



## 영체에 깃든 악에 대한 정약용의 주장 고찰

-인간 욕망의 다층적 구조에 대한 정약용의 주목을 중심으로-

허 민

서울대 철학과  
학부과정

### 목 차

- |                                    |                        |
|------------------------------------|------------------------|
| 1. 들어가며                            | 4. 인간의 두 욕망            |
| 2. 논의의 배경: 정약용의 성(性) 개념과 영체(靈體) 개념 | 5. 영체에서 나오는 악과 형기의 사육  |
| 3. 영체에서 나오는 악의 문제                  | 6. 영체에서 나오는 악과 다산의 수양론 |
|                                    | 7. 나가며                 |

### 〈국문요약〉

본 논문은 정약용이 욕망의 다층적인 구조를 직관한 철학자임을 보여주는 것을 목적으로 한다. 정약용은 무형의 영체는 순선하여 악이 없다는 불교와 신유학의 견해를 비판하면서 몸과는 상관없이 영체 그 자체에 악의 가능성이 깃들어 있다고 주장한다. 『심경밀힘』과 『맹자요의』에서의 정약용의 이런 주장에 대한 기존의 해석은 권형에 대한 논의에 주로 초점이 맞추어져 있었다. 하지만 본 논문은 다산이 몸과는 상관없이 생기는 악의 사례로 오만, 모욕 등 명예욕에서 생기는 악들을 제시하고 있음에 주목하여 무형의 영체 그 자체에 악의 가능성이 깃들어 있다는 정약용의 주장엔 권형에 대한 강조 이외의 다른 요소가 있다고 해석한다.

특히 명예욕에서 생기는 악에 대한 정약용의 주장은 그가 명예욕이 몸과는 구분되는 발생 근거를 가진다고 보고 몸이 욕망하는 대상과는 상이한 유형의 욕망 대상이 있다고 생각했음을 암시하는 것으로 해석될 수 있다. 그래서 본 논문은 몸과는 무관한 악이 있다는 정약용의 주장을 시작점으로 삼아 그의 다양한 경학 저술들로부터 정약용이 욕망의 발생 근

거를 유형의 몸과 무형의 영체로 구분하고 있으며, 욕망 대상 또한 무형과 유형이라는 근본적인 범주에 따라 분류하고 있음을 보여 욕망에 대한 정약용의 관점을 재구성하는 작업을 수행한다.

본 논문이 욕망에 대한 정약용의 관점을 재구성함으로써 궁극적으로 기대하는 것은 몸과 마음이 오묘하게 합쳐진 관계에 있다는 정약용의 주장에 구체적인 사례를 주는 것이다. 몸과는 다른 발생 근거를 갖는 악이 있다는 정약용의 주장은 여러 의문을 낳는다. 우선, 그의 주장은 겉보기에 선을 행하기 어려운 이유가 몸이라는 그의 다른 주장과 모순되어 보인다. 또 유·무형의 두 유형으로 구분되는 악이 있다면 정약용의 수양론이 두 악을 모두 잡을 수 있는 건지에 관해서도 문제가 제기된다. 하지만 본 논문에서 제기하는 관점에 따르면, 몸과는 다른 발생 근거를 갖는 악에 대한 정약용의 주장이 제기하는 긴장과 의문들은 몸과 마음이 서로 구분되면서도 오묘하게 합쳐진 관계에 있다는 다산의 주장에 주목할 경우 해소될 수 있다.

## 1. 들어가며

성선설을 따르는 입장이 안게 되는 이론적 부담 중 하나는 악의 기원에 대한 문제, 즉 인간의 본성이 선함에도 불구하고 왜 악이 선을 압도하느냐에 대한 이유를 해명해야 한다는 것이며, 그 해명 방식에 따라 나름의 장단점을 가지게 된다. 예컨대, 송대의 신유학자들은 인간의 본성이 선함에도 불구하고 악해지는 까닭을 타고난 기의 청탁으로 설명하였는데, 이처럼 기의 청탁으로 악을 해명하는 입장은 선천적으로 타고난 기에 의해 선악이 결정된다는 입장을 낳기 쉽고 악한 행동에 대해 윤리적인 책임을 묻기 어렵다는 문제를 발생시킬 수 있다.

악의 기원에 대한 신유학자들의 견해가 윤리적 책임의 문제를 낳을 수 있다고 생각한 정약용은 송대의 신유학자들과는 다른 인성론을 전개한다. 즉, 정약용은 인간의 선한 본성이 선한 것은 좋아하고 악한 것은 싫어하는 기호(嗜好)일 뿐이며, 무형의 마음·영체(靈體)의 한 요소일 뿐이라고 주장한다. 이런 정약용의 성기호설은 인간의 선과 악은 선천적으로 결정되는 것이 아니라 인간 자신의 자주(自主)에 의한 선택·실천에서 나온다는 그의 입장과 닿아 있다. 그런데 정약용은 동시에 인간의 선악이 그 자신의 자주적인 선택에서 나옴을 강조하면서도 인간이 선을 행하기 어렵고 악을 행하기 쉬운 처지에 놓여있음을 지적한다. 곧,

인간은 선한 것을 좋아하고 악한 것을 싫어하는 기호를 가짐에도 악을 택한다는 것이다. 그렇다면 이로부터 인간이 선한 본성을 가짐에도 불구하고 왜 악을 쉽게 택하는지에 대한 의문이 생긴다.

이 글은 선을 좋아하는 기호를 가짐에도 불구하고 인간이 왜 악을 택하는지에 대한 문제, 인간이 악을 택하게 되는 까닭과 근거에 대한 정약용의 주장 중 독특한 부분에 초점을 맞추어 연구를 진행한다. 정약용은 『심경밀협』과 『맹자요의』 등에서 영명한 본체는 순선하고 몸만이 악하다는 신유학자들의 주장을 비판하면서 인간의 몸과는 상관없이 영체 그 자체에서 생겨나는 악이 있다고, 영체 그 자체에 악의 가능성이 있다고 말한다. 그런데 정약용은 동시에 다른 한편으로, 인간이 악하기 쉬운 이유는 몸의 사사로운 욕망에 있다고 말한다. 그렇다면 정약용이 말하는 영체 자체에 깃든 악은 무엇인가? 그리고 영체 자체에 깃든 악의 존재에도 불구하고 인간이 악하기 쉬운 이유가 몸의 욕망에 있음은 과연 일관적일 수 있을까?

우리는 이 글의 2절에서 주희의 악에 대한 관점을 간단히 살펴보고 다음 절들에서의 논의에 필요한 정약용의 성(性) 개념에 대한 이해와 영체 개념에 대한 이해를 다룰 것이다. 그리고 3절에서는 영체에서 기인한 악에 대한 정약용의 논의에 주목해보고 이런 악의 존재에 대한 인정과 정약용의 다른 논의들 사이에 존재하는 긴장관계를 다룰 것이다. 이 과정에서 우리는 영체에서 기인한 악을 다루었던 기존의 논의를 활용할 것이다. 한편, 이 글의 4절에서는 『맹자요의』 등에 대한 분석을 중심으로 정약용이 말하는 영체에서 기인한 악이 결국 무엇을 의미하였는지를 다룰 것이다. 이 과정에서 정약용이 말하는 몸의 사사로운 욕망이 어떠한 것이었는지도 보다 구체적으로 다루어질 것이다. 또, 우리는 5절에서 4절의 논의를 바탕으로 영체에서 기인한 악의 개념과 정약용의 논의들 사이에서 발생하는 긴장관계를 해소하기 위해 노력할 것이다. 마지막으로, 우리는 6절에서 인간 욕망의 다층성에 대한 주목의 성격을 띠는 영체에서 기인한 악에 대한 정약용의 논의가 그의 수양론 체계와 관련해 가질 수 있는 함의를 논한다.

## 2. 논의의 배경: 정약용의 성(性) 개념과 영체(靈體) 개념

송대의 신유학자들은 인간의 본연의 성(性)이 형이상학적이고 도덕 법칙적인 리(理)라고 보았는데, 특히 주희는 사람과 사물이 모두 똑같은 리를 가진다고 주장하면서, 사람과 동물

이 모두 순선한 리를 가짐에도 도덕적인 행위 능력에서 차이가 나는 이유를 사람과 동물의 기(氣)의 차이에서 찾는다.<sup>1)</sup> 나아가 주희는 기의 청탁, 치우침으로 인간이 저지르는 악의 근원 또한 해명한다. 즉, 주희는 인간의 성이 본연의 차원에서의 본연지성(本然之性)에서는 순선한 리이지만 현상에서는 기질지성(氣質之性), 즉 리와 기가 섞여있다고 보고 그 상태를 맑은 물이 그릇에 담겨있는 상태로 비유한다.<sup>2)</sup> 그래서 주희는 본연의 성 혹은 천지의 성이 순선함에도 불구하고 인간이 악하게 됨은 기의 치우침·청탁 때문이라고 말하고<sup>3)</sup>, 도덕적 행위자가 되기 위한 수양을 기의 진흙과 모래와 같은 탁한 부분을 제거하는 것으로 이해한다.<sup>4)</sup>

반면, 정약용은 애당초 인간과 동물이 가지고 있는 성(性)이 다르다고 본다.<sup>5)</sup> 즉, 주희와는 달리 정약용에게서 성은 만물이 똑같이 가지는 초현상적이고 보편적인 이치가 아니다. 정약용은 인간의 성을 인간을 여타의 사물들과 구분시켜주는 인간만이 갖는 성질로 본다. 그래서 정약용은 그가 보기에 엄격히 구분될 수밖에 없는 식물·동물·인간의 성을 하나의 리로 환원시키고 차이를 기에서만 찾는 주희의 견해에 반대한다. 그렇다면 정약용이 생각하는 인간만이 가지고 있는 성은 무엇인가? 정약용은 『중용강의보』 등에서 식물에겐 생명만 있고 동물에겐 생명·지각만 있지만, 인간은 생명·지각 이외에도 영(靈)을 가진다고 지적한다.<sup>6)</sup> 그리고 우리가 인성(人性)이라고 부를 수 있는 것은 오직 인간만이 가지는 도의의 마음, 즉 선한 것을 좋아하고 악한 것을 싫어하는 기호(嗜好) 혹은 욕망뿐이다.<sup>7)</sup> 물론, 주희 등의 신유학자들 역시 정약용처럼 성선설의 입장에 서있긴 하다. 하지만 방금 지적했듯이 주희 등의 신유학자들과 정약용이 ‘성(性)’ 개념을 이해하는 방식이 판이함을 잊어서는 안 된다.

한편, 주희 등의 신유학자들과 정약용의 성에 대한 이해가 다른 심(心)과 성(性) 사이의 관계에 대한 각각의 견해에서도 잘 드러난다. 정약용에 따르면 ‘심(心)’이라는 글자에는 물론, 인간의 장기 가운데 하나인 유형(有形)의 심장이라는 뜻도 있다. 하지만 정약용에게서 특히 성(性)과의 관계가 문제시되는 ‘심(心)’이란 심장이 아니라, 우리가 흔히들 물질로서의 몸과 대비시키는 것으로서의 형태 없는 마음을 뜻한다.<sup>8)</sup> 정약용에 따르면 우리는 이런 형

1) 송래희 편·저, 『性理論辯』, 삼산출판사, 2006, pp.56-57.

2) 위의 책, p 130,172.

3) 위의 책, p.41.

4) 위의 책, p.50.

5) 『孟子要義』, 「離婁 第四: 人之所以異於禽獸者幾希章」, “孟子以犬牛人祀性 別其同異 與告子力戰 今乃以人性獸性 渾而一之 可乎?”

6) 『中庸講義補』, 「惟天下至誠節」, “性有三品. 草木之性, 有生而無覺. 禽獸之性, 既生而又覺. 吾人之性, 既生既覺, 又靈又善.”

7) 『心經密驗』, 「心性總意」, “性之爲字, 當讀之如雉性·鹿性·草性·木性, 本以嗜好立名, 不可作高遠廣大說也.” “今論人性, 人莫不樂善而恥惡.”

8) 『梅氏書平』, 「閻氏古文疏證抄 一: 南雷黃宗羲序」, “則庶幾無誤, 而同一心字, 原有三等, 其一, 以靈知之全體爲心, 若所

태 없는 마음 혹은 정신을 ‘심(心)’, ‘신(神)’, ‘영(靈)’, ‘혼(魂)’ 등의 다양한 표현을 통해서 지시해 왔으며, 정약용 그 자신도 형태 없는 마음을 유형의 몸뚱이인 소체(小體)와 대비되는 것으로서의 ‘대체(大體)’, ‘영명(靈明)한 본체’, ‘영체(靈體)’, ‘영지(靈知)’ 등 다양한 표현으로 지시한다.<sup>9)</sup>

정약용은 인간이란 무형의 영체 혹은 신(神)이 형(形)과 오묘하게 합해져 있는 존재이며, 이처럼 신형(神形)이 묘합된 인간을 총칭하여 옛 경전에서는 ‘신(身)’, ‘기(己)’ 등으로 표현하였다고 말한다.<sup>10)</sup> 정약용이 신(身) 혹은 기(己)에서의 신(神)과 형(形)의 묘합에 대해 논하는 것은 크게 두 가지이다. ① 무형의 영체, 마음은 형기 가운데 깃들여 있음에도 불구하고 형기와는 서로 섞이지 않는다.<sup>11)</sup> ② 그럼에도 불구하고 무형의 마음에서 일어나는 일들과 유형의 몸에서 일어나는 일들 사이에는 어떤 상호관계가 성립하는 것처럼 보인다. “뜨거운 피를 가지는 사람은 쉽게 성을 내며, 부끄러움을 느끼면 땀이 나고 슬픔을 느끼면 눈물이 흐르니 이 모두 소체와 대체가 서로 관련되어 오묘하게 부합되어 분리될 수 없는 명백한 증험이다.”<sup>12)</sup>

정약용은 인간의 선한 성(性)을 형(形)과 묘합되어 신(身) 혹은 기(己)를 이루는 영체 혹은 대체(大體)가 좋아하고 싫어하는 기호(嗜好)로 정의한다. 그리고 선을 좋아하고 욕망하는 성(性)은 영체가 가지고 있는 다양한 성질, 측면 중 하나일 뿐이다.<sup>13)</sup> 구체적으로 말해서, 저작별로 다소간의 차이가 있지만 정약용 대체로 영체가 세 요소를 가지고 있다고 본다. 예컨대, 『심경밀험』에서 정약용은 영체 내에 ① 선을 좋아하고 악을 수치로 여기는 성(性) ② 선할 수도 있고 악할 수도 있는 권형(權衡) ③ 선하기는 어렵고 악하기는 어려운 행사(行事)라는 세 이치가 있다고 말한다.<sup>14)</sup> 말년의 「염씨고문소증초」에 따르면 영체 내엔 ① 선을 좋아하고 악을 수치로 여기는 성(性) ② 선을 행할 수도 악을 행할 수도 있는 재(才) ③ 선하기는 어렵고 악하기는 쉬운 세(勢)가 있다.<sup>15)</sup> 정약용은 이처럼 인간의 선한 성을 무형의

謂心之官思，及先正其心之類，是也。其二，以感動思慮之所發爲心，若所謂惻隱之心，非辟之心，是也。其三，以五臟之中主血與氣者爲心，若所謂心有七竅，是也。”

9) 『心經密驗』, 「心性總意」, “後世欲分而言之者，或假借他字，或連屬數字。曰心，曰神，曰靈，曰魂，皆假借之言也。孟子以無形者爲大體，有形者爲小體。佛氏以無形者爲法身，有形者爲色身，皆連屬之言也。”

10) 『心經密驗』, 「心性總意」, “神形妙合，乃成爲人。故其在古經，總名曰身，亦名曰己，而其所謂虛靈知覺者，未有一字之專稱。”

11) 『孟子要義』, 「告子 第六：人之於身也兼所愛體有貴賤有大小章」, “蓋此靈明之體，雖寓於形氣之中，粹然不與形氣相雜，豈可以有形之心臟，指之爲大體乎?”

12) 『論語古今注』, 「券九：陽貨 下」, “血熱者易怒，愧則汗出，哀則淚落，皆大體·小體，相須相關，妙合而不能離之明驗也。”

13) 금장태, 『조선 후기의 유학사상』, 서울대학교출판부, 1998, p.393.

14) 『心經密驗』, 「心性總意」, “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，揚雄善惡渾之設所由作也。言乎其行事，則難善易惡，此荀卿性惡之設所由作也。”

15) 『梅氏書平』, 「閔氏古文疏證抄 一：南雷黃宗義序」, “天之賦靈知也，有才焉，有勢焉，有性焉。才者，其能其權也。麒麟定於善，故善不爲功，豺狼定於惡，故惡不爲罪。人則其才可善可惡，能在乎自力，權在乎自主，故善則識之(以其有可惡之機，故識之)，惡則訾之(以其有能善之才，故訾之)。(...) 勢者，其地其機也。食色誘內，名利引於外。又其氣質之私，好逸而惡

마음의 요소 중의 하나로만 파악하는데, 정약용의 이러한 성에 대한 이해는 인의예지의 덕(德)으로서의 성이 심(心), 즉 마음의 본체라고 생각했던 주희 등의 신유학자들과의 견해와는 다르다.<sup>16)</sup>

그리고 우리는 정약용이 인간의 선한 본성을 영체의 요소 중 하나로 파악하는 것엔 성선(性善)에 대한 주희 등의 신유학자들의 견해가 윤리적 실천에 있어 가질 수 있는 문제점들에 대한 정약용의 비판적 견해가 녹아있다고 해석할 수 있다. 예컨대, 우리는 정약용이 성이외에 들고 있는 영체의 두 요소인 권형(權衡)·재(才)와 행사(行事)·세(勢)의 의미로부터 정약용이 주희 등의 신유학자들의 견해가 가진 문제점이라고 생각했던 점들을 읽어볼 수 있을 것이다.

우선, 권(權)과 형(衡)은 무게를 재어보는 저울추와 저울대로, 이는 정약용이 『심경밀협』 등에서 말하는 영체의 요소인 권형(權衡)이 판단하고 선택하는 능력임을 암시한다. 그리고 정약용이 저 판단과 선택의 능력인 권형과 관련하여 강조하는 것은 인간의 선택과 판단, 그에 따른 행동이 필연적으로 어느 한쪽으로 결정되어 있는 것이 아니라 자유로운 것이라는 점이다. 그리고 정약용은 이처럼 인간이 자유로운 선택 능력, 자유의지를 가지고 있기 때문에 인간에 대해 윤리적 책임을 묻는 것, 선악을 구분하는 것이 가능할 수 있고 선을 칭찬하고 악을 꾸짖는 것이 유의미할 수 있다고 본다. 동물과는 달리 인간에게만 윤리적 책임의 문제가 제기되는 까닭은 인간의 자유로운 선택 능력에 있다. “기린은 착한 것으로 정해져 있기 때문에 착한 것이 공이 되지 않고, 시랑은 악한 것으로 정해져 있기 때문에 악한 것이 죄가 되지 않는다.”<sup>17)</sup>

물론, 인간의 선택과 판단이 자유롭다는 주장과 인간의 본성이 선을 좋아하고 악을 싫어하는 것이라는 주장은 일견 모순되어 보이기도 하다. 그러나 권형의 자주(自主)적인 선택이 문제시되고 유의미한 것으로 등장하는 상황에서 인간의 내면에 출현하는 것은 선한 본성에서 기인한 양심의 목소리인 도심(道心)만이 아니다. 도심은 언제나 사욕(私慾)을 쫓아 악으로 빠지려는 인심(人心)을 제재하는 것으로서 출현하며, 선한 인간의 본성은 어디까지나 인심을 따르는 선택지와 갈등하는 또 하나의 선택지, 욕망으로 드러날 뿐이다.<sup>18)</sup> 비윤리적인 욕망과 윤리적인 욕망 중 어느 쪽을 선택할 것인지 결단하고 그 선택에 책임을 지는 것은

券, 故其勢從善如登, 從惡如崩.”

16) 송래희, 앞의 책, p.48.

17) 『梅氏書平』, 「閔氏古文疏證抄 一: 南雷黃宗義序」, “麒麟定於善, 故善不爲功, 豺狼定於惡, 故惡不爲罪.”

18) 『論語古今注』, 「券九: 陽貨 下」, “人者妙合神形, 而混然爲一者也. 故其發之爲心者, 有因道義而發者, 謂之道心, 有因形質而發者, 謂之人心.”

『孟子要義』, 「告子 第六: 告子曰生之謂性犬牛人之性章」, “今論人性, 人恒有二志相反而並發者, 有餽而將非義也, 則欲受而兼欲不受焉, 有患而將成仁也, 則欲避而兼欲不避焉. 夫欲受與欲避者, 是氣質之欲也, 其欲不受而不避者, 是道義之欲也.”(밑줄은 필자의 강조)

윤리적 판단의 주체의 몫이지 선한 인간의 본성이 어느 한쪽을 대신 선택해주고 결정하지 않는다.

