

修道 方法으로서의 敬에 대한 小考

劉勝鍾*

目 次

- | | |
|-------------|---------------|
| I. 序論 | IV. 敬의 實踐的 意味 |
| II. 修道의 意味 | V. 結論 |
| III. 人性和 修道 | |

I. 序 論

인간은 未完의 存在로서 근원적인 목적을 달성할 때까지 끊임없는 노력을 필요로 한다. 이러한 인간의 모습은 어느 종교에서나 묘사되듯이 나약하고 힘없는 존재이기도 하다. 자연의 위력 앞에서 인간은 굴복할 수밖에 없으며, 내적인 정신세계에서도 그 힘이 미약하기는 마찬가지이다. 그러므로 인간은 이러한 약점을 극복하기 위하여 자연과 싸우기도 하고, 자신의 의지력을 단련하기도 한다. 그러나 이러한 극복의 노력이 단순히 현실에 적응하기 위한 것일 때는 어느 정도 효과는 있을 수 있겠지만, 인간은 이러한 현실적인 노력으로서도 극복될 수 없는 문제를 근원적으로 가지고 있는 존재다. 그 문제는 바로 자신의 가장 근원적인 문제인 '삶의 의미'에 대한 것이다. 현실적인 모든 도전을 극복하였다고 해서 인간의 삶이 행복해지고 모든 문제점이 사라져 버리는 것은 아니다. 아직 여전히 해결하지 못한 삶의 근원적인 문제가 우리를 불안하게 만들고 있다. 잊혀져 있다가도 어느새 자신을 괴롭히는 영원한 문제로 인해 우리는 또 다시 '삶의 의미'를 묻지 않을 수 없게 된다.

* 대진대학교 철학과 교수

이러한 문제 의식은 인간만이 가진 문제며, 그렇기 때문에 또한 인간만이 풀 수 있는 문제이기도 하다. 고대로부터 인간은 이 문제에 해답을 찾기 위해 끊임없는 노력을 해왔고, 지금도 여전히 이전처럼 그 해답을 찾는 노력을 기울이고 있다. 서양의 기독교에서는 신에 의탁해 그 근원적인 문제를 해결하려고 한다면, 동양에서는 ‘道’를 깨달음으로써 문제를 해결할 수 있다고 믿어 왔다. 동양에서의 道란 ‘길’을 의미하는 것으로 바로 인간이 지켜나가야 하는 인류의 도리이며, 이것을 가르치고 배우는 근본으로 삼아야 비로소 진정한 道를 알 수 있게 되는 것이다. 또한 道는 우리의 마음속에 이치로서 자리잡고 있는 본연의 性으로서 모든 사람이 갖추고 있다. 때문에 인간에게 있어서 天理는 직접 스스로의 노력을 통해서 실천 가능한 것이며, 道의 올바른 인식도 실천을 통해서 가능한 것이다.

또한 道는 만물을 생성 소멸시키는 우주의 본원으로서 天道와 인간의 내재적 도덕규범에 근거하는 天理로서의 의미를 포함하고 있다. 즉, 이러한 도는 내재적 본원으로서의 천도를 통한 만사만물의 변화작용을 설명하는 가운데 초월성과 보편성을 강조하는 본체로서의 의미를 가지고 있으며, 그리고 외재적 이치로부터 내재적 도덕규범으로 道의 의미를 함축하고 있다는 것이다. 천리란 도덕 당위규범의 차원으로서 인간이 반드시 지켜야 할 당연한 도덕 윤리의 의미를 가진다는 것에 중점을 두고 있는 것이다. 또한 이것을 실천하고 인식하는 것은 인간에게서 멀리 떨어져 있고, 매우 고매한 의미에 두고 있지 않다. 그래서 천리는 인간의 純善한 마음의 본성으로서 내재하고 있기 때문에 언제든지 실천할 수 있는 道인 것이다. 그리고 이같은 직접 실천인 노력으로부터 비로소 올바른 진정한 道를 인식할 수 있다. 道는 초월과 보편으로서의 의미와 현실적 차원에서 인간의 도덕 윤리의 실천이라는 의미를 동시에 가지는 것이다. 더 넓은 의미에서는 일체의 모든 존재가 이것에 그 근거를 두고 있는 궁극적인 실재이기도 하다. 그러므로 道를 이러한 것으로 인식하는 사람들은 道의 의미를 깨닫는 것이 최고의 관심사일 수밖에 없는 것은 당연한 것이다. 그러나 ‘道’는 누구나 쉽게 깨우칠 수 있는 성질의 것이 아닌 데에 문제가 있다. 이것을 깨닫기 위해서는 반드시 거쳐야 할 과정이 있다. 이것이 바로 修道의 과정이다. 그러므로 동양에서

‘修道’는 그 무엇보다도 중요한 의미를 가지고 있다. 동양 사상은 어떠한 사상에서도 修道를 등한시하는 사상은 존재하지 않는다. 근본적인 문제를 해결하기 위해서는 자신의 노력이 수반되어야 하는 修道는 필연적인 것이다. 그러므로 유교, 불교, 도교 할 것 없이 모두 수도의 방법을 제시하고 반드시 실천할 것을 요구하고 있다. 만일 그 해당 사상의 가르침을 단순히 머리 속에서만 알고 있다면 그것은 아무런 소용이 없는 것이며, 그것은 오히려 근본적인 깨달음을 얻는데 방해가 될 수도 있는 것으로 보기도 한다. 그러므로 禪佛敎에서는 ‘不立文字’를 강조하기도 하는 것이라 생각된다.

이러한 실천적인 면을 강조하는 修道는 어떻게 이루어지는 것인가? 修道의 출발점과 종착점은 우리의 심성이다. 인간의 마음에서 시작되고, 그 최후의 목표 역시 인간의 마음 안에서 완성되는 것이다. 그러므로 수많은 성현들이 모두 한결 같이 ‘마음 공부’를 중시하고 강조하는 까닭이 여기에서 기인하는 것이라 생각된다. 특히 동양의 사상에서는 마음의 중요성은 강조할 필요가 없는 것이다. 일체의 모든 이치가 마음에 들어 있다고 보는 사상적 특징으로 인해서 수도와 마음은 필연적인 연관성을 갖을 수 밖에 없는 것이며, 수도의 대상이 마음이며, 수도가 일어나는 장소가 마음이며, 수도의 궁극적인 목적이 이루어지는 곳도 역시 마음이다. 이러한 특성을 지닌 마음을 닦는 수도의 방법은 서로 다른 사상이나 종교 마다 다른 것이기도 하지만 여기에는 공통적인 자세가 있는 것으로 생각된다. 그것은 수도의 출발점이라고 할 수 있는 ‘敬’이다. ‘敬’은 구체적인 삶 속에서 보여지는 실천적인 성향을 지니는 것으로 생각되며, 이것은 수도의 궁극적인 목표를 이루기 까지 지녀야 하는 마음의 자세로 생각된다. 그러면 다음절에서부터 수도의 의미와 ‘敬’의 의미와 특징을 살펴보도록 하겠다.

II. 修道의 意味¹⁾

인간 존재는 완성된 존재로 태어나는 것이 아니라 ‘완성되어야 할 존재’

1) 이 章은「敬天 修道를 통한 自我實現에 대한 소고」(대순사상논총 제8집)의 3장의 2절 ‘수도의 내용’을 보완 한 것임.

로 태어난다. 이러한 운명적인 삶을 살아야 하는 인간은 현실과 이상이라는乖離 속에서 끊임없이 고뇌하는 존재며, 현실에 안주할 수 없는 존재이기도 하다. 이러한 존재이므로 그 궁극적인 목적을 이루기 위하여 부단히 노력해야 할 운명적인 짐을 진 존재이기도 하다. 이와 같은 영원한 인간 문제를 해결하기 위해서 종교마다 다른 해결의 방법을 제시하기도 한다. 서양 종교는 주로 神을 통한 구원을 그 궁극적인 해결의 방법으로 제시하고 있다면, 동양의 종교나 사상에서는 인간 자신에 내재된 理法을 자각하고 실현함으로써 인간의 모든 문제를 해결할 수 있다고 한다. 본 논문에서 다루고자 하는 것은 바로 이러한 인간 자신의 자각으로부터 근본적인 문제를 해결할 수 있다고 믿는 동양의 종교적 특징에 있다. 이러한 점은 동양의 사상이나 종교에서는 필수적인 것으로서, 유교, 불교, 도교, 도가 모두 공통적인 것이다. 서로 다른 사상과 종교이기는 하지만 여기에서 공통적으로 제시된 것이 인간 자신의 마음에 내재된 理法 혹은 理致를 자각하고 구현한다는 것인데 이것을 가능하게 만드는 노력이 바로 '修道'라는 것이다.

이러한 修道가 필요한 이유를 유가에서는 어떻게 보고 있는지 살펴 보자.

修道는 인간의 삶에 있어서 가장 궁극적인 문제를 해결하는데 그 목적을 두고 있다고 할 수 있다. 이 점에 있어서 유가적 접근은 일반적으로 매우 편협한 것은 아닐지라도, 제한된 것으로 생각돼 왔다. 이렇게 생각되는 이유는 부분적으로, 공자가 그의 제자들의 질문에 답할 때, 삶과 인간 존재에 대한 이해가 무엇 보다 중요하다는 점에 근거하여 죽음과 귀신에 대하여 깊이 생각하기를 거절했기 때문이다. 여기, 지금 살고 있는 사람에게 초점을 맞추는 유가의 출발점은 아무튼, 죽음과 귀신들이 구성 요소로서 주요한 특징을 이루는 인간 존재와 삶에 대해 널리 인식된 개념에 근거한다. 달리 말하자면, 살아있는 사람에 관한 유가적 이해에 관한 참된 평가는 필연적으로 죽음과 귀신에 대해서 갖는 감정을 포함한다. 이 감정의 중요성은 후에 언급할 것이지만, 공자는 분명히, 죽음과 귀신에 관한 질문에 대답하지 않았으므로 그는 이러한 심각한 인간의 관심에 무관심했다는 주장은 부적절할 뿐만 아니라, 오해를 불러일으킬 수 있다는 점에 주의해야 한다. 사실, 중국 전통에서 당연하게 여겨지는 것으로, 애통해 하는 의례를 가졌다는 점과, 조상승

배 의례가 전해지고 있다는 점은 생각하기 어렵다.

그러나, 전통적인 유가들은 조상의 그늘 아래 있다는 외부인들의 관찰에도 불구하고, 인간의 공통성에 대한 유가의 입장은 견고하고, 포괄적이다. 이러한 입장은 도식적으로, 유가의 전체적인 활동은 무엇보다도 지금, 여기에 살아있는 사람으로부터 출발한다는 것을 의미할 수도 있다. 즉, 修道는 우리의 일상생활을 벗어나 우리의 현실과 유리된 세계에서 이루어지는 것이 아니다. 부처가 깨달은 바를 중생들에게 알릴 것을 망설였지만 결국 중생들을 위하여 깨달은 바를 설했던 것처럼, 수도를 한다는 것은 이 세계에 존재하는 인간을 위한 것이다. 궁극적인 목적의 달성은 이 세계를 벗어나 이루어지는 것이 아니라 실제로 이 세계에서 이루어지는 것이며, 그것은 인간의 내부에서 발견되어지는 것이기도 하다. 이것은 또한 실제로, 일상적인 사람의 근거는 인간성의 완전한 실현에 있다는 것을 의미할 수도 있다. 목적을 위한 수단이라기 보다는 이 자체가 목적으로서, 배움은 자아를 위한 것이라는 유가의 주장은 이 점을 분명히 말하고 있다.

유교는 특히 인간 관계를 중시하는 사회 윤리학의 한 형태라는 지배적인 견해는 근본적으로 타당하다. 그러나 이러한 견해로는, 유가 전통에 있어서 독립적이고, 자율적이며, 내부 지향적 과정인 자아 수양의 구심성을 설명할 수 없다. 유가들은, 사람은 타인과의 지속적인 상호 작용을 통하여 완전한 인간이 되며, 자존심이 의미하는 것처럼 그 자신의 존엄성은 공동 사회의 참여에 달려있다고 주장한다. 그러나 유가 정신이 지향하는 것을, 도식화된 인간 관계에 복종하라는 근거없이 주장된 가르침 때문에 “세계에 적응”하는 것으로 특징짓는 베버식의 주장은 심리학적인 융화와 종교적인 초월에 대한 유가의 능력을 심각하게 저해한다. 사실, 유가의 정신적인 동일성을 상실하지 않고 완전한 변화를 이룰 수 있는 유가 전통의 능력은 인간성의 내적인 원천에 대한 언질에 있다.

