



천인합일론에 대한 다산의 새로운 모색 - 로크와의 비교를 중심으로 -

고 승 환
성균관대학교
일반대학원
동양철학과 석사과정

요 약

본 논문은 다산이 새로운 천인합일론의 체계를 구축하였다고 주장한다. 다산은 ‘마음’에 대한 새로운 인식의 전환을 통해 이 체계를 설명해낸다. ‘성’과 ‘심’이 가지는 지위는 완전히 전복되고, 심이 ‘본체’의 지위를 획득한다. 다산은 이 ‘심’에 세 가지 이치가 있다고 말하는데 그것이 ‘성선’, ‘권형’, ‘행사(혹은 형구)’이다. 이 세 가지 요소들은 어느 하나 빠뜨릴 수 없는 정합적인 요소로서 그가 기획한 새로운 천인합일론의 토대가 된다.

이 세 가지 요소를 통해 로크의 사상과의 비교작업이 이루어진다. 대륙철학에 대한 로크의 비판은 인간에게 ‘본래 타고난 원리는 없다’는 주장이 핵심이 된다. 그의 우주론과 심성론은 다산과 마찬가지로 세 가지 토대로 구성된다. 신이 인간에게 부여한 것은 선을 추구하고 악을 회피하는 마음의 경향(Inclination, Tendency, Aptness)뿐이다. 또한 인간은 마음 속에 ‘사유’와 ‘의지’라는 두 힘(Power)을 가지고 있다. 각각 ‘지각하는 능력’과 ‘선택하는 능력’을 뜻한다. 하지만 운동을 시작하고 끝낼 수 있는, 말하자면 운동을 창조할 수 있는 능력을 신과 동등하게 나누어 가지지 못했다. 고작 마음속에 제안된(proposed) 것만을 선택할 수 있을 뿐이다. 이런 의미에서 로크는 ‘자유의지’를 부정한다. 여기서 다산의 체계와 마찬가지로 상벌로써 인간의 두려움이 되는 존재자, 신 존재의 필연성이 대두된다. 인간이 ‘자유의지’를 부정했다는 사실로부터 인간은 수동적 존재이며, 능동적(주체적)일 수 없다는 결론이 도출되지 않는다는 것을 로크는 증명하고 있다. 이런 부분은 다산의 ‘주재성’을 이해하는데 풍부한 논의를 제공해준다.

다산은 단순히 과거로 회귀한 학자도 아니며, 유학의 탈을 쓰고 자신의 종교를 감췄던 위선자도 아니다. 로크가 당대 데카르트의 사상 체계에 의문을 품고, 그 정합성에 대해 비

판했던 것과 마찬가지로 다산 자신에게 해명되어야 할 성리학의 문제들, ‘태극’의 발동성을 비롯한 여러 문제에 대해 고뇌하며, 자신의 새로운 체계를 기획했던 것이다. 만약 이 연구가 그 정당성을 입증할 수 있다면 우리는 다산학이 가지는 무한한 가능성을 영미철학의 창시자 로크의 영향력 빌려 조금이나마 헤아릴 수 있을 것이다.

또한, 우리가 사는 이 시대는 그야말로 동·서·고·금의 모든 부분에서 서로 떼려야 뗄 수 없는 관계에 놓여 있는 것이다. 이때에 비교의 필요성은 더욱 크게 느껴질 수밖에 없다. 어떤 하나의 학문을 가리켜 순수한 학문, 때 묻지 않은 학문이라 말할 수 있겠는가? 우리는 비교야말로 학문에서 피할 수 없는 불가피한 과정임을 인정하지 않을 수 없다. 그렇다고 한다면 우리가 다산을 향해 여러 학문을 섭렵하여 새로운 체계를 수립해낸 비교철학자라 부르지 못할 이유가 없다. 실로 다산은 한국에서 비교 연구의 단초를 제시한 자라고 할 수 있다.

머리말

본 논문은 다산이 새로운 천인합일론¹⁾의 체계를 구축하였다고 주장한다. 다산은 이 기획을 위해서 성리학의 핵심 개념들을 그의 풍부한 훈고학적 지식을 이용해 비판하면서 재정의하고 있다.²⁾ 특히 ‘마음’에 대한 인식의 전환은 이 새로운 체계의 핵심이라고 할 수 있다.

다산은 성리학에서 ‘성’을 본체로, ‘심’을 작용으로 해석하는 것을 비판하면서 ‘심’을 본체로, ‘성’을 오히려 ‘심’의 기호, 즉 작용으로 이해한다. 이런 인식의 전환은 필연적으로 ‘상제’의 존재를 전제할 수밖에 없게 된다. 하지만 상제의 명령을 듣고 행위 한다고 해서

1) 논의를 분명하게 하기 위해서는 다산이 직접 사용한 ‘천인감응론’, 아니면 좀 더 포괄적으로 ‘천인관계론’으로 표현해야 옳겠지만, ‘천인합일’과 ‘천인분일’이라는 표현이 동양에서 인간과 인간을 넘어선 존재와의 상관관계를 표현하는 용어로 일반적이므로 이 중에 ‘천인합일’이라는 용어를 선택하기로 한다. ‘천인합일’은 성리학에서 말하는 ‘만물일체’를 전제하지 않는다. 다산은 ‘만물일체’로서의 ‘천인합일론’이 아니라, ‘만물일원’으로서의 ‘천인합일론’의 체계를 새롭게 기획한 것이다. 즉, 인간을 포함한 모든 만물은 ‘상제’라는 근원 아래에 있지, 하나의 본체로서 ‘천리’가 그 안에 구비되어 있는 것이 아니다.

2) 2012년 7월 5일날 서울에서 다산학술문화재단 주간으로 『세계유산: 다산프로젝트』라는 표제 아래 다산 탄신 250주년 기념 다산학 국제학술회의가 열렸다. 이 날 기조연설에서 대만 인문사회고등연구원 황준걸 원장은 다산학을 “그 이전의 동아시아 유학(특히 주자학)의 학문을 융합하여 서방에서 전래한 천주교와 접촉을 시도했고 유학 사상의 새로운 방향을 개척했으며, 동아시아 유학사 중에서 현 것을 융합하고 새로운 것을 주조하는 전승자의 역할을 담당하였으며, 특히 다산의 ‘일(事)이 원리(理)에 앞선다’는 명제는 지금 21C 세계화와 글로벌화에 당면한 우리에게 새로운 시사점을 보여주고 있다”고 말한다. 또한 “다산의 실학사상은 우리에게 ‘실존이 본질에 앞선다’는 것을 일깨워 준다.”고 말하면서 샤프트르의 명제를 인용하기도 한다.

인간의 ‘마음’이 주재성(능동성)을 상실하게 되는 것이 아니다. 또한 인간은 흔히 상제의 명령에 따르기보다는 신체의 욕구에 따르기 쉽다. 희노애락의 미발시(喜怒哀樂之未發時), 곧 행사가 이루어지기 전에 실질적으로 이러한 과정을 통해 상제를 알고, 지선(至善)을 인심의 욕구의 대상으로부터 가려내 선택하는 자가 있다 해도 실천이 없다면 의미가 없다. 왜냐하면 다산에게 인간의 ‘덕’은 행사를 통해 실천해낼 때에야 쌓을 수 있는 것이기 때문이다. 선과 악은 행사를 통해서야 우리에게 의미 있는 개념이 되는 것이다. 이 ‘성선’(性善), ‘권형’(權衡), ‘행사’(行事)의 세 가지는 다산의 새로운 사상을 구축하는 토대가 된다.

3장에서는 다산과 로크의 비교연구가 진행된다. 사실 그 이전 장에서도 공간 축이 아닌 시간 축, 그러니까 동일 공간에서 이루어지는 고·금의 학문, 성리학과 다산학의 비교 작업이 이루어진 것이다.³⁾ 우선 이 장의 1절에서는 위에서 진행된 논의에 이어서 다산의 주장을 다산의 문헌에서 언급하고 해석한다. 그리고 2절에서는 서양과 동양에서 한 세기를 두고 등장한 로크와 다산을 동일한 시간 축에서 동양과 서양이라는 다른 공간을 통해 비교하는 작업을 한다. 로크의 문헌에서 그가 설명하고 해석하는 마음에 대해 살펴볼 것이다. 로크가 데카르트를 비판하면서 구축하려 했던 새로운 체계는 다산이 성리학, 특히 주희를 비판하면서 기획한 체계, 곧 새로운 천인합일론을 이해하는데 큰 도움을 줄 수 있다. 또한 그 핵심에는 ‘마음이라는 활동자에 대한 인식의 전환’이 있다. 다산학이 성리학이나 천주학의 변종에 불과한 것이라는 누명을 벗기 위해서라도 로크가 가지는 지위를 이용할 필요가 있다. 만약 다산과 로크의 학문에 대한 비교를 통해서 그 유사성을 논문이 의도한 대로 설득할 수 있다면 우리는 다산이 새롭게 기획한 천인합일론이 가진 잠재성을 영미철학의 경험론의 주창자인 로크의 영향력을 빌려 조금이나마 헤아릴 수 있을 것이다.⁴⁾

다산학이 가지는 특징 중 하나는 ‘비교학’에 있다고 말하지 않을 수 없다. 다산에 대한 연구의 대부분은 주자학과의 연속성과 불연속성(단절성), 천주학 특히 마테오 리치의 『천주실의』의 사상과의 연관성에 있다고 할 수 있다.⁵⁾ 우리는 이 연구들의 성과로 인해 다산이 서양의 학문을 천주학을 통해 간접적으로 접함과 동시에 주자학의 영향 아래에서 발전한 것임을 알 수 있다. 실로 다산은 한국에서 비교 연구의 단초를 제시한 자라고 할 수 있다.

3) 박상환, 2010, 『동서철학의 소통과 현대적 전환』, 상, 13쪽, “비교란 결국 자기 정체성을 확보하고 타자와의 공존을 도모하는 지난한 실천적 과정이다.” 위의 책 26쪽, “비교철학은 단지 상이한 사상과 이론을 사변론적 차원에서 수행하는 것이 아니라 매우 실천적 의미를 함축한 학문 활동이다.”

4) 필자는 앞서 열린 다산학 국제학술회의에서 한 ‘발표자’가 ‘다산학은 이미 유효기간이 지난 사상’이라는 취지의 발언을 하는 것을 들었다. 다산의 사상에 동의하든 동의하지 않든 다산학은 우리 내부, 즉 성리학과 이후 학문 간의 관계성을 살피는 데 큰 도움을 줄 뿐 아니라, 우리 외부 즉 서양의 학문을 이해하는 데에도 도움이 될 수 있다. 이를 밝히는 것이 이 논문의 의도 중 하나이다.

