

# 儒學의 修養論과 大巡眞理의 修道論에 관한 考察

-誠 · 敬 · 信을 중심으로-

李宰昊\*

## 目次

I. 序論	4. 한국 유학의 수양론과 敬
II. 儒學의 修養論과 誠	IV. 東學의 誠 · 敬 · 信
1. 原始儒敎의 誠	1. 崔水雲의 誠敬
2. 『中庸』의 誠	2. 崔海月の 誠敬信
3. 『中庸』에 나타난 誠의 실현	V. 大巡眞理의 修道의 三要諦
4. 性理學의 修養論과 誠	1. 大巡眞理의 誠
III. 儒學의 修養論과 敬	2. 大巡眞理의 敬
1. 原始儒敎의 敬	3. 大巡眞理의 信
2. 宋代 二程의 수양론과 敬	4. 誠敬信의 전체적 이해
3. 朱子の 수양론과 敬	VI. 結論

## I. 序論

동양의 학문은 고대로부터 수양의 문제를 주된 학문의 과제로 삼아왔다. 사물의 이치에 대한 탐구 못지 않게 실천의 문제를 중시해 온 것이다. 이것은 유·불·선 공통의 특징이며, 특히 유교의 경우 이치의 탐구와 수양은 유학의 큰 줄기로 이어져 왔다. 중국 유가들이 가지고 있는 현세 중심의 사고 방식은 사회적 윤리와 인간의 도덕에 주된 학문적 관심이 집중되고, 자연히 수양의 문제로 이어지지 않을 수 없었던 것이다. '修己治人'의 학문이란, 학문을 통해 자신의 수양과 정치적인 이상을 실현하는 것인데, 자신에

\* 대순사상학술원 연구위원

대한 修身이 모든 학문하는 것의 근본이었다.

중국 유학에서 誠과 敬은 수양론의 주된 개념이었고, 이러한 수양론의 흐름은 한국 성리학으로 이어지지만 중국 성리학의 수양론과 한국 성리학의 수양론은 차이를 가지고 전개되어 왔다. 한국 근대의 東學에 와서는 誠敬의 의미에다 종교적인 믿음의 의미를 덧붙여, 誠敬信으로 상제에 대한 신앙과 개인의 수양의 방향을 정립하였다. 無極道를 창도한 도주 조정산은 誠敬信을 수도의 삼요체로 삼았고, 이것은 오늘날 대순진리회의 신조인 삼요체이다.

본 내용에서는 유학의 수양론에서 誠敬의 문제를 사상사적으로 정리하였고, 유학의 수양론을 기본적인 전제로 깔고 있는, 東學과 대순진리회의 수도의 기준인 誠敬信으로 전개되는 흐름을 밝혀 보았다. 대순진리의 삼요체에서는 수양적 의미의 誠敬信과 신앙적 의미의 誠敬信으로 나누어 전개해보려고 한다. 수양적 의미의 誠敬信은 유학의 수양론과 연관시켜보고, 신앙적 의미의 誠敬信은 대순진리회의 수도론의 특징이라고 볼 수 있다. 기존에 간행된 『대순사상논총』 제9·10·11집은 誠敬信에 대한 주제를 담고 있고, 본 논문과 다소 내용상에서 중복되는 감이 없지 않지만, 기존의 『대순사상논총』에 실려 있는 誠敬信에 대한 논문들을 논자의 시각으로 정리하는 입장으로 구성하고 있음을 밝혀 둔다.

## II. 儒學의 修養論과 誠

### 1. 原始儒敎의 誠

誠은 『중용』에서의 기초개념이며 성리학에서 誠은 敬과 더불어 수양론의 한 요소로 중시하는 개념이었다. 誠의 흐름을 거슬러 올라가면 『書經』에 처음으로 보인다.<sup>1)</sup> ‘귀신은 항상 흠향(歆饗)하는 것이 아니라 정성을 다하여 제사를 지내는 사람의 것을 흠향한다.’는 구절에서 誠은 정성을 다하는 의미로 쓰이고 있다. 『周易』 「乾卦文言」에 ‘閑邪存其誠’ ‘修邪立其誠’이라

1) 『書經』 「尙書」 太甲下：伊尹申誥于王曰嗚呼 惟天無親 克敬惟親 民罔常懷 懷于有仁鬼神無常享 享于克誠 天位艱哉

는 구절을 볼 수 있다. 『논어』에서는 誠이란 용어가 강조되진 않지만, 仁을 실현하고 君子가 되기 위한 중요한 요소로 부단한 정성과 성실의 자세를 요구하고 있다.

…군자가 仁을 버리면 어찌 이름을 이루겠는가. 군자는 밥을 먹는 동안이라도 仁을 어김이 없으니, 경황 중에도 반드시 이 仁에서 하며, 넘어지는 상황에도 반드시 이 仁에서 한다<sup>2)</sup>  
하루하고 그 힘을 仁에 쓴 자가 있는가? 나는 아직 힘이 모자라는 자를 보지 못했다. 아마도 그런 사람이 있을 것이지만 나는 아직 보지 못했다<sup>3)</sup>

『논어』에서는 誠이 드러나진 않지만 仁을 이루기 위한 매개역할로써 작용하고 있다고 볼 수 있다. 밥을 먹는 동안에도 경황 중에도, 넘어지는 순간에도 仁을 놓지 않으려는 그 힘이 誠인 것이다. 하루종일 仁을 仁답게 하기 위한 보이지 않는 요소가 바로 성실과 정성인 것이다. 공자에게 있어서 인의 덕목인 五達道와 실천방향인 智仁勇의 三達德은 誠으로 통하는 것이다.

『맹자』에서의 誠개념은 『중용』에서의 誠개념과 유사하다. “그러므로 성실은 하늘의 도요, 성실을 생각하는 것은 사람의 도이다. 지극히 성실하고서 남을 감동시키지 못하는 자는 있지 않으니, 성실하지 못하면 남을 감동시킬 자가 없다.”<sup>4)</sup> 여기서 修身(몸의 수양)의 근본이 思誠(성실을 생각하는 것)이고, 思誠(성실을 생각하는)의 근본은 明善(선을 밝게 드러냄)이 된다. 善을 드러내기 위해 誠이 작용하는 것이다.

## 2. 『中庸』의 誠

『중용』에는 誠이 의미하고 있는 내용을 크게 세 가지로 구분할 수 있다. 첫째는 天道(天性, 본체론) 차원에서의 誠이고, 둘째는 人性(人道, 수양

2) 『논어』 里仁篇: 君子去仁 惡乎成名 君子無終食之間違仁造次 必於是 顛沛 必於是

3) 『논어』 里仁篇: 有能一日用其力於仁矣乎 我未見力不足者 蓋有之矣 我未之見也

4) 『孟子』 「離婁章上」: 是故 誠子 天之道也 思誠者 人之道也 至誠而不動者 未之有也 不誠 未有能動者也.

론) 차원에서의 誠이다. 셋째는 덕목(德目, 윤리도덕)으로서의 誠이다.<sup>5)</sup> 하늘의 本性은 誠이고 인간은 誠을 따르려는, 즉 ‘誠之’의 성격을 가지고 있는 것이다. 하늘의 본성과 인간의 본성 속에 공통적으로 誠이라는 요소가 들어 있는 것이다. 『중용』의 誠개념은 이렇게 세 가지이지만 誠의 성격을 좀더 규명해 보자.

誠은 天性和 人性이 본래 갖추고 있는 근원 성격이다.

“성실(誠)은 하늘의 道이고 성실하고자 하는 것은 사람의 道이다. 성실한 자는 힘쓰지 않아도 적중하고 생각하지 않아도 얻게 되며 저절로 道에 적중하니 성인이다.”<sup>6)</sup>

하늘의 본성 가운데 하나인 誠은 우주 즉 자연이 운행하는 원리로 작용한다. “그러므로 지성은 썩어 없다. 쉬지 아니하면 오래 지속되고, 오래 지속되면 효험이 나타나고, 효험이 나타나면 유원해지고, 유원해지면 넓고 두터워지며, 넓고 두터워지면 높고 밝아진다.”<sup>7)</sup> 이러한 하늘의 본성인 誠은 자연의 본질이면서 동시에 인간에게 내재되어 있는 人性의 본질로도 작용한다.

자기의 性은 다른 사람의 性이고 萬物の 性이기 때문에 性을 실천함으로써 性의 작용에 의한 삶이 지속된다면 그 삶은 만물의 삶 그 자체가 되어 넓고 두터워진다. 넓고 두터운 삶은 공통적·전체적인 것이고 형체를 초월한 형이상적인 것이기 때문에 높고 밝다. 높고 밝아야 만물의 주체가 되어 만물을 통괄할 수 있는 것이다. 천지의 작용은 한마디의 말로서 다 표현할 수 있다. 그것은 만물의 주체가 되어 만물을 생성·변화시키는 것이다. 만약 그것이 두 가지의 양상을 띄고 있다면 그것은 이미 상대적인 것이 되어 만물을 다 통괄할 수 없다. 만물을 다 통괄할 수 있는 것은 전체적이며 유일적이기 때문이다.<sup>8)</sup>

천하의 至誠만이 자신의 本性을 극진히 할 수 있고, 자신의 본성을 극진

5) 이경원, 「韓國 近代 天思想 研究」, 성균관대학교 박사학위논문, 1998. p.100 각주 참조.

6) 『중용』 제20장: 誠者 天之道也 誠之者 人之道也 誠者 不勉而中 不思而得 從容中道 聖人也.

7) 『중용』 제26장: 故至誠無息 不息則久 久則微 微則悠遠 悠遠則博厚 博厚則高明

8) 이기동 역해, 「大學·中庸講說」, 성균관대학교 출판부, 1999, p.191-193.

히 할 수 있으면 남의 본성도 극진히 할 수 있고, 남의 본성을 극진히 할 수 있으면 사물의 본성을 다할 수 있으며, 사물의 본성을 다할 수 있으면 천지의 化育을 도울 수 있는 것이다.<sup>9)</sup> 이렇게 誠은 天道의 변화인 하늘과 땅의 작용을 실현하는 인간 性의 발현으로 작용하는, 근원적인 요소의 성격을 가지고 있다.

다음으로 誠의 성격은 윤리도덕의 덕목이라고 볼 수 있다. “오직 천하의 지극한 성실만이 천하의 인륜을 바로 잡을 수 있고 천하의 대본을 세울 수 있으며 天地의 化育을 주관한다. 대저 어디에 의지하는 바가 있겠는가, 정성스러움이 仁 그 자체이고 깊고 깊어 못 그 차체이며, 넓고 넓어 하늘 그 자체이다. 진실로 본래 총명 예지 하여 天德에 도달한 자가 아니면 그 누가 그것을 알 수 있겠는가.”<sup>10)</sup> 여기서 지극히 정성스럽고 성실함이 인륜을 다스리고 천지의 근본을 세운다고 하였으므로 至誠은 지극히 성실한 사람인 聖人の 의미를 내포하고 있다. 성인은 至誠을 자연스럽게 발휘하므로 仁 그 자체이다. 성인은 윤리도덕의 기준이 되며 至誠은 윤리도덕의 근원이 될 수 있는 것이다.

‘성실하려는 것’은 성실을 목적으로 하여 최선을 다함을 뜻한다. 이러한 성실을 향한 실천이야말로 인간의 참된 도덕이다. 천도와 인도는 차원이 다르다는 점에서 성실은 언제나 도덕적인 실천의 이상으로 남을 수밖에 없다. 이렇게 성실은 인간을 도덕적인 실천으로 끊임없이 분발케 하는 영원한 이상이라는 점에서 모든 도덕의 영원한 근원이다.<sup>11)</sup>

마음의 발동인 意를 성실히 하는 것 즉 誠意도 도덕적 덕목으로 작용할 수 있다.

이른바 그 뜻을 성실하게 한다는 것은 스스로를 속이지 아니하는 것이니 나쁜 냄새를 싫어하는 듯 하며 좋은 빛을 좋아하는 듯 하는 것이다. 이것을 스스로 만족하는 것이라 일컫는 것이니 그러므로 군자는 반드시 그 홀로 있음을 삼가는 것이다.<sup>12)</sup>

9) 『중용』 제22장: 惟天下至誠 爲能盡其性 能盡其性則能盡 人之性 能盡人之性則能盡物之性 能盡物之性則可以贊 天地之化育.

10) 『중용』 제32장: 唯天下至誠 爲能經論天下之大經 立天下之大本 知天地之化育 夫焉有所倚 肫肫其仁 淵淵其淵 浩浩其天 苟不固聰明聖知達天德者 其孰能知之.

11) 최동희·이경원, 『대순진리의 신앙과 목적』, 대순사상학술원, 2000, p.186.

意란 마음의 발로이므로 意를 성실하게 하느냐 못하느냐에 따라 情의 형태는 차이가 현저하게 달리 나타난다. 마음이 발동하여 드러난 情을 좋은 상태로 만들든지 惡한 상태로 만드는 기준이 뜻을 성실하게 하는 것(誠意)에 있으므로 인간의 도덕문제의 근원이 誠에 있는 것이다. “『중용』이나 『역전』은 모두 誠에 대해서 이야기했고, 誠은 일종의 덕성(德性)문제이고 도덕적인 것에 속하는 것이다.”<sup>13)</sup>

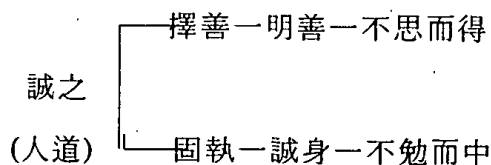
『중용』의 誠은 우주섭리인 天道이지만 이러한 誠에 도달하기 위하여 人間이 誠되게 하려는 노력이란 점에서 人道가 되는 것이다. 바꾸어 말하면 자연법칙의 원리인 동시에 인간 윤리도덕의 원리가 되는 것이다.<sup>14)</sup> 이렇게 『중용』의 誠개념은 크게 자연법칙인 天道의 ‘誠’과 도덕법칙인 人道의 ‘誠之’의 두 개념으로 정리된다.

### 3. 『中庸』에 나타난 誠의 실현

『중용』에 나타나는 誠의 실현방법은 세 가지 정도로 요약할 수 있다.<sup>15)</sup>

첫째는 택선고집(擇善固執)이다. 聖人은 마음과 행위가 자연스럽게 道에 적중하니(從容中道) 誠이 실현된 상태이고, 일반인은 성실을 위해 노력하는 사람(誠之者)이므로 善을 가려서 계속 지켜나가는 공부(擇善固執)가 요구되는 것이다.

朱子の ‘誠之’에 대한 개념을 다음과 같이 정리할 수 있다.



성인에 아직 이르지 못하면 인육의 사사로움이 없을 수 없어 그 덕됨이

12) 『대학』 전6장: 所謂誠其意者 毋自欺也 如惡惡臭 如好好色 此之謂者謙 故君子必慎 其獨也.

13) 牟宗三, 『中國哲學十九講』, 臺灣 學生書局, 1997, p.81.

14) 이영경, 『栗谷의 道學思想 연구』, 경북대학교대학원 박사학위논문, 1995, pp.7-8

15) 정병련, 『중국철학연구1』, 경인문화사, 2000, pp.374-378 참조.

거의 부실하게 될 수 있다. 그러므로 생각하지고 앎았는데 얻어지지 못하는 것이다. 반드시 善을 가린 뒤에 선을 밝힐 수 있으며 힘쓰지 않고도 들어맞을 수 있는지라, 반드시 굳게 지킨 뒤에 몸을 참되게 하는 것이니 이것이 이른바 人道라는 것이다. 생각지도 앎고 얻은 것은 태어나면서 아는 것이며 힘쓰지 않고 들어맞는다는 것은 본성대로 편안히 행하는 것이다.<sup>16)</sup>

둘째, 성실하려는 것(誠之)의 세부적인 절목(節目)은 5가지이다. 널리 학습하고 자세히 물으며 신중하게 생각하고 명백하게 분별하여 독실하게 실천하는 즉 박학(博學)·심문(審問)·신사(慎思)·명변(明辯)·독행(篤行)등이다. 朱子에 의하면 박학·심문·신사·명변의 4가지는 學知의 단계이고 독행은 利行의 단계라고 분류하였다. 學知는 이론의 과정이고 擇善이고, 利行은 실천의 과정이고 固執이다.

