

다산학 47호 (2025.12) | 007~066

성호학과 다산은 퇴계학을 어떻게 이해했을까? : 이기·사칠론理氣·四七論의 변화를 중심으로

백민정 | 가톨릭대 철학과 교수

목차

1. 머리말
2. 퇴계·고봉 이후 영남 퇴계학의 사칠론
3. 성호학과 퇴계학 이해와 특징
4. 다산의 퇴계학 평가와 의미
5. 맺음말

1. 머리말¹⁾

이 글은 성호학과와 다산茶山 정약용丁若鏞(1762~1836)이 퇴계 이황의 심성론을 어떻게 이해하고 평가했는지 검토한다. 특히 퇴계 사후에 오랜 논쟁을 거친 이기·사칠론을 중심으로 그에 대한 성호 이익 본인과 그 문인들의 관점을 살펴보고자 한다. 퇴계와 고봉 기대승의 사단·칠정에 관한 심성 논쟁은 너무 유명하고 이미 그에 대한 많은 선행 연구가 이루어졌다. 본고에서는 이 논쟁에 대한 성호학과 젊은 문인들의 이해와 관점이 어떻게 변화되었고 그런 상이한 해석 경향이 어떤 의미를 갖는지 살펴보는 것에 초점을 맞추었다. 성호 이익과 문인들의 사칠론에 대한 관점의 변화를 검토하기 위해서 불가피하게 영남 퇴계학파의 몇몇 관점을 첫머리에서 일부 언급했다. 대표적으로 갈암 이현일이 「율곡이씨는사단칠정서변栗谷李氏論四端七情書辨」에서 율곡의 심성론을 비판하면서 퇴계의 관점을 대변했던 것, 대산 이상정이 「독성학집요讀聖學輯要」에서 혼륜과 분개의 관점에서 퇴계의 사칠론을 옹호했던 관점을 먼저 소개했다.

영남 퇴계학자로서 이현일, 이상정은 물론이려니와 이익 본인과 그 문인들도 율곡의 이기·사칠론의 문제의식을 지속적으로 고민했고 그에 대한 지적 대응을 모색했다. 이 글은 퇴계에서부터 성호와 제자에 이르는 사칠론의 변화 양상을 검토한 것이므로 율곡의 관점과 직접 비교하지 않았는데, 성호학파가 퇴계의 심성론과 달라지는 지점에는 한편 그들이 만난 서학의 인간관과 세계관이 놓여 있지만 다른 한편 율곡의 심성론과 그가 표출한 문제의식이 놓여 있다. 성호의 ‘리발기수일도설

1) 본 연구는 2024년도 가톨릭대학교 교비연구비의 지원으로 이루어졌음.

理發氣隨一途說'이 그렇고, 하빈 신후담이 지각감동의 기(心氣)와 형기(形氣)를 구분한 점, 그리고 다산이 마테오 리치의 이기론 해석과 상대적으로 유사해 보였던 율곡의 학설을 지지한 점 등이 그러하다. 이것은 퇴계의 학풍, 율곡학파의 비판적 문제제기, 성호학파가 접촉한 서학의 인간관과 심성론이 만나는 지점에서 이루어진 독특한 지적 풍경이라고 볼 수 있다.

다음 본론에서는 먼저 퇴계·고봉의 이기·사칠론이 등장한 배경과 계기, 그리고 이에 대한 영남 퇴계학파의 심성론적 변화를 잠시 살펴보고, 이어서 성호 이익 본인의 사칠론에 대한 문제의식을 검토한다. 그리고 성호 이익의 사칠론 형성에 중요한 영향을 미쳤던 것으로 짐작되는 여헌 장현광의 관점도 함께 살펴보고자 한다. 성호의 사단·칠정에 대한 발언에는 다양한 갈래의 관점들이 중첩되어 있었기에, 잘 알려진 것처럼 성호 문인들 사이에서 지속적인 논쟁과 갈등을 초래했다. 하빈 신후담이 그런 지적 갈등의 중요한 증폭제가 되었는데, 그의 발언과 독특한 관점이 갖는 문제점에 대해서도 함께 검토할 계획이다. 성호학파에서 사칠론이 분화되는 다양한 양상을 하빈 신후담의 문제제기와 그의 발언을 둘러싼 정산 이병휴, 순암 안정복 등의 반응을 통해서 살펴보고, 이어서 이 쟁점이 정약용에게 어떻게 수렴되어 정리되는지 검토하려 한다. 성호학파와 정약용이 사칠론을 해석하고 평가했던 상이한 경향의 관점을 통해 그들이 퇴계학을 어떻게 이해했으며, 그런 이해와 평가가 갖는 의미가 무엇인지 결론에서 총평할 계획이다.

2. 퇴계·고봉 이후 영남 퇴계학의 사찰론

주희朱熹(1130~1200)의 이기론에서 리理 개념의 의미를 설명한 유명한 구절이 있다. 리가 감정과 의도, 사고작용, 운동성 등을 갖지 않는다고 발언한 것이 바로 그것이다(理卻無情意, 無計度, 無造作. 只此氣凝聚處, 理便在其中).²⁾ 주희는 리와 상제의 의미를 말할 때 그것이 주재성을 갖는다고 보기도 하고, 다른 한편 이 세상을 주재하는 인격적 존재가 따로 있는 것이 아니라고 보기도 했다. 그래서 그는 ‘저절로 주재함이 있는 것’(自有主宰)이지 누군가 심판하는 자가 따로 있는 것이 아니라고 설명했다.³⁾ 리와 상제에 대한 주희의 이런 입장은, 16세기 조선의 유학자 퇴계退溪 이황李滉(1501~1570)의 발언에서도 비슷하게 드러난다. 이황은 자신의 이기론에서 리가 발동하고(理發) 리가 작용하며(理動) 리가 저절로 이른다(理自到)고 발언한 것으로 유명하다.⁴⁾ 특히 그는 말년에 제자

2) 『朱子語類』 卷1, 13조목. 或問先有理後有氣之說. “及此氣之聚, 則理亦在焉. 蓋氣則能凝結造作, 理卻無情意, 無計度, 無造作. 只此氣凝聚處, 理便在其中. 且如天地間人物草木禽獸, 其生也, 莫不有種, 定不會無種子白地生出一箇物事, 這箇都是氣. 若理, 則只是箇淨潔空闊底世界, 無形跡, 他卻不會造作; 氣則能醞釀凝聚生物也. 但有此氣, 則理便在其中.”

3) 『朱子語類』 卷1, 21조목. “帝是理爲主”; 『朱子語類』 卷1, 22조목. “蒼蒼之謂天. 運轉周流不已, 便是那箇. 而今說天有箇人在那裏批判罪惡, 固不可; 說道全無主之者, 又不可. 這裏要人見得.” 備問經傳中“天”字. 曰: “要人自看得分曉, 也有說蒼蒼者, 也有說主宰者, 也有單訓理時.”; 『朱子語類』 卷68, 11조목. 或問: “以主宰謂之帝, 孰爲主宰?” 曰: “自有主宰. 蓋天是箇至剛至陽之物, 自然如此運轉不息. 所以如此, 必有爲之主宰者. 這樣處要人自見得, 非語言所能盡(備錄作“到.”)也.” 因舉莊子“孰網維是, 孰主張是”十數句, 曰: “他也見得這道理, 如圭峰禪師說‘知’字樣.”

4) 이 글은 퇴계의 심성론을 다루기보다 퇴계 사찰론에 대한 성호학과 다산의 관점을 분석한 것이므로 퇴계학 선행 연구에 대해 거의 소개하지 못했다. 이 대목에서 언급한 퇴계의 ‘理動, 理發說’에 관한 기존의 연구들을 다음 글에서 정리하여 논평한 바 있다. 강경현, 「퇴계 이황의 리에 대한 해석의 갈래: ‘理動, 理發, 理到’ 이해를 중심으로」, 『태동고전연구』 39, 2017 참조. 또한 퇴계 심성론에서 ‘未發’의 성격, 미발과 본성, 리의 관계에 대해서 다음 논문 제2장 ‘최근의 논의들’에서 상세히 소개했다. 이봉규, 「『延平答問』 논의를 통해 본 退溪

고봉高峯 기대승奇大升(1527~1572)에게 보낸 서신에서, 리 개념은 ‘무위無爲의 본체’라는 점과 ‘움직이고 주재하는 작용’이란 점을 모두 가진다고 주장했다. 이황이 마음을 통해서 ‘리가 저절로 이른다(理自到)’고 말한 것도, 리가 작용하는 주재성을 가진다고 본 후자의 측면을 설명한 것이다.⁵⁾ 그는 기대승의 지적으로 자신이 리의 작용을 다시 숙고하게 되었다고 했다.

이황은 주희가 문답에서 마음의 작용(心之用)과 리의 작용(理必有用)을 구분해서 말한 곳이 있다는 점에 주목했다.⁶⁾ 이황은 “리가 만물에 있고 리의 작용은 인간의 마음을 벗어나지 않는다”고 주자가 말한 것을 보면 리의 작용이 마음의 작용에 의존하는 것처럼 보이지만, “리에 반드시 작용이 있으니 하필 마음의 작용을 말해야겠느냐?”고 또 주자가 지적한 것을 보면 리가 마음이 가는 곳에 따라서 움직이고 리가 저절로 이른다고 말할 수 있다고 이해한 것이다. 이렇게 이황은 리에 체와 용의 측면, 즉 무위하는 본체와 미묘한 작용의 두 측면이 존재한다고 보았다. 그는 리가 미묘하게 작용한다(妙用之能顯行)고 인정했기 때문에, 리가 저절

學의 지평—동아시아 유학사의 맥락과 연관하여, 『東方學志』 144, 2008 참조.

5) 『退溪先生文集』 卷18, 「答奇明彥」別紙, “方其言格物也, 則固是言我窮至物理之極處, 及其言物格也, 則豈不可謂物理之極處, 隨吾所窮, 而無不到乎? 是知無情意造作者, 此理本然之體也, 其隨寓發見而無不到者, 此理至神之用也. 向也, 但有見於本體之無爲, 而不知妙用之能顯行, 殆若認理爲死物, 其去道, 不亦遠甚矣乎?”

6) 『退溪先生文集』 卷18, 「答奇明彥」別紙, “蓋先生說, 見於補亡章或問中者, 闡發此義, 如日星之明, 顧況雖常有味其言, 而不能會通於此耳. 其說曰, “人之所以爲學, 心與理而已. 心雖主乎一身, 而其體之虛靈, 足以管乎天下之理, 理雖散在萬物, 而其用之微妙, 實不外一人之心, 初不可以內外精粗而論也. (其小註, “或問: 用之微妙, 是心之用否? 朱子曰: 理必有用, 何必又說是心之用乎? 心之體, 具乎是理, 理則無所不該, 而無一物之不在. 然其用實不外乎人心, 蓋理雖在物, 而用實在心也.”) 其曰, ‘理在萬物, 而其用實不外一人之心,’ 則疑若理不能自用, 必有待於人心, 似不可以自到爲言. 然而又曰, “理必有用, 何必又說是心之用乎?” 則其用雖不外乎人心, 而其所以爲用之妙, 實是理之發見者, 隨人心所至, 而無所不到, 無所不盡. 但恐吾之格物有未至, 不患理不能自到也.”

로 이른다(理自到)고 말했고, 우리가 리를 마치 죽은 사물처럼 간주해서
는 안 된다고 경계했다.

퇴계와 고봉이 인간의 감정을 논했던 사단·칠정론은 기본적으로 이
기론에 근거한 것이다. 퇴계는 사단의 발현 구조를 ‘리발이기수지理發
而氣隨之’로, 칠정의 발현 구조를 ‘기발이리승지氣發而理乘之’로 구분해
서 설명했다. 리기에 대한 퇴계의 관점은 결국 리와 기의 ‘호발설互發
說’ 혹은 ‘상수설相須說’의 관점으로 요약되어 전해졌다. 퇴·고退·高 논
쟁 이후에 기대승 그리고 율곡栗谷 이이李珥(1536~1584)의 관점을 이
은 율곡학과에서는 퇴계의 ‘리발기수지’를 ‘리선기후理先氣後’의 의미
로, 그리고 ‘기발리승지’를 ‘기선리후氣先理後’의 의미로 간주했다. 율
곡학과는 퇴계가 리와 기 개념을 마치 시간적 선후가 있는 호발설로
풀이했다고 비판한 것이다. 주지하듯이 퇴계 이기론은 그의 사후에
‘리유동정理有動靜’(理自到)과 ‘리선기후理先氣後’라는 두 맥락에서 주
로 비판받았다.

영남 지역에서 퇴계학은 여러 분파를 거쳐서 결국 갈암葛庵 이현일
李玄逸(1627~1704) 중심의 학풍이 주도권을 잡게 되었다.⁷⁾ 이현일은
「율곡이씨논사단칠정서변栗谷李氏論四端七情書辨」을 작성했고, 그와
사칠론을 토론한 우담愚潭 정시한丁時翰(1625~1707)이 곧이어 「사칠
변증四七辨證」을 작성해서 퇴계의 입장을 변호했다. 갈암과 우담은 퇴
계의 입장을 분개分開(分別)와 혼륜渾淪의 두 측면에서 해명했던 점에
서 공통적이다. 우담은 리의 주재성, 능동성에 공감했지만 사단과 칠
정, 인심과 도심의 구분보다는 양자를 아우르는 혼륜의 관점을 강조했다

7) 퇴계 사후 퇴계학파가 여러 인물들을 중심으로 분기되었고, 仁祖 反正(1623년) 이후 17세
기 후반에 다시 李玄逸(1627~1704)을 중심으로 영남학파의 주도권이 형성된 과정에 대해
서는 다음 논문을 참조했다. 김학수, 「갈암학파의 성격에 대한 검토: 제 학파의 수용 양상을
중심으로」, 『退溪學』 20, 2011, 67~68쪽.

다. 이 때문에 그는 사단이 칠정에 포함된다고 보고 도심도 인심 상에서 발현된다고 봄으로써 율곡의 견해를 받아들였다는 비판을 받게 되었다.⁸⁾ 이곳에서는 분개의 관점을 중시한 이현일의 사칠론에 대해 언급하겠다.

이현일은 1664년에 작성한 한 서신에서 ‘리일분수설理一分殊說’을 설명하면서 리는 천지가 있기 전에도 이미 형이하의 세계에서 전개되는 수많은 사물의 리를 갖추고 있다고 주장했다.⁹⁾ 리의 능동성과 작용성을 강조하는 그의 관점은 율곡의 이기론을 비판하는 「사단칠정서변」에서 좀 더 분명히 드러난다. 그는 율곡의 주장대로 리가 조짐도, 작용도 없이 무위할 뿐이며 오로지 음양의 기氣만 작용한다는 ‘기자이설機自爾說’이 맞다면 리가 허무공적虛無空寂에 빠져서 만화萬化의 근본이 될 수 없다고 비판한다. 그래서 그는 “부일리혼연夫一理渾然, 관동정이위지주貫動靜而爲之主.”라고 주장했다.¹⁰⁾ 그는 세상의 많은 단서들이 질서를 잃지 않는 것도 바로 이 동정을 관통하는 리가 끊임없이 작용하기 때문이라고 보았다. 또한 갈암은 율곡이 퇴계의 관점을 비판하면서 사단이 칠정에 포함되고 사단은 칠정 중에 ‘선일변善一邊’이라 말한 것, 그리고

8) 이현일의 ‘理能發論’, 정시한의 율곡설에 대한 평가, 우담에 대한 퇴계학과 내부(갈암, 대산)의 비판에 대해서는 이상익, 「갈암 이현일의 理能發論과 理氣分開論」, 『우담 정시한의 『四七辨證』과 그 비판』, 『嶺南性理學研究』, 심산, 2011을 참조하였다.

9) 『葛庵先生文集』卷17, 書, 「與應中」甲辰. “至於理一分殊之說, 則吾意以爲理固一也, 而不害爲萬殊. 未有事物之前, 其理已具, 不可道事物未形之前, 元無此理. 直待有事有物之後, 旋將此道理入在裏面, 故程子曰, 沖漠無眚, 萬象森然已具. 蓋造化有漸而理無漸, 氣有消息而理無消息. 未有天地之先, 却有下面許多事物之理.”

10) 『葛庵先生文集』卷18, 雜著, 「栗谷李氏論四端七情書辨」. “愚謂李氏謂陰陽動靜, 機自爾也, 非有使之者也. 陽動則理乘於動, 陰靜則理乘於靜, 非理動靜也. 此實李氏主意所在本原綱領, 前後許多云云, 皆自此一模式中脫出也. 夫理雖無爲, 而實爲造化之樞紐, 品彙之根柢. 若如李氏之說, 則此理只是虛無空寂底物, 不能爲萬化之原, 而獨陰陽氣化, 縱橫顛倒, 以行其造化也, 不亦謬乎. 夫一理渾然, 貫動靜而爲之主, 故化生發育, 錯行代明, 萬端千緒, 不失條序.”

