

研究論文

송시열과 한원진의 미발론 비교 검토

— 미발시 곤·복괘의 배치 문제를 중심으로 —

이 선 열*

I. 서론	IV. 미발지중(未發之中)에 관한 한원진
II. 곤·복괘의 배치 문제에 관한 송시열의 견해	의 견해
III. 곤·복괘의 배치 문제에 관한 한원진의 견해	V. 결론
	<참고문헌>
	<국문요약>

I. 서론

본 논문의 목적은 미발(未發)의 근본성격에 대한 송시열(宋時烈, 1607~1689)과 한원진(韓元震, 1682~1751)의 견해를 비교해 보고, 이를 통해 한원진이 기호학과 의 한 흐름으로서 호학(湖學)의 방향성을 어떻게 확정해왔는지를 검토하는 것이다. 한원진은 기호학과 내에서 송시열과 권상하(權尙夏)로부터 이어져 온 충청·호남 지역의 학맥을 계승한 인물이다. 그는 당시 사회현안 전반에 걸쳐 노론의 사회정치적 정당성을 확보하기 위해 전방위적인 사상투쟁을 수행하였고, 또한 이적(夷狄)과 이단(異端)을 물리쳐 조선이 중화(中華)의 참된 계승자가 되는 것이 시대의 사명이라고 확신했다는 점에서 송시열의 진정한 후계자였다. 송시열—권상하—한원진의 계열에서 공유되어 온 학문적 이념은, 무엇보다도 주자학 해석에서 비롯된 학설의 분화를 차단하고 이단을 배척하여 이른바 ‘정학(正學)’을 구축하는 것이었

* 송실대학교 강사, 한국철학 전공(eagleflyfree@hanmail.net).

다. 그들은 주자학의 정론이 확립된다면 이단사설은 저절로 제거될 것이라는 믿음 하에 기호학과의 학통을 주자학의 정통으로 위치지우는 작업에 심혈을 기울였다.

그런데 정치적·당파적 입장이 일치하였던 것에 비해 송시열과 한원진이 활동하던 시기의 사상사적인 정황은 다소 차이가 있었다. 17세기에 활동하였던 송시열의 철학적 기획은 주자학을 이이(李珣)의 관점에서 계승하여 기호학통의 프레임을 완성하는 것이었다. 그는 리(理)의 운동성을 제기한 이황(李滉) 및 그 학파의 사상에 대응하여 ‘기발리승일도(氣發理乘一途)’라는 이이의 중지를 정론화하는데 주력하였다. 그에 따라 송시열의 관심은 많은 부분 전대(前代)의 주요쟁점인 사칠이기론(四七理氣論)에 치중되어 있었다. 그런데 한원진의 시대로 내려오면서 학단 내부에서도 쟁점이 다양화되고 학문 권력을 쟁취하기 위한 논쟁 또한 복잡하게 심화되어갔다. 18세기 초에 활동한 한원진은 양명학, 퇴계학을 비롯하여 기호학과 내의 낙학(洛學)이라는 다양화된 논적을 상대해야 할 처지에 있었다. 아울러 그의 시대는 본연지성(本然之性)과 기질지성(氣質之性), 미발심체(未發心體), 인성(人性)과 물성(物性), 지각(知覺), 명덕(明德) 등과 같은 다양한 논제들이 전면에서 부각되면서, 주자학에 대한 미시적인 시각차가 곧 학파의 분기와 정치적 분쟁으로 이어지는 첨예한 대립의 시기에 접어들어 있었다.

이러한 사상사적 정황에 비추어 볼 때, 송시열과 한원진의 학설은 거시적인 사상적 색조를 공유하면서도 각론에 들어가면 다소 상이한 양상을 보인다. 본 논문에서는 그 가운데 미발을 역(易)의 곤괘(坤卦)·복괘(復卦)의 괘상에 비추어 파악하는 논제를 통해 두 사람의 견해차를 조명해 보고자 한다. 그 핵심은 ‘마음의 상태를 설명하면서 미발을 ‘곤’으로만 보고 ‘복’은 이발(已發)로 볼 것인가, 혹은 ‘곤’과 ‘복’을 모두 미발의 국면으로 볼 것인가’라는 것이다. 곤·복의 배치 문제는 지엽적인 논리의 정합성 맞추기에 그치는 것이 아니라 미발에 대한 근본적인 이해, 나아가 중화신설 이후 주희 미발수양론의 근거에 관한 견해차를 반영하는 문제였다. 본 논문은 이러한 담론의 바탕 위에서 동일한 사상노선을 견지한 송시열과 한원진의 논리가 분기하게 되는 단서를 찾고자 한다. 그 단서를 통해 두 사람이 중(中) 개념과 성범(聖凡)의 동이(同異), 지각 개념 등과 관련하여 어떤 차이를 보이면서도 아울러 검토할 것이다. 이러한 논의는 17세기에서 18세기로 전개되는 호학의 전개양상을 파악하는 하나의 실마리가 될 수 있다. 본 논문은 송시열에

서 발원한 ‘정학’ 형성의 문제의식이 어떻게 호학의 입장으로 정립되어 가는지에 초점을 두어, 후대의 계승자이자 호학의 종주가 된 한원진의 견해를 규명하는데 좀더 무게중심을 둘 것이다.

II. 곤·복괘의 배치 문제에 관한 송시열의 견해

본격적인 논의에 앞서, 본 논제의 이론적 배경을 간단히 검토해보자.¹⁾ 미발에 대하여 곤괘와 복괘라는 패상을 빌어 표현하는 논법은 애초에 주희(朱熹)에 의해 시작된 것이다. 잘 알려진 바와 같이 주희는 40세를 기점으로 중화구설에서 신설로 마음에 관한 이론을 전환하고, 이를 통해 미발의 차원에서도 존양(存養)을 본령으로 한 수양공부가 가능함을 표명하였다. 중화신설의 의의는 이처럼 미발을 본격적인 수양의 영역으로 끌어들이었다는 점인데, 이와 관련하여 주희는 미발에서 수양이 가능한 근거로써 ‘지각이 어둡지 않음[知覺不昧]’이라는 명제를 제시하였다. 즉 미발은 사려가 아직 일어나지 않고 지각의 대상이 존재하지 않는 고요한 상태이지만,²⁾ 그럼에도 지각은 움직여 작용하기 때문에 존양공부가 가능하다는 근거로서 ‘지각불매’를 제시한 것이다.³⁾ 그런데 여기서 미발을 규정하는 ‘사려가 발생하지 않았음[思慮未萌]’과 ‘지각이 어둡지 않음[知覺不昧]’이라는 두 명제가 과연 모순 없이 양립할 수 있는지에 관한 논란이 생기게 된다. 미발에서의 수양 가능성에 대하여 전자는 차단하는 쪽에 가깝고 후자는 강조하는 쪽에 가깝다는 점에서, ‘사려미맹’과 ‘지각불매’ 사이에는 논란을 야기할 수밖에 없는 구조적인 모순이 있었던 것이다. 그러한 난점 때문인지 ‘지각불매’를 통해 미발의 의미를 재정립한 이후에도 이에 관한 주희의 견해는 굴곡을 보이게 된다. 즉, 중화신설 이후 만년에 이르기까지 ‘지각불매’에 관한 주희의 발언이 일정치 않아 그의 정론을 파악하는데 어려움을 야기하고 있는 것이다.

1) 이 문제에 관한 자세한 설명과 분석은 이봉규, 「성리학(性理學)에서 미발(未發)의 철학적 문제와 17세기 기호학과(畿湖學派)의 견해」, 『韓國思想史學』, 13집(한국사상사학회, 1999), 239-252쪽.

2) 이처럼 미발을 일체의 의식작용이 발생하기 이전의 심리상태, 즉 ‘思慮未萌’으로 규정한 것은 정이(程頤)의 발상이었다.

3) 『朱子大全』 권32, 「答張欽夫」 49, “方其存也, 思慮未萌而知覺不昧, 是則靜中之動.”

‘지각불매’와 관련하여 주희의 발언이 혼란을 주는 부분은 미발의 성격을 곤괘, 복괘로 설명하는 방식에서 드러난다. 여기서 ‘곤’은 아무런 움직임이 없이 완전하게 고요한 상태이고, ‘복’은 일양(一陽)이 움직여 고요한 가운데 약간의 움직임이 발생한 상태를 의미한다. 문제는 중화신설을 세울 당시(1169~1172년경)와 『중용혹문(中庸或問)』을 저작할 당시(1189년경) 주희의 견해가 다르다는 사실에서 기인한다. 40대 초반의 주희는 미발에 곤(純陰의 상태)과 복(一陽의 상태)의 두 가지 국면이 모두 있다고 본다. 요컨대 미발에서 ‘사려미맹’의 측면은 ‘곤’에 해당하며 ‘지각불매’의 측면은 ‘복’에 해당한다는 것이다.⁴⁾ 즉 미발시에 지각이 어둡지 않은 것은 ‘고요함 가운데의 움직임[靜中之動]’이기 때문에 일양(一陽)이 있는 복괘로 비유할 수 있다는 입장이다. 이 때 주희는 미발을 규정함에 있어 ‘사려미맹’보다는 ‘지각불매’ 쪽에 강조점을 두고 있으며, 그에 따라 곤괘보다 복괘에 적극적인 의미를 부여하는 뉘앙스를 주고 있다. 그런데 만년에 보이는 주희의 견해는 이와 다르다. 60세 즈음하여 저술한 『중용혹문』에서 주희는 앞서 ‘지각불매’를 복괘로 규정하던 자신의 입장에 대해 스스로 회의하는 듯한 모습을 보인다.⁵⁾ 그는 ‘지각불매’라는 명제 자체를 포기하지는 않지만, 미발이라는 지극히 고요한 상황에서 ‘지각불매’가 일종의 ‘움직임(動)’이라는 차원으로 이해되는 것이 온당한지 고심한다.⁶⁾ 만년의 주희는 ‘지극히 고요한 때[至靜之時]’인 미발에 어떤 움직임이 존재한다는 뉘앙스를 배제하고 있는데,⁷⁾ 이러한 태도는 지각에 대해 ‘고요함 가운데의 움직임[靜中之動]’으로 설명하던 초기의 견해와 차이가 있다.