‘권형’과 마찬가지로, 「염씨고문소증초」에서의 ‘재(才)’는 윤리적 주체의 자유로움과 그에 따른 책임과 관련된 개념이다. 재(才)란 권형(權)과 능력(力)이다. 즉, 재는 윤리적인 욕망과 비윤리적인 욕망 중 어느 한쪽을 선택하는 권형 이외에도 그 선택을 실천하는 능력도 포함한다. 즉, 윤리적 주체의 자유로움과 그에 따른 책임의 문제가 『심경밀협』에서는 (명시적인 형태로는) 마음이 윤리적 욕망을 제대로 선택했는지의 문제에 국한되는데 비해, 「염씨고문소증초」에서는 따르기로 결심한 그 욕망을 사욕에 잠기지 않게 키우고 실현하는 문제로까지 확장되고 있다. 그래서 윤리적인 욕망과 비윤리적인 욕망 중 어느 한쪽을 선택·주장하는 것은 인간의 본성이 아니라 자신(自主)이며, 선한 본성에서 기인한 윤리적인 욕망을 키워 인심에 압도당하지 않게 만들고 끝내 실현시키는 것은 본성 그 자체가 아니라 자신의 힘·노력(自力)이다.

한편, 성, 권형을 제외한 영체의 마지막 요소는 인간이 것처럼 선을 욕망함에도 불구하고 끝내 스스로 악을 선택하고 악이 선을 압도하는 까닭 혹은 도심과 싸우는 인심의 기원이다. 그래서 정약용이 『심경밀협』에서 영체의 세 번째 요소로 드는 ‘행사(行事)’는 우리가 실천에 앞서 혹은 실천할 적에 사욕에 빠지게 되는 일반적 조건이나 원인을 지목한다.<sup>19)</sup> 그리고 「염씨고문소증초」에서 영체의 마지막 요소는 ‘행사’라는 표현의 애매모호함을 벗어버리고 ‘세(勢)’라는 보다 명료한 규정으로 대체된다. “세란 그 처지요, 그 기틀이다. 식욕과 색욕은 안에서 유혹하고 명예와 이익은 밖에서 끌어당긴다. 또한 기질의 사사로움은 안일함을 좋아하고 수고로움을 싫어한다.”<sup>20)</sup> 즉, 영체의 세 번째 요소는 영체가 처하게 되는 객관적이고 외적인 상황들로, 안팎에서 인간을 끌어당겨 사욕에 빠지게 하고 인심을 생기게 만드는 요인들이다.

물론, 식욕과 색욕을 낳는 몸, 명예에 대한 욕망을 낳는 인간의 사회성이라는 무형의 영체 그 자체의 바깥에 있는 것처럼 보이는 외적인 상황들을 영체 그 자체의 요소 중 하나로 포함하는 것은 일견 불합리해 보인다. 하지만 우리가 성·권형·행사가 영체의 세 가지 ‘이치(理)’라는 정약용의 주장을 저 세 요소들이 영체 그 자체에 내재하여 개별적인 영체 수준에서도 발견되는 속성이라는 뜻으로만 좁게 이해하지 않는다면 불합리함은 없어진다. 정약용은 영체를 유혹하고 사욕을 낳는 외적인 환경들을 어느 누구도 피할 수 없는 필연적이고 불가피한 상황으로 이해하고 있다. 그래서 성인조차도 인심, 사욕에서 완전히 벗어난 존재가 아니다.<sup>21)</sup> 곧, 저 외적인 상황들은 인간인 이상 벗어날 수 없는 인간의 조건이며, 영체

19) 백민정, 『정약용의 철학』, 이학사, 2007, p.331.

20) 『梅氏書平』, 「閔氏古文疏證抄 一: 南雷黃宗羲序」, “勢者, 其地其機也. 食色誘內, 名利引於外. 又其氣質之私, 好逸而惡勞, 故其勢從善如登, 從惡如崩.”

가 세상을 살아가면서 저것들로부터 벗어날 수 없음을 인간 영체에 관한 이치를 담고 있는 것이다.<sup>22)</sup>

이상과 같은 윤리적 주체의 자유와 책임의 문제, 성인조차도 피할 수 없는 외적인 상황들에 대한 강조는 신유학자들에 대한 정약용의 비판적 시각을 함축하는데, 이를 우리는 성인(聖人)에 대한 신유학자들의 관점을 정약용이 비판하는 지점들에서 읽어볼 수 있다. 기의 청탁으로 악의 근원을 설명하는 신유학에서의 수양론은 기질을 바로잡기 위한 것이 되기 쉬우며, 이런 관점에서 성인(聖人)은 몸의 기질을 바로잡은 사람 혹은 애초부터 타고난 기질이 청정한 사람으로 이해되기 쉽다.<sup>23)</sup> 하지만 정약용의 관점에서 보자면 이는 인간 일반의 조건을, 선악의 갈림길에서의 자유로운 결단이 인간을 윤리적 주체로 가능하게 한다는 사실을 무시한 것이다. “맑은 기를 받아 상지인이 되었다면 이는 것처럼 선하지 않을 수 없는 필연이니 어찌 이를 선이라 말할 수 있겠으며, 탁기를 받아 하우가 되었다면 이는 것처럼 악할 수밖에 없는 필연이니 어찌 이를 악이라 말할 수 있겠는가?”<sup>24)</sup> 성인은 우리와 마찬가지로 난선이악의 조건 아래에서 그의 자주(自主)와 자력(自力)에서 성인이 되었지 선천적으로 타고나지 않았다.

### 3. 영체(靈體)에서 나오는 악의 문제

성선설이 안게 되는 이론적 부담 중 하나는 악의 기원에 대한 문제, 즉, 선한 본성에도 불구하고 악이 선을 압도하는 이유에 대한 해명이다. 앞선 절에서 우리는 악의 기원의 문제에 대한 정약용의 입장이 영체의 세 이치 가운데 행사(行事) 혹은 세(勢)에 관한 논의들에 반영되어 있음을 간략하게 다루었는데, 특히 정약용의 「염씨고문소증초」에서의 세에 대한 해명은 직관적이다. 말년의 정약용이 이처럼 난선이악(難善易惡)의 원인을 명쾌하게 제

21) 『中庸講義補』, 「朱子序」, “然<序>曰 ‘人莫不有是形, 故雖上智, 不能無人心’, 今以上聖之所不能無者, 直謂之惡, 可乎?”

22) 전성건과 백민정은 각각 ‘실존적 불안’, ‘실존적 상황’이라고 표현한다. 전성건, 「‘惡’에 대한 다산의 인식과 도덕실천론: 인성론 해석을 중심으로」, 한국실학학회, <한국실학연구> 17권0호 (2009), p.170. 그리고 백민정, 앞의 책, p.336.

23) 정약용이 자주 비판하고 있는 입장은 한유의 성상품실이다. 예컨대, 『孟子要義』, 「告子 第六: 公都子曰告子曰性無善無不善章」, “上智下愚之非性品, 明矣. 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.”를 참조하라.

24) 『論語古今注』, 「券九: 陽貨 下」, “受清氣而爲上知, 則是不得不然之善也, 何足爲善? 受濁氣而下愚, 則是不得不然之惡也, 何足爲惡?”



시할 수 있었던 것에는 물론, 악의 기원에 관한 정약용의 다양한 속고와 사상적 실험들이 전제되어 있을 것이다. 이 절에서 우리는 악의 기원에 관한 정약용의 다양한 속고들 가운데 『심경밀험』 등에서 주목할 만한 주장이 있음을 보이고, 이것이 우리에게 하나의 문제로 제기됨을 보일 것이다.

불씨는 “여래장성, 청정본연”이라고 말했는데, 이는 본연지성이 순선하고 악이 없어 티끌만 한 사적인 의식의 찌꺼기도 없고 맑고 밝게 빛난다는 말이다. 다만 혈기가 새로 훈습(薰習)하는 바람에 죄악에 빠지게 된다는 것이다. (...) 하지만 우리의 영체(靈體)에 관해 그 기호(嗜好)를 논하면 선을 즐거워하고 악을 부끄러워하지만, 그 권형(權衡)을 논하면 선을 행할 수도 악을 행할 수도 있어 위태롭고 불안하니 어찌 [영체인 마음] 절대적으로 선하여 악이 없다고 할 수 있겠는가? 불씨는 본연을 숭상하면서 육체에 의한 새로운 훈습을 깊이 탓하였다. 그 마음은 가령 새로운 훈습이 없다면 전혀 악을 저지를 이치가 없다고 여겼다. 그런데 사람의 죄악은 대개 식색(食色)과 안일(安逸)의 욕구에서 유래하는 것으로 진정 형기가 시킨 것이나, 혹 커다란 악은 자기 마음에서 일어나되 식색이나 안일과는 전혀 관련이 없는 경우도 있다. 이와 같다면 어찌 형기를 탓할 수 있겠는가? (...) 그 마음이 형기의 유익함을 구하고자 한 것도 아니며 교만하고 오만스러운 병도 형기로부터 나온 것도 아니다. (...) 기분(氣) 때문에 남을 죽인 자들은 어떤 경우는 음식, 색(色), 그리고 안일함과 전혀 관계가 없었다. 가령 ‘이놈’ ‘저놈’이라고 말하는 경우 갑자기 화가 나서 바로 남을 죽이는 경우가 매우 많았다. 이와 같은 경우는 육체(形軀)와 전혀 관계가 없으니, 어찌 매번 육체를 탓할 수 있겠는가? 무릇 천하에 형태가 없는 물건으로는 귀신보다 더한 것은 없다. (...) 그러나 귀신에서도 선신과 악귀가 있다. (...) 귀신은 본래 육체(形軀)가 없으나 이처럼 선악이 있는 것이다. 이른바 ‘본연의 체’라 하여 또한 어떻게 악할 수 있는 이치가 없다 할 수 있겠는가?<sup>25)</sup>

인용문에서 정약용은 형기(形氣) 혹은 육체(形軀)에서 많은 경우 악이 생긴다는 신유학자들의 견해를 수용하면서도 형기·육체와는 상관없이 생기는 악 또한 존재함을 지적한다. 그

25) 『心經密驗』, 「心性總意」, “佛氏謂: “如來藏性, 清淨本然.” 謂本然之性, 純善無惡, 無纖毫塵滓, 澄澈光明. 特以血氣新薰之故, 陷於罪惡. (...) 然吾人靈體, 若論其嗜好, 則樂善而恥惡, 若論其權衡, 則可善可惡, 危而不安, 惡得云純善而無惡乎? 佛氏崇讚本然, 深咎新薰, 其心以爲若無新薰, 都無犯惡之理. 然人之罪惡, 槩由於食·色·安逸之慾, 斯人形氣之所使. 亦或有大惡巨惡, 起於自心, 而與食·色·安逸, 純不相涉者. 若是者, 將焉咎之? (...) 其心非求益於形氣也. 凡人驕傲之病, 不出於形氣. (...) 其由氣殺人者, 或於食·色·安逸, 皆無所當, 若言語爾·汝之類, 倉卒發怒, 當下殺人者甚多. 若是者却與形軀無涉, 安得每以形軀爲咎哉? 凡天下無形之物, 莫過於鬼神. (...) 然鬼神之中, 亦有善神惡鬼. (...) 鬼神本無形軀, 而其中有善惡若是, 卽所謂本然之體, 亦豈無可惡之理乎?”

리고 정약용이 형기·육체와는 무관한 악이 있다는 자신의 주장을 정당화하기 위해 『심경밀협』에서 동원하는 논거는 두 가지이다. 1) 인용문에서 제시되었듯이, 사람들은 명예욕·질투·심·시기심·교만함에서 타인을 모욕하고 악을 저지르곤 한다. 하지만 이런 유형의 악들은 형기·육체로부터 나온 것이 아니다. 2) 귀신은 형체를 가지고 있지 않으며, 기(氣)로 이루어져 있지 않다. 하지만 귀신에도 선신과 악귀가 있다. 그렇다면 악귀의 악함은 기(氣)에서 나오지 않는다.<sup>26)</sup>

정약용이 교만함 등에서 생긴 악과 악귀를 끌어들이므로써 논증한 것은 본연의 체(體), 즉 영체(靈體) 그 자체가 악할 수 없는 불교와 신유학의 관점에 대한 공격이다. “이른바 ‘본연의 체’라 하여 또한 어떻게 악할 수 있는 이치가 없다 할 수 있겠는가?”<sup>27)</sup> 정약용은 교만함 등에서 생긴 악과 악귀의 악이 본연의 체인 영체에서 나온(出) 것이기에 기(氣)와는 무관한 것이라고 생각했던 것이다. 그리고 정약용은 영체에서 나온 악의 존재를 끌어들이어 인간의 영체가 순선할 수 없고, 신유학자들이 본연이 청정하다는 불교의 관점을 수용하여 순선한 본성을 영체·본체 그 자체로 간주한 것은 잘못된 것이라고 주장한다. 즉, 정약용은 영체에서 나온 악을 인간의 본성이 영체의 기호일 뿐이라는 성기호설을 지지하는 증거로 제출한다.

그렇다면 영체에서 나온 악이 성기호설을 지지하는 증거로 간주되고 있는 만큼, 정약용이 영체에서 나온 악의 존재로 의도한 것은 무엇보다 성(性)이 본체 그 자체가 아니라 영체의 한 요소일 뿐이라는 것이다. 선한 본성에도 불구하고 영체가 악할 수 있는 건 영체가 성(性) 이외의 다른 요소도 가지기 때문이다. 그래서 정약용은 영체에서 나온 악을 논한 이후 영체에서는 성(性) 이외에도 선할 수도 있고 악할 수도 있는 권형과 선을 행하기는 어렵고 악을 행하기는 쉬운 행사라는 측면도 있음을 주장하고 있다.<sup>28)</sup> 그렇다면 정약용이 영체에서 나온 악을 통해 강조하고 싶었던 영체의 요소는 무엇일까? 그것은 권형인가 행사인가?

일단 위에서 우리가 제시한 인용문에서처럼 정약용이 영체에서 나온 악을 논하는 와중에 영체엔 성(性) 이외에 권형이라는 요소가 있음을 강조하고 있는 것으로 미루어 보자면, 영체에서 나온 악의 존재로 정약용이 1차적으로 강조하고 있는 것은 권형인 것처럼 보인다. 그리고 우리는 영체에서 나온 악에 관한 정약용의 언급이 권형을 강조하는 것으로 해석하는 사람들로 금장태와 백민정을 예로 들어볼 수 있다. 금장태는 영체에서 나온 악에 대한 정약용의 논의를 해설하면서 그 논의가 “선·악이 인간 신체적 기질에 귀속되는 것이 아니라

26) 『中庸講義補』, 「鬼神之爲德節」, “大抵鬼神, 非理非氣, 何必以理氣二字左牽右引乎?”도 참조하라.

27) 『心經密驗』, 「心性總意」, “所謂本然之體, 亦豈無可惡之理乎?”

28) 『心經密驗』, 「心性總意」, “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, 揚雄善惡渾之設所由作也. 言乎其行事, 則難善易惡, 此荀卿性惡之設所由作也.”

마음이 지향하는 의지의 결단에 따르는 것임을 확인하고 있”<sup>29)</sup>는 것이고 보고 있다. 백민정 역시 마찬가지로 영체에서 나온 악에 대한 정약용의 논의가 일체의 악의 기원을 모두 선천적으로 부여받은 육체에 돌리고 영체 혹은 마음은 순선하다고 보는 불교와 신유학자들의 견해에 대한 비판이자 선악을 선택·반성하는 주체의 의지를 강조하는 것이라고 해석한다.<sup>30)</sup> 백민정이 지적하고 있듯이, “만약 선천적으로 부여받은 육체만이 전적으로 악의 기원이라면, 선과 악이란 것은 윤리학적 문제가 아니라 잘해야 생물학의 문제 정도로 전략하게 될 것”<sup>31)</sup>이기 때문이다.

여기에서 우리는 영체에서 나온 악에 관한 정약용의 언급이 권형을 강조하는 것이라는 해석 그 자체에 반대를 할 생각은 없다. 그러나 우리가 보기엔 영체에서 나온 악에 대한 정약용의 논의는 단지 권형에 대한 강조만을 포함하고 있는 것 같진 않다. 영체에서 나온 악에 대한 논의는 양심에 대비되는 선택지인 사육의 기원에 대한 흥미로운 논의 또한 포함하고 있는 것 같다. 이 점을 보이는 작업은 간단하다. 앞서 우리가 제시한 인용문에서 생략한 부분에는 영체에서 나온 악을 범한 사람들의 구체적인 사례가 나온다. 이 가운데 『상서』를 위조한 매색의 사례를 취해보도록 하자. 그가 고의적으로 『상서』를 위조했다는 가정을 해보면, 매색은 경전을 위조해서는 안 된다는 양심과 경전을 위조하지는 사육 사이에서 자신의 권형으로 사육을 취하는 길을 택했을 것이다. 그렇다면 매색이 가졌던 사육은 어디에서 생겼을까? 영체에서 나온 악에 대한 정약용의 논의가 권형, 즉 사육과 도의 사이에서의 주체의 의지적 선택에만 초점을 맞춘 것이라면 정약용이 구태여 이 사육의 원천까지 밝힐 필요는 없었을 것이다.

사람의 죄악은 대개 식색(食色)과 안일(安逸)의 욕구에서 유래하는 것으로 진정 형기(形氣)가 시킨 것이나, 혹 커다란 악은 자기 마음에서 일어나되 식색이나 안일과는 전혀 관련이 없는 경우도 있다. 이와 같다면 어찌 형기를 탓할 수 있겠는가? (...) 그 마음이 형기(形氣)의 유익함을 구하고자 한 것도 아니며 교만하고 오만스러운 병도 형기(形氣)로부터 나온 것도 아니다.<sup>32)</sup>

하지만 앞서 우리가 제시했던 긴 인용문의 일부인 위의 인용문을 보도록 하자. 위의 인용문에서 정약용은 대부분의 악은 진정 형기가 시켰다고(使) 이야기한다. 그리고 정약용이

29) 금장태, 『다산실학탐구』, 소학사, 2001, p.120.

30) 백민정, 앞의 책, p.294-295.

31) 위의 책, p.295.

32) 『心經密驗』, 「心性總意」, “然人之罪惡, 槩由於食·色·安逸之慾, 斯人形氣之所使. 亦或有大惡巨惡, 起於自心, 而與食·色·安逸, 純不相涉者. 若是者, 將焉咎之? (...) 其心非求益於形氣也. 凡人驕傲之病, 不出於形氣.”

그 악의 원천이 형기라고 이야기하는 근거는 그 욕망이 식색과 안일의 욕구라는 점에 있다. 다시 말해, 정약용은 인간이 자신의 권형으로 택한 선택지가 형기의 유익함을 구한 것이라는 점을 근거로 대부분의 악이 형기에서 나왔다고(出) 말하고 있는 것이다.<sup>33)</sup> 그렇다면 정약용이 어떤 악들은 형기에서 나오지 않았다고 주장할 때 초점이 맞추어지는 것은 정약용 스스로가 말하고 있듯이 그러한 악들을 범했을 때, 인간이 자신의 권형으로 택한 선택지가 형기의 유익함을 구하고자 한 것이 아니라는 점이 되어야 할 것이다. 그래서 정약용은 영체에서 나온 악을 범한 사례들로 제시되는 매색 등에 대해 그들이 식·색·안일을 구한 것이 아니라고 계속 강조한다. 즉, 정약용의 표현을 빌리자면 그들의 죄는 영체가 시킨(使) 것을 택했기 때문에 생겼다.

지금 사람들이 순수하게 허령한 것은 의리의 성이요, 형기(形氣)에서 말미암은 것은 기질(氣質)의 성이라고 여겨, 온갖 죄악들은 모두 식색과 안일에서 나오는 것이기 때문에 모든 악은 형기로 돌리고, 허령불매한 본체는 다만 모든 미를 구비하고 조금도 악이 없다고 인식하고 있는데, 절대로 그렇지 않다. 허령한 것이 악을 하지 못한다면, 저 무형의 귀신에 또한 어떻게 명신과 악귀가 있을 수 있겠는가? 식색과 안일의 욕심이 모두 형기에서 나오지만, 무릇 교만하고 높은 체 하는 죄는 허령한 쪽에서 나오니, 허령한 것은 악을 행할 리가 없다고 말할 수 없다. 사람들 중에 도학이나 문장을 가지고 스스로 높은 체하는 사람이 있을 경우, 그를 칭찬하면 좋아하고 비난하면 성낸다. 이것이 형기와 어떤 관계가 있는가?<sup>34)</sup>

우리는 영체에서 나온 악에 대한 『심경밀협』에서의 정약용의 주장이 욕망의 원천에 초점이 맞추어져 있다는 점을 『맹자요의』에서도 확인할 수 있다. 인용문에서 정약용은 식색과

33) 정약용이 윤리적 선택과 관련된 주체의 결단과 책임의 문제를 강조하면서도 악이 형기에서 나왔거나 형기가 악을 시켰다고 말하는 까닭은 무엇일까? 우리는 우리의 선택과 행동이 자유롭다고 생각하면서도 자신의 선택에 대한 나름의 이유를 준다. 예컨대 나는 적절하지 않은 장소에서 음식을 먹는다는 선택지와 먹지 않는다는 선택지 사이에서 무엇을 택할 것인지는 나의 자유로운 선택과 판단에 있다고 생각한다. 하지만 나는 동시에 누군가가 먹는다는 선택지를 고른 나에게 왜 그렇게 행동했는지를 묻는다면 배가 고팠기 때문이라고 대답할 것이다. 이 경우 악한 선택지를 고른 것은 나의 자유에 있었지만, 내가 그 선택지를 고른 이유와 근거는 몸의 욕구에 있었던 것이다. 그래서 어떤 악이 형기에서 나왔다는 정약용의 주장의 의미는 주체가 그의 자주로 악한 선택지를 고른 이유와 까닭이 몸의 욕구의 충족과 관계된다는 의미이며, 어떤 악이 형기에서 나오지 않았다는 말은 악한 선택지를 고른 이유와 까닭이 몸과 관련된 욕구가 아니라는 뜻이다. 본문에서 이후 자주 사용할 표현인 ‘영체에서 나온 악’이라는 표현에서의 ‘나옴(出)’이라는 표현은 어디까지나 인간이 자주적으로 악한 선택지를 고른 까닭이 몸의 욕구에 있지 않고 몸의 욕구의 충족과는 무관한 욕망에 있음을 뜻한다.