인심은 도심과 포함 관계가 아니라 대대待對(相對) 관계라고 구분한 것을 비판적으로 지목했다. 그가 「사단칠정서변」에서 율곡을 비판한 요지는, 칠정과 사단의 소종래所從來가 위주로 삼는 것이 그 근본에서부터 다르기 때문에 발동하기 전에는 일도一途였다가 이미 발한 뒤에 선한 측면만 가려내서 사단으로 삼은 것이 아니라고 본 점이다. 갈암은 사단과 칠정은 입언한 뜻이 본래 서로 같지 않으므로 굳이 양자를 끌어다가 배합시켜서 하나로 주장해서는 안 된다고 보았다.

리기와 사철의 분별을 강조한 이현일의 관점은 영남 퇴계학의 또 다른 영향력 있는 인물인 여헌旅軒 장현광張顯光(1554~1637)의 사철설을 비판한 「수주관규록愁州管窺錄」에서도 비슷한 관점으로 전개되었다. 이 글에서 이현일은 혼륜과 분개의 논리로 이기론과 사철론을 설명한다.

“리와 기는 결코 두 물건이니, 비록 리가 기 속에 있더라도 리는 스스로 리고 기는 스스로 기여서 서로 섞이지 않다가 사물에 감촉하여 움직이게 되면 혹 리가 움직임에 기가 리를 끼고 혹 기가 움직임에 리가 기를 탄다. 비록 리기가 함께 있을 때 혼륜하여 분개할 수 없지만 두 물건이 각각 따로 한 물건이 되는 것에 문제가 없다.”¹¹⁾

“사단이 말하는 것은 공정하여 선하지 않음이 없어서 천하가 모두 그러하니, 이것이 리발이라 하는 까닭이다. 칠정에 이르면 무

11) 『葛庵先生文集』卷19, 雜著, 「愁州管窺錄」. “竊謂理與氣決是二物. 雖其方在氣中, 理自理氣自氣, 不相夾雜. 及其感物而動, 則或理動而氣挾之, 或氣動而理乘之. 雖在氣上, 渾淪不可分開, 然不害二物之各爲一物也.”

뜻 사람의 희희도 사사로운 희고 노怒도 사사로운 노고 …… 오惡
도 사사로운 오고 욕欲도 사사로운 욕이니, 반드시 자신의 사私를
극복한 후에야 비로소 공公하고 선善하다고 할 수 있다. 칠정이
발하는 것은 사사로워 간혹 선하지 않아서 사람마다 각각 다르므
로 이것이 기발이라고 한 까닭이다.”¹²⁾

이현일은 리와 기의 분개뿐만 아니라 혼륜의 상황에서도 리와 기가
구분되는 것을 충분히 설명할 수 있다고 보았다. 그것은 리가 기와 섞여
도 리만이 할 수 있는 구체적인 작용을 계속한다고 보았기 때문이다.¹³⁾
결국 율곡학과를 의식하면서 혼륜설을 말했지만 혼륜 중에서도 분개의
관점에서 리와 기를 설명하는 것이 갈암의 주된 입장이었다. 이런 관점
에서 그는 리가 발현된 사단은 공정하고 선하며, 기가 발현된 칠정은 사
사로워서 간혹 불선하다는 점을 분명하게 구분했다. 갈암은 ‘공이선사
이혹불선지별公而善私而或不善之別’을 강조한다.¹⁴⁾ 그는 칠정의 감정은
사적인 기쁨과 분노 등이지만 이것이 사단의 통제, 즉 리에 따르는 감
정이 되면 공희公喜가 되고 공노公怒가 된다고 봄으로써 발현한 시초와

12) 『葛庵先生文集』卷19, 雜著, 「愁州管窺錄」, “四端之發, 公而無不善, 達之天下, 此其所以謂之理發也. 至於七情, 凡人之喜也是私喜, 怒也是私怒, 哀也是私哀, 懼也是私懼, 愛也是私愛, 惡也是私惡, 欲也是私欲, 必克去己私然後方得公而善. (此亦節略朱子說)是則七情之發, 私而或不善, 人人各異, 此其所以謂之氣發也.”

13) 본체와 유행의 두 측면에서 이현일이 본 리의 주재와 작용성을 해명한 다음 논문을 참조했다. 문석윤, 「葛庵 李玄逸의 性理說」, 『민족문화』 29, 2006, 252-257쪽.

14) 『葛庵先生文集』卷19, 雜著, 「愁州管窺錄」, “愚謂人有形氣, 則此理始具於形氣之中而謂之性. 才說性時, 氣便包攝在其中. 然性之本體, 亦未嘗雜. 孟子就人身中, 指出這箇天命之性不雜氣質者而爲言. 以此推之, 四端之發, 雖不可不謂之氣便在其中, 然心中本有之理, 隨感而見, 理爲之主, 氣未用事, 則其可止謂之氣動而不謂之理發耶. 且無論四端七情, 而渾論言情之所本者理, 情之所發者氣, 則惡睹其所謂公而善私而或不善之別乎.”

달리 시간을 거쳐 변화되어 칠정의 감정이 리에 부합하는 공적 감정이 될 수 있는 여지를 열어 놓았다.

혼륜과 분개설 모두 상정한 것에서 보이듯이 이기론을 설명할 때 이현일은 리기 개념이 분명히 구분되지만 함께 존재하는 것을 인정했는데, 그것은 사단의 근거인 리와 대별되는 칠정의 근거로서의 기, 그리고 리를 실현하는 데 필수적 매체인 기 개념을 함께 상정했기 때문이다. 리와 기가 구별되면서도 동시에 존재하는 것과 달리 사칠 개념은 구별될 수 있을 뿐 겹치거나 공존할 수는 없는 범주의 감정들이다. 그의 발언에서 공사 개념도 층위가 다른데, 칠정의 발현은 처음 사사롭게 시작되기도 극기할 수 있다면 결국 공하고 선해질 수 있다고 보았기 때문이다. 리에 따르는 감정은 공희, 공노가 된다고 본 것이 그런 사례이다. 갈아엎은 칠정이 리에 따르면, 즉 사단의 통제에 있으면 공적인 감정이 된다고 보았다. 이것은 그가 공사 개념이 이기론에 근거한 것이라고 보면서 동시에 구체적 사태와의 중절, 사태에 부합하는 마땅함이라는 점을 염두에 두었기 때문일 것이다.

대산大山 이상정李象靖(1711~1781)은 이황 사후에 퇴계 문인 김성일金誠一(1538~1593), 장흥효張興孝(1564~1633), 이현일, 이재李裁(1657~1730) 등으로 계승되는 퇴계 학맥을 계승한 중요한 인물이다. 그는 영남 남인의 학문적 수장으로서 이 지역뿐만 아니라 경기도 남인들, 즉 성호학과와도 깊이 교류했다.¹⁵⁾ 성호학파가 퇴계학을 잊겠다는 정치적·학술적 의지가 강했기 때문에 오히려 사철의 엄격한 구분을 강조한 반면, 이상정은 퇴계학의 적통으로서 이 학문을 널리 확장해야 한다는 사명감 때문에 율곡학을 포섭하는 등 학문적으로 포용

15) 李象靖은 성호학파의 安鼎福과 四七論에 관해 토론했고, 大山의 문인 南漢朝(1744~1809)는 西學 문제로 순암과 교류했다.

의 관점을 피력한 것으로 보인다. 요컨대 사칠론에서도 분별보다는 혼란을 강조한 것이다. 그는 리기의 동정動靜과 선후先後 문제를 성찰한 다음 글에서 리 개념이 갖는 무위성과 주재성을 동시에 설명하고자 했다. 이상정은 이황의 리발설, 리동설을 인정하는 한편, 그런 주장들이 지나치게 리의 주재성과 작위성만 강조하는 경향으로 치우치는 것을 막으려고 했다.

“(退陶는) ‘감정도 의지도 없고 조작도 없음은 리의 본연의 모습이고, 발동할 수 있고 낳을 수 있음은 리의 지극히 오묘한 작용이다.’라고 말했다. 이와 같아야 지극한 논의이다. 그러나 이른바 발동할 수 있고 작용할 수 있다는 것은 의도를 가지고 조작하는 것이 아니라 저절로 행하고 저절로 그치는 것이니, 주재하지 않으면서도 주재하고 무위하면서도 행한다고 말하는 것과 같음을 알아야 한다.”¹⁶⁾

“근래 이기론을 말하는 자들은 불상리不相離 위주로 생각해서 리를 말라비틀어진 고목처럼 죽은 것으로 인식하고 ‘동정과 개벽 모두 기의 기틀이 저절로 그러한 것이다.’라고 생각한다. 이것은 매우 잘못된 것이다. 그러나 이것이 잘못이라고 해서 다시 리와 기를 상대적인 것으로 보고 각각 스스로 발용한다고 하면(不相雜), 이것은 오류를 바로잡으려다 더 심한 오류에 빠지는 것이니

16) 『大山集』卷40, 雜著, 「讀聖學輯要」, “退陶曰 …… ‘無情意無造作, 本然之體, 能發能生, 至妙之用也.’ 如此乃是至論. 然又須見得所謂能發能動者, 非是用意造作, 自行自止, 如曰不宰之宰, 無爲之爲耳.”

이 또한 잘못이다.”¹⁷⁾

이상정은 기본적으로 퇴계의 이기·사칠론의 대전제를 공유했다. 그는 퇴계의 발언을 인용하면서 리가 움직여서 기가 따르는 경우가 있고 기가 움직여서 리가 올라타는 경우가 있으므로 리와 기가 함께 작용한다(理氣有互動)고 말할 수 있다고 보았다. 그리고 이 점에서 리를 위주로 하거나(主理) 기를 위주로 하는(主氣) 구분이 있을 수 있다고 말한다.¹⁸⁾ 다만 율곡학과의 비판을 의식했기 때문에 이상정의 발언에는 혼란설의 함의도 포함되어 있다. 이상정은 리가 죽은 사물이 아니기에 발동하여 주재하는 힘을 가진 것이라고 이해했다. 그런데 그는 리가 어떤 의도를 갖고 작동하지 않기 때문에 리는 주재하지 않는 듯하면서 주재하고 리는 무위하면서 무엇인가 행위한다(不宰之宰, 無爲之爲)는 점을 동시에 강조했다. 그는 두 번째 인용문에서 유사한 입장을 피력한다. 대산은 율곡학파가 리기불상리理氣不相離만 강조해서 리의 주재하는 작용성을 간과했다고 비판했는데, 한편 불상잡不相雜만 내세워서 리와 기를 판연히 다른 두 존재로 간주하는 것은 더 위험하다고 경계했다. 후자는 퇴계학의 이기론이 가진 위험성을 의식한 것이라 할 수 있다. 그는 리기와 사칠을 연계해서 설명했다.

17) 『大山集』卷6, 「答權清臺」. “近世爲理氣之說者, 其主於不相離, 則殆認理爲枯槁死物, 凡動靜闔闢, 皆氣機之自爾, 固失之遠矣. 而病其爲此, 則又若以理爲與氣相對, 而各自發用, 恐是矯枉過直, 是亦枉而已矣.”

18) 『大山集』卷40, 雜著, 「讀聖學輯要」. “退陶亦曰, “理動則氣隨而生, 太極動而生陽是也. 氣動則理隨而顯, 復見天地之心是也.” 由是言之, 各就其所主, 而謂之理氣有互動, 烏不可也? 然亦非各在一邊自爲動靜也. 其相資相須之勢, 固無頃刻之離者, 而但於其間, 隨其所發地頭而有主理主氣之分耳.”

“내가 퇴계 선생이 혼륜처에서 말한 것을 보니, 리와 기가 서로 이루어지는 과정에서 미발을 성으로, 이발을 정으로 삼았다. 칠정을 말하면 사단은 그 가운데 있다. 분개처에서 말하면, 성에 본연과 기질의 차이가 있어서 그 발출한 것을 보면 소주所主와 소종所從의 구분이 있다.”¹⁹⁾

“리기를 나누지 않고 혼륜하게 말할 때는 칠정 속에 사단이 포함되어 속해 있는데, 이때 언제 칠정이 기에 속한다고 말한 적이 있단가? 다만 사단과 더불어 대비시킨 후에야 주리主理와 주기主氣의 구분이 있게 된다. 이제 칠정이 기에 속한다고 하면 그만이지만, 사단이 리에 속한 것과 더불어 대비시키면서 절도에 맞는 것이 사단과 차이가 없다고 한다면, 아마도 분석한 곳에 정밀하지 못한 점이 있을 것이다.”²⁰⁾

두 인용문 모두 이상정이 혼륜과 분개(분별)의 관점에서 퇴계의 이기·사칠론을 해명한 대목이다. 혼륜설에서 보면 미발 상태의 본성이 이발 상태의 감정으로 드러나는 ‘성발위정性發爲情’의 구조는 사단·칠정의 경우 모두 동일하다. 이때 대산은 사단이 칠정에 포함된다고 말한다. 그리고 이때는 굳이 사단과 비교해서 칠정만 따로 기에 속한다

19) 『大山集』, 卷20, 「答李希道(甲子)」. “竊觀李先生說渾淪處, 就理氣相成之中, 以未發爲性, 已發爲情. 言七而四在其中; 說分開處, 就性有本然氣質之異, 見其所發, 有所主所從之分.”

20) 『大山集』, 卷20, 「答李希道(甲子)」. “蓋不分理氣渾淪而言, 則七情之中四端包攝在裏, 此時何嘗言七情屬於氣哉? 惟與四端對舉, 然後有主理主氣之分. 今以七情爲屬於氣則已, 與四端屬理者對待, 而以中節者爲不異於四端, 則恐於分析處有未精也.”

고 말할 필요가 없다고 보았다. 칠정은 그 자체로 주기主氣라는 범주에 한정될 필요가 없다고 본 것이다. 다만 분개설에서 보면 성에 본연과 기질의 구분이 있는 것처럼 감정이 드러나게 된 근거가 다르다고 보았기에 사단과 칠정이 서로 구분될 수 있다고 했다. 두 번째 인용문에서, 사단과 칠정을 대비시켜야 그때 비로소 주리와 주기의 구분이 유효하게 성립한다고 말했다. 그리고 이렇게 분개설의 관점에서 사철을 구분하는데 이때 도리어 순전한 사단과 절도에 맞는 중절은 차이가 없다고 주장하는 이가 있다면, 대산은 그의 논리가 정밀하지 못하다고 비판한다. 분개에 주목하는 순간에 오히려 혼란을 말하는 것과 같으므로, 그런 이는 퇴계 학설의 혼란·분개의 구별을 이해하지 못한 것이라고 보았기 때문이다. 이상정은 퇴계의 사철 구분을 그대로 존중하고 리의 주재성을 인정했지만, 한편 리의 무위성 그리고 사단이 칠정에 포함된다고 보는 관점을 인정함으로써 율곡학과 연결되는 지점을 확보했다. 이상정은 영남 퇴계학이 율곡학의 심성론과 연결될 수 있는 지점을 고민한 것으로 보인다.

3. 성호학파의 퇴계학 이해와 특징

1) 성호 사철론의 문제의식

영남 퇴계학의 후예들이 율곡학과 학문적으로 만날 수 있는 지점을 성찰했다면 성호학파는 어떠했을까? 성호星湖 이익李穡(1681~1763)은 학문적·정치적으로 분명한 목적의식을 가지고 자신을 퇴계학의 계승자로 조술한 인물이다. 그의 형 섬계剡溪 이잠李潛(1660~1706)이 숙종의

정치 환국 때 장살 당한 사건(1706) 이후 성호는 재야에서 학문에 몰두하는 한편 영남 퇴계학과와 자신을 연결함으로써 학문적·사회적으로 가문의 정통성과 의리를 인정받고자 노력했다. 1709년 이후 성호는 백운동서원, 도산서원을 방문했고 도산서원의 원장을 지내면서 『퇴계언행록退溪言行錄』의 간행을 주도했던 청대淸臺 권상일權相一(1679~1759)과 사철론에 대한 의견을 교환하고 성호의 중형 이잠의 묘갈명을 부탁하는 등 교류를 확대했다.²¹⁾ 성호를 영남 유학자들과 연결한 중요한 인물은 식산息山 이만부李萬敷(1664~1732)이다.²²⁾ 성호는 이잠의 죽음 이후에 이만부에게 비문을 청하는가 하면 영남 지역의 사습士習과 학인學人에 대한 고견을 요청했다.²³⁾ 성호학과에 깊이 연루된 남인 재상 변암樊巖 채제공蔡濟恭(1720~1799)은 성호의 묘갈명에서 영남 퇴계학과 경기도 성호학과의 계승을 언급하면서 퇴계 이황·한강 정구·미수 허목·성

21) 『淸臺先生文集』 卷6, 「答李自新(丙寅)」 참조.

