

한원진의 미발심체론

이 향 준(전남대 철학연구 · 교육센터 전임연구원)

한글 요약

이 글은 韓元震의 未發心體論을 중심으로 연관된 몇몇 논점들을 검토하고 있다. 미발심체를 둘러싼 이론의 전개는 대비되는 이중범위의 개념체계들의 정립과 이들의 공존을 도모하는 개념혼성이라는 인지적 사유 양식의 활용을 통해 이루어졌다. 한원진은 그의 성리학적 사고를 관통하는 이원론적 관점과 병행하는 삼원론적 관점을 통해 규범성의 원천과 분기의 문제를 미발심체라는 개념에 집약시키고 있다. 이런 분석을 토대로 할 때 미발심체론이라는 주제가 유학의 규범 이론과 갖는 이론적 연관에 대해 물을 수 있다. 즉, 한원진의 미발심체론은 규범적 삶에 관한 관심과 그러한 삶을 정초 지우려는 이론적 근거를 묻는 유가 규범 이론의 근원적 질문에 대한 18세기의 성리학적 대답들 가운데 하나이다. 그러나 이런 평가에 앞서 제기되는 의문이 있다. 그것은 바로 미발심체라는 낱말이 이미 지나가 버린 지성사의 역사에 속하는 것인지, 아니면 오늘날에도 여전히 탐구의 가치가 남아 있는 철학적 활동의 일부분을 이룰 수 있을 것인지에 대한 의문이다.

주제어 : 미발심체 · 한원진 · 이중범위 개념체계 · 이원성 · 삼원성

1. 시작하면서

최근 한국 성리학 분야에서 토론이 집중되고 있는 한 분야가 있다. 주로 18세기 율곡학파의 구성원들 사이에서 집중적으로 논의되기 시작한 몇몇 논점들이 그것이다. 人性과 物性の 같고 다름에 관한 논쟁, 五常의 치우침과 온전함을 둘러싼 논쟁, 未發心體의 성격 논쟁 및 이에 기초한 성인과 보통 사람의 같고 다름에 대한 논쟁 등은 그동안 모호하게 湖洛論爭이라고 알려진 것의 속내가 그렇게 단순한 것이 아니라는 점을 보여주었다.¹⁾ 그 가운데 하나로 未發心體에 대한 논쟁이 있다. 이 주제는 현재 다수 학자들의 주목을 받고 있고, 선행 연구들도 다양하게 축적되고 있을 뿐만 아니라, 새로운 논점들이 지속적으로 제시되고 있다는 점에서 주목할 만한 가치가 있다.²⁾

이 글은 미발심체 논쟁의 중심인물이었던 韓元震의 未發心體論을 중심으로 연관된 몇몇 논점들을 검토하고자 한다. 이 글의 가정에 따르면 미발심체를 둘러싼 이론의 전개는 대비되는 이중범위의 개념체계들의 정립과 이들의 공존을 도모하는 개념혼성이라는 인지적 사유 양식의 활용을 통해 이루어졌다. 정이에서 송시열에 이르는 미발심체론의 선하를 이루는 논점들의 전개 과정에 나타난 이중범위 개념혼성의 특징들이 그렇고, 한원진에게 나타나는 특징적인 미발심체론의 주요 내용들 또한 마찬가지다. 특히 한원진은 그의 성리학적 사고를 관통하는 이원론적 관점과 병행하는 삼원론적 관점의 교차와 착종을 통해 규범성의 원천과 분기의 문제를 미발심체라는 개념에 집약시키고 있다.

이런 분석을 토대로 할 때 18세기 조선의 미발심체론이라는 학술적 주제가

1) 호락논쟁을 둘러싼 선행 연구에 대한 종합적 검토는 홍정근, 「호락논변의 연구 성과와 전망」, 『유교사상문화연구』 44집(한국유교학회, 2011), 75~101쪽 참조.

2) 미발 개념을 둘러싼 최근의 논쟁점과 대비되는 해석에 대한 간략한 요약은 김낙진, 「이황 미발론의 정신과 심화 양상」, 『율곡사상연구』 25집(율곡학회, 2012), 96~99쪽 참조.

유학의 규범 이론과 갖는 이론적 연관이 무엇인가에 대한 질문이 제기된다. 다시 말해 이 글은 한원진의 미발심체론을 통해서 유가 규범 이론 전체를 관통하는 철학적 질문—즉 규범적 삶에 관한 관심과 그러한 삶을 정초 지우려는 이론적 시도로서 유가 규범 이론의 철학적 성격이 무엇인가를 묻는—의 본질에 대해 다시 한 번 의문을 제기한다. 그 결과는 미발심체라는 낱말이 이미 지나가 버린 지성사의 역사에 속하는 것인지, 아니면 오늘날에도 여전히 탐구의 가치가 남아 있는 철학적 활동의 일부분을 이룰 수 있을 것인지에 대한 의문이다.

2. 두 가지 질문과 대답

1) 정이의 질문과 주희의 대답

미발론의 전통에서 볼 때 정이는『하남정씨유서』 권18 82·83조목을 통해 중요한 이론적 전환점을 가져왔다. 그것은 대략 네 가지 논점으로 요약된다. 첫째 미발이란 감정의 발생 여부가 아니라, 사려의 발생 여부에 따라 재정의 되어야 한다.³⁾ 둘째, 정이에 따르면 지각이 있다면 이것은 내적으로 어떤 움직임이 발생한 것이다. 셋째, 지각의 발생이 이미 내적인 움직임을 의미하는 것이라면, 사실상 그것은 마음의 움직임을 의미하기 때문에 마음은 언제나 움직임을 함축하는 어떤 상태로 이해되어야 한다.⁴⁾ 넷째, 희노애락의 미

3) 『하남정씨유서』 권18의 82조목에서는 “이미 생각했다면 곧 이발이다”는 구절에 뒤이어 작은 글씨로 “생각과 희노애락은 같다[思與喜怒哀樂一般]”는 구절이 첨가되어 있다. 즉, 정이는 사려 일반을 마음의 보편적 능력으로 간주했고, 희노애락과 같은 감정의 발생 역시 사려의 일종으로 범주화해서 이해한 것으로 보인다. 程顥·程頤『二程集』 vol.1(臺北, 漢京文化事業有限公司, 1984), 200쪽 참조.

4) 훗날 정이는 “마음을 말하는 것은 이발을 가리며 말한다고 한 것은 본래 타당하지

발은 ‘마음속에 무언가가 있다[在中]’는 뜻으로 해석되어야 한다.⁵⁾ 하지만 정작 이런 논점에 대한 정이의 결론은 모호한 것이었다. 그는 미발에 대해 움직임[動]이라는 낱말이 어울리는지 아니면 고요함[靜]이라는 낱말이 어울리는지에 대해 질문을 받자 대답을 회피한 채 공경함[敬]에 대한 진술로 논점을 옮겼을 뿐이었다.⁶⁾

여기에 포함된 중요한 철학적 함축은 세 가지다. 첫째, 정이는 마음의 가장 보편적인 특징을 선형적 도덕감정으로 규정하던 기존의 전통에서 탈피해서 지각과 사려라는 범주와 혼성시켰다. 둘째, 그는 미발과 마음 일반에 대한 상호 모순적으로 보이는 이중적 개념체계를 형성시켰다. 셋째, 미발의 실체가 무엇인지에 대한 존재론적 질문을 야기시켰다.

주희는 정이의 지적 유산을 계승해서 미발론과 연관된 세 가지 논점을 후대에 물려주었다. 첫째, 주희는 정이가 설정한 미발과 마음의 정의에 얽힌 이중적 개념체계를 자신의 심론에 받아들여 미발에 대한 새로운 혼성적 정의를 개발했다. 주희는 중화논쟁을 거치면서 미발이 접근할 수 없는 미지의 영역이 아니라, 마음이라는 일원화된 구도 안에 포섭될 수 있는 양상 가운데 하나라는 인식에 도달했고,⁷⁾ 미발의 특징을 ‘思慮未萌’과 ‘知覺不昧’라는 독특한 조어로 표현했다.⁸⁾ 그러나 그 역시 ‘사려가 싹트지 않은 상태’와 ‘지각이 어둡지 않은 상태’라는 두 개념 사이의 이론적 긴장 관계를 해소하지는 못했다.⁹⁾

않다. 마음은 하나이지만, 본체를 가리켜 말하는 경우도 있고, 작용을 가리켜 말하는 경우도 있다.”고 함으로써 자신의 이전 주장을 철회했다. 『여여대림논증용서(與呂大臨論中書)』, 『이정집』 vol.1, 608~609쪽 참조.

5) 『하남정씨유서』 권18, 『이정집』 vol.1, 200쪽 참조.

6) 같은 책, 201~202쪽 참조.

7) 이선열, 「김장생과 송시열의 미발지각론」, 『유교사상문화연구』 39집(한국유교학회, 2010), 195쪽 참조.

8) 朱熹, 「答張欽夫」, 『晦庵朱文公文集』 권32, 『朱子全書』 vol.23(上海古籍出版社·安徽教育出版社, 2002), 1419쪽.

