

茶山의 『孟子』 해석과 性善惡論의 쟁점

琴 章 泰*

1. 性의 善惡문제

孔子가 “性은 서로 가깝다”(性相近也)고 하고, 『중용』에서 “하늘이 명령한 것이 性이다”(天命之謂性)라고 선언한 이후, 孟子와 荀子에 이르는 전국 시대 儒家들 사이에서 가장 활발하게 전개된 쟁점의 하나는 ‘性’ 개념의 문제라고 할 수 있다. 특히 “性은 선하다”(性善)고 한 맹자의 주장을 계기로, 性의 善惡문제가 人性論의 기본과제요 핵심으로 논의되기 시작하였다. 맹자와 告子 사이에서 토론의 쟁점으로 제기되었던 ‘性’ 문제는 곧바로 性의 선악문제로 표출되고 있을 뿐만 아니라, 性善說을 주장한 맹자 다음 세대에 활동하던 대표적 儒家인 荀子는 性惡說을 주장하여 맹자와 전혀 상반된 견해로 맹자에 도전하였다. 전국시대 이후 인성론의 문제가 활발한 논쟁의 초점으로 떠오르는 과정에서 인성의 선악문제는 폭발력을 지닌 인성론적 쟁점을 지속적으로 공급하여 왔던 것이다.

이처럼 ‘性’에 대한 논의는 ‘性’의 개념적 분석에 집중하기보다는 善惡 문제로써 人性과 物性의 일치점과 차이점을 따지면서 특히 人性의 善惡문제에 집중되었다. 이는 ‘性’ 문제의 제기가 바로 인간으로서 어떻게 행동하

*서울대학교 종교학과 교수

고 살아가야 하는가의 실천적 관심과 도덕적 요구에서 출발하기 때문이다. 이러한 실천적 관심에 따라 인간으로서 마땅한 행동과 삶의 태도를 가능하게 하는 인간 존재의 조건이 무엇인지를 묻게 되기 때문에, ‘性’이 무엇인지 를 탐색하는 존재론적 질문은 처음부터 ‘性’이 선한지 악한지를 묻는 당위론적 질문 속에서 음미되고 익어갈 수밖에 없는 것이었다.

다산은 『맹자』에서 제기된 人性의 善惡문제를 검토하면서 기본적으로 맹자의 성선설을 확고하게 지지하였다. 그러나 맹자를 정통으로 받아들이고 있는 송대 성리학의 『맹자』 해석에 대해서는 비판적인 재검토를 하고 있다. 바로 이 점에서 다산은 人性문제의 해석에서 성리학의 견해와 선명하게 차별화되는 독자적 ‘性’ 개념의 기반을 확립하고 맹자의 性善說에 대한 자신의 해석관점을 일관되게 제시하였다. 도덕성의 근거인 天理로서의 ‘理’와 기질적 욕구인 ‘氣’의 결합구조 속에서 ‘性’을 인식하는 성리학적 인식과는 달리, 다산은 靈明한 초월적 主宰인 ‘天’(上帝)과 靈明한 인격적 주체인 ‘心’(人)의 상용구조 속에서 ‘性’을 인식하였다. 또한 善의 도덕적 덕성이 나 惡의 조건이 性에 내재되었다고 보는 성리학적 입장과는 달리, 다산은 인간이 판단하고 행동하는 결단의 과정에서 善을 좋아하고 惡을 미워하는 嗜好로서의 性이 하나의 동력으로 작용하는 동시에 惡에 빠져드는 욕망이 또 다른 동력으로 작용하는 갈등과 분열을 인간 존재의 상황으로 강조하였다. 이는 善을 嗜好하는 性을 따라 德을 이루는 ‘功’과 욕심을 따라 惡에 빠지는 ‘罪’의 사이에서 결단하는 주체로서 인간 존재의 특성을 세롭게 조명하고 있는 것이다.

맹자의 性善說과 고자의 性無善無惡說 사이에 벌어졌던 논쟁은 性의 善惡문제에 대한 쟁점의 다양한 가능성은 검토하는 과제로서 중요한 의미가 있다. 이에 대한 송대 성리학자들의 견해를 비롯하여 오늘에 이르기까지 다양한 해석들이 제기되고 있는 만큼, 다산의 해석이 어떤 입장에서 있는지를

확인하고 어떤 이론적 성격을 지니는 것인지를 해명할 필요가 있는 것으로 보인다. 또한 맹자의 性善說과 순자의 性惡說 사이에서 그 개념적 인식과 이론의 차이를 다산이 어떻게 평가하고 있는지 확인하고, 이처럼 오래된 쟁점에 대해 기존의 해석과 다산의 입장이 지난 차이점을 점검해 볼 필요도 있다. 나아가 性善說과 性惡說의 性 개념에 대한 인식의 차이가 어떠한 도덕 체계를 가능하게 하는지, 이에 대한 다산의 입장은 무엇인지를 밝혀보는 것도 하나의 과제가 될 것이다.

다산의『맹자』 해석에서 性의 善惡에 대한 고전적 문제를 해명한다는 것은 바로 그의 인간 존재에 대한 이해에서 한 걸음 더 나아가, 인간의 도덕성이 성립할 수 있는 근거와 그 실현의 방법에 대한 인식을 밝히는 과제가 될 것이다. 인간 존재와 인간 존재의 도덕성에 대한 이해는 결국 인간 존재에서 선과 악의 근원에 대한 인식을 토대로 삼아, 그 선의 실현을 통해 인격적 가치를 성취하기 위한 방법의 탐색으로 나아갈 것이다. 또한 그것은 다산이 말하는 ‘治心繕性’으로서 心性의 수양론이라는 또 하나의 과제를 위한 기반이 된다는 사실을 유의할 필요가 있다.

2. 性嗜好說에 근거한 性善의 해석체계

1) 性嗜好說과 性善

다산은 人性이 善함을 주장하는 맹자의 性善論을 옹호하고 性善의 근거를 밝히면서 두 가지 방향으로 쟁점을 해결해 가고자 했다. 그 하나는 本然之性과 氣質之性의 性 개념에 따라 性에 善과 惡의 양면이 있음을 주장하는 宋儒의 성리학적 견해를 비판함으로써 性善의 정당성과 의미를 해명하는

것이요, 다른 하나는 性의 善惡에 관한 다양한 입장들이 논쟁을 벌이고 있는 상황에서 각 입장이 지닌 위치를 규정해줌으로써 전체적으로 다양한 쟁점들을 포괄하는 관점에서 性善의 입장을 재확인하는 것이다.

다산이 맹자의 ‘性善’을 논증하는 근거는 그 자신의 ‘性嗜好說’에서 출발한다. 性을 嗜好, 곧 ‘좋아하고 미워함’(好·惡)으로 설명하는 언급은 이미 송대 성리학에서도 하나의 쟁점이 되고 있었다. 실제로 湖湘學의 선구적 인물인 胡宏(五峯)이 “좋아하고 미워함(好·惡)이 性이다. 君子는 道로써 好·惡하고, 小人은 欲으로써 好·惡한다”고 언급하였다. 이에 대해 주자는 “좋아하고 미워함은 情이고, 선을 좋아하고 惡을 미워함(好善惡惡)이 性이다”라고 반박하였다.¹⁾ 그러나 湖湘學의 ‘性體心用說’이나 주자의 ‘性體情用說’은 性을 본체로 인식하고 있다는 점에서 性을 嗜好(好善惡惡)하는 心의 속성으로 보는 다산의 입장과는 다르다고 할 수 있다.²⁾

먼저 다산은 주자가 “性은 사람이 하늘에서 받아 태어나는 理이니, 온전하여 지극히 善하고 일찍이 惡이 있지 않다”³⁾고 하여, 맹자의 ‘性善’을 뒷받침하면서도 性卽理說을 제시하는 견해를 반박하였으며, “맹자가 性을 논함에서는 반드시 嗜好로 말한다. 그 말에 ‘입이 맛에서 좋아함이 같고, 귀가 소리에서 좋아함이 같고, 눈이 빛깔에서 좋아함이 같다’고 한 것은 모두 性이 善에서 좋아함이 같음을 밝힌 것이니, 性의 본래 뜻이 嗜好에 있는 것이

1) 『朱子語類』, 卷101(125), “五峰曰, ‘好惡性也, 君子好惡以道, 小人好惡以欲’, 亦不是, 蓋好善惡惡, 乃性也.” 『朱子語類』, 卷13(58), “好惡是情, 好善惡惡是性.”

2) 胡宏의 性好惡說과 주자의 비판이론에 대해서는 손영식, 『이성과 현실 — 송대 신유학에서 철학적 쟁점의 연구』, 울산대 출판부, 1999, 249-252쪽 참조.

3) 『孟子集注』, 「騰文公上」, “性者, 人所稟於天以生之理也, 漢然至善, 未嘗有惡.”

4) 『與猶堂全書』, 제2집(이)하 「『與全』[2]로 줄임」, 卷5, 32, ‘孟子要義’, ‘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.’

아니겠는가?”⁴⁾라고 언급하였다. 이처럼 다산이 말하는 性善이란 인간의 性이 善을 좋아함에서 같다는 의미에서 善에 대한 嗜好의 동일성을 확인한 것이다. 그렇다면 주자처럼 맹자의 ‘性善’을 받아들인다고 하더라도 ‘性’이 ‘理’이기 때문에 善으로 파악한다고 할 수는 없다.

