

성리학적 심신관계론

임 헌 규*

【 차례 】

1. 서론
2. 유가 심신관계론의 기원 : ‘十六字心法’과 맹자
3. 주자의 심신관계론
4. 인간과 동물 : 뇌 능력의 차이인가, 본성의 차이인가?

【 국문초록 】

이 논문은 朱子の 理氣論, 心性論, 그리고 人心道心說 등에서 성리학의 전형적인 심신관계론을 구성·제시하고, 그것의 현대 심리철학적 의미를 탐색하려고 했다. 여기서는 우선 유가의 심신관계론의 기원을 살펴보는 것에서 출발한다. 유가 道統論의 관건이 되는 이른바 ‘十六字心法’의 인심과 도심의 문제는 유가적 심신관계론의 단서가 된다. 그리고 맹자의 『浩然之氣章』의 志와 氣에 대한 언명은 유가에서 마음과 몸의 관계에 대한 최초의 체계적인 진술이라고 판단한다.

다음으로 주자 존재론의 특징을 기술하여 주자의 심신관계론을 정초하고자 하였다. 주자의 존재론에 따르면, 유형유위하여 우주에 充塞하여 존재하는 것은 오직 氣일 뿐이다. 그런데 이 기는 聚散 및 轉變 과정에서 불균형으로 말미암아 다양한 종상(淸濁, 厚薄, 偏全, 通塞, 明暗 등)을 나타내고, 따라서 단지 제한적으로 理를 구현하기 때문에 서로 다른 본성을 지닌 다양한 만물이 출현한다. 인간과 만물의 차이, (종 내적인) 인간들 간의 차이, 그리고 통일적인 개별자를 구성하는 계기들 간의 차이 또한 같은 원리로 설명된다. 우리는 이러한 주자의 존재론을 ‘기체일원론-본성다원론’으로 규정하였다. 그리고 이 규정에 토대를 두고, 통일체를 이루는 본성을 달리하는 계기들의 차이

* 강남대 철학과 교수

로서 몸과 마음의 관계를 주자의 ‘心統性情說’ 및 ‘인심도심설’ 등에 나타난 언명에 중심을 두고 해명하였다. 그리고 마지막으로 주자의 심신관계론을 현대 심리철학적인 의미에서 고찰하였는데, 그것은 곧 현대 물리주의적 심리철학은 인간과 동물의 차이를 뇌능력의 차이로 설명하지만, 주자는 본성의 차이로 해명한다는 것이다.

주제어

성리학, 심신관계론, 리기, 본성, 물리주의

1. 서론

주지하듯이 ‘심신관계론’은 쇼펜하우어에 의해 ‘세계의 매듭’이라고 칭해질 정도로 철학적인 문제가 집약되어 있는 근본적인 문제들 중 하나이다. 이 문제는 마음과 물질의 관계에 관한 여러 가지 얽혀 있는 문제들(존재론)의 핵심이자, 그 귀결점이다. 심신문제의 해법으로 제시된 대답들은 더 넓은 의미의 존재론적 입장들이 전제하고 있는 철학적 혹은 과학적 증거들에 의해 연역되며, 혹은 그 역으로 존재론(유심론, 유물론)의 성패는 심신관계 문제의 해결에 달려 있다고 할 수도 있다.¹⁾ 그런데 일반적으로 심신관계론은 오늘날 ‘심리 철학(philosophy of mind)’의 핵심 주제다.

심리철학은 관련된 물음, 즉 의식, 인격의 동일성, 물리적 죽음 이후의 생존, 의지 자유, 정신병, 행동에서 마음의 역할, 감정의 본성, 인간과 동물 심리학의 대조 등과 같은 이슈들을 포괄한다. 그러나 이러한 각각의 문제들은 궁극적으로 단순히 ‘심신문제’라고 하는 단일한 토대 물음에 의존한다: “그 자체로서 마음이란 무엇인가?”, 그리고 “마음은 신체, 혹은 물리적인 것 일반과 어떤 관계에 있는가?”²⁾

1) Kim, Jaegwon(하종호 역), 『물리주의』, 아카넷, 2007, 19~20쪽 참조.

2) W. G. Lycan, 『Philosophy of Mind』, Blackwell Companion to Philosophy,

여기서 우리는 이러한 심리철학의 맥락에서 성리학적 심신관계론을 그 집대성자인 朱子(1130~1200)의 언명을 중심으로 존재론적 차원에서 재구성하고자 한다. 그런데 우선 주자의 심신관계론에 절대적인 영향을 미쳤다고 생각되는 유가 심신관계론의 기원을 간략하게 제시하는 것으로 출발하고자 한다(2장). 그런 다음 우리는 주자의 심신관계론을 그의 존재론에서 추출하여 재구성적으로 소묘할 것이다(3장). 그리고 마지막으로 주자의 심신관계론을 다른 철학사조와 비교하면서 그 의미와 특성을 부각시키고자 한다.

2. 유가 심신관계론의 기원 : ‘十六字心法’과 맹자

일반적으로 유학자들은 육체적 생명과 정신적 생명을 하나의 유기체적 통일체로 받아들이며, 이에 대한 분석적 사고, 즉 정신의 실재를 인정하거나 혹은 인정하지 않는 근거를 설명하는 논리를 펼치지 않았기 때문에 동양 특히 중국 유학에서 몸과 마음의 관계문제는 서양처럼 심각하게 논의된 적이 별로 없다³⁾는 지적이 있다. 그런데 여기서 중국 유학자들이 “정신의 실재를 인정하거나 인정하지 않는 근거를 설명하는 논리를 펼치지 않았다”는 지적은 정확한 것이라고 생각된다. 왜냐하면 어떻게 보면 유학자들은 마음(정신)의 실재를 (비록 현대 물리주의자들이 말하는 의미와는 다른 의미이긴 하지만) 자명한 것으로 전제하고, 마음의 본성에 대한 해명(心性論)과 그 실현에 주력했기 때문이다. 그런데 마음은 신체적 욕망을 통제하지만, 그 본성을 신체를 통하여 외적 세계에 구현한다는 점에서 마음과 신체의 관계문제는 비록 잠재적이었지만 핵심 주제였다고 할 수 있다. 유가의 道統論의 관건이 되는

N. Bunnin and E. P. Tsui-James(eds), Blackwell, 1996, p.167.

3) 윤원현, 「주자 철학에 있어서 몸과 마음의 문제」, 『동양철학』 특집호, 2001.

“인심(人心)은 오직 위태롭고 도심(道心)은 오직 미묘하니, 오직 정일(精一)하여 진실로 그 중용을 취하라.”⁴⁾

고 말한 이른바 ‘十六字心法’은 하늘이 부여한 天理의 본성을 지향하는 도심과 신체적 욕망에 의해 야기된 인심의 관계를 규정하고 있다는 점에서 유가적 심신관계론의 단서를 제공했다고 판단한다.

그런데 수양론을 통해 심신관계의 문제를 본격적으로 제기한 인물은 바로 맹자라고 판단된다. 맹자는 공손추의 질문에 ‘不動心’과 ‘浩然之氣’를 설명하면서 “氣란 우주 전체의 모든 것을 포괄하여(至大至剛), 천지간의 모든 만물뿐만 아니라, 우리 몸을 구성하는 것이라고 말하고 있다.⁵⁾ 나아가 그는 ‘氣로 구성된 몸’과 ‘의지적 마음(志 : 志向과 主宰)’의 관계를 다음과 같이 말하고 있다.

대저 志는 氣의 將帥이며, 기는 몸에 충색되어 있다. 지는 지극한 것이고, 기는 그 다음이기 때문에 지를 유지하면서 기를 난폭하게 하지 말라고 한다. … 지가 전일하면 기가 움직이고, 기가 전일하면 지를 움직인다. 지금 넘어지는 자와 달리는 자, 이는 기이지만 도리어 그 마음을 동요하게 한다.⁶⁾

이렇게 맹자는 志와 氣는 별개의 것이 아니라, 상호 보완·완성되는 것으로 제시하며 유가의 심신관계를 설정했다. 그래서 그는 “지금 넘어지고 달리는 자는 기이지만 도리어 그 마음이 동요하여” 주재성을 잃어버린다고 말하기도 하고, “마음의 주재성을 잃지 않음으로써 기가 난폭하게 되지 않도록 해야 한다”고 말했다. 그런데 맹자는 마음의 주재적인 측면에 우선권을 주어, 난폭한 기가 마음을 산란하지 못하게 하는 단계를 ‘不動心’으로 표현하고, 자신이

4) 『書經』『大禹謨』. 人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中

5) 『孟子』2상 : 2. 氣 體之充也 … 其爲氣也 至大至剛 … 塞于天地之間.

6) 『孟子』2상 : 2. “夫志 氣之帥也 氣 體之充也 … 持其志 無暴其氣 … 志壹則動氣 氣壹則動志也 今夫蹶者趨者 是氣也而反動其心”

그런 경지에 도달하였음을 말하고 있다. 나아가 그는 마음이 신체를 완전히 주재하는 단계를 聖人の 경지로 묘사한다. 그래서 맹자는 “形色을 지닌 신체마저도 天性이다”고 규정하고, “오직 성인이 된 이후에야 신체를 온전히 마음의 주재하에 둘 수 있다.”⁷⁾고 말하고 있다.

여기서 우리는 맹자 기개념의 특징을 살펴볼 수 있다. 즉 그는 기를 道義와 연관하여 제시하고 있는데, ‘지’에 의해 움직여지며, ‘集義’에 의해 축적 가능하며,⁸⁾ 나아가 이러한 축적을 통해 질적 비약이 일어난다고 말한다. 기의 축적 및 질적 차이에 의해 다양한 계기들이 출현하며, 그 계기들에는 각각 고유한 내적 본성이 형성된다. 먼저 인간의 경우를 보면, 小體로서 감각기관(耳目之官)과 大體로서 마음(心之官)이 있는데, 대체로서의 마음은 반성(思) 능력이 있지만, 소체로서 감각기관은 반성능력이 없다.⁹⁾ 이런 주장을 통해 결국 맹자는 마음은 의지로 신체를 주재할 뿐만 아니라, 반성을 통하여 인간됨의 의미를 지향하는 활동을 한다고 말한다.