9) 현대의 연구자들은 여전히 미발의 설명을 위해 동원되는 이 두 가지 개념체계의 상

둘째, 정이가 말한 ‘마음속에 있는 것’으로서 미발의 실체론적 기초가 氣라고 주장함으로써 마음에 대한 존재론적 사색을 구체화시켰다. 그것은 “마음이 기의 精爽”이라는 표현에서 드러난다.¹⁰⁾ 사물에 대한 용례에 국한할 때 ‘정상’은 먼저 온갖 사물의 정상[百物之精爽]으로 표현된다.¹¹⁾ 이것은 일종의 물화론적 관념에 기인한 정령 신앙과 유사한 내용을 함축하고 있다. 반면에 사람의 경우에는 이와 다르다. 진순이 마음의 정상이 사람의 魂魄을 말하는 것이냐고 물었을 때, 주희는 ‘단지 이 뜻일 뿐’이라고 단언했다.¹²⁾ 이런 진술들과 마음의 정상이 혼백이라는 진술을 합치면 사실상 정상이란 사람의 몸과 마음이라는 이원론적 구도 안에서 인간을 구성하는 기의 뛰어난 성분으로 사람의 생사와 상관없이 일정 기간 지속 가능한 속성을 지니는 것을 말하는 것이다.¹³⁾ 이 때문에 『주자대전』에 실린 ‘정상’의 용법은 산 사람이든 죽은 사람이든 혼백을 가리키는 데 쓸 뿐 다른 용례를 찾아볼 수 없다.¹⁴⁾

호 연관에 대해 논쟁적이다. 이승환과 문석윤의 대립하는 견해차는 이를 대변한다. 이승환, 「남당 미발론과 공부론의 현실적 함의」, 『철학연구』 제40집(고려대 철학연구소, 2010), 83~86쪽, 각주 25) 참조

10) 『주자어류』 권5, 『주자전서』 vol.14, 219쪽.

11) 『주자어류』 권63, 『주자전서』 vol.16, 2086쪽.

12) 『주자어류』 권68, 같은 책, 2260쪽.

13) 이런 점에서 기의 정상으로서 주희의 마음이 신체에 수반하여 존재하는 한시적 속성/기능이라고 주장하는 이승환의 견해에는 재론의 소지가 있다. 이승환, 「성리학의 수양론에 나타난 심-신 관계 연구: 주희 심리철학에서 지향성의 문제를 중심으로」, 『중국학보』 제52집, 466쪽 참조.

14) 『乞養錄高登狀』, 『회암주문공문집』 권19, 『주자전서』 vol.20, 883쪽. “精爽凜然, 必不以此爲悔.” · 『王梅溪文集序』, 『회암주문공문집』 권75, 『주자전서』 vol.24, 3643, “公雖云亡, 而其精爽之可畏者爲無所憾於九原矣.” · 『歸新安祭墓文』, 『회암주문공문집』 권86, 『주자전서』 vol.24, 4051쪽. “精爽如存, 尙祈鑒享.” · 『又祭劉共父樞密文』, 『회암주문공문집』 권87, 『주자전서』 vol.24, 4073쪽. “惟公精爽, 克鑒此心.” · 『祭張敬夫殿撰文』, 같은 책, 4075쪽. “尙精爽其鑒茲, 嗚呼哀哉.” · 『祭陳休齋文』, 같은 책, 4082쪽. “尙惟精爽, 聽我此言.” · 『祭劉子禮文』, 같은 책, 4089쪽. “忽焉精爽, 如在目前.” · 『祭趙丞相文』, 같은 책, 4091쪽. “精爽如存, 尙識茲意.” · 『太孺人陳氏墓誌銘』, 『회암주문공문집』 권93, 『주자전서』 vol.25, 4305쪽. “卒時精爽不亂.”

셋째, 주희는 미발과 이발을 경계짓는 發이라는 낱말의 의미에 대해 세 가지 형태로 해석될 수 있는 용례를 남기고 있다. 명백하게 發은 動을 의미할 수 있다.¹⁵⁾ 하지만 가장 광범위하게 쓰이는 용례는 發用 및 發見이다.¹⁶⁾ 발용은 주로 리와 성과 관련될 때 많이 사용된다.¹⁷⁾ 발현은 주로 마음이란 개념을 염두에 두고 있는 것으로 보인다.¹⁸⁾ 발용은 체용론이라는 송대 성리학 일반에 독특한 사유 방식에 근거를 둔 일종의 논리 조작적 개념이다.¹⁹⁾ 반면에 마음이 주어가 되는 경우 본체의 작용이 아니라, 본체의 드러남이라는 표현에 더 경도된 것으로 보인다.

결론적으로 주희는 감정의 미발이 아닌 의식일반의 미발이라는 개념적 전환을 받아들였다. 나아가 그는 정이에게 모호했던 지각과 사려가 미발과 갖는 연관성을 보다 명확한 이중 개념체계의 확립이라는 방식으로 정립했다.²⁰⁾ 그는 ‘사려미맹’과 ‘지각불매’를 통해 이들을 공존시키려 노력했다. 무엇보다 강조할 것은 주희가 사려와 지각을 미발의 중심 내용으로 삼음으로써 정이가 암시한 심론의 성격 변화에 구체적이고 결정적인 변환을 가져왔

15) 『答胡廣仲』, 『朱子全書』 vol.22, 1899쪽.

16) 남지만은 기대승의 진술에 대한 분석을 통해 ‘발’의 의미가 최소한 발원(發源), 발동(發動), 발현(發顯)이라는 세 가지 의미를 함축할 수 있다고 주장하지만, 그와 같은 용례가 주희의 용례와 어떤 이론적 연관을 가지는 지에 대해서는 언급하지 않는다. 남지만, 『高峰 奇大升의 四七說 중 ‘氣發’의 의미변화』, 『공자학』 vol.14(한국공자학회, 2007), 8~15쪽 참조.

17) “天理發用之本然” “神是理之發用” “上蔡所謂知覺……此亦只是智之發用處” 禮之發用處 “天命之性流行發用” “人性發用處說” 등의 표현이 이런 사례들이다. 주어가 되는 ‘천리’, ‘이치’, ‘지’, ‘예’, ‘천명의 성’, ‘인성’ 등은 모두 유사한 범주에 속한다.

18) “人之明德……發見於日用之間”, “良心萌蘖, 亦未嘗不因事而發見”, “良心發見之端”, “心雖爲未發 然苗裔發見”, “蓋心一也 自其天理備具・隨處發見而言” 등의 표현이 이런 사례들이다. 주어가 되는 명덕, 마음, 양심 등은 모두 마음이라는 일반적인 범주를 전제한다.

19) 이 때문에 윤사순은 ‘성발위정’이라고 할 때의 발의 뜻은 동적 변이를 나타낸다고 할 수 없다고 말하고 있다. 윤사순, 『한국유학논구』(서울: 현암사, 1985), 83쪽 참조.

20) 주희가 리 개념을 이해하는 출발점에서부터 이중범의 개념혼성이란 인지적 양식에 근거하고 있었다는 사실을 보여주는 선행연구는 이향준, 『성리학적 초월의 탄생』, 『범한철학』 63집(범한철학회, 2011), 63~91쪽 참조.

다는 점이다. 왜냐하면 이제 이 마음의 일반적 특징은 더 이상 일종의 도덕 감정만을 본질로 삼아야 한다는 주장에서 탈피했기 때문이다. 주희에 이르러 마음은 기라는 측면에서, 동시에 사려와 지각이라는 측면에서 그 보편성과 의의 및 기능이 탐구될 수 있는 이론적 바탕을 얻게 되었다.

2) 성혼의 질문과 이이의 대답

이이의 이기론은 불상리 불상잡으로 표현되는 철저한 대응 관계 속에서 기의 선행은 리의 선행에 대응하는 것으로 상정되었다. 왜냐하면 리 자체가 無爲라고 정의되었기 때문에, 리의 선행이 기의 선행에 의존해서 실현되어야만 하는 이론적 구도가 필연적이었기 때문이다. 기발이승일도라는 주장 자체가 그래서 리의 선행을 위한 기의 發이라는 구도를 갖는 것으로 이해된다. 그러므로 문제는 기의 선행을 마음이란 범주에서 어떻게 설정할 것인가 하는 것이다. 이것은 반대의 경우도 마찬가지다. 즉 리의 이념이 미실현되는 것은 기본적으로 무위로서 리의 탓이라기보다는 기의 작용 탓으로 이해되기 때문이다. 이러한 관점에서 율곡학에서 기의 성격 논쟁이 나타나는 것은 거의 필연에 해당한다고 볼 수 있다. 더구나 이이가 사단과 칠정에 대해서는 일원적인 기발이승일도설을 주창함과 동시에, 인심과 도심에 대해서는 이원적인 구별을 유지하려고 했을 때, 이러한 점은 더욱 두드러지기 시작했다. 무엇보다 성혼은 사단 칠정에 대한 일원적 설명과 대비적으로 인심 도심에 대한 이원적 견해를 유지하는 것이 타당한지에 대해 의문을 제기했다.