관계중심으로서의 자아는 언제나 유가 배움의 초점이 되어왔다. 인간 관계를 조화시키는 능력은 바로 자기 수양을 가리키며, 우선권은 분명히 정해졌다. 자기 수양은, 인간 관계가 조화를 이루기 위한 전제조건이다. 즉, 만일 필수적인 요소인 자기 수양이 결여된 채 피상적으로 인간 관계의 조화가 이

루어진다면, 이것은 실제로 실행이 불가능한 것이며, 목적론적으로 잘못 지도된 것이다. 소인의 우정은 꿀처럼 달콤하며, 대인의 우정은 물처럼 텅텅하다는 말은, 필요성에 의해 강요된 관계는 도덕적 성장에 몰두하는 사욕없는 우정보다 훨씬 열등하다는 것을 지적하는 표현이다. 사람들은 다양한 이유로 타인과 교제를 하게 되며, 현대의 어떤 사회학자들은, 대부분의 교제가 도덕적으로 중립적이며, 그래서 교제하는 사람들의 내적인 삶에 무관심한 것으로 본다. 유가는 인간 존재는 사회적인 존재라는 것을 인정하지만, 그들은 사회적 상호작용의 모든 형태에는 도덕적 의미와 그들 서로를 조화시키기 위해 요구되는 자기 수양이 포함되어 있다고 주장한다.

修道의 의미를 人性에서 살펴보면, 유가에서는 인간이 선천적으로 부여받은 본연지성이 비록 純善이라고 할지라도 후천적인 노력 여부에 따라서 이것을 획득할 수 있는지가 결정된다고 본다. 물론 본연지성은 기질지성과 달리 순선함을 의미하지만, 만일 이것을 얻지 못할 경우에는 결국 탁하거나 혹은 나쁜 氣를 품수 받은 것과 똑같은 입장이 되고 마는 것이다. 그래서 ‘본성을 구한다는 것이 인간 자신에게 달려있다’고 할 때, 이는 곧 인간의 내면에 본래부터 모두가 공통적으로 구유하고 있지만 결국 자기의 노력에 의해서 구할 수 있음을 강조하고 있다. 그러므로 본연의 성이 인간의 보편성임을 인정하고 있으면서도, 한편으로 이것을 단지 추상적인 의미에서 본연의 성을 이해하기보다는 자신의 의지에 기초해서 지속적인 수양실천을 병행하는 속에서 본연지성을 파악하려는 의도를 제시하고 있는 것이다. 선천적으로 사람이 품수받은 기질과 후천적 노력과의 관계를 두가지의 경우로 나누어 볼 수 있다. 첫째는 사람이 품수받은 기질은 物欲에 가리워지기 쉽기 때문에 명덕에 어두워지고 금수와 같아지게 될 수 있고, 그리고 이것을 극복하기 위해서는 자신의 후천적인 교화와 수양에 대한 노력의 결과에 따라서 善하게 변화시킬 수 있는 가능성을 생각할 수 있다. 이러한 점을 생각한다면 기질에 대한 차이보다는 후천적인 수양을 통해서 인간이 개과천선할 수 있는 가능성을 가지고 있다는 것을 알 수 있다. 둘째는 선천적으로 사람마다 타고난 氣稟에 의해서 모든 것이 정해지고 고정불변하는 것으로 보는 입장을 취한다면, 인간이 하늘로부터 稟受한 氣는 후천적으로 노력하고 개

발하는 것과는 무관함을 의미하게 된다. 즉 인간의 외적인 학습의 효과보다는 하늘로부터 품수받은 氣에 따라서 사람의 善과 不善이 결정되는 것으로 본다. 이러한 두 가지 경우에 후자를 받아들인다면 인간 자신의 노력에 의해서 수반되는 修道는 무의미한 것으로 되고 만다. 즉, 이미 모든 것이 선천적으로 결정되어 있다면 인간 자신의 노력은 아무런 소용이 없게 되는 것이 당연한 것이므로 자신의 의지에 의해 이루어지도록 하려는 노력은 자신의 결정된 운명에 아무런 영향도 줄 수 없게 된다.

그러나 유교에서 의도하는 바는 인간의 본성을 회복하는 데 두고 있다. 즉 선천적인 요인으로부터 본연의 성을 얻지 못한 경우이든 혹은 후천적으로 外物에 유혹되어서 본성을 항상 보존하지 못하게 되는 경우든지 간에 후천적 노력을 통해서 이 같은 상황을 극복할 수 있음을 의미한다. 그렇기 때문에 그는 인간의 의지로부터 지속적인 수양을 쌓아감으로써 마침내 본성인 明德을 밝힐 수 있다고 한다는 점에서 직접적인 실천 행위의 중요성을 강조하는 것이며, 이것은 또한 자아의 의지를 강조하는 것이다.

자아의 주체적 의지의 중요성을 역설하는 또 다른 논의는 良知良能에 관한 입장에서 살펴볼 수 있다. 인간의 덕성을 기르고 계발하는 데 있어서 중점을 두어야 할 것으로써 인간의 본래 내재하고 있는 양지양능을 예로 들고 있다. 여기서 특히 양지양능이 인간의 마음 속에 선천적으로 내재되어 있다는 것은 선협본적 관점이라고 할 수 있다. 그래서 “성인은 사람의 마음에 고유하게 가지고 있는 양지양능을 바탕으로 실천해 나간다. 다른 사람의 마음에도 본래 이같은 뜻이 있어서 부모를 사랑하고 형을 공경한다. 마음 속에서 자연스럽게 있는 사단이 감응에 따라서 드러나게 된다”²⁾고 말한다.

이로부터 그는 양지양능을 두 가지 측면으로 나누어서 논한다. 그 하나는 인간의 내재적 의지를 강조하고 있는 측면이고, 다른 하나는 일방적으로 天理를 통해서 억지로 안배하는 것을 반대하는 입장이다. 그리고 이같은 양지양능에 대해서 말하기를 “성인은 다만 이것을 발달시키고 확충하여 그들이 원래 가지고 있는 본바탕 위에서 정진해 나갈 뿐이지 사람의 마음에 원래 없는 것을 가지고 억지로 안배하는 것은 아니다. 후세에는 오히려 양지양능

2) 『遺書』, 卷1, 「語錄 上」, pp.278-279.

을 깎아내리고 상실해 버려서 사람의 본성에 원래 없는 것을 억지로 안배해 나가게 되었다”³⁾고 한다.

여기서 그는 인간의 덕성을 함양할 수 있는 근거를 마음 속에 선천적으로 내재하고 있는 양지양능에 두고 있으며, 이는 곧 양지양능의 선형성을 긍정하는 것이다. 이로부터 양지양능을 확충하고 계발시키는 것이 인간에게 내재하는 의지로부터 실천된다는 의미로 이해하고 있다. 즉 인간의 마음 속에 본유하고 있는 양지양능은 자기 스스로가 인식할 수 있고, 이것에 대한 인식으로부터 실천하는 것도 결국 자신의 의지에서 나오는 것임을 역설하는 것이다.

또한 ‘억지로 안배한다는 것’은 곧 인간이 외재하는 천리를 자각해야 하며, 인간의 모든 행위의 원칙은 바로 이것에 의해서 결정됨을 의미하는 것이다. 그렇기 때문에 그는 이같은 일방적인 천리의 자각으로부터 인간의 행위가 결정된다는 논점에 반대한다. 그리고 자아의 원칙을 통한 인간의 모든 행위가 이루어져야 한다는 관점을 견지하고, 이것으로써 외적 원칙에 최고의 권위를 부여해서 인간의 행위를 통제하는 논의를 대체하려고 했던 것이다. 동시에 그는 이 논의를 통해서 주자가 외적 천리에 치우쳐 있었던 입장에서 벗어나 인간의 내재적 의지에 중점을 두려는 시도로서 이해할 수 있다.

이러한 의미는 ‘道通’에 대한 언급에서도 찾아 볼 수 있다. “공우가 어느 날 상제를 찾아 뵈옵고 도통을 베풀어주시기를 청하니라. 상제께서 이 청을 꾸짖고 가라사대, ‘각 성(姓)의 선령신이 한 명씩 천상 공정에 참여하여 기다리고 있는 중이니 이제 만일 한 사람에게 도통을 베풀면 모든 선령신들이 모여 편벽됨을 힐난하리라. 그러므로 나는 사정을 볼 수 없도다. 도통은 이후 각기 닦은 바에 따라 열리리라’ 하셨도다”⁴⁾라는 이야기는 전후의 의미하는 것이 모호한 바가 있지만, ‘각기 닦은 바에 따라 열리리라’라고 한 것은 인간 자신의 노력 여하에 따라 도통이 열리는가, 그렇지 않은가가 달려 있다는 것이다. 이것은 자신의 노력을 통하여 이루려는 것이 자신의 내부에

3) 『遺書』, 卷1, 「語錄 上」, p.279.

4) 教運 제1장 33절

있다는 것을 말하는 것이고, 이루려는 대상은 다름 아닌 道라는 것을 알 수 있다. 즉, ‘道通’이라는 것은 인성에 내재한 이치를 실현하는 것이고, 천과 인간의 합일을 가리키는 것이다. 이것은 곧, 신과 인간의 조화의 의미를 알려주는 것이다. 또한 「典經」에서는 이러한 도통의 경지를 구분하여 설명한다. 이것은 ‘뉘은 바에 따라 열리리라’고 한데서도 알 수 있는 것처럼 수도 과정상의 단계를 나누고, 이에 따른 능력을 설명한 부분이다. 즉, “또 상제께서 말씀을 계속하시기를 ‘공자(孔子)는 七十二명 만 통예시켰고 석가는 五백명을 통케 하였으나 도통을 얻지 못한 자는 다 원을 품었도다. 나는 마음을 뉘은 바에 따라 누구에게나 밝혀 주리니 상재는 七일이요, 중재는 十四일이요, 하재는 二十一일이면 각기 성도하리니 상등은 만사를 임의로 행하게 되고, 중등은 용사에 제한이 있고, 하등은 알기만 하고 용사를 뜻대로 못하므로 모든 일을 행하지 못하느니라’ 하셨도다”⁵⁾ 여기서 ‘상등은 만사를 임의로 행할 수 있다’는 것은 자신의 내부에 있는 도와 완전히 결합된 상태에서 가능한 것으로, 이법을 실현함으로써 모든 일을 자신의 뜻에 따라, 즉 이치에 따라 행할 수 있음을 말한다. 사실 이러한 도의 실현으로 나타나는 理想的인 神人の 조화는 노력없이 이루어지는 것이 아니라, 끊임없는 修道를 통해서 가능한 것이다.⁶⁾

또한 인간사의 고통의 원인이 되는 것은 執着이다. 자신의 욕심으로부터 오는 집착은 모든 고통의 원인이다. 그러므로 이 고통을 벗어나고자 하는 사람은 누구든지 욕심을 버려야 한다. 이러한 불교의 가르침은 유교에서 보는 것처럼 인간의 마음에 그 잘못의 원인을 두고 있다.

그러나 이와는 달리, 대순사상에서는 인간이 당하는 고통의 원인이나 사회의 혼란을 단지 인간의 마음에서만 찾지 않는다. 「典經」에서는 선천의 세계를 상극의 세계로 파악한다. 상극의 세계란 앞에서 인용한 것처럼, ‘인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게’된 세계다. 이러한 세계는 인간과 모든 일체의 사물이 순리에 따르지 않게 되

5) 教運 제1장 34절

6) 尹在根, ‘神人調化’에 나타난 神人關係 研究, 大巡思想論叢, 제 3집, 1997, pp. 429-430.

어 혼란이 일어나는 세계다. 여기서 말하는 혼란이란 인간의 삶에 고통을 주고, 원하는 바에 따라 일이 성사되지 못하는 세계다. 이렇게 참혹한 세계의 원인은 상극의 이치라고 하는데, 이 이치는 정해진 바의 이치를 따르지 않고, 그 이치를 거스르는 것이다. 儒敎에서, ‘하늘을 거스르는 자는 망하고, 하늘을 따르는 자는 흥한다’고 한 것이 이것을 말하는 것이다.

자아를 위한 배움에서 드러나는 가치는 자기 수양의 명령으로서 이해될 수 있을 것이다. 자기 수양은 수단이라기 보다는 목적이므로, 자기 인식이 아닌 다른 이유에 의해, 즉 명성, 지위, 부에 의해 유발된 배움은 참된 것으로 생각될 수 없다. 과녁을 맞추는데 실패해서, 자신의 내부에서 그 잘못을 수정하기 위해 반성하는 사수는 자기 자신을 아는 것이 외부세계에서 올바른 일을 할 수 있는 전제조건이 된다는 유가의 관심을 보여준다.

만일 인간 관계가 조화를 이루었다면, 그것은 관계를 이룬 그 자신들이 수양이 됐기 때문이다. 자아 수양을 위한 바람직한 조건으로서 사회에서의 상호작용이 조화를 이룬 상태를 원한다는 것은 유가적인 의미에서는 비현실적일 뿐만 아니라, 비논리적이다. 자아 수양은 뿌리나, 큰 가지와 같은 것이며, 조화를 이룬 관계는 작은 가지와 같다. 우선권은 일시적으로나, 그 중요성에 있어서 변경될 수 없다. 엄격히 말해서, 만일 이타주의가 자기 인식의 기반 위에 서있지 않다면, 이타주의를 실증하는 타자를 위한 배움은 진실로 이타적일 수 없다. “다른 사람이 나에게 하기를 원치 않는 것은 남에게도 하지 말라”는 유가의 황금률은, 단순히 다른 사람을 잘 이해해야 한다는 것을 의미하지 않는다. 또한 이 말은, 사람은 그 자신에게 정직해야한다는 것을 의미한다. 공자가 그의 가장 훌륭한 제자들 중 몇몇은 여전히 황금률을 실천할 수 있도록 많이 배워야 함을 느낀 것은 아마 이러한 이유 때문일 것이다.

