

## 다산 정약용의 ‘性嗜好說’과 ‘知天’의 수행론

정 해 정  
(동국대 강사)

---

### <요약>

---

다산은 心統性情의 一心을 대체(本체)개념으로 이해하고 있다. 다산에 있어 性이란 체의 개념이 아니다. 性은 기호에 따른 것이지 고정된 理가 아니며 지존한 본체 개념이 아니기 때문이다. 性은 불교개념으로 말하면 色身이요 心은 法身이라 했고, 마음의 본체는 虛靈不昧, 또는 虛靈本體로서 맹자가 말한 大體와 같다고 하였다. 이 허령한 본체는 능엄경에 보이는 여래장성의 청정본연에서 온 말로 허령은 '虛而靈'의 준말로 '空而妙' 즉, 진공묘유와 통하는 개념이다. 이는 비어 있으면서도 신령함이 있는 비실체이기에 性도 고정된 것이 아닌 기호에 따라 결정되는 것임을 주장하게 된다. 그러므로 다산은 이러한 본체관하에 성기호설을 전개하는데 먼저 그는 신형묘합을 말한다. 객관대상과 인간주관이 접촉할 때 그 門이 되고 길이 되는 것은 귀와 눈과 같은 감각기관이다. 따라서 다산에 의하면 인간의 선악은 그가 소유한 육체나 본성에 의해 결정되는 것이 아니라 그가 감관으로부터 정보가 들어왔을 때 이것이 대체를 따르느냐 어기느냐를 살펴 대체를 따르는 것이면 그대로 따르고 소체를 따르는 것이면 이를 제어하는 것에서 본연성이 성취된다. 따라서 인간본성의 실현은 대체를 알아 이를 밝게 섬기는 知天에 있다. 인간이 자신의 본연성(천명)을 알면 그 본성을 기르고 그 본성을 기르면 곧 성을 알게 된다. 그 천명을 받든다는 것은 막연한 것이 아니다. 인간이 받아들여야 할 천명(본연성)은 천명 스스로가 인간 내면을 두드리고 속삭이며 간절히 알린다. 하늘을 안 이후에 선을 선택할 수 있고, 하늘을 알지 못하면 옳을 택하지 못한다. 인간이 의리를 명백히 알면 옳을 선택하여 고집할 수 있기에 기질의 병폐란 없게된다. 또한 지천공부란 다산이 이해한 불교처럼 마음을 끊는 좌선이 아니라 待人接物에 있어 적절함을 행하고 사유하는 것이다.

핵심주제어: 성기호설, 본연성, 여래장, 지천, 신형묘합, 허령본체

《Abstract》

**The theory of human nature with liking of  
righteousness and training to realize the heaven in Dasan'  
philosophy**

Jung, Hey Jung

(by the lecturer of Dongguk University)

Dasan, Jung yak Yong is a philosopher in the late period of Josun dynasty. His thought is different from previous thought because he is not to thinking the human nature as fixed but as liked. Of course his discuss can't free himself from discourse of Neo-Confucianism. Nevertheless he is the reformer and criticizes the Neo-Confucianism. He argues the human nature as liked that is also influenced by the Sutra(楞嚴經)

The idea of reality in Dasan' thought is Divinity(Spirit) and it is ranked together with One-Mind(一心) as a reality of Buddhism. He is not make a nature of reality but make a mind of reality. So human nature is only liking that is to like the good and to dislike the evil. To follow this nature is to follow the Heaven' Decree(天命) through To knowing and devoting the Heaven. He argue that human' Ultimate existence is in a human mind. So for man to be the divine, he realizes and devotes the Heaven in himself.

---

## I. 머리말

다산의 사상이 전시대의 사상과 달리하는 가장 큰 특징은 성(性)을 리(理)로 보지 않고 기호(嗜好)라 본 점에 있을 것이다. 다산은 분명 성리학자이다. 그러나 성(性)을 고정된 리(理)로 보지 않고 기호로 보았다는 것은 커다란 발상의 전환이다. 물론 그의 모든 철학적 설명은 성리학적 담론을 벗어나지 않는다. 그럼에도 불구하고 그를 성리학자가 아닌 실학자로 구분하는 것은 정치개혁적 성격이 아니더라도 그는 이미 전통 성리학을 탈피하고 있기 때문이다.

그러나 다산이 성기호설을 주장하는데는 성리학 자체의 독자적 발전이라기보다는 불교의 능엄경에 영향 입었음을 볼 수 있다. 다산의 본체개념인 천(천명)이 불교의 본체

개념이라 할 수 있는 일심(一心)과 병칭되고 있고, 성을 본체(大體)로 보지 않고 심을 본체로 보아 성을 삶의 부산물로 설명한 점이다. 그러므로 인간에게 부여되는 인간의 본연성이란 단지 선을 좋아하고 악을 싫어하는 성향(기호)만을 뜻한다. 인의예지를 할 수 있는 것은 본연의 성을 따랐을 때 성립되는 것이지 처음부터 뱃속에 지니고 있는 것이 아니다. 또한 이 본연성을 따른다는 것은 곧 천명을 따르는 것으로 천에 대한 앎(知天)과 섬김(事天)을 통해서 성취된다. 그는 궁극자(天)를 인간 안에 두고 이를 초월화시켜 정성과 공경의 대상으로 섬겨 천과 합하고자 한다. 인간이 하늘님(天)과 합하여 천 자체를 이루지만 그 천은 본래 인간 이외의 것이 아니다. 또한 자신 안에 거하는 하늘을 깨달아 하늘을 섬기는 지천의 수양은 인간 형성을 위한 기초가 된다. 인간 완성에 있어서 지천은 어느 무엇보다도 선행되는 전제인데 이는 본연성을 기호로 봄에 따라 수반되어 나오는 것으로 인간 존재의 이유가 된다.

따라서 본고는 다산의 본체 개념인 천을 중심으로 그 특징을 살펴보고 아울러 성기호설과 그가 말한 능엄경을 대조하여 이의 불교적 영향을 고찰하고자 한다. 여기에는 청정본연, 여래장, 이습(二習)과 같은 내용이 맞물려 있음을 볼 수 있고 이러한 인간이 해에 따라 성기호설과 지천의 수양이 연결되고 있음을 밝히고자 하는 것이다.

## II. 다산의 본체관 이해

다산의 본체개념인 천은 상제, 귀신, 심(心), 천명, 본연성 등으로 병칭되고 있다. 먼저 상제를 천이라 하는 것은 나라의 임금을 국(國)이라 부르는 것과 같다.<sup>1)</sup> 주재자인 상제는 형상도 없고 소리도 없으며 보아도 보이지 않고 들어도 들리지 않지만 영명하다. 이는 하늘의 별과 같은 물체를 신격화시켜 천황대제라 하는 것과는 다르다. 천황대제라 하는 것은 단지 한 물체를 상제로 삼는 미신에 지나지 않는 것으로 영명함이 있을 수 없다.<sup>2)</sup> 상제에는 영명과 주재의 속성이 있다. 영명은 뛰어난 앎의 능력을 갖추었다는 의미이고 주재는 만물을 다스린다는 의미이다.<sup>3)</sup> 그리고 이 영명한 주재자인 상제는 곧 귀신이기도 하다.

1) 『丁茶山全書』, 「孟子要義」, “鋪案 天之主宰爲上帝 其謂之天者 猶國君之稱國”, (以下 『丁茶山全書』 는 『全書』로 표기한다.)

2) 위의 책, “上帝之體 無形無聲 視之而弗見 聽之而弗聞 今乃以紫微一星 爲天皇大帝 太微五星爲五方 天帝則無靈 有形之物 推尊爲帝 至五至六 而昊天上帝 唯一無二之位 已泯晦而不章矣 罪至於此 何以赦矣 此殆鬼怪 非人爲也.”

3) 최동희, 「다산의 신관」, 《한국사상》 15, 1977.9, 108-109쪽

교제에서 받들여지는 것은 상제인데 상제의 몸은 무형무질하여 귀신과 같은 덕을 지니고 있어서 귀신이라 불리워진다. 이기(理氣)가 감응하여 살펴보는 까닭에 귀신이라 한다<sup>4)</sup>

다산에 있어서 귀신은 성리학처럼 음양의 공용으로서보다는 상제와 같은 개념이다. 즉 형이하자뿐만 아니라 형이상자의 개념도 들어 있다. 귀신은 보려 해도 볼 수 없고, 들으려 해도 들을 수도 없으나 만물의 체가 되어 없는 곳이 없으며 이기가 감응하여 비추는 것을 말한다. 이 귀신이 바로 天이 아니고 무엇이겠느냐고 다산은 반문하고 있다. 이 귀신 역시 사람들이 몸과 마음을 깨끗이 하여 제사를 받들게 되는 것으로 인귀(人鬼)나 잡신(雜神)을 뜻하는 것이 아니다. 또한 귀신은 성(誠)과도 같다.

귀신이란 능히 앞일을 알 수 있는 까닭에 뒷글에서 앞일을 아는데 대한 말을 하면서 지성여신(至誠如神)이라 한 것은 그 자의(字義)가 같기 때문이다. 귀신이란 이기(二氣)의 양능(良能)이 아니며 천지공용(天地功用)도 아니며 또한 조화의 자취도 아니다.<sup>5)</sup>

그러므로 사람들이 자기 욕심을 채우기 위해 못된 짓을 감히 못하고 군자가 암실에 있으면서도 두려워하며 감히 나쁜 짓을 하지 못하는 것은 상제, 즉 귀신이 굽어보고 있음을 알기 때문이라는 것이다.<sup>6)</sup>

이와 같이 귀신, 상제, 천은 다산에 있어서 같은 개념으로 병칭되고 있다. 다산은 귀신을 주자처럼 형이하자의 음양의 공용으로 보지 않았다.<sup>7)</sup> 그러면서도 천지에 널리 있는 천지 귀신과 같은 것이 아니라 그 중에서도 지극히 크고 지극히 높은 것이 상제<sup>8)</sup>로서 바로 이 상제를 귀신과 동격으로 놓았다.

다산은 또한 불교에서 말하는 본연의 체도 이 귀신에서 벗어나지 않는다고 하면서 그 귀신에는 선도 있고 악도 있다고 했다.

무릇 천하에 형태가 없는 물건으로는 귀신보다 더한 것은 없다. 불씨(佛氏)의 본연의

4) 『全書』, 「중용자잠」. “郊祭也郊所祭者上帝也 上帝之體無形無質如鬼神同德故曰鬼神 理氣感格 臨照而言之 故謂之鬼神.”

5) 『全書』, 「중용강의보」. “鬼神能前知 故上文言前知之事 曰至誠如神 則字義無不同矣 然鬼神非二氣之良能非天地之功用 又非造化之迹.”

6) 『全書』, 「中庸自箴」, 권1. “箴曰所不睹者何也 天之體也 所不聞者何也 天之聲也 何以知其然也 經曰鬼神之爲德 其盛矣乎 視之而弗見 聽之而弗聞 體物而不可遺 使天下之人 齊明承祭 洋洋乎如 在其上 如在其左右 不睹不聞者 非天而何 民之生也 不能無慾循 其慾而充之 放辟邪侈無不爲己 然民不敢顯然犯之者以戒慎也 ... 君子處暗室之中 戰戰栗栗 不敢爲惡 知其有上帝臨女也 今以命性道 教悉歸之於一理 則理本無知 亦無威能 何所戒而慎之 何所恐而懼之乎 聖人所言 皆至真至實 必不 作矯僞體面之話以自欺而欺人矣.”

