

# 유교의 마음 모형과 마음 원리

유 권 증\*

**주제분류** 동양철학, 한국성리학

**주요어** 유교 마음 모형, 마음 원리, 조선시대 성리학, 선진 유가, 송대 유학, 뿌리 은유, 心의 통합모형, 성정의 체용화, 이원적 맥락, 幾

## 요약문

본 연구는 학문별 혹은 문화진통별 마음에 대한 이해에서 보이는 상호간의 同異를 비교하기 위한 사전 작업으로서 유교의 마음 모형을 구성하기 위한 논의를 담고 있다. 아울러 유교의 마음 모형을 통해서 유교의 방식으로 이해하는 마음의 원리를 특성화하기 위한 목적을 지닌다. 이러한 두 가지 목적을 성취하기 위하여 조선시대 성리학자들의 마음 이해의 구도와 방식을 연구의 중심자료로 사용하였고, 특히 그들이 제작한 여러 도상들을 중요한 자료로 활용하였다. 그러나 비록 조선시대 성리학자들의 자료를 중심으로 연구하였다고 하더라도 그들의 이해에 담긴 중국 선진시대의 유가 및 송대 명대의 마음 이해의 관련 내용들을 함께 다루었다. 따라서 본 연구는 조선시대 유학자들의 마음이해의 내용을 중심으로 삼아서 고찰해본 유교의 마음 모형과 마음의 원리가 된다.

본 연구는 유교의 마음 모형에 담길 근원적 원리와 특징을 마음에 관한 뿌리은유 및 네 가지 특징으로 구분해서 논의하였다. 뿌리 은유에 해당하는 내용은 심장이라는 장부로부터 비롯된 용기은유, 공간은유를 밝혔고, 그와 더불어 심은 몸이 그러하듯이 성장하거나 질병에 들 수 있다는 은유가 있음을 밝혔다. 아울러 심의 전체적 구조와 내외적 관계를 보는 통합적 모형의 설정, 성정의 체용화, 인심과 도심의 이원적 맥락화, 당사자적 자각을 중시하는 증거로서 幾의 중시 등을 중요한 특징으로 구분하여 설명하였다.

---

\* 중앙대학교

이 내용을 기초로 유교의 마음 모형을 설정하고 나아가서 마음 원리를 체계화하는 것이 가능하다고 판단된다. 이러한 마음 모형과 마음 원리는 불교 혹은 서구의 철학이 발전시켜온 마음 이해와 비교할 내용이 많으며 또한 차이도 뚜렷하다. 이러한 비교가 가능하도록 하기 위하여 유교 특히 조선시대 성리학자들의 마음 이해의 중심적 내용을 고찰해본 것이다.

## 1. 서론

마음에 관한 연구는 동서양의 학술사의 발전과 깊은 연관을 맺고 있다. 주로 인문학의 전통에서 마음에 관한 연구가 중요시된 것은 사실이지만, 현재에는 인문학에 국한되지 않고 자연과학이나 공학 의학 혹은 예술 등 여러 분야의 학문에서도 각각의 관점과 접근법을 통해서 연구하는 주제가 곧 마음이다. 그런데 비록 우리가 마음이라고 부르는 것에 대한 연구를 한다는 점에서는 마음이 공동의 주제인 것처럼 보이지만, 무엇을 마음이라고 부르는가 하는 점에 주목해서 보면 거기에는 많은 이견이나 관점들이 공존하고 있어서 대화와 소통이 어렵고 논란까지도 끊이지 않는 상태에 빠진다. 그리고 문화와 언어가 서로 다른 경우 비록 번역은 이루어진다고 하더라도 의미상의 손실이나 왜곡이 없이 투명하게 그대로 의미가 전달되는 경우는 거의 없는 상황이다. 따라서 마음과 관련하여 학문 간의 논란이 발생하는 이유나 혹은 문화 언어 간의 차이의 골을 좁히기 어려운 현상을 진지하게 학문적 문제로 다루려는 태도가 필요하다.

학문 분야 간의 이견이 불가피한 것은 왜 그런가, 그리고 문화나 언어 간의 번역상의 문제나 이해의 차이가 발생할 수밖에 없는 이유는 무엇인가. 이러한 의문에 포괄적인 해답을 구하는 것은 현재로서는 매우 어려운 일임에 틀림없다. 그럼에도 불구하고 그러한 문제 혹은 차이를 직접적으로 보여주거나 끊임없이 놓고 있는 것이 바로 언어라는 점에는 이견이 없을 듯하다. 그 이유는 곧 마음을 포착하고 표현하고 의사소통하는 단위가 곧 언어이기 때문이다. 마음에 관한 언어의 체계들은 각각 뿌리 은유(root metaphor)를 지니고 있으며, 그 뿌리 은유에 근원하여 마음에 관한 이해와 설명의 방식, 정련되고 조직화된 개념의 체계를 각각 세워왔다.

20세기에 들어와 마음에 관한 연구는 대체로 영미의 분석철학적 전통에서 주도해왔다. 길버트 라일의 『마음의 개념』<sup>1)</sup>을 위시로 분석철학에서는 심리철학의 논의를 진전시켜오면서 최근에는 뇌과학의 연구성과에 기반을 둔 『뇌과학과 철학: 마음-뇌 통합을 위하여』<sup>2)</sup>에 이르기까지 주도적인 자리를 놓지 않고 있다. 그리고 이러한 연구들은 매우 오랜 역사를 지니는 것이지만, 역시 그 근원에는 고대 그리스에서 정착된 매우 오랜 뿌리 은유가 있으며, 그 은유의 틀에서 성립한 사고와 이해가 여러 형태 변주를 낳으면서 현재까지 이어진다. 심리철학의 분야에서 이루어진 마음에 관한 철학적 성찰들은 데카르트의 이원론에서 시작하는 것이 일반적이고, 그렇기 때문에 그들은 데카르트의 후예들이다. 그리고 그 데카르트의 이원론적 사고의 뿌리 은유가 고대 그리스의 사이키의 존재 장소를 정하는 문제에서 발생하였다는 줄리언 제인스의 가설에 따르면, 현대 심리철학자들은 고대 그리스에서 정착된 뿌리 은유를 계승하여 발전시켜온 후예들이 되는 셈이다.<sup>3)</sup>

그러나 오늘날 서구의 심리철학에서 제기하는 문제, 즉 마음은 물질인가 비물질인가, 마음과 몸의 관계는 어떠한가라는 논의의 틀을 벗어나면 마음에 관한 철학적 논의는 불가능한가? 사실 현대의 많은 동양철학 연구자들도 이러한 심리철학의 논의의 틀을 수용하여 심신관계의 문제를 논의하는 것은 당연한 것처럼 인식하는 경향이 있다.<sup>4)</sup> 그러나 그것을 벗어나서 각 문화전통 혹은 학문분야에 작용한 뿌리 은유부터 시작해서 마음을 이해하는 틀과 언어들의 체계를 탐색해보는 일은 오히려 서구철학의

- 
- 1) 길버트 라일 지음 이한우 옮김, 『마음의 개념』, 서울: 文藝出版社, 1994.
  - 2) 패트리셔 처칠랜드 지음 박제운 옮김, 『뇌과학과 철학: 마음-뇌 통합을 위하여』, 서울: 철학과 현실사, 2006.
  - 3) 줄리언 제인스 지음 김득룡 박주용 옮김, 『의식의 기원』, 파주: 한길사, 2005, 340-345쪽 참조.
  - 4) 임현규, 「마음을 통해 본 한국철학: 서양의 심신관계론과 한국 철학연구」, 『한국철학논집』 26권, 한국철학사연구회, 2009, 참조.

전제보다 더 근원적인 문제에 접근하는 동시에 인류가 자의식을 지니면서부터 탐색해온 인간의 내면에 형성된 다양한 면모를 밝히는 일이 된다.

따라서 여기서는 서구 심리철학의 틀과 무관하게 성립하고 발전해온 다른 맥락의 마음 이해의 틀의 하나인 유교의 마음 이해에 관해 논의해 보고자 한다. 유교는 독특한 뿌리 은유에 의하여 인간의 마음을 이해하는 전통을 발전시켜 왔으며 그 전통이 개발하고 성취해온 내용들은 서구의 심리철학의 그것과는 사뭇 다르다. 따라서 유교의 마음 이해에 관한 고찰은 뿌리 은유의 탐색, 뿌리 은유에 근원을 두고 구성한 마음 이해의 틀과 관점, 그 틀로 엮은 마음 관련 개념들의 체계, 개념들의 의미 함축과 의미 연관, 및 마음 이해와 연구가 지향하는 방향이나 목표 등에 대해서 설명하는 쪽으로 나아가야 한다.

본 연구는 마음에 관한 이해의 서로 다른 틀 간의 비교를 하기 위한 준비작업에 해당한다. 비교란 학문들 혹은 문화들 간의 同異를 밝히는 작업인데, 이것이 가능해야만 마음 이해의 틀에 대한 객관적인 학문적 담론이 가능하게 된다. 즉 마음 모형을 만드는 이유는 마음 이해의 틀들 상호간의 同異를 비교하게 될 경우 형성이 가능한 지형을 파악하기 위해서이다. 그것이 곧 동아시아와 서유럽을 비롯한 다양한 문화 전통과 학문 분야들 간에 존재하는 마음 이해의 다양성을 하나의 기준 속에서 살펴보는 적절한 방법이 될 것이다.