「典經」에서, “번개가 번쩍이고 천둥이 요란하게 치는 어느 날 상제께서 종도들에게 가라사대, ‘뒀 날 출세할 때는 어찌 이러할 뿐 이리오. 뇌성벽력이 천지를 진동하리라. 잘못 닦은 자는 앗을 자리에 갈 때에 나를 따르지 못하고 엎드려 지리라. 부디 마음을 부지런히 닦고 나를 깊이 생각하라’ 하셨도다” 그리고 “너희들이 이제는 이렇듯 나에게 친숙하게 추종하나 훗일

에는 눈을 떠서 바로 보지 못하리니 마음을 바로 하고 덕을 닦기를 힘쓰라”⁸⁾는 말씀은 즉, 모든 것은 인간의 의사에 달려 있다는 것으로 그 자신의 노력이 반드시 수반되어야 한다는 것을 말하는 것이다.

진실된 마음을 잃어버리지 말고 일상적인 삶에 있어서 그 진실된 바를 그 때 그 때 마다 실천에 옮겨야 한다는 것이다. 어떤 일이든지 갑자기 이루어지기보다는 조그마하고 미세한 것이 계속 누적된 연후에야 그 결과가 드러나기 마련이다. 그러므로 일상 생활에서 이루어지는 모든 일들이 무의미한 것이 아니라 그 하나하나가 모여 그에 따르는 결과를 나타나게 되는 것이다.

이상의 언급된 내용들을 보면 ‘一心’을 지녔는가 지니지 못했는가는 인간의 삶의 성공 여부를 가르는 가장 중요한 판단의 기준이 되고 있음을 보여준다. 다른 어떤 것 보다도 그 사람의 마음 가짐이 중요하다는 것이다. 이러한 것은 「典經」에서, “공우는 종도들이 모두 상투를 틀고 있는데 자신이 삭발하였기에 그들과 싸이기 어려우므로 불안하게 생각한 나머지 머리를 길러 솔잎 상투에 갓 망건을 쓰고 다니다가 금구(金溝)를 지나던 어느 날 일진회의 전 동지 십여 명을 만나 그들의 조소를 받고 머리를 깎여 두어 달 동안 바깥 출입을 금하고 다시 머리를 기르는 중이었던다. 돌연히 상제께서 찾아오셔서 한동안 출입하지 않는 까닭을 물으시니 공우가 사실 그대로 아뢰이니라. 상제께서 이르시기를 ‘나는 오직 마음을 볼 뿐이로다. 머리와 무슨 상관하리요.’ 이 말씀을 하시고 공우를 데리시고 구릿골로 떠나셨도다”⁹⁾라는 구절을 보면 잘 알 수 있다.

지금까지 언급한 내용을 요약해 보면, 결국 새로운 세계관에 의한 신비스러운 현상 해석이 이루어져야 「典經」에 나오는 내용을 보다 더 명확히 이해할 수 있을 것이라 생각된다. 현대에 들어와서 관심의 대상이 된 이러한 현상에 대해서 좀더 진전된 연구가 이루어져, 신비하게만 보아온 현상들을 설명할 수 있다면, 「典經」에 나오는 많은 이야기가 보다 확실한 근거를 가질 수 있을 것이라 생각한다.

7) 教法 제3장 25절

8) 教法 제2장 9절

9) 教法 제2장 10절

道通眞境의 경지는 바로 이러한 토대를 근거로 하고 있다고 생각된다. 이 경지를 다른 말로 하자면 신인조화의 상태라고도 할 수 있을 것이다. 바로 이상적 조화의 주체는 신과 인이다. 그러나 여기서 말하는 신이란 이미 인간에 내재화한 존재를 말하는 것이다. 여기서 인간에 내재했다는 것은 인성의 지극한 가치로서의 道를 가리키는 것이다. 그렇다면, 신과 인간의 조화란 결국 인간의 마음이 도와 결합하는 것을 말하는 것이고 이렇게 결합된 상태를 신과 인간이 渾然一體가 되었음을 말하는 것이다. 이것은 인간의 사적인 욕망과 욕심이 사라지고, 일심의 상태에 몰입되어 있음을 말한다. 만일 순간이라도 사적인 욕심이 개재한다면 이러한 혼연일체를 이룬 상태는 깨어지고 문제가 발생하게 된다. 여기서 문제라는 것은 인간사 뿐만 아니라 천지 자연의 변화까지 포함하는 문제다. 『典經』에서, "또 공우를 데리고 정읍으로 향하실 때 상제께서 '천문지리를 찾아보라' 하시기에 공우가 머리를 숙여서 풍운조화를 생각하니라. 상제께서 별안간 공우를 돌아보시며, '그릇되게 생각하고 있으니 다시 찾아라' 이르시니 그는 놀라서 어찌 할 바를 모르다가 그릇되게 생각한 것을 뉘우치니라. 그는 다시 천문지리를 마음으로 찾다가 정읍에 이르니라. 이날 밤에 상제께서 눈비가 내리는 것을 내다보면서 공우에게, '너의 한 번 그릇된 생각으로 천기가 한결 같지 못하다'고 책망하셨다"¹⁰⁾고 하였다. 이것은 공우의 마음이 내심의 道와 일치하지 못함을 꾸짖으신 것이라 생각한다. 여기서 말하는 '天文地理'란 곧 천지의 道라고 한다면, 상제께서는 공우가 단지 현상적인 측면에만 생각이 빠져 있는 것을 알아차리시고, 그 근본적인 이치를 깨우칠 것을 알려 주신 것이다. 현상은 현상이 그렇게 드러나게 하는 원리가 있을 것이고, 개개의 현상의 이치를 하나하나 파악하는 것이 아니라 그렇게 현상이 드러나게 하는 총체적인 원리를 깨닫고, 나의 마음이 바로 그 법칙과 결합하는 것이 조화를 이루는 것이라 생각한다.¹¹⁾

만일 황금률의 일률적으로 적용될 수 없다면, 자기 수양에 있어서 황금률이 갖는 의미는 무엇인가? 이것은 확실히 칸트적인 의미에서 정언적인 명령

10) 公事 제1장 33절

11) 尹在根, 上揭書, pp. 430 - 431.

은 아니며, 또한 사람들을 따르게 하는, 행동의 지도 원리는 아니다. 차라리 이것은 靈感의 본보기이며, 스승의 모범적인 가르침을 통하여 제자들에게 의미있는 것으로 받아들여진 경험으로 얻은 理想이다. 자아 수양은 도덕발전의 다른 단계에 있는 사람에게는 다른 것을 의미할 수 있으며, 이것의 실현은 또한 다양한 다른 형태를 가정할 수도 있다. 그러나 자아 수양은 유가적 배움의 중심이 된다. 결과적으로, 인간됨을 배우는 것은 추상적 관념으로서의 자아가 아닌, 지금, 여기에 살고 있는 사람의 자아에 집중된다.

유가적 배움에 있어서 가장 흥미를 끄는 통찰력 중의 하나는, 인간됨을 배운다는 것이 자아에 대한 배움을 수반하고, 그렇게 인지된 자아는 일반적인 자아가 아니라 지금, 여기에 살고 있는 경험적이고 반성적인 나 자신이라는 점이다. 비인격적인 자아에서 인격적인 자아로 문제의 양태를 전환시키는 것은 실존적인 참여 뿐만 아니라 지적인 세련을 요구한다. 명제적인 언어로 사고하는 것과 구체적인 인간 존재로서 말하는 것과의 분명한 차이는 더 이상 여기에 존재하지 않는다. 내가 안다고 생각하는 것은 바로 내가 생각하는 대상과 피할 수 없이 혼재되어 있다. 만일 내가 틀렸다면, 내가 제안한 것이 단순히 지지할 수 없는 것이기 때문이 아니라, 내가 사는 방식의 결점 때문이다. 아무튼, 나의 마음 속 깊이 뿌리 내린 자아를 또 다른 지식인에 의해 면밀히 조사될 수 있도록 허용하는 정신분석적인 절차는 유가 전통에 속하는 것은 아니다. 유가의 자기 수양은 개인의 사적인 소유물이 결코 아니라, 공동사회의 구성원이 가져야 할 인간성의 기반이 되는 공유된 경험이라는 것을 전제로 한다.

유가의 배움에서 자아 수양의 중시에도 불구하고, 비밀스러운 사고나, 사적인 감정, 가장 깊은 곳에 자리한 욕망과 본능적인 욕망을 나타내는 자서전적인 문학이 유가 전통에서 매우 드물다는 것은 전혀 놀랄 일이 아니다. 분명히, 수양된 자아는 우리가 외부의 침입으로부터 주의 깊게 보호해야 할 사적인 소유물이 아니다. 사회적 요구의 흐름에 침몰되는 것을 지켜져야 할 자아는 공자가 私(자아, 小我, 폐쇄된 自我)로 언급한 것이다. 대조적으로 참된 자아는 공공의 정신이며, 대아는 개방적인 자아다. 하나의 개방된 체계로서, 말 그대로의 순수한 의미의 자아는 팽창력이 있으며, 크게는 세계를 향

상 포용한다. 자아 수양은 인간 관계의 끊임없이 확장되는 원을 구현하기 위해 자아를 확대하는 것으로 잘 이해될 수 있다. 그러나 유가의 자아를 오직 의미 있는 사회 관계를 확립하기 위해 수평적으로 확대되는 것으로 생각하면 잘못이다. 가족, 사회, 국가, 세계의 관점에서 자아를 정의하는 동심원들은 의심없이 사회 그룹들이나, 유가의 관점에서 본다면, 그것들은 윤리 종교적 성장을 가능하게 만드는 인간성을 상징하는 개성의 영역들이다.

유가에 있어서, 윤리 종교적 성장은 그 과정을 넓히는 것일 뿐만 아니라, 심화시키는 것이다. 나 자신이 타인과 공명할 때, 내 안에 있는 내적인 원천은 다양해진다. 나는 타인과의 순수한 만남을 통하여 나 자신에 대한 인식을 획득한다. 즉, 내가 자신에 대해서 알면 알수록, 타인을 보다 더 잘 이해할 수 있다. 그러므로 “내가 서고자 하면, 먼저 남을 세워 주고, 내가 이루고자 하면, 먼저 남을 이루게 하라”는 유가의 언명은 이타적인 개념일 뿐만 아니라, 변화하는 자아에 대한 기술이다. 외로운 투쟁인 내적 정신성의 탐구는 근본적으로 다른 수사학적인 상황에 속한다. 유가의 자기 수양은 사려깊은 공공의 행위다. 그럼에도 불구하고, 자아는 사회적 역할로 환원될 수 없다. 다양한 사회적 역할을 가정하는 현대인의 극적인 像은 분명히 유가적이지 않다. 나의 아버지에 대한 아들로서의 역할을 가정하는 것과 동시에 나의 아들에 대한 아버지의 역할을 서로 구분되고 분리된 역할로 생각하는 나의 관념은 불쾌한 것은 아닐지라도 비자연적이다. 내가 기억하는 한, 나의 경험에 비추어 볼 때, 나는 항상 아들 노릇하는 것을 배웠다. 나의 아들이 태어난 후에 나는 항상 아버지가 되는 것을 공부했으며, 아들 노릇하는 것을 배웠다는 것이, 나 자신이 아버지가 되는 것에 새로운 의미를 부여하였다. 더 나아가, 또한 학생, 남편, 동료, 친구, 그리고 친지가 되는 것에 의해 아버지 그리고 아들이 되는데 필요한 지식을 획득하게 되고, 질적으로 향상된다. 이러한 것들이 내가 인간이 되는 것을 배우는 방법들이다.

이처럼 인간됨을 배우는 것은 수도의 중요한 목적이다. 그러나 수도하는 입장에서 이 세계를 본다면 세계는 항상 혼란과 장애로 가득 차 있다. 사적인 존재를 넘어서 사회적인 존재로 태어난다는 것은 바로 이러한 벽을 넘어선다는 것을 의미한다. 이러한 수도는 지속적이고 불퇴전의 의지로, 그

리고 마음속에는 궁극적인 존재에 믿음이 항상 자리잡고 있어야 한다. 「典經」에서도, “번개가 번쩍이고 천둥이 요란하게 치는 어느 날 상제께서 종도들에게 가라사대 ‘뒀 날 출세할 때는 어찌 이러할 뿐이리오. 뇌성벽력이 천지를 진동하리라. 잘못 닦은 자는 앓을 자리에 갈 때에 나를 따르지 못하고 엎드려지리라. 부디 마음을 부지런히 닦고 나를 깊이 생각하라’”¹²⁾고 하신 것이라 생각된다.

또한 우리가 간과하지 말아야 할 것은 어떠한 마음의 자세를 취하느냐 하는 것으로써, 항상 욕망에 물들지 않고 올바른 마음을 지니는 것이 무엇보다 중요한 일이라 생각한다.

