

인간·환경·미래

2013년 봄 제10호

퇴계 이황, 성호 이익, 다산 정약용 심성론의
연속성과 차이에 대한 연구

정소이

퇴계 이황, 성호 이익, 다산 정약용 심성론의 연속성과 차이에 대한 연구

정소이*

【요약】

이 논문에서는 퇴계에서 다산에 이르기까지의 굴절을 살펴보고, 그 사이의 연속성을 분석하였다. 퇴계의 문도(門徒)라고 자칭하는 성호, 정산, 다산은 자신의 학설 중에서 퇴계와 맞지 않다고 스스로 느끼는 점을 조목조목 나열하였고, 그것들은 그들을 ‘퇴계학파’ 안에서의 ‘성호학파’, ‘성호좌파’ 그리고 ‘다산학’이란 새로운 분파를 낳게 하였다. 퇴계는 사단은 본연지성에서, 칠정은 기질지성에서 나온 것으로 보았지만, 성호는 인간의 정은 기질지성 하나일 뿐이라고 주장한다. 그러나 성호가 퇴계의 사단칠정의 구분을 고수한 반면, 정산은 공칠정은 리발일 뿐이라고 반박한다. 다산에 이르러서는 사단칠정의 구분이 사라지고 리기론이 해체되었으며, 영체와 기호로서의 성이 그 자리를 대신하게 된다.

이러한 굴절에도 불구하고 성호, 정산, 다산이 제시하는 인간 마음은 리와 기의 합, 혹은 도의와 기질의 합으로 이루어져 있으며, 모두 리적인 측면을 중시하는 경향을 보인다. 또한 그들은 공통적으로 사람의 마음이 어떤 일에 자연스럽게 반응하는 방식 중 하나로 사단, 도심, 혹은 영지의 기호와 같은 도덕적 정감의 발현을 고수한다. 이러한 점은 이론적 차이에도 불구하고 그들을 모두 ‘퇴계학파’로 묶는 특징으로 분류 될 수 있다고 생각한다.

【주제어】 퇴계, 성호, 정산, 다산, 심성론

* 인제대학교 인간환경미래연구원 연구교수

** 이 논문은 2012년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임.(NRF-2010-354-A00030).

I. 서론

다산 정약용(茶山 丁若鏞 1762~1836)은 계보 상 경기 남인 중 성호좌파, 특히 성호좌파(左派)에 속한다. 따라서 그는 학문적으로 멀게는 퇴계, 가까이는 성호를 잇고 있다. 실제로 그는 저작 곳곳에서 퇴계에 대한 존송을 나타내고 있고, 또 성호 유고를 정리하는 과정에도 적극적이었던 만큼 남인의 학문적 성격을 숙지하고 있었다. 그러나 다산의 심성론을 살펴보면 주희를 존송하며 따랐던 퇴계의 흔적이나 그를 숭상하여 사단과 칠정의 구분을 굳게 사수하였던 성호의 발자취는 이미 남아 있지 않다. 게다가 정약용은 태학생 시절 율곡의 설과 흡사한 기발리승일도설(氣發理乘一道說)을 주장하였고 훗날에도 본연지성과 기질지성은 두 가지가 아니며, 사단도 사사로울 수 있고 칠정도 공정할 수 있다고 논변하는 등, 퇴계의 기본 주장과는 정 반대의 논지를 펼쳤다. 심성이론의 두 핵심 축이라고 할 수 있는 인성(人性)과 정감(情感)의 성격에 대해 이토록 다른 주장을 하는 학자가 과연 ‘퇴계의 충실한 문도’이자 남인의 학맥을 이었다고 할 수 있을까? 만약 그렇다면, 성리학을 비판하고 그것을 넘어 실학이라는 학문을 집대성하였던 다산이 성리학의 정수를 대표하는 퇴계와 연결되는 고리는 과연 무엇일까? 또 어떤 점에서 그 분기점이 시작되었을까?

이 연구에서는 퇴계 성리학이 다산 실학으로 정리되면서 - 적어도 그들의 심성론에 국한하여 본다면 - 두 번의 큰 굴절과정을 거쳤음을 설명한다. 경기 남인의 학맥은 퇴계의 학문이 성호로 전승되면서 한 번, 성호에서 성호 좌파로 내려오면서 또 한 번 굴절의 과정을 거친다. 이 글에서는 먼저 퇴계 - 성호 - 정산(성호 좌파) - 다산으로 그 학맥이 내려오면서 그들 각각의 심성론(心性論)적 맥락이 어떤 점에서 굴절되었는지를 짚은 뒤, 경기 남인 심성론의 연속성을 찾는 작업을 진행하고자 한다.¹⁾ 이를 통해 그들은 (1) 공통적으로 외부의 자극에

1) 퇴계, 성호, 정약용의 심성론 각각에 대한 연구는 수없이 많지만 그들 사이의 연

반응하는 인간의 심성 중 리(理)를 강조하는 경향이 있으며, (2) 의식하지 않고 자연스럽게 나오는 반응 중 - 그것이 사단이든, 공적인 정감이든, 아니면 영지(靈知)의 기호든지 간에 - 순선무악(純善無惡)한 도덕적 정감이 있다는 것을 전제로 하고 있음을 도출해 내고자 한다.

속성과 차이에 대한 연구는 거의 찾아볼 수 없으며, 대부분의 연구는 퇴계와 성호, 성호와 다산, 혹은 퇴계와 다산이라는 양자(兩者)간의 비교에 한정되어 있다. 먼저 퇴계와 성호의 연속성과 차별성에 대한 연구로는 안병걸의 “성호(星湖) 이익(李瀼)의 퇴계와 영남에 대한 관심”(한국실학학회: 『한국실학연구』, Vol.18, 2009), 김종석의 “근기(近畿) 퇴계(退溪)학과 연구를 위한 예비적 고찰 - 성호 이익(李瀼)의 학문연원과 퇴계학 수용 양상”(퇴계학연구원: 『퇴계학보』, Vol.111, 2002), 이상익의 “성호의 사단칠정론 - 『사칠신편』을 중심으로, 퇴계 율곡과 관련하여”(한국철학사연구회: 『한국철학논집』, Vol.7, 1999), 그리고 안영상의 “퇴계학파의 (退溪學派) 상수설과 (相須說) 호발설의 (互發說) 흐름”(퇴계학연구원: 『퇴계학보』, Vol.93, 1997)가 대표적이다. 성호와 다산의 연속성과 차별성에 대한 연구로는 이동희의 “조선족 실학자들은 성리논쟁을 해결하였는가? -성호와 다산의 경우”(계명대학교 한국학연구소: 『한국학논집』, Vol.37, 2008), 이동희와 안영상의 “성호좌파 성리설의 전개와 변용”(동양철학연구회: 『동양철학연구』, Vol.47, 2006), 그리고 김상홍의 “다산의 성호학 사숙(私淑) 考”(근역한문학회: 『한문학논집』, Vol.14, 1996)등을 꼽을 수 있다. 퇴계가 다산에게 끼친 영향에 대해서는 유권중의 “퇴계와 다산의 심성론 비교”(경북대학교 퇴계학연구소: 『퇴계학과 한국문화』, Vol.33, 2008), 이광호의 “퇴계 이황의 심학적 이학이 다산 정약옹의 도덕론 형성에 미친 영향”(한국실학학회: 『한국실학연구』, Vol.12, 2006), 그리고 유권중, “퇴계 성학과 다산(茶山) 실학”(한국 공자학회, 『공자학』, Vol.7, 2000) 등이 있다. 이처럼 퇴계와 성호, 다산의 개별적인 연구나 양자간의 비교는 어느 정도 연구가 되어 있으나 퇴계, 성호 다산을 잇는 포괄적인 연구는 그 수가 적다. 논어를 중심으로 김영호의 “조선시대 유학자 논어설의 특징 - 퇴계(退溪), 성호(星湖), 다산(茶山), 간재설(艮齋說)을 중심으로”(『한국사상문화학회』, 한국사상과 문화, Vol.16, 2002)가 이 세 사상가를 종합적으로 다루고 있고, 퇴계- 성호- 다산의 연속성을 조망하는 이호형의 논문 “실학파의 (實學派) 퇴계관(退溪觀) - 성호(星湖) · 다산의 (茶山) 경우”(퇴계학연구원, 『퇴계학보』, Vol.34, 1982)이 30년 전에 나온 이후 새로운 연구는 많이 찾아 볼 수가 없다.

II. 퇴계의 심성론 — 본연지성과 기질지성, 사단과 칠정

퇴계 이황(退溪 李滉: 1501~1570)의 심성론 중 가장 대표적이면서 독창적인 명제는 그의 사단칠정론일 것이다. 이 점에 있어서는 학자들 간의 이견이 없다. 그 중 퇴계가 고봉 기대승(高峰 奇大升)과 대립각을 세운 핵심 주장은 사단과 칠정의 호발설(互發說)로, 인간의 정은 리가 주도하는 것(理發)과 기가 주도하는 것(氣發)으로 나뉜다는 것이다. 그 두 가지 정감, 즉 사단과 칠정은 각기 다른 뿌리(소종래)에서 나온 것으로, 기가 주도한 감정(칠정) 중 어떤 특정한 정감이 아무리 도덕적 원칙(理)에 완벽히 순응한 것이라고 할지라도(중절된 칠정) 리가 처음부터 주도한 감정과는 그 의미가 다르다는 것이 퇴계의 입장이다.²⁾

그러나 이러한 호발설과 사단·칠정간의 존재론적 차이는 그보다 더 근원적인 리와 기의 상수설(相須說)에 기반하고 있다. 즉, 반응의 기제로서의 사람 마음은 리와 기의 합으로 이루어져 있으며,³⁾ 리와 기는 서로 떨어질 수도, 떨어져 있지도 않다는 것이다. 마치 사람(=理)이 말(=氣)을 타고 가는 것과 같이, 사람도 말이 없으면 움직일 수 없고, 말도 사람이 없으면 그 궤도를 잃는다. 그러나 겉보기에는 똑같은 ‘말 탄 사람’ 일지어도, ‘사람이’ 말을 타고 자신의 일을 보러 가는 것이 있고, ‘말이’ 사람을 태우고 자기 볼 일(물을 마신다든지, 풀을 뜯는다든지)을 보러 가는 경우가 있다. 전자가 도덕적 감정으로서의 ‘리발’인 사단이라면, 후자는 일반적 감정인 ‘기발,’ 즉 칠정을 뜻한다. 퇴계는 이를 다음과 같이 정리한다.

옛사람이 ‘리가 기를 타고 행하는 것’을 ‘사람이 말을 타고 출입하는 것’에 비유했는데, 이는 매우 좋습니다. 사람은 말이 아니면 드나들 수

2) 이에 관하여 수많은 선행연구가 있지만, 본 논문과 기초를 같이 하는 최신논문으로는 최천식 「이황의 상수호발설에 대한 재검토」(2012)와 이치역 『退溪哲學의 主理의 特性에 관한 研究 : 理發說을 중심으로』(성균관대학교 박사학위논문, 2013년) 등이 있다.

3) 「퇴계1서」, “四端之發, 孟子既謂之心, 則心固理氣之合也.” 여기서의 「퇴계 1서」는 「退溪答高峯四端七情分理氣辯」(1559. 10. 24)을 지칭한다.

