http://dx.doi.org/10.15750/chss.61.201608.006

【논문】

심대윤의 중용(中庸) 개념 연구*

김 재 화**

【주제분류】 한국철학, 조선후기유학
【주요어】 심대윤(沈大允), 중용(中庸), 충서(忠恕), 명예[名], 이익[利], 겸손[謙], 공(公)

【요약문】 이 글은 심대윤(1806～1872)의 중용 개념의 이중적 의미를 밝히고 그 핵심이 예(禮)와 수양론에 있음을 주장한다. 심대윤이 비판한 주희의 중용 개념은 미발의 본성이 이발의 현상 속에서 실현됨을 설명하는 심성론의 개념에 가깝다. 반면 심대윤의 중용 개념은 일차적으로는 예, 곧 성인이 사회전체의 화합을 지향하며 사심 없는 태도로써 현상의 사태와 사물에 응대하면서 그 속에 존재하는 중(中)을 포착하여 제정한 일상의 항구적인[平常, 庸] 사회규범을 의미하고, 이차적으로는 수양을 하는 자가 성인이 제정한 예를 중(中)으로 받아들임으로써 나의 욕구를 절제하고 타인과 조율해나가는 실천적 수양론으로 연결된다. 심대윤은 욕구와 도덕의 추구를 별개로 구분하여 대중의 도덕 실천 경로를 제시하지 못하는 기존 유학자들의 입장을 비판하고, 욕구[欲]를 이익[利]과 명예[名]라는 두 가지 범주로 구분한 뒤 각각을 공평[公]으로서의 충서(忠恕)와 겸손[謙]으로서의 중용(中庸)으로 제어하여 덕(德)을 이룸으로써 사회전체의 조화와 안정을 꾀할 수 있다고 본다.

* 이 글의 초고에 대해 논평을 해주신 익명의 심사위원님들과 정원재, 허남진 선생님께 감사의 인사를 드리고 싶다. 게재 분량의 제한규정으로 인해 이번에 반영하지 못한 지적 사항들은 다른 기회를 통해 보완할 것을 약속드린다.

** 서울대학교 철학과

Ⅰ. 서 론

19세기 조선의 유학자 심대윤(沈大允, 1806～1872)에 대한 학계의 관심은 지속적으로 높아지고 있으나, 아직까지 그의 중용(中庸) 개념을 집중적으로 다룬 연구는 제출되지 않은 상황이다. 심대윤이 인도(人道)의 핵심으로 내세우는 충서와 중용 두 개념 중 충서는 주로 공리론(公利論)과 연계되어 주목을 받았으나,[1] 중용 개념은 자세히 다뤄지지 않고 있다. 심대윤의 『중용(中庸)』편 주해를 박세당의 그것과 비교한 논문이 발표된 바 있으나, 중용 개념 자체를 비중 있게 다루진 않고 있다.[2]

이 글은 심대윤 중용 개념의 이중적 의미를 밝히고 그 핵심이 예(禮)와 수양론에 있음을 주장한다. 또 심대윤 중용 개념의 의미를 파악하기 위해 그의 심성론이라 할 수 있는 욕구론과 수양론의 양대 축이라 할 수 있는 충서・중용론이 이어지는 맥락을 추적한다.

본론에서는 먼저 심대윤의 욕구론을 고찰한다. 그의 욕구론은 인간행위

---

1) 김문용, 「심대윤의 복리사상과 유학의 세속화」, 『시대와 철학』 제21권 3호, 2010. ; 백민정, 「유교지식인의 公관념과 공공의식: 이익, 정약용, 심대윤의 경우를 중심으로」, 『동방학지』 160집, 연세대학교 국학연구원, 2012., 백민정, 「심대윤 공리론의 특징과 시대적 의미」, 『퇴계학보』 133집, 퇴계학연구, 2013. ; 장병한, 「심대윤의 『서경채전변정』에 대한 연구- 대동의 실덕, 실용주의적 내성외왕론과 복선화음론을 중심으로」, 고려대학교철학과 박사학위논문, 2013 참고.

2) 장병한의 이 논문은 주로 박세당의 『사변록중용(思辨錄中庸)』과 심대윤의 『중용훈의(中庸訓義)』의 분장 및 서술과 해석의 체계를 다룬 것으로서, 심대윤의 중용 개념 자체에 대한 분석에 큰 비중을 두진 않고 있다. 그럼에도 장병한은 심대윤이 중용의 "'중(中)'은 중화의 의미로, '용(庸)'은 겸(謙)이라고 파악하였"고, 이는 "정주자가 말하는 정도(正道)나 정리(定理)가 아닌 예의를 실천함을 통해 획득되어지는 의미로서의 중용인 것"이며, "백운은 중용(中庸)을 사람의 일상적(日常的)인 도(道)로 규정"하고 "중용은 충서와 함께 모두 인간의 실천적인 도로서 또한 이는 모든 인간에게 통행이 가능할 때만 그 일상적인 도로서의 가치를 발휘할 수 있다고 하였"다는 점을 언급하였다. 장병한, 「박세당 심대윤의 『중용(中庸)』 해석 체계 비고(比考) -성리학적 주석체계에 대한 해체주의적 입장과 그 연계성 파악을 중심으로-」, 『한국실학연구』 Vol.11, 2006, pp.286～288. 한편, 필자는 본 연구에서 아직까지 집중적으로 다뤄지지 않은 문제들, 예컨대 심대윤이 중용과 예(禮)의 관련성에 대해 펼치는 근본 논리라 할 수 있는 중(中)의 외재성 문제라든지, 심대윤의 중용 개념에서 왜 겸(謙) 개념이 중시되는지와 같은 문제들을 검토해보고자 한다.

의 본질에 대한 그의 입장을 반영하고 있음을, 그리고 온전한 인간의 '인간임'에 대한 그의 입장을 반영하고 있음을, 그렇기 때문에 치우친 욕구에 대한 절제와 조율을 요구하고 있음을 살펴볼 것이다.

그 다음 심대윤이 비판한 주희(朱熹, 1130～1200)의 중용 개념은 우선적으로 심성론의 맥락에서 논의되고 있음을, 즉 미발의 본성이 이발의 현상 속으로 확장되어 나감을 주로 그의 심성론[성즉리(性卽理), 심통성정(心統性情)]에 입각하여 설명한 것이라는 점을 보일 것이다. 그리고 주희가 중(中) 혹은 리(理)라고 부르는 것에 대해 상반된 입장을 가진 심대윤의 중용 개념의 이중적 의미를 논증해나갈 것이다. 그 과정을 통해 심대윤의 중용 개념이 일차적으로는 예(禮), 곧 성인이 사회전체의 화합을 지향하며 사심 없는 태도로써 현상의 사태와 사물에 응대하면서 그 속에 존재하는 중(中)을 포착하고 이를 바탕으로 일상의 항구적인 사회규범으로서 제정한 예를 의미하고, 이차적으로는 수양을 하는 자가 자신의 마음에 성인이 제정한 예를 중(中)으로 받아들이고 예가 지향하는 사회 전체의 조화를 생각하며 나의 욕구를 절제하고 타인과 조율해나가는 실천적 수양론으로 연결된다는 것을 주장할 것이다.

마지막으로는 인간의 본성인 이익과 명예에 대한 욕구로 인해 끊임없이 일어나는 사회적 혼란을 제어하기 위해 심대윤이 해결책으로 내세우는 두 가지 인도(人道), 즉 공(公)으로서 충서와 겸(兼)으로서 중용의 의미를 총괄적으로 고찰할 것이다.

Ⅱ. 본 론

1. 인간행위의 본질: 이익[利]과 명예[名]을 추구하는 욕구[欲]의 산물

심대윤은 인간의 모든 행위가 욕구로 인해 일어난다고 생각한다.[3] 욕구

3) 『福利全書』「3-3」, "書云; "天生民有欲." 欲者, 天命之性也. 人物之所同得而不可移易

가 추구하는 대상은 크게 두 가지로 나뉘는데, 하나는 먹을 것[食]으로 대표되는 이익[利]이고, 다른 하나는 칭찬[譽]으로 대표되는 명예[名]이다.

> 사람은 천지의 기를 품부 받아 본성으로 삼는데, 그것을 욕구라고 한다. 욕구에는 두 가지가 있는데 이익을 좋아하는 것과 명예를 좋아하는 것이다. 사람이 막 태어나자마자 입을 벌려서 먹을 것을 구하는 것이 이익의 시작이다. 무릇 이익을 도모하는 것은 모두 먹는 것이 근본이 된다. 진실로 먹는다는 것이 없다면 사람은 이익을 구하지 않는다. 어린 아이도 지각이 있어서 칭찬해주면 좋아하고 꾸짖으면 우는데, 이것이 명예의 시작이다. 무릇 명예를 추구하는 것은 모두 칭찬받으려는 것이 근본이 된다. 진실로 칭찬받는다는 것이 없으면 사람은 명예를 구하지 않는다.[4)]

곧 심대윤은 인간의 모든 행위는 1) 동물적 존재로서 자신과 종족을 보존하고자 하는 욕구와 2) 사회적 존재로서 사회 내에서 영예로운 존재로 인정받고자 하는 욕구로 인해 일어난다고 판단한 것이다. 그런데 이처럼 먹을 것과 칭찬에 대한 욕구가 인간의 모든 행위의 원천이라면, 유학자로서 심대윤은 그것이 어떤 방식으로 인간이 도덕적 선을 성취하는 것과 연결될 수 있다고 생각했던 것일까?

> 이익은 나를 위하는데서 생겨나고 명예는 남을 위하는데서 생겨난다. 이익으로써 삶을 윤택하게 하고 명예로써 자신을 영예롭게 한다. 이 두 가지는 사람의 본성이 원하는 바이다. 사람의 도는 본성을 이루는데 있다. 따라서 이익을 추구하지 않을 수 없고 명예를 추구하지 않을 수 없다.[5)]

> 사람이 불선을 행하는 것은, 마음이 이롭게 여기기 때문이거나 그렇지 않다면 피해가 없다고 여기기 때문이다. 사람이 선을 행하는 것은, 명예를 원하

增減者也. 如天之有太極, 太極之道, 徹頭徹尾, 無往而不在, 無物而不有, 爲萬物之統帥, 爲萬化之綱領. 是故欲爲性心情之主也. 人而無欲, 則無以異於木石也. 言動視聽思慮食色以有欲故作也, 人而無欲, 何以爲人哉."

4) 『福利全書』「4-1」, "天地之理虛實相配而行, 人稟天地之氣而爲性曰, '欲'. 欲有二焉, 好利也, 好名也. 人之始生, 唯唇而求食, 利之始也. 凡所以爲利者, 皆自食而爲本也. 苟無食, 則人無求利者也. 孩提有知, 譽之則喜, 責之則啼, 名之始也. 凡所以爲名者, 皆自譽而爲本也. 苟無譽, 則人無求名者也."

5) 『福利全書』「4-2」, "利生於爲我, 名生於爲人. 利以厚生, 名以榮身. 是二者, 人性之所欲也. 人之道在於成性. 是故, 不可不爲利, 不可不爲名."

