

# 儒教的 成就에 관한 現象學的 이해를 위한 시론\*

—爲己之學的 성취의 實質에 관한 접근법 모색—

유권증\*\*

**주제분류** 동양철학, 유교연구, 유교현상학

**주요어** 儒學, 爲己, 爲己之學, 現象學, 孔子, 退溪, 旅軒, 의식의 체험, 지각체험, 경험의 구조, 인지의 구조.

## 요약문

본 연구는 유학 연구를 현상학적 관점과 방법을 통해서 접근하는 것이 필요하다는 점을 주장하기 위한 시론적 연구이다. 여기서 말하는 현상학적 관점과 방법이란 특히 메를로퐁티의 인간과 세계의 접촉점으로서의 원본적인 체험인 ‘지각’ 체험을 현상학적으로 기술한다는 관점을 근거로 주장되는 것이다. 즉 유학자들에게서 이에 해당하는 체험들을 재정리함으로써 유교의 현상학적 연구가 가능함을 보이는 것이 본 연구의 목적이다.

이러한 목적을 이루기 위하여 본 연구에서는 우선 『論語』로부터 공자의 이러한 지각 체험들을 선정하여 지각 체험이 그의 학문적 방법의 중추로 자리잡고 있었음을 증명했다. 아울러 조선의 성리학자들 중에서 특히 退溪와 旅軒의 문집에 기록된 그들의 의식상의 체험들을 근거로 공자의 학문방법이 조선의 성리학에 전수되어 발전하였음을 증명했다.

마지막으로 현상학적 관점에 입각한 연구는 인지과학적 연구방법의 일인칭방법론에 해당하며, 이를 유학사상 연구에 적용하는 것은 앞으로 유학의 학문적 자산을 현대화하는 중요한 통로가 될 수 있음을 논하였다.

\* 이 논문은 2012년부터 2015년까지 교육부의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 기초연구사업임(2012S1A5B4A01035132).

이 논문은 2014년 중앙대학교 연구년 수행 결과임.

\*\* 중앙대학교 철학과

철학탐구 제44집

그리고 그것이 한국의 유학적 전통을 적절하게 이해하고 계승하는 중요한 학문적 바탕이 될 수 있다는 점도 아울러 논의된 사항이다.

## 1. 서론

유교에 대한 철학적 연구들은 대부분 유교의 이론을 중심 대상으로 삼고 그것의 내용과 구조에 초점을 맞추어 유교의 특징과 본질을 밝히는데 주력해왔다. 그것은 현대에 들어와서 철학을 주요 방법으로 삼은 접근법들이 보이는 공통된 특징이다. 그 좋은 예로 현대 유교 연구를 이끌었던 중국의 당대신유가들의 접근법이 주로 칸트 헤겔 혹은 셸러 등 서구철학의 주요 학자들의 이론적 구조를 모델로 삼아서 중국의 학문전통에 대해서 철학적 이론 구조를 설정하는 작업을 하는 동시에 논리학적 분석방법을 기본적 유교연구의 방법으로 차용하고 있다.<sup>1)</sup> 그러한 중국의 당대 신유가들의 접근법은 대체로 서구의 근대철학의 흐름까지 발전된 방법론을 원용하는 데 한정되어 있으며 현대철학이라 할 수 있는 경우 비엔나 학파, 비트겐슈타인의 철학, 마르크시즘, 베르그송, 포스트모더니즘, 푸코 등의 철학과 특히 미국의 듀이, 화이트헤드의 철학을 반영한 학자들도 있다.<sup>2)</sup> 반면에 현대에 들어와서 유럽에서 발흥한 현상학적 연구법과 같은 접근법을 채택하여 유교를 다루는 연구는 극히 찾아보기 어렵다. 한국에서도 유교 연구에서는 그것과 크게 다르지 않은 흐름을 보였다.

현상학이 현대의 새로운 철학적 탐구 영역으로 자리잡은 기간도 오래 되었지만, 그럼에도 불구하고 현상학적 접근법을 사용하는 연구가 극히 드물다는 것은 다음과 같은 의문을 낳는다. 하나는 현상학적 접근법을

- 
- 1) 청중잉·니콜라스 버닌 편집, 정인재 외 옮김, 『현대중국철학』, 서광사, 2005. 이 저서에 소개된 대부분의 현대중국철학 연구자들의 방법과 태도가 그러하다.
  - 2) 마르크시즘을 원용한 학자들은 중국 공산당 치하에서 활동한 많은 학자들 예를 들면 장따이니엔, 리쩌호우 등이 대표적인 학자이며, 포스트모더니즘, 푸코 등을 원용한 학자는 리쩌호우, 비트겐슈타인을 참조한 학자는 지양선푸, 모쥙산, 베르그송을 연구한 학자는 량수밍, 홍치엔은 비엔나 학단의 모리츠 슈λικ의 영향을 받았고, 후스는 듀이의 영향, 팡둥메이는 화이트헤드의 영향을 받았다. 위의 책 참조.

사용할 대상이나 소재가 유교에는 없다고 볼 것인가, 다른 하나는 현상학적 접근법을 사용하지 않음으로써 유교 연구는 편향되고 있다고 보아야 할 것인가. 전자가 아닌 후자가 타당한 의문이라고 판단된다. 그 이유는 유교는 선진시대부터 송명시대에 이르기까지 개인의 修身에 기초한 治人을 지향하는 학문인데, 수신의 중간 과정과 최종 결과 등에 대해서 공자를 비롯하여 많은 유학자들은 자신의 진귀한 경험의 자각과 관련된 진술을 여러 곳에서 남겼다. 이러한 진술들이 지닌 진실과 의의를 밝히는 방법은 논리적 분석이나 서구철학의 형이상학 인식론 등은 부적절하며, 오히려 현상학적 접근법이 더욱 적절하다고 생각된다.

현상학적 방법이 중요한 이유는 다음과 같다. 에드문트 후설은 종래의 철학의 이론적 난점을 극복하기 위해서 ‘태도의 변경’을 요구하고, 그것을 통해서 기존의 타당하게 간주되었던 세계를 모두 버리고 결코 “부정할 수 없는 직접적 명증적” 영역을 열어가는 방법,<sup>3)</sup> 혹은 ‘사태 그 자체’로 돌아가려는 시도를 하였다. 여기서 ‘태도의 변경’이란 현상학적 에포케 혹은 환원방법으로서 순수한 의식을 획득하는 방법을 말하고, ‘사태 그 자체로’ 돌아감은 의식의 구성작용 이전에 주어진 현상의 세계로 복귀함을 말한다.<sup>4)</sup> 또 참고할 것은 메를로퐁티의 사고이다. 그의 현상학은 의식과 행동, 그리고 마음과의 관계를 바라보는 철학적 관점을 재조정하는 이해의 틀을 제공했다. 그는 행동을 심적인 것(psychique)과 생리적인 것(le physiologique) 사이의 중립적인 것으로 간주하는 한편, 그리고 그러한 행동과 관련하여 의식을 심적 실재나 원인이 아닌 그들을 낳는 구조로서 간주하여 고찰하면서, 이러한 구조들이 존재하는 의미와 방식에 대한 탐구의 영역을 개발했다.<sup>5)</sup> 이같은 현상학적 방법은 유학자들의 의

3) 이선관, 「“현상학적으로 사유함”이란 무엇을 말하는가?」 『현상학의 근원과 유역』, 철학과 현실사, 1996, 57쪽.

4) 류의근, 「메를로-퐁티의 철학에 대해서」 『메를로-퐁티 지각의 현상학』, 문학과지성사, 2002, 699쪽.

식세계의 실질을 일차적인 학문적 탐구의 대상으로 삼아서 유학자들의 학문적 태도를 이해하고 그들의 독특한 지각과 경험의 구조를 밝히는 데 유용할 것으로 판단된다. 특히 메를로퐁티의 관점은 실천적 행위를 통한 도덕적 인격을 성취하는 것을 중시하는 위기지학적 방법의 특징을 이해하는 방식에 대한 의미있는 참조 사항이 될 듯하다.

