

《孟子》를 통해서 본 蘇軾과 戴震의 性·情論 비교와 그 의의

朴 婁 敬*

<目次>

I. 序言	V. 蘇軾과 理學家 및 戴震의 性情論 비교
II. 蘇軾과 經學	VI. 結言
III. 戴震의 經學史的 位置	
IV. 宋代 理學과 《孟子》	

I. 序言

북송 시기의 소식과 청대의 대진은 시대적으로 약 700년의 간격을 두고 있고, 또 일반적 시각으로 보면 소식은 문학으로 그 명성을 떨친 사람이며, 대진은 그가 살던 시기부터 경학가로 명망이 있었던 사람이라 서로 관련이 없는 듯 보인다. 그러나 자세히 살펴보면 소식은 理學의 태동기 인물이라고 할 수 있는 張載, 二程¹⁾ 형제들과 같은 시대를 살았던 사람으로 당시 사마광의 장례문제로 제기된 유명한 낙·축 당쟁은²⁾ 烏臺詩案을³⁾

* 경북대학교 인문대학 중어중문학과 강사

1) 程顥·程頤 형제를 말한다. 이후 二程으로 표기함.

2) 《二程外書》“溫公薨, 朝廷命伊川先生主其喪事. 是日也, 祀明堂禮成, 而二蘇往哭溫公, 道遇朱公掞, 問之. 公掞曰‘往哭溫公, 而程先生以爲慶弔不同日.’ 二蘇悵然而反 曰‘鑿糟陂裏叔孫通也.’ 自是時時諱伊川. 他日國忌, 禱於相國寺, 伊川令供素饌, 子瞻詰之 曰‘正叔不好佛, 胡爲食素.’ 正叔 曰‘禮, 居喪不飲酒食肉, 忌日, 喪之餘也.’ 子瞻令具肉食 曰‘爲劉氏者左袒!’ 於是範淳夫輩食素, 秦黃輩

거쳐 첨예하게 정치적으로 대립하였다. 또한 학문적으로도 경향이 서로 달
라4) 성리학이 형성·확립되어 가는 과정 중 소식의 주석이나 문장은 많은
비판과 수용을 받았다. 예컨대 남송의 주희는 “소동파는 타고난 자질이 高
明하고 그의 의론문의 말은 남이 도달하지 못하는 경지가 있는데 《論語
說》 같은 것은 아주 훌륭하다”5)고 그를 인정하는 한편 “참으로 우리 학
문이 전해지는 것을 어지럽히고 인심의 비뚤을 잃게 한다.6) ”고 하는 등
소식에 대하여 매우 신랄하게 비난하고 있다. 소식의 문집 속에는 유학과
관련된 많은 작품이 남겨져 있고 그의 《易》注는 정평이 있는 주석서이
면서 많이 알려져 있다. 이외에 또한 《書傳》과《論語說》등의 주석을
하였음에도 그의 문학적 성과에 묻혀 경학자로서는 그다지 알려지지 못하
였는데 요즘 들어 이러한 상황은 개선되고 있다.7)

한편 명말 청초는 이학의 폐단에 대하여 잘못된 것을 바로잡아야 한다
는 주장을 제기하는 사람들이 있어서 실학사조를 형성하였다. 방이지·고

食肉.”

- 3) 元豐 2년 발생한 文字獄. 禦史中丞인 李定·舒亶 등이 소식의 《湖州謝上表》
중에 있는 詩句와 이전에 지었던 詩句를 문제 삼아 왕안석의 新法을 통한 개
혁정치를 비방했다는 죄명으로 체포, 구금하였던 사건.
- 4) 盧連章 <洛學、新學、蜀學異同論> 河南省社科院哲學所 中州學刊 2002年 6期
“他們的爭論主要是表現在學術上的性情之辯，蘇軾主張性情統一論，二程則主張
性善情惡論。”
- 5) 《朱子語類》 卷130 “東坡天資高明，其議論文詞自有人不到處。如《論語說》亦
煞有好處”
- 6) 《晦庵集·卷72》<蘇黃門老子解> “誠懼其亂吾學之傳而失人心之正耳”
- 7) 본 논문을 위해 찾아보았던 蜀學 관련 자료로는 何滿子, 王書華, 郝明工, 冷成
金, 胡昭曦, 張茂澤 등의 논문이 있고 新學과 洛學과의 관계 속에서 재조명한
것으로는 肖永明, 漆俠 등의 논문이 있으며, 理學 혹은 程頤, 朱熹와의 관계
속에서 이루어진 논문으로는 夏露, 張進, 粟品孝, 楊勝寬, 孔濤 등의 것이 있
고, 그 외 경학 관련 논문으로는 王瑩, 張承鳳의 것이 있다. 그 외 《論語說》
에 관한 논문이 열 편 남짓, 《書傳》과, 《易傳》 관련 논문이 다수 있다. 특
기할 만한 것은 송대 이후 완전히 사라진 《論語說》에 대한 輯佚과 補正이
최근 卿三祥, 舒大剛에 의해 이루어지고, 穀建 등의 학자들이 고증을 더해 보
완하는 등 소식의 경학에 대한 증가하는 관심을 반영하고 있다.

염무·황중희·왕부지 등은 경세치용을 주장하고 형식주의 학풍을 반대하였다. 그러나 그들은 程·朱의 입장에서 陸·王을 배척하거나 육왕의 입장에서 정주를 배척하여 자기가 신봉하는 정주 혹은 육왕의 학설에 대하여 수정과 보완을 하였던 것이고, 진정하게 송명리학에 대하여 체계적인 비평과 반박을 하고 “도를 깨닫는데 뜻을 두어야 한다.”, “육경에서 구해야 한다.”는 주장을 하여 유학에 대해 훈고학의 기초에서 재해석을 하고 원시유학의 인본주의를 다시 세운 것은 청대의 대진이다.⁸⁾ 대진은 고증학이 성하게 되면서 성리학이 쇠퇴해 가던 청대에 주희의 理學을 비판적으로 수용하여 한 단계 발전시켰다. 즉 그는 이학이 지닌 합리적인 내용을 보존하고 그 폐쇄적인 부분을 깨트려 氣論과 결합시켜 “氣化流行 生生不息”의 이론을 제기하여⁹⁾, 이학이 새로운 방향으로 전환을 이루어내어 근대적 학문체계를 수립하는데 공헌했다고 할 수 있다.

두 사람은 주류 성리학의 입장에서 보면 그들의 주장이나 사상은 異端的, 혹은 反理學的이라는 비판을 받을 만한 부분이 있다는 점에서 서로

8) 楊世文, <戴震:向儒學原旨回歸>, 《四川大學學報》(1996.3) 31쪽. “明末清初已經有人針對理學(包括心學)的流弊, 提出一些矯枉過正的主張, 形成了一股實學思潮。如方以智、顧炎武、黃宗羲、王夫之等人, 提倡經世致用, 反對形式主義學風。但他們或在程朱立場上辟陸王, 或站在陸王立場上辟程朱, 或對自己信奉的程朱, 或陸王之學, 進行修正, 補偏糾謬。真正對宋明理學, 進行系統的批駁, 主張治學須‘志存聞道’、‘求之六經’, 對儒家範疇系統, 在訓詁的基礎上, 進行重新詮釋, 以重建原始儒學人本主義的, 是清代學術大師戴震。”

9) 王國良, <孔孟·朱熹·戴震>—中國生存哲學傳統的建構, 《社會科學戰線》(2004. 4) 57~62쪽 참조 “人之生也, 血氣心知而已”, ‘是故血氣者, 天地之化, 心知者, 天地之神’이라고 하였는데, 험기심지는 ‘欲’ 즉 물질적 요구의 만족을 통하여 비로소 끊임없이 낳는 발전을 할 수 있다. 그래서 ‘凡有血氣心知, 於是乎有欲’, ‘生養之道, 存乎欲者也’라고 한다. 사람의 물질욕구의 만족은 人道이면서 天道이다. ‘人道는 일상적으로 날마다 쓰이는 것과 몸이 행하는 것이다. 天地에 있으면 氣化流行하여 生生不息하니 이것을 도라 이르고, 사람과 사물에 있으면 氣化의 그침이 없는 것과 같으니 이것을 도라고 한다.[人道之有生 則有養也, 耳目百體之欲, 求其故, 本天道以成性者也]라고 하여 사람이 생활에 필요한 만족을 추구하는 것은 人道에 합하고 天道에도 합한다고 말하는 것이다. 이것은 程朱이학의 存天理 滅人欲이 지닌 내재적인 모순을 깨트린 이론이라고 할 수 있다.”

공통점을 지니고 있다. 또한 그들이 살았던 시기는 이학을 중심으로 태동기와 쇠퇴기에 속하고 있어서 이학의 형성·발전·쇠퇴라는 연결고리에서 중요한 부분을 차지하고 있다. 그러므로 이 논문에서 이학과의 연관성 속에서 《맹자》속에 나오는 性情論에 대한 두 사람의 시각을 살펴봄으로서 그들은 각각 이학과 어떠한 관련이 있으며 얼마나 영향을 끼쳤는지 그리고 시대의 흐름과는 어떠한 관계가 있는지 등등을 탐색해 보고자 한다.

