

유교 심신관계론에 대한 일고찰

- 朱子와 栗谷을 중심으로 -

임현규*

차례

- I. 서론
- II. 心身二元論의 난제와 朱子-栗谷의 존재론
- III. 朱子の 人心道心說
- IV. 栗谷의 氣發理乘一途說과 그 의의

【국문초록】

이 논문은 인간 본성에 대한 모든 이론은 '인간성 일반' 뿐만 아니라, 인간들 간의 차이 및 인간 각자의 내면적 갈등, 그리고 인간들 간의 관계에 대한 종합적인 해명이 필요하다는 점에 착안하여, 유가의 인간 본성에 대한 몇 가지 전형적인 이론을 이러한 관점에서 해명함으로써 유교적 심신관계론의 특징과 의의를 대비적으로 제시하고자 한 것이다.

이렇게 유교의 인간 본성에 대한 전형적인 이론을 살펴봄으로써 거기서 제시된 심신관계론을 해명하려는 본 논문은 우선 그러한 유가적 인간 본성론의 기원이 되는 『書經』 「大禹謨」의 이른바 '十六字心法'에서 시작하면서, 그것을 서양의 플라톤의 경우와 대비적으로 제시하였다.

다음으로 우리는 '十六字心法'을 해설하여 '萬世心學의 淵源'으로 정초하고, 유가의 道統論을 수립한 朱子の 공로와 거기에 나타난 주자의 존재론 및 인간 본성론에 대해 고찰하였다. 여기서 우리는 주자의 존재론은 '多側面 一元論' 혹은 '一氣體 多

* 강남대학교 철학과 교수

性論'으로 규정하고, 이러한 존재론은 존재 세계를 예지계와 현상계, 혹은 정신과 물질을 二分化하는 서양철학에 발생하는 고질적인 二元論的 심신관계론의 난제를 해결할 단서를 제공한다는 점을 부각시키고자 하였다.

마지막으로 이 논문은 朱子의 입장을 계승하고, 이를 '理通氣局說', '人心道心終始說', 그리고 '心性情意一路說' 등으로 정립한 율곡의 입장을 개관하였다. 그런 다음 우리는 율곡이 이러한 명제들을 통해 인간과 사물들 간의 차이, 인간들 간의 종 내적인 차이, 인간의 내면적 갈등, 그리고 인간들 간의 관계 등을 어떻게 설명하는 지를 살펴보면, 그것을 플라톤의 입장과 대비적으로 설명함으로써 그 특징을 부각시키고자 하였다.

주제어

人心, 道心, 人性論, 心身關係論, 心理哲學

1. 서론

이 세상에서 가장 분명한 것은 무엇이 존재한다는 사실이다. 그런데 동서양의 최고 고전은 “인간들은 이 세상에 존재하는 그 무엇에 대해 선천적으로 배우고 익히기를 좋아한다”는 말로 시작하고 있다.¹⁾ 인간이 존재하는 그 무엇에 대해 알 수 있고, 또한 알기를 좋아할 수 있는 이유는 인간이란 존재 그 자체가 이미 ‘의식의 존재’ 혹은 ‘존재의 의식’이기 때문일 것이다. 意識(意志 + 識: 言 + 音 + 戈 : 의도적으로 존재를 말이나 소리로 가지고 오기 위한 싸움)은 그 자체 무엇에 대해 인식(Bewusstsein von etwas)을 의미하기 때문에²⁾ 의식적인 존재인 인간에게 ‘인식의 체

1) 『論語』와 아리스토텔레스의 『형이상학』의 첫 구절에 나타나 있다.

2) 意識으로 번역되는 ‘Consciousness’(함께 알)와 독일어의 ‘Bewusstsein’(이미 알

계 혹은 체계적인 인식'으로서 學問(Science)이 가능하다. 그런데 이 세계에 대한 체계적인 인식을 통해 인식의 체계, 즉 이론을 구성하는 데에는 이론을 구성하는 자인 마음 혹은 의식의 문제가 가장 해결하기 어려운 아포리아 중의 하나로 알려져 있다. 그래서 예로부터 물질과 마음의 관계, 특히 심신관계론은 인간이 '세계를 이해하는 매듭'으로 모든 철학적인 문제가 집약되어 있다고 간주되어 왔다.³⁾

아마도 존재의 논리를 구성하고 해명하는 가장 잘 알려진 시도 중의 하나는 고대 그리스적 전통에서 유래한 것으로, 존재를 크게 'physis'(物)와 'psyche'(心)의 영역으로 나누어, 각각의 영역에서 고유한 본질을 탐구하여 설명하는 방식일 것이다. 이 전통에서는 일반적으로 인간의 이데아로서 불멸하는 정신(영혼, 마음, 의식)을 신체(육체)에 앞서 존재했던 것으로서 상정하여, 개념상 혹은 차원상(睿智界 대 現象界) 구별하여 인간을 이원적으로 설명하려고 시도한다. 이렇게 二元論적으로 정립된 인간관에 따르면, 인간의 이성과 지혜의 원천이 되는 영혼이 물질로 구성된 불투명한 육체 속에 갇히게 됨에 따라 無明과 신체적 본능의 지배를 받고, 인간은 無智와 假像의 세계에서 방황하게 되었다. 인간에게서 발견되는 유한성과 가변성, 그로 인한 인간적 고뇌는 모두가 인간의 신체성에서 유래한 것으로 파악된다. 따라서 신체성의 극복이 철학 혹은 종교의 사명이라고 규정하여, "철학이란 (신체를 벗어나는) 죽음의 연습이다"고 말하고 있는 실정이다.

이 글은 인간 본성에 대한 모든 이론은 '인간성 일반'에 관한 이론에만 초점을 맞추는 것이 아니라, 반드시 인간들 간의 차이 및 인간

고 있는 존재)라는 말은 바로 이런 사정에서 형성되었다고 할 수 있다.

3) 김재권(하종호 역), 『물리주의』, 아카넷, 2007, 19쪽.

각자의 내면적 갈등에 주목하여야 한다⁴⁾는 관점에서, 인간의 보편적인 본성과 인간의 신체적 욕망의 관계를 마음의 지향성의 관계로 환원하는 유교, 특히 朱子の 인심도심설 해석 및 그에 대한 율곡의 존재론적 정초를 존재 세계를 예지계와 현상계, 혹은 정신과 물질을 二分化하는 서양철학에 발생하는 고질적인 二元論의 문제를 해결하고, 현대 물리주의 일원론의 아포리아에 출구를 제시하는 하나의 단서를 제공할 수 있다는 입장을 개진하려고 한다. 이를 위해 우리는 우선 저 데카르트적 실체 이원론에 대한 대안으로서, 주자-율곡의 존재론인 ‘다측면 일원론’ 혹은 ‘기체일원론-본성다양론’을 제시할 것이다. 이를 통해 우리는 기체 일원론에서는 심신관계의 상호작용의 난제가 제기되지 않는다는 것을 천명하고자 한다. 그런 다음, 주자와 율곡이 인간과 사물들 간의 차이, 인간들 간의 종 내적인 차이, 그리고 인간의 내면적 갈등 등을 어떻게 설명하는 지를 살펴보면서, 서양의 이원론과 대비하고자 한다.

II. 心身二元論의 난제와 朱子-栗谷의 존재론

중국철학에서 존재의 문제와 가장 연관이 깊은 용어는 ‘氣’라고 할 수 있다. ‘氣’개념은 다양한 내포와 외연을 지니지만, 동아시아 우주론의 형성에 결정적인 역할을 한 것으로 우주만물의 기본 구성요소로서 質料적인 것이라고 하는 데에는 별다른 이견이 있을 수 없다.

개념의 발생으로부터 고찰하자면, ‘氣’라는 글자는 甲骨文에서 바람과

4) 로저 트그리(최용철 역), 『인간 본성에 대한 철학적 논쟁』, 간디서원, 1996 참조.

흙의 精靈이라는 의미에서 출발하였다. 그리고 『說文解字』 ‘氣字部’에는 “气는 云气”이며 “云은 구름이 회전하는 모양을 본뜬 것”이라고 설명하고 있다.⁵⁾ 요컨대, 바람이 나무에 불면, 단지 나무가 움직이는 것만 보이고 바람 그 자체는 보이지 않기에, 이 보이지 않은 바람과 같은 것을 氣라고 생각했다. 그래서 사람들은 원인이 무엇인지는 분명하게 규명할 수 없지만, 변화하는 현상들의 배후에 작용하는 것은 모두 氣라고 인식하게 되었다. 그래서 예컨대 사계절 및 추위와 더위의 변화를 모두 天氣의 운동이라 하였고, 동식물이 매일 성장하는 것 또한 氣의 작용이라고 하였다. 이러한 氣개념은 추상화되어, 결국 “형체는 알 수 없지만, 量을 잴 수 있는 어떤 것”을 가리키는 개념으로 광범위하게 응용되었다. 그래서 음양론과 결합해서는 陽氣, 陰氣, 和氣 등의 개념으로, 오행론과 결합해서는 五行之氣, 천지만물과 결합해서는 天地之氣, 그리고 萬物之氣라는 개념을 형성하게 되었다.

