茶山의 『孟子』 해석과 性 개념 인식

琴 章 泰
(서울대 종교학과)

1. 『맹자』의 性 개념 문제

'性'(성품)의 문제는 인간 자신에 대한 이해가 상당히 심화된 다음에 제기되는 것이다. 인간은 먼저 자신이 어떻게 행동해야 하는가 하는 당위적 규범에 관심을 기울인다. 이러한 당위규범에 따라 실행해야 할 '道'를 해명하고 인격으로 확보해야 할 '德'을 밝히는 과제를 어느 정도 추구한 다음에, 자신이 과연 무엇이며 어떻게 이루어져 있는가 라는 존재의 근거에 주의를 기울이게 되는 것이다. 유교전통에서는 이러한 인간 존재의 근거로서, 인격적 주체를 이루는 '心'을 확인하고 인간 존재의 본질적 성격이자 근거인 '性'을 탐색하고 있다.

'性' 개념에 대한 논의는 孔子에서 시작되었다고 할 수 있지만, 『논어』에서 공자가 性에 대해 언급한 것은 "性은 서로 가깝다"(性相近也. 〈陽貨〉)는 한마디 밖에 없다. 오히려 "선생님께서 性과 天道를 말씀하시는 것은 얻어들을 수

주 제 어: 性, 嗜好, 命, 德, 性卽理, 本然之性, 氣質之性, 人物性同論
nature(human nature), proclivity liking for something, heavenly order, virtue, The nature is the principle, original nature, physical nature, coincidence of human nature and all being's nature

가 없다"(夫子之言性與天道, 不可得而聞也. 〈公冶長〉)는 제자 子貢의 탄식 어린 발언에서 당시에 '性'과 '天道'의 문제에 관한 관심이 깊어가고 있었음을 엿볼 수 있게 된다.

이런 맥락에서 戴震(1723~1777)은 공자가 『주역』에서 이미 性과 天道의 문제를 말씀하였다고 주장하였다. 대진의 주장에 의하면, 후세에 공자의 말씀(性과 天道)이 어지럽혀지자 孟子가 변론하지 않을 수가 없었을 정도로 '性'과 '天道'의 문제에 대한 논의는 공자에게서 이미 확고하게 자리잡고 있었다.[1] 茶山 丁若鏞(1762~1836)도 "공자는 性과 命을 드물게 말씀하셨지만, 가정에서 정통으로 전해 내려오는 것은 『中庸』에서 발현되었으니, 『중용』에서 性을 말한 것은 본래 공자의 견해이다"[2]라고 하여, 『중용』에서 언급한 "天命之謂性"을 공자의 말씀으로 지목하고 있다. 이러한 관점은 '性'의 문제에 대한 논의가 공자에서 유래하여 『중용』을 거쳐 맹자가 활동하던 전국시대에 본격적인 토론의 중심문제로 등장하게 되었음을 말해준다.

'性'의 문제가 인간 존재의 본질적 성격과 근거를 이해하는 과제라고 한다면, 유교사상사에서는 중요한 변혁의 과정마다 언제나 '性'에 대한 새로운 인식의 사유체계가 제시되기 마련이요, 이에 따른 경전의 해석체계도 중대한 변동이 일어나게 되는 것은 당연한 귀결이라 할 수 있다. 실제로 宋代 程子·朱子의 道學이나 明代 王陽明의 心學이나 淸代 戴震의 氣學 등은 '性' 개념의 인식에서 중요한 시각의 차이를 드러내고 있다. 조선 후기 實學의 정점에 선 茶山도 경전해석의 새로운 틀을 구축하면서 인간이해의 새로운 시야를 여는 것을 그 문제의식의 출발점으로 삼았는데, 그의 새로운 인간이해는 바로 '性' 개념의 새로운 인식에 뿌리를 두고 있다.

맹자의 시대에는 제자백가의 다양한 입장에 따라 많은 문제들이 첨예한 쟁

1) 戴震, 『孟子字義疏證』, '序', "余少讀論語, 端木氏之言曰, 夫子之言性與天道, 不可得而聞也, 讀易, 乃知言性與天道在是."

2) 『與猶堂全書』, 제2집(이하 '『與全』[2]'로 줄임), 권6, 24, '孟子要義', "孔子罕言性命, 而家庭嫡傳, 發於中庸, 則中庸言性, 是本孔子之論."

점으로 부각되어 숱한 논쟁을 일으켰는데, 그 가운데서도 '性' 개념의 문제는 맹자의 인간이해를 위한 근본과제일 뿐만 아니라, 맹자의 사상 전반을 특징짓는 철학적 기초가 된다. 다산은『孟子要義』를 저술하면서,『맹자』에서 제시된 경세론적 문제들에서 井田制의 문제를 제외하고는 治道의 다양한 문제들을 거의 덮어두고 '性'의 문제를 해명하는 데에 주의를 집중하였다. 그만큼 '性' 개념의 새로운 인식을 통해 인간이해의 새로운 체계를 확립함으로써, 그 기반 위에서 경세론적 사회문제까지 해결할 수 있다는 입장을 밝히고 있는 것이다. 다산보다 39년 앞서 출생한 戴震도『孟子字義疏證』을 저술하면서 理 · 天道 · 性의 문제를 중심으로『맹자』를 해석하고 있는데, 이러한 사실은『맹자』에서 '性'의 문제가 핵심적 주제를 이루고 있음을 말해준다.

『맹자』에서 '性'의 문제 중 性의 善惡문제가 가장 활발한 쟁점이었던 것이 사실이지만, 그 기초로서 '性' 개념 자체에 대한 인식이 선행될 필요가 있다. 특히『맹자』의 '性' 개념에 대한 송대 성리학의 해석과 이를 극복하여 새로운 인간이해를 추구하는 다산의 '性' 개념은 여러 쟁점에서 충돌하고 있으며, 송대 성리학의 '性' 개념 인식을 비판하는 淸代 氣學者인 戴震의 경우와도 몇 가지 쟁점에서 대비시켜 보면, 그 입장의 특성을 좀더 분명하게 드러낼 수 있을 것이다.

2. 性 개념의 인식

1) 性嗜好說의 논증

정자 · 주자에 의해 정립된 성리학의 정통적인 '性' 개념이 性卽理說이라고 한다면, 다산은 性嗜好說을 제기함으로써 성리학에 정면으로 대립하는 자신의 독자적 입장을 확립하고 있다. 다산은 "心은 우리 인간 大體의 빌려온 명칭이요, 性은 心이 嗜好하는 바이니, 虛와 氣나 知覺으로는 분명하게 밝히기 어려울 것이다"[3]라고 하여, 맹자가 말하는 大體로서의 心이 嗜好하는 것을 性이

라고 정의한다. 이에 따라 張橫渠(1020~1077)가 "虛와 氣를 합하여 性의 명칭이 있고, 性과 知覺을 합하여 心의 명칭이 있다"(合虛與氣有性之名, 合性與知覺有心之名. 〈正蒙〉)고 하여, 心과 性을 虛·氣·知覺으로 설명하는 것도 분명하지 않은 것이라 거부하고 있다.

주자는 '性'을 天에서 부여받은 理라고 정의하였고 장횡거는 太虛의 氣로 해명하였는데, 이에 대해 다산은 성리학에서 제시하는 性 개념이 전체를 하나로 융합하여 너무 모호하게 제시하고 있으며 당시의 사람들은 이 때문에 착오에 빠지게 되었다고 지적하였다. 그는 "性은 우리 인간 大體(마음)의 전체적 명칭이 아니다. 내가 말하는 性이란 嗜好를 위주로 말한 것이다"[4]라고 하여, 性 개념이 마음이 좋아하고 싫어하는 嗜好로서 구체적이고 경험적으로 분명하게 알 수 있는 것임을 강조한다. 여기서 다산은 性嗜好說을 천명하고 있으며, 그 논증을 몇 가지 측면에서 시도하고 있다.

첫째, 다산은 인간의 공통된 감각적 嗜好에서 性嗜好說을 논증하고자 했다. 다산에 의하면, 어떤 사람의 性(천성)이 聲樂을 좋아한다거나 儉素함을 좋아한다거나, 혹은 山水를 좋아한다거나 書畵를 좋아한다고 말하는 것은 모두 嗜好하는 것으로서 性이다. 여기서 다산은 '性'의 글자 뜻이 본래 嗜好를 말하는 것이요, 孟子가 '性'을 논한 것도 반드시 嗜好로 말한 것임을 강조한다. 곧 "그(맹자의) 말에 '입이 맛에 대해 기호하는 바가 같고, 귀가 소리에 대해 좋아하는 바가 같고, 눈이 색에 대해 기뻐하는 바가 같다'고 하였는데, 모두 性이 善에 대해 좋아하는 바가 같음을 밝힌 것이니, 性의 본래 뜻이 嗜好에 있는 것이 아니겠는가?"[5]라고 언급한다. 마치 사람의 입과 귀와 눈이 맛과 소리와

---

3) 『與全』[2], 卷6, 39, '孟子要義', "心者吾人大體之借名也, 性者心之所嗜好也, 虛氣知覺, 亦恐欠分曉."

4) 『與全』[2], 卷5, 32, '孟子要義', "性非吾人大體之全名也, 余謂性者主於嗜好而言."

5) 같은 곳, "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." 이곳에서 다산이 인용한 『맹자』(告子上)의 원문은 "口之於味也, 有同耆焉, 耳之於聲也,

빛깔에서 좋아하는 것이 같은 것처럼 인간의 性은 善을 좋아하는 데서 같다는 사실이 바로 性을 嗜好로 인식할 수 있는 근거라는 것이다.

다산은 맹자가 인간의 性이 善함을 가장 구체적으로 입증하기 위해 사람들이 지닌 입과 귀와 눈 등 감각기관의 공통된 기호를 근거로 삼고 있음을 주목하였다. 그러나 사람의 감각기관이 지닌 기호에는 공통적인 면도 있지만 엄청난 차이도 드러나고 있다는 사실을 무시할 수가 없을 것이다. 이 점에서 性을 인간 마음이 善을 좋아하는 공통된 嗜好라고 본 다산의 주장은 경험적 사실에 의한 논증이라기보다는 性이 하늘에서 부여되었다는 보편적 근원성에 대한 그의 믿음을 경험적 사실을 끌어들여 확인하고자 한 것에 지나지 않는다.

