

敬 思想에 對한 考察

朱 賢 哲 *

目 次

I. 序論	3) 敬에 對한 解釋
II. 中國 儒家의 敬 思想	III. 退溪의 敬 思想
1. 敬 思想의 由來	1. 人性論
1) 窮理說	2. 修養論
2) 主靜說	IV. 大巡思想의 敬 思想
2. 程頤의 敬 思想	1. 人性論
3. 朱熹의 敬 思想	2. 敬의 實踐方法
1) 格物窮理	3. 敬과 道通
2) 居敬涵養	V. 結論

I. 서론

敬은 경건함과 진지함을 의미한다. 敬은 대순사상에서 수도의 3요체 중 하나로 제시되고 있다. 대순사상에서 敬은 심신(心身)의 움직임을 받아 일신상 예의(禮義)에 알맞게 행하여 나아가는 것을 敬이라고 정의한다.¹⁾ 이렇게 볼 때 敬은 인간이 행해야할 수도(修道) 방법이라고 할 수 있다. 또 『중용』에 ‘성(誠) 그 자체는 천도(天道)요, 성실해지려고 하는 것(誠之)은 인도(人道)’라고 했는데, 이것은 인간이 성실해야 하는, 다시 말해서 인도(人道)를 실현해야 하는 당위적(當爲的) 존재임을 말하고 있다. 이 인도(人道)를 실현하기 위해서는 그 방법이 필요한데, 이것이 바로 敬이다.

敬에 대한 관념은 이미 고대 중국의 선진유가(先秦儒家)로부터 나타난다.

* 문학박사

1) 『대순진리회요람』, 16쪽 참조

그 후 북송(北宋) 초기의 신유학자(新儒學者)들에 의해서 敬은 하나의 사상으로 자리를 잡게 된다. 북송(北宋) 초기의 신유학자(新儒學者)로는 주돈이(周惇頤)·소옹(邵雍)·장재(張載) 등을 들 수 있다. 그리고 이들의 이론을 바탕으로 정이(程頤)와 주희(朱熹)가 敬에 대해 사상적인 체계를 확립하기에 이른다. 이후 敬 사상은 한국에 유입되어 퇴계(退溪)에 의해 더욱 발전을 거듭하였다. 이렇게 敬의 수양론(修養論)을 통해 인격을 완성하여 성인(聖人)의 경지에 이르고자 하는 것이 유교사상의 독특한 경향이다. 이러한 의미에서 주자학(朱子學)과 퇴계학(退溪學)을 敬의 철학이라고 말하는 것이다. 敬에 의한 수양론은 송대(宋代) 신유학(新儒學)과 조선시대 성리학(性理學)의 중심 문제였다.

敬은 대순사상에서도 수도(修道) 공부를 하는데 있어 중요한 의미를 갖는다. 그래서 이 글에서는 敬의 이론이 대순사상과 유교사상사이에 어떤 차이점이 있는지를 밝히려고 한다. 이를 위해서 먼저 대순사상에서 敬 사상의 기초가 되는 인성론(人性論)을 살펴본 후, 敬의 실천 방법인 영시(永侍)의 마음자세, 일심(一心), 예의(禮義) 등에 대해서, 그리고 敬과 도통(道通)의 관계에 대해서 고찰하였다.

II. 中國 儒家의 敬 思想

1. 敬 思想의 由來

敬의 개념은 선진유가(先秦儒家)로부터 나타난다. 이 때 敬은 '외경(畏敬)', '신독(慎獨)' 등의 의미로 사용되었다. 외경(畏敬)은 『주역』, 『서경』, 『중용』에 나오고, 신독(慎獨)은 『시경』, 『대학』, 『중용』에 나온다. 이러한 의미의 敬은 인간의 마음(心)과 관련이 있다고 인식되면서 점차 인격 수양론(修養論)으로 발전되었다. 고대 중국인들은 천(天)과 자연이 인간과 관련된 원리나 법칙이 있다고 생각하여, 천과 자연에 대해서 외경(畏敬)의 태도를 취하였다. 이러한 외경(畏敬) 의식이 『서경』에서는 상제(上帝)나 천(天)의 개념과 관련하여 나타난다.²⁾

또 신독(愼獨)은 敬과 밀접한 관련이 있다. 신독(愼獨)은 개인의 내면적 반성을 강조하는데, 그 내용은 『시경』에 나타난다. 그곳에는 “네가 집에 있을 때는 어두운 방의 구석진 곳에서도 오히려 부끄럽지 않아야 할 것이니, 드러나지 않는 곳이기 때문에 나를 보지 못할 것이라 하지 말라”³⁾라는 말이 나온다. 이것은 다른 사람들과 함께 있을 때는 조심하고 경계하지만, 아무도 보지 않는 곳에 혼자 있을 때는 조심과 경계를 풀고 방심하여 이치에 벗어나면, 신(神)께서 내려다보고 있기 때문에 다 드러나게 된다는 말이다. 『대학』에서는 “군자는 반드시 그 홀로 있을 때를 삼가는 것이다”⁴⁾라고 하였다. 또 『중용』에서는 “숨는 것보다 더 보이는 것이 없으며, 미소한 것보다 더 나타나는 것이 없으니, 고로 군자는 그 혼자 있을 때를 삼간다”⁵⁾라고 하였다. 이에 주희는 독(獨)이라는 것은 다른 사람은 알지 못하고 자기만이 아는 것이라고 설명한다. 위의 예문에 나타나듯이, 신독(愼獨)이란 혼자 있을 때 그 뜻을 참되게 하는 것, 즉 자기자신을 속이지 않고 곧은 마음을 갖는 것을 의미한다. 주희는 『중용』의 ‘계구(戒懼)’와 『대학』의 ‘신독(愼獨)’에 대해서 “계구(戒懼)는 희로애락(喜怒哀樂)이 발동하기 전에 함양(涵養)하는 것이고, 신독(愼獨)은 희로애락이 이미 발동한 이후에 성찰(省察)하는 것이다”⁶⁾라고 말한다. 이 두 개념은 후에 송대(宋代) 신유학(新儒學)의 敬 사상에 영향을 준다. 이러한 수양론은 맹자에 이르러 보다 체계화되는데, 그는 구체적인 수양법으로 진심(盡心)과 양심(養心)을 들고 있다. 그에 의하면 인간은 내적 성찰에 의해 자신에게 구비된 본성(本性)을 자각할 수 있고, 그러한 자각을 통해 하늘의 이치를 체득(體得)할 수 있다는 것이다. 이러한 방법을 요체로 삼은 맹자의 수양론은 송대(宋代) 신유학(新儒學)에 가장 큰 영향을 미쳤다.

2) 『書經』, 「大禹謨」 15 참조

3) 『心經附註』 卷 1, “詩曰: (...)相在爾室 尙不愧于屋淚 無曰不顯 莫予云觀”

4) 『大學』, 「傳」 6, “君子 必愼其獨也”

5) 『中庸』, 「首章」, “莫見乎隱 莫顯乎微 故 君子 愼其獨也”

6) 『朱子大全』 卷 53

“戒懼者 所以涵養於喜怒哀樂未發之前 愼獨者 所以省察於喜怒哀樂已發之後”

2. 程頤의 敬 思想

송대(宋代) 신유학(新儒學)은 주돈이(周惇頤)로부터 시작된다. 그것은 그가 저술한 『태극도설(太極圖說)』이 송대 신유학에 중대한 영향을 주었기 때문이다. 그는 수양론으로 주정설(主靜說)을 주장한다. 주정(主靜)이란 마음의 고요함을 근본으로 삼아 인간의 욕망을 없애는 것을 말한다. 소옹(邵雍)은 인간과 세계의 인식 방법으로서, 사물의 관점에서 사물을 본다는 이물관물법(以物觀物法)을 주장하였으며, 장재(張載)⁷⁾는 기질을 변화시켜 순수지선(純粹至善)한 본성을 회복해야 한다는 변화기질론(變化氣質論)을 주장하였다. 이들은 비록 송대(宋代) 초기에 유학 부흥운동을 일으켜 새로운 체계의 유학을 세웠다고는 하지만, 불교와 도교적 영향에서 완전히 탈피하지는 못하였다는 비판을 받고 있다. 이에 비해 이정(二程)⁸⁾은 불교나 도교의 영향에서 탈피한 신유학의 형성에 크게 기여하였다. 이 글에서는 이정(二程) 중 정이(程頤)의 敬 사상에 대해서만 살펴보기로 하겠다.

1) 窮理說

정이는 성즉리(性卽理)의 이론으로 천리(天理)와 인간의 본성(本性) 사이의 관계를 밝히고, 이것을 기초로 수양방법을 제시하고 있다. 정이(程頤)의 수양론은 궁리설(窮理說)과 주경설(主敬說)이다. 먼저 그의 궁리설에 대해서 살펴보기로 하자. 그는 “함양(涵養)하는 데는 반드시 敬으로써 하고, 학문을 향상시키는 것은 지식을 지극히 하는 데(致知) 있다”⁹⁾고 하여, 자신의 수양법에 대한 요지(要旨)를 밝히고 있다. 여기서 ‘학문을 향상시킨다는 것’은 도덕적 가치 실현을 의미하는데, 그 첫 단계로서 ‘치지(致知)’가 요구된다. ‘치지(致知)’는 ‘격물(格物)’과 함께 『대학』의 “지식을 지극히 함은 사물의 이치를 궁구함에 있다”¹⁰⁾라는 말에서 유래한 용어이다. 정이는 이 두 용어를 궁

7) 장재(張載, 1020-77): 중국 북송(北宋)의 유학자. 장자(張子), 장횡거(張橫渠)라고도 칭함.

8) 이정(二程)은 북송(北宋)의 철학자인 정호(程顥: 號는 明道, 1032-1085)와 정이(程頤: 伊川, 1033-1107) 형제를 말함.

9) 『遺書』 卷 18, (1-188), “涵養須用敬 進學則在致知”

10) 『大學』, 「經文」, “致知 在格物”

리(窮理)라는 개념과 연관시킨다. 궁리(窮理)는 『주역』에 나오는 말로 ‘이치(理致)를 궁구한다’ 즉, ‘이치를 끝까지 추적하여 알아낸다’는 의미이다.¹¹⁾ 그는 “치지(致知)는 격물(格物)에 있는 것이다. 격(格)은 사물에 이르름이며 이치를 끝까지 추적하여 알아내서 사물(事物)에 이르면, 사물의 이치가 모두 다 체득(體得)되게 된다”¹²⁾고 해명하여, 궁리(窮理)로써 격물(格物)과 치지(致知) 이 두 개념을 통합시킨다. 그리고 나서 그는 궁리(窮理)를 하는 구체적인 방법을 말한다. 즉, 책을 읽고 의리(義理)를 탐구하여 밝히고, 옛날부터 오늘날까지 전해오는 인물들을 논하여 그들의 옳고 그름을 분별하며, 사물과 일에 접하여 그 마땅함에 따라 처리하는 것 등이다.¹³⁾ 이러한 방법을 통해서 점차 지식이 축적되면 세상을 보는 안목이 트여 결국에는 관통(貫通)하는 경지에 이르게 된다.¹⁴⁾ 그렇다고 그가 세상의 모든 이치를 다 탐구하라고 한 것은 아니었다. 한 가지 일을 끝까지 추적하여 그 이치를 알게 되면 다른 것도 저절로 알게 된다는 것이다.¹⁵⁾ 여기서 정이가 언급한 관통(貫通)이라는 것은 주희가 표현한 활연관통(豁然貫通)의 근거가 되지만, 정이는 그 이치에 대해서 분명하게 밝히지 못했다.

