다산 정약용의 심성론:
인심도심의 재해석과 성기호설

李幸勳(翰林大學校 翰林科學院 HK敎授)

1. 머리말

다산 정약용(1762~1836)은 한국유학사상 대표적인 실학자이자 독창적인 심성론을 전개한 인물이다. 성기호설로 회자되는 심성론은 선진 유가로부터 송대 신유학을 거쳐 명·청대에 이르는 중국의 경학 전통과 조선 성리학 그리고 성호학파로부터 습득한 서학을 배경으로 한다. 육경·사서를 탐구하고 한대로부터 명·청대에 이르기까지 유자의 학설 가운데 경전에 보익될 만한 것을 수집·고증한 저술이 2백 32권에 달한다는[472] 소회에서 그가 얼마나 경전 고증에 심혈을 기울였는가를 알 수 있다. 당대 주류였던 성리학에 회의를 품고 심성론을 새롭게 해석할 수 있었던 것도 이런 작업이 밑받침되었기 때문이다.

다산은 주희의 업적을 맹자 이후 끊어진 도맥을 중흥했다고 상찬했지만,[473] 성리학의 여러 견해에 대해서는 의문을 제기했다. 조선에서 최고의 권위를 인

[472] 『茶山詩文集』 16, 「自撰墓誌銘」, "取六經四書, 沈潛究索, 凡漢魏以來, 下逮明淸, 其儒說之有補經典者, 廣蒐博考, 以定訛謬, 著其取舍, 用備一家之言. 以先大王所批毛詩講義十二卷爲首, 而別作講義補三卷, 梅氏尙書平九卷, 尙書古訓六卷, 尙書知遠錄七卷, 喪禮四箋五十卷, 喪禮外編十二卷, 四禮家式九卷, 樂書孤存十二卷, 周易心箋二十四卷, 易學緖言十二卷, 春秋考徵十二卷, 論語古今注四十卷, 孟子要義九卷, 中庸自箴三卷, 中庸講義補六卷, 大學公議三卷, 熙政堂大學講錄一卷, 小學補箋一卷, 心經密驗一卷, 已上經集共二百三十二卷."

[473] 『經集』 12, 「論語古今註」, "孟子之沒, 道脈遂絶. … 朱子之爲吾道中興之祖者, 亦非他故, 其作中庸之序, 能發明此理故也."

정받았던 주희의 해석을 거부하고 새로운 해석을 제기한 것은 단지 고증의 결과일까. 성즉리의 명제를 부정하고 기호로 봐야한다는 주장은 송대 신유학이 확립한 심성론 전반과 관련된다. 송대 유학자들은 인심을 경계하고 도심을 확립하라는 성현의 심법을 인성 논의로 확장하였고, 주희는 스스로『중용장구』서문에서 인심도심을 재해석함으로써 유가의 도통을 계승한다고 했다.

『상서』「대우모」편의 "人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中"[474]은 유가철학의 오랜 화두였다. '내성외왕', '수기안민'을 목표로 하는 유가철학에서 인심도심 논의는 인간이라는 유적 존재를 해명하는 관건으로 여겨져 중국은 물론이고 한국 유학에서도 관심을 기울였다. 핵심은 외물에 이끌릴 수밖에 없는 자연상태 즉 형체로부터 기인하는 생리적인 욕구에서 자유로울 수 없는 인간의 불완전함을 어떻게 하면 극복하여 도덕을 완전하게 할 수 있는가이다. 주희는 육체를 지녔기 때문에 성인이라도 인심을 가질 수밖에 없고, 더불어 누구나 선한 본성을 갖고 태어났기에 성명으로부터 연원하는 도심을 갖는다고 보았다. 형기와 성명을 동시에 지닌 인간의 태생적 딜레마가 인심도심설의 출발이다. 해법은 인심이 도심의 명령을 따르도록 하는 것이다.

다산은 성인이나 범인이나 할 것 없이 사람이 살아가는 동안에는 道心과 人心 사이에서 끊임없는 결단의 순간에 직면한다고 보았다. 다만 사람의 성품은 선을 좋아하고 악을 싫어하는 기호와 옳고 그름을 판단하는 마음, 그리고 선악을 스스로 선택할 수 있는 自主權을 지녀서 도덕성을 실현한다는 점에서 여타 사물과 본질적으로 구분했다. 그러므로 선행과 악행의 공과도 전적으로 행위주체에게 귀속되며, 인의예지의 덕이 본래 성품에 갖춰진 게 아니라 행위의 결과에 따라 획득하게 된다고 보았다. 본고에서는 인심도심을 심성논의로 확대한 송대 성리학의 전제를 부정하는 근거가 무엇인지 검토하고, 성을 기호로 인식한 것과 주체의 도덕적 실천성과 어떻게 연결되는지 규명해보고자 한다.

2. 인심과 도심의 재해석

『논어』와『맹자』에는 '인심도심'을 직접 인용한 사례가 보이지 않는다.『순자』「해폐」편에는 "인심은 위태롭고, 도심은 미미하다."를『도경』에서 인용하고,

474『書經』,「大禹謨」.

위태롭고 미미한 기미는 오직 명철한 군자라야 알 수 있다[475]는 구절이 등장하는데, 『도경』이 무엇인지는 명확하지 않다.[476] 인심과 도심을 천리와 인욕으로 해석한 것은 장재(1020~1077)의 『정몽』이고,[477] 인심도심이 심성론의 핵심 개념으로 부상한 것은 정이(1033~1107)에 의해서다. 그는 '마음은 도가 머무르는 곳'[478]이라고 하여 사람은 모두 도심을 지닌다고 보았으며, 인심은 사사로운 욕심으로 도심은 바른 마음으로 구분했다.[479] 주희는 마음이 천리의 순수한 본성의 울림을 지각하는가 아니면 형기에서 나오는 욕구를 지각하는가에 따라 인심과 도심의 경계가 나뉜다고 보았다.[480] 지각은 마음의 능력이다. 달리 말하면 허령지각한 마음은 하나지만 형기의 사사로움에서 발현하는가 아니면 성명의 바름에서 발현하는가에 따라 인심과 도심을 구분한 것이다.[481]

인심과 도심은 마음의 서로 다른 작용으로 드러난 양태를 지칭하기도 한다. 인심과 도심이 뒤엉켜 있는 상황에서 외물에 휘둘리지 않고 순선한 본성을 발현하기 위해서 수양이 필요하다. 수양을 통해 도심으로 인심을 제어하게 된 사람을 유가에서는 성인, 군자, 대인 등으로 일컬었다. 공자는 사람의 본성은 가깝지만 습관에 따라 멀게 되고, 군자는 의로움에 밝지만 소인은 이익에 밝다고 경계하였다. 맹자는 사람의 본성이 선하므로 누구나 요순과 같은 성인이 될 수 있음을 강변했지만 대체를 쫓는가 아니면 소체를 쫓는가에 따라 대인과 소인으

---

475 『荀子』, 「解蔽」, "道經曰, '人心之危, 道心之微.' 危微之幾, 惟明君子而後能知之."

476 『서경』으로 통칭되는 『상서』는 『금문상서』, 『고문상서』, 『위고문상서』 등 다양하다. 조선에 널리 소개된 『서경집주』는 東晉 梅賾의 『고문상서』를 저본으로 한 것이다. 정약용은 『史記』, 『前漢書』, 『後漢書』, 『晉書』, 『隋書』의 儒林傳과 經籍志 등을 검토한 후, 매색의 『상서』 25편을 僞作으로 배척했다. 그리고 道心、人心은 『道經』에서 나왔고 唯一、唯精은 『荀子』에서 나왔으므로 의미가 서로 연결되지 않는다고 보았다.(『茶山詩文集』 16, 「自撰墓誌銘」, "其爲書則曰, 梅頤二十五篇僞也. 考史記兩漢書及晉隋書儒林經籍之志, 而其僞顯然, 不可以不黜也."; 『茶山詩文集』 16, 「自撰墓誌銘」, "道心人心, 出道經. 唯一唯精, 出荀子, 義不可相連也.")

477 『正蒙』 「誠明」, "上達反天理, 下達徇人欲者與."

478 『河南程氏遺書』 21, "心, 道之所在."

479 『河南程氏遺書』 19, "人心, 私欲也, 道心, 正心也."

480 『朱子語類』 62, "此心之靈, 其覺於理者, 道心也. 其覺於欲者, 人心也.

481 『中庸章句』, "心之虛靈知覺, 一而已矣, 而以為有人心, 道心之異者, 則以其或生於形氣之私, 或原於性命之正."