셋째는 계신공구(戒愼恐懼)와 신독(慎獨)이다. 『대학』에서 성의(誠意)를 무자기(毋自欺)나 자겸(自謙)으로 이해하고 그러한 목표에 도달하기 위해서는 愼獨(홀로 있음을 삼가함)<sup>17)</sup>을 주장한다. ‘독(獨)’이란 ‘소인한거(小人閒居)’와 같이 남이 없는 상태이다. ‘남이 보지 않는 곳에서는 갖가지의 악한 일을 모두 행하다가 군자를 보고 난 뒤에 겹연쩍어 善을 위장하고 밖으로 드러낸다면 그것은 분명 不誠이다.<sup>18)</sup> ‘은미하고 미세한 것은 잘 보이지 않아 남들이 모르는 것 같지만 잘 보이는 곳보다 오히려 더 잘 보이기 때문에 신독을 강조하고 있다.’<sup>19)</sup> 신독은 『대학』·『중용』에서 誠을 실현하는 한 방법이다. 『중용』에서 계신공구(戒愼恐懼: 보이지 않는 곳을 삼가고 들리지 않는 곳을 두려워해야 한다)는 경외(敬畏)하는 마음 상태인 것이다.

『중용』에서는 誠의 실현과정을 두 가지로 나누어 설명하고 있다. 誠으로부터 明에 이르는(自誠明) 성인과 明으로부터 誠에 이르는(自明誠) 범인의 부류이다. 성인은 誠의 본성을 그대로 드러내 놓는데 반해 범인은 현실에 밝아서 역으로 현실을 기점으로 본질의 세계로 거슬러 올라가는 방향을 제시하고 있다.<sup>20)</sup>

16) 『중용』 제20장, 朱註참조.

17) 『대학』 전6장.

18) 『대학』 전6장.

19) 『중용』 首章.

20) 『중용』 제21장.

하지만 성인은 궁극적인 誠으로부터 연역(演繹)하여 현실적으로 구체화되어 明에 도달하게 된다. 堯舜이 본성을 그대로 드러내는 것(性之)과 비유되며, 凡人은 탕무(湯武)가 ‘몸을 닦고 道를 본받아 본성을 회복하는 것’(身之)과 같은 것으로 현실적인 명석성(明皙性)인 明에서 귀납(歸納)하고 거슬러 올라가 결국 본질인 誠에 도달하는 것이다. 하지만 성인과 범인의 誠의 실현방법에 차별이 존재하는 것은 아니다. 성인이나 범인이나 일정한 경지에 도달하면 ‘성즉명 명즉성(誠則明 明則誠)’의 대등한 관계가 성립되기 때문이다.

#### 4. 性理學의 修養論과 誠

##### 1) 주렴계(周濂溪)의 誠

주렴계(1017-1073)의 저서에는 『태극도설(太極圖說)』과 『통서(通書)』가 있는데 『통서』에 誠의 내용이 담겨있다. 『통서』의 주요 내용은 ‘인극’(人極: 인간의 표준)이다. 『태극도설』의 ‘人極’ 개념을 보면, 仁義와 中正의 법도를 정해 고요를 근본으로(主靜) 하여 人極을 수립할 수 있다고 하였다.

『통서』에서는 ‘靜’이 아니라 ‘誠’을 부가시킨 점이 주목할 만한 사실이다. 誠은 성인의 근본이고 ‘성명의 근원(性命之源)’이다. 『통서』에서 논한 ‘인극’은 ‘중정인의(中正仁義)하여 주정(主靜)함’이 아니고 ‘중정인의 하여 주성(主誠)함’이다. 『태극도설』의 ‘人極’ 개념인 主靜이 『통서』에서는 ‘主誠’으로 바뀌어 설명한 것은 도가나 도교의 영향을 벗어났다는 의미로 볼 수 있다. 주렴계의 철학사상의 큰 발전인 것이다.<sup>21)</sup> 誠이란 성인의 근본이며 만물의 시작으로 보았다. 乾道の 변화에 의해 만물이 각각 본연의 性과 命을 바르게 할 때 誠은 수립되며, 誠은 수수지선(純粹至善)한 것이다.

사물의 발전단계인 원형(元亨)은 誠의 통철함이고 사물의 성숙단계인 이정(利貞)은 誠의 복귀라고하였다.<sup>22)</sup> 성인은 誠할 뿐이다. 誠은 五常의 근본이고 모든 행위의 원천이다.<sup>23)</sup>

21) 馮友蘭, 박성규 옮김, 「중국철학사」 下, 까치글방, 2001, p.447 각주참조.

22) 『通書』 誠上 제1 참조.

23) 『通書』 誠下 제2: 聖誠而已矣 誠五常之本 百行之源也



‘誠은 작위가 없고 기미(幾)로부터 선악이 갈린다.’<sup>24)</sup> ‘적연부동한 것은 誠이고 감이수통한 것은 神이다.’<sup>25)</sup> 이처럼 주렴계의 誠개념은 주로 본체론인 천도(天道, 乾道)로서의 誠을 기술하고 있다고 볼 수 있다.

## 2) 朱子의 수양론과 誠

朱子에 와서는 誠과 心과 理는 어떤 관계인가. 心과 理는 誠과 연관된 개념의 문제이다. “誠이 도에 있어서는 실제로 존재하는 이치가 되고 사람에게 있어서는 저절로 그러한 마음이 된다.”<sup>26)</sup> 誠에 있어서는 理가 되고 사람에게 있어서는 心이 되는 것이다. ‘심여이일(心與理一)’ 즉 心과 理는 誠의 모습이므로 心과 理는 하나라고 본다. 誠은 道에 있어서는 ‘실유지리(實有之理)’이며 사람에게 있어서는 ‘실연지심(實然之心)’이 되는 것이다. 誠은 내외와 표리관계로 구분할 수 있다.

“誠이란 참된 이치(實理)이며 또한 참된 마음(誠殼)이다. 漢唐이래로 참된 마음으로만 誠을 말하였으나 정이천에 이르러 참된 이치(實理)의 뜻으로 誠을 말하자 그 뒤 학자들은 모두 참된 마음이란 뜻을 버리고 돌아보지 않게 되었다. 『중용』에서는 참된 이치가 誠이라고 말한 곳이 있고 참된 마음이 誠이라고 말한 곳도 있다. 그러므로 참된 이치만이 誠의 뜻이고 참된 마음은 誠의 뜻이 아니라고 해서는 안 된다.”<sup>27)</sup>

誠은 참된 이치(實理)와 참된 마음(誠殼)으로 나뉘는데 ‘實理’는 본체론의 관점이고 ‘誠殼’은 수양론의 관점으로 볼 수 있다. 주자는 정이천 이래로 ‘實理의 誠’으로만 흐르는 것을 지적하고 誠의 내외관계를 동시에 기술했다. “誠은 안팎의 도를 합한 것이니 겉과 속이 한결같다. 안이 진실로 이와 같으면 밖도 진실로 이와 같다.”<sup>28)</sup> ‘誠殼의 誠’은 표리관계를 가지고 있음을 알 수 있다.

24) 『通書』 誠幾德 제3: 誠無爲 幾善惡

25) 『通書』 聖제4: 寂然不動者誠也 感而遂通者神也

26) 『주자전서』 권46.

27) 『주자어류』 6: 誠實理也亦誠殼也 有漢以來 專以誠殼言誠 至子以 實理言後學皆棄誠殼之說不 中庸亦有言實爲誠處 亦有言誠爲誠處不可兄以實爲誠而以誠 殼爲非誠也.

28) 『주자어류』 23: 誠者 合內外之道 便是表如此一內實如 外也實如此

자신을 돌이켜본다는 것은 마음을 돌이켜 구한다는 뜻이니 誠하지 못하는 것은 이 마음이 진실하지 못하다는 뜻이다. 어버이에게 효도하려면 진실로 효심이 있어야 한다. 겉치레로 효도하는 일을 가장하면 마음속에 효심이 없으니 곧 不誠한 것이다.<sup>29)</sup>

‘성각(誠殼)의 誠’은 外誠과 內誠으로 나눌 수 있다. 外誠은 表이고, 行爲이고 孝行이다. 內誠은 裏이고, 思惟이고 孝心이다. 표리가 하나가 되는 것이 ‘성각의 誠’이 갖는 바람직한 경지인 것이다. 이런 설명은 性善說의 관점에서 설명하고 있는 것이다.

『맹자』에 ‘만물이 모두 나에게 갖추어져 있다. (萬物皆備於我矣: 「盡心」上)’라고 말한 것을 보면 나의 實心과 만물의 實理는 둘이 아니며 나의 본성은 실리지성(實理之誠)이라고 하면 나의 본성을 기초로 하여 남의 본성에 미치는 것은 성각지성(誠殼之誠)이라고 한다. ‘성자원성 무흠궤(誠者圓成無欠闕)’이라는 말이나, 정이천의 ‘사무사(思毋邪)’가 곧 誠이라고 할 때 實理와 誠殼이 일치된 표현이고 존재와 수양이 합일된 양태를 나타낸 것이라고 볼 수 있다.<sup>30)</sup>

‘나에게 있는 實心’과 ‘만물의 實理’는 율곡(栗谷)에 와서도 朱子의 이론들이 이어지고 있다.

### 3) 栗谷의 수양론과 誠

栗谷의 심성론은 主敬보다 存誠을 강조하므로 退溪의 主敬과 차이를 보이고 있다. 수양에 있어서 存誠을 강조하는 것은 육상산, 왕양명의 ‘居敬’에 반대하는 입장에 동의하는 것이다. 栗谷은 『성학집요(聖學輯要)』에서 朱子의 實心과 實理의 이론을 계승하여, 마음의 본체인 實心과 자연의 원리인 實理로 나누고 있다. 栗谷에 있어서의 實理·實心·實事의 개념은 어떤 것인가.

實理는 보편적으로 遍在하는 원리이며 동시에 個體의 원리이므로 사물을 창조하고 질서있게 조화시키며 영속하도록 하는 眞實無妄한 誠으로서 존재

29) 『주자어류』 64: 反諸身 是反求於心 不誠是不會實有此心 如事親以孝 須是實有孝之心 若外面假爲孝之事表裏却無孝之心 便是不誠矣.

30) 정병련, 같은 책, p.381.

원리인 것이다. 그러므로 實理는 모든 사물의 변화와 생성의 원리인 동시에 모든 사물의 實相을 구체적으로 현실화하는 근본이다. 實理는 理氣의 관계로 설명되고, 모든 사물의 원리인 理와 모든 사물의 근원자인 氣는 언제나 一元的으로 존재하고 늘 誠을 통하여 그 본질이 구현되는 것이다.

實心은 人間의 본질로서 實理와 동질적인 것이며 性·情·意를 一元的으로主宰하며 사물과의 관계에서 다양하게 작용하는 것이었다. 이 實心은 사물의 원리를 인식하는 능력일 뿐만 아니라 모든 인간행위의 주체이다. 마음의 眞實과 誠意로서 사물의 원리를 탐구하고 행동할 때 참된 지혜는 파악되고 올바른 행위를 할 수 있다는 것이다. 이 實心은 眞實과 誠意에 의하여 구현되는 것이다. 實理와 實心の 관계에서 추구되는 當爲的인 인간사를 實事라고 한다.<sup>31)</sup> “誠은 實理이므로 이 實理가 없으면 사물도 없다”<sup>32)</sup>고 하였다.

元亨利貞은 天의 誠이요, 仁義禮智는 人間 性의 誠이다. 二氣가 이 誠이 없으면 아울러 운행할 수 없고 이 誠이 없으면 대행(對行, 錯行)할 수 없으니, 日月이 誠으로 인해 밝고, 산악이 誠으로 인해 높고, 강과 바다가 誠으로 인해 깊다. 그러므로 誠이 아니면 사물도 없다. 聖人은 誠을 性으로 하고 君子는 이 誠에 돌아가는 것이다. 誠의 一端을 얻고도 오히려 天에 감응하고 사람이 감동할 수 있거늘 하물며 誠의 전체를 얻은 사람에게 있어서랴.<sup>33)</sup>

이처럼 實理는 誠이므로 誠이 아니면 만물이 생설될 수 없는 것이다. 天의 誠은 元亨利貞을 말하는 것이고, 人間의 誠은 仁義禮智의 人間本성을 말하는 것이다.

그런데 人間性은 天의 性이 內在한 것이므로 天의 性과 人間性은 본질적으로 일치하는 것이다. 그러므로 實理의 구현은 人間本性의 具現에서 이루어지는 것이다.<sup>34)</sup>

한 마음이 실로 진실하지 않으면 萬事가 모두 거짓이 되는 것이니 무엇을 한들 이루어지겠는가<sup>35)</sup>

31) 김길환, 「朝鮮朝儒學思想研究」, 일지사, 1986, pp.299-300 참조.

32) 「栗谷全書」, 「卷三十一」, 語錄上:一誠者實理也 無實理則無是物

33) 「栗谷全書」, 「拾遺卷六」, 雜著三.

34) 김길환, 같은책, p.285.

“만일 뜻에 성실이 없으면 서지 못하고, 이치에 성실이 있지 않으면 窮格 하지 못하며, 기질에 성실함이 없으면 변화할 수 없으니 다른 것도 미루어 알 수 있다.”<sup>36)</sup> 이렇게 實心을 구현하는 첫째 마음을 진실하게 갖는 것과, 둘째 뜻(意)을 성실히 하는 것이다. 마음이 작용하지 않고 고요하게 있을 때는 마음을 진실하게 갖고 마음이 작용하여 情으로 나타날 때는 뜻(意)을 성실히 하는 것이 實心을 구현하는 방법이다. 마음은 萬事와 萬化의 근본이고 立身과 窮理, 氣質을 변화시키는 데 근본이 되므로 마음의 진실과 성실을 강조한다.<sup>37)</sup>

울곡은 誠이란 하늘의 본체(實理)이며 마음의 본성(實心)인데 그 마음을 회복할 수 없는 것은 사리(私利)가 가리우고 있기 때문이라 하고 敬을 위주로 삼아 사리(私利)를 모두 제거한다면 본체가 온전하게 될 것이라고 하였다. 敬으로 말미암아 誠에 이를 수 있다고 하였다.<sup>38)</sup>

### Ⅲ. 儒學의 수양론과 敬

#### 1. 原始儒敎의 敬

원시유교의 敬 개념의 출발은 고대 사회로 거슬러 올라가면 ‘上帝에 대한 畏敬’에서 시작되고 있다. 중국 고대인은 천지와 인생을 관통하는 理法, 법칙이 엄연히 존재하고 있음을 직관하여 이를 확신하고 있었음을 『書經』 『詩經』 등을 통해서 알 수 있다. 이것을 ‘上帝의 道’라고도 하며 거기에 절대적으로 따르고자 노력하였다. 그것은 매우 종교적이라고 할 수 있다. 그리고 여기에 후세에 발전할 철학적·윤리적 사상의 연원이 있으며 수양론으로서 ‘上帝의 道’ ‘天道’에 대해 외경하는 마음이 宋代 성리학의 居敬설로 전개되는 것이다.<sup>39)</sup>

춘추전국시대의 공자와 맹자에 와서 敬개념은 이러한 외경(畏敬)으로서의

35) 『栗谷全書』, 『聖學輯要三』: 一心不實萬事 皆假何往而可…….