7) 『全書』, 「중용강의」. “臣未之信 至於朱子之以性情功效爲德者 謂鬼神不過 爲二氣之良能.”

8) 『全書』, 「중용강의」. “臣謂天地鬼神昭布森列 而其至尊至大者上帝.”

체라는 것도 이 귀신에서 벗어날 수 없는 것이다. 그러나 귀신에도 선신(善神)과 악귀(惡鬼)가 있다.<sup>9)</sup>

이는 불교의 지엄이 “모든 존재가 자성이 없기에 고정적으로 그 존재의 성격을 깨끗하다고도 깨끗하지 않다고도 말할 수 없다”고 한 것과 같다. 이는 선과 악이 오직 마음에 따라서 결정됨을 뜻한다.

선이건 악이건 마음에 따라서 변전(變轉), 현출(現出)된다. 그렇기 때문에 회전선성(廻轉善成)이라고 한다. 또 마음과 구별된 인식대상은 없다. 그렇기 때문에 유심이라고 한다. 만약 마음이 바르게 전회한다면 그것이 곧 평온해짐(열반)의 세계이다. 그렇기 때문에 『화엄경』에서 “마음은 갖가지 부처를 만든다”고 설한다. 만약 역으로 전회한다면 그것이 곧 미혹함(生死)이다. 그렇기 때문에 세가지 미혹함의 세계(三界)는 허망하다. 그것은 마음이 만들어 낸 것에 지나지 않는다. 미혹함도 평온함도 모두 마음을 떠나지 않는다. 그렇기 때문에 고정적으로 그 마음의 본성은 깨끗하다고도 깨끗하지 않다고도 말할 수 없다. 그러므로 『열반경』에는 “불성은 깨끗한 것도 부정된 것도 아니다. 깨끗함도 부정도 모두 다만 마음에 의한 것이다”라고 설한다.<sup>10)</sup>

다산이 귀신에 선도 있고 악도 있다 함은 불교에서 말하는 바와 같이 선과 악이 본체를 떠나서 있는 것이 아니므로 악이라고도 선이라고도 말하지 못함과 같다. 일찍이 중국 선연도 “여래도 본성으로서의 악을 끊지 않는다”라는 주장을 전개했다고 한다.<sup>11)</sup> 이는 다시 바꿔 말하면 마음에 따라서 악도 되고 선도 된다. 본체는 선할수도 악할 수도 있는 이치를 지닌다. 그러므로 본체란 주자학의 이(理)처럼 지선(至善)한 것이 아니라고 다산은 말한다.

귀신은 본래 형구(形軀)가 없으나 이처럼 선악이 있는 것이다. 이른바 본연의 체라 하여 또한 어떻게 악할 수 있는 이치가 없다 할 수 있겠는가? 사람들이 이러한 점을 살피지 못한 것이다.<sup>12)</sup>

본체는 선할 수도 악할 수도 있는 이치가 있어 마음에 따라 선악이 결정된다. 인간이 인의예지를 하고 못하는 것은 다만 마음에 의한 것이다. 다산은 귀신(상제)이 형구

9) 『全書』, 「心經密驗」. “凡天下無形之物 莫過於鬼神 佛氏所謂本然之體 亦無以踰於鬼神 然鬼神之中 亦有善神惡鬼.”

10) 「一乘十玄門」, 『大正藏』第45卷, 518쪽 중단. “若善若惡 隨心所轉 故云廻轉善成 心外無別境 故言唯心 若順轉即名涅槃 故經云心造諸如來 若逆轉即是生死 故云三界虛妄唯一心作 生死涅槃 皆不出心 是故不得定說 性是淨及與不淨 故涅槃云 佛性非淨亦非不淨 淨與不淨皆唯心.” 여기에서 『大正藏』은 『大正新修大藏經』을 가리킨다. 앞으로도 같다.

11) 木村清孝, 『中國華嚴思想史』, 京都:平樂寺書店, 1992, 254-257쪽.

12) 『全書』, 「心經密驗」. “鬼神本無形軀 而其有善惡若是 即所謂本然之體 亦豈無可惡之理乎 人顧不知察耳.”

(形軀)가 없으나 선악이 있다고 한다. 그러므로 선이다 악이다 말하지 못하는 것이다.

또한 다산에 있어 일심(一心)은 상제나 귀신과 같이 본체개념으로 칭해진다. 다산은 심통성정(心統性情)의 일심을 대체(本체)개념으로 이해하고 있다.

요즈음 사람들은 심(心)·성(性) 두글자를 가지고 큰 송사거리를 만들고 있다. 누구는 심은 크고 성은 작다고 말하기도 하고 어떤 이는 성은 크고 심은 작은 것이라 말하기도 한다. 심통성정으로 말한다면 심대설이 되고 성리심기(性理心氣)로 말한다면 성대설이 되는 것이다. 심대설을 주장하는 사람들은 신형묘합(神形妙合)에 다만 一心이 있을 뿐이라 하고 성대설을 주장하는 사람은 성자(性字)를 대체로 보아 법신의 전칭이라고 생각한 때문이다. 그러나 만약 하나의 글자를 빌어다가 대체의 전칭으로 삼는다면 심자(心字)가 오히려 근사한 말이 될 것이며 성자를 쓰는 것은 옳지 않다. 성이라는 글자는 마땅히 치성(雌性), 녹성(鹿性), 초성(草性), 목성(木性)과 같이 본래 기호(嗜好)로써 그 이름이 이루어진 것이요 높고 까마득한 말로 이루어졌던 것은 아니다.<sup>13)</sup>

심대설(心大說)은 심을 본체로 보아 신형묘합에서 일심이 체가 된다는 것이고, 성대설(性大說)은 성을 본체로 보아 법신의 전칭(專稱)이라고 하는 것이다. 그러나 본체의 전칭은 심으로 해야 한다는 것이 다산의 주장이다. 성을 본체로 하는 것은 옳지 않다는 것이다. 다산에 있어 성이란 체의 개념이 아니다. 다산은 일심으로서의 대체를 본체로 삼기에 기존 성리학과 같이 성리심기(性理心氣)로서의 성 대체설은 옳지 않다 했다. 성은 기호에 따른 것이지 고정된 이가 아니며 지존한 본체 개념이 아니기 때문이다. 다산은 성이 모두 기질지성임을 말한다.<sup>14)</sup> 이 성은 불교개념으로 말하면 색신(色身)이요 대체인 심은 법신(法身)이다. 심은 또한 허령지각(虛靈知覺)이라 일컫는다. 허령지각을 사람들이 단지 한 글자로 말하여 신(神)이라 하고, 영(靈)이라 하며 魂이라고도 했던 것이다. 결국 다산이 말하는 심과 성은 대체와 소체의 관계, 즉 무형의 법신과 유형의 색신의 관계이다.

신형(神形)이 오묘히 합하여짐으로서 사람이 태어나는 것이다. 그러므로 고경(古經)에서는 이를 총괄하여 신(身)이라 이름하기도 하고 또한 기(己)라 이름하기도 한다. 이른바 허령지각(虛靈知覺)은 한 글자로 이를 가리키지는 못했던 것인데 후세에 이를 구분지어 말하려는 사람들이 더러는 다른 글자를 빌어 쓰기도 하고 더러는 몇 개의 글자를 연결하여 말하기도 했던 것이다. 심이라하기도 하고 신(神)이라 하기도 하고 영(靈)이라고도 하며 혼(魂)이라고도 하는 것은 모두가 다른 글자를 빌어서 썼던 말이며 맹자는 무형

13) 『全書』, 「心經密驗」. “今人以心性二字 作爲大訟 或云心大而性小 或云性大而心小 謂心統性情 則心爲大 謂性是理而心是氣 則性爲大 以心爲大者主神形妙合 只有一心而言之也 以性爲大者 把此性字以爲大體 法身之專稱也 然若必欲假借一字 以爲大體之專名則 心猶近之性則 不可性之爲字 當讀之如雌性鹿性草性木性 本以嗜好立名 不可作高遠廣大說也.”

14) 『全書』, 「맹자오의」, 권2. “中庸言性 是本孔子之論 將謂天命之性 率性之道 皆氣質之性乎 若云性相近一語 是乃氣質之性 則上智下愚 本非性品之名.”

(無形)은 대체 유형(有形)은 소체라 말하였으며 불씨(佛氏)는 무형은 법신, 유형은 색신이라 하였던 것은 모두가 연속되는 말이다.<sup>15)</sup>

다산에게 있어 마음의 본체는 허령불매(虛靈不昧)<sup>16)</sup>, 또는 허령본체(虛靈本體)<sup>17)</sup>로서 맹자가 말한 대체와 같다. 허령한 본체는 『능엄경』에 보이는 여래장성(如來藏性)의 청정본연(淸淨本然)과 다르지 않고 허령은 ‘허이령(虛而靈)’의 준말로 ‘공이묘(空而妙)’ 즉, 진공묘유와 유사한 개념이다. 원래 성리학자들은 심을 허령지각으로 말했지만 불교처럼 본체적 비실체가 아니라 심은 기이고 성만을 따로 떼어 인의예지로 고정시켰다. 그러나 다산에게 있어서 허령지각의 심은 영명한 본체이고, 성은 이 본체를 따르느냐 어기느냐에 결정된다. 그렇기에 다산의 성기호설은 혁명적인 것이다.

다산은 전통 성리학이 천리로서 인간의 성을 인의예지라 고정한 것을 근본적으로 거부하고 있다. 단지 인의예지를 할 수 있는 영명한 마음을 부여받았을 뿐이다. 즉 <가능성의 형식>으로서 본성을 부여받았지 고정된 이치가 아닌 것이다. 인의예지를 성으로 보는 것에 대해 허령불매한 본체를 잡아가지고 배 안에다 넣어 둔 채 무슨 이치를 살피려는<sup>18)</sup> 격이라 비난한 바 있다. 다산은 “심은 인간의 대체를 말하기 위하여 빌린 이름이고, 성은 마음이 기호하는 바다”<sup>19)</sup>라고 분명히 말한다. 선유(先儒)들은 성을 영체(靈體)의 전칭이라고 하였으니 잘못이 아니었겠느냐는 것이다. 그리고 맹자가 인식한 성은 기호로서 그들과 다르다는 것이다.<sup>20)</sup>

또한 다산은 사람이 하늘에서 받은 것을 영명한 마음이라 하였다. 인간의 성은 마음 속에 알맹이처럼 있는 이(理)가 아니라 인(仁)을 할 수 있고, 예(禮)를 할 수 있는 영명한 마음이 있을 뿐이지 고정된 것이 아니다. 그 영명한 마음이 본연성이고, 하지 않으면 굶주린 듯 허전한 마음이다. 그러므로 천명은 곧 본연성으로 영명주재천(靈明主宰天), 상제, 귀신, 영명한 마음과 병칭되는 개념이다. 예를 들어 갓난 아이가 우물에 빠지면 반드시 황급히 달려가 구해낸 후에야 마음이 편안하고 의롭지 못한 오리고기가 앞에 있다면 반드시 굳이 사양하여 먹지 않은 후에야 마음이 편안함과 같다. 다산이 말하는 본연지성이라는 것은 원래 각기 사람마다 다른 것으로 선을 좋아하고 악을 싫어하는 것으로서 도(道)를 향하여 수신하는 것을 본연이라 한다.<sup>21)</sup>

15) 『全書』, 「심경밀해」. “神形妙合 乃成爲人 故其在古經 總名曰身 亦名曰己 而其所謂虛靈知覺者 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.”