2) 主敬說

정이가 말한 또 하나의 수양론은 주경설(主敬說)이다. 정이는 앞서 논의된 주돈이(周惇頤)의 주정(主靜)과 무욕(無欲)을 주경(主敬)으로 전환시켰다. 이렇게 정(靜)을 敬으로 바꾸었다는 것은 불교의 선적(禪的)인 수양법에서 탈피하여 유교의 고유한 방법을 확립했다는 의미이다. 敬이라는 유교적 개념을 도입함으로써 무위(無爲)·무욕(無欲) 등의 소극적인 수양 태도에서 벗어나 일이 있을 때나 없을 때나 수양에 전념해야 한다는 적극적인 입장을 취하게 된 것이다.¹⁶⁾ 정이의 주경설(主敬說)의 핵심은 주일무적(主一無適)과 정제엄숙(整齊嚴肅)이다. 정이는 주일무적(主一無適)에 대해서, “주일(主一)을

11) 『周易』, 「說卦」 참조

12) 『遺書』 卷2 上, (1-21), “致知在格物’ 格 至也 窮理而至於物 則物理盡”

13) 『遺書』 卷18, (1-188) 참조

14) 『遺書』 卷18, (1-188) 참조

15) 『遺書』 卷15, (1-157) 참조

16) 馮友蘭(鄭仁在 譯), 『中國哲學史』 (서울: 형설출판사 1986), 363쪽 참조

敬이라 하고, 무적(無適)을 일(一)이라 한다”¹⁷⁾고 하였다. 여기서 주일(主一)은 마음을 한결같이 하나로 통일(統一)시키는 것을 말하고, 무적(無適)은 마음을 다른 데로 가지 않게 한다는 의미이다. ‘주(主)’는 ‘전(專)’과 같은 의미이고, ‘일(一)’은 무적(無適)과 같은 의미이다. 무적(無適)에 대해서는 성(誠, 程顥), 무욕(無欲, 周惇頤), 천리(天理) 등으로 해석되기도 한다. 정이는 “이른바 敬이라고 하는 것은 주일(主一)을 일컬어 한 말이다. 일(一)이라고 하는 것은 무적(無適)을 일컬어 한 말이다. ‘敬으로써 마음을 곧게 하고(敬以直內), 義로써 용모와 언행을 바르게 한다(義以方外)’는 것은 모름지기 마음을 곧게 함(直內)이 주일(主一)이라는 의미이다. 함부로 속이지 않고 함부로 게으름을 피우지 않으며, 오히려 남이 보지 않는 곳에서 부끄럽지 않게 행동하는 것은 敬의 일이다. 다만 이것을 간직하여 오래 함양하면 자연히 천리가 밝아진다”¹⁸⁾고 한다. 그는 주일무적(主一無適)을 『주역』에 나오는 경이직내(敬以直內)와 의이방외(義以方外)¹⁹⁾와 연관시켜 설명하고 있다. 경이직내(敬以直內)와 의이방외(義以方外)는 수양론에 있어서 내외(內外)·체용(體用)·미발이발(未發已發)의 대립적 관계로 설명되지만, 경건함(敬)이 있으면 의로움(義)이 있고 의로움이 있으면 경건함이 있기 때문에 서로 불가분의 관계에 있다고 할 수 있다. 위의 예문에서 ‘마음을 곧게 함(直內)이 주일(主一)’이라고 한 것은 주일(主一) 공부가 곧 경이직내(敬以直內)의 함양(涵養) 공부라는 것이다. 이상에서 살펴 본 대로, 주일(主一)이 마음을 한결같이 제 자리에 둔다(存天理)는 의미이며, 무적(無適)이 사사로운 욕망에 나아가는 것을 막는다(遏人欲)는 의미에서 볼 때, 주일무적(主一無適)에서 주일(主一)을 내적(內的) 수양, 무적(無適)을 외적(外的) 수양 공부라고 정의할 수 있다. 주희는 주일무적(主一無適)을 동(動)과 정(靜)을 꺾는 수양법으로 간주하여, 이것을 敬이라고 하였다. 그래서 그는 주일무적(主一無適)을 통한 敬 공부를 미발시(未發時)나 이발시(已發時) 어느 한 쪽에만 치우쳐 있는 것이 아니라,

17) 『心經附註』 卷1, 12쪽, “程子曰: 主一之謂敬 無適之謂一”

18) 『遺書』 卷15, (1-169)

“所謂敬者 ‘主一’之謂敬 所謂‘一’者 無適之謂一 『易』所謂 ‘敬以直內 義以方外’ 須是直內 乃是‘主一’之義 至於不敢欺 不敢慢 尚不愧於屋漏 皆是敬之事也 但存此涵養 久之自然天理明”

19) 『周易』, 『文言』, 坤卦 참조

양자를 동시에 충족시킬 수 있는 수양법으로 보았다. 그러나 주일무적(主一無適)이 미발심(未發心, 靜)과 이발심(已發心, 動)을 충족시키는 수양 공부이기는 하지만, 현상 세계의 사물과 접하거나 행위에 처했을 경우에 대한 설명은 부족하다. 그래서 외적(外的) 수양 방법으로서 정제엄숙(整齊嚴肅)을 제시하고 있다.

정제엄숙(整齊嚴肅)이란 외적인 언행과 용모를 단정히 하고(整齊), 거동을 엄숙하게 하는 것(嚴肅)을 의미하는데, 정제엄숙하면 마음까지 전일(專一)해져 그릇되고 편벽됨을 찾고자 하는 생각이 없어진다. 정이는 “정제엄숙하면 곧 마음이 자연스럽게 하나가 된다. 하나가 되면 그릇되고 간여(干與)함이 없을 것이다. 엄숙하게 위엄을 지키고 근엄하게 삼가는 것이 敬의 도(道)는 아니다. 다만 敬을 이루기 위해서는 반드시 이것을 통해서 들어가야만 한다”²⁰⁾고 하여, 敬 공부는 외적 수양 공부인 정제엄숙(整齊嚴肅)에서부터 출발해야 한다는 자신의 입장을 표명하고 있다. 이것은 정제엄숙할 때에만 마음이 전일(專一)해지며,²¹⁾ 용모를 돌보고 생각을 가지런히 하면 자연히 敬이 생기기 때문이다.²²⁾

한편 정이의 敬에 대한 해석이자 수양법인 주일무적(主一無適)과 정제엄숙(整齊嚴肅)은 사랑좌(謝良佐)와 윤돈(尹焞)의 이론과 함께 ‘敬의 사조(四條)’를 이룬다. 사조(四條)의 첫째와 둘째는 정이의 주일무적(主一無適)과 정제엄숙(整齊嚴肅)이고, 그 세번째는 사랑좌(謝良佐)의 상성성법(常惺惺法)이다. 이것은 마음이 깨어 있지 않으면 敬 공부뿐만 아니라 모든 공부가 불가능하기 때문에 드러나서 움직이는 마음은 항상 깨어 있어야 하고 생생하게 살아서 활발하여야 한다는 것이다. 마음이 혼미(昏迷)하여 불순할 때 순선(純善)한 이치가 나에게 다가올 리 없다는 것은 당연하기 때문이다. 넷째는 윤돈(尹焞)의 기심수렴 불용일물설(其心收斂 不容一物說, 尹焞)이다. 주일(主一)을 경이라고 한 정이의 말을 부연 설명한 것이다. 이것은 경건(敬虔)하게 그 마음을 수렴하여 털끝 만한 개인적 욕심도 허용하지 않아야 한다는 뜻이

20) 『心經附註』 卷1, 12쪽

“程子曰: 整齊嚴肅 則心自一 一則無非僻之干矣 又曰: 嚴威嚴格 非敬之道 但致敬 須從此入”

21) 『遺書』 卷15, “只是整齊嚴肅 則心便一”

22) 『遺書』 卷15, (1-149) 참조

다. 이와 같은 사조(四條)의 상호관계는 유기적이라 하겠다. 사조(四條)의 표현이 다소 차이가 있지만, 그 본뜻이나 지향하는 목표는 서로 같다고 할 수 있다.

3. 朱熹의 敬 思想

주희(朱熹)의 형이상학적 토대는 먼저 미발(未發)의 기상(氣象)을 체험(體驗)하라는 양시(楊時)와 이동(李侗)의 ‘미발기상체인설(未發氣象體認說)’과 호굉(胡宏)과 장식(張栻)의 ‘이발찰식단례설(已發察識端倪說)’을 섭렵하면서 이루어졌다. 특히 미발심(未發心)의 중(中)과 이발심(已發心)의 화(和)에 대해서 주희와 장식(張栻)간에 논쟁이 벌어졌는데, 이것을 일컬어 중화논변(中和論辯)이라고 한다. 또 이때 주희는 이러한 논쟁을 바탕으로 이발(已發) 중심의 학설을 세웠는데, 이것을 중화구설(中和舊說)이라고 한다. 그 후 주희는 친구인 채원정(蔡元定)과 미발(未發) 중심의 이론에 대해서 논의를 하다가 장식(張栻)을 지지했던 이발(已發) 중심의 이론인 중화구설(中和舊說)에 대해 의심하기 시작한다. 주희는 다시 정이의 학설을 재검토하기에 이르렀고, 그는 이를 계기로 이발(已發) 중심의 이론에 대해 깊이 반성하여 미발(未發)을 위주로 하면서 이발(已發)도 포함하는 그의 독자적인 중화신설(中和新說)을 확립하기에 이른다. 중화신설(中和新說)은 정이(程頤)의 사상을 바탕으로 정리된 주희의 새로운 학설이다. 중화구설(中和舊說)과 중화신설(中和新說)의 다른 점은 미발심(未發心) 즉, 아직 발동하지 않은 마음의 수양 공부에 대한 견해 차이이다. 중화신설(中和新說)은 주희의 인성론(人性論)과 수양론(修養論) 등 그의 모든 철학의 이론적 바탕이 된다.

주희가 주장한 중화설(中和說)을 보면, 중화(中和)란 『중용(中庸)』에 나오는 중(中)과 화(和)를 의미한다. 희로애락(喜怒哀樂)이 아직 드러나지 않은 마음(未發之心)을 중(中)이라 하고, 드러나서(已發之心) 모두 절도에 맞는 것을 화(和)라 한다.²³⁾ 이것은 마음을 발동하기 이전(未發)과 발동한 이후(已發)의 상태를 분별하여 설명한 것이다. 곧 발동하기 이전의 상태를 중(中)이

23) 『中庸』, 「首章」 참조

라 하고 발동한 이후의 상태를 화(和)라고 하는데, 이 화(和)는 발동하기 이전의 중(中)의 이치에 맞는 것을 의미한다.

주희는 敬이라는 수양방법을 격물궁리(格物窮理)와 거경함양(居敬涵養)을 통해서 그 이론과 실천이라는 양 측면의 체계를 세우고자 했다. 그래서 주희는 정이로부터 논의되었던 격물치지(格物致知)와 거경궁리(居敬窮理)를 중요한 공부방법으로 확정한다. 이러한 정이의 이론이 주희에게 그대로 계승되지만, 주희는 정이의 주지적(主知的)인 방법론에 그치지 않고, 궁리(窮理)를 덕성함양(德性涵養) 즉, 윤리적 가치와 그 실천을 위한 의미로까지 끌어 올린다. 이것은 격물치지(格物致知)가 존재 세계의 지식 습득에만 머무는데 만족하지 않았다는 의미이다. 주희는 아직 마음이 발동하지 않았을 경우 중(中)의 상태를 보존함과 동시에 그 능력을 길러내는 방법으로서 소위 거경함양법(居敬涵養法)을 확립하였다. 이것은 이발찰식(已發察識)의 주동공부(主動工夫)나 그 이전에 미발기상(未發氣象)의 체인(體認)만을 강조하던 주정공부(主靜工夫)에서 벗어나 독자적인 체계를 세운 중화신설(中和新說)의 수양방법이다. 중화신설(中和新說)의 수양방법이 바로 敬 공부(工夫)를 동시에 예상하고 이들의 궁극적 목표를 성실하고(誠)도 진지하게(敬) 달성하고자 노력하는 것이다. 존심함양(存心涵養)이나 격물궁리(格物窮理)하는 순간에도 지속적으로 敬의 원리는 작용하고 있다. 그러므로 거경함양(居敬涵養)과 격물궁리(格物窮理)는 상호 보완적이라 할 수 있으며, 거경함양(居敬涵養)이 성공하기 위해서는 격물궁리(格物窮理)에 의존하지 않을 수 없고, 격물궁리(格物窮理)가 이치의 세계를 활연관통(豁然貫通)하기 위해서는 거경함양(居敬涵養)의 공정무사(公正無私)한 경지에 의존하지 않을 수 없다.²⁴⁾

1) 格物窮理

주희의 격물치지(格物致知)와 궁리(窮理)에 대한 견해를 구체적으로 살펴보기로 하자. 그는 격물(格物)의 '격(格)'을 '이르다(至)', '끝까지 캐어 탐구한다(窮盡)'라는 뜻이고, '물(物)'을 '사(事)와 같다'는 의미라고 말한다. 즉,

24) 金洙淸, 『朱熹의 敬 思想 研究』 (동아대학교대학원 철학과, 박사학위논문, 1994. 12.), 222쪽 참조

격(格)의 대상이 존재 세계(物) 뿐만 아니라 당위 세계(事)까지도 포함한다고 함축해서 한 말이다. 그래서 그는 격물(格物)을 존재 세계의 이치(物理)와 당위 세계의 이치(事理) 모두를 남김없이 철저히 탐구하는 일이라고 새롭게 해석한다.²⁵⁾ 또 그는 정이의 격물치지론(格物致知論)을 보충하고 재해석하여 다음과 같이 언급하고 있다: “이른바 지식을 지극히 함이 사물의 이치를 궁구(窮究)함에 있다는 것(致知在格物)은 나의 지식을 지극히 하고자 한다면 사물에 나아가 그 이치를 궁구함에 있음을 말한 것이다. 사람의 마음이 영특함은 앎이 있지 앎이 없고, 천하의 사물은 이치가 있지 앎이 없건마는, 다만 이치에 대해서 궁구하지 앎이 있기 때문에 그 앎이 다하지 못함이 있는 것이다. 이 때문에 대학(大學)에서 처음 가르칠 때에 반드시 배우는 자들로 하여금 모든 천하의 사물에 나아가서 그 이미 알고 있는 이치를 근거로 해서 더욱 궁구해서 그것의 지극한 데까지 이르기를 구하지 앎이 없게 하려는 것이다. 열심히 노력한 것이 오래 되어 어느 날 아침에 갑자기 이치가 탁 트여 관통하게 되면(豁然貫通), 모든 사물의 겉과 속(表裏), 알맹이와 껍데기(精粗)에 이르지 앎이 없고, 내 마음의 전체(全體)와 대용(大用)이 밝혀지지 앎이 없게 된다. 이것을 격물(格物)이라고 이르며, 이것을 지식이 이르렀다고(知之至) 하는 것이다.”²⁶⁾ 천하의 사물에는 반드시 그 이치(理)가 있다. 이치에는 두 가지 양태(樣態) 즉, 존재원리(所以然之故)와 당위법칙(所當然之則)이 있는데, 이것이 격물(格物)의 인식 대상이 된다.²⁷⁾ 이 두 가지가 서로 분리될 수 없는 하나의 이치에서 나왔다는 것을 깨닫는 것이 격물(格物)의 궁극적인 목표이다. 사물 하나 하나의 이치를 철저히 파헤쳐 끝까지 탐구하여야 한다. 이렇게 구체적이고 개별적인 이치들을 꾸준히 탐구한 후에야 비로소 수많은 개별적 이치들을 관통하고 있는 보편적인 이치를 자연스럽게 체득(體得)할 수 있는데, 이것을 일컬어 활연관통(豁然貫

