

# 인간구원으로 본 '경' 사상과 민주주의의 발전

楊茂木\*

## 目次

I. 서론	5) 이황의 경사상
1. 연구의 시각	III. 세계적 종교에 나타난 경
2. 경에 대한 일반적 견해	1. 기독교의 경우
II. 유학사상에서의 경	2. 불교의 경우
1. 중국의 경우	3. 대순진리회의 경우
1) 정이천의 경사상	IV. 경의 실천수범 확립과 민주주의
2) 주자의 경사상	1. 민주주의의 이상과 경의 상관성
2. 한국의 경우	2. 종교적 실천, 사회적 실천, 정치적 실천 사상으로서의 경
1) 권근의 경사상	3. 인간 구원사상으로서의 경
2) 김굉필의 경사상	V. 결론
3) 조광조의 경사상	
4) 이언적의 경사상	

## I. 서론

### 1. 연구의 시각

국민의 정부가 들어선 이후 동남아 경제 위기에서 촉발된 IMF 경제체제를 벗어난 것이 바로 엇그제인데 다시 위기론이 대두하고 있다. 그런데 위기론의 원인이 단순히 경제문제만은 아닌 듯해서 불안감을 더해주고 있다. 올해들어 국회는 개점휴업 상태에서 조금도 벗어날 기미를 보이지 않고 있다. 추석연휴 이후에도 국회 공전이 상당기간 불가피할 것으로 보이는 가운데

---

\* 대전대학교 교수, 정치학 박사

데 9월중에도 국회정상화는 아예 기대하기 어려우며 자칫 국회가 장기폐쇄 상태에 들어갈 수도 있다는 관측마저 나오고 있다. 여야간 파행의 끝이 이처럼 깊어지자 민심도 바뀌고 있다. 의약분업으로 상징되는 민생현안에 대한 정치권의 철저한 외면, 그리고 주식시장 몰락 등으로 상징되는 경제위기에 대한 험악한 분노가 국민들 사이에 퍼지고 있는 양상이다. 여야 의원들이 등을 돌린 채 애써 모른 체 하고 있지만 국민들은 국회 파행 종식과 경제위기 극복, 남북관계의 속도조절과 의료계 파업을 비롯한 민생현안 해결 등 4가지 문제를 시급한 현안으로 인식하고 있다. 남북관계 진전에 대해서는 상호 신뢰를 바탕으로 남북이 각자 서두르지 말고 쉬운 것부터 차근차근 해결해 나가야 한다는 우려의 목소리와 함께 유가상승 등에 따른 경제적 어려움과 의약분업에 따른 불편을 해결하라는 주문은 분노에 가까울 정도이다.

이러한 때일수록 정치 지도자들은 물론 개인들도 올바른 가치관을 확립하고 사회가 어떻게 돌아가는지 상황을 올바르게 파악할 수 있는 눈을 가져야 할 것이다. 물질 만능주의, 관능적 쾌락주의, 이기주의적 경향이 나타나고 있는 가운데 가치관의 몰락이 극심해지고 있는 상황을 두고 위기라고 말하는 것은 결코 잘못이 아니다. 따라서 지금과 같은 위기 상황에서는 민족을 한 방향으로 이끌어갈 정신적 개혁이 시급하다고 할 수 있다. 우리 사회의 대표적인 병폐로 지적되고 있는 집단주의와 개인주의, 그리고 이기주의 등은 오늘날의 위기의 근원이라고 할 수 있으며 이같은 정신적 병폐를 치유하지 않고는 올바른 방향으로의 개혁과 위기 탈출은 이루어질 수 없다.

집단주의는 여와 야가 갈리어 정쟁을 일삼고 있는 오늘날의 정치 현실처럼 동류 의식과 공통적인 사고 방식을 가지고 있는 일정한 집합체가 집단의 이익을 개인의 삶보다 우선시하는 이데올로기라고 볼 수 있다. 혈연이나 지연으로 이루어진 집단, 정당이나 종교 등을 통해 상호 의존 관계가 깊어진 조직 단체들은 집단이 추구하는 목표의 달성을 효율적으로 이룩하기 위해 기능하는 가운데 고질적인 병폐를 유발하기도 한다. 한편 개인주의는 집단보다 개인을 우선시켜, 개인에 최대의 가치를 두는 사고 방식이다. 국가 사회의 구성에서, '전체'에 대한 '개인'의 의의와 가치를 높이 평가하려

는 개인주의는 단순히 자기의 이익만을 추구하는 이기주의와는 입장이 다르다. 정치·경제면에서는 국가의 통제 간섭을 적게 하고 인간의 자연 본성을 중시한 자유 방임주의 이론이 전형적인 개인주의 사상이라고 할 수 있다. 종교 면에서는 중세의 교회 중심 체제에 반대하여 각 개인의 신앙의 내면화를 주장하는 것으로 나타났다. 남에게 피해를 주지 않지만 자신과 연관된 일에만 관심을 가지는 사람을 개인주의적 인간형이라 한다. 또한 이기주의는 사회나 다른 사람의 일은 아랑곳없이 자기의 이익만을 추구하는 주의를 말한다. 자기만의 이익과 행복을 추구하며, 남이나 사회 일반의 이해를 돌보지 않는 등 모든 일을 자기 위주로 생각하기 때문에 바람직한 사회발전을 방해하게 된다.

인간이 생명의 주체로서 어떤 욕망을 형성하고 실현하는가 하는 것은 그가 속한 사회의 정치, 경제, 문화에 전반적으로 영향을 끼친다. 저급한 욕망을 만족시키는 데 급급한 지난 산업사회의 발전은 풍부한 물산과 넘치는 식량, 그리고 생활의 편의를 가져온 반면 정신의 위기와 공황을 낳았다. 개인주의와 이기주의의 팽배는 제국주의의 확대를 낳았으며 자본주의의 극대화를 통해 국가간 경쟁을 심화시키는 가운데 인류를 욕망의 화신으로 변신시켰다. 20세기 들어 기아와 전쟁이 그친 적이 없을 정도로 인류의 욕망과 이기심은 끝이 없다. 유엔식량농업기구(FAO)가 2000년 9월에 발표한 연례보고서인 '식량농업상태(SOFA2000)'에서 내린 결론을 보면 현재 생산되는 농산물은 60억 인류를 먹여 살리고도 남는 양이라고 한다. 그런데 현실은 현재 60억 명을 헤아리는 세계 인구 가운데 8억 명 이상이 기아나 영양부족상태에 놓여 있으며 이는 세계 인구 7명 가운데 1명꼴이라는 높은 비율을 보이고 있다.

이 보고서에 의하면 세계 30개국 이상이 심각한 식량 부족사태를 겪고 있으며 대부분의 개발도상국과 최빈국 국민인 세계 인구의 약 4분의 1(약 12억 명)이 하루 1달러도 되지 않는 생활비로 살고 있다. 이들 대부분은 단지 생존을 위해 장시간의 육체노동에 나서야 하는 실정이라고 지적했다. FAO는 최빈국의 기아 인구가 1년간 굶주리지 않고 식사하려면 1인당 13달러만 있으면 가능하다고 추산했다. 이같은 보고서가 담고 있는 진실은 인류가 개

인주의와 이기주의, 그리고 집단주의의 망령을 떨쳐내는 지속적인 노력을 한다면 기아 근절은 결코 불가능한 것이 아니라는 것이다. 대부분의 인류가 기아 상태에서 헤어날 수 못하고 있는 가운데 혼자서만 부를 누리며 편하게 살겠다는 생각은 무지와 이기심, 그리고 무책임이라고 하지 않을 수 없다.

이같은 상황은 한국의 경우에도 예외가 아니다. 굳이 남북한간의 격차와 민족간의 갈등을 얘기하지 않더라도 우리 사회 안에는 빈부의 격차가 존재하고 상호이익의 충돌, 갈등의 심화는 여전하기 때문이다. 한국인의 집단주의를 한국에서 집단주의가 발현되는 양상과 관련시켜 분석해 본다면 가족주의, 권위주의, 그리고 가족주의에서 파생된 인정주의를 들 수 있다. 집단의 원초적 단위가 가족인 만큼 가족주의는 가족이 사회생활의 근간을 이루는 것을 말하며 가족내의 화합이 만사의 근본이 된다. 흔히 '우리'라는 표현도 가족간에 나타나는 개인과 타인의 미분화 심리가 가족의식을 넘어 동지적 연대감으로 확대된 것이라 할 수 있다. 한국사람들은 정에 이끌려 공사를 구분하지 못한다는 비판을 받는 것도 이같은 가족주의에서 파생된 인정주의에서 나온다. 유교적 이데올로기가 깊이 침윤되어 있는 한국 사회에서는 가족주의가 곧 권위주의와 통한다. 가정은 절대적인 권위를 지니고 가족 위에 군림하며 가족의 생사에 관한 문제까지 영향을 미칠 정도로 막강한 통제력을 행사한다. 가정의 권위는 절대적인 정의이며 함부로 거기에 저항할 수 없다. 한국사회의 가족주의와 인정주의는 개인주의와 이기주의에도 영향을 끼쳐 집단적 개인주의, 집단적 이기주의 등으로 개인과 집단이 분화되지 못한 채 혼재하는 양상을 보이기도 한다. 동아리의 이익을 위해서 개인의 희생을 서슴지 않는 의존적인 행태를 보이기도 한다. 여기서 한국적 부패구조와 부정의 고리가 발생하게 된다. 따라서 자신의 권익을 보호받기 위해 남의 권익도 보호해야 한다는 진정한 개인주의가 발전하기 보다는 자기자신이나 자신이 속한 집단의 이익을 추구하는 이기주의로 발전하는 경향이 강하다.

우리 사회가 위기를 맞고 있지만 위기의 극복이 결코 불가능한 것만은 아니다. 우리가 가족주의와 집단주의 맹목적인 지역주의와 비합리적인 연고주의, 편협한 이기주의 등 전근대적인 의식과 관행을 떨쳐버리고 한마음으로

매진한다면 위기는 쉽게 극복할 수 있다. 낡은 제도와 맞물린 전근대적인 의식이 우리의 삶을 지배하는 한 한국사회의 질적 성장은 기대할 수 없다. 따라서 새로운 의식의 개혁이 필요하게 된다. 다행히 우리 사회에는 반만년에 이르는 민족의 역사와 궤를 같이 하는 훌륭한 정신문화가 잘 발달되어 있다. 그 중에서도 대순사상은 위기의 현대사회를 이끌어 나갈 중심사상으로서 후천세계의 인류 번영을 이야기한다. 인간에게는 개인의 안녕과 공동체의 선을 달성하기 위한 어떤 윤리적 가치관과 사회적 관습 및 이데올로기가 절대적으로 필요한 만큼 대순사상에 대한 보다 심오한 이해는 인류의 미래를 위해서도 바람직한 시도라 할 것이다.

대순사상은 개인의 안녕과 인류의 구원을 위해 해원상생, 음양합덕, 신인조화, 도통진경의 4대 종지를 실천하고 추구한다. 후천세계의 선경을 이루기 위한 이같은 종지(宗旨)를 구체적으로 구현해나가기 위한 실천 방안으로 신조(信條)가 있는데 먼저 사강령(四綱領)은 안심, 안신, 경천, 수도를 말하고 다음으로 삼요체(三要諦)는 성(誠)과 경(敬), 그리고 신(信)을 들고 있다. 이 글에서 중점적으로 논구할 '경' 사상은 인간이 스스로 인간다워야 함을 밝히고 타인과의 관계에서 상호 존중 의식을 가짐으로써 인간의 선한 본성을 살릴 수 있는 근거를 제공해 주며, 인간다움을 실현시키려는 내적 정신이 된다. '경'이란 참된 자아의 실현을 위해 정진하는 정신자세이며 그릇된 이기심을 버리고 개인과 개인간의 융화와 발전, 집단과 집단간의 화합과 발전을 통해 사회와 국가에 공동선을 펼 수 있는 사상적 토대를 제공할 것이다. 이 글은 이러한 '경'의 개념을 통해 경이 가진 실천적 사상을 바탕으로 궁극적으로는 대순진리의 '경' 사상으로 정립되어 인간 구원 사상으로 기능할 수 있음을 밝히고자 한다.

또한 '경'은 좁게는 윗사람에 대한 존경 혹은 공경을 의미하는 것이지만 넓게는 이웃에 대한 사랑, 천지만물에 대한 공경과 자비, 나아가 자기 자신과 세상에 대한 무한한 사랑을 의미하는 것이기도 하다. 기독교에서는 초기 하나님에 대한 '경배'를 통해 무조건적인 사랑, 곧 인류애를 키우는 것으로 발전했고, 불교에서는 부처님에 대한 '공경'을 통해 천지간에 존재하는 낱알의 사물과 모든 인간에 대한 차별없는 '공경'으로 나아간다. 이같은 타자에

대한 사랑과 자비는 대순사상에서 말하는 상생사상이 바탕이 된다. 대순사상은 동양사상을 융화발전시켜 전인류의 평화와 화해를 지향하는 새로운 세계, 곧 후천세계를 열어가는 인류구원의 사상이다. 따라서 대순사상의 3요체 중 하나인 '경'을 논구하는 가운데 유교의 '경' 사상과 기독교의 경배와 사랑, 불교의 공경과 자비, 그리고 이러한 사상이 현실의 민주주의와 어떻게 조화를 이룰 것인지를 아울러 알아보하고자 한다. 덧붙여 서로가 상생할 수 있는 참진리인 대순사상을 현실 세계에 구현시킨 필자의 흥익형 민주주의를 통해 우리 사회의 발전방향에 대해서도 논구하고자 한다.

## 2. 경에 대한 일반적 견해

경(敬)이란 글자는 성(誠)과 마찬가지로 「상서」 「시경」 「예기」 「주역」 「논어」를 비롯해 「어록」 등에 쓰여져 있으며, 주로 유학의 중심되는 실체개념으로 정립되었다. 경의 사전적(字典的) 의미를 보면 공경함(恭), 엄숙함(肅) 또는 삼가다(謹慎) 등으로 풀이되며, 경은 외자(單字)로 쓰여지기 보다는 일반적으로 다른 글자와 결합되어 통용되고 있음을 본다. 예를 들면 경건(敬虔)·경애(敬愛)·존경(尊敬)·공경(恭敬)을 비롯해 경로(敬老)·경천(敬天) 등의 개념이 모두 그러하다.

개념(概念)이란 원래 철학적 풀이에 의하면 낱낱의 사물로부터 공통의 성질이나 일반적 성질을 추출(抽出)하여 된 표상(表象)을 말하며, 외연(外延)과 내포(內包)로 구성된다. 여기서 내포란 개념이 적용되는 범위, 즉 외연에 속하는 여러 사물이 공통으로 지니는 필연적 성질의 전체를 말하며, 외연이란 개념이 적용되는 사물 전체의 본디의 개념에 대한 것을 말한다. 이러한 논리에 비추어 보면 경의 내포는 공경함, 존경함, 엄숙함 등이며, 경의 외연은 공경의 대상이 반드시 향외적, 대타적인 것만을 가리키는 것이 아님을 알 수 있다.

경은 마음의 자세로서, 그리고 도덕적 정신으로서 이해되고 있다.<sup>1)</sup> 예를 들면 「상서」에서의 “왕은 경으로 처사하고 덕을 공경해야 한다”, 「시

1) 한국민족문화대백과사전, 25권(서울: 한국정신문화연구원, 1992), p. 833.

경』에서의 “군자는 그 몸을 경건히 해야 한다” 라고 한 말이나, 경에 대해 21번이나 언급하고 있는 『논어』에서의 “경으로 자신을 닦는다”, “처소에 기거함에 공손하고 일을 집행함에 경으로 한다”, “행동은 돈독하고 경건해야 한다” 라고 한 말이나, 『주역』 <문언전>(文言傳)에서의 “군자는 경으로써 안을 곧게 하고, 의(義)로써 밖을 방정히 하여 경과 의가 확립되면 덕(德)은 외롭지 아니하다” 라고 한 말이나, 『어록』(語錄)에서의 “함양(涵養)에는 반드시 경을 쓸 것이며, 학문의 정진은 치지(致知)하는 데 있다”, “경이란 하나를 주(主)로 함을 말한다” 라고 한 말이나, 이황이 『퇴계집』에서의 “경은 모든 선(善)의 본원으로서 안을 정직하게 하고, 밖을 가지런히 돕는 것을 말한다” 2)고 한 말 등이 그러하다.

정자(程子)는 주자(朱子)의 “경(敬)을 어떻게 공부하는가?” 라는 물음에, “주일무적(主一無適) 정제엄숙(整齊嚴肅)” 이라 정의하였다. 여기서 주일무적이란 ‘하나를 주로 하는 것’ 이고, 그 하나란 ‘무적(無適)’, 즉 ‘가는 일(往)’ 이 없는 것이라는 뜻이다. 다시 말하면 경이란 마음을 한 곳에 고정시킨 채 전일한 상태로 계속 보지하는 것, 즉 마음을 오로지하여 잡념을 갖지 않는 것이며, 정제엄숙이란 심신(心身)을 수렴해서 정제순일(整齊純一)하여 방종하지 않는 것이다. 사씨(謝氏)는 “항상 자기를 각성 상태에 있게 한다(常惺惺)” 하고, 윤씨(尹氏)는 “그릇된 마음을 단속하여 하나의 물(物)도 용납하지 않는다” 라고 하였다. 이에 대해 이황(李滉: 退溪)은 “마음을 경으로 잡고(操心) 정신 통일하는 것” 3)이라고 하였다. 따지고 보면 이는 모두 경을 보지하는 방법을 단적으로 표현한 말이라 하겠다. 이이(李珣: 栗谷)는 『학교모범』 <신언장>(慎言章)과 한훤당(寒暄堂) 김굉필(金宏弼)의 한빙계(寒氷戒)에서 “말을 삼가는 방법은 정성스러움과 공경함에 있다. 그러므로 정성스러움과 공경함은 말을 함부로 하지 않는 데서 시작하여야 한다” 고 하였다. 또 학도들에게도 “경을 버리고 무엇을 구하라”, “공경함을 가지며 성실함을 지니라” (持敬存誠)고 하였다. 이는 경이란 거짓과 공론을 삼가고,

2) 李相殷 譯, 退溪集(서울: 삼성출판사, 1977), p. 466.: “敬以直內 爲初學之急務 誠如所諭 此事統體操存 不作兩段 日用間 便覺得力.”

3) 李相殷 譯, 앞의 책, “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 有所謂常惺惺法者焉 尹氏之說 有其心收收斂 不容一物者焉云云 敬者一心之主宰而萬事之本根也.”

성(誠)과 마찬가지로 순수성 진실성 신뢰성을 가져야 함을 말한다.

『대학』에 의하면, 정이천(程伊川)은 경이란 단순히 출발점만은 아니라고 하면서, “경이란 성학(聖學)의 시초이고 또 끝이다” 라고 하였다. 따라서 『소학』을 배우는 자는 물론 『대학』을 배우는 자도 경(敬)에 의존하지 않고서는 총명을 개발하고 덕으로 나아가며, 업을 닦아 명명덕·신민을 실천할 수 없는 것이다. 즉, “경이 일심(一心)의 주재인 동시에 만사의 근본”으로 『소학』이 학문의 시초라는 것은 분명히 경에 의거해서만 이룩된다는 말이다. 『논어』에서의 성학이 “일(一)로써 꿰뚫는다”는 말과 같이, 격물치지(格物致知)해서 사물의 이를 다하는 것, 성의·정심으로 몸을 닦는 것, 나아가서는 제가·치국·평천하 등이 모두 경이 그 바탕을 이룸으로써만 가능하다. 어느 하나도, 단 하루라도 경에서 떠날 수 있는 것은 없다. 진정 경이란 한 글자는 유학의 처음이자 끝(終始)이라는 것이다.<sup>4)</sup>

경(敬)은 인위적 작용에 의해서 이룩되는 것으로 이해되고 있다. 인간의 본성은 모두가 선하다고 한 맹자의 성선설을 바탕으로 하더라도 인성이 저절로 선해진다고 보기는 어렵다. 그건 고자(告子)의, 사람의 본성을 선도 아니고 불선도 아닌 도덕 이전의 자연적인 것으로 보는 것과도 뜻을 같이 한다. 고자는 인의(仁義)를 후천적인 작위(作爲), 즉 사람의 작용에 의해서 이루어지는 것이라고 보았다. 그의 “사람의 본성은 기류(杞柳)와 같은 것이고 의(義)는 배권(柤椹)과 같은 것이다. 사람의 본성으로써 인과 의를 만드는 것은 마치 기류로써 배권을 만드는 것과 같은 것이다”<sup>5)</sup>라고 한 말은 바로 이를 말한다. 그는 또 인성(人性)은 후천적인 것에 의해서 선할 수도 있고 악할 수도 있다고도 하였다. 그 예로 단수(湍水)를 들었다.<sup>6)</sup> 단수라는 것은 갈 방향을 정하지 못하고 한 군데서 빙빙 돌고 있는 물을 말한다. 따라서

4) 이기석·한용우 역해/李家源 監修, 大學·中庸(서울: 홍신문화사, 1998), pp. 73~74.

5) 『孟子』, <告子章句上>, “告子曰 性 猶杞柳也 義 猶柤椹也 以人性爲仁義 猶以杞柳爲柤椹.”

6) 같은 책, 같은 곳, “告子曰 性 猶湍水也 決諸東方則東流 決諸西方則西流 人性之無分於善不善也 猶水之無分於東西也. 孟子曰 水 信無分於東西 無分於上下乎. 人性之善也 猶水之就下也 人無有不善 水無有不下. 今夫水 搏而躍之 可使過頽 激而行之 可使在山 是豈水之性哉. 其勢則然也 人之可使爲不善 其性亦猶是也.”



단수는 동쪽으로 터 놓으면 동쪽으로 흐르고 서쪽으로 터 놓으면 서쪽으로 흐르게 마련이다.)<sup>7)</sup> 때문에 사람의 본성은 무선, 무불선, 즉 선한 것도 없고 선하지 않은 것도 없다는 말이 된다.

이와 같이 경은 인간의 인간다움, 즉 인간의 선한 본성을 살릴 수 있는 근거를 제공해 주며, 인간다움을 실현시키려는 내적 정신이 된다. 다시 말하면 경이란 참되고자 노력하는 자아실현의 정진과 성인의 학문을 쌓아가는데 불가결한 마음가짐이며, 마음을 오로지 경 하나로 잡고 그릇된 이기심을 버리는 것이며, 불경(不敬)한 언행을 하지 않는 것을 말한다.

## II. 유학사상에서의 경

한국 및 동양의 학(學: 배움)은 수기(修己)와 치인(治人) 즉 자각(自覺)과 각타(覺他)를 목적으로 하고 있다. 그러므로 곧 자기양정(自己養正)으로부터 시작하여 반드시 행위로 옮겨져야 하며, 인간이기 때문에 그 행위 또한 도덕적이어야 하는 것이다. 시가와 음악이 경애와 충애(忠愛)의 감정에서 표현된 것이라면 그것을 만상(萬象)에 투사한 것을 우리는 예술이라 한다. 따라서 종교와 도덕, 그리고 예술은 일치하는 것이다. 그것은 그 속에 도덕적 성질이 없고서는 불가능하기 때문이다.

유교의 실천 도덕 가운데 중요한 것은 충(忠)과 효(孝)이다. 『논어』 <학이편>(學而篇)의 “부모를 섬김에 있는 힘을 다하며,”<sup>8)</sup> <위정편>(爲政篇)의 “살아 계실 때는 예로써 섬기며,”<sup>9)</sup> 『맹자』 <이루편>(離婁篇)의 “인(仁)의 근본은 부모를 섬기는 일이고”<sup>10)</sup> 라고 한 말 등은 모두 효의 중요성을, 『논어』 <팔일편>(八佾篇)의 “임금이 신하를 부리되 예로써 하고, 신하가 임금을 섬기되 충으로써 하라”<sup>11)</sup> 『도덕경』 <제18장>의 “육친(六親)이 화

7) 같은 책, 같은 곳, “孟子曰 子能順杞柳之性而以爲栝樛乎 將戕賊杞柳而後 以爲栝樛也 如將戕賊杞柳而以爲栝樛 則亦將戕賊人 以爲仁義與 率天下之人而 禍仁義者 必子之言夫.”

8) 『論語』 <學而篇>, “事父母能竭其力.”

9) 같은 책, <爲政篇>, “生事之以禮.”

10) 『孟子』, <離婁篇>, “孟子曰 仁之實 事親是也.”

11) 같은 책, <八佾篇>, “君使臣以禮 臣事君以忠.”

목하지 않아 효와 사랑이 있고 국가가 혼란하여 충신이 있다”<sup>12)</sup> 라고 한 말 등은 모두 충의 중요성을 말하고 있다. 이와 같이 효와 충은 유교의 덕목으로서 중요한 개념이다. 그러나 이 충과 효도 그 속에 성(誠)과 경(敬)이 내재해 있지 않으면 참된 효와 충은 이루어지지 않는다는 것이다. 따라서 사람은 언제나 꾸밈없이 말을 하고 정성을 다해 충실하게 행하고 매사에 신중과 겸손, 그리고 성의를 다해 예를 갖추어 참되고자 노력하는 자아실현의 정진과 성인의 학문을 쌓아갈 때 더불어 살아가는 인간과 인간 및 인간과 사회 관계는 언제나 원만하고 화평하게 된다는 것이다.

이러한 윤리사상이 바로 유학사상이며, 성사상이며, 경사상이다. 그러나 이와 같은 윤리사상은 하루 아침에 하늘로부터 떨어졌거나 땅으로부터 솟아난 것은 아니다. 오랜 옛날부터 다져온 윤리사상에 근거하여 그 사상적 발전 과정을 거둬왔던 것이다.<sup>13)</sup> 따라서 여기서는 동양 그 중에서도 중국의 경우와 한국의 경우를 나누어 유학 및 경사상이 어떻게 형성 발전되어 왔는가를 살펴보고자 한다.

## 1. 중국의 경우

성(誠)을 비롯해 경(敬)도 유교사상 중 일부이다. 경사상이 어떻게 형성되어 전개되어 왔는가를 알기 위해서는 먼저 유교사상이 어떻게 형성되어 전개되어 왔는가를 알 필요가 있다. 그러나 유교사상의 형성과 전개 과정은 앞에서 말한바와 같이 이미 별도의 기존 연구<sup>14)</sup>가 있으므로, 여기서는 그 부분에 대한 심도있는 논의는 피하고, 다만 경사상을 중요하게 다룬 바 있는 정이천과 주자의 경사상을 살펴보고자 한다.

### 1) 정이천(程伊川)의 경사상

정이천(1033~1107)은 중국 송(宋)대의 유학자이며 철학자이다. 이름은 이

12) 『道德經』, <第18章>, “六親不和 有孝慈 國家昏亂 有忠臣.”

13) 楊茂木, “誠의 本質과 誠思想의 實踐的 具現,” 『대순사상논총: 제9집』 (경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 2000) 참조.