II. 蘇軾과 經學

소식(1037~1101)은 문학사에서 당나라 한유와 유종원의 고문운동을 이어 그 꽃을 피워 두드러진 위치를 차지하고 있는 북송시대의 文人이다. 소식이 살았던 시기는 二程형제를 대표로 하는 洛學, 왕안석의 新學과 함께 三蘇(蘇洵·蘇軾·蘇轍)父子가 창립한 蜀學 등이 정치·사상·문예 등의 각 분야에서 서로 대립·흡수·촉진작용을 하며 그 특색을 이루었다. 특히 유학의 철학화·유교 경전의 의리화에 공헌을 하여 송·명 신유학의 발전상에 일정한 지위를 차지하고 있다는 점에서¹⁰⁾중요한 의의를 지니고 있다.

또한 그가 살았던 북송 중기는 유·불·도의 三敎가 융합하던 시대로 儒學 역시 불·도의 사상과 이론을 드러내 놓고 받아들이거나(소식·왕안석), 암암리에 받아들여(二程) 그들의 이론에 영향을 끼쳤다. 이학은 실질적으로 경전의 뜻을 밝히고 해석하는데 있어서 불가의 영향을 받았고 심지어 불교 이론을 이용하여 유가경전을 해석하였다. 그러면서도 단순한 수용이 아니라 불교이론을 수용하여 유가이론을 더욱 세밀하고 고차원적이며 심원하게 풀이하면서 오히려 불교를 배척하는데 썼던 것이다. 이에 비하여 소식과 왕안석은 공개적으로 숨김없이 흡수하고 이용하였는데, 이러

10) 盧連章, 《中州學刊》 河南省社科院哲學所 2002年 6期 “他們在學術上, 都爲儒學的哲學化·儒經的義理化做出了貢獻. 在宋明新儒學的發展史上占有一定地位.”

한 서로 다른 태도로 인하여 이학이 정통의 지위를 차지하자 新學과 蜀學이 佛·老를 섞었다는 오명을 받았고, 경학상에서 그들의 주장은 오랫동안 주목받지 못하였다.¹¹⁾

일찍이 蘇洵은 《六經論》을 지어 여러 경전을 총괄적으로 논평하였으며 그의 두 아들인 소식과 소철에게 유가경전에 傳注를 하라는 遺命을 남겼다.¹²⁾ 그리하여 나중에 소철은《春秋集解》12권·《詩集傳》19권·《論語拾遺》1권과《맹자解》1권을 소식은《易傳》9권·《書傳》20권·《論語說》5권에 대하여 주를 하였다. 소식은 특히 孔孟의 도를 고취하는데 힘썼는데 <孟軻論>에서 맹자의 도는 “처음에는 매우 거칠지만 나중에는 지극히 정밀하다¹³⁾”고 말하였으며, 邵博의 《聞見後錄》을 살펴보면 소식의 忠君愛民의 정신이 맹자에 근원하고 있음을 말하는 대목이 있다.¹⁴⁾ 또한 梅堯臣도 일찍이 소식이 “맹자의 풍모가 있다”는 말을 한 적이 있고, 그의 일생의 행적을 찾아보면 폄적되어 유배지에 있을 때에조차도 尊主澤民의 정신이 생활 속에 배여 있음을 쉽게 알 수 있다.¹⁵⁾

-
- 11) 肖永明, <從《四書》學看北宋理學、荊公新學、蘇氏蜀學的異同>, 《湖南大學學報》18:5(2004.9)
- 12) 四庫全書《東坡全集·東坡先生墓誌銘》“先君晚歲讀易, 玩其爻象, 得其剛柔·遠近·喜怒·逆順之情, 以觀其詞, 皆迎刃而解. 作《易傳》未完, 疾革, 命公述其志. 公泣受命, 卒以成書, 然後千載之微言, 煥然可知也. 復作《論語說》. 時發孔氏之秘. 最後居海南, 作《書傳》, 推明上古之絕學, 多先儒所未達. 既成三書, 撫之曰: 今世要未能信, 後有君子當知我矣.” 이후로 四庫全書《蘇軾全集》에 나오는 내용에 관련된 주에는 문장제목만 표기 한다.
- 13) 蘇軾 <孟軻論> “其道始於至粗, 而極於至精”
- 14) 宋 邵博 《四庫全書·聞見後錄》 卷21 呂惠卿이 “소식은 누구에게 배웠느냐”고 묻자 曾旼이 “맹자를 배웠습니다.”고 하였다. 여혜경이 더욱 화를 내며 벌떡 일어나면서 “어떻게 말이 조리가 없는가?”라고 하니 증문이 “맹자는 백성을 중하게 여기며 사직을 다음으로 여깁니다. 이런 점에서 소식이 맹자를 배웠다는 것을 압니다.”라고 하자 여혜경이 아무 말 못하였다[惠卿曰軾學何人, 旼曰學孟子, 惠卿益怒起立, 曰“何言之不倫也”, 旼曰“孟子以民爲重, 社稷次之, 此所以知蘇公學孟子也.” 惠卿默然] 王書華 <蘇氏蜀學的學術淵源> 《中華文化論壇》(2005.3) 재인용.
- 15) 王書華, <蘇氏蜀學的學術淵源> 《中華文化論壇》(2005.3) 30쪽 참조 “蘇軾一

Ⅲ. 戴震의 經學史的 位置

대진(1724~1777)은 經學史的으로 乾嘉經學 興盛期の 학자이다. 元·明의 경학쇠퇴기를¹⁶⁾ 거친 뒤 청나라 초기는 학문에 있어서 복고주의 기풍이 성하여 온갖 갈래의 흐름이 다투어 흘러내려가면서 도도하게 변혁을 일으키던 새로운 시대였다. 清代 古韻學의 開山祖이며 宋·明 理學의 唯心主義적인 玄學에 반대하여 객관적인 조사와 연구를 강조한 顧炎武와, 경학으로 복귀하여 “通經治用”을 해야 한다고 주장한 黃宗羲, 先秦諸子의 학문을 부흥시켜 유가도통에 대항한 傅山, 程·朱·陸·王을 물리치고 宋·明 道學을 청산한 王夫之, 格物窮理를 주장한 方以智 등등이 열어놓은 樸學의 새로운 기풍은 백여 년의 성숙과 발전을 거쳐 “집집마다 許慎과 鄭玄을 말하고 사람마다 陸賈와 馬融을 말하는”, 중국경학 학술사상 先秦諸子·兩漢經學·魏晉玄學·隋唐佛學·宋明理學과 필적할 만한 清代乾嘉學을 형성하였다.¹⁷⁾ 이러한 참신한 이론학설은 청대 전기 학자들의 학술 풍토와 행위에 영향을 끼치고 그 유풍을 받아 청대 중후기에 이르러 대진에 의하여 이론적인 계통을 완성하게 된다.

이러한 풍성한 학문적 풍토 속에 살았던 그는 鄉試에 합격을 한 뒤, 會試에 여섯 차례나 낙방을 하였다. 그러나 四庫館을 열면서 조서로 나라 안의 학식이 뛰어난 학자를 編校의 일로 徵召할 때 발탁되어 편수관이 되

生, 雖然懷才不遇, 屢遭貶謫, 困頓坎坷, 壯志難酬, 但他始終牢記孟子‘窮則獨善其身, 達則兼善天下’的教誨, 忠君愛民, 奮厲有爲. 即便是被貶黃州後, 他依然不忘‘尊主澤民’, 他說: ‘吾儕雖老且窮, 而道理貫心肝, 忠義填骨髓, 直須談笑於死生之際, 若見仆困窮便相於邑, 則與不學道者, 大不相遠矣. ……雖懷坎坷於時, 遇事有可尊主澤民者, 便忘軀爲之, 禍福得喪, 付與造物.’ <與李公擇二首中>這表明, 蘇軾即便是在被貶黃州、人生困頓時期, 依然持守儒道, 忠君愛民. 得志時, 則致君堯舜, 造福於民, 以求立功當代; 失意時, 則修身養性, 著書立說, 以求立言後世. 在政治哲學上, 蘇軾還汲取了, 儒家的仁政, 和民本思想, 作爲行政處世的准則.’

16) 皮錫瑞의 《經學歷史》 참조.

17) 吳雁南·秦學頌·李禹階主編, 《中國經學史》, (福建人民出版社, 2005) 517쪽.

