

無自欺·精神開闢에서 마음과 정신의 문제

李宰昊

目次	
I. 서론	2. 한국 근대종교의 정신개혁
II. 무자기와 마음의 문제	IV. 무자기·정신개혁의
1. 도덕과 양심의 상관성	방법과 의의
2. 유학의 心性論에 대한 이해	1. 무자기·정신개혁의 방법
III. 정신개혁과 정신의 문제	2. 무자기·정신개혁의 의의
1. 정신의 개념	V. 결론

I. 서론

고대 그리스의 철학자인 아리스토텔레스(Aristoteles, B.C.384-322)는 “오직 인간만이 알려고 하는 의욕을 지니고 있다.”고 하여 인간의 지적인 욕구에 주목하였다. 그런데 동양의 지자(智者)들은 일찍부터 인간의 마음(心)을 중요하게 생각하여 “어떻게 하면·마음의 중심을 잡을 수 있는가?”에 사색의 초점을 두었다. 동서양을 막론하고 결국 마음의 중심을 잘 잡고 변화하는 현실에 능동적으로 대처할 수 있는 자세를 구하는 과정에서 철학과 사상이 형성되었던 것이다.¹⁾ 서양의 사상들이 고대·중세·근대를 거치면서 주된 관심의 영역은 인식론과 존재론이었다면 동양의 주된 사상의 흐름들은 심성론과 가치론이었다. 그러므로 동양에서는 일찍부터 인간의 마음에 주목한 것이다.

종교의 특성과 동양 전통 사상의 특성상, 대순진리의 교리 내용에서도 마

* 대순사상학술원 연구위원

1) 유학주임교수실, 『유학사상』, 성균관대학교출판부, 2001, p.7.

음의 문제가 중요시되지 않을 수 없다. 마음과 정신은 인간의 내면을 움직이는 주체로서 대순진리회의 목적에서도 첫 번째이다. 대순진리의 목적은 무자기-정신개벽, 지상신선실현-인간개조, 지상천국건설-세계개벽이다. 이 순서는 맨 처음 인간의 마음과 정신을 완성하고, 다음으로 인간의 육체를 완성하고, 마지막으로 세계를 이상적인 곳으로 만드는 것이다. 목적이란 최종적으로 실현해야 할 일이나 나아가는 방향이다. 대순진리를 신앙하는 수도인이라면 이 세 가지의 목적을 실현해야 하고, 이 세 가지 방향으로 나아가야 하는 것이다.

무자기-정신개벽은 인간 내면을 변혁하는 문제이다. 그러므로 무자기는 도덕적인 마음과 연결시키고, 정신개벽은 정신의 의미와 연결시켜 논의를 전개해 나갈 것이다. 무자기와 마음의 문제에 있어서는 윤리학에서 말하는 도덕과 양심의 관계를 알아보고, 동양의 심성(心性)과 인성(人性)에 대한 논의들을 유교 위주로 살펴볼 것이다. 정신개벽에서는 정신의 개념을 서양과 동양으로 나누어 본다. 서양의 정신개념은 서양 근대의 존재론에서 차지하는 사유와 정신의 문제를 다루어 보고, 동양의 정신개념은 유교와 장자를 위주로 한다. 그리고 한국 근대의 천도교와 원불교에서 사용한 정신개벽의 의미를 살펴봄으로써 대순진리의 정신개벽에 대한 의미를 심화해 보고, 대순진리의 무자기와 정신개벽을 실현하는 방향과 의의에 대해서 고찰하고자 한다.

II. 무자기와 마음의 문제

1. 도덕과 양심의 상관성

무자기(無自欺), 즉 스스로를 속이지 않는다고 하는 것은 자신의 '마음'²⁾

-
- 2) 마음의 사전적인 의미는 어떻게 되어 있는가. 첫째, 사람이 본래부터 지닌 성격이나 품성. 둘째, 사람이 다른 사람이나 사물에 대하여 감정이나 의지, 생각 따위를 느끼거나 일으키는 작용이나 태도. 셋째, 사람의 생각, 감정, 기억 따위가 생기거나 자리 잡는 공간이나 위치. 넷째, 사람이 사물의 옳고 그름이나 좋고 나쁨을 판단하는 심리나 심성의 바탕. 다섯째, 사람이 어떤 일에 대하여 가지는 관심. 여섯째, 이성이나 타인에 대한 사랑이나 호의(好意)의 감정. 일곱째, 사람이 어떤 일을 생각하는 힘 등등 실제로 아주 많은 미묘한 작용을 하고 있다.

을 속이지 않는다는 것이니 ‘불기자심(不欺自心)’의 의미이다. 자신의 마음이나 행동이, 자신의 양심에 비추어 볼 때 부끄러움이 없으면 자신을 속이지 않은 것이다. 이럴 때 행위의 판단 기준이 되는 것은 마음이고 양심(良心)이다. ‘無自欺’라는 말은 다분히 도덕적이고 윤리적인 요소를 가지고 있으며, 인간의 마음과 연결되는 부분이다. 그러므로 윤리학에서 논의하는 마음 및 양심의 관계를 살펴보면서 무자기의 의미에 접근해 보고자 한다.

도덕과 양심은 서로 매우 밀접한 관계에 있다. 어쩌면 이것은 표리의 관계에 있다고 할 수 있다. 인간의 윤리 도덕적인 부분이 결국 인간 마음의 양심문제로 귀결되기 때문이다. 그래서 도덕과 마음의 상관성을 살펴보기 위해 우선 윤리학에서 말하는 도덕과 양심의 문제는 어떠한 것인지 알아 볼 필요가 있다. 윤리학(ethics, Ethik)이란 범주는 서양 철학의 한 부분으로 발달해 왔으며, 아리스토텔레스가 사용한 희랍어 에토스(ethos)에서 유래한 것이다. 폴 테일러(Paul Taylor)는 윤리학을 다음과 같이 정의하였다.

윤리학은 도덕의 본질과 근거에 대한 철학적 탐구라 정의할 수 있다. 여기에서 도덕이란 말은 행위에 대한 도덕적 판단, 표준 그리고 규칙을 가리키는 일반적인 이름으로 사용된다.……진실로 윤리학의 중요한 목표 중의 하나는 어떠한 도덕적 판단, 표준 또는 지지할 수 있는 합리적인 근거가 마련될 수 있는가를 알아보는 것이며, 그리고 마련될 수 있다면 그 근거가 어떤 것인지를 구체적으로 밝히는 것이다.³⁾

윤리학이 도덕에 대한 철학적 탐구라고 정의한 것은 인간행위의 내적 동기와 그것의 의도뿐만 아니라, 도덕의 기본개념들, 즉 선·악·옳고·그름 등을 분명히 규정하고, 그것에서 비롯된 도덕적 규범을 합리적으로 정당화하려는 체계적인 철저한 탐구노력을 뜻한다. 인간행위에 대해 도덕적 판단을 내릴 때 감정에 의한 판단과 일반적으로 많은 사람들이 생각하기 때문에 ‘나도 그렇게 생각한다’는 식의 비합리적이고 무책임한 태도가 아니다. 인간의 행위에 대해 ‘선하다’ 혹은 ‘악하다’ 또는 ‘옳다’든지 ‘그르다’든지의 판단을 합리적 논리과정과 정당한 근거위에서 실천했을 때 도덕적 존재자로서의 인간이 진실로 모든 사실과 사건들을 윤리적으로 평가한다고 말하게 된

3) 폴 테일러, 김영진 역, 「윤리학의 기본원리」, 서광사, 1985, p.11.

다.⁴⁾ 그러나 윤리학이나 도덕으로 번역된 ethics와 morals의 관심은 한 사회 안에서 단순하게 실행되는 풍습이나 습관이 아니라, 그 사회 안에서 반드시 실천되어야 할 인간의 행위인 것이다.⁵⁾

칸트도 모든 인간은 도덕 법칙을 지켜야 할 의무를 지닌다고 하였다. 그에 의하면, “더욱 강한 감탄과 존경의 생각으로 나의 마음을 가득 채워주는 것이 두 가지가 있으니, 그 하나는 밤하늘에 나의 머리 위에 반짝이는 별들이며, 다른 하나는 나의 마음 안에 자리잡고 있는 도덕 법칙이니라”라고 하였다. 도덕 법칙은 언제나, 어디에서나 그리고 누구에게나 타당한 것으로 모든 사람이 지켜야만 하는 것이다. 이와 같은 도덕 법칙을 존중하는 것은 곧 인간의 의무이다. 따라서, 이러한 도덕 법칙은 언제나 우리에게 절대적인 명령으로 나타난다. 본래 도덕적 존재인 인간은 그 스스로가 목적이므로 절대적 가치로서의 목적을 지닌다는 것이다.⁶⁾ 칸트는 인간의 마음 안에 도덕 법칙이 자리잡고 있기 때문에 이 도덕 법칙을 절대적으로 지켜야 할 의무를 가지고 있다고 하였다.⁷⁾ 그러면 마음 안에 있는 도덕 법칙이 도덕 법칙으로써의 근거를 어디에 두고 있는가의 문제를 생각해 볼 수 있다. 이런 도덕 법칙의 근거를 ‘마음’이라고 하기엔 적당하지 않다. 왜냐하면 마음에는 선한 마음과 선하지 않은 마음이 공존하고 있으니 적절하지 않은 것이다. 우리는 이런 도덕성의 근거를 ‘양심’이라고 설정하는 것이 타당하다.

인간은 누구나 어떤 행동은 해도 되고 어떤 행동은 해서는 안 된다는 의무의식(義務意識)에서 행동한다. 정직해야 하며, 거짓말을 해서는 안 되고, 남을 도와주는 일은 좋은 일이고, 남을 해치는 일은 나쁘며, 남의 물건을 훔쳐서는 안 된다는 도덕의식을 누구나 가지고 있다.⁸⁾

또한 인간의 내면에는 자연적으로 도덕법에 호응하는 기능이 있다. 이 기능은 도덕법의 요청을 파악하여 인간으로 하여금 결단을 하게 해주며, 구체적인 윤리적 행위를 하도록 이끌어준다. 이것이 바로 양심이다. 따라서 인간

4) 김수철, 『도덕과 윤리』, 교문사, 1987, pp.11-12.

5) 김수철, 같은 책, p.12.

6) 이석호, 『인간의 이해』, 철학과 현실사, 2001, p.236.

7) 이런 도덕 법칙으로서의 절대적 명령을 칸트는 ‘정언명법(定言命法, Categorical Imperative)’이라고 이름하였다.

8) 이석호, 같은 책, p.232.

은 본래부터 양심의 결단에 따라 행동하는 윤리적 존재이다. ‘양심(良心, conscience)’이라는 말은 그리스어나 라틴어에서는 ‘함께 안다’(synderesis, conscientia)는 뜻을 가진다. 누구와 함께 아느냐 하면 神과 함께 안다는 뜻이다. 여기에서 말하는 신이란 인간의 삶과 행동을 바르게 이끌어가게 하는 어떤 보이지 않는 원리를 말한다고 하겠다. 그것이 기독교의 하느님일 수도 있고, 불교의 부처일 수도 있으며, 이슬람교의 알라신일 수도 있다. 아니면 인간의 삶을 이끌어가고 지배하는 그 어떤 절대적인 힘일 수도 있다. 이런 양심은 인간의 선천적인 능력이며, 마음 바탕인 것이다. 따라서, 윤리적 행위의 근거는 선을 위한 양심의 결단이다. 즉, 양심은 인간의 윤리적 결단을 하는 최종적이고 주체적이며 내면적인 규범이다. 양심의 요청은 선과 악에 대한 기준이며 윤리적 근거가 된다. 우리가 나쁜 짓을 하려고 하거나 남에게 해로운 짓을 하려고 할 때, 양심은 우리에게 경고하고 올바른 행위를 하도록 타이르며, 잘못된 일에 대해서는 죄의식을 불러일으켜 스스로 뉘우치도록 하게 한다.⁹⁾

도덕적 지식과 판단을 위한 논리의 정당성을 양심에서 찾는 태도도 있다. 이것은 양심이 윤리적 생활의 중심과제이며, 가치판단을 내리는 주체가 될 수 있다는 견해인데 이에 대해서 살펴보자.¹⁰⁾

옛날 사람들은 양심(良心, conscience)은 선천적으로 주어진 신비로운 능력의 소유체라고 생각하였으며, 자기 자신의 행위에 대하여 선과 악을 분별하는 기능이며, 악을 멀리하고 선을 가까이 하려는 도덕적인 의식이라고 한다. 칸트도 양심은 인간에게 대한 스스로의 의무의식이라고 규정하며, 스스로 향하는 도덕적 판단이라고 하였다. 특히 18세기 ‘도덕의식(道德意識)’을 강조하는 철학자에 의하면, 양심은 “神에 의해서 인간에게 부여된 박애심과 자기 사랑과의 조화를 갖게 하는 도덕적 기능이다”라고 한다. 이 도덕적 기능은 특이한 감정이라 생각하는 학자도 있으며, 또 이 기능을 인지적 기능(cognitive faculty)으로 설명하는 학자들도 있다. 다시 말해서 도덕의식의 작용을 이지적 작용(主知說), 감정적 작용(主情說), 그리고 의지적 작용(主意說)

9) 이석호, 같은 책, pp.232-233.

