

정약용의 심성론의 정합적 재구성

박수현
(서울대 철학과)

1. 서론 - 정약용 심성론 분석과 성악설과의 비교 이유

이 글에서는 유학의 심성론 중에서도 정약용의 심성론을 정합적으로 재구성해보고자 한다. 기존의 연구에서는 정약용의 심성론에 대해, 몇 가지 엇갈린 해석을 내놓고 있다. 우선 정약용의 심성론이 시기에 따라 다른 이론으로 변화하고 있다고 보거나, 심성론 내부에서 모순이 있다는 주장이 제기되었다. 우선 심성론이 시기에 따라 차이가 있다는 주장은 정약용의 심성론을 연구할 때, 어느 시기의 어떤 저술을 중심으로 해석해야 하는 지에 대한 문제로 이어진다. 두 번째로 짚어야 할 점은 정약용의 심성론을 성선설로 이해하는 시각과 성악설로 이해하는 두 가지 시각이 모두 존재한다는 것이다. 성악설과 성선설은 인간의 본성을 완전히 다른 시각에서 바라봄에도 불구하고, 정약용의 심성론이 성악설과 성선설 양쪽 모두로 해석되는 것은 분명히 이상한 지점이다. 이는 정약용의 심성론에 성악설과 성선설로 읽힐 수 있는 지점들이 모두 존재하지만, 이들을 모두 하나의 틀 안에 연결하지 못하면서 발생하는 문제이다. 이들을 하나씩 짚어보면서 과연 정약용의 심성론을 일관되게 해석할 수는 없는지에 대해 확인해보고자 한다.

첫 번째로 제기한 정약용의 이론이 크게 두 시기에 걸쳐 차이를 보이고 있다는 문제는 정소이의 「정약용 심성론의 변천에 관한 연구」에서 살펴볼 수 있다. 정소이는 정약용의 심성론을 전기, 중기, 후기로 나누어 살펴보면서 시기에 따라 심성론이 변화한다고 본다. 전기와 중기

에서 정약용은 본성이 선한 기호만이 존재한다고 보면서 양명학으로 흐를 여지를 지니고 있는 심성론이라고 설명한다. 이를 극복하기 위해 후기에서 형구의 기호와 영지의 기호라는 두 개의 성을 제시하면서 전기·중기와는 다른 심성론을 제시했다고 본다. 이러한 주장에 대해 정약용의 심성론이 과연 일관적이지 않은지 의문을 제기하고자 한다. 정약용은 자신의 저서에서 발견되는 차이들이 일관됨을 밝히지 않는다면, 여러 개로 분열된 심성론 중에서 하나의 심성론만을 보고 있다는 비판을 피하기 어려울 것으로 보인다. 정약용의 심성론을 하나의 이론으로 설명하기 위해서는 시기별로 나타나는 차이점을 어떻게 종합할 수 있는지에 대해 대답을 제시해야만 한다.

두 번째는 정약용의 심성론이 성선설과 성악설 중 어느 계열로 설명될 수 있는지에 대한 의문을 짚어보고자 한다. 정약용이 성선에 관한 요소와 성악에 관한 요소를 모두 언급하고 있어 이를 해석하는 과정에서 정 반대의 연구가 나타난다. 정약용의 심성론에서 선에 대한 기호는 인간이 선을 추구하도록 만들기 때문에 성선설의 요소라고 볼 수 있다. 그리고 인간이 능동적으로 선을 선택하는 존재라는 것은 인간이 선·악 모두를 선택할 수 있고, 악을 선택하기 쉽다는 점에서 성악설의 요소를 포함한다고 볼 수 있다. 이러한 성선과 성악의 요소가 있음에도 한쪽의 요소에 집중해 정약용의 심성론이 성선설이라고 보거나, 성악설이라고 보는 주장 두 가지가 존재한다.

정약용의 심성론에 대해, ‘맹자의 성선을 계승하는 성선설 계열의 이론’이라는 주장을 살펴볼 수 있다. 정약용이 선을 인간의 내부에서 찾고자 시도하면서 선에 대한 기호를 제시한 것에 대해 이를 성선설적인 이론이라고 평가하고 있다. 이러한 입장에는 금장태와 백민정 등을 들 수 있다. 금장태는 정약용의 선을 좋아하는 기호로서의 ‘성’이 순전한 것임을 들어 성선론의 이론임을 설명하고 있다. 정약용이 본연지성이 순선하다는 성리학의 주장을 비판하고 있지만, 성이 선을 좋아하는 기호이기 때문에 여전히 내면에 선을 향한 지향이 존재한다고 본다. 금장태는 선에 대한 기호는 본성에 순선의 측면을 부여함과 동시에 선

을 선택하고 실천할 수 있는 자율의지를 주었다는 점에서 정약용이 성선론적이면서도 실천적인 인간상을 제시했다고 평가한다. 백민정은 정약용의 심성론에 대해 하늘이 인간에게 태어날 때부터 선에 대한 윤리적 경향성을 부여한 것이라고 분석한다. 인간은 태어날 때부터 선에 대한 윤리적 기호를 부여받았고, 이 기호는 매 순간 인간이 윤리적인 행동을 하도록 강제한다. 이러한 주장들은 정약용의 심성론은 선의 추동력을 긍정하는 성선설이라고 볼 수 있다는 시각이다.

정약용의 심성론이 ‘성악설 계열의 이론’이라는 주장에는 이상익과 한자경을 들 수 있다. 이들은 정약용이 직접적으로 성악설이라는 언급은 하지 않지만, 정약용의 심성론이 타율적이고 강제적임에 주목하고 있다. 인간이 외부의 절대자에 의해 매 순간마다 감시되고 교정되어야 한다는 심성론은 인간의 본성에서 선이 나올 요소가 없다는 성악설의 시각과 유사하다. 이상익은 정약용의 심성론이 서학의 하느님을 들여오는, 타의에 의한 윤리론 이라고 비판한다. 인간의 이기심을 자연적이고 필연적으로 인식하면서 하느님에 의한 심판과 보상을 통해 선을 행하도록 했다고 본다. 인간의 이기심과 (외부에 의해) 타율적인 실천에 대한 지적은 정약용의 심성론이 성악설과 맞닿아 있음을 시사한다. 또한 한자경은 정약용이 서학의 하느님을 도입하면서 하느님에 의한 타율적인 선을 제시한다고 본다. 인간 내면의 선을 확장하는 동양 정신에서 벗어나 하느님의 강제에 의해 선을 수용하는 인간을 설정했다고 비판한다. 이는 정약용의 심성론이 외부의 선에 의존하는 면을 강조한 주장이라고 볼 수 있다.

정약용의 심성론에 대해 엇갈린 해석이 모두 존재하지만, 정약용의 심성론은 성선설과 성악설이라는 전혀 다른 이론들을 단순히 종합시킨 것이 아니라 하나의 정합적인 이론이다. 정약용의 심성론을 모순되지 않는 일관된 이론으로 이해하기 위해서는, 어떠한 맥락에서 성선과 성악의 요소가 모두 나타나게 되는 것인지 확인하고 이들이 어떻게 이해될 수 있는지 확인해야 할 필요가 있다.

이 글의 목표는 정약용의 심성론을 전 시기에 걸쳐 종합적으로 이해하고, 이를 어떤 계열에 통합시킬 수 있는지에 대해 검토하는 것이다. 먼저 정약용이 자신의 심성론을 여러 시기에 걸쳐 서술하면서 일관되지 않게 서술한 부분에 대해 검토한다. 시기에 따라 다른 서술이 나타나는 것에 대해 정약용의 심성론이 변화하였다는 의견과 다르게, 이 글에서는 시기상의 차이를 검토할 경우 일관되게 이해할 수 있음을 밝히고자 한다. 그 이후 정약용의 심성론이 어떤 식으로 선을 이해하고, 어떤 실천방법을 제시하는지 살펴 보면서 성선설과 성악설 중 어떤 구조로 설명될 수 있는지 살펴본다. 이러한 두 가지 논점을 통해 정약용의 심성론에 대한 일관된 이해를 찾고, 정약용의 심성론을 더 심도 있게 분석할 수 있는 틀을 제시하고자 한다.

2.1. 정약용의 심성론이 시기적으로 크게 다른지에 대해

정약용의 심성론은 심경밀험, 중용강의보, 중용자잠, 맹자요의, 매씨서평 등을 통해 살펴볼 수 있다. 정소이의 『정약용 심성론의 변천에 관한 연구』에 따르면, 정약용의 심성론은 강의보를 중심으로 저술한 전기와 심경밀험과 중용자잠, 맹자요의 등 사서에 관련된 저술을 한 중기, 매씨서평과 자찬묘지명을 저술한 후기로 나눌 수 있고, 전기 및 중기와 후기 사이에 심성론이 변화하고 있다고 본다. 정소이는 정약용의 전기와 중기(이 글에서는 전기와 중기를 모두 전기로 본다)의 심성론이 양명학과 유사하게 이해되고, 후기의 심성론은 양명학에 대한 거부와 비판에서 변화가 일어난다고 설명한다. 정약용의 전·중기 심성론에서 말하는 성이 선에 대한 기호 한가지라면, 마음 가는 데로 행동해도 된다고 비판받는 양명학과 유사하게 흘러간다고 비판한다. 정약용도 이를 인식했기 때문에 후기의 심성론에서 두 가지 성을 말하게 된다고 본다. 후기에 “정약용이 두 성을 강조하는 데는 양명학에 대한 비판에서 나오”며, 양명학의 치양지설을 계속 비판하고 자신의 심성론과 구분 지으려 한다고 이해한다. 후기의 심성론은 기호를 선에 대한 기

호(영지의 기호)와 육체로 인한 기호(형구의 기호) 두 가지로 설명하면서 기호를 무조건적으로 따라서는 안 됨을 강조하기 위해 변화가 나타났다고 설명한다.