없고 말은 사람이 아니면 길을 잃습니다. 사람과 말은 서로에게 필요한 존재여서 서로 떨어질 수 없습니다. 사람이 말을 타고 가는 것에 대해 다음과 같이 말할 수 있습니다. [첫째] 그냥 ‘간다’고 말하는 경우인데 [사람과 말에 대해 따로 언급하지 않아도] ‘사람과 말이’ 가는 것입니다. 사단과 칠정을 구분하지 않고 통틀어 말하는 경우가 여기에 해당합니다. [둘째] ‘사람이 간다’고 말하는 경우인데 말에 대해서 따로 언급하지 않아도 말이 가는 것이 그 맥락 속에 있습니다. 사단이 여기에 해당합니다. [셋째] ‘말이 간다’고 말하는 경우인데 사람에게 대해 따로 언급하지 않아도 사람 이 가는 것이 그 맥락 속에 있습니다. 칠정이 여기에 해당합니다.⁴⁾

퇴계는 ‘사단은 리발, 칠정의 기발’ 이라고 했을 때 혹시 리만 발현하거나 기만 발현한다는 의심을 살 수 있기에, 더 나아가 특별히 ‘사단은 리의 발현이나 [그곳에는 이미] 기가 [리를] 따르고,’[理發而氣隨之] ‘칠정은 기의 발현이나 [그 속에는 이미] 리가 [기를] 주재하고 있다’[氣發而理乘之]고 친절하게 보충한다. 그러나 존재론적으로는 사단이나 칠정이나, 모두 리와 기의 합이며, 다 같은 정일뿐이다.

앞에서 언급하였듯이 퇴계의 심성론에 있어 마음은 리와 기의 합이고, 그러한 마음의 반응으로 나오는 사단과 칠정 역시 리와 기의 합이다. 리와 기의 합으로서의 마음이 발현되지 않은 상태가 성(性)이고, 발현된 상태가 정(情)이라고 볼 때, 발현된 상태가 리와 기의 합이듯, 발현되지 않은 성 역시 리와 기의 합일 수밖에 없다.

[말씀하신 대로] 천지지성은 리만을 가리켜 말할 것입니다. 하지만 이 말이 리만 있고 기는 없다는 말이겠습니까? 이 세상에 기 없는 리는 존재하지 않으니 [천지지성도] 리만 있는 것이 아닙니다. 하지만 리만을 가리켜 말할 수 있으니 기질지성이 비록 이·기가 섞여있는 것이긴 하지만 기만을 가리켜 말할 수 있지 않겠습니까? 하나는 리가 주된 것이니

4) 「퇴계2서」, “古人以人乘馬出入比理乘氣而行, 正好. 蓋人非馬, 不出入; 馬非人, 失軌途. 人、馬相須不相離. 人有指說此者: 或泛指而言其行, 則人、馬皆在其中. 四七渾淪而言者, 是也. 或指言人行, 則不須并言馬而馬行在其中. 四端, 是也. 或指言馬行, 則不須并言人而人行在其中. 七情, 是也.” 여기서 「퇴계2서」는 「退溪答高峯非四端七情分理氣辯第二書」(1560. 11. 5)를 지칭한다.

리로서 말했고 하나는 기가 주된 것이니 기로서 말한 것입니다. 사단에 기가 없는 것이 아니지만 ‘리가 발현된 것’으로 말하고 칠정에 리가 없는 것은 아니지만 ‘기가 발현된 것’으로 말하는 것도 마찬가지로입니다.

5)

이로 종합하여 볼 때, 퇴계의 심성론에서 성, 심, 정은 모두 리와 기의 합으로 이루어져 있다.⁶⁾ 그러나 그 중점이 어디에 있는가에 따라 천지지성과 기질지성으로 나뉘고,⁷⁾ 도심과 인심으로 나뉘며, 사단과 칠정으로 나뉘는 것이다. 퇴계는 “정에 사단과 칠정의 구분이 있는 것은 성(性)에 본성과 기품의 차이가 있는 것과 같다”⁸⁾고 이를 정리한다. 그러나 존재론적으로 그들은 모두 리와 기의 합으로 이루어져 있기에, 완전히 다른 두 가지 사물이 아니다. 마치 말을 탄 사람이나, 사람을 태운 말이나 존재론적으로는 같은 하나의 사태이기에, 기질지성 외에 따로 본연지성이 있다고 할 수 없고,⁹⁾ 칠정의 바깥에 다시 사단이 있다고

5) 「퇴계2서」, “天地之性, 固專指理. 不知, 此際只有理還無氣乎? 天下未有無氣之理, 則非只有理. 然猶可以專指理言, 則氣質之性雖雜理氣, 寧不可指氣而言之乎? 一則理爲主, 故就理言, 一則氣爲主, 故就氣言耳. 四端非無氣, 而但云理之發, 七情非無理, 而但云氣之發, 其義亦猶是也.”

6) 이·기가 서로 떨어질 수 없고 칠정이 이·기를 겸하고 있다는 사실을, 저도 선배 학자들의 글을 통해 잘 알고 있습니다. 그래서 전에 쓴 글들에서 누누이 그렇게 이야기했습니다. 성정(性情)을 통틀어 논할 때에는 “리 없는 기도 없고 기 없는 리도 없다”고 말했고, 사단에 대해 논할 때에는 “마음은 리와 기의 합이다”고 말했으며, 칠정에 대해 논할 때에는 “리가 없는 것이 아니다”고 말했습니다. 「퇴계2서」, “夫理氣之不相離, 七情之兼理氣, 滉亦嘗與聞於先儒之說矣. 故前辯之中, 累累言之. 如統論性情, 則曰‘未有無理之氣, 亦未有無氣之理’; 如論四端, 則曰‘心固理氣之合’; 論七情, 則曰‘非無理’也.”

7) 학자들이 흔히 오해하는 부분이 퇴계의 본연지성(천지지성)이다. 율곡계열 학자와는 달리 퇴계의 심성론에서 천지지성은 리를 중점(主理)으로 혹은 리에 나아가서(就理) 말한 것이지만, 리만을 지칭하는 것이 아니다. 퇴계는 “안에 있을 때는 순수한 리이다가 발하자마자 기와 섞이는 것이 어디 있겠는가?”라고 반문하면서, 만일 발한 정감이 리와 기의 합이라면, 그 발하게 한 근원 역시 리와 기의 합임을 분명히 하고 있다. 「퇴계1서」, “安有在中爲純理, 而才發爲雜氣, 外感則形氣, 而其發爲理之本體耶?”

8) 「퇴계1서」, “情之有四端七情之分, 猶性之有本性氣稟之異也.”

9) 『退溪先生文集卷之三十五: 答李宏仲』, “蓋性非有二. 只是不雜乎氣質而言, 則爲本

할 수 없다. 노(怒)라는 감정으로 예를 들자면, 곁으로 보았을 때는 똑같이 얼굴이 달아오르고 코에서 김이 나오는 ‘노여운 상태’를 표출한다는 것이다. 그러나 그 중에서도 어떤 것은 사사로운 노여움(惡)이며, 어떤 것은 도덕적인 수오지심(羞惡之心)이기에, 그 뜻과 근원에서 같을 수 없다. 따라서 퇴계는 “[존재론적으로] 칠정의 바깥에 다시 사단이 있는 것이라고는 할 수 없어도, 만약 곧바로 [사단과 칠정에] 다른 뜻이 있는 것이 아니라고 한다면 옳지 않은 것 같다”¹⁰⁾고 말한다.

요컨대, 퇴계에서 성과 심과 정은 모두 존재론적으로 리와 기의 합이다. 그러나 그 의미를 살펴보면 리에 중점을 둔 본연지성이 있고, 리가 주도하는 도심이 있으며, 리가 주로 발현된 사단이 있다. 이들은 기에 중점을 둔 기질지성, 기가 주도하는 인심, 그리고 기가 주로 발현된 칠정과는 비록 존재론적 구성(리+기)이 같긴 하지만 그 맥락과 의미는 완전히 다른 것이다.

이렇게 분석한 퇴계의 심성론에서 주목할 점은 첫째, 외부 자극에 대한 반응 기제 - 그것이 성이든, 심이든 - 자체가 리와 기의 합으로 되어 있다는 것이며,¹¹⁾ 둘째, 그 반응으로서의 정에는 순수하고 도덕적인 원칙인 리가 주도하는 정이 있다는 것이다. 그 반응은 사려가 끼지 않은 즉각적이고 자연스러운 본성의 발현이며,¹²⁾ 인간 내면 깊은 곳에서 나오는 도덕적 충동이라고 할 수 있다.

然之性。就氣質而言，則爲氣質之性。今認作二性看，誤矣。”

10) 「퇴계2서」, “雖不可七情之外復有四端，若遂以爲非有異義，則恐不可.”

11) 이는 마음을 기로만 보는 율곡학파의 입장과 대조되는 것이다. 율곡학파는 줄곧 마음은 기(心是氣)이고 그것은 리인 성을 담지하고 있다고 주장한다. 이 점은 지면상 상세하게 논하지 않는다. 참고할 논문으로는 다수가 있지만, 율곡학파의 성격을 ‘심시기’ 명제로 압축한 대표적 논문으로 정원재 『지각설(知覺說)에 입각한 이이(李珥) 철학의 해석』(서울대학교 박사학위논문, 2001년)을 꼽을 수 있다.

12) 이는 가치중립적인 정감이 그 발현한 외부적 맥락에 적절한지에 따라 사단이 되고 칠정이 되는 구조와는 대비된다.

Ⅲ. 성호의 심성론 - 기질지성과 리발기수일도설

성호 이익(星湖 李瀾: 1681~1763)의 철학, 특히 그의 심성론의 성격을 규정함에 있어, 연구자들은 가끔씩 율곡학과와의 절충, 심지어는 율곡학과의 특징이 두드러진 면모를 강조한다.¹³⁾ 하지만 성호 자신은 본인이 퇴계의 충실한 계승자이며, 율곡의 철학은 이미 “강령에서 달라져서 그곳에서 파생된 말이라면 천언만어(千言萬語)를 해도 한결같이 착오가 없을 수 없다”고 분명히 밝히고 있다.¹⁴⁾ 성호가 이렇게 율곡 쪽에 병합하였다는 의심은 그가 스스로 밝힌 퇴계에 대한 두 가지 의심과 자신만의 의견을 개진한 데서 비롯되었다. 여기에서는 성호가 새로운 학파를 일구게 된 두 가지 분기점, 즉 퇴계 심성론의 첫 번째 굴절을 살펴보고자 한다.

성호는 35세에 쓴 『사칠신편』(四七新編)의 『부록』(附錄)에서 자신의 철학이 다른 사람들과 어떤 지점에서 차이가 나는지 밝히고, 자신의 주장을 짧게 논변하고 있다. 그는 제일 처음으로 “퇴계선생의 서신을 읽고 의문점을 기록함”이라고 쓰고 자신과 퇴계가 달라지는 지점을 두 가지로 압축하는데, 그 첫째는 “기질지성과 본연지성은 두 가지가 아니다”는 점이다. 퇴계가 “정에 사단과 칠정의 구분이 있는 것은 성(性)에 본성과 기품의 차이가 있는 것과 같다”¹⁵⁾고 하며 성을 본연지성과 기질지성으로 나눈 점을 성호는 기질지성 밖에 별도로 본연지성이 따로 있는 것이 아니라는 점을 다음과 같이 주장한다.

삼가 생각건대, 선생이 말한 의도를 자세히 궁구해 보면 요지는 사단은

13) 이상익, 「성호의 사단칠정론」(『역주 사칠신편』, 다운샘, 1999) 192쪽, “성호 사단칠정론의 구조는 전체적으로 보아 퇴계설보다는 오히려 율곡설에 더 가깝다고 할 수 있을 정도로 율곡과 흡사한 점이 있다. …… 이렇게 본다면 성호의 사단칠정론은 율곡의 사단칠정론과 大體가 같다고 볼 수 있다.”

