

# 정약용 마음론의 구조와 쟁점

— 주희와의 비교를 중심으로 —

임 부 연\*

## 目次

- I. 서론
- II. 마음의 본질적 성격과 주재(主宰)
- III. 마음의 이원적 대립론 : 人心道心論
- IV. 마음의 심층 영역 : 未發論
- V. 결론

## I. 서론

純祖 15년, 곧 1815년 5월 그믐에 茶山 東菴에서 정약용(丁若鏞)은 『心經密驗』(이하 『밀협』으로 약칭)을 완성한다. 이 책은 『心經』에 대한 해석서로서 마음에 대한 그의 입장을 총체적으로 제시하는 대표적인 저서다. 본래 宋代 주자학자 西山 眞德秀(1178-1235)의 『심경』은 유가 성현들의 “心法” 곧 마음을 다스리는 방법에 대한 글귀를 편찬해 만든 책이다. 여기에 明代의 程敏政(1445-?)이 주석을 붙여 만든 『心經附注』는 특히 조선에서는 李滉 이후 주자학자 전반에 걸쳐 매우 중시된다. 이 저서들은 명에서 양명학의 방식으로 “마음의 학문(心學)”이 발달한 반면, 조선에서는 주자학의 틀을 유지하면서 독특한 방식으로 마음의 문제가 발전했음을 알 수 있게 하는 지표이기도 하다.

『밀협』의 「序」에서 다산은 “독실한 실천(篤行)”의 측면에서 『소학』과 함께 『심경』이 가장 뛰어나다고 평가한 뒤, “마음 다스리는(治心)” 방법을 제시하는 저서라고 규정한다(『밀협』, 2:25). 이는 물 뿌리고 마당 쓰는 등 관

\* 서울대 박사과정 수료, 종교학

성적으로 몸에 의히는 『소학』의 공부와는 별도로, 반성적으로 몸을 단련시키도록 마음을 다스리는 방법을 『심경』을 통해 찾으려 한 것이다. ‘密驗’이란 말이 은밀하면서도 주체적인 체득과 깨달음을 의미하는 것도 이런 맥락에서다.

정약용이 사상적 대결 상대로 여긴 주희는 흔히 理氣論으로 심성을 형이상학화하여 신유학을 집대성한 것으로 평가된다. 특히 신유학에서 마음은 형이상학적 기반 위에 인간의 궁극적인 존재 변화 혹은 완성을 추구케 하는 기반이란 점에서 수양의 문제와 연관된다. 그런데 다산도 “오늘부터 죽는 날까지 마음 다스리는 기술에 힘을 쏟고자 하며, 경전을 궁구하는 일은 『심경』으로 끝맺고자 한다.”(『밀험』, 上同)고 다짐한다. 이런 다짐은 마음의 문제가 다산에게 있어 유교 경전의 재해석을 통한 사상 형성에 핵심 관건이며, 그가 신유학이래 수양 전통의 연장 위에 있음을 암시한다. 따라서 본고에서는 주자학과 다산학의 단절과 연속의 양면을 마음론의 비교를 통해 살펴보고자 한다.

## Ⅱ. 마음의 본질적 성격과 주재(主宰)

神과 形이 오묘하게 결합하여 사람을 이룬다. 神은 형체가 없으며 또한 이름 없음을 숭상한다. 그것이 형체가 없기 때문에 이름을 빌어 ‘神’이라 부른다. 마음은 피의 창고로서 오묘한 결합의 중심이기 때문에 이름을 빌어 ‘心’이라 부른다(『孟子要義』/이하 『요의』로 약칭, 1:32-3).

다산에게 마음의 문제는 인간 구성과 연관되어 있다. 초월적 존재인 ‘神’이란 본래 형체도 없기 때문에 그 용어를 빌려 인간의 정신적 요소(神)를 표현한 것이다. 원래 ‘心’은 일종의 ‘피의 창고(血府)’로서 오장(五臟)의 하나인 ‘심장(心臟)’을 뜻한다. 정신적 요소가 발동하는 곳에는 반드시 血氣가 필요하고, 따라서 혈기의 주인인 ‘心’이란 용어를 빌려 내면적 정신을 가르치게 된 것이다.) 곧 정신과 혈기가 동시에 작동하는 ‘오묘한 결합의 지도리(妙合之樞紐)’이기 때문에 내면 주체를 표현할 때 心이란 말을 빌려 쓴 것이라고 다산은 해석한다. 이는 정신과 육체가 마음이라는 소통의 장을 통해 매개되고 있음을 뜻한다.

1) 『心經密驗』, 2:25.

## 1. 내면 주체의 초월적 성격 : ‘靈明’

다산에게 마음의 초월성과 관련하여 핵심적인 용어는 바로 “靈明”이다. 그는 마음을 세 가지로 나눈다. 곧 육체기관인 심장(心臟)의 ‘마음(心)’, “영명(靈明)한 마음”과 그 “영명한 마음이 발동한 마음”이다.<sup>2)</sup> 두 번째와 세 번째 마음은 본체와 그 작용으로 구분할 수 있다. 내면 본체로서의 마음이 수많은 현상으로 발현되는 것이 세 번째 마음이다. 예를 들어 정서, 사변, 의지 등 모든 현상적 정신 작용은 세 번째 범주에 들어간다. 따라서 七情이나 맹자의 四端 혹은 의지(志) 등은 모두 여기에 포함된다.

맨 처음 心臟으로서의 心은 氣의 차원에서 논의할 수 있지만 나머지 둘은 불가하다. 둘 다 영명한 존재로서 궁극적 실재인 하늘 곧 上帝와 연관되기 때문이다. 영명한 본체의 마음을 인간은 배태하는 순간에 하늘로부터 받는다.<sup>3)</sup> 가시적인 푸른 하늘은 단지 하나의 자연물에 지나지 않는다.<sup>4)</sup> 다산은 상제로서의 하늘을 氣 혹은 자연계의 현상 차원과는 전혀 다른 존재 영역에 설정한다. 상제란 만물을 초월하여 主宰하는 하늘이다. 따라서 이 상제는 지각이나 위엄 그리고 능력이 없는 무능한 존재가 아니라, 만물의 성장과 번성을 주재하는 신령한 존재다. 그리고 그러한 권능은 그 靈明에서 비롯된다. 다산에게 “영명이 없는 존재는 주재할 수 없다.”(『요의』, 2:39)

따라서 그에게 신적 존재는 理氣論으로 분해되어 “있음과 없음의 사이(有無之間)”에 있는 존재로 의심받아 아득한 자리에 던져질 존재가 아니다.<sup>5)</sup> 이는 주희가 귀신이나 신적 존재를 이기론의 틀 안에서 중간지대에 위치지우려 한 입장과 대비된다. 주희는 “있는 듯 없는 듯”(『朱子語類』 25:77/이하 『어류』로 약칭, “若有若亡”)한 신적 존재의 존재성을 氣의 신비한 측면(靈)을 통해 정당화한다.<sup>6)</sup> 이에 비해 다산은 상제의 영명과 마찬가지로 ‘靈’이란 신적 측면이 氣의 층위를 초월한다고 본다. 물론 그렇다고 理의 층위에서 보는 것도 아니다. 그에게 理는 지각의 활동이나 권능이 부재하기 때문이다.

