

COVID-19 온라인수업

10102 김민서 5월 18일
선생님 이해가 잘 안되는 부분이 있는데 아포니아랑 아타락시아랑 차이점이 무엇인가요...? 둘 다 고통이 없는 상태 아닌가요...?

지혜민 05월 21일
민서아~ 어제 우리가 대화로 이해해본 것을 다시 정리해볼게!
일단... 에피쿠로스 학파에게 있어서 인생의 목적은 행복이고, 이 행복과 행복은 동의어이므로 쾌락을 얻고 고통을 피하는 게 바로 인생의 목표이자 궁극적인 행복이 되는 것!

근대 에피쿠로스가 생각하는 쾌락은 바로 "고통이 없고, 영혼에 굴절거리가 없는 것"이었는데 여기서 "고통이 없는 것"이 바로 아포니아(aponia)의 상태~

따라서 우리에게 고통이 없고, 넘쳐나는 욕망을 통제하여 인생의 장애물이 없어진다면, 인간은 궁극적 행복의 경지인 아타락시아(ataraxia)에 도달할 수 있게 됨!

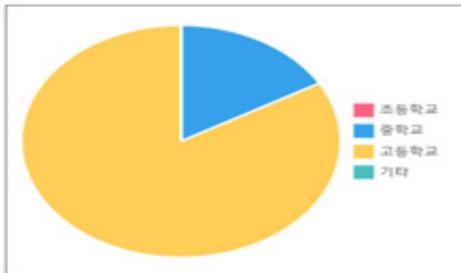
100여김기훈 5월 14일
선생님 인생주제도 공부하다가 질문하다가 생긴것인데 통찰자서것날을 좋아하긴 남겼습니다. 질문이 두가지인데 답변주시면 정말 감사드립니다. 근대 이후의 세속화 및 다문화주의 현대사회의 상황에서 인간이 추구할 수 있는 최고의 행복은 무엇일까요? (부르주아지제주의와) 그리고, 동양사상에서 추구할 수 있는 최고의 행복은 무엇일까요?

100여김기훈 5월 14일
두번째 질문을 정리하면, 민주주의가 있어서는 행복 추구할 수 있는 것인가? 그렇습니다.

지혜민 05월 18일
1. 식- 아주 신중하게 생각해본 것인데 그 지점에 대해 이야기하고 있기보다는 신중을 요함으로 생각가능한 개념인가에 대한 복귀와 이와 관련된 질문을 받을 것 같습니다. '오류' 인간은 공동체적 존재로써 인간은 생각은 사실 사실도 좋은 것이지도 배워 움직이고 그렇기에 도덕적 행 동을 실천하게 되며 항상적으로 행복을 추구하는 것 같습니다. 이런 차이를 인정하고 행복을 추구하기 위한 수단이 필요하십니다 !!
2. 행복주제선은... 사실 민주주의의 장점이 발휘될 수 있는 것이라고 봅니다. 하지만, 부패정치이므로 상투화상을 발휘하면 서도저서 상투화상을 갖게 됩니다 !! 그래서, 그 기점으로 민주주의가 경제의 효율을 갖게 된다는 생각이 듭니다!!

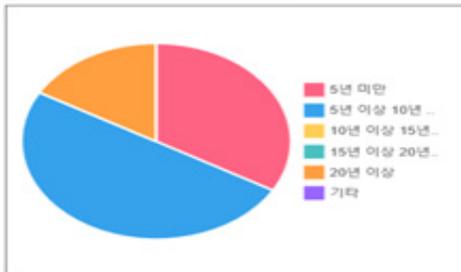


1. 현재 근무하고 계신 학교급을 선택해주세요.



응답	응답수
초등학교	0 0%
중학교	1 16.7%
고등학교	5 83.3%
기타	0 0%

2. 선생님의 교직 경력을 알려주세요.



응답	응답수
5년 미만	2 33.3%
5년 이상 10년 미만	3 50%
10년 이상 15년 미만	0 0%
15년 이상 20년 미만	0 0%
20년 이상	1 16.7%
기타	0 0%



당장이라도 온라인 수업이 모두 잘 진행될 것이라는 인식
 부모찬스 배제를 위해 온라인 수업임에도 과제형 평가 방식 제한
 온라인 플랫폼도 일관된 가이드라인도 없이 교사의 개인적 열정에 의존
 지역, 학교, 급별 특색에 대한 고려와 이해 부족
 특정 학교에 찾아가서 특정 성공 사례를 보여줌

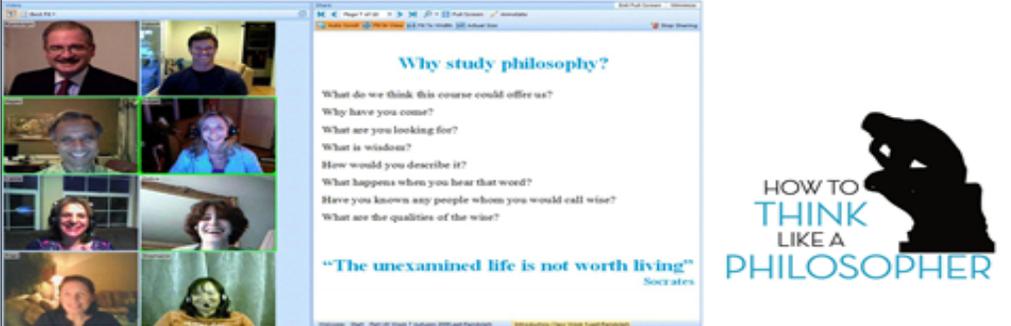


- 창의융합교육이라는 핑계로 관련 교과를 담당
- 글쓰기, 토론, 인문학적 소양 관련 업무 담당
- 시험도 보지 않고 성적을 산출하지 않는 교양 교과라는 이유로 기타 업무가 부여되는 경우도 있음
- 하지만 철학 전공자가 아니어도 철학 교과를 담당할 수 있다는 인식도 존재함



온라인 시대 철학 교사가 갖춰야 하는 능력

1. 타교과 융합 능력 : 다른 교과 내용도 분석할 줄 알아야 함.
2. 온라인 시대 능력 : 온라인 플랫폼을 능숙하게 다룰 수 있어야 함.
3. 교과 전문가로서의 능력 : 성취기준에 대한 문해력,
교육과정 문서 해독 능력, 수업 능력 (재미없으면 외면 받음)
4. 온~오프라인 병행을 통해 학생들의 논술 & 토론 능력 신장 :
여기에 인문학적 소양 연결은 필수!



The image shows a Zoom meeting interface. On the left, there are eight video thumbnails of participants. The central part of the screen displays a slide with the title "Why study philosophy?" and several questions: "What do we think this course could offer us?", "Why have you come?", "What are you looking for?", "What is wisdom?", "How would you describe it?", "What happens when you hear that word?", "Have you known any people whom you would call wise?", and "What are the qualities of the wise?". At the bottom of the slide, it says "“The unexamined life is not worth living.” Socrates". To the right of the slide is a graphic with the text "HOW TO THINK LIKE A PHILOSOPHER" and a silhouette of a person in a thinking pose.

우리는 준비되어 있는가?

Q. 2020학년도 1학기에 경험한 온라인 수업 방식은?

1. 과제 부여 및 피드백 방식
2. 수업 녹화 후 업로드 방식
3. 실시간 쌍방향 수업 방식 (Zoom 프로그램 사용)

1. Zoom으로 실시간 쌍방향 수업을 하면서 소회의실 모드를 활용한 팀프로젝트형 수업 진행

2. 교육부 수업 플랫폼인 '위두랑 클래스'를 활용하여 학생 과제에 대한 개별 피드백 및 후속 차시 발표 연계

영상을 찍어 EBS 온라인 클래스에 업로드하는 방식

학교 수업 플랫폼인 구글 클래스룸에 과제를 제시하는 방식

Q. 온라인 철학 수업에서 가장 중점적으로 고려하는 것은?

철학적 글쓰기를 통한 자기 생각 세우기

쉽게, 재미있게를 1순위 기준으로 삼음.

학생들의 반응을 바로바로 읽어낼 수 없기 때문에 최대한 학생들이 쉽게 이해할 수 있는, 직관적인 내용으로 수업을 기획 및 구상함. 그리고 최대한 바로바로 피드백을 주고 받을 수 있도록 노력하고 있음.

1학기에는 교과서 내용만을 전달하기에 급급했지만, 2학기부터 영상 업로드와 구글 제공 프로그램을 활용하여 철학적 질문을 해결할 수 있는 과제를 제시하려고 함.

학생들의 능동적이고 진솔한 참여를 수업에서 독려하는 것. 수업 내용과 활동의 균형을 맞추는 것. 여러 온라인 플랫폼의 한계와 가능성을 수업에서 다양하게 시도해보는 것.

Q. 온라인 철학 수업에서 가장 중점적으로 고려하는 것은?

오프라인으로 수업을 할 때는 아이들과 직접적인 소통을 하며 피드백을 주고 받을 수 있었지만, 온라인 수업에서는 한계가 있었음. 그래서 온라인 게시판에 댓글 쓰기 활동을 통해 아이들과 함께 그 날 수업의 주제에 대해 다함께 토론해보는 시간을 가짐. 그 결과 오프라인 수업에서 평소 참여하지 않던 아이들까지도 참여를 이끌어내 수업을 진행하는 것이 가능했음.

큰 차이가 없습



온라인 수업의 경우 수업 자료와 내용이 화면 안에 모두 녹아 있어야 하기 때문에 수업 연구에 드는 비용과 시간이 오프라인 수업에 비해서 상당히 많이 필요함. 따라서 수업을 기획하는 단계에서 매우 섬세한 접근이 필요함. 그럼에도 불구하고 대면 수업에 비해서 학생들의 집중력과 이해도가 확실히 떨어진다는 것이 여전히 고민으로 남음.

Q. 현행 교육과정 혹은 교육현장에서 온·오프라인 병행 수업을 계획하고 실행하기 위해 무엇이 개선되어야 하나?

철학 교사들끼리 이렇게 수업 경험을 서로 적극적으로 공유하고, 이러한 논의를 통해 나온 결론들을 정리하여 앞으로 블렌디드 수업을 할 때 어떤 점들을 개선해 나갈 수 있는지에 대해 명확하게 논의해야 함. 또한 교사모임을 구성한 다음, 교육청 또는 교육부와 협력 관계를 맺어 철학 교사들이 이러한 노력을 하고 있고, 다양한 교육적 상황의 변화에 대해 대비하고 있음을 잘 보여주는 것도 필요함.

교사들에게
온라인 플랫폼을
무료 배포해주고
라이선스를
제공해줄
필요가 있음.

자기주도학습을 위한
풍성한 도서 자료

1. 과제형 지양 및 실시간 쌍방향 수업 확대 필요
2. 온라인 학습 플랫폼 안정화 및 교과학습 자료실 구축
3. 온오프라인 수업 간 연속성 확대

Q. 온·오프라인 병행 시대, 앞으로 철학 수업은 타교과 융합이 필요한가?

2025 고교 학점제를 생각한다면 온/오프라인 병행을 기반으로 하는 융합 수업이 필요하고 교과 콘텐츠가 필요함. 특히 학생들에 대한 철학 교육보다 교사들에 대한 교육이 절실함. (철학 교육을 받고 싶어하는 타교과 교사들이 많음.)

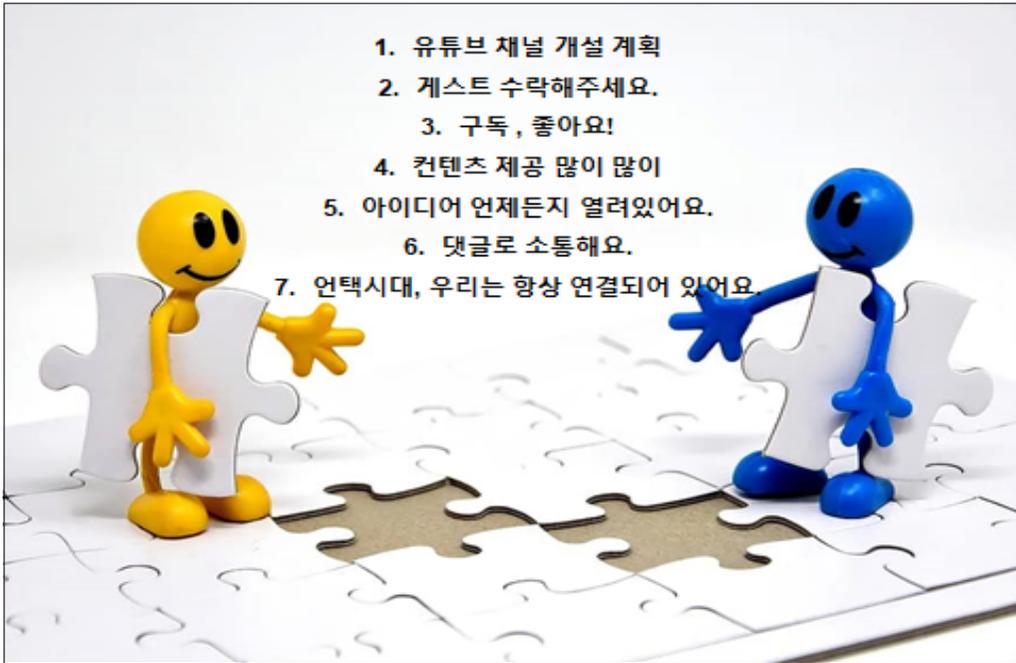
코티칭이 좋다고
생각한다

현재 '학생 선택 중심 교육과정'이 운영되고 있어서, 사실상 문이과 구분은 없어진 상황이며, 또한 2025년부터 고교 학점제가 도입될 것이라는 예고가 있으므로, 1) 철학 교사, 2) 철학 수업을 하고 싶어하는 교사, 3) 철학 수업을 해야 하는 상황에 놓인 다른 교과 선생님들 간의 상생 및 협력 관계가 중요할 것이라고 생각함.



인문학적, 윤리적인 주제들 또는 시사 이슈들과 엮어 함께 생각해 볼 주제들을 철학 수업에 이끌어와 타 교과와 융합한 수업을 해야 함. 또한 보다 실제적이고 현실에서 꼭 해보아야 할 고민들에 대해 의견을 나누어 봐야 함.

우리, 함께 할래요?



2020 한국철학자연합대회

2020
UCCP

—
한국해석학회

수양(Bildung)개념과 자기이해

-디지털 시대에서 해석학적 치유과정의 정립을 위하여-

손세훈
부산외대

1. 들어가며

이 논문에서는 과거 해석학이 가졌던 종교적 전통에서 시작된 수양(Bildung)이 가지는 외부강요적 의미가 어떻게 근현대를 지나며 다양하게 활용되는지에 대해 다룬다. 수양(Bildung)은 교육(Erziehung)과 유사한 의미를 지님과 동시에 가치관의 형성과정과 사회관계에서 사람이 따라야 할 도덕적 윤리나 규범까지를 포함한다. 문제는 이런 도덕윤리는 개인에게 강요되는 것처럼 보여 ‘수양’의 억압적 성격이 드러난다는데 있다.

기본적으로 수양과 혼용되는 교육개념은 그리스 고전, 특히 플라톤에서 인간의 운명으로 인해, 육체적인 출생 후 잊혀진 순수한 이데아 세계를 찾아나가는 일종의 전환(periaogoge)과정을 나타낸다. 교육에 있어서 소피스트와 같은 궤변주의자들의 급진적인 회의론을 주장하거나 단순히 유용한 지식이라는 관점에 대항하여, 소크라테스와 플라톤은 진리를 위해 노력할 것을 주장했다. 따라서 고대 그리스 시절의 교육의 의미는, 이성개념에 대한 자유로운 관심을 가지고 실천적으로 인간의 탄생 전에 간직한 외부의 사물에서 내면으로 진리를 찾아나가는 것이 된다.

기원전 3세기에 구약의 히브리어 단어 양육(Septuaginta)은 그리스어로 번역되었을 때 중요한 의미 변환이 발생한다. 이는 위에서 말한 그리스어 *paideia*가 말하는 ‘교육’의 의미보다는 주로 ‘교육’을 언급하는 사회의 여러 분야에 관한 것이었다¹⁾. 왜냐하면 특히 이스라엘 민족은 항상 이교도의 위협과 투쟁, 지배 속에서 살아왔기에, 가족의 테두리 안에서 이루어지는 양육의 역할이 중요했기 때문이다. 즉 이스라엘 민족의 양육은 본래 이질적인 이민족과의 경계짓기 속에서 이루어지기에, ‘지시’, ‘훈계’, ‘경고’, ‘제한’ 과 같이 사회가 개인에게 가하

1) Schwenk 1989, 434ff.

는 제약의 의미가 더해지게 된다. 여기서 양육은 주로 보살핌, 교육 및 육성 등의 의미로 이민족과 구별된 ‘도덕적 인격을 갖춘 발달’에 관한 것으로 된다²⁾.

근대에 와서도 수양과 비슷한 의미로 쓰인 ‘계몽’의 역할 역시 단어 의미 그대로 자유로운 이성을 통해 어떤 외부의 사안에 대하여 분명히 이해하는 것을 의미한다. 즉 단순히 문화적인 의미로 예절이나 풍류를 아는 것이 아니라, ‘하는 일과 하지 않는 일’에 대해 분명한 구분을 인격적 차원에서 할 수 있다는 의미이다. 칸트는 실천이성비판에서 평범한 생활 속에서도 일어나는 규범적 의미가 동물적 본능을 억누르기에 중요하다고 믿었고, 이에 대해 합리적으로 갈등하고 결국 사회의 법칙을 따르는 과정에서 우리 자신을 보다 더 좋은 방향으로 이끌 수 있다고 본 것이다.

그리고 바로 이 점에서 개인의 발달이 외부 사회의 윤리나 역사와 맞물려 있되, 다시금 내밀한 개인의 영역을 찾아 돌아오는 해석학적 놀이의 과정이 발견된다고 하겠다.

2. 수양(Bildung)의 의미

칸트나 헤겔도 수양과 교육을 따로 구분하지 않았다. 그러나, 칸트의 교육철학에 있어서 중요한 것은 자기 자신의 내적인 감정과 사회적 근거에 대한 이해를 강조하는 방향에서는 일치한다.