10) 김수철, 「도덕과 윤리」, 교문사, 1987, pp.197-198 참조.

으로 나누어 설명할 수 있다.

이지적 작용에 의하면, 양심은 맹목적인 것이 아니고, 도덕적 가치인 선악을 분별하고 판정할 수 있는 작용이다. 감정적 작용은 도덕적 의무를 실천할 때에는 쾌감을 느끼고, 개인의 악한 행위를 볼 때에는 분개하며 자기의 행위에 대하여는 회한(悔恨) 때문에 스스로 불쾌와 고통을 견디지 못하는 것이다. 그리고 의지적 작용은 도덕을 실천시키고 옳고 좋음을 결행(決行)하도록 하는 의지작용이다. 그 때문에 양심의 작용에는 선과 악을 알 수 있는 기능과 생활을 위한 실천성과 악을 멀리하고 선을 실행하려는 의지 때문에 언제나 양심에서는 윤리적 발전을 동반한다.

그러나 양심을 도덕적 지식의 근거로 생각하는 견해에 문제가 없는 것은 아니다. 양심에 따라 행동한다고 말하더라도 그것의 결과적 행위가 사람에게 덕스러울 것이라는 윤리적 보장이 없다는 것이다. 종교적 의무나 양심에 근거한 행동이 편협하여 일반적으로 마음을 괴롭게 하는 것들이 과거에 많이 일어났음을 우리는 알고 있다. 그래서 오히려 “우리 인간에게는 양심이 없다”는 주장을 갖는 사람들도 있다.

이와 반대로 양심을 보편적 도덕기능으로 생각하는 윤리학에서는 성서(聖書)에 기초한 양심의 신성설을 주장하고 있다. 양심을 신의 소리라고 하여 양심의 존엄성과 가장 고귀하고 신비스러운 것이라고 강조하는 것이다. 양심의 기능은 인간의 내면성에 옳고 그름과의 차이를 알뿐만 아니라 신의 의도와 속성에 따르는 것은 옳은 것이고 그것에 어긋나는 것은 그른 것이라고 알고 있는 것이다. 특히 사람이 하나님의 형상대로 창조되었다는 신앙적 명제로부터 인간의 도덕성과 거룩성 및 존엄성을 인정하고 있다.

2. 유학의 心性論에 대한 이해

유학에서 ‘마음(心)’에 대한 논의는 심성론(心性論)이나 인성론(人性論)의 맥락에서 오랫동안 다루어져 왔고, 心은 性·情·意와 理·氣 등과 같이 서로 연관성을 가지며 논의되어 왔다. 인간의 마음을 정확하게 분류하기란 쉽지 않고, 애매한 부분이 많이 있다. 그만큼 복잡하고 미묘하게 구성되어 있는 것이 인간의 내면이며 마음구조이다.

성리학의 심성론은 특히 인간의 정신 곧 心의 문제에 관해 집중적인 논의와 분석을 추구해왔다. 여기서 心은神明불측(神明不測)하고 허령불매(虛靈不昧)한 인간내면의 주체로서 일신(一身)의 주재가 되는 것으로 정의된다. 이 心의 본체를 性이라 하고 성은 하늘에서 부여된 것이라 한다. 그리고 心이 사물에 감응하여 발현하는 작용을 精이라 하며, 心은 性과 精을 통섭하는 실체라 본다. 그리고 이 心이 헤아리고 비교하는 등 사려하는 것을 意라 하고 발현하여 지향이 정해지는 것을 志라고 한다. 이러한 心은 신체를 주재하며 하늘에서 부여받은 性을 그 본체로 하고 있지만, 性을 理라 한데 상대시켜 心을 氣라 규정하고 있는 입장은 그만큼 心이 신체와 함께 氣의 영역에 속하여 공통의 존재근거를 지니고 있음을 말해주는 것이다.¹¹⁾ 그러면 유학에서는 무자기와 心性(人性의 논의도 포함)을 어떻게 설명하고 있는지 살펴보기로 하자.

‘무자기(無自欺)’라는 말은 『대학』의 8조목에서 ‘성의(誠意)’를 설명하는 부분에 나오는 단어이다.

이른바 그 뜻을 정성스럽게 한다는 것은 스스로를 속이지 아니하는 것이니 나쁜 냄새를 싫어하는 듯하며 좋은 빛을 좋아하는 듯하는 것이다. 이것을 스스로 만족하는 것이라 일컫는 것이니 그러므로 군자는 반드시 그 홀로 있음을 삼가는 것이다.¹²⁾

‘성의(誠意)’ 즉, 뜻을 정성스럽게 하기 위한 일차적인 조건이 자신을 속이지 않음에서 시작하는 것이며, 자신을 속이지 않기 위해서는 혼자 있을 때에 자신을 삼가는 신독(慎獨)의 자세가 있어야 한다. 그러므로 뜻을 정성스럽게 하기(誠意) 위하여 먼저 신독과 무자기가 전제되어야 하는 것이다. 여기서 성의나 신독 혹은 무자기는 모두 자신을 수양하는 측면으로 수기(修己)의 요소들이다. 유학은 수기치인(修己治人) 혹은 수기안인(修己安人)의 학문이며, 인격수양의 이상적인 경지를 ‘내성외왕(內聖外王)’¹³⁾으로 표현하고

11) 금강태, 『유교사상의 문제들』, 여강출판사, 1991, p.69

12) 所謂誠其意者 無自欺也. 如惡惡臭 如好好色 此之謂自謙 故君子必慎其獨也.(『대학』, 전6장)

13) 중국의 철학자들은 철학이 추구하는 최고의 경지를 세간(世間)에 나아가면서 동시에 세간을 초월하는 것이어야 한다고 생각하였다. 이러한 경지의 인간을 聖人이라 부르며, 그의 인격을 내성외왕적인 것이라 하였다. 내성이란 곧 자신을 수

있다.

내성외왕의 도를 가장 잘 표현하고 있는 것은 『대학』의 8조목(八條目)이다. 『대학』의 8조목에서 格物·致知·誠意·正心·修身은 내성의 공부이고, 齊家·治國·平天下는 외왕의 공부이다. 유학은 항상 내성의 범주에 속하는 지식과 덕행의 문제를 외왕의 맥락에서 살펴보고 있다. 유학은 그들의 철학적 원칙을 현실적인 일을 행하는 속에서 구현하려 했고, 그것은 반드시 지식과 덕행과 정치를 긴밀히 연결시켜야 가능한 일이었다.

유학은 인간에게는 고유하게 내재하는 خوبی 있고, 그것을 확충하는 것이 인격 발전의 최고목표라고 인식한다. 그러한 최고의 인격이 바로 聖이다. 내성과 외왕 가운데서 근본이 되는 것은 내성 즉 수신의 측면이고 유학은 내성으로부터 외왕으로 나아가려는 것이다. “자신을 수양하여 남을 편안하게 하고, 자신을 수양하여 백성을 편안하게 한다.”(『논어』 「헌문」)라는 공자의 말이나, “차마 하지 못하는 마음으로 차마 하지 못하는 정치를 행한다.”(『맹자』 「공손추상」)라고 한 맹자의 말은 이것을 의미한다. 여기서 우리는 수신을 근본으로 삼으면서도 사회상의 공업(功業)을 성취하려는 유학의 대중적 일면을 엿볼 수 있다. 이것이 바로 수기치인(修己治人)을 근본이념으로 삼고 있는 유학사상의 특징이다.¹⁴⁾

수기(修己)에서 자신을 수양하는 대상은 마음(心)과 몸(身)이다. 동양에서 마음(心)과 몸(身)이란 말을 사용했다면, 육체(肉體)와 영혼(靈魂)은 다분히 서양에서 사용해 온 용어이다. 여기에서 고찰할 부분은 인간의 마음이며, 동양에서 마음(心)과 본성(性)이 어떤 의미를 가지는지 유학을 중심으로 살펴보고자 한다.

心은 중국철학에서 주체성을 대표하는 범주로 다루어 왔다. 『說文解字』에 性은 “心の 뜻과 生의 소리로 결합된(從心生聲)” 글자로서 인간의 생명과

양하여 성인의 최고 이상에 도달하는 것을 목표로 삼고 있는데, 이것을 성기(成己: 자기완성)라고 일컫는다. 외왕이란 대중을 선도하는 최고 이상에 도달하여 천하에 평화를 가져오는 것을 목표로 삼고 있는데, 천하에 평화를 가져온다는 것은 천하에 도덕정치를 시행하는 것이다. 그러므로 내성이란 수양의 성취를 말하며, 외왕이란 그 사회상의 공용(功用: 작용)을 말한다.(유학주임교수실, 『유학사상』, 성균관대학교출판부, 2001, p.106.)

14) 『유학사상』, 성균관대학교출판부, 2001, p.107 참조.

본질을 나타내는 중요한 범주였다. 중국철학에서 유가(儒家) · 도가(道家) · 불가(佛家)의 심성론은 각기 다른 특징을 가지고 있다. 유가는 도덕주체(道德主體)를 특징으로 하고, 도가는 자연본체(自然本體)를 특징으로 하고, 불가는 절대초월(絕對超越)을 특징으로 한다. 즉, 유가는 사회에 대한 윤리의식을 강조하고, 불가와 도가는 개인의 초월의식(超越意識)을 강조하였다. 송명리학(宋明理學)에 와서 심성론은 유가를 중심으로 불가와 도가를 융합하여 자아초월적(自我超越的)인 도덕형이상학(道德形而上學)을 정립하였다.¹⁵⁾

중국 철학에서 심성론의 특징을 정리하면 다음과 같다. 첫째, 인문주의(人文主義)의 특성이다. 유가의 심성론은 중국심성론의 주도적인 위치를 차지하고 있다. 유가에서 강조하고 있는 것은 주로 인간의 내재적 가치와 지위로 보고, 윤리 문제를 다루는心性學을 범위로 하며, 인간을 우주의 중심개념으로 파악하려고 하였다. 둘째, 도덕이성주의(道德理性主義)이다. 유가의 심성론은 정감과 의지를 위주로 하는 도덕이성주의, 또는 실천이성의 철학이다. 유가의 이상적인 인격은 이지적이 아니고 도덕적이며, 관념적이 아니고 실천적인 성격이다. 셋째,心の 능동작용을 특징으로 하는 주체성적(主體性的)이다. 감성적 경험을 높이고 본체와 과정을 통하여 사회윤리를 자각적 주체 의식으로 보고, 자아완성과 자아실현을 강조하며, 집단의를 강조하고 개인주의를 반대한다. 넷째, 인간과 자연을 하나의 정체로 보고, 자각과 체험을 통하여 인간과 자연의 조화와 통일을 실현하는 것을 목적으로 하는 천인합일적(天人合一的) 특성이다.¹⁶⁾ 이러한 심성(心性) 및 인성(人性)의 특징들을 유가 위주로 공자 · 맹자 · 순자 · 주자로 정리해 보고자 한다.

(1) 공자의 心性 개념

공자의 仁사상은 심성론의 발단이다. 仁은 일종의 도덕경계로서 사람의 존재본질이라고 생각하였으며, 心이 갖추고 있는 것이라고 생각하였다. 공자

15) 蒙培元, 이상선 옮김, 『중국심성론』, 법인문화사, 1996, p.20참조.

16) 蒙培元, 『中國心性論』, 臺北, 學生書局, 民國74년 본문에서는 세 번째를 主體思想, 네 번째를 整體思想으로 표현하고 있으나 주체사상은 인간의 주체적 기능을 중심으로 서술하고 있기 때문에 '주체성'이라 하였고, 정체사상은 집단의식보다는 양자의 합일과 융화를 중심으로 서술하고 있기 때문에 '천인합일'이라고 바꾸었다.(대우학술총서 공동연구, 『宋代心性論』, 아르케, 1999, p.13각주참조.)

는 仁이 곧 性이라고 직접 주장하지는 않았다. 자공(子貢)은 “선생님의 문헌 방면에 대한 학문은 들었어도 선생님의 天性和 天道에 대한 설명은 듣지 못했습니다.”¹⁷⁾고 말하였다. 이 말은 공자가 인성에 대해 언급한 것이 드물었기 때문이다. 공자는 “사람의 기질의 성(氣質之性)은 서로 비슷하지만 교육과 환경이 서로 다르기에 서로의 품격(品格)에는 차이가 생긴다.”¹⁸⁾라고 했을 뿐이다. 이 말은 상이한 해석의 여지를 남겨, 맹자와 순자가 서로 다른 인성론의 관점을 제기하였다.