둘째, 다산은 경전에서 언급된 性이 嗜好로 말하는 것임을 주목했다. 맹자가 "백성이 떳떳함을 붙잡았으니 이 아름다운 덕을 좋아한다"(民之秉夷(彝), 好是懿德)라는『시경』(大雅 · 烝民)의 구절을 주목하고, 이 詩를 지은 자는 道를 안다고 칭송하면서 "백성이 떳떳함을 붙잡았으므로 이 아름다운 덕을 좋아한다"(民之秉夷也, 故好是懿德)고 한 공자의 언급을 제시한 사실에 대해, 다산은 "이 시의 작자와 공자가 性을 논한 것은 오로지 좋아하고 싫어함을 주장하여 말한 것임을 여기서 징험할 수 있다"[6]고 지적한다. 이는 性이 嗜好(好惡)로 인식되고 있는 사실을 경전과 성인의 권위로 입증하고 있는 것이라고 하겠다.

셋째, 다산은 맹자가 제시한 欲(所欲) 樂(所樂) 性(所性)을 嗜好의 3단계로 보고, 性을 嗜好의 가장 깊은 단계로 확인했다. 곧 맹자가 "땅을 넓히고 백성을 모여들게 하는 것은 군자가 하고자 하지만 즐거워함을 여기에 두지 않으며, 天下의 가운데 서서 四海의 백성을 안정시킴은 군자가 즐거워하지만 천성으로 함을 여기에 두지 않는다"(廣土衆民, 君子欲之, 所樂不存焉, 中天下而立, 定四海之民, 君子樂之, 所性不存焉. 〈盡心上〉)라고 언급한 데서, '欲'(하고자 함)과 '樂'(즐거워 함)과 '性'(천성으로 함)이 세 단계로 제시되고 있음을 주

有同聽焉, 目之於色也, 有同美焉."으로 되어 있다. 서로 뜻은 같다고 하더라도 인용문과 글자에서 상당한 차이가 있다.

6)『與全』[2], 卷6, 23, '孟子要義', "詩人孔子論性, 專主好惡而言, 於此可驗."

목하였다. 여기서 그는 "欲 · 樂 · 性의 세 글자는 맹자가 세 층으로 나누어 놓은 것이다. 가장 얕은 것은 欲이요, 그 다음은 樂이요, 가장 깊어서 사람이 버릇으로 좋아하는 것의 뿌리를 이루는 것이 性이다. 군자가 천성으로 함이란 군자가 嗜好함을 말하는 것과 같다. 다만 嗜好라 하면 얕은 것 같지만 性이라 하면 자연스러움의 명칭이다. 만약 性이 嗜好의 종류가 아니라고 하면, '所性'이라는 두 글자는 문장을 이룰 수가 없다. 欲 樂 性의 세 글자가 이미 같은 종류라고 하면 性은 嗜好이다"[7]라고 언급한다. 이처럼 맹자가 말하는 欲 樂 性을 마음의 嗜好로서 같은 종류이면서 그 얕고 깊음에 따라 3층으로 나누어지는 것이라고 파악함으로써, 性을 嗜好의 가장 깊은 단계로 확인하고 있는 것이다.

다산은 특히 嗜好로서 性의 단계를 "가장 깊어서 사람이 버릇으로 좋아하는 것의 뿌리를 이루는 것"이라 하여, 인간이 天性으로 자연스럽게 嗜好하는 단계로 제시하고 있다. 여기서 다산이 맹자가 말한 欲 · 樂 · 性을 모두 嗜好에 속하는 같은 종류로 해석함으로써 性을 가장 깊은 단계의 嗜好로 파악하고 있는 점은, 주자가 '所性'을 "하늘에서 얻은 것"(其所得於天者. 『孟子集註』)이라 하여 性을 欲이나 樂과는 근원이 다른 것으로 차별화함으로써 天理로 보려는 견해나, "좋아하고 싫어하는 것은 情이요, 좋아하고 싫어함에 자연의 절도가 있는 것은 性이다"[8]라고 하여 好 · 惡의 嗜好는 情에 속하고 性은 그 嗜好의 節度가 되는 준칙으로 삼고 있는 견해와는 명확한 차이를 보여준다.

그렇다면 다산이 欲 · 樂 · 性을 같은 종류로 파악하였다는 점에서 欲 · 樂을 情의 양상으로 볼 수 있는 것처럼 性도 情의 양상으로 볼 수 있는가 하는 의문이 제기될 수 있다. 여기서 다산은 "情의 발동은 사람에서 말미암으므로 선할

---

7) 『與全』[2], 卷6, 42-43, '孟子要義', "欲樂性三字, 孟子分作三層, 最淺者欲也, 其次樂也, 其最深而遂爲本人之癖好者性也. 君子所性, 猶言君子所嗜好也. 但嗜好猶淺, 而性則自然之名也. 若云性非嗜好之類, 則所性二字, 不能成文, 欲樂性三字, 旣爲同類, 則性者嗜好也."

8) 『朱熹集』, 卷67, '樂記動靜說', "好之惡之者, 情也, 所以好惡而有自然之節者, 性也."

수도 있고 악할 수도 있으며, 性의 嗜好는 하늘에서 받은 것이므로 善이 있고 惡은 없으니 어찌 한가지 사례로 논의할 수 있겠는가"[9]라고 하여, 情과 性을 인간에 말미암는가 하늘에서 받은 것인가에 따라 다른 것으로 갈라놓음으로써, 嗜好라는 점에서 같은 종류이지만 그 발생근원이 다르다는 전제를 분명하게 보여준다. 이에 따라 다산은 性을 嗜好로 해석하는 性의 현상적 인식과 하늘에서 부여받은 것이라는 근원적 인식의 양면성에서 오는 문제점을 해결하기 위해서, 心의 嗜好로서 '性'에는 人心의 嗜好와 道心의 嗜好라는 서로 다른 양상이 있음을 지적한다. 곧 다산은『서경』(召誥)에서 "性을 절제하여 오직 날마다 힘쓴다"(節性惟日其邁)고 하고『맹자』(告子下)에서 "마음을 격동시키고 性을 참게 한다"(動心忍性)고 언급한 구절의 '性'은 人心의 嗜好라 하고,『중용』에서 "성품을 따른다"(率性)고 하고『맹자』가 "성품이 선하다"(性善)고 언급한 구절의 性은 道心의 嗜好라고 구별하면서, "비록 그 위주로 하는 바는 같지 않으나 嗜好를 性으로 삼는 점에서는 같다"[10]고 밝히고 있다. 바로 이 점에서 '마음의 嗜好'로서 性과 '하늘에서 받은 것'이라는 性 개념의 內包와 外延이 서로 다를 수 있음을 다산 자신도 인정하고 있는 것으로 보인다.

2) 性과 命 · 德의 관계

(1) 性과 命의 분별

『중용』에서는 "하늘이 명령한 것을 性이라 한다"(天命之謂性)고 하여, 天 · 命 · 性이 서로 일관하는 연관성을 지니고 있음을 보여주고 있다. 그러나 天 · 命 · 性은 직접적으로 일치하기보다는 그 위치와 역할의 차이가 있음을 주목함으로써 그 개념적 성격을 더욱 분명하게 확인할 수 있다. 주자도 "天이 곧

9)『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."

10)『與全』[2], 卷5, 33, '孟子要義', "召誥曰節性惟日其邁, 孟子曰動心忍性, 此所云性者, 人心之嗜好也, 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."

天子와 같다면, 命은 곧 자신에게 勅令으로 고하여 분부하는 것과 같고, 性은 곧 자신이 받은 직무와 같으니, 縣尉의 직무는 곧 도적을 잡는 데 있고, 主簿의 직무는 곧 장부와 문서를 관장하는 데 있는 것과 같다"[11]고 하여, 天에서 받는 명령으로서의 '命'과 자신이 받은 직무로서의 '性' 사이에 위치와 양상의 차이가 있음을 구별하여 제시하고 있다.

맹자는 "입이 맛에 있어서나 눈이 색깔에 있어서나 귀가 소리에 있어서나 코가 냄새에 있어서나 사지가 편안함에 있어서는 性이지만 여기에 命이 있으니 군자는 性이라고 하지 않는다. 仁이 父子에 있어서나 義가 君臣에 있어서나 禮가 賓主에 있어서나 智가 賢者에 있어서나 聖人이 天道에 있어서는 命이나 여기에 性이 있으니 君子가 命이라고 하지 않는다"[12]고 언급하였다. 곧 신체의 감각적 욕구는 性과 命이 함께 있지만 따라야 할 性이 아니라 제약되어야 할 命이라 하고, 도덕적 가치는 性과 命이 함께 있지만 제약됨을 命으로 받아들일 것이 아니라 따라야 할 性이라 함을 밝힘으로써, 性과 命의 차이를 지적하고 있는 것이다.

여기서 다산은 口·目·耳·鼻·四肢의 감각적 욕구로서의 嗜好에 대해, "性이란 글자는 원래 嗜好의 뜻이다. 그러므로 세상사람들이 모두 嗜好를 性으로 삼는다. 맹자가 단지 '이와 같은 것이 性이다'라고 말한다면 사람은 반드시 균등하게 얻을 것이다. 이제 얻는 데 命이 있다면 그것은 性이 아님을 알 수 있다"[13]고 지적한다. 곧 嗜好이지만 모든 인간에게 균등하게 주어진 것이 아니라 命으로 제한됨이 있다면 그것은 性으로서의 嗜好라 할 수 없다는 것이다. 이처럼 다산은 嗜好이면서 모든 인간에 균등하게 주어져 있다는 조건이

11) 『朱子語類』, 卷59, "天, 便似天子, 命, 便似將告 付與自家, 性, 便似自家所受之職事, 如縣尉職事便在捕盜, 主簿職事便在掌簿書."

12) 『孟子』, '盡心下', "口之於味也, 目之於色也, 耳之於聲也, 鼻之於臭也, 四肢於安佚也, 性也, 有命焉, 君子不謂性也. 仁之於父子也, 義之於君臣也, 禮之於賓主也, 智之於賢者也, 聖人之於天道也, 命也, 有性焉, 君子不謂命也."

13) 『與全』[2], 卷6, 50, '孟子要義', "性字原是嗜好之意. 故世人皆以嗜好爲性, 孟子獨曰若是性也, 則人必均得, 今旣得之有命, 則其非性可知也."

