

TRANS- HUMANITIES

Title : 심학, 심리학, 심리철학

Simhak, Psychology and Philosophy of mind

Author(s) : 김영건 (KIM Youngkun)

Source : *Trans-Humanities*, Vol. 4 No. 2 (2011), pp. 37-72

Published by : Ewha Womans University Press

URL : <http://eiheng.ewha.ac.kr/page.asp?pageid=book10&pagenum=060600>

Online ISSN : 2383-9899

All articles in *Trans-Humanities* are linked to the Homepage of KCI and
Ewha Institute for the Humanities and can be downloaded:
www.kci.go.kr & <http://www.trans-humanities.org/>



이화여자대학교
EWHA WOMANS UNIVERSITY

심학, 심리학, 심리철학

김영건

1. 우리 철학의 두 문제

우리의 인문학 혹은 철학이 갖고 있는 문제점이 무엇인가? 철학에 한 정해서 이야기한다면, 그 문제점의 하나가 동양 철학과 서양 철학의 이분법적 경계일 것이다. 동양철학 혹은 한국철학은 서양철학과 아무런 관련도 없이 자기 작업을 하고 있으며, 마찬가지로 서양철학은 동양철학이나 한국철학의 철학적 주장들이 마치 존재하지 않는 것처럼 자기 작업을 하고 있다. 동양철학과 서양철학은 단지 ‘철학’이라는 명칭에서만 하나로 묶일 뿐이지, 그 실질적 대화나 논쟁은 존재하지 않고 있다. 동양철학과 서양철학이라는 이분법이 ‘골동품의 철학’과 ‘수입상의 철학’으로 상징되는 한에 있어서, 이러한 이분법은 우리 철학의 정체성은 물론이고 철학적 생산력이 없다는 것을 보여준다. 철학 내부에서 이루어지는 경계선과 마찬가지로 우리의 철학이 갖고 있는 또 다른 문제점은 철학이 다른 분야의 학문들과 소통하지 않는다는 것이다. 언어철학은 존재하지만, 언어학과

TRANS- HUMANITIES

Title : 심학, 심리학, 심리철학

Author(s) : 김영건

Source : *Trans-Humanities*, Vol. 4 No. 2 (2011), pp. 37-72.

Published by : Ewha Womans University Press

URL : <http://eiheng.ewha.ac.kr/page.asp?pageid=book10&pagenum=060600>

Online ISSN : 2383-9899

All articles in *Trans-Humanities* are linked to the Homepage of KCI and
Ewha Institute for the Humanities and can be downloaded:

www.kci.go.kr & <http://www.trans-humanities.org/>



이화여자대학교
EWHW WOMANS UNIVERSITY

의 소통은 존재하지 않고, 정치철학은 존재하지만 정치학자들과의 논쟁은 존재하지 않고, 과학철학은 존재하지만 과학자들과의 대화는 존재하지 않는다.

나는 이러한 현상을 심학(心學)과 심리철학, 또 심리철학과 심리학에서 찾아볼 수 있다는 것을 지적하려고 한다. 분명히 심학이라는 개념은 동양철학이나 한국철학에 친숙한 사람들을 제외하고 우리에게 낯선 개념이다. 나는 심학이 심리철학으로 간주된다면, 심학이 동양철학과 서양철학의 이분법, 혹은 무관심을 지양할 수 있는 좋은 소재가 된다고 생각한다. 나아가 심학이 심리학으로 간주된다면, 동양 심리학 혹은 유학 심리학의 가능성에 대한 철학적 논의를 통해 철학과 심리학의 경계선을 약화시키는 좋은 소재를 제공한다. 또한 심학이 상호 학제적 인문학이라면, 마치 인지과학처럼 적어도 인문학 영역에서 ‘탈경계의 인문학’을 보여줄 수 있는 좋은 예가 된다고 생각한다. 그러나 상호 학제적 인문학으로서 심학은 동양 심리철학이나 동양 심리학처럼 동양적 마음의 이해를 기본적인 준거틀로 삼고 있다. 이것이 주체적이고 자생적 인문학의 조건으로 요구되고 있지만, 그러나 동양적 마음의 이해가 준거틀이 될 수 있다는 생각은 여전히 정당화가 필요한 문제이다. 나는 이러한 생각이 현대 과학이 보여주는 물리주의나 자연주의와 대립할 수밖에 없으며, 그런 만큼 정당화되기 어렵다고 생각한다. 나는 동양적 심학이 갖고 있는 가장 근본적 생각, 즉 도덕적 마음이 주어져 있다는 생각을 포기해도 동양적 심학이 지향하는 의도가 여전히 성취될 수 있다는 것을 주장하려고 한다.

2. 퇴계의 심학

퇴계의 철학을 심학(心學)으로 볼 것인지 아니면 리학(理學)으로 볼

것인지 하는 것이 동양철학자들 사이에서 이루어지고 있는 논쟁 중의 하나이다.¹⁾ 이 논쟁은 중요한가? 그렇다. 그것은 한국철학의 자랑스러운 유산이라고 할 수 있는 퇴계 철학의 독창성 때문에 중요하다. 만약 퇴계의 철학을 심학이라고 할 수 있다면, 그것은 주자학과 다른 퇴계학의 독창성을 보여줄 뿐만 아니라, 왕양명의 심학과도 다른 고유한 의미를 밝혀 낼 수 있기 때문이다.

그러나 나는 이 논쟁이 몇 가지 문제점이 보여주고 있다고 생각한다. 첫째, 퇴계의 철학을 심학 혹은 리학이라고 규정할 때, 그 개념이 명확하지 않다는 것이다. 이 개념들이 어떤 철학적 주제를 지칭하는 명칭인지, 아니면 특정한 철학적 주장을 지시하는 명칭인지가 분명하지 않다. 심학이 어떤 철학적 주제를 지칭하는 명칭이라면, 그것은 전통적으로 심성론(心性論)에 속하는 문제들이며, 현대적 용법으로 말한다면 심리철학에 속하는 철학적 문제들이다. 만약 심학이 이런 의미를 지니는 것이라면 퇴계의 철학이 심학인지 아니면 리학인지 하는 논의는 별로 중요성이 없는 논의처럼 보인다. 왜냐하면 한 철학자가 심성론이나 심리철학의 주제들에 대해서 자신의 고유한 생각을 가질 수 있을 뿐만 아니라, 리학이라는 명칭이 함축하는 본체론이나 형이상학적 주제들에 대해서도 충분히 자기의 생각을 전개한다는 것은 너무나도 당연한 일이기 때문이다.²⁾

-
- 1) 최재목의 『퇴계 심학과 양명학』 (서울: 새문사, 2009)과 김세정의 논문 「양명 심학과 퇴계 심학의 비교연구」 (『동서철학연구』 43, 2007)에 이 논쟁의 쟁점 및 진행 과정에 대해서 자세하게 서술되고 있다. 김종석은 이 논쟁의 문제를 “퇴계철학의 정체성 문제”라고 명명하고 있다(1-22).
 - 2) “이렇게 주리론과 리기호발설로 퇴계학을 논의하다 보니까 은연중 퇴계학의 중심이 마치 리기론, 곧 ‘세계’에 있는 것처럼 인식하게 되었다. 윤남한 등은 이러한 관점을 비판하면서 결국 퇴계학의 중심이 리기론이 아닌 심성론, 곧 ‘세계’가 아닌 ‘인간’에 있다고 주장하면서, 퇴계가 명나라 정민정의 『심경부주』를 중시한 점을 들고 있다. 정민정은 『심경부주』에서 특히 원나라의 오징을 중시하였는데, 윤남한 등은 오징이 주희의 주자학과 그의 논적인 육구연의 상산학을 절충하였다고 보고, 결국 퇴계의 인간중심적 심학은 상산학의 심학적 영향을 받아서 생겨났다고 주장한다”(홍원식, 「퇴계심학과 『심경부주』」 63-84). 이러한 이야기에는 두 가지 서로 구분되어야 하는 관점이 섞여 있다. (i) 리기론이나 심성론이라고 이야기할 때

둘째, 심학이나 리학이 특정한 철학적 주장을 의미할 수 있다. 동양철학, 중국철학, 한국철학에서 사용하는 일반적 용어법에 의하면 심학이라는 명칭은 “성즉리(性卽理)”라는 주자학이나 성리학의 주장에 반대하여 양명학이 주장하는 “심즉리(心卽理)”라는 주장에 의존하고 있다. 이 경우 심학이나 리학은 철학적 주제에 대한 명칭이 아니라 특정한 철학적 주장을 지시하는 명칭이다. 따라서 퇴계의 철학을 심학이라고 부를 수 있다는 것은 퇴계가 “심즉리”라는 철학적 주장을 수용했는지에 의해 평가될 수밖에 없다. 퇴계는 양명학의 이 주장에 대해서 매우 비판적이다. 즉 퇴계는 양명학의 심학, 즉 마음에 대한 양명학의 철학적 주장을 받아들이지 않고 있다. 그렇다면 분명히 퇴계의 철학은 심학이 아니다.

셋째, 퇴계가 양명학의 심학, 즉 마음에 대한 양명학의 철학적 주장을 수용하지 않지만, 그럼에도 불구하고 퇴계는 마음에 대해서 그 나름의 중요한 통찰을 보여주고 있다. 그런데 이 경우 퇴계가 우리에게 제시하는 마음에 대한 철학적 통찰은 심성론이나 심리철학적 주제에 대한 퇴계의 철학적 주장이다. 이런 문맥에서 볼 때, 퇴계의 철학을 심학으로 간주할 것인지 아니면 리학으로 간주할 것인지에 대한 논의는 마음에 대한 퇴계의 철학적 주장이 양명학이나 주자학의 주장과 어느 정도 차이성을 갖고 있는지에 대한 논의라고 할 수 있다. 분명한 것은 퇴계의 철학을 심학이라고 주장하는 견해나 리학이라고 주장하는 견해 모두 마음에 대한 퇴계의 철학적 주장이 양명학이나 주자학과는 구분되는 고유한 특성을 가지고 있다고 지적한다는 것이다. 이런 의미에서 본다면 퇴계의 철학적 주장을 심학이라고 부르거나 리학이라고 부르는 것은 부차적 의미 밖에 없다. 오히려 중요한 것은 퇴계의 철학적 주장이 갖고 있는 그 고유성과 독특성

그것이 의미하는 것은 아마 본체론 혹은 형이상학과 심성론 혹은 심리철학의 차이라고 할 수 있을 것이다. (ii) 인간이나 인간의 마음이 중심이라는 철학적 주장은 인간이나 인간의 마음도 결국 존재의 전체 구조에서 해명된다는 철학적 주장과 구분된다. 이런 두 가지 구분에서 본다면 이퇴계의 사유를 심학이라고 불러야 한다는 것은 (i)의 의미가 아니라 오히려 (ii)의 의미이다.

이 어떤 철학적 의미와 가치를 갖고 있는지 해명하는 일이다.

