

종교안에서의 수행과 무자기의 상관성 의미 소고

尹起鳳*

目 次	
I. 서론	1. 심학의 본체문제와 심즉리
II. 정신의 구조와 기능	2. 양지의 내적구조와 도덕실천의 완성
1. 정신주체로서의 인간이해	IV. 대순진리회의 목적으로서의 무자기(無自欺)와 정신개벽(精神開闢)
2. 의식과 무의식	1. 정신개벽의 방향성과 당위성
3. 정신의 4기능과 기능유형	2. 정신개벽의 지향점
(1) 사고(thinking function)	
(2) 감정 (3) 감각 (4) 직관	V. 결론
III. 왕양명의 심학이해	

I. 서론

가족과 조상, 종교와 더불어 안정된 사회의 관계망의 한 부분을 이룬다고 생각하는 개인에게 있어서 거주지, 직업, 지위에 잦은 이동이 일어나고 가치가 불안정해짐으로 인해서 세계를 바라보는 이전의 시각은 더 이상 통하지 않는다. 그러므로 개인은 홀로 던져지며 자신의 꿈, 열망, 두려움과 혼란의 의미를 찾아주는 정신분석과 같은 이론을 더욱 쉽게 받아들이게 된다.

한편, 안정된 사회 속에서 살아가는 사람들은 주위 상황이 변화하고 발전하는 것을 자신이 모두 이해한다고 생각한다. 또한 이성과 의식이 가치 있는 것으로 받아들여진다. 그러나 삶에 변동이 심할 때에는 일상의 경험들 속에 숨겨진 현존을 끊임없이 암시하며 요구한다.

* 대전대학교 대순종학과 교수

이러한 상황 속에서 종교적·문화적 보수주의자들은 도덕적 규약의 붕괴에 대해 불평하였고 새로운 대중 사회는 사업과 쾌락에 눈길을 돌렸다. 보수적 환경 속에서 10년 전까지만 해도 결코 언급될 수 없었던 주제들이 이제는 공공연하게 이야기된다. 어떤 사람들은 패션잡지에 실린 누드에 충격을 받기도 한다. 다원주의와 상대주의, 그리고 실용주의가 세월이라는 한계를 뛰어넘어서 한때 영구하리라고 믿었던 도덕적 진실에 대한 존귀함을 파괴하고 있다.

이것은 곧 인간에 대한 한계상황을 노정하고 있는 것으로 해석이 가능하다. 따라서 새로운 인간상을 제시하는 것은 중요한 의의를 지닌다.

대순진리에서는 이처럼 퇴색되어가고 몰가치화 되어가는 인간의 한계상황을 직시하고 그 대안으로서 새로운 인간상을 제시하고 있다. 이러한 인간상에 다가가고자 하는 일환으로 제시되는 것이 목적 중 하나로 명시된 무자기 정신개혁이다.

무자기 정신개혁은 대순진리의 목적의 한 측면으로서 이를 통한 후천선경의 새로운 인간상을 확립하고자 하는데 그 의의가 있다.

본 고에서는 무자기 정신개혁에 관한 논지를 전개하는 과정에서 정신주체로서의 인간을 어떻게 이해하고 있는가를 살펴보고자 하였다. 또한 정신에 관한 이해와 해석을 위하여 서양사상과 동양사상에서 정신을 어떻게 해석하고 있는지를 살펴보고자 하였다.

특히 동양사상에서는 마음과 정신의 경계가 불명확할 뿐만 아니라 동일시 보는 경향이 나타남으로 동양사상에서의 정신과 관련하여서는 왕양명의 심학을 중점적으로 살펴보고자 하였다.

이와 같은 일련의 과정을 바탕으로 대순사상의 목적 중 첫 번째로 명명된 무자기 정신개혁을 살펴보는 과정에서 무자기와 정신개혁의 연결구조가 어떻게 형성되는지를 살펴보기 위해서 정신개혁의 방향성을 무자기로 설정하였으며, 정신개혁이 왜 필요한지에 대한 당위성에 관하여 논지를 전개하고자 하였다. 또한 궁극적으로 정신개혁이 지향하는 바가 무엇인지를 살펴보고자 하였다.

Ⅱ. 정신의 구조와 기능

1. 정신주체로서의 인간이해

자연 세계 안에는 무수히 많은 존재체들이 있다. 그러나 인간 이외의 다른 존재체들은 자기 자신에 대해서 묻지 않는다. 오직 인간만이 자신에 관한 물음을 제기할 뿐이다.

인간에 관한 물음은 인간의 역사만큼이나 오랜 세월동안 반복된 물음이며, 동서고금을 막론하고 제기되는 보편적 물음으로서 작용한다.

이러한 인간의 본질에 대한 물음의 해답은 인간의 자기 성취의 현상으로부터 해명되어야 한다. 인간의 본질 구조는 결코 직접적으로 인간 안에 구체적 형태로서 주어져 있지 않고 의식적인 자기 성취의 원천 기반으로 자아의식보다 앞서 있다. 우리는 세계 안에서 만나게 되는 실재들을 인식하고 이들을 지향하는 자기 성취의 현상 속에서 자신을 체험하고 이해하게 된다. 이를테면 인간의 세계 안에서 자기 자신을 성취한다. 그래서 인간의 본질에 대한 물음은 인간의 자기 성취를 위한 가능성의 조건을 규명함으로써 해답을 발견할 수 있다.

결국 인간의 본질이 무엇인가를 구명하는 작업은 인간이 바로 자기 자신에 대한 물음을 제기하는 생명체라는 사실로부터 출발하여도 좋을 것이다. 일반적으로 하나의 실재의 정의를 구할 때에 해당 실재를 유사한 다른 실재들이 속한 범주에 일단 편입시킨 후에 같은 범주에 속한 다른 실재들과 구별되는 현저한 특징을 열거하게 된다. 인간이 세계 안에서 생활하는 무수한 생명체들과 같은 범주에 속하면서도 바로 자기 자신에 대한 물음을 제기할 수 있고, 또 제기해야만 하는 존재라는 사실은 그를 다른 생명체들과 현저히 구별시키는 특징이라고 볼 수 있기 때문이다.¹⁾

이러한 인간존재의 특성을 바탕으로 그리스도교적 전통에서 설명하는 인간에 관하여 살펴보면 인간은 우주 전체를 구성하는 한낱 부분적 소인이 아닌 것으로 설명된다. 이는 인간이 하느님과 맺는 직접적인 관계로 말미암아

1) 심상태, 인간-신학적 인간학 입문, 서울:서광사, 1989, pp.17-25

인간 안에서 실재 전체가 유일무이한 양식으로 현존하기 때문이다. 결국 인간과 하느님과 의 직접성이 인간 인격의 존엄성을 나타내는 최종 근거로서 작용한다. 그래서 인간이 단순히 세계 안에서 현전하는 객체가 아니라, 세계의 주체라는 이 통찰은 그리스도교 안에서 강력한 뿌리를 지니고 있다. 그러므로 인간이 인간으로서 자유롭고, 정신의 자유가 인간의 본성을 형성한다는 의식은 그리스도교 안에서 형성되었다고 보아야 한다.

한편, 현대의 생물학에서는 인간의 특성을 다음과 같이 설명하고 있다.

첫째로, 인간과 동물이 결정적으로 구별되는 점은 동물이 그의 육체적인 기관기능에 있어서 인간보다 더욱 전문화되어 있다는 것이다. 동물의 모든 육체적인 기관들은 그의 자연적인 생활조건과 특수한 환경에 알맞게 되어 있다는 것이다. 켈렌은 신생아의 생물학적인 초기 양상을 연구하고 “인간은 다른 동물에 비하면 미완성된 상태로 출생한다.”고 말했다. 동물들은 그들이 살아가야 할 자연환경에 꼭 알맞도록 육체적인 기관기능들이 특수하게 완성되어서 나타나므로 환경에 대한 반응으로 행동할 때 기계적으로 하게 되어 있다. 그래서 동물들은 본능에 따라서 기계적으로 또 자동적으로 움직이면서 살아갈 수 있다. 그러나 인간은 본능이라고 할 수 있는 것을 가지고 있지 않다. 예를 들면 식욕이나 성욕은 인간과 동물 사이에서는 큰 차이가 있다. 인간은 그의 생각에 따라서 굶어죽을 수도 있고 또 금욕할 수 있다는 것에서 동물의 본능과 인간이 스스로 통제할 수 있는 본능과의 차이점이 잘 설명된다.

인간이 다른 동물과 구별되는 또 다른 특성은 인간에게는 환경이 열려져 있다는 것이다. 다시 말해서 인간은 “세계가 개방되어 있는 존재”라는 것이다. 다른 동물들은 주어진 일정한 환경에서는 인간보다 더 잘 적응하지만, 일단 환경이 크게 바뀌면 능동적으로 환경을 그의 삶에 맞도록 변화시킬 수 없다. 그러나 인간은 환경과 세계의 지배를 받기도 하지만, 또한 그의 환경과 세계를 자기 삶에 알맞도록 변조시킬 수가 있다. 인간은 환경에 고정되거나 매어 있지 않다. 그러나 다른 동물들은 환경을 고정시킨 채로 유일하게 가지고 있다. 인간은 하나의 환경을 가지고 있는 것이 아니라 인간집단마다 그때그때마다 인간에게 적합한 또 다른 환경을 가질 수 있다.²⁾

겔렌은 인간은 생물학적으로 결핍된 존재라고 말하면서 인간은 동시에 그의 결핍의 보상으로 자기성찰과 자기의식을 할 수 있는 정신이 주어졌다고 한다.

인간에게는 처음부터 생각하는 능력이 주어졌으며, 인간이 전문화되어 있다는 것은 그가 자유로운 정신의 활동을 할 수 있는 것을 의미한다고 할 수 있다.

한편, 인간은 본래부터 윤리적인 존재이다. 인간은 다른 동물처럼 자동조절이 되어 있지 않다. 그러므로 그때그때마다 인간은 자기 반성을 통해서 자기 제어를 해야한다. 니이체는 인간은 자기를 극복해야 할 존재라고 말한 바 있다.

인간은 유토피아의 의식을 가지고 있다. 유토피아란 지나간, 또는 현존하는 존재에 관계하지 않고, 아직 존재하지 않는 미래의 사회적인 삶을 주시하는 인간의 의식을 가리키는 것이다. 유토피아는 지금의 상태와 비교하여 인간에게 더 잘 어울리고 더욱 삶을 가치있게 하고, 또 더욱 자유스러운 미래를 설계하는 것이다. 인간은 미래지향적인 존재인 것이다.³⁾

2. 의식과 무의식

인간의 마음에는 어떤 것이 있는가? 우선 '나(Ego, 我)'라는 것이 있다. '자아'가 없는 정신은 있을 수 있으나 그것이 강하든 약하든 '나'란 있게 마련이다. '나'의 틀레에는 의식이 있다. 내가 의식하고 있는 모든 것, 나의 생각, 내 마음, 내 느낌, 나의 이념, 나의 과거, 내가 아는 이 세계, 무엇이든 자아를 통해서 연상되는 정신적 내용은 의식이다. '나'는 이 의식의 중심에 위치하는 것이다.

