

退·栗의 誠敬을 통한 인간 이해와 대순사상의 信

尹在根*

目次

I. 논의의 초점	1. 경(敬)의 의미
II. 율곡(栗谷)의 성(誠)과 인간 이해	2. 경(敬)의 이원적(二元的) 인간이해
1. 성(誠)의 의미	IV. 大巡思想의 信과 인간이해
2. 성(誠)의 일원적(一元的) 인간이해	1. 信의 의미
III. 퇴계(退溪)의 경(敬)과 인간 이해	2. 信의 종교체험과 종교적 인간이해
	V. 마무리 글

I. 논의의 초점

유가의 수양론은 誠과 敬으로 대표된다고 할 수 있는데, 여기서 誠과 敬을 말하는 것은 다분히 인간이란 무엇인가 하는 이해 위에 기초하고 있는 것이다. 도덕철학적 관점에서 퇴계와 율곡의 사상을 고찰할 때 흔히 ‘敬의 哲學’과 ‘誠의 哲學’으로 각각의 특성을 규정하고 있다. 그러면 왜 퇴계는 敬을 강조했으며, 율곡은 誠을 강조했을까 하는 의문이 제기되어 봄직하다.

퇴계는 인간의 두 제약 가운데 후천적 人欲之蔽의 문제를 중시했으며 敬을 강조했는데, 그 이유는 무엇이며 두 문제를 매개시켜주는 실마리는 무엇인가? 율곡은 선천적 氣稟之拘의 문제를 중시하였으며 誠을 강조하였는데, 그 이유는 무엇이며 두 문제를 매개시켜주는 실마리는 무엇인가이다.

퇴계의 인간이해는 天理와 人欲의 二元論, 四端과 七情의 理氣互發論에 근거하고 있기 때문이며, 율곡의 철학은 氣之清濁의 一元論 ——善·惡은

* 대전대학교 대순종학과 교수

氣의 淸·濁에서 연유하는데, 淸氣와 濁氣는 현상적으로는 구별되는 것이지만 근원적으로는 두 개의 것이 아니라고 보는 것—과 사단과 칠정의 氣發理乘—途論에 근거하고 있기 때문이다. 여기서 유의해야 할 점은, 氣稟之拘나 人欲之蔽가 근원적으로는 상이한 두 가지의 문제가 아닌데도 불구하고, 각각 일원론적 인간이해와 이원론적 인간이해로 연결되고 있다는 점이다.

이들 퇴·율의 인간이해는 종국적으로 천인합일의 인간관 속에서 전개되는 것이며, 이는 대순사상이 제시하는 신(信)을 통한 종교적 인간이해의 틀과 전형을 같이 한다고 볼 수 있다. 그러므로 본 논문에서는 먼저 율곡의 성, 퇴계의 경을 통한 인간이해와 더불어 대순사상이 제시하는 신의 의미와 종교적 인간이해에 대하여 살펴보기로 하겠다.

II. 율곡(栗谷)의 성(誠)과 인간 이해

1. 성(誠)의 의미

고대에는 ‘성(誠)’이라는 글자가 ‘진실로’ ‘참으로’ 등의 조사적(助詞的) 용법으로 많이 쓰였다.¹⁾ 송대(宋代) 이전까지는 ‘성(誠)’이 ‘참됨’·‘정성스러움(誠懇)’으로 이해된 반면에 정자(程子)에 이르러서는 성을 ‘실리(實理)’로 해석하게 되었다. 그러나 『중용(中庸)』에서는 이미 실리와 성각의 두 측면을 모두 말하고 있다.²⁾ 즉 『중용』 제20장에서는 “誠者 天之道也, 誠之者 人之道也”라고 하였는데, 여기서 ‘성(誠)’은 ‘실리(實理)’로, ‘택선고집(擇善固執)’하는 것으로, ‘성지(誠之)’는 ‘성각(誠懇)’으로 이해할 수 있는 것이다. 또한 제25장의 “誠者 物之終始 不誠無物”이라고 하는 데서는 성이 만물의 존재근거로 인식되고 있음을 볼 수 있다.³⁾

‘성(誠)’사상의 연원은 일찍이 증용 이전의 경전에서도 찾아 볼 수 있다. 성사상과 연관된 최초의 ‘誠’자는 서경에서 보여지는데 이는 신(神)에 대한 정성을 의미하는 것이었다.⁴⁾ 그리고 역경에서도 성은 ‘閑邪存其誠’, ‘修辭入其

1) 韋政通, 『中國哲學辭典』, p.682 참조.

2) 『朱書分類』 卷6 頁1 : 誠實理也 亦誠懇也 由漢以來 專以誠懇言誠 至程子乃以實理言 後學皆棄誠懇之說 然觀中庸 亦有言實理爲誠處 亦有言誠懇爲誠處

3) 이상익, 「誠·敬論의 존재론적 기초」, 동양철학연구회 제10호, 1989, p.267

誠⁵⁾이라 하여 용례가 보이지만 이것이 본체개념으로 해석되는 것은 주희에 와서이다. 주희는 성을 천도성체(天道誠體)의 개념으로 보면, 성은 태극(太極)이라 했다.⁶⁾또한 주자는 “일심(一心)을 성(誠)이라고 한 것은 오로지 성(誠)을 체(體)로 말한 것이요 진심(盡心)을 일러 충(忠)이라고 한 것은 당연히 체(體)의 용(用)이다”⁷⁾라고 말했다.⁸⁾

종래 유가 경전인 중용에서 성은 곧 진실무망으로 진실한 것은 하늘이요 진실하고자 하는 것은 인간이라고 하였다.⁹⁾ 즉 성은 천(天)·인(人)을 일관하는 매개자요 모든 사물의 존재근거이며, 이러한 경지는 인간과 외계사물이 조화를 이루어 ‘與天地參’하는 것으로 표현된다.

율곡은 이러한 성의 사상체계를 계승하고 있다.¹⁰⁾ 이렇다고 율곡이 경(敬)을 말하지 않은 것은 아니다. 성이 아니면 ‘천리지본연(天理之本然)’을 보존할 수 없지만 또한 경이 아니면 일신(一身)의 주재자(主宰者)인 심(心)을 검속할 수 없다는 것이다.¹¹⁾ 율곡은 인간의 제약성으로서 ‘기품지구(氣稟之拘)’와 ‘물욕지폐(物欲之蔽)’를 말하고, 이것들을 극복할 수 있는 방법으로 궁리(窮理)·독지(篤志)·함양(涵養)·성찰(省察) 등을 말하였는데, 이는 성과 경으로 포괄될 수 있는 구체적인 방법들이라 하겠다.¹²⁾ 그리하여 율곡은 “誠은 敬의 근원이요, 敬은 誠으로 돌아가려는 노력”¹³⁾이라 하여 성과 경을 일관된 입장에서 설명하고 있는 것이다. 이렇게 율곡은 ‘氣稟之拘’와 ‘物欲之蔽’를 모두 언급하고 그 극복방법으로 성과 경을 말하지만, 율곡의 근원적인

4) 『性理大全』, 卷39, 性理9, 誠, “西山眞氏曰 至伊尹告太甲 乃曰鬼神無常亨 亨于克誠 誠字始見於此”

5) 『十三經注疏』一, 周易, 十三: “閑邪存其誠者言防閑邪惡當自存其誠實也 ... 修辭立其誠所以居業者辭謂文教誠謂誠實也”

6) 『通書』, 誠上, 朱子註: “誠則所謂太極也”

7) 『性理大全』, 卷37, “一心之謂誠 專以體言 盡心之謂忠 是當體之用 忠天道也 對怨推已而言 正指盡心之義”

8) 정혜정, 「동학의 誠敬信 이해와 구조」, 『동학학회』, 2001, p.3

9) 『中庸』, “誠者天地道也 誠之者 人之道也”

10) 『栗谷全書』, vol.2, p.570: 天以實理而有化育之功 人以實心而致感通之效 所謂實理實心者 不過曰誠而已矣 …… 其所以參天地贊化育者 乃至誠之所致也

11) 『栗谷全書』, vol.2, p.584: 非誠無以存天理之本然 非敬無以檢一身之主宰

12) 『栗谷全書』, vol.1, p.480: 惟其氣拘而欲蔽 本體不能立 故其用或失其正 其病在於昏亂而已… 君子以是爲憂 故窮理以明善 篤志以率氣 涵養以存誠 省察以去僞 而治其昏亂

13) 『栗谷全書』, vol.2, p.583: 誠者 敬之原也 敬者 反乎誠之功也

입장은 역시 氣稟之拘와 誠에 있다고 하겠다. 이것은 율곡의 선악관에서 선·악의 문제를 궁극적으로 氣의 淸·濁으로 해명하고 있다.¹⁴⁾ 그리하여 율곡은 變化氣質(矯氣質)論을 말하고 있는 것이다.¹⁵⁾濁氣가 작용하면 본연지성을 가리우게 되므로, 濁氣를 淸氣로 변화시켜 항상 淸氣가 작용하도록 하여 본연지성을 회복시키는 것이 인간에게 있어서의 선의 구현방법인 것이다.

그런데 율곡은 기질을 변화시키는 수양의 방법으로 克己와 勉強을 말한다. 인간의 꾸준한 자기극복, 자기개혁의 노력만이 變化氣質의 방법이라고 보는 것이다. 이러한 것은 율곡에 있어서 誠으로 요약된다. 그리하여 율곡은 “誠이 아니면 뜻을 세울 수 없고, 誠이 아니면 이치를 깨달을 수 없으며, 誠이 아니면 氣質을 變化시킬 수 없다.”¹⁶⁾고 말한다.

율곡은 誠을 實理之誠과 實心之誠으로 나누고, 天道는 實理요 人道는 實心이라 하였다.¹⁷⁾ 하늘에는 實理가 있기 때문에 氣化가 流行不息하는 것이며 사람에게에는 實心이 있기 때문에 工夫에 間斷이 없는 것이다.¹⁸⁾ 이러한 공부 가운데 가장 중요한 것이 바로 기질을 변화시키고자 하는 노력인 것이다.¹⁹⁾ 이렇게 볼 때 율곡에게 있어서의 誠이란 위로는 天人合一하는 원리며 모든 사물의 존재근거이며 아래로는 인간에게 있어서 氣稟의 제약을 극복하고 선을 구현하고자 하는 방법이라 할 수 있다.²⁰⁾

2. 성(誠)의 일원적(一元的) 인간이해

퇴계가 七情 대 四端의 이원론적 인간이해를 보여준다면, 율곡은 七情 包 四端의 일원론적 인간이해를 보여주는데 그 특색이 있다. 율곡의 이러한 견해는 그의 心性情論을 일관하고 있다. 율곡은 性을 理氣之合으로 파악하여

14) 이상익, 「誠·敬論의 존재론적 기초」, 동양철학연구회, 「東洋哲學研究」 제10호(1989) 참조

15) 『栗谷全書』, vol.1, p.465-469 참조.

16) 『栗谷全書』, vol.1, p.465 : 志無誠則不立 理無誠則不格 氣質無誠則不能變化

17) 『栗谷全書』, vol.2, p.581-582 : 誠者 眞實無妄之謂 而有實理之誠 有實其心之誠
...天道即實理 而人道即實心也

18) 『栗谷全書』, vol.1, p.464 : 天有實理 故氣化流行而不息 人有實心 故工夫緝熙而無間

19) 『栗谷全書』, vol.1, p.418 : 帝王之學 莫切於變化氣質

20) 이해명, 「退·栗의 인간교육론」, 퇴계학연구논총6권, p.p405-406

理와 구별하고, 본연지성과 기질지성은 본래 하나의 性으로서 單指理할 때는 본연지성이요, 兼指理與氣할 때는 기질지성이라고 하였다.²¹⁾ 그리하여 율곡은 “기질지성은 본연지성을 겸한다.”²²⁾고 본다. 율곡의 이러한 견해는 그 대로 사단칠정론에 연결된다.