34) 『孟子要義』, 「滕文公 第三: 滕文公爲世子孟子言必稱堯舜章」, “今人以純乎虛靈者爲善理之性, 以出乎形氣者爲氣質之性, 天罪萬惡, 皆由於食色安逸, 故凡惡皆歸之於形氣, 而虛靈不昧之體, 認之謂但具衆美, 都無纖惡, 殊不然也. 虛靈之物, 不能爲惡, 則彼無形之鬼神, 又有以明神惡鬼哉? 食色安逸之欲, 皆由形氣, 而凡驕傲自尊之罪, 是從虛靈邊出來, 不可曰虛靈之體, 無可惡之理也. 人有以道學文章自尊者, 譽之則喜, 毀之則怒. 是於形氣有甚關係?”

안일의 욕심이 형기에서 나온 것이라고 말한다. 그렇다면 교만함이라는 죄가 허령한 쪽에서 나왔다는 정약용의 주장은 자신을 높이는 사람의 욕심이 형기와는 다른 원천인 허령한 영체에서 나온 것임을 의미하겠다. 즉, 정약용은 욕망이 형기와 영체라는 상이한 발생적 원인을 가진다고 보고 있다. 칭찬받으면 좋아하고 비난받으면 성내는 어떤 사람의 스스로를 높이고자 하는 욕심은 그의 형기와는 무관하다. 그런 한, 영체에서 나온 악에 대한 정약용의 주장은 1) 정약용이 형기와는 무관하게 영체에서 나온 욕망에서 저지르는 죄를 강조한다는 점에서 2) 말년의 「염씨고문소증초」에서 난선이악의 원인인 세에 식욕·색욕이라는 욕망이라는 요소가 포함되어 있다는 점에서 「염씨고문소증초」의 세 혹은 『심경밀첩』의 행사에 관한 논의이기도 하다.

영체에서 나온 악에 대한 주장으로부터 난선이악의 원인과 관련된 영체의 측면을 읽어내는 기존의 연구로는 전성건의 논문이 있다. 전성건은 영체에서 나온 악에 대한 정약용의 논의를 인용하면서 정약용의 논의가 정약용이 영체를 구성하는 요소 가운데 ‘성’ 이외의 ‘재’와 ‘세’의 측면에서 악의 가능성이 존재한다고 생각했음을 뜻한다고 분석하고, ‘재’와 ‘세’ 측면에서 생기는 악의 가능성을 형기에서 나온 사욕에서 생기는 악의 가능성을 구분한다.<sup>35)</sup> 그리고 전성건은 논문에서 난선이악의 원인으로 『맹자요의』에서는 ‘형기의 사욕’을 들었던 정약용이 형기의 사욕과는 구분되는 악의 가능성에 주목했고 그 존재에 부담을 느꼈기에, 『심경밀첩』에서는 ‘행사’라는 용어를, 「염씨고문소증초」에서는 ‘세’라는 용어를 사용했을 것이라고 주장한다.<sup>36)</sup> 이런 전성건의 논의는 위에서 제시된 인용문들로부터 난선이악의 원인과 관련된 영체의 측면에 주목하고 있다는 점에서는 본문의 관점과 비슷하다. 하지만 그의 논의는 형기에서 나온 사욕과 구분되는 난선이악의 원인을 제시된 인용문들 그 자체에 대한 분석에서가 아니라 정약용의 함닉(陷溺)에 대한 논의로부터 찾고 있다는 점, 그리고 그 원인으로 곧장 습속과 외물의 유혹이라는 인간의 형세를 들고 있다는 점, 형기와는 상이한 원천에서 나온 욕망을 정약용이 주목했을 가능성에 대해서는 논하지 않는다는 점에서 본문의 관점과는 큰 차이가 있다.<sup>37)</sup>

만약 형기의 사욕을 가지고 말하자면, 선을 할 수도 있고 악을 할 수도 있을 뿐만 아니라 또한 선은 하기 어렵고 악은 하기 쉬우니 “선을 따르는 것은 위로 올라가는 것과 같고 악을 따르는 것은 흙이 무너져 내리는 것과 같다”라는 말이 지나친 말은 아니다.<sup>38)</sup>

35) “우리는 악의 가능성을 두 가지로 찾을 수 있었다. ‘형기의 사욕’으로 인한 ‘식색’과 ‘안일’ 등의 육체와 관련된 것과 ‘영지’ 그 자체에 내재해 있는 ‘악의 가능성’이다.” 전성건, 앞의 책, p.160.

36) 위의 책, p.151.

37) 위의 책, pp.152-153. ‘함닉’에 대한 정약용의 논의에 대한 주목은 다음 절에서 이루어진다.

하늘은 이미 인간에게 선할 수도 악할 수도 있는 권형을 부여하였지만, 한편으로 선한 일이란 어렵고 악에 빠지기는 쉬운 몸(具)을 주었고, 다른 한편으로는 선을 좋아하고 악을 수치로 여기는 성(性)을 부여해주었던 것이다.<sup>39)</sup>

여하간 영체에서 나온 악에 대한 정약용의 주장이 형기와는 무관하게 영체 그 자체로부터 나온 욕망에 대한 주목을 함축한다는 본문의 주장에 대한 추가적인 논증은 다음 절에서 보충하기로 하고, 정약용이 악귀 등을 논함으로써 형기와는 무관하게 영체에서 나온 욕망에서 저지르게 되는 악을 강조했음을 전제해보도록 하자. 그러면 난선이악의 원인 중 하나라고도 말할 수 있을 것 같은 영체에서 나온 욕망에 대한 정약용의 독특한 주목은, 바로 그 주목이 수행되는 『심경밀험』과 『맹자요의』에서의 난선이악의 원인에 대한 정약용의 해명과 충돌하는 것처럼 보인다. 인용된 것처럼 정약용은 『맹자요의』와 『심경밀험』에서 난선이악의 원인으로 몸(具) 혹은 형기에서 생긴 사욕을 든다. 그런데 정약용의 이 주장이 악으로 인간을 유혹하는 사욕이 전적으로 몸에서 생긴다는 것을 의미하는 것이라면, 이는 몸과는 무관하게 영체에서 생기는 욕망의 추구에서도 악이 생긴다는 정약용의 다른 주장과 모순되는 것처럼 보인다.

나아가 우리는 형기와는 무관하게 영체에서 유래하는 악에 대한 정약용의 주장과 난선이악의 일반적 원인으로서의 사욕에 대한 인용된 주장 사이에서의 겉보기의 갈등을 도심(道心)과 짝을 이루는 정약용의 핵심 개념인 인심(人心)에 관한 정약용의 규정을 통해서도 재현해볼 수 있다. 정약용은 『맹자요의』에서 인간의 마음속에서 도심과 갈등관계에 놓이는 인심을 “하고자 하지 말아야 할 것을 하고자 하는 것”<sup>40)</sup>으로, 다시 말해 사욕 일반으로 포괄적으로 정의하면서 인심을 양심의 명령인 도심과 대비되는 악의 기미로 파악한다. 이 정의에 따르면 인심은 형기와는 무관하게 영체에서 생기는 욕망의 추구에서 생기는 악과도 연관된 것으로 이해되어야 한다. 정약용의 이해대로라면 매색은 형기의 욕구와는 무관한 것을 추구하였지만 하지 말아야 할 것을 하고자 하는 인심, 사욕을 따라서 『尙書』를 위조했기 때문이다.

그런데 정약용은 동시에 『맹자요의』에선 인심을 기질이 발한 것으로 정의하며<sup>41)</sup>, 말년의

38) 『孟子要義』, 「滕文公 第三: 滕文公爲世子孟子言必稱堯舜章」, “若以其形氣之私慾而言之, 則不惟可善而可惡, 抑亦難善而易惡, 從善如登, 從惡如崩, 非過言也.”

39) 『心經密驗』, 「心性總意」, “天旣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.”

40) 『孟子要義』, 「盡心 第七: 無爲其所不爲無欲其所不欲章」, “所不爲·所不欲, 是發於道心, 是天理也, 爲之·欲之, 是發於人心, 是私慾也.”

41) 『孟子要義』, 「告子 第六: 告子曰生之謂性犬牛人之性章」, “人心者, 氣質之所發也, 道心者, 道義之所發也.” 단, 정약용이 여기에서 이야기하는 ‘기질’이란 몸 그 자체를 의미하는 것으로 이해되어야 할 것이며, 사람마다 타고나는 선천적인 청탁의 차이가 있는 것으로 이해되어서는 안 될 것이다.

『매씨서평』에서는 사람이 형기를 가지고 있기 때문에 생기는 사사로운 욕망으로 정의한다.<sup>42)</sup> 또, 정약용은 맹자의 대체(大體)·소체(小體) 개념을 받아들이면서 인심을 소체를 따르는 마음으로 정의하기도 하는데, 소체는 어디까지나 형체가 없이 영명한 대체와 대비되는 형체가 있는 몸뚱이다.<sup>43)</sup> 하지만 이처럼 사사로운 욕망의 뿌리를 몸에서 찾고 있는 정약용의 인심 개념은 형기에서 기인하지 않은 악인 교만함 등에 깔려있는 사욕을 잘 포섭하지 못하는 것처럼 보인다. 정약용은 사람이 높은 체하는 것은 형기에서 나온 욕구와 무관하다고 보기 때문이다. 그래서 영체에서 생기는 교만함 등의 악을 낳는 욕망은 우리가 사욕 일반이라는 넓은 의미에서의 인심 개념을 따르면 인심에 포함되나, 우리가 몸을 따르는 마음이라는 좁은 의미에서의 인심 개념을 따르면 인심에 포함되지 않는 것처럼 보인다는 혼란스러운 상황이 발생한다.

물론, 만약 정약용이 형기의 사욕에 의해 생기는 악이 압도적으로 많고 형기와는 무관하게 영체에서 나온 욕심에 의해서 생기는 악은 적다고 생각하여, 악의 대표적 근원으로 육체를 언급했다고 생각해 보면 겉보기의 모순은 없어진다. 그리고 실제로 정약용은 사람의 죄악은 대개 식색과 안일의 욕심에서 생긴다고 말한다.<sup>44)</sup> 하지만 이런 해석에는 여전히 문제점들이 남아 있다. 우선, 정약용이 영체에서 기인한 악이 사소한 것이라고 생각했다면 영체에서 기인한 악을 근거로 한 신유학·불교 비판도 사소한 것이 되기 쉽다. 나아가 정약용이 영체에서 기인한 악으로 지목하는 모욕·자만·오만 등이 식욕·색욕 등 몸에서 기인한 악보다 사소하고 드물다는 것은 우리의 직관과 잘 맞지 않는 것처럼 보인다. 그렇기에 이러한 해석이 영체에서 기인한 악에 대한 정약용의 강조와 그 악들의 강력함에 대한 우리의 직관 모두를 살려주고자 한다면, 몸이 난선이악의 대표적 근원으로 거론될 수 있는 까닭에 대한 추가적인 논의가 필요하다.

결국 우리가 가장 간단한 해석을 통해 겉보기의 상충을 해소하고자 하더라도 추가적인 논의는 필요하며, 그 논의에는 정약용이 영체에서 기인한 악 혹은 형기와는 무관하게 생긴 영체의 욕심에 대해 어떻게 생각했는지에 대한 추가적인 해명이 포함되어야 할 것 같다. 나아가 우리가 저 겉보기의 상충을 어떠한 방식으로 해소하건, 그 방식을 정당화할 수 있기 위해선 정약용이 과연 형기의 사욕에서 생기는 악과 영체에서 생기는 악을 완전히 상호 무관한 것으로 같았는지, 아니면 특정한 관점에서는 저 두 악이 구분되고 상호 무관한 것이지만 어떤 관점에서선 연관될 수 있다고 생각했는지에 관한 논의들을 피해가기 어려워 보인다.

42) 『梅氏書平』, 「閻氏古文疏證抄 一: 南雷黃宗羲序」, “人有形氣, 故其食色安佚之欲, 同於禽獸, 此人心之危也.”

43) 『孟子要義』, 「告子 第六: 公都者問或從其大體或從其小體章」, “大體者, 無形之靈明也, 小體者, 有形之軀殼也. 從其大體者, 率性者也, 從其小體者, 循欲者也. 道心常欲養大, 而人心常欲養小.”

44) 『心經密驗』, 「心性總意」, “然人之罪惡, 槩由於食·色·安逸之慾, 斯人形氣之所使.”

그리고 우리가 보기엔 결국 정약용이 말하는 저 두 악이 어떠한 관점에서는 상호 연관될 수 있음을 보여주는 작업이 필요할 것 같다. 우리는 그 필요성을 크게 두 방향에서 지적할 수 있겠는데, 그 하나는 정약용의 핵심 개념으로서의 인심·도심에 대한 이해의 문제에서 나온다. 만약 우리가 형기의 사육에서 나오는 악과 영체에서 비롯되는 악을 완전히 상호 무관한 것으로 간주할 경우, 악의 가능성을 가진 영체의 욕망들은 어느 정의를 따르느냐에 따라 인심 개념에 포함되기도 하고 안 되기도 할 수 있다. 이는 정약용의 핵심 개념인 인심 개념에 대한 이해를 혼란스럽게 만들고, 인심을 제재하는 선한 양심의 목소리로 출현하는 도심에 대한 이해도 쉽지 않게 만들 수 있다. 그렇기에 우리가 정약용의 핵심 개념인 인심·도심 개념을 일의적으로 이해하고자 한다면 저 두 악이 어떤 관점에서 상호 연관될 수 있는지를 밝힐 필요가 있다.

영체에서 나오는 악과 형기에서 나오는 악이 상호 연관될 수 있음을 밝히는 작업의 필요성은 정약용의 수양론을 고려해보았을 때 보다 분명해지는 것 같다. 만약에 인간이 직면하는 악이 전적으로 구별되는 두 뿌리를 갖는 것이라면, 그 악을 뿌리 뽑기 위한 수양법도 두 유형으로 나뉘어야 할 것 같다는 의심이 생기기 쉽다. 실제로 우리가 앞서 인용했던 전성건은 정약용이 영체에서 나온다고 지목하는 악의 가능성이 무엇인지에 대한 견해에 있어선 우리와 입장을 달리했다. 하지만 전성건은 정약용이 형기의 사육과는 구분될 수 있는 악의 가능성에 주목했다고 생각한다는 점에선 우리와 같은 입장에서 서 있다. 그런데 전성건은 형기의 사육과는 구분되는 악의 가능성이 존재함을 근거로 정약용의 수양법이 영체의 악과 형기의 악을 다스리는 수양법이 각각 신독(慎獨)과 예(禮)로 구분된다고 주장하는 것으로까지 나아간다.<sup>45)</sup>

하지만 정약용의 수양법이 영체에 관한 것과 형기에 관한 것, 유·무형의 근본적으로 구분되는 범주를 따라서 두 유형으로 구분되는 전성건의 주장은 받아들이기 어려운 것 같다. 예컨대 정약용의 산독 혹은 상제를 경외하는 마음은 도심 개념과 긴밀하게 연관되어 있다.<sup>46)</sup> 그리고 신이 인간에게 명령을 내리고 경고하는 도심은 인간이 인심을 선택하여 악으로 빠지려는 상황 일반에서 마음에 출현하는 선한 양심의 목소리이다. 그렇기 때문에 악 일반과 갈등하는 도심을 발휘시키기 위한 수양 방법인 신독은 형기의 사육에서 기인하는 악에 대한 처방도 된다고 해석하는 것이 타당할 것이다. 나아가 정약용의 수양법이 근본적으로 구분되는 두 범주에 따라 구분된다는 생각은 수양에 있어서의 일관(一貫)을 중시하는 정약용의 뜻과 맞지 않다.<sup>47)</sup> 그렇기에 악을 다스리기 위한 정약용의 수양이 일관적인 한,

45) 전성건, 앞의 책, pp.160-161.

46) 전병욱은 정약용의 신독이 “도심을 현창하고 발휘시키는 제반 과정”이라고 본다. 전병욱, 「정약용의 미발설과 신독의 수양론」, 고려대학교 철학연구소, <철학연구> 40권0호 (2010), p.198.

47) 『心經密驗』, 「心性總意: 仲弓問仁 子曰 出門如見大賓 使民如承大祭」, “若盡己推己, 必當兩下工夫, 則是夫子之道, 二以貫之, 非一貫也.” 예컨대, 정약용은 진기(盡己)와 추기(推己)의 공부를 별개로 보는 입장에 대해 마음수양이 일이



우리는 영체에서 나오는 악과 형기에서 나오는 악이 어떤 관점에서 상호 연관될 수 있는지를 보일 필요가 있다.

## 4. 인간의 두 욕망

우리가 형기(形氣)와는 무관하게 영체에서 나오는 악의 가능성에 대한 정약용의 주장을 적절하게 해석해 주기 위해선, 형기에서 나오는 악과 영체에서 나오는 악에 대한 정약용의 견해를 좀 더 구체적으로 알 필요가 있다. 이 절에서 우리는 『논어고금주』, 『맹자요의』, 『대학공의』, 『중용강의보』, 『염씨고문소증초』에서의 여러 논의들로부터 저 두 악의 가능성에 대한 정약용의 관점을 재구성해보는 작업을 거칠 것이다. 특히 우리가 집중적으로 다룰 『맹자요의』에서의 두 악의 가능성에 대한 정약용의 논의는 한편으론 형기에서 나온 악 혹은 형기의 사욕에 대한 정약용의 관점이 악과 몸의 관계에 대한 신유학자들의 견해와 상이한 것임을 보여준다. 나아가 『맹자요의』는 정약용이 오만함 등의 악이 왜 형기와는 무관하게 영체에서 나온다고 주장하는지 보여줘 도심과 갈등하는 사욕이 두 뿌리를 가지고 있음을 보여준다.

우리 영체 안에서는 본래 하고자 하는 하나의 꼬투리가 있다. 만일 이러한 욕망이 없으면 천하의 온갖 일을 전혀 할 수 없을 것이다. (...) 내 일찍이 어느 한 사람을 보았었는데 그 사람의 마음은 담박하여 욕망이 없으므로 선하지도 못하고 악하지도 못하고 문장을 이루지도 못하고 일하지도 못한 채 천하에 쓸모없는 물건이 되었다.<sup>48)</sup>

우선, 우리는 앞 절에서 영체에서 나오는 악과 형기에서 나오는 악에 대한 정약용의 구분이 명예욕과 식욕·색욕이 구분되는 욕망이라는 견해에 입각해있는 것 같다는 추측을 제기했다. 이제 이를 논증하는 것이 본 절의 과제이겠는데, 그에 앞서 욕망 그 자체에 대한 정약용의 견해를 살펴보는 것이 필요하겠다. 정약용은 인간이 품는 욕망 일반을 순전한 본

---

관지가 아니라 이이관지와 같은 것이 되어버릴 것이라고 비판한다.

48) 『心經密驗』, 「心性總意: 孟子曰養心莫善於寡欲」, “吾靈體之內, 本有願欲一端. 若無此欲心, 即天下萬事, 都無可做 (...) 余嘗見一種人, 其心泊然無欲, 不能爲善, 不能爲惡, 不能爲文詞, 不能爲產業. 直一天地間棄物.”

체와 대비시켜 악으로만 보진 않는다. 사람의 욕망은 사람이 무엇이든지 일을 할 수 있는 근본적인 원동력이다. 그래서 욕망이 없다면 사람은 악하지도 않겠지만 도의를 따르지도 않을 것이기에 선하지도 않을 것이다. 그렇기에 정약용은 욕망이 사람이 악을 택하는 원동력이기도 하지만 동시에 선을 실현하는 원동력이 될 수 있는 중립적인 힘을 가진 것으로 보고 있다. 따라서 정약용이 윤리적인 맥락에서 문제 삼는 욕망, 즉 도심과 갈등하는 것으로서 내면에 초대되고, 인간을 악에 빠뜨릴 수 있는 위험을 가진 것은 욕망 일반이 아니라 사사로운 욕심(私慾)이다.

‘욕(欲)’이라는 글자의 됴됨은 ‘곡(谷)’의 변에 ‘흠(欠)’ 자를 쓰고 있다. 곡이란 허(虛)이며, 흠(欠)이란 감(欲)이다. 대체로 텅 비고 허전해하는 물(物)은 항시 다른 물건을 취하여 여기에 채우는 법이다. 사람의 원하는 마음 또한 그 형상이 이와 같다. 그러므로 회의(會意)로서 그 글자를 만들었던 것이다. 49)

그렇다면 사람은 왜 욕망하는가? 욕망에 대한 정약용의 견해에서 두드러지는 것은 그가 사람이 욕망하는 이유를 마음·영체 그 자체의 특징에서 찾고 있다는 점이다. 정약용은 욕망을 사람의 마음·영체가 텅 비어 있어 자신의 바깥에 있는 물(物)을 취해 채우려고 하는 것으로 간주한다. 즉, 정약용은 무엇인가를 욕망하는 작용이 기본적으로 마음이 비어있다는 특성 그 자체에서 오는 마음의 활동이라고 파악하고 있다. 이처럼 욕망이 마음 그 자체의 특징이라면, 성인 또한 보통 사람들과 마찬가지로 무엇인가를 욕망할 것임은 당연하다. 그리고 앞서 우리가 『심경밀협』에서 가져온 인용구는 정약용이 성인조차도 비어 있는 마음을 채우려고 무엇인가를 욕망하지 않았다면 선을 실현할 수 없었을 거라고 생각했음을 함축한다.