14) 『四七新編附錄』·「讀李栗谷書記疑」: 栗谷之說, 與退溪先生書, 綱領既別. 其千言萬語, 所以一齊錯了.

15) 「퇴계1서」, “情之有四端七情之分, 猶性之有本性氣稟之異也.”

본연의 리에서 곧바로 발하고 칠정은 기품을 통하여 발한다고 보기 때문에 이렇게 말한 것이다. 그러나 실상은 정에 사·칠의 구분이 있는 것과 성에 본연·기품이 있는 것은 같지 않다.

본연지성과 기질지성은 두 가지의 성이 아니다. 어떤 것은 기품과 합하여 말한 것이고, 어떤 것은 기품의 요소를 제거하고서 말한 것이다. 하나는 [리만을] 단독으로 말한 것이고, 하나는 [리와 기를] 함께 말한 것이니, 본래 대답하는 것이 아니다.

정에 이르러서는 분명히 두 갈래의 길이다. 성은 하나인데, 어떤 것은 이렇게 발하고 어떤 것은 저렇게 발하니, 어찌 두 길이 아닌가? 사람이 말을 타는 비유로 말하면, 사람이 자기가 볼 일이 있어 나가는 경우도 있고, 말 때문에 나가는 경우도 있다. 사람은 비록 하나인데, 일은 두 가지인 것이다. 이 일을 저 일에 대비시키면 괜찮지만, 만약 ‘사람’을 들어 ‘말을 탄 사람’과 대비시킨다면 안 될 것이다.¹⁶⁾

위 예문에 나타나 있듯이, 퇴계가 성을 본연지성과 기질지성으로 나누는 것을 성호는 명확하게 반대한다. 성호는 퇴계의 본연지성을 리(理) 하나만을 지칭하는 것이라고 하지만, 퇴계에게 있어 본연지성이든 기질지성이든 리와 기는 애초부터 떨어진 적이 없다.¹⁷⁾ 승마설(乘馬說)로 비유하자면 사람은 애초에 말에서 내린 적이 없는 것이다. 본연지성은 사람이 말을 몰고 가는 것이며, 기질지성은 말이 사람이 있음으로 인해 가는 것이다.¹⁸⁾ 똑같이 사람과 말이 떨어져 있지 않은 상태(리와 기가 합해진 상태)이지만, 무엇이 주도하는가(所主)에 따라 본연지성과 기질지성은 대립적인 의미를 가진다고 말할 수 있다. 그러나

16) 『四七新編附錄』·「讀退溪先生書記疑」星湖說> 謹案, 祥究先生之意, 盖以四端直發於本然之理, 而七情由氣稟而發, 故有此云爾。然其實, 情之有四七之分, 與性之有本然氣稟, 差不同。本然之性與氣稟之性, 非二性也。或與氣稟合言之, 或剔去氣稟而言之。一則單言, 一則兼言, 本非對立物也。至於情, 分明是二路。性一也, 而或如此而發, 或如彼而發, 則豈非二路耶? 以乘馬說論, 則人有自出之事, 人有因馬出之事。人雖一也, 而事則二也。以此事對彼事, 則可。若獨舉人與乘馬之人對說, 則不可也。

17) 「퇴계2서」, “蓋人非馬不出入, 馬非人失軌途, 人馬相須不相離。人有指說此者, 或泛指而言其行, 則人馬皆在其中, 四七渾淪而言者, 是也。或指言人行, 則不須并言馬, 而馬行在其中, 四端是也。或指言馬行, 則不須并言人, 而人行在其中, 七情是也。”

18) 즉, 리가 기를 잘 제어하고 있는 것이 본연지성이고 (제어하고 있는 모습만 보이기 때문에 사람만 보여서 리발이고), 리가 기를 잘 제어하지 못하고 있는 것이 기질지성이다 (제어하지 못하기 때문에 말만이 보여서 기발이다). 2-1 참고..

성호는 본연지성을 리, 기질지성은 리와 기를 합한 것으로 보고 있다. 이것은 현실적으로는 오로지 기질지성만 있다고 하는 것이며, 리와 기의 합인 사태에서 각각이 주도하는 바에 따라 그 근원(所從來)을 따질 수 없다고 선언하는 셈이다.

성호는 존재론적으로는 리와 기의 합을 ‘기질지성’ 하나라고 명명하지만, 사실 그 속에는 리, 즉 성호의 ‘본연지성’이 있다. 사람의 성은 기질지성 하나일 지라도 그 성의 핵심에는 주재하는 ‘리’(본연지성)가 있기 때문에, 도덕정감이나 보통정감이나, 사단이나 칠정이나 모두 ‘리’에서 나왔다고 할 수 있다. 성호에 따르면 이러한 리가 순탄하게 곧바로 직출(直出)하였는가, 아니면 형기의 사사로움을 통과하여 나왔는가에 따라서 인심과 도심, 혹은 사단과 칠정이 나뉜다.¹⁹⁾ 사람(=理)이 자신의 일로 가는 것(=도심, 사단)과 말의 요구를 들어주기 위해 가는 것(=인심, 칠정)이 다를 뿐, 모두 사람(人=理)이 주재한다는 점은 같다. 이것이 성호의 ‘리발기수일도설’(理發氣隨一道說)인 것이다.²⁰⁾

정감의 문제에서 퇴계와 성호의 분기점은 사단보다는 칠정의 성격에 있다. 퇴계의 칠정이 ‘말이 사람을 태우고 가는 것’(氣發)이라면, 성호의 칠정은 ‘사람이 말의 일 때문에 가는 것’(理因形氣發)이다.²¹⁾ 퇴계에게 있어 칠정은 기가 발하는 것이고 기질의 영향을 직접적으로 받는 것이며, 좀 더 순간적이고 무의식적인 반응에 가까운 것이라고 할 수 있다. 칠정과 인심에도 리가 주재하고 있지만, 그것들은 본질적으로 기질의 발현이기 때문에 칠정의 중절이 실패했을 경우, 그 잘못은 기본적으로 기질의 몫이라고 할 수 있다. 말이 사람을 태우고 갔을 때 궤도를 이탈한다면, 이는 근본적으로 말의 잘못된 것이다. 그러나 사람이 말의 요구를 들어주기 위해 가고 있을 때 그 궤도를 이탈한다면, 이는 말의 잘못이라기보다는 (물론 장애가 클 수도 있겠지만), 이는 근본적으로 사람의

19) 『四七新編』·「重跋」, “四七之理發氣發, 至也. 四端不因形氣而直發, 故屬之理發; 七情理因形氣發, 則屬之氣發.”

20) 『四七新編』·「四七有相似處」, “七情亦只是這理發也,” 「七情橫貫四端」, “七情亦理發. 無理作出來不得.” 「七情便是人心」, “合而言則皆理發 分而言則有二者之殊.”

21) 주 19의 ‘七情, 理因形氣發’ 참고.

잘못이 된다. 성호는 퇴계보다 정감의 발현에 ‘의식’적인 요소를 더하는 것을 이곳에서 볼 수 있다.

『중용』에서 희노애락(喜怒哀樂) 등이 아직 발현되지 않은 상태를 ‘미발’(未發)이라고 하는데, 주자와 퇴계는 그것을 ‘지각이 어둡지 않으나’(知覺不昧) ‘사려가 아직 싹트지 않은’(思慮未萌) 상태로 규정한다. 그러나 성호는 미발을 사려가 아직 싹트지 않은 상태가 아닌, ‘좋고 싫은 감정이 아직 동요되지 않은’(愛惡未萌) 상태로 재규정한다.²²⁾ 즉, 퇴계의 정감이 사려나 의식이 전혀 개입되지 않은 상태에서 곧바로 발현한 것인 데 반해, 성호의 정감에는 어느 정도 지각과 의식의 측면이 개입하고 있다고 볼 수 있다. 칠정을 비유할 때 ‘사람이 말의 욕구를 들어주기 위해서 간다.’고 표현하는 데서도 나타나듯, 순간적으로 드러나는 반응으로서의 정에도 사람의 지각과 의도, 방향이 함축되어 있는 것이다. 이런 측면이 바로 성호에게 ‘율곡학파의 영향’이 보인다고 지적되는 이유이다.²³⁾

퇴계와 성호가 갈리는 두 번째 분기점은, “칠정의 바깥에 사단이 있다,” 즉 칠정과 사단은 존재론적으로 다르다는 점이다. 퇴계는 고봉에게 답한 편지 제 2서에서 “칠정의 바깥에 다시 사단이 있는 것이라고는 할 수 없어도, 만약 곧바로 [사단과 칠정에] 다른 뜻이 있는 것이 아니라고 한다면 옳지 않은 것 같다”²⁴⁾고 했는데, 여기서 그가 ‘칠정 바깥에 다시 사단이 있는 것이 아니다’고 한 뜻은 고봉의 주장대로 ‘사단은 칠정 가운데 중절된 것’이라는 명제를 받아들인 것이 아니라, 사단과 칠정은 모두 같은 존재론적 요소인 리와 기로 이루어져 있다는 뜻이다. 특히 퇴계는 사람이 어떤 사태에 직면하였을 때(外感) 특정한

22) 『星湖全書』6, 『僊說』 권24, 경사문·지각: 以愚臆之, 耳有聞, 目有見, 而心有知覺. 聞而知其爲聲, 見而知其爲色. 心未嘗動愛惡之情. 如此者不害爲靜, 靜便是未發. 若聞見而不知其爲聲色, 則及其有事, 將何以應之? 心本靈明, 如物之照鏡, 寧可使不知其白黑方圓也. 知其爲白黑方圓而不萌愛惡之情, 何害爲未發? 物來而便成已發, 則是心未有未發時節矣.

23) 필자는 이것을 율곡학파적인 경향으로 분석하지 않는다. 이는 퇴계학과 중에서도 미발함양공부를 부정하는 실학계의 특징이라고 생각한다.

24) 「퇴계2서」, “雖不可七情之外復有四端, 若遂以爲非有異義, 則恐不可.”

감정으로 반응하는데 그것이 리가 주도한 감정이면 도심이요 사단이고, 기가 주도한 감정이면 인심이요 칠정이 된다고 설명한다. 즉, 사단 외에 칠정이 따로 또 나오는 것이 아니라는 말이다.

그러나 성호는 ‘칠정의 바깥에 다시 사단이 있다’고 주장한다.