14) 같은 논문, 같은 논총, pp. 464~489.

(頤), 자(字)는 정숙(正叔), 이천은 호(號)다. 정명도(程明道)의 아우이며, 형과 함께 주렴계(周濂溪)로부터 수학하였다.

그는 철종 초(哲宗初)에 사마광(司馬光) 과 여공저(呂公著)의 추천으로 시강(侍講)이 되었다. 이 때가 그의 나이 54세였다. 그는 진강(進講)하기 전에는 반드시 미리 체계하고 생각을 곰곰히 가다듬고 정성을 다하여 임금을 감동시키려 하였으며, 어린 황제 철종에게 군주의 덕을 함양하는 데 힘쓸 것을 강의를 통해 강조하였으며, 국자감의 조례 개정에도 종사하였다.

그는 성격이 너무나 강직해서 문인파인 소동파(蘇東坡)와 의견 충돌을 자주 일으켰다. 이로 인해 정치적 입장을 같이하는 구법당(舊法黨) 내부에서 그를 수령으로 하는 낙당(洛黨: 道學)과 소동파를 수령으로 하는 촉당(蜀黨: 蘇學)과의 파벌 항쟁이 일어나, 파란 속에 생애를 마쳤다. 55세 때 관구서경 국자감(管勾西京國子監)에 임명되어 낙양에 돌아왔다. 58세 때 부친을 여의고 65세 때는 부주편관(涪州編管)으로 사천 부능(四川 涪陵)에 유배되어 고생도 많이 하였다. 『역전』(易傳) 서(序)를 쓴 것도 이 무렵이다. 68세 때 낙양의 귀환이 허락되어 일시 복직되었지만 71세 때는 저서가 조사를 받았다. 74세에 관직에서 물러났으며 대관원년(大觀元年) 75세에 사망하였다.

그의 저서로는 『역전(易傳)』 4권, 『문집(文集)』, 『경설(經說)』, 『유서(遺書)』, 『외서(外書)』, 『수언(粹言)』이 있다. 여기서는 이천(伊川)의 학설을 『어록(語錄)』에 의해 몇 가지로 요약해 살펴보고자 한다.

### (1) 성(性)은 곧 이(理)다.

이천(伊川) 철학의 근본은 첫째, 성(性)은 곧 이(理)라는 것이다. 이는 그의 “성(性)은 곧 이(理)다. 이른바 이성(理性)이 그것이다” (性卽理也 所謂理性是也) 라고 한 말에 근거한다. 그의 형 명도(明道)도, 천지 만물은 일체이며 인간 본성 역시 천리(天理)의 나타남이라고 하였다. 그러나 이(理)와 기(氣)를 구분하지는 않았다. 그에 비해 이천은 이와 기를 엄격히 이분(二分)하였다. 그것이 이천철학(伊川哲學)의 특색이며, 이러한 사상은 후에 주자에 의해 계승되기도 하였다.

이천에 의하면, 기(氣)란 『역경』에서 말하는 형이하(形而下)인 것, 형태

가 있는 것, 물질적인 것으로 만물은 이 기를 소재로 하여 구성되어 있다. 그러나 만물은 기만으로 구성되지 않고 기로 하여금 기가 되게 하는 까닭인 이(理)가 있어야 한다. 여기서 이(理)는 형이상(形而上), 무형(無形)의 것이다. 그러나 이 모든 것은 유형(有形)의 기 안에서 기의 근거가 되고 그 본체가 된다. 주자가 성을 본연(本然)과 기질(氣質)로 나눈 것 역시 따지고 보면 이천의 영향에 의한 것이라 할 수 있다. 그건 공자와 맹자는 오직 인간의 기질지성(氣質之性)을 두고 학설을 펴나갔기 때문이다.

둘째, 성(性)은 순수하게 선(善)하다는 것이다. 이는 기에 부수하여 만물에 들어가 있으며, 이를 곧 성이라 한다. 그러나 성은 사람의 형체에 붙어서 존재한다. 따라서 성이 있는 곳에는 이미 기가 있어서 기와 성은 서로 떨어질 수 없는 것이다. 이는 공자의 “성(性)은 서로 가깝지만, 익힘으로 하여 서로 멀어진다(性相近也 習相遠也)”, 주자(朱子)의 “사람들과 요순은 처음에는 조금도 다를 것이 없다(人與堯舜初無少異)”, “기가 뒤섞여 서로 운행하여 생겨났다(雜氣交運而生)” 라는 말과 맥을 같이 한다.

셋째, 선(善)과 불선(不善)은 정(情)에서 나온다는 것이다. 성(性)을 체(體)라 하고 정(情)을 용(用)이라 한다. 이천은 인·의·예·지를 성이라 하고, 측은(惻隱)·수오(羞惡)·사양(辭讓)·시비(是非)를 정이라 하였다. 측은 수오 사양 시비는 곧 맹자의 사단(四端)을 말하며 단(端)은 단서를 말한다. 주자에 의하면, 사단과 인의예지는 마치 연기와 불과 같은 관계이다.

넷째, 인(仁)이 성(性)이라는 것이다. 『논어』의 “군자는 근본에 힘쓰는 법이니, 근본이 서야 도가 자라나는 것이다. 효제라는 것은 그 인의 근본인가?(君子務本 本立而道生 孝弟也者 其爲仁之本與)” 라는 말에 대한 이천의 “대저 인은 성이다. 효제는 용이다. 성 가운데는 다만 인의예지 네 가지가 있을 뿐이다. 어찌 일찍이 효(孝)·제(弟)가 있어서 나오겠는가?(蓋仁是性也 孝弟是用也 性中只有箇仁義禮智四者而已 曷嘗有孝弟來)” 라는 말은 인을 행하는 것은 효제를 근본으로 삼지만, 성을 논할 때는 인을 근본으로 삼지 않으면 안된다. 즉 인은 뿌리요 효제는 이것으로부터 발해 나온 것에 지나지 않는다는 말이다. 다시 말하면 그는 공맹(孔孟)과는 달리 효제는 인에 비해 그다지 중요하지 않다고 본 것이다.

## (2) 이기 이원론(理氣二元論)

이천은 이와 기를 나누어 둘이라 하고, 우주는 이 둘로 구성되었다고 한다. 이천은 “음양을 떠나서는 따로 도가 없으니, 음양하는 까닭이 바로 도이다. 음양은 기이다. 기는 형이하(形而下)인 것이고 도는 형이상(形而上)인 것이다” (離了陰陽更無道 所以陰陽者是道也 陰陽氣也 氣是形而下者 道是形而上者.)라고 하였다. 그는 『역경』에서의 “일음(一陰) 일양(一陽), 이를 도(道)라고 한다” (一陰一陽之謂道)는 말과는 달리 ‘음양하는 까닭이 곧 도(道)’이며 이(理)라는 것이다. 기(氣)는 존재하는 것이지만, 이(理)는 바로 그 존재를 가능케 하는 근거가 된다는 것이다. 주자의 이기 이원론도 바로 이와 같은 이(理)와 기(氣)의 구별에 의해 나왔다 하겠다.

인간의 본성은 이(理)이며 이성(理性)이다. 앞에서도 살펴 보았지만 이(理)는 단독으로 존재하지 않는다. 기(氣)와 함께 존재한다. 그러므로 인간의 마음은 이와 기를 같이 갖는 것이다. 그러나 기는 이와는 다르다. 기는 음양(陰陽)을 비롯해 청탁(淸濁) 등의 속성을 갖는다. 성(性)이 정지 상태, 즉 고요히 움직이지 않는 상태에 있을 때에는 성(性) 그 자체로서 이(理)와 선(善)이지만, 성(性)이 일단 움직여서 정(情)이 되면 선으로도 되고 또 선하지 못한 것으로도 된다. 즉 기가 맑으면 선이 되지만, 기가 탁하면 악이 된다는 것이다.

그러면, 어떻게 하면 인간의 성을 선하게 할 수 있을까? 어떻게 하면 항상 중(中)을 구할 수 있을까? 이천에 의하면, 희로애락이 아직 발하기 전에 생각하여 이를 구한다는 것은 불가능하다. 그건 생각한다고 하면 이미 발한 것에 속하기 때문이다. 즉 사람은 아직 발하지 않았을 때에 있어서는 어떠한 공부도 할 수가 없기 때문이다.

이러한 문제를 해결하는 방법으로 이천은 거경궁리(居敬窮理)를 말한다. 사람은 평소 거경궁리에 의해 자기 마음을 함양해 둔다면, 자연스럽게 습관적으로 만사에 응하여서 희로애락의 절도에 맞을 수가 있다는 것이다. 다시 말하면 인성(人性)에 있어서의 이성과 기질은 기(氣)의 여하에 따라 차이가 있으며, 지(知)와 경(敬)에 의하여 교정하면 이성으로 선으로 돌아갈 수 있다는 것이다.

## (3) 거경궁리(居敬窮理)

이천은 학문의 방법을 실천 궁행(實踐躬行)과 성경 존양(誠敬存養)에 두었다. 이 점은 형인 명도(明道: 이름은 顥, 자는 伯淳, 명도는 號, 1032~1085)와 뜻을 같이 한다. 그러나 명도는 “이미 인(仁)을 알았으면 성경(誠敬)으로써 이를 보존해야 한다”<sup>15)</sup>고 하였다. 즉 내 마음에서 성경만 잃지 않는다면, 내 마음의 본체인 인은 어두워지는 법 없이 저절로 환하기 때문에 구태여 방검(防檢: 언제나 조심하여 어떤 물건이 탈출하려 하는 것을 예방하는 것)이나 궁색(窮索: 어떤 물건이 어느 곳에 숨어 있는지를 탐색하는 것)같은 것은 할 필요가 없다는 논리이다. 다시 말하면 명도는 성경에 의해 함양 존양만 하면 된다고 주장한다. 이에 반해 이천은 거경 함양(居敬涵養)은 물론 나아가 격물궁리(格物窮理)를 해야 한다고 주장한다.

이천에 의하면, “경(敬)이란 하나가 됨을 위주로 하는 것이며, 이른바 하나란 다른 곳으로 가는 것이 없는 것”을 말하며, “사(邪)를 막는다면 성(誠)은 저절로 존재한다”고 말한다(『遺書』 15). 그는 시청언동(視聽言動)의 사잠(四箴)을 지어 스스로를 경계하고 정제엄숙(整齊嚴肅)에 뜻을 두었다(『伊文』 4). 명도의 경은 원융적(圓融的)이지만 이천의 그것은 오히려 규범적이다. 명도의 경은 견리오각(見理悟覺)이기 때문에 거경(居敬)이 바로 궁리(窮理)가 되지만 이천의 그것은 그렇지 않은 것이다.<sup>16)</sup>

앞에서도 살펴 보았지만, 경은 ‘삼가다’ ‘경계하다’ 등의 뜻을 가진 말이다. 명도와 이천은 다같이 경이란 “사악(邪惡)을 막는 길”이며, 또 이것을 주일 무적(主一無適: 마음에 경을 두고 정신을 집중하여 外物에 마음을 두지 않음)이라 하였다.(朱子는 이 뜻을 취하여 『논어』에 註했다) 주일(主一)이란 한 가지 일에 전념하는 것이며, 무적(無適)이란 다른 일에 마음이 가지 않게 하는 것이다. 즉, 곧 마음이 어떤 장소 혹은 어떤 일에 집중하여, 다시는 한순간도 떠나는 일이 없고, 또 한 생각도 섞이는 일이 없는 상태를 말하는 것이다.

이천은 경에 거하면 자연히 허정(虛靜)하지만, 허정을 곧 경이라 할 수는

15) 吳二煥 譯/가노 나노키, 中國哲學史(서울: 을유문화사, 1998), p. 375.

16) 金谷治 外/조성을 옮김, 중국사상사(서울: 이론과 실천, 1994), pp. 240~241.

없다고 한다. 그는 경을 단순히 마음을 다스리는 방법, 즉 수련(修鍊)에 지나지 않는다고 보고, 이것에 더하여 궁리(窮理)를 말한 것 같다. 궁리란 사물의 하나하나의 도리를 밝혀 내고 이에 일관(一貫)하는 천리(天理)를 발견하려는 것, 즉 천하 사물의 이(理)를 연구하는 것(필자 주: 궁리란 중국 송나라의 程頤 즉 伊川이 제창하고 朱子が 완성시킨, 주자학 修養의 眼目을 말한다.)인데, 거경과 궁리 양자가 서로를 기다려야, 비로소 내 마음이 어떤 일을 함에 있어서 타당성을 지닐 수가 있다는 것이다.

이천은 『유서』 15에서 명선(明善)은 격물과 궁리에 있다고 하였다. 『춘추』의 한 구절은 한 가지 일에도 시비가 있으며 이를 배우는 것을 ‘궁리의 요체(要諦)’라 하고, 또 역법에는 천체운행의 법칙이 있으며 천지·일월·주야·한서의 변화에도 ‘상(常)’이 있다고 보았으며, 나아가 칼리록의 황색과 명반의 백색을 조합하면 흑색이 되는 것은 ‘약리약성(藥理藥性)’이므로 인간사와 자연 전반에 걸쳐 그 이치를 궁구할 필요성이 있다고 주장한다.<sup>17)</sup>

이천은 예를 들어 우리가 효를 행함에 있어서도, 다만 거경의 마음으로 하기만 하면 되는 것은 아니라고 한다. 반드시 효에 관한 일, 곧 온(溫)·량(涼)·정(定)·성(省) 즉 겨울에는 따뜻하게 여름에는 서늘하게 해 드리고, 밤에는 이부자리를 보살피고 드리고 아침에는 안부를 여쭙는 일 등의 세목에 대해, 그 이치를 알고서야 비로소 효를 행할 수가 있다고 하였다. 즉 거경과 궁리는 그 중 어느 하나도 폐할 수가 없다는 것이다. 그의 “경으로써 안을 곧게 하고 의(義)로써 밖을 반듯하게 한다(敬以直內 義以方外)”고 한 말은 바로 이를 뜻한다. 이 말은 경이 있으면 마음이 저절로 곧고, 또 의가 있으면 그 판단이 발라서 그릇됨이 없다는 것이다. 다시 말하면 경이 있으면 의가 없으면, 설령 동기는 선하더라도 반드시 일을 그르칠 것이며, 또 의만 있고 경이 없으면, 결과는 선이더라도 근본이 없는 선이어서, 우연히 나타난 선이지 참되게 이룩된 선이라고는 말하기 어렵다는 것이다.<sup>18)</sup>

이천은 또, “함양(涵養)하는 데는 모름지기 경(敬)을 써야 하며 학문을 나

17) 같은 책, pp. 240~241.

18) 吳二煥 譯/가노 나노키, 앞의 책, p. 379.

아가게 함은 치지(致知)에 있다(涵養須用敬 進學則在致知)” 고 하였다. 명도의 학문은 천지 만물이 모두 나와 일체라는 가정에서부터 출발한다. 즉, 천지 만물이나 나는 동일한 것에서 나왔으니, 내 마음은 곧 천지의 마음이요, 나의 이(理)는 곧 천지의 이(理)라 하여, 그는 맹자의 “만물이 모두 나에게 갖추어져 있다(萬物皆備於我)” 는 말을 인용하고 있다. 그의 생각에 의하면, 만물과 사람은 그 근원을 같이 하지만, 만물은 만물 자신이 그 같음을 자각하여 추리할 수가 없다. 그러나 사람은 이에 반하여, 자기의 마음으로써 천지의 마음, 만물의 이(理: 사람에 있어서는 마음)를 추리할 수가 있는 것이다. 이 이(理)라고 하는 것은 만고에 바뀌지 않는 것이요, 영구히 늘거나 주는 일이 없는 것이다.<sup>19)</sup> 그의 “원래가 오직 이 도(道)일 뿐이니, 사람이 가만히 이것을 아는 것이 중요하다(元來只是此道 要人默而識之也)”, “황홀하게 신오(神悟)하는 곳에 이름은, 지력(智力)으로써 구할 수 있는 이치가 아니다(到恍然神悟處 不是智力求底道理)” 라고 한 말이 바로 이를 뜻한다. 이에 반하여 이천은 심(心)과 이(理)를 나누고, 이(理)에 대해서는 이를 객관적으로 연구하지 않으면 안된다고 한다. 즉 인간은 신체를 지니고 있기 때문에 필연적으로 기(氣)의 작용을 받아 선악을 일으키게 된다는 것이다. 다시 말해서 인간의 이성은 그 자체가 불완전한 상태에 놓여 있다는 것이다.

이 주관(主觀)이 지닌 이성의 불완전성을 극복하기 위해서는 외부 세계의 이(理)를 알 필요가 있다. 따라서, 경이라는 주관적인 수양 방법 외에 객관적인 사물의 이(理)를 궁구하는 방법이 중요한 것이다. 이천에 의하면, 『대학』에서의 “깨달아서 알기에 이르려면 사물의 이치를 연구해야 한다(致知在格物)” 는 말과 맥을 같이 한다. 이천은 단순한 주관의 내성(內省)에 한정하지 않고, 밖의 객관적인 사물의 이치를 궁구하는 일로 나아간다. 이천의 ‘격물치지(格物致知)’ 의 설은 바로 인간 주관의 불완전함을 자각한 데에 있었다 하겠다.

그러면 여기서 ‘치지(致知)’ 란 무엇을 의미하는가? 이는 사물의 도리를 연구하여 지식을 밝히는 일, 즉 본연의 양지(良知)를 밝혀서 결함을 없이 하는 일을 말한다. 다시 말하면 사물의 이치를 연구하여 궁극(窮極)에 도달하

19) 같은 책, p. 372.



는 것 곧 격물(格物)을 말한다. 이치는 『유서』 17에서 ‘찰신(察身)’이라는 내관 성찰이 긴요하다고 하였다. 일신(一身)으로부터 만물의 이치에 이르기까지 이(理)하는 것이 많게 되면 활연히 깨닫는 바가 있다고 하였다. 그에 의하면, 무릇 천하의 사물은 다름이 없다고는 하지만, 한 가지 사물을 알았다 해서 반드시 모든 사물을 미루어 알 수 있다고는 할 수가 없다. 오늘 한 건을 알고 내일 또 한 건을 알고, 이렇게 하기를 그치지 않으면 즉, 사물의 지식이 어느 정도까지 집적(集積)되면, 푹 터지는 듯이 스스로 관통하는 곳이 있기 마련이라는 것이다.(『유서』 18) 또, 격물에는 완급(緩急)이 있다고 한다. 즉 일신(一身)을 급(急)이라 하면 사물이 완(緩)이라는 것이다. 따라서 그의 “풀 한 포기 나무 한 그루에 모두 이(理)가 있으니, 모름지기 이것을 살펴야 한다(一草一木皆有理 須是察)”는 말처럼 그 속에 있는 이(理)를 궁구하지 않으면 안된다. 그러나 문제는, 육(陸)·왕(王) 등과 같은 학자가 비판한 것처럼 유한한 인간의 능력으로서 어느 천년에 우리 일신(一身)이 만물의 이(理)를 남김없이 알 수가 있겠는가? 또, 스스로 관통하는 곳을 어느 날에 바랄 수 있겠는가? 등이다.

이천에 의하면, 우리가 어떤 사물에 대해 한 푼의 이(理)를 궁구하면, 나의 지(知) 역시 한 푼이 늘어난다. 그러므로 치지(致知)는 격물(格物) 안에 있지 격물 밖에 따로 치지가 있는 것이 아니다. 격물의 방법에는 어떤 것이 있는가? 여러 가지가 있다. 예를 들면 독서에 의해 도리를 규명하기도 하고, 고금의 인물을 논하여 그 시비를 분별하기도 하고, 사물에 대한 타당한 관찰과 조치 등 극히 다양하다고 한다. 그리고 궁리의 종국에 탈연관통(脫然貫通)이 일어나는 것은 ‘만리(萬理)는 일리(一理)에 귀착되기’ 때문이라고 하였다.

이천은 또, 지(知)와 행(行)의 관계를 이렇게 말한다.

어떤 사람이 이천에게 묻기를, “충(忠)·신(信)·진덕(進德)에 관한 것은 물론 공부해야 합니다. 그러나 치지하기가 매우 어렵습니다” 라고 하였다. 그는 대답하기를, “그렇지 않습니다. 무릇 일을 행하고자 하면, 그 전에 이를 알지 않으면 안됩니다. 비유컨대 길을 가는 것과 같은 것이니, 빛이 비치지 않는다면 어찌 발걸음을 옮길 수가 있겠습니까? 비유컨대 요(堯)의 행실

을 배우고자 하더라도, 요와 같은 총명 예지가 없다면 행동거지가 그렇듯이 예(禮)에 맞을 수는 없습니다 ” 라고 하였다. 이 말에서 알 수 있듯이, 이천은 지를 행보다 앞서는 것으로 보았다.

이천은 또, 우리가 참으로 알고 있다면 결코 행하지 못할 리가 없으며, 또 경(敬)과 의(義)는 안팎을 합하는 도(道)라고 하여 양자가 서로 관계된다고 하였다. 그래서 양명학과(陽明學派)는 이천의 사상을 지행합일(知行合一) 사상이 깔려 있다고 하였다.

이와 같이 이천은 경이란 자기를 지키는 방법이며, 시비를 알아 이치에 따라 행하는 것이 의(義)라 하였다. 함양(涵養)에는 경(敬), 진학(進學)에는 치지(致知)가 필요하다 하여 거경과 격물, 궁리를 확연히 나누어 설명하였다.

## 2) 주자(朱子)의 경사상

주자(1130~1200)는 중국 남송(南宋)의 유학자이다. 이름은 희(熹), 자는 원회(元晦)·중회(仲晦), 호는 노정(老亭)·회암(晦庵)이다. 그의 본적은 강서성(江西省)의 동북부에 있는 무원현(務源縣: 옛 이름은 新安)이지만, 그가 태어난 곳은 아버지 주송(朱松)이 지방관으로서 부임하고 있던 복건성(福建省)의 우계현(尤溪縣)이다. 후세 사람이 주자라 존칭하고 그의 학문을 주자학이라 하였다.

그의 나이 14세 때에 아버지를 잃었고, 그 유언에 따라 호적계(胡籍溪)·유백수(劉白水)·유병산(劉屏山)으로부터 가르침을 받았으나 유백수·유병산이 일찍 세상을 떠나게 되어 결국 호적계로부터만 가르침을 받았다. 19세 때에 진사(進士)에 급제, 여러 관직을 지내는 동안 불교와 노장학(老壯學)을 연구하고 31세 때에 이연평(李延平)에게서 정자(程子)의 학통을 이어받아 백록동 서원(白鹿洞書院)을 부흥시켜 학구에 전념하였다. 46세 때 여동래(呂東萊: 1137~1181)와 함께 『근사록』(近思錄)을 엮었으며, 그의 소개로 육상산(陸象山: 1139~1192) 형제와 연산(鉛山)의 아호사(鵝湖寺)에서 만났다. 이 때 상산은 주자의 궁리설을 “지리한 사업으로서 끝내 부침(浮沈)한다”고 혹평하였다. 이는 바로 두 사람의 학설이 얼마나 차이가 나는지를 보여주는

계기가 되었다. 『시경』을 탐독한 것은 47세 때 부인을 잃고나서라고 한다. 48세 때 『시집전서』(詩集傳序)를 저술하였다. 50세 때 강서의 남강군(南康軍) 지사(知事)에 부임하여 2년을 지내고, 양절동로상평다공사(兩浙東路常平茶鹽公事)로 절강(浙江)지방에서 구황사업(救荒事業)에 약 1년간 종사하였다. 61세 때 복건 장주(漳州)의 지사를 약 1년간, 65세 때 호남의 담주 지사 겸 형호남로안무사(荆湖南路安撫使)로 약 3개월간을 보냈다. 그리고 조정에 나가 영종황제(寧宗皇帝)의 시강(侍講)의 요직을 맡았으나, 권신 한탁주의 비행을 상주한 때문에 겨우 40일 만에 그 직에서 쫓겨났다. 하야(下野)한 다음에도 그 일당의 박해가 그치지 않아, 경원(慶元) 2년(1196)에 주자를 수령으로 하는 학문에 '위학(僞學)' 판정이 내려, 「위학 역당」(僞學逆黨)의 이름으로써 죄를 받은 자가 59명에 이르렀다. 이것을 「경원 위학(慶元僞學)의 금(禁)」이라고 부른다. 이 때가 주자학의 수난 시기였다. 그 4년 뒤인 경원 6년(1200)에 주자는 위학의 금지에 의한 당국의 탄압에도 굴하지 않고 여러 유생에게 학문을 강하다가 71세로 사망하였다.

주자학은 주돈이(周敦頤)·정호(程顥)·정이(程頤)의 신학풍을 포섭하여 집대성한 것으로 그는 「오경」(五經)에는 비판적이고 「사서」(四書)를 중요시하여 이를 중심으로 학문체계를 세웠다. 그의 우주관·인성론은 주돈이의 「태극도」(太極圖)와 장횡거(張橫渠)의 서명(西銘)을 정자의 이기이원론(理氣二元論)으로 설명하였다.

그의 저서로는 『주역본의(周易本義)』, 『예경전통해(禮經傳通解)』, 『논어정의(論語精義)』, 『맹자정의』, 『태극도해』, 『소학』, 『이정전서(二程全書)』 등이 있다.

## (1) 우주론(宇宙論)

그의 우주론은 주렴계의 태극설(太極說)과 정이천의 이기이원론(理氣二元論)을 종합한 것이다. 주렴계는 태극, 즉 무극(無極)이 바로 태극(太極)이라고 하고 태극으로부터 음양의 이기(二氣)가 생기고, 그 이기가 만물을 구성한다고 하였다. 음과 양 이기(二氣)로부터 오행(五行), 즉 수화목금토 5원소가 나오며, 음양오행에서 만물이 나온다고 하였다. 이천(伊川)은 이(理)와 기(氣),

즉 이원(二元)을 설정한다. 즉 음과 양, 이와 기가 서로 만나 만물을 낳는다. 이 때 이와 기가 상호하는 원인은 이(理)이다. 따라서 기 없는 이가 없고 이 없는 기가 없는 것이다. 주자(朱子)는 이러한 주자의 태극설과 이천의 이기이원론을 종합하여 태극과 이(理)를 동일시하고 태극이 바로 이(理)라고 하였다. 그의 태극은 형체로 나타날 수 있는 것, 완전히 독립 자존적이며, 시작도 끝도 없이 존재하며, 만화(萬化)의 근본이 된다고 하였다. 이러한 주자의 우주론을 몇 가지로 요약해 본다.

