

直 觀 斗 構 想

—眞理構成에 있어서의 役割—

白 琮 鉉

目 次

- I. 根本 물음
- II. 眞理와 認識의 種類
 - 1. 眞理의 類型
 - 2. 認識의 두 過程
 - 格物과 致良知
- III. 致良知
 - 本質直觀斗 構想
 - 1. 直觀의 性格
 - 2. 直觀의 遂行條件
 - 3. 直觀·構想·言語의 關係
- IV. 實例를 通한 把握
 - 詩分析 二例
- V. 眞理와 哲學

며 리 말

本稿는 앞서 발표한 바 있는 「宇宙構想存在者와 그 行動에 關한 一考察」¹⁾ 과 密接한 關聯을 가지고 있음을 本論에 들어가기 前에 일러 둔다. 그런데 該論考는 〈宇宙森羅萬象은 한결같이 便安한 自己存在 保存을 志向하며, 人間도 이러한 삶을 志向한다는 點에서는 예외가 아니어서 人間의 一切의 行動 [思惟와 行爲]은 終局的으로는 幸福追求에 歸一한다〉는 立論으로부터 出發하여 〈人間은 각各 그 前歷史性으로 말미암아 世界 構想이 相異함에도 불구하고, 한편으로는 끊임없이 「存在다툼」을 하기도 하지만, 다른 한편으로

• 1) 「文理大學報」：第十八卷，133~158面，서울大學校 文理科大學刊，1972. 4月。

는相互理解도 하는 現實이 可能한 까닭은 무엇인가? 그리고 더 나아가 어떻게 해서 人間은 宇宙와 交通할 수도 있고, 餘他의 森羅萬象과도 交互할 수 있는가?〉 하는 認識의 可能根據에 關한 「물음」을 抽出하고, 이 물음의 解決을 東洋古來의 한 宇宙論인 〈太極說의 새로운 解明을 通해서〉 試圖한 것이다. 그러나 該論考가 문제 삼은 물음은 한 小考로 만족스럽게 다루기에는 너무나 거대한 물음이였기에 곳에 따라서는 그 論理의 展開에 飛躍이 없지 않았고, 그러한 結果로 때로는 一種의 立場 宣言으로 그치기도 하였다. 이러한 까닭에 앞으로 吾人の 總體的인 該哲學論考를 차례대로 分章하여 각各個別論文으로 詳說하려 하며 本稿는 그 하나이다²⁾. 따라서 本稿는 該拙稿를 深查한 讀者라면 無理 없이 읽어갈 수 있으며, 또한 該拙稿와의 脈絡下에서라면 批判이 용이할 것임을 덧붙여 둔다.

I. 根本 물음

〈認識主體는 對象을 實在대로 把握하는가, 아니면 對象을 構成하여 비로소 實在도록 하는가?〉

이 물음은 哲學史上 가장 많이 그 答이 번복된 물음 가운데 하나이다. 認識主體와는 無關하게 實在하는 對象을 主觀이 認識하고, 그 認識에 基礎한 判斷이 獨立的으로 實在하는 對象과 一致할 때 眞理가 成立한다고 할 것이냐, 아니면 이와 같은 認識對象의 認識主體에서의 獨立 實在性 與否는 문제 삼을 필요가 없으며, 또 문제 삼는다 해도 그 對象의 實在性 與否를 判定하는 것, 다시 말하면 判斷內容과 對象과의 一致與否를 判定하는 것도 결국 그 判斷을 한同一한 主觀이니, 엄밀한 의미에서 對象의 實在性은 認識主體에 依해서 확인되고, 그 結果로 비로소 對象은 實在하게 된다고 할 것이냐 하는 두 立場이 그 形態를 多少 바꾸어 가면서 哲學이 진리를 탐색하기始作한 以來 問題이 提起되고, 定立되고, 批判되었으며, 우리 또한 다시 이 문제를 解決해 보려 하고 있다. 이제 우리는 이 서로 다른 두 立場을 比較考察해 가면서 각각 그 論旨의妥當性 與否를 밝히고, 더 나아가 이 兩論은

2) 곧 本稿는 上記拙稿의 〈第二章 眞理의 問題〉와 〈第三章 二節 1. 宇宙構想存有者〉에 關한 詳論이다.

窮極的으로는 하나의 立場——넓은 의미에서는 後者의 立場이라고도 할 수 있는——으로 归着될 수 있음을 조심스럽게 探索해 들어 갈 것이다.

그리하여 真理는 단순한 〈事實判斷〉(Urteil)에 依한 것과 〈價值判斷〉(Beurteilung)에 依한 것으로 大別될 수 있는데, 前者에서 成立한 真理는 普通妥當性이 어렵지 않게 確認될 수도 있고, 合議볼 수도 있으나, 後者의 真理는 그 普遍妥當性이 確認되거나 合議보아지기까지에는 수 많은 難關을 거쳐야 할 뿐만 아니라, 그 記述에서도 많은 難點이 있고, 이러한 까닭으로 前者에 依해서는 〈學〉(Wissen)이 成立될 수도 있으나, 後者에 依해서는 〈學〉이라고 하기에는 方法論的으로도, 認識論的으로——그 普遍妥當性의 範圍에서 보더라도 망설여지나, 反面에 그만큼 더 〈生〉(Leben)에 直結되어 있는 生生한, 行爲에로 壓迫하는 真理이기에, 어려움을 무릅쓰고 特히 이러한 種類의 真理構成³⁾에 焦點을 두어 다루고자 하는 것이, 거부할 틈도 주지 않고 육박해 오는 内部의 強要에 依해서 어쩔 수 없이 〈哲學함〉의 世界에 빠져든 우리의 큰 關心事이다. 그런데 우리는 이러한 真理構成에 있어서는 特히나 그 立言者의 直觀力과 構想力에 따라 그 普遍妥當性의 〈程度〉가 決定된다는 것을 포착하고 있기에 重要論點을 이 두 精神能力의 作用에 둘 것이다.

그러나 우리의 論題는 그 性格上 자칫 잘못하면 〈各者에게만의 世界〉, 〈各者에게만의 真理〉라는 归結에 부탁침으로 해서 우리가 당초에 企圖하는 〈보다普遍妥當한 生에 直結되는 真理〉發掘의 作業에서 完全히 離脫하는 結果를 招來할 위험성도 다분히 내포하고 있으니, 探究함에 있어서 人間이 기우릴 수 있는 注意 以上으로 기우린다고 해도 오히려 부족함이 있을 것이다. 무릇 어느 論考에서나 그것이 全體 現象과의 相關的인 脈絡 내지는 體系를 缺하여 그 論考가 애초에 設定했던 全對象에 實際로 적용하기에는 無理가 있을 때일지라도 그러한 한 조그마한 論點의妥當化는 일마든지 可能하다. 人類의 文化歷史 四千餘年의 遺產은 넉넉히 한 작은 論文의 主題를 妥當化 시킬 수 있는 言語무리와 實例를 남겨 놓고 있으며, 人間을 포함한 廣大한 宇宙萬象에 關한 한 瞬間의 침착한 洞察만으로도 우리는 한 작은 論考의 論

3) 〈發見〉代身에 〈構成〉이라는 術語를 사용하는 理由는 차차 드러날 것이다.

據를 充分히 얻어 낼 수가 있다. 따라서 문제는 立論이 과연 現象 全體를 얼마나 包攝할 수 있느냐에 있다. 이와 같은 思料下에서 우리는 우리의 論點을 展開해 갈 것이며, 그런 가운데 하나의 論據를 끌어 냄 때마다 스스로 물을 것이다: <과연 이 論據는 自己 偏愛의 結果로부터 온 것은 아닌가?> <과연 이 立論은 事實自體의 記述외에 다른 어떤 意圖가 숨어 있지는 않는가? ——充分히 先入見과 先印證은 排去되었는가?>

II. 真理와 認識의 種類

1. 真理의 類型

“여기 지금 책상위에 한 권의 책이 있다”거나 或은 “삼각형의 內角의 합은 180° 다”, “ $2H_2 + O_2 = 2H_2O$ ”等의 事實判斷과 “宇宙의 道는 寂然不動하다” “祖國을 배반한 者는 죽어 마땅하다”, “승리는 아름다운 것이다” 等의 價值判斷은 여러가지 點에서 그 性格이 判異하다. 前者의 判斷들이 真理냐 아니냐에 對해서 우리는 쉽게 合議를 볼 수 있으나, 後者判斷들의 真理임 與否에 대해서는 쉽사리 合議볼 수도, 檢證할 수도 없다. 그 理由는 事實判斷에 依한 真理는 判斷主體의 感情과는 無關하게, 이른바 人間의 知的 能力에만 根據하여 成立하나⁴⁾, 價值判斷의 妥當性 與否의 判定에 있어서는 필연코 判斷主體의 全體的 心情, 곧 知·情·意가 모두 同時에 強하게 作用한다. 때문에 이러한 判斷이 真理냐 아니냐 하는 문제는 쉽사리 合議볼 수가 없다. 따라서 前者에 依한 真理는 科學의 記述에, 後者에 依한 真理는 前者의 真理를 밑으로 깔고 있는 哲學, 或은 그러한 真理따위는 전혀 考慮하지 않는 藝術의 世界에서만 理解되어지고 言表되어진다.