공자의 이 말은 내재적인 도덕본성과 자연소질(自然素質)의 양면을 포괄하지만, 性이 무엇이고 心이 무엇이라고 설명하지는 않았다. 도덕실천의 입장에서 어떻게 하면 인격을 완성할 것인가를 제기하였으며, 사람이 실천 속에서 이러한 도리를 체득할 것을 요구했다. 공자는 비록 心·性과 天道 등의 범주를 구체적으로 설명하지는 않았지만, 仁을 사람의 내재적인 도덕본성으로 생각한 점은 당연한 것이다.¹⁹⁾

(2) 맹자의 심성 개념²⁰⁾

공자가 도덕주체론의 기본 사상에 대해서만 명시했을 뿐 심성론에 대해서 언급하지 않았다면 맹자는 이러한 임무를 완성했다고 할 수 있다. 맹자는 심성합일(心性合一)의 도덕주체론을 정식으로 제시하여 유가심성론의 이론적인 기반을 다져 놓았다. 맹자가 공자의 仁사상을 심성론의 이론적인 기초 위에 세운 데 말미암아 仁을 핵심으로 하는 도덕규범은 곧 사람의 내재적인 본성으로 변해 갔다. 게다가 사람의 心에 뿌리를 두고 있어 초월적인 주체원칙(主體原則)이 되었으며, 이로부터 사람의 도덕주체성을 확립하였다.

맹자는 仁義禮智의 네 가지 도덕원칙을 인성의 기본내용으로 확정하였다. 이런 것은 사람의 마음에서 생기는데, 나중에는 선형적인 자율원칙(自律原則)으로 변하였다. 결국 이것이 맹자가 유가심성론에 지대한 영향을 끼치게 된다. 맹자는 사람의 심리적인 정감(情感)을 매우 중요하게 여겨, 이를 그의

17) 『論語』, 公治長.

18) 『論語』, 陽貨.

19) 蒙培元, 같은 책, pp.51-52참조.

20) 蒙培元, 같은 책, pp.64-88참조.

심성론의 출발점으로 삼았다. 이러한 정감은 도덕감으로 귀결되고, 사람마다 태어날 때부터 갖추고 있는 것이다.

四端은 사람마다 갖추고 있는 심리정감(心理情感)이며 사람이 동물과 구별되는 근본적인 표시이다.²¹⁾ 仁義禮智의 性은 이러한 심리정감으로부터 발전되어 나온 것이다. 그러므로 心과 性은 완전히 하나로 합하게 된다. 心이 곧 性이고, 心 이외에 또 다른 性이 있는 것은 아니다.

맹자는 “仁이 바로 사람의 본심이고 義가 사람의 길이다. 정로(正路)를 버리고 가지 않으면, 선량한 본심을 잃고 찾지 못하니 정말 가련하구나”²²⁾라고 말하여, 心을 仁으로 생각하였고, 인의 내재화와 주체화를 완성하였다. 즉, 仁 역시 心이다. 心에는 사단이 있으니, 사람에게 사지가 있는 것과 같다. 사람은 자신의 心 중의 사단을 확충할 수 있다. 사단 또한 仁義禮智의 性이라 할 수 있다. 맹자가 말한 心은 근본적으로 말해 ‘仁義의 心’ 혹은 ‘良心’이다. 仁義의 心 혹은 良心은 심리적 情感이면서 능동적이다. 문제는 어떻게 존심양성(存心養性: 本心을 보존하고 善性을 닦음)을 하느냐에 있다.

심성론의 근본문제는 天人合一의 문제이다. 공자가 천인관계에 대한 문제를 제기했지만 명확한 답을 하지 못했지만, 맹자에 의해 명확히 제기된다. 맹자는 “자기의 영명(靈明)한 本心을 조금도 남김없이 발휘할 수 있는 사람은 자신이 부여받은 본성을 알 수 있다. 자기자신의 본성을 알면, 곧 天道를 알게 된다. 자기자신의 영명한 본성을 지키고 자신의 선한 본성을 배양하면, 이는 바로 지고무상(至高無上)한 天을 섬기는 것이다.”²³⁾라고 주장한다. 이것

21) 사람은 모두 남에게 차마 하지 못하는 마음(不忍人之心)이 있다.…… 사람들에게 모두 남에게 차마 하지 못하는 마음이 있다고 말하는 근거가 되는 것은 지금 사람들이 갑자기 어린아이가 곧 우물에 들어가려는 것을 보고는 모두 깜짝 놀라고 측은하게 여기는 마음을 갖는 것이니, 그렇게 함으로써 어린아이의 부모와 친분을 맺으려는 것이 아니며, 그렇게 함으로써 향당(鄉黨)과 친구들에게 명예롭게 되기를 구하려는 것도 아니며, 그 비난하는 소리를 듣기 싫어해서 그렇게 한 것도 아니다. 이로 말미암아 살펴본다면, 측은하게 여기는 마음이 없으면 사람이 아니며, 부끄러워하고 미워하는 마음이 없으면 사람이 아니며, 사양하는 마음이 없으면 사람이 아니며, 是非를 가리는 마음이 없으면 사람이 아니다. 측은하게 여기는 마음은 仁의 실마리이고, 부끄러워하고 미워하는 마음은 義의 실마리이고, 사양하는 마음은 禮의 실마리이고, 시비를 가리는 마음은 知的 실마리이다. 사람이 이 사단(四端)을 가지고 있는 것은 그가 두 팔과 두 다리를 가지고 있는 것과 같다.(「孟子」, 公孫丑上)

22) 「孟子」, 告子上.

은 맹자의 심성론의 강령(綱領)이고 바로 천인관계에 대한 구체적인 답이다.

공자가 말한 天이 종교철학의 특징을 띠고 있다고 말한다면, 맹자가 말한 天은 자연계이자 도덕속성을 가지고 있는 인간화된 자연계로 볼 수 있다. 맹자는 天이 자연계의 최고존재로서 객관성을 가지고 동시에 人性의 진정한 근원임을 의심하지 않았다. 사람은 자기자신의 人性을 실현하기만 하면 天과 서로 통할 수 있다는 것이다. 따라서 단지 자기의 本心을 확충하면 자기의 本性을 인식할 수 있고, 자기의 本性을 인식하면 또한 天을 인식하게 되는 것이다.

(3) 순자의 심성 개념

순자(荀子)의 성악설(性惡說)은 맹자의 성선설(性善說)을 겨냥해서 나왔다. 순자는 성선설이 “사람의 性을 알지 못하여 사람의 性과 偽의 구분을 살피지 못한 것”²⁴⁾이라고 비판하였다. 순자는 자연과 사회에 대한 개조 작용을 강조하였으며, 자연적인 것은 인위적인 것에 미치지 못한다는 관점에 근거하여 성의 확충을 주장한 맹자의 성선론에 맞서 인성의 개조를 강조하는 성악설을 내놓았다.²⁵⁾

태어나면서 그러한 것을 성이라고 한다. 性(이 지닌 음양)의 조화에 의해 생겨난 것이며 사람의 감각적 본능(精)이 외부와 접촉하여 생겨난 반응으로서 억지로 일삼지 않아도 스스로 그러한 것을 일러 性이라고 한다.²⁶⁾

‘性の 조화’는 본성의 음과 양 두 기가 조화로운 것을 말한다. 精이란 정신인데 여기서는 사람의 감각 기관의 본능을 가리킨다. 순자는 性은 사람의 자연적인 생리적 본질이자 사람이 태어나면서 갖춘 성질과 본능의 반응으로서 선천적인 것이어서 후천적인 인위의 노력이 필요하지 않는다는 점이다. 性은 맹아(萌芽, 싹)나 경향과 같은 것으로서, 확충의 과정을 통해 완성되는 것이 아니라 나면서부터 완성된 것이고 완전히 갖추어진 것이다.²⁷⁾ 이것은

23) 「맹자」, 盡心上.

24) 「순자」, 性惡: 是不及人之性而不察乎人之性偽之分者也.

25) 方立天, 박경환 옮김, 「중국철학과 인성의 문제」, 예문서원, 1998, p.49참조.

26) 「순자」, 正名: 生之所以然者謂之性 性之和所生 精合感應 不事而自然謂之性.

맹자와 반대되는 견해이다.

순자는 性(원래의 소박한 재질)과 僞(후천적인 것이며 인위적인 훈련을 거쳐서 완성된 것)의 구분에서 성은 악한 것이고, 위는 선한 것이라고 하였다. 僞은 이익을 좋아하고 욕망을 추구하는 것, 즉 사람이 지닌 생리적 욕망과 물질적 욕구들을 가리킨다. 善은 인의의 도덕 관념과 도덕적 행위인데, 이것은 후천적인 훈련으로 형성되는 것이다. 순자는 사람이 지닌 性情의 욕망을 조절하거나 개조하지 않고 그대로 발현되도록 방치한다면, 반드시 허다한 악행이 생겨나고 서로 다투게 되며 등급에 따라 규정된 명분을 거스르고 사회질서를 파괴함으로써 사회가 어지럽게 된다고 보았다. 그러므로 반드시 예법(禮法)으로 교화하고 예의(禮義)로 이끌어 도덕 관념을 배양함으로써, 사람의 생각과 행위를 봉건적 등급의 명분과 도덕 규범에 부합하게 만들어야만 사회가 안정되고 천하가 크게 다스려진다고 하였다.²⁸⁾

(4) 주자의 심성 개념

주자이전의 性에 대한 흐름을 살펴보면, 장재(張載)는 인성론에 있어 天地之性과 氣質之性의 성이원설(性二元說)을 내놓았다. 이정(二程) 역시 性이 두 종류, 즉 ‘천명을 성이라고 한다(天命之謂性)’고 할 때의 성과 ‘타고난 것을 성이라고 한다(生之謂性)’고 할 때의 성으로 나누어진다는 것을 말하고, 이러한 두 종류의 성은 각기 理와 氣에서 파생된 것이라고 구분하여 氣에 의해 이루어진 기질지성을 性으로 여기지 않았다. 주희는 이러한 장재와 이정의 학설을 종합함으로써 독특한 성이원설(性二元說)을 내세웠다.²⁹⁾ 주자의 性 개념은 첫째 인성과 물성, 둘째 천명지성(天命之性)과 기질지성(氣質之性), 셋째 性과 精, 넷째 인심(人心)과 도심(道心) 등의 네 가지로 나눌 수 있다. 주자는 人性과 物性의 관계를 다음과 같이 말했다.

性은 사람이 하늘에서 얻은 理이다. 타고나는 것은 사람이 하늘에서 얻은 氣이다. 성은 형이상자(形而上者)이고, 기는 형이하자(形而下者)이다. 사람과 사물이 태어남에 성을 지니지 않음이 없고 또 기를 지니지 않음

27) 方立天, 같은 책, p.50.

28) 方立天, 같은 책, p.52.

29) 方立天, 같은 책, p.133.

이 없다. 그래서 기의 측면에서 말한다면 지각 작용에서는 사람과 사물이 다르지 않다. 그러나 理의 측면에서 말한다면 仁義禮智를 품수함에 따라서 어찌 사물이 얻은 바가 온전하겠는가. 이것이 사람의 성이 선하지 않음이 없고 사람이 만물 중의 영장인 이유이다. 고자(告子)는 성이 理임을 알지 못하고 이른바 기를 그것에 해당시켰는데…… 그렇게 생각한 까닭은 단지 지각의 활동이라는 보잘것없는 것에 있어서 사람과 사물이 동일하다는 것만을 알고, 인의예지라는 정수(精粹)한 것에 있어서 사람과 사물이 다름을 알지 못하였기 때문이다.³⁰⁾

理와 氣의 대립적 관점에 근거하여 품수(稟受)한 기가 바른 것인가 치우친 것인가, 품수한 리가 완전한가 그렇지 않은가 하는 점에서 사람의 성(人性)과 사물의 성(物性)의 차이를 밝힌 것이다. 동물이 사람과 다른 점은 완전하고 순수한 인의예지의 도덕을 지니지 못하였다는 점이다. 이것은 사람의 성과 사물의 성의 차이(양자가 완전히 동일하지는 않은 차이)를 도덕 의식의 측면에서 구분한 것이다.³¹⁾ 다음은 천명지성(天命之性)과 기질지성(氣質之性)을 알아보자.

“天地之性이라는 것은 전적으로 理만을 가리켜 말한 것이고, 氣質之性이라는 것은 理와 氣를 섞어서 말한 것이다. (기질지성이라고 말하였지만) 기를 性命으로 여긴다는 것은 아니다.”(『朱文公文集』, 答鄭子上) 천지지성은 세계의 근원인 理에서 온 것으로 선형적이고 공통적인 것이지만, 기질지성은 사람이 기를 품수하여 신체를 이룰 때 기와 리가 결합해서 형성된 것으로 천차만별로 다양한 것이다. 천지지성은 理에서 온 것이므로 天命之性으로도 불린다. 주자는 천명지성을 사람이 태어나면서 품수받은 天理라고 하였다. 기질지성은 전적으로 선한 천명지성과 달라 기의 맑고(淸) 탁함(濁)의 차이가 性에 선한 것과 악한 것이 있게 하므로 이로 인해 기질지성에 선하고 악한 차이가 생기게 된다.