5) 이번 다산학 국제학술회의에서 또 다른 기조강연자였던 송재소 교수는 “다산학의 앞으로의 과제는 다산의 경학 관련 저술을 분석하여 성리학적 요소와 탈성리학적 요소 또는 반성리학적 요소를 가려내는 일이며, 또한 다산과 천주교와의 관계를 구명하는 일은 아직도 끝나지 않았으며 실증적 고증이 필요하다”고 언급하고 있다.

그의 학문을 일컬어 수사학이라 하고, 유학의 탈을 쓴 천주학이라 말하기도 하는데, 이들은 다산의 학문이 가지는 의미를 충실히 드러내지 못한다. 그가 다시 공맹의 선진유학으로 돌아간 것은 자신의 새로운 체계를 증명하는 하나의 방도로서 사서오경의 새로운 해석을 통해 그 당시 학문 공간 안에서 통할 수 있는 현실적인 길을 선택한 것이다. 그렇다고 해서 우리가 그의 학문을 ‘유학의 탈을 쓴 천주학’이라 폄하할 수 없는 것은 성리학을 가리켜 ‘유학의 탈을 쓴 불교’⁶⁾이라 치부해버릴 수 없는 것과 마찬가지로이다.

우리가 사는 이 시대는 그야말로 동·서·고·금의 모든 부분에서 서로 떼려야 뗄 수 없는 관계에 놓여 있는 것이다. 이때에 비교의 필요성은 더욱 크게 느껴질 수밖에 없다. 어떤 하나의 학문을 가리켜 순수한 학문, 때 묻지 않은 학문이라 말할 수 있겠는가? 우리는 비교야말로 학문에서 피할 수 없는 불가피한 과정임을 인정하지 않을 수 없다. 그렇다고 한다면 우리가 다산을 향해 여러 학문을 섭렵하여 새로운 체계를 수립해낸 비교철학자라 부르지 못할 이유가 없다.

1. 새로운 천인합일을 위한 토대

천인관계론은 자연과 인간, 자연과 사회의 관계를 보는 관점의 문제이다. 이 문제는 고대부터 현대에 이르기까지 중국철학을 관통하고 있는 주제이다.⁷⁾ 뿐만 아니라 서양철학에 있어서도 신과 인간의 관계론은 철학을 하는 자라면 반드시 해명되어야 할 문제처럼 여겨져 왔다.

우선, 다산은 천인관계에 있어서 그 관계를 긍정적으로 설정하고, 천인감응의 묘리⁸⁾에 대

6) 성리학, 특히 주희가 얼마나 불교의 영향을 받았는지는 아라키 겐고가 저술한 『불교와 유교』에 잘 나와 있다. 여기서 아라케 겐고는 간화선의 주장자라고 할 수 있는 대해 종고와 주희의 철학을 중점적으로 비교하며 성리학과 불교(특히 간화선)의 관계성을 밝혀내고 있다.

7) “천인관계론은 은주시기, 천이 자연과 인간을 포함한 모든 만물을 주재하는 최고신으로 여긴 것에서부터 시작하였다. (...) 그 뒤 공자는 하늘과 인간을 관련지어 이해하면서도 주나라 초기에 보이던 의지적 인격신을 전제한 천명관에서 벗어나 ‘하늘이 내게 덕을 주었다’고 함으로써 천부적인 도덕을 강조하는 도덕적 천관을 확립하였다. 그러나 춘추시기 초기에 이미 이 같은 논리를 부정하는 견해들이 나오기 시작한다. (...) 이 같은 논리는 모두 자연의 질서와 인간의 질서에 각기 다른 법칙이 있다고 본 것이다. (...) 이 같은 흐름은 전국시대에 들어서면 좀 더 명확한 관점을 제시하면서 체계 잡힌 이론으로 발전하게 된다. 하나는 천인관계에 대한 긍정을 바탕으로 정치적·도덕적 현실을 천과 연관 지어 설명하는 제학과이고, 다른 하나는 천인관계에 대한 부정을 바탕으로 사회 현상과 자연 현상을 별개 영역으로 보는 노학과이다.” 김교빈, 2009, 「황제내경의 철학체계」, 『동양철학과 한의학』, 아카넷.

8) 『中庸自箴』, 『與猶堂全書』2-59下. 앞으로 원전인용은 이러한 방식을 따르며, 경인문화사판 영인본의 책수와 면수 및 면에서의 上下左右 위치만 표시한다.

해서 말하고 있다. 이런 그의 입장을 천인관계를 부정적으로 파악하는 ‘천인본이론’과의 상대적 입장에서 ‘천인합일론’으로 부를 수 있다. 하지만 성리학에서 말하는 ‘만물일체’를 전제한 ‘천인합일론’이 아니다. 오히려 그는 ‘만물’은 서로 본성이 다르며, 이는 상제의 뜻이라고 말한다. 나아가 모든 만물은 ‘상제’라는 근원자 아래 ‘만물일원’을 이룬다. 특별히 ‘인간’만이 그들 중 상제로부터 무형의 영명한 본성을 부여받아 인간 외의 만물에 대해 주인이 될 수 있는 권한을 부여 받았다. 인간은 하늘로부터 ‘선한 본성’, 곧 도의의 성이라는 기호를 부여받았고, 이 기호로부터 마음에서 발한 도심을 따라 행위할 때 선한 덕성을 쌓을 수 있다. 인간을 제외한 만물에게는 이러한 본성이 애초에 주어지지 않았다.⁹⁾

서양의 철학자 로크에게도 신과 인간의 관계 문제는 다산 못지않게 그의 사상 체계에서 중요한 의미를 가진다. 그는 당대 유럽을 지배하던 데카르트의 사상에 대해 비판하면서, 신과 인간에 대한 새로운 관계를 구축한다. 데카르트는 인간이 다른 여타의 관념 뿐 아니라 신의 관념 역시 본유하여 타고난다고 말한다.¹⁰⁾ 이에 로크는 신의 관념 뿐 아니라 어떤 관념도 인간은 타고나면서 가지지 않는다고 지적하고 단지 선을 추구하고 악을 회피하는 경향(Inclination, Aptness)과 인간 마음의 사유하고 의지하는 능력만을 부여받았다고 주장한다. 만약 신이 인간에게 부여한 이러한 능력을 그 스스로에게 결여하고 있다면, 신은 인간에게 명령할 수 없다는 점을 말하면서, 신은 상벌을 전제한 ‘주재자’임을 보인다. 이는 다산에게서도 마찬가지이다.

다산은 인간 심체(영체)에 내재한 세 가지 이치¹¹⁾를 나누어 ‘성선’, ‘권형’, ‘행사(혹은 形軀)’로 나누어 제시한다. 또한 성리학의 병폐를 세 가지¹²⁾로 나누어 설명하는데 그 첫째는 하늘을 리(理)라고 인식한 것이며, 둘째는 인(仁)을 생물의 리(生物之理)라고 인식한 것이며, 셋째는 용(庸)이란 평상(平常)이라고 인식한 것이다. 또한 바로 이어서 신독(愼獨)으로 하늘을 섬기고, 강서(強恕)로 인을 구하고, 변함없이 오래 하면서 쉬지 않는 것으로 이 세 가지 병폐를 극복하는 길을 제시한다.

우리는 다음 장에서 다산이 제시한 이 세 가지 요소가 그의 체계 아래서 서로 긴밀한 관계를 가지며, 상호 정합적¹³⁾이라는 것을 알게 될 것이다.

9) 성리학에서 말하는 태어나면서 모든 만물에 구비된 본연지성을 비판한다. 다산은 호랑이나 시랑이가 다른 동물과 비교해 효성을 타고났다는 것을 『장자』에서 비롯된 우화로 치부한다. 『中庸講義補』, 『與猶堂全書』2-84上右.

10) “참된 관념 가운데서 제일의 그리고 가장 주요한 관념이 신의 관념이다. 왜냐하면 신의 관념은 내 생각에 의존하는 어떤 허구적인 것이 아니라 참되고 불변하는 본성의 상임을 나는 실제로 여러 방식을 통해 알고 있기 때문이다.” 르네 데카르트, 이현복 역, 2006, 『성찰』, 문예출판사, 98쪽.

11) “總之靈體之內厥有三理言乎.” 『心經密驗』, 『與猶堂全書』2-37下右.

12) “案今人欲成聖而不能者厥有三端—認天爲理—認仁爲生物之理三認庸爲平常若愼獨以事天強恕以求仁又能恒久而不息聖人矣.” 위의 책2-43下右.

13) “정합성(coherence)이란, 그 철학적 도식을 전개시키고 있는 기초적 관념들은 상호 간에 전제되고 있으며, 따라서 그것들이 고립될 경우 무의미해진다는 것을 말한다.” A. N. Whitehead, 1978, Process and Reality, New York:

II. 마음(心)에 대한 인식의 대전환

1. 활동하는 것으로서의 마음

다산에게서 마음(心)은 활동하는 것¹⁴⁾이다. 그리고 여기에는 무언가를 ‘변화’시킬 수 있다는 의미가 포함되어 있다.¹⁵⁾ 하지만 성리학에서는 마음의 본체로서 ‘성’의 개념이 중시된다. 따라서 비록 마음이 성과 정을 통섭하는 것이지만, 마음은 성에 비해 수동적인 위치에 설 수밖에 없다. 하지만 다산에게서 마음은 활동자, 능동자의 지위를 가지며 마음 속 ‘성’은 다만 이 마음의 성질¹⁶⁾(性質, Character) 개념일 뿐이다. 다산은 ‘성’을 ‘마음’의 기호로 설명하고 있는 것이다. ‘기호’라는 것은 욕구이며, 따라서 ‘동적’인 운동을 나타내는 개념¹⁷⁾이다. 곧 작용이라고 할 수 있다. 성리학에서 성은 본체이며, 심은 작용이지만, 다산에게서 성은 작용에 불과하고, 심은 그 작용의 담지자, 본체인 것이다.

성리학에서 ‘성’은 천리가 보존된 ‘리’인데, 마음을 움직일 수 있을까? 하물며 마음도 움직이지 못하는데, 즉 사유하도록, 의지하도록 하지 못하는데, 몸을 움직여 도덕적 행위를

The Free Press, A Division of Macmillan Pub. co, 오영환 역, 2003, 과정과 실재(유기체적 세계관의 구상), 민음사, 52쪽.