율곡의 사단은 理發이라는 견해를 강력히 비판한다.²³⁾ 율곡에 의하면 “發하는 것은 氣요 發하게 하는 것은 理로서, 氣가 아니면 발할 수 없고 理가 아니면 발할 것이 없다.” 율곡은 이 말은 聖人이 다시 태어난다 하더라도 바꿀 수 없는 定論이라고 특별히 강조하였다.²⁴⁾ 율곡에 의하면 天地之化가 모두 氣化而理乘이듯이 吾心之發도 역시 氣發而理乘 뿐이라고 한다. 우주와 인간을 일관된 논리로 설명하려는 것이 율곡의 입장이다. 그런데 우주의 변화에 두 가지 근본이 있을 수 없듯이, 우리 인간의 마음이 感發하는 데 있어서도 두 근본(理·氣)이 있을 수 없으며, 오직 氣發理乘만이 있을 수 있다는 것이다. 이로 볼 때 율곡의 氣發理乘一途說에서 理·氣의 의미는 所以然과 所然의 측면이라고 할 수 있으며, 이는 퇴계의 정당성·부정당성과는 차이가 있다고 하겠다.

율곡은 또한 사단은 칠정의 善一邊이요, 칠정은 사단의 總會者라고 하여 七情包四端의 논리를 제시한다.²⁵⁾ 율곡은 이러한 사단과 칠정의 관계는 바로 본연지성과 기질지성의 관계와 같다고 한다. 본연지성은 기질지성을 겸하지 않은 것이지만 기질지성은 본연지성을 겸하는 것이다. 따라서 사단은 칠정을 겸하지 않은 것이지만 칠정은 사단을 겸하는 것이다.²⁶⁾

21) 『栗谷全書』, vol.1, p.452 참조.

22) 『栗谷全書』, vol.1, p.192 : 本然之性則不兼氣質而爲言也 氣質之性則却兼本然之性

23) 栗谷이 “非氣則不能發 非理則無所發”이라고 하였듯이, 율곡에게 있어서 理는 所發者(발현되는 것)이고 氣는 發者(발현하는 것)이다. 율곡에 의하면 四端이나 七情이 모두 能發은 氣요(氣發), 所發은 理인 것(理乘)이다. 그러나 退溪에 있어서는 四端은 所發과 能發이 모두 理인 것이요, 七情은 所發과 能發이 모두 氣인 것이다. 따라서 栗谷이 四端은 理發이라는 退溪의 견해를 비판한 것은 退溪가 四端의 能發을 理로 규정한 것을 비판한 것이며, 나아가 理와 氣를 인간에게 있어서의 두 根源으로 본 것을 비판한 것이라 하겠다.

24) 『栗谷全書』, vol.1, p.198 : 大抵 發之者 氣也 所以發者 理也 非氣則不能發 非理則無所發(發之以下十三字 聖人復起 不易斯言)

25) 『栗谷全書』, vol.1, p.198 : 四端是七情之善一邊也 七情是四端之總會者也

26) 『栗谷全書』, vol.1, p.192 : 四端七情 正如本然之性氣質之性 本然之性則不兼氣質而爲言也 氣質之性則却兼本然之性 故四端不能兼七情 七情則兼四端

선·악의 문제에 있어서도 마찬가지로 사단은 純善한 것이지만 칠정은 有善惡한 것이며, 본연지성은 純善한 것이지만 기질지성은 有善惡한 것이라고 본다. 그러므로 본연지성과 기질지성, 사단과 칠정은 근원적으로 두 개의 것이 아니다. 人心과 道心の 관계도 마찬가지이다.

사단과 칠정, 도심과 인심을 관련시켜 말하면 사단은 도심이라 할 수 있고, 칠정은 인심과 도심을 합친 것이라 할 수 있다.²⁷⁾ 율곡의 이러한 논리는 분명히 퇴계의 四端卽道心 七情卽人心의 논리와는 구별된다. 율곡에 의하면 道心은 理의 측면에서 말하는 것이며 人心은 氣의 측면에서 말하는 것이라고 할 수는 있지만, 또한 사단은 主理라고 할 수 있지만, 그러나 칠정은 主氣라고 할 수 없다. 왜냐하면 칠정은 理·氣를 모두 포함해서 말하는 것이기 때문이다.²⁸⁾ 율곡이 人心主氣를 인정했다고 해서 곧 율곡이 人心을 바로 人欲이라고 본 것은 아니다. 人心에는 天理도 있으며 人欲도 있다는 것이다.²⁹⁾

인간에게 있어서 人心과 道心은 근원적으로 두 개의 것이 아니다. 단지 道義를 위해서 발하느냐 신체적 욕망을 위해서 발하느냐에 따라 둘로 나누어 볼뿐인 것이다.³⁰⁾ 특히 율곡은 다음과 같이 人心道心の 相爲終始를 말하고 있다.

人心과 道心이 서로 終始가 된다고 하는 것은 무슨 말인가? 이제 사람의 마음이 性命之正으로부터 곧바로 나왔다 하더라도 혹 그대로 잘 완수하지 못하고 私意가 개입하게 된다면 이것은 道心으로 시작해서 人心으로 끝나는 것이다. 또 形氣로부터 생긴 마음이라 하더라도 正理를 어기지 않는다면 진실로 道心에 어긋나지 않는 것이며, 또 正理를 어겼다 하더라도 그 그릇됨을 깨닫고 그것을 제압하여 物欲을 따르지 않는다면 이런 것들은 人心으로 시작하여 道心으로 끝나는 것이다.³¹⁾

27) 『栗谷全書』, vol.1, p.199 : 四端專言道心 七情合人心道心言之

28) 『栗谷全書』, vol.1, p.200 : 四端謂之主理 可也 七情謂之主氣 則不可也 七情包理氣而言 非主氣也(人心道心可作主理主氣之說 四端七情則不可如此說 以四端在七情中 而七情兼理氣故也)

29) 『栗谷全書』, vol.1, p.282 : 人心 也有天理 也有人欲

30) 『栗谷全書』, vol.1, p.282 : 方寸之中 初無二心 至於發處 有此二端

31) 『栗谷全書』, vol.1, p.192 : 人心道心相爲終始者 何謂也 今人之心 直出於性命之正 而或不能順而遂之 間之以私意 則是始以道心而終以人心也 或出於形氣而不拂乎正理 則固不違於道心矣 或拂於正理而知非制伏 不從其欲 則是始以人心而終以道心也

율곡은 人心·道心を 形氣·性命과 같은 生·原의 근거에 입각하여 근원적으로 이원화시켜 보기보다는 “爲口體而發”·“爲道義而發”과 같이 대상을 놓고 판단하는 것이며, 口體를 위해 발한 것이라도 正理에 어긋나지 않으면 道心이라 할 수 있다는 人心道心の 相爲終始를 말하는 것이다.³²⁾

이러한 도심을 율곡은 인간존재를 천인합일의 사상에 기초해서 기술하고 있다. 율곡은 “천지와 사람과 만물이 비록 각각 그 理가 있으나 천지의 理가 곧 만물의 理요, 만물의 理가 곧 사람의 理니, 이것이 곧 統體—太極인 것이다.³³⁾”라고 하여 천지인의 통합원리를 설명하고 있다.

율곡은 천·지·인을 통괄하는 원리를 태극이라고 하고, 그것은 하늘에서 내린 天命之性이요, 그것이 일상의 생활로 나타나는 것이 率性之道며, 그것이 止於至善에 이르러서 時中을 얻은 것이 修道之教라고 보고 있다.³⁴⁾ 다시 말하면 천명은 인간의 생활 속에서 지켜져야 하는 것이라고 보는 것이다. 즉 천명은 인성 속에서 활용되어야 한다는 천인합일의 논리인 것이다.

뿐만 아니라 율곡은 천지인의 관계가 상관 관계에 있다고 설명한다. 율곡은 우주 생성의 근본 원리인 태극과 음양의 관계가 서로 독립되어 있는 것이 아니고 연관되어 있다고 보는 것이다. 율곡은 “음양의 兩端은 끊임없이 순환하여 본래 그 시초라는 것이 없다. 음이 다하면 양이 생기고, 양이 다하면 음이 생기어 한 번은 음이 되었다가 한 번은 양이 되었다가 하지만, 태극이 거기 있지 않은 때가 없다. 이것이 태극이 萬花의 樞紐요 만물의 근거가 되는 소이다.”³⁵⁾라고 하여, 음양과 태극이 모두 상관관계 속에서 존재하고 있다고 설명하고 있다.

이상에서 논한 것을 두고 볼 때, 율곡의 사상적 견지에 있어서는 인간에게 근원적으로 하나의 心, 하나의 性, 하나의 情이 있을 뿐인 것이다. 다만 純善한 것들만을 추출하여 말할 때 각각 道心·本然之性·四端이라고 하는 것이며, 善·惡 양 측면을 동시에 고려하여 말할 때는 人心·氣質之性·七

32) 이상익, 「誠·敬論의 존재론적 기초」, 동양철학 연구회, 「東洋哲學研究會」 제10호, 1989, p.258-260

33) 栗谷, “성호원에게 답하다”, 「栗谷全書 III」 (성남, 한국정신문화연구원, 1987), p.53

34) 栗谷, 위의 글, pp.30~34.

35) 栗谷, “박화숙에게 답하다”, 「栗谷全書」, p.21.

情이라고 하는 것이다. 이와 같은 율곡의 이간이해는 인간에게 있어서 善의 가능근거와 惡의 所從來를 근원적으로 이원화해서 보는 것이 아니라 일원론적 입장에 근거하는 것이며, 단지 純善의 가능근거를 四端·道心·本然之性이라고 표현하는 것일 뿐이다. 이런 점에서 율곡의 경우를 일원론적 인간이 해라고 할 수 있다.

Ⅲ. 퇴계(退溪)의 경(敬)과 인간 이해

1. 경(敬)의 의미

敬의 字形은 이미 『書經』에서 나타나고 있으며³⁶⁾ 도덕적 의미를 내포하고 있고, 공자에 와서 「修己以敬」으로 되었다.³⁷⁾敬은 內外, 動靜, 性情, 體用, 已發未發, 中和, 나아가 心身을 관통하고 있으며 明體適用의 지혜를 체득케 해 주는 주관과 객관의 합일이 이루어지는 修養工夫이다.

敬이란 하나의 일로만 만들어 보지 말라. 경이란 자신의 정신을 수습하여 지금 여기에서 (내 마음을)오로지 하고 한결같이 하는 것(專一)이다.³⁸⁾

퇴계는 『天命新圖』에서 그 핵심이 되는 心圈과 精圈의 중앙에 敬字를 표기하여 놓았으며, 또 만년에 지은 『聖學十圖』에서도 「이 十圖가 모두 敬을 주로 한다」라고 하여 敬을 강조하고 있다. 그리고 同 『十圖』 「第四大學圖」의 註에서 「敬이란 一心의 主宰요 만사만물의 근본이다. 大, 小學의 始終이다 敬으로 일관된다.」라는 주자의 말을 인용하고 「그러므로 敬一字는 聖學의 始終의 요체가 된다.」라고 하였다.³⁹⁾

여기에 대해서 이퇴계 사상의 정수란 존재론 보다는 인성론에, 인성론보다는 존양론에 수록되어 있다.⁴⁰⁾ 그런데 존양의 요체가 敬 뿐이라는 것은 정주학 및 퇴계학의 일관된 생각이다. “敬자 한 자가 어찌 聖學의 始終의

36) 『書經』, 召誥, 惟不敬厥德乃旱隆厥命

37) 김태영, 「退·栗 誠敬사상연구」, 충남대학교 박사학위논문, 1988.

38) 「敬, 莫把做一事看, 只是收拾自家精神, 傳一在此」(語類, 卷十二)

39) 『退溪全書』卷7 頁18 「聖學十圖」, 第四大學圖.

40) 全斗河, “李退溪의 存養省察論(上)”, 『退溪學報』第21輯, 1978. p.23.

要가 아니겠는가?”⁴¹⁾하여 聖學의 要諦는 敬임을 말하고 있을 뿐만 아니라 “이제 이 十圖는 다 敬을 주로 삼았다”⁴²⁾고 하여 「聖學十圖」 모두가 敬을 주로 해석 풀이한 것임을 말하고 있다.

“어떤이가 묻기를, ‘敬은 어떻게 힘을 쓰셨습니까’ 하고 물으니 주자는 말하기를, ‘程子は 일찍이 마음을 오로지하고 잡념을 가지지 않는것(主一無適)이라 말했고, 가지런히 다스리고 엄하고 정숙한 것(整齊嚴肅)에 있다’라고 말하였다. 그리고 그의 문인 謝上蔡의 말에는, ‘항상 똑똑하게 깨닫는 법(常惺惺)’이라고 한 것이 있으며, 尹和靖의 말에는, ‘그 마음을 단속하여 어떤 물건도 용납되지 않는다’는 말이 있으니, 敬이라는 것은 한 마음의 주재요 만사의 근본이다”⁴³⁾

라고 하는 말을 인용했다. 정주의 敬 개념을 받아들이면서 敬을 만사의 근본이라고 하여 그 중요성을 더욱 강조하였다. 퇴계는 이 세 사람의 四條說을 따르고 이것은 결국 몇 개의 것이 아니라 하나로 통하는 것이라고 하였다. 이때 하나로 통한다 함은 主一無適을 중심개념으로 해서 쓴 말이다.