이러한 '나'(자아)는 한편으로는 외계(external world)와 관계를 맺으며 다른 한편으로는 나의 마음 즉, 내계(internal world)와 관계를 갖도록 되어있다. 우리가 '사회'라든가 '현실'이라고 부르는 것과 관계를 갖고 거기에 적응해 가는 가운데 인간에게는 각종 對사회적 적응태도라든가 역할이 주어지게 된

2) 진교훈, 철학적 인간학연구(1), 서울:경문사, 1994, pp.64-66

3) 진교훈, 앞의 책, pp.67-71

다. 이러한 적응수단은 대부분 집단이 공유하는 수단이며 그 개인에만 특별한 것은 아니다. 이와 같이 집단이 개인에게 준 역할, 의무, 약속, 그 밖의 여러 행동 양식을 용은 페르조나(persona, 面)라 불렀다. 이것은 외부세계와의 관계에서 필요한 것인 만큼 그 개체의 외적 인격(external personality)이라고 할 만한 것이다.

외적 인격에 대응해서 내적 인격(internal personality)이 인간의 마음속에 존재한다. 용은 이것을 '제엘레'(Seele, 마음)라 부른다.⁴⁾ 외적 인격이 자아가 외계와 관계를 맺도록 하는 매개체라고 한다면 내적 인격은 자아로 하여금 무의식으로 눈을 돌리게 하는 중요한 다리의 역할을 한다.

'나'가 아는 세계가 의식이라면 내가 가지고 있으면서 내가 아직 모르는 정신세계를 무의식(無意識, das Unbewußte)이라고 부른다. 자아에 속하지 않으며 자아와 아직 연관되지 않고 있는 모든 심리적 경향, 내용들을 통틀어서 무의식이라고 부른다. 무의식이란 아직 의식되지 않은 정신세계로서 자아의 통제밖에 있는 것이다. 그것을 '미지의 정신세계'라 불러도 상관없는 것이다.⁵⁾

무의식이란 용에 의하면 우리가 가지고 있으면서 아직 모르고 있는 우리의 정신의 모든 것이다. 우리가 알고 있는 것 너머의 미지의 정신세계-그것이 무의식이다. 무의식이라는 말은 그런 정신세계를 표현하는데 썩 좋은 말은 아니지만 우선 그대로 쓰고 있고 이것을 "미지의 정신계" 또는 "미의식"이라 불러도 크게 무리가 될 것은 없다.

무의식을 정의하는 것은 그리 어려운 일이 아니다. 그러나 그 존재를 참으로 깨닫기란 쉬운 일이 아니다. 인간의 마음속에 무의식적인 것이 있다는 생각은 오래전부터 알려져 있는 사실이었지만,⁶⁾ 그것을 과학의 대상으로 삼고 연구를 한 사람은 프로이트였으며, 그러한 무의식적인 정신이 어떤 일정

4) 남성과 여성의 경우 그 내적 인격의 특성이 각각 다르기 때문에 남성의 '마음'을 '아니마'(Anima: Seele-心靈), 여성의 '마음'을 '아니무스'(Animus: Geist-心魂)라 불렀다.

5) 이부영, 분석심리학: C.G. Jung의 인간심성론, 서울: 일조각, 1998, pp.58-59

6) 철학적으로는 라이프니츠에서 이미 그 개념이 도입되었고 칸트, 헤겔등이 이에 언급하였으며, 카루스가 이에 대한 하나의 체계를 세웠으며, 폰 하르트만은 그의 학설의 영향을 많이 받았다고 한다.

한 과정을 거쳐서 의식에 작용하고 있다는 사실은 그가 노이로제 환자의 치료를 해 가는 가운데 발견된 것이다.⁷⁾ 특히 프로이트는 무의식이 사람들의 여러 가지 실수, 특히 말 실수, 잊어버림, 공상 그리고 노이로제나 각종 정신 장애의 증상 가운데서 나타나며, 그 표현을 또한 꿈에서도 찾고 있다.

이러한 무의식을 응은 우리가 가지고 있으면서 아직 모르고 있는 우리의 정신의 모든 것이며, 우리가 알고 있는 것 너머의 미지의 정신세계를 일컬어 그것이 무의식이라고 정의하고 있다.

한편, 응은 무의식에는 두 가지 층이 있다고 보았다. 하나는 그 사람이 이 세상에 태어나서 자라는 동안 겪은 개인 생활에서의 체험 내용 가운데서 무슨 이유에서든 잊어버린 것, 현실세계의 도덕관이나 가치관 때문에 현실에 어울리지 않아 억압된 여러 가지 내용으로서 반드시 성적인 것에만 국한되지 않는, 그것을 포함한 모든 그 밖의 심리적 경향, 희구, 생각, 고의로 눌러버린 괴로운 생각이나 감정, 그리고 의식에 도달하기에는 그 자극의 강도가 미약한 문턱밑(闕下) 지각(知覺)이 모든 것으로 구성된다. 이와 같은 무의식의 층은 의식이 그러한 것처럼 개인의 특수한 생활체험과 관련되고 개인의 성격상의 특성을 이루는 것들이어서 응은 이를 개인적 무의식(*das persönliche Unbewußte*)라고 하였다. 또 하나의 층은 개인의 특성보다 인류 일반의 특성을 부여하는 요소들이다. 누구에게나 보편적으로 존재한다는 뜻에서 응은 이를 집단적 무의식(*das kollektive Unbewußte*)이라 하였다.⁸⁾ 집단적 무의식은 인간에게 주어진 여러 가지의 근원적 유형들에 의하여 구성된다. 근원적 유형이란 지리적 차이, 문화나 인종의 차이와 관련없이 존재하는

7) 히스테리 환자가 팔다리에 아무 까닭없이 마비를 일으킬 때 그를 최면에 걸어 오래 전에 겪은 마음의 상처이면서 지금껏 까맣게 잊어버리고 있던 과거의 기억을 상기시켜 말하게 하니까 마비 증상이 없어지고 다시 걸을 수 있게 되었다. 그의 증상은 의식에서 떨어져나가 무의식의 내용이 되어 버린 체험군이 여러 가지 과정을 거쳐 신체에 나타나게 된 것이라 설명되었고, 무의식화한 그 체험내용은 대개 현실과 맞지 않기 때문에 억압된 것이라 설명되었다.

8) 무의식이 부피를 갖고 있지 않음을 알 때, 그것의 다함없음, 가능성들의 많음, 그리고 의례, 문화, 사회적 부류, 정치적 및 경제적 신분과 계급등과의 변증법적인 상호작용을 발견할 때 놀라움을 느끼게 된다. 그러나 무의식의 존재에 대한 전적인 믿음과 그것의 많은 존재차원들에 대한 열린 인식을 가지고 이러한 종류의 풍성한 생명을 수용하는 것은 우리로 하여금 그것에 대해 설명하는 내용들을 편히 받아들일 수 있게 한다. (앤.배리 올라노프 공저/이재훈, *종교와 무의식*, 서울:한국심리치료연구소, 1996, p.105)

인간의 가장 원초적인 행동유형을 말하는데, 이것은 신화를 산출하는 그릇이며 우리 마음속의 종교적 원천이 되는 것이다.⁹⁾

분석심리학에서는 인간의 마음이 고정불변한 여러 개의 요소로 구성되어 그것이 마치 하나의 복잡한 기계처럼 어떤 일정한 '기능'을 발휘하는 것이라고 보지는 않는다. 왜냐하면 인간심리에 대한 지나친 기계론적 설명은 아직 그 깊이를 측정할 수 없는 정신의 영역을 몇 가지 단순한 개념의 울타리 속에 가둠으로써 그것이 가지고 있는 무한한 가능성을 박탈하고 말기 때문이다.

한편, 인간의 정신세계를 반드시 의식과 무의식으로 나눌 필요가 있는가 하는 반문이 생김직하다. 사실상 의식과 무의식의 경계는 지상의 국가간의 경계처럼 뚜렷한 것이 아니다. 어제 의식되었던 것이 오늘 망각되어 무의식의 내용이 될 수 있는가 하면 오늘 무의식적인 내용이 내일 의식화될 수 있는 것이다. 심지어는 '무의식 속에 있는 의식성'을 추정한다면 무의식과 의식의 개념상의 차이가 불분명해진다. 또한 '의식'이라고 하는 정신계도 생각처럼 뚜렷한 것이 아니고 그 내용은 강하고 약한 여러 정도의 의식성으로 구별된다. 그러므로 정신을 의식, 무의식으로 이분하는 것은 인공적인 것이고 편의적인 것이다. 그렇게 나누어서 설명하는 것이 사실을 충실하게 표현할 수 있는 수단이기 때문에 그렇게 하는 것이다.

의식과 무의식의 세계는 자기와 타자 사이의 정신적 연결의 그물망 안에 반영되고 있다. 인격으로 존재한다는 것은 의식과 무의식 모두 존재한다는 것을 의미한다. 이것들이 보다 밀접히 연결되어 있을수록 더 인격적이 된다. 마찬가지로 최소한 초기 형태의 자기마저 없다면 타자와의 관계가 불가능한 것처럼, 자기는 자기가 되기 위해 타자를 필요로 한다. 결국 모든 인간성은 의식과 무의식의 변증법적인 상호작용 안에서 주체와 객체를 혼합하기 때문에, 우리는 우리 자신들이 다른 자기들과 복잡하게, 그리고 뗄 수 없이 연결되어 있음을 발견하게 된다.

