

심즉리(心卽理)의 출현*

- 「존재의 대연쇄」와 「의인화」를 중심으로 -

이 향 준(전남대학교)**

한글요약

이 글은 인지유학(Cognitive Confucianism, 認知儒學)이라고 명명된 이론적 입장에 바탕을 두고 한 가지 철학적 질문을 다룬다. 성즉리를 강조하는 주자학의 계열에서 이진상이 주장하는 것과 같은 심즉리가 주장되는 현상은 어떻게 가능했는가? 이 질문을 다루기 위해 한국 유학사에 나타난 세 가지 특징적 장면과 몇 가지 인지적 도구들을 결합시킬 필요가 있다. 이황의 이발설(理發說)에 포함된 상제(上帝) 관념, 18세기 율곡학파가 만들어낸 미발심체(未發心體)라는 철학적 조어, 이진상의 심즉리(心卽理)가 주목되는 장면들이다. 「존재의 대연쇄」라고 불리는 인지모델과 「의인화」라고 불리는 개념적 은유 및 이들과 연관된 두 가지 영상도식 즉 「상하도식」과 「안팎도식」이 필요한 인지적 도구들이다. 이들이 신유학적 어휘들과 다양하게 혼성된 결과로서 '신유학적 담론의 최고 범주들이 의인화'되는 현상이 발생했고, 이 현상의 한 사례로서 '심즉리'가 나타났다는 것이 이 글의 핵심 논지다. 그것은 결국 삶을 위한 가치들의 근거를 초월적인 것에서 선험적인 것으로 옮겨놓기 위한 지적 여정 가운데 하나였다.

주제어 : 심즉리, 성즉리, 인지유학, 존재의 대연쇄, 의인화

* 이 글은 2017년 2월 22일 '전남대학교 철학과 BK21PLUS 횡단형 철학전문인력 양성사업단'이 주최한 국제학술대회인 「International Transverse Philosophy Conference 2017」에서 같은 제목으로 발표된 것이다.

** 전남대학교 철학과·전남대학교 철학연구교육센터

1.

한국 성리학이 주희(朱熹, 1130~1200)를 중심으로 하는 신유학적 사고에 경도되었다는 것은 알려진 사실이다. 신유학의 방향성을 둘러싸고 주희와 논쟁을 벌였던 이는 육구연(陸九淵, 1139~1192)이었다. 성즉리(性卽理)와 심즉리(心卽理)라는 표현으로 두 사람의 학술적 차이를 요약하는 것도 유학사의 상식이다. 그런데 조선 후기 한국 성리학에서 흥미로운 현상이 발생했다. ‘심즉리’라는 주장이 나타난 것이다. 이 주장을 제기한 이진상(李震相, 1818~1886)은 주자학자였다. 성즉리를 모토로 삼는 주자학의 계열에서 심즉리가 주장되는 이 현상을 어떻게 해석해야 하는가?

이 글은 인지유학(Cognitive Confucianism, 認知儒學)¹⁾이라고 명명된 이론적 입장에 바탕을 두고 이 문제를 다루려고 한다. 이를 위해 한국 유학사에 나타난 세 가지 특징적 장면과 몇 가지 인지적 도구들을 연관시키려고 한다. 이황의 이발설(理發說)에 포함된 상제(上帝) 관념, 18세기 율곡학과가 만들어낸 미발심체(未發心體)라는 철학적 조어, 이진상의 심즉리(心卽理)가 주목되는 장면들이다.²⁾ 「존재의 대연쇄」라고 불리는 인지모델과 「의인화」라고 불리는 개념적 은유 및 이들과 연관된 두 가지 영상도식 즉 「상하도식」과 「안팎도식」이 필요한 인지적 도구들이다.

1) 이향준, 「인지유학(認知儒學): 오늘도 가능한 유학의 미래」, 『儒敎思想文化研究』 64집(한국유교학회, 2016), 153~182쪽 참조.

2) 이황(李滉)과 이간(李柬), 이진상(李震相)을 함께 호명하는 것은 새로운 시도가 아니다. 이미 최영진은 ‘한국 성리학의 심학화 경향’이란 낱말을 통해 이들을 공통적으로 범주화할 수 있다는 사례를 보여주었다. 이 글은 바로 이러한 경향성이 나타날 수 있었던 인지적 근거와 그 의미가 무엇인지를 탐구하려는 것이다. 최영진, 「18~19세기 朝鮮性理學의 心學化 傾向에 대한 考察」, 『한국민족문화』 33집(부산대 한국민족문화연구소, 2009), 339~368쪽 참조.

인지적 도구들이 신유학적 사유와 다양하게 혼성된 결과로서 ‘신유학적 담론의 최고 범주들이 의인화’되는 현상이 발생했고, 이 현상의 한 사례로서 ‘심즉리’가 나타났다는 것이 이 글의 핵심 논지다. 이 변화의 과정은 대략 세 단계를 거쳤다. 먼저 리의 의인화가 나타났다. 둘째, 마음의 의인화가 나타났다. 마지막으로 공통적인 의인화를 배경으로 리와 마음의 동일시가 나타났다. 그 인지적 구조도 명확하다. 통속적 「존재의 대연쇄」에서 차지하는 인간의 위치가 갖는 우월성이 의인화된 리와 마음에 최고 범주로서의 철학적 위상을 부여한 것이기 때문이다. 이 과정에서 「상하도식」과 「안팎도식」의 혼성은 필수적이었다.

인지적 프리즘을 통해 분석된 심즉리의 출현은 우리에게 두 가지 사실을 환기시킨다. 하나는 철학적 사유의 전면에 잘 드러나지 않으면서도, 무의식적이고 자동적으로 그 사유를 추동시켰던 인지적 도구들의 중요성이다. 다른 하나는 그러한 인지 모형들의 잠정적인 특징들이 철학적 사유에 완전한 확실성과 객관성을 부여하지 못하는 한계로 작용한다는 사실이다. 성즉리에서 출발해서 심즉리를 낳은 철학적 사유의 진행 과정은 보편적인 인간 경험에서 유래하는 인지적 구조물들의 문화적 실재성과 그 불충분성을 동시에 증명하고 있다.

2.

넓은 시각에서 볼 때 유사한 지적 움직임들이 동시적으로 나타나는 것은 지성사의 전환기를 특징짓는 현상이다. 최근 철학을 비롯한 인문학의 탐구 방향에 이러한 전환의 경향이 엿보인다. 인지과학의 경험적 탐구가 야기한 인간 이해에 영향받은 철학적 사유의 가능성이 그것이다. 성리학적 사유에 대한 이러한 접근은 2004년 무렵 “성리학의 핵심

개념인 리기를 묘사하는 광범위한 술어들에 대한 체험주의적 해석의 필요성을 제기한다”³⁾는 조심스러운 어투로 나타났다. 명백하게 레이코프(G. Lakoff)와 존슨(M. Johnson)의 개념적 은유 이론에 영향을 받은 이 표현은 2년 뒤에는 동일한 방법론을 성리학 일반에 대해 전면적으로 적용할 수도 있다는 것으로 확장되었다.⁴⁾

비슷한 시기에 도가철학에 대한 유사한 시도가 나타났다.⁵⁾ 이 시도는 ‘기본 구도는 체험주의적이면서 그 구체적 분석은 대부분 인지언어학적 시각에 국한됨으로써 노자 철학의 해체론적 층위에 대한 적극적인 철학적 논의로 나아가지 못한다는 약점’⁶⁾을 갖고 있었지만, 도가철학을 대표하는 노자 철학에 대한 개념적 은유를 이용한 분석적 모델이 대략 어떤 형태가 될 것인지를 보여주었다. 이러한 사례들은 결국 다음 두 가지를 가르쳐 준다. 첫째, 인지적 관점에 입각한 방법론은 특정 철학 체계를 위한 특수한 것이 아니다. 둘째, 이 방법론은 광범위한 인간의 인지 현상 일반에 대한 방법론적 시각을 공유하고 있다.

이와 같은 관점에서 인지과학과 유학이라는 두 이질적인 지적 체계의 혼성이 가능해졌다. 이를 통해 ‘신체화된 유학적 탐구’라는 접근 방식이 제안되었다. ‘인지유학’이라고 명명된 이 입장은 거친 형태이기는 하지만 다음과 같은 세 가지로 요약되었다.

첫째 새로운 인간 이해와 방법론에 바탕을 두고 기존의 유학 이론

3) 이향준, 「인승마人乘馬 은유의 형성과 변형 1」, 『철학』 79집(한국철학회, 2004), 51쪽.

4) 이향준, 「이발설과 은유: 체험주의적 분석의 필요성」, 『범한철학』 43집(범한철학회, 2006), 74쪽 참조.