넷째, 마음에 대한 퇴계의 철학적 주장이 주자학이나 양명학과 구분되는 고유성과 독특성을 갖고 있다고 할 때, 그러한 고유성이나 독특성을 지적하는 것도 중요하지만, 그것보다 더욱 중요한 것은 퇴계의 철학적 주장이 과연 철학적으로 설득력이 있는지, 정당성을 갖고 있는 것인지 비판적으로 평가하는 것이라고 나는 생각한다. 그러나 퇴계의 심학을 둘러싸고 일어나는 동양철학자들의 논쟁은 마음에 대한 퇴계의 주장이나 논증에 대한 비판적 평가 작업을 하는 대신에, 오히려 퇴계의 철학적 주장이 갖고 있는 의의와 가치를 어느 정도 당연하게 가정하고 있는 듯이 보인다. 그러나 퇴계가 살았던 그 시대적 맥락을 떠나서 하나의 철학적 이론이나 논증으로서 퇴계의 철학은 마음에 대한 철학적 설득력을 우리에게 보여주고 있는가?

3. 퇴계의 심리철학적 주장

김세정은 양명 심학과 퇴계 심학을 비교하면서 그 차이점을 다음처럼 네 가지로 지적하고 있다(320). 첫째, 본체론에 있어서 양명 심학과 퇴계 심학은 다르다. 퇴계는 마음 이전의 선형적 당위의 도덕 규범으로서의 정리(定理)를 인정하지만, 마음이 아닌 리(理)가 우주이다. 그러나 양명학에서 인간 마음이 우주의 본체이다. 둘째, 마음과 리의 관계에서 퇴계는 마음이 선형적 정리들을 성의 형태로 완벽하게 구비하고 있다는 ‘구중리(具衆理)’, 즉 ‘리→심’의 ‘심=리’를 주장한다. 그러나 양명학은 마음이 천지만물과의 감응과정에서 실천 조리인 리를 창출한다고 하는 의미에서의 ‘심→리’의 ‘심=리’를 의미한다. 셋째, 퇴계에게 심의 주체성과 능동성은 마음의 본체론적 주체성이나 능동성이 아니다. 그러나 양명학에서 마

음은 어떠한 준칙이나 규범에 얽매임 없이 감응에 따라 주체적으로 리를 창출하고 마음의 발현인 의지에 따라서 능동적으로 실천한다는 본체론적 차원의 주체성과 능동성이다. 넷째, 퇴계에게 당위의 도덕 규범으로서의 선협적 정리를 전제하기 때문에 비록 마음이 완벽하게 리를 내재하고 있다고 하더라도 이에 대한 궁리가 필요하고, 지행의 문제에서도 도덕규범에 대한 인식 이후에 실천으로 이행될 수 있기에 거경궁리(居敬窮理)를 중시하고 강조한다. 그러나 양명학에서 이러한 별도의 궁리과정은 불필요하다. 따라서 지행 또한 본체론적 차원에서 합일이다.

이러한 대조를 통해 퇴계 심학의 주장을 다음과 같이 네 가지로 요약할 수 있다. 즉 (i) 진정한 본체는 마음이 아니라 리, 즉 도덕적 당위규범이다. (ii) 본성의 차원에서 마음은 모든 이치를 구비하고 있다. 그러한 이치는 마음이 창출한 것이 아니라, 주어진 것이다. (iii) 퇴계가 주장하는 마음의 주체성과 능동성은 제한적이다. (iv) 퇴계는 거경궁리와 지행의 병행을 주장한다.

그런데 퇴계가 주장하는 이러한 네 가지 명제가 설득력이 있는가? 과연 자연이나 우주는 성리학이 주장하는 것처럼 리기로 되어 있는가? 과연 리기설은 자연과 우주, 존재의 구조를 해명하는데 적절한 틀인가? 나는 이런 형이상학적 가설이 자연과학의 성공 가능성을 해명하지 못한다고 생각한다. 게다가 성리학에서 주장하는 우주의 이치는 도덕적이며 당위적인 것이다. 진짜 자연세계에는 그런 도덕적이고 당위적인 법칙이 그 자체로 존재하는가? 비록 도덕적 법칙이 사회 속에 살고 있는 한 개인에게 주어진 것일 수 있지만, 그렇다고 그 도덕 법칙 자체가 인간 전체에게 주어진 것이라고 이야기할 수 없다.³⁾

이러한 도덕적 법칙이 우리에게 내재되어 있다면 우리의 마음은 도덕적 마음일 것이다. 그러나 우리의 마음이 도덕적인가? 나아가 그 도덕적

3) 김영진. 『동양철학에 관한 분석적 비판』. 서울: 라티오, 2009. 341-389 참조.

마음이 주어진 것인가? 만약 맹자의 성선설이나 마음의 이치에 대한 주자의 주장이 정당화될 수 없다면, 마찬가지로 퇴계의 주장도 정당화되기 어렵다.⁴⁾ 제한된 마음의 주체성과 능동성을 뒷받침해 주는 것이 퇴계가 강조하는 경(敬)이며, 리기론에서는 이것이 리동(理動)과 리발(理發)이라는 주장으로 표현된다. 그러나 리기론의 틀 자체가 정당성이 없다면, 리동과 리발이라는 주장은 우리 마음이 지닌 도덕적 주체성과 능동성을 정당화해 주지 못한다. 만약 본체와 마음에 대한 퇴계의 주장이 설득력이 없다면, 이 문맥에서 주장되는 거경(居敬)과 지행 병행설도 그렇게 큰 설득력을 갖질 못할 것이다.

이러한 비판이 의미하는 것이 무엇인가? 비록 퇴계의 철학이 심학이거나 리학으로 성립될 수 있다고 해도, 그것이 갖고 있는 철학적 의미와 가치가 여전히 정당화될 필요가 있다는 것이다. 그러나 동양철학자들은 이러한 의미와 가치를 논증적으로 정당화하는 것처럼 보이지 않는다.⁵⁾ 게다가 심리철학에 관심을 가진 서양철학자들은 이러한 동양 심리철학에 대해서 아무런 관심도 갖고 있는 것처럼 보이지 않는다. 이것이 아마

4) 맹자의 성선설이 정당화되기 어렵다는 비판은 앞의 책, 17-36 참조.

5) 양명심학과 퇴계심학을 비교하면서 김세정은 퇴계에 대해서 다음과 같은 평가를 내린다. “특히 퇴계가 살았던 (명종, 선조년간) 양명 전래시기 조선조 유학의 경향은 정주학적 유학이 조선사회의 정치적 이념으로서, 조선 정통 성리학으로서 확고하게 확립되어 있어, 주자학 이외의 학문은 사문난적(斯文亂賊)으로 몰았던 시대였다. 이러한 시대 상황 아래 퇴계에게 있어서 정학(正學)이란 학문 연구의 절대적 기준을 제시해 주는 정주학과에 전념하는 것이었으며, 정도(正道)에 대한 어떠한 이탈이나 쇠신도 비정상이고 파괴적이라는 이유를 들어 비판의 대상으로 간주했다. 따라서 이단으로서의 양명학에 대해 학술적, 논리적 비판 이전에 이념적 비판, 즉 정주학(程朱學)을 지키기 위한 ‘위도(衛道)’라는 분명한 목표가 퇴계에게 이미 설정되어 있었고, 그 목표를 향해 자신의 논리를 정당화시키면서 양명학 나아가 이학(異學) 전체를 엄격하게 비판한 것이다. 퇴계가 처했던 시대적 상황과 정학(正學)으로서의 주자학을 지키고자 하는 퇴계의 파사현정(破邪顯正)의 입장, 그리고 그 결실로서 「전습록논변」에 보이는 주자학적 리학을 근거로 한 양명심학에 대한 전 방위적 비판 내용을 고려할 때, 퇴계는 주자학 수호의 목적을 충분히 달성했다고 평가할 수 있다”(308-309). 이러한 김세정의 평가는 퇴계 철학에 대한 내재적 평가가 아니라 역사적, 문맥적, 외재적 평가에 지나지 않는다.

우리의 철학이나 인문학에서 우리가 목도할 수 있는 부정적 상황이다.

4. 동양 심리학, 유학 심리학, 퇴계 심리학

동양 심리학, 유학 심리학, 퇴계 심리학 등은 마음에 대한 동양철학이나 유학의 주장, 나아가 퇴계의 심학을 심리학의 이론으로 파악하고 있다(최상진 외; 조궁호, 『유학 심리학』; 『선진유학사상의 심리학적 함의』; 한덕웅, 『퇴계심리학』; 『한국유학심리학』). 따라서 유학의 심성론은 현대적 용어법으로 이야기한다면, 심리철학에 속하기 보다는 오히려 심리학에 속한다. 그런데 유학의 심성론의 주장들을 철학적 주장들이 아니라, 심리학적 주장으로 이해할 수 있는 것인가?

심리철학이나 심리학 모두 마음을 대상으로 한다. 그런데 심리학은 철학이 아니라 과학이다. 따라서 그것은 과학적 방법론에 의존한다. 심성론을 동양 심리학, 유학 심리학으로 바라볼 때 일어날 수 있는 가장 핵심적인 문제가 유학의 심성론이 서양 심리학에서 볼 수 있는 것과 같은 과학적 방법론을 사용하지 않는다는 것이다. 그러나 동양 심리학이나 유학 심리학은 서양 심리학이 의존하고 있는 과학적 방법론, 즉 자연과학적 방법론의 신화를 비판하면서 유학의 심성론도 충분히 심리학의 이론으로 다룰 수 있다고 주장한다.

첫째, 서양의 심리학 이론들이 우리 동양인이나 한국인에게 적절하게 들어맞지 않는다. 그것은 “자연과학적 접근은 행위당사자인 일반인들이 현실적 삶의 여러 상황에서 경험하고, 느끼고, 의식하게 되는 심리 내적 마음세계의 실물성을 있는 그대로 포착하고 기술하는데 많은 문제점”(최상진 10)을 갖고 있기 때문이다.

둘째, 자연과학의 심리학은 “인간의 마음이 고정불변하는 특정한 본질

을 갖고 있다는 전제 위에서 인간의 마음을 이해하려 하고 있다”(최상진 11). 이러한 본질주의적 가정은 자연 세계에는 적합한 것으로 판명되었지만, 그러나 마음은 생성성(generativity)과 가변성(changeability)을 갖고 있기 때문에 자연과학의 심리학은 마음을 해명하는데 타당성을 지니지 못한다.

셋째, 역사나 문화를 초월하는 보편적 심리가 존재한다는 보편적 심리 이론은 근거가 없거나 “현실의 문화적 삶을 살아가는 일반인에게는 현실성과 중요성을 갖는 개념이나 현상”(11)으로 다가오지 않는다.

동양 심리학은 자연과학의 방법론을 사용하는 자연과학의 심리학을 비판하면서 그 대안으로 ‘문화심리학’을 주장한다. 문화심리학은 ‘의미와 의미 구성의 심리학’이며, 의미와 마음의 구성이 문화적 맥락에 따라 구성된다고 주장한다. 문화적 맥락에 따라 우리 마음이 구성되는 방식은 두 가지이다. 하나가 “언어나 제도 또는 관습과 같은 인공물 속에 의미나 상징의 형태로 내장되어 있거나 행위의 환경 속에서 활성화 형태로 작용하여 마음의 경험을 형식함으로써 마음의 질료로 또는 마음의 구성틀로서 작용하는 형태”이다. 또 다른 하나는 “학자를 포함한 전문가들에 의해 개념화되고 체계화된 문화관련 지식체계가 일반인의 경험 해석은 물론 경험의 형식에 직접적으로 영향을 미치는 형태이다”(15).