충족될 때라야 性이라 할 수 있다고 본다. 바로 이 점에서 다산은 개별적 차이와 한계를 규정하는 命과 모든 인간이 균등하게 부여받은 性이 구별된다는 점을 제시하고 있다. 또한 仁·義·禮·智의 도덕적 가치와 聖人의 인격은 누구나 욕구하는 것이지만 행할 수 있는 처지나 지위를 얻지 못하는 命이 있게 된다는 것도 지적한다. 그러나 다산은 仁·義이 天性에 뿌리를 두었기 때문에 命을 핑계삼아 그만둘 수 없는 것임을 지적함으로써, "때를 만나지 못하고 지위에 있지 못하였다고 하여 감히 마음을 극진하게 하지 않을 수는 없는 것이다. 참으로 父子·君臣의 인륜과 손님을 공경하고 어진 이를 존중하는 법도와 천도를 공경하여 받드는 정성은 모두 天性에서 나오는 것이니, 만나는 바가 같지 않다고 하여 바꿀 수가 없는 것이므로 군자는 命이라 하지 않는다"[14]고 밝혔다. 이처럼 다산은 도덕적 가치를 嗜好하는 性은 때와 처지에서 命으로 제약되었다고 하여도 그만둘 수 없다는 점에서 命과 性의 차이를 확인해 주고 있다.

한편, '命'에 대한 해석에서는 '命祿의 만남(遭遇) 여부'로 보는 趙岐의 관점과 '稟賦받음에 厚薄과 淸濁의 차이'로 해명하는 程子의 견해가 충돌하고 있다. 이에 대해 다산은 趙岐의 견해를 지지하면서, "程子는 원래 仁義禮智를 마음에 있는 理로 삼았으므로, 이에 '품부받음에 厚·薄과 淸·濁이 있다'고 하였다. 말할 것도 없이 仁·義·禮·智는 본래 일을 행함으로 얻어진 명칭이요, 이미 聖人을 일컬었으면 품부받음에 반드시 薄하고 濁함이 없을 것이니 그 의리는 저절로 성립할 수 없는 것이다"[15]라고 설명하였다. 곧 仁·義·禮·智는 인간이 실행함으로써 그 결과로 얻어지는 德이므로, 부여받은 기질의 차이라는 命에 따라 실현되거나 안 되는 것이 아님을 지적하고, 聖人이 天道를 행하는 경우에 命을 말한다면 그 聖人이 濁하거나 薄한 기질을 부여받아

14)『與全』[2], 卷6, 51, '孟子要義', "不以其不遇其時 不處其位, 而或敢不盡心焉, 誠以父子君臣之倫 敬賓尊賢之法 欽崇天道之誠, 皆出於天性, 不可以所遇之不同, 有所改易. 故君子不謂命也."

15) 같은 곳, "程子原以仁義禮智爲在心之理, 故乃曰所稟有厚薄淸濁, 毋論仁義禮智, 本以行事得名, 旣稱聖人則所稟必無薄濁, 其義自不可立."

天道를 행하지 못하였다고 할 수 없는 것이라고 반박하여, 품부받은 기질의 淸·濁이나 厚·薄의 차이를 命으로 규정하는 정자의 견해를 부정하고 있는 것이다.

(2) 性과 德의 분별

맹자는 사람에겐 모두 '남에게 차마하지 못하는 마음'(不忍人之心 〈公孫丑上〉)이 있다고 역설하면서, 그 경우로 惻隱之心·羞惡之心·辭讓之心·是非之心의 네 가지 마음을 강조하였다. 다산은 趙岐가 "이 네 가지 마음이 없으면 禽獸와 같으며 사람의 마음이 아닐 뿐이다"(無此四者, 當若禽獸, 非人心耳)라고 언급한 것을 높이 평가하며 宋儒의 견해와 다름을 지적하였다. 나아가 "宋元의 여러 先生들은 모두 四端을 本然之性이라 하고 또 本然之性을 사람과 만물이 같이 얻은 것이라고 한다. 그래서 禽獸에는 이 마음이 없다고 말하지 않고자 하니, 이것이 古今의 學術이 같지 않은 자리이다"[16]라고 하여, 네 가지 마음(四端)을 인간과 만물이 공유하는 本然之性으로 규정한 성리학의 입장을 거부하였다.

또한 맹자는 四端(惻隱·羞惡·辭讓·是非)의 마음(心)을 四德(仁·義·禮·智)의 '端'이라고 하였는데, 성리학에서는 四德이 性에 내재되어 있는 것이라고 파악하여 德과 性을 일치시키는 입장을 확립하였지만, 다산은 이를 정면으로 거부하고 있다. 다산은 德과 性의 차이를 해명하기 위해 '端'의 의미를 재검토하는 데서 출발하고 있다. 먼저 '端'에 대해서는 趙岐가 '首'(머리)라 하고, 孫奭이 '本'(뿌리)이라 하고, 주자는 '緖'(실마리)라 하고, 蔡元定은 '尾'(꼬리)라 하여, 여러 가지 상이한 견해가 있음을 소개하였다. 여기서 다산은 '端'을 '首'로 보는 趙岐의 해석을 적극적으로 공감하고 '本'으로 보는 것도 받아들였지만 '尾'로 본 견해는 거부하였다. 또한 그는 '端'을 '始'로 해석함으로써 '緖'로 해석한 주자나 陳埴의 견해를 비판하였다.[17]

---

16) 『與全』[2], 卷5, 21, '孟子要義', "宋元諸先生皆以四端爲本然之性, 而又以本然之性爲人物之所同得, 故不欲云禽獸無此心, 此古今學術不同處."

이처럼 四端의 '端'을 '始'로 해석하는 端始說의 논거로서, 다산은 남을 사랑한 다음에 '仁'의 명칭이 성립하고 나를 선하게 한 다음에 '義'의 명칭이 성립하는 것처럼 仁·義·禮·智의 명칭은 일을 행한 다음에 성립하는 것임을 강조하고 있다. 여기서 그는 주자의 견해를 仁·義·禮·智가 네 개의 알맹이로서 복숭아씨나 살구씨처럼 사람 마음 속에 덩어리로 들어있다고 보는 것이라 규정하고 그 문제점을 지적한다. 곧 "자기의 사욕을 이기고 禮로 돌아가는 것이 仁이 된다"(克己復禮爲仁)라는 공자의 언급에서도 仁이란 사람의 노력에서 성립하는 것이지 생명을 부여받는 처음에 하늘이 한 알의 仁 덩어리를 만들어 사람 마음 속에 넣어준 것이 아님을 강조하고 있다.[18] 그만큼 仁·義·禮·智의 四德은 성리학의 견해처럼 마음 속에 선천적으로 주어져 있는 것이 아니라, 인간이 四端의 마음으로 일을 행한 다음에 그 성과로서 성취되는 것임을 역설하고 있는 것이다.

여기서 주자는 "惻隱·羞惡·辭讓·是非는 情이요, 仁·義·禮·智는 性이다. 端은 실마리(緖)이니, 그 情이 발현함으로 인하여 性의 本然함을 볼 수 있게 되는 것은 마치 물건이 속에 있는데 실마리가 밖으로 드러나는 것과 같다"[19]고 하여, 마음 속에 주어진 性으로서의 四德이 밖으로 드러나는 실마리(端緖)로서 四端의 마음(情)을 제시하고 있다. 이에 대해 다산은 四德을 마음 속에 알맹이처럼 미리 들어있는 것이 아니라 四端의 마음에 따라 일을 행한 다음에 四德이 성과로서 획득되는 것임을 강조함으로써 주자의 端緖說을 거부

17)『與全』[2], 卷5, 23, '孟子要義', "總之端也者始也, 物之本末, 謂之兩端. 然猶必以始起者爲端. 物之頭尾, 實爲兩端, 皆可名端, 然其在書傳, 以頭爲端者, 更多其文."

18)『與全』[2], 卷5, 22, '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. 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, 揷于人心也."

19)『孟子集注』, '公孫丑上', "惻隱 羞惡 辭讓 是非, 情也, 仁·義·禮·智, 性也. 端, 緖也, 因其情之發, 而性之本然可得而見, 猶有物在中而緖見於外也."

하고 端頭說(端首說) 내지 端始說을 주장하였다.

이에 따라 다산은 "仁·義·禮·智가 일을 행함으로써 이루어진다는 것을 안다면 사람은 누구나 부지런히 힘써서 그 덕을 이루기를 바랄 것이지만, 仁·義·禮·智가 本心의 온전한 德이라는 것을 안다면 사람의 직무는 다만 벽을 향해 앉아서 마음을 관조하고 빛을 돌려 돌이켜 비추어서 이 心體로 하여금 텅 비고 밝아서 환히 통하게 하여, 마치 仁·義·禮·智의 네 알맹이가 있어서 어렴풋한 모습이 드러나 나의 함양을 받고 있는 것을 보는 듯이 할 뿐이다. 이것이 어찌 옛 성인이 힘쓰던 일이겠는가?"[20]라고 언급한다. 그것은 德이 행위의 결과임을 알 때에 인간이 德의 실현을 위해 노력하게 된다는 자신의 德成就說에 입각하여 주자의 德內在說이 실행의지를 상실하고 靜的인 觀照的 태도에 빠져들게 되는 문제점이 있음을 비판하는 것이다. 그리하여 그는 '天地가 만물을 낳는 마음'(天地生物之心)을 仁이라 하거나 '東方의 木德'을 仁이라 하거나 '뱃속에 가득 찬 한 덩어리의 和氣'(滿腔子一團和氣)를 仁이라고 하는 등 주자의 '仁' 개념에서는 실천의 적극적 행위가 나오지 않는다는 점을 비판하고, 德을 마음 속의 理로서 性과 일치시키는 견해를 거부하고 있다.

맹자는 惻隱·羞惡·恭敬(辭讓)·是非의 마음을 「公孫丑上」편에서는 仁·義·禮·智의 '端'이라고 하였지만, 「告子上」편에서는 곧바로 仁·義·禮·智라고 언급하면서 "仁·義·禮·智는 밖으로부터 나를 녹여서 들어오는 것이 아니라 내가 본래 가지고 있는 것이다"(仁義禮智, 非由外鑠我也, 我固有之也)라고 하여 四端과 四德의 관계를 직접 연결시켜 제시할 뿐만 아니라 四德을 내가 '본래 가지고 있는 것'(固有)이라고 언급하였는데, 이는 다산의 德成就說의 견해와 충돌하는 관점이다.