5) 정석도, 『하늘의 길과 사람의 길, 노자 철학의 은유적 사유문법』(서울: 아카넷, 2009) 참조.

6) 노양진, 『몸이 철학을 말한다: 인지적 전환과 체험주의의 물음』, 253쪽, 각주 3) 참조.

을 해석하고 비판적으로 재구성하는 것이다. 둘째 신체화된 인지의 일반성을 바탕으로 유학과 인접 학문과의 비교 철학적 연구를 수행하는 것이다. 셋째 신체화 논제의 철학적 함축을 유가적 차원에서 발전시킨 새로운 담론을 창출하는 것이다.⁷⁾

물론 이러한 제안이 가져올 구체적 실천과 귀결은 지금까지 충분한 선행연구가 축적된 것은 아니다. 그럼에도 불구하고 지금까지 누적된 선행연구들은 인지과학적 탐구의 결과들이 인간 자신의 사유와 행동에 끼치는 영향의 중요성을 부정할 수 없게 만든다. 바렐라 등이 “우리의 개인적인 견해는 인지과학의 다양성을 강조하는 쪽으로 흐른다”⁸⁾고 말한 것과 플라나간이 ‘자연화된 불교’⁹⁾라고 이름붙인 것을 고려하면, 인지유학은 자연화된 유학적 탐구의 대안적 사례 가운데 하나일 뿐이다. 이러한 방식을 한국 성리학에서 나타난 심즉리의 출현이라는 현상에 적용하면 어떤 결과가 나타날까? 한국 성리학에 나타난 세 가지 서로 다른 주장들이 동일한 인지적 도구를 사용한 변별적 양상으로 나타났다는 것이 핵심이다. 이를 이해하기 위해 우리는 먼저 그 인지적 도구들에 대해 간략하게 살펴보아야 한다.

철학적 사유에서 인지모델의 기능과 「상하도식」의 역할을 보여주는 간단한 사례에서 출발해보자. 많은 사람들은 알아차리지 못하지만 우리가 세계와 상호작용하는 것은 어떤 인지적 모델을 매개로 한다. 계단을 오르내리는 비교적 간단해 보이는 동작에서조차 우리는 의식하지 못하는 인지모델을 사용한다. 이 인지모델은 무의식적 성격으로 인해 제대로 작동할 때는 인식되지 않고, 이 “모델이 제대로 작동하지 않는 경우

7) 앞의 책, 같은 글, 175쪽.

8) 바렐라·툼슨·로쉬, 석봉래 옮김, 『인지과학의 철학적 이해』(서울: 옥토, 1997), 42쪽.

9) 오웬 플라나간, 박병기·이슬비 역, 『보살의 뇌』(서울: 씨아이알, 2013), 6~7쪽.

에만 이를 인식할 수 있다. 계단이 하나 더 있다고 예상했는데 발이 허공을 가르는 대신 갑작스레 “쿵”하고 바닥에 닿는 느낌이 들 때가 이에 해당한다.”¹⁰⁾ 레이코프는 필모어(C. Fillmore)를 인용해서 화요일(Tuesday)이란 낱말의 의미를 이해하기 위해 우리가 암묵적으로 가정해야 하는 인지 모델의 구체적 내용을 이렇게 설명하고 있다.

화요일은 하루의 끝과 다음 하루의 시작을 특징짓는 표준적인 수단이 되는 태양의 움직임에 의해 정의된 자연스런 주기와, 더욱 큰 7일로 이루어진 달력의 주기-주(週)-를 포함하는 이상화된 모델을 참조해야 비로소 정의를 내릴 수 있다. 이 이상화된 모델에서는, 주는 선적으로 조직된 일곱 부분을 갖는 통일체이다. 각 부분은 일(day)이라 불리고, 그 세 번째가 화요일(Tuesday). 마찬가지로 주말(weekend)이라는 개념을 규정하는 닷새 동안의 노동일 뒤에 휴일이 이틀 온다는 생각을 7일로 이루어진 달력에다 겹쳐볼 필요가 있다.¹¹⁾

이러한 현상은 철학과 같은 추상적 사고의 영역에 대해서도 마찬가지로 적용된다. 예를 들어 플라톤이 『국가·政體』에서 동굴의 비유를 설명하는 과정에 다음과 같이 말했을 때, 우리는 아주 오래된 무의식의 다발을 발견한다.

시각을 통해서 드러나는 곳을 감옥의 거처에다 비유하는 한편으로, 감옥 속의 불빛을 태양의 힘에다 비유함으로써 말일세. 그리고 위로 ‘오름’(anabasis)과 높은 곳에 잇는 것들의 구경(thea)을 자네

10) 크리스토퍼 차브리스·대니얼 사이먼스, 김명철 옮김, 『보이지 않는 고릴라』(파주: 김영사, 2011), 192쪽.

11) George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, pp.68~69.

가 ‘지성에 의해서[라야] 알 수 있는 영역’으로 향한 혼의 등정(등정: anodos)으로 간주한다면, 자네는 내 기대에 적중한 셈이 될 걸 세.¹²⁾

아래로부터 위로 오르려는 문자 그대로 향상(向上)의 노력이 이데아에 이르려는 혼의 여정으로 묘사되고 있다. 명백한 영상도식적 관계가 여기에서 드러난다. 「감옥은 아래, 태양은 위」이고 인간의 영혼은 감옥으로부터 태양이 있는 곳으로 상승한다. 혼의 상승에 비례해서 「아는 것은 보는 것」으로서의 인식의 단계도 상승한다. 그래서 「감각은 아래 지성은 위」와 결합되고, 나아가 「감각적인 것은 가시적인 것, 지성적인 것은 비가시적인 것」이라는 은유와 결합되며, 이것은 결국 「지성의 얇은 비가시적인 존재에 대한 얇」이라는 유추를 낳는다. 비가시적인 이데아는 존재하는 것이며, 그것에 대한 얇은 위에 속하는, 고도화된 얇이다.

3.

플라톤에게 중요한 것은 이 단순한 「상하도식」의 구도가 아니다. 이 「상하도식」은 보다 광범위한 어떤 은유적 구조물의 한 부분이다. 플라톤의 생각은 우리들이 경험하는 사물들의 위계를 「상하도식」에 따라 나누었을 때 나타날 수 있는 보다 포괄적인 어떤 구도를 전제한다. 세계의 모든 사물들이 몇 가지로 범주화되고 그것들 사이에 ‘존재의 정도’를 설정할 수 있으며, 나아가 그 존재의 정도를 기준으로 상하도식적 관계에 의해 우열을 설정할 수 있다는 생각이 싹트면 이제 그것은 「존재의 대연쇄」라는 문화 모형으로 확장된다.

12) 박종현 역주, 『국가·정체』(서울: 서광사, 1997), 453쪽.

<존재의 거대한 연쇄>란 존재의 종류와 그 특성과 관련이 있는 하나의 문화 모델인데, 그 존재의 종류와 특성을 <고차>의 존재와 특성에서 <저차>의 존재의 특성으로 상하 관계의 척도 위에 자리매김하는 것이다.¹³⁾

「존재의 대연쇄」에는 두 가지 특징이 있다. 이 인지모델이 다루는 대상과 그 대상을 구조적으로 이해하는 방식에서 포괄성과 상하의 위계라는 특징이 두드러진다. 이것은 「존재의 대연쇄」가 인식 가능한 범위 안에 들어오는 영역 전체를 구조적으로 이해하려는 목적에서 만들어진 모형이라는 것을 뜻한다. 그리고 그 위계의 특징은 높이, 즉 보다 원초적 의미에서 상하도식에 의해 특징지워진다. 전형적인 「존재의 대연쇄」는 대략 다음과 같은 구조를 갖는다.

「존재의 대연쇄」(THE GREAT CHAIN of BEING)

인간: 상위의 속성과 행동(예를 들어, 사고, 성격)

동물: 본능적 속성과 행동

식물: 생물학적 속성과 행동

복잡한 물체: 구조적 속성과 기능적 행동

자연스러운 물리적 사물: 자연스러운 물리적 속성과 자연스러운 물리적 행동¹⁴⁾

포괄성과 위계라는 두 가지 요소는 「존재의 대연쇄」가 다른 영역으로 확장될 때 이 인지모델의 개입 여부를 확인하는 시금석이 된다. 그래서 플라톤에게서 나타나는 혼의 상향 운동이 중세의 신학적 분위기 속에서

13) G. 레이코프·M. 터너, 이기우·양병호 옮김, 『시와 인지』(서울: 한국문화사, 1996), 216~217쪽.

14) Kövecses, Zoltán, 이정화 등 역, 『은유: 실용입문서』(서울: 한국문화사, 2003), 223쪽.