다산에게 귀신의 至尊으로서 가시적 형질이 없지만 인간과 소통하고 만

2) 『詩文集』, 「答李汝弘」, 19:30-31.

3) 『中庸講義補』, 1:2.

4) 『孟子要義』, 2:39.

5) 『中庸講義補』, 1:23.

6) 이용주, “朱熹의 문화적 정통의식 연구”, 서울대 박사학위논문, 1999, 150-156쪽 참조.

물을 주재하는 존재가 바로 상제다.<sup>7)</sup> 그는 귀신을 이기론으로 말할 수 없으며, 따라서 그 지존인 상제 또한 그렇다고 본다. 이는 주희처럼 중간적 영역에 귀신 혹은 상제를 두면 그 생생한 존재성이 약화된다고 보기 때문이다. 하늘의 영명함은 인간의 마음과 지속적으로 소통하여 마음의 모든 흐름을 살펴 볼 수 있다.<sup>8)</sup> 그러한 소통이 가능한 것은 마음의 영명 때문이다.<sup>9)</sup> 주희의 경우 소통의 근거는 ‘同氣’였지만 다산의 경우엔 ‘同靈’이다.

이기론으로 접근되지 않는 마음의 영명은 단지 상제와 소통 근거로 끝나지는 않는다. 그것은 인간에게 이 세상에서 주권적 위상을 부여하는 원천이다. 인간은 자연계의 존재들과 달리 ‘영명’의 초월성 때문에 존재론적으로 우월(超越)하고 자신을 위해 자연계를 이용(享用)할 수 있다.<sup>10)</sup> 존재론적인 우월은 존재론적인 차별을 함축하고, 그것은 위계적인 존재질서를 나타낸다. 즉 현실 세계 안에서 인간의至尊을 의미한다. 그러한 주권적 지위에 따라 만물을 이용할 수 있는 것이다. 인간은 이 세상의 주인이며, 세계 안의 모든 존재는 인간을 위해 봉사하는 소유물이다.<sup>11)</sup>

정약용의 영명은 얼핏 주희가 마음의 성격으로 규정한 “虛靈不昧”,<sup>12)</sup> “虛靈知覺”,<sup>13)</sup> “虛明”<sup>14)</sup>이란 용어와도 유사하다. 글자 구성을 보면 알 수 있듯이, 이 세 가지 규정은 서로 상통하며 그 중 대표적인 규정은 “虛靈知覺”이다. 虛靈知覺은 體用論에 따라 여러 가지로 해석될 수 있다. 하지만 어떤 경우든 ‘지각’에 있어 우선성은 理와 관련된다. 곧 구체적인 지각의 사태는 理와 氣의 결합으로 발생하지만 지각의 理가 先在한다(『어류』, 5:24). 주희는 마음 속에 잠재된 理를 “고요한 가운데 있는 존재(靜中有物)”라고 표현한다. 이는 현상적 움직임으로 드러나지 않더라도 늘 흐르고 있는 理를 나타내며, 그것이 지각의 원천이 된다.

理와 연결되어 존재하는 마음의 지각은 개체와 타자의 만남에서 발생하는 사태 혹은 현상으로서의 ‘지각’을 가능케 한다. 또한 지각은 단지 주체와 객체 사이의 인식론적인 차원에만 한정되지 않고, 도덕적 판단이나 내재된

7) 『中庸自箴』, 2:16.

8) 『中庸自箴』, 1:6.

9) 『中庸自箴』, 1:6.

10) 『中庸講義補』, 1:2.

11) 『論語古今注』, 9:14.

12) 『大學章句』 1章, 朱熹注.

13) 『書』, 『大禹謨』, 朱熹注.

14) 『朱子語類』, 57:32.

본성의 발현 혹은 실현이란 측면을 갖는다. 따라서 외물과의 만남에서 표출되는 도덕감각의 내적 자발성이나, 그러한 계기에서 요청되는 외재적 권위 혹은 규범의 인식 및 수용과 연결되어 있다. 이런 맥락에서 理의 통일성을 매개로 주체와 타자 사이의 분리를 매꿔 줄 다리라는 의미도 갖는다.<sup>15)</sup> 따라서 다산의 영명처럼 다른 존재와의 존재론적 단절을 예비하지 않는다.

## 2. 주재(主宰)의 문제 : ‘心統性情’의 재검토

마음은 유가적 이상을 구현할 초월의 내적 근거를 함유하고, 동시에 그것을 실현할 수 있는 능력을 갖고 있어야 한다. 그런 능력은 바로 주재(主宰)의 문제가 된다. 이와 관련 주희의 마음론에서 절대적 진리는 “心統性情”이다.<sup>16)</sup> 곧 마음이 본성과 감정을 통섭한다는 뜻이다. 이 규정은 본래 張載가 쓰던 것인데, 주희는 伊川이 마음을 體用으로 나누어 보는 관점과 결합시켜 심성론의 핵심명제로 삼는다.<sup>17)</sup>

마음은 마치 비어 있는 발이고, 그 속엔 하늘로부터 받아 내재된 道理 곧 본성(性)이 가득차 있다. 외물과의 접촉에서 본성이 발동하여 사려의 차원으로 드러난 것은 감정(情)이다(『어류』, 98:43). 여기서 감정(情)은 기쁨(喜)·분노(怒)·슬픔(哀)·즐거움(樂) 등의 정서적 상태만 가리키지는 않는다. 그것을 포함하여 현상화된 정신 작용 일반을 뜻한다. 그러한 의식 현상의 내적 원천은 본성이다. 즉 본성이 발동하여 감정이 된다. 伊川이 제시한 體用論으로 보자면, 본성은 마음의 본체(體)가 되고 감정은 마음의 작용(用)이 된다. 본성은 보편적인 도덕규범의 내재로서 仁·義·禮·智로 제시되고, 감정에는 그런 본성으로부터 발동된 惻隱·羞惡·辭讓·是非의 마음이 예시된다.<sup>18)</sup>

“心統性情”에서 ‘統’이란 두 가지 의미를 갖고 있다. 하나는 겸한다는 뜻이고, 다른 하나는 마치 병사들을 統制하듯이 主宰한다는 뜻이다.<sup>19)</sup> 전자는 본성과 감정이 마음의 영역 안에 포함된다는 뜻이다. 이는 내면의 포괄적 총체로서의 마음을 말한다. 글자에서 보듯이 본성(性)·감정(情)이 모두 심(心)

15) Donald J. Munro, *Images of Human Nature*, Princeton University Press, 1988, 93-96쪽 참조.