22) 이만부는 서울에서는 許穆(1595~1682)에게 수학했고 영남에서는 이현일, 정시한에게 배웠으므로 성호 이익을 영남의 저명한 유학자들의 사상에 연결하는 역할을 했다고 볼 수 있다. 또한 성호의 형들 이잠, 이서 등과 이만부가 이미 교류했으므로 그와 이익의 교류 역시 자연스럽게 이어졌다. 성호 가계와 영남 유학자들의 교류에 대해서 김학수, 「성호 이익의 학문 연원: 가학의 연원과 사우관계를 중심으로」, 『성호학보』 1, 2005, 84~94쪽 참조. 김학수는 이 글에서 성호의 학문 연원을, 퇴계 사숙설을 비롯한 정언놀과 허목 계승설, 정시한과 이식, 이만부 계승설 등으로 추적했다. 성호가 정시한의 묘갈명을 써서 그의 「사철변증」의 의미를 선양하고 정약용도 「旁親遺事」에서 정시한의 학덕을 “鄭述, 張顯光 이후로 진정하고 순수한 유학자는 오직 선생뿐이다.”라고 극찬한 것으로 볼 때 정시한, 이만부 등과 이어진 성호학과의 학문적 교류가 중요하다고 볼 수 있다. 다만 성호가 권상일, 이만부 등과 교류함으로써 정시한, 이현일 등과 학맥으로 연결되고 싶어했던 것은 사실인 것 같지만, 성호학과 사철론의 고유한 특징을 고려할 때 이들보다는 오히려 여현 장현광의 공사론, 칠정 리발설이 더 의미심장한 관련성을 가지지 않았을까 추정된다.

23) 전성진, 「17~18세기 퇴계학과와 율곡학과에 대한 대응의식과 사상사적 지평: 성호와 대산의 사단칠정론을 중심으로」, 『태동고전연구』 33, 2014, 70~72쪽 참조.

호 이익으로 이어지는 도통道統을 제시했다.²⁴⁾ 이것은 일차적으로 퇴계학의 정통성을 잇기 위한 정치적 구호로 이해된다. 나는 이 지식인들 사이의 학문적 계보, 도통의 계승 양상이 아직 구체적으로 밝혀진 것은 아니라고 생각한다. 다만 성호가 영남 유학자들과 자주 교류하면서 퇴계학에서부터 이어지는 학문의 정통성을 전수하려고 노력했던 것은 분명해 보인다.

이익은 35세 무렵에 『사칠신편四七新編』을 저술해서 퇴계학의 사칠론에 적극적으로 개입했다. 『사칠신편』의 대의는 사단과 칠정을 모두 ‘리발일도설理發一途說’로 설명하는 것이었다. “사단과 칠정 가운데 어느 것이 리발이 아니겠는가? 나누어지는 이유를 말하면, 외부 사물이 감할 때 이 리가 곧 응해서 처음부터 형기의 매개가 없는 것을 사단이라고 한다. 외부 사물이 형기를 촉발할 때 형기가 매개가 되고 이에 리가 응하는 것을 칠정이라고 한다.”²⁵⁾ 그는 사단이 형기가 매개되지 않은 리발, 칠정이 형기가 매개되어 드러난 리발이라고 구분해서 설명했고, 나아가 사단과 칠정 모두 동일한 리발의 원리로 발현된다고 해석했다. 하빈河濱 신후담愼後聃(1702~1761)을 비롯한 문인들과의 토론에서 성호는 리발의 명제만으로는 리기불상리理氣不相離의 원칙에서 벗어나는 문제가 발생할 수 있으므로 ‘리발기수(일도)설理發氣隨(一途說’로 자신의 사칠론의 핵심을 재정리한다. 크게 보면 성호는 퇴계가 사단·칠정을 엄밀하게 구분한 점, 리의 능동성을 강조한 점을 인정하면서,

24) 『樊巖集』 51권, 「星湖李先生墓碣銘」, “但念吾道自有統緒, 退溪我東夫子也, 以其道而傳之寒岡, 寒岡以其道而傳之眉叟, 先生私淑於眉叟者, 學眉叟而以接夫退溪之緒, 後之學者知斯文之嫡嫡相承有不誣者, 然後庶可以不迷趣向.”

25) 『星湖全書』 권7, 『四七新編』, 讀李栗谷書記疑, “四端七情, 孰非理發? 以其緣由之分言, 則外物感而此理便應, 初無形氣之媒者謂之四端; 外物觸於形氣, 形氣爲媒而理於是應者謂之七情.”

이기론의 동일한 논리와 구조로 인간의 감정을 규명하고자 노력했다. 물론 ‘리발기수’ 구조의 ‘일도설’은 율곡의 이기론에서 제시된 ‘기발리승일도설氣發理乘一途說’의 문제의식을 검토하고 고민한 결과라고 볼 수 있다.

성호를 비롯해서 성호학과 사칠론의 가장 중요한 특징은 공사公私의 구도로 사단·칠정론을 재해석한 점이다. 성호는 맹자가 말한 사단 가운데 측은지심惻隱之心과 『예기禮記』에 나온 칠정 가운데 슬픔(哀)의 감정은 겉으로 유사해 보이지만, 후자의 슬픔은 자신에게만 절실한 것이고 전자의 측은지심은 타인의 슬픔을 공감하는 공적 감정이라고 구분했다.²⁶⁾ 같은 감정이라도 자신에게만 해당되면 사적 슬픔이고, 타인과 함께 슬퍼하면 공적 측은지심이며, 같은 미워함이라도 자신에게 피해를 주는 것을 싫어하는 것은 칠정의 사적 미워함이고 타인 모두에게 피해가 가는 것을 객관적으로 싫어하는 것은 사단의 공적 분노라고 구분한 것이다.²⁷⁾ 그런데 이런 공사의 구조로 사칠론을 해석하면 역설적 이게도 사단과 칠정의 구분이 무의미해지는 지점에 이르게 된다. 개인의 사적 형기에서 발동한 칠정의 감정이 자신에게 한정되지 않고 타인의 슬픔과 기쁨을 함께 공감하는 것이라면, 그 경우 칠정이란 사단과 똑같이 리가 발동해서 드러난 윤리적 감정이라고 볼 수 있기 때문이다. 그래서 제자 신후담은 사단과 동일한 수준의 공적인 칠정, 즉 ‘공칠정公七情’, ‘공희로公喜怒’를 주장하게 된다.²⁸⁾ 우선 사칠론을 공사론으

26) 『星湖先生全集』 권17, 「答李汝謙(庚申)」, “公私二字, 實爲此論之肯綮. 惟哀與惻隱相似, 而哀是傷切於己, 與惻隱之公不同. 七之惡, 卽有惡於己私, 而四之惡, 惡其不善, 則公也. 四七之間, 公私顯別.”

27) 『星湖全書』 권7, 『四七新編』, 「四端字義」, “四之隱非七之哀也. 隱者隱於物, 公也. 哀者哀在己, 私也. 四之惡非七之惡. 四之惡惡不善, 公也. 七之惡惡害己, 私也.”

28) 신후담의 공칠정설의 등장과 배경, 내용과 의미 등에 대해서는 다음의 선행 연구를 참조

로 해석하는 성호의 발언을 살펴보자.

“주렴계는 ‘애爰는 인仁을 말한다.’고 했고 정자程子是 ‘인仁한 것은 진실로 널리 사랑한다.’고 했다. 애는 본래 칠정 중 하나인데 간혹 이것으로 인을 논하는 것은 어째서인가? 글자는 비록 같으나 의미는 구별된다. 마치 ‘사람을 사랑한다’거나 ‘사물을 사랑한다’고 할 때 애는 곧 사단의 공公이니, 널리 하는 것을 귀하게 여긴다. ‘따뜻한 것을 좋아한다’거나 ‘배부른 것을 좋아한다’고 할 때 애는 칠정의 사私니, 여기에 ‘박博’이란 글자를 붙일 수 없다. 공적인 것은 곧 측은지심이요, 사적인 것은 다만 자신의 편리함과 좋아하는 것에 기인해서 생긴 것이니 측은과는 스스로 다른 부류이다. 간혹 항상 미워하는 사물이라도 그것이 장차 죽으려고 우는 소리를 들으면 곧 측은지심이 생기는데 그것이 어떻게 애와 연관이 있겠는가? 간혹 좋아하는 장난감이 있어서 매우 좋아한다고 해도 그것이 어떻게 측은과 연관이 있겠는가?”²⁹⁾

“칠정은 과연 공公인가 사私인가? 음식과 남녀에 대한 욕구, 죽음과 가난함과 고통을 싫어하는 것은 성인과 일반인이 모두 가진

할 수 있다. 박지현, 「하빈 신후담의 사단칠정론과 공리(公理)에서 발하는 칠정」, 『국학연구』 26, 2015; 서근식, 「하빈 신후담의 『사칠동이변(四七同異辯)』에 관한 연구」, 『유교사상문화연구』 76, 2019; 이재복, 「공칠정 담론의 형성과 도덕 감정론: 성호학파를 중심으로」, 2022 등 참조.

- 29) 『星湖全書』 권7 『四七新編』, 「四七有相似處」. “周子曰, ‘愛曰仁’, 程子曰, ‘仁者固博愛’. 愛本七情之一, 而或以之論仁, 何哉? 字誰同而義實別也. 如愛人愛物之愛, 則四端之公, 博之爲貴. 如愛暖愛胞之愛, 則七情之私, 於此下博字不得. 公底便只是側隱之心, 私底不過緣己之便好而生者, 自與側隱殊科也. 或有常所憎疾之物, 聞其將死之鳴, 則便有側隱之心, 此豈與愛干涉? 或有玩好之物, 雜愛之極, 又豈與側隱干涉?”

것이다. 그런데 욕구(欲)가 마땅히 욕구해야 할 것에 그치고, 싫어함(惡)이 마땅히 싫어할 만한 것에 그치는 것이 바로 '사私 가운데 올바른 것'이다(私中之正也). 여기서 올바른(正)이란 무엇인가? 비록(사람이) 자신의 사적 영역에서 벗어나지 않지만 사특한 곳(邪)으로 흐르지 않은 것이다. 세상 사람이 함께 원하는 것을 자기도 원하고, 세상 사람이 함께 싫어하는 것을 자기도 싫어하는 것이 사 가운데 공이다(私中之公也). 공공이란 무엇인가? 비록 자기 일에 관계되지 않지만 마치 자기 일처럼 하나로 여기는 것이니, 이것은 리가 주도하는 것이다. …… 지난번 말한, 맹자가 기뻐한 일, 순임금이 성낸 일은, 성인이 다른 사람과 더불어 인仁을 함께 행한 사사로움(聖賢同仁之私)이다. (『대학』) 경전의 전傳에서 말하길 '여자를 좋아하는 것을 백성과 함께 좋아하고, 재물을 좋아하는 것을 백성과 함께 좋아한다'고 했다. 이것이 바로 내 자신이 좋아하고 싫어하는 사적인 것에서 공으로 미루어나간 것이다. 맹자는 착한 사람이 정치하는 것을 기뻐하고 순임금은 사흉四凶이 직분을 위반한 것을 미워했으니, 이것은 진실로 자신을 넓혀 사물에 미루어간 仁이다. 여기서 그 미루어간 흔적을 볼 수 없다. 이것이 어찌 물욕이 깨끗이 사라지고 천리가 유행해서 '천하동기사天下同其私'한 것이 아니겠는가?³⁰⁾

30) 『星湖全書』 권7, 『四七新編』 4, 「聖賢之七情」. “七情果公乎, 果私乎? 飲食男女之欲, 死亡貧苦之惡, 聖愚同有, 而欲止於所當欲, 惡止於所當惡, 乃私中之正也. 正者, 何也? 雖不離己私, 而不流於邪. 欲天下之所同欲, 惡天下之所同惡, 乃私中之公也. 公者, 何也? 雖不繫吾事, 而一視於己也. 此卽理之爲也. …… 若向所謂孟子之喜, 舜之怒之類, 亦是聖賢同仁之私也. 傳曰, “好色, 則與百姓同之, 好貨, 則與百姓同之”者, 方是自吾身欲惡之私, 而推向公去也. 喜善人之爲政, 怒四凶之分背者, 實以己及物之仁, 而不復見其推之之迹, 茲豈非物欲淨盡, 天理流行, 與天下同其私者乎?”

성호는 우선 칠정의 애愛와 널리 타인을 사랑하는 인仁이 명확하게 구분된다고 봄으로써 칠정과 사단의 감정을 엄격히 구별한다. 자신과 자신의 소유물에 대한 애착, 타인의 고통과 괴로움에 대한 공감만큼 이 양자는 확연히 구분된다고 보았다. 다만 그럼에도 성호는 칠정이 갖는 함의에 대해 진지하게 고민했다. 『맹자』, 『대학』 경문에 나오듯이 성인의 칠정이 사태에 정확히 부합하여 천리가 드러난 사례들에 주목했던 것이다. 맹자가 말한 사례는 사적인 물욕이 없어서 천리가 유행한 인仁의 모습과 똑같다. 그렇다면 성호는 성인의 완벽한 칠정의 감정을 리발이라고 본 것인가? 기발이라고 본 것인가? 앞에서 언급한 신후담과의 ‘칠정 리발설’(公七情說) 논쟁을 거치면서 성호는 성인의 칠정은 리가 발동한 ‘공칠정’이라고 인정한 적이 있다. 『사칠신편』에 수록된 「중발重跋」에서 이런 관점을 표명했다. 그러나 이 논점을 확대하면 사단·칠정의 구별이 무의미해질 우려가 있었다. 그래서 성호의 고제 소남邵南 윤동규尹東奎(1695~1773)는 회로와 같은 칠정의 감정은 성인이라도 모두 기발에 해당된다고 주장했다.³¹⁾ 성호가 윤동규에게 보낸 서신을 보면 감정의 삼단계설이 등장하는데 ‘유발어일기지사자有發於一己之私者, 유발어동체지사자有發於同體之私者, 유발어의리자有發於義理者’가 그것이다.³²⁾ 자신에게만 해당되는 감정, 다른 타인과 함께 공감하는 감정, 의리의 기준에 부합하는 감정, 이 세 단계에 대해 성호의 제자들은 사단·칠정 모두 포괄한 논설이라고 보거나(尹東奎) 혹은 칠정의 세 경우를 말한 것으로 마지막 단계에서 칠정에도 리발의 경우가 있음을 성호가 인

31) 『邵南遺稿』, 「與李景協書」(1751). “至於喜怒等心, 無論聖愚中不中, 要皆氣分上事, 中節而當理, 則雖因私而即公; 不中而違理, 則雖以人爲公, 而不免於私也. 然則其公與私, 分於中節與不中節. …… 如怒四凶一怒之類, 不過曰此以義理而怒, 不可直曰此怒即義理也.”

32) 『星湖先生全集』 卷19, 「答尹幼章(壬戌)」. “然則有發於一己之私者, 有發於同體之私者, 有發於義理者, 必須分三段說, 究極於毫忽之際, 方可以語此矣.”

정한 증거라고 보았다(李秉休).

성호가 결과적으로 드러난 감정을 판단해서 그것이 공적인지 사적인지 구별하고 공적인 감정의 경우 리가 주재하기 때문에 그 감정이 공적 성격을 가진다고 본 것은 분명하다. 요컨대 칠정의 경우도 공적 성격을 가질 수 있고 그것은 리 덕분에 그렇다고 본 것이다. 다만 이때 공적인 칠정은 사단과 어떻게 다른지에 대해 성호는 명확히 밝히지 않았고 이 문제는 그의 사후에 불분명하게 남았다. 그는 『사칠신편』에서 성인의 감정은 그 감정의 본원의 모습에서 보면 사적이지만 보편성이라는 리의 관점에서 보면 공적이라고 봄으로써, 성인의 감정이 그 연원에서는 형기와 연관된 사적 감정이지만 타인과 공감하는 결과에서 보면 보편적인 공적 가치를 가진 점을 찾아볼 수 있다고 생각했다.³³⁾ 결국 성호가 관심을 가진 칠정의 공적 성격에는 리가 주재하는 측면도 있고 타인과의 관계에서 경험적으로 관찰되는 측면도 있었다. 그는 양자를 함께 말했지만 칠정의 공과 사를 판별하는 근거에 대해 선명하게 해명하지는 못한 것으로 보인다.

『중용』 첫 장의 ‘희로애락’ 미발의 중과 이발의 화에서 보이듯이 희로의 감정은 사태와의 중절中節을 가장 중요한 기준으로 삼는다. 칠정은 상황과 때에 경험적으로 부합해서 과불급過不及이나 편중偏重이 없는 중절의 마음 상태일 때 선善으로 평가받을 수 있다. 영남 퇴계학과에서 이 점을 가장 적극적으로 강조한 인물은 여헌旅軒 장현광張顯光(1554~1637)이었다. 장현광은 사단과 칠정이 다르지 않고 칠정이 모두

33) 『星湖全書』 권7, 『四七新編』 4, 「聖賢之七情」. “凡衆人, 莫不愛一家之人, 是以一家爲一人也. 聖人, 偏愛人類, 是以天下爲一家, 以中國爲一人也. 既是一人, 則物皆屬己, 而氣自貫通. 天下之喜怒, 卽吾之喜怒也. 如四肢百體, 痛痒必覺, 外物之感, 莫不切己. 故曰, “非意人也, 必知其情也.” 衆人之私, 及近; 聖人之私, 及遠. 所以遠者, 理爲之主也. 理何嘗私? 然則謂之私, 可也; 謂之公, 亦可也. 私以本情言, 公以理言.”