초년설과 만년설 간에 보여지는 이러한 불일치는 결국 주희의 정론을 확정하고자 한 조선 성리학자들에 의해 쟁점화 된다. 그렇지만 미발과 곤·복괘의 연관이 송시열 이전의 조선학계에서 본격적으로 토론된 주제는 아니었던 것으로 보인다. 당대의 다른 주요논제들에 비하면 그리 빈번하게 논의되지 않고 있다는 점에서 이

4) 『朱子大全』 권75, 「記論性答稿後」, “擇之疑思慮未萌者, 是坤卦事, 未應以復當之. 予謂此乃易傳所謂‘無間可容髮處’. 夫思慮未萌者, 固坤也, 而曰知覺不昧, 則復矣.”

5) 『中庸或問』, “其言靜時既有知覺, 豈可言靜而引復以見天地之心爲說, 亦不可曉.”

6) 上同, “蓋當至靜之時, 但有能知覺者, 而未有所知覺也. 故以爲靜中有物則可, 而便以纔思即是已發爲比則未可. 以爲坤卦純陰而不爲無陽則可, 而便以復之一陽已動爲比則未可也.”

7) 『朱子大全』 권48, 「答呂子約」, “至靜之時, 但有能知能覺者而無所知所覺之事, 此於易卦爲純坤不爲無陽之象. 若論復卦, 則須以有所知覺者當之, 不得合爲一說矣.”

문제는 17세기까지도 여전히 주된 철학적 쟁점으로 부각되지 않았음을 알 수 있다. 하지만 송시열 학단의 논의를 통해 미발 담론이 심화되어가는 조선 성리학의 경향이 감지된다.⁸⁾ 먼저 1639년 권시(權誥)에게 보낸 서한에 나타난 송시열의 견해를 살펴보자.

주자의 뜻은 본디 미발에 대하여 이미 움직임[已動]을 포함하여 말하고자 한 것이다. 그러나 이미 움직임을 반드시 기다린 후에야 미발이 되는 것은 아니다. 비록 이미 움직였다 하더라도 미발이라고 하기에 지장이 없다는 것이다. 이는 동과 정이 서로를 머금고 음과 양이 서로를 품고 있는 이치이다. 대체로 보고 들은 바가 없으나 보고 듣는 능력이 있는 것은 곤에 양이 없을 수 없는 상(象)이다. 이미 보고 들은 바가 있으나 아직 기쁨과 노여움이 발출하지 않은 것은 양기(陽氣)가 말랐던 샘을 드러냈으나 아직은 추위가 들판을 뒤덮고 있는 상이다. 보고 들은 바가 있어서 기쁨과 노여움이 이미 형성된 것은 건도(乾道)가 변화하여 각기 성명(性命)을 바르게 한 상이다. 이와 같이 배속시킨다면 이해의 실마리가 있을 듯하다.⁹⁾

이 서한은 미발의 곤·복 배치 문제에 관한 송시열의 기본관점을 드러내고 있다. 여기서 그는 미발의 상태에서 약간의 움직임[已動]이 있음을 인정하더라도, 여전히 그것을 미발로 간주하는 것이 무방하다고 본다. 왜냐하면 미발을 설명하는 주희의 근본취지가 그 안에 어떤 움직임, 즉 지각의 활동을 전제한 것이며, 바로 그런 움직임의 측면이 미발수양의 가능근거이기 때문이다. 송시열은 중화신설을 정립하며 ‘지각불매’를 말한 것이 바로 미발공부의 근거를 확보하기 위한 것이었다는 주희의 의도를 읽어낸다. 그가 약간의 움직임이 있더라도 미발이라 할 수 있

8) 미발과 곤·복괘의 연관관계에 관하여 송시열은 1639년에서 1641년 사이에 金克亨, 權誥 등과 더불어 토론하였으며, 이후 한참 시간이 흐른 뒤 1678년 尹拯에게 보낸 답서에서 다시금 짧게 이 문제를 언급한 바 있다. 이들 간에 未發의 坤·復卦 문제가 토론된 경과에 대해서는 이봉규, 앞의 논문에 상세히 소개되어 있다. 본 논문에서 송시열의 견해를 기술한 부분은 이봉규의 분석을 기초로 삼아 보완한 것이다.

9) 『宋子大全』 권39 「答權思誠別紙」(己卯七月十三日) 4b~5a, “朱子之意, 固以未發, 含已動而言也. 然非謂必待其已動, 而後爲未發也. 雖是已動, 固無害於爲未發也. 此蓋動靜相含, 陰陽互藏之理也. 大抵未有聞見, 而但有能聞見者, 是坤不能無陽之象也. 已有聞見而未有喜怒者, 是陽著窮泉, 而寒威閉野之象也. 既有聞見而喜怒已形者, 乾道變化, 各正性命之象也. 如此分配, 似有端的.”

다고 본 것은 주희가 애당초 ‘사려가 싹트지 않아도 계신공구(戒愼恐懼)가 가능하도록 지각이 활성화되어 있는 상태’로 미발을 규정하려했던 초기 학설의 취지를 포착한 것이다. 그리하여 그는 ‘지각 대상은 없으나 지각 능력이 있는 것[未有聞見而但有能聞見者]’을 사려미맹의 차원으로, ‘지각한 대상이 있으나 아직 정서로 진화되지 않은 것[已有聞見而未有喜怒哀者]’을 지각불매의 차원으로 나누고, 이를 각각 곤괘와 복괘에 배속시켜 모두 미발의 기상(氣象)으로 인정한다. 즉 미발에는 ‘사려미맹’에 해당하는 곤괘와 ‘지각불매’에 해당하는 복의 두 층차가 있다는 것이다. 송시열은 권시에게 보낸 다른 편지에서, 지극히 고요한 상태인 순곤(純坤) 뿐만 아니라 지각이 활성화된 복의 경우도 미발이며, 양자 모두 고요한(靜) 상태로 볼 수 있다고 주장한다.¹⁰⁾ 그는 미발에 ‘지각’이라는 약간의 움직임이 있더라도 고요함으로 간주할 수 있는 것은 마치 한겨울에 약간의 양기(陽氣)가 싹트더라도 여전히 겨울일 뿐 봄이라고 말할 수 없는 것과 같다고 비유한다.¹¹⁾

이러한 송시열의 관점은 만년에 이르러 좀더 명료해진다. 1678년 『중용혹문』과 주희 초년설의 차이를 질의한 윤증(尹拯)에게 답하면서 그는 다음과 같이 말한다.

곤과 복은 비록 양기가 움직이기 전과 후라는 차이가 있지만 모두 한 겨울 가운데 있는 것이다. 마음에 비록 지각이 발생하기 전과 후라는 구별이 있지만, 모두 정서[喜怒哀]에 이르지 않았으므로 미발에 해당하는 것이다. 그러나 자세히 구분해 보면, 단지 지각할 수 있는 능력만 있고 지각한 바가 없는 것은 마치 곤괘에 양이 없지 않으나 일양이 처음 움직이는 시점이 이르지 않은 것과 같으니, 『중용혹문』에서는 그것을 곤에 배속시켰다. 이미 지각이 발생한 상태에 대해서는 조금이나마 움직임의 맥락이 생겨났으므로 복에 배속시킨 것이다. 그러나 이 둘은 모두 정서에 이르지 않았으므로 마찬가지로 미발의 범주라고 말한다. 『주자대전』과 『중용혹문』에 비록 상세함과 간략함의 차이가 있지만 그 실제내용은 다르지 않다. 『혹문』의 학설은 임택지의 학설이다. 그는 말하기를 ‘사려미맹은 곤괘의 상황이니 복괘에 해당시켜서는 안된다’고 하였

10) 『宋子大全』 권39 「答權思誠(己卯十月四日) 7a, “蓋或問固以至靜之中, 未有知覺, 而但有能知覺者, 配純坤矣. 然未有思慮, 而但有知覺者, 固可以配復, 而同爲未發之境界矣. 何必獨以未有知覺者爲未發也?”

11) 上同, “不問有覺與無覺, 而未涉思慮, 則同謂之靜也. 亦不問陽生與未生, 而未涉春夏, 則同謂之陰也. 兄固以爲陽已生者, 而謂冬爲陽乎?”

다. 주자는 말하기를 ‘사려미맹은 진실로 곤이고 지각불매는 복이다. 택지의 뜻이 비록 지나치긴 하지만 그 통찰은 또한 정밀한 면이 있다’고 하였다. 선생의 이러한 설명은 갑진년(1184)에 이루어진 것으로 임택지의 주장을 정밀한 면이 있다고 보아 『중용혹문』에서 그 뜻을 따랐던 것이다.¹²⁾

곤·복괘 배치에 관한 송시열의 견해가 최종적으로 정리된 것으로 보이는 이 서신은 그가 처음에 권시에게 보낸 편지에서 제시한 논점을 벗어나지 않는다. 즉 구체적인 정서[七情]로 드러나기 이전의 심리상태는 모두 미발로 간주할 수 있으며, 아무런 움직임도 존재하지 않는 시점이라는 의미로만 미발을 한정할 필요는 없다는 것이다. 그에 따르면 『중용혹문』에서는 단지 미발의 두 양상 가운데 곤의 측면에 대해서만 기술한 것에 불과하다. 따라서 『중용혹문』의 견해는 생략된 면이 있기에 미발에 대한 주희의 전체적인 이해를 보여주는 것은 아니라고 송시열은 주장한다. 결국 『중용혹문』과 (주희의 초년설이 실려 있는) 『주자대전』 사이의 불일치는 미발에 대한 간략한 서술과 상세한 설명의 차이일 뿐이지 주희의 관점변화를 보여주는 게 아니라는 것이다. 즉 송시열은 초년설과 다른 『중용혹문』의 언급을 단지 불충분한 설명으로 간주하면서 주희 자신의 입장이 본래 일관적이었음을 주장한다.

송시열은 같은 편지의 말미에 『주자어류』의 한 대목을 첨부하면서, 이는 진순(陳淳)이 경술년(1190)과 기미년(1199)에 주희에게 질문했던 것으로 모두 『중용혹문』 성립(1189년경) 이후의 문답기록이므로 주희의 만년정론에 가까울 것이라고 추정하고 있다.¹³⁾ 『중용혹문』 저술 후에 이루어진 이 문답의 내용은 주희 만년의 것임에도 불구하고 그의 초기 학설에 더 근접한 내용을 담고 있다. 송시열이 인용한 『어류』의 문답은 다음과 같다.