오히려 다산은 사람이 재물이나 여색을 좋아하고 편안함(安逸)을 좋아하는 사실을 지적하여, 재물과 여색과 편안함을 嗜好함에도 불구하고 性善을 주장할 수 있는 근거를 입증하고자 하였다. 맹자가 堯·舜처럼 聖人인 경우를 들어서 性이 善함을 주장하는 것과는 반대방향에서, 다산은 桀·蹠같은 惡人인 경우에서도 性이 善함을 입증할 수 있다고 주장하였다. 곧 남의 집 담을 뚫는 도적이 훔친 물건을 지고 달아나면서 기뻐하다가도 다음날 이웃에 청렴한 선비의 행실을 보고서는 자신도 모르게 마음 속으로 부끄러워하지 않음이 있는데, 이것이 性이 善하다는 밝은 증거가 된다는 것이다. 다산에 의하면, 자신이 강진에 있을 때 도적질을 한 형제를 仁義로 깨우쳐 주니 그 도적이 눈물을 흘렸는데, 이를 통해 羞惡之心으로 性善을 밝힐 수 있고, 마을에서 불효한 자식을 모르는 사람이 효성스럽다고 칭찬했는데, 이 말을 듣고 그가 기뻐한 것은 불효한 자도 孝가 선하다는 것을 알기 때문이니, 이를 통해 是非之心으로 性善을 밝힐 수 있다고 한다.

이에 따라 다산은 “人性이 반드시 善을 행하는 것을 좋아함은 물의 性이 반드시 아래로 내려가기를 좋아하고 불의 性이 반드시 위로 올라가기를 좋아하는 것과 같다. 생명을 부여받는 처음에 하늘이 이 性을 命으로 내려주니, 비록 음란을 탐하고 잔학하게 살육하여 못하는 짓이 없더라도, 이 性은 그대로 변하지 않는다. 忠臣과 孝子를 보면 善하다고 찬미함은 온 나라 사람

5) 『與全』[2], 卷5, 33, ‘孟子要義’, “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, 雖貪淫虐殺, 無所不爲, 而此性仍然不變。見忠臣孝子, 則美之爲善也, 與國人同, 見貪官污吏, 則疾之爲惡也, 與國人同, 此所謂性善也。”

이 같고, 貪官과 汚吏를 보면 惡하다고 미워함은 온 나라 사람이 같으니, 이것이 이른바 性이 善하다는 것이다”⁵⁾라고 밝힌다. 곧 人性이 善을 좋아함(嗜好)은 天命으로 부여받은 불변의 자연적 성질이요, 따라서 사악한 행위를 하는 인간도 선을 좋아하는 天性을 지니고 있다는 것이며, 그 때문에 모든 인간이 善을 보면 함께 좋아하고 惡을 보면 함께 미워하는 공통의 성질을 가지고 있다는 것이다. 다산은 바로 이 점에서 현실 세상에서 사람들이 惡을 따르기를 무너져 내리듯이 쉽게 하고 善을 따르기를 산을 오르듯이 어렵게 하는데도 불구하고 맹자가 性이 선하다고 주장하는 근거가 있다고 보았다. 이는 현실에서 인간이 악행을 하는 일이 아무리 많다고 하더라도 인간의 마음 속에 선을 좋아하는 천부적인 성질이 있다는 점에서 性善을 말할 수 있다는 견해이다. 그만큼 다산은 ‘性善’이란 인간 마음 속에 있는 성향, 곧 善을 좋아하는 타고난 경향성을 가리켜 말하고 있으며, 사람이 실제로 선을 행하는지 악을 행하는지는 그것과 다른 차원의 문제로 구별하고 있는 것이다.

여기서 다산은 “이러한(善을 기호하는) 性으로 感發되면 음란을 탐하고 잔학하게 살육하는 자도 하루아침에 의로움으로 옮겨갈 수 있는 이치가 있으니, (性이) 善하지 않다면 그렇게 할 수 있겠는가? 性을 말하는 자는 반드시 嗜好를 주장하여 말해야 그 뜻이 성립할 것이다”라고 하여, 善을 행할 수 있는 가능근거가 善을 좋아하는 性에 있음을 지적하고, 이에 따라 “만약 ‘이虛靈하고 無形한 것이 그 실체가 온전하고 지극히 선하여 텔끝만큼도 惡이 없다’고 말한다면, 갓난아이가 막 태어나서 단지 울고 젖을 찾고 안기려고 할 줄만 아는데도 어찌 억지로 순수하게 善하다고 할 수 있겠는가?”⁶⁾라고

6) 같은 곳, “因此性而感之，貪淫虐殺者，有一朝遷義之理，不善而能然乎。言性者，必主嗜好而言，其義乃立。若謂此虛靈無形之物，其體渾然至善，一毫無惡，則赤子始生，但知啼哭索乳求抱，安得硬謂之純善乎。”

반문하여, 주자가 말하는 性의 실체가 순수하게 善하다는 주장은 본능적 욕구만 발동하고 있는 것난아이에게서 순수한 善을 찾는 것처럼 현실적으로 입증할 수 없음을 지적하여 비판하고 있다.

2) 성리학의 性善惡論에 대한 비판

맹자가 ‘性善’을 말한 것과는 달리, 程子는 “(性의) 善 · 惡을 말함에는 모두 먼저 善을 말하고 뒤에 惡을 말한다”(凡言善惡，皆先善而後惡)고 하고, “性은 善과 惡을 겸하여 가지고 있다”(性兼有善惡)고 언급하였다. 이에 따라 다산은 비록 정자가 性에서 부득이하게 善을 먼저 말한다고 하더라도 惡이 性 속에 감추어져 있음을 말함으로써 결국 楊雄의 性善惡渾설과 다름이 없다고 규정하였다. 따라서 다산은 “먼저 善하다 하고 뒤에 惡하다 하면서 善한 것이라 가리킨다면 그것(性)은 선 · 악이 반반인데 단지 먼저 善하고 뒤에 惡하다는 뜻에서 구차스럽게 善한 것이라 말함이 분명하다”⁷⁾고 하여, 정자가 ‘性善’을 언급하는 것도 사실상 ‘性善’을 확고하게 인정하는 것이 아님을 비판하였다.

나아가 다산은 “性은 진실로 善하다. 그러나 惡도 性이라 하지 않을 수 없다”(性固善也。然惡亦不可不謂之性。)고 한 程明道의 언급을 인용하고, 아울러 陳埴이 정자가 氣質之性의 개념을 통해 善과 惡이 나오는 곳을 밝혔음을 강조한 사실을 지적하는 한편, 이에 비해 맹자가 義理之性만을 말하여 惡이 귀속할 곳이 없게 된 것은 孟子의 설이 ‘性을 논하면서 氣를 논하지 않은 것’으로서 갖추어지지 못한 것이라고 규정한 언급을 인용하였다. 이러한 성

7) 『與全』[2], 卷5, 34, ‘孟子要義’, “程子謂性兼有善惡，…不得不先言性善，則惡固隱然在中。此與楊子所謂善惡渾，何以異矣。先善後惡而指爲善物，則明其物善惡參半，而特以先善後惡之義，權謂之善物也。”

리학적 입장에 대해 다산은 “性에 선도 있고 악도 있는데도 맹자가 性善만을 말하였다면 맹자가 性을 모르는 것이 된다”⁸⁾라고 하여, 程子의 氣質之性에 근거한 性有善惡說이 맹자를 보완한 것이 아니라 맹자와 모순된 것임을 강조하고 있다. 그리하여 “‘義理之性은 善을 위주로 하고, 氣質之性은 惡을 위주로 하니, 두 性이 서로 합하여 온전한 性이 된다’고 하는 말에 근거한다면 楊雄의 性善惡渾說이 正論이 될 것이요, 오로지 氣質之性을 말하면 荀子의 性惡說이 正論이 될 것이니, 그렇다면 孔子·子思의 道統은 마땅히 荀子와 楊雄에 있어야지 어찌 다시 맹자를 宗統으로 삼겠는가?”⁹⁾라고 하여, 도통의 문제로서 맹자의 性善說과 순자의 性惡說이나 양웅의 性善惡渾說이 양립할 수 없는 것임을 강조하였다. 이와 같은 道統論에 의한 논증은 다산이 性善의 정당성을 입증하는 기본적인 논리라기보다는 주자학의 도통론을 끌어들여 주자학의 이론을 비판한 것이라고 볼 수 있다.

그러나 性嗜好說에 의한 性善說의 입증은 한가지 문제점에 봉착하게 된다. 실제로 다산은 “마음을 격동시키고 性을 참게 한다”(動心忍性)는 맹자의 언급처럼 ‘性’이 人心의 嗜好를 가리키는 경우도 있고, “성품이 선하다”(性善)는 언급처럼 ‘性’이 道心의 嗜好를 가리키는 경우도 있어서, 嗜好를 性으로 보는 점에서는 같지만 그 위주로 하는 바가 다른 사실을 지적한 바 있다.¹⁰⁾ 여기서 ‘性善’이란 ‘道心의 嗜好로서 性’을 가리키는 것이요 ‘人心의 嗜好로서 性’이 아님은 분명하다. 따라서 다산의 人性 개념에서도 ‘人心의 嗜好로서 性’은 善하다고 할 수 없고, 오직 ‘道心의 嗜好로서 性’이 善하

8) 같은 곳, “性有善有惡，而孟子單言性善，則孟子不知性矣。”

9) 같은 곳, “據云義理之性，主乎善，氣質之性，主乎惡，二性相合，乃爲全性，則楊子雲善惡渾之說，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。”

10) 『輿全』[2], 卷5, 33, ‘孟子要義’, “孟子曰動心忍性，此所云性者，人心之嗜好也，… 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。”

다고 할 수 있는데, 이러한 사실은 性에 善·惡의 양면이 있음을 인정하는 문제점을 초래한다. 그것은 性이 嗜好임을 입증하는 것과 性이 善을 嗜好하는 것임을 입증하는 것이 다른 문제임을 다산이 스스로 드러낸 것이라고 할 수 있다. 이 문제를 해결하는 다산의 설명이 명확하지 않다면 性에 善과 惡이 함께 있다는 楊雄이나 程子의 性 개념에 대한 다산의 비판도 한계에 부딪칠 수 있다. 물론 다산은 『맹자』에 나오는 ‘性善’의 性이 ‘道心의 嗜好로서 性’을 가리킨다고 밝히고, ‘人心의 嗜好로서 性’은 人性의 고유한 영역이 아니라 人性과 物性(禽獸性)이 공유하는 영역이라고 구별하였다. 그러나 人性을 ‘道心의 嗜好로서 性’으로 규정하여 性善을 입증해 갈 수는 있지만, 그 만큼 ‘人性’ 개념의 설정에 제약조건을 엄격히 규정하게 되는 것도 사실이다.