하늘이 부여해준 것이 원래 고르지 못하여 어떤 사람에게는 순수하게 아름답고 깨끗한 기질을 주어 요, 순처럼 되게 하기도 하고, 어떤 사람에게는 순전히 악하고 탁한 기질을 주어 걸이나 도척처럼 되게 하기도 한다면, 하늘의 불공평함이 어찌 이리도 심하단 말인가?<sup>50)</sup>

이제 욕망을 인간 그 자체의 특징으로 놓는 정약용의 견해를 염두에 두면서 형기에서 나오는 악이 있다는 정약용의 주장이 기질(氣質)에서 악이 생긴다는 신유학자들의 주장과 어

49) 『中庸講義補』, 「朱子序」, “欲之爲字, 從谷從欠. 谷者, 虛也, 欠者, 欲也. 凡物之虛欲者, 常欲取他物以盈之. 人心之有願欲, 其象如此, 故會意制字.”

50) 『孟子要義』, 「告子 第六: 富歲子弟多賴, 糲易牙章」, “天之賦子, 原自不均, 或予之以純美純清之氣質, 使之爲堯爲舜, 或予之以純惡純濁之氣質, 使之爲桀爲跖, 天之不公, 胡至是也?”

떻게 다른지에 대해서 살펴보도록 하자. 2절에서 간단히 논의했고 인용문에서 제시되고 있듯이 정약용이 보기엔 기질의 선천적인 청탁·치우침에서 악이 나온다는 견해를 따르게 되면 악에 대한 도덕적 책임을 물을 수 없다. 기질의 선천적인 청탁·치우침이 윤리적인 문제와 상관없다는 정약용의 논증은 다양한 형태로 등장한다. 예컨대 정약용은 역사적으로 유명한 인물의 사례를 들어가면서 기질이 깨끗했지만 악을 저지른 사람이 있었고 기질이 탁했지만 선을 행한 사람이 있었음을 보인다.<sup>51)</sup> 또, 정약용은 기질이 탁하지만 선을 행하는 수많은 미천한 백성들에 주목할 것을 촉구한다. 이는 정약용이 사람마다 다르게 타고난 기질적 조건이 인간의 선함 혹은 악함에 인과적으로 거의 어떠한 영향도 미칠 수 없다고 생각했음을 의미한다.<sup>52)</sup> 그래서 타고난 기질적 차이는 총명함과 우둔함의 차이만을 낳을 뿐 선악을 결정짓진 않는다.<sup>53)</sup>

그렇기에 정약용이 난선이악의 이유로 제시하는 『맹자요의』에서의 ‘형기의 사육’에서의 ‘형기’, 『심경밀협』에서의 ‘몸(形具)’, 인심에 대한 좁은 정의인 ‘기질이 발한 마음’에서의 ‘기질’은 선천적인 형(形)과 기(氣)의 기품의 차이에 방점을 둔 것일 수 없다. 정약용의 ‘형기’, ‘몸(形具)’, ‘기질’이라는 표현에서 초점이 맞추어지는 것은 육체 일반이다. 그래서 정약용은 인심에 대한 다른 정의인 ‘소체(小體)를 기르는 마음’이라는 규정과 관련하여 소체가 이목(耳目)이나 구복(口腹)처럼 사람에 따라서 선천적인 기능의 차이가 있을 수 있는 개별적인 감각기관들이 아니라 형체가 있는 몸 전체(全身)로 규정되어야 함을 강조하고 있는 것이다.<sup>54)</sup> 그렇기에 정약용이 말하는 형기의 사육은 몸 일반을 가지기 때문에 생기는 마음의 사사로운 욕망, 인간의 영체 혹은 마음이 형기에 머무를 수밖에 없다는 조건에서 생기는 사육을 의미한다.

다만 우리는 형기의 사육, 몸에서 생기는 마음으로 정의된 인심 개념에서 한편으론 유형의 몸을 강조해야 할 것이지만 무형의 마음이 차지하는 비중 또한 간과해서는 안 된다. 설령 우리의 몸 그 자체에 호오가 있다고 할지라도 우리의 마음이 그것을 욕망하고 추구하지 않는다면 무의미하다.<sup>55)</sup> 몸의 만족을 쫓는 인간의 욕망은 무형의 마음이 몸에 머무를 수밖에 없기 때문에 생기는 것이지만, 텅 비어있기에 물(物)을 취하려는 독특한 특성을 지닌 인

51) 『孟子要義』, 「告子 第六: 公都子曰告子曰性無善無不善章」, “周勃·石奮, 氣質大抵濁, 王莽·曹操, 氣質大抵清.”  
 52) 『孟子要義』, 「告子 第六: 公都子曰告子曰性無善無不善章」, “今閭巷卑微之民, 椎鹵如牛, 而能成孝子之行者不可勝數. 婦人清歌妙舞, 辯慧機警, 鮮不爲淫, 而黃首黑面, 恂慙陋劣者, 多辦烈女之節. 善惡之不係乎清濁也如此.”  
 53) 『論語古今注』, 「券九: 陽貨 下」, “若夫山川風氣之剛柔, 父母精血之清濁, 所以爲慧鈍, 非所以爲善惡.”  
 54) 『孟子要義』, 「告子 第六: 人之於身也兼所愛體有貴賤有小大章」, “飲食, 由口而入腹, 其精氣, 由五臟以達百體. 此所以古注·今注, 此以口腹言也. 然不若以全身爲小體.”  
 『孟子要義』, 「告子 第六: 公都子問或從其大體或從其小體章」, “耳目, 非以小體言也. 物與我之相接, 其門路在於耳目. 耳收聲而納之於心, 目收色而納之於心, 是其識耳.”  
 55) “육체적 욕망 혹은 기질지성 역시 우리 마음이 없다면 어떠한 의미도 가질 수 없는 것이다.” 백민정, 앞의 책, p.329.

간의 마음이 몸에게 이로운 대상을 지향하게 되면서 생기는 것이기도 하다.<sup>56)</sup> 그래서 정약용은 『맹자』를 주석하면서 몸에 이로운 것들을 따르거나 거스르는 주체가 감각기관이 아니라 마음임을 강조한다.<sup>57)</sup> 결국, 우리는 정약용에게서 나타나는 도심과 인심의 대비는 엄격히 말하자면 마음과 몸의 대비라기보다는 마음을 편드는 마음과 몸을 편드는 마음의 대비라고 봐야 한다.<sup>58)</sup>

그런데 정약용은 성인조차 생각하고 조심하지 않으면 미치광이가 된다고 본다.<sup>59)</sup> 이는 정약용이 성인 또한 우리와 마찬가지로 욕망 일반을 가질 뿐만 아니라, 몸을 가지기 때문에 생기는 사사로운 욕망 일반도 공유한다고 생각했음을 함축한다. 그렇다면 성인이 우리와는 달리 선을 행하고 악을 근절할 수 있었던 까닭은 성인이 몸을 가진다는 이유로 가지게 되는 사사로운 욕망으로부터 선천적으로 벗어나 있었기 때문이 아니다. 성인은 우리와 마찬가지로 몸의 욕구를 채우고자 악을 저지르고자 하는 유혹에 시달렸지만, 잘 생각하고 조심하여 선을 행하는 선택지를 선택했기 때문에 성인이 될 수 있었던 것이다. 그래서 성인에 대한 다산의 관점은 선악의 문제에 있어서의 인간의 생각의 힘을 강조하며 권형, 자주적인 선택 능력이 중요하다는 그의 생각도 함축한다. 결국 형기에서 나오는 악이 있다는 다산의 말은 어디까지나 사람이 스스로 생각하여 악한 선택지를 택한 까닭이 형기·몸의 사사로운 욕구와 관련되어 있음을 의미할 뿐이다. 사람이 선하거나 악하게 되는 최종적인 심급 자체는 권형에 놓여있다.

맹자는 성을 논하면서 불선을 함닉(陷溺)에 돌렸는데, 송나라 때의 학자들은 성을 논하면서 불선한 것을 기질에다 돌렸다. 함닉은 자신에게서 비롯되니 구제하는 방법이 있지만, 기질은 하늘로부터 말미암는 것으로 벗어날 길이 없으니, 사람이 누군들 자포자기하여 스스로 하류의 비천한 데로 돌아가는 것을 감수해야 하지 않겠는가? (...) 함닉은 형기의 사욕 때문이거나, 습속의 오염 때문이거나, 외물의 유혹 때문이다. 이 때문에 양심이 없어져 큰 악에 이르게 되니, 어찌 기질의 탓으로만 돌릴 수 있겠는가?<sup>60)</sup>

56) 그렇기 때문에 인간은 마찬가지로 육체를 가지는 동물과 육체적 욕구를 공유하지만, 육체적 욕구를 추구하는 것에 있어서 동물과 다를 수밖에 없다. 이에 관한 논의는 이후의 절에서 수행된다.

57) 『孟子要義』, 「告子 第六: 公都子問或從其大體或從其小體章」, “耳目但修其識分而已, 顧何嘗使此心強從其所納哉? 其所納利於大體, 則從之者為從大體, 違之者為從小體, 其所納利於小體, 則從之者為從小體, 違之者為從大體, 如斯而已. 其能或從而或違者, 以心官之能思也.”

58) 성태용, 「다산의 공부론과 지식론 ; 다산학에 있어서 몸 기림양(養)과 마음 기림양(養)」, 다산학술문화재단, <다산학> 2권0호 (2001), p.73.

59) 『心經密驗』, 「心性總意: 朱子求放心齊銘」, “唯聖罔念作狂.”

60) 『孟子要義』, 「告子 第六: 富歲子弟多賴麤麥易牙章」, “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? (...) 陷溺之術, 或以形氣之私慾, 或以習

자주지권의 권형에 대한 정약용의 강조는 위의 인용구에서도 잘 드러난다. 제시된 인용구는 『맹자요의』에서 정약용이 신유학자들의 선악에 대한 견해의 비판을 시작하는 부분과 갈무리하는 부분으로 선악의 문제에 있어 정약용이 강조하는 것이 무엇인지, 또 악의 원인이 어디에 있는지에 관해 가장 자세한 논의가 수행되는 부분 중 하나이다. 인용구에서 정약용은 송유(宋儒)들이 타고나는 기질에 의해 선악이 결정된다고 생각한 반면, 맹자는 사람이 악을 행하는 까닭을 함닉, 즉 마음이 빠져드는 것에 돌렸음을 지적하면서 맹자의 입장에 선다. 즉, 인용구에서 정약용은 사람이 악을 행하는 이유가 선천적인 기질의 차이 때문에 아니라 스스로에서부터 비롯된 마음의 빠져들, 내면에서 갈등하는 양심과 사욕 가운데 사욕의 편을 들어 악에 젖어든 것임을 강조한다. 요컨대, 우리는 함닉에 관한 정약용의 논의로부터도 선과 악이 갈리는 최종적인 심급이 윤리적 주체의 선택과 결단에 달려있음을 확인할 수 있다.<sup>61)</sup>

그런데 우리는 제시된 인용구로부터 정약용이 말하는 형기와는 무관하게 영체에서 나오는 악이 무엇인지에 대한 추적에 착수해볼 수 있을 것 같다. 정약용은 인용구에서 함닉이 일어나게 되는 이유에 대해서도 설명한다. 다시 말해 인용구에서의 형기의 사욕습속의 오염·외물의 유혹은 인간이 쉽게 인심을 택하게 만듦으로써 난선이악의 형세를 만드는 영체의 세 번째 측면인 세(勢)와 관련된 것들이다. 우리가 인용구에서 주목하는 부분은 정약용이 형기의 사욕과 외물의 유혹을 구분하고 있는 지점이다. 정약용이 전형적으로 형기의 사욕의 예로 드는 것은 식욕과 색욕인데 식욕과 색욕은 어디까지나 특정 유형의 외물에 끌리는 것이다. 더군다나 마음의 작용 일반의 특징으로 정약용이 대상을 향하는 지향성을 놓고 있는 만큼, 정약용이 외물에 대한 마음의 지향 혹은 외물에 의한 마음의 유혹과는 무관하게 형기의 사욕을 함닉이 일어나는 까닭으로 두었을 것 같지는 않다.<sup>62)</sup> 그렇다면 정약용이 형기의 사욕과 외물의 유혹을 별도로 분리시켰다는 것은 정약용이 ‘외물의 유혹’으로 식욕과 색욕을 유발하는 외물 이상의 무엇인가를 포괄하는 넓은 의미로 ‘외물’이라는 개념을 사용하고 있음을 암시하는 것 같다.

유형의 체는 유형의 물을 받아들이고(享) 무형의 체는 무형의 물을 받아들인다(享).  
 쉰 밥, 썩은 고기, 쪽정子和 겨, 술지계미 등은 모두 구복의 소관이고 기분 나쁘게 부르거나 발로 차며 주는 음식과 산 거위를 선물로 받았다고 탄식하는 것은 모두 심령(心靈)의 소관이다.<sup>63)</sup>

俗之薰染，或以外物之引誘。以此之故，良心陷溺，至於大惡，何得以氣質爲誘乎?”

61) 금장태, 앞의 책, 2001, pp.119-120.

62) 『大學公議』, 「大學公議 一: 所謂修身在正其心者」, “讀書心在書, 發射心在射, 方視心在視, 方聽心在聽, 方食心在食. 此之謂心在, 非謂心在腔子之內, 乃可云心在也.”

이제 『맹자요의』의 다른 인용구를 살펴보자. 제시된 인용구에서 정약용은 쉰 밥, 썩은 고기, 쪽정리와 겨, 술지게미 등을 구복의 소관이라고 말하고 있는데, 구복의 소관으로 열거되고 있는 것들은 모두 유형의 몸에 해로운 것들이다. 그렇다면 기분 나쁘게 부르는 것, 음식을 발로 차서 주는 것 등은 모두 심령·영체에 해로운 것들이라고 볼 수 있으며, 실제로 타인을 기분 나쁘게 부르거나 음식을 발로 차며 주는 것, 즉 타인에 대한 멸시와 모욕은 정약용이 형기와는 무관하게 영체에서 나오는 악이라고 지목했던 교만함 등과 상통한다. 그리고 구복·심령의 소관을 바로 논하기에 앞서 정약용은 유형의 체는 유형의 물을 받아들이고 무형의 체는 무형의 물을 받아들인다고 말한다. 그런 한, 유형의 체·구복의 소관이 짝을 이루는 만큼 유형의 물은 쉰 밥 등과 짝을 이루고 무형의 체·심령의 소관이 짝을 이루는 만큼 무형의 물은 기분 나쁘게 부르는 것 등과 짝을 이루고 있다고 보는 것이 타당하겠다. 그렇다면 무형의 영체가 받아들이는 무형의 물이란 무엇일까? 정약용이 형기와는 무관하게 영체에서 나오는 악의 사례로 전형적으로 제시하는 것들이 지나친 명예의 추구, 타인의 명예 훼손임을 고려해보자면 인용문에서의 무형의 물이란 대개 명예임을 유추해볼 수 있다. 다시 말해 인용구에서 정약용은 신형(神形)이 묘합된 인간이 받아들이는 상이한 두 유형의 외물을 제시하고 있는 것이다.

대체로 사람이 이 세상에 태어나면 두 가지 큰 욕심을 가지게 되니 하나는 '높은 지위를 갖는 것'이요, 둘째는 '재물을 갖는 것'이다. 위에 있는 사람의 욕심은 높은 지위를 갖는 것에 있고 아래에 있는 사람의 욕심은 재물을 갖는 것에 있다.<sup>64)</sup>

이제 살펴보니 사람의 큰 욕망은 부귀라는 두 물(物)을 벗어나지 못하는 것이다. 군자의 큰 욕망은 귀(貴)에 있으며 소인의 큰 욕망은 부(富)에 있다.<sup>65)</sup>

그렇다면 우리는 정약용이 유·무형의 체가 묘합된 인간이 받아들이는 외물을 유형의 외물과 무형의 외물로 구분하고 있는 만큼, 그가 신형이 묘합된 인간이 가지는 욕망 또한 유형을 쫓는 것과 무형을 쫓는 것의 두 유형으로 구분하지 않았나하는 추측에 이르게 된다. 그리고 우리는 실제로 『대학공의』와 『대학강의』에서 정약용이 인간이 살아가면서 품는 욕망을 부와 귀를 쫓는 두 가지로 제시하고 있음을 본다. 과연 정약용이 『대학공의』와 『대학강의』에서 제시하고 있는 저 두 욕망은 『맹자요의』로부터 우리가 유추해본 두 유형의 욕망,

63) 『孟子要義』, 「盡心 第七: 飢者甘食渴者甘飲章」, “有形之體, 享有形之物, 無形之體, 享無形之物. 餽食餒漁, 糝糠糲粒, 口腹之所享也, 嗶爾蹴爾, 嗟來駢肉, 心靈之所享也.”

64) 『大學公議』, 「大學公議 三: 詩云樂只君子」, “大凡人生斯世, 其大欲有二, 一曰貴, 二曰富. 在上者, 其所欲在貴, 在下者, 其所欲在富.”

65) 『大學講義』, 「傳十章」, “生民之所大欲, 不出於富貴二物. 君子之所大欲在貴, 小人之所大欲在富.”

그러니깐 유형의 물을 쫓는 유형의 체에서 나온 욕망과 무형의 물을 쫓는 영체에서 나온 욕망에 상응하는 것일까? 일단 우리가 무형의 물로 지시한 명예가 인용문에서의 귀와 상당히 흡사한 것임은 분명하다. 나아가 우리가 주목해야 할 점은 정약용이 부에 대한 욕망과 귀에 대한 욕망을 똑같은 위치에 두고 있지 않다는 것이다. 즉, 부를 쫓는 모든 욕망이 반드시 악한 것은 아니며 귀를 쫓는 모든 욕망이 반드시 선한 것도 아님이 직관적임에도 불구하고, 정약용은 부를 쫓는 욕망에는 아래 사람·소인을 대응시키고 귀를 쫓는 욕망엔 윗사람·군자를 대응시킨다.

천하의 사물은 공허한 것은 고귀하고 실질적인 현상은 천하며 무형은 고귀하고 유형은 천한 것이다. 도덕, 인의, 예법, 정교(政教)는 모두 허로써 실을 다스리는 것이며 무형으로 유형을 제어하는 것이다.<sup>66)</sup>

그리고 우리는 정약용이 부를 쫓는 욕망과 귀를 쫓는 욕망에 품귀를 두는 까닭을, 정약용이 유·무형의 체가 묘합된 인간의 욕망이 유형·무형을 쫓는 두 유형으로 구분된다고 생각했으리라는 우리의 추측과 『논어고금주』에서 정약용이 유형의 것과 무형의 것 사이에 두는 위계 차이를 종합해보면 쉽게 이해할 수 있다. 천하사물의 우주론적인 질서 상 무형은 고귀하고 유형은 천하다. 그런데 귀에 대한 윗사람의 욕망이 반드시 선한 것은 아니지만 유형의 물이 아닌 무형의 물을 추구하는 것이다. 그래서 유형의 물을 쫓는 부에 대한 욕망보다는 높은 품계에 있는 것이다. 그렇다면 무형의 영체가 받아들이고 욕망하는 무형의 물이 명예·귀이라는 해석은, 정약용이 형기와는 무관하게 영체에서 나오는 악이라고 말한 것이 무형의 물인 명예에 대한 영체의 사사로운 욕망이라는 해석은 받아들일만한 충분한 근거가 있는 것 같다.

세(勢)란 것은 처지요 기미이다. 식욕과 색욕은 안에서 유혹하고 명예와 이익은 밖에서 끌어당긴다. 또 기질(氣質)의 사사로움은 편안함을 좋아하고 수고로운 것을 미워하기 때문에, 그 세가 선을 따르는 것은 높은 데 올라가는 것과 같고, 악을 쫓는 것은 힘들이지 않고도 쉽게 무너져 내리는 것처럼 쉽다.<sup>67)</sup>

그런 한, 앞서 우리가 함닉이 생기는 까닭 가운데 주목했던 ‘외물의 유혹’이라는 항목에

66) 『論語古今注』, 「券九: 李氏 中」, “且凡天下之物, 虛者貴, 實者賤, 無形者貴, 有形者賤. 道德·仁義·禮法·政教, 皆以虛治實, 以無形御有形.”

67) 『梅氏書平』, 「閔氏古文疏證抄 一: 南雷黃宗義序」, “勢者, 其地其機也. 食色誘內, 名利引於外. 又其氣質之私, 好逸而惡勞, 故其勢從善如登, 從惡如崩.”