9) 이부영, 앞의 책, pp.66-69

3. 정신의 4기능과 기능유형

정신은 꿈의 형상들, 환상의 다른 세계들, 의식의 여러 차원들을 가로지르는 사고와 감정과 상상력의 움직임을 취급한다. 정신의 기능은 정신의 생명이다. 정신은 모든 다양한 기질들을 가지고 있으며, 의식과 무의식, 그리고 개인과 집단의 관계 안에 있는 사람들과의 만남으로 구성되어 있다. 신경과 화학 정신의학 미치 생화학의 진전에도 불구하고, 생물학적으로 증명된 것도 아니며 몸의 어느 부분에 거주하는지 분명히 확정된 것도 아니지만, 정신은 인간 삶의 중심적 사실이며 아마도 그 중심 자체일 것이다.¹⁰⁾

정신과 관련해서 영혼이라는 말이 때론 병행되기도 한다.¹¹⁾ 영혼은 몸 안에 거하며, 적어도 이 세상에서는 몸 안에서만 만날 수 있다. 그러나 그것은 정신과는 달리 몸에 의존되어 있지 않다. 그것은 물질을 가지고 있지 않고, 감각에 의해서 측정될 수 있는 어떤 부분도 갖고 있지 않은, 영적인 것으로 정의된다.¹²⁾

영혼과 정신은 모두 몸 안에 거한다. 정신은 몸 안의 인격성을 발달시키기도 하고 저해하기도 하며, 몸 안의 인격성으로 하여금 내적 경험과 다중적인 공유된 외적 실재의 세계들 안으로 들어가도록 하며, 사람들로 하여금 주관성과 객관성의 세계 안에서 긍정적이든 부정적이든 그들의 독특한 성격을 발달시켜 가는 데 있어서 편하게 느끼게도 하고 불편하게 하기도 한다. 영혼은 여기에서 인간적이고 신적인 모든 인격과의 관계를 통해 한 사람이 자신의 구체적인 인격을 인식하게 되는 고양된 인식의 장소라고 정의할 수 있다.

10) 앤.배리 올라노프 공저/이재훈, 종교와 무의식, 서울:한국심리치료연구소, 1996, pp.99-100

11) 영혼은 그 위치를 찾기가 어렵고 과학주의 시대에 처해 정의하기가 더욱 더 어렵다. 그럼에도 불구하고 '영혼'이라는 말은 풍부한 경험의 전통과 그 배후에 대한 사변과 함께 삶의 구조적 원리를 잘 설명해준다. 몸이 영혼을 포기할 때 그것은 살아있는 유기체로서의 인간을 포기하는 결과를 야기하게 된다.

12) 스킨라철학에서는 영혼이 단지 존재한다는 그 자체가 완성성의 표이며, 몸을 초월하는 생명에 우리가 연결되어 있음을 용해할 수 없는 영원한 것으로 만든다고 믿었다. 한편 현대 심층심리학에서는 영혼은 인간과 신적인 것의 만남의 장소이며, 존재의 일반적인 목적성, 전체성, 명료성에 대한 우리의 개념의 근원이요, 그 아래에서 정신의 의식과 무의식의 구성요소들이 하나로 연합할 수 있는 지붕이라고 믿는다.

한편, 정신의 기능은 4가지로 분류된다. 사고, 감정, 감각, 직관기능이 그것이다. 사고와 감정기능을 합리적 기능, 감각과 직관의 두 기능을 비합리적 기능이라 하여 구분하고, 이 각 기능을 구성하는 두 기능은 서로 극을 이루어 대립하고 있다. 간단히 말해 서로 상극이다.

(1) 사고(thinking function)

사고란 주어진 관념내용을 그 고유의 법칙에 따라 서로 연결시키는 정신 기능이다. 사고라 하면 판단 작용이 수반되어야 한다. 단순한 연상작용은 엄밀히 말해서 사고가 아니다.

사고는 두 가지 원천에서 나온다. 하나는 주관적이며, 궁극적인 것으로 우리가 잘 모르는 무의식적인 원천에서 주어지고, 다른 하나는 감각(感官)을 통한 지각으로써 전달되는 객관적 사항에서 주어진다. 이것이 내향적 사고와 외향적 사고의 두 가지 서로 다른 사고의 근거를 이룬다.

사고는 판단 작용인데 판단은 평가기준을 전제로 한다. 외향적 판단에서는 주로 객관적 관련성에서 빌려 온 평가 기준이 유효하고 결정권을 갖는다. 그러므로 사고가 내향적이냐 외향적이냐 하는 것은 판단이 어떤 기준에 따라 이루어지는가, 그것이 주관적인 원천에서 나왔는가 밖에서 매개된 기준에 의해 이루어지는가에 따라 다르다.

그러나 사고가 아무리 객관적인 것으로 향하는 경우일지라도 언제나 생각하는 주체와의 관계를 맺고 있는 이상 주관적인 사고 과정이 병행해서 일어나게 마련이다. 그런데 사고과정의 중심이 주관적인 과정에 있을 때는 그것이 객관적인 과정에 있는 것과는 다른 또 하나의 사고가 생기게 되는데 이것이 내향적 사고이다. 이것은 객관적인 사실에 의하여 결정되지도 않고 주관적으로 주어진 것에서 출발하고 주관적인 이념이나 주관적인 성질의 사실로 방향 지어진 사고이다.

응은 여기에 관하여 다음과 같이 설명하고 있다.

내향형은 흔히 자기의 사고에 객관성이 있는 듯한 인상을 주고 싶어하지만, 외부적인 사실은 이러한 사고의 원인도 목표도 아니고, 그 사고 과정에서 비록 실제적인 사실성을 가진 영역을 광범위하게 섭렵한다고

할지라도 이러한 사고는 결국 주체에서 시작하고 주체로 돌아온다.

내향적 사고와 외향적 사고는 두 가지 특이한 유형이긴 하지만, 그렇다고 해서 이 양자가 전혀 대립되는 별개의 것이라 생각될 수는 없다.

외향적인 사고는 항상 객관적으로 주어진 조건에 의해서 작동하는 것 같고, 다른 관점에서 이를 관찰하면 사고의 객관적 전개가 기민하기는 하나 늘 객관적인 한계에 얽매어 근시적으로 부자유스러운 것처럼 보인다. 이에 반해 내향적 사고 역시 다른 관점에서 자기만 아는 불가해(不可解)한 관념에 사로잡혀 있는 것같이 보인다. 그러나 이럴 때 각각 그 사고가 남에게 보이는 것 즉, 현상을 보고 이를 기술하는 것이지 그 본질을 말하고 있는 것은 아니다. 본질적으로 이 두 가지 사고는 둘 다 창조적인 사고이다. 단지 그 능력이 서로 다른 목표를 향하고 있을 뿐이다.

(2) 감정

감정은 무엇보다도 자아와 주어진 내용 사이에 일어나는 과정으로서 그 내용에 받아들이든가 돌려보내든가 하는 일정한 가치(快, 不快)를 부여하는 과정이며, 또한 그때 그때의 일시적인 의식의 내용이나 일시적인 지각과 관계없이 따로 기분으로 나타날 수 있는 과정이다.

용은 감정기능은 무엇보다도 전적으로 주관적인 과정이어서 외부의 자극과 전혀 관계없이 독립적으로 있을 수 있는 과정이라고 한다. 감정은 사고나 마찬가지로 이성의 법칙에 따라 진행되는 판단의 한 양식이다. 그러므로 합리적 기능이다.

용은 또한 평범한 구체적 감정과 추상적 감정을 구별한다. 구체적 감정은 어떤 구체적인 내용에 대한 주관적 개인적 평가를 하지만 추상적 감정기능은 어떤 일반적이고 객관적인 감정 상황을 규정한다. 또한 외향적 감정과 내향적 감정을 나누어서 설명하고 있는데, 외향적 감정형에서는 전통적으로 또한 일반적으로 통용되는 가치에 부합되는 감정 판단을 한다. 내가 무엇을 '좋다', '아름답다'하는 것은 내가 그렇게 느끼기 때문이 아니라 그렇게 말하는 것이 일반적인 감정 상황에 잘 어울리기 때문이다. 그렇게 느끼지 않으면 보편적인 감정에 어울리지 않을 뿐 아니라 그 보편적인 감정을 상하게

할 것이기 때문이다.

한편 내향적 감정은 주체에 입각한 감정 판단을 한다. 내적인 가치, 마음 속의 상들-그것은 원초적인 마음의 심층에서 나오는 것들인데, 이런 상을 감정적으로 표현하게 된다. 이것은 깊은 종교적 감정의 형태와도 같다.

감정이란 결국 지적인 개념으로는 설명이 불가능한 것이라고 융은 말한다. 왜냐하면 사고는 감정과는 반대극에 있어 서로 상용할 수 없는 것이기 때문이다. “어떤 정신기능도 결코 다른 정신기능으로 완전히 표현될 수 없듯이 아무런 지적인 정의도 감정의 특징성을 비교적 만족할 만하게 재현할 수 있는 위치에 있지 않다.

(3) 감각

감각이란 물리적 자극이 인식을 매개하는 심리기능이다. 지각과 같은 뜻으로 사용된다.

감각은 사고나 감정처럼 이성의 법칙을 통한 판단이 아니다. 그런 뜻에서 비합리적 기능이다.

융은 감각과 직관을 두 개의 서로 상호보상하는 대극(對極)으로 본다. 감각이 의식적 지각이라면 직관은 무의식적 지각이라고 말한다.

감각기능에도 외향적 감각과 내향적 감각이 있다. 감각이란 물론 외부의 물리적인 자극에 의해서 이루어지는 이상, 감각이 객체에 근거하고 있다는 사실은 이해하기 어렵지 않다. 그러나 객체와 외부자극에 의해서 감각 작용이 일어난다고 하더라도 내향적 입장에서는 이 과정이 현저히 변한다.

외향적 감각에서 감각은 주로 객체에 의해서 결정된다. 그리고 가장 강한 감각을 야기하는 객체들이 이 형의 사람의 심리에서 결정적인 것이다. 이 형의 사람은 객체에 대하여 감각적으로 매어 있게 된다. “그의 가치기준은 오직 객관적인 성질로써 규정된 감각강도이다. 이성의 법칙에 맞는가 안 맞는가는 상관하지 않는다.

내향적 감각에서 지각되는 것은 순수한 객체상보다 더 많은 의미를 가지고 있다. “주관적 감각은 물리적 세계의 표면보다도 그 뒷면을 파악한다. 그것은 객체의 현실을 결정적인 것으로서 감각하는 것이 아니라 주관적인 요

소의 현실, 즉 원초적 상들을 감각하는 것이며, 이 상들은 총체적으로 하나의 정신적인 영상의 세계를 표현하는 것이다.

융은 “내향적 감각은 객체가 재생하는 상을 매개하는 것이 아니라 객체를 태고적, 그리고 미래를 향한 주관적 체험의 침전물로 덧입힌 상을 매개한다. 이를 통하여 단순한 감각적 인상은 풍부한 예감의 깊이로 발전한다. 이에 반하여 외향적 감각은 현시적인, 뚜렷이 밖에 나타나는 사물의 존재를 파악한다.”라고 설명한다.