서술될 때 이 모델의 분명한 영향을 발견할 수 있다. 나아가 「존재의 대연쇄」가 서양의 전유물인 것도 아니기 때문에, 우리는 『실락원』과 『순자』를 통해 거의 동일한 진술을 만나게 된다.

만물(萬物)의 원질(原質)은 모두 동일(同一)하나
여러 가지 형태(形態)와 여러 가지 정도(程度)의 본질(本質)과,
그리고 산 것들에는 각종 생명(生命)이 부여되었소.

...

신(神)에게 가까이 자리하고 가까이 시종(侍從)들면
들수록 한층 더 품위(品位)있고 영적(靈的)이고 순결(純潔)하여지고,
드디어는 각종류(各種類)에 따라 배당(配當)된 한계(限界) 안에서
육체(肉體)는 영(靈)으로 승화(昇華)하오.

...

정도(程度)는 다르지만 종류(種類)는 동일(同一)한 것이오.¹⁵⁾

물과 불에는 기(氣)가 있으나 생명은 없고 초목에는 생명은 있어
도 지각은 없으며 짐승에는 지각이 있어도 도의가 없다. 사람에게는
기가 있고 생명이 있고 지각이 있고 또 도의까지 있으므로 천하에서
가장 존귀하다.¹⁶⁾

유사한 인지모델이 동·서양을 가로질러 작동한다는 것은 이것은 광범
위한 편재성을 증명한다. 그렇지만 플라톤과 중세, 중국의 고대에만 이
모델이 작동하고 있었다고 가정하는 것도 설부른 것이다. 임지룡은 현
대의 한국어 속에서 나타나는 「존재의 대연쇄」에 기반한 어법들의 사례
들을 수집했다. 이 어법들 가운데 전형적인 것을 골라보면 「존재의 대
연쇄」를 따라 가치론적 우열을 나누는 익숙한 어투들을 만나게 된다.

15) J. 밀톤, 최창호 역, 『失樂園(前)』(서울: 박영사, 1982), 194~195쪽.

16) 순자, 이운구 옮김, 『순자 1』(파주: 한길사, 2006), 「왕제」, 225쪽.

그는 더 이상 인간이기를 포기했다. 그는 한 마리 짐승으로 돌변했다.

노동법 날치기는 민심이반을 가속화시켜 끝내 식물 대통령으로 임기를 마감하고야 말았다.

그는 떡이 되도록 맞았다.¹⁷⁾

인간에서 짐승으로, 짐승에서 식물로, 식물에서 무생물인 떡으로 이어지는 계열화된 위계를 따라서 점점 가치평가의 정도가 낮아지는 현상이 한 눈에 들어온다. 그러니까 「존재의 대연쇄」는 하나의 인지모델이자 문화모형으로 현재에도 살아서 움직이고 있다. 이상에서 살펴본 것들은 이 인지모델의 전형적인 몇 가지 사례일 뿐이다. 우리의 관심사는 이 모델이 변형을 겪을 때이다. 그리고 변형을 위해서 필요한 것은 바로 또 다른 인지적 도구들과의 혼성이다. 특히 「안팎도식」과 의인화를 만날 때 이 모델의 역할은 의미심장하게 변한다. 이 변화가 바로 우리 논의의 핵심적 고리에 해당한다.

4.

「존재의 대연쇄」가 「안팎도식」과 만날 때 무슨 일이 생기는가? 상상하기 가장 손쉬운 방식은 전자에 포함된 영상도식적 관계가 후자의 관계와 대응하는 방식으로 섞이는 것이다. 다시 말해 「존재의 대연쇄」는 「상하도식」을 포함한다. 이 도식이 「안팎도식」과 뒤섞이는 두 가지 대표적인 도식 요소들의 대응 방식은 「위는 밖, 아래는 안」이거나, 「위는 안, 밖은 아래」이거나이다. 아우구스티누스(Augustinus, Aurelius, 354

17) 임지룡, 「현대 국어 동물 속담의 인지언어학적 가치론」, 『국어교육연구』 50집 (국어교육학회, 2002), 380~381쪽.

~430)의 내적 인간에 대한 유명한 구절은 이 두 가지의 혼성 가운데 어떤 것이 더 문화적으로 선호되는지를 보여준다.

“밖으로 나가지 말라. 그대 자신 속으로 돌아가라. 인간 내면에 진리께서 거하신다. 그리고 그대의 본성이 가변적임을 발견하거든 그대 자신도 초월하라. 그대의 영혼도 초월하여 더 높은 곳을 향하여, 이성의 원초적 광명이 밝혀져 있는 그 곳을 향해 나아가라!”¹⁸⁾

상하도식이 안팎도식과 만날 때 일어나는 전형적인 현상이 여기에서 나타나고 있다. 내면으로의 이동과 위로의 이동이라는 두 가지가 한꺼번에 나타나기 때문이다. 진리와 진리의 의인화로써 기독교의 신은 인간의 내면에 거주하는 내적 인간, 즉 호문쿨루스로서 인간의 ‘안에’ 위치한다. 하지만 그 신에 이르는 여정은 ‘위로’ 올라가는 것이다. 즉 진리는 우리의 ‘안에’ 있으면서 우리의 ‘위에’ 존재한다. 이런 구도에서 안으로 들어가는 것은 위로 올라가는 것이다. 아우구스티누스가 말하고자 하는 것이 바로 그것이다. 플라톤의 혼이 단순히 위로 오르려는 반면에, 아우구스티누스의 인간은 자기의 내면으로 들어간다. 하지만 그 귀결은 여전히 플라톤의 여정을 반복하는 상향의 이동이다. 유사하지만 미묘한 차이를 빚는 진술을 주희에게서 발견할 수 있다.

[소옹(邵雍)의 『황극경세서(皇極經世書)』 권14 「관물(觀物)」에서
 논] “근본을 하늘에 둔 것은 위와 친하고, 땅에 근본을 두고 있는 것은 아래와 친하다”고 한 말은 사람의 머리가 위로 향하기 때문에 가장 영명하고, 초목은 머리를 아래로 향하기 때문에 가장 무지하며, 금수의 머리는 가로로 하기 때문에 무지하고 원숭이는 조금 영명하여 그의 머리가 때에 따라 사람과 비슷하기 때문에 조금 위로 향한다.¹⁹⁾

18) C. 크레모나 편역, 성엄 옮김, 『히포의 아우구스티누스 명상록』(서울 성바오로 출판사, 1991), 40쪽.

아우구스티누스와 주희에게서 인간의 차이는 무엇인가? 전자는 「존재의 대연쇄」가 단순히 인간에 머무르지 않고, 인간의 (내적) 인간으로 한 걸음 더 나아간다. 그것은 비인간으로서의 진리, 혹은 비인간으로서의 인간인 신이다. 주희의 인간에게는 아직 그런 조짐이 없다. 「존재의 대연쇄」는 인간에게서 그치는 것처럼 보인다. 다시 말해 주희의 경우 「존재의 대연쇄」는 최고의 위치에 인간을 배치한다. 유학에서 그토록 빈번하게 나타나는 인간의 위치에 대한 고양된 진술들은 이러한 구도의 산물들이다. 맹자는 비록 “인간이 동물들과 다른 점은 그리 많지 않다”²⁰⁾고 온건하게 말했지만, 인간의 예외성에 대한 진술들은 흔하게 찾아볼 수 있다. 왕부지(王夫之, 1619~1692)는 순자를 계승해서 이렇게 말했다.

사람이 동물과 다른 점은 지각이 점차적으로 진보하기 때문이다. 조용하게 움직이지 않다가 느낀 다음에야 통한다. 알에서 태어난 날짐승이나, 배에서 태어난 들짐승이나 (먹이를) 깨물고 쪼을 수 있고, 달려가며 피할 줄도 알고, 재잘거리며 어미를 찾고, 시끄럽게 서로를 부를 줄도 안다. 그러나 자라고 난 후에도 여기에서 벗어나지 못한다.²¹⁾

인간의 예외성에 대한 가장 전형적인 표현은 주돈이에게서 발견된다. “사람만이 뛰어난 것을 얻어 가장 신령하다[最靈]”고 한 것에서 알 수 있는 것처럼 ‘최령(最靈)’은 「존재의 대연쇄」라는 계층 구조의 최고 정

19) 朱熹, 『朱子全書』 vol.17(上海古籍出版社·安徽教育出版社, 2002). 『朱子語類』 권98, 3306쪽, “‘本乎天者親上, 本乎地者親下.’ 如人頭向上, 所以最靈; 草木頭向下, 所以最無知; 禽獸之頭橫了, 所以無知; 猿狙稍靈, 爲他頭有時也似人, 故稍向上.”

20) 『맹자』, 「이루 하」 19장, “人之所以異於禽獸者幾希.”