형은 반드시 ‘기가 발하여 理가 타고 다른 길이 없다’ 하였는데, 나는 반드시 “未發일 때에는 비록 이·기가 각각 발용하는 묘맥이 없다 하더라도 겨우 발할 즈음에 의욕이 동하는 것은 마땅히 主理와 主氣가 있음을 말할 수 있습니다. 그러나 각각 나온다는 것이 아니라, 한 가지 길[一途]에서 그 중한 쪽을 취하여 말한

것으로 이것이 곧 퇴계가 말한 ‘호발’의 뜻이요……<다시 말해서 형이 말한> ‘성명이 아니면 도심이 발하지 못하고, 형기가 아니면 인심이 발하지 못한다’는 말이다.”라고 하겠습니까.²¹⁾

성혼의 질문은 이이의 인심과 도심에 대한 구별이 이황의 이발 기발의 논리와 다를 것이 무엇이 있느냐는 것이다. 이것은 이이가 이미 이황의 호발설을 기발이승일도설을 통해 비판했기 때문에, 거의 핵심을 찌르는 질문이었다. 한편에서는 일원적 구도를 제안하면서, 다른 한편에서는 이원적 구도를 유지하는 것이 일관성이 있느냐는 반론이었기 때문이다. 논의의 영역이 미발심체에 대한 논의로 비화되는 것은 바로 이 질문에 대답하면서 이이가 ‘마음은 기의 정상’이라는 주장을 도입하고, 이것을 ‘心是氣’의 형태로 제시했다는 점이다.²²⁾

주자는 “마음의 虛靈知覺은 하나일 뿐이로되 혹 性命의 바른 것에 근원하기도 하고 혹 形氣의 사사로운 것에서 나기도 한다.” 하여 먼저 하나의 心자를 앞에 놓았으니, 심은 기입니다. 혹 (성명의 올바름에) 근원하기도 하고, 혹 (형기의 사사로움에서) 나오기도 하지만 심에서 발하지 않음이 없으니, 어찌 ‘氣發’이 아니겠습니까? 心 가운데 있는 理가 바로 性이요, 심이 발하는 데 성이 발하지 않을 리가 없으니, 어찌 이가 탄[理乘] 것이 아니겠습니까?²³⁾

21) 성혼, 『우계집』, 『문집총간』 vol.43, 103쪽.

22) 이런 점에서 정원재가 이이를 지각론의 전통에서 해석하는 것에는 타당한 점이 있지만, 그 기원을 “호상학에서 마음(心)을 이발로 보면서 ‘성체심용(性體心用)’을 주장하는 것과 같은 맥락에 있는 주장”이라고 단언하는 것에는 이론의 여지가 있다. 이미 주희에게서 마음을 기와 지각의 측면에서 언급할 수 있다는 진술들이 너무나 빈번하게 발견되기 때문이다. 정원재, 「지각설에 입각한 이이 철학의 해석」(서울대 박사학위 논문, 2001), 171~172쪽 참조.

23) 이이, 『율곡집』, 『한국문집총간』 vol.44, 212쪽.

‘심이 발하는 데 성이 발하지 않을 리가 없다’는 말에서 이이는 두 發자의 사용에 그리 큰 구별을 두지 않은 것처럼 보인다. 그러나 앞에서 분석한 주희식의 發에 대한 용례를 따르자면 이 말은 ‘마음이 발현하는데 성이 발용하지 않을 리가 없다’는 정도의 표현이 된다. 성의 발용이 체용론적인 관점에서의 논리적 설명이라면 현상으로서 설명되어야 하는 것은 ‘마음의 발현’ 밖에는 없는 셈이다. 바로 이 지점에서 이이의 대답은 논란의 소재를 제공했다. 마음이 기라면 마음이 어떻게 성명의 올바름에 기원하거나, 형기의 사사로움에서 나오는지 그 갈림길의 구별이 기의 측면에서 설명되어야 했기 때문이다. 이것은 근본적으로 마음의 근본 성격에 대한 질문으로 이어지기에 충분했다.

다시 말해 성혼의 질문에 대한 이이의 대답은 사단칠정이라고 불리는 선험적 도덕감정에 대한 논의가 기 개념을 중심으로 하는 마음의 성격 논쟁으로 전화되는 순간을 드러내고 있다. 그러자 이 문제에 갑자기 다른 요소들이 개입하기 시작했다. 이미 이이는 이 마음에 대한 설명 과정에 『대학장구』에 나타난 주희의 주장을 도입하고 있다. 이러한 점은 같은 문제를 고민했던 송시열의 대답 속에 새로운 이해를 요청하는 것들이 무엇인지 선명하게 드러난다.

마음은 기의 가장 뛰어난 精爽이기 때문에 마음의 본체는 저절로 虛靈하다. 마음의 허령불매하고 텅 비었으면서도 환한 것을 明이라 한다. 마음이 동정을 갖추고 성정을 통합하기 때문에 마음의 미발 상태는 성의 순전한 상태이다. 이미 발현해서 정이 되어 절도에 들어맞는 것을 德이라 한다. 선유들은 미발을 마음의 체로 여겼고 既發을 마음의 작용으로 여겼다. 『중용』의 주에서는 中을 성의 덕이라고 했고, 和는 정의 덕이라고 했다. 허령불매와 순전하고 중절한 것을 가리켜 명덕이라고 한다.²⁴⁾

24) 송시열, 『송자대전』, 『한국문집총간』 vol.111, 460쪽.

이제 기를 중심으로 하는 마음에 대한 규정은 『대학』의 명덕과 허령불매 및 『중용』의 미발과 이발, 중절과 중화의 문제를 한꺼번에 포괄하는 문제로 확장된다. 정이의 질문에 대한 주희의 해명은 이이와 송시열의 선택을 거쳐 점점 확대되는 이중범위 개념체계들 사이의 복잡한 이론적 혼성을 특징으로 갖게 된 것이다. 다시 말해 한원진이 물려받은 지적 유산은 이처럼 광범위한 철학적 전통의 문제점들이 미발심체라는 하나의 복합명사로 수렴되는 광범위한 이중범위 개념체계들의 중첩으로 이루어져 있었다.

3. 한원진 미발심체론의 전제

1) 두 개의 겹치는 시각

한원진의 논의에서 분야와 상관없이 반복적으로 나타나는 현상이 있다. 그가 이기와 심성에 대한 모든 논의가 單指와 兼指, 未發과 已發의 문제뿐이라고 말할 때 그 나름의 독특한 이중범위 개념혼성을 시도하는 것처럼 보인다.²⁵⁾ 이런 논법은 그가 專言과 偏言이라고 할 때도 마찬가지로 나타나고,²⁶⁾ 심지어 미발을 ‘기품의 본 모습(氣稟本色)’과 ‘미발의 기상(未發氣象)’으로 구별해야 한다고 주장할 때도 마찬가지로 발견된다.²⁷⁾ 한원진은 성리학적 논의 대상들을 해석하는 이분법적 구분에 확고한 원칙을 가지고 있는 것처럼 보인다.

정말로 독특한 성리학적 주장은 이러한 구분들과 병행하는 삼원론적 주장들이다. 『경의기문록』은 단지와 겹지라는 기준 이외에도 各指라는 관점이

25) 한원진, 『答李公舉·別紙』, 『남당집(Ⅰ)』 권10(『한국문집총간』 vol.201), 223쪽.

26) 『栗谷別集付籤』, 『남당집(Ⅱ)』 권5(『한국문집총간』 vol.202), 425쪽.

27) 한원진, 박신환 역주, 『주자언론동이고』(서울: 소명출판, 2003), 238쪽 참조.

권상하로부터 한원진에게로 전해졌다는 사실을 보여준다.²⁸⁾ 이러한 삼원적인 이해 방식은 태극, 분수, 분수의 분수라는 리 개념의 분화에 대응하는 구도인데, 한원진의 이기론과 성삼충설, 미발심의 구조 역시 이러한 삼원적 구도를 반복적으로 되풀이한다. 성론의 측면에서는 초형기와 인기질, 잡기질이 여기에 대응하고,²⁹⁾ 이기론의 측면에서는 본원, 품부, 유행의 측면이 대응한다. 심지어 미발에 대해서도 ‘대본’의 측면에서, ‘담연허명’의 측면에서, ‘기품부제’의 측면에서 설명이 성립할 수 있다고 그는 주장했다.³⁰⁾

단지와 검지, 전언과 편언은 일종의 대응 관계에 기초한 논법으로, 하나의 대상을 일군의 집합 전체와 대응시키거나 혹은 부분과 대응을 시키는 방식을 의미한다.³¹⁾ 단지와 검지는 이것을 단지 리와 기라는 두 가지 요소를 전체 집합으로 갖는 범위에서 진술한 것이다. 결국 이들은 모두 사태에 대한 것이라기보다는 개념적 구분을 위한 기준의 성격을 갖는다. 그래서 그는 “단지와 검지는 (가리키는 대상이) 한 가지일 뿐”이라고 하기도 했고, 또한 “사단과 지각은 비록 편언과 전언의 차이가 있지만, 실제로는 하나의 것에 대한 두 가지 명칭이다”고 말하기도 했다.³²⁾ 이런 관점에서 중요한 것은 전체 사태에 대한 종합적 측면은 전언과 편언의 대비에 의해서가 아니라, 전언과 편언의 종합에 의해 달성된다는 것이다.

이러한 논리적 뼈대에 미묘한 변형을 가져오는 마지막 요소들이 있다. 그

28) 『경의기문록』 권4, 1361~1362쪽 참조.