삼가 생각건대, 칠정의 바깥에 아마도 다시 사단이 있는 것 같다. 측은은 희노애락이 아니고, 사양도 희노애락이 아니며, 나머지 것도 그렇게 보인다. 만약 칠정 밖에 다시 사단이 있지 않다고 한다면, 리발과 기발의 두 가지 경로는 끝내 구분할 수 없을 것이다. 선생의 뜻은 반드시 가리키는 바가 있을 것인데, 지금은 이해할 수 없으니 다시 상세히 보아야 한다.²⁵⁾

성호에게 있어 측은지심과 애(哀), 수오지심과 오(惡) 등은 그 소종래를 따져보아야 할 만큼 복잡한 성질의 정감이 아니다. 퇴계 식으로 생각하자면 우리는 어떤 사태에 직면했을 때 마음에서 솟아오르는 감정을 두고, 이 느낌이 과연 정당한 것인지, 아니면 사사로운 자신의 이익을 위해 나온 것인지 조심스레 살펴 볼 필요가 있다. 예컨대 교사가 촌지를 요구했을 때 솟구치는 혐오의 감정이 과연 그 행위가 차별과 불공정거래를 의미하기 때문에 분노하는 것인지, 아니면 자신의 재산이 줄어드는 것을 우려하여 분노하는 것인지 그 근원을 따져보아야지만 마땅히 해야 할 바와 올바른 마음가짐이 무엇인지 알 수 있는 것이다. 그러나 성호는 사람이 어떤 감정을 경험할 때는 그 내면적 근원을 따져볼 필요도 없이 그 구분이 명확하게 느껴진다고 설명한다. 수오(羞惡)는 단순한 노여움(惡)과 명백히 다르고, 측은(惻隱)은 단순한 슬픔(哀)과 명백히 다르다는 것이다. 사단은 자신의 형기와 상관없는 타인을 향한 공적인 감정이고, 칠정은 반드시 자신의 형기와 연관된 사적인 감정이기며, 그 경험이 다를 수밖에 없다. 게다가 사단과 칠정은 동시에 나올 수도 있다. 예를 들어 측은지심의 감정이 격해지면 몸이

25) 『四七新編附錄』·「讀退溪先生書記疑」: 謹案, 七情之外, 恐復有四端. 惻隱, 非喜怒哀樂也; 辭讓, 非喜怒哀樂也. 餘可類見. 若七情之外, 不復有四端, 理發氣發二路, 終不可分矣. 先生之意, 必有所指, 而今不可解, 更詳之.

떨리는 두려움(懼), 눈물이 나는 슬픔(哀) 등 형기와 관련된 칠정의 감정이 따라 나올 수도 있다²⁶⁾고 성호는 설명한다. 이렇듯 성호에게 있어 사단과 칠정은 경험적으로 다르게 느껴지며, 이 때문에 퇴계와는 달리 ‘칠정의 바깥에 사단이 있다’고 주장하는 것이다.

앞의 인용문에서 또 하나 주목할 만한 것은 성호는 사단을 ‘사람이 자신의 일을 위해 가는 것’ 그리고 칠정을 ‘사람이 말의 일을 위해 가는 것’으로 구분한 점이다. 이는 단순히 경험상의 다름이라기보다는 의도와 목적에 따른 구분이라고 할 수 있다. 따라서 성호의 심성론에서 리발과 기발, 혹은 주리와 주기보다 더 강조되는 것은 공(公)과 사(私)의 구분이다. 그 마음과 본성(理)이 어떤 목적으로 발현되었는가, 즉 그 의지가 공적인 것(사람의 일)인가, 아니면 사적인 것(말의 일)인가가 중요하다는 뜻이다.

그렇다면 성호의 심성론에서 사단과 칠정 그 자체, 즉 경험적 차이에 따른 구분이 우선인지, 아니면 그 정감의 의도, 즉 공사(公私)의 차이에 따른 구분이 우선인지는 따져보아야 할 일이 된다. 특히 성인(聖人)의 칠정은 경험적으로는 형기의 울림이지만 그 의도는 순선하며 공(公)적인데, 이러한 ‘공칠정’은 과연 리발인가 기발인가? 그 ‘공’적인 측면을 부각시켜 리발로 인정해야 할 것인가? 아니면 경험적인 ‘칠정’의 측면을 부각시켜 기발로 인정해야 할 것인가? 이것이 성호 우파(右派)와 좌파(左派)가 갈리는 쟁점이 된다.

결론부터 말하자면 성호는 한때 신후담(愼後聃) 등 성호 좌파의 논설에 영향을 받아 공칠정을 리발로 볼 때가 있었지만, 결국 그렇게 되면 퇴계의 취지와 너무 어긋난다 하여 공칠정 기발의 입장을 고수한다.²⁷⁾ 즉 성호는 자신의 심성론에서 퇴계의 본연지성과 기질지성의 구분은 없애 버리고 기질지성 하나만을 인정하며, 리발기수, 기발리승의 두 측면 대신 리발기수일도설만을 주장하였지만, 사단과 칠정의 구분은 끝까지 남겨 놓았다. 그러나 그는 정감에 의식과 방향성의 요소를

26) 『四七新編』·「七情亦有因道心發 第十一」(p.80).

27) 이 점에 대해서는 안영상(2001)과 함영대(2011) 등을 참고할 수 있다.

첨가하여 공과 사라는 새로운 기준을 도입하였고, 그것은 성호 좌파에 이르러 또 한 번의 굴절을 낳게 하였다.

여기서 우리는 성호가 끝까지 고수한 사단칠정이 모두 리발기수라는 주장에 대해서 분석해 볼 필요가 있다. 성호는 처음에는 단순히 리가 형기를 거치지 않고 곧바로 나온 것(直遂)이 사단, 형기를 거쳐 나온 것(因形氣發)이 칠정이라고 주장하였으나, 곧 정감은 기질적인 것이 반드시 움직여야 된다는 점을 상기하여 사단은 리와 심기(心氣, 가장 순수한 기)의 합이며, 칠정은 리와 심기, 그리고 형기(形氣)의 합이라고 고친다.

사단, 칠정이 리발과 기발이 되는 것은 지극히 옳다.(...) 퇴계에 이르러 리발기수(理發氣隨), 기발리승(氣發理乘)의 이론이 있게 되었는데, 기수(氣隨)의 기는 심에 속하고, 기발(氣發)의 기는 형기에 속한다.²⁸⁾

이 점에서 성호 역시 외부 자극에 대한 반응기제는 역시 리와 기의 합으로 이루어짐을 고수하고 있음을 볼 수 있다. 또한 리가 기(심기)를 주도하여 나온 감정, 즉 사단은 자신의 사적이고 육체적인 욕구를 거치지 않고 ‘곧바로 나왔다’고 주장하는 것을 미루어 볼 때, 비록 퇴계보다는 의식적이며 의지적인 요소가 많이 개입되기는 하지만 여전히 인간 내면의 자연스러운 도덕적 충동을 인정하고 강조했음을 알 수 있다.

IV. 정산의 심성론 — 공칠정리발설

성호학파를 분류하는 기준은 신서파(信西派)-공서파(攻西派), 채당파(蔡黨派)-홍당파(洪黨派), 소장파(小壯派)-노장파(老壯派)등 여러 가지가 있지만, 이

28) 『四七新編』·「重跋」, “四七之理發氣發, 至也. (...) 至退溪有理發氣隨, 氣發理乘之論. 氣隨之氣, 屬心; 氣發之氣, 屬形氣.”

논문에서는 우선 학파 내에서 벌어졌던 심성론과 관련된 논쟁, 즉 공적인 칠정, 혹은 성인의 희노애락이 과연 리발로 분류할 것인가, 아니면 기발로 분류할 것인가의 문제와 관련하여 공칠정(公七情)기발(氣發)을 고수한 우파(右派)와 공칠정(公七情)리발(理發)을 주장한 좌파(左派)로 나누고자 한다.²⁹⁾ 우파에는 소남(召南) 윤동규(尹東奎)와 순암(順菴) 안정복(安鼎福)이 있고, 좌파는 하빈(河賓) 신후담(愼後聃)을 비롯, 정산(貞山) 이병휴(李秉休)로부터 시작하여 그 계보가 정산의 제자 복암(伏菴) 이기양(李基讓)과 녹암(鹿菴) 권철신(權哲身), 그리고 다산(茶山) 정약용(丁若鏞)까지 이어진다. 여기서는 성호가 결국에는 공칠정기발로 귀결하였다는 점에 입각하여 그를 우선 우파의 입장에 놓고 좌파간의 차이점에 주목하면서,³⁰⁾ 성호 좌파의 대표인물인 정산 이병휴(1710 ~ 1776)의 심성론을 분석하기로 한다.

정산 역시 성호의 전례를 따라 퇴계의 주장과 자신의 주장이 대립하는 점에 대해 상세히 기술하였는데, 이는 세 가지 점으로 압축된다. 그가 첫 번째 의문점으로 드는 것은 성호와 다르지 않은 본연지성과 기질지성의 구분이다.

퇴계가 말씀하였다. 정(情)에 사단과 칠정의 구분이 있는 것은 마치 성(性)에 본성(本性)과 기품(氣稟)의 다름이 있는 것과 같다.³¹⁾
 나는 생각한다. 이 말은 상세하지 못하다. 본연지성은 오로지 리(理)이지만, 기질지성은 리와 기가 섞여 있는 것이다. 사단은 리에서 발하고 칠정은 기에서 발한다고 하는 것은 이것을 들어 저것에 비교하는 것으로, 꼭 들어맞음을 보지 못하겠다.³²⁾

29) 이것은 성호학파가 공칠정 리발-기발의 주장에 따라서 좌파와 우파로 나뉜 것이 아니라, 여러 시대적 사건(나이에 따른 친분의 관계, 천주교에 대한 반응 등)에 따라서 이미 두 갈래로 나뉘었는데, 그 학파의 특색을 살펴보면 좌파일군은 공칠정 리발을 주장하고 우파의 일군은 공칠정 기발을 주장하였다고 할 수 있다.

30) 성호 학맥의 정통이 어디로 갔는지는 논란이 있다. 대표적으로 안영상은 성호 학맥의 정통은 좌파로 전해졌다고 결론짓는다.

31) “정(情)에 …… 같다” 부분은 「퇴계2서」 참고.

32) 『貞山雜著』, “退溪云, 情之有四端七情之分, 猶性之有本性氣稟之異. 愚按, 此語有未詳. 本然之性, 專是理, 而氣質之性, 雜理與氣. 四端發於理, 而七情發於氣, 以此較

그는 성호와 마찬가지로 본연지성은 리만으로 이루어진 것이며, 기질지성은 리와 기의 합으로 구성된 것으로 본다. 특히 그는 성호의 승마설을 이어받아 사람이 “공적인 일로 나가는 것은 사단의 리발에 해당하고, 그가 사사로운 일로 나가는 것은 칠정의 기발에 해당한다”³³⁾고 비유한다. 성호와 마찬가지로 정산 역시 본연/기질의 차이를 없애 버렸기 때문에 정감에 있어서도 그는 퇴계의 호발(互發) 개념을 이해하지 못한다.

퇴계는 또 말씀하였다. 사단은 리가 발함에 기가 따르는 것이고, 칠정은 기가 발함에 리가 타는 것이다.³⁴⁾
나는 생각한다. 이 말은 마치 리와 기가 번갈아 발한다(理氣互發)³⁵⁾는 의문이 들게 한다. 이름하고 말하는 사이에 실수가 없지 않다고 하겠다.³⁶⁾

정산은 리와 기의 독자성은 인정하나, 정의 발출은 사단이든 칠정이든 모두 ‘기가 움직임에 그곳에 리가 갖추어진’[氣動理具]이기 때문에 어떤 감정은 리를 주로 하고 어떤 감정은 기를 주로 한다는 퇴계의 호발설을 인정하지 않았다.³⁷⁾

彼, 未見其吻合矣.”

33) 『貞山雜著』, “退溪以人乘馬喻四七之發. 然愚意, 人與馬猶爲二物, 而情之發出, 氣動理俱, 四七無別. 以此喻彼, 終覺未襯. 今有一箇人, 遇事而出, 譬則情之隨感而發也. 其爲公事而出者, 譬則四端之理發也. 其爲私事而出者, 譬則七情之氣發也. 如是爲譬, 庶無不合矣.”

34) “사단은 …… 타는 것이다” 부분은 「퇴계2서」 참고.