“인간과 신의 차별에 대한 외적인 혐오보다 내적인 혐오가, 사람들의 의견보다 자기존중(Selbstchätzung)과 내적인 존엄이, 말과 감동보다 행위와 실천의 내적 가치가, 감정보다 지성이, 번민하고 소심하며 음울한 기도보다 기분 좋은 상태에서의 명랑함과 경건함이 아동의 교육에서 중시되어야 한다.”³⁾

이처럼 사회적인 강제성을 갖추고 있는 수양은 동물적이고 본능적인 감성을 법칙적인 이성이 속하는 인격성을 갖추도록 지시하고 명령한다. 이처럼 인간들은 자신의 행동에 대한 올바른 근거들을 제시하고, 무엇이 불쾌하고 부조리한 것인지에 배워야 나간다.

2) Herlitz / Kirschner 1987, 493.

3) Kant, Über Pädagoik, 103.

“인간은 그의 이성이 의무와 법칙의 개념들로 높여질 때만 도덕적 존재가 된다. 그럼에도 불구하고 사람들은 인간이 본래부터 모든 악덕들에 대한 충동들을 지니고 있다고 말할 수 있다. 왜냐하면 인간은 그를 자극하는 경향성들과 본능들을 지니고 있기 때문이다. 따라서 인간은 충동이 없으면 순결할 수는 있지만, 덕(Tugend), 즉 자기강제(Selbstzwang)를 통해서만이 도덕적으로 선한 사람이 될 수 있다.”⁴⁾

중요한 것은 유한한 동물적 충동을 가진 인간이 왜 이런 외부 사회의 무한한 법칙이나 규범전체들에 대해 긍정적으로 생각해야 하는가 하는 점이다. 여기서 이러한 이원론적인 외부의 사회규범의 체계와 내부 의지나 충동의 갈등을 해결하는 방법은 자아의 전체적이지만 잠재적인 완전함이 세계에서 차츰 현실화된 것으로 여기는 것이다. 즉 이 세계는 완전하고도 최대한의 종합으로 가능한 세계에 있으며 최선의 상태에 존재한다. 그렇기에 이미 완전한 세계이기에 이런 보편성을 지닌 세계에서 사악하고 나쁜 잘못된 것 파악하고, 왜 그것들이 더 나은 선과 같은 가치들로 채워지지 못하는가 하는 것은 아무런 의미가 없는 질문이 된다. 따라서 이미 완전함을 이룩해 놓은 신적인 의지가 일어나는 결과들을 겸허하게 순종적으로 내면화 시키는 것이 진정한 인식이 된다.

외부의 객관적이고 논리적인 체계가 닫혀지지 않고, 내면의 근원적인 의지에 따라 역사적인 해석으로 실현된다는 것은 이미 라이프니츠의 철학적 방법에 근원을 두고 있다.⁵⁾ 라이프니츠 이래 칸트의 세계 이해 역시 보편성의 표지에 따라 외부 사물들을 관찰하며 차츰 이를 긍정해 나가는 수양의 태도를 이어가고 있다.⁶⁾ 사실 칸트가 인간의 이성으로 설명하려는 신이나 자유와 같은 이념의 현실적인 인식은 이 세상을 살아가며 선험적으로 검증가능한 방식으로 전개되기에, 이는 라이프니츠가 의도와 다르지 않다. 딜타이는 이 문제를 근원적인 사고 안에서, 외적인 객관은 단순히 외부에서 출발하여 내부로 주어지는 형태가 아니라, 이미 내부에 가능태로서 존재한다고 설명하는 식으로 풀어갔다. 또한 근원적이고 완전한 자의식의 내용과 구조를 강조한 내용은 헤겔이 신적인 지성 안에서 총체성을 가져와 연관시킨 규정들과도 완전히 일치한다. 같은 독일관념론자인 셸링의 철학에서도 자연이란 신적인 힘의 ‘원래부터 정해진’ 결과로써 우주를 정리하고자 한 체계인 것이다. 이런 종합의 목적론적 성격으로부터 인간 영혼이 새롭게 근본법칙을 지님과 동시에 자연으로부터 영향받는 일종의 숙명론적인 작용물로 정해지게 된다.⁷⁾

4) Kant, Über Pädagoik, 102.

5) Dilthey, W., GS VIII, 10.

6) Dilthey, W., GS III, 66.

3. 상상력과 수양의 관계 : 딜타이 해석학과 심리학을 중심으로

외부세계의 우연한 사실을 내면의 자아가 발견할 때마다 철학이 주는 일반적인 해결책은 상상력을 통해, 논리적인 내면의 체계에게 우위를 부여하려고 노력하는 것이다.⁸⁾ 근대 독일 관념론이나, 해석학, 현상학적 연구는 모두 이와 유사한 자아론적 출발점을 갖는다. 사실 우연히 발생하는 수없이 많은 사건들에 대해 그 근거들을 찾는 것은 분명히 힘든 일이다. 하지만, 많은 철학자들은 자의식이 유한한 현재를 바탕으로 장애가 되는 요소들을 알아나가고 이를 해결해 나가는 과정은 자아가 지닌 심리적인 힘의 통일성에 기인한다는 식으로 이 문제들을 해결해 간다. 딜타이 역시 자의식의 정립을 통한 직접지로서의 체험의 작용을 각지(Innewerden)라고 부르며, 체험 안에서 인간의 삶의 과정에 대해 즉각적인 인식의 최소의 단위일 뿐만 아니라 최초의 원인이자 최후의 결과로 작용하는 자의식의 독립성을 강조한다. 칸트가 말한 ‘합목적성’이나 셸링의 ‘동일률’처럼 외부 세계를 대립으로서가 아니라, 긍정적으로 생각하는 것은 인간이 지닌 상상력에서 비롯된다고 봐야 한다. 빌헬름 딜타이(Wilhelm Dilthey, 1833 ~ 1911) 역시 자연과학과 대비된 정신과학을 통해 해석학 뿐만 아니라 자의식을 다루는 심리학의 본질과 한계에 대하여 연구하였다.

“자기 인식의 체험은 사물과 실체에 대한 추상적인 개념을 상상력으로 수양하는 기초가 된다. 제한되고, 스스로 제한됨을 발견하는 의지의 체험은 행동, 고통, 힘 그리고 추상적인 인과성 개념을 상상하는 힘의 바탕이라 하겠다.”⁹⁾

이런 자의식의 영역은 내적 자아와 외부 사물의 제한을 경험하고, 추상적인 영혼과 같은 실체와 외부 사물의 존재가 닮아 있다는 유추를 가능하게 하는 상상력에 기반을 두고 있다. 그렇기에 내면의 변화 안에는 이를 순서대로 끄집어 낼 수 있는 심리학에서 말하는 법칙이 놓여 있음을 알 수 있다.¹⁰⁾

“인간은 자신을 비롯한 다른 사람들뿐만 아니라 자연의 본질 자체를 침묵 속에서 어떻게 이해하는지 그 방법을 만들고자 한다”¹¹⁾

7) Dilthey, W., Die geistige Welt. GS V, 176.

8) Dilthey, GS II, 347.

9) Dilthey, GS XX. 156.

10) Dilthey, GS XXIII, 347.

11) Dilthey, GS I, 36.

상상력은 딜타이의 저술 전체에 걸쳐 인간의 삶과 이해에서 개인의 영역에서 벗어나 역사와 사회전체의 이해를 제공하는 생성적인 역할을 한다. 또한 상상력은 자연과학에서 발견되는 탐구방법들 뿐만 아니라, 자연과학의 패러다임의 재검토 및 획기적인 변화 등을 이해하는데에도 일조한다. 이러한 상상력과 연관된 수양(Bildung)개념은 모든 사람들이 지닌 기본상식과 역사이성을 통해 자기이해를 확립해 나가는 방법으로도 정립된다고 하겠다. 또한 인간의 삶은 일상의 이해와 해석을 통한 자기이해 뿐만 아니라 치유와 같은 실천적 영역을 이룬다.

상상력에 관한 많은 논의들이 ‘인문학적 상상력’ 또는 ‘예술적 상상력’이라는 이름으로 진행되고 있는 오늘날 특히 내부에 갇혀진 자신만의 표현을 하기 위해서는 외부로 표현할 내용을 구현하는 상상력 또한 필요하다. 상상력이야말로 다양한 문화 콘텐츠에 자아와 어울리는 내용을 제공할 수 있기 때문이다.

4. 수양을 통한 해석학적 치유 가능성

이러한 수양 개념은 마음의 치유과정과도 맞닿아 있다. 왜냐하면 심리학적 치유는 내면과 외부로 오가는 하나의 놀이로써 외부사물의 관여를 깊이 요구하기 때문이다. 그리고 사람은 이런 외부와의 동질감 속에서 자신의 성장을 촉진시키며, 삶을 풍성하게 하고, 내적 상처를 발견, 치유하는 힘을 가지고 있다고 본다. 몸에 상처가 나면, 스스로가 병을 진단하기보다는, 의사나 타인에게 환부를 보여주고 그의 조언에 따라 치료를 받고, 약을 복용하고 시간을 보내야 한다. 이처럼 상처가 몸이 아니라 정신과 마음에 발생한 경우에도 치유방법은 이와 다르지 않다.

중요한 것은 내면의 마음의 상처를 낫게 하는 기작은 외부의 조건들에 달려 있다는 것이다. 예를 들어 몸의 상처도 완쾌된 이후 생체기가 남듯이 마음의 상처도 그 원인제공자나 외부환경에 놓이게 된다면 다시금 상처의 뿌리가 드러나게 될 수도 있는 것처럼, 외부의 중요성은 크게 인식된다.

가다머 역시 이런 외부와 내부를 오가는 이해의 무한한 반복적 운동을 일종의 놀이로 보며, 놀이하는 사람이 어떤 외부 상황에 참여할 때, 비로소 고유한 자기표현을 하게 된다고 하였다. 특히 놀이는 주로 철학뿐만 아니라 교육학에서도 중요한 개념으로 이해되어 왔다.

“모든 환자는 조심스럽게 대해야 한다. 왜냐하면 그들은 어려운 상황에 놓여있고, 상처받기 쉬운 상황에 있기 때문이다. 이런 중요한 간격에 대한 인식을 확보하기 위해 의사와 환자는 상호이해에 도달할 수 있는 어떤 공통적 근거를 획득해야 한다. 그런 공통적 근거를 의사와 환자 사이에서 유지되는 대화에 의해서만 마련될 수 있다.”¹²⁾

스스로 경험하고 외부의 환경을 해석해 나가는 무한한 이해의 운동은 자신의 감추어진 내면을 온전히 실현해 가는 것이고, 가다머는 이러한 이해의 무한한 운동을 철학의 본래성으로 보았다. 또한 놀이라는 외부의 규칙에 동화되어 과거에 갇힌 자아의 해방과 진정한 자아의 재인식을 경험하게 된다. 이는 마치 외부 예술 작품을 통해 보는 사람으로 하여금 자신의 내면에 대한 재인식을 가져오게 하는 것과도 같다. 그런데 중요한 것은 재인식의 가장 깊은 본질은 이미 알고 있는 것을 단순히 기억하는 것이 아니라, 내면에 대해 자신이 알고 있는 것이 상을 인식하는 것이라는 데 있다. 이처럼 외부 대상에 대해 이미 알려진 어떤 것은 보다 깊은 재인식의 과정을 통해 보는 사람에게 비로소 참된 존재가 되며, 이때 그 대상은 본질적 존재로 드러나게 되는 것이다.¹³⁾

이런 해석학적 놀이의 신체적 활용의 예로 볼 수 있는 오센틱 무브먼트(Authentic Movement)는 캘리포니아의 선구자 댄스 치료사 Mary Starks Whitehouse가 시작했다. 오센틱무브먼트는 융심리학 관점에서 ‘움직임을 통한 적극적 상상(Active Imagination)’이라고 기술된다. 적극적 상상은 칼 융(Carl Jung)이 자신의 현상학적 체험을 통해서 개발한 치료법이기도 하다. 프로이트(Freud)와의 결별 이후 융은 무의식의 총동과 이미지를 따라 진행하는 상징적 놀이를 실현해봄으로써 세계와 자아의 일치를 경험하는 전일성(Wholnes)으로 향하는 적극적 상상이 가지는 힘에 대해 발견하였다.

오센틱무브먼트의 구조는 동작자(Mover)와 목격자(Witnes)의 두 가지 역할로 구분되며, 동작자는 눈을 감고 몸동작을 통해 자유연상을 해나가고, 목격자는 동작자의 경험을 있는 그대로 바라보면서 자신 안에서 떠오르는 것을 알아차린다. 그리고 동작자와 목격자는 각자의 경험을 언어화하면서 자아 의식의 통합과 성장을 이루어간다는 점이다.¹⁴⁾

이처럼 동작자인 내담자의 무의식의 치유를 위해 목격자인 외부요인이 필요하며, 적절한 질문이나 공감적 반영, 혹은 공통의 해석을 시도해 나간다는 점에 주목해야 한다. 동작자 역시 목격자가 관찰한 내용을 이해함으로써 자의식의 통찰뿐 아니라 새로운 외부의 관습을 이행해간다는 점 역시 중요하다. 특히 동작자에게 일어나는 몸의 감각과 정서적 경험을 목격자 자신의 몸을 통해 느끼기 위해서는 외부의 언어와 이해를 통해 신체적 역전이 또는 재전이 된다는 점은 해석학적 치유의 특성을 다시 상기시켜준다고 할 수 있을 것이다.

더 나아가 종교적인 구원 역시 단순히 개인으로 머물지 않고 신앙 안에서의 외부 공동체의

12) 가다머, 『철학자 가다머 현대의학을 말한다』, 202.

13) 가다머, 『진리와 방법 1』, 163-164.

14) 남희경 『현상학적 관점으로 고찰한 심층심리치료로서 오센틱무브먼트의 치유적 경험의 의미』, 예술심리치료연구 제 15권 제 3호, 337.

일원의 역할과 영향력을 강조한다. 이는 슈라이어가 말한 바와 같이 “타자와 통합하고 타자 가운데 존재하려고 하는 방향성”¹⁵⁾이 된다.

5. 나가며

외부세계를 적극적으로 수용하는 수양과 치유의 의미는 오늘날 4차산업혁명으로 대표되는 디지털화 시대에 철학교육적인 차원까지 확대시켜 생각할 때 더욱 큰 의미가 있을 것이다. 예를 들어 철학교육적 측면에서 VR이나 게임 등 다양한 매체를 활용하였을 때 중독이 아니라 ‘자기치유’까지 이르게 하는 수양 개념의 올바른 적용을 생각할 수 있다. 현재 우리는 ‘게임중독’이나 ‘스마트폰중독’이라는 외부 사물에 몰입된 세태에 대해 비판한다. 하지만, 근대 판옵티콘이라는 타자의 자각에서 자아의 새로운 모습을 발견할 수 있듯이 디지털 매체의 발전으로 인하여 감시와 통제를 통해 오히려 내면화를 새롭게 탐구하고 교육할 기회로 생각하는 발상의 전환이 필요한 시점이다. 자연적 시각에서 벗어나서 모든 감시와 통제는 스마트폰의 모니터 안에서 이루어지는 세계를 다시금 재의식하고 해석하며 재편할 발판으로 삼아야 한다. 즉 판옵티콘에서 볼 수 있는 권리를 가진 자와 그 권리를 가진 자들이 어떤 방식으로 권리를 행사하는지를 아는 자들의 싸움이 된 것처럼, 자신을 감시하는 자들이 무엇을 보고 있는지 아주 잘 알고 있다면 새로운 자아의 전환이 가능하지 않을까? 다시 말해 외부 세계의 감시를 통한 내적인 감시의 자각, 즉 역감시를 할 수 있다. 다시 말해 모니터가 보지 못하는 맹점이 무엇인지를 알아가고, 결국 4차산업혁명 시대의 체계 안에서 볼 수 있는 권력을 가진 자와 그 권력을 가진 자들이 무엇을 보는지 등 외부세계를 알아나가는 치열한 내부의 감시가 전개되는 식으로 시대의 변화를 통해서 새로운 자아의 발견이 일어날 수 있다.

감시인가? 치유인가?를 말하기 전에 감시로부터 새로운 내적 치유가 가능하다는 사실을 인식해야 한다. 삶에서도 위기가 올 때는 외부의 변화에 대응하는 다양성의 가치를 스스로 잃어버렸을 때일 것이다. 상처 입은 마음을 회복하기 위해 우리는 상처가 발생한 바로 그 사실과 행위 속으로 들어가야 하지만, 오히려 치유의 가능성은 외부의 문화나 관습을 재해석해 나가고 이를 수양해나가는 과정 속에 있다는 역설을 항상 상기해야 한다.

15) F. D. E. Schliermacher, GL2, § 165.1/445, 최신한 『슈라이어마허에서 용서와 화해』, 철학논집 제54집 2018, p. 14에서 재인용.

참고문헌

- 남희경, 『현상학적 관점으로 고찰한 심층심리치료로서 오센틱무브먼트의 치유적 경험의 의미』, 예술심리치료연구 제 15권 제 3호, 337.
- 최신한, 『슬라이허마허에서 용서와 화해』, 철학논집 제54집 2018.
- 가다머, 한스 게오르크/ 이길우·이선관·임호일·한동원 옮김. 『진리와 방법 1: 철학적 해석학의 기본특징들』. 파주: 문학동네, 2012.
- 칸트, 임마누엘, 칸트의 교육학 강의 Über Pädagoik,, 조관성 역, 철학과 현실사, 서울.
- Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. I-XXIV, Stuttgart-Göttingen 1922-72; ab Bd. XVI besorgt von Karlfreid Gründer(이를 앞으로 GS I, ... 식으로 명칭함.)
- Gadamer, H.G., 『철학자 가다머 현대의학을 말하다』, 이유선 옮김, 몸과 마음, 2002.
- Fischer, W.: Kleine Texte zur Pädagogik in der Antike Baltmannsweiler 1997.
- Herlitz, G./Kirschner, B.: Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden. Bd. II. Frankfurt a. M. 1987. S. p. 491-498.
- Schwenk, B.: Erziehung. In: D. Lenzen (Hrsg.): Pädagogische Grundbegriffe. Bd. 1 Reinbeck b. Hamburg 1989, S. p. 429-429.