구하면 얻고 놓으면 잃으니, 이 구함은 얻음에 유익함이 있으니 자신에게 있는 것을 구하기 때문이다. 구함에 도가 있고 얻음에 명이 있어 이 구함에는 유익함이 없으니 외적 존재자를 구하기 때문이다.¹⁰⁾

요컨대 지향작용을 수행하는 반성하는 마음은 그 지향적 존재를 자기 내에 지니고 있다. 즉 지향하는 마음(noesis)이 상관되는 의미대상(noema)을 마음 밖의 외적 대상이 아니라, 마음이 타고난 본성(性=心+生)인 仁義禮智를 그 지향내용으로 한다.¹¹⁾ 그리고 지향하는 마음이 타고난 마음을 잘

7) 『孟子』 7상 : 38. 孟子曰 形色 天性也 惟聖人然後 可以踐形.

8) 『孟子』 2상 : 2. 其爲氣也 配義與道 無是 餒也. 是集義所生者.

9) 『孟子』 6상 : 15. 大體 … 小體 … 耳目之官 不思 … 心之官則思.

10) 『孟子』 7상 : 3. 求則得之 舍則失之 是求有益於得也 求在我者也 求之有道 得之有命 是求無益於得也 求在我也.

보존하는 것(存心)은 곧 그 타고난 본성을 잘 기르는 것(養性)이 된다.¹²⁾ 그리고 맹자는 이렇게 지향하는 마음에 그 본성이 내재되어 있음을 증명하는 것을 자신의 과제로 삼았는데, 이른바 『孺子入井의 비유』가 그것이다. 어쨌든 맹자는 마음을 이중성, 즉 지향적으로 활동하는 마음과 그 의미내용(本性 = 仁義)으로 제시하였다. 게다가 맹자는 소체, 즉 신체 또한 이중적인 것으로 제시하고 있다.

그리고 소체로서의 신체 또한 대체인 마음과 마찬가지로 구하고 버리는 지향적 활동을 수행한다. 그런데 여기에는 차이가 있는데, 대체로서 마음은 그 자기 내적인 마음의 본성을 지향하는 데에 반하여, 소체로서의 신체는 외적 대상을 지향한다. 그런데 신체란 주재하는 마음의 활동을 대행하는 도구이지만(후대 성리학자의 비유를 들면 마음과 신체의 관계는 물과 그 물을 담과 있는 그릇의 관계이다), 마음의 주재성을 망각하고 물에 이끌림으로 物化될 수 있다.¹³⁾ 바로 여기에 “같은 사람이면서도 어떤 사람은 大人이 되고, 어떤 사람은 小人의 되는 이유”¹⁴⁾가 있다. 소인은 마음의 주재성을 망각하고 물에 끌려 물화되지만, 대인은 신체를 온전히 마음의 주재 하에 두고 그 마음의 仁義을 실현한다. 요컨대 맹자는 신체를 사유하는 마음의 주재를 받으면서 그 지향적 활동을 수행하는 ‘주체’로서 제시하는 동시에, 마음의 주체로부터 벗어나면 반성하지 못하기 때문에 외적 사물에 이끌려 전락하여 물화될 수 있다고 말하였다.

요약하면, 우선 인간의 心은 身과 논리적으로 불가분 연관되어 있는데, 맹자는 이것을 우선 志와 氣의 관계로 제시하였다. 지와 기는 상호작용하며,

11) 『孟子』 7상 : 1. 何謂尚志 曰仁義而已矣.

12) 『孟子』 7상 : 1. 存其心 養其性 所以事天也.

13) 『孟子』 6상 : 15. 心之官 不思而蔽於物 物交物 則引之而已矣.

14) 『孟子』 6상 : 15. 鈞是人也 或爲大人 或爲小人 何也. 孟子曰 從其大體爲大人 從其小體爲小人.

持志를 통한 養氣의 방식으로 통일적으로 보완·완성하는 것이 가장 이상적이다. 그리고 주재하는 志의 지향대상은 마음의 본성인 仁義와 연관되며, 持志는 곧 인에 기거하고 의에 말미암는(居仁由義) 삶이다. 따라서 持志에 의한 養氣, 혹은 이 양자의 조화로운 함양은 곧 맹자가 말하는 방심을 수렴하는 ‘存心’이며, 존심은 그 마음의 본성인 仁義의 養性을 의미한다.¹⁵⁾ 심과 지의 개념 속에는 이미 마음과 몸의 개념이 내포되어 있으며, 마음과 몸은 상호 보완적 통일로서 그 동적 성격을 유지하게 된다. 이러한 맹자의 심신관계론은 그 후 ‘形’-‘神’의 문제로 논의되다가 성리학자, 특히 주자에 의해 우주론적-존재론적으로 정립되었다.

3. 주자의 심신관계론

주자의 심신관계론은 성리학에서 모든 존재를 포괄하는 理氣論과 그것에 토대를 두고 전개된 심성론을 통해 논리적으로 재구성할 수 있다. 주지하듯이 송대 신유학자들은 당시 정치한 우주론과 인성론을 지니고 있던 도가와 불가의 영향을 받으면서도, 극복할 체계 정립을 시도하였는데, 바로 리기론이다. 이른바 ‘복송 오자(五子)’를 종합한 주자는 리와 기를 개념상 서로 섞일 수 없지만(不相雜), 존재상 서로 분리될 수 없다(不相離)는 원칙하에 종합, 정립하였다. 요컨대 주자에 따르면, 리는 사물적 존재자의 범주(有·無 등)를 초월하는 형이상자이기 때문에 형상, 소리, 색깔, 의지, 영향 등이 없다. 그러나 현상의 사물과 별개로 존재하는 또 하나의 어떤 것이 아니라 사물의 존재근거(品彙之根柢)이자 변화의 가능근거(造化之樞紐)로서 만물에 내재하는 條理로 기능한다. 나아가 리는 만물이 그러한 바의 까닭(所以然之故)인 동시

15) 『孟子』 7상 : 1. 存其心 養其性 所以事天也.

에, 윤리학적으로 보면 그 까닭에 근거를 두고 만물이 그러해야만 하는 준칙(所當然之則)이다.¹⁶⁾ 그리고 형이하자로서 기는 끊임없는 聚散을 거듭하는 運動因이며 만물을 구성하는 質料因으로서 형상, 소리, 색깔, 운동 등을 하면서 형이하적 존재자에 적용되는 범주로 기술할 수 있다. 그런데 기는 리를 담지하지만 그 聚散과정의 불균형으로 말미암아 다양한 종류의 상(淸濁, 厚薄, 偏全, 通塞, 明暗)을 지니고 있어 단지 제한적으로만 리를 실현하여 만물 간의 차이, 종들 간의 차이, 종 내적인 차이를 야기시킨다.¹⁷⁾ 이러한 리와 기는 선후의 관계에서 본다면 마치 가능성이 현실성에 선행하듯이, 리는 기에 논리적으로 선행한다. 그러나 기 없는 리는 의착처가 없다는 점에서 본다면, 기는 리에 비해 존재론적으로 더 기초적(fundamental)이다. 결국 리와 기는 개념상 관연히 구분(決是二物)되면서도, 현실상에서는 동시·공존하는 ‘하나이면서 둘이고, 둘이면서 하나(一而二 二而二)’ 관계에 있다.

나아가 우리는 이러한 리기론과 연관하여 보편자와 개별자에 대한 성리학 적 의견을 집약하고 있는 ‘理一分殊’에 대한 간단한 언급을 하고자 한다. 여기서 ‘理一’이란 개별자의 근원적인 동일성, 즉 문자 그대로 보편(Universal : 하나로 관통함)이란 뜻이다. 그렇다면 여기서 ‘一’이란 단순히 ‘多’에 상반되는 개별적인 ‘하나’라는 뜻이 아니라, 개별적인 한정을 초월하는 ‘絕對’란 뜻이다. 리가 형이상자 혹은 단적으로 초월이라는 것은 바로 이런 의미이다. 그런데 만일 우리가 이 절대를 상대에 대립되는 것이라고 말한다면, 이는 또 하나의 상대로 전락한다. 즉 상대에 대립하는 절대는 또 하나의 상대일 따름이지, 진정한 절대가 아니다. 따라서 진정한 절대는 상대(개별자)를 통해 실현되는 것이어야 한다. 바로 이것이 근대 변증법의 철학자 헤겔(Hegel)이 無限을 두 가지로 구별하여, 惡無限은 단순히 상대에 대립되는 무한이지만, 眞無限은

16) 『大學或問』 傳5. 至於天下之物 則必各有所以然之故 與其所當然之則 所謂理也.

17) 『朱子語類』 4 : 14. 人物之生 天賦之以理 未嘗不同 但人物之稟受自有異耳.

상대를 통해 실현되는 ‘구체적 보편’ 혹은 ‘보편적 구체’여야 한다고 말한 이유이다. ‘理一分殊’설에 바로 이러한 사유가 함유되어 있다. 보편으로서 절대임을 말해주는 理一은 상대에 대립하여 악무한적으로 정립된 것이 아니라, 상대를 통해 실현되는 分殊이다. 리의 내재성은 바로 여기서 확보된다. 환언하면 리는 시간·공간·인과의 범주를 초월하기에 세계 내의 존재자(만물 중의 일물)가 아니다. 그렇다고 해서 리는 세계 밖의 가상적 존재자도 아니다. 그것은 그 언제나 시간을 시간화함, 공간을 공간화함, 인과를 인과화함 그 자체이다. 진영첩은 다음과 같이 해설한다.

