철학치료와 주희의 수양론
- 心개념과 涵養을 중심으로 -

안재호*

주제분류 동양철학, 중국철학

주 요 어 주자학, 심 공부, 주경함양, 철학치료, 철학하기

요 약 문

상담을 위주로 하는 철학치료는 서양에서 이미 30여 년의 역사가 있고, 우리나라에서도 몇몇 선구자로부터 시작하면 거의 20년의 역사를 지닌다. 그렇기 때문에 그것에는 상당한 연구업적과 논리가 구비되어 있다. 따라서 이 작은 논문에서 그것을 모두 살피는 것은 어렵기 때문에, 필자는 가능한 한 핵심적인 내용을 정리해보고 그 논리가 지닌 의미를 간단하지만 비판적으로 검토하고자 했다. 그런 이후에 주자의 심 개념과 그 특징에 근거한 공부 방법(특히 철학치료와 관련된다고 보이는)을 고찰해서, 그것들이 철학치료(가능한 것이라면)가 추구하는 효과에 얼마나 공헌할 수 있는지, 혹은 그것을 보완할 수 있는지 검토하였다.

* 중앙대학교

www.kci.go.kr

一, 이끄는 말

필자 주변에는 요즘 “철학치료” 혹은 “철학상담”을 말씀하시는 분들이 많이 계시다. 그래서 작년에 입문하는 마음으로 유행하는 학문도 배워보고 또 그런 학문이 전통학문, 특히 주자학과 어떻게 연계될 수 있고 거꾸로 주자학이 그런 최신 학문에 혹여 어떤 공헌을 할 수 있지 않을까 살펴보려고 했다. 최신 학문인 이른바 “철학치료”는 치료 혹은 상담이기 때문에 그 대상이 되는 병증이 있어야 하는데 대부분의 학자들이 그것은 바로 마음이라고 한다. 그래서 우리는 일단 심 개념에 주의하려고 한다.

철학치료내지 상담이라는 분야는 서양에서 이미 30여 년의 역사가 있고, 우리나라에서도 몇몇 선구자로부터 시작하면 거의 20년의 역사가 있는 것으로 파악된다. 그렇기 때문에 그것에는 상당한 연구업적과 논리가 구비되어 있다. 다만 겨우 입문한 필자가 이 작은 글에서 그것을 모두 살피는 것은 불가능하다고 판단된다. 따라서 필자는 가능한 한 핵심적인 내용을 정리해보고 그 논리가 지닌 의미를 간단하지만 비판적으로 검토할 것이다. 그런 이후에 주자의 심 개념과 그 특징에 근거한 공부 방법-主敬涵養을 고찰해서, 그것들이 이른바 ‘철학치료’(가능한 것으로 상정한다면)가 추구하는 효과에 공헌할 수 있는지, 아니면 그것의 미비점을 보완할 수 있는지 검토하도록 하겠다.

二, 철학 치료내지 상담: 철학적 마음 치유?

이른바 철학 치료내지 상담이라는 개념과 그 실천은 1980년 중반 독일의 아헨바흐로부터 시작하여 현재 미국 등에서도 상당한 성과를 거두

www.kci.go.kr

었고[1], 우리나라에서도 2009년 철학상담치료학회가 창립되어 활발히 활동하고 있다[2]고 한다.

그런데 치료내지 상담이 진행되기 위해서는 우선 그 대상이 되는 '병', 즉 "철학적 병"이 있어야 한다. 1990년 후반부터 우리나라에서 선구적으로 임상철학을 연구하고 주장한 김영진에 의하면, "철학적 병의 개념이 때로는 모호하고 애매할 수도 있다."[3] 그러나 그것은 기본적으로 일종의 "마음의 병"이며, 그래서 "가치 지향적이다."[4] 또한 심리적인 원인에 의해 발생한 심리적인 증상으로, "개인의 세계관·주체성이 상실되거나 혼란되었을 경우", "개인이 자신이 속한 사회적 집단과 적절한 관계를 유지할 수 없을 때" 발생한다.[5] 중요한 것은 이런 병증이 "주로 다른 사람에게 고통과 어려움을 주는 병"이며 "사회에도 나쁜 영향을 준다."[6]는 사실이다. 즉, 갈등과 투쟁, 불행과 고통 등을 가져오는 병이기 때문에 반드시 진단하고 처방해서 치료해야 할 필요가 있다는 것이다.[7] 이런 병증의 예는, 김영진에 따르면, ①광신주의 ②잘못된 도덕관이나 가치관 ③(정치적) 개념에 대한 잘못된 이해 ④논리적 오류 등이다.[8] 간단하게 말하자면, "철학적 병은 논리적으로 잘못된 사고, 잘못된 인식, 비합리적 사고, 잘못된 가치관이나 윤리관 등으로 인해 생기는 병이다."[9]

그러나 "철학적 병"이라는 개념은 김영진의 고백처럼 "모호하고 애매하다." 위에서 예시한 병증들은 기실 병증이라기보다는 그 자체가 철학적

---

1) 이연도, 「유학과 철학치료」, 42쪽 참조.
2) 박승현, 「노자의 수양론과 마음 치유」, 601쪽 참조.
3) 김영진, 『철학적 병에 대한 진단과 처방』, 13쪽.
4) 김영진, 『철학적 병에 대한 진단과 처방』, 37쪽.
5) 이영의, 「철학상담과 심리치료의 관계」, 401쪽.
6) 김영진, 『철학적 병에 대한 진단과 처방』, 38쪽.
7) 김영진, 「철학적 병과 임상철학은 무엇인가(1)」, 272쪽.
8) 김영진, 『철학적 병에 대한 진단과 처방』, 39-43쪽 참조.
9) 김영진, 「철학적 병과 임상철학은 무엇인가(1)」, 272쪽.

www.kci.go.kr

문제일 수 있다. 토의하고 논의해야 할 일이지, 치료해야 하는 병이 아닌 것이다. 그래서 아헨바흐도 상담에서 그치지 치료일 수 없다고 한 것이다. 그러나 몇몇 학자들은 철학적 질병이라는 유형이 있고 또 다룰 수 있는 논리를 갖고 있기 때문에 치료일 수 있다고 주장한다. 이들이 말하는 '철학 치료의 논리'란 기실 메리노프가 제시한 상담의 5단계를 가리킨다.[10] 그런데 메리노프는 철학 상담을 기본적으로 "정상인을 위한 치료법"이라고 규정한다.[11] 정상인에게 치료가 필요한가? 기실 메리노프가 예로 든 상황[12]은 위에서 예시한 철학적 병과 거리가 상당히 멀다. 메리노프는 자신의 "고객"에게 "알맞은 세상을 만들어나가는 방식"을 스스로 "궁리하여 생각해 내야만 한다."고 알려줄 뿐이다. 그에 따르면, 철학 상담에서 "치료 효과를 내는 부분은 대화, 즉 아이디어의 교환이다."[13] 이때의 "치료 효과"는 결코 의학적 의미가 아니다. 그것은 아헨바흐가 말한 것처럼, "철학적 자각을 구체화하는" 것이요 "모든 것의 확실성과 진리성을 철학적으로 반성하는 회의적 태도, 철학적 경험을 강조하는" 과정에서 얻어지는 결과인 것이다.[14] 따라서 철학 상담은 일종의 "철학하기", 즉 "내담자가 철학 활동을 하도록 도와주는 대화의 과정이다."[15]