16) 『朱子語類』, 5:70.

17) 『朱子語類』, 95:3.

18) 『朱子語類』, 98:41.

19) 『朱子語類』, 98:39 / 98:41.

을 부수로 하고 있는 것도 마음의 통합성을 나타내는 징표로 해석된다.<sup>20)</sup>

후자는 마음이 본성과 감정을 다스린다는 뜻이다. 이는 주재적 주체로서의 마음을 말한다. 하지만 이 경우 주재의 일차적인 대상은 감정이 된다. 곧 감정은 본성에 뿌리를 두지만 마음에 의해 주재를 받는다.<sup>21)</sup> 주재는 단지 억제한다는 데 그치는 것이 아니라, 그것의 올바른 발현을 유도하고 선한 감정은 확장한다는 의미도 담고 있다. 이것은 理의 내재로서 본성의 보편적 도덕원칙을 기준으로 잘못된 감정을 통제하고 올바른 감정을 확장한다는 뜻이다.

그러나 주재의 대상은 감정만이 아니다. 감정을 주재할 때 본성이 기준으로 기능한다고, 본성에 대한 주재가 배제되지는 않는다. 다만 주재의 방식이 달라진다. 본성 자체는 완전한 도덕 원칙 혹은 본질이기 때문에 그것을 통제할 외적인 기준은 불가하다. 다만 그것의 온전한 보존이란 측면에서 주재가 논의된다. 여기서 涵養이나 主敬 등의 공부를 통해 본성을 주재하는 것이다.<sup>22)</sup>

정약용은 포괄과 주재의 양면을 지닌 주희의 마음론을 '主宰', 특히 본성에 대한 주재의 측면에서 비판한다. 그는 영명한 마음의 본성은 옳을 좋아하고 옳을 부끄러워한다고 본다.<sup>23)</sup> 곧 주희처럼 본성을 내면 본체로 보지 않고 마음의 본질적 속성으로 본다. “心統性情”과 연관지워 보면, 본성을 마음의 선한 경향성으로 보는 건 마음과 본성의 존재론적 분리에 대한 비판이다. 주희식으로 보면, 감정에 대한 주재는 마음과 본성 사이의 틈을 전제한다. 理의 내재인 본성은 마음의 본체이자 본질이다. 따라서 비록 체용론의 구도에 의해 양자의 연속이 설정되지만, 실제로는 양자 사이에 ‘공존 속 분리’가 존재하게 된다.

본성에 대한 주재를 말할 경우에도, 純善한 본성의 발현 조건이나 계기에 대한 주재이지 본성 자체에 대한 주재라고 보기는 힘들다. 본성 자체는 완전한 본질이자 이상이기 때문이다. 다만 그것이 현상화되는 과정을 온전히 하기 위해 마음의 주재를 위한 敬이라는 수양이 요청된다. 예를 들어, 해의 밝음은 늘 그대로 인데 그것을 가리는 구름을 제거하여 그 해의 밝음이 온전히 드러나게 하는 것과 같다. 결국 마음에 의한 본성의 주재는 존

20) 『朱子語類』, 5:66.

21) 『朱子大全』, 32:8.

22) 陳來, 『宋明理學』, 遼寧教育出版社, 1991, 174-175쪽 참조.

23) 『評文集』, 「答李汝弘」, 19:35.

재론적인 차이 때문에 보조적 주재에 그친다.

주자학 체계에서 본성은 理이고 육체는 氣라고 할 때, 곧 이기론 안에서 마음은 두 가지로 규정될 수 있다. 하나는 ① 울곡 이이처럼 마음을 氣로 보는 입장이고,<sup>24)</sup> 다른 하나는 ② 퇴계 이황처럼 理와 氣의 결합으로 보는 입장이다.<sup>25)</sup> 전자에 대해 다산은 마음이 氣가 되면 ‘心統性情’은 ‘氣統理氣’가 되기 때문에 옳지 않다고 본다.<sup>26)</sup> 理氣論에 따라 하나씩 대응시켜 논리적 타당성이 부족함을 지적한 것이다. 주재자로서의 마음이 氣라면 理인 본성과 존재론적인 괴리를 노정하기 때문이다. 곧 이 경우에는 본성 자체에 대한 주재는 사실상 불가하고, 단지 본성을 기준으로 삼아 마음이 감정을 통제하는 방식에 그치게 된다. 곧 본성에 대한 주재는 불가하게 된다.

‘마음이 본성과 감정을 통섭한다’고 말하면 ‘마음이 크다’는 학설(心大說)이 되고, ‘본성은 理이고 마음은 氣이다’라고 말하면 ‘본성이 크다’는 학설(性大說)이 된다. ‘마음이 크다’는 학설은 ‘神과 形이 오묘하게 결합하되 단지 하나의 마음 뿐’이라는 점을 중심으로 말한 것이다. ‘본성이 크다’는 학설은 이 ‘본성(性)’이란 글자를 옮겨쥐고 그것으로 ‘大體와 ‘法身’의 전칭(專稱)으로 삼은 것이다. 하지만 한 글자를 빌려서 대체의 전칭을 삼고자 한다면, ‘마음(心)’이 오히려 가깝고 ‘본성(性)’은 옳지 않다. 본성이란 글자는 마땅히 雉性·鹿性·草性·木性처럼 읽어야 하는 것이니, 본래 ‘기호(嗜好)’로서 이름을 지은 것으로 고원하고 광대하게 말해서는 안 된다(『밀첩』, 2:1-2).