이러한 氣개념은 전국시대에 맹자에 의해 결정적인 정립과 동시에 전환을 맞게 되었다.⁶⁾ 주지하듯이 맹자는 ‘浩然之氣’를 설명하면서, “氣란 우주에 충직한 것으로 至大至剛한”⁷⁾ 만물의 보편적인 질료인이라고 말하였다. 나아가 그는 단지 외적 대상으로만 정의되던 氣개념을 인간 주체에도 적용하여 도덕적인 개념으로 변화시켰다. 그는 氣를 인간의 구성 요소

5) 小野澤精一 외(김경진 옮김), 『氣의 사상』, 원광대출판부, 1993, 32-33쪽 참조; 湯可敬撰, 『說文解字今釋』, 岳麓書社, 2005, ‘氣字部’ 참조.

6) 『十三經引得』에 따르면, 四書에서 ‘氣’라는 글자가 나오는 횟수는 다음과 같다. 『論語』 6회, 『孟子』 19회, 『中庸』 1회, 그리고 『大學』에서는 나오지 않는다. 그리고 性理學의 주제와 직결되는 ‘心’ 및 ‘性’이라는 글자가 나오는 횟수는 다음과 같다. 먼저 ‘心’은 『論語』 6회, 『孟子』 121회, 『大學』 13회, 그리고 『中庸』에는 보이지 않는다. 그리고 ‘性’은 『論語』 2회, 『孟子』 36회, 『大學』 1회, 『中庸』 9회이다.

7) 『孟子』 2상1. “敢問何謂浩然之氣 曰難言也 其爲氣也, 至大至剛.”

로서 道義와 짝하는 것이라고 말하고 있는데, 인간이 道義를 실현함에 따라 氣가 養成된다고 주장한다. 이러한 주장을 통해 맹자는 인간 마음의 의지(志)와 몸을 구성하는 氣는 서로 보완 완성되는 것이라고 주장하여, 몸과 마음을 분리시키는 것을 비판하고 상호 작용을 주장한다.⁸⁾ 바로 이 점이 후대, 특히 송대 성리학에 심대한 영향을 끼친 맹자의 공로라고 하겠다. 그리고 자연주의자 荀子 또한 “水火는 氣는 있으나 생명이 없고, 草木은 생명이 있으나 知覺이 없고, 禽獸는 知覺이 있으나 義가 없는데, 인간은 氣, 生命, 知覺 그리고 道義도 있다⁹⁾”고 말하고 있는 사실로 보면, 氣는 모든 생물과 무생물, 모두를 함께 아우르는 形象을 지닌 만물의 질료로 이해되고 있었다는 것을 알게 해 준다.

그런데 이러한 형상을 지닌 모든 것의 질료가 되는 氣의 개념으로 세계의 존재를 설명하는 것과 관련하여, 대립 혹은 보완적으로 함께 개진된 개념이 神, 心, 理와 같은 것들이다. 형상을 지닌 것에 대해 무형상의 어떤 것이라는 의미에서 (精)神의 개념, 그리고 특히 인간의 신체와 연관해서는 心の 개념이 제기되어 形-神의 문제가 서양의 심신의 문제처럼 제기되어 왔다. 이 개념을 면밀히 조사한 茶山 丁若鏞은 다음과 같이 말하고 있다.

神과 形이 잘 조화하여 인간이 된다. 神은 형체가 없고 또한 이름도 없다. 그 형체가 없기 때문에 이름을 빌려 神이라 부른다(鬼神의 神을 빌린 것이다. -原註). 心은 피를 주관하는 臟器로서 神과 形이 잘 조화된 기관이다. 그래서 이름을 빌려 心이라고 부른다(心은 五臟의 하나이며 肝·肺와 같은 것이다. - 原註.). 죽어서 形體를 떠나면 魂이라 부르는데, 孟子는 이것을 大體라 하였고, 佛家에서는 法身이라 하는데 문자상 일정한 명칭은 없다.¹⁰⁾

8) 『孟子』 2상:1. “志壹則動氣 氣壹則動志”

9) 『荀子』, 「王制」, 참조.

10) 「與猶堂全書」, 2, 권5:32. 「孟子要義」, “鏞案神形妙合 乃成爲人 神則無形 亦尙無名 以

다산에 따르면, 형상을 지닌 사물과는 다르게, 虛靈하지만 밝게 의적 사물을 知覺하는 마음은 한 글자로만 오로지 지칭할 수 없어서 心, 神, 靈, 魂, 大體 등으로 했다는 것이다. 특히 우리 속에 숨궁하여 밖으로 운용하는 것을 心이라 하는데 진실로 五臟가운데 血氣를 주장하는 것이 心(臟)이고, 정신과 신체가 오묘하게 결합하여 發用하는 자리는 모두 血氣와 相須하므로, 이에 혈기를 주관하는 것(心)으로써 속마음을 통칭했다는 것이다.¹¹⁾ 그리고 다산은 '心'이라는 글자의 용례를 세 가지 유형으로 구별하는데, 1) 五臟의 하나로서의 心(心臟), 2) 영명한 마음(靈明之心), 3) 영명한 마음의 발현으로서 心(心之所發之心 : 惻隱之心으로 대표되는 四端 등)이 바로 그것이다. 여기서 五臟의 하나로서 心(臟)은 인간과 동물이 함께 지닌 것이지만, 靈명한 마음은 인간에게만 고유한 것이다. 오장의 하나인 심장과 영명한 마음은 그 가리키는 것이 전체로서 하나이지만, 영명한 마음에서 발현되어 나오는 현상으로서 마음은 무수히 많을 수 있는데, 그것은 줄기와 가지의 관계(幹-枝)에 있다는 것이다.¹²⁾

그런데 다산 이전의 성리학의 집대성자인 朱子(1130-1200)는 우주의

其無形 故借名曰神 借鬼神之神心爲血府 爲妙合之樞紐 故借名曰心 心本五臟 字與肝肺同 死而離形 乃名曰魂 孟子謂之大體 佛家謂之法身 其在文字 無專名也.”

- 11) 『여전』 2, 권2:25, 「心經密驗」, “神形妙合 乃成爲人 故其在古經 總名曰身 亦名曰己 而其所謂虛靈知覺者 未有一字之專稱 後世欲分而言之者 或假借他字 或連屬數字 曰心曰神 曰靈曰魂 皆假借之言也 孟子以無形者爲大體 有形者爲小體 佛氏以無形者爲法身 有形者爲色身 皆連屬之言也 若古經言心 非大體之專名 惟其含蓄在內 運用向外者謂之心 誠以五臟之中 其主管血氣者心也 神形妙合 其發用處 皆與血氣相須 於是假借血氣之所主 以爲內衷之通稱.”
- 12) 『여전』 1, 권19:30, 「答李汝弘(載毅)」, “心之爲字 其別有三 一曰五臟之心 若云比干剖心 心有七竅者是也 二曰靈明之心 若商書曰各設中于乃心 大學曰先正其心者是也 三曰心之所發之心 若孟子所云惻隱之心 羞惡之心是也 第一第二 皆全言之者也 其第三則可一可二可三可四可五可六可百可千 孟子特拈其四心 以證仁義禮智之本 在於人心 與靈明本體之心 有幹枝之別耳.” 『茶山과 文山の 人性논쟁』, 한길사, 42-43쪽.

충색한 존재를 理와 氣에 의해 설명하였다. 주자에 따르면, 理는 1) 사물의 존재근거(品彙之根柢)이면서 변화의 가능근거(造化之樞紐)로서 당위법칙이 되며(所當然之則), 2) 존재자의 범주를 초월하는 形而上者이기 때문에 無形·無意·無爲·無計度이다. 그리고 形而下者로서 氣란 1) 인간과 사물 전부를 포함하는 모든 것의 구성요소로서, 2) 끊임없이 聚散을 거듭하는 運動因이며, 3) 理를 擔持하지만 그 聚散과정의 불균형으로 말미암아 다양한 種相을 지녀 단지 제한적으로만 理를 실현하기에 만물간의 차이, 種들간의 차이, 종 내적인 차이를 야기하는 것이다.¹³⁾ 그래서 朱子는 다음과 같이 말한다.

一元の 氣가 운행하고 유동하여 잠시도 쉬지 않으면서 허다한 만물을 지어낼 뿐이다.¹⁴⁾

一元の 氣가 천지간에 두루 운행하여 만물이 나뉘지고 구별되지만, 비록 (만물이) 혹 같지 않더라도 처음부터 일기(一氣)에서 떨어져 있는 것은 아니다.¹⁵⁾

이 구절에서 주자는 분명 존재하는 모든 것은 ‘一元の 氣’에 그 근원을 두고 있으며, 만물이 혹 동일하지 않다고 하더라도 이 일원의 기에서 떨어져 나가서 별개로 존재하는 것은 아니라고 주장하고 있다. 바로 이 점에 근거를 두고 우리는 그의 존재론을 基體一元論이라고 규정할 수 있다. 그리고 形象있는 모든 만물을 구성하는 질료인 氣는 間斷없이 서로 섞이고 운동을 하면서 다양한 차별상을 만들어 내며, 이러한 다양한 차별상(淸濁厚薄 등)으로 말미암아 단지 제한적으로만 보편적인 理를 구현

13) 『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”

14) 『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.”