-
- 12) 『宋子大全』 권111 「答尹拯」(戊午) 8b-9b, “坤與復, 雖有陽氣未動已動之殊, 而俱在大冬之中. 心雖有未有知覺已有知覺之別, 而皆不涉於喜怒, 故俱在未發之前. 然細分之, 則但有能知覺而未有知覺, 正如坤卦不爲無陽而猶未至於一陽初動, 故於中庸或問屬之於坤, 至於已有知覺則稍有動底苗脈, 故屬之於復. 然皆未涉於喜怒, 故均謂之未發. 大全或問雖有詳略之異, 而其實則未嘗不同也. 蓋或問, 卽林擇之之說也. 其言曰‘思慮未萌者, 卽坤卦事, 不應以復當之.’ 先生以爲‘思慮未萌者固坤也, 而知覺不昧則復矣. 擇之之意雖過, 而察之亦密矣.’ 先生此說在甲辰歲, 蓋以林說爲密, 故中庸或問從其意矣.”
- 13) 上同 9b, “大抵此說, 雜出於大全語類者甚多, 而語類一條最詳, 故錄呈. 見此則可知先生之意矣. 其次則又答呂子約一書痛快分明, 可檢看也. 此一書在中庸或問已成之後矣. 語類實陳安卿庚戌己未二年所問, 亦在或問已成之後.”

물었다. “미발에서는 마땅히 계신공구하여야 하는데, 경각심을 일으키는 것 또한 지각입니다. 그런데 이천은 ‘이미 지각이 있다면 움직인 것이다’라고 하였으니, 어째서입니까?”

대답하였다. “미발에서는 항상 반드시 그와 같이 밝게 깨어 있는 것이니, 어둡하여 살피지 않는 상태가 아니다. 만약 어둡하여 살피지 않는다면 도리가 어디에 있겠는가? 그래서야 어떻게大本(大本)을 이룰 수 있겠는가?”

물었다. “항상 밝게 깨어 있는 것은 곧 지각입니까?”

대답하였다. “지각이다.”

물었다. “지각은 곧 움직인 것입니까?”

대답하였다. “움직인 것이다.”

물었다. “(이미 움직였는데) 어째서 미발이라고 부릅니까?”

대답하였다. “미발은 어둡하여 살피지 않는 상태가 아니거늘 어째서 고요하다고 말할 수 있겠는가? 하지만 지각은 비록 움직였더라도 아직 움직이지 않았다고 말해도 무방하다. 만약 회로애락으로 말하자면 또한 경우가 다르기 때문이다.”

물었다. “여기서 지각이 비록 움직였더라도 회로애락은 발하지 않았다는 말씀입니까?”

선생께서 머리를 끄덕이며 말씀하셨다. “그렇다. 아래에서 ‘복에서 천지의 마음을 본다’는 말이 좋다. 복은 일양이 생겨난 것이니 어찌 움직인 것이 아니겠는가?”

물었다. “일양이 움직였지만 만물이 아직 발생하지 않았다면, 그것이 곧 회로애락이 발하지 않은 것입니까?”

대답하였다. “그렇다.”¹⁴⁾

이 문답에 따르면 주희는 미발에 대해 모든 심리작용이 죽은 듯이 정지된 상태가 아니므로 ‘고요하다’고만 규정할 수 없고, 그럼에도 불구하고 정서[喜怒哀樂]는

14) 『朱子語類』 96:44, 問: “未發之前, 當戒謹(慎)恐懼, 提撕警覺, 則亦是知覺. 而伊川謂‘既有知覺, 卻是動’, 何也?” 曰: “未發之前, 須常恁地醒, 不是瞑然不省. 若瞑然不省, 則道理何在? 成甚麼‘大本’?” 曰: “常醒, 便是知覺否?” 曰: “固是知覺.” 曰: “知覺便是動否?” 曰: “固是動.” 曰: “何以謂之未發?” 曰: “未發之前, 不是瞑然不省, 怎生說做靜得? 然知覺雖是動, 不害其爲未動. 若喜怒哀樂, 則又別也.” 曰: “恐此處知覺雖是動, 而喜怒哀樂卻未發否?” 先生首肯曰: “是. 下面說‘復見天地之心’, 說得好. 復一陽生, 豈不是動?” 曰: “一陽雖動, 然未發生萬物, 便是喜怒哀樂未發否?” 曰: “是”(淳).

발현하지 않았기 때문에 ‘아직 움직이지 않았다[未動]’고 하여도 무방하다고 말하고 있다. 그리고 “지각이 움직였더라도 정서가 발하지 않은 상태”라는 관점에서 미발을 일양이 움직인 복괘로 해석하는 것을 찬동하는 듯이 말하고 있다. 『어류』의 기록에 따르면 이 문답은 주희 나이 60세와 69세 때 이루어진 것인데, 오히려 『중용혹문』이 아닌 중화신설 정립 당시의 초년설과 일치한다. 바로 그 점을 들어 송시열은 곤·복을 모두 미발의 범주로 인정하는 것이 주희의 정설이며 『혹문』은 미발의 성격에 대해 단지 일부분만을 밝혔을 뿐이라 단언하고 있는 것이다.

이처럼 송시열은 중화신설 성립 당시의 주희 견해를 중심으로 『중용혹문』과 만년의 견해를 포섭하려 하였다. 이와 같이 송시열이 곤·복을 모두 미발 안에 포함시켜 이해한 취지는 무엇일까? 그것은 주희가 신설을 정립하면서 미발에서의 ‘지각불매’를 적극적으로 부각시키려 한 의도와 상통한다고 할 수 있다. 즉 미발을 공부 가능한 영역, 수양의 착수처로 삼고자 한 것이다. 중화구설에서 신설로의 전환이 주희 사유의 전개과정에서 의미심장한 사상적 변화라는 점은 주희의 통설이다. 앞서 언급한 바와 같이, 그 전환의 핵심은 미발을 인간의 의식이 닿을 수 없는 초월과 형이상적 영역이 아닌 현실적인 마음의 영역, 실제적인 체험의 영역으로 끌어들이는 데 있다. 『중용』에서 말하는 것처럼 ‘미발’이 ‘중(中)’의 상태라면, 중화신설의 취지는 그러한 미발의 중이 ‘지각의 어둡지 않음’을 통해 분명하게 체험될 수 있음을 강조하려는 것이다.

송시열은 이러한 취지가 중화신설의 본래의도이며 나아가 전체 주희사상의 진의라고 파악한 듯하다. 그는 주희의 학설이 시기와 문헌에 따라 차이남을 인정하면서, 그렇기 때문에 주희의 진의를 파악하기 위해서는 그 근본취지가 어디 있는지를 살펴야 한다고 말한다.¹⁵⁾ 송시열은 미발을 설명하는 주희의 언급이 모순되는 면이 있지만, 미발시 지각이 깨어있음을 상징하는 복괘의 의미가 궁극적으로는 근본취지에 부합한다고 보았다. 만약 미발에서 복의 의미를 철회하고 미발을 순수한 곤과 지극히 고요한 상태로 한정해버린다면, 그것은 결국 미발에서 지각의 역할을 축소시킴으로써 구설에서 신설로의 전환 자체를 무화시켜 버리는 사상적 후퇴와 마찬가지로 본 것이다. 주희는 ‘지각불매’라는 설명방식을 채택하여 미발에서의

15) 『宋子大全』 권131 「看書雜錄」 4b, “朱子說頗有初晚之異, 亦有語類大全之不同, 不可執一, 是此而非彼, 徐觀義理之所安可也.”

함양공부가 가능함을 제시하고, 그런 주장을 통해 궁극적으로 미발과 이발을 총괄하는 심(心)의 주재(主宰)를 확립하고자 하였다. 말하자면 미발에 대한 새로운 해석으로서의 ‘지각불매’는 주희 사상의 핵심 가운데 하나인 ‘심통성정(心統性情)’과도 연결되는 명제인 것이다. 주희 자신이 심의 주재를 강조한 ‘심통성정’을 ‘성즉리(性卽理)’와 더불어 가장 중요한 명제로 여겼음을 상기한다면, ‘심통성정’과 ‘지각불매’의 긴밀한 연관성을 사유한 송시열이 미발에서 복괘의 의미를 적극 인정하려 한 것은 과도한 해석이 아니다. 오히려 송시열의 미발에 대한 이해는 주희 중화신설의 본지를 포착해낸 것이라 평가할 수 있다.

III. 곤·복괘의 배치 문제에 관한 한원진의 견해

한원진이 송시열과 권상하로부터 이어지는 충청·호남지역의 학맥을 계승했다는 사실을 앞에서 언급한 바 있다. 하지만 주자학의 정론을 세워야 한다는 근본취지를 묵수하면서도 한원진은 스승의 학설을 답습하지 않았다. 미발에 대한 이해에 있어서도 한원진의 견해는 송시열의 입장과는 사뭇 다른 면모를 보이고 있다. 그는 미발을 규정하는 ‘사려미맹’과 ‘지각불매’라는 두 명제가 모순되는 점이 있을 뿐 아니라 보다 복잡한 문제와 연관되어 있음을 감지한다. 그는 송시열이 간과했던 주희 미발론의 문제점에 천착한다.

그렇다면 무엇이 문제가 되는가? 앞서 언급하였듯이 “사려가 일어나지 않았으나 지각은 어둡지 않다”라는 미발에 대한 주희의 규정이 모순적 성격을 안고 있다. 이 명제는 다시 말해서 미발시에 ‘사려는 없되 지각은 있다’고 말하는 셈이다. 사려는 대개 의식의 반성활동을 지칭한다. 그렇다면 지각이란 무엇인가? ‘사려는 없되 지각이 있다’는 말이 모순이 되지 않으려면, 지각이란 의식적인 반성활동이 아닌 어떤 것이어야 한다. 하지만 ‘일체의 의식적 활동으로부터 독립적으로 작용할 수 있는 심리적 능력’인 지각은 도대체 어떤 성격의 것인가? 그런 것이 실제로 가능하기는 한가? 미발시에 사려와 무관하게 지각이 작용한다는 것은 사실상 무리한 이론적 설정이 아닌가? ‘사려미맹’과 ‘지각불매’가 과연 양립할 수 있는 설명방식인가? 이것은 주희에 의해 설득력 있게 답변되지 못한 물음이며 그로 인해 곤·

복괘에 관한 해석상의 논란이 야기된 것이기도 하다. 근본적으로 이것은 지각에 대한 개념 정의가 명료하지 못함에서 기인하는 문제라 할 수 있다.