29) 홍정근은 이러한 성삼충설에 근거를 두고 한원진의 미발심의 삼충구조가 나타났다고 주장할 뿐, 한원진의 성리학 전반에 걸친 삼원구조의 일반적 배경에 대해서는 언급하지 않는다. 홍정근, 「남당 한원진의 미발심 삼충구조 고찰」, 『한국사상사학』 21집(한국사상사학회, 2003), 433쪽 참조.

30) 「答金子靜」, 『남당집(Ⅰ)』 권18, 418쪽 참조.

31) 한원진이 리와 성의 개념적 차이를 논할 때 전언과 편언, 검지와 단지의 논리는 對說과 互說이라는 이름으로 변형되어 나타난다. 전언, 검언, 호설의 관점에서 리와 성은 서로 호환될 수 있다. 반면에 단지, 편언, 대설의 관점에서 리와 성은 절대 뒤섞이지 않는다. 『주자언론동이고』 64쪽 참조.

32) 「與李公舉別紙」, 『남당집(Ⅰ)』 권9, 215쪽.

리고 여기에서 한원진 성리학의 삼원론적 구도가 확정된다. 한원진은 리와 기에 대해 일종의 本末論에 해당하는 이중 구조를 각각 추가한다.

천하의 일은 근본이 모두 같지만 말단에서는 달라진다. 근본이 모두 선하지만, 말단에서는 선과 악이 있다. 이치와 기를 통합해서 말한다면 이치는 근본이요 기는 말단이다.……이치의 근본과 말단에 대해서는 종래부터 이미 모두 말했지만, 기의 근본과 말단에 대해서는 이전 사람들이 미진하게 말한 점이 있다. 기를 이치와 상대해서 말단이라고 한다면 기의 처음상태인 담일청허는 오히려 말단이다. 그러나 그 가운데 청탁, 허실, 강유, 조습의 다른 모습이 없을 수 없다. 기중에서 근본과 말단을 논한다면, 담일청허는 근본이요, 승강 비양하는 갖가지 다른 모습들에 비해서 또 순일하고 부잡하다. 사람에게 있는 기는 미발의 때에는 허명한 기인데, 성과 상대해서 말하자면 말단이 되고 기의 다른 고르지 못한 것이 없을 수 없다. 이발과 상대해서 말하자면 근본이 되고, 또한 순일 부잡한 선이 된다.³³⁾

핵심적인 장면은 두 가지이다. 먼저 한원진은 가치론적 구분에 근거해서 리와 기의 본말을 구분한다. 즉, 이것은 그의 성리학적 체계가 가치론적 영역과 존재론적 영역의 구분되지 않는 혼성을 전제로 한다는 점을 보여준다. 나아가 그는 리와 기 및 리기의 관계에 본말이라는 두 가지 위계를 설정함으로써, 기를 언급할 때 이중적인 언급이 가능하다는 사실을 새롭게 주장한다. 그리고 이것은 기묘한 구도를 낳는다. 상식적으로 생각하면 한원진의 리기에 대한 진술은 리본, 리말, 기본, 기말이라는 네 가지 진술을 허용해야 할 것처럼 보이지만, 사실상 리말과 기본은 서로 겹친다. 인용문에서 한원진은 ‘미발의 즈음에 사람의 기는 성과 상대하면 말단이지만, 이발과 상대하면

33) 「吳道一困得編辨」, 『남당집(II)』 권29, 123쪽.

근본이 된다'고 강조하고 있다. 따라서 최종적으로 얻어지는 것은 리본, 리말-기본, 기말이라는 세 가지 차원의 진술 가능성이다. 이것은 결국 한원진의 이기론적 진술들이 외적으로 리를 언급하는 한 가지 진술과, 기의 위계를 언급하는 두 가지 진술로 구성될 수 있다는 것을 의미한다. 그의 성삼층설을 보면 이러한 특징은 정확하게 겹친다는 것을 알 수 있다. 초형기는 기와 상관없는 리본의 성을 의미한다. 반면에 인기질과 잡기질의 성은 명백하게 기질과의 관련성 속에서 '인'과 '잡'으로 표현된 명백하게 서로 다른 상호 연관 양상으로 구분된다.³⁴⁾

나아가 이러한 논리의 한원진 자신이 공포한 전언과 편언의 관점에서 보자면 더욱 분명한 율곡학파의 이기론적 특징을 드러낸다. 즉 태극, 분수, 분수의 분수라는 서술은 이러한 삼원 구도를 리의 관점에서 편언한 것으로 해석할 수 있다. 그러나 똑같은 것을 기의 관점에서 편언하자면, 기통, 기국, 기국의 기국이라는 표현을 써야만 한다. 하지만, 율곡학파의 이기론에서는 이미 이이가 언급했던 것처럼 진원의 기는 대부분 존재하지 않는다는 진술이 기통에 대한 언급을 제한한다. 따라서 율곡학파의 이기론에서 임성주에 이르기 전까지 기통, 기일에 대한 진술은 나타나지 않는다. 다시 말해, '기국'이 기의 근본 성격이고, 기국의 기국만이 기의 말단으로서 진술되는 것이다. 그러므로 이 빠진 '기통'의 부분을 '인리인기'의 관점에서 리로부터 보충해서 전언한다면 결국, 리일, 기국, 기국의 기국이라는 서술이 되는 것이다. 이것이 바로 한원진의 성리학에서 이원론적 진술들과 삼원론적 진술들이 공존할 수 있는 이론적 배경이다. 또한 그의 성리학에서 거의 모든 분야의 진술들이 이러한 이중 구조의 뼈대 위에서 진술되고 있다는 것이 확인되는 이유이기도 하다.

34) 이러한 이원론적 이해와 삼원론적 이해의 중첩에 대한 종합적인 사례의 제시는 이상곤, 『남당 한원진의 기질성리학연구』(원광대 박사학위논문, 1990), 159~160쪽 표 참조.

바로 이러한 사실, 그의 성리학에 ‘기통’의 개념이 부재하다는 사실은 거꾸로 이런 이중구조의 복합 구조 속에서 보다 근원적인 비대칭성이 포함되어 있다는 것을 의미한다. 즉 기에 대한 리의 우월성이라는 근본 구도가 유지되고 있는 것이다. 이것은 한원진에게서 ‘因用著體’ 혹은 보다 일반적으로 ‘卽氣指理’라는 비대칭적인 인식론적 구도를 낳는 이유이다.

이치는 형체가 없기 때문에 볼 수 없지만, 기는 볼 수 있다. 본체가 발용하지 않으면 볼 수 없지만, 오직 작용은 볼 수 있다. 그러므로 성을 제대로 설명하는 이들은 반드시 그 기를 마주하고서 그 이치를 가리키고, 작용으로 인해서 그 본체를 드러내는 것이다.³⁵⁾

최종적으로 미발심체론을 위한 한원진의 성리학적 구도는 전과 편, 단과 겸 등의 이원론적 구도와 리기의 본말론이 혼성된 삼원론적 구도의 중첩을 전제하고 있다. 이러한 이중 개념체계들을 전제하고, 이들 각각의 관점을 제시한 뒤에 최종적으로 이러한 관점들의 종합에 의해 이기심성론적 서술들이 제시되는 것이다. 이 과정에서 그는 이이의 이통기국론의 이론적 함축을 진전시켰고, 기국과 기국지리의 관계와 같은 리와 기 사이의 밀접한 상호연관을 보다 일반적인 ‘인리인기’라는 상호 전제의 논리적 구조로 정립시켰다. 동시에 인식론적이거나 가치론적 측면에서는 작용에 대한 본체의 우선성, 기에 대한 리의 우선성 논변을 ‘인용저체’와 ‘즉기지리’와 같은 철학적 표어들을 통해 표명했다. 이러한 이기심성론적 구도는 그가 물려받은 미발심체의 성격에 대한 복잡한 질문들과 뒤섞여 그만의 미발심체론의 구체적 내용을 이루게 된다.

35) 「與李公舉·別紙」, 『남당집(1)』, 216쪽.

2) 미발심체는 성이 아닌가?

이렇게 나타나는 미발심체론은 상당히 독특한 것이다. 그 이유는 간단한 대조를 통해 설명할 수 있다. 다시 말해 율곡학파의 독특한 사상적 궤적을 고려하지 않을 경우 일상적인 미발심체에 대한 질문은 자동적으로 성(性) 개념으로 귀결된다.

마음은 허허하고 지각은 오직 하나뿐이라고 하였다. 그러나 허허한 것은 체로 말하면, 오상의 성에 불과하여 일만 가지 사물의 이를 거느리지 않음이 없고……오직 정허하다는 것만을 알고 오상의 성이 체가 되고 있는 사실을 모른다면 그 마음이 막연하고 실질이 없어서 노자의 허와 불가의 공적에 빠지고 말 것이다.³⁶⁾

권근은 분명하게 ‘마음이 오상의 성을 본체(體)로 삼고 있다’고 단언한다. 『입학도설』이라는 저술이 성리학의 초심자를 위한 입문서이기 때문에 이 진술은 그 당시 통용되던 성리학의 심성론적 입장을 평이하게 서술하고 있는 것으로 받아들여도 문제가 없을 것이다. 중국 유학의 경우에, 청나라 초기까지의 학술적 경향을 집대성했다는 『사고전서』에서도 ‘미발심체’라는 표현을 찾아 볼 수가 없다.³⁷⁾ 권근, 청암병수 및 이를 인용하는 육룡기의 견해는 모두 공통적이다. 즉, 미발의 심체는 천명의 성, 혹은 오상의 성, 따라서 논리적으로 性體와 동일시되므로 ‘미발심체’라는 낱말은 곧장 성체에 대한 논의로 전환된다는 것이다. 이에 따르면 적어도 조선 초기의 성리학적 이해

36) 권근, 『天人心性分釋圖』, 『입학도설』, 권덕주 역(서울: 을유문화사, 1990), 44쪽.