15) 『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.”

함으로써, 만물은 각각 서로 다른 본성(各一其性)을 지니게 된다(理一分殊).¹⁶⁾

그런데 이러한 주자의 존재론의 논리를 율곡은 ‘理通氣局說’로 정교하게 정리하였다. 요컨대 율곡에 따르면, 만물의 존재근거(所以然之故)인 형이상자로서 理는 無形無爲하여 時空의 제약을 받지 않으며, 따라서 보편적이고 불변적이다(自若). 따라서 理에는 한 글자도 더할 수 없으며, 털끝만큼의 修養조차도 필요하지 않다. 그러나 有形有爲한 형이하자로서 氣는 時空의 제약을 받으며, 끊임없이 升降飛揚함으로써 參差不齊하게 되어 다양한 차별상을 나타내는데, 율곡은 이것을 논리화하여 ‘理通氣局’이라고 말하고 있다. 여기서 “理通이란 천지만물이 보편적인 理를 함께 하는 것으로”¹⁷⁾ “先後 本末과 같이 사물에 적용되는 범주를 초월하는 理가 氣를 타고 유행하여 氣가 치우치면 理 또한 치우치나 그 치우치는 것은 氣라는 것, 그리고 잡다한 기질 가운데에서도 존재하면서 그 性이 되지만, 그 본연은 변함없이 그대로라는 것”¹⁸⁾을 말한다. 그리고 “氣局이란 천지만물이 氣를 달리하는 것으로서”¹⁹⁾ “本末과 先後를 지니는 氣가 … 升降飛揚하여 조금도 쉬지 않아 천태만상으로 고르지 않아 온갖 변화를 낳음에, 그 본연을 잃기도 하고 잃지 않기도 하는데, 그 본연을 잃음에 있어서는 이미 그 본연은 없어지는 것”²⁰⁾을 말한다. 따라서 여기서 ‘理通

16) 이에 대한 좀더 상세한 논구로는 다음을 참조하라. 임현규, 「성리학적 심신관계론」, 『퇴계학과 한국문화』 45호, 2009, 405-436쪽.

17) 『栗谷全書』 卷20, 『聖學輯要』, “理通者 天地萬物 同一理也.”

18) 『栗谷全書』 卷10 書2, 『答成浩原』, “理通者何謂也 理者無本末無先後也 … 乘氣流行 參差不齊而其本然之妙 無乎不在 氣之偏則理亦偏 而所偏非理也氣也 … 至於清濁粹駁 … 之中 理無所不在 各爲其性 而其本然之妙則不害其自若也.”

19) 『栗谷全書』 卷20, 『聖學輯要』, “氣局者 天地萬物 各一氣也.”

20) 『栗谷全書』 卷10, 書2, 『答成浩原』, “氣局者何謂 氣 … 有本末也有先後也 … 有其升降飛揚未嘗止息 故參差不齊而萬物生焉 於氣之流行也 有不失其本然者 有失之本然者 既

이란 궁극적으로 하나의 리(理一之理)가 천지만물에 보편적이라는 것, 그리고 ‘氣局’이란 다양하게 나타나는 ‘分殊之理’를 설명해 준다. 理는 通하기 때문에 보편적인 一理일 수 있고, 이 一理를 氣가 局限하기 때문에 分殊之理가 된다는 것이다. 그렇다면 ‘理通氣局說’은 성리학적 우주론의 가장 중요한 핵심인 ‘理一分殊說’의 성립 근거를 설명해 주는 주요한 언명이라고 할 수 있다.

지금까지 논의한 주자와 율곡의 理氣論에 근거를 두고, 이들의 존재론을 현대 용어로 정리하면, ‘기체일원론이자 본성다양론’(一基體多性論), 혹은 다측면 일원론(many-aspect monism)으로 규정할 수 있다. 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 氣일 뿐이다”는 것이다. ‘본성 다양론’이란 “형상을 지닌 모든 것은 오직 氣일뿐이지만(일원론), 이 氣는 聚散과정의 불균형으로 말미암아 다양한 종상(淸濁, 厚薄, 偏全, 通塞, 明暗)을 나타내게 되는데, 이 다양한 氣의 質的인 차이가 보편적인 理를 단지 제한적으로만 실현하기 때문에(理一分殊, 理通氣局), 서로 다른 본성을 지닌 다양한 유와 종이 출현하고, 種 내의 차이가 나타난다는 것이다. 그리고 氣의 질적 차이에 의해 理를 제한적으로 실현하기 때문에 만물은 자체 내에 다양한 계기들(moments)을 지닐 뿐만 아니라, 각각의 계기에 내속하는 고유 본성을 지니는데, 그것을 우리는 ‘다측면’이라고 부르고자 한다.

요약하면, 주자-율곡의 존재론은 “우주에 총색해 있는 형상을 지닌 모든 존재는 氣에 의해 ‘통일적 실재성’을 이루고 있다는 점에서 ‘기체 일원론’이라고 한다면, 氣로 구성된 통일된 실재성은 그 聚散에 따른 질적인

失其本然 則氣之本然者已無所在.”

차이에 의해 다양한 본성을 지닌 서로 다른 만물이 출현한다는 점에서 ‘본성 다원론’이며, 나아가 각각의 사람과 사물 또한 그것을 구성하는 각각의 계기들은 氣의 질적 차이에 의해 다양한 측면을 지닌다는 점에서 다측면 일원론이라고 할 수 있다.

‘기체일원론이자 본성다양론’ 혹은 ‘다측면 일원론’으로 주자-율곡의 존재론을 규정해 보면, 이 입장은 서양철학이 지니고 있던 정신-물질의 이원론 혹은 중국철학적인 形-神의 대립문제를 일거에 해결하는 중요한 논제가 된다. 그것은 곧 주자와 율곡이 “마음이란 氣의 精爽이다”²¹⁾라고 말한 것에 집약되어 나타난다. 즉 주자와 율곡에 따르면, 마음 또한 미세하나마 형적을 지니고 있다²²⁾고 말함으로써 마음의 空寂性을 주장하는 이원론의 난제를 해결하려고 한다. 그러나 마음이 미세하나마 형적을 지닌 氣라고 말한다고 해서 주자와 율곡의 입장이 과학주의 물리일원론으로 환원되는 것은 아니다. 이들은 “마음이란 氣의 ‘精爽’이다”고 정의함으로써 마음이 지니고 있던 전래의 탁월성(虛靈明覺)을 그대로 유지한다. 즉 ‘氣의 精爽’(精=神 <-> 粗, 爽=明 <-> 昧)으로서 마음은 여타 사물과는 다른 탁월한 본성의 理를 지닌다(본성다양론). 다시 말하면, 氣의 精爽으로서의 마음에는 天理가 가장 온전하게 갖추어져 있어, 그것이 마음의 본체를 형성하는 데, 곧 仁義禮智의 性이다. 이렇게 마음이 인의예지의 본성을 가장 온전히 지니고 있다는 점에서 마음은 신체와 구분된다.

21) 『朱子語類』 5:30. “心者 氣之精爽”. 이에 대해서 율곡은 다음과 같이 해설하고 있다. “주자(朱子)는 ‘마음의 허령 지각(虛靈知覺)은 하나일 뿐인데, 혹 성명의 바른 데에 근원을 두기도 하고, 혹 형기의 사사로움에서 나오기도 한다.’ 하면서, 먼저 마음 심(心) 자 하나를 앞에 놓았으니, 마음은 곧 기운(心卽氣也)입니다.” 『栗谷全書』 卷10 書2, 「答成浩原」. “且朱子曰 心之虛靈知覺 一而已矣 或原於性命之正 或生於形氣之私 先下一心字在前 則心是氣也.”

22) 『朱子語類』 5:51. “心比性 則微有跡.”

나아가 주자와 율곡은 氣의 精爽으로서의 마음을 주로 ‘虛靈不昧(明覺, 明召)’²³⁾이라고 표현하고 있는데, 여기서 ‘虛靈’이란 마음이 여타의 사물적 존재자를 넘어서는 탁월한 존재라는 것을, 그리고 ‘不昧’ ‘明覺’ ‘明昭’라는 것은 인식론적 개념으로 마음이 온갖 이치를 구비하고 사물을 照明·自覺하여 經營할 수 있다는 나타낸다. 이렇게 마음은 온갖 이치를 구비하고 만물에 응대할 수 있는 존재자이기 때문에 주자와 율곡은 마음이란 ‘법적으로’ 주체이지 객체가 아니며, 物을 부리지 物에 부림을 당하지 말아야 한다고 말하고 있다.