기 때문이거나 그렇지 않다면 어쩔 수 없어서 한 것이다. 만약 선을 행하면 반드시 이로울 수 있고 악을 행하면 반드시 화를 못 면한다는 것을 명확히 알 수 있다면, 어찌 다시 불선을 행함이 있겠는가? 그래서 큰 도가 진실로 밝혀지면 도척이 앞장서서 선으로 뛰어가게 할 수 있다고 말하는 것이다.6)

첫 번째 인용문에서 심대윤은 "이익은 나를 위하는데서 생겨나고 명예는 남을 위하는데서 생겨난"다고 주장한다. 그리고 두 번째 인용문에서는 "사람이 불선을 행하는 것은 마음이 이롭다고 여기거나 피해가 없다고 여기기 때문이고, 사람이 선을 행하는 것은 명예를 원하기 때문이거나 어쩔 수 없어서 한 것"이라 주장한다. 이 주장들을 통해서 두 가지 함축을 읽어낼 수 있다.

첫째, 이익에 대한 욕구와 명예에 대한 욕구는 애초에 겉으로 드러나는 양상이 다르다는 것이다. 이익이란 나를 위하는데서 생겨나는 것이므로 이익에 대한 욕구는 나를 위한 행위로 연결되어 악행을 야기할 가능성이 높다. 따라서 인간의 악행을 제어하기 위해서는 이익에 대한 욕구가 절제되어야 한다. 반면, 명예란 남을 위하는데서 생겨나는 것이므로 명예에 대한 욕구는 남을 위한 행위로 연결되어 선행을 야기할 가능성이 높다. 따라서 인간의 선행을 제어하기 위해서는 명예에 대한 욕구가 절제되어야 한다.

둘째, 인간의 행위에 대한 선악판정의 기준은 그 행위자의 내부가 아닌 외부, 즉 사회에 존재한다는 것이다. 인간의 행위는 궁극적으로는 모두 이익과 명예에 대한 욕구로 인해 일어나는 것이며, 그것은 사회적으로 선하거나 악한 것으로 판정된다. 곧 욕구 그 자체는 도덕적으로 선도 악도 아니지만, 사회에는 그러한 욕구로 인해 일어난 행위에 대해 선악을 판정할 수 있는 윤리적 가치판단의 기준이 존재한다는 것이다.7)

---

6) 『周易象義占法』「坤 文言傳」, "人之為不善者, 其心以為利也, 不然則以為无傷也. 凡人之為善者, 慕其名也, 不然則不得已也. 若能明知為善之必可利, 而為惡之必不免乎禍, 則豈復有為不善者哉? 故曰大道苟明, 可使盜跖先趍於善也."

7) 이처럼 심대윤에게 도덕적 측면에서 인간의 욕구 추구행위는 그 자체로 선한 것도 악한 것도 아니다. 그러나 가치론적 측면에서 인간의 모든 행위는 생존과 부양[生養]을 가능케 하는 것들을 추구하는 것으로서 그 자체로 선(善)한 것으로 규정된다. 이때의 '선하다'는 의미는 도덕적 선악 판단 이전의 '좋음'의 의미에 가깝다. 곧 인간의 모든 행위는 가치론적으로는 그 자체 선한 것이지만, 나의 욕구와 타인의 욕구가 공존하는

이런 함축은 그의 수양론과 심성론으로 이어진다. 곧 이익과 명예에 대한 욕구는 각각 충서로써 악을 제어하고 중용으로써 선을 제어한다는 수양론, 그리고 도덕적 선악 판단의 기준이 되는 중(中) 혹은 리(理)가 인간의 내면이 아닌 외부의 현상 사물(事物) 속에 존재한다는 것을 핵심으로 하는 심성론으로 전개되는 것이다.

2. 온전한 인간의 '인간임'의 본질: 명예와 이익을 함께 성취함

심대윤은 이익만 좋아할 줄 알고 명예는 모르는 금수와 달리 명예와 이익 양자를 함께 성취할 수 있다는 것이 바로 금수와 인간을 구분 짓는 지점이며,[8] 만약 양자를 함께 성취하지 못하는 경우 명예만 알고 이익을 모르는 것보다는 차라리 금수처럼 이익만을 추구하는 소인들이 인간의 본래 모습에 더 가깝다고 평가한다.

> 소인이 앎이 미치지 못해서 이롭고자 하는 것은 오히려 인간의 정(情)에 가깝다. 잘난 체 하는 자들은 이로움을 버리고서 명예롭고자 하니, 인간의 정(情)이 아님이 심하다.[9]

심대윤이 어떤 이를 온전한 인간이라 인정할 때의 '인간임'은 바로 '명예

사회 속에서 그것은 사회적 기준에 들어맞는지에 따라 도덕적으로 선한 것이 될 수도 있고 악한 것이 될 수도 있다는 것이다. 이런 맥락에서 그는 선과 악은 근본이 같다고 말한다. 『白雲集』「善惡一本論」, "天下之物, 無二本者也. 天下無惡人, 善而已矣, 天下無惡事, 善而已矣. 善之過不及者爲惡, 善惡一本也. 食色, 人之所恃而生養者也, 不及則無以生養, 過則失其生養. 無以生養與失其生養, 其本出於生養也. 故惡非良惡也, 善之過不及是也. 小人非良小人也, 君子之過不及是也."

8) 『福利全書』「4-1」, "雖禽獸亦知好利, 是故人道之所以異於禽獸者, 以其能兩遂於名利也. 知利而不知名, 則匪人也; 知名而不知利, 則亦匪禽獸也."

9) 『論語注說』「顔淵-20」, "小人之知不及而爲利者, 尙爲近於人情矣. 夸者棄利而爲名, 其非人情甚矣." 심대윤은 논어를 주설하며 별도의 제목을 달지 않았으나, 해당 문장이 심대윤의 주설본의 내용임을 표기하기 위해 노경희가 제안한 『논어주설(論語注說)』을 따랐다. 노경희, 「沈大允의 『논어주설』 譯註」, 성균관대학교 한문고전번역협동과정 박사학위논문, 2014, 「논문요약」의 각주 1)번 참고.

와 이익 양자를 함께 성취할 수 있음'이며, 이러한 '인간임'의 기준에서 볼 때 인간은 크게 세 부류, 즉 금수만도 못한 인간, 금수와 같은 수준의 인간 그리고 금수보다 뛰어난 존재인 온전한 인간으로 나뉘게 된다.

여기서 금수만도 못한 인간에 해당하는 존재가 바로 명예욕에 치우친 소위 헛된 명예[虛名]만 추구하는 자들인데, 심대윤은 금수는 비록 사람에게 잡아먹힐지언정 족류는 계속 번성해나가지만 헛된 명예만 추구하다 세상의 미움을 사 온가족이 참화를 당하는 것과 같은 경우에는 족류가 아예 끊겨버리기 때문에 그들이 금수만도 못하다고 본다.[10]

그런데 만약 심대윤의 주장대로 이익을 멀리하고 명예만 좇는 것이 인간의 본성과 애초에 맞지 않는다면, 그럼에도 불구하고 세유(世儒)들의 왜곡된 유학전통이 세상에 계속해서 전해질 수 있었던 까닭은 무엇일까? 이에 대해 고민했던 심대윤은, 대중들이 일종의 심정적 착각을 일으켰기 때문이라 본다.

> 오호라, 아, 나는 알겠다. 사람들은 누구나 다 이익[利]을 좋아하고 명예[名]를 좋아하는 천성을 가지고 있는데, 맑고 바른 자는 명예를 지나치게 좋아하고, 비루하고 비뚤어진 자는 이익을 지나치게 좋아하여, 자기 소견에 빠진 나머지 마땅히 행해야 할 도[大道]와 진실한 이치[實理]를 알지 못한다. 이익이 되는 것을 보면 옳다구나 하고 죽을지언정 후회하지 않고 덤벼들며, 이름이 날 것을 보면 옳다구나 하고 죽을지언정 깨닫지 못한다. 큰 욕심이 앞을 가려서 돌아볼 줄 모르기 때문이다. [...] 당사자는 혹시 잘못 판단하여 빠져든다 하더라도 온 세상이 그를 기리는 것은 무엇 때문인가? 살해하는 자는 항상 폭력을 쓰고, 살해를 당하는 자는 저들과 상극이 되어 폭력에 대항하는 까닭에 훌륭하게 여기며 죄를 따지지 않는 것이다. 폭력에 의해 살해를 당한 까닭에 훌륭하고 죄가 없다고 여겨 세상에서는 이에 따라 그를 기리니, 죽음을 자초하는 길을 걸은 것을 깨닫지 못하고 있다.[11]

---

10) 『福利全書』「4-1」, "禽獸爲人執食而生類繁, 爲禽獸而匪人則不得其死 亦匪禽獸則生類絶, 不得其死, 一身之殃也. 生類絶窮宙之禍也."

11) 『白雲集』「讀佔畢齊集有感而作」, "嗚呼! 嘻噫! 余知之矣. 人皆有好利好名之天性, 而淸正者過於名, 汙邪者過於利, 溺於所見而不知大道實理, 見利是矣, 寧死亡而不悔, 見名是矣, 寧死亡而不悟. 所大欲蔽於前而不肯顧也. [...] 當局者容有迷溺, 而擧世譽之何也? 由其殺者常暴, 見殺者與之爲水火, 反於暴則爲賢而無罪耳. 由其殺於暴, 故自以爲賢而無罪, 世從而譽之, 而不悟其自取於可死之道也."

심대윤에 따르면, 허명을 추구하는 어떤 유학자가 큰 화를 당했다면 그것은 어떤 이유에서였든 간에 일종의 폭력을 당한 것이고, 그렇다면 폭력을 가한 쪽은 악한 존재이므로, 대중들은 악에 맞서 싸우다 폭력을 당한 쪽을 지지하는 쪽으로 심정적으로 기울게 된다. 문제는 그런 가운데 애초에 그들이 왜 폭력을 당했는지에 대해서는 생각하지 않게 된다는 것이다. 심대윤은 이것이 바로 헛된 명예만 추구하는 자들이 도덕이라는 이름을 점유할 수 있었던 이유라고 본다.

심대윤은 주희로 대표되는 기존 유학자들이 성인의 본래 가르침을 왜곡시켜 명예욕에 집착한 삶을 살면서 외려 그것을 도덕적인 것이라 규정하고, 도저히 그렇게 살지 못하는 대중으로 하여금 부끄럽게 만들고 종국에는 도덕적 삶을 완전히 포기하게 만드는 악영향을 끼쳐왔다고 생각했다. 심대윤은 대부분의 인간은 기본적으로 금수와 온전한 인간의 중간쯤에 있는 존재로 태어난다고 생각한다.[12] 바로 그렇기 때문에 그는 성인의 가르침으로써 그들을 교화하여 그네들이 온전한 인간으로서 행복한 삶을 영위할 수 있게 만들 방안을 모색한 것이다.