그럼에도 김영진처럼, "우리와 가까운 사람들과 사회 그리고 세계에 고통과 불안 등을 주는 철학적 병을 찾아 이를 올바로 진단하고 진단에 따라 적합하고 합리적인 치료 방법을 찾아내어 치료하는 것은 철학의 또 다른 중요한 목적이요 역할이 될 수 있다."[16]는 생각은 매우_위험한 발

10) 이영의, 「철학상담과 심리치료의 관계」, 402쪽.
11) Lou Marinoff, *Plato not Prozac*, 28쪽. 이연도는 "마음이 불편하고 고통이 심한 정상적 사람"이 마음의 병을 앓는 사람이라고 말하기도 한다.(「유가 공부론과 명상」, 368쪽)
12) 개인 사무실에 걸어둔 裸身 그림에 의한 갈등과 고통.
13) Lou Marinoff, *Plato not Prozac*, 21쪽.
14) 이영의, 「철학상담과 심리치료의 관계」, 392쪽 참조.
15) 이진남, 「철학상담과 심리상담」, 28쪽.

www.kci.go.kr

상으로 보인다. 자칫 잘못하면 우리는 이데올로기 교육이라는 나락으로 떨어질 수도 있을 것이다. 고통스러운 회상이 될 수도 있겠지만, 박근혜 전 대통령의 예를 들어보자. 철학 치료를 주장하는 학자들에 따르면, 박 전 대통령은 위중한 "철학적 병"을 앓고 있는 사람으로 당장 치료를 받아야 한다. 그런데 누가 이런 진단과 처방에 동의하겠는가? 그녀가 정녕 병을 앓고 있을까? 스스로 인정하지도 않을 것이지만, 우리가 그녀를 철학적 병을 앓고 있는 환자로 진단하고 치료할 수도 없다. 그녀는 다만 많은 사람들의 상식과 동떨어진 자신의 신념(혹은 욕망)에 따를 뿐이었다. 여기에서 확인할 수 있듯이, 철학적 병이란 규정하기 애매할 뿐 아니라 그 존재 자체가 의문이다. 이른바 철학 치료는 실제로 다만 가치관내지 세계관의 정립 정도에 불과하지, 소위 철학적 병을 진단하고 그에 따라 치료하는 작업은 아닌 것이다. 누가 도와줄 수는 있더라도 결국은 스스로 "철학적 자각을 구체화"하는 것일 뿐이다. 그런데도 김영진과 같은 주장을 계속하는 것은 민주라는 이념마저 부정하는 것으로 오해될 수 있다. 민주는 시끄럽고 번잡스러워 보인다. 다양한 세계관과 가치관을 있는 그대로 인정하기 때문이다. 그래야 각 주체의 자유를 보장할 수 있고, 이를 바탕으로 어떤 불평등도 극복할 수 있기 때문이다. 하나의 가치관을 고집해서 다른 것을 배척한다면, 그것이 정치적으로 극좌이든 혹은 극우이든 상관없이, 결국 민주라는 숭고한 이념은 무너질 것이요 오직 전제주의만이 뿌리를 굳건히 하게 될 것이다.

결국 철학에서 "치료"는 말할 수 없다. 그래도 해야 한다면, 말할 수 있는 것은 "치유"라고 생각한다. 그리고 철학에서의 "치유"란 의학적 의미는 있을 수 없고 단지 명확한 가치관 정립에 근거한 '자기반성', 그리고 이를 통한 '자기개혁'이다. 이것이 철학치료를 주장하는 학자들이 목표로 하는 "마음의 지속적 평화를 가져다"[17] 줄 것이다. 다른 측면에서

16) 김영진, 『철학적 병에 대한 진단과 처방』, 49쪽.

www.kci.go.kr

살펴보자면, “철학적 병”이란 기실 끊임없이 흔들리는 마음, 곧 動心이다. 따라서 그 치료 또한 실제로는 “不動心”의 경지를 확보하는 것이다. 그러기 위해서 明晳한 세계관과 가치관이 정립되어야 한다. 이 세계는 어떤 의미로 내게 다가오고 어떤 것들이 우리 인생과 사회에 유의미하고 가치 있는 것인지 명확히 한다면, 적어도 개인적인 입장에서, 또한 그 입장에서만 상황에 따른 심리적 고통이 발생하지 않을 것이다.

이런 맥락에 따라, 아래에서 우리는 주희의 심 개념과 그것의 공부를 통해 소위 철학치료가 목표로 하는 “마음의 지속적 평화”를 획득하는 체제와 과정을 검토하도록 하겠다.

三, 주자 心개념의 기본특징[18]

1. 심의 본체는 “지극히 텅 비어 靈明하다.”

주희의 이른바 심의 本體란 심의 본래적인 상태를 의미한다. 이런 본래적인 상태는 바로 지극히 텅 비고 영명한 것이다.[19] 주희에 의하면, 사람을 이루는 氣는 “빼어나서 가장 영명하고”[20], “심이란 기의 精爽이다.”[21]

---

17) Lou Marinoff는 자신이 설계한 철학 상담 5단계 PEACE가 그럴 수 있다고 주장했다.(*Plato not Prozac*, 21쪽.)

18) 이 소절과 다음 소절의 일부 내용은 필자가 2004년12월『중국학보』에 발표했던「朱熹의 心 개념과 “心統性情” 淺析」에 근거해서 상관내용을 요약, 재편집, 수정한 것이다.

19) 이때의 본래상태는 넓은 의미에서 말하는 것으로, 지각과 의식의 주체인 심을 가리킨다. 주희는 어떤 경우 심을 단지 도덕의식의 주체, 즉 실천이성 혹은 양심의 개념으로 사용하기도 한다. 그러나 이런 용법은 매우 드물어서 주희의 철학에서 중요한 지위를 차지한지 못한다. 따라서 여기에서 그런 내용은 생략한다. 陳來,『朱熹哲學研究』, 182쪽 참조.

