

퇴계와 다산의 심성론 비교

유 권 증*

1.

기존의 구분에 따를 때 퇴계의 학문은 성리학을 대표한다면, 다산의 학문은 실학을 대표한다. 학계에서는 실학에 관한 연구가 본격화 한 뒤로 성리학과의 차이에 주목하고, 양자 사이의 차별성을 밝히는 것에 주력하여 왔다. 그러한 일례에 해당하는 것이 그 동안 학계에서 실학을 反朱子學, 또는 脫性理學的 傾向의 학문으로 설명해 온 사실이다.¹⁾ 그렇게 설명할 수 있는 근거의 상당 부분이 다산의 학문에 대한 연구에서 나온 것이다.

그 설명은 한국 역사로부터 전근대와 근대를 구분하고, 자생적 근대의 맹아를 우리의 역사로 형상화하고자 하는 관점에 기초하였거나 연관되어 나타난 것이다.²⁾ 이는 광복 이후 연구자들 다수의 시각이었고, 日帝 植民 史觀의 극복이라는 학계의 공통적인 의식에서 비롯된 관점의 하나였다. 그러나 돌이켜보면 이 관점은 광복 이후 한국학계의 식민사관 극복이라는 일종의 역사적 요청에 부응하는 것이므로, 거기에는 당위성이 강조된 점이 적지 않은 것으로 이해된다. 따라서 그 관점은 조선시대 유학자들 당사자의 입장이나 활동을 고려하기보다는 일종의 서구중심의 사관에 입각하여 조선의 유학사, 또는 유학사상사를 재단하는 성격을 다분히 지니

* 중앙대학교 철학과 교수

- 1) 조광, 『朝鮮後期 實學思想의 研究動向과 展望』, 『何石金昌洙博士華甲紀念史學論叢』, 범우사, 1992, 420~421쪽, 탈성리학의 관점으로 다산의 유학을 조명한 논문은 윤사순, 「다산의 인간관」, 『정다산 연구의 현황과 과제』, 민음사, 1985이 대표적이다.
- 2) 이른바 탈성리학의 경향으로 실학을 파악하는 관점은 역사학계의 근대지향성에 입각하여 실학사상의 특징을 검토하는 관점과 같은 맥락이라고 이해된다. 이에 대해서는 위와 같은 논문 참조.

고 있는 것이다. 그것으로부터 우리는 한국사상사 이해와 관련된 일종의 역사주의적 경향을 읽을 수 있다. 그러나 이제는 이로부터 벗어나 역사를 그 사실적 맥락에서 읽고 해명하는 작업에 충실하여야 할 것이다.

史實로 본다면, 다산의 학자적 정신의 눈을 뜨게 해준 성호의 학문이 퇴계의 전통을 수용하고 있을 뿐 아니라, 다산 자신이 퇴계를 사숙하였기 때문에 다산의 실학은 퇴계의 성리학을 충실히 계승하고 있다고 보인다. 따라서 기존 연구들이 밝힌 것처럼 실학과 성리학에는 단절성만 있는 것은 아니다. 그리고 전근대 사상으로 성리학을 규정하고 근대지향성으로 실학을 규정하였던 기존 학계의 개념적 대비에 대하여 많은 반성과 변화가 필요하다. 달리 말하면 조선시대 유학의 정신적 맥락의 전달과 계승이라는 면에서 양자 사이의 연속성을 보는 것이 중요하다고 할 수 있다. 즉 유학자들 자신의 의식의 상호관계와 그 사실적 흐름을 근거로 조선의 유학사를 구명하는 작업이 필요한 것이다.

그렇게 관점을 바꾸어서 보면 양자가 유학이라는 점, 그리고 그 대척적 위치에 불교 또는 서학 및 서구 근대문명이 있다는 점을 함께 보는 관점을 취할 수 있다. 그 관점은 즉 유학자들이 조선 초부터 현실에 공존하는 불교나 후기에 접근해 오는 서구 기독교와 결합한 근대의 문명 등에 대하여 반응하고 조선의 사회와 개인의 의식을 유교의 이념으로 다지고 유지하기 위하여 행하였던 노력들을 살펴보는 것이다. 달리 말하면 이는 유학자들이 타 사상 또는 타 학문이 존재하고 또 새롭게 등장하는 조선의 사회현실 속에서 유교적 질서와 이념의 보위를 위해 취했던 일종의 전략적 대응으로서 그들의 노력을 평가하는 방법이다.³⁾

이 관점에 의하면 조선시대 유학자들의 실제적인 태도와 학문적 지향성에 근거하여 조선시대 유학사, 또는 유학사상사를 유학의 시각에서 평가할 수 있을 것이다. 또 이 시각으로 본다면, 다산의 학문이 퇴계학을 수용하고 연원으로 삼는 이유가 더 선명하게 관찰될 수 있을 것이다.

3) 이에 대해서는 즐고, 「務實: 退溪 聖學과 茶山 實學」, 『孔子學』 제7호, 한국공자학회, 2000. 9, 109~112쪽 참조.

이 같은 시각을 뚜렷이 명기한 것은 아니더라도 학계에서는 이미 영남 학파의 인맥이 근기실학의 인맥으로 연결되고 그 학문이 근기실학의 형성과 발전에 토대가 되었던 점, 그리고 영남학파의 유학과 近畿 실학파의 유학 사이에 존재하는 학문적 유사성이나 전통 등에 관하여 고찰한 선행 연구들이 다수 존재한다.⁴⁾ 이에 근거하여 본다면 후기실학의 발생과 발전이 성리학과 연속성 혹은 연관성을 지니고 있을 뿐더러, 그 성격도 성리학과 전혀 상반되는 것이라기 보다는 오히려 조선의 학계에서 상호보완적으로 하나의 유교적 전통을 형성하였다고 보는 것이 더 타당하다고 생각되는 것이다. 이 글에서는 그 전통의 구체적 형태와 맥락의 하나로서 퇴계와 다산의 심성론 사이에 발견되는 학문적 유사성과 사상사적 연속성을 고찰하고자 한다.

2.

다산이 퇴계의 학문에 대하여 직접적으로 언급하였던 자료들로 꼽을 수 있는 것은 「中庸策」과 「陶山私淑錄」, 「西巖講學記」, 「理發氣發辨」 등이다. 이들은 다산의 심성에 관한 견해와 퇴계의 심성에 관한 견해와의 직접적인 연관성을 비교할 수 있는 자료가 된다. 그러나 그 외에도 퇴계의 『聖學十圖』를 비롯하여 그의 심학적 견해가 언급된 각종 문헌들과 다산의 『心經密驗』을 비롯하여 심성에 관한 견해가 표명된 경전주해 및 각종 문헌들 역시 활용할 수 있는 자료가 된다. 이러한 자료들을 좀 더 세밀하게 분석함으로써 퇴계와 다산의 심성에 관한 견해들의 同異를 분석하고자 한다.

먼저 퇴계의 四端七情論에 대한 다산의 태도를 관찰하게 되면, 다산이 퇴계를 이해하고 수용하는 과정을 이해할 수 있다. 시기로 따지면 처음에 다산은, 22세 때인 1783년 정조의 「中庸講義」 80여 조목에 대하여 답변할 때, 율곡의 학설을 지지했었던 것으로 그의 <연보>에 기록되어 있

4) 李樹健, 『嶺南學派의 形成과 展開』, 一潮閣, 1998, 410~421쪽.

다.⁵⁾ 그리고 그 내용은 『中庸講義補』에 기록이 있다.⁶⁾ 반면에 다산은 曠菴(李穰)의 견해가 퇴계의 설을 지지한 것으로 역시 같은 곳에 기록하였다.⁷⁾ 이 때만 해도 다산은 율곡의 설을 지지하고, 퇴계의 설에 대해서는 의문을 지녔던 것이다. 그러나 1790년의 사건으로 기록된 「서암강학기」에서 다산은 다음과 같이 퇴계의 理發說에 대해 과거의 부정적인 입장을 견어내고 객관적인 위치에서 퇴계와 율곡의 理氣論의 해설이 각각 다른 관점에 입각하여 이루어진 것임을 아래와 같이 밝힌다.

吳國鑣이 질문하였다. “星湖 선생이 지은 「四七新編」은 사단과 칠정을 논함에 있어서 남김없이 밝혀 놓았습니다. 그런데 근래에 들으니, 영남에서도 퇴계의 본 뜻을 이해하지 못하는 자가 있다고 하는데, 어떻습니까?”