리발이라고 보았기 때문에, 사칠 분개설을 강조한 갈암 이현일은 여현의 관점을 비판했다. 모든 감정을 ‘리발기수설’로 설명하려고 시도한 점, 사칠론을 일관되게 공사론으로 해명한 점에서 장현광의 관점은 이후 성호학과 사칠론의 경향을 이해할 때 중요한 단초가 된다.

“성性이 발현한 것이 정情이라면, 사덕四德 외에 다른 성은 없다. 칠정이 사덕의 발현이 아니라면, 어떤 성에서 발현하여 정이 된 것인가? 또 사단이 이미 사덕에 뿌리해서 발현한 것을 지칭하는 데, 이것만 유달리 정이 아니라는 말인가? 그렇다면 칠정은 사덕의 현상 아닌 것이 없고 사단 또한 칠정 바깥에 따로 단端이 되는 것도 아니다. 사단으로 말하자면, 측은은 칠정 중의 애愛이고 수오羞惡는 칠정 중의 오惡이며, 사양辭讓은 칠정 중의 애愛와 오惡를 겸한 것이고, 시비是非는 칠정의 각 조목들을 상황에 따라 변별하는 것이다. 옳다는 판단이 항상 리理에 맞는 상황(順境)에 놓여 있고 그르다는 판단이 항상 리理에 거스르는 상황(逆境)에 놓여 있는 것이다. 그렇다면 희락애욕喜樂愛欲 네 가지는 리에 맞는 상황에 대한 반응이 아니겠는가? 노애오怒哀惡 세 가지는 리에 거스르는 상황에 대한 반응이 아니겠는가? 칠정으로 말하면 애哀는 인仁의 발현인데, 애哀는 예禮의 발현이라 할 수 있다. 이것으로 통관하면, 사단은 결코 칠정 밖에 있는 게 아니고 칠정은 참으로 모두 사덕의 작용이다.”³⁴⁾

34) 『旅軒先生全書』(下), 「性理說」 卷四. “性發者爲情, 則四德之外無他性焉, 七情如非四德之發, 則謂之從何性而發爲情乎? 又四端既根於四德而卽爲已發之稱, 則獨不爲情乎, 然則七情固莫非四德之用, 而四端亦非外七情而別自爲端者也. 以四端言之, 惻隱卽七情之愛也, 羞惡卽七情之惡也, 辭讓卽亦愛惡之兼, 而是非卽七情之條分目別者也. 所是者常在於順境, 所非者常在於逆境, 則喜樂愛欲四者非順境之應乎? 怒哀惡三者, 非逆境之應乎? 以七

장현광은 사덕과 사단, 칠정을 일원적인 하나의 논리로 해석하는 관점을 피력한다. 부연하면, 그는 동일한 사덕의 본성이 처음 막 발현되었을 때를 사단으로 보았고, 이것이 사태와의 관계에서 결과적으로 완결되어 드러난 감정을 중절 혹은 부중절한 칠정의 감정이라고 보았다.³⁵⁾ 결국 여헌에게 사단과 칠정은 다르지 않았다. 여기서 주목할 점은 그가 사단과 칠정의 사례들을 순경順境과 역경逆境으로 구분한 점인데, 이것은 성호가 『사칠신편』에서 종종 사용한 논법이다. 나아가 장현광은 칠정이 리발이라는 점을 분명히 한다. “칠정이 리발이라고 말하는 까닭은 다음과 같다. 칠정의 감응은 리에 맞는 상황(順境)과 리에 거스르는 상황(逆境)을 벗어나지 않는다. …… 리의 항상됨에서 발출한 것을 본성 바깥의 일이라고 한다면 옳은 말이겠는가? 그러므로 그 칠정을 일컬어 달도達道라고 한다. 만일 참으로 이 리의 일정하고 불변하는 준칙에 순응할 수 있어서 그 감정의 발현이 반드시 그 사태에 맞고 시기에 맞고 절도에 맞다면, 그 감정들은 본성에 순응한 것이고 그 위緯는 그 경經에 준한 것이어서 도道의 지선至善이 될 것이다. 이것이 곧 이른바 치우치지 않고 기울지도 않고 지나치거나 모자람도 없는 중中으로 곧 천지를 바로 자리 잡게 할 수 있고 만물을 길러낼 수 있는 것이 바로 여기에 있다.”³⁶⁾

情言之, 哀之仁發, 而哀亦可謂之禮發也. 舉此而統觀之, 則四端定不在七情之外, 而七情果皆爲四德之用也.”

35) 장현광의 성리설에 대해서 다음 논문을 참조했다. 안영상, 「여헌 장현광과 성호 이익의 성리설 비교 연구: 사단칠정론과 인심도심설을 중심으로」, 『유교사상문화연구』 24, 2005; 홍성민, 「여헌의 사칠론에서 理發과 中節의 문제」, 『공자학』 40, 한국공자학회, 2020 참조.

36) 『旅軒先生全書』(下), 「性理說」卷四. “夫謂七情爲理發者, 七者之應, 既不出順逆二境矣. …… 出於理之常者, 其謂之性外之事, 可乎? 故謂其情曰, 達道, 如果能順此理一定不易之則, 則其發也, 必以其事, 必以其時, 必以其節, 則情順其性, 緯準其經, 而爲道之至善矣. 正所謂不偏不倚, 無過不及之中, 而卽可以位天地育萬物者, 在是矣.”

이것은 여헌이 『중용』 첫 장을 적극적으로 해석함으로써 칠정이 공리를 실현한 달도의 감정임을 설명한 대목이다. 물론 칠정의 감정이 리의 항상됨에 따른다는 점을 전제했지만, 그 감정이 사태에 부합하고 시기에 적절하며 절도에 맞는다는 점, 한쪽으로 치우치거나 과불급이 없는 중의 특성을 보인다는 점을 공적 감정의 가장 중요한 지표들로 이해한 것을 알 수 있다. 이처럼 장현광은 칠정 리발설을 분명히 제시했을 뿐만 아니라 같은 연장선에서 사단·칠정의 감정을 일관되게 공사 개념의 대비로 설명했다.³⁷⁾ 동일한 희로의 감정이라도 리에 따르면 공적인 것으로, 리에 역행하면 사적인 것으로 구분된다고 본 장현광의 이런 관점은 성호학과 사칠론이 공사 개념에 기초해서 인간 감정을 풀이한 것과 밀접한 연관성을 갖는다고 볼 수 있다.

2) 사칠론의 분화와 해체 과정

하빈 신후담은 성호학과 사칠론의 중요한 특징을 대변하는 인물이라 할 수 있다. 그는 사단과 칠정을 발현시키는 리는 두 가지로 명백히 다르며 또한 상이한 리를 실현하는 기 역시 다르다고 주장했다. 그리고 칠정 가운데도 사단과 똑같이 리로부터 발현된 공칠정公七情이 존재한다고 봄으로써 결과적으로 사단과 칠정의 엄격한 구별을 무너뜨렸다. 신후담은 인물이 공유한 본연지성本然之性 같은 주자학적 관념을 거부하는 대신 인간종과 동식물의 종차를 구별하는 입장을 개진했다. 이 관점은 그가 『서학변西學辯』을 지어서 『영언여작靈言蠡勺』, 『천주실의天主實

37) 『旅軒先生全書』(下), 『性理說』卷七. “若喜爲公喜, 怒爲公怒, 哀爲公哀, 樂爲公樂, 愛爲公愛, 惡爲公惡, 欲爲公欲, 則是道心也. 或喜爲私喜, 怒爲私怒, 哀爲私哀, 樂爲私樂, 愛爲私愛, 惡爲私惡, 欲爲私欲, 則是人心也. 七者之爲情一也, 而爲人心道心之別者, 公與私而已. 公出於理故曰道, 私出於身, 故曰人.”

義』 같은 서학서를 비평했던 과정에서 강화된 것으로 추정된다. 하빈에게 사단을 발현시키는 인의예지의 성은 인간에게만 주어진 선험적 원리이며 동물은 단지 성색취미聲色臭味의 성만 가진 존재로 묘사된다. 인간과 동물의 명백한 구분은 인간종을 이해할 때도 같은 논리로 적용된다. 그는 인간의 정신(心)과 신체의 작동 원리를 변별하기 위해서 인의예지의 성과 성색취미의 성, 심기心氣와 형기形氣, 혹은 지각감동知覺感動의 기와 혈기血氣라는 이원적 대립 구도를 일관되게 사용했다. 인간과 동물의 존재론적 구별이 인간 자신의 동물적 본성(形氣)과 정신적 본성(義理)을 이원화하는 계기로 작동한 것이다.

신후담이 정신과 육체의 본성, 지각감동과 형기의 기를 구분한 것은 사단과 칠정의 발현 구조를 설명할 때도 그대로 적용된다. 퇴계의 심성론을 계승하고 심화한 이익은 사단과 칠정 모두 ‘리발기수理發氣隨’의 원리를 따른다고 보았다. 이익은 칠정이 형기로부터 촉발된다고 이해했지만 그럼에도 사단·칠정이 모두 동일한 하나의 리를 실현한다고 믿었던 것이다. 이 점에서 이익은 퇴계의 기본 입장을 공유하고 있었다. 신후담은 원론적으로 ‘리발기수론’을 따르고 ‘리일분수理一分殊’라는 표현도 언급하지만, 완전히 다른 이질적 성격의 리와 기가 여럿 존재한다고 생각하게 되었다. 그래서 그는 성명의 리와 형기의 리가 다르고, 사단과 칠정을 발현시키는 원리도 각기 상이하며, 인심과 도심의 작동 원리도 다르다고 이해했다.

“리와 기를 범칭하면 리가 어찌 기 없이 홀로 일어나며 기가 어찌 리 없이 홀로 일어나겠는가? 사단의 측은함은 기이며 측은한 까닭은 리이다. 칠정의 기빠함과 노여움은 기이며 기빠하고 노여워

하는 까닭은 리이다. 이들은 각자 모두 리기를 함께 갖추었으니 여기서 사단과 칠정이 다름을 볼 수가 없다. 다만 사단의 리는 성명의 본연을 근본으로 하고, 칠정의 리는 형기로 이루어진 사적인 영역(私分)에서 드러난다. 인의예지 성과 성색취미의 성은 성이라는 점에서 같지만 군자가 성색취미를 성으로 삼지 않는 것은 어째서인가? 형기에 속하기 때문이다.”³⁸⁾

“내 생각으로 말하면, 사단과 칠정의 발현은 비록 모두 리기를 겸하지만 사단의 기는 지각(知覺)과 감동(感動)을 말한 것으로, 칠정이 형기의 사사로움에 속한 것과는 같지 않다. 칠정의 리는 단지 음양과 기질지성을 말하는 것으로, 사단이 천명의 올바른 이치에 속한 것과는 같지 않다.”³⁹⁾

신후담은 모든 존재가 음양오행의 동일한 리를 공유하지만 그럼에도 인간만이 윤리적인 본성을 가졌을 뿐만 아니라 인간 마음에도 사단과 칠정의 감정을 발동시키는 서로 다른 원리가 존재한다고 보았다. 이른바 인간과 동물, 인간의 정신과 육체의 차이를 해명하는 ‘二性二氣

38) 『河濱先生全集』 제2책, 卷9, 「四七同異辯」, 「四七說同」. “若汎論理氣, 則理豈有無氣而獨發者乎, 氣豈有無理而獨發者乎. 如四端之惻隱者, 氣也, 而其所以惻隱者, 理也. 七情之喜怒哀者, 氣也, 而其所以喜怒哀者, 理也. 是皆兼理與氣, 未見四端七情之有以異也. 但四端之理, 則原於性命之本然, 七情之理, 則著於形氣之私分. 如仁義禮智之性, 聲色臭味之性, 其爲性則同, 而聲色臭味之性, 君子不爲之性, 何也. 以其屬於形氣故也.”

39) 『河濱先生全集』 제2책, 卷9, 「四七同異辯」, 「星湖李丈四七新編記疑」. “以愚見言之, 則四七之發, 誰皆兼理氣, 而四端之氣, 但以知覺感動言, 非若七情之屬於形氣私分也. 七情之理, 但以陰陽質性言, 非若四端之屬於天命正理也.”

論'을 상징한 것이다.⁴⁰⁾ 특히 기 개념의 구분에 주목하면, 그가 인간의 본성을 실현하는 지각감동의 주체로서의 심기心氣와 육체성을 가리키는 형기를 엄격하게 구별한 점이 눈에 띄는데, 이런 구분은 사단을 구현하는 심기와 칠정을 발동시키는 형기의 구별로 이어진다. 결국 신후담은 사단과 칠정의 구별을 정신과 육체의 구별로 이해한 셈이다. 이것은 사단·칠정과 인심·도심을 모두 심기의 작용(氣之精爽)로 해명한 율곡의 관점과 다를 뿐만 아니라 퇴계의 사칠론과도 상이한 것이었다. 퇴계는 『중용』의 중화설보다는 『예기』에서 말한 칠정, 즉 음식남녀飮食男女의 욕구나 사망빈고死亡貧苦에 대한 혐오의 감정에 주목했기 때문에 칠정을 형기와 관련해서 설명한 것은 맞지만 퇴계는 사단·칠정의 감정을 모두 동일한 이기론에 기반해서 해석한 반면, 하빈은 사단을 발현하는 리기와 칠정을 발현하는 리기는 전혀 다른 두 원리로 구분했던 것이다. 이 점에서 하빈은 퇴계와 성호의 사칠론에 모두 결함이 있다고 비판했다.⁴¹⁾

신후담의 『사칠동이변四七同異辯』에 수록된 「사칠동이변중발四七同異辯重跋」에 따르면 선생 이익은 신후담이 지각감동의 기와 형기를 구분한 것을 눈여겨보면서 자신도 그와 유사한 구조의 심기心氣와 형기形氣, 소기小氣와 대기大氣의 구분법을 사용했다.⁴²⁾ 또한 이익은 공적인

40) 이 표현은 다음 논문 제목에서 가져왔다. 이상익, 「하빈 신후담의 二性二氣論과 그 비판」, 『퇴계학논총』 36, 퇴계학부산연구원, 2020.

41) 신후담은 『사칠동이변』에서 퇴계와 성호의 사칠론의 문제점을 비판적으로 논평했다. 요지는 두 사람 모두 사단의 근거로서의 성과 칠정의 근거로서의 성을 명확히 구분하지 못한 점, 중절의 미비점을 잘 성찰하지 못했다고 본 점이다. 이에 대해 다음 글에서 상세히 소개했다. 줄고, 「하빈 신후담의 서학 비평과 자기 이해: 『서학변』과 사칠 논변의 문제의식 비교」, 『동방학지』 213, 2025 참조.

42) 성호 이익의 사상과 이기·사칠론을 중심으로 한 성호학파의 사상적 분기에 대한 포괄적 해명으로는 이상익(1999), 추제협(2015), 강세구(2024) 등의 논문을 참조할 수 있다. 하빈 신후담의 사칠론과 공칠정설의 등장 배경, 사상적 의미에 대해서는 정소이(2014), 박지현

칠정이 사단과 같이 리가 발동한 것처럼 보인다는 점도 인정한 적이 있다. 그러나 이익은 성리학적 이기론을 그대로 견지했고 사단칠정의 감정을 동일한 리가 실현된 결과로 보았다. 「사칠동이변후제四七同異辯後題」를 살펴보면, 신후담이 하나의 본연지성을 거부하고 본성과 리를 여러 개로 나누어서 설명하는 관점을 피력한 것을 선생이 우려했던 것을 알 수 있다. 성호는 동물에게는 기질지성만 있다고 본 반면 사람에게는 의리와 형기의 두 종류 본성이 있다고 설명하는 제자의 관점에 동의하기가 어려웠던 것이다.⁴³⁾ 신후담은 퇴계와 성호가 사단·칠정의 발현 근거를 상이한 본성으로 선명하게 구분해서 설명하지 못한 것을 비판했을 뿐만 아니라, 사태에 맞게 중절한 칠정을 사단과 같은 공리상의 감정으로 인정할 수 없다는 점을 더 강한 어조로 주장한다.