다산은 당시 성리학자들의 견해에 대해, “지금 사람들은 人心을 氣質之性으로 여기고 道心을 義理之性으로 여기는데, 이것은 心과 性이 가리키는 바가 같지 않음을 모르는 것이다”라고 하여, 인간의 주체로서의 ‘心’과 心의 嗜好로서의 ‘性’을 혼동하는 문제점이 있음을 비판하였다. 이에 따라 “하늘이 생명을 부여한 처음에 이 性을 주어서 따르고 행하여 道에 이르게 하였으니, 만약 이 性이 없다면 사람이 비록 시시각각으로 善을 하고자 하여도 세상을 마치도록 이를 수 없을 것이다”¹¹⁾라고 밝혔다. 이처럼 그는 인간 존재가 태어나면서 하늘로부터 ‘善을 기호하는 性’이 道心에 부여되어 있다는 근원성을 지적함으로써, 인간이 善을 행할 수 있는 근거를 확보할 수 있다고 강조하였다.

또한 그는 “지금 사람들은 순수하게 虛靈한 것을 義理之性이라 하고 形氣

11) 같은 곳, “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，… 天於賦生之初，予之以此性，使之率而行之，以達其道，若無此性，人雖欲作塵剎之善，畢世不能作矣。”

에서 말미암는 것을 氣質之性이라 하여, 온갖 죄와 악이 모두 食·色과 安逸에서 말미암는 것이라고 한다. 그러므로 무릇 惡이란 모두 形氣에 귀속시키고 虛靈不昧한 실체는 단지 모든 아름다움을 갖춘 것이요 도무지 조그마한 惡도 없다고 하는데, 전혀 그렇지 않다”¹²⁾고 하여, 선과 악을 義理之性과 氣質之性에 각각 귀속시키는 견해를 비판하였다. 또한 虛靈한 것도 惡이 있을 수 있다는 증거로서 無形한 鬼神에도 明神과 惡鬼의 구별이 있으며, 교만하여 스스로 높이는 罪는 虛靈한 쪽에서 나온다는 사실을 들고서, “무릇 虛靈한 실체는 純善하여 惡할 수 있는 이치가 없다고 하는 것은 불교의 이론이다. 오직 性이 순수하게 善하고 나머지는 그렇지 않다”¹³⁾고 언급하였다. 성리학에서는 ‘虛靈之體’(心體)를 義理之性(本然之性)이라 하여 순수하게 선하다고 보았지만, 다산은 인간의 주체로서 ‘虛靈之體’에는 선과 악이 모두 있을 수 있음을 강조하고, 불교에서만 心體를 순수하게 선한 것으로 보고 있음을 지적하면서, 오직 ‘善을 기호하는 性’만이 순수하게 善한 것임을 확인하고 있다.

이와 더불어 다산은 惡이 氣質之性에서 비롯된다고 보는 성리학의 견해에 반대하여, “인간의 선·악은 품부받은 氣質이 맑은지 혼탁한지(清·濁)와 상관이 없다”¹⁴⁾고 강조한다. 곧 기질이 혼탁한 사람도 선한 경우가 있고, 기질이 맑은 사람도 악한 경우가 있을 수 있다는 사실을 들어서, 타고난 기질의 清·濁에 따라 선하고 악함이 결정되는 것이 아님을 분명히 한

12) 『與全』[2], 卷5, 35, ‘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。”

13) 같은 곳, “虛靈之物，不能爲惡，則彼無形之鬼神，又何以有明神惡鬼哉。… 凡驕傲自尊之罪，是從虛靈邊出來，… 凡以虛靈之體，謂純善無可惡之理者，佛氏之論也。惟性純善，餘不然也。”

14) 『與全』[2], 卷6, 23, ‘孟子要義’, “人之善惡，不係氣稟之清濁。”

다. 이처럼 다산은 虛靈之體가 순수하게 善하기만 한 것이 아니라 惡하기도 할 수 있는 것처럼 氣質之性이 혼탁하여도 善할 수 있음을 입증함으로써 인간의 善·惡이 心體나 氣質에 따라 결정되는 것이 아님을 강조하고, 인간이 善을 행할 수 있는 근거가 '善을 嗜好하는 性'에 있는 것임을 확인하고 있는 것이다.

3. 性의 善惡는변에 관한 포괄적 해석

1) 性善惡論의 다양성에 대한 평가

맹자의 제자 公都子는 당시 性의 善惡문제에 대한 다양한 견해 중 ① 맹자의 '性善說'과 대비되는 것으로서 ② 告子의 '性無善無惡說'과 ③ 或者의 '性可善可惡說'과 ④ 다른 或者의 '有性善有性惡說'의 세 가지 견해를 제시하고 이 견해들이 잘못된 것인지를 질문했다. 이때 맹자는 "그 감정(情)을 따르면 善을 할 수 있으니, 이에 善하다고 말한 것이다. 不善을 하게 되는 것은 재질(才)의 罪가 아니다"라고 대답하였다.¹⁵⁾ 맹자는 인간이 四端의 경우와 같은 감정을 따르면 善을 할 수 있다는 의미에서 性이 善하다고 한 것임을 밝히고, 여러 다른 견해들은 인간이 지닌 재질에 선악의 책임을 돌리는 방식으로 性을 논의하는 것이라면서 거부하였던 것이다.

여기서 性의 善惡문제에 관한 이론은 ① 맹자의 '性善說'과 ② 告子의 '性無善無惡說'과 주장한 인물의 이름이 밝혀지지 않은 ③ '性可善可惡說'

15) 「孟子」, 「告子上」, “公都子曰，告子曰性無善無不善也，或曰性可以爲善，可以爲不善，… 或曰有性善，有性不善，… 今曰性善，然則彼皆非與。孟子曰，乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。若夫爲不善，非才之罪也。”

과 ④ ‘有性善有性惡說’로 네 가지가 나타나고 있는데, 맹자 이후에 나온 ⑤ 荀子의 性惡說과 ⑥ 楊雄의 性善惡渾說과 ⑦ 韓愈의 性三品說까지 합하면 성의 성악문제에 대한 학설은 일곱 가지에 이른다. 따라서 뒤에 性의 선악 문제를 논의하고자 하는 사람은 이러한 다양한 性의 善惡문제에 대한 견해들을 평가함으로써 자신의 입장을 확인하지 않을 수 없다.

우선 朱子는 이러한 性의 善惡說을 둘러싼 다양한 견해에 대해 告子의 ‘性無善無惡說’과 이름이 밝혀지지 않은 ‘性可善可惡說’과 ‘有性善有性惡說’에 대해 “이 세 가지는 비록 같이 氣質之性을 말하고 있지만, 두 가지 或者의 說은 오히려 선·악을 분별할 줄 알아서 性으로 선·악을 겸하여 말함을 알게 하니 병통이 없지만, 오직 告子의 ‘無善無不善’의 說은 가장 실상이 없는 것이다”¹⁶⁾라고 하여, 고자에 대해 엄격한 비판을 했다. 또한 程子의 언급에 따라 “氣를 논하고 性을 논하지 않아 밝지 못한”(論氣不論性, 不明) 경우로서 荀子의 性惡說과 楊雄의 性善惡渾說을 들고, “性을 논하고서 氣를 논하지 않아 갖추지 못한”(論性不論氣, 不備) 경우로서 맹자의 性善說을 들어, 맹자의 性善說에도 기질을 포괄하지 못한 한계가 있음을 지적하였다. 여기서 주자는 韓愈의 性三品說에 대해서는 性은 단지 善하지만 氣에 선·악이 있다는 양면을 모두 포괄하는 것으로 인정하고 있다.¹⁷⁾ 또한 주자는 맹자의 性善說이 큰 근본을 보았지만 氣質之性의 작은 것을 말하지 않았다는 점에서 완비된 것은 아니라고 해명하고 있다. 이와 더불어 주자는 荀子·楊雄·韓愈의 ‘性’ 개념에 대해서 단지 氣를 논하고 性의 본령에는 투

16) 『朱子語類』, 卷59(23), “此三者雖同爲說氣質之性，然兩或之說，猶知分別善惡，使其知以性而兼言之，則無病矣。惟告子無善無不善之說，最無狀。”

17) 『朱子語類』, 卷59(50) “論氣不論性，荀子言性惡，揚子言善惡混是也。論性不論氣，孟子言性善是也。性只是善，氣有善不善，韓愈說生而便知其惡者，皆是合下裏得這惡氣，有氣便有性，有性便有氣。”

철하지 못하다고 비판적으로 지적하면서, 荀子는 좋지 않은 사람의 性만을 보고서 ‘惡’을 말하고, 楊雄은 절반은 선하고 절반은 악한 사람의 性만을 보고서 ‘善惡渾’을 말하고, 韓愈는 천하의 일반인을 보고서 ‘三品’을 제시하였는데, 한유의 설이 비교적 실제에 가깝다고 높이 평가하는 입장을 보여주고 있다.¹⁸⁾