하나에 마음을 집중하는 것을 主一이라 하고 邪念과 雜念이 침범하지 못하게 하는 것을 無適이라 한다. 主一은 적극적 의미의 敬적 표현이라면, 無適은 소극적 의미의 敬的 표현이다. 적극적 의미에 중점을 두었으니, 程子は “敬은 마음을 오로지 하나에 집중하는 것이라 했다.”⁴⁴⁾ 사실상 主一의 ‘一’자에 중요한 의미가 있는 것이다. 퇴계는 반드시 하나(一)를 주장하여야함을 설명하고 있다. “처음에 한 개의 일이 있는데, 또 한 개의 일을 더하면 곧 두 개를 이루는 것이고, 본시 한 개가 있는데, 또 두 개를 더하면 곧 세 개를 이룬다는 것이다. 이렇게 해야 道에 들어갈 수 있기 때문이다. 이런 속성을 가진 것은 無所不在한 道이니 한결같이 존재하고 한결같이 영원하다는 점에서 ‘一’과 상통하는 것이다. 道에 들어 가려면 道的 방법이 요청되었던 것이다.”⁴⁵⁾

41) 「陶山全書(一)」, 「進聖學十圖筭并圖」大學經, “敬之一字, 豈非聖學始終之要也哉.”

42) 上揭書, “今茲十圖 皆以敬爲主.”

43) 上揭書, “或曰, 敬若何以用力耶, 朱子曰, 程子嘗以主一無適言之, 嘗以整齊嚴肅言之, 門人謝氏之說, 則有所謂爲常惺惺法者焉, 尹氏之說, 則有其心收斂不容一物者焉云云, 敬者, 一心之主宰, 而萬事之本根也.”

44) 「二程全書 卷40」, 「二先生粹言」, “敬也, 心主於一也.”

그러한 방법에 퇴계의 수양론은 居敬과 窮理 두 가지라고 할 수 있다. 퇴계의 경우는 공리보다 거경을 더욱 중시하였다. 이것은 그의 존재론이나 심성론에서의 主理的 경향과 표리관계에 있음은 물론이다. 원래 敬은 성리학에서 보편적으로 매우 중시되던 학설이지만 퇴계에 와서는 그에게 더욱 특별한 의미를 지니게 되었다.⁴⁶⁾

理氣를 겸하고 性情을 통섭하는 것은 心이다. 그런데 性이 發하여 情이 될 때가 一心의 幾微와 萬化의 樞要와 善惡이 나뉘어지는 때이다. 이 때 학자가 참으로 敬을 한결같이 지녀 理·敬의 구분에 어둡지 않고 더욱 삼갈 수 있다면, 未發에는 存養의 功이 깊고 已發에는 省察의 훈련이 능숙하게 된다. 이렇게 진실하고 오래도록 노력하면 소위 精一執中の 聖學과 存體應用의 心法을 밖에서 구하기를 기다리지 않고 여기서 얻게 될 것이다.⁴⁷⁾

이는 四端을 확충하고 七情이 人欲에 떨어지지 않게 하기 위해 存養과 省察의 두 가지 공부가 필요한데, 이 바탕이 되는 것이 敬이라는 것이다.

이로써 보면 퇴계가 四七論에서 왜 互發說(理發說)을 주장하였는지를 알 수 있다. 즉 그것은 인간의 순수한 도덕적 가치를 높이고 또 그것을 실현하고자 하는 의도이며, 그 실현 방법으로 敬이 매우 중시되지 않을 수 없다는 것이다. 따라서 퇴계에게는 敬이 특별한 의미가 있는 것이다. 퇴계는 또 이 敬에 바탕을 둔 窮理를 말하였는데, 공리 역시 敬을 위주로 하여야 한다는 논지다.

敬을 위주로 하여 모든 사물에서 所當然의 法則과 所以然의 까닭을 궁구하고, 그것을 沈潛·反復·玩索·體驗하기를 지극히 하여, 세월이 오래되고 功力이 깊어지게 되면 하루 아침에 자기도 모르게 시원스레 풀려 豁然貫通하는 곳이 있게 된다.⁴⁸⁾

퇴계는 이와 같이 窮理도 敬이 바탕이 된다 하여 敬을 매우 중시하였다. 이로써 보면 퇴계는 주자의 수양법의 거경과 공리 중 거경을 더욱 중시한

45) 김태영, 「韓國儒學에서의 誠敬사상」, 「퇴계학연구논총 3권」, p.p219-222

46) 이동희, 「退溪學의 心學的 특성과 理의 의미」, 「退溪學연구논총2권」, p.p 187-189

47) 同上, 頁24-25 「心統性情圖」.

48) 同上, 卷6 「戊辰六條疏」.

것을 알 수 있다. 그러므로 퇴계는 주자학의 居敬의 측면을 강조하여 수용한 것이 특징이다. 이것은 주자학 체계 중에서 도덕주체의 확립과 도덕적 실천의 강조라고 할 수 있는데, 그 학문 성격이 자연히 內省的이라고 할 수 있다.

敬의 수양론적 실천은 「聖學十圖」의 일관된 주제다. 퇴계는 ①<太極圖>의 주해에서 주자의 말을 인용하여 敬을 강조하였고, 敬을 ③小學과 ④大學의 기반으로 삼으며, ⑨<敬齋箴圖>는 敬을 실천하는 地頭(處地의 경우들)를 밝히고, ⑩<夙興夜寐箴圖>는 敬을 실천하는 時分(때의 경우)을 섬세하게 밝히는 것이다. 「聖學十圖」의 各圖는 箴·銘·規 등 수양을 위한 訓戒書를 중심으로 구성되어 있다. 따라서 聖學은 敬의 실천으로서 일종의 수양론이라 할 수 있다. 이러한 수양론은 극기적이고 엄숙한 수양론의 범위를 넘어서 天道에서 德業에 이르기까지 상하에 관철하는 궁극성 내지 경건성의 신앙적 영역과 매우 가깝다고 할 수 있다. 또한 수양적 실천 규범이 圖象의 구조 속에 핵심원리로 제시됨으로써 인간의 품위를 고양시키는 수양론에 치중하는 특성을 엿볼 수 있다.⁴⁹⁾

2. 경(敬)의 이원적(二元的) 인간이해

퇴계의 철학은 「聖學十圖」의 구조에서 이미 인간을 주체로 하는 철학적 전제를 드러내고 있다. 곧 인간을 주인으로 하여 원리와 현실이 통합되고 있는 것이다.

퇴계의 인간관의 주제는 바로 인간이 인간의 본성을 회복하고 인륜과 도덕의 원리를 밝혀서 이를 실천해 나가는 데에 있다. 퇴계는 이러한 본성, 즉 인의예지를 완전히 실현함으로써 천리와 합일되는 경지에 이르는 사람을 성인이라고 부른다. 이러한 성인의 경지는 곧 퇴계의 인간관이 지향하는 궁극의 목표이자, 성인은 곧 그가 지향하는 이상적 인간상이다.

퇴계에 있어서 학문과 수양의 목적도 결국 성인을 본받고 또 성인이 되는 데에 있다. 그에 의하면, 성인이 된다는 것은 인간이 본래적 자기의 본성으

49) 금장태, 「『聖學十圖』주석과 朝鮮후기 退溪學의 전개」, 『퇴계학연구논총3권』, p.325-326

로 돌아가는 것을 의미하는 것이지, 실현이 불가능한 피안의 세계를 관념적으로 동경하는 것이 아니다. 퇴계의 「성인」은 이성적 인간이 스스로의 본성의 회복을 추구하는 부단한 노력과 의지와 결단을 통해서 반드시 성취시킬 수 있는 목표이다. 물론 여기에서 노력이라는 말은 성인이 되기 위하여 그 덕목을 생각하고 배우며 體認하고 體得해 가는 그러한 노력을 말하는 것이다.

퇴계의 사상을 집대성하였다고 볼 수 있는 것은 『聖學十圖』다. 이것은 크게 두 가지로 나타난다.⁵⁰⁾ 하나는 天의 原理이며, 다른 하나는 人間存在의 原理이다. 하지만 이 둘은 떨어 질 수 없는 관계이다. 여기에 퇴계의 인간관은 천의 원리인 우주관과 밀접하게 관련되어 있다. 인간은 우주내의 존재이고, 따라서 우주의 理法에서 벗어날 수 없기 때문이다.

퇴계는 우주의 근본원리에 입각한 철학적 근거로 인간관을 말하고 있다. 퇴계 철학의 근본구조는 理氣二元論이다. 즉 퇴계는 우주를 포함한 모든 만물이 理와 氣라는 근원적인 두 실체에 의하여 성립된다고 생각하였다. 理는 만물에 법칙성을 부여하는 理法的 存在이고, 氣는 만물에 形氣를 부여하는 質料的 存在이다.

여기에 理와 氣의 관계에 대하여 퇴계는 理와 氣는 서로를 요구하는 존재(相須的)로서 서로 떠날 수 없는 관계(不相離)에 있다는 것이다.

퇴계는 理가 있게되면 곧 氣가 생겨나고, 氣가 있게되면 곧 理가 따르게 된다.⁵¹⁾고 하였다. 이와 같이 理와 氣는 근원적이고 相卽的인 존재이나, 그 가치적·능력적인 면에 있어서 퇴계는 ‘理는 氣의 장수(帥)이고, 氣는 理의 졸개(卒)이다.’⁵²⁾하고, 또 그 본질에 있어 理와 氣는 분명히 구별되는 두 존재(不相離)라고 하였다.

이러한 퇴계의 理氣哲學에 理가 우주의 원리로서 구체적으로 작용할 때

50) 퇴계의 「聖學十圖」는 <第一太極圖>와 <第二西銘圖>는 ‘천의 원리’로서 세계와 존재의 기본법칙을 밝히고 「小學」, 「大學」의 근본 준거로 삼기 위한 것이다. 그리고 <第三圖>에서 <第五圖>까지는 「小學」과 「大學」의 내용을 중심으로 ‘천의 원리’를 구체화시키는 ‘인간존재’에 관한 내용이라고 볼 수 있다. 마지막으로 이 ‘인간존재의 원리’는 ‘心·性·情’의 문제로 구체화되어 <第六圖>에서 <第十圖>까지 이어진다. 上同, p.p314-316

51) 「天命圖說」, 有理便有氣朕焉, 有氣便有理從焉.

52) 同上, 理爲氣之帥, 氣爲理之卒.

元·亨·利·貞의 네가지 덕으로서 나타난다는 것이다. ‘元은 만물이 시작되는 원리이고, 亨은 만물이 형통하게 되는 원리이고, 利는 만물의 수행하는 원리이고, 貞은 만물을 이룩하는 원리’⁵³⁾라는 것이다.

그런데 인간은 만물 가운데서 가장 우월한 氣를 타고난 존재이다. 따라서 다른 동물이 가지지 못하는 활발한 심성활동을 가진다. 인간의 심성의 구조는 心·性·情·意로 구분된다.

心을 퇴계는 ‘理와 氣가 합한 것’⁵⁴⁾ 또는 ‘理가 氣의 집’⁵⁵⁾이라고 표현하였다. 그는 말하기를 ‘하늘이 사람에게 理法을 내릴 때 氣가 아니면 理가 발불일(寓)수가 없고 心이 아니면 理와 氣가 깃들 곳이 없다. 그러므로 우리의 心은 虛(理)하고 靈(氣)하여 理氣의 집이 된다.’⁵⁶⁾고 하였다.

性은 이미 앞에서 언급하였듯이 우주의 理가 인간에 부여된 것이다. 퇴계는 말하기를 ‘모든 사물은 陰陽五行의 氣를 받아서 元·亨·利·貞의 理를 간직하고 있다. 사람은 그 理로써 본성을 삼으니 본성은 곧 仁·義·禮·智·信이다. 그러므로 四德(元亨利貞)과 五常(仁義禮智信)은 상하를 관통하는 같은 理이다.’⁵⁷⁾고 하였다.