木齋가 대답하였다. “우리 從祖의 사단 칠정에 대한 논설은 오로지 퇴계의 訓解를 주로 하였으나, 주자의 뜻에도 깊이 부합한다. 율곡의 氣發說은 견해가 너무 치우쳐서 사단도 氣發이라고 하였으니, 이는 理氣의 主客이 서로 바뀌어서 마음이 性情을 통솔할 수 없는 것이 된다. 이는 퇴계가 위대한 현자라고 해서 내가 퇴계에게 아첨해서 하는 말만은 아니다.”

若鏞이 말하였다. “퇴계와 율곡 이후로 사단 칠정에 관한 논란이 이미 큰 논쟁거리가 되어 왔습니다. 이는 진실로 저와 같은 후생 말함으로써 감히 말할 수 있는 바는 아닙니다. 두 분의 글을 모아서 반복해 참고해 보면, 그 분들이 말씀한 理자나 氣자가 글자의 모양은 같지만 글자의 뜻은 서로 판이하게 다릅니다. 퇴계가 논한 理氣는 오로지 우리 인간의 성정을 가지고 설명한 것이므로 퇴계가 말씀한 理는 道心으로 바로 天理와 性靈에 해당하고, 氣는 人心으로 바로 人慾과 血氣에 해당합니다. 그러므로 사단을 理發氣隨라 하고 칠정을 氣發理乘이라 하였습니다. 대개 마음이 발하는 바가 천리나 성령으로부터 오는 것은 바로 본연지성의 感發이고, 인욕이나 혈기로부터 오는 것은 바로 氣質之性的 觸發이라고 보셨기 때문입니다. 율곡이 논한 理氣는 천지의 만물을 총괄해서 설명한 것입니다. 그러므로 율곡이 말한 理는 무형으로 사물의 所由然이고, 氣는 유형으로 사물의 체질입니다. 그러므로 ‘사단

5) 송재소, 『茶山詩研究 附茶山年報』, 창작사, 1986, 198쪽.

6) 『與猶堂全書』, 아름출판사, 4책, 365쪽.

7) 위의 책, 366쪽.

칠정으로부터 천하의 사물에 이르기까지 氣發理乘 아닌 것이 없다.'고 하였습니다. 이는 대개 사물이 발동할 수 있는 것은 그 형질이 있기 때문인데, 이 형질이 없으면 아무리 理가 있다고 하더라도 그 발동을 할 수가 없으므로 未發之前에 비록 理가 먼저 있다고 하더라도 그 발할 때에는 氣가 반드시 먼저 하는 것이라고 본 것입니다. 율곡은 이러한 생각에서 그렇게 말한 것입니다. 그렇다면 퇴계와 율곡이 비록 사단 칠정에 대하여 똑같이 논하였고 理氣에 대하여 똑같이 말하였지만, 그 理氣라는 두 글자의 註脚은 판이하게 다른 것입니다. 율곡의 문집에 비록 이와 같이 들어서 말한 곳은 없으나, 그 본 뜻은 반드시 이와 같을 것입니다. 理氣의 글자 뜻을 이미 서로 달리한 것이라면 율곡의 주장은 율곡대로의 논설이며 퇴계의 주장은 퇴계대로의 논설입니다. 제 생각에는 是非와 得失을 따져 어느 한 곳으로 몰아갈 것이 아니라 보고는 어떤지 모르겠습니다."⁸⁾

위 인용문의 전체적인 대화의 흐름은 오국진과 木齋(李森煥)가 퇴계의 설을 옹호하고, 그와 달리 다산은 율곡과 퇴계의 학설을 균형 있게 평가하려는 태도를 보인다. 이 인용문 뒤에 이어지는 목재의 답변에서 목재는 다산의 견해를 긍정하면서도, “사단 칠정을 논함으로 인하여 理氣에 대한 허다한 설이 대두되었으니, 理氣를 천지만물로 立說한 것은 옳지 않은 듯 하다”고 율곡의 견해를 긍정하는 다산을 견제하였다.⁹⁾

여기서 다산의 언급은 율곡에 대해 퇴계를 우월하게 평가하는 성호학파의 시각과 불일치가 있었다. 그럼에도 불구하고 다산은 율곡의 견해와 마찬가지로 퇴계의 사단칠정론에 대해서도 타당성을 부여하고 있다. 다산은 두 학자 이래로 형성된 성리학 전통에 대하여 나름대로 균형 있는 태도를 취하고 있었던 것이다. 위 인용문에 나타난 그의 입장은 「이발기 발변」에서도 그대로 나타난다. 그렇다면 그가 처음에 율곡의 氣發理乘一途說을 지지하던 입장으로부터 퇴계의 호발설의 이론적 타당성을 인정하게 된 것이 중요한 변화인 것이다.

8) 민족문화추진회편, 『국역다산시문집9』, 솔출판사, 1996, 47~48쪽.

9) 위의 책, 48쪽.

또 하나 중요한 것은 위 인용문에서 다산이 율곡과 퇴계의 견해에 대하여 객관적 평가의 태도를 취할 수 있었던 이유이다. 즉 그는 퇴계의 학설은 퇴계 자신의 체계와 관점의 독자성이 있으며, 율곡도 율곡 자신의 체계와 관점의 독자성이 있다는 점을 그는 인정한 것이다. 이는 ‘이기론에 의한 논쟁에서 어느 일방이 객관적 진실성을 획득할 수 없다’는 인식을 보여준다. 이는 위 인용문에서 보듯이 그가 “퇴계와 율곡이 비록 사단칠정에 대하여 똑같이 논하였고 理氣에 대하여 똑같이 말하였지만, 그 理氣라는 두 글자의 註脚은 판이하게 다른 것”이라는 인식에 기초한 것이다. 이러한 그의 인식은 퇴계·율곡 당시부터 주자학적 이기론의 운용에서 발생했던 관점과 방식상의 분열이 적어도 2세기 넘는 세월 동안 지속되어온 과정이 있었던 것에 대한 반성으로부터 나온 것이었다고 판단되고, 그로부터 그는 이기론은 인간의 心 또는 性情을 이해하고 설명하는 도구일 뿐이라는 인식을 하고 있었음을 보여준다. 그러한 인식이 있었기 때문에 그는 퇴계와 율곡의 사단칠정론이 각각 타당성과 진실성을 지녔음을 인정할 수 있었던 것이다. 만약 그가 다른 성리학자들처럼 이기론 자체를 하나의 절대적 진실로 보거나 배척할 수 없는 절대적 이념으로 보았다면, 그 역시 퇴계의 이기론이든 율곡의 이기론이든 어느 일방만의 진실성을 주장하였을 것으로 추정된다.

그리고 위 인용문으로부터 다산이 인간 내면의 진실성을 읽는 시각에 변화가 나타났다는 점도 이해할 수 있다. 그것은 천지만물의 작용을 설명하는 방식과는 구별되는 다른 설명 방식이 가능하거나 필요하다는 점에 대한 그의 인식이라고 할 수 있다. 그는 퇴계가 논한 理氣가 오로지 인간의 性情을 가지고 말한 것이라고 규정하고 있는데, 이는 퇴계의 학설이 인간의 성정을 논할 때는 타당성을 지닌다는 의미로 이해된다.

다른 한편으로 그는 퇴계와 율곡의 이기론 사이에 존재하는 논리적 문제, 즉 氣發一途만을 인정할 것인가 아니면 理發을 인정할 것인가에 관한 문제에 대해서는 적극적으로 그 모순성을 해소시키고자 하는 노력이 나타나 태도가 보이지 않는다. 그의 성리학 이기론에 대한 비판들을 함께 위

어서 생각해 보면, 이는 그가 이기론을 유교의 원리 자체가 아니라, 유교의 원리를 설명하는 도구라고 판단하였음을 의미하며, 나아가 그 자신에게는 이기론이 더 이상 추구할 만큼 유용하거나 중요한 가치를 지닌 이론이 아니라는 인식을 보여준 것으로 생각된다. 이상과 같은 점들이 그로 하여금 이기론을 해체하고 새로운 심성에 관한 이론들을 구성하도록 하였다고 할 수 있다.

3.

퇴계의 사단칠정론의 긍정적 수용이 다산에게 있었다고 할 때, 그가 퇴계의 이기론과 심성론의 상세한 수준의 논리와 개념까지 모두 수용한 것은 아니다. 그보다 그는 퇴계가 왜 그러한 구별을 하였는가 하는 이유를 마음의 수양과 관련지어 이해하고 있고, 또 퇴계의 호발설에 입각한 사유구조의 유용성까지도 음미하고 있다고 보인다. 그 점을 잘 보여주는 글이 다산의 「理發氣發辨²⁾」이다.