36) 『栗谷全書』, 『聖學輯要三』: 志無誠則不立 理無誠則不格 氣質無誠則不能變化 他可推見也.

37) 김길환, 같은책, p.294.

38) 정병련, 같은책, p.395.

39) 赤塚 忠·金谷 治, 조성을 옮김, 『중국사상개론』, 이론과 실천, 1987, p.247.

敬개념에다가 공경(恭敬)으로서의 敬개념이 더해진다. 논어에서 번지(樊遲)가 공자에게 지혜를 묻자 공자는 “백성의 義에 힘쓰고 귀신을 공경하되 멀리하면 지혜롭다고 이를만하다.”(『논어』, 「雍也」)고 대답하였다. 여기서 귀신에 대한 공경은 일종의 畏敬하는 자세이다. 외경에 대한 표출은 祭祀행위로 나타난다. 번지가 공자에게 仁을 묻자 공자는 “거처할 때 공손히 하고 일을 행함에 경건히 하며 못 사람과 더불어 진실하게 하는 것은 비록 오랑캐 땅에 가더라도 버릴 수 없는 것이다.”(『논어』, 「子路」)라고 하였다. 이렇게 어떤 일을 할 때, 그 일에 임하는 자세는 윗사람을 대하는 것처럼 잡생각 없이 경건하게 임할 것을 강조하고 있다. 외경의 표현이나 공경의 표현은 모두 禮의 근본인 것이다. 다음으로 敬에 대해 구체적으로 언급한 宋代 성리학의 수양론에서 敬을 논한 것에 대해 알아보자.

## 2. 宋代 二程의 수양론과 敬

宋代의 수양론의 선구로서는 주렴계(周濂溪)와 정이천(程伊川)을 거론할 수 있다. 주자에 의해 집약되기까지의 중국 성리학에서 수양론의 흐름을 알아보고, 그 다음 세부적으로 살펴보아야 하겠다.

중국 성리학에 있어 수양의 문제는 居敬과 窮理의 두 가지로 종합되는데, 居敬공부를 하면 理는 점차 궁구되게 되고, 理를 궁구하면 居敬공부는 점차 진행되게 되어, 거경과 궁리는 상호보완적 관계를 갖는 것으로 파악된다. 신유학, 특히 ‘修己之學’적 입장에서의 최대과제는 復性·成聖의 실천이다. 唐代의 李翱(772-841)는 復性成聖(본성의 회복과 성인됨)의 실천방법으로서 性을 혼미하게 하는 요소인 情을 滅하고, 性의 속성인 誠을 실천한다는 두 가지 방법을 제시하며 나아가 滅情의 한 방법으로서 情을 일으키는 요인이 되는 사려작용의 정지를 제창하였다.

이교를 계승한 주렴계는 滅情을 無欲으로 발전시켜 무욕과 誠의 실천을 주장하는 한편 復性成聖을 위한 인식론적 과정의 전개를 시도하여 宇宙論을 전개하였다. 주돈이의 우주론은 나아가 張載·程頤에 의해 계승·발전되어 주자에 이르러 理氣二元論으로 정착된다. 주자에 의해 復性, 成聖을 위한 본래의 실천방법이었던 誠의 실천·滅情·無欲은 居敬으로, 理氣우주론의 전

개 결과로 나온 인식론적 수양방법은 窮理로 귀결되어 復性成聖을 위한 수양방법은 결국 居敬·窮理의 두 가지로 종합되었다.<sup>40)</sup>

程明道와 程伊川의 수양론에서 敬의 의미는 어떻게 나타나는지 알아보자.<sup>41)</sup> 정명도에 따르면 우리는 실제로 본래 천지만물과 一體이지만 우리가 개체에 집착하여 “나”라고 여겨 마침내 나와 세계를 나누었을 뿐이다. 우주는 하나의 生의 큰 흐름이고 하나의 큰 仁이다. 인의 덕이 있는 사람은 천지만물을 일체로 여길 수 있는 사람이다. 그 경지에 도달하는 방법에 대해서 정명도는 이렇게 말했다.

학문하는 사람은 먼저 인을 인식해야(識仁)한다. 인이란 만물과 혼연일체가 되는 경지로 의·예·지·신이 모두 인이다. 이런 이치를 인식한 다음은 誠·敬으로 보존하면 되니 단속하거나 애써 모색할 필요는 없다. 마음이 나태하면 단속해야 하겠으나 나태하지 않다면 무슨 단속이 필요하겠는가.<sup>42)</sup>

만물은 본래 하나의 총체로서 그들간에는 동고동락하는 내부 관계가 있으니 도학을 배우려면 맨 먼저 이 도리를 이해해야 한다. 그러나 도학은 결코 일종의 인식이 아니므로 그저 “그 理를 인식하기만” 하는 것은 안 되고, 실제로 그런 경지에 도달하여 진실로 자기와 사물이 같은 몸임을 느끼는 것이 더욱 중요하다. 이러한 경지가 “인”이고, 이러한 경지에 도달한 사람이 “仁人”, “仁者”이다. “誠”은 거짓이 없음이니 도학자들의 용어로는 “불망(不忘)”이다. “敬”은 마음이 분산되지 않음이니 도학자들의 용어로는 “주일(主一)”이다. “誠敬으로 보존한다”고 함은 “사물과 혼연일체가 되는” 도리에 참으로 마음을 기울이는 것이다. 정명도의 수양과정은 이치를 仁으로 인식한 다음 誠敬으로 보존하고 보존하기를 중단하지 않으면 “窮理”의 경지에 도달한다는 것이다.

정이천은 窮理를 중시했는데, 敬 공부의 효율성을 이렇게 말했다. “敬으로 안을 바로잡아 안에 주관이 생기면 허심해지니, 자연히 부정한 마음(非僻之

40) 이기동 著, 정용선 譯, 『東洋三國의 朱子學』, 성균관대학교 출판부, 1995, p.319.

41) 馮友蘭, 박성규 옮김, 『중국철학사』 下, 까치글방, 2001, pp.517-530참조.

42) 學者須先識仁 仁者渾然與物同體 義禮智信皆仁也 識得此理 以誠敬存之而已 不須防檢 不須窮索 若心懈 則有防 心苟不懈 何防之有(『二程遺書』 권2 상)

心)이 없어지니 어찌 허심하지 않을 수 있겠는가. 반드시 정지하되 경을 바탕으로 일을 해야 한다. 이 도는 가장 간단하고 가장 쉽고 게다가 공부를 덜 수 있다. 이 말은 비록 보통 사람들의 주장에 가깝지만 오래도록 견지하면 반드시 (여타의 것들과) 차별이 있을 것이다.”<sup>43)</sup> “경건하면 자연히 허정(虛靜: 허심하고 고요함)해진다. 그러나 허정을 敬으로 바꾸어 부를 수는 없다.”<sup>44)</sup>

주렴계는 고요함을 주장했고(主靜) 二程은 경건을 주장했는데(主敬), 경건은 고요함과 다르다. 격물(格物)이 오래되면 “저절로 시원스럽게 관통하는 경지가 생길” 수 있는 까닭은 우리의 마음속에 본디 못 리가 구비되어 있기 때문이다. 따라서 궁리란 사물의 리를 궁구하는 것이자 우리 마음속의 리를 궁구하는 것이다. 궁리할 수 있는 사람은 공부가 극에 달하면 우리 마음 전체를 시원스럽게 깨달을 수 있다. 우리의 마음은 천지의 마음이기 때문이다.

정이천이 말하는 ‘主敬’의 내용은 ‘整齊嚴肅’(가지런하고 엄숙함)과 ‘主一無適’(하나에 집중하여 다른 곳에 신경쓰지 않음)이다. 정이천의 문인 사랑좌(謝良佐)는 ‘常惺惺法’(언제나 깨어있는 방법)을 말했다. 이것은 사람들에게 외재적인 용모와 행동거지뿐만 아니라 내재적인 사려와 감정까지 동시에 자신을 제어하도록 요구한 것으로 볼 수 있다.

수양방법론에서 二程형제는 이후 理學과 心學 두 과의 선구자였다. “함양하려면 경을 공부해야 한다”고 정명도도 말했다. 그러나 명도는 우선 “그리를 인식한” 연후에 誠敬으로 보존해야 한다고 여겼다. 이것이 후대 심학파에서 말한 “먼저 大體를 확립한다”는 것이다. 반면에 정이천은 한편으로 경으로써 함양하여 “부정한 마음(非僻之心)”이 생기지 않게 하면서, 한편으로 “오늘 한 사물을 탐구하고 내일 또 한 사물을 탐구하여” “저절로 시원스럽게 관통하게 되는 경지”를 추구했다. 주자가 이 설을 더욱 발전시켰다.

43) 敬以直內 有主於內則虛 自然無非僻之心 如是則安得不虛 必有事焉 須把敬來做件事著 此道最是間 最是易 又省工夫 爲此語雖近似常人所論 然持之久必別(『유서』 권15)

44) 敬則自虛靜 不可把虛靜喚做敬.(『유서』 권15)

### 3. 朱子の 수양론과 敬

주자가 의도했던 필생의 학문적 목표가 있었다면, 바로 敬이라는 수양방법을 이론(格物窮理)과 실천(居敬涵養)이라는 양 측면의 체계를 세우는 일이었을 것이다. 주자는 정이천으로부터 논의되었던 格物致知와 居敬窮理를 중요한 공부방법으로 확정하였다. 이러한 정이천의 이론이 주자에게 그대로 전승되지만, 주자는 주지적(主知的)인 정이천의 방법론에 얽매이지 않고, 窮理를 덕성함양(德性涵養)의 의미로까지 끌어올린다. 이것은 격물치지(格物致知)가 존재 세계의 지식 습득에만 머무는데 만족하지 않았다는 뜻이다.

주자는 아직 마음이 발동하지 않았을 경우 中의 상태를 보존함과 동시에 그 능력을 길러내는 방법으로서 소위 거경함양법(居敬涵養法)을 확립하였다. 이것은 이발찰식(已發察識)의 주동공부(主動工夫)나 그 이전에 미발기상(未發氣象)의 체인(體認)만을 강조하던 주정공부(主靜工夫)에서 벗어나 독자적인 체계를 세운 '中和新說'<sup>45)</sup>의 수양방법이 바로 敬工夫를 동시에 예상하고 이들의 궁극적 목표를 성실하고(誠) 진지하게(敬) 달성하고자 노력하는 것이다. 존심함양(存心涵養)이나 격물궁리(格物窮理)하는 순간에도 지속적으로 敬의 원리는 작용하고 있다.<sup>46)</sup> 다음으로 거경함양(居敬涵養)과 성찰궁리(省察窮理)의 구체적인 내용을 알아보자.<sup>47)</sup>

#### 1) 거경함양(居敬涵養)

주자에 의하면 未發時 공부는 거경함양이고, 已發時 공부는 성찰궁리이다. 居敬이란 경건함(진지함)에 처한다는 의미이고, 涵養이란 물이 폭 배이듯이 익혀서 보존하고 기른다는 의미이다. 存養도 같은 뜻으로 쓰인다. 경건함에 처하여 무엇을 보존하고 기르는가. 함양은 未發時의 공부이므로 결국은 未發의 본성을 보존하고 기른다는 말이다. 未發의 본성은 모든 이치를 부여받고 있다. 그러나 주자는 中和新說에서 未發 이전의 마음은 '찾거나 살필 수

45) 朱子は 未發의 본성(理)을 경험적 대상이 아니라, 보존하고 길러야 할(存養) 理致 혹은 원리의 세계라고 생각하고 已發의 감정에서 실마리를 省察해야 한다고 주장한다. 이것이 中和新說이다.

46) 金洙淸, 『朱熹의 敬思想 研究』, 동아대학교 박사학위논문, 1994, p.222 참조.

47) 김수청, 같은 논문, pp.223-224 참조.



없다'고 보고 이치의 탐구는 已發의 마음에서만 성립할 뿐이라고 생각한다. 未發氣象을 체험하여 확립하면, 마음이 깨끗해지고 자신감이 넘치되 온화하여, 깊고 두터운 품격이 있게 된다. 남이 보지 않는 곳에서도 바른 행동을 할 수 있는 것은, 그 마음의 근원(未發)이 확립되어 있기 때문이다. 즉 남의 눈을 의식하고 행동하는 것이 아니라 내 마음의 근원에서 나오는 良心(본성의 이치)에 따라 행동하므로, 그 마음이 깨끗하고 차분하며 온화하되, 자신감에 넘치게 된다는 것이다.

## 2) 성찰궁리(省察窮理)

省察이란 마음의 실마리(씩)를 살피는 것이고, 窮理란 사물의 이치를 끝까지 캐어 알아 낸다는 뜻이다. 已發의 경우에 이 경건함이 또한 항상 마음의 실마리를 살피는 사이(省察)에서 행해진다. 그 마음을 잘 성찰하기만 하면, 세상의 온갖 일이 다 어지럽게 한꺼번에 몰려와도 節度에 어긋나지 않게 처리할 수가 있게 된다. 이는 움직임 가운데의 고요함(動中靜)이다. 이 때의 세상일이란 존재 세계와 인간 사회의 모든 일을 말한다. 그러나 주자에게는 언제나 인간 사회의 인륜 관계가 관심의 대상이 된다.

주자는 이렇게 형성된 敬을 體와 用の 관계로 설명한다. 敬이란 글자는 動(已發時)과 靜(未發時)을 관통하는 의미를 갖는다. 아직 발동하지 않은 때(未發)에는 渾然한 敬의 本體이며, 이미 발동한 때(已發)는 일에 따라서 省察하면 敬의 作用이 된다. 그러나 본체가 평소 세워져 있지 않으면 그 작용 역시 저절로 행해지지 않는다. 未發時에 體認·存養하는 것은 敬工夫의 本體이고, 已發時에 察識·省察하는 것은 敬의 作用이 된다. 이와 같이 수양 공부로서 存養 涵養과 窮理 省察이 敬에 의해 하나로 종합 통일된다. 주자의 이러한 주장은 中和新說을 세운 후 수양에 대한 그의 최종적인 결론이었다.

## 3) 敬에 대한 정의

주자의 敬사상에 있어서 가장 특징적인 것은 내외(內外)·정동(靜動)·미발이발(未發已發)의 관통(貫通)이 일관성이 있고 程頤와 謝良佐, 尹焞 등의

敬에 대한 설명에다 독자적인 해석을 덧붙였다.<sup>48)</sup>

첫째, 敬은 마음을 항상 두려운 듯 간직하는 것이다. 여기서 畏란 마음을 항상 경건하게 가지고, 두려운 듯 주의하면서 본심을 간직하는 것이다. 둘째, 敬이란 마음이 일에 따라 어떻게 움직이나 자신을 점검하는 것이다. 일상의 여러 가지 일 가운데서도 항상 반성하는 생활 태도, 이것이 곧 경이라는 견해이다. 일상적인 활동을 하면서도 항상 敬을 돈독히 생각하고, 일에 임해서도 늘 敬의 태도를 견지하려면, 항상 다시 자신을 점검해 보는 태도 이어야 한다는 것이다. 그러므로 敬이라는 것은 본래 말없이 가만히 앉아서 일이 없을 때만을 기다려 행하는 것이 아니다. 셋째, 경은 마음을 거두어들이 하나의 私欲도 용납하지 않는 것이다. 敬이란 萬事를 한가로이 내버려두는 것을 말하는 것이 아니라, 다만 일에 따라서 마음을 오로지 한 곳에 집중하여 삼가고 두려워하며, 放逸(마음을 놓아버려 거리낌이 없음)하지 아니하는 것일 뿐이다. 이것은 尹焞(1071-1142)이 경에 관해 설명한 ‘기심수렴불용일물(其心收斂不容一物)’이다. 넷째, 일에 따라 마음을 그 일에 집중하는 것이다. 主一을 敬이라고 한다. 敬이란 하나의 마음이 한 가지의 일을 주관하는 것이며, 또한 하나의 마음이 하나의 이치를 주관하는 것이다. 敬은 단지 하나의 심리 상태일 뿐이며, 정신을 집중하는 것일 뿐이다. 그러므로 그 마음을 한 곳에 집중하여 하나의 사욕도 허용하지 않는 것이다. 다섯째, 마음을 항상 맑은 정신으로 깨어 있도록 하는 것이다. 이것은 謝良佐(1050-1103)가 주장한 것이다. 상성성(常惺惺)은 항상 깨어 있어 혼미하지 않다는 의미이다. 이 항상 깨어 있는 마음은 잡으면 보존되고, 놓으면 사라진다. 마음의 본성이 보존되면 저절로 깨어 있게 되고, 마음을 놓으면 산란하게 된다. 여섯째, 敬은 몸가짐을 단정히 하고 태도를 엄숙하게 하는 것이다. 정제엄숙(整齊嚴肅)은 곧 持敬의 공부이다. 정제엄숙은 망령스럽게 경거망동(輕舉妄動)하지 않는 것이며, 정제엄숙하면 온 몸이 저절로 편안하게 된다.