비교를 위하여 유교의 마음 모형을 구성해보고 유교의 마음 원리를 설명해보는 방법을 취한다. 마음 모형이란 일단 마음의 범위와 내용으로 구성된다. 마음의 범위란 마음으로 간주되는 영역을 말하는데, 만약 내부에 그 영역의 분할이 있다면 그 분할의 형태와 방식을 포함하게 될 것이다. 마음의 내용에는 마음을 구성하는 요소 혹은 작용들, 그들의 위상과 상호관계 등을 포함하게 될 것이다. 그리고 마음 원리란 마음의 작동 내지 운영과 관련하여 생각해볼 수 있는 것인데, 이것은 유교에서 마음을 학문적으로 연구할 뿐만 아니라 그것을 통해서 모종의 실천과 궁극적인

이상의 실현까지도 목표하기 때문에 고려되어야 하는 것이다. 달리 말하면 중국 송대부터 시작되어서 조선시대 유학자들에 의하여 더욱 발전된 심學의 전통은 마음에 관한 객관적 지식을 넓히는 것에 초점을 맞추기 보다는 오히려 마음을 잘 다스려서 더 차원이 높은 인격적 존재(聖人)의 성취를 목적으로 삼았다. 이러한 심학의 전통에서 聖人이 되는 관건이 곧 마음을 다스리는 실천인데, 이것과 관련하여 많은 방법론이 고안되었고, 마음에 관한 유교적 특성을 보이는 개념망이 그로써 확고하게 되었던 것이다.

## 2. 마음 모형 구성의 자료에 관하여

마음 모형의 구성에 관해서는 논자의 선행 연구가 존재한다.<sup>5)</sup> 본 연구에서는 그것을 활용하여 유교의 마음 모형을 구성하고자 한다. 선행 연구는 예교육의 효용을 검증하고 설명하기 위한 목적에서 예교육의 효과를 예측할 수 있도록 해주는 마음의 작용과 기능에 초점을 맞추어서 제작된 것이다. 그 모형을 제작할 때에 원자료로 채택한 것은 조선시대 심학적 관점과 원리를 체계화하였던 李滉과 李珥의 圖像들과 그것과 관련된 심학적 개념과 원리들이었다. 본 연구는 이것을 보완하고 발전시키고자 한다. 그 작업을 성취하기 위하여 유의하는 것은 유교적 마음 이해의 틀을 생성하였던 뿌리 은유의 유형이며, 마음의 구조와 내용, 마음의 운영과 관련된 원리 등에 관한 것이다.

그렇다면 먼저 한국 유학의 유산을 근거로 유교의 마음 모형을 제작하려는 논자의 의도와 관련하여 의문을 가질 법한 사실에 미리 답을 하면서 논의를 전개하고자 한다. 그 가능한 의문이란 곧 “왜 조선시대 성리학의 마음 모형을 유교를 대표하는 모형으로 삼으려고 하는가”하는 것이

5) 유권중 외, 『유교적 마음모형과 예교육』, 한국학술정보, 2009.

다. 유교의 마음 모형이란 선진시대의 공자의 가르침에 근거하되 자체의 체계를 세운 맹자 혹은 순자의 마음 이해로부터 시작해서 중국의 송대 및 명대의 理學者들의 학설에 입각해서 만드는 것이 더 타당하지 않은가라는 의미의 질문이다. 그러나 유학자들이 마음에 관한 유교식 이해를 하나의 이론적 체계로 성립시키는 시기가 중국의 송대 이후이므로 송대 理學이나 명대의 理學에서 제시된 마음에 관한 이론들을 모형을 만드는 원자료로 삼는 것이 마땅하거나 더 효율적이다.

그러나 그렇다고 하더라도 조선의 성리학자들의 학문적 유산이 중국 학자들의 그것보다 유교의 마음 모형을 제작하는 데 대해서 더 높은 수월성을 지닌다. 그 이유는 마음의 이해와 운용에 관한 더 정교하고 더 체계화된 논의가 축적된 면에서는 중국의 전통을 능가하는 것이 조선의 전통이다. 이미 연구된 바가 있지만,<sup>6)</sup> 조선에서는 마음의 이해와 그것의 운용에 관련된 집약적이고 체계화된 이론적 접근법에 의하여 제작된 도상들의 수가 대략 260건에 달한다. 반면에 중국의 송대나 명대의 유학자들이 제작한 도상의 수는 많지 않을 뿐 아니라 그 도상의 구성도 조선의 유학자들이 제작한 도상들의 정밀함을 능가하는 것을 발견하기 어렵다.

이러한 생각은 조선 유학자들의 도상이나 이론은 주자학적 구도에 너무 치우쳤기 때문에 양명학을 비롯한 비주자학 계통의 유학적 유산들을 반영하지 못한다는 비판을 받을 가능성이 크다. 그리고 주자학적 마음 모형이 과연 유교를 대표하는가라는 비판도 얼마든지 가능하다. 이 비판들은 타당하다. 그러나 더 객관적인 모형은 과연 가능한가라는 비판이 역으로 가능하다. 그러한 이유에서 본 연구가 추구하는 주자학적 마음 모형은 어디까지나 주자학적 마음 이해에 근거해서 제작해 보는 마음 모형일 뿐이다. 하지만 그것이 유교적 마음 이해의 맥락의 한 단면을 보여 준다는 점에서는 타 학문이나 타 문화의 마음 모형과의 비교의 대상이

6) 유권중, 「韓國 儒學의 心學圖說에 관한 考察」, 『儒教思想文化研究』, 34집, 한국유교학회, 2008., 참조.

되기에 부적합하거나 자격이 없다고 할 수는 없다.

조선의 유학자들의 심학 이론들과 관련 도상들을 유교의 마음 모형 제작의 원자료로 삼으려는 또 다른 이유가 있다. 사실 이것이 본래의 이유이다. 본 연구는 한국인들의 마음 이해의 내용에 근거해서 한국의 인문학적 담론의 소재와 주제를 개발하려는 목적을 지닌다. 서구인이나 중국인들의 마음 이해와 달리 한국인들의 마음 이해의 내용을 따로 강조할 수 있는 것은 마음에 관한 이해는 문화적 역사적 맥락 속에서 구성되고 재생산되는 것이라는 관점에 근거한다.<sup>7)</sup> 비고츠키의 문화구성주의의 관점이 그와 상통한다. 그리고 2천년이 넘는 세월을 통해서 한반도인들의 문화적 원리로 작용해온 유교, 특히 조선시대의 16세기부터 대략 300년 넘는 기간에 전개된 유학의 심학 전통은 중국의 것과 구별되는 한국인들의 마음 이해의 전형적인 모습의 하나를 보여주는 것이다.

그렇다면 어떠한 자료들을 근거로 삼아서 유교의 마음 모형을 만들 것인가? 일차적으로 성리학자들의 이론들과 함께 그것을 그림으로 표상한 도상들을 자료로 삼는 것이 매우 효과적이고 적절하다. 왜냐하면 특히 도상들은 그들이 체험과 사색을 통해서 이해하고 있던 마음의 구조 또는 작용을 공간화하여 보여주며, 그러한 공간화를 통해서 마음의 전체적인 구성요소들과 그들의 상호관계, 그들에 의하여 발생하는 마음의 다양한 작용들, 그리고 마음의 수양과 성취에 필요하거나 바람직한 원리들을 표상한다. 조선의 유학자들이 제작한 도상들 중 어느 것이 가장 중요한 자료인가도 논란의 소지가 있다. 또한 조선 유학자들의 도상이나 이론들을 중심 자료로 사용한다고 하더라도, 그들이 실은 중국 송대와 명대에 제기된 이론과 도상들을 근거자료로 사용한 것이 많기 때문에 중국 자료들을 일절 배제하고 논의할 수는 없다. 그렇다고 하더라도 마음 이해의 주요 자료들은 조선 시대의 다양한 주제 하에 제작된 심학 도상들을 삼지

7) 최상진, 『韓國人心理學』, 중앙대학교 출판부, 2000, 383-389쪽 참조.

않을 수 없다.

### 3. 유교 마음 모형의 뿌리 은유

조선 시대 유학자들의 마음 이해는 중국이 주축이 되는 동아시아 한자 문화권에서의 마음 이해의 틀을 근본으로 삼고 거기에 주지학적인 관점에서 강조되는 관점과 이론에 따라서 관찰한 내용을 체계화한 것이다.

유교적 마음 이해는 바로 心字의 字源과 밀접한 관련을 지닌다. 心字는 갑골문자로부터 金文 篆文에 이르기까지 대체로 비슷한 형태로 사용되었다. 즉 心臟의 형상을 표상한 상형문자이며, 심장이 고동치는 것을 보고 거기가 인간의 정신이 있는 장소라는 생각이 정착되면서, 후일에 心은 인간의 精神을 대체하는 글자로 자리 잡은 것이다.<sup>8)</sup> 이에 따라서 보면 心은 인간의 臟腑와의 긴밀한 관련성을 바탕으로 성립하는 것이라는 추론이 가능할 것이다. 물론 여러 장부 중에서도 왜 심장과 의 연관성이 중시되어서 心이 마음을 대표하는 글자가 되었는가 하는 물음에 대해서는 심장의 고동이 살아있음을 의미하고, 그 살아있는 현상의 하나가 바로 마음이라고 인식되었을 것이라고 대답할 수 있다. 그런데 그것과 더불어서 중요하게 생각해 보아야 할 점은 이렇게 장부로서의 심장과 정신으로서의 心을 다르지 않다고 간주하는 방식이다. 이는 유럽의 철학에서 인간의 정신의 어원을 psyche에 두면서 육체를 의미하는 soma와 구별되는 것으로 파악하는 전통과 다른 이해를 갖게 되는 근원은 아닌가 생각된다. 즉 유교는 이러한 장부와 心과의 관계를 氣라는 개념으로 묶어서 긴밀한 심신 상호 연관성을 발전시켜왔다. 반면에 유럽에서는 소크라테스 이래로 육체는 감옥이라는 은유, 육체는 사멸하지만 영혼은 불멸하며 육체의 감옥으로부터 벗어나야 한다는 사고가 자리잡았고 따라서

8) 加藤常賢 山田勝美 進藤英幸, 『角川 字源辭典』, 角川書店, 昭和58년(1983년), 224.