주자가 천명지성과 기질지성을 구분한 것은 人性에 선악이 있는 원인을 밝히기 위한 것이었다. 이것으로 성선과 성악의 논쟁을 어느 정도 해결하였다. 주자는 맹자가 말한 성선은 천명지성을 가리킨 것인데, 맹자는 기질지성이 있다는 것을 몰랐기에 성악의 기원을 설명하지 못하였다고 한다. 또한

30) 『孟子集注』, 離婁章下.

31) 方立天, 같은 책, p.135.

순자가 성악을 말하고 양응이 성에 선과 악이 뒤섞여 있다고 주장하며 한유가 성은 세 등급으로 구분된다고 한 것들은 모두 기질지성을 가리킨 것으로서, 그들은 천명지성이 있음은 몰랐다는 것이다. 그러나 주자 역시 인성의 선악 문제에 대한 정확한 대답을 제시하지는 못했다.³²⁾

주자는 장재의 “心은 性과 情을 통섭한다(心統性情)”는 사상을 계승하여 심의 體用 관계에 의거해 인성의 선악 문제를 설명하였다. 性과 情은 모두 心에서 통괄(統括)되므로 심의 체와 용이 된다는 말이다. 또한 心의 體用 관계에 근거해 心을 人心과 道心으로 나누었다. 주자는 “단지 하나의 마음이지만, 지각이 이목(耳目)의 욕망을 따라가게 되면 곧 인심이고, 지각이 義理를 따라가게 되면 곧 도심이다”³³⁾라고 하였다. 인심과 도심은 『書經』 「大禹謨」에 처음 나타난다. “인심은 오직 위태롭고 도심은 오직 은미하니, 오직 정밀하게 하고 오직 한결같이 하여야, 진실로 그 중(中道)을 잡을 수 있다”³⁴⁾ 이 구절은 후대에 『書經』에 첨가된 위서(僞書)라는 설이 있지만, 어쨌든 주자는 『中庸章句』의 서문에서 인심과 도심을 다음과 같이 말한다.

심(心)의 허령지각(虛靈知覺)은 하나일 뿐이다. 인심과 도심이 다르다면, 그것은 혹은 형기(形氣: 육체)의 사사로움에서 생기고 혹은 성명(性命)의 올바름에 근원하므로 지각하는 것이 같지 않다는 말이다. 그러므로 혹은 위태하여서 편안하지 않고, 혹은 은미하여서 보기 어려울 뿐이다. 그러나 사람은 이 형체가 있지 않음이 없기 때문에 상지(上智)라고 하더라도 인심은 없을 수 없고, 또 性이 있지 않음이 없기 때문에 하우(下愚)라고 하더라도 도심이 없을 수 없다.³⁵⁾

도심은 완전한 좋이지만, 인심은 완전한 악이 아니다. 인심은 위태롭고 불안정한 것에 지나지 않는다. 따라서 양자는 모순·대립은 아니다. 주희는 도심과 인심의 다른 점을 세 가지 면에서 생각한 것임을 알 수 있다. 첫째, 도

32) 方立天, 같은 책, p.140.

33) 『朱子語類』 권78: 只是這一個心 知覺從耳目之欲上去 便是人心 知覺從義理上去 便是道心.

34) 人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中.

35) 『中庸章句』, 『中庸章句序』: 心之虛靈知覺, 一而已矣, 而以爲有人心、道心之異者, 則以其或生於形氣之私, 或原於性命之正, 而所以爲知覺者不同, 是以或危殆而不安, 或微妙而難見耳. 然人莫不有是形, 故雖上智不能無人心, 亦莫不有是性, 故雖下愚不能無道心.

의적인 측면의 지각과 육체적인 측면의 지각에서 나타나는 차이이다. 이것은 곧 지각 대상의 차이이다. 둘째, 義理(혹은 性命)의 공명한 것에서 발하는 것과 육체의 사사로움 것에서 발하는 것과의 차이이다. 이것은 곧 발출 근원의 차이이다. 셋째, 발동할 때 당연한 理에 적응하는 것과 당연한 理에 적응하지 않는 것과의 차이이다. 이것은 곧 행위 내용에서 나타나는 차이이다. 결국 인심과 도심은 서로 다르지만 하나의 心이며, 서로 대립하지만 모순·대립은 아니다.³⁶⁾

Ⅲ. 정신개벽과 정신의 문제

1. 정신의 개념

정신개벽의 문제를 살펴보기 위해 우선 '정신(精神, spirit)'³⁷⁾에 대한 의미부터 먼저 규명해 보아야 하겠다. 옛부터 사람들은 몸이나 신체보다도 마음이나 내면에 대한 인식이 크게 차지하다 보니, 인간의 내면에 대한 명칭은 동양과 서양이 모두 다양하게 사용해 왔다. 마음(心, mind)·영혼(靈魂, soul)·의식(意識, consciousness)·자아(自我, ego)·주체(主體, subject) 등의 용어들은 정신과 미묘한 차이를 가지고 있지만, 그렇다고 '정신'과 개념이 같다고 할 수는 없다. 의식·자아·주체 이러한 용어들은 서양 근대 철학에서 등장한 용어들이다.

종교에서는 먼 옛날부터 오늘에 이르기까지 몸보다 마음 쪽에 압도적으로 큰 관심을 기울여 왔다. 그만큼 마음을 몸보다 중요하게 보아 왔고 또 그만큼 마음을 다양하고도 깊이 살펴 왔다. 이리하여 마음을 나타내는 이름도 다양하여 갈피를 잡기 어렵다. 마음을 몸 속에 있는 일종의 미묘한 물체라고 하여 혼(魂)이라는 이름이 생겼다. 여기에 매우 미묘한 활동을 뜻하는 영

36) 오하마 아키라(大濱皓), 이형성 옮김, 「범주로 보는 주자학」, 예문서원, 1997, pp.224-225참조.

37) 일반적으로 '정신'의 사전적 의미는 다음과 같다. 첫째, 육체나 물질에 대립되는 영혼이나 마음. 둘째, 사물을 느끼고 생각하며 판단하는 능력이나 작용. 셋째, 마음의 자세나 태도. 넷째, 사물의 근본적인 의의나 목적 또는 이념이나 사상 등이다. (『표준국어대사전』, 두산동아, 1999)

(靈)이 결합해 영혼(靈魂)이라는 이름이 생겼다. 지금도 많은 종교 또는 다른 영역에서 영혼이라는 이름을 그 나름대로 쓰고 있다. 이와는 다른 방향에서 마음을 비물질적인 존재 또는 기능(작용)이라고 생각하여 역시 여러 가지 뜻으로 변하면서 오늘에 이르렀다. 이 방향에서 대체로 정신(spirit, Gesit)이라는 이름과 의식(意識, consciousness)이라는 이름이 오늘날 널리 쓰이고 있다. 정신은 주로 철학과 인문과학 쪽에서 다루고 의식은 그 작용과 내용 쪽으로 심리학에서 다루고 있다.³⁸⁾

같은 마음을 어떻게 이해하면 영혼이고 어떻게 이해하면 정신이고 혹은 의식이다. 이렇게 따지고 보면 정신은 영혼과 의식의 중간에 자리하고 있음을 짐작할 수 있다. 정신은 영혼(특히 소박하게 이해되는 영혼)과는 달리 비물질적인 것으로서 스스로 활동하는 ‘슬기로운 존재(理性的인 존재)’라는 점에서 영혼과 의식(意識作用은 스스로 활동할 수 없는 ‘무엇의 작용’임)과는 다르다. 그런데 정신이 스스로 활동하는 범위를 어디까지 잡느냐가 문제다. 헤겔(Hegel)은 온 인류의 역사를 꿰뚫고 있는 근원적인 실재를 정신이라고 하여 정신의 활동범위를 가장 넓게 잡은 사람으로서 유명하다. 오늘날 우리가 말하는 정신은 헤겔의 영향을 다소 받고 있다는 것을 부정할 수 없다.³⁹⁾ 헤겔은 우주의 근원을 이루는 비물질적인 실재를 ‘정신(Gesit)’으로 보았고, 만물의 이성적인 근원력을 ‘절대정신(absoluter Gesit)’이라 하였다.

현재 우리들이 사용하고 있는 인간 내면에 대한 용어들을 간단하게 정리해보면 다음과 같다.

영혼에 대해서 살펴보면, 플라톤은 사회적인 계급을 세 가지로 나누고 세 가지 ‘영혼의 부분’⁴⁰⁾으로 부르며, 인간의 본성의 세 요소와 비교하였다. 서양 철학에서 영혼이란 말은 아주 오래 전부터 사용해 왔었고, 서양 고대에 영혼이란 객관 세계에 대한 자연적인 ‘실체(實體, substance)’⁴¹⁾의 의미로 쓰

38) 최동희·이경원, 「대순진리의 신앙과 목적」, 대순사상학술원, 2000, pp.236-237.

39) 최동희·이경원, 같은 책, p.237참조.

40) 스티어링 P. 램프레히트, 김태길외 옮김, 「서양철학사」, 을유문화사, 2001, p.68.

41) 실체의 개념은 아리스토텔레스까지 올라간다. 그는 실체를 “그 밖의 것들은 그 것에 관하여 말해주는 바가 있지만 그것 자체는 다른 어떤 것에 관하여 말하여 주는 바가 없는” 존재자 내지 기체(基體)로 이해하였다. 즉 실체란 어떤 것에 부속하는 것이 아니라 자립적으로 존재하는 최초의 존재자이며, 변화하는 모든 속성들의 불변적인 담지자이다.(「철학대사전」, 동녘, 1997, p784)

였다. '마음'이란, 형이상학이 배제된 일상적인 '몸'과 반대되는 개념의 의미로 쓰여왔다. 정신이란, 영혼이나 마음과 혼용되어 사용하지만 영혼이나 마음의 영묘한 정수(精髓)라고 볼 수 있다. '의식'⁴²⁾이란, '신체'에 대한 반대 개념으로 인간의 마음에 대한 근대적인 개념으로 심리학에서 주로 사용하는 용어이다. '자아'와 '주체'⁴³⁾란 근대철학에서 한 인간의 기본적인 출발점을 지칭하는 용어이며, 과거에 영혼이란 단어를 근대에 와서는 자아라는 말로 함께 사용하고 있는 것 같다.

서양 근대철학에서 세계의 존재문제에 대해 사유(思惟)와 연장(延長)이라는 두 측면에서 설명하려는 노력이 있었다. 여기서 사유는 정신의 의미를 가지고 연장이란 물질의 의미를 가지고 있었다. 데카르트와 스피노자가 생각한 세계의 존재문제를 통해, 이들이 생각한 정신과 물질의 의미를 고찰하여 보자.

데카르트의 자연 세계에 대한 이원론(二元論)은 모든 실재가 정신이거나 물체, 즉 정신적 실체이거나 물질적 실체라는 신념이다. 데카르트는 정신과 물체를 모두 실체(즉 다른 무엇에 의존함이 없이 그 자체로서 존재하는 것)라고 부를 수 있었던 것이다. 정신은 사유(思惟)하고 연장(延長: 공간 속에 위치하고, 공간의 일정한 부분을 차지하는 물체의 성질)이 없는 실체요, 물체는 사유하지 않고 연장을 가진 실체이다. 인간은 정신과 물체의 어떤 결합이며, 따라서 존재의 두 영역에 속한다. 인간은 정신으로 본다면 심적 존재요, 육체로 본다면 물질적 존재이다. 그러나 인간은 정신과 육체의 결합체이기는 하나, 그를 구성하는 두 실체는 결코 혼동되어서는 안 된다고 하였다.⁴⁴⁾

이처럼 데카르트는 神이 정신과 물질을 창조했다고 규정하면서 정신은 사유실체(思惟實體)로 생각하는 존재이고, 물질은 연장실체(延長實體)로 사유의

42) 현상학자 훗설의 표현에 따르면, "모든 의식은 어떤 무엇에 대한 의식이다."라고 하였고, 의식이란 '지향성(志向性)', 즉 언제나 내 외부의 어떤 것으로 향하는 방향이다. 의식은 원심적(遠心的)인 성향을 가지고 있다.(앙드레 베르제즈·드니 위스망, 이정우 옮김, 「새로운 철학강의II」, 인간사랑, 1995, p.109참조.)

43) 주체란 '사회적 실천을 바탕으로 목적 지향적으로 환경에 작용을 가하여 환경을 물질적 혹은 정신적으로 자기 것으로 만드는 사회적 인간'을 가리킨다.(「철학대사전」, 동녘, 1997, p.1194.)