여기서는 인간의 내면 주체를 어떻게 규정할지 논하고 있다. ①의 입장과 상통하는 ‘性大說’에 대한 비판을 보자. 비판의 논점은 앞서 보았듯이 본성을 理라고 하는 내면 본체로 규정하는 점이다. 그리하여 다산은 본성을 마음의 본질적 속성 곧 기호(嗜好)라는 욕구로 본다. 이는 본성을 본질 혹은 본체로 보아 너무 고원하고 광대해지는 것에 대한 비판이다. ‘고원(高遠)’과 ‘광대(廣大)’는 理로서의 본성이 현실 위의 본질로서 보편적으로 편재함을 표현한다. 이 경우 앞의 ‘氣統理氣’처럼 마음의 주재력은 고원하고 광대한 본성에 미치지 못하게 된다고 본 것이다.

다산은 본성을 본체로서의 지위에서 강등시킴으로써 ‘心大說’과 ‘心統性情’을 지지한 셈이다. 하지만 그렇다고 ②처럼 마음을 理와 氣의 결합으로

24) 『栗谷全書』, 「答安應休」, 12:20.

25) 『李子粹語』, 道體, 「答奇明彦」.

26) 『詩文集』, 「答李汝弘」, 19:30-31.

보고 '心統性情'을 주장한 것은 아니다. 이는 그가 '心大說'에 대해 '神과 形이 오묘하게 결합하되 단지 하나의 마음 뿐'이라는 점을 중심으로 말한 것이라고 말한 부분에서 확인할 수 있다. 만약 ②의 입장이라면 '神形妙合'이 아니라 '理氣妙合'을 제시했을 것이다. 理氣의 언어로 표현하지 않으면서 마음의 중심성 혹은 주재력을 담보하고자 한 것이다.

그에게 理란 지각의 활동이나 위엄 혹은 능력이 없는 무능한 존재다.<sup>27)</sup> 따라서 理와 氣의 묘합으로 마음을 규정한다 하더라도, 主宰의 능력이 생기지 못한다고 판단한다. 그는 理氣論 체계 안에서 마음의 주재력이 불가능하다는 입장이다. 왜냐하면 靈明함이 결여되어 있기 때문이다.<sup>28)</sup> 그래서 '理氣妙合' 대신 '神形妙合'으로 마음을 규정한 것이다.

'神形妙合'의 측면에서 '心統性情'을 해석할 경우, 마음은 육신과 정신의 결합체로서 내면 주체의 총칭이 된다. 그 마음의 영명함은 궁극적 실재인 하늘에 기원하며, 그러한 마음의 속성으로 기호(嗜好)인 본성이 자리한다. 그럼으로써 마음과 본성 사이의 괴리를 피할 수 있게 된다. 또한 감정은 영명한 마음이 발동한 마음들을 가리킨다. 이 감정 중에 四端과 같은 선한 종류는 선한 경향성인 본성을 그대로 발현한 것이다. 곧 선한 감정만이 본성의 결과물이 되고, 나머지 감정들은 그러한 본성과 무관한 마음의 발동이다. 이런 도식을 통해 정약용은 '心統性情'이 담고 있는 마음의 포괄성과 주재력을 담보하려 하였다.

### Ⅲ. 마음의 이원적 대립론 : 人心道心論

新儒學에서 사람의 마음은 육신의 주인이다. 따라서 마음의 문제는 인간의 도덕 행위와 관련하여 수양론의 중요 주제가 된다. 특히 인간의 실존적 현실이 갖는 도덕적 긴장 혹은 갈등을 설명하는 대표적인 문구는 바로 『書經』 「大禹謨」의 “인심은 위태롭고, 도심은 희미하다(人心惟危, 道心惟微)”라는 명저다. 주희는 『중용장구』 「序」에서 道統論과 연관지워 이 구절이 바로 성인들이 전해준 心法이라고 보고 자신의 핵심명제로 규정한다.

다산은 「대우모」의 인심도심론에 대해 양면적 태도를 보인다. 우선, 『중

27) 『中庸自箴』, 1:5.

28) 『孟子要義』, 2:39.



용장구』 「序」에서 유가적 도통론으로 자리매김하려는 주희의 입장을 부정한다. 이에 비해 다산은 이 구절을 梅贖의 僞作으로 본다. 곧 매색이 『荀子』 「解蔽篇」에서 『道經』을 인용한 말, 『논어』 「堯曰篇」 등의 구절을 결합하여 만들었다고 단정한다. 하지만 이 구절의 僞作과는 별개로 다산은 그 문구의 진리성을 인정한다. 곧 “五帝 이후에 전수돼 내려온 道訣”로서 “萬世心學의 으뜸”이라고 극찬한다(『밀협』, 2:29). 漢儒의 훈고학이 문자 해석에만 매달린 데 비해, 주희는 인심도심론으로 인해 유가의 “中興之祖”가 된다고도 했다.<sup>29)</sup> 이렇듯 다산은 인심도심론에 대해 한편으론 「대우모」의 經文이 아니라 하고, 다른 한편으론 진리를 담고 있는 格言으로 높인다.<sup>30)</sup>

### 1. 인심과 도심의 발생 근원

우선, 인심도심론에 중요한 문제는 인심과 도심의 발생 근원이다. 주희는 사사로운 形氣인 육신과 올바른 性命이라는 두 근원의 대비구도로 설명한다.<sup>31)</sup> 인간의 대립적 마음의 근원으로 제시된 이 양자는 이기론이라는 형이상학의 틀로 뒷받침된다. 곧 형기는 氣로 수렴되고, 性命은 理의 내재이기 때문에 理로 수렴된다. 이렇듯 마음의 양상은 이 세계의 기본적인 대립구도를 응축하여 상징한다. 理와 氣는 서로 환원되지 않는 독립된 범주로서, 비록 양자가 분리될 수는 없지만 구분되는 관계다.

주희에겐 이기론이 보편적인 구성이론이기 때문에 세계의 모든 존재는 理와 氣의 결합체가 된다. 인간의 생명도 理의 내재인 본성과 氣의 결합으로 가능하다. 그런데 이 理와 氣는 또다른 가치론적 대립항과 연계되어 있다. 곧 ‘主理와 主形氣’는 ‘私와 正’, ‘純善과 或不善’의 대립항이 형성된다.<sup>32)</sup> 윤리적 가치판단과 관련하여 ‘私와 正’, ‘純善와 或不善’의 대립항은 비대칭이다. 왜냐면 “私”란 인간이 하나의 개체로서 육체적 한계를 갖고 있음을 말하는 중립적 묘사어이기 때문이다. 예를 들어 배고프면 배불리 먹는 등의 일은 자신의 육체에만 관련되지 타인과는 무관하기 때문에 “私”다.<sup>33)</sup> 이는 현실에서 타인과 구별되어 살고 있는 개체의 개체성을 표현한 것이다. 비록 부정적인 함의를 갖더라도 곧바로 ‘不正’이나 ‘惡’이 되지 않는다. ‘純

29) 『論語古今注』, 6:1.