25) 『大學』 1章, 『語類』 卷15, (1-283) 참조

26) 『大學』 5章, 朱熹 註

“所謂致知在格物者 言 欲致吾之知 在卽物而窮其理也 蓋人心之靈 莫不有知 而天下之物 莫不有理 惟於理 有未窮 故 其知有不盡也 是以 大學始教 必使學者 卽凡天下之物 莫不因其已知之理而益窮之 以求至乎其極 至於用力之久而一旦豁然貫通焉 則衆物之表裏精粗 無不到 而吾心之全體大用 無不明矣 此謂格物 此謂知之至也”

27) 『大學或問』, 16쪽 참조

通)이라고 한다. 구체적이고 개별적인 이치를 통해서 보편적 이치를 도출해 내는 추론 방식이 주희의 독특한 형이상학적인 구조이다. 또 그는 “대부분의 사람들이 이 도리를 한 개의 공중에 매달린 것으로 생각한다. 대학(大學)에서 궁리(窮理)를 말하지 않고 다만 격물(格物)을 말한 것은 사람들로 하여금 오로지 사물에 나아가서 이해하게 하려는 것이었다. 이와 같이 하면 실체(實體)를 알아낼 수 있다. 이른바 실체라는 것도 사물에서 알아낼 수 없는 것이 아니다. 이를테면 배를 만들어 물위를 가게하고 수레를 만들어서 육지위를 가게 하는 것 같은 경우, 이제 시험삼아 사람들의 힘을 함께 모아 배를 육지에서 가게 하려해도 반드시 가지 않으면, 바야흐로 배는 과연 육지에서 갈 수 없다는 것을 알아낼 수 있다. 이것을 실체(實體)라고 한다”²⁸⁾고 하였다. 주희가 끝까지 탐구하고자 한 이치(理)는 현상 세계의 개별적인 이치(理)를 말한 것이지 허공 중에 매달린 사변적(思辨的)인 이치(理)를 말한 것이 아니다. 다시 말해서 그가 염두에 둔 이치(理)는 관념 속의 이(理)가 아니라 실제 경험에서 발견할 수 있는 이치(理)이다. 그래서 그는 이치를 탐구하기 이전에 현상 세계의 일(事)과 사물(事物)에 먼저 다가가 그 실체를 파악하라고 한다. 이러한 과정을 거치지 않고 탐구된 이치란 단지 추상적이고 관념적일 수밖에 없다는 것이다. 이 점이 주희의 격물치지(格物致知)에 대한 새로운 해석이다.

주희는 정이의 이론을 중심으로 격물(格物)의 대상(對象)에 대해서 밝히고 있다. 격물(格物)의 대상은 첫째는 독서와 강론을 통하여 도리(道理)와 의리(義理)를 밝히는 일, 둘째는 고급 인물들의 행적을 살펴서 그 시비(是非)를 가리는 일, 셋째는 일을 처리함과 사물을 대할 때 정당함의 여부를 밝히는 일, 넷째는 어떻게 하는 것이 효도이고 충성인가를 밝히는 일, 다섯째는 하늘이 높고 땅이 낮은 이유를 밝히는 일, 여섯째는 한 사물의 존재근거와 변화하는 이유들을 밝히는 일 등을 들 수 있다.²⁹⁾ 주희는 이 중에서 독서론(讀書論)을 가장 중시하였는데, 그의 독서론은 단순한 논리적인 추론 과정을 말

28) 『語類』 卷15, (1-288)

“人多把這道理作一箇懸空底物 大學不說窮理 只說箇格物 便是要人就事物上理會如此方見得實體 所謂實體 非就事物上見不得 且如作舟以行水 作車以行陸 今試以衆人之力共推一舟於陸 必不能行 方見得舟果不能以行陸也 此之謂實體”

29) 『語類』 권117, (7-2822) 참조

하는 것이 아니라 비판적이고 실증적인 것을 의미한다.

계속해서 치지(致知)에 대한 주희의 견해를 자세히 살펴보자. 그는 “치(致)는 미루어 지극하게 하는 것이며, 지(知)는 알아낸다는 식(識)과 같으니, 나의 지식을 미루어 지극히 하여 그 아는 것을 다 완성하지 아니함이 없도록 하고자 함이다”³⁰⁾라고 하고, 또 “치지(致知)라는 것은 곧 이미 알고 있는 것을 근거로 미루어 그것을 완성시키는 것이며, 아직 알지 못하는 것에 미처서는 그것의 이르름을 극진히 하는 것이다. 이것은 반드시 천지만물의 이치(理)에 이르러 하나로써 관통하고 그 후에 지(知)가 이르게 된다는 것이다”³¹⁾라고 말한다. 치지(致知)의 ‘지(知)’는 두 가지로 해석이 가능하다. 하나는 인식작용의 결과로 획득된 대상에 대한 지식, 또 하나는 인식작용을 가능케 하는 인식주관의 인식 능력이다. 여기서 주희는 후자(後者)의 해석에 중점을 둔다. 인간은 영묘(靈妙)한 인식능력을 갖추고 있는데, 이것이 제대로 발휘될 수 있도록 하는 것이 치지(致知)라는 것이다. 따라서 격물(格物)과 치지(致知)는 분리해서 생각할 수 없다. 인간 마음에 본래부터 갖추어져 있는 본성 속에는 모든 이치가 다 포함되어 있다. 이러한 본성을 갖추고 있는 마음이 외부 사물의 이치를 탐구하여 그 이치를 터득하게 되면, 그 이치로 인하여 다시 인간의 마음속에 있는 이치가 밝아져 체인(體認)되는 것이다.³²⁾ 그래서 주희가 천지만물의 이치(理)에 이르러 하나로써 관통하고, 그 후에 지(知)가 이르게 된다고 한 것이다.

한편 주희는 격물치지(格物致知)의 구체적인 방법(方法)을 제시하고 있다. 첫째는 가까운 것으로부터 시작하여 먼데까지 이르며, 간략하고 거친 것을 말미암아서 정미(精微)함에까지 이르는 것이고,³³⁾ 둘째는 자기자신에게 긴요한 것부터 이해해서 축적되기를 기다린 후에 점점 그 폭을 넓혀 가라는 것이다.³⁴⁾ 셋째는 다만 이미 알고 있는 것을 근거로 완색(玩索)하고 미루어 넓

30) 『大學』, 「經文」 1章

“致 推極也 知는 猶識也 推極吾之知識 欲其所知無不盡也”

31) 『朱子大全』 卷42, 答吳晦叔書, 21쪽

“致知云者 因其所已知者推而致之 以及其所未知者而極其至也 是必至於舉天地萬物之理理而一以貫之 然後爲知之至”

32) 金洙清, 같은 책, 152 참조

33) 『語類』 卷15, (1-295) 참조

34) 『語類』 卷15, (1-248) 참조

혀 가는 것이다.³⁵⁾ 이 방법은 치지(致知)의 관점에서 말한 것이다. 넷째는 어떤 사물을 궁구할 때 한 가지를 완전히 알고 난 후, 다른 문제로 옮겨가라는 것이다.³⁶⁾ 다섯째는 주희 자신이 말한 『중용』의 주해(註解)를 근거로, 박학(博學)·심문(審問)·신사(愼思)·명변(明辯)하라고 한다. 즉, 널리 배우고(博學), 자세히 물으며(審問), 삼가서 생각하며(明辯), 분명하게 분별하는 것이다(明辯). 주희는 격물(格物)의 방법으로서 자신이 『중용』에서 말한 내용 중 독행(篤行)을 제외시켰는데, 이것은 독행(篤行)이 실천적 의미가 너무 강했기 때문인 것으로 생각된다.

또 주희는 격물치지(格物致知)에 있어서 궁천리(窮天理)·명인륜(明人倫)·강성언(講聖言)·통세고(通世故)를 중시했다.³⁷⁾ 명인륜(明人倫)은 인간의 도리를 밝혀 도덕적 질서를 확립하는 것이며, 강성언(講聖言)은 공맹(孔孟) 이후 모든 옳고 그름을 연구하며, 통세고(通世故)는 인간 세상의 모든 일에 통달하여 일을 처리하고 사물을 대할 때, 합리성을 가지고 추구하는 것으로, 마침내 궁천리(窮天理)에 이르는 것이다. 궁천리(窮天理)란 객관적으로 실재하는 이(理)를 철저히 탐구하는 것이지만, 궁극적인 목적은 객관적 사물의 인식에만 있는 것이 아니라 이를 통한 도덕적 수양에 있다고 할 수 있다.

2) 居敬涵養

주희의 거경함양(居敬涵養)에 대한 견해를 살펴보기로 하자. 거경(居敬)이란 ‘경건(敬虔)함에 머무른다’는 의미이며, 함양(涵養)이란 물이 서서히 폭배어드는 것과 같이 ‘덕성(德性)이 폭 배이도록 기른다’는 의미이다. 주희는 마음이 발동하기 이전의 본성의 이치를 체인(體認)하여 보존(保存) 함양(涵養)하고, 그 본성의 이치가 선(善)하게 발현될 수 있도록 감정을 다스리는 방법으로서 거경함양(居敬涵養)을 주장했다. 그는 “본성은 곧 마음이 갖추고 있는 이치이며, 마음은 바로 이치들이 머무는 곳”³⁸⁾이라고 했는데, 이것은 현상 사물의 존재 근거인 이치(理)가 인간의 마음(心) 속에 본성으로 내재하

35) 『語類』 卷14 참조

36) 『語類』 卷15, (1-305) 참조

37) 『朱子大全』 卷39, 答陳齊仲, 30쪽 참조

38) 『語類』 卷5, (1-88), “性便是心之所有之理 心便是理之所舍之地”

고 있다는 것을 말하는 것이다. 하늘이 인간에게 부여한 본성(性)이란 사덕(四德)인 인(仁)·의(義)·예(禮)·지(智)를 말한다. 사덕(四德)은 도덕적으로 선(善)한 덕성(德性)이다. 그러나 본성(性)은 마음의 이치이고 감정(情)은 마음의 움직임이기 때문에, 본성이 움직여 감정으로 발현된다. 이 때 감정(情)은 선(善)일 수도 있고 불선(不善)일 수도 있다. 이에 대해 주희는 “정(情)은 성(性)과 대립되는 것이 아니라 곧 성(性)이 발동하는 곳이다. 성(性)이 물이라면, 정(情)은 물의 흐름과 같다. 정(情)이 이미 발동하면 거기에는 곧 선(善)도 있고 불선(不善)도 존재한다”³⁹⁾고 하였다. 마음의 본체인 본성은 선(善)하지만 마음이 발동해서 불선(不善)하게 되는 것은 외부 사물에 끌려 다니기 때문이다.⁴⁰⁾ 즉, 마음이 주체성을 상실하여 외부 사물에 지배를 받기 때문이다. 함양(涵養) 공부란 마음의 주체성을 유지하기 위해 감정(情)을 잘 다스리는 것을 의미한다고 할 수 있다.