정조의 ‘심성론’과 ‘수양론의 전개’*

안효성
대구대

[국문요약]

본 연구는 정조의 심성론(心性論)과 수양론(修養論)에 관한 연구이다. 유학에서 심성론과 수양론이 차지하는 비중을 감안할 때, 정조의 심성론과 수양론을 살펴보는 것은 유학자 정조의 철학과 학문 태도를 이해하는 중요한 기초를 제공한다. 본고에서는 정조 생전에 조선 학계의 쟁점이었던 인물성동이론(人物性同異論)과 성범심동부동설(聖凡心同不同說)의 주제였던 본연지성(本然之性)과 명덕(名德), 본심(本心) 개념을 중심으로 정조의 심성론을 개략적으로 살펴보고, 미발(未發) 개념을 통해서 정조의 수양론이 전개되는 계기를 살펴보았다.

첫째, 정조는 본성론에 있어 인의예지신(仁義禮智信) 오상(五常)의 천리가 만물에 보편적으로 분유되어 있으며 그것이 바로 본연지성이라는 입장을 취했다. 도덕본성의 자연적 평등성을 주창한 그의 본성론은 낙학(洛學)에 가깝다. 둘째, 정조는 명덕을 본심과 일치시키며, 이론적으로는 모든 사람이 똑같이 본연의 순성한 본심을 가지지만, 현실적으로는 사람마다 본심의 발휘가 다르다고 보았다. 그의 본심론은 낙학과 호학(湖學)을 절충했다. 셋째, 정조는 현실적 본심론의 연장에서 사람은 타고난 자질에 따라 미발의 본심 상태도 다르다고 보았다. 그의 미발론은 호학에 가깝다. 호학과 낙학을 종합한 정조의 심성론과 미발관은 그의 수양론의 독특한 계기를 형성하였다.

주제어: 정조, 심성론, 수양론, 본연지성, 본심, 명덕, 미발, 경

* 이 논문은 2017년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2017S1A5B5A07061 827). 또한 이 논문은 한국동서철학회, 『동서철학연구』 제96호, 2000에 앞서 게재된 바 있는 논문임.

1. 서론

조선의 정치와 학문사에 있어 정조(正祖, 1752~1800)는 매우 중요한 위치를 차지하고 있는 인물이다. 군사(君師)를 자임하며 조선의 학계를 관장했던 정조지만 철인왕에 빗대어지는 학자 군주의 이미지와 역사적 기록이 보증하는 그의 걸출한 학문 이력, 그리고 그가 남긴 방대한 개인 문집 『홍재전서(弘齋全書)』의 존재에도 불구하고, 정치가 정조의 면모에 비해 사상가나 철학자로서 정조의 면모는 충분히 연구되고 있지 않은 것이 사실이다.

조선의 역대 왕들이 어린 나이 때부터 서연과 경연 등을 통해 체계적이고 심도 있는 유학 교육을 받아가며 학문에 전념하지 않을 수 없었던 환경 탓도 있지만, 특히 정조는 그 어떤 왕보다도 더 학문에 전념하여 높은 성취를 이루었던 탁월한 유학자요 성리학자였다. 정조는 재위 기간 중 유력한 학자 관료들과 더불어 여러 학문적 토론을 주도하였고, 치밀한 연구와 창의적 발상을 통해 정약용을 위시한 훗날 대가의 반열에 오른 고명한 학자들에게 학문적 영감을 촉발하는 등 소위 실학자들은 물론 노소론 남인 등의 당색을 가리지 않고 동시대 학계에 적지 않은 영향을 미쳤다.

따라서 정조의 유학 사상과 철학을 정치적 맥락을 떠나 조명하는 것은 의미 있는 일이 아닐 수 없다. 본 연구는 정조의 심성론(心性論)과 수양론(修養論)에 관한 연구이다. 유학에서 심성론과 수양론이 차지하는 비중을 감안할 때, 정조의 심성론과 수양론을 살펴보는 것은 유학자 정조의 철학과 학문 태도를 이해하는 중요한 기초를 제공할 것이다. 다만 심성론도 수양론도 각각 그 자체로 규모가 방대하고 내용이 만만치 않은 만큼 이번 연구에서 양자를 모두 체계적이고 상세히 다루는 것은 무리일 것이다. 따라서 본고에서는 정조 생전에 조선 학계의 뜨거운 이슈였던 인물성동이론(人物性同異論)과 성범심동부동설(聖凡心同不同說)의 주제였던 본연지성(本然之性)과 명덕(名德), 본심(本心) 개념을 중심으로 정조의 심성론을 개략적으로 살펴보고, 미발(未發) 개념을 통해 정조의 수양론이 전개되는 계기를 살펴보는 것으로 국한할 것이다.

연구는 2장 ‘인물성동론적 본성론’에서 정조의 본연지성에 대한 입론을, 3장 ‘동이론절충적 본심론’에서 정조의 명덕본심론을, 4장 ‘성범심동부동론적 미발론’에서 정조의 미발심체와 공부론의 관점을 차례대로 다루는 방식으로 진행할 것이며, 정조의 본성론과 본심론을 합한 심성론에 대한 부분은 정조의 문집 『홍재전서』 중의 『증전추록(曾傳秋錄)』을 중심으로, 정조의 수양론의 주요 계기가 되는 미발론에 대한 부분은 『홍재전서』 중의 『경사강의(經史講義)』 「대학(大學)」과 「중용(中庸)」 일부를 중심으로 살펴볼 것이다.

2. 인물성동론적 본성론

『중용』은 『역경(易經)]과 함께 유교의 도덕생명관의 요체를 담고 있는 경전이다. 그런데 『중용』이 전개하는 만물 평등의 우주적 본성론은 『맹자(孟子)]에 등장하는 존재론적 차이의 본성론과 충돌하는 측면이 있고, 이점은 도덕의 원리가 우주만물의 보편적인 원리인지 인간에게만 갖추어진 고유한 본성인지에 대한 오랜 의심과 논란을 야기했다. 게다가 도학(道學)의 시대에 들어 두 경전의 쟁점 내용에 대한 주자(朱子)의 주석까지 논리적 모순을 더하게 되면서 이기심성론(理氣心性論)을 둘러싼 이론적 논쟁은 심화되었다. 특히 조선에서는 그 논쟁이 더욱 첨예해져 오랜 기간에 걸친 인물성동이논쟁으로 발전해왔고 유교적 수양론이 한층 심오해지는 결과로까지 이어졌다.

정조는 조선에서 ‘인물성동이논쟁’과 ‘미발심체본선유선악논쟁(未發心體本善有善惡論爭)’, ‘성범심동부동논쟁’과 같은 심성과 수양에 관한 논쟁이 절정에 달해 있던 시기에 군림했던 왕이다. 때문에 정조의 유학 공부와 심성론, 수양론의 형성에는 조선 유학계의 관련 학설들이 영향을 미치지 않을 수 없었다. 비록 정조가 유림의 전문적 논쟁에 직접 개입하지는 않았지만, 군주의 신분이면서도 당대의 고명한 일급 유학자였던 정조의 인간관과 공부론, 혹은 심성론과 수양론을 살피기 위해서는 당시의 인물성동이론이라든가 성범심동부동설, 미발심체설 등의 내용과 맥락을 이해하지 않을 수 없다.

우선 사람과 사람 이외의 사물이 지닌 본연지성이 같은가 다른가를 따지는 데서 시작되었던 인물성동이논쟁의 논리적 요지는 다음과 같이 정리해 볼 수 있다.

성리학에서는 이일태극(理一太極)과 기(氣)를 통해 자신을 구현하는 이(理), 곧 분수이(分殊理)의 관계가 중요한 형이상학적 문제로 자리 잡는다. 이때 분수이는 이 자체가 아니라 현실 속에서의 이로서, 기라는 현실적 계기 안에 내재한 본성[性]이기도 하다. 그런데 이를 싣고 있는 그릇과도 같고 이의 잠재성을 실현시킬 수 있는 현실적 계기이기도 한 기는 청탁수박(淸濁粹駁)이라는 균열적 다양성을 가진다. 따라서 ‘본성’ 역시 그러한 균열적 다양성으로부터 자유로울 수 없다. ‘본성’ 개념에 내포한 이러한 긴장이 조선 성리학의 역사에서는 인물성동이론으로 쟁점화된다.

본성은 이일태극의 본체 세계와 기질(氣質)의 현실 세계를 연결하는 매개[各具太極]다. 그런데 성리학의 관점에서 본체는 반드시 기를 통해 현실화되지 않으면 안 된다. 자기완결성으로서의 본체, 현실 세계와 무관한 본체는 성리학에서는 이단시되었다. 성리학에서 본체는 오직 현실 세계의 본체로서만 의미 있는 것이었다. 현실 세계상의 본체가 되기 위해 필요한 계기가 바로 기이다. 이런 구도에서 성(性)은 바로 현실 세계 속의 본체를 일컫는 개념이 되는

것이며, 다른 방식으로는 ‘기 속의 본체-이’라고 말해 볼 수 있다. 그것을 통해 현실 세계는 본체에 그 근원을 가진 것이 되며, 또한 본체는 그것을 통해 이 현실 세계에 자신을 실현하는 것이다. 현실 세계 속의 본체, 곧 본성에 대한 해명의 문제, 또는 본체를 담지하고 있는 현실 세계에 대한 이해의 문제는 곧 기에 대한 해명의 문제로 귀결된다.

‘인물성이론(人物性異論)’의 경우 그 기를 일차적으로 형기(形氣)로 이해한다. 기의 물질적, 신체적 구성요소로서의 측면을 주목하는 것이다. 기는 우리에게 주어진 신체적 조건으로서, 유(類)적 다양성을 가져온다. 이렇게 보면 ‘본성’은 존재론적으로 이 자체와 동일한 차원의 것은 아니다. 기질의 편차가 유적 다양성을 가져오고, 본성은 그러한 기질적 맥락의 영향을 받아 역시 존재자들의 범주인 유의 특성[性]이라는 다양성 차원으로 성립한다. 그리고 이때 인의예지의 도덕 원리인 이는 인간만의 고유한 본성이 된다. 또한 마음의 문제와 관련해서 마음도 현실 존재이며 본질적으로 기로 이루어진 한, 그것은 미발의 상태에 있을 때조차 기질의 편차에서 자유롭지 못하므로 인물성이론자들은 심(心)이 순선하지 않다고 보았다. 인물성이론의 입장에 선 학자들은 대개 호서지방(충청도)을 중심으로 활동했던 노론 유학자 집단을 일컫는 호학(湖學)에 속했다.

‘인물성동론(人物性同論)’ 측에서는 ‘본성’과 관계하는 기를 심기(心氣)의 차원에서 이해하였다. 심기는 형기 혹은 기질과는 구별되는 심리적 현실로서의 기라 할 것이다. 동론은 마음이 아직 외물과 접하지 않은 순수한 상태인 미발 상태, 곧 심기가 허령불매(虛靈不昧)하고 지각형연(知覺炯然)한 상태에서 현실상에 드러나는 본체가 바로 본성[性]이라고 주장한다. 그렇다면 미발 상태에서 자신을 드러내는 본성은 본체 자체와 현실적으로는 구별되지 않는다. 따라서 이들에게서 본성은 현실적으로 이(理)와 같은 것으로 인(人)과 물(物) 사이에 본성상의 구분은 없는 것으로 이해된다. 또한 바로 그러하기에 인물성동론자들은 순선함이 마땅한 마음의 미발을 매우 중시하였다. 인물성동론의 입장에 선 학자들은 대개 한양을 중심으로 활동하는 노론학과를 가리키는 낙학(洛學)에 속해 있었다.¹⁾

인물성동이논쟁과 관련하여 정조는 기본적으로 직접적 개입을 자제하는 신중한 태도를 보였고 학계에서 해당 논쟁이 격화되는 것에 대해서도 부정적인 시각을 가지고 있었다.

근년에 호학과 낙학의 여러 유학자들이 인성(人性)과 물성(物性)이 모두 인·의·예·지·신 오상(五常)을 갖느냐 하는 문제와 심체(心體)에 기질(氣質)이 있느냐 없느냐 하는 문제를 놓고 쟁론하여 하나의 큰 학설을 이루었으니, 이는 진실로 이기심성(理氣心性)의 총체적인 두

1) 이에희, 『조선후기 인성·물성 논쟁의 연구』, 고려대학교 민족문화연구원, 2004, 82-106쪽 참조.

뇌처가 되는 것이다. 그러나 나는 이에 대해 일찍이 언급한 적이 없었으니, 명리(名理)를 쉽게 말할 수 없어서일 뿐만 아니라, 진실로 어느 쪽을 편들고 어느 쪽을 배제하는 사이에 다툼의 실마리를 키울까 두려웠기 때문이다.²⁾

사람과 사물이 각각 오상(五常)을 갖추었다는 것은 이(理)를 주로 하여 말한 것이고, 식물의 본성이 짐승과 다르고 짐승의 본성이 우리 사람의 본성과 다르다는 것은 이와 기(氣)를 겸하여 말한 것이다. 두 설이 각각 일리가 있는 만큼 정말로 잘 중립적인 관점에서 차분히 강론해야 하지, 후대의 학자들이 감히 경솔하게 비난하지는 말아야 한다.³⁾

위와 같이 정조는 양쪽 설에 각기 장점이 있음을 인정하고 지나치게 억견에 빠진 논쟁은 지양해야 할 것이라고도 충고했다. 그런데 사실 정조는 심성론적 입장에서 마냥 중립적이거나 판단유보적이기만 한 것은 아니었다. 정조는 실제로는 본성론에 있어 낙학, 즉 인물성동론적 입장에 더 가까운 판단을 간접적으로 내리고는 했다. 가령 『증전추록』⁴⁾에서 정조는 규장각 각신 윤행입(尹行恮)과의 대화를 통해 다음과 같은 견해를 피력하였다.

[윤행입] 하늘이 백성을 내리면 이미 인의예지(仁義禮智)의 성을 그들에게 주지 않음이 없으니, 소위 성이란 『서경』의 ‘강충(降衷)’과 『중용』의 ‘천명(天命)’이 이것일 뿐으로, 예로부터 지금까지 요순임금이나 거리의 보통사람이나 성은 한가지였습니다. 그런데 주지는 또 “하늘이 백성을 낳음에 각기 성을 부여하였다.” 하였으니, 대저 각기라는 말은 한결같지 않음을 이릅니다. 그러므로 변화를 말함에 있어서는 각기 성명을 바르게 한다고 하고, 상하를 말함에 있어 각기 그 부류를 따른다고 하였으니, 사람은 사람과 같고 사물은 사물과 같은 의 분계점이 되는 곳입니다. 그런데 이미 ‘백성을 낳는다’고 하고 또 ‘각기 부여한다’고 한 것은 무엇을 말하는 것입니까? 기 한쪽만을 따로이 가리키고 본연에는 미치지 않기 때문인지요?…….

[정조] 하늘이 내려주고 명한 것이 모두 이이니, 이는 단지 태극일 뿐이다. 여기에서 “각

2) 『弘齋全書』卷165, 『日得錄』 5, 『文學』 5, “近年湖嶺諸儒, 以人物五常心氣質之說, 互相辨難, 成一大案, 此誠理氣心性之總會頭腦, 而予則未嘗說及於此, 非但名理未易說, 誠恐對印之間, 長其爭端.”

3) 『弘齋全書』卷164, 『日得錄』 4, 『文學』 4, “人物各具五常者, 主理而言也, 草木之性, 異於禽獸, 禽獸之性, 異於吾人之性者, 兼理氣而言也, 兩說各有見處, 正好平心講論, 有非新學後生所敢輕易詆謗.”

4) 『증전추록』은 정조가 규장각 각신 윤행입(尹行恮)과 『대학』 및 『중용』에 대해 토론 문답한 것을 기록한 것으로, 정조의 문집인 『홍재전서』에 실려 있다. 대화 상황이 신료의 질문에 정조가 가르침을 내리는 방식이므로 정조의 견해가 비교적 잘 나타나 있으며, 시기적으로도 정조 승하 1년 전인 1799년에 있었던 토론이기에 정조 만년의 정론을 반영한다 할 수 있다.

기 성을 부여하였다.”고 말한 것은 각각 하나의 태극을 갖췄다는 말과 같다. 그대의 설에서 각(各) 자를 ‘한결같지 않다’라고 풀이하여 이처럼 의심을 일으켜 조목조목 물었는데, 나는 꼭 그렇지는 않다고 생각한다. 이 각이란 글자는 각색(各色)이나 각양(各樣)의 각과는 달라 분(分) 자의 뜻을 가지고 있다. 하늘이 이 이치를 만물에 고루 나누어 주었는데, 사람은 온전하게 가져서 스스로 밝히고 그 외의 존재자[物]는 치우치게 얻어서 간혹 통하니, 온전하거나 치우친 것이 서로 같지 아니한 듯이 보이지만, 사람에게는 이렇게 부여하고 사물에 대해서는 저렇게 부여한 것이 아니다. 그것을 나누어 주는 이치는 진실로 같지만 그것을 받는 대상에게서 차이가 나타나니, 이것은 기의 영향을 받기 때문이다. 그대가 만약 고르게 나누어 준다는 의미를 안다면 각 자의 의미를 저절로 확 깨닫게 될 것이다.⁵⁾

이 토론은 먼저 윤행임이 『서경』의 ‘강충’과 『중용』의 ‘천명’을 거론하며 그것이 모두 하늘이 내린 차별 없는 보편적 본성에 관한 얘기임에도 주자가 “‘각기’ 성을 부여하였다”고 주석한 것이 모순적으로 보인다는 취지의 의문과 함께, 혹 그것이 본연지성을 제외한 기질지성(氣質之性)만을 ‘별도로 가리킨 것[單指]’⁶⁾이어서 그런 것이겠냐는 질문을 던지며 시작된다. 이때 정조는 하늘이 각기 ‘그 성을 부여하였다[各與以性]’라고 할 때의 ‘각’을 각색이나 각양의 각처럼 차별화의 뜻을 가진 것이 아니라 ‘분(分)’ 자의 뜻이라 답함으로써, 동일자 혹은 동일한 가치의 분류로 주자의 진술을 해석한다. 이것은 사실상 인물성동론적 입장이다.