그러나 事實判斷에 依한 真理는 生에 直接的인 關聯이 적은 反面에, 價值判斷에 依한 真理는 生에 直接的인 關聯을 가지고 있다. 물이 H_2O 이건 H_4O 건 우리의 行爲에 直接的인 相關이 없으며, “지금 여기 책상위에 연필이 있

4) 이른바 “客觀的으로”; 그러나 이 ‘客觀’이라는 術語는 이미 ‘主觀’을 前提하고 있는 까닭에 其實은 主觀性에서 完全히 벗어나지 못하고 있음을 은연중에 나타내고 있어, 客觀이라는 말로써 나타내고자 하는 것과는 다른 結果를 招來하기도 한다.

다”가 真理이건 아니건 우리의 生의 進路에 큰 關係는 없다. 그러나, “人間은 善을 追求해야 하며, 孝悌는 善行의 根本이다”는 判斷의 真理 與否는 바로 우리의 生의 進路를 規制한다. 달리 말하면 前者の 真理性 判定 結果는 우리에게 아직도 여유를 주지만 後者の 真理性 判定 結果는 行爲를 必然코 強要한다⁵⁾. 때문에 前者에 대해서는 쉽게 合議를 볼 수 있지만, 後者에 대해서는 異意가 粉粉할 수 밖에 없는 것이다. 그런데 앞서 우리는 우리의 보다 큰 關心事는 後者에 있다고 하였다. 이렇듯 合議보기에 어려운 것을 合議보려 試圖하기 때문에 哲學은 恒常 真理속에 들어가지 못하고, 真理의 全 전리만을 맴돌고 있다는 비난을 받는다고도 볼 수 있다.

그러면 대체 人間은 어떻게 해서 이러한 判斷을 내릴 수 있으며, 이러한 真理를 構成할 수 있는가? 어떻게 人間은 自然을 認識할 수 있으며, 더구나 形而上의 真理를 構成할 수 있는가? 認識의 可能한 理由에 關해서는 上記論考에서 밝힌 바⁶⁾ 있기 때문에, 이제 그러한 根據下에서, 그러면 實際로 어떻게 人間은 現象을 直觀하고, 그리하여 交通하고, 그 結果로 理解하는가를 考究해 나가기로 하겠다.

2. 認識의 두 過程——格物과 致良知

그러면 대체 認識⁷⁾이란 무엇이며, 어디에서 成立하는가? 第一次的 認識

5) 前者の 真理에 대해서는 “나도 그것이 옳다는 것은 인정한다. 그러나 그것을 擇할 생각은 없다. 왜냐하면 <그것이 옳다>는 것과 <내가 그것을 선택한다>는 것은 엄연히 다른 것이기 때문에”가 成立할 수 있으나 後者の 真理에 對해서는 이와 같은 말이 成立할 수 없다. 왜냐하면 前者は 人間의 精神作用의一部인 <知>의 所產일 뿐이니, 그것이 <情>이나 <意>에 의해서 거부될 수도 있다. 그러나 後자는 全體의 精神作用에 依해서 받아들여진 것이기에 앞서처럼 말한다는 것은 곧 ‘自己否定’이기 때문이다. 이러한 까닭으로 後자는 <生>과 直結되고, 그렇기에 그만큼 人間에게 重要하고, 그러하기에 그만큼 어렵다.

6) 上記拙稿; 第三章 二節 2, ②

7) 吾人은 認識을 ‘第一次的인 認識’ 곧 <格物>(혹은 「知覺」)과 ‘第二次的인 認識’ 곧 <致良知>(혹은 「直觀」)로 區分한다. 이제 밝혀지겠지만, 格物이란 <吾心>中의 <作爲我>와 <現象>間에서 成立하는 先構想, 先對象化요, 致良知는 이 格物에서 파악된 것은 現象自體가 아니기 때문에 이것의 파악에介入했던 <作爲我>의 先理解를 排去하여, 이렇게 해서 드러난 現象의 本質 即 <理>를 直觀하여, 後構想이 그것을 <理>와 <氣>의 妙合關係, <理>와 <道>와의 關係속에서 理解를 完了한 것을 말한다.

곧 〈格物〉(或「知覺」)은 現象에 意味를 投與하여 그것이 비로소 認識의 對象이 되게 하는 〈志向意識〉 곧 〈作爲我⁸⁾와 〈對象⁹⁾間의 關係에서 成立한다. 따라서 이러한 認識에 있어서 첫째의 문제는 作爲我 곧 〈意識〉과 對象이 과연 實在하느냐 하는 것이다. 이에 데카르트의 cogito ergo sum 以來로 認識의 實在에 關係해서는 대체로 合議를 보고 있으며, 現今의 우리로서도 認識의 實在는 第一의 思惟必然이다. 그러나 對象의 實在에 대해서는 그 〈實在〉의 意味가 크게 나뉜다. 志向意識의 存在投與에 依한 實在라는 立場과 認識과는 無關하게 既在하는 實在라는 立場이 있다.

사람의 知覺을 떠난 外界의 實在는 생각할 수도 없으며, 일체 事物의 “있음은 知覺됨”(esse est percipi)이라는 立論(Berkeley 等)과 이에 反하여 知覺作用은 認識에 있으나 對象은 認識作用을 超越하여 存在하는 바, 각 對象은 一定한 關係를 構成하여 存在함으로 그 關係를 把握하는 것이 認識이라는 對立하는 立論(Russell 等)이 있어, 한 事態에 關한 記述치고는 좁힐 수 없는 顯隔한 差異를 보이고 있다. 그러나 이 兩者는 똑같이 認識論의in 限界를 가지고 있다.

먼저 “認識對象은 志向意識을 超越하는 自體的 存在이니, 이 自體的 存在를 파악하는 것이 認識이다”고 하는 立論을 세심히 分析해 보자. ‘對象은 客觀的으로 存在하는 것이 아니라 超客觀·超主觀的으로 實在한다’는 表現은 論理的으로는 아무런 缺缺도 없다. ‘客觀的으로 實在한다’ 할 경우의 客觀은 이미 主觀을 前提하는 術語로 그 말이 당초에 表現意圖했던 것과는 달리 主觀의 介在性을 強하게 보이고 있기 때문이다. 그러나 이와 같은 言表를 한 者는 分明히 ‘돌’도 아니요, ‘대나무’도 아닌 人間이다. 그리고 人間은 決코 ‘개’의 立場에서도, ‘짚신벌레’의 立場에서도 對象을 觀察하는 것이 아니며, 觀察할 수도 없다. 그렇다면 人間의 志向意識이 關係하지 않은 〈對象의 超客觀性〉을吾心은 어떻게 把握할 수 있으며, 또 설혹 이것을 把

8) 上記 拙稿; 第四章 一節 參照

小宇宙로서의 吾心은 〈現象〉, 〈作爲我〉, 〈觀照我〉로 이루어진 認識에 있어서의 主客統一體 或은 抱括者이다.

9) 現象중에 我의 客體가 된 것.

握記述했다고 하더라도——不可能한 일이지만——그記述과 實在와의 一致與否는 어떻게, 무엇이 判定할 수 있는가? 이 實在와 認識間의 一致與否를 判定하는 것 亦是 人間이니, 人間의 意識의 介在는 결코 排除할 수 없으며, 意識이 介在하는 限 意識이란 무엇에 關해서만 成立하는 志向意識이고, 이 志向엔 이미 그 意識의 主體인 人間의 先入見 내지는 先理解가 必然코 作用한다.