21) 王夫之, 『讀四書大全說』(『船山全書』 vol.6, 長沙, 嶽麓書社, 1996) 권7, 850쪽, “夫人之所以異於禽獸者, 以其知覺之有漸, 寂然不動, 待感而通也. 若禽之初出于殼, 獸之初墜于胎, 其啄齧之能, 趨避之智, 啁啾求母, 吮乳相呼, 及其長而无以過.”

점에 위치하는 인간의 예외적 위치를 뜻하는 어투였다. 심지어 주희는 이 구절을 해석하면서 “음양과 오행, 기와 질이 번갈아 움직이는데 사람은 홀로 그 가운데 빼어난 것을 얻었기 때문에 마음이 가장 신령하다”²²⁾고 함으로써 인간의 예외성을 더욱 강조하기도 했다. 하지만 정말로 이것이 전부일까? 그렇지 않다. 주희 또한 아우구스티누스처럼 마음을 어떤 내적 인간의 이미지로 상상했기 때문이다. 거기에는 두 가지 「존재의 대연쇄」의 충돌이라는 계기가 필요했다.

5.

「존재의 대연쇄」가 두 가지라는 것은 무엇을 말하는가? 이 모델에서 핵심적인 것이 포괄성과 상하도식적 위계라는 점을 떠올려보자. 전형적인 「존재의 대연쇄」는 사물, 식물, 동물, 인간의 순서로 위계화된다. 이것은 세계의 모든 존재들을 사물에서 인간까지 위계적으로 범주화하는 세계관에서 나타난 것이다. 이것은 통속적인 「존재의 대연쇄」라고 할 수 있다. 그러나 이것이 전부가 아니다. 철학에서 일어난 일은 여기에서 한 걸음을 더 나아간다. 우리가 말하는 통속적 ‘세계’는 우리의 경험 한계 내에서 언급되는 것이다. 철학은 이 세계의 실재성을 우리의 경험을 넘어서는, 비가시적인 영역에까지 확장하려고 시도했다.

신유학도 마찬가지였다. 세계와 인간뿐만 아니라, 이 양자의 배후까지도 리와 기라는 이원적 개념으로 총체화하려 했기 때문이다. 이처럼 경험의 한계를 넘어설 때 일어나는 가장 전형적인 현상은 비가시적인 세계가 가시적인 세계의 ‘위에’—같은 의미이지만 ‘너머에’—존재한다고 가

22) 朱熹, 『朱子全書』 vol.17, 「太極圖說解」 74쪽, “陰陽五行, 氣質交運, 而人之所稟獨得其秀, 故其心為最靈.”

정하는 것이다. 신유학의 경우 리와 기는 당연히 이 세계 및 이 세계 배후까지를 포괄하는 총체성을 언급하는 것이다.

또한 리와 기라는 두 개의 개념은 둘 사이의 고유한 관계 설정을 요구한다. 「존재의 대연쇄」는 이 양자를 모두 만족시킨다. 리와 기를 언급함으로써 두 개의 세계를 모두 포괄하고, 양자 사이에 상하도식적 관계를 설정함으로써 리기 사이의 관계를 규정한다. 그래서 리는 형이상(形而上)이고, 기는 형이하(形而下)인 것이다. 이것은 통속적인 「존재의 대연쇄」가 신유학적으로 변형된 한 사례라고 할 수 있다. 때문에 이것을 신유학적 「존재의 대연쇄」라고 부를 수 있다.

이 두 개의 모델을 병치시키면 어떤 일이 일어나는가? 통속적인 「존재의 대연쇄」는 인간을 최고 위치에 둔다. 신유학적인 「존재의 대연쇄」는 형이상의 리를 최고 위치에 둔다. 그러므로 이 둘을 하나의 모델로 통합하려는 이에게 수반되는 철학적 질문이 있다. 이 혼성 모델에서 최고의 존재는 무엇인가? 인간인가? 아니면 리인가?

두 가지 대답이 가능하다. 하나는 통속적 「존재의 대연쇄」를 중심으로 사고하는 것이다. 이에 따르면 세계 내의 최고 존재는 인간이다. 리는 신유학의 최고 범주이기는 하지만, 그것은 형이상의 것이며, 구체적인 세계 내에서 그것의 이상을 실현하는 것은 인간에게 의존한다. 인간은 그것을 인식하고, 실천하며, 리의 위치에 도달하기 위해 노력한다. 그러나 리는 인간을 인식하지 못하고, 자신을 실현하지 못하며, 자신의 위치를 변경하지 못한다. 이러한 사유를 대변하는 모토는 “사람이 도를 넓힐 수 있는 것이지, 도가 사람을 넓힐 수 없다”는 말이다. 한국 성리학의 경우 이 발언의 옹호자는 이이(李珥, 1536~1584)다.²³⁾ 그에 의하

23) 李珥, 『栗谷先生全書』(표점영인 한국문집총간 vol.44) 권10, 「答成浩原」, 211쪽, “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.”

면 리는 아무런 작용이 없으며, 움직임이 없는 리의 위치에 도달하기 위해 노력하는 것은 인간이다. 그래서 이이는 리의 의인화로서 성인(聖人)의 경지에 도달하는 것이 자신의 삶의 목적이며, 그 목적에 도달하지 못하는 한 자신의 필생의 과업은 끝나지 않을 것이라고 10대 후반의 나이에 서술했었다.²⁴⁾ 이 구도에서 우리는 하나의 인지모델의 정점에 서 있는 한 인간이 자신의 근처에 있는—아마도 그것은 ‘위’에 속할 것이다—한 인지모델의 정점을 삶의 이상으로 간주하고, 거기에 이르기 위해 노력하는 이미지를 발견하게 된다. 이 모델의 약점은 우리가 언급했던 두 개의 「존재의 대연쇄」가 얼마 정도의 간격을 두고 서로 떨어져 있는 것처럼 보인다는 것이다. 최상의 것이 우리와 동떨어진 어느 지점에 말없이 존재하고 있는 것처럼 보이는 것이다.²⁵⁾

6.

두 개의 모델을 완전히 합치려는 열망을 가진 철학자에게 이런 상황은 불만스러운 것이다. 이 모델은 우리와 형이상의 리 사이에 거리를 유지함으로써, 리로 대변되는 철학적 이상에 필연적으로 도달할 수 있다는 확실성을 제공하지 못한다. 이 불확실성을 제거하기 위해서는 양자의 거리를 극도로 좁혀야 한다. 극단적으로 말해서 거리감을 소멸시켜야 한다. 방법은 두 개의 모델을 중첩시켜 하나로 만드는 것이다. 이런 경우 신유학적 「존재의 대연쇄」는 통속적 「존재의 대연쇄」를 뒤덮게 된

24) 李珥, 『栗谷先生全書』(표점영인 한국문집총간 vol.44) 권14, 「自警文」, 211쪽, “先須大其志, 以聖人爲準則. 一毫不及聖人, 則吾事未了.”

25) 이상의 개괄에 포함된 이이가 고수한 무위(無爲)로서의 리와 「존재의 대연쇄」 사이의 보다 상세한 서술에 대해서는 이향준, 「리(理), 사물, 사건—이이(李珥)의 경우」, 『울곡사상연구』 29집(울곡연구원, 2014), 19~50쪽 참조.

다. 전자가 후자보다 외연이 더 넓기 때문이다. 그 결과 통속적 「존재의 대연쇄」의 최고 위치인 인간의 위에 다시 한 번 최고의 것이 가정된다. 그것이 리다. 그런데 「존재의 대연쇄」 자체는 상위의 것들이 하위의 것들이 가지는 속성들을 가지는 것으로 가정된다.

따라서 리는 위에 있지만, 아래에 있는 인간적인 속성을 함축한다. 이것은 두 가지를 의미한다. 하나는 아우구스티누스적인 신학적 태도가 나타난다는 것을 뜻한다. 이 신학적 태도는 현대적인 용어로 하자면 초월적인 것을 선험적인 것으로 바꾸려는 시도의 일환이라고 할 수 있다. 리가 인간적이기 위해서 그것은 인간의 내면 어딘가에 존재해야 한다는 이야기는 리의 존재 양식에 대한 이해가 선험적인 어떤 것에 대한 이해여야 한다는 것을 의미한다. 반면에 초월적 사고의 영향은 여전히 그것의 존재론적 위치로서 ‘위쪽’을 가리킨다. 이 때문에 ‘위에’ 있는 이것이 인간의 ‘안에’도 존재하는 것을 가리키는 말로 ‘내재적 초월’이란 표현이 나타나는 것은 자연스러운 일이다. 다른 하나는 리가 의인화의 길로 한 걸음 나아가게 되었다는 것을 의미한다.²⁶⁾ 인간은 「자기 원인적 행동」을 한다고 가정된다. 그러므로 이제 리는 자기 원인적 행동을 할 수 있다. 이 행동의 원인은 인간의 ‘안에’서도 오지만, 최고의 ‘위에’서도 온다고 할 수 있다. 간단하게 말해서 리는 움직인다[理動].²⁷⁾ “태극에 움직임과 고요함이 있다는 말은 태극이 스스로 움직이거나 고요하다는 뜻이다.”²⁸⁾ 그 움직임을 특징짓는 것은 최고의 위치에 있는 인간의 전

26) 정석도는 노자 철학의 성인(聖人)을 이와 유사한 방식으로 독해한다. “노자가 말하는 성인은 도가 육화된 존재로서 도 개념을 정치적으로 활용할 수 있는 도의 (통치의) 상징이라 말할 수 있다.” 다시 말해 성인 혹은 성왕은 도(道)가 의인화된 것이다. 정석도, 『하늘의 길과 사람의 길』(서울: 아카넷, 2009), 220쪽.