인물성동론자들은 성이 기(氣)의 다양한 구체성 속에 들어있는 것이라고 인정하면서도 성은 어디까지나 태극이고 천명인 리와 동일한 본체이기 때문에 그 본질이 기의 영향으로 바뀌지는 않는다고 본다. 다만 그 본체가 기를 타고 유행해 만물에 품부되는 과정에서 기질과 뒤섞여 수많은 종류의 성, 즉 기질지성이 되어 나타나며 이로 인해 성의 본래 모습인 성의 본체는 볼 수가 없다. 동론에서는 기질을 섞지 않고 혼연히 완비된 상태에 있는 것만을 성의 본체라 간주하여 본연지성이라 하는데, 무망하고 지선한 인의예지(신)가 본연지성의 실제적 내

5) 『弘齋全書』卷126, 『曾傳秋錄』, 「序」, “[尹行恉] 天降生民, 則既莫不與之以仁義禮智之性, 夫所謂性者, 『書』之降衷, 『中庸』之天命是耳, 往古來今, 堯舜與路人一也, 而朱子又曰‘天之生民, 各與以性’, 大抵各之爲言, 不一之謂也, 故言變化則曰各正, 言上下則曰各從, 卽人與人同, 物與物同之所以爲分界之處, 而既云生民, 又云各與者何謂也? 單指氣一邊而不及本然之故歟? …… [正祖] 降之命之者皆理也, 理只是太極, 此云‘各與以性’, 猶言各具一太極, 來說之訓‘各爲不一’, 而有此起疑而條問者, 吾意則以爲未必然, 此各字異於各色各樣之各, 帶得分字義, 天以此理, 均分萬物, 人則全有而自明之, 物則偏得而或通焉, 全與偏之若相不然者, 非是於人如是付子, 於物如彼賦與也, 分之之理固固然, 而受之者有殊, 爲氣所使也, 尊若認得均分之義, 則各字之義, 自當躍如.”

6) 당시 인물성이론자들은 선유(先儒)들의 성(性) 개념 언급이 기질지성과 본연지성을 모두 포함하고 있을 때와 둘 중 한 가지만을 염두에 두고 사용될 때의 차이가 있는 것이라고 생각하였다. 따라서 그들은 성의 두 가지 개념의 차이를 식별하기 위하여 ‘겸지(兼指)’와 ‘단지(單指)’란 용어를 사용하였는데, 전자는 기와 이를 함께 감안하여 성을 칭할 때 사용하였고 후자는 기나 이 둘 중 한 가지 차원의 성을 지칭할 때 사용하였다. 이해희, 앞의 책, 66-67쪽 참조.

용이 된다.⁷⁾

계다가 정조는 이러한 이일분수적 인물성동론을 왕권에 빗대 설명함으로써 설명의 효율을 높임과 동시에 이일지이(理一之理)에 절대적 왕권을 해당시킴으로써 자신의 입지를 강화하기도 한다.

대저 이 이(理)는 처음에는 하나였다가 흩어져 만 가지가 되고 다시 하나로 합해지는 것이니, 천자가 그것을 본받아 다섯 가지 신표[五瑞]를 다섯 등급의 제후에게 나누어 주었다가 그들이 천자를 알현할 때 앞서 나누어 주었던 것을 거두어 모아 모규(瑁圭)으로써 합하여 믿을 수 있는지를 확인하였다. 옛날 하우씨(夏禹氏)가 천하에 임금 노릇할 때에 옥백(玉帛)을 가지고 조정에 인사하러 온 제후국의 수가 헤아릴 수 없었으니, 나누어 주기 때문에 거두어 들일 수 있었던 것이다. 각기 그 성을 부여한 까닭을 알고자 한다면 어찌 능히 그 성을 다 하는 곳에서 잘 살피서 일리(一理)가 고루 나누어졌다는 것을 깨닫지 않겠는가? 그러므로 일리(一理)는 모규이고 성(性)은 오서(五瑞)이니, 제후에게 나누어 주는 것은 각기 그 성을 부여하는 것과 같고, 거두어 합했을 때 어긋남이 없는 것은 능히 그 성을 실현하는 것과 같다. 이와 같다면 만국(萬國)의 옥(玉)은 모두 4치의 모(冒)에서 나오는 것이며, 이 모를 잡아 확인하는 자는 오직 한 사람이다. 지금 만국의 다섯 등급 제후의 환규(桓圭), 포벽(蒲璧) 등이 각각 그 제도를 달리한다는 것 때문에 또한 나누어 주기를 고르게 하지 않았다고 말할 수 있겠는가? 일이관지(一以貫之)의 뜻과 만천명월(萬川明月)의 비유를 나는 여기에 정확히 일치시킬 수 있겠다.⁸⁾

정조는 태극의 이치가 만물에 동등하게 부여된 만큼 인간의 도덕본성은 논리적으로는 모두에게 평등하게 주어진 것으로 이해하였다. 정조가 일이관지⁹⁾와 만천명월¹⁰⁾의 비유를 이

7) 『杞園集』, 卷15, 「答李仲謙」, “蓋曰理則元亨利貞備矣, 而此則所謂本體者也, 但此本體乘氣流行賦與萬物爲千般萬種底性, 而不可見其本來面貌, 故於是乎就其中, 不雜氣質而指其渾然完具者而名之, 此是性之本體耳. 其目則仁義禮智而無妄而至善者也.”

8) 『弘齋全書』, 卷126, 『曾傳秋錄』, 「序」, “大抵是理也, 始一散萬, 復合于一, 天子則之班五瑞于五等諸侯, 及其肆覲, 輯其前所班者, 以瑁圭合而驗其信然. 昔夏禹氏君天下也, 執玉帛者萬國, 惟其班之, 是以輯之. 欲識各與其性之所以, 蓋於能盡其性處諦看, 而覺得一理之均分耶? 故曰一理瑁圭也, 性五瑞也, 班於諸侯, 如各與其性, 輯而合之無錯, 如能盡其性也. 若是則萬國之玉, 皆出於四寸之冒, 而執此冒而驗之者, 惟一人. 今以萬國五等之桓圭蒲璧等, 各異其制, 亦可謂之班之不均乎? 一貫之旨, 萬川之喻, 吾於是乎無間然.” 정조가 본연지성에 대한 인물성동론적 입장을 견지함은 그 밖에도 매우 다양한 곳에서 확인된다.

9) 『論語』, 「里仁」, “子曰: ‘參乎! 吾道一以貫之.’ 曾子曰: ‘唯.’ 子出. 門人問曰: ‘何謂也?’ 曾子曰: ‘夫子之道, 忠恕而已矣.’”; 같은 책, 「衛靈公」, “子貢問曰: ‘有一言而可以終身行之者乎?’ 子曰: ‘其恕乎! 己所不欲, 勿施於人.’”; 같은 책, 같은 곳, “子曰: ‘賜也, 女以子爲多學而識之者與?’ 對曰: ‘然, 非與?’ 曰: ‘非也, 子一以貫之.’”

10) 『弘齋全書』, 卷10, 「序引」 3. ‘萬川明月主人翁自序’, “月一也, 水之類萬也, 以水而受月, 前川月也, 後川亦月也. 月之數與川同, 川之有萬, 月亦如之. 若其在天之月, 則固一而已矣.”

(理)와 성(性)의 관계에 대한 최적의 설명으로 여기는 것은 그가 존재자의 도덕본성을 원칙적으로 평등한 것으로 인지하고 있었음을 분명하게 보여준다. 그럼에도 불구하고 정조는 위계적이고 정치적인 비유를 통해 이일분수를 설명하고 있는 것에서 알 수 있듯이, 다른 한편으로 도덕본성에 대한 완전한 실현이 현실에서 사람들 간에 정말로 평등하게 이루어진다고까지는 생각하지 않았다. 그리고 바로 이런 생각이 『중용』의 미발시 경(敬) 공부에 대한 그의 해석으로 이어진다. 이에 대해서는 4장에서 차차 상론할 것이다.

3. 동이론절충적 본심론

정조가 인물성동론적인 태도를 취했다면, 정조의 토론자였던 윤행임은 인물성이론의 입장에서 있었다. 윤행임은 정조에게 다음과 같은 질문을 연이어 던진다.

하답해 주신 내용 중에 ‘사람은 온전히 가져서 스스로 그것을 밝히고 그 외의 존재자(사물)는 치우치게 얻어서 간혹 거기에 통한다’는 것에 대해서는 신은 다시 의논드릴 것이 없습니다. 원초적 태극의 이치는 사람과 사물이 같지만 인의예지를 부여받은 것이 사물은 온전하지 못하니, 기질이 치우치면 이(理) 또한 치우친다는 것은 옳습니다. 만약 지각하고 운동하며 추운지 따뜻한지 알고 배고픈지 배부른지 아는 것이 사람이나 사물이나 일찍이 다름이 없다는 것 때문에 마침내 ‘인의예지가 고르게 나누어지고 함께 부여되었다’고 한다면, 어떻게 그럴 리가 있겠습니까? 소가 밭 갈고 말이 짐 나르며 개가 밤에 집 지키고 닭이 새벽을 알리는 것은 모두가 저들의 본연으로, 기질에 구속되어 사람과 같지 않은 것이 아닙니다. 그렇다면 주자가 말한 ‘만물이 체(體)를 달리하는 것을 보면 기(氣)는 오히려 서로 가까워도 이(理)는 절대 같지 않다’는 것이 옳지 않겠습니까?¹¹⁾

윤행임은 원초적 태극의 이치는 인물 간에 차이가 없이 주어져 있으나 구체적인 인의예지를 부여받는 데 있어서는 그것을 온전히 부여받는 사람과 온전히 부여받지 못하는 사물 간에 차이가 있으며, 그러한 일이 발생하게 되는 원인은 기질의 수준 차이라고 보고 있다. 그리고 기의 제약은 자연히 기에 내재된 이의 제약을 동반하며, 보편적이고 온전한 태극의 이와는 달리 치우친 이를 출현시켜, 소가 밭 갈고 말이 짐 나르고 개가 밤에 집 지키고 닭이 새벽을 알

11) 『弘齋全書』, 卷126, 『曾傳秋錄』, 「序」, “下答中‘人則全有而自明之物則偏得而或通焉’者, 臣無容仰議矣. 原初太極之理, 人與物司也, 而仁義禮智之稟, 物不得全, 則氣之偏, 理亦偏者是也. 若以知覺運, 動知寒煖識飢飽, 人與物未嘗有不同, 遂謂‘仁義禮智之均分而共賦’則豈有是耶? 牛之馱馬之載, 犬之司夜雞之司晨, 皆渠本然, 非拘於氣質, 而與人不同者. 則朱子所謂‘觀萬物之異體, 氣猶相近而理絕不同’, 不其然乎?”

리는 것과 같은 여러 유적 존재들의 차이를 결정하는 차별적 본연지성을 있게 하는 것이라고 설명한다.

이것은 이율곡(李栗谷)의 이통기국(理通氣局)의 차원에서 보자면 현상계로 구체화되기 이전의 이통의 이를 ‘천명(天命)’으로 보고 기국에 의해 구체적 현실로 존재하는 만물에 내재된 이를 ‘성(性)’으로 간주해 두 가지 이를 구분하면서, 존재자들의 존재론적 차이를 직접 결정하는 것은 기질이 아닌 기에 부여된 이, 곧 기질의 제약하에 있는 이라고 보고 그것을 본연지성이라고 부르는 ‘인물성이론’을 따른 것이다.¹²⁾

이에 대한 정조의 하답은 다음과 같았는데, 이때의 정조는 윤행임의 견해를 바로 논박하기 보다는 이론과 동론이 모두 각기 일리 있음을 시사한다.

어떤 이는 “인물(人物)의 본성은 같지 않음이 없지만 ‘성을 따르는 도[循性之道]’는 같지 않다. 성과 도가 다르다고 한다면 감히 알 바가 아니지만, 같다고 한다면 인물의 도는 다른 데 성이 어떻게 같을 수 있겠는가?” 하고,¹³⁾ 어떤 이는 “인물로써 말한다면, 유일한 근본의 두뇌처는 아득히 홀로 빼어난 것을 가리키기 때문에 같은 것이니, 이것을 천명지성(天命之性)으로서 이(理)의 근본이 된다 하는 것이다. 만수(萬殊)의 분파(分派)는 사물에 드러나는 것을 가리키기 때문에 다르니, 이것을 술성지도(率性之道)로서 이(理)의 만수가 된다 하는 것이다.” 하였다.¹⁴⁾ 주자가 말하기를, “인(人)과 물(物)이 모두 천지의 이치를 얻어서 성을 갖추고 모두 천지의 기를 얻어 형(形)을 갖춘다. 같지 않은 점은 유독 사람만이 그 사이에서 형기(形氣)의 바름을 얻어 능히 그 성을 온전히 하는 것이다.” 하였으니, 혹자들의 설은 모두 주자의 이 가르침에서 비롯된 것이다. 만약 앞서 답한 내용 가운데 ‘온전히 가져 스스로 밝힌다’는 것과 ‘치우치게 얻어서 가끔 통한다’는 내용을 자세히 본다면 내가 말한 ‘온전히 가져졌다’와 ‘치우치게 얻었다’는 것이 이(理)를 가리키는지 기(氣)를 가리키는지 자연히 분명하게 드러날 것이니, 오직 보는 자가 스스로 깨닫는 데 달렸다. 나는 격물치지의 공부에 아직도 나날이 열중하고 있기에 도(道)와 기(器)를 세밀히 분석하는 일은 입을 세 겹으로 봉하라는 경계에 부치고자 하니, 이는 부자가 말을 드물게 한 뜻을 깊이 취한 것이다.¹⁵⁾

12) 『屏溪集』, 卷50, 「行狀」, “若言性理之分, 理即理, 理通之理也, 性即氣, 氣局上理也.”; 『南塘集』, 「朱子言論同異攷」, “蓋理賦於氣中然後方爲性, 故曰因氣質而言.”

13) 이것은 인물성이론의 입장이다.

14) 이것은 인물성동론의 입장이다.

15) 『弘齋全書』, 卷126, 『曾傳秋錄』, 「序」, “或曰‘人物之性無不同, 而循性之道不同. 性與道以爲異則非敢知, 以爲同則人物之道異矣, 性安得同乎?’ 或曰‘以人物言之, 一本頭腦, 則指迥然孤獨故同, 此謂天命之性, 爲理之本也. 萬殊分派則指著於事物故異, 此謂率性之道, 爲理之萬殊也.’ 朱子曰‘人物同得天地之理以爲性, 同得天地之氣以爲形. 其不同者, 獨人於其間, 得形氣之正而能有以全其性’, 或者之說, 皆由於朱子此訓. 若以前答中全有而自明與偏得而或通云云, 子細看

사실상 동론의 입장에서 있는 정조지만, 이 대목에서는 “인(人)과 물(物)이 모두 천지의 이치를 얻어서 성을 갖추고 모두 천지의 기를 얻어 형(形)을 갖춘다. 같지 않은 점은 유독 사람만이 그 사이에서 형기(形氣)의 바름을 얻어 능히 그 성을 온전히 하는 것이다.”라고 한 주자의 말에 해석의 여지가 많은 만큼, 동론적 이해와 이론적 이해가 각각 생겨날 수 있다고 인정하는 것으로 보인다. 다만 곰곰이 생각해 깨우치면 정조 자신이 “사람은 온전히 가져서 스스로 밝히고, 사물은 치우치게 얻어서 가끔 통한다.”고 한 것이 만물에 고르게 나누어진 이를 가리킨 이야기임을 알 수 있을 것이라고 암시함으로써, 간접적으로 동론을 지지하고 있다. 그러나 동시에 그와 관련한 형이상학적 탐구에 깊이 빠져드는 것을 극히 경계하고 있음도 알 수 있다. 그리고 이것은 정조의 일관된 학문 태도이기도 하지만, 당색에 따른 이념적 분쟁이 반영된 인물성논쟁의 정치적 민감성을 고려하여 해당 논의에 가급적 적극 개입하는 것을 정조가 꺼린 탓이기도 하다.

정조는 그 외에도 본성과 마음에 대한 논의에서 기본적으로 동론적 관점을 견지하면서도 미묘하게 정통적인 동론과는 다른 시각을 보여줌으로써 동론과 이론 사이에 균형을 잡는 것처럼 보인다. 앞선 『증전추록』 「서」의 대화 내용을 통해 주로 성(性)에 대한 정조의 동론적 견해를 살펴볼 수 있었다면, 『증전추록』 속 『중용』 경(經) 1장과 전(傳) 수장(首章)의 내용에 대한 토론에서는 그와는 좀 논조가 다른 심(心)에 대한 정조의 견해를 확인할 수 있다.

윤행임이 물었다.

명덕(明德)이란 심(心)이 성정(性情)을 통할하는 것입니다. 근세의 학자들은 대부분 명덕이 심만을 가리키는 것이라 생각하였습니다. 그러므로 그 설에 “허령불매하여 못 이치를 갖추고 만사에 응하는 것은 본연지심(本然之心)이고 기품에 구속받는 것은 기질지심(氣質之心)이다.”라고 했으니, 아, 이것이 무슨 말입니까! 대저 심이란 기(氣)의 혼백이고 성(性)의 성곽인데, 도리어 어찌 본연과 기질을 논할 게 있다는 말입니까. 정말 학자들의 말과 같다면 순임금이 말한 인심(人心) 도심(道心)도 두 개의 심체(心體)에서 나와, 사람마다 각기 인심의 심과 도심의 심을 갖추고 동쪽과 서쪽에 우뚝 마주 보고 서서 두 진영이 대치하듯 서로 대적해야 할 텐데, 어찌 그럴 리가 있겠습니까.