는 육체적 욕구의 대상이 되는 유형의 물만이 포함되는 것이 아니라 무형의 물인 명예 또한 포함된다. 그리고 우리는 정약용이 ‘형기의 사욕’이 유형의 물에 대한 욕망을 포괄할 수 있는 개념임에도 불구하고 함닉이 생기는 까닭으로 구태여 ‘외물의 유혹’이라는 별도의 항목을 둔 것은 정약용이 무형의 물에 대한 영체의 사사로운 욕망이 선을 행하기 어렵게 만드는 경우를 진지하게 의식한 결과라고 추측해볼 수 있다. 그리고 말년의 정약용은 「염씨 고문소증초」에서 난선이악을 낳게 되는 영체의 측면인 세(勢)에 관한 논의에서 마음의 바깥에서 마음을 유혹하는 외물이 무형의 물인 명예와 유형의 물인 이익이라고 보다 분명하게 제시하고 있다.

그렇다면 정약용은 왜 명예에 대한 욕망에서 생기는 악은 형기와는 무관하다고 말할까? 이에 대해 우리가 우선적으로 지적할 수 있는 점은 인간이 욕망하는 명예가 무형의 대상이라는 단순한 직관 때문이라는 것이다. 정약용이 명예가 무형의 대상이라고 생각했다면, 정약용 철학의 구조상 인간의 명예에 대한 욕망이 유형의 몸에서 나온다고 생각하기는 어려워 보인다. 이미 앞서 지적했듯이 정약용은 천하 만물 가운데 무형의 것은 고귀하고 유형의 것은 천하다는 세계의 형이상학적인 구조에 대한 나름의 입장을 견지하고 있었고, 무형의 영체가 유형의 몸과 묘합된 관계에 있음을 인정하면서도 무형의 영체가 유형의 몸과 섞일 수는 없다고 분명히 주장하고 있었다.<sup>68)</sup> 바로 이 이유에서 정약용이 유형의 몸이 무형의 물인 명예를 받아들이고 또 욕망한다고 주장하지 않았던 것으로 보인다. 유형의 몸이 무형의 물인 명예를 받아들이고 또 욕망한다고 주장하는 것은 유형과 무형을 뒤섞는 것처럼 보일 수 있기 때문이다.

나아가 정약용이 명예에 대한 욕망에서 생기는 악이 형기와는 무관하다고 주장한 까닭을 보다 심층적으로 추측해보자면, 결국 인간이 명예를 욕망하는 이유와 물질적 대상을 욕망하는 이유를 같은 차원에서 설명하는 것은 부적절하다는 생각과 명예라는 욕망 대상과 몸에 의해 욕망하게 되는 대상이 같은 차원의 존재가 아니라는 생각이 결정적이었을 것 같다. 몸에서 생기는 욕망, 예컨대 배고픔은 세상에 단 한 명의 사람만이 존재하더라도 생길 수 있는 욕망인 것처럼 보인다. 그리고 몸이 욕망하는 대상들 또한 예컨대 음식처럼 눈에 보이는 물질적 대상들의 존재 그 자체도 여러 사람이 함께 살아가는 사회를 반드시 필요로 하는 것은 아니며, 세상에 단 한 명의 사람만이 존재하더라도 바로 그 사람이 물질적 대상들을 욕망하는 것은 충분히 가능해보인다. 다시 말해, 우리가 다수의 인간을 도외시키고 유아론적인 개인만을 상정하더라도 인간의 육체적 욕망과 그 욕망 대상이 존재할 수 있음은 충분히 설명 가능하다.

68) 『孟子要義』, 「告子 第六: 人之於身也兼所愛體有貴賤有大小章」, “蓋此靈明之體, 雖寓於形氣之中, 粹然不與形氣相雜, 豈可以有形之心臟, 指之爲大體乎?”

『論語古今注』, 「券九: 陽貨 下」, “血熱者易怒, 愧則汗出, 哀則淚落, 皆大體·小體, 相須相關, 妙合而不能離之明驗也.”



반면, 사회적 가치로서의 명예에 대한 욕망은 세상에 홀로 존재하는 사람에게선 생기기 힘든 욕망인 것처럼 보인다. 그렇다면 어떤 사람이 명예를 욕망하다가 사사로운 욕심에 빠졌을 때, 그 이유를 그의 몸만으로 설명하는 것은 불가능해 보인다. 그 사람의 몸이 그가 명예를 욕망하다가 사사로운 욕심에 빠진 유일한 근거라면, 그 사람은 홀로 존재할 때에도 명예를 욕망할 수 있을 텐데 이는 불가능해 보이기 때문이다. 스스로를 높은 사람인 체 하는 것은 어디까지나 그를 자신보다 상대적으로 높은 사람으로 인정해줄 수 있는 타인을 필요로 한다. 마찬가지로, 누군가가 명예를 욕망한다는 것은 그 사람이 특정한 사회적인 위치 혹은 평판을 욕망한다는 것을 의미한다. 그렇다면 명예라는 욕망 대상 역시 이미 다수의 인간이 함께 살아가고 있는 사회라는 개념을 전제하고 있으며, 유아론적인 개인만을 고려하는 경우에도 유의미한 욕망 대상이 될 수 있는 물질적 대상들과는 같은 차원에 있는 것들이 아니다.

그렇다면 명예에 대한 욕망이 형기에서 기인하지 않았다는 정약용의 주장은 그가 인간은 서로 함께 사회를 이루며 살아갈 수밖에 없다는 인간의 사회성을 유형의 몸이 아닌 무형의 영체의 특성으로 배정하였음을 함축한다. 그리고 우리는 정약용이 실제로 인간의 사회성을 무형의 영체의 특성으로 배정하고 있음을, 정약용이 인간 영명(靈明)의 특성으로 도의를 따를 수 있는 마음으로 놓았다는 점에서 확인할 수 있다.<sup>69)</sup> 정약용의 입장에서 인간에게 있어 윤리가 문제시되는 까닭은 어디까지나 인간이 인륜 공동체의 일원으로서 함께 살아갈 수밖에 없기 때문이다. “생각해보면 태어나면서부터 죽는 그 순간까지 함께 살아가는 자는 사람일 뿐이다. (...) 우리의 도는 무엇을 행하자는 것인가? 그 교제를 잘 하자는 것에 불과하다.”<sup>70)</sup> 사회를 이루며 살아간다는 인간 영체의 특성은 그가 갖는 도의를 따르는 마음을 유의미하게 만드는 배경이기도 하지만, 다른 한편으로는 명예욕에서 나온 악이 창궐하는 기틀이기도 한 셈이다.

결국, 우리는 정약용이 명예에 대한 욕망에서 생기는 악이 형기와는 무관하다고 주장한 까닭을, 정약용이 명예에 대한 욕망이 생기는 이유와 명예라는 욕망 대상의 발생 근거가 물질적 대상의 발생 근거와 물질적 대상에 대한 욕망이 생기는 이유만으로는 해명할 수 없다는 직관을 따라갔기 때문이라고 추측해볼 수 있다. 그리고 명예라는 욕망 대상이 형태가 없는 것이라는 점 또한 무형과 유형은 섞일 수 없다는 정약용 철학의 구조 또한 정약용이 명예에 대한 욕망을 영체에서 기인한 것으로 놓고 명예욕이 몸과는 무관하다고 주장하는데 한 몫 거들었을 것이다. 그렇다면 도심과 갈등하는 선택지로서의 넓은 의미의 인심, 즉 사욕 일반은 사욕이 어디까지나 욕망으로부터 나오는 것인 만큼, 또 욕망의 뿌리가 유형의

69) 『孟子要義』, 「告子 第六: 告子曰生之謂性犬牛人之性章」, “惟其道心所發, 無形無質, 靈明通慧者.”

70) 『論語古今注』, 「券七: 衛靈公 第十五」, “原夫人生斯世, 自落之初, 以至蓋棺之日, 其所與處者, 人而已. (...) 吾道何爲者也? 不過爲善於其際耳.”

몸과 무형의 영체인 만큼 유형과 무형의 두 뿌리에서 나온다고 말할 수 있겠다. 형기에서 나오는 사육이 인간 영체가 몸에 우거하며 살아갈 수밖에 없다는 영체의 존재론적 조건에서 나온다면, 영체에서 나오는 사육은 다수의 인간이 함께 살아갈 수밖에 없다는 영체의 실존적 조건에서 나왔다.

## 5. 영체에서 나오는 악과 형기의 사육

4절의 논의를 통해 우리는 형기에서 나오는 악과 영체에서 나오는 악이 유·무형의 외물의 유혹 혹은 유·무형의 외물에 대한 욕망에서 기인하는 것임을 보였다. 이로써 우리는 정약용이 영체에서 나오는 악이 형기와는 무관하다고 주장한 까닭에 대한 분명한 해석을 주었다. 명예욕은 무형의 사회적 가치에 대한 욕망이기에 그것의 발생 근거를 육체에서만 찾기 어렵다. 또 무형의 물인 명예를 유형의 물인 몸과 뒤섞는 것은 정약용으로선 용납하기 힘든 것이다.

이제 남아있는 문제는 정약용이 저 두 악을 뚜렷하게 분리하고 있으면서도 난선이악(難善易惡)의 대표적인 이유로 형기·기질의 사육을 제시하는 까닭을 밝히는 것이다. 즉, 정약용이 한편으론 인심(人心)을 사육 일반으로 정의하면서도 기질이 발한 것, 형기의 사사로움에서 생긴 것으로 좁게 정의하는 것을 해명하는 일이다. 그리고 이 작업은 동시에 영체가 욕망하는 것이 형기가 욕망하는 것과 다르고 섞일 수 없는 것임에도 불구하고 정약용이 도대체 형기에서 나온 악과 영체에서 나온 악 사이에 어떤 연관을 설정하고 있기에, 난선이악의 대표로 형기의 사육이 제시될 수 있는지를 추적하는 작업 또한 되어야 할 것이다.

겉보기에, 형기에서 나오는 악과 영체에서 나오는 악 사이의 연관관계를 설정하는 작업은 불가능에 가까워 보인다. 우선, 정약용은 각각의 악을 낳는 욕망의 발생근거를 유형의 몸과 무형의 영체로 완전히 다르게 설정하고 있다. 나아가 정약용은 각각의 악을 낳는 욕망이 향하는 대상 또한 유형의 물과 무형의 물로 대립시키고 있다. 그렇다면 유형과 무형 사이에는 서로 뒤섞일 수 없는 위계적 질서가 존재한다는 정약용의 전제만을 놓고 본다면, 우리는 욕망의 발생근거의 차원에서도, 욕망이 향하는 대상의 차원에서도 저 두 악을 연관시킬 수 없다.

하지만 이 지점에서 우리는 정약용이 유형과 무형을 한편으론 대립적인 것으로 설정하고 있으면서도 다른 한편으로는 신(神)과 형(形)이 포함된 존재로서의 인간에 대해선 유형과

무형 사이의 상호관계를 설정하고 있음을 잊어서는 안 된다. 즉, 정약용은 무형의 마음이 유형의 몸과는 뒤섞일 수 없다고 주장함으로써 무형의 마음을 유형의 몸과 대비시키면서도, 인간의 경우 무형의 마음이 유형의 몸으로부터 영향을 받을 수밖에 없고 유형의 몸이 무형의 마음으로부터 영향을 받을 수밖에 없다고 본다. 그래서 정약용은 『맹자요의』에서 “마음이 넓게 되면 몸이 살찌게 되고 욕심이 많게 되면 눈동자가 흐릿하게 되며, 아름다움이 속에 있게 되면 윤기가 얼굴에 나타나고 등에 넘치며 부끄러움이 속에 있게 되면 땀이 나고 얼굴이 붉게 되니, 모두 정신과 형체가 묘하게 합해지는 분명한 증거”<sup>71)</sup>라고 말한다. 따라서 설령 우리가 무형의 물 그 자체를 유형의 물로 환원시킬 수는 없다고 할지라도, 신형이 묘합된 인간을 준거점으로 삼는다면 유형의 물과 관련된 악과 무형의 물과 관련된 악의 연관관계를 찾아볼 수 있겠다.

그리고 우리가 보기엔 저 두 악을 연관시킬 수 있는 준거점이 될 수 있는 것은 인간의 허령한 마음, 즉 욕망의 주체이다. 이미 앞서 지적했듯이 몸의 만족을 쫓는 인간의 욕망은 무형의 마음이 몸에 머무를 수밖에 없기 때문에 생기는 것이지만, 다른 한편으로는 텅 비어있기에 물(物)을 취하려는 독특한 특성을 지닌 인간의 마음이 몸에게 이로운 대상을 지향하기 때문에 생기는 것이기도 하다. 그래서 몸과 연관된 인심의 좁은 정의 역시 어디까지나 몸을 편들어주려는 ‘마음’인 것이지 엄격하게 말해서 몸 그 자체가 도심과 대비되는 선택지로 제시되진 않는다. 따라서 정약용이 형기에서 나오는 악과 영체에서 나오는 악을 구분하고 있긴 하지만, 저 두 악은 허령한 마음이 외물을 쫓고 욕망하는 것에서 나온다는 공통점을 가지고 있다. 그 욕망이 발생하는 근거가 유적으로 다르고 욕망하는 대상이 유적으로 다름에도 불구하고, 결국 욕망의 주체는 어디까지나 비어있는 자신을 채우고자 하는 하나의 마음인 것이다.

나아가 우리는 정약용이 명예욕과 식욕·색욕을 무형의 물을 쫓는 것과 유형의 물을 쫓는 것으로 대비시키고 명예욕에서 생기는 악들이 몸과는 상관없다고 이야기하면서 욕망의 발생근거를 구분하고 있음에도 불구하고, 유형의 물에 대한 욕망이 영체와는 완전히 무관하고 무형의 물에 대한 욕망도 형기와는 완전히 무관하다고 말할 수는 없을 것 같다. 우선, 유형의 물에 대한 육체적인 욕망은 분명히 인간과 동물이 공유하는 것이다. 그래서 정약용은 기질의 욕심은 사람이나 동물이나 다르지 않는 것이라고 말한다.<sup>72)</sup> 이런 관점에서 보자면 정약용이 생각하는 유형의 물에 대한 육체적 욕망은 인간만이 갖는 영명·영체와는 전혀 상관없어 보인다.

71) 『孟子要義』, 「公孫丑 第二: 公孫丑問不動心章」, “心廣則體胖, 慾成則眸眊, 美在中則睟面而盎背, 愧在內則汗出而色赧, 皆神形妙合之明驗也.”

72) 『孟子要義』, 「離婁 第四: 人之所以異於禽獸者幾希章」, “蓋其受性之品, 凡有四等, 而人與禽獸最相近, 耳聽目視無以異也, 鼻嗅舌舐無以異也, 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.”

우리 영체 안에는 본래 하고자 하는 하나의 꼬투리가 있다. 만일 이러한 욕망이 없으면 천하의 온갖 일을 전혀 할 수 없을 것이다. 오직 잇속을 아는 사람의 욕망이란 이록(利祿)만을 꿰뚫어 나아가며, 의리를 아는 사람의 욕망이란 도의(道義)를 따라서 꿰뚫어 가는 것이다. 이에 그 욕망의 지극함에 이르러서는 이 두 가지 모두가 몸이 죽을 때까지 행하되 후회하지 않는다. 이는 이른바 “탐욕이 있는 사람은 재물을 위해서 몸을 바치고 열사(烈士)는 명예를 위해 목숨을 바친다”는 것이다.<sup>73)</sup>

하지만 인간의 유형의 물에 대한 욕망은 단순히 동물과 공유하는 신체적인 욕구 그 이상의 것이기도 하다. 동물이 하는 바란 항상 일정하며 지나침과 모자람의 차이가 없다. 하지만 사람이 하는 바엔 항상 지나침과 모자람이 있다.<sup>74)</sup> 그리고 지나침과 모자람이 있는 것은 단지 인간의 행위뿐만 아니다. 인간의 욕망 일반에도 지나침과 모자람이 있으며, 이 때문에 욕망의 절제가 윤리적인 문제로 대두된다. “사람은 욕심이 있는데 이를 예로써 절제하지 않으면 사치를 자행하여 법도를 잃게 된다.”<sup>75)</sup> 곧, 인간의 육체적인 욕망에는 과함과 모자람이 있기 때문에 사람은 자신의 목숨을 잃으면서까지 물질적인 대상들을 추구하곤 한다. 그리고 정약용은 이처럼 목숨을 바칠 수 있을 정도로까지 대상을 욕망하는 것을 인간의 영체가 가지는 특징으로 본다. 즉, 인간은 영체 안에 어떤 꼬투리를 가지기 때문에 도의를 욕망하고 끝까지 추구할 수 있지만 동시에 유형의 물 또한 극단에 이르기까지 추구할 수 있다. 그렇기에 유형의 물에 대한 사람의 욕망은 동물과 신체적인 욕구와 분명 공유하는 지점이 있지만 과·불급의 차이가 있다는 점에서는 동물의 욕구와 다르고, 그 차이의 원천은 인간의 영체에 있다.

하늘이 사람의 선악을 살피는 바 또한 오직 두 사람이 서로 접촉하는 교제에서 그들의 숙덕(淑慝)을 살피는 것이다. 그러니 또한 식·색·안일의 욕구를 부여하여 두 사람의 교제에서 그들이 다투는가 사양하는가를 증험하고 부지런함과 게으름을 살피는 것이다.<sup>76)</sup>

길에서는 먼저 가고 싶어하고, 문에서는 먼저 들어가고 싶어하고, 계단에서는 먼저

73) 『心經密驗』, 「心性總意: 孟子曰養生莫善於寡欲, “吾靈體之內, 本有願欲一端. 若無此欲心, 即天下萬事, 都無可做, 唯其喻於利者, 欲心從利祿上穿去, 其喻於義者, 欲心從道義上穿去. 欲之至極二者, 皆能殺身而無悔, 所謂貪夫殉財, 烈士殉名也.”

74) 『中庸講義補』, 「天命之謂性節, “過不及之差, 在於人, 不在於物. 誠以人之所能皆活動, 禽獸之所能皆一定, 既然一定, 夫安有過不及之差乎?

75) 『論語古今注』, 「券一: 入份 中, “禮本何爲而作也? 民生有欲, 不以禮節之, 奢侈亡度, 故權於奢儉之中, 爲之禮.

76) 『論語古今注』, 「券九: 衛靈公 第十五, “天之所以察人之善惡, 亦惟是二人相與之際, 監其淑慝, 而又予以食色安逸之欲, 使於二人之際, 驗其爭讓, 考其勤怠.”

오르고 싶어하고, 자리에서는 먼저 앉고 싶어하고, 겨울에는 먼저 따뜻하고 싶어하고, 여름에는 먼저 시원하고 싶어하고, 굶주릴 때는 먼저 먹고 싶어하고, 갈증이 날 때는 먼저 마시고 싶어한다.<sup>77)</sup>

사람이 원하는 것은 부귀와 안락이다. 남이 이를 소유하면 그 사람을 질시하고 자신이 이를 향유하지 못하면 이를 추구하게 되므로 온갖 죄악이 모두 여기에서 생겨나는 것이다.<sup>78)</sup>

자신에게 없는 것을 한스럽게 여기는 것을 원(怨), 남이 가지고 있는 것을 탐하는 것을 욕(欲)이라 한다. 군자는 하늘을 원망하거나 사람을 탓하거나 욕심내고 구하지 않는다.<sup>79)</sup>

또, 정약용에게 문제시되는 육체적인 욕망은 정소이가 적절하게 지적하고 있듯이 단순히 육체적인 필요를 충족하기 위한 가치중립적인 욕구가 아니다.<sup>80)</sup> ‘형기의 사육’, 인심을 낳는 사육의 일종으로 윤리적인 맥락 아래에 포섭되어 있는 육체적인 욕망은 타자와의 잠재적인 갈등 가능성을 가지고 있다. 정약용에게 있어 개인의 육체적인 욕망은 대개는 타인과의 관계 속에서 작동하고 있는 것이다. 이 점은 『논어고금주』에서 정약용이 하늘이 인간에게 육체적 욕구를 부여한 것도 결국은 그 육체적 욕구를 놓고 사람 사이의 관계에서 다투는지 사양하는지를 증험하기 위한 의도에서였다고 이야기하는 것에서도 잘 드러난다. 즉, 우리는 홀로 있는 인간 또한 육체적 욕구를 가질 수 있다고 충분히 상상할 수 있지만, 상제가 인간에게 부여한 육체적인 욕구는 현실적으로는 사람과 사람 사이의 관계 사이에서 작동한다. 그렇기에 우리는 홀로 있는 인간조차 배고픔 추움을 느낄 것이라고 상상할 수 있지만, 나의 배고픔은 언제나 현실적으로는 언제나 남보다 먼저 먹고 싶은 것이 될 수밖에 없다. 그래서 자신을 채우고자 하는 마음의 욕망이란 동시에 남이 가지고 있는 것을 질시하고 탐내는 것이 된다.

그렇기 때문에 정약용에게 있어 윤리적인 맥락에서 문제시되는 육체적인 욕망, 즉 난선

77) 『孟子要義』, 「盡心 第七: 萬物皆備於我強恕而行求仁莫近章」, “路欲先行, 門欲先入, 階欲先登, 席欲先坐, 冬欲先溫, 夏欲先涼, 飢欲先食, 渴欲先飲.”

78) 『論語古今注』, 「券四: 子罕 中」, “人之所欲, 在於富貴安樂, 人有是則仗之, 我無是則求之, 萬惡皆從此起.”