이에 대해 다산은 "'밖으로부터 나를 녹여서 들어오는 것이 아니라'는 것은 나의 안에 있는 四心(四端)을 미루어 바깥에 있는 四德을 성취하는 것을 말하는 것이요, 바깥에 있는 四德을 끌어당겨 안에 있는 四心을 발동하게 하는 것은 아니다"[21]라고 하여, 四心(四端의 마음)을 미루어 四德을 성취하는 것임을 확인하고 있다. 여기서 다산은 仁·義·禮·智의 명칭이 반드시 일을 행한 다

음에 성취하는 것임을 전제로 하여, 어린아이가 우물에 들어가려 할 때 惻隱히 여기기만 하고 가서 구출하지 않으면 마음에서 仁을 찾을 수 없음을 들어서, "四心은 人性이 본래 가지고 있는 것이고 四德은 四心이 擴充한 것임을 알 수 있으니, 확충하는 데 미치지 못하면 仁·義·禮·智의 명칭이 끝내 성립할 수 없다"[22]고 하여, 본래 가지고 있는 것이 四心임을 재확인한다. 따라서 맹자가 "仁·義·禮·智는 내가 본래 가지고 있는 것이다"(仁義禮智, 我固有之也)라고 언급한 것도, 맹자가 단지 이 四心을 四德과 직접 연결시킴으로써 四心의 발동을 통해 四德이 실현되는 연관구조의 긴밀성을 강조하고 있는 것일 뿐이지 마음의 理로서 내재한다는 四德의 內在說을 주장하는 것은 아니라고 역설한다.[23] 바로 이 점에서 다산은 맹자의 언급과 자신의 주장이 충돌하는 부분에 대해 맹자의 본래 의도(本旨)가 자신의 주장과 일치한다는 것을 전제로 밝히고 있지만, 어떤 면에서는 무리한 해석이라고도 할 수 있다.

맹자는 德으로서 '仁'을 해명하면서 하늘의 높은 벼슬(天之尊爵)이라고 하였는데, 이에 대해 다산이 "天道에서 德의 善·惡으로 높고 낮음을 삼는 것은 人道에서 벼슬(爵)의 高·下로 높고 낮음을 삼는 것과 같다. 사람이 진실로 仁하다면 그 지위가 士인지 庶人인지 하늘은 묻지 않으니, 어찌 하늘의 높은 벼

20) 『與全』[2], 卷5, 22, '孟子要義', "仁義禮智, 知可以行事而成之, 則人莫不僥焉學學, 冀成其德, 仁義禮智, 知以爲本心之全德, 則人之職業, 但當向壁觀心, 回光反照, 使此心體虛明洞澈, 若見有仁義禮智四顆, 依俙髣髴, 受我之涵養而已, 斯豈先聖之所務乎."

21) 『與全』[2], 卷6, 23, '孟子要義', "非由外鑠我者, 謂推我在內之四心, 以成在外之四德, 非挽在外之四德, 以發在內之四心也."

22) 같은 곳, "知四心者, 人性之所固有也, 四德者四心之所擴充也, 未及擴充則仁義禮智之名, 終不可立矣." 여기서 인용된 '人性之所固有也'라는 구절은 다산의 性嗜好說에 따르면 心이 嗜好하는 것이 性인 만큼 心이 四心을 본래 가지고 있는 것은 가능하지만 性이 四心을 본래 가지고 있다는 것은 성립할 수 없다는 점에서 '人心之所固有也'라고 해야 옳을 것으로 생각한다.

23) 같은 곳, "孟子以四德黏著於四心, 與前篇不同, 雖然仁義禮智, 竟成於行事之後, 若以爲在心之理則又非本旨."

슬이 아니겠는가"[24]라고 언급한 것은, 仁의 德을 인간 사회의 신분적 지위를 넘어서는 天道의 德으로 제시하고 있는 것이다. 그것은 德의 인격적 가치질서를 통해 사회적 신분질서를 넘어설 수 있는 논리를 찾아내는 것으로 보인다.

3. 성리학적 性 개념에 대한 비판

1) 心性天一理說 및 性卽理說에 대한 비판

『맹자』에서는 "그 마음을 다하는 자는 그 性을 알고, 그 性을 알면 하늘을 안다"(盡其心者, 知其性也, 知其性, 則知天矣. 〈盡心上〉)고 하여, 心 · 性 · 天이 서로 연결되어 있음을 밝혀주고 있다. 여기서 程子는 心 · 性 · 天의 연관관계를 해석하면서 "心과 性과 天은 一理이다. 이치로 말하면 天이라 하고, 부여받은 것으로 말하면 性이라 하고, 사람에게 간직된 것으로 말하면 心이라 한다"[25]고 언급하여, 心 · 性 · 天의 개념을 구분하면서도 '하나의 이치'(一理)로서 일치시키고 있다. 정자의 이러한 언급에 대해 다산은 전면적으로 비판하여, "후세의 학문은 천지와 만물에서 無形한 것과 有形한 것, 靈明한 것과 무지한 것을 모두 一理에 귀결시키니, 다시 大 · 小와 主 · 客이 없게 된다. 이른바 一理에서 시작하여 중간에 흩어져 萬殊가 되고 끝에는 다시 一理에 합한다는 것이니, 이것은 趙州의 萬法歸一說과 털끝만큼도 차이가 없다"[26]고 지적한다. 이처럼 다산은 心 · 性 · 天을 一理로 일치시킴으로써 그 차이를 간과하는

---

24) 『與全』[2], 卷5, 24, '孟子要義', "天道以德之善惡爲尊卑, 如人道以爵之高下爲尊卑, 人苟仁矣, 其位之爲士爲庶, 天所不問, 豈非天之尊爵乎."

25) 『與全』[2], 卷6, 38, '孟子要義', "程子曰, 心也性也天也, 一理也, 自理而言謂之天, 自稟受而言謂之性, 自存諸人而言謂之心."

26) 같은 곳, "後世之學, 都把天地萬物無形者 · 有形者 · 靈明者 · 頑蠢者, 並歸之於一理, 無復大小主客. 所謂始於一理, 中散爲萬殊, 末復合於一理也, 此與趙州萬法歸一之說, 毫髮不差."

견해가 趙州禪師의 '萬法歸一說'과 같다고 규정함으로써, 程子·朱子 등 송대 성리학자들의 견해가 초년에 빠져들었던 禪學의 영향에 깊이 물들었던 것으로 보고 있다. 이 점에서는 戴震도 宋儒의 '復其初'가『莊子』에서 끌어온 것이고, '理'는 불교의 '本來面目'과 같고, '存理'는 불교의 '常惺惺'과 같다고 하여, 宋儒의 이론이 老莊과 佛敎의 영향 아래 있다고 비판하는 입장을 밝히고 있다.[27]

다산은 程子의 '心性天一理說'에 따른다면,『중용』에서 말한 "天命之謂性"을 "理命之謂理"이라 할 수 있게 된다는 毛奇齡(1623~1716)의 언급처럼, 맹자가 말한 "盡其心者, 知其性也, 知其性, 則知天矣"도 "盡其理者, 知其理也, 知其理, 則知理矣"라고 말하게 되는 동어반복의 무의미함에 빠지게 된다고 비판한다. 곧 다산은 "만가지 다른 것을 묶어서 하나(理)로 귀결시켰다가 다시 혼돈을 이루게 하면 천하의 일은 생각하거나 논의할 수 없으며 나누어 구별할 수도 없게 된다. 오직 마음을 아득한 가운데 깃들게 하고 고요하여 움직이지 않는 것으로 최상의 오묘한 법도로 삼을 따름이니, 이것이 어찌 洙泗(공자)의 옛 견해이겠는가?"[28]라고 하여, 비판적 입장을 밝히고 있다. 곧 모든 존재의 다양성(萬殊)을 동일한 근원인 하나의 이치(一理)에 귀결시키는 성리학적 세계관은 이미 공자의 견해(洙泗之舊觀)를 벗어났다는 것을 지적한다. 그것은 성리학이 더 이상 유교의 정통적 이념이 될 수 없음을 선언하는 것이기도 하다.

또한 다산은 '理' 개념을 음미하면서, "理라는 것은 어떤 것인가? 理는 사랑하고 미워함도 없고 기뻐하고 노여워함도 없으며, 텅 비고 아득하여 이름도 없고 형체도 없으니, '우리가 그것(理)에서 부여된 것을 性으로 받는다'고 말

27)『孟子字義疏證』, 卷上, '理(14)', "復其初之云, 見莊周書, 蓋其所謂理, 卽如釋氏所謂本來面目, 而其所謂存理, 亦卽如釋氏所謂常惺惺, 豈宋以來儒者, 其說盡援儒以入釋歟?"

28)『與全』[2], 卷6, 38, '孟子要義', "束萬殊而歸一, 復成混沌, 則凡天下之事, 不可思議, 不可分別. 惟有棲心冥漠, 寂然不動, 爲無上妙法而已, 斯豈洙泗之舊觀哉."

한다면 또한 그것을 道로 삼기가 곤란할 것이다"[29]라고 언급하였다. 여기서 무엇보다 먼저 다산은 '理'가 감정이 없고 실체가 없다는 사실을 지적함으로써 理가 性을 부여하는 근원이 될 수 없음을 강조하고 있다. 그것은 '性卽理'를 표방하여 性과 理를 일치시키는 성리학의 기본명제를 부정하는 것이다. 이처럼 다산이 性과 理의 일치를 거부하는 것은 먼저 그의 '理' 개념이 성리학의 '理' 개념과 다르다는 사실에서 출발한다.

다산의 설명에 의하면, '理'란 본래 玉石의 '脈理'(결)를 가리키는 것이다. 이 때문에 玉을 다스리는 자는 그 脈理를 살피는 것이요, 이 뜻을 빌어다가 다스리는 것을 理라고 하여 '治理'의 뜻을 갖게 되었다고 한다. 여기서 더 나아가 治理는 獄事만한 것이 없으므로 獄官을 '理'라고 하면서 '法理'의 뜻을 갖는 것이라고 한다. 그리하여 경전에서 보이는 '理'字들은 모두 脈理의 뜻이거나 이 뜻에서 빌어다가 治理·法理의 뜻으로 쓰이고 있는 사실을 지적한다. 이에 따라 그는, "어찌 일찍이 형체가 없는 것을 理라 하고 형질이 있는 것을 氣라 하며, 天命의 性을 理라 하고 七情의 발현을 氣라 하였겠는가? 모두가 脈理·治理·法理에서 빌어다 글을 만든 것이니, 곧바로 性을 理라고 하는 것은 옛 근거가 있겠는가?"[30]라고 하여 성리학의 理 개념과 性卽理說에 대한 거부입장을 분명하게 밝히고 있다. 곧 성리학에서 理와 氣를 無形한 것과 有質한 것으로 대비시켜 정의하는 것이나 性과 情을 理와 氣로 대비시키는 것을 옛 경전에 근거가 없는 것이라 하여 배척하고 있다. 바로 이 점에서 戴震도 "理는 관찰함에 幾微가 반드시 구분되고 분별됨의 명칭이므로 '分理'라 한다. 사물의 형질에 있으면 肌理·腠理·文理라 하니, 그 나누어짐에 조목이 있어서 어지럽지 않으므로 '條理'라 한다. 옛 사람이 말하는 理는 후세 유학자들

29) 같은 곳, "夫理者何物. 理無愛憎, 理無喜怒, 空空漠漠, 無名無體, 而謂吾人稟於此而受性, 亦難乎其爲道矣."