44) 스티어링 P. 램프레히트, 같은 책, p.319참조.

대상으로 정의하였다. 그러므로 神은 두 가지의 실체를 가지고, 자연세계도 두 가지의 실체를 가지는 것이다. 데카르트는 이렇게 존재의 문제에 있어서 철저한 이원론을 주장하였다.

데카르트가 끼친 영향의 하나는 정신과 육체의 관계 문제를 논의의 중심으로 끌어들이었다는 사실이다. 반면에 스피노자는 데카르트의 이원론을 비판하였고, 정신과 물체가 실체(實體)라는 것조차도 부인하였다.⁴⁵⁾ 스피노자는 神이 하나의 실체이면서 두 가지 속성을 가진다고 하였다. 데카르트의 두 가지 실체가 스피노자에 와서는 한 가지 실체와 두 가지 속성(屬性)으로 바뀌는 것이다. 스피노자는 자신의 저서 『Ethics(윤리학)』 제2부에서 “사유(思惟)는 神의 속성이다. 다시 말하면 신은 사유하는 존재이다. 연장(延長)은 신의 속성이다. 다시 말하면 신은 연장을 가진 존재이다.”라고 하였다. 실체는 많은 속성을 가질 수 있기 때문에 신의 사유하는 속성이 인간의 정신이 되고, 신의 연장하는 속성이 인간의 육체가 되는 것이다.

데카르트에 있어서 인간은 이중적인 존재이다. 한편으로는 영혼 즉 의식적인 사유이며 또 한편으로는 신체 즉 연장(延長)의 한 조각이다. 사유와 의식에 속하지 않는 나 자신의 모든 것은 신체에 속하며 기계적 방식에 의해 설명된다.⁴⁶⁾ 이러한 데카르트의 기계적 사유 방식과 존재의 이원론은 설명되지 않는 모순점을 드러냈지만, 인간의 이성에 의한 인식의 전환을 제시한 점은 인정하지 않을 수 없다.

스피노자에 의하면, 인간은 자연을 하나의 실체로서 이해하는 동시에 여러 양태로서 이해해야 하며, 또 사유와 연장도 속성으로 이해해야 한다는 것이다. 하나의 실체, 즉 자연의 체계는 공간을 채우고 펼쳐져 있는 동시에 관념으로서도 전개된다. 그러나 사물의 연장과 진리는 두 가지 것이 아니라 하나인 것이다.⁴⁷⁾ 스피노자는 이렇게 존재의 문제를 일원론으로 규정하였다. 이렇게 데카르트와 스피노자에 있어서 정신이란, 존재의 문제에 대해 한 중심을 이루었다. 데카르트는 신의 두 가지 실체 중에 사유실체를 인간에게

45) 스티어링 P. 램프레히트, 같은 책, p.322참조.

46) 앙드레 베르제즈·드니 위스망, 이정우 옮김, 『새로운 철학강의Ⅱ』, 인간사랑, 1995, p.107.

47) 스티어링 P. 램프레히트, 같은 책, p.340참조.

있어서는 정신으로 보았고, 스피노자는 신의 두 가지 속성 중에 사유속성을 인간에게 있어서 정신으로 본 것이다.

동양 철학에서 정신의 개념은 어떻게 전개되어 왔는가. 문헌에서는 『莊子』에 정신의 개념이 처음 등장한다. 정(精)자와 신(神)자는 장자가 생존하기 이전에 이미 유행하였다. 하지만 정(精)과 신(神)을 연결시켜 ‘정신(精神)’이라는 낱말을 만든 것은 장자에게서 시작된다. 정신이란 낱말의 출현은 문화사에 있어서 큰 사건이었다.⁴⁸⁾ 『列子』에서도 “정신은 하늘에 나뉘어 속하고 골해(骨骸)는 땅에 나뉘어 속한다. …정신이 형체에서 분리되면 각각 그 본래 왔던 곳으로 돌아가니 그것을 귀(鬼)라 한다. 귀(鬼)는 돌아가는 것(歸)이다.”⁴⁹⁾고 하였다. 정신과 육체는 각각 하늘의 기운과 땅의 기운에서 왔으므로, 사람이 죽으면 정신은 하늘에 속하고 육체는 땅으로 속하게 되는 것이다. 사람의 정신은 본래 하늘에서 근원하고 하늘로 돌아간 정신이 귀신이란 것이다. 동양의 정신개념은 도가(道家)와 유교를 위주로 전개해 보고, 『莊子』에서는 정신의 의미와 정신의 근원 및 장자가 추구한 정신의 자유를 살펴보고자 한다.

『莊子』의 刻意편은 정신의 소중함을 말하고 정신의 보양(保養)을 강조하는 데에 있다.

…정신은 사방으로 트이고 흘러서 이르지 않는 곳이 없다. 위로는 하늘에 닿고 아래로는 땅에 도사린 채 만물을 변화 육성하면서 그 모습은 보이지 않는다. 그 이름을 동제(同帝: 上帝와 같은 의미)라고 한다. 순수 소박해지는 길은 다만 이 (오묘한) 정신을 지키는 데에 있다. 이 정신을 잘 지켜서 잃지 않으면 (오묘한) 정신과 하나가 되고, 그 하나가 된 정신은 자연의 이치와 통해서 합치된다. ……소박(素朴)이란 잡된 것이 조금도 섞이지 않았음을 말하고, 순수란 그 정신이 조금도 일그러지지 않았음을 말하는 것이다. 순수 소박을 능히 깨달을 수 있어야 그를 진인(真人)이라 일컫는다.⁵⁰⁾

장자는 인간의 정신을 잘 지키면 자연의 오묘한 정신과 하나가 되며, 자

48) 徐復觀, 유일환 옮김, 『중국인성론사』 선진편, 을유문화사, 1996, p.143.

49) 『列子』, 天瑞 제1: 精神者 天之分 骨骸者 地之分 …精神離形 各歸其眞 故謂之 鬼 鬼歸也.

50) 『莊子』, 「刻意」 제15.

연의 이치와 합치된다고 하였다. 「天下편」의 “...홀로 천지의 정신과 더불어 오가며 만물을 알보지 않고 시비를 가려 꾸짖지 않으며(獨與天地精神往來)...”라는 말에서 ‘천지의 정신’이라는 개념이 등장한다. 장자에서는 인간의 정신과 인간 정신 이외의 천지의 정신개념도 설정하고 있다. 인간의 정신이 천지의 정신과 하나가 되면, 자연의 이치와 통한다고 보았다.

“...대저 분명하여 눈으로 볼 수 있는 것이란 어두워 눈에 보이지 않는 데에서 생기고 형체가 있어 분별할 수 있는 것이란 형체가 없는 데에서 생기며 (사람의) 정신은 (자연의) 도에서 생기고 육체는 정기(精氣)에서 생긴다. 그리고 만물은 형체에서 형체를 낳는 것이다...”⁵¹⁾

「知北游」의 이 구절은 공자와 노자의 대화체로 되어 있다. 여기서 사람의 정신은 자연의 도에서 생기고 사람의 몸은 정기의 화합에서 생긴다고 하였다. 노장사상에서는 자연의 도가 만물의 근원이라고 보았으므로 장자도 인간의 정신은 자연의 도에서 근원한다고 본 것이다.

장자가 추구하고자 한 이상은 정신적 자유의 세계였다. 장자 사상의 형성 배경이 된 사회는 두려움과 억압으로 속박되어 있었고, 장자는 이 안에서 정신적으로 철저한 자유와 해방을 얻으려고 했다. 장자는 자유와 해방을 얻은 정신 상태를 ‘유(游: 노닐다)’라고 불렀다. 『장자』 첫머리에 책 전체의 요지를 밝힌 ‘소요유(逍遙游)’가 나오는 것은 장자가 정신적 자유의 세계에 대한 염원을 나타내기 위해서였다. 장자는 인간의 삶이 압박을 받아 자유스럽지 못한 까닭은 스스로가 자기 자신을 지배하지 못하고 외부의 힘에 휘말리기 때문이라고 보았다. 정신적인 자유와 해방에 도달하기 위해서 한편으로는 스스로가 자기 자신을 결정해야만 하고, 동시에 자신은 외부 사물(外物)과 대립되지 않고 철저하게 조화를 이루어야만 한다⁵²⁾고 장자는 주장하였다. 춘추 전국시대를 지나서 형성된 도가(道家)에서는 정(精)과 신(神)에 기(氣)를 덧붙여 정·기·신을 따로 설명하기 시작했다.

한대(漢代) 이 후에 체계화된 道家의 이론에서는 정(精)·기(氣)·신(神)이 인간을 형성하는 기본 구성요소로 보고, 精은 신장(腎臟)에, 氣는 심장(心臟)

51) 『장자』, 「知北游」 제22.

52) 徐復觀, 같은 책, pp.147-148.

에, 神은 뇌(腦)에 배당시켜 설명하기도 한다. 여기서 精(精)·기(氣)·신(神)은 각각의 독립적 위치와 기능이 있지만 “精을 연마하면 氣로 변화하고, 氣가 변화하면 神이 되며, 神이 변화하여 眞을 이룬다.”는 언급에서 볼 수 있듯이 수련과정에서 일관하게 유통할 수 있는 공통의 근원을 갖고 있는 것으로 이해되고 있다. 도가철학에서 氣의 개념은 인간과 만물을 형성하는 근원 존재로 제시되고 있으며, 정신은 인간존재를 이루고 있는 것으로서 氣의 한 존재양상으로 이해될 수 있을 것이다.⁵³⁾

유교에서는 정신의 의미를 어떻게 보는가. 정신이란 용어는 한자어의 일반적 용어이지만 유교에서의 전통적인 학술용어는 ‘마음(心)’이라 할 수 있다. 정신과 신체를 상대시켜 파악하고 있다. 인간의 내면적 깊은 본성으로부터 감정·지각·의지·사고·판단의 모든 작용을 포함하는 인격의 주체를 정신이라 하거나 마음(心)이라 하거나 같은 뜻으로 이해되어 뚜렷이 구별되지 않는 것 같다. 그러나 정신이라는 용어는 성립배경에서 검토한다면 도가철학에서 정착된 것으로 보인다.⁵⁴⁾

유교에서도 도가의 정신개념이나 氣개념을 여러 면으로 섭취하였다. 때로는 그 의미를 한정시키고 비판하지만 대체로 心개념과 상당히 깊이 연관시켜 이해하여 왔던 것이 사실이다. 퇴계(退溪)는 정자(程子)가 말한 응신(應身)이나 장자(張子)와 주자(朱子)가 말한 심신(心神)이 인간에 있는 신(精神)이라 하고, 정신 또는 혼백이라 한 것은 인간존재에 있어서 음양의 양면을 상대시켜 일컫는 명칭이라 해명하고 있다. 心, 곧 정신(精神)은 한편으로 신체를 넘어서 天의 영역에 속하고 있으면서 다른 한편으로는 물질적 氣의 영역에 속하여 신체와 연결되고 있는 이중구조를 지니고 있는 것으로 이해된다. 이러한 마음(心)의 이중구조는 바로 인간존재의 특성을 이루는 것이다. 여기서 인간의 정신은 고정되어 있는 물질적 대상의 무엇이 아니라 다양하게 발휘될 수 있고 형성되어 가는 살아 있는 존재이며, 유교의 근원적 가치 기준에 따라 부단히 새롭게 해석되고 평가될 수 있는 존재로 제기될 수 있는 것이다.⁵⁵⁾

53) 금장태, 「유교사상의 문제들」, 여강출판사, 1991, p.68.

54) 금장태, 같은 책, p.67.

55) 금장태, 같은 책, pp.68-69.

결국 도가에서는 인간존재를 이루는 氣의 한 양상으로 정신의 개념을 형성하였고, 장자는 인간의 정신개념과 천지의 정신개념을 설정하였다. 사람의 정신은 자연의 도에서 근원하고 사람의 몸은 정기(精氣)의 화합에서 이루어진다고 보았다. 유교에서는 마음과 정신을 혼용하여 같은 개념으로 보아왔고, 정신은 신체의 영역과 天의 영역으로 연결된 이중구조를 지니므로 인간의 정신은 무한한 가능성을 가질 수 있는 것이다.