그러나 정약용의 심성론이 시기에 따라 크게 다르다고 볼 수 있는가? 정약용이 시기에 따라 분명한 차이를 보이고 있음에도 불구하고, 이러한 차이는 일관되게 해석될 수 있다. 정소이의 시기구분을 인정하고 이 틀을 이용해 심성론이 시기별로 변화하는지 확인하고자 한다. 정소이 역시 정약용의 심성론에서 전기와 중기 사이에 유의미한 변화가 없다고 보므로 전기와 중기를 합쳐 모두 전기로 보고, 전기와 후기로 나누는 두 시기의 시기구분을 받아들이고자 한다. 전기(및 중기)에 지은 강의보와 사서에 대한 저서들, 심경밀첩에서 나타나는 심성론과 후기의 매씨서평과 자찬묘지명에서 나타나는 심성론 사이에서 분명한 차이가 나타나고 있어 전기와 후기의 구분이 더 중요하다고 보이기 때문이다. 이 사이의 차이점을 확인하면서 전기의 심성론과 후기의 심성론을 두 개의 심성론이 아니라 하나로 종합할 수 있는 심성론임을 살펴보고자 한다.

기존의 연구들처럼 전기를 중심으로 심성론을 개략적으로 살펴본 다음, 전기와 후기에서 말하는 심성론의 차이점은 무엇이며 이 차이점이 어떻게 정합적으로 설명될 수 있는지 확인할 예정이다. 특히 정약용이 계속 중심으로 다루고 있는 성과 선 사이의 관계를 중심으로 살펴보면서 정약용의 심성론에서 나타나는 차이를 어떻게 이해할 수 있을지 확인한다.

정약용은 전기의 저술에서 인간의 마음을 크게 세부분으로 나눈다. 정약용은 마음을 ‘영체’라고 표현하며 영체 내에는 성(性), 권형(權衡), 행사(行事)가 있다고 설명한다. 성은 인간이 태어날 때 부여받은 것으로 선하기를 좋아하고 악하기를 싫어하는 기호이다. 권형은 선한 행동을 할지, 악한 행동을 할지에 대해 선택하는 능력이다. 행사는 선한 행동을 어렵게 하는 육체적 조건이다.

“이를 총괄해보면 영체 내에는 3가지 이치가 있다. 성으로 말하자면 선을 좋아하고 악을 수치로 여기니 이는 맹자가 말하는 성선(性善)이며 권형(權衡)으로 말한다면 선할 수도 있고 악할 수도 있으니, 이는 고자의 단수(湍水)의 비유와 양옹의 선악혼설(善惡渾說)이 발생할 수 있는 까닭이 되며 행사(行事)로 말한다면 선하기는 어렵고 악하기는 쉬우니 이는 순경의 성악설이 발생할 수 있는 까닭이 된다. 순자와 양자는 성(性)자에 대한 인식이 본래 잘못되어 그 말이 그릇되어 있지마는 사람의 영체 내에 이러한 3가지의 이치가 없는 것이 아니다.”¹⁾

성은 맹자가 말하는 성선과 같이 선한 행동으로 나가도록 하는 추동력이다. 성이 선을 좋아하고 악을 싫어하는 것이기에 인간은 선을 추구하는 것을 타고났으며, 선을 행하고자 하는 욕구를 지니고 있다. 권형을 악할 수도, 선할 수도 있다고 말하는 것은 인간의 마음에 선과 악을 저울질하고, 스스로 선택할 수 있는 능력이 있고, 이것을 권형 혹은 자주지권으로 말한다고 이해할 수 있다. 행사는 선하기는 어렵고 악하기는 쉬운 것이며 그 이유로 ‘형기의 누’가 많기 때문이라고 설명한다. 육체의 욕구나 육체를 통해 실현할 때의 한계를 이르는 말이라고도 볼 수 있다. 행사의 뜻을 “힘써 행함”의 의미로 사용하는 문맥을 살펴볼 때도 행사란 선에 대한 욕구를 실현할 때 발생하는 현실적 제약이라고 볼 수 있다. 그렇다고 해서 현실적 제약이라는 것이 마음의 외부에 존재하는 현실을 이르는 것은 아니다. 정약용이 행사가 마음 내에 있는 3가지 요소 중 하나라고 했음을 살펴볼 때, 행사는 인간의 마음 내에 존재하는 육체를 지닌 인간이 지닐 수밖에 없는 (식(食), 색(色)과 같은) 욕구나 나약함, 게으름 등을 의미한다고 이해할 수 있다.

정약용의 마음의 구조는 정약용이 성에 대한 의문에서 나왔다고 볼 수 있다. 정약용은 기존에 있던 심성론을 비판하면서 성에 대해 재정의 한다. 기존에 있던 주희의 본연지성·기질지성의 논의와 이이와 이황의 사단칠정논쟁에서 나오는 성의 리(理)·기(氣) 논의 등에 대해 비

1) 『심경밀협』 163p

판한다. 이러한 논의들에서는 인간이 타고난 성에 대해 순전한 것이며, 리(이치)의 본체를 그대로 지니고 있다는 정의를 내리고 있다. 정약용은 이를 부정하며, 성은 원대한 이치나 순선같은 것이 아니라 ‘인간의 성향’을 의미하는 성이라고 본다. 사람들의 성에 대한 용법과 성인들의 용법을 모두 제시하면서 성이 인간이 좋아하고 싫어하는 성향이라는 것을 뒷받침한다.

“사람들은 바야흐로 영명의 전체를 성이라 하는데 그는 반드시 기호로 성을 말함은 무엇때문인가? 사람들이 항시 하는 말에 「내 성미는 회자(膾炙)를 좋아한다」하기도 하고 「내 성미는 부패한 음식물을 싫어한다」하기도 하고 …… 모든 사람은 진실로 기호로 성을 말하고 있다. …… 그러나 성(性)자의 본의에 의거하여 말한다면 성이란 마음의 기호이다. 소고(召誥)의 「성을 절제하여 오직 나날이 나아간다.」. 맹자의 「마음을 송동(竦動)하고 성을 참는다.」. 왕제(王制)의 「예를 닦아 민성을 절제한다.」라는 말들은 모두 기호로서 성을 설명하였다. 천명의 성 또한 기호로 말하고 있다”²⁾

“시인(詩人)과 공자가 성을 논할 적에 오로지 좋아함(好)과 싫어함을 주로 하여 말하였는데, 여기서 징험할 수 있다-시경의 호시의덕(이 아름다운 덕을 좋아한다)에 근거를 둬”³⁾

성인들이 사용하고 있는 ‘성’ 역시도 일반 사람들이 말하는 성과 마찬가지로 무언가를 좋아하고 싫어하는 기호라고 보고 있다. 성인들이 성을 ‘절제하고’ ‘참는’ 대상으로 보고 있다는 것은 성이 순전한 이치라기보다는 욕구하게 만드는 기호라고 보고 있기 때문이다. 이와 동시에 이러한 성이 성선임을 강조한다. 성이 단순히 좋아하고 싫어하는 기호에서 그치는 것이 아니라, 선에 대해서 좋아하고 악을 싫어하는 기호까지도 포함하기 때문에 성은 성선이라고 표현한다.

2) 『중용자잠』 198-199pp

3) 『맹자요의』 329p

“그러므로 입은 맛에 있어 같이 좋아하는 것이 있고, 귀는 소리에 있어 같은 청각이 있으며 눈은 색에 있어 같은 미감이 있다. 심에 이르러 이것만이 같이 하는 것이 없겠는가? 심이 같이 하는 것이란 무엇인가? 생각건대 이(理)이며 의(義)이다. 성인이 먼저 우리 심이 같이하는 바를 체득했을 뿐이다. 그러므로 이와 의가 내 마음을 기쁘게 하는 것은 소양 개 돼지의 고기가 내 입을 기쁘게 하는 것과 같은 것이다”……4)

그리고 성이 선을 좋아하고 악을 미워하는 기호라는 것을 설명하기 위해, ‘현재의 징험’과 ‘필경에 나타나는 효과’를 제시한다.

“사람의 성이 선을 좋아하고 선을 즐거워한다는 증거는 두 가지가 있다. 하나는 ‘현재의 징험’이고, 다른 하나는 ‘필경에 나타나는 효과’이다. 도둑이 잘못 빠져 악을 행하는데, 잘 모르는 사람이 그를 깨끗하다고 칭찬하면 기뻐하니 그 성이 선을 즐거워함이 이와 같다. 기녀가 잘못 빠져 악을 행하는데, 심히 꾸짖는 사람이 있어 그를 음란하고 더럽다고 욕하면 부끄러워하니 그 성이 악을 미워함이 이와 같은 것이다. 모든 이와 같은 유가 ‘현재의 징험’이다.