30) 『與全』[2], 卷6, 26, '孟子要義', "理者本是玉石之脈理. 治玉者, 察其脈理, 故遂復假借, 以治爲理. 治理者, 莫如獄, 故獄官謂之理. 曷嘗以無形者爲理, 有質者爲氣, 天命之性爲理, 七情之發爲氣乎, … 皆脈理 治理 法理之假借爲文者, 直以性爲理, 有古據乎."

이 말하는 理라는 것과 같은 것이 아니었다"[31]라고 하여, '理'가 구별의 조건으로 '分理'이거나, 조목의 정연한 질서로서 '條理'를 의미하는 것임을 지적하였는데, 이는 성리학에서 말하는 본체로서의 '理' 개념을 부정하고 있다는 점에서 다산과 일치된 입장을 보여준다. 따라서 戴震은 孟子가 "마음이 같이 그렇다고 여기는 것은 무엇인가? 이른바 理이고 義이다"(心之所同然者何也. 謂理也, 義也. 〈告子上〉)라고 언급한 구절을 해석하면서, "理와 義가 性이 됨을 말하는 것이지 性이 理가 됨을 말하는 것은 아니다"[32]라고 하여, 理·義를 性에 포함시킬 수 있는 것으로 받아들이면서도 性을 理로 볼 수는 없는 것임을 밝힘으로써 性卽理說을 거부하고 있는 점에서도 다산과 일치하고 있다.

2) 本然之性·氣質之性에 대한 비판

장횡거는 "形이 드러난 다음에 氣質之性이 있게 되고, 善으로 돌이키면 天地之性이 간직되므로, 氣質之性은 君子가 性으로 삼지 않는다"[33]고 하여, 性을 氣質之性과 天地之性으로 구분하고 天地之性을 性의 기준으로 삼음을 밝힌 바 있다. 이에 비해 程子(伊川)는 "性을 논하고서 氣를 논하지 않으면 갖추지 못한 것이요, 氣를 논하고서 性을 논하지 않으면 밝지 못한 것이다"[34]라고 하여, 性과 氣가 동시에 논의될 때 균형있는 인식이 가능한 것이라고 하였고, 이러한 입장을 계승한 주자는 "本然之性은 다만 至善일 뿐이다. 그러나 氣質로 논하지 않으면, 昏·明과 開 塞이나 剛·柔와 强·弱이 있음을 알지 못하

31)『孟子字義疏證』, 卷上, '理' (1), "理者, 察之而幾微必區以別之名也. 是故謂之分理, 在物之質, 曰肌理, 曰腠理, 曰文理, 得其分則有條而不紊, 謂之條理. 古人所謂理, 未有如後儒之所謂理者矣."

32)『孟子字義疏證』, 卷中, '性' (2), "言理義之爲性, 非言性之爲理."

33) 張載,『正蒙』, '誠明篇', "形而後有氣質之性, 善反之則天地之性存焉. 故氣質之性君子有弗性者焉."

34)『朱子語類』, 卷59(47), "論性不論氣, 不備, 論氣不論性, 不明." 程子의 이 말은 程伊川의 언급이라고 보는 것이 통설이다.

므로, 갖추지 못한 바가 있는 것이다. 다만 氣質之性을 논하고 本原으로부터 말하지 않는다면, 비록 昏·明과 開·塞이나 剛·柔와 强·弱이 다름을 알지만 至善의 근원이 일찍이 다름이 있지 않다는 것을 알지 못하므로, 그 논의는 밝지 못한 바가 있는 것이니, 모름지기 性과 氣를 합하여 본 다음이라야 극진할 수 있다"[35]고 하여, '性'과 '氣'를 本然之性과 氣質之性으로 대치시켜 설명하였다. 바로 맹자가 '性善'이라고 말한 性은 '性을 논하고서 氣를 논하지 않은 것'에 해당하며, 韓愈가 '性三品'을 말한 것은 '氣를 논하고서 性을 논하지 않은 것'의 사례로 들 수 있다. 이처럼 성리학의 '性' 개념은 氣質을 벗어나 순수한 理의 부여상태로서의 '本然之性'과 氣質 속에 묻혀서 理가 氣質의 제약을 받고 있는 상태로서의 '氣質之性'으로 구분된다.

여기서 다산은 먼저 『중용』에서 말한 "하늘이 명령한 것을 性이라 한다"(天命之謂性)는 언급을 기준으로 性의 근본이 하늘에 있음을 강조하면서, 本然之性의 '本然'이란 말이 불교의 『楞嚴經』에 나온 말임을 지적하여 그에 대한 거부입장을 분명하게 밝히고 있다.[36] 특히 다산은 性의 근본으로서 하늘의 성격을 주목함으로써, 장횡거가 "太虛로 말미암아 天의 명칭이 있고, 氣化로 말미암아 道의 명칭이 있고, 虛와 氣를 합하여 性의 명칭이 있다"[37]고 하여 天을 太虛로 규정하고 있는 天 개념을 정면으로 비판한다. 곧 다산은 "天의 주재는 上帝인데, 이를 天이라 하는 것은 國君(임금)을 國으로 일컫는 것과 같으니, 감히 손가락으로 가리켜 말하지 못하는 뜻이다. 저 푸른 형상이 있는 하늘은 우리에게 있어서 지붕으로 덮어주는 것에 불과하며, 그 등급은 흙 땅 물 불과 더불어 평등하게 같은 등급이니, 어찌 우리 인간의 性과 道의 근본이 되겠는

35) 같은 곳, "蓋本然之性, 只是至善. 然不以氣質而論之, 則莫知其有昏明開塞 剛柔强弱, 故有所不備. 徒論氣質之性, 而不自本原言之, 則雖知有昏明開塞 剛柔强弱之不同, 而不知至善之源未嘗有異, 故其論有所不明, 須是合性與氣觀之, 然後盡."

36) 『與全』[2], 卷5, 35, '孟子要義', "性之本在天也(吳程有本然之說, 然本然之名, 本出楞嚴經)."

37) 『正蒙』, '太和篇', "由太虛有天之名, 由氣化有道之名, 合虛與氣有性之名."

가?"[38]라고 하여, 형상이 있는 天이나 太虛는 사물의 하나로 人性의 근본이 될 수 없으며, '天'이라 일컬어 가리키는 실체는 주재자로서 上帝임을 확인하고 있다.

따라서 다산은 '太虛'나「太極圖」의 '無極而太極'을 궁극적 존재로 보는 견해에 대해 經傳에 근거가 없다는 사실과 더불어, 靈(靈明)이 없고 자각능력이 없다면 텅 빈 것으로 생각할 수도 없는 것이라고 지적한다. 따라서 그는 "천하에 靈이 없는 것은 주재가 될 수 없다. 그러므로 한 집안의 어른이 혼미하고 어리석어 지혜롭지 못하면 집안의 모든 일이 다스려지지 않는다. 하물며 텅 비어 있는 太虛나 一理로 천지나 만물의 주재와 근본을 삼는다면 천지 사이의 일이 이루어지겠는가?"[39]라고 언급한다. 그만큼 다산은 靈明한 지각능력이 있는 인격신적 주재자로서 上帝(天)를 性의 근본으로 확인함으로써, 太虛나 一理가 性의 근원이 될 수 없음을 강조하고 있는 것이다. 여기서 다산은 天과 性의 관계를 초월적 주재자와 주체적 인간이 마주하는 관계로 파악함으로써, 그 관계를 형이상학적 理나 太虛의 근원과 인간과 사물이 지닌 氣質이라는 조건의 상관관계로 파악하는 성리학적 입장과 그 기본 구조를 달리하게 된다. 그것은 다산이 太虛로서의 '天地之性'이나 一理로서의 '本然之性'의 성리학적 개념을 처음부터 받아들이지 않는 입장임을 보여주는 것이다.

맹자가 '性善'을 말한 것을 두고, 성리학자들이 "性을 논하고서 氣를 논하지 않으면 갖추지 못한 것이다"(論性不論氣, 不備)라는 정자의 말에 근거하여 本然之性만 말하고 氣質之性을 말하지 않아서 갖추지 못한 문제점이 있다고 비판적인 지적을 하기도 한다. 이에 대해 다산은 먼저 "告子가 오로지 氣質의 욕망만을 가지고 가리켜서 性命이라 하니, 孟子의 마음은 불을 만나 불을 끄

38)『與全』[2], 卷6, 38, '孟子要義', "天之主宰爲上帝, 其謂之天者, 猶國君之稱國, 不敢斥言之意也. 彼蒼蒼有形之天, 在吾人不過爲屋宇峭嶸, 其品級不過與土地水火, 平爲一等, 豈吾人性道之本乎."

39) 같은 곳, "凡天下無靈之物, 不能爲主宰. 故一家之長, 昏愚不慧, 則家中萬事不理. 況以空蕩蕩之太虛一理, 爲天地萬物主宰根本, 天地間事, 其有濟乎."

려고 하는 것과 같아서 물을 이용하지 않을 수 없었던 것이다. 어찌 섶을 안고 불을 끄려고 하겠는가. 맹자가 오로지 道義의 本性만을 들고 있는 것은 형세가 참으로 그러하였다"[40]고 하여, 기질을 性으로 보는 告子의 입장을 비판하는 관점에서 道義를 性으로 강조하게 된 문맥에 대한 이해를 요구하고 있다.