(4) 직관

직관이란 그 파악하는 내용이 무엇이든 하나의 본능적 파악이다. 감각이나 마찬가지로 비합리적 인식기능이다. 직관 내용은 감각 내용이나 마찬가지로 사고나 감정 내용처럼 유도되거나 표현된 것이 아니라 ‘이미 주어진 것’이라는 특징이 있다. 인간은 직관이나 감각을 사고나 감정처럼 어떤 이성의 법칙에 따라 판단하는 것이 아니다. 이런 것을 거치지 않고 직접 발견하고 직접 지각한다. 그러므로 직관적 인식은 확실성을 가지고 있는 것이 특징이다. 그러므로 직관은 스피노자에 의해서 가장 고도의 인식형태로 간주되었다.

이러한 직관은 주관적 형태와 객관적 형태로 나타난다. 전자는 주관적 영역인 무의식의 심리적 사실을 인식하는 것이며, 후자는 객체에 있어서의 역하지각과 그 인식을 통하여 야기된 역하감정과 사고에 의거한 객관적 사실의 인식이다.

융은 구체적 형태와 추상적 형태의 직관을 구별한다. 구체적 직관은 사물의 사실성의 인식을, 추상적 직관은 관념상의 관련의 인식을 중개한다. 구체적 직관은 하나의 반응의 과정이지만, 추상적 직관은 어떤 방향을 결정하는 요소들, 또는 의지나 의도를 필요로 하는 직관이라고 설명한다.

감각과 직관은 곧잘 혼동될 위험성을 가지고 있다. 특히 외향적 직관의 경우에는 외향적 감각과 마찬가지로 둘 다 객체에 대한 인식이기 때문에 그것이 직관이 아니고 감각이라고 생각하기 쉽다. 그러나 외향적 감각형에서의 감각은 직관적 관조를 방해하여 사람의 시선을 객체의 물리적 표면으로

향하게 한다. 그런데 바로 그것을 지나 그 배면에 도달하고자 하는 것이 직관이다.

외향적 직관은 객관적으로 주어진 것 가운데의 가능성을 발견하는 데서 그 기능을 발휘하는데 반하여 내향적 직관은 내적인 객체, 즉 무의식의 요소에 그 시선이 향한다. “내적인 객체는 내형적 인식에 있어서, 외적인 경험에서는 만날 수 없는 무의식의 내용, 궁극에 가서 집단적 무의식을 이루는 사물의 주관적 상들로서 나타난다.” 내향적 직관은 외향적 감각형이 외적인 객체를 인식하는 것처럼 의식의 뒷면을 그렇게 분명하게 인식하게 되는 것이다.¹³⁾

Ⅲ. 왕양명의 심학이해

1. 심학의 본체문제와 심즉리

왕양명은 심(心)의 본체와 관련, 심은 본래 본체가 없는 것이나 만물에 감응되는 시비(是非)로써 본체를 삼는다고 하였다. 그러므로 양명학에서 심의 본체는 사실상 무형(無形)의 존재라 말할 수 있을 것이다. 또 왕양명은 심의 본체는 본래 활동성이 없는 성(性)으로서, 이러한 성(性)과 리(理)는 본래 활동하지 않는 것이라¹⁴⁾ 규정한다. 따라서 심의 본체는 무형의 존재로서 동(動)과 정(靜)을 초월하는 것이다.

그러나 논리적인 측면으로의 접근을 위해 심을 동·정으로 나누어 보기도 한다. 그는 심은 본래 동·정이 없는 무형의 존재이기는 하나, 논리적으로 구분할 때는 정(靜)한 상태를 가리켜 체(體)라 하고 동(動)한 상태를 일컬어 용(用)이라 한다고 말한다.¹⁵⁾ 즉 심의 본체는 동·정을 초월한 우주만물의 존재 원리로서 리와 같은 것을 의미하는 것이다. 또한 여러 곳에서 심은 곧 리(心卽理)라고 하여,¹⁶⁾ 심의 본체가 우주만물의 존재와 동질적인 것이라 주

13) 이부영, 분석심리학: C.G. Jung의 인간심성론, 서울: 일조각, 1998, pp.143-177 참조

14) 『王陽明全集』, 「傳習錄」上, 「陸澄錄」, “心之本體原自不動 心之本體卽是性 性卽是理 性元不動 理元不動”

15) 같은 책, 같은 곳, “心無動靜者也 其靜也以言其體也 其動也以言其用也”

16) 같은 책, 권1, 「傳習錄」上, 「徐愛錄」, “心卽理也 天下又有心外之事 心外之理

장하고 있다.

더욱이 서애(徐愛)와의 문답에서 왕양명은 종래 학자들이 도심(道心)과 인심(人心)이 따로 존재한다는 것을 근거로 천리(天理)와 인욕(人欲)이 병존한다고 본 견해는 잘못이라고 반론을 제기한다. 그에 따르면 도심과 인심은 따로 존재하는 것이 아니며, 본래 하나인 마음이 올바르게 되면 그것을 도심이라 이르고, 도심이 그 올바름을 잃으면 곧 인심이 된다. 그러니 처음의 마음은 도심과 인심이 따로 존재하는 것이 아니라는 것을 통해 천지만물일체설에 입각한 一心說을 주장하고 있다.

한편, 심의 본체와 관련하여, '심즉리'에서 심의 본래적 활동인 知는 意志의 知로서 행위로 표현되는 것이지 형이상학적 추리의 지식이 아니라고 한다. 왕양명은 知의 진실되고 독실한 곳이 行이요, 行의 明覺하고 精察한 곳이 知이니 지와 行의 공부는 분리될 수 없다고 하여,¹⁷⁾ 眞知는 필연적으로 행위로 표현된다고 보고 있다. 이러한 지행합일설에서 '지'는 심의 본체로서 誠意가 유발되었음을 의미한다. 이 점이 바로 육상산이 '심즉리'에서 리를 중시한 데 반해, 왕양명은 리보다는 심을 더 중시했음을 보여주고 있는 것이다. 이는 정(靜)적인 데서 동(動)적인 쪽으로 전환한 것이라 말할 수 있다.

왕양명이 상산학의 심즉리설에 입각하고 있지만 상산학과는 달리 리보다 심에 치우쳐 지행합일설과 치양지설을 주장, 실천철학에 일대 혁신을 가져왔다고 하는 점에서는 양명학 체계의 독창성을 인정하지 않을 수 없을 것이다.

이처럼 양명학에서는 심의 본체로서의 양지가 한갓 지혜로 머물러 있지 않고 행을 통해서 실천 도덕으로 드러난다고 하여 지와 行의 통일성을 주장하고 있다. 그러므로 왕양명은 형이상학적이거나 심리학적인 사변지에 머물지 않고 내·외와 주·객의 이원적인 것을 일원화시켰다고 할 수 있다.

왕양명이 '심학'이라는 용어를 맨 처음 사용한 것은 사실이다. 그런데 양명학에 이러한 심학적인 영향을 직접 끼친 것은 선학이나 주자학 보다 상산학이 훨씬 크다고 할 수 있다. 그는 心의 본체를 우주만물의 존재원리와 동

乎”

17) 같은 책, 권2, 「傳習錄」中, 「答顧東矯書」, “知之真切篤實處 即是行 行之明覺精察處 即是知 知行工夫本不可離”

질적인 것으로 파악하여 ‘心卽理’를 주장하였는데, 이는 곧 육상산의 심즉리설과 깊은 관련성이 있는 것으로 파악된다.

그러나 다같이 심즉리설을 주장하면서도 양명학이 상산학과 크게 다른 점은 육상산은 리를 강조하여 종국에 이르러서는 靜寂한 데 빠지게 되었지만, 왕양명은 심을 리보다 강조하여 심의 본체를 활동적 존재로 파악했다는 점이다.¹⁸⁾

한편, 왕양명은 徐愛와의 문답을 통해 마음(心)은 본질적으로 하나이며, 따라서 道心과 人心이라는 두 마음으로 나뉘어 사람에게 존재하는 것이 아니라고 하였다. 즉 마음의 바른 상태를 도심이라고 하고 본래적 올바름을 상실한 상태를 인심이라 할뿐이라고 하였다.¹⁹⁾

그러면 여기서 주희는 심을 어떻게 이해하고 있는지를 살펴보아야 할 필요성이 있다. 주희는 심을 형이상자인 性과 구별하여,²⁰⁾ 형이하자인 陰陽의 動靜작용 또는 현상 작용으로 보았다. 그리고 심을 정신의 지각 작용 같은 것으로 보아 심이란 본체인 性(즉 理)과 엄격히 구별되는 현상 작용이라고 파악하였다.²¹⁾

주자학에서의 심은 양명학에서의 심과는 현격한 차이를 보이고 있다. 주자학에서는 심의 본체인 性(즉 理)을 심과 무관한 추상적이고 보편적인 개념에 불과한 것으로서 설정함으로써 현실성이 거의 없는 것으로 설명하고 있다. 따라서 심은 본체와 격리된 지각 작용에 지나지 않는다는 것이다. 그러기에 왕양명은 주희의 이기이원론이 지닌 모순을 지적하여, 이기이원론에 근거한 心理 이원설은 심과 리가 마치 돌인 것처럼 갈라서 보게 하는 병통을 갖게 되었다고 말하고 있다.²²⁾

이에 반하여 왕양명은 심·성·리·기의 문제를 다음과 같이 설명하고 있

18) 김길락, 상산학과 양명학, 서울:예문서원, 1996, p.210

19) 같은 책, 권1, 「傳習錄」上, 「徐愛錄」, “心一也 未雜於人謂之道心 雜以人偽謂之人心 人心之得其正者卽道心 道心之失其正者卽人心 初非有二心也”

20) 「朱子語類」, 「性理二」, “問靈處是心 抑是性 曰靈處只是心 不是性 性只是理”

21) 같은 책, 같은 곳, “問心是知覺 性是理 心與理如何得貴通爲一 曰不須去貴通 本來貴通如何 本來貴通曰 理無心則無着處 所覺者 心之理也 能覺者 氣之靈也 心者氣之精爽”

22) 「王陽明全集」, 권3, 「傳習錄」下, 「黃以方錄」, “諸君要識得我立言宗旨 我如今說個心卽理是如何 只爲世人分心與理爲二故 便有許多病痛”

다.

왕양명은 심의 본체를 性이라 규정하기도 하고,²³⁾ 천리라 말하기도 하며,²⁴⁾ 또 심은 곧 성이요 성은 곧 리라 하기도 하였다.²⁵⁾ 그뿐만 아니라 氣는 곧 성이요 성은 곧 기로서, 본래 성과 기는 나눌 수 없는 것이라 말하기도 하였다.²⁶⁾ 따라서 양명학에서는 심·성·리·기가 하나가 되는 일원론의 체계가 성립된다.