이미 선진시대에 『論語』 『孟子』 등의 문헌은 여러 사실에 관한 기록 외에도 공자 혹은 맹자 자신들의 意識上의 체험을 기록한 글들이 함께 전한다. 그들이 추구한 학문은 학술의 교육 혹은 의례 실천 못지않게 그로 인한 동일한 체험의 세계에 도달하는 것이 중요함을 강조한다. 그러한 체험의 세계가 인격의 고양과 성취에 해당한다면, 그것은 세계에 대한 경험의 구조 혹은 그러한 경험을 낳는 마음 구조의 변화를 그들이 중시했음을 의미한다. 성리학이 흥성하는 중국 송대나 한국의 조선 중엽 시기에 많은 유학자들은 爲己之學을 추구하면서 각각의 자각적인 경험에 대한 진술들을 詩나 賦 혹은 論 說 등의 글을 통해서 전한다. 그리고 그러한 자각적 체험을 모아서 분류하고 타인의 공부와 수양에 참조가 되도록 하려는 서적류의 편찬이 이루어진다. 예를 들면 중국에서는 『近思錄』 『心經附註』 등, 그리고 조선에서는 『聖學輯要』와 같은 것이 그것이다. 이 서적들에 담긴 내용 혹은 詩 賦 論 說 등에 기술된 체험의 내용이 공유되면서 위기지학 공부의 방법과 효용에 대한 공감의 체계가 형성되고 확산된 것이라고 추정된다. 나아가 공부의 과정을 통해서 변화하고 진전하는 心身의 구조 및 그 변화에 대한 이해도 점차로 더욱 세밀하게 된다.

이와 관련하여 주목해야 할 점이 있다. 동일한 주자학의 맥락을 수용한 학자들의 자각적인 경험들은 집단적 유사성을 보여주는 내면적 경험의 구조가 형성되었음을 보여주지만, 똑같은 理氣論이라는 이론적 도구를 사용하더라도 그 이론의 해석과 운용에 개인마다 많은 차이를 보였다.

5) 모리스 메를로 퐁티, 김응권 옮김, 『행동의 구조』 東文選, 2008, 29-30쪽, 참조.

물론 이를 이론발전의 역사로 기술하는 것이 일면 타당하면서도, 그러한 이론의 차이가 형성되는 배경과 이유에 대해서는 더 해명해야 할 점이 있다. 즉 그러한 이론의 차이가 형성되는 배경으로 설명되어온 이해 방식의 차이는 경험의 구조상의 차이와 연결되어 있다고 보기 때문이다. 그러한 구조상의 차이가 이론의 운용과 적용 방식의 차이를 낳는 것은 아닐까라는 의문을 가진다. 아울러 그 구조상의 차이는 위기지학 공부의 진전에 따라 나타나는 변화의 정도에 의존한다는 점도 무시할 수 없다.

내면의 경험적 구조는 경험과 인지를 낳는 구조이면서 동시에 환경과 언행의 영향을 받는 구조인데, 이 구조는 단순히 명시적 언어만으로는 충분하게 표상되지 않는 것이다. 왜냐하면 그것은 명시적 영역과 동시에 암묵적 영역에 걸쳐있다고 보이기 때문이다. 암묵적 영역에 걸쳐있는 것이 모두 드러나지는 않겠지만 유학자들이 자신의 의식작용에 대한 반성적 언술 혹은 현상학적 언명들은 그것을 밝혀줄 실질적이고 일차적인 단초가 아닐까?

이와 관련하여 궁금한 것은 특히 장기간에 걸친 修身의 과정을 거치면서 심신작용의 체계에 발생하는 변화의 내용이다. 위기지학 공부 초기의 인물이 지닌 경험의 구조와 최종단계에서 유교가 이상시하는 창조적인 인격체라야 소유하는 구조에는 어떠한 차이가 있을까? 이러한 변화와 차이를 단지 이론의 구조와 운용에 국한하여 이해하거나 설명하는 것은 가능한가? 그리고 이 점에 대한 고려를 하지 않고 학자들의 학설을 동일한 수준에 나열하여 그들의 학문(성취)의 차이를 논리와 이론의 차이로만 이해하는 것이 타당한가?

유학이란 이론의 구성이나 논리의 치밀함을 중시하더라도 실은 인격의 도야를 통해서 더 높고 확연한 소통과 원화의 경지로 나아가는 것을 더 높게 평가하는 학문이다. 그것은 바로 공부를 통한 이상적 인격을 획득하는 것을 중시하였음을 의미한다. 이상적 인격을 획득해간다는 것은 세상과 타인 및 자신의 여러 현상과 작용을 경험하는 구조를 개선함으로써

자신의 경험적 내용들을 고양시키는 것을 더 중요한 학문적 과제라고 자각했음을 의미한다. 즉 개념의 정리와 이론의 구성이 학문적 목표가 아니라 진리와 윤리를 자신의 一言一行에 융합하여 표출하는 능력을 배양함으로써 유교의 도를 실현하는 데에 학문적 목표를 두었던 것이 유학자들이다. 예를 들면 博文으로부터 約禮로 나아가도록 함으로써 점진적이지만 궁극적으로는 심신의 작용체계에 획기적인 변화를 가져오도록 꾀하는 공자의 교육 방식은 많은 유학자들이 공유하였던 것이다. 심신의 체계에 발생하는 변화를 적절하게 다루는 연구방법의 모색은 당연할 뿐 아니라 유교 이해를 위해서는 필수적인 것이다.

그러한 까닭에 유교에 대한 연구는 현상학적 접근법을 통해서 더 많은 정보와 논의의 자료를 확보하게 되며 또 그렇게 하는 것이 마땅하다. 공자 이래로 공부의 과정과 결과에 관한 자신의 자각적 경험에 관한 진술의 예는 무수하게 많다. 하지만 지금까지는 대체로 그들을 유학자들의 이론 연구를 위한 부수적 자료로 간주하거나 혹은 간과하였다. 이 글은 이러한 점을 유교 이해의 제약 사항으로 간주하고, 공부에서 획득하는 자각적 경험의 영역과 그로 인한 내면적 구조의 변화나 그 정도를 평가하는 내용들을 학문적 대상으로 삼는 것이 타당하고 필요한 이유를 논하고자 한다.

## 2. 『論語』의 언명들과 마음 경험의 구조

先秦 시기의 공자가 제자들에게 강조한 것은 爲己를 지향하는 학문이었다.<sup>6)</sup> 爲己라는 것은 다름 아닌 자신을 도덕적인 인격체로 스스로 형성해가는 공부의 방법과 방향을 의미한다. 스스로 도덕적 인격체를 형성하

6) 유권중, 「爲己之學의 개념화 과정」 『철학탐구』 32집, 중앙철학연구소, 2013, 9쪽.

는 방법은 선진 시기에 활동한 유학자들에 의하여 체계화되었고, 그리고 그 방법을 실천하는 과정과 실천한 결과로 획득된 경험에 대한 진술들은 여러 문헌에 기술되어 있다. 이 진술들은 현상학적 접근법을 통해서 심신에 형성되는 경험의 구조에 관한 정보를 얻도록 해준다. 이러한 정보들을 모아서 공자를 비롯한 유학자들의 언명 가운데 내면적 경험, 의식에 대한 자각적 경험의 사례에 대한 자료를 확보하는 것은 현상학적 연구를 위한 일차적 과제라고 할 수 있다.

『論語』에 담긴 공자의 언명들로부터 그러한 사례를 찾는 것은 어렵지 않다. “배우고 그것을 때에 맞춰 익혀 나가면 기쁘지 않겠는가, 벗이 먼 곳에서 찾아오면 즐겁지 않겠는가, 남이 알아주지 않아도 노여움을 품지 않으면 군자답지 않겠는가!”<sup>7)</sup>라는 공자의 언명에서 ‘기쁘지 않겠는가’, ‘즐겁지 않겠는가’, ‘군자답지 않겠는가’ 등의 언명이 바로 자각적 경험을 기술하는 것이다. ‘기쁘지 않겠는가’라는 언명은 배운 것을 때에 맞추어 익힘으로써 점점 더 숙련되는 자신의 변화가 자신에게 특별한 기쁨으로 자각되었음을 시사한다. ‘즐겁지 않겠는가’라는 언명은 도를 함께 하는 사람 내지 동일한 스승에게 배운 사람과의 만남을 통해서 자신이 추구하는 도의 진실성과 타당성에 대한 확신을 더하기 때문에 발생하는 마음의 현상을 표출한 것이라고 이해된다. 그리고 ‘군자답지 않겠는가’는 오로지 자신의 마음을 자각한 사람이 아니면 불가능한 표현이다. 즉 남이 알아주지 않아도 노여움을 품지 않는다는 것은 단지 타인의 시각에 감지된 외면적 태도에 국한되는 것만이 아니라 오히려 자신의 내면에 노여움의 기미마저도 발생시키지 않는 마음의 안정 상태 혹은 동요가 없는 상태를 자각하였음을 시사한다.

또 공자는 “인한 사람은 仁을 편안히 여기고 지혜로운 사람은 仁을 이롭게 여긴다.”<sup>8)</sup>고 진술했다. 공자의 이 언명은 공자를 어떠한 덕을 가진

7) 『論語』 「學而」. 이하 번역은 동양고전연구회 번역, 『논어』, 민음사, 2016.를 따랐다.

8) 『論語』 「里仁」.