있으니 학자로서의 그의 능력을 가늠할 수 있다. 《청사고》에 보면 대진이 죽은 뒤에 그의 小學은 王念孫·段玉裁에게 전해졌고, 測算學은 孔廣森에게 전해 졌으며, 典章制度學은 任大椿에게 전해졌다고¹⁸⁾ 하고 있는데 그가 지닌 학문의 폭을 알 수 있게 한다. 그는 고증학과 철학사상 방면에서 두드러진 위치를 지녀 《중국경학사》에서는 그를 “한학의 집대성자”라고 말하고 있다.¹⁹⁾ 또한 그는 탁월한 고증학자일뿐만 아니라 걸출한 사상가이기도 한데, 주희의 이학을 계승하는 한편 이학의 보수적이고 폐쇄적인 체계를 打開하여 새로운 근대적 사상체계를 수립하는데 지대한 공헌을 하였다.²⁰⁾

IV. 宋代 理學과 《孟子》

《맹자》는 西漢 漢文帝 때에 처음 學官을 세우고 博士官을 설치하여 經書와 子書의 중간에 자리하게 된다.²¹⁾ 武帝때에 傳記博士를 폐지함으로 말미암아 《맹자》는 다시 ‘諸子書’의 지위로 분류 되었다가 宋·光宗때에 이르러 《맹자》를 ‘13經’에 넣게 되니 《맹자》가 經이 되기까지는 대략 1,500년이 넘는 세월을 필요로 하였다.²²⁾

이렇게 宋代에 이르기 까지 거의 주목을 받지 못하던《맹자》가²³⁾ 經으

-
- 18) 《清史稿·列傳·481》 中華書局 2002年 重印 13200쪽.
19) 吳雁南·秦學頌·李禹階主編, 《中國經學史》, 福建人民出版社 2005년 530쪽.
20) 王國良 <孔孟·朱熹·戴震> 《中國哲學》(2004.4)
21) 《13經注疏·孟子注疏》, (第1版; 北京: 北京大學出版社, 2000.12) 11쪽, “漢興, 除秦虐禁, 開延道德, 孝文皇帝, 欲廣遊學之路, 《論語》, 《孝經》, 《孟子》, 《爾雅》皆置博士, 後罷傳記博士, 獨立五經而已.”
22) 朴婁敬, <《孟子》難句 分析>, (2006.12) 경북대학교 석사학위논문.
23) 《13經注疏·孟子注疏》(第1版; 北京: 北京大學出版社, 2000.12) 11쪽에는 ‘맹자가 이미 죽은 뒤에 大道는 드디어 내쳐졌다. 진나라 때에 經術은 불태워 사라지고 儒生들은 땅에 묻혀 죽게 되니 맹자의 무리가 모두 없어졌으나 책은 諸子の 서적이라 불리어 篇籍은 사라지는 것을 면할 수 있었다.[孟子既沒之後 遂紬. 逮至亡秦, 焚滅經術, 坑戮儒生, 孟子徒黨盡矣. 其書號爲諸子, 故篇籍得

로 격상 되는 데는 나름대로의 이유가 있었다. 漢代이후 경학은 쇠퇴일로
를 걷게 되는데 그 중요한 원인은 불·도교의 세력이 발전 하면서 유학을
압박하였으며, 당 왕실에서 불교를 지지하였듯 송 왕실에서는 隱逸道
를 찾으라고 승을 내리거나, 황제가 직접 불리 보고는 상을 내리거나 도
관을 짓는 등 도교에 대한 지원을 아끼지 않은데 있다. 이렇게 불·도교가
흥성하면서 유학은 상대적으로 더욱 쇠퇴하게 되었다. 송대의 경학자들
은 유학이 쇠퇴하게 된 결함과 원인을 냉철하게 자기 자신의 내부에서
찾으려 노력하였고 그 결과 여태 중시되지 않았던 《맹자》속에서 그들이
찾고자 하는 방법을 인도하는 구절들을 찾아내었다.²⁴⁾

즉 맹자가 楊朱와 墨翟을 배격한 점과 그들이 불교와 도교를 배척하려
하였던 점이²⁵⁾ 서로 통하는 점이라고 할 수 있다. 한편 맹자가 《書》에
있는 글을 맹신하지 말라고 한 것은²⁶⁾ 송대의 경학자들이 경·전에 대한
의심을 하고 있는 부분에 정당성을 제공하고 있다.²⁷⁾ 또한 맹자가 “자
신의 생각으로 남의 생각을 미루어 알아야 한다.²⁸⁾”고 한 점은 송대 경학자

不泯絶]라는 구절이 있고 또 위의 <《孟子》難句 分析>에도 “武帝때에 이르
러 ‘百家’를 내치고 ‘六經’을 숭상하는 정책으로 五經博士를 남기고 傳記博
士를 폐지함으로 말미암아 《맹자》는 다시 ‘諸子書’의 지위로 분류 된다. 이
로 인하여 楊雄 등이 그들의 저서에서 《맹자》를 인용하거나, 唐의 韓愈가 ‘道
統’에 관한 언급이 있었음에도 불구하고 오래도록 諸子書의 위치에서 벗어나
지 못하였다.”는 내용이 있다.

24) 周淑萍, <宋代孟子昇格運動與宋代儒學轉型> 《史學月刊》(2007.8) 89·90쪽
참조.

25) 《孟子·滕文公下》에 “양주와 묵적의 도가 그치지 않으면 공자의 도가 드러
나지 못한다.[楊墨之道不息, 孔子之道不著], “양주 묵적의 도를 막는 자는 성
인을 따르는 무리이다.[距楊墨者, 聖人之徒也]” 등등의 말이 있다.

26) 《孟子·盡心下》 “《書》의 말을 모두 믿는다면 《書》가 없는 것 만 못하
다.[盡信書, 不如無書]”

27) 북송 때 경전에 대해 의심하였던 학자들로는 劉敞·王安石, 李觀·蘇軾·蘇轍
·司馬光·趙說之·歐陽脩·二程 등을 들 수 있고, 남송 때는 鄭樵·王質·呂
祖謙·朱熹·楊簡·蔡沈·王柏 등등을 들 수 있다. 楊新助, 《宋代疑經研究》
中華書局 2007年.

28) 《孟子·萬章上》 “以意逆志”

들이 경·전의 이해를 위해 만들어 낸, “心悟”와 “心解”를 통해 직접적으로 경전의 뜻을 찾고 大義를 밝히는 心理해석방법에 대한 이론적 근거를 제시한 것으로 받아들였던 것이다. 그리고 맹자가 “자득”해야 한다고²⁹⁾ 한 말은 송대 경학자들이 스스로 義理之學(道義를 규명하는 학문)을 주장하며 장구의 훈고에 얽매이거나 家法과 師法을 고수하거나 경전의 本文에 얽매어 있던 그때까지의 학문적 토양에서 자신들의 목소리를 실을 수 있는 길을 찾았던 것이다. 바로 이러한 점들이 송대에 《맹자》가 《대학》·《중용》과 함께 理學者들의 재편성을 거치게 된 이유라고 볼 수 있다.³⁰⁾

그리하여 張載와 二程 등 이학자들은 《四書》가 내재적으로 연관이 있는 유기체로서 성현의 사상을 반영하고 있으니 학자들이 학문을 하고 덕에 나아가는 근본이 된다고 여겼으며, 늘 《논어》와 《맹자》를 매우 숭상하여 나란히 일컬어 별다른 구별을 하지 않았다. 二程은 “학자는 마땅히 《논어》와 《맹자》를 근본으로 삼아야 한다.³¹⁾” 고 하였고 장재도 “성인을 보려면 《논》·《맹》처럼 중요한 것이 없다³²⁾ 학자에게는 두 책이면 충분하니 단지 그 속에 무뎌야만 한다.”, “학자는 책을 믿어야 하고 또 반드시 《논어》와 《맹자》를 믿어야 한다.³³⁾”고 하였는데 이러한 말들 속에서 《맹자》를 통해 그들의 이론적 토대를 구축해 나갔음을 살펴볼 수 있다.

29) 《孟子·離婁下》 “군자는 깊이 도에 나아가면서 스스로 체득해서 도를 얻으려 해야 한다. 스스로 얻으면 그 도에 머무르는 것이 편안하고 머무르는 것이 편안하면 그것을 바탕으로 하는 것이 깊으며, 바탕으로 한 것이 깊으면 오른 쪽 왼쪽 어디에서나 근원적인 이치를 만나게 된다. 그러므로 군자는 스스로 도를 체득하려고 한다.[君子深造之以道, 欲其自得之也. 自得之, 則居之安, 居之安, 則資之深, 資之深, 則取之, 左右逢其原, 故君子, 欲其自得之也.]”