“마음은 사람의 몸을 주재하는 것이고, 하나이지 둘이 아니며, 주체가 되며 객체가 되지 않으며, 사물에 명령을 내리며 사물의 명령을 받지 않는 것이다.”²⁴⁾

“하늘의 이치(天理)가 사람에게 부여된 것을 본성(性)이라 하고, 본성과 기운이 합해져서 한 몸(一身)을 주재(主宰)하는 것을 마음(心)이라고 하며, 마음이 사물에 감응하여 외부에 발현하는 것을 감정(情)이라고 부른다. 본성은 마음의 본체이고, 감정은 마음의 작용이다. 그리고 마음은 ‘아직 발현되지 않은 것’(未發)과 ‘이미 발현된 것’(已發)의 총괄하는 명칭이다. 그러므로 마음은 본성과 감정을 총괄·주재한다(心統性情)고 말한다.”²⁵⁾

이렇게 주자-율곡의 존재론을 ‘多側面 一元論’ 및 ‘一基體 多性論’으로 규정하여 살펴보면, 이들의 심신관계론이 지니는 의의는 자연스럽게

23) 『孟子集註』 7상:1 참조.

24) 『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.”

25) 『栗谷全書』 卷14 「人心道心圖說」. “天理之賦於人者 謂之性 合性與氣而爲主宰於一身者 謂之心 心應事物而發於外者 謂之情 性是心之體 情是心之用 心是未發已發之總名 故曰心統性情.”

드러난다. 그것은 우선 '일원론'이라는 점에서, 인간을 근원적으로 '심신의 통일된 실재성'으로 파악하고 있으며, 따라서 여기서는 이원론의 난점에서 나타나는 심신의 상호작용의 문제가 제기되지 않는다. 이 점에서 본다면 心身을 분리시킨 다음 "이 양자는 어떤 관계에 있는가?"하는 질문은 잘못된 문제설정에서 비롯된 헛된 문제제기로 해소시킬 수도 있다. 따라서 "몸과 마음을 구분하여 두 지절이라고 말하는 것은 불필요하다. 따라서 몸을 말하면 이미 마음은 갖추어져 있다."²⁶⁾고 말할 수 있다.

다음으로 '본성 다원론'의 입장에서 본다면, 마음과 몸은 같은 一元의 氣에서 유래되었다는 점에서는 상호작용 할 수 있다. 다만 인간 마음은 기의 精爽으로 인의예지의 본성을 가장 온전히 갖추고 있지만, 신체는 그렇지 못하다는 점에서, 마음과 몸은 그 본성을 달리할 따름이다. 그렇다면 서로 다른 본성을 지니는 마음과 몸은 어떤 관계에 있어야 하는가? 물론 권리상 만물을 부려야 하지 만물로부터 부림을 당하지 않는 마음이 몸을 通御해야 한다는 것은 이들의 논리에서 분석적으로 제시된다. 그런데 유가들의 전통에서 본다면, 심신관계는 인간 내면의 갈등, 즉 "인간의 보편적 본성과 개별적인 신체적 욕망은 어떤 관계에 놓여 있어야 하는가?" 하는 구체적인 문제로 제시되었는데, 바로 人心道心說이다.

26) 『朱子文集』 卷40, 「答何叔京七書」, “但不必分身心爲兩節 … 蓋言身心則心具焉.”

Ⅲ. 주자의 人心道心說

유가철학에서 마음과 몸의 관계문제는 우리 마음이 보편적 인간 본성을 지향하느냐, 아니면 개인적인 신체적 욕망을 지향하느냐 하는 것으로 제시되었다.

그 연원은 『書經』 「大禹謨」의 이른바 ‘十六字心法’이다.

“인심은 오직 위태롭고, 도심 오직 은미하니, 오직 정밀하고, 한결같이 하여, 진실로 그 ‘中’을 잡으라.(人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中).”

우선 이 구절을 서양철학에서 영혼과 육체의 관계를 규정하는 연원이 되었던 플라톤 『대화록』의 다음 언명과 비교하여 살펴보자.

우리 자신을 두고 볼 때, 그 일부는 육체이고, 또 다른 일부는 영혼이다. ... 즉 영혼은 神적인 것과 가장 흡사하고, 불멸하며, 예지적이요, 한결 같은 모습으로서 분해될 수 없으며, 불변한다. 이에 반하여 육체는 ... 씩어 없어질 성질의 것이요 또 가변적인 것이다. ... 영혼이 지각의 수단으로서 신체를 사용하는데, ... 영혼은 신체에 이끌리어 가변적인 것들의 세계로 휩쓸려 들어가 방황하며, 혼미에 빠진다. ... 이 육체적 요소는 무겁고 둔하고 땅의 성질을 띠고 있으며 가시적인 것이다.²⁷⁾

플라톤이 제시한 영혼과 육체의 이러한 대립관계는 중국철학사에서는 形軀와 精神의 관계문제로 나타났다. 플라톤의 영혼이 예지계에 속하며 불변하는 것이라고 한다면, 유교에서 情神, 魂, 心, 大體 등과 같은 개념으로 제시된 것은 形而上者(天, 道)로서 가변적인 것이 아니다. 그리고

27) 『파이돈』 79b-c. 또한 80a-b, 81c 참조.

이와 대비되게 플라톤의 육체와 유교의 形軀는 가변적인 것으로, 형이하(땅)적인 것을 상징한다. 그리고 플라톤이 “영혼이 육체와 함께 결합했을 때, 자연은 영혼으로 하여금 주인으로서 지배하게 하고, 육체는 노예로서 섬기도록 해 놓았다.”²⁸⁾고 선언하고 있듯이, 유교 또한 마음이 신체를 주재하여야 한다고 말하고 있다.

주지하듯이 朱子(1130-1200)는 그 이전에 별다른 주목을 받지 못하던 ‘十六字心法’을 철학이론으로 재해석하여 유교의 道統說을 정립함으로써 ‘萬世 心學의 淵源’ 혹은 ‘學問의 大法이자 心法의 要諦’로 칭해지게 하였다. 그리고 그는 이를 통해 도교와 불교로 대표되는 이른바 ‘虛無寂滅之道’를 배척하고, 實學으로서 유교를 정립하려고 하였다. 그는 다음과 같이 말하였다.

대개 상고시대에 성인과 신인이 하늘을 계승하여 표준을 세우면서 道統의 전수가 비롯되었다. 道統이 경전에 나타난 것으로 말한다면, ‘진실로 그 中을 잡으라(允執厥中)’는 요임금이 순임금에게 전수한 것이다. ‘人心은 오직 위태롭고, 道心은 오직 은미하니, 오직 정밀하고, 한결같이 하여 진실로 그 中을 잡으라(人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中)’라고 말한 것은 순임금이 우임금에게 전수한 것이다. … 그 이후로 성인과 성인이 서로 계승하여, 성탕과 문, 무는 人君으로 고요, 이윤, 부열, 주공, 소공은 신하로서 모두가 이미 이를 통해서 道統의 전수가 이어왔다. 공자와 같은 분은 비록 그 지위는 언지 못하였지만, 옛 성인을 계승하고 오는 후학을 열어주신 공로는 오히려 요임금과 순임금보다 더함이 있다.²⁹⁾

28) 『파이돈』, 80a.

29) 『中庸章句』 「序」, “蓋自上古聖神繼天立極 而道統之傳 有自來矣 其見於經則允執厥中者 堯之所以授舜也 人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中者 舜之所以授禹也 … 自是以來 聖聖相承 若成湯文武之爲君 皐陶伊傅周召之爲臣 既皆以此而接夫道統之傳 若吾夫子 則雖不得其位 而所以繼往聖開來學 其功 反有賢於堯舜者.”

이렇게 주자는 ‘十六字心法’으로 유교의 도통론을 정립하고, 여기에서 제기된 주요 개념, 즉 인심과 도심, ‘인심의 위태로움’, ‘도심의 은미함’, 수양방법으로써 ‘精과 一’, 그리고 ‘執中’에 대해 해설하였다. 먼저 人心과 道心에 대한 정의를 살펴보자.