3) 敬에 對한 解釋

주희의 敬 사상이 정이의 주경설(主敬說)을 바탕으로 하고 있지만, 정이의 이론을 모두 수용한 것은 아니다. 정이가 마음을 고요히 한결같이 통일시키는 주일(主一)이 敬이라고 한 것에 대해서, 주희는 그것은 ‘일면적(一面的)’이라고 주장한다. 그렇다면 주희에게 있어 주경(主敬)이란 무엇인가? 주희의 敬 사상에 있어서 가장 특징적인 것은 내외(內外)·정동(靜動)·미발이발(未發已發)의 관통(貫通)이 일관성 있게 주장된다는 점이다.⁴¹⁾ 그러면 주희가 피력한 敬에 대한 견해를 정리해 보자. 전목(錢穆)은 주자의 敬에 대한 정의(定義)를 6가지 정의하고 있다.⁴²⁾ 첫째로 敬은 외(畏)이다.⁴³⁾ 둘째로 敬은 수렴(收斂)이며, 그 마음에 일물(一物)도 용납하지 않는다. 이것은 윤돈(尹焯)이 주장한 기심수렴불용일물(其心收斂不容一物)이다. 주희는 자기 정신을 수습하여 오로지 한결같이 하는 것(專一)⁴⁴⁾과, 다만 두려워하고, 삼가는 바가 있

39) 『語類』 卷59, (1-1381)

“情不是反於性 乃性之發處 性如水 情如水之流 情即發 則有善有不善”

40) 『語類』 卷5, (1-92) 참조

41) 金洙淸, 같은 책, 163쪽 참조

42) 錢穆, 『朱子新學案』 冊2(臺北: 三民書局, 1971), 298-330쪽 참조

43) 『語類』 卷12, (1-211) 참조, “敬 只是一箇‘畏’字”

어 감히 방종(放縱)하지 아니하는 것⁴⁵⁾이 수렴(收斂)의 의미로 보았다. 셋째는 敬이란 일에 따라 그 일에 마음을 집중하는 것이다. 이 말은 정이의 주장이다. 주희에게 있어서 敬이란 다만 하나의 마음이 한가지의 일을 주관하는 것이며, 또한 하나의 마음이 하나의 이치를 주관하는 것이다. 敬은 단지 하나의 심리(心理) 상태일 뿐이며, 정신을 집중(集中)하는 것일 뿐이다.⁴⁶⁾ 그러므로 그 마음을 한곳에 집중하여 하나의 사욕도 허용하지 않는 것이다.⁴⁷⁾ 넷째는 敬이란 일에 따라서 점검(點檢)하는 것이다.⁴⁸⁾ 일상적인 생활을 하면서도 항상 敬을 돈독히 생각하고, 일에 임해서도 항상 敬의 태도를 유지하려면, 끊임없이 자신을 점검(點檢)해 보지 않으면 안 된다. 敬은 일이 있을 때나 없을 때나 항상 필요한 것이다. 다섯째는 敬은 상성성법(常惺惺法)이라는 것이다. 이것은 사랑좌(謝良佐)가 주장한 이론이다. 주희는 이것에 대해 敬이란 단지 정신이 항상 깨어 있는 그런 방법이라고 말한다. 즉, 마음을 고요히 한다는 것은 잠에 떨어져 있는 상태가 아니라, 항상 깨어 있어 혼미(昏迷)하지 않다는 의미이다. 여섯째는 정제엄숙(整齊嚴肅)이다. 이것은 정이가 주장한 것이다. 정제엄숙(整齊嚴肅)이란 외적인 언행과 용모를 단정히 하고(整齊), 거동을 엄숙하게 하는 것(嚴肅)을 의미한다. 이상에서 살펴본대로 주희의 敬에 대한 해석은 이전의 이론에 영향을 받고 있다. 주희는 때로는 이들의 이론을 그대로 수용하지만, 때로는 비판적으로 수용하여, 보다 깊이 있고 폭넓게 체계적으로 발전시켰다. 주희가 敬 공부의 필요성을 강조한 것은 인간의 마음에 방종(放縱)과 사욕(私慾)이 도사리고 있기 때문에 지선(至善)한 본성을 잃지 말자는 취지에서였다. 한마디로 이러한 인간 마음의 고질병을 치유하고자 내린 처방이 곧 敬에 의한 수양 방법이다.

주희는 ‘경재잠(敬齋箴)’, ‘숙흥야매잠(夙興夜寐箴)’, ‘존덕성재명(尊德性齋銘)’ 등에서 敬의 구체적인 실천강령(實踐綱領)을 제시하고 있다. 경재잠(敬齋箴)은 敬을 잡고 지키는 공부(持敬工夫)가 두루 다해야 한다는 것을 말하고 있고, 숙흥야매잠(夙興夜寐箴)은 새벽녘에 근본을 세우는 일, 날이 밝아

44) 『語類』 卷12, (1-215) 참조

45) 『語類』 卷12, (1-211) 참조

46) 『語類』 卷12, (1-205) 참조

47) 錢穆, 같은 책, (2-310) 참조

48) 『語類』 卷8 참조

일을 하고 사람을 만나는 일, 어두워져 재계(齋戒)하고 심신(心身)을 가다듬어 꼭 쉬게 하는 일 등에 관해 충고한 말이다. 존덕성재명(尊德性齋銘)은 덕성을 존중하고 문학(問學)을 이야기한다는 것과 나를 문(文)으로써 넓히고 나를 예의로써 단속한다는 두 방향에서 공부한다면 언제나 치우치게 되는 일은 없을 것이라고 강조한다.

Ⅲ. 退溪의 敬 思想

퇴계(退溪)는 『자성록(自省錄)』과 『성학십도(聖學十圖)』 그리고 그 서문격(序文格)인 『진성학십도차자(進聖學十圖筭子)』에서 주자학을 포함한 신유학(新儒學)을 수용한 후 자신의 개성적인 사상을 주장하였다. 구체적으로 이것은 자신의 철학적 세계관과 인간존재의 이법(理法)에 대한 천명(闡明)에서 시작되어 위학(爲學)의 목적과 대강(大綱), 학문의 범위와 구체적 목표, 심(心)·성(性)·정(情)에 관련된 인간관, 시간과 장소의 모든 면에 관계된 실천의 세목 등등에 이르는 것인데, 특히 ‘敬’을 그 기저에 관철시킨 사상체계이다. 敬은 중국 송대(宋代)에 일어난 신유학(新儒學), 특히 정이나 주희 등에 의하여 그 중요성이 크게 강조되어 학문의 방법원리 내지 실천원리로서의 위치를 차지하고 있었다. 그러나 퇴계는 전통유학이나 신유학을 잘 수용하면서도 그 위학(爲學)의 본지(本旨)를 자학(自學)·체인(體認)하여 드디어 ‘敬’을 가지고 그의 모든 사상을 체계적으로 구축한 것이다.⁴⁹⁾ 퇴계가 가장 만년에 저술한 필생의 저작 『성학십도』는 당시의 왕에게 바친 것으로서, 이는 그의 철학체계를 집대성한 것이다. 여기에 있어서 「제일태극도(第一太極圖)」로부터 「제십숙흥야매잠도(第十夙興夜寐箴圖)」에 이르기까지 꿰뚫고 있는 것은 ‘敬’이었다. 『성학십도』는 신유학(宋學)의 성과를 받아들여 퇴계의 敬 철학으로 재편성한 것이라고 할 수 있다. 송학(宋學) 특히 주자학이 갖는 번거로운 사변적(思辨的) 철학의 측면은, 퇴계의 敬중심의 세계관·인간관 또는 실천적 도덕론에 의해 다시 지양(止揚)·집대성되었다.⁵⁰⁾

49) 高橋 進(安炳周·李基東), 『李退溪와 敬의 哲學』 (서울: 新丘文化社, 1986), 2-3쪽 참조.

50) 앞의 책, 29쪽 참조

1. 人性論

퇴계의 인성론을 파악하기 위해서는, 『성학십도』 중 「제육심통성정도(第六心統性情圖)」에 나오는 내용을 분석해 보아야 한다. 이 도설(圖說)은 상도(上圖)·중도(中圖)·하도(下圖)로 되어 있는데, 상도(上圖)는 정임은(程林隱)과 장자(張子)의 설(說)을 인용하고, 그리고 중도(中圖)와 하도(下圖)는 퇴계가 성현이 말한 뜻을 근본으로 자신이 직접 그리고 해설한 것이다. 상도(上圖)에서는 먼저 정임은(程林隱)의 견해에 대해서 서술하고 있다. 즉, 마음(心)이 성(性)과 정(情)을 통제한다는 것은 사람이 오행(五行)의 으뜸을 받아 가지고 태어난 것인데, 그 으뜸인 것에서 오성(五性)이 갖추어지는 것이며, 오성(五性)이 움직임으로써 칠정(七情)이 나오게 된다는 말이다. 일반적으로 성(性)과 정(情)을 통제하는 것은 마음(心)인 것이다. 따라서 마음이 고요하여 움직임이 없는 것을 성(性)이라 하며, 바로 이러한 것을 마음의 본체(體)라고 하는 것이다. 또한 마음이 외물(外物)에 감응하여 움직이면 정(情)이 되는데, 이것이 마음의 용(用)이다. 그는 계속해서 장자(張子)의 주장에 대해서 말하고 있다. 즉, 마음이 성(性)과 정(情)을 통제한다고 하는 말은 타당하다. 마음이 성(性)을 통제하기 때문에 인의예지(仁義禮智)가 성(性)이 되는 것이며, 따라서 인의(仁義)의 마음이라고 하는 것이다. 마음이 정(情)을 포함하기 때문에, 측은(惻隱)·사양(辭讓)·수오(羞惡)·시비(是非)의 정(情)이 되는 것이며, 또 측은(惻隱)·사양(辭讓)·수오(羞惡)·시비(是非)의 마음이라고도 한다. 마음이 성(性)을 통제하지 못하면, 희로애락(喜怒哀樂)의 느낌이 표정으로 나타나지 아니한 성(性)의 모습이 어느 한편에 치우치게 되어서 성(性)이 뚝어지기 쉽게 되고 만약 마음이 정(情)을 통제하지 못하면, 희로애락(喜怒哀樂)의 느낌이 표정으로 나타난 정(情)의 상태가 조화(調和)를 이룰 수가 없어서 정(情)이 방탕하여지기가 쉽게 된다. 이러한 이유로 해서 학자는 반드시 먼저 자신의 마음을 바르게 하여야 하고, 그 성(性)을 기르고, 그 정(情)을 단속해 나가면 학문의 방법을 습득할 수 있다. 상술(上述)한 두 사람의 논지(論旨)는 심통성정(心統性情)에 관한 것이다.

다음은 퇴계가 말한 중도(中圖)와 하도(下圖)에 대해서 살펴보자. 중도(中圖)는 기품(氣稟), 즉 사람이 기(氣)를 받아 형체(形體)를 이루어 출생했을 경

우에 본연(本然)의 성(性)에 대해서만 논(論)한 것이다. 따라서 아직 기품(氣稟)과 섞이지 않은 상태에 대해서 설명한다. 자사(子思)가 ‘하늘이 명한 것을 성(性)이라 한다’, 맹자가 ‘성(性)이 본래 선(善)한 것이 성(性)이다’, 정이(程頤)가 ‘성(性)은 곧 이치(理)이다’ 장자(張子)가 ‘천지(天地)의 성(性)’이라고 한 것은 본연(本然)의 성(性)을 의미한다. 이러한 성(性)이 발동하여 정(情)이 되어도 그것은 선(善)한 정(情)을 가리키는 것이다. 자사(子思)의 ‘희로애락(喜怒哀樂)의 느낌이 표정으로 나타난 정(情)의 모습이 조화(調和)를 이룬다’, 맹자의 ‘측은(惻隱)· 사양(辭讓)· 수오(羞惡)· 시비(是非)의 정(情)’, 정이의 ‘어찌 착하지 아니한 것으로 정(情)을 얻겠는가?’, 주희의 ‘성(性) 가운데에서 흘러나온 것으로 정(情)을 파악할 때에 원래 그 정(情)은 착하지 않은 것이 없다’는 것이 그것이다. 하도(下圖)는 이(理)와 기(氣)를 합(合)한 성(性)을 말한다. 공자가 ‘사람마다 성(性)은 차이가 없다’, 정호(程顥)가 ‘성(性)이 곧 기(氣)이며, 기(氣)가 곧 성(性)이다’, 장자(張子)가 ‘기질(氣質)의 성(性)’, 주희가 ‘성(性)이 기(氣) 가운데 있을지라도 기(氣)는 기(氣)일 뿐이고 성(性)은 성(性)일 뿐이어서 서로 섞이지 않는다’고 설명한 성(性)이 그것이다. 이것은 다름 아닌 기질(氣質)의 성(性)을 말한 것이다. 즉, 이기(理氣)를 포함한 기질(氣質)의 성(性)이 발동하여 정(情)이 되면, 이(理)와 기(氣)가 서로 의지하는 경우와 서로 방해하는 경우가 생긴다. 이른바 사단(四端)의 정(情)은 이(理)가 발동하여 기(氣)가 이에 따르므로 순선(純善)하여 악(惡)이 없게 된다. 그러나 이 이(理)가 아직 충분히 발동하지 못하였을 때 기(氣)가 덮어 버리면 이 정(情)은 불선(不善)에 이른다. 칠정(七情)도 기(氣)가 발동하여 이(理)가 이에 타면 불선(不善)이 없다. 만일 기(氣)가 발동하여 절도(節度)에 맞지 못하여 이 이(理)를 무시하게 되면, 방자하여 악(惡)이 되는 것이다. 이기(理氣)를 포함한 기질(氣質)의 성(性)이라는 차원에서 그 발동을 말하면 이와 같이 된다. 그러기 때문에 정자(程子)는 성(性)을 논하면서 기(氣)를 논하지 않으면 갖추어지지 않고, 기(氣)만 논하고 성(性)을 논하지 않으면 밝혀지지 않는다고 했다. 퇴계는 이 이론에 동의한다. 그렇다면 맹자나 자사(子思)가 이 이(理)만을 가리킨 것이 잘못이나 하면 그렇지 않다. 만약 이 기(氣)를 아울러 말하게 되면 성(性)의 본래 선(善)한 것을 볼 수 없기 때문에, 이(理)만

말한 것이다.