20) “惟人也得其秀而最靈”은 원래 주돈이의『太極圖說』에 등장하는 내용이지만 주희를 비롯한 모든 유학자들이 공통적으로 인정하는 바이다.

www.kci.go.kr

따라서 심의 본체는 지극히 영명하다. 이른바 "영명하다"란 심의 본체가 운용됨이 신묘하여 헤아리기 어렵다는 의미로, 의식주체(느끼고 깨달을 수 있는 심)의 활동 및 그 변화 속도와 범위가 제약을 받지 않는 특징을 가리킨다.[22] 그래서 또한 "無限量"이라고 부르기도 한다.[23] 제약을 받지 않는 이런 심은 주체가 된다.

> 심은 거울과 같다. 오직 티끌이 묻지만 않는다면 그 본래 상태는 스스로 밝아 사물이 다가오면 비출 수 있다.
> 사람의 마음은 맑고 虛明하여 한 몸의 주인이 되니 진실로 그 본체이다.[24]

이처럼 주희에 의하면, '심'은 "허명하기" 때문에 주체가 되고 본체가 된다. 거울로 심을 비유하자면, 어떤 티끌도 없는 상태가 곧 본체의 밝음이고 어떤 영상도 없는 것이 본체의 空虛이다. 이것이 바로 심의 본래 상태이다. 그러나 그는 또한 "반드시 知가 이르고 意가 참되며 어떤 사적인 것도 없앤 다음에야, 사물의 감촉이 없을 경우 심의 본체는 고요히 움직이지 않는다."[25]고 말했다. 이는 곧 우리가 '치지'와 '성의' 공부를 해야만 심의 이런 허명한 상태에 도달, 유지할 수 있다는 의미이다. 그러

---

21) 『朱子語類』卷5(이하 『語類』5로 약칭), 85쪽: 心者, 氣之精爽.

22) 『語類』18, 404쪽: 此心至靈, 細入毫芒纖芥之間, 便知便覺. ……這箇神明不測, 至虛至靈, 是甚次第.

23) 『朱子大全』卷67(이하 『大全』67로 약칭), 盡心說, 15後: 人之本心, 其體廓然, 亦無限量.
이런 '무한량'의 의미는 심이 만물을 생산하거나 포함할 수 있다는 의미가 아니라, 단지 사유가 미치지 않는 곳이 없는 특징을 말할 뿐이다. 陳來, 같은 책, 185쪽 참조.

24) 『大全』49, 答王子合12, 9後: 心猶鏡也, 但無塵垢之蔽, 則本體自明, 物來能照.
『大全』51, 答黃子耕7, 25前: 人之心, 湛然虛明, 以爲一身之主者, 固其本體.

25) 『大全』51, 答黃子耕7, 25前: 必知至意誠, 無所私係, 然後物之未感, 則此心之體寂然不動, 如鑑之空, 如衡之平.

www.kci.go.kr

므로 심의 허명한 상태는 실제로 주체의 수양 이후에야 드러나는 이상적인 경지이다. 다시 말해서, 의식활동의 주체인 심은 본래 '허명한', 즉 어떤 편벽도 없는 것이지만, 반드시 일정한 수양공부를 통해야만 비로소 그 본래적인 '허명'을 드러낼 수 있다는 것이다. 오직 이와 같은 경지에 도달해야 외부의 사물을 인식하고 그것에 대응할 때 잘못을 저지르지 않을 수 있다.

2. "知覺 있음을 일러 심이라 한다."[26]

주희가 말하는 심의 본체는 주체가 되어 '지각'이라는 작용을 갖는다.

> 심과 理는 자연히 구별됨이 있다. 영명한 것은 심이요, 실제적인 것은 性이다. 영명한 것은 곧 지각하는 것이다.[27]

그런데 주희가 말하는 지각에는 넓은 의미와 좁은 의미 두 가지가 있다.[28] 좁은 의미의 지각은 사람의 지각능력, 즉 정신을 가리킨다. 이는 깨닫고 느낄 수 있는 능력으로, 단지 일종의 사유능력일 뿐이다. "성은 오직 理이고, 정은 흘러나와 운용되는 것이다. 심의 지각은 이런 리를 갖추고 이런 정을 행하는 근거이다."[29] 리인 성은 운동하지 않는 것이므로 직접 정으로 흘러나올 수 없다. 오직 심의 지각을 통해야만 성에서 정으로 표현될 수 있다. 다른 한편, 넓은 의미로 말하자면, 주희의 지각은 단지 지각능력을 의미할 뿐만 아니라 인간의 구체적인 지각, 즉 지각능력의 구체적인 운용 - 감각·사유·심리활동까지 모두 포함하는 것이다. 그

---

26) 『語類』140, 3340쪽: 有知覺謂之心.

27) 『語類』16, 323쪽: 心與理自有分別; 靈底是心, 實底是性; 靈底便是那知覺底.

28) 陳來, 같은 책, 177-8쪽 참조.

29) 『大全』55, 答潘謙之1, 1前: 性只是理, 情是流出運用處, 心之知覺卽所以具此理而行此情者也.

www.kci.go.kr

래서 주자는 “심이란 사람의 지각으로, 몸을 주재하고 사물에 응대하는 것”[30]이라고 말했다.

그런데, 지각능력(좁은 의미의 지각)에는 어떤 당위의 규범적 의미, 즉 선악이라는 개념이 끼어 들 수 있는 여지가 없다. 지각능력 자체는 가치중립적 본능에 속하기 때문이다. 그러나 구체적인 여러 사유내용(넓은 의미의 지각)에는 합리적인 것도 있고 그렇지 못한 것도 있다. 이 둘, 즉 지각능력과 그것의 구체적인 내용 모두가 심에 속한다. 따라서 심에는 결코 창조적인 능력이 없으며, 경험을 뛰어넘는 주체도 아니다. 리만이 규범이나 시비의 표준이다. 따라서 심의 활동이 리에 부합하면 선이고 그렇지 못하면 악이다.

> 깨닫는 대상은 심의 리이다. 깨달을 수 있는 주체는 기의 영명이다.
> 영명한 것은 오직 심일 뿐 성이 아니다. 성은 오직 리일 뿐이다.
> 심에는 선악이 있지만, 성에는 불선이 없다.[31]

이처럼 심과 성[理]에는 차이가 있다. 그러나 “심이란 기의 정상이고”, “지극히 텅 비어 영명하다.” 사람은 바로 이런 ‘심’을 가지고 있어서 ‘태극’ 혹은 ‘리’를 드러낼[顯現] 수 있다. 여기에서 드러난다는 것은 마음속에 드러난다, 다시 말해서 심이 ‘리’를 지각할 수 있다는 의미이다. 따라서 사람과 리의 관계에 있어서도 또한 반드시 심이 주축이 될 수밖에 없다.

“심이란 바로 리가 거처하는 곳이다.” “사람이 배우는 까닭은 심과 리일 뿐이다.”[32] 이는 곧 공부가 필요한 곳이 심이라는 의미이다. 따라서

---

30) 『大全』65, 大禹謀解, 19後: 心者人之知覺, 主於身而應事物者也.