왕양명은 이러한 이기일원론을 바탕으로 본체와 현상은 둘이 아닌 하나라고 이해하고, 나아가 본체(體)와 작용(用)또는 一原적인 것으로 이해한다.²⁷⁾ 양명학에서 動과 靜은 모두 定이라고 말한다. 이러한 주장은 동과 정 의 상대적 대립을 초월한 ‘定’을 본체로 하는 일원설이다.

왕양명은 심의 본체가 한 덩어리의 혈육과 같이 어떤 형체를 가진 것도 아니면서 영특한 지각 작용을 한다고 보았다.²⁸⁾ 다시 말하면 이목구비 그 자체는 실질적으로는 아무런 실체(體)도 없는 것이지만, 각각을 따져보면 눈이 色을 통해 사물을 보고 귀가 소리(聲)를 통해 듣는 것처럼, 심 또한 아무 실체가 없지만 천지만물에 대해 감응의 是非를 한다는 것이다. 그것은 심의 본체가 그렇게 하는 것이다.²⁹⁾ 그의 이러한 주장은 대상 세계인 천지만물을 본체로 보는 것도 아니며, 그렇다고 해서 현상의 심을 본체로 파악하는 것도 아니다. 심이란 어떠한 형체도 없으면서 靈明하여 천지만물이 이에 감응되며, 이로써 비로소 시비의 리가 생기는 것이다. 시비를 판단하는 존재로서의 심, 즉 리는 형체가 없으면서도 그러한 작용을 한다. 이를 일컬어 객관적 대상과 주관적인 주체가 일체(일치)화된 현상이라 하겠다. 왕양명은 주체와 대상이 일체가 된 경계에서 심의 본체를 파악하였다고 할 수 있다.³⁰⁾

23) 같은 책, 권1, 「傳習錄」 상, 「陸澄錄」, “心之本體即是性”

24) 같은 책, 권2, 「傳習錄」 중, 「啓問道通書」, “心之本體 即是天理”

25) 같은 책, 권1, 「傳習錄」 상, 「陸澄錄」, “心卽性 性卽理”

26) 같은 책, 권2, 「傳習錄」 중, 「啓問道通書」, “氣卽是性 性卽是氣 原無性氣之可分也”

27) 같은 책, 같은 곳, 「答陸原靜書」, “所謂動亦靜 靜亦定 體用一原也”

28) 같은 책, 권3, 「傳習錄」 하, 「黃以方錄」, “心不是一塊血肉 凡知覺處便是心 如耳目之知視聽 手足之知痛癢 此知覺便是心也”

29) 같은 책, 같은 곳, 「黃省曾錄」, “目無體 以萬物之色爲體 耳無體 以萬物之聲爲體 無體 以萬物之臭爲體 口無體 以萬物之味爲體 心無體 以天地萬物感應之是非爲體”

특히 왕양명과 고동교와의 문답 가운데서 “심은 하나뿐인 것이다. 이것은 단지 불쌍하고 측은하게 여겨 차마 하지 못하는 마음으로 말하면 仁이라 하는 것이요, 그 마땅함을 얻은 것으로 말하면 義가 되는 것이며, 그 條理로써 말하면 理라 하는 것이다. 그러므로 심 밖에서 인을 구할 수 없고, 심 밖에서 의를 구할 수 없다. 그런데 어떻게 심 밖에서 리를 구할 수 있겠는가?”라고 반문한 뒤, “심 밖에서 리를 구한다면 이는 知와 行이 둘이 되는 것”³¹⁾이라 하였다. 따라서 주희가 마음 밖, 즉 대상 세계에서 리를 추구하고자 한 것은 결국 지와 행이 둘로 분리시키는 모순에 이르게 된다고 지적하였다. 왕양명은 둘로 분리되는 이러한 모순점을 극복하고자 바로 내 마음에서 리를 구하게 되었다. 그는 내 마음의 주체적 자각을 통해 리를 추구하면 지와 행이 둘로 나누어질 수 없다고 말한다. 이렇게 볼 때 양명학은 실천 문제 해결을 위해 심리일원설을 기반으로 지행합일설을 제기함으로써 실천 철학의 이론을 정립하였다.

왕양명에 따르면 내 마음의 양지(즉 천리)가 事事物物의 천리와 일치하게 될 때 사사물물의 리를 얻게 되는데, 내 마음의 양지(즉 천리)를 이루는 것이 곧 ‘치지’요, 나아가 대상 사물이 리를 얻게 되는 것이 ‘격물’이라 하였다.³²⁾ 그러므로 치양지는 내 마음 가운데의 양지(즉 천리)와 사물의 천리가 일체가 된 것이다. 이와 같이 천리는 양지의 실천을 통해 표현되는 것이다. 결국 양명학에서 심즉리설은 유심론이라기보다는 실천 철학이라고 하는 것이 훨씬 타당할 것이다.

2. 양지의 내적구조와 도덕실천의 완성

왕양명은 천리가 곧 양지로서 모든 사려(思慮)가 치양지(致良知)에 의해

30) 김길락, 상산학과 양명학, 서울:예문서원, 1996, pp.219-220

31) 같은 책, 권2, 「傳習錄」中, 「答顧東矯書」, “心一而已 以其全體惻怛以言謂之仁 以其得宜而言謂之義 以其條理而言謂之理 不可外心以求仁 不可外心以求義 獨可外心以求理乎 外心以求理 此知行之所以二也 求理於吾心 此聖門知行合一之教 吾子又何疑乎”

32) 같은 책, 권2, 「傳習錄」中, 「答顧東矯書」, “若鄙人所謂致知格物者 致吾心之良知於事事物物也 吾心之良知 卽所謂天理也 致吾心之良知之天理於事事物物 則事事物物皆得其理矣 致吾心之良知者 致知也 事事物物皆得其理者 格物也 是合心與理而爲一者也”

더욱더 깊어지고 밝아진다고 하였다.³³⁾ 따라서 심의 본체로서의 리는 지선자(至善者)로 볼 수밖에 없다. 왕양명은 경우에 따라서는 심의 본체를 도덕적 근원자로 파악, 심의 본체인 양지는 배우지 않고도 능히 효(孝)·제(弟)를 행하는 도덕적 자율성을 지니고 있다고 말하기도 한다.³⁴⁾ 또한 왕양명은 양지는 본래 동정(動靜)을 초월해 있다고 보았다.³⁵⁾ 또 천지만물과 인간은 본래 일체이며, 그 가운데 가장 영명(靈明)한 것이 인심(人心), 즉 양지가 된다고 하였다.³⁶⁾

한편, 왕양명은 知를 심의 본체라 하고, 심은 그 대상에 따라 심의 본체인 지, 즉 양지 스스로가 마땅히 孝·弟·惻隱의 도를 행하게 된다고 하였다.³⁷⁾ 그리고 지는 '리의 靈處'라 하고, 심의 본체인 지(즉 理)스스로가 자발적으로 효·제의 도를 행하는 존재하고 하였다.³⁸⁾ 이렇듯 지(즉 理)는 심의 본체 이면서, 그 스스로가 자발적으로 효·제를 행하는 실천도덕적 존재로 보고 있다.

왕양명은 “양지의 본체는 본래 ‘보이지도 않고 들리지도 않는 것’이며, ‘삼가하여 경계하고 두려워하는 것’이다. 그렇다고 보이지 않고 들리지 않음이 있고 나서 그 위에 삼가 경계하고 두려워함이 따로 있는 것은 아니다. 참된 경지, 즉 깨달음의 상태에 이르러서는 ‘삼가하여 경계하고 두려워하는 것’이 바로 본체이며, ‘보이지도 않고 들리지도 않는 것’은 공부가 된다”고 하였다.³⁹⁾ 또 黃以方과의 문답에서는 ‘보이지도 않고 들리지도 않는 것’이 양지의 본체이고, ‘삼가하여 경계하고 두려워하는 것’이 치양지의 공부가 되는 만큼, 배우는 자는 시시각각 그 보이지 않는 바를 볼 것이며 들리지 않

33) 같은 책, 권3, 「傳習錄」下, 「黃省曾錄」, “天理卽良知 千思萬慮 只是要致良知 良知愈思愈精明”

34) 같은 책, 권1, 「傳習錄」上, 「徐愛錄」, “知是心之本體 心自然會知 見父自然知 孝 見兄自然知弟 見孺子入井自然知惻隱 此便是良知不假外求 若良知之發...”

35) 같은 책, 권3, 「傳習錄」下, 「黃省曾錄」, “良知本體原是無動無靜的 此便是學問頭腦”

36) 같은 책, 같은 곳, “蓋天地萬物與人原是一體 其發 之是靜慮 是人心一點靈明”

37) 같은 책, 권1, 「傳習錄」上, 「徐愛錄」, “知是心之本體 心自然會知 見父自然知 孝 見兄自然知弟 見孺子入井自然知惻隱 此便是良知不假外求”

38) 같은 책, 같은 곳, “知是理之靈處...”

39) 같은 책, 권3, 「傳習錄」下, 「黃省曾錄」, “此處須信得本體原是不睹不聞的 亦原是戒慎恐懼的 戒慎恐懼 不會在不睹不聞上加得些子 見得真時 便謂戒慎恐懼是本體 不睹不聞是功夫 亦得

는 바를 듣도록 해야 한다고 하였다.⁴⁰⁾ 여기에서 ‘삼가하여 경계하고 두려워하는 것’은 양지의 본질적인 작용이므로 양지의 본체 문제라 할 수 있다.

심은 본래 체와 용이 따로 분리되어 있지 않다. 그러나 체에 즉해서 용을 말하면 용은 체 가운데 있고, 용에 즉해서 체를 말하면 체은 용 가운데 있다.⁴¹⁾

이러한 양지의 문제를 인식론적 측면에서 살펴보고자 한다. 왕양명은 양지의 속성에 대해 마음이 맑고 영묘하여 일체의 대상을 올바르게 살필 수 있는 존재라고 파악하였다. 그리고 양지는 천리가 밝고 똑똑하여 영특한 깨달음을 갖게 되는 것이기도 하고,⁴²⁾ 하나의 천리가 자연히 밝게 깨닫게 되는 發現處라고도 하였다. 다른 한편으로 양지는 맹자의 이른바 ‘올고 그름을 분별하는 마음’(是非之心)으로서 굳이 생각하거나 배우지 않아도 알고 실천하게 되는 ‘자연스런 가운데 영특하여 밝게 깨닫는 존재’라고 한다. 그는 또 양지가 발현하면 밝게 빛나 거리낌도 없고 장애도 없다고 하였다.⁴³⁾ 그러므로 본연의 양지에 이르면 어리석은 사람도 명철하게 되고 유약한 사람도 강하게 된다고 하였다.⁴⁴⁾ 따라서 양지는 ‘항시 밝은 빛을 비우는 존재’라 파악된다.⁴⁵⁾

다음으로 양지를 가치론적 또는 도덕적 측면에서 살펴보자.