이에 비해 다산은 性嗜好說에 근거하여 性善을 주장함으로써 맹자의 입장을 지지하면서, “(마음이 지난) ‘自主의 權能’ 으로 말한다면 그 형세는 선을 할 수도 있고 악을 할 수도 있다”고 언급하고, 이러한 마음의 ‘自主之權能’을 楊雄이 性이라 하여 ‘선악이 섞여 있다’(善惡渾)고 말한 것이라고 설명하였으며, “(마음이 지난) 形氣의 私慾으로 말한다면 오직 선을 할 수 있고 악을 할 수 있을 뿐만 아니라 또한 선을 하기는 어렵고 악을 하기는 쉽다”고 언급하고, 이러한 마음의 ‘形氣之私慾’을 荀子가 性이라 하여 ‘性은 악하다’(性惡)고 말한 것이라고 지적하였다. 다산은 이처럼 ⑤ 순자의 性惡說과 ⑥ 양웅의 性善惡渾說을 ① 맹자의 性善說과 대비시켜 주목하였다. “저들 순자와 양웅의 말도 없는 것을 가리켜 있다고 하는 것이 아니며, 흔 것을 속여서 검은 것이라 하는 것은 아니니, 오로지 그 가리키는 것이 맹자와 같지 않을 따름이다”¹⁹⁾라고 하여, 순자와 양웅의 견해가 맹자와 다르지 만 그 나름대로의 사실에 근거한 것임을 인정하는 입장을 보여준다. 따라서

18) 『朱子語類』, 卷59(55), “孟子說性善，只見得大本處，未說到氣質之性細碎處，…若三子雖論性，卻不論得性，都只論得氣，性之本領處又不透徹，荀子只見得不好人底性，便說做惡，揚子只見得半善半惡人底性，便說做善惡混，韓子見得天下有許多般人，故立為三品，說得較近。”

19) 『與全』[2], 卷5, 33, ‘孟子要義’, “若以其自主之權能而言之，則其勢可以為善，亦可以為惡，楊雄以此為性，故命之曰善惡渾，若以其形氣之私慾而言之，則惟可善而可惡，抑亦難善而易惡，…荀卿以此為性，故命之曰性惡，彼荀與楊之言，亦未嘗指無為有，諱白為黑，則必其所指點者，與孟子不同耳。”

다산의 인성론은 人性의 선악에 대한 다양한 견해들을 배척하는 독단적 입장이 아니라 포괄적으로 해석하면서 자신이 뒷받침하고자 하는 맹자의 性

	性說	기준	발현양상	名 → 實
孟子	性善說	嗜好	好善惡惡	性 → 性
楊雄	性善惡渾說	自主之權能	可以為善, 亦可以為善	性 → 權(意志)
荀子	性惡說	形氣之私慾	難善而易惡	性 → 欲

善說이 지닌 의미를 判明하게 드러내고자 하는 것이라 하겠다. 性의 善惡문제에 대한 이러한 해석은 다음과 같이 정리될 수 있다.

여기서 다산은 性이 마음에서 드러날 때 무엇을 기준으로 삼아 마음의 어떤 발현양상에 주안점을 두고 선악을 논의하는지를 분석하고 있다. 이에 따라 명목으로는 모두가 ‘性’이라 하지만, 다산의 관점에서 보면 맹자만이 명목과 실지가 일치하는 ‘性’이고, 양웅은 마음의 權能(의지)을 ‘性’이라 하고, 순자는 마음의 욕심을 ‘性’이라 하여, 명목과 실지가 일치하지 않는다고 지적하였다. 이처럼 다산이 맹자와 양웅과 순자의 견해를 실지가 서로 다른 것을 가리키는 경우로 대표화시키고 있다. 그렇다면 ③ 性可善可惡說과 ⑥ 楊雄의 性善惡渾說은 차별화시키지 않을 수 없을 것이며, ④ 有性善有性惡說이나 ⑦ 韓愈의 性三品說은 ① 맹자의 性善說과 ⑤ 荀子의 性惡說을 합쳐 놓은 혼합형태의 것으로 볼 수 있을 것이지만, 다만 ② 告子의 性無善無惡說에서 특히 濡水의 비유는 ⑥ 楊雄의 性善惡渾說에 흡수시킬 수도 있을 것이다.

다산은 『孟子要義』(1814)를 저술하고 난 이듬해에 저술한 「心經密驗」(1815)에서 善惡논변을 세 가지 유형으로 정리한 「맹자요의」의 관점을 계승하면서 이를 좀더 명확한 개념으로 재정리하고 있다. 곧 맹자의 ‘性’과 양웅의 ‘自主之權能’과 순자의 ‘形氣之私慾’의 세 가지 性說을 사람의 ‘靈

體’ 안에 있는 세 가지 條理로서 性과 權衡과 行事를 말한 것이라 하여 ‘靈體’ 안에 더욱 긴밀하게 통합시키고 있으며, 權能을 ‘權衡’으로 일컫고, 形氣之私慾을 ‘行事’로 바꾸어 ‘靈體’ 끝 마음이 지닌 세 가지 조리로 정형화시키고 있다. 이와 더불어 다산은 하늘이 사람의 灵體에 부여할 때 가장 먼저 可善可惡의 선택권인 ‘權衡’을 부여해주고, 그리고 나서 그 아래에 難善易惡의 실행조건인 ‘具’를 부여하고, 그 위에 樂善恥惡의 ‘性’을 부여하였

靈體三理	발현양상	性說
性[上]	樂善而恥惡	孟子 - 性善說
權衡[中]	可善而可惡	告子 - 濡水之喻, 揚雄 - 性善惡潭說
行事[下]	難善而易惡	荀子 - 性惡說

다는 灵體의 3층구조를 제시하였다.²⁰⁾ 『심경밀험』에서 제시된 맹자의 ‘靈體三理說’을 도표화하면 다음과 같다.

性善惡논변을 둘러싼 다양한 견해에 대해 다산의 이러한 포괄적 해석은 王陽明에게서도 찾아볼 수 있다. 왕양명은 性이 일정한 실체가 없으므로 性에 대한 논의도 일정한 체제가 있는 것이 아니라는 입장을 전제로, 性에 대한 논의가 혹은 本體上에서 혹은 發用上에서 혹은 源頭上에서 혹은 流弊處에서 說하고 있어서 각각 깊고 얕은 차이가 있지만 어느 한 쪽만 고집하는 것은 옳지 않다고 지적하였다. 왕양명에 의하면, 性은 본체에서는 원래 ②

20) 『與全』[2], 卷2, 28, 『心經密驗』, “總之靈體之內，厥有三理，言乎其性則樂善而恥惡，此孟子所謂性善也，言乎其權衡則可善而可惡，此告子湍水之喻·揚雄善惡潭之說所由作也，言乎其行事則難善而易惡，此荀卿性惡之說所由作也，… 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，又予之以樂善恥惡之性。”

無善無惡한 것이고, 發用上에서는 원래 ③ 可以爲善可以爲不善한 것이며, 流弊에서는 원래 ④ 한쪽은 善으로 정해지고 한쪽은 惡으로 정해진 것이다. 나아가 ① 맹자의 性善說은 源頭上에서 설한 것이고, ⑤ 순자의 性惡說은 流弊上에서 설한 것으로 대비된다.²¹⁾ 이처럼 王陽明은 性의 다양한 善惡논변을 각각의 한정된 관점으로 규정하여 자신의 性善說 속에 포괄시켰던 것이다.

다산은 여기에서 더 나아가, 또 하나의 性論으로서 ⑧ 불교의 ‘明心見性’을 지목하고 있다. “불교에서는 ‘마음을 밝히고 性을 본다’고 하여 온갖 말이 모두 이것(性)을 찬미하지만, 그 본래 의사는 맹자의 性善說과 만리나 떨어져 있다. 저들(불교)이 말한 바는 本體가 虛靈하고 奇妙함이요, 이쪽(맹자)에서 말한 바는 善을 즐거워하고 惡을 부끄러워할 수 있음이 마치 물이 흘러 내려가듯 한다는 것이니 어찌 같은 취지의 말이겠는가?”²²⁾라고 하여, 불교에서 ‘見性’으로 性體의 깨달음을 추구하는 것과 맹자가 性善으로 善의 실행을 추구하는 것과는 본질적으로 다른 性임을 강조하였다.

2) 自主之權의 의미와 韓愈의 性三品說 비판

마음에서 自主之權能(自主之權)은 인간 존재의 조건에서 선악의 실천에

21) 『傳習錄』, 卷下(308), “性無定體，論亦無定體，有自本體上說者，有自發用上說者，有自源頭上說者，有自流弊處說者，總而言之，只是一箇性，但所見有淺深爾。若執定一邊，便不是了，性之本體，原是無善無惡的，發用上也，原是可以爲善可以爲不善的，其流弊也，原是一定善一定惡的，… 孟子說性，直從源頭上說來，… 荀子性惡之說，是從流弊上說來。”

22) 『與全』[2], 卷5, 33, ‘孟子要義’, “佛家號爲明心見性，其千言萬語，皆所以贊美此物。然其本意，與孟子性善之說，相去萬里。彼所言者，本體之虛靈奇妙也，此所言者，謂其能樂善恥惡，如水之就下也，豈同趣之言乎。”