2. 한국 근대종교의 정신개벽

개벽(開闢)이란 의미는 ‘하늘과 땅이 처음 열리는 것’⁵⁶⁾을 뜻한다. 개벽이란 천지개벽(천지창조)의 의미로 사용하여 왔고, 중국 문헌들을 보면 천지창조를 기점으로 그 이전을 선천(先天)이라 하고 그 이후를 후천(後天)이라 하였다. 정신개벽(精神開闢)이란 이런 개벽의 의미를 인간의 정신에 적용하여 인간의 정신이 천지개벽처럼 변혁한다는 의미를 뜻하고 있다. 즉 인간의 정신이 새롭게 바뀌는 정도를 개벽에다 비유한 것이다. 정신개벽이란 용어를 사용하기 시작한 것은 한국 근대의 종교인 천도교(天道敎)이며, 원불교에서도 정신개벽과 물질개벽을 개교의 동기로 규정하고 있다. 대순진리의 정신개벽은 도주(道主) 조정산(趙鼎山: 1895-1958)이 1925년(乙丑年)에 무극도를 창도(創道)하면서 목적을 선포하면서, 그 속에 정신개벽이 들어있었다. 이 장에서는 한국 근대에 발생한 천도교와 원불교를 중심으로 한 정신개벽의 내용을 정리하면서 대순진리의 정신개벽의 의미를 돕고자 한다.

동학을 창시한 수운 최제우와 해월 최시형이 한결같이 후천개벽운도(後天開闢運度)를 따라 맞이하게 되는 후천 5만 년 운도수(運度數)를 주장하고 있는데 반해 의암 손병희에 이르면 후천개벽을 인개벽(人開闢)과 물개벽(物開闢)으로 나눈다. 의암에 의하면 인개벽은 정신개벽(精神開闢)이요, 물개벽은 육신개벽(肉身開闢)을 의미한다.⁵⁷⁾ 의암은 개벽을 다음과 같이 정의하고 있다.

56) 言天地之初開也(「辭源」)

57) 김홍철, 「한국 신종교 사상의 연구」, 집문당, 1989, p.106.

개벽이란 한울이 떨어지고 땅이 꺼져서 혼돈한 한 덩어리로 모였다가 子·丑 두 조각으로 나뉘임을 의미함인가. 아니다. 개벽이란 부패한 것을 맑고 새롭게, 복잡한 것을 간단하고 깨끗하게 합을 말함이니, 천지 만물의 개벽은 공기로써 하고 인생 만사의 개벽은 정신으로써 하나니, 너의 정신이 곧 천지의 공기(空氣)이니라. 지금의 그대들은 가히 하지 못할 일을 생각지 말고 먼저 각자가 본래 있는 정신을 개벽하면, 만사의 개벽은 그 다음 차례의 일이니라. 그러나 정신을 개벽코자 하면 먼저 스스로 높은 체하는 마음을 모실 待字로 개벽하고, 스스로 높은 체하는 마음을 개벽코자 하면 의심스럽고 두려운 마음을 정할 定字로 개벽하고, 의심스럽고 두려운 마음을 개벽코자 하면 아득하고 망령된 생각을 알 知字로 개벽하고, 아득하고 망령된 생각을 개벽코자 하면 먼저 육신관념(肉身觀念)을 성령(性靈: 마음이나 정신)으로 개벽하라.⁵⁸⁾

의암은 이렇게 스스로 높은 체하는 마음을 받드는 마음으로 개벽하고, 의심하고 두려운 마음을 안정된 마음으로 개벽하고, 망령된 생각을 지혜의 마음으로 개벽하고, 육신관념을 성령으로 개벽하라고 하였다. 이 정신을 한번 개벽하면 흰 눈과 같이 깨끗하고, 맑고 청명한 하늘과 같고, 높은 산의 새하얀 학(雲鶴)과 같이 고상하고 영원히 변치 않을 것⁵⁹⁾이라고 본 것이다.

이돈화(李敦化: 1884-?)는 수운의 후천개벽사상을 한 걸음 더 진전시켜 설명한다. 그는 신사회 개벽을 위한 구체적 방법으로 정신·민족·사회의 3대 개벽을 통한 지상천국 건설의 이념을 제시한다. 이돈화의 3대 개벽의 내용은 다음과 같다.⁶⁰⁾

첫째 정신개벽이란 일종의 사상의 개조를 의미한 말인데, 정신개벽이야말로 모든 개벽의 준비 행위가 된다. 왜냐하면 정신개조와 환경개조는 '분립(分立)되어 일어나지 않으며 정신개벽을 해야만 다른 개벽이 가능하다고 보기 때문이다.

그런데 정신개조는 필연적으로 두 가지 법칙을 요하게 된다. 하나는 사람의 본성과 자연에 대한 역사적 고찰이요 하나는 반항도덕(反抗道德: 행동으로 옮길 수 있는 것)이라는 것이다. 사람의 본성과 자연에 대한 역사적 고찰은 역사적 원인에 대하여 장래의 결과를 고찰하면서 냉정한 이지로써 사리의 시비곡직을 비판하는 것이요, 반항도덕이란 기성의 윤리 혹은 정치체제

58) 「천도교경전」, 「義菴聖師法說」, 人與物開闢說.

59) 「천도교경전」, 「義菴聖師法說」, 人與物開闢說.

60) 김홍철, 같은 책, pp.108-109참조.

안에서 그 결함을 파악하여 감정과 의지로써 그 부자연스러운 것에 대하여 반항함을 이룬다. 사람이 그 시대에 있어서 사회적 결함을 알고 그 불평에 우는 자는 그 시대의 가장 총명한 두뇌를 가진 자이며 그 시대를 먼저 밝게 본 정신개혁자이다.

둘째 민족개혁이란, 민족의 문화와 생활정도를 향상 발전시키자는 것이다. 즉 모든 이상과 과도기에 있어서 이는 최대의 준비적 기초가 되며, 그러므로 이상세계를 실현함에 있어서 민족을 단위로 하고 먼저 민족개혁을 시작함이 사실상 바른 길이라는 것이다.

셋째 사회개혁이란, 이상적(理想的)인 낙원세계 건설을 의미한다. 진실한 이상세계는 어떤 것인가. 유물적 경제문제 해결에만 있지 않다. 즉 의식주의 투쟁이 인간의 최고 목적이 아니요 최종 이상은 창조투쟁, 즉 최고 인격성으로부터 우주생활을 실현하는데 있는 것이 수운주의(水雲主義)의 이상이라고 하였다.

의암에게서 나타난 정신개혁은 스스로 높은 체하는 마음을 모시는 마음으로 바꾸라는 것이다. 그 다음으로 안정된 마음과 지혜의 마음으로 변화시키고, 육신을 성령(性靈)으로 바꾸라는 것이다. 이돈화의 정신개혁은 사회 개혁적인 성향이 더 강하게 나타난다. 이돈화의 정신개조의 두 가지 원칙은 역사적 교찰과 반항도덕인데 이것은 종교적인 성격을 벗어나 사회운동의 성격으로 바뀌어 가는 양상을 보이고 있다.

원불교의 소태산 박중빈(少太山 朴重彬: 1891-1943)은 원불교를 개교하면서 개교 표어로서 “물질이 개혁되니 정신을 개혁하자”는 개혁의 화두를 내어 걸며 원불교를 창시하였다.⁶¹⁾ 소태산이 말한 물질개혁과 정신개혁이란 무엇인가. 『정전』의 ‘개교의 동기’⁶²⁾에서도 밝히고 있듯이 정신문명과 물질문명의 발전을 함께 추구하면서도, 정신이 주체가 되어 물질을 바르게 활

61) 원불교학교재연구회, 『종교와 원불교』, 원광대학교출판국, 1998, p.162.

62) “현하 과학의 문명이 발달됨에 따라 물질을 사용하여야 할 사람의 정신은 점점 쇠약하고 사람이 사용하여야 할 물질의 세력은 날로 융성하여, 쇠약한 그 정신을 행복 받아 물질의 지배를 받게 하므로, 모든 사람이 도리어 저 물질의 노예 생활을 면하지 못하게 되었으니, 그 생활에 어찌 파란고해(波瀾苦海)가 없으리요. 그러므로 진리적 종교의 신앙과 사실적 도덕의 훈련으로써 정신의 세력을 확장하고, 물질의 세력을 행복 받아, 파란고해의 일체생령(一體生靈)을 광대무량(廣大無量)한 낙원(樂園)으로 인도하려 함이 그 동기니라.”(『정전』, 제1편 제1장.)

용하는 것을 말한다.

“안으로 정신문명을 촉진하여 도학을 발전시키고 밖으로 물질문명을 촉진하여 과학을 발전시켜야 영육(靈肉)이 쌍전(雙全)하고 내외(內外)가 겸전(兼全)하여 결함없는 세상이 되리라. 그러나 만일 현대와 같이 물질문명에만 치우치고 정신문명을 등한시 한다면 마치 철모르는 아이에게 칼을 들려준 것과 같아서 어느 날 어느 때에 무슨 화를 당할지 모를 것이니, 이는 육신은 완전하나 정신에 병이 든 불구자와 같고 정신문명만 되고 물질문명이 없는 세상은 정신은 완전하나 육신에 병이 든 불구자와 같나니, 그 하나가 충실하지 못하고 어찌 완전한 세상이라 할 수 있으리요. 그러므로 내외 문명이 병진되는 시대라야 비로소 결함없는 평화 안락한 세계가 되리라.”⁶³⁾

원불교에서 정신에 대한 개념은 어떻게 설명하고 있는가. 소태산은 『보경육대요령(寶經六大要領)』 「정신수양의 요지」 장에서 “精神이라함은 마음이 두렷하고 고요하여 분별성(分別性)과 주착심(住着心)이 없난 때이요”라고 현행 (원불교교전 안에 있는) 『정전』 과 같은 내용으로 밝혔다. 정산 송규(鼎山 宋奎: 1900-1962)는 『정산종사법어』 원리편 12장에서 성품·정신·마음·뜻에 대해 자세히 구분하여 설명한 바가 있지만, 정신이란 일반적인 마음이 아닌 본연의 마음으로서 ‘두렷하고 고요한 마음의 상태’와 ‘분별성과 주착심이 없는 경지’를 이룬다⁶⁴⁾고 하였다. 즉 한마음 나기 이전의 청정무위(淸淨無爲)한 본연의 심성을 정신이라 규정하고 있다. 분별성과 주착심이 없는 본연의 경지는 마음이 요란하지도 아니하고 어리석지 아니하고 그르지 아니한 경지⁶⁵⁾를 말한다. 그러므로 원불교에서의 정신이란 일반적인 통념과는 좀 달리 근본심(根本心)을 의미한다. 이 근본심에 대한 회복이 다름 아닌 정신개벽이다.⁶⁶⁾

그러면 정신개벽은 어떤 방법으로 할 것인가? 사실 이것이 원불교 교리의 중요 내용이다. 일원상(一圓相)을 신앙의 대상과 수행의 표본으로 하고 신앙문(信仰門)에 사은(四恩)·사요(四要), 수행문(修行門)에 삼학팔조(三學八條)를

63) 『대종경』, 교의품 31장.

64) 김은중, 「소태산의 정신수양에 관한 연구」, 『精神開闢』 제15집, 신룡교학회, 1996, pp.222-223.

65) 『正典』, 제3편 제1장.

66) 김홍철, 같은 책, p.119.

제시한다. 특히 三學(정신수양, 사리연구, 작업취사) 중에서도 정신수양이 바로 정신개혁의 핵심이라 할 수 있다.⁶⁷⁾ 수양이란 “안으로 분별성(分別性)과 주착심(住着心)을 없이 하며 밖으로 산란하게 하는 경계에 끌리지 아니하여 뚜렷하고 고요한 정신을 양성함을 이룸”⁶⁸⁾이라 하였다. 이러한 정신수양의 방법으로는 각자의 처지와 정신능력의 정도에 따라 여러 가지를 들 수 있으나 어떤 방법이든지 그 핵심은 일상생활 속에서 자기 마음을 자기 마음대로 사용할 수 있는 방법인 용심법(用心法)을 익히는데 두어야 한다. 소태산이 가르친 정신수양의 방법은 네 가지로 요약할 수 있다.⁶⁹⁾

첫째, 피경(避境)공부이다. 모든 일을 할 때에 정신을 요란하게 하거나 빼앗아갈 일을 하지 말 것이며, 또는 그와 같은 일을 일단 피하는 공부이다. 둘째, 무심(無心)공부이다. 모든 사물을 접응할 때에 애착과 탐착을 두지 말고 항상 담담한 심경을 갖도록 노력하는 공부이다. 셋째, 일심(一心)공부이다. 당하는 일마다 오직 그 일 그 일에 집중하여 정성을 다할 것이며 다른 일에 마음을 빼앗기지 않도록 하는 공부이다. 넷째, 특별한 일이 없을 때에는 마음에 잡념이 일어나지 않도록 염불이나 좌선과 같은 수행법으로 마음을 모으는 공부이다.