30) 周淑萍, <宋代孟子升格運動與宋代儒學轉型>, 《史學月刊》(2007.8)

31) 《二程遺書》卷25 朱子 “學者, 當以論語孟子爲本”

32) 《張子全書·卷六·義理》 “要見聖人, 尤如論孟爲要, 二書於學者大足, 只是須涵泳”

33) 《張子全書·卷六·義理》 “學者, 信書, 且須信論語孟子”

V. 蘇軾과 理學家 및 戴震의 性情論 비교

1. 性善과 情

맹자가 처음 성선설을 말하고부터 순자·양옹 등이 性惡說과 善惡混說을 주장하였고, 인간의 본성을 규명하려는 여러 학자들에 의하여 끊임없이 제기되어 왔으며 지금도 제기되고 있는 문제이다. 원래 맹자의 성선설은 告子와 人性·物性과 관련한 대화 속에서 탄생되었는데³⁴⁾ 인성과 물성이 다르다는데 중점을 두고 인성이 선하다는 이론을 제기 하였다. 맹자의 주된 논지는 사람마다 지니고 있는 선한 실마리(四端)을 확충하면 도덕적 수양을 통해 누구나 요순이 될 수 있다는 것이다. 그러나 맹자는 인성의 옹호와 “性·心·情”의 관계에 대한 설명을 구체적으로 하지는 않았는데, 성선설에서 발단이 된 성정론은 송대 유학이 이학이라는 새로운 체계를 수립하는데 중요한 개념으로 사용되고 있으며 洛學³⁵⁾은 “天理論”부분에서 계통적인 철학 사상을 지니고 있다. 예컨대 “마음이 바로 이치이다[心即理]”, “본성이 바로 이치이다[性即理]”, “자연이 바로 이치이다[天即理]”라고 하여 “理”를 천지사이의 先驗的인 道로 설정하고, 도는 없는 곳이 없어서 인간의 일체 행위는 모두 이치를 따라 행하여야 한다고 하였다. 심지어 “천리를 보존하고 인간의 욕심을 없애야 한다[存天理而滅人欲]”³⁶⁾ 주장

34) 《孟子》 告子, 盡心章 등에 “性은 마치 버들[杞柳]과 같고, 義는 마치 술잔[杯棬]과 같은 것이니, 인성으로 인의를 행하는 것은 마치 버들을 구부려서 술잔을 만드는 일과 같다.[性猶杞柳也, 義猶杯棬也. 以人性爲仁義, 猶以杞柳爲杯棬.]”, “성품이란 여울물과 같아서 동쪽으로 물꼬를 틀면 동쪽으로 흐르고 서쪽으로 물꼬를 트면 서쪽으로 흐른다. 성품에 善과 不善이 없는 것이 마치 물이 동·서로 구분되지 않는 것과 같다.[性猶湍水也 決諸東方 則東流 決諸西方 則西流 人性之無分於善不善也 猶水之無分於東西也]”, “식욕과 성욕은 본성이다. 인은 내면적인 것이고 외면적인 것이 아니며 의는 외면적인 것이고 내면적인 것이 아니다[食色性也 仁內也 非外也 義外也 非內也]”, “삶의 본능을 성이라 한다.[生之謂性]”라는 고자의 주장이 실려 있다.

35) 북송시대 程顥·程頤 형제로 대표되는 북송의 이학 학파.

을 하여 “인심”을 “도심”과 결합시켜 이 도심은 즉 천리와 합하며 인욕이 사라진 지선의 상태라고 보았다.

그런데 蜀學의 대표자라 할 수 있는 소식은 《中庸論中》에서 “성인의 도는 근본부터 관찰해 보면 모두 人情에서 나왔다”고 하여 이학자들이 선과 악의 요소를 함께 지니고 있는 情을 부정적 시각으로 바라본 것과 다른 입장을 견지하고 있다.³⁷⁾ 한편 대진은 “성인의 도는 천하 사람들로 하여금 그들의 情을 전달할 수 있게 하여 그들의 욕구를 이루어 천하를 다스리도록 구하는 것”이라고 하였는데, 이것은 소식의 주장보다 더 나아가 인간의 情을 따름으로서 천하를 다스리는 것이 성인의 도라고 한 것이다. 이렇게 볼 때 맹자의 性情說로 인하여 발생한 이러한 논의들은 《맹자》를 이해하는 핵심적인 부분이라고 할 수 있으며, 맹자가 지닌 사상과 맹자를 이해하기 위해 반드시 짚고 넘어가야 할 부분이라고 할 수 있다.

2. 蘇軾과 程頤의 性善에 대한 관념의 차이

먼저 소식의 주장을 살펴보면 그는 공자의 “신령하게 밝혀 인성을 보존한다.³⁸⁾”는 말을 인용하여 “성품[性]이라는 것은 사람이 되는 이유이다. 이것이 없으면 도를 이룰 수 없다.”³⁹⁾고 말하고, 다시 성품을 말하면서 “공자는 선과 악으로 단정 지은 적은 없고 성품은 서로 비슷하지만 습관이 서로 멀어졌다고 말하였을 뿐”이라고 주장한다.⁴⁰⁾ 그리하여 소식은 맹자의 성선설에 대해 “맹자가 ‘본성은 선하다’고 하였는데 모두 그의 스승

36) “心即理”는 陸九淵, “性即理”는 程頤, “天即理”는 二程(程顥·程頤), “存天理而滅人欲”은 朱熹의 주장이다.

37) 邱世鴻 <洛蜀會同”與南宋理學書論>《東南文化》2006年 第5期 84~87쪽.

38) 《易·系辭上》“神而明之, 存乎其人”

39) 《東坡易傳》<一陰一陽之謂道 繼之者 善也 成之者 性也> “孔子曰, 人能弘道, 非道弘人. 又曰神而明之, 存乎其人性者, 其所以爲人者也, 非是無以成道矣.”

40) 蘇軾 <揚雄論> “孔子所謂 中人可以上下, 而上智與下愚不移者, 是論其才也, 而至於言性, 則未嘗斷其善惡, 曰性相近也, 習相遠也而已”

인 자사의 글에서 나온 것이다. 자사의 글은⁴¹⁾ 모두 성인의 미묘한 말씀을 독실하게論한 것인데 맹자가 그것을 제대로 사용하지 못하였다”고 말하여 인간의 성품을 선하다고 단정 지은 것은 맹자가 스승인 자사의 말을 잘못 사용한 탓이라고 주장한다.⁴²⁾

또한 소식은 맹자가 인간의 性을 선하다고 하였지만 맹자는 인간의 性을 알지 못하고 효험을 性으로 잘못 인식하였다고 말하면서 불을 예로 들어 불이 사물을 익히는 근원적인 것이라면 性은 선하거나 악하게 될 수 있는 근원적인 요소이며 性의 효과는 선하거나 악하게 나타날 수 있다고 말한다.⁴³⁾

그런데 이학가인 程頤는 “道라는 것은 하나의 음과 하나의 양이다. …… 움직임과 고요함이 서로 원인이 되어 변화를 이루고 이 道가 순리대로 계속되면 善이 되며 그것이 사람에게 이루어지면 性이라고 말한다.⁴⁴⁾”고 하

41) 《中庸》에 “天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教”，“自誠明謂之性”，“唯天下至誠，爲能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣.” 등의 말이 있다.

42) 蘇軾 <子思論> “자사가 성인의 도를 논하면서 천하가 행할 수 있는 데에서 나온다고 했는데 맹자는 천하 사람이 모두 성인의 도를 행할 수 있다고 하였다. 이것은 다르지 않지만 자사는 반드시 성인의 도에서 취하였는데 맹자는 천하 사람에게서 취하였다. 그러므로 후세의 異論은 모두 맹자에게서 나온 것이고 자사의 論은 천하가 모두 옳다고 여기면서 그릇되다고 하지 않으니 그런 뒤에 자사가 論을 잘하였음을 알겠다.[子思論聖人之道，出於天下之所能行，而孟子論，天下之人，皆可以行聖人之道，此無以異者，而子思取必於聖人之道，孟子，取必於天下之人。故夫後世之異議，皆出於孟子 而子思之論，天下同是，而莫或非焉。然後知子思之善爲論也]”

43) 《東坡易傳》“대체로 善은 본성이 나타난 효험이다. 맹자는 性을 보는데 이르지 못하였고 性으로 인하여 나타나는 효험은 보았는데 그 때문에 그가 본 것을 性이라고 여겼다. 性은 善에 대해서 불이 사물을 익힐 수 있는 것과 같다. 내가 불을 본 적이 없으면서 천하의 익은 음식물을 지칭하여 불이라고 할 수 있겠는가? 음식물이 익는 것은 불의 효험이다.[夫善，性之效也。孟子不及見性，而見夫性之效，因以所見者，爲性，性之於善，猶火之能熟物也。吾未嘗見火，而指天下之熟物，以爲火可乎，夫熟物，則火之效也。]”

44) 《程氏經說·卷1·易說》“道者一陰一陽也。動靜無端，陰陽無始，非知道者，孰

여 음양의 이론을 끌어와서 道와 善, 善과 性을 하나로 껴어 善을 절대적인 가치로 끌어올리고 性의 전제조건으로 만들었다. 이것은 소식이 사물을 익히는 불을 性에 비유하고 그 불에 의하여 익혀진 사물을 善이라고 비유하여 性은 근원적인 것이고, 善은 “性의 효험”이라고 하여 性을 善의 전제로 여겼던 것과 완전히 반대가 된다.⁴⁵⁾

또한 程頤는 “性은 선하지 않음이 없는데 선하지 않음이 있는 것은 바탕[才] 때문이다. 性이 바로 理이며 理는 요·순임금에서 부터 길을 가는 모든 인간에 이르기까지 같다. 바탕은 氣를 받아서 이루어지는데 氣에는 淸·濁이 있어서 맑은 기운을 받은 자는 어질고[賢] 탁한 기운을 받은 자는 어리석다[愚]⁴⁶⁾”고 하였다. 이 주장은 ‘인간은 누구나 선하다’는 전제에서 볼 때 실제 인간의 행위 속에 발견할 수 있는 악한 요소에 대한 설명하기 곤란한 점을 극복하고 理學 나름의 체계를 세웠다고 할 만 하다.