심즉리설에서 천리, 즉 양지는 어떠한 사욕이 개입되지 않은 순수한 상태에 있게 되면 언제나 그 대상에 따라 효·충·신·인 등의 실천 도덕으로 발로된다.⁴⁶⁾ 그러한 양지는 밖에서 실천 도리를 구하는 것이 아니라, 천리로

40) 같은 책, 같은 곳, 「黃以方問」, “蓋不睹不聞是良知本體 戒愼恐懼是致良知的工夫 學者時時刻刻常睹其所不睹 常聞其所不聞 工夫方有個實落處”

41) 같은 책, 권1, 「傳習錄」上, 「薛侃錄」, “心不可以動靜爲體用 動靜時也 卽體而言用在體 卽用而言體在用 是謂體用一原”

42) 같은 책, 권1, 「傳習錄」上, 「答歐陽崇一」, “良知是天理之昭明靈覺處”

43) 같은 책, 같은 곳, 「答聶文蔚」, “乃良知之發現流行 光明圓瑩 更無畦畛遮隔處 此所以謂之大知”

44) 같은 책, 같은 곳, 「答顧東矯書」, 쪽, “以致其本然之良知, 卽雖愚必明, 雖 必強, 大本立而達道行.”

45) 같은 책, 같은 곳, 「答歐陽崇一」, 49쪽, “明誠相生, 是故良知常覺常照. 常覺常照, 則如明鏡之懸, 而物之來者自不能遁其妍 矣.”

46) 같은 책, 권1, 「傳習錄」上, 「徐愛錄」, “心之理也. 天下又有心外之事, 心外之理乎. 心卽理也 此心無私欲之蔽, 卽是天理, 不須外以添一分. 以此純乎天理之心. 發

서의 본래적 양지가 그렇게 자연스럽게 발로되는 것이라고 한다. 양지의 발로는 천리의 실현이며, 나아가 도덕으로 구현되는 것이다.⁴⁷⁾ 따라서 이러한 양지의 발현을 가치론적으로 본다면 도덕적 존재로 파악할 수 있다.

왕양명은 양지의 존재론적 측면에서 양지를 본체로 한 천지만물일체설을 주장하였다고 한 바 있다. 인간과 우주를 유기체적 생명으로 파악하여 나의 존재가 만물과 혼연일체가 되어 살아 움직이는 데에 양지가 근간이 된다고 보았다. 그러나 천지만물일체, 즉 物我일체의 현상은 바로 심 본체인 양지가 확충되어 천지만물과 일체가 됨을 말한다. 그러므로 치양지는 천지만물 일체의 경지에 이르는 구체적인 방법인 것이다.

아울러 양지의 생성론적 측면에서는 우주만물의 생성·변화가 양지로부터 비롯된다고 하였다. 그리고 양지의 본체인 성의가 발로되어 사람의 참된 본성(眞性)은 물론 만물의 본성을 다하는 경지에 이르게 된다. 그리하여 천지의 化育을 밝혀 도와주고 천지의 생성에 참여함으로써 천리, 즉 喜怒哀樂이 발하지 않은 中을 실현한다.

한 걸은 더 나아가 양지의 인식론적 측면에서 양지의 속성을 마음이 밝고 영묘하여 일체의 대상을 明察할 수 있는 존재로 파악하였다. 그래서 양지는 밝은 靈覺으로 원한하여 막힘이 없이 환하게 깨닫는 자각적 존재라 하였다. 그러나 意念의 발동이 꼭 性을 따르는 것만은 아니다. 간혹 의념의 발동이 외부 사물의 간섭을 이성적 방향으로 향하지 않을 수도 있고, 심의 본체가 의념의 발동을 판단함에 일시적인 정황으로부터 간섭을 받아 양지가 제 기능을 발휘하지 못하는 경우도 생기게 된다. 왕양명이 치양지를 강조하는 까닭이 바로 여기에 있다. 거울이 아무리 맑고 깨끗하다고 해도 간혹 흐려지는 경우가 생기게 마련이다. 그러므로 계속해서 깨끗하게 닦아주어야 거울의 본래면목을 갖추어 타물이 응하는 대로 비출 수 있다. 양지가 아무리 明哲하고 지혜로운 것이라 하지만 자칫 사욕에 가려 흐려질 수 있으므로 치양지, 다시 말해 양지를 확충하여 본래의 면목을 갖추어 명철하게 유지해야

之事父便是孝, 發之事君便是忠, 發之交友治民便是信與仁 只在此心去人欲, 存天理上用功便是.”

47) 같은 책, 같은 곳, “知是心之本體, 心自然會知 : 見父自然知孝, 見兄自然知弟, 見孺子入井自然知惻隱, 此便是良知不假外求.”

하는 것이다.⁴⁸⁾ 왕양명은 신유학자들의 공통 과제가 되어온 이른바 “천리를 보존하고 인욕을 없앤다”(存天理 滅人慾)는 명제를 수행하는 첩경이 바로 치양지에 있다고 보았다.

가치론적 측면에서 양지를 자연스런 가운데 천리, 즉 사람의 도리를 실천하는 도덕적 존재로 파악하였다. 이는 치양지를 통해 천리인 양지의 본체가 진성측달(眞誠惻怛)로 발로한다는 말이다.

더욱이 왕양명은 지행합일설을 주장하여 ‘知’와 ‘行’이 본체상 합일된 것이라 하였다. 그렇다 할 때 지, 즉 양지는 행까지 포괄하는 도덕적 존재라고 할 수 있다. 그것은 양지가 지혜, 곧 한갓 자각에 머무는 것이 아니라 한 걸음 더 나아가 실천 도덕적 존재로 되는 것이다.⁴⁹⁾

이러한 것을 바탕으로 왕양명은, 심 본체인 양지는 본질적으로 선악을 판단하는 知의 작용과 더불어 선을 행하고 악을 제거하는 격물 곧 正物로서의 올바른 행위를 하는 것이라 하였다.⁵⁰⁾ 행위의 주체가 되는 심 본체로서 양지가 곧 선과 악을 판단하는 지혜인 동시에, 선을 좋아하여 행하고 악을 싫어하여 제거하는 행위라는 말이다. 다시 말해서 양지, 즉 지의 본질적인 작용이 곧 정물(격물)하는 올바른 행위라는 것이다.

한편, 양명학의 심의 본체는 곧 性이며,⁵¹⁾ 심은 곧 理이다. 따라서 심은 곧 天理라고 말할 수 있다. 심의 본체는 본래 형체가 없는 것이지만, 인간이 판단해 나가는 데 주체가 되기 때문에 良知라 한다고 하였다.

그렇다면 이러한 양지의 수렴은 어떻게 진행되어 나가는가?

왕양명은 심리일원설⁵²⁾을 바탕으로 체용 일원이라는 이론을 제기하였다. 그래서 본체와 현상의 일체를 말하는 지행합일설을 전제하였다. 이레 따라 심 본체인 천리, 즉 양지는 본래 ‘寂然不動’하여 靜한 것이지만 양지 스스로

48) 같은 책, 권2, 「傳習錄」中, 「答歐陽崇一」, “明誠相生 是故良知常覺常照 常覺常照 則如明鏡之懸 而物之來者自不能遁其妍媸矣”

49) 김길락, 앞의 책, pp.265-267

50) 같은 책, 권3, 「傳習錄」下, 「黃省曾錄」, “無善無惡是心之體 有善有惡是意之動 知善知惡是良知 爲善去惡是格物”

51) 같은 책, 권1, 「傳習錄」上, 「陸澄錄」, “心之本體即是性”

52) 왕양명의 심리일원론은 格·致·正·修가 단계적으로 이루어지는 것이 아니라 하나, 다시 말해서 일사(一事)가 되는 사유 방법이라 할 수 있다. 아울러 그의 새로운 격물설은 획기적인 사유 방법론이라는 사실도 알게 되었다. 그런데 이 심리일원설에 근거한 격물설은 지행합일설의 이론 근거가 된다고 말할 수 있다.

가 ‘感而遂通’하여 動하는 것이므로, 동과 정 그 어느 상황에 처하든 한결같이 본래적 존재로 환원해 나가야 한다는 주장이 나온다.

그러면 양명학에서 말하는 수양, 즉 收斂의 방법에 관해 살펴보자

왕양명은 고요한 상태에 처해서는 體悟의 방법을 택하고, 일(事)에 임해서는 마련(磨鍊)의 방법을 택해야 한다고 말한다.⁵³⁾ 고요한 상태에서의 체오, 즉 양지의 開悟와 활동하는 상태에서의 마련, 즉 鍊磨는 상대적인 방법이기도 하지만, 이 두가지 방법은 모두 動靜합일의 경지인 定에 이르기 위한 수단이라는 점에서 동일하다. 본래 動과 靜은 서로 대립되는 관계이다. 그러나 靜한 상태, 즉 空寂한 상태에서는 천리를 보존하는 일에 힘쓰고, 動한 상태, 즉 사물에 접해서는 천리를 따르는 일에 힘써야 한다.⁵⁴⁾ 이 두가지 상이한 방법은 어느 것이나 천리를 잃지 않고 존속시켜 양지를 계발해 나간다고 하는 점에서 이렇게 하나가 되는 것이다.⁵⁵⁾

어째든 양명학의 격·치·성·정·수는 단계적인 것이 아니라 하나라는 까닭이 바로 이러한 치양지의 이론적 근거에 있다. 그런데 치양지의 궁극적인 목적은 무엇보다도 격물하여 심 본체인 誠意를 유발하는 데 있다.⁵⁶⁾ 왕양명은 성의의 계발을 제일의 과제로 삼고 있으며,⁵⁷⁾ 또한 치양지를 통하여 성의를 계발하는 것을 바로 양지 본체의 구현이라고 보았다.

더욱이 치양지설의 본지는 『대학』의 ‘明明德’과 ‘親民’의 실현에 있다. 왕양명은 밝은 덕을 밝히는 일이 바로 성의이며, 성의의 공부는 격물치지로서 선을 행하고 악을 제거하는 것이라고 하였다.⁵⁸⁾ 따라서 치양지를 통해

53) 같은 책, 권3, 「傳習錄」하, 「黃省會錄」, “故來只說致良知, 良知明白, “心之本體即是性” 去靜處體悟也好, 去事上 鍊也乎, 良知本體原是動無靜的. 此便是學問頭.”