‘지각불매’라는 명제에 함축된 이러한 이론적 곤경은 송시열이 미처 포착하지 못했던 문제이다. 이러한 문제의식을 염두에 두고 먼저 한원진이 미발을 어떻게 정의하는지 살펴보자.

대체로 미발은 어떻게 구명해야 마땅한가? 어둡하여서 무감각한 것을 미발이라고 한다면, 어둡하여 무감각함은 혼기(昏氣)가 영향을 끼치는[用事] 것이니 미발이라고 할 수 없다. 지각하는 바가 있는 것을 미발이라고 한다면, 지각한 바가 있음은 이미 사려를 거친 것이므로 역시 미발이라고 할 수 없다. 그렇다면 지극히 텅 비고 고요한 가운데 지각할 수 있는 능력이 있으되 지각한 바의 사태가 없을 때, 이러한 때를 바로 미발이라고 한다.¹⁶⁾

여기서 주의 깊게 살펴볼 대목은, 한원진이 “지각한 바가 있음은 이미 사려를 거친 것이므로 미발로 볼 수 없다”고 말한다는 점이다. 이미 지각능력이 어떤 지각대상을 포착했다면 곧 사려가 발생한 것이므로 미발이 아니라는 것이다. 그렇다면 여기서 한원진은 지각의 작용과 사려의 발생을 구분하지 않는 듯하다. 이러한 관점은 앞서 송시열이 “지각한 대상이 있으나 아직 정서로 드러나지 않은 것[已有聞見而未有喜怒者]”을 미발의 범주로 여겼던 것, 그리고 『주자어류』에도 그 견해를 뒷받침할 만한 대목¹⁷⁾이 있었던 것과는 분명한 차이가 있다. 뒤이어 한원진은 ‘지극히 텅 비고 고요한 가운데 지각할 수 있는 능력만 있고 지각의 사태(대상)가 없는 상태’를 미발로 규정하고 있는데, 이는 바로 주희가 『중용혹문』에서 제시한 견해와 일치한다. 그와 관련하여, 한원진은 미발의 곤·복괘 배치에 있어서도 『중용혹문』에 따라 곤괘에만 한정시키는 것이 주희의 정론이라고 단정한다.¹⁸⁾ 그는

16) 『經義記聞錄』 권2 「中庸」 17b, “蓋未發當作如何求? 以冥然無覺爲未發, 則冥然無覺是昏氣用事, 不可謂未發也. 以有所知覺爲未發, 則有所知覺已涉思慮, 亦不可爲未發也. 然則至虛至靜之中, 但有能知能覺者在, 而無所知所覺之事, 此一悉時節, 正爲未發也.”

17) 각주 14)번 참조.

18) 『經義記聞錄』 권2 「中庸」 17b, “朱子初年, 以復卦當未發. 或問, 以坤卦當之, 以復卦爲此者爲非, 此當爲正論.”

주희의 저술과 편지글을 시기에 따라 상고하면서 만년의 입장이 최종적인 결론임을 입증하고자 한다.

미발을 복괘로 배당시켜 논한 것이 「답남헌서」와 「논성답고후기」에 보이고, 곤괘에 배당시킨 것이 『중용혹문』과 「답여자약서」에 보인다. 「논성답고후기」는 임진년(1172)년에 썼고, 「답남헌서」는 또 그 전에 썼던 것이다. 『중용혹문』은 『장구』가 완성된 후에 썼고, 「답여자약서」는 또 『혹문』이 완성된 후에 썼다. 『혹문』과 「답여자약서」에서는 미발을 곤괘에 배당시켰을 뿐만 아니라 또한 모두 복괘에 배당시키는 것이 잘못임을 분명하게 말했다. <주: 「답여자약서」는 대체로 『혹문』의 미발설을 논한 것인데, 거기서 다시 “만약 순곤이 미발이 되지 않는다면 무슨 괘가 미발이 되겠는가”라고 답했다. 이에 근거할 때 곤·복 두 괘를 모두 미발에 배당시키는 것이 잘못임을 더욱 잘 알 수 있다. ○ 「답호계수서」에서는 정자가 복괘와 간괘를 말한 것이 미진하다고 여겼다. 이 편지는 신해년(1191)에 진군거와 편지를 주고받을 때 쓴 것이다.>¹⁹⁾

이러한 한원진의 해석은 미발에 곤·복의 의미를 아울러 배당하려 했던 송시열의 견해와 상반된다. 그는 초년의 견해를 보여주는 「답남헌서」와 「논성답고후기」의 입장을 주희 자신이 훗날 스스로 폐기하였다고 본다. 따라서 『중용혹문』과 「답여자약서」의 견해에 따라 미발을 순수한 곤의 의미로만 해석해야 한다고 주장한다. 즉, 미발에서는 사려와 지각을 막론하고 어떠한 움직임도 일어나지 않는다고 보는 것이다. 이는 앞서 미발을 ‘지극히 텅 비고 고요한[至虛至靜]’ 상태로 규정한 것과 같은 맥락이다. 그런데 이처럼 미발에서 어떠한 움직임도 일어나지 않는다면, 한원진은 ‘지각불매’를 의미를 어떻게 파악하고 있는 것인가?

진안경이 ‘미발 전의 고요함 가운데 움직임의 의지가 있습니까?’라고 묻자, (주자계서) ‘고요함 가운데 움직임의 의지가 있는 것이 아니라 움직임의 리(理)가

19) 『朱子言論同異攷』 권3 「中庸」 25b~26a, “論未發以復卦當之者, 見於答南軒書給論性答稿後記, 以坤卦當之者, 見於中庸或問及答呂子約書. 論性後記作於壬辰, 而答南軒書又在其前. 中庸或問在章句既成之後, 而答呂書又在或問成後. 或問及答呂子約書, 不但以坤卦當之, 而又皆明言復卦當之之非矣. <答呂書蓋是論或問未發之說, 其再答曰: 若謂純坤不得爲未發, 則宜以何卦爲未發耶?> 據此則尤見坤復二卦并當未發之爲非矣. ○答胡季隨書, 以程子復艮說爲未盡, 而其書在辛亥陳君學書往復時矣.>.”

있다고 답했다.²⁰⁾ 생각건대, 여기[未發]에서는 움직임의 리만 있는 것이 아니라 움직임의 기미[機]도 있다.<주: 지각은 어둡지 않다.> 그러나 움직임의 리가 있다고 말하면 옳지만 리가 이미 움직였다고 말하면 옳지 않다. 그리고 움직임의 기미가 있다고 하면 옳지만 기미가 이미 움직였다고 하면 옳지 않다. 의지라는 것은 기미가 이미 움직인 것이며 리가 이미 드러난 것이다. 그러므로 ‘(고요함 가운데 움직임의 의지가 있는 것이) 아니다’라고 하였던 것이다.²¹⁾

한원진은 미발을 그 어떤 의지와 의도도 생겨나기 이전의 고요한 상태로 규정한다. 따라서 그는 ‘지각불매’에 대해서도 미발에서 지각작용이 일어나는 것[動]이 아니라 지각의 기미[機]가 일종의 대기상태로 잠복해 있음을 말하는 것이라고 해석한다. 즉, 미발은 지각 활동이 일어나는 영역이 아니라 그것을 가능케 하는 리와 기미만이 잠재되어 있는 상태라는 것이다.²²⁾ “움직임의 기미가 있다고 하면 옳지만 기미가 이미 움직였다고 하면 옳지 않다”는 언급이 ‘지각불매’에 대한 그의 견해를 단적으로 보여준다. 즉, 뭔가 있다고는 할 수 있지만 그것이 작동한다고는 할 수 없다는 것이다. 그리하여 한원진은 ‘지각불매’의 의미를 ‘복에서 일양이 동한 것’이 아닌 ‘순곤에 양이 잠복해 있음’이라는 의미로 파악하고, 이는 곧 ‘실제적인 지각활동이 아닌 지각이 활성화되기 이전의 잠재적 조건을 갖춘 상태’를 가리키는 명제라고 본다. 송시열이 ‘지각불매’를 미발시 지각의 실제작용으로 본 것과 달리, 한원진은 지각의 활동을 모두 이발의 영역으로 돌리고 ‘지각불매’는 미발에 지각의 잠재성이 있음을 나타내는 언사 정도로만 한정된 것이다.

지극히 텅 비고 지극히 고요한 것은 순수한 곤의 상(象)이나, 지각할 수 있는 능력이 있으니 이것이 곧 ‘순수한 곤에 양이 없지 않다’는 상의 의미다. 만약 복의 일양이 이미 움직여 천지가 만물을 낳는 마음의 실마리를 볼 수 있다면, 사람의 마음에 있어서는 곧 한 생각이 처음 생겨나는 상이다. 비록 밖으로는 드러나지 않았지만 이미 안에서 움직인 것이니, 어찌 미발의 상이 되겠는가?

20) 『朱子大全』 권57, 「答陳安卿」.

21) 『朱子言論同異攷』 권3 「中庸」 27b, “陳安卿問, ‘未發之前, 靜中有動意否?’ 答曰, ‘不是靜中有動意, 是有動之理’. 按, 此處不但有動之理, 亦有動之機<知覺不昧> 然謂有動之理則可, 而謂理已動則不可. 謂有動之機則可, 而謂機已動則不可. 意是機之已動, 而理之已形者. 故曰不是.”

22) 後述하겠지만 여기서 한원진이 말하는 ‘지각작용을 가능케 하는 미발에서의 理’는 智를 의미한다.

곤·복 두 괘를 모두 미발이라고 한다면 실로 미발에 두 가지 경계가 있다는 협의가 생긴다. 주자가 또한 복괘로써 비유한 것이 바로 옳지 않다고 여긴 이 유가 무엇이겠는가?²³⁾

여기서 한원진은 미발에서 곤·복을 모두 인정할 경우 미발에 두 층차가 있게 됨을 비판하고 있는데, 것처럼 미발에서 두 층차를 상징하는 것은 본래 송시열의 의도였다. 이러한 대척점에서 한원진의 미발설이 송시열의 그것과 다른 길을 가고 있음을 분명하게 확인할 수 있다. 미발의 곤·복 배치에 관한 한원진의 견해를 요연하게 정리해보면 다음과 같다.