퇴계는 이(理)와 기(氣)를 겸하고 성(性)과 정(情)을 통제하는 것은 마음이라고 생각했다. 그는 성(性)이 발동하여 정(情)이 되는 순간이 바로 마음의 기미(幾微)가 여러 측면으로 분화되는 중요한 경계이며, 바로 이 순간에 선(善)과 악(惡)이 갈라진다는 것이다. 그래서 학자는 진실로 敬을 가지도록 전념하여 이치(理致)와 욕망(慾望)의 분별을 확실하게 할 것이고 더욱 이렇게 되도록 조심하여야 한다. 마음이 발동하기 전에는 나의 본심(本心)을 잃지 않고 내 본성(本性)을 존양(存養)하며, 마음이 발동하면 그것이 움직인 뒤를 충분히 반성하고 밝혀야 한다. 이러한 의미를 참되게 쌓아 올리고 오래도록 계속 노력하기를 거듭하게 되면, 진실된 길로 오로지 가고 가장 알맞는 도리를 잘 지킬 수 있는 성학(聖學)과 본체(本體)를 잘 보존하게 될 것이고, 또한 그 본체를 현실에 충분히 응용할 수 있는 심법(心法)이 모두 여기에 있다는 것을 알게 될 것이라고 말한다. 그래서 퇴계는 이기(理氣)와 심정(心情)을 설명할 때, 인간의 마음을 중시하여 敬으로써 마음을 삼가고 단속하며 정비해 나갈 것을 강조한 것이다.

2. 修養論

퇴계의 격물설(格物說)에 대해서 살펴보기로 하자. 일반적으로 주자학에서는 인식대상인 객관사물은 인식주체에 의해서만 파악이 가능한 것으로 되어 있다. 이에 비하여 퇴계는 주희의 이론에 따라 인식주체만이 객관사물에 나아가서 사물을 인식할 수 있다는 견해에서 인식대상 스스로가 자신의 이치를 드러낸다는 견해로 입장을 바꾸게 된다. 이러한 의미에서 퇴계는 이도설(理到說)을 주장하였는데, 이것은 외재하는 이(理)가 활물(活物)로서 주체에 접근해 옴에 의해 인식이 성립된다는 이론이다. 그러나 퇴계가 인정한 이도(理到)는 사물의 이치가 무조건 스스로 이르는 것이 아니라 나의 궁구(窮究)에 따라 도래(到來)하는 것을 의미한다. 퇴계의 인식론에 있어서 사물에 내재한 이치가 드러나는 방법과 이를 인간이 인식하는 방법의 문제이다. 이 문제에 대해서 퇴계는 기(氣)가 발동하면 거기에 이(理)가 따라서 드러나고, 이러한 이(理)를 인간은 허령(虛靈)한 마음의 지각 능력으로 인해서 알게 된

다고 한다. 다시 말해서 인간의 마음이 사물의 이(理)를 찾아 궁구하는 능력이 있기 때문임은 물론, 이(理)에도 그 궁구하는데 따라 드러나는 성질이 있기 때문에 이(理)가 인간에게 드러나고 알려진다는 것이다. 이와 같이 이(理)에도 스스로 나타나는 성질이 있다는 것이 퇴계의 이도설(理到說)이다. 이러한 퇴계의 이도설은 이(理)를 사물(死物)로만 볼 수 없다는 점과 사물의 이치와 내가 하나의 이치에 합치될 수 있다는 전제가 될 때 가능하다고 할 수 있다.⁵¹⁾

퇴계의 궁리설(窮理說)에 대해서 살펴보기로 하자. 퇴계는 궁리의 방법에 대해서 주희의 '사물에 나아가 그 이치를 궁구하는' 방법을 계승하고 있으며, 거기에 자신의 독창적인 확설을 제시하고 있다. 이러한 즉물관법(卽物觀法)이란 인식대상인 사물을 자의대로 안배(按排)하거나 분석하여 나열하지 않고, 자연스럽게 관찰해 나가는 방법이다. 그는 이러한 방법 이외에도 자신의 독특한 방법을 주장하고 있다. 그것이 바로 주실(周悉)의 태도이다. 주희가 구체적이고 개별적인 이치들을 꾸준히 탐구한 후에야 비로소 수많은 개별적 이치들을 관통하고 있는 보편적인 이치를 자연스럽게 체득(體得)할 수 있다고 한 데 비하여, 퇴계는 사물을 분석한다든지 종합할 때 일정한 대상의 일면만을 파악할 것이 아니라 대상 전체를 파악해야 한다고 하였다. 그리하여 주실(周悉)의 목적을 달성하기 위해서 같은 점과 다른 점을 일단 구분하되 같은 것 속에도 다른 점이 있음을 알아야 하고, 다른 것 속에도 같은 점이 있음을 알아야 한다고 한다. 다시 말해서 종합적인 방법으로 사물을 파악할 때는 분석적인 방법을 통한 이해의 여지가 있음을 명심해야 하고, 분석의 방법을 구사할 때는 종합적인 방법을 통한 이해의 여지가 있음을 명심하여 어느 한 방법에만 의지하는 일이 없어야 한다는 의미이다. 결국 종합과 분석을 겸용하는 방법이 퇴계가 역설하는 주실적 궁리법인 것이다. 그러나 그는 이러한 궁리관에 있어 궁리 자체보다는 敬을 더 중시하였다는 사실에 주목해야 한다.⁵²⁾

퇴계의 수양론은 『성학십도』를 집필한 다음, 그의 사상을 종합적으로 정

51) 성균관대학교 유학과 교재편찬위원회, 같은 책, 223-228 참조

52) 앞의 책, 229-230쪽 참조

리한 「진성학십도차자(進聖學十圖筭子)」를 보면 아주 상세히 알 수 있다. 앞서 언급한 대로 「진성학십도차자(進聖學十圖筭子)」는 왕에게 올린 글이지만 모든 사람에게 적용되는 것으로 여기서는 해석상 존대어는 사용하지 않기로 하겠다. 먼저 주희와 퇴계가 말한 마음(心)의 작용에 대해서 비교해 보기로 하자. 앞서 주희가 “사람의 마음이 영특함은 앎이 있지 앎이 없고, 천하의 사물은 이치가 있지 앎이 없다”⁵³⁾고 했는데, 이것은 인간 마음의 영특한 작용에는 안다는 것(知)이 있고, 모든 사물(物)에는 이치(理)가 있다는 말이다. 이에 비해 퇴계는 “마음은 방촌(方寸)에 있고 그 작용은 지허지령(至虛至靈)하며, 이치(理)는 도(圖)·서(書)에 나타난 지현지실(至顯至實)이다”⁵⁴⁾라고 하였다. 여기서 방촌(方寸)은 얼마 안 되는 범위를 말하고, 지허지령(至虛至靈)은 완전히 공허하고 매우 뛰어난 작용을 하는 것을 말하며, 지현지실(至顯至實)은 매우 밝아 진실(實) 그 자체라는 것을 의미한다. 주희가 천하의 사물(物)에 이(理)가 있다고 한 것에 비해 퇴계는 도서(圖書)에 이(理)가 있다고 했다. 그러나 주희도 독서궁리(讀書窮理)를 말한 바 있어, 양자(兩者) 사이에는 차이가 없다. 또 인간의 마음에 영(靈)한 작용을 인정하여, 주희는 지(知)가 있다고 하고, 퇴계는 사(思)가 있다고 했다. 심(心)과 이(理)가 내외(內外)·주객(主客)으로 구별되는 것도 양자(兩者)가 똑 같다. 다만 이(理)를 궁구(窮究)하는 공부(工夫)와 실천(實踐)의 단계에 이르면, 양자(兩者)의 소론(所論)에는 그 차이가 드러난다. 주희는 “다만 이치에 대해서 궁구하지 앎이 있기 때문에, 그 앎이 다하지 못함이 있는 것이다. 이 때문에 대학(大學)에서 처음 가르칠 때에 반드시 배우는 자들로 하여금 모든 천하의 사물에 나아가서, 그 이미 알고 있는 이치를 근거로 더욱 궁구해서 그것의 지극한 데까지 이르기를 구하지 앎이 없게 하려는 것이다”⁵⁵⁾라고 하여 궁리치지(窮理致知)에 대해서 간단하게 서술하고 있다. 이에 대해 퇴계는 아주 상세히 설명하고 있다. 지극히 허령(虛靈)한 마음을 가지고 분명하고

53) 『大學』 5章, 朱熹 註, “蓋人心之靈 莫不有知 而天下之物 莫不有理”

54) 『聖學十圖』, 『進聖學十圖筭子』

“夫心具於方寸而至虛至靈 理著於圖書而至顯至實”

55) 『大學』 5章, 朱熹 註

“惟於理 有未窮 故 其知有不盡也 是以 大學始教 必使學者 卽凡天下之物 莫不因 其已知之理而益窮之 以求至乎其極”

진실된 이치를 구한다면, 얻지 못할 것이 없는 것은 당연한 일이다. 생각하면 도리를 깨닫게 되고, 지혜는 성인(聖人)을 만든다고 하는 것들이 어찌하여 오늘날이라고 실현될 수 없겠는가? 그러나 마음이 비록 허령한 것이라 하더라도 주재(主宰)하는 바가 없으며, 어떤 일이 눈앞에 다가와도 일을 잘 처리할 수 있는 생각이 떠오르지 않게 된다. 이와 같이 이치가 비록 분명하고 진실된 것이라 하더라도 잘 살펴보지 않는다면, 어떤 상황이 항상 눈앞에 있을지라도 그 상황이 보이지 않게 되는 것이다. 그러므로 그림에만 의존하여 깊이 생각하는 것을 소홀히 해서는 안 된다. 또 공자는 '배우고도 생각하지 않으면 어두워지고, 생각만 하고 배우지 아니하면 위태로워진다'고 하였다. 배운다는 것은 어떤 일을 잘 습득하여 진실하게 실천하는 것을 말하는 것이다. 대체로 성인(聖人)이 되기 위하여 하는 공부는 마음에서 구하지 않으면 어두워져서 아무런 실효를 거두지 못하기 때문에, 반드시 깊이 생각하여야 아주 미묘한 것에까지 통달하여지는 것이고, 어떤 일을 습득하지 못하면 위태로워져서 안정되지 못하기 때문에, 반드시 그 일을 잘 배워서 충실하게 처리해야 하는 것이다. 그리하여 깊이 생각하고 충실하게 배운다는 것은 상호 계발하게 되어 서로가 유익한 것이 되는 것이다. 그리고 敬을 지킨다는 것은 또 사(思)와 학(學)을 겸하고, 동(動)과 정(靜)을 일관하며 내(內)와 외(外)를 합쳐 드러난 것(顯)과 드러나지 않은 것(微)을 하나로 하는 방법이다. 이것을 하는 방법은 반드시 삼가고 엄숙하며, 고요한 가운데에 자기의 마음을 두어야 할 것이며, 배우고 질문하고 생각하며 분별하는(學問思辨) 동안에 궁리(窮理)해야 할 것이고, 보이지 않고 들리지 않는 곳에서 경계하고 두려워함을 더욱 엄숙하고 삼가할 것이며, 숨어 있어서 잘 보이지 않는 곳과 홀로 있는 곳에서 성찰하는 것이 더욱 정밀하여야 하는 것이다. 어느 한 그림(圖)에 대해 생각할 때에는 마땅히 그 그림에만 전념하여 다른 그림이 있다는 것을 알지 못하는 것처럼 하고, 어떤 하나의 일을 배울 때에는 마땅히 한 일에만 전념하여 다른 일이 있다는 것을 알지 못하는 것처럼 하여야 한다. 이와 같은 것들은 아침저녁으로 변함없이 이루어져야 하고 매일 계속되어야 한다. 이러한 것들을 실천하는 데 있어서는 새벽에 정신이 맑을 때 어떤 실마리를 찾아내어 완미(玩味)하여도 보고, 일상생활의 대인

관계에서 몸소 경험하여 장점을 키워도 보는 방법이 있다. 그러나 이러한 실천이 처음에는 마음대로 되지 않고, 모순되는 일도 있게 되며, 때로는 매우 고통스러워서 불쾌한 것을 피할 수도 없게 된다. 하지만 이러한 것을 옛날 사람들은 장차 크게 향상하려는 좋은 징조라고 말하였으니 또한 좋은 소식의 단서라 할 수 있다. 그러기 때문에 스스로 중단해서는 안 되는 것이다. 이상에서 알 수 있듯이, 퇴계에 의하면 敬은 성학(聖學)의 처음이자 끝이고, 지경(持敬)은 '사(思)와 학(學)을 겸하고 동(動)과 정(靜)을 껴뚫으며 내(內)와 외(外)를 합하고 현(顯)과 미(微)를 하나로 하는 소이(所以)의 도(道)'였다. 이것으로도 알 수 있듯이, 퇴계에 있어서 敬은 인간의 자기형성에 관련된 실천원리요 수양원리였다. 뿐만 아니라 그에게 있어 敬은, 세계인식의 근거에 위치하고 있으며, 또 인륜의 이법(理法)에 대한 자각의 근거에도 놓여져 있는 것이다.