인물로 볼 것인가 하는 논란이 있겠지만, 일단 그가 인한 사람 지혜로운 사람의 마음이 경험함직한 내용을 자신의 마음으로 자각하였던 내용을 표상한 것이다. 이와 유사하게 군자와 소인을 구분하고 그 구분의 기준을 내면에 발현하는 현상으로써 구분하는 언명들도 있다. 예를 들면 “군자는 덕을 마음에 두고 소인은 땅을 생각하며, 군자는 법도를 지키려 하고 소인은 이익만을 바란다.”<sup>9)</sup> 즉 군자의 내면세계에 대한 경험이 없었다면 이러한 명쾌한 구분은 실상과 부합하지 않는 허언이 되었을 것이고, 후대에도 고전으로서 존중될 수도 없었을 것이다.

공자의 爲己의 방법은 단지 위기의 방향만을 제시하는 데서 그친 것이 아니라 그 방향으로 공부를 해나갈 때에 기준으로 삼아야 할 것을 명확하게 제시했다. 그렇게 제시한 것이 다름 아닌 자신의 마음에 드러나는 내용을 일차적인 기준으로 삼으라는 요청이다. 좋은 예로서 거론할 것은 다음과 같은 언명이다. “대체로 仁한 사람은 자신이 서고자 할 때 남이 서게 해주며, 자신이 이루고자 할 때 남이 이루게 해준다. 가까이 자기에게서 취하여 비추어보아 남을 이해할 수 있다면 仁을 실천하는 방법이라고 할 수 있다.”<sup>10)</sup> 여기서 공자는 무엇보다도 가장 가까운 것은 자신의 마음에 자각되는 현상임을 강조하고 그것을 기준으로 삼아서 남의 마음을 이해하도록 이끈다. 여기서 공자의 ‘가까이 자기에게서 취해서 비추어 보라’는 요청은 동시에 仁한 사람으로서 지녀야 하는 경험의 구조를 형성해야 한다는 요청을 포함한다.

공자의 다음과 같은 언명들은 자신의 마음의 작용에 대한 경험들을 짧지만 확실한 실질이 있는 내용으로 표상한 것이다. 그리고 이들은 위기의 공부를 해나가면서 척도로 삼아야 하는 내용들을 특히 자신의 의식의 경험에 근거하여 제시한 것이다. 예를 들면 다음과 같은 공자의 언명들이 그러하다. “군자는 마음이 평탄하게 넓으며 소인은 늘 근심하고 두려

9) 『論語』 「里仁」.

10) 『論語』 「雍也」.

위한다.”<sup>11)</sup> “지혜로운 사람은 의혹하지 않고 仁한 사람은 근심하지 않고 용기있는 사람은 두려워하지 않는다.”<sup>12)</sup> 여기서 ‘마음이 평탄하게 넓다’, ‘늘 근심하고 두려워한다’는 대비는 의식작용에 대한 경험을 통해서 가능한 것이며, 동시에 의식작용의 상반된 구조에 대한 표현으로 주목할 대상이다. 이와 더불어 지혜로운 사람의 특질, 인한 사람의 특질, 용기있는 사람의 특질로 각각 거론된 것 역시 모종의 상황을 맞이할 때 그에 대해서 각각의 마음이 경험하는 구조들을 집약하여 표현한 것으로 보인다. 즉 지혜로운 사람이 지닌 구조는 어떤 일이든 의혹을 풀어내는 구조와 작용을 지녔다는 의미이고, 인한 사람이 지닌 구조는 어떠한 어려움이 닥쳐도 그것을 근심하지 않는 구조가 작동한다는 의미이고, 용기있는 사람은 그 경우에 두려워하지 않는 구조로 대응한다는 점을 공자는 표현한 것이다.

이와 더불어 주목할 점은 공자는 제자들과 내면의 구조를 개선하는 방법에 대한 토론을 하였다는 점이다. 내면의 구조를 개선하는 방법이란 덕을 높이는 방법, 혹은 지혜롭게 되는 방법과 관련된 논의에서 찾아볼 수 있다.

자장이 덕을 높이는 것과 의혹을 분별하는 일에 대하여 물었다. 선생님께서 말씀하였다. “충과 신을 위주로 하며 의를 따르는 것이 덕을 높이는 일이다. 사랑할 때는 그가 살기를 바라고 미워할 때는 그가 죽기를 바라는데, 그가 살기를 바라면서도 또 그가 죽기를 바라는 것이 의혹이다.”<sup>13)</sup>

번지가 무우 아래에서 모시고 노닐 때 말했다. “덕을 높이고 나쁜 마음을 닦아내며 의혹을 분별하는 것에 관하여 감히 여쭙습니다.” 선생님께서 말씀하셨다. “좋은 질문이다. 일은 먼저하고 그 대기는 뒤

11) 『論語』 「述而」.

12) 『論語』 「子罕」.

13) 『論語』 「顏淵」.

로 하는 것이 덕을 높이는 것이 아니겠는가? 자신의 나쁜 점을 다스리고 남의 나쁜 점은 공격하지 않는 것이 사특함을 다스리는 것이 아니겠는가? 한 때의 분노로 자신을 잊고 부모에게까지 화가 미치는 것이 미혹됨이 아니겠는가?”<sup>14)</sup>

위 두 인용문에서 제자들의 질문은 덕을 높이는 방법, 나쁜 마음을 닦아내는 방법, 지혜롭게 되는 방법에 관한 것이다. 첫째 인용문에서 공자는 충과 신을 위주로 하고 의를 따르는 일을 하게 되면 그 결과로 덕이 높아진다고 말한다. 이때 덕이 높아진다는 것은 축적의 진전으로 비유된 것으로 이해되며, 그것이 다름 아닌 자신의 심신에 축적됨으로써 자각되는 것임을 보여준다. 덕이 높아진다는 비유는 곧 인지과학에서 말하는 忠과 信의 신체화(embodiment)로 인해서 충과 신을 확실하게 할 수 있는 능력이 몸에 배는 것을 의미한다. 그러므로 덕이 높아진다는 것은 자신이 충신을 반복함으로써 실천적 능력이 확고하게 정립된 경험적 구조를 스스로 구성하였다는 자각, 그리고 그로 인하여 스스로 확고한 태도를 경험하고 있음을 의미한다. 둘째 인용문에서 공자는 일은 먼저하고 대가를 받는 일은 내세우지 않는 태도 혹은 그러한 태도에 입각한 행위의 반복이 결국은 덕을 높이 축적한다는 지침을 준다. 또 나쁜 마음을 다스린다는 것은 나쁜 마음을 自淨하는 것임을 말한다. 자신의 나쁜 점을 다스리고 남의 나쁜 점은 공격하지 않는 행위를 나쁜 마음을 정화하기 위한 필수적 방법으로 언급하는 것은 그러한 행위가 자신의 마음에 일으키는 되먹임 작용(feedback)을 그 스스로 인지하고 있었음을 시사한다. 이러한 공자의 언명들은 공자 자신의 내면적 경험의 내용을 보여주는 동시에 그 자신에게 그러한 경험을 낳는 구조가 확고하게 형성되어 있었음을 믿도록 해준다. 이러한 공자의 내면적 세계의 구조와 관련하여 유심히 살펴 보아야 할 내용이 있다.

---

14) 『論語』「顏淵」.

섭공이 공자에게 말하였다. “우리 고장에 정직한 사람이 있습니다. 그의 아버지가 양을 훔치자 자식이 그 사실을 알려 주었습니다.” 공자께서 말씀하셨다. “우리 고장의 정직한 사람은 이와 다릅니다. 아버지는 자식을 위하여 숨기며, 자식은 아버지를 위하여 숨기니, 정직함이 그 속에 있습니다.”<sup>15)</sup>

이는 정직함의 본질과 관련된 공자의 특별한 인식을 보여준다. 여기서 정직함에 대한 섭공의 인식과는 정반대로 공자는 내면에 작용하는 親親의 정감에 근거하여 정직함을 말하는 점이 특별한 것이다. 이 문장은 공자의 유교 윤리적 입장의 특수함을 논의하는 소재로도 논의된 것이지만, 본 연구의 목적과 관련지어 보면 공자는 정직한 사람의 내면적 작용을 자신의 경험적 구조로 유추하여 대답한 것으로 이해된다. 또 인격의 완성과 관련된 공자의 언명에서도 이 점은 역시 뚜렷하다.

자료가 인격이 완성된 사람에 관해 물으니, 선생님께서 말씀하셨다. “장무중과 같은 지혜와 맹공작과 같은 과욕과 변읍의 장자와 같은 용기와 염구와 같은 재주에 예약으로써 격식을 갖추면 인격이 완성된 사람이라고 할 수 있다.” 다시 말씀하셨다. “오늘날의 인격이 완성된 사람은 그렇게 할 필요까지야 있겠는가? 이익을 보면 의를 생각하고 위태로움을 보면 신명을 다 바치며 오랫동안 곤궁하게 살더라도 젊은 시절의 약속을 잊지 않는다면 인격이 완성된 사람이라고 할 수 있을 것이다.”<sup>16)</sup>

인용문에서 공자의 답변이 두 가지로 나뉘는데, 인격완성의 내용에 대해서 전자는 모델이 되는 사람들을 제시하여 설명하지만 후자는 내면에 형성된 구조를 통해서 설명하고 있다. 여기서 내면에 구조가 있다고 보

---

15) 『論語』 「子路」.