- ① 곤·복의 배치에 관한 주희의 정론은 중화신설 당시의 초년설이 아닌 『중용혹문』 이후의 만년설이다. (즉, 미발은 곤괘이고 이발은 복괘이다.)
- ② 미발에는 두 층차가 존재하지 않으며 오직 어떠한 움직임도 없는 지극히 고요한 상태만이 미발이라 할 수 있다.
- ③ 사려와 지각은 모두 동일한 차원(已發)에 속한다. 미발에서 ‘사려는 없되 지각은 있다’는 논리는 성립되지 않는다.
- ④ ‘지각불매’는 미발에서 실질적인 지각활동이 일어나는 것이 아니라 지각의 잠재성이 있음을 표현하는 명제일 뿐이다.

이렇게 볼 때 한원진은 송시열과 상반된 입장을 피력함이 분명해 보인다. 그런데 곤·복의 배치에 관한 의견차는 지엽적인 이견에 그치는 것이 아니라 결국 미발의 근본성격에 대한 이해의 차이로 귀결되기 마련이다. 이러한 이유로 인해 송시열과 한원진의 미발론은 사뭇 다른 노선으로 갈라질 수밖에 없게 된다. 한원진은 어째서 송시열과 동일한 노선을 취하지 않고 미발을 굳이 곤의 차원에 한정하려 했던 것일까? 그 경우 미발에서 ‘지각불매’의 의미는 축소될 수밖에 없고 미발 공부의 근거도 취약해지면서 마침내 중화신설의 의도와도 배치되는 해석으로 귀결

23) 『經義記聞錄』 권2 「中庸」 17b~18a, “至虛至靜, 乃純坤之象, 而能知能覺者在, 卽純坤不爲無陽之象也. 若復之一陽已動, 而天地生物之心端倪可見者, 在人心卽爲一念初萌之象. 雖未著於外, 蓋已動於中矣, 安得以是爲未發之象也? 坤復二卦, 并當未發, 固已嫌於未發之有兩境界, 而朱子亦何以復卦爲比者, 直以爲不可哉?”

되는 것은 아닐까? 송시열과 동일한 에토스를 공유하고 계승했던 한원진이 이처럼 주자학의 핵심논제라 할 수 있는 미발론에서 이견을 노정하게 된 까닭은 무엇일까?

이러한 물음에 대한 답변은 여러 측면에서 종합적으로 고찰되어야겠지만, 무엇보다 한원진 자신이 송시열의 대의와 중지를 추종하면서도 그 이론적 대응의 적시성에 대해서는 미진함을 느꼈기 때문일 수 있다. 특히 여기에는 동시대의 다양한 논적들과 대결해야 했던 그의 고심이 자리잡고 있다. 한원진의 입장은 기본적으로 탕평보다는 준론을, 타협보다는 비타협을, 관용보다는 배타의 논리를 지향하는 노선으로 표출되었다. 그는 동문인 이간(李柬)을 비롯, 기호학통의 뿌리를 공유한 낙학계 학자들의 주장조차 모두 주체의 자발성을 강조하려다 규범의 객관성을 훼손하고, 중국에는 엄격한 공부의 필요성을 약화시켜 불교나 양명학과 같은 이단사설에 빠질 가능성이 농후하다고 보았다.²⁴⁾ 그것은 주자학을 조금이라도 심학적으로 이해한다든지 혹은 심(心)의 보편적 자율성에 주목하려는 시도 자체를 차단하려는 의식의 발로라 할 수 있다. 한원진은 미발에서의 지각 활동을 강조하는 견해가 심의 자율성을 확대하는 논리로 귀결되어 자칫 이단화될 수 있음을 경계한다. 그는 ‘분별하지 않는 학설[無分之說]’이아말로 이단의 특징이라고 말하면서, 낙학계열의 주장을 겨냥하여 이러한 이단적인 성격을 담고 있다고 비판하였다.²⁵⁾ 이러한 한원진의 기본입장은 ‘존덕성’에 기반을 둔 주류절충론을 비판하고 화이론(華夷論)에 근거하여 ‘분별의 논리’를 강화하고자 한 송시열의 태도를 계승한 것이다. 그런데 한원진의 미발에 대한 이해는 송시열의 비타협주의 노선을 철저히 추종한 나머지 스승의 견해를 넘어서는 데까지 나아간 것으로 보인다. 그 결과 한원진의 미발론은 곧·복의 배치 문제를 넘어 미발 자체의 근본성격에 대한 상이한 해석으로 전개되어 간 것이다. 이어서 살펴볼 미발의 ‘중’에 관한 해석에서 송시열을 넘어서는 한원진의 ‘분별의 논리’는 보다 선명하게 표출된다.

24) 김태년, 「南塘 韓元震의 ‘正學’ 形成에 대한 研究」, 고려대 박사학위논문(2006), 140쪽.

25) 『南塘集』 권20 「答權亨叔」 18a~b, “自古異端之說, 皆是無分之說也. 老莊齊物, 告子生之謂性, 皆是也. 今之學者, 以人物之性, 謂同具五常, 是人獸無分也. 釋氏曰心善, 而儒者亦曰心善, 是儒釋無分也. 推尊許衡, 以爲聖門眞儒, 既以爲眞儒, 則當學其人, 是華夷無分也. 此三說者, 將爲吾道無窮之害, 所恃而衛道者.”

IV. 미발지중(未發之中)에 관한 한원진의 견해

미발에 관하여 한원진이 송시열과 이견을 보이는 또 하나의 사안은 ‘중(中)’에 관한 그의 견해다. 『중용』에서 희로애락이 발현하기 이전의 마음 상태로 규정된 ‘중’은 ‘어느 한 쪽으로 기울거나 치우치지 않은 상태[不偏不倚]’ 또는 ‘지나치거나 모자람이 없는 상태[無過不及]’를 뜻한다. 이러한 ‘중’의 원초적인 의미에 대해 성리학자라면 누구도 이의를 제기하지 않는다. 그런데 한원진이 활동하던 당시 쟁점이 되었던 것은, 이러한 미발의 ‘중’이 모든 사람에게 공통적인가 아니면 성인과 보통사람 간에 차이가 있는가 라는 문제였다. 이에 대하여 이간은 미발을 본연지성에 배당하고 이발을 기질지성에 배당하면서, 본연지성은 모든 사람이 공유하는 것이므로 미발의 중 역시 성인과 보통사람이 일치한다고 주장한 바 있다.²⁶⁾ 이간은 또 외물과 접하기 이전의 사태를 지칭하는 ‘부중저미발(不中底未發)’과 담연허명(湛然虛明)한 중의 상태를 지시하는 ‘대본저미발(大本底未發)’을 구분하고, 후자를 진정한 의미의 미발로 간주하면서 성범(聖凡)의 동일성이라는 논지를 부각시켰다.²⁷⁾ 이간 뿐만 아니라 김창협(金昌協)을 위시한 낙학계 학자들의 주된 입장 역시 미발의 본체는 이미 완전하고 ‘중’한 상태이므로 그런 원초적인 중정(中正)함을 잘 간직하고 보전하면 이발에서도 자연히 중절(中節)하게 된다는 주장에 기초하고 있었다.²⁸⁾ 김창협은 “만약 보통사람의 미발은 중이 되기에 부족하다고 한다면 이것은 천명지성이 보통사람에게 있어서는 치우치거나 기울어짐이 있다는 말이 되니, 그 대본(大本)을 알지 못하는 것이 너무 심하다”²⁹⁾고 지적하며 미발에서의 중이 성인·범인을 막론한 보편성을 담지하고 있다고 강조한다.

26) 후에 이간은 이 입장을 보완하여 ‘미발에도 기질이 있지만 미발시의 기는 순선하므로 본연지성과 다름없다’는 논리를 제시한다. 문석윤, 『湖洛論爭 형성과 전개』(동과서, 2006), 244~248쪽 참조.

27) 『巍巖遺稿』 권12 「未發辨」 참조.

28) 『農巖集』 권16 「與洪錫輔」 7b~8a, “夫未發之體, 至虛至靜, 不但放縱字著不得, 卽昏昧字亦著不得. 若曰未發而猶有昏昧者, 則子思何得便以未發爲中哉? 若其言戒懼, 則亦欲學者敬以持守乎此, 不令有所妄動而失之而已. 非謂未發之體猶帶病痛, 而却待用力醫治也. 是以朱先生嘗曰, ‘未發之前, 本體自然, 不須窮索, 但當此時節, 敬以存之. 使此氣象, 常存而不失, 自此而發者, 其必中節矣.’ 惟此一語, 明白的確, 當爲不易之定論.”

29) 『農巖集』 권19 「答道以」 13a, “今謂衆人元無靜時, 則固太過, 而若謂衆人之未發, 不足以爲中, 則是天命之性, 其在衆人, 却不能無偏倚矣. 其爲不識大本, 顧不甚哉!”

이 문제에 관한 한 송시열의 경우도 그와 유사한 견해를 피력한다. 송시열은 ‘중’이란 기의 편차에 따라 결정되는 조건적인 상태가 아니라 기품과 무관하게 모든 인간이 공유하고 있는 근본 바탕이며, 따라서 모든 사람이 미발의 시점에서는 동일하게 ‘중’을 간직하고 있다고 주장한다.³⁰⁾ 그는 미발을 체험하는 것은 곧 중의 상태에 있는 것이라 하여 미발과 중을 구분하지 않는다.³¹⁾ 이를 통해 송시열은 미발을 모든 인간이 도덕을 실현할 수 있는 보편적 기반으로 파악하였으며, 미발의 중정함은 성범(聖凡)이 동일하므로 미발에서의 공부 또한 누구에게나 가능하다는 입장을 취하였다.

그런데 한원진은 ‘중’을 해석하면서 송시열이나 이간, 낙학계 학자들과 다른 설명방식을 취한다. 그가 우선적인 기준으로 삼는 것은 기호학과의 대전제라 할 수 있는 ‘심즉기’와 ‘(리통)기국’이라는 명제다. 그는 “마음은 기”이고 “기는 국한된다”는 대전제 하에 미발의 심 또한 청탁수박(淸濁粹駁)이라는 기질의 한계에서 자유로울 수 없다는 입장에 선다. 그에 따라 한원진은 ‘중’이란 심의 상태를 일컫는 것이 아니라 성의 특성을 형용하는 말이라고 주장한다.³²⁾ 즉 미발에 대하여 중이라는 말을 써도 무방하지만, 그것은 미발 속에 있는 성의 본연한 성격을 한정적으로 형용하는 용어이지 ‘심의 미발상태 일반’에 대한 기술이 아니라는 것이다.³³⁾

30) 이봉규, 앞의 논문 참조. 이봉규는 송시열이 이이의 관점을 계승하여 미발에서 기의 청탁으로 인한 존재의 불균등한 조건을 읽어낸 성혼·박상현과 대조되는 입장을 취했으며, 그런 면에서 그의 관점이 후대의 낙론에 가까운 입장이라고 보았다.