마음(정신)을 육체와 무관하거나 분리되어야 하는 것으로 간주하는 이해의 틀이 정착되었다.<sup>9)</sup> 그러나 이와 달리 유교에서는 心의 작용이 신체의 장부 내지 四肢 百體와 밀접한 관련하에 이루어지는 것으로 보는 입장이 지속되었다.

그리고 心臟으로부터 心이란 글자가 파생되면서 心의 이해에는 容器 은유가 작용하게 되었다.<sup>10)</sup> 용기란 물건을 담는 그릇이다. 용기 은유에 의하여 心에 담는 내용물에 대한 인식이 중요하게 되었다. 이러한 용기의 은유는 심을 공간화하여 보는 방식인데, 이로 인하여 내면에는 장부와 외의 연관 속에서 心이 일정한 공간에 해당한다는 인식도 낳게 되었다. 그 용어가 方寸이다.<sup>11)</sup> 그러나 매우 작은 공간을 의미하는 方寸이란 개념으로써 볼 때 마음이란 미묘한 작용을 일으키는 내면의 은밀한 장소 혹은 은밀한 기관이라고 인식되었다고 하는 것이 더 적절하다.

그리고 心은 신명의 집(神明之舍)<sup>12)</sup>이라는 은유 역시 이 공간화와 일맥상통한다. 이는 心의 공간 안에는 神明이 거처한다는 이해이다. 그런데 신명의 거처란 신명을 하나의 존재인 것처럼 은유한 것이지 실제로는 신명에 해당하는 작용이 心內에서 발생한다는 의미로 이해되어야 한다. 이 신명은 무엇인가 그리고 유교의 심 관련 다른 개념과 어떠한 상관관계가 있는가 하는 점은 더 고찰해야 한다. 여기서 다만 확인하고자 하는 것은 심 자체가 모종의 실체로 간주되는 것이 아니라 모종의 요소를 함축하거나 모종의 작용들을 발생시키는 근원으로 간주되어 왔다는 사실이다.

心의 속성을 지칭하여 ‘虛靈’하다고 표현하는 것은 이것과 관련이 있

9) Platon, *Phaidon*, 82e~83c.(박종현 역주, 『플라톤의 네 대화편: 에우티프론, 소크라테스의 변론, 크리톤, 파이돈』, 서울: 서광사, 2003, 353-355쪽)

10) 加藤常賢 山田勝美 進藤英幸, 앞과 같은 곳.

11) 방촌이 마음을 의미하는 용어로 사용된 것은 列子 仲尼제4, 文藝……曰嘻吾見子之心矣 方寸之地虛矣에서 볼 수 있으나 이것이 성리학자들이 수용한 것으로 보인다.

12) 李道傳 編, 『朱子語類』 卷第98, 「張子書之一」, 心是神明之舍 爲一身之主宰

다.<sup>13)</sup> 虛靈의 虛란 실체를 잡을 수 없음을 의미하고, 靈이란 매우 신비한 작용 혹은 기능을 의미한다. 달리 말하면 일종의 집안과 같은 빈 공간으로서 이해되면서 동시에 온갖 이치를 갖추어서 만사에 응대하는 영험한 작용의 당체가 심이라는 이해가 바로 허령이다.<sup>14)</sup>

이상의 용기 은유 혹은 공간화와 관련하여 추론할 수 있는 心의 중요한 특징은 첫째 臟腑와 밀접한 연관을 지닌다. 둘째 공간으로서 인식되었으나 그 공간은 장부처럼 뚜렷한 위상을 지니는 것도 아니고 외곽이 분명한 것도 아니다. 셋째 심은 신명을 비롯한 여러 작용들이 발생하거나 지속되는 공간이다.

그리고 心의 또 다른 은유는 主宰 은유이다.<sup>15)</sup> 주재란 일련의 작동을 주관하면서 궤도에서 벗어나지 않도록 하는 작용이다. 이 주재의 은유는 심의 작동들을 주관하여서 어느 한 방향으로 나아가게 한다는 작용이 心에 있다는 이해이다. 이와 관련이 깊은 것이 天君이라는 개념이다. 『荀子』에게서 사용된 천군 개념은 心의 역할이 임금과 같은 주재자에 해당함을 의미한다.

“心은 속의 빈 곳(中虛)에 머물면서 五官을 다스리니 이것을 일컬어 天君이라고 한다.”<sup>16)</sup>

이 은유는 耳目口鼻身의 감각 작용과 心과의 상호관계에 대한 이해를 보여준다. 天君의 은유는 곧 心이 오관을 지배하고 규율한다, 혹은 그렇

13) 陳淳, 『北溪字義』 卷上, 「心」, 大抵人得天地之理爲性 得天地之氣爲體 理與氣合方成箇心 有箇虛靈知覺 便是身之所以爲主宰處.

14) 權近, 『入學圖說』 「天人心性分釋之圖」 心, 心者人所得乎天而主乎身 理氣妙合虛靈洞徹 以爲神明之舍 而統性情 所謂明德而具衆理應萬事者也.

15) 陳淳, 『北溪字義』 卷上 心條, 心者一身之主宰也. 이는 거의 모든 성리학자들이 수용하는 것이다.

16) 『荀子』 天論, 心居中虛以治五官 夫是之謂天君

게 하는 것이 옳다는 사고가 규범화되었음을 시사한다. 『荀子』 解蔽篇에는 “心은 형체의 군주이며 神明의 주인”<sup>17)</sup>이라는 설명도 있다. 즉 심은 有形의 신체를 지배할 뿐 아니라 신명까지도 주인처럼 다루는 작용을 한다는 이해이다. 이러한 은유가 성리학자들의 心 이해에 굳게 자리잡고 있다.

그 외에 성리학자들이 心 이해의 뿌리 은유에 해당하는 것은, 心은 신체처럼 단련되어서 강하게 변할 수도 있으며 질병이 들어서 고통을 얻을 수도 있다는 은유이다. 신체에 병이 발생하여 고통을 안겨주는 것처럼 心 역시 병이 발생하여 인간에게 고통을 준다는 이해이다. 그런 예가 『毛詩』 「節南山·小宛」의 “나의 마음이 우울하고 상해서 마음 아프기가 방아찡는 것 같구나.”<sup>18)</sup>이다. 성리학자들에게는 心病의 은유로 자리잡는다.<sup>19)</sup> 심병의 은유는 곧 심의 상태가 건강한 상태와 병든 상태로 나뉠 수 있음을 의미한다. 그리고 이로 인하여 심을 건강하게 유지하기 위한 노력이 필요하다는 요청도 하게 되는 것이다.

반면에 心은 신체처럼 단련되고 강화된다는 은유도 성리학자들의 心 이해에 뿌리를 깊이 내리고 있다. 『孟子』의 不動心과 浩然之氣를 기른다는 설명이 좋은 예이다.<sup>20)</sup> 『孟子』에 따르면 不動心の 성취의 기반은 호연지기를 배양하는 것인데, 호연지기의 배양은 義를 축적함(集義)으로써 가능하다는 것이다.<sup>21)</sup> 義의 축적 역시 心을 공간화하여 보는 가운데 가능한 은유이다. 그리고 不動心은 신체를 일정한 방법으로써 꾸준히 훈련할 경우 단단한 신체가 되듯이 마음도 부동심의 능력이 발생한다고 보는 은유이다.

17) 荀子』 解蔽, 心者 形之君也 而神明之主也

18) 毛詩』 「節南山·小宛」, 我心憂傷 惄焉如搗

19) 유권중, 「동양 고전에서 사용되는 ‘心病’의 용례와 의미」, 『철학탐구』 제24집, 중앙철학연구소, 2008. 23-24쪽 참조

20) 孟子』 公孫丑上.