27) 李滉, 『退溪先生文集』(표점영인 한국문집총간 vol.30), 「答鄭子中別紙」, 102쪽, “蓋理動則氣隨而生, 氣動則理隨而顯.”

28) 이황, 『퇴계선생문집』(표점영인 한국문집총간 vol.29) 권13, 「答李達李天機」, 356쪽, “太極之有動靜, 太極自動靜也.”

형적인 움직임 곧 명령이다. 그래서 이황은 “리는 본래 어떤 것과도 비교할 수 없이 존귀하다. 만물을 명령할 뿐, 만물에 의해 명령을 받지는 않는다”²⁹⁾고 단언했다.

바로 이 리의 존귀함이 완전한 의인화의 발목을 잡는다. 리가 의인화되고 있는 것은 사실이다. 그러나 이황은 리가 ‘위’라는 점을 잊지 않는다. 따라서 그의 철학에서 리는 완전하게 인간적인 것이 되지 않는다. 인간의 ‘안에’ 있다는 점도 중요하지만, ‘위에’ 있다는 점이 강조되기 때문이다. 따라서 그것은 의인화되기는 하지만 보통의 인간이 아닌 ‘위에 있는 인간’으로 은유적으로 이해된다. 그것이 곧 상제(上帝)다.³⁰⁾ 이것은 신유학적 최고 범주의 의인화라는 사유 경향을 한국 성리학에 심어 준 것이 이황이기는 하지만, 여전히 이황이 어딘가에서 망설이고 있다는 것을 보여준다. 의인화된 리는 매우 예외적인 상상적 인간인 것이다.

결국 신유학에는 두 개의 「존재의 대연쇄」가 작동하고 있다.³¹⁾ 유가 철학에서 말하는 ‘자연에서 인간의 지위’가 가지는 특수한 위치는 통속적 「존재의 대연쇄」와 결합되어 ‘자연의 최고 존재로서 인간’이라는 가치 관념을 형성시켰다. 이 인간중심주의적 사유는 신유학적 「존재의 대연쇄」라는 철학적 변형을 만나 ‘신유학적 최고 개념으로서 리의 의인화’로 나타났다. 이황은 이 노선을 따라 사유했다. 반면에 신유학적 합리성은 이러한 경향에 저항했다. 이이는 리와 인간의 손쉬운 동일시를 따르지 않았고, 오히려

29) 앞의 책, 같은 곳, “此理極尊無對, 命物而不命於物...”

30) 위의 책, 같은 곳, “天命之流行, 天命之自流行也. 豈復有使之者歟. 但就無極二五妙合而凝, 化生萬物處看, 若有主宰運用而使其如此者, 卽書所謂惟皇上帝, 降衷于下民.”

31) 이런 단정은 임의적인 것이다. 신유학의 정치·사회적 측면을 고려하면 이런 단정조차도 불충분하기 때문이다. 장재(張載)의 「서명(西銘)」은 「인간의 가정」이란 보편적 은유를 통해 인간 세계를 묘사하려고 한다. 이 은유가 사회 내 모든 존재들을 가족구성원으로서 포괄하고, 그들의 위치를 가족의 위계질서를 따라 재배치하려고 할 때 「인간의 가정」은 「존재의 대연쇄」의 정치·사회적 변형으로써 그 모습을 드러내기 때문이다.

인간의 배후에서 위에 존재하는 리의 이상을 인식하고 실천하는 또 다른 형태의 신유학적 인간상을 대변했다. 물론 두 사람은 그 리의 형이상학적 실재성에 대해서 전혀 의심하지 않았다.³²⁾ 그들의 생각에 포함된 가치론적 입장은 현대적으로 다음과 같이 설명될 수 있을 것이다.

도덕이 더 상위의 원칙들 위에 기초하고 있다는 생각은 형이상학에 대한 인간의 요구가—나중에 습득되었긴 하지만—인간의 특징적 요소에 속하기 때문에 상대적으로 쉽게 관찰될 수 있다. 지각할 수 있는 현상들의 “배후”에는 “다른” 세계도 존재한다는 믿음은 쇼펜하우어가 호모 메타피지쿠스(Homo metaphysicus)라고 적절하게 명명한 호모 사피엔스의 특징이다.³³⁾

7.

이황에게서 나타나는 것은 리의 의인화였다. 그러나 신유학의 최고 개념인 리는 완벽하게 마음과 일치하지 않았다. 마음 ‘안에’ 소재하고 있었지만, 보다 위에 있는 명령자로서 존경과 두려움의 대상이었지 마음 자체는 아니었다.³⁴⁾ 마음과 리가 의인화를 매개로 동일시될 수 있다

32) 흥미로운 현상은 이이의 리와 이황의 리를 대상으로 다시 한 번 「존재의 대연쇄」라는 관점에서 사유할 때이다. 이럴 경우 이이의 리는 「사물로서의 리」로 나타나고, 의인화된 이황의 리는 활동하는 「동작주로서의 리」로 나타난다. 통속적인 「존재의 대연쇄」라는 관점에서 볼 때 이황의 리는 이이의 리보다 우위에 놓이게 되는 것이다. 이향준, 「리(理), 사물, 사건—이이(李珥)의 경우」, 『울곡사상연구』 29집, 44쪽 참조.

33) 프란츠 M. 부케티츠, 김성돈 옮김, 『도덕의 두 얼굴』(서울, 사람의무늬, 2013), 126쪽.

34) 김형찬, 「내성외왕(內聖外王)을 향한 두 가지 길—퇴계(退溪)철학에서의 리(理)와 상제(上帝)를 중심으로」, 『철학연구』 34권(고려대 철학연구소, 2007), 23쪽, “‘리’가 대신하지 못하는 ‘천’(천명, 상제)의 역할이 있다. 그것은 존경과 두려움[敬畏]의 대상이라는 것이다.”

는 발상은 훨씬 나중에 이진상에게서 나타났다.³⁵⁾ 그러나 이진상과 같은 사유에 이르기 위해서는 또 다른 하나의 계기가 더 필요했다. 마음과 리의 동질성을 위한 어떤 담론의 차원이 필요했기 때문이다. 그 동질성은 리의 의인화에 대응하는 마음의 의인화라는 현상으로 나타났다.

역설적이게도 이러한 계기는 이황과 대비적인 신유학적 사유를 전개했던 이이의 철학적 후예들로 구성된 율곡학과(栗谷學派)에 속한 일군의 학자들에게서 분명하게 발견된다. 18세기 초반 그들이 발명했던 하나의 신유학적 조어, 즉 미발심체(未發心體)에 대한 논변 과정에서 그것이 나타났기 때문이다.³⁶⁾ 그렇다면 미발심체는 어떻게 ‘심즉리’의 매개일 수 있었는가? 가장 간단한 이유는 신유학의 전통 자체에서 마음의 의인화 현상이 낫설지 않았다는 점이었다. 주희는 이미 이런 사유의 선하를 보여준다.

마음에 보존된 것을 덕(德)이라 하고, 일에 드러나는 것을 행실(行)이라 하는 것이다. 『주역』에서는 ‘군자는 덕을 이루는 것을 행실로 삼는다’고 했다. 이것은 바로 이 덕을 일에 드러내는 것을 말할 뿐이다. 자신에게서 덕을 완성한 사람은 마치 한 사람이 내 속에 있으면서, 효제충신을 실천하면서, 효성스럽지 않고, 충성스럽지 않으며, 공경하지 않고, 미덥지 않은 일을 하지 않겠다고 결단하는 것과 같다. 이것은 또한 도가에서 말하는 ‘마음속에 어린아이를 기르는 것’과 비슷하다.³⁷⁾

35) 李震相, 『寒洲集』(표점영인 한국문집총간 vol.318) 권32, 「心卽理說」, 677쪽, “論心莫善於心卽理, 莫不善於心卽氣.”