첫째, 태극(太極)이 바로 이(理)라는 것이다. 주자는 주역계의 ‘성(誠)’ 과 ‘태극’ 을 하나로 보고, 이를 정이천의 ‘일음일양(一陰一陽)하는 까닭의 도(道)’, ‘그러한 까닭(所以)의 이(理)’ 에 해당시켜 태극을 이(理)라고 하였다. 이는 또, 소강절(邵康節)이 ‘도(道)’ 와 ‘심(心)’ 을 태극이라고 한 것과도 조응한다(『易學啓蒙』). 그는 태극이라는 이체(理體)를 정립하고 이것을 인간과 자연의 근거로 삼았다. 그는 태극이 주체와 존재의 근거이며, 형이하의 현실 세계의 운동은 모두 황거와 이천의 기(氣)로 설명하고, ‘무극이태극(無極而太極)’ 이라고 하였다.<sup>20)</sup> 그의 “무극을 말하지 않는다면 태극은 일물(一物)이 되어 만화(萬化)의 근원이 될 수 없으며, 태극을 말하지 않는다면 무극은 공적(空寂)에 빠져 만화의 뿌리가 될 수 없다”(『朱文』 36, <答陸子美>) 는 말은 바로 이를 뜻한다 하겠다.

둘째, 모든 만물은 음정(陰靜)·양동(陽動)으로 순환한다는 것이다. 즉 주체인 인간의 마음은 미발(未發)·이발(已發)로써 수렴 확산하며, 존재인 천지나 자연은 봄 여름 가을 겨울, 밤과 낮처럼 동(動)하여 양(陽)을 낳고 정(靜)하여 음(陰)을 낳으며, 이것들이 순환한다는 것이다. 그의 “천지의 화(化)는 음양뿐이며 일동일정(一動一靜), 일회일명(一晦一明)… 모두 음양이 하는 바로, 이것을 하는 것이 달리 있는 것이 아니다”(『楚辭集註』 <天問>)라는 말은 바로 이를 뜻한다. 그는 천지의 시작은 음양의 기이며 그 전회(轉回)가 급하게 되면 침전물이 그 가운데 포함되어 땅을 형성하고, 기 가운데 맑은 것은 천·일·월·성·신(天日月星辰)이 되어 바깥을 돈다고 하였다(『朱語』 1). 즉, 땅을 중심으로 하는 일종의 성운설(星雲說)을 말한다. 다시 말하

20) 金谷治 外/조성을 옮김, 앞의 책, p. 247.

면 하늘이 회전하고 있으므로 땅은 중심으로 이끌려져 추락하지 않는다는 것이다.

셋째, 이(理)가 나타난 다음에 기(氣)가 생겼다는 것이다. 즉 음양은 기이지만, 이것을 낳은 것은 이(理)라는 것이다. 다시 말하면 이(理)는 음양하게 하는 원인이며, 기(氣)는 곧 음양 그 자체이다. 음양은 현상이요, 태극은 실체이다. 그에 의하면 이 밖의 기도 없고 또 기 밖의 이도 없다. 그러나 천지가 존재하기 이전으로 소급해 본다면 이가 먼저이고 기가 나중에 된다는 것이다.

넷째, 만물에는 각각 하나의 태극이 있다는 것이다. 즉 태극이 무수히 많다는 것은 마치 만물이 무수한 것과 같으며, 모든 것에는 제각기 태극이 내재해 있다는 것이다. 그의 “태극은 천지 만물의 이(理)일 뿐이다. 천지에 있어서 말한다면 천지 가운데 태극이 있고, 만물에 있어서 말한다면 만물 가운데 제각기 태극이 있다” (太極只是天地萬物之理 在天地言則天地中有太極 在萬物言則萬物中各有太極: 『주자어류』 권, 1)는 말처럼 만물은 저마다 태극을 가지는 것이다.

다섯째, 만물이 같지 않음은 기(氣)가 있기 때문이라는 것이다. 즉 만물이 같지 않은 것은 기의 정(精)·조(粗) 때문이라고 한다. 인간의 마음에는 ‘미발정(未發靜)’ 과 ‘이발동(已發動)’ 의 두 가지 양상이 있다. 인간의 마음(心)이 발동하지 않는 경우는 적연부동(寂然不動)이며 천리의 본진인 태극의 이(理)는 그대로 여기에 성(性)으로 갖추어져 있다. 이럴 때 인간은 경(敬)으로 함양존양해야 한다고 하였다. 이것은 정이천의 ‘거경함양(居敬涵養)’ 과 이연평의 ‘미발(未發)의 기상에 대한 체인’ 이 결합한 것으로 뒤에 『중용』의 부도불문(不睹不聞)·계신공구(戒愼恐懼)를 해석하게 된다. 이것은 또, 정이천의 궁리설의 ‘내성(內省)’ 과 장남현의 ‘찰식설(察識說)’ 이 결합으로 『대학』 『중용』의 신독(慎獨)한 해석이 되기도 한다.<sup>21)</sup>

21) 같은 책, p. 251.

## (2) 심리설(心理說)

## 가. 성론(性論)

주자는 성론(性論)을 논함에 있어서도 이천의 설을 완전히 답습하였다. 해서 인성(人性)을 본연과 기질을 구별하였다. 앞에서 살펴본 바와 같이 만물 속에는 이(理)가 내재해 있는 데, 특히 인간 속에 있는 이(理)를 성(性)이라고 한다. 즉, 인간의 성이란 곧 이(理)라는 것이다. 그러나 인간은 육체를 가진 존재이므로, 그 성은 이(理)와 함께 기(氣)의 요소도 내포하고 있다는 것이다. 주자는 이러한 이천의 설을 따라, 인간의 성을 이(理)로서의 성, 즉 '본연(本然)의 성(性)' 과 기의 요소를 지닌 '기질(氣質)의 성(性)' 으로 구분하였다.

본연의 성은 아직 발하지 아니한 것이며 천리(天理)에 속한다. 그러므로 지극히 선하고 순수하다. 그러나 기(氣)는 음양이나 정조 청탁(精粗淸濁)을 지닌 것이므로 기질이 이미 발한 것이 되면, 기질의 성도 필연적으로 다르게 나타나게 된다. 즉 선악의 구별이 생긴다는 것이다. 그것은 마치, 같은 물이라도 붉은색의 그릇에다 부으면 붉은색이 되고, 푸른색의 그릇에다 담으면 또 변하여 푸른색이 되는 것과 같은 것이다. 왜냐하면 이 때를 당해서는 바깥의 사물과 관계가 생겼기 때문이다. 그러나 중(中)을 얻으면 본연의 성이 순수지선(純粹至善)해지는 것은, 물 그 자체가 그릇의 색깔이 어떠할지라도 무색(無色)인 것과 같은 이치이다. 여기서 물은 본연의 성을 말하고, 그릇은 기질의 성을 말한다.

본연의 성은 정지 상태에 있으므로 외물(外物)과 접촉하는 일이 없다. 그러나 기질의 성은 움직여서 외물과 교섭을 갖는다. 그 결과 정(情)이나 인욕(人慾)을 유발시키며, 그에 따라 본연의 성이 흐리게 된다. 즉, 사람에게 불선이 있다는 것은 바로 기질이 혼탁해졌다는 의미이다. 그러면, 어떻게 하면 기질의 성을 본연의 성으로 가까이 가게 하고, 혼탁한 기질을 순수하게 맑게 할 수 있느냐 하는 것이다. 이것에 대한 해답으로 주자는 이천과 마찬가지로 수양을 말한다. 수양을 통해 기질을 변화시킬 수 있다는 것이다.

### 나. 성(性)과 정(情)

앞에서 살펴본 바와 같이 성은 본연과 기질로 나뉘어진다. 본연의 성은 정지 상태에 있어 변함이 없으나, 기질의 성은 외물과의 감응을 통하여 정 또는 인욕을 유발시킨다. 성(性)은 곧 체(體)이고 정(情)은 곧 용(用)이다. 예를 들면 맹자의 이른바 인·의·예·지는 성이고, 측은·수오·사양·시비는 정이다. 즉, 성은 구체적으로는 인의예지신의 오상(五常)을 말하며, 정은 그 발현인 측은 수오 사양 시비를 말한다. 본연의 성은 이(理)이다. 즉 성즉리(性卽理)이다. 본연의 성은 선하기 때문에 정이 발동되더라도 선할 수밖에 없다. 그러나 기질의 성은 반드시 선한 것도 아니고 반드시 악한 것도 아니기 때문에, 기질이 청정하면 그 정은 선하게 되지만 기질이 탁하면 그 정은 악하게 된다.

마음은 성과 정과의 통일체이다. 주자는 마음(心)이 미발(未發)한 경우에는 성(性)은 인의예지의 사덕(四德)을 갖추고 있지만, 이발(已發)의 경우에는 측은·수오·사양·시비의 사단(四端)으로서 발현한다고 하며(『朱文』 77 <克齊記>, 67 <仁說>), “인(仁)은 온화자애(溫和慈愛)의 도리, 의(義)는 단제재할(斷制裁割)의 도리, 예(禮)는 공경존절(恭敬擗節)의 도리, 지(智)는 분별시비(分別是非)의 도리”(『朱文』 74 <玉山講義>)라고 하였다. 그러나 인간의 정은 사단처럼 반드시 올바르게 발동되지 않는다. 인간은 물질적 존재로서의 기(氣)로 구성되고 있기 때문이다. 즉 인욕의 방해를 받아 때때로 인의예지의 궤도를 이탈한다는 것이다. 여기에서 인심(人心)과 도심(道心)의 갈등과 모순에 의해 성정이 서로 어긋나게 되는 것이다. 주자의 의식론(意識論)은 바로 이 인욕에서 벗어나 인욕을 억제하고 원래의 본성을 찾는데 있다.

이와 같이 주자의 성정론은 정이천의 ‘인(仁)은 성(性), 애(愛)는 정(情)’이라는 설과 장횡거의 ‘마음(心)은 성과 정을 통수(統帥)한다’는 설을 합한 것으로, ‘성(性)은 곧 이(理)’(性卽理)라는 사상이다. 또, 주자는 “기질을 변화시킨다”고 하고, “명(明)은 이를 밝히는 것이다. 명덕이란 사람이 하늘에서 얻어 허령불매함으로써 중리를 갖추어 만사에 응하는 것이다. 단, 기품이 구(拘)하는 바, 인욕이 가리는 바가 되면 곧 때로 어두워진다. 그러나 그 본체의 명은 아직껏 쉬지 않는다. 그러므로 학자는 의당 그 밝히는

곳에 따라 마침내 그것을 밝힘으로써 그 처음으로 다시 돌아가야 한다”<sup>22)</sup> 고 한 말은 바로 이를 뜻하며, 천리를 보존하고 인욕을 떠난다는 것도 결국은 그것을 말함이다. 즉, 성이 기질(기질의 성)로부터 방해로 받고 있는 상태에서, 기질의 방해작용을 극복하고 배제함으로써 본래 그대로의 성(본연의 성)을 회복시켜야 한다는 것이다.

### (3) 거경궁리(居敬窮理)

주자의 거경궁리설은 정이천 설의 연장이며, 배움으로부터 깨달음에 이를 것을 역설한 것이다. 다만 그의 설은 이천보다도 주지적이라 할 수 있겠다.

앞에서 이미 살펴본 바와 같이, 경(敬)이란 정이천의 ‘주일무적(主一無適)’ · ‘정제엄숙(整齊嚴肅)’, 명도의 제자 사상채(謝上蔡)의 상성성(常惺惺)의 법, 윤화정(尹和靜)의 마음(心)을 수렴하여 일물(一物)도 용납하지 않는다는 의미이다. 이러한 마음의 수렴법은 좌선(坐禪)과 연결되며 나아가서는 『장자』의 심제(心齊)에 소급된다. 또 거경(居敬)은 일단 아직 발하지 아니한 미발(未發)에 관련되지만 그것은 궁리(窮理)의 기반이므로 이미 발한 이발(已發)의 궁리에 당하여도 항상 그 근저에 유지되어 있어야 한다는 것이다.<sup>23)</sup>

『대학』 제5장에서 주자는 격물치지의 ‘보전(補傳)’에 대해 이렇게 말한다.

“이른바 지(知)를 투철히 함이 사물을 구명하는 데 있다는 것은, 나의 지를 투철하게 하려면 사물을 대하여 그 이치를 궁구함에 있다는 것이다. 사람 마음의 영에 지(知)가 있지 않음이 없고 천하의 사물에 이(理)가 있지 않음이 없건만 오직 그 이치에 미처 구명되지 못함이 있기 때문에 그 지에 부족한 곳이 있게 된다. 이로써 대학에서 비로소 가르침에 있어 반드시 배우는 자로 하여금 천하의 사물을 대하여 그 이미 알고 있는 이치에 따라 더욱 추구해가서 그 궁극에까지 도달하게 했는데, 오랫동안 힘쓴 연후에 하루아침에 확 트이는 경지에 이르면 모든 사물의 표리와 정조(精粗)가 드러나지 않음이 없게 되고, 내 마음의 전체와 대

22) 『大學』, <大學經: 朱子 註>, “明明之也 明德者 人之所得乎天 而虛靈不昧 以具衆理 而應萬事者也 但爲氣稟所拘 人欲所蔽 則有時而昏 然其本體之明 則有未嘗息者 故學者 當因其所發而遂明之 以復其初也.”

23) 金谷治 외/조성을 옮김, 앞의 책, p. 253.



용(大用)이 밝혀지지 않음이 없게 되리니, 이를 두고 '사물이 구명됨'이라 하며, 이를 두고 '자가 투철해짐'이라 하는 것이다.” 24)

이 말은 경과 격물치지는 불가분의 관계에 있으며, 경을 제대로 행하기 위해서는 궁리를 제대로 해야 한다는 주자의 '격물보전' 및 '격물궁리'를 구체적으로 설명한 말이다. 즉 격물의 물(物)은 사(事), 격(格)은 이룬다는 의미이고 궁리란 반성지(反省知)에 의하여 인륜의 이법(理法)·서물(庶物)의 조리를 다하여 그 지극함에 이룬다는 것이다. 즉 천하의 사물에 대해 이미 알고 있는 이치에 따라 더욱 추구해가서 그 궁극에 도달하기 위해 노력하고 노력하면 어느 날 아침에 활연히 관통하게 된다는 것과, 그렇게 되면 중물(衆物)의 표리(表裏)·정조(精粗)에 도달하지 아니함이 없고 내 마음의 전체(全體)·대용(大用)이 밝혀지지 아니함이 없다는 것이다.

주자는 또, 『대학』 <보전(補傳)>의 머리말에서 “은근히 정자의 뜻을 취해…”라고 하면서, 주자 자신의 말을 이렇게 적고 있다.

“성경(誠敬)은 원래 노력해서 실행하지 않으면 안된다. 그렇지만 우선 그것이 무엇인지 알지를 못하면 노력해서 실행할 수도 없다. 따라서 『대학』의 순서는 치지(致知)를 먼저 하고 성의(誠意)를 뒤로 하는데, 그 순서를 넘어서는 안된다. …대저 사람의 성(性)은 원래 선하지 않음이 없다. 이(理)를 따라 행하면 어려움은 하나도 없다. 그런데 오직 철두철미 알지를 못하고 그저 힘으로 하려고만 들기 때문에 그 어려움에 고심을 하고 그 즐거움을 모를 뿐이다. 이것을 알고 시작하면 곧 그 이에 따르는 것을 즐거움으로 삼고, 이에 따르지 않음을 불쾌하게 여기게 된다. 그러니 무엇 때문에 이를 따르지 않음으로써 자기의 즐거움을 손상시키겠는가.”

주자는 또, 호랑이를 예로 들어 '진지(眞知)'에 대해 이렇게 말한다. 어떤 사람이 호랑이로부터 혼이 난 이야기를 하였을 때, 전에 호랑이에게 혼이 난 적이 있는 사람과 없는 사람이 받아들이는 태도와 방법에는 차이가 있다는 것이다. 즉, 호랑이가 무서운 존재라는 것은 누구나 다 알고 있다.

24) 『大學』, <第5章>, “所謂致知在格物者 言欲致吾之知 在卽物而窮其理也 蓋人心之靈 莫不有知 而天下之物 莫不有理 惟於理有未窮故 其知有不盡也 是以 大學始教 必使學者 卽凡天下之物 莫不因其已知之理 而益窮之 以求至乎其極 至於用力之久 而一旦 豁然貫通焉 則衆物之表裏精粗無不到 而吾心之全體大用 無不明矣 此謂物格 此謂知之至也.”

그러나 그것을 받아들이는 태도와 방법에는 진(眞)과 부진(不眞)이 있다는 말이다. 그러면서 다시 그는 말하기를, “불선(不善)을 해서는 안된다는 것을 알면서도 때로는 불선을 범하는 것은 진지(眞知), 즉 궁극에까지 이른 지(知)는 아닌 것” 이라는 것이다. 이 말은 결국 매사에 격물치지(格物致知)가 최초가 되지 않으면 안된다는 뜻일 게다.

주자는 또, 다음과 같이 말한다.

“격(格)은 지(知)이다. 대개 일물(一物)이 있으면 반드시 일리(一理)가 있어 그것을 연구해야만 비로소 이(理)에 이른다. 그것을 일러 이른바 격물(格物)이라 한다. 그렇지만 격물이란 결코 간단한 것은 아니다. 혹은 독서해서 도의를 규명하고, 혹은 고금의 인물을 논해서 그 시비를 분별하고, 혹은 사물에 응접해서 그 당부(當否)에 대처하는 것이 모두 궁리(格物)인 것이다.”

모든 물에는 각각 하나의 물(物)이 있다. 그 하나하나의 물(物)을 연구할 때 비로소 이(理)에 이르며, 이것을 격물이라 한다. 또한 그것을 이루는 방법도 간단치 않다. 때로는 책을 읽고 그것을 통해 도의를 규명하기도 하고, 때로는 고금의 인물을 논해서 그 시비를 분별하기도 하고, 때로는 사물에 응접해서 그 당부에 대처해야 한다. 이러한 방법을 격물 또는 궁리라고 주자는 말하고 있다.

“일물(一物)이 이르러 만리(萬理)가 통하는 것은, 안연(顔淵)조차도 그 경지에 이르지 못했다. 오늘 일물을 알고 내일 또 일물을 알아 그積習(積習)이 많은 연후에야 비로소 관통하게 될 뿐이다.”

앞에서 살펴본 바와 같이 이 말은 궁리(窮理)란 반드시 온 천하의 이(理)를 하나하나 궁극해간다는 것은 아님을 말한다. 또 다만 일리(一理)를 궁극할 수 있다고 해서 곧 만가지 일을 다 궁극할 수 있음을 말하는 것은 아니다. 오직 읽고 또 읽고, 생각하고 또 생각하고, 궁리하고 또 궁리함으로써만 스스로 깨닫게 된다는 말이다. 이는 “수신하면 곧 도가 서고, 현자를 존경하면 미혹되지 않고, 친족을 친애하면 제부(諸父)와 형제가 원망하지 않고, 대신을 공경하면 현혹되지 않고, 군신을 이해하면 선비들의 보례(報禮)가 무겁고, 서민을 자식같이 사랑하면 백성을 권면할 수 있고, 백공을 오게 하면

재물의 쓰임이 풍족하고, 멀리 있는 사람을 유하게 대하면 사방이 귀의하고, 제후를 따르게 하면 천하가 두려워진다”<sup>25)</sup>는 말과도 통한다 할 수 있다.

주자는 또, 자기의 격물치지설(궁리설)이 받을 ‘지리(支離)’라는 비난(일찍이 육상산이, 후에는 왕양명이 주자학에 대해 放言을 비난한 것)을, “그대의 학문은 마음에서 찾지 않고 자취에서 찾으며, 안에서 찾으려 하지 않고 밖에서 찾는 것이 아닌가”라는 질문의 형식으로 선취(先取)해서, “격물치지의 학문은 물(物)이 이르는 것이기는 하지만, 오직 밖을 위주로 하고 많음을 자랑할 뿐인 세상의 이른바 박람다문(博覽多聞)의 학문과 결코 동일시해서는 안된다. 그것은 어디까지나 ‘몸을 돌린다(反身)’는 점에 집약되어 있다”고 반박한 말에서도 주자의 거경궁리설을 짐작케 한다.

## 2. 한국의 경우

유교 및 경사상은 성사상과 마찬가지로 한편에 있어서는 한국의 전통사상이라고 하는가 하면, 다른 한편에 있어서는 중국으로부터 도입된 사상이라고 한다. 한국의 전통사상이라면 언제 누구에 의해 만들어졌는가 하는 것이고, 중국에서 도입된 사상이라면 언제 누가 도입해서 전래시켰는가 하는 것 등이다. 그러나 문제는 어느 것도 분명치 않다는 데 있으며, 그에 대한 학자들의 견해 또한 다양하다는 것이다. 그러한 다양한 견해에도 불구하고 필자는 유교 및 경사상 역시 성사상과 마찬가지로 중국으로부터 전래된 것이 아니라 순수한 한국의 전통사상이라고 생각한다.<sup>26)</sup>

유학사상은 고려 말에 본격적으로 수용되어 조선사회의 지배이념으로 기능하였다. 고려 말 대표적인 유학자로서는 이색, 안향, 백이정, 권보, 우탁, 이제현, 박충좌 등을 들 수 있다. 신흥사대부가 여말의 사회문제를 개선하고 조선을 건국하여, 조선사회가 차츰 안정되어가자 유학은 지배이념으로서 자리를 굳혀 갔다. 그후 지배계층 내의 훈구와 사림간의 주도권 다툼과정에서 유학의 철학적 이해는 깊어갔다. 이와 더불어 유학적 사회윤리는 지방에 세

25) 『中庸』, <第20章>, “修身則道立 尊賢則不惑 親親則諸父昆弟不怨 敬大臣則不眩 體郡臣則士之報禮重 子庶民則百姓勸 來百工則財用足 柔遠人則四方歸之 懷諸侯則天下畏之.”

26) 楊茂木, 앞의 논문, 앞의 논총, pp. 489~490.

력기반을 둔 사립과의 노력으로 전국적으로 확산, 보급되어 갔다. 이에 따라 많은 학자들이 나타나 유학을 체계화시켰으며, 정치에서는 사립파들이 정권을 장악하게 되었다.

경사상 역시 조선시대에 이르러 권근 김굉필 조광조 이언적 등에 의해 학문과 생활에서의 실천적 정신으로 강조되어오다가 이황에 이르러 경사상이 구체화되고 체계화되었다.<sup>27)</sup>

### 1) 권근의 경사상

권근(權近, 1352~1409)은 고려와 조선의 문신으로 성리학자이며 교육가·문학가·정치가이다. 자는 가원(可遠)·사숙(思叔), 호는 양촌(陽村), 본관은 안동(安東)으로서 검교정승(檢校政丞)인 희(僖)의 아들이다. 10세에 독서를 시작하여 17세 때 성균관시(成均館試)에 합격, 그 이듬 해 고려 공민왕(恭愍王) 17년(1368)에는 문과와 병과에 2등으로 급제하였으며, 등과한 후에 바로 춘추검열(春秋檢閱)에 임명되었다. 그는 19세, 20세 때 두 번에 걸쳐 중국 제과(制科)의 본국 향시(鄉試)에 합격했으나, 연소한 관계로 중국에 가서 본시(本試)는 보지 못했다. 그 후 우왕(偶王) 때에는 예문응교(藝文應校)·좌사의대부(左司議大夫)·성균대사성(成均大司成)·예의판서(禮儀判書)를 역임하였다. 창왕(昌王) 때에는 좌대언(左代言)·지신사(知申事)·첨서밀직사사(簽書密直司事) 등을 지냈다. 창왕 원년(1389)에 문하평리(門下評理) 윤승순(尹承順)의 부사(副使)로 명나라에 들어갔다가 귀국할 때 그곳에서 가져온 『예부자문』(禮部咨文)이 화인이 되어 우봉(牛峯)에 유배되고, 공양왕(恭讓王) 2년(1390)에는 이초(彝初)의 옥(獄)에 연루되어 청주옥(淸州獄)에 투옥되고, 다시 익주(益州: 전북 益山)에 유배되었다. 1398년 제1차 왕자의 난으로 정도전(鄭道傳) 일파의 숙청, 정종(正宗) 등극과 함께 정당문학(政堂文學)·참찬문하부사(參贊門下府事)를 지냈으며 또한 사헌부 대사헌(司憲府大司憲)을 주장하여 새 왕조의 왕권 확립에 공헌하였다. 죽을 때의 벼슬은 승정대부 의정부 찬성사(崇政大夫議政府贊成事)였다.

27) 한국민족문화대백과사전, 25권(서울: 한국정신문화연구원, 1992), pp. 833~835.; 세계백과대사전(서울: 학원출판공사, 1982) 참조.

그의 중요한 저서로는 「양촌집」(陽村集) 「오경천견록」(五經淺見錄) 「사서오경구결」(四書五經口訣) 「입학도설」(入學圖說) 「동현사략」(東賢事略) 등이 있다.

경에 대한 그의 사상은 주로 오랜 유배생활에서 지은 「입학도설」의 <천인심성합일지도>(天人心性合一之圖)에서 그 중요성을 역설하고 있다. 천인심성합일지도는 송대 성리학의 근본원리를 제시한 주렴계(周濂溪)의 「태극도」를 새롭게 구성한 것이며, 정지운(鄭之雲)의 「천명도」(天命圖)에 영향을 미쳤다. 또, 퇴계 이황이 정지운의 「천명도」를 수정하는 과정에서 고봉(高峯) 기대승(奇大升) 사이에 이른바 사단칠정(四端七情) 논쟁이 벌어지기도 하였다. 권근은 「입학도설」에서 머리부분은 둥글게 하여 하늘 천(天)자를 넣고, 가슴의 위치에는 마음 심(心)자를 커다랗게 넣어 이기(理氣)와 성정(性情)·심의(心意)의 관계를 그 안에서 밝히려 하였고, 아래로 내려가 성(誠)·경(敬)·욕(欲)자를 넣어 각기 성인·군자·중인(衆人)으로 배정하고 있다. 그는 성인은 본래 천성 그대로 참되어 하늘과 더불어 도(道)를 같이하고, 군자도 경으로 존양(存養), 성찰(省察)을 계속하면 성인과 마찬가지로 하늘과 인간이 합일하여 천지의 화육(化育)을 돕는다고 묘사하고 있다.

## 2) 김굉필의 경사상

김굉필(金宏弼, 1454~1504)은 조선 성종(成宗) 때의 성리학자이다. 자는 대유(大猶), 호는 한훤당(寒暄堂), 서흥(瑞興)사람이다. 그는 점필재(佔畢齋)로부터 소학을 배웠으며 실천궁행(實踐躬行)을 위주로 하는 학자였다. 연산군(燕山君) 3년(1497)에 형조좌랑(형조좌랑)으로 있기도 하였으나, 연산군 4년(1498)에는 무오사화(戊午士禍)에 관련되어 희천(熙川)으로 귀양갔다가 조광조에게 자기의 학을 전하였으며, 연산군 10년 갑자사화(甲子士禍)가 일어나 전일의 사류(士類)를 죽일 때, 그도 처형되었다. 중종반정(中宗反正) 이후 우의정을 증직(贈職)하고 선조(宣祖) 10년(1577)에 문경(文敬)의 시호를 하사하여 광해군 2년(1610)에 문묘(文廟)에 배향(配享)하였다. 김종직이 시문(詩文)을 위주로 하는 데 대하여 그는 실천하는 데 있어서 서로 의견이 달랐다.