- 14) 진실로 사람이 능히 할 수 있는 바란 모든 것은 활동할 수 있다는 것이며, 금수가 능히 할 수 있는 바란 모든 것이 일정하다는 것이다. “今案過不及之差在於人不在於物誠以人之所能皆活動禽獸之所能皆一定既然一定夫安有過不及之差乎” 『中庸講義補』, 『與猶堂全書』2-62下右, “心之爲物活動.” 『心經密驗』, 『與猶堂全書』2-42上左.
- 15) 위에서 금수는 능히 하나로 정해져 있다는 것인데 반해, 인간의 마음은 하나로 정해진 것이 아니라, 새로운 변화를 만들어 낼 수 있다는 의미를 가지는 것이다.
- 16) 성질(性質, Character)개념은 로크에게 굉장히 중요한 의미를 가진다. 여기서 말하는 성질은 인간에게 감각적으로 깨나 불쾌, 혹은 호오를 통해 드러나는 2차 성질이다. 성질은 곧 작용인 것이다. 왜냐하면 사슴이 들을 좋아하는 기호를 가졌다고 하는 것은 곧 사슴으로 하여금 들을 보면 이전과 다른 상태로 자신을 움직이게 만드는 ‘힘’에 다름 아니기 때문이다. 또 다른 예를 들면 우리가 밀랍을 불 가까이 가져가면 녹는 성질이 있다는 것을 아는데, 이 때 밀랍이 녹는 성질은 다시 말하면 밀랍 자신이 불 가까이에서 자신을 ‘녹게 하는 힘’을 가리킨다. 1차 성질은 우리에게 드러나지 않는 실제적 성질이다. 2차 성질은 1차 성질을 전제하지만 우리는 그 구조를 우리의 감각을 넘어서는 알 수 없기 때문에 2차 성질이라는 가감적 성질로서 지각하는 것이다. 다시 말해 우리의 기호, 즉 ‘우리 안에서 작용하는 운동’만을 지각할 뿐 우리는 그것이 왜 그러한지에 대한 구조에 대해 이해할 수가 없다. 즉 성질로서의 ‘성’, 즉 기호는 우리가 지각할 수 있는 우리의 ‘작용’이다.
- 17) 여기서 ‘동적’ 운동은 ‘수동적’인 것과 ‘능동적’인 것을 포함하는 개념이다. 여기서 형구의 욕구와 마음 간의 관계에서 ‘수동성’이 나오고, 도의의 욕구와의 관계에서 ‘능동성’(주체성)이 나온다. 형구의 욕구나 도의의 욕구나 그 자체가 ‘수동적’이거나 ‘능동적’이라 할 수 없는 것이다. 만약 권형이라는 마음의 기능을 무시한다면, 인간은 형구의 욕구 뿐 아니라 도의의 욕구에 있어서도 ‘수동적’일 뿐이다. 왜냐하면 우리 몸 밖에 있는 식색의 대상이든 우리 몸 안에서 우리에게 명령하는 상제의 명령이든 우리는 따를 수밖에 없는 것이기 때문이다. 하지만 인간에게서 ‘도의의 욕구’가 사라진다면 능동성 역시도 사라질 것이며, 인간에게 ‘권형으로서의 마음의 기능’이 사라진다면 또한 능동성이 사라질 것이다. 아무렇게나 사유하고 행동하는 권리가 ‘자주의 권능’이 아닌 것과 마찬가지로, 비록 자신을 이끌어 주는 마음의 경향이 있다고 해도 스스로 생각하고 행동할 수 있는 능력이 없다면 그 또한 ‘자주의 권능’이라 할 수 없다. 이 부분이 중요한데, 이 두 가지 요인이 충족되어야 ‘주재하는 마음’으로서의 인간이 성립될 수 있기 때문이다. 여기서 ‘상제’라는 개념이 등장할 수밖에 없는 ‘정합성’이 갖춰진다.

실천하도록 할 수 있다는 것인가? 이에 대한 비판에서 시작해서 다산은 마음에 품부된 이치인 본연지성은 우리 마음을 주재할 수 없고, 또한 기질지성이 우리의 마음을 주재한다는 것은 우리로 하여금 도덕적 결정론 혹은 숙명론¹⁸⁾에 빠져버리게 만든다는 점을 들어 비판한다. 스스로 움직일 수 없는 본체가 어떤 대상을 움직일 수 있게 한다는 것은 모순¹⁹⁾이기 때문이다. 다산은 ‘심’이 본체가 되고 이 심의 ‘본질’(Essence)은 바로 ‘활동’, 즉 ‘활동하는 능력’에 있다는 점을 강조한다.

2. 마음으로부터 상제의 존재 도출

그렇다면 다산의 심성론에서 ‘상제’가 가지는 의미는 어디서 찾을 수 있을까? 인간이 마음 속에 이치를 타고 나는 것이 아니라면, 우리는 자연스럽게 상제라는 존재를 필요로 하게 된다. 마음 속에 타고난 이치가 있다면 우리는 사유하는 능력을 통해 궁구하여 만물만사의 이치를 깨우치게 될 것이다. 하지만, 만약 마음 속에 타고난 이치는 없고, 단지 사유하는 능력만을 가진다면 우리는 어디서 이 이치를 얻게 될 것인가? 밖에서, 즉 행사를 통해서 구할 수밖에 없는 것이다. 곧, 우리가 가지는 ‘인’이니 ‘의’니 하는 개념은 행사를 통해서 실천 이후에야 얻게 되는 덕목임과 동시에 이 덕목에 대한 이치를 아는 것이다. 하지만 또한 우리가 행사를 통해서 구할 때 우리 안에 어떤 것도, 우리를 끌어줄 무엇이 없다면, 우리는 어떻게 올바른 길을 얻어 실천을 할 수 있을까? 설령 얻는 것이 있다 해도 서로의 이치는 서로의 취향에 따라 각양각색일 테니, 서로가 서로를 이해할 수 있는 길은 묘연해질 것이다. 이렇다면 망망대해에서 길을 잃은 배의 신세가 되지 않겠는가? 이 배를 이끌어 줄 ‘등대’의 존재는 그렇다고 단지 가상적으로 ‘요청’되는 것만은 아니다.²⁰⁾ 다산은 우리가

18) 다산은 그의 경학에서 이 숙명론을 여러 차례 언급한다. 「논어고금주」의 양화편 ‘性相近’과 ‘習相遠’에 대한 해설을 참고하라. 『論語古今註』, 『與猶堂全書』2-338上左右.

19) 무에서 유가 나오는 ‘창조’ 개념은 동·서양을 막론하고 철학사에서 큰 의미를 가진다. 여기서도 성리학에서 말하는 태극 개념이나, 인간의 ‘性’ 개념을 본체로 말한다면 그것은 바로 우리 마음 속에 품부되어 있는 정적인 이치인데 이것이 우리의 마음을 움직인다는 것이 모순이라는 것이다. 비슷한 논지의 주장이 로크에게서도 드러난다. 한 가지 덧붙이자면 스스로 움직이지 못한다는 것은 ‘정에서 동’을, 또는 ‘동에서 정’을 창출하는 능력을 가지지 못함을 말한다. 왜냐하면 당구대 위에 공을 보면 다른 공으로부터 움직여진 공은 스스로 움직임을 만든 것은 아니지만 다른 공을 움직이도록 만들기 때문이다. 따라서 여기서 말하는 움직이는, 활동하는 힘은 움직임이나 멈춤을 시작하게 하는 힘을 가리킨다.

20) 다산 사상에서 ‘상제’의 의미와 관련하여 특히 서양의 철학자 중 칸트와의 유사성이 자주 언급되었다. 장승희(2005)는 자율성에 대한 개념을 논의하면서 칸트의 개념을 살피면서 그 유사성을 인정하지만 그의 연구에서 본격적으로 다루지 않음을 밝히고 있다. 김영일(2003) 또한 칸트의 ‘신 요청’과 다산의 상제관의 유사점을 비교하고 있지만 마찬가지로 본격적인 논의는 아니라고 말한다. 하지만 칸트에게서는 인간이 가진 ‘경향성’을 통한 행위는 결코 ‘윤리’라고 할 수 없다는 점을 생각해 보면 다만 ‘상제’의 요청이라는 측면만으로 그 유사성을 주장하기에 부족함이 있다. 실로 칸트는 그런 점을 들어 동양의 윤리사상을 비판하기도 한다. “윤리 법칙에 의한 모든 의지 규정에서 본질적인 것은, 의지는 자유 의지로서, 그러니까 감성적 충동의 병행 작용이 없을 뿐만 아니라, 감성적 충동 일

항시 선한 행동은 좋아하고, 악한 행동은 싫어하는 성질, 그리고 선하다는 말을 듣기 좋아하고, 악하다는 말을 듣기 싫어하는 우리의 성질을 살펴볼 수만 있다면 우리 안에 이런 성질이 실재함을 알 수 있다고 말하고 있는 것이다. 그렇다고 하더라도 여기서 ‘상제’의 존재가 필연적으로 도출되지는 않는다. 상제라는 존재자 없이도 그러한 성질은 충분히 가능하기 때문이다. 하지만 만물 중에 인간을 제외하고는 선한 행위를 좋아하거나 악한 행위를 싫어하는 성질, 사유하고 의지하는 능력을 가진 존재는 없다. 그렇다면 도의의 욕구, 즉 선하고 영명한 본성의 기원은 곧 상제에 귀착되지 않을 수 없는 것이다. 무정의(無情意)·무계탁(無計度)·무조작(無造作)하는 ‘태극’은 이러한 영명성과 주재성의 원인일 수 없다. 역으로, 상제가 존재한다는 명제로부터 필연적으로 우리가 마음에 만물의 이치를 가지고 태어나는지의 여부는 도출되지 않는다. 상제라는 어떤 절대자의 존재는 인간 뿐 아니라 어떤 다른 존재를 필연적으로 요구하지 않는다. 만약 자신이 존재하기 위해 다른 무엇이 요구된다는 것은 존재하기 위해 자기 자신 이외 어떤 것에도 의지하지 않는 절대자의 본성에 걸맞지 않는다.

바로 위에서 우리는 마음이라는 활동자의 ‘존재’로부터 신이라는 ‘존재’를 도출해냈지만, 그 역은 성립하지 않는다는 것을 보았다.²¹⁾ 또한, 이런 ‘상제’라는 존재자는 논증을 통해 도출된 진리일 뿐 아니라, 자기 자신 안에서 끊임없이 작용하는 명령(도심)을 들을 수 있다면, 그러니까 우리 자신(마음)의 존재함을 끊임없이 지켜보고 있다면, 우리는 우리 마음의 실재성 뿐 아니라 이 도심의 명령자로서 상제의 실재성 역시 의심할 수 없는 것이다.