주자는 심과 성을 분별하여 “성은 태극이 되고 심은 음양이 된다.”고 하였으니, 어찌 성을 이로 삼고 심을 기로 삼은 게 아니겠습니까? 물을 담은 그릇에 비유하자면 그릇은 심이고 물은 성입니다. 영각(靈覺)만을 믿어 본심(本心)으로 여기는 것은 불교에 더욱 이치가 가까

得, 則吾所謂全有與偏得之指理指氣, 自有溷渭存焉, 惟在覽者自得. 吾於致格之工, 尚在日有孳孳之中, 道與器之分毫剖析, 竊附三緘之戒者, 深有取於夫子罕言之義耳.”

위 본질을 크게 어지럽히는 경우입니다. 그러므로 정자와 주자를 전후로 하여 군자의 대도(大道)에 대해서 듣기를 유찰원(游察院), 여급공(呂汲公)과 같은 사람들도 이미 불교로 마구 내달려갔다는 탄식이 있었고, ‘누각에서 내려오는 순간 크게 깨달았다’고 한 육구연(陸九淵)과 ‘거리에 가득한 사람이 모두 성인이다’라고 한 왕양명(王陽明)에 이르면 움쩍거릴 줄 알고 영기를 지닌 존재면 모두가 불성(佛性)을 갖춘 게 되어, 온 세상 사람들이 서역(西域)의 이단에 들어서게 되었습니다.¹⁶⁾

윤행임은 성론에 이어 심론에서도 허명한 지각능력만 가지고 본심이라고 해서는 곤란하다는 호학계 인물성이론의 입장을 고수한다. 윤행임에 의하면 심은 기질지심과 본연지심 혹은 도심과 인심이라는 두 개의 심으로 나뉘어 있을 수 없고, 본질적으로 성만이 이고 심은 성과 정을 감싸 안은 기이기 때문에 심만으로는 기질을 초월한[超形氣] 명덕이 될 수가 없다. 윤행임은 오직 심통성정이 성립하는 데에서만 명덕이 존재하는 것이라고 본다. 이론의 심론과 명덕관에서는 본래 성의 존재와 마음의 사려미맹(思慮未萌) 상태가 중요하게 취급된다.¹⁷⁾

윤행임의 주장과 질문에 대해 정조는 율곡 설의 연장에서 답하는데 기본적으로 낙학계 동론의 설과 거의 같으면서도 미묘한 차이를 보인다.

심은 하나인데 어떻게 인심과 도심의 두 개의 마음이 있겠는가? 이와 기는 분명히 다른데 또한 어찌 뒤섞어 억지로 합칠 수 있겠는가? 나는 오직 주자의 가르침을 알고 있을 뿐이다. “두 가지 사이를 살피 섞이지 않도록 하고 본심의 올바름을 지켜 떨어지지 않도록 한다.” 하였으니, 섞이지 않도록 한다는 것은 성명(性命)과 형기(形氣)가 섞일 수 없음을 말하고, 떨어지지 않도록 한다는 것은 이의 본연을 소홀히 해선 안 된다는 말이다. 대체적으로 심을 말할자면 형기 이후에 속하지만, 저 본연의 이도 역시 일찍이 이 가슴속에 들어있지 않은 적이 없다. 비유컨대 사람의 성은 한 덩어리 불과 같으니, 불씨가 재 속에 들어있어서 그 속에 자연히 타올라 밝혀주는 이치가 있는데, 밝음은 기(氣)이고 밝히는 것은 이(理)이다. 근래 학자들의 논의를 굳이 논제 밖의 말로 여길 것은 없다.¹⁸⁾

16) 『弘齋全書』, 卷126, 『曾傳秋錄』, 「經1章」, “明德者, 心統性情也. 近世學者, 多以明德單指爲心. 故其爲說曰‘虛靈不昧具衆理應萬事者, 本然之心也, 爲氣稟所拘者, 氣質之心也.’ 惡是何言也! 大抵心者, 氣之精爽也, 性之郭郭也, 顧安有本然氣質之可論哉, 洵如學者之言, 虞帝所謂人道, 亦出於兩箇心體, 而夫夫也各具人心之心道心之心, 東西並峙, 屹然相敵, 如兩陣然矣, 寧有是哉. 朱子分別心性, 而曰‘性爲太極, 心爲陰陽.’ 則豈不以性爲理, 而心爲氣哉? 譬之貯水之器, 器是心, 水是性也. 偏信靈覺而爲本心, 乃釋氏之彌近而大亂者也. 故後先程朱, 能聞君子之大道, 如游察院呂汲公諸人, 已有橫走葱嶺之歎, 而及至陸子靜之下樓頓悟, 王陽明之滿街是聖, 則蠢動含靈, 皆具佛性, 舉一世入於西域之異類矣.”

17) 문석윤, 『호락논쟁 형성과 전개』, 동과서, 2006, 164-167쪽 참조.

18) 『弘齋全書』, 卷126, 『曾傳秋錄』, 「經1章」, “心一也, 豈有人心道心兩箇心乎? 理與氣判異, 亦豈可捏而強合乎? 吾則惟知朱夫子之訓焉. 有曰‘察夫二者之間而不雜, 守其本心之正而不離’云云, 曰不雜則此謂性命形氣之不可混, 曰不離則

‘명명덕(明明德)’의 명 자는 ‘이 하늘의 명을 돌아본다[顧諟明明命]’의 ‘고시(顧諟)’와 글자의 뜻이 같다. 명덕은 본심이니 하늘에서 얻은 이후의 명칭이다.¹⁹⁾

명덕을 본심으로 간주하는 정조의 입장을 적용해 볼 때, 위 비유에서 재 속에 든 불씨는 명덕, 곧 본심이고 자연히 재를 태우며 불 밝히는 이치는 불씨 안에 있다. 이때 불덩어리의 밝은 빛은 기이고, 불덩어리를 밝게 하는 근원(동력과 원리)은 이인 것인데, 정조는 이 비유를 통해 명덕이 기를 포함하며 결코 기와 무관한 순수한 리일 수는 없다는 관점을 내비치고 있다 [즉, 명덕=본심]. 이것은 통상 명덕을 허령지각(虛靈知覺)한 성질을 갖는 마음의 본체(본연지심)로 이해하고 그것을 초기질적인, 혹은 기질과 무관한 이적인 것으로 보는 동론의 관점과는 일정한 차이가 있는 것이다. 나아가 정조는 명덕본심은 기의 차원이기는 하지만 순선하다고 본다.

이에 대해 윤행임은 심은 기이므로 기의 본질상 결코 심은 순선하지 못하며, ‘명명덕(明明德)’에서의 ‘명덕’을 설혹 ‘본심(本心)’으로 이해한다 할지라도 그것은 마음 자체가 아니라 마음의 광명을 가리키는 것이지 기를 포함한 것, 즉 심기(心氣)일 수는 없다고 반박한다.

답해 주신 내용 중 ‘명덕은 본심이다’라는 것은, 위대하고 하나 되니, 성인의 말씀이십니다. 이것이 장구 가운데 심으로써 명덕을 말할 뜻인데, 심이란 기입니다. 일단 심을 말한다면 기를 제외하고서는 말할 수 없고, 일단 기가 있다면 순수하게 선하지는 못합니다. 이른바 명덕이란 단지 이 마음의 광명을 가리키는 것으로서, 기를 거느리고 말하지 않아서 그런 것입니다. 『중용혹문(中庸或問)』과 『대학혹문(大學或問)』을 살펴보면 단락이 분명하여 속일 수가 없습니다.²⁰⁾

윤행임처럼 보통 이론은 마음이 허령한 속성을 가지고 있다 하더라도 그 본바탕이 질료적으로 기이기 때문에 심은 결코 순선할 수가 없고 기질의 청탁수박(淸濁秀薄) 차이로 인한 선

此謂此理本然之不可忽也。大凡言心，便可屬之於形以後，而這箇本然之理，亦未嘗不在於這箇腔子之中。譬之人性如一團火，煨在灰裏，而其中自有發開便明之理，明是氣，明之者理也。近世學者之論，不必爲題外語。”

- 19) 『弘齋全書』, 卷126, 『曾傳秋錄』, 「傳首章」, “明明德之明字, 卽與顧諟明明命之顧諟字同義。而明德卽本心也, 得於天以後之稱。”
- 20) 『弘齋全書』, 卷126, 『曾傳秋錄』, 「傳首章」, “下答中‘明德卽本心也.’, 大哉一哉, 聖人之訓也。此爲章句中以心言明德之旨, 而心者氣也。才言心, 捨氣不得, 才有氣, 純善不得。所謂明德者, 但指此心之光明, 而不帶氣說去而然也。考諸庸學或問, 段落分明, 有不可誣者矣。” 명덕을 마음의 광명이라고 규정하는 것은 이론의 거두 한원진(韓元震)에게서도 보이는 발상이다. 『南塘集』, 卷30, 「明德說」, “心與明德, 固非二物。就其中分別言之, 則心卽氣也, 言心則氣稟在其中, 故有善惡。明德此心之光明者也, 言明德則只指心之明處。本不拖帶氣稟而言, 故不可言善惡。”

악의 차이가 필연적으로 발생한다고 보는 것이 일반적이다. 이에 정조는 아래와 같이 답한다.

‘일단 심을 말한다면 기를 제외하고서는 말할 수 없다.’는 것은 참으로 옳지만, ‘일단 기가 있다면 순수하게 선할 수는 없다.’는 것과 ‘이른바 명덕이란 단지 이 마음의 광명을 가리키는 것으로서, 기를 거느리고 말하지 않은 것이다.’라는 것은 옳지 않다.²¹⁾

정조는 기를 제외하고는 심을 말할 수 없는 것은 맞지만, 명덕본심이 기가 있다고 해서 선할 수 없다는 것에는 동의하지 않았다. 이것은 아직 외물과 접하지 않은 순수한 상태인 미발의 상태, 곧 심기가 허령불매(虛靈不昧)하고 지각형연(知覺炯然)한 상태는 필연적으로 선하다는 동론의 입장과 역시 다르지 않다. 그렇지만 명덕을 기로부터 독립적이지 않은 본심으로 간주한다는 점에서는 확실히 동론의 일반적 관점과는 차이를 보인다고 할 수 있다.

또한 정조는 본성을 논하는 과정에서 오행(五行)의 생(生)으로서의 각일기성(各一其性)과 오상(五常)의 성(性)으로서의 각여지성(各與之性)을 구별하여 기질지성과 본연지성을 각각 설명한다. 정조에 따르면, 태극도설(太極圖說)의 각일기성은 오행의 생으로, 태극에 대비시켜 말한 것이니 자연히 기 쪽으로 귀결되고[기질지성], 『대학』 서문의 주에 등장하는 각여지성은 곧 오상의 성으로 각자에게 갖추어진 태극의 도리이니 리에 속한다[본연지성]. 즉, 각일기성과 각여지성의 분기에서 기질과 본연이 나누게 된다. 그런데 정조는 사람이 누구나 다 본연의 성을 가지고 있으며 본연의 성은 모두 순수하게 선하다는 것만 알고, 기질지성이 생의 두뇌처가 된다는 사실에는 소홀한 것이 문제라고 본다.²²⁾

이렇게 기질지성의 현실적 중요성을 강조하는 데서, 기질과 리가 뒤섞인 현실계를 살아가는 인간의 미발심에는 성인과 범인 간에 차이가 존재할 수밖에 없다고 보는 ‘이론’과 한층 유사한 정조의 미발심체 수양론의 입장이 은연중에 드러난다.

4. 성범심부동론적 미발론

미발 함양(涵養)의 공부론(工夫論)은 주자학 체계의 중심이고 수양의 핵심이다. 주자는 37

21) 『弘齋全書』, 卷126, 『曾傳秋錄』, 「傳首章」, “才言心捨氣不得云云, 固是, 才有氣純善不得, 所謂明德者, 但指此心之光明, 而不帶氣說去云云, 不可.”

22) 『弘齋全書』, 卷126, 『曾傳秋錄』, 「序」, “來說又謂‘既云生民, 又云各與, 單指氣一邊而不及本然?’云云. 渾說太極則固全, 而各一其性則以偏. 太極圖說各一其性, 卽謂五行之生, 而大學序註各與其性, 卽謂五常之性也. 五行之生, 是對太極而言者, 自歸於氣邊, 各與之性, 只是一箇在我之道理, 恐難更屬氣邊. 然則當於各一各與之分, 可以知氣質與本然之分者耳. ……孰不知人皆有本然之性, 而本然則皆純善乎? 然而世儒徒知本然之爲純善, 而反忽於氣質之性, 爲有生之頭腦, 著書立論, 不勝其紛紜.”

세에 호상학(湖湘學)의 영향 하에 선찰식후함양(先察識後涵養)의 방식으로 중화설을 깨우쳤던 중화구설(中和舊說) 시기를 거쳐, 40세에 이르러 미발함양 공부를 종지로 하는 새로운 깨달음을 얻고 거경공리의 수양론 체계를 확립하게 된다. 소위 기축년(己丑年) 중화신설(中和新說)의 정립이다.²³⁾

주자는 중화신설을 통해 생각이 싹트지 않고 사물이 도래하지 않은 상태를 미발로 확정하였다.²⁴⁾ 그러나 주자가 말하고 있는 미발을 이해하는 것은 쉽지 않아서, 미발 개념에 대한 이해와 미발함양 공부 방법에 대한 이해를 둘러싸고 명쾌한 합의는 이루어지지 않은 채 오랜 논란이 있어왔다. 조선 유학계에서도 미발에 대한 이해 문제는 중요한 비중을 차지했으며, 17세기 이후 퇴계학과와 율곡학과 내에서 중요한 논쟁거리가 되었다. 그 결과 특히 율곡학과 내에서는 인물성동이논쟁과 호낙학의 분리, 성범심동부동설, 미발심체본선유선악론의 유행 등을 발생시켰고 조선 유학의 수준을 발전시키는 계기가 되었다.²⁵⁾

당연히 정조에게도 미발함양의 수양공부론은 주요한 과제였다.

미발일 때에도 하는 공부가 있다고 말할 수 있는가? 아니면 공부를 말할 수 없는가? 정자(程子)는 “희로애락이 발(發)하기 전에 중(中)을 구한다.”라고 하였고, 주자는 “사람은 모름지기 미발일 때에 공부가 있어야 제대로 된다.”라고 하고, 또, “미발일 때에는 공부에 착수할 수가 없다. 대개 공부를 시작하기만 하면 곧 이발(已發)에 속한다.”라고도 하였다. 정자

23) 『朱熹集』, 卷64, 「與湖南諸公論中和第一書」, “『中庸』未發已發之義, 前此認得此心流行之體, 又因程子凡言心者皆指已發而言, 遂曰心爲已發性爲未發. 然觀程子之書多所不合, 因復思之, 乃知前日之說非惟心性之名命之不當, 而日用功夫全無本領. 蓋所失者不但文義之間而已. 按『文集』·『遺書』諸篇以皆以思慮未萌, 事物未至之時爲喜怒哀樂之未發, 當此之時, 即是此心寂然不動之體, 而天命之性當體具焉, 以其無過不及·不偏不倚, 故謂之中. 及其感而遂通天下之故, 則喜怒哀樂之性發焉, 而心之用可見, 以其無不中節·無所乖戾, 故謂之和. 此則人心之正而, 情性之德然也. 然未發之前不可尋覓, 已覺之後不容安排, 但平日莊敬涵養之功至, 而無人欲之私以亂之, 則其未發也鏡止水止, 而其發也無不中節矣. 此是日用本領工夫. 至於隨事省察, 即物惟明, 亦必以是爲本, 而於已發之際觀之, 則其具於未發之前者固可嘿識. 故程子之答蘇季明反復論辨, 極於詳密, 而卒之不過以敬爲言. 又曰: ‘敬而無失, 即所以中.’ 又曰: ‘人道莫如敬, 未有致知而不在敬者.’ 又曰: ‘涵養須是敬, 進學則在致知.’ 蓋爲此也. 向來論論思索直以心爲已發, 而日用工夫亦止以察識端倪爲最初下手處, 以故闕卻平日涵養一段工夫, 使人胸中鬱鬱, 無深潛純一之味, 而其發之言語事爲之間, 亦常急迫浮露, 無復雍容深厚之風, 蓋所見一差, 其害乃至於此, 不可以不審也. 程子所謂‘凡言心者, 皆指已發而言’, 此乃指赤子之心而言. 而謂‘凡言心者’, 則其爲說之誤, 故又自以爲未當而復正之, 固不可以執其已改之而言而盡疑舊說之誤. 又不可遂以爲未當, 而不究其所指之殊也. 不審諸君子以爲如何?”

24) 사려가 없다는 것은 마음의 활동이 전무하다는 의미는 아니다. 이에 대해 여러 해석이 있기는 하지만, 대략 주자가 말하는 지각불매(知覺不昧)란 대상 지향적 지각 활동[思·聽·視]이 개시되기 전일 뿐, 마음의 기본적인 지각 활동[知·聞·見]은 예비작동하고 있는 상태를 의미한다고 이해하면 좋을 것이다. 이승환, 「주자 수양론에서 미발의 의미」, 『퇴계학보』 119호, 2006 참조. 본고의 목적은 주자의 수양론을 논구하는 것은 아니기 때문에, 이와 관련한 상세한 논의는 하지 않을 것이다.

25) 홍성민, 「주자 수양론의 구조와 실천적 성격」, 고려대학교 철학과 박사학위논문, 2008; 이상돈, 「주자의 수양론」, 문사철, 2013; 이봉규, 「성리학에서 미발의 철학적 문제와 17세기 기호학파의 견해」, 『한국사상사학』 13, 한국사상사학회, 1999 참조.

와 주자의 앞뒤 의론이 이와 같이 다르니, 장차 어느 것을 따라야 하는가?²⁶⁾

다른 유학자들과 마찬가지로 정조 역시 미발의 개념과 미발 공부의 방법을 오랫동안 고심하였으며, 고심 끝에 미발시의 계구(戒懼)와 지경(持敬), 함양 등의 경(敬) 공부가 아무 의식이 없는 상태에서의 공부일 가능성은 배제하였다. 멀쩡한 오감을 가진 살아있는 사람이 보지도 않고 듣지도 않는 등의 오감이 정지된 상태에서 계신과 공구를 한다는 것을 정조는 비현실적인 것으로 여겼기 때문이다. 또한 호상학과와 관점을 같이 하는 주자의 중화구설에도 매력을 느끼지 못하였다. 현실과 괴리가 먼 형이상학적 공리공담을 체질적으로 좋아하지 않았던 그는 자연스레 주자의 중화신설의 현실적이고 실천적인 공부론을 지지했다.