주자의 敬사상은 정이천의 主敬을 바탕으로 하지만, 주자는 二程학파의 敬이 일부 禪學에 오염된 것이라고 보고 비판적으로 수용하는데, 그 중에서도 정이천의 居敬涵養, 格物窮理 등은 그대로 받아들여 깊이 있게 다루었다.

48) 김수청, 같은 논문, p.173-179 참조.

주희가 敬공부의 필요성을 강조한 것은 인간의 마음에 방종(放縱)과 방일(放逸)하고 싶은 마음이 항상 도사리고 있기 때문에, 天理에 대한 畏敬心과 일상( 일상)의 일에 대해 반성하는 마음이 생길 리가 없다. 이러한 마음들을 다스리기 위한 처방으로서 내려진 것이 敬에 의한 수양 공부였다.

## 4. 한국 유학의 수양론과 敬

중국 성리학이 고려에 도입된 이래, 한국 성리학에서의 수양론의 흐름은 어떻게 전개되어 왔는가에 대해 먼저 알아보아야 할 것이다.<sup>49)</sup> 여기서는 목은(牧隱) 이색(李穡)·양촌(陽村) 권근(權近)·회재(晦齋) 이언적(李彦迪)의 수양론과 敬에 대해 알아보겠다.

### 1) 麗末鮮初의 敬

한국 성리학에 있어 수양론의 내용은 중국 성리학의 수양론과 마찬가지로 인생에 대한 무상감을 극복하는 실천적 과제로서 聖人이 되는 것(成聖)으로 귀결되지만, 그 구체적인 수양방법은 하늘과 사람의 간격이 없는 ‘天人無間’의 한국적 전통을 기저로 하여 독자적으로 전개되었다.

#### (1) 李穡의 수양론과 誠·敬·四端說

고려말 이색(李穡)의 수양론의 특징은 중국의 주자학과는 달리 현실성이 긍정되어 현실적인 수양방법이 전개되어 있다는 것이다. 중국의 주자학에서는 본성의 회복(復性) 방법으로 멸정(滅情)과 무욕(無欲) 등이 제시되어 정욕(情欲)이라는 인간성의 현실적 요소가 부정되고 있다. 그러나 목은은 無欲이 아닌 과욕(寡慾)을 주장하여,<sup>50)</sup> 근본적으로 인간의 현실적 요소가 긍정되고 있는데 그 이유는 하늘과 사람은 간격이 없는 ‘天人無間’의 전제에 의해 天과 人, 본질과 현실성이 일치되어 있는 한국적 전통이 기반되어 있기 때문이다.

‘天人無間’의 전제에서 보면 사람은 매개적인 요소 없이 하늘과 결부되어

49) 이기동 著, 정용선 譯, 같은 책, pp.325-342 참조.

50) 『牧隱文藁』卷三, 養眞參記 참조.

있기 때문에 사람에게 내재하고 있는 天의 요소를 확인한다는 인식론적 과정이 필요하지 않다. 외부사물의 理를 궁구하는 것에서 시작하는 간접적 인식방법은 말할 것도 없다. 목은의 수양론에서는 사단을 확충한다는 긍정적·적극적 수양법이 등장하면서, 滅情·無欲 등의 부정적·소극적 수양법은 자취를 감춘다.

天의 明命과 사람의 明德은 다른 것이 아닌데도 현상적으로 분리되어 있다. 다시 하늘과 일체가 되는 방법은 力行하는 것인데 力行的 중심은 誠을 실천하는 것으로 귀결된다.<sup>51)</sup> 天의 운행은 誠에 있으므로 天과 無間한 존재로서 실천하는 것은 誠을 실천하는 것이 된다. 그런데 목은은 誠의 실천은 敬의 실천에 의해 가능하다고 본다. 誠意·正心の 수양법으로 敬의 실천을 거론하고 있는 것이다.<sup>52)</sup> 뿐만 아니라 敬의 실천은 또한 정치적 실천(治國·平天下) 혹은 人倫·禮의 실천을 가능하게 하는 기반이 된다.

목은의 수양론은 '天人無間'을 실천하는 방법으로서 誠의 실천이 제시되고, 誠의 실천은 나아가 敬의 실천에 의해 완성되는 것이다. 이처럼 목은의 수양론은 중국 주자학의 수양론에 비해 지극히 간단하고 소박하다고 볼 수 있다. 이러한 한국적 특징은 오히려 '天人無間'이 自명한 명제로 전제되어 있는 한국의 전통을 생각해 보면 쉽게 이해할 수 있는 부분이다.

## (2) 權近의 수양론과 敬

이색의 誠·敬의 수양론이 조선초 권근에 와서는 敬으로 종합된다. 권근은 理(衆理)를 갖추고 만사에 응하는 마음을 기품(氣稟)과 물욕(物慾)의 구애와 가리워짐으로부터 회복하는 방법으로서 敬의 실천을 들고 있다.<sup>53)</sup> 권근의 「天人心性合一之圖」에 의하면 天人合一의 가능근거는 인간존재의 내적 본질, 즉 性이고, 이 性이 직접 발현된 것이 사단의 정이다. 따라서 敬으로써 내면을 곧게 한다는 것은 즉 性의 발현을 곧게 한다는 것인데 말하자면 사람의 情에 사단의 情을 충만하게 하는 것을 의미한다. 四端에 충만한 心의 세계는 '眞實無妄, 純亦不已'라고 표현되는 誠의 세계이고, 성인의

51) 『牧隱文藁』卷十, 可明說 참조.

52) 『牧隱文藁』卷十, 韓氏四子名字說 참조.

53) 『入學圖說』天人心性分析之圖.

‘誠之’하는 세계이다.

주자의 인간관에서 보면, 인간은 누구나 性命의 바름(性命之正)에 근거하는 道心과 形氣의 사사로움에서 생기는 人心을 동시에 가지고 있는 양면적 존재이다. 따라서 수양의 목적은 道心이 항상 일신(一身)의 주가 되고 人心은 항상 道心の 명령을 듣는 것이 되어, 人心을 완전히 제거하고 道心만을 실천할 수는 없는 것이다. 그것은 어디까지나 이상적인 것이고 현실적으로는 있을 수 없는 것이기 때문이다. 따라서 성인도 이상적 인격자가 되는 것이다.

하지만 권근에 있어서 人心의 바름을 얻는다면 그것이 곧 道心の 流行이라고 서술하여 人心과 道心을 일치시키고 있다. 그렇다면 인간은 道心과 人心을 동시에 갖는 양면적 존재가 아닌 것이다. 따라서 인간이 人心의 바름만을 얻는다면 道心을 실천하는 완전한 인격자가 되는 것이 가능하다. 이상적 인격자인 성인은 이처럼 실재로 가능한 존재자로 바뀐다. 그러므로 사람은 모두 현실적으로 성인이 될 수 있는 존재일 수 있는 것이다.

권근에 있어서 道心과 人心의 일치는 ‘天人無間’의 전제로부터 성립되는 목은의 현실긍정사상이 계승 발전된 형태로 볼 수 있는데, 어느 쪽이든 궁극적으로는 인간 그 자체가 현실적으로 성인이 되는 것이 가능하다는 ‘가능적 존재’(可能的 存在)로서 긍정되는 결과를 갖는다. 이러한 성격은 회재(晦齋) 이언적(李彦迪)과 퇴계(退溪) 이황(李滉)으로 계승된다.

### (3) 李彦迪의 수양론과 敬

회재의 수양론은 한 마디로 정의하면 ‘體認體察의 嚴格主義’라고 할 수 있다. 회재에게 太極이나 理는 理氣論的 개념이 인성론적으로 소화되어 있기 때문에 太極은 天道·天理의 의미를 지닌다. ‘天人無間’의 전제에서 보면 天道는 人心에 내재하면서 人事에 나타나는 것(부부의 절도, 형제의 화목, 부모에게 순응)이기 때문에 지극히 가깝고 지극히 實한 것이 된다. 따라서 天道는 외부적인 유혹을 끊어내고 내면의 마음의 전체를 온전하게 한다면 체인(體認)하는 것이 가능하다.

회재에 있어서 天道의 체인(體認) 실천은 우리의 마음을 온전히 하여 그

것을 人事에 극진히 한다고 하는 간이박약(簡易朴略)한 것이고, 본연의 天을 온전히 하여 외부의 유혹을 끊어내고 잠깐의 시간에도, 아무리 작은 것이라도 중단하지 않는다는 것이다. 이와 같은 수양법은 모두 敬의 실천으로 종합되고 있다.

居敬과 窮理를 이원적으로 전개한 중국 성리학의 수양론에 비해 철두철미하게 居敬의 수양법을 전개하는 회재의 수양론에 있어서, 敬의 실천은 철저하게 실행되지 않으면 안된다. 용모·의관·시청(視聽)·언동·예악·성색(聲色)·부귀·빈천 등 인간존재의 외적인 조건은 敬을 실천하는 구체적인 場이 됨으로써 비로소 수양론의 대상으로 부상한다. 한국 성리학에서 그다지 문제가 되지 않았던 외적인 것이 이와 같이 회재의 수양론에 이르러 부각되고 있는 것이다.

목은·양촌 이래로 마음의 본체를 온전히 하는 방법으로 거론된 敬의 실천은 회재에 이르러 첫째 안으로는 敬으로 마음의 본체를 바르게 하고, 둘째 밖으로는 禮를 실천하는 것으로 종합된다. 敬을 실천하게 되면 마음의 본체가 분열되지 않고 혼란하지 않게 되어 고요히 동요하지 않는다. 그러므로 만가지 변화에 따라 응하는 주체가 되고 외부에 응해서는 엄연하고 숙연하게 깊이 성찰하여 中心을 보존할 수 있게 되는 것이다. 이처럼 한국 성리학의 수양론은 禮의 실천과 엄숙성을 강조하는 이론이 정립된다.

## 2) 李滉의 수양론과 敬

한국의 성리학은 앞에서 살펴본 것처럼 誠·敬 중심의 수양론에서, 회재 이언적에 와서 敬 중심으로 정립되어 왔음을 알 수 있다. 이러한 수양론은 조선 중기 퇴계에 와서 그 정점에 이른다.

性理說에서 마음을 성품(性) 및 감정(情)과의 관계에 나타나는 理氣의 근원과 작용현상의 측면에서 구명하는데 비하여, 修養論에서는 마음이 人欲(人欲之私)과 天理(性命之正)라는 두 가치 근거에 따라 발동하여 나오는 人心과 道心이라는 두 가지 양상을 분별하며, 天理의 정대함을 실현하는 것으로 수양의 출발점과 목적지로 삼는다. 수양론은 마음을 배양하는 실천방법과 성장단계에 관한 인식으로서 道學的 人格론을 보여 주는 것이다. 퇴계의 수양

론은 한 마디로 敬을 통한 마음의 집중과 각성을 실현함으로써, 인격을 성숙시키고 인간을 완성시키는 방법이라 할 수 있다. 그러면 퇴계의 수양론에서 敬의 개념은 어떤 의미인지, 그리고 그러한 敬의 실천방법은 어떻게 제시하고 있는지 알아보자.<sup>54)</sup>

### (1) 敬의 개념

敬이 '한 마음'(一心)을 주재하는 것은 마음 바깥에서 마음을 대상으로 삼아 지배하는 것이 아니라, 마음이 스스로 자기통제를 하는 중심을 의미한다. 敬은 고요하여 움직이지 않는 마음의 본체(體)와 감응하여 소통하는 마음의 작용(用)을 포함하며, 고요할 때와 활동할 때를 관통하여 한 마음을 주재하는 것이라고 밝히고 있다. 곧 마음이 발동하기 이전에 고요할 때 '嚴肅'한 것이 敬의 體가 되고, 마음이 발동한 이후 활동할 때 '整齊'하는 것이 敬의 用이라 본 것이다.

퇴계에 있어 敬공부의 착수처가 정이천의 정제엄숙(整齊嚴肅)에서 시작한 것을 알 수가 있다. '고요할 때 엄숙한 것은 敬의 體요, 행동할 때 제정(齊整)하는 것은 敬의 用이다'고 하는 것이 퇴계 敬學의 체용(體用)설이다.<sup>55)</sup>

한 마음의 主宰로서 敬의 역할을 고요할 때와 활동할 때에 따라 '마음을 붙잡고 간직하는' 操存(靜時)과 '생각과 행위를 살펴서 반성하는' 省察(動時)의 두 양상으로 제시하고 있다. "고요할 때는 조존(操存)함으로써 虛靈하여 작용이 없는 본체의 자리에 어둡지 않고, 활동할 때는 성찰함으로써 움직임이 미미한 조집이 운행하는 작용의 때에 뒤섞이지 않는다." 로 하여, 敬이 고요할 때나 활동할 때를(動·靜) 일관하여 마음을 주재하는 것임을 확인한다. 여기서 고요할 때 存養하는 것이 마음의 주체를 각성시키고 배양하는 역할이라면, 활동할 때 省察하는 것은 마음의 활동에 따른 正·邪와 得·失과 是·非와 善·惡을 분별하여 반성하고 살피는 것이다.

54) 금장태, 「퇴계의 삶과 철학」, 서울대학교출판부, 2000, pp.199-206 참조.

55) 유명중, 「퇴계의 철학세계」, 세종출판사, 2000, p.252.

## (2) 敬의 실천

敬은 학문과 수양의 원리나 법칙에 머물지 않고, 학문과 수양의 구체적 실천 방법이라는 사실이 퇴계의 수양론에서 더욱 분명하게 나타난다.

첫째, 持敬法이다. 퇴계는 우선 중국 성리학에서 주장한 敬의 실천을 기본적으로 삼고 있다. 程伊川이 말한 ‘主一無適’(하나를 주장으로 삼아 다른 것에 분산하지 않는다)과 ‘整齊嚴肅’(몸가짐을 단정하고 가지런히 하며 마음을 엄숙하게 한다)의 과제가 있고, 또한 尹焞이 말한 ‘其心收斂不容一物’(마음을 거두어들여서 어떠한 외물도 용납하지 않는다)의 방법과 사랑좌(謝良佐)가 언급한 ‘常惺惺法’(항상 깨어 있게 하는 방법)을 들 수 있다. 主一無適은 마음의 집중된 상태를 말하고, 其心收斂과 常惺惺法은 마음이 각성된 상태를 가리키며, 整齊嚴肅은 마음과 거동의 안팎으로 함께 드러나는 태도를 보여주는 것이다. 이것이 敬의 4조인 것이다.