‘理一而分殊’에서 … ‘분(分)’이란 낱말은 ‘分開하다(divide)는 뜻의 平聲으로 발음되는 것이 아니다. 이러한 잘못된 이해가 ‘구별’(distinction)과 같은 잘못된 번역을 낳았다. 오히려 그것은 ‘의무’(duty) ‘공유’(share) ‘품수’(endowment)를 의미하는 去聲으로 발음되어야 한다. 철학적으로 그것은 개별적인 사람 혹은 물에 품부된 보편, 즉 개별자에 부분적 혹은 완전하게 ‘품부된 보편’을 의미한다. 따라서 현현(manifestation)으로 번역한다.¹⁸⁾

그렇다면 주자의 ‘理一分殊’설이 지니는 의미는 무엇인가? 적어도 한당 및 장재의 氣철학적 패러다임은 그리스 자연 철학과 마찬가지로 유한 수의 아르케를 통한 위로 올라가는 우주론이었다. 그런데 주자는 통체로서의 理一에서부터 아래로 내려오는 방식을 채택함으로써 1) 인위적인 단순성을 피하고, 2) 인간을 복합적·역동적 상호 관계에서 변화하는 질서로 정위하는 유연한 접근을 시도했다. 바로 이점에서 아마도 니담(J. Needham)은 주자 철학을 중국적 유기체 철학의 정점에 서 있다고 말했을 것이다.¹⁹⁾ 즉 주자는 리를

18) Wing-Tsit Chan, 『Patterns for Neo-Confucianism : Why Chu Hsi differs from Ch'eng I』, Journal of Chinese Philosophy 5, D. Reidel Publishing Co, 1978, 106쪽.

19) A. C. Graham, 『What Was New in the Ch'en-Chu Theory of Human Nature』, Wing-tsit Chan(eds.), Chu Hsi and Neo-Confucianism, UH

변화하는 시간과 공간에서 다양하게 현현되는 것으로 정립함으로써 실체론과 상대론을 벗어날 뿐만 아니라, 보편자와 개별자에 대한 정합적인 설명을 했다고 하겠다.

이제 이러한 주자의 리기론과 리일분수설에 근거를 두고, 그의 존재론을 현대적인 용어로 표현한다면, 기체일원론이자 본성다원론(一基體—多性論), 혹은 다측면—일원론(many-aspect monism)으로 규정할 수 있다고 생각된다. 여기서 말하는 ‘기체 일원론’이란 “천지, 인간, 동식물, 무생물 등 형상을 지닌 우주의 모든 것을 포괄(無窮無外)하는 기체(substrata)는 오직 至大至剛한 기일 뿐이다”는 말이다. ‘본성 다원론’이란 “형상을 지닌 모든 것은 모두 氣일 따름이지만(일원론), 이 기는 聚散과정의 불균형으로 말미암아 다양한 상(淸濁, 厚薄, 偏全, 通塞, 明暗)을 나타내며, 이 다양한 상(기의 질적 차이)은 단지 제한적으로 리를 실현하기 때문에(理一分殊, 理通氣局), 서로 다른 본성을 지닌 다양한 유와 종이 출현한다”는 것을 말한다. 그리고 기의 질적 차이에 의해 만물은 자체 내에 다양한 계기들(moments)을 지닐 뿐만 아니라, 각각의 계기에 내속하는 고유 본성을 지니는데, 이것을 우리는 ‘다측면’이라고 부르고자 한다. 요약하면, 주자의 존재론은 “우주에 충색해 있는 형상을 지닌 모든 존재는 오로지 기에 의해 ‘통일적 실재성’을 이루고 있다는 점에서 ‘기체 일원론’이라고 한다면, 이렇게 기에 의해 통일된 실재성은 그 취산에 따른 질적 차이에 의해 다양한 본성을 지닌 서로 다른 만물을 출현시킨다고 하는 점에서 ‘본성 다원론’이며, 나아가 각각의 사람과 사물 또한 그것을 구성하는 각각의 계기들에서 기의 질적 차이에 의해 다양한 측면이 있을 수 있다고 한다는 점에서 다측면 일원론(하나의 통일된 고유 본성을 지니지만, 그것을 구성하는 다양한 계기 및 측면으로 조명할 수 있다)이라고 할 수 있다.

기의 취산에 따라 나타나는 다양한 상의 차이에 상응하여 다양한 본성을 지닌 만물이 출현함을 설명하는 ‘기체 일원론-본성 다원론’을 좀 더 구체적으로 살펴보자. 주자는 “일원의 기가 운행하고 유동하여 잠시도 쉬지 않으면서 허다한 만물을 지어낼 뿐이다.²⁰⁾ 혹은 “일원의 기가 천지 간에 두루 운행하여 만물이 나뉘지고 구별되지만, 비록 (만물이) 혹 같지 않더라도 처음부터 일기(一氣)에서 떨어져 있는 것은 아니다.²¹⁾”고 말한다. 즉 만물의 질료인 기는 리를 담지하지만, 거기에 여러 種相이 있어 리의 발현을 ‘제한’하며, 이렇게 제한된 리와 기가 결합하여 구별되는 다양한 만물이 발생한다는 것이다.

리는 감정도 의지도 없고, 어떤 계획이나 헤아림도 없으며, 조작도 없다. 단지 이 기가 응취한 곳에 리는 그 가운데 있을 뿐이다. 천지간의 사람, 사물, 나무, 풀, 금수 등이 생겨난 것은 종이 있지 않는 것이 없으니, 반드시 종이 없을 수 없다. 천지는 하나의 사물을 나타나게 하는데, 그것은 모두 기이다. 리는 하나의 깨끗하고 텅 비어 있는 넓은 세계일 뿐, 형적이 없다. 리는 조작할 줄 모른다. 그러나 기는 차츰차츰 빚어내고 응취하여 만물을 낳는다.²²⁾

즉 천지간의 만물이 서로 다른 근거는 바로 이렇게 기가 취산 과정에서 다양한 중상(淸濁, 厚薄, 正偏, 明暗, 精粗, 通塞 등)을 지니고 제한적으로 리를 실현하기 때문에 다양한 본성을 지닌 다양한 종류의 만물이 출현한다는 것이다. 그래서 그는 “리의 관점에서 보면 만물은 근원을 하나로 하기에 인물과 귀천의 차이가 없지만, 기의 관점에서 보면 正通한 것을 얻으면 사람이 되고, 偏塞한 것을 얻으면 물이 된다.”²³⁾고 말함으로써 사람과 만물의 차이는 부여받

20) 『朱子語類』 1 : 18. 一元之氣 運轉流通 略無停間 只是生出許多萬物而已.

21) 『朱子語類』 27 : 35. 如一氣之周乎天地之間 萬物散殊 雖或不同 而未始離乎氣之一.

22) 『朱子語類』 1 : 13. 理無情意 無計度 無造作 只此氣凝聚處 理便在其中 且如天地間 人物草木禽獸 其生也莫不有種 定不會無種 天地生出一個事物 這個都是氣 若理則只是個淨潔空闊底世界 無形迹 他卻不會造作 氣則能醞釀凝聚生物.

23) 『大學或文』 經1章. 以其理而言之 則萬物一原 故無人物貴賤之殊 以其氣而言之 則得其正

은 기의 정통과 편색의 차이에 있다고 말한다. 나아가 그는 인간과 여타 존재 자간에는 치환할 수 없는 명확한 차이가 있다고 말한다.

사람의 性은 明暗으로 논한다. 물의 性은 단지 偏塞할 따름이다. 暗한 것은 明하게 할 수 있다. (그러나) 이미 偏塞한 것은 通하게 할 수 없다.²⁴⁾

즉 편색한 기를 받은 사물은 허령한 마음이 없기 때문에 리를 인식할 수 없고, 따라서 리의 인식에서 나오는 전체와의 조화에 참여할 수 없기 때문에 通할 수 없다. 그러나 사람은 비록 암(暗)한 기를 받고 태어났다고 할지라도 허령한 마음이 있기 때문에 학문과 경험을 통해서 리를 자각하고 부여받은 본성을 회복할 수 있다. 나아가 주자는 같은 종 내의 차이, 그리고 도덕성과 심지어 길흉화복마저도 품부받은 기의 차이로 설명하는 경향을 드러낸다.

사람이 通하는 기를 받았으나 淸濁의 차이는 없을 수 없으며, 正한 기를 받았으나 美惡의 차이는 없을 수 없다. 따라서 그 품부된 質이 淸하면 지혜롭고, 濁하면 어리석고, 美하면 어질고, 惡하면 不肖하는 것과 같이 동일할 수 없다.²⁵⁾

사람에 있어 품부된 기가 厚하면 복이 厚하고, 기가 薄하면 복이 薄하다. 품부된 기가 華美하면 富盛하게 되고, 衰頹하면 卑賤하게 된다. 기가 長하면 장수하고, 短하면 요절하는데, 이것은 필연의 이치이다.²⁶⁾

이렇게 우리는 ‘기체 일원론이자 본성 다원론’으로 “천지간의 사람, 금수, 사물, 나무, 풀 등” 다양한 본성을 지닌 種들이 출현함과 아울러 종 내적이

且通者爲人 得其偏且塞者爲物 是以或貴或賤 而不能齊也.

24) 『朱子語類』 4 : 8. 人之性論明暗 物之性只是偏塞 暗者可使之明 已偏塞者 不可使之通也.

25) 『大學或問』 經1章. 然其通也 或不能無淸濁之異 其正也 或不能無美惡之殊 故其所賦之質 淸者智 而濁者愚 美者賢 而惡者不肖 又有不能同者.

26) 『朱子語類』 4 : 97. 有人稟得氣厚者 則福厚 氣薄者 則福薄 則福薄 品得氣之華美者 則富盛 衰頹者 則卑淺 氣長者 則壽 氣短者 夭折 此必然之理.

차이가 생겨남을 설명하였다.

이제 우리는 이러한 ‘다측면 일원론’ 및 ‘일기체-다성론’으로 주자의 심신 관계론과 그의 이론이 함축하는 의미를 살펴보자. 이렇게 주자의 존재론을 ‘기체 일원론이자 본성 다원론’, 혹은 ‘다측면 일원론’으로 규정하면, 그의 심신관계론은 자연스럽게 드러난다. 우선 ‘일원론’이라는 관점에서 주자는 인간을 근원적으로 ‘심신의 통일된 실재성’으로 파악하고 있음이 드러난다. 이 점에서 본다면 심신을 분리시킨 다음 “이 양자는 어떤 관계에 있는가?”하는 질문은 잘못된 문제설정에서 비롯된 헛된 문제제기로 해소시킬 수도 있다. 그래서 그는 한편으로 “몸과 마음을 구분하여 두 지절이라고 말하는 것은 불필요하다. 대개 몸을 말하면 이미 마음은 갖추어져 있다.”²⁷⁾고 말하기도 한다.