IV. 大巡思想의 敬 思想

1. 人性論

유교사상에서는 일반적으로 마음(心)을 발동하기 이전(未發)과 이후(已發)의 상태로 나누고 있다. 즉, 마음에는 아직 발동하지 않아 고요할 때가 있는데, 이 고요한 마음을 본심(本心)·본성(本性)·도심(道心)이라 하고, 또 마음이 이미 발동하여 움직일 때가 있는데, 이 움직인 마음을 정(情)·인심(人心)이라고 한다. 그렇다고 정(情)과 인심(人心)이 모두 불선(不善)한 것이 아니라, 발동한 마음이 절도(節度)에 맞으면 선(善)한 것이다. 이러한 유교사상은 대순사상과 비교해 볼 때 내용 면에서는 큰 차이가 없으나, 용어사용에 있어 약간의 차이가 드러난다. 또 유교사상에서는 마음이 발동하기 이전과 이후로 명확히 구분하고, 마음이 발동한 이후의 상태를 정(情)과 인심(人心)이라고 하여 선(善)도 될 수 있고 불선(不善)도 될 수 있다고 한다. 그러나 대순사상에서는 정(情)이라는 용어를 거의 사용하지도 않고 정(情)을 선(善)과 불선(不善)으로 특별히 분류하지도 않는다. 다만 마음(心)을 선(善)과 불선(不

善)으로만 간단하게 구분한다. 즉, 마음의 선(善)은 본심(本心)·본성(本性)·천성(天性)·양심(良心)·도심(道心), 마음의 불선(不善)은 사심(私心, 또는 邪心)·사욕(私慾 또는 邪慾) 등이다. 대순사상에서는 마음(心)을 다음과 같이 정의하고 있다. 말은 마음의 외침이고 행실은 마음의 자취이다.⁵⁶⁾ 마음은 한 몸을 주재(主宰)하기 때문에, 인간의 모든 언어 행동은 마음의 표현이라 할 수 있다. 마음에는 양심(良心)과 사심(私心)이 있다. 양심은 천성(天性) 그대로의 본심(本心)을 말하며, 사심(私心)은 물욕(物慾)에 의하여 발동하는 욕심을 말한다. 본래 인성(人性)의 본질은 양심(良心)인데 사심에 사로잡혀 도리에 어긋나는 언동을 감행하게 된다. 그래서 사심을 버리고 양심인 천성을 되찾아야 한다.⁵⁷⁾ 이렇게 대순사상에서는 인간이 양심인 천성을 함양(涵養)하고 회복하는 것을 목표로 하고 있으며, 그 수도(修道) 방법으로서 敬을 제시하고 있다.

2. 敬의 實踐方法

대순사상에서는 敬에 대해서 어떻게 정의를 내리고, 敬을 실천하기 위해서는 어떤 방법을 제시하고 있는지 살펴보기로 하자. 『대순지침』에서는 敬에 대해서 다음과 같이 정의를 내리고 있다. 敬이란 첫째, 모든 일이 내심의 소정(所定)에 따라 몸으로 표현되는 법을 말한다. 둘째, ‘사람은 누구나 마음을 먹는 대로 행동하게 되는데, 옳은 일도 마음에 두지 않으면 바로 행하지 못한다(有其心 則有之 無其心 則無之)’ 하였으니, 도인(道人)들은 상제에 대하여(對越上帝) 영원히 모시는(永侍) 정신을 마음에 정성껏 간직하여 잊어버리지 않아야 한다(拳拳服膺). 셋째, 상제에 대해서 지성으로 봉축함(至誠奉祝)에 변함이 없고 양면이 없는 것을 말한다. 넷째, 예의범절을 갖추어 처신 처세하는 것을 의미한다.⁵⁸⁾ 이러한 내용을 중심으로 대순사상에서 주장하는 敬의 실천방법에 대해서 재정리해 보면 다음과 같다. 첫째로 ‘상제를 영원히 모시는 마음’ 즉, 영시(永侍)의 마음 자세가 강조되고 있으며, 둘째로 ‘상제

56) 『전경』, 교법 1장 11절 참조

57) 『대순진리회요람』, 18-9쪽 참조

58) 『대순지침』, 52쪽 참조

에 대해서 지성으로 봉축함(至誠奉祝)에 변함이 없고 양면이 없어야 한다'는 것은 일심(一心)을 의미하며, 셋째로 '모든 일이 내심의 소정(所定)에 따라 몸으로 표현되는 법'과 '예의범절을 갖추어 처신 처세하는 것'은 곧 예의(禮義)에 맞게 하라는 것을 의미한다. 따라서 이 글에서는 敬에 대한 정의와 그 실천방법을 3가지 즉, 1) 영시(永侍)의 마음자세, 2) 일심(一心), 3) 예의(禮義)로 요약하여 정리하였다.

1) 永侍의 마음자세

영시(永侍)의 마음이란 상제를 영원히 모시는 마음가짐을 의미한다. 상제에 대해서 고대 중국인들도 어렵듯이나마 인식하고 있었으나 구체적으로 밝혀내지는 못하였으며, 중국에서 유교가 이념화되면서 점차 상제에 대한 인식이 사라졌다. 반면 대순사상에서 상제는 신앙의 대상으로서 실재적인 존재이다. 그 구체적인 명칭은 구천응원뇌성보화천존강성상제(九天應元雷聲普化天尊姜聖上帝)이다. 여기서 '구천(九天)'이란 『전경』에 “모든 신성과 불과 보살이 회집하여(...) 구천(九天)에 하소연하므로”⁵⁹⁾라고 한 것에서 알 수 있는 것처럼, 이 우주를 총괄(總轄)하시는 가장 높은 위치에 계신 천존(天尊)에게 하소연하였다는 말이다. 따라서 구천(九天)은 바로 상제께서 삼계(三界)를 통찰(統察)하여 건곤(乾坤)을 조리(調理)하고 운화(運化)를 조련(調練)하시고 계시는 가장 높은 위치임을 의미한다. '응원(應元)'이란 모든 천체(天體) 뿐만 아니라 삼라만상(森羅萬象)이 다 천명(天命)에 응(應)하지 않고 생성(生成)됨이 없음을 의미하며, '뇌성(雷聲)'이란 천령(天令)이며 인성(仁聲)인 것이다. 뇌(雷)는 음양이기(陰陽二氣)의 결합(結合)으로써 성뢰(成雷)된다. 뇌(雷)는 성(聲)의 체(體)요 성(聲)은 뇌(雷)의 용(用)으로써 천지(天地)를 나누고, 동정진퇴(動靜進退)의 변화(變化)로 천기(天氣)와 지기(地氣)를 승강(昇降)케 하며, 만물(萬物)을 생장(生長)하게 하고 생성변화(生成變化) 지배자양(支配滋養)함을 의미한다. '보화(普化)'란 우주의 만유(萬有)가 유형(有形)과 무형(無形)으로 화성(化成)됨이 천존(天尊)의 덕화(德化)임을 의미하며, 천존(天尊)이란 군생만물(群生萬物)을 뇌성(雷聲)으로 보화만방(普化萬方)하시는 지

59) 『전경』, 교운 1장 9절

대지성(至大至聖)한 삼계(三界)의 지존(至尊)임을 의미하며, 강성상제(姜聖上帝)란 우주 삼라만상(森羅萬象)을 삼계대권(三界大權)으로 주재(主宰) 관령(管領)하시며 관감만천(觀鑑萬天)하시는 전지전능(全知全能)한 하느님의 존칭(尊稱)임을 의미한다.⁶⁰⁾ 이것은 구천응원뇌성보화천존강성상제(九天應元雷聲普化天尊姜聖上帝)께서 우주 삼계의 대권을 가지시고 만물의 생성변화를 주재하시는 전지전능한 하느님이라는 사실을 밝힌 내용이다. 이러한 상제에 대한 해석은 믿음이 부족한 사람에게는 단지 관념적이고 추상적인 것에 불과할 것이다. 그래서 상제에 대한 영시(永侍)의 마음을 갖기 위해서는 상제의 존재에 대한 증거가 구체적이고 실재적으로 밝혀져야 한다. 이것이 선행되어야만 상제에 대한 믿음도 있게 되고 영원히 받들 수 있는 마음도 가질 수 있기 때문이다. 대순사상에서는 상제께서 직접 이 땅에 강세(降世)하시게 된 배경을 다음과 같이 전하고 있다: “원시의 모든 신성과 불과 보살이 회집하여 인류와 신명계의 겁역을 구천에 하소연하므로 내가 서양(西洋) 대법국(大法國) 천계탑(天啓塔)에 내려와 천하를 대순(大巡)하다가 이 동토(東土)에 그쳐 모악산 금산사(母岳山金山寺) 삼층전(三層殿) 미륵금불(彌勒金佛)에 이르러 三十년을 지내다가 최 제우(崔濟愚)에게 제세대도(濟世大道)를 계시 하였으되 제우가 능히 유교의 전헌을 넘어 대도의 참 뜻을 밝히지 못하므로 갑자년(甲子年)에 드디어 천명과 신교(神敎)를 거두고 신미년(辛未年)에 강세 하였노라.” 상제께서는 1871(辛未)년 9월 19일(음력) 전라북도 고부군 우덕면 객망리(全羅北道古阜郡優德面客望里)에서 부친 강 문회(姜文會)와 모친 권 양덕(權良德) 사이에서 탄강하셨다.⁶¹⁾ 성은 강(姜)씨이고 존휘는 일순(一淳), 자함은 사옥(士玉), 존호는 증산(甌山)이시다.⁶²⁾ 상제께서는 인간으로 현현(顯現)하신 후, 인류 구제를 위한 천지공사(天地公事)를 마치시고 1909(己酉)년 6월 24일(음력)에 화천(化天)하셨다. 이러한 사실은 상제의 존재에 대한 실재적이고 구체적인 증거가 된다.

앞서 논하였듯이 유교사상에서는 敬이란 천명(天命)에 대한 두려움(畏)이

60) 『대순진리회요람』, 6-7쪽 참조

61) 『전경』, 행록 1장 5·6절 참조, 현재는 전라북도 정읍시 덕천면 신송리(全羅北道井邑市德川面新松里)

62) 『전경』, 행록 1장 5절 참조

라고 해석했다. 주희에 의하면 ‘외(畏)’란 ‘경계하고 두려워한다’는 의미이고, 천명(天命)은 ‘하늘이 부여한 바른 이치’이다.⁶³⁾ 구체적으로 외(畏)란 마음을 항상 경건히 하고 두려운 듯 주의하면서 본성을 간직하는 것을 의미한다. 여기서 천(天)은 신앙의 실재대상을 의미하는 것이 아니라 일종의 추상적인 관념에 불과하다. 반면에 대순사상에서 천(天)이란 구천상제를 의미하며, 천명(天命)이란 구천상제(九天上帝)의 명(命)에 의해 인간은 물론 우주만물이 부여받은 바른 이치를 의미한다. 이러한 의미에서 볼 때, 敬은 상제의 존재를 인식하고 상제의 명(命)을 올바르게 따르려는 마음가짐이다. 인간이 절대자의 존재를 확신하게 되면, 인간은 자기자신을 항상 경계하게 되고, 천명(天命)을 두려워하게 된다. 따라서 신앙의 대상인 상제에 대해서 영원히 모시는 정신을 정성껏 간직하는 것은 당연한 이치이다. 그래서 상제를 영원히 모시는 정신을 敬이라고 한 것이다.

2) 一心

敬은 일심(一心)을 의미한다. 일심(一心)은 글자 그대로 한 마음을 의미하는데, 이것은 여러 가지로 해석될 수 있다. 일심(一心)은 정심(正心, 바른 마음), 진심(眞心, 진실한 마음), 항상심(恒常心, 한결같은 마음), 방심(放心, 경계하는 마음) 등을 의미한다고 볼 수 있다. 이렇게 일심(一心)은 여러 가지로 풀이되는데, 근본적으로 지향하는 목표는 같다. 이러한 근거로서 ‘상제를 영원히 받들어 모시는(永侍) 마음’을 그 예(例)로 들 수 있는데, 상제를 받들어 모시기 위해서는 먼저 바른 마음이 요구된다. 마음에 사욕(私慾)이 있다면 이것은 상제를 모시는데 있어 남에게 보이기 위한 형식적이고 가식적인 행동에 불과하다. 설령 상제를 사욕이 아닌 양심(良心)을 가지고 모셨다 하더라도 어떤 특별한 상황으로 말미암아 이것이 일시적으로 끝난다면 아무 의미가 없다. 그래서 항상 한결같은 마음(恒常心)이 요구되는 것이다. 이와 같이 일심(一心)은 개인적 욕심이나 그릇된 생각이 완전히 배제된 마음, 즉 양심(良心)에 따라 언제나 한결같이 바르고 진실한 마음을 의미한다. 사람은 누구나 마음을 먹는 대로 행동하게 되는데, 옳은 일도 마음에 두지 않으면

63) 「論語」, 「季氏」, 朱熹註 참조

바로 행하지 못한다.⁶⁴⁾ 그러기 때문에 일심(一心)이 절실히 요구되는 것이다.