情은 性의 發用으로 생겨나는 마음의 현상이다. 情은 7가지로 분류된다. 즉 喜·怒·哀·懼·愛·惡·欲 이다. 퇴계는 항상 七情을 氣質과 결부시켜 설명함으로써 仁·義·禮·智 의 발로인 四端과 구별지으려고 하였다.

意를 퇴계는 ‘마음에서 생겨나는 작용으로서 선악의 기틀이 여기에서 생겨난다.’⁵⁸⁾고 보았다.

즉 心은 性과 情을 포괄하는 것이고, 性은 순수하게 善한 인간의 본질이고, 情은 性의 發用이고, 意는 心의 지향성이라고 할 수 있다.

이러한 정황으로 볼 때 퇴계에 있어서의 敬이란 一心의 주재이며, 만사 만물의 근본이며 또한 聖學 始終의 요법인 것이다.⁵⁹⁾ 여기서 心이란 性情을

53) 元始物之理, 亨通物之理, 利遂物之理, 貞成物之理.

54) 「退高往復書」, 心固理氣之合.

55) 「天命圖說」, 吾人之心…爲理氣之舍.

56) 同上, 天之降命于人也, 非此氣, 無以寓此理也, 非此心, 無以寓此理氣也, 故吾人之心, 虛(理)而且靈, 爲理氣之舍也.

57) 同上, 凡物受陰陽五行之氣, 以爲形者, 莫不具元亨利貞之理, 以爲性, 其性之目有五, 曰仁義禮智信, 故四德五常上下一理.

58) 意者心之所發…善惡之分, 由茲而決焉.

통제하는 것이다. 一心이 주재를 하느냐 못하느냐에 따라 天理와 人欲, 中節과 不中節이 나뉘어지는 것이다.⁵⁹⁾ 즉 持敬이란 一心의 주재이고, 心이란 一身의 주재인 것으로, 一身의 행위의 선·악은 心의 주재 여부에 의해 결정되는 것이고, 이는 결국 持敬을 하느냐 못하느냐에 의해 결정되는 것이다.

퇴계에 있어서 敬이란 天理를 주로 하여 人欲을 억제하여 善을 구현하는 요법인 것이며, 또한 하늘과 사람을 매개시켜 주는 고리하고 하겠다. 즉 비본래적인 私己를 척결하여 참된 自我를 확립시키고 그리하여 天人合一의 경지에 도달하고자 하는 것이다. 퇴계는 그러한 경지를 다음과 같이 표현하고 있다.

畏敬이 일상 생활에서 떠나지 않으면 中和位育의 功을 이룰 수 있으며, 德行이 彝倫에서 벗어나지 않으면 天人合一의 妙를 얻을 수 있다.⁶¹⁾

정리하면 敬은 마음이 순수하고 專一하게 된 상태이다. 마음이 순수하고 專一하게 된 연후에 모든 일의 추진이 원만하게 이루어진다고 할 수 있다. 이와 같이 마음을 순수하고 專一하게 가지는 것이 모든 공부와 수양의 기초가 되는 것이다. 그러나 그러한 마음의 상태를 유지하기란 결코 쉽지 아니하다. 여기에 부단한 노력이 있어야 하는 것이다. 퇴계는 말하기를 ‘참답게 노력하기를 오래 쌓아 가면 저절로 心과 理가 서로 녹아들게 되어 자기도 모르는 사이에 융회관통하게 되고, 나의 행동과 하는 일이 서로 익숙해져서 점차 쉽고 평안하게 되어진다.’⁶²⁾고 하였다. 즉, 心과 理가 融會되고 행동과 일이 익숙해져서 모든 일이 순조롭고 평안하게 이루어진다면 그것은 가장 이상적인 경지라고 할 수 있다. 유가학문에 있어서 이상적인 경지를 天人合一이라고 한다. 天理와 사람의 행동이 하나로 합치된다는 뜻이다. 이 경지는 곧 聖人の 경지이다. 퇴계의 학문적 궁극 목표는 결국 이 경지를 얻으려는데 있다고 결론지을 수 있고 이러한 경지에 도달한 인간이 곧 퇴계가 꿈꾸

59) 『退溪全書』, vol.1, p.203 : 敬者 一心之主宰 而萬事萬物之根本也 …… 敬之一字 豈非聖學始終之要哉

60) 『退溪全書』, vol.2, p.226 : 天理人欲之判 中節不中節之分 特在乎心之宰與不宰

61) 『退溪全書』 vol.1, p.198 : 畏敬不離乎日用 而中和位育之功可致 德行不外乎彝倫 而天人合一之妙斯得矣

62) 『退溪書』 卷七, 至於積眞之多, 用力之久, 自然心如理相涵, 而不覺其融會貫通, 習與事相熟, 而漸見其坦泰安履.

있던 이상적인 인간이었다고 할 것이다.⁶³⁾

또한, 퇴계의 인간이해는 本然之性·氣質之性論, 四端·七情論, 人心·道心論 등에 나타나 있으며, 이것을 일관하고 있는 특색은 理氣二元, 理氣互發, 理發純善 氣發有善惡이다. 퇴계는 본연지성과 기질지성에 대하여 다음과 같이 말한다.

性에 두 가지가 있는 것은 아니다. 다만 氣質과 섞지 않고 말하면 本然之性이 되는 것이요, 氣質에 나아가 말하면 氣質之性이 되는 것이다. 이제 本然之性和 氣質之性을 둘로 보는 것은 잘못이다.⁶⁴⁾

위의 인용문은 本然之性和 氣質之性이 서로 다른 두 개의 것이 아니며, 理만을 單指하면 本然之性이고 理와 氣를 兼指하면 氣質之性이라고 하는 주자의 견해와 완전히 일치한다. 그러나 퇴계의 이러한 말은 형식적일 뿐 실질적인 입장은 本然之性和 氣質之性의 이원론에 있다고 보여진다.⁶⁵⁾ 이것은 퇴계가 理·氣의 不雜·不離를 모두 말하고 있지만 퇴계의 강조점은 理·氣의 不雜에 있는 것과 같은 맥락에서 이해될 수 있다.

퇴계는 사단·칠정의 관계를 本然之性和 氣質之性의 관계에 대비시킨다. 사단은 본연지성이 발한 것으로서 理를 위주로 해서 말하는 것이며, 칠정은 기질지성이 발한 것으로 氣를 위주로 해서 말하는 것이다.⁶⁶⁾

또한 이것은 『聖學十圖』에 잘 나타난다. 『聖學十圖』 가운데 第六心統性情圖의 中圖는 본연지성을 설명함에 있어 “就氣稟中指言本性”이라 하였고, 下圖에서는 본연지성과 기질지성을 동시에 설명함에 있어서 “性本一 因在氣中有二名”이라 하였다. 전자는 ‘氣稟 가운데 나아가 본연지성만을 지칭한 것으로서 기를 섞지 않고(不雜氣) 말한 것’이며, 후자는 ‘性이란 본래 하나이지만 그것이 氣와의 관계에 따라 두 가지로 나타날 수 있다.’는 말이다. 즉 單指理한 것은 본연지성이고, 兼指理與氣한 것은 기질지성이라는 것이다.

63) 이완재, 「退溪의 人間觀」, 『퇴계학연구논총2권』, p.p72-74

64) 『退溪全書』, vol.5, p.204 : 性非有二 只是不雜乎氣質而言 則爲本然之性 就氣質而言 則爲氣質之性 今認作二性看誤矣

65) 이것은 退溪가 四端은 本然之性(仁義禮智之性)이 발한 것이고 七情은 氣質之性이 발한 것으로서, 四端과 七情은 서로 대립되는 것이라고 주장한 것에서 역으로 추리할 수 있다(『退溪全書』, vol.1, p.406, <答奇明彦論四端七情第一書> 참조).

66) 『退溪全書』, vol.1, pp.411-412 참조.

이러한 논리를 따른다면 ‘기질지성은 본연지성을 겸하는 것’이라 할 수 있고, 나아가 기질지성이 발한 것인 칠정은 본연지성이 발한 것인 사단을 겸하는 七情包四端이라고 말할 수 있는 것이다.⁶⁷⁾ 즉 퇴계는 七情‘對’四端의 논리 즉 氣質之性‘對’本然之性の 논리에 퇴계의 생각이 있음을 알아야겠다.⁶⁸⁾

理와 氣를 대립적인 것으로 파악하고⁶⁹⁾ 사단과 칠정을 理氣의 互發로 파악한 퇴계에 있어서 사단과 칠정의 대립적 이해는 논리의 자연스러운 귀결이라 할 수 있다.⁷⁰⁾ 퇴계는 여기서 칠정과 사단을 人心과 道心에 배정하여 설명하기도 한다.⁷¹⁾ 그래서 퇴계가 인간학적 가치면에서 理·氣를 이해하여 理善氣惡적 경향을 띤 점⁷²⁾을 염두에 둘 때, 그의 四端理發純善, 七情氣發有善惡의 대립적 논리는 인간에 있어서 善과 惡의 所從來를 이원적, 대립적으로 파악하고 있음을 말해준다고 하겠다.⁷³⁾

IV. 大巡思想의 信과 인간이해

1. 信의 의미

신(信)은 동양에서 전통적인 윤리의 덕목으로서, 신의 사전적 의미를 살펴

67) 물론 退溪도 七情包四端의 논리가 성립할 수도 있음을 인정했다. 즉 理와 氣는 相須하는 것이고, 相須이므로 氣 중에 理가 있고 理 중에 氣가 있는 것이며, 그러므로 理·氣를 渾淪해서 말할 수 있으며, 渾淪해서 말하면 四端이 七情 가운데 있다고 할 수 있다는 것이다. 그러나 退溪의 강조점은 理·氣를 渾淪言之하는데 있는 것이 아니라 ‘分別言之’(즉 七情對四端)에 있는 것은 명백하다(『退溪全書』, vol.1, pp.416-417 및 vol.2, p.226 참조).

68) 退溪는 本然之性和 氣質之性을 대립적인 것으로 파악했으면서도 왜 “非二性”이라 하였으며, 理氣二元(不雜)을 강조하였으면서도 왜 不離·不雜을 동시에 말하였으며, 四端理之發 七情氣之發에 본래 의도가 있으면서 왜 氣隨와 理乘을 덧붙였을까? 이는 朱子의 견해를 존중하였기 때문에 형식적인 의미에서 그렇게 표현한 것으로 보인다. 그러나 退溪 자신의 본래적인 견해는 또 그대로 끝까지 견지했다고 볼 수 있다.

69) 『退溪全書』, vol.2, p.228 : 氣與理 相爲勝負

70) 『退溪全書』, vol.1, p.417 : 若以七情對四端 而各以其分言之 七情之於氣 猶四端之於理也 其發各有血脈 其名皆有所指 故可隨其所主而分屬之耳

71) 『退溪全書』, vol.2, p.228 : 人心 七情是也 道心 四端是也

72) 裴宗鎬, 『韓國儒學史』, p.81 참조.

73) 이상익, 「誠·敬論의 존재론적 기초」, 동양철학 연구회, 『東洋哲學研究會』 제10호, 1989, p.253-254

보면 성실, 명확히 한다, 믿는다, 따르다, 위하다, 再宿하다, 海水의 定時的 干滿 즉, 자연현상의 일정함 등의 뜻을 가지고 있다.⁷⁴⁾ 또한 허신(許慎)의 『說文解字』에는 “신은 성실이니, 사람(人)과 말(言)의 회의자(會意字)이다.”(信 誠也 從人言)하였고, 이어 『說文解字註』에 “誠 信也 從言成聲”이라 하여 誠과 信을 서로 동일하게 해석하고 있으며, 『段玉裁解字註』에서는 “人言則無不信者 故從人言”이라고 풀이하고 있다.