마음의 허렁지각은 하나일 따름이지만, 人心과 道心の 차이가 있다고 하는 것은 혹 형기의 사사로움에서 발생하고(或生於刑氣之私), 혹 성명의 바름에 근원하여(或原於性命之正) 지각하는 것이 다르기 때문이다. 그래서 혹 위태롭고 불안하며, 혹 미묘하여 보기 어렵다. 그런데 사람은 형기가 없을 수 없기 때문에 상지라고 하더라도 人心이 없을 수 없다. 또한 性이 없을 수 없기 때문에 하우라도 道心이 없을 수 없다.³⁰⁾

體用論으로 모든 존재를 파악하는 朱子에 따르면, 우리 마음은 統一的 分散 혹은 分散의 統一을 형성한다. 만일 우리 마음이 통일을 이루지 못한다면 우리 자아는 항상 분열되어 있을 것이며, 우리 마음이 통일만 이루고 있다면 우리는 항상 하나의 상태에만 머물러 있는 목적 혹은 돌부처와 같으리라. 여기서 朱子는 統一적인 우리 마음이 신체를 보존하려는 개인적인 욕망(形氣之私)을 지각하는 데에서 발생한 것을 人心이라고 말하고, 하늘의 명령으로 우리 인간이 지니고 태어난 보편적인 본성을 자각하여 실현하려는 데에 근원을 두고 발현하는 마음을 道心이라고 정의한다(或生或原說). 그리고 ‘형기의 사사로움(形氣之私)’이란 “배고픔과 배부름, 추움과 더움처럼 우리 몸의 혈기와 신체에서 발생하는 것으로

30) 『中庸章句』「序」, “心之虛靈知覺 一而已矣 而以為有人心道心之異者 則以其或生于形氣之私 或原于性命之正 而所以為知覺者不同 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 二者 雜於方寸之間而不 知所以治之 則危者愈危 微者愈微 而天理之公 卒無以勝夫人欲之私矣.”

다른 사람이 알 수 없는 개인적”³¹⁾이라는 뜻이다. 그리고 ‘성명의 올바름(性命之正)’이란 보편적인 天命의 本性에 근원한 義理이기 때문에 지극히 올바른 도리(正理)라 하며³²⁾ 또한 公義롭다고 하는 것이다. 그런데 형기의 사사로움에서 발생한 인심은 쉽게 움직이지만 돌이키기는 어렵다. 따라서 인심은 위험하고 불안하다고 한다. 天命의 본성에 근원한 도심의 義理는 드러나기는 어렵고, 어둡기는 쉽다. 따라서 도심은 미묘해서 잘 나타나지 않는다고 말한다.³³⁾ 그런데 천명의 본성에 근원을 둔 도심은 인간의 보편성에 근원을 둔 것이며, 형기의 사사로움에서 발생한 인심은 개별적 인간의 생명을 유지해 주는 질료인에서 발생한 것이기 때문에 어느 하나도 인간에게 없을 수는 없는 것이다. 따라서 朱子は 평범함 범부도 지극히 선한 도심을 지니며, 최상의 성인도 신체에서 발생하는 인심이 없을 수 없다고 말한다. 그런데 인간의 존재 목적은 인간다운 본성의 실현에 있고, 인간의 생명을 유지시켜 주는 질료인은 그 器官이라는 점에서 양자 간에는 도덕적인 우열과 主宰관계가 형성된다. 그래서 朱子は 道心이 人心을 主宰하여 인간다운 본성을 실현하기 위한 수양 방법론으로서 ‘유정유일’과 ‘윤집권중’을 다음과 같이 해설한다.

정밀함(精)은 인심과 도심 사이를 살펴 섞이지 않도록 하는 것이고, 한결같음(一)은 그 본심의 올바름을 지켜 떠나지 않는 것이다. 정밀함과 한결같음에 힘쓰되 조금이라도 끊임이 없게 해서 반드시 道心으로 하여금 항상

31) 『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.”

32) 『周易』 「乾卦 彖傳」, “乾道變化 各正性命.”

33) 『朱子大全』 65권, 「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.”

한 몸의 主宰가 되게 하고, 人心이 매번 道心の 명령을 듣게 되면 위태롭던 人心은 편안해 지고, 은미하던 도심은 나타나서, 움직일 때나 고요할 때 말할 때나 움직일 때, 자연히 지나치거나 모자라는 착오가 없게 될 것이다.³⁴⁾

그런데 주자에 따르면, “人心과 道心은 마치 서로 다른 두 물건, 즉 두 개의 돌멩이가 서로 밀치고 부딪치는 것”과 같은 모순적 대립관계에 있는 것이 아니라, 단지 “한 사람의 마음이 도리에 부합하면 天理가 되고 情欲에 따르면 人欲이 되는 것”과 같은 관계이다. 따라서 하나의 마음에서 인심과 도심이 갈라져 나오기 때문에 “그 분기점을 正當하게 이해해야 한다.”³⁵⁾ 요컨대 인심과 도심의 관계란 이미 선한 天理(之公)와 이미 악한 人欲(之邪)의 관계처럼 배타적인 것이 아니라, 한 마음에서 유래하여 분기하였기 때문에 精—의 방법을 통해 執中해야 한다. 여기서 ‘정밀(精)함’이란 인심과 도심 사이를 정밀히 살펴 分明히 하여 서로 섞이지 않게 하는 것이다.³⁶⁾ 그리고 ‘한결같음(一)’이란 본심의 올바름을 지켜 떠나지 않는, 즉 항상 ‘天理를 지켜 일정하여 행하여 雜駁하지 않는 것이다.³⁷⁾ 이렇게 도심과 인심을 식별하고(精), 天理를 항상 지키는 것(一)은 곧 도심이 인심을 주재하는 것을 말한다. 그래서 주자는 “마시고 먹는 것은 人心이고, 그 道가 아니고 그 義가 아니면 아무리 많은 재물이라도 취하지 않는 것이 道心이다. 도심이 위주가 되고 인심은 매번 도심의 명령을 들

34) 『中庸章句』「序」, “精則察夫二者之間而不雜也 一則守其本心之正而不離也 從事於斯 無少間斷 必使道心 常爲一身之主 而人心 每聽命焉 則危者安 微者著 而動靜云爲 自無過不及之差矣.”

35) 『朱子語類』 78:45. 此不是有兩物 如兩箇石頭樣 相埃相打 只是一人之心 合道理底是天理 徇情欲底是人欲 正當於人心道心分界處理會

36) 『朱子語類』, 78:42. 精是識別得人心道心. 精是精察分明.

37) 『朱子語類』, 78:41. “一是常守得定. 一是行處不雜.”

어야 한다”³⁸⁾고 말하였다. 즉 도심과 인심간의 精一을 이루어 도심이 때
 번 인심이 통솔하게 되면 모든 행위와 일에 처함이 자연히 執中을 이루게
 된다는 것이다.

여기서 우리는 주자의 人心道心說에 대한 해설에서 다음과 같은 사항
 을 확인할 수 있었다. 그것은 우선 인심과 도심을 모두 통일적인 한 마
 음의 양상으로 간주하고, 단지 그 마음의 지각이 무엇을 위해 발동하느
 나에 따라 그 명칭을 달리한다는 것이다. 그리고 2) 道心은 형이상자인
 性命의 올바름에 근원을 두고 발출하기 때문에 그 자체 은미하지만, 그것
 은 인간의 보편적 본성에 근원을 둔 것이기 때문에 下愚라도 도심이 없
 을 수 없으며, 人心은 인간의 생명을 유지시켜 주는 구체적인 質料因인
 형기의 사사로움에서 발생한 것이기 때문에 위태롭지만, 모든 인간은 신
 체를 지니고 있다는 점에서 上智라도 인심이 없을 수 없다는 것이다. 따
 라서 3) 인심과 도심 사이의 분계를 정밀히 살피고 그 분계에 삼가 조심
 하며, 본심의 올바름을 지켜 떠나지 않으면서, 인심을 도심의 主宰하에
 두어 精察하여야 한다는 것이다. 나아가 4) 도덕주의자로서 朱子는 비록
 인심과 도심의 관계는 도심이 위주가 되어야 한다고 말하고 있지만, 신
 체는 인간 본성을 실현하는 도구(載道之器)의 역할을 한다는 점에서 적절
 히 조절만 하면 옹호할 수 있으며, 따라서 人心 혹은 身體的 欲望 자체가 악
 한 것은 아니라고 말한다. 그렇다면 이렇게 보편적인 본성과 인간의 신
 체적 욕망의 관계를 마음의 지향성의 관계로 환원하는 朱子의 입장은 존
 재 세계를 예지계와 현상계, 혹은 정신과 물질을 二分化하여, “이성과 지
 혜의 원천이 되는 영혼이 물질로 구성된 불투명한 육체 속에 갇히게 됨
 에 따라 無明과 신체적 본능의 지배를 받고, 인간은 無智와 假像의 세계

38) 『朱子語類』 78:24. “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.”

에서 방황하게 되었다.”고 하는 고질적인 二元論의 난제에 대한 어떠한 시사점을 주는 것일까?

IV. 율곡의 氣發理乘一途說과 그 의의

앞서 지적했듯이 심신관계론은 현실적 실천의 영역에서는 영혼 내부에서 그 구성요소들 간의 관계 설정의 문제로 치환된다. 서양의 플라톤은 영혼들 간의 관계 문제를 다음과 같이 비유적으로 설명해 주고 있다.