21) 위와 같은 곳,

성리학자들의 또 다른 뿌리 은유는 體用이다. 원래는 道家 그리고 불교 학자들이 널리 사용하던 사고의 범주인 체용을 송대 유학에서 적극 활용하였다. 程頤가 體用一源<sup>22)</sup>(체용이 동일한 근원에서 나온다)이라는 명제를 내놓으면서 전형적인 성리학적 사고의 틀로 공유되기에 이른다. 남송대의 심학의 발달과정에서 體用은 역시 心을 관찰하고 이해하는 범주로 사용된다. 즉 心이라고 간주하는 현상들을 體와 用의 두 가지 범주로 나누어서 관찰하는 방법이 곧 체용이다. 體用은 因果와는 다른 성격의 논리범주이며, 存體應用<sup>23)</sup> 혹은 明體達用<sup>24)</sup>의 명제에서 보듯이 體를 잘 보존하거나 분명하게 확립하여서 그 用을 모든 사물에 대응하도록 하거나 통하도록 하는 것을 중시한다. 이 경우 心의 體에 대해서는 보존과 배양, 用에 대해서는 훈련과 숙달과 같은 노력이 필수적이라는 인식으로 귀결된다. 즉 심은 수양의 대상이라는 인식이 더 확고하게 되는 것이다. 심을 수양해야 한다는 필요성은 이미 先秦時代의 孟子와 荀子에게서 본격적으로 제기된 사항이지만, 성리학자들은 체용의 관념과 더불어서 心法을 확정함으로써 심의 수양에 일정한 방향과 궤범을 제정하였다. 心法이란 聖인이 心을 배양하고 운용하는 법으로서 궁극적으로는 성인의 인격을 성취하고 천하를 平定하는 방법을 뜻한다. 주희는 『中庸章句』序에서 성인의 심법을 도통의 실질로 간주함으로써 심학의 체계화를 촉진시키게 되었다.<sup>25)</sup> 성인의 심법은 다름 아닌 性命에서 연원하는 道心을 모든 사

22) 程頤輯 程頤撰, 『二程外書』第 12, 傳聞雜記, 先生曰 伊川易序既成 其中有曰 體用一源 顯微無間

23) 朱熹, 『朱子全書』권 27, 易 二, 綱領下.

24) 黃宗羲, 『宋元學案』卷一 安定學案.

25) 心法이란 개념은 원래 불교에서 많이 사용하던 것이다. 隋唐시대의 대승불교 텍스트들 예를 들면, 慧遠의 大乘義章, 智顓의 『摩訶止觀』 등 많은 불교 텍스트에서 용례를 볼 수 있다. 그런데 송대에 들어와서 聖인의 心法이란 개념이 정립되었다. 朱子어류 등에서 성인이 마음을 사용하는 원리란 의미로 사용되었다. 『朱子語類』권78, 尙書, 大禹謨에 관한 기록에서 심법을 그 의미로 사용하는 예가 있다.

려와 판단 그리고 행위의 기준으로 삼는 것이며, 그것을 잘하기 위하여 精一執中의 방법을 사용하는 것이다. 이것 역시 존재응용 혹은 명체달용의 형태이다.

체용의 관념에 입각하여 性이 體라는 관념이 확고하게 된다. 그리고 用은 情을 포함하여 다양한 작용들로 이해되는데 대체로 性에서 일차적으로 발출하는 용으로서 情과 그것으로부터 나타나는 幾,<sup>26)</sup> 그리고 幾와 더불어 즉각적으로 발출하는 意를 만사의 성패 혹은 선악이 갈리는 분수령으로 간주하는 것이 성리학의 일반적 견해이다.<sup>27)</sup> 이로써 성리학자들의 심 이해는 기본적 틀을 갖추게 된다.

체용일원의 원칙을 적용하게 되면 심에서 발생하는 다양한 작용들은 과연 모두 동일한 근원에서 나오는 것인가 하는 의문을 갖게 된다. 이에 대해서는 性을 보는 관점에 따라서 구분된다. 성리학에서는 性의 이해 방식에 대해서 견해가 크게 갈린다. 理와 氣의 두 근원으로 나누어 보는 관점과 양자를 합하여 보는 관점이 가능하다.<sup>28)</sup>

#### 4. 유교 마음 모형의 원형들

조선 시대 중반부터 말기까지 300여년에 걸친 기간은 심의 단련을 통

26) 幾에 대해 주목하기 시작한 것은 周敦頤의 『通書』로부터 시작된 것으로 보인다. 사람의 마음에서 발생하는 작용 가운데 선과 악이 갈리게 되는 최초의 단계를 幾라고 지칭한다. 黃震 撰, 『黃氏日抄』 권33 讀本朝諸儒理學書, 周子太極通書, 通書誠上章 主天而言 故曰誠者聖人本 言天之誠 即人之所得以爲聖者也 誠下章主人而言 故曰聖誠而已矣 言人之聖 即所得於天之誠也 誠幾德章 居第三者 言誠之得於天者 皆自然 而幾有善惡 要當察其幾之動 以全其誠爲我之德也 聖章居第四者 言由誠而達於幾 爲聖人其妙用 尤在於感而遂通之神 蓋誠者不動 幾者動之初 神以感而遂通 則幾之動也 純於善 此其爲聖也 誠一而已 人之不能皆聖者 係於幾之動. 참조

27) 이러한 사고는 뒤에서 살펴계 될 權近의 「天人心性合一之圖」에 잘 표현되어 있다.

28) 조선시대의 四端七情論辯에서 이 문제가 가장 큰 문제로 취급되었다. 이에 대해서는 李相殷, 『李相殷先生全集 韓國哲學2』, 서울: 예문서원, 1998년, 200쪽 참조.

해서 聖人이 되는 방법을 꾸준히 천착하면서 心學의 맥락을 뚜렷하게 형성하던 시기이다. 이 시기에 心을 탐색하고 그 원리를 정립하려는 심학적 진실의 추구가 도상들을 통해서 표출된다. 이 도상들은 그들이 이해했던 心의 외연과 心 내외의 상호연관의 구조, 그리고 심 내부의 구성 및 작용 등에 관한 내용들을 보여준다. 도상의 수와 종류가 많기 때문에 몇 가지 대표적인 것을 선택하여 유교 마음 모형 구성을 위해 분석하고자 한다.

### (1) 心의 통합 모형

心의 전체적 구조와 작용을 통합해서 보여주는 모형이 조선시대 전기부터 후기까지 여러 차례 제작되었다. 일명 心의 통합 모형으로 간주할 수 있는 것은 權近의 「天人心性合一之圖」(그림 1)와 鄭之雲 李滉의 「天命圖」 계열의 도상(그림 2) 및 曹植의 「神明舍圖」(그림 3) 등을 들 수 있다. 이 가운데 앞의 두 종류는 마지막 것과 주제 상 큰 차이가 있다. 그 차이란 앞의 두 부류는 心과 天 혹은 천지자연과의 관계를 고려하여 심의 위상과 작용을 정의하는 것이라면, 뒤의 것은 心 자체의 외연을 분명히 설정하고 그 안의 구성요소 작용들과 그들의 위상 및 상호관계를 총체적으로 정의한 것이다. 후자의 경우 心의 외곽에 대한 표현은 전자와는 달리 심에서 지각하거나 수용하는 대상에 한정하였다.

그러한 점에서 통합적 모형의 전형으로서 앞의 두 도상을 꼽을 수 있을 것이다. 그 이유는 그 안에 心의 구성 요소들과 그들의 작용이나 상호관계에 대한 표상이 담겼다는 점도 꼽히지만, 그와 더불어 心을 운용하는 법 즉 心法과 심법을 통하여 성취해야 하는 궁극적 목적까지도 연관지어 보여주기 때문이다. 먼저 권근의 「天人心性合一之圖」(그림 1)와 정지운 이황이 공동으로 제작한 「天命新圖」(그림 2)를 보도록 한다.

양자는 天人관계 혹은 三才사상의 관점에 입각해서 心의 구조와 작동



인간 혹은 心은 일체가 되거나 될 수 있다, 즉 天人合一의 사고가 유교의 心 이해의 특징이다. 또 궁극적으로 천지 만물 즉 세계와 개인의 마음이 합일될 수 있다는 이해는 심의 존재 범위가 개인에게 국한되지 않고 세계 전체로 확장될 수 있음을 시사할 뿐 아니라, 바로 그러한 심의 상태 혹은 작용으로 인하여 천지 전체가 조화롭게 된다는 中庸의 사고를 지향한다.

다만 천지와 인간의 차이는 현실적으로 뚜렷하다. 따라서 그 차이를 극복하여 천인합일로 나아가는 방법과 과정에 관심을 지니는 것이다. 이는 수양에 의하여 心은 변화하고 성장한다는 이해를 한다는 점을 잘 보여준다. 그 경우 천인합일은 변화와 성장의 궁극적 경지이다. 이 경지에 도달한 인간을 유교에서는 聖人이라고 지칭한다. 그것을 구현하기 위해서는 心法의 운용이 매우 중요함을 표상하였다. 심법의 운용이란 이황의 설명에 의하면 存體應用이다.<sup>29)</sup> 심의 이해의 한 관점으로서 존재응용이란 심의 체에 해당하는 性을 잘 보존하면 性의 덕(기능)이 향상되고, 그 향상된 기능으로써 여러 가지 상황에 대응하여 작용한다는 것이다. 이때의 심의 작용이란 情을 비롯하여 意가 도리에 어긋나지 않게 작동하는 것을 의미한다.