3. 戴震의 性善觀과 程頤, 蘇軾과의 공통점과 차이점

대진은 程頤의 기품설에 대하여 “이것은 不善을 바탕[才]의 탓으로 돌려서 性과 才를 나누어 근본을 둘이라고 여긴 것이다.⁴⁷⁾”라고 말하고 善不善을 촉발하는 情에 대하여는 “자신과 남에게 모두 있는 것을 情이라고 말한다. 지나친 情도 없고 모자라는 情도 없는 것을 理라고 한다.”⁴⁸⁾고 말하였다. 이를 통해서 대진은 이학의 기품설은 인간의 본성을 둘로 나누었다고 비판하고 있는데 이것은 달리 말하면 그는 본성은 나눌 수 없는 것이며 하나의 근원이라고 주장하고 있음을 알 수 있고⁴⁹⁾ 또 情에 대하여

能識之。動靜相因而成變化，順繼此道，則爲善也，成之在人，則謂之性也。”

45) 孔濤, <論蘇軾與程頤在道論和性情論上的差別> 《齊魯學刊》(2008.3) 21쪽.

46) 《二程遺書》“性無不善，而有不善者才也。性即理，理則自堯、舜至於塗人，一也。才稟於氣，氣有淸濁，稟其淸者爲賢，稟其濁者爲愚。”

47) 戴震 《孟子字義疏證·才》“此以不善歸才，而分性與才爲二本。”

48) 戴震 《孟子字義疏證·理》“在己與人皆謂之情，無過情無不及情之謂理”

49) 여기에 대해서 요즘의 학자들은 일반적으로 理學의 설을 “二元論”으로 대진의

수양하고 억제해야 하는 대상으로 보는 이학의 주장을 부정하고 인간이면 누구나 있는 것이라고 하여 정에 대하여 긍정하고 있는데 이것은 소식이 성인과 평범한 사람 모두가 지니고 있다고 한 말과 근접하고 있는 말이라고 할 수 있다.

그는 《孟子集注》에서 주희가 “程頤가 말한 才자와 맹자가 말하고 있는 才자⁵⁰⁾는 서로 다른 것이며 程頤의 풀이가 맹자보다 상세하다고”⁵¹⁾ 하고, “오히려 맹자를 닮아 ‘性을 말하고 氣를 말하지 않았으니 완전하지 못하다[不備]”고 한 것에 대하여 “宋儒들이 비록 맹자를 높이지만 사실은 서로 어긋남을 증명하기에 충분하다.”고 하면서⁵²⁾ 이학자들이 말로는 맹자를 亞聖이라고 숭상하면서도 맹자의 말보다 정이의 말을 높이 사고 있으며, 맹자의 말이 완전하지 못하다고 하는 등의 이율배반적인 태도를 지적하였다.

또한 “맹자가 말했던 性이란 입이 맛에 대한 것, 눈이 색에 대한 것, 귀가 소리에 대한 것, 코가 냄새에 대한 것 사지가 편안함에 대한 것⁵³⁾을 性이라고 여겼으며 인간이 선하다는 것은 한도를 넘지 않고 절제하는 것

설을 “一元論”이라고 이름 붙이고 있다.

50) 《孟子集注·告子·上》 “惻隱之心，人皆有之，羞惡之心，人皆有之，恭敬之心，人皆有之，是非之心，皆有之，惻隱之心，仁也，羞惡之心，義也，恭敬之心，禮也，是非之心，智也，仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰求則得之，舍則失之，或相倍蓰，而無算者，不能盡其才者也。”

51) 朱熹 《孟子集注·告子·上》 “程子が 才字를 말한 것과 《孟子》본문과는 조금 다르다. 대체로 맹자는 오직 性에서 나온 것만 말하였다. 그러므로 바탕은 선하지 않음이 없다고 하였던 것이다. 그런데 程子は 단지 기질 받은 것만을 말하였으니 사람의 바탕은 참으로 昏·明·強·弱이 같지 않다. 두 말이 비록 다르지만 각각 합당한 점이 있다. 그렇지만 事理로 살펴보면 程子が 엄밀하다.[程子此說才字，與孟子本文小異。蓋孟子專指其發於性者言之，故以爲才無不善。程子專指其稟於氣者言之，則人之才固有昏明強弱之不同矣。二說雖殊，各有所當，然以事理考之，程子爲密。]

52) 戴震 《孟子字義疏證·才》 “猶之譏孟子「論性不論氣，不備」，皆足證宋儒雖尊孟子，而實相與齟齬。”

53) 《孟子·盡心·下》 “孟子曰口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也有命焉，君子不謂性也。”

이라고⁵⁴⁾ 하였다. 즉 맹자가 원래 말하였던 性은 이목구비와 온 몸이 가지고 있는 일종의 성질, 기질적 요소라고 보았던 것이다. 그리하여 타고나면서 지닌 이러한 性은 잘잘못의 한계를 알고서 넘지 않을 때 좋이 되는 것이지 程頤처럼 性은 누구나 선하지만 기질 받은 것에 따라 선할 수도 악할 수도 있는 것이 아니라고 보았다. 그리하여 대진은 程頤나 朱熹가 주장하고 있는 기품설이 맹자가 원래 말하고자 하였던 性에 대한 論에서 어긋났으며, 宋儒의 주장은 맹자의 말에 道家와 佛家の 이론을 섞은 것⁵⁵⁾이라고 주장하였다.

이렇게 볼 때 소식은 인간의 본성은 선악으로 나눌 수 없다고 하고 대진은 근본적으로 맹자의 본성은 선하다는 설에 근거를 하고 있는 차이점은 있지만 “性은 선하거나 악하게 될 수 있는 근원적인 요소”라는 소식의 주장과 대진이 “性은 근원적인 것을 말하고 才는 체질적인 것을 말한다.⁵⁶⁾”고 하여 性을 분리할 수 없는 근원적인 것으로 여기고 있다는 점에서 어느 정도 공통분모를 발견할 수 있다.

4. 蘇軾과 程頤의 情에 대한 관념

소식은 또 “아주 오래전에는 본래 선악의 이론이 없었고 오직 천하가

54) 《孟子字義疏證·性》 “孟子之所謂性，即口之於味·目之於色·耳之於聲·鼻之於臭·四肢於安佚之爲性；所謂人無有不善，即能知其限而不踰之爲善，即血氣心知，能底於無失之爲善；所謂仁義禮智，即以名其血氣心知，所謂原於天地之化者之能協於天地之德也。”

55) 《孟子字義疏證·性》 “孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也，仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」宋儒以氣質之性非性，其說本此。· · · · · 程、朱以理爲如有物焉，實雜乎老、莊、釋氏之言。然則程、朱之學殆出老、釋而入荀、揚，其所謂性，非孔、孟之所謂性，其所謂氣質之性，乃荀、揚之所謂性歟?”

56) 《孟子字義疏證·才》 “才可以始美而終於不美，由才失其才也，不可謂性始善而終於不善。性以本始言，才以體質言也。體質戕壞，究非體質之罪，又安可咎其本始哉。”

모두 편하다고 여기는 것을 성인은 선이라고 지적하였고 한 사람이 혼자서만 즐기는 것을 이름 붙여 악이라고 하였다.”⁵⁷⁾ 고 주장하며 맹자 이전에는 인간의 성품에 대하여 선하다거나 악하다는 주장을 한 사람이 없었고, 선악이란 개인이 홀로 즐기는 것인지 모든 사람이 편하다고 여기는 것인지에 따라 선과 악을 정의 내릴 수 있다고 여겼다.

여기에서 한결음 더 나아가 소식은 “만약에 성품이 선과 악이 있다면 이른바 情이란 것이 바로 내가 말하는 性이다. …… 성인은 喜·怒·哀·懼·愛·惡·欲이란 일곱 가지를 다스려서 선에 나아가고 소인은 이 일곱 가지를 부려서 악에 나아간다. 이로부터 살펴보면 선악이란 性의 능력이고 性이 소유하고 있는 것은 아니다.”⁵⁸⁾라고 하였다. 이렇게 그는 인간의 성품은 선하거나 악하게 될 수 있는 것이 아니라 인간이 지니고 있는 情이 바로 선악에 나아가게 하는 요소이며, 善惡이란 性이 지니고 있는 일종의 능력, 효과이지 性의 고유한 屬性이라고 보지 않았다.

그런데 정이는 “지극히 맑은 기운을 받아서 태어난 자는 성인이 되고 지극히 흐린 기운을 받아 태어난 자는 어리석은 사람이 된다.”고 하고 “氣에는 치우치고 바른 것이 있는데 음양의 기운을 치우쳐서 받은 것은 새·짐승·풀·나무·오랑캐이고 바른 기운을 받은 것이 인간이라고 한다.”고 하였는데 그는 사람과 동물은 선천적으로 품성이 다를 뿐만 아니라 인간에게 있어서도 기질 받은 것이 어질거나 어리석거나 맑게 받았거나 흐리게[賢·愚·清·濁] 받은 차이에 따라 壽·夭·禍·福이 모두 결정된다고 말한다.