그런데 ‘다측면’ 일원론이라는 관점에서 우리는 심리철학의 주제에 따라, 주자철학에서도 심신의 통일적 실재성을 이루는 인간에게서 “그 자체로서 마음이란 무엇인가?”라고 질문할 수 있다. 당연히 기체 일원론으로 본다면, 주자가 말하는 心 또한 우선 기이다. 마음은 구체적으로 활동하는 기이기 때문에 공적에 빠지는 것(縣空)을 면할 수 있다. 그런데 주자는 “마음이란 ‘기의 정상(氣之精爽)’이다”²⁸⁾고 말한다. 여기서 ‘정상’이라는 말은 통일적 실재성을 이루는 우리 인간의 여러 계기들(moments) 가운데 마음이 다른 계기들과 질적으로 다르다는 것을 표현한다. 즉 이 말은 인간 마음이 신체와, 혹은 다른 사물보다 질적으로 탁월한 어떤 것임을 뜻한다. 곧 기의 ‘精髓’로서 마음은 천하의 모든 리를 온전히 갖추고 밝게 조명할 수 있다(爽=明)는 것이다. 나아가 주자는 마음을 ‘虛靈不昧’ ‘虛靈明昭’ ‘虛靈明覺’ ‘神明’ 등과 같은 용어로 體用적으로 설명한다.²⁹⁾ 여기서 ‘虛靈’이란 기의 정상으로서 마음이 단순한

27) 『朱子文集』 卷40, 『答何叔京七書』. 但不必分身心爲兩節 … 蓋言心則心具焉.

28) 『朱子語類』 5 : 30. 心者 氣之精爽.

29) 『孟子集註』 7상 : 1의 朱子註 참조.

사물적 속성을 넘어선다는 뜻으로 마음의 본체를, 그리고 ‘불매(명소, 명각)’는 온갖 사물의 이치를 지각하는 마음의 작용을 나타내 준다.

마음은 사람의 神明이니, 온갖 리를 갖추고 만사에 응하는 것이다. 性은 마음에 갖추어진 리이며, 天은 또한 리가 따라서 나오는 것이다. 사람이 지니고 있는 이 마음은 전체가 아님이 없지만 리를 궁구하지 않으면 가려진 것이 있어 이 마음의 한량을 다하지 못한다.³⁰⁾

요컨대 기의 정상으로서 신령스런 우리 마음은 여타 존재자에 비해 탁월한 존재자로서 1) 모든 리를 구유하고, 2) 선천적인 앎을 지니는 동시에 지각한다. 그래서 그는 “지각되는 것은 마음의 리이며, 지각하는 것은 기의 영명(靈)함이다.”³¹⁾ 혹은 “성(性)은 마음이 지닌 리이고, 마음은 리가 모이는 자리이다.”³²⁾라고 말한다. 그래서 주자는 “마음은 형상이 없는 형이상자인 성(性)과 비교할 때, 미세하나마 형적이 있다.”³³⁾고 말하고 있다. 나아가 주자는 이제 마음의 정태적 상태를 표현하는 성과 그 움직여 나타남을 말하는 정(情), 그리고 성과 정의 포괄자이자 주재자로서의 心이라고 하는 이른바 ‘心統性情’을 제시하고 있다.

사람들은 대부분 性을 말하고 나서 心을 말한다. 그런데 마땅히 먼저 심을 말해야 한다. 옛 사람들이 글자를 만들 때 역시 먼저 ‘심’자를 만들었다. 성과 정情有 모두 ‘심’에서 따라 나왔다. 사람의 생을 말한다면, 먼저 이 도리를 알아야 생할 수 있는데, 허다한 도리는 오히려 심 속에 갖추어져 있다. 예를 들면, 仁義는 본래 性인데, 맹자는 仁義之心이라고 말하였다. 惻隱·羞惡는 본래 情인데 맹자는 惻隱之心·羞惡之心이라고 말하였다. 대개 性은 곧 심의 리이며, 情은 곧

30) 『孟子集註』 7상 : 11의 朱子註. 心者人之神明 所以具衆理而應萬事者也 性則心之所具之理 而天 又理之所從以出者也 人有是心 莫非全體 然 不窮理 則有所蔽而無以盡乎此心之量.

31) 『朱子語類』 5 : 28. 所覺者 心之理也 能覺者 氣之靈也.

32) 『朱子語類』 5 : 46. 性 便是心之所有之理 心 便是理之所會之地.

33) 『朱子語類』 5 : 51. 心比性 則微有跡.

성의 用이다. 이제 먼저 一心을 말한다하면, 성·정의 총 두뇌처를 알게 하면서 도리의 의착처를 알게 한다. 만일 먼저 성을 말한다하면 오히려 성 가운데 별도로 일심이 있는 것처럼 보인다. 횡거의 ‘心統性情’이란 말은 지극히 훌륭하다.³⁴⁾

먼저 마음의 구성을 분석적으로 설명하는 측면에서 본다면 ‘心統性情’의 ‘統’은 우선 “마음이 성과 정을 ‘包得한다’, ‘겸한다(兼)’, ‘갖춘다(具)’”는 의미이다. 그래서 주자는 말했다. “성은 未動이며, 정은 已動이다. 마음은 이동과 미동을 ‘포괄(包得)’한다. … 이른바 ‘心統性情’이다.”³⁵⁾ 혹은 “마음이란 성·정을 ‘兼’하여 말한다. 성·정을 겸하여 말한다는 것은 성·정을 ‘包括’한다는 것이다.”³⁶⁾ 그리고 “성이란 별개의 물건이 마음속에 있는 것이 아니라, 마음이 성·정을 ‘갖추고(具) 있다.’”³⁷⁾ 나아가 주자는 성과 정의 관계에서 마음이 어떤 역할을 하는가 하는 측면에서 ‘심통성정’은 “마음이 성·정을 주재, 통섭, 통솔, 관섭한다”는 뜻이라고 말한다. 그래서 그는 “마음이란 ‘주재’한다는 뜻이다. 動·靜을 모두 주재한다. 靜할 때에는 작용이 없다가 動할 때에 이르러 드디어 주재하는 것은 아니다. 주재란 혼연한 (태극의) 통체가 그 가운데 있음을 말한다. 마음이 성·정을 ‘통섭’하고, 흡사 성·정과 한 물건이 되는 것 같지만, 구별되지 않는 것은 아니다.”³⁸⁾ 혹은 “성은 체이고, 정은

34) 『朱子語類』 5 : 62. 人多說性 方說心 看來當先說心 古人制字亦先制得心字 性與情皆從心 以人之生言之 固是先得這道理 然才生 這許多道理却都具在人裏 此如仁義 自是性 孟子則曰仁義之心 惻隱羞惡 自是情 孟子則曰惻隱之心羞惡之心 皆性即心之理 情即性之用 今先說一箇心 便教人識得箇性情底總腦 教人知得箇道理存着處 若先說性 却以性中別有一箇心 橫渠心統性情語極好.

35) 『朱子語類』 5 : 67. 性是未動 情是已動 心包得已動未動 蓋心之未動則爲性 未動則爲情 所謂心統性情也.

36) 『朱子語類』 20 : 126. 心者 兼性情而言 兼性情而言者 包括乎性情也.

37) 『朱子語類』 5 : 64. 性 是理之總名 仁義禮智 皆性中一理之名 惻隱羞惡辭遜是非 是情之所發之名 此情之出於性而善者也 其端所發甚微 皆從此心出 故曰 心統性情者也 性不是別有一物在心裏 心具此性情.

38) 『朱子語類』 5 : 67. 心 主宰之謂也 動靜皆主宰 非是靜是無作用 及至動時方有主宰也 言主宰 則渾然體統自在其中 心統攝性情 非儻侗與性情爲一物 而不分別也.

용(用)이다. 성·정은 모두 마음으로부터 나온다. 그러므로 마음은 능히 성·정을 ‘통솔’하니, 統이란 병사들을 統率한다고 할 때의 ‘통’과 같이 主宰한다는 말이다.”³⁹⁾ 그리고 “성은 리를 말하고, 정은 피어난 곳을 말한다. 마음은 곧 성·정을 ‘관섭’함이다.”⁴⁰⁾라고 말하였다.

요컨대 ‘심통성정’을 주장하는 주자에 따르면, 마음은 “존재론적으로는 성·정을 兼·包括·具”하고 있으며, 실존론적으로는 마음이 “성과 정을 主宰·統率·管攝한다.” 그렇다면, 이러한 ‘심통성정설’을 통해 주자는 무엇을 말하고자 하는가?

情은 기본적으로 性의 현실태이지만, 성으로부터 일탈할 수 있다. 왜냐하면 정은 외적 자극에 대한 氣質之性의 감응이기 때문이다. 기질지성이란 기질에 타재되어 있는 성으로 그 자체 악한 것은 아니지만, 私적으로 감응하여 天命之性을 온전히 현현하지 못할 수 있다. 즉 인간의 정은 기본적으로 선한 성의 현현이지만, 피어날 때 기질이 매개하기 때문에 본연지성에서 일탈할 수 있다. ‘심통성정’이란 바로 이러한 천명지성과 그 현실적 감응인 정의를 관계를 규정한다. 인간 마음은 인간의 성과 실존적 감응인 정을 겸(포괄, 구유)한다. 다시 말하면, 마음은 리에서 유래하는 성을 갖추고, 그 현실적 감응인 정을 포괄하는 이른바 하이데거의 현존재(Dasein)이다. 즉 하이데거의 이른바 ‘현존재’가 존재(Sein)가 臨在하는 터전(Da)이듯이, 인간 마음 또한 궁극 존재인 天, 太極, 리가 모두 갖추어져 있는 터전이다. 이런 의미에서 모든 인간은 본래적(eigentlich) 존재이다. 그러나 현실의 인간은 또한 氣質을 지닌 구체적인 처세적 존재이다. 처세적 존재로서 인간은 기질적 욕망에 골몰하는 ‘소인(小人)’, 즉 하이데거의 이른바 ‘세인(das Man)’이 되기 십상이다. 그

39) 『朱子語類』 98 : 41. 性是體 情是用 性情皆出于心 故心能統之 統如統兵之統 言有以主之也.