로 나누었다. 비록 같은 사람이지만 대인은 대체를 먼저 확립함으로써 소체의 준동에도 대체가 흔들리지 않게 한다.[482]

다산은 정신과 형체가 합해져 사람이 될 때, 양자를 합하는 중심축이 심이고 맹자가 말한 대체가 바로 심을 지칭한다고 보았다.[483] 무형의 영명한 대체를 쫓는 것은 성을 따르는 것이고, 유형의 구곽인 소체를 쫓는 것은 욕구를 따르는 것이 된다. 주목할 점은 이목과 소체의 분별이다. 순선한 성을 쫓을지 욕구를 쫓을지를 결단하는 것은 마음의 생각하는 능력이지 이목이 감당할 수 있는 일이 아니라고 한다. 이목은 사물을 접할 때 감각한 소리와 색을 단지 마음에 전달할 뿐이다. 감각기관을 통해 전달된 정보의 옳고 그름을 판단하고 행동할지 말지를 결정하는 것은 생각하는 마음의 능력이다.[484] 이목을 감각 전달 기관으로 한정하여 소체와 구분한 까닭은 소체의 욕구 자체가 나쁜 것은 아니기 때문이다. 인심이 위태롭다는 것은 형기에서 비롯된 욕구가 악으로 흐를 수 있음에 대한 경구이지 인심 자체가 악은 아니다. 마음을 기르는데 과욕보다 좋은 게 없다고 할 때, 과욕의 대상도 사사롭게 이익을 취하려는 것으로 한정하고, 오히려 욕심이 없는 사람은 세상만사 아무것도 할 수가 없다고 한다.[485]

---

[482] 『孟子』, 「告子」 上, "孟子曰, 從其大體為大人, 從其小體為小人. 曰鈞是人也 , 或從其大體 , 或從其小體 , 何也. 曰耳目之官不思, 而蔽於物, 物交物, 則引之而已矣. 心之官則思, 思則得之, 不思則不得也. 此天之所與我者, 先立乎其大者, 則其小者弗能奪也. 此為大人而已矣."

[483] 『集經』 5, 「孟子要義」, "神形妙合, 乃成爲人. 神則無形, 亦尙無名, 以其無形, 故借名曰神, 借鬼神之神. 心爲血府, 爲妙合之樞紐, 故借名曰心, 心本五臟, 字與肝肺同, 死而離形, 乃名曰魂, 孟子謂之大體, 佛家謂之法身, 其在文字, 無專名也."; 『經集』 5, 「孟子要義」, "心者吾人大體之借名也, 性者心之所嗜好也."

[484] 『經集』 6, 「孟子要義」, "大體者, 無形之靈明也, 小體者, 有形之軀殼也. 從其大體者, 率性者也, 從其小體者, 循欲者也. 道心常欲養大, 而人心常欲養小. 樂天知命則培養道心矣, 克己復禮則制伏人心矣, 此善惡之判也. 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. … 其能或從而或違者, 以心官之能思也. 苟一思之, 必不可從小而違大, 養小而害大, 苟不思之, 必至陷溺其心而失其從違之正, 心之能思, 豈非幸歟, 於是乎讚美之曰此天之所以予我者."

[485] 『經集』 2, 『心經密驗』 「心性總義」, "孟子曰養心, 莫善於寡欲, … 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, 唯其喩於利者, 欲心從利祿上穿去, 其喩於義者, 欲心從道義上穿去, 欲之至極, 二者皆能殺身而無悔, 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, 不能爲産業, 直一天地間棄物, 人可以無慾哉, 孟子所指, 蓋利祿之慾耳."

도심은 덕을 좋아하고 인심은 생리적 욕구[色]를 좋아한다.[486] 맹자가 말한 욕구는 아무리 뛰어난 자라 할지라도 없앨 수 없는 육신의 욕구이다. 그러나 다산은 여기서 한 걸음 나아가 바른 이치를 쫓으면 선을 행하는 데 해가 없으며 단지 사의를 쫓으면 악에 함닉된다고 한다. 그러므로 '인심은 위태롭다'고 할 때, 위태로움은 선악을 아직 판가름할 수 없는 상황이다.[487] 인심은 소체를 따라 발현하고 도심은 대체를 따라 발현한다.[488] 인심이 소체에서 발현한다고 해서 악은 아니다. 갈증 나면 물마시고 굶주리면 먹어야 산다. 부귀와 명예를 추구하려는 욕구도 악은 아니다. 다만 위태로울 따름이다. 인심의 욕구가 정도를 벗어날 수 있기 때문에 위태롭다는 것이다. 따라서 의에 합당하지 않고 예에 어긋날 가능성을 사전에 차단하기 위해서 도심의 명령에 귀 기울여야 한다. 다산은 성이 발현한 것이 도심이고, 도심이 지향하는 바를 듣고 따르면 천명을 따르는 것과 같다고 한다.

> 의롭지 않은 음식이 눈 앞에 있을 때 입과 배는 먹으려 하지만 마음은 의롭지 않은 음식을 먹지 말라고 한다. 내가 그 경고를 따라 먹지 않으면 성품을 따르는 것이니 성품을 따르는 게 천명을 따르는 것이다. 사지가 지쳐 늘어지면 항상 눕고자 하지만 도심은 태만한 습관이니 눕지 말라고 경고한다. 내가 그 경고를 따라 앉아 있으면 성품을 따르는 것이니 성품을 따르는 게 천명을 따르는 것이다.[489]

하려는 것과 그것을 말리는 인심과 도심의 싸움에서 인심이 하고자 하는 것을 도심이 극복하는 것이 '극기'이다.[490] 극기복례하면 인이고, 그 실행은 전적으로

---

[486] 『經集』 14, 「論語古今註」, "德者, 道心之所好也, 色者, 人心之所好也."

[487] 『集經』 4, 「中庸講義補」, "孟子所謂耳口目鼻四肢之欲, 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. 故書曰人心惟危, 危者善惡未判之境也."

[488] 『經集』 8, 「論語古今註」 "人心從小體發, 道心從大體發."

[489] 『經集』 3, 「中庸自箴」, "率性之謂道, 故性之所發, 謂之道心. 性生於心, 故從心從生. 道心常欲爲善, 又能擇善, 一聽道心之所欲爲, 循其欲玆之謂率性, 率性者, 循天命也. 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, 郤之勿食, 玆之謂率性, 率性者, 循天命也. 四體薾然, 常欲疲臥, 道心告之曰勿偃哉, 是怠慢之習也, 我乃順其所告, 蹶然起坐, 玆之謂率性, 率性者, 循天命也."

[490] 『經集』 12, 「論語古今註」, "欲也者, 人心欲之也, 勿也者, 道心勿之也, 彼欲此勿, 兩相交戰, 勿者克之則

나에게 달려있다. 대체와 소체가 있는 것처럼 마음에는 인심과 도심이 있는데, 도심이 인심을 극복하면 대체가 소체를 극복하는 게 된다.[491] 다산은 선유들이 논한 심성론의 근거를 고찰하면서, 사람이 사람다운 까닭은 덕을 좋아하고 악을 부끄러워하기 때문이며 이것이 천명이고 본성이라고 했다. 성을 따르는 게 도이고, 성이 발현하면 도심이라는 말은 성의 순선함을 전제로 한다. 형체에 둘려 쌓여서 선을 막고 악에 함닉되기도 하지만, 사람의 본래 성은 선을 좋아하고 악을 부끄러워한다는 것이다. 그런 점에서 성은 순선하며, 맹자만이 성의 본래 뜻에 들어맞는다고 보았다.[492]

다산은 대체와 소체를 각각 도심과 인심으로 연결하는 데에는 주저하지 않았지만, 인심과 도심을 성으로 이해하는 것에는 반대했다. 인심을 기질지성으로 도심을 의리지성으로 여기면 심과 성의 차이를 놓치게 되기 때문이다. 성이란 다만 선을 좋아하고 악을 싫어하는 속성이다.[493] 도심과 인심은 마음이고, 성은 사람이 지닌 일종의 기호라는 게 다산의 입장이다. 성이란 글자는 본래 '기호지욕'을 가리켜 말한 것인데, 후세 학자들이 성을 지나치게 확대해석함으로써 본래 의미를 알 수 없게 되었다고 한다. 성이란 선을 좋아하고 악을 싫어하는 기호로써 마음에서 생성된다.[494] 성이 마음에서 나온다는 언설은 『중용』의 '천명지위성'과 배치되는 것처럼 보인다. 그런데 다산이 말하는 천명은 상제의 명령으로써 마음에 깃들어 있는 것이다.

謂之克己."

491 『經集』 12, 「論語古今註」, "我有二體, 亦有二心, 道心克人心, 則大體克小體也."