경에 대한 그의 사상은 43세 때에 지은 <한빙계>(寒氷戒)를 통해 그 중요

성을 역설하고 있다. 그는 <한빙계>에서, “마음은 하나를 주할 것이고 두 갈래로 하여서는 안된다” (主一不二)고 하여 정신을 하나에만 집중시키는 것이 곧 경이라고 말하였다. 그리고 그는 제자들에게 “경을 버리고 무엇을 구하라”, “공경함을 가지며 성실함을 지니라” (持敬存誠)고 하였다. 또 그는 “성과 경은 말을 함부로 하지 않는 데서부터 시작한다” 하고, 그러기 위해서는 『소학』에 있는 좋은 말과 착한 행실을 참고하여, 밤낮으로 외고 깊이 생각하여 끊임없는 노력이 요구된다고 강조하였다. 또 그는 경의 실천으로 내심이 깨어 있는 것, 이른바 ‘성성(惺惺)’으로 파악하고, “하나를 주로 하고 벗어남이 없다” (主一無適)고 하였다. 그의 이러한 실천 위주의 정신은 문하제자인 조광조에게 계승되어 도학정치로 전개되는 계기를 마련해 주기도 하였다.

### 3) 조광조의 경사상

조광조(趙光祖, 1482~1519)는 조선의 문신이며 성리학자이다. 자는 효직(孝直), 호는 정암(靜庵), 본관은 한양(漢陽)이다. 감찰(監察) 원강(元綱)의 아들로, 성리학 연구에 힘써 김종직(金宗直)의 학통을 이은 사림파의 영수가 되었다. 중종(中宗) 5년(1510)에 진사가 되고, 1515년 알성(謁聖)문과에 을과(乙科)로 급제하고 전적(田籍)·감찰을 역임하였다. 왕의 신임을 얻어 입시(入侍)할 때마다 유교로써 정치와 교화의 근본을 삼았고, 왕도정치(王道政治)를 실현해야 한다는 지치주의(至治主義)를 역설하였다. 호조·예조의 정랑(正郎)을 거쳐 1517년 교리(校理)로 경연시독관(經筵侍讀官)·춘추관기주관(春秋館記注官)을 겸임하였다. 1518년에 부제학, 1519년에 대사헌이 되어 정국공신(靖國功臣)의 삭훈(削勳)을 주장하여 훈구파(勳舊派)의 반발과 무고를 받아 투옥, 유배, 사사(賜死)되었다. 선조(宣祖) 초에 신원(伸冤)되어 영의정에 추증(追贈), 문묘(文廟)에 배향되고, 능주의 죽수서원(竹樹書院), 양주의 도봉서원에 제향(祭享)했으며, 시호는 문정(文正)이다.

경에 대한 그의 사상은 경은 마음을 온전히 간직하는 내면의 노력을 무엇보다 강조하는 것이며, 그에 따라 외모의 방정함과 엄숙함이 갖추어져야 함을 내외본말(內外本末)로 정하고 있었다. 그는 『소학』을 독실히 믿고 『근

사록』을 숭상하며 경전에서 발휘하였던 학문 방법을 택하여, 지경(持敬)과 주정(主靜)의 수양법을 독실히 실천하였다. 또한 그는 왕도를 높이고 패도(霸道)를 천시하여 의리를 밝혔으며, 정학(正學)을 숭상하고 이교(異教)를 배척하여 정통을 확립하고, 치도(治道)가 수신(修身)에 근본함을 제시하여 수양론에 기초한 경세론을 밝히고, 궁리(窮理)·진성(盡性)의 높은 학문에 이르도록 실천의 학풍을 수립하는 데 힘을 썼다. 그보다 19세 연하인 이황이 그로부터 직접 배우지는 못하였으나 그로부터 영향을 받은 바가 많다고 말한 것에서도 알 수 있다.<sup>28)</sup> 이와같이 그의 학문경향은 이학(理學)의 체계적 이해보다는 『소학』에 근거한 일상의 도덕적 실천의 중점이었으며, 이상적 왕도정치를 위해 훈구파의 비리행위에 등을 비판한 것 등이었다.

#### 4) 이언적의 경사상

이언적(李彦迪, 1491~1553)은 조선의 문신이며 성리학자이다. 자는 복고(復古), 호는 회재(晦齋)·자계옹(紫溪翁), 본관은 경주(慶州)이다. 생원(生員) 번(蕃)의 아들로, 중종 9년(1514) 생원으로서 별시문과(別試文科)에 을과(乙科)로 급제하여 교서관정자(校書館正字)가 되고, 설서(說書) 이조정랑(吏曹正郎)·장령(掌令)·밀양부사(密陽府使)를 거쳐 1530년에 사간(司諫)이 되었다. 그후 부제학, 이조·예조·형조의 판서와 한성부윤(漢城府尹)을 지냈다. 명종(明宗)의 즉위와 함께 위사공신(衛社功臣) 3등에 올랐다. 명종 2년(1547)에는 윤원형(尹元衡) 등 소윤(小尹) 일당의 조작에 의한 양재역(良材驛) 벽서사건(壁書事件)에 연루되어 강계(江界)에 유배되었고, 배소(配所)에서 사망했다. 선조 때 영의정에 추증되었고, 광해군 때 문묘에 종사(從祀)했으며 시호는 문원(文元)이다.

그는 유배생활 6년 동안 저술을 많이 했다. 그의 중요한 저서로는 『대학장구보유』(大學章句補遺) 『속혹문』(續或問) 『구인록』(求仁錄) 등이 있다.

경에 대한 그의 사상은 학문과 자태(姿態)의 인식분별에 있어서 본말(本末)·내외(內外)·정조(精粗)·빈주(賓主)와 같은 선후 순서가 있음을 강조하

28) 『退溪集』, 卷 48, 37, <靜菴趙先生行狀>, “滉自念 雖不及摳衣於先生之門 受先生之賜 則多矣.” : 琴章泰, 朝鮮 前期의 儒學思想(서울: 서울대학교출판부, 1997), pp. 276~277.

고, 도덕적 수양정신 실천에 있어서도 체용(體用)·동정(動靜)·선후(先後)의 질서가 있다고 역설한다. 그와같은 질서와 분별 의식은 마치 하늘에 오르고 자 하는 데 사다리가 필요하고, 강을 건너고자 하는 데 다리가 요구되는 것과 같다고 비유한다. 그러나 학문과 자태의 인식 분별, 도덕적 정신에 있어서의 선후 분별 의식은 모두가 한결같은 마음과 정신에 뿌리박은 것이어야 한다. 그같은 마음을 온전히 보존하는 것이 경이라고 그의 「일강십목소」(一綱十目疏)에서 설파한다. 그런 의미에서, 경이란 동(動)과 정(靜)을 일관하는 것이고 내와 외를 합쳐 천덕(天德)에 도달하는 것이라고 표현한다.

그는 또, 심신(心身)에 있어서 경의 정신은 일관하는 것으로 보았다. 학문은 성숙하고 도덕적 정진은 진전이 있더라도, 그 뿌리가 되는 경의 마음가짐에 있어서는 선후 내외를 일관하는 것으로 강조한다. 그는 「원조오잠」(元朝五箴)을 지을 때에도 마음의 덕을 기르는 데도 오직 경이 요구되고, 경은 오직 하나를 주(主)하되 오래되어 이미 참되게 되면 일리(一理)에 순수해진다고 했으며, 외적으로는 경신(敬身)을 강조하였다. 내외의 관계에 있어서는 경이 일관하는 정신이며, 또한 내외를 포괄하여 천덕에 이르는 것이므로, 경은 이른바 ‘하학상달’ (下學上達)의 정신으로 이해되고 있다.

그는 또, 태극을 이(理)로 인식한 주자(朱子)의 견해에 따라 이(理)가 먼저이고 기(氣)가 다음이라는 이 우위설(理優位說)을 주장하여 주리철학(主理哲學)의 정통을 정립하였으며, 태극을 이로 밝히고 육상산(陸象山)과 노장(老莊)의 태극개념을 비판하였으며, 주이론(主理論)으로 성리학적 견지에서 선종불교적 요소를 비판하기도 하였다.

### 5) 이황의 경사상

이황(李滉, 1501~1570)은 율곡과 함께 근조선 중기에 가장 뛰어난 철학 및 성리학자이며 경세가이다. 경상도 예안현(禮安縣) 출신으로 자는 경호(景浩), 호는 퇴계(退溪)·도옹(陶翁)·퇴도(退陶)·청량산인(淸涼山人)이고 본관은 진보(鎭寶)이다. 생후 7개월만에 부친 이식(李植)을 여의고 어려운 가정 환경에서 자랐다. 12세 때 숙부 송재공(松齋公) 우(塢)에게서 학문을 배우다가 중종(中宗) 18년(1523) 성균관(成均館)에 입학하였다. 중종 23년(1528)에



진사가 되고, 중종 29년(1534)에 식년문과(式年文科)에 을과(乙科)로 급제하여 부정자(副正字)·박사(博士)·전적(典籍)·호조좌랑(戶曹佐郎) 등을 거쳐 중종 34년(1539)에 수찬(修撰)으로 지제교(知制敎)·검토관(檢討官)을 겸직, 이어 정언(正言)을 거쳐 형조좌랑(刑曹佐郎)으로서 승문원(承文院) 교리(校理)를 겸직하였다. 중종 37년(1542)에 검상(檢詳)으로 충청도 암행어사로 나갔다가 사인(舍人)으로 문학(文學)·교감(校勘) 등을 겸직했으며, 장령(掌令)을 거쳐 이듬 해 사예(司藝)·필선(弼善)에 이어 대사성(大司成)이 되었다.

명종(明宗) 즉위년(1545) 을사사화(乙巳士禍) 때 이기(李己)에 의해서 삭직(削職)당했다가 사복사정(司僕寺正)이 되고, 1547년 응교(應敎)를 거쳐 이듬 해 단양(丹陽)과 풍기(豊基)의 군수, 1552년 대사성(大司成)에 재임하였다. 명종 9년(1554)에 형조(刑曹)·병조(兵曹)의 참의(參議)에 이어 첨지중추부사(僉知中樞府事), 1556년 부제학(副提學), 2년 후 공조참판(工曹參判), 명종 21년(1566) 공조판서, 이어서 예조판서, 선조(宣祖) 원년(1568)에 우찬성(右贊成)을 거쳐 양관대제학(兩館大提學)을 역임하고, 이듬 해 은퇴한 다음 고향에서 학문과 교육에 전심하였다. 죽은 다음 영의정에 추증(追贈)되고, 문묘 및 선조의 묘정(廟庭)에 배향(配享)하였다. 단양의 단암서원, 괴산의 화암서원, 예안의 도산서원을 비롯하여 전국의 수십 개 서원에 제향(祭享)했으며, 시호는 문순(文純)이다.

그의 주요한 저술로는 『주자서절요』(朱子書節要), 『계몽전의』(啓蒙傳疑), 『송계원명이학통록』(宋季元明理學通錄), 『답기고봉서사단칠정』(答奇高峰書四端七情), 『심무체용변』(心無體用辯), 『심경후론』(心經後論), 『무진육조소』(戊辰六條疏), 『성학십도』(聖學十圖) 등이 있다.

## (1) 윤리론(倫理論)

한국 유학에 있어서 경이 이론적으로 논의되고, 학문과 생활에서의 실천 정신으로 강조되기는 조선시대부터이다. 조선의 성리학은 사회변동과 연관된 사림파의 정치권력 장악과정에서 이기론에 이어지는 성정, 수기의 문제가 중심적으로 연구 논의되어 점차 체계화되었다. 성종년간에 영남사림세력이 훈구계의 비리를 비판하면서 중앙정계에 진출하였다. 그들의 학문 경향

은 이학(理學)의 체계적 이해보다는 『소학』에 근거한 일상의 도덕적 실천에 중점이 두어진 것이었다. 그후 기묘사림이 그와 같은 실천에 주력한 선배인 김굉필, 정여창을 문묘에 종사하려는 운동을 벌였다가 실패하게 되자, 이학을 체계화할 필요성을 절감하게 되었다. 사화 후 사림이 중앙정계에서 밀려나 향촌에 묻혀 주로 수기(修己)에 치중하는 상황에서 이학의 체계화는 이루어져 갔다. 따라서 이황의 철학사상도 이러한 시대적 배경과 밀접한 관계를 맺으면서 개인 및 국가 사회에 필요한 윤리적 측면을 매우 중요시한 것 같다.

퇴계 이황은 한 마디로 사화시대를 살았다. 그의 나이 4세에 갑자사화가 일어났고, 19세에 기묘사화가, 45세에 을사사화가 일어났다. 사화시대에는 많은 사람이 죽음을 당하고 인륜이 파괴를 당하기 일쑤였다. 그래서 그런지 그는 정치 일선에 뛰어들어 현실의 불의와 잘못을 광정(匡正)하기 보다는 한걸음 물러서서 학문과 교육을 통해 그 시대의 잘못된 가치를 바로잡아 무너진 질서를 바로잡고자 하여 윤리적이고 도덕적인 측면에 많은 관심을 가졌다. 즉 어떻게 하면 인간의 순정(醇正)한 본심을 존양(存養)하며, 금수와는 구별되는 인간의 존엄을 유지하는냐 하는 것이 그의 관심사였다.<sup>29)</sup>

그는 무엇을 하느냐 하는 문제보다는 어떻게 사느냐의 문제를 더욱 중요시하였다.<sup>30)</sup> 즉, 그의 철학적 과제는 존재보다는 당위 문제, 삶의 문제보다는 삶의 문제, 논리적 정합성보다는 윤리적 정당성의 확보였다. 따라서 그는 이(理)란 알기 어려운 것이 아니라 행하기가 어려운 것이고, 행하기가 어려운 것이 아니라 능히 힘써 쌓아 오래도록 지키는 것이 더욱 어려운 일이라 하였다.<sup>31)</sup>

해서 그는 기(氣)보다 이(理)를 더욱 중요시하였다. 이(理)에 있어서도 ‘그러한 까닭의 이치’ (所以然之理)의 측면보다는 ‘마땅히 그러한 바의 이치’ (所當然之理)의 측면에 보다 많은 관심을 보임으로써 순수 의리학적 특성을 갖게 하였다.<sup>32)</sup>

29) 황의동, 한국의 유학 사상(서울: 서광사, 1995), p. 112.

30) 유승국, 동양철학 연구(서울: 근역서재, 1983), pp. 215~216.

31) 『退溪全書』, 卷 14, 書, <答李叔獻別紙>(戊午), “惟此理 非知難而行難 非行難 而能真積力久爲尤難.”

32) 배중호, 한국유학사(서울: 연세대출판부, 1978), p. 81.

## (2) 이(理)와 기(氣)

퇴계 이황은 우주의 본체를 태극(太極)으로 보고 태극은 이기이원(理氣二元), 즉 세계의 모든 존재는 이(理)와 기(氣)로 구성되어 있다고 본다. 이(理)는 천명(天命)·천리(天理)로 원형이정(元亨利貞)의 사덕(四德)을 말하고, 기(氣)는 음양과 금목수화토(金木水火土)의 오행(五行)으로 모든 물체 현상이 활동하는 바의 근원을 말한다. 우주의 본체는, 즉 태극이며 그 작용으로 보아서 이기 이원이라고 한다. 이러한 이기 이원론은 주자(朱子)의 설과 같다. 그러나 주자는 태극즉이(太極卽理)라 하여 일원(一元)에 귀착시키고자 한 데 반하여 이황은 상대적 별물(別物)로 이기이원을 보고자 한 것이 서로 다르다.

이황의 이기론(理氣論)은 우주 만물이 모두 형이상의 이(理)와 형이하의 기(氣) 양자의 결합으로 구성되며, 이는 물(物)의 성(性)을 기는 물의 형(形)을 각각 결정한다는 것이다. 즉, 이와 기는 서로 다르면서 동시에 상호의존 관계에 있어서 이는 기를 움직이게 하는 근본 법칙을 의미하며, 기는 형질을 갖춘 형이하적(形而下的) 존재로서 이의 법칙을 따라 구상화(具象化)되는 것을 의미한다. 이를 인간의 성에 비유해 보면, 인간 성(性)의 근원은 이가 되며, 그의 형체는 기가 근원이 되며, 전자를 본연의 성이라 하고 후자를 기질의 성이 한다.

이황의 이기론은 그의 제자 기대승(奇大升)과의 사단칠정론(四端七情論)을 둘러싸고 명종 14년(1559)에서 명종 21년(1566)까지의 8년간에 걸친 오랜 논쟁과정에서 정리되었다. 이 논쟁은 이황이 정지운(鄭之雲)의 <천명도>의 한 구절을 “사단은 이의 발이고 칠정은 기의 발이다” (四端理之發 七情氣之發)로 고치고, 사단을 도심에, 칠정을 인심에 나누어 속하는 것으로 한 데 기대승이 의문을 품고 질의한 데서 비롯되었다.<sup>33)</sup> 이황은 사단을 칠정과 마찬가지로 하나의 정으로 보았다. 사단이란 『맹자』의 측은지심, 수오지심, 사양지심, 시비지심을 말하고, 칠정이란 『예기』의 희, 노, 애, 락, 애, 오, 욕을 말한다. 이황은 사단과 칠정의 존재 구조를 ‘사단 이발이기수지’ (四端 理發而氣隨之), ‘칠정 기발이이승지’ (七情 氣發而理乘之)라고 설명한다.

33) 한국역사연구회 편, 한국사강의(서울: 한울, 1991), p. 164~165.

그러나 기대승의 논점은 사단이 칠정에 포함되며 이기는 나눌 수 없다는 것이었다. 논쟁에서 이황은 자신의 설을 “사단은 이가 발하여 기가 따르는 것이고, 칠정은 기가 발하여 이가 탄 것이다” (四端 理發而氣隨之, 七情 氣發而理乘之)라고 보완하였는데, 이것이 이기호발론(理氣互發論)이다.

이황과 기대승의 논점이 서로 다른 것은 사단과 칠정의 소종래(所從來)가 같으나 아니면 다르냐 하는 것이었다. 이황은 본연의 성과 기질의 성을 대비하여 그 차별성을 부각시키고자 하였으나, 기대승은 본연의 성이 기질의 성에 포함된 것으로 보았기 때문이다. 이황은 정의(情意)도 없고 조작(造作)도 없는 이(理)가 어떻게 발할 수 있느냐는 지적에 대하여, “대개 이가 발하여 사단이 되는 것이니, 바탕(資)으로 하여 발하는 것은 기이나 능히 그렇게 하는 까닭(所以能然)은 실리(實理)이다”<sup>34)</sup>라고 하여, 자신의 주장을 꺾지 않았다. 즉, 이황은 칠정은 선할 수도 있고 악할 수도 있다는 전제 밑에서, 사단의 순수한 성과 칠정의 상대적인 선을 구별했고, 이에 따라 사단과 칠정의 존재 구조를 달리 보았던 것이다. 이는 기대승이나 율곡이 인간의 정을 칠정 하나로 보고, 그 가운데 순선(純善)의 정이 사단이라고 보는 것과는 다르다.

이황은 먼저 모든 존재는 이(理)와 기(氣)로 구성되어 있다고 보는 것이다. 이는 주자의 「답유숙문서」(答劉叔文書)에서 제기한 이원론, 즉 “이와 기는 결단코 두 가지” (理氣決是二物)라고 보는 입장과 견해를 같이 한다. 또한 그의 “다만 사물에서 보면 두 가지(理·氣)가 혼합되어 있어서 나누어 각각 한 곳에 있다고 할 수 없으나, 두 가지가 각각 하나가 되는 데에는 방해되지 않는다. 만약 이(理)에서 보면 아직 사물이 있기 전에 이미 사물의 이(理)가 있으니, 다만 그 이(理)가 있을 뿐이요 일찍이 실제로 사물이 있었던 것은 아니다”<sup>35)</sup> “천하에 이(理) 없는 기(氣)가 있을 수 없고 기(氣) 없는 이(理)가 있을 수 없다. 그러므로 사단은 이가 발함에 기가 따르고 칠정은 기가 발함에 이가 타는 것이니, 만약에 기가 따르지 않는 이는 주출(做

34) 『陶山全書』, 卷 51, 34, <李宏仲問目>, “蓋理發爲四端 所資以發者氣耳 其所以能然 實理之爲也.”

35) 『退溪集』, 卷 41, 21, <非理氣爲一物辨證>, “朱子答劉叔文書曰, ‘理與氣決是二物 但在物上看 則二物混淪 不可分開各在一處… 若在理上看 則雖未有物而已有物之理.’ … 今按朱子平日論理氣 許多說話 皆未嘗有二者爲一物之云.”

出)이 불가능하고, 이가 타지 않는 기는 곧 이욕(利欲)에 빠져서 금수가 되는 것이니, 이것은 도저히 변할 수 없는 정리(定理)이다”<sup>36)</sup>라는 말과 맥을 같이 한다.

그는 또, 이(理)는 어떤 존재의 이치이며 원리라고 보는 것이다. 즉, 이(理)는 형상이 없는 형이상자로서 태극(太極) 또는 도(道)와 같은 의미로 사용되기도 하는 것이다.<sup>37)</sup> 이(理)는 크게 ‘그러한 까닭의 이치’와 ‘마땅히 그러한 바의 이치’로 구별된다.<sup>38)</sup> 전자는 존재의 원리이고 후자는 당위의 원리이다. 그는 “태극에 동정(動靜)의 묘가 있으니 그 동(動)함은 정(靜)에 근본한다. 성인은 동정의 덕을 온전히 하니 그 동함에 정을 주장으로 삼는다. 중인(衆人)은 동정의 이(理)를 갖추고 있으나, 정의 이(理)는 항상 동함에 빠져 있다”<sup>39)</sup>라고 하였다. 이는 태극이 활동함과 고요함, 즉 동과 정(靜)의 작용을 포함하고 있으면서 고요함이 근본이 됨을 기준으로 한다는 것이다.

그는 또, 이(理)는 귀하고 기(氣)는 천하다고 보는 것이다. 이는 그의 “이는 귀하고 기는 천하니, 이는 작위함이 없고 기는 욕망이 있기 때문”<sup>40)</sup>라고 한 말이 이를 뒷받침한다. 그는 또, “이의 실천을 주장하는 자는 기를 기르는 것도 그 속에 있으니 성현(聖賢)이 이러하고, 기를 기르는 데 치우친 자는 반드시 성(性)을 해치는 데 이르니 노장(老莊)이 이러하다”<sup>41)</sup>라고 하여, 성현은 이(理)를 중심으로 실천하는 데 힘쓰는 인격이며, 노장은 기르는 데 빠져 본성의 이(理)를 해치는 것으로 파악하였다.

그는 또, 마음은 이기(理氣)를 합한 것이며, 성정(性情)을 통섭한 것이라고

36) 『陶山全書』, 卷 51, 31, <答李宏仲問目>, “天下無無理之氣 無無氣之理 四端理發而氣隨之 七情氣發而理乘之 理而無氣之隨 則做出來不成 氣而無理之乘 則陷利欲而爲禽獸 此不易之定理.”

37) 같은 책, 卷 35, 書, <答李宏仲>(甲子), “然就造化而看 太極爲形而上陰陽 爲形而下… 凡形而上皆太極之理 凡形而下皆陰陽之器也.”

38) 같은 책, 卷 5, <言行錄>, “又問理字曰 朱子曰凡事物之所當然而不容已 所以然而不可易者是理 蓋所當然即君當仁子當孝之類 其所以然即所以仁所以孝者 便是.”

39) 『退溪集』, 卷 42, 20, <靜齋記>, “太極有動靜之妙 而其動也本於靜 聖人全動靜之德 而其動也主乎靜 衆人具動靜之理 而靜之理常泊於動.”

40) 『退溪集』, 卷 12, 24, <與朴澤之>, “理貴氣賤 然理無爲氣有欲 故主於踐 理者 養氣在其中 聖賢是也”

41) 같은 책, 같은 곳, “主於踐理者 養氣在其中 聖賢是也 偏於養氣者 必至於賊性 老莊是也.”

본 것이다. 이는 그의 “이와 기가 합하여 마음(心)이 되니, 자연히 허령(虛靈)과 지각(知覺)의 오묘함이 있다. 고요하여 모든 이치를 갖추고 있는 것은 성(性)이나, 이 성(性)을 담아서 싣고 있는 것은 마음이요, 활동하여 만사를 대응하는 것은 정(情)이나, 이 정(情)을 베풀어 쓰는 것은 역시 마음이다. 그러므로 마음이 성과 정을 통섭한다”<sup>42)</sup>는 말에서 비롯된다. 즉, 마음이 이와 기를 합한 근거를 마음의 체(體)와 용(用)으로서 지각능력인 허령(체)과 지각 작용인 지각(용)의 오묘한 결합이라고 한 말이 바로 이를 말하는 것이다.

그는 또, 인심은 칠정이 되고 도심은 사단이 된다고 본 것이다. 이는 그의 “인심은 칠정이 되고 도심은 사단이 된다... 두 가지가 칠정과 사단이 됨은 진실로 불가함이 없다”<sup>43)</sup>고 한 말에서 비롯된다. 그러나 그는 이와 기가 전혀 상관이 없다고 말하지는 않았다. 이발기수(理發氣隨)는 기를 주로 하여 말한 것일 뿐 이(理) 밖의 기(氣)를 말한 것이 아니라고 여러 번 강조하였기 때문이다.<sup>44)</sup> 또 그는 이를 장수(將帥)로, 기를 병졸(兵卒)로, 그리고 이(理)를 왕으로, 기(氣)를 신하로 비유하여 설명하고,<sup>45)</sup> 나아가 ‘리귀기천’ (理貴氣賤), ‘이존기비’ (理尊氣卑)로 엄격히 구분해서 가치적 위계를 설정하기도 하였다.

그는 또, 마음의 이(理)를 곧 성(性)으로 본 것이다. 이는 정이천의 ‘성즉리’ (性卽理)와 맥을 같이 한다. 마음의 이(理)란 곧 인간의 본성(本然之性)이며, 기질(氣質)을 섞지 않고 말하면 본연지성이 되고, 기질에 나아가 말하면 기질의 성(氣質之性)이 된다.<sup>46)</sup> 따라서 본연의 성은 기질을 제외한 순수한 이(理)이므로 순수한 선이 되지만, 기질의 성은 기 또는 기질을 섞어 말하기 때문에 혹은 선할 수도 있고 혹은 악할 수도 있다는 것이다.

42) 같은 책, 卷 18, 12~13, <答奇明彥 別紙>, “理氣合而爲心 自然有虛靈知覺之妙 靜而具衆理 性也 而盛貯該載此性者 心也 動而應萬事 情也 而敷始發用此情者 亦心也 故曰心統性情.”

43) 같은 책, 卷 53, 26, <答李平叔>, “人心爲七情 道心爲四端... 二者之爲七情 四端 固無不可.”