그러면 대순사상에서 일심(一心)에 대해 언급한 구절을 찾아보자. 『전경』에 “인간의 복록은 내가 맡았으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어주리라”⁶⁵⁾, “이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이다. 한 마음만을 가지면 안 되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안 되리라는 생각을 품지 말라”⁶⁶⁾, “일심의 힘이 크니라. 같은 탄알 밑에서 임 낙안(林樂安)은 죽고 최 면암(崔勉菴)은 살았느니라. 이것은 일심의 힘으로 인함이니라. 일심을 가진 자는 한 손가락을 뺏겨도 능히 만리 밖에 있는 군함을 물리치니라”⁶⁷⁾라고 하였다. 이것은 일심(一心)이 정심(正心)·진심(眞心)·항상심(恒常心)을 의미하고 있음을 말하고 있다. 또 인간이 일심(一心)만 가지면 안 되는 일이 없는데, 일심(一心)을 갖으려면 敬을 통한 수도(修道) 공부가 실행되어야 한다. 이것이 수도(修道) 공부에 의해 완성되었을 때, 활연관통(豁然貫通) 곧 도통(道通)의 경지에 이를 수 있다. 이렇게 인간이 일심(一心)을 갖게 되면 무한(無限)한 능력을 발휘할 수 있다는 것이다.

일심(一心)이 항상심(恒常心)과 깊은 관련이 있는 내용을 살펴보자. 『전경』에 “상제의 신성하심이 하운동(夏雲洞)에도 알려졌도다. 이 곳에 이 선경(李善慶)이란 자의 빙모가 살고 있었도다. 상제께서 주인을 찾고 「그대의 아내가 四十九일 동안 정성을 드릴 수 있느냐를 잘 상의하라」고 분부하시니라. 주인은 명을 받은 대로 아내와 상의하니 아내도 일찍부터 상제의 신성하심을 들은 바가 있어 굳게 결심하고 허락하니라. 상제께서 다시 주인에게 어김없는 다짐을 받게 하신 뒤에 공사를 보셨도다. 그 여인은 날마다 머리를 빗고 목욕재계한 뒤에 떡 한 시루씩 찌서 공사 일에 준비하니라. 이렇게 여러 날을 거듭하니 아내가 심히 괴로워하여 불평을 품었도다. 이날 한

64) 『대순지침』, 52쪽 참조

65) 『전경』, 교법 2장 4절

66) 『전경』, 교법 2장 5절

67) 『전경』, 교법 3장 20절

짐 나무를 다 때어도 떡이 익지 않아 아내가 매우 당황하여 어찌할 바를 모르고 있노라니 상제께서 주인을 불러 「그대 아내는 성심이 풀려서 떡이 익지 않아 매우 걱정하고 있으니 내 앞에 와서 사과하게 하라. 나는 용서하고자 하나 신명들이 듣지 아니하는도다」 고 이르시니라. 주인이 아내에게 이 분부를 전하니 아내가 깜짝 놀라면서 사랑방에 나와 상제께 사과하고 부엌에 들어가서 시루를 열어보니 떡이 잘 익어 있었다. 부인은 이로부터 한결같이 정성을 드려 四十九일을 마치니 상제께서 친히 부엌에 들어가셔서 그 정성을 치하하시므로 부인은 정성의 부족을 송구히 여기니 상제께서 부인을 위로하고 그대의 성심이 신명에게 사무쳤으니 오색 채운이 달을 끼고 있는 그 증거를 보라고 하셨도다”⁶⁸⁾라는 내용이 나온다. 이것은 ‘이 선경의 아내가 처음에는 상제의 신성(神聖)하심을 믿고 상제의 명(命)에 따라 행동했으나, 그 명을 따르기가 괴로워서 불평했다는 것’은 그녀가 처음에는 바른 마음과 진실한 마음이었으나, 항상심(恒常心)을 가지지 못했음을 의미한다. 여기서 시사하고 있듯이, 인간은 언제나 변함없이 항상 바른 마음을 한결같이 지니고 있지 않으면 안 된다.

일심(一心)이 방심(放心)과 밀접한 관련이 있는 부분을 살펴보자. 『전경』에 “또 공우를 데리고 정읍으로 향하실 때 상제께서 「마음으로 천문지리를 찾아보라」 하시기에 공우가 머리를 숙여서 풍운조화를 생각하니라. 상제께서 별안간 공우를 돌아보시며 「그릇되게 생각하고 있으니 다시 찾아라」 이르시니 그는 놀라서 어찌할 바를 모르다가 그릇되게 생각한 것을 뉘우치니라. 그는 다시 천문지리를 마음으로 찾다가 정읍에 이르니라. 이날 밤에 상제께서 눈비가 내리는 것을 내다보시면서 공우에게 「너의 한 번 그릇된 생각으로써 천기가 한결같지 못하다」 고 책망하셨도다”⁶⁹⁾라고 하였다. 이것은 공우가 상제의 말씀을 거역했다기 보다는 일시적인 방심(放心)에서 그릇된 생각을 한 것으로 볼 수 있다. 또 “남의 자격과 공부만 추앙하고 부러워하고 자기 일에 해태한 마음을 품으면 나의 신명이 그에게 옮겨가느니라”⁷⁰⁾라고 하였는데, 이것 또한 敬 공부를 하는데 있어서 자신의 해태한 마음 즉,

68) 『전경』, 행록 1장 29절

69) 『전경』, 공사 1장 33절

70) 『전경』, 교법 2장 17절

방심(放心)을 조심해야 한다는 사실을 말하고 있다. 또 마음이 해태하다는 것은 집중력이 결여된 상태로 敬 공부에 있어서 정신집중은 필수적이다. 이렇게 방심(放心)과 정신이 산란한 것은 敬을 위주로 한 수도(修道) 방법에서 철저히 경계해야 할 요소이다. 이상에서 살펴본 대로 대순사상에서 일심(一心)은 내적(內的) 성찰을 위한 敬의 수도 방법으로서 정심(正心)·진심(眞心)·항상심(恒常心)을 의미하며, 또 유교사상에서 말했던 방심(放心)하지 않고 집중(執中)하는 마음 자세까지도 포괄하는 용어이다.

3) 禮義

대순사상에서 敬은 심신(心身)의 움직임을 받아 일신상 예의(禮義)에 알맞게 행하여 나아가는 것을 敬이라 정의한다.⁷¹⁾ 예의(禮義)는 敬의 외적(外的)인 수도(修道) 방법이다. 예(禮)라는 것은 사람으로서 일생동안 움직일 때나, 정지할 때나, 앉아 있을 때나, 누워 있을 때(起居動靜)를 가리지 않고 항상 정도를 넘는 일이 없이, 공경심(恭敬心)으로 자기를 낮추고 남을 높여 주는 인도(人道)를 갖추는 것을 의미한다.⁷²⁾ 표현을 달리하면, 경거망동(輕舉妄動)하지 않는 것이 敬이라는 것이다. 예(禮)는 평범하면서 부족함이 없이 꼭 알맞아야(敵中) 한다. 이러한 상태가 되었을 때야 비로소, 위의(威儀)가 서고 질서가 이루어져 화합의 바탕이 된다.⁷³⁾ 이와 같이 敬이란 예의범절을 갖추어 처신 처세하는 것을 의미한다.⁷⁴⁾ 또 조상을 받들고 신명(神明) 앞에 치성을 드리는 일에도 정성의 예(禮)를 갖추어야 하므로, 사념(邪念)을 버리고 겸손한 마음으로 공경심을 가져야 한다.⁷⁵⁾ 부자(父子), 형제, 사제(師弟) 사이, 나이나 계층의 고하(高下)를 막론하고 예(禮)가 아니면 윤리가 바로 서지 못한다. 특히 『전경』에 “상제께서 비천한 사람에게도 반드시 존대말을 쓰셨도다. 김 형렬은 자기 머슴 지 남식을 대하실 때마다 존대말을 쓰시는 상제를 대하기에 매우 민망스러워 「이 사람은 저의 머슴이오니 말씀을 낮추시옵

71) 『대순진리회요람』, 16쪽 참조

72) 『대순지침』, 68쪽 참조

73) 『대순지침』, 69쪽 참조

74) 『대순지침』, 52쪽 참조

75) 『대순지침』, 68-9쪽 참조

소서」하고 칭하니라. 이에 상제께서 「그 사람은 그대의 머슴이지 나와 무슨 관계가 있나뇨. 이 시골에서는 어려서부터 습관이 되어 말을 고치기 어려울 것이로되 다른 고을에 가서는 어떤 사람을 대하더라도 다 존경하라. 이후로는 적서의 명분과 반상의 구별이 없느니라」 일러주셨도다”⁷⁶⁾라는 내용이 있다. 여기서 상제께서는 몸소 천인(賤人)에게도 예(禮)를 갖추어 대했음을 알 수 있다. 『전경』의 또 다른 구절에서는 상제께서 천인(賤人)을 우대할 것을 강조하고 있다.⁷⁷⁾ 이것은 그 당시 시대적 상황으로 볼 때, 도저히 불가능한 일이었다. 주지하는 바와 같이 조선시대 말엽까지도 반상(班常: 양반과 상놈)과 적서(嫡庶: 적자와 서자)의 구별은 엄격했다. 그러나 상제께서는 만인은 평등하다는 인간존중 사상에 입각하여, 이러한 불평등한 사회적 차별을 없앴던 것이다. 또 상제께서는 이러한 차별을 타파하기 위해 민중봉기를 선동했던 전 봉준을 높이 평가하여, 그의 신명을 조선 명부에 임명하셨다: “우리의 일은 남을 잘 되게 하는 공부이니라. 남이 잘 되고 남은 것만 차지하여도 되나니 전 명숙이 거사할 때에 상놈을 양반으로 만들고 천인(賤人)을 귀하게 만들어 주려는 마음을 두었으므로 죽어서 잘 되어 조선 명부가 되었느니라.”⁷⁸⁾

위에서 지적한 대로 대순사상에서 敬 공부의 목적은 나 자신의 도통(道通) 뿐만 아니라, 남을 잘 되게 하려는 데 있다. 남을 잘 되게 하려는 공부는 여러 가지가 있을 수 있는데, 특별히 강조되는 것이 남에게 말을 선(善)하게 하는 것이다. 즉, 훈회(訓誨)의 세 번째인 언덕(言德)을 잘 갖는 것이다. 여기에 대해서 『전경』에는 “말은 마음의 외침이고 행실은 마음의 자취로다. 남을 잘 말하면 덕이 되어 잘 되고 그 남은 덕이 밀려서 점점 큰복이 되어 내 몸에 이르나 남을 헐뜯는 말은 그에게 해가 되고 남은 해가 밀려서 점점 큰 화가 되어 내 몸에 이르나니라”⁷⁹⁾라고 하였고, 『대순진리회요람』에는 “말은 마음의 소리요 덕(德)은 도심(道心)의 자취라. 나의 선악(善惡)은 말에 의하여 남에게 표현되는 것이니 남에게 말은 선(善)하게 하면 남 잘되

76) 『전경』, 교법 1장 10절

77) 『전경』, 교법 1장 9절 참조

78) 『전경』, 교법 1장 2절

79) 『전경』, 교법 1장 11절

는 여음(餘蔭)이 밀려서 점점 큰복이 되어 내 몸에 이르고, 말을 악(惡)하게 하면 남을 해치는 여양(餘殃)이 밀려 점점 큰 재앙(災殃)이 되어 내 몸에 이른다. 화(禍)와 복(福)은 언제나 언덕(言德)에 의하여 일어나는 것이니 언덕(言德)을 특별히 삼가라”⁸⁰⁾라고 말하고 있다. 말이란 마음의 표현이기 때문에, 말하는 것을 보면 그 사람의 마음을 알 수 있다. 따라서 말이란 인간을 판단하는 척도가 된다. 남에게 말을 선(善)하게 하는 것은 남을 잘되게 하는 것이 되며, 또 이렇게 하는 것은 결국 나 자신을 위하는 일이 된다. 즉, 남을 잘되게 하는 것이 곧 나를 잘되게 하는 敬 공부인 것이다.

한편 상제께서는 “당신에 대하여 심히 비방하고 능욕하는 사람에게도 예로써 대하셨도다. 종도들이 불경한 자를 예우하시는 것을 좋지 않게 생각하기에 상제께서 말씀하시되 「저희들이 나에게 불손하는 것은 나를 모르는 탓이니라. 그들이 나를 안다면 너희가 나를 대하듯이 대하리라. 저희들이 나를 알지 못하고 비방하는 것을 내가 어찌 개의하리오」”⁸¹⁾라고 하셨다. 상제를 비방하고 능욕하는 사람들은 아직 상제께서 하느님이라는 사실을 깨닫지 못한 자들로, 먼저 상제의 진리를 궁구(窮究)하는 敬 공부가 절실히 요구되는 자들이다. 그들은 아직 기질(氣質)이 흐려서 상제를 상제로 인식하지 못하고 진리를 진리라고 깨닫지 못하기 때문에, 기질을 변화시켜 본성(本性)을 회복할 수 있는 도움이 필요한 자들이다. 모르는 자들에게 모른다고 탓할 것이 아니라, 교화(教化)를 통해 모르는 부분을 깨닫게 해주는 것, 이것이 남을 잘되게 하는 敬 공부인 것이다.