…… 무릇 그 좋아하는 바를 얻으면 곧 싹트고 자라고 번성하고 아름답게 되는 것이니, 사람이 그것이 싹트고 자라고 번성하고 아름답게 되는 것을 보고는 그것의 기호를 안다. 이것은 노련한 농부가 자신하는 것이다. 사람이 오늘 착한 일 하나를 행하고 내일 의로운 일 하나를 행하여 의를 모으고 선을 쌓아 오래도록 누적되면, 심이 넓어지고 몸이 살찌며 얼굴에 윤이 나고 등이 여유로워지며 또한 호연지기가 이와 함께 자라 지극히 강하고 지극히 크게 되어 천지간에 꼭 차게 된다. 이때 부귀도 이를 음일하게 할 수 없고 가난과 비천도 동요시킬 수 없으며 위엄과 무력도 굴복시킬 수 없으니, 초목에 비유하자면 이것이 곧 싹트고 자라고 번성하고 아름답게 되는 것일 뿐이다.

오늘 마음에 걸리는 일 하나를 하고 내일 또 마음에 걸리는 일 하나

4) 『다산과 문산의 인성논쟁』 150p

를 하여, 우리러 하늘에 부끄럽고 아래로 사람에게 수치스러워 걸음으로 숨기고 속으로 가책을 느끼며 이 때문에 머리가 수그러들고 눈동자가 흐릿해져 몸의 정기가 막히고 한숨이 절로 나온다. 오래도록 이런 상태가 누적되면 정신이 달아나고 뜻이 어지러워지며 반복하여 놀리고 꺾이어 사람의 모습이 되지 않으니, 초목에 비유 하자면 이것은 곧 거칠어지고 파리하게 모른 것일 뿐이다. 이로써 보건대, 인간의 성이 선에 마땅함이 배추가 오줌에 마땅하고 마늘이 닭똥에 마땅하고 벼가 물에 마땅하고 기장이 건조한 것에 마땅한 경우와 같은 것이 아니겠는가? 어떤 것이 마땅하다는 것은 그것을 좋아하는 것이다. 이것이 ‘필경에 나타나는 효과’이다. 성이란 글자가 본래 기호에 사용되었음은 의심할 것이 없다.”⁵⁾

‘현재의 징험’은 일상적으로 사람들에게서 나타나는 선을 좋아하고 악을 부끄러워하는 모습이다. 악을 행하게 되면 이를 자연스레 부끄러워하고, 선한 일을 하면 떳떳하고 즐겁게 된다. 도둑이 잘못을 저지르더라도 칭찬을 받게 되면 이를 좋아하고, 올바른 일을 하더라도 오해받아 비난받으면 화를 내게 된다. 이처럼 인간은 선/악에 대한 칭찬에 대해 즉각적으로 반응하는 좋아함과 싫어함의 기호를 지니고 있다. 이를 통해 사람들에게 선에 대한 기호가 내재되어 있음을 제시한다. 그리고 선을 행하게 될 경우 인간에게 나타나는 이로움 효과를 들어 선에 대한 기호가 본성임을 설명한다. 식물이 적절한 영양을 좋아하며 이를 뿌려주면 잘 자라게 되는 것이 본성이듯이, 인간 역시도 선한 행동을 할 때, 마음이 넓어지고 호연지기가 생겨나는 것을 들어 선을 추구하는 것이 인간의 본성이라고 설명한다. 인간이 선을 좋아할 뿐만 아니라 선을 행할 때 적절한 상태가 됨을 확인할 때, 선에 대한 기호가 인간의 본성임을 알 수 있다. 이렇게 즉각적으로 나타나는 선에 대한 추구(현재의 징험)와 결과적으로 나타나는 선의 이로움(필경 나타나는 효과)을 들면서 인간이 선을 좋아하며 추구하는 본성을 타고남을 보여

5) 『다산과 문산의 인성논쟁』 152-153pp

준다.

정약용은 인간의 심성을 설명할 때, ‘성(性)’은 기호일 뿐이며 마음의 한 부분에 불과함을 강조한다. 성이란 인간이 가지고 태어나는 성향과도 같은 것으로 볼 뿐, 선이나 이치 그 자체로 보는 것을 거부한다. 마음은 선택하고 행동하게 하는 주재자이며, 선은 그로인한 결과이다. 인간의 마음 안에 있는 것은 선에 향한 기호로써, 선을 향할 수 있게 하는 것이지, 선 그자체가 마음 안에 타고나는 것은 아니다.

정약용이 마음 안에 선이 없다고 보는 데에는 몇 가지 근거가 있다. 우선 정약용이 모든 행동의 추동력은 (선이 아닌) 욕구에서 나오는 것으로 보았기 때문이며, 마음에 선이 있다고 하더라도 행동으로 이어지지 않는다면 이를 선으로 볼 수 없다고 보았기 때문이다. 그리고 본성이 선하다면 인간이 어떠한 행동을 할 때 이를 선을 행한다고 말할 수 없다고 말하면서 마음 안에 선이 없다는 주장을 뒷받침하고 있다. 첫째는, 정약용은 마음에 선이 들어있다는 것만으로는 선한 행동으로까지 이어질 수 없다고 본다. 인간이 어떠한 행동을 하기 위해서는 내면의 선이나 악이 아니라 욕구가 필요하다. 정약용은 심경밀첩에서 천하의 어떤 일을 위해서는 욕구가 필요함을 주장한다.

“우리 영체 내에는 본래 하고파 하는 하나의 꼬투리(기호로써의 성)가 있다. 만일 이러한 욕망이 없으면 천하의 온갖 일을 전혀 할 수 없을 것이다. …… 이른바 탐욕이 있는 이는 재물을 위해서 몸을 바치고 열사는 명예를 위해서 목숨을 바친다는 것이다. 내 일찍이 어느 한 사람을 보았는데 그 사람의 마음은 담박하여 욕망이 없으므로 선하지도 못하고 악하지도 못하며 문장을 이루지도 못하고 산업을 하지도 못한 채 천하에 쓸모없는 하나의 물건이 되었다. 사람으로서 욕망이 없을 수 있겠는가? 맹자가 말하는 것은 이록(利祿)의 욕심이다.”⁶⁾

선한 행동을 하는 사람이든, 이기적인 행동을 하는 사람이든 모두

6) 『심경밀첩』 188-189pp

어떠한 지향점에 대한 욕망을 지니기 때문에 이를 추구하고 실현할 수 있다. 욕구가 없는 사람은 선도 악도 지향하지 않기에 선하지도 못하고 악하지도 못한다. 마음 안에 욕구가 아닌, 선이나 악이 이미 들어있다면, 이를 밖으로 꺼내 행동하게 하는 추동력을 찾기 어렵다. 그리고 아무리 인간의 마음 안에 선이 있다고 하더라도 이를 행동으로 옮기지 않는다면 이를 선하다고 보지 않음을 지적한다.

“인의예지의 이름과 같은 것은 반드시 일을 행한 뒤에 이루어지는 것이다. 어린아이가 우물에 들어가려 할 때 측은히 여기면서도 가서 구제하지 않으면, 그 마음을 더듬어 보아도 인하다고 할 수 없으며……”⁷⁾

둘째는, 사람의 마음에는 인의예지의 사덕으로 이어지도록 추동하는 네 가지의 마음이 존재하지만, 이러한 네 가지의 마음을 실제 행동으로 이끌어내지 못한다면 사심은 선으로 이어지지 않는다는 것이다. 선한 행동은 마음이 이끌고 좋아하는 선을 행하고 확충해 나갈 때 행할 수 있다. 그리고 정약용은 인간이 선할 수도, 악할 수도 있는 상황에도 불구하고 선한 행동을 하는 것이 선이기 때문에 인간의 심성이 선이 아님을 지적한다. 본성이 완전히 선하다면, 이러한 본성을 따르는 것을 보고 선하다고 보지 않을 것이며, 본성이 악한 존재의 행동을 악하다고 보지 않는다.