36) 미발심체에 대한 논의는 그것을 일부분으로 포함하는 호락논쟁(湖洛論爭)이라고 불리는 보다 큰 논쟁의 일부분이다. 호락논변의 포괄적 면모에 대해서는 전인식, 「이간관 한원진의 미발·오상 논변 연구」(정문연 박사학위논문, 1999) 및 문석윤, 『호락논쟁 형성과 전개』(고양: 동과서, 2006) 참조. 이 논변을 둘러싼 선행 연구들에 대한 종합과 요약은 홍정근, 「호락논변의 연구 성과와 전망」, 『유교사상연구』 44집(한국유교학회, 2011), 75~101쪽 참조. 특히, 미발 개념을 둘러싼 최근의 논쟁에 대한 비판적 탐구는 김낙진, 「이황 미발론의 정신과 심화 양상」, 『율곡사상연구』 25집(율곡학회, 2012), 96~99쪽 참조.

주희 자신의 진술 속에서 나타나지만 내적 인간으로서의 마음의 은유적 이미지는 도가철학적 사유 속에서도 발견할 수 있다. 최소한 우리는 세 가지 지적 전통에서 같은 것을 만난다. 아우구스티누스가 말했던 ‘내적 인간’, 도가 철학에서 말하는 ‘마음속의 어린아이’, 완성된 덕의 의인화된 형태로서 ‘내적 인간’이 그것이다. 마음은 이미 예전부터 신유학의 호문쿨루스로서 이해되었던 것이다. 율곡학과는 체용론(體用論)이라는 신유학적 문법에 기초해서 심체(心體)라는 낱말을 발명함으로써, 이 마음의 의인화된 이미지를 그들의 논의의 중심에 도입했다.

심체라는 관념에 이르기 위해서 세 단계에 걸쳐 반복되는 어떤 도식적 사고가 필요하다는 점은 이미 지적되었다.³⁷⁾ 제일 먼저 필요한 것은 평범한 인간의 신체적 행위에 중추적 관계(vital relation)로서 원인-결과 도식을 적용하는 관행이다. 이에 따르면 인간의 구체적 행위가 원인이고 그로 인해 나타나는 변화가 결과이다. 돌을 던지는 행위가 원인이고 던져진 돌이 유리창을 깨트리는 것이 결과인 것이다. 그 다음 단계에서는 돌을 던지는 행위 자체가 결과로 간주되고, 원인이 소급된다. 우리는 신체적 행위의 원인으로서는 특정한 심적인 사태라는 관념에 도달한다. 즉 돌을 던지기로 마음먹은 것이 원인이고, 돌을 던지는 행위가 결과다. 이것은 통속적인 심신이원론에 따른 전형적인 해석이다. 그리고 다시 한 번 같은 도식이 되풀이 된다. 이렇게 할 때 우리는 심적 사태를 결과로 간주하고 그 심적 사태의 원인은 무엇인가라는 질문에 도달하게 된다. 심체 관념이 나타나는 것은 바로 이 단계에서이다.

몸의 운동 원인은 마음이라고 할 수 있지만, 마음의 운동 원인은

37) 주희, 『주자어류』 권97(『주자전서』 vol.17), 3273쪽.

38) 이하의 서술은 이향준, 「미발심체(未發心體): 마지막 어휘, 혹은 정신적 경련? — 18세기 한국유학의 딜레마」, 『유학연구』 31집(충남대 유학연구소, 2014), 290~292쪽 참조.

무엇이란 말인가? 마음이 체와 용으로 분리되는 것은 바로 이 지점에서 나타나는 현상이다.…마음의 미발은 마음 이전의 어떤 다른 실체를 의미하는 것이 아니라, 마음의 개념 자체를 분리해서 만들어진 것이다. 인간의 행동과 사유에서 마음 이상을 넘어가는 어떤 것을 표현하는 낱말이 존재하지 않기 때문에, 성리학은 마음 개념을 유지한 채로 그 마음에 대한 서술을 조정하는 전략을 택할 수밖에 없었다.³⁹⁾

이 마음에 대한 서술을 조정하는 전략으로 채택된 것이 바로 체용론(體用論)이라는 어법이다. 하나의 사물을 사물 그 자체와 사물의 기능으로 분리시킨 이 전략을 사용할 때 마음은 체로서도 용으로서도 이해된다. 이렇게 해서 마음은 이제 자신의 체(體), 즉 몸을 가진다. 몸을 가지는 마음이라는 발상은 이제 마음을 이제 더 이상 ‘인간의 마음’이 아니라, ‘몸을 가지는 어떤 존재’—즉, 내적 인간—으로 은유적으로 이해하도록 만든다. 인간의 몸을 통한 행위처럼 그것은 그 자신의 기능을 가지고 있다. 그 기능이란 마음이 몸의 주체인 것처럼, 체로서의 마음은 용으로서의 마음의 주어다. 이 주어는 일반적으로 행위의 주체, 달리 말하면 몸의 주체로서 마음이라는 생각을 넘어선다. 미발심체의 발명자였던 이간(李柬, 1677~1727)에 의하면 인간의 심성 구조 자체 내에서 마음은 내적 행위의 주체이다. 이간은 이렇게 고양된 마음의 주재성을 간단한 표어로 제시했다. “마음은 본성을 주재할 수 있다.[心能宰性]”⁴⁰⁾ 도대체 이처럼 의인화된 마음이 필요한 이유는 도대체 무엇인가? 호모 메타피지쿠스가 저 위에 있는 도덕의 기원을 상상했던 것처럼, 이 마음은 우리의 안에 있는 도덕의 기원을 가리킨다.

의인화의 의의는 대상이 되는 비인간적 사물을 인간으로 비유한다

39) 앞의 책, 같은 곳, 291쪽.

40) 李柬, 『巍巖遺稿』(표점영인 한국문집총간 vol.190) 권5, 「上遂庵先生」, 321쪽.

는 것 이상의 의미를 갖고 있다. 무생물-식물-동물-인간이라는 연쇄적인 존재의 위계 구조라는 발상은 인간을 존재 가운데 최고의 존재로 간주하게 만든다. 그리고 그 특징은 무엇보다도 「자기 원인적인 행동」이 가능하다는 점이다. 도덕성이 의인화되면 이제 도덕성은 그 자신을 원인으로 도덕을 실천하는 자율적인 도덕 주체로 변모하는 것이다.⁴¹⁾

이에 따르면, 신유학적 사유에서 의인화를 통해 마음을 고양시키는 궁극 목적은 도덕주의적 이상 때문이다. 이러한 도덕주의적 이상을 삶의 이상적 목적으로 설정하는 것에 그치지 않고, 여기에서 한 걸음을 더 나아가 마음 그 자체와 일치시킴으로써 도덕성 자체를 자율적인 도덕 주체로 변모시키려는 전략이 미발심체와 같은 낱말을 만들어낸 것이다.

결국, 미발심체라는 낱말을 통해 율곡학과는 두 가지 이론적 기여를 했다. 첫째, 그들은 마음에 몸이라는 성격을 부여함으로써, 신유학적 사유 속에 내재해 있던 내적 인간으로서 마음이란 개념을 부각시켰다. 둘째, 그들은 ‘심체’라는 명명을 통해 규범성의 최후 원천으로서 마음이 언급될 수 있는 사유의 이론적 공간을 창조했다. 신유학은 규범성의 원천을 성이라고 간주하는 것이 일반적이었다. 그러나 미발심체는 인간 행위의 최후 원천으로서 심체에도 그러한 규범성이 부여되어야 한다는 주장을 부각시켰다.

8.

마지막 걸림돌은 ‘성즉리’와 ‘심즉리’ 사이의 거리감이었다. 이 이론적

41) 이향준, 「미발심체(未發心體): 전장으로 들어가는 좁은 문(門)」, 『율곡학연구』 33집(율곡연구원, 2016), 221쪽.

거리감을 좁히기 위한 지렛대로 제안된 것이 바로 마음과 성 사이의 동일성이었다. 이간은 ‘리와 기가 실질을 같이하고 마음과 성은 일치한다’고 분명하게 단언했다.⁴²⁾ 사실 이간은 이를 위한 전제가 무엇인지에 대해서 조심스럽게 접근했다. 그는 이상화된 인간으로서 ‘성인(聖人)을 예로 들어 리로 마음을 말한다’는 조건에서 ‘마음은 곧 성이고 성은 곧 마음이다’고 주장했기 때문이다.⁴³⁾ 여기에서 발견되는 것은 이황이 리를 내면화하면서 예외적인 인간으로서 상제를 언급했던 것과 같은 종류의 망설임이다. 동일시를 주장하지만, 전면적인 동일시를 주저한다는 똑 같은 양상이 되풀이되기 때문이다.