37) 여기에 가장 가까운 표현은 ‘未發之心體’라는 표현인데, 이 표현조차도 청나라 초기 육룡기의 『四書講義困勉錄』에서 명말의 학자로 추정되는 靑岩病叟라고 불리는 인물의 말을 재인용하고 있는 데서 단 1회 나타나고 있을 뿐이다. 陸隴其, 『四書講義困勉錄』 권2, “人以天命爲玄虛 此以天命之性只是人生喜怒哀樂未發之心體便是 人以位天地育萬物爲震世事業 而此以爲只是吾性體中和之作用.”

는 물론이거니와 청나라 초기의 주자학적 경향을 띠는 중국 유학에서도 마음의 본체[心體]는 性으로, 같은 말이지만 理로 정의되는 것이 일반적이라는 것을 보여준다. 이 때문에 주자학의 영역에 국한시킨다는 한계가 있지만, 중국 유학에는 적어도 17세기말까지 ‘미발심체’라는 복합명사를 사용해야 할 이론적 필요성을 그다지 못 느끼고 있다는 사실을 알 수 있다.

한원진의 시대 미발심체론은 위와 같은 논의와 차별성을 가지는 데 두 말할 것도 없이 그 첫 번째 차이는 이론의 출발점이 너무 다르다는 것이다. 상투적인 질문에서부터 시작하자면 ‘마음은 기인가’라는 첫 질문이 이 미발심체론의 전체 내용을 위의 상식적 이해와 다르게 만든다. 비록 최종적으로 미발심체를 논하는 의의가 성으로 귀착되기는 하지만, 한원진은 이 과정을 곧바로 직진하지 않고, 우회로를 통해서 도착하기 때문이다. 한원진은 먼저 율곡학파의 전형적인 사유 패턴을 분명하게 보여준다.

우리 유학의 근본 가르침은 마음을 기로, 성을 이치로 여긴다.³⁸⁾

이러한 정의는 그 자신이 전제한 전언과 편언, 혹은 인리인기의 관점에서 볼 때 세 가지 진술 가능성을 허용한다. 즉 마음을 이루는 이치와 기는 상호 전제된 진술을 허용하고, 전언할 수도 있고, 편언할 수도 있으며, 결국에는 이러한 두 가지 진술의 종합으로 해석되기도 해야 한다. 그래서 다음과 같은 진술들이 나타날 수 있는 것이다.

마음을 전언하면 이치와 기를 합한 것이다. 그 가운데 성을 포섭하고 있기 때문이다. 만일 성과 상대해서 말한다면 성은 곧 이치이고, 마음은 곧 기이어서, 다시 이치와 기를 합쳐서 마음이라 말해서는 안 된다.³⁹⁾

38) 「心純善辨證」, 『남당집(II)』 권29, 120쪽.

39) 「退溪集筭疑」, 『남당집·습유(II)』 권4, 385쪽.

최종적으로 이렇게 해서 나타나는 것은 무엇인가? 결국 성즉리라는 원칙을 포기하지 않으면서 기의 차원에서 마음에 대한 독자적인 진술이 가능하다는 주장을 확립하려는 심층적인 의도는 무엇인가? 그것은 이미 이이의 이기론이 함축하는 「무위리는 불변」이라는 철학적 전제가 강제하는 사유의 방향성 때문이다. 다음과 같은 진술이 그 해답의 실마리를 보여 준다.

성은 변할 수 없다. 다만, 실현과 실현하지 못함의 차이만이 있을 뿐이다. 마음은 변할 수 있다. 그러므로 사람은 요순이 될 수도 도척이 될 수도 있다.

보통 사람도 모두 이 마음과 성을 가지고 있다. 보존하고 온전케 한다면 또한 순과 같은 성인이 될 수 있다. 다만, 순과 같은 성인과 보통 사람의 기질은 다르지만, 기질은 변화시킬 방법이 있다. 사람의 몸뚱이는 길고 짧음, 아름답고 추함을 본래 변화시킬 수 없다. 그러나 마음의 허명함은 변화시킬 수 있다.⁴⁰⁾

사실 이러한 주장을 이미 이이에게서도 손쉽게 찾아 볼 수 있는 것이다.⁴¹⁾ 이이와 한원진을 관통하는 것은 공통적으로 마음의 허명, 혹은 허령성이 품수에 구애받지 않는다는 신념이다. 이런 주장에 따르면 중요한 것은 품수가 어떠한가 하는 것이 아니다. 오히려 품수의 양상과 상관없이 그것의 변화가능성을 확충할 것인가 혹은 축소시킬 것인가의 문제가 더욱 중요한 것이다. 그리고 여기에서 결정적으로 중요한 것이 마음의 역할이다.

이 기질을 변화시키는 것과 그 본성의 애초 상태를 회복하는

40) 『經筵說 上』, 『남당집(1)』 권5, 122~123쪽.

41) 이이, 「입지」, 『격몽요결』, “人之容貌, 不可變醜爲妍, 膂力, 不可變弱爲强, 身體, 不可變短爲長, 此則已定之分, 不可改也. 惟有心志, 則可以變愚爲智, 變不肖爲賢, 此則心之虛靈, 不拘於稟受故也.”

공부는 또한 마음에 달려 있을 뿐이지 다른 것에 달려있는 것이 아니다.⁴²⁾

마음의 지향성, 혹은 삶의 내적인 목적 설정이 중요한 의미를 갖게 된다. 의지, 혹은 지향성이야말로 이러한 삶의 목적을 설정하는 핵심적인 분수령이 된다. 무엇이 되기를 원하는가를 선택하는 것이 갈림길이 되기 때문이다. 이치의 역할은 이러한 갈림길에서의 표준을 뜻하게 된다.⁴³⁾ 결국 심시기론의 근본 의도는 성리학적 수양론의 토대를 리의 불변성과 마음의 가변성을 바탕으로 구축하고자 하는 철학적 열망을 배경으로 하는 것이다. 그리고 이런 관점에서 기질의 변화는 결국 일반화시키자면 마음의 가변성을 현실화시켜 악으로부터 선으로의 방향 전환을 모색하자는 것 이외에 다른 주장이 아니다. 그런데 마음의 변화가능성이란 도대체 마음의 어떤 특성에 근거를 두어야 하는 것인가? 바로 여기에서 마음의 일반성과 이러한 일반성의 양상에 대한 철학적 질문이 제기된다.

4. 한원진의 미발심체론

1) 마음의 일반성은 무엇인가?

한원진은 두 가지 방향성을 명확하게 드러낸다. 첫째, 그는 정이가 명시적으로 도입하고, 주희가 확립한 성리학적 심론의 두 범주 즉 사려와 지각 그 가운데 특히 지각 개념의 일반성을 고양시킨다. 둘째, 결과적으로 마음은 인의 보편성이라는 차원에서 논해지는 것과 함께 지각의 보편성이라는 차

42) 「心純善辨證」, 『남당집(II)』 권29, 120쪽.

43) 「經筵說 上」, 『남당집(I)』 권5, 123쪽.

원에서 논해질 수 있다는 결론에 도달한다. 구체적으로 한원진은 정이와 주희가 확립한 관점 즉 지각을 마음의 일반적 능력으로 간주할 수 있다는 암시에 근거를 두고, 전통적으로 맹자의 사덕에 仁과 智가 병칭된다는 점에 착안해서 그 자신의 고유한 이기론적 논리 즉, 전언과 편언이란 관점을 도입해서 지와 지각을 마음의 본체와 작용이라는 차원으로 끌어올린다.

지각은 기다. 지각되는 것은 지의 이치이다. 그러므로 지각이 움직이고 지의 이치가 거기에 타고서 발현하는 것은 이 지각의 이치가 아닌 것이 없으며, 지가 발용한 것이 아님이 없다. 그런즉 지각이 어떻게 지의 작용이 되지 않을 수 있겠는가? 지각은 마음의 작용을 전일하게 하고, 지 역시 마음의 덕을 전일하게 한다. 그러므로 지를 편언하면 시비가 지의 단서가 되고, 전언하면 지각은 지의 작용이 된다.⁴⁴⁾

이러한 입장의 명시적 표명이 가지고 있는 철학적 함의는 작은 것이 아니다. 왜냐하면 이 마음은 지각이란 낱말로 마음의 일반성 전체를 포괄하려고 시도하기 때문이다.

‘지각’이란 두 글자는 한 마음의 덕을 모두 포괄한 것이다. 성과 신을 갖추고 적감을 겸비해서 있지 않는 곳 이 없다. 미발로서 지각이 어둡지 않은 것은 지각의 체이고, 이발로서 지각이 운용하는 것은 지각의 용이다. 인의예지는 성이요, 그것을 갖춘 것은 지각이다. 측은·수오·사양·시비는 정이요 그것을 유행하는 것은 지각이다. 오성은 도가 되고 지각은 기가 되며, 사단은 경이 되고 지각은 위가 되니, 이 지각이라는 것은 한 마음의 덕을 하나로 전일케 하는 것이다. ……이발의 지각은 어떤 단이나 어떤 정을 막론하고 지의 리를 행하여 지의 용이 되지 아니함이 없다.⁴⁵⁾

44) 『雜識』, 『남당집(II)』 권36, 280쪽.