35) 리와 기가 번갈아 발한다(理氣互發) : 리(理)와 기(氣)가 상호 발한다는 것은 보통 그 둘이 ‘번갈아서’ 나온다는 뜻으로 통한다. 리가 먼저 발하고 (先發), 기가 나중에 발하기도 하고, 기가 먼저 발하고, 리가 나중에 발하기도 한다는 선후(先後) 관계를 함축하기도 한다.

36) 『貞山雜著』, “退溪又云, 四端理發而氣隨之, 七情氣發而理乘之. 愚按, 此語似有理氣互發之疑. 名言之際, 不能無失矣.”

37) 『貞山雜著』 권 7, 「사칠리기변」: “내 생각에 사담과 말은 두 사물이지만 정의 발출에서 기동리구는 사칠에서 차이가 없다.” 愚意人與馬, 猶爲二物, 而情之發出, 氣動理俱, 四七無別.

여기까지는 정산과 성호 간의 뚜렷한 차이가 드러나지 않는다. 그러나 정산이 밝히는 자신과 퇴계의 차이 마지막 부분에서 그의 입장은 성호와도 달라진다.

퇴계는 또 말씀하였다. 맹자의 기쁨과 순 임금의 노여움은 기가 리에 순응하여 발하는 것이다. 이를 기의 발현이라고 하여도 어찌 해가 되겠는가?³⁸⁾

나는 생각한다. 맹자의 기쁨과 순 임금의 노여움 같은 것은 애초부터 형기와 간섭하지 않는 것이니, 여기서 ‘기발’이라는 글자를 쓰는 것은 안 될 일이다. 예전에 이른바 칠정은 기의 발현이라는 것과 다르다. 이것은 마땅히 별개의 이론으로 삼아야 할 것인데, 이제 또한 기발이라고 한다면 건강부회를 면치 못할 듯하다.³⁹⁾

정산은 성인의 칠정은 공적으로 발현된 것이며 형기와 무관한 것이라고 한다. 경험적으로는 희노애락에 속하여 칠정이지만, 그 근원과 방향이 공적인 것이므로 ‘리발’로 칭해야 한다는 것이다.

사단은 리발이고 칠정은 기발이라는 것이 진실로 정안(定案)입니다. 그런데 성현의 칠정은 또한 한 겹의 변안(變案)이 있습니다. 보통 칠정이 형기에서 발하는 것은 비록 성현이라도 본래 보통 사람과 다르지 않습니다. 그런데 순(舜)의 노함과 맹자의 기뻐함처럼 순수하게 한결같이 의리의 공(公)에서 나와 형기의 사(私)에 관계되지 않는 경우는, 기발이라는 두 글자를 여기에 쓸 수 없으니 비록 리발(理發)이라고 해도 아마 또한 가할 것입니다.⁴⁰⁾

38) “맹자의 …… 되겠는가”는 「퇴계2서」의 다음글 참고: “孟子之喜, 舜之怒, 孔子之哀與樂, 氣之順理而發, 無一毫有碍, 故理之本體渾全, 常人之見親而喜, 臨喪而哀, 亦是氣順理之發, 但因其氣不能齊, 故理之本體亦不能純全, 以此論之, 雖以七情爲氣之發, 亦何害於理之本體耶?”

39) 『貞山雜著』, “退溪又云, 孟子之喜, 舜之怒, 氣之順理而發. 雖以爲氣之發, 亦何害? 愚按, 如孟喜舜怒, 初不干於形氣, 於此下氣發字不得. 則與前所謂七情氣之發者不同. 此當別爲一說, 而今亦謂氣發, 似未免牽強矣.”

40) 『貞山雜著』, “四爲理發七爲氣發固是定案, 而聖賢七情則又有一重變案在. 尋常七情發於形氣者, 雖聖賢固與衆不異, 而有如舜怒孟喜, 純然一出於義理之公, 而不涉於形氣之私者, 則氣發二字於此下不得, 雖謂之理發疑亦可也. 然非以喜怒爲理發, 其所由喜怒者發於義理耳.”

사단은 순수하게 공적인 발현이므로 모두 리발이며, 칠정 중에서도 성인의 희노(喜怒哀)와 같이 선한 것, 도덕적이고 공명정대한 것은 리발로 보아야 한다는 것이 정산의 입장이다. 일반 사람이 기뻐하고 분노하는 것은 십중팔구 자신의 사적인 욕망에서 비롯되었기 때문에 형기의 정이요, 기발이라고 보아도 무방하지만,⁴¹⁾ 요순이나 공맹의 칠정은 ‘칠정’이라는 경험적 특성에만 얽매일 필요가 없다는 것이다.

「예운」의 칠정이 이미 형기의 정을 가리키는 것이니, 『주자어류』에서 이른바 ‘기의 발’이라는 것도 역시 고쳐 평가할 것이 없다. 진실로 혹 칠정 중 형기에 간섭되지 않고 의리에서 나오는 것들, 예를 들어 맹자의 기쁨, 순 임금의 노여움, 백성들의 아픔을 슬퍼하는 것, 천명을 두려워하는 것, 군친(君親)을 사랑하고 불인(不仁)을 미워하며 선을 행하기를 원하는 것과 같은 류(類)로서 「예운」에서 가리킨 바의 밖에서 나온 것이 있다면 이것들은 역시 리발(理發)이다. 어찌 칠정이라는 명칭에만 구애받아 기발의 부류로 함께 귀속시킬 수 있겠는가? 이것은 별개의 의론으로, 위에서 이른바 사단은 리이고 칠정은 기라는 것과는 같지 않다.⁴²⁾

정산은 공칠정리발을 주장함으로 인해 사단과 칠정의 구분을 사실상 무의미하게 만들어버린다. 그렇다고 그가 공칠정이 리발이라고 주장하는 것이 고봉이나 훗날 율곡학파의 설에 동조하는 것은 아니다. 율곡학파의 학자들에게 있어 칠정은 모두 기인 마음(心是氣)의 발현이며,⁴³⁾ 그 중 이치(理)에 온전히 합치하는 것을

41) 『貞山雜著』, “衆人之喜怒八九分都是形氣, 其由性命發者絕希, 所謂道心惟微也. 苟以形氣之私, 則雖胡越萬里之外, 亦是氣發.”

42) 『貞山雜著』, “蓋「禮運」七情既指形氣之情, 則『語類』所云‘氣之發’者, 無可改評矣. 苟或有七情之不涉形氣, 而發於義理, 如孟子之喜, 大舜之怒, 及哀民隱. 懼天命, 愛君親, 惡不仁, 欲爲善之類, 出於「禮運」所指之外, 則是亦理發. 何可徒拘七情之名, 而並歸氣發之科耶. 此則別是一段議論. 而與向所稱四理七氣者不同.”

43) 율곡학파와 퇴계학파를 구분짓는 가장 큰 이기 심성론적 명제는 마음(心)을 성(理)을 담고 있는 기(氣)로 볼 것인가(心是氣), 아니면 마음 자체를 리와 기의 합으로 볼 것인가(心是理氣之合)일 것이다. 이와 관련하여서는 최천식 (2012)의 논문을 참고할 수 있다.

사단으로 본다. 그러나 정산의 정은 모두 성호와 같이 리⁴⁴⁾의 발현이며, 그 중 형기를 거치지 않고 순수하게 발한 것을 사단이든 칠정이든 구분 없이 리발이라고 한다는 것에 차이가 있다. 정산은 아직 사사로운 사단(私四端)을 말하지 않고 사단의 순선무악함을 고수하면서⁴⁵⁾ 칠정을 논하고 있기는 하지만, 결국 사단칠정보다 더 근본적(原頭處)이고 확실한 구분은 인심과 도심의 구분이라고 주장하기에 이른다.

제가 이를 따라서 궁극적으로 이해할 때, 우리 유교의 심학(心學)은 제전(帝典)의 ‘인심(人心)’과 ‘도심(道心)’⁴⁶⁾ 네 글자에 근원을 두고 있으니 이것이 정법(正法)이요, 요전(要詮)입니다. 사단과 칠정에 이르면 이것은 후대의 의론으로 반드시 먼저 원두처(原頭處)에서 분명하게 보아야 그 밖의 것이 막힘없이 풀릴 것입니다. 도심은 성명의 공정함에서 근원하고 인심은 형기의 사사로움에서 나오니 이것이 리와 기가 나뉘는 것으로 본래 알기 어렵지 않은 것입니다. 사단과 칠정을 한쪽은 리이고 한쪽은 기라고 말할 필요가 없으며, 단지 그 발함이 공정한지 사사로운지 살펴서 판단하여, 공정한 마음으로 발한 것이면 리발(理發), 사사로운 마음으로 발한 것이면 기발(氣發)이라고 하여 이처럼 살펴 결정하면 서로 얽혀서 풀기 어려운 근심이 거의 없어질 것입니다.⁴⁷⁾

퇴계의 심성론이 성호를 거치면서 본연지성과 기질지성의 구분은 없어지고, 사단과 칠정의 구분 역시 모두 근본적인 형이상학적 차이에서 경험적 차이로

44) 리에서 발했다고 하지만, 이는 사실 리 하나만의 발현이 아닌, 리와 심기(心氣)의 합이 발한 것이다. 이는 뒷 절에서 다시 상세히 논하기로 한다.

45) 정산은 특히 사단에는 중절과 부중절을 논할 것이 없다는 점을 들어 고봉을 비판한다. 『貞山雜著』, “且七情之氣發者, 固有中節不中節, 四端之理發者, 無有中節不中節. 而高峯則乃以七情之中節者, 謂之理發, 不無謬乎!”

46) 제전(帝典)의 …… ‘도심(道心)’ : 『尙書』「大禹謨」에 “人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中”라고 한 부분을 가리킨다.

47) 『貞山雜著』, “愚因是而究極之, 吾儒心學原於帝典‘人心道心’四箇字, 此爲正法要詮. 至於四七, 是後來議論. 須先觀破原頭處, 則其他迎刃而解矣. 道心原於性命之公, 人心出於形氣之私, 此理氣之分而本不難知者也. 四七不須說此彼發氣, 只察其發之公私而斷之, 其以公心發者則曰理發, 其以私心發者則曰氣發, 如是勘案, 庶無纏互難析之患矣.”

바뀌게 된다. 성호에서 정산으로 내려오면서 심성 이론은 또 한 번의 굴절을 겪게 되는데, 사단과 칠정의 경험적 차이에서 공과 사의 구분, 인심과 도심의 구별로 전환된 것이 그것이다. 성인의 칠정을 리발로 보는 견해는 사실 사단칠정의 형이상학적, 경험론적 구분을 무력화 시키는 것이다. 이는 다산을 거치면서 그 구분이 완전히 없어지고, 리기론 자체 역시 영체론(靈體論)과 기호설(嗜好說)로 탈바꿈된다.

정산의 심성론에서 퇴계의 유산을 찾아보자면, 먼저 정산 역시 마음을 리와 기의 함으로 보고 있다는 점이다. 정산은 『마음을 비유함(心喻)』이란 글에서 심을 방 안의 등잔에 비유하였는데, 불꽃(焰)은 신명의 기이고 재(燼)는 육체(형기)의 기와 같다고 설명하였다.⁴⁸⁾ 그러나 그 등잔의 불꽃과 재는 모두 방 안 사물을 비추는 기능을 위한 것이다. 그리고 그 마음의 성격은 정산에 의해 ‘허령지각의 리’로 규정된다.