四端도 내 마음에서 말미암아 나오고, 七情도 내 마음에서 말미암아 나오는 것이요, 그 마음 속에 理와 氣의 두 구멍이 있어서 각각 그 속에서 理와 氣를 따로 내보내는 것은 아니다. 군자가 고요할 때에는 存養하고, 움직일 때에는 省察함은 무릇 한 생각이 발동하면 즉시 두려워하여 용기있게 반성하기를 “이 생각이 天理의 공에서 발한 것인가, 人欲의 私에서 발한 것인가, 이 생각이 道心인가 人心인가”하고, 세밀하고도 절실하게 추구하여, 이것이 과연 천리의 공이면 그를 배양 확충시키며, 혹 人欲의 私에서 나온 것이면 막아버리고 꺾어버리고 克復하는 것이다. 군자가 입술이 마르고 혀가 닳도록 理發 氣發의 변론을 정성스럽게 한 것은 바로 이것을 위한 것이다. 그러나 진실로 그 발하게 된 所由만을 알뿐이라면 변론한들 무엇하겠는가? 퇴계는 일생을 두고 治心, 養性の 공부에만 힘을 썼기 때문에 이발과 기발을 나누어 말해 놓고 오직 그것이 밝지 못할까 염려하였던 것이다. 학자가 이 뜻을 살피서 깊이 체득한다면 이는 바로 퇴계의 忠徒이다.¹⁰⁾

그는 퇴계가 이발과 기발을 나누어 말한 이유가 치심과 양성의 공부에 유용한 결과를 얻기 위한 것이었지, 실증적으로 마음의 작용을 분석하고 설명하기 위한 것은 아니었음을 강조한 것이다. 즉 이발과 기발의 개념은 마음의 움직임의 성질과 내용을 음미하고, 성찰하고, 파악하고, 단속하기 위한 도구로서 퇴계가 내세운 것일 뿐, 실제로서의 마음의 구조 분석을 목표로 한 것은 아니라는 것이 다산의 설명이다. 즉 선한 마음의 배양과 확충, 사사로운 인욕의 절제와 극복을 누구나 스스로 할 수 있는 기준과 방법으로 제시된 것이 바로 퇴계의 호발설이라는 것이다. 이 점으로 본다면 다산은 이미 마음의 작용과 현상을 관찰하는 방법으로서 퇴계의 호발설에 유용성이 있음을 자각하였던 것이고, 그로부터 理氣를 心性의 영역에서 실체시하는 견해로부터 이미 벗어나고 있음도 알 수 있다.

「이발기발변1」에서 그가 퇴계의 학설에 따라서 이해하고 있는 인간 내면의 구조는 다음과 같이 정리할 수 있다.

理 : 天理와 性靈 : 道心 = 본연지성의 感發
 氣 : 人慾과 血氣 : 人心 = 기질지성의 觸發

기존 연구는 대부분 다산의 심성 관련 개념은 퇴계의 것과 많은 차이가 있는 것으로 설명하였다. 그렇지만 위 인용문에서 보듯이 다산은 인간의 심성의 구조를 퇴계처럼 이원적 대립구조로 보는 것을 일면 그 유용성 때문에 타당하다고 인정하는 태도이다. 이는 퇴계의 이론이 인간의 마음의 실체를 입증하였기 때문에 타당하고 인정하는 것은 아니다. 사실 다산은 인간의 마음과 성을 표현하는 개념은 그 두 개념 외에도 內心, 外心, 憂心, 爭心, 機心 등 다양하게 존재한다는 사실을 거론하기도 한다.¹¹⁾ 그리고 그는 그러한 다양한 명칭은 실제로는 하나인 心의 다양한 작용을

10) 민족문화추진회편, 『국역다산시문집5』, 서울판사, 1996, 194쪽.

11) 『與猶堂全書』, 아름출판사, 4책, 142쪽.

표현하기 위한 수단이라는 인식을 보여준다. 그러한 인식에 따르면 인심 혹은 도심, 이발 혹은 기발은 역시 인간의 마음의 다양한 작용 가운데 하나를 지칭하는 것에 불과한 것이다. 그렇다고 하더라도 다산은 그들 가운데 인심과 도심을 대비시키는 구도, 그와 관련된 이발과 기발의 설명이 인간의 심성을 닦도록 하는 음미와 성찰의 도구로서 더 유용성이 많은 것이라는 인식을 보여준 것이다.

4.

「서암강학기」와 같은 시기에 이루어진 다산의 저술이 「도산사숙록」이다. 모두 33장의 체제로 이루어진 이 저술은 그가 퇴계의 학문과 덕행을 사모하고 본받고자 하였던 태도를 잘 전해준다. 그의 글을 대하면 그가 퇴계를 사숙하게 된 것은 나름대로 조선의 선현들, 예를 들면 牧隱 李穡, 圃隱 鄭夢周, 寒暄堂 金宏弼, 靜菴 趙光祖 등과 같은 퇴계 이전의 선비들에 대해서 그는 그들의 공부와 행적을 견주어 보았던 것으로 추측된다.¹²⁾ 그러나 그는 퇴계에게서 가장 중요한 모범을 발견하고 사숙하게 된 것으로 판단된다.

「도산사숙록」의 구조는 아래 인용문에서 보듯이 먼저 퇴계의 서신의 한 대목을 다산이 인용하고, 그것에 대해 자신의 演義를 붙인 형태이다. 그러므로 일차적으로 인용된 퇴계의 글의 내용은 물론이고 그에 대한 다산의 演義를 통해서 다산에게 계승되는 퇴계의 학문의 내용을 살필 수 있다.

다산의 퇴계에 대한 사숙부터가 양자의 학문, 특히 심신 공부의 방법과 그 귀결에 관한 점에서 공통성을 갖게 하는 것이 아닐 수 없다. 우선 그 사숙의 양상과 존모의 정도를 살펴본다.

12) 그렇게 볼 수 있는 자료 가운데 「도산사숙록」 33장이 네 선비들에 관한 견해를 담았고, 그 밖에도 21장과 22장에서는 한훤당과 정암에 관한 견해를 담았다.

(退)盧伊齋에게 답하는 두 번째 편지에 ‘살아 있지 않으면 정체한다’(不活則滯)에 대해서는 “내가 전일 본 것이 매우 잘못되었으니 지금 공의 말씀대로 따릅니다.” 하였다.

(茶)이것이 비록 미세한 것이나 실로 선생의 큰 본원이 나타난 곳이니, 천하의 大勇이 아니면 이렇게 할 수 없을 것이고, 人欲이 말끔히 다 없어지고 天理가 유행하는 경지가 아니면 이렇게 할 수 없을 것이다.¹³⁾(*필자 주: (退)와 (茶)의 표기는 퇴계의 글과 다산의 연의를 편의상 구별하기 위하여 필자가 임의로 붙인 것이다.)

위 인용문에서 “인욕이 말끔히 다 없어지고 천리가 유행하는 경지”라는 표현에서 보듯이 다산의 퇴계에 대한 존숭은 매우 대단한 것이다. 이 점이 그가 퇴계를 사숙하는 이유이고, 그로부터 그가 심신을 닦는 공부에 의하여 지향하는 바가 바로 퇴계가 쌓은 덕을 본받으려는 데에 있음도 알 수 있다.

사숙록의 내용이 대부분 심신공부와 관련이 있는 것이지만, 특히 원리적이거나 학문적인 내용들을 중심으로 다산의 태도를 살펴보도록 한다. 우선 주목되는 것은 퇴계가 靜菴을 경계삼은 글에 대한 다산의 부연 설명이다.

(退)참판 박순에게 답하는 편지에 “어찌 바둑두는 것을 보지 못했습니까? 한 수를 헛 놓으면 온 판이 실패하게 됩니다. 己卯 領袖(靜菴)가 도를 배워 완성하기도 전에 갑자기 큰 명성을 얻자, 성급히 經世濟民을 자임하였습니까.” 하였다.

(茶)이 한 문단은 그야말로 선생이 평생 동안 이에 말미암아 출처를 그리하였던 대목이다. (중략) 진실로 한 구역의 林泉을 얻어서 소요 배회하고, 조정에서는 남을 따라 나아갔다 물러났다 하며, 일체의 賢愚 得失과 是非 榮辱에 대해서는 담담하게 사물은 각각 사물의 이치대로 버려 두고 마음에 두지 않음으로써 내 本然의 천성을 보전한다면, 거의 退翁의 죄인이 되지 않을 것이다.¹⁴⁾

13) 민족문화추진회, 『국역다산시문집9』, 솔출판사, 89~90쪽.