둘째, 動時·靜時에 따라 계구(戒懼)와 체찰(體察)의 방법이 대비되고 있다. 경계하고 두려워하는 ‘戒懼’(戒愼恐懼)는 마음이 아직 발동하지 않은 상태인 고요할 때의 공부요, ‘體察’(靜察)은 이미 발동한 다음으로 활동할 때의 공부로서 대비되고 있다. 敬은 고요할 때와 활동할 때를 관통하여 중단됨이 없는 것이다. 곧 유교의 수양법에서는 고요할 때와 활동할 때가 일관되어야 하는 것임을 강조하는 것이다.

셋째, 구방심(求放心)이다. 퇴계는 마음을 ‘만사의 근본’으로, 성품을 ‘萬善의 근원’으로 정의함으로써, 先儒들의 학문이 반드시 ‘흩어진 마음을 거두어 들이는 일’과 ‘덕성을 기르는 일’로서 수방심(收放心)과 양덕성(養德性)의 두 가지를 가장 먼저 착수하는 곳으로 삼았음을 강조하였다. 또한 퇴계는 心·性의 수양공부로서 收放心과 養德性의 실천을 위해서는 안으로 主一無適하고 戒愼恐懼함으로써 마음을 집중하고 각성시키는 내면적 수양법에 머무는 것이 아님을 주목한다. 퇴계는 마음의 수양을 위해 안에서 다스리는 방법만이 아니라 바깥의 행동과 태도를 다스려 마음을 수습하는 방법을 중시하고 있는 것이다.

넷째, 단절이 없이 반복된 노력(眞積力久)이다. 敬의 실천은 일회적으로 성취되는 형식적 구조에 그치는 것이 아니다. 단절이 없이 반복된 노력을



통하여 점점 익숙하게 되어 가는 과정의 중요성이 강조되고 있으며, 마침내 본체와 응용이 융화되고 순수한 상태가 되는 극치의 단계를 제시한다.

다섯째, 엄숙하게 涵養함을 근본으로 삼고, 깊이 침잠하여 연구하고 사색함(研索)을 학문으로 삼을 것을 경의 실천방법으로 강조함으로써, 이 道理가 한 순간도 자신으로부터 떨어지지 않는 곳에서 몸과 마음으로 친절하게 體認할 것을 요구한다. 이처럼 敬이 몸과 마음을 단속하여 흩어지지 않게 하는 데서 시작하여, 마침내 도리와 일치하여 온전한 자유로움을 누리는 경지 속에서 완성되는 것을 수양의 실천방법과 형성과정으로 제시하고 있다.

이상으로 퇴계의 수양론의 흐름을 살펴보았다. 퇴계는 수양론의 중심개념인 心과 敬을 해석할 때 理·氣와 體·用의 연관성으로 밝혀, 性理學이 修養論과 연관되어 있음을 보여 주었다. 퇴계는 이 양자의 연관성을 통해 道學체계에서 성리학은 수양론을 지향하고, 수양론은 성리학에 근거하고 있는 體用구조를 지니는 것으로 드러내고 있다. 퇴계는 자신의 수양론에서 중심개념으로 등장하였던 人心·道心의 문제를 四七論과 연결시켜 해석해 온 것이 사실이지만, 수양론 전체와의 연관구조를 해명하는 것은 퇴계사상의 전체적 성격을 이해하고 구명하는데 중요한 의미가 있는 것이다. 퇴계는 수양방법에 있어서 靜的인 수양법이 아니라 動的인 수양법을 강조함으로써, 老莊의 ‘無爲’나 불교의 ‘寂滅’에서 보여 주는 수양법을 자신의 도학적 수양법과 차별화하고 있다.<sup>56)</sup> 이러한 퇴계의 수양론은 한국 성리학의 흐름 속에서 敬을 주로 하면서 이론과 실천이 하나가 되는 수양론의 정립에 혼신의 힘을 다하였음을 알 수 있다.

#### IV. 東學의 誠·敬·信

동학에서의 誠·敬·信 개념은 대순진리회의 前身인 ‘無極道’를 창도한 도주(道主) 조정산(趙鼎山, 1895-1958)이 ‘無極道’의 信條로써 확립한 三要諦 이전에 이미 나타나고 있다. 그러므로 동학에서 말한 성·경·신의 의미는 대순진리의 성·경·신과 매우 밀접한 관계를 가지고 있으므로, 그 의미를

56) 금장태, 같은 책, p.212.

살펴보아야 할 것이다. 한국 유학에서 誠과 敬이 수양론의 두 축으로 전개되어 왔음을 앞에서 살펴보았다. 이러한 한국 성리학의 수양적 전통은 근대에 와서 동학에서도 이런 수양의 개념들이 수용되어 나타난다. 하지만 儒敎의 성·경·신 개념이 그대로 적용되지는 않는다.

동학은 성·경·신이라는 유학 개념을 나름대로 재해석하여 사용한다. 수운 최제우는 동학이 공자의 도와 대동소이하다고 말하며, 해월 최시형도 “우리 도는 다만 성·경·신 세 글자에 있느니라. 만일 큰 덕이 아니면 실로 실천하고 행하기 어려운 것이요, 과연 성·경·신에 능하면 성인되기가 손바닥 뒤집기 같으니라.”<sup>57)</sup>하며 동학의 요체는 성·경·신 석자에 있다고 단언한다. 동학은 유학의 수양론에서 주된 개념인 성·경·신을 통하여 동학이 지향하는 성인의 경지에 쉽게 이를 수 있다고 한다. 그러나 성인에 이르는 도입에는 일치하나 성·경·신을 풀이하는 개념과 접근법에서는 차이가 있다.<sup>58)</sup> 水雲이 사용한 성·경·신의 개념은 유교에서의 개념과는 차이를 가지고 있으며, 인격 완성을 위한 도덕적 자각으로써의 개념이 아니라 절대자 하느님을 신앙하기 위한 종교적 개념으로 이해할 수 있다.

## 1. 崔水雲의 誠敬

水雲의 종교적 사상은 우리 민간신앙으로부터 발전된 매우 민중적인 사상이다. 그의 사상은 西學에 대립하고 있을 뿐만 아니라 동시에 유교적 사상에 대해서도 전면적으로 맞서고 있다. 유교나 불교도 이미 시대에 뒤떨어졌다고 하였을 뿐만 아니라 西學도 동학과 어깨를 겨눌 수는 없다고 보았다. 수운은 윤리적인 誠敬이 아닌 守心正氣를 내세우며 종교적인 誠敬을 강조하였는데 그 내용은 다음과 같다.<sup>59)</sup>

최수운은 유교의 仁義禮智의 사상으로써는 한계를 느끼기 때문에 守心正氣를 내세운다. 수운의 이러한 자신은 하느님의 말씀을 들은 종교적인 체험에서 왔고, 이 체험을 통해 그는 분명히 하느님을 믿게 되었다. 수운에 의하

57) 『天道敎經典』, 『海月神師法說』, 誠敬信.

58) 오문환, 「해월의 三敬 사상」, 『해월 최시형과 동학 사상』, 예문서원, 1999, pp.110.

59) 최동희·김용천, 『天道敎』, 원광대학교종교문제연구소, 1976, pp.52-57 참조.

면 하느님을 분명히 믿는 것이 근원적인 ‘信’이다. 분명히 믿기 때문에 하느님에 대한 정성도 지극하게 된다. 이것이 근본적인 ‘敬’이라고 한다. 이와 같이 하느님에 대한 생생한 믿음을 근거로 하는 誠敬信을 수운은 매우 강조했다. 이 세 가지 덕목 중에서도 信이 역시 더욱 근원적이다. 하느님을 분명히 믿는 이 信에는 誠과 敬이 저절로 따르기 때문이다.

그런데 하느님을 믿는다는 것은 心的으로만은 불충분하고 어떤 身的인 것도 아울러 요구된다. 수운은 이 身的인 것을 氣라고 하여 心에 대응시킨다. 守心은 하느님을 맞을 수 있는 마음을 다지는 것을 뜻하고 正氣는 하느님을 맞을 수 있는 身的인 자세를 바로 잡는다는 것을 뜻한다고 해석된다. 守心 正氣는 바로 ‘하느님을 모시는(侍天主)’ 心身의 태도를 말한다고 볼 수 있다. 실질적으로 守心은 誠으로 보고 正氣는 敬이라고 볼 수 있다. 仁義禮智도 仁義는 誠으로, 禮智는 敬으로 볼 수 있기에 守心正氣·仁義禮智는 誠敬으로 통하는 것이다.<sup>60)</sup>

仁義禮智가 내용상으로 誠敬이고 守心正氣도 내용상으로 誠敬이라면 수운이 仁義禮智에 대하여 다시 守心正氣를 내세운다는 것은 의미가 없는 듯하다. 그러나 사실은 여기에 중대한 의미가 있다. 守心正氣는 직접 하느님을 모시는 宗教的 誠敬이다. 이에 대하여 인의예지는 사람과 사람 사이에 나타나는 倫理的 성경이다. 수운은 그 당시의 어지러운 세상을 한갓 윤리적인 것으로는 구해낼 수 없다고 믿었다. 그는 종교적인 誠敬을 바탕으로 하지 않는 윤리적인 誠敬은 뿌리없는 나무나 물의 근원이 없는 내와 같다고 굳게 믿었다. 그러므로 수운은 仁義禮智에 만족하지 않고 굳이 守心正氣를 새로 내세우게 되었다.

나도 또한 그 말씀에 느끼어 그 영부를 받아 써서 물에 타서 마셔본 즉 몸이 윤택해지고 병이 낫는지라, 바야흐로 선약인줄 알았더니 이것을 병에 써봄에 이르른 즉 후 낫기도 하고 낫지 않기도 하므로 그 까닭을 알 수 없어 그러한 이유를 살펴본 즉 정성드리고 또 정성을 드리어 지극히 한울님을 위하는 사람은 매번 들어맞고 도덕을 순종치 않는 사람은 하나도 효험이 없었으니 이것은 받는 사람의 정성과 공경이 아니겠는가.<sup>61)</sup>

60) 『天道教經典』, 『龍潭遺詞』, 道德歌: 守心正氣하여 내어 仁義禮智 지켜두고 군자 말씀 본받아서 誠敬 二字 지켜내어 先王 古禮 잃잖으니 .....

61) 『天道教經典』, 『東經大全』, 布德文.

이렇게 강조되는 誠敬은 종래의 儒敎的인 誠敬과는 매우 다르다는 것이 주목된다. 어떤 윤리적인 誠敬이 아니라 무서운 위력을 가지고 있는 절대적 존재 앞에 무조건으로 순종하는 有限者의 태도를 뜻하는 매우 소박한 종교적 誠敬이다. 하느님에게 어떤 物的인 것을 청원(請願)하기 위한 誠敬이다. 사실 수운은 ‘하느님을 극진히 위한다’(至爲天主)는 말과 誠敬이라는 말을 같은 것으로 생각하고 있었다. 그런데 誠敬이라는 말을 점점 표면적으로 내세운 것은 반성을 통한 그의 사상발전도 결들었으나 세상의 특히 유교의 오해를 피하기 위해서라고 볼 수 있다. 이처럼 비교적 일찍부터 수운은 誠敬을 내세우지만 아직 그것은 物的인 請願인 것이었다.<sup>62)</sup>

최수운은 이렇게 한국 성리학의 수양론의 흐름 속에 있는 誠·敬의 용어를 사용하고 있다. 하지만 성리학의 수양론에서 사용해왔던 인격완성을 위한 도덕적 자각의 誠·敬 개념에 그치는 것이 아니라, 존재의 문제와 관련된 종교적 의미의 誠·敬 개념으로 의미가 전환됨을 알 수 있다.

## 2. 崔海月の 誠敬信<sup>63)</sup>

### 1) 해월의 誠

순일(純一)한 것을 정성이라 이르고 쉬지 않는 것을 정성이라 이르나니, 이 순일하고 쉬지 않는 정성으로 천지와 더불어 법도를 같이 하고 운을 같이하면 가히 대성 대인이라고 이를 수 있느니라.<sup>64)</sup>

해월은 誠을 우주법칙의 측면에서 즉, 하늘의 순일한 정성으로 이야기하고 있다. 우주 법칙이 한 시라도 멈추거나 소홀해질 때 우주는 혼란으로 빠져들 것이다. 어김없이 네 계절이 돌고 밤낮이 순환하여 한결같이 변함이 없는 것이 성이다. 이처럼 쉽 없는 하늘의 至誠을 개인의 생활에 받아들이는 것을 동학은 인간 행위의 제일 원리로 삼는다. 생활의 여러 방면에서 모든 사람들이 자신이 맡은 바 일을 하늘처럼 쉽 없이 수행하는 것을 성으로 보았다. 자신의 맡은 바 임무만 수행하는 데 그치는 것이 아니라 하늘처럼

62) 최동희·김용천, 「天道敎」, 원광대학교종교문제연구소, 1976, p.86.

63) 오문환, 같은 논문, pp.112-117 참조.

64) 「天道敎經典」, 「海月神師法說」, 誠敬信.

순수하고 험이 없어야 誠이라 할 수 있다.

하늘이 네 계절을 순환시키고 밤낮을 순환시키는 데는 어떤 사심이나 생각이 있는 것이 아니라 오직 베풀 없는 베풀을 주는 한마음밖에 없다. 그렇기 때문에 純一한 것이다. 이러한 한울의 순환에 한순간이라도 멈춤이 있다면 그것은 곧 우주의 대혼란이나 종말을 의미한다. 우주의 德은 영원히 샘 솟는 우물처럼 잠시라도 그침이 없다. 그러므로 무식(無息)이라 한다. 사람에게 주어진 바를 이와 같이 처리하는 것이 바로 성이다. 至誠을 다하면 성인이 되고, 동학의 궁극적 목적이 성인됨에 있는 것이다. 정성을 다하여 한울의 誠과 차이가 없어질 때 인간은 성인으로 태어난다. 순수하고 하나된 마음으로 쉬지 않고 정성을 다할 때 얻어지는 결과가 바로 성인의 경지이다.

## 2) 해월의 敬

사람마다 마음을 공경하면 氣血이 크게 화하고, 사람마다 사람을 공경하면 많은 사람이 와서 모이고, 사람마다 만물을 공경하면 만상이 거동하여 오니, 거룩하다 공경하고 공경함이며.<sup>65)</sup>

일상 생활 속에서 誠을 실현하는 구체적 행위 규범이 敬이다.<sup>66)</sup> 경은 구체적 인간 행동의 길잡이이다. 수운은 하느님을 대하는 인간 행동에 있어서 경건에 대해 말했고, 해월은 敬을 세 가지 방향에서 이야기하고 그 효과를 이야기하고 있다.

첫째로 자신의 마음을 공경하는 것이다. 마음을 한울님의 표현으로 여겨 공경하게 되면 氣와 血이 조화로워 마음에 평화가 깃들인다고 한다. 요동하는 마음이 가라앉으면서 평화를 느끼게 되는 것이다. 둘째로 다른 사람을 공경하는 것이다. 다른 사람을 한울님의 표현체로 공경한다면 좋아하지 않을 사람이 없을 것이므로 두루 화목하게 된다. 셋째로 사물을 공경하는 것

65) 『天道教經典』, 「海月神師法說」, 誠敬信.

66) 敬이 되는 바를 알지 못하거든 잠깐이라도 모양(慕仰)함을 늦추지 말라.(『天道教經典』, 前八節), 敬이 되는 바를 알지 못하거든 내 마음이 거슬리고 어두움을 두려워하라.(『天道教經典』, 後八節)

이다. 사물을 한울님의 표현으로 공경하는데 사물이 나에게 해로움을 끼칠 수 있겠는가. 해월은 이처럼 일상 생활 전반을 세 차원으로 분석하여 각 부분에서 敬을 실천할 것을 말한다. 이것이 해월의 三敬 사상이다. 해월은 敬을 통해 성·경·신을 다시 분류하고 있다.