여기서 한 걸음 나아가 다산은 "무릇 氣質의 욕망은 비록 사람이 본래 가지고 있는 것이지만, 人性이라 이름 붙여 말하는 것은 천만부당하다"[41]고 밝힘으로써, 사실상 '氣質之性'을 人性으로 볼 수 없다는 입장을 밝히고 있다. 곧 그는 『荀子』(王制篇)에서 사물을 水火(有氣而無生)·草木(有生而無知)·禽獸(有知而無義)·人(有氣有生有知有義)의 네 등급으로 구별한 것을 끌어들여서, "사람의 몸은 비록 운동과 지각이 있지만 운동과 지각 위에 또 道義之心이 있어서 主宰하니, 人性을 논하는 자는 道義를 위주로 하는 것이 옳은가? 운동 지각을 아울러 말하는 것이 옳은가? 人性은 원래 道義가 있어서 氣質의 욕망을 넉넉히 덮을 수 있으니 어찌 氣를 논하지 않았다고 해서 갖추지 않았다고 하겠는가?"[42]라고 언급한다. 이처럼 다산은 인간에게 기질적 조건이 있지만 '性'은 운동 지각의 기질적 능력을 주재하는 지위에 있는 '道義之心'을 가리켜 말하는 것으로 충분하다는 것이다. 따라서 그는 性을 氣質之性과 本然之性의 이중구조로 파악하는 것이 아니라, '氣質之慾'과 '道義之心'을 대비시키면서 物性과 달리 人性은 '道義之心'을 가리키는 것이라고 제시함으로써 사실상 氣質之性과 本然之性의 두 가지 性 개념을 모두 거부하였다.[43]

---

40) 『與全』[2], 卷6, 24, '孟子要義', "告子全執氣質之慾, 指爲性命, 孟子之心, 如遇火救火, 不得不用水, 豈得抱薪以救火乎. 其專擧道義之本性, 勢固然矣."

41) 같은 곳, "大抵氣質之慾, 雖人之所固有, 而萬不可名之曰人性."

42) 같은 곳, "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. 人性原有道義, 有足以掩氣質之慾, 惡得以不論氣, 爲未備乎."

43) 여기서 다산이 말하는 '道義之心'은 心에 道義가 내재되어 있다는 의미가 아니라 道義를 추구하는 마음 곧 道心을 말하는 것이다. 그래서 『중용자잠』(『與全』[2], 卷3, 3)에서도 "性이 발현된 것을 道心이라 한다"(性之所發, 謂之道

다산은 공자가 "性은 서로 가깝다"(性相近也. 〈陽貨〉)라고 언급한 것을 氣質之性을 말한 것이라고 보는 성리학자들의 해석에 대해 공자를 모함하는 것이라고 비판하면서, "오직 性은 본래 善하므로 따르고 순응하면 道에 나아갈 수 있다. 만약 性이라는 것이 본래 선과 악을 겸한 것이라면 어찌 性을 따르는 것으로 道를 삼을 수 있겠는가?"[44]라고 하여, 性을 氣質之性으로 하거나 性이 善 惡을 겸한다고 인식한다면『중용』에서 말하는 "性을 따르는 것을 道라고 한다"(率性之謂道)는 명제와 모순될 수밖에 없음을 지적한다. 그만큼 다산은 人性을 善하다는 맹자의 기본명제를 性 개념의 기준으로 관철하고 있는 것이요, 이에 따르면 다산에게서 氣質之性이란 이미 '性'으로 인정될 수 없는 잘못된 개념이 되는 것이다.

다산은 정자가 "性이 곧 氣요 氣가 곧 性이다"(性卽氣, 氣卽性)라고 하는 것처럼, 성리학자들의 '氣質之性'은 形氣의 私慾에 性이라는 이름을 붙인 것이라고 지적하고, 성리학자들이 맹자를 '갖추지 못하였다'(不備)고 하여 정자보다 못한 것으로 깎아내리는 사실을 비판하면서, "그 定論을 살펴보면 반드시 理와 氣를 한 쌍으로 들고, 善과 惡을 아울러 말한 다음에 온전히 갖추게 되고 두루 치밀하게 된다고 한다. 이것이 揚雄의 학설과 털끝만큼이라도 차이가 있는가? 그렇다면 聖賢의 道統은 어찌 揚雄에게 돌아가지 않았는가?"[45]라고 반박한다. 곧 理·氣와 善·惡의 양면으로 性을 파악하면 揚雄의 性善惡混說과 차이가 없어진다는 것이요, 그만큼 '氣質之性'을 내세우는 성리학적 입장을

心)고 언명하였던 것이다. 따라서 '人性은 원래 道義가 있다'(人性原有道義)는 언급도 人性에 道義가 내재해 있다는 것이 아니라 人性은 원래 道義를 嗜好하는 마음이라는 뜻으로 보아야 다산의 기본 입장과 충돌하지 않을 것이라고 생각한다.

44)『與全』[2], 卷6, 24, '孟子要義', "所謂孔子說氣質之性者, 是又誣孔子也. 唯性本善, 故循之順之, 可以適道. 若性之爲物, 本兼善惡, 則烏得率性以爲道乎."

45)『與全』[2], 卷6, 26, '孟子要義', "觀其定論, 謂必雙擧理氣, 兼言善惡而後, 乃爲全備, 乃爲周密. 此與揚雄之說, 毫髮有差乎. 然聖賢之統, 胡不歸之於揚雄乎."

揚雄과 동일시하여 비판하고 있는 것이다.

또한 다산은 성리학의 本然之性 개념도 잘못된 것임을 지적하여, "氣質之慾은 사람과 금수가 다르지 않으며, 그 다른 것은 오직 이 理義之性이다. 그러나 여기(理義之性)에다 本然이라는 한가지 명칭을 세우고 이에 本然之性은 사람과 사물이 함께 얻은 것이라 하니, 그렇다면 사람이 곧 금수이고 금수가 곧 사람이요, 다시 靈明하고 頑惡함과 고귀하고 비천함의 구별이 있겠는가?"[46]라고 비판한다. 여기서 그는 인간과 금수의 차이가 氣質之慾에 있는 것이 아니라 理義之性에 있는 것임을 확인함으로써, 本然之性을 인간과 사물이 동일하게 얻었다는 성리학의 本然之性 개념은 인간과 사물의 본질적 차이를 폐지하게 되는 근본적 문제점이 있음을 강조하고 있다. 따라서 다산은 人性은 道義를 좋아하는 性이요 하늘로부터 부여받은 善한 것으로서, 금수와 차별되는 인간 고유의 것이라는 '人性' 개념을 관철함으로써, 理와 氣가 서로 떠날 수 없다는 理氣不相離說의 전제 위에 本然之性과 氣質之性을 양립시키고 善과 惡의 양면을 동시에 포괄하는 성리학적 性 개념이 공자와 맹자의 性 개념에 어긋나며 경전의 취지에서 벗어난다고 전면적으로 비판했던 것이다.

4. 人性과 物性의 차이

1) 人性의 차별성 인식

孟子는 "天下에서 性을 말함은 이미 그러한 자취일 따름이다. 이미 그러한 자취란 순조로움을 근본으로 삼는다"(天下之言性也, 則故而已矣. 故者以利爲本. 〈離婁下〉)라고 하여, 性 개념의 논의에서 '故'(이미 그러한 자취)와 '利'

46) 같은 곳, "夫氣質之慾, 人與獸不殊, 其所異者, 惟此理義之性. 而又於是建立本然一名, 乃云本然之性, 人物同得. 然則人仍禽獸, 禽獸仍人, 其復有靈頑貴賤之別矣."

(순조로움)를 중시하고 있다.[47] 주자는 여기서 말한 '性'에 대해 "性이란 사람과 사물이 얻어서 태어나는 이치이다"(性者, 人物所得以生之理也)라고 해석하여 '性'을 인간과 사물에 공통적으로 부여되는 보편적 근거로 제시한다. 이에 대해 다산은 이미『중용』에서 人之性과 物之性을 아울러 언급한 사실과, 맹자가 人性을 논하면서 犬之性·牛之性을 겸하여 말한 사실을 들어서, 주자도 이를 따라 性을 말하면서 사람과 사물을 함께 들고 있는 것이라고 지적함으로써, 人性과 物性의 문제를 제기한다.

또한 다산은『맹자』의 이 구절에 대해 性을 논의하는 방법을 말한 것이라고 하여 그 중요성을 지적하고, "사람과 사물의 性을 알고자 하면서 순조롭고 소통하는 것을 근본으로 삼지 않으면 반드시 천착하고 견강부회하기를 告子가 하는 것처럼 하고자 할 것이니, 君子가 이를 미워한다. 사람과 사물의 性을 알고자 하는 자는 다만 이미 그러한 자취를 붙잡아 그 차이가 있는지 차이가 없는지를 증거한다면 性을 논할 수 있다"[48]고 밝힌다. 그것은 人性과 物性의 문제를 논하는 기본자세로서 관념적 사유틀이나 선입관에 사로잡혀 천착하고 견강부회해서는 안되며 물 흐르듯이 '순조롭고 소통하게 함을 근본으로 삼아야 한다'(以順利爲本)는 합리적 사유를 요구하는 것이며, 또한 '이미 그렇게 드러난 자취를 붙잡아 그 차이가 있는지 여부를 증거한다'(執已然之跡, 以驗其差與不差)는 경험적 관찰과 증거를 요구하는 것이다. 여기서 다산이 性 개

47)『맹자』의 이 구절에서 언급된 '利'를 朱子와 茶山은 '順'의 뜻으로 해석하여 맹자가 性을 논의하는 정당한 방법을 제시한 것으로 파악하였지만, 張岱年(『中國哲學大綱』, 中國社會科學出版社, 1980, 187쪽)은 '利'를 陸象山이 '利害'라고 해석한 사실을 끌어들여 利를 근본으로 삼아 性을 논의하는 것은 금수와 같은 본능으로 人性을 삼을 수 없음을 지적한 것이라 하여, 맹자가 性을 논의하는 잘못된 방법을 비판한 것으로 파악하는 상반된 해석을 제시하고 있다.

48)『與全』[2], 卷6, 2-3, '孟子要義', "欲知人物之性, 而不以順利爲本, 必欲穿鑿牽强, 如告子之爲, 則君子惡之, 欲知人物之性者, 但執已然之跡, 以驗其差與不差, 則斯可以論性矣."

념을 논의하는 방법으로서 '順利爲本'이라는 합리적 사유와 더불어, 특히 '그 자취를 붙잡아 그 차이를 증거한다'(執其跡而驗其差)고 언급한 것은 '執跡驗差'라는 경험적 관찰과 실증의 방법을 제안하고 있는 사실을 주목할 필요가 있다.