40) 『朱子語類』 5 : 68. 性以理言 情乃發周處 心卽管攝性情者也 故程子曰 有指體而言者 寂然不動是也 此言性也 有指用而言者 感而遂通是也 此言情也.

러나 인간은 여기에서 벗어날 수 있다. 왜냐하면 인간 마음은 권리상 주체가 지 객체가 아니며, 반성능력을 갖추고 있기 때문이다. 반성할 줄 아는 마음은 그러면 무엇을 지향할 수 있는가? 다시 말하면, 신령한 마음 그 자체는 사물이 아니기에 자립성이 없고, 따라서 (현대 현상학자들의 언명대로) 그 무엇에 대한 마음이다. 그 무엇에 대한 마음은, 주자가 “신령스런 우리 마음은 앎이 있지 앎음이 없고, 천하의 사물들은 리를 지니고 있다. 그런데 오직 리에서 아직 궁구하지 못한 것이 있기 때문에 그 앎이 완성되지 못함이 있다.”⁴¹⁾고 하듯이, 리를 지향하고 지각한다. 그런데 리란 궁극 존재로부터 우리에게 부여되어 마음에 갖추어져 있는 성, 즉 인의예지이다. 이러한 자기의 본성을 자각한 인간 마음은 인간의 존재근거(所以然之故)이자 그러해야할 규범(所當然之則)이 되는 본성을 실현할 것을 결의할 수 있는데, 그것을 마음이 성·정을 주재(主宰, 統率, 管攝)한다고 말한다. 이는 곧 우리 마음이 형이상학적 리에서 유래하는 성을 ‘주체화’하여 구체적 현실에서 정으로 실현한다는 말이다. 다시 말하면, 마음은 그 의식 대상인 인의예지의 본성을 자각하면서, 이 본성을 통해 미동(未動: 嚴肅整齊)과 이동(已動: 中節)을 주재·관섭하여 기질에서 유래하는 사사로움을 제어하고, 정으로 표현되는 인간 감정을 자각적·주체적으로 통일시킨다. 이 氣質之私와 연관하여 주자의 마음과 신체의 관계를 다루어 보자.

앞서 맹자는 “마음이란 능히 반성할 줄 알기 때문에” 외물에 끌려 물화되지 않고, 신체를 주재할 수 있다고 말하였는데 주자 또한 그 말을 그대로 이어받고 있다.⁴²⁾ 그래서 주자는 “반성이란 사람의 가장 심오한 것으로 마음이 담당한다”⁴³⁾고 말한다. 그런데 그는 ‘반성’(思)을 지각판단과 의지적 주재(營

41) 『大學章句』「格物補亡章」. 蓋人心之靈 莫不有知 而天下之物 莫不有理 惟於理有未窮 故其知有不盡也.

42) 『孟子』 6상: 15의 朱子註. 心則 能思而思爲職.

43) 『朱子語類』 23: 23. 思在人最深 思主心上.

爲)라는 말로 좀 더 구체화하여 설명한다. 그래서 주자는 “지(知)와 의(意)는 모두 마음에서 나오며, 지(知)는 別識을, 의는 營爲를 담당한다”⁴⁴⁾고 말한다. ‘별식’이란 시비·선악·유무·동정·가치 등을 구별하는 판단능력을, 영위’는 행동에의 의지이다. 즉 마음이란 인식·판단·결단하여, 실행으로 옮기는 의지를 지니고 있으므로 “몸을 주관하고 만사에 응대할 수 있다.”⁴⁵⁾ 그래서 인심과 도심을 다음과 같이 해설한다.

허령지각한 마음은 하나일 뿐인데 인심과 도심의 다름이 있다고 하는 것은 혹 형기의 사사로움에서 생기고(其或生於形氣之私), 혹 성명의 바름에 근원(或原於性命之正)하여 지각하는 것이 같지 않기 때문이다. 그러므로 혹 위태하고 불안하며 혹 미묘하여 나타나기 어렵다. 그런데 사람은 형기가 없을 수 없다. 따라서 상지라고 하더라도 인심이 없을 수 없다. 그리고 또 성이 없을 수 없기에 하우라도 도심이 없을 수 없다.⁴⁶⁾

마음은 사람의 지각으로서 몸의 주체가 되어 사물에 응하는 것이다. 그 형기의 사사로움에서 생기는 것을 가리켜 인심이라고 말한다. 그 의리의 공의로움에서 발생하는 것을 가리켜 도심이라고 말한다. 인심은 움직이기 쉽지만 돌이키기는 어렵기에 위험하고 불안하다. 의리는 드러나기 어렵고 어둡기 쉽기에 미묘해서 잘 나타나지 않는다.⁴⁷⁾

여기서 주자는 우선 마음의 지각이 ‘형기의 사사로움에서 발생하느냐, 혹은 ‘성명의 바름에 근원하느냐’에 따라서 인심과 도심으로 나눌 수 있지만,

44) 『朱子語類』 15 : 124. 知與意 皆從心出來 知則主於別識 意則主於營爲.

45) 『朱子大全』 卷65, 『尙書 大禹謨』. 心者 人之知覺 主於身 而應事物者也.

46) 『中庸章句』 『序』. 心之虛靈知覺 一而已矣 而以爲有人心道心之異者 則以其或生於形氣之私 或原於性命之正 而所以爲知覺者不同 是以或危殆而不安 或微妙而難見耳 然人莫不有是形 故雖上智不能無人心 亦莫不有是性 故雖下愚不能無道心.

47) 『朱子大全』 卷65, 『尙書 大禹謨』. 心者 人之知覺 主于身而應事物者也 指其生于形氣之私者而言 則謂之人心 指其發于義理之公者而言謂之道心 人心易動而難反 故危而不安 道理難明而易昧 故微而不顯.

‘통일적 분산’ 혹은 ‘분산적 통일’의 방식으로 하나임을 명확히 한다. 그런데 인심이란 “배고픔과 배부름, 추움과 더위 등과 같이 우리 몸의 혈기와 형체에서 발생하는 것으로 타인이 알 수 없기 때문에 사사로운 것”⁴⁸⁾이라고 말한다. 그리고 도심은 보편적인 천명지성에 근원을 두고 의리의 공에 따르고자 하는 마음이다.

여기서 우리가 주목하는 것은 “인심과 도심의 다름이 있다고 하는 것은 혹 형기의 사사로움에서 생기고(其或生於形氣之私) 혹 성명의 바름에 근원(或原於性命之正)하기 때문에, 지각하는 것이 같지 않기 때문이다.”는 구절이다. 인심 즉 “배고픔과 배부름, 추움과 더위 등과 같이 우리 몸의 혈기와 형체에서 발생하는 것으로서 타인이 알 수 없기”에 ‘형기의 사사로움에서 발생한다’는 표현은 다름 아닌 “우리의 몸이 지각적인 마음에 영향을 끼친다”는 것이다. 인간의 신체적 배고픔과, 목마름, 추움과 더움 등이 마음에 작용하여 인심을 발생시킨다는 것이다. 그리고 하늘이 명한 인간 본성을 지각하여 거기에 따르고자 하는 순수한 마음의 도의적 지향이 도심이다. 그런데 주자는 육체적 욕구와 도의적인 지향 둘 모두가 자연·필연적으로 인간이 소유하고 있는 것으로 어느 쪽도 없을 수 없는 것으로 인정한다. 그런데 그는

“인심은 졸도이고 도심은 장수이다.”⁴⁹⁾

“마시고 먹는 것은 인심이다. 그 도가 아니고 그 의가 아니면 아무리 많은 재물이라도 취하지 않는 것이 도심이다. 만일 도심이 주가 된다면 인심은 도심에 명령을 들을 뿐이다.”⁵⁰⁾

“기뻐하고 성내는 것과 같은 것이 인심이다. 그러나 이유 없이 기뻐하여 기뻐함이 지나침에 이르러서도 중지할 수 없고, 이유 없이 성내어 성냄이 지나침에 이

48) 『朱子語類』 62 : 33, 如食幾飽寒暖之類 皆生于吾身 血氣身體而他人無與 所謂私也

49) 『朱子語類』 卷78, 『尙書 大禹謨』, 人心如卒徒 道心如將.

50) 『朱子語類』 같은 곳. 飲食 人心也 非其道非其義 萬鐘不取也 若是道心爲主 則人心聽命於道心耳.

르러서도 막을 수 없는 것은 모두 인심이 그러한 것이니 그렇게 하계끔 시키는 것이다. 모름지기 기뻐해야 할 바를 기뻐하고, 성낼 바를 성내는 것이 도심이다.”⁵¹⁾

라고 규정하여, 도의적인 면에서 인심과 도심을 통일시키고 있다. 요컨대 신체가 마음에 영향을 미쳐 인심이 일어난다. 그러나 이렇게 일어난 인심은 반성능력이 없는 신체로 말미암아 발생한 것이기 때문에 위태로워 지나치거나 모자랄 수 있다. 그러므로 천명의 성을 자각한 도심이 위주가 되어 인심을 절도에 맞게 조절(中節)해야 한다는 것이 주자의 주장이다. 즉 통일적 실제성을 형성하는 인간의 한 계기로서 형기를 지니는 ‘신체’는 현대적인 용어로서·공간적 물리적 속성을 지닐 뿐만 아니라 자발적인 지향성(人心)을 갖지만, 궁극적으로는 인간의 본성을 실현하고자 하는 마음의 의지작용(道心)을 수행하는 기관으로 정립되어야 한다. 그리고 마음은 신체의 형기에서 유래하는 인심에 의해 지배되어 物化될 수 있다. 그러나 마음은 반성 능력을 갖추고 성과 정을 주재·총괄하여 그 본성을 실현하는 주체가 될 가능성 또한 지닌다. 현대적인 용어로 다시 표현하면, 통일적 실제성을 이루고 있는 인간의 한 계기로서 신체는 보는 관점에 따라 물리적으로 수량화된 메커니즘으로 파악될 수 있지만, 마음의 의지에 따라 인간 본성을 실현하는 기구로 조명할 수 있다는 것이다. 그리고 동일한 차원에서 인간의 심적 측면 역시 신체적 형기에 의해 지배되어 그 주재력을 상실하고 물화되어 자연계의 매커니즘에 지배되는 일개의 육체로 전락할 수 있지만, 그와 다른 차원에서 인간 마음이 자연적인 세계 내의 하나의 객체로서 정립하는 존재자가 아니라 이 세계를 의미와 타당성의 세계로 구성하는 활동, 즉 자기 의미 실현의 주체로 볼 수 있다는 것이다. 바로 이점에서 주자는 권리상(de jure) 심신관계를 다음과

51) 『朱子語類』 같은 곳. 如喜怒 人心也 然無故而喜 喜至於過而不能禁 無故而怒 怒至於甚而不能遏 是皆爲人心所使也 須是喜其所當喜 怒其所當怒 乃是道心.