31) 『語類』5, 85쪽: 所覺者, 心之理也; 能覺者, 氣之靈也.
『語類』5, 85쪽: 靈處只是心, 不是性. 性只是理.
『語類』5, 89쪽: 心有善惡, 性無不善.

32) 『語類』5: 心便是理之所舍之地.
『大學或問』2: 人之所以爲學, 心與理而已矣.

www.kci.go.kr

우리는 주희의 심성론을 '心本體說'[33]이라 말할 수 없고, 오직 그 공부론이 심을 위주로 하는 학설이라고 말할 수 있을 뿐이다.

3. "심은 주재하는 것을 말한다."[34]

주희의 심 개념에는 지각작용 이외에 그 몸과 사물을 주재하는 작용·능력이 있다.

> 심은 神明의 거처로, 한 몸의 주재가 된다.
>
> 이른바 심이란 진실로 안을 주재한다. 보고 듣고 말하고 움직임이 드러나고 말이나 침묵이 밖에 나타나는 것은 일찍이 심의 작용을 벗어난 적이 없다.[35]

만일 지각을 심이라고 말하는 것이 심의 인식작용에 치중한 언급이라고 한다면, 심이 주재가 된다는 사상은 주로 사람을 실천 활동의 주체로 삼아 이런 실천 활동과 그 주체에 있어서 심이 갖는 작용을 고찰한 것이다.[36] 주희는 심이 우리의 모든 활동을 결정하고 주재한다고 생각했다. 다시 말해서, 사람의 모든 사유와 감정, 욕망 나아가 각종 행위들이 모두 심의 작용과 운용이며, 심에 의해서 결정된다는 뜻이다.

주희에 의하면, 심은 일신의 주재, 즉 개인의 모든 활동을 결정할 뿐만 아니라 모든 사물과의 관계에 있어서도 그 주재 작용을 발휘한다.[37]

---

33) 蒙培元, 理學的演變, 66쪽. 그는 일관되게 주희의 심성론을 '심본체설'이라고 주장한다.

34) 『語類』5, 94쪽: 心, 主宰之謂也.

35) 『語類』98, 2514쪽: 心是神明之舍, 爲一身之主宰.
『大全』45, 答楊子直1, 12前: 所謂心者, 固主乎內, 而凡視聽言動出處語默之見於外者, 亦卽此心之用而未嘗離也.

36) 陳來, 같은 책, 179쪽.

37) 물론, 사물에 대한 주재는 의지로서의 심에 선택의 자유 및 자주성과 능동성이 갖춰진다는 의미이지, 천지만물이 심에 의지해서 존재한다는 의미는 아니다. 陳

www.kci.go.kr

> 심에 사려가 있는 것은 곧 본체에 작용이 있는 것이다. 따라서 미래를 예견하고 과거를 분명하게 기억하며 두루 흘러 관철되니, 어떤 사물도 포괄하지 않는 것이 없다.
>
> 심이란 사람이 몸을 주재하는 근거이다. 하나이면서 둘이 아닌 것이고, 주인이 되지 손님이 되지 않으며, 사물에게 명령하지 명령을 받지 않는 것이다.
>
> 人心은 지극히 영명하여 온갖 변화를 주재하지만, 사물에 의해 주재되지 않는다.[38]

"명령하지만 명령을 받지 않는다." "주재하지만 주재되지 않는다." 등의 언급을 통해 본다면, 심은 분명 주재자의 의미를 갖는다. 그러나 그 근거가 단지 '사려'라는 인식작용을 통하는 것이라면, 이는 진정한 의미의 주재일 수 없다. 사물과의 관계에서 심이 주재자라는 사상은 "무한량"의 개념과 마찬가지로, 결코 심이 진실로 사물을 생산하고 포함하거나 지배할 수 있다는 의미가 아니라, 단지 심과 사물에는 주객관계와 주종관계가 성립한다는 의미일 뿐이다.[39]

종합하자면, 심이 주재자라는 주희의 사상은 주로 심에 능동성과 자주성이 있다는 의미이다. 주희는 심이 우리 인식의 주체이며 스스로 선택하고 결정할 수 있는 능력이 있음을 강조했다. 그러나 이런 주장은 단지

來, 같은 책, 180쪽 참조.

38) 『大全』70, 記疑, 24後: 心之有思, 乃體之有用, 所以知來藏往, 周流貫徹, 而無一物之不該也.
『大全』67, 觀心說, 18後: 心者, 人之所以主於身者也; 一而不二者也; 爲主而不爲客者也; 命物而不命於物者也.
『大全』46, 答潘淑度3, 18後: 人心至靈, 主宰萬變, 而非物所能宰.

39) 蒙培元은 심이 사물을 주재한다는 주희의 사상에 主從, 本末 심지어 體用관계가 성립한다고 주장한다(같은 책, 61쪽 참조). 그렇다면 그것은 "心外無物"까지 나아갈 수 있어야 하며, 양명학과 다를 것이 없다. 그러나 주희에게는 결코 이것이 용납되지 않는다.

www.kci.go.kr

인식기능이라는 측면에서 설명되는 것이지, 본체론적 의미에서 말한 것은 아니다.[40] 본체론적으로 말한다면, 심이 직접 사물의 理를 주재하는 것이 아니라 천리에 비추어 사물을 인식하고 의미를 부여하거나 행위를 결정하는 것이다. 그래서 주희는 "심은 진실로 주재의 의미이지만, 이른바 주재자는 바로 리이다."[41]라고 말했다.

四, 특징의 계발: 主敬涵養

1. "心이 性과 情을 통괄한다[心統性情]."

"텅 비어 영명하고" 그래서 지각할 수 있으며, 나아가 지각내용까지 모두 포함해서 주재하는 작용을 갖는 심은 단지, 그 자신이 본체인 理가 아니기 때문에 오히려 그것을 적확하게 인식하고 또 준수해야 하는 일종의 매니저(오너가 아닌)이다. 주희의 심성론체계에서 이런 심의 지위를 가장 잘 설명하는 명제가 바로 "心統性情"이다. 주희는 이 명제가 리학의 발전에 엄청난 공헌을 했다고 생각했다.[42] 이른바 "己丑之悟" 이후 "中和新說"에 따르면, 심은 결코 已發(動)만이 아니라 未發(靜)에도 관통하는 것이다. 그리고 性은 미발인 본체요, 情은 이발인 현상(작용)이다. 따라서 심이 성과 정을 통괄한다는 것이다. 그런데 이때의 "統"에는 구체적으로 두 가지 의미가 있다. 하나는 포괄한다는 뜻이고, 또 하나는 주재한다는 의미이다.[43] 그리고 심이 성정을 포괄한다는 주장은 다시 세 가지 의미

40) 蒙培元은 그것이 주로 본체론이나 존재론의 의미에서 주장한 것이며, 나아가 心性合一論이라고까지 생각했다. 그의 설명은 선후가 전도되고 분명한 구분을 억지로 없애버린 느낌이다. 『中國心性論』, 364-5쪽 참조.