環境說의 主唱者인 Uexküll도 지적하듯이, 動物은 自覺하고 있든 못하고 있든 한결같이 志向하는 바가 있으니, 自己의 生命에 對해서 重要한 것만을 포착하는 것이 바로 그러한 證佐다. 이러한 傾向은 人間에게도 例外는 아니어서, 열핏보면 人間은 간혹 純理論的인, 非實踐的인 것을 추구하는 것 같기도 하지만, 그럼에도 불구하고 人間은 所與全體를 觀照하지 못하고 주어진 것의 어떤 要素에 대한 盲目的으로 보이기까지 하는 傾向이 대단히 強烈하다. 換言하면, “人間은 그의 口味나 情緒의 量에 따라 어떤 對象은 추구하고, 어떤 對象은 避한다. 곧 이러한 對象들이 가지고 있으리라고 보여지는 價值에 따라 그것을 추구하기도 하고, 회피하기도 한다”¹⁰⁾ 이렇기 때문에 人間의 第一次의인 認識 곧 格物에는 필연코 先構想 내지는 先理解가 介入된다고 한 것이다¹¹⁾. 때문에 앞서와 같은 對象實在論은 적어도 그것이 ‘認識의 對象’에 關한 言表인 限에 있어서는 無意味하다.

한편 ‘있음은 지각됨’이라는 對象에 대한 存在投與說은 格物을 唯一한 認識作用으로 誤解하고 있는 것이며, 따라서 이는 <格物에 있어서는 既在한다는 現象과 意識과는 無關하다>는 것을 <認識에 있어서 無だ>에 까지 확장한 誤謬로부터 연유한 것이다. 既述한 바와 같이 志向意識의 先理解의 介入으로 말미암아 格物에 있어서의 對象은 現象의 全部가 아니다. 때문에 格物을

10) D.Hume; An Enquiry Concerning Human Understanding. (Prentice-Hall, ph. Series, 1931, p.318) 參照.

11) i) 이러한 認識을 Bergson은 知覺(Perception)이라고 했다. 곧 그에 依하면 “知覺에 있어서 우리는 全世界에서 우리의 特別한 關心의 對象인 一部를 떼어 낸다. 그리고 그것을 우리의 眼前에 固着시킨다”(A. Ruhe; Henri Bergson, p.145)

ii) Gestaltpsychologie도 이러한 立場에서 出發한 것임.

iii) 오늘날의 微細物理學에서도 原子나 素粒者가 自然自體(Natur an sich)가 아니라, 人間의 人爲的인 區分認識에 依한 것이라는 立場이 支配의이다.

人間의 唯一한 認識으로 본다면 ‘知覺된 것만이 實在한다’는 立論은妥當하다. 그러나 이러한 第一次的인 知覺認識만을 唯一한 認識이라고 한다면 우리는 결국에 가서는 〈各者에게만妥當한眞理〉 밖에는 紛明할 수 없다. 왜냐하면 知覺은 先構想에 依한 것이요, 先構想은 作爲我의 歷史性이 크게 介入하여 이루어진 것이며¹²⁾, 이 歷史性은 作爲我의 經驗에 따라 相異하니 그 結論이 各樣各色일 것은 當然한 歸結이니 말이다. 해서 우리亦是 ‘知覺되지 않은 現象은 적어도 그 知覺主體와는 그 存否가 無關하다’는 立論에는 동의하나, 그렇다고 해서 그것이 ‘存在하지 않는다’, 때문에 그것의 區別은 ‘무의미하다’는 확장 立論에는 찬동할 수가 없다.

III. 致 良 知

—本質直觀과 構想

그러면 格物에서 드러난 선택된 對象으로부터 人間은 어떻게 그 現象全體 그 現象의 本質을 把握할 수 있는가? 이 本質——좁은 의미에서 〈理〉, 넓은 의미에서는 〈理와 氣의 妙合關係〉, 〈理와 道의 關係〉까지——를 파악할 수 있는 것은 오직 直觀뿐이다. 그러면 直觀이란 어떤 것인가? 이제 우선 이 直觀의 性格과 樣相을 살펴 보고 다음에 이 直觀이 可能하기 위한 條件을 살피고, 셋째로 이 直觀의 作用——格物과 後構想과의 關係를 살펴, 마지막으로 致良知의 成立을 보려고 한다.

1. 直觀의 性格

本質直觀은 感知(sensation)나 知覺(perception)에 基礎한 것으로 Hartmann의 〈第二次的인 直觀〉, Husserl의 〈本質直觀〉을 어우르는 것인 바 그 意味는 차차 명확하게 드러날 것이다. 그런데 이러한 直觀에 대해서 一群의 哲學者들은 이따위 超感覺的인 認識은 人間에 對한 無理한, 따라서 無意味한 要求

12) 同旨: N. Hartmann: 原初의 對象現象은 결코 知覺의 地盤위에서만 주어지는 것이 아니라 實證의 諸科學의 全成果가 또한 그 內容에 함께 屬한다. 뿐만 아니라 人類의 認識經驗의 數十世紀에 걸친 오랜 歷史가 그 成分에 算入되지 않으면 안된다. 왜냐하면 모든 科學의 以前에 成立한다고들 하는 所謂 “素朴한” 意識이란 今日의 人間에 對해서는 하나의 再構成物에 不過하기 때문이다. (Philosophie der Natur, 1950, S.39).

라 하고 있다. 특히나 Ayer 等 論理的 實證主義者들은 直觀, 形而上學, 神秘라는 概念들은 모두 한결 같은 同義語에 不過하다고 한다. 곧 所謂 直觀에 根據한 陳述은 “모든 可能한 感覺經驗의 範圍를 벗어나며 또 그것은 “우리가 經驗的으로 觀察함으로써 檢證하거나 反駁할 수 있는 어떠한 理解可能한 命題도 결코 產出할 수 없다”¹³⁾는 것이다.

이와 같은 直觀에 關한 Ayer의 事實判斷은 전혀 근거없는 것은 아니다. 그것은 知的인 檢證을 할 수도 없고, 따라서 論理的인 反駁도 할 수 없다. 그러나 이 形而下的 檢證 不可能性이 그것의 無意味性이나 非存在임의 根據或是 만족할만한 理由는 되지 못하며¹⁴⁾, 이제 앞으로 보는 바처럼 결코 直觀에 依해 陳述되는 眞理가 無意味하지도 않으며, 없는 것도 아니다. 이 直觀에 依해서 可能한 것이 形而上學 및 大部分의 藝術이다. 우리가 지금 論議하고 있는 形而上學은 論外로 하더라도, 藝術이 意味있는 것임은 어느 누구도 否認하지 못할 것이다. 그러면 왜 直觀은 이러한 性質, 곧 知的 檢證不可能性을 가지고 있는가?

檢證이란 人間의 知的 能力에서 나온 事實判斷에만 적용될 수 있는 것으로 人間의 情的인, 意的인 判斷에는 적용될 수 없다. 그런데 直觀엔 知的 能力뿐만 아니라 情的인 要素도 強하게 作用하고 있다. 直觀은 순전히 知的인 分析만으로는 모두를 紛明할 수 없는 보다 根源的인 能力이다. 달리 說明하면 知的 檢證이란 兩者사이의 關係에서만이 可能하다. 그런데 直觀은 瞬間的으로나마 全體의 心情을 要求한다. 換言하면 어떤 對象을 보는데 있어서 <거리>를 둘 때만, 그래서 對象과 認識主體가 각각 獨立해 있을 때만이 그 兩者間의 對應 與否가 가려질 수 있다. 그러나 直觀은 對象과 認識主體間に <거리>가 있을 때는 成立할 수 없다. 主體와 對象과의 合致에서, 따라서 兩者の 혼연한 交通에서만 直觀은 可能하며, 그러한 結果로 單純한 感知나 知

13) Ayer: Language, Truth and Logic; New York, 1952, p.118.

14) 이러한 直觀內容의 檢證은 오직 體認에서만 可能하다. 論理的 實證主義者들의 입버릇이 된 檢證可能性이란 人間 精神機能中 오직 <知>에만 依存한 것이나, 體認은 人間의 全體의인 精神機能을 要求하는 것이고, 그것은 形而上的인 生動的인 <흐름> 가운데에서 成立한다. 때문에 知力에 依한 檢證 possibility이 人間의 精神機能의 所產에 대한 唯一한 意味附與基準이라고 한다면, 이는一部를 全體로 보는 誤謬다.