44) 같은 책, 卷 22, 18, <答奇明彥>, “大抵有理發而氣隨之 則可主理而言耳 非謂理外於氣 四端是也. 有氣發而理乘之者 則可主氣而言耳 非謂氣外於理 七情是也.”

45) 『退溪全書』, 續集, 卷 8, <天命圖說>, “理爲氣之帥 氣爲理之卒.”

46) 같은 책, 卷 35, <答李宏仲>, “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.”

이상에서 살펴본 바와 같이 이(理)와 기(氣)는 여러 가지 특성을 갖는다. 이황이 이(理)를 존귀한 것으로 기(氣)를 비천한 것으로 보며, 이기불상잡(理氣不相雜)을 강조한 것은 무엇보다도 이(理)의 질서와 기(氣)의 흐름을 구별하려는 데 의의가 있다. 또 순수성과 고귀성, 그리고 존엄성 등으로 상징되는 이(理)의 우위성을 확보함으로써 기(氣)의 불완전성을 극복하고 더 나아가 인욕(人欲)으로 타락할 가능성을 제거하여 순수한 도덕적 가치를 실현하기 위한 것이라 할 수 있다.<sup>47)</sup> 이(理)를 기(氣)보다 존중하는 이황의 입장은 당시 몇 차례의 사화(士禍)와 권력쟁탈로 인해 극심한 윤리 도덕의 타락과 국가 기강의 해이와 민생의 피해를 구제하기 위한 이념적 근거로 제시된 것 같다. 즉, '존천리 알인욕' (存天理 遏人欲)이라는 수양 방법도 바로 이런 연유에서 요청되었던 것이다.

### (3) 경(敬)

율곡 이이(栗谷 李珣)는 성(誠)을 강조하였다. 그의 사상적 중심은 바로 성(誠) 즉 성실(誠實)이다. 성은 곧 인간성의 본질이며 인간의 근본적 가치이며 인간 행동의 일체를 지배하는 지도원리로 보았다. 이에 대해 이황은 경(敬)을 강조하고 중시하였다. 그는 잡념을 버리고 경(敬) 하나로 통일하여 중(中)을 잡는 것(精一執中)이 만세(萬世)의大本(大本)이라는 전제하에 인간 삶을 감성적인 것으로부터 이성적인 인격으로 그 격(格)을 올리기 위해 노력하였다. 이러한 길은 거경(居敬)과 궁리(窮理)에 의해서만 가능하다고 하였다. 여기서 거경한다 함은 경에 깃들을 말하고, 궁리한다 함은 이(理)에 다다름을 말한다. 이황은 『심경』(心經)<sup>48)</sup>을 읽은 후에야 비로소 심학의 연원과 심법의 정미(精微)를 알게 되었다 하고, 평생에 이 책을 믿기를 신명같이 하고, 이 책을 공경하기를 엄한 아버지와 같이 하였다고 한다.<sup>49)</sup>

그는 선조에게 『성학십도』(聖學十圖)를 지어 올리면서, “이제 이 『성학십도』는 모두 경을 위주로 한 것”<sup>50)</sup>이라고 하였다. 또 그는 책을 저술

47) 崔英成, 韓國 儒學思想史-朝鮮前期篇(서울: 아세아문화사, 1995), p. 274.

48) 『心經』은 남송의 眞德秀가 쓴 것으로 敬을 개념화하고 이념화한 책이다.

49) 『退陶先生言行通錄』, 卷 2, “先生自言 吾得心經而後 始知心學之淵源 心法之精微 故吾平生 信此書如神明 敬此書如嚴父.”

50) 『退溪全書』, <大學圖>, “今茲十圖 皆以敬爲主焉.”

하게 된 성격을 규정하면서, “이 도(圖)와 설(說)이 겨우 열 폭 종이에 적어 놓은 것에 불과하며, 생각하고 익히는 공부는 다만 평일에 한가로이 지내는 곳에서 하는 것이지만, 도를 깨달아 성인이 되는 요령과 근본을 바로잡아 나라를 경륜하는 근원이 모두 여기에 갖추어져 있다”<sup>51)</sup> “지경(持敬)은 사(思)와 학(學)을 겸하고 동정(動靜)을 일관하고 내외를 합하여 현미(顯微)를 하나로 뭉치는 도(道)이다. 그것을 실행하는 방법은 반드시 내 마음에 이것을 보존하여 꼭 제장정일(齊莊靜一)한 가운데 이(理)를 궁구하며, 학문 사변(思辨)할 때 보지 않고 듣지 않기에 앞서서 계구(戒懼)함을 더욱 엄하게 하고 더욱 경(敬)하는 까닭이며, 음미유독(陰微幽獨)한 곳에서 성찰함은 더욱 정밀(精密)하는 까닭이다” 고 하여 경은 일관한 원리이며 정일(靜一)한 마음의 상태라 하고, 성인이 되는 수양 방법의 요령과 마음을 바르게 하여 나라를 다스리는 경세(經世)의 원리를 모두 함축하고 있음을 명확하게 밝혔다. 이러한 내용을 가진 그의 경사상을 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 경이란 한 마음의 주재이며 만사의 근본이란 것이다.<sup>52)</sup> 경을 정자(程子)는 ‘주일무적’ (主一無適)이라 하고, 김굉필은 ‘주일불이’ (主不二)라 하였다. 정이천은 경을 “일(一)을 주함을 경이라 하고, 다른 데로 가지 않음을 일(一)이라 한다” (誠主一之謂敬 無適之謂一)고 하였다. 즉 경이란 마음을 하나로 하여 이리저리 나아감이 없는 것이니 마음이 한 곳에 모아짐을 뜻한다. 다시 말하면 경이란 마음을 오로지 하여 잡념을 가지지 않는 데 있다는 것이다. 따라서 경은 동정(動靜)을 관통하는 것이어서 마음이 움직일 때나 고요할 때나 마찬가지로 일관성을 지녀야 하는 것이다.

그는 어느 날 간재(艮齋)에게 “공부를 함에는 먼저 주제를 세워야 한다” 고 함에, 간재가 “무엇으로써 먼저 그 주제를 세워야 합니까” 하고 물었다. 그때 그는 “경으로써 그 주제를 세워야 하느니라” 하였다. 이는 학봉(鶴峰) 김성일(金誠一)에게 말한 그의 “사람은 생각이 없을 수 없는 것이고, 다만 실없는 생각을 버려야 하는 것이다. 그러기 위해서는 경(敬)만한 것이 없으니, 경하면 마음(心)을 곧 한결같고, 마음이 한결같으면 생각은 스

51) 같은 책, 卷 7, 9, <進聖學十圖劄>, “是其爲圖爲說 僅取敘陳於十幅紙上 思之習之 只做工程於平日燕處 而凝道作聖之要 端本出治之源 悉具於是.”

52) 같은 책, <大學圖說>, “敬者一心之主宰 而萬事之本根也.”



스로 고요해질 것이다” 라는 말과 맥을 같이 한다. 이 말은 마음은 한 몸의 주재가 되며, 경은 또한 한 마음을 주재한다는 뜻이다.<sup>53)</sup>

둘째, 경(敬)이란 학문 및 치심(治心)의 방법이란 것이다. 그는 경이란 한 글자는 성학의 처음과 끝(始終)을 이루는 까닭이라 하고,<sup>54)</sup> 경으로서 근본을 삼고 이치를 궁구하여 얹에 이르고 자신을 돌이켜 실천하는 것은 곧 심법을 묘하게 하고 도학을 전하는 요체라 하면서,<sup>55)</sup> 심학을 중요시하였다.

“요컨대 이(理)와 기(氣)를 겸하고 성(性)과 정(情)을 통괄하는 것이 심(心: 마음)이다. 그런데 성이 발하여 정이 될 때가 곧 일심(一心)의 기미(幾微)이고 만화(萬化)의 추요(樞要)이며 선악의 분기점이다. 배우는 사람들이 참으로 한결같이 지경(持敬)에 힘써, 이욕(利欲)에 어둡지 않을 뿐 아니라, 더욱 이것을 몸소 주의함으로써, 미발시(未發時)에는 존양(存養)의 공부가 깊어지고, 이발시(已發時)에는 성찰의 습관이 익숙해져서, 진적력구(眞積力久)해 마지 않는다면, 이른바 ‘정일집중’(精一執中)의 성학과 존체응용(存體應用)의 심법(心法)을 모두 밖에서 구하기를 기다리지 않고 여기서 얻게 될 것이다.”<sup>56)</sup>

경은 도를 실현하고 수양을 실천하는 근본개념이다. 경을 지키는 방법은 수양밖에 없으며, 그 구성 요소는 심(心)과 이(理)이며, 그 실천 요소는 계구(戒懼)와 성찰(省察)이라고 하였다. 경은 심과 이를 통해서 실현될 수 있고, 계구와 성찰을 함으로써 확립될 수 있다고 본 것이다.

그는 수양을 실천하는 과정에 따라오는 마음의 갈등과 고통에 주목한다. 해서 그는 말할 때도 경해야 할 것이고, 움직일 때도 경해야 할 것이고, 앉아 있을 때도 경해야 할 것이고, 잠깐이라도 경을 버려서는 안된다고 하면서, 참으로 경을 지니는 방법을 알면 학습은 철저하게 될 것이라고 하였다. 또 그는 학도들에게 공부하는 요령으로서, “공부하는 요령이 모두 하나의 경에서 떠나지 못할 것이니, 대저 마음이라는 것은 일신(一身)의 주재요, 경

53) 같은 책, <心學圖說>, “心者 一身之主宰 而敬又一心之宰.”

54) 같은 책, <小學圖>, “吾聞敬之一字 聖學之所以成始而成終者也.”

55) 같은 책, 卷 6, <戊辰六條疏>, “至如敬以爲本 而窮理以致知 反躬以踐實 此乃妙心法而傳道學之要.”

56) 『聖學十圖』 第六, <心統性情圖>, “要之 兼理氣統性情者心也. 而性發爲情之際 乃一心之幾微 萬化之樞要 善惡之所由分也. 學者誠能一於持敬 不昧利欲 而尤致謹於此 未發而存養之功深 已發而省察之習熟 眞積力久 而不已焉 則所謂精一執中之聖學 存體應用之心法 皆可不待外求 而得之於此矣.”

은 또 일심(一心)의 주재이니 배우는 이들이 주일무적(主一無適)의 설(說)과 정제엄숙(整齊嚴肅)의 설과 ‘그 마음을 수렴하라’ ‘항상 깨닫고 깨달아야 한다’는 말들을 익히고 궁구하면, 그 공부됨이 다하여 넉넉히 성인의 경지에 들어가는 것이 또한 어렵지 아니할 것이다” 라고 하였다.

셋째, 경이란 이른바 천리를 보존하고 인욕을 막는(存天理 遏人欲) 방법이란 것이다. 그는 경으로써 안을 바르게 하는 것이 일용(日用)의 궁극적 진리라 하고,<sup>57)</sup> 고요해서는 천리의 본연을 함양하고 움직여서는 인욕(人欲)의 기미(幾微)를 막아야 하는데, 이 모든 것은 거경·궁리에 침잠해야만 가능하다고 하였다. 경이 일신의 주재인 마음을 다시금 주재하는 최고의 정신적 위상(位相)이기 때문이다.

“대개 경이라는 것은 철두철미한 것이어서, 진실로 능히 지경(持敬)하는 방법을 알면 이(理)가 밝혀지고 마음이 안정된다. 이것으로 격물(格物: 窮理)하면 물리(物理)가 나의 심감(心鑑)을 피할 수 없고, 이것으로 일에 응하면 일이 마음(心)의 얽힘으로 될 수 없다.”<sup>58)</sup>

그의 “경이란 진실로 능히 지경하는 방법을 알면 이(理)가 밝혀지고 마음이 안정된다”, “부동의 도의심을 마음에 확립하기 위해서는 경의 심정을 함양해야 한다. 뿐만 아니라 면학에 있어서도 경으로써 마음을 주재할 수 있도록 해야 한다”고 한 말에서 알 수 있는 바와 같이, 그의 철학사상의 핵심은 한 마디로 경(敬)이다. 즉, 그의 경사상은 한 마음의 주재이며 만사의 근본이며, 학문 및 치심(治心)의 방법이며, 천리를 보존하고 인욕을 막는(存天理 遏人欲) 방법이며, 인간의 본성과 자기의 본성을 끊임없이 추구하여 감성적 요소와 이성적 요소를 종합적으로 그리고 전인적으로 겸비한 심성정론(心性情論)이라 할 수 있다.

57) 같은 책, 卷 29, <答金而精>, “只將敬以直內 爲日用第一義.”

58) 『陶山全書』, 卷 39, 7, <答金惇敘>, “蓋敬者徹頭徹尾 苟能知持敬之方 則理明而心定 以之格物 則物不能逃吾之鑑 以之應事 則事不能爲心之累.”

### Ⅲ. 세계적 종교에 나타난 경

#### 1. 기독교의 경우

기독교에서는 권위의 하나님보다는 그 신성 안에 영원한 사랑과 영광과 은혜가 살아 있는 하나님을 상정한다. 기독교에서는 경외(敬畏), 경배(敬拜)라 하는 용어에서 '경'의 개념이 비교적 잘 나타나고 있으며, 그 중에서도 특히 '경외'가 그 핵심을 이룬다고 보겠다.

먼저 경배의 의미부터 살펴보면 이는 원래 예배와 같은 말이다. 성경 원어상으로는 예배와 경배가 모두 같은 말이다. 우리 나라 성경 번역시 번역자들의 불일치로 일부 성경(요한복음, 사도행전 등)에서만 예배로 번역된 것이다. 그러나 지금은 예배라고 하면 회중예배를 의미하고 경배라고 할 때는 본래적인 의미의 경배를 나타내는 경우가 많다. 그렇다면 경배의 본래적인 의미는 무엇인가? 찬양과 예배 모두 하나님을 높이는 것이다. 그런데 경배는 너무나 높으신 하나님 앞에서 그대로 서있을 수 없어서 자신을 낮추는 것이다. 즉 찬양은 하나님을 높이고 자랑하고 선포하는데 초점이 있고 경배는 하나님 앞에 자신을 낮추는데 초점이 있다. 그러나 이러한 낮춤은 단순한 의미가 아니다. 하나님께 대한 복종의 표시, 나는 주님의 종이며 주님의 것이라는 의미가 담겨져 있다.

다음으로 '경외'란 말을 기독교적으로 해석해보자. 경외라는 말 '아래'는 "두려워하다"는 뜻이다. 성경에 보면 엘리는 하나님의 말씀이라고 하는데도 그 말씀을 두려움이 없이 가볍게 듣다가 그 자식들이 한 날에 죽고 그도 목이 부러져 죽었다. 그러나 아브라함은 아들을 바치라는 하나님의 명령을 들었을 때 그는 도저히 이해 할 수가 없었다. 그것은 너무나 불합리했기 때문이다. 그는 다른 것은 다 할 수 있어도 그것만은 따를 수 없는 한계 상황에 처했다. 그는 하룻밤 사이에 주름살이 눈에 띄게 늘었고 고민과 번민으로 얼굴이 화석처럼 되었다. 그러나 그는 하나님 말씀을 두려워했다. 그래서 그는 순종했다. 그러자 하나님은 "네가 네 독자라도 아끼지 아니하였으니 내가 이제야 네가 하나님을 경외하는 줄을 아노라"(창세기 22: 12)라고 말했다. '경외'의 진정한 의미는 이처럼 하나님이 말씀하셨기 때문에 순종해

야 한다는 것에 국한하지 않고, 그분이 바로 하나님 되시기 때문에 순종해야 한다는 사실을 더 중요시한다.

그래서 잠언에서는 “여호와를 경외하는 것이 지식의 근본이다. 어리석은 자는 교육을 받아 지혜로와지는 것을 멸시한다”(잠언 1: 7)고 말하고 있다.

하나님이 이것을 시험해보기 위하여 이따금 비합리적이고 비논리적으로 보이는 이상한 것을 하도록 우리에게 요구한다고 성경은 말하기도 한다. 기독교에서는 무조건 순종할 때 진실로 하나님을 경외하는 자로 인정받게 될 것이라고 말하고 있다. 그러나 참다운 ‘경외’를 실천한다는 것은 쉬운 일이 아니다. 잘 알려진 욱기를 통해 그러한 예를 볼 수 있다.

하나님이 사탄에게 “너는 내 종 욱을 잘 살펴보았느냐? 이 세상에는 그 사람만큼 흠이 없고 정직한 사람, 그렇게 하나님을 경외하며 악을 멀리하는 사람은 없다” 하고 말했다. 그러자 사탄이 주께 아뢰었다. “욕이, 아무것도 바라는 것이 없이 하나님을 경외하겠습니까? 주께서, 그와 그의 집과 그가 가진 모든 것을 울타리로 감싸 주시고, 그가 하는 일이면 무엇에나 복을 주셔서, 그의 소유를 온 땅에 넘치게 하지 않으셨습니까? 이제라도 주께서 손을 드셔서, 그가 가진 모든 것을 치시면, 그는 주님 앞에서 주님을 저주할 것입니다.”(표준새번역 욱기 1: 8~1: 10)

이처럼 사탄은 그 사람이 향유한 특별한 행복과 하나님 경외를 연관지어 지적하고 있다. 그래서 욱은 시험에 들고 그의 고난은 시작된다. 사람들은 그 근본이 이기적이다. 그들의 신앙은 이기(selfishness) 곧 자기본위이다. 따라서 독실한 사람이 지닌 하나님에 대한 경외도 자신이 유리한 위치에 서려는 욱심에 기인하는 것으로 볼 수 있다는 것이다. 많은 사람들이 부자나 번성한 이를 보면서 그것이 그들의 덕행으로 이루어졌다고 보기보다는 순결하지 못한 마음 때문이라고 생각하는 경향이 강하다. 사탄은 바로 이러한 생각을 채용하여 비열하게 거짓말하고 트집잡고 하나님의 질문을 하나의 조소로 바꾸어 버린 셈이다. 욱은 하나님을 섬기는 일로 큰 보상을 받고 있으며, 만약 그런 보상이 즉각 사라지고 만다면 그는 다른 사람들과 같은 불신앙으로 돌아가리라는 것이 사탄의 주장이다.

현대의 기독교 신앙에 대한 일반인들의 접근을 보면서 많은 기독교인들이

정말 사심이 없이 신앙 생활하고 있는지 스스로 물어볼 필요가 있다. 하나님께서 많은 물질적인 축복을 주셨기에 그저 믿는 체하고 있지 않은가? 질병에서 회복시키고 위험에서 지켜주었기 때문에 믿고 있지 않은가? 아니면 그저 하늘에 가고 싶어, 아니면 장차 그분이 보상을 줄 것이란 소망 때문에 그분을 섬기고 있는 것은 아닐까? 구약성경에서 이미 지적하고 있는 것처럼 자신의 신앙이 이기적인 신앙은 아닌지 돌아볼 필요가 있다. 곧 신앙은 막연한 두려움과 이성 없는 맹종을 가리키지 아니한다. 하나님을 바로 알고서 바로 섬기는 것이다. 이를 하나님을 경외한다고 말하는 것이다

이같은 경외에 대해서는 성경의 곳곳에 표현되어 있다. 그러나 그 중에서 가장 잘 표현되어 있는 것은 아무래도 시편이 먼저이다. 시편에서도 역시 하나님을 경외하는 태도에 대해 밝히고 있다.

“여호와를 경외하며 그 도에 행하는 자마다 복이 있도다. 네가 네 손이 수고한대로 먹을 것이라 네가 복되고 형통하리로다. 네 집 내실에 있는 네 아내는 결실한 포도나무 같으며 네 상에 돌린 자식은 어린 감람나무 같으리로다. 여호와를 경외하는 자는 이같이 복을 얻으리로다”(시편 128: 1~4)

시편은 이처럼 하나님을 경외하는 가운데 현세의 복이 도래할 것임을 예언하는 한편 하나님에 대한 극진한 복종을 가르치고 있기도 하다.

“무서워하여라, 다시는 죄짓지 말아라. 자리에 누워 반성하여라, 고요를 깨지 말아라. 제물을 바쳐 죄를 벗어나라. 그리고 야훼만을 의지하여라.”(시편 4: 4~5)

시편은 또 하나님에 대한 마땅한 태도에 대해 말하고 있기도 하다.

“온 세상아, 야훼를 두려워하여라. 땅 위에 있는 사람들아, 모두 그 앞에 조아려라. 말씀 한 마디에 모든 것이 생기고, 한 마디 명령에 제 자리를 굳혔다.”(시편 33: 8~9)

시편은 마침내 하나님을 받아들이고 하나님의 말씀을 경외함을 약속한다.

“나의 기쁨은 당신의 계명에 있사오니 그 길 따라 곧장 살게 하소서. 내 마음을 잇속에 기울이지 않고 당신의 언약으로 기울게 하소서. 헛된 것에서 나의 눈을 돌리시고 당신의 길을 걸어 생명을 얻게 하소서. 당신을 경외하는 이들에게 주신 약속을 당신의 종에게 지켜 주소서.”(시편 119: 35~38)

이같은 시편(Psalms)을 담은 책의 원명은 '찬양의 책'이다. 책 속에 하나님을 찬양하는 시가 많기 때문이다. 그러나 실제로는 찬양뿐만 아니라 기도하는 내용의 시가 더 많다. 시편 130장의 다음 구절은 그 한 예라 할 수 있다.

“여호와여 내가 깊은 데서 주께 부르짖었나이다. 주여 내 소리를 들으시며 나의 간구하는 소리에 귀를 기울이소서. 여호와여 주께서 죄악을 감찰하실진대 주여 누가 서리이까. 그러나 사유하심이 주께 있음은 주를 경외케 하심이니이다.”(시 130: 1~4)

시편은 이스라엘 민족의 오랜 세월 동안의 걸친 넓고 깊은 종교적 교훈이 숨어 있는데 특히 여호와 하나님의 우월성, 창조주로서 전지 전능함과 세계의 역사를 주관하고 지배하는 일, 그리고 그 사랑과 자비가 크다는 사실과 놀라운 구원의 은혜 등을 가르치고 있다. 또한 시인들은 솔직하게 자기의 무지와 인간의 연약함을 고백하면서 동시에 그 피조물을 하나님께서 높이고 사랑하는 것을 감사하고 있다. 그리하여 광대무변한 우주와 신비하고 기묘한 자연을 노래하면서 바로 그 자연이 여호와를 나타내 보이는 계시임을 인식해 보이고 있다.

시편은 전체 150장 중에서 34개 장을 제외하고는 모든 시편의 첫 머리에 제목이 붙여져 있다. 시편 150편은 다섯 권으로 구분하고 있는데 이렇게 나눈 것은 모세의 율법이 다섯 권의 책으로 되어 있는 것과 또 유대인의 큰 다섯 명절수에 맞추어 나눈 것이다. 각 권의 마지막에는 송영(Doxology)이 있고 제150편은 시편 전체의 마지막 송영이라고 할 수 있다.

그렇다면 하나님을 경외해야 하는 이유는 무엇일까? 이에 대해서는 먼저 하나님의 위엄을 잘 표현한 예레미야를 볼 필요가 있다.

“그 누가 야훼를 두려워하지 않겠습니까? 만민의 왕이시어, 그것은 너무나도 당연한 일, 세계 만방 모든 민족 가운데 누가 야훼만큼 지혜롭겠습니까? 그러나, 사람들은 하나같이 우둔하고 미련하여 나무로 만든 장승에게 가르침을 받습니다.”(예레미야 10: 7~8)

이처럼 거룩한 하나님을 잘 표현하고 있는 곳은 요한계시록이 대표적인 것이기도 하다.

“주님, 주님을 두려워하지 않을 자가 누구며 주님의 이름을 찬양하지 않

을 자가 누구이겠습니까? 주님만이 홀로 거룩하시니 모든 민족이 주님 앞에 와서 경배할 것입니다. 주님의 심판이 공정하게 내려졌습니다.”(요한계시록 15: 4)

요한계시록(Revelation) 저자는 본문 자체에 의하면 사도요한이다. 저자에 대해 우리가 지금 알 수 있는 것은 저자가 요한이라는 이름을 가진 일세기 말경의 유대 기독교인이거나 사도 요한의 영향 가운데 있던 요한 학파의 한 사람이었을 것이라는 점이다. 계시록은 교회가 로마에 의하여 박해를 받아 황제 숭배를 강요당하던 시기에 기록되었다. 계시록의 문체가 요한 복음이나 요한의 세 서신들의 것과 다른 것이 있지만 묵시 문학의 고유한 성격이나 계시가 환상으로 주어졌다는 사실 그리고 죄수로 있던 요한의 환경 등을 고려해 볼 때 문체의 차이는 쉽게 이해된다. 계시록은 세상의 악한 음모가 계속 반복되고 고조될 것을 강조하고 있으며 사탄은 이 땅에 그리스도의 나라를 세우려는 주의 뜻에 대항하고 있다. 오랜 싸움은 영광스런 보좌 앞에서서의 마지막 심판, 새 예루살렘의 도래, 영원한 시작으로 끝이 난다.

한편 요한계시록의 기록 시기는 도미티안 황제 때의 박해때로 추산한다. 즉 90년~96년경에 계시록이 기록된 것으로 추정된다. 저자는 이 시기에 소아시아에서 그리스도교 교회들로 하여금 박해를 잘 견디도록 격려하고 동시에 하나님께서 그의 백성들을 끝내 악의 세력에서 구원해 줄 것이라고 확신시켜 줄 목적으로 이 글을 기록한 것으로 생각된다.

성경은 이처럼 고난의 역사를 통해 신의 존재를 확인하는 형태로 그려져 있는 것이 특징이다. 구약성경은 본질상 아브라함, 이삭 야곱으로 대표되는 유랑하는 부족들이 하나님의 구원경륜에 의해 민족을 이루고, 세계사 속에 역사의 심지를 박아 가는 이야기로 가득 차 있다. 구약 이스라엘 백성의 축 제일은 그러므로, 우주 자연이 새롭게 갱신된다고 고대인들이 생각했던 신년제가 아니라 이집트 종살이에서 해방된 것을 기념하는 유월절이다. 마찬가지로 기독교인들은 죽음의 권세를 깨뜨리고 부활한 그리스도 부활절을 최고로 여긴다.

출애굽사건과 십자가에 죽임 당한 예수의 부활사건이 성경적 신앙의 두 핵이 된다는 것은 신앙의 본질적인 요소이다. 거기엔 인애와 사랑, 신실과

정의로움, 약하고 억울하게 버림받은 자를 일으키는 창조주 하나님의 은혜로운 의지가 늘 작용하고 있다. 그래서 언제나 교만, 기만, 태만, 부정, 불의에 안주하려는 인간집단을 각성케 하고 반성하게 만드는 심판의 하나님에 대한 신앙이 살아 있다. 성경의 신앙세계가 출애굽사건과 예수 부활사건을 두 핵으로 해서 궁극적으로 하나님 나라의 완전한 성취를 추구하는 영적 운동임은 부인할 수 없는 사실이다.