---

12) 이와 관련해서는 심대윤의 심성론에 대한 보다 포괄적인 이해가 필요하다. 이 글의 중심 주제가 아니므로 핵심만 언급하고 넘어가기로 한다. 심대윤은 인간의 본성을 천명지성(天命之性), 심성(心性), 습성(習性)이라는 세 개념으로 나눈다. 천명지성은 욕구이다. 심성은 친여(親與)・차등(差等)・취사(取捨)・변통(變通)의 지각(知覺)으로서 심대윤이 명지(明知), 도심(道心), 사단(四端)이라 부르는 것이다. 그런데 모든 인간의 심성(도심)은 태생적으로 기질(인심)과 섞여 있다. 이는 성인도 마찬가지이다. 모든 인간은 부모의 몸을 통해 태어나기 때문에 그 형체에 기질이 섞여들어 가는 것은 어쩔 수 없는 일이다. 곧 인간에게는 온전히 선한 본성은 없다는 것이다. 그러나 기질은 본성이 아니므로 이겨내서 완전히 없애는 것이 가능하다. 곧 인간에게는 선의 가능성이 존재하는 것이다. 그래서 예로써 기질을 제거해나가며 마음을 바로잡는 극기복례의 수양이 필요하다. 기질을 모두 제거하길 오랜 시간하면 그것이 습성(習性)이 된다. 그런데 만약 극기복례하지 않고 사악한 것을 염습하면 그것이 습성이 된다. 한 번 고정된 습성은 다시 바꾸기 힘들다. 이런 맥락에서 심대윤은 아이가 어렸을 때 좋은 습관을 길러주는 것이 중요함을 강조한다.
『周易象義占法』「坤 文言傳」,『論語注說』「顔淵-12」,『福利全書』「3-8」,『福利全書』「4-1」 참고.

3. 중용(中庸)의 일차적 의미: 예(禮)로서의 중용

심대윤의 중용 개념을 파악하기 위해서는 그가 주희의 중용 개념을 비판하는 논점을 확인할 필요가 있다.

주희는『중용장구(中庸章句)』첫 문장에서 중용을 "중이란, 치우치지 않고 기울지 않으며, 과함과 불급함이 없는 것이다. 용이란, 평범하면서도 항구적인 것이다.[中者, 不偏不倚・無過不及也. 庸, 平常也.]"라고 정의한다. 그는 중용의 중(中)은 중(中)과 화(和)를 겸한 것[13] 곧 체(體)와 용(用)을 겸한 것이라 규정하면서,[14] 불편불의(不偏不倚)라는 명제로부터는 사방 어느 곳으로도 치우치지 않은 완벽히 정중앙에 위치한 공간적 이미지를 가진, 감정이 발하기 전[未發]에 존재하는 마음의 본체의 의미를 취하고, 무과불급(無過不及)이라는 명제로부터는 모든 일을 행함에 있어서 주어진 상황에 시의적절하다는 시중(時中)의 의미를 취하고 싶었다고 말한다.[15]

그리고 중용의 용(庸)은 평범하면서도 항구적인 것[平常]이라고 규정함으로써, 정자(程子)가 용을 '바뀌지 않음[不易]'이라 규정했을 때처럼 오랜 시간이 지난 뒤에야 검증할 수 있는 것이 아닌, 군자에 의해 행해진 것이며 동시에 인류의 일상 속에 자리 잡은 것이라는 의미를 취한 것이라 설명한

---

13)『中庸章句』「2章」, "中庸之中, 實兼中和之義"

14)『中庸或問』「0-3」, 曰: "此篇首章先明中和之義, 次章乃及中庸之說, 至其名篇, 乃不曰中和, 而曰中庸者, 何哉?" 曰: "中和之中, 其義雖精, 而中庸之中, 實兼體用. 且其所謂庸者, 又有平常之意焉, 則比之中和, 其所該者尤廣, 而於一篇大指, 精粗本末, 無所不盡, 此其所以不曰中和, 而曰中庸也."

15)『中庸或問』「0-1」, 或問: "名篇之義, 程子專以不偏爲言, 呂氏專以無過不及爲說, 二者固不同矣. 子乃合而言之, 何也?" 曰: "中, 一名而有二義, 程子固言之矣. 今以其說推之, 不偏不倚云者, 程子所謂在中之義, 未發之前無所偏倚之名也; 無過不及者, 程子所謂中之道也, 見諸行事各得其中之名也. 蓋不偏不倚, 猶立而不近四旁, 心之體地之中也. 無過不及, 猶行而不先不後, 理之當事之中也. 故於未發之大本, 則取不偏不倚之名; 於已發而時中, 則取無過不及之義, 語固各有當也. 然方其未發, 雖未有無過不及之可名, 而所以爲無過不及之本體, 實在於是; 及其發而得中也. 雖其所主不能不偏於一事, 然其所以無過不及者, 是乃無偏倚者之所爲, 而於一事之中, 亦未嘗有所偏倚也. 故程子又曰: '言和, 則中在其中; 言中, 則含喜怒哀樂在其中.' 而呂氏亦云: '當其未發, 此心至虛, 無所偏倚, 故謂之中; 以此心而應萬事之變, 無往而非中矣.' 是則二義雖殊, 而實相爲體用, 此愚於名篇之義, 所以不得取此而遺彼也."

다.[16] 정리하자면, 주희에게 중용이란 성인이 자신의 미발의 본성으로써 이발의 일상다반사에 자연스레 응대하는 과정을 통해 저절로 드러나게 된 만사만물의 마땅한 이치[理]이며, 바로 그렇기 때문에 일상에 드러남과 동시에 인류에게 평범하면서도 항구적인 것으로 자리 잡게 된다는 의미를 갖고 있다. 이처럼 주희의 중용론은 곧 중용이라는 것이 군자의 본성으로부터 발출된 일상의 리(理)라는 것을 주로 자신의 심성론[성즉리(性卽理), 심통성정(心統性情)]에 입각하여 설명한 것이라 할 수 있다.

심대윤은 이러한 주희의 입장을 비판한다. 먼저, 심대윤에게 중(中)이란 무엇인지 살펴보자.

> 황(皇)은 위대함이다. 충(衷)은 중(中)이다. 초목과 금수는 각각 치우친 기(氣)를 얻었지만, 인간은 중화의 기를 받았다. 『예기』에서 '오행의 빼어난 기'[17]라 말하고, 류강공이 '백성은 천지의 중(中)을 받아 태어났다.'[18]라고 말한 것이 그것이다. 행위가 중(中)을 얻으면 곧 명을 따르는 것이어서 복을 받고, 행위가 중을 잃으면 곧 하늘을 거스르는 것이어서 재앙을 재촉한다. 하늘은 중화의 기를 주고 중화의 덕을 명하였으니, 그리하여 '백성에게 중(中)을 내렸다'라 한 것이다.<세주: '중화의 덕을 명했다'라는 것은 주어서 성(性)이 되게 했다는 것이 아니라 그 덕을 요구한[責] 것이다.> [...]
> <세주: 만약 집전(集傳)[19]에서 말한 것처럼 '중(中)이 인간의 본성이 된다'라면, 장차 모두 학습하지 않아도 할 수 있고 가르치지 않아도 이루니, 아기가 태어나자마자 성인일 것이다. 중이란 덕의 자리[位]이다. 사물에 있는 것이며 마음에 있지 않다. 마음이 사물의 중을 얻을 수 있는 것이지, 중이 사물의 선(善)을 얻을 수 있는 것이 아니다. 마음속에 중이 있다니, 어찌 거짓이 아니겠는가! 또 성이 이미 중하다면 감정(情)에는 어찌 욕(慾)이 있겠는가?

---

16) 『中庸或問』「0-2」, 曰: "庸字之義, 程子以 '不易'言之, 而子以爲平常, 何也?" 曰: "唯其平常, 故可常而不可易, 若驚世駭俗之事, 則可暫而不得爲常矣. 二說雖殊, 其致一也. 但謂之不易, 則必要於久而後見, 不若謂之平常, 則直驗於今之無所詭異, 而其常久而不可易者可兼擧也. 況中庸之云, 上與高明爲對, 而下與無忌憚者相反, 其曰庸德之行庸言之謹, 又以見夫雖細微而不敢忽, 則其名篇之義, 以不易而爲言者, 又孰若平常之爲切乎?" 曰: "然則所謂平常, 將不爲淺近苟且之云乎?" 曰: "不然也. 所謂平常, 亦曰事理之當然, 而無所詭異云爾, 是固非有甚高難行之事, 而亦豈同流合汙之謂哉! 旣曰當然, 則自君臣父子日用之常, 推而至於堯舜之禪授, 湯武之放伐, 其變無窮, 亦無適而非平常矣."

17) 『禮記』「禮運」30장 "故人者 其天地之德 陰陽之交 鬼神之會 五行之秀氣也"

18) 『左傳』「成公」13년 "劉子曰, "吾聞之, 民受天地之中以生, 所謂命也."

19) 여기서 언급된 집전(集傳)이란 주희 제자 채침이 쓴 『서집전(書集傳)』을 말한다.

> 감정이 기질에서 단독으로 나오는 것이고 마음은 나무기둥처럼 지각이 없다는 말인가? 또 『중훼지고』의 '하늘이 낳은 백성들에게 욕구가 있으니'가 감정을 가지고서 말한 것이라면, 감정의 함부로 발함 또한 하늘에서 나왔단 말인가? 하늘은 인간에게 선(善)을 명하고서는 또 사람에게 불선을 명했단 말인가! 거짓됨이 또한 심하도다.>[20]

심대윤은 중(中)은 인간의 본성이 아닌 사물(事物), 즉 현상에 존재하는 사태와 만물 속에 있는 것이라 주장한다. 인간의 마음에 중(中)이 있어서 사물을 선하게 하는 것이 아니라, 반대로 인간의 행위가 사물 속에 있는 중(中)을 얻거나 잃음으로써 복을 받거나 재앙을 재촉한다는 것이다. 심대윤에 따르면, 하늘은 오직 인간에게만 초목과 금수와 달리 치우치지 않은 중화의 기(氣)를 주었고 대신 중화의 덕(德)을 성취할 것을 요구했다. 그런데 중화의 기를 받았다는 것은 단지 중화의 덕의 성취를 이룰 수 있는 가능성만 갖는 것이지 결코 그 성취를 보장해주지 않는다. 왜냐하면 인간의 심성은 태생적으로 기질에 가려져 있기 때문에 함부로 발하기 일쑤이고, 중(中)이라는 것이 마음속에 있는 것이 아니라 현상의 사태 속에 있는 것이기 때문에 인간은 마음이 사태의 중을 받아들여 실제로 행한 행위가 사태 속에서 중(中)을 얻었을 때 비로소 중을 얻었다고 할 수 있는 것이기 때문이다. 그래도 기질이라는 것은 이겨내어 없앨 수 있는 것이기 때문에, 기질과 섞여 함부로 발하는 심성을 '항구적 본성'이 아니라 '마치 항구적 본성이 있는 것 같다'고 말할 수 있다.[21] 곧 인간에게 순선한 본성은 없지만 그래도 인간

---

20) 『尙書』, 「湯誥-02」, "王曰. 嗟爾萬邦有衆, 明聽予一人誥. 惟皇上帝, 降衷于下民, 若有恒性, 克綏厥猷, 惟后." 에 대한 주석, "皇, 大也. 衷, 中也. 草木禽獸各得偏氣, 而人稟中和之氣. 記曰. '五行之秀氣'. 劉康公曰. '民受天地之中以生'. 是也. 行得中則是爲順命而受福, 行失中則是爲逆天而速殃. 天稟之以中和之氣, 命之以中和之德, 故曰. '降衷于民' <命之以中和之德者, 非謂稟爲性也, 乃責之以是德也.> [...] <若如集傳所云 '中爲人性', 則將皆不學而能, 不教而成, 兒生落地而聖矣. 中者, 德之位也. 在於事物而不在於心, 心能得事物之中也, 非中能得事物之善也. 心中有中豈非誣欤! 又性旣中矣則情何以有慾也? 情獨出於氣質而心無知如柱耶? 其云仲虺 "'天生民有欲'以情言", 則情之妄發者亦出於天耶? 天命人以善而又命人以不善耶! 妄亦甚矣.>"

21) 『尙書』, 「湯誥-02」, "若, '曰若' '王若'之若也, 猶言 '如是'也. 人心之與物所同者曰天命之性. 仲虺之誥 '天生民有欲'是也. 人心之發而有親與・差等・取舍・變通之知者曰心性. '若有恒性', 總言之也. 其曰氣質之蔽而妄發者, 可克而滅也, 故不曰 '恒性'也. '厥猷', 民之謀爲也. 能使之安乂, 其志慮不動於邪惡, 正其心性而成其性之欲, 此明明

에게는 마음에 중을 받아들이고 힘써 기질을 제거할 경우 선을 성취할 수 있는 가능성 또한 분명히 존재한다는 것이다. 따라서 인간은 학습을 통해 현상 사물(事物)의 중을 마음에 습득하고 이를 실천하도록 노력해야 한다.