만약 이러한 문화심리학의 주장들이 참이라면⁶⁾, 서양의 주도적인 심리학이론들과는 다른 동양 심리학이 구성될 수 있다. 또한 이것은 서양의 심리학이론들을 무비판적으로 추종했던 우리 심리학의 비주체성과 비자생성에 대한 반성적 비판을 마련해 준다.⁷⁾ 나아가 동양 심리학이나 심성

6) 최상진이 요약한 단지거(K. Danziger)의 다음과 같은 세 주장이 문화심리학의 기본적 논제를 잘 보여준다. 즉 (i) 심리학은 주어진 것이 아니라 문화적으로 구성되는 것이다. (ii) 이러한 문화적 구성이 마음의 경험을 주도하게 된다. (iii) 일상적인 말이 서로 다른 문화권의 심리학을 실체화하는데 결정적 기능을 한다(16).

7) 이 점에 대해 최상진은 다음처럼 말하고 있다. “한국을 포함한 동양의 심리학자들은 한편으로는 서구의 심리학이 동양문화권 사람들의 심리를 설명하는데 적합하지

론, 혹은 동양적 심리철학을 무시한 채 서양의 심리철학만을 연구하는 경향에 대한 비판으로 작용할 수 있다.

문화심리학에 기반을 둔 이러한 동양 심리학 혹은 유학 심리학이 보여 주는 또 다른 의의는 동양 심리학이나 유학 심리학이 철학과 과학의 경계선을 희미하게 만들고 있다는 것이다. 철학과 과학의 차이가 주로 자연과학의 방법론에 의해서 지적되어 왔지만, 심리학이라는 과학이 문화심리학의 방법론, 혹은 일반인 심리학(folk psychology)의 관점에서 수행되기 때문에, 그만큼 철학과 심리학이라는 과학의 경계선이 희미해진다. 따라서 심성론이라는 동양 심리철학의 주제를 충분히 동양 심리학에서도 다룰 수 있다. “동양심리학에서는 특히 마음의 본질문제에서부터 마음의 발동, 마음의 수양 및 조절 등을 핵심 관심주제로 다루고 있다는 점에서 ‘심성론(心性論)’으로 요약될 수 있다. ‘심리학’이라는 용어 자체가 ‘심성(心性)’이라는 개념을 준거점으로 구성된 학문이라는 점에서 동양의 심성론은 그대로 동양의 심리학체계라고 보아도 큰 무리는 아닐 것 같다”(26). 이렇게 마음에 대한 동양철학적 주장들을 심리학체계로 다룰 수 있다는 것은 동시에 이러한 동양의 심리학체계를 동양 심리철학이나 심리철학적 주제로 함께 다룰 수 있다는 것을 의미한다.

최상진은 이러한 동양 심리학의 방법으로 두 가지를 구분한다. 그 한 가지 방법은 “한국인의 생활 속에서 관찰되는 일상의 말과 행동 속에 묻혀 있는 심리를 관찰하며 이를 개념화하고 경험적으로 구체화하며 궁

많은 모형임을 스스로 느끼면서도, 다른 한편으로 서구의 심리학자 반열에 참여함으로써 오는 유형, 무형의 이점 때문에 스스로 정통적 서구심리학의 대가임을 증명해 보여야 하는 모순을 스스로 만들어 왔다. 지난 20, 30년 동안 심리학을 포함한 사회과학분야에서 유행처럼 풍미해왔던 비교문화(심리학)적 연구가 서구심리학과 서구심리학자에 편파된 허구적 문화비교 연구임이 현실로 나타나고 있다. 이러한 비교문화적 연구에서 사용되는 이론적 틀은 서구인의 심리학적 틀이 기본으로 채택되고 따라서 연구의 주도권은 서구인이 제작한 설문지에 대한 자국민에 대한 자국어 번역과 이를 이용해서 수집한 자료를 서구의 학자에게 제공하는 역할에 그치고 있다”(17).

www.kci.go.kr

극적으로는 한국인의 심리이론으로 체계화하려는 점에서 현실에서 이론으로, 아래로부터 위로의 한국인 심리학 접근”(20)이다. 그런데 이러한 방식은 구체적이고 일상적인 한국인 심리 현상을 관찰하고 분석한다고 할지라도, 거기로부터 구성되는 심리이론이 반드시 동양 심리학이나 유학 심리학의 기본 주장이나 방법에 의존해야 한다는 것을 반드시 함축하지 않는다. 따라서 위로부터 아래로 내려가는 방법이 필요하다. 자생적 심리학이라고 할 수 있는 “유학 및 불교적 접근들은 경전에 나타나는 유학 및 불교의 개념 및 이론체계를 심리학적 관점에서 분석하고 개념화하고 체계화하고 이를 현재를 살아가는 지금의 한국인의 심리적 생활과 연계시키려고 했다는 점에서 이론에서 현실로, 위에서 시작하여 아래로의 접근이라고 규정할 수 있다”(최상진 20). 최상진이 지적하듯이 바람직한 동양 심리학이나 유학 심리학이 성립하기 위해서는 이 두 가지 접근법이 서로 연계되어야 한다.

그런데 서로 연계되는 두 가지 접근은 유학을 이미 심리학 이론으로 가정하고 있다. 비록 철학과 심리학의 경계가 희미하다고 할지라도 심리학은 과학이다. 박광수는 이 점과 관련해서 다음과 같은 점을 지적하고 있다. “동양인문학의 마음담론은 문헌의 내용을 중심으로 분석하고 경험적 세계를 인문학적으로 해석하고 담는 특징을 지니고 있으며, 마음의 현상에 대해 임상적인 실험을 통해 분석한 것이 아니다. 동양인문학의 마음담론은 철학과 사상의 중심에 위치하고 있음에도 불구하고 마음에 대한 경험적 분석이 매우 약한 상태이다”(13).

나아가 위로부터의 접근에 대해서 유권종은 다음과 같은 의문을 표시하고 있다. 즉 “유학의 경전분석이 곧 한국의 속생활(俗生活)의 현장에서 실제의 마음 및 몸의 체험으로 나타나는 현실을 대신할 수 있는가에 대한 자문이다”(유권종, 최상진 133). 유권종의 이러한 지적은 유교 문화가 우리 심리에 보여주는 영향력과 비록 심리학의 이론이라고 해도 유학 심리학 자체를 구분하는 것이다. 과거 유교 문화가 우리의 심리나 행동

양식에 많은 영향을 미치고 있다는 것을 인정한다고 해도 그것으로부터 유학 이론 자체가 하나의 심리학 이론이라는 결론은 나오지 않는다.⁸⁾

또 유권중은 “인간관, 우주관, 사회관 등이 마음에 대한 구성에 중요한 영향을 미친다는 점을 전제할 때, 이러한 마음 구성과 관련된 문화적 컨텍스트가 서로 다른 시대와 지역에서 구성된 마음 개념을 상응(correspondence)이나 동질(equivalence)의 현상으로 대비 또는 비교하는 일이 합당한 것인가”(유권중, 최상진 133)라고 지적하고 있다. 유권중의 이러한 지적은 유학 심리학에 대한 적절성에 대한 의문이라고 할 수 있다. 비록 동양 심리학이나 유학 심리학을 심리학의 이론이라고 볼 수 있다고 해도, 그것은 하나의 심리학 이론으로서 마음에 대한 적절한 이론을 갖고 있는가? 비록 동양 심리학이나 유학 심리학이 현대 심리학의 몇몇 분야에서 설명력이 높은 설명 가설로 작용한다고 해도, 그 설명 가설 자체의 이론적 정당성은 무엇인가? 동양 심리학이나 유학 심리학은 이 이론적 정당성을 해명하는 대신에 단지 그러한 정당성을 가정하고 있다.

5. 마음학과 마음 인문학

동양 심리학, 유학 심리학, 퇴계 심리학은 유학의 심학이나 심론을 심리학적 이론으로 간주하고 있다. 그리고 심학이나 마음에 대한 퇴계의

8) 신정근도 동일한 지적을 하고 있다. “유교/유학은 한국인의 마음의 습성인 문화이다. 따라서 한국인의 행동과 심성의 영향 요인을 분석하려면 당연히 연구자는 다른 어떤 것이 아니라, 바로 유학을 심리학의 대상으로 설정해야 한다. 그러나 이 결론은 유학이 한국적 현상으로서 심리학의 연구 대상이 된다는 점을 말해줄 뿐 유학이 그 자체로 심리학의 대상이 될 수 있느냐는 물음과 구별돼야 한다. 즉 유학은 일단 한국인의 행동과 심성의 영향 요인을 분석하기 위해서라도 심리학의 연구 대상이 될 수 있게 된다”(326).

철학적 주장으로부터 현대 심리학에 연관이 될 수 있는 몇 가지 핵심적 생각들을 구체화 시킨다. 이러한 유학 심리학이나 퇴계 심리학을 주장하는 기본적 동기는 서양의 심리학 이론들이 우리의 심리 현상을 설명하는데 적절하지 않기 때문이다. 나아가 전통적으로 우리가 유교 문화의 많은 영향력을 받았기 때문에 자연스럽게 심학을 통하여 우리의 심리현상을 설명할 수 있는 이론들을 구성하려고 한다. 유권중은 이러한 생각을 더 발전시켜 '비교인문학'으로서 '마음학'을 제안한다.

그가 제안하는 마음학은 “한국의 유교 전통이 개발했던 심학의 지식체계를 현대 인문학 내지 현대 학문 전체의 담론 주제나 소재로 삼을 수 있는 방법을 찾아내려는 목적”(2)을 갖고 있다. 그는 “동양철학적 마음 이해의 전통을 연결시켜서 동양철학적 마음 이해의 이론적 체계를 현대의 인문학적 맥락 속에 자리 잡게 하는 방법”(21)으로서 마음학이라는 비교 인문학적 추구를 통해서 “동양의 전통적 마음 연구의 맥락을 현대의 학문 맥락 속에 공동담론의 주제로 자리 잡게 하고자 하는 것이 중요한 목적의 하나”(21)라고 이야기하고 있다. 특히 그는 마음학이라는 상호 학제적인 인문학에서 “동양에서 개발된 마음이해를 비교의 준거”(21)로 삼아야 한다고 주장한다.

그런데 왜 동양에서 개발된 마음이해를 비교의 준거, 혹은 공동담론의 주제로 삼아야 하는가? 그는 두 가지 논거를 제시하고 있다. 첫째, 현재 한국인의 마음이해는 동아시아의 마음 이해의 전통에 기초하여 틀이 형성되고 작용하고 있기 때문이다. 즉 동양의 전통적 마음 이해의 틀이 현재 한국인의 자기 마음 이해의 근본적 기반으로 작용하고 있다. 특히 “중요한 것은 마음을 표현할 때에 전공을 막론하고 한국어 개념을 사용한다는 점이다. 비록 영어나 기타 외국어 개념을 사용하더라도 한국어로서 이루어진 마음 및 그것과 관련된 개념과의 상호교환성을 무시할 수 없을 것이다. 한국어로 이루어진 개념체계를 사용하게 되면 은연중에 혹은 확연하게 한국어 개념으로 파악되는 마음의 체계와 작용의 영역에 발을

들여놓게 되는 것이다”(18). 둘째, 전통적인 동양의 마음 이해를 현대적 학문의 관점과 방법을 통해 재구성하는 것은 바로 “한국적 학문적 맥락에 근거한 보편적 담론의 주제를 개발”(19)하는 것이기 때문이다. 즉 그것은 주체적이고 비종속적인 인문학을 하기 위함이다.