나는 마음이라는 것이 허령지각(虛靈知覺)에 불과할 따름이라고 여긴다. 심(心)이 허령지각한 바가 만리(萬理)를 비출 수 있고, 다시 기억의 성(記性)이 있어서, 잊어버리지 않을 수 있다. (...) 지각(知覺)이 있는 연후에 정(情)이 내면에서 표출된다. (...) 나는 따라서 총괄적으로 말한다. “성이란 우리 마음속의 하나의 지극히 선한 리 일 뿐이다. 심이란 단지 하나의 허령지각의 리일 뿐이다.”⁴⁹⁾

그리고 이렇게 텅 빈 마음의 이치⁵⁰⁾가 어떤 사건을 접할 때 순수한 성명(性命)을 위하면 도심이 되고 사사로운 형기를 위하면 인심이 된다. 앞에서 인용하였듯이

48) 『貞山雜著』, “室象軀殼, 釭象心. 然細分之, 則其燼似血肉之腸, 其焰似神明之氣.”

49) 『貞山雜著』·「心性總說」, “愚則以爲心之爲物, 不過虛靈知覺而已. 其所虛靈知覺能照萬理, 而復有記性, 能不忘也. (...) 其有知覺已後, 情之自內發出者亦然. (...) 余故總而斷之曰: 性者, 吾心中一箇至善之理而已. 心者, 只一箇虛靈知覺之理而已.”

50) 정산은 마음 속에 인의예지 등 만물의 이치가 구비되었다고 생각하지 않았다. 정산이 마음 자체가 텅 빈 하나의 리(理)일 뿐이라고 주장한 것은 다산에게도 분명한 영향을 끼쳤으며, 다산 역시 인의예지의 덕목은 마음속에 씨앗처럼 들어 있는 것이 아니라 구체적인 행위 다음에 생성하는 것이라는 주장을 하였다.

정산은 사단칠정의 구분보다 인심도심의 구분을 더욱 근본적으로 보는데, 이렇게 되면 외부의 자극에 반응하는 주체는 성이 아닌 심(心)이 될 것이다.⁵¹⁾ 이 심에는 성명에 의해 발하는 도심이 있고 형기에 의해 발하는 인심이 있는데,⁵²⁾ 마음을 근본적으로 리와 기의 합이라고 볼 때, 퇴계식으로 풀이하자면 리가 주도하는 마음을 도심, 기가 주도하는 마음을 인심이라고 부를 수 있다. 퇴계의 사단과 성호의 사단은 결국 정산의 도심과 다르지 않은 것이다.

V. 다산의 심성론 - 성 기호설과 인심도심론

1. 다산의 초기 심성론 - 기발리승일도설, 사(私)사단과 공(公)칠정

다산의 심성론을 시대별로 분류해 보면, 그는 태학생 시절부터 유배되기 전까지 성호좌파의 논리를 그대로 따랐음을 볼 수 있다.⁵³⁾ 성호좌파의 학자들은 사단을 위시한 도덕의 내적 기원을 중시하는 퇴계좌파의 정신을 높였지만, 본성론에서는 본연지성의 독자성을 부정하고 정감론에서는 철저하게 경험 가능한 영역에 심성론의 논의를 한정시켰다. 또한 정감의 무의식적이고 자연스러운 발출보다는 그것의 동기와 의도, 방향을 따지면서 그것들의 성격을 나누기 시작하였다. 아래에서는 다산이 성호좌파를 따르는 점과 그보다 진일보(進一步)한 점을 분석한다. 이는 모두 다산이 그의 학적 인생의 중기(中期) 자신의 입장을 분명히 하고 기존의 논의에서 완전히 탈바꿈하기 위해 거친 초보적 절차라고 할 수 있다.

51) 『貞山雜著』·「心性總說」, “其所以好惡者, 雖是性, 而其所好惡之, 則非性也, 卽心之爲也. 心能主張要恁地故也.”

52) 『貞山雜著』·「心性總說」, “然是心也, 躲在軀殼之裏, 捨此形氣不得. 故心或爲性命發焉, 或爲形氣發焉.”

53) 이 점을 밝힌 논문으로는 拙稿, 「정약용 심성론의 변천에 관한 연구」(철학사상연구소, 철학사상 Vol 33, 2009)가 있다.

우선 다산은 성호와 정산을 따라 사람의 성(性)은 본연과 기질로 나누어 볼 수 없고, 도의(道義)와 기질(氣質)이 합하여진 ‘하나’일 뿐이라고 주장하였다.

사람의 성은 단지 하나의 인성(人性)이요, 개와 소의 성은 단지 하나의 동물의 성(禽獸性)일 뿐입니다. 인성은 도의(道義)와 기질(氣質) 두 가지가 합쳐져 하나의 성이 된 것입니다. [...] 본연지성을 논할 것 같으면, 사람에게에는 도의와 기질을 합쳐 하나의 성으로 된 것이 그 본연이고, 금수에게는 단순히 기질지성 하나만 있는 것이 역시 그 본연입니다.⁵⁴⁾

이는 성호가 퇴계의 이론에 의문을 제기하면서, 본연지성과 기질지성이 각각 사단과 칠정의 소종래로서 따로 있는 것이 아니라, 사단과 칠정은 모두 하나의 성에서 나왔다는 것을 주장한 것의 연속선상에 있는 것이다. 그러나 다산은 여기서 한 걸음 더 나아가 성호가 주장하였던 ‘리발기수일도설’이 아닌 ‘기발리승일도설’(氣發理乘一道說)을 주장하였다. 그는 이 주장이 율곡학파의 주장과 ‘우연히 합치되었다’⁵⁵⁾고 설명하고는 있지만 이것이 기존 남인계열 학자들과 확연히 달랐다는 점은 그 자신도 충분히 인지하고 있었다.

신(臣)이 감히 사단칠정을 한 마디로 말하면 ‘기가 발하고 리가 그곳에 탄다’(氣發理乘)고 하겠으며, 리기로 분속할 필요가 없다고 하겠습니다. 비단 사단과 칠정만이 그런 것이 아니고, 풀 한 포기 나무 한 그루가 자라고 번식하는 것, 새 한 마리 동물 한 마리가 날고 뛰는 것 역시 기발리승이 아닌 것이 없습니다.⁵⁶⁾

위의 인용문 외에도 다산이 퇴계학파의 핵심명제인 ‘리발’을 부정하는 것처럼

54) 『孟子要義(庚戌課講)』(1790): 人之性, 只是一部人性. 犬牛之性, 只是一部禽獸性. 蓋人性者, 合道義氣質二者而爲一性者也. [...] 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.

55) 『自撰墓誌銘』, “與議條對理發氣發, 槩主退溪之說, 鏞所對偶與栗谷李文成珥所論合.”

56) 『中庸講義補』·「朱子序」: 臣妄以謂四端七情, 一言以蔽之曰氣發而理乘之, 不必分屬於理氣也. 不但四七, 卽一草一木之榮鬯, 一鳥一獸之飛走, 莫非氣發而理乘之也.

보이는 명제는 곳곳에서 발견된다. 사단칠정의 문제와 관련하여 퇴계와 율곡간의 차이점을 정조가 질문한 것⁵⁷⁾에 대하여 다산은 “기는 스스로 있는 것이고 리는 의지하여 있는 품목이다.”⁵⁸⁾ “리는 스스로 설 수 있는 것이 아니다. 그러므로 먼저 발(發)하는 이치는 없다.”⁵⁹⁾고 하여 리의 독자적인 발현을 부정하고 오로지 기발리승만을 인정하였다. 특히 정자의 ‘발하는 것은 기이고, 발하게 한 것은 리이다’라는 말을 매우 명확하여 바꿀 수 없는 설⁶⁰⁾이라고까지 하여, 퇴계의 호발설을 부정하는 듯한 입장을 취하였다.

다산은 성호와 정산보다 한 걸음 더 나아가 사단과 칠정의 구분을 완전히 해체하였다. 성호가 사단과 칠정의 ‘호발’을 부정하였다면, 정산은 공칠정이 기발임을 부정하였고, 다산은 사사로운 사단의 예를 들어 사단조차도 리발이 아닐 수 있음을 제안하였다. 조선의 유학자들은 종종 자신의 설이 그 윗세대의 학자들과 어떻게 다른지 따로 정리하여 논변의 형식으로 남겨 놓았는데, 다산의 경우 『리발기발변』(理發氣發辨)이 이에 해당한다.

사단(四端)의 대체로 리발이며, 본연지성(本然之性)에서 발한 것이라고 한다. 그러나 당 효종(唐明皇)이 마외(馬嵬)에서 양귀비(楊貴妃)를 죽이고 측은(惻隱)한 마음이 발한 것, 한 고조(漢高祖)가 백등(白登)에서 돌아오면서부터 부끄러운 마음이 발한 것, 조조(曹操)가 제호(帝號)를 사양하고 감당하지 않은 것과 순경(荀卿)이 십이자(十二子)를 그르게 여긴 것과 같은 종류는 천리(天理)의 공(公)에서 발한 것이라고 말하면 안 될 것이다. 칠정(七情)은 대체로 기발이며, 기질지성(氣質之性)에서 발한 것이라고 한다. 그러나 자로(子路)가 자기에게 과실이 있다는 말을 들으면 기뻐한 것과, 문왕(文王)이 한번 성내어 천하의 백성을 편안케 한 것과, 관저(關雎)

57) 같은 곳, 御問曰: 東儒言人心道心之別 (東儒卽栗谷)曰: ‘理氣渾灑, 元不相離. 發之者氣也, 所以發者理也. 安有理發氣發之殊乎? 但道心雖不離乎氣, 而其發也爲道義, 故屬之性命. 人心雖亦本乎理, 而其發也爲口體, 故屬之形氣. 曰所以發, 曰發之云云, 蓋謂有是理故發也, 無是氣則不發也. 理氣之元不相離, 卽此可決. 然則一說以四端屬理發, 以七情屬氣發者, 何也?’ (卽退溪之說) 願聞的確之論.

58) 같은 곳, 蓋氣是自有之物, 理是依附之品. 而依附者必依於自有者,

59) 같은 곳, 理非自植者, 故無先發之道也. 未發之前, 雖先有理, 方其發也, 氣必先之.

60) 같은 곳. 東儒所云發之者氣也, 所以發者理也之說, 眞眞確確, 誰得以易之乎?

의 슬픔과, 『중용(中庸)』의 공구(恐懼)와, 어린아이가 그 어머니를 사랑하는 것과, 우(禹) 임금이 지주(旨酒)를 미워한 것과, 『대학(大學)』의 그 뜻을 성실하게 하려는 것과, 그 마음을 바르게 하고자 한 것 등의 유는 형기(形氣)의 사(私)에서 발한 것이라고 말하려 해도 할 수가 없는 것이다.⁶¹⁾

다산은 비록 경험적으로 드러난 것은 측은·수오·사양·시비의 마음이나 사사로운 의도를 가진 것을 들어 리발이라고 할 수 없다는 주장을 한다. 사실 자로의 희(喜), 문왕의 노(怒)와 같은 공칠정이 리발이라고 한 것은 성호좌파의 학자들, 즉 하빈(河賓)이나 정산이 이미 밝힌 바이지만, 어떤 종류의 사단을 들어 리발이 아니라고 한 점은 다산 특유의 논지로, 성호 좌파보다 더욱 적극적으로 사단과 칠정의 차이를 해제한 것이라고 할 수 있다.

다산은 문산(文山) 이재의(李載毅: 1772~1839)와의 논변에서 사단과 칠정은 단지 네 가지와 일곱 가지의 감정으로 국한될 수 없다고 주장한다. 이 열한 가지 감정이 모든 도덕적 감정과 일반적 감정을 아우를 수는 없으며, 마음이 발하는 바는 수 천 수 만 갈래로 나뉠 수 있다고 설명한다.