「典經」에서도, “상제께서 교훈하시기를 ‘인간은 욕망을 채우지 못하면 분통이 터져 큰 병에 걸리느니라. 이제 먼저 난법을 세우고 그 후에 진법을 내리나니 모든 일을 풀어 각자의 자유 의사에 맡기노니 범사에 마음을 바로 하라. 사곡한 것은 모든 죄의 근본이요. 진실은 만복의 근원이 되니라. 이제 신명으로 하여금 사람에게 임하여 마음에 먹줄을 겨누게 하고 사정의 감정을 번갯불에 붙이리라. 마음을 바로 잡지 못하고 사곡을 행하는 자는 지기가 내릴 때에 심장이 터지고 뼈마디가 통겨지리라. 운수야 좋건만 목을 넘어가기가 어려우리라’”¹³⁾라고 한 것이다.

이러한 표현은, 인간 자신의 마음의 쓰임의 중요성을 강조하고 있으며, 인간 자신의 자유 의사에 모든 것이 맡겨져 있음을 강조한다. 제 자신의 의사에 따라 일어나는 행위가 어떠한가에 따라 생사가 달려있으므로 자신의 마음을 어떻게 쓰는가가 무엇보다도 중요한 것이다. 이러한 측면에서 볼 때, ‘修道’를 해나가야 할 당위성과 필연적인 이유가 있음을 알 수 있다고 생각한다.

Ⅲ. 人性과 修道

동양 사상의 입장에서 보면 인간의 인성은 선천적으로 완전성을 가진 것

12) 교법 3장, 25

13) 教法 제3장 24절

으로 보고 있지만, 그 실현은 저절로 이루어지는 것으로 보지는 않는다. 즉, 비록 누구나 다 마음 속에 본연의 성이 내재해 있다고 할지라도 이것을 구하는 데 있어서 반드시 인위적인 노력이 요청된다는 것이다. 그렇기 때문에 사람마다의 노력을 통해서 얻을 수 있거나 혹은 그렇지 못한 경우가 달라지게 된다. 이러한 원인은 바로 사람의 내재적 의지의 작용에 근본을 두기 때문이다.

유교에서는 理一分殊를 주로 인간의 본성과의 관계 속에서 파악한다. 이것은 인간이 구유하고 있는 본성과 하늘로부터 품수한 기질을 각각 理一分殊로 구분하는 것이다. 理一은 인간의 마음 속에 가지고 있는 본연의 善性으로서의 明德으로 파악할 수 있다. 이것은 곧 五常의 性인 仁義禮智信을 의미하며, 인간이 하늘로부터 품수받은 것으로서 모든 사람이 선천적으로 구유하고 있다. 하지만 여기에 理一에 대한 새로운 의미를 부여할 수 있다. 즉 인간의 본연의 성을 理一로서 파악한다는 것이다. 그리고 이 본연의 성을 구할 수 있고 없음에 대한 근거를 바로 인간의 의지에 두고 있는 “求之在我”의 논의이다. 따라서 본연의 성이란 사람마다 차이가 나타나기 때문에 이로부터 개개인의 노력이 요구된다는 측면에서 이해하고 있다. 그래서 자기 마음 속에 내재하는 의지에 의해서 본연의 성을 구할 수 있음의 여부가 결정된다. 이것이 本然의 性으로서의 理一이다.

그렇지만 分殊는 理一分殊의 정반대의 의미를 갖는다. 分殊는 인간의 의지와 무관하게 하늘이 명한 바를 품부받는 것이다. 이것은 곧 인간의 외적인 모든 조건은 하늘에 의해서 결정되는 氣稟의 命을 의미한다. 인간은 오로지 하늘로부터 품부받은 氣에 따라서 이를 마땅히 順受할 따름이며, 인위적인 작용으로 변화시킬 수 없는 것이다. 이것은 곧 分殊를 말하는 것이다. 그러므로 이일분수에 대해서 허형은 다음과 같이 지적한다.

인의예지신은 명덕이고 사람들 모두는 이것을 가지고 있으니 본연의 성이다. 이 본연의 성을 구하는 것은 자신에게 있는 것이니 이것이 바로 理一이다. 貧富·貴賤·死生·脩(壽)短·禍福은 氣로부터 품부되는 것이니 이것이 기품의 命이다. 한 번 정해지면 바뀔 수 없는 것이니 이것이 分殊이다.¹⁴⁾

14) 『遺書』, 卷2, 「語錄 下」, p.291.

여기서 허형은 理一을 인간이 선천적으로 가지고 있는 五常과 명덕으로 이해하고 있다. 그리고 비록 누구나 다 마음 속에 본연의 성이 내재해 있다고 할지라도, 이것을 구하는 데 있어서 반드시 인위적인 노력이 요청된다. 그렇기 때문에 사람마다의 노력을 통해서 얻을 수 있거나 혹은 그렇지 못한 경우가 달라지게 된다. 이러한 원인은 바로 사람의 내재적 의지의 작용에 근본을 두기 때문이다. 따라서 그는 本然의 性を 얻음에도 인간의 직접적인 실천을 강조하고 있다.

그리고 氣稟의 命으로서의 分殊는 인간의 외적 조건인 生死·貧富·貧賤 등을 결정한다. 이같은 조건은 하늘이 부여한 바가 사람에 따라서 제각기 다르며, 인위적인 노력과는 무관하게 결정되는 것이다. 理一의 의미에서와 같이 개인적인 의지로서 변화시킬 수 없다. 그러므로 사람마다 품수한 氣에 따라서 그 외적인 조건이 달라지게 되고, 또한 이것은 하늘의 命한 바에 의해서 정해지기 때문이다.

한편 理一分殊에 대한 허형의 독특한 견해는 그가 性と 氣로서 이일분수를 설명한다는 것이다. 여기서 허형은 이일분수를 인간의 본성으로서 파악했던 관점보다는 좀 더 넓은 의미에서 이해하고 있다. 그는 천지만물의 性은 한 가지로 같다는 것으로서 理一이라고 말한다. 하지만 하늘로부터 품수 받은 氣에는 서로 같지 않음이 있으므로 이를 分殊라고 하는 것이다. 그래서 그는 “性是 한 가지로 같다고 말할 수 있지만, 기품에는 혹 다름이 있다”¹⁵⁾고 말한다. 천지만물에는 모두 한 가지로 같은 性이 내재하고 있지만, 각각 품수받은 氣의 차이에 의해서 구체적인 사물에 차이가 생기게 되는 것이다. 따라서 그는 本然의 性と 氣稟의 性を 각각 性과 氣 속에서 理一과 分殊로 설명하고 있다. 더 나아가서 그는 이일분수를 形而上者和 形而下者로 구분한다. 즉 형이상자로서의 理一은 性과 道를 의미하고, 형이하자로서의 分殊는 氣와 器를 의미한다. 그는 다음과 같이 말한다.

性이란 形而上者를 일러 道라고 말하는 것으로 이것이 바로 理一이다.
氣란 形而下者를 일러 器라고 말하는 것으로 이것이 바로 分殊이다.¹⁶⁾

15) 『遺書』, 卷5, 「中庸直解」, p.342.

16) 『遺書』, 卷2, 「語錄 下」, p.291.

그러므로 性은 한 가지로 같아서 천지만물이 모두 똑같이 구유하고 있는 것으로서의 理一이며, 형이상자로서의 道를 의미한다. 그리고 氣는 각각 구체적인 사물마다 품수받은 바에 따라서 차별이 생기기 때문에 性과 구별하여 이를 分殊라고 한다. 이것은 곧 형이하자로서 器를 의미하는 것이다. 여기서 그는 이일분수를 설명함에 있어서 사람의 본성의 차원보다 보편적인 천지만물의 본성을 통해서 理一로서의 性과 分殊로서의 氣로 각각 설명하고 있다.

다른 한편 그는 이일분수를 직접 인간의 心과 身의 비유를 들어서 강조하고 있다. 理一은 마음 속에 이치로서 본연의 性을 의미한다. 그리고 分殊는 육체적으로 직접 행위하는 것으로서 설명하고 있다. 그래서 그는 “마음에 보존하고 있는 바는 理一이고, 몸이 행하는 바는 分殊이다”¹⁷⁾라고 한다. 이와 같은 이일분수의 논의로부터 허형은 理一에 대한 의미를 두 가지로 파악하고 있다. 첫째, 理一이 나오게 되는 근거를 하늘에 두고 있다고 설명하는 견해이다. 이것은 그가 추구하고 있는 기본적인 입장이다. 둘째, 理一을 인간의 직접적인 노력으로부터 얻을 수 있는 것으로 해석하고 있다는 것이다. 그래서 그는 앞서 언급했듯이 理一에 대한 의미를 “자신의 마음에서 구한다[求之在我]”하고 또는 “인간의 행위에 달려있다[在乎人爲也]”고 해석하고 있다. 따라서 허형이 논하는 理一에 대한 의미는 마음의 내재적 의지로부터 구할 수 있음을 의미하고 동시에 이것의 근거를 바로 하늘에 두고 있다. 그래서 그는 理一이란 하늘로부터 나오게 됨을 강조하여 하늘을 곧 마음의 이치의 근거로 삼고 있다. 또 한편으로 자신의 자발적인 의지를 강조하는 측면에서 이해하고 있다. 그러므로 이 두 가지 측면에서 理一을 살펴보아야 할 것이다. 이것에 대해서 그는 다음과 같이 말한다.

하늘이 人物을 낳고 이미 그 氣와 함께 함으로써 形體가 형성되니 반드시 하늘로부터 부여받은 理로써 性을 삼는다.¹⁸⁾

‘크도다 乾元이여! 만물이 이에 힘입어 시작된다’고 말한 이것은 그 덕성을 인간이 받은 것으로써 허령불매하며 사람들 모두 가지고 있는 것이

17) 上揭書, p.288.

18) 『遺書』, 卷5, 『中庸直解』, p.342.

다. 이것은 모든 사람이 와서 그것을 구한즉 얻을 수 있다. 그리고 그 얻은 바의 깊거나 얇고 두텁거나 얇은 것 등의 分數는 人爲에 달려있다. 이것은 理一을 말한 것이다. '구름이 떠다니고 비가 내리는 것'은 恩澤을 베풀이니 이것은 氣에 달려있다. 그리고 이 氣에 달려있는 것이 命이다. 인간에게 달려있지 않으니 와서 그것을 구함에 구할 수 있고 혹은 구할 수 없음은 하늘에 있다. 하늘은 君命이다. 이것은 分殊를 말한 것이다.¹⁹⁾

그는 만물이 시작되는 본원을 乾元, 즉 하늘에 두고 있다. 이것이 곧 理一이다. 그리고 하늘의 작용이 氣에 따라 각각 달라지게 되는 것을 分殊로서 설명하고 있다. 따라서 마음 속에 내재하고 있는 理一이란 곧 하늘로부터 부여받은 허령불매한 덕성으로서 모든 사람이 가지고 있으며 또한 본연의 성으로서 마음의 純善한 본성을 의미한다. 그리고 理一에 대한 또 다른 해석으로서 본연의 性을 인간의 노력으로부터 얻을 수 있음을 강조하고 있다. 다시 말해서, 하늘의 이치는 모든 사람이 품부한 것임에도 불구하고 그 품부한 내용에 차별이 있음을 논하고 있다는 것이다. 그래서 이것을 얻기 위해서는 반드시 인위적 노력의 필요성을 요구하고 있다. 이것이 理一을 분석하는 허형의 독특한 방식이다. 여기서 그는 理一을 단지 보편의 차원에만 두지 않고, 인간의 내재적 의지로부터 직접적이고 지속적인 실천의 의미로서 파악하고 있는 것이다.

分殊에 대한 의미는 앞서 이일분수를 본성의 의미에서 해석했던 것과 같은 관점에 이해하고 있다. 그래서 하늘이 氣의 작용에 따라서 각각 품수하는 정도의 차별이 있음을 강조하고 있다. 즉 하늘의 命은 일방적으로 氣에 따라서 결정되고, 또한 이로부터 차등이 생기게 되는 것이다. 때문에 이것은 인간의 작용에 의해서도 변화시킬 수 없음을 의미하는 것이다. 그러므로 하늘이 命하는 바는 인간의 의지와 무관한 것이므로 곧 君命으로서의 절대적 의미를 가지고 있다. 이것이 分殊이다.

따라서 本然의 性을 얻음에도 인간의 직접적인 실천을 강조하지 않을 수 없는 것이다. 그러므로 자신의 마음을 근원으로 삼고 있는 理一과 하늘이 명한 바로부터 정해지는 氣로서의 分殊에는 항상 인간의 지속적인 수양이 핵심적인 요체임을 강조한다. 여기서 특히 理一의 경우에 있어서 천하고금

19) 『魯齋心法』, pp.4-5.

을 통해서 한 가지로 같지만, 그 얻음의 문제에서는 결국 자신의 수양을 요구한다는 것으로서 理一을 이해하고 있다는 점은 매우 주목할 만하다. 하지만 分殊는 모든 사람에게 있어서 공통적으로 가지고 있는 理一과 다르다. 分殊는 하늘의 절대적인 명령으로부터 생기는 차이로서 어찌할 수 없는 것이다. 따라서 그는 이일분수의 논의를 통해서 인간의 후천적 수양실천은 필수적인 전제이며, 이로부터 인간의 본연의 성이 회복될 수 있는 것이라고 설명하고 있다.