14) 위의 책, 86~87쪽.

이 글에서 다산은 도를 배워 완성하기도 전에 나섰다가 일을 그르친 靜菴의 사례를 비판하는 퇴계의 견해를 매우 의미심장하게 받아들이고 있다. 다른 장에서도 그는 선비의 出處에 관한 퇴계의 글을 매우 감명깊게 소개하고 있다. 또 퇴계의 겸양과 恬退를 주로 하였던 태도를 소개하고 설명한 점을 본다면, 그는 치인에 앞서서 수기에 충실한 것이 선비의 본연임을 깨닫고 있었음을 보인 것이다. 또한 그것이 짧은 자신의 인생 태도에 귀감이 된다는 점을 느끼고 있었다고도 추정된다. 수기에 충실하게 되면 얻게 되는 공효에 대해서 그는 ‘내 본연의 천성을 보전한다면, 거의 퇴옹의 죄인이 되지 않을 것’이라고 표현하였다.¹⁵⁾ 이 언급으로부터 퇴계를 존송하였던 이유를 판단할 수 있다. ‘천리의 유행’, ‘본연의 천성을 보전한다’는 언급은 천리=본연성으로 일관되거나 통일된 마음과 몸의 상태를 의미하는 것인데, 이로써 본다면 다산은 퇴계를 인격의 성취자의 모범으로 본 것으로 추정된다.

또 다산은 퇴계가 盧寡悔에게 보내는 편지에 “夙興夜寐箴”을 訓釋한 말 몇 군데에 나의 견해로 의심이 없지 않습니다.”고 한 대목에 대한 演義에서 「숙흥야매잠」의 중요성을 다음과 같이 인식하고 있었다.

우리들이 날마다 하는 일은 程限이 있는 것이 중요하다. 정한이 없기 때문에 잠시 멀치다가 곧 허물어져서 土崩瓦解하여 어찌할 도리가 없게 되니, 이것이 陳南塘이 「숙흥야매잠」을 지은 까닭이다. 천하에 가르칠 수 없는 두 글자로 된 나쁜 말이 있으니 곧 ‘消日’이 그것이다. 슬프다. 그 어떤 일을 하는 바가 있는 사람의 처지에서 말하면, 1년 3백 60일, 1일 96刻이 거의 스스로 이어대기에 부족할 것이다. 농부는 밤낮으로 농사일에 부지런히 힘쓰니, 만일 해를 붙잡아 들 수만 있다면 반드시 끈으로 끌어당길 것이다. 그런데 저 사람은 어떠한 사람이기에 곧 이날을 보내지 못하는 것을 근심하고 고민하여 장기 바둑과 蹴鞠 놀이 등등 도모하지 않는 바가 없단 말인가? 南塘의 이 「숙흥야매잠」은 때를 안배하고 차서를 배열하여 극히 정한이 있으니, 참으로 學子들의 寶訣이다.¹⁶⁾

15) 위의 책, 87쪽.

16) 위의 책, 89쪽.

퇴계의 『성학십도』 제 10도에 배정된 것이 「숙홍야매잠도」이다. 이는 무엇보다도 천리 혹은 본연의 천성으로 일관되는 마음을 얻기 위하여 일상적으로 실천해야 하는 생활 규범으로서의 예절을 일과 시간에 맞추어 배절한 것이다. 다산이 언급하는 程限의 의미는 개인의 일상적 행위에 대하여 '때를 안배하고 차서를 배열'하는 것에 의하여 설정된 예의규범을 의미하는 것이라고 할 수 있다. 이를 학자들의 보결이라고 극찬하는 것을 보면, 다산은 「숙홍야매잠」으로부터 어떠한 가치를 발견했기 때문일까? 윗 글에서 '정한이 없기 때문에 잠시 떨치다가 곧 허물어져서 土崩瓦解하여 어찌할 도리가 없게 되니'라고 한 것은 곧 정한이 있어야 오래도록 꾸준히 실천할 수 있고 궁극적으로 성취하는 것이 가능하게 된다는 것인데, 그것은 도리의 실천, 혹은 예의의 실천을 꾸준히 시종일관할 수 있도록 한다는 점에서 誠의 의미와 통하는 것이라고 이해된다.

위에서 든 예 말고도 다산이 퇴계에 대해서 존모하는 내용과 그 정도를 잘 표현해 주는 글들이 많다. 그런데 본고의 주제와 관한 고찰에서 중요한 것은 그가 퇴계의 덕을 흠모하는 사실과 더불어 그 덕이 어떻게 하여 형성되었다고 파악하는가 하는 점이다. 그것이 바로 다산이 퇴계를 재해석하여 그의 학문 속에 수용하고 발전시켜 갔던 일면으로 해석될 수 있는 점이다. 그것은 그가 퇴계의 성리학적 개념과 이론의 틀 밖에서도 지속된 것인데, 그 지속의 줄기는 유교의 道였다고 이해할 수 있다.

5.

다산이 흠모하는 퇴계의 덕은 엄격한 윤리도덕의 실천으로만 상징되는 것은 아니다. 그보다는 퇴계가 유교 자체에 대한 공부에서 흥미를 느끼고 그것에 몰입하는 것이 가능했기 때문에 우유 함영의 즐거움과 만족이 있었다고 보는 것이 다산의 관점이다. 「도산사숙록」 8번째 장에서 다산이 “이 글을 여러 번 읽고 나니, 나도 모르게 기뻐서 뛰고 감탄하여 무

렸을 치며 감격하여 눈물이 나서 藹然히 ‘슬개가 날아 하늘에 이르고 물고기가 못에서 뛰는’ 뜻이 있었다.”¹⁷⁾고 표현하는 것은 다산 자신도 그러한 즐거움과 몰입이 그의 공부를 진전케 하는 매우 중요한 기반이 되었음을 고백한 것이다. 이러한 즐거움과 몰입에 대한 자각이 그의 공부 전반에 매우 중요한 이념적 지표가 되었다고 볼 수 있는 글이 있다.

「도산사속록」 13번째 장에서 “다만 책을 볼 때에는 맛이 있어서 孟軻의 芻豢의 설이 참으로 나를 속이지 않음을 실감했는데, 이 뜻이 한 해 한 해 갈수록 더 깊어졌습니다. 이 때문에 공부를 갑자기 폐하지 못하였을 뿐입니다.”¹⁸⁾고 하는 퇴계의 글에 대하여 다음과 같이 자신의 생각을 밝히고 있다.

程子 朱子 제 선생이 그 제자의 물음에 답할 적에나 혹은 經傳의 뜻을 해석할 적에 흔히 ‘마음을 가라앉혀 음미하여 스스로 깨쳐야 한다.’ 하였고, 마침내 그 맛이 어떠한 지에 대해서는 말하지 않았다. 그래서 전에 더욱 의혹스러웠으나 풀지 못하였다. 요즘 들어 차츰 생각해보니 대개 맛이란 이 맛을 맛본 사람과 말할 수 있고, 맛보지 못한 사람과는 비록 말하더라도 한결같이 모르게 되는 것이다. 후세 사람은 顏子가 즐긴 것이 무슨 일인지 모른다. 사람이 안자의 지위에 이르지 못하면 반드시 안자가 누리던 즐거움을 누리지 못할 것이니 어떻게 알겠는가? 비유컨대 꿀을 먹어본 자가 꿀을 먹어보지 못한 자와 꿀맛을 말하려 하나 마침내 형용할 수 없는 것과 같다. 지금 선생의 ‘맛이 있었다’는 말씀은 그 무슨 좋은 맛이 있음을 분명히 아는 것이지만, 거칠고 부족한 사람은 또한 상상해 보아도 알 수 없는 것이다. 슬프다. 사람이 세상을 살아가는 데에 정자·주자·퇴옹이 맛본 바의 맛을 맛보지 못하고 또 안자가 누리던 바의 즐거움을 누리지 못하면, 비록 날마다 五齊와 八珍味를 실컷 먹으며 公侯의 부귀를 누리더라도 오히려 주리고 또 궁곤하다 하겠다.¹⁹⁾

맛본 것과 그렇지 못한 것과의 차이란 실질적 체험에 의한 인지의 내용은 체험이 결여된 채 단순한 생각과 추측에 의존하는 인지로는 파악할

17) 위의 책, 88쪽.