3. 세가지 요소(성선·권형·행사)의 정합성

상제의 명령을 듣고서 그 명령에 따라서 선악을 행하거나 피하는 자는 수동적인 존재자인가? 인간은 ‘마음의 기호’로부터 발하는 도심과 인심이라는 두 마음의 대립 아래에 놓여 있다. 인심을 제어하고 도심을 따르게 되면 자기 자신을 극복하고 덕을 쌓을 수 있다. 형구의 욕구로 말하자면 우리는 맛있는 음식을 좋아하고, 맛없는 음식은 싫어한다. 편안한 것을

체를 거부하고, 모든 경향성을, 그것이 저 법칙에 반하는 한에서, 단절함으로써 순전히 법칙에 의해 규정된다는 점이다.” 백종현 역, 칸트, 『실천이성비판』, 아카넷, 2007, 168쪽, 참고.

21) 한편 마음이 태어나면서 만물의 이치를 품수 받는다고 해서 ‘상제’의 존재가 필연적으로 부정되는 것은 아니라는 점을 간과해서는 안 된다. 이러한 측면은 주희에게 큰 골칫거리였음에 분명하다. 이 문제는 다산의 경학에서 다른 방식으로 표현되고 있다. ‘천명’을 어떻게 볼 지에 대해서 두 가지가 가능한데, 하나는 우리의 ‘본성’과 관련한 ‘천명’이며, 하나는 지위와 관련한 ‘천명’이다. 하나는 우리 안에 있고, 하나는 우리 밖에 있는 것이다. 만약 인간 만물의 이치가 우리 내부에 완전히 품부되어 있다면, 곧 우리의 본성이 곧 ‘리’이자 ‘하늘’이라면, 천명은 하나이다. 바로 정이천의 주장이었다고 다산은 보고 있다. 다산은 주희가 이 부분에 있어서 확실한 의견을 제시하지 않았다고 말한다.

좋아하고, 불편한 것을 싫어한다. 우리에게는 우리 신체를 자극하는 쾌고에 대한 기호, 즉 소체의 기호가 있는 것이다. 마찬가지로 우리는 선한 행동이나 말을 들으면 좋아하고, 악한 행동이나 말을 들으면 싫어한다. 이것은 대체의 기호라 할 수 있다. 그렇다면 왜 소체를 따르고 대체를 따르지 않는가? 우리의 몸은 생각하는 능력이 없기에, 다른 사물에 영향을 받을 수밖에 없다. 사물과 사물이 서로 교접할 때에 서로를 당기는데, 만약 생각하는 활동자가 없다면 당기는 대로 끌려갈 것이기 때문이다. 대체를 따를 수 있는 것은 우리가 생각하는 능력이 있기 때문이다.

하지만 경험이 보여주는 대로, 형구에 의해서 자극되는 쾌는 매우 가깝고, 강하며, 거 것이 없고, 도의에 의해서 자극되는 쾌는 매우 멀고, 약하기 마련이다.²²⁾ 따라서 우리는 도심 보다는 인심을 쫓아가기가 쉽다. 우리가 수동적으로 이끌려가지 않기 위해서는 먼저 우리를 잡아당기는 힘의 영향으로부터 벗어날 수 있어야 한다. 우리는 항상 인심이 끌어당기는 영향 속에 있기 때문이다. 그런 연후 이들의 사정을 고려하여 공평하게 저울질할 수 있어야 한다. 인심과 도심을 같은 곳에 위치시켰을 때에야 비로소 우리는 무엇이 선이고 악인지를 구분할 수 있을 것이다.

그렇다면 우리는 우리를 잡아끄는 힘으로부터 벗어날 수 있는 힘이 있을까? 『맹자』에 주석을 달면서 다산은 바로 그것을 가능하게 하는 것이 바로 ‘마음’의 능력이라고 말한다. 우리는 먼저 인심이 향하는 방향을 거슬러서 멈춰 설 수 있어야 한다. 그리고 도심이 향하는 곳으로 움직일 수 있어야 한다. 이 두 가지 멈춰서고, 움직이는 능력이 바로 마음의 활동성이다. 사유의 측면에서, 우리는 여러 생각의 계기들에 있어서 어느 순간 스스로 그 한 생각을 멈춰 세울 수 있어야 한다는 것이다. 행동의 측면에서, 우리가 의식하거나 의식하지 않는 행동들에서 어느 순간 스스로 그 지향된 한 행동을 멈춰 세울 수 있어야 한다는 것이다.

하지만 여기서 의문이 생긴다. 멈추고 시작하는 활동은 할 수 있다지만, 우리가 원하면 언제나 어떤 특정한 사유·행동을 마음대로 선택할 수 있다는 것인가? 현실적으로 우리 신체에 현전하는 그 감각만이 가장 강렬할 것이다. 아무리 우리가 사유를 통해 떠나면 행복이나 선을 우리 눈앞으로 가져다 놓는다고 해도 매번 우리의 몸을 직접적으로 자극하는 쾌고의 강렬함을 넘어서기란 쉽지 않고, 거의 불가능하다.

여기서 그의 사상 체계에서 핵심적인 개념이 등장하는데, 그것은 상제에 대한 앞(지천)이다. 이것은 은미함이 나타나는 것을 아는 것이며, 미세함이 뚜렷이 나타나는 것을 아는 것이니, 보이지 않아도 들리지 않아도 두려울 수밖에 없는 것이다. 멀고, 약한 도의의 욕망을 신체의 쾌고에 대한 욕망과 나란히 공평하게 견줄 수만 있다면, 누구도 도심을 버리고 인심을 선택하지는 않을 것이다. 당장 신이 지켜보는 바로 앞에서라면 인간은 평소와는 다르

22) “德者道心之所好也色者人心之所好也道心恆弱故難誠人心恆熾故無僞” 『論語古今註』, 『興猶堂全書』2-317上左.

게 쉽고 편하게 타락의 길을 선택하지 못할 것이다. 상제가 임하는 것을 안다는 것은 도심을 우리에게 절실하게 느끼게 하는 것이며, 곧 도심과 인심을 나란히 같은 위치에 가져가 놓는 것이다. 지극한 성덕(지선)과 감각적 쾌고의 대상을 같은 위치에 놓고 견줄 때 후자를 곧, 당장의 작은 쾌를 위해 다가올 악, 불행을 선택할 자는 없을 것이다.²³⁾ 다산은 ‘인륜 성덕의 지극한 바를 아는 것, 장차 지어지선(止於至善)할 것을 아는 것이 지지(知止)이며 명선(明善)’이라고 말한다.²⁴⁾

다산이 마음의 ‘사려’와 ‘지지 혹은 명선’을 구분하고 있다는 것에 주목해야 한다. 전자는 ‘물’과 ‘사’의 본말과 종시를 아는 것이며, 선후를 아는 것인데, 이것은 ‘지지’ 이후에 마음에 뜻이 정해지고 마음이 안정된 이후에야 해당되는 것이다. 따라서 다산에게는 사물의 이치를 궁구한다는 것이 공부의 시작이 될 수 없으며, 그것이 인심과 도심의 교전과 관련해서 실질적으로 어떤 영향도 줄 수 없는 것이다. 사물에 나아가 그 이치를 궁구한다고 해도 그러한 앎은 우리가 ‘일’에 처하는 때(행사)에 흔히 인심으로 치닫는 경향에 어떤 영향도 줄 수 없다. 인심을 제어하려면, 그에 준하는 어떤 힘으로 우리를 자극하지 않으면 안 되는데, 이 힘은 궁리로부터 오는 것이 아니라, 바로 상제에 대한 두려움이라는 우리의 마음 상태에 있는 것이다.

이렇듯 우리의 마음이 천명을 따른다고 하는 것은 단순한 수동적 행위가 아니라, 그 안에 운동을 멈추고 운동을 다시 시작하게 하는 ‘활동’능력이 있어야만 가능하다는 것을 알 수 있다. 우리는 배고플 때 밥을 먹고, 추울 때 옷을 껴입는 사람을 가리켜 왜 당신은 밥을 먹고 옷을 입는 것에 있어서 스스로 생각하고 행동할 자유가 있음에도, 배고픔을 기다려 밥을 먹고, 추움을 기다려 옷을 입느냐고 비판할 수 없는 것이다. 마찬가지로 우리가 선한 행동을 보거나 악한 행동을 볼 때, 우리 마음에 자연스럽게 발하는 도심에 따라 사유하고 행동하는 것을 가리켜 당신은 스스로 사유하고 행동할 수 있음에도 왜 다른 힘에 의지하여 자신을 결정하느냐고 비판할 수 없다.²⁵⁾ 다산에게 있어서 ‘천명으로서의 성’과 그것이 마음

23) 여기에 전제되어 있는 것은 어떤 특정한 ‘사유’나 ‘행동’에 있어서 그 다음 계기하는 하나의 ‘사유’나 ‘행동’을 결정하는 것은 그것이 ‘도의의 성’에서 근원하는 도심이든, ‘형구의 성’에서 근원하는 인심이든 인간에게 주어진 쾌나 불쾌, 혹은 편안함이나 불편함의 강도에 있다는 사실이다. 즉, 도심이 발한다고 해서 인심을 억제할 수 있는 게 아니다. 아래의 문헌에서 그 생각의 추이를 추정할 수 있다고 생각한다. 註21과 같은 곳 그리고 “人恒陷於惡其謂之性善者何也人每行一善事其心必愉然以快豈非適性故愉然乎人每行一惡事必欲然自覺豈非拂性故欲然乎赤子入井必急往援出而後安於心鵝肉當前必周辭不食而後安於心班班同行必分其重任然後安於心善人被誣必暴其冤枉然後安於心凡遇此而不能行者皆惡感不安其安与不安豈非適性与拂性之故乎故曰率性可以爲善.” 『中庸自箴』, 『與猶堂全書』2-46上左右 참조.

24) 『大學公義』, 『與猶堂全書』2-8下右.