그렇다면 기질에 가려 함부로 발하곤 하는 마음이 현상 사물의 중을 어떻게 포착할 수 있는가? 『중용』편에서 순임금의 위대한 지혜[大知]에 대해 논하는 대목을 보면 실마리를 얻을 수 있다.

> '묻길 좋아한다[好問]'라는 것은, 자신을 쓰지 않고 남에게서 취하는 것이다. '천근한 말[邇言]'은 사람들이 소홀히 하는 것이다. 악은 가려주고 선을 드날려 준다면, 사람들이 고무되어 원망이 없을 것이다. 양쪽 끝을 잡지 않는다면 중을 알 수가 없으니, 반드시 그 이로움과 해로움의 결과와 경중의 끝을 밝힌 후에 비로소 그 의로움을 얻어서 그 중을 쓰는 것이다. <세주: 모든 일을 그 상하의 양단을 헤아리면 중이 자연스레 얻어진다. 높아서 더 올라갈 수 없는 것이 위의 끝이고, 낮아서 더 내려갈 수 없는 것이 아래의 끝이다. 사물마다 있고 일마다 있으니, 사람이 다르고 지위가 다르고 때가 달라도 따르는 것은, 그 중이 있기 때문이다.>[22]

심대윤에 따르면, 순임금이 위대한 지혜[大知]인 까닭은 바로 자신의 지혜를 쓰지 않고 다른 사람들에게서 취해 쓰기 때문이다. 어떤 문제 상황이 생겼을 때, 그 해결책은 자신에게 있는 것이 아니다. 다른 사람들의 생각을 가장 낮은 것부터 가장 높은 것까지 모두 들어보고 이해 경중을 끝까지 따져 검토할 때, 중(中)이 자연스레 포착된다. 이처럼 성인이 중(中)을 포착하는 방법의 핵심은 다른 사람들의 생각을 꼼꼼히 듣고 검토하는 것에 있으며, 그렇게 하면 사람과 지위와 때가 같지 않아도 모두 중을 따르게 된다는 것이다. 이런 주장은 인류의 호오는 동일하기 때문에 어떤 문제에 대해서도 인류 전체의 호응을 이끌어낼 수 있는 중의 지점이 반드시 있다는 것을 전

德・新民・至善者也, 可爲民之君也."

22) 『中庸訓義』「6장」, "子曰, 舜其大知也歟, 舜好問而好察邇言, 隱惡而揚善, 執其丙端用其中於民其斯以爲舜乎"에 대한 주석, "好問, 不自用而取諸人也. 邇言, 人之所忽也. 隱惡而揚善, 則人勸而無怨矣. 不執丙端則無以知其中. 必明其利害之所終, 輕重之所極, 然後乃得其義而用其中也. <凡事揣其上下之丙端而中自得矣. 高而不可復上者上之端也, 低而不可復下者下之端也, 物物有之事事有之. 人不同, 位不同, 時不同而隨, 有其中也.>"

제로 하고 있다. 성인은 사회문제를 해결하기 위해 바로 이 중을 찾고자 끝없이 노력하는 사람이다.

같은 문장에 대한 주희의 주석은 심대윤과 근본적으로 다른 입장을 보여준다. 주희는 순임금이 위대한 지혜[大知]인 이유는 자기를 쓰지 않고 남의 지혜를 취했기 때문이라 말하면서도, 애초에 그렇게 될 수 있었던 보다 근본적인 이유는 바로 선한 것들 중에서도 가장 선한 것이 무엇인지를 파악할 수 있는 순임금 자신에게 있는 저울과 자가[在我之權度] 정밀하고 적절하여 어그러지지 않았기 때문이라고 주장한다.[23] 따라서 주희의 입장에 따르면 순임금이 위대한 지혜인 까닭은 남들의 이야기를 듣기 이전에 이미 그 자신의 저울과 자를 정밀하고 적절하게 만들어 놓았기 때문인 것이다. 그렇게 선의 기준을 자신의 내부에 갖추어놓았기 때문에, 남들이 제시하는 선택지 중 무엇이 가장 좋은지 평가하여 선택할 수 있다는 것이다. 이에 반해 앞서 살펴본 심대윤의 생각은, 순임금은 남의 견해를 최하에서 최상까지 모두 듣고 그 견해들의 중(中)을 포착해나가는 태도로 인해 위대한 지혜가 된다는 것이었다. 곧 선의 기준은 나의 내부가 아닌 외부, 즉 사태 속에 있는 것이기 때문에 내가 해야 할 일은 사심 없는 태도를 지속적으로 유지함으로써 사태 속에 있는 중(中)을 끊임없이 탐색하는 것이다.

심대윤에게 성인은 현상 속의 중(中)을 포착하여 일상의 규범인 예를 제정하는 사람이다. 곧 "선왕께서 만세의 중용을 제정하시어 예로 만드셨으니, 여력이 충분한 자들은 낮추어서 나아가고 부족한 자들은 발돋움하여서 이르러야 한다."[24] 심대윤은 이처럼 중(中)이 외재적이며 그것은 성인이라는 매개자를 통해 예(禮)라는 현실태로 제작됨으로써 인간 사회에 일상적 규범으로서 드러나게 된다는 논리를 전개하고 있다. 그런데 성인이 제정한 예를 실천함에 있어서 어떤 이는 여력이 충분할 수도 있고, 어떤 이는 힘이 부족할 수도 있다. 문제는 여력이 충분한 사람들의 경우이다.

---

23) 『中庸章句』「6장」, "於善之中, 又執其兩端而量度以取中然後用之, 則其擇之審而行之至矣. 然非在我之權度精切不差, 何以與此?"

24) 『福利全書』「10-13」, "先王制萬世之中庸而爲之禮, 有餘者俯而就之, 不足者跂而及之."

> 지나친 행위는 모자란 것과 똑같이 좋지 않다. 뛰어난 자는 충분히 할 수 있다고 할지라도 모자란 자에게는 절대 바랄 수 없는 것이라면, 마침내 노력해서 따라가려는 뜻을 끊어버리고 날로 하류로 나갈 것이니, 이와 같이 된다면 예라는 알맞은 제도는 없어질 것이다. 천하에 뛰어난 자는 적고 모자란 자는 매우 많은데, 모자란 자들의 희망을 끊어버린다면 천하에 예는 없어질 것이다. 예가 무너지는 이유는 뛰어난 자가 낮추지 않는 데서 비롯한다. 그러므로 예는 한계를 줄여나가는 것을 근본으로 삼아서 백성들이 위로 넘치는 것을 막아야 한다. 무릇 남편이 죽었는데 따라 죽지 않고 개가하는 것은 인지상정이고 예에서도 금지하지 않는 바요, 차마 절개를 고치지 못하여 시집을 가지 않는 것은 인정에 어려운 바요 예에서도 숭상하는 바이며, 남편이 죽으면 따라 죽는 것은 사람의 정상적인 정도 아니고 예에서도 금지하는 바이다.25)

성인이 최저부터 최고까지 사람들의 생각을 살펴 중용의 예를 제정한 까닭은 그것이 선한 자 악한 자 할 것 없이 인간이라면 누구나 본성상 거부감 없이 호응할 수 있는 지점, 곧 '모든' 인간을 도덕적 행위로 인도할 수 있는 중(中)이기 때문이다. 그런데 소수의 뛰어난 자들이 보통 사람들은 할 수 없는 수준의 행위를 하기 시작하면, 과도한 도덕의 기준이 설정되어 소수의 도덕적인 사람과 다수의 비도덕적인 사람이라는 기형적인 양극화가 진행되면서 결국 예가 무너진다는 것이다. 이 대목에서, 심대윤의 중용론은 개개인들의 욕구를 조율하고자 자신을 점진적으로 변화시키려 하는 수양론으로 변모한다. 성인이 중용을 포착하여 예를 제정할 수 있었던 것은 사회 전체의 조화로운 안정을 위해 나를 낮추고 남의 말에 귀 기울이며 남의 선은 높여주고 악은 들춰내지 않는 겸손의 태도 때문이었다. 이번에는 역으로, 수양을 하는 자가 성인이 제정한 예를 마음에 받아들여 겸손을 실천해 나감으로써 사회적 화합을 이루어나가는 수양론으로서 중용의 의미가 도출된다.

---

25) 『福利全書』「10-13」, "夫過之爲不善與不及者, 一也. 過者, 力能爲之, 而不及者, 絶不可望, 則遂絶跡及之志, 而日就於下矣. 如此而禮之中制, 廢也. 天下過者少, 而不及者甚多, 絶不及者之望, 而天下無禮矣. 禮之所由壞, 由於過者之不俯就也. 是故禮者以損節爲本, 而防民之濫上者也. 凡夫亡婦從而改家者, 人情之常, 而禮之所不禁也. 其有不忍改節而不嫁者, 人情之所難, 而禮之所尙也. 夫死而從死, 非人之常情, 而禮之所禁也."

4. 중용의 이차적 의미: 수양론으로서 중용

심대윤은『중용훈의(中庸訓義)』서문에서 중용 개념을 다음과 같이 정의한다.

> 주자가 말했다. "중은 치우치지 않고 과불급이 없는 것이다. 용은 평범하면서 항구적인 것이다." ○용은 겸이다. 중・화・겸・용은 서로 붙어서 함께 행해지는 것이다. 충서를 인이라 하니 도의 근본이다. 예로써 절제하거나 꾸며주고, 의로 제재한다. 예의는 중용을 이루는 방법이다.26)

심대윤은 여기서 중용을 중(中)・화(和)・겸(謙)・용(庸)의 약어인 것처럼 표현한다. 중화와 겸용은 서로 붙어 병행하므로 중용은 곧 중화겸용이라는 것이다. 그런데 곧바로 이어지는 설명에서 "예의는 중용을 이루는 방법"이라고 말한다. 곧 그는 예의, 곧 예(禮)를 통해 중화겸용이 이루어진다고 본 것이다.