최수운의 동학 사상에서 해월에게 전수된 핵심적 교리는 ‘敬’이다. 수운의 경천 사상은 해월에 와서는 한층 범천론적인 범신론이 되어 세상 사람과 일상 생활 속에 구현된다. ‘경천’의 ‘경’이 ‘양천주(養天主)’ 사상으로 더욱 세속화된 것이다. 최수운의 천은 한울님이 범신론적인 일신론의 보편자 신앙이었으나, 해월에게 와서는 범천론적 측면이 더욱 강조되어 대인접물(對人接物)에서의 경인과 경물의 ‘경’ 사상이 된 것이다. 그리하여 동학의 한울님은 초월적이기보다는 우주와 인간, 세상 안에 내재하는 내재론적인 한울님이 된다.<sup>67)</sup> 해월에 와서는 이 敬의 사상이 평민들의 일상 생활 속에서 경천을 실천하는 경천(敬天)·경인(敬人)·경물(敬物)의 삼경(三敬) 사상으로 전개된다.

### 3) 해월의 信

仁義禮智도 믿음이 아니면 행하지 못하고 金木水火도 土가 아니면 이루지 못하나니, 사람의 믿음 있는 것이 오행의 土가 있음과 같으니라. 億千萬事가 도시 믿을 信 한 자뿐이니라. 사람의 믿음이 없음은 수레의 바퀴 없음과 같으니라. 믿을 信 한 자는 비록 부모형제라도 변통하기 어려운 것이니라. 經에 말씀하시기를 「대장부 義氣凡節 信 없으면 어디 나며」 하신 것이 이것이니라. 마음을 믿는 것은 곧 한울을 믿는 것이요, 한울을 믿는 것은 곧 마음을 믿는 것이니, 사람이 믿는 마음이 없으면 한 等身이요, 한 밥주머니일 뿐이니라.<sup>68)</sup>

수운은 信에 대해서 옳은 것을 취하고, 한번 마음을 정하여 믿으면 어떤 변화에도 흔들리지 않는 一心의 상태라고 설명하고 있다.<sup>69)</sup> 이러한 믿음이

67) 신일철, 「해월 최시형의 侍와 敬의 철학」, 「해월 최시형과 동학 사상」, 예문서원, 1999, pp.95.

68) 「天道教經典」, 「海月神師法說」, 誠敬信.

69) 대저 이 도는 마음으로 믿는 것이 정성이 되느니라. 믿을 信자를 풀어 보면 사람의 말이라는 뜻이니 사람의 말 가운데는 옳고 그름이 있는 것을, 그 중에서 옳은 말은 취하고 그른 말은 버리어 거듭 생각하여 마음을 정하라. 한번 작정한 뒤

정성과 공경에 앞서 요구되는 자세라는 것이다. 하느님에 대한 ‘敬畏之心’만 있으면 誠敬도, 仁義禮智도 생명을 얻게 된다는 것이다.

信은 실천이자 결과이다. 현실 생활에 뿌리를 내리는 것이 信이다. 해월은 유학의 기본 강령인 仁義禮智信과 다섯 가지 원소인 금목수화토를 들어, 信은 곧 土와 같아 信이 아니면 나머지 네 가지가 이루어질 수 없음을 강조한다. 그리하여 信은 바퀴의 축이며 誠敬의 토대임을 강조한다. 信은 수행의 출발점이라는 것이다. 信은 물론 한울님에 대한 믿음이다. 純一하고 쉽없이 일하는 한울님을 매사에 공경하는 생활의 구체화이다. 자연 사물의 존재에서 한울님의 존재를 확신하는 것이 믿음이다. 사계절이 순환하고 밤낮이 순환하여 서리와 이슬이 내리는 자연 사물에서 한울님의 정성을 확인하는 것이다. 한울님은 창공에 있는 것이 아니라 자연사물의 깊은 곳에서 그렇게 운동하게끔 만드는 근본 원인이다. 그러므로 인간의 본성에서 한울님의 정성을 보고, 자연 사물의 순환에서 한울님의 정성을 간파하는 것이 바로 믿음이다. 信은 誠敬의 생활화와 구체화라 할 수 있다.

이상으로 동학의 성·경·신을 정리하면 수운에 있어서는 하느님과 하나가 되기 위한 인간의 조건으로 誠敬信을 내세웠고, 이것은 유교의 도덕적 자각을 통한 인격완성의 誠敬 개념과는 다른, 절대자 앞에 있는 인간의 신앙적 자세와 관련된 의미가 더 강하게 나타난다고 볼 수 있다.

해월에 와서는 성·경·신의 의미는 좀더 확대된 의미로 전개된다. 즉 誠은 하늘의 도이고, 敬은 만물을 대하는 사람의 도이고, 信은 구체적 자연의 도이다. 외면적으로 볼 때는 셋이 다르지만 내면은 상통한다. 한울이 純一하고 쉽없이 덕을 베푸는 것이 誠이고, 모든 존재와 만물을 한울님의 표현으로 대접하는 것이 敬이고, 한울님에 대한 변함없는 믿음이 신이다.<sup>70)</sup>

수운이 한울의 도를 열었다면 해월은 인간의 도를 열었다고 할 수 있다. 수운이 우주의 진리를 열어 보았다면 해월은 그 진리를 구체적 생활에 어떻게 구현할 것인가에 집중했다. 성·경·신은 인간의 얼·마음·몸을 완전하

---

에는 다른 말을 믿지 않는 것이 믿음이니 이와 같이 닦아야 마침내 그 정성을 이루느니라. 정성과 믿음이며, 그 법칙이 멀지 아니하니라. 사람의 말로 이루었으니 먼저 믿고 뒤에 정성하라. 내 지금 밝게 가르치니 어찌 미더운 말이 아니겠는가. 공경하고 정성들여 가르치는 말을 어기지 말지어다.(「東經大全」, 修德文)

70) 오문환, 같은 논문, p.111.

게 하기 위한 행위 준칙이며 도덕 이상이라 하겠다.<sup>71)</sup> 그러나 東學을 거쳐 天道教에 와서 성·경·신은 다시 윤리 도덕적 개념으로 환원하는 해석이 가해져, 수운이 제시한 종교적인 수양의 성·경·신과는 다른 의미로 전개된다. 즉 수운이 극복하고자 했던 유교의 윤리적 誠敬信의 개념으로 되돌아가는 양상을 띠게 되는 것이다.

## V. 大巡眞理의 修道의 三要諦

대순진리회의 宗旨는 대순진리의 전반적인 사상의 교의를 담고 있다. 종지의 이념을 이루기 위해서 대순진리회의 수도인들은 수도를 위한 전제 조건이 필요하다. 그것이 곧 信條인데, 신조에는 구천상제의三界 대순의 진리를 수도인이 실천 수행하는 대원칙인 四綱領이 있고, 대순진리를 수행하는 수도인이 반드시 몸과 마음으로 갖추어야 하는 근본적인 태도인 三要諦로 구성되어 있다.

강령과 요체는 음양과 같아서 어느 한 쪽만 있어서는 신조의 역할을 할 수 없다. 두 요소가 겸비되어야 신조의 의미를 갖게 되는 것이다.

『大巡眞理會要覽』에서 수도란 “마음과 몸을 침착(沈着)하고 잠심(潛心)하여 상제님을 가까이 모시고 있는 정신을 모아서 단전(丹田)에 연마(鍊磨)하여 영통(靈通)의 통일을 목적으로 공경(恭敬)하고 정성(精誠)을 다하는 一念을 스스로 생각하여 끊임없이 잊지 않고 지성(至誠)으로 봉축(奉祝)하여야 한다.”라고 하였다. 여기서 ‘공경’, ‘정성’, ‘지성’ 등은 수도 생활에서 변함없이 지속적으로 유지해 나가야하는 요소들로 나타난다. 이처럼 대순진리회의 수도에서 수도인 각자에게 요구되는 세 가지 기본태도가 성·경·신 삼요체인 것이다. 대순진리의 三要諦는 앞서 살펴본 유교의 윤리적 수양의 誠敬信을 전제로 하면서, 신앙적 의미로써 상제에 대한 정성·공경·믿음이 더해지는 의미로 볼 수 있다.

71) 오문환, 같은 논문, p.117.



## 1. 大巡眞理의 誠

### 1) 마음의 기준인 誠

동양적 전통에서 이어져 내려 온 수양론의 문제는, 한국 근대에는 윤리적인 측면의 수양개념으로 이어졌고, 최수운은 윤리적 측면의 수양론을 극복하고자 궁극적 존재를 향한 종교적인 誠敬信의 개념을 더하였다. 일제시대에 대순진리회의 전신인 무극도(無極道)에서는 수도의 삼요체로 誠敬信을 교리의 하나로 정립하기에 이른다.

대순진리의 誠은 주로 마음의 문제에 대해서 정의하고 있다. “전경에 ‘성을 지극히 하라’ 하셨으니 성의 소귀(所貴)함을 깨달아 봉행하여야 한다. 성현으로 추존받은 옛 사람은 誠을 일생동안 값진 보배로 삼아 지성으로 진리를 수행한 분들이다.”(『대순지침』) 대순진리회에서도 誠을 이렇게 중요한 수도의 개념으로 삼아왔다. 대순진리회의 誠이 마음의 기준인 것은 유학에서 ‘人道 혹은 人性으로써의 誠’과 연결시킬 수 있다. 대순진리의 誠 개념을 마음의 기준으로 보는 측면은, 유교의 개념으로는 『중용』의 ‘誠之’(성실하고자 함)의 개념으로 정의해 볼 수 있다.

인간의 몸을 움직이고 주관하는 것은 마음이다. 마음에 의해서 몸이 움직이며, 몸이 움직이므로 모든 것이 움직이며, 마음이 모든 일을 통솔하는 시초인 것이다. 마음과 몸 중에서 마음을 우선으로 보고 있다. 그러므로 수도인에게 있어서 부족함을 두려워하는 마음을 조밀하고 험 없는 자세로 유지하는 것이 『대순진리회요람』에서 정의하는 정성의 개념<sup>72)</sup>이며, 유학에서 말하는 ‘誠之’의 개념인 것이다. 이러한 정성의 개념을 수도인들이 지녀야 하고, 올바른 정성의 이해가 있는 후에, 마음가짐의 기준을 설정할 수 있다. 모든 것이 마음에 있다면 있고 없다면 없는 것이니, 마음가짐의 기준인 정성이 수도의 요긴한 진리인 것이다. 『중용』에서 ‘誠之’의 개념인 성실하려

72) “도가 곧 나요, 내가 곧 道라는 경지(境地)에서 심령(心靈)을 통일하여 만화도제(萬化度濟)에 이바지할지니 마음은 一身을 주관하며 전체를 통솔(統率) 이용(理用)하나니, 그러므로 一身을 생각하고 염려하고 움직이고 가만히 있게 하는 것은 오직 마음에 있는 바라 모든 것이 마음에 있다면 있고 없다면 없는 것이니 정성(精誠)이란 늘 끊임이 없이 조밀(調密)하고 틈과 험이 없이 오직 부족함을 두려워하는 마음을 이룸이다.”(『대순진리회요람』)

고 하는 수도인의 마음가짐을 주로 언급하고 있는 것이다. 『대순지침』에 ‘誠은 사람의 정·기·신(精·氣·神)의 합일의 진성(眞誠)이다.’고 한 것은, 사람이 가지고 있는 精·氣·神을 합한 것의 진실됨을 誠이라고 하였다. 이것은 사람에게 내재한 진실한 誠이 있기 때문에 사람은 誠을 실현할 수 있는 가능성의 근거를 가지고 있는 것이다. 유학에서의 誠의 실현 가능성과 연결되는 것이다.

『중용』에 ‘誠은 사물의 마지막이며 처음’<sup>73)</sup>이라 하였고, 『대순지침』에도 ‘불일이이(不一以二)의 본심인 인선(仁善)의 자성(自誠)이 도성(道誠)의 정석(定石)이 되므로 성이 아니면 만물도 존재하지 못한다.’고 하였다. ‘성이 아니면 만물도 존재하지 못한다’는 것은 만물이 존재하는 본질에 관한 부분으로, 유학에서 ‘天道(天理)로써의 誠’ 개념인 ‘성실이란 것은 하늘의 도이다(誠者 天之道也)’와 서로 통한다고 볼 수 있다.

정성이란 또한 진실함을 기본으로 한다. 모든 것이 마음에 의해 좌우되지만 인간의 그 마음은 진실하지 않으면 가치가 없는 것이 된다. 『대순진리회요람』에서 ‘마음은 一身의 초이니 사람의 모든 언어 행동은 마음의 표현이다. 그 마음에는 양심(良心)과 사심(私心)의 두 가지가 있다. 양심은 천성 그대로의 본심이요. 사심은 물욕(物慾)에 의하여 발동하는 욕심이다. 원래 人性의 본질은 良心인데 私心에 사로잡혀 도리에 어긋나는 언동을 감행하게 됨이니 사심을 버리고 양심인 天性을 되찾기에 전념하라. 인간의 모든 죄악의 근원은 마음을 속이는 데서 비롯하여 일어나는 것인즉 인성의 본질인 정직과 진실로써 일체의 죄악을 근절하라.’ 하였다. 인간 성품의 본질을 정직과 진실로 규정하고 있으므로 보이는 사물에 의해 일어나는 욕심이 私心の 주된 원인이므로 욕심의 발동을 막으므로써 良心을 회복할 수 있는 것이다. 그러므로 인간에게 있어서 진실하지 않는 마음이란 몸을 주관할 수 없고, 전체를 통솔할 수도 없는 것이다. 『대학』에도 ‘이른 바 그 뜻을 정성스럽게 한다는 것은 스스로를 속이지 않는 것’(전6장)이라고 하였다. 대순진리회의 수칙에도 스스로를 속이지 않는 것, 곧 ‘무자기(無自欺)’는 도인의 옥조(玉條)라고 하였다. 無自欺는 자신을 속이지 않는 진실함으로 이것은 마음에

73) 『중용』 제25장.

서 시작된다. ‘무자기(無自欺)를 근본으로 하여 허세를 버리는 것이 만복의 근원이 된다.’(『대순지침』) 그러므로 진실하고 순일(純一)한 마음이 올바른 정성의 기본이 되며 인간 생활에서 모든 복의 근원이 되는 것이다.

앞으로의 미래 사회에서는 무한한 대운이 열리지만 남에게 척을 짓거나 순결한 마음이 아니면 천지의 순리에 맞지 않는 사회가 된다.<sup>74)</sup> 천리에 순응하기 위한 기본적인 요소가 진실한 마음인 것이다. ‘과오를 경계하기 위하여 옛부터 “자기가 자기를 속이는 것은 자신을 버리는 것(自欺自棄)이요, 마음을 속이는 것은 신을 속임이다(心欺神棄).”고 하였으니 신을 속이는 것은 곧 하늘을 속임이 되는 것이니 어느 곳에 용납되겠는가 깊이 생각하라.’(『대순지침』)고 자신의 마음을 속이는 것에 대해 경계하고 있다.

## 2) 上帝에 대한 정성

‘성은 거짓이 없고 꾸밈이 없이 한결같이 상제님을 받드는 일이다.’(『대순지침』) 대순진리의 誠의 이러한 면이 유학의 誠과 차이를 가진다. 윤리 도덕적인 인격완성으로써 유학의 誠과 궁극적 존재인 상제에 대한 精誠의 요소가 들어있는 대순진리의 誠敬信 개념은 종교적 의미가 설정되어 있는 것이다. 앞에서 살펴본 대순진리의 誠의 개념은 유학에서도 언급하고 있는 도덕적인 단계의 개념들이었다. 하지만 상제에 대한 정성이란 도덕적인 의미를 벗어나서 종교적인 의미를 가진다. 그러면 여기서 다시 『중용』의 天道 개념을 살펴보자. 이것은 유학의 수양과 대순진리의 수도의 개념에서 차이를 나게 하는 내용이다.