유학에서 信은 오랫동안 오륜(五倫) 혹은 오상(五常)의 하나로 여겨져 내려온 덕목으로서 유학에서의 五常의 형성과정은 공자에서부터 시작할 수 있다. 공자의 시기에 학문은 禮관념으로부터 출발하여, 仁과 義 등 여러 관념을 형성하기에 이르며, 가장 기본적인 개념에 대하여 말하면, 仁義禮 세 관념이 공자 이론의 주요한 기초가 되며, 信은 주로 실천 윤리적인 덕목으로서의 개념을 지니고 있는 것으로 공자의 사상은 어떤 초월적인 대상에 대한 신앙보다는 평이한 실천윤리를 강조한 것으로 요약된다.⁷⁵⁾

공자가 사용한 신의 개념을 세 가지로 정리하면 다음과 같다. 첫째는 진실한 믿음으로서의 信이다.⁷⁶⁾ 둘째는 윤리적 덕목으로서의 信이다.⁷⁷⁾ 셋째는 사회적 신의로서의 信이다.⁷⁸⁾ 이 외에도 논어(論語)에 나타난 신(信)은 모두 인간관계에서의 신의를 가리키고 있다고 볼 수 있다.⁷⁹⁾

한편, 信이 유교사상 내에서 하나의 주요한 덕목으로서 자리매김하게 된 것은 西漢의 董仲舒에 이르러서라고 할 수 있다. 공자의 중심사상인 ‘仁’에 대한 개념이 강조됨과 아울러 信은 忠과 함께 忠信의 개념으로 대두되었다. 이러한 공자의 사상을 물려받은 맹자는 공자의 ‘仁’의 개념에다 義·禮·智의 개념을 덧붙여서 ‘仁義禮智’의 ‘四端’을 말하였으며, 西漢의 董仲舒에 와

74) 諸橋轍次著, 『大漢和辭典』 卷一, 大修館書店(東京:昭和30年), p. 798

75) 『유학사상』 성균관대학교 교재편찬위원회, 1999, p.10참조

76) 『論語』 학이(學而)편 「曾子曰 吾日三省吾身 爲人謀而不忠乎 與朋友交而不信乎 傳不習乎」

77) 上同, 「子曰 弟子入則孝 出則弟 謹而信 汎愛衆 而親仁 行有餘力 則以學文」

78) 上同, 위정(爲政)편 「子曰 人而無信 不知其可也 大車無輓 小車無軌 其何以行之哉」

79) 子路篇 「上好禮則民莫敢不敬 上好義則民莫敢不服 上好信則民莫敢不用情 夫如是則四方之民 襁負其子而至矣 焉用稼」 「曰敢問其次 曰言必信 行必果 硜硜然小人哉 抑亦可以爲次矣」 衛靈公篇 「子曰 君子 義以爲質 禮以行之 孫以出之 信以成之 君子哉」

서 仁義禮智信이 오행과 더불어 오상의 하나로서의 信이 정립되기에 이른다.

信에 대한 이와 같은 견해는 인간 사회와 세계에 있어서 인간과 인간, 인간과 자연의 상호 합의를 전제로 이루어진 개념이다. 이런 성격을 가장 잘 보여주는 것이 『呂氏春秋』이다.⁸⁰⁾ 이러한 信개념은 성리학에서 인간과 자연을 일관하는 가치로 이해되어, 중용의 성과 같은 천인합일(天人合一)의 계기가 되는 덕목이 된다.⁸¹⁾

반면에 한국적 유학사상에서 信은 이황의 사단칠정논쟁에서 보여주듯이 오상 중에 하나인 신에 대해서는 특별히 강조하지 않고 있다. 이것은 신이 사단을 사단에게 하는 토대라는 성리학에서 나타나는 일반적인 입장이라 할 수 있다.

한편, 수양론으로서의 誠敬信論은 동학에서부터 전통이 이어져 온 것⁸²⁾으로 전통유학에서 일컬어 왔던 誠·敬論과는 성격이 다른 것으로 어떤 절대적 존재앞에 무조건적으로 순종하는 유한자의 태도를 뜻하는 매우 소박한 종교적 자세인 것이다.⁸³⁾ 그렇지만 이러한 誠·敬은 信을 먼저 한 연후에야 가능한 것이지 信없는 誠·敬은 성립할 수 없는 것이다.

수운은 격물치지나 만권시서를 통한 이해보다 열석자를 통한 心學을 제시하면서도 인의예지를 지키는 실천론을 제시하고 있다. 그 열석자란 인간의 시천주 됨에 핵심이 있는 것이고 이는 결국 마음닦음을 통해서 깨달아지는 것이다. 수운의 동경대전과 용담유사를 보면 전체적으로 성경신에 대한 의미는 인간 자신이 자기 안에 한울님(一心)을 모셨다는 것을 깨닫고, 옳은 바를 믿는 信, 이에 거하고자 하는 마음집중(各者不移)으로서 敬, 그리고 이로 부터 발현되는 誠을 대인접물 상에서 공경과 정성으로 실현함에 있다. 흔히 수운의 성경신을 유가적 의미로 해석해 여기에 종교적 성격을 가미한 것이

80) 『呂氏春秋』, 八覽 貴信, 天行不信 不能成歲 地行不信 草木不大… 君臣不信 則百姓誹謗社稷不寧 處官不信 則少不畏長 貴賤相輕 賞罰不信 則民易犯法 不可使令 交友不信 則離散鬱怨 不能相親…

81) 『儒教大辭典』, 박영사(서울:1990), p. 830

82) 동학은 인내천사상으로서 誠과 敬 그리고 信의 이념을 내걸고 민중 교화에 힘썼다. 이러한 誠·敬·信은 東學의 교육이념으로서 한국철학 출현의 한 성과라고 할 수 있다.

83) 최동희, 『동학의 사상과 운동』, 성대출판부, 1980, p.95.

라 생각하고 있는데⁸⁴⁾ 성경신은 유불 합일적인 실천론으로 유교나 불교의 것을 벗어나 있다. 여기서 벗어났다는 것은 유불을 수용하면서도 변용되어 불교나 유교의 수행체계와는 다르다는 점이다.

수운의 문집을 보면 강수가 수운에게 수도의 절차를 물었을 때 信-敬-誠의 순으로 말했다⁸⁵⁾ 한다. 여기서 순서가 성-경-신이 아니라 信-敬-誠⁸⁶⁾으로 제시된다는 점에 주목할 필요가 있다. 수운에게 있어 信과 敬은 誠에 앞서 있다. 여기서 信은 불교적 개념이라 할 수 있다. 불교에 있어서 사전적 의미로서의 믿음은 진리에 대한 확신, 또는 진리를 잘 이해해서 인정하는 것을 의미한다.⁸⁷⁾ 따라서 붓다를 믿는다는 것은 붓다의 가르침인 연기의 법을 의심없이 믿는 것이다.⁸⁸⁾ 원효의 경우에 있어서도 믿음이란 ‘결정적으로 그렇다고 말함’이다. 즉 이치가 실제로 있다는 것을 믿고, 닦아서 그렇게 될 수 있음을 믿으며 닦아서 그렇게 되었을 때 무궁무진한 공덕이 있음을 믿는 것을 말한다. 원효에게 있어 믿음은 진리를 발현시키는 근본이다.⁸⁹⁾ 종밀의 영향을 많이 받았던 지눌도 信解를 말하여, 空觀的인 이해에 의지하고 이를 의심치 않는 믿음에서 깨달음의 기초를 마련하여, 이로부터 점차 닦아 나가야함을 제시하였다.⁹⁰⁾ 이 信解的 믿음은 수운에게서도 같은 맥락으로 이해되고 있는 것이다.

말 가운데 옳은 말과 그른 말이 있으니 그 중에서 옳은 말은 취하고 그른 말은 버리되, 거듭 생각하여 마음을 정하라. 한번 마음을 정한 뒤에는 남의 말을 믿지 않는 것을 믿음이라 하나니라. 이와같이 닦으면 誠을 이루니 ... 먼저 믿은 후에 誠이 있는 것이다.⁹¹⁾

84) 최동희역, 『동경대전외』, p.483

85) 표영삼, 동학경전 편제와 내용16, <신인간>127, p.124

86) 한국학문헌연구소편, 『동학사상자료집1』, 최선생문집도원서기, pp.188-189, “無他道理 只在信敬誠三字也”

87) 中村 元, 『佛敎語大辭典』, 1981, 東京書籍株式會社, p.774

88) 澤田謙照, 佛敎における信の本質とその構造, <佛敎文化研究>9, p.62

89) 원효, 『대승기신론소·별기』, “信以決定謂爾之辭 所謂信理實有 信修可得 信修得時 有無窮德 ... 信爲道元功德母 ... 示現開發無上道”

90) 정혜정, 지눌의 수심론과 현대교육의 위상, <동국사상> 27·28합집, 1996, pp 51-57

91) 『동경대전』, 수덕문, “言之其中 曰可曰否 取可退否 再思心定 定之後言 不信曰 信 如斯修之 乃成其誠 ... 先信後誠”

수운은 옳고 그름을 아는 중에서 옳은 것을 취하여 생각을 거둬 정하고 한 번 정한 뒤에는 다른 말을 믿지 않는 것이 믿음이라 설명한다. 이는 지놀이 “믿음은 이같이 (본체에 차별이 없음을) 아는 것이고 이를 믿어 이해하는 것이다”라고 함과 맥락이 같다. 따라서 수운에게 있어서 人道는 진리에 대한 믿음이 그 주장이 되는 것이므로 믿음이 없으면 어떠한 의기범절이 나올 수 없고 오직 작심을 변치 아니하여야 군자가 될 수 있다.

이처럼 수양론에 있어서 우선시되는 믿음에 대해서 대순사상에서는 다음과 같이 설명하고 있다.

한마음을 정한 바엔 利益과 損害와 邪와 正과 偏壁과 依支로써 바꾸어 고치고 변하여 옮기며 어긋나 차이가 생기는 일이 없어야 하며 하나를 둘이라 않고 셋을 넷이라 않고 저것을 이것이라 않고 앞을 뒤라 안하며 萬古를 통하되 四時와 晝夜의 어김이 없는 것과 같이 하고 萬劫을 경과하되 江河와 山岳이 움직이지 않는 것과 같이 하고 期約이 있어 이르는 것과 같이 하고 한도가 있어 정한 것과 같이 하여 나아가고 또 나아가며 정성하고 또 정성하여 기대한 바 목적에 도달케 하는 것을 믿음이라 한다.⁹²⁾

2. 믿음의 종교체험과 종교적 인간이해

종교는 인간 개개인의 종교성에 의미부여가 가능할 때 종교일 수 있는 것이다. 그리고 신앙은 인간의 마음속에서 표상되어서 초월성을 지향하며 궁극적인 실재와 관련한 믿음이라 정의 내릴 수 있는 바, 이러한 신앙은 종교 체험을 전제로 하지 않고서는 성립할 수 없다. 이처럼 개개인들이 경험하는 종교의 의미는 매우 다양해서 그 모든 의미를 밝혀내는 것은 처음부터 불가능한 작업임에도 불구하고 몇 가지 독특한 특징이 내포되어 있다.

첫째, 종교적 경험론이란 반드시 궁극적이고 성스러운 실재와의 관계 속에서 일어나고 있음을 보여준다.

둘째, 종교적 경험의 의미는 그 경험을 갖기 이전의 상태와는 달리 완전한 삶의 변화를 보여준다, 궁극적인 실재 앞에서 인간은 좀더 겸손하고 엄

92) 대순진리회 교무부, 대순진리회요람, 1969, p.17

속하고 부드러움 태도를 갖는다. 그 전에는 만끽하지 못하였던 행복감, 감사하는 마음, 기쁨, 환희, 순종하는 마음, 희생하려는 마음으로 그 경험을 갖고 있는 신앙인들의 인격은 풍성하게 채워진다. 그 경험은 영혼의 안정감⁹³⁾을 갖게 해주기 때문에 아무리 외부적 삶의 조건이 험난해져서 악화된다고 할 지라도 그 경험을 지니고 있는 신앙인은 결코 내면적 평화를 잃어버리지 않는다. 오히려 순교의 경우처럼 상상할 수 없는 용기를 갖고 난관을 극복하는 것으로 나타난다.

셋째, 종교적 경험의 특징은 예술이 제공해주는 것보다 훨씬 고차원의 심미적 삶을 갖도록 해준다.⁹⁴⁾ 하찮은 풀 한 포기나 나뭇잎을 통해서도 삼라만상의 신비스러움과 조화를 갖도록 해준다. 그것은 조화로움을, 질서를, 우주의 아름다움을 갖게 해준다. 그 경험의 주체는 일반적인 사람들이 보고 듣지 못한 심미적 아름다움을 아주 정교하게 보고 듣는다.