그러나 종교는 현실 세계와 분리되어 존재할 수 있는 것이 아니다. 그런 점에서 기독교도 현실과 유리되어 존재하지 않는다. 기독교에서 말하는 경역시 하늘에 대한 존경만을 능사로 삼지는 않는다.

“네 부모를 공경하라 그리하면 너의 하나님 나 여호와가 네게 준 땅에서 네 생명이 길리라.” (출애굽기 20: 12)

십계명을 말한 이 대목은 하나님뿐만 아니라 부모에 대한 공경도 말하고 있다. 십계명은 하나님이 애굽에서 나와 가나안으로 가는 하나님의 백성에게 땅에 사는 동안 지켜야 할 계명으로서 내려준 것이다. 십계명에는 하나님에 대한 계명과 사람에게 대한 계명이 있는데 사람에게 대한 계명에서 특히 부모에 대한 계명이 첫 자리를 차지하고 있다. 하나님은 다른 신을 섬기지 말라고 특별히 강조하면서도 부모를 공경하는 것을 허락하였다. 부모를 공경하는 사람에게 하나님의 은혜가 임하고 거기에 장수와 번영과 평안이 있다.

기독교가 인류의 종교로서 기능할 수 있는 것은 이처럼 보편적인 가치를 바탕으로 설파하고 있기 때문이다. 기독교의 ‘경’ 사상은 결국 하나님에 대한 절대적이고 무한한 ‘경외’를 바탕으로 가난, 무지, 병약 등 부모의 상태와 관계없이 효도하고 공경해야 한다는 인류 보편의 진리를 밝히고 있다. 부모에 대한 공경이란 곧 장인, 장모에 대한 공경, 이웃 부모에 대한 공경으로 확대된다. 결국 나 아닌 다른 사람에게 대한 공경의 자세를 신앙처럼 간직함으로써 이웃간의 화합과 화해를 이룰 수 있다. 부모 공경으로 하나님의 뜻을 세상에 널리 퍼지게 하는 큰 힘이 되는 셈이다. 그런데 성경은 부모 공경만을 말하고 있지 않다. 어른 공경도 하나님이 원하시는 사람의 도리라는 것이다.



“너는 센 머리 앞에 일어서고 노인의 얼굴을 공경하며 네 하나님을 경외하라 나는 여호와니라. 타국인이 너희 땅에 우거하여 함께 있거든 너희는 그를 학대하지 말고 너희와 함께 있는 타국인을 너희 중에서 낳은 자같이 여기며 자기같이 사랑하라. 너희도 애굽 땅에서 객이 되었던니라. 나는 너희 하나님 여호와니라.”(레위기 19: 32~34)

이처럼 어른은 물론 이웃, 나아가 피부색이 다른 외국인에게까지 공경과 사랑을 베풀 것을 강조하고 있다. 인류애를 강조한 이같은 구절을 통해 성경은 우리 안에서 영원히 살 수 있는 것이라고 할 수 있다. 이와 같이 우리가 하나님의 명령에 순종해서 어른을 공경할 때 지혜롭고 행복한 삶을 살아갈 수 있다. 기독교는 하나님에 대한 경외와 함께 생활 속에서 실천할 수 있는 '경'의 논리도 함께 펼치고 있다 하겠다.

## 2. 불교의 경우

불교에서는 경의 개념을 기독교의 경외와는 달리 공경이란 어휘에 먼저 접근하는 것이 이해가 쉽다. 공경의 자의적 의미는 공경하여 삼감, 존경, 우러러 봄, 공손하고 정중하게 함 등이다.<sup>59)</sup> 특히 불교 용어 중의 하나인 공경수는 불교 수양에 있어서의 4수 중 하나로 평가되며 구체적으로는 삼보를 공경하는 것이다.

삼보는 산스크리트어로 '3개의 보석' 이라는 뜻인데 불교에서 삼보는 부처(佛寶), 부처의 가르침(法寶), 그 가르침에 따르는 수행자의 집단인 승가(僧寶)로 이루어진다. 불교에서는 불·법·승의 삼보를 삶의 지표이자 수행의 의지처로 삼고 있다. 석가모니 부처 때부터 불교 교단에 입문하는 의식은 “나는 부처에게 귀의합니다. 나는 법에 귀의합니다. 나는 승가에 귀의합니다” 라는 말과 함께 삼보를 공식적으로 받아들임으로써 이루어진다. 삼보에서 특히 눈에 띄는 것은 승보 즉, 교단이 포함되어 있다는 사실이다. 승보의 승(僧)은 본래 승가(僧伽)를 줄인 말로서, 다른 말로는 중(衆) 또는 화합중(和合衆)이라고도 한다. 말하자면 화합의 무리라는 뜻으로, 엄격한 계율

59) 불교용어사전(서울: 경인문화사, 1984), p. 113.

과 청정한 생활을 통해 진리 탐구에만 전념하는 수행공동체를 의미하는 말이다.

승가란 처음부터 집단을 일컫던 말로서 출가자뿐 아니라 재가의 신자들까지 포함된 말인데 승가가 공경의 대상이 되는 것은 그와 같은 수행과 화합의 공동체가 존재함으로 말미암아 그것이 일반인들의 수행이나 올바른 삶에 모범이 되고 부처님의 바른 법이 이 땅에 영원히 존속할 수 있는 계기가 되기 때문이다. 이처럼 불교에서도 ‘경’은 여러 의미를 내포하며 크게 강조되고 있음을 알 수 있다.

불교에서는 인간이란 본래 욕망의 화신이며, 각자가 자기의 욕망을 만족시키려고 애쓰고 있는 삶의 모습이라고 설명하고 있다. 인간을 포함한 모든 생물은 자기존재에 집착하여 자기가 가장 귀하다고 생각한 나머지 남을 희생시켜 가면서까지 살아 남으려고 한다. 그러므로 불교에서는 남을 해치지 않고 각자 생명의 존귀성을 인정하면서 즉 타자를 공경하면서 공존공영해야 한다고 가르치며 이같은 삶은 생명의 근원을 알고 체험함으로써 가능하다고 설명하고 있다. 이 세계의 모든 것은 서로 의존하고 있으며, 어느 것 하나 고정되어 있는 것은 없다고 불교는 본다. 불교는 모든 생명이 한 뿌리에 있음을 진리로 삼고, 모두의 행복을 나의 행복과 같이 기뻐할 수 있도록 가르친다.

사람이 함께 모여 사는 사회는 어디를 막론하고 의견이 분분하며, 이해가 상충되는 갈등이 없을 수 없다. 이처럼 대립과 갈등이 위험수위를 넘으면 파멸의 원인이 된다. 부처님은 이 점을 관찰하고 공동생활에서 모든 사람이 염두에 두어야 할 여섯 가지 화합덕목을 말했다. 그 중 첫째는 계화(戒和)이니, ‘같은 계율을 가지고 서로 화합하고 애경(愛敬)하라’ 고 했다. 이어 ‘둘째는 견화(見和)이니 의견을 같이 하라, 셋째는 이화(利和)이니 이익을 균등하게 나누어 가지라, 넷째는 신화(身和)이니 부드럽게 행동하라, 다섯째는 구화(口和)이니 자비롭게 말하라, 여섯째는 의화(意和)이니 남의 뜻을 존중하라’ 고 했다.

이같은 사상적 궤적을 살펴보면 불교는 동양적 중용 사상과 궤를 같이 하는 일면이 있다. 이것이 동양에 불교가 들어온 뒤 빠르게 전파될 수 있었던

이유중의 하나가 아닐까 하는 생각이 들기도 한다. 부처가 펼친 사상적 특징은 그가 설법할 당시 인도의 모든 사상을 외도(外道)라고 비판하면서도 또한 여러 사상들의 우수한 점을 받아들여 하나의 사상체계로 종합하였다는 것이다. 그러나 그러한 종합은 단순한 수집에 의한 절충이 아니라 지양(止揚)에 의한 변증법적 종합이었다. 부처는 자신의 이러한 사상적 입장을 소위 중도(中道)라고 스스로 말하였는데 이것이 동양적 중용사상과의 연관을 밝히는 것도 앞으로 중요한 과제가 될 것이다. 중도설은 상호 모순 대립하는 양극단의 설을 비판하면서 그 두 가지 견해를 극복할 수 있는 새로운 견해를 제시한 데서 비롯된 것이라 생각된다.

중도설은 여러 가지가 있다.<sup>60)</sup> 따라서 그 내용을 일일이 다 서술하기보다는 대표적인 하나의 중도설을 예로 들어 설명하는 것이 이해를 편하게 할 수 있다. 예를 들면 여러 중도설을 총괄하는 유무중도(有無中道)<sup>61)</sup>를 살펴보는 것으로도 다른 중도설이 어떠한 성격을 갖는지를 미루어 알 수 있으리라는 뜻이다.

부처는 유무중도(有無中道)를 말하면서 근본적으로 어떤 존재를 상징하여 그 존재의 유무를 문제 삼음으로써 나타난 모순 대립하는 모든 사건의 파기(破棄)를 주장하고 연기설이라는 정견(正見)의 현시를 제시하고 있다. 즉 모든 사건은 유무(有無) 이변(二邊)에 의지하므로 모순에 빠질 수밖에 없다고 말한다. 우리가 외부에 실재하고 있다고 생각하는 존재는 우리의 경험에 주어진 내용 가운데서 마음이 취사선택하여 허구적으로 꾸며낸 것일 뿐, 객관적으로 실재하는 것은 아니라는 것이다.

이같은 설명을 듣다보면 우리는 부처가 중도로서 설하고 있는 것이 연기설임을 알 수 있다. 정견(正見)으로 제시된 것이 바로 연기설인 것이다. 따

60) '중도설'에는 ① 수행방법에 대한 苦樂中道, ② 썬의 주체문제에 대한 自作他作中道, ③ 자아는 영원한가 일시적인가에 대한 斷想中道, ④ 영혼과 육신은 같은 것인가 다른 것인가에 대한 一異中道, ⑤ 이론적 측면에서 다른 여러 중도설을 총괄하는 有無中道 등이 있다.

61) 불멸하는 자아의 존재에 대한 유무, 영혼이란 존재의 유무 등 사물을 판별하는 모순 대립은 본질적으로 유무의 모순대립에서 비롯된 것이라고 볼 수 있다. 따라서 부처는 외도의 모든 사상을 유무 이견으로 분류하고 있으며 이러한 사상은 아무리 익히고 배워도 결국 그 법을 따를 수 없으므로 이들 사건을 버려야 한다고 주장하였다.

라서 우리는 이제 부처의 중도사상이 바로 사문들의 유무이변에서 세계와 인생을 보는데서 떠나 연기의 입장에서 세계존재와 인생을 설명하는 것임을 알 수 있는 것이다.<sup>62)</sup>

인간의 능동적 작용이 어떤 대상이나 사람에게 가해질 때 상대는 그에 상응한 필연적인 반응을 보이게 된다. 주체와 객체, 인간과 인간 사이의 이런 관계는 인과의 법칙으로 설명할 수 있다. 남이 내게 잘 하면 나도 남에게 잘 하게 되는 것이 인지상정인 것처럼 인간의 의지적 작용이 원인이 되고 대상의 필연적 반응은 결과가 된다. 불교에서는 인간의 그런 의지적 작용을 '업(業, karma)'이라고 부르고, 이에 대한 대상의 필연적 반응을 '보(報, vipaka)'라고 부른다. 인과업보(因果業報)라는 말은 이렇게 해서 성립하게 된다. 우리 현실에 나타나는 모든 현상은 원칙적으로 이런 업·보의 인과율에 의함은 새삼 말할 필요가 없다. 인과율이 전제되지 않으면 자연 과학은 성립 근거를 잃을 것이고, 노동과 보상 또한 업·보의 관계이며, 착한 일을 하는 사람은 잘 살고 죄를 지은 사람은 벌을 받고 있는 것이다. 따라서 업과 보의 필연적 관계는 우리 현실 세계의 엄연한 법칙이며, 모든 현상 또한 그에 의해 설명되어야 할 것이다.

우주만법이 단독의 힘으로 생겨나 발전하는 것이 아니라 반드시 인(因)과 연(緣)의 결합을 필요로 한다는 것이 연기설 이론이다. 이런 견지에서 부처는 다음과 같이 설하고 있다. “만일 고의(故意)로 업을 지으면 반드시 그 보를 만나니 현세에 받기도 하고 내세에 받기도 하나니라. 그러나 고의로 짓는 업이 없으면 보를 받지 않나니라”<sup>63)</sup> 이것이 불교에서 설하는 업설의 원리적인 내용이다.

불교의 이러한 업설에 의할 때, 인간의 현실 상황은 그가 짓고 있는 업에 대한 보의 총화(總和)가 바야흐로 나타나고 있는 것이다. 그러나 그러한 현실은 동시에 그의 새로운 업이 작용해야 할 대상이라는 것을 잊어서는 안된

62) 실천적 중도로서는 八正道가 이론적 중도로서는 연기설(緣起說)이 중도설에서 제시된다. 이 둘의 이론적, 실천적 중도는 사성제에서 하나의 완벽한 체계로서 통일된다. 실제로 이론적 중도와 실천적 중도는 동일한 것이다. 왜냐하면 실천적 중도인 팔정도의 첫 부분인 정견은 곧 동일한 연기설의 인식을 의미하기 때문이다.

63) 『중아함』, 권 3, 思經.

다. 눈앞에 불행이 닥쳤다면 책임은 오로지 자기에게 있는 것이지, 남이나 운명이나 신에게 있는 것이 아니다. 그것을 태개할 수 있는 것도 오로지 자기 힘이며, 남이나 운이나 신의 힘이 아니라는 것이 뚜렷해진다. 불교의 업설을 흔히宿命론과 혼돈하는 사람이 있다. 그러나 이것은 커다란 잘못이다. 니간타의 업설을宿命론으로 본다면 몰라도, 불교의 업설은 결코 그런 것이 아니다. 과거의 업보다는 현실을 타개해 나갈 현재의 인간 의지와 그 노력에 커다란 비중이 있다는 것을 잊어서는 안될 것이다. 이래서 불교의 업설은 강력한 인생관이 될 수가 있다. 업·보의 필연적인 존재를 확실하게 이해한 사람은 악업을 지을 엄두도 못 낼 것이다. 따라서 불교의 업설은 건전한 사회 윤리가 될 수가 있다.

불교에서는 분별적이고 자기중심적인 세계관을 무명(無明)이라 하여 경계의 대상으로 삼았으며, 우리 모두가 고도로 통합되고 상호연결된 한 조직체의 구성원이라는 진리를 깨달음으로써 전체적이고 조화로운 세계관을 체득하는 것을 궁극의 목표로 하고 있다. '연기(緣起)를 보는 자는 여래를 본다'는 부처님 말씀은 불교의 핵심을 한 마디로 드러내 보여주는 가르침이다.

종교가 인생의 궁극적 의미와 생의 여러 가지 문제에 대한 궁극적 해결을 목표로 하고 있다고 본다면 불교는 그 문제의 해결을 업의 해소에서 들고 있다. 나쁜 업을 짓지 않는 것이 나쁜 인연을 방지하는 것이며 이것이 궁극적인 해탈의 길로 가는 정도라는 것이다.

그렇다면 연기를 보아서 여래를 보고 마침내 억겁의 사슬을 끊는 방법은 무엇이 있을까? 그것은 바로 부처님을 공경하는 것에서 출발한다. 화엄경보현행원품에는 보현보살이 부처님의 거룩한 공덕을 찬탄하고 나서 여러 보살과 선재동자에게 말하는 대목이 나온다.

“선남자여, 부처님의 공덕은 비록 시방 세계 모든 부처님들께서 수없이 많은 세월을 두고 계속하여 말씀할지라도 끝까지 다하지는 못할 것이다. 만일 그러한 공덕을 성취하려면 열 가지 크나 큰 행원을 닦아야 한다. 그 열 가지 행원이란, 첫째는 모든 부처님께 예배하고 공경함이요, 둘째는 부처님의 덕행을 찬탄함이요, 셋째는 여러 가지로 공양함이요, 넷째는 지은 허물을

참회함이며, 다섯째는 남의 공덕을 같이 기뻐함이다. 여섯째는 설법해 주기를 청함이요, 일곱째는 부처님이 세상에 오래 계시기를 청함이며, 여덟째는 부처님을 본받아 배움이요, 아홉째는 항상 이웃의 뜻에 따름이며, 열째는 모두 다 돌려줌이다.”

선재동자가 물었다.

“거룩하신 이여, 어떻게 예배하고 공경하며, 어떻게 돌려주오리까?”

보현보살은 선재동자에게 다음과 같이 말하였다.

“선남자여, 부처님께 예배하고 공경한다는 것은, 온 법계(法界) 허공계(虛空界)十方三世(十方三世) 모든 부처님 세계의 수없이 많은 부처님들께 보현의 수행과 서원의 힘으로 깊은 신심을 내어 눈앞에 뵈온 듯이 받들고, 청정한 몸과 말과 뜻으로 항상 예배하고 공경하는 것이다. 낱낱 부처님께 수없이 많은 몸을 나타내어, 수많은 부처님께 두루 예배함이다. 허공계가 다해야 나의 예배와 공경도 다하겠지만, 허공계가 다할 수 없으므로 나의 이 예배와 공경도 다함이 없다. 이와 같이 우리들 이웃의 세계가 다하고, 이웃의 업이 다하고, 이웃의 번뇌가 다해야 나의 예배도 다하겠지만, 우리들 이웃과 이웃의 번뇌가 다함이 없으므로 나의 이 예배와 공경도 또한 다함이 없다. 순간마다 계속하여 끊임없어도 몸과 말과 뜻에는 조금도 지치거나 싫어함이 없다.”

이처럼 부처님의 뜻은 세상의 모든 중생이 부처이며 그 모두를 존중하고 공경하라는 데 있다. 그러므로 불교에서의 ‘경’ 사상은 세상에 존재하는 낱낱의 사물 하나하나에 두루 미치지 않는 것이 없다. 늘 대상이나 이웃, 타인이 먼저이므로 자신을 낮추고 이들을 공경하는 가운데 참다운 깨달음의 길이 열리리라는 것이다. 부처님의 일화 중에 이를 실증적으로 드러내보인 예를 하나 들어보자.

어떤 비구가 있었다. 그는 오래 앓아 더러운 몸으로 현재정사에 누워 있었다. 사람들은 모두 그 냄새를 꺼려 아예 바라보지도 않았다. 부처님은 몸소 더운물로 그의 몸을 씻어 주었다. 나라의 임금이나 백성들은 모두 와서 부처님께 물었다.

“부처님은 세상에 높으신 분이요 삼계에 뛰어나신 본인인데 어째서 몸소

이 병든 더러운 비구의 몸을 씻으십니까?”

부처님은 말씀했다.

“부처가 이 세상에 나타난 까닭은 바로 이런 궁하고 외로운 사람을 위한 것일 뿐이다. 병들어 말라빠진 사문이나 도사, 또 모든 빈궁하고 고독한 노인을 도와 공양하면 그 복은 한이 없을 것이다. 그 공덕이 차츰 쌓이면 반드시 도를 얻을 것이다.” 64)

불교에서는 그 어떤 절대자를 통한 구원이나 은총과 같은 것이 아니라 순수하게 인간의 이성과 의지에 기초한 합리적인 실천으로 이 세상에서 충분히 실현가능한 것을 목표로 삼고 있다. 불교에서 추구하는 궁극의 목적 역시 단순하다. 한 마디로 말해서 상구보리 하화중생(上求菩提 下化衆生)의 이념을 구현하는 것이라 할 수 있겠습니다. 즉 위로는 열심히 수행정진하여 스스로 석가모니 부처님께서 성취한 바와 같은 깨달음을 얻는 것이고, 아래로는 중생들을 교화하여 참된 지혜와 자비의 삶으로 인도하는 것이다.

불교에서 '경' 사상이 강조되는 이유는 이 때문이다. 서로가 서로를 평등하게 인정하고 존중하는 가운데 불살생의 계율을 바탕으로 평화롭게 공존하며 모든 이들이 탐욕과 분노와 무지로부터 해방되어 참된 자유를 누리는 사회를 만들어 가는 것이 이 땅에서 진정한 이상사회인 정토(淨土)를 이루는 것이라 할 수 있다.

### 3. 대순진리회의 경우

대순사상은 4대 종지(宗旨), 즉 음양합덕 신인조화 해원상생 도통진경 등을 바탕으로 인간의 존중과 자아 실현을 구현함은 물론 이상사회 및 후천선경을 건설하고자 한다. 대순사상에서는 이러한 4대 종지를 받들어 바르게 깨닫고 실천하기 위한 신조(信條)로 안심·안신·경천·수도 등 4가지 강령(綱領)과 3가지 요체로 성(誠)·경(敬)·신(信) 등을 두고 있다.

성(誠)은 천리이며 하늘의 도이며 우주의 원리이며 성실해지려는 사람의

64) 「법구비유경」, <도장품> 참조. 법구비유경은 법구경의 법구(法句) 즉 계송을 주된 내용으로 하고 거기에 인연 비유담을 부가한 경전이다. 따라서 이 경전의 주제는 법구경과 동일하다.

도이다. 성은 천명과 성(性)이며 성해지려고 하는 사람의 도이다. 성은 거짓이 없고 꾸밈이 없이 한결같이 상제님을 받드는 일이며, 성은 바른 마음을 갖고 매사에 성실할 때 이룩되며, 수기(修己)와 치인(治人)에 의해 이룩되는 실천적 의미를 갖는다.<sup>65)</sup> 이에 대해 경(敬)은 앞에서 살펴본 바와 같이 일반적으로 공경함, 엄숙함 그리고 삼가다의 뜻을 갖는다. 경은 마음의 자세이며 도덕적 정신이다. 경은 자연 발생적으로 이룩되는 것이 아니라 인위적 작용에 의해서 이룩된다. 경은 인간의 인간다움, 즉 인간의 선한 본성을 살릴 수 있는 근거를 제공해 준다. 경은 사람다움을 실현시키려는 내적 정신이 된다. 따라서 확실한 도의심을 사람의 마음에 심어주기 위해서는 경의 심정을 함양해야 하며, 사람의 마음을 경으로써 주재하지 않으면 안된다. 즉, 이황의 말과 같이 말할 때나 움직일 때나 앉아 있을 때나를 막론하고 언제나 경해야 할 것이다.

대순사상에서의 경(敬)은 주로 「대순진리회 요람」과 「대순지침」을 통해 나타나고 있다. 여기서는 「대순진리회 요람」과 「대순지침」에서 말하는 경을 중심으로 해서 대순사상의 경사상을 살펴보고자 한다.

“경은 심신(心身)의 움직임을 받아 일신상 예의(禮儀)에 알맞게 행하여 나아가는 것을 경이라 한다.”<sup>66)</sup>

“경(敬): (가) 모든 일이 내심의 소정(所定)에 따라 몸으로 표현되는 법이다. (나) ‘사람은 누구나 마음을 먹는데로 행동하게 되는데, 옳은 일도 마음에 두지 않으면 바로 행하지 못한다’ (有其心 則有之 無其心 則無之) 하였으니, 도인들은 대월상제(對越上帝)의 영시(永侍)의 정신을 권권복옹(拳拳服膺)하여야 한다. (다) 지성봉축(至誠奉祝)에 변함이 없고 양면이 없어야 경이라 하는 것이다. (라) 경은 예의범절을 갖추어 처신 처세하는 것이다.”<sup>67)</sup>

대순사상에서는 첫째, 경이란 내심의 소정(所定)에 따라 몸으로 표현되는 법이라는 것이다. 여기서 ‘몸으로 표현되는 법’이란 말은 우리가 흔히 말하는 노인이나 웃사람을 ‘공경(恭敬)한다’의 공(恭)이 ‘공손(恭遜)히 대접

65) 楊茂木, “성의 본질과 성사상의 실천적 구현”, 「대순사상논총」 제9집(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 2000) 참조.

66) 대순진리회교무부 편, 「대순진리회요람」(서울: 대순진리회교무부, 1969), p. 16.

67) 대순진리회교무부 편, 「대순지침」(서울: 대순진리회출판부, 1984), p. 52.



한다'의 뜻을 가진 표현인 것처럼, 밖에 나타나는 행동을 말한다. 경이 없는 공손은 형식적인 태도에 불과하다. 경은 공(恭)과 연결되어 끊임없이 모든 일에 적용되어 조정되고 일을 근본적으로 성취시킨다. 그러므로 경은 모든 선(萬善)의 근본이며 본원(本元)이 된다. 이는 이황의 경은 '한 마음의 주재이며 만사의 근본'이란 말과 맥을 같이 하며, 만선(萬善)의 본원으로서 안을 정직하게 하고, 밖을 가지런히 돕는 것이다.

둘째, 경이란 모든 일을 마음에 두어야 행동으로 나타난다는 것이다. 이는 사람에게 있어 몸은 마음이 주재하고 마음은 경이 통제하기 때문이다. 그래서 정자는 경을 '주일무적' (主一無適)이라 하고, 김굉필은 '주일불이' (主一無二)라 하고, 정이천은 '일(一)을 주함을 경이라 하고, 다른 데로 가지 않음을 일(一)이라 한다'고 하였다. 따라서 경은 마음을 오로지 하여 잡념을 가지지 않으며, 마음을 한결같이 하여 일관성을 지녀야 하며, 마음을 주재하여 절도에 맞게 해야 하며, 경을 지키기를 독실히 하지 않으면 안되는 것이다. 그렇게 될 때 공자의 말처럼 경하면 잃는 것이 없고, 오랑캐들과 형제와 같이 지낼 수 있는 것이다. 그러나 만약 불경(不敬)이면 이웃 사람들과 원수의 사이가 되기도 한다.<sup>68)</sup> 이는 이황의 "마음을 경으로 잡고(操心) 정신 통일하는 것"이란 말과도 맥을 같이 한다.

셋째, 경이란 지성봉축(至誠奉祝)에 변함이 없고 양면이 없어야 한다는 것이다. 이 말은 언제나 지극한 정성을 가져 공경하는 마음을 쉽이 없이 갖는 것을 뜻한다. 즉 경은 끊임없이 틈과 쉽이 없이 늘 바른 마음을 가져 옳게 행동하는 것을 말하며, 종교적인 경건(敬虔) 또는 외경(畏敬)에 이르게 만드는 계기를 마련해 준다. 또한 천하지성(天下至誠)과 지성봉축이면 모든 만물은 그 성(性)을 다하게 되며, 경을 견지할 때는 온 천지가 화육(化育)하게 된다.

대순사상에서의 경은 하늘의 문리(文理)를 인간에게 퍼려주는 사상이다. 이는 『현무경』에서의 "천지의 중앙은 마음이다. 때문에 동서남북에 몸이 마음에 의지한다"<sup>69)</sup> 『전경』에서의 "하늘의 씬과 땅의 씬과 사람의 씬

68) 『論語』, <顏淵篇>, "君子一敬而無失與人恭而有禮 四海之內皆兄弟也 君子何患乎無兄弟也."