31) 『宋子大全』 권113 「答朴景初別紙」 16b~17a, “夫必寂然不動, 炯然不亂, 然後方可謂之未發. 未發則中矣, 中則體立, 體立則用和矣. 何嘗以中與未發爲理哉? 不然, 子思何以曰, ‘喜怒哀樂之未發謂之中’也? 若如來教而衆人有未發之時, 則衆人之心亦皆有中矣. 豈可曰有未發而無中也?”

32) 이와 관련하여 한원진은 주희의 「答胡廣仲書」에서 다음과 같은 언급을 인용한다. “대개 中이란 性의 德을 나타내고 道의 本體를 형용한 것이다. 和란 情의 올바름을 말하고 道의 작용을 드러낸 것이다(蓋中者所以狀性之德, 而形道之體. 和者所以語情之正, 而顯道之用).” 『朱子言論同異攷』 권3 「中庸」 22a.

33) 『朱子言論同異攷』 권3 「中庸」 23a, “又按, 程子所謂中不可謂性者, 蓋謂性是理之實體, 中是性之狀態, 性固中而直以中爲性則不可, 如天地方圓而不可遂以方圓謂天地也. 非謂中是心體流行處, 故不可謂性也.” 여기서 “중이 심체가 유행하는 곳이기 때문에 성이라고 말할 수 없다는 것은 아니다(非謂中是心體流行處, 故不可謂性也)”라는 언급을 주목할 필요가 있다. 한원진이 ‘성과 中은 같지 않다’고 말하는 것은 양자의 개념상의 범주가 같지 않음을 의미한다. 즉, 性은 실체개념인 반면 中은 그 性의 온전한 상태를 형용하는 개념이라는 것이다. 말하자면 中은 性의 상태를 나타내는 개념이지 性의 상태를 나타내는 개념이 아니다. 이것은 中을 性의 상태로 여기고자 하는 견해에 대

나아가 그는 미발에서의 성조차도 기질의 맥락 속에 놓여있기 때문에 액면 그대로 ‘중’과 동일시해서는 안 된다고 말한다. 그에 따르면 미발상태에서도 이미 성은 심(=氣) 안에 들어와 있는 것이므로 현실적으로는 기질지성의 양태로 존재하게 된다. 그런데 기질지성은 이미 청탁미악의 편차가 존재하므로, 미발시의 성에 대해서조차도 곧바로 ‘중’이라고 말하면 안 된다. 따라서 중이란 성의 본연한 측면만을 추상화하여 단독적으로 지시[單指]한 것이지, 기질과 결합되어 있는 성의 실상을 지칭[兼指]한다면 중이라고 할 수는 없다는 것이다.

미발 상태에서는 비록 기에 청탁수박의 고르지 않음이 있다 하더라도 아직 사물이 이르지 않아 사려가 싹트지 않았으므로 기가 영향력을 행사하지 않아 고요히 텅 비어 밝을 따름이다. 이 고요하고 텅 비어 밝은 가운데 즉하여 천명[性]의 전체가 가려지거나 치우지거나 기울어진 바가 없어 정정당당하게 가운데 우뚝 서 있으니, 이른바 중이라고 한다. 만약 여기서 청탁수박한 기를 겸하여 가리킨다면[兼指] 기질지성이 되어서 중이라고 말할 수 없다. 그러나 중이란 성의 본체요 부중(不中)이란 성의 본체가 아니다. 그러므로 비록 기를 겸하여 말해 리와 기가 떨어지지 않는 오묘함을 본다 하더라도, 그것이 성의 본체만을 단독으로 가리켜[單指] 중이라고 함과 모순이 되지 않는다.³⁴⁾

‘단지(單指)’와 ‘겸지(兼指)’는 본연지성과 기질지성을 존재론적으로 구분하기보다 인식상의 관점에 따라 구분하는 설명방식이다. 다시 말해 본연지성과 기질지성은 동일한 실재의 다른 이름에 불과하다는 것이다. 결국 한원진에게 있어서 중 개념이 포괄할 수 있는 범위는 매우 좁아진다. 중은 심의 고요한 상태인 미발을 지칭하는 것이 아니고, 미발시에 보존되어 있는 성 일반을 지칭하는 것도 아니며, 성에서 기질의 측면을 배제한 본연한 측면만을 개념적으로 분리시켜 지시하는 것이기 때문이다.³⁵⁾

한 의식적인 반대를 염두에 두고 있다.

34) 『經義記聞錄』 권6 「理氣性情圖說」 7a, “未發之前, 氣雖有清濁粹駁之不齊, 事物未至, 思慮未萌, 故氣不用事, 而澹然虛明而已. 卽此澹然虛明之中, 而天命全體無所掩蔽, 無所偏倚, 而亭亭堂堂, 卓然中立則所謂中也. 若於此而兼指清濁粹駁之氣, 則爲氣質之性而不可謂中也. 然中者是性之本體, 而不中者非性之本體, 則雖有兼氣而言, 以見理氣不離之妙, 亦不害於性之本體單指而爲中者也.”

35) 이와 관련하여 문석윤은 한원진에게 있어서의 ‘단지’란 ‘형기를 초월한 차원(超形氣)에서의 본연

이처럼 한원진이 ‘중’ 개념의 포괄범위를 협소화한 데에는 인간을 비롯한 낙학파와의 논쟁도 하나의 계기가 되고 있다. 한원진에 따르면 성이란 현실적으로 언제나 기와 결부되어 있으며, 따라서 미발·이발을 막론하고 기질지성으로만 존재한다. 미발도 심의 한 국면인 바에야 기의 맥락 가운데 있으며, 사람마다 타고난 기질이 다르기 때문에 미발시라도 청탁미악의 차이는 상존하고 있다. 그러한 편차와 결부되어 있다는 점에서 미발에서도 당연히 기질지성의 선악을 말할 수 있다는 것이다.³⁶⁾ 이러한 견해는 미발과 이발을 각각 본연지성과 기질지성으로 배속시킨 인간의 초기견해에 대한 논박이었다. 한원진은 인간의 설에 근거할 경우 본연지성과 기질지성을 별개의 실재로 보게 되며 기질과의 연관을 탈각시켜 공허하게 본성을 논하게 된다고 비판한다.³⁷⁾ 그런데 이러한 한원진의 비판에 대하여 인간은 논리를 다소 수정하며 자신의 입장을 옹호하게 된다. 즉, 미발에서도 기질이 있음을 인정하지만 미발시의 기질은 순선하다는 새로운 논점을 제기한 것이다.³⁸⁾ 그에 따라 쟁점은 ‘미발에 기질지성이 있느냐 없느냐’의 여부가 아니라 ‘미발시의 기질은 순선한가 아니면 청탁수박의 편차가 있는가’라는 문제로 옮겨간다. 이 문제는 호학과 낙학이 갈라지는 분수령인 동시에 심의 근본상태인 미발이 모든 사람이 공통적으로 체험하는 보편적 기반이 될 수 있는가를 평가하는 사안이라 할 수 있다. 이에 대해 한원진은 과연 미발에서 기질이 순선하다고 할 수 있는지를 문제 삼는다.

대체로 사람의 기질에 청탁미악의 기품이 있는 것은 본래 모두 태어나면서부터 얻어지는 것이므로 당연히 그 변화가 미치지 않는다. 비록 미발의 때라도 그 본래 청탁미악의 차이를 품부받은 것은 그대로 존재한다. 다만 이 때에 영향력을 행사하지 않기 때문에 그 성의 본선을 해침이 없는 것이다.³⁹⁾

지성’을 논리상으로 추상화해낸 개념이므로 미발·이발이라는 심의 상태여부와 무관하게 사용될 수 있는 용어라고 본다. 문석윤, 앞의 책, 243쪽.

- 36) 『經義記聞錄』 권6 「理氣性情圖說」 8a, “蓋心則氣也, 纔涉氣便不齊. 故未發也, 善惡未形而粹駁則在矣. 已發也, 粹駁用事而善惡斯分矣. 然指其粹駁, 謂之善惡亦得, 故曰氣質之性有善有惡.”
- 37) 『南塘集』 권9 「與李公舉別紙」 31b, “是蓋以本然之性, 推而置之於氣質之前, 而懸空說性矣.”
- 38) 『南塘集』 권9 「與李公舉別紙」 31b, “今又謂未發之前氣純善, 故理亦四亭八當, 純乎其善而爲大本.” 이 편지에서 한원진이 인용하여 비판하고 있는 인간의 주장이 『巍巖遺稿』에서는 보이지 않는다.
- 39) 『南塘集』 권28 「李公舉上師門書辨」 1b, “蓋人之氣質清濁美惡之稟, 本皆得於有生之初, 故當其未及變化也, 雖在未發之時, 其合下稟得清濁美惡之殊者, 固自在矣. 但於此時不能用事, 則亦無以害其性之本善矣.”