유학사에서 이러한 마음은 자신의 본질을 仁으로 간주하는 전통과 대비된다. 물론 한원진 역시 그러한 차이를 강하게 의식하고 있었다. 그래서 그는 자주 인과 지의 관계를 대비적으로 설명하고는 했던 것이다.

마음의 허령은 氣입니다. 여기에는 반드시 소이연으로서의 이치가 있고, 그 이치를 갖춘 것을 말하자면 인의예지신이 모두 이런 것들입니다. 총체적으로 말하자면 仁이라 하는 것도 가능하고, 信이라 하는 것도 가능하며, 智라고 하는 것도 가능합니다. 어째서입니까? 인과 지와 신이 모두 오성을 포함할 수 있기 때문입니다.……이제 말하기를 마음의 이치는 총체적으로 말하면, 인이요, 총체적으로 말하면 신이라고만 한다면 사람들에게 다른 말이 없겠지만, 유독 지에 대해서만 그렇지 않다고 의심하는 것은 또한 지가 오성을 포함한다는 사실과, 수가 오행을 포함한다는 사실에 애초부터 인과 신, 목과 토와 차이가 없다는 것을 살피지 못한 것입니다.⁴⁶⁾

결론적으로 한원진에 이르러서 성리학적 심론은 정확하게 또 하나의 이중범위 혼성에 의해 구성되었다는 사실을 드러낸다. 그 한쪽에는 인을 중심으로 하는 심론이 있고, 또 한쪽에는 지각을 중심으로 하는 심론이 있다. 한원진은 고전적인 五性 개념에 근거를 두고 「부분은 전체」라는 은유를 구사해서 인이 다섯 가지 성의 일부분이면서 전체를 의미할 수 있는 것과 마찬가지로 지도 마찬가지로 이해할 수 있다고 주장한다. 이미 맹자의 심론에 ‘측은지심’과 ‘시비지심’이 공존한다는 점에서 이러한 주장은 그다지 예외적으로 보이지 않을지도 모른다. 하지만 인을 중심으로 하는 마음의 이해와 지각을 중심으로 하는 마음의 이해라는 양분화된 구도는 그 양자의 종합 이

45) 「農巖四七知覺說辨」, 『남당집·습유(II)』 권6, 446~447쪽.

46) 「上師門」, 『남당집(I)』 권7, 172쪽.

전에 성리학의 심론 자체가 인과 지라는 범주로 대표되는 이중적인 개념체계에 의해 지탱되고 해석되어 오지 않았나 하는 의문을 불러일으킨다. 이러한 논점을 성리학적 범위를 넘어 더 멀리 소급시키면 맹자와 순자를 이러한 이중적 개념체계의 한 축을 대표하는 이름으로 거론하는 것도 가능할 것이다.⁴⁷⁾ 한원진에게 이러한 두 가지 경향의 심론이 기본적으로 종합되어야 할 것으로 이해되었다는 것은 보다 근원적으로 이미 주희가 성리학적인 성 개념에 대해 언급했던 것과 똑같은 것을 심 개념에도 요구했던 것처럼 보인다. 일찍이 주희는 자부심에 찬 어투로 이렇게 선언했다.

이것(기질지성에 대한 이론)은 장재와 이정에게서 시작했다. 나는 이것이 우리 유학에 심대한 공적이 되고, 후학들에게도 보탬이 된다고 생각한다.……그들의 이전에 여기까지 언급한 사람은 없었다.…… 맹자가 성선을 말했지만, 다만 본원이 되는 곳을 말했을 뿐 그 아래 부분에 대해서는 오히려 기질의 성을 말하지 못했다. 때문에 변명하는 내용이 많다. 다른 여러 학자들은 성이 악하다거나, 선악이 함께 뒤섞였다고 말했는데, 만일 장재와 이정이 빨리 태어났더라면 그런 많은 이론들은 저절로 다룰 필요가 없었을 것이다.⁴⁸⁾

주희의 말은 성론의 전통에서 맹자적인 것과 순자적인 것의 철학사적 대립이 기질지성과 본연지성의 종합에 의해 지양되었다는 사실을 천명하고 있다. 그러나, 심론에서도 과연 이러한 종합이 이루어졌다고 단언된 적이 있었는가? 확인 가능한 사실은 한원진에 이르러 우리는 인이 마음의 모든 덕을 포괄한다는 진술과 함께 기로서의 지각에 대응하는 이치로서의 지가

47) 이기용이 이이의 인심도심론을 다룬 자신의 문제의식을 순자적이라고 했을 때, 아마도 이러한 이중개념의 한 극단이 현대적으로 얼굴을 얼핏 내민 순간이었을 것이다. 이기용, 「율곡 이이의 인심도심론 연구」(연세대 박사학위 논문, 1995), 323쪽 참조.

48) 『주자어류』 권4, 『주자전서』 vol.14, 199~200쪽.

마음의 모든 덕을 포괄할 수 있다는 명시적 진술에 도달했다는 것이다.⁴⁹⁾ 이것은 한원진이 의식하고 있었던 의식하지 못하고 있었던 유학사 전체를 관통하고 있는 심론의 두 근간을 이루는 이중적인 이해 방식의 존재를 느끼고, 그것들의 동시적 공존을 시도하고 있었다는 것을 의미한다.

2) 그러니까 미발심체란?

마음이 기로 정의되고, 리로서의 성은 불변이며 기가 인격적 변화를 위한 수양론의 가변적 지평이라는 것이 전제되고, 마음의 일반성이 지각 기능으로 수렴될 수 있다면 이제 남는 것은 그것의 최종적인 근거에 대한 확인이다. 그러니까 이 모든 것의 밑바탕에 깔려 있는 것은 무엇인가? 미발심체론은 바로 여기에서 제시된다.

한원진은 이러한 사유의 단초를 『중용』뿐만 아니라, 사서 전체 속에서 발견할 수 있다고 주장하면서 그 구체적 사례들을 제시한다.⁵⁰⁾ 그러나 결정적으로 중요한 것은 역시 주희의 미발론이다. 한원진은 주희의 심론 발전의 결정적 계기였던 중화구설과 신설의 차이를 이렇게 설명한다.

중화를 논할 때, 심을 ‘이발’로 여기고, 성을 ‘미발’로 여겨, ‘미발자[性]’는 항상 ‘이발자[心]’ 가운데서 작용한다고 한 것은 초기의 설이다. 아직 사물에 접하기 전 사려가 싹트지 않은 것이 미

49) 전현희가 주희의 인심도심론을 논하면서 “心이 올바로 知覺했을 때만이 已發의 상태에서 品節함에 어긋남이 없게 도리 것이다. 이것이 심이 情을 주재한다는 것이다. 이발의 상태에서 심의 주재 역시 지각을 통해 실현된다……심은 지각을 통해 실현되므로, 심 공부는 결국 知覺을 온전하게 하기 위한 공부가 될 것이다.”라고 말할 때 한원진의 명시적 주장을 함축하는 주희 심론의 연관된 국면이 드러나기도 한다. 전현희, 「주자의 인심도심설」, 『한국철학논집』 31집(한국철학사연구회, 2011), 299쪽.

50) 황준연 외 역주, 『경의기문록』, 『역주 호락논쟁』2, 100쪽 참조.

발이고, 사물과 접촉한 다음 사려가 이미 발동한 것이 ‘이발’이며, ‘미발’은 성에 배당되고 이발은 정에 배당되는데, 심은 미발과 이발을 관통하여 성과 정을 주재한다는 것은 후기의 설이다.⁵¹⁾

이런 의미에서 그가 주희의 후기 견해를 따라 미발의 의미를 ‘사려미맹’과 ‘지각불매’라는 이중 개념체계를 원용해 서술하려는 것은 일견 당연한 일이다. 그러나 이 서술 과정에서 그는 미묘한 이론적 변형을 시도한다.

미발의 뜻을 어떻게 찾아보아야 하겠는가? 冥然히 지각이 없는 것을 미발이라고 한다면 명연히 지각이 없는 것은 바로 昏氣가 작용한 것이므로 미발이라고 이를 수 없고, 지각이 있는 것을 미발이라고 한다면 지각이 있는 것은 이미 사려한 것이므로 또한 미발이라고 이를 수 없다. 그렇다면 지극히 허하고 지극히 정한 가운데 지각할 수 있는 능력만 존재하고 지각하는 일이 없는 시점이 바로 미발이 될 것이다.⁵²⁾

한원진의 구도는 단순할 뿐만 아니라, 주희가 제시한 ‘사려미맹’과 ‘지각불매’의 이중적 개념체계가 갖는 모순을 훨씬 더 분명하게 보여준다. 한원진에 의하면 지각은 그 자체로 사려와 동일시된다. 즉 ‘지각이 있는 것은 이미 사유 작용이 발생한 것이다.’ 이런 관점에 서면 ‘미맹’과 ‘불매’의 개념적 대립은 더 강렬해진다. 지각이 곧 사유라면 ‘미맹’이 암시하는 사유의 정지와, ‘불매’가 함축하는 운동의 이미지는 더욱 조화를 이루기 어렵기 때문이다. 이 대립을 해소하기 위해 한원진이 선택하는 방식은 인식론적 차원에서 지각 능력과 지각 대상을 분리하는 것이다.⁵³⁾ 이러한 주장에 전제된 성리학

51) 『주자언론동이고』, 216쪽.