492 『經集』 15, 「論語古今註」, "然人之所以爲人者, 以其好德而恥惡, 此天命也, 此本性也. 惟其形軀相囿, 爲沮善陷惡之具也. 故人心得橫發於其間, 而道心爲之陷溺, 是豈本性也哉. … 夫惟好德而恥惡, 曷不謂之純善乎. 此孟子之言, 所以獨得其本者也. 孟子以性爲性, 荀揚公孫以性與形爲性, 孰得而孰失乎."

493 『集經』 5, 「孟子要義」, "今人以人心爲氣質之性, 以道心爲義理之性, 不知心之與性, 所指不同. 性之爲字, 專主好惡而言, 豈可以心而爲性乎."

494 『經集』 32, 「梅氏書平」 10, <南雷黃宗羲序>, "後世學者, 看性字太重, 乃以性字, 爲靈知大體之專, 稱曰心統性情則謂心大性小, 曰推原性命則謂心小性大, 曰理曰氣, 曰同曰異, 千頭萬緒, 七藤八葛, 今爲天地間不可究詰之物, 今若脫身於膠漆盆中, 超然上觀乎先古聖賢之言, 則性之爲字, 本指嗜好之欲, 嗜好者, 生於心者也, 生於心, 非性乎."

3. 본연、기질의 구도 해체와 성기호설

다산이 서학의 영향을 받아 선진유학의 '천'을 재해석하여 만물을 창조하고 주재하는 인격천으로 해석한 것은 주지의 사실이다. 태극과 음양오행으로 만물의 생성을 설명하는 이법천관의 부정은 사람의 성을 리로 인식했던 성리학의 기본 전제에도 균열을 일으킨다. 성이 기호라는 자신의 주장이 새로운 것이 아니라 이미 오래 전부터 그렇게 이해왔는데, 신유학에서 성품을 본연과 기질로 나누어 이해함으로써, 이기의 동이, 심성의 대소, 이발과 미발, 단지와 겸지 등 수많은 학설이 등장하여 갈피를 잡을 수 없게 되었고, 태극과 음양오행의 작용을 심성론에 연결함으로써 학자들의 혼란만 부추겼다고 보았다.[495] 특히 성품을 본연지성과 기질지성으로 나누어 이해하는 것에 반대한다.

성리학 심성론의 기본 구도에 대한 회의는 '본연'이란 용어의 기원과 의미를 분석하는 것으로 시작한다. 본연이란 용어는 육경、사서 어디에서도 찾아 볼 수 없고 불가『능엄경』에 나오는데, 송대 유자들이 불교 용어를 끌어다 씀으로써 심성 논의에 혼란과 폐해를 야기했다고 보았다. 불가에서 말하는 본연이란 시작없이 자재함을 뜻하지만, 유가에서 말하는 본연은 하늘에서 명을 품부받은 것으로써 의미도 다르다.[496] 불가에서 말하는 본연이란 청정한 법신같은 것으로써 시작하게 함이 없이 본래 자재하여 하늘의 도움을 받지 않으며 시작도 끝도 없이 본래 스스로 그러한 것을 뜻한다. 그러나 유가의 본연은 부모로부터 정혈

---

[495]『詩文集』19,「答李汝弘」,"二千年來, 恒言俗語, 茶飯話頭, 開口便以嗜好爲性, 獨於經學家論性處, 必捨嗜好二字, 乃取本然氣質兩大柱曰理同氣異, 曰氣同理異, 曰心大性小, 曰心小性大, 曰已發未發, 曰單指兼指, 千頭萬緖, 棼然淆亂, 又遠取太極一元之圈, 先天二五之妙, 曰心曰性, 使學者恍兮忽兮, 莫知其入頭下手之處, 豈非枉勞苦乎.";『經集』2,『心經密驗』「心性總義」,"今人推尊性字, 奉之爲天樣大物, 混之以太極陰陽之說, 雜之以本然氣質之論, 眇芒幽遠, 恍忽夸誕, 自以爲毫分縷析, 窮天人不發之秘, 而卒之無補於日用常行之則, 亦何益之有矣, 斯不可以不辨."

[496]『經集』2,『心經密驗』「心性總義」,"本然之義, 世多不曉, 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, 瀅澈自在, 此所謂本然之性也. 逆天慢命, 悖理傷善, 未有甚於本然之說, 先儒偶一備用, 今人不明來歷, 開口便道本然之性, 本然二字, 旣於六經四書諸子百家之書, 都無出處, 唯首楞嚴經重言復言, 安望其與古聖人所言, 泠然相合耶."

물려받고 천명으로부터 성령을 받았으니 본연이라고 말할 수 없다.[497] 불교에서 사용하던 '본연'이 성리학에 수용되는 과정에서 개념의 전이가 일어난 것이다. 그 의미가 다름에도 불구하고 본연과 기질의 구분은 왜 필요했던 것일까. 다산은 송대 신유학자들이 영체의 순선함을 강조하다보니 본연과 기질로 성품을 나누었고, 현실의 악을 기질지성에 귀속시키게 되었다고 보았다. 기질지성과 구분하여 본성의 무결점성을 확보하기 위해 '본연'이란 용어를 차용했다는 것이다. 다산은『능엄경』에서 말한, "본연지성은 순선무악한데 다만 혈기와 습염에 의해 죄악에 빠진다"는 구절을 성리학 테제의 원형적 사고라고 판단한다. 그러나 다산은 이마저 부정한다. 사람의 영체는 기호로 논하면 선을 좋아하고 악을 부끄러워하며, 권형으로 논하면 선할 수도 있고 악할 수도 있기 때문에 위태롭고 불안하니 순선무악하다고 할 수 없다는 것이다.[498] 순수한 영체 즉 사람이 부여받은 성품은 단지 기호다. '권형'이란 선과 악을 선택할 수 있는 자율적 능력이다. 사람이 지닌 성품은 본래 선한 것을 추구하는 속성을 띠지만, '권형'으로 인해 때에 따라서는 악을 행할 수도 있다.

성리학에서처럼 본연지성은 순선무악하고 악은 기질지성에 의해 결정된다고 하면, 선악이 행위에 앞서 결정되어 있는 것처럼 보인다. 사람들은 대체로 순수한 것을 의리지성이라 하고 형기에서 유래하는 것을 기질지성으로 여겨 천가지 만 가지 악이 모두 식색과 안일에서 유래한다고 생각한다. 이처럼 악을 모두 형기에 귀속시키고 허령불매한 본체는 단지 선미할 뿐 조그마한 악도 없다면, 기질지성의 선천적 차이에 따라 선악이 나뉘게 된다. 선악이 선천적으로 결정되어 있다면 그 누가 선을 행하려고 굳이 노력할 것인가. 이것이 바로 본연지성과 기질지성의 구도를 해체하려는 이유다. 다산은 허령한 본체가 순선하다는 것은 불가의 논리이며, 허령불매한 본체에도 악의 소지가 잠재되어 있다고 주장한다. 육체의 욕구에서 비롯되는 악과 달리 교만하고 자존하는 죄는 허령한 본체에서 비롯되므로 허령한 본체에도 악의 가능성이 이미 내재해 있다는

---

[497]『經集』15,「論語古今註」9,"佛家謂淸淨法身,自無始時,本來自在,不受天造,無始無終,故名之曰本然,謂本來自然也. 然形軀受之父母,不可曰無始也,性靈受之天命,不可曰無始也,不可曰無始,則不可曰本然."

[498]『經集』2,『心經密驗』「心性總義」,"佛氏謂如來藏性,淸淨本然,楞嚴經謂本然之性,純善無惡,無纖毫塵滓,瀅澈光明,特以血氣新薰之故,陷於罪惡,有宋諸先生皆從此說,然吾人靈體,若論其嗜好,則樂善而恥惡,若論其權衡,則可善可惡,危而不安,惡得云純善而無惡乎."

것이다.[499] 의리지성과 기질지성을 선과 악에 배속하는 통념은 불가에 경도되었던 유학자들에게서 비롯되었고, 본연지성이 순선무악하다는 불가의 논리는 오류라는 게 다산의 분석이다.