41) 『語類』1, 4쪽: 心固主宰底意, 然所謂主宰者, 卽是理也.

42) 『語類』5, 93쪽: 伊川性卽理也, 橫渠心統性情, 二句顚撲不破.

43) 『語類』98, 2513쪽: 統猶兼也. ……統是主宰.

www.kci.go.kr

로 분석할 수 있다. 즉, "심은 체용을 포괄한다." "심은 미발과 이발을 관통한다." "심은 동정을 관통한다." 등이다. 그러나 이런 의미는 우리의 주제인 심 공부와 직접적으로 관계되지 않기에 생략하기로 하겠다.[44]

우리에게 중요한 의미는 두 번째, 즉 심이 성과 정을 주재한다는 설명이다. 이는 심이 성정에 대해 통솔과 관리의 작용을 일으킨다는 의미이다. 그래서 주희는 "성은 체이고 정은 용이다. 성정은 모두 심에서 나오니 심이 그것들을 統할 수 있다. 통이란 마치 병사를 통솔한다고 할 때의 통과 같아, 주재함을 뜻한다." "성은 리로 말하고 정은 (그것이) 발용한 것이다. 심은 성정을 관리하는 것이다."[45]라고 말했다. 그렇다면 심은 어떻게 성과 정을 주재할 수 있는가?

심이 정을 주재한다는 명제는 비교적 간단하다. 성에서 정으로 발현하는 과정에서 심은 중간의 매개자[46]가 되어, 정으로 하여금 성에 따라 발현하도록 한다는 의미이다. 그래서 주희는 "만일 거울을 심이라 한다면, 그 빛이 사물을 비추는 것은 정이며, 그것이 비출 수 있는 근거는 성이다." "심은 진실로 주재의 의미이다. 그러나 이른바 주재자는 바로 리이다."[47]라고 말했다. 여기에서 알 수 있듯이, 심은 성에 따라 정을 주재하는 것이다.

> 사물에 감촉하는 것은 심이고 그 움직이는 것은 정이다. 정은 성에

---

44) 심이 성정을 포괄한다는 명제는 사실명제라고 말할 수 있다. 구체적인 내용에 대해서는 안재호, 같은 논문, 325-6쪽 참조.

45) 『語類』98, 2513쪽: 性是體, 情是用, 性情皆出於心, 故心能統之. 統如統兵之統, 言有以主之也.
『語類』5, 94쪽: 性以理言, 情乃發用處, 心卽管攝性情者也.

46) 牟宗三은 심의 주재를 집사가 집을 관리하는 것과 같은 것이지 진정한 주인으로서의 주재가 아니라고 주장한다.(心體與性體[三], 472쪽) 그러나 적어도 정을 주재할 때의 심은 주동적인 매개자로 이해할 수 있다.

47) 『語類』95, 2423쪽: 如以鏡子爲心, 其光之照見物處便是情, 其所以能光者是性.
『語類』1, 4쪽: 心固是主宰底意, 然所謂主宰者, 卽是理也.

www.kci.go.kr

> 근거하고 심에 의해 주재된다. 심이 그것을 주재하면 그 움직임이 중절하지 않음이 없다. 무슨 인욕이 있겠는가? 오직 심이 주재하지 않고 정이 스스로 움직이기 때문에 인욕으로 흐르고 매번 그 올바름을 얻지 못하는 것이다. 그렇다면, 천리와 인욕의 판별, 중절 여부의 구분은 심의 주재 여부에 달려있다. 정을 탓할 것이 아님은 분명하다. 비록 중절이라고 말하더라도 그것은 정이다. 그러나 그것이 중절하는 까닭은 바로 심일 뿐이다.[48]

정은 사물이 감촉되어 발동한다. 이때 만일 어떤 주재자가 없다면 쉽게 인욕에 빠져 不善하게 될 것이다. 그러므로 리를 깨달을 수 있는 심이 당연한 리에 의거하여 정을 주재해야만 불선함이 사라질 것이다. "이미 발현되었을 때 살피라는[察識於已發]" 주희의 주장이 바로 이런 의미이다. 여기에서 알 수 있듯이, "심이 정을 주재한다."는 명제는 우리가 열심히 실천해야 하는 당위적 공부를 강조하는 명제이다.

그렇다면 "심이 성을 주재한다."는 주장은 어떤 의미인가? 지각하는 심이 어떻게 그 근거가 되는 성을 주재할 수 있는가? 앞에서 말한 바와 마찬가지로, 정에 대한 심의 작용은 사실 정으로 하여금 성에 의거해서 발동하도록 하는 주동적 매개 작용이었다. 성에 대한 작용 또한 진정한 의미의 주재가 아니라, 단지 심이 자신의 본체인 성을 깨달아 그것이 어떤 간섭도 받지 않고 자신의 순전한 '中'의 상태를 유지할 수 있도록 하는 작용을 말하는 것일 뿐이다. 성은 본래 지각과 의식 활동의 근원이요 규율로서, 그것을 근거 지우는 것이다. 그러나 주희는 심의 수양이 성의 이런 작용으로 하여금 정상적으로 표현되고 발휘되도록 하는데 일정 정도의 역할을 할 수 있다고 생각했다. 주희의 생각에 따르면, 성은 심이 아직 발현하지 않은 상태의 천리로서, 심이 비록 아직 발현하지 않았다

48) 『大全』32, 問張敬夫2(6), 6後: 感於物者心也, 其動者情也. 情根乎性以宰乎心, 心爲之宰, 則其動也無不中節矣, 何人欲之有? 惟心不宰而情自動, 是以流於人欲, 而每不得其正也. 然則, 天理人欲之判・中節不中節之分, 特在乎心之宰與不宰, 而非情能病之, 亦已明矣. 蓋雖曰中節, 然是亦情也. 但其所以中節者, 乃心爾.

www.kci.go.kr

고는 하나 존재하지 않는다고 말할 수는 없다. 주희에 따르면, 바로 이런 심의 미발 상태, 즉 '中'으로 하여금 어떤 간섭도 받지 않도록 하기 위해서는 반드시 涵養이 필요하다.