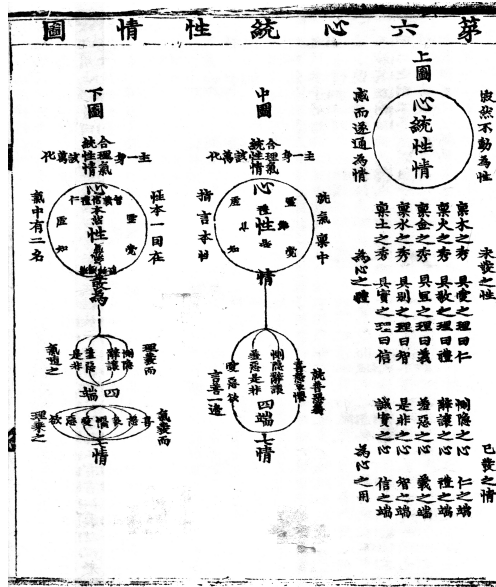
여기서 심의 주재력 역시 중요하지만, 그것보다 더 강조되는 것은 심의 전반적인 작용을 주재하는 敬의 방법이다. 중요한 것은 敬이 과연 무엇인가라는 질문인데, 敬은 心의 구성요소는 아니며 오히려 심이라는 현상 혹은 작용을 고차원적으로 응집시키고 일정한 원리에 부합하도록 이끌어가는 작용을 하는 것이다. 경을 생성하는 방법의 하나로 整齊嚴肅이 요구된다<sup>30)</sup>는 점에 입각해서 보면 敬은 마음의 작용 뿐 아니라 一身의

29) 李滉, 『增補退溪全書』(成均館大 大東文化研究院刊) 1책 『聖學十圖』心統性情圖 退溪說明부분, 所謂精一執中之聖學 存體應用之心法……

30) 李滉, 『增補退溪全書』 2책 130하, 「答禹景善問目·別紙」, 把捉即操存之謂 非不善也 若未得活法 則反爲揠苗助長之患 觀顏子四勿曾子三貴 從視聽言動容貌辭氣上做



배치한 것은 기미를 살피는 일이 중요하다는 것을 의미한다. 이 심기가 이관과 목관의 외부에 배치된 이유는 분명하지 않다. 대체로 성리학에서는 幾를 심 내부의 일로 간주하는데, 여기서는 성곽의 바깥에 배치함으로써 幾는 외부의 자극이 감관에 접촉하는 순간 발생한다는 인식을 보여 준다.



<그림 4> 李滉의 「心統性情圖」

것이다. 그 아래에 표시된 惺惺도 실은 敬의 또 다른 설명이므로, 경을 가장 중심적인 수비책으로 삼는 것임을 시사한다.

(2) 性情의 體用化

성리학의 마음 모형에서 心을 제외할 때 가장 핵심적인 범주는 性과 情이다. 첫째 性과 情은 각각 體와 用에 해당한다. 陳淳에 의하면 성은

이 그림에서 가장 중요한 은유는 신명에 해당하는 太一君을 중심으로 성을 수호하는 모형에서 발견된다. 즉 외부의 빈번한 공격과 침략에서 심을 확고하게 지키고 유지하기 위한 방법에 관한 은유이다. 이 은유에서 가장 핵심적인 작용은 역시 敬이다. 태일군의 명을 받들어서 성곽 수비를 주재하는 冢宰에게서 발휘되는 태도로서 敬이야말로 가장 중요한 대비책임을 강조하는

심(心)의 체(體)라고 한다면 정(情)은 그것의 작용(作用)이다.<sup>31)</sup> 李滉이 「心無體用辨」에서 심에 체용(體用)이 없을 수 없다고 강조할 때 체용의 관계는 바로 성과 정(情)의 관계이다.<sup>32)</sup> 둘째 情은 性의 일차적인 작용으로서 여기서 사람의 선함과 불선함이 갈리게 된다. 비록 「天人心性合一之圖」은 정을 순선의 흐름만으로 규정하는 듯하지만, 실은 七情을 악으로 흐르기 쉬운 정으로 배정함으로써 사단의 정은 순선, 칠정은 악으로 각각 연결될 가능성이 있다고 구분한다. 「天命新圖」는 그것과는 달리 사단은 순선의 성질을 지니지만, 칠정은 선과 악이 갈릴 수 있음을 시사한다. 셋째 心이 사물에 접하여 감하는 내용이 있을 때 성으로부터 발출하는 가장 일차적인 심의 작용이 情이다.<sup>33)</sup> 이 정의 순수함 여부가 사람됨에 중요한 변수가 된다. 넷째 유교적 이해에 의하면 비교 계산 등을 행하는 意의 작용은 情의 뒤에 따라오는 것이다. 그 때문에 意보다는 情의 기초를 조화롭게 유지하는 것을 중시하는 사고가 일찍이 『中庸』에서부터 발전한 것으로 보인다.

심과 성정의 관계를 설명하는 명제로서 心統性情이 張載에 의하여 제시되었다.<sup>34)</sup> 이는 統의 의미에 따라서 두 가지 의미로 해석되기도 한다. 첫째 統을 통괄, 통합의 의미로 이해하게 되면 心은 성과 정을 포괄하는 범주의 기능을 한다고 이해된다. 이 경우 심은 단순히 성과 정 사이의 체용관계가 작용하는 場으로서 인식된다. 둘째는 統을 통솔 통섭이라는 의미로 이해하게 되면 심은 성정의 체용관계에 일정한 방향을 부여하거나 성정의 관계에 개입하여 조절하는 작용을 한다고 인식된다. 이 두 가지의 어느 것이 心統性情의 의미에 부합하는가는 논란의 여지가 있으며, 실은 두 가지가 모두 해당 사항이 있다고 보는 것이 옳다.

31) 陳淳, 『北溪大全集』 卷11, 心體用說에서 심의 체용은 성과 정이라는 관점이 명기되었다.

32) 李滉, 『增補退溪全書』 권 41, 心無體用辯 참조.

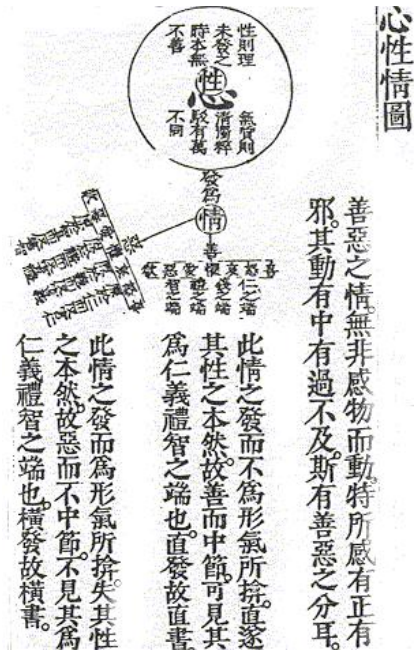
33) 이에 대해서는 李相殷 앞의 책, 144-146쪽 참조.

34) 張載, 『張子語錄』 張子語錄後錄下, 伊川性即理也 橫渠心統性情 二句攪撲不破

이러한 心統性情의 명제를 도상의 주제로 삼은 그림들은 이황과 조식이 제작한 뒤에도 여러 학자들이 제작하였다. 이는 심통성정의 명제가 심의 구조와 작용을 이해하는 데 제일의적인 것임을 시사한다. 이황에 의하면 心은 한 몸을 주재하면서 온갖 변화에 대응하는 작용을 한다. 심이 그렇게 할 수 있는 것은 그 자체가 理氣를 합치고 성정을 통솔하기 때문이라고 그는 설명한다.<sup>35)</sup>

李珥는 「心性情圖」(그림 5)<sup>36)</sup>를 제작하였으며, 조선 후기에도 이이의 이 도상을 원용한 논의들이 지속되었다. 이이는 특별히 心統性情의 명제를 사용하지 않았다. 그림 5에서 보듯이 성은 한 가지이지만 정은 두 가지로 구분된다. 그림 5에 의하면, 정이 두 가지로 구분되는 것은 첫째 성(심)이 외물에 감하였을 때 形氣(육신)에 구애되지 않으면 순수하여 선하게 되고, 둘째 성(심)이 형기에 구애되면 본래의 선함이 변질된다는 것이 그의 이해이다.

여기서 말하는 성과 정은 여러 가지 개념으로 확산되어 설명되는 사항이다. 즉 성은 本然之性과 氣質之性으로 구분하여 생각되고, 情은 일반적으로 四端과 七情으로 구분하여 생각한다. 성과 정의 관계를 체용의 관계로 엮는다고 할 때에 논란이 발생하였던 부분이 바로 이것이다. 즉



<그림 5> 李珥의 「心性情圖」

35) 李滉, 『退溪先生文集』 권7, 「心統性情圖」, 中圖와 下圖의 표기 참조.

36) 李珥, 『栗谷先生全書』 권9, 「答成浩原」.

본연지성과 사단을 한 갈래의 체용으로 간주하고, 기질지성과 칠정을 또 다른 갈래의 체용으로 간주할 것인가. 아니면 성은 기질지성이 본연지성을 포함하는 것이어서 정 역시 칠정 속에 사단에 해당하는 것이 포함되어 있다고 할 것인가. 이는 이황과 奇大升 사이의 사단칠정논변의 주 논제였던 것이다.<sup>37)</sup> 그리고 기대승의 관점을 이이가 계승하여서 조선의 유학계에는 성정의 관계에 대한 대립적인 학설이 각각 커다란 맥락을 이루었다. 이 논변의 전말과 내용보다 더 관심을 지녀야 할 사항은 이렇게 성정의 관계가 중요시된 점이다.