“벌의 속성은 어쩔 수 없이 왕벌을 호위하는데, 논하는 사람이 충이라 여기지 않는 이유는, 그것이 정해진 마음이라고 여기기 때문이고, 범의 속성은 어쩔 수 없이 생물을 해치는데, 법을 집행하는 자가 법을 적용하여 벌주기를 논의하지 않는 이유는 그것이 정해진 마음이라 여기기 때문이다. 사람은 이들과 달라 선을 행할 수도 있고 악을 할 수도 있어, 주장해 나가는 것이 자신에게 있고 행동해 나가는 것이 일정

7) 『맹자요의』 327p

하지 않기 때문에 선은 공이 되고 악은 죄가 된다. 그러나 선할 수도 있고 악할 수도 있는 이치가 이미 서로 반반이면 그 죄는 응당 털어주어야 될 듯 하지만 죄를 지어 그 책임을 피할 수 없는 이유는 성이 선한 점 때문이다. 성이 선을 좋아하고 악을 수치로 여기는 점이 분명한데, 이성을 거스르고 악을 한다면 그 죄를 면할 수 있겠는가?⁸⁾

별이 왕을 호위하는 충의 모습을 보임에도 불구하고 이를 선으로 생각하지 않는 것은 별에게 선택의 여지가 없을뿐더러 그것이 당연하기 때문이다. 맹수가 사람을 해치고 공격하지만 맹수를 악하다고 보지 않는 것은 맹수가 생물을 해치는 것이 본성이며 이러한 행동을 통해 제대로 살아가기 때문이다. 이를 미루어 볼 때, 인간이 인간의 행동을 보고 선하다, 악하다고 판단할 수 있는 것은 선과 악이 인간의 본성이 아니기 때문이다. 인간에게는 선과 악을 스스로 선택할 수 있는 능력이 있기에 인간의 행동에 대해 선이라고 칭찬할 수 있고 악이라고 비난할 여지가 있다. 그리고 선과 악이 단순한 선택의 문제를 넘어서 가치판단의 대상이 되는 것 역시도 본성 때문이다. 악을 행하면 비난받고 벌을 받는 이유는 선을 좋아하는 성을 받아 선을 좋아하고 좇도록 되어 있음에도 불구하고, 이를 거스르는 선택을 했기 때문이며, 선을 행하면 칭찬받는 이유는 인간의 행사가 악으로 흐르기 쉬움에도 불구하고 선을 위해 노력했기 때문이다. 이러한 여러 설명을 통해 정약용은 마음 안에 순전한 성이 들어 있지 않음을 강조하고 있다.

2.2. 정약용 심성론에서 시기적 변화를 종합적으로 이해하기 위한 방안

이처럼 전기에는 사람의 마음을 선에 대한 기호인 성·권형·행사로 나누고, 성이 하나라고 말하고 있지만, 후기의 저서들을 살펴보면 성을 다시 두 개로 나누면서 육체의 기호(형구의 기호)와 선에 대한 기

8) 『맹자요의』 136p

호(영지의 기호)로 나누면서 모순되는 듯한 마음의 구조를 제시한다. 정약용은 심경밀협에서 “사람에게는 두 가지 성이 있을 수 없다”라고 단언하면서 당시 주류적인 논의였던 본연지성·기질지성의 심성론을 비판한다. 그리고 후기에 지은 자찬묘지명과 매씨서평 등에서 인간의 성이 두 개라고 다시 명시한다.

“성(性)이란 기호(嗜好)다. 형구(形軀)의 기호도 있고 영지(靈知)의 기호도 있는데 똑같이 성(性)이라고 말한다. 때문에 소고(召誥)에 ‘성을 절제한다(節性)’란 말이 있고 왕제(王制)에는 ‘백성의 성을 절제한다(節民性)’라 했으며, 맹자도 ‘마음을 움직이고 성을 참는다(動心忍性)’란 말을 썼고, 또 이목구체(耳目口體)의 기호가 성(性)이라 했으니 이들은 형구(形軀)의 기호다. 천명(天命)의 성(性), ‘성과 천도’(天道), ‘성선’(性善)·‘진성’(盡性)의 성은 영지(靈知)의 기호다.”⁹⁾

형구의 기호와 영지의 기호를 제시하면서 두 가지 성을 말하고 있다. 이러한 변화는 정약용의 심성론이 시간에 따라 바뀐 것처럼 보이기 쉽다. 그러나 정약용이 생각하는 선과 성의 관계를 중심으로 정약용의 심성론의 변화를 살펴보면, 정약용의 기본 심성론은 그다지 변하지 않았으며 상당히 일관된 주장을 하고 있음을 살펴볼 수 있다.

정약용의 심성론에서 보이는 모순점을 해결하기 위해서는 정약용이 전기에 제시했던 하나의 성에 대해 확인해 볼 필요가 있다. 정약용이 성에 대해 ‘하나’와 ‘둘’이라고 말 한 것이 과연 무슨 의미인지를 살펴보면 모순처럼 보이는 지점을 해결할 수 있다. 우선 정약용이 기존에 제시했던 하나의 성이 과연 하나의 성이었던지를 보면 처음부터 성은 두 가지 기호로 분리될 조짐을 보였다. 정약용은 성이 기호임을 설명하면서 ‘꺼려지고 절제되어야 하는 성’과 ‘선을 좋아하고 악을 미워하

9) 『자찬묘지명』, 『시문집(集中本)』, 16:16b

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。

는 성'을 동시에 말한다.¹⁰⁾ 꺼려지고 절제되어야 하는 성을 말하면서 성이 순전한 것이 아닌 욕구임을 설명하였고, 선을 좋아하고 악을 미워하는 성을 말하며 성이 선에 대한 욕구임을 나타낸다. 전자의 기호는 인간이 악하도록 할 수 있는 성이므로 꺼려져야 하는 성이지만 후자의 기호는 하늘이 부여한 성이며 도(道)로 나아갈 수 있게 하는 기호이다. 전기의 성에 대한 서술을 볼 때, 이미 두 가지의 기호가 같이 존재함을 인식하고 있었고, 이를 후기에 더 명확히 서술했다고 보는 것은 무리가 없다. 정약용은 전기에 말했던 '꺼려지고 절제하는 성'과 '하늘이 부여한, 선을 좋아하는 성'을 때씨서평에서 다시 말하면서 분명하게 대비시킨다. 성이 기호이기여, 기호는 참아야 하는 것과 따라야 하는 것 두 가지로 나누어 말할 수 있다는 것을 긍정하였다.

성이 하나라고 하는 주장은 정약용이 성에 대해 온전히 탐구한 것이 라기보다는 성을 본연지성·기질지성으로 보는 당시의 논의에 대한 비판이다. 정약용은 두 가지 기호로 나타나는 하나의 본성을 강조하고자 했다. 본성은 기호로서의 성 하나라는 입장에서 본연지성을 비판한다. 본연지성은 순전한 것으로 악할 근거가 없는 것이라고 여겨지는 성이며, 인간은 이러한 순전한 성을 타고났다고 본다. 인간이 악한 행동을 하기도 하는 이유는 인간이 육체를 타고났기 때문에 본연지성이 육체의 기질지성에 가림을 받아서이다. 정약용은 순선을 지니고 있는 본연지성과 선악을 가능하게 하는 기질지성의 분류가 잘못되었음을 지적하고자 했다. 정약용은 성을 순선(본연지성)과 선악의 가능성(기질지성)의 두 가지로 나눌 수 없음에도 불구하고, 복송 유학자들이 불교의 성을

10) 앞서 2번 주석을 확인할 것

“사람들은 바야흐로 영명의 전체를 성이라 하는데 그는 반드시 기호로 성을 말하는 무엇때문인가? 사람들이 항상 하는 말에 『내 성미는 회자(膾炙)를 좋아한다.』하기도 하고 『내 성미는 부패한 음식물을 싫어한다.』하기도 하고 …… 모든 사람은 진실로 기호로 성을 말하고 있다. …… 그러나 성(性)자의 본의에 의거하여 말한다면 성이란 마음의 기호이다. 소고(召誥)의 『성을 절제하여 오직 나날이 나아간다.』. 맹자의 『마음을 송동(竦動)하고 성을 참는다.』. 왕제(王制)의 『예를 닦아 민성을 절제한다.』라는 말들은 모두 기호로서 성을 설명하였다. 천명의 성 또한 기호로 말하고 있다”

가져와 성을 말하면서 이러한 순선한 본연지성이 나타났다고 설명한다.

“불씨는 본연성이란 오로지 선하여 악이 없으므로 터럭 끝만한 찌꺼기마저도 없고 밝게 빛난다는 것이다. 그러나 특히 혈기에 의해서 본연이 찌들고 물들게 되므로 죄악에 빠진다고 한다. 북송의 많은 선생들은 모두 이 불설을 따른 것이다. 그러나 만약 우리들의 영체를 기호로서 말한다면, 선을 좋아하고 악을 수치로 여기며 권형으로 논한다면 (기호는) 선할 수도 있고 악할 수도 있어 위태롭고 불안한 것이다. 어찌 순수한 선만을 얻어서 악이 없다고 할 수 있겠는가?”¹¹⁾

정약용은 우선 순수한 선으로 이루어진 본연지성과 같은 것은 존재하지 않기 때문에, 본연지성이라는 정의 자체가 잘못다고 본다. 그리고 성 자체가 선할 수도, 악할 수도 있는 하나의 것이기에 굳이 순선한 성을 집어넣어 성을 두 개로 나눌 필요가 없다. 즉 성이 하나라는 주장은 성이 ‘육구가 아닌 성(순선)’과 ‘육구인 성’라는 완전히 다른 두 가지로 나눌 수 없다는 주장이다. 성이 기호임을 강하게 주장하고, 본연지성(순선한 성)을 비판하기 위함이다. 이처럼 정약용의 성을 분석한다면, 기호라는 점에서는 성이 한가지이지만, 지향 방향에 따라 ‘선에 대한 기호’와 ‘육체적 이익에 대한 기호’라는 두 가지 성이 존재한다는 이론으로 보는 것이 타당할 것이다.