54) 같은 책, 권3, 「傳習錄」下, 「黃直錄」 “動靜只是一個 那三更時分空空靜靜的只是存天理 即是如今應事接物的心 如今應事接物的心 亦是循此天理 便是那三更時分空空靜靜的心 故動靜只是一個 分別不得 知得動靜合一

55) 「王龍溪語錄」, 권2, 「濼陽會語」, “蓋良知原是無中生有無知而無不知 致良知工夫 原爲未悟者說 爲有欲者說 虛寂原是良知之體 明覺原是良知之用 體用一原 原無先後之分”

56) 「王陽明全集」, 권2, 「傳習錄」, 中, 「答聶文蔚」2, “隨時就事上致其良知 便視格物 著實去致良知 便是誠意”

57) 같은 책, 같은 곳, 「答顧東矯書」, “若誠意之說 自是聖門教人用功第一義”

58) 같은 책, 권1, 「傳習錄」上, 「薛侃錄」, “大學工夫 即是明明德 明明德 只是個誠意 誠意的工夫 只是格物致知 若以誠意爲主 去用格物致知的工夫 卽工夫始有下

성의가 유발되고 正物, 선을 행하고 악을 제거하면 자연히 明德을 밝히는 일이 된다.

왕양명은 고본 『대학』을 지지하여, ‘親民’을 그대로 ‘親民’이라 풀이하였다. 명명덕이 곧 친민이고, 친민이 곧 명명덕이라는 것이다. 내 한 몸의 양지를 밝혀 확충하면 내 한 몸은 물론 천지만물에 이르기까지 모두 일체가 되어 물아 일체, 즉 천지만물 일체가 된다. 왕양명은 명덕을 밝히는 까닭은 친민하여 물아 일체가 되는 데 있다고 보았다. 따라서 명명덕과 친민 또한 격물과 치지, 즉 치양지에 의해 구현되며, 치양지는 成己하여 成物함은 물론 만물 일체의 진정한 現成을 이루게 된다고 보았다.

IV. 대순진리회의 목적으로서의 무자기(無自欺)와 정신개벽(精神開闢)

1. 정신개벽의 방향성과 당위성

물질문명의 발달과 진보는 그 이면속에서 나타나는 부정적인 양상으로 인해 인간의 본질과 본성까지도 모두 무너뜨리는 결과를 야기시키고 있다. 즉 인류문명의 발달사는 원한의 누적사라 표현 가능한 것이다. 이는 결국 인류사회를 불안과 공포로 몰고가고 있다고 해도 과언이 아닐 것이다.

무인이면 무천지라고 했다. 이는 인간이 중요하고 인간의 정신이 천지인의 자리를 새롭게 자리매김할 수 있다고 해석이 가능한 것이며, 그만큼 인간 정신의 위대성을 나타내고 있는 것이다.

그래서 인간의 정신개벽이 중요하게 대두된다. 개벽된 후천세계에 맞는 개벽된 정신이 필요한 것이다.

대순진리회의 목적은 곧 수도의 목적과 맥을 같이 한다. 즉 도통을 이루는 것이 대순진리회의 목적이다. 다시 말해서 선천세계라는 한계상황속에서 발생된 문제점을 극복하고 인간과 세계를 새롭게 해석하고 나타내는 데 모든 교리체계가 집중되어있는 것이다. 이러한 목적을 무자기 정신개벽, 인간 개조 지상신선실현, 세계개벽 지상천국건설이라 명명하고 있다.

대순진리의 목적에서 첫 번째로 명명된 무자기 정신개벽은 정신개벽을 위한 방법론으로서 무자가 전제되어야 함을 암시하고 있는 것이다.

그러므로 대순진리의 목적에서 정신개벽의 방향성을 설정하는 것은 변혁의 주체로서의 인간의 존귀함을 대변하고 있다는 데에 그 중요성이 있다.

정신개벽의 방법론으로 대두된 무자기는 자신을 속이지 않는다는 뜻으로 그 본원은 마음을 속이지 않는 진실된 자아를 실현하는데 있는 것이다. 이는 곧 정신개벽이 나아가야 하는 방향을 제시하는 것이다.

이는 ‘마음을 속이지 말라’는 훈화의 한 구절로 대표된다.

마음은 일신의 주이니 사람의 모든 언어 행동은 마음의 표현이다. 그 마음에는 양심과 사심의 두 가지가 있다. 양심은 천성 그대로의 본심이요 사심은 물욕에 의하여 발동하는 욕심이다. 원래 인성의 본질은 양심인데 사심에 사로잡혀 도리에 어긋나는 언동을 감행하게 됨이니 사심을 버리고 양심인 천성을 되찾기에 전념해야 하는 것이다. 이것은 곧 인간의 모든 죄악의 근원은 마음을 속이는데서 비롯하여 일어나는 것인즉 인성의 본질인 정직과 진실로써 일체의 죄악을 근절하여야 함을 설명하고 있는 것이다.⁵⁹⁾

대순지침에 「마음은 일신(一身)을 주관하여 만기(萬機)를 통솔 이용한다.」 「마음은 몸의 제병제악(諸病諸惡)을 낚아 들이는 것이다」⁶⁰⁾라고 하여 마음의 중요성을 설명하고 있다.⁶¹⁾

모든 인간의 근본이 되는 근원처가 ‘마음 됨’을 보여주는 것이다. 여기에서 수도인으로서 근본인 마음에 대해 절대로 소홀히 할 수 없으며 도리어 자기의 마음을 밝혀서 하늘로부터 부여받은 인간본래의 청정한 본질의 회복을 이룩해 수행의 실천적 원동력으로 삼는 자기성찰이 필요함을 보여주고 있는 것이다.

자기를 속이는 것은 자신을 저버리는 것이 되며, 양심을 속이는 것은 하늘을 속이는 것이 된다. 천리는 순환하는 것이므로 자기를 속이는 것이 되고, 남을 속이는 것이 곧 자기를 속이는 결과가 된다. 즉 무자기는 신(信)에

59) 「대순진리회 요람」, 서울:대순진리회 교무부, p.19

60) 대순지침, p.48

61) 양심과 사심의 양단면을 보여주는 전경구절로서 다음의 예가 있다.

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 或有善或有惡 善者師之惡者改之 吾心之樞機門戶道路大於天地 (행록3-44)

관련된 문제로서 나 자신을 속이는 것은 상대방을 속이게 되는 것이며, 중국적으로는 세상의 모든 것을 속이는 결과를 야기하는 것으로 해석될 수 있다.⁶²⁾ 또한 “마음이 참되지 못하면 뜻이 참되지 못하고, 뜻이 참되지 못하면 행동이 참 답지 못하고, 행동이 참되지 못하면 도통진경에 이르지 못한다(心不誠 意不誠 意不誠 身不誠 身不誠 道不誠)는 지침의 내용⁶³⁾을 통해서도 무자기의 마음가짐을 중요시하는 이유를 발견할 수 있다. 여기서 무자기를 바탕으로한 정신개혁의 당위성을 발견할 수 있다.

또 공우를 데리고 정읍으로 향하실 때 상제께서 「마음으로 천문지리를 찾아보라」하시기에 공우가 머리를 숙여서 풍운조화를 생각하나라. 상제께서 별안간 공우를 돌아보시면 「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 내다 보시면서 공우에게 「너의 한 번 그릇된 생각으로써 천기가 한결 같지 못하다.」고 책망하셨도다.(공사1-33)

스스로 마음을 속이는 까닭은 그 마음속에 반드시 집착과 사사로움이 있기 때문이다. 그러므로 반드시 정직과 진실로써 마음을 보존하고 기르며 살피서 물욕에 가리거나 감정에 치우치지 않도록 해야 한다. 그렇지 않으면 곧 탐욕과 어리석음과 어두움과 더 나아가서 방종과 편벽됨과 사치로 흐르게 되는 것을 면하기 어려울 것이니 모든 죄악과 잘못이 여기서 생기게 되는 것이다.

결국 나의 마음을 속임없이 참답게 함으로써 타자의 마음을 참되게 할 수 있는 것이며, 내 몸을 공경함으로써 타자와의 관계에서도 서로 공경할 수 있는 마음의 자세를 견지할 수 있으며, 나의 일을 신의로써 할 때, 나와 타자와의 사이에 신뢰가 생김으로써 매사를 신의성실로서 임할 수 있는 것이다.

62) 과오를 경계하기 위하여 옛부터 “자기가 자기를 속이는 것은 자신을 버리는 것(自欺自棄)이요, 마음을 속이는 것은 신을 속임이다.(心欺神欺).”고 하였으니 신을 속이는 것은 곧 하늘을 속임이 되는 것이니 어느 곳에 용납되겠는가 깊이 생각하라. (대순지침, p.42)

63) 대순지침, p.76

나를 믿고 마음을 정직히 하는 자는 하늘도 두려워하느니라.⁶⁴⁾

誠은 기심(欺心)이 없어야 하는 것이며, 믿음은 의심을 품지 않아야 하는 것이다. 즉 믿음은 의심없는 굳은 신념의 표현인 것이다. 이는 결국 속임없는 자성(自誠)으로 이루어 놓은 것은 남이 무너뜨리고자 하여도 무너지지 않는 것이며, 이는 신(神) 또한 마찬가지일 따름이다.

상제께서 교훈하시기를 「인간은 욕망을 채우지 못하면 분통이 터져 큰 병에 걸리느니라. 이제 난법을 세우고 그후에 진법을 내리나니 모든 일을 풀어 각자의 자유 의사에 맡기노니 범사에 마음을 바로하라. 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.」⁶⁵⁾

도인들은 항상 어디서나 신명의 수찰이 있음을 명심하고 속임과 거짓이 없이 도인의 본분을 바로 지켜야 한다.(대순지침, 39) 만일 속임과 거짓 등의 사된 방법을 감행하는 것은 스스로가 욕심을 앞세우기 때문이므로 정기(正氣)는 불러가고 사기(邪氣)가 선동하여 허령(虛靈)이 들게 되는 것이다. 그러므로 일신의 안위를 위해서 도리에 위배되는 조언의 유포는 삼가야 할 것이며, 자기 자신의 잘못의 발견을 통하여 새로운 지식을 습득할 수 있음이니, 만약 이를 부끄러이 여겨서 숨기고 신분의 위세로서 덮으려 한다면 이는 난법난도의 시작이 됨이니 모든 일에 무자기를 근본으로 하여 허세를 버리는 것이 만복의 근원이 된다.