16) 『全書』, 「大學講義」.

17) 『全書』, 「논어고금주」, “虛靈本體孟子謂之大體.”

18) 『全書』, 「大學公議」. “虛靈不昧之體 捉住在腔子內 以反觀其眞實無妄之理.”

19) 『全書』, 「맹자요의」. “心者吾人之大體之借名也 性者心之所嗜好也.”

20) 『全書』, 「심경밀해」. “先儒乃以爲靈體之專稱 其無差殊乎 ... 先儒所認之性 與孟子所認之性 不同.”

21) 『全書』, 「맹자요의」. “本然之性 原各不同人 則樂善耻惡 修身向道 其本然也.”

그러므로 영체(본연성) 내에는 3가지의 이치가 있을 수 있다. 첫째, 성으로 말하자면 선을 좋아하고 악을 수치로 여기는 것으로 이는 맹자가 말하는 성선(性善)이다. 둘째, 권형(權衡)으로 말한다면 선할 수도 있고 악할 수도 있으니 이는 고자의 단수(澹水)의 비유와 양옹의 선악혼재설이 발생될 수 있는 까닭이다. 셋째, 행사(行事)로 말한다면 선하기는 어렵고 악하기는 쉬우니 이는 순경(荀卿)의 성악설이 발생될 수 있는 까닭이 된다.<sup>22)</sup> 영명한 본체는 그 속성이 선을 즐거워하고 악을 부끄러워할 뿐이다. 이러한 성은 모든 사물에 신묘하게 대응하므로 맹자도 사단을 논하면서 성선을 사단의 근본으로 생각하였고 인의예지는 단지 실천행위로서 다루었다는 것이다. 인의예지를 고경(古經)에서 성이라 한 적이 없고 이(理)라고도 덕(德)이라고도 하지 않았다<sup>23)</sup>고 그는 분명히 말한다.

### III. 성기호설에 따른 다산의 인간형성론

#### 1. 神形妙合, 身心妙合의 인격형성

인간의 의식은 객관대상과 인간이 지닌 감각에 의해 성립된다. 객관대상과 인간주관이 접촉할 때 그 문(門)이 되고 길이 되는 것은 귀와 눈과 같은 감각기관이다. 그리고 그 감각을 통하여 의식이 형성되는데 다산은 이를 신형묘합(神形妙合)이라 하였다. 정신과 형체를 받아들이는 감각기관이 미묘하게 결합되어 인간을 이룬다는 것이다.<sup>24)</sup>

귀와 눈이라고 해서 소체라고 말하려는 것은 아니다. 만물과 나와 서로 접촉할 때 그의 문이요 길이 되는 것은 귀와 눈이다. 귀는 소리를 거두어다가 마음속에다 넣어 주며 눈은 빛깔을 거두어 마음 속에다 넣어 주니 이것이 그들의 직분일 따름이다. 귀와 눈은 다만 그의 직분을 가다듬을 따름이다.<sup>25)</sup>

22) 『全書』, 「심경밀함」. “總之靈體之內厥有三理言乎 其性則樂善而耻惡 此孟子所謂性善也言乎 其權衡 則可善而可惡 此告子澹水之喻 楊雄善惡渾之說 所由作也言乎 其行事 則難善而易惡 此荀卿性惡之說 所由作也.”

23) 『全書』, 「書」, 答李汝弘. “四心之發 發於靈明之本體 靈明之體 其性樂善恥惡而已 以此之性妙應萬物 故孟子論四端 必以性善爲四端之本 其論仁義禮智皆主行事 ... 四心其在古經 不云性 不云理 不云德.”

24) 『全書』, 「맹자요의」. “神形妙合 乃成爲人.”

25) 『全書』, 「맹자요의」. “耳目非以小體言也 物與我之相接 其門路在於耳目 耳收聲而納之於心 目收色而納之於心 是其職耳 耳目但修其職分而已.”

『능엄경』에서는 “만일 인간 앞에 대상이 없으면 의식이 일어날 수가 없다”<sup>26)</sup>고 말한다. 또한 인간의 감각기능 없이 의식 또한 일어날 수 없다고 말한다. 이는 마치 사람이 캄캄한 방에 있으면 아무런 안식(眼識)이 생겨날 수 없는 것과 같다. 그러나 어두운 방에 있다가 홀연히 등잔빛을 얻으면 대상이 인식되는데 이는 등잔빛으로 인함이기 때문에 등잔빛이 보는 것이라 할 수 있다. 그러나 등잔빛은 스스로 등잔빛이라 이름하지 못하고 인간과 아무런 관련도 없다. 등잔빛이 능히 대상을 나타낼 수는 있지만 그 대상을 보는 것은 인간의 눈이요 등잔빛이 아니며 눈은 능히 대상을 인식하게 하지만 그 보는 성(性)은 마음이다. 눈이 아니다.<sup>27)</sup> 따라서 능엄경에서는 대상과 감각기관 그리고 마음이 결합된 상태에서만이 인간의 인식이 가능함을 말하고 있다. 눈으로 사물을 봄으로써 인식이 생겨난다. 즉, 인간의 인식은 감각기관을 지닌 신체를 통해 나타나는 경험에 의존한다. 인간 각자는 자기 자신의 독특한 모든 경험과 기억을 통해 개성을 이룬다.

다산은 인간의 의식이 몸의 감각과 정신이 결합되어 일어나는 신형묘합(神形妙合) 또는 신심묘합(身心妙合)을 말한다. 이는 대상을 보는 감각의 대상인식과 마음의 주관이 함께 하여 일어나는 것이지 감각이나 주관 어느 한쪽만으로 성립되는 것이 아님을 말한다.

사람치고 음식맛을 모르는 사람은 없다. 그러므로 『예기』, 「학기」에 의하면 아무리 아름다운 안주가 있더라도 먹어보지 않으면 그 맛을 알지 못한다고 하였다. 만일 음식을 먹으면서도 음식맛을 알지 못한다면 이는 반드시 그 지각의 신경을 다른 곳에 쓰고 있기 때문이다. 예를 들어 발분(發憤)하여 음식 맛조차 잊었다는 말은 오로지 호학(好學)에만 마음이 있었기 때문이며 음식맛이 감미롭지 못하다는 것은 오로지 부모의 사랑에만 마음이 있었기 때문이다.<sup>28)</sup>

인간은 아무리 눈앞에 맛있는 안주가 있더라도 직접 혀의 감각을 통해 맛보지 않으면 그 맛을 알 수 없다. 그러나 맛은 그것만으로 결정되는 것은 아니다. 만일 맛있는 음식을 먹으면서도 신경을 다른 곳에 쓰고 있거나 걱정으로 마음을 빼앗기고 있으면 그 음식의 맛조차 잊어 맛을 알 수 없게 된다. 그러므로 맛

26) 『능엄경』, 권2. “若無前法 意無所生”

27) 『능엄경』, 권1. “諸盲眼前 唯睹黑暗 云何成見 ... 與有眼人 處於暗室 二黑有別爲無有別 ... 此暗中人 與彼群盲 二黑校量 曾無有異 ... 若無眼人 全見前黑 忽得眼光 還於前塵 見種種色 名眼見者 彼暗中人 全見前黑 忽獲燈光 亦於前塵 見種種色 應名燈見 ... 若燈見者 燈能有見 自不名燈 又則燈觀 何關汝事 是故當知 燈能顯色 如是見者 是眼非燈 眼能顯色 如是見性 是心非眼”

28) 『全書』, 「중용강의보」. “毛曰人無不知味者 故學記曰雖有嘉饈 不食不知其味也 若食而又不辨味 則必有別用其知者 如發憤忘食 知在好學 食旨不甘 知在愛親.”

이란 감각과 마음 양자에 의해 결정되는 것이지 어느 한쪽에 의한 것이 아님을 말한다. 이는 『능엄경』에서도 말한 바와 같이 “몸과 마음이 서로 알아서 서로 여의지 않는다. 마음이 일어남을 말미암아 법(객관세계)이 일어나고 법이 일어남을 말미암아 마음이 일어난다”<sup>29)</sup> 함과 맥락이 같다고 볼 수 있다. 즉 객관의 대상이라는 것은 마음에 따라 좌우되는 것이지 고정된 본질이란 없다. 따라서 다산은 심신묘합으로 이루어지는 의식상태를 올바르게 하기 위해서는 마음을 우선적으로 바르게 하는 것에서 시작되는 공부를 제시한다.

몸과 마음은 오묘하게 결합되어 있어 나누어 말할 수 없다. 마음을 바르게 하면 그것이 바로 몸을 바르게 하는 것이 되니, 다른 두 개의 층차적인 공부가 있는 것이 아니다.<sup>30)</sup>

마음을 바르게 하는 공부란 감각이 넣어 준 인식이 대체(大體)에 이로우면 이를 따르고 대체에 어긋나면 이를 거부하는 것이다.<sup>31)</sup>

맹자가 소위 귀, 입, 눈, 코 사지(四肢)의 욕심은 성인도 없을 수 없는 것이다. 욕심이란 능히 정리(正理)를 따르면 그가 선행을 하게 되는 것을 방해하지 않거니와 오로지 사사로운 뜻만을 따르면 이내 악의 구렁에 빠지게 되는 것이다.<sup>32)</sup>

인간의 욕심이 능히 바른 이치를 따르면 선을 이루게 되고 사사로운 뜻만을 따르면 악으로 떨어진다. 따라서 다산에 의하면 인간의 선악은 그가 소유한 육체나 본성에 의해 결정되는 것이 아니라 그가 감각으로부터 정보가 들어왔을 때 대체를 따르느냐 어기느냐에 있다. 인간이 인의예지의 성을 실현하고 못하고는 감각을 통하여 인식되는 것 가운데 마음이 본체를 따르느냐 소체를 따르느냐에서 결정된다.

감관을 통하여 들어온 것 가운데 대체에 이익을 주는 것을 따르면 대체를 따르는 것이며, 그것을 어기면 소체를 따르는 것이다. 소체에 이익을 주는 것을 따르면 소체를 따르는 것이며, 그것을 어기면 대체를 따르는 것이다. 이와 같을 따름이다.<sup>33)</sup>

29) 『능엄경』, 권1. “身心相知 不相離故 ... 由心生故 種種法生 由法生故 種種心生.”

30) 『全書』, 「대학공의」, 권1. “義曰身心妙合 不可分言 正心即所以正身 無二層工夫也.”

31) 『全書』, 「맹자요의」. “顧何嘗使此心強從其所納哉 其所納利於大體 則從之者爲從小體 違之者爲從大體 如斯而已.”

32) 『全書』, 「중용강의보」. “孟子所謂耳目口鼻 四肢之欲 固上聖之所不能無者 然我之所以答是 欲者能循正理 則不害其爲善 專循私意 則乃至於陷惡.”