30) 『梅氏書平』, 2:23.

31) 『中庸章句』, 「序」.

32) 『朱子大全』, 中, 44:2, 「答蔡季通」.

33) 『朱子語類』, 62:37.

과 或'의 기우뚱한 대립은 인간의 실존을 잘 묘사한다. “純善”이 우리의 이상이자 본성이라면, “或不善”은 우리의 현실이다.

다산은 神과 形, 곧 정신적 요소와 육체적 요소의 결합으로 인간을 본다. 이렇듯 대립적인 요소의 결합으로 인간이 구성된다는 말은 태생적 갈등을 함축한다. 그 갈등이 현실화하는 구체적인 場은 마음이 된다. 따라서 人心과 道心이라는 마음의 이원구도는 다산에게도 수용된다.<sup>34)</sup> 다만 주희의 경우 에 그 갈등의 양 측은 理와 氣라는 형이상학적 보편 범주였다.

다산은 이기론의 틀에서 인간의 마음을 보지 않는다. 따라서 도심을 理發로 보지 않고, 초월적 내재자인 상제의 명령이 담긴 마음으로 본다. 상제인 하늘은 도심을 통해 자신의 도덕적 경고를 전달한다<sup>35)</sup>. 그것은 태생 초기의 본성 부여에만 한정되지 않는다. 일상의 시시각각 모든 순간에 도심을 통해 자신의 명령을 지속적으로 전해준다.<sup>36)</sup> 이는 도심이 스스로 각성하는 현장에 하늘의 명령이 직접적으로 경험됨을 뜻한다.<sup>37)</sup> 이처럼 도심은 이기론에 분해되지 않고, 궁극적 실재와의 실존적 소통의 場이 된다. 또한 현상 존재계에서 인간의 至尊의 지위를 보장케 해주는 고귀한 마음이다.<sup>38)</sup>

정약용에게 도심의 원천이자 준거는 道義가 되고, 인심의 원천은 氣質 혹은 形氣가 된다.<sup>39)</sup> 도의는 본체론적 자리를 갖는 주희식의 “올바른 性命”과는 다르다. 곧 “性卽理”에 의해 형이상학적으로 정초되는 도덕 원리가 아니라, 상제가 제시하는 도덕 명령이다. 하늘의 純善한 명령 곧 본성은 純善하다. 또한 그러한 본성이 발현된 마음인 도심 또한 純善하다. 하지만 육체적 욕구에 따라 발생하는 人心은 선할 수도 악할 수도 있다.<sup>40)</sup> 가치론적으로 유동적이다. 이것은 앞서 보았듯이 주희와 동일한 관점이다. 다만 주희는 ‘純善과 或不善’이라 하고, 다산은 ‘純善과 可善可惡’의 대비로 표현한 점이 다르다.

그런데 이런 기우뚱한 대립항은 앞서 보았듯이, 존재론적인 범주 차원에서 정초된 것이다. 주희의 ‘理와 氣-性命之正’과 ‘形氣之私-道心과 人心-純善과 或不善’ 및 다산의 ‘神과 形-道義와 形質-道心과 人心-純善과

34) 『論語古今註』, 9:17.

35) 『中庸自箴』, 1:5.

36) 『孟子要義』, 1:35.

37) 김장태, 『茶山實學탐구』, 소학사, 2001, 111쪽.

38) 『心經密驗』, 2:30.

39) 『詩文集』, 「上奔園書」, 18:41 / 『孟子要義』, 2:21.

40) 『心經密驗』, 2:38.

‘可善可惡’의 연관은 존재론, 마음 그리고 가치론이 연결되어 있음을 보여준다. 다만 주희의 경우, 두 마음의 근원이 형이상학적인 보편적 구성법주인에 비해, 다산의 경우엔 인간에 한정된 구성법주를 설정하고 있는 점에서 차이가 난다. 하지만 기우뚱한 대립항을 통해 인간 실존을 묘사하고 윤리적 기획을 시도한다는 점에서 동일하다.

## 2. 人欲과의 연관 및 도심의 위상

인심과 도심의 기우뚱한 대립은 윤리적 기획과 연관되어 있다. 특히 ‘사람의 마음(人心)’과 ‘도의 마음(道心)’이란 자체가 함축하듯이, 사람(人)과 道 사이의 분리와 일치의 문제가 수반된다. 사람(人)이란 윤리적으로 완전하지 못한 개체이고, 道란 사람이 걸어가야 할 당위적인 길이다. 따라서 마음과 연관된 욕구 및 그 조절이라는 문제와 연관되어 있다.

大體, 小體는 맹자가 사용한 말로 사람이 大人과 小人으로 갈리게 되는 근거로 제시된 것이다.<sup>41)</sup> 주희는 대체를 생각하는 능력을 갖고 있는 마음으로, 소체는 눈과 귀처럼 구체적인 감각기관으로 본다.<sup>42)</sup> 다산에게 대체는 形氣와 섞이지 않는 순수하고 영명한 내면적 주체다. 소체는 주희가 생각하듯이 구체적인 감각기관이기보다 육신 전체를 가르킨다(『요의』, 2:29-30).

그런데 영명한 마음으로서 도덕적 본성을 가진 대체는 육신이라는 소체에 “간혀(困)”있다.<sup>43)</sup> 다산에게도 육신은 초월해야 할 대상이다. 자연의 風氣와 부모의 精血로부터 받아 이룬 우리의 육신 곧 소체를 따라서 인심이 나온 것이다. 그런데 인간의 자기 초월을 가능케 하는 근거인 대체의 본성은 육신 곧 소체의 욕구와 대비를 이룬다. 그래서 마치 “欲”이라는 것이 육신에만 관련되는 듯 하다. 하지만 바로 구절에서 다산은 도심과 인심이 각각 大體와 小體를 “늘 기르려 한다(常欲養)”(『要義』, 2:30)고 말한다.