성리학의 수양론은 인심을 기질지성으로 도심을 의리지성으로 삼아 기질지성에 가려진 본성의 순선함을 회복하는 것을 목표로 한다. 그 연장에서 맹자의 논설은 본연지성은 말했지만 기질지성에 대한 논의는 미비하다고 비판한다. 그런데 다산은 의리지성은 선하고 기질지성은 주로 악하다고 하면 양웅의 선악혼재설이고, 기질지성만 말하면 순경의 성악설이 정론이 되므로 공자、자사、맹자로 이어지는 도통이 성립할 수 없다고 판단한다.[500] 앞서 허령한 본체에도 악의 소지가 잠재해 있다고 본연지성의 순선무악함을 부정했다다면, 선을 행하거나 악을 행하는 것은 권형이지 기질지성이 아니라고 주장한다. 공자, 자사, 맹자로 이어지는 도통의 핵심은 성을 기호로 본 것이며, 모두 기호로써 성을 증명했으니, 기호를 버리고 성을 말하는 것은 수사의 학문이 아니라고 강변한다.[501]

다음으로 다산은 인간과 금수가 부여받은 성품이 동일하지 않다는 주장을 통해 본연지성과 기질지성의 구도를 거듭 해체한다. 성리가들은 항상 성을 리로 인식하여, 사람과 물이 생성될 때 똑같이 천지의 리를 얻어 성으로 삼았으니, 이것을 본연지성이라고 한다. 본연지성은 사람과 금수가 차이가 없지만, 사람

499 『集經』 5, 「孟子要義」, “今人以純乎虛靈者爲義理之性, 以由乎形氣者爲氣質之性, 千罪萬惡, 皆由於食色安逸, 故凡惡皆歸之於形氣, 而虛靈不昧之體, 認之爲但具衆美, 都無纖惡, 殊不然也, 虛靈之物, 不能爲惡, 則彼無形之鬼神, 又何以有明神惡鬼哉, 食色安逸之欲, 皆由形氣, 而凡驕傲自尊之罪, 是從虛靈邊出來, 不可曰虛靈之體, 無可惡之理也, 人有以道學文章自尊者, 譽之則喜, 毁之則怒, 是於形氣有甚關係, 凡以虛靈之體, 謂純善無可惡之理者, 拂氏之論也, 惟性純善, 餘不然也.”

500 『集經』 5, 「孟子要義」, “性有善有惡, 而孟子單言性善, 則孟子不知性矣, 孟子不知性, 而復有知性者乎, 據云義理之性, 主乎善, 氣質之性, 主乎惡, 二性相合, 乃爲全性, 則揚子雲善惡渾之說, 爲正論也, 單言氣質之性, 則荀卿子性惡之說, 爲正論也, 然則孔子子思之統, 當在荀揚, 豈得復以孟氏爲宗乎, 道經曰人心惟危, 道心惟微, 今人以人心爲氣質之性, 以道心爲義理之性, 不知心之與性, 所指不同. 性之爲字, 專主好惡而言, 豈可以心而爲性乎.”

501 『經集』 3, 「中庸自箴」 1, “人固以嗜好爲性也, 故孟子論性善之理, 輒以嗜好明之, 見告子盡心孔子引秉彝好德之詩, 以證人性, 舍嗜好而言性者, 非洙泗之舊也.”

만이 형기의 바름을 얻어 온전하게 하기 때문에 금수와 다르다는 것이다.[502] 다산은 본연지성 또한 사람과 금수가 본래 다르다고 주장한다. 생물은 세 등급으로 구분할 수 있는데, 초목은 생성하나 지각이 없고 금수는 지각은 있지만 영명함이 없고 사람의 대체만이 생성과 지각이 있는 데다 영명의 신묘한 작용을 지닌다고 보았다.[503] 사람만이 생성과 지각에 더하여 영명함을 갖추고 있으므로 본연지성이 동일하다고 하면 오류이다. 생성, 지각, 영명의 기능과 능력은 인간만이 지닌 특성이다.

주희는『중용』에 주석을 달아, 하늘이 음양오행으로 만물을 화생함에 기로써 형체를 만들고 리가 거기에 품부된다고 하고, 이것이 본연지성으로써 사람과 사물이 함께 얻은 것이라고 했다. 그러나 다산은 사람이 지각운동을 하여 식색을 추구하는 것은 금수와 차이가 없지만 영명통혜한 도심이 기질에 깃들어 주재하는 것은 사람만이 지닌 특성으로 구별하고자 했다. 맹자가 말한 것은 도의지성으로 사람만 지닌 것이고, 고자가 말한 것은 기질지성으로 사람과 사물이 모두 갖고 있는 것이다. 따라서 사람과 사물이 모두 본연지성을 부여받았다는 주희의 주장은 맹자와 부합하지 않을 뿐만 아니라 잘못이라는 것이다.[504] 사람만이 초목, 금수와 달리 도의지성을 지녀 인을 실천할 수 있으며, 그것이 사람

502『經集』5,「孟子要義」,“性理家每以性爲理, 故集注謂人物之生, 同得天地之理爲性, 此所謂本然之性也. 本然之性, 無有大小尊卑之差等, 特因所稟形質有淸有濁有偏有正, 故理寓於氣, 不得不隨而不同. 集注曰人於其間, 獨得形氣之正爲小異, 亦此說也, 審如是也. 人之所以異於禽獸者, 在於形氣, 不在於性靈. 庶民去形氣, 君子存形氣, 豈孟子之本旨乎. 形氣者體質也, 與生俱生, 死而後腐焉, 庶民獨安得去之乎. 性理家謂本然之性之寓於形氣也, 如水之注器, 器圓則水圓, 器方則水方, 是明明把人性獸性打成一物.”

503『經集』15,「論語古今註」9,“凡天下有生有死之物, 止有三等, 草木有生而無知, 禽獸有知而無靈, 人之大體, 旣生旣知, 復有靈明神妙之用.”

504『經集』6,「孟子要義」,“本然氣質之說, 不見六經, 不見四書, 然朱子中庸之註曰天以陰陽五行, 化生萬物, 氣以成形, 理亦賦焉, 此所謂本然之性, 謂賦生之初, 其理本然, 此所謂人物同得也, 然臣獨以爲本然之性, 原各不同. … 大抵人之所以知覺運動, 趨於食色者, 與禽獸毫無所異, 惟其道心所發, 無形無質, 靈明通慧者, 寓於氣質, 以爲主宰, 故粤自上古, 已有人心道心之說, 人心者氣質之所發也, 道心者道義之所發也, 人則可有此二心, 若禽獸者, 本所受者氣質之性而已. 除此一性之外, 又安有超形之性, 寓於其體乎, 氣質之性, 卽其本然也. 然則孟子所言者, 道義之性也, 人之所獨有. 告子所言者, 氣質之性也, 人物所同得. 朱子之言, 自與孟子不合而已. 孟子之時, 本無本然之說, 豈可執後出之謬名, 欲以解先聖之微言乎.”

과 사물을 구분하고, 사람이 사람다운 근거이다.[505] 아울러 사람은 도의와 기질이 합해져 하나의 성이 되지만, 기질지성만 지닌 동물의 경우 기질지성이 곧 본연지성이니 굳이 본연과 기질을 상대해서 말할 필요가 없다고 한다.[506] 이는 본연지성은 같고 기질지성이 다르다는 성리학의 심성론과 상반된다. 그래서 다산은 개념의 혼란을 불식하기 위해, 본연지성 대신 천명지성이나 도의지성을 사용한다. 천명지성이란 도의와 기질을 합한 명칭이고, 도의지성은 대체로 기질지성과 상대하여 사용한다.[507]

천명지성도 기호이다.[508] 다산은 성을 사람의 본성이나 실체가 아니라 선한 것을 좋아하고 악한 것을 부끄러워하는 일종의 기호로 이해한다. 성이란 마음이 즐겨 좋아하는 것으로써, 채소가 거름을 좋아하고 수초가 물을 좋아하는 것과 같다.[509] 채소가 거름을 수초가 물을 좋아하는 성향이 있듯이 사람은 선을 좋아하는 성향을 지닌다. 이른바 사람의 성품이 선하다는 것은 본심이 선을 좋아하고 악을 부끄러워하는 것을 가리킨다.[510] 『시경』에 "백성이 떳떳함을 잡음이여, 아름다운 덕을 좋아하도다"라고 한 것이 바로 성이 선천적인 기호임을 뜻한다는 것이다. 사람의 성이 선을 좋아하는 것은, 물이 아래로 흐르고, 불이 위로 향하는 속성과 같이 태어날 때부터 하늘이 부여한 것이다.[511]

---

505 인간만이 도의지성을 지닌다는 주장은 성호학파에서 영향 받은 것이다. 성호는 비록 성이 곧 리라는 주자학의 기본 명제를 계승하지만, 주자학과 분명히 다른 점은 사람은 초목이 지닌 생장과 금수가 지닌 지각에 더하여 의리지심을 지니므로 이들이 성이 같지 않다고 본 것이다.(『星湖先生全集』 41, 雜著, 「心說」, "人也者, 草木之生長, 禽獸之知覺, 並有而又御之以義理之心焉.")