이와 같은 정신수양을 통해 정신개혁에 도달했다면 정신개혁을 이룬 경지는 어떠한가. 정신수양을 오래 계속하고 보면 마음이 철석같이 견고하여 천만경계를 응할 때 마음에 자주(自主)의 힘이 생겨 수양력을 얻게 된다. 수양력을 얻게 되면 천만경계에 물들지 않고 천만 유혹에 흔들리지 않으며 청정함은 허공과 같고 부동(不動)함은 태산과 같아 석벽(石壁)의 외면(外面)이요 철주(鐵柱)의 중심과 같은 마음의 자주력(自主力)이 생겨 큰 인격을 이루게 된다. 정신개혁을 이루고 나면 천만 물질을 능히 부러쓰고 물질세계에 처하나 물질에 끌리지 않으며 욕심경계에 있으나 이에 물들지 않는 인격이 되는 것이다.⁷⁰⁾

67) 김홍철, 같은 책, p.119.

68) 「정전」, 제2편 제4장.

69) 「종교와 원불교」, 원광대학교출판국, 1998, pp.216-217.

70) 김홍철, 같은 책, pp.119-120.

IV. 무자기 · 정신개벽의 방법과 의의

1. 무자기 · 정신개벽의 방법

무자기 · 정신개벽을 이루는 방법은 대순진리회의 기본적인 실천 수행에 있다. 신조(信條)의 사강령(四綱領)과 삼요諦(三要諦)의 실천, 훈회와 수칙의 실천, 포덕과 교화, 기도와 수련 등의 기본적인 실천은 전제로 하고, 그 중에서 좀더 연관되는 것을 정리해보면 세 가지 정도이다.

첫째, 안심(安心)과 일심(一心)이다. 사람의 행동 기능을 주관함은 마음이니 편벽됨이 없고 사사됨이 없이 진실하고 순결한 본연의 양심으로 돌아가서 허무한 남의 꾀임에 움직이지 말고 당치 않는 허욕(虛慾)에 정신과 마음을 팔리지 말고 기대하는 바의 목적을 달성하도록 항상 마음을 안정케 하는⁷¹⁾ 안심의 유지가 무자기와 정신개벽을 위해 요구된다. 사강령(四綱領)의 하나인 안심과 일심은 무자기 · 정신개벽과 직접적인 연관성을 가진다. 무자기 · 정신개벽도 결국은 마음의 문제이다. 마음을 어떻게 하면 인성(人性)의 본질인 양심에 따라 유지할 수 있느냐가 관건이기 되기 때문이다. 하지만 상제께서도 ‘진실로 마음을 간직하기란 죽기보다 어려우니라’⁷²⁾고 마음의 진실을 유지하기가 어렵다는 것을 이미 간파하였다.

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

이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음만을 가지면 안 되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안 되리라는 생각을 품지말라.⁷³⁾

내 마음을 거울과 같이 닦아서 진실하고 정직한 인간의 본질을 회복했을 때 도통에 이른다.⁷⁴⁾ 그리고 상제님의 말씀을 항상 마음에 새겨 언행과 처사가 일치되게 생활화하여 세립미진(細入微塵)되고, 마음이 무욕청정(無慾淸

71) 『대순진리회요람』, p.15.

72) 『전경』, 교법 2장 6절.

73) 『전경』, 교법 2장 4절, 5절.

74) 『대순지침』, p.24.

淨)이 되었을 때 도통진경에 이른다.⁷⁵⁾ 도통진경에 이르러야 완전한 무자기와 정신개혁이 실현되는 것이다.

둘째, 誠의 유지이다. “誠은 기심(欺心)이 없어야 하며, 경은 예절을 바르게 행하는 것이며, 믿음은 의심을 품지 않아야 하는 것이다.”⁷⁶⁾ 그러므로 무자기를 지속적으로 유지하는 방법으로 誠의 자세가 요구된다.

“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 섬이 없이 오직 부족함을 두려워하는 마음을 이룸이다.”⁷⁷⁾

삼요체(三要諦) 중에서도 특히 誠이 무자기와 정신개혁을 위해 요구되는 요소이다. 양심과 사심의 경계는 물욕이 발동하는 시점이다. 이 물욕이 발동하기 전에 미리 틈과 섬이 없이 부족함을 계속 살피나가는 마음(정성된 마음)을 유지하면, 양심에 따라서 행동할 수 있게 된다. 誠을 보존하게 되면 물욕의 발동인 사심이 자연히 차단되는 것이다.

셋째, 훈화의 첫 번째인 마음을 속이지 않는 것이다. 이것은 무자기·정신개혁을 위한 가장 기본적인 실천이다. 앞에서도 살펴보았듯이 인간의 모든 죄악의 근원은 마음을 속이는 데서 비롯한다. “크고 작은 일을 천지의 귀와 신이 살피시니라(大大細細 天地鬼神垂察).” 하셨으니, 도인들은 명심하여 암실기심(暗室欺心)하지 말아야 한다.⁷⁸⁾ 도인들은 항상 어디서나 신명의 수찰이 있음을 명심하고 속임과 거짓이 없이 도인의 본분을 바로 지켜야 한다.⁷⁹⁾ 어쩌면 이것은 많은 종교적 규율에 선행하는 인간이 인간으로 살아가기 위한 가장 기본적인 자신과의 약속일 것이다. 인성(人性)의 본질인 정직과 진실로써 일체의 죄악을 근절해야 할 것이다. 자신을 속이는 것은 신을 속이고, 하늘을 속이는 것이니 결국 자신이 설 곳이 없어진다.

75) 『대순지침』, p.39.

76) 『대순지침』, p.54.

77) 『대순진리회요람』, p.16.

78) 『대순지침』, p.28.

79) 『대순지침』, p.39.

2. 무자기 · 정신개벽의 의의

1) 인간 내면의 완성

대순진리에서 무자기란 도덕적인 의미와 종교적인 의미를 함께 지니고 있다. 유학에서 말하는 도덕적인 차원의 무자기의 의미와 신명이나 상제 앞에서 자신을 속이지 않는 종교적 차원의 무자기의 의미도 함께 가지고 있는 것이다. 대순사상에서 말하는 무자기란 곧 인간의 마음이 가장 바람직한 상태가 되었을 때를 가리킨다. 이것을 전제로 대순진리의 무자기와 양심의 문제를 살펴보자.

『대순진리회요람』의 ‘교리개요(敎理概要)’를 보면, “...誠·敬·信의 삼법언(三法言)으로 수도의 요체(要諦)를 삼고, 안심(安心)·안신(安身) 이율령(二律令)으로 수행의 훈전(訓典)을 삼아 윤리도덕을 숭상하고, 무자기(無自欺)를 근본으로 하여 인간개조(人間改造)와 정신개벽(精神開闢)으로 포덕천하(布德天下)·구제창생(救濟蒼生)·보국안민(輔國安民)·지상천국(地上天國) 건설을 이룩한다.” 라고 하였다. 『대순진리회요람』의 ‘취지(趣旨)’에는, “...무자기를 근본으로 하여 인간 본래의 청정한 본질로 환원토록 수심연성(修心煉性)하고 세기연질(洗氣煉質)하여...”라고 밝혔다.

여기 ‘교리개요’에서는 먼저 무자기를 근본으로 해서, 인간개조와 정신개벽으로 이어진다는 의미를 내포하고 있다. ‘취지’에서는 무자기를 근본으로 해야 인간본성을 회복할 수 있다고 하였다. 인간개조는 다분히 인간의 몸(身)이 개조되어 이상적인 상태가 된다는 의미이고, 정신개벽은 인간의 정신(精神)이 개조되어 이상적인 상태가 된다는 의미이다. ‘교리개요’와 ‘취지’에서 무자기를 근본으로 한다고 하였으니, 인간의 몸과 정신의 변화에 선행하여 갖추어져야 하는 부분은 자신을 속이지 않는 도덕적인 것이고, 이것은 인간의 마음(心)에 관한 문제라고 할 수 있다. 대순진리에서는 인간의 마음이 도덕적인 良心을 따라 행할 수 있게 된 다음에야 비로소, 몸과 정신이 변혁하고 세계가 변혁할 수 있다는 것이다.

종교에서 마음의 문제는 항상 윤리 도덕적인 문제와 결부되어 있다. 불교의 ‘일체유심조(一切唯心造)’라는 말이 있듯이, 동양의 종교나 철학에서 마음

의 문제는 늘, 과거나 현재의 일상 생활 속에서 매순간 부딪히는 하나의 과제로 남아 있다. 특히 불교에서는 마음에 대해서 상세하게 분류하고 있다. 선불교(禪佛敎)에서 중국선(禪)의 제6조 혜능(慧能: 638-713)은 『금강경』의 “마땅히 머무는 바 없이 그 마음을 낼지어다.(應無所住而生其心)”라는 구절을 듣고 깨달았다고 한다. 선불교의 대표적인 인물 중의 한 사람인 혜능을 통해서, 불교에서 마음의 분류법을 알아보자.

혜능은 자성(自性)은 마음의 본체 또는 정수(精髓)인 반면에 마음은 자성의 기능이라 보았다. 마음의 힘은 무한히 크다. 자아 실현에 도달하는 것, 본래적 자아가 되는 것은 마음을 통해서이다. 지옥에 떨어지는 것도 또한 이 동일한 마음에 의해서이다. 마음이 없다면 선도 악도, 초탈도 집착도, 각오(覺悟)도 미망(迷妄)도, 보리(菩提)도 번뇌(煩惱)도 없다. 혜능이 언급하는 것에는 맑은 마음(淨心), 착한 마음(善心), 공평한 마음(平心), 바른 마음(直心), 지혜 혹은 도의 마음(道心) 또는 보리의 마음(菩提心) 등이 있다. 그러나 혜능은 또한 흐린 마음(不淨心), 악한 마음(不善心), 비뚤어진 마음(邪見心), 번뇌의 마음(煩惱心), 망령된 마음(誑忘心) 등을 말한다. 그렇다고 해서 이는 마음이 서로 다른 두 종류로 나뉘어 있다는 뜻은 아니다. 마음은 단 하나뿐이다. 이는 단지 정태적(靜態的) 실체가 아니고 동적인 과정으로서 항상 흐르는 강과 같이 때로는 청정하고 때로는 혼탁하며 때로는 순조롭게 흐르고 때로는 방해에 부딪치는 것이다.⁸⁰⁾ 이처럼 혜능은 마음을 상황의 변화에 따라 여러 가지로 분류하였으며, 특히 선불교에서는 마음에 대한 문제를 어떻게 인식하느냐가 주된 화두(話頭)였다. 그렇다면 이러한 동양적인 사유의 전통 속에서 발생한 대순진리에서는 인간 내면의 마음과 양심의 문제를 어떻게 보고 있는가.

『대순진리회요람』에서는 마음에 있어 양심(良心)과 사심(私心)에 대해서 다음과 같이 설명하고 있다.

마음은 一身의 주인이니 사람의 모든 언어 행동은 마음의 표현이다. 그 마음에는 良心과 私心の 두 가지가 있다. 양심은 天性 그대로의 本心이요, 사심은 物慾에 의하여 발동하는 慾心이다. 원래 人性의 본질은 양심인데

80) 吳經熊, 서돈각 · 이남영 옮김, 『禪學의 황금시대』, 天池, 1997, p.122참조.

사심에 사로잡혀 도리에 어긋나는 언동을 감행하게 됨이니 사심을 버리고 양심인 천성을 되찾기에 전념하라. 인간의 모든 죄악의 근원은 마음을 속이는 데서 비롯하여 일어나는 것인즉 인성의 본질인 정직과 진실로써 일체의 죄악을 근절하라.⁸¹⁾

인간의 몸은 마음이 주인이고, 인간의 모든 언어와 행위의 표현은 마음에 의해서 이루어지는 것이다. 하지만 마음에는 양심과 사심의 두 가지가 있어, 두 가지의 마음이 다 나타날 가능성을 가지고 있다고 하였다. 물욕에 의해 발동하는 욕심을 잘 살펴서 사심을 자제하고 버리는 데서 양심을 발동하게 하는 것이다. 앞에서 살펴본 주자의 인심도심설(人心道心說)과 『대순진리회요람』의 양심과 사심의 개념은 유사한 설정을 가지고 있다. 주자가 설명한 도심은 性命이나 의리의 올바름에 근거하고, 대순진리의 양심은 천성 그대로의 本心에 근거하고 있다. ‘성명의 올바름에 근거’한다는 것과 ‘천성 그대로의 본심’에 근거한다는 것은 결국 천명(天命)에 근거하는 것이다. 주자의 인심은 몸의 사사로움에서 생기는 것이라 하였고, 대순진리의 사심은 물욕에 의해서 생기는 욕심이라 하였다. ‘물욕에 의해 생기는 욕심’이란 신체를 가지므로 생기는 것이다. 하지만 人心은 선할 수도 있고, 악할 수도 있지만 대순진리의 ‘私心’은 선할 수 있는 근거가 없다.

대순진리에서는 인간의 본성(人性)은 양심을 본질로 한다고 규정하였는데, 이것은 유학의 인성론(人性論)으로 설명하면 맹자의 성선설(性善說)과 상통하고 있다. 동양철학의 유구한 인성론에 대한 맥락 속에서, 대순사상은 인간의 본성을 선하다는 쪽으로 규정하고 있는 것이다.