“고봉이 칠정이 발해서 중절한 것을 리에서 발현한 것이라 보아 사단과 다르지 않다고 한 것을 말하면 이 또한 타당하지 않다. 발하는 것(發)과 중절하는 것은 스스로 두 가지 일이니 어찌 중절을 가리켜서 (공리가) 발하는 것이라고 할 수 있는가? 만일 칠정이 중절한 것을 일러 리에서 발현하고 사단과 다르지 않다고 말한다면, 사단이 중절하지 않은 것도 기에서 발현해서 칠정과 다르지 않다고 보아야 하겠는가? 그렇다면 사단과 칠정, 리와 기는 장차

(2015), 서근식(2019), 이재복(2020), 김선희(2022), 최정연(2022) 등의 논문을 통해 그 내막을 살펴볼 수 있다.

43) 『星湖先生全集』卷23, 「答愼耳老」. “來諭, 仁義公理之外, 別有七情所有發之理云云, 此未知本意所在… 若以禽獸無四端爲證, 亦恐未明. 人與物所稟之性, 雖有偏全之殊, 栗谷所謂理通氣局一句, 亦自是當. 此朱子所謂性墮在氣質, 隨氣質而自爲一性也. 若如來諭, 物只有一性, 而人卻有兩性也, 如如何何?”

구분되지 않을 것이다.”⁴⁴⁾

“나는 칠정 중 선한 것을 보면 기뻐하고, 악한 것을 보면 노여워하는 부류는 공리公理에서 발현해서 형기의 사私와 관계없는 점이 사단과 다르지 않다고 말한다. 울곡은 기뻐할 만해서 기뻐하는 것은 인仁의 단서이고, 노여워할 만해서 노여워하는 것은 의義의 단서라고 했는데, 단지 기뻐할 만하고 노여워할 만하다고 일컫는 것으로 어찌 그것이 반드시 공리라고 할 수 있는가? 비록 형기의 경우에도 기뻐할 만하고 노여워할 만한 일이 있으니, 배고픈데 먹을 것을 얻고 추운데 입을 것을 얻는 것이 곧 기뻐할 만한 일이고 옷과 먹을 것을 다른 사람에게 빼앗기는 것이 노여워할 만한 일이다. 이것이 인의와 무슨 상관이겠는가?”⁴⁵⁾

신후담은 감정이 발원하는 근거와 그 감정이 발현된 결과의 모습이 다르다고 구분한다. 가령 칠정이 중절한 결과로 드러나도 그것을 공리 상에서 발현된 감정으로 볼 수 없다는 말이다. 그의 이런 철저한 구분은 『중용』에서 중절한 희로의 감정을 달도로 인정한 점을 간과한 것이고,

44) 『河濱先生全集』 제2책, 卷9, 「四七同異辯」, 「四七說同」. “至於高峰以七情之發而中節者, 謂發於理而與四端不異, 則此又不然. 發與中節 自是兩件事, 烏可以中節謂之發乎? 若以七情之中節者, 謂發於理而與四端不異, 則四端之不中節者, 亦可謂發於氣而與七情不異乎? 如是則四七理氣, 將無所分別也.”

45) 『河濱先生全集』 제2책, 卷9, 「四七理氣辯」, 「四七說異」. “愚則謂七情中, 如見善而喜, 見惡而怒之類, 發於公理而不涉形氣之私, 則與四端無異也. 今栗谷則況以當喜而喜者, 爲仁之端, 當怒而怒者, 爲義之端, 只稱當喜當怒, 則何而見其必爲公理乎? 難形氣上, 亦有當喜當怒之事, 如創而得食, 寒而得衣, 則當喜也, 衣食爲人所奪, 則當怒也. 此與仁義何當干涉乎?”

퇴계·율곡학과에서 오랜 시간 『예기』와 『중용』의 감정론을 조화시키려고 시도한 오랜 노력을 단순화하는 결과를 초래한다고 생각한다. 앞에서 인용한 장현광의 발언들이 치우치거나 기울지 않아서 사태에 부합하는 중절한 감정은 곧 사덕의 발현과 같다고 말한 것과 비교하면 그 차이점이 선명하게 드러난다. 두 번째 인용문에서도 신후담은 율곡을 비판하면서, 사람이 배고파서 음식을 적절히 먹고 추워서 옷을 적절히 입는 것과 같은 사태에 마땅한 상태는 인의의 본성과는 전혀 관계가 없다고 주장했다. 칠정이 우연히 중절하거나 혹은 사단이 우연히 부중절해도 하빈은 겉으로 드러난 중절 혹은 부중절의 여부 자체를 중요하게 간주하지 않았고, 그런 감정들의 더 깊은 근원을 추적해야 한다고 보았다.⁴⁶⁾ 이 점에서 그는 사태와 감정 간의 적합성보다는 어떤 감정을 산출하는 형이상학적 근거에 더 주목했다고 볼 수 있다. 마찬가지로 그에게 공이란 경험상의 중절이나 균형으로 설명될 수 없는 원초적 올바름, 즉 천명지성(혹은 병이지성) 같은 근원에 바탕한 것으로 설명된다. 신후담이 사칠론과 인심도심설을 여전히 공사론의 문법으로 이해하고 조명하려고 한 문제의식은 퇴계학에서 성호학으로 이어진 전통적인 학문적 관심을 계승한 것이다. 그러나 이 문제를 해명하는 과정에서 하빈은 이전의 선배들과는 다른 상이한 관점을 표명했는데, 그것은 신후담이 서학을 비평하면서 갖게 된 인간 심성에 대한 새로운 안목에 기인한 것으로 판단된다.

신후담은 성호와 깊은 학술적 교류를 맺었으나 성호학과 문인들과 깊은 교류는 없었던 것으로 보인다.⁴⁷⁾ 다만 윤동규, 이병휴, 안정복 등

46) 하빈의 사칠론에서 중절 개념이 갖는 의미와 그 성격에 대해서 상술한 홍성민, 「李滉과 愼後聘의 四七論에서 中節의 의미」, 『철학연구』 141, 2017을 참조할 수 있다.

47) 하빈과 성호의 학문적 교류, 문인들과의 관계에 대해서는 강세구의 글에서 상세히 소개했

이 주고받은 서신에, 그리고 안정복이 영남 퇴계학과인 이상정과 주고받은 서신에 주인공으로 등장했다. 특히 사칠론에서 공칭정설을 주장했고 그것이 기대승의 관점과도 달랐기 때문에 신후담의 사칠론이 동년배들의 논의에 자주 언급된 것이다. 성호의 인척이자 제자였던 정산 貞山 이병휴 李秉休(1710~1776)는 존재론으로서 이기론과 심성론으로서 이기론을 서로 다르다고 생각했다.⁴⁸⁾ 그래서 전자를 범칭汎稱으로, 후자를 전칭專稱으로 구분해야 한다고 보았다. 얼마 뒤 성호와 하빈의 사칠론을 살펴보면 이병휴는 신후담의 입장에 서게 된다. 그는 사단을 발현시키는 의리의 성과 칠정을 발현시키는 형기의 성이 다른 본성이라고 생각하게 되었다. “지금 사람들이 다행히 (『尙書』)「대우모」의 글로 인해 마음에 두 종류가 있다는 것을 알았지만 성性에도 두 가지가 있다는 것을 알지는 못한다. 도심이 근원하는 바는 강충降衷의 성이며, 인심이 발생하는 바는 형기形氣의 성이다.”⁴⁹⁾ 『천주실의』에서 인심과 금수심의 구분을 접한 성호학과 지식인들—신후담, 이병휴, 정약용 등—은 ‘대우모’의 전통적 인심도심설을 결국 정신과 육체의 갈등, 의리의 성과 형기의 성에서 기원한 대립적 마음들의 관계로 이해하게 되었다. 같은 논리로 그들은 사단·칠정도 의리의 감정과 형기의 감정으로 대립시켜 보는 비슷한 입장을 개진했다.

신후담의 관점을 지지한 이병휴는 성호가 「중발重跋」에서 피력한 공칭정 리발설이 성호의 마지막 정론이라고 믿었다. 그는 안정복에게 보

다. 강세구, 「星湖門人 河濱 愼後聘과 星湖學派」, 『星湖學報』 26, 성호학회, 2024 참조.

48) 『貞山雜著』, 「上星湖答書」. “四原於性命之理, 故曰理發, 七生於形氣之私, 故曰氣發. 然則理發之理字卽指性命之理, 而與汎稱理動者不同. 氣發之氣字卽指形氣之氣, 而與汎稱氣隨者又不同.”

49) 『貞山雜著』, 「論降衷之性說」. “今人幸因禹謨之文, 知心有兩般, 而不知性亦有兩般. 道心之所原者降衷之性也, 人心之所生者, 形氣之性也.”

낸 서신에서도 이미 주희 당시부터 칠정 중에 공적인 칠정의 존재를 인정했고 그것을 근거로 공칠정은 리가 발동한 것이며 사단과 같은 책임을 주장했다. “『주자어류』에서 ‘지금 사람이 기뻐하는 것도 사적인 기쁨이고, 노여워하는 것도 사적인 분노며, 슬퍼하는 것도 사적인 슬픔이고, …… 욕구하는 것도 사적인 욕구다. 진실로 자신의 사사로움을 극복하고 제거하여 넓고 트이게 공정할 수 있다면, 기쁨은 공적인 기쁨이고 분노는 공적인 분노이며 슬픔, 두려움, 사랑, 미움, 욕구가 공公 아닌 것이 없게 된다.’고 했다. 내가 생각건대 사사로움은 기발이고 공은 리발이라면, 이것은 칠정이 본래 기발이지만 리발도 있다는 증거가 아니겠는가?”⁵⁰⁾ 신후담과 마찬가지로 이병휴의 공칠정설도 그동안 사단에만 인정되었던 올바른 감정의 가능성을 칠정으로 확대한 공로가 있다. 또한 이들의 사칠론을 통해 그동안 통제나 절제의 대상으로 여겨졌던 칠정의 감정이 공칠정에 한해서 확충할 수 있는 바람직한 도덕적 감정으로 인정받게 되었다. 그들은 사단의 감정이 노력해서 어렵게 실천할 수 있는 반면, 어떤 특정한 칠정의 감정은 노력하지 않아도 자연스럽게 드러난다고 봄으로써 윤리적 감정의 실행 장벽을 낮추었다고 볼 수 있다.⁵¹⁾

성호는 처음 『사칠신편』에서 칠정을 기발로 설명했다가 신후담과의 토론 이후 「중발」에서는 칠정 리발 인정하는 한편 윤동규의 문제제기로 다시 그것을 폐기함으로써 혼선을 남겼다. 성호의 이런 태도는 윤동규

50) 『貞山雜著』, 「答安百順書」. “語類有云, 今人喜也是私喜, 怒也是私怒, 哀也是私哀, 懼也是私懼, 愛也是私愛, 惡也是私惡, 欲也是私欲. 苟能克去己私, 廓然大公, 則喜是公喜, 怒是公怒, 哀懼愛惡欲, 莫非公矣. 愚案, 私爲氣發, 公爲理發, 則此非七情固是氣發 而亦有理發之證耶.”

51) 이재복, 「공칠정 담론의 형성과 도덕 감정론: 성호학파를 중심으로」, 2022, 120-122쪽 참조. 공칠정 이발설이 갖는 시사점을, 위의 내용을 포함해서 세 가지 측면에서 상술했다.

와 이병휴 사이에 논변이 일어나는 빌미를 제공했다. 이때 순암順菴 안정복安鼎福(1712~1791)이 사칠론을 둘러싼 성호학파의 분열 상황을 깊이 우려했다. 그는 이에 1764년 이후 여러 차례 소남과 정산에게 편지를 써서 공회로 문제를 의논했고, 1770년에는 영남의 이상정에게 서신을 보내 퇴계의 본의를 질문함으로써 본격적으로 사칠 논쟁에 참여했다.⁵²⁾ 안정복은 퇴계의 입장에 서서 기순리氣順理하면 칠정이 리에 따라 중절한 모습으로 실현되는데 그래도 칠정은 여전히 형기와 관련된 것이라고 이해했다. 다만 그는 신후담, 이병휴의 설을 접하면서 이 문제를 계속 의심했고 이병휴에게 자신의 의구심을 전달하기도 했다.⁵³⁾ 안정복은 고봉과 처음 사칠론을 펼쳤던 퇴계의 마지막 정론이 무엇이었는지 궁금했다. 그래서 순암은 사단·칠정 논변 과정에서 퇴계가 만년에 기대승의 주장을 받아들여서 자신의 설을 일부 수정했는데 그 지점이 바로 공회로 리발설을 인정한 것인지 이상정에게 질문을 던졌다.

“근래 이쪽에는 ‘공회로는 리발이다’라는 주장이 있습니다. ……

이는 기고봉의 논리와 비슷합니다. (고봉은 칠정이 절도에 맞으면

52) 안정복의 성리설, 경학에 대해서는 다음 논문을 참조했다. 이봉규, 「순암 안정복의 유학관과 경학사상」, 『한국실학연구』 2, 2000; 안영상, 「순암 안정복의 사단칠정설: 성호학파의 내부 논쟁을 중심으로」, 『한국실학연구』 3, 2001; 문석윤, 「순암 안정복의 성리설: 『擬問』의 내용을 중심으로」, 『한국실학연구』 25, 2013 참조.

53) 『順菴集』卷4, 「與李景協書(丁亥)」. “後見朱子之言, 有曰‘喜怒人心也, 當喜而喜, 當怒而怒, 道心也.’ 反謂之道, 則其理發可知, 而先入之見, 卒難回頭, 喜怒終是形氣上分數多, 退陶氣順理之說, 似無改評, 終守舊見, 近來始知此說, 肇於慎上舍, 蒙丈席印可, 老兄亦信從無疑, 則其說必無謬誤矣, 考『退溪集』高峯 後說 中, 剔公喜怒理發之說, 以攻退陶氣順理之語, 李先生更無所辨, 反賜許可, 此丙寅歲也. 戊辰年, 修聖學十圖系統性情中圖, 包四端於七情之中曰, 就善惡幾, 言善一邊, 己巳年與李平叔書, 又申其義, 以此言之, 則李先生晚來之見, 亦從高峯耶? 願賜詳教.”

모두 리발이라고 했으니 이 주장—신후담, 이병휴의—과는 좀 다릅니
다) 그런데 기고봉의 후설後說 마지막 부분에 대해 퇴계가 ‘내 말
이 온당하지 않은 점이 있으니 다시 생각해야 한다’고 하신 말씀
이 있고, 그 후 『성학십도』의 성정중도性情中圖, 그리고 이평숙李
平叔에게 답한 서신에서 모두 기고봉의 (사단이 칠정의) 선일변善
一邊이라는 주장을 따르고 있기에 늘 의심을 품었었는데 질문할
곳이 없었습니다. …… 가장 공정한 의론을 듣고 싶습니다.”⁵⁴⁾

이상정은 퇴계의 정론이 고봉의 견해를 수용한 것이 아니라 여전히
사단과 칠정의 차이를 강조한 것이라고 답변했다.⁵⁵⁾ 퇴계가 사단과 칠
정을 혼란하게 말해서 하나의 원리로 설명한 경우도 있지만 이와 달리
분개해서 서로 구분한 것 역시 변하지 않았다고 답변한 것이다. 조금씩
차이가 있지만 혼란과 분개의 관점을 함께 사용한 것은 이현일, 정시한,
이상정 등 영남 유학자들이 공유한 관점이었다. 안정복은 “퇴계의 가르
침은 혼란분개渾淪分開 네 글자에 불과하다”는 이상정의 말에 공감하는
입장을 다른 벗에게 보낸 서신에서 밝힌 적이 있다.⁵⁶⁾ 칠정도 리에서

54) 『順菴集』卷5, 「與李景文書(庚寅)」. “近來此中有公喜怒理發之說, …… 此與高峯之論畧同矣(高峯則並與七情之中節者, 並爲理發, 與此少異). 高峯後論末端所論, 退溪有‘鄙說未安, 敢不致思’之語, 後來性情中圖及答李平叔書, 從高峯善一邊之論, 尋常抱疑, 無從質問, 而嶺南是先生藏脩之所, 淵源授受之際, 必有承聞於文字之外者. 故前日稟問, 欲聞至正之論也.”

55) 『大山集』卷14, 「答安百順」. “後書有‘所論鄙說中, 聖賢之喜怒哀樂及各有所從來等說, 敢不三復致思於其間’云云, 而其後未有一言之及於此如物格無極之說, 則其終不以高峯之說爲是也較然矣. 性情中圖, 蓋就渾淪言中, 拈其善一邊, 則原於天命之性而爲天下之達道, 與下圖之分開說者, 各是一義, 然實與平日議論, 未嘗不同.”

56) 『順菴集』卷8, 「與韓士凝書(庚寅)」. “退溪之訓, 不出於渾淪分開四字, 蘇湖之言得矣. 尹丈每說到渾淪處, 却恐有理氣一物之病, 必欲斥之, 此則似過矣. 近來龍湖長川所爭, 非謂

발현된 것으로 보이는 경우가 있는데 이것은 사단·칠정을 동일한 본연 지성이 실현된 결과로 보는 '혼륜설'의 관점에서 나온 사례라고 본 것이다. 안정복은 신후담, 이병휴와 달리 사단은 이기론에서의 리가 발현된 것이고, 칠정은 기가 발동한 것이라고 보는 분개설의 기본 관점을 그대로 유지했다.