같은 규정한다.

“마음은 사람의 몸을 주재하는 것이고, 하나이지 둘이 아니며, 주체가 되며 객체가 되지 않으며, 사물에 명령을 내리며 사물의 명령을 받지 않는 것이다.”⁵²⁾

4. 인간과 동물 : 뇌 능력의 차이인가, 본성의 차이인가?

주지하듯이 서양철학의 플라톤에서 최소한 데카르트에 이르기 까지 고전적인 영혼론에서는 영혼(마음)을 신체와 개념(차원)상 구분하고, 영혼의 이치를 형이상학적 차원에서 정초·해명하려 했다. 그런데 현대 진보한 과학(신경생리학, 인공지능이론, 유전공학, 분자생물학, 그리고 컴퓨터 과학 등)의 맥락에서 심신문제에 접근하는 심리철학자들은 고전적인 심신이론과 다른 방식, 즉 인간 마음을 신체와 분리시키지 않고 문제를 해결·해소할 수 있다고 한다. 그래서 고전적인 심성론에서 영혼(psyche)와 물리(physis)의 대비를 통해 해명되던 인간의 자기 물음은 이제 ‘심적 현상’과 ‘신체 현상’이 어떻게 관계되어 있는지를 묻는 ‘심리철학’으로 전환되었다. 기실 현대 과학의 성과를 목도한 현대인들은 신체와 분리된 영혼은 미신적인 鬼神으로, 그리고 영혼 없는 신체는 단순한 屍體로 치부해 버린다. 그래서 영혼(마음, 의식)과 신체가 독립적 실체로 간주하는 이원론 등은 폐기하거나 종교적인 문제로 도외시한다.

전통적인 이원론적 인간이해에 대한 전형적인 비판은 ‘방법론적 회의’과정에서 ‘과장된 회의’에 의해 실체이원론자로 잘못 알려진 데카르트가 인간 자아에 대한 최종적 결론으로 언급한 다음 언명이 적절한 비판이 될 수 있을

52) 『朱子大全』 卷67, 『觀心說』. 心者 人之所以主乎身者也 一而不二者也 爲主而不爲客者也 命物而不命於物者也.

것이다. 즉 그는 “자연이 우리에게 가르쳐 주는 모든 것에는 어떤 진리가 들어 있음에 틀림없다”고 말하면서 정신과 육체의 현존을 확신하고, 인간 신체는 여타의 물체와는 달리 반드시 영혼과 결합되어야 하며, 신체와 영혼의 결합은 스콜라철학자들이 주장하듯 선박 안에서 선박을 조종하는 조타수의 경우와는 다르게, 밀접하게 상호작용하고 있기 때문에 이 양자의 결합을 통해서만 ‘온전한 인간’, ‘참된 자아’가 될 수 있다고 분명히 말했다.

“자연은 또한 아픔, 허기, 갈증 등과 같은 감각을 통해서, ‘내가 마치 조타수가 배에 타고 있듯이 신체에 머무는 것이 아니라, 신체와 매우 밀접하게 연결되어 있다는 것을, 즉 ‘내가 신체와 혼합되어 신체와 함께 하나의 전체를 이룬다는 것을 가르쳐 준다. 만일 이것이 사실이 아니라면, 나의 신체가 상처를 입는다 할지라도 오직 ‘사고하는 존재’일 뿐인 ‘나’는 전혀 고통을 느끼지 않을 것이다. 왜냐하면 ‘나’는 이 상처를, 마치 조타수가 자신의 배에서 무엇이 망가진 것을 보고 그러한 사실을 인식하게 되듯이, 오직 지성을 통해서만 인식할 것이기 때문이다.”⁵³⁾

나아가 현대 물리주의자인 김재권 또한 한 인터뷰에서 현대에서 이원론이 받아들여질 수 없는 이유를 간명하게 말해주고 있다.

— ‘심신수반론’이란 무엇인가?

“X가 Y에 수반된다는 것의 의미는 Y가 고정되면 X가 달라질 수 없다는 뜻이다. 마음과 뇌의 관계가 바로 ‘수반’관계다. 뇌의 물리적인 속성이 고정돼 있다면 정신적인 속성(의식, 무의식)도 고정된다”

— 몸과 마음이 분리돼 있다고 생각하는 전통적인 사유로서는 선뜻 수긍하기 힘들다.

“신체와 정신과의 관계는 뇌손상 환자에 대한 관찰에서 파악할 수 있다. 이런 증거들은 정신이 신체에 의존하고 있다는 사실을 충분히 보여준다. 전통적인 믿음들이 경험적인 증거가 발견됨에 따라 부인되고 개선된 사례는 많다. 뇌와 같은 물리적 기반이 없이 존재하는 정신을 믿는 일은 ‘마술’을

53) G. Dicker, Descartes, Oxford, 1993, p.182.

믿는 것과 다름없다.”⁵⁴⁾

김재권과 같은 방식으로 이원론이 비판된다면, 이제 현대 물리주의(유물론)적 심리철학이 어찌면 유일한 대안으로 등장한다. 여기서는 “존재론적 물리주의(ontological physicalism)’, 즉 시공간 내에는 물리적인 소립자들과 그 집합들 이외에는 그 어떤 구체적 존재나 실재들이 없다”는 관점으로 심신문제를 출발한다. 즉 이들은 1) 이 세계에는 비물리적 존재나 실재가 독자적으로 존재한다고 가정해야 할 필요충분한 근거가 있는가?, 2) 비록 비물리적 실재가 독립적으로 존재하더라도, 물리적인 공간 밖의 비물리적 실체가 ‘엄격한 물리적 법칙’의 지배를 받는 물리적 물체의 운동에 어떻게 영향을 끼칠 수 있는가? 라는 질문을 제기한다. 그리고 이 질문에 부정적으로 답하면서, ‘존재론적 물리주의’를 심신관계에 관한 논의의 출발점으로 삼는다.⁵⁵⁾ 요컨대 이들은 ‘물리계 내에서 마음’을 찾으며, 이 물리계 내에서의 마음은 아무런 인과적 역할을 못하기 때문에 제거(소거, 수반, 환원)될 운명에 있다고 말한다.⁵⁶⁾ 그러나 감각질 등과 같은 몇 가지 난제를 해소하지 못했기에, “물리주의는 완벽하지는 않지만, 거의 충분한 이론”⁵⁷⁾이라고 선언한다.

그런데 인식의 대상은 그 언제나 인식하는 의식의 상관자이다. 이른바 ‘실재 자체’란 이미 인식 주관에 매개된 ‘주관적 실재’일 따름이다. 존재의 실재성은 그 실재를 인식하는 우리 마음의 명료성에 상관된다. 즉 모든 인식대상은 지향하는 우리 마음의 상관자이다. 이들이 말하는 ‘물리적’ 혹은 ‘물리적인 것’이란 근현대 자연과학의 이념에 의해 요청된 추상적인 것일 뿐, 결코 이념

54) 동아일보, 2008년 8월 1일자, 21쪽.

55) Torrence E. Horgan, 『Physicalism(1)』, A Companion to Philosophy of Mind, Guttenplan(ed), Blackwell, 1994, p.471.

56) 김재권(하종호 역), 『물리계 안에서의 마음』, 철학과현실사, 1999, 215~8쪽 참조.

57) 김재권(하종호 역), 『물리주의, 완벽하지는 않지만 거의 충분한 이론』, 『물리주의』, 아카넷, 2007, 제6장 참조.

이전의 '생생하는 자연 그 자체'가 아니다. 이들은 '주관적' 특성들을 일관되게 제거하고 '순수 물리적인 것'에만 관심을 기울려 마음을 신체에 인과적으로 부착되는 보완물로 간주하거나 절단시킨다. 그러나 물리주의자들이 모든 유형의 주체성을 한갓 주관적인 것으로 치부하며 버리고 나서, 실험과 관찰을 통해 '순수 객관성'을 이론적으로 규명하지만, 여기에는 여전히 '소여된 것'을 '어떤 관점에서 바라보는 주관'이 불가분 개입된다.⁵⁸⁾ 물리적 법칙 또한 그 자체가 절대적인 것이 아니라, 지향하는 우리 의식의 상관자이며, 따라서 '발견의 이차성'과 '관계의 상대성'을 면할 수 없다. 즉 근원경험의 입장에서 보면, '세계'는 바로 그 세계를 의식하는 마음의 상관자일 따름이다. 요컨대 우리는 물리계 내에서의 마음이 아니라,生生하는 자연 그 자체에서 마음을 논구해야 한다. 물리주의자들이 금과옥조로 삼고 있는 '물리계의 인과적 폐쇄성의 논제' 또한 근원경험의 입장에서 보면 추상의 산물일 따름이다.

우리는 실체론적인 '형이상학적 전제'나 혹은 과학주의자들이 파악하고자 하는 '과학적 이론의 세계' 이전에 우리가 마음을 쓰고 생활하는 인간의 직접 경험의 실존의 장이 우리 현실을 온전히 드러내며, 나아가 이론적 도식을 통하여 마음과 신체를 분리하기 이전의 본래의 근원적 통일적 인간이야말로 '실체적 정신'이나 '물리적으로 환원된 마음' 그 이전의 온전한 인간의 실상이라고 할 수 없는가? 심신 문제에서 우리의 궁극적 귀의처는 바로 '형이상학적 전제'나 '자연과학적 이론화' 이전의 생생한 사태 자체로서 통일된 심신이 아닐까?