성정의 작용이 중요하게 이해된 까닭은 성리학 교과서에 해당하는 『中庸』의 다음 글이 근거가 될 듯하다. “희노애락이 아직 발하지 않은 것을 일컬어 中이라 한다. 희노애락이 발하여 모두 절도에 들어맞는 것을 和라고 한다. 中和를 이룩하면 천지가 제자리를 잡고 만물이 거기서 자라난다.”<sup>38)</sup> 『中庸章句』의 주석에 의하면 中과 和는 性情 각각의 덕을 말하는 것이며, 細註에서 주지는 “마음은 성과 정을 둘러싸는데 성은 체이고 정은 용”이라고 하여서 성정의 체용을 여기에 작용한 구도로 보고 있다.<sup>39)</sup> 성정의 체용관계가 올바르게 정립되어야 개인의 삶은 물론 천지간의 모든 생명이 화평하게 된다는 사고가 곧 그것이다. 이와 더불어 중요한 사항은 사람의 마음 작용의 기저를 情이라고 간주하는 점이다. 이는 심정의 기반 위에서 계산이나 비교 추론 등의 사유 작용이 각각의 의미를 획득하게 된다는 이해를 보여준다. 이처럼 심정을 모든 마음 작용의 기반으로서 중시하는 것이 유교의 마음 모형에서 중요한 사항이다.

37) 이에 대해서는 李相殷, 앞의 책, 177-201쪽에 자세한 논의가 있다.

38) 中庸章句, 喜怒哀樂之未發謂之中 發而皆中節謂之和 致中和 天地位焉 萬物育焉.

39) 위와 같은 文, 朱子註, 此言性情之德 以明道不可離之意. 동시에 細註에는 心包性情 性是體 情是用이라고 함.

(3) 心 작용의 이원적 맥락: 人心과 道心

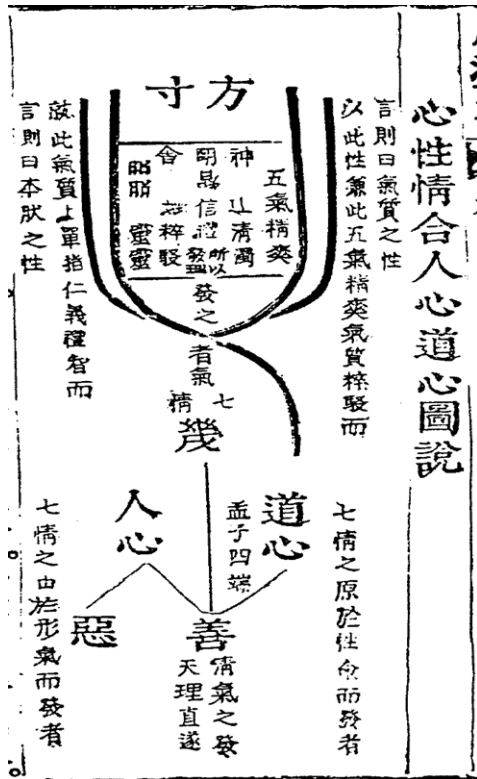
주희의 『中庸章句』序에서 그의 도통론의 맥락을 세울 때에 중심이 되었던 개념이 바로 人心과 道心이다. 그에 의하면 인심은 形氣에서 생겨나는 마음이고 도심은 性命에서 근원하는 마음으로 구별된다. 원래 인심과 도심의 개념은 『書經』 「大禹謨」의 “인심은 위태롭고 도심은 미미하니 정밀하게 판단하여 도심을 찾아내고(精) 그 도심으로 일관하여(一) 진실로 그 至善(中)을 잡으라.”<sup>40)</sup>고 한 것에서 언급된 것이다. 최선의 상태에서 중용을 늘 유지하는 것은 바로 내면의 도심의 작용을 놓치지 않아야 가능하다는 이해가 작용한 것이다.

여기서 유교의 心 이해가 인간의 마음을 兩院的 구도로 자각하던 방식을 취하고 있음에 주목할 필요가 있다. 주희가 인심 도심을 단지 그 성질의 차이만 구분하지 않고 그 발원처를 私的인 一身과 공공의 도리에 해당하는 性命으로 구분하는 것<sup>41)</sup>이 인간의 마음을 양원적 구도로 포착하는 증례이다. 조선 후기의 정약용은 천명의 명령에 해당하는 도심이 인간의 목구멍과 혀에 깃들어 있다고 설명한다.<sup>42)</sup> 정약용의 경전 해석은 천주교의 영향을 받았던 탓도 있으나, 그의 해석은 유교의 마음 이해의 원형 혹은 더 오래된 원천에 주희보다 더 가까이 접근했다는 판단도 가능하다.<sup>43)</sup>

이렇게 마음에 대한 양원적 구도에 의한 이해는 사단과 칠정의 구분과 사실상 통할 수 있다. 개념은 다르지만 사실상 사단 칠정과 인심 도심의 관계는 동일한 범주로 통합하여 논의할 수 있다. 그 대표적 예가 尹鳳九

40) 孔安國撰, 尙書』大禹謨 第三虞書, 人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中.  
 41) 朱熹, 『中庸章句』序, 蓋嘗論之 心之虛靈知覺一而已矣 而以爲有人心道心之異者 則以其或生於形氣之私 或原於性命之正.  
 42) 丁若鏞, 『與猶堂全書』4책(아름출판사 영인본) 『中庸自箴』卷1, 天之喉舌 寄在道心 道心之所徵告 皇天之所命戒也.  
 43) 다산의 유교관념과 천주교의 영향에 대해서 다음 참조. YOO Kwon Jong, Dasan's Approach to the Ultimate Reality, KOREA JOURNAL Summer 2013.

(1681~1767)의 「心性情合人心道心圖」(그림 6)이다. 이 도상에 의하면 도심은 그 도덕적 내용은 순선하며 四端의 마음과 七情 가운데 性命에서 발원한 것이 해당한다. 반면에 칠정 가운데 형기에서 발원하는 인심의 경우 악으로 나아가고 맑은 기가 발하여 천리가 그대로 구현되도록 하는 인심은 선에 해당한다. 따라서 인심에는 선과 악이 모두 가능한 것이다.



<그림 6> 尹鳳九 「心性情合人心道心圖」

이렇게 인심과 도심은 인간의 마음을 도덕적 선악의 척도로 구분하는 유교적 마음 이해의 틀을 시사한다는 점에서 유교의 마음 모형의 중요한 항목이다. 인심에 대해서는 위태롭다, 도심에 대해서는 미미하다고 주희는 설명하였다. 이러한 설명은 도덕적 성질과는 일단 무관한 것이지만, 심정의 통제와 어려움(人心) 혹은 자각의 어려움(道心)을 설명하기 위해 그 심정의 質에 대해서 구분하는 것으로서 유교적 마음 이해의 한 방식으로서 존중되어야 할 것이다.

## (4) 幾의 이해

지금까지 살핀 바는 성리학자들이 마음을 관찰할 때에 중요한 관찰의 단위 개념들과 그들간의 상관관계의 틀이다. 그들의 마음 관찰은 과학자가 사물을 관찰하는 것과는 전혀 다른 방식의 관찰이다. 즉 과학자의 관찰은 그 사물이 생물체든 비생물체든 그 외부에서 제삼자의 관점에서 그들의 모양이나 상태를 기술하는 방식이다. 그러나 성리학자들의 마음 관찰은 그 마음의 당사자가 자신의 마음을 관찰의 도구로 사용하여 자신의 마음을 관찰 대상으로 삼는 방식이다. 즉 관찰 대상의 내부에서 관찰하는 동시에 관찰하는 대상이 되는 것이 바로 마음에 관한 관찰이다.

이러한 방법상의 특징을 구분하여 일인칭 방법론 혹은 당사자 방법론(first-person methodology)이라고 부른다. 이것은 삼인칭 방법론 혹은 관찰자 방법론(third-person methodology)에 대비된다. 바렐라와 셰어에 의하면 관찰자 방법론의 관찰이 자기가 아닌 타 존재의 자연현상의 사실에 대한 경험을 기술하는데 반하여 당사자 방법론은 인지와 마음의 작용과 관련된 자신의 생생한 경험을 대상으로 삼는다.<sup>44)</sup> 전자에 의한 관찰이 객관적 영역에서 이루어진다면, 후자에 의한 관찰은 ‘주관적’ 영역에서 이루어진다.<sup>45)</sup> 즉 후자의 관찰은 당사자적 사건들을 대상으로 삼는데, 그들은 실은 자신의 마음과 인지와 관련된 생생한 경험들을 의미한다.<sup>46)</sup>

성리학의 심학이 추구하는 궁극적 목표는 성인의 인격을 성취하는 것이다. 심학의 방법론을 곧 당사자 방법론이라고 부를 수 있다. 선행연구에서 의하면 주자학 계통의 심학은 선악의 선별, 자기교정, 자기강화, 자기창조의 원리가 주축이 된다.<sup>47)</sup> 그 원리들이 실은 위에서 설명한 당사

44) Francisco J. Varela and Jonathan Shear, First-person Methodologies: What, Why, How?, *Journal of Consciousness Studies*, 6, NO. 2-3, 1999, p. 1.

45) Ibid.

46) Ibid.

47) 유권중, 『儒教 心學의 맥락 형성에 관한 연구-先秦時代로부터 宋代에 이르기까지, 철학탐구』 28권, 2010, 참조.

자 방법론에 해당한다. 선악의 선별 방법에 의하여 마음의 작용을 선과 악으로 나누고 선을 채택하고 악을 배제하는 것이다. 그리고 그것을 지속함으로써 마음의 악한 작용과 경향을 교정하는 것이고, 선한 마음의 작용은 지속해서 강화한다는 것이 바로 자기교정과 자기강화이다. 그러한 작업을 지속함으로써 결국은 스스로 자신의 인격을 성인의 인격으로 나아가도록 하는 것이 바로 자기창조의 원리이다.