“성인과 범인의 칠정은 비록 중中과 부중不中의 차이 없음이 있지만, 칠정이 칠정이 되는 까닭은 동일하다. 범인의 칠정을 기에서 발한 것이라고 하면서 성인의 칠정을 유독 리에서 발한다고 하겠는가? 리는 본래 선한 것으로서 확충할 수 있는데, 칠정도 확충할 수 있겠는가? 진실로 그것을 확충하면 그 폐단이 장차 어떠하겠는가? 그것을 리발이라고 할 수 없음이 분명하다. …… 비록 기가 맑거나 기가 탁하며, 정기正氣인가 객기客氣인가의 구분은 있어도 그것이 기에서 발한 것은 동일하다. 이자(李子, 退溪)께서 또한 공칠정은 ‘기가 리에 따른 것’이라고 하셨는데 실로 평정한 의론이다.”⁵⁷⁾

四七理氣之大案也. 長川遵慎上舍之言, 謂喜怒雖出於形氣, 其公喜怒, 不干己私者, 爲理發, 如見赤子之入井, 有惻隱之心是理發, 則見人拯救, 必欣然而喜, 有人擠墮, 必憤然而怒, 究此喜怒之所從來, 則與惻隱何別, 其爲理發無疑. 此與高峯後論中節之情歸之理發, 又不同矣.”

- 57) 『順庵全集』2책, 「擬問」, 「四七理氣」. “今聞主人之言, 始知發四端者氣也, 而四端之所發源理也, 則此乃理爲主, 而氣爲使也. 主人所謂四端理之發者, 誠無弊之論也. 若夫聖人之公七情, 似是理發, 而必謂之氣發者, 抑又何也? 主人曰, 聖凡之七情, 雖有中不中之不同, 七情之所以爲七情, 一也. 則凡人之七情, 謂之發於氣, 而聖人之七情, 獨謂之發於理乎? 且理本善而可以擴充, 七情亦可以擴充乎? 苟使之擴充, 其弊將如何? 不可謂之理發也, 明矣. …… 雖有氣清氣濁正氣客氣之分, 而其發於氣, 則一也. 李子又有公七情氣順理之說, 實平正之論也.”

“총괄해서 말하면, 칠정은 기발이며 기에는 험잡夾雜이 있으니 그것을 확충할 수 없다. 나누어 말하면 칠정 중에 바름을 얻은 것은 기가 리에 순응한 것이고 리에 순응하면 천리를 보존하고 있는 것이니 그것을 확충할 수 있다.”⁵⁸⁾

안정복은 사단은 완전하게 순선하고 공정한 반면 칠정은 선한 것도 불선한 것도, 그리고 공적인 것도 사적인 것도 섞여 있다고 보았다. 그리고 이런 차이점 때문에 사단은 본연지성에 속하여 온전하게 확충할 수 있는 데 비해 칠정은 공사가 섞인 기질지성에 속하므로 확충하기가 어렵다고 말했다.⁵⁹⁾ 이 점에서 사단은 리발, 칠정은 기발이라고 요약한 것이다. 안정복은 여전히 공칠정 기발설을 상정했다고 볼 수 있다. 다만 특이한 점은 공칠정은 여전히 기발이라고 하면서도 이 경우 칠정의 감정을 확충할 수 있다고 순암이 예외적으로 인정한 점이다. 순암은 하빈이나 정산과는 다른 방식으로 공칠정의 감정이 갖는 중요성에 주목했고 그 가치를 중시했다고 볼 수 있다. 그도 공칠정의 감정을 단순히 통제나 절제의 대상만이 아니라 확충의 측면에서 이해한 점에서 순암 역시 성호학파의 젊은 후배들과 공유하는 점이 있었다. 또 주목할 점은 안정복도 신후담, 이병휴처럼 인간과 동물의 본성이 차이가 난다고 말한 적이 있었던 점이다. 하빈이 병이지성과 형기지성을, 정산이 강충지

58) 『順庵全集』 2책, 「擬問」, 「四七理氣」. “統以言之, 則七情氣之發也, 而氣有夾雜, 故不可以擴充也. 分以言之, 則七情之得正者, 氣之順理者也. 順理則存天理, 故可以擴充.” (自註)

59) 『順庵全集』 2책, 「擬問」, 「四七理氣」. “問, 七情中愛, 則似可擴充? 曰, 四端是大公無私者也, 七情是有公有私者也. 大公無私者, 屬之本然之性, 而無有不善, 是也. 有公有私者, 屬之氣質之性, 而有善有不善, 是也. 本然之性, 無有不善者, 可以擴充矣. 氣質之性, 有善有不善者, 亦可以擴充乎? 七情是氣邊物, 而愛在乎七情中, 則愛固不可以擴充也.”

성降衷之性과 형기지성을 말한 것처럼, 순암도 어느 대목에서 본연지성과 기질지성이 상이한 두 종류의 본성이라고 이해한 적이 있다. 정산과 순암의 이런 발언은 뒤이어 다산이 도의지성과 기질지성을 구분해서 인물성을 상이하게 해명하는 단초가 되었다.

4. 다산의 퇴계학 평가와 의미

다산 정약용에 이르러 사단·칠정 개념의 구분이 실질적으로 폐기되었다고 볼 수 있다. 그는 사단에도 중절, 부중절이 있고 칠정에도 중절, 부중절이 있다고 봄으로써(「理發氣發辨二」) 사단과 칠정의 분개에 대한 선배 유학자들의 논의를 자신의 방식으로 총정리했다. 정약용은 사단의 부중절을 중시하지 않았던 신후담의 입론을 넘어서 사단과 칠정이 변별적으로 갖는 최소한의 고유한 성격마저 무너뜨린 것이다. 물론 이것은 사칠론이 전개한 윤리적 감정과 일반 감정—형기로 인한—과의 구분을 없앴 것이라기보다는 사단·칠정 개념 틀이 가진 한계나 문제점을 폐기한 것이라고 할 수 있다. 다산은 하나의 마음이 발동할 때 다만 ‘천리지공天理之公’에서 나왔는지, ‘인욕지사人欲之私’에서 나왔는지의 구별만 중요할 뿐이고, 드러난 마음이 공적이면 그대로 확충하고 사적이면 통제해서 극복해야 할 뿐이라고 요약했다.

이기·사칠론에 대한 정약용의 첫 발언은 그의 20대 초반으로 거슬러 올라간다. 가장 빠른 기록은 그가 성균관의 유생으로 있을 때 과거 시험을 준비하던 중 국왕 정조의 질문에 답변했던 글이다. 정조의 중용강의中庸講義에 참여해서 대답한 것(1784년)을 다산은 뒷날 『중용강의보』에

수룩했다.⁶⁰⁾

“저는 사단은 이발, 칠정은 기발에 속한다는 설에 대해서 일찍이 의심을 품어왔습니다. 만약 분분한 말에 빠지지 않고 초연히 앉아 공적으로 이를 살펴보면 혹 쉽사리 간파할 수도 있으리라고 봅니다. 기는 독립하여 존재하는 것(自立之物)이며, 리는 의존하여 붙어 있는 것(依附之品)입니다. 의지하여 붙어 있는 것은 독립하여 존재하는 것에 의지해야만 합니다. 그러므로 기가 발하면 곧 거기엔 리가 있는 것입니다. 따라서 기발이리승지氣發而理乘之는 가능하지만 리발이기수지理發而氣隨之는 불가능합니다. 왜냐하면 리는 독립하여 존재하는 것이 아니기 때문에 먼저 발할 수가 없습니다. 그러므로 비록 먼저 리가 있다고 해도 발할 때는 반드시 기가 앞서는 것입니다. 우리나라 유학자(율곡 이이)가 말한 ‘발하는 것은 기요, 발하게 하는 것은 리이다’라는 설은 참으로 정확한 말이니 어느 누가 그 말을 바꿀 수 있겠습니까? 신이 생각건대 사단·칠정을 한마디로 말하면 ‘기발이리승지’라고 할 수 있으니 반드시 리와 기로 나누어서 배속할 필요가 없습니다. 사단·칠정뿐만 아니라 하나의 초목의 생장과 새가 날고 짐승이

(60) 성균관에 입학했을 때 정약용은 정조의 어명으로 『중용』에 관한 70조목의 질문에 답한 적이 있다. 당시 정황은 『중용강의보』 서문과 이 책의 「朱子序」에 잘 드러난다. 1784년 정조의 질문을 받고 다산은 李檉(1754~1785)을 찾아가 토론하면서 답안을 함께 작성했다. 승지 김상집과 홍인호를 통해 임금이 약용의 답변이 특이하며 그가 식견 있는 선비라고 칭찬한 것을 들었는데, 다산은 자신의 답변이 동유 가운데 우연히 율곡 이이의 설에 부합하여 국왕의 마음에 들었기 때문이라고 해명했다. 다산은 중용강의에서 했던 답변을 수정했고 1793년 초고를 탈고한 뒤 1814년에 『中庸自箴』을 짓고 연이어 『中庸講義補』를 증보했다.

달리는 것도 ‘기발이리승지’가 아닌 것이 없습니다.”⁶¹⁾

다산이 리와 기를 ‘의부지품(依附之品)’과 ‘자립지물(自立之物)’로 풀이한 것은 마테오 리치의 『천주실의』에 나온 실체와 속성의 구별을 참조한 것이다. 리치는 사물의 범주를 실체(자립자)와 속성(의뢰자)으로 구분했는데 다산이 이 대목을 참조했을 것이라는 점은 잘 알려져 있다. 흥미로운 점은 이 관점에서 다산이 퇴계의 사단·칠정론을 비판하고 율곡 이이의 관점에서 ‘기발리승’의 논리만이 타당하다고 변호한 점이다. 그는 이 기론, 사칠론, 인물성론에서 모두 발동하는 것은 기일 뿐이고 그것을 발동하게 하는 원리가 곧 리라고 답변했다. 20대 초중반의 다산은 마테오 리치의 관점과 상대적으로 유사해 보이는 율곡의 견해를 지지한 것이다. 그 후 천주교 문제로 좌천되고 고난을 겪으면서 이 문제에 대한 다산의 발언에도 조금씩 변화가 생겼다. 1795년 중국인 신부의 조선 잠입으로 인한 서교 문제로 충청도 금정(金井)의 찰방(察訪)으로 좌천된 다산은 자신의 정치적 위기 상황을 돌파하기 위한 목적을 갖고 강학회를 주선해서 적극 참여했다. 충청도 내포(內浦) 지역의 남인 지식인들이 성호 이익의 종손이었던 목재(木齋) 이삼환(李森煥, 1729~1813)을 강장(講長)으로 삼아서 강학회를 개최한 것이다. 충청도 온양의 봉곡사(鳳谷寺)에서 열흘간 진행된 토론 내용을 다산은 『서암강학기(西巖講學記)』(1795)에 기록하

61) 『中庸講義補』, 朱子序(『定本』 제6책, 395~396쪽). “臣對曰, 臣於四端屬理發, 七情屬氣發之說, 有宿疑焉. 蓋氣是自有之物, 理是依附之品, 而依附者必依於自有者, 故纔有氣發, 便有是理. 然則謂之氣發而理乘之可, 謂之理發而氣隨之不可. 何者? 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. 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? 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.”

였다.

그때 다산이 금정에서 새로 사귀었던 오국진吳國鎭이란 인물이 성호의 『사칠신편』을 거론하면서 영남 지역의 학자들이 퇴계설과 이에 대한 성호의 해석을 제대로 이해하지 못한다는 우려를 표명했다.⁶²⁾ 다산은 이 당시 강학회에서 퇴계설은 심성을 위주로 논한 것이고 율곡설은 우주와 만물을 총괄해 논한 것이라고 발언함으로써 기존에 이병휴가 제안했던 범칭汎稱, 전칭專稱과 유사한 관점을 피력했다.

“퇴계가 논한 리기는 오로지 사람의 성정을 가지고 말한 것이므로, 퇴계가 말한 리는 도심으로 곧 천리天理와 성령性靈에 해당하고 기는 인심으로 곧 인육과 혈기血氣에 해당합니다. 그래서 사단을 리발기수理發氣隨라 하고 칠정을 기발리승氣發理乘이라고 했습니다. 대개 마음이 발하는 것이 천리나 성령에서 나오는 것은 곧 본연지성의 감발感發이고, 인육이나 혈기에서 나오는 것은 곧 기질지성의 촉발觸發이라고 보았기 때문입니다. 율곡이 논한 리기는 천지의 만물을 총괄해서 말한 것입니다. 그래서 율곡이 말한 리는 무형無形으로 사물의 소유연所由然이고, 기는 유형으로 사물의 체질體質입니다. 그래서 사단칠정에서 천하 만물에 이르기까지 기발리승 아닌 것이 없다고 했습니다. 대개 사물이 발동하는 것은 그 형질形質이 있기 때문인데, 형질이 없으면 아무리 리가 있어도 발동할 수 없으므로 발하기에 앞서 비록 리가 먼저

62) 「西巖講學記」(『定本』 제4책, 282쪽). “國鎭問, 先生所著四七新編, 其於四七之論, 無復餘蘊, 然近聞嶺南亦或有未解退溪本旨者云奈何. 木齋曰, 從祖四七之論, 專主退溪之訓, 而深合朱子之旨. 栗谷氣發之說, 見得太偏. 四端亦謂氣發, 則理氣之主客互換, 而心不能兼統性情, 非以退溪之優入大賢, 而有些阿好於其間也.”

있다고 해도 발할 때는 기가 반드시 먼저 한다고 보았기에 율곡
이 그렇게 말한 것입니다.⁶³⁾

다산이 퇴계와 율곡의 사칠론을 상대화해서 이해하고, 각각 가리키는 점이 달랐다고 본 것은 이때부터 일관되게 유지되었다. 다산은 퇴계와 율곡이 사단·칠정 그리고 리기에 대하여 똑같이 말했지만, 리기라는 글자의 뜻을 달리 사용했기에 율곡의 주장은 율곡대로의 논설이며 퇴계의 주장은 퇴계대로의 논설일 뿐 시비와 득실을 따져서 하나로 귀일시킬 것이 아니라고 보았다. 이기론만 놓고 보면 그럴 듯한 설명으로 보이지만, 사실 다산의 이런 발언은 엄밀하게 보면 타당하다고 보기 어려운 점도 있다. 이 문제는 사단·칠정의 근거나 원리를 어떻게 볼 것인지의 문제였고, 양자를 다른 연원을 가진 것으로 볼 것인지, 아니면 동일한 원리에서 발현된 감정으로 볼 것인지를 두고 논쟁했으므로 결국 리와 기의 관계까지 논하는 해명이 등장한 것이다. 요컨대 사칠론과 관련된 율곡의 리와 기에 대한 발언도, 다산의 말처럼 천지만물을 총괄한 것이라기보다 심성론에서 본성(리)과 심기(기)의 관계를 해명한 것이다. 이때 퇴·율의 차이점은 ‘리발설’에도 있었지만, 기를 육체와 관련된 형기로 볼 것인가, 아니면 마음을 가리키는 심기로 볼 것인가의 구분에도 있었다. 다산은 사칠의 구분을 중시하지 않았기 때문에 퇴·율의 차이점

(63) 「西巖講學記」(『定本』 제4책, 282~283쪽). “蓋退溪所論理氣，專就吾人性情上立說，理者道心也，天理分上也，性靈邊的也，氣者人心也，人慾分上也，血氣邊的也，故曰四端理發而氣隨，七情氣發而理乘，蓋心之所發，有從天理性靈邊來者，此本然之性有感也，有從人慾血氣邊來者，此氣質之性有觸也，栗谷所論理氣，總括天地萬物而立說，理者無形的也，物之所由然也，氣者有形的也，物之體質也，故曰四端七情，以至天下萬物，無非氣發而理乘之，蓋物之能發動，以其有形質也，無是形質，雖有理乎，安見發動，故未發之前，雖先有理，方其發也，氣必先之，栗谷之言，其以是也。”

을 진지하게 고려하지 않았고, 이기론의 큰 틀에서 이들의 발언을 인간
성정과 천지 만물에 대한 담론으로 도식화하여 양분한 것이다.

한 가지 더 짚어볼 점은 다산이 퇴계 이황의 사칠론의 의미를 인정하
는 듯한 발언을 남기기는 했지만 그것이 전면적 공감이나 이해는 결코
아니었다는 점이다. 처음 유배지에 가서 썼던 1801년의 작품 「리발기발
변理發氣發辯」에서도 다산은 앞서와 유사한 관점을 그대로 개진했다.
연속된 두 편의 글의 요지를 살펴보자.