여기서 마음과 人欲의 관계에 대한 다산의 독창적 견해를 볼 수 있다. 앞서 보았듯이, 주희의 경우에 인심은 인육에 혹은 사육과 관련지워 논의된다. 하지만 道心은 어떤 경우에도 “欲”의 차원에서 접근되지 않는다. 그것은 純善한 性命의 발현 자체이다. 性命이란 형이상학적 내면 본체로서 “欲”의 차원에서 볼 수 없다. 그것은 보편적 도덕 원칙으로서 자체의 활동성이

41) 『孟子章句』, 「告子上」.

42) 『孟子章句』, 「告子上」, 朱熹注.

43) 『論語古今註』, 9:12.

없이 形氣에 의존해 발현된다. 단지 수동적으로 발현되는 준거로서 ‘나(我)’에 의해 사용되길 기다리는 존재다.

다산은 인심과 도심의 구분을 떠나 관통하는 “欲”을 설정한다. 곧 이 욕구가 正理를 따르면 선이 되고 私意만을 따르면 악에 빠지는 것이다. 이런 맥락에서 “常欲養”이 제시된다. 마음의 “願欲”은 “欲”이란 글자가 나타내듯이 무언가로 채워야 한다.<sup>44)</sup> 그 채움의 자리에 “常欲養”이 위치한다. 이는 인심과 도심 곧 인간의 마음이 육체 혹은 도덕 원칙의 수동적 발현양상 이상임을 뜻한다. 자신의 발동 원천에 대한 반작용의 욕구를 인정하고 있다는 점에서 그렇다. 그리하여 윤리적 판단 능력과 도덕적 욕구를 지닌 도심은 “殺身成仁”과 연결되고, 개체적인 욕구 일반을 담고 있는 인심은 富貴와 性, 그리고 안락을 좇게 만들어 옳하기 어렵고 악에 빠지기는 쉽게 된다고 본다.<sup>45)</sup>

여기서 마음과 육체 그리고 人欲에 대한 주희의 입장을 살펴보자. 우선 인심의 발현 근원이 形氣 곧 육체이기 때문에, 육체에 대한 기본 시각을 살펴볼 필요가 있다. 인간의 삶은 자신의 사사로운 육체에 “간혀서” 인심을 지닐 수밖에 없다.<sup>46)</sup> “간힌다”(梏)는 표현이 나타내듯 개체적인 육신의 한계 자체는 그리 반가운 일이 아니다. 하지만 육신을 없애거나 부정할 수는 없는 것 또한 현실이다. 따라서 인심은 인간인 한 성인이라도 없앨 수 없는 것이다. 이렇듯 주희는 程頤처럼 인심과 인욕을 동일시하여 부정하는 태도를 취하지 않는다.<sup>47)</sup>

주희는 도심을 육체의 주재자로 삼아 인심이 늘 그로부터 명령을 듣는 主從 관계를 제시한다.<sup>48)</sup> “올바른 性命”에 근원을 둔 도심은 義理를 따라 지각하는 마음이고, 인심은 육체적인 욕구를 따라 지각하는 마음이다.<sup>49)</sup> 우선 도심이라는 도덕적 마음을 육체의 주인 혹은 주체로 삼아야 한다. 이는 육체 전체에 대한 ‘주재’의 권한을 도심이 행사하도록 한다는 말이 된다. 도심은 인심의 주재자로서 그 준거가 되는 것이다.<sup>50)</sup> 이렇게 인심 혹은 육체

44) 『中庸講義』, 1:65.

45) 『論語古今註』, 9:17.

46) 『朱子大全』 上, 36:30, 「答陳同甫」.

47) 아봉규, “《心經附註》에 대한 조선성리학의 대응”, 『태동고전연구』 제12집, 태동고전연구소, 1995, 106쪽 참조. 이 글에선 주희를 ‘인심의 전환’이란 측면에서 조선성리학자들이 재해석하였음을 밝히고 있다.

48) 『中庸章句』, 「序」.

49) 『朱子語類』, 78:189.

50) 『朱子語類』, 62:41.

의 주재이자 준거인 도심을 통해 현실적 개체인 ‘나(我)’는 한 명의 도덕 주체로서 완성된다. 곧 육체의 개체적 한계에 간혀 있으면서도 보편적인 도덕 원칙에 따라 모든 행위를 행사하는 도덕 주체가 되는 것이다. 이 ‘나’는 도심에 의해 육체와 인심을 주재하게 된다.

다산은 인간 현존에서 두 개의 대립적 자아를 설정한다. 그리고 양자 사이의 끝없는 싸움을 도덕적 현실이라 본다. 여기서 “도심이 인심을 이긴다(道心克人心)”는 명제가 제시된다.<sup>51)</sup> ‘이긴다(克)’는 말은 멸하거나(滅)하거나 제거한다(去)는 뜻이 아니다. 곧 발생 자체를 없애는 것이 아니라, 도심과의 싸움에서 지도록 해서 육신의 주재자가 못되게 하는 것이다. 다만 정약용은 주희의 ‘주재’와 달리 ‘극복’을 제시함으로써 내면의 실존적 대립과 그 안에서의 주체적 선택의 가치를 더 부각시켰다.

#### IV. 마음의 심층 영역 : 未發論

주희 심성론의 완성을 흔히 “中和新說”이라 부른다. 곧 張栻 등 湖南學의 영향으로 “性體心用”의 입장에서 마음의 구조를 파악하다가, “心統性情”의 입장으로 전환한 것이 바로 “중화신설”이다.<sup>52)</sup> “중화”라는 용어가 나오듯이 주희의 마음 이론은 “중화”의 문제를 중심으로 형성되었다. 그런데 그 핵심인 中和라는 말은 『中庸』에 나온다.

기쁨·분노·슬픔·즐거움(喜怒哀樂)이 발동하지 않은 것을 ‘中’이라 한다. 발동하여 모두 절도에 들어맞는 것을 ‘和’라 한다(『중용장구』, 1章, “喜怒哀樂之未發, 謂之中. 發而皆中節, 謂之和.”).

여기서 특히 논란이 되는 부분은 “喜怒哀樂之未發, 謂之中”이다. 우선 다산은 기쁨·분노·슬픔·즐거움을 인간이 제어하기 힘든 정서적 감정의 대표적인 것들로 한정한다. 이는 體用論에 따라 본성에 기반해 발생하는 의식 일반 곧 감정으로 해석하는 주희와 대비된다. 다시 말해, 정약용은 그러한 정서적 감정 이외의 정신활동은 미발에 포함된다고 본다. 예를 들어 靜坐하더라도 사려가 있어야 하며, 그것이 없으면 불교의 ‘坐忘’이라도 한다.<sup>53)</sup> 그

51) 『孟子要義』, 2:42.