이미 아리스토텔레스에서부터 물리주의자(유물론)에 대한 전형적인 반론이 있다. 아리스토텔레스는 데모크리토스적인 유물론을 비판하면서, 이 입장에서는 영혼을 신체 속의 신체로 간주하고 있는데, 이는 "마치 다이달로스가 아프로디테의 나무 조각에 수은을 넣음으로서 그것을 움직이게 한 것처럼" 신

58) 에드문드 후설(신오현 역), 『현상학적 심리학강의』, 민음사, 1992, 247쪽.

체를 움직이게 한 것과 같다고 말하였다.⁵⁹⁾ 심신관계에 대한 데카르트주의적 이원론의 모델이 실증주의자들로부터 ‘기계 속의 유령(ghost in the machine)’으로 비판받아 왔다면, 영혼(마음)을 미세한 입자 등과 같은 물질적인 신체로 보는 것은 ‘신체 속의 신체’로 비판받아왔다. 유물론에 대한 이러한 비판은 곧 다음과 같은 현대적 질문과 맥락을 같이 한다.

우리가 단지 한 다발의 신경세포들에 의해 조정되는 세포덩어리에 불과하다면, 또한 우리가 ‘사물이 아닌’, 어쨌든 ‘우리’가 아닌 원자와 입자로 구성되었다면 행동하는 것이 무슨 소용이 있겠는가?⁶⁰⁾

그렇다면 이제 우리는 다음과 같은 논제 중 하나를 선택해야 할 처지에 놓여 있다.

우리들은 우리들의 결정이 의식(마음)에서 이루어지는지, ... (아니면) 의식이란 단지 뇌에서 기록된 역할을 하는 것에 지나지 않으며, ... (따라서) 결정과 감정은 우리가 그 움직임을 의식할 수도 없으며, 의식의 메커니즘에 의하여 통제할 수도 없는 신경세포에 의하여 계산되는 것인지?⁶¹⁾

여기서 우리는 후자를 선택하면 물리주의어로, 그리고 전자를 선택하면 주자의 성리학적 심신관계론으로 나아갈 수 있다. 그런데 “뇌라고 하는 물리적 기반이 없다면 마음(의식)이 신체를 움직이지 못한다는 것”, 그리고 “뇌가 손상된 환자를 보면 정신이 신체에 의존한다는 사실을 알 수 있다.”는 것 등은 물리주의자들이 자신들의 주장을 정당화해 주는 근거라고 생각하겠지만, 주자의 입장에서도 이 점을 인정할 수 있다. 그리고 현실적으로 분명 인간의

59) Aristoteles, De Anima, 406b18-9. 손병석, 『아리스토텔레스의 질료형상설에 대한 심신가치론적 고찰』, 『철학』 87, 2006, 36~7쪽 참조.

60) 장프랑슈아 르벨·마티유 리카르(이용철 역), 『승려와 철학자』, 이끌리오, 2004, 211쪽.

61) 장프랑슈아 르벨·마티유 리카르(이용철 역), 같은 책, 99쪽.

의식(정신)은 물리적인 뇌에 의존하여 출현한다. 그러나 비록 “의식이 뇌에 의존하여 출현한다고 할지라도”, 우리의 의식은 자율성을 지니고 뇌를, 혹은 신체를 통어(通御)할 수 없는 것일까? 주자가 마음을 기의 정상이라고 규정하여 마음의 신체에 대한 주재성을 확보하고자 한 것은 바로 이러한 이유에서다. 그런데 ‘물리주의 일원론’과 주자의 ‘기체일원-본성다원론’은 같은 ‘일원론’이라는 점에서 그 거리가 그렇게 멀지 않을 수 있다. 그 결정적인 차이는 무엇일까? 이점을 살펴보기 위하여 우리는 또 다시 물리주의자 김재권의 인터뷰를 살펴보자.

- (심심문제를 연구하면서) 혹시 동양전통 사상인 理氣論에 영향을 받았나?
“몇몇 학자들이 理氣의 문제를 심신의 문제와 결부시키려고 시도했다. 내가 보기에 리와 기 모두 정신적인 것의 다른 측면이다. 심신의 문제와 리기의 문제는 전혀 다르다.”
- 뇌를 가진 동물과 뇌를 가진 인간의 차이점이 무엇인가?
“뇌의 능력에 차이가 있는 것일 뿐이다.”(침팬지가 인간과 같은 능력의 뇌를 가졌다면 정신적 능력도 인간과 같았을 것이라는 설명이었다.)⁶²⁾

여기서 성리학적 존재론에서 말하는 리와 기를 모두 정신적인 것으로 치부해 버린 대답은 고질적인 정신-물질의 이원론적 도식에 의한 선입견에서 나왔다고 판단된다. 우리가 지금까지 살펴보았듯이 기는 정신-물질로 나누기 이전의 이 세상에 존재하는 유형유위한 모든 것을 총괄한다. 우리의 판단으로 물리주의자들이 주장하는 ‘물리적인 것’과 ‘기’의 차이는 다음과 같은 것에 있다. 그것은 우선 물리주의자들이 근현대 자연과학의 이념에 충실하여 인과론을 근본원리로 판단하고, 순수 ‘물리적인 것’을 확보하기 위해, 그리고 ‘물리계의 인과적 폐쇄성의 원리’에 의해 ‘한갓 주관적인 것으로 치부되는 것’

62) 한국일보 및 동아일보, 2008년 8월 1일자.

과 ‘물리계 내에서 인과적인 역할을 담지하는 못하는 것’을 일관적으로 배제한다는 것이다. 그런데 주자의 성리학에서는 인과관계에서 모종의 역할을 하는 것만을 실제로 간주하지 않는다. 즉 주자는 인과관계에서 관계항이 아니라, 만물의 존재 근거(所以然之故)와 이 근거에 말미암아 마땅히 실현해야 할 준칙(所當然之則)을 찾으며 하였다. 다시 말하면, 물리주의자들이 물리적인 원인-결과 의 메커니즘을 찾고 있다면, 주자는 이유(근거)-귀결의 관계, 즉 유형유위한 만물에서 그 존재근거(理=性)를 찾고, 그 존재근거에 부합하기 위해 마땅히 구현해야 하는 당위규범을 찾아 실천함으로써 그 존재의미를 구현하고자 하였다고 하겠다.

그렇다면 여기서 우리는 두 번째 질문, 즉 “인간과 동물의 차이는 무엇인가?”하는 것으로 나아가 보자. 여기서 물리주의자들의 선택은 ‘뇌 능력의 차이’였다. 그런데 주자는 인간과 동물은 그 ‘본성’이 다르다고 주장한다. 우리가 주자의 입장을 ‘기체일원-본성다원론’으로 정의한 것은 바로 이 때문이었다. 그런데 일찍이 맹자는 “인간과 금수의 차이는 아주 드물다고 할 수 있는데, 대부분의 사람들은 그것을 버리지만, 군자만이 보존한다.”⁶³⁾고 말하였다. 여기서 그 드문 것은 무엇인가? 그것은 바로 동물과 구별되는 인간의 본성으로, 유가는 그것이 ‘인의예지’라고 하는 마음의 덕(心之德)으로 갖추어져 있다고 말한다. 맹자는 “본성이란 다름 아닌 생물학적 것(生之謂性)에 지나지 않는다”는 자연주의자인 고자에게 그런 논리는 “개의 성과 소의 성이 같으며, 소의 성과 사람의 성이 같다”⁶⁴⁾는 논리로 귀결된다고 설과한 적이 있다. 그리고 이른바 『유자입정』의 비유를 통하여 선한 사단(四端)의 존재를 확인해 주었다. 주자는 이를 계승하여 마음의 본성에 초점을 맞추고 그 존재를 증명

63) 『孟子』 4하 : 19. 孟子曰 人之所以異於禽獸者 幾希 庶民去之 君子存之

64) 『孟子』 6상 : 11. 孟子曰 生之謂性也 猶白之謂白與 曰然 白羽之白也 猶白雪之白 白雪之白 猶白玉之白與 曰然 然則犬之性 猶牛之性 牛之性 猶人之性與.

하고자 하였다. 여기서 우리는 두 가지를 설명하고자 한다. 그것은 주자가 말하는 마음은 자기-의식의 주체라는 것, 그리고 그 마음의 본성은 알 수 있다고 주장했다는 것이다.

‘자기의식’이란 우리의 관념이나 의지가 외적 조건에 의해 야기된다고 할 지라도, 그러한 관념이나 의지가 자신의 것으로 의식하는 마음의 반성적 차원을 말한다. 주자의 심성론에서도 이러한 자기의식의 가능성이 내포되어 있다. 왜냐하면 주자철학에서 리의 인식은 자연히 마음의 리에 대한 인식을 포함하기 때문이다. 만일 인간 마음이 어떤 점에서 자각적이지 않다면, 즉 인식작용으로서의 자신을 인식할 수 없다면, 혹은 의식적으로 존재하는 자기 자신을 의식할 수 없다면, 마음의 리는 영원히 인간의 이해 범위를 벗어난 것이 되고 말 것이다. 그러나 한편으로 주자는 마음을 종종 ‘눈’ 혹은 ‘거울’에 유비했는데, 이런 유비는 주자가 “우리의 마음은 자기 자신을 인식할 수 없다”고 주장한 것으로 해석하게 만들 수도 있다.

불교의 학문은 마음으로 마음을 구하고, 마음으로 마음을 부린다. 입이 입을 무는 것, 눈이 눈을 보는 것과 같이 이치에 어긋난다.⁶⁵⁾

주자의 이 주장은 단지 우리 마음은 자기 자신을 대상적으로 객관화하여 인식할 수 없다는 것이다. 그런데 ‘허령명각’한 마음은 그 자체가 이미 앎이라는 주자의 주장은, “인간 의식은 언제나 그 무엇을 그때그때의 의식 대상으로 삼으며, 이때 이 ‘대상의식’은 언제나 동시에 ‘자기의식’을 수반하게 마련인데, 이러한 자기의식을 ‘전반성적 의식’이라고 부른다”고 말한 사르트르식의 관점⁶⁶⁾이 주자철학에도 나타나 있다.

그런데 여기서 문제는 인식론적인 난점이다. 기의 精爽으로서 인간 마음

65) 『朱子大全』 권67, 『觀心說』. 釋氏之學 以心求心 以心使心 如口齧口 目視目.