覺만으로는 把握이 不可能했던 對象의 本質이 드러나는 것이다¹⁵⁾.

그러면 왜 單純한 感知나 知覺만으로는 現象自體, 現象의 本質 把握이 不可能한가? 宇宙森羅萬象은 恒變하며, 그 〈理〉는 恒變不測이다. 그런데 感知나 知覺은 對象을 일단 暗暗裡에 固定的인, 不變하는 것으로 前提하고서 이루어지는 것이다. 따라서 이러한 第一次的인 認識은 事象을 固定시켜 보는데서만 可能하고, 더구나 檢證은 記述과 그 記述對象, 그리고 檢證者 모두가 固定的인 것으로 前提하고서만 可能하다. 感知나 知覺은 現象의 一部인 志向된 對象만을 把握한 것이다. 이에 反하여 直觀은 恒變하는 〈對象〉에 恒變하는 〈我〉가 没入(empathy)해서 交通($\sigma\nu\mu+\pi\alpha\vartheta\sigma$)하는 데서 成立한다. 그렇기에 直觀은 體認에서만 可能한 것이다. 體認은 〈吾心〉 中에서 일어난다. 吾心中에서 認識客體로서의 現象, 곧 對象과 認識主體로서의 我는 그區別이 없어져 보다 높은 次元에서 統一이 이루어진다. 왜냐하면 直觀의 對象이 生動的인 것이라면, 直觀하는 我도 生動的인 것이다. 어느 것도 固定的인 것은 아니다. 그렇기 때문에 兩者는 똑 같은 〈흐름〉 속에서 交通이 可能한 것이다. 그렇기에 이 直觀이 파악한 것은 現象의 本質 곧 事象의 生命 即 〈理〉이다. 그런데 〈氣〉에 依着하지 않은 理는 〈無規定의인 것〉, 〈非現存의인 것〉이다. 때문에 그것 자체로서는 言表도 不可能하다. 言表하기 위해서는 앞서 捨象해 버렸던 氣를 理에게 되찾아 주어야 하고, 또한 이 理도 個別의인 理만으로는 그 〈意味〉를 分明히 알 수 없는 것이기 때문에 全體의인 〈道〉와의 關聯下에서 다시금 構想되어야 한다. 이것이 앞서 말한 先構想에 對하는 後構想이다. 이렇게 해서 『本質直觀의 完了, 即 致良知가 成立하는 것이다. 이렇듯 直觀은 그 前後에 構想力이 介入함으로써만 成立하고, 그것에 依해서 把握된 것이 記述可能하게 된다.

15) 同旨 Bergson: “直觀은 一種의 知的인 没入으로서 우리는 이를 通해서 對象의 內的인 本質에 接하고 따라서 그 對象의 個性的이고 表現할 수 없는 그 무엇을 把握한다” 或은 “直觀이란 想像力を 通해서 認識對象에 우리 자신을 没入시킴으로써 對象의 表現 不可能한 固有性과 一致를 이루게 되는 知的인 共感이다”(La Pensée et Le Mouvant; 22éd, 1946, p.181) 그러나 Bergson과 우리의 差異는 ‘知的’에 있다. Bergson의 ‘知’가 心情全體를 뜻하는 것이 아니라면, 그도 深察을 缺하고 있다.

2. 直觀의 遂行條件

그러면 이러한 直觀은 어떠한 與件에서 可能한가?

感知나 知覺에 依해서 把握되는 것이 先理解로 말미암은 現象中의 일부인 <志向된 對象>이라면, 直觀은 한 對象을 그 樣態로서만 把握하는 것이 아니라, 先構想에 依해서 現象中의 一部만이 드러난 對象을 通해서 그것의 本質을 把握하는 것이다¹⁶⁾. 따라서 直觀은 部分的으로 차츰차츰 知覺될 수 있는 感覺資料 곧 各樣한 <氣>가 아니라 全體로서 우리 앞에 顯現하는 對象 곧合一된 理氣를 對象으로 하기 때문에 直觀은 한 現象의 一樣을 通해서 그 現象을 主宰하는 道를 把握하는 것이다. 즉 直觀은 한갓된 靈感이 아니기에 感覺資料 곧 氣의 一樣을 基盤으로 한다. 直觀의 主體인 <觀照我>는 <作爲我>가 吾心中에서 對象化한 所與를 直觀하는 것이다. 所與는 現象이며 모든 間接推論[後構想]은 이 現象의 把握을前提로 한다. 直觀은 間接推論의 結果이다¹⁷⁾. <直>觀이지만, 그것은 感官에 나타난 現象[Erscheinung]을 <直>觀한다는 것이 아니고, 그 現象의 裏面에 無規定의 으로 顯現하는, 去人欲한 <觀照我>의 對象인, 앞서와는 다른 意味의 現象[Phänomenon], 곧 現象의 本質을 直接的으로 把握한다는 意味이다. 때문에 直觀은 感覺器官과는 直接的인 關聯은 없다. 해서 直觀의 對象은 <觀照我>에 비치는 모든 것, 可想의 모든 것에 亘한다. 이러한 形而上의 對象, 形式的인 意味로는 <自己를 自身에 있어서 드러내는 것>¹⁸⁾에 對한 <直>觀이다. 따라서 本質直觀의 所任은 <自己를 自己自身에 있어서 드러내는 것, 곧 本質을 그것이 그 自己自身으로부터 自己를 顯現하는 그대로, 自己自身으로부터 보여지게끔 하는 것>¹⁹⁾이다. 때문에 이와 같은 直觀의 地境은 單純한 第一次的 認識인 知覺과는 달리 그것에 앞서 去人欲을 해야 하고²⁰⁾, 放心을 求해야 하고²¹⁾, 無爲自然

16) 그러나 이 本質은 褐연히 드러나지는 않기 때문에 흔히 비유적인 表現으로 <自然의 暗示>, <자연의 몸짓>, <神의 눈짓>이라고 하기도 한다.

17) 程伊川의 “隨事觀理而天下之理得矣”는 同旨(上記拙稿; 註 68) 參照)

18) Heidegger의 表現: Sich=an=ihm=selbst=zeigen. (Sein und Zeit; 10. Aufl. 1966. S.31)

19) Heidegger의 表現: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. (ibid, S.34)

20) 王陽明은 致良知(陽明全書; 卷三十三 詳說)의前提로 去人欲存天理(全書; 卷

即爲無爲를 體行함으로써²²⁾ 正心에 達하여 誠意로서 格物해야만이 비로소 可能하다[致知]는 것이 東洋古來의 立論이다²³⁾. 그리고 近者西洋의 現象學은 이에 對한 좋은 試圖였다. 잠시 Husserl를 參考해 보자. 무릇 本質直觀의 前提는 純粹意識, 곧 虛虛淨心이요, 이러한 淨心에 들기 위해서는 일단 淨化過程²⁴⁾을 거쳐야 한다. 여기에서 말하는 淨化란 本質把握에 障碍가 되는 一切의 先理解²⁵⁾를 排去(ausschalten od. verlieren)하는 것으로 이렇게 해서 本質을 觀照我 앞에 드러나게 하는 意識作用이다²⁶⁾. 이러한 過程을 거쳐 認識主體로서는 虛虛淨心에 이르고, 認識客體로서는 理와 氣의 關係가 그대로 드러날 때 直觀은 可能하다. 그러나 이 한 本質의 直觀에 依해서 파악된 것은 아직 無規定的인 것, 따라서 非現實的인 것에 불과하다. 이것은 다시 對象化過程을 거쳐야 한다. 이 對象化過程이 後構想이다. 이렇게 해서 本質直觀의 完了, 곧 <致良知>가 이루어진다. 이를 吾心의 内面에서 記述하면 바로 對象의 理나 我의 理나 한 道의 分殊이니, 그 하나였던 本源으로 다시 歸還한다고 하는 說이다²⁷⁾.