박 공우가 한때 일진회의 한 간부였으나 상제를 따른 후의 어느 날 가만히 일진회 사무소에 일을 보고 돌아왔는데 상제께서 문득 공우에게 이르시기를 「한 몸으로 두 마음을 품은 자는 그 몸이 찢어지리니 주의하라」 하시기에 공우는 놀라며 일진회와의 관계를 아주 끊고 숨기는 일을 하지 않으니라.⁶⁶⁾

64) 전경, 교법2장7절

65) 전경, 교법3장24절

66) 전경, 권지1장9절

한 몸으로 두 마음을 품는 다는 것은 그 자신 스스로가 진실한 마음을 간직할 수 없음을 표현한다고 할 것이다. 이 경우 결국 드러나는 한 가지의 마음을 숨기기 위하여 때로는 없는 말로 일을 꾸며야 하는 경우도 발생하게 된다. 그러나 없는 말로 일을 꾸미게 되면 부서질 때는 여지가 없다⁶⁷⁾고 하였으니 믿음은 의심없는 굳은 신념인 것으로 한 마음을 가져야함을 명심하여야 할 것이다.

2. 정신개벽의 지향점

무자기를 통한 정신개벽이 지향하는 바는 무엇인가.

이는 다른 말로 수도의 궁극적인 목적이 무엇인가와 일맥상통하는 말일 것이다.

수도의 궁극적인 목적은 도통이다.⁶⁸⁾

여기서는 정신개벽이 지향하는 바인 도통된 세상의 인간주체에 대하여 살펴보고자 한다. 아울러 도통된 인간주체가 영위하는 제반 환경을 살펴볼 것이다.

대순사상에서는 세속적 지식과 재리에만 어두워지는 인간에서 탈피하여 천지인 삼계의 이법에 따라서 생을 영위하는 인간상을 보여주고 있다. 이러한 인간상이 도덕군자로 일컬어지는 인존의 인간관념인 것이다. 이러한 인존관은 내재된 본래 심성을 회복하는 인간관으로서 대순사상에 있어서의 이념이 '상생의 시대, 후천선경의 시대를 여는 것'으로서 궁극적 지향성을 추구한다면 천지인 삼계의 유기적 통찰에 의한 인존의 시각은 결국은 '이상세계의 건설'이라는 지향점과 그 실현의 궤도를 같이하는 인간관으로 해석할 수 있는 것이다.

천지의 모든 일이 인간에 의해서 움직여지는 것은 아니지만 소우주로서의 인간이 없으면 천지도 또한 없는 것이며 그래서 천지는 인간을 화생케 한 것이다.⁶⁹⁾ 또한 소우주로서의 인간은 우주심을 반영한 마음을 중심으로 하

67) "있는 말로 일을 꾸미면 천하가 부수려 해도 못 부술 것이요, 없는 말로 일을 꾸미면 부서질 때는 여지가 없나니라."하셨으니 무자기(無自欺)를 뜻하심이라. (대순지침, p.24)

68) 대순지침, p.37

고 있으며 육체는 결국은 마음에 의지하게 되는 것이다. 그러므로 천지인의 모든 운행이 마음에서 통제되고 있는 것이라 할 수 있다.

결국 심(心)·신(身)·신(神)의 구조적 인간은 그것들의 통일체로서 모두 동일하게 존중되어야 하며 통일체의 연마를 통한 창조적 표현과 조화로서 인존으로 거듭 나는 것이다.

무자기의 방법론을 통한 정신개혁은 인간의 본질 또는 가리워져서 나타나지 않던 청정무구한 양심을 회복하는 것으로 작용하며, 누구나 마음의 닦은 바에 따라 천지간에 가장 존귀한 존재체로서 살아갈 수 있음을 설명하는 것이다.

무자기를 바탕으로 한 심신의 수련은 인존시대의 주체적 인간으로서 작용할 수 있는 근간을 마련하는 것이다. 이를 바탕으로 심신의 수련과 아울러 끊임없는 정성을 통할 때 진정한 정신개혁에 도달할 수 있는 것이며, 인존으로서 기능할 수 있는 것이다.

이처럼 무자기 정신개혁을 통한 인간이 살아가는 세상을 전경은 다음과 같이 묘사하고 있다.

후천에는 또 천하가 한 집안이 되어 위무와 형벌을 쓰지 않고도 조화로써 창생을 법리에 맞도록 다스리리라. 벼슬하는 자는 화권이 열려 분에 넘치는 법이 없고 백성은 원울과 탐음의 모든 번뇌가 없을 것이며 병들어 괴롭고 죽어 장사하는 것을 면하여 불로 불사하며 빈부의 차별이 없고 마음대로 왕래하고 하늘이 낮아서 오르고 내리는 것이 뜻대로 되며 지혜가 밝아져 과거와 현재와 미래와 시방 세계에 통달하고 세상에 수·화·풍(水火風)의 삼재가 없어져서 상서가 무르녹는 지상선경으로 화하리라.(예시 81절)

자기 자신 스스로를 속이지 않음으로 해서, 그리고 이러한 무자기를 바탕으로 해서 이루게 된 정신개혁을 통한 인간이 살아가는 세상은 천하가 한 집안이 되는 이유로 기존의 선천세계에서 보여지던 전쟁·갈등·시기·질투 등의 위험적 요소가 제거되어 상생과 화합된 세상의 근간을 이루게 된다.

그리고 선천의 상극을 야기했던 한 양상인 계급과 관련하여 후천에서는

69) 事之當旺在於天地 必不在人 然無人無天地 故天地生人用人 以人生 不參於天地用人之時 何可曰人生乎 (교법3-47)

선천에서처럼 억압된 관계로서의 계급이 아니라 조화를 통한 정치적 이상이 실현된 관계로서의 계급으로 작용하게 된다. 또한 여기서 나타나는 후천의 모습은 도덕이 주(主)가 되어 모든 일을 법리에 맞게 다스리고 제도하는, 선천의 모든 성현들이 꿈꾸었고 추구하였으나 이루지 못했던 인류의 이상낙원을 제시하고 있다.

V. 결론

현대의 인간은 자기 인격의 존엄성을 어느 때보다도 더 분명하게 인식하게 되었다. 오늘날 인간은 자신이 하나의 사물처럼 단순히 소여되어 있지 않다는 것을 민감하게 감지하고 있다. 이것은 인간이라는 존재체가 단지 현전하는 사물들과는 달리 자신의 육신성을 초월하는 “탈존”(脫存)의 힘으로 “현존”(現存)한다는 것을 의미하는 것이다. 즉 인간은 세계 안에서의 존재의 현존이며 계시성이라 할 수 있다. 이처럼 인간 존엄성에 대한 스스로의 인식은 인간문제에 대한 다각적인 접근을 통한 다양한 해석을 가능하게 하고 있다. 그러나 이러한 다양한 해석에도 불구하고 언제나 그 근간은 정신 또는 마음으로 회귀하게 됨은 부인할 수 없는 사실이다. 이는 곧 인간 존재의 본연의 근원이 어디에 있음을 잘 설명해주고 있는 것이다.

한편, 인간 존재의 근원이 단순히 그 자신에게만 머무는 것이 아니라 천지인 삼계에 영향을 끼치는 것으로 작용함을 다음을 통해서 알 수 있다. 즉 “물질문명의 발달로 인류가 천리를 흔들고 자연을 정복하여 천도와 인사의 상도가 어겨져 삼계가 혼란해 도의 근원이 끊어졌다”와 “선천에서는 상극이 인간지사를 지배하여 원한이 쌓이고 천지인 삼계가 서로 통하지 못했다”는 지적을 통해서 결국 천지인 삼계는 하나의 유기체로서 작용을 해야함에도 불구하고 오히려 분리되고 유리되어 서로 맥이 통하지 못했음을 설명하고 있다.

천지인 삼계가 하나의 유기체로서 작용한다는 사실은 어느 한 부분이 그 기능을 상실하게 되면 나머지 다른 부분도 제기능을 다하지 못하게 됨을 의미하는 것이다. 이것은 인간 스스로가 행한 기만은 곧 천지의 기만으로 이

어짐으로서 결국은 천지인 삼계를 속이는 결과를 초래하게 됨을 의미하는 것이다.

무자기 정신개혁은 인간 본연의 근원처를 찾아 청정무구한 인간의 본질을 회복하고자 하는 것이며, 이를 통하여 후천선경을 맞이하는 새로운 인간상을 제시하고자 하는 것이다.

좋은 꽃은 좋은 결실을 맺는다. (吉花開吉實)이라고 하였다.

증산이 설한 설법을 항상 마음에 새겨서 죄가 없어도 있는 듯이 항상 방심하지 말고 조심하여 언행과 처사가 일치되게 생활화하는 것이 무자기이며 세립미진되고, 마음이 무욕청정이 되었을 때 정신개혁이 이룩되는 것이다.

인간 본래의 근본이 세워져야 우리가 사는 세상도 존재할 수 있다. 모든 만물이 각각 특색이 있고 그 생겨난 진리가 있으며 사물이 존재하는 것은 증산의 법리에 따를 때에 가능해 지는 것이다.



【참고문헌】

心經附註

王陽明全集

王龍溪語錄

朱子語類

대순진리회교무부, 典經, 서울:대순진리회출판부, 1989

-----, 大巡指針, 서울:대순진리회출판부, 1984

-----, 大巡眞理會 要覽, 1969

금장태, 유교사상의 문제들, 서울:여강출판사, 1990

김길락, 상산학과 양명학, 서울:예문서원, 1996

김승혜, 유교의 뿌리를 찾아서, 서울:지식의 풍경, 2001

김영정, 심리철학과 인지과학, 서울:철학과 현실사, 1996

김재권, 심리철학, 서울:철학과 현실사, 1999

김형찬 외, 양명학, 서울:예문서원, 1995⁹⁶

이부영, 분석심리학:C.G.Jung의 인간심성론, 서울:일조각, 1998

이정식, 프로이트 정신분석입문, 서울:다문, 1996

임헌규, 유가의 심성론과 현대 심리철학, 서울:철학과 현실사, 2001

중국철학연구회, 논쟁으로보는 중국철학, 서울:예문서원, 2000

方立天/이기훈 외, 문제로 보는 중국철학, 서울:예문서원, 1997

오하마 아키라/이형성, 범주로 보는 주자학, 서울:예문서원, 1999

陣來/안재호, 송명성리학, 서울:예문서원, 1997

蔡仁厚/황갑연, 왕양명 철학, 서울:서광사, 1996

A. 새뮤얼 외/민혜숙, 융 분석비평사전, 서울:동문선, 2000

앤.배리 울라노프 공저/이재훈, 종교와 무의식, 서울:한국심리치료연구소,

1996

C.G Jung/권오석, 무의식의 분석, 서울:홍신문화사, 1995

세리터클/여인석, 라캉과 정신분석혁명, 서울:민음사, 1995

제임스 존스/유영권, 현대정신분석학과 종교, 서울:한국심리치료연구소,
1999

P.M.처치랜드/석봉래, 물질과 의식, 서울:서광사, 2001