한원진은 미발에서도 타고난 기질의 차이로 사람마다 편차가 있지만, 다만 미발시에는 기질의 청탁미약이 영향력을 행사하지 않기 때문에[氣不用事] 본성의 순순함에 영향을 주지 않는다고 말한다. 즉 이간이나 낙학계 학자들의 주장처럼 미발에서 기질이 순순한 것이 아니라, 미발시에는 다만 기질의 불순함이 용사하지 않고 있을 따름이라는 것이다. 이러한 입장의 차이로부터 이간과 한원진의 ‘미발시 기질의 조건’에 대한 견해차를 유추할 수 있다. 즉, 이간은 미발시에 기질이 순순하기 때문에 기질지성이 본연지성과 일치된다고 주장하면서 미발에 대한 긍정적인 입장을 표명한다. 반면 한원진은 미발시라도 기질의 불순함이라는 제약은 엄존하며, 따라서 본래적 선을 보증하는 인간의 근본조건으로 삼기는 곤란하다는 부정적인 입장을 드러내고 있는 것이다.⁴⁰⁾

단적으로 말해서 한원진의 견해는 ‘미발’과 ‘중’을 구분하는 것이다. 그에 따르면 인간은 누구나 미발을 체험할 수 있지만, 기질의 편차로 인해 누구나 ‘미발에서의 중’을 견지할 수 있는 것은 아니다. 따라서 성인과 보통사람은 다르다. 그렇다면 성인이 아닌 보통사람에게는 중을 말할 수 없는가? 이론상으로 꼭 그렇지만은 않다. 물론 기를 초월한 추상적인 차원에서의 본연지성, 즉 궁극적인 본체 상에서는 일반인에게도 중을 말할 수 있다. 그렇지만 실제의 성은 인기질(因氣質), 나아가 잡기질(雜氣質)에 속한 ‘기국지리(氣局之理)’의 현실적 조건을 벗어나지 못한다. 따라서 보통사람의 미발은 개체에 이미 주어진 기질적 제약으로 인해 중의 상태를 온전하게 견지하기 어려워진다. 다시 말해 성인이 아닌 보통사람에게 미발은 중의 상태가 아니며, 따라서 함양하고 보전해야 할 보편적 기반으로서의 의미를 상실하고 공부의 착수처로서의 의미도 약화되는 것이다. 이것은 ‘중’과 ‘순선’과 ‘기의 정상’이라는 개념을 직접적으로 연결시키면서 미발심체를 수양의 바탕으로

40) 미발에서의 “氣不用事”를 언급한 한원진의 주장은 다소 불명료한 면이 있다. 미발과 기질의 연관성에 대한 한원진의 견해는 간단히 말해 ‘미발에서 청탁미약의 기질적 제약은 있으나 그것이 영향력을 행사[用事]하지는 않는다’는 것이다. 하지만 ‘청탁미약의 제약이 있지만 영향력을 행사하지 않는다’는 것은 도대체 어떤 상태를 말하는가? 청탁미약의 차이가 있지만 실질적으로 영향을 주지 않는다면, 그것은 결국 청탁미약의 차이가 없다는 것과 무엇이 다른가? 청탁미약의 제약으로 인해 聖凡의 不同이 생긴다면, 그것은 사실상 청탁미약이 영향을 준 것을 의미하지 않는가? 이러한 모호함에 대해 한원진은 명쾌하게 해명하지 않은 듯하다. 이 같은 불명료한 여지를 안고 있음에 불구하고 그가 미발에서 기질의 편차가 엄존한다는 입장을 끝까지 관철하고자 하였던 것은, 성 이외에 심의 순선을 가정할 경우 심학적인 이단으로 경도될 위험이 있음을 경계하였기 때문이다.

삼으려는 낙학의 입장을 부정하는 의도를 담고 있다. 한원진은 심은 기이기 때문에 사람마다 다르고, 따라서 수양의 보편적인 입각처로는 부적절하다는 논지를 관철시키고자 한다.

생각건대, 주자가 성을 논할 때는 ‘성인과 보통사람이 다름이 없다’고 했고, 마음을 논할 때는 ‘성인과 보통사람이 다르다’고 했으니 마음을 기라고 보았음을 알 수 있다. …마음이 과연 리이고 순전한 것이라면, 마음이 곧 법도이고 인(仁)이다. 그렇다면 어째서 ‘(마음이 하고싶은대로 해도) 법도에 어긋나지 않는다’거나 ‘(3개월 동안) 인을 어기지 않는다’고 말할 수 있겠으며, 또한 어째서 법도에 어긋나거나 인을 어기거나 그 마음이 보존되거나 없어져 드나드는 때가 있겠는가? 예부터 마음에 대해서 이렇게 말했을 뿐이니, 주자의 말이 어찌 근거없는 것이겠는가?⁴¹⁾

여기서 한원진은 성인과 보통사람의 마음이 기품(氣稟)에 의해 다름을 강조한다. 만약 심이 리(理)라거나 본래 순전한 것이어서 성인과 보통사람의 마음이 같다면, 심은 그 자체로 완전한 것이 되므로 마음가는대로 행동해도 법도에 벗어나거나 인(仁)에서 이탈할 가능성이 없을 것이다. 그러나 『논어』에서 ‘안회는 그 마음이 3개월 동안 인을 어기지 않았다’거나, 공자가 ‘70살이 되어서야 마음이 하고싶은대로 해도 법도에 어긋나지 않았다’거나, 혹은 『맹자』에서 ‘붙잡으면 보존되고 놓으면 잃어버린다’ 등과 같은 언급은 사람의 마음이 항상 순전한 상태를 유지할 수 없음을 보여주는 것이다. 한원진에 따르면 이처럼 보통 사람이 성인처럼 순전한 마음을 가지고 있지 않은 이유는 심이 리가 아닌 기이기 때문이며, 그러한 기의 제약은 미발의 범주에도 적용된다. 결국 한원진은 보통사람이 마음 속에서 중을 체험할 수 있는 계기를 인정하지 않는 셈이다. ‘기질이 리를 제한한다’는 ‘기국(氣局)’의 논리를 관철시키는 그의 관점은 미발에서조차 기질적 제약이라는 개체의 근본조건을 넘어설 수 없다는 것이고, 그에 따라 성·범의 부동(不同)을 강조하게 되며, 결국 보통사람은 마음 속의 중을 체험할 수 없다는 입장으로 귀결된다.

41) 『朱子言論同異攷』 권1 「心」 24b~25a, “按, 先生論性則以爲聖凡無異, 而論心則以爲聖凡不同, 其以心爲氣者, 可見矣. …心果是理也, 果是純善也, 則心卽矩也, 卽仁也, 何得復言‘不諭矩’, ‘不達仁’, 亦何有諭矩違仁存亡出入之時耶? 自來言心只如此而已, 則先生之言, 豈無所本而言者哉?”

이제 한원진의 중에 관한 해석과 성범부동에 관한 입장을 그가 미발을 곤괘로만 한정하려 했던 것과 연관지어 이해해 볼 수 있다. 미발을 곤괘로만 한정된 것, 미발을 그 자체로 중한 상태로 여기지 않은 것, 성인과 보통사람의 미발이 다르다고 본 것은 한원진이 견지한 논리적 일관성을 보여준다. 앞서 언급하였듯이, 송시열은 미발과 중을 동일시하며 만인이 보편적으로 체험하는 근본적인 심리상태로 미발의 위상을 파악했다. 그에게 있어 함양 또는 계신공구의 공부란 미발의 중을 간직하고 보전하는 것이며, 미발에서 복괘를 인정하는 것은 이러한 수양의 보편적 가능성을 긍정하는 것이었다. 하지만 한원진은 미발상의 공부에 대하여 소극적인 태도를 취한다. 미발은 순선이 아니라 청탁수박한 기질 여하에 따라 사람마다 다르게 체험되는 사태이기 때문이다. 따라서 미발은 누구에게나 똑같이 적용되는 수양의 보편적인 입각처라는 의미를 가질 수 없다. 미발은 중을 굴절 없이 담지하고 있는 마음의 이상태가 아닌 것이다. 따라서 그 자체로 순선을 보증하지 못하는 미발에서의 공부는 그 의미가 현저히 약화될 수밖에 없다. 그렇다면 그로서는 굳이 복괘의 의미를 미발에 배속시킬 이유가 없다. 애당초 미발에 복괘의 의미를 더한 것이 ‘지각불매’를 통해 수양의 가능성을 확보하기 위한 것이었다면, 이는 미발 수양에 큰 의미를 두지 않는 한원진으로서는 불필요한 이론적 설정에 불과하기 때문이다.

오히려 한원진은 복괘를 내세워 ‘지각불매’의 의미를 과도하게 해석하는 관점을 경계하는 입장을 취한다. ‘지각불매’를 미발시의 실제활동으로 인정할 경우 두 가지 문제가 발생한다. 첫째는 미발시에 지각활동이 일어난다면 그것은 곧 지각이 대상(외물)과 접촉했음을 의미하는데, 그것은 ‘지극히 고요하고 텅 빈 상태’라는 미발의 일차적 정의에 어긋난다는 점이다. 따라서 ‘지각불매’란 단지 지각할 수 있는 능력[能知覺]이 미발시에 잠재해 있다는 의미로만 해석되어야 한다는 것이 한원진의 입장이다.

또 하나의 문제는 만약 미발에서 ‘지각’이라는 사려와는 다른 인식작용이 일어난다면, 그러한 지각작용의 근거는 어디에 있는가 라는 것이다. 지각은 본성이라는 본체로부터 유래한 작용인가, 아니면 마음 자체의 고유한 능력인가? 지각이 본성에서 유래한 작용이라면, 본성과 지각은 체용(體用)관계가 되며 지각은 정(情)의 차원에 해당하는 것이 된다. 그 경우 지각은 이발 영역에 속하게 되므로 ‘미발에서의 지각’은 어불성설이 된다. 그와 달리 만약 지각을 마음 자체의 고유한 능력

이라고 한다면, 性과는 별도로 지각 작용을 가능케 하는 심체(心體)를 상정하게 된다. 그 경우 본성 외에 또다른 본체를 가정하는 것이므로大本(大本)이 둘이 되는 문제가 발생한다.

이 부분은 특히 김창협이 지각설에 대한 한원진의 대응과 연관된다. 김창협은 지각이란 미발과 이발, 동과 정 양쪽에 모두 걸쳐 있는 心의 고유한 능력이라고 간주한다. 그는 지각을 “미발에서는 못 이치를 갖추고 이발에서는 사단을 작용토록 하는[具此理而行此情]” 능력이라는 적극적인 의미로 해석하는데, 이것은 곧 본성[性]을 정서[情]로 현실화함에 있어 심의 적극적인 개입과 역할을 드러내는 개념이 지각이라고 보는 것이다.⁴²⁾ 김창협은 논리는 ‘본성은 본디 스스로 자신을 드러낼 수 없고 심이라는 매개를 필요로 한다’는 점에 착안하여, 것처럼 본성을 현실적인 정서로 드러나게끔 주재하는 심체(心體)의 작용력이라는 차원에서 지각을 이해하는 것이다.

김창협이 견해에 대하여 한원진은 성(=理)과 다른 별도의 본체를 상정하는 것이라고 비판한다. 한원진에 따르면 지각은 하나 뿐인 본체, 즉 성(智)으로부터 유래한 작용일 뿐 심의 고유작용이 아니다. 만약 지각이 심의 고유한 작용(用)이라고 하면 지각을 가능케 하는 심의 체(體)가 별도로 있어야 한다. 그렇게 되면 성(智)과 다른 별도의 본체를 상정하는 셈이 되고, 사람의 내면에는 성본체와 심본체라는 두 개의 본체가 있게 된다. 그렇게 되면大本(大本)이 둘로 나뉘게 될 뿐만 아니라 리가 아닌 기질을大本으로 삼는 이단사설의 오류에 빠지게 된다는 것이다. 즉 성 이외에 심의 본체는 따로 존재하지 않는다는 것이 한원진의 입장이다.