매우 중요한 의미를 지니는 것으로 다산이 특히 유의하는 대목이다. 곧 인간이 악을 저지를 때는 한편으로 하려는 욕심이 일어나고 다른 한편으로 막으려 하여 갈등이 일어나는데, 다산은 그러한 현실에서 막으려 하는 것은 하늘이 부여해준 天命으로서의 性이라고 확인한다. 그런데 사람이 선을 행할 때 하늘에서 부여받은 性에 따라 물이 흘러 내려가듯 불이 타올라가듯 저절로 이루어진다면 그것은 사람의 공적이 될 수 없다는 문제점이 있다. 그리하여 다산은 “하늘은 사람에게 자주적인 권능을 주어서 선을 하고자 하면 선을 하고 악을 하고자 하면 악을 하여 움직이고 고정되지 않게 하였다. 그 권능이 자기에게 있는 것은 금수가 고정된 마음을 가진 것과 같지 않다. 그러므로 선을 하는 것도 실지로 자기의 공적이 되고 악을 하는 것도 실지로 자기 죄악이 되니, 이것은 마음의 권능이요 性이 아니다”²³⁾라고 언급한다. 따라서 양옹은 마음의 ‘自主之權’을 가리켜 ‘性’이라 잘못 말하여 性善惡渾說을 제시하였지만, 인간의 마음에 ‘自主之權’이 있는 사실은 인정할 수 있다는 것이다. 특히 인간 존재에서 ‘自主之權’은 인간의 마음이 고정되지 않아서(不定心) 선·악의 어느 쪽으로도 갈 수 있는 가능성성이 있음을 전제로 한 것이요, 바로 이 점에서 별이 여왕벌을 지키듯이 忠이 아닌 본능으로 고정된 마음(定心)과는 다른 점이 있음을 강조한다. 그리하여 “사람은 이것(禽獸의 定心)과 달리 선을 할 수도 있고 악을 할 수도 있으니, 주장이 자기로 말미암아 활동에 고정됨이 없다. 그러므로 선은 공이 되고 악은 죄가 된다. 그러나 선할 수도 있고 악할 수도 있는 이치가 이미 반반씩이라면 그 죄는 마땅히 감소시켜 주어야 하겠지만, 재앙을 부르는 것을 피할 수 없는 것은 性이 선하기 때문이다. 性은 선을 즐거워하고 악을 부끄러워함이 이미

23) 『與全』[2], 卷5, 34-35, ‘孟子要義’, “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。”

진실로 확고한데, 이 성을 거슬러 악을 하였다면 그 죄를 피할 수 있겠는가?”²⁴⁾라고 하여, 自主之權이 인간의 주체적 결단으로 선·악을 선택함에 따라 功 罪를 얻게 되는 중요한 조건임을 역설한다. 그만큼 다산은 양응의 性善惡渾說이 性 개념의 잘못된 인식이라고 지적하면서도 인간 존재의 핵심적 요소를 간파한 의미있는 통찰이라고 인정하였던 것이다.

이에 비해 다산은 韓愈의 性三品說에 대해서는 매우 비판적인 입장을 제시하고 있다. 다산에 의하면, 韩愈는 공자의 “性(타고남)은 서로 가깝고 習(익숙함)은 서로 멀다”(性相近也, 習相遠也)하고, “오직 上智와 下愚는 변화 시킬 수 없다”(唯上知與下愚不移, 《陽貨》)고 말한 구절을 잘못 해석하여 性三品說을 제시하였던 것이다. 다산은 이 구절들에 대해서, 嘉·舜에서 桀·紂에 이르기까지 모든 인간의 性이 서로 가깝지만, 善人의 행실을 익히면 善하게 되고 惡人의 행실을 익히면 惡하게 되는 것이요, 다만 지혜롭고 밝은 자는 비록 惡人과 서로 익숙하게 지내도 변하지 않으며 어리석고 어두운 자는 비록 善人과 서로 익숙하게 지내도 변하지 못함을 말한 것이라 하여, 性은 같지만 인간이 노력하는 태도에 따라 차이가 나타나는 것이라고 해석한다.

실제로 다산은 “韓愈 등은 ‘性이 서로 가깝다’는 것으로 中人的 性을 삼고, ‘上智와 下愚’를 嘉와 桀의 별명으로 삼으며, … ‘上智는 태어나면서 선하고 下愚는 태어나면서 악하다’라고 말한다. 이것은 그 학설이 천하에 독이 되고 만세에 재앙이 되기에 넉넉하니, 홍수와 맹수가 될 뿐만이 아니다”²⁵⁾

24) 『與全』[2], 卷5, 35, ‘孟子要義’, “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，然且可善可惡之理，既已參半，則其罪似當未減，所以作孽之不敢逭者，以性善也，性之樂善恥惡，既眞確矣，拂此性而爲惡，罪其可逭乎。”

25) 『與全』[2], 卷6, 22, ‘孟子要義’, “韓子諸人，乃以性相近，爲中人之性，以上智下愚，爲堯桀之別名，… 曰上智生而善，下愚生而惡，此其說有足以毒天下而禍萬世，不但爲洪水猛獸而已。”

라고 하여, 사람의 性을 등급으로 나누어 고정시키는 결과가 얼마나 심한 해독이 되는지를 역설한다. 곧 이렇게 性을 등급으로 고정시켜놓으면, 태어나면서 총명하고 지혜로운 자는 스스로 자만하여 거룩한 척하여 죄악에 빠져도 두려워하지 않게 되고, 태어나면서 어리석고 둔한 자는 자포자기하여 허물을 고치고 선으로 나가려고 힘쓸 생각을 하지 않게 된다는 것이다. 여기서 그는 ③ ‘性可善可惡說’을 韓愈의 性三品에서 中品의 性에 해당하고, ④ ‘有性善有性惡說’을 上品과 下品에 해당하는 것이라고 규정하여, 韩愈의 性三品說도 이미 맹자로부터 논파된 것으로서 더 이상 논의할 대상이 못되는 것이라고 지적하고 있다.²⁶⁾

나아가 人性을 ‘中’이라 하고 未發의 ‘中’을 善으로 보는 蘇軾(東坡)의 견해도 비판하였다. 다산은 “情의 발동이 사람에서 말미암으니, 선할 수도 있고 악할 수도 있지만, 性의 嗜好는 하늘에서 받았으니 善은 있고 惡은 없다. 어찌 한가지 사례로 논할 수 있겠는가?”²⁷⁾라고 하여, 인간에서 말미암는 情의 未發·已發과 하늘에서 부여받는 性은 그 원천이 다른 것으로 서로 혼동될 수 없는 것임을 분명히 지적하였다. 또한 다산은 ‘선악은 반드시 상대되는 것’이라는 胡安國의 견해를 비판하여 선한 堯 임금에게 악을 겸하여 지니고 있다고 하거나 흰색의 눈이 검은 색도 아울러 가진다고 할 수 있는지를 반문하였으며, 胡宏(五峰)이 순수한 天地의 마음이 道義를 온전히 갖추었다고 하는 것도 마음이 기호하는 것으로서 性이 아니라고 하여 비판하였

26) 같은 곳, “兩或曰之節，其上節韓子所謂中品之性也，其下節韓子所謂上品下品也，然則三品之說，已經孟子勘破，後人宜不敢再言。”

27) 『與全』[2], 卷6, 21, ‘孟子要義’, “情動由乎人，故可善可惡，性好受於天，故有善無惡，豈可一例論乎。”

28) 같은 곳, “胡文定之說亦非矣，善惡必對，則天地間，無純善之物乎，謂堯善則堯其兼有惡乎，謂雪白則雪者兼有黑乎。… 胡五峰之說亦非矣，粹然天地之心，道義全具，非吾所謂性也，性者心所好也。”

다.²⁸⁾ 이처럼 다산은 한편으로 性善惡說의 다양한 견해가 무엇을 가리키는지 평가하여 性嗜好說에 근거한 性善說의 위치를 확인하고, 다른 한편으로 불교와 宋學의 여러 견해들에 대해 엄격하게 분별하여 비판함으로써, 자신의 性嗜好說에 입각한 ‘性善說’을 명확하게 정립시켜 갔던 것이다.

4. 孟子와 告子·荀子의 性善惡論과 쟁점

1) 孟子와 告子의 性善惡論에 대한 해석

맹자의 人性論은 告子와의 논변을 통해 그 성격을 분명하게 드러내고 있는 것이 사실이다. 告子의 인성론에 관한 주장은 『맹자』(告子上)에 소개된 네 가지 명제로 확인할 수 있다.

④ 性猶杞柳說: “性은 버들가지 같고, 義는 버들가지로 만든 그릇 같다. 人性으로 仁義를 하는 것은 버들가지로 버들가지 그릇을 만드는 것과 같다.” (性猶杞柳也, 義猶桮棬也, 以人性爲仁義, 猶以杞柳爲桮棬.)

⑤ 性猶湍水說: “性은 소용돌이치는 물과 같다. 동쪽으로 터주면 동쪽으로 흐르고 서쪽으로 터주면 서쪽으로 흐른다. 人性이 善과 不善으로 나누어지지 않음은 물이 동·서로 나누어지지 않음과 같다.” (性猶湍水也, 決諸東方則東流, 決諸西方則西流, 人性之無分於善不善也, 猶水之無分於東西也.)

⑥ 生之謂性說: “타고나는 것을 性이라 한다.” (生之謂性.)

⑦ 食色性說: “음식과 여색이 性이다. 仁은 안에 있으니 바깥에 있는 것

이 아니요, 義는 바깥에 있으니 안에 있는 것이 아니다.” (食色性也, 仁內也, 非外也, 義外也, 非內也.)

위의 4구절 중 性의 선악과 관련된 견해를 밝힌 주장은 ④ ‘性猶杞柳說’과 ⑤ ‘性猶湍水說’이고, ⑥ ‘生之謂性說’은 告子가 性 개념의 성격을 전체적으로 규정한 것이요, ⑦ ‘食色性說’은 性 개념의 성격을 구체적 현상에서 규정하면서 仁義라는 덕의 자리를 마음의 안과 바깥(內外)으로 구별하여 제시하는 것이다.

(1) 杞柳의 비유: 먼저 ④ ‘性猶杞柳說’에 대해 주자는 “고자가 人性에 본래 仁義가 없으니, 반드시 (人性을) 바로잡은 다음에 (仁義를) 이룬다고 말하는 것은 순자의 性惡說과 같다”²⁹⁾고 지적한다. 여기서 주자는 性이 天理로서 仁義의 德을 선천적으로 간직하기 때문에 性이 善하다는 견해를 밝혔으며, 그에 따라 性에 仁義의 덕이 없다면 순자의 性惡說에 빠지게 된다고 비판하고 있다.