이러한 심학의 수양의 원리 혹은 방법론에서 알 수 있듯이 가장 중요한 것은 마음에서 발생하는 善 혹은 惡의 작용에 대한 분명한 구별과 取舍이다. 앞에서 언급한 性情 체용관계에서 사단과 칠정의 이원적 맥락화(李滉의 관점을 따를 경우)와 人心道心の 양원적 구도는 사실 당사자의 생생한 마음 작용에 대한 경험을 기술할 뿐 아니라 실제 매 순간 양자적 대립구도에서 취사선택 혹은 통제와 조절의 조치를 취해야 할 때 그 기준으로 제시된 것이다. 그렇기 때문에 성정의 체용관계나 인심도심의 구도가 당사자 방법론을 위한 개념 설정임을 알 수 있다. 특히 자신의 마음을 관찰하면서 통제 혹은 발전시켜야 할 당사자로서 마음을 관찰하는 기준을 위에서 언급한 체용론적 구도와 양원적 구도로 적용할 경우에는, 體로부터 用으로 나아가는 과정에서 나타나는 미세한 변화와 그 변화로 인하여 곧 뒤따르게 될 결과를 몰고올 조짐에 대해서 정확하고도 즉각적인 순간 포착이 중요하다. 왜냐하면 거기서 바로 심학적 수양의 성패가 좌우될 수 있기 때문이다.

그 점을 명료하게 보여주는 개념이 바로 幾이다. 幾는 幾微라고도 하는데 매우 미세한 움직임 혹은 그러한 움직임에 따른 변화의 조짐을 의미한다. 유학에서는 이러한 幾가 심정의 발출과정에서 형성된다고 하여 이것에 대한 자각을 매우 강조한다. 즉 마음에서 미세하게 발출하는 선한 마음 혹은 악한 마음으로 각각 발전할 수 있는 움직임의 포착이야말로 매우 중요하다는 것이 심학의 관점이다.<sup>48)</sup> 왜냐하면 그러한 미세한 움직임을 포착하여야만 비로소 선별과 교정 강화 등의 작업이 진행되기

때문이다. 그러므로 『心經附註』에 「誠幾圖」가 게재되었고, 이미 살핀 「天人心性合一之圖」와 「天命圖」에서 幾를 한결같이 중요하게 표기하였다. 幾의 관찰은 당사자가 아닌 제 삼의 관찰자로서는 불가능하다. 幾에 대한 관찰의 중요성을 인식하게 된 연유가 분명하지는 않는데, 향후의 진전된 연구를 위하여 배경이 될 만한 사고를 거론하면 다음과 같다.

예를 들면 『中庸』 首章의 “숨어있는 것보다 더 잘 보이는 것이 없고 미미한 것보다 더 뚜렷한 것이 없으니 군자는 자신이 홀로 아는 것에 대해서 삼간다.”<sup>49)</sup>는 구절에서 ‘자신이 홀로 아는 것’이 바로 이 幾에 해당한다. 幾는 자신의 性이 외물에 접촉하면서 감수 작용과 동시에 情이 발출하게 되고, 이때에 심정의 好惡라든가 順逆이 갈라지면서 나타나는 미묘한 심정적 흐름의 변화이자 善 혹은 惡으로 향하게 되는 방향성의 조짐을 뜻한다. 이러한 변화를 즉각적으로 알아차리고 그에 대처해야 한다는 것이 바로 심학에서 강조하는 바이다. 이는 자신의 마음 안에서만 발생하고 외면에는 아직 표출되지 않은 까닭에 자신만 알뿐 남들은 알아차릴 수 없는 것으로서 생생한 마음 경험이자 오로지 주관적 관찰을 통해서 알 수 있는 것이다.

## 5. 결론: 유교의 마음 모형과 마음 원리

이상에서 살핀 내용을 바탕으로 유교의 마음 모형을 제시하고자 한다. 앞에서도 언급하였듯이 이 마음 모형은 비교를 하기 위한 것이다. 물론 이를 통해서 유교적 마음 이해의 특징이 드러나도록 해야 한다. 그러나 동시에 반드시 고려해야 하는 점은 객관화를 하기 위하여 일차적인 마음 모형 혹은 마음 모형 초안을 제작한다는 사실이다. 현재의 학문 사상 혹

48) 眞德秀, 心經 中庸天命之謂性章 朱子註, 大學所謂誠其意章 朱子註 등에서 강조됨.

49) 朱熹, 『中庸章句』 首章, 莫現乎隱 莫顯乎微 君子慎其獨也.

은 문화는 각각의 은유들과 개념체계를 구사하면서 마음을 연구하거나 이해하고 있는데, 이들의 同異는 어떠한지를 상호 비교하고 논의할 수 있는 객관적 틀은 아직 제시되지 않은 상태이다. 오히려 이 객관적 틀을 만들어 가는 것이 본 연구의 일차적 목표이다. 즉 유교의 마음 모형 이외에도 불교나 심리학 기타 학문들의 마음 모형을 제시하고, 일단 그것들을 함께 검토함으로써 동이를 더 용이하게 비교할 수 있는 틀로 다듬어가는 방법이다.

그러나 그러한 후속 작업이 필요하다고 하더라도 일차적인 모형을 제시할 때에 고려해야 할 사항이 존재한다. 그것은 일단 공동의 비교가 될 만한 사항들을 반영해야 한다는 점이다. 그것들을 꼽아보면 다음과 같다. 첫째 마음의 이해에 작용한 은유들, 둘째 마음이 해당하는 범위, 셋째 마음의 구성요소들 및 그들의 상호관계, 넷째 마음 이해의 지향성, 다섯째 마음의 운용과 관련된 중요 원리 등이다.

첫째의 사항이 필요한 이유는 논문 앞부분에서 언급하였듯이 마음에 대한 이해는 근본적으로 은유의 방식을 피할 수 없다. 그러므로 은유가 어떠한 것인지를 파악하면 대체적인 구조와 지향성 내지 특징까지도 파악하기가 비교적 용이하다. 사실 이는 마음 이해의 문화적 맥락과 깊은 관련이 있는 것이다. 그러므로 이 문화적 맥락 혹은 배경에 대해서도 언급하는 것이 필요하다. 둘째의 사항은 마음의 영역을 어떻게 설정하는가를 비교하기 위한 것이다. 즉 마음이 설정되는 영역이 인간의 내면세계의 비신체적인 영역인가, 신체를 포함하는 영역인가, 나아가서 신체 뿐 아니라 자연물까지도 포함하거나 연관된다고 보는가 하는 점을 살필 필요가 있다. 셋째의 사항은 마음의 구성요소들을 학문이나 사상마다 어떠한 개념을 사용하여 지칭하는가, 그리고 그 개념이 마음을 어떠한 방식으로 재단하여 위치나 관계를 매기는가 하는 점을 주목하는 것이다. 사상마다 학문마다 또는 언어마다 그것이 똑같지 않다. 그 때문에 많은 번역상의 혼선이 야기되기도 하고 의사소통상의 오해도 발생하는 것이다.

넷째의 사항은 왜 마음의 이해나 연구를 하는가 하는 근본적인 질문과 연관된다. 심리철학에서의 마음 연구의 목적 또는 마음을 꼭 이해해야 하는 이유는 과연 유교의 그것과 같은 것일까? 이를 따지고자 하는 이유는 마음을 연구하고 이해하는 동기나 목적이 같지 않으면 그 방법과 내용에도 많은 차이가 발생하는 것은 필연이기 때문이다. 그러므로 이에 대한 고려를 통해서 마음 모형의 외연을 타진해보는 것도 좋은 방법이 될 것이다. 다섯째 마음의 운용과 관련된 중요 원리를 다루고자 하는 것은 일차적으로 마음에 대한 당사자적 접근법과 관련이 있다. 그러므로 만약 과학적으로 객관적 지식을 얻기 위하여 연구를 한다면 이 항목은 언급할 수 없을 것이다. 그러나 유교나 불교 혹은 기타 고전적 가르침에 의하여 형성된 마음 이해의 전통에서는 마음의 정상적이고 건전한 운용에 관한 기준과 원리가 제시되었다. 이를 함께 비교함으로써 마음의 변화와 성취에 관한 궁극적 이상에 대한 비교도 가능할 것이다.

유교의 마음 모형을 이 다섯 항목에 맞추어서 설명해보도록 한다. 일단 앞에서 살핀 뿌리 은유의 내용에 근거해서 본다면 가장 근본적인 것은 臟腑와의 연관성을 통해서 공간화되어 이해된 것이 마음 혹은 심이다. 이는 대부분의 전통이나 학문에서도 공유하는 은유일 듯하다. 그런데 유교는 심의 개념을 성립시키는 장부로서의 심장과의 관계를 완전히 절연하지 않고 장부와의 연관성을 그대로 유지하고 있다. 이것이 기질의 개념과 더불어서 心속에도 장부의 상태가 작용하는 것으로 간주된다는 점이 특징이다.

심을 공간화하여 이해하는 것과 관련하여 신명의 집, 혹은 허령하다는 특질이 설명되는 점은 중요한 특징이라고 생각된다. 즉 심 자체의 지각 작용이나 감정 사려에 대한 이해가 없는 것은 아닐 지라도 인간의 마음만이 행하는 특별하고 가치 있는 작용을 심속의 신명이라고 별도로 지칭하는 것이다. 이렇게 되면 심은 일정한 작용을 행하는 주체라기보다는 다양한 작용들이 발출되는 場이라는 개념으로 이해하는 것이 바람직하다

는 생각도 든다.