주자가 미발을 논하며 “사려가 아직 싹트지 않은 상태다[思慮未萌].”라고 하고 또 “지각이 어둡지 않은 상태이다[知覺不昧].”라고 한 것은, 그 뜻이 역시 “사려가 아직 싹트지 않았을 때라도 반드시 지각이 어둡지 않은 효과가 있다.”는 말이 어찌 아니겠는가?²⁷⁾

대저 성인이 말한 미발이라는 것은 단지 희로애락이 드러나기 이전, 생각과 언행[思慮云爲]이 어지럽지 않음을 말할 뿐이다. 시각과 청각과 운동[視聽運動]이 각각 타고난 대로 작용하여, 생각을 하거나 힘을 쓰거나 하지 않고도 그리되는 것은 비록 하루에 만 번이나 변하더라도, 애당초 심체의 발이나 미발이나와는 상관이 없는 것이다. 그러므로 『대학』의 ‘고시 명명(顧諟明命)’과 『논어』의 ‘참전의형(參前倚衡)’은 모두 고요할 때 존양하고[靜存] 움직일 때 찰식하는[動察] 공부를 겸한 것으로서, 주자도 말하기를, “단지 보고 듣기만[視聽] 한다면 정(靜)이 되기에 무슨 방해가 있겠는가?”라고 하였고, 또 “발하기 이전에도 귀와 눈은 저절로 보고 듣는다.”라고 하였다. 그렇다면 자사(子思)가 이른바 부도불문(不睹不聞)이라고 한 것은 요즘 사람들의 말처럼 반드시 눈은 보는 것이 없고 귀는 듣는 것이 없음을 말하는 것은 아니다.²⁸⁾

26) 『弘齋全書』 卷80, 『經史講義』 17, 「中庸」 1, 「1章」, “未發時有工夫之可言歟? 抑不可言工夫歟? 程子言‘求中於喜怒哀樂未發之前’, 朱子曰‘人須是於未發時有工夫是得’, 又曰‘未發時著不得工夫, 蓋纔著工夫則便屬已發’ 而程朱前後之論, 若是不同, 將何適從耶?”

27) 『弘齋全書』 卷68, 『經史講義』 5, 「大學」 2, 「傳7章」, “況朱子之論未發, 既曰思慮未萌, 又曰, 知覺不昧者, 其意亦豈不曰思慮未萌之時, 必須有知覺不昧之效也乎?”

28) 『弘齋全書』 卷82, 『經史講義』 19, 「中庸」 3, 「1章」, “大抵聖人所謂未發者, 特謂喜怒哀樂之未形, 思慮云爲之不擾耳. 至若視聽運動之各循故常, 無待思勉者, 則雖一日萬變, 而初不干於心體之發未發. 故『大學』之‘顧諟明命’, 『論語』之‘參前倚衡’, 皆兼靜存動察之工, 而朱子亦曰‘但有視聽, 何妨爲靜?’, 又曰‘未發之前, 耳目自有視聽’ 然則子思所謂不睹不聞者, 未必謂目無所睹耳無所聞, 如今說者之言.”

정조는 미발 시의 공부 가능성이 있다는 입장에 섰고, ‘희로애락이 미발한 때’를 희로애락의 감정이 아직 특별히 형성되지 않고 생각과 언행이 어지럽지 않은 자연스러운 평온 상태라고 결론 내렸다. 정조는 사려 작용이 미처 일어나지 않은 상태[思慮未萌]면서도 지각은 어둡지 않은 상태[知覺不昧]라는 미발의 때를 사려운위가 어지럽지 않은 상태로 간명하게 받아들인 셈이다.²⁹⁾ 즉 주자가 외부 대상과의 특별한 접촉이 아직 없어 대상 지향적 지각 활동이 일어나지는 않은 상태라고 사려미맹을 설명한 것을, 정조는 ‘평소에 감정의 격동이나 언행의 흐트러짐이 없는 상태’ 또는 ‘생각과 언행이 산만하지 않은 편안한 상태’로 보다 더 일상적인 차원에서 평이하게 이해했다고 할 것이다. 미발에 대한 의미 규정이 양자가 유사하면서도 정조의 경우는 좀 덜 엄격하다고 여겨진다.

앞서 살펴보았듯이, 정조는 본연지성이 만물에 모두 동등하게 부여되며 심기(心氣)의 허령한 상태인 본심 또한 모든 인간에게 동일하게 주어져 있다는 견해를 취한다. 이는 인물성동론 및 성범심동론적인 관점에 해당한다. 그러나 정조는 또 다른 한편으로는 본심을 유지하고 기르는 공부인 미발함양의 경 공부에 있어서는 물론이요, 경 공부가 있기 이전의 미발의 본심 상태에 있어 성인과 범인 사이에 현실적인 차이가 존재한다고 보았다. 즉 본심을 가지고 있다는 사실에 있어서는 모두가 동등하지만, 사람들이 각자 실제 사용하는 본심 상태의 위상은 사람마다 차이가 존재한다고 본 것이다.

무릇 본심을 말하는 것은 본연의 성을 말하는 것과 같다. 그러나 성이란 바로 이가 기질 중에 떨어져 있는 것이다. 그러므로 오히려 그 기와 섞이지 않은 것만을 갈라내야 그 본연의 체를 가리킬 수 있다. 하지만 심에 이르러 말하자면 반드시 이와 기를 합하여 말한 연후에야 이 심의 윤곽을 볼 수 있으니, 진실로 기에서 떨어지지 않았다면 바로 기질 중에 섞여 있기에 강유(剛柔)와 혼명(昏明)이 이미 생명을 부여받은 초기에 확정된다. 이른바 본연의 심을 장차 어디에서 볼 수 있겠는가? 어떤 사람은 “마음의 선악은 이발 후에 있는 것이요, 미발하는 동안은 단지 혼연한 하나의 이일 뿐이니, 본심이란 것은 그 체가 본래 선함을 지시한 것이다.”라고 하는데, 이견 또 그렇지 않다. 혼연하게 중심에 있으면서 치우치지 않고 기울어 지지도 않는 것은 성인의 미발의 중을 가리킨 것일 뿐이다. 만일 그렇지 않다면 미발 시에

29) 미발의 지각 상태를 두고 호학계 이론 측은 사려미맹을 강조했고 낙학계 동론 측은 지각불매를 중시하는 경향이 있었다. 지각을 성(性)의 용(用)인 정(情)의 차원으로 이해한 이론은 일체의 지각을 정과 함께 이발로 간주했으므로 미발은 사려미맹으로 조명돼야 한다는 입장이었다. 반면 동론 측은 지각을 심(心)의 용으로 보았기 때문에 이발도 미발도 모두 심의 상태라고 여겼고, 미발의 지각을 허령불매한 것으로 간주했으며 미발의 공부에 대해 적극적으로 논의하는 입장이었다. 문석윤, 앞의 책 167-168쪽 참조. 그런 점을 고려할 때는 정조의 관점은 낙학 내지 동론에 가깝다.

이미 혼미하고 잡박한 병통을 감당하지 못할 것이거늘 또 어찌 선악이 드러나지 않았단 이 유로 갑자기 본연의 선이라고 말할 수 있겠는가?³⁰⁾

인용문에서 알 수 있듯이, 비록 사람과 사물이 동일한 본연지성을 갖는다는 낙학의 인물성 동론을 지지했고, 성인과 범인이 미발 상태에서 모두 같은 본심을 간직하고 있다고 본 성범 심동론적 판단을 갖고 있었던 정조이지만, 실제 현실의 전개에서 미발의 마음이 치우침 없이 본심의 고요한 중(中)의 상태에 머물 수 있는 것은 예외적으로 성인에 한정된다고 생각했다. 본심이 본연의 성과 직결되어 있기는 하지만 성이란 어디까지나 지상의 기질에 떨어져 내린 이이고 심은 이와 기를 합해 이루어진 것이므로, 기에서 떨어지지 않아 기질과 섞일 수밖에 없는 본심은 결국 생명 탄생기부터 강유 혼명의 질적 차이를 갖게 된다는 것이다. 이 지점에서 정조는 사실상 호학계의 성범심부동론으로 기울고 있다. 미발지중의 성범심이 같다는 것은 어디까지나 원론적인 본연지성의 논리에서 선언되는 것일 뿐, 현실계의 인간들의 삶이 이론과 같은 것은 아님을 정조는 천명한 것이다.

소위 미발의 중은 성인이나 보통사람이나 차이가 없다고 하는 것은 다만 그 경지가 같음을 말할 것일 뿐이다. 만약 그 대체적 윤곽의 고요하면서 깨어 있고 치우치지도 않고 기울지도 않은 것으로 논하자면 완전히 깊이 잠든 사람이 어찌 이런 활발한 기상을 가질 수 있겠는가?³¹⁾

정조는 미발 시의 심체인 본심의 보편적 내재와 그 본심의 실질적인 발휘를 구분해야 한다고 보았다. 모든 사람에게 미발의 심체로서의 본심이 구유되어 있다 하더라도, 후천적인 수양이 행해지기에 앞서 이미 선천적으로 타고난 성인과 보통사람들 사이에는 그 기품의 차이로 인해 본심이 실질적으로 발휘되는 정도의 차등이 생겨나는 것이 현실이라고 여긴 것이다. 이것은 정조가 인물성동론을 공유했던 낙학계의 성범심동론 학설과 다른 점이다. 낙학에서는 미발 심체의 원초적 상태에서는 성인과 범인이 모두 순선하다는 면에서 평등하고 차이는

30) 『弘齋全書』卷70, 『經史講義』7, 『大學』4, 『經1章』, “夫本心云者, 猶言本然之性。然性即理之墮在氣質者。故猶可以剔出其不雜乎氣者, 而指其本然之體。至於心則必須合理與氣言之, 然後始見此心之體段, 苟其不離於氣, 則便雜於氣質之中, 而剛柔昏明, 已定於賦生之初矣。所謂本然之心, 將何處得見耶? 或謂心之善惡, 在已發之後, 至於未發之中, 則只是渾然一理而已, 本心云者, 指其體之本善也, 此又不然。渾然在中, 不偏不倚, 此指聖人未發之中耳。苟其不然, 則未發之時, 已不勝其昏昧駁雜之病, 又烏可以善惡之未形, 而遽謂本然之善哉?”

31) 『弘齋全書』卷68, 『經史講義』5, 『大學』2, 『傳7章』, “夫所謂未發之中, 無聖凡之殊者, 特言其境界同耳。若論其體段之寂寂惺惺, 不偏不倚, 則大寐熟睡之人, 安得有此等活潑氣象?”

수양에서 벌어진다고 보았다. 반면에 정조는 수양도 차이를 만들지만 그 이전에 이미 성인과 범인은 천부적인 차이를 보인다고 생각했다.³²⁾

정조가 원론적으로 낙학의 미발심체설을 인정하면서도 구체적 부분에서는 오히려 호학의 미발기질설과 유사한 주장을 펴고 있는 것은 『중용』에 대한 논의 과정에서 더 분명하게 드러난다.

미발의 중(中)은 자사(子思)가 곧장 천명과 본연의 이(理)로 나아가 그 기질에 섞이지 않은 것을 가리켜 말한 것이기에 미발에서는 바로 중이라고 하고 이발에서는 반드시 중절(中節)이란 두 글자를 더한 뒤에서야 비로소 화(和)라 하였으니, 그 뜻이 어찌 선악의 나뉠이란 반드시 기미가 움직인 후에 있는 것이고 미발의 중은 성인이든 보통사람이든 차이가 없다는 것 아니겠는가? 비록 그렇더라도 이 기(氣)가 아니면 이(理)가 걸릴 곳이 없기 때문에 본연의 이는 애초에 기질 속에서 떨어져 있지 않다. 이것이 후세의 유자들이 공감지수(空鑑止水)로써 성인의 미발을 비유하고 흑암완석(黑暗頑石)으로써 범인들의 미발을 비유한 까닭이다. 이 설이 과연 이 장의 취지에 어긋나지 않고 또 서로 밝혀줄 수 있는 것인가? 범인들의 마음은 외물에 유혹되고 마음을 빼앗긴 지 이미 오래며 거기에 깊이 빠져 이미 고질병이 되었기 때문에, 비록 생각이 어지러이 뒤엉킨 나머지 행여 잠시 지각이 없는 순간이 있다 할지라도, 비유컨대 바람과 파도가 겨우 잠잠해졌음에도 숨은 물결은 여전히 일렁이고 화염이 이미 꺼졌음에도 남은 열기가 여전히 뜨거운 것과 같아서, 의식이 깨어나 안정된 맑은 기상은 없고 의식이 혼미하고 지저분한 병통만 있으니, 그 감정과 생각의 미발을 가지고서 갑자기 그것을 혼연한 ‘중’의 상태라고 말할 수 없음은 분명하다.³³⁾

위의 언설에서 볼 수 있듯이 정조는 기질에 섞이지 않은 이의 차원에서라면 성범 간 미발 지중의 차이가 없지만, 기질과 이가 섞여 있는 현실에서는 성인과 범인의 미발의 심이 같을 수가 없다고 주장하였다. 정조는 보통사람은 기질이 빼어나지 못해 평소 외물에 유혹되고 거

32) 정조가 당대의 호낙논쟁 주제와 관련하여 어떤 논의 관계를 맺고 있고 각각의 쟁점에 대해 어떤 입장을 취하였는지에 대한 상세한 분석은, 백민정, 「정조의 ‘호락논쟁’ 주제에 관한 평가와 입장 분석: 『근사록강의』와 『사서강의』 및 『일득록』 등을 중심으로」, 『한국실학연구』 제19권, 한국실학학회, 2010 참조.

33) 『弘齋全書』卷82, 『經史講義』19, 「中庸」3, 「1章」, “未發之中, 子思所以直就天命本然之理, 指出其不雜乎氣質而言者, 故未發則直謂之中, 已發則必加中節二字然後, 始謂之和, 其意豈不曰善惡之分, 必在變動之後, 而未發之中, 聖凡無異也乎? 雖然非是氣則理無掛搭, 故本然之理, 初不離乎氣質之中. 此後儒所以以空鑑止水, 喻聖人之未發, 黑暗頑石, 喻衆人之未發者也. 是其說果不悖於此章之旨, 而亦可互相發明也歟? 大抵衆人之心, 誘奪既久, 沉溺已痼, 雖於紛綸纏繞之餘, 或有介然無覺之頃, 而譬如風波纒定而伏浪猶汨, 火焰已熄而餘氣猶薰, 無醒定澄澈之象, 有昏昧雜糅之病, 則其不可以情意之未發, 而遽謂之渾然之中也明矣.”

기에 마음을 빼앗긴 지 오래라서 혹 어찌다가 순간적으로 심의 미발 상태를 잠시 경험하게 된다 하더라도 그것은 순수하고 완전한 미발의 상태는 될 수 없기에 병통이 있을 수밖에 없다고 단언한다. 때문에 그는 후대의 유자들이 성인의 미발을 ‘공감지수’로 비유하고 보통사람들의 미발은 ‘혹암완석’으로 비유한 것이 괜한 것이 아니라고 보았다. 그와 같은 정조의 생각은 ‘화(和)’에 대한 다음의 언설에서도 거듭 확인할 수 있다.

중절(中節)의 화(和)는 경문(經文)에 나오는 개중절(皆中節)의 개(皆) 자에 비취보면, 반드시 희로애락 4정(情)의 발동이 절도에 맞지 않음이 없는 이후에야 비로소 화가 될 수 있다. 비유컨대, 사계절 가운데 세 계절은 절도에 맞는데 한 계절이 절도에 맞지 않는다면 화라고 할 수가 없는 것과 같다. 그러나 보통사람들의 이발(已發)은 절도에 맞는 경우가 늘 적고 절도에 맞지 않는 경우는 늘 많으니, 앞으로 화라는 한 글자는 단지 성인에게만 적용해야지 보통사람들에게까지 함께 적용되어서는 안 될 것이다. 아마도 자사가 성(性)의 본래의 윤곽을 통틀어 말한 뜻이 아닐 것이다.³⁴⁾

명덕을 본심과 일치시키고 본심이 성범 모두에게 공히 편재(遍在)한다는 명덕본심설을 주장한 정조였지만, 그렇다고 해서 현실적으로 선천적인 본심의 발휘 조건마저 동등하다고 인정한 것은 아니었다. 정조가 보기에 인의예지신의 천리인 본연지성은 만물에 분유되는 동일한 가치이지만, 본연의 이가 간직된 명덕본심은 이와 기가 결합된 차원의 것인 만큼 기의 일환이기도 하여 태생적으로 기의 제약이 작용함으로써, 현실의 인간은 본심을 발휘하는 데 있어 사람마다 편차를 보일 수밖에 없었다. 이런 판단은 이발뿐 아니라 미발 시 심체로서의 본심의 발휘 또는 미발지중(未發之中)의 상태에 있어서도 성범 간에 격차가 있게 되며, 그것은 수양의 결과와는 별개로 선천적인 인품의 차이에서 기인한다는 관점으로 이어진다.

이와 같은 생각을 바탕으로 정조는 심 주체의 수양공부라 할 미발의 경 공부를 강조하게 된다. 세상 대부분의 사람들은 타고난 성인이 아니므로 이상적 인격이 되기 위한 수양과 공부의 필요성은 그만큼 더욱 절실하기 때문이다. 정조는 명덕본심의 순선함과 만인의 명덕본심의 평등한 소유라는 원론보다는 미발심체도 순선하지 못할 수 있다는 사실과 본심 발휘의 조건적 불평등이 존재한다는 현실을 더 주목하였다.

또 정조는 미발의 순간을 사려운위가 어지럽지 않은 상태, 곧 생각과 언행이 산만하지 않

34) 『弘齋全書』卷82, 『經史講義』19, 「中庸」3, 「1章」, “中節之和, 觀於經文‘皆中節’之皆字, 則必須四情之發, 莫不中節, 然後始可爲和. 譬如四時之中, 三時得宜, 一時不得宜, 則便不得謂之和. 然衆人之已發, 中節者恒少, 不中節者恒多, 則是將和之一字, 但可施於聖人, 而非衆人之所可與議. 恐非子思統言本來體段之意.”