25) 이를 정당하게 비판하려면, 우리는 도의의 욕구가 없다는 것을 증명하면 된다. 그러니까 우리 마음 속에 우리의 사유나 행동을 결정하는 어떤 명령이 실은 없는 것이고, 만약 그것이 있다고 한다면 그것은 실재하지 않는 허상이라고 주장할 수 있다. 하지만 단순히 다산의 사상이 중세적인 ‘상제’ 개념에 회귀하여 퇴보하였다고 말하는 것은 그에 대한 정당한 비판이 될 수 없는 것이다. 그것은 사실을 가지고 가치로 판단하는 것이다. 예를 들면, 인간은 식색의 욕망을 가지고 있다고 주장하는 것은 누구에게나 자명하게 사실로 인정된다. 하지만 이 사실을 인정하지 않는 이가(만약 그런 자가 있다고 한다면) 이런 주장을 하는 자를 비판하면서 인간의 지위를 동물의 지위로 끌어내렸다

에서 발한 ‘도심’, 그리고 ‘상제’라는 개념은 어느 하나 빼놓을 수 없이 ‘정합적’인 것이다. 상벌에 따른 두려움의 상징인 ‘상제’가 없이는 우리는 가깝고 강렬한 인심을 제어할 수가 없고, 도심을 따를 수도 없는 것이다. 곧, 수동적일 수밖에 없다. 마찬가지로 인심과 도심을 상제 아래 나란히 가져다 놓을 우리의 ‘마음’이 없다면 우리는 언제나 보다 강렬한 쾌락과 고통에 의해 우리를 또한 수동적으로 결정되게 만들 수밖에 없다. 이 두 경우 모두에서 능동의 개념을 얻을 수 없다. 그렇다면 여기서 우리는 능동과 수동이라는 의미가 단순히 활동을 멈추고 시작하는 기능에 부여할 수 있는 것이 아니라는 것을 알게 된다. 곧, 권형이 곧 우리 마음의 ‘주재성’이라고 말할 수 없다. 그렇다면 우리는 어디서 능동(주재) 개념을 얻을 수 있는가?

마음대로 사유할 수 있고, 마음대로 행위할 수 있다는 것은 다산이 말하는 주재성과는 거리가 있다. 먼저 우리는 인심을 제어할 수 있어야 한다. 그러기 위해서는 인심과 도심을 같은 처지에서 공평하게 비교할 수 있는 조건이 갖춰져야 하는데, 이는 상제에 대한 앎을 통해서야 가능하다. 그런 이후에야 우리는 인심이 하고자 하는 바를 멈추고 도심을 따라갈 수 있는 것이다. 곧 택선이 가능하게 되는 것이다.²⁶⁾ 택선은 우리 권형의 기능이기 때문에, 우리는 택선을 하는 전제 조건이 ‘성선’에 있다는 것을 알 수 있다. 곧 마음의 본체 안에 ‘도의의 욕구’가 없이는 이 택선은 불가능하다. 그렇다고 한다면 영체의 세 가지 요소 중 ‘권형’에 ‘자주의 권’, 즉 ‘주재성’을 해당시켜선 안된다. 그렇게 되면 다산이 비판한 ‘양옹’의 입장과 다르지 않게 되는 것이다. ‘권형’없이 ‘주재성’을 말할 수 없지만, ‘권형’만으로는 ‘주재성’(능동성)을 논하기 충분하지 않다. 실로 ‘능동성’이나 ‘주재성’이라는 이름에 걸맞는 것은 ‘권형’ 하나만의 것이 아니라 ‘권형’과 ‘성선’의 결합체인 ‘마음’ 곧 ‘활동자’, ‘작용자’라는 본체이다. 다산이 말하는 주재성과 영명성은 서로 분리할 수 없는 개념이며, ‘권형’과 ‘성선’, 곧 상제의 ‘천명’ 또한 서로 분리할 수 없다. 심지사려의 기능이 없다면 우리는 주위가 깜깜한 곳에 놓여 밖에서 이끄는 대로 쫓아 수동적일 수밖에 없을 것이고, 심지사려가 있지만 우리 마음 속에 도심이 없다면 우리는 주위가 환하여 어느 것이나 사유할 수 있으나 망망대해 위에 떠 있어 나아갈 바를 몰라 수동적일 수밖에 없을 것이다. 선할 수 있고, 악할 수 있는 그 가능성만으로는 우리가 ‘선’을 선택할 수 없다. 왜냐하면 그러한 가능성은 ‘악’을 행하는 상태에서도 줄곧 우리에게 존재하는 것이기 때문이다. 따라서 우리가 마음에 권형의 기능을 갖추고 있다는 것만으로는 마음의 주인이라 할 수 없으며, 꼭 상제의 존재를 안 이후에야 우리 마음의 주인이 될 수 있는 것이니, 이를 두고서 누군가 왜 우

고 비판한다면 그것은 정당한 비판이 될 수 없는 것이다. 인간에게 식색의 욕망이 없다고 주장하거나 아니면 그런 주장을 하는 자의 사상 안에서 이 사실이 정합적이지 않음을 보이면 되는 것이다. 다산의 천명으로서의 도심은 다산에 의하면 누구나 스스로 고찰해보면 자신 안에서 그러한 명령을 듣고자 한다면 누구나 들을 수 있으며, 또한 다산의 사상 체계 안에서 모순 없이 정합적임을 알 수 있다. 이를 보이는 것이 또한 이 논문의 한 목적이다.

26) “明善者知隱之見知微之顯知天之不可欺也知天而後可以擇善不知天者不可以擇善.” 『中庸講義補』, 『與猶堂全書』2-82下右.

리는 마음대로 할 수 있는 ‘능력’이 있음에도 상제를 상징하고 그의 노예가 되려 하는가라고 비판하는 것은 다산을 향한 정당한 비판이라 할 수 없다.

또한 중요한 것은 위의 과정들, 즉 상제를 알고, 사물의 본말종시, 선후를 아는 것은 다산에게는 덕성을 쌓는 기초 단계일 뿐이라는 사실이다. 물론 이 기초는 덕성을 쌓음에 있어서 없어서는 안 되는 필수 과정이지만, 행사에 있어서 스스로 오래도록 지키며 실천하지 않으면 어떠한 덕성도 이루어 낼 수 없는 것이다. 인간으로 태어나서 인간으로서 마땅히 따라야 하는 길은 사람 간의 관계에서 비롯되는 효제자라는 덕성을 쌓는 것인데 이 덕성을 쌓기 위해서는 필수적으로 상제를 아는 ‘지천’과 인심과 도심 중에서 지선을 택하는 ‘택선’이 이루어져야 한다. 그런 연후에야 일에 처해서 덕성을 쌓아갈 수 있는 것이다.²⁷⁾ 이 세 가지 요소 ‘성선’, ‘권형’, 그리고 ‘행사’에 있어서 ‘꾸준히 오래도록(庸) 실천’하는 공부는 어느 하나 빠질 수 없이 긴밀히 정합적으로 연관되어 있는 것이다.

Ⅲ. 다산과 로크의 비교

1. 다산의 마음 개념

위에서 우리는 다산이 기획한 체계에서 본체로서의 마음, 곧 ‘활동자’가 가지는 의미에 대해 살펴보았다. 성(性)은 그에게는 더 이상 ‘마음’의 본체가 아니며, ‘마음’의 기호일 뿐이다. 마음의 기호에는 ‘도의의 성’과 ‘형구의 성’이 있는데 이 중 전자만이 만물 중 인간을 영명한 존재로 만드는 본질이 된다. 이 ‘도의의 성’으로부터 ‘천명’, 곧 하늘의 명령이 발하여 나오는 데 그것이 ‘도심’이다. 우리는 이런 마음의 성질로부터 새로운 ‘천’의 개념, 곧 상벌로써 두려움의 대상이 되는 ‘상제’의 실재성을 도출해낸다. 인간에게 명령할 수 있는, 즉 인간을 실질적으로 운동하게 만들 수 있는 존재자는 ‘무정의·무계탁·무조작’한 존재, 즉 태극일 수 없다.

위의 우주론과 심성론을 바탕으로 그의 독특한 ‘수양론’이 이어진다. 인간이 놓인 실존적인 상황은 언제나 인심과 도심의 치열한 교전 아래 있다. ‘격물치지’라는 공부방법론은 결코 우리를 지선한 덕성으로 인도할 수 없다. 우리로 하여금 인심을 제어하고 도심을 따르

27) “그러나 하늘이 사람의 선악을 살피는 것은 항상 인륜에 있다. 인륜을 선히 실행하면 그것이 하늘을 섬기는 것이다.” 『中庸自箴』, 『與猶堂全書』2-52下右.

게 하는 것은 ‘상제’의 임함을 아는 것, 곧 ‘지천’을 통하지 않고서는 불가능하다. 이를 통해서라야 우리는 ‘인심과 도심’을 나란히 놓고 같은 거리에서 저울질 할 수 있다. 만약 그럴 수 없다면 가깝고, 강렬하며, 현전하기에 꾸밈이 없는(無僞) 신체의 쾌고(快苦)에 항상 굴복하고 말 것이다. 항시 우리를 감시하는, 상과 벌로써 현재 즐기는 쾌고와는 견줄 수 없는 행복과 고통을 내리는 상제가 임하지 않고서는 저 ‘인심’의 끌려감에 저항할 수 없다. ‘지천’을 통해 비로소 우리는 ‘인심’과 ‘도심’을 공정하게 비교하여 ‘택선’할 수 있는 준비를 갖추게 된다. 다산에게는 본말을 아는 것이 실은 격물이며, ‘선후’를 아는 것이 치지이다.²⁸⁾ 격물과 치지를 통해서야 비로소 우리는 사물의 경중과 내외를 비교할 수 있다. 일이 시작되기 전에 이루어질 수 있는 것이니, 일이 시작된다면 이에 나아가 인심을 제어하고 도심에 따라 실천하며, 효제자의 성덕을 쌓는 것이다. 다산의 『대학공의』에는 이러한 일련의 과정이 잘 나타나 있다.

그는 먼저 『대학』의 ‘지지이후’(知止而后)구절²⁹⁾에서 지지(知止)를 인륜 성덕의 지극한 바를 앎이라고 해석하고, 그 이하 정(定), 정(靜), 안(安) 3글자를 모두 ‘뜻을 정한다는 의미’로 해석하여 성인이 그의 뜻을 확고하게 세운 모습을 표현했을 따름이라고 말한다. 곧 공부라기보다는 ‘지’함으로써 나타나는 공효에 가깝다고 본 것이다.³⁰⁾ 뒤에 보겠지만 ‘지’는 『중용』에 나오는 ‘명선’과도 같다.³¹⁾ 다산은 ‘명선’을 ‘상제에 대한 앎’, 곧 ‘지천’이라고 본다.³²⁾ 우리는 상제에 대한 앎을 통해 마음의 뜻이 정해져 마음의 동요가 없이(靜) 편안함(心安)에 이를 수 있다. 곧 인심과 도심을 나란히 놓고 비교할 준비가 된 것이다. 또한 ‘지’란 우리가 장차 지선에 그쳐야 할 것을 아는 것으로 족한 것이니, 행사를 위해 완전한 앎을 기다릴 필요가 없다.³³⁾ 이런 이후에야 다만 ‘길을 얻은 것’(得道, 得路)이니 성리학에서 말하는 격물치지 이후에 활연관통하여 깨닫는 것과는 다르다. 우리는 다만 행사할 준비, ‘시작’만을 얻은 것이다.³⁴⁾

‘물유본말’(物有本末)³⁵⁾구절에서는 ‘물유본말’과 ‘사유종시’(事有終始)이 이 여덟 자는 분

28) “致至之也格量度也極知其所先後則致知也度物之有本末則格物也.” 『大學公義』, 『與猶堂全書』2-8上左.