그러나 마음학에 대한 유권종의 이러한 제안과 주장은 다음과 같은 문제점을 갖고 있다고 생각한다. 첫째, 전통적인 동아시아의 마음이해가 비교의 준거가 되어야 한다고 주장할 때, 그 “비교의 준거”라는 개념이 애매하다. 그것이 그가 주장하고 있는 것처럼 전통적인 동아시아의 마음 이해가 “공동담론의 주제”를 의미할 수도 있고, 또한 마음에 대한 다양한 이론과 접근에 대한 “평가의 준거”를 의미할 수도 있다. 우리 인문학이나 철학의 주체성과 자생성을 위해 전자를 준거틀로 삼는 것은 의미가 있다고 하더라도, 왜 그것을 평가의 준거로 삼아야 하는가?

둘째, 마음에 대한 전통적인 동양철학의 이해를 평가의 준거로 삼아야 하는 것은 그러한 이해가 우리의 마음 이해의 근본적 기반이기 때문이라고 논증할 수 있다. 그러나 비록 동양의 전통적인 마음이해가 우리 마음 이해의 틀을 형성한다고 할지라도, 따라서 현재 우리의 마음 작용이나 심리 현상을 서술하고 설명하는데 도움을 준다고 할지라도, 그것으로부터 그러한 마음이해의 틀이 정당하다는 주장은 도출되지 않는다. 동양 심리학이나 비교 인문학이 현재 한국인의 마음과 사유를 서술, 이해, 설명한다는 점에서 이러한 준거틀을 사용할 수 있지만, 그러나 이러한 사유틀 자체에 대한 비판적 탐구가 철학의 과제일 것이다. 다시 말해 마음에 대한 전통적인 생각들이 현재 우리의 심리 상태나 행동 양태를 설명하고 해명하는데 설명적 도움을 준다고 해서, 그 생각 자체가 정당하다는 주장은 이러한 설명적 유용성과 논리적으로 독립적이다.

셋째, 유권종의 마음학이 갖고 있는 핵심적인 방법론적 주장이 바로 우리 마음이 문화에 의해서 구성된다는 것이다. 그런데 이 주장은 동양의 전통적인 마음이해의 주장이 아니다. 오히려 전통적인 동양의 마음이해

는 우리 마음이, 특히 우리의 도덕적 마음이 구성되고 만들어진 것이 아니라, 주어진 것으로 보고 있다. 따라서 그의 주장처럼 동양의 마음이해를 준거틀로 삼는다고 할지라도, 그것이 의미하는 것은 바로 마음의 소여를 인정하는 동양적 마음이해의 주장을 거부하는 것이다.

넷째, 유권종과 최상진은 동양 텍스트에 대한 분석이 아니라, 마음에 대해서 한국인들이 생각하는 실제 사례조사와 그 분석을 통해서 다음과 같은 결론을 내리고 있다. “이처럼 심학의 마음 요소적 개념들이 도덕 윤리 지향적으로 구성되어 있다는 점은 심학에서의 마음 구성체는 사물을 대상으로 하여 이루어지는 지각이나 의식 및 사고에 가까운 개념이라기보다 욕구, 의지, 도덕판단, 자기억제 등을 포함하는 심적 지향성에 해당되는 개념임을 시사한다. 이러한 유학의 심학모델은 곧 일상적인 상황에서 소통되는 한국인의 마음 개념이 사물 대상적 인식보다는 대인관계적 마음 지향과 마음 경험에 기울어져 있다는 앞에서의 연구 결과와 일치되는 것이다”(유권종, 최상진 146-147). 즉 우리 한국인의 마음은 대인관계적이며, 그것은 바로 심학에서 이야기하고 있는 우리 마음의 도덕 윤리적 지향성으로 해명될 수 있다. 그런데 우리 마음의 도덕 윤리적 지향성은 우리에게 주어진 것이다. 어떤 의미에서 이것이 인간 본성과 인간 마음에 대한 유학의 가장 대표적인 주장이라고 할 수 있다. 즉 우리 인간의 도덕적 마음은 주어져 있다. 그것은 문화나 사회에 의해 구성되는 것이 아니다. 특히 마음학이 “윤리와 관련된 마음의 연구를 중시”(유권종 20)하려는 의도와 목적을 갖고 있는 한, 이 문제는 매우 중요한 문제라고 생각한다.⁹⁾

9) 이 점을 최상진은 다음처럼 적절하게 지적하고 있다. “동양심리학에서의 ‘마음’을 다루는 방식과 관련해서 제기될 수 있는 세 번째 문제점은 마음을 탈상황적, 탈자극적 맥락 속에 위치시키고 있다는 점을 들 수 있다. 사람의 마음은 경우에 따라서 사물이나 상황과 독립적으로 작용할 수도 있으며, 이와 반대로 사물이나 상황에 맞물려 마음의 질과 결이 구성될 수도 있다. 서구의 심리학 특히 사회심리학은 바로 지나치게 후자 쪽에 치우치고 있는 문제점이 있다면, 동양심리학은 반대로

6. 심성론과 심리철학

임헌규는 “마음의 본체를 인(仁)이라고 규정하고, 그것을 마음의 덕(德)이자 사랑의 이치라고 규정하면서, 마음을 본체-작용, 본성과 감성으로 나누어 제시한 주희의 입장”(임헌규, 『인설』 138)에서 현대 영미의 물리주의적 심리철학을 비판하면서 마음에 대한 주자철학을 옹호하고 있다. 임헌규가 보여주는 이러한 비판과 옹호는 아마 동양철학, 혹은 유학의 입장에서 서양 심리철학에 대한 유일한 비판처럼 보인다. 그는 다섯 가지 측면에서 현대 영미의 물리주의적 심리철학을 비판하면서 주자의 심리철학을 옹호하고 있다.¹⁰⁾

첫째, 현대 영미 물리주의적 심리철학은 오직 대상적인 것만을 인정한다. 따라서 물리주의적 심리철학은 “절대적 비대상적인 차원의 마음”을 이해하고 있지 못하다. 그러나 “주희는 마음을, 세계를 의미와 타당성으로 구성하는 것으로 정립했다”(138). 둘째, 물리주의적 심리철학은 인간의 이념이나 윤리적 동기를 말하지 않는다. 그러나 “주희는 순선한 감정으로서 사단이 있음을 지적하고, 추론을 통해서 그 뿌리로서 사덕이 있음을 증명한다. 이 사단과 사덕이 ... 우리의 윤리적 동기와 도덕적 행위를 이끌어주는 원천이다”(138). 셋째, 환원적 물리주의는 심적인 것을 제거하려고 한다. 그런데 이것은 완전성의 이념을 위반하고 있는 것이다.¹¹⁾

전자 쪽에 치우치는 문제점을 지녔다고 볼 수 있다. 동양심리학이 전자에 기울어질 때 나타나는 이와 관련된 또 하나의 문제점은 마음과 관련된 개념들이 시대와 역사의 맥락 속에서 새롭게 발생되거나 변형되어 가는 사회-역사-문화 심리현상을 심리학의 이론체계 속에 반영하기 어려울 뿐 아니라 새로운 심리학적 개념이나 개념체계를 구성하기 어렵다는 문제점을 지닐 수 있다”(28).

10) 유사한 논의가 임헌규의 2001년 저서에서도 전개되고 있다(『유가의 심성론과 현대 심리철학』 364-373).

11) 임헌규는 이것에 대해서 다음처럼 말하고 있다. “환원 물리주의자들(행동주의, 동일론, 소거론)의 관점에서 살펴보면, 이들은 심적인 것을 개념적(논리적) 혹은 존재론적으로 환원함으로써 심적인 것을 제거하려고 한다. 그런데 여기에는 다음과 같은 논리적 난점이 있다. 즉 심적인 것을 물리적인 것으로 환원하여 심적인

반면에 주희의 경우 기운이라는 개념을 통해 심적인 것까지 포괄함으로써 완전성의 이념을 위반하고 있지 않다. 넷째, 현대 영미의 비환원적 물리주의는 심적인 것이 어떻게 물리적인 것에 의존하는지, 나아가 심적인 것이 무엇인지 아무런 설명을 해주고 있지 못하다. 반면에 주희는 “심적인 것과 물리적인 것을 생생하는 본래적 의미의 기운으로 통일하고, 단지 정조(精粗), 상암(爽暗)의 차이로 설명하고 있기 때문에, 환원과 수반의 문제를 제기할 필요가 없다. 게다가 주희는 관계항인 ‘심적인 것 자체’가 무엇인지를 유자입정(儒子入井)의 경우와 그를 통한 추론에 의해 설명”(141)하고 있다. 다섯째, 현대 물리주의적 심리철학의 기능주의는 기껏해야 마음의 작용을 인과적으로 설명할 뿐이다. 따라서 그것은 “마음을 그 자체 형상적으로 해명하지 못했다”(141). 게다가 기능주의는 마음의 작용만 지적했을 뿐, 마음의 본체를 해명하지 못했다. 나아가 “마음이 최종적인 의미 발산의 중심”(141)이라는 것을 몰랐다.

임현규의 이러한 지적이 설득력이 있는지 따져보기 이전에 임현규의 이러한 작업은 적어도 심성론과 심리철학에서 우리 인문학이나 철학이 갖고 있는 부정적 현상 하나를 극복하는 것처럼 보인다. 분명히 오늘날 우리가 심학(心學)이라는 용어에 낯설어 하는 것과 마찬가지로 유학의 심성론이나 현대 영미철학의 심리철학은 서로 개별적인 분과처럼 서로 독립적으로 존재하고 있었다는 것은 분명한 사실이다. 따라서 임현규가 보여주는 이러한 작업이 바로 유권종이 주장하는 마음학이라는 상호학제적인 비교 인문학 혹은 비교 철학의 한 실례이다. 게다가 유권종이 주장하는 것처럼 임현규는 유학의 심성론, 즉 전통적인 동양의 마음이해를 준거틀로 삼고 있고, 그것을 옹호하고 있다. 이런 문맥에서 임현규의 주

것이 제거되었다면, 동시에 약간의 물리적인 것 역시 제거되었다고 말하지 않으면 안 된다는 점이다. 바로 이 점에서 환원 물리주의는 완전성의 이념을 위반하고 있다”(139). 그러나 임현규의 이러한 지적은 환원과 제거를 구분하지 않은 채 전개되고 있는 것처럼 보인다. 그가 ‘소거설’이라고 부른 제거론은 환원을 통해 제거하는 것이 아니라, 환원되지 않기 때문에 제거하는 것이다.

장들에 대한 비판적 고찰은 과연 유학의 심학이나 심성론이 마음학에 대한 준거들로 작용할 수 있는지 따져볼 수 있는 시금석이 된다고 할 수 있다.

임헌규가 보여주는 다섯 가지 비판의 핵심은 현대 서양 영미철학이 갖고 있는 물리주의적 세계관에 대한 비판이라고 할 수 있다. 그에 의하면 이 물리주의적 세계관이 결국 마음의 고유한 위상과 마음의 도덕적 본성을 적절하게 해명하지도 못했고 오히려 그것을 무시했다는 것이다. 그러나 임헌규의 이러한 주장에 대해서 다음과 같이 비판할 수 있다.