그러나 이러한 정이의 이론체계에는 사람의 후천적인 感情이라는 부분에 대한 설명을 결여하고 있는데 그는 이 感情에 대한 부분을 修養論의

57) 蘇軾 <揚雄論> “夫太古之初，本非有善惡之論。唯天下之所同安者，聖人指以爲善，而一人之所獨樂者，則名以爲惡。”

58) 蘇軾 <揚雄論> “苟性而有善惡也，則夫所謂情者，乃吾所謂性也。……聖人，以其喜·怒·哀·懼·愛·惡·欲七者，禦之而之乎善，小人，以是七者，禦之而之乎惡，由此觀之，則夫善惡者，性之所能之，而非性之所能有也。性不可以善惡命之。”

측면에서 논리를 펴고 있다. 즉 “깨달은 자는 情을 단속하여 바깥세계와 합하게 하여 마음을 바르게 하고 본성을 기른다. …… 어리석은 자는 다스릴 줄 몰라서 情을 마음대로 내버려 두어 간사하고 치우치는 지경에 이른다.59)”고 하여 보충설명을 하고 있다. 정이의 이러한 기품설은 맹자의 인성이론에 氣質之성과 天理之性이라는 설명을 덧붙임으로서 일정부분 性を 설명하는데 있어서 엄밀성을 더하였다고 볼 수 있다.

그러나 이러한 이학의 情에 대한 주장에 대해 소식은 “儒者의 병은 본성을 논하면서 희·노·애·락은 모두 情에서 나오고 본성에서 가지고 있는 것이 아니라고 하는 점에 있다. 기쁨과 성남[怒]이 있는 뒤에 인·의가 있고 슬픔과 즐거움이 있고난 뒤에 예·악이 있다. 인의예악이 모두 情에서 나온 것이고 본성이 아니라고 한다면 이것은 모든 사람을 데리고 성인의 가르침을 배반하는 것이다.60)”고 하면서 이학자들이 희·노·애·락의 감정을 수양하여 극복해야하는 점으로 보는데 대하여 희노애락 자체가 인간의 본성에서 가지고 있는 것이라고 하여 인간의 감정을 긍정하고, 情을 본성의 작용이라고 주장하였는데 이것은 《주역》의 기본정신에서 이끌어 낸 것이라고 할 수 있다.61)

이렇게 이 두 사람의 주장에서 발견할 수 있는 가장 큰 차이점은 바로 性和 情에 대한 규정의 차이이다. <春秋論>에서 소식은 다시 “천하 사람이 희노애락의 감정이 있다는 것은 한마디로 말할 수 있다. …… 성인에 이르르면 간곡하게 반복하여 말씀하신 것이 책에 매우 많이 드러나 있어서

59) 《近思錄集註》 2卷 <為學大要> “覺者, 約其情, 使合於外, 正其心, 養其性……愚者, 則不知制之, 縱其情而至邪僻, 梏其性而亡之”

60) 蘇軾 <韓愈論> “儒者之患, 患在於論性, 以爲喜怒哀樂, 皆出於情, 而非性之所有. 夫有喜有怒, 而後有仁義, 有哀有樂, 而後有禮樂. 以爲仁義禮樂, 皆出於情而非性, 則是相率而叛聖人之教也.”

61) 孔濤 <論蘇軾與程頤在道論和性情論上的差別> 齊魯學刊 2008年 第3期 “蘇軾在性情論上以‘情’爲‘性用’與他在道論上‘易’爲‘道用’在邏輯上是一致的。易作爲道的運動形式, 其基本精神就是《周易》所謂‘周遊六虛, 變動不居, 上下無常, 剛柔相易, 不可爲典要, 惟變所適’, 而情作爲性的運動形式, 也應是富於變化的, 不應該以外在的道德教條過分限制甚至扼殺情感。”

성인의 희·노·호·오의 감정의 소재를 분명하고도 쉽게 알 수 있다고⁶²⁾ 하여, 성인도 평범한 사람과 마찬가지로 희·노·애·락의 감정이 있어서 말하는 가운데 나타난다고 함으로서, 情이란 정이의 말처럼 단속해야하는 대상으로서의 부정적인 것이 아니라 누구나 가지고 있는 자연스런 것이라고 여긴 점이다.

또한 “감정이란 본성이 움직인 것이다. 거슬러 올라가면 命에 이르고 따라 내려가면 情에 이르니 性 아닌 것이 없다. 性이 情에 대해서 선악의 구별이 있지 않으니 이제 막 흠어져서 작용이 있으면 그것을 情이라고 할 뿐이다.⁶³⁾”라고도 하였는데 정이에게 있어서 情이란 불완전한 것이며 단속하고 다스려야하는 무엇인데 비하여 소식에게 있어서 情은 긍정적 천연적 본성인 것이다. 또한 이학에서는 선악을 인간의 내재적인 요소로 보았다면 소식은 선악이란 겉으로 나타나는 결과에 의해서 판단할 수 있는 외재적인 요소로 보았다. 소식의 이러한 관점은 告子の “성품에는 선악이 없다[性無善, 無不善也]”는 주장과 유사하며⁶⁴⁾ 新學의 왕안석도 그와 비슷한 주장을 하고 있다.⁶⁵⁾ 이를 통해서 우리는 그 당시 이미 중요한 텍스트로 인식되고는 있었지만 아직 이학자들에 의하여 경전으로 재조명되기 이전의 《孟子》에 대한 보편적인 학자들의 인식을 엿볼 수 있다.

62) “天下之人, 其喜怒哀樂之情, 可以一言而知也. ……而至於聖人, 其言丁寧反復, 布於方冊者甚多, 而其喜怒好惡之所在者, 又甚明而易知也.”

63) 《東坡易傳》 “情者性之動也. 汭而上, 至於命, 沿而下, 至於情, 無非性者. 性之與情, 非有善惡之別也. 方其散而有爲, 則謂之情耳. 命之與性, 非有天人之辨也.”

64) 夏露 <論蘇軾與理學> 河北學刊 1987年 第1期 46쪽.

65) 《王安石全集·原性》 “性은 情에서 생긴다. 情이 있는 뒤에 선과 악이 나타나니 性은 선과 악으로 말할 수 없다.[性生乎情, 有情然後, 善惡形焉, 而性不可以言善惡]”

5. 대진과 소식의 情에 대한 개념의 유사성.

한편 대진은 “善이란 순수하며 모자람이나 치우침이 없이 곧고 바르다는 것을 일컫는 이름이고, 性이란 실체와 사실을 가리키는 이름이다. 하나의 일이 선하다는 것은 하나의 일이 천도[天]에 부합한다는 것이다. 性을 이루는 것은 비록 다르지만 선하다는 점에서는 하나이다. 善은 반드시 그러한 것[必然]이고 性은 저절로 그러한 것[自然]이다.”⁶⁶⁾, “자신과 남에게 모두 있는 것을 情이라고 말한다. 지나친 情도 없고 모자라는 情도 없는 것을 理라고 한다.⁶⁷⁾”고 말하였는데 이러한 ‘하나의 일이 선하다는 것은 하나의 일이 천도[天]에 부합한다는 것이다’, ‘善은 필연이다’라는 등의 말을 통해서 살펴보면 대진이 善에 대하여 지니고 있는 기본적 개념 속에는 맹자의 성선설의 바탕위에서 그의 논리를 펴고 있음을 짐작 할 수 있다.⁶⁸⁾ 그러한 점에서 ‘성선설’의 바탕 위에 ‘기품설’을 주장한 이학자들과의 공통분모를 이끌어 낼 수 있다. 우리는 여기서 ‘자신과 남에게 모두 있는 것을 情이라고 말한다.’라는 대진의 말과 소식이 말한 ‘천하 사람이 모두 희·노·애·락의 감정을 지니고 있다.’는 주장이 매우 흡사함을 발견 할 수 있다.

또한 소식의 “만약에 성품이 선과 악이 있다면 이른바 情이란 것이 바로 내가 말하는 性이다. …… 성인은 喜·怒·哀·懼·愛·惡·欲이란 일

66) 《孟子字義疏證·四條·道》 “善者，稱其純粹中正之名，性者，指其實體實事之名。一事之善，則一事合於天，成性雖殊而其善也則一，善，其必然也，性，其自然也。”

67) 《孟子字義疏證·理》 “在己與人皆謂之情，無過情無不及情之謂理”

68) 대진이 性善說의 바탕위에서 논리를 펴고 있다는 본인의 주장을 뒷받침 해 줄 만한 논문으로는 朱修春의 <試析戴震論“理”與“性”> 《天府新論》 2005年 第1期, 宋浩·陳懷健 <戴震論“善”人的培養—兼與孟子比較> 《南京化工大學學報》 2001年 第2期, 楊世文 <戴震：向儒學原旨回歸> 《四川大學學報》 1996年 第3期 등등 이 외에도 다수가 있다. 직접적으로 표현하고 있지는 않지만, 이러한 논문들은 대진이 성선설에 바탕하고 있다는 전제하에서 쓴 것이라고 할 수 있다.