79) 『論語古今注』, 「券七: 憲問 第十四」, “恨己之所無曰怨, 食人之所有曰欲. 君子不怨天, 不尤人, 不仗不求”

80) “인심이 가치중립적인 것이 아니라는 것은 단순히 배고프니 먹고 싶고 추우니 입고 싶고 피곤하니 앉고 싶은 데서 그치는 것이 아니라는 뜻이다. 만일 이렇다면 그 욕구를 적당히 합당하게 조절하기만 하면 현실적으로 악을 저지를 만한 동기를 품지 않아도 된다. 그러나 정약용이 제시하는 인심은 이것과는 좀 더 다르다. (...) 인심과 도심은 언제나 나와 남 사이의 갈등에서 나오는 것이므로 인심은 기한 통양에서 한 걸음 더 나아가 ‘배고플 때 남보다 먼저 먹고 싶고, 추울 때 남보다 먼저 입고 싶고, 피곤할 때 남보다 먼저 앉고 싶은’ 마음이 인심인 것이다. 이 인심의 명령에 따라가면 ‘선이 되기도 하고 악이 되기도 하는’ 것이 아니라, 반드시 악 일변으로 치닫게 되어 있다.” 정소이, 「다산 정약용의 인심·도심론」, 다산학술문화재단, <다산학> 18권0호 (2011), p.282.

이악의 원인으로서의 ‘형기의 사육’은 이미 인간과 인간이 함께 살아갈 수밖에 없다는 인간의 사회성을 전제하고 있다. 혹은 육체적인 욕망은 인간의 사회성에 대한 전제 없이는 윤리적인 맥락에서 문제로서 출현하지 않는다. 그런데 4절에서 이미 논의했듯이 정약용에게 있어 인간의 사회성은 영체의 측면 쪽으로 놓여 있었다. 즉, 정약용에게서 사회를 전제하지 않고는 상상조차 할 수 없는 명예·명예욕과 도의를 따라 인륜 공동체를 실현하고자 하는 마음은 어디까지나 사회를 전제하지 않고서도 상상할 수 있는 유형의 물·유형의 몸이 아니라 영체의 측면에 배속되었다. 따라서 육체적인 욕망 그 자체는 영체와 뒤섞일 수 없는 형기에서 나오는 것이라고 할지라도, 그것이 윤리적인 맥락에 놓여 ‘형기의 사육’으로서 윤리적인 문제로 제기될 때에는 이미 인간 영체의 특성이기도 한 사회성이라는 지평이 전제되어 있는 셈이다.

한편, 우리는 윤리적인 맥락에서 문제시되는 ‘형기의 사육’이 육체의 만족을 추구하는 것이고 형기에서 나온 것임에도 불구하고 인간 영체의 특징들을 도외시하고는 적확하게 이해될 수 없는 것이듯이, 정약용이 형기의 사육과 구분하는 무형의 물에 대한 영체의 욕망에서 나오는 악들 또한 인간의 몸을 완전히 도외시할 수 없는 것이라는 점 또한 보일 수 있다. 예컨대, 우리는 명예라는 무형의 물을 마음이 취하고 채울 수 있는 가능조건, 즉 마음이 무형의 물이라는 욕망 대상을 어떻게 인식할 수 있는지에 주목할 수 있다. 만약 영체가 무형의 물을 인식하지 못한다면, 영체가 무형의 물을 취할 수 없을 것임은 당연하다. 그런데 만약 마음이 무형의 물을 형기에 의존하지 않고서는 인식할 수 없다면, 우리는 명예욕이 형기에 의존하는 측면이 있다고 말할 수 있다. 그렇다면 정약용은 인간이 어떻게 외물을 인식한다고 보았을까?

정약용은 외부의 대상을 인식하는 지각(知覺) 능력을 인간과 동물이 함께 공유한다고 보면서도<sup>81)</sup>, 인간과 동물의 지각 능력이 완전히 동일하다고 보진 않는다. 동물의 지각은 단지 외재적인 대상을 수동적으로 받아들이는 것일 뿐이다. 반면, 인간의 지각은 구체적인 사물들에 대한 감각지각을 구성하고 추상적이고 관념적인 것들을 인식하고 반성하는 마음의 주체적 활동 능력도 가지고 있다.<sup>82)</sup> 그리고 정약용은 이런 마음의 인식 능력에 대해 “마음이라는 것은 활동하는 것이며 신묘하기에 사물의 이치를 (...) 그 끝까지 마음대로 궁구”<sup>83)</sup>할 수 있다고 본다. 그렇다면 명예와 같은 무형의 물에 대한 인식 또한 동물에 비해 고차원적인 인간 마음의 인식 능력에서 생겼을 것이다. 만약 그렇지 않다면 동물도 인간처럼 명예

81) 『孟子要義』, 「告子 第六: 告子曰生之謂性犬牛人之性章」, “大抵人之所以知覺運動, 趨於食色者, 與禽獸毫無所異”

82) 유초하, 「정약용철학에서 감각적 지각이 지닌 인식론적 위치」, 충북대학교 인문학연구소, <인문학지>, 4권0호 (2012), p.2-5.

장복동, 「정약용의 인식론과 실천윤리」, 한국동서철학회, <동서철학연구> 32권0호 (2004), pp.192-194.

83) 『心經密驗』, 「心性總意: 孟子曰仁人心也」, “心之爲物, 活動神妙, 窮究物理, (...) 可以放遣此心任其究”

라는 개념을 가지고 명예를 인식·추구할 수도 있을 것인데, 이는 불가능해보이기 때문이다.

하지만 인간의 마음의 지각 능력에는 여전히 동물처럼 기질적인 측면이 있다. 예컨대, 정약용에 따르면 마음에 의한 대상 인식의 일반조건은 감각기관을 매개로 한 감각 수용이다. 그래서 정약용은 “눈·귀·코·입이 마음을 위해 다리가 되고 나무가 되어 주지 않으면 마음이란 한낱 귀머거리 장님일 뿐”<sup>84)</sup>이라고 단정한다. 그렇기에 명예와 같은 무형의 물에 대한 인식도 유형의 물에 대한 감각적인 인식과 그 감각적 인식의 가능조건인 몸의 기관들, 즉, 형(形)과 기(氣)를 전제하고 있을 수밖에 없다. 영체가 욕구하는 대상은 형기와 무관하고 형기로 환원될 수도 없는 대상이지만, 영체가 바로 그 대상을 욕망·인식하는 작용은 형기를 이미 전제한다.

따라서 우리는 정약용이 비록 욕망의 발생 근거의 상이함과 욕망 대상의 상이함을 근거로 형기에서 나오는 악과 영체에서 나오는 악을 구분하고 있지만, 육체적인 만족을 추구하는 욕망과 무형의 물을 추구하는 욕망은 인간이 신형묘합의 존재이듯이 유·무형의 측면을 모두 가진다고 말할 수 있다. 즉, 육체적 만족을 추구하는 욕망은 사욕의 원천으로서 윤리적인 맥락에서 문제시될 경우 사회적인 지평을, 정약용이 영체의 측면에 배속해놓은 조건을 전제한다. 마찬가지로, 무형의 물을 추구하는 욕망은 욕망 대상을 인식하기 위한 가능조건인 차원에서 인간의 신체를 전제한다. 요컨대, 우리의 분석대로라면 유형의 물과 무형의 물에 대한 인간 마음의 두 욕망은 유형과 무형이 섞이지 않으면서도 묘합된 인간 그 자신을 닮아있다.

몸(身)과 마음(心)은 미묘하게 합해져 있으니 나누어 말할 수 없다. 마음을 바르게 하면 그것이 바로 몸을 바르게 하는 것이 되니, 다른 두 개의 층차적인 공부가 있는 것이 아니다.<sup>85)</sup>

그런 한, 우리는 영체가 무형의 물을 인식·욕망하기 위한 가능조건인 형기인 만큼, 몸 혹은 몸에서 생기는 욕망이 욕망의 주체인 마음을 매개로 무형의 물에 대한 마음의 욕망에 어떤 영향을 주지 않을까하고 추측해볼 수 있다. 그리고 정약용은 인용된 것처럼 인간은 몸과 마음이 묘합된 존재인 만큼 인간의 몸을 바르게 하는 것과 마음을 바르게 하는 것이 다른 과제가 아님을 강조한다. 그렇기에 정약용은 마음을 바르게 닦는 공부가 또한 몸을 닦는 공부가 된다고도 말한다. “오직 도를 말미암아 의를 행하여 날로 쌓고 달로 쌓으면, 마음이 넓어지고 몸에 살이 썩어서 하늘을 우러러보고 땅을 굽어보아 부끄럼이 없게 된다.”<sup>86)</sup>

84) 『易學緒言』, 「券四: 「茲山易東」, “苟非耳目口鼻之爲之津梁, 人心, 直一聾瞽耳.”

85) 『大學公議』, 「大學公議 三: 所謂修身在正其心者」, “身心妙合, 不可分言. 正心卽所以正身, 無二層工夫也.”

이를 거꾸로 뒤집어 말하자면, 몸을 닦는 공부를 하지 않으면 덩달아서 마음 또한 망치게 된다는 것이다.

정자와 주자는 항시 기질의 병폐를 극복하는 것을 극기(克己)라 말했었다. 그러므로 혹자의 물음에 대해서도 또한 기질(氣質)로 말했던 것이다. 이는 사람이 중도를 잃게 된 것은 항시 치우친 마음에 연유한 것이며 치우친 마음은 대부분 기질(氣質)에서 연유한 까닭에 정주가 이와 같이 말했던 것이다. 장구에서 말하는 “인욕의 사사로움”이란 어찌 기질(氣質)의 욕(欲)을 말함이 아니겠는가?<sup>87)</sup>

다만 그의 희로우구(喜怒哀懼)가 재색이나 화복과 같은 사사로움에서 발로된다면 한 물결이 겨우 움직이더라도 온 솔물이 들끓는 듯 하고 한 뼉 안개가 일더라도 온 하늘이 새까맣게 되니 드디어 물욕에 끌려 난동하면서 자기의 몸은 그의 바른 길을 잃게 될 것이다.<sup>88)</sup>

그렇다면 몸을 닦는 공부, 기질의 병폐를 극복하는 것을 게을리 하면 어떻게 될까? 인용구에서 정약용은 치우친 마음은 대부분 기질에서 연유하며, 이 치우친 마음으로 인해 중도를 잃게 된다고 말하고 있다. 다시 말해, 정약용은 기질의 병폐를 극복하는 것을 게을리 하면 기질에서 나온 욕망, 즉 형기의 사욕이 생기게 되고 이로 인해 치우치고 사사로운 마음을 가지게 되어 중도를 잃게 된다고 보고 있다. 그리고 정약용은 『대학공의』에서 마음이 절도를 잃어버리게 된 상황을 제시된 인용문에서처럼 묘사하고 있다. 즉, 마음이 절도를 잃고 사욕에 빠지게 되면, 마음 전체가 들끓고 새까맣게 변해버리고 난동을 부리게 된다. 그리고 인간의 마음과 묘합된 인간의 몸 또한 마음이 탁해짐에 따라 덩달아서 몸 또한 바른 길을 잃게 된다. 다시 말해, 기질의 병폐에서 사사로운 마음이 생기고, 사사로운 마음이 생겨 마음이 절도를 잃게 되면 재차 그로 인해 몸·기질에도 악영향이 가게 되는 악순환이 발생하는 것이다.

대저 이것[心體]은 형체가 없는 물건이다. 그렇기 때문에 사람의 눈으로 볼 수가 없다. 만약 사람의 눈으로 능히 볼 수 있도록 해놓았다면 저 의를 모은 사람의 심체는 틀림없이 살이 찌고 튼튼하여 그 강대하게 잘 자란 것이 부러워할 만한 것이고,

86) 『孟子要義』, 「公孫丑 第二: 公孫丑問不動心章」, “唯是由道行義, 日積月累, 則心廣體胖, 俯仰無愧.”

87) 『中庸講義補』, 「天下國家可均也節」, “程·朱每以克己氣質之病, 謂之克己. 故或問亦以氣質爲說. 蓋人之失中, 恒由偏情, 偏情多由於氣質. 故程·朱之言如是也. 章句所謂‘人慾之私’, 亦豈非氣質之欲乎?”

88) 『大學公議』, 「大學公議 三: 所謂修身在正其心者」, “唯其喜怒哀懼之發於財色禍福之私者, 一波纔動而全泓鼎沸, 尺霧初起而長天漆黑, 遂不免隨物亂動而身失身正.”



저 재앙을 쌓은 사람의 심체는 반드시 마르고 초취하여 그 힘없이 늘어져 고달픈 것이 슬퍼할 만한 것이다.<sup>89)</sup>

나아가 정약용은 「염씨고문소증초」에서 내면에서 갈등하는 인심과 도심 사이에서 항상 인심의 편을 든 사람의 무형한 마음의 상태를 유추해낸다. 즉, 정약용은 우리의 몸에게 이로운 것을 주면 몸이 왕성해지고 건강해지듯이, 우리의 마음에게 이로운 것, 즉 도의를 따름을 반복하면 마음이 왕성해지고 건강해지지만 마음의 본성을 어겨 인심을 따르는 것을 반복하면 마음이 초취해질 것이라고 주장한다. 달리 말해, 기질에서 나온 욕망, 형기의 사욕으로 인한 마음의 탁해짐과 들끓음에 휘둘러 도심의 명령을 듣지 않고 인심을 따르는 선택을 하게 될 경우, 마음은 그 본성을 어기는 행위로 인하여 어떤 상처를 받게 된다. 그리고 인심을 따르는 선택지가 지속적으로 누적될 경우, 마음은 결국 돌이킬 수 없을 정도로 쇠약해질 것이다.

내 일찍이 이익만을 아는 사람을 보았다. (...) 그는 빈천을 훌륭히 여기고 인의를 이야기하는 사람을 보고는 낄낄대면서 그 어리석음을 비웃을 것이다. (...) 이는 도심이 사라지고 인심이 주체가 되며, 대체가 질곡(桎梏)되고 소체가 왕성함이다.<sup>90)</sup>

정약용은 이익, 기질에서 나온 사사로운 욕망을 따른 사람이 맞게 되는 최종적인 귀결에 대해서 인용구와 같이 묘사하기도 한다. 즉, 기질에서 나온 사사로운 욕망을 반복적으로 따른 사람의 마음에선 도심이 그만큼 사라지는 것이다. 곧, 「염씨고문소증초」에서 정약용이 말하는 무형의 마음의 쇠약해짐이란 선을 좇고 악을 싫어하는 본성에서 나온 도심이 약해짐을 뜻한다. 그렇다면 우리는 이 지점에서 다음과 같이 물을 수 있다. 형기에서 나온 사욕을 마음이 쫓는 선택이 이루어져 정약용이 묘사하듯 마음 전체가 들끓고 새카맣게 변해버리고 무형의 마음이 그만큼의 상처를 입어 약해지고 도심의 목소리가 미약해져버렸을 때, 과연 인간의 마음은 무형의 물인 명예를 욕망하는 것에 있어 사욕에 빠지지 않고 올바른 수 있을까?

이에 대한 직관적인 대답은 부정적이다. 그렇다면 우리는 형기에서 나오는 악과 영체에서 나오는 악 사이의 연관 관계를 다음처럼 설명할 수 있을 것 같다. 무형의 물에 대한 영

89) 『梅氏書平』, 「閻氏古文疏證抄 一: 南雷黃宗羲序」, “夫唯是無形之物也, 故人目不能眊(謂心體). 若使人目而能眊焉, 則彼集議者之心體, 必肥胖豪健, 茁乎其剛大, 可羨也. 彼積殃者之心體, 必瘠羸憔悴, 荼乎其低垂, 可悲也.”

90) 『論語古今注』, 「券二: 里仁 第四」, “余嘗見喻於利者矣. (...) 彼見長貧賤好語仁義者, 方且竊竊然笑其愚, (...) 於是道心亡而人心爲之主, 大體枯而小體之爲旺.”

체의 욕망은 몸이 있기 때문에 욕망하는 대상과 다른 유의 대상을 욕망하는 것이고, 그 발생의 이유 또한 유형의 몸과 무관하다. 무형의 물을 받아들이는 대상이 몸이 아니라 영체 이기에, 무형의 물에 대한 욕망의 발생 근거 또한 몸이 아닌 영체에 있다고 보는 것이 타당하기 때문이다. 이는 우리가 3절에서 제시한 해석의 당연한 귀결이다. 하지만 형기·기질에서 생겨난 사욕은 욕망의 주재자인 마음 그 자체에 부정적인 영향을 끼친다. 그리고 이 부정적인 영향으로 인해 마음이 형기의 사욕 때문에 흐려지지 않았다면 사욕으로 변질되지 않았을 무형의 물에 대한 영체의 욕망도 사욕으로 변질되기 쉽다. 또, 형기의 사욕이 마음에 미친 부정적인 영향으로 인한 도심의 약화는 도심과 갈등하는 선택지로 제시되는 무형의 물에 대한 영체의 사욕을 마음이 선택하여 악행을 저지를 가능성 또한 늘린다. 그런 한, 우리는 형기·형기의 사욕이 명예에 대한 영체의 욕망 그 자체를 낳는 원인이 아님을 인정하면서도, 명예에 대한 영체의 욕망을 사욕으로 변질시키는 원인 중 하나라고는 간주할 수 있다.

자기의 몸의 바른 길을 잃으면 제가(齊家)할 수가 없고 치국(治國)할 수도 없다.<sup>91)</sup>

그렇다면 형기에서 나오는 악과 영체에서 나오는 악 사이의 연관관계에 대한 우리의 해명은 얼마나 타당한가? 정약용은 『대학공의』에서 몸과 마음의 모함을 강조하며 몸을 다스리는 것이 제가(齊家)·치국(治國)과 떨어질 수 없는 관계에 있음을 강조한다. 그런데 올바르게 집안을 돌보고 나라를 다스리는 것은 타인을 모욕하지 않고 자만심에 빠지지 않으면서도 적절한 명예를 얻는 과정을, 무형의 물에 대한 영체의 욕망을 사욕에 빠트리지 않기 위한 노력을 필요로 할 것이다. 그리고 정약용은 몸을 잘 수양하지 않으면, 제가도 치국도 할 수 없다고 말한다. 즉, 우리가 형기의 사욕에 빠지게 되면 무형의 물에 대한 영체의 욕망도 그 발생 근거가 형기에 있는 것도 아니고, 욕망 대상이 유형의 물이 아님에도 불구하고 사욕에 빠지게 되는 셈이다. 그렇다면 영체에서 나오는 악과 형기에서 나오는 악 사이의 연관 관계에 대한 앞선 우리의 설명은 수신과 제가·치국의 관계에 대한 정약용의 설명과도 잘 부합하는 것 같다.

결국, 4절의 논의와 위의 논의를 종합해보면 무형의 물에 대한 영체의 사욕 혹은 영체에서 나오는 악은 두 방향에서 발생한다. 1) 무형의 물에 대한 영체의 욕망이 스스로 사욕에 빠지는 경우. 이 경우 무형의 물을 쫓는 영체의 욕망이 사욕에 빠진 것은 형기와는 무관하게 이루어졌다. 2) 형기의 사욕에 의해 무형의 물에 대한 영체의 욕망이 사욕에 빠지는 경우. 이 경우, 형기의 안일과는 무관한 명예욕이 그 욕망의 주재자인 마음이 형기의 사욕으

91) 『大學公議』, 「大學公議 三: 所謂修身在正其心者」, “身失其正, 則無以齊家, 無以治國.”

로 인해 흐려지고 도심이 약화되었기에 사욕으로 빠졌다. 2)에서의 형기의 사욕 혹은 형기는 1)에서와 마찬가지로 무형의 물에 대한 영체의 욕망이 생겨난 발생적인 원인이 될 수 없다. 하지만 1)에서와는 달리 형기·형기의 사욕은 명예욕을 마음을 매개로 사욕으로 바꾼 원인 중 하나이다.

정자와 주자는 항시 기질의 병폐를 극복하는 것을 극기(克己)라 말했었다. 그러므로 혹자의 물음에 대해서도 또한 기질(氣質)로 말했던 것이다. 이는 사람이 중도를 잃게 된 것은 항시 치우친 마음에 연유한 것이며 치우친 마음은 대부분 기질(氣質)에서 연유한 까닭에 정주가 이와 같이 말했던 것이다. 장구에서 말하는 “인욕의 사사로움”이란 어찌 기질(氣質)의 욕(欲)을 말함이 아니겠는가?<sup>92)</sup>

나아가 우리는 정자와 주자에 대한 정약용의 논평과 오만·모욕에서 나오는 악들의 사례들이 식색의 안일에서 나오는 악들만큼이나 많다는 상식적인 직관을 조합해보면, 정약용이 위에서 제시된 1)의 경우보다는 2)의 경우가 많다고 생각했음을 알 수 있다. 식색의 안일만큼이나 압도적으로 많은 명예에 대한 사사로운 욕망에서 나온 악들이 1)의 경우처럼 형기·형기의 사욕과는 무관하게 생겼다면, 사사로운 마음이 생기는 까닭으로 형기가 대표적인 이유로 제시되는 것은 어렵기 때문이다. 그렇다면 우리는 다음과 같이 말할 수도 있다. 무형의 물에 대한 사사로운 욕망에서 기인한 악들은 그 발생 근거가 몸이 아닌 영체에 있다는 점에서 형기와는 무관하다. 그런데 무형의 물에 대한 영체의 욕망이 사욕으로 빠진 대부분의 이유는 형기·형기의 사욕을 따르는 선택으로 인해 이미 마음 혹은 도심이 약화되었기 때문이다.