첫째, 비록 그가 주장하는 것처럼 물리주의가 인간의 마음을 적절하게 해명하지 못하고 또 해명할 수 없다고 해도, 물리주의는 자연 실재를 인과적으로 서술하고 설명하는 자연과학의 형이상학이다. 또한 이러한 물리주의는 자연과학의 형이상학적 세계관인 동시에 과학의 성공 가능성을 잘 설명해 주는 형이상학적 가설이기도 하다. 적어도 이 점에서 임헌규의 주장은 이런 과학의 형이상학적 세계관을 거부해야 하는 부담을 안게 된다. 그는 다음과 같이 주장함으로써 이러한 부담을 기꺼이 떠맡으려고 하는 것처럼 보인다.

여기서 물리주의자들이 지니고 있는 치명적인 난점을 지적할 수 있다. 즉 현대 물리주의자들이 말하는 물리적인 것이란 근, 현대 자연과학의 이념에 의해 요청된 것일 뿐, 결코 이념 이전의 생생한 ‘자연’ 자체는 아니라는 점이다. 다시 말하면 자연과학자들이 말하는 자연이란 물리학의 이념적 옷을 입은 ‘물리적 자연’이라는 점에서 ‘한갓 주관적인 것에 불과한 특성들’을 일관되게 제거하여 ‘순수 물리적인 것’ 혹은 ‘물리적인 것으로 남게 된 것’만을 관심의 대상으로 삼았다는 점에 문제가 있다. ... 따라서 우리는 자연과학의 추상적 실재 이전에 구체적인 근원 경험에서 보자면 “객관적인, 세계적인 현실성이 그 하나요, 객관적인 것을 그의 주관적인 장에서 소유하거나 획득하는 것인 바 경험한다는 현실성이 다른 하나”라는 사실을 망각하지 말아야

하겠다(121-122).

임현규에 의하면 물리적인 것은 현대 자연과학의 이념에 따라 요청된 것에 지나지 않는다. 따라서 그것은 우리에게 주어진 생생한 ‘자연’ 자체가 아니다. 임현규의 지적처럼 물리적인 것이 자연과학의 이념에 따라 요청된 것이라고 해도, 그러나 그것이 단지 허구적인 것임을 의미하지 않는다. 과학적 실재론을 주장하는 셀라스(W. Sellars)에 의하면, 설명력이 높은 좋은 과학이론에서 이야기하는 가설적 대상은 곧 실재하는 대상이다. 이런 의미에서 과학의 형이상학이라고 할 수 있는 물리주의는 실재나 자연을 설명하는 성공적인 가설이다. 오히려 이 점에서 본다면 유학이나 주자가 주장하는 리기론은 성공적이지 못한 형이상학에 지나지 않는다. 따라서 이것에 준하여 마음의 작용을 해명하는 것도 성공적인 과학적 설명력을 갖지 못할 것이다.¹²⁾ 나아가 임현규는 물리주의를 비판하면서 더욱 부담스러운 개념을 요구하고 있다. 그것이 바로 “생생한 자연 그 자체”, 혹은 “추상적 실재 이전에 근원 경험”이라는 개념이다.¹³⁾

12) 이동희는 “리기론이나 음양론, 리일분수론 등은 형이상학적 체계, 또는 종교철학적 이론에서 나온 것으로 기호론 내자 상징적 은유법이므로 이것을 사물 ‘인식의 틀’(혹은 해석의 틀), 즉 ‘페러다임’으로 삼을 수 있다”고 지적한다. 그런데 그는 “이 기호 내지 상징으로 나타나는 논리는 사유의 세계나 신앙의 차원에서는 적절하지만, 사회학의 경우 현실적 접합성이나 적실성이 얼마나 될지는 의문”이라고 말하고 있다. 또 그는 “리기론은 ‘원리와 현상’(리-기), 음양론은 ‘빛과 그림자’(양-음) 등으로 우리가 일반적으로 사용하고 있는 보편적 인식틀이다. 즉 듀얼리즘(dualism)이다. 이것이 현실적으로 적용할 때 이런 식 - ‘원칙’을 고수하되 ‘권도(權道)’를 발휘하여 상황에 맞게 처리한다든가, 첨예한 두 입장에서 결정을 내리면서 ‘부작용을 최소화’하는 정책을 마련한다든가 - 하는 것도 좋은 방법일 것이다. 그런데 이 정도는 현대 사회에서 과학적 합리성(과학적 수단)에 의해 반영되어 있다고 할 수 있다.”고 말한다(「한국에서의 동양사상 연구의 새로운 방향과 문제점」 233-234). 비록 사회학 이론에 대해서 이야기하고 있지만 이동희의 이러한 주장은 다음 두 가지를 지적하고 있다. (i) 리기론의 형이상학적 틀이 현실적 접합성, 즉 설명력을 갖고 있는지 의심스럽다. (ii) 만약 어떤 설명력을 갖고 있다면, 그것은 이미 과학적 합리성에 반영되어 있다. 특히 (ii)를 주장하면서 이동희는 리기론과 음양론을 원리와 현상, 대립되는 두 요소에 대한 균형감 등의 방법론적 도구로 해석하고 있다.

둘째, 김재권은 현대 심리철학의 과제를 물리적 세계 안에서 마음의 위상을 정하는 것이라고 주장한다. 이것은 이미 우리가 살고 있는 세계가 그 근본적, 존재론 차원에서 물리적 세계이기 때문이다. 이런 의미에서 데카르트의 이원론은 낡은 형이상학적 사유에 지나지 않는다. 실제로 현대 영미 심리철학에서 주요한 문제들은 이 물리주의적 문맥에 장애물로 나타나는 마음과 언어의 지향성, 그리고 표상질(qualia)을 어떻게 적절하게 해명할 것인가 하는 것이다. 이러한 물리주의나 자연주의에 대립되는 반자연주의 혹은 비자연주의는 적어도 인식과 방법의 차원에서 언어적 지향성이 물리적인 것으로 환원되지 않는다고 주장한다. 즉 우리는 임현규가 주자에서 발견한 것처럼 우리의 마음이나 언어가 세계를 의미와 타당성을 갖고 있는 것으로 구성한다. 그런데 이러한 비자연주의가 있다는 것이 의미하는 것이 무엇인가? 그것은 물리주의나 자연주의에 대한 대안이 반드시 유학의 심성론적 견해가 아니라는 것을 의미한다.¹⁴⁾ 따라서 임현규가 주자의 철학에서 발견한 가치나 유권종이 주장하듯이 마음

-
- 13) 주자가 주장하는 당연지리(當然之理)가 “인과율보다 더 근원적이며 현실에서 더 강력한 영향력을 행사한다”(임현규, 『성리학과 심신관계론』 435)고 주장할 때, 그는 동일한 부담을 안고 있는 것처럼 보인다.
- 14) 신정근은 조국호의 『유학 심리학』에 대한 서평에서 이 점을 다음처럼 지적하고 있다. “유학은 서양 현대 심리학이 처한 곤궁을 해결할 수 있는 충분한 대안이 될 수 있는가? 유학은 위에서 소묘한 서양의 현대 심리학의 전제와 대척점에 서있다. 특히 인간관에서 유학은 사람의 사회성, 관계성, 능동성, 반성적 사유 능력, 덕성을 부각시킨다. 바로 여기서 유학이, 대인 관계를 기껏해야 계약과 거래의 공정성에서 조망할 뿐 개인과 공동체의 접점을 상실해 버린 서양 현대 심리학의 대안으로 검토될 수 있다고 저자는 생각하는 듯 하다. 그러나 저자는 서양의 전통적 심리학이 인간의 자율적인 행위 능력과 반성적 능력을 무시하고, 인간을 환경세계에 대한 수동적인 피동체로 파악한 이유를, 자신의 출발점을 영미의 논리적 경험주의 철학의 전제에 둔 데에서 찾고 있다. 그래서 만약 심리학이 대륙의 합리주의 관념 철학의 영향 아래에서 발전해 왔다면, 인간의 반성적 능력 - 자유의지, 선의지, 주관 능동성 등등 -을 전제하고 행위의 주체자로 인간을 인식하는 입장이 현재의 심리학을 주도하고 있을지도 모르겠다는 지적을 수용하고 있다. 이렇다면 지금 유학은 분명 서양 현대 심리학의 유일한 대안은 아니게 된다”(327).

학에서 전통적인 동양적 마음이해가 유일한 증거들이 될 수 없다.

셋째, 임헌규가 주자로부터 발견한 진정한 가치나 전통적인 동양적 마음의 이해가 비교의 준거가 되기 위해서는 비자연주의의 주장과는 다른 인간의 본래적인 도덕적 마음의 존재를 주장해야 한다.¹⁵⁾ 사실 이것은 물리주의나 자연주의에 대립되는 비자연주의에서 찾아볼 수 없는 우리의 전통적 마음이해나 유학 심성론이 갖고 있는 대표적 주장이다. 현대 영미 물리주의적 심리철학을 비판하는 임헌규의 둘째, 셋째 논제가 바로 이 점을 극명하게 보여준다. 임헌규는 마음의 본체의 인식 문제와 관련한 주자의 입장을 다음처럼 요약하고 있다.

형이상자로서 소리도 냄새도 없는 마음의 본체인 인은 대상으로 인식할 수 없다. 그러나 그 마음의 본체는 무엇에 대해 작용하는 마음의 감정에서 드러난다. 따라서 우리는 작용하여 발현된 이 마음의 감정만은 인식할 수 있다. 그런데 발현된 감정에는 순선(純善)한 사단이라는 현상이 있다. 모든 현상은 반드시 현상하는 자(존재=뿌리)를 함축한다. 따라서 우리는 사단이라는 감정이 있다는 사실을 통해 현상하는 자인 사덕이 있음을 추론할 수 있다(134).

15) 이 점이 서구 심리학과 대조되는 동양 심리학과 유학 심리학이 갖고 있는 특성이라고 지적된다. 즉 “서구의 심리학자들이 서구인을 연구대상으로 하여 발전시켜 온 서구의 심리학에서는 ‘사람이 당위적으로 추구해야 할 목표가 무엇이며, 이를 위해 어떻게 살아야 하는가, 그리고 이와 관련하여 사람이라는 존재는 이 우주에서 어떤 위치를 점하고 있는가’ 등과 같은 도덕적 그리고 형이상학적 존재특성에 대해서 관심을 두고 있지 않다. 그 대신 서구의 심리학은 ‘지금 여기서 살고 있는 사람들의 행동(지, 정, 의)이 어떤 조건에서 어떤 원리에 따라 어떻게 나타나는가에 대한 해답을 찾는 일이 서구심리학의 주 관심 과제였다. 그러나 동양심리학에서는 바로 앞에서 제시된 바와 같은 철학적 또는 당위론적 의무 또는 요구조건 위에서 이러한 삶을 실현하기 위해 무엇을 어떻게 할 것인가에 대한 해답을 인간의 마음과 관련시켜 추구하고 있다. 따라서 동양심리학은 형이상학적 우주론, 의무론, 도덕론 등의 기본적 구조들 속에서 이루어지는 인간심리의 문제를 다룬다는 특징을 갖는다”(최상진 26).

임현규가 요약한 주자의 입장은 다음과 같은 논증으로 표현될 수 있다. “순수하게 선하고 도덕적인 마음의 작용이나 도덕적 감정이 있다. 모든 작용이나 현상에는 그 뿌리, 본체가 있다. 따라서 도덕적 마음인 사단에는 그 뿌리인 사덕이나 도덕적 본성이 존재한다.” 그런데 주자가 보여주는 이러한 논증은 설득력이 있는가?