또한 전기에 이미 등장한 ‘천명’을 통해서도 정약용의 성이 두 가지임을 알 수 있다. 전기에서 말하듯이 성이 선에 대한 기호뿐이라면 인간은 그저 솔성(率性)하기만 하면 된다. 타고난 본성을 따르면 자연스레 좋아하는 선을 실천할 수 있다. 그러나 후기에서처럼 두 개의 성을 긍정하게 되면 이들을 구별하고 선택해야 한다. 인간에게 주어진 성을 충실하게 따르기만 한 것에서 나아가 영지의 기호와 형구의 기호를 구별하고, 영지의 기호를 따라야만 한다. 정약용은 중용자삼과 심경밀협 등에서 후기에 생기는 문제를 해결하는 방안에 대해서 설명하고 있다.

11) 『심경밀협』 161p

정약용은 성을 따르는 이유로 선을 좋아하기 때문일 뿐만 아니라 하늘에 대한 두려움이나 내면에 들어있는 천명(하늘의 목소리)등을 들고 있다. 천명을 좇아 선에 대한 기호를 ‘선택’해야만 함을 말하고 있다는 것은 본성이 두 가지이며, 이들 중 영지의 기호를 선택해야 함을 말하고 있다고 볼 수 있다. 선을 추구하기 위해 솔성뿐만 아니라 천명을 따라야 함을 말했음을 살펴보면 정약용이 전기부터 두 개의 성으로 나아가갈 여지가 있었음을 알 수 있다.

전기에서 후기로 이어질 때, 성에 대한 정의뿐만 아니라 정약용이 말하는 마음의 구조도 역시 기본적으로 동일하다. 심경밀협 등 전기의 저술에서 말하는 성·권형·행사의 세 가지 마음의 요소들은 후기에서도 동일하게 세 가지 요소로 설명된다. 각각 성(性)·재(才)·세(勢)로 동일하게 이어진다.

“하늘이 영지를 부여함에 재도 있고 세도 있고 성도 있다. 재란 것은 그 능력이요, 그 권형이다. … 사람은 그 재가 착할 수도 있고 악할 수도 있는데, 능력은 자력에 달려있고 권형은 자주에 달려있기 때문에 착하면 그를 칭찬하고(악할 수 있는 기질이 있기 때문에 칭찬한다), 악하면 그를 꾸짖는다(능히 선할 수 있는 재능이 있기 때문에 꾸짖는다). … 세란 것은 그 처지요, 그 기미이다. 식욕과 색욕은 안에서 유혹하고 명예와 이익은 밖에서 끌어당긴다. 또 그 기질의 사사로움은 편안한 것을 좋아하고 수고로운 것을 미워하기 때문에, 그 세가 선을 따르는 것은 높은 데 올라가는 것과 같고, 악을 좇는 것은 힘들이지 않고도 쉽게 무너져 내리는 것처럼 쉽다.”¹²⁾

성은 영지의 기호와 형구의 기호로 나누어 볼 수 있는 성이며, 재는 이전에 말한 권형을 의미한다고 말한다. 세는 행사와 유사하게 악하기 쉽게 만드는 것으로 말하면서, 좀 더 자세하게 설명한다. 세는 마음 내부에서 유혹하는 식욕과 색욕을 포함하며, 명예와 이익에 대한 욕구,

12) 『매씨서평』 626p

편안한 것을 좋아하고 불편한 것을 싫어하는 기질적인 요소를 모두 포함한다. 세는 인간이 악한 행동을 하도록 하는 마음의 다양한 요소들을 모두 포함한다고 볼 수 있다.

이렇듯 정약용의 저서에서 핵심이 되는 부분을 중심으로 살펴보면, 정약용의 성기호설은 일관된 주장을 하고 있음을 알 수 있다. 인간의 마음에는 선에 대한 기호(영지의 기호)와 육체적 이익에 대한 기호(형구의 기호)로 나누어지는 성과, 권형·재로 표현되는 자주지권, 육체의 영향을 의미하는 세(행사)로 나누어진다. 마음 안에 선·악이 아니라 선한 행동으로 나아갈 수 있게 하는 선에 대한 기호가 존재한다. 인간은 세에 의해 유희를 받기에 악한 행동을 하기 쉽지만 선을 좋아하는 성을 지니고 태어났기에 선한 행동을 선택하고, 추구할 수 있다.

이처럼 정약용의 심성론을 전기와 후기로 나누어 확인할 때, 두 시기에 서술상의 차이는 존재하지만 내용상의 차이는 거의 없으며 일관된 서술을 하고 있음을 알 수 있다. 정약용은 인간에게 기호라는 점에서 한가지이지만, 형구의 기호와 영지의 기호로 나누어 나타나는 두 가지 기호성향이 있다고 설명한다. 전기에는 기호로서의 성이 하나임을 강조했다면, 후기에서는 성이 두 가지 성향으로 나누어짐을 강조한다. 이러한 시기상 차이는 기호로서의 성을 설명하면서 생긴 서술상의 차이이며, 정약용의 심성론에서 정합적으로 이해될 수 있다.

3. 정약용 심성론의 계열 연구- 성악설과의 유사함

이렇게 정약용의 심성론을 살펴볼 때, 정약용의 성기호설은 맹자가 주장하는 성선설과 매우 비슷하게 보인다. 성이 선에 대한 기호라는 인간에게 선에 대한 선택권을 부여하면서도 인간 내부에서 선에 대한 출발점을 찾을 수 있게 한다. 때문에 정약용의 심성론이 성선을 긍정하는 것이며 공자 맹자와 같은 고대 유자(儒者)의 심성론으로 돌아갔다는 해석이 나오기도 한다.

그러나 정약용의 성기호설은 성선이라기보다는 성악설과 더 유사하

다. 성악설은 인간이 '식(食)과 '색(色)'을 충족하려는 반응만을 지니고 있다는 것이다. 성악설에서 인간이 악하다고 말하는 이유는 본성 자체가 악하다기보다는 외부의 자극에 대해 반응하면서 악한 행동을 초래하기 때문이다. (순자, 을유문화사 774p) 인간은 외부 사물 중 이로운 것을 좋아하고(好) 해로운 것을 싫어하는(惡) 본성을 지닌다. 육체적 호오(好惡)에 대한 추구는 그 자체로 문제가 되지 않지만 사회의 자원이 한정되어 있기 때문에 문제가 발생한다. 인간은 제한된 이익을 최대화 추구하려하고, 이러한 노력은 도둑질이나 다툼 등으로 나타나면서 사회를 혼란스럽게 만든다. 인간의 내부에서는 선을 찾을 수 없으므로, 결국 인간 바깥에 존재하는 선을 가져와 인간의 본성을 교정하게 된다. 이것이 순자가 말하는 '예(禮)'이며 순자는 예를 통해 인간의 본성을 교정해 사회의 안정을 꾀해야 한다고 주장한다. 이때 외부에서 가져오는 선은 본성적으로 악을 초래하는 인간과는 괴리된 것이다. 순자는 인간과는 근본적으로 다른 존재인 성인이 예를 도입했다고 보며, 묵가는 하느님의 명령에서 선을 찾고 있다.¹³⁾ 성악설의 선은 인간의 욕구를 거스르는 것이기에 본성을 확장하는 것이 아니라 선을 공부해 교정하고 억누르는 것이다. 그리고 인간이 선을 추구하는 이유는 순수한 선에 대한 추구가 아니라 이익을 위해서라고 말하고 있다. 외부의 예를 수용하면서 사회가 안정되고, 다툼과 혼란에서 벗어나게 되면서 사람들은 모두 이익을 얻게 된다. 인간이 선을 추구하도록 하는 것은 외부의 강제적인 상벌과 함께, 예를 수용으로 인한 이익 때문이다. 인간이 외부의 상벌을 호오(好惡)하며, 예로 인한 결과를 호오(好惡)하기 때문에 인간은 예를 받아들이고, 선을 추구하게 된다.

정약용의 마음은 “사물과 접촉하여 느껴 움직이는”¹⁴⁾ 것이다. 사람의 본성은 선이나 악이 아니라 외부에 대해 좋아하고 싫어하는 반응(기호)만이 존재한다. 인간이 선에 대한 욕구를 지니고 있어 선을 행할

13) 묵가 역시도 인간이 이기적인 본성을 지니고 있기에 사회에 혼란이 초래된다고 본다. 사회의 안정을 가져오는 것은 이기적인 본성을 거스르는 '겸애'이며, 연구자들이 볼 때 겸애가 선이라는 것은 하느님의 상벌을 통해 확인된다.