18) 위의 책, 91쪽.

19) 위의 책, 91~92쪽.

수 없는 것임을 의미한다. 즉 비교가 불가능하다는 것은 양자의 인지의 내용이 그 양태와 질의 면에서 전혀 다른 차원에 속하는 것이므로 비교가 불가능하다는 점을 의미한다. 그렇다면 다산은 윗 글에서 안자, 정자, 주자, 퇴계로 이어지는 학문적 경지가 그들 자신의 실질적 체험에 의하여 인지된 유교의 내용에 의하여 구축된 세계가 있었다고 판단하고, 그들의 세계에 대한 동경을 그는 보여준 것이다. 그러한 동경의 대상이 되는 것은 顏淵의 즐거움으로 미루어 볼 때, 安貧樂道의 태도 혹은 경지라고 할 수 있을 것이다. 즉 세속의 부귀영화보다는 유교의 인륜 도의를 밝히고, 그것을 분명하게 실천하는 경지를 다산은 동경한 것이라고 할 수 있다.

「도산사숙록」 15번째 장에서 다산은 퇴계의 글로부터 靜存과 動察의 원리에 대하여 깊이 있는 성찰을 행하고 있다. 靜存이란 마음의 작용이 멈추었을 때 선한 마음을 보존하고, 動察이란 마음이 작용할 때에는 면밀하게 살핀다는 것을 의미한다. 이 글에서 다산은 정존과 동찰을 상호 연관되고 의존적인 방법으로 파악하고 있는데, 이것은 다산의 관점에서 파악한 퇴계의 덕의 성취 방법으로 생각되는 것이다. 심성론상에서는 이 해설에서 그의 중용의 未發에 대한 해석과 관련되는 사고 방식이 엿보인다. 그는 퇴계가 「李仲久에게 답하는 편지」에서 靜存이라는 齋名에 대한 銘文 속에 靜存을 보완하는 의미에서 動的인 측면과 敬을 언급하였다는 글에 대하여 다음과 같이 연의 하였다.

靜存과 動察은 상호 보완하여 이루어진다. 대개 정존 하지 못하면 동찰 할 수 없는 것이다. 그런데 정존의 공부는 마땅히 어떻게 힘을 써야 하는가? 主敬을 본과 體로 삼고, 窮理를 用과 末로 삼아야 한다. 이른바 궁리란 현묘하고 심오한 이치를 탐색하며 만 가지 변화를 두루 섭렵하는 것을 두고 이르는 것이 아니라, 무릇 우리의 日用하는 人倫의 마땅히 행해야 할 것들을 다 헤아려 요리하여 말없이 마음 속에서 분별하는 것이다. 이를테면 헤아리되 '어 비이께서 무슨 명이 있으면 내가 어떻게 순종해야 할 것인가? 임금께서 무슨

일을 시킴이 있으면 내가 어떻게 순종해야 할 것인가?’ 하고, 또 헤아리되 ‘전쟁이 일어나 어수선하고, 범이나 이리 그리고 도적들의 일이 있으면 내가 어떻게 대응하여야 할 것인가?’ 하여 일일이 정해진 계획이 마음속에 있어야 한다. 그런 뒤에야 일을 당하여 需用함에 있어 顛錯되거나 慌亂되는 병폐가 있음을 면할 수 있다. 이것이 靜存이 動察할 수 있는 까닭이다. 그러나 이러한 ‘헤아림’을 분수에 지나치게 해서 어지러이 생각하고 망령되이 상상하는 지경으로 범해가면 곧 涵養의 공부에 크게 방해될 수도 있다. 그러니 모름지기 항상 주의를 환기하여 하나의 ‘敬’자를 뭉쳐 쌓아서 마음속에 있게 해야만 바야흐로 靜存의 眞境이 된다. 이것이 선생이 湛寂無爲를 靜存의 완전한 공부로 삼으려 하지 않고, 반드시 動察의 측면도 겸해서 말한 까닭이다.²⁰⁾

이 인용문 내용 가운데 중요한 것은 정존이 동찰로 연결되어야 한다는 점, 정존에는 본과 體, 그리고 용과 末이 있다는 점, 그 체는 主敬이고 용은 窮理라는 점, 정존에서 항상 주경의 상태를 유지하여야 한다는 점으로 요약된다. 이는 靜의 상태뿐 아니라, 動의 상태에서도 역시 공부가 진행되고 상호 보완적이라는 사고를 퇴계로부터 다산은 정당화하는 것을 보여준다.

여기에서 靜이 어떠한 상태인가는 불분명하지만, 다산이 ‘담적무위’의 상태와 대조시키는 것으로 미루어 보면 불교적 개념의 寂滅과 같은 상태를 의미하는 것은 아니다. 그는 窮理의 작용이 마음의 靜時에도 가능하다고 보았기 때문이다. 퇴계의 견해도 명확하게 표현된 것은 아니지만, 성리학의 개념으로 미루어본다면 온갖 마음의 작용이 멈추어서 마음이 고요하게 된 상태를 의미하는 것으로 추정된다. 그러나 다산은 靜의 상태에서 本末 體用을 구분하고 그 용으로서 窮理라는 마음의 작용 내지는 활동이 있어야 한다고 생각한 것이다. 이는 그가 『中庸』의 未發에 대한 해석에서 미발이란 喜怒哀樂의 미발일 뿐, 心知 思慮는 원활하게 작용한다는 견해와 상통한다.²¹⁾

『中庸講義補』에서 미발시에 戒愼, 恐懼, 窮理, 思義, 商量 등의 작용이

20) 위의 책, 93쪽.

21) 『與猶堂全書』, 아름출판사, 4책, 186쪽.

있어야 執中이 가능하다는 논리²²⁾와 위 글에서 정존 때에 “일일이 정해진 계획이 마음속에 있어야 한다”는 것은 사실 다른 의미가 아니다. 이를 통해서 본다면, 다산은 퇴계의 정존과 동찰의 상호 연관성을 바탕으로 그의 미발에 대한 견해를 확립하고 있었다고 할 수 있다.

이로부터 선불교의 영향을 받은 성리학의 主靜的 수양설로부터 다산이 탈피해 가는 면을 볼 수 있다는 것이 학계의 중론이지만, 그것이 퇴계의 정존과 동찰에 대한 그의 해석에서 그 단초가 발견된다는 것은 퇴계와 다산 사이의 학문적 사상적 연속성을 생각하게 하는 것이다. 또한 그로써 퇴계의 견해에 기초하여 형성되었던 것이 다산의 견해라는 점도 사실이라고 주장할 수 있는 것이다.

「도산사숙록」 24번째에서 인용한 것은 퇴계가 朴澤之에게 보낸 글이다.

(退)사람의 일신은 理와 氣를 겸비하였는데, 理는 귀하고 氣는 천합니다. 그러나 理는 작위함이 없고, 氣는 私欲이 있습니다. 그러므로 理의 실천을 위주 하는 사람은 氣를 기름이 그 가운데 질로 있으니, 聖賢이 바로 그러한 분이고, 氣를 기르는 데에 치우친 사람은 반드시 본성을 해치기에 이르니, 老子和 莊子が 바로 그러한 사람입니다. 衛生의 도리를 진실로 그 극치를 충만 시키려 한다면 밤낮 게을리 하지 않으며, 몸을 아끼지 않고 부지런히 일하는 직분은 다 폐기해야 할 것입니다.²³⁾

이에 대해서 다산은 다음과 같이 연의 하였다.

(茶)이것은 맹자의 大體, 小體의 설과 일관된 의리이다. 사람의 일신은 理 氣 두 가지가 합하여 이루어진 것이다. 그러나 理가 氣에 붙어 있음은 사람이 집에 있는 것과 같다. 사람이 그 집에 거처할 적에 기둥 들보 서까래가 혹 썩고 기운 것이 있으면 수리하지 않을 수 없다. 그러나 한결같이 이것에 힘을 쓰고 그 다른 것을 모르면, 이것은 그 কে만 아릅답게 하고 그 구슬은

22) 위의 책, 252쪽.

23) 민족문화추진회, 『국역다산시문집9』, 서울출판사, 99쪽.