29) “知止而后有定, 定而后能靜, 靜而后能安, 安而后能慮, 慮而后能得.”

30) “定靜安三字雖有淺深之別都是定志之說聖人形容其立志堅確之象而已”, 『大學公義』, 『與猶堂全書』2-7下左. “知止以立志即此一刻慮事以得路即此一刻格物以致知即此一刻” 위의 책2-10下左.

31) “明善者知止也知將以止於至善非明善乎” 註26과 같은 곳

32) “今案格物者格物有本末之物也致知者致知所先後之知也格致與明善不同明善者知隱之見知微之顯知天之不可欺也知天而後可以擇善不知天者不可以擇善.” 註25와 같은 곳, “大學則曰欲誠其意者先之以格致中庸則曰欲誠其身者先之以明善亦一例也然格物致知不過知物之本末而已明善則必知天知天爲愼獨之本此其異也.” 『中庸自箴』, 『與猶堂全書』2-55上右.

33) “天下之物浩穰汗滿巧歷不能窮其數博物不能通其理雖以堯舜之聖子之以彭錢之壽必不能悉知其故欲待此物之格此知之至而后始乃誠意始乃修身則亦以晚矣.” 『大學公義』, 『與猶堂全書』2-10下左右.

34) “知爲人子必止於孝而后乃爲至善則其志乃定曰孝者人子之所不得不爲也此志牢固堅確一定不動宅於此心安如磐石然後思所以孝於父者商量揣度慮其本末慮其先後曰孝者吾之所以修身也思修身不可不先正吾心思正心不可不先誠吾意於是自誠意入頭自誠意下手爲孝之始事此之謂能得也得者得路也得其所出始也.” 『大學公義』, 『與猶堂全書』2-7下右.

35) “物有本末事有終始知所先後則近道矣.”

명히 상문의 ‘여’(慮)자의 주각이라고 말한다. 그러니까 ‘격물치지’는 ‘지지’에 뒤이은 ‘공부’인 것이다. 요컨대 ‘지지’, 즉 ‘상제에 대한 앎’(지천)을 통해 뜻이 정해지면 우리는 고요할 수 있고, 편안해질 수 있다. 이 때에 ‘인심’의 걱정을 통제하고, ‘도심’ 즉 은미하여 잘 보이지도 들리지도 않는 그 기호의 발함을, 우리의 눈앞에 가져다 놓는 것이다. 이런 연후에야 격물치지를 통해 만물만사의 경중과 내외를 비교하여 먼저 할 것과 나중에 할 것을 구분하여 그 인간으로서 걸어야 할 길(近道)을 구체적으로 얻는 것이다.

‘지지이후의성’(知至而后意誠)³⁶⁾구절에 대해 다산은 그런 연후에 일이 시작되는 까닭에 ‘지지’ 이후에야 ‘의성’이라고 하였다. 또한 일이 시작된 이후에야 ‘물’이 이루어지는 것이기 때문에 실질적으로 성의가 ‘수신’의 근본이 된다. 다산에게 ‘의’(意)라는 것은 주희의 해석과 다르다. 주희는 ‘마음이 지향하는 바’라고 했지만, 다산은 ‘의’를 ‘마음속에 감추어진 생각’이라고 했다. 『대학』에서 ‘성의’란 ‘무자기’(毋自欺)인데, 다산은 이 ‘자기’라는 말을 ‘악취를 싫어하고 호색을 좋아하는 마음을 아는 것처럼, 선을 좋아하고 악을 수치로 여기는 마음을 것처럼 하려는 것’이라고 하였다. 도심을 인심처럼 따를 수 있는 것, 즉 도심과 인심을 나란히 놓고 비교하여, 도심을 따를 수 있게 되는 것은 상문(上文)의 ‘지지’와 ‘격물치지’의 공부에 달려 있다고 할 수 있다.

여기서 다산의 사상 체계의 핵심인 ‘본체로서의 마음’은 어떤 역할을 하는가? 우선 ‘마음’은 ‘하늘’, 곧 우리의 두려움의 대상인 ‘상제’를 안다(知天). 또한 만물만사의 ‘본말·종시, 그 선후’를 안다(格物致知). 하늘을 안다는 것은 우리 마음 속에 ‘도심’이 있다는 것을 아는 것이다.³⁷⁾ 그 마음이 긴밀하고 간절해지면 우리는 우리의 마음을 일정하게 하여 고요하고 편안한 상태에 이를 수 있다. 즉, 인심에 이끌리지 않을 수 있다. 이것은 바꿔 말하면 인심이라는 우리를 끌어내는 어떤 힘에 대해 그 힘에 대항할 수 있는 ‘힘’을 갖게 하는 것이다. 이런 연후에 우리는 ‘권형’이라는 우리의 비교 능력을 가지고서 ‘선’을 고를 수 있는 것(택선)³⁸⁾이다.

36) “物格而后知至知至而后意誠意誠而后心正心正而后身修身修而后家齊家齊而后國治國治而后天下平.”

37) 이것이 어떻게 ‘상제’의 실재성에 대한 앎이 되는지는 이 논문의 2장에서 설명되었다. 또는 위의 註26, 註27을 참조하라. 명선은 곧 지지이며, 장차 ‘지어지선’할 것을 아는 것인데, 명선이라는 것은 곧 은미한 것이 드러남을 아는 것이다. 여기서 은미한 것이란 천명이며, 천명으로부터 말하는 도심이다. “明善者知止也知將以止於至善非明善乎”, “明善者知隱之見知微之顯知天之不可欺也”, “明善則必知天知天爲慎獨之本”.

38) 註25와 같은 곳.

2. 로크의 마음 개념³⁹⁾

로크는 앞서 언급했듯이 데카르트가 세운 체계에 만족할 수 없었다. 특히 그가 말하는 본유관념은 이해하기 힘들 뿐 아니라, 본유관념을 인정함으로써 발생하는 폐해 또한 크다고 보았다.⁴⁰⁾ 그는 본유관념을 비판하는 것으로 자신의 새로운 체계 수립의 단초로 여겼다. 이는 그가 네 권으로 구성된 『인간지성론』의 첫 권을 이 ‘타고난 원리는 없다’는 명제를 증명하기 위해 전부 할애한 사실을 보면 알 수 있다.

그는 우리에게 실천적 본유관념, 혹은 원리(진리)가 없다는 이유 중 하나로 이러한 원리가 결코 우리의 행동에 영향을 줄 수 있는 ‘명령’의 형태가 아니라는 점을 든다. 그러니까 “부모여, 아이를 보호하시오”라고 하는 것은 명령이지 명제가 아니라는 것이다. 그러니까 ‘인’(仁)이라는 개념을 단순히 ‘만물을 생하게 하는 원리’라고 한다면 이것은 우리에게 어떠한 ‘의무’도 부여할 수 없는 것이다.⁴¹⁾ 그런데 의무라고 하는 것은 또한 법이 없으면 이해할 수가 없다고 말하고, 또한 법은 입법자나 상벌이 없으면 알려지지 않거나 상정되지 않는다고 한다. 그러므로 신·법·벌·내세의 관념을 타고난 것이라고 상정하지 않으면 위에서 말한 그밖의 어떤 실천적 원리도 의무로서 타고난 것 즉, 마음에 각인될 수 없는 것이다. 그리고 그 다음 장에서 ‘신’이라는 관념을 타고난 것이 아니라고 말한다.⁴²⁾ ‘신’이라는 개념 뿐 아니라 종교조차 찾아볼 수 없을 것 같은 많은 민족이 존재한다는 것을 근거로 든다.⁴³⁾ 따라서 ‘신’은 우리에게 타고나면서 ‘관념’이나 ‘원리’로 주어지는 것이 아님을 증명

39) ?

40) 그는 제1원리이자 의심할 수 없는 원리로 받아들여지는 많은 실들이 대부분은 신성한 것으로 여겨져, 이성(Reason)을 통해 탐구하는 길을 방해한다고 말한다. 이 부분은 고원한 것을 좋아하고, 인간의 본체를 탐구하여 궁리하여 활연관통에 이르는 성리학적 공부 방법을 비판하던 중국의 청대의 학자들을 생각나게 한다. 다음을 참조하라. “But yet all those propositions, how remote soever from reason, are so sacred somewhere or other, that men even of good understanding in other matters, will sooner part with their lives, and whatever is dearest to them, than suffer themselves to doubt, or others to question, the truth of the them.” John Locke, 1975, *An Essay Concerning Human Understanding*, New York: Oxford University Press, 81p.

41) 다산에게서도 ‘지지’(止至)의 영역에서 우리에게 처음 주어지는 ‘지선’(至善)의 형태는 ‘의무’의 형식을 갖추고 있다는 것을 알 수 있다. 가령 도심은 우리에게 “효도는 인자로서 하지 않아서는 안 된다”거나 “인군으로서 인하지 않아서는 안 된다”라는 의무의 형태로 주어지고 있는 것이다.

42) “If any idea can be imagined innate, the idea of God may, of all others, for many reasons, be thought so; since it is hard to conceive how there should be innate moral principles, without an innate idea of a Deity. Without a notion of a law-maker, it is impossible to have a notion of a law, and an obligation to observe it. Besides the atheists taken notice of amongst the ancients, and left branded upon the records of history, hath not navigation discovered, in these later ages, whole nations, at the bay of Soldania, in Brazil, in Boranday, and in the Caribbee islands, etc.” Ibid, 87p.

43) 비교연구에서는 비교대상의 동일성과 차이성이 드러나는데, 이런 점들은 이 논문의 비교대상인 ‘다산’과 ‘로크’의 차이점을 부각시켜주는 예라고 할 수 있다. 그러니까 로크의 외부 민족에 대한 견문이나 지식, 경험이 그의 이론에 투영되어 그만의 독특한 색깔을 만드는 것이다. 하지만 로크와 다산의 이러한 문체의 차이에도 불구하고 그들 체계의 틀은 거의 동일하다 싶을 정도로 유사하다.