> 심은 주재의 의미이다. 동정을 모두 주재하지, 정할 때는 어떤 작용도 못하다가 동할 때만 주재하는 것이 아니다.
> 사물에 감촉되지 않았을 때, 만일 주재자가 없다면 그 고요함을 安頓시킬 수 없다.[49]

지각과 의식이 아직 싹트지 않았을 때, 심은 발현되지 않는다. 그러나 그 때에도 주재하는 것이 있어야 한다. 즉, 이런 상태를 각성시켜 심으로 하여금 고요하고 맑아서 혼란되지 않게 해야 한다. 이것이 바로 아직 발현하지 않았을 때의 "主敬涵養"으로, '중'의 상태를 유지하기 위한 필요조건이다.[50] 따라서 "심이 성을 주재한다."고 할 때의 '주재'는 진정한 의미의 주재가 아니라 관리의 의미일 뿐이며, "정을 주재한다."는 주장과 마찬가지로 공부명제이지 사실명제가 아니다. 그래서 주희 본인도 "심이란 성에 의해 주도되고 정으로 나아간다. 그래서 희로애락이 아직 발현되지 않음을 中이라 말하고, 발현하여 모두 중절함을 和라 이른다. 심은 공부하는 곳이다."[51]라고 말했던 것이다.

2. 主敬涵養

공부하는 곳인 심은 구체적으로 어떤 방법으로 '공부'해야 하는가? 간단하게 말하자면 그 방법은 涵養과 省察인 바, 함양은 主敬을 통해서 그

---

49) 『語類』5, 94쪽: 心, 主宰之謂也. 動靜皆主宰, 非靜是無所用, 及至動時方有主宰也. 『大全』43, 答林擇之20, 28後: 未感物時, 若無主宰, 則亦不能安其靜.

50) 陳來, 같은 책, 208쪽 참조.

51) 『語類』5, 94쪽: 心者主乎性而行乎情, 故喜怒哀樂未發則謂之中, 發而皆中節則謂之和; 心是做工夫處.

www.kci.go.kr

리고 성찰은 格物窮理를 통해서 진행된다. 주희에 따르면, 미발일 때나 이발한 상황이나 단지 하나의 공부가 있을 뿐이다. 미발일 때는 存養해야 하고 이발한 경우에는 審察해야 한다. 공부에 존양하지 않을 때가 있을 수 없고 성찰하지 않는 사건이 있을 수 없다.[52] 이는 주희가 程頤(伊川)의 공부명제를 계승하여 "주경"이 근본을 세우는 근거이고 궁리가 지식을 획득하는 방법임[53]을 주장한 것으로, 이른바 "內外合一之道"를 긍정하고 또한 강조한 것으로 이해할 수 있다.[54] 그리고 그 두 방법들 간의 관계에 대해 주희는 함양해서 "存心"이 되어야 성찰의 목표인 "致知"가 이루어지는데, "존심"은 또한 "치지"하지 않을 수 없다고 생각했다.[55] 그래서 그 두 가지 방법이 사실은 "一本"이고[56] 마치 마차의 두 바퀴나 새의 두 날개와 같아서 어느 하나를 폐기할 수 없으며[57] 반드시 서로 발휘하도록 해야 한다[58]고 주장했다. 그러나 근원이 되고 우선 순위에서 앞서는 것은 "주경"일 수밖에 없다. 왜냐하면, 학문을 하는 방법에 있어서 궁리가 우선 되지만 궁리의 요점은 독서에 있고 독서의 방법은 순서

52) 『語類』卷62, 1511쪽: 大抵未發已發, 只是一項工夫, 未發固要存養, 已發亦要審察. ……無時不存養, 無事不省察.

53) 『大全』卷75, 程氏遺書後序, 15後: 主敬以立其本, 窮理以進其知.

54) 정이의 공부론에 대해서는 안재호, 敬과 窮理의 메커니즘(중국학보76집, 2016.5, 493-510쪽) 참조.

55) 『中庸章句』27章, 36쪽: 蓋非存心無以致知, 而存心者又不可以不致知.

56) 『語類』卷9, 150쪽: 主敬·窮理雖二端, 其實一本.

57) 『語類』卷9, 150쪽: 涵養·窮索, 二者不可廢一, 如車兩輪, 如鳥兩翼.

58) 『大全』卷38, 答徐元敏, 49前: 主敬者, 存心之要; 而致知者, 進學之功. 二者交相發焉, 則知日益明, 守日益固, 而舊習之非, 自將日改月化於冥冥之中矣.
『語類』卷9, 150쪽: 學者工夫, 唯在居敬·窮理二事. 此二事互相發. 能窮理, 則居敬工夫日益進; 能居敬, 則窮理工夫日益密. 譬如人之兩足, 左足行, 則右足止; 右足行, 則左足止.
『大全』卷45, 答游誠之2, 4後: 窮理涵養, 要當竝進. 蓋非稍有所知, 無以致涵養之功; 非深有所存, 無以盡義理之奧. 正當交相爲用, 而各致其功耳.
『大全』卷56, 答陳師德, 32前: 嘗聞之程夫子之言曰: "涵養須是敬, 進學則在致知." 此二言者, 實學者立身進步之要, 而二者之功, 蓋未嘗不交相發也.

www.kci.go.kr

에 따라 정밀함에 이르는 것인데, 정밀함에 이르는 근본이 "居敬"하여 "持志"하는데 있기[59] 때문이다. 이렇게 "거경" 내지 "주경"이 실행되어야만 비로소 주재자(사실은 매니저)인 심이 우리를 주도할 수 있는[60] 것이다. 본문의 주제가 "마음 치유"이기 때문에 우리는 특히 "경"에만 집중해서 논의를 진행하도록 하겠다.

그렇다면 주희가 이토록 강조하는 경이란 도대체 어떤 공부방법인가? 기실, 경을 통한 함양에는 넓은 의미와 좁은 의미, 두 가지가 있다. 넓은 의미의 "경"공부는 미발뿐만이 아니라 이발에서도 진행되며 내외와 동정을 구분하지 않고 관통한다.[61] 좁은 의미는 격물치지와 상대되는 것으로 전적으로 미발일 때의 공부를 가리킨다. 그러나 주희의 철학체계에서 심은 진정한 주인이 아니라 매니저이기 때문에, 미발일 때의 공부라고 해서 미발 자체의 "중"을 기르는 것은 아니다.[62] 그래서 주희는 그 구체적인 방법으로 우선 "戒愼恐懼"[63]나 "謹畏"[64] 등의 삼가고 두려워하는 태도를 말하고, 그렇게 해서 마음이 흩트려지지 않게 "收斂하고"[65] "專一

59) 『大全』卷14, 行宮便殿奏箚二, 11前: 蓋爲學之道, 莫先於窮理; 窮理之要, 必在於讀書; 讀書之法, 莫貴於循序而致精; 而致精之本, 則又在於居敬而持志. 此不易之理也.

60) 『語類』卷12, 209쪽: 人纔敬時, 這心便在身上了.
『大全』卷40, 答何叔京22, 32後: 蓋此心操之則存, 敬者所以操之之道也.