506 『經集』 6, 「孟子要義」, "蓋人性者, 合道義氣質二者而爲一性者也, 禽獸性者, 純是氣質之性而已. … 臣謂人性卽人性, 犬牛之性卽禽獸性, 至論本然之性, 人之合道義氣質而爲一性者, 是本然也, 禽獸之單有氣質之性, 亦本然也, 何必與氣質對言之乎."

507 예를 들면, "人心者, 氣質之所發也. 道心者, 道義之所發也."(『經集』 6, 「孟子要義」)와 같이 인심/도심, 도의/기질로 구분할 때이다.

508 『經集』 3, 「中庸自箴」 1, "天命之性, 亦可以嗜好言."

509 『經集』 권2, 「大學講義」, "性者, 人心之嗜好也. 如蔬菜之嗜糞, 如芙蕖之嗜水."

510 『詩文集』 19, 「答李汝弘」, "人之本心, 樂善恥惡, 卽所謂性善也."

511 『經集』 5, 「孟子要義」, "詩云民之秉彝, 好是懿德. 性之謂秉彝, 而必以好德爲說. 性之字義, 其不在於嗜好乎. 人性之必好爲善, 如水性之必好就下, 火性之必好就上. 賦生之初, 天命之以此性."

> 지금 사람들이 심성 두 글자로 큰 송사를 하며 혹 심은 크고 성은 작으며, 혹 성은 크고 심은 작다고 하고, 심통성정이니 심이 크다 하고, 성은 리고 심은 기이니 성이 크다고 한다. 심이 크다는 것은 정신과 형체의 합을 주장하는 것이니 다만 하나의 마음이 있음을 말한 것이고 성이 크다는 것은 이 성자를 대체·법신만을 지칭한다고 여긴 것이다. 그러나 만약 한 글자만을 빌려 대체만을 가리키는 것으로 삼으려면 심이 오히려 가까우며 성은 안 된다. 성이란 글자는 꿩, 사슴, 풀, 나무의 성 등 본래 기호로써 이름한 것으로 읽어야지 고원·광대하게 말해서는 안 된다.[512]

다산은 인심-기질지성, 도심-의리지성의 구도를 해체하고, 형기에서 비롯되는 자연적 욕구인 인심도 기호이고 선을 좋아하고 악을 싫어하는 도덕적 정감 또한 기호라고 단정했다.[513] 대신 기호를 이목구체가 좋아하는 형체의 기호와 천명, 천도, 성선 등에서 운위하는 영지의 기호로 구분한다.

> 性이란 嗜好이다. 형체의 기호가 있고 靈智의 기호가 있으니, 다같이 性이라 한다. 그러므로 □書經□ 召誥에 '성을 절제하라.'하였고, □禮記□ 王制에 '백성의 성을 절제케 한다.' 하였고, □孟子□에는 '마음을 격동시키고 성을 참는다.[動心忍性]'고 하였고, 또 耳目과 口體의 嗜欲을 性이라 하였으니, 이것은 형체의 기호이다. 하늘이 부여한 것이 性이라는 性과 天道·性善·盡性의 性은 곧 靈知의 기호이다. 本然之性은 원래 佛書에서 나와서 우리 儒家의 天命之性과 서로 氷炭의 처지이니, 말할 수

[512] 『經集』 2, 『心經密驗』 「心性總義」, "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, 主神形妨合, 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, 當讀之如雉性鹿性草性木性, 本以嗜好立名, 不可作高遠廣大說也."

[513] 『經集』 5, 「孟子要義」, "故孟子論性, 必以嗜好言之, 其言曰口之於味, 同所嗜, 耳之於聲, 同所好, 目之於色, 同所悅, 告子上皆所以明性之於善, 同所好也, 性之本義, 非在嗜好乎. … 人性之必好爲善, 如水性之必好就下, 火性之必好就上. … 召誥曰節性惟日其邁, 蔡云節其驕淫之性, 王制曰修六禮以節民性, 孟子曰動心忍性, 此所云性者, 人心之嗜好也, 商書祖伊之言曰不虞天性, 子思曰率性, 孟子曰性善, 此所云性者, 道心之嗜好也, 雖其所主不同, 其以嗜好爲性則同."

없다.[514]

이처럼 기호하는 바의 차이에 따라 구분하지만 모두 성이 기호하는 것이다.

> 기질지성은 단 것을 좋아하고 쓴 것을 싫어하며 향기를 좋아하고 악취를 싫어하는 것이며, 천명지성은 선을 좋아하고 악을 미워하며 의를 좋아하고 탐욕을 미워하는 것이니, 기호라는 이름은 비록 같지만 그 기호하는 바가 같지 않다. … 이른바 기질지성과 천명지성이 모두 기호로써 이름을 얻은 것이 아니겠는가. … 유독 성을 논하는 자리에서만은 기호라는 말을 물리치고 반드시 거창하게 현묘하고 심원한 태극, 이기, 음양오행으로 별도의 어렵고 심원한 이론을 지어내니, 어찌 맹자가 성을 논한 법을 믿고 의지할 만하지 않겠는가.[515]

사람의 성품이 선을 좋아하고 즐기는 증거를 두 측면에서 제기한다. 하나는 도적이나 창기라도 선을 좋아하고 악을 부끄러워하는 것으로 현재의 징험이고, 다른 하나는 의롭고 선한 행실이 오래 되면 부귀·빈천이나 위무에도 지조를 잃지 않고 굴복하지 않게 되는 궁극적인[畢竟] 효과[功效]이다.[516] 비록 기질에 따른 선천적 제약을 소거했지만 궁극적으로 성인이 되기 위해서는 성선을 낙관해선 안 된다. 사람이 금수와 다른 점은 극히 미미한 도심을 보존하는가에 달

---

514 『詩文集』, 文集, 「自撰墓誌銘」, "曰性者嗜好也, 有形軀之嗜, 有靈知之嗜, 均謂之性. 故召誥曰節性, 王制曰節民性, 孟子曰動心忍性, 又以耳目口體之嗜爲性, 此形軀之嗜好也. 天命之性, 性與天道, 性善盡性之性, 此靈知之嗜好也. 曰本然之性, 原出佛書, 與吾儒天命之性, 相爲氷炭, 不可道也."

515 『經集』 32, 「梅氏書平」 10, <南雷黃宗羲序>, "氣質之性, 嗜甘而惡苦, 嗜香而惡臭, 天命之性, 嗜善而惡惡, 嗜義而惡貪, 嗜好之名雖同, 乃其所嗜好不同. … 所謂氣質之性, 天命之性, 非皆以嗜好得名者乎. … 獨於論性之席, 撇去嗜好, 必蒼蒼然玄遠, 太極理氣, 陰陽五行, 別作艱深之論, 豈孟子論性之法, 不足憑信歟."

516 『詩文集』 19, 「答李汝弘」, "人性嗜善樂善, 厥證有二, 其一卽見在之徵驗, 其一卽畢竟之功效也, 盜賊陷溺而爲惡, 人有不知者, 譬之以廉潔則悅, 其性之樂善如是也, 娼妓陷溺而爲惡, 人有切責者, 罵之以淫穢則愧, 其性之惡惡如是也, 諸如此類, 是見在之徵驗也. … 人今日行一善事, 明日行一義擧, 集義積善, 積之至久, 則心廣體胖, 睟面盎背, 而浩然之氣, 與之滋長, 至剛至大, 塞乎天地之間, 於是富貴不能淫, 貧賤不能移, 威武不能屈, … 此畢竟之功效也, 性之爲字, 本用於嗜好處, 無可疑者."

려 있다. 도심을 보존할 수 있는 능력이 성선이라면, 도심을 완전하게 보존하는 노력은 살아가는 동안 지속되어야하기 때문이다.[517]

4. 주체의 도덕 실천

다산은 태극이라는 근원적 실체가 음양오행의 운동과 변화를 통해 만물을 낳는다는 세계관을 부정한다. 자연의 천과 만물을 조화 창제하는 신을 구별하여, 천이란 상재가 거주하는 곳이지 천 자체가 상제는 아니라고 한다. 아울러『역전』에서 비롯된 일음일양이 도라는 것은 천도를 말한 것이지 인도가 아니다. 따라서 솔성의 도를 일음일양의 도에 귀속시키지 않는다.[518] 솔성의 도를 일음일양의 도에 귀속시킬 수 없다는 선언은 자연의 법칙성으로부터 인륜의 길을 모색했던 구조를 해체하여, 자연의 물리법칙과 인간의 도덕규범을 구분하자는 주장에 다름 아니다. 자연을 규범화했던 천리의 자리에 천명을 놓고 세계를 창조한 상천의 주재자의 권능으로 치환한다.