52) 『경의기문록』, 『역주 호락논쟁』2, 99쪽.

53) 이런 사유는 인식 주체와 인식 대상의 분리라는 고전적인 인식론적 도그마를 전제한다. 이런 도그마가 한원진뿐만 아니라 전통적인 성리학자 및 현대의 해석자들에게

적 전제는 쉽게 발견할 수 있다. 주희는 “기 가운데 저절로 신령한 것이 있다[氣中自有箇靈底物事]”고 말하기도 했고,⁵⁴⁾ 기의 신령함이 갖는 특성 이 바로 리에 대한 깨달음의 주체라고 주장하기도 했다.⁵⁵⁾ 이미 주희에게 나타났지만 이런 구도에서 가장 중요한 특징은 기가 자신이 대응하는 리에 대한 인식 주체로 등장하고, 리는 이러한 기의 인식 대상 내지는 목표로 등장한다는 점이다. 理體氣用을 전제하고 언제나 ‘인용저체’ ‘즉기지리’를 추구하는 것은 한원진 성리학의 일관된 인식론적 태도이다.

내 마음 속에 온갖 이치를 모두 구비한 것은 지극한 선이 내 마음에 있는 것이요, 개별적인 사물들에게 각각 정해진 이치[定理]가 있는 것은 지극한 선이 사물에 있는 것이다. 이것은 이치에 안팎이 없고 선도 안팎이 없어서 안팎이 참으로 하나인 것이다. 안에 있는 것은 옳다고 여겨서 취하고, 밖에 있는 것은 잘못이라 고 해서 버린다면 안과 밖이 둘로 단절되어 버릴 것이다.⁵⁶⁾

이 인용문이 흥미로운 점은 리가 안팎의 리로 구분될 수 있다면, 지각 역

도 존재한다는 증거는 「마음은 거울」이라는 개념적 은유의 광범위한 편재성에서 발견된다. 정이가 “성인의 마음은 거울과 같고, 물결이 그친 물과 같다.”(『하남정씨유서』 권18, 『이정집』 vol.1, 202쪽.)고 할 때, 주희가 “마음을 고요한 물이나 밝은 거울처럼 만들어야 한다”(『주자어류』 권11, 『주자전서』 vol.14, 333쪽.)고 할 때, 이승환이 “미발……상태에서 지각은 정서의 동요나 사고의 분란으로 인한 일체의 간섭이 배제된 탓에, 마치 티 없는 거울처럼 객관 대상을 ‘있는 그대로’ 비추게 된다.”(이승환, 「주자 수양론에서 미발의 의미」, 『퇴계학보』 119집, 퇴계학연구소, 2006, 27쪽.)고 할 때, 이들 모두는 이러한 인식론적 도그마를 공유한다. 이런 도그마에 대한 현대적 비평은 로티가 “정신이 거울이라는 생각이 없었다면, 지식을 표상의 정확성으로 보는 생각 자체가 생기지도 않았을 것이다.…『철학적 탐구』에서 비트겐슈타인이 비웃었던 것은 바로 이와 같은 주장”이라고 할 때 명확하게 드러난다. 리처드 로티, 『철학 그리고 자연의 거울』(서울: 까치, 1998), 박지수 옮김, 20~21쪽.

54) 『주자어류』 권5, 『주자전서』 vol.1, 221쪽.

55) 같은 책, 219쪽.

56) 「王陽明集辨」, 『남당집(II)』 권27, 88쪽.

시 리의 위치에 대응해서 내적인 리에 대한 지각과 외적인 리에 대한 지각으로 구분될 수 있기 때문이다. 이 구분의 지나친 단절 가능성에 위험을 느낀 한원진은 서둘러 그 둘이 서로 다른 것이 아니라는 점을 강조한다. 그러나 이러한 강조는 그들이 ‘至善’이란 속성을 공유한다는, 다시 말해 또 한 번 가치론적 기준에 따라 내외 합일의 리 개념을 주장하는 것이다. 결국 한원진에 의하면 미발심체란 어둡지 않은 속성을 가지는 기가 인식 주체로서 사람의 내면에 인식 작용이 없이 존재한다는 뜻이다. 아직 인식 활동은 나타나지 않았지만, 마음은 인식을 위해 충분히 준비된 상태인 것처럼 그렇게 존재한다.

3) 이원성과 삼원성의 관점에서

이제 마지막으로 미발심체의 개념을 한원진이 이원론적 및 삼원론적 구도에서 어떻게 서술되고 있는지를 살펴보기로 하자. 먼저 한원진은 전형적인 이기 이원론적 구도에서 성즉리와 심즉기를 구별을 전제한 채로 미발 상태의 리와 기를 구분한다.

미발 전에 움직임의 理가 있다고 할 수 있으니, 혼연한 태극의 체가 이것이다. 움직임의 기틀이 있다고 할 수 있으니, 어둡지 않은 지각의 기가 이것이다.⁵⁷⁾

나아가 미발의 기상[未發氣象]과 기품의 본색[氣稟本色]을 구별하는 방식이 있다. 미발의 기상과 기품의 본색은 사실 ‘기를 겸한 성’과 ‘성의 체’와의 구별로서 이것은 리기의 겸지와 단지의 관점에서 읽힌다. 그는 아예 노골적으로 이렇게 설명했다.

57) 『주자언론동이고』, 236쪽.

미발의 허명이 가리움이 없는 것에 즉해서 단독으로 그 이치를 가리키면 ‘대본의 성’이라 하고, 그 기품의 본래 모습이 가지런하지 않은 그대로 있는 것에서 그 기를 겸하여 가리킨 것으로 인하여 ‘기품지성’이라고 한다. 이것이 또 대본과 기품이 두 가지 성이 있는 것이 아니고 단지 한 곳에 있다는 것이다.⁵⁸⁾

대본의 성과 기품의 성은 미발의 기상과 기품본색의 차이와 정확하게 일치한다. 이 때문에 그는 기품의 성, 혹은 기품본색의 차원에서는 만물이 모두 고르지 않다고 주장하면서 대본의 성과 미발의 기상이라는 점에서는 성범의 미발의 중이 모두 같다고 주장한다.⁵⁹⁾ 나아가 리와 기의 이원론 못지 않게 중요한 것이 한원진에게는 리기에 적용된 본말론적 구도였다. 이런 관점에서 ‘사려의 미발을 일반적으로 말한 것(泛論思慮之未發)’이 있고, ‘완벽한 미발의 경계를 철저하게 논한 것(極論未發界之十分盡頭處)’이 있다고 그는 주장했다.⁶⁰⁾ 그의 설명을 따르자면 ‘일반적인 미발은 그저 사려가 미발한 것일 뿐 공경함(敬)에 의해 수렴되지 않은 상태’이다. 반면에 완벽한 경지는 ‘미발의 기가 고요하고 밝고 텅 비고 밝은 상태로서 어떠한 어두움이 뒤섞이지 않은 상태’이다. 이런 식으로 미발을 두 가지 위계로 나누는 것은 정확하게 그가 리와 기의 사이에서뿐만 아니라, 리와 기 각각에 대해서 본말론적 구도를 설정할 수 있다는 사유 양식과 일치한다. 일반적인 미발과 철저한 미발이란 분류 방식 자체가 전자에 대한 후자의 가치론적 우월성을 전제하지 않으면 불필요한 구분 방식이기 때문이다.

그러나 미발을 총체적으로 말해야 할 경우 그는 자연스럽게 삼원성의 구도로 전환한다. 그는 자신의 이기론과 심성론에서 자주 발견되는 삼원론적 구도를 미발론의 차원에서 반복한다.

58) 『與沈信夫』, 『남당집(1)』 권15, 348쪽.

59) 『주자언론동이고』, 238쪽 참조.

60) 같은 책, 239~230쪽 참조.

미발의 때에 대해서는 ‘대본’이 하나의 설명이요, ‘담연허명’이 하나의 설명이며, ‘기품부제’가 하나의 설명이다. 대본은 이치로만 말한 것이다. 다만 허명한 때에만 그 체를 볼 수 있기 때문에 반드시 미발에서 말한다. 담연허명과 기품부제는 모두 기로 말한 것이다. 담연허명은 미발의 기상을 말하는 것으로 주자가 말한 마음의 본체라는 말은 이를 가리켜 말한 것이다. 기품부제는 기품의 본색을 말한 것으로 주자의 마음에 선악이 있다는 말 역시 이것으로 말한 것이다.⁶¹⁾

그리고 이러한 삼원론의 구도에서 이제 앞에서 언급했던 이원론적 구도들이 서로 착종하면서 하나의 체계적인 공존을 이루고 있다는 사실을 발견할 수 있다. 대본은 이치만을 편언한 것이요, 담연허명과 기품부제는 기의 본말론적 구도에 들어맞는다. 미발의 기상과 대비되는 기품부제는 ‘기품본색’과 치환될 수 있다는 점에서 다시 삼원성 속에 부분으로 함축되는 이원론적 구도의 내재를 드러내 준다. 이렇게 볼 때, 우리는 한원진의 미발심체에 대한 이해가 그의 이기심성론적 전체를 이루는 내적 논리 구조의 틀 안에서 정교화되는 과정을 목격할 수 있다. 그렇다면, 이러한 복잡한 이원론과 삼원론적 시각이 교차하는 이론적 작업의 최종적인 의의는 무엇일까?