잊어버리는 것과 같다. 그러므로 송나라 때의 제 선생 이후로 혹 道家의 글에서 한 두 가지 취한 것은 마음을 맑게 하고, 욕심을 적게 가지며, 정신을 발산하고, 기운을 퍼는 것이, 혹 본원을 함양하는 공부에 도움이 있었기 때문이다. 그러나 옛날 先王이 백성을 기르는 데에는 그 氣를 기르는 법이 禮樂 두 글자에서 벗어나지 않았다. 禮란 신체를 단속함으로써 그 방종하여 병을 발생시키는 것을 금지하는 것이고, 樂이란 血脈을 유통시킴으로써 그 막히어 병을 이룸을 소통한 것이다. 한 번 늦추고 한 번 죄며, 잡기도 하고 놓아주기도 하며, 아울러 행하되 어그러지지 않고, 겸하여 나아가되 치우치지 아니하여, 理가 능히 氣를 거느리고 기가 능히 이를 기르도록 하였다. 그러므로 옛사람이 모두 壽考康寧하고 休養生息하며, 풍속이 순박하고 화합하여 태평스런 경지에 들되 스스로 깨닫지 못하였던 것이다.²⁴⁾

이 글의 퇴계 견해는 理貴氣賤의 사고를 통해서 養氣보다는 踐理가 중요하다는 견해이다. 다산은 이러한 퇴계의 견해를 맹자의 大體, 小體의 설로 풀이하고 있으며, 퇴계의 견해를 이어서 전자를 理, 후자를 氣에 각각 연관이 지어 설명하였다. 또 중요한 것은 선왕이 禮樂을 통해서 백성을 길렀다는 설명을 붙인 점이다. 예악의 방법이 물론 壽考康寧과 休養生息과 같은 생명 자체의 영위를 가능케 한다는 그의 설명이 있더라도, 중요한 것은 “理가 능히 氣를 거느리고, 氣가 능히 理를 기르도록 한다”는 그의 설명이다.

이상의 설명은 禮樂의 실천에 의해서만이 理(大體)가 氣(小體)를 능히 거느리게 된다는 관념으로 요약될 수 있다. 理(大體)가 氣(小體)를 능히 거느리게 된다는 것은, 곧 心身이 理에 의하여 통솔된다거나 大體에 의한 小體의 주체가 가능하게 됨을 의미한다. 예악의 실천이란 곧 몸으로 실천하는 행사를 의미하는데, 그것이 마음과 몸을 함께 바로 잡는 방법이라는 점에서 그는 중요하게 생각한 것이다. 여기에 심신을 하나로 통합해서 보는 그의 심신관이 작용하였거나, 거꾸로 그 때문에 그러한 심신관이 형성되었다고 할 수 있다.

“正心은 正身하게 하는 것이니 二層의 공부는 없다”²⁵⁾, “옛 성인의 治心

24) 위의 책, 99~100쪽.

과 繕性은 언제나 行事に 달려 있었다”²⁶⁾, “외면을 제재함으로써 그 마음 속을 길렀으니 이것이 옛 사람의 마음 다스리는 要法”²⁷⁾ 등 다산의 언급들은 곧 神形妙合으로 표현되는 그의 심신관, 즉 大體와 小體의 相須相關의 妙合, 즉 심신의 합일성을 통찰한 결과인 것이다.²⁸⁾ 그러한 까닭에 수양의 방법이 결국은 예 또는 예악의 실천, 즉 行事に 의한 심신의 일관성 유지가 중요하다는 점으로 귀결되는 것이라고 할 수 있다. 이러한 사고로부터 우리는 다산이 퇴계로부터 계승하고자 했던 것은 일원화된 공부, 혹은 유교의 도리로 일관하는 심신공부의 방법과 원리였다고 할 수 있다.

그런데 지금까지 학계에서는 仁을 비롯한 인간의 德은 후천적 행사를 통해서 성취된다고 하는 것이 다산의 주장이라고 밝히고 있다. 이는 다산이 자신의 경전 주해에서 많이 강조하였던 것인데, 여기서 생각해 보아야 할 점은 그러한 견해가 성리학자들의 견해와 어떤 점에서 다르고 어떤 점에서 같은가 하는 점이다.

아이반호는 유교의 수신론의 유형화를 피하면서, 공자의 수신론을 획득형(acquisition model), 맹자의 것을 발전형(development model), 순자의 것을 개신형(reformation model), 주자의 것을 회복형(recovery model)이라고 구분하였다.²⁹⁾ 이 연구에 의하면 퇴계의 수신론은 주자의 회복형에 속한다고 할 수 있는데, 그것은 그 역시 復初의 관념을 그의 수신론에서 매우 중요하게 생각하기 때문이다. 반면에 洙泗學을 지향하는 다산의 수신론은 공자의 획득형과 매우 가깝기도 하지만 맹자의 발전형과도 깊은 관련이 있어 보인다. 그러나 그는 성리학자들처럼 인간의 성이 곧 하나의 완비된 덕이라고 간주하지 않고 덕을 성취할 수 있는 가능성으로 생각하는 점, 그리고 성인의 덕은 행사를 통해서 비로소 성취되는 것이라고 생각하는 점에서 그는 성리학자들의 복초의 관념과는 상반된 주장을

25) 『與猶堂全書』, 아름출판사, 4책, 59쪽.

26) 위의 책, 27쪽.

27) 위의 책, 163쪽.

28) 즐고, 「다산인간관의 재조명」, 『철학』 제72집, 한국철학회, 2002년 가을호, 15~19쪽.

29) Philip Ivanhoe, *Confucian Moral Self Cultivation*, Peter Lang, 1993.

하는 것이 분명하다. 그러한 까닭에 퇴계와 다산 사이에는 유형상 커다란 차이가 있으며 양자의 단절성은 매우 심각하게 보인다.

그러나 다음과 같은 추론에 의하면 아이반호의 유형화가 반드시 타당한 것은 아니다. 즉 아이반호의 관점으로 볼 때 회복형에 속한다고 판단되는 퇴계의 공부론을, 획득형 또는 발전형에 속한다고 판단되는 공부론을 주장한 다산이 계승하고 있기 때문이다. 즉 다산이 퇴계의 확설에 근거하여 예악 실천이 대체가 소체를 거느리는 방법이라고 하는 점은, 양자 사이에 단절보다는 일종의 연속성과 연관성을 생각하게 하는 점이 아닐 수 없다. 그리고 복초의 관념으로 인간의 덕을 고찰하든, 행사 이후 획득되는 것으로 덕을 고찰하든, 중요한 것은 심신의 통일성을 유지하기 위한 심신공부의 방법에서 퇴계와 다산은 공히 禮를 중시한다는 점이다. 이는 철학의 관점에 의한 유교 수신론의 유형화를 시도한 아이반호의 관점으로는 퇴계와 다산의 사이에 연속되는 유교의 道에 대한 자각과 계승을 지향하는 사유를 포착하기에 난점이 있음을 의미한다.

예를 들어 퇴계는 「答禹景善問目·別紙」에서 다음과 같이 언급한다.

顏子の 四勿과 曾子の 三貴를 보고 視聽言動의 용모와 辭氣로부터 공부를 한다면, 그것은 이른바 외면을 제어하여 그 내면을 기르게 한다는 것이다. 그러므로 정자는 말했다. “整齊嚴肅하기만 하면 마음이 통일되고, 마음이 통일 되면 非僻한 것들의 간섭이 저절로 없어진다.” 주자도 역시 말했다. “持敬의 요체는 단지 衣冠을 정제하고 思慮를 한결같이 하고 莊整齊肅하여, 감히 기만하지 않고 감히 교만하지 않으면, 곧 身心이 숙연하여서 表裏가如一하게 된다.”³⁰⁾

表裏如一, 身心肅然은 내적으로는 身心을 천리에 맞추어 일관하는 것이고, 외적으로는 실재하는 인륜 도의에 어긋나지 않는 인격을 형성하는 것을 의미한다. 즉 이 언급은 퇴계 역시 꾸준한 禮 학습과 실천에 의하여

30) 『增補退溪全書』, 대동문화연구원, 2책 130쪽 하.

인격이 형성되고 구성된다고 보는 입장이 있었음을 시사한다. 또 그도 역시 下學의 중요성을 외면하지 않고 강조한다는 사실도 윗 글로부터 알 수 있다. 그 점은 다산이 행사의 중요성을 강조하는 것과 상통하는 것이다. 비록 다산이 성리학의 심성론과 그 관념들에 대하여 많은 비판을 하더라도, 심신의 통일성, 마음의 주재력 등을 확보하여 성인의 인격을 형성하고 성취하는 방법으로서 하학을 중시하는 점은, 퇴계와 다를 것이 없는 것이다.³¹⁾ 이로써 본다면 두 학자는 예의 실천이 성인의 인격을 형성하고 성취할 수 있는 방법이라고 생각한 점에서 공통된 것이다.