> 예는 중용을 이루는 방법이다. 희노애락이 발하여 중절하는 것은, 예로써 마음을 바르게 하는 것이다. 시청언동이 모두 예에 맞는 것은, 예로써 수신하는 것이다. 예에 서면 중하고, 중하면 용하고, 용하면 겸하며, 겸하면 화하다. 예는 중화겸용의 수단이다.27)

이렇듯 심대윤은 "예는 중용을 이루는 방법"이라 주장하면서, 예에 서면 중(中)하게 되고, 중하면 용(庸)하게 되고, 용하면 겸(謙)하게 되고, 겸하면 화(和)하게 된다고 말하고 있다. 곧 예를 나의 기준으로 받아들이면 '중→용→겸→화'로의 이행이 이루어진다는 것이다. 그런 의미에서 "예는 중화겸용의 수단[具]"인 것이다. 그런데 여기서 언급된 네 가지 개념은 심대윤의 저술에서 여러 조합의 형태를 보인다.

---

26)『中庸訓義』「서문」, "朱子曰, '中者, 不偏不倚・無過不及也. 庸, 平常也.' ○庸, 謙也. 中・和・謙・庸, 相附而并行者也. 忠恕曰仁, 為道之本. 禮以節文之, 義以裁制之. 禮義者, 所以為中庸也."

27)『禮記正解』「喪服四制 7章」, "禮者所以為中庸也. 喜怒哀樂發而中節, 以禮正心者也. 視聽言動皆中禮, 以禮修身者也. 夫立于禮則中矣, 中則庸矣, 庸則謙矣, 謙則和矣. 禮者中和謙庸之具也."

1) 中則和也.[28] "중하면 화하다."
2) 中也, 和也, 庸也, 謙也, 異名而同功者也.[29]
"중・화・용・겸은 명칭은 다르지만 효과가 같은 것들이다."
3) 中・和・謙・庸, 異名而同道也.[30]
"중・화・겸・용은 명칭은 다르지만 같은 도이다."
4) 中則庸, 庸則和. 中庸者, 中和也.[31]
"중하면 용하고, 용하면 화하다. 중용은 중화다."
5) 中則庸矣, 庸則謙矣, 謙則和矣. 中・和・謙・庸, 一致也.[32]
"중하면 용하고, 용하면 겸하고, 겸하면 화하다. 중・화・겸・용은 하나에 이른다."
6) 夫立于禮則中矣, 中則庸矣, 庸則謙矣, 謙則和矣. 禮者, 中和謙庸之具也.[33]
"예에 서면 중하고, 중하면 용하고, 용하면 겸하고, 겸하면 화하다. 예는 중・화・겸・용의 수단이다."

위 문장들을 들여다보면 우선 중・화・겸・용은 "명칭은 다르지만 효과가 같다."라든가 "명칭은 다르지만 같은 도이다." 혹은 "중・화・겸・용은 일치한다."라고 규정됨을 알 수 있다. 다시 말해, 이 네 가지는 기본적으로 어떤 동일한 목적을 지향하는 것이고, 그 효과도 같은 개념이라는 것이다. 그 다음 알 수 있는 사실은 1)번의 중→화, 4)번의 중→용→화, 5)번의 중→용→겸→화는 모두 중(中)에서 시작하여 화(和)로 마무리 되는 일관성을 보인다는 것이다. 그리고 6)번 문장에서는 네 개념들의 공통적 목적과 효과가 제시되고 있다. 곧 네 가지 개념은 모두 예(禮)를 받아들임으로써 획득되는 것으로서, 예의 본질과 궤를 같이하는 수양의 덕목, 곧 실천의 덕목인 것이다.

그런데 이처럼 심대윤이 네 가지 덕목을 수양의 덕목으로 삼은 배경에는 당시 사회에 대한 문제의식이 담겨 있다. 심대윤은 당대의 사회적 혼란의 원인을 크게 두 가지로 꼽고 있다. 하나는 기존의 유학자들이 성인의 가르

28) 『中庸訓義』「1장」, "中則和也."
29) 『周易象義占法』「乾 文言傳」, "中也, 和也, 庸也, 謙也, 異名而同功者也."
30) 『周易象義占法』「謙 序文」, "中・和・謙・庸, 異名而同道也."
31) 『福利全書』「4-2」, "中則庸, 庸則和. 中庸者, 中和也."
32) 『福利全書』「4-8」, "中則庸矣, 庸則謙矣, 謙則和矣. 中・和・謙・庸, 一致也."
33) 『禮記正解』「喪服四制 7章」, 각주 27)과 동일.

침을 왜곡시킨 점이고, 다른 하나는 그 틈을 타 서학이 들어와 백성을 유혹한다는 것이다.[34] 곧 심대윤은 기존의 유학자들이 헛된 명예[虛名]에 치우쳐 버리는 바람에 그들과 같은 방식의 삶을 살 수 없는 백성들마저 '도덕은 도덕이고, 이익은 이익이다'라고 이분법적으로 생각하며 이익에만 치우친 삶을 살게 되었으며,[35] 이런 혼란 상황을 틈타 서학이 들어와 천주가 화복의 권한을 움켜쥐고서 구원을 바라는 백성들을 휩쓸어 간다는 것이다.[36] 심대윤은 무엇인가에 기도하여 복을 비는 사회는 반드시 망하게 되어 있으며,[37] 오직 내가 살아있을 때 인간의 도[人道]에 따라 행한 행위가 선했는지 악했는지[善惡] 부지런했는지 게을렀는지[勤惰] 여부가 처음부터 끝까지 이해와 화복을 결정한다고 주장한다.[38]

심대윤이 제시한 인도는 충서와 중용이라는 두 가지 방법을 힘써 실천함으로써 궁극적으로는 사회를 '하나로 만드는 것[致一]'이다. 심대윤이 추구하는 하나 된 사회는 군주와 신하와 백성이라는 사회계층간의 구분[分]이 엄격히 존재하면서도 삼자가 조화롭게 합하여[合] 하나의 국가를 이루고 있는 사회이다.[39] 곧 심대윤에게는 사회적 안정과 조화가 궁극적 목적인

---

34) 『論語注說』「서문」, "壬寅七月, 余年三十有七歲矣. 偶抱膏肓之病, 恐一朝溘然先朝露. 而念吾道之不明, 自孟子以後數千載矣. 世俗之敗亂可謂極矣. 而近有一種邪說 號為 '西學', 乘間而起 況惑斯民. 余懼斯民之無類 而不忍坐視而不救焉. 為註此書 將及 '庸學', 庶幾聖人之道 得以復明, 邪說自息. [...] 學者生於去聖數千載之後, 尙幸『論語』之存, 可以考德取衷也. 而惜其為世儒箋說所亂塗, 塞人之心目. 夫目之有蔽, 不去其蔽, 不可得而明也. 耳之有塞, 不拔其塞, 不可得而聰也. [...] <楊墨老佛之為異端也, 自傳其說而已, 今盡取聖人之書而塗抹之, 換面而罔世, 其弊甚於昔矣. [...] >

35) 『白雲集』「善惡一本論」, "世之爲善者曰, "善善也, 利非善也." 爲利者曰, "利利也, 善非利也." 爲善而務過其利, 爲利而不及於善, 其淸濁有間矣, 而其爲過不及一也, 其爲惡一也."

36) 『福利全書』「8-11」, "然又恐民之不從, 故曰, "爲善者, 登于天堂; 爲惡者, 入于地獄", 把持禍福之權, 而誘脅之. 愚民, 陷於術中而不悟, 其說可一言而破也."

37) 『福利全書』「11-48」, "余見數千年間好祈禱求福者, 必在衰亡之世傾敗之人, 其興盛之國吉昌之人未當然也. 將興聽於民, 將亡聽於神, 豈不信哉."

38) 『福利全書』「7-1」, "惟善惡勤惰, 爲己終始之利害禍福也."

39) 『周易象義占法』「繫辭下傳5章」, "太極君也, 兩儀臣也, 四象民也, 君也臣也民也. 三者的然有別者, 層數也. 臣也民也愈下而愈多, 人各不同, 不可混雜者分數也. 而為國則一而已矣. 君不可謂之國而无君則无國, 臣不可謂之國而无臣則无國, 民不可謂之國而无民則无國. 國不在於君也臣也民也之外, 而亦不在於獨君也獨臣也獨民也, 必合三者而為一國, 而三者不可為一矣. 人之百體九竅不可混雜而為身則一而已矣, 偏指一體一竅而謂之身則不可, 而无一體一竅則无身矣. 身與體竅未嘗異矣而體竅與身不可同也, 是

것이다.

5. 두 가지 인도(人道): 공(公)으로서 충서와 겸(兼)으로서 중용

심대윤은 인간의 모든 행위가 이익과 명예라는 두 가지 이로움을 추구하는 것이라 본다. 그런데 문제는 사회를 이루어 살아가는 개인들의 욕구충돌로 인해 끊임없이 사회적 혼란이 일어났다는 것이다.

> 옛날부터 지금에 이르기까지, 오륜이 서로 어지러워지고 여러 씨족들이 원수가 되는 것은 모두 이익을 다투고 명예를 다투는 것에서 비롯한다.40)

이런 문제의식 하에서, 심대윤은 사회적 혼란을 종식시키고 각 구성원들이 서로 조화[和]롭고 안정된 상태를 이루기 위해 이익과 명예라는 모든 개개인이 가장 욕구하는 두 가지 것을 조율할 수 있는 방법을 제시하고자 했다.

그렇다면 무언가를 원하는 사람들에게 그 욕구를 절제하도록 만들려면 어떻게 말해야 할까? 심대윤은 천지의 도는 반대로 행한 이후에야 이루어지는 것[反之而後成]이므로 무엇인가를 원한다면 반대로 그것을 남에게 양보[讓]하는 것이 그것을 얻는 방법이라는 논리를 편다.41) 심대윤은 이 양보의 논리를 이익[利]에 대한 욕구와 명예[名]에 대한 욕구에 각각 다른 방식으로 적용한다.

故分然後合, 合然後分, 分在合之中, 合在分之中, 混淪膠葛而不可遂分亦不可遂合也. 不可不分亦不可不合也, 此之謂致一也."

40) 『福利全書』「4-3」, "自古及今, 五倫相戕, 九族爲讎, 皆由於爭利爭名."

41) 『福利全書』「4-5」, "天地之道反之而後成, 始於好利, 中於不利, 反於利然後成; 始於好名, 中於無名, 反於名然後成. 利與不利致一而成利也; 名與無名致一而成名也. 亦猶陽之氣與陰致一而乃成氣, 陰形之與陽致一而乃成形也. 先爲不利以就利者何謂也? 不敢專利於己而同利於人, 此人情之所難也, 而以利讓於人則人亦以利歸我, 人歸之利天降之福, 是與爭利而終必自敗者得失遠矣. 先爲無名而就名者何謂也? 不敢自多於己而讓善於人, 謙恭卑下, 毋飾行以明人之汚, 毋自快而恥人, 毋自恃而蔑人. 善則稱人, 過則稱己, 此人情之至難也. 而有實行則名自生, 如氷炭不言而人皆謂其冷熱."