한다. 나아가 신이 우리에게 준 것은 오직 행복에 대한 욕망과 불행에 대한 혐오, 그리고 선을 바라는 심적 경향이지 마음에 진리가 각인된 것이 아님을 명시하고 있다.⁴⁴⁾

다산이 마음의 ‘활동’에 주목하였던 것처럼, 로크 역시 마음의 힘(Power)을 중시한다. 로크는 우리 마음에는 두 가지의 힘이 있다고 말하는데 한 가지는 지성(Understanding)이며 다른 한 가지는 의지(Will)이다. 지성은 지각(Perceiving)하며, 의지는 선택(Preferring)한다.⁴⁵⁾ 여기서 문제가 되는 것은 과연 ‘의지는 자유로운가?’이다. 이 물음은 우리가 2장에서 다산에게서 살펴본 ‘권형’에게 ‘자주성’(능동성)을 부여할 수 있는가에 대한 물음과 같다. 다만 ‘권형’(권형)이 ‘의지’(Will)로 ‘자주지권’(自主之權) 혹은 ‘주재성(主宰)’이 ‘자유’(Liberty)로 바뀌어 있을 뿐, 그 본질은 같다.

다산에게서는 ‘권형’만으로는 ‘주재성’을 부여할 수 없었다. 이 점은 로크에게서도 마찬가지이다. ‘자유’는 ‘의지’라는 속성에 부여할 수 있는 것이 아니라, ‘작용자’, ‘실체’에 부여할 수 있는 것이다. 다시 말해 의지는 ‘선택능력’인데 무언가가 주어지면 선택하고 선택하지 않을 수 있을 뿐이다. 예를 들면, 우리는 하늘을 날려고 ‘의지’할 수 없는 것이다. 또 우리는 폭포수 아래로 뛰어든지 여부를 선택할 수 있다, 곧 ‘의지’할 수 있다. 하지만 폭포수에서 떨어지고 있는 순간에 우리는 폭포수를 거슬러 날아오르기를 ‘선택’(혹은 의지)할 수 없다. 로크는 ‘의지하는 것’에 관해서 인간은 자유롭지 않다고 말한다.⁴⁶⁾ 곧 우리는 언제든지 필연적 상황에 놓일 수 있는데, 이 필연적 상황은 인간에 의해서 제거될 수 없는 것이다. 마치 하늘의 명령(천명)을 인간이 거부한다고 해서 거부할 수 있는 게 아니듯이 말이다.

다음으로, 의지를 결정하는 것은 ‘욕망’(Desire)이며, 이 욕망은 ‘불안함’(uneasiness)이다. 로크는 “전지전능하신 창조주가 우리의 구조·장치에 걸맞게, 또 의지를 결정하는 것이 무엇인가를 아시고 굶주림과 목마름, 그 밖의 자연적 욕망의 불안함을 인간 안에 두신 것이고, 그 불안함이 그 시기마다 돌아와 ‘자기보존과 종의 연속’을 위해 의지를 발동해 결정하는 것”⁴⁷⁾이라 말한다. 다산의 ‘영구의 기호’와 거의 흡사하다. 로크는 결국 인간의 의지를

44) “Nature, I confess, has put into man a desire of happiness and an aversion to misery: these indeed are innate practical principles which (as practical principles ought) do continue constantly to operate and influence all our actions without ceasing: these may be observed in all persons and all ages, steady and universal; but these are inclinations of the appetite to good, not impressions of truth on the understanding. I deny not that there are natural tendencies imprinted on the minds of men; and that from the very first instances of sense and perception, there are some things that are grateful and others unwelcome to them; some things that they incline to and others that they fly: but this makes nothing for innate characters on the mind, which are to be the principles of knowledge regulating our practice.” Ibid, 67p.

45) “These powers of the mind, viz. of perceiving, and of preferring, are usually called by another name. And the ordinary way of speaking is, that the understanding and will are two faculties of the mind.” Ibid, 236p.

46) “So that, in respect of the act of willing, a man in such a case is not free.” Ibid, 245p.

47) “And thus we see our all-wise Maker, suitably to our constitution and frame, and knowing what it is that determines the will, has put into man the uneasiness of hunger and thirst, and other natural desires, that return

결정하는, 어떤 선택의 ‘대상’이 있다는 것을 말하고자 하는 것이다. 다시 말해 우리는 ‘주어진 무언가’를 ‘선택’할 뿐이라는 것이다. 그리고 주어졌다는 의미에서 그것은 필연(Necessity)이다. 곧 필연과 자유는 서로 양립할 수 있다는 것을 말하고 있는 것이다. 물론 여기서 말하는 ‘자유’는 앞서 언급한 ‘의지할 것인지, 의지하지 않을 것인지의 ‘자유’가 아니라, 주어진 ‘필연’에 따라 행위할 것인지 행위하지 않을 것인지에 달려 있는 것이다.⁴⁸⁾ 다산의 논법으로 말하자면 우리 마음 속의 필연, ‘천명’에 대해 우리는 거부할 수 있는 능력이 없다. ‘인심’이든 ‘도심’이든 그것들이 일어나는 것 자체를 거부할 수 없는 것이다.

로크는 우리가 주어진 무언가를 선택할 뿐이며, 그리고 그 무언가는 우리에게 ‘욕망’인데, 이 ‘욕망’은 불안함이라고 말했다. 이 ‘욕망의 불안함’만이 우리를 결정한다. 그렇다면 여러 많은 ‘불안함’ 중에서 우리를 결정하도록 하는 것은 무엇일까? 로크는 가장 크고 가장 절박한 불안함이라고 답한다.⁴⁹⁾ 그렇다면 다산의 경우처럼 우리는 또 다음과 같이 물을 수 있다. “우리는 어떻게 신체적 불안함(인심)과 도덕적 불안함(도심)의 양단에서 후자를 선택할 수 있는가?” 로크는 ‘최대선’⁵⁰⁾이 언제나 욕망되지 않는다고 말한다. 왜냐하면 그러한 ‘선’은 ‘당장에는 존재하지 않는 선’(Absent Good)이며, ‘감각기관의 쾌’만큼 강렬하지 않다는 것이다.⁵¹⁾ 다산은 우리가 ‘상제를 알 수 있다는 것’(지천), 곧 상벌을 내리는 ‘상제’의 두려움이 우리로 하여금 ‘후자’를 선택하게 한다고 했다. 다시 말해 상제가 우리 마음 속에 내리는 도덕적 불안함(도심), 곧 선을 향하지 않을 수 없도록 하는 마음 상태가 우리로 하여금 선한 행위를 할 수 있는 가능성이 된다.

로크도 마찬가지로 감각기관의 쾌를 극복하고 ‘최대선’을 선택하게 되는 계기는 우리 마음의 ‘지성·이성’, 곧 생각하는 힘에 있다고 말한다. 이것만이 욕망의 실행을 멈출 수 있다.

현실의 쾌고가 실제 존재의 작용을 가장 강하게 받는 우리들의 나약하고 정으로 치닫게 되는 본성에 의해서 높여져 마음에 널리 퍼지는 것이다. 이 경솔함을 막기 위해 우리에게 지성·이성이 주어진 것이고, 우리가 올바르게 쓰면 이 지성·이성은 탐구하고 확인해 이것에 의거해서 판단하는 것이다. 대체로 (행동하고 행동하지 않을) 자유가 없으면 지성은 아무런 도움이 되

at their seasons, to move and determine their wills, for the preservation of themselves, and the continuation of their species.” Ibid, 252p.

48) “This, then, is evident, That a man is not at liberty to will, or not to will, anything in his power that he once considers of: liberty consisting in a power to act or to forbear acting, and in that only.” Ibid, 247p.

49) “There being in us a great many uneasinesses, always soliciting and ready to determine the will, it is natural, as I have said, that the greatest and most pressing should determine the will to the next action.” Ibid, 263p.

50) 로크에게 최대선은 우리가 생각할 수 있는 가장 큰 전망, 곧 도덕적 선이다. 다산도 마찬가지로 최대선이 있는 곳에 머무르는 것이다(止於至善).

51) “But, though present pleasure and pain show their difference and degrees so plainly as not to leave room to mistake; yet, when we compare present pleasure or pain with future, (which is usually the case in most important determinations of the will,) we often make wrong judgments of them; taking our measures of them in different positions of distance.” Ibid, 275p.

지 않으며, 지성이 없으면 자유는 아무 것도 의미를 가질 수 없다.⁵²⁾

욕망의 실행·만족을 멈추는 능력을 마음은 지니고 있으며, 나아가 모든 욕망에 대해서 차례로 멈출 능력을 지니고 있다. 거기에서 마음은 자유롭게 그런 욕망의 대상을 고찰하고 모든 면에 걸쳐서 검토해 다각도로 헤아리는 것이다. 여기에 인간이 지닌 자유가 있다. …… 만일 이성(Reason)의 지도에서 벗어나 악을 선택하거나 나쁜 쪽을 택하거나, 행하거나 하지 않도록 시키는 검토와 판단의 구속을 없애는 것, 그것이 진정한 자유라고 한다면 정신이상자나 어리석은 자만이 자유인이다. ⁵³⁾

그리고 그 생각(사유)의 대상은 우리의 ‘신’이다. ‘신’의 존재를 사유할 수 있을 때만이 우리를 끌어당기는 인심의 고리를 끊고, 고요히 올바른 판단을 할 수 있으며, 올바른 행위를 할 수 있다는 것이다. 내세에 우리를 내세⁵⁴⁾의 상별로 심판하는 전능한 ‘신’의 영원하고 무한한 상태를 단순히 그 가능성만이라도 생각하기만 하면 우리는 현세에 우리에게 주어진 어떠한 꾀고에 반해서 선택할 수 있다. 로크는 이런 신에 대한 인식을 통해서만 우리가 ‘자유’에 이르게 된다고 말하고 있는 것이다.

진실한 토대 위에 확립된 도덕은 대체로 생각만이라도 하려고 하는 누군가 그 선택을 결정하지 않을 수 없는 것이고, 무한한 행복과 불행을 진지하게 성찰할수록 이지적 피조물이 아닌 길 바라는 자는 자신의 지성을 정당하게 쓰지 않은 것에 대해서 자기 자신을 어떻게 힐난하지 않으면 안 된다. 전능하신 이가 자신의 법을 우리에게 주신 것으로서 확립한 내세의 상별은 대단히 무게가 있고 영원한 상태를 단순한 가능성으로 생각하기만 할 때에도 현세에 명시할 수 있는 어떤 꾀고에도 반하여 선택하도록 이와 같은 영원한 상태의 가능성에 대해 조금도 의심하는 자는 없다.⁵⁵⁾

52) “To check this precipitancy, our understanding and reason were given us, if we will make a right use of them, to search and see, and then judge thereupon. Without liberty, the understanding would be to no purpose: and without understanding, liberty (if it could be) would signify nothing.” John Locke, 1975, *An Essay Concerning Human Understanding*, New York : Oxford University Press, 279p. 추영현 역, 2011, 『인간지성론』, 동서문화사, 335쪽.