이와 달리 다산은 仁義라는 덕은 인간이 행위한 다음에 그 명칭이 성립되는 것이라 하여 仁義가 성품 속에 선천적으로 내재되어 있다는 주자의 해석을 반대한다. 따라서 그는 “性이란 내 마음이 기호하는 것이다. 고자는 ‘人性이 仁義를 좋아하지 않아서 반드시 바로잡은 다음에 (仁義를) 행할 수 있다’고 말하니, 만약 ‘부여받은 天理’를 말한다면 어찌 바로잡을 마음을 일으킬 수 있겠는가?”³⁰⁾라고 언급한다. 그것은 性을 벼들가지라는 자연적 사물에 비유하고 仁義를 벼들가지 그릇이라는 인공적 산물에 비유하는 告子

29) 『孟子集注』, '告子上', “告子言人性本無仁義, 必待矯揉而後成, 如荀子性惡之說也.”

30) 『與全』[2], 卷6, 18, ‘孟子要義’, “性者吾心之所好也, 告子曰, 人性不好仁義, 必待矯揉而後可以爲之, 若云所稟之天理, 則又惡能生心於矯揉乎.”

의 ‘性猶杞柳說’에 대해, 仁義를 性 속에 내재하지 않는 것으로 인식하는 것이 문제점이 아니라, 性이 仁義를 좋아하지 않는 것으로 인식함으로써 性嗜好說에 어긋나는 점이 그 문제점임을 지적하는 것이다. 따라서 다산은 人性을 성리학처럼 ‘부여받은 天理’(所稟之天理)라고 보면 고자의 경우처럼 性을 바로잡으려는 생각을 할 수 없게 된다는 점을 지적함으로써, 고자의 性 개념이 性嗜好說에 상반되는 것이요, 동시에 처음부터 性善說을 수용할 수 없는 것임을 확인하고 있다.

(2) 濡水의 비유: 다음으로 ⑥ ‘性猶湍水說’에서 고자는 물이 동서의 어느 쪽으로도 흘러갈 수 있는 것처럼 人性은 善과 不善의 어느 쪽으로도 나뉘지 않는 것이라고 하여 性無善惡說을 제시하고 있다. 이에 대해 맹자는 물이 어떤 경우에나 아래로 흘러가는 것처럼 人性은 善한 것이라고 주장하고, 인간이 악을 행하는 것은 물을 쳐서 뛰어오르도록 하듯이 일시적 형세에 따라 거꾸로 올라가게 하는 것과 같다고 하였다.

여기서 다산은 “사람은 한가지 선한 일을 할 때마다 그 마음이 한가롭고 넓으며 성대하여 막힘이 없음이 마치 물이 흐름을 따라 가는 것과 같다. 사람이 한 가지 악한 일을 할 때마다 그 마음이 섭섭하고 부끄러우며 처참하고 통달하지 않아 마치 물이 막혀서 흘러가지 못하는 것과 같다. 이에 性을 알 수 있다”³¹⁾고 언급한다. 그것은 人性이 물을 동쪽으로 터놓거나 서쪽으로 터놓거나 주어진 조건에 따라 수동적으로 끌려가는 無善無惡의 중립적인 것이 아니라, 善을 할 때에 기뻐하고 惡을 할 때에 부끄러워하는 好惡(嗜好)의 情感到 가진 것임을 확인하고 있는 것이다.

따라서 그는 사람이 악을 행하면서 눈물을 흘리며 부득이하여 할 수밖에

31) 같은 곳, “凡人每行一善事，卽其心悠然浩然，沛然無滯，如水之順流而逝，人每行一惡事，卽其心歛然肅然，慘然不鬯，如水之壅遏不通，斯可以知性矣。”

없다고 스스로 변명하는 사실을 들어서, 맹자가 惡을 행하는 것이 性에 상반됨을 가리켜서 ‘물을 치면 튀어올라 이마를 지나가게 할 수 있다’(搏而躍之, 可使過頰)고 말한 것이 사실에 어긋나지 않는 것이라고 적극적으로 옹호하고 있다. 바로 이 점에서 주자가 “性은 본래 善하므로 이를 따르면 善하지 않음이 없고, 본래 惡이 없으므로 이에 상반한 다음이 惡이 된다”³²⁾고 언급한 것은 다산의 견해와 일치한다고 할 수 있다. 그러나 다산이, 선을 행하는 것이 물을 쳐서 튀어오르게 하는 것처럼 형세에 따라 일어나는 부득이한 일시적 현상으로 보았다고 할 수는 없다. 그만큼 다산 자신도 악을 행하기는 쉽고 선을 행하기는 어렵다는, 形氣의 私慾에 따른 현실을 인정하고 있는 것이다.

(3) 生之謂性說과 食色性說: 告子의 ⑤ 生之謂性說에 대해서는 程子가 이를 긍정적으로 해석하여 ‘性即氣 · 氣即性’을 언급한 사실이 주목된다.³³⁾ 성리학은 이렇게 性即理說과 더불어 性即氣說을 인정함으로써 本然之性과 氣質之性의 이중적 ‘性’ 개념을 정립하게 된다. 따라서 程明道가 “善은 진실로 性이지만, 惡도 性이라 하지 않을 수 없다”(善固性也, 然惡亦不可不謂之性也)고 언급한 데 대해, 주자는 “부여받은 氣는 반드시 선 · 악의 차이가 있는 것이니, 역시 性의 이치이다. … 氣가 악한 것도 그 性이 역시 선하지 않음이 없다. 그러므로 악도 性이라 하지 않을 수 없다”³⁴⁾고 하여, 性善說의

32) 『孟子集注』, 「告子上」, “性本善, 故順之而無不善, 本無惡, 故反之而後爲惡。”

33) 『朱熹集』, 卷67(20) ‘明道論性說’, “此程子所以發明告子生之謂性之說, 而以性即氣 · 氣即性者言之也。”

34) 같은 곳, “所稟之氣, 所以必有善惡之殊者, 亦性之理也, … 然氣之惡者, 其性亦無不善, 故惡亦不可不謂之性也。”

35) 『朱子語類』, 卷59(6), “性, 孟子所言理, 告子所言氣。”

전제 위에 性惡說까지 수용하는 입장을 보이고 있다. 다만 주자는 “性에 대해 맹자가 말한 바는 理요, 고자가 말한 바는 氣이다”³⁵⁾라고 차별화하여, 고자가 性이 理임을 모르고 단지 性을 氣로만 보는 문제점을 지녔음을 비판적으로 지적하였던 것이다.

그러나 다산은 人性이 道義와 氣質의 양면을 결합하여 하나의 性을 이룬 것이라 하여 순수하게 氣質之性인 禽獸의 性과 人性이 다른 것임을 밝힘으로써, 고자의 生之謂性說이 人性과 禽獸性의 차이를 무시하고 인간과 금수가 공유하는 생활·감각·운동하는 기질의 차원을 하나의 性으로 파악하는 잘못을 범했다고 지적한다.³⁶⁾ 또한 人性에서 선·악의 근거를 本然之性과 氣質之性으로 대립시켜 설명하거나 氣質之性에서 선·악이 발생하는 것으로 설명하는 성리학의 견해에 대해서도 반대한다. 다산은 “이제 人性을 논한다면, 인간에게는 항상 두 가지 의지가 서로 상반하여 함께 발동하는 것이다. … 인간은 선악에서 스스로 주장할 수 있으므로 모두 스스로 결정할 수 있지만, 금수는 부득이 그렇게 하지 않을 수 없으므로 스스로 결정할 수 없다”³⁷⁾고 하여, 인간과 금수의 선악에 대한 차이를 대비시키고 있다. 인간은 상반된 의지가 갈등하는 현실에서 스스로 주장하고 결단할 수 있는 自主之權(자유의지)에 따라 행위의 善惡에 대해 책임을 지게 되지만, 금수는 스스로 결정권이 없으므로 사실상 선·악에 대한 도덕적 책임도 없다는 것이다. 그리하여 다산은 고자가 性無善無惡說이 잘못되었다고 말하기 이전에 고자의 生之謂性說의 ‘性’ 개념이 人性을 가리키는 것이 아니라 사람과 금

36) 『與全』[2], 卷6, 19, ‘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，夫人性之於禽獸性，若是懸絕，而告子只就其生覺運動之同處，便謂之一性，豈不謬乎。”

37) 같은 뜻, “今論人性，人恒有二志相反而並發者，… 且人之於善惡，皆能自作以其能自主張也，禽獸之於善惡，不能自作以其爲不得不然也。”

수가 공유한 기질의 차원을 ‘性’으로 제시함으로써 ‘人性’ 개념이 원천적으로 잘못된 것임을 지적하였다.