이상에서 볼 때 그의 理一分殊說의 특징을 다음의 몇 가지로 정리해 볼 수 있다.

첫째, 인간의 본성의 측면, 性과 氣와의 관계 그리고 心과 身을 통해서 理一과 分殊를 각각 논하고 있다. 모든 인간이 각자의 마음 속에 구유하고 있는 본연의 성으로부터 이것을 인간의 고유한 마음의 명덕으로서의 理一이다. 그런데 하늘로부터 부여받은 인간의 마음 속에 구유하고 있는 理一로서의 본연의 성은 모든 인간이 구유하고 있음에도 불구하고 인간 개개인의 노력을 요구하고 있다. 왜냐하면 누구나 마음 속에 理一을 가지고 있다고 해도 이것을 얻으려는 후천적인 수양실천의 여하에 따라서 차별이 생기기 때문이다. 그리고 하늘에 의해서 이미 정해진 바로서 인간의 의지와 상관없으며, 또한 그 자체를 변화시킬 수 없는 分殊이다. 따라서 이 分殊에는 반드시 빈부·귀천의 차등이 생기기 때문에 인간의 후천적 노력은 필수불가결한 것이다.

둘째, 만일 이같은 인위적인 작용으로부터 본연의 性을 구할 수 있다고 한다면 오히려 인간의 본연의 性이 선천적인 것이라고 하는 것을 부정하고 있는 것이 아닌가라고 하는 의문을 제기할 수 있다. 그러나 이 점은 앞서 논했듯이 그의 理一分殊에 논의가 기존의 이학가들과 차별되는 특징이다. 그래서 그는 理一을 두 측면에서 설명한다. 즉 하늘로부터 부여받은 인간의 본연의 性인 명덕을 선천적으로 구유하고 있다고 하는 입장과 자신의 의지에 의한 후천적인 노력, 즉 자기의 수양을 통해서 자신이 가지고 있는 명덕을 얻을 수 있다고 하는 입장이다. 따라서 이 두 가지 방식을 통해서 理一을 이해할 때 비로소 理一에 대해서 올바르게 이해할 수 있는 것이다.

셋째, 그러나 理一과 달리 分殊는 氣에 의해서 결정된 것이라고 한다. 이는 곧 하늘이 氣에 따라서 내리는 인간에게 명령을 의미한다. 이런 의미에서 分殊는 인위적 노력에 의해서 구할 수 있는 본연의 성으로서의 명덕인 理一과는 구분되는 것이다. 따라서 하늘의 命인 분수는 인간의 의지와는 전혀 무관하며, 또한 변화시킬 수 없는 것이다. 그렇기 때문에 分殊에 대해서 인간의 후천적인 수양을 강조하고, 이로부터 純善으로서의 마음의 명덕을 회복할 수 있다는 데 중점을 두고 있는 것이다.

명덕을 통해서 인간을 구분하는 논의 속에는 또 다른 의미를 내함하고 있다. 이것이 바로 지속적인 수양실천을 통해서 명덕을 회복하려는 인간의 노력이다. 다시 말해서 비록 인간의 등급이 구분되어 있다고 할지라도 개개인의 후천적 수양과 학습을 통해서 진심으로 명덕을 길러감으로써 마침내 본연의 선성을 회복할 수 있음에 중점을 두고 있는 것이다.

인간의 본성으로서의 명덕은 모든 사람의 마음에 보편적으로 내재하는 것이다. 그럼에도 불구하고 사람마다 한결같지 않은 근본적인 이유는 하늘로부터 풍부한 기질과 외부 사물의 유혹으로 인하여 각각 차별이 있기 때문이다. 그래서 선 또는 악이 일어나게 되는 것이다. 따라서 그는 인간의 기질로부터 생긴 불선함을 제거하고, 천리를 보존하기 위해서는 인간의 내적 수양 과정을 통해서 비로소 본연의 명덕을 회복할 수 있게 된다.²⁰⁾

그런데 여기서 허형이 의도하는 인간의 수양실천에 대한 궁극적인 목표는 단지 보존하는 차원에 있지 않다. 오히려 그는 수양을 통해서 보다 적극적 측면에서 마음의 명덕을 밝히는 데 역점을 두고 있다는 차원에서 이해해야 할 것이다. 그는 『대학』의 “在明明德”에 대해서 다음과 같이 해석하고 있다.

대학의 도는 『대학』을 사람에게 가르쳐서 학문으로 삼게 하는 방법이다. 명은 공부로써 그것을 밝히는 것이고, 명덕은 인심 속에 본래부터 있는 광명의 덕이다. 부자가 말하기를 예전에 대학에서 사람을 가르치던 방법은 마땅히 먼저 공부로서 자신의 덕을 밝혔으므로 혼매할 수 없는 것이다.²¹⁾

그런데 그는 모든 사람들이 보편의 명덕을 가지고 있다는 점에서 성인과

20) 陳正夫, 何植靖 著, 『許衡評傳』, p.205.

21) 『遺書』, 卷4, p.317.

범인의 구분이 없다고 한다. 하지만 성인과 달리 인간은 기품과 물욕으로부터 명덕이 가리워지게 됨으로써 결국 불선을 행하게 되는 것이다. 그리고 이로부터 인간을 聖人·凡人·惡人 등의 단계로 나누어서 본다.

첫번째, 명덕이 기품에 구속됨으로써 발생하는 측면에서의 설명이다. 명덕은 성인과 범인의 구별이 없이 모두가 가지고 있는 것이다. 하지만 인간이 하늘로부터 어떤 氣를 품수받았는가에 따라서 大智大賢 혹은 大愚大不肖로 구분된다고 한다. 이같은 관점은 그가 기품의 성을 선천적인 측면에서 파악하는 것이다.

그래서 기품으로부터 마음 속에 가지고 있는 명덕을 온전히 밝힐 수 있고 없음에 따라서 聖인과 惡인으로 각각 나눈다. 그리고 성인과 악인의 중간 단계인 凡人으로서 대다수 사람이 이 부류에 속한다. 凡人들이 품수받은 氣에는 淸·濁·美·惡가 서로 뒤섞여 있기 때문에 이들은 명덕의 밝음과 어두움의 중간에 있는 경우에 해당된다. 따라서 이들의 본성에는 善 또는 不善이 동시에 내재되어 있기 때문에 반드시 후천적인 학습과 수양을 거치게 됨으로써 기품이 맑아지고, 또한 이로부터 명덕을 온전히 밝힐 수 있음으로써 성인의 경지에 이를 수 있음을 강조한다.

그리고 이러한 예로써 허형은 사람이 하늘로부터 품수받은 氣의 淸·탁, 미·오에 따라서 사람을 大智·大賢 혹은 大愚·大不肖로 구분하고 있다. 그는 다음과 같이 말한다.

명덕은 허령명각하여 천하고금에 한 가지로 항상 같지 않음이 없지만, 단지 사람이 처음 태어날 때 품수받은 氣에는 맑은 것과 탁한 것이 있고 좋은 것과 나쁜 것이 있게 된다. 그 맑은 것을 얻게 되면 지혜로운 자가 되고, 그 탁한 것을 얻게 되면 어리석은 자가 되며, 그 좋은 것을 얻게 되면 어진 자가 되고, 그 나쁜 것을 얻게 되면 不肖한 자가 된다. 만일 완전히 맑고 좋은 것을 얻게 되면 大智大賢이 되니 그 명덕은 전혀 어둡지 않다. 몸이 비록 보통 사람들과 한 가지로 같을지라도 그 마음속의 明德은 천지와 한 몸이고 그 행하는 바는 천지와 합치되니 이런 사람이 바로 대성인이다. 만일 완전히 탁하고 나쁜 것을 얻게 되면 大愚大不肖가 되니 그 명덕이 완전히 어두워서 비록 사람의 형체를 가지고 있을지라도 그 마음속은 어둡고 막혀서 금수와 한가지로 같다. 그 행하는 바는 서로 바뀌고 뒤섞여서 하나라도 올바른 곳이 없다. 이런 사람이 大惡人이다.²²⁾

즉 천리 가운데 있는 명덕은 성인이든 범인이든 모두 함께 가지고 있는 것이다. 그러나 이들이 하늘로부터 품부받은 氣의 맑은가 탁한가 혹은 좋은가 나쁜가에 의해서 인간을 大智·大賢, 大愚·大不肖 등으로 구분하는 데 이것은 각각 품부한 기질에 따라서 결정되는 것이다. 또한 마음 속에 있는 명덕을 온전히 밝힐 수 있는가의 여부에 따라서 聖인과 大惡人으로 구분한다. 따라서 그는 성인이란 완전히 맑고 좋은 氣를 얻은 자로서 그 명덕을 밝힘에 온전히 할 수 있음을 강조한다.

하지만 凡人的 경우는 성인과 악인의 중간 상태로서 두 가지의 예를 들어서 설명한다. 먼저 맑기는 하지만 그다지 좋지 않은 氣를 얻은 사람은 비록 지혜롭지만 불초해서 그 명덕을 밝힘이 불완전한 경우이다. 또한 아름답지만 맑지 못한 氣를 얻은 자는 선하기는 하지만 명덕을 밝힘에 있어서는 완전하지 못한 자로서 설명한다. 마지막으로 惡人的 경우에는 탁하고 나쁜 氣를 얻은 자이다. 이같은 사람은 명덕을 밝힘에 있어서 완전히 어두운 자로서 이해하고 있다.

한편 그는 인간을 판단하는 데 있어서 좀 더 구체적인 分數의 방법을 제시한다. 이것은 마음 속에 명덕이 남아 있는 정도에 따라서 인간을 구분하는 방법이다. 그는 이것을 토대로 인간이 선을 행할 것인가 아니면 악을 행할 것인가를 분간해서 각각 上等人·中等人·下等人으로 나눈다. 그리고 이같은 구분의 기준은 명덕이 절반 이상 남아 있게 되면 선행을 할 수 있는 가능성이 있고, 절반 이하인 경우에는 악을 행할 여지가 있는 것으로 본다. 그래서 그는 다음과 같이 말하고 있다.

만일 맑으나 좋지 못하면 사람됨이 지혜롭지만 不肖하고, 좋지만 맑지 못하면 사람이 善함을 좋아하지만 분명하지 못하다. 그 맑고 좋은 것은 거울이 밝고 고른 것과 같고, 그 탁하고 나쁜 것은 거울이 밝지 못하고 또한 고르지 못한 것과 같다. 맑지만 좋지 못한 것은 거울이 밝지만 고르지 못한 것과 같고, 좋지만 맑지 못한 것은 거울이 고르지만 밝지 못한 것과 같다. 맑고 좋은 氣를 얻은 分數는 곧 明德이 있는 分數로서 대적할 것이 없고, 탁하고 나쁜 氣를 얻은 分數는 곧 明德이 어둡게 막혀져 있는 分數이다. 明德이 2·3할 정도 남아 있으면 下等人이 되고, 7·8할 정도 남아 있으면 上等人이며, 절반 정도 남아 있으면 中等人이 된

22) 『遺書』, 卷3, 「論明明德」, p.315.

다. 明德이 절반 이하인즉 惡을 항상 저지르기는 쉽고 善을 행하기는 어렵다. 明德이 절반 이상인즉 善을 항상 행하기는 쉽고 惡을 저지르기는 어렵다. 明德이 절반인즉 善과 惡을 행하려는 마음이 항상 그 마음 속에서 다투고 있어 결정하지 못한다. 밖에서 올바른 사람의 올바른 말이 도와주게 되면 明德이 길러져 善을 행하고, 나쁜 사람의 나쁜 말이 도와주게 되면 明德은 점차 소멸하게 되고 惡을 저지르게 된다. 맑은 분수·탁한 분수, 좋은 분수·악한 분수가 서로 뒤섞여서 고르지 않기에 수 천만 가지의 형태가 있게 되는 것이다.²³⁾

그런데 허형이 명덕을 통해서 인간을 구분하는 논의 속에는 또 다른 의미를 내함하고 있다. 이것이 바로 지속적인 수양실천을 통해서 명덕을 회복하려는 인간의 노력이다. 다시 말해서 비록 인간의 등급이 구분되어 있다고 할지라도 개개인의 후천적 수양과 학습을 통해서 진심으로 명덕을 길러감으로써 마침내 본연의 선성을 회복할 수 있음에 중점을 두고 있는 것이다.

명덕이 物欲의 유혹으로부터 가리워지는 경우를 예로 인간의 본성에 불선이 일어나게 되는 또 다른 원인은 외부사물에 의해서 은폐되기 때문이다. 그리고 이로부터 명덕을 밝힘에 있어서도 완전히 어둡게 되어 결국 금수와 다르지 않게 되어 버리는 것이다. 여기서 인간이 품부한 氣에 의해서 구속됨으로써 불선하게 되는 경우는 선천적인 의미를 내함하고 있다. 그러나 물욕에 가리워지는 경우는 기품의 경우와 반대로 후천적 원인으로부터 발생하는 것이다. 즉 인간의 신체적인 부분으로부터 외적인 사물에 유혹됨으로 인해서 본연의 순선함을 잃고 불선이 생기는 것이다.