3. 直觀・構想・言語의 關係

累言하면 格物은 存在者를 直觀의 對象으로 이끌어 오는데, 直觀은 我의 淨化過程을 거쳐 이 存在者로부터 存在自體를 파악하는 機能이다. 그러나 이 存在自體는 無規定的인 것, 恒變不測한 것이기 때문에 다시 後構想을 通해서 固定한다. 왜냐하면 恒變不測한 것 그대로로서는 言表될 수 없고, 따라서 人間相互間의 交互의 媒介로서 아무런 機能도 발휘할 수 없기 때문이다. 따라서 後構想은 直觀認識內容의 對象化(objectification)이다. 이것을 W. Biemel의 解釋대로라면 Husserl은 規整(Konstitution)이라 했다. 이 規

—三面以下 <傳習錄上>를 說한다.

21) 孟軻의 言: 學問之道 無他 求其放心而已矣(孟子集註; 卷十一, 十一條)

22) 老子道德經; 六十三章等 參照

23) 大學章句: 八條目 參照

24) Husserl 자신은 Reduktion (환원)이라는 表現을 썼다.

25) Husserl은 Natürliche Einstellung이라 했다.

26) 여기까지의 說明은 Husserl의 ‘第一次的인 환원’에 關한 說明中의 一部이다.

그런데 그의 이 以下의 <환원>에 대한 說明은 吾人の 後構想中에 포함된다.

27) 上記 拙稿; 第三章 二節, ㄴ, ii) 參照.

整을 W. Biemel 은 “意味있는 것의 主觀에 依한 回復”²⁸⁾ 또는 “存在者로 알려질 수 있도록 맞아들임”²⁹⁾이라고 註解하고 있다³⁰⁾. 다시 말하면 淨化過程에서 排去하고, 否定했던 것을 다시 森羅萬象의 全體的인 理의 聯關, 곧 道와의 關聯下에서 再構成(Wiederaufbauen)하는 것이다.

要言하면, 小宇宙인 —— 森羅萬象이 그 속에서 하나의 中心과의 關係下에 集約되어 있다는 意味에서 ——吾心은 觀照我와 作爲我와 이 作爲我가 對象에 志向하여 끌어들인 現象으로 이루어져 있다. 이 作爲我와 現象과의 關係인 格物을 作爲我 편에서 말하면 〈先構想〉이요, 現象 편에서 보면 〈先對象化〉이다. 그러나 이 先構想에는 作爲我의 歷史性의 介入으로 先理解 내지는 先入見이 연루된 까닭에 거기에서 對象으로 드러한 現象은 事象自體, 곧 現象의 本質이라기 보다는 그 理가 依着해 있는 各樣한 氣의 一樣이다. 하기 때문에 여기에 觀照我가 介入하여 ‘이 一切의 先理解를 排去하여 本質이 드러나도록 한다. 이에서 本質直觀이 成立한다. 觀照我의 편에서 보면 〈直觀하는 것〉이요. 現象 편에서 보면 〈本質을 드러나는 것〉이다. 이렇게 함으로써 兩者間에는 交通이 이루어진다. 그러나 여기에서 理解된 本質은 現實的인 〈存在者〉와는 동별어진 〈存在〉다. 하기에 여기서 일단 理解된 本質은 다시 吾心의 全體的인 關聯性 아래에서, 換言하면 이 個別的인 理가 餘他의 理와 맺고 있는 關係 가운데에서 곧 道와의 關係下에서 觀照되어야 한다. 後構想의 所任은 바로 이것의 遂行이다. 이 後構想을 通해서 無規定의인 것, 無形의인 存在 곧 理는 그 依着處인 氣를 되찾게 되어 다시 存在者가 된다. 이러한 後構想에 依해서 비로소 直觀의 內容은 言表될 수 있고, 〈致良知〉는 確立되어 第二次의인 認識은 內實하게 된다. 先構想에 依해서 對象에 依着한 言語를 淨化過程을 通해서 排去하고, 그리하여 비로소 直觀의 對象으로서 現象自體가 드러나더니 이제 그렇게 해서 直觀이 完了한 後에는 그 認識

28)ein Restitution, insofern als vom Subjekt restituiert wird, was schon da ist.

29) Das dem Seienden Entgegenkommen, dargestellt, daß es indiesem Entgegenkommen sich zu bekunden vermag.

30) 韓荃淑: E. Husserl에 있어서의 客觀性(朴鍾鴻博士還暦紀念論文集, 1963. 197面) 參照.

內容을 後構想은 다시 言語로 表現한다³¹⁾. 여기에 言語와 思惟와는 떨래야 떨 수 없는 關係가 있음이 드러난다. 그러면 言語란 어떤 性質을 가졌기에 그러한가?

其實吾心의 一切의 作用은 言語를 媒介로 한다. 認識이란 다른 말로 바꾸면 對象과 我가 言語라는 다리를 건너서 吾心中에서 만나는 것이라고 하겠다. 我는 言語를 通해서만 비로소 存在者를 파악할 수 있다. 왜냐하면 言語言를 通해서만 存在者는 存在者가 될 수 있기 때문이다³²⁾. 同時에 言語言는 存在者의 存在를 숨기기도 한다. 言語言는 存在者를 言表할 뿐으로, 그 순간 다시 存在는 言語言뒤에 은폐된다. 단순한 自然의 몸짓은 言表됨으로써 存在者가 되는³³⁾ 대신, 同時에 存在를 잃는다³⁴⁾. 存在는 依着處의 속으로 들어가 숨어 버린다. 이러한 言語言의 性質은 다른 財寶가 그렇듯이 人間에게 有用한 價値가 있는 反面에 가장 위험한 財寶도 되는 것이다. 理自體는 恒變하는 것이기에 그것을 言語言라는 固定的인 틀속에 가두는 데서 필연적으로 따르는 위험인 것이다. 곧 言語言는 비로소 거기서 存在가 위협을 받고 미혹 당할 수 있는 분명한 터전을 마련하여 또한 <存在>를 상실할 可能性도 言語言에 의해서 비로소 마련되는 것이다³⁵⁾. 言語言로 表現된 存在者 뒤에 숨겨 있

31) 때로는 言語言가 아니라 色料, 樂音 따위로 表現되기도 하지만, 이들은 궁극적으로는 言語言로 환원된다.

32) 同旨 Heidegger, Humboldt 等

:Im Wort, in der Sprache sind erst die Ding. (Heidegger; Einführung in die Metaphysik. 3. aufl. S.11)

33) 金春洙의 詩 <꽃>은 이를 적절히 表現하고 있다.

내가 그의 이름을 불러 주기 前에는

그는 다만

하나의 몸짓에 지나지 않았다.

내가 그의 이름을 불러 주었을 때

그가 내게로 와서

꽃이 되었다.

34) 이러한 言語言의 性質이 古來로 言語言敵對感情을 유발했다. (이를 O.F. Bollnow는 Sprachfeindschaft 라 표현했음: Sprache und Erziehung, S.11)

i) 書不盡言이요 言不盡意라(周易; 繫辭上典, 第十一章)

ii) 道可道 非常道, 名可名 非常名(老子道德經; 第一章 首句)

iii) 書言은 糟粕이니라(齊桓公의 故事)

35) 同旨 Heidegger; Hölderlin und das Wesen der Dichtung, II. 參照.

는 存在를 되찾는 것이 새로운 致良知이다. 이러한 새로운 致良知는 我以外의 現象의 理解에서 오는 것이 아니라, 이제 作爲我 自身을 對象으로 삼아 그 性格 紛明이 있어야 可能하다.

Jaspers 가 그의 니체研究에서 말한 바와 같이 “人間存在는 解釋하는 存在이며, 또한 解釋되는 存在다”³⁶⁾ 여기에서는 解釋되는 對象과 解釋하는 主體가 하나이다. 곧 人間은 餘他의 對象을 理解하듯이 또한 스스로를 理解하는 그러한 存在者다. 그런 故로 存在와 理解 중에 어느 것이 먼저 있고, 어느 것이 뒤에 있는 것이 아니라 함께 本源的으로 存在한다. 왜냐하면 人間存在의 本質은 스스로를 理解하는 데서 亦是 드러나기 때문이다. 理解라는 것은 앞서 말했듯이 兩者의 交通에서 생기는 것인데, 觀照我 自身이 觀照我를 理解한다는 것은 애초부터 하나로 合一될 아무런 素地도 없다는 點에서 論理的으로는 明白한 誤謬다. 그러나 이렇게 論理的으로는 明白히 誤謬인 것이 體認을 通해서 生生하게 드러나는 것이 <生>이다. 生은 論理로서는 그 모두를 밝힐 수 없는 그 以上의 것이다. 論理는 生全體를 파악하는 道具가 되기에는 基盤이 너무 허약하다. 그것은 生命現象의 一部인 知力의 所產에 不過하다는 것을 想起할 때, 이는 쉽게 납득되어 진다.