33) 『全書』, 「맹자요의」. “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

인간이 대체를 따르면 본성을 따르는 자이며, 그 소체를 따르는 자는 욕망을 따르는 자이다.<sup>34)</sup> 그리고 이에 따라 각각 도심(道心)과 인심(人心)이 결정된다. 도심은 항상 대체를 따르려 하고 인심은 항상 소체를 따르려 한다. 즉 인간이 감관을 통해 인식된 것 가운데 소체를 따르느냐 대체를 따르느냐에 따라 선성과 악성이 결정된다.<sup>35)</sup> 그리고 이러한 것이 계속 축적되는 사이에 인격 자체가 형성된다.

## 2. 다산의 성기호설과 인간형성

### 1) 다산의 성기호설의 전개

다산에게 있어 인간의 본성이란 처음부터 주어지는 것이 아니라 선을 좋아하고 악을 싫어하는 기호로서 인간이 신심묘합(心身妙合)으로 이루어지는 인식 가운데서 대체를 따랐을 때 본성이 성취되는 것으로 설명된다. 기호에는 두 가지가 있는데 하나는 대상에 따라 좋아하고 또는 피하는 속성과 또 하나는 그렇게 하지 않으면 안되는 삶의 본태로서의 기호이다.

기호에는 두 가지가 있다. 하나는 눈앞의 탐락을 기호라 할 수 있으니 이를테면 꿩이 산을 좋아하는 성질이나 사슴이 들을 좋아하는 성질, 성성(猩猩)이 술을 좋아하는 성질과 같은 것이니 이것을 하나의 기호라 한다. 또 다른 하나는 태어나서 이루어진 기호로 삶의 본태이다. ... 그러므로 한가지 선을 행하면 그 마음은 혼연스럽게 흐뭇해 하고 한가지라도 악을 저지르면 그 마음은 막힌 듯 근심하는 것이다.<sup>36)</sup>

다산은 性의 기호를 人·物의 두가지로 구별한다. 物에 있어서 性의 기호는 눈앞의 탐락과 같은 기호이고 인간의 기호는 삶의 본태로서의 기호이다. 物은 다시 둘로 나눌 수 있는데 초목의 類와 금수의 類이다. 따라서 다산은 초목, 금수, 인간의 3등급으로 나누어 性을 다음과 같이 설명한다.

초목의 性이란 생명이 있으나 지각이 없고 금수의 性이란 생명이 있는데다가 또한 지각이 있고 우리 인간의 性이란 생명 지각이 있고 또한 신령하고 선하다. 이와 같이 상

從小體 違之者 爲從大體 如斯而已.”

34) 『全書』, 「맹자요의」. “從其大體者率性者也 從其小體者循欲者也.”

35) 『全書』, 「맹자요의」. “道心常欲養大 而人心常欲養小 樂天知命 則培養道心矣 克己復禮 則制伏人心矣 此善惡之判也.”

36) 『全書』, 「心經密驗」. “嗜好如云 雉性好山 鹿性好野 猩性之性好酒體 此一嗜也 一以畢竟之生 成爲嗜好... 故行一善 則其心充然以悅 行一惡 則其心欲然以沮.”

중하 3등급이 분명히 다른 까닭에 그 성을 극진히 하는 방법, 또한 전혀 다른 것이다. 초목이란 생명을 이루게 함이 곧 그 성을 극진히 하는 것이며 금수는 卵, 飛, 走의 성을 이루게 한데에 불과하니 이것이 그 성을 극진히 하는 것이다.<sup>37)</sup>

다산이 성을 3등급으로 나누어 말하는 것은 인·물(人·物)을 구별하고자 함이다. 초목의 성은 생명이고 금수의 성은 생명과 지각이며 인간의 성이란 생명, 지각, 그리고 신령과 선성(善性)이 더해 있다. 일찍이 주자는 성을 말함에 있어서 인·물을 겸하여 이(理)가 같은 것으로 말하였었다.<sup>38)</sup> 그러나 다산은 인·물을 나누어 말해야 한다고 주장한다. 사람은 과불급의 차이가 있지만 물(物)에게는 없고, 사람은 능히 모든 것을 할 동할 수 있지만 금수는 모든 것이 일정하다는 것이다. 일정하기 때문에 물은 과불급의 차이가 있을 수 없다. 예를 들어 닭은 새벽녘에 울고 개는 밤에 짖으며 호랑이는 할퀴고 씹으며 소는 들이받으며 벌은 여왕벌을 호위하고 개미가 많이 모여 사는 것은 천년 동안 변함없이 똑같이 전해 내려왔고 만리에서도 같은 풍속을 가지고 있다. 그럼에도 불구하고 주자는 성(性)과 도(道)를 말할 때 항상 인물을 겸하여 말했으니 그 말의 조리가 통하겠나는 것이다.<sup>39)</sup> 또한 성인과 현인에 있어서 주자는 리(理)는 같고 기(氣)가 다르다 하였는데 다산은 성인과 현인 모두 성과 기가 같다고 주장한다.

성인과 현인도 이(理)는 같고 기(氣)는 다르다고 말하는데 어찌 통할 수 있는 말인가. 『서경』에서는 성인이라도 생각을 하지 않으면 미치광이가 되고 미치광이라도 생각을 할 수 있으면 성인이 되는 것으로 그 성과 기가 다 같다 하였다.<sup>40)</sup>

다산은 성인과 현인이 따로 있는 것이 아니라 본성 즉 천명을 따르면 인(仁)도 되고 의(義)도 되는 것이지 처음부터 성품이 다르거나 인의예지가 있는 것이 아니라고 한다.

인의예지라는 이름은 본래 우리 인간의 행사에 의해서 생겨난 것이며 아울러 마음 속에 잠재된 현리(玄理)가 아닌 것이다. 사람이 하늘에서 받은 것이라고는 단지 이 영명스런 마음 뿐이다. 이것으로 인을, 의를, 예를, 지를 할 수도 있는 것이다. 만일 상천

37) 『全書』, 「중용강의보」. “對曰性有三品 草木之性 有生而無覺 禽獸之性 既生而又覺 吾人之性 既生既覺 又靈又善 上中下三級 載然不同故 其所以盡之方 亦復懸殊 草木不過使遂其生性 則其性斯盡矣 禽獸不過使遂其胎卵飛走之性 則其性斯盡矣.”

38) 『全書』, 「중용강의보」. “朱子嘗謂人與禽獸 理同而氣異.”

39) 『全書』, 「중용강의보」. “朱子於性道二字 本兼人物而言 則於草木禽獸下 修字不得 故別言品節也 教者教人也 既曰修道之謂教 則修道非自修之工 乃教人以自修也 中庸者 立教之書也 ... 過不及之此 聖人因人物之所當行者 而品節之 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 雞之晨鳴 犬之夜吠 虎之搏噬 牛之舐觸 蜂之護君 蟻之聚衆 千年同俗 萬里同風 ... 朱子於性道之說 每兼言人物 故其窒礙難通 多此類也.”

40) 『全書』, 「중용강의보」. “今乃曰 聖人賢人 理同而氣異 豈可通乎 書曰 惟聖罔念作狂 惟狂克念作聖 明性與氣皆同也.”

(上天)에서 인의예지라는 이 4개를 인성의 가운데에 부여해 주었다고 한다면 이는 실상이 아니다.<sup>41)</sup>

다산은 인의예지가 미리 마음의 본체 안에 내재해 있다고 말하는 것은 통유(通儒)들이 잘못 아는 것이라 말한다. 맹자도 우연히 부끄러워하고 미워하는 마음이 의의 단초라고 한 것이지 부끄러워하는 마음이 반드시 고정되어 바뀔 수 없는 것이라고 생각한 것은 아니었다는 것이다. “하늘은 이미 인간에게 선할 수도 악할 수도 있는 권형을 부여하였지만 또한 한편으로는 선한 일이란 어렵고 악에 빠지기는 쉬운 육체(器具)를 주었고 다른 한편으로는 선을 좋아하고 악을 수치로 여기는 성을 부여하였던 것이다. 만일 이러한 본성을 지니지 않았다면 우리 인간은 예로부터 어느 사람 하나라도 하찮은 조그만 선마저 실행한 사람이 없었을 것이다. 그러므로 솔성(率性)이라 말하고 그러므로 존덕성(尊德性)이라 말하는 것이다. 성인이 성을 귀중한 보배로 여기어 감히 이를 잃지 않으려 한 것도 이 때문이라는 것이다.”<sup>42)</sup> 즉, 인간의 본성이라는 것은 맹자가 말한 善性和 같이 선을 좋아하고 선을 택할 수 있도록 한 능력일 뿐이다. 이는 본래 인간에게 있는 것이지만 근본은 천명에서 오고 도심과 하나이다. 그러나 사람들은 이를 본래 있는 것이라 인식한 까닭에 태만하여 도심의 가르치는 말을 두려워하지 않고 따르지 않으며 태만하여 천명을 거스르고 죄가 하늘까지 솟는다고 다산은 비판한다.

하늘이 나에게 성을 명부하되 호덕(好德, 선조의 이름인 好善을 피하여 호덕으로 바뀌었으므로 호선의 의의로 읽는다.)의 정(情)과 택선(擇善)의 능력을 부여 하였다. 그것은 비록 내게 있는 것이나 그 근본만은 천명이다. 모든 사람은 내게 있는 본성이라고 인식한 까닭에 이를 태만하게(도심이 타일러 고하는 말을 따르지 않는 것)하나 한 번의 추구로써 이를 되찾으면 그 성이란 본래 하늘이 명부한 것으로 인식하게 되는 그것이에 빛나고 빛나는 천명이니 그 성의 하고자 하는 것을 어기고 그 성이 부끄러운 바를 행함이 천명에 태만함이며 천명을 거스름이니 그 죄는 하늘까지 솟을 것이다. 그러므로 덕성을 높히라고 이른 것이다.<sup>43)</sup>

또한 맹자는 마음을 기쁨에 있어서 욕심을 적게 하는 것보다 좋은 것이 없다고 하였

41) 『全書』, 「中庸講義補」, 권1. “仁義禮智之名 本起於吾人行事 並非在心之玄理 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.”

42) 『全書』, 「심경밀해」. “天既予人 以可善可惡之權衡 於是就其下面 又予之以難善易惡之具 就其上面 又予之以樂善惡之性 若無此性 吾人從古以來 無一人能作些微之小善者也 故曰率性 故曰 尊德性 聖人以性爲寶因 敢墜失者以此.”

43) 『全書』, 「中庸自箴」, 권1. “天賦我性授之 以好德之情 畀之以擇善之能 此雖在我 其本天命也 凡人認作自己本性 所以慢之 一番推究認得 此性本係天賦 茲乃赫赫天命 違此性之所欲行 此性之所愧 此是慢天命逆天命 罪通于天矣 故曰尊德性.”