(1) 공(公)으로서 충서

이익에 대한 개개인의 욕구를 사회적 차원에서 조율하는 역할을 수행하는 것은 충서(忠恕)의 도이다. 심대윤은 자신이 원하지 않는 것을 남에게 하지 않는 것이 서(恕)이고 자신이 바라는 것을 남에게도 미루어 행하는 것이 충(忠)이라고 정의하고, 충서는 인도의 규구로서 사람 간의 감정[情]을 소통하여 나와 남을 공평[公]하게 하고 천도를 따르는 방법이라고 말한다.[42] 곧 충서는 나와 남을 공평[公]하게 하는 방법이다. 그런데 충서가 곧바로 공(公)으로 연결되는 것은 아니다. 공(公)이란 충서를 모종의 규칙에 맞게 실천했을 때 비로소 실현된다. 이 문제에 대해, 심대윤은 네 가지 사례를 들어 공(公)의 규칙을 제시한다.

> 남과 이익을 함께 하는 것[與人同利]은 지극히 공평한 도이다. 그러나 이익이라는 것은 남에게 이로우면 나에게 해가 되고 나에게 이로우면 남에게 해가 되니, 양쪽 모두 완전할 수는 없는 것이다. 어떻게 하면 함께 할 수 있는가? 1) 나와 남이 함께 이익 되는 일이 있으면 재빨리 하고, 2) 나에게는 이로우나 남에게는 해가 없고, 남에게는 이로우나 나에게는 해가 없다면 재빨리 하며 3) 나에게 이로움이 많으나 남에게 해가 적고, 남에게는 이로움이 많으나 나에게는 해가 적으면 또한 한다. 4) 나에게는 이로우나 남에게는 심히 해가 되고 남에게는 이로우나 나에게는 심히 해가 되면 해서는 안 된다. 나와 남을 잘 저울질 하여서 한 쪽에 치우지지 않는 것, 이것이 이익을 함께 하는 지극히 공평한 도이다.(번호는 필자)[43]

심대윤에 따르면 이익이라는 것은 나와 남 양쪽 모두 완전할 수 없는 것이다. 하지만 나와 남이 이익을 함께할 수 있는 방법이 있다. 그 방법이 바로 충서와 공(公)이다. 심대윤에게 공평[公]하다는 것은 나와 남을 잘 저울질하여 어느 한 쪽에도 치우치지 않는 것을 의미한다. 윗글에 언급된 사례

---

42) 『福利全書』「4-4」, "是故, 人道有忠恕. 忠怒者, 人道之規矩也. 所以通人情而公於人我, 順天之道也. 天道無私, 均施於萬物也. 己所不欲勿施於人曰 "恕", 己之所欲推之於人曰 "忠", [...] 忠恕之道, 以己之心度人之心, 以己之情揣人之情."

43) 『福利全書』「4-6」, "與人同利至公之道也, 而利之爲物, 利於人則害於我, 利於我則害於人, 不可兩全者也. 如之何而同也. 事有我與人俱利者亟爲之; 利我而不害人, 利人而不害我亟爲之; 利我多而害人少, 利人多而害我少亦爲之; 利於我而甚害人, 利於人而甚害我, 不可爲也. 權衡於人我而不偏於一邊, 此同利至公之道也."

중에서 1)과 2)는 나와 남의 이해가 엇갈리지 않는다. 3)은 한쪽은 이로움이 많은 반면 다른 쪽은 해로움이 작게나마 있는 경우이고, 4)는 한쪽은 이로우나 다른 쪽의 해로움이 심한 경우이다. 이런 경우 충서와 공(公)의 태도는 어느 한 쪽의 사람에게 자신의 욕구를 절제할 것을 요청한다. 3)의 경우에는 작은 해로움을 겪게 될 사람이 많은 이로움을 얻게 될 사람에게, 4)의 경우에는 이익을 얻을 수 있는 사람이 심한 해로움을 겪게 될 사람에게, 각각 자신의 이익에 대한 욕구를 절제하고 양보할 것이 요청된다. 왜냐하면 만약 양자의 처지가 정반대로 바뀐다면 그 또한 상대방이 양보하길 원할 것이기 때문이다. 그런데 이런 절제와 양보는 여전히 '요청'사항이지, 그것을 '하라'라고 말할 수 있는 근거를 확보하지는 못한 것처럼 보인다. 왜냐하면 절제하고 양보함으로써 자신이 이익을 얻게 된다는 것을 보장할 수 없기 때문이다. 여기서 반전[反]이 일어나게 된다. 내가 남에게 양보할수록 남으로부터 더 많은 이익이 되돌아오며, 하늘은 이 되돌아온 이익에 반드시 복을 내린다는 것이다.[44]

3절에서 살펴보았듯이, 성인은 이해화복에 대한 이러한 이치를 통찰하고 그 속에 있는 중(中)을 포착하여 대중들에게 예(禮)라는 일상의 규범을 제정해주는 매개자이다. 심대윤은 성인이 도를 행하는 것을 그릇 만드는 일에 빗대어 설명하면서, 충서는 규구에 중용은 척도[度]에 비유하고는, 척도가 없으면 다른 것들이 다 있어도 그릇이 이지러져 쓸 수가 없다고 말한다.[45] 또 "충서는 있는데 중용이 없으면 도를 이룰 수 없다"고 말하기도 한다.[46] 이런 맥락에서 심대윤이 네 가지 사례별로 제시한 공(公)의 규칙을 충서의 척도, 곧 성인이 제정한 예(禮)로서의 중용이라고도 말할 수 있을 것이다.

동시에 공(公)으로서 충서는 도덕적 측면에서 인간의 사회적 악행을 제어하는 실천적 수양론이다. 심대윤에 따르면 이익이란 나를 위하는데서 생

---

44) 『福利全書』「4-5」, 각주 41)과 동일.

45) 『論語注說』「里仁-15」, "聖人之自初學至于平天下, 自一身達于萬物, 更無他矣. 譬如為器, 性善者, 材木也. 忠恕者, 規矩也. 誠明者, 工力也. 中庸者, 尺度也. 性善者, 道之具也. 忠恕者, 道之法也. 誠明者, 道之力也. 中庸者, 道之度也. 有其具而無其法, 猶無具也. 有其法而無其力, 猶無法也. 有其力與法與具, 而無其度, 亦將槬瓵而不可用也. 忠恕, 中庸謂之仁, 而為成德也."

46) 『中庸訓義』「13장」, "忠恕謂之仁. 有忠恕而無中庸, 則不能成道"

겨나는 것이다.[47] 곧 남이 아닌 나를 위한 행위를 해야 이익이 생겨난다. 따라서 이익에 대한 욕구는 나를 위한 행위로 연결되어 악행을 야기할 가능성이 높다. 그런데 충서와 공(公) 개념에서 드러나는 양보는 동등한 인간 간의 상호 이익에 대한 수평적 조율이자, 호혜적인 양보라 할 수 있다. 곧 이런 양보는 남과 이익을 '함께'하기[與人同利] 위한 것이다. 만약 한 건의 행위만 놓고 본다면, 그 행위는 나만을 위한 행위 혹은 남만을 위한 행위라 말할 수도 있을 것이다. 하지만 사회적 차원에서 각 구성원들이 장시간 지속적으로 충서와 공의 태도로써 행위 한다고 생각해보자. 그럴 경우에는 사회 구성원 모두가 자신만을 혹은 타인만을 위한 행위가 아닌, 전체적으로 보아 타인의 이익과 함께 조율된 것으로서의 각자의 이익을 위한 행위를 하게 되는 것이다. 그리고 각 구성원들은 그런 행위의 반복적 실천을 통해 점차적으로 자신의 이익을 추구하면서도 언제나 남의 이익 또한 존중하는 행위자가 되어가는 것이다. 이런 맥락에서 공(公)으로서의 충서는 인간의 본성인 이익에 대한 욕구를 제어하는 실천적 수양론으로서, 이익에 대한 욕구로 인해 야기될 가능성이 높은 악행을 제어하는 효과를 발휘하는 것이다.

(2) 겸(兼)으로서 중용

이번에는 명예욕의 조율 문제에 대해 살펴보자. 심대윤에 따르면 명예란 내가 높으면 남이 낮고, 남이 성하면 내가 쇠하는 것으로서 나와 남이 병립할 수 없는 것이다.[48] 또한 이익이 나를 위하는데서 생겨나는 것과 달리, 명예는 남을 위하는데서 생겨난다.[49] 곧 내가 아닌 남을 위하는 행위를 해야만 비로소 남으로부터 도덕적으로 선하다는 명성, 즉 명예를 얻을 수 있다. 따라서 명예에 대한 욕구는 인간에게 선행을 야기할 가능성이 높다. 문제는 명예에 대한 지나친 욕구가 사회적으로 문제를 일으키는 과도한 선행으로

47) 『福利全書』「4-2」, "利生於爲我, 名生於爲人. 利以厚生, 名以榮身. 是二者, 人性之所欲也. 人之道在於成性. 是故, 不可不爲利, 不可不爲名."

48) 『福利全書』「4-6」, "讓名於人, 至仁之德也. 名之爲物, 我高則人下, 人盛則我衰, 不可竝立者也. 是故讓名於人而務其實行. 名之生於實者, 有益於人而無逼於人, 故人皆悅服而不猜之矣. 讓名而名愈盛; 同利而利益多, 中庸至善之道也."

49) 『福利全書』「4-2」, "利生於爲我, 名生於爲人. 利以厚生, 名以榮身. 是二者, 人性之所欲也. 人之道在於成性. 是故, 不可不爲利, 不可不爲名."

이어진다는 점에 있다. 이 대목에서 겸(謙)으로서의 중용 개념이 중요해진다. 겸으로서의 중용은 인간의 본성인 명예에 대한 양보의 규칙이자, 명예에 대한 욕구로 인해 야기될 가능성이 높은 선행을 제어하는 실천적 수양론이라 할 수 있다. 그렇다면 선행을 제어한다는 것은 어떤 의미인지부터 살펴보자.