이러한 방법에 따라 다산은 『荀子』(王制篇)에서 水火(有氣)·草木(有生)·禽獸(有知)·人(有氣·有生·有知·有義)으로 구분한 사물의 네 등급에서 禽獸와 인간이 부여받은 性에서 가장 가깝다는 사실을 지적하고, 인간과 금수를 비교하면서 "귀로 듣고 눈으로 보는 것은 다름이 없고, 코로 냄새맡고 혀로 핥는 것은 다름이 없고, 식욕 색욕과 안일의 욕심은 다름이 없다. 다른 것은 오직 한가지 道心뿐이다. 道心이란 것은 형상도 기질도 없고 지극히 희미하고 미세하니, 만약 이를 버려두고 떠나면 禽獸일 뿐이다. 장차 무엇으로 스스로 구별할 것인가?"[49]라고 하여, 감각의 지각활동이나 신체적 욕망에서는 인간과 금수가 다름이 거의 없지만, 인간이 금수와 다른 점은 오직 道心을 가지고 있기 때문이요, 그 道心은 매우 미약한 것임을 강조한다. 바로 여기에서 인간의 性이 금수의 性과 다른 근원적인 차이점을 확인하는 것이며, 人性이 禽獸之性(物性)과 다른 고유성을 지니고 있음을 확인하는 것이다.

다산은 맹자가 犬之性·牛之性·人之性을 말한 것이 本然之性인지 氣質之性인지의 문제를 正祖 임금으로부터 질문 받고서,[50] "사람의 性은 단지 한가지 人性이고, 개와 소의 性은 단지 한가지 禽獸性이다. 人性이란 道義와 氣質 둘을 합하여 하나의 性이 된 것이요, 禽獸性이란 순전히 氣質之性일 뿐이다"

49) 『與全』[2], 卷5, 59, '孟子要義', "耳聽目視無以異也, 鼻嗅舌 無以異也, 食色安逸之欲無以異也. 所異者惟是一箇道心. 而道心爲物, 無形無質, 至微至忽, 若于是從而去之, 則禽獸而已. 將何以自別乎."

50) 다산이 29세 때(1790) 10월 閣課(奎章閣 抄啓文臣들의 課講)에서 正祖 임금으로부터 받은 질문이다. 다산은 이 질문을 받고 그때에 바로 대답을 한 것과 25년 뒤 53세 때(1814) 강진에서 『孟子要義』를 저술할 때 질문의 의도를 재음미하여 다시 정밀하게 대답한 것을 제시하고 있지만, 두 가지 대답 사이에 입장이 달라진 것은 아니다.

[51]라고 하여, 人性에는 道義와 氣質의 양면이 포함되어 있지만 禽獸性(犬之性牛之性)은 氣質之性으로만 되어 있다는 차이를 명확히 밝히고 있다. 따라서 다산은, 人性은 道義와 氣質의 두 요소에 따라 항상 상반된 의지가 동시에 발동하여 인간 존재는 주체적으로 선택과 결단을 해야 하지만, 개나 소 등 금수는 기질의 욕망대로 따를 뿐이라는 차이를 중시하였다. 또한 인간은 善·惡에 대해서도 스스로 행할 수 있고(自作) 스스로 주장할 수 있지만(自主張), 禽獸는 스스로 행할 수도 주장할 수도 없이 본능에 따라 행할 뿐으로 능력이 정해진(定能) 존재임을 지적하여, 人性과 禽獸性의 단절된 차이를 분명하게 드러낸다. 여기서 그는 "本然之性을 논하더라도, 사람은 道義와 氣質을 합하여 하나의 性을 이룬 것이 本然이요, 禽獸는 단지 氣質之性만 가진 것이 本然이니, 하필 氣質과 상대시켜 말할 것이겠는가"[52]라고 하여, 人性과 禽獸性이 서로 다른 것이 性의 本然한 모습이라고 지적함으로써 本然之性과 氣質之性을 양립시키는 성리학의 性 개념 체계 자체를 거부하고 있다.

또한 이와 관련하여 正祖 임금의 질문을 받았던 다산은, 朱子에 의하면 本然之性에서는 사람과 禽獸가 동일한데, 맹자가 犬·牛·人의 性이 다르다고 하여 告子를 반박하였다면 맹자가 氣質之性을 말한 것이 되는 난점이 있고, 주자가 告子를 氣와 生은 알지만 理와 性을 모른다고 비판하는 것은 告子가 도리어 氣質之性을 말한 것이 되는 난점이 있음을 의문으로 제기한 것이라고 질문의 의미를 재음미하였다. 여기서 주자가 사람과 사물이 本然之性을 같이 얻었다고 주장하는 것과는 정반대로, 다산은 本然之性에서는 원래 각각 다르다는 것을 재확인하고 있다. 곧 "사람은 선을 즐거워하고 악을 부끄러워하니 修身하여 道를 지향하는 것이 그 本然이요, 개는 밤에 집을 지키며 도둑을 향해 짖고 똥을 먹으며 새를 쫓아가는 것이 그 本然이요, 牛는 멍에를 지고 무거

51)『與全』[2], 卷6, 19, '孟子要義', "人之性, 只是一部人性, 犬牛之性, 只是一部禽獸性. 盖人性者, 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."

52) 같은 곳, "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."

운 것을 나르며 풀을 먹고 되새김질을 하며 뿔로 떠받는 것이 그 本然이다. 각각 天命을 받은 것이니 옮기고 바꿀 수 없다"[53]고 하여, 사람과 만물이 각각 그 본래 타고난 性이 다르다는 점을 강조한 것이다. 이처럼 인간과 금수 사이만이 아니라 금수도 종류마다 그 性이 달라 서로 소통이 될 수 없는 것은 바로 하늘이 부여한 명령으로서의 性이 원래 같지 않기 때문이다. 그것은 性을 種에 따라 하늘로부터 부여받은 고유성으로 인식함으로써, 인간도 모든 다른 사물과 다른 고유한 性을 지님을 밝히고 있는 것이다.

2) 人物性同論에 대한 비판

다산의 性 개념 인식에서는 性을 心의 嗜好로 규정하는 '性嗜好說'과 더불어 인간과 만물은 性이 같을 수 없다는 '人物不可同性說'이 두 축을 이루고 있다. 이에 따라 그는 성리설에서 本然之性 · 氣質之性으로 분별하는 性 개념을 거부할 뿐만 아니라 本然之性의 개념에 근거하여 人性과 物性이 같다는 人物性同論을 철저히 비판하고 있다. 다산이 성리학의 人物性同論을 비판하는 출발점은 性卽理에 근거한 本然之性 개념에 대한 비판이다.

다산은 먼저 주자를 비롯한 성리학자들이 性을 理라 하고, 사람과 만물이 태어나면서 天地의 理를 같이 부여받아 性으로 삼은 이른바 '本然之性'에서는 大 · 小나 尊 · 卑의 차등이 없지만, 단지 사람과 만물 사이에는 부여받은 形質의 淸 · 濁이나 偏 · 正에서 차이가 있고, 理가 이러한 形質의 氣에 깃들기 때문에 '氣質之性'에서 차이가 나타나게 된다고 규정하고 있음을 주목한다. 따라서 그는 이러한 성리학의 입장에 대해, "만약 이와 같다면 사람이 禽獸와 다른 까닭은 形氣에 있지 性靈에 있지 않은 것이 된다"고 지적하여, 인간과 만물의 차이가 形氣(氣質)에 있는지 性靈(本然)에 있는지 확인할 것을 요구한다.

---

53) 『與全』[2], 卷6, 20, '孟子要義', "人則樂善 惡, 修身向道, 其本然也, 犬則守夜吠盜, 食穢蹤禽, 其本然也, 牛則服軛任重, 食芻齝觸, 其本然也, 各受天命, 不能移易."

맹자는 "사람이 금수와 다른 것은 미미하다. 서민은 이것을 버리고 군자는 이것을 간직한다"(人之所以異於禽獸者幾希. 庶民去之, 君子存之. 〈離婁下〉)고 언급하여 사람과 금수의 차이점을 서민이 버린다고 하였는데, 다산은 성리학에서 차이점으로 제시한 形氣란 사람이 살아있는 동안 함께 살아갈 수밖에 없는 體質로서 서민이 이를 버린다는 것은 맹자의 본래 취지에도 어긋날 뿐만 아니라 실제로 성립할 수 없는 사실임을 들어서 비판한다.[54] 그것은 인간과 만물의 근원적 차이를 形氣에서는 찾을 수 없으며, 인간만이 고유하게 지닌 人性인 性靈(道義之性 道心)에서 찾아야 할 것임을 강조하는 것이다.

또한 다산은 성리학에서 "本然之性이 形氣에 깃들어 있음은 물이 그릇에 부어진 것과 같으니, 그릇이 둥글면 물도 둥글고 그릇이 모가 나면 물도 모가 난다"고 하여, 本然之性과 形氣의 관계를 물과 그릇의 비유로 설명하고 있는 사실에 대해 人性과 獸性을 하나로 만들어 놓고 그 겉으로 드러난 모습의 차이에 따라 털이 있으면 소요 깃이 있으면 닭이며 털이 없으면 사람이라 하는 것과 같은 것이라고 비판한다. 이에 따라 그는 "孟子가 개 소 사람의 性이 같은지 다른지를 분별하여 告子와 힘써 논쟁하였는데, 이제 人性과 獸性을 뒤섞어 하나로 하는 것이 옳겠는가"라고 하여, 성리학에서 人物性同論을 주장하는 것이 맹자가 고자를 비판하던 입장과 상반된 것이라고 설명하고, 蘇東坡의「赤壁賦」등이나 宋·元代 성리학자들이 말한 本然之性은 불교의 '無始自在'나 '輪回轉化'의 說을 끌어들인 것이라고 지적한다.[55] 그것은 성리학의 本然之性 개념에 근거한 人物性同論을 불교의 이론에서 끌어들인 것으로 규정하여 그것이 유교의 정통적 입장이 될 수 없음을 명확히 밝히는 것이다.

---

54)『與全』[2], 卷5, 59, '孟子要義', "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. 形氣者犢質也, 與生俱生, 死而後腐焉, 庶民獨安得去之乎."

55) 같은 곳, "孟子以犬牛人之性, 別其同異, 與告子力戰, 今乃以人性獸性, 渾而一之可乎. 無始自在 輪回轉化之說, 行世旣久, 蘇東坡於赤壁賦及潮州韓文公廟碑, 陰用其說, 而世莫之察, 謂之奇文, 宋元諸先生所言本然之性, 亦無始自在之義."