나아가 다산은 인간과 금수의 性이 나르다는 ‘人物不可同性說’의 입장에서 사람과 사물(禽獸)이 각각 고유하게 태고나서 서로 다른 氣質之性을 두고 성리학에서 ‘本然’이라 하여 인간과 사물이 동일하게 지닌 것으로 본 本然之性의 개념을 부정하였다. 인간은 지각·운동하고 食·色을 추구하는 기질에서는 금수와 같지만, 道義之性을 고유하게 지니고 있다는 점에서 금수와 다르기 때문이다. 여기서 다산은 “孟子가 말한 것은 道義之性이요(사람만이 지니고 있는 것), 告子가 말한 것은 氣質之性(사람과 사물이 같이 얻은 것)이니, 주자의 말은 저절로 맹자와 부합하지 않을 뿐이다. … 氣質之性은 분명히 사람과 사물이 같이 얻은 것인데, 先儒들은 각각 다르다고 하고, 道義之性은 분명히 우리 인간만이 얻은 것인데, 先儒들은 같이 얻었다고 한다”³⁸⁾고 언급하여, 맹자와 고자의 ‘性’ 개념이 전혀 다른 차원임을 밝히고 있다. 곧 맹자가 인간에게 고유한 人性으로서 道義之性을 가리켜 ‘性’이라 하고, 이러한 人性을 善하다고 했다면, 이와는 달리 고자가 말하는 ‘生之謂性’은 인간과 사물이 공유한 氣質之性을 가리켜 ‘性’이라 말한 것으로 無善無惡하다고 볼 수도 있는 것이다. 그러나 고자가 말하는 ‘生之謂性’이나 ‘食色之性’은 인간에게 고유한 人性이 아니며, 이러한 ‘生之謂性’이나 ‘食色之性’에 대해 선·악을 논의하는 것은 무의미하다. 이와 더불어 그는 맹자가 인간에게 고유한 道義之性을 가리켜 善이라고 한다는 점에서 주자가 인간과 사물이 공유하는 보편적인 本然之性으로 善하다고 하는 것과 맹자의 ‘性’ 개념이 서로 어긋남을 지적함으로써, 本然之性·氣質之性으로 분

38) 『與全』[2], 卷6, 20, ‘孟子要義’, “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. … 氣質之性, 明明人物同得, 而先儒謂之各殊, 道義之性, 明明吾人獨得, 而先儒謂之同得.”

석한 성리학의 ‘性’ 개념을 전면적으로 비판하고 있다. 이처럼 다산은 人性과 物性의 차이를 전제로 人性의 고유성을 강조함으로써 人性과 物性을 통합하여 인식하고 있는 고자나 성리학의 ‘性’ 개념을 비판하고 있는 것이다.

2) 孟子 性善說과 荀子 性惡說의 쟁점

순자(B.C. 313~238경)가 맹자(B.C. 372~289)보다 약 60년 뒤에 태어났다고 하면, 순자가 20대까지는 맹자가 살아있었을 것으로 짐작된다. 그러나 人性의 인식에서 순자는 맹자의 性善說을 정면으로 거부하고 性惡說을 제기함으로써 맹자에 대해 가장 첨예하게 대립된 입장을 정립하였다. 「순자」의 [性惡篇]에서는 “사람의 性은 악하다. 그 선한 것은 僞(인간의 행위)이다” (人之性惡, 其善者僞也)라고 선언하여, 인간이 性·情을 따르면 쟁탈이 일어나 난폭하게 되므로 師法으로 교화하고 禮義로 인도하여야 된다고 주장하였다. 여기서 순자는 맹자가 ‘性善’을 말한 데 대해, 性과 僞의 분별을 살피지 않은 것이라고 비판한다. 순자는 性을 하늘이 성취한 것으로 배울 수도 종사할 수도 없는 것으로 보고, 禮義는 성인이 생성한 것으로 배우고 종사할 수 있는 것이라 하여 性·僞를 대비시키고 있다.³⁹⁾ 또한 순자는 ‘性善’이 辨合(논리적 적합성)과 符驗(경험적 상응성)도 없으며 앉아서 토론하다가 일어나 보면 베풀어 시행할 수도 없는 것이라고 비판한다. 곧 “性이 善하다면 聖王을 버리고 禮義를 중단시킬 것이요, 性이 惡하다면 聖王을 따르고 禮義를 높일 것이다”⁴⁰⁾라고 하여, 聖王을 따르고 禮義를 높이는 현실은

39) 『荀子』, ‘性惡’, “凡性者, 天之就也, 不可學, 不可事, 禮義者, 聖人之所生也, 人之所學而能, 所事而成者也, … 是性僞之分也.”

40) 같은 곳, “今孟子曰, 人之性善, 無辨合符驗, 坐而言之, 起而不可設, 張而不可施行, 豈不遇甚矣哉, 故性善則去聖王, 息禮義矣, 性惡則與聖王, 貴禮義矣.”

인간의 性이 선하기 때문이 아니라 악하기 때문이라고 주장한다.

맹자의 性善說과 순자의 性惡說에 대해 주자는 맹자를 적극적으로 인정하고 순자를 비판하는 입장이지만, “氣를 논하고 性을 논하지 않은 것이 순자가 性惡을 말한 것이요, 性을 논하고 氣를 논하지 않은 것이 맹자가 性善을 말한 것이다”⁴¹⁾라고 하여, 양쪽이 모두 각각 치우침에 따른 한계가 있음을 지적하기도 하였다. 왕양명도 “맹자가 性을 說함은 곤바로 源頭上에서 說하여 나온 것으로 역시 大概를 말한 것이 이와 같고, 荀子의 性惡說은 流弊上에서 說하여 나온 것으로 역시 그 옳지 않음을 끝까지 말할 수는 없으니다만 견해가 아직 정밀하지 못할 뿐이다”⁴²⁾라고 하여, 맹자와 순자의 性說이 서로 다른 관점에서 나온 사실을 제시하고 있다. 戴震 역시 “순자가 사람이 聖人이 될 수 있다는 것을 몰랐던 것은 아니다. 그 性惡을 말함은 … 性善說에 대해 서로 어그러지지 않을 뿐만 아니라 또한 서로 발명하는 것 같다”⁴³⁾고 하여, 순자가 學을 중시하고 聖人과 禮義를 높이는 사실을 긍정적으로 평가하여, 性善說과 性惡說이 상호보완적 역할을 할 수 있는 것으로 밝혔던 것이다.

이에 대해 다산은 맹자의 性善說은 性을 嗜好로 말한 것이고, 순자의 性惡說은 ‘形氣之私慾’을 性으로 본 것이라고 대비시켜, 순자의 ‘性’ 개념이 잘 못되었음을 지적하면서도 양자가 서로 다른 것을 ‘性’으로 보았기 때문에 性善과 性惡으로 말하게 되었음을 밝히고 있다.⁴⁴⁾ 또한 순자는 ‘形氣之私

41) 『朱子語類』, 卷59(50), “論氣不論性, 荀子言性惡, … 論性不論氣, 孟子言性善是也.”

42) 『傳習錄』, 卷下(308), “孟子說性, 直從源頭上說來, 亦是說個大概如此, 荀子性惡之說, 是從流弊上說來, 也未可盡說他不是, 只是見得未精耳.”

43) 『孟子字義疏證』, 卷中, ‘性(6)’, “荀子非不知人之可以爲聖人也, 其言性惡也, … 此於性善之說不惟不相悖, 而且若相發明.”

44) 『與全』[2], 卷5, 33, ‘孟子要義’, “若以其形氣之私慾而言之, … 荀卿以此爲性, 故命之曰性惡.”

慾' 을 性으로 잘못 보았지만, '形氣之私慾'에 따르면 善을 하기는 어렵고 악을 하기는 쉬워서 性(실제는 形氣之私慾)을 惡이라고 주장하는 것도 근거가 없는 것이 아님을 인정하기도 한다. 여기서 다산이 순자의 성악설과 연관하여 두 가지 문제를 제기하고 있는 사실을 주목할 필요가 있다. 그 하나는 '性' 이 '마음의 嗜好' 이지 '形氣의 私慾' 이 아님을 제시하는 것이요, 다른 하나는 惡의 발생근원이 어디에 있는지를 밝히는 문제라고 할 수 있다.

먼저 다산은 '氣質之慾' (形氣之私慾)이 진실로 인간에게 있는 것이긴 하지만 '人性' 으로 일컬는 것은 부당함을 밝힘으로써 순자의 '性' 개념이 잘못된 것임을 입증하고자 하였다. 여기서 그는 순자가 사물을 형질만 있고 생명이 없는(有氣而無生) 水火와, 생명은 있지만 지각이 없는(有生而無知) 草木과, 지각은 있지만 道義가 없는(有知而無義) 禽獸와, 형질도 있고 생명도 있고 지각도 있고 道義도 있는(有氣有生有知有義) 사람의 네 등급으로 사물의 유형을 구별한 사실에 따라, 사물의 존재영역에 따른 性이 무엇인지 를 확인하고 있다. 곧 “이제 峴木의 몸체를 논한다면 분명히 형질이 있고 生活도 있지만 반드시 生活으로써 말하는 것은 生活이 형질보다 귀중하기 때문이다. 또 금수의 몸체를 논한다면 분명히 生活이 있고 운동과 지각이 있지만 반드시 운동·지각으로 말하는 것은 운동·지각이 생활보다 귀중하기 때문이다. 사람의 몸체는 비록 운동·지각이 있지만 운동·지각 위에 또 道義之心이 있어서 주재하니, 人性을 논하는 자는 道義를 주장하는 것이 옳겠는가 운동·지각을 겸하여 말하는 것이 옳겠는가?”⁴⁵⁾라고 언급한다. 이처럼 다산은 사물의 類에 따라 性을 말할 때는 그 사물이 지닌 것을 모두 말하

45) 『與全』[2], 卷6, 24, ‘孟子要義’, “今論峴木之身, 明有形質, 亦有生活, 然必以生活言之者, 生活貴於形質也, 又論禽獸之身, 明有生活, 亦有動覺, 然必以動覺言之者, 動覺貴於生活也, 人身雖有動覺, 乃於動覺之上, 又有道義之心爲之主宰, 則論人性者, 主於道義可乎, 兼言動覺可乎.”

는 것이 아니라 그 사물이 지닌 것 중 가장 가치 있는 것을 대표로 말하는 것이 옳다는 입장을 밝히고 있다. 곧 草木(식물)은 형질(氣)보다 생명(生活)을 그 性으로 삼고, 禽獸(동물)은 생명보다 운동·지각(動覺)을 그 性으로 삼고, 인간은 운동·지각보다 道義를 그 性으로 삼아야 한다는 것이다. 다산은 이렇게 그 사물이 아래 단계보다 우월한 그 고유성으로서 種差를 ‘性’으로 본다고 하여 그 ‘性’ 개념을 未備하다고 할 수 없음을 강조한다. 그것은 인간에게 氣質이 있지만 동물과 차별화가 안 되는 기질을 性이라 할 수 없음을 강조하는 것이요, 따라서 순자가 ‘形氣之私慾’을 性이라 가리키는 것은 잘못된 性 개념임을 확인하는 것이다.