69) 대순진리회교무부 편, "교운: 1-66.", 『전경』(서울: 대순진리회출판부, 1989),

이 모두 마음에 있느니라. 마음이란 귀신의 비밀한 기틀(樞機)이요 대문(門戶)이요 길이다. 기틀을 열고 닫으며 대문을 들락날락하며 길을 오고 가는 것은 신(神)이다. 혹은 선한 것도 있고 혹 악한 것도 있다. 선한 것은 스승으로 삼고 악한 것은 고쳐쓰게 되니 내 마음의 기틀과 대문과 길은 천지보다 더 크니라.”<sup>70)</sup> 『포덕교화기본원리』에서의 “마음은 일신의 주인이 사람의 모든 언어 행동은 마음의 표현이다...”<sup>71)</sup>라는 말을 비롯해 “모든 행동에 조심하여 상제님 받드는 마음을 자나 깨나 잊지 말고 항상 상제께서 가까이 계심을 마음 속에 새겨 두고 공경(恭敬)하고 정성(精誠)을 다하는 마음을 잊지 말아야 한다”<sup>72)</sup>는 말에 잘 나타나 있기도 하다. 이는 또한 이황이 늘 중요시한 경천(敬天)·외천(畏天)·사천(事天) 등의 사상과도 통한다 할 수 있겠다.

넷째, 경이란 예의범절을 갖추어 처신 처세하는 것이라는 것이다. 성실이 인간의 내면적 심정의 거짓없는 자세를 말하는 것이라면 경은 서로 존경하고 사랑하는 실천을 의미한다. 공자의 인이나 석가의 자비나 예수의 사랑이라는 것도 인간 인격에 대한 외경과 존중 그리고 숭상, 즉 예의범절을 기반으로 한 인간관계의 정립을 말한다. 예를 들면 경애나 경로 등의 사상을 들 수 있다. ‘웃어른을 공경하는 인사’를 예를 들어 보아도 그렇다. 인사는 마음과 행동과 말씨가 일치되어 상대방의 인격을 존중하고 경의를 표하는 데에 뜻이 있는 것이지, 상대방으로부터 응답받기를 바란다든가 형식에 치우쳐 정성과 존경의 마음이 결여된 인사가 되어서는 안되는 것과 같다.

‘예의 범절을 갖춘 처신 처세’라는 말은 바로 공자의 자기를 이기고 예로 돌아가는 것이 인(仁)이란 뜻을 가진 극기복례(克己復禮)라는 말과 뜻을 같이 한다. 예의 범절을 갖춘 처신 처세의 길은 이른바 ‘존천리(尊天理)·알인욕(遏人欲)’의 공부에 의해 나타나는 것으로써, 이는 거경·궁리에 침잠하여서만 가능하다. 대순진리회 「훈회」<sup>73)</sup>에서의 ‘마음을 속이지 말라’ ‘언덕을 잘 가지라’ ‘척을 짓지 말라’ ‘은혜를 저버리지 말라’ ‘남

p. 183.

70) 같은 책, “행록: 3-44.”, p. 48.

71) 대순진리회 편, 포덕교화기본원리(서울: 대순진리회교무부, 1975), p. 14.

72) 대순진리회교무부 편, 「대순진리회요람」(서울: 대순진리회교무부, 1969), p. 15.

73) 같은 책, pp. 18~21.

을 잘 되게 하라' 등의 말이나, 『전경』에서의 “그대의 언행이 아직 덜 풀려 독기가 있느니라. 악장제거 무비초 호취간래 총시화(惡將除去無非草 好取看來總是花)라 말은 마음의 외침이고 행실은 마음의 자취로다. 남을 잘 말하면 덕이 되어 잘 되고 그 남은 덕이 밀려서 점점 큰 복이 되어 내 몸에 이르나 남을 헐뜯는 말은 그에게 해가 되고 남은 해가 밀려서 점점 큰 화가 되어 내 몸에 이르나니라” 74)고 한 말 등은 바로 이를 뜻한다.

이와 같이 대순사상에 있어서의 경(敬)은 도인들이 구천상제님의 대순진리의 봉교신앙(奉敎信仰)에 사려없는 경건일념(敬虔一念)을 다하는 마음을 갖는 가운데 내심의 소정(所定)에 따라 몸으로 표현하며, 모든 일을 마음에 두어 행동으로 나타나게 하며, 지성봉축(至誠奉祝)에 변함이 없고 양면이 없도록 하며, 예의범절을 갖추어 처신 처세해야 하며, 상제님이 가까이 계심을 마음 속에 새겨 두고 공경하고 정성을 다하는 마음 등이라 할 수 있다.

## IV. 경의 실천수범 확립과 민주주의

### 1. 민주주의의 이상과 경의 상관성

민주주의 이상이 무엇인지에 대해서는 필자가 이미 흥익형 민주주의<sup>75)</sup>에 대해 말한 바가 있으므로 여기서 다시 상세한 설명을 하는 대신 '경'과의 상관성 관계만 밝히고자 한다. 앞서서도 밝힌 것처럼 대순사상은 해원과 상생을 통해 진경세계로 나아가고자 하는 사상으로 민주주의의 이상을 실현하기 위한 중심사상으로 자리매김할 수 있다. 대순사상에서 3요체 중의 하나로 말하고 있는 '경'은 실천사상으로서 민주주의적 인간형의 완성과 통하는 것이며 흥익인간형 정치체제의 구현을 위한 사상이다. 따라서 민주주의의 이상형을 논구하는 데 있어 '경'은 밀접한 상관성이 있다고 할 수 있다.

민주주의의 이상을 구현하기 위해서는 사회 구성원 모두가 민주시민으로서의 자질을 갖추고 민주사회의 비전을 추구해나가야 한다. 사실 많은 사람

74) 앞의 책, “교법: 1-11.”, p. 223.

75) 弘益型 政治文化에 대한 보다 자세한 내용은 楊茂木, “大巡思想에서의 安心과 政治文化의 相關性 考察,” 「대순사상논총」-제7집(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1999) 참조.

들이 민주주의를 얘기하고 있고, 세계 대부분의 나라가 민주주의 헌정체제를 표방하고 있지만 진정한 민주주의를 실천하는 나라는 많지 않다. 우리의 경우를 보더라도 민주주의를 거론한 지 반백 년이 넘지만 실제로 이에 대한 깊은 이해를 바탕으로 민주주의가 구현되지 않았던 게 현실이다.

민주주의의는 개인의 권리와 이익을 보호하고 신장시키는 것을 목표로 하지만 각 개인에게 책임과 의무를 지우는 것에도 소홀해서는 안된다. 그러나 현실적으로 모든 개인이 책임과 의무를 다하고 있는가에 대해서는 회의가 들지 않을 수 없다. 보다 더 성숙한 인간 집단으로 이루어진 바람직한 민주사회가 되기 위해서는 기존의 단편적인 민주주의를 뛰어넘는 필자가 말한 홍익형 민주주의 등이 실현되어야 한다. 민주주의가 나쁜 것은 아니지만 운용에 있어 변질되거나 오용될 경우 도리어 해악이 될 수도 있다는 말이다.

민주주의는 고대 그리스에서 유래되었다. 민주주의(Democracy)는 demos(국민, 민중)와 kratos(권력, 지배)의 합성어로서 원래의 뜻은 민중의 힘 또는 지배를 말한다. 이러한 사상이 17, 18세기에 와서 근대적으로 수용된 것이 지금의 민주주의라고 할 수 있다. 근대 민주주의 사상의 태동기였던 17, 18세기의 시대상을 살펴보면 이같은 민중의 지배라는 게 어떤 의미를 지니는지 알 수 있다. 당시 민주주의를 주장했던 사람들은 축적된 경제력을 바탕으로 새롭게 등장한 시민계급이었다. 그들은 자신들의 경제 활동과 이익 추구를 설명하기 위해 '이기적인 인간'을 정당화한다. 그들은 자신들이 경제 활동을 통하여 이익을 취하는 것이 정당하다는 것을 주장하고 싶어 했고, 그것이 민중에 의한 지배라는 표현으로 나타났다. 이처럼 서구 민주주의의 특성은 민주주의의 정치제도가 도입되기 전에 사회가 먼저 자유체제로 발달하였다는 데 있다. 이미 사회가 경쟁적이고 개인주의적이며 시장경제 원리가 성숙된 생활 여건에 맞도록 발생한 것이 서구의 민주주의이다. 원래 민주주의는 평민의 지배를 의미하는 것으로서, 귀족이나 왕권에 반대하는 계급의식을 함축한다고 하였다.

원래 민중의 지배라는 민주주의는 여러 갈래로 해석되어 왔다. 초기 그리스에서는 모든 국민이 다수결의 원칙 아래 정치적 결정에 직접 권한을 행사하는 정부 형태를 의미하였는데 이 제도를 '직접민주주의'라 한다. 한편 국

민 개개인이 직접 정치결정 과정에 참여하지는 않고 다만 국민이 선출한 대표들을 통하여 정치결정 권한을 대리하게 하는 방식은 '대의민주주의'라 한다.

앞장의 각 종교를 통해 살펴본 것처럼 사랑과 자비가 있고 책임의식이 있는 국민들을 가진 국가라면 민주주의를 시행하는 것은 참으로 바람직한 일이다. 그러나 자기의 이익만을 생각하는 사람들이 구성원인 민주주의는 개인이기주의와 집단이기주의를 심화시킬 뿐 진정한 발전을 이루기는 어렵다. 민주주의는 수사적으로는 그야말로 완벽해 보이는 정치체제이지만 실제 적용에 있어서는 성공하기가 그만큼 어렵다고 할 수 있다. 누구나 말끝마다 민주주의, 민주주의 하다보니 진정한 민주주의의 실체는 없이 개념 규정마저 아리송해져 버리고 만 게 현실이다.

더구나 뒤늦게 민주주의를 도입하게 된 개발도상국가들은 대체로 서구의 자유민주주의를 거부하고 고유의 민주주의 체제를 발전시키는 과정에서 변질된 민주주의를 이식시켜 왔다. 제2차 세계대전 후 식민지로부터 해방되었거나 경제적으로 낙후된 저개발국가들은 경쟁적인 자유시장체제가 성숙하지 못하였고, 보수적 전통 문화가 팽배한 국가들이었다. 집단이기주의나 혈연이 지배하는 사회 체제 아래에서는 자유로운 정치적 경쟁이 성립될 수 없었고, 정당의 발전 또한 민주적인 발전 양상을 보이지 못했다. 그러다보니 종파와 종족, 지역과 집단간의 대립 갈등이 심화되고 정치적 이슈를 위주로 한 정책 대결보다는 개인이나 집단의 감정에 의해 정치 대결이 벌어지는 파행적인 결과를 가져왔다. 가부장적 권위와 제국주의 식민지 체제하에서 독립을 위해 싸우던 대중운동 전선이 당으로 변화된 데 따른 우월적 정당의 등장은 1당 지배 체제를 공고히 하기도 했다.

한국의 정치 상황도 이와 마찬가지로 정당 발전과 선거 과정에 국민들의 의사가 제대로 반영되지 못한 채 파행적인 발전만을 거듭해왔다. 더구나 남북으로 분단된 채 대치하는 상황에서는 국민의 의사가 독재적인 정치 지도층에게 제대로 전달될 수 없었다. 아직도 한국 정치는 자주적인 통일국가의 성립이라는 과제를 눈앞에 두고 혼미를 거듭하고 있다고 보여진다.

따라서 성숙된 정치문화를 구현하기 위해서는 그에 걸맞는 방법론이 필요

하다. 앞서서도 이미 구체적인 방법으로 제시한 ‘홍익형 정치문화’는 그 대안으로서 지금과 같은 과도적 민주주의 체제에서 필수불가결한 정치문화로 인식된다. 홍익형(弘益型: public benefit) 정치문화라는 용어는 우리 나라 단군(檀君)의 건국이념, 즉 널리 인간 세계를 이롭게 한다는 뜻을 가진 홍익인간(弘益人間) 사상에서, 필자가 원용(援用)한 말이다. 한국은 수천 년을 전해 온 국조(國祖) 이래의 홍익인간 사상을 바탕으로 한 홍익형 정치문화를 일찍부터 체득하고 있었으면서도 그것을 현실 정치에 반영시키지 못한 채 정치적 분열과 파행을 되풀이해 왔다.

한국의 정치가 혼란만을 되풀이하며 제도적으로 정착하지 못한 채 지금까지 파행을 되풀이해 온 것은 제2차 세계대전 이후 제국주의 식민지 상태를 벗어나면서 외세에 의한 타율적인 근대화 과정에 수천 년을 지켜온 전통 문화가 제대로 섞여들지 못했기 때문이다. 우리의 사고와 행동을 규제해온 전통문화와 근대적인 이식 정치문화의 충돌은 제 정파의 정치적 이해관계까지 얽혀 혼미에 혼미를 거듭해왔다. 무비판적 서구 문화 도입에 따른 가치전도는 신구 세대간의 갈등을 낳았으며 이는 아직도 교육과 이념 갈등 등 사회 여러 분야의 갈등 요소로 남아 있다. 게다가 역대 지도자들의 지나친 정치욕과 상극적 정치 행태가 또다른 비극을 연쇄적으로 낳았다고 할 수 있다.

그러나 홍익형 정치문화는 일반적으로 그 나라 사회의 구성원들이 정치적 사건이나 사물을 분석·평가 결정함에 있어서 자신의 이해관계보다는 남의 이해관계를 더욱 중요시하는, 즉 이기심(利己心)을 떠나 오직 남을 잘되게 해야 한다는 이타심(利他心)을 중요시하는 문화를 말한다. 한국 전통문화에 뿌리를 둔 홍익형 정치문화는 21세기의 새로운 정치 질서를 열어갈 대안이 될 수 있다. 아직도 한국은 참다운 민주정치를 실현하지 못하고 있고, 해결해야 할 정치적 과제가 많다고 밝혔지만 이러한 정치문화는 대순 사상의 ‘훈회’(訓誨)에서, “남을 잘 되게 함은 상생대도(相生大道)의 기본 원리요 구제창생(救濟蒼生)의 근본 이념이라. 남을 위해서는 수고를 아끼지 말고, 성사(成事)에는 타인과의 힘을 합하여야 된다는 정신을 가져 협동생활에 일치 협력이 되게 하라”<sup>76)</sup>는 말과 그 맥을 같이하고 있다. 이는 불교의 ‘공

76) 대순진리회교무부 편, 『대순진리회요람』 (서울: 대순진리회교무부, 1969), pp.

경' 사상까지 아우르는 대순사상의 '경' 사상이 바탕이 된 근대적인 민주 사상이라 하지 않을 수 없다. 자기가 잘 되려면 먼저 남을 잘 되게 해야 하는데 이는 사회적인 동물인 인간이 개인으로 독립해서는 살 수 없고, 타인과의 관계 속에서 더불어 협력하고 협동하는 가운데 바라는 바를 이룰 수 있기 때문이다.

“남을 잘 되게 하라”는 상생대도의 큰 뜻은 상호 인격을 존중하는 가운데 지배복종 관계가 아닌 진정한 자유 평등 관계를 전제로 정부의 정책 결정에 도움을 주고받기 위해 자발적으로 참여하는 진정한 의미의 민주주의의 지도이념이 된다. '경' 사상을 바탕으로 서로를 존중하고 상생대도의 길은 걷는 지도자와 모든 일에 솔선수범하는 국민들로 이루어진 사회는 국민적 연대감과 일체의식을 완벽하게 이룰 수 있을 것이며 인류가 바라는 이상세계인 후천세계의 선경사회를 이룰 수 있을 것이다.

후천세계의 선경사회에 대한 개념 정립은 이미 인류의 구원과 후천선경을 말해온 증산이 이론과 실천으로 방법론을 제시해왔다. 대순사상에서는 그러한 증산의 방법론에 대해 다음과 같이 전하고 있다.

“상제께서 오셔서 천지도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고에 쌓인 원한을 풀고 상생의 도를 세워 후천 선경을 열어놓으시고 신도를 풀어 조화하여 도수를 굳건히 정하여 흔들리지 않게 하신 후에 인사를 조화하니 만민이 상제를 하느님으로 추앙하는 바가 되었도다.” 77)

증산의 이러한 사상과 행동은 우리 민족정신의 정수이기도 한, 바로 ‘널리 인간을 이롭게 한다’는 단군의 홍익인간(弘益人間) 사상과 그 맥을 같이 한다. 단군은 고조선이라는 국가를 통하여 이 홍익인간을 구체적으로 실현시키며, 나아가 전세계 인류에 퍼뜨려 인류공영을 하려고 하였다. 홍익형 민주주의와 대순사상이 통한다는 점을 말했지만 상제도 일찍이 하늘을 추앙하기를 권했다. 추앙이란 곧 존경, 혹은 존중을 의미하는 것이며 하늘에 대한 추앙은 곧 인간에 대한 추앙, 자연에 대한 존경에 통하는 것이다. 존경, 혹은 추앙이란 서로의 존재에 대한 인식이 바탕이 되어야 하며 이런 인식을

20~21.

77) 대순진리회교무부 편, “예시: 9.”, 앞의 책, p. 313.

바탕으로 상호 존중의 민주주의 이상이 실현될 수 있는 것이다.

증산의 사상은 ‘대순지침’ <수도·공부>편에 나타나 있는 것처럼 “수도는 인륜을 바로 행하고 도덕을 밝혀 나가는 일인데 이것을 어기면 도통을 받을 수 있겠는가” 라는 말처럼 타인과의 조화를 이룬 바른 삶을 도통진경의 전제조건으로 보았다. 타인과의 조화와 화합은 앞의 장에서 논구한 것처럼 타인에 대한 존중이 없이는 불가능하다. 따라서 개인은 물론 집단 사회에 공동선을 펴게 하는 여러 사상 가운데 하나가 바로 ‘경(敬)’사상이라고 할 수 있다.

그렇다면 ‘경’사상과 민주주의는 또 어떻게 상호 기능할 수 있을 것인가. 지역주의에 근거한 비민주적 보스정치의 구태에서 벗어나 화합과 정의의 정치를 펼치려면 ‘경’사상을 바탕으로 한 상생의 정치를 펼쳐야 한다고 볼 때 ‘경’ 사상은 바로 민주주의의 이상을 이룰 수 있는 필연적 상관 관계를 지닌다고 할 것이다.

‘대순진리회요람’ <수칙> 제2항의 “삼강오륜은 음양합덕, 만유조화 차례도덕(次第道德)의 근원이라 부모에게 효도하고, 나라에 충성하며, 부부화목하여 평화로운 가정을 이룰 것이며, 존장(尊丈)을 경례(敬禮)로써 섬기고, 수하(手下)를 애휼 지도(愛恤指導)하고, 친우간에 신의로써 할 것”<sup>78)</sup> 이라고 말한 것 등은 각 개인의 공경과 사랑이 올바른 사회 발전의 밑거름이 될 수 있음을 밝힌 것이다.

이제 21세기는 지난 세기의 냉전 체제를 딛고 민주주의가 전세계로 확산되는 시기이며 인간복제와 제놈 프로젝트의 발전에서 보듯 인류역사상 가장 혁명적인 변화의 시기이다. 21세기는 또한 전세계가 하나가 되어 지난 세기의 바로 이웃이 교통하듯이 교류하는 지구촌 시대이기도 하다. 앞으로 세계가 올바른 민주주의의 한 길을 향해 나아간다고 할 때 ‘경’ 사상을 포함한 대순사상의 민주주의 이상은 활짝 꽃을 피울 것으로 기대되기도 한다. 후천 세계의 선경세계에서는 전인류가 하나가 되어 화목하고 상생하며 굶주린 사람 하나 없이 자유, 생존, 행복을 누리며 진정한 민주주의의 의미를 살려나갈 수 있게 될 것이다. 앞으로 자유 민주주의의 발전을 위해 ‘경’ 사상의 보

78) 대순진리회교무부 편, 「대순진리회요람」(서울: 대순진리회교무부, 1969), p. 21.



다 심층적인 논구와 대순사상에 대한 깊은 인식이 선행되어야 할 것이다.

## 2. 종교적 실천, 사회적 실천, 정치적 실천 사상으로서의 경

경(敬)은 '경건함', '공경하다' 등의 뜻을 지니고 있지만 종교적 실천에 있어서는 공경 혹은 경배 등의 의미로 확대 재생산되어 왔다는 사실은 앞장에서 이미 밝힌 바 있다. '경'은 종교적 이상의 구현을 위한 실천 원리로서 이미 오래 전부터 각기 상이한 종교에서 비슷한 의미를 지니며 발전되어 왔다.

유교에서는 '경'이 중요한 덕목으로서 높은 위치를 점하고 있다. 경(敬)은 주로 유학의 중심되는 실체개념으로 정립되었다. 경은 외자(單字)로 쓰여지기보다는 다른 글자와 결합되어 통용되었는데 경건(敬虔)·경애(敬愛)·존경(尊敬)·공경(恭敬)을 비롯해 경로(敬老)·경천(敬天) 등이 그것이다. 경은 『상서』 『시경』 『예기』 『주역』 『논어』를 비롯해 『어록』 등에 두루 쓰이고 있다. 『주역』 <문언전>(文言傳)에서의 “군자는 경으로써 안을 곧게 하고, 의(義)로써 밖을 방정히 하여 경과 의가 확립되면 덕(德)은 외롭지 아니하다” 라고 한 말이나, 『어록』(語錄)에서의 “함양(涵養)에는 반드시 경을 쓸 것이며, 학문의 정진은 치지(致知)하는 데 있다”, “경이란 하나를 주(主)로 함을 말한다” 라고 한 말 등이 그러하다. 한국에서도 유교도 중요한 통치이념 중의 하나가 되었으며 한국의 학자들은 중국에서 들어온 유학을 더욱 발전시켰다.

퇴계 이황은 이같은 유교사상을 더욱 심화시켜 우리 것으로 만든 사람이다. 퇴계 이황(1501~1570)은 16세기 한국의 대표적인 성리학자일 뿐 아니라, 주희 이후의 정주계(程朱系) 성리학자(性理學者)로서는 세계적으로도 손꼽히는 학자이다. 그는 그의 방대한 저술을 통하여 16세기 이전의 정주계 성리학을 정리하고 그것을 더욱 심화시킨 것으로 유명하다.(退溪의 編著인 『宋李元明理學通錄』과 『聖學十圖』만 보아도 이러한 것이 확인된다.)

퇴계는 성리학자로서 자신의 우주관을 이기론에 의하여 이론화했다. 그의 학문적 입장은 정주계였으므로, 그가 구사하는 이기개념은 거의 주희가 상정한 것과 같다. 일찌기 주희가 “이(理)에 동정(動靜)이 없다면, 기(氣)가 어

떻게 저절로 동정(動靜)함이 있겠는가?”(朱子文集, 56卷.)라고 한 것을 인용하는 등 퇴계는 주희가 말한 이기론을 심화시켜 자신의 이기론을 전개했다.

이황은 주자와 마찬가지로 세계의 모든 존재는 이(理)와 기(氣)로 구성되어 있다고 보았다는 사실은 이미 말한 바와 같다. 퇴계는 기고봉(奇高峰)에게 준 글에서 “생각컨대 고금의 많은 학자들의 이론과 주장에 있어서 차이가 나는 까닭은 오직 이(理)의 개념을 알기 어려운데 기인한다. 이(理)에 대하여 개략적으로 알기는 어렵지 않으나 이를 참으로 알고 바로 이해한다는 것은 쉽지 않다.”(退溪集, 卷之十六, 答奇明彥別紙.)고 하여 그가 추구하는 학문에 있어서 이(理)가 얼마나 근원적인 개념이며 이를 참으로 바르게 이해한다는 것이 얼마나 어려운 일인가를 밝히고 있다.

그렇다고 하여 퇴계는 주자를 존송한 나머지 주자의 학설에 맹목적으로 따르고자 한 것은 결코 아니다. 퇴계의 학문은 그 자신이 항상 강조하였듯이 진지체득(眞知體得)을 본령으로 하는 것이므로, 비록 주자의 학설이라 할 지라도 맹목적으로 순종하는 것이 아니라 스스로 사색하여 확신이 서고, 생활을 통하여 실증을 얻기 전에는 험사리 이를 진리로서 인정하려고 하지 않았다. 그러므로, 퇴계의 철학적 이론은 비록 주자의 철학이론을 답습한 듯 보일지라도 그것이 단순한 답습이 아니라, 퇴계의 주체적 사색과 경험을 통한 재구성이라고 할 수 있다.

그런 퇴계가 앞에서 말한 것처럼 경에 대해 분명한 언급을 하고 있는 것은 전혀 새삼스러운 게 아니다. 이황이 앞에서 이미 예를 들었지만, 퇴계 집』에서 “경은 모든 선(善)의 본원으로서 안을 정직하게 하고, 밖을 가지런히 돕는 것을 말한다” 고 한 말은 그 대표적인 것이라 할 수 있다.

기독교에서는 이같은 ‘경’이 경외(敬畏), 경배(敬拜)라는 종교 용어를 통해 개념을 잘 나타내고 있다. 그 중에서도 특히 ‘경외’는 기독교 사상의 핵심을 이루는 요소라고 볼 수 있다. 그래서 잠언에서는 “여호와를 경외하는 것이 지식의 근본이다. 어리석은 자는 교육을 받아 지혜로워지는 것을 멸시한다”(잠언 1: 7)고 말하고 있다.

기독교에서는 현세의 시련도 하나님이 인간의 경외심을 시험해보기 위하여 이따금 펼쳐보인다고 보고 있다. 이 때 무조건 순종할 때 진실로 하나님

을 경외하는 자로 인정받게 될 것이라고 말하고 있다. 그러나 참다운 '경외'를 실천한다는 것은 쉬운 일이 아니다. '경'의 종교적 실천은 무한한 자기 희생을 전제로 하기 때문이다. 시편에서는 “여호와를 경외하는 자는 이같이 복을 얻으리로다”(시편 128: 4)라고 하여 하나님을 경외하는 가운데 현세의 복이 도래할 것임을 예언하고 있다. 그러나 실천 논리를 바탕으로 한 종교는 현실 세계와 분리된 사념적 논리만을 되풀이하지는 않는다. 기독교도 현실과 유리되어 존재하지 않는 까닭에 기독교에서 말하는 '경' 역시 하늘에 대한 존경만을 능사로 삼지는 않는다.

“네 부모를 공경하라 그리하면 너의 하나님 나 여호와가 네게 준 땅에서 네 생명이 길리라.”(출애굽기 20: 12)

십계명을 말한 이 대목은 하나님뿐만 아니라 부모에 대한 공경도 말하고 있다. 부모에 대한 공경이란 곧 다른 집안 어른들에 대한 공경, 이웃 부모에 대한 공경으로 확대된다. 결국 나 아닌 다른 사람을 존중하는 것이 기독교의 '경' 실천 논리이다. 기독교가 인류의 종교로서 기능할 수 있는 것은 이처럼 보편적인 가치를 바탕으로 하고 있기 때문이다. 기독교의 '경' 사상은 결국 하나님에 대한 절대적인 '경외'와 함께 가난하고 무지한 이웃에게도 인간존중과 박애정신으로 지녀야 함을 밝히고 있다.