나아가 다산은 성리학에서 本然之性이 같은 물이라면 그릇의 둥글고 모난 차이에 따라 담겨 있는 물도 둥글고 모나게 되는 것이 氣質之性이라고 비유한 것에 대해, 그릇이 둥글거나 모나거나 같은 물이라면 목마름을 해결하는 데 차이가 없듯이, 성리학의 性 개념에서는 人性과 物性을 같은 것으로 본다고 지적한다. 그러나 다산은 경험적으로 자취를 관찰해 보더라도 사람은 개와 달리 도적을 보고 짖지 않으며, 소는 사람과 달리 독서하여 궁리할 수 없어서 서로 소통하지 않으니, 그러한 사실이 사람과 만물의 性이 같을 수 없음을 명백히 보여주는 것이라고 확인한다. 따라서 그는 사람이 지각하고 운동하거나 음식 여색을 추구함에서는 禽獸와 다름이 없지만, 오직 氣質에서 발현되는 人心과 道義를 따라 발현하는 道心이라는 두 마음이 있다는 점에서 인간의 고유한 특성이 있다고 설명한다.

이에 따라 다산은 "禽獸는 본래 받은 것이 氣質之性 뿐이니, 이 한가지 性 이외에 어찌 超形之性이 있어서 그 형체에 깃들었겠는가. 氣質之性이 곧 그 本然이다. 그렇다면 맹자가 말한 바는 道義之性(사람이 홀로 가지는 것)이요, 고자가 말한 바는 氣質之性(사람과 만물이 같이 얻은 것)이니, 朱子의 말은 저절로 맹자와 합치하지 않을 뿐이다"[56]라고 언급하여, 주자의 本然之性에 따른 人物性同論의 견해가 맹자와 어긋남을 비판한다. 이처럼 다산은 氣質之性만 있는 금수와 氣質之性과 더불어 道義之性(超形之性)을 지니고 있는 인간의 性이 다름을 강조한 것이 맹자의 입장이요, 氣質之性에서 인간과 만물이 같음을 본 것이 告子라고 한다면, 주자는 本然之性으로 인간과 만물이 같음을 주장하였다고 봄으로써, 이미 주자가 맹자의 性 개념 인식에서 벗어났음을 지적하고 있다. 그리하여 다산은 "맹자의 당시에는 本然이라는 說이 없었는데, 어찌 後出의 그릇된 명칭으로 先聖의 은미한 말씀을 해석하고자 하는가? 氣質之性은

56) 『與全』[2], 卷6, 20, '孟子要義', "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."

사람과 만물이 함께 얻은 것이 분명한데 先儒들은 각각 다르다 말하고, 道義之性은 우리 인간이 홀로 얻은 것이 분명한데 先儒들은 같이 얻었다고 말하니, 이 점은 내가 깊이 의혹하는 바이다"[57]라고 하여, 本然之性의 잘못된 개념으로는 맹자의 性 개념을 해명할 수 없음을 강조하고, 또한 氣質之性과 道義之性에 따라 人性과 物性이 같은지 다른지에 대한 인식이 성리학에서 도착되어 있음을 비판하였던 것이다.

5. 다산의 性 개념 인식과 의미

다산이『맹자』를 해석하면서 '性' 개념의 인식에 세밀한 주의를 기울였던 것은『맹자』에서 '性' 개념이 중요한 쟁점의 하나였기 때문이기도 하였지만, 그보다는 다산 자신이 인간과 세계를 인식하는 사유구조 속에서 '性' 개념의 문제가 출발점이자 중심축이 되기 때문이라고 할 수 있다. 그는 '性'을 통하여 인간과 세계의 근원에 하늘(上帝)의 존재가 어떻게 자리잡고 어떻게 역할하고 있는지를 밝히고자 했으며, 또한 '性'을 통하여 인간과 만물이 어떻게 다르고 어떻게 존재하는지를 밝히고자 했던 것이다.

다산은 '性'의 근원으로서 하늘이 靈明한 사유와 인식능력을 지닌 주재자이며, 이러한 초월적 주재자의 人格神的 근원을 확보함으로써 도덕적 가치의 근원을 확립할 수 있다고 보았다. 또한 하늘로부터 '性'을 부여받은 인격 주체인 인간의 마음은 다른 사물과는 달리 靈明한 사유능력을 지니는 동시에 형질적 신체도 지녔기 때문에, 形氣의 욕망을 따르는 人心과 道義의 욕망을 따르는 道心이 갈등하는 존재이고, 이러한 갈등 속에서 道義를 추구하는 道心을 발휘할 때 바로 性이 드러나는 것이라고 보았다. 따라서 다산의 '性'은 도덕

57) 같은 곳, "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. 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, 此臣之所深惑也."

성의 원리나 도덕적 가치 자체가 아니라, 도덕적 가치를 지향하고 따르려는 마음의 嗜好로 인식되는 것이다. 이렇게 '性'을 '마음이 善을 嗜好하는 것'으로 규정하는 다산의 性嗜好說은 性을 감정의 양상과 매우 유사하게 제시함으로써 '性'을 추상적 원리가 아니라 구체적 인격의 양상으로 확인하고 있으며, 동시에 '性'이 善을 嗜好하는 경향성으로서 하늘로부터 명령으로 주어진 것이라는 전제를 통하여 감정의 차원을 넘어서도록 끌어올리고 있다.

또한 다산은 '性'을 嗜好로서 인간의 행위를 이끌어 가는 동력이 된다는 점에서 주어진 제약으로 받아들여지는 '命'과 분별하고 있으며, 性이 도덕적 가치로서 선을 향하여 열려있는 자세라는 점에서 실행을 통하여 성취된 '德'(仁·義·禮·智)과 구별되어야 한다는 것을 확인한다. 여기서 다산은 四端에 대해 주자의 端緖說을 거부하고 端始說을 제시하고 있으며, 德에 대해서는 덕이 性에 본래 주어져 있다고 보는 주자의 內在說을 거부하고 행위 이후에 얻어진다는 成就說을 제시하여 인간의 도덕적 책임과 실천의 중요성을 강조하고 있다.

이러한 다산의 '性' 개념 인식은 정자를 거쳐 주자를 통해 정립된 성리학의 心性天一理說이나 性卽理說을 철저히 극복함으로써 성리학과 경전적 세계의 원형을 차별화시키고 있으며, 性卽理說에 근거하여 '性'을 本然之性과 氣質之性의 양면으로 구별하는 성리학의 '性' 개념 구조를 근본적으로 비판하고 있다. 나아가 다산은 맹자의 '性' 개념의 의의가 禽獸와 다른 人性의 고유함을 확립하는 데 있음을 강조하면서, 성리학에서 本然之性에 근거하여 人性과 物性을 동일시하는 人物性同論을 전면적으로 비판한다. 또한 성리학에서 氣質之性의 개념으로 기질에 따른 人性과 物性의 차이를 제시하는 것은 오히려 공통적 요소를 차별성의 원인으로 도착시켜 놓은 것이라고 비판하고 있다. 이런 맥락에서 다산은 정자 주자를 비롯한 성리학자들이 맹자의 '性' 개념을 잘못 해석하여 맹자를 정통으로 표방하면서도 실제적으로는 맹자에서 이탈하여 맹자가 비판한 告子 쪽에 기울어져 있는 측면이 있음을 지적하였던 것이다.

다산은 人性을 禽獸性(物性)과 다른 고유한 것으로 강조하였는데, 이는 인간의 도덕성이 人性을 통해 실현될 수 있는 고유한 것임을 주목한 결과이다.

그것은 인간의 도덕적 책임과 실천의 의무를 확립하기 위한 논리라고도 할 수 있다. 이처럼 人性이 物性과 다르다는 다산의 '人物不可同性說'은 성리학의 人物性同異論에서 말하는 同論(人物性俱同說)과 상반될 뿐만 아니라 異論(人物性相異說)과도 '性' 개념의 기본 인식에서 서로 다르다.

한편 戴震은 氣學의 입장에서 성리학의 '性' 개념을 전면적으로 거부하며 인성과 물성이 다른 것임을 주장하는 견해를 펼쳤는데, 다산의 견해는 대진과도 차이를 드러내고 있다. 戴震은 '性'을 "陰陽·五行에서 나누어져 血氣·心知를 이루는 것으로 品物이 여기에서 구별된다"고 정의하여, 性을 모든 사물이 구별되는 준거로 인식하고, 이에 따라 "사람과 사물의 性은 모두 道에서 나누어져 각각 차이를 이루는 것이다"[58]라고 하여, 人性과 物性이 다른 것임을 밝히고 있다. 戴震의 '性' 개념은 처음부터 다산의 입장과는 달리 性을 분별의 기준으로 삼음으로써 모든 존재의 차별적 양상이 性에서 구분되는 것으로 보았으며, 種에 따른 사물의 차이를 '각각 그 性을 이룬 것'(各成其性)이라고 언급하였다. 그러나 다산과 戴震은 '性' 개념 인식에서 근원적 차이가 있음에도 불구하고, 보편적 근원의 일치성을 중시하던 성리학을 입장과는 달리 차별에 따른 구체성을 중시하는 사유방법의 전환을 보여주고 있으며, 이를 통해 근대적 사유로서의 공통적 가능성을 드러내고 있다.

58)『孟子字義疏證』, 卷中, '性'(1), "性者, 分於陰陽五行, 以爲血氣 心知, 品物區以別焉, 人物之性, 咸分於道, 成其各殊者而已矣."

ABSTRACT

Tasan's understanding of Human Nature and his interpretation of Mencius

Keum, Jang-tae

When interpreting Confucian thought, often a new understanding of "human nature" (性) is presented and sometimes there is even a great shift in the system of interpretation of Confucian classics. Chu-shi's Tohak (道學) during the Song period, Wang Yang Ming's Studies of the Mind (心學), and Studies of *Qi* (氣學) of the Ch'ing dynasty Confucians can be seen as different understandings of human nature. Tasan Chŏng Yag-yong (茶山 丁若鏞, 1762~1836) is an outstanding and representative scholar of "Practical Learning" (實學) of the late Chosŏn dynasty. His understanding of human which has created a new paradigm for Confucian classics interpretation was rooted in his new interpretation of human nature.

In his work, *Maengja Yoŭi* (孟子要義), Tasan focused on the concept of "nature" (性) within the book, *Mencius* (孟子). "Nature" was the key concept and the foundation for his interpretation of "*Shangti*" (上帝) as the ultimate ground and the basis for distinguishing human beings from all other forms.

Accepting *Mencius*' idea, Tasan interprets human nature as the proclivity

(嗜好) for goodness and the dynamic force that leads to moral behavior. He directly opposed the dualistic understanding of human nature which was based on making a distinction between body and matter (氣質之性). This was based on the distinction of original nature (本然之性) from physical nature (氣質之性) which saw human nature as principle embodied in man. Tasan's emphasis was on Mencius' point that human nature is unique and different from the nature of animals. It was a thorough critique of the orthodox Neo-Confucian idea that argued human nature and all beings' nature as being the same (人物性同論).