5. 미발심체: 정신적 경련인가? 마지막 어휘인가?

정이는 자신은 명확하게 대답하지 못했던 미발의 실체로서 우리의 ‘마음 속에 있는[在中]’ 지각과 사려의 주체가 되는 어떤 것에 대한 존재론적 질문을 성리학의 역사에 던져주었다. 주희는 이 질문에 대답하는 와중에 기에 근거

61) 『答金子靜』, 『남당집(1)』 권18, 418쪽.

를 두고 지각을 일반성으로 갖는 마음의 개념을 후대에 물려주었고, ‘사려미맹’과 ‘지각불매’를 통해 미발에 대한 이중 개념체계를 형성시켰다. 이이는 ‘심시기’라는 형태로 주희의 진술을 명확히 했고, 송시열은 이러한 진술을 『중용』과 『대학』 및 명덕과 허령불매, 미발과 이발, 중절과 중화의 문제를 한꺼번에 포괄하는 문제로 확장시켰다.

한원진은 그의 성리학 체계를 관통하는 이원론 관점과 삼원론적 관점의 통합을 통해 그의 이기심성론을 직조했다. 이런 바탕위에서는 그는 첫째, 미발심체가 性體로서 다루어져야 할 뿐만 아니라, 기로서 다루어질 때 어떤 이해에 이를 수 있는 지까지 논의를 확장시켰다. 둘째, 마음의 일반성을 인을 중심으로 하는 체계와 지를 중심으로 하는 이중 개념체계의 통합으로 성립시켰다. 나아가 이러한 마음의 밑바탕에 있는 미발심체에 대해서도 그 자신의 성리학적 관점에 의한 독창적인 진술들을 남겨주었다. 그는 사려와 지각을 동일시하는 바탕 위에서 지각 능력과 지각 활동의 개념적 분리를 통해 미발을 지각 능력의 순수 상태로 간주했다. 이 상태에 대한 이원론적 시각에서 기품의 본색 대 미발의 기상, 일반적인 사려의 미발 대 완벽한 미발의 경계, 대본의 성 대 기품의 성이라는 개념적 대비, 및 종합으로 규정했다. 동시에 삼원론적 관점에서 대본으로서 리에 대한 편언, 기의 본말론적 구도라는 시각에서 나타난 담연허명과 기품부제의 구분 등을 통해 이원론적 시각의 대립을 종합하고 포섭했다. 이런 구도에서는 미발의 근원적 선, 성범의 동질성을 보장하는 미발의 기상, 성범의 차이를 야기하는 기품의 부제가 모두 한 자리에서 동시에 진술된다.

이러한 한원진의 미발심체론은 외적으로는 기의 차원에서 이루어진 것처럼 보이는 이론의 전개가 결국에는 대본으로서의 순수한 리로 귀결되는 성리학적 편향성을 보여준다. 이 편향성은 결국 율곡학파의 미발심체론이 성범의 동이 문제와 상관없이 규범성의 원천으로서 리로부터 벗어나려고 시도하지 않았다는 것을 의미한다. 율곡학파에 의하면 그 리는 무위이자, 불변

이다. 과연 이러한 불변하는 리와 여기에 신비롭게 대응하는 기의 조건을 우리 자신의 내면에서 확인하는 것이 현대의 도덕적 상황에 유효한 것일까? 이천승과 로티(R. Rorty)의 진술을 병치해보자.

미발과 이발을 글자 그대로 해석하면 일상생활에서 끊임없이 의식 작용이 일어나는 것은 이발이고, 외부 사물과 관계하지 않아 의식이 잠지 정지한 때를 미발이라 할 수 있다. 그렇다면 우리의 의식은 끊임없이 작용하는 이발이고 의식의 단절은 있을 수 없으므로, 미발이란 실제로 접할 수 없는 허구 내지 가상적인 용어에 불과한 셈이다.⁶²⁾

형이상학자란 “(가령 정의, 과학, 지식, 존재, 신앙, 도덕성, 철학 등의) 본래 성질은 무엇인가?”라는 물음을 피상적으로만 수용한 사람이다. 그는 자신의 마지막 어휘 속에 어떤 용어가 현재한다는 것이 곧 그 용어가 진정한 본질을 <가진> 어떤 것을 지시한다는 확신을 준다고 가정한다.⁶³⁾

두 말할 필요 없이 미발심체는 규범성의 원천과 분기에 관한 이론이다. 한원진의 미발심체론은 이러한 원천과 분기의 모순적 이중성을 함께 진술하고자 하는 개념혼성의 결과물이다. 그러나 미발심체라는 낱말을 사용하는 것이 이 용어의 진정한 본질을 가진 어떤 것이 있다는 것을 의미하는가? 이 낱말은 유가 규범성을 최종적으로 근거지우는 ‘마지막 어휘(final vocabulary)’일 수 있을까? 이렇게 질문할 때 대비적으로 떠오르는 것은 비트겐슈타인(L. Wittgenstein)이 ‘정신적 경련(mental cramp)’이라고 불렀던 것이다.

62) 이천승 『湖洛論辯에 있어서 未發의 의미: 南塘 韓元震을 중심으로』, 『한국철학논집』 vol.5(한국철학사연구회, 1996), 178쪽.

63) 리처드 로티, 『우연성 아이러니 연대성』, 김동식·이유선 옮김(서울: 민음사, 1996), 147~148쪽 참조.

이 때문에 미발심체에 대한 논의는 정말로 중요한 선결 문제에 대한 의문을 불러일으킨다. 즉, 미발심체는 ‘모든 인간 존재가 그들의 행위, 그들의 신념, 그들의 인생을 정당화하기 위해 채용하는 일련의 낱말’ 가운데 하나로서 유가적인 양식을 대변하는 것인가?⁶⁴⁾ 아니면 ‘그것들에 대한 대답으로 우리가 어떤 것도 가리킬 수 없는데도, 어떤 것을 가리켜야 한다고 느끼게 만드는’ 정신적 경련의 원천인가?⁶⁵⁾ 결국 근원적인 문제는 미발심체가 아니라 미발심체와 같은 어떤 것이 인간의 내면에 구비되어 있을 때에만 도덕적 삶이 가능하다고 믿는 이 철학적 신념의 비합리성 그 자체다.

64) 같은 책, 145쪽 참조.

65) 루트비히 비트겐슈타인, 『청색책·갈색책』, 이영철 옮김(서울: 책세상, 2006), 15쪽 참조.

□ 참고문헌 □

- 김낙진, 「이황 미발론의 정신과 심화 양상」, 『율곡사상연구』25집, (사)율곡학회, 2012.
- 루트비히 비트겐슈타인, 『청색책·갈색책』, 이영철 옮김, 서울: 책세상, 2006.
- 리처드 로티, 『우연성 아이러니 연대성』, 김동식·이유선 옮김, 서울: 민음사, 1996.
- 이선열, 「김장생과 송시열의 미발지각론」, 『유교사상문화연구』 39집, 한국유교학회, 2010.
- 이승환, 「성리학의 수양론에 나타난 심-신 관계 연구: 주희 심리철학에서 지향성의 문제를 중심으로」, 『중국학보』제52집.
- 이승환, 「남당(南塘) 미발론과 공부론의 현실적 함의」, 『철학연구』40집, 고려대 철학연구소, 2010.
- 이천승, 「湖洛論辯에 있어서 未發의 의미: 南塘 韓元震을 중심으로」, 『한국철학논집』vol.5, 한국철학사연구회, 1996.
- 程顥·程頤, 『二程集』 vol.1~2, 臺北, 漢京文化事業有限公司, 1984.
- 朱 熹, 『朱子全書』 vol.1~26, 上海古籍出版社·安徽教育出版社, 2002.
- 한원진, 『南塘集』 I·II, 표점영인 한국문집총간 vol.201·202, 서울, 민족문화추진회, 2000.
- 한원진, 『주자언론동이고』, 박신환 역주, 서울, 소명출판, 2003.
- 황준연 외, 『역주 호락논쟁』1·2. 서울: 학고방, 2009.

[Abstract]

Han Wonjin's theory of unaroused mind itself

Lee, Hyang Joon(Chonnam National University)

This paper analyzes Han Wonjin's theory of unaroused mind itself. His neo-Confucian thought has been performed in terms of both dualism and trialism at the same time. From this point of view, he focuses on the concept of unaroused mind itself through questioning the source and divergence of norms. Namely, Han Wonjin's theory is one of the neo-Confucian answers for the Confucian fundamental question on establishing normative values for life in the Eighteenth century. However, there should be a question preceding this estimation: does Han's concept belong to either the past history or a philosophical problem worth exploring today? This question might be the most valuable philosophical one to be solved in advance.

Key Word : Han Wonjin · unaroused mind itself · dualism · trialism

■ 논문접수일 : 2013년 5월 13일, 심사완료일 : 6월 23일, 게재확정일 : 6월 24일