> 중이란, 과(過)함과 불급(不及)함, 치우침이 없는 것이다. 용(庸)은 평범하면서도 항구적인 것[平常]이니, 용은 겸(謙)을 말하는 것이다. 언행이 '불급(不及)하다'는 것은 '남들만 못하다'는 것이고, '과(過)하다'는 것은 '남보다 지나치게 높다[高絶]'는 것이다. 남들만 못하면 천하가 업신여기는 바가 될 것이고, 남보다 지나치게 높다면 천하가 시기하는 대상이 될 것이다. 남을 이롭게 하는데 치우쳐 자신을 이롭게 하고자 하지 않는 것을 일컬어 '과하다'라고 한다. 헛된 명성을 얻고 실제적 이로움을 상실하니, 천하의 사람들이 겉으로는 공경하지만 마음으로는 원하지 않으며, 시기하고 꺼려서 친하게 붙지 않으니, 끝내 천하에 사용될 수 없다. 타인과 단절되고 성(性)을 상실하니, '간괘의 구삼 효사'와 같은 경우가 이것이다. 자기를 이롭게 하는데 치우쳐 남을 해롭게 하는 것을 일컬어 '불급하다'라고 하니, 소인의 사욕이 이것이다. 군자는 그 중용을 행하여 과하거나 불급함이 없고 높고 낮음이 없으니, 천하와 화합하여 利를 같이 한다. [...] 충서는 실질적 이익[實利]이고, 중용은 실질적 명예[實名]이다.[50]

윗글에서 심대윤은 먼저 중용의 중(中)은 과하거나 불급하거나 치우침이 없음을, 용(庸)은 평범하면서도 항구적인 것[平常]으로서 곧 겸(謙)을 말하는 것이라 규정한다. 그리고 '과하다[過]'라는 것은 '남을 이롭게 하는데 치우쳐서 자신을 이롭게 하지 않는 정도가 남보다 지나치게 높다'라는 의미라고 설명한다. 또 여기서 언급된 간괘(艮卦:䷳)의 구삼(九三) 효사(爻辭)에 대한 주석에서 심대윤은 그것이 과도한 선(善)에 해당하는 경우로서 중용의 정반대[正反中庸]라고 규정한다.[51] 이런 경우 천하 사람들은 겉으로

---

50) 『周易象義占法』「乾 文言傳 九二」, "中者, 无過不及偏倚也. 庸者, 平常也. 庸者, 謙之謂也. 凡言行不及則不若於人, 過則高絶於人, 不若於人則為天下所侮, 高絶於人則為天下所猜. 夫偏利人而不求利乎己, 謂之「過」, 得虛名而喪實利, 天下之人貌敬而心不願, 猜忌嚴憚而不親附, 終不可用於天下, 絶物而喪性, 若艮之九三是己. 偏利己而害乎人, 謂之「不及」, 小人之私欲是也. 君子行其中庸, 无過无不及, 不高不下, 與天下和合而同其利焉. …… 忠恕實利也, 中庸實名也."

는 공경하는 척하지만 마음으로는 꺼리고 피하게 된다. 그리하여 결국에는 천하에 사용될 수가 없어서, 명성만 높을 뿐 실제로는 단 한명의 백성에게도 은택을 미칠 수 없다는 것이다. 심대윤이 인간의 선행을 제어하고자 하는 이유가 바로 여기에 있다. 그렇다면 과하지도 불급하지도 않으며, 평범하면서도 항구적인 것이라 규정된 겸(謙)이란 어떤 의미인지 살펴보자.

> ‘부다익과(裒多益寡)’란, 나에게 많은 것을 덜어서 남의 부족함에 더해주는 것이다. ‘덜어내다’[裒]라는 것은, 거두어 모으되 장대하게 하지 않는 것이다. ‘더하다’(益)라는 것은 은택이 아래로 미치는 것[下濟]을 말하는 것이다. 스스로 자신의 귀함을 천하게 여기면서 남의 천함을 귀하게 여기고, 스스로 자신의 부유함을 가난하게 여기면서 남의 가난함을 부유하게 여기며, 스스로 자신의 똑똑함을 우둔하게 여기면서 남의 우둔함을 똑똑하게 여기는 것은 허위이니 겸덕이 아니다. 거두되 모자라게 되는 데까지 이르지 않고, 보태주되 허위에 이르게 되지 않는 것이 겸덕이다. ‘사물을 저울질하여 공평하게 베푼다.’는 것은 중용이다. 용은 겸이고, 중하면 용하다. [...] 양(讓)은 겸(謙)과 한 가지 일이다. 선은 남에게 돌리고, 악은 자신이 받는다. 이로움은 남에게 돌리고 해로움엔 자신이 거한다. 그러나 또한 그 중(中)을 넘지 않으니, 그 규칙은『국어』에서 말한 ‘양보를 말할 것 같으면 반드시 필적할만한 상대[敵]에게까지 미쳤다.’[52]한 것이 그것이다.[53]

> 국어에서 말하길 ‘양보를 말하자면, 반드시 필적할만한 상대[敵]에게까지 미쳤다’고 했으니, 선을 양보하는 것은 필적할만한 상대 이상에 머무는 것이다. 공로와 이익을 미루는 것은 밑으로 미친다. 필적할만한 상대 이상과

---

51) 『周易象義占法』「艮 三爻」, “九三之所為正反中庸, 滅其情, 喪其利, 而唯正德之是, 務以自為高, 天下之人畏而不親, 敬而不慕, 絶物獨立, 而猜忌者衆. 屢憎於人, 而怒於神. 行絶衆人而不能安其身, 名高天下而不能澤一民, 既无用於當世, 而能為百世之禍, 大道之賊也.”

52) 『國語』「卷三 周語下」, “晉孫談之子周適周, 事單襄公, 立無跛, 視無還, 聽無聳, 言無遠 ; 方敬必及天言忠及意, 言信必及身, 言仁必及人, 言義必及利, 言智必及事, 言勇必及制, 言教必及辯, 言孝必及神, 言惠必及和, 言讓必及敵 ; 晉國有憂未嘗不戚, 有慶未嘗不怡.”

53) 『周易象義占法』「謙 大象傳」, “象曰. 地中有山, 謙. 君子以裒多益寡, 稱物平施.”에 대한 주석, “ ‘裒多益寡’, 言裒吾之多而益人之寡也. 裒者, 斂而翕之不為張大也, 益即‘下濟’也. 若自賤其貴而貴人之賤, 自貧其冨而冨人之貧, 自愚其賢而賢人之愚, 矯而偽也, 非謙德也. 斂之而不至於貶損, 益之而不至於矯偽, 謙德也. ‘稱物平施’ 中庸也. 庸謙也. 中則庸矣. [...] <讓, 謙之一事也. 善而歸人, 惡而自受, 利以屬人, 害以自居, 然亦不過其中而夫其則也, 國語曰. 言讓必及敵, 是已.>”

> 명예를 다투는 것은 공손하지 못한 것이고, 아랫사람과 이익을 다투는 것은 은혜롭지 못하다.[54]

윗글에서 심대윤은 용(庸)이란 겸(謙)이며, 겸은 기본적으로 위에서 아래로 은택을 미치는 것[下濟]이라 설명하고 있다. 그리고 겸덕의 수위를 자신의 현재 수준을 훼손하지 않는 정도로 제한한다. 심대윤은 그 이상의 겸덕은 진정한 겸덕이 아니라 허위, 즉 억지로 거짓된 행위를 하는 것이라고 비판하고 있다. 이렇게 겸덕에 대해 설명한 심대윤은 계속해서 겸(謙)의 양보 규칙을 언급한다. "선을 양보하는 것은 자신과 필적할만한 상대[敵] 이상에 머무는 것이다. 공로와 이익을 미루는 것은 밑으로 미친다."는 것이 그것이다. 이익에 대한 충서로서의 양보가 공(公)이라면, 명예에 대한 중용으로서의 양보는 겸(謙)이다. 곧 "충서는 실질적 이익[實利]이고, 중용은 실질적 명예[實名]이다."[55] 양자 간의 다른 지점은 공이 이익에 대한 수평적 조율이고 호혜적인 양보로서 이익을 함께[同利]하는 것이라면, 겸은 명예에 대한 양보이고 이는 나를 기준으로 상하의 방향성이 있다는 점이다.

심대윤은 "명예라는 것은 내가 높으면 남이 낮고, 남이 성하면 내가 쇠하니 병립할 수 없는 것"[56]이라고 말한다. 그런데 사회 속에서 살아가는 인간이 맺고 있는 여러 관계는 친족 간의 서열, 나이, 계급 등 개개인 간의 상대적인 높고 낮음이 존재하는 상하관계로서 얽혀있는 것이다. 따라서 인간이 처한 현실은 구조적으로 명예와 사회적 지위와의 불일치로 인한 혼란과 다툼이 발생할 가능성이 매우 높다. 그러나 겸손의 규칙은 사회적 상하 관계에 따라 자신을 기준으로 자신 이상의 상대에게는 선하다는 명예를 양보하고, 아랫사람에게는 은택을 내려준다. 그러면 나의 아랫사람은 나에게 명예를 양보하고 나의 윗사람은 나에게 은택을 내려준다. 그렇게 해서 차등이 존재하되 하나로 화합하는 사회적 치일(致一)이 가능해진다.

---

54) 『禮記正解』「祭義 50章」, "國語曰. 言讓必及敵. 讓善止於敵以上也, 推功與利則逮于下矣. 爭名於敵以上則不恭, 爭利於下則不惠. 不恭近於罪, 不惠近於怨. 怨罪并至, 丧身無日矣.<讓之道, 詳見於左國定論>"

55) 『周易象義占法』「乾 文言傳 九二」, "忠恕實利也, 中庸實名也."

56) 『福利全書』「4-6」, 각주 48)과 동일.

결국 심대윤이 생각하는 양보의 핵심은 개개인의 욕구 충돌 상황에서 다툼[爭]을 피하게 해주는 것이다. 그것은 모두가 받아들일 수 있는 적정지점을 찾아내어 상호 간의 욕구를 조율하는 것이며, 이처럼 인류 보편의 호오를 전제로 한 양보의 실천은 타인으로 하여금 그에 상응하는 보답을 필연적으로 야기한다는 응보관념도 함축하고 있다.

이것이 가능한 근본적 원인은 겸손의 실천이 지향하는 바가 궁극적으로는 사회 구성원 모두의 이로움을 도모하는 것이기 때문이다. 심대윤은 군자가 양보를 좋아하는 것이 아니라고 거듭 강조한다.[57] 군자는 양보 자체를 좋아하는 것이 아니다. 군자도 인간이며 이익과 명예를 욕구한다. 그러나 군자는 진심으로 자신의 욕구를 억제하며 다른 사회 구성원들에게 양보할 수 있다. 왜냐하면 군자는 사심 없는 태도로 사회 전체의 안정과 조화를 지향하기 때문이다.[58]

---

57) 『沈大允全集』, 卷一, 「左國正論」(서울: 대동문화연구원 2005, 영인본), p.554, "君子非好讓也. 不讓則掩人, 掩人則怨生, 怨生則害至, 害至則事敗. 君子非好讓也, 惡失敗也. …… 君子非好讓也, 求福利也. 且吾讓, 人亦讓, 見吾之讓也, 不敢不讓也.<見人之讓而敢不讓則應於其人其勢然也.> 豈其掩吾之善而取之哉?"