> 군자는 어두운 방에 홀로 있더라도 두려워 떨며, 감히 악을 범하지 않는다. 상제가 자신에게 임해 있음을 알기 때문이다. 이제 명, 성, 도, 교를 일체 하나의 리로 돌려놓았는데, 리는 본래 지각하지 못하고 무엇을 할 수도 없는 것이다. 무엇 때문에 이를 삼가고 조심하며 두려워하고 꺼려야 하는가?[519]

다산은 본연의 성품, 즉 천리가 나에게 주어져 있다는 것을 거부한다. 격물치지에 대해서도 리를 탐구하는 게 무슨 소용이냐고 반문한다.[520] 만물을 생성

---

[517]『經集』6,「孟子要義」,“道心猶有存者則人也, 道心無攸存者則禽獸也, 道心全存而不亡則聖人也.”

[518]『經集』6,「孟子要義」,“若云一陰一陽之謂道, 本之易傳, 則是言天道, 不是人道, 是言易道, 不是天道. 豈可以吾人率性之道, 歸之於一陰一陽乎.”

[519] 『經集』3,「中庸自箴」,“君子處暗室之中, 戰戰栗栗, 不敢爲惡, 知其有上帝臨女也, 今以命性道教, 悉歸之於一理, 則理本無知, 亦無威能, 何所戒而愼之, 何所恐而懼之乎.”

[520]『經集』6,「孟子要義」,“至於大學之格物致知, 所格者物有本末之物, 所致者知所先后之知, 身與物爲本末, 修與治爲先後, 此與知性知天之論, 原不相干, 且所謂知性者, 欲知吾性之能樂善恥惡, 一念之萌, 察其善惡,

하는 이치와 인간의 도덕 원리는 무관하기 때문이다.[521] 이치는 작위가 없으니 이치 자체가 도덕을 실현할 수 없으며 선함을 좋아하고 악을 싫어하는 성품을 지닌 사람이 자율적으로 선을 선택하고 실천하는 자주적 인간형을 제시한 것이다. 이런 능력은 사람이 태어날 때 상제로부터 부여 받은 영명함에 기인한다. 따라서 사람은 매 순간 어느 곳에서나 도심에 깃들인 하늘의 소리에 귀 기울여야 한다. 나의 도심의 경고가 바로 황천이 명령하고 경계하는 것으로써 도심에 순응하면 바로 천명에 순응하는 게 된다.[522] 여기에 서학의 영향이 있었다는 점은 부정하기 어렵지만, 종교나 신앙의 차원이 아니라 천리를 대신할 절대적 권위에 대한 요청에서 차용한 것으로 판단할 수 있다. 하늘로부터 부여받은 도덕적 명령이나 자율적 능력에도 불구하고 최종적으로 선을 실현하는 것은 어디까지나 주체의 문제로 보기 때문이다.

자연이 만물을 생성하는 덕, 그 대표로서 '인'이 내 안에 내재한다는 전통적인 논법은 이제 인의예지의 사단이 선험적으로 나에게 주어져 있다면 실천의 계기를 어디서 찾을 것인가로 문제시 된다. 주체의 도덕적 실천을 강조하는 논리 중 하나가 인의예지를 행위의 결과로 획득되는 것으로 인식한 점이다.[523] 이는 주희가 본성의 회복을 배움의 목표로 설정한 것과 상반된다. 극기복례했을 때 '인'이지 그에 앞서 인이 있는 게 아니므로, 성에 인의예지의 이치가 내재한다는 주희의 견해는 부정된다.[524] 인의예지뿐만 아니라 모든 덕이 사람과 관계

以率以修, 以達天德也, 若以理爲性, 以窮理爲知性, 以知理之所從出爲知天, 遂以知理之所從出爲盡心, 則吾人一生事業, 惟有窮理一事而已, 窮理將何用矣, 夫以理爲性, 則凡天下之物, 水火土石草木禽獸之理皆性也, 畢生窮此理而知此性, 仍於事親敬長忠君牧民, 禮樂刑政, 軍旅財賦, 實踐實用之學, 不無多小缺欠, 知性知天, 無或近於高遠而無實乎, 先聖之學, 斷不如此,"

521 『經集』 4, 「中庸講義補」, "萬物生成之理, 於我何與哉."

522 『經集』 3, 「中庸自箴」 1, "天之喉舌, 寄在道心, 道心之所儆告, 皇天之所命戒也, 人所不聞, 而己獨諦聽, 莫詳莫嚴, 如詔如誨, 奚但諄諄已乎, 事之不善, 道心愧之, 愧怍之發, 諄諄乎天命也, 行有不善, 道心悔之, 悔恨之發, 諄諄乎天命也."

523 『茶山詩文集』 21, 「示兩兒」, "仁義禮智者, 施諸行事而後, 方有是名."

524 『朱子語類』, 性理1, 「人物之性氣質之性」, "蓋性中所有道理, 只是仁義禮智, 便是實理. 吾儒以性為實, 釋氏以性為空."

맺음의 결과로 획득된다.[525]

마음에 있는 이치 자체는 덕이 아니다. 곧은 마음으로 실행해서 실제 행적으로 드러나야 비로소 덕이라고 할 수 있다. 심체의 담연허명한 것은 덕이 아니며, 마음은 본래 덕을 갖고 있지 않다는 것이다.[526] 선이 쌓여서 덕이 된다. 『논어』에 덕이란 얻는 것이라고 했듯이, 옛사람은 내적인 심성을 덕이라고 한 적이 없다. 일과 행위로써 나타나지 않으면, 덕이 될 수 없다.[527] 덕을 생득적 측면으로 보는가 아니면 선을 실천함으로써 후천적으로 얻어지는 것으로 보는가는 주목할만한 차이이다. 성을 기호로 보는 다산의 심성론 구조에서는 인의예지가 마음속에 부여받은 이치가 아니라 노력을 통해 완성되는 것이다. 주희가 마음이 아직 발하기 전의 상태를 '중'이라 하고, 마음이 발현되었지만 이치에 부합하는 상태를 '화'라고 본 것에 대해서도 마찬가지로 양자 모두 힘써 노력한 후에야 얻게 된다고 주장한다.[528]

'仁'의 구성 원리를 사람과 사람의 관계로 풀면서, 부모에 효도하고 형에게 공손하고 임금에게 충성하고 벗과 신의로 사귀고 백성을 자애로 다스리는 것이 바로 인이지, 자연이 만물을 낳는 이치나 천지의 지공한 마음을 인으로 해석해온 전통에 반대한다. 인을 획득하는 가장 좋은 방법은 恕를 실행하는 것이고, 誠과 敬은 수양의 방법이 된다. 따라서 계신공구하며 上帝를 근면히 섬기면 仁을 행할 수 있지만 太極을 헛되이 높여서 理를 하늘로 삼으면 인을 행할 수 없

525 『經集』 5, 「孟子要義」, "仁義禮智之名, 成於行事之後, 故愛人而後謂之仁, 愛人之先, 仁之名未立也, 善我而後謂之義, 善我之先, 義之名未立也, 賓主拜揖而後禮之名立焉, 事物辨明而後智之名立焉, 豈有仁義禮智四顆, 磊磊落落, 如桃仁杏仁, 伏於人心之中者乎, 顔淵問仁, 子曰克己復禮爲仁, 明仁之爲物, 成於人功, 非賦生之初, 天造一顆仁塊, 插于人心也, 克己復禮之時, 豈不費許多人力乎."

526 『經集』 6, 「孟子要義」, "在心之理, 安得爲仁乎. 唯德亦然, 直心所行, 斯謂之德. 故大學以孝弟慈爲明德, 論語以讓國爲至德, 實行旣著, 乃稱爲德, 心體之湛然虛明者, 安有德乎, 心本無德, 況於仁乎."

527 『茶山詩文集』 18, 「上弇園書」, "噫. 善之積爲德. 傳曰德者得也, 古人未有以在內之心性稱德者, 蓋不顯於事爲則不可爲德也."

528 『經集』 3, 「中庸自箴」, "但天命之性, 雖聖愚同得, 而中和二字, 乃成德之美名, 必用力推致而後, 乃爲吾有, 豈可於不用力之前, 先有中和之德."