조심스러움에도 불구하고 철학적 사유가 이론적 문턱을 한 번 넘어서면 그것의 확산은 대부분 시간문제였다. 이간의 논지는 율곡학과 내부의 반대자들에게는 받아들여지지 않았지만, 임성주(任聖周, 1711~1788)와 송덕상(宋德相, ?~1783) 같은 이들에게는 고스란히 수용되었다.

마음과 성은 하나다. 마음의 본체는 곧 성의 본체이고, 성의 작용은 곧 마음의 작용이다. 같은 경우에는 둘 다 같고, 다른 경우에는 둘 다 다르니, (마음과 성을 서로) 나눌 수 없다.⁴⁴⁾

미발의 때라면 마음의 전체는 깨끗하게 맑고 텅 비었다. 본성은 그 가운데 정정당당하게 있으니, 리와 기는 실질을 같이 하고, 마음과 성은 일치한다.⁴⁵⁾

42) 李東, 『巍巖遺稿』(표점영인 한국문집총간 vol.190) 권12, 「未發有善惡辨」, 455쪽, “理氣同實, 心性一致.”

43) 李東, 『巍巖遺稿』(표점영인 한국문집총간 vol.190) 권12, 「未發有善惡辨」, 470쪽, “聖人則合下以理爲心, 故心卽性, 性卽心.”

44) 任成周, 『鹿門先生文集』(표점영인 한국문집총간 vol.228) 권5, 「答李伯訥」, 99~100쪽, “蓋心性一也, 心之體卽性之體, 性之用卽心之用. 同則俱同, 異則俱異, 不可分也.”

45) 宋德相, 『果菴先生文集』(표점영인 한국문집총간 vol.229) 권7, 「中庸筭疑」,

이간이 조심스럽게 전제했던 성인이라는 예외적 인격, 혹은 ‘리로 마음을 말한다’는 조건들은 이미 사라졌다. 그 대신 마음의 일반성이 성과 같다거나, 미발 상태에서는 심성이 일치한다는 일반화된 서술들이 대신하고 있다. 심지어 이민보(李敏輔, 1720~1799)는 이러한 견해를 ‘변경할 수 없는 진리’로까지 격상시키기도 했다.⁴⁶⁾ 이러한 동일시를 받아들이면 성즉리와 심즉리는 구분되지 않는 단계에 이를 수밖에 없다.

드디어 이진상에 이르러 이러한 주장들은 ‘심즉리’라는 한 마디로 압축되었다. 그러나 그의 심즉리는 복잡한 구도의 산물이었다. 그는 성즉리에서 출발해서 심즉리로 이어지는 이론적 전환을 정당화할 목적에서 「심즉리설」이라는 짧은 글을 저술했다. 이형성은 심즉리의 근거를 주자학적 사유의 내부에서 찾아내어 정돈하려는 이진상의 시도를 다음과 같은 여섯 가지로 요약했다.

첫 번째, 공자의 ‘중심소욕부유구(從心所欲不踰矩)’의 경지이고, 두 번째, ‘심이 태극이 된다’(心爲太極)는 관점이고, 세 번째는 ‘심·성·정이 하나이다’(心性情一理)는 것이며, 네 번째는 심의 주체가 리라는 관점에서이고, 다섯 번째는 심의 대본은 리라는 관점에서이고, 여섯 번째는 양심(養心)의 차원에서이다.⁴⁷⁾

별써 이 여섯 가지 가운데 규범적 행위의 주체로서 마음, 리와 동일시되는 마음이라는 생각이 고스란히 담겨있다. 게다가 태극이 성리학의 마지막 어휘라는 점을 감안하고, ‘마음이 태극’이라는 주장을 합치면 마음은 규범성의 최종적 원천이자 주체가 된다. 이간이 심성일치를 위해

114쪽, “若未發之時則心之全體, 湛然虛明, 性在其中, 亭亭當當, 理氣同實, 心性一致.”

46) 李敏輔, 『豐墅集』(표점영인 한국문집총간 vol.232) 권7, 「池西問答」, 424쪽, “理氣同實·心性一致, 此不易之經也.”

47) 이형성, 「寒洲 李震相의 性理學 研究」(성균관대 박사학위논문, 2001), 113쪽.

전제했던 성인의 사례는 노년기에 접어든 역사적 인물 공자의 인격적 경지로 묘사되고 있다. 리로 마음을 말한다는 조건들은 심·성·정이 모두 하나의 리라는 진술 속에 담겨 있다.

반면에 ‘마음의 주체가 리’라는 생각은 리와 마음의 동일시라는 주장과 어긋나는 것처럼 보인다. 이것은 두 가지 사유의 영향으로 보인다. 한쪽으로 이것은 신유학적 「존재의 대연쇄」와 통속적인 「존재의 대연쇄」를 겹쳤을 때 예견된 철학적 현상이었다. ‘리가 주재한다’는 표현은 리의 의인화이자, 동시에 마음의 주체로서의 리라는 이중적 언급을 하고 있다. 주체로서의 리는 마음의 의인화를 뜻한다. 마음의 주체로서의 리는 체용으로 분리된 미발심체과 같은 이론적 구도에서 가정된 ‘마음의 마음’으로 가정된 리의 존재를 암시하기 때문이다.⁴⁸⁾

그 결과는 마음에 대한 진술이 어떤 식으로든 신유학의 최종적인 낱말인 태극이자 리로 수렴되는 현상이다. 이진상의 말은 리는 마음과 동일시될 수도 있지만, 심체처럼 마음의 본질로 간주될 수도 있다는 뜻이다. 그러므로 이진상에게서 가장 배척되는 주장은 다름 아닌 이 마음을 리가 아닌 신유학적 실재를 매개로 설명하는 것, 다시 말해 기(氣)의 차원에서 언급하는 것이었다.⁴⁹⁾ 이상의 내용을 살펴보면 이진상에게서 리와 마음을 매개시키는 가장 중요한 것이 무엇인지를 발견할 수 있다. 주체로서의 리, 주체로서의 마음이 그것이다. 그래서 이형성은 다음과 같은 결론으로 이끌리고 있다.

48) 물론 이진상의 퇴계학파의 일원으로서 이러한 사유의 기원을 율곡학파의 미발심체론에서 찾지 않았다. 그는 직접 마음의 체와 용을 나누어 참된 리를 밝힌 것은 이황의 학문적 공적이라는 점을 주장했다. 李震相, 『寒洲全書』 vol.2((서울: 아세아문화사, 1980), 『理學綜要』 권21, 「通論(理學原委) 제10중, 348쪽, “退陶, 只以本心之體用, 明眞至之理.”

49) 위의 책, 같은 곳, “近世忽有心卽氣之論, 拋却主宰之體, 而專向作用上去, 其亦誤矣.”

심즉리설에 대한 이론 전개는 심의 주재적 차원을 강조하는 것에 주안점이 있다. 이는 이진상이 상제심(上帝心)과 천심(天心)의 관념을 ‘인간의 심(心)’에 대입하여, 심의 주재성을 강조한 것과 관계가 있다. 성리학에서 상제나 천(天)의 관념은 리(理, 태극)로 대체되어, 세상의 모든 일이 이 리(理)에 의해 주재되는 것으로 인식되었던 바, 이진상은 심(心)이 일신(一身)의 주재자이므로 심은 당연히 리라고 본 것이다.⁵⁰⁾

이런 주장에는 하나의 결론이 잠재되어 있다. 상제의 주재성과 마음 일반의 주재성이라는 발상이 의인화된 리의 확장판이라는 것을 추측할 수 있기 때문이다. 이것은 이황에서 18세기 율곡학과를 거쳐 이진상으로 나아가는 신유학적 사유의 한 방향성이 심성의 일치라는 방향성과 함께 리와 마음의 주재성을 강조하는 측면으로 나아간다는 것을 분명하게 보여준다.⁵¹⁾

이 과정에서 리와 마음의 동일시를 위해 그들에게 부여했던 은유적 속성들을 살펴보면 「존재의 대연쇄」와 「의인화」가 끼친 영향을 분명하게 파악할 수 있다. 은유적으로 ‘위에’ 있던 초월적인 것이 어떻게 인간의 ‘안에’ 들어와 선형적 특징을 이루게 되었으며, 그것은 어떻게 다시 ‘최고의 위치’로 올라서게 되었고, 또한 인간이란 총체성의 일부였던 마음이 어떻게 그 자체가 ‘하나의 인간’처럼 간주되었는지를 알 수 있다. 이 과정이란 결국 초월성을 선형성으로 대체하는 것이었고, 이 선형성을 인간 삶의 최고의 것으로 위치지우려는 철학적 시도라고 해석할 수 있다.

50) 이형성, 「寒洲 李震相의 性理學 研究」, 118쪽.