『중용』에서 天道(자연법칙)는 그 속에 人道(도덕법칙)를 포함하고 있는 개념이다. 자연법칙도 그리고 도덕법칙도 포함하고 있는 가장 보편적인 법칙인 대자연의 이법이 바로 “天道”인 듯하다. 天道란 모든 법칙을 포함한다는 점에서는 만물의 근본원리(根本原理)라고 할 수 있다. 그것은 모든 법칙

74) 『전경』, 예시 17절: 상제께서 하루는 김 형렬에게 「삼계 대권을 주재하여 조화로써 천지를 개벽하고 후천 선경(後天仙境)을 열어 고해에 빠진 중생을 널리 건지려하노라.」라고 말씀하시고 또 가라사대 「이제 말세를 당하여 앞으로 무극대운(無極大運)이 열리나니 모든 일에 조심하여 남에게 척을 짓지말고 죄를 멀리하여 순결한 마음으로 천지 공정(天地公庭)에 참여하라.」고 이르시고 그에게 신안을 열어주어 신명의 회산과 청령(聽令)을 참관케 하셨도다.

을 비로소 법칙일 수 있게 한다는 점에서 모든 법칙의 근원이라고 할 수 있다. 天道는 모든 법칙의 원리인 동시에 근원이라고 할 수 있다. 여기서 좀 더 깊은 성찰을 요구한다. 왜냐하면 천도를 만물의 근본원리라는 쪽을 강조하면 점점 의지적인 천, 종교적인 천을 망각 또는 부정하려는 방향이 나타나게 된다. 대자연의 변함없는 질서에 마음이 쏠려 천의 의지 같은 것을 믿지 않게 된다. 자연의 질서에 대한 저마다의 지식을 부풀리고 자랑하는 경향이 커져 인간의 종교적인 고민이 무더진다. 하지만 천도를 모든 질서의 근원이라는 쪽을 강조하면 차츰 의지적인 천을 믿게 되어 종교적인 방향이 열리게 된다. 천이야말로 만물이 질서있게 움직일 수 있는 근원이라고 느끼게 되면 종교적인 심정이 우러나오기 때문이다.<sup>75)</sup>

이렇듯 유교의 도덕적인 수양과 대순진리회의 수도의 차이를 종교적인 심정에서 발견할 수 있는 것이다. 그러면 상제에 대한 정성은 어떻게 나타나는가. 상제의 종도인 박공우는 아내의 병에 대해 至誠으로 상제에게 심고를 드리므로 곧 아내의 병이 낫게 된다.<sup>76)</sup> 이것은 상제에 대한 정성으로 이루어진 것이다. 일반 종교에서 나타나는 종교적인 체험일 수도 있지만, 대순진리회에서 강조하는 수도의 한 방법인 것이다. 대순진리회의 수도는 사회생활 속에서 이루어진다. 그러므로 도덕적인 자각으로서의 誠敬信이 기본적으로 요구된다. 이것은 훈회(訓誨)와 수칙(守則)에 잘 나타나 있다. 훈회와 수칙의 내용들은 모두 수도 생활에서 지켜야 할 사회적인 윤리와 개인적인 도덕의 문제들이다. '수도는 인륜(人倫)을 바로 행하고 도덕을 밝혀 나가는 일인데 이것을 어기면 도통을 받을 수 있겠는가'(『대순지침』)라고 하였다.

종도 김형렬은 상제를 진실한 마음에서 좇아 상제를 마지막까지 따른 종도이다. 진실한 마음의 기준이 확고히 서 있는 상태에서 상제에 대한 정성을 조밀하고 쉼 없이 지속할 수 있을 때 진정한 정성이 나온다.<sup>77)</sup> 이것은

75) 최동화·이경원, 『대순진리의 신앙과 목적』, 대순사상학술원, 2000, p.190.

76) 『전경』, 권지 2-1: 박 공우의 아내가 물을 길다가 엎어져서 허리와 다리를 다쳐 거동치 못하고 누워 있거늘 공우가 매우 근심하다가 상제가 계신 곳을 향하여 자기의 아내를 도와 주십사고 지성으로 심고하였더니 그의 처가 곧 나아사 일어나느니라. 그후 공우가 상제께 배알하니 웃으며 가라사대 「내환으로 얼마나 염려하였느냐」 하시니라. 또 박 공우가 큰 돌을 들다가 허리를 상하여 고생하면 서도 상제께 고하지 않았더니 하루는 상제를 모시고 길을 가는데 갑자기 노하여 말씀하시기를 「너의 허리를 베어 버리리라」 하시더니 곧 요통이 나왔도다.

도덕적인 자각의 부분과 종교적인 정성이 어우러져서 나타난 것이다. 이와 같이 윤리 도덕적인 자각으로써의 誠敬信은 상제에 대한 誠敬信과 더불어 대순진리회의 수도 생활에서 함께 요구되는 부분인 것이다.

## 2. 大巡眞理의 敬

### 1) 행동의 기준인 敬

誠, 즉 정성과 성실이 마음가짐의 기준이라면 敬, 즉 공경과 경건은 마음에 의해 표출되는 행동과 예법의 기준이라고 할 수 있다.<sup>78)</sup> 한 사람에게 있어서 일상 생활의 禮法과 儀式에 맞게, 인간의 몸가짐이나 행동의 기준을 이 敬에 맞추어야 하는 것이다. 그런데 敬은 禮의 근본이므로 예와 밀접한 體用관계로도 볼 수 있다. 그러면 敬을 실천으로 옮길 때 일신상(一身上)에 올바른 禮란 어떤 것인가.

예라는 것은 사람으로서 일생동안 움직일 때나, 정지할 때나, 앉아 있을 때나, 누워 있을 때(起居動靜)를 가리지 않고 항상 정도를 넘는 일이 없이, 공경심으로 자기를 낮추고 남을 높여 주는 인도(人道)를 갖추는 것을 이른다. 「도덕과 인의(仁義)도 예가 아니면 이루어지지 않는다. 풍속도 예가 바로 서지 않으면 갖추어지지 않는다. 부자 형제도 예가 아니면 윤리가 정립되지 않는다. 스승을 섬기고 학문에 힘쓰는 일도 예가 아니면 바른 수업(受業)이 될 수 없다. 군률(軍律)을 세우고 관직에 있어서 법을 행하는 것도 예가 아니면 위엄이 서지 않는다. 조상을 받들고神明(神明) 앞에 치성을 드리

77) 「전경」, 교운 1-7: 七월에 상제께서 본택에 돌아와 계시므로 김형렬은 상제를 배알하고자 그곳으로 가다가 문득 소퇴원 마을 사람들의 이목을 꺼려 좁은 골목길에 들어서 가다가 본택에서 하운동으로 향하시는 상제를 만나 뵈옵고 기뻐하였도다. 형렬은 반기면서 좁은 길에 들어선 것을 아뢰고 「이 길에 들어서 오지 않았더라면 뵈옵지 못하였겠나이다」 고 여쭙니라. 상제께서 가라사대 「우리가 서로 동서로 멀리 나누어 있을지라도 반드시 서로 만나리라. 네가 마음에서 우러나와서 나를 좃고 금전과 권세를 얻고자 좃지 아니하는도다. 시속에 있는 망량의 사귀미 좋다고 하는 말은 귀여운 물건을 늘 구하여 주는 연고라. 네가 망량을 사귀려면 진실로 망량을 사귀라」 고 이르셨도다. 형렬은 말씀 듣고 중도들의 틈에 끼어서도 남달리 진정으로 끝까지 상제를 좃았도다.

78) 敬은 심신(心身)의 움직임을 받아 일신상(一身上) 예의(禮儀)에 알맞게 행하여 나아가는 것을 敬이라 한다.(「대순진리회요람」)

는 일에도 정성의 예를 갖추어야 하므로 사념(邪念)을 버리고 겸손한 마음으로 공경심을 가져야 한다.»<sup>79)</sup>

이처럼 사람의 일상 생활의 모든 행위가 예 아닌 것이 없을 정도이다. 일상의 모든 일들이 예에 의해 체계와 질서가 정립이 되어 나간다. 이렇게 ‘경은 예의범절을 갖추어 처신 처세하는 것이다.’(『대순지침』) 그렇다면 유학의 『논어』에서는 예를 어떻게 보고 있는가.

공자는 예에 대해서, 예의 형식보다는 예의 본질을 모르면 무의미하다고 보았다.<sup>80)</sup> 예의 본질은 남과 하나가 되어 조화를 이루는 것이지, 남과의 부조화와 위화감을 조성하는 것이 아니라고 하였다. 그러므로 예의 형식에 얽매이기보다는 조화를 이루는 것이 예의 본질에 가까운 것이라고 말하고 있다.

예는 평범하면서 적중(敵中)하여야 위의(威儀)가 서고 질서가 이루어져 화합의 바탕이 된다.(『대순지침』) 화합의 바탕이 되는 것은 예이지만, 예는 어려워서도 안되고, 상황에 들어맞지 않으면 소용이 없는 것이다. 예는 평범하면서 상황에 적중해야 올바르게 행할 수 있는 것이다. 이렇게 인간관계 속에서 발생하는 모든 예법을 상황에 맞게 실천해나갔을 때 敬은 정립된다. ‘경은 예의범절을 갖추어 처신 처세하는 것’(『대순지침』)이기 때문이다.

인간관계에서 참기 힘든 상황에서도 예로써 상대방을 대하기는 매우 어렵다. “상제께서 당신에 대하여 심히 비방하고 능욕하는 사람에게도 예로써 대하셨도다. 종도들이 불경한 자를 예우하시는 것을 좋지 않게 생각하기에 상제께서 말씀하시되 「저희들이 나에게 불손하는 것은 나를 모르는 탓이니라. 그들이 나를 안다면 너희가 나를 대하듯이 대하리라. 저희들이 나를 알지 못하고 비방하는 것을 내가 어찌 개의하리오」 하셨도다.”(『전경』, 교법 1-12) 여기서 상제가 직접 예에 대한 모범을 종도들에게 보이고 있다. 자신을 비방하고 헐뜯는 사람에게도 같이 비방하지 않고 예로서 대할 수 있을 때, 비로소 마음의 誠과 행동의 敬이 갖추어 질 수 있는 것이다.

79) 『대순지침』, p.68.

80) 『논어』 八佾篇: 임방(林放)이란 사람이 공자에게 예에 대해서 묻자 “크구나 물음이며. 예는 사치하기보다는 차라리 겸손한 것이 낫고, 喪은 잘 치르기보다는 차라리 슬퍼하는 것이 낫다.”고 하였다.

## 2) 上帝에 대한 공경

수도의 三要諦에서 공경이란 타인에 대한 예법으로 나타나는 敬 이외에 궁극적 존재에 대한 공경의 의미를 포함하고 있다. 상제에 대한 공경은 달리 얘기하면 ‘敬天’과도 같은 개념이다. 성리학에서의 天이란 인격적인 개념이 아니라 자연의 이법적인 天 개념으로 쓰인다. 그러나 대순진리에서의 天이란 인격적인 상제에 대한 개념을 표현하고 있다. 대순진리의 敬天이란 ‘모든 행동에 조심하여 상제님 받드는 마음을 자나 깨나 잊지 말고 항상 상제께서 가까이 계심을 마음속에 새겨 두고 공경하고 정성을 다하는 마음을 잊지 않는 것’(『대순진리회요람』)을 敬天이라 한다.

상제께서 「이후로는 천지가 성공하는 때라. 서신(西神)이 사명하여 만유를 제재하므로 모든 이치를 모아 크게 이루나니 이것이 곧 개혁이니라. 만물이 가을 바람에 따라 떨어지기도 하고 혹은 성숙도 되는 것과 같이 참된 자는 큰 열매를 얻고 그 수명이 길이 창성할 것이요. 거짓된 자는 말라 떨어져 길이 멸망하리라. 그러므로 신의 위엄을 떨쳐 불의를 숙청하기도 하며 혹은 인애를 베풀어 의로운 사람을 돕나니 복을 구하는 자와 삶을 구하는 자는 힘쓸 지어다.」라고 말씀하셨도다.(『전경』, 예시 30절)

敬天은 천지신명의 존재를 인정하고 그 앞에서 경건할 줄 아는 것이며, 나아가 신앙의 대상인 구천상제의 엄위(嚴威)로움 앞에 외경(畏敬)하는 자세를 가져야 함을 일컫는다. 즉 외경(畏敬)하고 두려워하는 마음으로 상제를 모시는 것이며, 이 때 ‘두려움’은 무서움과는 달리 항상 부족한 자신을 돌아보는 조심성 있는 마음을 일컫고 있다. 자신의 잘못됨과 마음의 사곡(邪曲)함을 엄격한 신명과 상제의 권위에 비추어 조심하는 자세가 곧 敬天으로서 요구되는 것이다.<sup>81)</sup> 그러므로 대순진리의 인격적인 天 속에는 상제뿐만 아니라 천지신명의 의미까지도 포함하고 있고, 敬天은 넓은 의미로 상제와 천지신명을 공경하는 것이다.

“사람은 누구나 마음을 먹는대로 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 권권복응(拳拳服膺)하여야

81) 정대진, 「경천·수도의 이해」, 『대순사상논총』 제8집, 1999, p.6.

한다.(『대순지침』) 수도인으로써 옳은 일을 마음에 두는 것이 정상적인 과정이다. 많은 옳은 일 중에서 상제를 대함에 있어 영원토록 모시는 정신을 ‘항상 정성껏 지켜 잠시도 잊지 아니하는 것’(拳拳服膺)이 옳은 일을 마음에 두는 것이다. 앞 절에서 살펴본 행동의 기준으로써의 敬과 禮의 문제도 넓게는 상제에 대한 공경의 전단계이며, 상제에 대한 공경에 속한다고 볼 수 있다.

### 3. 大巡眞理의 信

#### 1) 일의 성취 기준인 信義

『대순진리회요람』에서 정의한 信<sup>82)</sup>의 성격을 몇 가지로 분류할 수 있다. 일관성(一貫性)·진실성·초월성(超越性)·지속성(持續性)·목적달성으로 나눌 수 있다. 여기서 信의 의미를 ‘일의 성취 기준’으로 정의한 것은, 어떤 일을 하고자 하면서 그 목적을 달성했느냐 하지 못했느냐의 여부는 바로 信義에 달려 있기 때문이다.