고 하늘만 섬기는 데로 돌아갈 뿐이라고 한다.[529]

주희는 성인이라도 인심을 가질 수밖에 없고, 누구나 선한 본성을 갖고 태어났기에 성명으로부터 연원하는 道心을 갖는다고 했다.[530] 다산도 사람이 형체를 갖는 이상 아무리 뛰어난 자(상지)라 할지라도 인심이 없을 수 없다는 점을 분명히 한다. 따라서 前漢時代 劉向이 상지는 인심이 전혀 없고, 하우는 도심이 전혀 없다는 주장 오류이고, '性善'과 '人善'을 혼동했다고 비판한다.[531] '性善'은 선을 좋아하는 기호이고, '人善'은 도심을 함양 보존한 결과이기 때문이다. 따라서 상지와 하우를 인심과 도심으로 구분할 수 없는 것이다. 상지와 하우는 스스로의 노력에 따른 우열이고, 성은 서로 가깝지만 익힌 것에서 차이가 발생하므로 타고난 성에 등급이 있다고 보지 않는다.[532]

다산은 군자와 소인 또한 천명에 의해 정해진 게 아니라 마음속의 의리에 비추어 판별되는 것으로 보았다.[533] 『논어』의 '性相近習相遠'에 대해, 성은 본심이 좋아하고 싫어함이고, 습이란 견문의 익숙함으로 해석했다. 덕을 좋아하고 악을 부끄러워함은 성인과 범인이 동일하므로 성이 가깝다는 것이다.[534] 달리 말하면, 상지와 하우는 단지 선에 익숙한 사람과 악한 습관을 바꾸지 않는 사람을 가리킬 뿐이다. 성인도 생각하지 않으면 광인이 되고 광인이라도 생각하면

---

529 『茶山詩文集』 16, 「自撰墓誌銘」, "二人爲仁, 事父孝仁也, 事兄恭仁也, 事君忠仁也, 與友信仁也, 牧民慈仁也, 東方生物之理, 天地至公之心, 不可以訓仁也, 強恕而行, 求仁莫近, 故曾子學道, 告以一貫, 子貢問道, 告以一言, 經禮三百, 曲禮三千, 貫之以恕, 爲仁由己, 克己復禮, 此孔門之正旨也. 誠也者, 誠乎恕也, 敬也者, 復乎禮也, 以之爲仁者, 誠與敬也. 然恐懼戒愼, 昭事上帝則可以爲仁, 虛尊太極, 以理爲天則不可以爲仁, 歸事天而已."

530 『集經』 4, 「中庸講義補」, "然序曰人莫不有是形, 故雖上智不能無人心."

531 『經集』 15, 「論語古今註」, "劉向之說, 理所不通, 性善與人善不同, 性善者謂天賦之性, 好德而恥惡 … 人善者率此善性, 正心修身, 畢竟行義而成仁, 以全其德者也 … 劉氏之說, 有若上知全無人心, 下愚全無道心, 豈可曰知性者乎."

532 『經集』 15, 「論語古今註」 9, "智愚者, 謀身之工拙, 豈性之品乎. 性相近, 只是一等而已, 安有上中下三等乎."

533 『經集』 6, 「孟子要義」, "若云稟命之初, 其分已定, 則君子小人, 孰不分定, 分定者正是自家心中, 秤量義理, 自定其分也."

534 『經集』 권15, 「論語古今註」 9, "性者, 本心之好惡也, 習者, 聞見之慣熟也. 好德恥惡之性, 聖凡皆同. 以此之故, 本相近也."

성인이 된다.[535] 이처럼 자신의 노력여하에 따라 달라진다면 성인 또한 부단히 선을 실천해야 하고, 광인도 포기하지 않고 노력하면 된다는 동기를 갖게 한다. 맹자는 사람의 본성은 본래 선하지만, 간혹 불선을 행하는 이유를 財利나 酒色 등 외물에 현혹되기 때문이라고 했다. 송대 유학자들은 '性善'은 인정하나 불선함의 원인을 기질에서 찾는다. 천부적인 기질이 불선의 원인이라면 태생적으로 불리한 기질을 타고난 자는 선의 가능성이 원천적으로 막히게 된다. 그러므로 다산은 타고난 기질이 도덕성을 결정짓지 못하며,[536] 개인의 선택과 노력의 산물로 이해했다.

> 맹자는 성을 논하며 불선함을 함닉 때문이라 했는데, 송나라 유학자들은 성을 논하며 불선함을 기질 때문이라 했다. 함닉은 자신에게 비롯된 것이므로 구제할 방법이 있지만 기질은 하늘에서 비롯된 것이므로 벗어날 길이 없다. 사람이 누군들 자포자기하여 스스로 타락하고 비천해지지 않겠는가. 하늘이 부여한 것이 원래 고르지 않아서 누구에게는 순전히 아름답고 청정한 기질을 부여하여 요순이 되게 하고 누구에게는 순전히 악하고 탁한 기질을 주어 걸 임금이나 도척이 되게 한다면 하늘의 불공정함이 어찌 그 지경이란 말인가.[537]

사람은 선을 좋아하고 악을 부끄러워하는 천성을 지녔지만 사람은 때때로 악을 행한다. 악은 기질에 따라 정해진게 아니라 사람이 스스로 선택한 것이다. 만약 선악이 이미 결정되어 있다면 도덕성을 함양 보존하고 실천할 이유가 사라지게 된다. 성은 기호이므로 선할 수도 악할 수도 있다. 하늘이 사람에게 자주지권을 부여하여 선악을 선택할 수 있도록 했기 때문이다. 선악을 선택하고 실행하는 마음의 고유한 권한[권형]은 인간만이 지닌 특성이다. 그러므로 선을 행

---

[535] 『茶山詩文集』 16, 「自撰墓誌銘」, "上智下愚, 非性品之名. 守善者雖與惡相押習, 不爲所移, 故名曰上智. 安惡者雖與善相狎習, 不爲所移, 故名曰下愚. 若云人性原有不移之品, 則周公曰唯聖罔念作狂, 唯狂克念作聖, 爲不知性者也."

[536] 『經集』 6, 「孟子要義」, "人之善惡, 不係氣稟之淸濁."

[537] 『經集』 6, 「孟子要義」, "孟子論性, 以不善歸之於陷溺, 宋儒論性, 以不善歸之於氣質. 陷溺由己, 其救有術, 氣質由天, 其脫無路. 人孰不自暴自棄, 甘自歸於下流之賤乎. 天之賦予, 原自不均, 或予之以純美純淸之氣質, 使之爲堯爲舜, 或予之以純惡純濁之氣質, 使之爲桀爲跖, 天之不公, 胡至是也."

하면 공적이 되고 악은 죄가 된다.[538] 자주지권을 설정한 이유는 크게 둘이다. 하나는 선악을 분별하고 선택할 수 있는 능력을 사람 누구나가 지닌다는 점이고, 다른 하나는 행위의 결과에 대한 책임이 바로 자기 자신에게 있다는 점을 강조하기 위해서다. 타고난 기질에 좌우되지 않고 자신의 노력 여하에 따라 선해지기도 악해지기도 하는 게 사람이며, 어려운 상황 속에서도 양심을 잃지 않을 수 있어야 사람다운 사람이다. 누구나가 착해지려 하면 착해지고 악해지려 하면 악해진다는 '자주지권'은 성기호설에 이은 다산 심성론의 핵심이다.

사람은 생을 마칠 때까지 선악의 갈림길에서 판단하고 선택해야 하는 존재다. 인심과 도심의 교전이라는 상황은 매순간마다 진행되는 것이며 범인뿐만 아니라 성인도 여기서 자유로울 수 없다.[539] 인심과 도심이 교전하여 의가 욕구를 이겨 승리하게 되면 도에 다가갈 수 있다.[540] 그러나 도심의 승리를 낙관적으로 보진 않았다. 인심은 위태롭고 도심은 미미하다는 것은 선을 좋아하지만 선악의 선택이 자율적으로 이루어지기 때문이다.[541] 중화의 경지는 군자만이 성취할 수 있다고 한 것도 그 길의 험난함을 말한 것이다. 다산은 이를 才와 勢와 性으로 다시 설명한다. 선할 수도 있고 악할 수도 있는 것은 才이고, 선하긴 어렵고 악하기는 쉬운 것은 勢이며, 선을 즐기고 악을 부끄럽게 여기는 것은 性이다. 어쨌든 성을 따라서 어김이 없으면 도를 향해 갈 수 있으므로 性善이라

538 『集經』 5, 「孟子要義」, "若所謂善惡渾者, 天之賦性旣如此, 則人之行善, 如水之就下, 火之就上, 不足爲功能, 故天之於人, 予之以自主之權, 使其欲善則爲善, 欲惡則爲惡, 游移不定, 其權在己, 不似禽獸之有定心, 故爲善則實爲己功, 爲惡則實爲己罪, 此心之權也, 非所謂性也. 揚雄誤以爲性, 故乃謂之善惡渾. … 人則異於是, 可以爲善, 可以爲惡, 主張由己, 活動不定, 故善斯爲功, 惡斯爲罪."