이상의 내용을 염두에 두면 우리는 영체에서 나오는 악과 형기에서 나오는 악을 뚜렷하게 분리하고 있는 정약용이 그와 동시에 난선악의 대표적인 이유로 형기의 사욕을 자주 제시하고 있는 것을 까닭을 해명할 수 있을 것 같다. 유형의 물을 쫓는 형기의 사욕이 형기의 안일과는 무관한 목적으로 무형의 물을 구하는 욕망까지도 사욕으로 변질시키는 힘을 가지고 있는 이상, 무형의 물을 욕망하는 마음은 선택하기는 어렵고 악하기는 매우 쉽다. 그래서 영체에서 나오는 사회적 악이 심각한 문제로 대두될수록 형기의 사욕이 가지는 힘도 심각한 문제가 된다. 즉, 영체에서 나오는 사욕이 중요한 문제가 될수록 영체의 욕망을 사욕으로 변질시키는 원인인 몸 혹은 형기의 사욕 역시 절박한 문제가 된다. 무형의 물에 대한 마음의 욕망 그 자체가 형기의 안일 추구에서 기인하지도 않았고 유형의 물에 대한 욕

92) 『大學公議』, 「大學公議 三: 所謂修身在正其心者」, “唯其喜怒哀懼之發於財色禍福之私者, 一波纔動而全泓鼎沸, 尺霧初起而長天漆黑, 遂不免隨物亂動而身失身正.”

망도 아님에도 말이다.

비슷한 이유에서 우리는 형기나 기질 등을 통해 규정되는 인심 개념이 형기와는 무관하게 영체에서 나온 사육악 또한 포괄할 수 있는 개념이라고 볼 수 있다. 즉, 유형의 물을 쫓는 형기의 사육은 마음을 매개로 무형의 물을 쫓는 영체의 욕망을 사육으로 변질시키고 영체에서 나오는 악을 조장한다. 그렇다면 우리는 영체의 욕망이 형기·기질에서 나오지 않은 것임에도 불구하고, 형기의 사육·기질이 발한 것으로서의 인심이 영체에서 나오는 사육과 그로 인한 악의 가능성을 이미 제공하고 있는 것이라고 말할 수 있다. 그렇기 때문에 하지 말아야 할 것을 하고자 하는 사육으로 정의되는 넓은 의미에서의 인심 개념과 기질에서 발한 마음으로 정의되는 좁은 의미에서의 인심 개념이 모두 무형의 물을 쫓는 영체의 사육을 포괄할 수 있다.

결론적으로, 형기와는 무관하게 영체에서 나오는 악이 있다는 정약용의 주장은 우리가 앞서 제시했던 다음의 두 해석을 받아들이면 정약용의 난선이악 규정, 인심 규정과 크게 충돌하지 않는 것처럼 보인다. 1) 형기와는 무관한 영체에서 나오는 악이 있다는 정약용의 주장은 마음의 욕망 대상이 유·무형으로 다르다는 점과 욕망의 발생 근거가 각각 유형의 몸과 무형의 영체라는 점에 주목하여, 무형에 대한 욕망과 유형에 대한 욕망이 구분되고 섞이지 않음을 의미한다. 2) 그럼에도 불구하고 정약용이 무형의 물에 대한 사육이 마음을 매개로 영체의 욕망을 사육으로 빠지게 만드는 힘을 가진다고, 구체적으로 말해 마음을 탁하게 만듦으로써 선한 본성이 발한 도심을 약화시키는 힘 등을 가진다고 보았다면 문제는 해결된다. 즉, 형기·형기에서 발한 사사로운 마음은 명예에 대한 영체의 욕망 그 자체의 발생근거는 될 수 없지만 여전히 마음을 병들게 만들어 명예욕을 사육으로 변질시키는 원인 중 하나로 간주될 수 있다.

## 6. 영체에서 나오는 악과 정약용의 수양론

이 절에서 우리는 영체에서 나온 악의 문제가 정약용의 수양론에 대해 가지는 함축들을 논함으로써 글을 마무리 지을 것이다. 우선, 우리는 영체에서 나온 악의 문제를 논할 때 중심적인 개념으로 등장했던 ‘명예’라는 개념이 없이는 정약용의 수양론을 제대로 이해할 수 없고, 정약용의 수양론이 합당한 명예를 추구하고 명예욕에 대한 사육을 근절하는 성격 또한 지니고 있음을 지적할 것이다. 두 번째로, 우리는 정약용의 수양론이 그 발생근거나 욕

망 대상이 유적으로 다른 두 사육 모두를 잡을 수 있는 일관적인 것임을 보여주려고 노력할 것이다.

4절과 5절에서의 논의에 따르면 정약용은 욕망의 다층성을 인정한다. 즉, 우리의 해석한 정약용의 관점대로라면 인간의 욕망은 몸을 가지기에 생기는 것도 있지만, 명예나 귀(貴)에 대한 욕망처럼 무형의 물을 받아들이는 영체에 발생 근거를 가지는 것도 있다. 그리고 만약 우리의 해석이 타당하다면, 선을 실현하기 위한 수양의 과정은 명예에 대한 과도한 욕망을 절제하고 자신에게 맞는 합당한 명예를 추구하는 공부도 포함해야만 할 것이다. 그렇다면 우리는 정약용의 수양론에서 합당한 명예를 추구하는 공부 과정으로 간주할 수 있는 부분을 찾을 수 있을까? 혹은 정약용의 수양론의 핵심 개념들 중 합당한 명예에 대한 추구라는 개념 없이 이해하기 어려운 부분이 있을까? 우리는 이하의 논의에서 서(恕)가 그러한을 보여주고자 한다.

오직 곧은 성품으로 나의 곧은 마음을 행하는 것을 일러서 덕이라 한다. 선을 실행한 후에야 덕이라는 명칭이 성립하는 것이다. 행하기 이전에 어떻게 그 몸에 명덕(明德)이 있을 수 있겠는가?<sup>93)</sup>

인(仁)이란 천리(天理)가 아니고 바로 인덕(人德)이다.<sup>94)</sup>

인(仁)이란 사람을 향하는 사랑이다. 어려운 일과 공로는 모두 자신에게 속하는 일이다. 이러한 마음으로 첫 닭이 우는 이른 새벽녘에 일어나 부지런히 자신의 이로움을 실행하는 사람을 어떻게 인(仁)이라 말할 수 있겠는가?<sup>95)</sup>

정약용은 신유학자들과는 달리 인간의 선한 본성이 기호일 뿐이며, 자립적인 존재가 아니라 영체가 가지고 있는 성질 중 하나일 뿐이라고 보았다. 그런데 마음이 선을 좋아한다는 것이 곧 그 마음이 선하다거나 선을 행했다는 것을 의미하진 않는다. 그렇기 때문에 정약용의 관점에서 덕은 선한 본성을 직관하는 것에서 성립하는 것이 아니라 선한 본성을 따르는 선택지를 그의 권형으로 자주적으로 선택·실천했을 때에야 성립한다. 그래서 정약용은 인(仁) 역시 주희 등의 신유학자들처럼 모든 사물을 낳는 세계의 초월적인 본질로 이해하지 않고, 다양한 관계 속에서 성립하는 덕 일반을 관통하는 타인을 사랑하는 마음의 구체적 실천으로 이해한다.<sup>96)</sup>

93) 『大學公議』, 「大學公議 一: 在明明德」, “惟有直性, 能行吾之直心者, 斯謂之德. 行善而後, 德之名立焉. 不行之前, 身豈有明德乎?”

94) 『孟子要義』, 「告子 第六: 仁之勝不仁也猶水勝火章」, “仁非天理, 乃是人德.”

95) 『論語古今注』, 「券三: 雍也 下」, “仁者, 嚮人之愛也. 勞苦得功, 皆屬自己, 則仍是雞鳴而起, 孳孳爲利者, 何以謂之仁也?”

인(仁)이란 서(恕)를 힘써 실행하는 것이다. 자식에게 바라는 바로써 부모를, 아우에게 바라는 바로써 형을, 신하에게 바라는 바로써 군주를, 벗에게 바라는 바로써 벗에게 먼저 베풀어 주는 것이니 이는 다른 데에서 구하지 않고 먼저 그 자신으로부터 베푸는 것이다.<sup>97)</sup>

그리고 정약용은 서(恕)가 인간 사이의 교제에서의 궁극적 지향점인 인(仁)을 실현하는 실천원리라고 생각한다. 서(恕)에 대한 정약용의 이해에서 우리가 주목해야 할 점은 정약용이 생각하는 나와 타인 사이의 사랑하는 관계가 제약 없이 평등한 수평적인 관계는 아니라는 것이다. 나와 타인은 언제나 서로가 특정한 사회적 위치에 처해있는 상황에서 특정한 방식의 관계를 맺을 수밖에 없다. 그래서 타인을 제대로 사랑한다는 것은 자신의 사회적 위치와 타인의 사회적 위치를 모두 고려하는 것을 필요로 한다. 예컨대, 내가 부모를 사랑하더라도 부모를 동생 대하는 것처럼 대한다면, 부모는 나의 사랑을 모욕이라고 느낄 것이다. 마찬가지로, 내가 신하를 대하듯 친구를 대한다면, 친구는 내가 오만한 사람이라고 평가할 것이다. 그렇기 때문에 타인을 제대로 사랑하는 것은 나와 타인이 처한 구체적인 사회적 위치들을 고려하는 구체적인 실천원리인 서(恕)를 전제하고, 서(恕)에 대한 공부 없이 타인을 제대로 사랑할 수 없다.

그런데 서(恕)라는 실천원리는 인간이 각자의 사회적 위치에 따라 받길 원하는 합당한 대접이 존재하고 있음을 전제한다. 그리고 이 합당한 대접이라는 것은 단지 그의 물질적 욕구를 충족시켜주는 것만으로 환원되지 않는다. 내가 배고픔에도 불구하고 걸인에게 밥을 양보한다면 나는 나의 물질적 욕구를 억누르고 그의 물질적 욕구를 충족시켜주고자 의도한 것이며, 걸인은 그 밥으로 그의 물질적 욕구를 충족할 수 있다. 하지만 나는 밥상을 발로 차면서 밥을 양보할 수도 있다. 이는 걸인을 사랑하는 합당한 태도가 아니며, 걸인은 자신이 모욕당했다고 느낄 것이다. 그렇기에 서(恕)라는 실천원리는 인간이라는 응당 받아야 할 명예, 나아가 그의 사회적 위치를 고려했을 때 응당 받아야 할 명예라는 개념을 전제했을 때 훨씬 잘 설명된다.

그렇다면 우리는 서(恕)의 실천원리에 대한 공부가 나의 물질적 욕구를 절제하고 타인의 물질적 욕구를 충족시켜주는 과정도 포함하고 있긴 하지만, 나의 사회적 위치에 맞는 합당한 명예를 추구하고 특정한 사회적 위치에 있는 타인의 명예를 존중하면서 그를 모욕하지 않는 방식으로 대하는 방법에 대한 공부를 빼놓을 수 없다고 말할 수 있겠다. 그리고 우리

96) 『孟子要義』, 「公孫丑 第二: 矢人兩人章」, “集曰: 仁者, 天地生物之心. (...) 若以爲天地生物之心, 又以爲本心全體之德, 則洪勻賦予, 本無不均, 人人腔內, 皆具天地生物之心, 林林蔥蔥, 無一而非得天之尊爵者也, 豈可通乎? 人之爲物, 欲仁則仁, 不欲仁則不仁. 故仁者爲功, 不仁者爲罪, 仁者可褒, 不仁者可貶. 若仁爲本心全體之德, 則人雖欲離仁不居, 其可得乎?”

97) 『論語古今注』, 「券三: 雍也 下」, “仁者强恕而行, 故所求乎子以事父, 所求乎弟以事兄, 所求乎臣以事君, 所求乎朋友先施之, 此不求於物而先自我施之也.”

는 실제로 정약용이 말하는 영체에서 나오는 죄, 곧 오만이나 모욕 등은 모두 서(恕)의 원리를 위배하는 것이라고 적확하게 말할 수 있다. 오만이란 자신이 자신의 위치에서 받을 수 있는 대접 이상을 탐하는 것이며, 모욕이란 자신의 위치에서 받아야 하는 명예를 받지 못한 것이기 때문이다. 따라서 서(恕)에 대한 공부·실천은 영체에서 나오는 악에 대한 처방의 성격도 가진다.

그렇다면 우리는 서(恕)의 실천원리가 타자의 명예에 대한 존중·인정이라는 요소를 포함하는 만큼 정약용이 이야기하는 극기(克己) 또한 명예에 대한 사사로운 욕망을 극복하는 계기를 포함해야 한다고 말할 수 있을 것이다. 정약용은 극복해야 할 자기(己)를 도의의 마음을 갖는 무형의 영체와 대비되는 유형의 몸과 몸에서 나온 사욕으로 규정한다.<sup>98)</sup> 즉, 극기는 기본적으로 도심을 따르기 위해 유형의 몸에서 나온 사욕을 극복하는 자기 수양의 과정으로 이해된다. 그런데 서(恕)에 대한 공부는 극기에 대한 공부를 요구한다.<sup>99)</sup> 이때 우리가 극기를 단지 유형의 몸에서 나온 사욕을 극복하는 과정으로 편협하게 이해하면 문제가 생긴다. 정약용이 말하듯 사람은 식색·안일의 욕구를 쫓지 않고도 사람을 모욕할 수 있고, 서의 원리를 위배할 수 있기 때문이다. 따라서 서의 원리를 따를 수 있게 해주는 극기 공부란 몸의 사욕을 극복하는 것 이외에도 타인을 모욕하는 오만한 자기를 극복하는 공부이기도 해야 할 것이다. 그리고 앞선 절들에서의 우리의 논의는 서(恕)의 실천원리에 몸의 사욕을 극복하는 계기만이 포함되어 있는 것이 아님에도 불구하고 정약용이 마음 수양에 있어 수신(修身)을 강조하고 극복해야 할 사심 일반을 몸과 결부시키는 것을 해명하는 것에서도 유용하다. 우리의 해석대로라면 정약용은 몸에 발생근거를 가지지 않는 명예욕의 충족을 선택하고 행하는 것에서 생긴 악에서도, 그 자체로는 중립적인 욕망을 사욕으로 바꾸는 힘을 가지고 있는 몸의 관여를 보기 때문이다. 그래서 명예에 대한 사욕을 극복하는 공부는 몸의 병폐를 극복하는 공부를 여전히 빼놓을 수 없다.

군자가 도를 배운 것은 벼슬하려는 까닭에서가 아니다. 그러나 군자는 일찍이 벼슬을 하고 싶어하지 않는 것도 아니다.<sup>100)</sup>

군자의 도란 남들이 알아주지 않아도 성내지 않고 잘한 점을 봐주지 않아도 근심하지 않는 법이다. 이는 진실로 그러한 뜻이 있다. 그러나 군자는 세상에 명성을 떨치지 않는 것에 괴로움에 빠지니, 어찌 군자 또한 영문(令聞), 영명(令名)을 증오하겠는가?<sup>101)</sup>

98) 『論語古今注』, 「券六: 顏淵 第十二」, “我有二體, 亦有二心, 道心克人心, 則大體克小體也.”

99) 백민정, 앞의 책, p.253,357.

100) 『論語古今注』, 「券四: 泰白 下」, “君子學道, 非爲仕也, 然君子未嘗不欲仕.”

101) 『論語古今注』, 「券四: 憲問 下」, “君子之道, 人不知而不愠, 不見是而无悶, 固有斯義. 然君子疾没世而名不稱焉, 令聞

한편, 우리가 보기엔 정약용의 수양론은 욕망의 다층적인 구조에도 불구하고 여전히 일관적이다. 정약용이 서(恕)의 개념이 그러하듯 합당한 명예의 추구라는 계기를 그의 수양론에 포함시키면서도 다른 한편으론 욕욕의 절제를 강조하는 것은, 그가 그만큼 인간이 선을 행하기 어려운 형세에 처해있음을 포착하고 있음을 보여준다. 명예욕에서 나오는 오만 등의 악을 심각히 여겨 사람들 사이의 관계를 바로잡고자 하는 사람은 그의 몸과 몸에서 나온 욕망을 다스리지 않으면 실패하기 쉽다. 마찬가지로, 사욕을 낳는 주된 원인이 몸에 있음에 주목하여 몸을 다스리고 절제하는 것에도 한계가 있다. 명예욕은 몸이 아닌 영체를 그 발생근거로 갖기 때문에, 몸을 잘 절제한 군자에게도 이름을 떨치고 싶다는 명예에 대한 유혹이 계속된다. 그리고 그 유혹을 이기지 못하면 도의를 떨치고 싶다는 욕망 때문에 응당 출사해서는 안 될 왕망의 조정에 출사한 왕황과 도운처럼 되고 말 것이다.<sup>102)</sup> 이런 난선악의 형세를 낳는 인간 욕망의 다층성은 선을 실현하고자 하는 수양 또한 간단한 것이 되도록 놓아두지 않는다.

[하늘이] 우리에게 선을 좋아하고 악을 수치로 여기는 본성을 부여해주지 않고 선을 좋아하고 의로 살찌우게 하였다면 세상이 다하도록 힘을 다해 조그만 선을 구하여 행하기도 어려웠을 것이다.<sup>103)</sup>

하지만 우리가 보기에 정약용은 것처럼 어려운 형세에도 불구하고 선을 실현할 수 있는 일관된 수양법을 제시하고 있다. 사욕·인심을 낳는 욕망의 다층성이 문제시된다면, 선의 실현에 있어 인간이 상제(上帝)로부터 받은 선한 본성은 그만큼 귀중한 것이 될 수밖에 없다. 세상을 주재하는 상제는 인간의 욕망이 상이한 발생 원천들을 가지고 또 그러면서도 얽혀 있음에도 불구하고, 인간의 욕망에서 일어나는 모든 일들에 대해 선은 좋아하고 악은 싫어하는 호오를 표시할 수 있는 본성을 인간 영체에 심어놓았다. 그렇기에 영체에서 나오는 악이 함의하는 인심이 낳는 욕망의 다층성이 문제시될수록, 선의 실현과 악의 근절에 있어 욕망에서 일어나는 일들을 두루 꿰어 도덕적 호오를 표시하는 힘을 갖추고 있는 본성의 귀중함도 부각된다.

성(性)에서 나오는 것을 도심(道心)이라 한다. 도심이란 항시 선하려고 하며 능히 선을 택하기도 한다. 한결같이 도심이 하고자 하는 데로 따르는 것을 솔성(率性)이라

命名, 豈亦君子之所惡哉?”

102) 『心經密驗』, 「心性總意: 孟子曰飢者甘食」, “王璜·塗惲欲建立古文, 仕於莽朝.”

103) 『心經密驗』, 「心性總意」, “又子之以樂善恥惡之性. 若無此性, 吾人從古以來, 無一人能作些微之小善者也.”



이르니, 솔성이란 천명을 따름이다.<sup>104)</sup>

마음에는 두 가지 병이 있는데 하나는 마음이 있어서 나는 병이요 다른 하나는 마음이 없어서 나는 병이다. 마음이 있다는 것은 인심이 주가 되는 것이나 마음이 없다는 것은 도심이 주가 되지 못하는 것이다. 두 가지는 다른 것 같으나 병의 근원은 사실상 같은 것이다.<sup>105)</sup>

그리고 정약용에게 있어 귀중한 본성을 키우고 따르는 것, 솔성이란 과제는 인심과 같 등하는 도심이라는 마음을 키우는 문제와 동일하다. 유·무형의 외물이 인간을 바깥에서 유혹하는 어려운 형세에서 사육의 뿌리가 어디에 있건 그 사육과 같등하면서 인간의 내면에서 등장하는 도심은 선을 좋아하고 악을 싫어하는 본성으로부터 나왔다. 이 본성에서 나온 양심의 목소리인 도심을 키우고 함양하는 것은 인심을 억제하고 악의 창궐을 막는 것과 다른 과제가 아니다. 인심은 그 욕망의 뿌리가 몸이건 영체가건 인간이 권형으로 택하여 행했을 때 악으로 실현되는 것인데, 인간이 권형으로 도심을 주로 택하도록 만드는 수양은 인심을 택하는 것을 그만큼 억제하는 것이고 악을 막는 것이 되기 때문이다. 그렇기에 정약용이 보기엔 자신의 몸을 망치지 않는 것, 오만에 빠지지 않고 남을 모욕하지 않음으로써 타인과 올바른 관계를 맺는 것은 도심을 함양함으로써 욕망 주재자로서의 마음을 바르게 하는 것에서 시작한다.

정약용에 따르면 마음을 바르게 하는 수양법은 지성(至誠)이며, 정성스럽게 마음을 유지하는 지성(至誠)은 신독(慎獨)과 동일하다.<sup>106)</sup> 그렇다면 정약용이 말하는 신독이란 무엇인가? 그것은 나 혼자만이 아는 일이라고 생각하는 나의 내면을 상제라는 초월자가 훤히 내려다보고 있으며, 도심의 형태로 내가 품는 사특한 마음들에 경고를 보내고 있음을 깨닫는 것이다.<sup>107)</sup> 즉, 신독이란 인간이 세상에서 결코 홀로 살아가는 존재가 아니듯이 자신의 내면에서조차 혼자 있는 존재가 아님을, 남들이 보지 않는다고 생각하는 것도 실제로는 상제가 보고 있으며, 남이 듣지 않는다고 생각하는 것도 실제로는 상제가 듣고 있음을 깨닫는 과정이다. 그래서 신독이란 상제에 대한 경외를 바탕으로 사육·인심에 가려졌던 양심의 목소리에 그것이 상제의 목소리인 것처럼 두렵고 경건한 마음을 가지고 귀 기울여 듣는 자기

104) 『中庸自箴』, 「中庸自箴 一: 天命之謂性」, “率性之謂道, 故性之所發, 謂之道心. 道心常欲爲善, 又能擇善. 一聽道心之所欲爲, 茲之謂率性. 率性者, 循天命也.”