그와 관련하여 마음에 주재력이 있다고 보는 은유도 유교의 특징이다. 이 은유는 天君이라는 개념과도 상호 연관되며, 心統性情의 명제가 형성될 수 있었던 배경도 될 것이다. 그렇다면 마음이란 그 자체는 어떠한 실체도 아니면서 主宰라든가, 神明의 작용이 가능한 場이라는 판단도 가능할 것이다. 오히려 심속에 뚜렷하게 박혀있다, 혹은 실재한다고 믿을 수 있는 것은 性일 뿐이고, 그로부터 발생하는 情이라든가 意의 제작용들은 心이라는 場이 형성하는 흐름에 따르는 것이므로 실은 매우 가변적인 것이 될 듯하다. 즉 사단이나 칠정이 개념화되어서 인간의 마음의 작용(心情)으로 이해된다고 하더라도 그것은 어디까지나 객관적으로 설정된 마음 이해의 틀이고, 실제 개인의 心의 상황에서는 개인이 일군 心이라는 場의 상태에 따라서 정과 의가 개인마다 많은 차이가 있게 된다는 이해가 가능하다.

그렇다고 할 때 중요한 것은 유교에서는 인간의 마음이 성인의 인격을 성취하는 관건이라는 이해에 기초하여, 다양한 작용들이 경쟁하거나 길항하는 場으로서의 마음의 흐름을 일정한 방향으로 나아가게 하면서 그것을 강화시켜나가는 작업이 요청되는 것이다. 그것을 뒷받침하는 것이 바로 心은 신체처럼 강화될 수 있다, 혹은 병에 걸릴 수 있다는 은유이다. 그리하여 수양이 중요한 과제로 인식되는 것이다.

또 유교의 마음 모형의 둘째 사항으로서 언급해야 하는 것은 마음의 범위이다. 이미 앞에서 마음을 하나의 場이라고 할 때 마음은 일정한 요소들의 집합은 아니다. 오히려 身(臟腑, 四肢, 百體)의 작용들로부터 발생하는 다양한 느낌들로부터 외물로부터 받는 자극, 그에 대한 감수와 반응 등이 간단없이 지속되면서 내면세계에 형성되는 모종의 상태나 흐름이 바로 마음이다. 성리학자들은 理氣論에 기초하여 일단 심은 身과 氣質로 연결되어 있다는 사고를 버리지 않는다. 그 때문에 성리학자들이 생각하는 心은 身과 구별되는 별도의 실체이거나 요소는 아니다. 오히려

身을 포함하는 의미에서 존재 전체를 가리키기도 하는 것이다. 그리고 경우에 따라서는 타인과의 마음이 상통하거나 합칠 수 있다고 생각한다. 이는 마음의 범위가 개별적 자아에 국한되지 않는다는 이해도 있었음을 의미하고, 나아가서 천지와도 합일함으로써 자연과의 합일이라는 매우 이상적이면서 추상적인 이해도 보이는 것이 유교의 마음 모형이다.

셋째 사항과 관련하여 간단하게 언급하면 가장 중요한 것은 심과 성정의 개념이 중시된다는 점이다. 유교는 심정에 기초하여 의식적 작용이 그 의미를 지닌다고 보는 사유의 형태를 취하는 것이다. 즉 인간의 이성적 면보다는 정에 기반을 두고서 추론과 계산이 이루어진다고 보는 것이다. 그 때문에 발달하는 것이 情의 부류에 속하는 마음을 어떻게 다스릴 것인가 하는 문제의식이다. 바로 이점이 넷째 항목과 관련되는 내용이다. 즉 마음을 강화하는 것도 실은 이러한 정 의 흐름에 일관성을 유지하고 지나친 욕망이나 잡념에 휘둘리지 않고 일관된 마음 상태 즉 심신활동의 場을 만들어가는 것이다. 이를 위해서 유교에서는 많고 다양한 수양법을 개발해왔으며, 그것을 체계화한 것이 바로 爲己之學이다.

다섯째 마음의 운용과 관련된 중요 원리는 이미 선행 연구에서 고찰한 것으로 대신하도록 한다. 마음의 場에서 발생하는 다양한 작용들 가운데 선한 것을 악한 것으로부터 선별하는 원리, 선별의 기준으로서 中庸의 원리, 그리고 선별한 것에 마음을 응집시키는 원리, 그것을 바탕으로 성인의 인격을 스스로 창조하도록 하는 원리로 구분할 수 있다. 이는 일종의 자기강화의 과정이며 자기구성의 과정이다. 그러한 점을 단적으로 상징해서 보여주는 개념이 바로 幾이다. 유교에서는 이러한 결과를 획득하기 위하여 마음이 가장 핵심적인 역할을 한다고 본 점에 특징이 있다.

참고문헌

- 加藤常賢 山田勝美 進藤英幸, 『角川 字源辭典』, 角川書店, 昭和58년(1983년).  
毛詩』  
孟子』  
荀子』  
孔安國撰, 尚書 (중국기본고적고)  
張載, 『張子語錄 (중국기본고적고)  
程顥輯 程頤撰, 二程外書 (중국기본고적고)  
朱熹, 『朱子全書』  
朱熹, 『中庸章句』  
李道傳 編, 朱子語類』  
陳淳, 『北溪大全集』  
陳淳, 『北溪字義』  
黃震 撰, 黃氏日抄』  
眞德秀, 心經 (중국기본고적고)  
李滉, 『增補退溪全書 (成均館大 大東文化研究院刊)  
李滉, 『退溪先生文集 (한국고전번역원)  
黃宗羲, 宋元學案』  
丁若鏞, 與猶堂全書 4책(아름출판사 영인본) 『中庸自箴』  
Platon, *Phaidon*(박종현 역주, 플라톤의 네 대화편: 에우티프론, 소크라테스  
의 변론, 크리톤, 파이돈, 서울: 서광사, 2003)  
李相殷, 李相殷先生全集-韓國哲學2』, 서울: 예문서원, 1998년.  
길버트 라일 지음 이한우 옮김, 마음의 개념, 서울: 文藝出版社, 1994.  
패트리셔 처칠랜드 지음 박제윤 옮김, 뇌과학과 철학: 마음-뇌 통합을 위하  
여, 서울: 철학과 현실사, 2006.  
줄리언 제인스 지음 김득룡 박주용 옮김, 『의식의 기원, 파주: 한길사,

2005.

- 최상진, 韓國人心理學, 중앙대학교 출판부, 2000.
- 유권종 외, 유교적 마음모델과 예교육』, 한국학술정보, 2009.
- 유권종, 「儒敎 心學의 맥락 형성에 관한 연구-先秦時代로부터 宋代에 이르기 까지」, 철학탐구 28집, 2010.
- 유권종, 韓國 儒學의 心學圖說에 관한 考察, 『儒敎思想文化研究』, 34집, 한국유교학회, 2008.
- 유권종, 「동양 고전에서 사용되는 ‘心病’의 용례와 의미」, 『철학탐구』 제24집, 중앙철학연구소, 2008.
- YOO Kwon Jong, Dasan's Approach to the Ultimate Reality, KOREA JOURNAL Summer 2013.
- Francisco J. Varela and Jonathan Shear, First-person Methodologies: What, Why, How?, Journal of Consciousness Studies, 6, No. 2-3, 1999.

## Neo-Confucian Mind Model and Mind Principles

Yoo, Kwon-Jong (Chung-Ang Univ.)

This study has two targets. The one is that this is a discussion about modeling of the Confucian understanding of the mind in order to compare with the understandings from the other academic fields or the other cultural contexts. The other is to characterize the Confucian way of the understanding of the mind as principles distinguished from others. Most important sources for this study come from the Neo-Confucianism in Chosun Korea Dynasty with 5 kinds of diagrams which described the structure of the whole scale of the mind, activities of the mind and some kinds of relationships among elements of lower ranking or between the mind and the world, and so on. Even though most sources come from the Korean Confucianism, but this study also keeps researches on the Confucianism developed in Chinese context from Pre-Qin era to Song and Ming Dynasties because the Korean Confucianism had developed on the basis of the Chinese Confucianism.

The details of this study are as follow. Firstly, root metaphors which provide a fundamental frame of understanding of the mind are told as heart metaphor followed with a container metaphor and a space metaphor, and told as a changeable thing followed with idea of mind's growth and falling ill metaphor as like a body does. Secondly, kinds of integrated model of the mind which shows the whole structure of the mind and relationships of inside elements and outside world are explained. Thirdly, the Confucian understanding of the relationship between the nature and the emotions(feelings) which is regarded as the

preceding track before all the conscious activities and the dualized context of the human mind and the principle mind are studied as the important features. Finally slight indication rising inside the mind which is regarded as the proto-signature to be good or to be evil resulted in the behaviour is analyzed as the evidence that Confucian understanding of the mind signifies the first-person methodology for the successful mind-learning.

**Key words:** Neo-Confucian mind model, mind principle, root metaphor of the mind, relationship between the nature and the emotions(feelings), dualized context of the human mind and the principle mind, proto signature of being good or evil

유권종 e-mail: ykj111@cau.ac.kr

투 고 일	2013년 10월 15일
심 사 일	2013년 11월 13일
게재확정	2013년 11월 20일