곱 가지를 다스려서 선에 나아가고 소인은 이 일곱 가지를 부려서 악에 나아가간다.”는 주장을 살펴보면 그의 情의 개념과 대진의 “情”, “欲”의 개념 사이의 유사성을 발견할 수 있다. 즉 대진의 “사람이 태어난 뒤에 욕망[欲]과 감정[情]과 지각[知]이 있다. 이 세 가지는 혈기심지의 자연스런 것이다.⁶⁹⁾”, “理는 마음속에 있다[理宅於心]⁷⁰⁾”, “喜怒哀樂, 愛隱感憤, 慍燥怨憤, 恐悸慮歎, 飲食男女, 鬱悠憾咨, 慘舒好惡의 情이 모두 천명이다. 그러므로 도라고 말한다.”⁷¹⁾, “성인이 천하를 다스리는 것은 백성의 마음[情]을 깊이 이해하여 백성이 하고 싶은 것[欲]을 이루어 준다. 그럼으로써 王道가 구비되는 것이다.⁷²⁾”라는 등등의 내용을 살펴볼 때 소식은 七情을 性이라고 보고 있는데 이것은 “欲과 情은 인간이 태어나면서 지니는 것”이라는 대진의 말과 유사하다. 한편 이학에서 말하는 氣質之性은 바로 대진이 말하는 “喜怒哀樂, 愛隱感憤, ……”의 情과 유사하다는 점을 살펴볼 수 있다. 이것을 다시 정리해보면 대진과 소식의 情에 대한 개념이 유사하며 그들의 情의 개념은 이학의 氣質之性의 개념과 유사하다고 볼 수 있다.

이 情이란 관념에 대해서 대진은 다시 “聖人の 도는 천하로 하여금 情을 통하지 않음이 없게 해서 마침내 그의 하고 싶은 것을 이루어 천하를 다스리려고 하였다. 그런데 후대의 학자들은 情이 섬세하고 미묘한 데에 이르러서도 유감이 없는 것이 理가 되는 줄 알지 못하였다. 그래서 이른바 理라는 것을 독한 벼슬아치[酷吏]가 말하는 법과 동일시하였다. 혹리는 법으로 사람을 죽이는데 후대의 학자들은 理로 사람을 죽인다.”⁷³⁾고 하여 “情感哲學”으로 “理性哲學”을 대신하였다.⁷⁴⁾ 이것은 앞서 밝힌 소식의 “喜

69) 戴震 《孟子字義疏證》 “人生而後有欲, 有情, 有志, 三者, 血氣心知之自然也”

70) 戴震 《孟子字義疏證》

71) 戴震 《原善》 “喜怒哀樂, 愛隱感憤, 慍燥怨憤, 恐悸慮歎, 飲食男女, 鬱悠憾咨, 慘舒好惡之情胥天命, 是故謂之道”

72) 戴震 《孟子字義疏證》 “聖人治天下, 體民之情, 遂民之欲而王道備”

73) 戴震 《孟子字義疏證》 “聖人之道, 使天下無不達之情, 求遂其欲而天下治. 後儒不知情之至於纖微無憾是謂理, 而其所謂理者, 同於酷吏之所謂法. 酷吏以法殺人, 後儒以理殺人, 浸浸乎舍法而論理, 死矣 更無可救矣.”

·怒·哀·樂이 모두 情에서 나온다”라거나 “감정이란 본성이 움직인 것이다”, “성인도 평범한 사람과 마찬가지로 喜·怒·好·惡의 감정이 있다.”라는 등등의 주장과 일맥상통하는 부분이 있다. 그의 이러한 주장은 이학이 맹자의 性善개념을 지나치게 理性的인 개념으로 확장하여 설정함으로써 인간이 지니고 있는 감정이나 욕망을 무시한 데에 대한 반발이라고 할 수 있는데, 그는 인간에게 있는 감정과 이성 모두를 인정하여 中世的인 理性主義를 탈피하고 근대적 人性論으로의 전환을 이루어 내었다고 볼 수 있다.

IV. 結 言

소식은 비록 맹자를 매우 추앙하고 숭상하였지만 공자의 “性近說”⁷⁵⁾으로써 맹자의 “성정설”을 부정하였다. 善이란 고정적인 표준이 아니라고 보았기 때문이다. 그의 이러한 주장은 이학자들이 공자의 “性近說”과 맹자의 “性情說” 사이에 존재하는 간격을 메우기 위해 “氣稟說”로서 봉합하였던 것과는 달리 두 설의 차이점을 인식하고 나름대로는 孔子의 설을 받아들였던 것이라고 할 수 있다. 그런데 이러한 그의 주장은 그가 의도하지는 않았겠지만 告子의 주장과 가깝게 되는 결과를 낳게 되었다. 또한 그의 이러한 주장은 蜀學이 지니고 있는 특성이었다기보다는 당시까지도 《맹자》를 經으로 인식하고 있지 않았던 보편적인 시대 경향이었을 수 있다는 것을 구양수나 왕안석 등의 글을 통해서 추측할 수 있다.⁷⁶⁾

74) 周光慶, <戴震《孟子》解釋方法論>, 《孔子研究》(1998.4)

75) 《論語·楊貨》“性相近也, 習相遠也”

76) 왕안석의 주장은 앞의 注 65)참조, 구양수는 性命·天理에 대하여 말하지 않고 학문을 하는 중요한 뜻은 실질에 힘쓰는데[務實]있다고 여기고 직접 선진 유가 속에서 사상을 섭취하였는데(夏路 <論蘇軾與理學> 河北學刊 1987年 第1期 46쪽) 《孟子集註序說》에 보면“성인이 인간을 가르칠 때에 性을 우선하지 않았다.[歐陽永叔卻言, 聖人之教人, 性非所先]”고 하였다.

한편 대진은 이학자들과 마찬가지로 性善說이란 기초 위에서 理欲觀을 설정하여 사람의 객관적인 물질욕구의 합리성을 긍정하고 대담하게 추구 하도록 고무하였다. 그런 한편 인간의 욕구가 지나치게 방탕한데로 흐르는 것은 해로우므로 절제 하여야 한다고 말함으로써 맹자의 人欲에 대한 이해와 그 관점을 함께하였다.⁷⁷⁾ 다만 情欲의 이치로서 理欲을 통일하여 주희의 “理欲二分”, “以理制欲”을 부정하였는데, 그것은 주희의 理欲觀에 대한 오해 —주희의 欲이란 개념은 두 단계의 뜻을 내포하고 있다. 하나는 耳·目·口·腹·飲·食·男·女로서 이치에 합하는 정상적인 생리적 욕구이고, 하나는 정상적인 욕구를 뛰어넘는 방종·사치의 욕구이다.— 에서 비롯된 점이 있다. 그러므로 주희가 “理欲分立”, “以理制欲”이라고 할 때의 욕은 바로 대진이 말하는 “人欲泛濫”의 欲이며, 이러한 “人欲”은 대진과 주희의 태도가 일치하여 “천리에 따르며[依乎天理]”, “절제하면서 지나치지 않아야[節而不過]” 한다고 여겼다.⁷⁸⁾

그러므로 대진은 程朱의 理欲觀을 부정하는 관점에서 출발하였지만 오히려 자신도 모르게 그의 理欲觀은 주희와 길을 달리하였으면서도 한 곳으로 돌아간 것이라고 할 수 있다.⁷⁹⁾ 즉 공자의 “性相近”, 맹자의 “性善”의 사이를 이학의 理欲과 그의 情欲, 이학의 氣稟과 그의 氣二論의 고찰을 통해 공자와 맹자, 맹자와 이학의 합일점을 찾아내었던 것이다. 또 한

77) 《孟子·盡心下》 “養心莫善於寡欲”

78) 朱松美, <戴震《孟子字義疏證》의 創新性哲學詮釋>, 《濟南大學學報》 15:2 (2005), 56쪽 “對於戴震的理欲觀, 有如下幾點需要辯明: 第一, 戴震從自然人性論出發肯定人的客觀物質欲求的合理性, 鼓勵人們大膽追求, 但同時也指出人欲橫流的危害, 提出適當節制, 這種理欲觀合於孟子對人欲的理解; 第二, 戴震以情欲之理, 理欲統一, 否定朱熹的‘理欲二分’, ‘以理制欲’, 其中存在著對朱熹理欲觀的‘誤會’. 事實上, 朱熹的‘欲’內含了兩層意義: 一是耳目口鼻腹飲食男女, 合於理的正常的生理之欲. 對此, 朱熹也予以肯定‘爲人之所不能無’: 一是超越正常欲求的縱欲·奢欲, 這是朱熹的‘理欲分立’, ‘以理制欲’之‘欲’, 這個‘欲’也正是戴震所說‘人欲泛濫’之‘欲’, 對這樣的‘人欲’戴震與朱熹的態度是一致的, 認爲應該‘依乎天理’, ‘節而不過’. 戴震以否定程朱理欲觀爲出發點. 卻連他自己都不曾意識到, 他的理欲觀與朱熹殊途而同歸.”

79) 앞의 76)번 주 참조.

편으로는 성리학적 사상체계 속에서 이치와 천리의 일부분으로 차지하고 있던 인간의 情이 바로 道이며 天理라고 규정함으로써, 멀리 이학의 태동기에 이학과 대치하여 인간의 감정을 긍정하고 관대한 시각으로 바라보았던 소식과 그 사상의 고리를 연결시켜볼 수 있다.