그러나 한편에 있어서 우리가 言語의 裏面을 읽을 수 있을 때, 言語는 生命과 똑 같은 性質을 보이기도 한다. 固定性인 言語가 生動하는 生命을 되살려 내는 創造性을 갖기도 하는 것이다. 言語는 이처럼 重要한 財寶이면서도, 다른 한편으로는 무서울 정도로 위험한 財寶이기도 하다. (이것은 그 言語를 단든 人間의 兩面이기도 하다. 生命을 力進시키기도 하고, 生命을 무참히 파괴하기도 하는 人間의 性質이기도 하다.)

이제 이러한 性格을 가진 言語가 어떻게 하나의 無規定의 存在에게 依着處를 마련해 주는가, 다시 말하면, 直觀에서 把握된 本質이 어떻게 現象을 되찾는가를 몇 편의 詩를 分析해 봄으로써 좀 더生生하게 理解해 보자.

36) 李奎浩: 現代哲學의 理解, 77面 參照.

IV. 實例을 통한 把握 — 詩分析

藝術作品은 一般的으로 自然의 暗示³⁷⁾를 對象화한 것이다³⁸⁾. 그런데 이暗示는 〈神의 눈짓〉으로 나타난다³⁹⁾. 이 自然의, 神의 눈짓——暗示를 日常人은 直觀하지 못한 채로 지나치거나 혹은 直觀은 하면서도 後構想의 미흡으로 致良知에는 到達하지 못하여 對象化하지 못하지만, 萬物의 가장 本源的인 모습인 美에 사로잡혀⁴⁰⁾, 詩人은 言語로, 作曲家는 樂音으로, 畫家는 色料라는 媒介物을 利用하여 對象化하고, 集約한다⁴¹⁾. 그런데暗示는 直觀에 依해서 비로소 포착되고, 構想力⁴²⁾은 이를 對象化한다. 이제 이러한 立論에 即하여 우리는 藝術作品中에서도 가장 本源的인⁴³⁾ 詩를 分解해 봄으로

-
- 37) 「自然」이란 〈觀照我〉以外의 모든 것이요, 觀照我의 直觀內容인 理, 理氣妙合關係, 理道關係란 無形의인 것——無規定의인 것이기 때문에 그 自體로서는 어렵잖은 것, 곧「暗示」라는 비유적인 표현을 쓴 것이다.
- 38) 既存하는 이른바 모든 藝術作品이 吾人の 定義안에 포괄될 수 없음은 명백하다. 허나 吾人은 적어도 그러한 作品은 論外로 한다.(이것이 바로 吾人이 試圖하려 하고 있는 哲學批評과 餘他批評과의 立場의 차이다)
- 39) Hölderlin은 〈……한 옛날부터 신들의 말은 눈짓이다〉(劇詩 Empedokles; IV 135)고 표현했고, 여기에 Heidegger는 “詩人이 말한다는 것은 이 눈짓을 파악하여 日常人에게 다시금 눈짓으로 전달하는 것을 의미한다”(Hölderlin und das Wesen der Dichtung: V 參照)고 註釋을 달았다. 곧 直觀에서 드러난 本質도 그것을 言表하는 데는 앞서 말한 바처럼 限界가 있다. 그러기에 어렵잖은 것을 파악하여 어렵잖하게 傳達할 수 밖에 없는 것이다.
- 40) 美는 觀照我와 直觀이 交通하는 觸發劑役割을 하는 것으로서, 그것은 觀照我와 本質의 關係 가운데 있는 것이다. 一切의 價値는 事象自體에 있다기 보다는 相互理解中에 있다. 이런 의미에서 N. Hartmann이 “美라는 것은 自我에게 있는 것이 아니고, 또 自我의 活動에 있는 것도 아니며, 오로지 對象에 있는 것이기 때문이다”(美學; 譯本, 28~29面)고 한 것은 深察을 缺如한 立論이다. 萬若 Hartmann의 立論대로라면, 同一한 對象을 보고서도 美感을 느끼는 사람이 있고, 전혀 느끼지 못하는 사람이 있다는 것은 어떻게 說明될 수 있을까?
- 41) 同旨 Bergson: “靈魂의 狀態를 表出하는 詩人은 아무리 봐도 그것을 無에서 創造하는 내는 것 같지는 않다”(A. Ruhe; Henri Bergson, p. 70) 곧 무엇인가로부터 卽暗示의 포착으로부터 創造하는 것 같다. 이러한 의미에서 “詩人은 우리에겐 보이지도 않으면서 오랫동안 의심스럽게 여겨졌던 思料와 感興의 shades를 일깨워 준다. 詩人은 developer of our hidden self이다”(上揭書: p. 71)
- 42) 構想 或은 構想力이란 本來의 의미에 있어서의 構想 즉 後構想을 指稱한다.
- 43) 言語를 媒介體로 하고 있다는 의미에서: 樂音과 色料 따위는 궁극적으로는 〈言語〉로 환원될 수 있다. 왜냐하면 事物은 言語를 通해서 우리에게 認識되

써暗示의 포착과 그것의對象化過程을 드러내 보려한다. 그러나詩亦是媒介體인言語의限界로 말미암아 그暗示를 또 다시暗示的으로傳達해 줄 뿐임으로, 그分解가 결코 쉽지는 않다. 때문에 한詩人의作品을 온전히理解하기 위해서分解者는 최소한 그詩人만큼의地境에 혹은 그詩人의地境을 넘어서야 한다. 왜냐하면分解란藝術家가暗示를포착하여構想을 거쳐對象화한作品을 보고, 藝術家의作品生產過程을 거슬러 올라가면서 그藝術家가把握한暗示를再把握하는過程이기 때문이다. 해서藝術은形而上學과 마찬가지로〈한발 물러서서 바라봄〉을 허용하지 않고, 한꺼번에全體의인心情을要求한다. 때문에即者狀態⁴⁴⁾를 거치지 않고서는創作도鑑賞도批評도不可能하다. 이러한過程을 우리는前記論考에서解說과 함께圖示해 보았다⁴⁵⁾.

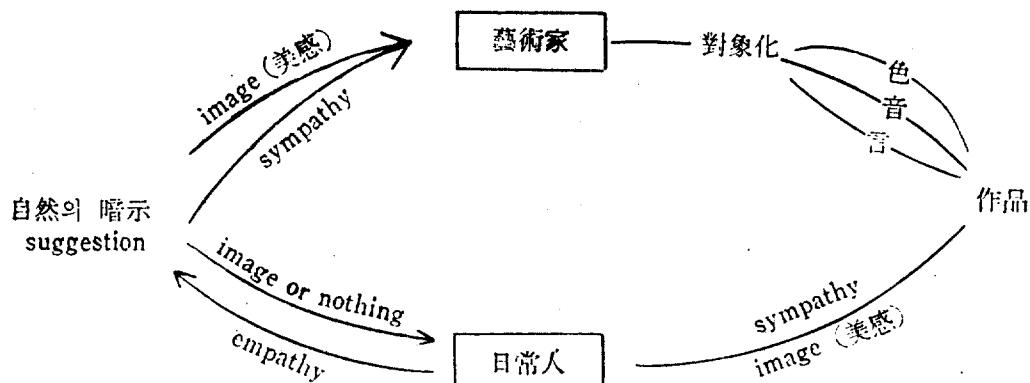
以上의 우리의記述을 Ch. Baudelaire는 한首의詩로要約하고 있다. 그의詩「照應」(Correspondances)은 우리가發見할 수 있는 가장원숙한作品中の하나이다. 그의照應은端的으로〈自然의暗示와吾心의交通〉을 말한다.

고表現되어, 따라서言語는事物을비로소存在케하는것이기 때문이다.
同旨 Heidegger: i) 詩作이란言語의으로存在를惹起한다(Erläuterung zu Hölderlin's Dichtung. S.38)

ii) 詩作上의이름붙임은그이름지워지는것自體가그것의本質로부터詩人에게그렇게부르게끔強制하는바로그것을이름붙인다(上掲書; S.56).

44) 上記拙稿: 第三章二節1參照

45)



自然是 하나의 神殿; 거기 산 기둥들이 모여
이따금 희미한 言語를 속삭인다.