한원진은 지각이란 본성인 지(智)에서 유래한 작용일 뿐이라고 보며 지와 지각의 관계에 있어서 심의 고유한 역할과 위상을 인정하지 않는다. 그가 지각을 지의 작용에 한정하는 것은, 곧 지각에 대해서 이발의 정(情)과 같은 차원에 속하는 것으로 봄을 의미한다. 이는 앞서 언급한 대로 한원진이 ‘사려’와 ‘지각’을 같은 차원으로 보아 뚜렷이 구분하지 않은 것과 같은 맥락이다. 그는 ‘지는 미발의 차원’이고 ‘지각은 이발의 차원’이라는 구도정립을 통해 ‘미발에서의 지각’을 배제한다. 미발을 곧으로만 한정하여 미발에서의 실질적인 지각을 인정하지 않는 그의 견해

42) 문석윤, 앞의 책, 162쪽 참조.

도 같은 맥락에서 이해될 수 있다. 그는 미발시 복괘를 인정하고 ‘지각불매’를 적극적으로 해석하는 것이 곧 심을 본체로 여기는 오류와 연결될 수 있음을 경계하였던 것이다.

V. 결론

지금까지 살펴본 바와 같이, 미발에 관한 한원진의 견해는 송시열과 많은 부분 일치하지 않는다. 표면적으로 그들 간의 이견은 미발에서 ‘곤’과 ‘복’을 모두 인정할 것인지, 아니면 ‘곤’만을 인정할 것인지에 대한 견해차에서 드러난다. 송시열의 경우 ‘곤’과 ‘복’이 각기 ‘사려미맹’과 ‘지각불매’에 조응한다고 보아 미발에서도 실질적으로 지각작용이 가능하다고 본 반면, 한원진은 ‘지각불매’를 단지 잠재적 지각능력을 뜻하는 것으로 해석하면서 미발에서 실질적인 지각의 활동을 인정하지 않는다. 그렇게 볼 때 양자의 차이는 실상 ‘지각불매’ 명제의 해석에 놓여 있으며, 이는 결국 미발에서 지각의 역할을 어떻게 이해할 것인가에 대한 견해차인 셈이다. 송시열은 미발에서 지각작용을 인정하는 것이 곧 존양공부의 가능근거를 확보하는 것이며, 이것이 중화신설을 정립한 주희의 본의라고 생각한다. 이러한 발상에는 미발을 수양의 영역으로 인정하고 미발시에 ‘중’을 견지하는 함양공부의 중요성을 강조하는 취지가 담겨 있다. 그렇게 볼 때 복괘를 미발상태로 인정하고, 미발에서의 공부를 인정하며, ‘중’의 보편적 체험가능성을 강조하는 송시열의 견해는 일관성을 견지하고 있다. 그에 반해 한원진은 미발에서의 지각을 하나의 가능태로만 보면서 이미 지각작용이 일어난다면 이발 상태로 보아야 한다고 주장한다. 이러한 그의 입장은 공부의 영역으로서 미발의 의미를 사실상 무화시키는 것에 가깝다. 또한 한원진은 미발 또한 심의 한 국면인 이상 기질의 맥락에서 벗어날 수 없다고 보아 미발상태를 그 자체로 ‘중’이라고 보지 않는다. 이미 미발에서도 기질의 편차에 제약된 이상, 미발심을 존양하는 수양은 한원진에게 큰 의미를 가질 수 없게 된다. 그렇게 볼 때 곤괘만을 미발상태로 인정하고 미발공부와 ‘중’의 보편적 가능성을 약화시키는 한원진의 입장 또한 그 나름의 일관성을 갖추고 있다 할 것이다.

그렇다면 송시열을 존송했던 한원진의 이론이 이처럼 스승과 불일치하는 양상

을 보이게 된 까닭은 무엇일까? 이와 관련하여 한원진이 송시열로부터 물려받은 사상적 유산이 무엇인가를 따져 보아야 한다. 잘 알려진 바와 같이 송시열이 살았던 조선의 17세기는 양란 이후 나라의 기간이 흔들리며 내외적인 혼란이 극심하던 시기였다. 당시 조선학계는 그 이전과는 달리 ‘봉당정치’의 격화와 더불어 ‘오랑캐’로부터의 굴욕이라는 트라우마와 연동하여 전개된다. 이미 이황, 이이 등과 같은 선배들이 활동하던 시대와는 사상사적인 지형이 같지 않았던 것이다. 변화된 사상적 환경 속에서 주자학이 어떻게 해석되고 이데올로기로서 기능하였는가는 변수는 17세기 이후 조선 성리학의 성격을 규정짓는 중요한 요소가 된다. 특히 주자학의 여러 성분 가운데 존주화이론(尊周華夷論)이 조선학계의 주요 화두로 급부상한 것은 이른바 ‘삼전도의 치욕’이 생생한 기억으로 남아 있는 당시의 시대적 분위기에서 지극히 자연스런 현상이었다. 그 결과 주자학 내부에 잠재된 분별과 배타의 논리는 17세기 조선의 시대정신과 결합하여 가장 근본주의적인 방식으로 표출되었고, 한원진은 그러한 송시열의 종지를 철저히 계승했던 인물이다.

분별과 배타의 논리는 기본적으로 타자와의 차별성을 통해 자신의 정체성을 규정하는 방식이다. 송시열은 이른바 ‘이단’과 다른 주자학에 대한 배타적 강조를 통해 주자학의 독자성을 부각시키고자 하였고, 이러한 그의 태도는 한원진에게 그대로 이월되었다. 그런데 송시열 자신은 심에서 미발의 의미를 강조하는 것이 주희 중화신설의 충실한 계승이라고 믿었으며, 이러한 그의 견해는 학과 내부에서 이간을 통해 계승되었다. 그러나 한원진은 그러한 견해가 오히려 기(氣)인 심의 역할을 강조하여 리(理)인 본성의 입지를 약화시키는 것은 아닌지 의심하였다. 그에 따라 한원진은 심의 역할을 강조하는 입장이 오히려 이단의 요소를 가지고 있음을 경계하며 비판적인 입장에서 서게 되는데, 아이러니하게도 이러한 그의 벽이단적인 경계심이야말로 한원진이 송시열로부터 계승한 정신적 유산이다.

한원진은 송시열에게서 분별과 배타의 논리를 취하고 이를 집중적으로 부각시키는 방식을 취하였다. 요컨대 그는 화이론, 성범부동론에 근거한 차이의 논리를 근간으로, 내면의 자율적 잠재력을 개발하기보다는 경전과 규범을 학습해야 한다는 입장에 선다. 그의 체계에서 마음의 자율성이 용인될 수 있는 영역은 협소하다. 이 점은 송시열의 이론체계와 다른 듯하지만, 정작 송시열이 선하(先河)를 이룬 배타적 성향의 이념노선으로부터 유래한 것이기도 하다. 그런 면에서 한원진은 근본

주의적·비타협주의적인 이념의 계승을 통해 송시열의 가치노선을 보다 선명하게 정리해낸 것이라 할 수 있다.

참고문헌

『二程集』; 『朱熹集』; 『朱子語類』; 『中庸或問』; 『宋子大全』; 『南塘集』; 『巍巖遺稿』; 『朱子言論同異攷』; 『經義記聞錄』.

곽신환(역), 『주자언론동이교』. 서울: 소명출판사, 2002.

문석윤, 『湖洛論爭 형성과 전개』. 고양: 동과서, 2006.

김태년, 「南塘 韓元震의 ‘正學’ 形成에 대한 硏究」. 고려대학교 박사학위논문, 2006.

임원빈, 「南塘 韓元震 哲學의 理學的 特性과 尤庵 宋時烈」. 『宋子學論叢』 4집, 송자연구소, 1997, 155~180쪽.

이봉규, 「宋時烈의 性理學說 硏究」. 서울대학교 박사학위논문, 1996.

이봉규, 「성리학에서 미발의 철학적 문제와 17세기 기호학파의 견해」. 『韓國思想史學』 13집, 한국사상사학회, 1999, 237~279쪽.

국문 요약

송시열과 한원진은 17세기와 18세기 기호학파 논문의 중심인물로서 동일한 정치적, 사상적 노선을 공유한 학자들이다. 그러나 사상사의 맥락에서 볼 때 두 사람의 학설은 다소 상이한 양상을 보이는데, 그 간극을 보여주는 것이 미발에 관한 이론이다. 특히 미발을 역의 곤·복괘로 파악하는 문제와 관련하여, 송시열은 미발에서 곤과 복의 두 층차를 인정하는 반면 한원진은 곤괘만을 미발로 인정해야 한다고 본다. 이를 통해 송시열은 미발에서의 실질적인 지각작용이 가능하다고 보며, 그것이 미발수양의 가능근거를 제시한 주희 중화신설의 취지에 부합한다고 파악한다. 이와 달리 한원진은 미발시에는 단지 지각능력만 잠재되어 있을 뿐 실제 지각작용은 일어나지 않는다고 보아 수양공간으로서 미발의 위상을 축소한다. 이러한 양자의 견해차는 ‘중’ 개념

에 대한 상이한 이해와 연결된다. 송시열은 미발과 ‘중’을 동일시하여 인간이라면 누구나 미발상태에서 ‘중’을 체험할 수 있다고 본다. 반면 한원진은 마음의 미발 또한 기질의 편차에서 벗어나지 못하며, 따라서 성인이 아닌 보통 사람은 미발시에도 ‘중’을 견지하기 어렵다고 주장한다. 이러한 한원진의 입장은 이간과 낙학이라는 동시대 논적과의 논쟁을 통해 확립된 것이다. 한원진은 송시열의 가치노선을 계승하여 성리학 이론체계를 구성하는 과정에서 오히려 송시열을 넘어서서 배타와 분별의 논리를 강화하는 방향을 나아갔다.

- 투고일 : 2009. 1. 11.
- 수정일 : 2009. 5. 13.
- 게재확정일 : 2009. 6. 1.
- 주제어(keyword) : 송시열(Song Si-Yeol), 한원진(Han Won-Jin), 미발(wei-fa), 중(centrality).