14) 『다산과 문산의 인성논쟁』, 47p

수도 있고, 육체에 대한 욕구가 있어 악을 행할 수도 있지만, 이는 외부에 대한 반응이자 가능성에 불과하다. 성기호설 역시도 ‘인간에게 주어지는 것은 욕구뿐이며, 인간은 욕구를 가지고 외부 사물에 반응하는’ 구조를 지니게 된다. 성악설은 육체에 대한 욕구(식색(食色))만을 이야기한다면, 성기호설은 육체에 대한 욕구와 선에 대한 욕구를 모두 이야기 하고 있다는 점에서만 차이가 있다. 물론 정약용은 육체적인 호오와 동시에 선에 대한 욕구를 제시했기에 성악설과 전혀 다르다고 보는 관점도 존재한다. 그러나 선에 대한 기호는 성악설과 유의미한 차이 지점을 만들지 못하면서 성기호설 역시도 외부의 선을 가져와 인간의 본성을 교정하려 한다. 선에 대한 욕구는 성악설과 차이를 만들지 못한다. 선에 대한 욕구는 선과 괴리되어 있기 때문이다. 선에 대한 호오는 인간이 선한행동을 하도록 하는 추동력이지만 그 자체가 선은 아니다. 선을 이루기는 어렵고 악을 이루기는 쉬운 현실적인 한계(행사·세)에 얽매어 있기에, 인간이 외부에 반응해 힘써 행동한 이후에야 선악이 들어난다. 인간은 외부 자극에 선한 기호를 가지고 반응하고자 하지만, 외부에 의해 끊임없이 영향 받기 때문에 선을 그대로 실행하기는 어렵다. 형구의 기호로 인해 마음 내부에서도 이미 갈등을 겪으며, 현실적인 제약으로 인해 행동이 그대로 드러나지 않는다. 선을 좋아하는 기호를 따랐음에도 현실에서 실행되면서 본래의 의도와는 전혀 다른 결과를 낳기도 한다. 선에 대한 기호가 외부의 실천과는 괴리되기 때문에 선에 대한 호오는 선으로 곧장 연결되지 않기도 하고, 여러 가지 기호가 충돌할 때 과연 무엇이 선에 대한 기호인지도 알기 어렵다. 선에 대한 기호는 선으로 온전히 실행되기 어려운 동시에 외부의 판단에 의해 평가된다. 정약용은 선에 대한 기호를 설명할 때, 외부에 드러난 것을 평가하고 욕구하는 것이며, 타인의 칭찬이나 비난에 의해 수정되는 것으로 말한다.

“그 자신은 일찍이 조그마한 선행도 없었는데 남들이 선한 사람이라고 칭찬하면 이를 솔깃해 하고, 그 자신은 조그만 치도 악한 일을 저지르지 않았지만 남들이 악한 놈이라고 헐뜯으면 화를 내게 되는 것이다.

이를 볼 때 선을 좋아하고 악을 부끄러워한다는 것을 알 수 있으며 남의 선한 짓을 보고 따라서 그를 선하다고 느끼고 남의 악한 짓을 보고서 따라서 그를 악하다고 여기는 것이다. 이렇게 하는 것은 선을 사모하는 것이고 ...”¹⁵⁾

“사람의 성이 선을 좋아하고 선을 즐거워한다는 증거는 두 가지가 있다. 하나는 ‘현재의 징험’이고, 다른 하나는 ‘필경에 나타나는 효과’이다. 도둑이 잘못 빠져 악을 행하는데, 잘 모르는 사람이 그를 깨끗하다고 칭찬하면 기뻐하니 그 성이 선을 즐거워함이 이와 같다. 기녀가 잘못 빠져 악을 행하는데, 심히 꾸짖는 사람이 있어 그를 음란하고 더럽다고 욕하면 부끄러워하니 그 성이 악을 미워함이 이와 같은 것이다. 모든 이와 같은 유가 ‘현재의 징험’이다.”¹⁶⁾

선을 사모하는 본성에 대해 타인의 칭찬을 좋아하고 비난을 싫어하는 예시들을 들고 있다. 이러한 예시들에서는 ‘호선오악보다 칭찬이나 비난에 더 집중하는 모습’과 ‘선악이 외부 판단에 의해 결정되는 모습’을 확인할 수 있다.

인간이 선에 대한 기호에서 행동했는지, 아닌지는 전혀 상관없이 칭찬을 좋아하고, 비난을 싫어한다. 심경밀험의 예시에서 인간은 선을 행해서 즐겁고 악을 해서 부끄러운 것이 아니라, 타인의 칭찬에 솔깃해하고 비난에 화를 낸다. 이러한 모습은 선악에 대한 호오라기보다는 칭찬 비난에 대한 호오라고 봐야 적절할 것이다. 선악에 대한 호오가 있었다면 타인이 어떻게 칭찬하고 비난하는 지에 대해서만 반응하지 않고, 자신이 선행을 했는지와 악행을 했는지에 대해서도 반응해야 하기 때문이다. 선악에 대한 호오를 설명하면서 선행을 하지 않아도, 악행을 하지 않아도 ‘좋아하고 싫어함’을 제시하고 있다는 것은, 정약용이 말하는 선악에 대한 호오는 칭찬과 비난에 대한 호오라고 이해할 수 있다. 또한 악한 행동을 했음에도 칭찬을 받아 이를 좋아하는 도둑

15) 『심경밀험』 155p

16) 『다산과 문산의 문답』 152p

의 예시를 보면, 선에 대한 기호를 추구하지 않고 행동하더라도 선으로 인정받으면 이를 좋아하고 점차 하도록 교정된다고 볼 수 있다. 선에 대한 기호에서 행동했더라도 선으로 인정받지 않고 비난받으면 이를 하지 않도록 되는 경우에 대해서도 생각해 볼 수 있다. 선에 대한 호오보다는 외부 판단을 기준으로 행동을 결정한다. 또한 사람을 평가할 때도 ‘그 사람이 어떠한 기호에서 했는지’와는 상관없이 선하다고 판단된 결과만을 보고 그를 선하다고 본다. 즉 정약용의 심성론에서 호선오악은 칭찬이나 비난에 대한 호오이며, 외부에서 결정한 선악에 대한 추구라고 볼 수 있다. 이러한 선은 선에 대한 기호와와는 괴리되어 있다고 볼 수 있다. 선이 인간 내면에서 나올 수 있는 것이라면, 이러한 가능성을 실천하고 확장해 나가는 것이 선에 대한 추구이다. 그러나 정약용은 선을 잘못 학습할 수 있다는 것과 올바른 선으로 교정될 수 있음을 암시하고 있다. 잘못된 선을 실천하더라도 이를 칭찬받으면 좋아하며 계속 실천하고, 이를 선으로 학습하게 된다. 이를 피하기 위해서는 앎을 통해 선을 올바르게 이해하도록 교정해나가야 한다. 이를 살펴볼 때, 선은 본성에 의한 것이라기보다는 앎과 평가라는 외부적 조건에 의해 형성된다. 인간은 외부에서 승인된 선을 수용하고 이에 맞는 행동을 하도록 교정된다.

정약용의 심성론에서 선을 실현하도록 하는 것이 외부의 강제와 이익이라는 점은 성기호설이 성악설의 한 부류임을 뒷받침한다. 성이 기호이기 때문에 인간은 선에 대한 기호와 육체에 대한 기호 사이에서 계속 갈등한다. 인간이 선을 추구하도록 하기 위해서는 육체에 대한 기호보다 선에 대한 기호를 추구해야 함을 설명해야 한다. 정약용은 하느님(천명)의 존재를 제시하면서 인간이 선에 대한 기호를 추구할 수 있도록 한다.

“군자가 암실에 있으면서 두려워하며 감히 나쁜 짓을 하지 못하는 것은 거기에는 상제가 그를 굽어보고 있음을 알기 때문이다.”¹⁷⁾

선에 대한 기호와 육체에 대한 기호가 충돌할 때, 선에 대한 기호를 강제하는 장치로 천명(天命)이 등장한다. 인간은 선에 대한 기호를 지녀 선한 행동을 한다고 말하는 동시에 천명에 대한 두려움 때문에 선한 행동을 한다고 설명한다. 이는 선에 대한 기호만으로 선을 행하기는 어려움을 드러냈다고 볼 수 있다. 상제(上帝), 하느님으로 제시되는 천명이라는 존재가 갈등의 순간에서 육체에 대한 기호를 억제하고 선에 대한 기호를 선택하도록 강요한다. 천명은 ‘내면에 들어있는 하늘의 목소리’라고 설명되면서 인간 모두에게 내재되어 있는 것처럼 보이지만 인간과는 전혀 다른 타자이다. 천명은 인간과 다르게 순선한 존재이다. 천명은 인간과 마찬가지로 선을 좋아하고 악을 싫어하는 기호를 지녔다고 설명되지만, 천명에게는 권형이나 행사가 존재하지 않는다. 악으로 흐를 이유가 전혀 없기에 완전하게 선을 좋아하고 추구하는 순선의 존재라고 이해할 수 있다. 외부의 존재인 천명은 인간이 선을 행하도록 감시한다. 물론 정약용은 천명이 ‘성을 따르는 것’이며 ‘날 때부터 마음속에 들어있는 것’이라고 말하며 성 자체가 천명인 듯이 말하기도 한다.