기약이 있어 이르는 것과 같이 하고 한도가 있어 정한 것과 같이 하여 나아가고 또 나아가며 정성하고 또 정성하는 것은 결국 수도에서 정한 목적에 도달하기 위한 과정들이다. 기대한 바 목적에 도달케 하는 것은 信의 다섯 가지 성격 중에서 주목해야 할 부분이다. 이것은 일반 종교에서 절대자인 神에 대한 종교적인 믿음에서는 볼 수 없는 부분인데, 대순진리회의 개인 수도생활에서 적용되는 부분이다. 대순진리회의 수도인들은 믿기만 해서 도를 이룰 수는 없다. 수도인 각자는 수도과정에서 자각이 동반되어야 하는 것이다. “자각이 없으면 확신이 서지 않는다.”(『대순지침』) 확신이 없으면

82) 한마음을 정(定)한 바엔 이익(利益)과 손해(損害)와 사(邪)와 정(正)과 편벽(偏僻)과 의지(依支)로써 바꾸어 고치고 변(變)하여 옮기며 어긋나 차이(差異)가 생기는 일이 없어야 하며 하나를 둘이라 않고 셋을 셋이라 않고 저것을 이것이라 않고 앞을 뒤라 안하며 만고(萬古)를 통(通)하되 사시(四時)와 주야(晝夜)의 어김이 없는 것과 같이 하고 만겁(萬劫)을 경과(經過)하되 강하(江河)와 산악(山岳)이 움직이지 않는 것과 같이 하고 기약(期約)이 있어 이르는 것과 같이 하고 한도(限度)가 있어 정(定)한 것과 같이 하여 나아가고 또 나아가며 정성(精誠)하고 또 정성(精誠)하여 기대(企待)한 바 목적(目的)에 도달(到達)케 하는 것을 신(信)이라 한다.(『대순진리회요람』)



믿음에 대한 근거가 약해지므로 자각은 믿음을 위한 확실한 기반이 된다. 수도과정에서 수도인 각자가 자각의 경지를 넓혀 나가는데는 단계적인 목적이 필요하고, 그러한 목적을 부분적으로 달성해나가는 것이 도를 믿고 상제를 믿는 이유가 될 수 있을 것이다. “성·경·신으로 자아대성(自我大成)을 위한 작업이 신(信)인 것이다.” 자아대성은 목적을 이루었을 때 나타나는 것이다.信義가 있느냐 없느냐의 문제를 수도인이 행한 일의 결과로 규정지을 수 있는 것도, 대순진리회의 信의 성격에는 이러한 기대한 바 목적에 도달하는 것으로信義가 있는지 없는지를 판단하는 한 요소로 작용하기 때문이다.<sup>83)</sup>

## 2) 上帝에 대한 믿음

일의 성취 기준으로써의 信도 상제에 대한 믿음을 대전제로 해야 한다. 이것은 수도 생활에서 삼요체를 실천하는 근원적인 출발이 상제에 대한 믿음에서 시작하기 때문이다. ‘강세하신 강증산(姜甌山)이 구천상제이심을 분명히 알고, 상제께서 천하를 대순하시고 광구천하·광제창생으로 지상선경을 건설하고자 인세에 강세(降世)하셔서 전무후무한 진리의 道를 선포하신 것’(『대순지침』)에 대한 확실한 자각과 믿음이다.

인간의 복록은 내가 맡았으나 맡겨줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어주리라.

이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이니라. 한 마음만을 가지면 안 되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하든지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안되리라는 생각을 품지 말라.

내가 비록 서축에 있을지라도 일심을 가지는 자에게 빠짐없이 찾으리라.<sup>84)</sup>

일심을 지니고 있으면 엄청난 상식 밖의 위력을 발휘할 수 있고, 어떤 위기에 처했을 때 생사의 문제까지도 일심에 의해 결정될 수 있는 것이다. 사

83) 拙稿, 「대순사상의 三要諦 信에 관한 의미연구」, 『대순사상논총』 제11집, 2001, pp.391-392.

84) 「전경」, 교법 2장 4·5·13절.

시와 주야의 어김이 없는 것과 같이 하고 강하와 산악이 움직이지 않는 것과 같이 하는 믿음을 유지하기란 결코 쉬운 일이 아닐 것이다. 인간의 복록을 상제께서 관장하고 있으므로 복록을 무한히 베풀려고 하여도, 일심을 가진 자가 없으므로 베풀어주기가 어렵다고 하였다. 진실로 마음을 간직하기란 죽기보다 어렵다고 한 것도 역시, 일심을 유지하기란 어려운 것임을 말하고 있다. 상제에 대한 믿음을 실천하기 위한 일심의 유지는 각고의 노력이 뒤따르지 않으면 안 되는 것이다. 강세한 강증산이 구천상제임을 분명히 아는 것이 처음 순서이고, 그 다음엔 상제에 대한 믿음을 수도인들은一心으로 유지해 나가는 것이 바른 믿음의 귀결점이다.

#### 4. 誠敬信의 전체적 이해

앞에서는 誠敬信의 개별적 의미에 대해 알아보았다. 각각의 의미 외에 삼요체 종합의 전체적인 의미도 내포되어 있다. 복록성경신, 수명성경신, 천지성경신 등의 세 가지이다.

福祿誠敬信 壽命誠敬信 至氣今至願爲大降(「전경」, 교운1-30)

宇宙壽命 至氣今至願爲大降 天地誠敬信(「전경」, 교운1-66)

天地도 성경신으로 이루어져 있고, 인간의 복록과 수명도 성경신에 달려 있는 것이다. '誠敬信으로 해원상생을 이루며 생사판단도 결정되는 것이다. 대순진리회의 포덕·교화·수도 및 모든 일이 誠敬信을 떠나서는 이루어질 수 없다는 것을 깨달아야 한다.'(「대순지침」) 대순진리회의 핵심적인 종지인 해원상생도 誠敬信이 아니면 이룰 수 없고, 인간의 생사판단도 誠敬信이 아니면 이루어질 수 없다. 誠敬信이 대순진리회 수도 생활에서 수도인들의 요긴한 진리가 될 수밖에 없는 이유가 이 세 가지 범위 속에 나타나고 있다. 誠敬信의 실천이 대순진리회 수도의 시작과 끝인 것이다. 도주 조정산은 誠敬信의 실천 과정을 다음과 같이 설명하고 있다.

“먼저 나의 마음을 참답게 함으로써 남의 마음을 참되게 하고, 먼저 내 몸을 공경함으로써 남도 몸을 공경하게 되며, 먼저 나의 일을 신의로써 하

면 남들이 신의를 본받게 된다.(先誠吾心 以誠他心 先敬吾身 以敬他身 先信  
 吾事 以信他事.)”는 말씀을 각각염념(刻刻念念)하라 하셨으니 잘 기억하여  
 두라(『대순지침』)고 하였다.

## VI. 結 論

동양의 사상에서 언급하는 학문이란 현실과 유리된 것이 아니다. 학문을 하는 목적은 단순히 지식을 축적시키는 것을 목적으로 삼는 것이 아니라 학문을 통해서 자신의 삶이 변화하고, 그럼으로써 종국에 가서 학문이 추구하는 궁극적인 목적인 자각을 통한 자아완성에 있는 것이다.<sup>85)</sup> 현실에서 자기 완성을 위해서는 단순히 사물의 이치만 궁리해서는 인간은 한계를 지니게 마련이므로, 자기 修養의 문제가 학문의 주된 흐름으로 대두되지 않을 수 없다. 유교에서는 인간의 내면에는 하늘의 본성이 구비되어 있으므로, 인간의 본성을 자각하여 이 본성을 밝히므로 완성된 인간의 경지인 聖人이나 君子에 도달할 수 있다고 보았던 것이다.

『論語』(「雍也」)의 ‘居敬’과 『周易』(「說卦傳」)의 ‘窮理’ 혹은 『中庸』에서 말하는 ‘尊德性’과 ‘道問學’의 두 과제는 바로 性理學과 修養論의 균형을 이루는 것이 유교 경전의 본래 정신임을 말해 준다. 性理說이 心性의 理氣論的 근거를 해명하고 있다면, 修養論은 心性의 보존과 배양을 통하여 인격의 향상을 추구하는 실천방법을 개발하는 데 주력하는 것이다. 性理說이 마음의 본체론적 근원을 분석하는 것이라면, 修養論은 마음의 응용적 훈련이라 할 수 있다. 이 두 가지는 體用一源의 불가분의 관계를 이루고 있다.<sup>86)</sup>

儒敎의 수양론은 誠敬이라는 두 가지 개념을 위주로 역사적으로 전개되어 왔다. 原始儒敎의 『중용』에서 誠은 사물의 처음이며 마지막이니 誠하지 않으면 사물이 없다고 하였다. 『중용』에서 誠의 개념은 크게 두 가지로 분류할 수 있다. 天道(天性)의 誠과 人道(人性)의 誠이다. 이 誠의 실현과정은 성

85) 유승종, 「修道 方法으로서의 敬에 대한 小考」, 『대순사상논총』 제10집, 2000, p.278.

86) 금장태, 『퇴계의 삶과 철학』, 서울대학교출판부, 2000, p.199.

인이나 범인이나 일정한 경지에 달하면 누구나 가능하다고 보았다.

宋代의 주렴계에 와서는 인간의 표준을 ‘主靜’에서 ‘主誠’으로 설명하면서 도가의 영향에서 어느 정도 벗어나게 된다. 주자는 誠을 道에 있어서는 ‘實理’이며, 사람에게 있어서는 ‘實心’으로 구분하였고, 정이천 이래로 ‘實理의 誠’으로 흐르는 것을 지적하고 誠의 내외관계를 동시에 기술했다. 주자가 말한 誠의 내외관계를 조선시대에 栗谷은 이를 계승하여 ‘實心の 誠’과 ‘實理의 誠’으로 나누었고, 敬은 實心を 회복하여 實理에 접근하는 마음 자세라고 하였다. 율곡의 심성론은 ‘主敬’보다 ‘存誠’을 강조하므로 퇴계의 主敬과 다른 점이다.

敬의 개념은 역사적으로 오래 전부터 전수하여 왔다. 堯의 흠명(欽明)·舜의 금업(兢業)·湯의 성경(聖敬)·武王의 경승(敬勝)·孔자의 행동경(行篤敬)과 수기이경(修己以敬) 등 상고에서부터 居敬의 전통이 계승되어 왔다.<sup>87)</sup> 이것은 ‘上帝’나 ‘天道’에 대한 하나의 畏敬心이 후대에 居敬說로 전개되는 것이다.

주렴계는 主靜(고요함)을, 정이천은 主敬을 말하였다. 정이천의 主敬의 내용은 整齊嚴肅(가지런하고 엄숙함)과 主一無適(하나에 집중하여 다른 곳에 신경쓰지 않음)이며, 사랑좌(謝良佐)는 常惺惺法(언제나 깨어있는 방법)을 말하였다. 중국 宋代 성리학의 수양 문제는 居敬과 窮理의 두 가지로 朱子에 와서 종합된다. 주자는 敬을 體用 관계로 나누어 설명한다. 體(未發時, 靜)는 居敬涵養이다. 居敬이란 경건함에 처함이고, 涵養이란 물이 배이듯이 보존하고 기른다는 의미이다. 用(已發時, 動)은 省察窮理이다. 省察이란 마음의 싹을 살피는 것이고, 窮理란 사물의 이치를 알아낸다는 뜻이다.

한국 성리학에 있어서 수양론은 인생의 무상감을 극복하는 실천 과제로 成聖으로 귀결되며, 天人無間의 한국적 전통으로 전개된다. 고려말 李穡의 수양론은 誠과 敬, 四端의 확충을 주장한다. 본성의 회복으로 寡慾을 주장하여 인간의 현실적 요소를 긍정하는 한국적 수양론을 정립한다. 이색의 誠敬의 수양론은 權近에 와서 敬으로 종합된다. 권근은 道心の 명령을 듣는 것이 人心이라는 주자의 心性관과는 다르게 人心의 바름이 곧 道心이라 하여

87) 유명중, 「퇴계의 철학세계」, 세종출판사, 2000, p.248.

人心과 道心을 일치시킨다. 天人無間(하늘과 사람의 간격이 없는)을 전제로 성립되는 이색의 현실긍정사상이 발전된 형태인 것이다. 李彦迪의 수양론은 居敬과 窮理를 이원적으로 전개한 중국 성리학의 수양론에 비해 철저히 居敬의 수양법을 강조한다. 이언적에 이르러서 수양론은 居敬을 강조하면서 禮의 실천과 엄숙성이 정립된다. 퇴계는 수양론의 중심 개념인 心과 敬을 해석할 때 理氣와 體用의 관계로 연결하여, 性理學과 修養論의 연관성을 밝혔다. 靜的인 수양법이 아닌 動的인 수양법을 강조하며, 한국 성리학에서 敬을 주로 하는 이론과 실천을 정립하였다.

이러한 한국적 전통의 수양론은 東學의 성경신으로 정립되면서 종교적 수양의 한 방법으로 전개된다. 최수운은 시대적 요청에 따라, 유교의 윤리적인 誠敬의 의미를 극복하기 위해 守心正氣를 내세우며, 종교적 수행의 개념으로 誠敬信을 정립한다. 이것은 絶對者에 대한 有限者의 수행의 방법인 것이다. 大巡眞理會의 修道의 근본적 태도도 東學의 誠敬信과 같다. 한국 성리학의 수양적 전통은 대순진리회 수도인 개인의 수양의 문제에서 적용되는 부분이며, 신앙적 의미의 誠敬信은 대순진리회가 가지는 종교적 수도의 특징이라고 할 수 있다. 즉 자각과 신앙을 통한 자아완성인 것이다. 이것은 上帝에 대한 誠敬信을 대전제로 모든 修道와 修行의 문제가 이루어지기 때문이다. 대순진리회의 修道는 수도인 각자의 修養 부분을 포함한 종교적 修行의 모든 부분을 말하며, 영통(靈通)의 통일을 목적으로 수도의 마지막 단계인 道通을 이루기까지 대순진리회의 수도인이면 누구나 지녀야 할 玉條로, 三要諦를 이해하고 실천해야 할 것이다. 天地도, 인간의 壽命과 福祿도 誠敬信에 달려 있기 때문이다.

【참고문헌】

- 대순진리회 교무부, 『典經』  
....., 『대순지침』  
....., 『대순진리회요람』  
『論語』 『孟子』 『中庸』 『大學』 『書經』  
『遺書』 『通書』  
『朱子全書』 『栗谷全書』 『退溪全書』  
『入學圖說』 『牧隱文藁』  
『天道教經典』
- 금장태, 『퇴계의 삶과 철학』, 서울대학교출판부, 2000  
김길환, 『朝鮮朝儒學思想研究』, 일지사, 1986  
牟宗三, 『中國哲學十九講』, 臺灣 學生書局, 1997  
부산예술문화대학 동학연구소, 『해월 최시형과 동학 사상』, 예문서원,  
1999  
黎靖德 편찬, 허택 외 옮김, 『朱子語類』, 청계, 2001  
유명종, 『퇴계의 철학세계』, 세종출판사, 2000  
이기동 역해, 『大學·中庸講說』, 성균관대학교 출판부, 1999  
이기동 著, 정용선 譯, 『東洋三國의 朱子學』, 성균관대학교 출판부, 1995  
赤塚 忠·金谷 治, 조성을 옮김, 『중국사상개론』, 이론과 실천, 1987  
정병련, 『중국철학연구1』, 경인문화사, 2000  
최동희·이경원, 『대순진리의 신앙과 목적』, 대순사상학술원, 2000  
최동희·김용천, 『天道教』, 원광대학교종교문제연구소, 1976  
馮友蘭, 박성규 옮김, 『중국철학사』 下, 까치글방, 2001
- 金洙淸, 『朱熹의 敬思想 研究』, 동아대학교 박사학위논문, 1994  
대순사상학술원, 『대순사상논총』 제9·10·11집, 2000·2001  
박승식, 『敬思想 研究』, 『대순사상논총』 제10집, 2000

신일철, 「해월 최시형의 侍와 敬의 철학」, 『해월 최시형과 동학 사상』, 예문서원, 1999

오문환, 「해월의 三敬 사상」, 『해월 최시형과 동학 사상』, 예문서원, 1999

유승중, 「修道 方法으로서의 敬에 대한 小考」, 『대순사상논총』 제10집, 2000

유승중, 「誠의 종교적 의미」, 『대순사상논총』 제9집, 2000

윤기봉, 「종교수도론 안에서의 삼요체 의미구조」, 『대순사상논총』 제9집, 2000

이경원, 『韓國 近代 天思想 研究』, 성균관대학교 박사학위논문, 1998

이영경, 「栗谷의 道學思想 연구」, 경북대학교 박사학위논문, 1995

이재호, 「대순사상의 三要諦 信에 관한 의미연구」, 『대순사상논총』 제11집, 2001

정대진, 「경천·수도의 이해」, 『대순사상논총』 제8집, 1999

한국종교사학회, 『한국종교사연구』 제8집, 1999

『漢韓大字典』, 민중서림, 2000

『儒教大辭典』, 박영사, 1990