다시 말하자면 소식이 지니고 있었던 性·情에 대한 독자적 인식은 청대에 대진이 이학의 폐단과 단점에 대하여 날날이 파헤치면서 오히려 중요한 개념으로 부활하여, 동서양을 막론하고 근대적 사상의 지표라 할 수 있는 휴머니즘의 기초가 되는 인간의 情에 대한 긍정이란 주장으로 연결되었다고 볼 수 있다. 이렇게 볼 때 대진은 그가 비록 의도하지는 않았지만 소식이 지닌 정통 경학 관념과⁸⁰⁾ 이학의 새로운 논리 사이의 간격을 메우고 발전시켜 내는 과정에서 중국의 근대 계몽사상을 이끌어 내어 새로운 시대조류를 열어나갔다고 할 수 있다.

< 參考文獻 >

- 林玉均, <戴震 人生論의 倫理學的 意義>, 《東洋哲學》 第20輯 2003년.
王艷秋, <戴震“理”概念的價值和道德內涵>, 《安徽師範大學學報》 31:6(2003. 11)
李堃峰, <從“氣化卽道”到“理存於欲”——戴震倫理學思想試析>, 《重慶職業技術學院學報》 16:3(2007.5)
王國良, <孔孟·朱熹·戴震——中國生存哲學傳統的建構>, 《社會科學戰線》 (2004.7)
朱松美, <戴震《孟子字義疏證》的創新性哲學詮釋>, 《濟南大學學報》

80) 何滿子, <元祐蜀洛黨爭和蘇軾的反道學鬥爭(上)> 《吉林師範大學學報》(1984.2)
“蘇軾……他篤信董仲舒以來近乎黻緯之學的天人感應說, 宣揚人禍系“冥滴”的因果報應思想(這種思想實際上是漢代以後儒家正統思想的構成部分); 在政治實踐上則竭力反對有革新意義的王安石變法運動, 而他用以反對變法的理論根據, 也正是孔孟以來的儒家正統學說。”

15:2(2005.3)

- 周光慶, <戴震《孟子》解釋方法論>, 《孔子研究》(1998.12)
- 劉元青, <戴震的“二氣”說初探>, 《安慶師範學院學報》27:7(2008.7)
- 楊世文, <戴震:向儒學原旨回歸>, 《四川大學學報》(1996.9)
- 胡昭曦·張茂澤, <宋代蜀學當論>, 《四川大學學報》(1993.8)
- 冷成金, <試論“三蘇”蜀學的思想特徵>, 《福建論壇》(2002.6)
- 夏露, <論蘇軾與理學>, 《河北學刊》(1987.3)
- 粟品孝, <理學與非理學之間:朱熹對蘇軾學術的批評和吸取>, 《社會科學研究》(2000.1)
- 王書華, <蘇氏蜀學的學術淵源>, 《中華文化論壇》(2005.7)
- 周淑萍, <宋代孟子昇格運動與宋代儒學轉型>, 《史學月刊》(2007.8)
- 張承鳳, <蘇軾與經學>, 《南陽師範學院學報》2:7(2003.7)
- 漆俠, <蘇軾‘蜀學’與程頤‘洛學’在思想領域中的對立>, 《河北學刊》21:5(2001.9)
- 張進, <論朱熹對蘇軾的批評與接受>, 《唐都學刊》24:2(2008.3)
- 盧連章, <洛學、新學、蜀學異同論>《中州學刊》(2002.11)
- 肖永明, <從《四書》學看北宋理學·荊公新學·蘇氏蜀學的異同>, 《湖南大學學報(社會科學版)》18:5(2004.9)
- 邱世鴻, <“洛蜀會同”與南宋理學書論>, 《東南文化》(2006.10)
- 孔濤, <論蘇軾與程頤在道論和性情論上的差別>《齊魯學刊》204:3(2008.3)
- 楊勝寬, <蘇軾與理學家的性情之爭>—兼論儒家性情觀的歷史演變《四川大學學報》(1993.3)
- 何滿子, <元祐蜀洛黨爭和蘇軾的反道學鬭爭(上)>《吉林師範大學學報》(1984.2)
- 王瑩, <聖人之道始於人情>—論蘇軾的儒學思想《中國哲學史》(2003.8)
- 《清史稿·列傳·481》(第5版;北京:中華書局出版社)2002.5.
- 楊新勛,《南京師範大學古典文獻研究總刊·宋代疑經研究》(第1版;北京:中華書局)2007.3.

《戴震全集·孟子字義疏證》(第1版; 北京: 清華大學出版社) 1991.
吳雁南·秦學頌·李禹階主編, 《中國經學史》(第2版; 福州: 福建人民出版社) 2005.3.
四庫全書 《東坡全集》

<中文提要>

本文是從《孟子》這本書的內容中最重要的一個命題—性善這個角度來看, 蘇軾和戴震的性情觀的。曆來, 蘇軾作為一個文人, 被大家所周知, 而不是作為一位經學家。其原因是因為他所作的文章成就太高, 所以他的其它部分都被忽視了。還有另一個原因是他有著很自由的精神, 吸取了各種各樣的思想, 將這些思想盡收為自己的“資產”, 這一點與理學家排斥佛家道家思想, 重視已往的古代禮法不一樣。所以, 當理學剛降生之時, 他與理學發展上很重要的一個人物——程頤之間, 便發生了洛蜀黨爭。這樣一來, 在北宋時期, 倍受注重的他的經傳注, 以後也漸漸被人的所遺忘。和蘇軾不一樣的戴震, 是清代中期很有名的經學家, 考證學家。他雖然不登科舉考試, 但卻被徵召編修過四庫。在他過世以後, 他的小學, 被王念孫·段玉裁所繼承, 測算學被孔廣森所繼承, 典章制度學被任大椿所繼承。從這樣的事實來看, 他的學問廣博而深遠。

由此看來, 他倆之間似乎並沒有那麼大的聯系, 可是蘇軾生活的時代是理學的胎動期, 他和理學家的想法差異很大, 理學理論形成時期的重要學者——北宋的朱熹既貶又褒, 從這一事實來看, 便很容易得知蘇軾對理學的影響之大。

戴震是生活在理學衰頹時代的人。這個時期, 從先秦到隋唐時期的所有學派、思想都再次登上舞台。他通過上面所說的對理學“性情論”進行批判和接受, 給理學提供了另一個突破口, 使它得到了綜合發展。所以在這篇小論文中, 通過探討他們兩個人對性情論的觀念和思想, 還有理學是怎樣形成、

發展和衰頹，進而可以找到現在經學要向前的方向。

首先，看蘇軾的性情觀。他用“神而明之，存乎其人”來說明“存乎其人性者，其所以為人者也，非是無以成道矣”，“孔子所謂 中人可以上下，而上智與下愚不移者，是論其才也，而至於言性，則未嘗斷其善惡，曰性相近也，習相遠也而已”。從以上等內容來看，我們可以知道，他否定孟子的“性善”。進一步可看出的是，從他提出的“孟子不及見性”上來看，他根本不認為《孟子》是一部經傳。雖然自唐代韓愈開始逐漸注重《孟子》，但在那個時代《孟子》還不是經傳。所以這不但反映出在從理學那裏開始推崇《孟子》之前，人們對《孟子》的普遍看法，而且還反映出漢代以來學者們的一般的思想及看法。還有，從他的〈揚雄論〉中“苟性而有善惡也，則夫所謂情者，乃吾所謂性也。…… 聖人，以其喜·怒·哀·懼·愛·惡·欲七者，禦之而之乎善，小人，以是七者，禦之而之乎惡”，以及〈韓愈論〉和〈春秋論〉等文章中可以看出，他主張人的情是自然的、肯定的因素，不是理學那樣修養的、該改變的東西，是聖人和一般人都有。這一點與其他理學家們之間的想法差異很大。

其次，戴震認為理學家們說的“氣稟說”是“此以不善歸才，而分性與才為二本。”，“孟子之所謂性，即口之於味·目之於色·耳之於聲·鼻之於臭·四肢於安佚之為性；所謂人無有不善，即能知其限而不踰之為善，即血氣心知，能底於無失之為善。”從這樣的說法上看來，他認為，人的“性善”是不可分離的，只有一個。還有人的性不應是要修改的。他說的“口之於味·目之於色·耳之於聲·鼻之於臭·四肢於安佚之為性”是與蘇軾的想法很接近的。他又主張“善，其必然也，性，其自然也。”，“在己與人皆謂之情，無過情無不及情之謂理”，“喜怒哀樂，……飲食男女，鬱悠憾吝，慘舒好惡之情胥天命，是故謂之道”。

仔細看來，我們可以總結出，蘇軾否定人性的善或不善，是可善可惡的。與此相比，戴震是在認定性善的基礎上去反駁理學的性理說的。這可以反映出，他雖然反駁理學性理說，但仍然是一位受到理學的性善說影響的學者。還有，戴震和蘇軾的共同點是他們兩個人都肯定及認定人的情感和欲望，這就是近代啓蒙思想的標識，是理學盛期以前，從漢代以來到宋代經學本來所

具有的觀念。戴震他一方面認同蘇軾及當時學者的觀點，另一方面打開理學的閉鎖，在樹立中國近代思想體系上做出了很大的貢獻。

주제어 : 理學, 性善, 性情, 人本主義(humanism), 近代啓蒙思想.