심은 하나이지만 그것이 발하여 되는 마음은 천 가지도 될 수 있고, 만 가지도 될 수 있다. (...) 이른바 사단이라는 것은 다섯 가지도 될 수 있고, 여섯 가지도 될 수 있고, 일곱 가지 여덟 가지도 될 수 있는, 본래 활동하여 정해진 것이 없는 것이다. 맹자는 여러 마음 가운데, 그 네 가지만을 뽑아 차용한 것일 뿐이다.⁶²⁾

이렇게 되면 퇴계가 고봉과의 논쟁을 통하여 끝까지 견지하였던 사단과

61) 『理發氣發辨·二』: 四端大體是理發, 謂發於本然之性; 雖然, 明皇於馬嵬引貴妃而發惻隱之心, (此先儒之言) 漢高祖自白登還而發羞愧之心, 曹操讓帝號而不爲, 荀卿非十二子, 若此類謂其發於天理之公, 不可得也. 七情大體是氣發, 謂發於氣質之性; 雖然, 子路喜聞過, 文王一怒而安天下之民, 關雎之哀, 中庸之恐懼, 孩提之愛其親, 禹之惡旨酒, 大學之欲誠其意·欲正其心, 若此類, 謂其發於形氣之私, 不可得也.

62) 『第一集詩文集』·第十九卷「書 - 答李汝弘載毅」: 心一而已. 其發而爲心者, 可千可萬. (...) 所謂四端, 亦可五可六可七可八, 本是活動不定之物. 孟子於諸心之中, 抽取其四以用之耳.

칠정의 구분은 모호해지고, 즉 ‘모든 감정’ 만이 남게 되어 그것이 어떤 것을 위하는가에 따라 리발과 기발, 혹은 공적인 것과 사적인 것, 선한 것과 악한 것으로 갈리게 된다.

2. 다산의 중-후기 심성론－심중심의 이론과 성 기호설

다산은 강진 유배시절(1801~1818) 사서(四書)를 정리하고 주석하면서 자신의 심성론을 완성시킨다. 그는 먼저 각종 형이상학적 개념, 특히 본연과 기질, 태극과 음양 등으로 인성(人性)을 규명하려는 시도를 완전히 포기한다.

오늘날 사람들은 성(性)자를 추존하여 하늘처럼 위대한 것으로 떠받들고, 태극 음양의 설과 혼합하고 본연 기질의 논의와 뒤섞어 침침하고 아득하며, 허황되고 과장스럽게 만든다. 스스로 미세한 차이를 분석해 내었다고 여기고, 하늘과 사람에 대해 드러나지 않았던 비밀을 궁구하였다고 생각하지만, 끝내 일상생활의 법칙에는 보탬이 되지 못하니 어찌 유익함이 있겠는가. 이는 잘 분변하니 않을 수 없다.⁶³⁾

위에서 언급한 본연과 기질, 태극과 음양의 설 뿐만 아니라, 리기론 전반에 대하여 정약용은 관점에 따라 “동이 될 수도 있고, 서가 될 수도 있으며, 흰 수도 검을 수도 있고, 왼쪽으로 끌면 왼쪽으로 기울고, 오른쪽으로 잡아당기면 오른쪽으로 기울는다”⁶⁴⁾ 결론 없는 시간낭비라고 비판한다. 그는 낡은 형이상학적 용어를 버리고 새로운 개념으로 그의 심성론 전반을 재정비하는데, 이 작업에 앞서 그는 우선 외부의 자극을 인지하고 반응하는 중심 기제를 성(性)이 아닌,

63) 『心經密驗』, 「心性總義」: 今人推尊性字, 奉之爲天樣大物, 混之以太極陰陽之說, 雜之以本然氣質之論, 眇芒幽遠, 恍忽夸誕. 自以爲毫分縷析, 窮天人不發之秘, 而卒之無補於日用常行之則, 亦何益之有矣. 斯不可以不辨.

64) 『茶山詩文集』第十九卷·書·「答李汝弘載毅」: 然理氣之說. 可東可西. 可白可黑. 左牽則左斜. 右挈則右斜. 畢世相爭. 傳之子孫. 亦無究竟. 人生多事. 兄與我不暇爲是也.

심으로 놓는다.

반드시 한 글자를 빌려와 대체(大體)를 전적으로 가리키는 말로 삼아야 한다면, 마음(心)이 근접한 말일 것이고, 성(性)은 부적합하다.⁶⁵⁾

성리학자들은 외부의 자극에 반응하는 것은 성이고 그것이 발하는 것이 정이라고(性發爲情) 설명해왔다. 퇴계에 있어 본연지성은 사단의 잠재태(體)이며, 사단은 본연지성이 현실화(用) 된 것이다. 그러나 다산에게 만물을 지각하고 반응하는 주체는 심이며, 이것은 영명한 본체, 즉 영체(靈體)로 설명된다.

총괄하자면 영체(靈體) 내에는 모두 세 가지 이치가 있다. 그 성(性)을 말하자면 선을 즐기고 악을 부끄러워하니, 이것이 맹자가 말한 성선이라는 것이다. 그 권형(權衡)을 말하자면 선할 수 있고 악할 수 있으니 이것이 고자가 여울물의 비유를 든 것이나 양옹의 선악혼(善惡渾)설이 일어난 까닭이다. 일을 행하는 것(行事)으로 말할 것 같으면 선하기는 어렵고 악하기는 쉬우니, 순자의 성악설이 생겨난 이유이다.⁶⁶⁾

다산은 성(性)을 독립적인 주체가 아닌 영체의 본질적 성격으로 규정한다. 다산은 성을 영체의 도덕적인 기호(嗜好), 즉 선을 즐기고 악을 싫어하는(好善惡惡) 정감으로 설명한다.

천명지성 역시 기호로서 말할 수 있다. 뱃속에서 사람의 형태가 갖추어지면 하늘은 그것에 영명하고 형체가 없는 체를 부여하는데, 그것은 선을 즐기고 악을 싫어하며, 덕을 좋아하고 더러움을 부끄러워하는 것인 즉, 이것을 성이라고 이른다.⁶⁷⁾

65) 『心經密驗』, 「心性總義」: 若必欲假借一字, 以爲大體之專名, 則心猶近之, 性則不可.

66) 『心經密驗』·「心性總義」: 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, 揚雄善惡渾之說所由作也. 言乎其行事則難善而易惡, 行荀卿性惡之說所由作也. 苟與揚也, 認性字本誤, 其說以差, 非吾人靈體之內, 本無此三理也.

다산은 퇴계의 천명지성을 리나 태극과 같은 고원한 명제가 아닌, 호선오악의 도덕적 기호로 새롭게 풀이한다. 이러한 도덕적 기호는 하늘이 인간에게 부여한 것으로, 어떤 사태에 직면하였을 때 선악을 파악하고 적절한 반응(好惡)을 자아내는 기제이다. 이는 학습이나 사회적 양육태도에 의해 결정되지 않는 지극히 자연스러우면서도 선천적인 도덕적 지각이자 정감이라고 할 수 있다.

호오란 무엇을 이르는가. 짓먹이 아기도 칭찬을 들으면 기쁜 내색을 하고, 어린아이도 욕하며 꾸짖으면 내심 부끄러워한다. 선이 귀한 줄 알기 때문에 칭찬을 들으면 기쁜 내색을 하는 것이다. 악이 부끄러운 줄 알기 때문에, 꾸지람을 들으면 내심 부끄러워하는 것이다.⁶⁸⁾

앞에서 분석하였듯, 다산은 사단과 칠정의 구분을 포기하고 인간의 모든 정감을 선한 감정과 악한 감정, 공적인 감정과 사적인 감정, 도심과 인심이라는 두 종류로 나눈다.⁶⁹⁾ 인간에게는 도덕적 호오인 영지(靈知)의 기호뿐 아니라, 이목구체의 기호인 형구(形軀)의 기호도 있다.

성(性)이란 기호(嗜好)다. 형구(形軀)의 기호도 있고 영지(靈知)의 기호도 있는데 똑같이 성(性)이다. 때문에 소고(召誥)에 ‘절성(節性)’이란 말이 있고 왕제(王制)에는 ‘절민성(節民性)’이라 했으며, 맹자도 ‘동심인성(動心忍性)’이란 말을 썼고, 또 이목구체(耳目口體)의 기호가 성(性)이라 했으니 이들은 형구(形軀)의 기호다. 천명(天命)의 성(性), 성과 천도(天

67) 『中庸自箴』 卷一, 「天命之謂性」:天命之性, 亦可以嗜好言. 蓋人之胚胎既成, 天則賦之以靈明無形之體, 而其爲物也. 樂善而惡惡 (余有先諱每云樂善) 好德而恥汚, 斯之謂性也.

68) 『孟子要義』, 「盡心第七: 盡其心者知其性章」: 何謂好惡? 乳哺之兒, 聞讚譽而示悅, 孩提之童, 受罵罵而懷恥. 知善之可貴也, 故聞讚譽而示悅. 知惡之可愧也, 故受罵罵而懷恥也.

69) 『梅氏書平』·「南雷黃宗羲序」: 其二以感動思慮之所發爲心. (...) 若其第二之心, 可四可七, 可百可千, 韻府所列, 豈有限制. 但此百千之心. 靜察其分. 不出乎人心道心. 非人心則道心. 非道心則人心. 公私之攸分, 善惡之攸判.

道), 성선(性善)·진성(盡性)의 성은 영지(靈知)의 기호다.⁷⁰⁾

이제까지 우리는 퇴계의 본연지성과 기질지성이 두 번의 굴절(성호와 정산)을 거쳐 다산이 제창한 영지의 기호와 형구의 기호로 탈바꿈되는 것을 살펴보았다. 그러나 다산은 리기의 담론을 완전히 해체하고 사단과 칠정의 설을 인심도심의 구분으로 치환하였으나 퇴계의 본 취지를 반박한 것은 아니었다. 오히려 다산은 퇴-율의 리기논쟁을 정리하며 퇴계를 마음을 다스리고 인성을 기르는데 일생을 바친 분으로, 리발과 기발을 통해 그 방법을 더욱 분명히 하려고 분투한 점을 깊게 살펴야 한다고 주장하였다.⁷¹⁾ 또한 그는 퇴계의 심성론을 다음과 같이 요약하였다.

퇴계는 오로지 사람의 마음에 입각하여 환하게 밝혀 놓은 것이니, 그가 말한 '리(理)'는 바로 '본연지성(本然之性)'이며, '도심(道心)'이며, '천리지공(天理之公)'이요, 그가 말한 '기(氣)'는 바로 '기질지성(氣質之性)'이며, '인심(人心)'이며, '인욕지사(人慾之私)'이다. 따라서 사단과 칠정이 발(發)하는 데 있어서는 공사(公私)의 나눔이 있어 사단은 이발(理發)이 되고 칠정은 기발(氣發)이 된다고 한 것이다.⁷²⁾

다산은 초기에 심성을 기발리승으로 보아 율곡의 설과 합치된다는 의혹을 샀으나, 율곡학과와는 달리 그는 한 번도 마음을 기(心是氣)라고 규정한 적이 없다. 다산은 “사단(四端)도 내 마음에서 말미암아 나오고, 칠정(七情)도 내 마음에서 말미암아 나오는 것이지, 그 마음속에 이(理)와 기(氣)의 두 구멍이 있어서

70) 『自撰墓誌銘』曰：性者嗜好也。有形軀之嗜，有靈知之嗜，均謂之性。故召誥曰節性，王制曰節民性，孟子曰動心忍性，又以耳目口體之嗜爲性，此形軀之嗜好也。天命之性，性與天道，性善盡性之性，此靈知之嗜好也。

71) 「理發氣發辨一」，“退溪一生用力於治心養性之功，故分言其理發氣發，而唯恐其不明。學者察此意而深體之，則斯退溪之忠徒也。”

72) 「理發氣發辨一」，“蓋退溪專就人心上八字打開，其云理者是本然之性，是道心，是天理之公。其云氣者是氣質之性，是人心，是人欲之私。故謂四端七情之發，有公私之分，而四爲理發，七爲氣發也。”

그것들을 따로 따로 내 보내는 것이 아니다”⁷³⁾고 주장하였는데, 이는 오히려 퇴계가 힘써 강조하였던 리와 기의 합으로서의 마음의 주장과 일치한다. 마음은 기만으로도, 리만으로도 이루어진 것이 아니다. 다산은 심을 리라고만 여길 수도, 기라고만 여길 수도 없다고 설명한다.