“성대로 따르는 그것을 도라 이른다. 그러므로 성에서 나오는 것을 도심이라 한다. … 한결같이 도심의 하고파 하는 데로 따르는 것, 그것을 솔성(率性)이라 이르나니 솔성이란 천명을 따르는 것이다.”¹⁸⁾

그러나 이와 동시에 정약용은 천명이란 인간과는 동떨어진 존재임을 언급한다. 천명은 ‘선을 좋아하고 악을 싫어하는 기호’를 뛰어넘어 인간을 감시하고 선한 행동을 하도록 요구하는 존재이다. 천명은 ‘감시하고’, ‘두렵게 하며’, ‘유도하는’ 존재이다.¹⁹⁾ 천명은 그 속성과 규정상 인간과는 다른 타자이며, 선을 강제하는 장치이다. 타자가 나를 살펴보고 징벌하기 때문에 선한 행동을 한다면, 외부의 선을 그대로 도입한

17) 『중용자잡』 203p

18) 『중용자잡』 200p

19) 『중용자잡』 203-204

다고 밖에 볼 수 없고, 스스로 선택될 수 없다는 성악설의 논리와 이어진다고 볼 수 있다.²⁰⁾²¹⁾

그리고 인간 외부에서 인간과 괴리된 순선을 도입하고 따르도록 하는 이유도 성악설과 마찬가지로 이익의 측면 때문이다. 하느님의 상벌에 대한 호오와 필경 나타나는 효과 때문에 인간은 선을 추구하게 된다. 본성에는 선을 좋아하는 기호와 (대체로 선과 배치되는) 욕체를 위한 기호가 동시에 존재한다. 이 안에서 선을 좋아하는 기호를 선택해야 하는 이유로 ‘현재의 징험’과 ‘필경 나타나는 효과’가 제시되고 있다. 이들은 선에 대한 기호를 선택하도록 하는 것이 이익임을 보여준다. 정약용은 도둑과 기녀가 각각 악을 행해도 타인에게 칭찬을 받은 도둑은 기뻐하고 욕을 들은 기녀는 부끄러워 한다는 것이 현재의 징험이라고 말하고 있다.²²⁾ ‘현재의 징험’은 선에 대한 기호를 선택했을 때 나타나는 즉각적인 욕구의 충족을 보여준다. 악을 행동으로 옮겼을 때,

20) 인간과 근본적으로 다른 성인의 존재에 대해 의문을 가질 수 있는 것과 마찬가지로, 인간과 다른 타자인 천명을 어떻게 근거 지을 수 있는지 비판받을 수 있다. 인간과 전혀 다른 존재인 성인이 존재할 수 있는지에 대한 의문부터, 인간과는 달리 순선한 성인을 어떻게 (선택하지 않은) 인간이 인식하고 성인이라고 인식할 수 있는지 등에 대해 의문이 있는 것처럼, 하느님에 대한 근거에 대해 의문을 가질 수 있다.

21) 천명이 인간 내부에 존재하는 선의지라는 해석도 있지만, 적합하지 않다고 판단되어 제외한다. 만약 천명이 인간 외부의 존재가 아니라 인간에게 내재된 존재라면, 외부의 조건이나 자극과는 상관없이 선을 행하도록 하는 내재된 순선(純善)이라고 봐야 할 것이다. 인간의 마음 안에 선에 대한 기호 외에도 순선이 따로 존재한다는 주장으로도 이해될 수 있다. 천명이 나오는 다른 존재가 아니라면, 정약용이 비판했던 본연지성과 유사하게 이어지며, 인간 내면에 선이 있다고 긍정하게 된다. 이는 정약용의 근본 전제를 완전히 흔드는 해석이기에 천명은 인간 외부의 타자라고 해석하는 것이 적절하다고 여겨진다.

22) 앞의 16번의 주석

“사람의 성이 선을 좋아하고 선을 즐겨워한다는 증거는 두 가지가 있다. 하나는 ‘현재의 징험’이고, 다른 하나는 ‘필경에 나타나는 효과’이다. 도둑이 잘못 빠져 악을 행하는데, 잘 모르는 사람이 그를 깨끗하다고 칭찬하면 기뻐하니 그 성이 선을 즐겨워함이 이와 같다. 기녀가 잘못 빠져 악을 행하는데, 심히 꾸짖는 사람이 있어 그를 음란하고 더럽다고 욕하면 부끄러워하니 그 성이 악을 미워함이 이와 같은 것이다. 모든 이와 같은 유가 ‘현재의 징험’이다.”

그 행동이 선한지 악한지에 대한 판단보다는 이를 외부에서 칭찬·비난하는 것에 좌우된다. 칭찬을 받으면 즐거워하고 비난받으면 싫어하는 욕구에 따라 행동하면서, 선 자체가 아니라 경험적으로 체험하는 사회적 보상에 따라 행동한다고 볼 수 있다. 사회적 보상에 따라 기뻐하고 부끄러워하는 것은 선 그 자체를 추구하는 것이 아니라 이익과 욕구를 추구하는 것임을 알 수 있다. ‘현재의 징험’이 이익의 기재라는 것을 바탕으로 ‘필경 나타나는 효과’를 이해하면, 필경 나타나는 효과 역시도 선한 행동의 근거가 이익임을 나타낸다고 볼 수 있다. 필경 나타나는 효과는 미래에 분명히 자신에게 좋은 결과가 나타날 것이기 때문에 선한 행동을 함을 의미한다. ‘현재의 징험’이 당장에 눈앞에서 나타나는 이익이라면 이와 같이 제시한 필경 나타나는 효과는 미래의 이익으로 이해할 수 있다. 이렇게 선에 대한 기호와 다른 기호가 충돌할 때 필경 나타나는 효과를 들어 선을 추구하도록 하는 것은 선이 이익을 달성하기 위한 수단으로 전략한다. 선 그 자체가 중요하다기 보다는 선을 행한 후에 받게 되는 이익을 들어 선을 촉구하고 있다고 볼 수 있다.

마지막으로, 정약용이 수양의 방법으로 강조하는 ‘서(恕)’ 역시도 성악설의 맥락에서 이해할 때 더 정확하게 이해할 수 있다. 정약용이 말하는 서(恕)는 선이 외부의 것이기에, 외부의 선을 내면화하고 자신을 교정해나가는 수양의 방법이다. 이는 외부의 선인 예를 내면화하는 성악설의 수양방법과 유사하다고 볼 수 있다. 또한 서는 욕구를 중심으로 선을 이해하고 실행하는 방법이라는 점에서 성악설처럼 ‘외부에 욕구를 통해 반응하는’ 인간을 전제로 하고 있다. 정약용은 당시의 충서(忠恕) 개념에 대해 비판하며 서를 다시 강조해야 함을 역설한다. 임부연은 『정약용의 심성론 연구』에서 정약용의 충서의 개념을 재해석하면서 자신의 내면의 선을 탐구하는 충을 비판하고 실천적인 요소인 서를 강조하고 있다고 이해한다. 임부연의 연구에서 서는 실천적 수양의 강조를 확인하는 데에서 그치고 있지만, 이 글에서는 임부연의 서 해석을 끌어와 성악설과의 연관성을 찾는 것까지 나아가고자 한다.

정약용은 정이가 진기지위충(盡己之謂忠) 추기지위서(推己之謂恕)를 “충은 자신을 극진히 하는 것이다. 자신을 극진히 한 후에야 서를 할 수 있는 것이다”라고 설명한 것에 대해 서(恕)보다 충(忠)을 강조하고 있다고 비판한다. 정이는 충(忠)을 자신을 극진히 하여 근본을 세우는 것이고 이를 미루어 나가 서(恕)할 수 있다고 본다. 이러한 해석은 선이 자신 내면에 있고 이를 밖으로 미루어 나가면서 선한 행동으로 나아갈 수 있다는 성선설적인 해석이다. 이 때문에 충서를 말할 때, 자신을 극진히 하는 것(충)과 이것을 미루어 나가 실천하는(서) 것의 두 가지 행동이 생긴다. 이러한 충서의 해석에서는 자신을 극진히 하는 충(忠)이 우선시 되고, 중심이 되며, 수양을 위해서는 자신 내면으로 향하는 공부를 하게 된다. 정약용은 이를 비판하면서 서를 중심으로 하는 수양을 강조한다. 정약용에게 충서는 “오직 진실된 마음으로써 서를 행하는 것”²³⁾으로서, 서(恕) 그 자체만으로도 지극하다고 설명한다.

“서(恕)의 덕(德)은 만백성에게 베풀어도 폐단이 없는 것이며 만대를 전하여도 폐단이 없는 것이니, 사방 팔면으로 어느 곳에서나 마땅하지 않는 것이 없는데 어떻게 폐단이 생기겠는가?”²⁴⁾

정약용은 서(恕) 자에 추서(推恕)와 용서(容恕)의 두 가지 용법이 있다면서, 서를 추서로 이해할 때는 전혀 폐단이 없으며, 서라는 덕은 모두에게, 어디에나 적용되는 덕임을 말하고 있다. 정약용이 이해한 서는 미리 자신에 대해 닦고 공부할 필요 없이, 그대로 적용될 수 있는 것이며, 모두에게 보편적으로 실천될 수 있는 덕이다. 서는 내가 원하는 바를 미루어 남에게도 해주는 것을 의미한다.

“서란 무엇인가? 자식에게 받고 싶지 않았던 일을 부모에게 베풀지 말라는 것이며, 부모에게 받고 싶지 않았던 일을 자식에게 베풀지 말

23) 『심경밀협』 174-175p

24) 『심경밀협』 174p

라는 것이며, 아우에게 받고 싶지 않았던 일을 형에게 베풀지 말라는 것이며, …… 대체로 인간과 인간이 서로 함께할 즈음에는 모두 이러한 도(道)를 썼던 것이니, 이는 이른바 혈구(絜矩)의 도(道)인 것이다.”