16) 『論語』 「憲問」.

는 이유는 이익을 보면 의를 생각하는 작용이 자동적으로 혹은 틀림없이 이루어지는 인격의 구조체를 공자가 시사하기 때문이다. 마찬가지로 위태로움을 보면 신명을 바치는 태도가 내면에 확고하게 정립되는 것, 곤궁하게 살더라도 젊은 시절의 약속을 망각하지 않고 실행하는 태도 등은 내면에 형성된 구조가 없이는 곤란한 것이다. 그러므로 특히 후자의 설명이 본 연구의 주제와 긴밀하게 관련된다.

### 3. 성리학자들의 마음경험의 구조에 대한 언명들

이제 본 연구의 관심을 조선의 성리학자들에게 돌리면 역시 공자가 중시해온 경험의 구조에 대한 자각을 학문의 주요 방법과 내용으로 삼고 있음을 알 수 있다. 이는 공자가 제시한 학문의 방향인 爲己를 爲己之學의 체계화로 더욱 강화하였던 宋代 理學을 조선의 성리학자들이 수용했던 때문이다. 비록 조선의 성리학자들이 송대 理學을 수용했다고 하더라도 그들은 송대 理學者들의 업적을 추종하기만 하였던 것이 아니라 四書의 자각적 언명들 및 송대 주요 이학자들이 남긴 자각적 경험들을 자신의 경험으로 공유하는 동시에 자신만의 독자적인 기획과 실천을 통해서 위기지학을 성취하고자 노력했다. 그렇기 때문에 조선시대 성리학자들로부터 이러한 자각적 경험의 사례를 발견하는 것은 어려운 일이 아니다.

고려말에 성리학이 수용된 이후 성리학이 고도의 발전을 보이는 시기는 16세기 후반부터라고 판단된다. 이때에 退溪(李滉, 1501-1570)와 高峯(奇大升, 1527-1572) 사이에 四端七情의 발현과 관련된 理氣論的 해석을 놓고 논변이 진행되고, 이어서 栗谷(李珣, 1536-1584)과 牛溪(成渾, 1535-1598) 사이에 人心道心의 원리에 관한 논변을 벌이면서 조선의 성리학은 학문적 탐구의 차원이 특히 심성론적 영역에서 더욱 정밀한 논의

의 전개를 보이게 되었다. 그 이전에도 太極과 無極에 관한 논변이 진행되긴 하였지만, 그것과 대비하여 심성론적 논변이 중요한 의미를 지니는 것은 그것이 수양의 원리에 대한 것이라는 점, 그리고 수양의 체험과 관련된 음미와 자각을 바탕으로 진행된 것이라는 점이다. 그러므로 일종의 세계관에 대한 논변이었던 태극과 무극에 관한 논변이 각자의 의식에 대한 경험을 반추하고 표상하는 것과는 거리가 멀었던 반면에, 심성과 관련된 논변인 四端七情 人心道心에 관한 논변은 주관적 체험의 내용이 반영되지 않을 수 없다는 점에서 차이가 있다. 즉 사단과 칠정이라는 심정이 마음의 성으로부터 발출한다는 것 역시 마음에 형성된 마음의 구조와 그에 입각한 작용이 이루어진다는 이해를 전제로 한다. 그리고 율곡이 인심도심의 작용과 관련된 도상을 제작하고 그에 대한 설명을 붙였던 것은 일종의 현상학적 이해의 표상에 해당한다.<sup>17)</sup> 여기서 율곡은 理氣論을 개념적 이론적 도구로 사용하였지만, 역시 理와 氣를 적용하는 방법은 그의 사고와 의식의 체험을 기초로 하지 않을 수 없는 것이다.

이러한 논의를 통해서 조선시대 성리학은 인간의 심성의 구조와 작용에 관한 체험을 理氣論으로써 해명하고 분석하는 학문의 장을 열었다. 이 논의는 당시 주자학으로부터 차용하여온 개념들과 이론의 틀을 사용하여 내면의 구조와 작용에 대해서 탐구하는 과정과 병행하였던 것이고, 그럴 경우 자신의 의식이 체험하는 현상을 내용으로 삼아 기술하는 것은 불가피한 일이었다고 생각된다. 만약 주자학이 정해놓은 이론과 개념의 되풀이에 불과했다면 그것은 조선 성리학의 독자적인 내용을 담아내었다고 평가할 수 없는 일종의 추종적 지식의 나열에 불과했을 것임에 틀림없다. 때문에 퇴계와 고봉 사이의 논의, 율곡과 우계 사이의 논의들은 그 시대에 이루어진 성리학적 탐구의 중요한 성과인데, 특히 현상학적 접근을 통해서 그 진가가 잘 드러날 것으로 생각된다.

17) 『율곡선생전서』 제14권 한국고전번역원 사이트.

이같은 시각에서 볼 때 중요하게 취급되어야 할 조선시대 성리학자의 현상학적 언명들을 추려보도록 한다. 退溪(李滉, 1501-1570)가 선조에게 올린 글에서 언급한 것은 좋은 예가 된다.

“진실을 많이 쌓고 오랜 세월을 노력하게 되면 자연스럽게 마음과 理가 하나로 물들어서[心與理相涵] 모르는 사이에 모든 것을 환히 꿰뚫어 알게 되고, 학습과 그 일이 서로 익숙해져서[習與事相熟] 점차로 그것을 행하는데 순탄하고 편안하게 됩니다. 처음에는 각각 그 한 가지씩만 힘썼지만 여기에 이르면 곧 하나로 합해질 수 있게 되는데, 이것은 실제로 孟子가 말하는 ‘학문을 깊이 파고들어 자득하는 경지’[深造自得之境]이니 살아있는 동안에 어찌 그만둘 수 있는 경험이겠습니까? 다시 그것을 쫓아서 힘써서 부지런히 나의 온 재주를 다 한다면 顔子의 마음이 인을 어기지 않는다는 것이 되니 나라를 위하는 사업이 그 안에 있게 되고, 曾子가 忠恕로 일관을 대답한 것이 되니 道를 전하는 책임을 제 자신에게 두게 하며, 日用에서 畏敬의 태도를 떠나지 않게 되어 中和의 位育의 공을 이룩할 수 있고, 德行이 彝倫을 벗어나지 않아서 天人合一의 妙를 여기서 얻게 되는 것입니다.”<sup>18)</sup>

이 글에서 퇴계가 언급하는 내용들은 거의가 내면적 변화에 대한 자각적 내용들이다. 즉 ‘진실을 많이 쌓고’, ‘자연스럽게 마음과 理가 하나로 물들어서[心與理相涵] 모르는 사이에 모든 것을 환히 꿰뚫어 알게 되고, 학습과 그 일이 서로 익숙해져서[習與事相熟] 점차로 그것을 행하는데 순탄하고 편안하게 됩니다.’ 또 ‘학문을 깊이 파고들어 자득하는 경지’[深造自得之境], ‘顔子의 마음이 인을 어기지 않는다’, ‘日用에서 畏敬의 태도를 떠나지 않게 되어’, ‘德行이 彝倫을 벗어나지 않아서’ 등의 문구들이 모두 주관적 체험과 그 체험에 대한 자각을 기술한 것이다. 이 내용은 모두가 경험의 구조 내지 인지의 구조상의 변화의 내용을 담고 있다.

18) 『增補退溪全書』 1책, 대동문화연구원 성균관대학교, 197~198쪽.

즉 퇴계의 위 언급은 장기간에 걸친 공부를 통해서 내면의 경험적 구조가 변화한다는 점과 더불어 그 변화의 단계마다 발생하는 변화를 자각하는 기준을 제시한다. 이 기준에 의거하여 자신의 마음작용과 언행 나아가서 삶의 과정에서 나타나는 변화를 측정 평가할 수 있다는 것이다. 이 때 측정 평가하는 내용이 바로 자신의 경험 내용 특히 의식에 떠오르는 내용인 것이다. 퇴계의 언급은 爲己之學 혹은 聖學의 진전과 관련하여 의식의 경험에 대한 자각을 중요한 근거로 삼는 동시에 학문의 진전에 대한 자기 평가가 가능한 척도를 제시한다는 점에서 주목할 점이다. 바로 이 점이 위기지학의 방법상의 특징을 잘 보여주는 사항이다.