66) 신오현, 『자유와 비극』, 문학과지성, 1979, 제2부 1장 참조.

에는 그 본성으로 리가 가장 온전하게 구유되어 있고, 그 리는 소리도 형적도 없는 형이상자이다. 이 소리도 형적도 없는 마음의 리를 어떻게 인식할 수 있는가? 여기서 주자의 길은 현상학자들처럼 마음은 비록 대상화할 수 없지만 그 지향성, 즉 대상화하는 작용으로부터 분리될 수 없으며, 그 대상화하는 활동 속에서만 자신을 드러내고 그 작용을 전반성적으로 의식한다는 것이다. 즉 지향적으로 대상화하는 활동성에 드러난 마음의 단서를 증험하고 ‘추론(推而論之)’하여 우리는 마음의 본성을 인식할 수 있다는 것이 주자의 주장이다.

“그러나 四端이 아직 피어나기 전 이른바 渾然한 전체는 소리와 냄새로 말할 수 없고, 모양으로서도 말할 수 없는데 무엇으로 燦然하게 이와 같은 조리가 있음을 알 수 있겠는가? 대개 리의 증험이란 바로 피어난 곳에 의존하여 나아가 증험할 수 있다. 무릇 만물에는 반드시 뿌리가 있다. 性의 리는 비록 형상이 없으나, 단서가 피어난 것에서 가장 잘 증험할 수 있다. 그러므로 그 측으로 말미암아 반드시 인이 있음을 알고, 수으로 말미암아 반드시 의가 있음을 알고, 공경으로 말미암아 반드시 예가 있음을 알고, 시비로 말미암아 반드시 지가 있음을 안다. 본래 리가 안에 없다면 어떻게 밖에 단서가 있을 수 있겠는가? 밖에 단서가 있음으로 말미암아 반드시 안에 리가 있음을 속일 수 없다.”⁶⁷⁾

요컨대 우리는 1) 눈은 눈 자체를 볼 수 없고, 거울이 거울 자신을 반추할 수 없는 것과 같은 이치로 우리 마음은 마음 자체를 대상적인 것으로 결코 확인할 수 없다. 따라서 2) 우리의 마음 자체는 i) (대상적인 것으로 확인하려고 하는 한에서) 전혀 알 수 없는 것이거나, 혹은 ii) 비대상적인 절대

67) 『朱子大全』 卷65, 『尙書·大禹謨』. 然四端之未發也 所謂渾然全體 無聲臭之可言 無形象之可見 何以知其燦然有條若此 蓋是理之可驗 乃依然就他發處驗得 凡物必有本根 性之理 雖無形 而端緒之發 最可驗 故由其惻隱 所以必知其有仁 由其羞惡 所以必知其有義 由其恭敬 所以必知其有禮 由其是非 所以必知其有智 使其本無是理于內 則何以有是端于外 由其有是端于外 所以必知有是理于內 而不可誣也.

적 自證적인 방식으로만 인식할 수밖에 없다(問卽答 答卽問). 그런데 이 논제에서 1)은 논리적 진리라는 점에서 우리는 받아들여야 하며, 그렇다면 2)의 논제는 어떻게 받아들여야 할까? 현대 물리주의적 심리철학은 주로 i)의 입장에서 마음을 물리적 신체로 환원, 소거하거나 혹은 수반적인 것으로 치부해 버린다. 그런데 주자는 ii)의 입장에서 서 있다. 즉 四端은 마음의 본성에서 ‘무조건적이며 자발적으로’ 우리나라왔기에 사실(경험)과 독립적이라는 의미에서 ‘순수’한 마음의 작용이다. 그런데 이 순수한 마음의 작용은 그 존재를 함축한다. 비근한 예로, 보는 작용이 있음은 눈의 존재를 함축하고, 듣는 작용이 있음은 귀의 존재를 함축하듯이, 순수 마음의 작용은 그 존재를 함축한다. 이를 논리화 한 것이 바로 주자의 체용론이다. 요컨대 마음 자체(본성)와 그 작용은 체용의 관계로서 하나가 아니면서 둘도 아닌(不一而二), 혹은 하나이면서 둘(一而二)인 관계(同卽異, 異卽同)에 있다(體用一源, 顯微無間). 그러므로 우리는 무조건적이며 자발적으로 마음의 본성에서 발출한 四端이라는 순수 마음의 현상이 있다는 사실을 미루어 추론하여 그 마음의 본성인 四德이 있음을 알 수 있다는 것이다. 이렇게 주자는 우리에게 그 본성이 있음을 인식할 수 있다고 말하였다.

그러나 여기서 우리는 다시 물어보자. “이러한 본성, 즉 리가 도대체 어떤 의미가 있는가?”라고. 그것은 소리도, 형상도, 냄새도 없다. 물리계에서 인과적인 영향을 행하지 못한다. 그야말로 無적인 것이고, 아무런 의미도 없는 것이 아니겠는가? 여기에 대해 주자는 다음과 같이 답하고 있다.

많은 사람들이 저 道理라고 하는 것을 하나의 實體가 없는 공허한 물건이라고 생각하고 있다. … (그런데) 배를 만들어 물위를 가고, 수레를 만들어 땅위로 가는 것과 같은 것들로 예를 들면, 지금 시험 삼아 여러 사람들이 힘을 합하여 배 한 척을 땅위에서 밀어 본다면 반드시 가게 할 수는 없을 것이니, 비로소 그 때에야 배는 육지를 갈 수 없다는 것을 알게 될 것이다. 이것을 실체라고 하는

것이다.”⁶⁸⁾

여기서 주자는 만물의 존재근거인 ‘리’가 물리적인 세계에서 감관을 통해 확인되고 귀납-가설적으로 입증되는 물리주의적 인과법칙보다 어떤 점에서 더 근원적이며, 더 강력한 실체라고 주장하고 있다. 요컨대 배(船)의 리는 ‘물 위로 가는 것이다’고 가정할 때, ‘물위로 가야하는 것’이라고 하는 배의 當然之理는 배의 구성요소를 분해하여 살핀다고 하더라도 우리의 감관에 의해 관찰되지 않고, 실증적 근거에서 무의미한 공허한 것에 불과하다고 할 수 있다. 그런데 만일 ‘물 위로 가야한다’고 하는 배의 리를 무시하고, 배를 땅 위로 가게 한다면 수 명의 장정들이 그 일에 매달려도 거의 배를 움직이게 할 수 없을 것이다. 바로 이와 같이 ‘배는 물 위로 간다(가야한다)’는 것과 같은 방식의 배의 리(본성)는 비록 배를 물리화학적으로 관찰하는 것으로 확인할 수는 없지만, 기실 인과율보다 더 근원적이며, 현실에서 더 강력한 영향력을 행사한다 말이다.

이렇게 주자는 인간 마음은 주체적인 자기의식이며, 자기 내의 본성을 인식할 수 있다고 주장하였다. 그리고 그 본성은 인간의 존재근거이기 때문에 그 근거에서 귀결되는 준칙을 실현하여 그 본성을 구현할 때에 인간의 존재 의미가 형성된다고 말하였다. 나아가 인간 마음은 신체와 유기적 통일성에서 상호작용을 통해 끊임없는 조화와 보완을 통해 그 본성을 구현함으로써 인간의 자기완성을 이룬다고 주장하였다.

68) 『大學章句』經1章의 朱子細註. (朱子曰) 人多把這道理 作一箇懸空底物 … 如作舟行水作車行陸 今試以衆力 共推一舟於陸 必不能行 方見得舟不可以行陸也 此之謂實體.

【참고 문헌】

- 『孟子』, 『朱子語類』, 『朱子大全』, 『大學章句』, 『大學或問』.
- 장프랑수아 르벨 · 마티유 리카르(이용철 역), 『승려와 철학자』, 이끌리오, 2004.
- 김재권(하중호 역), 『물리주의』, 아카넷, 2007.
- 김재권(하중호 역), 『물리계 안에서의 마음』, 철학과현실사, 1999.
- 김재권(하중호 · 김선희 역), 『심리철학』, 철학과 현실사, 1997.
- 신오현, 『자아의 철학』, 문학과지성, 1985.
- 신오현, 『자유와 비극』, 문학과지성, 1979.
- 후설(신오현 역), 『현상학적 심리학강의』, 민음사, 1992.
- 아리스토텔레스(유원기 역주), 『영혼에 관하여』, 궁리, 2001.
- 손병석, 『아리스토텔레스의 질료형상설에 대한 심신가치론적 고찰』, 『철학』 87, 2006.
- Guttenplan(ed), A Companion to Philosophy of Mind(CPM), Blackwell, 1994.
- Bunnin and E. P. Tsui-James(eds), Blackwell Companion to Philosophy, Blackwell, 1996.
- Block. Ned(ed), Reading in Philosophy of Psychology, Vol. I, Harvard Univ Press, 1980.
- Wing-Tsit Chan, A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton Univ Press, 1963.
- Dicker. G, Descartes, Oxford, 1993.

Abstract

Neo-Confucianism on Theory of Mind-Body Relation

Lim, Heon-Gyu

This article's aim is 1) to reconsider Chu Hsi's theory of LI-KI(理氣論) & Human mind-nature(心性論) as Neo-Confucian theory of Mind-Body relation, 2) to reconstruct his theory of Mind-Body relation, 3) and to contrast with modern philosophy of mind as physicalism. Chu Hsi's theory of LI-KI & Human mind-nature is a monism of substrata and a pluralism of essences, as well as mind and body. Chu Hsi's theory of Mind-Body relation is based on many-aspect monism. On Chu Hsi's account, each concrete event falls under two level, called LI and KI. Mind & Body are two aspects of a single event. Mind as distinguished KI is defined by its intentionality and presidency. Chu Hsi's theory of Mind and Body relation differs from the Descartete's theory of two substance. And His theory is distinguished from phenomenism that is represented by D. Hume or modern scientism. Because the phenomenism or the scientism only speaks of the changeable aspect(用) of the mind, the function, but not the unchangeable aspect(體) of mind.

Key Word

Neo-Confucianism, theory of mind-body relation, modern philosophy of mind, LI-KI, Human mind-nature

▪ 논문투고일 : 2009.6.28. 심사시작일 : 2009.7.18. 심사완료일 : 2009.8.4.