58) 익명의 심사위원께서 심대윤이 '남에게 양보하는 것이 곧 그것을 얻는 것'이라 말한 『복리전서』의 구절은 노자가 '빼앗고자 하면 먼저 주라'고 얘기했던 『도덕경』의 구절을 연상시키며, 성인이 예를 제정하는 경우도 결국 그렇게 하는 것이 자신에게도 최상의 이득일 것이라고 예상하기 때문에 그렇게 하는 것이고, 따라서 성인이 "사심 없는" 태도로 사회의 안정과 질서를 위해 예를 제정한다는 필자의 서술은, 성인이든 일반인이든 사람에게는 이익과 명예에 대한 욕구가 있다고 말한 심대윤의 인간관의 기본취지와 어긋나 보인다고 지적해주셨다. 미처 생각지 못했던 부분에 대해 말씀해 주신 점에 깊이 감사드리며, 이에 대한 필자의 생각을 얘기해보겠다.
우선 필자는 "사심 없음"이라는 표현을 나의 이익이라는 것에 대한 고려 자체가 없다는 의미가 아니라, 나의 이익과 타인의 이익 혹은 사적 이익과 공적인 이익을 하나로 고려한다는 의미로 사용하였다. 그리고 그런 의미의 "사심 없음"이라는 표현을 심대윤이 말하는 성인에게 적용할 수 있다고 생각한 근거는, 그가 성인의 경지를 "남 역시 나[人亦己]"가 된다든지 "남과 내가 하나가 되는[物我致一]" 것이라 말하는데 있다. 그런데 문제는 곧바로 성인은 어떻게 일반인과 다른 욕구체계를 갖게 되는지 되물을 수 있으며, 그것에 대답하기가 쉽지 않다는 데 있다. 이 문제는 별도의 연구를 통해 다뤄져야 할 것으로 보인다.
하나의 가설을 제기하자면, 심대윤에게 그 문제는 문제점으로 인식되지 않았을 수도 있다. 이것을 설명하기 위해 A. C. Graham이 『도의 논쟁자들』에서 "전통 묵가의 공리주의" 이론을 검토하며 언급한 "중국 철학의 일반적 가정"을 환기하고 싶다. Graham은 "그들(전통 묵가: 필자)의 연계된 일련의 정의들에 의해, '인(仁)'과 '의(義)'는 하나

Ⅲ. 결 론

심대윤에 따르면, 주희가 말하는 바와 같이 인간의 본성 안에 중(中)이 있어서 사물을 선(善)하게 하는 것이 아니라, 반대로 인간의 행위가 그 중(中)을 내 바깥에서 얻거나 잃음으로써 복을 받거나 재앙을 재촉한다. 성인이란 현상 속의 중(中)을 포착하여 일상의 항구적인[平常, 庸] 규범으로서 예를 제정하는 사람이다. 곧 "선왕께서는 만세의 중용을 제정하시어 예(禮)로 만드셨다." 여기서 잘 드러나듯이 중용의 현실적 표현은 곧 '예(禮)'이며, 이것이 심대윤의 중용 개념의 첫 번째 의미이다.

성인이 최저부터 최고까지의 모든 사람들의 감정[情]을 살펴 중용으로서의 예를 제정한 까닭은, 그것이 선한 자 악한 자 할 것 없이 인간이라면 누구나 호오라는 인류 공통의 본성에 따라 호응할 수 있는 것이기 때문이다. 곧 "예(禮)는 중용을 이루는 방법이다." 성인이 중용을 포착하여 예를 제정할 수 있었던 까닭은, 그가 사회 전체의 조화로운 안정을 위해 사심 없는 태도로 나를 낮추고 남의 말에 귀 기울이며 남의 선은 높여주고 악은 들추어내지 않는 겸손의 태도를 가졌기 때문이었다. 이번에는 역으로, 수양을 하는 자가 성인이 제정한 예(禮)를 마음에 받아들임으로써 마음을 바르게 하여 흔들리지 않게 하고[中] 중용의 예를 항상 실천함으로써 대중과 위화감을 조성하는 언행을 하지 않으며[庸] 자신을 낮추고 겸손을 실천해나감으로써[謙] 사회적 화합을 이루어나가는[和] 실천적 수양론으로서의 중용 개

보다 전체를 선호하는 원리에 따라 이익과 손해를 일관되게 저울질하는 성인이 인류를 위해 욕망하는 것이라는 점이 선험적으로 수립"되며, 이런 체계는 "공리주의가 인간들이 실제로 욕망하는 것에서 출발함으로써 가치와 사실을 혼동한다는 서구의 공리주의에 대한 일반적인 비난을 공유"하는 것으로서, "아는 것이 가장 많은 성인이 인류를 위해 욕망하는 것"의 배후에는 "지식이 증가하면 욕망은 자동적으로 변하며 또 지식의 추구는 지상 명령이라는 우리가 생각해온 중국 철학의 일반적 가정이 자리 잡고 있기 때문"이라고 주장한다. 만약 심대윤이 Graham이 말한 그 "중국 철학의 일반적 가정"을, 즉 지식의 추구는 지상 명령이며 성인이란 앎의 확장으로 인해 나의 욕구가 인류의 욕구로 변화된 특별한 존재라는 것에 대한 가정을 받아들였다면, 그에게는 성인과 일반인이 같은 인간임에도 불구하고 다른 욕구체계를 갖게 되는 것이 문제점으로 여겨지지 않았을 것이다. A. C. Graham, 나성 역, 『도의 논쟁자들』, 새물결, 2015, p.275 참고.

념의 두 번째 의미가 도출된다.

심대윤은 개개인의 욕구로 인해 끊임없이 사회적 혼란이 일어나는 문제를 해결하기 위해, 내가 원하는 것을 남에게 양보하면 결국에는 그것을 반드시 얻게 되는 것이 바로 천지의 도임을 주장한다. 양보란 내가 아닌 타인의 입장에서, 즉 사회적 차원에서 나와 남을 바라보고 나의 이익을 절제하는 것으로서 사회성을 전제로 하는 것이다. 심대윤은 바로 이런 행위가 도덕적인 것이며, 도덕적 선(善)은 이로움을 발생시키고, 그 이로움이 복을 불러오는 것은 필연의 이치임을 강조한다.[59] 이 양보[讓]의 논리를 이익과 명예에 각각 대입한 것이 공(公)으로서의 충서와 겸(謙)으로서의 중용이다.

심대윤은 "충서는 실질적 이익[實利]이고, 중용은 실질적 명예[實名]다."[60] 라고 말하고 있다. 충서가 나와 남 양쪽 중 어느 한 쪽에도 치우치지 않는다는 이익에 대한 수평적 조율이자 호혜적인 양보로서 이익을 함께하게[同利]하는 공평함[公]이라면, 중용은 나를 기준으로 위로는 선(善)하다는 명예를 양보하고 밑으로는 은택을 내려주는 상하 간의 차등과 방향성이 존재하는 겸손[謙]이다. 명예욕이라는 사회적 욕구는 인간 간의 상대적 높고 낮음을 전제하는 것이기 때문에 성인은 예를 제정하여 차등과 구분을 명확히 해주고 겸손의 실천을 통해 다툼을 방지하고자 한 것이다.

심대윤은 인간의 모든 행위는 두 가지 욕구[欲], 즉 동물적 존재로서 자신과 종족을 보존하고자 하는 이익[利]에 대한 욕구와 사회적 존재로서 사회 내에서 영예로운 존재로 인정받고자 하는 명예[名]에 대한 욕구로 인해 일어난다고 생각하였다. 그리고 그는 어떤 인간을 온전한 인간이라 인정할 수 있는 '인간임'은 바로 '명예와 이익 양자를 함께 성취할 수 있음'이라고 생각하였다. 그는 명예를 구할 줄 모르고 이익만을 구하는 인간은 금수 같은 존재이며, 이익을 구할 줄 모르고 명예만 구하는 인간은 금수만도 못하다 하였다. 이런 맥락에서 심대윤은 당대의 예(禮) 질서가 무너져가는 원인은 일반 대중이 도저히 할 수 없는 수준의 뛰어난 행실을 하는 소수의 사람들에게 있다고 보고 있다. 그들로 인해 대중들이 도덕의 실천을 완전히 포

59) 『周易象義占法』「乾 九四」, "夫善惡生利害, 利害生禍福, 必然之理也."
60) 『周易象義占法』「乾 文言傳 九二」, "忠恕實利也, 中庸實名也."

기해버리는 상황이 벌어진다는 것이다. 심대윤은 그런 소수자들을 명예욕에 치우친 사람들이라 규정하고, 그들에게 중용이 필요함을 역설하고자 하였던 것이다.

투 고 일: 2016. 05. 02
심사완료일: 2016. 05. 21
게재확정일: 2016. 05. 23

김 재 화
서울대학교 철학과

참고문헌

<원전 및 번역서>

『심대윤 전집』. 서울 : 동아시아 학술원 대동문화연구원. 2005.
『백운집』. 서울 : 사람의 무늬. 2015.
『논어』. 『중용』. 『예기』. 『좌전』. 『국어』. 『상서』. 『논어집주』. 『중용장구』. 『중용혹문』.
한국경학자료 시스템. (http://koco.skku.edu).

<논문 및 저서>

김문용, 「심대윤의 복리사상과 유학의 세속화」, 『시대와 철학 제21권 3호』, 2010.
김성애, 「沈大允의 『福利全書』 校註 飜譯」, 고려대학교 고전번역협동과정 석사학위논문, 2010.
노경희, 「沈大允의 『논어주설』 譯註」, 성균관대학교 한문고전번역협동과정 박사학위논문, 2014.
백민정, 「유교지식인의 公관념과 공공의식: 이익, 정약용, 심대윤의 경우를 중심으로」, 『동방학지』 160집, 연세대학교 국학연구원, 2012.
_____, 「심대윤 공리론의 특징과 시대적 의미」, 『퇴계학보』 133집, 퇴계학연구, 2013.
장병한, 「심대윤의 『서경채전변정』에 대한 연구- 대동의 실덕, 실용주의적 내성외왕론과 복선화음론을 중심으로」, 고려대학교철학과 박사학위논문, 2013.
_____, 「박세당 심대윤의 『중용(中庸)』 해석 체계 비고(比考) -성리학적 주석체계에 대한 해체주의적 입장과 그 연계성 파악을 중심으로-」, 『한국실학연구』 11집, 2006.
A. C. Graham, 나성 역, 『도의 논쟁자들』, 서울 : 새물결, 2015.

ABSTRACT

A Study on Shim Dae-yoon's Concept of the Mean (中庸)

Kim, Jae-Hwa

The main purpose of this paper is to demonstrate the dual significance of Shim Dae-yoon's(沈大允, 1806~1872) concept of the Mean(中庸): the moral standard of society(禮) and the theory of self-cultivation. Zhuxi's(朱熹, 1130~1200) concept of the Mean is more of a theory of the Mind and Nature, shedding light on a larger frame how the Sages can expand his *weifa*[未發] nature onto the phenomena of the *yifa*[已發]. On the other hand, Shim's concept has two-fold significance: 1) the 禮 that the Sages have established as a permanent social code founded on *zhōng*[中] they have discovered while responding to the phenomena with an unbiased mind. 2) the theory of self-cultivation for which a man who seeks to cultivate himself strives while curbing his desire and creating a balance with others, accepting the 禮 established by the Sages as 中 in his mind while meditating the aim of 禮: the harmony of the entire society. On the whole, Shim, after diagnosing the cause of social chaos as individual desire[欲] for gain[利] and fame[名], prescribes a theory of self-cultivation as a means of achieving virtue[德], offering *zhōng-shù*(忠恕) as what is public and just(公) in order to curb the desire for gain, with the Mean(中庸) as humbleness(謙) to control the desire for fame, all while aiming for balance and stability of the entire society.

Subject Class: Korean Philosophy, Confucianism of the Late Joseon Period

Keywords: Shim Dae-yoon (沈大允), Mean (中庸), *zhōng-shù* (忠恕), Fame (名), Gain (利), Humbleness (謙), Public and Just (公)