51) 이러한 방향성을 명명하고 그 유학사적 의의를 탐구하는 것은 최근 한국 유학계의 주된 흐름 가운데 하나다. 김현, 「조선후기 未發心論의 心學的 전개」, 『민족문화연구』 37집(고려대 민족문화연구원, 2002), 347~371쪽 참조.

9.

이황은 자신의 내면에서 상제(上帝)의 목소리를 들으려고 했다. 율곡 학파는 미발의 심체를 들여다보려고 시도했다. 그리고 이진상은 성즉리의 전통에서 심즉리를 주장했다. 이 모든 철학적 장면들의 공통점은 무엇이었는가? 이들은 모두 경험을 통해 만들어낸 하나의 모형을 부동의 진리 체계로 간주하고, 그 진리의 이름 아래 인간의 삶을 구획하려는 철학적 시도다. 이 체계화된 철학에서 진리의 목소리는 우리의 위에서, 우리의 내면에서—처음에는 우리의 본성에서 찾아지다가, 나중에는 우리 마음의 가장 깊은 곳에서—아래로, 그리고 바깥으로 울려 퍼지는 것으로 가정되었다. 진리는 우리의 내면에 거주 할뿐 아니라, 직접 우리 자신을 움직이는 주체로 가정되었다. 결과적으로 초월적인 리는 선형적인 리로 변모했으며, 규범성의 원천은 인간의 선형적 특징으로 간주되었다. 경험되는 존재들을 구별하고, 그것들 사이의 동질성과 차이를 간파하며, 위계를 설정해서 하나의 모형을 만드는 것은 인간 인지의 편재적인 활동이다. 그것은 좋은 것도 나쁜 것도 아니다. 대부분의 경우 이러한 모델들은 일시적으로 유지, 변형 혹은 소멸되기 때문이다. 기존의 모델로 해결할 수 없는 문제에 부딪치면 그것들은 더 자주 개선되거나 폐기되었다. 우리가 만든 이 모델들이 고전 철학의 체계화에 기여했다는 점은 분명하다. 그러나 바로 그렇게 체계화되었다는 이유 때문에 현대인들의 삶에 점점 더 상관이 없는 것으로 변해가고 있다는 점도 사실이다. 인간의 보다 나은 삶을 위한다는 명분 아래 초월적인 어떤 것이나 선형적인 어떤 모형을 가정해야 할 필요성은 현대의 철학적 반성에 의해 대부분 배제되고 있다.

여기에 우리가 배워야 할 어떤 것이 있는 것 같다. 철학적 반성에서 우리가 이론의 배후로 파고들 때, 대부분 ‘위로’ 오르는 것 같은 흥분을

느끼고는 한다. 이런 느낌은 우리가 하는 작업의 의미를 직관적으로 우리에게 전달한다. 전적으로 잘못된 것이라고 할 수는 없지만, 이런 직관이 언제나 타당한 것은 아니다. 우리의 문화적 관행을 지배하는 직관과는 반대로 “가치는 위로부터 오지 않고 아래로부터 온다”⁵²⁾고 가정하는 것만으로 우리는 많은 것을 새롭게 사유할 수 있다. 이런 목소리에 귀를 기울이려는 이라면 철학적 탐구가 이론의 아래에서 바로 그 이론을 낳았던 인간의 조건과 특징을 보다 중요하게 고려할 필요가 있다는 주장에 대해서도 고개를 끄덕일 수 있을 것이다.

52) 프란츠 M. 부케티츠, 김성돈 옮김, 『도덕의 두 얼굴』(서울, 사람의무늬, 2013), 25쪽.

□ 참고문헌 □

『孟子』

宋德相, 『果菴先生文集』, 표점영인 한국문집총간 vol.229.

王夫之, 『船山全書』 vol.1~16, 長沙, 嶽麓書社, 1996.

李束, 『巍巖遺稿』, 표점영인 한국문집총간 vol.190.

李敏輔, 『豐墅集』, 표점영인 한국문집총간 vol.232.

李珥, 『栗谷先生全書』, 표점영인 한국문집총간 vol.44.

李震相, 『寒洲集』, 표점영인 한국문집총간 vol.318.

李滉, 『退溪先生文集』, 표점영인 한국문집총간 vol.30.

任成周, 『鹿門先生文集』, 표점영인 한국문집총간 vol.228.

朱熹, 『朱子全書』 vol.1~17, 上海古籍出版社·安徽教育出版社, 2002.

노양진, 『몸이 철학을 말하다: 인지적 전환과 체험주의의 물음』, 파주: 서광사, 2013.

루트비히 비트겐슈타인, 이영철 옮김, 『소품집』, 서울: 책세상, 2006.

바렐라·톰슨·로쉬, 석봉래 옮김, 『인지과학의 철학적 이해』, 서울: 옥토, 1997.

박종현 역주, 『국가·정체』, 서울: 서광사, 1997.

순자, 이운구 옮김, 『순자 1』, 파주: 한길사, 2006.

오웬 플레나간, 박병기·이슬비 역, 『보살의 뇌』, 서울: 씨아이알, 2013.

정석도, 『하늘의 길과 사람의 길, 노자 철학의 은유적 사유문법』, 서울: 아카넷, 2009.

크리스토퍼 차브리스·대니얼 사이먼스, 김명철 옮김, 『보이지 않는 고릴라』, 파주: 김영사, 2011.

프란츠 M. 부케티츠, 김성돈 옮김, 『도덕의 두 얼굴』, 서울: 사람의무늬, 2013.

C. 크레모나 편역, 성염 옮김, 『히포의 아우구스티누스 명상록』, 서울: 성바오로출판사, 1991.

G. 레이코프·M. 터너, 이기우·양병호 옮김, 『시와 인지』, 서울: 한국문화사, 1996.

J. 밀튼, 최창호 역, 『失樂園(前)』, 서울: 박영사, 1982.

Kövecses, Zoltán, 이정화 등 역, 『은유: 실용입문서』, 서울: 한국문화사, 2003.

George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

이향준, 「미발심체(未發心體): 마지막 어휘, 혹은 정신적 경련? — 18세기 한국유학의 딜레마」, 『유학연구』 31집, 충남대 유학연구소, 2014.

「미발심체(未發心體): 전장으로 들어가는 좁은 문(門)」, 『울곡학연구』 33집, 울곡연구원, 2016.

「이발설과 은유: 체험주의적 분석의 필요성」, 『범한철학』 43집, 범한철학회, 2006.

「인승마(人乘馬) 은유의 형성과 변형 1」, 『철학』 79집, 한국철학회, 2004.

「인지유학(認知儒學): 오늘도 가능한 유학의 미래」, 『儒敎思想文化研究』 64집, 한국유교학회, 2016.

이형성, 「寒洲 李震相의 性理學 研究」, 성균관대 박사학위논문, 2001.

임지룡, 「현대 국어 동물 속담의 인지언어학적 가치론」, 『국어교육연구』 50집, 국어교육학회, 2002.

[Abstract]

The Appearance of The Theory of 'Heart-Mind is Principle'

- Focused on 'The Great Chain of Being' and 'X is a Human' -

Lee, Hyangjoon(Chonnam National University)

This paper addresses a philosophical issue from the theoretical standpoint called Cognitive Confucianism. How are we supposed to understand that a person who says to be a follower of Zhu Xi also claims Zhu Xi's opposite theory, 'Heart-Mind is Principle'? In particular I will refer to three distinctive scenes that appear in the history of Korean Confucianism associating them with a few cognitive instruments. The three scenes are the conception of shangdi (上帝) that can be found in Yi Hwang's Libalsul (The theory of the arousal of principle: 理發說), the coined word 'mibalsimchae' (The not-yet-aroused state of the substance of heart-mind: 未發心體) that the Yulgok scholars made in 18th century, and Yi Jinsang's theory of 'Heart-Mind is Principle.' On the other hand, the cognitive instruments that are needed in our discussion are the cognitive model called 'the great chain of being', conceptual metaphor called 'X is a human', and image schemas that are related to those—'the up-down schema' and 'the in-out schema.' In this paper I will argue that 'the highest categories of the conceptions in neo-Confucian discussions were anthropomorphized' as a result of the phenomena that 'cognitive instruments were associated with neo-Confucian thoughts' and that 'the theory of 'Heart-Mind is Principle' appeared in the debate as an exemplary case of 'X is a human.'" The phenomenon that what is inside us changes its location and becomes the owner could be said as a sort of a philosophical trial to change a ground of value for life from a transcendental thing to an 'a priori' thing.

Key words : 'Heart-Mind is Principle, 'Human Nature is Principle, Cognitive

Confucianism, The Great Chain of Being, X is a Human.

■ 논문접수일: 2017년 5월 16일, 심사완료일: 6월 14일, 게재 확정일: 6월 15일