영혼은 날개달린 두 마리 말(馬)과 날개 달린 馬夫가 긴밀하게 결합된 힘과 유사하다. … 우리 인간들의 경우에는 먼저 마부가 조종하는 한 쌍의 말들로 되어 있다. 그 중 하나는 고귀하고 선하며 선한 태생인데 반해, 다른 하나는 반대 성격이고 태생도 반대라서, 馬夫의 일이 어렵고 성가시다.³⁹⁾

이렇게 플라톤이 마부(이성)와 말(기개와 욕망을 상징)의 관계로 영혼의 구성 및 영혼과 신체의 관계를 설명하고 있다면, 유교의 『서경』 「대우모」 또한 마음을 人心과 道心으로 나누어서 보편적인 인간의 도덕과 신체적 욕망간의 긴장 관계를 규정하고 있다. 앞서 우리는 朱子가 道義를 위해 발현하는 은미한 道心과 신체적 욕구에서 야기된 위태로운 人心의 개념을 해명하고, ‘精一’과 ‘執中’의 의미를 해명하는 것을 살펴보았다.

그런데 철학사에서 제기되는 중요한 문제는 연장을 지니는 물질적 신체와 사유를 본성으로 하는 인간 정신이 어떻게 상호 작용하는가 하는

39) 『파이드로스』, 246a-b.

것이였다. 이에 대한 전형적인 모델은 데카르트의 실체이원론이다. 주지 하듯이 근대 철학을 개척했다고 인정되는 데카르트(1596-1650)는 思惟를 본성으로 하는 정신과 延長을 지닌 신체를 각각 독립적인 실체로 파악한다. 그런데 비록 그는 신체(물질)의 독자성을 인정하여 근대 자연과학의 길을 개척했다고 인정되지만, 심신관계의 맥락에서 넓게 보면 아직 플라톤주의를 벗어나지 못한 이론으로, '사유를 본성으로 하는 정신'과 '연장적인 신체(물체)'를 구분하는 이른바 '실체 이원론(substance dualism)'을 제시하였다고 주장된다. 다음의 언명이 그 전거로 자주 인용된다.

한편, 나는 사유하지만 延長적이지 않는 존재인 한, 나 자신에 관하여 明哲判明한 관념을 지니고 있다. 다른 한편, 나는 延長성을 지니지만, 사유하지 못하는 존재인 한에서 신체에 대한 判明한 관념을 가지고 있다. 따라서 나는 나의 신체와 실제로 구별되며, 신체 없이도 존재할 수 있다는 것이 확실하다.⁴⁰⁾

그러나 데카르트적 '실체이원론'은 '그것이 존재하기 위해서 다른 어떤 것도 필요로 하지 않는 독립적 실체'로서 정신과 신체가 어떻게 결합하여 온전한 인간을 형성하며, 양자가 상호작용하는가 하는 것이 난제로 제기된다. 이에 대한 해결책으로 데카르트가 제시한 것이 바로 '松科腺(pineal gland)'이다.

마음은 신체의 모든 부분으로부터 직접적인 영향을 받지 않고, 두뇌에 의해서, 아니면 두뇌의 작은 부분에 의해서만 영향을 받는다. ... 두뇌의 이

40) R. Descartes, 'Meditation on First Philosophy', *The Philosophical work of Descartes*, vol. I, trans. by E. S. Haldane and G. R. T. Ross, Cambridge Univ Press, 1911, p.105.

부분이 일정한 상태에 있을 때마다, 비록 신체의 다른 부분들은 그 순간에 상이한 조건에 처해 있을지라도 그 부분은 동일한 신호를 준다.⁴¹⁾

그런데 이러한 송과선의 도입은 데카르트적 실체 이원론의 체계의 커다란 위협이 된다. 그것은 다음과 같은 이유에서 그렇다. 즉 데카르트적 체계에서 송과선은 '심적 실체'이거나, 아니면 '물리적 실체'이어야 한다. 그런데 만일 1) 송과선이 심적 실체라면 심적 실체인 '송과선'과 물리적 실체가 어떻게 상호 작용하는가 하는 문제가 또 다시 제기되며, 2) 송과선이 물리적 실체라면, 이제는 심적 실체가 물리적인 송과선과 어떻게 결합하는가 하는 문제가 제기된다. 바로 이 점에서 송과선의 도입은 독립적인 심적 실체와 물리적 실체가 어떻게 상호작용할 수 있는가 하는 문제에 아무런 해결책을 제시하지 못한 것으로 평가된다.⁴²⁾ 바로 이러한 데카르트적인 실체 이원론의 난제를 해결하기 위하여, 근세철학에서 말브랑스(Malebranche)의 기회원론(occasionalism), 스피노자의 '一體二樣相論', 라이프니츠의 모나드간의 예정조화론 등이 출현하였다. 그러나 데카르트적인 심신 실체이원론은 현대에 라일(G.Ryle) 등에 의해 '기계 속의 유령(ghost in the machine)에 관한 도그마' '범주착오' "의지의 신화" '의사기계론' 등과 같은 조소를 받으며 실패한 모델로 간주되지만, 현대 새로운 심신관계론인 물리주의 일원론이 대두되는 계기를 제공해 주었다.

앞서 말했듯이, 주자-율곡의 理氣論은 '기체일원론'이자 '본성다양론'으

41) R. Descartes, *The Philosophical work of Descartes*, vol. I, eds. John Cottingham, Cambridge Univ Press, 1985, pp.56-60. 김재권(하종호·김선희 역), 『심리철학』, 철학과현실사, 1997, 225쪽에서 재인용.

42) Samuel Guttenplan, 'An Essay on Mind', Samuel Guttenplan(ed), *A Company to the Philosophy of Mind*, Blackwell, 1994, p.88.

로 기체들 간의 상호작용의 문제가 발생하지 않는다. 이 논리를 정당화시켜 주는 것이 바로 율곡의 ‘理通氣局說’이었다. 그리고 이 입장에서 보면 율곡의 주요 명제인 ‘氣發理乘一途說’은 자연스럽게 도출된다. 왜냐하면 “理는 형이상자이고 氣는 형이하자”⁴³⁾로서 “理는 형적과 작위가 없으며, 氣는 형적과 작위가 있어”⁴⁴⁾ 理와 氣를 개념상 분명히 구분되지만, 현실 존재상에서는 분리될 수 없는 하나(理氣本合也, 理氣本自混合, 理氣元不離)이기 때문이다.

대저 理란 氣를 주재하는 것이며, 氣는 理가 타는 곳이다. 理가 아니면 氣가 근거할 바가 없고, 氣가 아니면 理가 依着할 곳이 없다. 따라서 (理氣는) 이미 두 물건이 아니며 또한 한 물건도 아니다. 하나의 사물이 아니기 때문에 하나이면서 둘이며, 두 물건이 아니기 때문에 둘이면서 하나이다.⁴⁵⁾

이렇게 理는 無形無爲로서 만물의 ‘所以然’이자 ‘主宰’이며, 氣는 有形有爲로서 所然이며 理의 依着處이자 所乘이라는 점에서, 율곡은 퇴계의 理氣互發說을 비판하고, 오직 理가 發할 때에 氣가 타는 하나의 길(氣發理乘一途說)만이 가능하다고 말한다.

만약 理와 氣가 상호 發用한다고 하면, 이는 理가 發할 때에 氣가 혹 미치지 못하는 바가 있고, 氣가 發할 때에 理가 혹 미치지 못한 바가 있다는 것이 된다. 만일 이와 같다면 理와 氣에는 離合이 있고 先後가 있는 것이니 … 그 착오가 작지 않다.⁴⁶⁾

43) 『栗谷全書』 卷10 書2, 「答成浩原」, “理形而上者也 氣形而下者也.”

44) 『栗谷全書』 卷10 書2, 「答成浩原」, “理無形也 氣有形也 理無爲也 氣無爲也.”

45) 『栗谷全書』 卷10 書2, 「答成浩原」, “夫理者 氣之主宰也 氣者 理之所乘也 非理則氣無所根柢 非氣則理無所依着 卽非二物又非一物 非一物故一而二 非二物故二而一也.”

46) 『栗谷全書』 卷10 書2, 「答成浩原」, “若曰互有發用則是理發用時 氣或有所不及 氣發用

요컨대 율곡에 따르면, 理는 無爲이고 氣는 有爲이기 때문에, 互發說은 논리적으로 불가능하며, 오직 ‘氣가 발할 때에 理가 타는 하나의 길(氣發理乘一途)’만이 가능하다. 그리고 바로 그 때문에 공자는 ‘사람이 능히 도를 넓힐 수 있지, 도가 사람을 넓히는 것이 아니다’고 말했다는 것이다.⁴⁷⁾ 나아가 율곡은 “性은 心의 理이며, 情은 心의 움직임이다. 情이 움직인 이후에 情을 기반으로 하여 計較하는 것이 意이다. 만약 心과 性을 둘로 나눈다면 道와 器는 서로 떨어질 수 있으며, 情과 意를 둘로 나눈다면 사람의 心에 두 가지 근본이 있게 되는 것이니, 어찌 크게 어긋나지 않겠는가?”⁴⁸⁾라고 말하면서, ‘心性情意一路說’을 주장한다.