즉 위 인용문에서 ‘처음에는 각각 그 한 가지씩만 힘썼지만’이란 의미는 공부의 초기 단계에서는 마음을 다스리는 공부와 理의 이해에 관한 공부가 각각 구분되어서 추진될 수밖에 없었음을 뜻하는 것으로 보인다. 그렇지만 그것이 진실을 많이 축적하고 오랜 세월을 꾸준히 지속하면 커다란 변화가 다가온다는 것이다. 그 변화로 언급되는 ‘마음과 理가 하나로 물들어서’, ‘학습과 그 일이 서로 익숙해져서’ 등의 변화는 경험의 구조에 일어난 획기적인 변화이다. 그로 인하여 ‘모르는 사이에 모든 것을 훤히 꿰뚫어 알게 되고’, ‘점차로 그것을 행하는데 순탄하고 편안하게 된다’는 것은 구조의 획기적인 변화와 관련된 의식상의 경험들에 해당한다.

퇴계 이외에도 이같은 위기지학의 진전과 관련된 체험들, 특히 내면의 구조와 본질의 변화에 관한 자각적 진술은 여러 학자들에게서 발견된다. 그러한 한 예로 거론할 수 있는 것이 旅軒(張顯光, 1554-1637)이다. 여현의 학문관은 비교적 이른 시기에 확립되어서 노년까지 꾸준히 지속 발전된 것으로 보인다. 그가 추구한 儒學의 중요하고도 핵심적인 내용은 事業이라는 개념으로 응집된다. 다시 말하면 그는 학문이란 것이 다름 아닌 사업을 성취하는 것에 해당한다는 점에 대한 명확한 인식을 지녔던 것이다. 그렇기 때문에 그는 나이 17세에 학문의 방향과 학문의 범위 등을 엮은 『宇宙要括帖』 「反躬帖」에서 “천하의 으뜸가는 사업을 하는 사람

이라야 천하의 으뜸가는 인물이 된다”고 포부를 밝힌 뒤부터 그의 말년에 지은 「老年事業」에 이르기까지 事業이야말로 유학을 하는 사람에게 가장 중요한 것임을 강조한 셈이다.<sup>19)</sup>

여헌이 말하는 사업이란 다음과 같이 정의된다. “함이 있는 것을 事라 이르고 일에 종사함을 業이라 이르니, 일이 있으므로 인하여 업을 삼기 때문에 事業이라”<sup>20)</sup> 한다. ‘함이 있다’는 것은 성취하려는 의도를 지니고 무엇인가 일삼아 하는 것이고, 그 일을 성취할 때까지 지속해서 해나가는 것을 업이라고 한다는 의미이다. 따라서 사업이란 분명한 목표를 지니고 그 목표를 성취하기 위한 일들을 목표를 성취할 때까지 꾸준히 해나가는 것을 의미한다. 그런데 이 ‘함이 있다’는 것이 앎을 구하는 것과는 별개의 일인가 하는 점을 여기서는 묻고 답을 구하는 것이 중요하다. 왜냐하면 그의 사업이 단지 정해진 능력 혹은 이미 앞서서 성취해놓은 능력을 발휘하는 활동에 국한하여 사용하는 개념이 아니기 때문이다. 오히려 이 사업은 위기지학적 과정을 스스로 설계하고 그 목표를 설정하여 마침내 위기지학의 최종적 단계까지 성취하여 가는 것과 관련된 모든 일들을 통달한다는 뜻을 담고 있는 것이다. 즉 그러한 성취까지 나아가기 위한 모든 연구와 수양이 포함된다는 의미이다.

여헌의 문집에는 이러한 학문적 성취와 관련된 소회를 피력한 글이 있다. 그것은 「空中樓閣賦」와 「萬活堂賦」이다. 여헌은 다른 글에서도 학문의 진전과정에 대한 자각적 경험의 내용을 밝힌 바가 있지만, 이 두 글은 의식의 현상에 대한 그의 독자적 경험을 선명하게 담고 있다. 그중 「空中樓閣賦」는 北宋시대 유학자인 邵雍의 학문적 성취를 空中樓閣으로 비유하고 자신이 성취해야 할 학문적 결과에 대한 그의 의지와 의식을

19) 많은 선행연구가 공통적으로 이를 그의 학문의 핵심적 주제로 판단한다.

20) 한국고전번역원 제공, 『여헌선생문집』 제6권, 「학부명목회통지결」. 이하 『여헌선생문집』 번역은 고전번역원의 번역을 따르되 필자가 문맥에 맞게 일부 수정한 곳이 있음.

동시에 표현하고 있다.<sup>21)</sup> 그가 소옹의 학문적 성취를 비유하는 공중누각을 주제로 賦를 지었다는 사실 자체가 매우 특이하다. 그 이유는 소옹을 그의 학문적 이상 성취의 모델로 삼았다는 점 외에도 위기지학을 성취한 사람의 마음이 도달한 경지를 공중누각에 비유하였다는 점 때문이다. 그렇지만 여헌 외에는 이러한 상징적인 비유인 공중누각을 자신의 공부의 성취 혹은 그로부터 오는 깨달음의 구체적 구조와 작용을 의미하는 것으로 이해하고 장문의 부를 지은 예를 찾기 어렵다. 그리고 이는 여헌이 소옹이 성취한 경지에 대한 자신의 이해를 기술한 것인데, 그러한 까닭에 여헌이 성취하고자 하는 공부의 높은 경지에 대하여 자신의 마음이 그리는 세계를 소옹을 가탁하여 그려내는 것이라고 해도 틀리지 않다. 그러한 점에서 이 賦는 여헌의 의식에 현상되는 내용이며 그가 추구하는 위기지학의 성과로서 내면세계에 형성되는 새로운 차원의 마음작용의 場에 대한 자각을 보여준다고 할 수 있다. 그리고 그것은 그가 위기지학의 성취 여부를 점검하고 평가하는 기준이 이것과 다르지 않음을 시사하는 귀중한 자료라고 할 수 있다. 이제 이 賦의 일부 구절들을 인용하여 여헌이 공중누각의 비유로써 자신의 의식세계에 떠올리는 이상적 경지의 모습을 음미해 보기로 한다.

(前略)

그가 물건을 관찰할 적에  
음양이 상을 이룬 것은 해와 달과 성신이요  
강유가 바탕을 이룬 것은 물과 불과 흙과 돌이었네

(中略)

크고 작고 굽고 가는 것이  
어느 것인들 실정을 숨길 수 있겠는가  
나아가고 물러가고 보존되고 망함과

21) 유권중, 「旅軒 張顯光의 禮學」, 『한국학논집』제52집, 계명대학교 한국학연구원, 2013, 169쪽 참조.

길하고 흥하고 뉘우치고 부끄러움이  
은미한 것에 관계없이  
마음의 눈에 밝게 보이네  
이치에 있으면 혼연하여 조짐이 없고  
수가 되면 백천만역이 되어  
달관하고 바다까지 들여다보는 가운데에 모두 있으니  
어찌 털끝만큼인들 가리우고 숨김이 있겠는가  
이는 우주에 누각이 되어  
바로 공중에 우뚝이 선 것이라오  
(中略)  
한가한 가운데 지금과 옛날을 살펴보니  
송 나라의 늦은 해였고  
취한 속에 건곤을 굽어보니  
한 채의 안락한 집이오  
가슴 속의 조화라오.  
격양집의 시는 귀신의 실상을 탈취했고  
마음 위에 경륜함에  
황국경제의 규모가 스스로 각별하였네  
다만 한스러운 것은 세상이 말세가 되어  
이미 이 불세출의 누각이 있었으나  
위로 남훈전의 뜰을 잊지 못하고는  
한 세상의 빈 기물이 되어  
맑은 그늘이 억조창생에게 미치지 못한 것이라오  
나와 같이 몽매한 사람은  
또 누각을 공중으로 칭한 것을 의심하니  
평지에 있는 사람들이  
사다리를 타지 않으면 올라가기 어려움을 어찌 하겠는가<sup>22)</sup>

여헌의 이 賦의 요지는 다음과 같이 이해된다. 즉 소용은 마음이 응장하여 도달한 경지가 皇極經世의 규모를 성취한 것에 해당하므로 達觀과

22) 한국고전번역원 제공, 『여헌선생문집』 제1권. 단 한국고전번역원의 번역을 따르되 필자가 내용을 문맥과 이치에 따라서 고쳤음.