3. 敬과 道通

대순사상에서 수도의 목적은 영통(靈通) 곧 도통(道通)이다. 도통(道通)은 敬에 의한 수도(修道) 공부에 의해서 가능하다. 수도(修道)는 인륜을 바로 행하고 도덕을 밝혀 나가는 일이기 때문에, 이것을 지키지 못하면 도통(道通)을 받을 수 없다. 또 도통(道通)은 어느 누가 물품을 수수하듯이 주고받는 것이 아니기 때문에, 선후(先後)의 차등(差等)이 없고 오로지 자기자신의 수

80) 『대순진리회요람』, 19쪽

81) 『전경』, 교법 1장 12절

도 여하에 달려 있다.⁸²⁾ 내 마음을 거울과 같이 닦아서 진실하고 정직한 인간의 본성을 회복했을 때 도통(道通)에 이르게 된다.⁸³⁾ 바로 인간의 본성(本性)을 지키고 회복하려는 수도(修道) 공부가 敬이며, 도통(道通)을 하려고 하는 수도(修道) 공부가 敬이다. 이렇게 敬은 수도(修道) 공부의 근본이 된다. 대순사상에서는 敬의 실천 방법을 보다 구체적으로 밝히고 있다. 수도(修道)는 심신(心身)을 침잠추밀(沈潛推密)하여, 상제를 영원히 받드는 정신을 단전(丹田)에 연마(鍊磨)하여, 영통(靈通)의 통일을 목적으로 공경(恭敬)하고 정성(精誠)하는 일념을 끊임없이 생각하고, 지성(至誠)으로 소정(所定)의 주문(呪文)을 봉송(奉誦)해야 한다.⁸⁴⁾ 대순사상에서 말하는 敬은 유교사상과는 달리 상제의 진리를 깨달아 믿고, 상제를 영원히 받드는 것을 의미한다. 여기서는 敬의 실천방법으로서 상제를 영원히 받드는 것(永侍)뿐만이 아니라, 주문 봉송도 제시되고 있다.

대순사상에서는 도통(道通)을 하기 위한 수도(修道)와 과정, 그리고 도통(道通)의 효력에 대해서 함축적으로 다음과 같이 밝히고 있다: “무자기(無自欺)를 근본(根本)으로 인간 본래의 청정(淸淨)한 본질(本質)로 환원(還元)토록 수심연성(修心煉性)하고 세기연질(洗氣煉質)하여, 음양합덕(陰陽合德)· 신인조화(神人調化)· 해원상생(解冤相生)· 도통진경(道通眞境)의 대순진리(大巡眞理)를 면이수지(勉而修之)하고 성지우성(誠之又誠)하여, 도즉아(道卽我) 아즉도(我卽道)의 경지(境地)를 정각(正覺)하고 일단(一旦) 활연 관통(豁然貫通)하면, 삼계(三界)를 투명(透明)하고 삼라만상(森羅萬象)의 곡진이해(曲盡理解)에 무소불능(無所不能)하나니, 이것이 영통(靈通)이며 도통(道通)인 것이다.”⁸⁵⁾ 여기서 말한 ‘인간 본래의 청정무구한 본성(本性)으로 되돌아가는 것’은 바로 敬을 의미하며, ‘마음을 닦고 성품을 연마하고(修心煉性), 자기자신의 기질을 깨끗이 하여(洗氣煉質), 음양합덕(陰陽合德)· 신인조화(神人調化)· 해원상생(解冤相生)· 도통진경(道通眞境)의 대순진리(大巡眞理)를 힘써 닦고(勉而修之), 정성에 정성을 다하여(誠之又誠), 도가 곧 나(我卽道)요 내가 곧 도(道

82) 『대순지침』, 37-8쪽 참조

83) 『대순지침』, 38쪽 참조

84) 『대순진리회요람』, 18쪽 참조

85) 『대순진리회요람』, 9쪽

卽我)라는 경지를 바르게 깨닫는 것이 敬의 수도(修道) 방법이다. 이것을 실천하여 환하게 도(道)에 통하게 되면(豁然貫通), 삼계(三界)를 꿰뚫어 볼 수 있는 능력을 갖추게 된다. 또 우주 전체의 이치를 온갖 정성을 다하여 깨달음으로써(曲盡理解), 어떤 일이든 가능하지 않은 것이 없게 되는데(無所不能), 이것을 일컬어 영통(靈通) 또는 도통(道通)이라고 한다. 따라서 敬에 의한 수도(修道) 공부의 목적은 도통(道通)에 있으며, 敬의 실현은 곧 도통(道通)을 의미한다고 할 수 있다.

VI. 결론

송대(宋代) 신유학(新儒學)은 선진(先秦) 유가(儒家)의 이론을 단순히 재해석하는 데 그치지 않고, 불교와 도교의 이론을 비판적으로 수용·융합하여 유가사상(儒家思想)을 중심으로 한 통일된 새로운 철학 체계를 확립했다는 점에서 사상사적 의의를 갖는다. 이러한 일은 여러 학자들의 공헌도 크지만 그 중심은 역시 주희였다. 그리고 퇴계는 주희의 사상을 수용하여 敬 사상을 더욱 발전시켰다. 격물설(格物說)과 궁리설(窮理說)에 있어서도 퇴계는 주희 견해를 수용하지만, 이도설(理到說)·주실적(周悉的) 궁리법(窮理法) 등을 체계화함으로써 더욱 발전시켰다. 그렇다고 퇴계가 궁리(窮理)에만 치중한 것은 아니다. 그는 궁리(窮理)보다 실천적인 敬에 더 중점을 두고 수양론의 체계를 세웠다는 점이 무엇보다도 중요하다.

대순사상과 유교사상의 敬에 대한 이론은 대체로 유사하지만, 상제라는 하느님의 존재를 인정(認定)하느냐 부정(否定)하느냐에 따라 큰 차이점이 드러나고 있다. 유교사상은 선진유가(先秦儒家) 시대에 상제에 대한 인식이 있었으나 그 사상이 이론화·관념화되면서 무신론(無神論)적 경향으로 흘러버렸다. 그러나 대순사상에서는 상제를 실재적인 신앙의 대상으로 삼고 있기 때문에, 상제를 영원히 받들고자 하는 마음을 인간의 본성으로 간주하고 있다. 또 이 본성을 유지하고 기질(氣質)로 말미암아 더럽혀지고 흐려진 본성을 회복하고자 하는 수도(修道) 방법을 敬이라고 본다. 상제를 받든다는 것은 신앙적인 측면뿐만이 아니라, 상제께서 삼계(三界) 대권을 가지고 주재

(主宰)하며, 이 우주의 모든 이치(理致)가 상제의 의지에 의해서 이루어진다는 진리를 깨닫고 믿는 것을 의미한다. 즉, 우주 삼라만상의 모든 이치를 끊임없이 탐구하는 것을 말한다. 이러한 이치에 대한 탐구가 올바르게 수행되기 위해서는 敬에 의해서만 가능한 것이다. 敬은 올바른 진리 탐구의 방법론이기도 하다.

대순사상에서 수도(修道) 공부는 아무도 보지 않는 곳에 혼자 있을 때라도 자신의 마음을 속이지 않고 행동도 삼가며 방심(放心)하지 않아야 한다. 이것은 유교사상에서도 강조되고 있는 점이다. 비록 인간이 남들을 속일 수 있을 지는 몰라도, 귀와 신을 속이는 것은 불가능하다. 천지의 귀와 신은 인간세계의 크고 작은 일들을 모두 살피고 있기 때문이다.⁸⁶⁾ 또 “마음이라는 것은 귀신에게 있어 추기(樞機)이며 문호(門戶)이며 도로(道路)이다. 추기를 열고 닫으며 문호를 들락날락하며 도로를 오고가고 하는 것은 신(神)이다”⁸⁷⁾ 라고 하였듯이, 귀신은 인간의 마음속을 출입하기 때문에, 인간의 마음을 훤히 들여다 볼 수 있다. 그러기 때문에 혼자 있을 때에도 항상 마음을 경계하고 행동을 삼가라는 것이다. 『전경』에 “우리 공부는 물 한 그릇이라도 연고 없이 남의 힘을 빌리지 못하는 공부이니 비록 부자와 형제간이라도 함부로 의지하지 말지어라”⁸⁸⁾고 하였는데, 이것은 敬이 남을 의지하지 않고 자기 스스로 하는 수도(修道) 공부임을 말하고 있는 것이다.

본 논자(論者)는 대순사상의 敬에 대한 정의와 그 실천 방법을 3가지로 정리하였다. 첫째는 상제를 영원히 받드는(永侍) 마음 자세이다. 이것은 敬의 내적(內的)·외적(外的)인 수도(修道) 방법이다. 상제의 진리를 깨닫기 위해 탐구를 한다는 측면에서는 敬의 내적(內的)인 수도(修道) 방법이고, 상제에 대해 예(禮)를 갖추는 측면에서는 敬의 외적(外的)인 수도(修道) 방법이라 할 수 있다. 둘째는 일심(一心)인데, 이것은 敬의 내적(內的)인 수도(修道) 방법에 속한다고 할 수 있다. 일심(一心)은 정심(正心, 바른 마음), 진심(眞心, 진실한 마음), 항상심(恒常心, 한결같은 마음), 방심(放心)을 경계하는 마

86) 『전경』, 공사 3장 40절 참조, “大大細細 天地鬼神垂察”

87) 『전경』, 행록 3장 44절

“心也者鬼神之樞機也門戶也道路也 開閉樞機出入門戶往來道路神”

88) 『전경』, 교법 1장 7절

음 등을 의미한다. 셋째는 예의(禮義)인데, 이것은 敬의 외적(外的)인 수도(修道) 방법이다. 敬은 심신(心身)의 움직임을 받아 일신상 예의(禮義)에 알맞게 행하여 나아가는 것을 의미한다. 대순사상에서는 예의(禮義)에 대한 일례(一例)로 남에게 말을 선(善)하게 할 것을 강조하고 있다. 남에게 말을 선(善)하게 한다는 것은 남을 잘 되게 하는 것이 된다. 남을 잘 되게 함으로써 나 또한 잘 되게 하는 일이 된다. 남을 잘 되게 하는 공부가 바로 敬 공부이다.

敬 공부의 목적은 도통(道通)에 있다. 敬 공부를 실천하여 활연관통(豁然貫通)하면, 삼계(三界)를 꿰뚫어 볼 수 있는 능력을 갖추게 된다. 또 상제의 진리 즉, 우주 전체의 이치를 온갖 정성을 다하여 깨달음으로써, 어떤 일이든 가능하지 않은 것이 없게 되는데, 이것이 도통(道通)의 경지(境地)이다. 따라서 敬의 실현은 곧 도통(道通)을 의미한다고 할 수 있다. 『전경』에 “도를 닦은 자는 그 정혼이 굳게 뭉치기에 죽어도 흩어지지 않고 천상에 오르려니와 그렇지 못한 자는 그 정혼이 희미하여 연기와 물거품이 삭듯 하리라”⁸⁹⁾라고 하였다. 여기서 도(道)를 닦는 자는 곧 敬을 실천하는 사람을 의미한다. 이러한 사람은 영원한 복록(福祿)을 얻어 불로불사(不老不死)하여 영원한 선경(仙境)의 즐거움을 누릴 것이다.⁹⁰⁾

89) 『전경』, 교법 2장 22절

90) 『전경』, 권지 1장 11절 참조

【참고문헌】

- 『전경』
『대순지침』
『대순진리회요람』
『周易』 『論語』 『孟子』 『大學』 『中庸』
『中庸或問』 『大學或問』
『朱子大全』 『朱子語類』
『二程集』 『心經附註』
『聖學十圖』
金洙淸, 『朱熹의 敬 思想 研究』 (동아대학교 대학원 철학과, 박사학위논문, 1994. 12)
高橋 進(安炳周·李基東 譯), 『李退溪와 敬의 哲學』 (新丘文化社, 1986)
金聖泰, 『敬과 注意』 (고려대학교 출판부, 1982)
金哲運, 『《大學》의 平天下思想에 관한 研究』 —儒家 政治思想의 實踐的 展開—(고려대학교 대학원 철학과, 박사학위 논문 1998. 12)
馮友蘭(鄭仁在 譯), 『中國哲學史』 (서울: 형설출판사 1986)
성균관대학교 유학과 교재편찬위원회, 『유학사상』 (서울: 성균관대학교 출판부, 1977)
黎靖德 編(허택·이요성 역주), 『朱子語類』 1·2권(서울: 청계 1998)
오하마 아키라(이형성 옮김), 『범주로 보는 주자학』 (서울: 예문서원 1997)
張源穆, 『성리학의 〈理一分殊〉 체계』 —주희를 중심으로—(서울대학교 대학원 철학과, 석사학위 논문 1988. 8)
錢穆, 『朱子新學案』 (臺北: 三民書局, 1971)