人間은 象徵의 숲을 지나 이곳을 지나가고
숲은 다정한 눈길로 人間을 바라본다.

아득히 먼 곳에서, 길고 긴 메아리가 幽玄한 調和속으로
녹아 들어가듯

밤과 같이 그리고 또 빛과 같이
막막하게 향기와 빛깔과 음향이 和答한다.

어린애의 살결처럼 청결하고
오보에처럼 부드럽고, 草原처럼 푸른 향기가 있고
— 또 한편엔 썩고, 풍요하고 승리에 찬 향기가 있어

龍涎香, 麻香, 安息香과, 薫香처럼
無限한 것에로 퍼져나가
精神과 感覺의 환희를 노래한다.

(拙譯; 原文省略)

이 詩는 自然全體의 暗示, 곧 道를 構想하고 있기 때문에 어떤 한 對象의 本質을 直觀하고 있지는 않다. 初聯에서 先構想과 直觀이 일어 났고, 二, 三, 四聯에서 後構想이 행해지고 있다. 때문에 直觀의 遂行條件으로 排去했던一切의 先理解 내지는 人間이 人間中心으로 꾸민 價值가 下聯에서 再登場한다. <향기> <썩고> <풍요하고> <승리> <환희>는 이런 것들이다. 이에 反하여

흠!
흠!
흠!
흠!
거기 피는 붉은 모란이
새기침을 하면서

아다지 오調로
아다지 오調로

山脈은

네개로 줄달음쳐 가면서.

天地에 時間은

인제

금시 잠을 깬

네 두 눈의 눈깜짝이 되면서.

라는 徐廷柱의 「牡丹꽃 핀 午後」에서는 전혀 價值概念의 介在 없이도 〈生命의 莊重함〉을 그대로 表现하고 있다. 하나의 生命을 임태하기 위해서 온통의 空間—山脈—과 온통의 時間—天地에 時間—이 凝集함을 詩人은 直觀하고 있다. 初聯에서는 先構想과 後構想이 재치있게 어우러져 있다. 詩人の 先構想은 〈갓 피어나는 ‘붉은’ 모란〉이고, 後構想은 이를 詩句로 얹었다. 이러한 詩人の 直觀內容을 讀者가 再把握할 때 그는 詩人과 더불어 生命의 畏敬에 전울케 된다. 이 詩에 比해 보들레르의 下聯은 人間의 價值投與가 言語로 나타나 多少 格이 떨어지지만, 우리의 立論을 解明하는 데는 適格한例다. 곧, 〈희미한 言語〉와 〈象徵의 숲〉은 다같이 無規定的인 理, 곧 〈神의 눈길〉이다. 이 눈길은 어느 누구에게나 열려져 있기에⁴⁶⁾ 〈다정한 눈길〉이다. 그것은 〈희미〉하고, 〈상징〉이고, 〈속삭〉이고, 넌짓이 〈바라보〉기 때문에 《暗示》이다. 詩人은 一瞬 論理를 超越했기에 〈빛깔과 음향이 서로 和答〉하는 것을 構想할 수 있고, 去人欲의 地境에 들었기에 〈精神과 感覺의 환희〉를 同等하게 노래부를 수 있다. 휠더린(Hölderlin)과 더불어 보들레르는 西로마末을 휩쓸었고, 世紀末에서 現今까지를 뒤덮고 있는 차디차고, 한편엔 진득거리는 憂愁를 마지막으로 베티어낸 詩人이다. 〈푸른 향기〉 〈썩〉였지만 〈풍요하고 승리에 찬 향기〉는 이를 말한다. 때문에 照應은 영롱한 물방울을 퉁기고, 이 “詩人은 永遠不變한 것을 이룩한다⁴⁷⁾”

V. 眞理와 哲學

이렇게 해서 우리는 이제 眞理의 性格을 規定할 수 있는 階梯에 到達했

46) 모든 存在者는 열려져 있다. 때문에 이러한 存在者로부터 그 本質을 파악하느냐 못하느냐는 吾心의 淨化의 정도에 달려 있다.

47) Hölderlin: 「추억」의 끝행.

다. 아리스토텔레스 以來로 ‘概念들은 事物의 本質을 表現한다’ [$\lambdaόγος τέσσαρα$]는 前提下에 真理란 概念들의 連結과 現實에 있어서의 事實들의 連結이 一致할 때 이것을 말한다고 한다. 그리고 이에 덧붙여 中世에는 두개 以上的 概念들과 두 개 以上的 事實들이 서로 對應할 필요가 없는, 이를테면 한 名詞와 이의 存在를 나타내는 動詞[‘있다’]만이 必要한 存在判斷의 경우 까지를 함축하기 위해서 “真理는 事實과 思惟의 一致”(adaequatio intellectus ad rem)라고 했다. 真理對應說 그리고 以後에 등장한 대부분의 真理基準에 關한 論及은 이와 같은 立論을 前提로 하고 있다(純論理的인 coherence-theory 를 除外하고). 그러나 앞서 살펴 보았듯이 概念엔 이미 人間의 構想이 介入해 있으며, <一致>의 判定者도 人間이라는 點에서 人間이 事物에서 반드시 本質을 파악한 다고는 말 할 수 없다는 것을 인정한다면, 이와 같은 立論은 많은 無理함을 가지고 있다. 그리하여 이에 對한 反動으로 “真理는 主體다”⁴⁸⁾, “여기에 하나의 真理에 關한 定義가 있다. 情熱的인 主體性의 體得에 있어서의 客觀的인 不確實性！ 이것이 實存하는 사람을 위해서 存在하는 最高의 真理다”⁴⁹⁾ 하여 <나>에게 安當한 真理가 最高의, 가장 生生한 真理라 하고, 普遍安當한 真理란 實存하는 人間에게 무의미하다는 宣言을 함으로써 普遍安當한 真理의 추구를 포기하고 말았다.

때문에 우리는 以上的 어떠한 真理의 性格에 대해서도 만족할 수 없다. 그러나 이와 같은 立論에 아무리 불만이 있다고 하더라도 우리의 認識論이 論理學이나 心理學에만 依存하는限 탈피할 길이 없다. 해서 우리는 이것을 存在論 내지는 宇宙論과 더불어 극복해 나가려企圖한 것이니, 이 點에 있어서 Hartmann의 認識形而上學⁵⁰⁾은 시사적이었다. 그는 아리스토텔레스의

48) S.A. Kierkegaard: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift; Gottschied. S. 265. (上揭李奎浩書 163面에서 轉載)

49) 上揭書: S. 279 (上同)

50) N. Hartmann의 Erkenntnismetaphysik 을 말함. 애초에 이것의 着眼은 吾人의 獨創이었다. 그러나 其後에 Hartmann에 接했을 때, 이와 같은 試圖가 이미 있었음을 알게 되었다. 굳이 그와의 차이점을 듣다면, Hartmann은 存在論에 吾人은 存在論은 宇宙論에 포섭된다는 立論下에 東洋古來의 한 宇宙論인 太極說에 立脚하고 있다는 點이라 하겠다.

〈우리에 대해서 보다 먼저인 것〉은 〈事物自體로 보아서는 보다 나중의 것〉이라는 明辨을 쫓아 〈周邊에서 核心으로!〉라는 認識 方法論을 제시하면서一切의 認識은 그 性質上 對象自體에로의 超越作用이라 하여, 認識이란 근본적으로는 對象의 파악인 까닭에, 이 把握過過을 認識主體의 立場에서 記述하고 있다⁵¹⁾. 곧 “主體가 自己의 境域 밖으로 넘어가서 붙잡음, 그로부터超越하여 있고 異質的인 客體의 境域으로 侵入함, 이 境域에서 客體의 規定을 붙잡은 것을 다시 主體境域內로 끌고 옴”⁵²⁾이라는 것이다. 要言하면 認識은 主體의 〈越境〉(Heraustreten), 〈境外滯在〉(Außersichsein), 〈自己內歸還〉(In=sich=zurück kehren)⁵³⁾의 三過程을 밟는다는 것이다. 그러나 이와 같은 認識過程의 解明은 우리가 앞서 밝힌 格物—先構想에 依한 先對象化過程—to 말하는 것에 불과하다. 해서 여기까지 Hartmann에 同行한 우리는致良知—淨化·本質直觀·後構想—에서 그와는 다른 過程을 밟지 않을 수 없게 된 것이다.