61) 『語類』卷17, 373쪽: 大抵敬有二: 有未發, 有已發. 所謂"毋不敬", "事思敬", 是也.
『大全』卷32, 答張欽夫4, 25前: 蓋心主乎一身, 而無動靜語默之間, 是以君子之於敬, 亦無動靜語默而不用其力焉. 未發之前是敬也, 固已主乎存養之實; 已發之際是敬也, 又常行於省察之間. 方其存也, 思慮未萌而知覺不昧, 是則靜中之動, 復之所以見天地之心也. 及其察也, 事物紛糾而品節不差, 是則動中之靜, 艮之所以不獲其身不見其人也.
『大全』卷50, 答周舜弼7, 34後: 但看聖賢說"行篤敬"·"執事敬", 則敬字本不爲默然無爲時設, 須向難處力加持守, 庶幾動靜如一耳.

62) 牟宗三은 그래서 주희의 함양공부가 "이름뿐인[空頭]" "외부공부"라고 주장한다. 같은 책, 186-9쪽 참조.

63) 『語類』卷96, 2471쪽: 誠是實理, ……做一件事直是做到十分, 便是誠. ……敬是戒愼恐懼意.

64) 『語類』卷12, 211쪽: 敬不是萬事休置之謂, 只是隨事專一謹畏, 不放逸耳.
『語類』卷12, 211쪽: 只是有所畏謹, 不敢放縱. 如此則身心收斂, 如有所畏.

www.kci.go.kr

할”[66] 것을 주장했으며, 나아가 언제나 깨어있을[67] 것을 강조했다. 그리고 이상의 방법을 추진하기 위한 외적인 공부로 “整齊嚴肅”, 즉 자신의 용모와 자세를 엄격하게 자제하는 것을 강조했다.[68] 종합하자면, 미발일 때의 “주경”은 감정이나 생각이 아직 드러나지 않았을 때에도 삼가 조심하고 수렴하고 각성하여 감성과 이성을 안정적으로 유지하려는 공부이다. 그래서 주희는 주의력을 내부로 집중시키고[專一, 專心] 엄중한 외적 태도를 견지하라고 주장한 것이다.

이와 같은 “경”공부의 결과내지 효과는 일반적으로 덕성을 함양시키는 것으로 설명되지만 또한 격물궁리를 위한 주체의 상태를 완벽하게 하는 것이라고 볼 수 있는데,[69] 사실 후자가 보다 직접적이고 적극적인 의미

---

65) 『語類』卷12, 208쪽: 敬, 只是收斂來.
『語類』卷12, 208쪽: 只收斂身心 整齊純一, 不恁地放縱, 便是敬.
『語類』卷12, 215쪽: 敬, 莫把做一件事看, 只是收拾自家精神, 專一在此.

66) 『語類』卷69, 1740쪽: “主一之謂敬”, 只是心專一, 不以他念亂之. 每遇事, 與至誠專一做去, 卽是主一之義.
『語類』卷96, 2471쪽: 今做一件事, 須是專心在上面, 方得. ……今若讀論語, 心又在孟子上, 如何理會得? 若做這一件事, 心又在那事, 永做不得.

67) 『語類』卷12, 209쪽: “持敬” ……只是提撕此心, 教他光明.
『語類』卷62, 1503쪽: 敬只是常惺惺法, 所謂靜中有箇覺處.
『語類』卷12, 215쪽: 或問: “持敬易間斷, 如何?” 曰: “常要自省得. 才省得, 便在此.” 或以爲此事最難. 曰: “患不省察爾. 覺得間斷, 便已接續, 何難之有! ‘操則存, 舍則亡’, 只在操舍兩字之間. 要之, 只消一箇‘操’字. 到緊要處, 全不消許多文字言語. 若此意成熟, 雖‘操’字亦不須用.

68) 『語類』卷12, 211쪽: 只整齊嚴肅便是.
『語類』卷12, 211쪽: 持敬之說, 不必多言. 但熟味“整齊嚴肅”, “嚴威儼恪”, “動容貌, 整思慮”, “正衣冠, 尊瞻視”此等數語, 而實加工焉, 則所謂直內, 所謂主一, 自然不費安排, 而身心肅然, 表裏如一矣.

69) 陳來, 宋明理學, 261쪽 참조. 그러나 심이 진정한 주체일 수 없다는 사실을 인정한다면, “주경”은 결코 덕성을 함양하는 효과를 기대할 수 없다. 그것은 단지 주체의 온전한 발현을 위한 준비일 뿐이다. 함양이란 어떤 것을 물에 담가두듯 오래 동안 익혀서 길러낸다는 의미이기 때문에, 매니저인 심을 길러낼 수 없고 주인인 성을 길러내야 비로소 함양인데 주희의 심성론체계에서는 그것이 이론적으로 불가능하다. 이 문제는 우리 주제와 거리가 있기 때문에 詳論은 생략한다.

www.kci.go.kr

라고 말할 수 있다. 주희가 생각하기에, 선현이 "주경"을 주장한 까닭은 학자들이 뜻을 굳게 지니지 못하고 심신이 산만하여 義理를 분명하게 깨닫지 못하는 것을 안타깝게 여겨서 단정하고 정숙한 태도를 익히고 방자하고 나태한 지경에 떨어지지 않아야 마음이 안정되고 리가 밝혀질 것이라고 보았기 때문이다.[70] 그래서 사물에 응대하려면 비록 먼저 궁리해야 하지만, 궁리하려면 또한 마음의 본원적 "虛靜明澈"을 길러야 비로소 幾微를 살필 수 있고 번잡하고 혼란한 것을 해체시켜 잘못을 저지르지 않을 수 있다. "배움은 치지가 우선이지만", "경하지 않은 치지란 없다."는 정이의 말은 바로 이를 위한 것이다.[71] 이에 따라 주희는 우리가 경을 지켜낼 수 있다면 우리 마음은 맑을 것이요 천리는 燦然할 것이라고 말했다.[72]

결국, 주경을 통한 함양의 의미는 마음에 어떤 장애물도 없게 하여 그 본연의 맑고 밝음을 유지하고, 이를 통해 천리를 보다 명확하게 이해하고 그것에 따를 수 있는 준비작업인 것이다.[73] 이것이 주희가 주장하는 심 공부의 핵심이다. 이를 다른 각도에서 살펴보자면, 주희가 주장하는 심 공부는 "마음의 지속적인 평화", 즉 "不動心"을 획득할 수 있는 방법이기도 한 것이다. 이런 맥락에 따라 주희는 정호의 『定性書』도 "定心"을 위한 것으로 이해하면서 "兩忘"을 주장하는 정호[74]와 달리, 대학의 "知止而後有定"이라는 의미, 즉 천리에 대한 명확한 이해가 바탕이 되어

---

70) 『大全』卷59, 答方子實, 11前: 主敬之說, 先賢之意, 蓋以學者不知持守, 身心散漫, 無緣見得義理分明, 故欲其先且習爲端莊整肅, 不至放肆怠墮, 庶幾心定而理明耳.