52) 손영식, 『이성과 현실』, 울산대출판부, 1999, 제8장 참조.

래서 그는 『중용』의 미발이 “마음의 지각활동과 사려의 미발은 아니다(非心知思慮之未發)”라고 말한다.<sup>54)</sup>

정약용이 미발을 사물과의 접촉이 없지만 사려 혹은 지각활동이 존재하는 영역으로 보는 태도는 공부가 있어야 한다는 인식과 연결된다. 그리고 공부의 사례로는 상제를 향한 戒愼, 이치 탐구로서의 窮理, 윤리적인 道義의 사고 등 정신활동의 전반을 포괄한다.<sup>55)</sup> 이는 주희처럼 미발을 본성의 이치가 온전히 구비되어 잠재되어 있는 상태로 보지 않음을 뜻한다. 본문에선 未發이 곧 中을 가르키는 것으로 되어 있다.(未發, 謂之中) 그런데, 다산은 그것을 同格으로 보지 않고 공부와 그 효과의 관계로 파악하고 있는 것이다.

주희는 미발의 조건으로, 사물과의 접촉 부재 및 사려가 싹트지 않음을 든다.<sup>56)</sup> 특히 초점은 사려가 발동하지 않는 것이다. 하지만, 사려를 인정하지 않는 경우 불교의 無念 등의 적막한 상태와의 차별이 애매하다. 그래서 주희는 지각의 작용은 없지만 지각의 주체(能知覺者)는 인정한다.<sup>57)</sup> 마음이 고요한 가운데 있는 존재(靜中有物)은 곧 理를 말한다. 그것은 윤리적 실천의 움직임(動)을 가능케 하는 잠재적 원천이다.<sup>58)</sup> 예를 들어 마음의 지각력, 귀의 청각능력, 눈의 시각능력 등은 실제 思考와 듣기 및 보기라는 정신 및 감각현상을 가능케 하는 원천이다. 이것들은 그런 현상의 理로서 미발의 자리에 선재해 있는 것이다.<sup>59)</sup>

따라서, 사려의 차원이 아니면서 이를 잘 보존하는 공부가 요청된다. 그것이 바로 미발의 敬공부다. 곧 마음의 본체인 미발의 본성에 대해서는 存養(혹은 涵養)이라는 敬공부를, 마음의 작용으로서 이발의 감정에 대해서는 省察의 敬공부를 배치한다. 마치 마음에 體用이 갖춰져 動靜을 관통하면서 쉽이 없듯이, 마음에 대한 敬공부도 멈춤이 없는 것이다. 고요할 때는 본성을 보존할 줄 알아야 하고, 움직일 때는 감정을 절제할 줄 알아야 한다.<sup>60)</sup> 여기서 미발의 存養/涵養공부는 본성을 함양함으로써 도덕적 주체성을 확립하려는 노력이다.<sup>61)</sup>

53) 『心經密驗』, 2:38.

54) 『中庸自箴』, 1:7.

55) 『中庸講義補』, 1:7.

56) 『朱子語類』, 62:117.

57) 『中庸或問』 1章, 朱熹注.

58) 『朱子語類』, 53:47.

59) 『朱子大全』, 「答呂子約」, 48:18.

60) 『中庸或問』, 1章, 朱熹註.

이렇듯 주희도 미발의 공부를 주장하는데, 문제는 일관되지 않아 보이는 데 있다. 어떤 때는 완전한 본성이 모든 사람에게 공유되는 자리로(『중용장구』), 어떤 때는 공부하는 군자만이 이루는 자리로(『중용혹문』) 규정한다. 이는 고요한(寂) 미발의 양면성에 기인한다. 미발은 어두워서 생명의 빛이 부재한 상태가 아니라, 살아 움직이려는 뜻을 품고 있다(『어류』, 86:45, “寂, 舍活意”). 모든 사람의 본성의 빛이 작동하고 있는 자리다. 미발의 자리이자 리의 내재인 본성을 통해 총체적 완전성과 모든 존재와의 통일성 획득이라는 理想의 가능성이 갖춰진다. 하지만 그 가능성의 온전한 발현을 위해선 사려가 개입되지 않은 미발의 敬공부가 요청된다.

다산이 주희의 『중용혹문』을 定論이라 했는데,<sup>62)</sup> 거기서 미발은 삼가고 두려워하는(戒懼) 자세로 理의 내재인 본성을 온전하게 늘 지키는 공부의 자리다. 그런데 다산의 경우, 삼가고 두려워하는 대상은 하늘 곧 보이지도 들리지도 않는 상제다.<sup>63)</sup> 이처럼 상제라는 인격적 주재자로 보려는 근본의도는 “두려움을 구하는(求畏)” 정신에서 찾는다. 영명한 마음의 지각력이 발동하는 미발시에 가장 중요한 요소는 상제를 의식하고 섬기는(昭事上帝) 자세다. 이것이 전제돼야 ‘戒懼’라는 생생한 정서적 감정이 가능하고, 도리를 어기지 않을까 두려워하는 자세로 마음의 ‘平正’ 곧 中을 획득할 수 있기 때문이다.<sup>64)</sup>

정약용은 마음에 확립된 도덕 원칙을 “權衡과 尺度”로 표현하고, 일일이 하늘의 명령에 證驗하는 미발공부를 제시한다.<sup>65)</sup> 따라서 이런 昭事의 자세는 자기 내면에 도덕적 원칙을 세워, 마음을 도덕적 주체로 확립시키는 역할을 한다.

## V. 결론

마음을 둘러싼 정약용의 고민과 해결방식을 주희와의 대비를 통해 살펴 보았다. 다산에게 마음은 정신과 육체의 오묘한 결합체다. 그 내면 주체의

61) 손영식, 앞의 책, 281쪽.

62) 『中庸講義補』, 1:7.

63) 『中庸自箴』, 1:5.

64) 『中庸自箴』, 1:7.

65) 『中庸講義補』, 1:8.

초월적인 성격은 ‘靈明’으로 표현된다. 이는 궁극적 실재인 상제의 특징이자, 그러한 상제와 소통케 하는 원천이다. 따라서 신적 존재와의 소통의 근거는 주희처럼 同氣 아니라 氣의 차원을 넘은 同靈이다. 또한 영명은 인간의 존재론적인 우월성을 뒷받침한다. 따라서 주희의 ‘虛靈知覺’처럼 理의 통일성을 고리로 주체와 타자 사이의 분리를 윤리적 인식을 통해 메꾸는 방식으로 전이되지 않는다.