서는 선을 실천하기 위해 자신의 내면을 탐구하는 것이 아니라, 자신의 욕구를 헤아려 남의 욕구에도 알맞도록 행동해야 한다는 것이다. 자신의 욕구만을 추구하지 않고, 자신의 욕구를 미루어보아 남의 욕구를 이해하고 베푸는 것이 서라고 설명한다. 자신 내부에서 선을 찾는 층의 과정을 생략하고 곧바로 ‘서’를 행해야 한다는 정약용의 주장은, 선이 외부에 있다는 생각에서 비롯된다. 선은 실행할 때 비로소 실현되고, 외부의 반응에 의해 선에 대한 이해가 수정되고 교정된다. 곧 서는 외부에서 실현되는 선을 판단하고 교정한 후 선을 실행하는 반응이다. 주희의 서(恕) 해석에 대한 비판에서도 이를 찾을 수 있다. 주희는 맹자의 ‘만물이 모두 나에게 갖추어져 있으니 자신을 반성해 보아 성실하면 즐거움이 이보다 큰 것이 없고, 힘써서 서를 행하면 인을 구함이 이보다 가까움이 없다.(孟子曰 萬物皆備於我 反身而誠 樂莫大焉 強恕而行 求仁莫近焉)’에 대해 리(理)의 본모습이 이와 같다고 해석한다. 크고 작은 모든 이치가 성의 나누어짐에 전부 들어있고, 이러한 이치들은 모두 자기 안에 있다고 본다. 주희에게 있어서 서란 자신 내부에 들어있는 모든 리(선)의 총체를 이해하고, 이를 밖으로 미루어나가는 실천이다. 이에 대해 다산은 ‘천하 만물의 이치는 각각 만물에게 있는 것’이라고 비판하면서 서에 대한 다른 해석을 내놓는다.²⁵⁾ 각각의 이치는 인간 밖에 있는 것이기에 인간은 외부의 선을 보고 접하며 자신을 수정해야 한다. 수많은 타자와의 관계에서 발생한 다양한 종류의 선(리(理))를 통해 자신을 교정한다. 자신이 윗사람에게 싫었던 바를 아랫사람에게 하지 말고, 아랫사람에게 싫었던 것을 가지고 윗사람에게 대하지 않는 것은, 자신이 윗사람·아랫사람과의 관계에서 실행한 행동을 통해 나타난 좋음·싫음을 가지고 선을 판단하고 이를 내면화하

25) 『맹자요의』 388p

는 것이다. 만약 타인이 선에 대한 욕구를 통해 행동하였더라도 이를 자신이 싫어함(不善)으로 나타났다면, 이를 바탕으로 자신을 고쳐나가게 된다. 즉, 서는 외부의 반응에 따라 인간을 교정해나가는 수양방식을 의미한다. 정약용은 서의 방식이 자신을 교정해나가는 것임을 분명히 밝히고 있다.

“인을 구하려는 자는 반드시 힘써 서해야만 한다. 힘써 서하려는 자는 반드시 극기해야만 한다. 주자가 사욕을 끊는 것을 인이라고 한 것은 진실로 이 때문일 것이다. 그렇다면 극기는 인을 구하는 방법이지 바로 인을 행하는 것이 아니다.”²⁶⁾

선에 대한 기호와 욕체에 대한 기호 사이에서 인간은 고민하게 되고, 선을 행동으로 이끌기 위해서는 자신을 교정해야만 한다. 정약용은 서를 위해 자신을 극복(극기(克己)해야 한다고 말한다. 외부에 나타난 선을 자신에게 적용하면서 자신을 교정해야 함을 주장하는 것은, 인간이 외부의 선에 맞추어 교정해야 한다는 성악설의 수양과 유사하다.

또한 서는 이익을 중심으로 선을 이해하는 방식이다. 선은 올바르게거나 그림이라는 기준이 아니라 좋고 싫음의 기준으로 판단된다. 윗사람에게 ‘싫었던’ 바를 아랫사람에게 하지 않고, 아랫사람에게 ‘싫었던’ 것을 윗사람에게 적용시키지 않는다. 이는 외부자극(윗사람)으로 인한 이익이나 불이익(싫음)을 타인에게도 적용시키는 방식으로 이루어진다. 즉 이익을 중심으로 선을 이해하고, 이를 확장해 가는 방식이다. 서는 자신에게 있는 욕구만을 추구하는 것이 아니라, 타인의 욕구까지도 추구하는 것이 선임을 의미하고 있다. 즉, 서는 선이 타인과의 관계와 행동에서만 이루어지는 외부적인 것이며, 선을 (타인이 욕구하는) 이익을 추구하는 데서 찾을 수 있음을 의미한다. 이는 성악설에서 개인과 사회의 이익을 위해 선을 추구하는 것과 같이, 정약용의 심성론에서도 선이 ‘옳음’이 아닌, 이익의 측면에서 추구됨을 의미한다.

26) 『논어고금주』 8:21, 임부연의 『정약용의 심성론 연구』에서 재인용

4. 결론 - 정약용의 심성론에 대한 재정의와 그에 대한 해석

이상의 논의를 통해 정약용의 심성론을 종합적으로 재구성하였다. 정약용은 전기와 후기에 걸쳐 심성론에 대한 서술에서 차이를 보이고 있지만, 이들은 일관되게 이해될 수 있다. 전기와 후기의 심성론을 종합적으로 이해한 바를 통해 분석하면서, 정약용의 심성론은 성악설의 계열임을 확인하였다.

정약용은 전기와 후기에 걸쳐서 인간의 마음이 성, 권형(후기에는 재才), 행사(후기에는 세勢)의 세 가지 부분으로 나누었다. 성·권형·행사는 각각 성·재·세로 이어진다. 이들에 대해 동일한 설명을 하고 있기에 이들은 각각 동일한 요소에 대한 설명이라고 이해될 수 있다. 그리고 성이 기호라는 점에서는 하나이지만, 기호의 방향에 있어서 선을 향한 기호인 영지의 기호와 육체에 대한 기호인 형구의 기호로 두 개로 서술하였다. 이렇게 하나이면서 두 개로 설명되는 성에 대한 조짐은 전기에서부터 나타나고 있었다. 꺼리는 성과 선을 추구하는 성을 이미 언급하였고, 천명을 제시하면서 형구의 기호가 나타날 것임을 암시하였다.

종합한 심성론을 바탕으로 정약용 심성론이 성악설의 이론을 따라가고 있음을 알 수 있었다. 성을 선에 대한 기호라고 설명하면서 선의 출발점을 인간 내면에서 찾아내고자 한 동시에, 선에 대한 시발점을 기호라고 정의하면서 결국에는 성악설과 유사한 구조를 지니게 된다. 기호로 성을 설명하면서 선과 선에 대한 기호 사이의 단절이 발생한다. 정약용이 선에 대한 기호로 제시한 예시를 살펴보면 정약용의 성이 선악에 대한 호오라기보다는 칭찬과 비난에 대한 호오임과 외부에서 평가한 선악을 따르고자 하는 욕구임을 확인할 수 있었다. 또한 천명이라는 외부적 강제에 의해 선을 실행한다는 점, 선을 실현하는 이유가 이익이라는 점도 성악설의 구조와 유사함을 보였다. 서(愆)에 대한 해석 역시도 성악설적인 관점에서 이루어지고, 외부의 선을 계속 받아들여 자신을 교정하는 수양의 방법을 제시하게 된다.

정약용은 성악설이 지니는 문제를 해결하고 성선설의 장점을 취하려 시도했지만, 이로 인해 일관된 해석을 어렵게 만든다. 정약용의 중심 전제를 가지고 확인하면 정약용은 성이 기호라는 일관된 심성론을 주장하고 있고, 이는 성악설과 유사하게 이어진다. 정약용은 선에 대한 기호를 가지고 성선을 설명함과 동시에 실천을 중심으로 하는 심성론을 추구하고자 하였으나, 기호와 선택에 대한 강조로 인해 성악설로 이어진다. 이 글에서는 정약용의 심성론에서 나타나는 성악설 구조로 인한 문제점은 다루고 있지 않다. 그러나 정약용의 심성론이 성악설임을 확인한 작업은 정약용의 심성론이 정약용의 철학의 구조와 문제점을 더 세밀하게 분석하도록 도울 것이다.

참고문헌

- 금장태 「다산 심성론의 체계와 쟁점」
 금장태 『心和性, 다산의 맹자해석』, 서울대 출판부, 2005
 백민정 『정약용의 철학』, 이학사, 2008
 이상의 「정약용 사회사상의 새로운 지평」
 이숙희 「‘영체’와 ‘행사’에서 본 정약용의 종교적 의식 연구」
 임부연 「정약용의 심성론 연구」
 정소이 「정약용 심성론의 변천에 관한 연구」, 2010
 한자경 「유교와 천주교 사이의 다산: 인간본성의 이해를 중심으로 논함」

원전 번역서

- 정약용, 이재의 『다산과 문산의 인성논쟁』, 실사학사경학연구회 편역, 한길사, 1996
 정약용 『다산의 경학세계』, 실사학사경학연구회 편역, 한길사, 2002
 정약용 『여유당전서』 經集1, 전주대 호남학연구소, 전주대출판부, 1986
 정약용 『역주다산맹자요의』 이지형 역, 현대실학사, 1994
 정약용 『역주매씨서평』 이지형 역, 문학과지성사, 2002