다. 장자(莊子)는 그 기욕(嗜慾)이 깊어갈수록 천기가 얕아진다고 하였다. 그러나 사람으로서 욕망이 없을 수 없다. 다산은 맹자가 말하는 과욕(寡欲)은 이록(利祿)의 욕심을 적게 하라는 것 뿐'이라 한다. 인간의 영체(靈體) 내에는 본래 하고파 하는 하나의 기호가 있다. 만일 이러한 욕망이 없으면 천하 온갖 일을 전혀 할 수 없을 것이다. '오직 이익만을 아는 사람의 욕망이란 이록만을 꿰뚫어 나아가고 의리를 아는 사람의 욕망이란 도의에 따라서 꿰뚫어 나간다. 탐욕이 있는 이는 재물을 위해서 몸을 바치고 열사는 명예를 위해서 목숨을 바친다'. 그러므로 인간의 욕망은 전적으로 부정될 것이 아니라 선을 지향하고자 하는 삶의 본태로서의 욕망(기호)은 적극 장려되어야 한다. 만약 모든 욕망을 끊으면 선하지도 못하고 악하지도 못하고 문장을 이루지도 못하며 산업을 하지도 못한 채 천하에 쓸모 없는 하나의 물건이 된다는 것이다.<sup>44)</sup>

## 2) 다산의 본연지성과 인간형성

원래 본연지성이라는 말은 능엄경에서 따온 것으로 이는 여래장성의 청정본연으로부터 유래한 것이다.<sup>45)</sup> 능엄경에서 '청정본연'의 청정이란 더럽지도 깨끗하지도 않음을 말하고 본연이란 和하지도 화하지 않음도 없는 것을 말한다.<sup>46)</sup> 그리고 이 청정본연성은 본래 스스로 밝아 허령하면서 어둡지 않는 '허령불매(虛靈不昧)'라 했다.<sup>47)</sup> 다산 또한 능엄경에서 말하는 바와 같이 마음의 본체를 허령불매자로 표현했다.

마음이란 어떤 것인가? 유형(有形)의 마음은 우리의 내장이며 무형(無形)의 마음은 우리의 본체이니 이른바 허령불매이다. 허령불매란 어떤 것인가 이는 무형의 본체로서 혈육에 영속되지 않는다. 이는 만상을 포괄하고 만리를 묘오(妙悟)하여 능히 사랑하거나 능히 증오하는 것이니 이는 우리가 태어나자마자 하늘이 우리에게 부여하여 준 것이다.<sup>48)</sup>

44) 『全書』, 「심경밀힘」. “孟子曰 養心莫善於寡欲 莊子曰 其嗜慾深者 其天機淺 案吾人靈體之內 本有願欲一端 若無此欲心 卽天下萬事 都無可做 唯其喻於利者 欲心從利祿上穿 去其喻於義者 欲心從道義上穿 去欲之主極二者 皆能務身 而無悔 所謂貪夫殉財 烈士殉名也 余嘗見一種人 其心泊然無欲 不能爲善 不能爲惡 不能爲文詞 不能爲產業 直一天地間 棄物人 可以無慾哉 孟子所指 盖利祿之慾耳.”

45) 『全書』, 「심경밀힘」. “佛氏謂 如來藏 清淨本然(楞嚴經)謂 本然之性 純善無惡 ... 於罪惡有宋諸先生 皆從此說.”

46) 『능엄경』, 권2. “不垢不淨曰清淨 非和不和曰本然”

47) 『능엄경』, 권2. “性本自明 虛靈不昧.”

48) 『全書』, 「大學講義」. “熹曰心是何物 鍾曰有形之物是吾內臟 無形之心是吾本體 卽所謂虛靈不昧者也 熹曰虛靈不昧者是何物 鍾曰 是無形之體 是不屬血肉者 是能包括萬狀 妙悟萬理能愛能惡者 是我生之初天之所以賦於我也.”

다산이 말하는 허령불매의 마음이란 무형으로 혈육에 영속되지 않고 만상을 포괄하면서 만가지 이치를 꿰뚫는 것으로 하늘이 부여해 준 천명이기도 하다. 그러나 이 천명, 즉 허령한 본연성은 인욕에 가리우게 되고 새로운 망념으로 찌들게 된다. 여기에 선악의 이치가 있다.

허령의 본체가 기품을 구속하여 인욕에 가리우게 되니 때로 어두워지므로 구염(舊染)이라고 한다. ... 능엄경을 보면 여래장성은 청정본연이다 하니 이는 본연성을 말함이다. 그러나 본연성이란 신훈(新熏)에 오염되어 진여의 본체를 상실하게 된다. 이는 반야기 신훈에서 거듭하여 말한 것이다. 여기에서 말한 신훈이란 본체는 허명한 것인데 기질에 의해서 다시금 새로 찌들어 오염된 것이다.<sup>49)</sup>

여기서 말하는 다산의 구염(舊染)과 신훈(新熏)은 능엄경의 이습(二習)에 해당할 수 있다. 능엄경에서 말하는 이습은 종습(種習)과 업습(業習)의 두가지이다. 종습은 과(果)를 결정하는 것으로 다산이 말한 구염과 같이 허령한 본체로 인하여 물든다. 업습은 종(種)을 새로 훈습(熏習)하는 것으로 다산이 말한 신훈(新熏)과 같이 새롭게 오염됨을 가리킨다.<sup>50)</sup>

이와 같이 다산의 성설(性說)에는 능엄경에서 말해지는 바와 같은 기신론적 배경이 깔려 있음을 부인할 수 없다. 다산의 성기호설에 따르면 인간이 본연성을 따르느냐 어기느냐에서 선악이 결정된다. 이는 능엄경에서 인간이 심중을 따라서 육근을 선택하면 망념이 소멸하고 진여(眞如)가 드러나며<sup>51)</sup> 인간이 생멸을 따르면 망념으로 떠돌아다니게 되는 것과 상통한다.<sup>52)</sup>

다산은 마음의 본체를 허령불매라 하여 만가지 이치를 갖추면서도 만사에 응하는 것이라 하였다. 이것이 소위 묘응(妙應)으로 불교인 여래교(如來教)와 같다는 것이다. 그러므로 다산에게 있어 사단은 다섯도 될 수 있고 여섯도 될 수 있고 일곱도 될 수 있고 여덟도 될 수 있는 것이지 본시 일정한 수효가 있는 물건이 아니다. 맹자는 여러 마음 중에서 단지 그의 넷만을 뽑아서 썼을 따름이다. 이 마음의 본체는 하나가 만 가지에 대응할 수 있는 것이지 넷이 네 가지만에 응한다고 해서는 안된다는 것이 다산이 주장하는 바다. 그러므로 그는 인성

49) 『全書』, 「大學公議」. “虛靈之體 爲氣稟所拘 人欲所蔽 有時而昏 斯之謂舊染也 ... 按楞嚴經曰 如來藏性清淨本然 此本然之性也 本然之性 爲新熏所染 乃失真如之本體 卽般若起信論中 重言複語之說 謂之新熏者 本體虛明而新被氣質所薰染也.”

50) 『능엄경』, 권4.

51) 『능엄경』, 권3. “是故阿難 隨汝心中 選擇六根 根結若除 塵相自滅 諸妄消亡 不眞何待.”

52) 『능엄경』, 권2. “以諸衆生 從無始來 循諸色聲 遂念流轉 會不開悟性淨妙常 不循所常 遂諸生滅 由是生生 雜染流轉 若棄生滅 守於眞常 常光 現前 根塵識心 應時鎖落 想相爲塵 識情爲垢 二俱遠離 則汝法眼 應時清明 云何不成無上知覺.”

가운데 네 가지 물건이 있다고 하는 것은 이치를 모르는 것이라 하였다.<sup>53)</sup>

또한 칠정이라는 것도 마찬가지이다. 칠정이란 조목은 예기의 예운(禮運)에 처음으로 나타나 있는 말인데 이는 원래 희노애구(喜怒哀懼)라 말하였지 희노애락(喜怒哀樂)이라 하지 않았다. 반고(班固)의 백호통(白虎通)에서는 또한 희노애락애오(喜怒哀樂愛惡)를 육정(六情)이라 하였으며 고금을 통해서 육정(六情)이라 말한 것 또한 많다. 칠정이란 꼭 하늘에서부터 정해진 것이 아니다. 육정(六情), 칠정(七情) 이외에도 괴회(愧悔), 원한(怨恨), 기기(慳吝), 각만(格慢) 등 여러 가지 정이 있다. 그러므로 칠정만이 있는 것이 아니다.<sup>54)</sup> 이와 같이 다산이 사단과 칠정도 기존개념과 달리 고정된 것으로 보지 않는 것은 능엄경과 같은 본연성에 대한 이해와 더불어 성이 본체가 아닌 기호로 이해됨에 따라 수반된 것임을 볼 수 있다.

그러면서도 다산의 저술에는 불교에 대한 비판이 적지 않다. 대표적으로 몇가지를 들면 첫째, 불교의 본연성은 무시자재로서 유가의 천명에서 비롯되는 것과 다르다고 말한다. 즉 그들의 본연성은 천지에 자재하면서 윤회를 거듭하는 가운데 있다 하므로 유가에서 말하는 천명의 본연성처럼 이를 따르고 받드는 것이 없어 선을 손상한다는 것이다.

불서(佛書)에서 원래 본연이란 ‘무시자재(無始自在)’의 뜻이다. 하지만 유가에서는 인간이 하늘로부터 받은 천명으로 이해하고 있지만 불교는 본연의 성에 대하여 받아 온 것도 없고 언제 처음 나왔다는 것도 없이 천지의 사이에서 자재하면서 끝없이 윤회하여 사람은 죽어서 소가 되고 소는 죽어서 개가 되고 개는 죽어서 인간이 되더라도 그 본연의 체만은 영澈(澄澈)자재한다고 하였으니 이것이 이른바 본연의 성이라는 것이다. 천도를 어긴다거나 천명을 엇신여기거나 이치에 어긋나고 선을 손상하는 것이 이 본연이라는 말보다 더 심하게 없는 것인데, 선유들이 우연스레 한번쯤 빌려 썼던 것이라 하였다. 따라서 그는 본연이라는 두 글자는 육경, 사서와 제자백가서에 전혀 출처가 없으며 오직 수능엄경에서 중복하여 말하고 있다는 것이다.<sup>55)</sup>

다산은 유가의 본연지성의 본연이라는 말이 육경 사서와 제자백가서에 전혀 출현된

53) 『全書』, 「書」. “虛靈不昧具衆理 而應萬事 此所謂應也 若如來教 ... 所謂四端 亦可五可六可七可八 本是活動 不定之物 孟子於諸心之中 抽取其四以用之耳 ... 大凡此心之體 一可以應萬 四不可以應四.”

54) 『全書』, 「중용강의보」, 권1. “今案七情之自始見於禮運 原是喜怒哀懼 不是喜怒哀樂 ... 班固白虎通 又以喜怒哀樂愛惡 謂之六情 而古今言六情者 更多詩序云 ... 何必七情爲天定乎 六情七情之外 亦有媿悔 怨恨 慳吝 格慢諸情 豈必七情已乎.”

55) 『全書』, 「심경밀험」. “據佛書本然者 無始自在之意也 儒家謂吾人稟命於天 佛氏謂本然之性 無所稟命 無所始生 自在天地之間 輪轉不窮 人死爲牛 牛死爲犬 犬死爲人 而其本然之體 瑩澈自在 此所謂本然之性也 逆天慢命 悖理傷善 未有甚於本然之說 先儒偶一借用 今人不明來歷 皆口使道本然之性 本然二字 既於六經四書 諸子百家之書 都無出處 唯首楞嚴經重言復言.”

바가 없으며 수능엄경에서 거듭 말해진 것을 선유들이 이를 빌어 썼던 것인데 선유들 역시 불교를 따르고 말아 이치에 어긋났다는 것이다.

둘째로 다산이 이해하는 불교의 허령본체는 순선하여 악의 이치가 있을 수 없는 것이었다.