육신의 주재자로서 마음이 유가적 이상을 실현할 수 있는 능력은 주재(主宰)의 문제가 된다. 이런 측면에서 주희가 확고한 진리로 제시한 “心統性情”을 다산은 근원적으로 재검토한다. 그리하여 理氣論으로 뒷받침되는 위 명제는 마음의 주재력을 담보할 수 없다고 진단한다. 여기서 핵심적인 문제는 보편 원리의 내재인 본성이 존재론적인 우위를 갖는다는 점이다. 따라서 마음과 본성의 ‘공존 속 분리’ 때문에 마음의 주재력 확보가 어렵게 된다. 이 지점에서 다산은 본성을 본질이 아니라 마음의 선한 속성으로 제시하여 마음의 주재력을 추구한다.

인심도심론에 대해 다산은 비록 그것을 僞作이라 평가하면서도 그 진리성은 인정하고, 그것을 신유학의 방식으로 이론화한 주희의 업적을 높이 평가한다. 하지만 그 발생 근원에 있어, 다산은 주희가 이기론에 따라 形氣와 性命의 대비를 형이상학적으로 정초지는 방식에 반대한다. 대신 그는 도심이 상제의 명령을 담은 마음으로서 궁극적 실재와의 소통의 場이라고 해석한다. 하지만, 양자 모두 존재론과 연관되는 윤리적 가치론을 기우뚱한 대립항으로 설명하면서 윤리적 기획을 시도한다.

육신을 가진 한 지니게 되는 개체의 마음 곧 인심은 윤리적으로 극복의 대상인 人欲과 동일하지 않다. 곧 인심 자체가 죄악시되는 것이 아니라 그것의 정당성이 문제가 되며, 이런 입장은 정약용과 주희 모두 공유한다. 다만 그런 인심을 조절하는 도덕 기준인 도심에 대한 해석에서 차이난다. 주희는 도심의 원천을 純善하고 고요한 본체 곧 본성으로 보기 때문에, 그 발현으로서 도심은 ‘欲’으로 이해하지 않는다. 이에 비해 다산은 본성 자체를 하나의 욕구적 경향성으로 보기 때문에 그 발현인 도심 또한 욕구로 해석한다.

마음의 심층영역인 未發의 문제를 정약용은 철저하게 공부의 관점으로 해석한다. 곧 주희처럼 의식 일반으로서의 감정이 발생하기 이전에 본성이 존재하는 상태로 미발을 보지 않는다. 물론 주희도 敬을 미발의 공부로 제시하기도 한다. 하지만 이 경우 사려가 미치지 않아야 하기 때문에, 理의 내재인 본성의 ‘涵養’이 된다. 이에 비해 정약용은 기쁨·분노·슬픔·즐거



움은 정서적 감정의 대표로 한정하고, 그 이외의 사려활동을 인정한다. 그런 사려 활동이 작동하는 미발은 “求畏”의 차원에서 상제를 밝게 섬기는(昭事) 자리다. 상제를 섬기는 자세를 통해 사람은 자기 내면 안에 도덕 원칙을 확립하고, 따라서 도덕 주체로 다시 태어나게 된다.

마음론의 기본구조 및 그와 연관된 쟁점들에 대한 위의 정리를 통해 다음과 같이 결론을 지을 수 있다. 곧 정약용이 주희의 마음론에 전제된 형이상학인 理氣論을 해체하고 궁극적 실재로서 상제의 존재성을 강조하였지만, 마음을 통해 유교 윤리적 지향 및 도덕적 완성을 추구하였다는 점에서 주희와 상통한다.

〈Abstract〉

## Chǒng Yag-yong's(丁若鏞, 1762-1836) Discourse on Mind

Lim, Boo-yeon

Chǒng Yag-yong, a representative Confucian reformist of the late Chosun dynasty, constructed an alternative world view to that of the ruling Neo Confucian orthodox ideology. He focused his philosophy on the mind, which had been one of the central notions of Chu Hsi's (朱熹) Neo-Confucianism. This article investigates Chǒng's new vision on the mind by comparing it to that of Chu Hsi.

The argument of this paper can be divided into three points. Firstly, Chǒng considers "divine brilliance" (靈明) of the mind as the source of communion with the Ultimate Reality and as sustaining man's ontological priority. This contrasts with Chu Hsi's "reflective awareness" (知覺) of the mind which bridges the gap between the self and the surrounding objects by a unitary principle Li (理).

Although Chǒng accepted the Neo-Confucian maxim, "the mind brings into conjunction nature and feelings (心統性情)," he denied the ontological difference articulated by Chu Hsi between nature as immanent principle (理) and the mind as material force (氣), or the consolidation of Li-Chi (理氣). Chǒng substituted Chu Hsi's nature as substance or essence of the mind for nature as tendency or desire of the mind that likes goodness and dislikes evil. Through this assertion, he tried to establish the sovereignty of the mind as the ruler (主宰) of nature and feelings.

Secondly, recognizing the significance of Chu Hsi's discourse on the human mind and the Tao mind(人心·道心), Chǒng suggested that the Tao mind was a direct utterance of Shang ti rather than a manifestation

of the innate nature as Heavenly principle. To Chǒng, the Tao mind as moral consciousness was a kind of desire for goodness, which sought to conquer the human mind. But, Chǒng and Chu Hsi accepted the tilted polarity of values attributed to the human mind and the Tao mind, which explains the restlessness of the self and the possibility of becoming a sage at the level of phenomenal minds.

Thirdly, Chǒng replaced the Chu Hsi's wei-fa(未發), the ontological state of tranquility devoid of all feelings and thoughts, with the state of thoughts devoid of particular sentiments, namely pleasure, anger, sorrow, and joy. While Chu Hsi's wei-fa is cultivated by reverential concentration (敬), Chǒng's wei-fa is the place of serving Shang ti with brightness (昭事上帝) and an attitude of "seeking fear" (求畏) in order to become a practitioner of Heaven's mandate.

In the final analysis, Chǒng tried to establish a world view different from that of Chu Hsi's Neo-Confucianism by developing a new idea of the mind. Yet, in spite of his deconstruction of the Neo-Confucian conceptualization of the metaphysical Li-Chi, Chǒng both continued Chu Hsi's discourse of the mind and offered a new vision through critical rethinking.