6.

이미 논자를 비롯하여 많은 연구자들이 다산이 성리학에 대해 취했던 비판적 관점과 그 이론체계에 대하여 고찰하였다. 그 고찰들으로써 인간의 심성에 관한 사고와 이해에서 다산은 성리학자들의 그것과 근본적인 차이가 있다는 점이 밝혀졌다. 다산의 「五學論」에서는 四端七情논변, 人性物性논쟁 등에서 나타났던 개념상의 불일치 문제들, 예를 들면 理發의 문제를 둘러싼 退溪의 主理와 高峯, 栗谷의 主氣의 대립, 本然性和 氣質性의 엇갈린 해석, 人心과 道心의 개념규정 문제, 明德의 해석문제, 所指와 所從來, 單指와 兼指의 문제 등등 끝없는 분열과 이론적 대립이 성리학을 공부할 수 없는 이유로 지적된다.³²⁾ 또 그는 「理發氣發辨」에서 퇴계와 율곡의 사단칠정론 관점에 대하여 양자의 성격을 규정하고, 그 논변에 개입할 필요가 없다는 객관적 태도를 취한다. 앞에서 살펴보았듯이 이는 理氣論의 도구성을 인식하면서 그것의 유용성이 소멸하였거나 감축되었다는 그의 인식을 시사한다. 그 때문에 그는 心性情의 내용과 관계를 더 정확하고 설득력 있게 분석하고 설명하기 위한 새로운 방식을 추구하게 되었던 것으로 생각된다. 그러나

31) 졸고, 「務實: 退溪 聖學과 茶山 實學」, 『孔子學』, 7집, 참조.

32) 민족문화추진회편, 『국역다산시문집5』, 서울판사, 1996, 116쪽.

그 내용에 대해서는 이미 다른 연구에서 다루었기 때문에 생략한다.³³⁾

이러한 다산의 관점과 이론은 퇴계의 심성론에 대해서 적용되더라도 어느 정도 타당성을 얻을 것이다. 특히 이기론에 입각하여 제시되거나 설명되는 본연지성과 기질지성, 사단과 칠정, 인심과 도심 등의 개념 등은 퇴계에게서도 예외가 아니기 때문이다. 다산의 심성론과 관련 개념들, 및 수신의 방법론 등에서 읽을 수 있는 그의 사고는 오늘날 철학의 시각으로써 본다면 분명히 같은 유학 내에서의 패러다임의 차이를 보여주는 것이다. 그렇지만 패러다임의 차이가 곧 유학자들의 의식 속에서 道의 단절을 의미하는 것은 아니다.

오히려 퇴계와 다산의 사이에는 공자의 도를 성취하고자 하는 열망과 방법의 진지한 모색의 태도에서 많은 공통점이 있다. 그러한 예로 들 수 있는 것은 퇴계와 다산이 각각 성인의 인격을 성취하기 위한 방법과 성인의 인격 성취의 단계에 대하여 견해를 제시하고 있는데, 그것으로부터 양자 사이의 공통점을 확인할 수 있는 것이다. 먼저 퇴계는 다음과 같이 성인의 인격 성취로 나아가는 과정과 방법을 말하고 있다.

진실을 많이 쌓고 오랜 세월을 노력하게 되면, 자연스럽게 마음과 理가 하나로 물들어서(心與理相涵) 모르는 사이에 모든 것을 환히 꿰뚫어 알게 되고, 학습과 그 일이 서로 익숙해져서(習與事相熟) 점차로 그것을 행하는데 순탄하고 편안하게 됩니다. 처음에는 각각 그 한 가지씩만 힘썼지만 여기에 이르면 곧 하나로 합해질 수 있게 되는데, 이것은 실제로 孟子가 말하는 ‘학문을 깊이 파고들어 자득하는 경지’(深造自得之境)이니 살아있는 동안에 어찌 그만둘 수 있는 경험이었습니까? 다시 그것을 쫓아서 힘써서 부지런히 나의 온 재주를 다한다면 顏子의 마음이 인을 어기지 않는다는 것이 되니, 나라를 위하는 사업이 그 안에 있게 되고, 曾子가 忠恕로 일관을 대답한 것이 되니 道를 전하는 책임을 제 자신에게 두게 하며, 日用에서 畏敬의 태도를 떠나지 않게 되어 中和의 位育의 공을 이룩할 수 있고, 德行이 彝倫을 벗어나지 않아서 天人合一의 妙를 여기서 얻게 되는 것입니다.³⁴⁾

33) 줄고, 「다산 인간관의 재조명」, 『철학』, 제72집, 한국철학회, 2002년 가을호.

34) 『韓國文集叢刊』 29책, 199~200쪽.

또 다산은 다음과 같이 성인의 인격 성취로 나아가는 과정을 제시하였다.

善을 쌓고 義를 모으는 사람은 그 처음에는 天地를 俯仰하여도 부끄러움이 없고, 내면을 성찰하여도 가책을 느끼지 않는다. 선을 쌓음이 더욱 오래되면 마음이 너그러우면서 몸이 편안하며 (그 선이) 함치르르 얼굴에 나타나고 뒷 모습에 가득한 것이다. 선을 쌓음이 더욱 오래되면 그득하게 호연한 기가 있어서 지극히 크고 지극히 굳어서 천지의 사이에 가득 차면, 이에 富貴가 음탕하게 하지 못하고 貧賤이 그의 마음을 움직이지 못하고 威武가 그를 굴복시키지 못한다. 이에 신령스럽게 변화하여 천지와 더불어 그 덕을 부합하고, 日月과 더불어 그 밝음을 합하여 마침내 덕이 온전한 사람이 되는 것이다.³⁵⁾

퇴계는 주로 맹자와 안자, 증자, 공자의 단계로 구분하여 성인의 인격 성취의 과정을 모색하였고, 다산은 주로 맹자의 견해를 구분하여 그 단계를 제시하였다. 비록 양자의 차이가 있어도 궁극적으로는 덕을 완성 또는 성취하는 경지가 천인합일의 단계에 있음을 공통적으로 양자는 인정하고 있다.

7.

퇴계로부터 다산이 계승하려고 하는 것은 명확하다. 그것은 앞서 살핀 대로 유교의 도의 실천과 구현이라고 할 수 있다. 그러한 계승의 의지는 현실 문제에 대한 그의 고심과 관련된다. 그는 「도산사숙록」 3번째 글에서 다음과 같이 기록하고 있다.

(退)洪退之에게 답하는 편지에 “명예를 흠치고 지위를 도적질하여 嘉善大夫에 오르고, 3일 동안 벼슬하다가 마음에 만족하지 않아 곧 물러나 다시금 거짓을 꾸며, 이름을 자랑하는 것으로써 명예를 흠치고 지위를 도적질하는

35) 『與猶堂全書』, 아람출판사, 4책, 143쪽.

정검다리로 삼아 資憲大夫에 올랐습니다.”하였다.

(茶)선생의 이 편지는 지극한 정성과 애타는 성심 중에 점잖은 익살의 의사를 넉넉히 띠고 있다. 그러나 군자가 환난을 염려함이 주밀 하다 하겠다. 당시에도 경박하고 비루하고 패악한 무리가 혹 소인의 마음으로 聖賢을 헤아리는 자가 없을 줄 어찌 알겠는가? 그러므로 남에게 혐의 받을 일은 大人도 이를 멀리 하였던 것이다. 근세 조정에서는 ‘出處’ 두 글자에 대해 강구하는 사람이 없다. 대신 이하가 나아가고 물러나며, 사양하고 받는 의리에 하나도 의거한 바가 없고, 나아갈 수도 없고 물러날 수도 없는 어려운 처지라서, 얼굴에 부끄러운 바가 있으니, 사대부의 風節이 땅을 쓴 듯 다 없어졌다. 廉恥의 도리가 없어지고 禮義가 따라서 허물어지니, 장차 어느 지경엔들 이르지 않겠는가? 오늘 날의 사람을 갑자기 古道로 요구할 수는 없으나, 진실로 聖明이 培養에 유의하여, 志節을 꺾어 누르거나 구속하지 않는다면, 몇 해 뒤에는 절의를 지키는 선비가 차차 나올 것이다.³⁶⁾

염치와 예의는 『管子』에 의하면 국가의 명운을 떠 받드는 四維에 해당한다. 위 글에서 다산이 염치의 도가 상실되고 예의가 함께 허물어지는 것을 걱정하고, 다시 절의를 지키는 선비를 양성해야 한다고 설명하는 것은 그의 유학자적 문제의식을 보여준다. 게다가 그는 그 문제를 극복해 나갈 수 있는 방안을 퇴계의 처신으로부터 확인하고 있는 것이다.