窮視로 시간과 공간의 제한 없이 모든 것을 꿰뚫어보는 데 이르렀고, 그로 인하여 모든 것의 이치를 파악하여 그들을 마음으로써 조화시킴으로써 이 세상을 경륜하는 것이 가능했다는 것이다. 이렇게 마음이 웅장하다는 설명, 황극경세의 규모를 마음속에 형성하였다는 관찰은 물론 소옹의 학문적 성취의 내용이기도 하지만, 여헌은 이를 마음이 발휘하는 규모로 이해하는 점이 주목할 점이다. 즉 여헌은 그 규모를 다름 아닌 마음속에 형성된 비범하고 특별한 구조로 인식하고 있음을 의미한다. 그리고 ‘격양집의 시는 귀신의 실상을 탈취했’다는 구절에서 귀신의 실상이란 음양의 변화가 예측할 수 없도록 미묘한 것임을 의미한다. 그러므로 이 구절은 소옹의 마음속의 황극경세의 규모가 음양의 不可測한 변화까지도 정확하게 파악하는 완벽한 예측의 능력까지도 발휘하는 것이라고 이해한 것이다. 마지막 句에서 언급하는 사다리를 타지 않으면 올라가기 어렵다는 점은 공부의 진지하고 꾸준한 과정을 거치면 언젠가는 일반사람들이 엄두를 내지 못할 정도의 탁월한 발전이 가능해서 드디어 이 경지에 도달한다는 비유이다. 이 賦에서 여헌은 소옹의 경지에 대한 이해를 특히 그의 마음에 형성된 규모와 능력으로써 이해한다는 점이 특징이다. 그리고 이러한 특징은 그의 학문 역시 마음속에 이 같은 규모와 능력을 성취하는 것이 목적임도 시사한다.

이보다 더 직접적인 자신의 내면의 경험에 대한 언명은 여헌의 「萬活堂賦」에 담겨있다. 萬活堂이란 그가 立巖에 거처하면서 지은 堂인데 지금은 立巖書院의 부속건물로 존재한다. 그는 그의 마음이 진실한 이치에 통하지 않음이 없고 또 만물을 포괄하기 때문에 당호를 ‘萬活’이라고 하였다고 밝힌다.<sup>23)</sup> 그런데 이 만활이라는 당호를 지은 배경에 대해서 그는 자신의 깨달음과 관련된 마음의 작용 혹은 의식의 경험을 실감나게 설명한다.

---

23) 위와 같은 곳.

『中庸』의 費隱章에서는 鳶飛魚躍의 시를 인용하고 ‘상하의 이치가 잘 드러난 것’이라고 해설했고, 이에 대해서 伊川은 “자사가 사람을 위해 긴요하게 깨우친 것으로 활발발한 부분”이라고 설명하였다. ‘활발발’이란 생동감이 넘치는 것을 묘사하는 말이다. 여헌은 이를 인용하면서 이 ‘활발발’을 一本萬殊와 연결지어서 부를 짓게 된 연유를 밝힌다. 그런데 그는 단지 일본만수라는 성리학적 형이상적 구조를 이론적으로 설명하는 것이 아니라 이를 마음의 장에서 터득하고 체화하는 것이 중요하다는 점을 강조하고, 또 그와 관련된 내면적 체험을 서술하고 있다. 바로 이 때문에 이 글을 본 연구의 소재로 삼는 것이다. 그는 “活潑潑하다는 것은 천지 사이를 가득 채운 것이 모두가 그것이다.(中略) 내 마음이 실로 천지 만물과 서로 유통하여 천지 만물의 이치가 모두 내 마음 속에 갖추어 있음을 알지 못한다.”고 설명한다.<sup>24)</sup> 그리고 “그렇다면 그 마음이 이미 스스로 살아움직이는 물건[活物]이 되지 못하니, 또 어찌 우주에 가득한 것이 모두 이 이치의 움직임을 알겠는가?”<sup>25)</sup>라고 하여 마음이 활물이 되는가 못되는가가 중요한 차이임을 시사한다.

바로 이렇게 마음을 활물과 활물이 아닌 것으로 나누는 것은 마음의 현상이나 작용에 대한 경험이 없이는 불가능한 것이 아닐 수 없다. 여헌의 활물로서의 마음에 관한 설명은 자신의 마음에 대한 생생한 경험을 담고 있다. 이는 동시에 하나의 근본으로부터 나와서 온갖 다른 것으로 변화함을 의미하는 一本萬殊에 대한 논리적 분석이나 형이상학적 해석이 아니라 자신의 마음속에 그 이치를 자각하는 내용을 설명한다는 점에서 중요한 자료가 된다. 즉 여헌은 이러한 진술을 통해서 그의 마음 작용의 활발함 뿐 아니라 그것과 관련된 특별한 마음작용의 구조가 형성되었음을 보여주는 것이다. 그것을 살피기 위해서 다음과 같은 질문을 던져본다. 마음이 활물이 된다는 것과 그렇지 못한 것 사이에는 어떠한 차이가

24) 위와 같은 곳.

25) 위와 같은 곳.

있는 것일까? 「萬活堂賦」의 다음 글은 마음이 활물이 된다는 것의 의미를 설명한다. 여기서 그는 마음 자체가 무엇인가라는 개념적 분석이 아니라 마음은 사람이 운영하기에 따라서 즉 공부의 여하에 따라서 활물이 되기도 하고 그렇게 되지 못하기도 한다는 점을 분명히 한다.

만일 이 도가 천지에 있는 것이 이와 같음을 안다면 내 몸에 있는 것도 또한 이와 같을 것이니, 밖에 있는 사물의 활발한 이치를 인식하여 자신에게 있는 활발한 이치를 알고, 자신에게 있는 활발한 이치를 체행하여 밖에 있는 사물의 활발한 이치를 징험한다. 靜할 때에 動의 이치를 간직하고, 동할 때에 靜의 用을 행하여, 정하더라도 허무에 빠지지 않고 동하더라도 정욕에 흐르지 않으니, 편벽되거나 기울지 않으며 過하지 않고 不及하지도 않게 될 터이니, 위로 올라가도 되고 아래로 내려가도 되고, 행하여도 되고 그쳐도 되니, 中庸의 도가 (어떻게 하든간에) 항상 함께 할 것이다.<sup>26)</sup>

인용문에서 보듯이 그는 천지에 존재하는 도와 자신 안에 있는 도가 똑같은 것이기 때문에 사물의 활발한 이치를 인식하는 것이 자신에게 존재하는 활발한 이치를 아는 길이라는 인식을 보여준다. 그리고 자신에게 존재하는 활발한 이치를 체행함으로써 밖에 있는 사물의 활발한 이치를 징험한다는 언술 역시 공부와 관련하여 강조되는 방법이다. 그러므로 이러한 언술들은 그 자신의 의식적 경험을 담은 것은 아니지만 오히려 그것을 가능하게 하는 방법은 자신의 내면에서 활발한 이치를 체행하는 것임을 시사한다. 이러한 체행이 이루어질 때 ‘中庸의 도가 항상 함께 한다’는 것은 그의 의식에 떠오르는 내용들이 모두 사물의 이치에 부합한다는 점, 그리고 그것이 바로 활발하게 변화하고 흘러가는 천지 만물의 이치에 마음이 의도하지 않아도 저절로 부합하여 작용한다는 점을 가리킨다. 바로 이렇게 마음이 중용의 道와 합일된 상태의 체득을 그

---

26) 위와 같은 곳.

는 자신의 중요한 경험으로 기술하였다. 「萬活堂賦」의 賦 전문이 그러한 경험에 대한 자각을 담은 것으로 보이지만, 그 중에서도 그의 경험과 느낌을 함께 진술한 것을 그의 현상학적 진술의 예로 삼는다.

한가로운 가운데 예와 지금 하나로 꿰어서  
고요한 속에 건곤의 이치 생각하니  
도는 이미 형체의 밖을 통하고  
사물의 시초까지 생각해보네<sup>27)</sup>

이 글에서 여헌은 자신의 이치가 형체의 밖을 통하여 사물의 시초까지 연결되고 있는 자신의 마음의 작용의 범위를 자각하고 있다. 그리고 이것이 다름 아닌 한가롭고 고요한 상태에서 마음을 경건하게 하여 古今과 天地 즉 시간과 공간의 궁극적 범위를 모두 하나의 이치로 꿰어보고 있음을 묘사한다. 위 구절들은 그가 자신에게 존재하는 이치를 체행하여 사물의 이치를 징험하는 자신의 마음의 작용을 기술한 것이다.

三才에 참여하는 사업 거두어  
한 방의 圖書에 부쳐두며  
만 가지를 꿰뚫는 도리 모아  
나만이 아는 마음의 즐거움으로 삼으니  
그 누가 알겠는가  
궁벽한 산속 한 초가에 앉았다가 누우면서  
천지 만물과 서로 유통할 수 있어서  
항상 너르고 충만하다는 것을  
이러한 경지에 이르면  
나의 집이 천지인가  
천지가 나의 집인가  
만물이 나인가  
내가 만물인가

---

27) 위와 같은 곳.