마지막으로 종교적 경험의 특징은 매우 도덕적이고 윤리적인 모습을 지니고 있다.⁹⁵⁾ 전에는 깨닫지 못하였던 본연의 마음을 깨닫게 되어서 일상적으로 아무 생각없이 해왔던 비도덕적이고 비윤리적인 삶의 모습들을 수정하게 해준다.⁹⁶⁾

종교의 근원적 의미는 지성적이고 객관적인 표현들 속에 있는 것이 아니라 그 표현들을 존재하게끔 해준 종교경험 속에 놓여져 있으며, 궁극적으로 성스러운 것과의 관계속에 일어나는 종교적 경험이 우선되는 것이다.

이러한 종교경험은 종교전통 뿐만 아니라 비종교전통 안에서도 많이 있어 왔다. 각각의 전통은 역사적으로 깊은 뿌리를 갖고 있으며 마음의 문제나 영혼의 문제를 다루고 있다. 그런데 각 종교전통의 종교적 경험에 대한 공통적 이해는 대부분인 초월적인 힘, 즉 성경의 역사, 붓다의 자비심, 알라의 은총, 이슈바라의 은혜 등에 의해서 종교적 경험이 일어나고 있다는 점을 인식한다.⁹⁷⁾

종교체험을 표현하는 형태에는 몇 가지 상황적 배경이 있다. 첫째 예배와

93) James, W.(1958). *The varieties of religious experience*. Ontario: mentor book, p.361

94) James, W.(1958), 같은책, p.448

95) James, W.(1958). 같은책, p.498

96) James, W.(1958). 같은책, p.35

97) James, W.(1958). 같은책, p.36

현신의 형태이다. 예배는 신의 탁월성을 찬미하고 그에게 몸·마음·물질을 바치는 것이다.

둘째, 삶의 위기에 대한 통과의식이다. 임신, 어린아이의 명명식, 성인식, 장례식 등이 여기에 속하는데, 이것은 삶의 위기를 삶과 죽음의 우주적 주기와 연결시킨 것이다.

셋째, 거룩한 것과 속된 것의 연결이다. 삶의 현실 속에는 신성한 것과 신성하지 않은 것이 있다. 거룩한 것은 세속적인 삶에 관계함으로써 거룩성의 다양함을 유지하지만 특별한 종교형식으로 보호되지 않는 한 거룩함을 상실할 수도 있다.

넷째, 종교체험은 구술적·개념적·상징적 표현들을 활용한다. 경전과 이에 대한 해석의 체계, 신화적·상징적인 개념등을 종교체험의 표현 방편으로 삼는 것이다. 이러한 배경속에서 보여지는 종교체험은 신에 대한 우월성과 통과의례의 과정 그리고 상징으로 나타나는 현상으로 정의되어질 수 있는 것이다.

이처럼 문화현상으로서 나타나는 종교체험에 있어서 가장 중요시되는 것은 그 종교, 진리, 절대자에 대한 믿음을 전제할 때에 비로소 성립되는 것이다.

종교는 무엇보다도 인간의 마음속에 내재하면서 세계의 의미를 묻고 세계 안에서의 자기의 가치를 확립하며 삶의 가치를 실현코자하는 인간의 마음이 종교의 살아 있는 원동력이다. 이러한 종교는 종교경험을 전제하지 않고서는 신앙으로서 성립될 수 없는 것이다.

‘믿음’의 형식과 내용은 개인의 종교 체험과 긴밀한 관계를 가지고 있다. 왜냐하면 종교의 실행과정에서 발생하는 체험의 내용이 믿음의 형식과 내용을 강화시켜주는 것으로 결과되기 때문이다. 또한 믿음과 체험 사이의 상호 강화작용은 일상적 인간을 종교적 인간으로 다시 태어나게 한다.

이와 같이 종교적 인간으로 다시 태어난 인간이 가지는 종교적 인격은 개인의 심리적 면뿐만 아니라 집단적, 사회적, 문화적인 측면에서 고찰할 필요가 있다. 왜냐하면 종교적 인격이라는 것은 개인이 소속하는 집단의 종교나 관습을 자신의 인격 구성 요소로 내면화함으로써 형성되기 때문이다. 이 제

도나 관습을 함께 하는 집단의 성원을 집약하는 것이 그 집단의 퍼스낼리티(personality)이며 종교적 인격은 집단의 퍼스낼리티를 토대로 형성된다고 할 수 있다.

대순진리회의 집단적 퍼스낼리티의 특성은 신앙이며 이러한 신앙을 조건화하는 것이 성,경,신의 내용이 된다. 그러므로 대순진리회의 도인들은 신앙의 조건을 토대로 수행하여 종교적 인격을 형성해 나아가는 것이다.

슈프랑거(E. Spranger)는 기본적인 생활의 형식을 들어 무엇에 관심을 나타내는가에 따라 인격을 6가지로 유형화하고 있는데, 이론적 인격형, 경제적 인격형, 심미적 인격형, 정치적 인격형, 사회적 인격형, 종교적 인격형이 그것이다. 그러나 이것은 하나의 분석적 경향일 뿐 개인이 특정의 유형으로 분류될 성질의 것은 아니다. 다만 위의 6가지의 인격에 대한 태도적 특성이 복합되어 한 개인의 인격을 형성하는 것으로 이해하면 될 것이다. 슈프랑거가 말하는 종교적 인격이란 항상 최고의 절대적 존재자 안에서의 삶을 궁극적 가치로 생각하고 일체의 것을 이러한 궁극적 가치에 의하여 통일하며, 따라서 초월적 세계로 지향하려는 신념을 말하는 것이다.

이것이 지금 논의하고 있는 신(信)의 내용이다. 이와 같은 인격을 갖춘 종교적 인간에는 두 가지의 유형이 있다. 인생에 있어서의 모든 적극적 가치를 절대자의 덕화에 의한 것으로 받아들여 이 세계와 생활의 내용을 최고 절대의 가치로 높이려는 내재적 인간형이 첫째이다. 또한 종교적 가치 이외의 모든 세속적 가치를 부정하고 내적 관조나 금욕적 수행에 의해서 성스러운 최고의 가치를 파악하고 현실의 모든 속박으로부터 초탈하여 무한의 자유에 도달하려는 초월적 인간형이 두번째이다.

제임스(W. James) 역시 슈프랑거와 마찬가지로 종교적 인간의 유형을 두 가지로 나누어 제시하고 있다. '건강한 마음(healthy mindedness)'과 '병든 혼(sick soul)'의 두 가지 유형이 그것이다.⁹⁸⁾건강한 마음의 종교적 인격은 주어진 현실을 긍정하고 불안이나 고민과 같은 것을 느끼지 않으며 감사와 만족 속에서 생을 영위하는 유형이다. 이와 같은 유형은 현세를 버리고 다른 세계를 추구하지 않으며 죄악감에 짓눌려 절대자를 찾는 일도 없을 것이다.

98) James, W.(1958). 같은책, p.p76-139 참조

제임스는 이러한 유형을 ‘일생형(一生型: once-born)’⁹⁹⁾이라고 했다. 병든 혼을 가진 종교적 인격은 죄악감, 좌절감, 위기감 등을 가지고 있어 회의, 불안, 혐오, 고뇌, 비애 등과 같은 수축적 요인의 근원을 항상 자기 안에서 구하는 유형이다. 현생의 삶을 부정하며 다시 태어나서 이상적인 세계에 살기를 갈망하는 바, 이를 제임스는 ‘이생형(二生型: twice-born)’¹⁰⁰⁾이라고 했다. 널리 알려져 있는 바와 같이 제임스는 회심(回心: conversion)¹⁰¹⁾이나 병든 혼, 종교적 재생(再生)에서 종교적 의미를 부여하고 있는 것이니 위의 ‘이생형’이야말로 종교적 인간으로서의 의미를 부여할 수 있다고 하겠다.

올포트(G.W. Allport)는 인격의 성숙도를 판단하는 기준으로서 다음의 세 가지를 들고 있다.¹⁰²⁾

① 자아의 확대(extension of the self) : 자신이 주체적이고 자율적인 관심을 가지면서 헌신해야 할 범위가 확대된다.

② 자기 객관화(self objectification)의 가능 : 자기 자신을 객관적이고 냉정한 눈으로 볼 수 있는 자기 통찰력을 말한다.

③ 통일적 인생 철학(unifying philosophy of life) : 무엇인가 포괄적인 인생관에 의하여 인생에 통일을 가져다주는 위치를 잡을 수 있는 능력 등이 그것이다. 올포트에 의하면 어떠한 사람이든 이 세 가지의 기본적인 노선을 따라 성장한다는 것이다. 그러므로 이 세 가지의 성숙성을 기반으로 하여 성숙한 종교 정조가 형성되는 것이다.

제임스의 경우 올포트의 성숙한 종교적 정조라는 이성적 측면과는 대조적이다. 올포트의 이성적인 측면에 비해 제임스의 “성자성(saintliness)”으로 표현되는 종교가의 특성은 오히려 정서적인 색채가 짙다. 올포트는 광범위한 사회, 심리학적 관점에서 성숙성의 이상 기준을 세웠지만 제임스는 특수한 종교적 인물의 분석에 기초하여 성자성(聖者性)을 추출했다.¹⁰³⁾ 제임스에 의하면 “인간이 종교를 자기의 인격적 에너지를 중심으로 하여 살 때, 영적

99) James, W.(1958). 같은책, p.p76-78

100) James, W.(1958). 같은책, p.p76-78

101) James, W.(1958). 같은책, p.157

102) Allport, G.W., (1950). *The individual and his religion: a psychological interpretation.*, New york : Macmillan. p.p63-83

103) James, W.(1958). 같은책, p.p256-262

인 감격에 의하여 저절로 움직여지고 그러할 때 그 인간은 여러 가지 점에서 이전의 육체적 자기와는 틀리게 된다”는 것이다. 이러한 의미에서 성자는 어떤 종교에 있어서도 공통된 특징을 보이고 있다. 이와 같은 특징을 “성자성” 이라고 한다. 제임스는 그 특징을 다음의 네 가지로 보고 있다.¹⁰⁴⁾

- ① 이 세상의 이기적인 이해관계로 이루어진 생활보다 아주 광대한 생활 가운데 있다고 느낀다.
- ② 이상적인 힘과 자신의 생명과의 사이에 친애의 연속성이 있다는 의식이 있다.
- ③ 폐쇄적인 이기심의 외곽이 무너지면서 의기가 높고 무한하며 자유롭게 된다.
- ④ 감정의 중심이 조화 있는 애정으로 이행한다.

이와 같은 기본 상태에 수반하여 금욕주의, 강한 심정, 청정한 마음, 자애와 같은 독특한 실천 결과가 나타난다.

올포트나 제임스가 종교적 인격의 성숙에 관하여 제시한 견해는 중요하지 만 누구나 쉽게 도달할 수 있는 경지는 아니다. 대체로 사람은 이와 같은 종교 내지 정신적 성숙성을 보이지 못하고 세상을 떠난다. 특히, 제임스가 말하는 “성자성”이란 상당한 신비체험 또는 궁극적 가치체험을 한 사람이 아니고서는 완전히 구현되기 힘들 것이다.

이와 같은 성자성의 구현은 신앙의 주체 안에 대상이 내면화되는 경지이며 체험의 습득은 동양종교에서 종종 수행의 결과로 나타난다. 이러한 신앙의 대상에 대한 주체의 내면화를 대순사상에서는 ‘도즉아 아즉도(道卽我 我卽道)’로 표현하고 있다. 그래서 대순진리회의 수도인들은 종교적 인격의 심화를 위하여 개인적 수행체계로서의 수도공부(修道工夫)를 끊임없이 시행하고 있다. 따라서 이러한 목적을 이루기 위한 수행(修行)의 구체적인 방법이 기도(祈禱), 수련(修鍊), 공부(工夫) 등이 된다.

대순진리회에 있어 수도(修道)란, “마음과 몸을 침착(沈着)하고 잠심(潛心)

104) James, W.(1958). 같은 책., pp 256-291

하여 상제(上帝)님을 가까이 모시고 있는 정신(精神)을 모아서 단전(丹田)에 연마(鍊磨)하여 영통(靈通)의 통일을 목적으로 공경하고 정성(精誠)을 다하는 일념(一念)을 스스로 생각하여 끊임없이 잊지 않고 지성(至誠)으로 봉축(奉祝)하는 것”¹⁰⁵⁾을 말한다.