허령지체는 순선하여 악의 이치가 있을 수 없다하는 것은 불씨(佛氏)의 론이다.<sup>56)</sup>

물론 앞장에서 살펴본 바와 같이 불교에서 허령지체를 순선한 것으로 말하고는 있지 않다. 그러나 다산은 불교가 이를 순선한 이치로 여기고 주자가 말하는 인의예지처럼 알맹이가 마음 안에 들어 있는 것으로 말한다고 비판하는 것이다. 셋째로, 인간의 본연성이란 대인접물에서 인간이 본성(善性)을 따르느냐 어기느냐에 있는 것이지 불교처럼 처음부터 배안에 들어 앉은 본체를 밝혀내는 것이 아니라는 것이다.

그러나 이 말(허령본체, 필자)은 아무리 지극한 이치가 있는 것이라 하나 대학에서 말하는 친민, 신민이란 반드시 이러한 의의는 아니다. ... 여기에서 말하는 신민이란 어찌 마음의 허령한 본체를 새로 밝히는 것이겠는가?<sup>57)</sup>

특히 다산은 불교가 心에 대하여 논할 때마다 항상 적감(寂感)으로 이야기하여 치심(治心)을 입적(入寂)에 두었음을 비판한다. 즉 유가의 치심법(治心法)은 신사(慎思)에 있는 것이지 입적(入寂)에 있는 것이 아니며 계신공구에 있는 것이지 묵존에 있는 것이 아니다. 생각만하고서 실행하지 않는다거나 실행하고서 생각하지 않는 것을 공자는 경계하였다는 것이다. 이는 유가가 문왕에게서 법받았던 것으로 불교의 적연부동(寂然不動)이 곧 마음의 본체라는 말은 듣지 못하였다<sup>58)</sup>고 했다. 즉, 유가의 마음본체는 영명이지 불가처럼 적연부동이 아니라 한다. 그러므로 다산은 마음의 두가지 병을 마음이 있는 병과 마음이 없는 병을 들어 불교의 공적(空寂)을 비판한다.

마음에는 두 가지의 병이 있으니 하나는 마음이 있는 병이요, 다른 하나는 마음이 없는 병이다. 마음이 있는 병이란 인심이 주가 되는 것이요, 마음이 없는

56) 『全書』, 「맹자요의」, 권1. “虛靈之體 謂純善無可惡之理者 佛氏論也 惟性純善餘不然也.”

57) 『全書』, 「大學公議」. “此雖至理所寓 而此經之親民新民必非此義 ... 此之謂新民何必虛靈之體乃 有新明乎 ... 存天理遏人欲 其機其會在於人 與人之相接 默坐反觀 亦必取我與人 相接之際 一點檢 乃有依據 可誠可正”

58) 『全書』, 「중용강의보」. “特以佛氏論心 每以寂感爲設 程門諸公以爲兩家之說 沕然相合 其論未發已發 專以此句爲證 然聖門治心之法 有慎思無入寂 有成恐無默存 故思而不學 學而不思 孔子戒之 小心翼翼 昭事上帝 文王以之 未聞以寂然不動 爲吾心之本體也.”

것이란 도심이 주인이 되지 못하는 것을 말한다. 이 두 가지는 서로 다른 듯 하지만 그 병을 얻게 된 근원으로 말하면 사실에 있어서는 같다. 경(敬)으로써 안을 바르게 하여 공과 사의 분별로써 상세히 살핀다면 이러한 병이 없게 된다.<sup>59)</sup>

마음이 있는 병이란 것은 인간이 인욕을 따라가는 것을 말한다면, 마음이 없는 병이란 다산이 비판하는 불교의 병폐로, 항상 도심이 주인이 되기보다 마음 속에 있는 허령본체가 드러나도록 입적하고자 하는 것을 비판하는 것이다. 천리를 보존하고 인욕을 막는 것은 사람과 사람이 접촉하는데 있지 묵좌와 정관에 머물러서는 이루어지는게 없다는 것이다.

천리를 보존하고 인욕을 막을 수 있는 그 기회는 사람과 사람이 서로 접촉하는데 있으며 묵좌(默坐)와 정관(靜觀) 또한 반드시 자신과 타인이 접촉하는 즈음에 일일이 점검하여야 만이 이에 의거한 바 있어 성의를 할 수도 정심을 할 수도 있다.<sup>60)</sup>

본체가 인욕에 가려서 오염되었으므로 이를 다시 밝히기 위해 묵좌와 정좌를 하는 까닭이지만 이는 타인과 접촉하는 상황속에서 점검하여야만 본체가 제대로 발휘된다 할 수 있지 상황과 일을 떠나 면벽에서만 본체를 추구하는 것은 옳은 것이 아니라는 입장이다.<sup>61)</sup>

이와 같이 다산은 성이란 대인접물에서 실현되는 본성으로 불교를 면벽만을 일삼는 자들이라 비판한다. 그러나 성기호설의 출발은 그 불교 속에 서 있다. 다만 실천방법에 있어서 상황과 관계 속에서 실현되는 본체를 강조하는 것이다. 그리고 이것이 그가 이해한 바 불교와 결별하고 불교를 비판하게 되는 이유가 된다. 그러므로 그는 불교와 달리 지천(知天)의 수행론을 제시한다. 그러나 다산 자신의 사상에는 불교가 이미 스며있다.

59) 『全書』, 「大學公義」. “心有二病 一是有心之病 一是無心之病 有心者 人心爲之主也 無心者 道心不能爲之主也 二者似異 而其受病之源實同 敬以直內 察之以公私之分 則無此病矣.”

60) 『全書』, 「大學公議」. “存天理遏人欲 其機其會在於人 與人之相接 默坐反觀 亦必取我與人 相接之際 一點檢 乃有依據 可誠可正.”

61) 『全書』, 「大學公義」, “每因事而誠之 因事而正之 未有向壁觀心 自檢其虛靈之體 使湛然空明 一塵不染 曰此誠意正心者.”

## VI. 지천의 수행론

### 1. 천명의 속삭임에 귀기울임

다산에게 있어서 마음의 본체는 곧 천명(상제)으로 인간이 자신에게 부여된 하늘(天命)을 공경하여 이를 되찾으면 천명이 빛나 만물을 화육하게 한다. 그러므로 주자가 주장하듯 자연법칙적 천리의 학이 아니라 천명을 따르는 그것이야말로 인간 본연의 길이라 주장한다. 다산은 천명이 부여한 본연성을 어기고 그 성이 부끄러워 하는 바를 행하는 것은 곧 천명에 대만함이요, 천명을 거스르는 것이다. 그러나 옳을 좋아하는 기호에 따라 천명을 받들어 상제를 밝게 섬기면<sup>62)</sup> 인간본성을 실현하게 된다. 그 천명을 받든다는 것은 막연한 것이 아니다. 인간이 받들어야 할 천명(본연성)은 천명 스스로가 인간 내면을 두드리고 속삭이며 간절히 알린다.

도심과 천명은 두가지로 나누어 볼 수 없다. 하늘이 나에게 경고함은 우뢰로 바람으로 하는 것이 아니라 은근히 그의 마음에서 간절하게 경계의 말을 고함이니 만일 일각이라도 벼란간 사람에게 손상을 끼치고 만물을 해치려는 마음이 싹트게 되면 문득 한편에서 온화한 말로 저지하려는 것이 있다. ‘잘못은 모두 너 때문인데 어떻게 그 사람을 원망할 수 있겠는가? 만일 네가 말끔히 잇는다면 네덕이 아니겠는가’하니 이에 귀기울여 듣노라면 희미하지 않고 뚜렷이 들을 수 있다. 모름지기 말은 빛나고 빛난 천명임을 알아서 그를 따라서 순종하면 선이 되고 상서가 되나 태만하여 어기게 되면 악이 되고 재앙이 되는 것이다. 군자의 계신공구는 오로지 여기에 있는 것이다.<sup>63)</sup>

인간은 자기 내면에서 울리는 천명의 속삭임에 귀기울여 들으면 이를 뚜렷이 들을 수 있고, 이는 희미하지 않다. 천명이란 생을 명부한 애당초에 형태가 없는 체(體)와 묘용의 신(神)이 함께 들어가 있어 그것이 인간에게 감동을 주는 것이다. 그러므로 하늘의 경고 또한 형태가 있는 이목으로 말미암는 것이 아니라 항상 형태가 없는 묘용의 도심이 그를 유도하고 그를 가르친다. 그것을 일러서 ‘하늘이 그의 마음을 유도한다’고 하는 것이다. 그 유도를 순종함이 천명을 받든다는 그것이며 그 유도에 태만하여 어긴다면 이것은 천명을 어김이다.<sup>64)</sup> 그러므로 인간은 그 천명의 속삭임과 유도함에 항상

62) 『全書』, 「中庸自箴」, 권1. “天命於本心者 聖人昭事之學也.”

63) 『全書』, 「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 假如一刻驀 有傷入害物之志 萌動出來時 覺得一邊有溫言 以止之者 曰咎皆由汝 何可怨彼汝 若釋然 豈非汝德 丁寧諭聽無所熹微 須知此言乃是赫赫之天命 循而順之 則爲善爲祥 慢而違之 則爲惡爲殃 君子之戒愼恐懼 亶在此也.”

64) 『全書』, 「중용자잠」, 권1. “天命不但於賦生之初畀 以此性原來無形之體 妙用之神 以類相入與之相感也 故天之儆告 亦不由有形之耳目 而每從無形 妙用之道心誘之誨之此 所謂天誘其衷也 順其誘而從之 奉天命者也 慢其誘而違之 逆天命者也.”

귀기울여야 한다. 결국 다산의 본성은 천명이 유도하는 것을 따르고 이를 공경하여 구체적인 삶의 순간과 상황에서 발휘되는 것이다. 즉 주자처럼 무슨 알맹이 같은 것이 본디 마음에 갖추어진 것이 아니라 상황과 때에 따라서 천명에 귀기울여 공경함으로 이것이 쌓여 본성이 성립되는 것이다.

적선집의(積善集義)를 실천한 사람은 땅을 굽어보고 하늘을 우러러보아도 부끄러운 마음이 없고 안으로 반성해 보더라도 만족하지 않음이 없으니 이를 가득 쌓아 더욱 오래 되면 마음이 드넓고 몸이 화평하여 거룩한 모습이 얼굴에 드러나고 온몸에 가득 차매 이를 더욱 힘써 나아가면 드디어 호연지기에 가득함이 드넓고 지극히 강인하여 하늘과 땅 사이에 가득 차게 될 것이다. ... 이에 그의 신령스러운은 하늘땅과 더불어 덕이 같고 일월과 더불어 밝음이 같게 되어 드디어는 사람으로서의 모든 덕이 갖추어진 사람이 되는 것이다.<sup>65)</sup>

인간 완성의 길은 일상생활에서 선을 쌓고 옳은 바를 모아가는 데서 이루어진다. 선을 쌓고자 함은 인간의 본연성이다. 다만 인간이 이러한 본연성을 어기지 않고 욕망에 이끌리지 않으면 인간은 호연지기가 가득하게 되고 신령스러운은 하늘의 덕과 합하게 된다.