53) “a power to suspend the execution and satisfaction of any of its desires; and so all, one after another; is at liberty to consider the objects of them, examine them on all sides, and weigh them with others. In this lies the liberty man has.” Ibid, 263p, “If to break loose from the conduct of reason, and to want that restraint of examination and judgment which keeps us from choosing or doing the worse, be liberty, true liberty, madmen and fools are the only freemen: but yet, I think, nobody would choose to be mad for the sake of such liberty, but he that is mad already.” Ibid, 265p.

54) 이 부분, 곧 로크가 상정하는 신은 ‘내세’의 상별로써 인간에게 두려움을 주는 존재이다. 다산에게 있어서는 ‘내세’를 전제한 상제관을 가지는지 여부는 명확하지 않다. 그렇다고 이 부분을 가지고 상제에 대한 인간의 상별을 양심에만 국한시킬 필요는 없다고 생각한다. 더욱이 다산이 ‘천명’이란 것이 우리 인간 내부에 부여된 ‘본성’에만 있는 것이 아님을 말한 점을 볼 때, 충분히 우리의 생사 뿐 아니라 길흉화복에도 ‘천명’의 영향력이 미칠 수 있음을 추정할 수 있다. 그렇다고 한다면 상제가 우리에게 주는 두려움은 우리 내부의 ‘양심’의 문제 뿐 아니라 우리의 미래의 ‘행복’과 ‘불행’과도 연결될 수 있을 것이다. 실로 우리가 이런 미래의 행복과 불행을 ‘생각’할 수 있다는 그 가능성만으로도 우리는 ‘신’을 충분히 두려움의 대상으로 여기게 되는 것이다.

55) “that morality, established upon its true foundations, cannot but determine the choice in any one that will but

맺음말

앞서 로크의 우주론(신론)과 심성론의 구조가 다산의 그것과 거의 유사함을 확인할 수 있다. 이것을 단순한 우연이라 치부할 수 없다. 서양에서는 데카르트의 본유관념이 부정되며, 동양에서는 성리학(주자학)의 본연의 ‘리’가 부정된다. 어느 것도, ‘산’(혹은 ‘태극’)의 관념마저도 우리는 타고나지 않는다. 그렇다면 신은 우리 안에 관념으로 내재하는 방식이 아닌 다른 방식으로라도 존재해야 한다.⁵⁶⁾ 그리고 그 존재는 인간이 가진 모든 것을 가지고 있어야 한다. 생각, 의지, 감정의 능력을 인간을 초월하여 무한대로 가지고 있어야 만이 인간에게 명령할 수 있다. 여기서 인간을 ‘상벌’로써, 인간에게 두려움이라는 욕망의 한 형태로 우리에게 드러내는 ‘상제’의 속성이 드러난다. 그렇다고 인간을 외부에 의해 정해진 대로 따를 수밖에 없는, 욕망에 따라 사유·행위할 수밖에 없는, 존재로 치부할 수 없다. 로크나 다산 모두에게서 ‘인간은 욕망에 의해 결정되는 존재로 이 세상에 존재하고 있다’는 것은 어떤 ‘가치’ 명제가 아니라 ‘사실’ 명제이다. 우리 스스로 이 사실을 거부하기가 쉽지 않다는 것을 경험적으로 알 수 있다.

저 사실을 전제로 한다면, 우리는 언제나 어느 쪽으로든 지향하고 있는 존재인 것이다. 그렇다면 신(상제)이 우리에게 명령하는 형태는 욕망을 배제한 형태가 아니라 욕망을 통해서 드러나는 것이다. 그 욕망이 다산에게는 ‘도덕의 욕구’이며, ‘형구의 욕구’이며, 로크에게는 ‘보다 먼 선(Absent Good)으로의 욕망’이며, ‘가까운 쾌의 욕망’이다.

우리 인간의 마음을 최종적으로 결정하는 것은 결국 가장 크고 가장 절박한 ‘욕망’, 즉, ‘불안함’이다. 인간 삶의 대부분의 ‘사정’(勢)에서 우리는 줄곧 우리가 언젠가 꿈꿨던 ‘선’보다는 앞에 현전하는 ‘쾌락과 고통’에 이끌린다는 것을 안다. 그것은 우리가 ‘형구’(신체)를 가지고 있기 때문일 것이다. 신체의 ‘쾌고’는 늘 우리에게 가장 거짓 없이, 가장 크게 느껴지는 것이다. 만약 이외의 어떤 것도 인간에게 부여하지 않았다면 우리가 가끔 은미하게, 희미하게 느끼는 ‘도덕적 행위’로의 지향은 쓸모없는 기능이 될 것이다. 하지만 그런 일은

consider: and he that will not be so far a rational creature as to reflect seriously upon infinite happiness and misery, must needs condemn himself as not making that use of his understanding he should. The rewards and punishments of another life, which the Almighty has established, as the enforcements of his law, are of weight enough to determine the choice, against whatever pleasure or pain this life can show, when the eternal state is considered but in its bare possibility, which nobody can make any doubt of.” John Locke, 1975, *An Essay Concerning Human Understanding*, New York : Oxford University Press, 281p, 추영현 역, 2011, 『인간지성론』, 동서문화사, 338쪽.

56) 그렇지 않다면 인간은 인간 안에 어떠한 원리도 없이, 그렇다고 우리 외부에서 우리를 이끌어주는 존재도 없이, 어떠한 지향도 없이 세상에 던져진 불안한 존재가 될 것이다. 적어도 다산이나 로크에게 이런 세상은 불합리해보였던 것이다.

전지전능한 신(상제)에게는 어울리지 않는다. 쓸모없는 것을 만들어 인간을 기만하게 한다는 것은 신의 완전성에 위배되기 때문이다.

신은 우리에게 ‘생각’할 수 있는 능력을 주었다. 우리는 이 세상의 만물만사의 본말선후를 비교고량 할 수 있는 것은 물론이거니와 두려움의 존재로서 신(상제)을 생각할 수 있다. 인간 삶의 대부분이 의식 없이 지향된 생각과 행동들의 계기에서 진행될 때에 이를 멈춰 세울 수 있는 힘, 그것은 이보다 더 큰 욕망으로, 불안함으로 우리를 그로 향하게 하는, ‘생각’하는 힘이다. 우리가 신을 생각할 수 있다면, 이것은 같은 말이지만, 우리 안에 은미하여 잘 보이지 않고, 들리지 않는 ‘도심’을 들을 수 있다면 우리는 이 들리지 않던 신의 음성이 신체의 감각적 쾌락과 고통보다 더 크고 가깝게 우리 앞에 놓여 있다는 것을 알게 될 것이다. 이것은 세상에 대한 지식들, 그러니까 사물에 대한 지식을 얻는 것(격물치지)과는 다르다. 우리 안에 존재하는 신(상제)으로 향하기만 하면 우리는 얻을 수 있는 것이다. 그런 연후에야 우리는 실로 모든 감각적 쾌고를 넘어서 사물을 사물답게 궁구할 수 있으며, 행사를 통해 지선한 덕성을 쌓아갈 수 있는 것이다.

다산이나 로크 모두에게서 그의 새로운 체계를 지탱하는 축은 ‘마음’에 대한 인식의 전환에 있다. ‘생각’할 수 있다는 것만이 우리를 ‘활동자’, ‘작용자’, ‘주재자’, ‘자유인’으로 만든다. 마음은 단순히 작용이 아니라, 작용하는 실체이다. 사유 없이 존재하는 ‘원리’로서의 이치(理, Principle)는 더 이상 인간의 ‘본질’이 아니다. 그런 이후에야 의지, 선택하는 마음의 또 다른 기능을 통해 우리는 ‘인심’에 대해 ‘도심’을 선택할 수 있는 것이다. 필연에 따르는 것이 곧 자유의 길이라는 이 말이 모순이 아님을 다산이나 로크나 증명해 보이는 것이다. 우리가 자유로 향하는 길은 신을 아는 것에서 비롯되는 것 외에는 방도가 없다. 따라서 인간에게 주어지지 않은 ‘능력’(힘)을 생각하고서 인간에게 왜 ‘신’으로 회귀하여 인간을 ‘신’의 노예로 만드느냐는 비판은 로크나 다산을 향한 정당한 비판이 아니다.

다산이 당시 조선에서 지배적인 사상 체계였던 성리학을 비판하면서 새롭게 자신의 ‘천인관’을 구축했던 것은 결코 가볍게 볼 수 없는 것이다. 기존의 학설을 거의 뒤집고 그 형태만을 빌린 채 토대부터 새롭게 구축해나갔던 그의 기획은 서양 철학에서 한 조류를 담당했던 로크 이후 그를 계승한 학파들의 영향력을 보았을 때 무한한 가능성으로 남아있다.

참고문헌

1. 원전 및 다산·로크, 그 외 저작 번역물

<다산의 저작>

정약용, 1987, 『여유당전서』 2, 경인문화사, 影印刊.

_____, 1987, 『여유당전서』 3, 경인문화사, 影印刊.

전주대 호남학연구소 역, 1986, 『국역 여유당전서 1』, 전주대학교 출판부.

_____, 1989, 『국역 여유당전서 2,3,4』, 전주대 호남학 연구소, 여강출판사.

이지형 역, 1994, 『역주다산맹자요의』, 현대실학사.

<로크의 저작>

John Locke, 1975, *An Essay Concerning Human Understanding*, New York: Oxford University Press, 추영현 역, 2011, 『인간지성론』, 동서문화사.

<기타 저작>

주 희, 1983, 『사서장구집주』, 중화서국.

데카르트, 이현복 역, 1997, 『성찰, 자연의 빛에 의한 진리탐구, 프로그램에 대한 주석』, 문예출판사.

칸트, 백종현 역, 2002, 『실천이성비판』, 아카넷.

A. N. Whitehead, 1978, *Process and Reality: An Essay in cosmology*(Corrected Edition. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York: The Free Press, A Division of Macmillan Pub. co, 오영환 역, 2003, 『과정과 실재(유기체적 세계관의 구상)』, 민음사.

2. 연구서 및 연구 논문

<단행본>

박상환, 2010, 『동·서철학의 소통과 현대적 전환』, 상.

김교빈 외, 2005, 『동양철학과 한의학』, 아카넷.

김영일, 2003, 『정약용의 상제사상』, 경인문화사.

“제26회 남양주시 다산문화제”
제2회 전국대학(원)생 다산학술논문대전

장승희, 2005, 『다산 윤리사상 연구』, 경인문화사.

아라키 겐고, 심경호 역, 1999, 『불교와 유교』, 예문서원.

28

<자료집>

다산학술문화재단, 2012, 『세계유산: 다산 프로젝트 - 문명 전환기에 다시 읽는 다산학』.