주자가 주장하는 것처럼 사단이라는 순성한 마음의 작용이나 현상이 있다는 것이 참이라고 해도 마찬가지로 이기적이고 선하지 않은 마음의 작용이나 현상이 있다. 이러한 작용이나 현상에 뿌리가 존재한다면, 우리의 도덕적 본성이 도출되는 것과 마찬가지로 우리의 비도덕적 본성도 도출된다. 나아가 모든 현상이나 작용에 그 뿌리나 본체가 있다는 주장은 특정한 비유, 즉 씨앗의 비유에서 성립하는 것처럼 보인다. 이러한 비유를 인정한다고 해도 그것은 마치 “나는 생각한다. 따라서 생각하는 심적 실체가 존재한다”는 데카르트의 논증처럼, 비록 전제가 참이라고 해도 결론이 도출되지 않는다. 물리주의가 주장하는 것처럼 여전히 우리의 사유 작용은 물리적 두뇌를 통해 설명할 수 있고, 기능주의가 주장하는 것처럼 우리의 사유 작용은 그 뿌리나 본체를 상정하지 않은 채 인과적 네트워크에서 담당하는 기능으로 설명할 수 있기 때문이다.

7. 맹자의 인성론과 사회 생물학

임현규가 유학의 인성론과 심성론의 관점에서 현대 영미 심리철학에 나타나는 과학적 인간학에 대해서 매우 비판적이라면, 김병환은 맹자의 인성론에 대해서 사회 생물학적 해석을 보여주고 있고, 김시천은 진화론적 사유 구조에서 맹자의 주장을 재구성하고 있다. 임현규의 작업이 동양 철학과 서양철학, 특히 분석철학 사이에 형성되어 있는 냉담한 철학적

경계선을 약화시키는 의의를 보여주고 있다면, 김병환과 김시천의 작업은 동양철학과 현대 과학, 혹은 철학과 과학의 경계선을 약화시키는 의의를 보여주고 있다. 특히 동양 심리학이나 유학 심리학이 서양의 주도적인 심리학 이론을 공박하면서 동양적 심리적 사유의 독특성과 고유성을 강조하는 것이라면, 김병환과 김시천의 작업은 맹자의 인성론이 오히려 현대 생물학, 즉 사회 생물학이나 진화 생물학의 관점에서 재해석될 수 있고 옹호될 수 있다는 것을 주장하고 있다.

김병환은 네 가지 주장을 통해 맹자의 인성론을 사회 생물학적으로 해석하고 있다. (i) 맹자가 주장하는 인간과 금수의 차이가 미미하다는 것은 사회 생물학이나 진화론의 관점에 부합된다.¹⁶⁾ (ii) 사회 생물학에 의하면, “윤리나 도덕 규율은 본성적 기초를 갖고 있는 것으로서 우리 몸에, 구체적으로 뇌의 표면 아래 피질하의 구조에 내재한다.” 따라서 “맹자가 말한 도덕 본성 또한 우리 몸의 진화사와 함께 진화의 터널을 지나온 것이다. 우리 눈의 색깔과 피부색을 유전자가 결정하듯이 우리의 도덕 본성도 일정한 생물학적 토대를 갖는다. 우리가 사지를 갖고 태어나는 것처럼 우리는 인간으로 태어나면서 덕을 함양할 수 있는 경향성을 가지고 태어난다. 이런 사고는 근본적으로 맹자의 사고방식과 유사하다”(김병환 291). (iii) 발달 심리학에 의하면 학습되지 않는 기본 감정들이 존재한다. 그리고 도덕 행위의 바탕에는 이런 기본 정서가 존재한다. 따라서 “맹자가 말한 측은, 수오, 사양 등이 결국 칠정에 속한다는 맥락에서 보면 우리의 도덕 행위는 이런 도덕 정서에 기초해서 발달된 것이라는 의미가 된다”(292). (iv) 사단(四端)을 확충해야 한다는 맹자의 주장은 “남을 돕는 사회성 동물의 본성은 본래적이며, mim의 작용으로 확장될 수 있다는” 사회 생물학의 주장처럼 “비결정론적 요소”를 보여주고 있다 (293).

16) 임현규는 이런 입장을 비판하면서 그 비판이 바로 한국철학의 심성론의 과제라고 이야기하고 있다(「서양의 심신관계론과 한국 철학연구」 124-125).

김병환의 네 가지 주장에서 핵심적인 것은 (ii)와 (iii)이다. 우리의 도덕적 본성은 맹자 자신의 주장과 달리 생물학적 본성을 갖는다. 그러나 그러한 도덕적 본성은 월슨의 표현에 의하면 ‘맹목적 이타주의’이다. 적어도 월슨에 의하면 우리의 도덕적 행위는 맹목적 이타주의가 아니라 목적적 이타주의이며, 이러한 이타주의의 전략 밑에는 우리의 이기적 본성이 자리 잡고 있다(217-229). 그러나 맹자에 의하면 우리가 도덕적 행위를 하는 것은 그것이 우리 생존에 이익을 가져다주기 때문이 아니다. 바로 이런 이유 때문에 맹자는 생물학적인 본성과 구분되는 도덕적 본성이라는 진정한 인간의 본성을 주장한다.

김시천은 맹자로부터 성(性)과 정(情), 즉 본성과 감정을 구분함으로써 도덕적 본성의 문제를 피해간다. 김시천에 의하면 맹자에게서 핵심적인 것은 정(情)이다.¹⁷⁾ 그는 동양철학에서 이야기하는 칠정(七情)과 사단(四端)을 폴 애크먼(Paul Ackman)의 ‘기본감정(basic emotion)’과 폴 그리피스(Paul Griffiths)의 ‘고등한 인지적 감정(higher cognitive emotion)’에 대응시키고 있다. 기본감정은 김병환이 지적하는 것처럼 문화적으로 전승되거나 학습되는 것이 아니라, 인간 뇌에 프로그램된 것처럼 작동한다. 반면에 고등한 인지적 감정은 “사회적이다. 즉 인간 진화의 역사에서 점점 복잡해 지는 사회적 환경에 적응하기 위해 자연선택된 것”(김시천 79)이다. 따라서 “기본감정이든 고등한 인지적 감정이든 공통점은 인간에게 본유적이며 마치 인간의 몸에 내장된 신경회로처럼 작동한다는 것이다. 다만 기본 감정이 즉각적이고 자율적이라면, 고등한 인지

17) 한덕웅은 이 감정의 문제, 즉 도덕적 감정과 비도덕적 감정의 구분과 연관성이 갖는 중요성에 대해서 다음처럼 지적하고 있다. “일종의 심리철학에 해당되는 이 주제는 심리학자나 사회학자가 한국철학자와 협동하여 연구할 필요가 있다. 정서에 관한 유학심리학을 심리학자들이 다루게 되면, 서구 정서 심리학자들의 연구성과를 비판적으로 수용하는데 기여할 수 있을 뿐만 아니라, 동서양의 정서연구를 연결지어서 상호보완적 연구영역을 개척할 수 있다”(『한국 유학의 심리학』 271).

적 감정은 보다 의식적이고 개인의 기질이나 성질에 따라 다양한 표정과 행동으로 나타난다는 점이 다를 뿐이다. 만약 우리가 『맹자』의 ‘사단(四端)’을 고등한 인지 감정으로 규정할 수 있다면, 그의 성선설은 당위적이라기 보다는 자연적이며 생물학적 근거를 갖는 보편적 이론이라 할 수 있다.”(김시천 79-80) 이러한 김시천의 주장은 김병환의 주장 (ii)와 동일하다.

그러나 이러한 주장은 사단과 칠정과 관련된 진정한 문제를 회피하고 있다. 칠정(七情)이라는 기본 감정이 학습되지도 않고 문화적으로 전승되지 않는 생물학적인 본래 감정이라고 해도, 분명히 사단이라는 감정, 혹은 도덕적 감정은 사회적이며, 따라서 학습 가능한 것이다. 적어도 이런 의미에서 맹자의 사단을 “사회적 환경에 적응하기 위해 자연 선택된 것”이라고 쉽게 이야기할 수 없다.

비록 사단이 칠정이라는 기본적인 감정을 기초로 해서 고등한 인지적 감정으로 확장된 것이라고 해도, 따라서 기고봉이나 이율곡이 주장하듯이 사단이란 것이 칠정의 순전한 측면을 이야기하는 것이라고 해도, 칠정의 적절성은 단지 자연적이고 생물학적 요소로만 한정되지 않는다. 거기에는 이미 사회적 문맥에서 유지되는 인식적 규범성이나 당위적 규범성이 개입될 수밖에 없을 것이다.¹⁸⁾ 나아가 이런 진화론적, 발생적 설명

18) 김병환은 다음처럼 말한다. “기질지성과 본연지성이 따로 존재하는가? 기질지성 이외에 본연성이 독립된 개체로 존재 가능한가? 이런 질문은 조선철학의 가장 핵심적인 논의였던 퇴계와 고봉의 사단 칠정 논쟁과도 관련이 있다. 기질성 안에 본연성이 존재하는 것이니 존재하는 것은 이미 기질을 가진 기질성이고, 칠정에 사단이 있는 것이지 칠정 외에 사단이 따로 존재하는 것이 아니니, 본연성과 기질성, 사단과 칠정은 사실상 하나의 것으로 분리될 수 없는 것이다. 사단과 칠정, 기질성과 본연성은 모두 우리 몸 안의 일로 각각 하나를 버리고 제거할 대상이 아니라 변화시키고 (“變化氣質”) “과불급(過不及)”하지 않게 사단의 주재하에 두어야 할 대상이다. 즉 사단과 칠정, 본연성과 기질성의 차이는 미미하여 균자를 자신의 본성을 돌이킨 자이고 범부는 돌이켜야 할 자이다”(김병환 287-288). 그러나 그 과불급하지 않게 하는 적절성의 기준이 무엇인가? 여기에 인식적 규범성이나 사회적 규범성이 작용할 수밖에 없다(김영건 50-55 참조).

방식은 정당화의 문맥에서 파악될 수 있는 맹자의 주장이나 논증을 대체할 수 없다.¹⁹⁾ 비록 발생적으로 우리의 기본 감정을 근거로 해서 도덕적 본능이 설명된다고 해도, 맹자에 의하면 우리는 이기적 전략으로 도덕적 행위를 선택하는 것이 아니다.

8. 심미적 질서와 도덕적 마음

신은 존재하는가? 적어도 칸트에 의하면 이론 이성의 차원에서 우리는 신의 존재에 대해서 알 수 없다. 마찬가지로 태극은 존재하는가? 이 형이상학적 원리에 대해서 칸트는 동일하게 우리가 그것의 존재에 대해서 알 수 없다고 주장할 것이다. 적어도 이런 칸트적 관점에서 본다면 유학과 서학의 갈등은 쓸모없는 문제에 지나지 않는다. 우리는 초월적 신이 존재하는지, 혹은 비록 내재적이지만 존재 전체를 근거 짓는 태극이나 천도(天道)가 존재하는지 우리는 알 수 없다. 오히려 자연이나 실재에 대한 정당한 지식은 과학이 우리에게 보여주는 지식일 것이다. 칸트는 필연성과 보편성을 가진 과학을 현상계에 한정하였지만, 그러나 셸라스의 과학적 실재론은 오히려 현상계가 아니라 실재 자연 세계를 과학이 인과적으로 설명한다고 주장한다. 이러한 생각은 과학이 보여주는 실질적 성공 가능성을 통해 옹호될 수 있는 것처럼 보인다.