첫 번째의 오장지심(心臟)은 기(氣)라고 해도 괜찮지만, 두 번째의 영명지심을 어찌 기라고 할 수 있겠는가? 선유는 심이 성과 정을 통솔한다고 하였는데, 심을 기로 여긴다면, 곧 기가 리와 기를 통솔하게 되니, 아마도 그렇지는 않을 것이다.⁷⁴⁾

다산이 마음을 영체로 정의한 배후에는 리 혹은 기 어느 한 개념으로 심을 표현하기에는 이미 너무 많은 담론과 다층적 의미가 그 속에 부여되기 때문일 것이다. 또한 분명한 것은 다산의 마음, 즉 허령지각(虛靈知覺)한 영체 내에는 리적인 요소(영지의 기호)와 기적인 요소(형구의 기호)가 함께 있으며, 이는 결국 퇴계가 초반에 제시한 ‘리기의 합으로서의 심’과 본질적으로 크게 다르지 않다는 것이다. 선을 좋아하고 악을 싫어하는 영지의 기호, 즉 도덕정감은 어떤 사태에 대한 즉각적인 감응이며 비교와 사려 이전의 본능적인 반응이라고 할 수 있다. 이러한 정감, 즉 인심과 도심은 발현한 뒤 권형(權衡)에 의해 비교와 사려의 대상이 되며, 확충 될지 중절 될지 결정지어진다. 이 점에서 다산의 인심도심은 퇴계의 사단칠정의 정감과 그 순서와 의미에서 크게 다르지 않다고 할 수 있다.⁷⁵⁾

73) 『理發氣發辨·二』: 四端由吾心. 七情由吾心. 非其心有理氣二寶而各出之使去也.

74) 『茶山詩文集』·十九卷·書「答李汝弘」: 第一五臟之心, 謂之氣可也. 第二靈明之心, 何以謂之氣也? 先儒謂心統性情, 而以心爲氣, 則是謂氣統理氣, 恐不然也.

75) 다산은 그의 두 아들에게 보내는 편지에서, 퇴계의 도심이 리발이 되고 인심이 기발이 됨은 사단과 칠정 역시 그러하다고 설명하고 있다. 『示兩兒』, “退溪專主心性, 故有理發有氣發. 道心是理發, 人心是氣發. 四七亦然.”

VI. 나가며

이 논문은 퇴계에서 다산에 이르기까지의 굴절을 살펴보고, 그 사이의 연속성을 분석한 것이다. 퇴계의 문도(門徒)라고 자칭하는 성호, 정산, 다산은 자신의 학설 중 퇴계와 맞지 않다고 스스로 느끼는 점을 조목조목 나열하였고, 그것들은 그들을 ‘퇴계학파’ 안에서의 ‘성호학파,’ ‘성호좌파’ 그리고 ‘다산학’이란 새로운 분파를 낳게 하였다.

우선 퇴계는 성, 심, 정을 모두 리와 기의 합으로 보아, 리가 기를 주도한 것은 본연지성, 도심, 사단이요, 기가 리를 주도한 것은 기질지성, 인심, 칠정이라고 설명하였다. 그러나 성호는 기질지성은 리와 기의 합이나, 본연지성은 리만을 가리키는 것이라고 하여 인간의 성품은 두 가지가 있을 수 없다고 반문한다. 게다가 사단과 칠정은 그 경험적 내용이 다르므로 퇴계식의 호발(互發: 리가 주도하기도 하고 기가 주도하기도 하는 것)은 있을 수 없으며, 모두 리의 발현(理發)이라고 주장한다. 그러나 성호가 끝까지 사단 리발, 칠정 기발의 퇴계설을 고수한 것과 대조적으로, 성호 좌파인 정산은 칠정 중 성인의 희노(喜怒哀)와 같이 순수하게 선한 공칠정은 기발이 아닌 리발이라고 반박한다. 다산은 정산의 공칠정 리발설을 따랐을 뿐만 아니라, 사사로운 사단은 기발이 됨을 추가하여 사실상 사단칠정설을 무력화 한다. 다산은 그의 학문 중기(中期) 리기설을 완전히 해체하고 심 중심의 기호설을 제창하여 퇴계의 형이상학적 성리학과는 그 외연이 완전히 다른 새로운 실학 이론을 마련하게 된다.

이러한 여러 차례의 굴절에도 불구하고 그들은 율곡학파의 대표적인 이론인 “마음은 기”(心是氣)라는 정의에 맞서 늘 마음을 리와 기의 합으로 보았다. 이 중에서 리가 주도하는 감정이 사단, 인심, 혹은 영지의 기호가 되는 것이다. 성호는 사단의 발현은 ‘리와 심기의 합’으로서 형기를 매개하지 않고 직수하는 것이라고 설명하였고, 정산 역시 마음을 허령지각의 리(理)와 신명의 기(氣)로 설명하였다. 다산 역시 영지(靈知)를 기로만 말할 수는 없다고 하여 마음 자체의 도덕적 이치와 기능을 중시하였다.

그들의 이론이 또한 공통적으로 담지하고 있는 것은 사려(思慮)가 담기지 않은 자연스러운 도덕감정의 발출이다. 이것은 퇴계와 성호에게서는 사단으로, 정산과 다산에게서는 도심이자 영지의 기호로 나타난다. 이는 가치중립적인 정감에 사려와 의지를 더하여 사태에 맞게 중절한 감정이 아니라, 어떤 사태에 임할 때 사람이라면 자연스럽게 나오는 본능적인 도덕적 충동인 것이다. 이 점에서 퇴계학파는 그 외연과 용어가 조금씩 달라지긴 하였지만 맹자전통의 성선설을 충실하게 고수하고 있다고 하겠다.

참고문헌

- 愼後聃, 『河濱先生全集』, 아세아문화사, 2006
- 安鼎福, 『順菴集』, 한국문집총간, 2005
- 尹東圭, 『召南遺稿』, 여강출판사, 영인에정본
- 李秉休, 『貞山雜著』, 국립중앙도서관 필사본
- _____, 『貞山稿』, 정신문화연구원 필사본
- 李瀾, 『星湖全書』, 驪江出版社, 1987
- _____, 『星湖先生全集』, 경인문화사, 1988
- _____, 『四七新編』, 이상익 역, 다운샘, 1999
- 李滉, 『增補退溪全書』, 成均館大 大東文化研究院, 1985
- 丁若鏞, 『增補與猶堂全書』, 景仁文化社, 1973
- _____, 『與猶堂全書』 전 21책, 아름출판사, 1995
- 蔡濟恭, 『樊巖集』, 한국문집총간, 2005
-
- 김상홍(1996), 「다산의 성호학 사숙(私淑)考」, 『근역한문학회: 한문학논집』 Vol.14.
- 김영호(2002), 「조선시대 유학자 논어설의 특징 - 퇴계(退溪), 성호(星湖), 다산(茶山)--간재설(艮齋說)을 중심으로」, 『한국사상과 문화』, Vol.16.
- 김종석(2002), 「근기(近畿) 퇴계(退溪)학과 연구를 위한 예비적 고찰 - 성호 이익(李瀾)의 학문연원과 퇴계학 수용 양상」, 『퇴계학보』, Vol.111.
- 안병걸(2009), 「성호(星湖) 이익(李瀾)의 퇴계와 영남에 대한 관심」, 『한국실학연구』, Vol.18.
- 안영상(1997), 「퇴계학파의(退溪學派) 상수설과(相須說) 호발설의(互發說) 흐름」, 『퇴계학보』, Vol.93.
- 안영상(2001), 「순암(順庵) 안정복(安鼎福)의 사단칠정설(四端七情說) - 성호학과 내부 논쟁을 중심으로」, 『한국실학연구』, Vol.3.
- 안영상(2002), 「천주교의 영혼설이 조선후기 사상계에 끼친 영향 - 성호, 다산, 담헌, 혜강을 중심으로」, 『한국사상사학』.
- 유권중(2000), 「퇴계 성학과 다산(茶山) 실학」, 『공자학』, Vol.7.
- 유권중(2008), 「퇴계와 다산의 심성론 비교」, 『퇴계학과 한국문화』, Vol.33.

- 이광호(2006), 「퇴계 이황의 심학적 이학이 다산 정약옹의 도덕론 형성에 미친 영향」, 『한국실학연구』 Vol.12.
- 이동희(2008), 「조선족 실학자들은 성리논쟁을 해결하였는가? -성호와 다산의 경우」, 『한국학논집』 Vol.37.
- 이동희 외(2006), 「성호좌파 성리설의 전개와 변용」, 『동양철학연구』, Vol.47.
- 이상익(1999), 「성호의 사단칠정론 - 『사칠신편』 을 중심으로, 퇴계 율곡과 관련하여」, 『한국철학논집』, Vol.7.
- 이치억(2013), 『退溪哲學의 主理的 特性에 관한 研究 : 理發說을 중심으로』, 성균관대학교 박사학위논문.
- 이호형(1982), 「실학파의 (實學派) 퇴계관 (退溪觀) - 성호 (星湖) · 다산(茶山)의 경우」, 『퇴계학보』, Vol.34.
- 정원재(2001), 『지각설(知覺說)에 입각한 이이(李珣) 철학의 해석』, 서울대학교 박사학위 논문.
- 최천식(2012), 「이황의 상수호발설에 대한 재검토」, 『태동고전연구』 제28집.
- 함영대(2011), 『성호학파의 맹자학』, 태학사.

【Abstract】

This article analyzes the differences and similarities among scholars of ‘Toegye(退溪) School’ by focusing on their theories of human mind and nature. Although Sungho(星湖) Yi Ik(李瀾), Jungsan(貞山) Yi Byeong-hyu(李秉休), Dasan(茶山) Jeong Yag-yong(丁若鏞) all claimed themselves to be faithful disciples of Toegye, their theories of mind consisted of critical doubts toward, and re-interpretations of, their master Toegye, thereby featuring dissemblance as well as originality. Despite the apparent disparities among ‘Toegye School’ scholars of Kyonggi area, it is derived from their theoretical investigations that they firmly held on to at least two same points Toegye emphasized. First, they viewed human mind as a harmonious whole of li and qi, or of morality and physicality. Second, they admitted that some spontaneous reactions of human beings could be categorized as moral impulses or ethical feelings, which mark them as devoted supporters of the Mencian theory of good human nature.

【Keywords】 Toegye Yi Hwang, Sungho Yi Ik, Jungsan Yi Byeong-hyu, Dasan Jeong Yag-yong, Theory of Human Nature and Mind

논문 투고일: 2013. 03. 05

심사 완료일: 2013. 04. 19

게재 확정일: 2013. 04. 19