다시 말하면 늘 몸과 마음을 고요히 하며 정심(正心)에 이르도록 하여 상제를 모시고 영통의 통일을 위해 공경하고 정성을 다하여 일념으로 받드는 것이 수도인 것이다. 심·신의 균형, 신·인의 조화를 견지하는 수도는 인간과 외계 사물의 동체주의적 내용을 구명하고 있다. 또한 ‘인간의 마음은 천지보다도 크다.’¹⁰⁶⁾고 하는 창조적 자기표현은 삶의 현장에서 긍정적 사고를 유지하게 하여 주체적 자발성과 사고의 자유를 보장하고 있다.¹⁰⁷⁾

종교는 인간 생활에 이상을 가지게 하며 인간이 직면한 문제를 해결하게 하는 열쇠를 가지고 있다. 아울러 종교는 이러한 인간의 문제를 궁극적으로 해결하려는 의지 또한 가지고 있다. 이와 같은 종교에 비하면 인간의 역사 속에서 나타나는 다른 문화체계의 방법은 어느 것이건 간에 그 문제를 해결하는데 있어서 상대적이고 한계적인 제약을 가질 수 밖에 없는 것이다. 이처럼 인간문제의 궁극적 해결이라는 특징을 가지고 나타난 종교는 필연적으로 종교활동을 요구하게 되며, 이와 같은 종교활동은 현실적으로 종교체계 안에서 형성되는 것이다.

이렇게 형성된 종교는 그 효과를 보고 나서 믿는 다기보다는 믿기 때문에 효과가 있다고 하는 구조로 되어 있는 경우가 많다. 그래서 현상적으로 효과 있는 방법이나, 효과없는 방법이 포함되어 있어도 아무런 상관이 없는 것이다. 그 의미에서 종교는 당사자에 의해서 믿어지고 있는 사회현상이다.¹⁰⁸⁾

인간이 종교를 통해서 추구하고자 하는 것은 인간 개개인의 욕구를 충족하고자 하는 의지의 발로로 해석할 수 있다.

105) 「대순진리회요람」, (대순진리회 교무부, 서울 : 1969), p.p15-16

106) 「전경」, 행록3장 34절

107) 윤재근, 대순진리회와 인존사상, 종교교육학연구2, (서울 : 한국종교교육학회, 1996), p.p116-119

108) 윤기봉, 삼요체 안에서의信的 신앙적 의미, 대순사상논총 11집, 포천:대순사상학술원, 2001, p.138

이러한 ‘욕구’는 인간이 삶을 영위하는 유기체적인 존재로 취급받기 위한, 그리고 그 삶의 원동력으로 작용하는 것으로서, 인간의 가치경험이라는 각도에서 해석이 가능하다.

한편 인간의 마음속에서 발생하는 욕구는 끊임없는 연속선상에서 발생하고 있으며, 이렇게 발생하는 욕구가 발생과 충족 그리고 해소라는 과정을 거쳐 자연스럽게 소멸하게 되면 인간사에 있어서 아무런 문제가 발생하지 않는다. 그러나 인간의 욕구는 그 충족에 있어서 그 흐름이 원활하지 못하기 때문에 욕구불만에 따른 문제가 발생하게 되는 것이다. 또한 욕구는 미래에 대한 불안감을 해소하기 위해 작용할 수 있다. 이러한 것이 주술과 종교에의 귀의로서 나타나는 사회현상이다.

결국 인간은 그 정도의 차이는 있을지언정 종교적 인간으로서 그 역할을 하며 그 결과에 대한 욕구를 가지고 살아가는 인간일 수밖에 없는 것이다.

한편, 대순사상에서는 이러한 종교적 인간과 관련하여 우선적으로 심에 대하여 언급함으로써 인간에 대한 이해를 돕고 있다. 수양을 하는 주체로서, 신앙을 하는 주체로서의 인간은 다른 존재들과는 다른 내재된 특성을 갖추고 있어야 한다. 이는 동양사상의 심성론과도 관련이 있는 것으로, 대순사상에서는 인간의 존재방식을 규정하는 본질적인 것으로서 심을 강조하고 있는 것이다.¹⁰⁹⁾

이러한 전제를 바탕으로 대순사상에서 제시하는 믿음(信)에 관련해서 살펴보고자 한다.

대순사상의 수양론으로서의 성경신의 실천은 궁극적으로 수양의 목적을 이루는 것과 깊은 연관성을 가진다. 그 가운데서 믿음 절대자에 대한 신뢰와 수행을 함에 있어서의 그 바탕이 되는 것이다. 이러한 믿음에 대하여 살펴보면, 믿음은 의심 없는 굳은 신념이며, 일관성의 믿음을 사실화하여 삼계삼법(三界三法)의 성·경·신으로 자아대성(自我大成)을 위한 작업이 신(信)인 것이다.¹¹⁰⁾

109) --- 天用地用人用統在於心 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(「典經」, 행록3장44절)

110) 「대순지침」, pp.53-54

인간은 불완전하기 때문에 항상 완전한 모습, 완성된 불변의 모습을 희구해왔다. 그러나 그러한 불변의 모습은 물질에서 찾기 이전에 인간이 마음속에서 찾았을 때 진정으로 가치 있는 것이 되는 것으로, 인간이 후천의 새로운 이치와 원리에 맞는 모습을 갖추는데 가장 중요한 것이 진리에 대한 불변의 마음, 즉 ‘일심’이라는 것이다.

「상제께서 최익현(崔益鉉)이 순창에서 체포되었다는 소식을 접하고 가라사대 “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 튕겨도 능히 만리밖에 있는 군함을 물리치리라”하셨도다.」 111)

일심을 가진 자는 생사를 초월하는 힘이 있다. 그리고 일심을 가지게 되면 무궁무진한 복록을 입게 됨을 밝혀 주셨다. 112)

이는 인간이 지니는 극한의 능력을 보여주는 것으로서 한 마음을 가지게 되면 이루지 못하는 것이 없음을 나타내는 것이라 할 것이다.

한편 일의 성사여부가 인간의 마음가짐에 있는 것으로서 믿는 마음의 중요성을 알 수 있다. 113) 진정한 믿음에 관해서 전경은 다음과 같이 설명하고 있다.

춘무인(春無仁)이면 춘무의(春無義)라. 농가에서 추수한 후에 곡식종자를 남겨두나니 이것은 오직 토지를 믿는 연고이니라. 그것이 곧 믿는 길이니라 114)

이것은 뿌린 대로 반드시 거두는 이치에 대한 믿음을 말하는 것이며, 이것이야말로 진정한 믿음임을 나타내는 것이다. 그러므로 상제를 신앙함에 있어서 매사에 의심 없는 신심(信心)으로 일관하며, 가식 없는 자세로 항상

111) 「典經」, 교법 3장 20절

112) 「인간의 복록은 내가 말했으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어주리라.」 (「典經」, 교법2장4절)

113) 「이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안 되리라는 생각을 품지말라.」 (「典經」, 교법 2장5절)

114) 「典經」, 교법 2장 45절

언행을 일치시키는 생활을 하여야 하는 것으로 수도의 목적인 영통의 통일도 信心이 견고하게 뒷받침된 연후에야 비로소 가능하게 되는 것이다.

인간존재는 누구나 자신이 믿고 있는 것은 옳고 그르고의 여부를 떠나 행하게 된다. 그 만큼 믿음은 중요한 의미로서 자리 매김하고 있다. 전경에 “농부가 곡식 종자를 갈무리하여 두는 것은 토지를 믿는 까닭이라”하셨으니 가식(假飾)이 없는 신앙의 본의(本意)에 위배됨이 없어야 하며, 믿음은 의심을 품지 않아야 하는 것이다.¹¹⁵⁾ 전경을 통해 보면 의심을 품지 않고 생사를 초월한 믿음으로 인해서 머슴은 도를 통하게 된다.¹¹⁶⁾ 그러나 이러한 믿음을 가지고 행함에 있어서 그 시기가 문제가 된다. 즉 믿음에도 때가 있는 것이다.¹¹⁷⁾

한편, 誠敬信이 지극했던 차경석이 상제님으로부터 크게 인정을 받지 못하였다.¹¹⁸⁾ 이와는 대조적으로 「전명숙은 거사할 때에 상놈을 양반으로 만

115) 대순지침, p.53

116) 「보라 선술을 얻고자 십년 동안 머슴살이를 하다가 마침내 그의 성의로 하늘에 올림을 받은 머슴을. 그는 선술을 배우고자 스승을 찾았으며 그 스승은 선술을 가르치기 전에 너의 성의를 보이라고 요구하니라. 그 머슴이 십년 동안의 盡心竭力을 다한 농사 끝에야 스승은 머슴을 나뭇가에 데리고 가서 “물위에 뽕은 버드나무 가치에 올라가서 물위에 뛰어내리라. 그러면 선술에 통하리라”고 일러 주었도다. 머슴은 믿고 나뭇가에 올라 뛰어내리니 뜻밖에도 오색 구름이 모이고 선악이 울리면서 찬란한 보연이 머슴을 태우고 천상으로 올라가니라.» (예시 1-83)

117) 「나의 일은 呂洞賓의 일과 같으니라. 그가 인간의 인연을 찾아서 장생술을 전하려고 빗장사로 변장하고 거리에서 이 빛으로 머리를 빗으면 흰 머리가 검어지고 굽은 허리가 곧아지고 노구가 청춘이 되나니 이 빛 값은 천냥이로다 외치니 듣는 사람마다 허황하다 하여 따르는 사람이 없기에 그가 스스로 한 노구에게 시험하여 보이니 과연 말과 같은지라. 그제야 모든 사람이 서로 앞을 다투어 모여오니 승천하였느니라.» (예시 1-61)

118) 典經, 공사2장19절,

「상제께서 十二月에 들어서 여러 공사를 마치시고 역도(逆度)를 조정하는 공사에 착수하셨도다. 경석·광찬·내성은 대홍리에 가고 원일은 신 경원의 집으로 형렬과 자현은 동곡으로 떠났도다. 상제께서 남아 있는 문 공신·황 응중·신 경수들에게 가라사대 「경석은 성(誠) 경(敬) 신(信)이 지극하여 달리 써 볼까 하였더니 스스로 청하는 일이니 할 수 없도다」 고 일러주시고 또 「본래 동학은 보국안민(輔國安民)을 주장하였음은 후천일을 부르짖었음에 지나지 않았으나 마음은 각기 왕후장상(王侯將相)을 바라다가 소원을 이룩하지 못하고 끌려가서, 죽은 자가 수만명이라. 원한이 창천하였으니 그 신명을 그대로 두면 후천에는 역도(逆度)에 걸려 정사가 어지러워지겠으므로 그 신명들의 해원 두목을 정하려는 중인데 경석이 십이 제국을 말하니 이는 자칭함이니라. 그 부친이 동학의 중진으로 잡혀 죽었고 저도 또한 동학 총대를 하였으므로 이제부터 동학 신명을 모두 경석

들고 천인을 귀하게 만들어 주려는 마음을 두었으므로 죽어서 잘되어 조선 명부가 되었다。」¹¹⁹⁾

신명은 탐내어 부당한 자리에 앉거나 일들을 편벽되게 처사하는 자들의 덜미를 쳐서 물리치나니라. 자리를 탐내지 말며 편벽된 처사를 삼가하고 덕을 닦기를 힘쓰고 마음을 올바르게 가지라. 신명들이 자리를 정하여 서로 받들어 앉히리라¹²⁰⁾

하신 말씀이 있다. 일을 처리할 때는 항상 道의 경위와 이치에 견주어 처사에서 無偏無私하고 公明正大하여야함을 이르는 것이다. 이를 볼진데, 단순히 지극한 성경신을 행하는 것이 전부가 아님을 알 수 있다.

결국 信에 대하여 대순사상에서 제시하는 믿음은 ‘吉花開吉實 凶花開凶實’의 구절에서 그 의미를 알 수 있다. 믿음의 주체가 인간 자신이며 그 주체의 믿음에 대한 의지작용에 따라서 결과는 달라진다. 다시 말하면 신앙하는 자와 신앙의 대상간에 이루어지는 상호 교호작용이 상향적이어야 한다는 것으로, 이를 전경에서는 “너희들이 믿음을 나에게 주어야 나의 믿음을 받으리라”¹²¹⁾고 표현하고 있다. 그러나 誠·敬·信이 아무리 지극하여도 그 자신의 일차원적 욕구충족의 수단으로 사용된다면 이는 아무런 의미가 없음¹²²⁾을 익히 알고 있다.