## 2. 지천 : 천명을 알고 따름

인간이 자신의 본성을 알면 그 본성을 기르고 그 본성을 기르면 곧 성을 알게 된다. 그러므로 지인(知人)하면 지천(知天)하지 않을 수 없고 지천하면 지인할 수 있다.<sup>66)</sup> 인간이 자신의 본성을 아는 것이 지인이고 본성을 알면 지천할 수 있다. 자신의 본성은 곧 천명이다. 천명을 안즉 하늘을 섬기고 하늘을 섬긴즉 천명을 안다.<sup>67)</sup> 인간은 ‘천을 안 이후에 선을 선택할 수 있고 천을 알지 못하는 한 선을 택하지 못한다.’<sup>68)</sup> 인간이 의리를 명백히 알면 선을 선택하여 고집할 수 있는 것이기에 기질의 병폐란 원래 없다.<sup>69)</sup> 천명이란 인간에게 더없는 지극한 보배이므로 이를 높이고 이를 받들어 잠깐이라도 어긋날 수 없는 것이다. 그러므로 지천이란 천이 그 마음에서 나와 그 자체가 되는

65) 『全書』, 「심경밀힘」. “積善集義之人 其始也俯仰無怍 內省不疚積之彌久 則心廣體胖 然見乎面而益乎 背積之彌久則 充允然有浩然之氣 至大至剛 塞乎天地之間 ... 於是神而化之與天地合其德 與日月合其明遂成全德之人.”

66) 『全書』, 「中庸自箴」, 권2. “知人者知人之所 以爲人也 天命之謂性 率性之謂道 知此則知人矣 故曰思知人 不可以不知天也.”

67) 『全書』, 「맹자요의」 권2. “知性則養性 養性則知性 知天則事天 事天則知天.”

68) 『全書』, 「중용강의보」, 권1. “知天而後 可以擇善 不知天者 不可以擇善.”

69) 『全書』, 「중용강의보」, “人欲之私 亦豈非氣質之欲乎 然明於義理 則可以擇善而固執 又何必以 氣質爲病乎.”

상태이다. 중용에서 솔성이란 바로 이러한 천(天命)을 따르는 것이다.

불의의 음식이 앞에 놓여 있을 때에 구복(口腹)의 욕심이야 넘쳐흐르겠지만 도심이 그에게 조용히 이르기를 ‘먹지 말아야 한다. 이것은 불의의 음식이다.’라고 하면 그 말에 따라서 먹지 않는 것 그것을 솔성(率性)이라 하고 천명을 따르는 것이라 한다는 것이다. ... 천명은 곧 본마음으로 상제를 밝게 섬기는 학문이며 ... 또한 인간에게 명부(命賦)된 성으로 호덕(好德)의 정(情)과 택선의 능력이다.<sup>70)</sup>

그러므로 ‘옛적사람들은 진실한 마음을 가지고 하늘을 섬기고 진실한 마음을 가지고 귀신을 섬기면서 하나의 동정과 하나의 생각에도 돌아나는 짝이 진실한가 거짓인가 순한가 악한가를 경계하여 나날이 굵어 보심이 여기에 있다 하였다. 홀로를 삼가이 하는 간절한 마음이 참으로 독실하여 천덕(天德)에 이를 수 있었던 것이다.’<sup>71)</sup> 다산은 만약 인간이 천명을 따르지 않는다면 당장은 편할지는 몰라도 자기모멸감과 자포자기에 둘러쌓여 쓸쓸히 죽음의 길로 들어설 뿐이라 한다.

어떤 사람이 있었는데 오늘 마음을 저버린 일 하나를 저지르고 또 그 다음날 또 마음을 저버린 일 하나를 저지르고는 굶주린 듯 허전해하며 가슴아파서 못건디어 하면서 ‘나는 이미 틀렸다’라고 스스로 자포자기하고 ‘내 다시 무슨 가망이 있겠는가?’라고 지쳐있다가 남들이 잇결으로 유혹하여 부추기면 마치 개 돼지마냥 이리저리 이끌려 다니고 위엄으로 겁을 주면 마치 여우나 토끼새끼처럼 몸을 움츠리고 초췌하고 쇠퇴한 몸으로 쓸쓸히 죽음의 길로 들어서게 된다. 이것은 그 본성을 어기고 꺾어 버려 자라지 못하게 한데서 나온 결과 그 병폐가 이와 같은 것들은 모두가 기호로서의 성이라는 필연적 결과로서 나타난 것이라는 사실이다. 하늘이 처음 인간의 생명을 부여하여 태어나게 할 당시에 이러한 성을 미리 내려 주어서 악한 일은 하지 않고 선으로 나가게 했던 것이다. 그러므로 사람들은 이러한 본성을 의지하고 또 이 길을 따라갈 수 있었던 것이다. 자사가 말했던 성명이나 맹자가 말했던 성선(性善)은 모두가 이러한 뜻이다. 오늘날 맹자가 이야기한 성을 살펴보면 모두가 기호의 성으로 비유하였다는 것을 알 수 있는 것은 이 때문이다. 그런 데도 사람들은 성자를 높이 떠받들어 마치 하늘처럼 크게 하고 태극음양설과 혼합하고 본연, 기질 설과 뒤섞어서 아득하고 동떨어진 말로서 황홀해 하고 뽐낸다.<sup>72)</sup>

70) 『全書』, 「중용자잠」, 권1. “不義之食在前 口腹之慾溢發 心告之曰勿食哉 是不義之食也 我乃順其所告 卻之 勿食茲之謂率性 率性者循天命也 ... 求天命於本心者聖人昭事之學也 ... 天賦我性授之 以好德之情 畀之以擇善之能.”

71) 『全書』, 「中庸講義補」 권1. “古人實心事天 實心事神 一動一靜一念之萌 或誠或偽或善或惡戒之 日日監在茲 故其戒愼恐懼 愼獨之切眞切篤 實以達天德.”

72) 『全書』, 「심경밀험」, “有一夫爲今日行一負心事 明日行一負心事 欲然內沮悵焉 內疚自暴 則曰吾事已誤自棄 則曰吾復 何望志爲之衰茶氣爲之推 蹙誘之以利 則如犬豕之就牽 憚之以威則如狐 兔之屈伏 憔悴枯槁索然以就死此其性有所拂逆天闕而莫之成遂者故其病敗如是凡此皆嗜好之驗於畢竟者也 天賦生之初予之以此性 使之違惡以趨善 故人得以依靠此物以遵此路子思之言性命 孟子之談性善都是此意今觀孟子言性皆以嗜好立喻 凡以是也 今人推尊性字奉之爲天 樣大物混之以太極陰陽之說離之以本然氣質之論渺

인간이 마음을 저버린 일 하나 둘 시작하면 굶주린 듯 허전해지고 가슴아파서 못견디어 ‘나는 이미 틀렸다’라고 스스로 자포자기하게 된다. ‘내 다시 무슨 가망이 있겠는가?’라고 지쳐있다가 또다시 남들이 잇속으로 유혹하여 부추기면 마치 개, 돼지마냥 이리저리 이끌려 다니고, 위엄으로 겁을 주면 마치 여우나 토끼새끼처럼 몸을 움츠려 초췌하고 쇠퇴한 몸으로 쓸쓸히 죽음의 길로 들어서게 된다는 것이다. 이것은 인간이 그 본성을 어기고 꺾어 버려 자라지 못하게 했을 때 인간 삶의 실상이 어떻게 되는지를 적나라하게 표현한 것이다. 따라서 천명을 알고 이를 따르는 知天은 인간 존재의 의미를 판가름하는 것이다. 인간이 지천(事天)하지 않는다면 인간 자신 스스로가 삶을 포기하는 것이 된다.

### 3. 대인접물에서의 지천(사천)

다산이 이해한 바의 불교처럼 모든 생각을 끊고서 경계하는 것도 없고, 두려워하는 것도 없이 오로지 연못처럼 물결치지 않기만을 힘쓴다면 이는 정(靜)이지 경(敬)의 실천은 아니다. 분명 불교적 수행을 계승하지만 마음을 끊는 좌선이 아니라 대인접물(待人接物)에 있어 적절함을 행하고 사유하는 것이 경천(敬天)공부라는 것이다.<sup>73)</sup> 다산에게 있어 경천이란 즉 정자가 말한 것처럼 불경스러운 일이 없이 상제를 대하는 것이 아니라 일과 사물을 접하는 가운데 불경스러운 일을 금지하여 상제를 대하는 것을 말한다.<sup>74)</sup> 원래 신독이라는 것도 자기만이 혼자 거처하는 곳에서 삼가는 것을 극진하게 한다는 말이 아니라 자기만이 혼자 아는 일에 삼가기를 극진히 한다는 것이다.<sup>75)</sup>

요즘 사람들은 신독 두 글자의 인식이 원래 분명하지 못하였던 까닭에 암실에서도 혹은 옷깃을 여미고 반듯이 앉아 조심을 하다가도 항시 사람과 서로 접촉하는 데서 속임수와 험악한 행위를 하고서 남들이 알지 못한다 생각하며 하늘이 듣지 못한다 생각하니 이른바 신독이 어떻게 이 같을 수 있겠는가?<sup>76)</sup>

다산은 체만 있고 용이 없는 것이 곧 좌선의 병폐라 한다. 즉 불가에서는 마음을 다스리는 그것을 사업으로 여기지만 유가에서는 사업으로서 마음을 다스리는 것이다. 성

芒爾遠恍惚誇誕

73) 역사학회, 『실학연구입문』, 일조각, 317쪽.

74) 『全書』, 「심경밀험」. “程子曰毋不敬 可以對越上帝 案毋不敬者 非謂無事不敬也 謂凡不敬之事 禁之勿禁也.”

75) 『全書』, 「심경밀험」. “原來慎獨云者 謂致慎乎 己所獨知之事 非謂致慎乎 己所獨處之地也.”

76) 『全書』, 「심경밀험」, “今人認慎獨二字 原不清楚 故其在暗室 或能整襟危坐 而每到與人相接 之處施之 以鄙詐險諂 謂人罔覺 謂天罔聞 所謂慎獨豈如是乎.”

의(誠意), 정심(正心)이라는 것도 즉 일로 인하여 성의를 다하고 일로 인하여 마음을 바르게 하는 것이지, 선가(禪家)에서처럼 벽을 향하고 앉아서 마음을 들여다보며 스스로 허령된 본체를 검사하고, 담연히 허공처럼 밝아서, 티끌 하나 섞이지 않는 것을 ‘이것이 성의 정심이다’라 하는 사람은 없을 것이라는 것이다.<sup>77)</sup>

옛사람이 말하길 정심이란 일에 응하고 사물에 접하여 있는 것이지 오로지 고요히 어둠에 잠기는 것이 아니다. 사물에 접한 후라야 경(敬)의 명칭이 생기는 것이요, 일을 처리한 후에야 의(義)의 명칭이 성립되는 것이다. 사물에 접응하지 않는다면 공경과 정의가 성립될 수 없는 것이다.<sup>78)</sup>

옛 성인들이 마음을 다스리고 본성을 고치는 것은 매양 일을 실천함에 있었고 일을 실천하는 것은 인륜 밖에 따로 있는 것이 아니었다. 천리를 보존하고 인욕을 끊는다는 그 기회도 사람과 사람이 서로 접하는 때에 있다.<sup>79)</sup> 그러므로 다산은 경천(敬天)과 경신(敬神)이 정좌(靜坐)의 공부라 하여 불교의 수행을 받아들이지만 일과 사물에 접하여 이치를 궁구하고 반성하며 사유해야 또한 경천공부라 한다.