이 세상의 사람은 누구나 다 같은 한 가지로서의 명덕을 구유하고 있다. 하지만 단지 태어나면서부터 품수한 기에 구속되거나 또는 태어난 이후에 이목구비 등과 같은 신체적인 탐욕에 이것이 가리워지는 까닭에 명덕이 어두워지고 막히게 되니 곧 금수에 가까워지게 된다.²⁴⁾

그러므로 인간의 마음 속에 구유하고 있는 본연의 성으로서의 명덕이 외부의 사물에 유혹을 받게됨으로써 결국 물욕에 가리워지게 된다. 그래서 이로부터 악이 발생하게 되는 것이다. 이러한 결과로써 인간은 신체적인 탐욕으로부터 자신이 가지고 있는 본유의 명덕을 온전히 밝히지 못하고 방자한

23) 『遺書』, 卷3, 「論明明德」, pp.315-316.

24) 『遺書』, 卷3, 「論明明德」, p.316.

행동을 일삼게 되어 악인으로 전락하는 것이다.

이와 같이 인간이 명덕을 온전히 밝히지 못함으로써 선천적 혹은 후천적인 측면에서 인간을 구분하고 있다. 하지만 여기서 이것을 극복하기 위한 인간의 외적인 노력을 강조하는 것이다. 즉 품부받은 기질을 변화시키고 또한 외물의 유혹에서 벗어날 수 있는 가능성 또한 인간에게 내재하는 것으로 본다. 그리고 이것을 근거로 해서 순선한 본성을 회복할 수 있음을 역설하고 있다. 그렇기 때문에 성인과 악인은 명덕의 차이에서 연유한다고 말하면서 특히 기질의 변화를 강조한다.

태어나면서 품부받은 기는 음양이고 대개 능히 변할 수 있는 사물이다. 그 맑은 것은 능히 변하여 탁한 것이 될 수도 있고, 탁한 것은 능히 변하여 맑은 것이 될 수도 있다. 좋은 것은 능히 변하여 나쁜 것이 될 수도 있고, 나쁜 것은 변하여 좋은 것이 될 수도 있다. 정욕을 따르게 되면 맑고 좋은 것이 변하여 탁하고 나쁜 것이 되고, 명덕을 밝히면 탁하고 나쁜 것이 변하여 맑고 좋은 것이 된다.²⁵⁾

따라서 인간이 품부받은 기질은 천차만별로 다르지만 이것은 단지 고정불변함을 의미하지 않는다. 즉 기질은 항상 일정하게 머물러 있는 것이 아니라, 좋은 것에서 나쁜 것으로 혹은 나쁜 것에서 좋은 것으로 변화할 수 있는 가능성을 항상 내재하고 있다. 따라서 천리 속의 명덕을 기품에 구속되지 않고 잘 육성함에 따라서 성인 혹은 악인이 될 수 있다고 하는 보다 실천적인 측면에서 이해하고 있다.

여기서 품부받은 기질을 변화시킬 수 있는 가능성에 대해서 긍정적인 측면과 부정적인 측면에서 이해할 수 있다. 먼저 인간이 선하게 되고 혹은 불선하게 되는 것은 단순히 학습의 효과에 의해서 결정된다기보다는 오히려 인간이 품수받은 氣에 따라서 그 근본적인 차이가 나타나는 것으로 보는 부정적인 입장이다. 이러한 관점에서 그는 사람마다 서로가 다른 氣를 품수받았기 때문에 어떤 외적인 학습에 영향을 받지 않더라도 선한 사람이 되는 경우로서 上品人이 여기에 속한다고 한다. 이와 반대로 어떤 사람은 가르침을 받아도 결국 선하지 못하게 되는 사람으로서 下品人이 있게 되는 것이

25) 『遺書』, 卷3, 「論明明德」, p.316.

다. 다른 한편으로 어떤 사람은 나쁜 기를 품수받았다고 하더라도 후천적인 가르침을 받은 연후에 선해진다고 하는 긍정적인 입장으로서는 주로 中品人에 해당된다. 여기서 대개의 경우 上品 혹은 下品の 사람은 그다지 많지 않고, 오히려 中品の 사람들이 대다수를 차지하고 있다고 한다.²⁶⁾

그런데 이같은 구분으로부터 인간이 선해지고 혹은 불선해지는 것을 두 가지 관점으로 파악해 볼 수 있다. 먼저 그는 인간의 외적인 학습의 효과보다는 사람마다 각기 타고난 氣稟에 대한 중요성을 강조하고 있다. 이것은 공자의 “上智與下愚不移”²⁷⁾와 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 이것은 그가 인간이 하늘로부터 받은 기질에 의해 구속받으며, 또한 그 타고난 기질로부터 인간의 선함 혹은 불선함이 이미 결정되어진다고 보고 있다.

다른 한편 이미 품수한 기질에 의해서 사람이 상품·중품·하품 등으로 결정된다고 하면서도 또한 후천적인 노력을 통해서 선한 본성을 회복할 수 있다고 하는 것이다. 그래서 상품인 또는 하품인은 그다지 많지 않지만 오히려 중품인이 대다수를 차지한다고 볼 수 있다. 따라서 중품인의 경우가 여기에 해당되며 이러한 일련의 수양으로부터 선하게 될 수 있다는 가능성을 제시할 수 있다. 따라서 이것은 인간이 품수받은 기질에 따라서 단지 그 상태에 머물러 있는 것이 아니라, 오히려 개개인이 그 마음을 다하여 올바른 외적인 실천을 통해서 본연의 선한 기질을 회복할 수 있다는 입장에서 실천적이고 적극적인 의지를 나타내고 있음을 알 수 있다. 그러므로 이것은 “上智與下愚不移”의 측면에 있기보다는 ‘性相近習相遠’의 측면이라고 할 수 있다. 즉 비록 품수받은 기질이 좋지 않다고 할지라도 후천적인 외적 수양과 학습을 통해서 참된 본성을 찾을 수 있음을 보여주고 있는 것이다.²⁸⁾

이와같이 허형의 경우에는 본성의 명덕이 온전히 밝혀지지 못했던 근본

26) 『遺書』, 卷3, 「小大學或問」, p.315.

27) 『論語』, 「陽貨」.

28) 陳淳은 氣稟이라고 하는 말이 유래하는 바를 孔子의 “上智與下愚不移”와 “性相近也習相遠”에서 그 근원을 삼고 있으며, 이것은 바로 氣質之性에 대해서 논한 것이라고 한다. 그래서 그는 “기품이라는 말은 어디서부터 유래했는가? 공자가 말하기를 ‘성은 서로 비슷하지만 학습의 후천적인 노력에 의해 서로 달라진다’하고, ‘가장 지혜로운 자와 가장 어리석은 자는 변화시킬 수 없다’고 한다. 이것은 바로 기질지성을 말한 것이다[氣稟之說 從何而起 夫子曰性相近也 習相遠也 唯上智與下愚不移 此正是說氣質之性]”(『北溪字義』, 「性」)라고 말한다.

이유를 氣稟과 物欲에 두고 있으며, 이로부터 인간이 불선하게 되는 요인으로 보고 있다. 그래서 그는 명덕을 밝히지 못하는 원인으로서 먼저 선천성의 요소로서 기품에 대한 문제를 제시하고 있다. 이것을 근거로하여 사람에게 있어서 여러 층차가 생겨남을 논하고 있다. 다른 한편으로 후천적인 요소로서 물욕에 혼폐해지는 경우이다. 이로부터 인간의 육신이 외적인 사물에 미혹되어 본성을 잃게 된다. 여기서 그는 이러한 요인이 항상 불변하는 것이 아니라 변화가능한 것으로 이해한다. 그래서 그는 비록 성인의 성품을 가졌다고 할지라도 반드시 성인이 되는 것은 아니기 때문에 지속적인 후천적 노력을 통해서 본성을 보존하고 또한 기질의 변화시킬 것을 강조한다. 그런데 그의 性論은 本然의 性의 보편성을 인정하면서도 동시에 인간 마음의 본연의 性인 명덕을 밝히는 데 있어서 개인적 노력을 요구하고 있다는 점이다. 즉 보편으로서의 본연의 성에 다시 지속적인 내적 수양을 통해서 이상 경지에 이를 수 있는 가능성을 제시하고 있다. 이것은 그가 보편으로서의 본연의 성을 인정하면서도 동시에 이것을 후천적인 수양실천을 강조하는 데서 모순을 범하고 있다. 그러나 道의 진지실천을 중시하고 있다는 점에서 볼 때, 명덕을 보존하고 밝히는 데 있어서 지속적인 수양을 의미한다는 점을 고려한다면 이같은 모순을 해소될 수 있는 것이다. 더욱이 본연의 성에서의 본성 회복은 자신에게 내재하는 보편으로서의 명덕을 인식하는 차원이라는 점에서 기질의 성에서의 회복의 의미와는 구별된다.

또한 기품의 性을 통해서 선과 악이 발생하는 원인과 이로부터 성인과 악인이 되는 이유를 간단하게 살펴보자. 선천적으로 인간이 하늘로부터 부여 받은 기품에 구속되어서 자신의 본연의 선성을 가지게 됨으로써 불선을 행하게 되는 것이다. 또한 후천적으로 인간의 육체적인 유혹에 가려져서 물욕에 빠지게 되어 결국 인간이 구유하고 있는 본성인 명덕을 밝히지 못하게 되어 버린다. 그렇기 때문에 기품에 구속되고 또한 물욕에 가리워진 본연의 성은 지속적인 실천수양과 학습을 통한 기질의 변화로부터 회복이 가능한 것이다.

이처럼 인성은 반드시 지속적인 수양과 수도를 요구하는 특성을 가지고 있다. 그러면 다음 절에서 수도의 근간이되는 敬에 대해서 살펴 보도록 하

졌다.

IV. 敬의 實踐的 意味

유교에서 敬은 이상적인 인간상인 聖人이 되기 위해서 반드시 갖추어야 할 마음의 자세로 보고 있다. 곧 敬은 마음의 주인이며, 인간의 모든 행위에 근본이 되는 것이라 할 수 있다. 인간의 마음은 쉽게 미혹되거나 유혹에 이끌리기 쉬운 경향을 가지고 있다. 마음을 굳게 먹고 있더라도 어느 사이에 그 마음이 해이해져서 자기 자신도 모르게 자신과의 약속을 지키지 못하게 된다. 주로 이렇게 되는 것은 情的인 요소에 의해 일어난다. 즉 마음이 외계의 사물이나 어떤 현상에 접촉하게 되었을 때 본래 마음이 가지고 있던 초발심을 상실하게 된다는 것이다. 이러한 까닭에 외계의 어떠한 자극에도 마음이 동요가 일어나지 않게 하는 것은 매우 중요한 것이 아닐 수 없다. 특히 修道를 하는 입장에서 본다면 이것의 중요성은 더 이상 강조할 필요도 없을 것이다. 주자는 「경제잡」에서,

의관을 바르게하며, 그 보는 눈매를 존엄하게 하라. 마음을 침잠하게 하여 上帝를 대하듯 거하라. 발은 반드시 무겁게 놓을 것이며, 손은 반드시 공손하게 쓸 것이다. 땅을 밟을 때는 반드시 가려 밟되, 개미 집도 피하여 돌아가라. 문을 나설 때는 큰 손님을 뵈옵는 것 같이 하며, 일을 할 때는 제사를 지내는 것 같이 하되 조심 조심하여서 혹시라도 안이하게 처리하지 말아라. 입을 다물기를 瓶과 같이 하고, 뜻은 방비하는 城과 같이 하라. 성실히 하여 혹시라도 가벼이 하지 말아라²⁹⁾

라고 하여, 일상 생활에서의 마음 자세를 세세히 말하고 있다. 이러한 자세는 수도는 하는 마음의 자세가 외부로 어떻게 나타나야 하는지를 언급한 것이라 생각된다.

또한 程子가 敬을 定義할 때 ‘주일무적(主一無敵)’이라는 문구를 사용하였는데, 이 말은 한 가지 일에 집중하여 이것으로부터 떠나지 말라는 뜻을 가진 말이다. 그러나 이 말은 우리가 하고 싶은 많은 것 중에서 한 가지 만을 택하여 거기에만 관심을 기울이고 다른 것을 등한시 하라는 뜻은 아니다.

29) 『국역퇴계집』, 1, 민족문화추진위원회, 경인 문화사, 1976, p.155.