“대개 퇴계는 오로지 인심 상에 나아가서 환하게 타개해 놓았으
니, 그가 말한 리는 바로 본연지성이며 도심이고 천리지공天理之
공이며, 그가 말한 기는 바로 기질지성이고 인심이며 인욕지사人
欲之私다. 사단과 칠정이 발할 때 공公과 사私의 나뉘미 있어 사단
은 리발이 되고 칠정은 기발이 된다고 본 것이다. 율곡은 태극 이
래 리기를 총집해서 공론公論으로 말했으니, 무릇 천하 사물이 발
하기 전에 비록 먼저 리가 있더라도 바야흐로 그것이 발할 때 기
가 반드시 리보다 앞서니 비록 사단칠정에서도 오직 공례만을 예
로 삼았기에 사단칠정이 모두 기발이라고 한 것이다. 그가 말한
리는 바로 형이상이며 만물의 법칙이고 그가 말한 기는 바로 형
이하이며 사물의 형질形質이다. 고의로 절절하게 심心·성性·정情
을 가지고 말한 것이 아니다. …… 요점을 구하면 (퇴계는) 특정하
여 말했고 (율곡은) 총괄해서 말했다.”⁶⁴⁾

64) 「理發氣發辨一」(『定本』 제2책, 357~358쪽). “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. 栗谷總執太極以來理氣而公論之, 謂凡天下之物, 未發之前, 雖先有理, 方其發也, 氣必先之. 雖四端七情, 亦唯以公例例之, 故曰四七皆氣發也. 其云理者, 是形而上, 是物之本則, 其云氣者, 是形而下, 是物之形質, 非故切切

“사단도 내 마음에서 말미암아 나오고 칠정도 내 마음에서 말미암아 나오는 것이요, 그 마음속에 리와 기의 두 구멍이 있어서 각각 따로 내보내는 것이 아니다. 군자가 정靜할 때는 존양存養하고 동動할 때는 성찰省察하면서 무릇 한 생각이 발동하면 곧 두려워하며 용기 있게 반성하기를 ‘이 생각이 천리의 공公에서 나온 것인가, 인육의 사私에서 나온 것인가. 이 생각이 도심인가, 인심인가’ 하고 세밀하고 절실히 추구推究해서 이것이 천리의 공이면 북돋아 자양滋養하고 넓혀서 충실하게 하며, 혹 인육의 사에서 나온 것이면 그것을 막고 꺾어서 극복해야 한다. 군자가 입술이 마르고 혀가 닳도록 리발·기발을 정성스럽게 논한 것은 바로 이 때문이다. 그런데 진실로 그 발하게 된 유래만을 알 뿐이라면 변론한들 무엇하겠는가. 퇴계는 일생을 두고 치심·양성의 공부에 힘을 썼기 때문에, 리발·기발을 나누어 말하고 오직 그것이 밝지 못할까 염려한 것이다. 학자가 이 뜻을 살피서 깊이 체득한다면 이는 바로 퇴계의 충도이다.”⁶⁵⁾

첫 번째 「리발기발변」은 『서암강학기』에 수록된 다산의 사칠론과 유사한 관점을 보여준다. 다산은 퇴계의 이기호발설을 ‘본연지성, 도심, 천리지공’의 발현과 ‘기질지성, 인심, 인육지사’의 발현이라는 두 계열

以心性情言之也. …… 求之有要, 曰專曰總.”

- 65) 「理發氣發辨二」(『定本』 제2책, 358-359쪽). “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. 君子之靜存而動察也, 凡有一念之發, 卽已惕然猛省曰, “是念發於天理之公乎, 發於人欲之私乎? 是道心乎, 是人心乎?”, 密切究推, 是果天理之公, 則培之養之, 擴而充之, 而或出於人欲之私, 則遏之折之, 克而復之. 君子之焦唇敝舌, 而槌槌乎理發氣發之辯者, 正爲是也. 苟知其所由發而已, 則辨之何爲哉? 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.”

의 흐름으로 나누었고, 퇴계의 사단·칠정도 천리지공이 발현된 것과 인욕지사가 발현된 것으로 이해했다. 이런 방식으로 퇴계의 이기·사칠론을 이해한 반면, 다산은 율곡설이 곧 세상 만물을 총괄해서 말한 것으로 이 경우 사단·칠정도 공통된 예(公例)로 적용해서 모두 기가 발동하여 리가 실현된 것을 말한 것이라고 이해했다. 앞에서 말했듯이 다산이 율곡의 사칠론이 심·성·정의 차원에서 본성과 심기의 관계로 해명된 점을 굳이 외면하면서, 율곡이 말한 기 개념이 단지 형이하의 사물의 ‘형질’이라고 규정한 것은 온전한 독해가 아니라고 생각한다.⁶⁶⁾ 그럼에도 다산이 국왕의 질문에 답한 20대부터 40대 초에 이 글을 작성할 때까지 일관되게 율곡의 설을 인정하는 태도를 보였던 점은 주목할 만하다.⁶⁷⁾ 퇴계의 학설을 일부 수용한 것은 정치적 사건들이 발생한 이후부터지만 율곡의 관점에 대해서 다산은 젊은 시절부터 일관되게 긍정적인 입장을 피력한 것으로 보인다. 물론 다산이 성리학의 이기론을 완전히 비판하거나 그것을 넘어서려고 시도한 점에서 보면 퇴·율에 관한 평가의 차이가 중요하지 않을 수 있다. 다만 사칠론으로서 리기 개념을 염두에 두면 다산은 율곡의 입장을 좀 더 지지하는 기존의 관점을 바꾸지 않았던 것으로 보인다.⁶⁸⁾

두 번째 「리발기발변」에서 다산은 사단의 대체는 리발이며 본연지성이 발동한 것이지만 예외가 있고 칠정의 대체는 기발이지만 그것에도

66) 율곡은 心氣와 身氣를 구분했고, 인간의 마음을 곧 기의 精爽으로서 心氣라고 이해했다. 그는 사단칠정, 인심도심을 모두 동일한 심기의 서로 다른 지각 작용으로 풀이한다. 『율곡선생전서』 卷31, 『語錄』, 問答 참조.

67) 김영우, 「다산의 사단칠정론 고찰」, 『다산학』 6호, 2005, 253~254쪽 참조.

68) 필자가 이 글을 발표했던 대만의 학계에서도 다산의 사칠론에는 퇴계와 율곡의 관점이 모두 반영되었다고 보는 평가가 있었다. 이명휘는 다산의 사칠론은 退溪와 栗谷의 折衷과 證이었으며 나아가 『天主實義』 독해도 영향을 미쳤다고 평가했다. 李明輝, 「從丁茶山對孟子心性論的詮釋看其四端七情論」, 『다산학』 35호, 2019 참조.

예외가 있다고 봄으로써 하빈, 정산, 순암과 같은 선배들보다 한 걸음 더 나아갔다. 그는 칠정에 리가 발현된 공적인 감정이 있다고 공감하는 한편 사단에도 마찬가지로 부중절하여 불선하고 사적인 감정이 있을 수 있다고 봄으로써 사단·칠정의 실질적인 구분을 무의미하게 만들었다. 이처럼 사단·칠정의 구분을 무력화했을 뿐만 아니라 그 양자가 발출된 근거로서 리기 개념도 결국 의미 없는 것으로 만들어 버렸다. 다산은 마음속에 리와 기의 두 구멍이 있어서 각각 다른 감정을 내보내는 것이 아니라고 지적했을 뿐만 아니라 퇴계의 의도가 단지 치심·양성에 있었는데 그것을 모르고 오직 사단·칠정이 유래한 본원지인 리와 기를 구분할 줄만 안다면 그 점에 대해 더 이상 변론할 가치가 없다고 혹평했던 것이다. 이것은 사철의 본원으로서 주목 받아온 리와 기 개념을 소거한 것이나 마찬가지 효과를 낳았다.

주지하듯이 다산은 기호성을 둘로 나누어 도의지성과 기질지성으로 구분했고, 그로부터 각각 발현된 마음을 도심(公)과 인심(私)으로 보았으니, 퇴계학 이래 리와 기 개념으로 사단·칠정을 해명한 관점을 대체하여 두 종류의 상이한 본성 개념으로 인간 감정을 설명하게 되었다. 그 조짐은 성호와 토론한 하빈에게서 이미 나타났지만, 다산에 이르면 퇴계 이래 지속된 이기론에 기반한 사단·칠정 구분은 사라지고 모든 감정을 공사론으로 재해석하는 관점이 대세가 되었다. 이 곳에서 아쉬운 점은 다산이 무엇이 ‘천리지공’인지, 그 공의 실질적 의미가 무엇인지 깊이 천착하지 못한 점이다.⁶⁹⁾ 다산은 마음이 발동할 때 그것이 도심인지

69) 林月惠는 조선 유학, 특히 퇴계 심성론을 소개할 때 그의 인심도심설을公私論의 문맥에서 설명한 바 있다. 林月惠, 『異曲同調: 朱子學與朝鮮性理學』, 台北: 國立台灣大學出版中心, 2010, 294-299쪽 참조. 성호학과와 다산이 공사론으로 사철론을 대체한다고 본다면 여기서 중요한 쟁점은 그들이 생각한 공의 근거와 판별 기준일 텐데 이 점에 대해 다산은 사람이라면 누구나 자명하게 그 원리나 내용을 아는 것으로 상정했다. 대만학계의 다

인심인지 구별하고, 공적인지 사적인지 구별해서 공적인 마음을 따르고 사적인 마음을 극복하라고 정형화했지만 과연 그의 기대만큼 공적인 마음이 자명한 것인지는 논란의 여지가 있다. 물론 다산에게 공적인 마음의 기준은 인륜 관계에서 실현되는 효제자 명덕이었음이 분명하며 그는 사람이라면 누구나 이런 감정이 옳다는 것을 안다고 믿었을 것이다.

천주교 사건으로 좌천되었을 때 『서암강학기』를 작성한 다산은 같은 해 겨울 『도산사숙록』도 작성했는데 이곳에서도 퇴계의 심성론이 갖는 의미를 일부 긍정하는 발언을 남겼다. 그런데 이 작품에서 다산은 퇴계의 인품과 학식을 존경하고 정치적 처신의 지혜로움에 깊이 공감하면서 퇴계의 이기·사칠론에 대해서 평소 자신의 견해대로 비판적인 관점을 표명했다. 만약 다산이 정치적 탄압 때문에 퇴계학을 사숙하는 모습을 보였다고 가정한다면 오히려 율곡의 사칠론에 대한 자신의 오래된 지지와 공감을 재확인하는 것이 정치적으로 도움이 되었을 것이다. 나는 『도산사숙록』을 일종의 정치적 반성문처럼 제한적으로 독해하는 기존의 일부 견해에 반대한다.⁷⁰⁾ 학술적으로 다산은 자기 견해를 굽히지 않았고 이 작품에서도 여전히 퇴계의 경 공부에 대해 상이한 입장을 표명했기 때문이다.

주지하듯이 다산은 묵좌정심(默坐澄心, 정시靜時의 존양 공부를 명경

산 인심도심설에 대한 또 다른 글로 蔡振豐, 「由孟子要義論丁茶山對朱子學的重新定位」, 『다산학』 35호, 2019; 「朱子の 人心道心說에서의 理氣 문제와 조선 유학자의 해석」, 『退溪學報』 145, 2019 등 참조.

70) 줄고, 「『도산사숙록』으로 본 다산의 퇴계 독법」, 『다산학』 41호, 2022 참조. 이 글에서 필자는 퇴계의 삶과 행적, 인품에 대한 다산의 비평, 퇴계학에 관한 다산의 입장을 함께 소개했다. 선행연구에서 이 작품이 어쩔 수 없이 정치적 탄압 때문에 쓴 것이라고 본 경우들이 있었는데, 그런 정치 상황과 관계없이 퇴계 학문에 대해 다산은 평소 견해를 거의 있는 그대로 밝혔다고 생각한다.

지수설 明鏡止水說에 빠진 선학적 공부라고 비판했다. 그는 미발·이발을 관통해서 의식적으로 성찰하는 신독 愼獨 공부, 기존의 미발 함양법을 유위적 방식으로 재해석한 집중론 執中論 등을 대안으로 제시했다. 퇴계의 심학은 동정을 관통하는 경 공부를 중시하되 공부의 원두처로서 여전히 주정 主靜, 정존법 靜存法을 중시했다. 성호의 후학들이 정존 靜存을 거부하고 오직 동찰 動察만 지지한 것에 대해 안정복이 이병휴와의 서신에서 여러 번 우려를 표명한 적이 있다. 순암의 눈에는 후배들이 동動에 정도되어 정존 공부를 소홀히 하는 것으로 보였다. 순암은 “더욱 안타까운 것은 정주程朱가 미발공용未發用工이라고 한 말을 선禪에 가깝다고 하고 『중용』의 계구戒懼 공부도 고요한 가운데 존양하는 공부가 아니라고 보는 것입니다. 만약 그들의 말대로라면 염락濂洛 이후에 경敬과 정靜을 논한 문자들을 모두 없애야만 할 것입니다. 그들이 논한 것을 보면 오직 동動에서만 공부하고 정靜이라는 한 자를 빠뜨렸으니 이것이 말이 됩니까?”라고 울분을 터뜨렸다.⁷¹⁾

순암을 비롯한 성호학과 선배들은 여전히 미발시 中中的 마음을 구현하는 정적인 공부에 관심을 가졌지만, 다산에 오면 상제에 대한 직접적인 외경심과 신독 공부, 충서론 등 동적 성향의 수양론에 집중적으로 관심을 기울였다. 사실 다산도 ‘중’을 천명지성이라고 표현하며 중의 심리적 상태를 언급했는데 그럼에도 중을 구현하기 위해서 작위적인 방식의 집중 執中, 집수 執守 등의 수양 태도를 강조했던 점이 성리학적 공부법과 분명히 달랐다.⁷²⁾ 중정한 마음을 이루기 위해서도 적극적인 구중

71) 『順菴先生文集』卷之四, 書, 「與李景協書」乙未. “其所可悶者, 以程朱未發用工之語, 謂之涉禪, 而以中庸戒懼之意, 謂非靜存之工. 若如其說, 則濂洛以後論敬論靜文字, 皆當毀之矣. 觀渠所論, 只在動上用工, 而闕一靜字, 是豈可成說乎?”

72) 『論語古今註』卷10 (『定本』 제9책, 389쪽). “中者, 天命之性也. 人性至善, 能執守此性, 則天下歸仁矣.”; 『定本』 제7책, 『孟子要義』卷1. “喜怒哀樂未發謂之中者, 謂君子戒愼恐懼, 盡

론求中論의 자세가 필요하다고 본 것이다. 이 점에 대해서는 다산이 인륜의 경험적 관계를 중시했던 점에서 이해할 수 있는 바가 없는 것도 아니다. 하지만 다산이 지향한 인륜 질서나 규범이 과연 정당하고 공적인 것인지에 대해 그 이상의 근원적인 성찰이 요구될 때 과연 동적 성향의 공부만으로 그런 심층적 반성이 가능할지 의문이 남는다.

5. 맺음말

본문에서는 이기·사칠론을 중심으로 영남 퇴계학과 이후 성호학과와 다산이 퇴계학의 심성론을 어떻게 이해하고 평가했는지 살펴보았다. 퇴계 이황의 심학을 분개와 혼륜의 관점에서 변호한 이현일은 물론이려니와 이상정, 그리고 이익과 성호학과 문인들은 지속적으로 율곡학의 이기·사칠론의 관점을 의식했었다. 이상정이 혼륜설을 강하게 주장한 점, 이익이 ‘리발기수일도설’을 주장해서 율곡의 일도설에 대응할 만한 일원화된 전략을 제시한 점, 성호나 하빈 이래 기 개념을 심기(지각감동지기)와 형기, 소기와 대기 등으로 나눈 점도 율곡학에서 사단·칠정의 감정을 모두 심기로 해석한 관점을 의식한 결과라고 할 수 있다. 심기·형기에 대한 성호학과와 관심은 서학의 인체론에서 영향을 받은 점도 있겠지만, 율곡학과 심성론의 지각 논쟁을 의식한 것이라 짐작된다. 퇴계는 사단과 칠정의 소종래를 상이하게 규명했는데 율곡은 동일한 심기의 지각 작용의 차이로 설명했기 때문에, 성호 후학들은 이 문제를 좀 더 엄밀하게 해명할 필요가 있었다. 이런 점들은 거꾸로 보면 퇴계학의 심성론, 특히 사칠론이 가진 문제점이나 미비점을 그 후학들이 나름대

其愼獨之工, 則執中在心, 不偏不倚. 特不與物接, 未有喜怒哀樂之發耳.”

로 반성한 결과라고도 할 수 있다.