오직 경천, 경신은 정좌의 공부지만 반드시 마음과 생각을 묵묵히 운회하기도 하고 혹은 천도를 상상하며 귀신의 이치를 궁구하기도 하고 혹은 옛 허물을 반성하기도 하고 혹은 새로운 뜻을 생각하여야만이 성심으로 경천하는 것이 된다. 만일 모든 생각을 끊고서 경계한 것도 없으며 두려워하는 것도 없이 오로지 연못처럼 물결치지 않기만을 힘쓴다면 이는 정(靜)이지 경(敬)은 아닌 것이다.<sup>80)</sup>

따라서 다산은 곡례를 인용하여 대인접물에서 삼가야해야 할 불경스러운 일과 행실을 구체적으로 들고 있다. 그러나 이는 단지 예를 들어 말하는 것으로 인간으로 하여금 불경스러운 일과 행실을 삼가는 술성의 도를 강조하고 있는 것이다.<sup>81)</sup> 그러므로 다산은 종래의 주자학파들이 격물치지를 해석함에 있어서 ‘물(物)에 부딪혀 그 이치를 따진다’, ‘천하의 물치고 천리를 간직하지 않은 자 없다’는 등 천하 만물로 해석하는데 다산은 이를 옳지 않게 여기고 물을 구체적으로 의(意), 심(心),

77) 『全書』, 「大學公義」, “佛氏治心之法 以治心爲事業 而吾家治心之法 以事業爲治心.”

78) 『全書』, 「大學公議」, 권1. “但古人所謂正心 在於應事接物 不在乎主靜凝默 ... 接物而後敬之名生焉 廬事而後義之名立焉 不接不應無以爲敬義也.”

79) 위의 책, “先聖之治心繕性 每在於行事 行事不外於人倫 ... 存天理遏人慾 其機會在於人 與人之相接.”

80) 『全書』, 「心經密驗」, “惟敬天敬神 可爲靜座之工然 亦必默運心思 或想天道 或窮神理 或省舊愆 或納新義方 爲實心敬天 若絕思絕慮 不戒不懼惟務方? 一向湛然不波則 此靜也非敬也.”

81) 『全書』, 「심경밀험」, (곡례에서는 그 불경스러운 일을 구체적으로 다음과 같이 예를 들고 있다. 苟得, 苟免, 求勝, 求多, 踐履, 踏席, 勦說, 雷同, 側聽, 噉應, 淫視, 怠荒, 그리고 불경스러운 행실로는 袒衣, 褰裳, 搏飯, 放飯, 嚙羹, 絮羹, 齧骨, 投骨, 反肉, 刺齒, 齧鹽, 嚙炙, 流鼻, 固獲을 말한다.)

신(身), 가(家), 국(國), 천하(天下)로서 인간이 성(誠), 정(正), 수(修), 제(齊), 치(治), 평(平)해야 하는 구체적인 대상으로 제시한다.<sup>82)</sup> 즉 다산이 주장하는 것은 인간이 접하는 관계 즉 의(意), 심(心), 신(身), 가(家), 국(國), 천하(天下)에 접하여 각기 성(誠), 정(正), 수(修), 제(齊), 치(治), 평(平)할 때 천덕에 합할 수 있음을 말한다. 상제를 의식하여 대인접물에서 정성을 다할 때 천명을 지키는 것이고 도심의 실현이 있는 것이지 대상과 관계를 떠나 따로 추상적인 천이를 추구하는 것이 아니다.

## V. 결론

다산의 천은 상제, 귀신, 심, 천명, 본연성으로도 불려지는데 먼저 상제라 하는 것은 나라의 임금을 국(國)이라 부르는 것과 같이 만물을 주재하는 상제를 천이라 함과 같기 때문이다. 주재자인 상제는 형상도 없고 소리도 없으며 보아도 보이지 않고 들어도 들리지 않지만 영명하다. 그리고 이 영명한 주재자인 상제는 곧 귀신이기도 하다. 다산은 또한 귀신이라는 것은 불교에서 말하는 본연의 체와 같다고 말하면서 그 귀신에는 선도 있고 악도 있다고 했다. 이는 불교의 지엄이 ‘모든 존재가 자성이 없기에 고정적으로 그 존재의 성격을 깨끗하다고도 깨끗하지 않다고도 말할 수 없다’고 한 것 같이 오직 선과 악은 마음에 따라서 결정됨을 뜻한다. 또한 다산에 있어 상제, 귀신은 일심의 대체(본체)개념으로 칭해진다. 다산은 심통성정의 일심을 대체(본체)개념으로 이해하고 있다. 다산에 있어 성이란 체의 개념이 아니다. 다산은 일심으로서의 대체를 본체로 삼기에 기존 성리학과 같이 성리심기(性理心氣)로서의 성대체설은 옳지 않다 했다. 성은 기호에 따른 것이지 고정된 이가 아니며 지존한 본체 개념이 아니기 때문이다.

성은 불교개념으로 말하면 색신(色身)이요 심은 법신(法身)이라 했고, 마음의 본체는 허령불매(虛靈不昧), 또는 허령본체(虛靈本體)로서 맹자가 말한 대체와 같다고 하였다. 이 허령한 본체는 능엄경에 보이는 여래장성의 청정본연에서 온 말로 허령은 ‘허이령(虛而靈)’의 준말로 ‘공이묘(空而妙)’ 즉, 진공묘유와 통하는 개념이다. 또한 다산은 천명을 영명한 마음이라 하였다. 천명이란 곧 선을 하지 않으면 굶주린 듯 허전한 본연성을 뜻한다. 그러므로 영명한 천, 상제, 귀신, 천명, 마음, 본연성은 모두 병칭되는 하나의 개념이다.

그러므로 다산은 이러한 본체관하에 성기호설을 전개하는데 먼저 그는 신행묘합을 말한다. 인간은 신(神)과 형(形)이 묘합하여 사람됨을 이룬다. 즉 인간의 의식은

82) 『全書』, 「大學公議」, 권1. “慮事之初度 其勢自外而內之 慮事既畢計 其功自內而外 推之故上逆而下順也 意心身家國天下 明見其有本末 則物格也 誠正修齊治平 明認其所先後 則知至也.”

객관대상과 인간이 지닌 감각에 의해 성립된다. 객관대상과 인간주관이 접촉할 때 그 문(門)이 되고 길이 되는 것은 귀와 눈과 같은 감각기관이다. 둘째로, 다산은 인간의 의식이 신형묘합(神形妙合)뿐만 아니라 몸의 감각과 마음의 분별이 결합되어 일어나는 신심묘합(身心妙合)을 말한다. 이는 대상을 보는 감각의 대상인식과 마음의 주관이 함께 하여 일어나는 것이지 객관이나 주관 어느 한편만으로 성립되는 것이 아님을 말한다. 따라서 다산에 의하면 인간의 선악은 그가 소유한 육체나 본성에 의해 결정되는 것이 아니라 그가 감각으로부터 정보가 들어왔을 때 이것이 대체를 따르느냐 어기느냐를 살펴 대체를 따르는 것이면 그대로 따르고 소체를 따르는 것이면 이를 제어하는 것에서 본연성이 성취된다. 원래 본연지성이라는 말은 능엄경에서 따온 것으로 이는 여래장성의 청정본연으로부터 유래한 것이다. 능엄경에서 ‘청정본연’의 청정이란 더럽지도 깨끗하지도 않음을 말하고 본연이란 화(和)하지도 화하지 않음도 없는 것을 말한다. 그리고 이 청정본연성은 본래 스스로 밝아 허령하면서도 어둡지 않다. 다산 또한 능엄경에서 말하는 바와 같이 마음의 본체를 허령불매자로 표현했다.

또한 다산은 본연성에 있어서 구염(舊染)과 신훈(新熏)을 말하는데 이는 능엄경의 이습(二習)에 해당할 수 있다. 능엄경에서 말하는 이습(二習)은 종습(種習)과 업습(業習)의 두가지이다. 종습은 과(果)를 결정하는 것으로 다산이 말한 구염과 같이 허령한 본체로 인하여 물든다. 업습(業習)은 종을 새로 훈습하는 것으로 다산이 말한 신훈과 같이 새롭게 오염됨을 가리킨다. 이와 같이 다산의 성설에는 능엄경에서 말해지는 바와 같은 유식적 배경이 깔려 있음을 부인할 수 없다.

그리고 이러한 본연성은 인간만이 가지고 있을뿐이지 물(物)과는 다른 성격의 기호이다. 다산은 성의 기호를 인·물의 두가지로 구별한다. 물에 있어서 성의 기호는 눈앞의 탐락과 같은 기호이고 인간의 기호는 삶의 본태로서의 기호이다. 물(物)은 다시 둘로 나눌 수 있는데 초목의 類와 금수의 류(類)이다. 따라서 성은 초목, 금수, 인간의 3등급이 있는데 이는 초목의 성은 생명이고, 금수의 성은 생명과 지각이며, 인간의 성은 생명과 지각, 그리고 신령과 선함이다.

따라서 인간본성의 실현은 천명을 알아 이를 밝게 섬기는 지천에 있다. 인간이 자신의 본성(천명)을 알면 그 본성을 기르고 그 본성을 기르면 곧 성을 알게 된다. 자신의 본성은 곧 천명이다. 그러므로 지인(자신의 본성을 앎)하면 지천(천명을 앎)하지 않을 수 없고 지천하면 지인할 수 있다. 천명을 만족 하늘을 섬기고 하늘을 섬김즉 천명을 아는 것이다. 그 천명을 받든다는 것은 막연한 것이 아니다. 인간이 받아들여 할 천명(본연성)은 천명 스스로가 인간 내면을 두드리고 속삭이며 간절히 알린다. 하늘을 안 이후에 선을 선택할 수 있고, 하늘을 알지 못하면 선을 택하지 못한다. 인간이 의리를

명백히 알면 선을 선택하여 고집할 수 있기에 기질의 병폐란 없게된다. 또한 지천공부란 다산이 이해한 불교처럼 마음을 끊는 좌선이 아니라 대인접물에 있어 적절함을 행하고 사유하는 것이다.

다산은 만약 인간이 천명을 따르지 않는다면 당장은 편할지는 몰라도 자기모멸감과 자포자기에 둘러 쌓여 쓸쓸히 죽음의 길로 들어설 뿐이라 한다. 여기에 지천의 수행이 필연적으로 인간 삶에서 절대시되는 이유이다.

## 《참고 문헌》

『丁茶山全書』

『楞嚴經』

『一乘十玄門』

역사학회, 『실학연구입문』, 일조각.

전주대 호남학연구소, 『국역여유당전서』, 전주대학교출판부.

정순우(2000), 茶山 工夫論에 있어서 ‘德性’의 문제, 『다산학회 추계학술대회자료집』.

최동희(1977), 다산의 신관, 《한국사상》 제15집, 9월호.

木村清孝(1992), 『中國華嚴思想史』, 京都:平樂寺書店.

윤사순(1976), 실학사상의 철학적 성격, 《아세아연구》 제56집.

\_\_\_\_\_(1992), 한국성리학과 천명사상, 유교학회, 《유교사상연구》 4·5합집.

이경원(1998), 한국근대 천사상연구, 성균관대학교 박사학위논문.

김형효(1998), 다산의 사상과 그 현대적 의미, 성남:한국정신문화연구원.

유봉학(1998), 조선후기 학계와 지식인, 서울:신구문화사.