만일 한가지 일을 골라 그것에만 주력한다면 우리는 이 일에 집착하게 되어 우리의 자유를 상실하게 될 것이다. ‘한 가지 일에 집중하라’는 말의 올바른 뜻은 우리가 한 가지 일을 해나가는데 있어서 두 마음을 품지 말라는 것이다. 그러므로 이 문구의 중요성은 두 마음을 품지 않도록 우리 마음을 청결하게 가지라는 마음의 ‘형식에’ 있는 것이지, 우리가 이것을 생각하고 저것을 생각한다는 마음의 ‘내용에’ 있는 것이 아니다.³⁰⁾ 이러한 지적은 『전경』에서, “내가 도통 줄을 대두목에게 보내리라. 도통하는 방법만 알려주면 되려니와 도통될 때에는 유 불 선의 도통신들이 모두 모여 각자가 심신으로 닦은 바에 따라 도에 통하게 하느니라”³¹⁾ 라고 하여 심신 수도의 중요성을 강조하는 것을 볼 수 있다. 또, “마음을 깨끗이 가져야 복이 이르나니 남의 것을 탐내는 자는 도적의 기운이 따라 들어 복을 이루지 못하느니라”³²⁾, “마음은 성인의 바탕으로 닦고 일은 영웅의 도락을 취하여야 되느니라”³³⁾라고 하여 마음의 탐욕을 없애고 순수하고 깨끗한 마음을 지녀야 현실 생활의 복을 받을 수 있을 뿐 만 아니라 삶의 근본적인 목적을 이룰 수 있음을 말하고 있다.

또한 인간의 마음이 산란되어서는 안 된다는 경고를 하는 내용들이 보인다. 즉, “인간의 복록은 내가 맡았으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어 주리라”³⁴⁾, “이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음만을 가지면 안 되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안되리라는 생각을 품지말라”³⁵⁾, “진실로 마음을 간직하기란 죽기보다 어려우니라”³⁶⁾는 지적이 그것이다. 또한 주자는,

敬이란 명칭이처럼, 귀로는 아무 것도 듣지 못하고, 눈으로는 아무 것도

30) 김하태, 『동서철학의 만남』, 종로서적, 1985, p.129.

31) 教運 제1장 41절

32) 教法 제1장 21절

33) 教法 제1장 23절

34) 教法 제2장 4절

35) 教法 제2장 5절

36) 教法 제2장 6절

보지 못하고, 마음으로는 아무 것도 생각치도 않고 조용하게 앉아 있는 것을 의미하지 않는다. 오직 이것은 敬이라고 일컬어질 수 있을 따름이다. 敬은 오직 두려워 해야 하며, 조심스러워 해야 하는 것이지, 제 멋대로 하는 것이 아니다. 이와 같은 방법으로 몸과 마음은 가다듬어 지고, 마치 어떤 것에 대해 두려워 할 때 처럼 집중되어 질 것이다. 사람이 항상 이렇게 될 수 만 있다면 그의 기질은 자연히 변하게 될 것이다. 오직 이런 마음을 유지할 때 만이 학문에 종사할 수 있게 된다.³⁷⁾

고 하여, 敬이라는 것이 실제로 어떻게 실천되어야 하는지를 지적하고 있다. 이러한 지적은 외면으로 나타나는 것에 좀더 관심을 기울인 지적이라면, 우리는 허형의 지적에 따라, 敬의 내면적인 측면을 살펴보도록 하겠다.

허형은 존덕성의 구체적인 방법론에 대해서 주일지경과 致中和를 제시한다. 인간의 마음을 靜할 때와 動할 때로 구분하고, 여기서 인간의 본성을 파악하려는 방법으로서 致中和를 제시하고 있다. 이것은 주로 본성을 기르는 공부에 해당된다. 이 논의는 주로 『중용』에 의거하고 있으며, 여기에는 고요한 상태에서의 存養과 움직이는 상태에서의 省察로서 두 가지 측면으로 설명한다. 여기서 存養은 인심에서 순전한 양심과 도심을 보존하여 본연의 성을 기르는 방법이다. 그리고 省察은 인심에 선악이 혼재해 있는 상태에서 인욕으로 기울어지지 않게 지속적인 반성과 살피는 방법으로서의 수양론이다.

인간의 마음에는 선천적으로 구유하고 있는 허령불매한 명덕은 하늘로부터 품수한 것으로써 모든 사물에 응할 수 있으며, 또한 성인과 한 가지로 같은 마음이 있다. 이것이 곧 道心이다. 또한 인간의 마음은 기품에 제한을 받고 또 한편으로 물욕의 사사로움에 유혹받기 때문에 본연의 선성을 잃게 되는 人心으로 구분한다. 그런데 여기서 그는 이 마음을 보존하고 기르는데 있어서는 어느 한 측면만을 강조하지 않는다. 즉 道心에까지 지속적인 수양을 요구하고 있다. 그래서 어떠한 일이 발생하기 이전과 이후에 취해야 할 인간의 수양방법을 각각 존양과 성찰이라고 하는 것이다.

사람은 천명의 성을 품수받아 명덕으로 삼으니 그 본성은 허령불매하고 모든 사물의 이치를 갖추고 만사에 응한다. 요순의 신명과 더불어 똑같

37) 대동문화 연구원, 『퇴계전서』, 제1권, 성균관대학교, 1959, p. 660.

은 것이지만 단지 사람들 대부분이 기쁨에 구속되고 물욕에 가리워져서 본성이 항상 마음 속에 간직되지 못한다. 혹 하나의 착한 생각을 하여도 곧 기쁨과 물욕의 사사로움에 의해서 어둡게 가리워지게 된다. 그런 까닭에 일을 처리하고 사람을 대함에 있어서는 곧 바로 잘 안배하고 꼭 잡아쥐지만, 일을 처리하기 以前과 사람들이 없이 홀로 처해 있을 때에는 오히려 방사하여 악을 일삼기 때문에 『중용』에서는 사람들에게 존양 성찰할 것을 가르친다.³⁸⁾

그래서 그는 인간의 마음에는 未發時의 고요한 상태와 已發時의 움직임이 일어나는 상태로 각각 나누어서 설명한다.

첫째, 미발시의 수양공부로서 천리인 본연의 성을 지키는 것을 致中이라고 하며, 이것은 곧 存養의 문제이다. 그런데 이 방법은 특히 미발시에 본성을 기르는 일로서 행동이 일어나기 이전에 요구되는 것이다. 왜냐하면 미발시의 고요한 상태에서는 덕성이 渾全하게 되기 때문에 바로 이 때 존양해야 하는 것이다.

대개 보지도 듣지도 못하는 때에는 계신공구로서 그것을 보존하고 천리의 본연을 간직하여 잠시라도 도에서 벗어나지 않게 함이 이른바 치중이며 존양의 일이다.³⁹⁾

따라서 존양함이란 억지로 인간의 본성에 없었던 것을 끌어다가 맞추어 가려고 하는 것이 아니다. 오직 이것은 인간의 마음 속에 선천적으로 갖추고 있는 본연의 선성을 통하여 모든 사물에 응하게 됨을 의미한다. 따라서 이 본성을 잘 보존함은 곧 천리를 따르는 것이며, 이로부터 어떠한 방해도 생기지 않는 순전한 도심으로서의 마음을 간직하게 되는 것이다. 그래서 이것을 致中이라 하는 것이며 또한 存養의 일이라고 하는 것이다.

둘째, 已發時의 움직임이 일어나는 상태에서의 수양공부인 省察의 일에 해당한다. 이것은 기쁨으로부터 발생하는 인욕으로서의 악을 제거하는 것으로서의 致和이다. 즉 이 공부는 어떤 행위를 하기 시작하게 될 때 하는 것으로서 그 움직임에 따라서 일에 응하고 사물을 접하게 될 때 반드시 성찰을 통해서 본성이 악으로 흘러가지 않도록 하는 것이다. 그래서 그는 다음

38) 『遺書』, 卷2, 「語錄下」, p.291.

39) 『遺書』, 卷2, 「語錄下」, p.291.

과 같이 말한다.

남들은 모르지만 자기만이 홀로 아는 것은 한 가지 생각이 지금 막 일어나려고 할 때이다. 이 한 가지 생각이 지금 막 일어나게 되면 선이 아니면 악이다. 악은 품수한 기가 인욕이므로 곧 막아서 자라지 못하게 하고, 선은 성 가운데의 본연의 이치이니 그것을 잡아서 옮겨가지 못하게 해야 한다. 이와 같이 하게 되면 사물에 응함에 있어서 약간의 잘못도 없게 되는데, 이것이 이른바 치화이며 성찰의 일이다.⁴⁰⁾

특히 그는 장차 인욕이 일어나게 되는 것은 타인이 비록 알지 못하더라도 자기 혼자 만이 마음 속에서 스스로 아는 것을 獨知라고 한다. 그리고 이러한 상황 속에서 사람의 마음에 선 혹은 악이 발생하는 원인은 바로 一念으로부터 기인하는 것으로 설명한다. 그래서 마음에 생긴 일념으로부터 각각 선으로서의 천리와 악으로서의 인욕으로 구분하는 것이다.

그래서 이 일념으로부터 만일 천리를 잘 보존하게 된다면, 이는 곧 자신의 선천적으로 구유하고 있는 본연의 성을 그대로 잘 간직할 수 있게 됨을 의미하는 것으로서 善性を 유지할 수 있는 것이다. 하지만 이와 반대로 인간이 품수한 氣에 구속되어 버리면 인욕으로서 악에 빠지게 된다. 이것은 기품에는 사람마다 각각 차이가 생기게 되기 때문에 이로부터 제한을 받게 되는 것이다.

그러므로 인간의 마음에는 항상 선과 악이 내재하고 있기 때문에 존양과 성찰의 실천적 수양공부를 통해서 인간의 본연의 성을 보존하고 길러 나갈 수 있는 것으로 이해한다. 이것은 곧 하늘로부터 품부한 氣에 의해서 잃어 버렸던 본연의 성으로서의 명덕을 회복시키려고 하는 데 그 중점을 두고 있는 것이다.

다시 말해서 그는 마음 속에 가지고 있는 명덕을 밝히게 됨으로써 천리의 본연의 성을 보존할 수 있는 것이다. 그리고 이같은 본성을 보존하고 양성할 수 있는 근거를 도덕 수양공부를 직접 실천해 나가고 또한 이것을 확충시켜 나가는 것에 두고 있다. 그러므로 허형은 본연의 성을 회복하기 위해서는 단지 짧은 시간을 통해서 얻을 수 없기 때문에 지속적인 수양으로서의

40) 『遺書』, 卷2, 「語錄下」, p.291.

致中和임을 강조한다.

이상에서 허형은 인간의 마음은 고정불변하는 것이 아니라 항상 변화가능성을 내재하고 있는 것으로 이해한다. 그렇기 때문에 마음 속에서 선 혹은 악이 일어나는 근본 원인을 기품과 물욕에 기인하는 것으로서 설명했던 것이다. 이것은 곧 人心을 의미한다. 그런데 그는 도심의 보편성을 인정하면서도 이것에 대해서 수양실천 공부로서 보존해야 함으로서의 존양을 논한다. 그러므로 그가 논하는 본성을 회복하기 위한 실천적인 측면에서의 의미를 두 가지 측면에서 파악해 볼 수 있다. 즉 본연의 마음으로서의 道心이 천리의 본성을 잃지 않도록 끊임없이 경계하고 삼가야 하는 것으로서 이를 그는 獨知라고 한다. 이와 달리 기품의 성으로서의 人心은 품수한 氣와 외부의 사물로부터 본성을 잃어버리거나 혹 불선으로 흘러가려는 상태에 처해 있음을 말한다. 따라서 여기서의 '회복'이란 곧 이같은 처지로 옮겨가거나 혹 치우쳤을 경우에 자신의 지속적인 노력으로부터 선의 본성을 다시 찾음을 의미하는 것이다.

허형은 존덕성의 공부로서 持敬을 말한다. 지경이란 修身의 근본으로서 외물을 쫓아다니는 것이 아니라, 자신의 마음을 잃지 않는 근본을 敬에 두고 있음을 의미한다.⁴¹⁾ 그래서 그는 지경이 있는 연후에 학문을 논하게 되고, 학문에는 반드시 궁리를 필요로 함을 강조하는 것이다. 이와 같이 그의 敬에 관한 논의는 『예기』의 “천하고금의 선함은 모두 敬字로부터 일어나는 것이다. 그리고 천하고금의 악함은 모두 불경함에서 생겨나는 것이다”⁴²⁾라고 하는 것에 근거를 두고 있다. 이로부터 학문을 시작함에 있어서 제일 먼저 持敬해야 함을⁴³⁾제시한다.

여기서 持敬이란 곧 主一을 의미하는 것이며, 이것은 주로 공부에 힘을 써서 자신이 직접 체득하는 것이다. 그래서 단지 사람의 마음 속에 敬畏함을 항상 가지고 있음으로써 마음이 明鏡止水와 같은 상태를 유지할 수 있는 것이라고 한다. 그리고 이같은 상태에 이르게 되면 어떤 물욕의 유혹도 물리칠 수 있으니 여기에는 선하지 않음이 없게 되는 것으로서의 主一이고,

41) 『遺書』, 卷1, 「語錄 上」, p.276.

42) 『禮記』, 「曲禮」 上 1.

43) 『遺書』, 卷3, 「論明明德」, p.316.

持敬이다. 그는 이것에 대해서 다음과 같이 논하고 있다.