이제 以上에서 論及된 格物과 致良知의 解明을 납득할 수 있다면 眞理란 恒常 〈 지금 〉 〈 여기 〉 〈 나 〉 에서만 말해 질 수 있는 것으로 時間的으로 空間的으로 制約을 받는 〈 나 〉 의 〈 지금 〉 과 〈 여기 〉 의 變化에 따라 變更될 蓋然性을 가지는 思惟必然이라고 할 수 있을 것이다⁵⁴⁾. 따라서 眞理임은 궁극적으로는 吾心에 依한 決斷인데, 이것이 〈自己만의 眞理〉에서 벗어나기 위해서는致良知의 諸要件이 갖추어져야 한다. 곧, 眞理의 普遍妥當性의 정도는 오직 지금, 여기의 〈나〉가 얼마만큼 歷史性을 排去할 수 있으며, 忍耐있는 後構想을 하느냐에 달려 있다. 따라서 眞理의 普遍妥當性의 문제는 〈吾心〉의 확장문제로 彙着된다. 그런데 吾心中의 觀照我와 作爲我是 〈일정한 것〉 좀 더 정확히 말하면 量이 없는 것이기 때문에 擴〈張〉이란 결국 吾心中의 〈現象의 擴大〉이다. 그런데 이 現象은 哲學的인 思辨에 依해서 보다는 個別科學에 依해서 확장되고 있다. 이렇기 때문에 Hartmann은 “存在論은 (當時의) 다

51) 河岐洛: 하르트만 研究: 38面 參照.

52) Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis; 1925, S. 43.

53) 上揭書, S. 44.

54) 上記拙稿: 第二章 必讀要.

른 學問分野들의 모든 探究結果가 그 속에서 前提됨으로서만 改革될 수 있다”⁵⁵⁾고 말하고 있다. 즉 哲學은 當時의 諸科學의 成果를 하나의 全體的인 照明을 通하여 [생각해 낼 수 있는 모든 경우의 수를 抽出하여] 받아 들이고, 그것을 基盤으로 해서 그 共通한 存在基礎의 문제를 비로소 다룰 수 있다는 것이다. 이러한 意味에서 哲學의 터전은 시시각각으로 變하고, 따라서 哲學은 時間的으로 最後에 成立할 수 있는 「學」이다. 그런데도 불구하고 最後에야 成立할 수 있는 哲學은 宇宙의 最初의 根源, 全宇宙의 原理를 探索하고 있다. 이러한 矛盾속에 處해 있는 것이 哲學의 宿命이라면 宿命이다. 그러나 이러한 矛盾性으로 말미암아 哲學하는 우리는 더 욱더 그것에 빠져 들어 가고 있다.

<参考書籍>

經書：大學・周易・孟子集註

老子 道德經(王弼本)

王守仁：王陽明全書；正中書局編，台北，1955。

張鐵君：陽明學說眞諦；台北，1956。

李奎浩：現代哲學의 理解；서울，1964。

河岐洛：하르트만 研究；大邱，1971。

N. Hartmann: 美學；田元培譯，서울，1969.

Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis;

2. ergänzte Aufl. Berlin & Leipzig, 1925.

Philosophie der Natur; Berlin, 1950.

M. Heidegger: Sein und Zeit; 10. aufl. Tübingen, 1966.

Einführung in die Metaphysik; 3. aufl. Tübingen, 1966.

Hölderlin und das Wesen der Dichtung; München, 1937.

H. Bergson: La Pensée et Le Mouvant; 22. éd. Paris, 1946.

A. Ruhe: Henri Bergson; an account of his life and philosophy; London, 1914.

A.J. Ayer: Language, Truth and Logic; New York, 1952.

D. Hume: An Enquiry Concerning Human Understanding; Prentice-Hall (ph. Series, ed. A.E. Murphy), 1931.

韓荃淑：E. Husserl에 있어서의 客觀性(朴鍾鴻博士還暦紀念論文集)，서울 1963。

曹街京：直觀斗 抽象，「哲學」第三輯(p.277~313)，1969。

全斗河：Heidegger의 後期의 存在와 栗谷의 宇宙論에 있어서의 理氣와의 比較，「哲學研究」第二輯(p.26~48)，1967。

55) Robert Heiß: Nicolai Hartmann; Der Denken und Sein Werk, 1952. S.19(上揭河岐洛書 39面에서 轉載).

Umriß

CHIRYANGZI: WESENSSCHAU
UND EINBILDUNG

I

Die Frage, »ob das Erkenntnis=Subjekt das Objekt als eine Realität auffaßt, oder ob es erst das Objekt mit Hilfe seiner Konstruktion realisiert«, ist in der Geschichte der Philosophie sehr oft aufgestellt worden.

Nun handeln wir auch die Frage im Zusammenhang mit der Arbeit, die ich schon veröffentlicht habe, d.h. 「A Study On Cosmos-Constructing-Being & His Acting—by New Elucidation of the Theory of The Ultimate(太極)」(College Review, Vol. 18. Apr. 1972)

Hierbei will ich mich der Begriffe: der primitiven Erkenntnis, d.h. Kyungmul(格物), der Voreinbildung, der zweiten Erkenntnis, d.h. Chiryangzi(致良知), der Nacheinbildung bedienen.

II

Das Urteil, das nur den Intellekt braucht, muß von der Beurteilung, die den Geist=im=ganz braucht, unterschieden werden.

III

Das Ich(吾心) als der Mikro-kosmos besteht aus dem Ich=als=Subjekt (觀照我), dem Ich=als=Objekt(作爲我) und dem Phänomenon(現象), das Ich=als=Objekt mit der Bedeutungsintention die Außerwelt hereinbringt.

Die Beziehung in der primitiven Erkenntnis vom Ich=als=Objekt und der Erscheinung ist, einerseits die Voreinbildung an der Stelle des Ich=als=Objekt, anderseits die Vorobjektivierung an der Stelle der Erscheinung. Aber weil sich das als das Verstehen oft genannte Geschichtliches des Ich=als=Objekt in die Voreinbildung mischt, so ist die Erscheinung, die sich als Erkenntnis=Objekt daraus ergibt, vielmehr

eine Modalität unter den verschiedenen Modalitätendes <Ki>(氣: ūλη) als das Phänomenon an sich, d.h. (理: ελδος). Wenn hier das Phänomenon zu dem Objekt des Ich=als=Subjekt wird, dann aufgeht ελδος , indem das Ich alle Vorverstehen ausschalten kann. Eben hier ist die Wesensschau möglich. Einerseits ist sie <das Schauen> an der Stelle des Ich=als=Subjekt, andererseits ist <sich=an=ihm=selbst=zeigen> an der Stelle des Phänomenon an sich, d.h. ελδος . Zwischen dem Ich=als=Subjekt und ελδος entsteht die Kommunikation. Also ist das Verstehen möglich. Aber ελδος , das nur das Sein ist, ist noch weit vom Dasein entfernt, weil das Dasein nicht das Sein, sondern ein Seiendes ist.

Das Phänomenon an sich, d.h. muß in ganzen Bezug auf <das Ich>, anders gesagt, das individuelle unter deren Beziehung mit den anderen individuellen und mit allegemeinem <To>(道: Cosmos-prinzip) betracht werden. Man nennt dies die Nacheinbildung. Auf Grund dieser Nacheinbildung kann ελδος als das unbestimmte Sein ūλη als seine Fundierungslage wiedernimmt, und ein Seiendes oder ein Dasein werden. All dieser Prozeß vollzieht sich im Ich, deswegen können Subjekt und Objekt zur höheren Dimension eins geworden werden.

IV

Um unsere Topik klar und lebendig zu verstehen, analysieren wir die Gedichte.

V

Zum Schluß, ist die Wahrheit=durch=Beurteilung begreiflich nur durch die Erlebens=Erkenntnis, und wenn wir es formell ausdrücken wollen, besteht die Wahrheit in der Konstruktion des Geist=im=ganz. Also ist es unmöglich, die Wahrheit=durch=Beurteilung intellektuell zu verifizieren, während die Wahrheit=durch=Urteil leicht zu verifizieren ist.

Um <je meine Wahrheit> zu überwinden, sind die Erweiterung des Ich des Erlebens=Erkenntnis=Subjekt und seine Katharsis, die die Voraussetzung der Wesensschau ist, notwendig.