실재 자연 세계에 대해서 과학이 성공적인 설명력을 보여주는 것처럼 분명히 우리의 마음도 사회 생물학이나 진화 생물학의 ‘과학적 유물론’이 주장하듯이 물질이나 두뇌를 통해 구성된 것이라고 할 수 있다. 그러나 이러한 발생적 설명이나 존재론적 물리주의, 혹은 자연주의가 의미하는 것이 무엇인가? 분명히 단순한 물질적 알갱이의 집합에 불과한 우리 인

19) 권상우는 이 점을 명백하게 지적하면서 맹자의 주장을 다른 방식을 통해 사회생물학을 양립시키려고 시도하고 있다.

간은 정당화의 차원이나 인식의 차원에서 셸라스가 ‘이성의 논리적 공간’이라고 부른 상식적 심리학의 개념들과 언어들이 갖고 있는 규범성에 지배를 받는다. 이런 맥락에서 셸라스는 비록 심신 동일론이 참이라고 해도, 그것이 해명하는 것은 별로 없다고 주장한다. 따라서 이런 과학적 실재론이나 유물론의 주장을 받아들인다고 해도 여전히 우리가 해명해야 할 철학적 문제들은 남아있다.

사회 생물학의 과학적 유물론이 주장하듯이 우리 마음은 유전자의 생존과 번식을 위한 장치에 불과할 뿐이라도, 분명한 사실은 우리가 도덕적 행위를 한다는 사실이다. 사회 생물학의 과학적 유물론은 우리의 도덕적 행위를, 즉 이타주의를 인간의 이기적 전략으로 설명하지만, 맹자가 주장하는 것처럼 우리는 단지 그러한 이유나 동기 때문에 도덕적 행위를 선택하지 않는다. 칸트가 이야기하는 것처럼 우리는 도덕 법칙에 대한 존경심, 즉 단지 그것이 옳기 때문에 도덕적 선택을 한다. 그러나 우리의 도덕적 선택을 정당화하기 위해서 제시되는 도덕 법칙에 대한 존경심이나 맹자, 주자, 나아가 퇴계가 주장하는 것처럼 우리 인간의 진정한 본성이 도덕적이며, 본래적인 도덕적 마음이 존재한다는 주장은 그러한 정당화의 역할을 적절하게 수행하고 있다고 생각되지 않는다. 나는 이 점에서 동양 사유 전통의 심학, 혹은 인성론이나 심성론에서 이야기하고 있는 주장들은, 즉 우리의 도덕적 선택을 본래적으로 주어진 도덕적 마음을 통한 형이상학적 정당화라기 보다는 오히려 세계를 심미적 질서의 관점에서 바라볼 것을 제안하는 권유라고 생각한다.²⁰⁾

비록 퇴계의 심학은 왕양명의 심학을 비판하고 있고, 마찬가지로 왕양

20) 김영건은 모종삼의 도덕 형이상학을 비판하면서 모종삼이 도덕 형이상학을 통해 옹호하려는 도덕적 마음과 지적 직관을 심미성에 대한 칸트의 주장을 통해 해명할 수 있다고 주장하였다(『동양철학에 관한 분석적 비판』 291-317 참조). 마찬가지로 노장 사상을 해체론적으로 이해하려는 김형효의 시도를 비판하면서 道(도)에 대한 노장철학의 주장은 심미적 차원에서 이해될 수 있다는 것을 주장하였다(『도가철학과 칸트의 심미성』 5-37 참조).

명은 주자의 리학을 비판하고 있다고 하더라도, 동양철학이나 유학에서 바라보는 학문의 궁극적 목표는 왕양명이 그의 「대학문」에서 잘 보여주고 있다고 생각한다. 학문의 목적은 무엇인가? 그것은 나와 세계가 하나 되는 것이다. 왕양명은 이 하나 되는 것을 우물에 빠지려는 어린아이의 경우, 동물이나 식물의 경우, 그리고 자연사물의 경우를 통해 예시한다. 글자 그대로 이해한다면 우리 자신이 어린아이나 동물이나 식물, 어떤 자연사물과 일체되고 하나 된다는 것은 불가능하다. 그러나 우리는 상상적 공감 속에서 마치 그것들이 내 자신인 것처럼 느낄 수 있고 생각할 수도 있다. 따라서 가령 우물에 빠지는 어린아이의 경우, 만약 내가 그 아이의 고통을 상상력을 통해서라도 공감할 수 있다면 우리는 자발적으로 그 어린아이를 구하려고 할 것이다.²¹⁾

칸트는 우리의 심미적 경험을 분석하면서 그 경험의 본성을 상상력과 공감이라고 이야기한다. 이 상상력과 공감은 이론적으로 이해되는 것이 아니라 내 스스로 직접 체험해야 하는 것이다. 또한 칸트는 심미적 경험이 의도하는 것이 ‘목적 없는 합목적성’, 즉 미리 전제된 목적성이 아니라 이런 상상적 공감 속에서 우리가 구성해 내는 목적성이라고 주장한다. 따라서 우리가 세계를 심미적 질서에서 바라본다는 것은 우리에게 그런 심미적 경험을 직접 체험할 것을 요구하는 동시에 존재하는 모든 것들에

21) 임헌규는 주자의 『인설』을 해명하면서 다음처럼 말한다. “주희는 사랑의 이치로서의 인을 실행함으로써 만물과 일체가 되는 것이지, 반대로 만물과 일체가 됨으로써 인에 도달하는 것은 아니라고 주장한다. 다시 말하면 주희에게 인은 자연적 존재로서 인간이 본래 지니고 태어나는 것이지, 행위의 결과로서 파생되는 것은 아니다”(임헌규, 『인설』 87). 만물과 일체가 되는 상태를 도덕적 실천을 통해 도달될 수 있는 상태라고 한다면, 주자는 이러한 도덕적 행위를 할 수 있는 근거로서 인간이 본래적으로 지니고 태어나는 인을 주장하고 있다. 따라서 이 인(仁)이라는 사랑의 마음, 혹은 도덕적 마음이 도덕적 행위의 근거가 된다. 그러나 나는 주자의 주장과 반대로 도덕적 마음은 도덕적 행위를 통해 구성되는 것이라고 주장한다. 그것은 실제 도덕적 행위함으로써 비로소 나타나는 것이다. 따라서 이러한 도덕적 행위 가능성은 본래부터 존재하는 도덕적 마음으로부터 해명되는 것이 아니라, 오히려 우리가 갖고 있는 상상력과 공감으로부터 해명될 수 있다. 비록 이러한 차이가 있다고 해도, 주자가 만물일체라는 목표를 거부하지 않았다는 것이 중요하다.

대해 합목적성을 스스로 구성할 것을 요구한다.²²⁾ 이런 의미에서 동양의 사유가 이야기하는 전통적인 본체론이나 심성론의 주장들을 용인하지 않는다고 할지라도, 즉 진정한 세계가 유기체적이며, 그것이 리와 기리는 요소로서 이루어졌다는 것이나 또는 우리의 본래적 도덕적 마음이 존재한다는 것을 인정하지 않는다고 할지라도, 여전히 그 핵심이, 도덕적 행위의 중요성이 보존될 수 있다고 생각한다.²³⁾ 동양적 마음이해는 세계를 조화로운 전체로 보면서 그 속에서 존재하는 것들에 대해 사랑의 마음을 대우할 것을 우리에게 ‘권유’하고 있다. 이러한 권유를 받아들이지 않는다면 어떻게 되는가? 이러한 권유를 받아들이지 않는다면, 모든 것을 이익의 관점에서 바라보는 그런 수준의 인간이 될 것이지만, 이러한 권유를

22) 유권종은 서구 인문학이 도입됨에 따라 나타나는 변화의 양상에 대해서 다음처럼 지적하고 있다. “그 연구 대상의 변화보다도 더 근본적인 것은 연구 방법의 관점상의 변화인 것이다. 예를 들면 과거의 유학자들이 자신이 신념을 세우며 추구하던 유교의 학문방법이 위기지학(爲己之學)이었다면, 오늘날의 유학사상 연구자들이 추구하는 방법은 철저하게 유교의 이상과 원리를 객체에 놓고 그것을 분석하고 설명하는 것이다. 양자의 차이는 유교의 이상이나 원리에 대한 신념 유무도 있지만, 그 외에도 유교의 가르침을 당사자적 방법(first person methodology)에 의해서 그것을 내면화하는 것인가 아니면 관찰자적 방법(third person methodology)에 의하여 대상을 객관화하여 분석하고 설명하는 것인가 하는 차이도 있다. 이러한 변화를 전적으로 서구 인문학을 수용한 결과라고 하기는 어렵지만, 현대 한국 사회의 인문학은 당사적 방법은 외면하면서 관찰자적 방법에 기울어져 있다. 이것이 과거의 전통 유학자나 불교학자들의 학문 태도와 현대의 인문학자의 태도 사이에 발견되는 중요한 차이이다”(「비교인문학의 방법과 방향 - 마음학을 통한 학제간 연구」 6). 유권종이 지적하는 ‘당사자적 방법’의 중요성은 심미적 경험의 자기 체험성으로부터 어느 정도 해명될 수 있다.

23) 흥미롭게 유권종은 다음처럼 이야기하고 있다. “성리학자들의 마음에 관한 이해가 리기론(理氣論)에 의하여 형이상학적 이론과 관념을 체계화한 가운데 이루어지고 있다고 하더라도, 그 형이상학적 관념의 표현 역시 일종의 은유라고 보는 것이 옳을 것이다. … 유학자의 은유는 단순하지 않지만 그 가운데 가장 근본적이고 전제적인 은유(metaphor)는 천인합일(天人合一)과 관련된 은유이다. 이는 근본적으로 인간과 천지자연은 상응하는 생명과 작용의 구조를 지녔다고 보는 은유, 또 생명을 공동으로 유지하는 유기체라는 은유이다. 그리하여 유학자는 인간의 본성과 천리, 천의 작용과 인간 마음의 작용이 상응하는 구조임을 그림으로 표현하였다”(「조선시대 성리학자들의 마음 인식에 대한 성찰」 204). 여기에서 유권종이 ‘은유’라고 지적한 것을 ‘심미적 질서’라고 이야기할 수 있다.

받아들이는 사람은 모든 것을 내 자신처럼 여기면서 그 모든 것을 배려하고 염려하는 인간이 될 것이다. 이러한 인간은 도덕적일 뿐만 아니라 그저 그러한 수준을 넘어서는 멋스러운 인간이다. 그는 기꺼이 자기 이익을 포기하면서 타인을 배려하고 존중한다. 이 인간이 바로 세상을 심미적 질서로, 합목적적 질서로, 조화와 통합의 질서로 바라보면서 동시에 그것을 체험하고 실행하는 그런 심미적이며 도덕적 인간이다. 따라서 이러한 인간이 가능한 것은 본래부터 주어진 도덕적 마음 때문에 그런 것이 아니라, 결국 상상적 공감을 통해 그런 도덕적 행위를 실제로 수행하기 때문이다.