71) 『朱熹集』九, 『朱熹別集』卷3, 答彭子壽, 5394쪽: 蓋欲應事, 先須窮理, 而欲窮理, 又須養得心地本原虛靜明澈, 方能察見幾微, 剖析煩亂而無所差錯. 若只如此終日馳騖, 何緣見得事理分明? 程夫子所謂"學莫先於致知", 又"未有致知而不在敬"者, 正爲此也.

72) 『語類』卷12, 210쪽: 人能存得敬, 則吾心湛然, 天理粲然.

73) 이런 의미에서 주희는 정좌-마음의 수렴과 독서를 동시에 강조했다. 『語類』卷116, 2806쪽: 用半日靜坐, 半日讀書, 如此一二年, 何患不進?

74) 정호의 『定性書』에 대한 분석과 비판은 안재호, 程顥 "和樂" 수양론 管窺(中國學報69輯, 2014.06, 167-186쪽) 참조.

www.kci.go.kr

야 마음의 안정과 “지속적인 평화”를 확보할 수 있다고 주장했던 것이다.75)

五, 맺는 말

철학치료의 대상이 되는 병증은 기실 ‘병’이 아니라 철학적 문제에 기인한, 일종의 혼란 혹은 혼돈이다. 철학치료나 상담을 주장하는 학자들은 자신들의 작업이 일단은 “철학적 자각을 구체화”하는, 즉 스스로 “철학하기”라고 말하며, 그것의 목표는 명확한 세계관과 가치관의 정립이고, 따라서 철학치료내지 상담은 기실 “지속적인 마음의 평화”, 결국 “부동심”의 경지를 확보하려는 것이다. 그렇기 때문에, 비록 철학고수(?)의 도움을 받을 수는 있겠지만, 결국 각자의 방식으로 공부 혹은 수양을 진행해야 소기의 목적에 도달할 수 있다는 것이다. 그렇다면 이는 동정적으로 이해해볼 때 철학의 현실적 작용이나 ‘실천’의 측면을 고민하여 제시된 방안이기는 하지만, 오히려 동양철학의 수양론에 한참 미치지 못하는 것으로 보인다.

이런 관점에서 보았을 때, 주자의 수양론은 철학치료(성립 가능하다는 전제에서)에 있어서 대단히 훌륭한 방안내지는 이상적인 방식이 될 수 있다고 생각한다. 다시 요약하지는 않겠지만, 본문에서 확인했던 것처럼 주자학은 심, 즉 마음을 객관적으로 이해하려는 태도에서 시작하여 그것의 특징들을 파악하고 그에 따라 공부하는 방식을 정합적으로 제안하고 있다. 그런 방식이 구체적 실천으로 옮겨지게 된다면 철학치료가 추구하는 목표인 이른바 “지속적인 마음의 평화”를 충분히 확보할 수 있을 것이기 때문이다.76)

---

75) 『語類』卷95, 2441-5쪽 참조.

www.kci.go.kr

76) 그러나 여기에서의 "부동심"은 내부의 조건이나 외부의 환경에 영향을 받지 않는 가치관 확립의 의지적 마음을 가리키지, 결코 언제 어디서나 도덕을 즉각적으로 실천할 수 있는 공맹의 도덕심 확립을 의미하지는 않는다. 공맹의 도덕심은 주자식의 심 공부를 통해 확립되는 것이 아니라, 선험적인 본심으로 우리가 자각적으로 呈現시키기만 하면 현실화하는 것일 따름이다.

www.kci.go.kr

참고문헌

김영진,「철학적 병과 임상철학은 무엇인가(Ⅰ)」, 철학과 현실, 2008.06
김영진,『철학적 병에 대한 진단과 처방』, 철학과 현실사, 2004
박승현,「노자의 수양론과 마음 치유」, 인문과학연구 40집(강원대), 2014.03
_____,「노자철학에 있어서 명상과 치유」, 유교사상문화연구 63집, 2016.03
안재호,「주희의 심 개념과 "심통성정" 천석」, 중국학보 50집, 2004.12
이상돈,『주자의 수양론』, 문사철, 2013
이명한,「주자의 격물치지론 연구」, 중국학보 54집, 2006.12
이연도,「유학과 철학치료」, 동서철학연구 49호, 2008.09
_____,「유가 공부론과 명상」, 한국철학논집 28집, 2010.03
_____,「힐링과 동양수양론」, 인문과학연구 36집(강원대), 2013.03
이영의,「철학상담과 심리치료의 관계」, 범한철학 53집, 2009.06
이진남,「철학상담과 심리상담」, 철학논집 26집(서강대), 2011.08
정상봉,「주희의 격물치지와 경공부」, 철학 61집, 1999.11
朱　熹,『朱子大全』, 臺灣商務, 1985
_____,『朱熹集』, 四川敎育, 1996
_____,『朱子語類』, 中華書局, 1994
_____,『四書或問』, 上海古籍, 2001
_____,『四書集註』, 臺北: 長安, 1990
大濱皓,『朱子の哲學』(이형성 옮김,『범주로 보는 주자학』, 예문서원, 1997)
牟宗三,『心體與性體』, 臺北: 正中, 1969
蒙培元,『理學的演變』, 臺北: 文津, 1990
_____,『中國心性論』, 臺北: 學生, 1990
陳　來,『朱熹哲學硏究』, 臺北: 文津, 1990
_____,『宋明理學』(안재호 옮김,『송명성리학』, 예문서원, 1997)
Lou Marinoff, *Plato not Prozac*(이종인 옮김,『철학으로 마음의 병을 치료

www.kci.go.kr

한다』, 해냄, 2000)

www.kci.go.kr

Zhuzixue and Philosophical Therapy

AHN, JAEHO (Chung-Ang University)

The philosophical therapy centered on counseling has been a subject of research over 30 years in the West. Starting with some pioneers, it has a history of about 20 years in Korea, and there are considerable research achievements and logic so it is difficult to examine all of them in this paper. Nevertheless, I tried to summarize the core contents as much as possible and to examine the meaning of the logic in a simple but critical way. Also I studied the notion of *Xin*[心] and moral cultivation of *Zhuzi*'s philosophy and examined how they can contribute to, or supplement the effects of philosophical therapy(if possible).

Key words: *Zhuzixue*, cultivation of mind, cultivation in *zhujing*[主敬], philosophical therapy, to practice philosophy

안재호 e-mail: hwashan@cau.ac.kr

투 고 일	2017년 07월 13일
심 사 일	2017년 07월 27일
게재확정	2017년 08월 16일

www.kci.go.kr