금일이 태고인가  
태고가 금일인가 알 수 없네  
형체가 크고 작음으로 나뉘고  
바탕이 저것과 이것으로 나뉘며  
때가 앞뒤로 나뉘는 것을  
殊라고 이르니  
하늘과 땅은 각자 하늘과 땅이요  
나의 집 역시 나의 집이라  
나는 나이고 물건은 물건이며  
지금은 지금이고 옛날은 옛날이라오  
크고 작은 것이 모두 한 이치이고  
저것과 이것이 모두 한 이치이며  
앞과 뒤가 모두 한 이치인 것을  
一이라고 이르니  
나의 집이 바로 천지이고  
나의 몸이 바로 만물이며  
금일이 바로 태고라오  
이는 旅軒老人이 이 집에 임시 주인이 되고  
'만환'을 취해 마음의 활물에 부합하는 이름으로 삼으니  
일찍이 스스로 가난함을 모르는 이유라오<sup>28)</sup>

여헌은 자신에게 내재한 이치를 체행하여 만물의 이치를 징험하여 본 결과로서 마음에 얻은 느낌을 '나만이 아는 마음의 즐거움'으로 삼고 있으며, 그로 인하여 궁벽한 산속 초가에 거하면서도 천지만물과 유통하여 마음은 항상 너르고 충만함을 자신만이 알고 느끼는 즐거움으로 표현한다. '나의 집이 바로 천지이고 나의 몸이 만물이며 금일이 바로 태고'라는 표현들은 그의 마음 자체가 활발하게 이치에 따라 움직이는 만물과 일체가 되었다는 느낌을 고백한다. 더 나아가서 모든 것이 하나의 이치라는 자각은 그의 마음이 천지만물에게 공통적인 一理를 체인하였음을

---

28) 위와 같은 곳.

보여준다.

#### 4. 마음경험의 연구방법과 의의

공자와 조선의 성리학자들 사이에는 매우 긴 시간적 거리가 있다. 그럼에도 불구하고 공자가 爲己의 중요성을 강조하면서 내면의 자각적 경험을 전하였던 것을 성리학자들은 爲己之學의 방법으로 체계화하면서 더욱 내면세계의 자각적 경험을 중시하는 전통을 이어간 것이다. 공자의 사상에 대한 연구들에서 이러한 언명들이 의식의 성찰 내지 내면적 경험의 기술로 다루어진 예는 발견하기 어렵다. 그리고 성리학의 연구에서도 성리학자들의 이론에 대한 연구는 넘쳐나더라도 의식에 떠오르는 경험을 연구대상으로 삼은 예는 찾기 어렵다.

그런데 위에서 다룬 마음경험의 내용들은 일종의 현상학적 표명으로서 주관적 의식에 떠오른 내용의 자각적 경험을 담고 있다. 그러한 경험은 수양의 과정을 거치면서 자신에게 변화로 감지되는 내용이거나 이전에는 체험하지 못했던 새로운 의식상의 경험이어서 자신에게 진귀한 것으로 판단된 것이다. 이들은 주관적 체험이자 그것에 관한 자각적 언명으로서 위기지학적 사업을 추구하는 유학자들에게는 예외 없이 나타날 법한 현상이라고 생각된다. 종래의 유학에 관한 연구에서는 이러한 현상학적 언명들을 고찰의 대상으로 삼은 예를 찾기 어렵다. 하지만 유학자들이 수백년에 걸쳐 중시해오던 전통으로서 위기지학의 본질에 관한 논의를 발전시키기 위해서는 이를 주요 소재로 삼아서 연구하는 것이 필수적이다.

이러한 주관적 체험의 자각적 언명에 초점을 맞추고자 하는 이유는 유학의 연구 특히 유학자 개개인의 유학에 대한 이해를 유학자 자신의 언명을 통해서 살펴보고자 하는 데 있다. 즉 이는 위기지학의 연구가 단지

이론의 체계와 내용에 대한 분석에만 머물러서는 아니 되고 위기지학을 통해서 유학자가 자각한 깨달음의 내용과 수준에 접근하기 위해서는 필수적인 것이다. 현대의 학문적 개념으로 구분하자면 이러한 접근법은 일종의 일인칭 방법론<sup>29)</sup>에 해당한다. 일인칭 방법론으로써 연구하는 영역은 ‘의식의 경험’ 내지는 ‘현상학적 의식’ 또는 단지 ‘경험’ 그 자체라고 할 수 있다.<sup>30)</sup> 대체로 ‘자아’, ‘주관적’이라고 분류되는 내용들에 대한 학문적 접근이 일인칭 방법론에 해당한다. 이와 달리 삼인칭 방법론의 적용은 우주, 사물, 사회현상 등 외부세계에 실재하는 것, 혹은 퀄리아(qualia)같은 내면세계에 실재하는 것으로 간주되는 내용들에 대하여 이루어진다. 이들은 인간의 내부에 있든 외부에 있든 어떠한 인간의 의식이나 의식이 경험하는 내용이 아니라 그것에 관련되어 있는 객관적 실재에 해당하는 것이다. 이들을 연구의 객체(대상)로 삼는 것이 삼인칭 방법론이라면, 일인칭 방법론은 그러한 관찰의 대상으로 삼지 않았거나 그 중요성을 간과하여 온 주체의 내면에서 발생하는 자각적 경험에 관한 언명들과 그 내용들을 대상으로 삼는 것이다. 이러한 자각적 내용에 대한 당사자의 언급들이 연구자에 의해서 간과되거나 연구의 중요한 대상으로 취급되지 않은 이유는 무엇보다도 그러한 경험을 학문적으로 다룰 수 있는 방법론이 적절하지 않았던 때문으로 이해된다.

사실 이 방법론을 삼인칭 방법론으로부터 차별화하는 것이 타당한가 혹은 가능한가에 대해서는 논란이 있을 수 있다. 그 이유는 양자 사이에는 겹치는 부분이 있기 때문이다. 예를 들면 삼인칭 방법론으로써 논의하는 세계관에 대한 이론적 형태들이 출현하게 되는 것이 다름 아닌 자각적 경험 혹은 의식의 경험에 근원을 둔 것이고, 따라서 양자 사이에

29) 이에 대해서는 Francisco J. Varela and Jonathan Shear, First-person Methodologies: What, Why, How?, *Journal of Consciousness Studies* Volume 6(1999): Feb/March 참조. 여기서 이 글에서는 당사자 방법론으로 통일하여 사용함.

30) Francisco J. Varela and Jonathan Shear, *Ibid.*, 1쪽.

명확한 경계선을 설정하기 어려운 점이 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 일인칭 방법론으로써 다루고자 하는 대상과 영역은 객관적 실재에 대한 인식의 내용과는 구별되는 당사자의 현상학적 의식 혹은 자각적인 의식의 경험 등이므로 그들을 별도의 영역으로 설정하는 것이 불가능하지 않다고 판단된다. 인지과학의 발전과정에서 이러한 경험의 내용을 학문적 고찰의 중요한 대상으로 삼아야 한다는 인식은 이제 거의 확고하게 형성되었다.

그렇다면 이렇게 연구의 대상을 현상학적 언명들을 중심으로 삼아 연구할 경우에 얻게 되는 특징과 의의는 무엇인가? 즉 만약 일인칭 방법론을 공자의 爲己를 지향하는 수양을 중시한 전통에 서있는 유학자들을 연구한다면 어떠한 새로운 연구가 가능할까? 아직 이에 대한 연구가 더 진행되어야 더 분명한 답이 가능하지만, 현재로서는 다음과 같은 견해를 제시할 수 있다.

첫째, 일단 유학자들의 내면적 경험에 대한 언명들은 그들의 마음경험의 내용들을 담는다. 이를 통해서 유학자들이 이해했던 마음의 구조 혹은 경험의 구조와 그 작용에 관한 더 직각적인 자료들을 확보할 수 있다. 특히 위기지학 또는 수양공부의 방법론과 그 효과에 대한 연구를 위하여 현상학적 진술들을 직접적이고 핵심적인 자료로 이용할 수 있는 방도를 개척하고, 그동안 방치했거나 간과하였던 현상학적 언명과 관련된 자료들을 새롭게 엮어서 유학자들의 내면세계에 대한 더 직접적이고 실질적인 연구로 나아가길 열 수 있다.

둘째, 이 자료들을 통해서 유학자들이 공유했던 마음 이해의 구조에 대한 더 명확한 그림들을 그릴 수 있다. 달리 말하면 유학자들이 대대로 학문을 주고받으면서 진술했던 주관적 체험의 내용들을 소재로 삼게 되면 그들이 위기지학을 통해서 성취했던 마음과 의식의 실질과 구조 등에 관한 더 명확한 이해가 가능할 것이다. 그것은 인간의 도덕성을 함양함으로써 최상의 인격체로 새로 태어나는 것을 목표로 하는 위기지학의 진

전에 따른 내면적 변화에 대한 현상학적 진실에 접근하는 길을 여는 것과 다름없다.