9. 우리 철학과 우리 인문학

어떤 의미에서 성리학이 논의의 틀을 제공해 주었던 우리의 전통 속에서는 그만큼 우리의 철학적 사유는 공통의 문제를 갖고 있었다. 그런데 분명한 것은 이러한 틀이 더 이상 기능을 하지 못한다는 것이다. 나는 이러한 틀을 옹호하고 정당화해야만 비로소 한국철학을 하는 것이고, 우리 철학을 하는 것이라고 생각하지 않는다. 오히려 성리학이나 전통 사상이 마련해 놓았던 생각의 틀이 갖고 있는 정당성과 함께 그 부당성을 토론하는 것 자체가 바로 우리 철학을 구성하고, 나아가 우리 인문학을 구성하는 작업이라고 생각한다. 비록 그것이 과거 우리에게 뿌리 깊은 영향을 주었다고 할지라도, 우리에게 주어진 철학적 주장들의 체계가 곧 우리 철학을 구성하는 것은 아니기 때문이다. 우리 철학자들이 당연하게 참으로 받아들일 수 있는 그러한 철학적 주장들의 체계라는 것은 어떤 의미에서 주자학만을 정통으로 고수했던 과거에서 볼 수 있듯이 폭력적이다. 비트겐슈타인이 말했듯이 “철학자란 사유 공동체의 주민이 아니

다”(Wittgenstein 140). 오히려 중요한 것은 서로 다른 생각을 가진 철학자들이 함께 논의할 수 있는 공통의 문제를 마련하는 것이다. 그리고 이 공통의 문제는 제시된 어떤 철학적 논증에 대해서 논쟁하고 비판함으로써 자연스럽게 형성될 수밖에 없을 것이다.²⁴⁾

나는 심학이나 동양적 심리철학이 기본적으로 가정하고 있는 도덕적 마음이 주어졌다는 것을 비판했다. 도덕적 마음은 본래적으로 주어진 것이 아니라 구성된 것이다. 이 점이 동양 심리학이나 마음학에서 어느 정도 주장되고 있지만, 그럼에도 불구하고 이 주장과 도덕적 마음의 본래적 소여성과의 연관성이 그렇게 분명하게 해명되어 있지 않다. 나는 본체론과 심성론을 통해 이야기하고자 하는 심학이나 동양적 심리철학의 주장을 존재와 마음에 대한 철학적 진리라고 간주하기 보다는 오히려 세계에 대한 심미적 제안으로 간주할 것을 주장했다. 따라서 ‘도덕적 마음의 본래적 소여’라는 개념이 없어도 심학, 동양적 심리철학, 동양 심리학이 강조하는 도덕적 실천과 수행의 중요성이 정당화될 수 있다는 것을 주장하였다.²⁵⁾

로티(R. Rorty)는 분석철학과 현대 대륙철학의 단호한 경계선에 대해

-
- 24) 한국철학이 직면하고 있는 동일한 문제들을 지적하고 있지만, 신귀현은 비판과 논쟁보다는 오히려 대화와 화쟁의 방법론을 통해 전통철학의 재창조와 재구성을 강조하고 있다.
- 25) 홍원식은 도덕적 실천과 수행의 중요성이 우리 철학과 긴밀한 관계가 있다고 지적한다. 그에 의하면, 서양 근대 학문이 갖고 있는 기본 전제 중의 하나가 존재와 당위의 이분법이다. 그러나 동양철학에서 학문학, 철학함의 목적은 자기 자신의 완성이다. 즉 “학문함과 철학함의 중심에 사람이 있고, 그것도 다름 아닌 바로 자신이 있다는 것이다.” 이것이 위기지학(爲己之學)이며, 이퇴계는 성학(聖學)이라고 표현한다. “이처럼 원래의 한국철학에서는 무엇이 진리인가 보다는 어떻게 진리에 이를 것인지, 그리고 성인이란 무엇인가보다는 어떻게 성인의 경지에 이를 것인가에 더 관심을 두었다. 그렇다보니 원래의 한국철학에는 실천수양론이 중요한 자리를 차지하게 되었다. 이것은 불교나 도교에서도 마찬가지이다. 이것은 한국철학의 본질이나 생명과도 같은 부분이다”(「인문학의 위기와 한국철학의 새로운 길찾기」 52). 마찬가지로 유권종도 조선시대 성리학자의 마음 인식에서 나타나는 대표적 특성으로 ‘도덕적 체화에 초점을 맞추고 있는 것’이라고 지적하고 있다(「조선시대 성리학자들의 마음 인식에 대한 성찰」 208).

서 ‘양손잡이 철학자’가 필요하다는 것을 역설한다.²⁶⁾ 아마 우리에게 필요한 양손잡이 철학자는 적어도 동양철학과 서양철학의 경계선을 약화시키는 존재일 것이다. 그러한 경계선을 약화시키는 것은 동일한 주제에 대해서 서로 이질적인 철학적 주장들을 병렬시키는 것으로 이루어질 수 없고 오히려 비판적 논쟁과 반박을 통해서 비로소 가능할 것이다. 어떤 의미에서 우리의 철학이 부재하는 이유는 공통적으로 토론할 수 있는 문제들을 형성하는 것을 방해하고 있는 비판적 논쟁과 반박의 부재 때문이다. 나아가 그것은 타인의 글들을 읽지 않고, 자기 영역에만 안주하기 때문이다.²⁷⁾ 이런 의미에서 우리 철학이나 인문학의 자생성은 단지 우리에게 친숙했던 동양적 세계관을 옹호하는 데에서 성립하는 것이 아니라, 오히려 인문학자들 사이에서 일어나는 비판적 논쟁과 날카로운 비판을 통해 성립될 수밖에 없다고 생각한다.

참고문헌

- 권상우. 「유학과 사회생물학의 대화」. 『동양철학연구』59 (2009): 485-518.
 김병환. 「생명공학시대의 유가인성론: 유가 인성론에 대한 사회생물학적 해석」. 『중국학보』53 (2006): 281-297.
 김세정. 「양명 심학과 퇴계 심학의 비교연구」. 『동서철학연구』43 (2007): 289-326.
 김시천. 「다윈이 맹자를 만났을 때 - 고전적 유가 수양론의 진화론적 사유 구조」. 『의철학연구』4 (2007): 69-84.
 김영건. 『동양철학에 관한 분석적 비판』. 서울: 라티오, 2009.
 _____. 「도가철학과 칸트의 심미성」. 『철학논집』20 (2010): 5-37.

26) Rorty, R. “Analytic and Conversational Philosophy” *A House Divided*. Ed. C.G. Prado. N.Y.: Humanity Books, 2003.

27) 이동화는 퇴계 연구에 대한 성과를 고찰하면서 퇴계학과 관련해서 이 점을 지적하고 있다(「퇴계 연구의 성과와 반성」 128).

- 김종석. 「퇴계철학 연구의 현황과 과제」. 『한국의 철학』23 (1995): 1-22.
- 박광수. 「마음인문학(Mind Humanities)의 과제와 전망」. 『원불교사상과 종교문화』45 (2010): 1-40.
- 신귀현. 「미래 한국 사회에서의 철학의 역할」. 『철학과 인접학문과의 대화』. 서울: 철학과현실사, 2004. 15-33.
- 신정근. 「서평 - 『유학심리학』」. 『철학연구』44 (1999): 325-329.
- 유권중. 「조선시대 성리학자들의 마음 인식에 대한 성찰」. 『유교사상연구』20 (2004): 181-212.
- _____. 「비교인문학의 방법과 방향 - 마음학을 통한 학제간 연구」. 『철학탐구』27 (2010): 1-27.
- 유권중, 최상진. 「한국인의 내면에 형상화된 마음」. 『동양철학연구』34 (2003): 125-151.
- 이동희. 「퇴계 연구의 성과와 반성」. 『동양철학연구』30 (2002): 106-129.
- _____. 「한국에서의 동양사상 연구의 새로운 방향과 문제점」. 『퇴계학과 유교문화』48 (2011): 201-240.
- 임현규. 『유가의 심성론과 현대 심리철학』. 서울: 철학과현실사, 2001.
- _____. 「해제-『인설』, 유가 인 개념의 정점」. 『인설』. 서울: 책세상, 2003: 61-146.
- _____. 『성리학과 심신관계론』. 『퇴계학과 한국문화』45 (2009a): 405-437.
- _____. 「서양의 심신관계론과 한국 철학연구」. 『한국철학논집』26 (2009b): 97-127.
- 조금호. 『유학 심리학』. 서울: 나남출판, 1998.
- _____. 『선진유학사상의 심리학적 함의』. 서울: 서강대학교 출판부, 2008.
- 최상진. 「서론」. 『동양심리학』. 서울: 지식산업사, 1999. 9-30.
- 최상진, 윤호균, 한덕웅, 조금호, 이수원. 『동양심리학』. 서울: 지식산업사, 1999.
- 최재복. 『퇴계 심학과 양명학』. 서울: 새문사, 2009.
- 한덕웅. 『퇴계심리학』. 서울: 성균관대학교 출판부, 1994.
- _____. 「한국 유학의 심리학」. 『동양심리학』. 서울: 지식산업사, 1999. 163-286.
- _____. 『한국유학심리학』, 서울: 시그마프레스, 2003.
- 홍원식. 「퇴계심학과 『심경부주』」. 『민족문화논총』40 (2004): 63-84.
- _____. 「인문학의 위기와 한국철학의 새로운 길찾기」. 『한국학논집』35 (2007): 48-54.

- Rorty, R. "Analytic and Conversational Philosophy" *A House Divided*. Ed. C.G. Prado. N.Y.: Humanity Books (2003): 17-31.
- Wilson, Edward. 『인간 본성에 대하여』. 이한음 번역. 서울: 사이언스북스, 2000.
- Wittgenstein, L. 『쪽지(Zettel)』. 이영철 번역. 서울: 책세상, 2006.

Simhak, Psychology and Philosophy of mind

Kim, Youngkun
(Soon Chun Hyang University)

The dichotomy between Oriental philosophy and Western philosophy and the absence of interdisciplinary studies are the major philosophical obstacles to Trans-Humanities. I think these obstacles can be removed by means of critical disputes. In this context, I claim several things. (1) There are no critical evaluations in the studies on Toegye's *Simhak*(心學). Similarly, there are no critical justifications in the attempt to reconstruct Oriental psychology, Confucian psychology, and Toegye's psychology. (2) Interdisciplinary studies on mind and 'mind humanities' argue that the Oriental understanding of the mind should be the frame of reference. But the premise of this claim is inconsistent with the thesis of the traditional Confucian mind learning, i.e., the givenness of the moral mind. (3) Lim Heongyu criticizes the physicalism of the analytical philosophy of mind from the perspective of Chu Hsi's theory. But Chu Hsi's argument is not justified. Furthermore, Chu Hsi's theory cannot explain the success of the natural sciences. (4) The attempts to support Mencius's theory of human nature from the insights of evolutionary psychology or social biology commit the mistake of reducing the moral mind or the moral emotions to egoistic nature or natural emotions. On the basis of these criticisms, I will show

that the moral mind is constructed through the aesthetic order.

주제어: 심학(*Simhak*), 퇴계 심학(Toegye's *Simhak*), 동양 심리학
(Oriental Psychology), 마음학(Studies on Mind), 심성론
(Theory of Human Nature), 심미적 질서(Aesthetic Order)

논문제출일: 2011. 04. 15
심사완료일: 2011. 05. 01
게재확정일: 2011. 05. 01

www.kci.go.kr