무엇을 일러 一路라고 하는가? 心이 아직 피어나지 않은 것이 性이고, 이미 피어난 것이 情이며, 그런 뒤에 헤아리는 것이 意이니 이것이 一路이다. 무엇을 일러 각각 境界가 있다고 하는가? 心이 고요하여 움직이지 않을 때기 性의 경계이며, 감응하여 드디어 통할 때는 情의 경계이며, 감응한 것을 근거로 하여 미루어 헤아리는 것이 意의 경계이니, 단지 이 一心이 경계를 지닐 따름이다.⁴⁹⁾

그런데 율곡의 이 입론은 朱子가 비록 명시하지는 않았지만, 그의 심성론의 체계에서 정당하게 연역될 수 있다. 왜냐하면 朱子는 우선 人心과 道心을 해설하면서 분명히 “心의 虛靈知覺은 하나일 따름이지만,

時理或有所不及也 如是則理氣有離合有先後 ...其錯不小矣.”

47) 『栗谷全書』 卷10 書2, 「答成浩原」, “若非氣發理乘一途而理亦別有作用 則不可謂理無爲也 孔子何以曰人能弘道非道弘人乎 如是看破則氣發理乘一途 明白坦然.”

48) 『栗谷全書』 卷14, 「雜記」, “性是心之理也 情是心之動也 情動後緣情言計較者爲意 若心性分二則道器可相離也 情意分二則人心有二本矣 豈不大差乎.”

49) 『栗谷全書』 卷14, 「雜記」, “何謂一路 心之未發爲性 已發爲情 發後思量爲意 此一路也 何謂各有境界 心寂然不動時是性境界 感而遂通時是情境界 因所感而紬繹商量爲意境界 只是一心各有境界.”

인심과 도심의 다름이 있는 까닭은”⁵⁰⁾이라고 말하여 心の 모든 작용은 ‘一路’라는 것을 분명히 제시해 주었기 때문이다. 나아가 朱子는 “意는 計較商量하는 모든 것인데, 情이 있는 이후에 작용한다”⁵¹⁾고 말하고 있는데, 이는 앞의 율곡의 意에 대한 정의와 같은 의미라고 하겠다. 이렇게 一路로서 마음이 性과 情을 포괄하며, 나아가 意는 一路로서의 一心이 발동한 이후에 이 情을 근거로 計較商量하는 것이라면, 우리는 ‘心性情意’는 一路이며 나아가 性, 情, 意는 각기 그 명칭을 달리하지만, 一心의 境界에 따라 나눈 것이라 할 수 있다. 이렇게 본다면, 율곡의 ‘心性情意一路說’과 ‘心性情境界說’은 정통 朱子 性理學의 연장선상에 있는 정당한 입론이라고 평가할 수 있다. 율곡은 이렇게 ‘心性情意一路說’과 앞서 제시한 理氣論에 근거하여 四端과 七情은 모두 氣의 精爽인 一心의 發露인 한에서 모두 ‘氣發理乘一途’일 따름이라고 말했다. 나아가 그는 ‘心性情境界說’에 입각하여 人心과 道心은 비록 名義를 달리하지만, 모두 一心에 근거를 두고 있다는 점에서 互發說을 거부하고, ‘人心道心終始說’을 주장한다.

‘인심과 도심이 서로 처음과 끝이 된다는 것(人心道心相爲終始)’은 무엇을 말하는가? 가령 사람의 마음이 ‘성명의 올바름’(性命之正)에서 곧바로 나왔다(直出) 하더라도 때때로 그 올바름에 순순히 따라 善을 이루지 못하고, 여기에 사사로운 의지(私意)가 뒤섞이게 되면, 이는 시작에는 道心이었으나 끝에는 人心으로 마치게 되는 것이다. 이와 반대로 사람의 마음이 형기(形氣)에서 나왔다고 하더라도 바른 이치(正理)에 위배되지 않으면 진실로 道心에 어긋나지 않을 것이며, 혹 바른 이치에 위배되더라도 잘못되었다는 것을 알고

50) 『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.” 율곡 또한 이 구절을 그대로 계승하여 다음과 같이 말하고 있다. “心一也而謂之道謂之人者 性命形氣之別也.” 『栗谷全書』 卷9, 「答成浩原」.

51) 『性理大全』 卷33, 「性理5」, “意是去百般計較商量做底 意因有是情而後用.”

制裁하여 그 욕심에 따르지 않으면, 이는 시작은 人心이었으나 끝에는 道心으로 마치게 되는 것이다.⁵²⁾

그렇다면 이제 우리는 율곡의 명제에서 제시된 언명을 앞의 플라톤의 영혼삼분설 등과 결부시키면서 그것이 지니는 인성론적 의미를 살펴보자. 앞서 우리는 인간 본성에 대한 모든 이론은 단순히 '인간성 일반'에만 초점을 두는 것이 아니라, 반드시 인간들 간의 차이와 각자의 내면적 갈등에 주목하며, 나아가 그것들이 인간 상호간의 관계에 어떠한 영향을 미치는지를 살펴보아야 한다고 말한 바 있다. 그렇다면 이제 우리는 율곡이 제시한 氣發理乘一途說, 心性情意一路說, 人心道心終始說 등은 이러한 문제들과 어떻게 연관되는지를 해명하면서 이 글을 맺고자 한다.

먼저 율곡은 우주의 만물과 인간, 그리고 인간 마음을 하나의 원리로 일관한다고 말하고 있다. 요컨대 율곡에 따르면, 천지의 작용(天地之化) 뿐만 아니라, 우리 마음의 발용(吾心之發) 또한 '氣發理乘一途說'의 적용을 받는다. 나아가 율곡은 만물과 인간의 차이, 보편적 인간과 현실적 인간의 차이, 인간들 간의 차이, 그리고 인간 내의 다양한 계기들 간의 차이 등을 理通氣局의 원리에 의해 설명하였다. 즉 "理는 '하나'일 뿐이지만, 理가 타고 있는 氣가 昇降飛揚하여 雜糅參差하여 이에 천지와 만물이 생겨남에 어떤 것은 바르고 어떤 것은 치우치며, 어떤 것은 통하고 어떤 것은 막히며, 어떤 것은 맑고 어떤 것은 흐리며, 어떤 것은 순수하고 어떤 것은 잡박하게 되어, 인간과 만물의 차이, 인간들 간의 차이, 인간 내의 다양한 계기들(마음, 신체, 사지 등)의 차이가 발생하였다는

52) 『栗谷全書』 卷9 書1. 「答成浩原」. “人心道心 相爲終始者 何謂也 今人之心 直出於性命之正 而或不能順而遂之 間之以私意 則是始以道心 而終以人心也 或出於形氣 而不拂乎正理 則固不違於道心矣 或拂乎正理 而知非制伏 不從其欲 則是始以人心 而終以道心也.”

것이다.

그렇다면 울곡이 인간 내면의 갈등의 관계를 설명하고 있는 것을 살펴보자. 이는 그의 「人乘馬의 비유」가 잘 보여준다.

사람이 말(馬)을 타는 것에 비유하면, 사람은 본성(性)이고 말은 기질에 비유할 수 있다. 말의 성질이 양순하기도 하고 양순하지 않기도 한 것은 氣稟에 맑음과 탁함, 순수함과 잡박함의 차이가 있는 것과 같다. 문 밖을 나설 때에 혹 말이 사람의 뜻에 따라 나가는 경우도 있고, 혹 사람이 말이 가는 대로 맡겨 두고 「信 - 신(信)자는 임(任)자와 같은 뜻이나 약간 다르다. 대개 임(任)자는 알고서 일부러 맡겨보는 것이요, 신(信)자는 알지 못하면서 맡기는 것이다(原註) - 그대로 나가는 경우도 있으니, 말이 사람의 뜻에 따라 나가는 것은 사람이 위주가 되니 곧 도심이고, 사람이 말이 가는 대로 맡겨 두고 그냥 나가는 것은 말이 위주가 되니 곧 인심이다. 그리고 문 앞의 길은 사람과 사물이 마땅히 가야 할 길(當行之路)이다. 사람이 말을 타고 문 밖을 나서지 않았을 때에는 사람이 말이 가는 대로 맡겨둘 것인지 아니면 말이 사람의 뜻을 따를지 다 같이 그 단서를 알 수 없기 때문에, 이는 인심과 도심이 본래 상대적인 苗脈이 없는 것과 같다.⁵³⁾

앞에서 제시한 플라톤은 영혼삼분설을 통해 가능성의 존재로서 인간의 마음에서 계속해서 발생하는 내면적 갈등을 보여주었다. 즉 馬夫는 물론 우리 몸의 머리에 상응하는 영혼의 덕으로서 이성(지혜), 좋은 혈통에서 태어난 고귀한 말은 몸의 가슴에 상응하는 영혼의 덕으로서 기개(용기), 그리고 그 반대의 혈통을 타고난 또 하나의 말은 몸의四肢에 상응하는 것으로 영혼의 욕망(절제)을 나타낸다. 인간 영혼은 이 세 가지

53) 『栗谷全書』 卷10 書2. 「答成浩原」. “且以人乘馬喻之 則人則性也 馬則氣質也 馬之性或馴良或不順者 氣稟清濁粹駁之殊也 出門之時 或有馬從人意而出者 或有人信 信字與任字 同意而微不同 蓋任字 知之而故任之也 信字 不知而任之也 馬足而出者 馬從人意而出者 屬之人 乃道心也 人信馬足而出者 屬之馬 乃人心也 門前之路 事物當行之路也 人乘馬而未出門之時 人信馬足 馬從人意 俱無端倪 此則人心道心 本無相對之苗脈也.”