은 편안한 상태라고 이해한 만큼, 성인과 같이 절대적인 중(中)의 마음을 갖고 태어나지 않은 일반인들이라 해도 미발의 순간은 평소에 언제라도 종종 맞이할 수 있는 일이라고 여겼다. 따라서 정조는 작위적 수양이 불필요한 성인과는 달리 범인들은 미발 시의 의지적 수양공부를 통해 본심의 순선함을 부지런히 함양해야 한다고 사람들에게 적극 권면하게 된다. 그리고 유교적 수양의 핵심이 거경함양의 미발 공부인 만큼 정조에게 있어서도 수양공부의 내용 및 방법의 요체는 경으로 귀결된다.

게다가 평범한 사람들의 마음은 멍하니 지각이 없을 때 때론 흥미하고 압박한 병통을 면하지 못하니, 비록 의식이 혼연하고 자연스럽게 있게 되는 ‘중(中)’의 상태라고 말할 수는 없더라도, 갑자기 이를 이발이라고 말한다면 안 될 것이다. 만약 이럴 때 마음을 절제하여 지경(持敬)하지 못하고 반드시 이발을 기다린 이후에야 비로소 정일(精一)한 공부를 하려 한다면, 이는 장차 이발 이전을 한결같이 흥미하고 압박하게 하여, 답답하게 텅 비고 맑은 심체가 마침내 스스로 드러날 수가 없게끔 하는 것이니, 그것은 주자가 ‘모습은 비실거리고 말은 병어리고 보는 것은 장님이요 듣는 것은 귀머거리이고 생각은 막힌 사람’이라고 한 것과 얼마나 다르겠는가?³⁵⁾

다만 평범한 사람의 마음은 보존하는 방법을 알지 못하면 천리(天理)가 혼매하여 커다란 근본이 확립되지 못하기 때문에 반드시 계구의 노력을 지극히 하여 그 본연의 중(中)을 회복할 뿐이다.³⁶⁾

정조가 내세운 수양공부의 요체는 지경, 또는 거경이었지만, 실용적인 취향이었던 그는 공부 방법이 지나치게 고원하거나 어렵고 번잡한 것이 되어선 안 된다고 여겼다. 그 때문에 정조는 간명한 주체적 실천 공부라 할 수 있을 ‘본심의 활법(活法)’을 주창하게 된다. 정조가 생각한 활법이란, 평소에는 용모와 언행을 단정하고 순조롭게 하고 생각을 맑고 슬기롭게 하는 데 힘쓰며, 그러한 습관의 누적을 통해 미발 시엔 사려운위가 어지럽지 않은 상태에 있게 하는 것이었으며, 또한 학문과 실천에 있어서는 어느 한 가지 방법에 구속되지 않는 자유

35) 『弘齋全書』卷82, 『經史講義』19, 「中庸」3, ‘序’, “且夫常人之心, 方其泯然無覺之際, 或未免昏昧駁雜之病, 則雖未可謂渾然自在之中, 而遽以是謂之已發則未也. 苟無以提撕持敬於是時, 而必待已發然後始用精一之工, 則是將已發以前, 一任其昏昧駁雜, 而湛然虛明之體, 終無以自見. 其有辨於朱子所謂貌曰僵, 言曰啞, 視曰盲, 聽曰聾, 思曰塞’者, 幾何哉?”

36) 『弘齋全書』卷82, 『經史講義』19, 「中庸」3, ‘1章’, “特以常人之心, 不知所以存之, 則天理昧而大本不立, 故必致戒懼之功, 以復其本然之中而已.”

와 자율, 융통과 창의에 입각하는 것이었다. 정조의 수양론과 공부론의 중요한 한 축을 차지하는 것이 활발이며, 자칫 엄숙 일변도로 빠져들기 쉬운 거경함양 미발 공부의 숨통을 틔워주는 활달한 역할을 하는 것도 활발이지만 지면과 연구 범위의 한계 상 그에 대한 논의는 생략한다.³⁷⁾

5. 결론

본 연구는 탕평정치나 개혁군주의 행보를 떠나 정조의 유학적 사상체계를 관통하고 있는 ‘심성론’과 ‘수양론의 전개’를 탐구함으로써 그의 비교적 순수한 철학과 학문 태도를 규명하고자 하였다. 이제까지의 논의를 정리해 보자면 다음과 같다.

첫째, 정조는 본성론에 있어 인의예지신 오상의 천리가 인물 간의 차별 없이 만물에 보편적으로 분유되어 있으며 그것이 바로 본연지성이라는 입장을 취한다. 본연지성의 본성론에 있어 정조는 공식적인 천명은 하지 않지만 낙학계의 인물성동론에 기울어 있는 것으로 보인다. 그런데 정조는 이일분수적 본성론을 왕권에 빚대 위계적으로 설명하기도 하는 등 불평등한 미발의 심론으로 이행할 여지를 노출한다.

둘째, 정조는 본연지성의 동론적 해석을 통해 도덕본성의 평등성을 주창했으면서도 다른 한편으로는 명덕을 본심으로 이해하는 심론에서, 본심이 모든 사람에게 평등하게 갖추어져 있고 순선하다고 보는 점에서는 동론의 입장에, 기질지성이 생의 두뇌처가 된다는 사실을 주목하고 이와 기가 합쳐져 있는 본심은 기로부터 자유로울 순 없어서 인간의 현실적인 미발심에는 성범 간의 차이가 존재한다고 보는 점에서는 이론에 가까운 절충론적 관점을 취한다.

셋째, 정조는 명덕본심론에서 이어지는 미발론에 있어, 성범 본심의 동등성은 원론에 불과한 것으로 취급하고, 타고난 기품의 차이는 미발의 심체 상태의 차이로 이어져 본심의 발휘에 차등을 가져온다고 주장한다. 이는 인물성이론 및 호학계의 성범심부동론의 입장을 수용한 것으로 추정된다. 이와 같은 미발론의 관점은 정조로 하여금 미발의 경 공부를 통한 투철한 도덕 수양을 중시하게 하는 강력한 계기를 제공한다. 한편 거기에 깨달음을 틔워주고 주체성을 살려주는 ‘활법’이 더해지는데 이는 정조가 내세우는 특유의 개성적인 공부법이다.

논문의 서두에서도 언급했듯이 본 연구는 정조의 심성론과 수양론을 다룸에 있어 수양론의 경우 논의의 효율성과 조건의 제약으로 인해 ‘수양론의 전개 계기’만을 한정적으로 다루었는데, 향후 수양론에 대한 독립적이고 보완적인 연구가 요청된다. 차후 「정조의 수양론과

37) 정조의 활법에 대해서는 소략하게나마 안효성, 「정조의 평화사상: 탕평과 활법을 중심으로」, 『통일과 평화』 10집 1호, 2018 참고.

인간학적 의미], 「정조의 인간관과 공부론」 등을 주제로 한 연구를 계속 제출함으로써 정조의 심성론과 수양론에 관한 연구를 확장할 것을 기약한다.

참고문헌

『論語』

『杞園集』

『南塘集』

『屏溪集』

『朱熹集』

『弘齋全書』

문석윤, 『호락논쟁 형성과 전개』, 동과서, 2006.

백민정, 「정조의 ‘호락논쟁’ 주제에 관한 평가와 입장 분석: 『근사록강의』와 『사서강의』 및 『일득록』 등을 중심으로」, 『한국실학연구』 제19권, 한국실학학회, 2010.

안효성, 「정조의 평화사상: 탕평과 활법을 중심으로」, 『통일과 평화』 10집 1호, 서울대학교 통일평화연구원, 2018.

이봉규, 「성리학에서 미발의 철학적 문제와 17세기 기호학파의 견해」, 『한국사상사학』 13, 한국사상사학회, 1999.

이상돈, 『주자의 수양론』, 문사철, 2013.

이승환, 「주자 수양론에서 미발의 의미」, 『퇴계학보』 119호, 2006.

이애희, 『조선후기 인성·물성 논쟁의 연구』, 고려대학교 민족문화연구원, 2004.

홍성민, 「주자 수양론의 구조와 실천적 성격」, 고려대학교 철학과 박사학위논문, 2008.

[Abstract]

Theory of mind and self-cultivation in Jôngjo

Ahn, Hyo-Soung

Daegu University

This study is on Jôngjo's theory of mind and self-cultivation. In Confucianism, the status of mind and self-cultivation is high. Therefore, studying Jôngjo's mind and study is an important basis for understanding the philosophy and academic attitude of the Confucian scholar Jôngjo. During the reign of King Jôngjo, arguments such as "Inmulsônglon(人物性論)" and "sôngbômsimlon(聖凡心論)" were fierce. In this paper, we have outlined Jôngjo's mind theory, centering on the concept of Bonyônjisông(本然之性), Myôngdoek(明德) and Bonsim(本心), which were the main topics of the arguments. And through the Mibal(未發) concept, we looked at how Jôngjo's self-cultivation theory developed.

First, Jôngjo's theory of nature supported the theory that the five moral principles[仁義禮智信] universally shared in all things are Bonyônjisông(本然之性). His argument for the natural equality of moral nature was close to Rakhak(洛學). Second, Jôngjo understood Myôngdoek(明德) as Bonsim(本心). In theory, Jôngjo thought that everyone had the same completely good Bonsim(本心), but in reality, each person displayed a different Bonsim(本心). His theory of Bonsim(本心) compromised the theory of Rakhak(洛學) and Hohak(湖學). Third, in the extension of the realistic theory of Bonsim(本心), Jôngjo thought that a person's state of Mibal(未發) Bonsim(本心) depends on his natural qualities. His theory of Mibal(未發) was close to Hohak(湖學). King Jôngjo's theory of mind and Mibal(未發), which synthesized the theories of Hohak(湖學) and Rakhak(洛學), formed a unique momentum of his theory of self-cultivation.

Key words: Jôngjo(正祖), theory of mind, theory of self-cultivation, Bonyônjisông(本然之性), Bonsim(本心), Myôngdoek(明德), Mibal(未發), Gyông(敬)

가브리엘 마르셀의 실존적 인간이해

이희용
서울신학대

1. 들어가는 말

오늘날 인간에 대한 논의는 기술과학의 주도에 따라 협소화된 새로운 차원의 윤리적 지평 위에 놓여 있어, 전통통적으로 다루어져 왔던 인간됨의 의미, 우리의 삶을 의미 있는 것 만드는 인간본연의 가치에 대한 논의는 차폐되어지고 있다. 이런 현대적 논의 상황을 문제시하면서 이 소고는 차이와 융합을 강조하는 소통과 개방의 시대에 오히려 학문적 논의에서 도외시되고 있는 형이상학적이고 실존적인 인간이해를 다시 부각해보고자 하는 하나의 시도이다.

이 소고에서 다루어는 주제는 가브리엘 마르셀의 실존적 인간이해에 관한 것이다. 여타의 철학자와 마찬가지로 가브리엘 마르셀도 그의 사상 중심에서 기술과학으로부터 소외를 겪으면서도 자기의 존재의미를 찾고자 하는 인간실존 문제를 다루고 있다. 그렇지만 특이한 것은 가브리엘 마르셀이 인간실존을 분석함에 있어서 **상호적 소통의 갈망과 근본적 존재의미 경험을 위한 역설적 상황에 주목한다는 점이다.** 인간실존에 대한 마르셀의 성찰은 기술과학의 주도적 영향으로 유폐되고 망각되어 있는 인간의 본연정신을 다시 일깨우고자 한다.

이 소고에서 우리는 인간에 대한 가브리엘 마르셀의 실존적 이해를 살펴보고자 한다. 특히 마르셀이 분석한 깨어진 세계에서 인간실존이 소외(疎外)와 절망, 좌절로부터 오히려 자기 존재의 궁극적 근원에 직면하여 삶의 의미를 어떻게 발견하고 경험하는지를 살펴볼 것이다. 인간의 기본상황에서 빚어지는 문제를 바탕으로 과거의 전통철학이 소홀히 취급했던 신(神)으로부터 소외된 인간, 그리고 소외의 결과로 빚어지는 고독, 불안, 허무의 체험이 오히려 근본적인 존재의미를 찾는 가능성이 된다는 마르셀의 지적을 검토할 것이다.

2. 깨어진 세계 안의 인간 실존(실존적 인간이해)

2.1 깨어진 세계 이해

마르셀에게 있어서 인간실존은 우선적으로 “상황속의 존재”이다. 마르셀에 의하면 인간 실존이 살고 있는 “상황”으로서 이 세계는 근본적으로 깨어져 있는 세계다. 그래서 인간실존은 깨어진 세계 속에서 살아가는 존재이다. 그러면 마르셀이 말하는 ‘깨어진 세계’는 어떤 세계인가? 우리는 그 개념을 어떻게 이해할 수 있는가? 마르셀의 “깨어진 세계” 개념을 이해하기 위해서 우리는 우선적으로 일상적 사고, 일상적 체험 그리고 일상적 경험의 의미에서 벗어나 형이상학적 상상력을 동원할 필요가 있다. 폴 리쾨르는 형이상학적 의미에서 “깨어진 세계”를 “초점 불일치 세계”라고 해석한다. 즉 세계의 초점이 불일치한다는 것은 곧 이 세계가 본질적으로 분열되어 있다는 것을 의미한다. 우리는 분열의 경험을 통해 이 깨어진 세계를 이해할 수 있다. 초점이 맞지 않는 분열의 경험을 크게 네 가지로 살펴볼 수 있다. 첫째, 평등의 가치와 형제애의 가치가 분열되어 간다. 둘째, 인간 집단화 현상에서 인간의 분열을 경험한다. 셋째, 기술과학의 발달은 근본적으로 초점이 일치하지 않은 분열을 가져 온다. 마지막으로 오늘의 세계가 대중화를 포함한 민주주의에로 향하고 있다는 점이다.(김형효, 45-48) 이런 분열의 경험을 통해 초점이 본질적으로 맞지 않는 마르셀의 “깨어진 세계”를 이해할 수 있다. 마르셀의 “깨어진 세계”는 시간적으로 깨어진 일정한 시대상을 의미하지 않고, 성경의 창세기에 나오는 실낙원처럼 본질적으로 절망에서 희망을 기대하는 또 회복을 갈망하는 어긋난 세계를 뜻한다.

2.2 깨어진 세계 속 인간 실존

그러면 이런 “깨어진 세계”라는 상황에 인간 실존은 어떤 상태에 있는가? 깨어진 세계 속에 있는 인간 실존의 상태는 다양한 차원을 가진다.

먼저, 인간실존은 깨어진 세계 속에서 본연의 무언가를 갈망한다.

하이데거나 사르트르는 인간실존을 세계내 존재(In- der-Welt Sein)라고 규정한다. 이런 규정에 있어서 세계내 존재는 인간실존이 세계라는 공간 안에 -마치 담배가 담뱃갑 속에 있듯이 그렇게 놓여 있는 것을 의미하는 것이 아니고, 세계라는 상황 안에 처해 있으면서도, 그 안에서 무언가와 끊임없는 의식의 대화를 통해 그 상황을 극복하고 있음을 뜻한다.(김형효, 42) 것처럼 야스퍼스에게서도 인간 실존은 스스로 무한한 자유를 구사하는 존재가 아니고, 한계상황(boundary situation)에 놓여 있는 그런 존재이다.(야스퍼스, 31) 실존주의자들에게

있어서 한계상황은 인간실존이 그 안에서 고통과 불안을 느끼면서도 다른 한편 실존적 자기 실현을 이루어 가야 하는 현실터전이다. 이와 마찬가지로 마르셀에게 있어서 인간실존 역시 “깨어진 세계라는 상황속의 존재”로서 자기의 본연적 가치를 문제 삼는 존재이다.

둘째, 깨어진 세계 속 인간실존은 존재근거로부터 소외된 채 존재한다.

여러 작품에서 마르셀은 전통의 유산과 결별하여 역사와 단절된 현실적 실존만이 덩그러니 서 있는 소외된 인간의 모습을 그린다. 이런 소외된 인간의 모습은 기술과학의 발달 때문만은 아니다. 신으로부터 독립을 선언하고 자기이성의 힘으로 자립자존을 주장해 온 인간은 절대자유를 구가하는 한편 스스로의 힘만으로 기술의 발전을 통해 좀 더 나은 역사를 창조하려 하였다. 그러나 다른 한편으로 인간이 이룩한 기술과 문명에 의해 인간이 오히려 소외당하고 위기에 처하는 아이러니컬한 현상이 벌어지고 말았다.(장경, 156) 과학기술과 산업의 발전으로 인해 현대인은 한편에서 풍부한 삶을 누리면서도 다른 한편으로는 개별적 인간의 존재는 무시되고 파괴되고 있으며, 인간 소외의 현상은 심각해지고 있어 인간 정신은 쇠퇴해지고 황폐화되고 있다. 깨어진 세계에서 인간 실존의 비극적인 특징은 집단화를 가장한 아톰화 즉 개인화에서 나타나는 고립된 인간 개인의 고독이다.

마지막으로, 깨어진 세계에서 인간실존은 불안 속에 휩싸여 있다.

깨어진 세계에서 인간 실존의 비극적인 특징은 집단화를 가장한 아톰화 즉 개인화에서 나타나는 고립된 인간 개인의 고독이다. 깨어진 세계에서 참다운 공동체는 가능하가가 더욱 어려워지고 아톰화의 상태)는 더욱 첨예화되고 있어 “함께”(avec) 라는 말의 의미가 상실하고 친밀함의 실현이 더욱더 어려운 것이 되고 있다고 마르셀은 지적한다.(존재의 신비, 34) 그로 인해 인간의 고독은 깊어지고 불안은 첨예화된다. 참다운 존재로부터 또 신으로부터 벗어남으로 존재근거를 상실한 인간은 위기에 직면하여 불안을 절감할 수밖에 없다.