이러한 내용을 증거로 삼아서 추론한다면, 다산은 퇴계로부터 유교의 도를 현실에 구현할 수 있는 방안과 그 전망까지도 발견하고 기대하였던 것이 분명하다. 양자의 심성론도 사실은 이러한 예의, 염치를 비롯하여 유교의 도리를 실천하고 구현하기 위한 것이었다는 점에서는 추호의 차이가 없다고 할 수 있다. 비록 퇴계의 심성론의 구조와 관련 개념들이 다산에 이르러 많이 변화되었더라도, 유학자로서 천리에 부합하거나 천명을 따르고 사리사욕을 누르는 태도를 함양함으로써, 도덕을 성취하려는 목적 의식과 그 실천의 노력에서 변화가 생긴 것은 아니다. 오히려 다산은 그것을 더욱 강화시키기 위하여 이기론의 용도가 소진했음을 파악하

36) 민족문화추진회편, 『국역다산시문집9』, 서울출판사, 1996, 84~85쪽.

고, 새롭고도 절실한 유교적 도의 실천의 방법을 강구하였던 것이다.

이상의 내용을 종합해 보면, 퇴계와 다산의 학문과 사상의 연속성은 다음과 같다고 할 수 있다. 우선 유교의 도로 인하여 두 학자는 사상적 연속성을 보여주었다. 즉 두 학자의 이론체계와 개념의 구사는 많은 차이가 있고, 심지어 단절적인 면이 없지 않지만, 그럼에도 불구하고 유교의 도를 수호하고 그것으로써 사회 문제를 해결하여야 한다는 의식에서는 양자가 다르지 않다. 오히려 다산은 퇴계로부터 그 방법과 실천적 전망까지도 얻어내고 있다. 또 사회 문제의 해결을 위한 방법을 다같이 심신의 공부, 특히 마음의 주재력의 확보로써 구하였다는 점이다. 이는 치인에 앞서서 수기를 중시하는 것이고, 그 수기 공부의 중심 과제가 심의 주재력 확보에 있다는 인식을 다산이 퇴계로부터 계승하였던 것이다. 그리고 비록 그 개념이나 이론에는 차이가 있다고 하더라도 마음의 주재력을 확보하기 위하여, 공히 예의 실천에 의한 下學을 절대시했다는 점도 역시 그 연속성의 일면이라고 할 수 있다.

본고에서는 비록 다산의 심성 개념이 성리학자들의 개념과 구별되는 체계를 형성했다고 하더라도, 다산이 퇴계의 개념과 이론을 적극적으로 긍정적으로 이해하고 수용함으로써, 사실상 목적하는 것은 크게 다르지 않다는 점을 밝히고자 하였다. 또 그의 인생 전반기에 이루어진 「도산사숙록」, 「서암강학기」 등의 저술을 통해서 퇴계에 대한 인식을 살펴보았다. 이러한 인식이 그의 인생 전반에 어떻게 작용하였고, 그의 학문의 형성에 어떠한 영향을 주었는가 하는 점을 모두 추론하는 것은 무리가 있다. 그러나, 적어도 장년기 인생의 향방을 좌우하는 30세를 전후한 시기에 퇴계를 흠모하고, 그의 견해를 재해석하면서 실천적 유학자의 삶을 모색했던, 다산의 이 태도로부터 유학사에서 퇴계학이 근기지역의 실학 형성에 주었던 영향의 내용과 그 의의를 충분히 추론하고도 남음이 있는 것이다.

참고문헌


- 『增補退溪全書』, 成均館大學校 大東文化研究院.
- 『韓國文集叢刊』, 29, 30, 31冊, 민족문화추진회.
- 『與猶堂全書』, 아름출판사.
- 민족문화추진회 편, 『국역 다산시문집』, 솔출판사, 1996.
- 權五鳳, 『退溪家年表』, 退溪學研究院, 1989.
- 李樹健, 『嶺南學派의 形成과 展開』, 一潮閣, 1998.
- 송재소 저, 『茶山詩研究 附茶山年報』, 창작사, 1986.
- Philip Ivanhoe, *Confucian Moral Self Cultivation*, Peter Lang, 1993.
- 윤사순, 「다산의 인간관」, 『정다산 연구의 현황과 과제』, 민음사, 1985.
- 조광, 「朝鮮後期 實學思想의 研究動向과 展望」, 『何石金昌洙博士華甲紀念史學論叢』, 범우사, 1992.
- 유권중, 『退溪學報』 제 102집, 退溪學研究院, 1999.
- 유권중 · 박충식, 「퇴계학, 구성주의, 인공지능 : 도덕 심성 모델의 새로운 모색」, 제13회 한국철학자연합대회 발표논문집, 21세기를 향할 철학의 화두 대회보3, 2000. 11. 24~25.
- 유권중, 「퇴계예학연구의 과제와 전망」, 『퇴계학보』 109집, 퇴계학연구원, 2001. 4.
- 유권중, 「퇴계의 예교육과 인격형성의 원리」, 『유교사상연구』 18집, 한국유교 학회, 2003. 2.
- 유권중, 「茶山 人間觀의 재조명」, 『철학』 72집, 한국철학회, 2002. 8.
- 유권중, 「務實 : 退溪 聖學과 茶山 實學」, 『공자학』 7집, 한국공자학회, 2000. 9.
- 유권중, 「다산예학의 철학적 기반」, 『동양철학』 5집, 한국동양철학회, 1994.

Abstract

Comparison of morality theory of Toegye and Dasan

Yu, Kwon-jong

This study is focused on the relationship between Toegyes Neo-Confucianism and Dasans Practical Learning. Especially in the sphere of moral self-cultivation the relationship keeps so much similarity. Dasans works as like *Seo-am-gang-hak-gi*, *Do-san-sa-suk-lok*, *I-bal-ki-bal-byeon*^{1,2} etc., succeeded to Toegyes viewpoint. Ever though the concepts and theories of Neo-Confucianism used by Toegye were not accepted by Dasan, but Dasan recognized Toegyes idea of two ways to start ones feelings or emotions, that is *I-bal and ki-bal*. and accepted as his useful method to explain the appearances of ones mind. And Dasan admired Toegye and copied after him in his true heart. These facts told us that even though philosophically Dasans thoughts were different from Toegyes, but in the Confucian Way, *Do*(道), it is certain that Dasan succeeded to Toegye. From this inference, Toegyes learnig kept an important portion in Dasans Practical Learning, specially in the ideas of moral self cultivation. Now we can insist on a continuity of Confucian learning between Toegye and Dasan.

 Toegye, Dasan, Neo-Confucianism, Practical Learning,
Moral self cultivation, Confucian Way

퇴계와 다산의 심성론 비교

유 권 중

본 연구는 퇴계학이 기호지역에 전개되면서 학문적으로 영향을 주었다고 하는 사실을 퇴계와 다산의 학문 사이의 유사성과 연관성을 통해서 설명한 것이다. 특히 심성수양과 관련된 분야에서 퇴계에 대한 다산의 학문적 태도를 중심으로 점검하면서, 다산에 의해서 계승된 퇴계학의 내용을 고찰하였다. 이러한 관점에 의하여 고찰된 까닭에 이 연구는 다산의 실학과 퇴계의 성리학 사이에는 차별성이나 단절성만 존재하는 것이 아니라, 똑같은 유학으로서 상호 연관성이나 연속성이 존재한다는 것도 아울러 추론하였다. 그 동안 성리학과 실학을 서구의 철학적 관점에 의하여 조명한 결과는 철학적 사고 차원의 차이를 선명하게 구별하게 된 것이다. 그러나 두 학자의 학문적 관계를 철학보다는 유학이라는 관점에서 비교하면 차별성 못지 않게 동질성도 매우 강하게 관찰된다. 그것을 본 연구에서는 다산이 퇴계의 학문으로부터 유교의 도를 계승하고자 하는 태도가 분명하다는 점으로 설명하였다. 그 태도는 그의 「西巖講學記」, 「陶山私淑錄」, 「理發氣發辨」 및 각종 경전의 주석에서 고찰된다.

주제어

퇴계, 다산, 성리학, 실학, 심성수양, 유교의 도