539 정소이는 다산이 주희를 칭송한 이유가, "성인이라도 태어날 때부터 완벽한 인간이 아니며, 그도 범인과 마찬가지로 극복해야 할 사념, 사욕과 같은 욕망이 있다는 것을 밝힘으로써 구체적이고 꾸준한 도덕적 행동을 촉구한 것에 있다."고 보았다.(「다산 정약용의 인심·도심론」, 『다산학』 18호, 2011, 284~285쪽)

540 『經集』 6, 「孟子要義」, "人心道心之交戰, 義勝欲勝之判決, 人能於是乎猛省而力克之則近道矣."

541 『經集』 2, 「心經密驗」, <心性總義>, "人心惟危者, 吾之所謂權衡也, 心之權衡, 可善可惡, 天下之危殆不安, 未有甚於是者, 道心惟微者, 吾之所謂性好也."

는 것이다.[542]

5. 맺음말

일찍이 다산은 퇴계와 율곡의 사단과 칠정 논변에 대해 평가한 바 있다. 理氣不雜을 강조한 퇴계는 '사단은 리가 발한 것이고 칠정은 기가 발한 것'[543]이라는 주희의 주장을 수용하여, 理氣互發을 주장한 반면 율곡은 理氣不離의 관점에서 氣發理乘만을 인정한다. 다산은 四端과 七情을 리와 기의 발현으로 분속하는 것에 의문을 제기한다. 발현하게 하는 것은 理지만, 발현하는 것은 氣일뿐이며 리가 홀로 발현할 수 없다고 보았다. 따라서 기가 발현할 때 리가 거기에 탄다는 말은 긍정하지만 리가 발현할 때 기가 따른다는 말은 부정했다.[544] 그러나 퇴계의 이기호발설을 오류라고 하진 않는다. 왜냐하면 퇴계가 도심과 사단은 리가 발한 것이고, 인심과 칠정은 기가 발한 것으로 구분한 것은 심성의 차원이고, 율곡이 리의 발현을 부정하고 기의 발현만 인정한 것은 도와 기를 통합해서 본 것으로 관점이 서로 다르기 때문이라는 것이다.[545]

그러나 앞서 검토한 바와 같이, 다산은 이기론과 심성론의 연결고리를 해체했다. 그 계기는 서학이라는 외부적 요인과 더불어 조선후기 사회계층의 변동과 성리학의 사회적 기능 약화에 따라 내부적 창신의 요청을 꼽을 수 있다. 다산의 이법천을 인격천으로 대체한 계기는 외부에서 왔지만 심성론의 기본 구도

---

542 『茶山詩文集』 16, 「自撰墓誌銘」, "可善可惡者才也, 難善易惡者勢也, 樂善恥惡者性也, 率此性而無違, 可以適道, 故曰性善也."; 「梅氏書評」 10, "才者其能其權也. … 人則其才可善可惡, 能在乎自力, 權在乎自主, 故善則讚之, 惡則訾之. … 勢者其地其機也. 食色誘於內, 名利引於外. 又氣質之私, 好逸惡勢, 故其勢從善如登, 從惡如崩. 嗚呼. 言乎其才, 則可善可惡, 言乎其勢, 則難善易惡."

543 『朱子語類』 53, "四端是理之發, 七情是氣之發."

544 『集經』 4, 「中庸講義補」, "四端屬理發, 七情屬氣發之說, 有宿疑焉. 若不汨沒於紛紜之說, 超坐而公觀之, 則或易辨破. 蓋氣是自有之物, 理是依附之品, 而依附者必依於自有者, 故纔有氣發, 便有是理, 然則謂之氣發而理乘之可, 謂之理發而氣隨之不可, 何者. 理非自植者, 故無先發之道也, 未發之前, 雖先有理, 方其發也, 氣必先之. 東儒所云發之者氣也, 所以發者理也之說, 眞眞確確, 誰得以易之乎. 臣妄以謂四端七情, 一言以蔽之曰氣發而理乘之, 不必分屬於理氣也."

545 『茶山詩文集』 21, 「示兩兒」, "退溪專主心性, 故有理發有氣發, 道心是理發, 人心是氣發, 四七亦然, 栗谷通論道器, 故有氣發, 無理發, 兩賢所指各殊, 不害其言之不同, 而東人先輩斥之以認氣爲性過矣."

는 유가 심성론의 흐름과의 세밀한 변증 과정에서 구축되었다. 선진유학으로부터 신유학, 그리고 동시대 중국과 일본의 주석들을 두루 검토하고 고증하여 집대성한 것이 다산의 학문 본령이다. 성리학의 천리 대신 상제를 호명하고, 상제의 명령인 도심을 경청해야 한다는 주장은 종교나 신앙 차원이 아니라 주체의 도덕성 실현을 추동하기 위한 장치로 판단된다. 무엇보다 선의 실현과 악으로의 함닉이 전적으로 개인의 선택에 달려 있다고 보기 때문이다. 이렇게 보면 천명은 자주권과 충돌하지 않고 넓은 의미에서 주체의 실천을 촉발하려는 하나의 기제로 독해 가능하다.

다산 심성론의 가장 큰 특색은 사람에게 부여된 천명을 리가 아니라 기호로 본 점이다. 성을 리로 해석했던 성리학의 전제를 기호로 바꾼 것은 자연을 규범화했던 지식과 상식의 지평이 새로운 지평으로 나아간 데서 원인을 찾을 수 있다. 사물을 생성하는 것은 하늘의 몫이고, 사물을 사용함은 사람의 몫이다.[546]라는 언급도 이런 사정을 반영한다. 이는 분명 성리학의 테제에 풍부했던 도덕적 정감의 일정한 훼손을 의미한다. 그래서 이를 자연과 인간의 분리라는 기계론적 사고 패턴과 유비하기도 한다. 사실 과학 기술의 발달이 자연에 대한 외경을 상당 부분 걷어냈음을 부인할 수 없다. 그러나 금수보다 기질적으로 불리한 유적 존재인 인류가 지구상에 현존할 수 있었던 이유가 또한 여기에 있다. 사람이 사물을 사용하는 영명함은 마치 호랑이가 초식동물을 먹이로 삼는 것과 같을 뿐 다른 이치가 있는 게 아니다. 초식동물처럼 풀로 연명할 수 없게 태어난 게 호랑이의 본연지성이므로 선악으로 판정할 수 없다. 육식동물이 초식동물에게 위해를 가하지 않는다면 죽음에 이를 뿐, 이를 도심이라고 할 수 없다. 금수에게는 본래 기질지성만 있고 도심이 없다는 것이 다산의 견해다. 또한 불교에서 살생을 금지한 것은 사물에 인을 행한 것이고, 묵적의 겸애는 타인의 부모를 내 부모처럼 한 것은 맹자의 친친인인애물의 정신과 어긋나며, 본래 유교의 도리가 아니다.[547] 환경이 화두가 된 현대사회에서는 성리학의 테제가 더 소용이 있어 보이지만, 다산의 주장은 당대에 필요한 전망을 제시한 것으로 볼 수 있다.

---

[546] 『詩文集』 22, 「擊蛇解」, "生物須天, 用物須人."

[547] 『經集』 6, 「孟子要義」, "二人爲仁, 人與人相接, 方可有仁之名, 於物不當仁也. 佛氏之禁殺, 是仁於物也, 墨氏之兼愛, 是親於人也."

참고문헌

『與猶堂全書』.

함규진,『정약용, 조선의 르네상스를 꿈꾸다』, 한길사, 2012.

금장태, 『한국유학의 心說: 심성론과 영혼론의 쟁점』, 서울대학교출판부, 2003.

금장태,『도와 덕: 다산과 오규 소라이의 『중용』·『대학』 해석』, 이끌리오, 2004.

최영진 외,『한국철학사』, 새문사, 2009.

한형조,『주희에서 정약용으로』, 세계사, 2002.

백민정,『정약용의 철학』, 이학사, 2008.

蒙培元, 홍원식 외 역,『성리학의 개념들』, 예문서원, 2008.

차이전펑 지음, 김중섭, 김호 옮김,『다산의 사서학: 동아시아의 관점에서』, 너머북스, 2015; 蔡振豐 外,『朝鮮儒者丁若鏞的四書學: 以東亞為視野的討論』, 國立臺灣大學出版中心, 2010.

정소이,「다산 정약용의 인심·도심론」,『다산학』18호, 2011.