불교에서는 이같은 '경'의 개념을 '공경'이란 어휘를 통해 접근해 볼 수 있다. 공경의 의미는 공경하여 삼간다는 뜻이다. 인간은 본래 욕망의 화신이며, 각자가 자기의 욕망을 만족시키려고 애쓰는 존재이기 때문에 공경하여 삼간다는 것은 무척 어려운 일이다. 인간을 포함한 모든 생명체는 자기존재에 집착하여 자기가 가장 귀하다고 생각한 나머지 남을 희생시켜 가면서까지 살아 남으려고 하는 것이 본능이기 때문이다. 불교에서는 타자를 공경하면서 공존공영해야 한다는 실천 논리를 내세움으로써 인생의 궁극적 의미와 생의 여러 가지 문제에 대한 해답을 얻을 수 있다고 본다. 불교는 억겁에 걸쳐 윤회하는 인간의 생노병사를 해소하기 위해 업을 해소해야 한다고 보았으며 나쁜 업을 짓지 않아야만 나쁜 인연을 낳지 않을 것이라고 가르친다. 연기론은 바로 이 억겁에 걸친 인연에 대한 것이며 연기를 이해한 뒤 석가여래를 보고 마침내 질긴 인과의 사슬을 끊는 방법은 '경'으로부터 비

못된다고 보고 있다.

불교에서 이처럼 ‘경’의 실천 논리가 궁극적인 해탈의 길을 제시한다고 보고 있다. 인간의 이성과 의지에 기초한 합리적인 실천으로 자신 안의 부처를 발견하면 중생들을 교화하여 참된 지혜와 자비의 세계로 나갈 수 있으리라는 것이 불교의 실천논리이다. ‘경’은 그 밑바탕이 되는 이론으로서 인류가 서로를 평등하게 인정하고 존중하는 가운데 평화롭게 공존하는 길을 제시하고 있다.

한편 민주주의의 이상을 구현하기 위한 ‘경’은 민주주의의 중심사상으로 대순사상을 상징한 뒤 정치적 실천사상으로서 등장한다. 대순사상은 해원과 상생을 통해 진경세계로 나아가고자 하는 사상이며 대순사상에서 3요체 중의 하나로 말하고 있는 ‘경’은 실천사상으로서 민주주의적 인간형의 완성과 통하는 것이다. 이는 또한 필자가 여러 논문에서 주창해온 흥익인간형 정치체제의 구현을 위한 사상이다. 따라서 민주주의의 이상형을 논구하는 데 있어 ‘경’은 실천논리로서 밀접한 상관성이 있다고 할 수 있다.

많은 사람들이 민주주의를 얘기하고 있고, 세계 대부분의 나라가 민주주의를 실험해 왔으나 아직도 진정한 민주주의의 실현을 보지 못하는 것은 민주주의가 개인의 권리와 이익을 보호하고 신장시키는 것을 목표로 하면서도 각 개인의 도덕적 각성을 이루는 데는 실패했기 때문이다. 따라서 보다 더 바람직한 민주사회가 되기 위해서는 기존의 단편적인 민주주의의 개념을 뛰어넘는 필자가 말한 흥익형 민주주의 등이 실현되어야 한다. 성숙된 정치문화를 구현하기 위해서는 그에 걸맞는 방법론이 필요한 시점에서 ‘경’ 사상은 우리 민족의 전통 사상으로서 되짚어볼 필요가 있으며 이의 구체적인 구현 방법으로 제시된 ‘흥익형 정치문화’의 도입이 정치발전의 요체가 된다고 하겠다. 후천의 선경세계를 이루어 세계 평화와 인류의 행복을 만끽하기 위해 대순사상을 바탕으로 한 자유 민주주의의 발전이 이루어져야 한다.

### 3. 인간 구원사상으로서의 ‘경’

지난 반세기 동안의 한국 역사는 전통적인 문화와 생활 방식, 윤리관 등이 상실되는 가운데 서구 문화의 유입으로 인한 급속한 사회 변화를 이루어

왔다. 서양문화의 답습을 발전의 모든 것인 양 생각하고 무비판적으로 수용하는 가운데 우리 사회는 많은 문제를 파생시켜 왔다. 기성세대와 새로운 세대간의 단절, 노년층에 대한 홀대, 가족제도의 핵가족화와 기능의 변화 등으로 가치관의 혼란을 겪고 있는 것이다. 더구나 급속한 변화과정에서 소외된 일부 계층은 집단의 힘을 빌어 사회 변혁을 시도하거나 사회 불안 요인으로 잠재되어 있다.

결국 한국 사회에는 원한을 풀지 못한 채 화합의 새시대를 여는 상생대도에서 비켜선 계층이 있는 셈이다. 한국 사회에서 불안심리와 대중심리가 맞물려 때로 사회적인 큰 파장을 일으키는 것은 이같은 원한 감정이 인간과 인간과의 관계, 인간과 자연과의 관계, 인간과 신과의 관계 등에서 폭 넓게 확산되어 있는 것이다. 한국사회를 위한 궁극적인 윤리규범으로서 해원상생 사상에 대해서는 이미 많은 논의가 되어 왔으므로 갈등과 반목을 거듭하고 있는 사회 구조를 근본적으로 개혁할 수 있는 '경' 사상의 도입은 보다 심도 있게 논의되고 연구되어야 한다. 새로운 세기를 맞은 인류 사회의 발전과 세계 평화를 위해서는 바람직한 사회를 건설하기 위한 근본 원리인 '경' 사상이 그 바탕이 되어야 한다. '경'은 동양의 전통사상인 '중용(中庸)'과 연계된 자연주의 사상으로 모든 인간 행위의 근본 원리이며, 인간을 인간답게 하는 기본 원리를 담은 사상이기 때문이다.

공자는 이러한 중(中)의 개념을 모두 파악하고 그 실체가 인(仁)이라고 규정했다. 인은 인간의 공덕심(公德心)이고 공동선(共同善)이며 지각(知覺)이 있는 친애심(親愛心)으로 소아(小我)를 버리고 대아(大我)로 돌아가야만 나타나는 인간성이다. 지금까지 규명해온 '경'의 원리가 바로 이것인 셈이다. 공자는 하루라도 극기하여 예(禮)를 회복하면 천하가 인으로 돌아간다고 하여 인은 천하를 화합통일하는 근본원리임을 설파하였다. '논어(論語)'의 요왈(堯曰)편에 보면 요임금이 순(舜)에게 왕위를 선양(禪讓)하면서 말하기를 "진실로 그 중(中)을 잡으라"고 한 것도 그 한 예이다.

공자의 손자이며 증자(曾子)의 제자인 자사(子思)는 요임금으로부터 공자에 이르기까지의 중용(中庸)사상을 체계적으로 정리하여 '중용'을 지었다. 자사는 먼저 성(性)의 본원이 천명(天命)임을 밝혀 인(仁)의 인간성은 천부적

인 것임을 논증했다. 이것은 인간의 화합주체인 인극(人極)은 자연의 화합주체인 태극(太極)의 대통일 원리에 기초한 것임을 밝힌 것이다. 이후 『중용』은 인류 화합세계를 건설하는 도덕학의 이념서가 되었다. 공자는 천하통일의 원리인 인(仁)사상으로 ‘춘추(春秋)’를 엮었는데 이 역시 인으로 불인을 규탄하고 성토하면서 춘추시대의 혼란한 역사를 심판하여 도덕의 힘을 과시하고자 한 것이었다.

한편 맹자는 자사의 증용사상을 계승하여 인의예지(仁義禮智)의 본성은 착하다는 성선설(性善說)을 주장하고 지극히 크고 지극히 굳센 호연지기(浩然之氣)를 길러서 상황에 따라 알맞게 처리하는 중(中)의 실용적 논리로써 전국시대의 이단사설(異端邪說)을 깨끗이 물리칠 수 있었다. 사마천은 ‘사기(史記)’ 공자세가(孔子世家)에서 자사가 ‘중용’을 지었다고 밝혔는데 송(宋)나라 시대에 이르러 정자(程子)는 ‘중용’을 공문(孔門)의 전수심법(傳授心法)이라고 하여 ‘논어’, ‘대학’, ‘맹자’와 함께 사서(四書)로 표창해서 유교인의 필독서로 하였다. 한편 주자는 ‘중용장구(中庸章句)’를 지어 주해를 달아 그 뜻을 남김없이 밝혔다.

‘중용’은 현대 민주주의의 분열과 정쟁, 개인간의 갈등과 이기주의를 훼손할 도덕률로서 큰 가치를 지닌다. 중용은 극단적 일방논리가 아니고 또한 중간주의도 아니다. 전체주의와 개인주의를 모두 포괄하여 공동분수(共同分數)주의를 존중하고, 진보주의와 보수주의를 전부 수용하여 실용(實用)주의를 채택한다. 이것은 그대로 ‘경’ 사상과 통하는 것이기도 하다. 따라서 ‘경’ 사상은 윤리가 무너지고 도덕심이 결여된 현대 사회에서 살리고 지켜나가야 할 현대적인 도덕률이라 할 수 있다.

맹목적인 지역주의와 비합리적인 연고주의, 편협한 이기주의 등 전근대적인 의식과 관행을 떨쳐버리려면 ‘경’ 사상으로 무장된 인식의 변화를 가져와야 한다. 3요체 중의 하나로 ‘경’을 내세운 대순사상에서는 앞으로의 세계를 후천 개벽의 시대라고 규정하고 있다. 대순사상은 후천개벽의 시대가 빠른 인과로 인하여 선한 행위에는 선한 결과가, 악한 행위에는 악한 결과가 나타난다고 하였다. 앞에서 논구한 불교에서의 연기설도 이와 다르지 않다. 다만 대순사상에서는 이러한 인과를 두고 과거 선천시대에는 금생에 지어

내생에나 받았으나, 후천시대에는 금생에 지은 것은 금생에 받지 내생에까지 가지 않는다고 하였을 뿐이다. 이런 까닭에 증산은 일찍이 서로 불행하게 당하거나 피해를 입지 말아야 한다고 했다. 척을 짓는다는 것은 곧 나쁜 악업을 짓는다는 것이며 이는 곧바로 인과에 의해 그 결과가 나타나기 때문이다. 또한 지은 척은 있다면 그것은 반드시 해원(解冤)해야 한다고 했는데, 이는 상생의 새 시대를 열어가기 위해 반드시 거쳐야 할 과정이다.

우리 사회가 아직도 부정과 부패, 그리고 정쟁으로 얼룩진 혼미한 상태를 거듭하는 것은 지난 시대의 낡은 관행을 떨쳐버리지 못했기 때문이다. 낡은 제도와 맞물려 우리 삶의 방식을 지배하고 우리 사회의 질적 성장을 저해하고 있는 기존의 의식만으로는 개혁과 성장을 이룰 수 없다.

인간은 다른 사람과 더불어 살아가는 존재이며 삶의 가치 창조나 행복도 다른 사람과의 관계를 통해 수립한다. 인간은 타인과의 조직이나 집단을 이루며 이 집단을 통해 행복과 불행을 맛본다. 인간은 어떤 조직과 집단에 속해야만 고유의 가치를 실현할 수 있다.

그러나 사회는 필연적으로 경쟁을 유발하기 때문에 이 과정에서 개인은 다른 사람들과 불화, 시기는 물론 만족을 모르는 소유욕과 명예욕, 권력욕에 휘말리게 된다. 이 때문에 인간 사회는 분열과 갈등, 폭력과 투쟁의 순환과정을 되풀이하게 된다.

이렇게 대순사상을 바탕으로 개인의 혁신이 이루어지면, 정치 체제의 변화까지도 원리로서 작용할 수 있다. 인간은 정치생활을 통해서 공동의 목표와 가치를 실현하고, 서로의 이해관계에서 나타나는 갈등을 조정하며 해소하여 조화로운 삶을 이루고 있다. 근대 민주정치가 발전하기 전까지는 일반 국민들은 통치권자의 지배의 대상이었지, 스스로의 의사와 결정에 따라 정치생활을 하지 못하였다. 근대 이후 정치 권력으로부터 소외되고 배제되었던 계층이 정치생활의 주체로 등장하였고, 일반 국민들을 위한 여러 가지 민주 정치제도가 발전하여 왔다. 민주주의는 국민들이 자신들의 의사를 자유롭게 표출할 수 있고, 다양한 국민 의사를 통합하고 조정하여 합의를 도출할 수 있는 정치제도가 필요하다. 그리고 민주적인 정치제도를 합리적이고 민주적으로 운영할 수 있는 국민들의 능력과 태도가 필요하다.

민주주의는 인간의 존엄성과 자유, 평등을 기본이념으로 존중하고 있으며, 이러한 기본이념을 실현하는 것이 사회의 안정과 발전으로 인식되고 있다. 인간에 대한 존중은 대순사상의 '경'이 바탕이 될 때 자연스럽게 이루어지는 것이며 민주주의의 이념은 곧 대순사상의 해원상생의 이념으로 승화될 수 있는 것이다. 즉 민주주의와 '경' 사상, 그리고 해원상생 사상은 인간 존중의 사상이며 민주주의의 기본 원리이다. 인간의 존엄성은 모든 사람은 인간이라는 그 자체만으로도 존중할 가치가 있는 것이다. 인간 존중은 다른 사람의 권리와 이익을 자기 자신의 것 못지 않게 존중하는 것이다. 인간 존중은 시민사회의 질서를 이루는 기초인 평등과 정의의 원칙을 내면화한 덕목이다. 대순사상에서도 인간이 없으면 천지도 하느님도 의미가 없으며, 우주의 주인은 인간으로 보고 있다. 천지일월도 인간이 존재할 때 의미가 있는 것이라 한다.

'경'은 또한 모든 종교에서 인간 덕목의 기본으로 말하고 있는 상호 존중을 말하는 것이다. 민주주의가 인간의 자유를 보호하고 이를 극대화하는 정치체제인 점에서 '경'을 바탕으로 한 인간 관계의 성립은 민주주의의 이상을 실현하는 한 방안이 되기도 한다. 다른 논문을 통해 논구한 해원상생이어서 더 나아가 이미 지은 척도 없애자는 것이니 '경'과 함께 우리 사회의 덕목으로 자리잡아야 마땅하다. '경'으로 뭉쳐진 인간 상호간의 존중, 그리고 화합적 관계를 갖는 상생이 이루어지지 않은 상태에서는 진정한 의미의 자유를 누릴 수 없는 것이며 진정한 민주주의의 실현도 요원한 것이다. 따라서 '경' 사상의 실천은 인간구원이며 후천세계를 여는 상생의 대도라 할 것이다.

## V. 결론

지금까지 필자는 한국이 보다 발전된 민주정치를 성취하여 이상적인 자유민주주의 사상을 구현한 평화의 시대를 만들기 위해서는 서로가 서로를 위하는 흥익형 민주주의를 통해 정치 쇄신을 이루고 사회 기풍을 바로잡아야 한다는 사실을 유교와 기독교, 그리고 불교의 종교관과 비교 검토하여 논구



해 보았다. 또한 진정한 의미의 자유 민주주의를 이 땅에 실현시키기 위해 인류구원의 사상으로서 후천세계의 선경을 열어보인 대순사상의 적극적인 이해가 필요하다는 점에 대해서도 말했다. 특히 대순사상에서 3요체로 내세우고 있는 '경' 사상은 민주주의의 발전을 위한 근본 토대로서 이 사회가 상생의 대도로 나아갈 수 있는 본질적 인간 덕목이라는 사실에 주목했다.

대순사상은 이상적인 인류 사회를 건설하기 위한 사상으로서 인간 구원을 목표로 한다. 이같은 인간 구원의 목표를 이루기 위해 서는 삼계(천상세계, 인간세계, 자연세계)의 조화가 필수이다. 그런데 인간이 천상과 자연과의 조화를 이루기 위해 필수적으로 지녀야 할 덕목이 '경'이다. 지금까지 살펴본 것처럼 '경'은 종교적 실천, 사회적 실천, 정치적 실천을 아우르는 실천 사상으로서 인간과 자연, 인간과 천상의 조화와 화해의 바탕이 된다. 결국 구원사상으로서 대순사상이 기능함에 있어서 '경'은 주요한 사상적 토대이며 새로운 인간관계를 정립할 수 있는 기본 요소라 할 수 있다.

증산은 삼계(천상세계, 인간세계, 자연세계)의 생존 질서를 바로잡기 위해서 천지공사를 집행하였다. 후천선경이라는 이상적 사회를 건설하기 위한 증산의 이러한 필생의 노력은 인류 구원을 위한 희망적인 메시지이다.

증산은 일찍이 “삼계 대권(三界大權)을 주재(主宰)하여 선천의 모든 도수를 뜯어 고치고 후천의 새 운수를 열어 선경(仙境)을 만들” 것임을 천명했다. 증산은 이를 실천하기 위해 제자들을 거느리고 숭한 천지공사를 행했으며 선천의 도수를 바로잡고 맏힌 한의 고리를 끊으며 천상세계와 인간세계를 하나로 연결시키기 위해 자신의 몸을 바쳤다. 증산은 하늘과 인간, 그리고 자연세계의 삼계가 함께 통하고 상생할 수 있는 선경을 건설하기 위해 이 땅에 나왔다고 스스로 말하기도 했다. 증산은 오늘날 우리가 겪고 있는 혼돈과 파국을 이미 예정된 것이라고 보고, “삼계가 개벽되지 아니함은 선천에서 상극(相戾)이 인간지사를 지배하였으므로 원한이 세상에 쌓이고, 따라서 천·지·인(天地人) 삼계가 서로 통하지 못하였기” 때문이라고 했다.

한편 기독교에서는 출애굽사건과 십자가에 죽임 당한 예수의 부활사건을 성경적 신앙의 두 핵으로 하여 인애와 사랑, 신실과 정의로움, 약하고 억울하게 버림받은 자를 일으키는 창조주 하나님의 은혜로운 의지가 늘 작용함

을 밝히고 있다. 그래서 언제나 교만, 기만, 태만, 부정, 불의에 안주하려는 인간집단을 각성케 하고 반성하게 만드는 심판의 하나님에 대해 얘기하며 이를 통해 하나님 나라의 완전한 성취를 추구한다.

기독교 역시 현실 세계와 분리된 것이 아닌 살아 있는 종교로서 하나님에 대한 '경외'와 부모에 대한 '공경'을 함께 이야기하는데 이 때의 '경'은 같은 종교인 불교나 유교에서의 철학적 덕목과 통하는 것이다. 기독교가 전세계로 전파될 수 있었던 것은 이처럼 보편적인 가치를 바탕으로 교리를 설파하고 있기 때문이다. 기독교의 '경' 사상은 결국 하나님에 대한 절대적이고 무한한 '경외'를 바탕으로 개인과 개인간에 서로 화합하고 존중해야 한다는 인류 보편의 진리를 밝히고 있다.

불교에서는 경의 개념을 '공경'이란 표현으로 풀어내고 있다. 불교에서는 인간이란 본래 욕망의 화신이며, 각자가 자기의 욕망을 만족시키려고 애쓰고 있는 삶의 모습이라고 설명하고 있다. 모든 생물은 자기존재에 집착하여 남을 희생시켜라도 존재하려 한다는 것이다. 그러나 부처님은 남을 해치지 않고 각자 생명의 존귀성을 인정하면서 공존공영해야 한다고 가르치고 있다. 모든 생명이 한 뿌리에 있음을 진리로 삼고, 모두의 행복을 나의 행복과 같이 기뻐할 수 있어야 한다는 것이다. 인간 사회에 존재하기 마련인 대립과 갈등이 위험수위를 넘으면 파멸의 원인이 된다고 보고 이를 경계한 불교는 참된 지혜와 자비의 삶으로 인류를 인도한다. 불교에서 '경' 사상이 강조되는 이유는 이 때문이다.

유교에서의 '경' 사상은 고려 말에 본격적으로 수용되어 조선사회의 지배이념으로 기능하면서 한국에서도 크게 발전하였다. '경' 사상은 조선시대에 이르러 권근, 김광필, 조광조, 이언적 등에 의해 학문과 생활에서의 실천적 정신으로 강조되어왔으며 퇴계 이황에 이르러 보다 구체화되고 체계화되었다. 이황은 이같은 유교사상을 더욱 심화시켜 우리 것으로 만드는 한편 '경'이 모든 선(善)의 본원으로서 인간사회의 융화를 돕는다고 보았다.

지금까지 논구한 이같은 '경'에 대한 다양한 언급을 통해 우리는 삼계가 어긋난 공간과 시간 속에 살아가는 인간들이 그 한계 상황에서 존재의 근거를 밝혀내고 미래에 대해 어떻게 생각하고 행동할 것인가 하는 지침을 제시

한 증산의 대순사상의 본질에 보다 더 가깝게 접근하게 되었다. 현대 사회의 파국과 혼돈을 극복하기 위해 온몸으로 천지공사를 시행한 증산은 세계 인류에게 희망의 메시지가 되고 있으며 '경' 사상은 그 주요한 메시지 중의 하나이다. 특히 대순사상은 현대의 대부분의 국가들이 채용하고 있는 민주주의의 이상 구현과도 통한다는 점에서 보다 심층적인 연구를 필요로 한다.

민주주의에서는 모든 인간이 평등하게 창조되었으며, 개인은 생명, 자유 및 행복의 추구를 포함하는 일정한 불가양(不可讓)의 권리를 갖고 있다고 본다. 개인적 자유, 시민적 자유, 사회적 자유, 경제적 자유, 정치적 자유 등이 있느냐, 없느냐에 따라 사회 속의 인간은 삶의 질을 다르게 느낄 수밖에 없다. 그러나 인간은 끝없는 욕망을 지닌 존재이기 때문에 개인과 개인간의 불화·반목을 피할 수가 없다. 그 방편으로 민주주의가 창안되기는 했지만 그 근간을 이루는 중요한 덕목들이 지켜지지 않는 한 사회 안정과 평화를 유지할 수 없다. 따라서 이 글에서는 개인과 개인과의 불화와 반목을 없앨 수 있는 근본 사상이 바로 '경' 사상이라는 사실을 적시하고 이는 또한 주요 종교 사상의 기본 덕목이라는 점도 밝혔다.

이러한 사상은 모든 인간의 존엄성을 전제로 인간의 자유와 평등의 가치를 정치, 경제, 사회 생활 속에 최대한으로 실현하고자 하는 민주주의의 기본 이념과 맥을 같이 하는 것이다. 아울러 필자가 제시한 흥익형 민주주의를 바탕으로 민주주의의 이상을 실현하기 위해 줄기찬 노력을 기울이는 것은 곧 인류 구원에 다가서는 것이 되며 이는 대순사상의 구현과도 통한다고 보았다. 대순사상을 연구하는 궁극의 목적은 세계 전 인류가 더불어 잘 살자는 것이다. 이와 같은 결론에 도달하기 위해 대순사상에 대한 보다 깊은 연구와 논구가 이루어져야 하며 특히 '경' 사상은 민주주의의 근본 원리인 상호존중과 화합을 통해 인류 평화에 이바지할 수 있다는 점에서 앞으로도 지속적인 연구과제로 삼아야 한다고 본다.

## 【참 고 문 헌】

### 1. 저 서

#### 가. 한 국

- 대순진리회 교무부(편), 전경(서울: 대순진리회 출판부, 1989)  
대순진리회 교무부(편), 대순지침(서울: 대순진리회 출판부, 1984)  
대순진리회 교무부(편), 대순진리회요람(서울: 대순진리회교무부, 1969)  
대순진리회 편, 포덕교화기본원리(서울: 대순진리회교무부, 1975)  
가노 나노키/吳二煥 譯, 中國哲學史(서울: 을유문화사, 1998)  
金谷治 외/조성을 옮김, 중국사상사(서울: 이론과 실천, 1994)  
金錫源 譯解, 論語(서울: 혜원출판사, 1995)  
加地伸行/김태준 역, 유교란 무엇인가(서울: 지영사, 1996)  
朴一峰 編著, 中國思想史(서울: 육문사, 1990)  
성균관대유학과교재편찬위원회, 유학사상(서울: 성대출판부, 1999)  
孫仁銖, 韓國人の 道와 美風良俗(서울: 문음사, 1984)  
윤사순·고익진 편, 한국의 사상(서울: 열음사, 1996)  
尹絲淳, 한국유학사상론(서울: 예문서원, 1997)  
배종호, 한국유학사(서울: 연세대출판부, 1978)  
세계대백과사전(서울: 학원출판사, 1982)  
유승국, 동양철학 연구(서울: 근역서재, 1983)  
이기석·한용우 역해/李家源 監修, 大學·中庸(서울: 흥신문화사, 1998)  
李相殷 譯, 退溪集(서울: 삼성출판사, 1977)  
불교용어사전(서울: 경인문화사, 1984)  
崔英成, 韓國 儒學思想史-朝鮮前期篇(서울: 아세아문화사, 1995)  
한국역사연구회 편, 한국사강의(서울: 한울아카데미, 1991)  
한국민족문화대백과사전, 25권(서울: 한국정신문화연구원, 1992)  
한국철학사상연구회 편, 논쟁으로 보는 한국철학(서울: 예문서원, 1996)  
한국철학사상연구회 편, 한국철학(서울: 예문서원, 1999)  
홍승직 역해, 大學·中庸(서울: 고려원, 1999)  
황의동, 한국의 유학사상(서울: 연세대출판부, 1978)

『論語』 『中庸』 『孟子』 『道德經』 『心經』  
『退溪全書』 『陶山全書』 『聖學十圖』 『중아함』

## 2. 논문

- 림영창, “새 世紀 生活의 要諦-誠,” 「대순사상논총: 제9집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 2000)
- 朴昇植, “誠思想과 修道,” 「대순사상논총: 제9집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 2000)
- 楊茂木, “救援 眞理로서의 陰陽合德과 民主主義,” 「대순사상논총: 제2집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1997)
- 楊茂木, “宗教와 文學을 통한 道通眞境 思想의 考察,” 「대순사상논총: 제5집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1998)
- 楊茂木, “大巡思想에서의 安心과 政治文化의 相關性 考察,” 「대순사상논총: 제7집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1999)
- 楊茂木, “修道의 本質과 方法에 관한 考察,” 「대순사상논총: 제8집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1999)
- 楊茂木, “성의 본질과 성사상의 실천적 구현,” 「대순사상논총: 제9집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 2000)
- 安鍾沄, “眞人되기 위한 기본 德 誠論,” 「대순사상논총: 제9집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 2000)
- 李恒寧, “誠의 現代的 意義,” 「대순사상논총: 제9집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 2000)
- 鄭大珍, “大巡思想 研究를 위한 提言,” 「대순사상논총: 제1집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1996)
- 鄭大珍, “誠에 대한 理解,” 「대순사상논총: 제9집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 2000)
- 崔東熙, “기본교리로서의 誠에 대한 研究,” 「대순사상논총: 제9집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1997)