채제공은 묘갈명에서 퇴계로부터 성호에게로 이어지는 학파의 계승성을 강조했지만, 사실 학문적으로 보면 계승점보다는 비판적 경향이 더 강해졌고 이질성도 발생했다고 생각한다. 성호와 제자들은 여전히 리발·리동이라는 표현을 사용했지만 다산에 이르기까지 성호학과 신예들이 생각한 상제의 주재성은 이미 이기론의 범주를 크게 벗어난 것이라고 볼 수밖에 없다. 상제의 주재와 그에 대한 외경심에 주목했기 때문에 중용과 중도에 대한 이들의 감각도 많이 달라졌다. 『중용』의 미발·이발론, 중화론에서 보이듯이 천명지성은 중정한 것이고 이것이 바로 성리학자들이 생각한 리의 본래적 모습이었다. 그런데 젊은 성호 문인들은 미발의 중정한 공부를 간과했고 이 자리에 상제의 명령, 그것과 동일한 도심의 명령, 그리고 윤리적 기호인 효제자 등을 내세웠다. 이것은 중이라기보다 특정한 성격의 윤리적 덕목을 가리켰다. 퇴·고 논쟁 이후에도 중절 문제가 계속 중요했던 것은, 중으로서의 천명지성의 의미를 사태에 적합한 감정으로 실현하는 것에 유학자들이 관심을 가졌기 때문이다. 이와 달리 신후담 이후에 성호학파에서는 중절을 더 폄하했고 다산에 이르면 천명지성과 도심의 성격은 선명한 인륜적 덕목으로 규정되어 드러난다. 이들은 사칠론을 공사론으로 대체했는데, 도심인가 인심인가, 윤리적 마음인가 아닌가의 명확한 구별을 강조하는 다산의 공사론이 가장 대표적 사례이다. 그러나 하빈이나 다산은 공에 대한 그 이상의 새로운 성찰을 제시하지는 못했다.

사단·칠정의 개념 자체는 이제 성호학파에서 중요한 의미를 잃고 오랜 논쟁의 뒀안길로 사라지는 것처럼 보였지만, 신후담에서 정약용에 이르는 논쟁 과정에서 보이듯이 육체성이나 형기에 기반한 인간 감정은 또 다른 각도에서 새삼스럽게 재조명을 받기 시작했다. 하빈은 칠정

의 원인을 형기 혹은 육체적 본성 그 자체에 돌렸다. 정신과 다른 육체의 이질적 본성에 주목하면서 칠정과 깊이 연관된 불선, 악의 근원을 신체성에 돌린 것이다. 다산은 영체 안에 허영심, 오만 등 불선의 원인이 있다고 인정했지만, 사람의 형구形軀—타고난 기질과 다른 현재의 개별 신체—가 여전히 악의 중요한 원인이라고 보았고, 이것이 사적인 인심을 추동한다고 생각했다. 이처럼 성호 이후에 하빈과 다산에게서 강하게 보이는 신체성에 대한 관심, 육체가 갖는 불선의 계기에 대한 새삼스러운 관심은 서교의 영향일 수밖에 없고 이 점은 영남 퇴계학파가 생각한 이기론에 기반한 선악 개념과는 결이 다른 것이었다. 크게 보면 성호 학파는 퇴계학을 비판적으로 계승했다고 볼 수 있지만, 이익이나 채제공이 필요로 했던 정치적 유대나 도통 의식의 표명과는 달리 구체적인 학술의 영역에서는 계승점보다는 오히려 비판점과 전환점이 더 많이 등장했다고 생각한다.

영남 퇴계학파와 성호학파, 다산을 아울러 당시 사대부 지식인들이 사단·칠정의 감정론에 천착한 이유를 이들 대다수 성리학자들이 도덕적 영도력, 도덕적 위계질서에 기반해서 지역 향촌을 운영하고 교화했던 주체라는 점에서 다시 생각할 필요가 있다고 본다. 사칠 논변에 참여한 이들은 위정자, 목민관, 성리학자를 겸했으므로 학문과 정치는 떼려야 뗄 수 없는 밀접한 관계에 있었다. 물론 이 점은 널리 알려진 것이지만, 그렇다면 변화무쌍하고 다양한 인륜 관계에서 그 관계가 요구하는 적절하고 균형 잡힌 윤리적 감정을 판단할 때 오랜 역사를 가진 사칠론이 과연 어떤 기여를 했을지 다시 돌아보게 되는 것도 사실이다. 더구나 성호학파 신예들은 사태에 맞는 중절함이나 적합성의 문제를 심각하게 고민하지 않았다. 오히려 중절한 공의 감정의 근원을 천명 혹은 상제와 같은 형이상학적인 존재에 기대어 고민했던 것이 아닌가 우려된다. 상

제라는 명분에 기대어 특정한 효제충신 등의 감정을 당연한 것처럼 숭상하거나 그와 다른 감정들을 사적 형기에 의한 불선한 감정으로 대비시키는 배타적 관점을 고수하면 오히려 감정의 공공성을 재숙고하는 것에 장애가 될 수 있다. 이런 점에서도 이황 이래 퇴계의 문인들, 성호 학파에 이르기까지 논쟁을 둘러싼 변화의 양상을 통시적으로 함께 고찰하는 것이 사칠 논변의 풍부한 함의를 새롭게 도출하는 데 도움이 될 것이라 생각한다.

(논문투고일 2025년 10월 9일, 심사확정일 2025년 10월 19일, 게재확정일 2025년 10월 24일)

참고문헌

원전

- 『朱子語類』
- 『退溪先生文集』
- 『定本 退溪全書』(1~15책)
- 『栗谷先生全書』
- 『校勘本 栗谷全書』(1~3책)
- 『葛庵先生文集』
- 『旅軒先生全書』
- 『淸臺先生文集』
- 『大山集』
- 『星湖全書』
- 『星湖先生全集』
- 『河濱先生全集』
- 『邵南遺稿』
- 『順菴集』
- 『順庵全集』
- 『貞山雜著』
- 『樊巖集』
- 『定本 與猶堂全書』

논문과 단행본

- 강경현, 「퇴계 이황의 理에 대한 해석의 갈래: ‘理動, 理發, 理到’ 이해를 중심으로」, 『태동고전연구』 39, 태동고전연구소, 2017.
- 강세구, 「星湖門人 河濱 愼後聘과 星湖學派」, 『星湖學報』 26, 성호학회, 2024.
- 김선희, 「성호학에서 사칠론의 한 분기」, 『동양철학연구』 109, 2022.
- 김영우, 「다산의 사단칠정론 고찰」, 『다산학』 6호, 다산학술문화재단, 2005.
- 김학수, 「갈암학파의 성격에 대한 검토: 제 학파의 수용 양상을 중심으로」, 『退溪學』 20, 2011.
- , 「성호 이익의 학문 연원: 가학의 연원과 사우관계를 중심으로」, 『성호학보』 1, 2005.
- 문석윤, 「葛庵 李玄逸의 性理說」, 『민족문화』 29, 한국고전번역원, 2006.
- , 「순암 안정복의 성리설: 「擬問」의 내용을 중심으로」, 『한국실학연구』 25, 한국실학학회, 2013.
- 박지현, 「하빈 신후담의 사단칠정론과 공리(公理)에서 발하는 칠정」, 『국학연구』 26, 한국국학진흥원, 2015.
- 백민정, 「『도산사숙록』으로 본 다산의 퇴계 독법」, 『다산학』 41호, 다산학술문화재단, 2022.
- , 「하빈 신후담의 서학 비평과 자기 이해: 『서학변』과 사칠 논변의 문제의식 비교」, 『동방학지』 213, 연세대 국학연구원, 2025.
- 서근식, 「하빈 신후담의 『사칠동이변(四七同異辯)』에 관한 연구」, 『유교사상문화연구』 76, 한국유교학회, 2019.
- , 「성호학파에서 다산 정약용의 사단칠정론의 의미 연구」, 『유교사상문화연구』 90, 한국유교학회, 2022.

李明輝, 「從丁茶山對孟子心性論的詮釋看其四端七情論」, 『다산학』 35호, 다산학술문화재단, 2019.

이봉규, 「순암 안정복의 유학관과 경학사상」, 『한국실학연구』 2, 한국실학학회, 2000.

_____, 「『延平答問』 논의를 통해 본 退溪學의 지평 —동아시아 유학사의 맥락과 연관하여」, 『東方學志』 144, 연세대 국학연구원, 2008.

이상익, 「성호 이익의 사단칠정론: 『사칠신편』을 중심으로, 퇴계율곡과 관련하여」, 『한국사상과문화』 4, 수덕문화사, 1999.

_____, 「하빈 신후담의 二性二氣論과 그 비판」, 『퇴계학논총』 36, 퇴계학부산연구원, 2020.

_____, 『嶺南性理學研究』, 심산, 2011.

이재복, 「공칠정 담론의 형성과 도덕 감정론: 성호학과를 중심으로」, 한양대 철학과 박사학위논문, 2022.

_____, 「사칠설에 나타난 신후담의 사유방식」, 『태동고전연구』 45, 한림대 태동고전연구소, 2020.

林月惠, 『異曲同調: 朱子學與朝鮮性理學』, 台北: 國立台灣大學出版中心, 2010.

전성건, 「17~18세기 퇴계학과와 율곡학과에 대한 대응의식과 사상사적 지평: 성호와 대산의 사단칠정론을 중심으로」, 『태동고전연구』 33, 2014.

정소이, 『하빈 신후담의 대학후설과 사칠동이변』 해제, 사람의무늬, 2014.

_____, 「하빈(河濱) 신후담(愼後聃)의 사단칠정론(四端七情論); 정산(貞山) 이병휴(李秉休)와 다산(茶山) 정약용(丁若鏞)에게 끼친 영향을 중심으로」, 『유교사상문화연구』 58, 2014.

- 안영상, 「여헌 장현광과 성호 이익의 성리설 비교 연구: 사단칠정론과 인심도심설을 중심으로」, 『유교사상문화연구』 24, 2005.
- _____, 「순암 안정복의 사단칠정설: 성호학파의 내부 논쟁을 중심으로」, 『한국실학연구』 3, 한국실학학회, 2001.
- 임부연, 「하빈 신후담이 自得한 『大學』의 본지」, 『한국실학연구』 49, 한국실학학회, 2025.
- 蔡振豐, 「朱子の 人心道心說에서의 理氣 문제와 조선 유학자의 해석」, 『退溪學報』 145, 퇴계학연구소, 2019.
- _____, 「由孟子要義論丁茶山對朱子學的重新定位」, 『다산학』 35호, 다산학술문화재단, 2019.
- 최정연, 「하빈 신후담의 자득과 성호 사칠설의 비판적 계승」, 『한국실학연구』 43, 한국실학학회, 2022.
- 추제협, 「이익의 사단칠정론과 성호학파의 사상적 분기」, 『한국학논집』 60, 계명대 한국학연구원, 2015.
- 홍성민, 「여헌의 사칠론에서 理發과 中節의 문제」, 『공자학』 40, 한국공자학회, 2020.
- _____, 「李滉과 愼後聘의 四七論에서 中節의 의미」, 『철학연구』 141, 대한철학회, 2017.

국문요약

이 글은 성호학과와 정약용이 퇴계 이황의 심성론을 어떻게 이해하고 평가했는지 검토한 것이다. 특히 퇴계 사후 장기간 이어진 이기·사칠 논변에 대해 성호 이익과 그 문인들은 어떤 시각을 보였는지를 검토했다. 영남 퇴계학파의 이현일, 이상정 등은 율곡학과 심성론의 문제의식을 반영하면서 분개와 혼륜의 관점에서 퇴계의 학설을 옹호했으며, 이러한 전통은 성호학과에게도 계속 이어졌다. 성호 이익과 그 문인들은 율곡 이이의 이기·사칠론의 문제의식을 지속적으로 고민하면서 이에 대한 비판적 대응을 모색했다. 특히 성호의 ‘리발기수일도설理發氣隨一途說’과 하빈 신후담의 심기·형기心氣·形氣 구분, 그리고 다산이 마테오 리치의 이기론 해석과 유사한 율곡의 견해를 지지한 점 등은 퇴계학, 율곡학 그리고 서학의 인간론이 교차하는 지적 풍경을 보여준다. 결국 성호학과와 젊은 문인들은 퇴계학의 심성론을 그대로 계승하기보다 비판적 논평을 가하며 새로운 방향으로 전환시켰다. 성호학과도 여전히 리발理發, 리동理動 표현을 사용했지만, 다산에 이르기까지 성호학과 신예들은 상제의 주재성에 주목함으로써 이미 이기론의 범주를 벗어났다. 따라서 이기론에 기반한 퇴계학의 사단·칠정 개념과 그 구분도 성호학과와의 논쟁을 거치면서 실질적으로 해체되었다. 주지하듯이 성호학과는 사단·칠정의 구분을 공사론으로 대체했다. 그런데 성호의 젊은 제자들 일부는 성리학의 존양 공부를 불교적인 공부라고 폄하했기 때문에, 천명지성의 본래 모습으로서 중中の 성격과 그에 기반한 공의 의

미를 심층적으로 성찰하기가 어려웠다. 다산이 경험적 인륜을 중시하면서도 윤리적 명령의 근원을 상제에 둔 것을 보면 그가 퇴계와 율곡의 사칠론을 총평하면서 오직 공과 사만 구분하면 된다고 결론내린 것이 상제에 기댄 믿음이 아니었나 생각된다. 아쉽게도 이들은 공의 근거가 무엇이며 공적 감정을 판단하는 기준이 무엇인지 더 깊이 숙고하지는 못한 것으로 보인다. 한편 신후담에서 정약용에 이르기까지 이들이 사칠론을 비평하는 과정에서 육체성 혹은 형기에 기반한 인간의 감정에 새삼스럽게 주목한 점도 눈여겨볼 만하다. 이들이 가진 신체성에 대한 관심, 육체가 갖는 불선의 계기에 대한 깊은 관심은 서학의 영향일 수밖에 없고, 이 점은 영남의 퇴계학파가 선악 개념을 고려한 것과는 성격이 다른 것이었다. 성호학파와 다산은 퇴계 이황의 심성론이 표명한 문제 의식을 계승했지만, 사단·칠정을 비롯한 인간 감정의 해석 문제에서 상이한 관점을 견지했을 뿐만 아니라 나아가 퇴계학의 심성론에 대한 비판적 입장을 표명하게 되었다.

주제어 | 퇴계 이황, 성호 이익, 성호학파, 다산 정약용, 사단칠정론, 인심도심론, 공사론.

Abstract

How Did the Seongho School and Tasan Understand T'oegye's Learning?

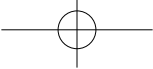
: Focusing on the Transformation of the Li-Gi(理氣)
and the Four Beginnings-Seven Emotions(四端七情) Theories

Baek Min-jung

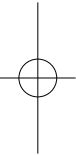
Professor, The Catholic Univ. of Korea, Dept. of Philosophy / mjbaek@catholic.ac.kr

This study examines how the Seongho school and Jeong Yak-yong(Tasan) understood and evaluated the moral philosophy of T'oegye Yi Hwang, particularly his theory of the mind and nature(simseongnon, 心性論) centered on the debates over li-gi(理氣) and the Four Beginnings-Seven Emotions(sadan-chiljeong, 四端七情). Yi Hyeonil and Yi Sangjeong of the Yeongnam T'oegye lineage defended T'oegye's position through the perspectives of differentiation(bun'gae, 分開) and integration(hon'nun, 渾淪), while the Seongho school inherited this tradition yet sought new critical responses to Yulgok's li-gi theory.

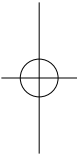
Seongho Yi Ik's doctrine of "li bal gi su ildoseol"(理發氣隨一途說, the



unity of principle issuing and material force following), Sin Hudam's distinction between simgi(vital energy of the mind, 心氣) and hyeonggi(physical or bodily energy, 形氣), and Tasan's sympathy with Yulgok's interpretation similar to Matteo Ricci's reveal an intellectual intersection among T'oegye's Neo-Confucianism, Yulgok's thought, and Western moral anthropology. The younger Seongho scholars critically transformed T'oegye's li-gi framework, replacing the Four Beginnings–Seven Emotions theory with the public–private distinction(gongsaron, 公私論).



Because they dismissed jonyang(存養)—the contemplative discipline of preserving the mind's innate nature during a state of moral quiescence—they failed to explore deeply the meanings of jung(equilibrium, 中) and gong(the moral public, 公). From Sin Hudam to Tasan, attention shifted toward the bodily roots of emotion(hyeonggi), reflecting the influence of Western Learning(Seohak, 西學). Thus, while Seongho scholars and Tasan inherited T'oegye's moral concerns, they offered distinct and critical reinterpretations of human emotion, revealing both the limitations and transformations of T'oegye's theory of moral emotions.



Key Words | Yi Hwang(T'oegye), Yi Ik(Seongho), Jeong Yak-yong(Tasan), the theory of sadan–chiljeong(Four Beginnings–Seven Emotions), the theory of the human mind(inshim) and the Dao-mind(tosim), the theory of the public and the private.