셋째, 위기지학 혹은 수양공부와 관련된 많은 이론적 천착에도 불구하고 실제로 수양공부 내지 위기지학을 통해서 향상되고 개선된 내용 등에 관해서는 추상적인 개념적 이해에 국한되어 있었던 학문적 현실을 넘어서서 이에 관한 더 구체적이고 실질적인 논의를 전개할 수 있을 것이다. 즉 현상학적 접근은 위기지학의 성취 여부에 관한 유학자들의 자신의 평가 기준을 확보하게 하는데, 이것이 중요한 이유는 이론이나 학설을 많이 남겼는가 여부와 거리를 두면서 학자들의 학문수준을 재고하고 재평가할 수 있는 가능성을 열어줄 것으로 기대하기 때문이다.

넷째, 현대의 인지과학자들이 불교적 명상의 방법과 체험을 인지과학적 패러다임 정립의 주요 기반으로 삼고있는 사실을 본다면, 유학자들의 현상학적 언명들은 인지과학적 연구의 소재로서 무척 중요한 의의를 지닐 것으로 생각된다. 인간의 마음과 인지의 실질과 경험에 초점을 맞추어 인간의 자기 이해를 더 정확하고 정당한 기초 위에 다지려고 하는 인지과학과 관련하여 유학의 현상학적 조명은 인지과학적 논의의 자료를 더욱 풍성하게 할 수 있을 것이다. 禮실천을 비롯하여 靜坐法 그리고 총체적으로는 爲己之學 등등의 방법등을 통해서 체험적으로 확보된 실질을 인간의 자기이해의 중요한 자료로 삼을 수 있을 것이다. 그리고 그러한 인지과학적 연구는 거꾸로 유학적 공부의 실질과 효과에 관한 진실을 더욱 명확히 하는 계기를 줄 것으로 전망된다.

따라서 유교 연구의 발전을 위해서는 이렇게 현상학적 언명들을 적극적으로 연구의 대상으로 끌어들이는 것이 필요하다. 이 자료들은 향후 일인칭방법을 통해서 유학자들이 스스로 이해했던 마음의 형태와 구조 그리고 작용의 원리를 밝히는 데 유용할 뿐 아니라 그들이 자신들의 마음의 개선 향상의 정도를 측정하고 평가하는 기준도 확보할 수 있고, 나아가서 그들의 마음 이해의 각종 원천적 은유에 대한 학문적 자료도 확

보함으로써 유교의 맥락에서 추구한 인간에 관한 진실의 내용을 더욱 풍부하고도 실질적인 것으로 제공하는 데 기여할 것이다.

이와 관련하여 이미 인지과학을 비롯한 현대의 인간의 의식을 연구하는 분야에서는 이러한 자료들을 다룰 수 있는 방법론들을 개발해놓은 상태이다. 예를 들면, 일인칭방법론, 이인칭방법론, 및 암묵적 영역의 지에 관한 이론, 윤리적 노하우에 관한 이론 등이 바로 그들이다. 이들을 적절하게 적용함으로써 유교에 관한 논의는 더욱 풍성하게 할 수 있을 것으로 전망된다.

## 5. 결론

이상에서 논의한 것은 유교를 현상학적 연구의 대상으로 삼도록 해주는 자료들과 그것들을 통해서 논의 가능한 마음에 대한 이해의 내용이다. 앞으로 이에 관한 자료들을 더 모으고 분류하는 작업이 필요할 것이다. 또는 기존의 유학사상 연구에서 학술적 이론으로써 분석하고 해명했던 내용들 가운데 현상학적 언명의 성격을 지닌 것이 있으면 그것들을 별도로 수집하고 엮어서 본 연구와 같은 관심과 관점으로 다루는 작업이 필요할 것이다.

일단 본 연구에서는 중국 선진시대의 공자와 조선의 성리학자들로부터 현상학적 접근이 가능한 학자들을 살펴보았다. 그러나 필자의 예상으로는 공자의 『論語』뿐 아니라 『孟子』와 『荀子』 등 선진문헌은 물론, 특히 爲己之學을 체계화한 송대 성리학에 이르면 이같은 자료들이 매우 많은 것으로 생각된다. 그렇다면 이들은 유학자들이 공유하였던 마음의 이해, 혹은 그러한 이해의 구조에 대한 해명을 하기에 매우 적절한 자료들로 간주될 수 있다. 조선에도 많은 학자들이 위기지학을 추구하고 발전시키면

서 많은 자료들이 존재하는 것으로 파악된다.

이렇게 현상학적 연구를 하는 이유는 무엇보다도 유학자들 공동의 마음이해가 현대의 마음연구자들에게는 중요한 학문적 자산이 된다고 생각하는 점에 있다. 유학자들의 마음이해는 유학의 학문이 가르쳐온 내용과 그것이 담는 가치의 집약체라고 생각된다. 유학적 가치는 특히 개인의 수양의 과정에서 자각적으로 얻는 체험이 바탕이 되어서 그 진실성을 확신하게 되는 것이다. 단지 이론적 구조와 논리의 선명함으로써 학자를 매료시키는 것이 아니라 실제로 이 위기지학의 과정을 추구하다보면 자신의 마음에 뚜렷하게 자각되는 변화와 마음의 능력을 지니기 때문에 유학은 전승될 수 있었던 것으로 보인다. 바로 이점이 정확하게 그리고 정당하게 해명되어야만 한국의 유학적 전통에 대한 이해도 적절하게 될 것으로 보인다.

앞으로는 현상학적 언명들을 담은 자료들을 수집하고 이를 분석하는 작업이 지속되어야 한다. 그리고 이와 더불어 유학자들의 마음이해가 보이는 마음의 구조와 작동에 관한 원리, 인간의 마음의 성장과 변화에 관한 내용과 마음의 성취에 관한 평가의 기준, 그리고 이를 설명하는 데 동원된 여러 가지 은유를 포괄하는 연구가 가능할 것으로 보인다.

## 참고문헌

- 동양고전연구회 번역, 『논어』, 민음사, 2016.  
『增補退溪全書』 1책, 대동문화연구원 성균관대학교.  
한국고전번역원 제공, 『율곡선생전서』 제14권.  
한국고전번역원 제공, 『여헌선생문집』 제1권, 제6권.  
모리스 메를로 폰티, 김응권 옮김, 『행동의 구조』, 東文選, 2008.  
한국현상학회편, 『현상학의 근원과 유역』, 철학과 현실사, 1996.  
청중잉·니콜라스 버닌 편집, 정인재 외 옮김, 『현대중국철학』, 서광사, 2005.  
유권중, 「爲己之學의 개념화 과정」 『철학탐구』 32집, 중앙철학연구소, 2013.  
유권중, 「旅軒 張顯光의 禮學」 『한국학논집』제52집, 계명대학교 한국학연구원, 2013.  
Francisco J. Varela and Jonathan Shear, First-person Methodologies: What, Why, How?, *Journal of Consciousness Studies* Volume 6(1999): Feb/March

## **Study on Phenomenological Approach to the Achievement of Confucian Learning**

–Looking for Proper Understanding of Fruits of  
Self-Organizing Learning of Confucianism–

Yoo, Kwon Jong (Chung-Ang Univ.)

This study makes an attempt to argue necessity of phenomenological approach to Confucian studies. The phenomenological approach focused here is allied with the method of securing the inner world of experience by E. Husserl's phenomenological *epoché* and phenomenological description of perception experience by M. Merleau-ponty's viewpoint. That is, to show possibility of phenomenological study on Confucianism is the point of this paper. For the point, many sentences mentioned by Confucius in the Analects are tested for new interpretation based on the phenomenological approach and the possibility is successfully argued with discovery that in the Analects such phenomenological approach is more persuasive and proper way to understand the essence of Confucian learning. That's because Confucius originally stressed on the change of experiential structure on one's mind through long term self cultivation. And especially in Joseon Korea Dynasty the Neo-Confucian scholars had emphasized on such Confucius' idea and commonly made efforts to improve the experiential structure of every mind and as results of the efforts many of them left many descriptions of their own experiences in the mind. Therefore, being different from the established studies that have been focusing on analyses of theories and evaluation of their advancement, the

phenomenological approach to Confucian scholars's experiences will shed lights on a new area of understanding of history of Confucianism.

This phenomenological approach is relevant to the first-person methodology and the application of the methodology to future studies of Confucianism is believed to open a way to put the Confucian heritage into the context of present time sciences.

**Key words:** Confucianism, Phenomenological approach, Confucius, Analects of Confucius, Neo-Confucianism, First-person methodology

유권중 E-mail: ykj111@cau.ac.kr

투 고 일	2016년 10월 17일
심 사 일	2016년 10월 26일
게재확정	2016년 11월 10일