다음으로 다산은 惡의 발생근원에 대해, 인간의 기질에 악의 발생근원이 있다는 순자의 性惡說이 잘못된 견해임을 명확하게 밝히고 있다. 맹자는 흥년에 짚은 이들이 많이 난폭해지는 것은 하늘이 내려준 자질이 달라서가 아니라 마음이 陷溺되었기 때문이라 하였다. 여기서 다산은 “맹자가 性을 논하면서 不善을 (마음의) 陷溺에 들렸으나, 宋儒들은 性을 논하면서 不善을 氣質에 들렸다. 陷溺은 자기에게서 말미암으니 구제할 방법이 있지만, 기질은 하늘에서 말미암으니 벗어날 길이 없어서 사람이 누구나 자포자기하여 하류의 비천한 데로 스스로 돌아가는 것을 감수하지 않을 수 있겠는가?”⁴⁶⁾라고 언급한다. 곧 惡의 발생근원을 ‘마음의 陷溺’으로서 자기 마음에서 찾는 맹자의 입장과 태어나면서 주어지는 ‘기질’에서 찾는 宋儒의 견해가 상반된다는 사실을 지적하고, 宋儒의 견해에 따라 ‘기질’의 맑고 혼탁한 차이에서 惡이 근원하는 것이라면 인간이 주체적으로 악을 거부하고 선을 지향할 수 있는 길을 찾을 수 없다는 문제점을 들어서 비판하였다.

46) 『與全』[2], 卷6, 25, ‘孟子要義’, “孟子論性，以不善歸之於陷溺，宋儒論性，以不善歸之於氣質，陷溺由己，其救有術，氣質由天，其脫無路，人孰不自暴自棄，甘自歸於下流之賤乎。”

이러한 다산의 견해에 서면, ‘形氣의 私慾’에서 악이 근원하는 것으로 보면서 성인이 제시한 禮義를 따라 배움으로써 ‘인간의 행위’(僞)를 통해 선을 실현할 수 있다는 순자의 견해를 어떻게 평가할 것인가 하는 문제가 남는다. 다산은 宋儒가 기질에서 惡의 발생근원을 찾고 있다고 하더라도 기질을 통제하여 선을 실현해 가는 방법이 있다는 사실을 의미있게 주목하지 않은 것처럼, 순자의 性惡說에서도 선을 실현해 가는 방법이 강조되고 있다는 사실에 별다른 주의를 기울이지 않고 있다. 바로 이 점에서 다산은 선·악의 계기가 인간의 마음 속에서 갈등하는 상황 속에서 인간이 선을 선택할 수 있는 동력을 인간의 마음 안에서 확보하는 것을 선의 실현을 위한 가장 강력한 방법으로 보았다고 할 수 있다. 그가 善을 嗜好한다는 性嗜好說로서 맹자의 性善說을 해석하고 있는 것도 바로 善을 선택하고 실현할 수 있는 내면적 동력의 기준과 근거로서 ‘人性’ 개념을 인식하고 있기 때문이라고 할 수 있다.

5. 性의 善惡논변이 갖는 의미

性의 善惡문제는 맹자가 性善을 주장하여 告子와 논변을 전개하면서 발단이 되었고, 이후 순자의 性惡說로 이어지면서 戰國시대 儒家사상의 중심적 쟁점의 하나로 정립되었다. 뒤이어 漢代 楊雄의 性善惡渾說과 唐代 韓愈의 性三品說로 이어지고, 송대 성리학을 거치면서 性善惡문제의 논변은 더욱 정밀한 이론으로 심화되어 갔다. 이러한 性의 善惡문제는 인간 존재의 성격을 인식하는 근원적 문제이면서 인간 존재의 도덕적 가치를 실현하는 방법과 근거를 확인하는 실천적 과제이기도 하다.

다산은 맹자의 性善說을 지지하고 이를 뒷받침하는 이론으로서 성리학의

性卽理說이나 本然之性의 개념을 거부하고 性嗜好說을 정립하였다. 송대 정명도는 맹자의 성선설을 “性을 논하고 氣를 논하지 않았으니 갖추어지지 못하였다”(論性不論氣, 不備)는 조목에 해당시켜 그 한계를 규정하였는데, 그러한 견해에 대해 다산은 氣質之性이 人性이 될 수 없음을 지적하여 적극적으로 변호하였다. 나아가 다산은 惡의 발생근원을 氣質之性으로 보는 성리학의 견해에 반대하면서 虛靈한 心體가 善할 수도 있고 惡할 수도 있음을 강조함으로써 ‘善을 嗜好하는’ 人性에서 善의 근원을 확인하고 있다.

性의 善惡논변에서 주목되는 다산의 입장은 논변의 다양한 견해를 자신이 옹호하는 맹자의 性善說을 기준으로 배척하는 독단적 태도가 아니었다. 그는 다양한 이론들이 주장하는 ‘性’이 무엇을 가리키는 것인지를 분석하여 그것이 인간의 심성 안에서 어떤 위치와 역할을 하는 것인지를 규정함으로써 포괄적인 해석체계를 제시하고 그 기반 위에서 맹자의 性善說과 性嗜好說이 지난 정당성을 확인하고 있다. 여기서 그는 性善惡논변의 다양한 이론들을 好善惡惡하는 心의 嗜好를 기준으로 한 孟子의 性善說, 善을 할 수도 있고 惡을 할 수도 있는 心의 自主之權能(의지)을 가리키는 楊雄의 性善惡渾說, 善을 하기는 어렵고 惡을 하기는 쉬운 心의 形氣之私慾을 가리키는 荀子의 性惡說이라는 세 가지 유형으로 집약시킴으로써, 맹자는 性을 제대로 가리키고 있지만, 楊雄은 權能(의지)을 性이라 하고, 순자는 欲을 性이라 하여 각각 ‘性’ 개념의 내포가 다른 사실을 밝혀주고 있다.

특히 다산은 인간이 인심과 도심이 갈등하는 마음 속에서 결단하고 실행하는 과정에서 ‘自主之權’(자유의지)이 선·악으로 갈라지는 데 중요한 역할을 한다는 점을 주목한다. ‘自主之權’은 본능에 의해 행동양식이 결정되는 금수와 달리 인간에게만 있는 고유한 조건이다. 그러나 다산은 ‘自主之權’이 인간의 고유한 조건이라고 하더라도 하늘로부터 부여된 선을 좋아하고 악을 싫어하는(好善惡惡) 조건인 ‘嗜好’와는 구별되어야 하는 것으로 보

았다. 따라서 ‘自主之權’ 이 선·악의 어느 쪽으로도 선택의 길이 열려있는 인간적 조건인 ‘權能’(의지)이라고 한다면, ‘好善惡惡의 嗜好’는 인간이 선으로 향할 수 있는 동력이자 기준으로서 하늘로부터 부여받은 ‘性’으로 구별된다.

性善惡는변에서 고전적인 쟁점은 맹자의 性善說과 고자의 性無善無惡說 사이에서 직접 벌어졌던 논쟁이 그 하나요, 맹자의 性善說과 순자의 性惡說 사이에서 후세 사람들이 논변하는 것이 다른 하나이다. 다산은 人性을 物性(禽獸性)과 공통된 氣質이 아니라 인간에게 고유한 道義에서 확인해야 한다고 주장함으로써 고자의 ‘性’ 개념이 ‘人性’ 개념에서 어긋나는 것임을 강조한다. 그만큼 다산이 人性의 善을 확립하고 있는 근거가 人性과 物性이 같을 수 없다는 ‘人物不可同性說’의 전제 위에 있는 것이다.

또한 다산은 맹자의 性善說과 순자의 性惡說 사이에 개재한 차이를 검토하면서 순자가 ‘心의 嗜好’가 아니라 ‘形氣之私慾’을 性으로 보아 맹자와는 처음부터 서로 다른 것을 가리킴으로써 性善說과 性惡說이 갈라진다고 보았다. 따라서 다산은 인간과 금수가 知(지각·감각)를 공유하지만 인간이 금수와 다른 고유성으로 義(道義)를 지닌다는 순자 자신의 언급에 근거하여, 人性은 道義에서 찾아야 함을 강조함으로써 ‘形氣의 私慾’을 人性이라고 보는 순자의 입장을 비판하였다. 또한 惡의 발생근원에 대해서도 ‘形氣의 私慾’이라는 기질적 조건으로 보는 견해에 반대하고, 맹자가 말한 ‘마음의 陷溺’이라는 주체적 상태에서 惡의 발생근원을 발견할 때라야 자신의 결단에 따라 적극적으로 惡을 벗어날 수 있음을 강조하였다. 그만큼 다산은 순자가 말하는 禮義라는 객관적 규범과 제도를 통한 教化로 惡을 극복하는 방법을 따르기보다는, 선·악이 갈라지는 계기가 인간 마음의 갈등구조 속에 있는 만큼 악을 극복하고 선을 실현하는 것도 인간의 주체적 결단을 통해 실현될 수 있다는 확신을 밝히고 있는 것이다.

결국 다산은 性의 善惡문제에 대해서, 먼저 ‘性嗜好說’을 제기하여 맹자 의 性善說을 해석하고, ‘人物不可同性說’을 정립하여 物性과 다른 차별성에서 人性을 확인함으로써 人性이 善함을 확인하였다. 또한 선·악의 어느 쪽으로도 갈 수 있는 인간 마음의 갈등구조를 주목하고 그 주체적 결단이라는 인간 존재의 조건으로 ‘自主之權’을 중시하면서, 하늘로부터 부여된 근원적 조건으로서 善을 기호하는 ‘人性’을 性善의 기준으로 확립하고 있는 것이다.