성인의 마음은 명경지수와 같아서 사물이 와도 어지럽지 않고 사물이 가도 남겨두지 않는다. 공부에 힘쓰는 것은 주일이다. 주일은 지경이다.⁴⁴⁾

따라서 그의 持敬이란 명덕을 온전히 하는 修己의 방법으로써 爲學의 근본이다. 그리고 이로부터 『小學』과 四書의 공부를 바탕으로 해서 내 몸에 체득하는 것이다. 그렇기 때문에 그는 위학함에 있어서 반드시 持敬을 요구하는 것이다. 이것에 대한 구체적인 내용을 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 持敬은 정신을 오로지 하나로 집중하는 것이므로 이것을 하게 됨으로써 인간의 몸과 마음이 收斂하게 되어 氣가 조잡하고 난폭해지지 않는 것이다. 둘째, 마음이 未發是의 고요한 상태와 已發是의 움직임이 있게 되는 상태를 구별한다. 그리고 고요할 때는 공경하여 항상 천지귀신이 임하는 듯이 하여 감히 소홀히 하지 않는 것이다. 셋째, 그러나 이와 반대로 마음이 움직일 때는 공경하여 보고 듣고 얼굴빛과 몸가짐 말하고 일하는 등의 모든 행위에서부터 성찰하며 사물에 달려가지 않아야 한다. 그러므로 비록 수천만인 가운데 있어도 언제나 항상 자신이 있음을 알아야 한다는 것이다. 바로 이것을 그는 지경의 대강으로 삼고 있다.⁴⁵⁾

이상에서 허형은 마음 공부로서의 성과 경은 곧 正心과 存心의 차원에서 파악하고 있다. 그래서 그는 수신의 근거를 정심에 두고 이 마음 공부로부터 一身을 주재할 수 있음을 강조한다.⁴⁶⁾ 여기서 특히 實理로서의 誠의 실천에 대한 의미를 도덕 실천적인 측면과 인간의 내재적 의지에 중점을 두고 있는 데서 잘 드러난다. 이것은 그가 모든 행위의 실천 근거를 천리에 중점을 두기보다는 인간의 마음에 내재하는 것으로 보려는 의도에서 주자보다는 오히려 상산의 입장을 취하고 있다고 볼 수 있다. 한편 마음의 근본을 敬에 두고 이로부터 경외함을 항상 지켜나가는 것으로서의 持敬을 제시하고 있다. 그리고 이러한 상태를 지속적으로 유지함으로써 마음이 외적 사물로부터

44) 『遺書』, 卷1, 「語錄上」, p.276.

45) 『遺書』, 卷3, 「論明明德」, p.316.

46) 『遺書』, 卷3, 「大學要略」, p.311.

터 은폐됨을 막을 수 있는 것이다. 따라서 이것은 마음속의 명덕을 온전히 밝힐 수 있는 직접적인 실천 공부로서 敬의 지속적인 유지를 의미한다.

V. 結 論

일반적으로 종교에서 제시하는 궁극적인 목적은 궁극적인 실재와 하나가 되는데 있다. 예를 들어 불교의 ‘내 마음이 곧 부처’라는 말과 유교의 ‘하늘과 인간이 하나가 된다’는 말은 곧 이것을 의미하는 것이다. 그러나 현실적으로 인간은 그러한 궁극적 실재와 하나가 된다는 것은 결코 쉬운 일은 아니다. 그러한 경지에 오른 선각자가 그 목적을 이루는 것이 아주 쉬운 일이라고 했을지라도 凡人들에 있어서는 매우 힘든 일임에는 틀림없다. 그렇게 힘든 이유가 자신의 무지나 무명에 의해서 스스로 자초한 것일지라도 현실에 존재하는 인간으로서 그것을 극복하고 이겨 나간다는 것은 쉬운 일은 아닌 것이다. 또 바로 그러한 이유로 인해서 인간은 부단한 노력을 해야 하는 것이라 생각한다. 이러한 노력을 우리는 修道라고 부른다. 유교에 있어서는 修道를 언급하면서 그 중요한 의미를 誠과 敬에 두고 있다. 퇴계는, “誠을 하늘의 길이다. 誠에 다다르려는 것은 사람이다. 이것은 모든 학문하는 사람이 노력해야 할 것이다. 만일 誠에 이르려는 자는 반드시 敬해야 한다”⁴⁷⁾고 하여 敬이 수도에 근간이 되는 것임을 말하고 있다. 또한 율곡도, “敬은 聖學의 처음이며, 나중이다. 주자는 말하기를 持敬은 이치를 강구하는 근본이 되고, 만일 이것을 아직도 알지 못하는 사람은 오직 敬의 도움으로만 이것을 알 수 있다고 하였다. 程子は 말하기를 道에 들어가는데 있어서 敬과 같은 것은 없으며, 지식을 넓히려는 사람은 언제나 敬안에 거주한다고 하였다. 그 의미는 敬이 학문의 시작이라는 뜻이다. 주자는 또한 道를 이미 깨달은 사람도 敬이 없이는 결코 이를 지킬 수 없다고 말하였다. 또한 정자도 敬이 義와 결합한다면 모든 德이 완성될 것이니, 이야말로 성현의 상태를 말한다고 하였다. 이러한 말은 곧 敬이 학문의 끝이라는 뜻을 말하고 있다”⁴⁸⁾고

47) 대동문화 연구원, 『퇴계 전서』, 제1권, 성균관대학교, 1959, p.294.

48) 대동문화 연구원, 『율곡전서』, 성균관대학교, 1959, p.431.

하였다. 물론 여기서 율곡이 말하는 학문이란 현재 우리가 생각하는 순수 학문만을 뜻하는 것은 아니다. 본래 동양의 사상에서 언급하는 학문이란 현실과 유리된 것이 아니다. 학문을 하는 목적은 단순히 지식을 축적시키는 것을 목적으로 삼는 것이 아니라 학문을 통해서 자신의 삶이 변화하고, 그 령으로써 종국적으로 학문이 추구하는 궁극적인 목적인 자각을 통한 자아 완성에 있는 것이다. 퇴계도, “敬의 정신으로써 사람은 사물과 사건이 있는, 그리고 있어야 할 원인을 알려고 해야 한다. 고요한 마음을 가지고 반복해서 깊게 생각하라. 당신의 삶과 관련이 있는 사물을 있는 그대로, 서두르지 말고 연구하라. 당신의 노력이 정점에 이르면, 모든 의문은 사라지고 갑자기 진리를 이해하는데 이르게 될 것이다”⁴⁹⁾라고 하여, 결국은 경을 통한 학문의 연구가 궁극적인 진리를 깨닫게 해준다는 지적을 한다. 이러한 측면에서 생각할 때 학문을 한다는 것 자체가, 곧 修養과 修道를 의미한다는 것을 알 수 있으며, 곧 敬이란 궁극적인 목적을 이루는데 있어서, 즉 궁극적 실재와 하나가 되는데 있어서 처음이자 마지막이라고 할 수 있을 것이다.

49) 『퇴계전서』 제1권, p.197.

【참고문헌】

- 『典經』
 대순사상의 현대적 이해, 대순종교문화연구소, 1988
 증산의 생애와 사상, 대순종교 문화연구소, 1979
 『魯齋心法』中國思想叢書2 中央圖書, 1988.
 『魯齋全書』中國思想叢書29, 中央圖書, 1988.
 欽定四庫全書 『魯齋遺書』, 臺灣商務印書館. 1981
 『을곡전서』 대동문화연구원
 『퇴계전서』 성균관 대학교, 1959.
 Needham, J.과 Wang, L. 『중국의 과학과 문명』 6권, (Cambridge: Cambridge University Press), 1954
 葛榮晉, 『中國哲學 範疇史』, 黑龍江 人民出版社, 1987
 金勝惠, 『原始儒教』, 서울, 민음사, 1990
 金忠烈·孔繁 外, 『孔子思想和 21세기』, 서울, 東亞日報社, 1994
 『중국철학사』, 예문서원, 1994
 『중국철학산고』, 범학도서, 1977
 金夏泰, 『自我와 無我』, 延世大學校 出版社, 1980
 『동서철학의 만남』, 종로서적, 1985.
 金恒培, 『老子哲學의 研究』, 思社研, 1985
 李杜, 『中西哲學思想中的天道與上帝』, 聯經出版事業公司, 1982
 李申, 『中國古代哲學和自然科學』, 北京, 中國社會科學出版社, 1989
 李春植, 『中國 古代史의 展開』, 서울, 新書苑, 1995
 李澤厚, 『中國古代思想史論』, 北京, 人民出版社, 1986
 李向平, 『王權與神權』, 沈陽, 遼寧教育出版社, 1991
 任繼愈主編·權德周 譯, 『중국의 儒家와 道家』, 서울, 東亞出版社, 1993.
 任繼愈 主編, 『中國哲學史』, 北京, 人民出版社, 1994
 張光直 著·尹乃鉉 譯, 『商文明』, 서울, 민음사, 1988
 張立文 主編, 『理』, 北京, 中國人民出版社, 1991

- 張立文 主編, 『道』, 中國人民大學出版社, 1989
- 翦伯贊 主編, 『中國史綱要』(上冊), 北京, 人民出版社, 1986
- 趙吉惠 外主編, 『中國儒學史』, 鄭州, 中州古籍出版社, 1991
- 趙紀彬, 『論語新探』, 人民出版社, 1988
- 朱天順, 『中國古代宗教初探』, 中和, 谷風出版社, 1986
- 杜任之, 高樹幟, 『孔子學說精華體系』, 新華書店, 1985
- 勞思光, 『中國哲學史』(一), 臺北, 三民書局, 1982
- 方東美, 『原始儒家道家哲學』, 臺北, 黎明文化事業公司, 1993
- 傅樂成, 辛勝夏 譯, 『中國通史 上』, 우중사, 1981
- 傅佩榮, 『儒道天論發微』, 學生書局, 1985
- 서경수 외 2인, 『종교와 윤리』, 한국정신문화연구원, 1984
- 徐復觀, 『中國思想史論集』, 臺北, 學生書局, 1979
- 서울대학교東洋史學研究室 編, 『講座中國史』(I), 서울, 지식산업사, 1989
- 楊伯峻, 『論語 譯注』, 中華書局, 1980
- 吳怡, 『中國哲學發展史』, 臺北, 三民書局, 1984
- 王治心 編, 『中國宗教思想大綱』, 臺北, 中華書局, 1980
- 마루야마 도시야끼, 박희준 譯, 氣란 무엇인가, 정신세계사, 1989
- 방건웅, 신과학이 세상을 바꾼다, 정신세계사, 1997
- 김지하 외, 미륵사상과 민중사상, 한진출판사, 1988
- 황선명 외, 한국근대 민중 종교 사상, 학민사, 1983
- 윤사순, 동양사상과 한국사상, 을유문화사, 1989
- 라다크리슈난, 라주 편저, 곽철 譯, 인간이란 무엇인가?, 동문출판사, 1979
- 金勝東, “先秦時代に 諸子들에 나타난 天思想에 관한 研究-儒家·道家를 中心으로”, 『논문집』, 제14집, 부산대 문리과대학, 1975
- 李楠永, “東洋의 世界觀과 人間觀-儒家思想의 경우”, 『동아문화』, 20집, 서울대 동아문화연구소, 1982
- 曹街京, “古代中國의 自然考”, 『철학』, 제2집, 1957
- 최재목, “동양철학에 있어서 철학과 종교-儒敎를 중심으로-”, 『철학연구』, 제52집, 대한철학회, 1994, 6

- 閔冕基, “原始儒家哲學의 存在論的 究明을 위한 試論的 研究-人間論을 中心으로”, 『동서철학연구』, 제6호, 동서철학연구회, 1989
- 嚴靈峯, “先秦人性論의 歷史觀”, 『儒教思想研究』, 제3집, 유교학회, 1988
- 劉述先, “儒學과 未來世界의 展望” 『儒教思想研究』 제7집, 유교학회, 1994
- 柳七魯, “儒教에 있어서의 종교성 문제”, 『유학연구』, 제3집, 충남대 유학연구소, 1995
- 尹絲淳, “關於儒教人道思想的現代的省察”, 『儒教思想研究』, 제6집, 유교학회, 1993
- 李康洙, “原始儒家의 人間觀”, 『曉園李爽熙博士還曆紀念論叢』, 1979
- _____, “春秋戰國시대 사회사상 개관”, 『中天金忠烈先生華甲紀念論文集』 『자연과 인간 그리고 사회』, 1992
- 金忠烈, “中國哲學序說四題”, 『중국학보』, 제16집, 중국학회, 1975
- _____, “孔·孟 思想과 王陽明의 心學”, 『韓國孔子學會』, 1996
- _____, “東洋의 人間像”, 『계명철학』, 제2집, 계명대학철학회, 1967
- 金恒培, “老莊의 天道觀의 意義 및 그 特色”, 『동양철학』, 제2집, 한국동양철학회, 1991
- 劉明鍾, “古代 中國의 上帝와 天”, 『철학연구』, 25집, 1978
- H.G. Creel, 黃俊傑 譯, “天神的 源流”, 『大陸雜誌』, 第45卷, 第4期, 1972
- 趙振靖, “殷代 宗教信仰과 祭祀”, 『輔仁學誌』, 4期, 1971
- 唐君毅, “論中國原始宗教信仰與儒家天道之關係兼中國哲學之起源”, 『中國哲學思想論集』, 總論篇, 牧童出版社, 1979
- 金勝惠, “유가적 人間상과 구약적 人間상”, 『東亞文化』, 제19집, 1981