3. 불안 속의 실존(불안을 겪는 실존)

앞서 다루었듯이, ‘깨어진 세계’에서 인간실존은 존재의 소외와 고독을 스스로 벗어날 수 없는 위기에 직면한다. 그 위기에 직면한 그는 불안을 절감할 수밖에 없다. 불안은 실존주의에서 인간 실존을 이해하는 중요한 개념 중의 하나다. 마르셀에게도 불안의 개념은 상당히 중요한 매개적 개념이다. 불안 개념은 어떤 부정적인 상황에 놓여 있다는 것을 의미하며 동

1) 가브리엘 마르셀, 『존재의 신비 I: 성찰과 신비』, 38. 마르셀은 현대사회화의 특징을 아톰화로 지적하고, 아톰화의 상태는 나라마다, 지방마다 정도의 차이는 있지만, 인간이 존재하는 곳과 생명 요소가 지속적으로 존재하는 곳에 존속한다고 말한다.

시에 초월에의 요구“와 연관되어 있다.

『문제의 인간』에서 마르셀은 불안의 의미를 두 가지로 제시한다. 하나는 불안을 “지신의 사형 집행인”으로 규정하고, 또 다른 하나는 불안을 “어떤 점에서 창조적이고 풍요한 계기”로 이해한다. 마르셀은 두 종류의 불안을 연관하여 불안의 두 가지 역할을 언급한다. 하나는 “닫힌 불안”으로 불안을 느끼는 자신을 소멸시키는 사형 집행인 역할을 한다. 다른 하나는 “열려진 불안”으로 인간을 초월어로 향하게 하는 정신적 역동성의 역할을 한다. 마르셀은 앙드레 지드(André Gide)에게 나타나는 3 단계의 불안개념을 닫힌 불안으로 간주한다.

첫째, 지드는 자기 욕망에 대한 저항을 포기하고, 욕망의 힘을 만족시키려는 의지에 빠져들고 있다.

둘째, 지드에게 찰나주의가 있다. 즉 지드의 불안은 불만족이 아니고, 안정적이고 항구적 욕망의 거부를 뜻한다.

셋째, 지드의 말년에 와서 불안은 절망의 심연에서 올라오는 절규로 변하게 된다.

3단계로 발전하는 지드의 불안은 본질적으로 닫혀져 있고, 자기 자신을 죽이는 사형집행인의 역할을 한다고 마르셀은 지적한다.

그렇다면 닫힌 불안과 대비되는 열려진 불안이 있다면, 그것은 무엇이며 어떤 역할을 하는가? 마르셀에게 있어서 자신을 소외시키고 결국 자신을 불신과 생명의 상실이라는 닫힌 성질을 지닌 닫힌 불안과 달리, “열려진 불안”은 ‘자신의 절망이라는 한계상황에서 “초월”(transcendence)으로 향하는 정신적 역동성의 원리로 간주된다. 열려진 불안은 자기 자신을 소외시키고 불신시키며 자신을 소진시키고, 절망으로 매몰시키는 것이 아니고, 자기의 한계상황을 넘어 서게 하는 추진력이 된다.

불안에 대한 마르셀의 이해는 다른 실존주의자들과는 거리를 두고 있으나, 성서와 성 아우구스티누스(St. Augustinus)의 불안 개념과는 맥을 같이 한다. 실존주의의 불안은 인간본성에 깊이 뿌리 내린 비참한 인간조건으로서의 불안, 실존의 선택 가능성 앞에 자유의 현기증으로서의 불안, 그리고 세계 전체의 무의미성과 무화(無化)를 체험하는 불안이었다. 이것들의 공통점은 모두 ‘무’의 심연을 만난 인간의 아찔함, 즉 유한존재가 ‘무(無)와 무한(無限)’, 존재와 비존재의 양면성 앞에 ‘무’를 직면하는 불안이다.(장경, 164) 이와 달리 성서와 아우구스티누스에는 ‘극단적인 불안’ 개념이 아니라, 인간 실존을 존재어로 초월하게 하는 정신적 역동성의 원리가 되는 불안 개념이 나타나고 있다. 그리스도교의 입장에서 인간은 초월신의 자유로운 창조물로서 구원으로 부름 받은 존재이다. 인간을 무에서 존재로 부른 절대자와 인간 사이에 어떤 관계가 성립된다면 인간 불안의 차원은 전혀 달리 해석될 수 있다. 마르셀

은 이불안을 ‘극단적인 불안’이 아닌 ‘불안’으로 표현한다.

인간은 자신이 상실한 축복을 스스로의 힘으로 되찾을 수 없다. 은총의 개입이 있고 그 은총에 대한 인간의 응답여부에 따라 축복을 되찾을 수 있는 가능성이 있다. 그런데 그 은총을 거부할 수 있는 자유를 가진 인간은 불안하지 않을 수 없다. 이불안은 인간 자신이 근본적으로 부당하다고 느끼는 감정과 연결되는 불안이다.

하느님을 만나려는 열망으로서의 불안은 아우구스티누스의 다음 구절에서 두르러지게 나타난다; “... 당신은 우리를 당신을 위해 만드셨으니 우리 마음이 당신 안에 쉬기까지 불안하나다.” 그리고 그는 곧 ‘부름과 기도’의 의미와 가능성에 대해 자문자답한다. “당신이 내 속에 계시지 않으면 내가 실존하지도 않을 내 안에, 왜 나는 당신이 오시도록 요구하는가?... 오, 내 주여! 만일 당신이 내 안에 안 계시면 결코 나는 존재하지도 않았을 것입니다. 당신으로부터 당신을 통해 당신 안에 모든 것이 실존하는 것입니다.”(아우구스티누스, 43-44) 이 질문들은 하나님께서 내 안에 이미 계시지 않는다면 내 안으로 오시도록 하느님께 요청해야 한다는 사실과 하나님의 편재(遍在) 사이에 표면상 모순으로 나타난다. 마르셀은 이런 질문들을 형이상학적 종교적 불안이란 이름에 합당한, 바로 ‘물어나가는, 찾아나가는 질문’ (interrogation)이라고 말한다. 왜냐하면 그것은 단순한 추리적 호기심의 질문이 아닌 가장 본질적인 물음이며, 내 영혼의 삶에로 나아가는 내밀한 ‘길’을 찾는 물음이기 때문이다.”

질송(Etienne Gilson)은 이 불안의 근거를 ‘본질적 결핍’이라 말한다.(Gilson, 105) 질서에 있어서 자기충족이 아닌 인간은 그 지식이나 행위에 있어서도 자족할 수 없다. 그러나 바로 이 본질적 결핍 때문에 만족을 줄 수 있는 유일한 하나님께로 향하게 된다. 끊임없이 인간을 괴롭히면서도 인간을 상황 안에서 초월경험을 가능하게 하는 불안은 하나님 안에 평화와 휴식을 발견하도록 이끈다.(장경, 165)

마르셀은 성서와 아우구스티누스의 사상에 나타난 불안의 양상에서 불안의 올바른 면모를 밝힌다. 즉 불안 자체가 좋은 것이라기보다 인간존재의 한 구성요소로써 불안을 올바르게 받아들이는 태도를 취한다. 『형이상학 일기』에서 마르셀은 인간 실존은 “존재의 갈망”, “충만만의 요구” 때문에 불안하고, 이런 불안은 존재의 충만에 의하여 안정을 얻게 되면 진정되거나 해소된다”고 지적한다. 마르셀에게 있어서 불안은 “초월의 경험”과 다른 것이 아니고, 불안과 존재의 열망은 밀접히 연관되어 있다.(문제적 인간, 181)

불안을 인간의 초월적 경험을 위한 개방적 매개로 이해하는 마르셀은 키에르케고르의 ‘극단적인 불안’을 다음의 이유로 반대한다. “내게 있어서 ‘극단적인 불안’은 언제나 하나의 악(惡)이다. 이불안은 인간을 자기 자신 안에 폐쇄하여버리기 때문이다. 그리고 일종의 가학적

(加虐性)을 띤 기쁨을 낳게 할 위험에 젖게 된다. 그리고 실존철학이 새로운 방향을 취할 수 있다면 그것은 희망과 기쁨 위에 기초를 둔 명상이라고 방향제시를 한다. 이때 기쁨은 이미 아우구스티누스가 언급한 바와 같은 불안이 배제되어 있지 않는 기쁨이다. 존재의 근거가 되는 신체험(神體體驗)을 통한 기쁨 중에 이불안은 ‘더욱 더 존재’가 되고자 하는 현실존재의 움직임이고 ‘더욱 더 존재’가 되고자 하는 열망으로 신(神)에게 향하는 전적인 방향전환을 낳게 하는 충동이다. 그리하여 신체험의 신비로 말미암아 불안은 인간실존을 현실세계에서 사랑의 관상 속으로 이끌며, 드디어 그 불안이 종말을 고하게 될 날이 있다는 희망으로 나아가게 한다.”(문제 인간, 186)

이처럼 마르셀에 있어서 불안 개념은 실존의 제약된 자기경험에서 벗어나 더 나은 실재의 경험으로 나아가게 하는 적극적 가치를 지닌다. 근본적으로 여행하는 인간(Homo Viator)으로서 지상(地上)의 삶을 살아가는 실존적 인간이 경험할 수밖에 없는 불안은 도상(道上)에서 영원한 지복(至福)인 신(神)으로 향한 진전(進前)으로서의 내적충동이며 좀 더 높은 것에 대한 요구로서의 자극이다. 이런 불안은 적극적인 가치를 지니며 자기초월의 원리이고 참 평화에 도달하기 위해 올라야 하는 길이다.

4. 초월을 경험하는 인간 실존

앞서 살펴보았듯이, 인간 실존은 불안의 경험과 관련하여 두 가지 삶의 가능성에 놓여 있다. 하나는 불안의 경험을 통해 자신의 삶을 절망 속으로 매몰 시킬 수 있고, 또 다른 하나는 인간 실존은 불안의 경험을 통해 실존에서 존재어로 초월해 갈 수가 있다는 점이다. 마르셀에게 있어서 인간의 본질이 감각적 실존 경험 차원에서 나타나지 않고, 존재경험의 차원에서 이루어지며, 후자의 차원에서 존재의 충만이 가능해진다.

마르셀의 인간관은 ‘관계’에 드는 정도 여하에 따라 ‘실존’(existence)에서 ‘존재’으로 나아가는 초월의 인간을 말하며 이는 신비의 ‘만남’을 전제한다. 실존이 본질에 앞선다고 주장하는 샤르트르와 달리, 그에게 있어서 실존은 다만 출발점이고 존재를 경험하는 기본상황이다. 매 순간 만나는 상황에서 뗄 수 없는 상황존재로서의 인간 실존은 자기를 형성하며 더욱 자기에게 하는 존재로 나아갈 수 있다. 그러나 이런 초월경험은 실존 모두에게 가능성으로 열려 있지만, 실존 전체에게 일어나지는 않는다. 깨어진 세계에서 드러난 바라크 인간처럼 ‘문제 인간’인 ‘나’는 존재론적 요구를 만나지도 못하는 인생으로 끝날 위험성을 지닌다.²⁾ 또

2) 인간에 대한 전문지식이 많아질수록 ‘문제로서의 인간’은 전인적(全人的)인 본성에 대해 점점 알 수 없는 미로(迷路)에 들고 자기 존재 파악에 대한 단 하나의 빛마저 제거해버릴 위험을 범한다. 즉 존재론적 요구를 말

한 존재론적 요구라는 내심의 소리를 의식하는 자도 그 소리에 귀를 기울이는 것은 누구의 강요도 아닌, 바로 각자의 자유로운 선택에 따른다. 존재론적 요구(ontological need)라는 내심의 소리는 우선 현실의 불만족스런 상황을 뛰어 넘는다는 의미에서 초월적 요구이다. 그러나 초월은 단순히 경험에서 벗어남을 의미할 뿐만 아니라 초월 자체의 경험을 내포한다. 초월은 자기를 벗어남이 아니라 참다운 자기의 발견이고 내심의 자기와의 만남이기에 내적 회심의 행위이고, 내적 소리와 대화로서 자기 안에 참 자기와의 친교(communion)가 된다.()

마르셀이 강조하는 “존재론적 요구”라는 개념을 통해 우리는 인간 존재의 가치를 재발견할 수 있다. 여기서 “요구”는 소유의 질서에 속하는 ‘욕망’이나 ‘욕구’를 의미하지 않고, 인간 실존이 가진 존재의 가치를 제대로 산정하라는 요구를 의미한다. 기술의 발전과 문명의 발달로 세계가 점차로 기능화 되어 가면서 인간을 기능의 묶음으로만 이해하고, 그 기능이 약해지면(늡거나 병들면) 인간을 폐품처럼 취급하는 생각이 우리 실존의 삶을 자연스럽게 지배하고 있다. 존재론적인 요구는 바로 인간존재가 기능의 산물처럼 환원되어서는 안 된다는 가치의 재발견과 같다.(김형효, 251)

그렇다면 이익추구를 제일가치로 추구하고 있는 초문명사회에서 인간이 기능적 존재만으로 환원될 수 없다면, 그렇다면 인간 실존은 어떤 존재인가? 마르셀은 인간을 존재의 향수에 관여하고 있는 사람이라고 말한다. 인간은 “존재의 가족”에 거주하기를 갈망하는 존재이다. 마르셀에 의하면 존재를 긍정하는 것은 기대가 충족되어 지는 인간 경험의 차원을 확신 하는 것이다. “존재는 우리의 기대를 좌절시키지 않는 것이다. 우리의 기대가 충족되어 지는 순간부터 존재가 있는 것이다.”(Metaphysical Journal, 179) 마르셀의 철학에서 존재의 충만은 공허에 대립할 뿐만 아니라, 또한 “비교”에도 대치된다. “깨어진 세계”에서 인간 실존이 시련, 무희망, 그리고 공허함을 경험한다. 이런 경향과 달리 존재는 공허하지 않고, 충만과 풍요자체라고 마르셀은 주장한다. 즉 존재는 충만함이다. 존재의 경험은 ‘충만함’(plenitude)의 경험이다.

여기서 우리는 존재론적 욕구인 초월이 무슨 의미인지 확인할 수가 있다. 마르셀의 철학에서 초월은 “실존인 내가 위로 향하여 존재 한다”라는 개념의 표현이고, 이 개념은 ‘자기중심에서 벗어나’ 어떤 부름’에 대해 응답하는 이고, 존재에 가입이자 경험이다. 마르셀은 우리가 초월에서 갖는 존재의 경험은 성취라고 규정한다. 이 존재론적인 성취를 3 가지 차원에서 이해할 수 있다.(김형효, 255-256) 먼저, 존재론적 성취는 ‘달한 영혼’에서가 아니고, ‘열린 영혼

살해버림으로 자기 분석 분열로 희생되는 어둠에 갇힌 현상을 초래하고 만다. 이런 위기에서 현실만족이 아닌 불안한 내심의 소리는 존재론적 요구를 만나게 하는 내적충동이고 그 자체가 은총이다. 그리고 초문제적(超問題的) 세계로 나아가는 계기가 된다.(장경, 168)

‘에서 가능하다. 이런 의미에서 존재론적 성취는 단순히 이미 완결된 완성 개념이 아니다. 둘째로, 존재론적 성취의 개념은 창조나 창조성의 개념과 대응된다. 창조는 단순히 생산적인 것과 구별된다. 창조의 행위는 본질적으로 서로 다른 것이 상호 수용하고 받아들여지는 열림에서 가능하다. “내가 창조를 열망하지만, 창조하는 것이 나의 의지에 의존하는 것이 아니다. 창조적 영혼은 탁월한 상호 주관성의 본질을 지니고 있다.” 마지막으로, 존재론적 성취는 존재케 하는 행위와 결부되어 있다. “존재케 함”은 사물을 사물로서, 자연을 자연으로서 명명하고 나타나게 하는 자유 속에서 이룩된다. 즉 존재론적 성취는 모든 존재를 있는 그대로 있게 하는 “음미하는 의식”에 대해서 실현된다. 이런 의미하는 의식은 곧 있는 것을 그대로 맛보는 자유화의 의식과 다르지 않다. 하이데거 말하는 “존재의 빛 속에서 있음”(das Stehen in der Lichtung des Seins)은 성취의 한 행위이며, 그런 것을 인지하는 행위는 ‘음미하는 의식’에 의해서 가능하다.

김형효는 마르셀의 철학에서 “존재의 충만”을 자유이며 현존으로 이해한다. “이렇게 볼 때”, 충만“은 존재의 성취를 가능하는”능산적 척도“다 그 충만은”모두 있는 존재를 있는 그대로“ 꽃피게 하는(자기의 품속에서) 너그러움과 같다. 그래서 충만은 곧”존재들을 자유롭게 하는“ 자유이기도 하다. 그것이 너그러움이기에, 어디든지 있고, 그래서 그것을 現存이라 한다.”(김형효, 256) 존재의 충만과 현존을 경험하는 인간만이 고독과 공허를 극복하고 존재 자체를 긍정하고 지속적으로 갈망하는 “旅行하는 인간”으로 살아 갈 수 있을 것이다. 이점에서 우리는 마르셀이 강조하는 인간의 실재성을 이해할 수 있다. “인간의 실재성은 여행하는 인간의 실재성, 즉 언제나 되면서 있는 존재자의 실재성으로서 드러난다.”(보헨스키, 188)

5. 나가는 말

인간실존에 대한 마르셀의 성찰은 근대철학 이후 인간 실존의 소외된 상황의 근본 원인을 지적하고 그에 대한 해결방향을 제시하고 있다. 마르셀에 의하면 근대이후 자립자존을 부르짖으며 계몽적 존재로 자처했던 이성적 인간은 오히려 자신들이 발전시킨 기술과학으로 인해 오히려 세계 전체가 집단 자살의 가능성을 안고 있는 깨어진 세계 속에서 처하게 되었다. 그 세계 안에서 인간은 오히려 자기 소외를 심하게 겪고 있으며, 더 나아가 존재 결핍에 이르게 되었다. 마르셀은 이 원인을 신과의 관계 상실로 인한 참다운 자기 발견의 실패라고 지적한다.

더 나아가 인간 실존에 대한 마르셀의 성찰은 현대적 세계 안에서 인간 실존이 처한 위기 상황을 지적함과 동시에 그 극복 가능성으로 인간 실존에 함축된 초월의 경험을 제시한다.