105) 『大學公議』, 「大學公議 三: 所謂修身在正其心者」, “心有二病, 一是有心之病, 一是無心之病. 有心者, 人心爲之主也. 無心者, 道心不能爲之主也.”

106) 『中庸自箴』, 「中庸自箴 一: 喜怒哀樂之未發」, “慎獨者, 誠也. (...) 慎獨之爲至誠, 至誠之爲慎獨, 既然無疑.”

107) 『中庸自箴』, 「中庸自箴 一: 是故君子戒慎」, “天命不但於賦生之初, 畀以此性, 原來無形之體·妙用之神, 以類相入, 與之相感也. 故天之儆告, 亦不由有形之耳目, 而每從無形妙用之道心, 誘之誨之, 此所謂‘天誘其衷’也. (...) 天之靈明, 直通人心, 不隱不察, 無微不燭, 照臨於室, 日臨在茲, 人苟如此, 雖有大膽者, 不能不戒慎恐懼矣.”

반성의 공부이기도 하다.

이런 신독의 공부를 극진히 한 사람이 이르는 경지로 정약용이 제시하고 있는 것이 중(中)과 화(和)이다.<sup>108)</sup> 정약용에게서 미발(未發)이란 마음이 희로애락 등의 정(情)을 불러일으킬 외물에 접하지 않은 상태만을 의미할 뿐, 감정을 제외한 다양한 사유와 의지는 여전히 존재할 수 있고 신을 공경의 대상으로 삼는 신독의 공부도 이루어질 수 있다.<sup>109)</sup> 이런 미발의 상태에서의 공부는 희로애락이라는 감정적 동요가 없는 만큼 보다 치열한 사유를 보장할 수 있는 장점이 있다.<sup>110)</sup> 그리고 중(中)의 경지란 희로애락의 감정을 불러일으킬 대상이 없는 미발의 상태에서 마음이 공평무사한 상태에 있게 됨을 뜻하며, 화(和)란 중(中)의 경지를 달성한 마음이 외물을 접해 발하게 되었을 때 그 정(情)이 절도에 들어맞아서 선한 상태를 의미한다.<sup>111)</sup>

속인이란 그렇지 않다. 바야흐로 미발 시에 ‘눈에 보이지 않으니 조심할 바 없다’고 여기며 ‘은밀하여 나타나지 않으니 천도를 믿을게 없다’고 여기며 ‘미세하여 또렷이 보이지 않으니 천명을 두려워할 것 없다’고 여기어 하나의 일을 만나면 과격한 행동으로 일세를 속이려 들기를 생각하며 하나의 계책을 세우면 편벽된 정에 따라서 일신만을 이롭게 하려고 생각하니 이때에 희로애락의 감정이 더러는 지나치고 더러는 모자라기도 더러는 편벽되기도 더러는 치우치기도 한다.<sup>112)</sup>

특히 미발의 상태에서도 지속되는 신독의 공부가 악을 제압하는 문제에서 중요한 까닭은 정약용이 마음이 외물을 접했을 때 과·불급의 감정에 빠져들고 악행을 저지르게 되는 이유를 미발의 상태에서의 마음의 심지사려 상태로 소급하여 찾고 있기 때문이다. 성인은 생각을 바르게 하여 외물을 접했을 때에도 그 마음에 치우침이 없이 공정하다. 반면, 소인은 미발의 때에도 사특한 생각을 품고 있기에 외물을 만났을 때 과·불급의 감정에 쉽게 빠져들고 중국에는 악행을 저지르게 된다. 따라서 미발의 상태에서 신에 대한 공경을 토대로 공

108) 『中庸自箴』, 「中庸自箴 一: 喜怒哀樂之未發」, “則未發之中·已發之和, 惟慎獨者當之.”

109) 『中庸講義補』, 「喜怒哀樂未發節」, “未發者, 喜怒哀樂未發而已, 豈遂枯木死灰, 無思慮, 若禪家之入定然乎? 喜怒哀樂雖未發, 可以戒慎, 可以恐懼, 可以窮理, 可以思義, 可以商量天下之事變, 何謂未發時無工夫乎?”

110) 백민정, 앞의 책, p.138.

111) 『中庸自箴』, 「中庸自箴 一: 喜怒哀樂之未發」, “慎獨之能致中和, 何也? 未發者, 喜怒哀樂之未發, 非心知思慮之未發. 當此之時, 小心翼翼, 昭事上帝, 常若神明照臨屋漏, 戒慎恐懼, 惟恐有過, 矯激之行, 偏倚之情, 惟恐有犯, 惟恐有萌, 持其心至平, 處其心至正, 以待外物之至, 斯豈非天下之至中乎? 當此之時, 見可喜則喜, 見可怒則怒, 當哀而哀, 當樂而樂, 由其有慎獨之潛功, 故遇事而發, 無不中節, 斯豈非天下之至和乎?”

112) 『中庸自箴』, 「中庸自箴 一: 喜怒哀樂之未發」, “衆人則不然, 方其未發之時, 謂‘目之所不睹而無所戒慎’, 謂‘耳之所不聞而無所恐懼’, 謂‘隱之不可現而不天道’, 謂‘微之不可顯而不畏天命’, 思遇一事, 欲作矯激之行, 以欺一世, 思畫一計, 仕遂偏倚之情, 以利一身, 當此之時, 其所以爲喜怒哀樂者, 或失之過, 或失之不及, 或失之偏, 或失之倚.”

평무사한 마음을 가지려고 노력하는 신독의 공부가 중요해진다. 그리고 우리는 이런 신독의 공부를 마음이 외물에 휘둘리고 동요되지 않을 수 있는 힘을 키우는 것이라고도 말할 수 있겠다.

사람이 마음을 움직이는 단서는 한 가지가 아니다. 무릇 외물(外物)이 다가옴에 혹 즐거워할 수도 있고 화낼 수도 있고 근심할 수도 있고 슬퍼할 수도 있고 두려워할 수도 있는 것은 모두 내 마음을 움직이기에 충분하다. 만약에 나의 기쁘고 화나고 근심하고 슬퍼하고 두려워하는 감정이 외물에 따라 어지럽게 움직여서 절제하는 바가 없게 되면, 높은 곳에 처하여 외물을 진압할 수 없게 된다. 이 때문에 큰 벼슬에 오르고 중대한 임무를 담당하는 자는 먼저 부동심(不動心)을 귀중하게 여겨야 한다는 것이다.<sup>113)</sup>

달리 말해 신독의 공부란 외물에 마음이 흔들리지 않는 부동심을 키우는 공부이기도 하다. 그런데 정약용은 사람이 바른 길에서 벗어나 악행을 저지르는 상태를 물욕에 끌려 마음이 난동하는 상태로도 묘사했었다.<sup>114)</sup> 앞선 논의와 종합해보자면 외물에 접하기 이전에 이미 사특한 생각에 빠져 있던 마음이 외물에 끌리고 난동한 결과에서 악이 생긴다는 것이다. 이런 악 규정은 외물을 제압하지 못한 마음의 피동성에 초점이 맞추어진 것이지 마음을 뒤흔든 대상이 무엇인지, 대상에 대한 욕망이 어떤 체(體)에 근거하는지와 무관하다. 그래서 욕망하는 외물이 무엇이건, 그 외물에 마음이 끌리게 되는 뿌리가 유형의 몸이건 무형의 몸이건, 욕망의 주재자인 마음이 외물을 제압할 수 있는 힘을 키운다면 악에 빠져는 것을 막을 수 있다.

따라서 정약용이 욕망의 다층성을 인정하여 악이 형기에서 나온다고도 말하고 형기와 무관하게 생긴다고도 말하긴 하지만, 우리가 보기엔 욕망대상의 성격과 욕망의 발생근거에 따른 악 구분이 정약용의 수양론이 구분되는 두 악을 잡기 위한 별개의 수양법을 전제하는 것으로 만들지는 않는다. 마음이 감정을 불러일으킬 수 있는 유무형의 외물을 접하기 이전의 상태에서부터 이미 시작될 수 있는 신독의 공부는 마음이 외물과의 관계에서 주인이 되도록 만들어주는 수양의 성격을, 욕망의 주재자인 마음을 선을 좋아하고 악을 싫어하는 그것의 본성에 따라 키우고 인간의 도덕적인 역량 그 자체를 함양하는 성격을 지니고 있기

113) 『孟子要義』, 「公孫丑 第二: 公孫丑問不動心章」, “人之所以動心, 其端不一. 凡外物之來, 或可喜可怒可憂可哀恐懼之等, 皆足以動吾心. 若吾之喜怒哀憂恐懼之情, 隨物亂動, 無所節制, 則不可以居高鎮物. 此所以處大位·當大任者, 首以不動心爲貴.”

114) 『大學公議』, 「大學公議 三: 所謂修身在正其心者」, “唯其喜怒哀懼之發於財色禍福之私者, 一波纔動而全泓鼎沸, 尺霧初起而長天漆黑, 遂不免隨物亂動而身失身正.”

때문이다.

치국과 평천하를 생각한다면 먼저 제가를 해야 하고, 제가를 생각한다면 먼저 수신을 하고, 수신을 생각한다면 먼저 성의를 하고 먼저 정심을 해야 할 것이다.<sup>115)</sup>

그렇다면 우리는 성의·정심·수신·제가·치국·평천하의 구도에 대한 논의를 통해 이번 절에 서의 논의를 총괄해볼 수 있겠다. 세상의 모든 사람들이 자신의 몸을 잘 닦아 몸에서 나오는 식·색의 사욕에 빠지지 않는다고 할지라도, 그것으로 세상의 모든 악이 근절되고 선이 실현되는 것은 아니다. 사람들은 여전히 무형의 물을 쫓는 명예욕을 가질 것이고, 서(恕)의 원리를 위배하면서까지 자신의 이름을 높이고자 타인을 모욕할 것이다. 그래서 사람과 사람의 사이에서 천도를 실현하는 것은 언제나 몸의 욕망을 절제하는 것 그 이상을 필요로 한다. 하지만 스스로의 몸을 닦아 몸에서 나오는 사욕을 절제하지 않는다면 자신에게 합당한 명예만을 추구하는 것도 불가능하고, 치국·평천하하는 것도 불가능하다. 그래서 자신의 몸을 닦는 과정이 제가·치국·평천하의 앞에 올 수밖에 없다. 하지만 정약용이 제시하고 있는 수신·정심의 방법, 곧 성의와 정심에는 이미 몸을 절제하는 방법을 넘어 명예욕 또한 절제할 수 있게 하는 계기가 포함되어 있다. 그것은 성의로 신독하는 것이 욕망의 주재자인 마음 그 자체의 윤리적 역량을 키워 유·무형의 외물에 마음이 끌려 다니지 않도록 만들어주는 공부이기 때문이다.

## 7. 나가며

정약용은 인간이 품는 욕망 일반을 순전한 본체와 대비시켜 악으로만 보지 않는다. 욕망은 사람이 자신의 권형으로 선택하여 악을 행하게 되는 사욕으로 변질될 수 있다는 점에서 윤리적인 위협을 함축하고 있다. 하지만 동시에 사람의 욕망은 무엇이든지 사람이 일을 할 수 있게 해주는 근본적인 원동력이기도 하다. 그렇기에 정약용은 욕망이 없으면 사람은 악하지도 않지만 따르지도 않을 것이기에 선하지도 않을 것이며, 그냥 쓸모없는 존재가 될 것이라고 말한다. 즉, 정약용은 욕망을 단순히 부정해야 할 대상으로 보지 않고 입체적으로 보고 있다.

115) 『大學公議』, 「大學公議 二: 知止而后有定」, “思治平, 不可不先齊吾家, 思齊家, 不可不先修吾身, 思修身, 不可不先正先誠.”

영체에서 나오는 악에 대한 우리의 논의는 정약용이 욕망을 윤리적으로 입체적인 위상을 띠고 있다고 생각했을 뿐만 아니라 몸과 마음이 오묘하게 합쳐진 인간 그 자신을 닮아 다층적인 구조를 가지고 있음을 함축한다. 이를 보이기 위해 우리는 본문의 2절에서 정약용의 성(性) 개념이 주희 등으로 대표되는 신유학자들과 어떻게 다른지를 살펴보고 영체 개념도 다루어보았다. 다산에게서 선을 좋아하고 악을 부끄러워하는 성은 무형의 마음이 가지고 있는 세 요소 중의 하나일 뿐이었다. 그리고 우리는 정약용의 권형·재(才)와 행사세(勢) 개념이 주희 등의 신유학자들에 대한 비판적인 견해를 함축하고 있음을 간략히 보였다. 나아가 우리는 본문의 3절에서 오만 등에서 나오는 악을 근거로 무형의 마음에 악이 없다고 보는 불교 등을 비판하는 정약용의 논의가 인간의 자주적인 선택 능력인 권형에 대한 강조 이외에도 명예욕과 몸에서 나오는 욕망에 대한 구분을 함축하는 견해 또한 포함하고 있음을 보였다. 그런데 명예욕에서 생긴 악이 몸과는 상관없다는 정약용의 주장은 난선이악의 대표원인으로 몸과 몸의 사욕을 들고 있는 정약용의 다른 주장과 긴장관계에 있었다. 그리고 우리는 저 긴장 관계를 해소하고 정약용의 인심 개념을 일의적으로 해석하기 위해서, 그의 수양론을 일관적으로 해석하기 위해선 결국 정약용이 구분하고 있는 두 유형의 악을 어떻게든 연관시켜야 한다고 결론 내렸다.

한편, 우리는 4절에선 2절에서의 배경적인 논의와 3절에서의 문제 제기를 바탕으로 영체에서 나오는 악의 정체를 추적해보고 정약용이 어떤 근거에서 영체에서 나오는 악과 형기에서 나오는 악을 구분하는지도 논했다. 우리는 우선 정약용이 인간의 욕망에 대해 중립적인 성격을 부여하고 있고 인간이 욕망하는 까닭에 대한 정약용의 논의를 다루었다. 그리고 우리는 정약용이 말하는 형기에서 나오는 사욕이 신유학자들과는 달리 몸의 선천적인 기품 차이에 초점이 맞추어진 것이 아니라, 몸을 가진다는 이유 그 자체로 생기는 사사로운 욕망임을 보였다. 이런 형기의 사욕에 대한 다산의 논의는 인간의 자주적 선택 능력인 권형을 강조하는 측면도 지닌다. 그런데 권형을 강조하는 측면이 있는 함닉에 대한 정약용의 논의는 영체에서 나오는 악이 무엇인지를 추적할 수 있는 단서도 제공하고 있었다. 이로부터 우리는 정약용이 말하는 영체에서 나오는 악이 명예에 대한 사욕에 근거함을 보였다. 결국, 정약용이 영체에서 나오는 악과 형기에서 나오는 악을 구분한 근거는 유형과 무형은 서로 구분되는 그의 형이상학적 세계관과 인간의 사회성은 육체적인 측면만으로는 설명될 수 없다는 것에 있었다.

그리고 우리는 5절과 6절에서 3절에서 제기된 문제를 해결하고자 하였다. 우선, 우리는 5절에서 정약용이 무형의 마음과 유형의 몸을 구분하면서도 그 둘이 묘합된 관계에 있다고 말하는 것에 주목하면서 영체에서 나오는 악과 형기에서 나오는 악을 연관시킬 수 있는 준거점이 인간 그 자신, 구체적으로는 마음에 있음에 주목했다. 그리고 우리는 실제로 형기에서 나오는 악엔 영체의 측면이, 영체에서 나오는 악엔 형기의 측면이 없을 수 없음을 보여

주었다. 나아가 우리는 사사로운 욕망을 자주지권으로 따르는 것이 마음에 미치는 부정적인 영향에 초점을 맞춰, 형기에서 나온 사욕을 따를 경우 마음을 매개로, 구체적으로는 도심 등의 약화를 통해 형기에서 나온 사욕이 그와는 다른 발생근거와 욕망대상을 갖는 영체에서 나온 욕망을 사욕으로 변질시키는 원인이 될 수 있다고 해석하였다. 이로써 우리는 영체에서 나오는 악과 형기에서 나오는 악이 구분된다는 정약용의 주장과 사람이 악에 빠지게 되는 대표적인 원인이 몸이라는 정약용의 다른 주장은 상호 모순적인 긴장 관계에 있는 것이 아님을 보였다.

6절에서 우리는 앞선 절들에서의 논의를 바탕으로 정약용의 수양론을 해석하려고 했다. 영체에서 나온 악에 대한 우리의 해석이 타당하다면, 우리는 정약용의 수양론에서 영체에서 나온 악을 근절하고 합당한 명예를 추구하려는 공부가 빠질 수 없는 것으로 찾을 수 있어야 한다. 그리고 우리는 서(愆) 개념에 주목하면서, 서(愆) 개념은 명예 개념 혹은 합당한 명예에 대한 추구라는 계기 없인 이해되기 어려운 것임을 보였다. 그래서 우리가 보기에 정약용이 말하는 극기나 수신 또한 몸에서 나오는 사욕만을 억누르는 것으로 해석되어서는 안 된다. 하지만 우리는 이처럼 난선악의 형세를 더욱 강조하는 것처럼 보이는 인간 욕망의 다층성이 정약용의 수양론을 비일관적인 것으로 만들지는 않음을 보였다. 곧, 신독을 중심으로 한 정약용의 수양은 욕망 대상이 무엇이건 마음 그 자체의 윤리적 역량을 함양하는 성격을 지니고 있다.

우리가 해석한 정약용의 입장에 따르면, 유형의 몸과 무형의 영체가 서로 뒤섞이지 않듯 유형의 물을 쫓는 욕망과 무형의 물을 쫓는 욕망은 구분된다. 하지만 몸과 마음이 묘합되어 있듯, 유형의 물을 쫓는 욕망에는 무형의 물을 쫓는 욕망도 사욕으로 변질시킬 수 있는 위험이 잠재되어 있다. 즉, 욕망에 대한 정약용의 관점에는 몸과 마음이 묘합되어 있다는 정약용의 심성론이 그대로 투영되어 있다. 그리고 우리는 정약용의 수양론에서도 다산이 신독 등의 개념을 통해 뿌리가 다른 두 욕망을 관통하는 수양법을 제시하면서도 각자에게 합당한 명예를 추구하는 것과 몸을 다스리는 것 모두를 중요한 요소로 놓고 있음을 본다. 그래서 우리는 몸과 마음이 묘합된 이치를 정약용의 심성론에서뿐만 아니라 수양론에서도 찾아볼 수 있었다. 그렇다면 영체에서 나온 악에 대한 우리의 논의는 몸과 마음이 서로 구분되면서도 묘합되어 있다는 정약용의 독창적인 주장이 그의 사상에서 어떻게 제시되고 있는지를 보여주고, 정약용의 심성론과 수양론이 통일적인 체계를 갖추고 있음을 보여주는 한 방편이 될 수 있겠다.

## 참고문헌

### 〈1차 자료: 한문〉

『(定本)與猶堂全書』, 다산학술문화재단, 2012.

### 〈1차 자료: 국문〉

정약용, 전주대 호남학연구소 역, 『(國譯)與猶堂全書(經集 1)』, 전주대학교 출판부, 1986.

정약용, 전주대 호남학연구소 역, 『(國譯)與猶堂全書(經集 2·3·4)』, 여강출판사, 1989.

정약용, 이지형 역, 『國譯 茶山 孟子要義』, 현대실학사, 1994.

정약용, 이지형 역, 『역주 매씨서평』, 문학과지성사, 2002.

### 〈2차 자료: 단행본 및 논문〉

금장태, 『조선 후기의 유학사상』, 서울대학교출판부, 1998.

금장태, 『다산실학탐구』, 소학사, 2001.

백민정, 『정약용의 철학』, 이학사, 2007.

송래희 편·저, 『性理論辯』, 심산출판사, 2006.

성태용, 「다산의 공부론과 지식론 ; 다산학에 있어서 몸 기름양(養)과 마음 기름양(養)」, 다산학술문화재단, <다산학> 2권0호 (2001).

유초하, 「정약용철학에서 감각적 지각이 지닌 인식론적 위치」, 충북대학교 인문학연구소, <인문학지>, 4권0호 (2012).

장복동, 「정약용의 인식론과 실천윤리」, 한국동서철학회, <동서철학연구> 32권0호 (2004).

전병욱, 「정약용의 미발설과 신독의 수양론」, 고려대학교 철학연구소, <철학연구> 40권0호 (2010).

전성건, 「‘惡’에 대한 다산의 인식과 도덕실천론: 인성론 해석을 중심으로」, 한국실학학회, <한국실학연구> 17권0호 (2009).

전성건, 「“영지(靈知)”개념의 분석을 통해 본 성기호설(性嗜好說)의 의미」, 고려대학교 철학연구소, <철학연구> 37권0호 (2009).

정소이, 「다산 정약용의 인심·도심론」, 다산학술문화재단, <다산학> 18권0호 (2011).