결국 진정한 수도인으로 거듭나기 위해서, 그리고 수도의 궁극적 목적인 도통을 이루기 위해서는 앞서 제기한 수양론의 실천과 함께 상제의 은혜에 감사하고 친은(親恩)에 보답하는 심신일여(心身一如)의 수신이 되어야 하며, 항상 남을 잘되게 하는 순수한 마음의 견지가 인격의 구조 안에서 재편되어야 한다.

에게 붙여보냈으니 이 자리로부터 왕후장상(王侯將相)의 해원이 되리라」 하시고 종이에 글을 쓰시며 외인의 출입을 금하고 「훗날에 보라. 금전소비가 많아질 것이며 사람도 갑오년 보다 많아지리라. 풀어두어야 후천에 아무 꺼리낌이 없느니라」고 말씀을 맺으셨도다.」

cf) 典經, 교운1장51절, 「천자를 도모하는 자는 다 죽으리라」

119) 「典經」, 교법 1장 2절

120) 「典經」, 교법1장29절.

121) 「典經」, 교법 1장 5절

122) 경석은 성(誠) 경(敬) 신(信)이 지극하여 달리 써 볼까 하였더니 스스로 칭하는 일이니 할 수 없도다.(「典經」, 공사 2/19:122)

앞서 논의 한 바 있는 종교적 인격의 문제는 개인의 장애 있어 종교적 가치 체제의 변화를 모색하고 이것은 다시 종교적 태도에 대하여 전환을 유도한다. 이와 같은 종교적 태도에 의거해서 종교 행동이 향외(向外)적으로 나타나며 무시 수행방법으로서의 기도와 정형화 된 단계별 공부를 통하여, 윌포트가 이야기하는 자아의 확대, 자기객관화, 통일적 인생 철학 등의 규준은 개인의 종교적 인격 형성과 관련하여 상당부분 심화되고 있다고 보여진다. 또한 제임스의 성자성으로 표현되는 종교가의 정서적 특성 또한 어느 정도 심화되는 것이 사실이다. 왜냐하면 공부를 마친 몇몇 수도인을 통하여 상당한 신비체험 또는 궁극적 가치 체험의 효과가 있음이 나타났기 때문이다. 이와 같은 내용의 전제는 신앙의 조건인 성경신에 충실한 신행양식이며 그 근간은 이른바 '믿음'이라는 '신(信)'에 있는 것이다.

V. 마무리 글

우리 조상은 일찍이 天, 또는 천도를 숭상해 왔기에 天道인 誠을 중시했고 敬天을 중시했으며, 그것을 곧 인간의 가치로 연계시켜 실천윤리로서 수용했던 것이다. 그래서 우리의 최고의 도덕적 이상을 天人合一의 거대한 목표에 두었다. 이 천인합일의 사상은 곧 誠敬思想으로 표현되고 있다.

유학에서 볼 때에 誠은 天道라면 敬은 人道의 의미를 가지고 있다. 先秦 儒學에서는 誠에 치우쳤다면 신유학(性理學)에서는 敬에 치우쳤다. 따라서 한국의 신유학에서도 敬에 치우친 경향이 있는데, 그 가장 전형적인 신유학자가 퇴계이다.

퇴계의 학문을 心學 또는 敬學이라 일컫는데, 天人合一의 사상체계로 볼 때 誠과 心·敬이 연계되지 않을 수 없다. 퇴계는 신유학적 영향, 또는 人道로서의 실천적 측면의 강조로 그러했을 뿐, 윤리적 이상인 天人合一의 경지인 誠을 소홀히 여긴 것이 아니었다. 따라서 퇴계의 敬思想을 유학의 전체적 사상체계나 또는 우리 조상의 敬天的 사상에 비추어 볼 때, 誠敬思想 체계에서 이해해야 올바르게 이해될 수 있을 것이다. 퇴계 자신도 그의 저술서의 여러 곳에서 誠敬一體의 관계에서 誠의 목적성과 敬의 과정성에 관하

여 논의하고 있다. 誠에 보다 본질적 내지 목적적 가치를 두고 敬에 그 실현을 위한 실천적 내지 수단적 가치를 두고 있음은 중국유학에서나 한국유학에서나 다 마찬가지이다.

율곡도 인간존재를 천인합일의 사상에 기초해서 기술하고 있음을 볼 수 있다. 율곡은 “천지와 사람과 만물이 비록 각각 그 理가 있으나 천지의 理가 곧 만물의 理요, 만물의 理가 곧 사람의 理니, 이것이 곧 統體一太極인 것이다”¹²³⁾라고 하여 천지인의 통합원리를 설명하고 있다.

율곡은 천·지·인을 통괄하는 원리를 태극이라고 하고, 그것은 하늘에서 내린 天命之性이요, 그것이 일상의 생활로 나타나는 것이 率性之道며, 그것이 止於至善에 이르러서 時中을 얻은 것이 修道之教라고 보고 있다.¹²⁴⁾ 다시 말하면 천명은 인간의 생활 속에서 지켜져야 하는 것이라고 보는 것이다. 즉 천명은 인성 속에서 활용되어야 한다는 천인합일의 논리인 것이다.

이를 통해 보면 율곡은 중용적 유가 전통의 ‘성(誠)’을 그의 사상 체계 안에 담고 있는 것이다. 성이 아니면 천리지본연을 보존할 수 없다는 그의 견해는 인간의 제약성을 극복하기 위한 변화기질의 방법에서도 찾아볼 수 있다. 율곡은 성을 실리지성과 실심지성으로 구분하고, 천도는 실리요 인도는 실심이라 하였다. 하늘에는 실리가 있기 때문에 기화의 작용이 식지 않는 것이며 사람에게서는 실심이 있어 공부와 극기, 면강에 간단이 없는 것이다. 이러한 공부 가운데 가장 중요한 것이 기질을 변화시키는 것이고 이것이 그가 말하는 성에 관한 일관된 논리인 것이다. 이렇게 볼 때 율곡에게 있어 ‘성(誠)’은 천인관계에 일관하는 원리요 인간과 외계사물의 존재원리가 된다.

앞에서 인간의 두 제약으로서 氣稟之拘와 人欲之蔽를 말하고, 전자는 선천적 제약이요, 후자는 후천적 제약임을 밝힌 바 있다. 그러나 인간에게 있어서 이 두 제약은 근원적으로는 두 개의 것이 아니다.

도덕률은 자유의지의 인식근거요, 자유의지는 도덕률의 존재근거라고 한 칸트의 표현을 빌린다면, 氣稟之拘는 物欲之蔽의 존재근거요, 物欲之蔽는 氣稟之拘의 인식근거라고 하겠다. 이와 같이 氣稟之拘와 物欲之蔽가 서로 다

123) 『栗谷全書』, “성호원에게 답하다”, (성남, 한국정신문화연구원, 1987), p.53

124) 『栗谷全書』, 위의 글, p.p30~34.

른 두 가지의 것은 아니다. 그러나 전자를 주목하는 경우는 일원적 인간이 해로 발전되고, 후자를 주목하는 경우는 이원적 인간이해로 발전되는 경향이 있다. 전자에 입각했다고 보여지는 율곡의 경우는 선·악의 문제를 氣의 淸·濁 문제로 돌리고, 淸氣와 濁氣가 현상적으로는 구별되는 두 가지의 것이지만 근원적으로는 하나임(氣之源 一而已矣)을 밝힌다. 그러나 후자에 입각했다고 보여지는 퇴계의 경우는 선·악의 문제를 天理와 人欲의 이원론으로 해명한다.

퇴계에 있어서 天에 대한 畏敬은 윤리적 행위의 불가결한 보루인 것이다. 퇴계에 있어서의 天이란 인간의 행위를 심판하고 길흉화복으로 보상하는 의지적 주재자로 인식된다. 다시 말하면 天은 타락하기 쉬운 인간에게 있어서의 윤리적 행위의 후견자로 이해된 것이다.

반면에 율곡의 氣發理乘一途論은 인간의 타락가능성에 대한 우려보다는 윤리적 행위의 주체로서의 인간에 대한 신뢰가 보다 강하다. 인간은 자신의 성실한 노력으로 얼마든지 윤리적 행위의 주체로서의 역할을 다할 수 있는 것이다. 따라서 이러한 관점에서는 의지적 주재자에 대한 외경보다는 자신의 적극적인 노력이 보다 강조되는 것이며, 따라서 율곡은 天을 의지적 주재자로 규정하기 보다는 實理로 규정하게 되는 것이다.

이와 같이 퇴계에 있어서는 天과 人間의 이원성(이질성)이 강조된 것이라면, 율곡에 있어서의 天이란 實理로서 實心의 인간과의 일원성(동질성)이 강조된 것이라 하겠다. 그러므로 퇴계는 敬으로써 天人合一의 경지에 도달할 것을 말하고 율곡은 誠으로써 天人合一의 경지에 도달할 것을 말한 것이다.

이렇게 본다면 퇴·율의 기본적인 인간관은 천일합일 사상에 근거를 두는 것으로 볼 수 있다. 그리고 천일합일의 상태는 분리 독립된 상태가 아니라 순환과 연관의 관계라는 것을 의미하는 것이다. 이러한 관계 안에서 대순사상에 있어서의 '신(信)'이 가지는 의미는 많은 것을 시사하게 만든다. 그것은 인간의 존재가 정적인 것이 아니고 동적이라는 것을 의미하는 것으로서 중요한 의미를 갖는 것이다.

퇴계와 율곡이 결국 天人合一의 기본적 가설 속에서 인간 존재를 규명하려고 하였다면 이의 종국은 종교적 인간상이며 종교적 인간상의 추구는 신

의 덕목을 근간으로 형성된다고 하겠다.

【참고문헌】

『典經』

『栗谷全書』 (성균관대학교 대동문화연구원 영인본, 1978),

『栗谷全書』, 한국정신문화연구원, 1987

『退溪全書』

『二程全書』

『聖學十圖』

『朱書分類』

『性理大全』

『十三經注疏』

『通書』

『中庸』

『書經』

『동경대전』

『呂氏春秋』

『論語』

『대승기신론소·별기』

대순진리회 교무부, 『대순진리회요람』, 1969,

『대순지침』

『儒教大辭典』, 박영사(서울:1990)

李滉, <聖學十圖>, 『退溪選集』, 윤사순 역(서울, 玄岩社, 1973)

배종호, 『韓國儒學史』

徐復觀, 『中國人性論史』(先秦篇)

韋政通, 『中國哲學辭典』

최동희역, 『동경대전외』

한국학문헌연구소편, 『동학사상자료집1』, 최선생문집도원서기

『유학사상』 성균관대학교 교재편찬위원회, 1999

최동희, 『동학의 사상과 운동』, 성대출판부, 1980

諸橋轍次著, 『大漢和辭典』 卷一, 大修館書店(東京:昭和30年)

中村 元, 『佛教語大辭典』, 1981, 東京書籍株式會社

James, W.(1958). The varieties of religious experience. Ontario: mentor book

Allport, G.W., (1950). The individual and his religion: a psychological interpretation., New york : Macmillan

서용화, 퇴계의 인간관연구, 퇴계학 연구원, 『퇴계학보』 제70호(1991)

이상익, 「誠·敬論의 존재론적 기초」, 동양철학연구회 제10호, 1989,

정혜정, 「동학의 誠敬信 이해와 구조」, 『동학학회』, 2001,

정혜정, 지눌의 수심론과 현대교육의 위상, <동국사상> 27·28합집, 1996

이해명, 「退·栗의 인간교육론」, 퇴계학연구논총6권,

김태영, 『退·栗 誠敬사상연구』, 충남대학교 박사학위논문, 1988.

표영삼, 동학경전 편제와 내용16, <신인간>127

澤田謙照, 佛教における信の本質とその構造, <佛教文化研究>9

이완재, 「退溪의 人間觀」, 『퇴계학연구논총2권』

금장태, 「『聖學十圖』주석과 朝鮮 후기 退溪學의 전개」, 『퇴계학연구논총3권』

김태영, 「韓國儒學에서의 誠敬사상」, 『퇴계학연구논총 3권』

이동희, 「退溪學의 心學的 특성과 里의 의미」, 『退溪學연구논총2권』

全斗河, “李退溪의 存養省察論(上)”, 『退溪學報』第21輯, 1978.

윤기봉, 삼요체 안에서의 信의 신앙적 의미, 대순사상논총 11집, 포천:대순사상학술원, 2001,

윤재근, 대순진리회와 인존사상, 종교교육학연구2, (서울 : 한국종교교육학회, 1996)