요소들이 상호 갈등하는 관계인데, 여기서 가장 영혼다운 ‘이성적인 요소’가 기질적인 요소를 잘 활용하여 동물적인 욕망을 적절히 통제해야 한다는 것이다.

이와 대비되게 율곡의 「人乘馬의 比喩」에서 인간(馬夫)이란 인간이 실현해야 할 인간 본성을 상징한다. 그런데 이러한 인간 본성(性=心+生)은 우리 마음(心)에 갖추어져 있는데, 인간 본성의 담지자로서 그 실현의 수단이자 주체가 되는 기질은 말(馬)에 비유된다. 잘 훈육된 순한 말이라는 것은 사람의 뜻에 부응하여 올바르게 길을 가는 것은 인간 본성을 자각하여 그것을 실현하려는 의도에 근원을 둔 道心으로 나타낸다. 그리고 인간 마음은 신체와 상호 작용한다는 점에서 신체를 유지하기 위한 욕망에서 발생하는 人心이 있는데, 이것은 말이 그 자신의 뜻으로 길을 가는 것을 비유한다. ‘마음이 하고자 하는 것을 좇아도 법도를 넘어서지 않는’ 聖人の 경우에는 人心이 곧 道心이기 때문에 더 이상의 훈육이나 수양을 필요로 하지 않다. 그러나 일반인의 경우에는 신체적 욕망을 실현하려고 하는 인심은 인간본성을 실현하려고 하는 도심의 주체를 받아 적절히 制裁되어야 선할 수 있다.

그런데 일견 플라톤의 경우와 마찬가지로 율곡에게서도 인간은 신체적 욕망을 희생시키면서도 인간다운 본성을 실현하도록 해야 한다고 주장하는 것처럼 보인다. 그러나 플라톤은 비록 인간다운 측면인 이성인 여타 부분을 통제해야 한다고 주장하지만, 각각의 부분은 본질적으로 그 자체의 고유 본성(기개와 절제)을 실현해야 한다고 말한다. 이와 마찬가지로 율곡 또한 비록 도심이 인심을 주재해야 하지만, 신체적 욕망에서 발생한 인심 역시 그 자체 없을 수 없는 것으로 적절하게 실현되어야 한다고 말하고 있다. 그래서 그는 “사람의 마음이 形氣에서 나왔다고 하더라도 正理에 위배되지 않으면 진실로 道心에 어긋나지 않을 것이며, 혹

正理에 위배되더라도 잘못되었다는 것을 알고 制裁하여 그 욕심에 따르지 않으면, 이는 시작은 인심이었으나 끝에는 도심으로 마치게 된다.”고 분명히 말하였다. 플라톤에게서 마부(이성)는 말들(기개와 욕망)을 놓아줄 수 없으며, 그 말들을 계속해서 인도해야 하며, 그 목적은 조화와 화합에 있어야 하지 다른 모든 것을 희생시키면서 이성만을 추구하는 관계에 있는 것은 아니다. 이와 마찬가지로 율곡에 있어서도 道義를 지향하는 도심과 신체적 욕망에서 발생한 인심의 관계 또한 오직 도심만 있을 수 없으며, 도심이 인심을 끝까지 제재해야 하며, 나아가 양자 간에는 조화(允執厥中)가 있어야 한다고 하겠다.

그런데 플라톤에게서 이성의 참된 고향은 초월적인 이데아의 세계라고 할 수 있다. 따라서 플라톤은 우리의 내면에서 발생하는 갈등을 심각하게 생각하지만, 그 초점은 此岸이 아니라, 彼岸의 세계에 있다고 할 수 있다. 그가 말하는 인간의 참된 본성은 궁극적 실체(이데아)에 대한 지식으로부터 나오는 이성적 생활에 있다. 여기서 플라톤이 주장하는 내용의 핵심은 主知主義적인 것으로, 무엇이 정말로 선하고 정당한가를 파악할 수 있게 하는 지성(Nous)을 계발시킴으로써 인간의 영혼은 선을 행할 수 있다는 것이다. 나아가 인간은 이성적-공동체적 동물이라고 했듯이, 플라톤은 국가를 이성적 인간의 확대판으로 보고, 인간과 국가를 지배함에 있어 인간의 가장 고귀한 지적 능력인 지성에 의해서만 그 지배가 정당화된다는 논리를 피력하고 있다. 여기에서 지성이란 이데아 내지 형상을 인식하고 이를 本으로 삼아 실천하는 능력이라고 할 수 있다. 지성에 의해 이데아의 形相을 인식한 사람이 바로 哲人이고, 이 철인만이 왕으로서 국가를 통치하여 국가의 덕인 正義를 실현할 수 있다. 바로 이 점에 근거를 두고 플라톤은 哲人王政治를 정당화한다.

이에 비해 율곡에게서 道心 또한 天命에서 나온 인간 본성에 근원을

두고 있다(原於性命之正)고 할 수 있다. 그런데 그것은 구체적인 실존의 氣로 이루어진 몸과 마음에 의해 현실적으로 실현되어야 할 것으로 제시되어 있다. 이 점에서 율곡이 제시하는 교육의 방법은 기질의 개선(矯氣質)이라고 하는 수양론에 초점이 맞추어져 있다. 그리고 인간은 사회적 존재(仁也者 人也)라고 주장하는 儒者로서 율곡은 개인적인 측면에서 도심이 인심을 주재하여야 하듯이, 도심으로 인심을 완전히 주재하도록 하여 수양을 완성한 聖인이 인간 본성의 덕(仁義禮智)으로 국가를 이끌어 국가의 보편적인 덕을 실현하여 正名의 사회를 구현해야 한다고 말하고 있다고 하겠다. 그리고 바로 여기에서 修己를 완성한 聖인이 통치해야 한다고 하는 聖學의 이념이 정당화된다고 하겠다.

【참고문헌】

『書經』, 『周易』, 『論語』, 『孟子』, 『荀子』, 『中庸章句』, 『性理大全』, 『朱子大全』, 『朱子語類』, 『栗谷全書』, 『與猶堂全書』, 『파이드로스』, 『파이돈』, 『형이상학』

로저 트그리(최용철 역), 『인간 본성에 대한 철학적 논쟁』, 간디서원, 1996.

小野澤精一 외(김경진 옮김), 『氣의 사상』, 원광대출판부, 1993, 32-33쪽.

可敬 撰, 『說文解字今釋』, 岳麓書社, 2005.

김재권, 『수반과 심리철학』, 철학과현실사, 1995.

김재권(하종호·이선희 역), 『심리철학』, 철학과현실사, 1997, 225쪽.

김재권(하종호 역), 『물리계 안에서의 마음』, 철학과현실사, 1999.

김재권(하종호 역), 『물리주의』, 아카넷, 2007, 19쪽.

김재권 외, 『수반의 형이상학』, 철학과현실사, 1994.

임현규, 「성리학적 심신관계론」, 『퇴계학과 한국문화』 45호, 2009, 405-436쪽.

R. Descartes, 「Meditation on First Philosophy」, *The Philosophical*

work of Descartes, vol. I, trans. by E. S. Haldane and G. R. T Ross, Cambridge Univ Press, 1911, p.105.

Bunnin & Tsui-James(eds), *Blackwell Compaion to Philosophy*, Blackwell, 1996.

Guttenplan(ed), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, 1994.

Samuel Guttenplan, 「An Essay on Mind」, Samuel Guttenplan(ed), *A. Company to the Philosophy of Mind*, Blackwell, 1994, p.88.

Abstract

The Theory on Confucianism of Mind & Body Relation

Lim, Heon-Gyu

This article's aim is to contrast confucian theory of mind and body relation & human mind & nature with western classical & modern philosophy of mind. Confucianism on mind & body relation theory is based on a monism of substrata and a pluralism of essences. This Confucian Ontology was established by Chu Hsi(朱熹) and Yulgok(栗谷). Chu Hsi and Yulgok's theory of mind & body relation is based on many-aspect monism.

On Chu Hsi and Yulgok's account, each concrete event and thing falls under two level, called LI(理) and KI(氣). mind & body are two aspects of a single event and thing. Mind as distinguished KI(氣之精爽) is defined by its intentionality and presidency. Chu Hsi and Yulgok's theory of mind & body relation differs from the R. Descarté's theory of two substance. And Confucianism on mind & body relation 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

natural mind, moral mind, theory of mind-body relation, philosophy of mind, Human mind-nature.

▪ 논문투고일 : 2012.6.12 심사완료일 : 2012.7.30 게재결정일 : 2012.8.6