『대순지침』에는 “과오를 경계하기 위하여 옛부터 ‘자기가 자기를 속이는 것은 자신을 버리는 것(自欺自棄)이요, 마음을 속이는 것은 신을 속임이다(心欺神欺)’고 하였으니 신을 속이는 것은 곧 하늘을 속임이 되는 것이니 어느 곳에 용납되겠는가 깊이 생각하라”⁸²⁾고 하였다. 대순사상에서 마음을 속이는 것은 神을 속이는 것이다. 자신의 마음을 속이는 것은 인간적인 도덕적 차원에서 그치는 것이 아니라, 신명계에 까지도 관계를 가지고 있는 것이다. 이것은 대순사상에서 말하는 무자기란 도덕적 의미와 종교적인 의

81) 『대순진리회요람』, p.18-19.

82) 『대순지침』, p.42.

미가 함께 내포되어 있다. 神을 속이지 않기 위해서는 자신의 마음을 속이지 않는 도덕적인 차원이 정립되어 있어야 하는 것이다. 이렇게 도덕적인 양심에 따라서 무자기를 정립해 나가면, 인간의 마음은 무한한 가능성을 가지게 된다.

마음이란 것은 귀신의 추기요 문호요 도로이다. 추기를 열고 닫으며 문호를 출입하며 도로를 오고 가는 신에는 혹은 선한 것도 있고 혹은 악한 것도 있다. 선한 것은 스승으로 삼고 악한 것은 고쳐 쓰니, 내 마음의 추기와 문호와 도로는 천지보다도 크다.⁸³⁾

마음의 변화에 따라 선한 神도 내 마음으로 출입하고 악한 神도 내 마음으로 출입한다. 사람은 本性인 양심에 따라 마음을 먹으면 선한 神이 응하는 것이고, 물욕의 발동에 의한 욕심인 사심에 따라 마음을 먹으면 악한 神이 응하게 되는 것이다. 사심을 버리고 양심에 따라 행하는 것이 자신의 마음을 속이지 않는 무자기인 것이고, 인간의 마음이 무자기를 지속할 수 있는 상태가 되면 가장 이상적인 인간의 인격이 성립되는 것이다. 그러한 마음은 천지도 포용할 수 있게 되는 것이다.

앞에서 살펴보았듯이 정신(精神)이란 마음의 자세나 태도이며, 사물을 느끼고 생각하며 판단하는 능력이나 작용을 말한다. 즉, 사람 마음의 정수(精髓)를 정신이라고 볼 수 있다. 유교에서도 정신이란 마음(心)과 같은 의미로 사용하여 왔다. 그러므로 대순진리의 정신개벽은 인간의 마음이 무자기로 되었을 때 정신의 개조(改造)가 이루어지는 것이다. '교리개요'에서도 무자기를 근본으로 해야, 인간개조와 정신개벽이 이루어진다고 하였다. 정신개벽이란 인간정신의 절대적 경지이며, 인간의 정신이 도달할 수 있는 마지막 단계로 표현할 수 있다.

천도교와 원불교의 정신개벽과 대순진리회의 무자기·정신개벽의 차이점은 두 가지 정도로 볼 수 있다. 첫째, 대순진리회의 무자기·정신개벽은 '상제 신앙'⁸⁴⁾을 근본으로 한다는 것이다. 대순진리회는 상제의 신앙을 통한 중

83) 『전경』 행록 3-44: 心也者鬼神之樞機也門戶也道路也 開閉樞機出入門戶往來道路 神 或有善或有惡 善者師之惡者改之 吾心之樞機門戶道路大於天地.

84) 상제님의 말씀을 항상 마음에 새겨 언행과 처사가 일치되게 생활화하여 세립미진(細入微塵)되고, 마음이 무욕청정(無慾淸淨)이 되었을 때 도통진경에 이르니라.

교적인 경지를 인간의 궁극적인 경지라고 보기 때문이다. 둘째, 대순진리회의 목적이란 대순진리회가 최후에 도달하고자 하는 목표이다. 그러므로 도를 통하기 이전에는 완전한 무자기와 정신개벽은 이루기가 쉽지 않다는 것이다. 무자기와 정신개벽(목적)을 향해 정진하는 과정의 연속인 것이다. 그렇기 때문에 수도인들은 인간내면의 완성인 무자기와 정신개벽을 위해 부단한 수련이 요구된다. 또한 이것은 인간적인 수도의 측면과 상제가 구현한 천지공사의 '도수(度數)'⁸⁵⁾가 맞물렸을 때 인간이 완성되는 것이며, 그 시기가 무자기·정신개벽이 이루어지는 시기이므로 상제 신앙이 요구되지 않을 수 없는 것이다.

2) 인류 사회의 이상 실현을 위한 기초

지금까지 인류는 오랜 역사를 통하여 이상적인 사회를 꿈꾸었고, 각 종교에서도 이상적인 인간의 모습을 위해 정진해 왔다. 이러한 종교에서 추구하는 궁극적 목적이란 무엇인가⁸⁶⁾

기독교는 인간을 원죄를 가지고 태어난 존재라고 한다. 그러면 태어나면서 숙명적으로 죄를 가진 죄인은 어떻게 살아야 하는가? 만물의 창조주인 신에게 구원과 재생을 빌며 속죄의 삶을 살아야 한다. 이렇게 속죄의 삶을 통해 인간이 도달하는 궁극적인 목표는 무엇인가? 그것은 부활이다. 인간은 원죄를 지었으니 속죄를 해야 하고, 신 앞에 속죄하면 영적으로 부활할 수 있다는 것이 기독교의 인생관이다.

불교는 무명(無明)과 사람의 탐심(貪心)·진심(瞋心)·치심(癡心)이 인생을 고통스럽게 만든다고 하였다. 일체의 고통은 마음의 번뇌망상으로부터 온다고 보고 팔정도를 통해서 번뇌를 끊고 견성성불(見性成佛)과 적정해탈(寂靜解脫)의 경지에 도달하여 영원히 고통 없는 삶을 누리자는 것이 불교가 지

(『대순지침』, p.39)

85) 이제 하늘도 뜯어고치고 땅도 뜯어고쳐 물샷 틈없이 도수를 짜 놓았으니 제한도에 돌아닿는 대로 새 기틀이 열리리라. 또 신명으로 하여금 사람의 뱃속에 출입케 하여 그 체질과 성격을 고쳐 쓰리니 이는 비록 말뚝이라도 기운을 붙이면 쓰임이 되는 연고니라. 오직 어리석고 가난하고 천하고 약한 것을 편이하야 마음과 입과 뜻으로부터 일어나는 모든 죄를 조심하고 남에게 척을 짓지 말라.(교법 3장 4절)

86) 심백각, 『제3의 사상』, 첫머사, 2000, pp 174-181 참조.

향하는 인생관이다.

도가에서 추구하는 인생의 최고 목표는 진인(真人)이다. 莊子가 설명하는 진인이란 일체의 세속적인 설득과 유혹, 협박과 권위, 이해와 독실로부터 벗어나 어디에도 걸림이 없는 '진정한 자유인'이다. 그러면 진정한 자유인이 되기 위한 방법은 무엇인가? 그것은 자연의 이치를 어기지 않고 자연의 이치를 따르는 사람이 되는 것이다. 도가를 이어 후대에 발생한 도교는 불로장생(不老長生)의 신선이 되고자 하였다. 이는 도가와는 차이가 있다.

유교에서의 바람직한 인간의 생활과 목표는 무엇인가? 한 마디로 자기 인격을 완성하고 밖으로 완성된 인격을 확대보편화하는 수기치인(修己治人)이며, 내성외왕(內聖外王)이다. 이를 위해 『대학』의 8조목을 제시하였다. 유가에서 지식과 실천을 겸비한 인격체로 자신을 완성하는 수기(修己)는 삶의 과정이고, 밖으로 완성된 인격을 이웃과 사회로 보편화하는 치인(治人)은 삶의 목표인 것이다.

대순진리회의 궁극적인 목적은 인간 내면의 완성과 인간 몸의 완성, 나아가 인류 전체를 이상적인 사회로 만드는 것이다. 여기에는 인간적인 실천의 노력과 천지공사의 도수(度數)가 결합될 때 목적이 달성되는 것이다. 무자기·정신개벽은 인간의 마음과 정신이 완성되는 경지이므로 이것이 실현되면 인류는 이상적인 사회로 변화할 수 있을 것이다.

V. 결론

지금까지 무자기와 마음의 문제, 정신개벽과 정신의 문제를 살펴보았다. 서양의 '양심'이라는 라틴어 어원은 神과 함께 안다는 의미이다. 이것은 대순진리에서 말하는, 마음이란 신이 드나드는 문과 같다는 설명과 의미가 유사하다. 양심은 인간의 선천적인 능력이며, 윤리적 행위를 위한 근거라는 견해는 동서양이 공통된 부분이 있다. 특히 성서에 기초한 양심의 신성설을 주장하는 일부 윤리학은 대순진리에서 양심에 대한 설명과 연결되는 부분들이다.

유화의 심성론에 대한 특징은 인간을 우주의 중심으로 보는 인문주의의

특성, 도덕이성주의, 心의 능동성을 강조하는 주체성, 인간과 자연의 천인합일을 특성으로 하였다. 선진(先秦)시대의 공자·맹자·순자를 거쳐 송대(宋代)의 주자에 이르러 심성과 인성의 문제가 몇 가지 개념으로 정리되었다. 주자에 의해 정립된 주요한 개념은 인성(人性)과 물성(物性)의 문제, 천명지성과 기질지성의 문제, 性과 精의 문제, 인심과 도심의 문제들이지만 주자 역시 명확한 이론을 제시하지는 못했다. 이런 유학의 심성과 인성에 대한 논의들은 동양의 전통 속에서 발생한 대순사상에도 이어지고 있다.

천도(天道)를 바로 잡는 것은 결국 종교(신앙)의 몫이고 인도를 바로 잡는 것은 도덕의 몫이다. 그런데 종교의 길은 도덕의 길을 포함하게 되고 도덕의 길은 종교를 전제하지 않을 수 없다. 천명(天命)을 믿는 종교의 경지에서 인간이 타고난 착한 본성 곧 양심 속으로 모든 도덕적인 심정을 환원시키는 것이 맹자의 도덕사상일 것이다. 맹자는 공자와 마찬가지로 周나라 전성기의 천명신앙(天命信仰)을 이어받았기 때문이다. 이렇게 맹자는 종교의 길 속에 도덕의 길을 포함시키려고 하였다. 이에 대해 칸트는 서양 근대 과학으로부터 출발하였다. 수학적·과학적인 지성(순수이성)의 한계를 확인한 그는 순수한 도덕적인 능력(실천이성)을 확인하게 되었다. 우리 인간 안에 있는 이 도덕적인 능력(양심)은 감각세계(과학의 대상체계)를 넘어선 오성세계(悟性世界)에 속하여 있다. 이러한 양심의 존재는 인간의 도덕적인 삶이 보증한다. 그러나 양심은 신의 존재(종교)를 요청하지 않을 수 없다는 것이 칸트의 마지막 고백이다. 이렇게 칸트는 도덕의 길속에서 종교의 길을 요청하려고 하였다.⁸⁷⁾ 이처럼 도덕과 양심에서는 종교를 요청하고 종교에서도 도덕적 의지를 요청할 수밖에 없는 것이다.

정신의 문제에서 동양에서는 마음과 정신을 같은 말로 사용하여 왔고, 서양에서는 영혼이란 용어를 오래 전부터 사용하여 왔다. 정신개벽이란 용어는 한국 근대의 종교에서 공통적으로 나타나는 그 시대의 현상으로 보인다. 천도교에서 손의암이 주장하는 정신개벽은 받드는 마음으로 개벽하고, 안정된 마음으로 개벽하고, 지혜의 마음으로 개벽하고, 내면의 성령(性靈)으로 개벽하는 것이다. 원불교에서 정신개벽의 핵심은 정신수양인데, 일상생활 속

87) 최동희·이경원, 같은 책, p.260.

에서 자기 마음을 마음대로 사용하는 용심법(用心法)을 익히는 것이다. 여기에는 정신을 요란하게 하는 일을 피하는 피경(避境)공부, 담담한 심경을 갖도록 하는 무심(無心)공부, 당하는 일마다 오직 그 일에 집중하는 일심(一心)공부, 열불이나 좌선으로 마음을 모으는 공부 등이다. 천도교와 원불교, 대순진리회의 정신개혁의 문제는 이렇게 마음의 수양 정도에 따라 정신의 개혁문제가 달려 있는 공통점을 가지고 있다.

하지만 대순진리의 무자기 · 정신개혁은 참된 상제의 신앙을 통해서만 완전히 실현될 수 있다. 결국 무자기 · 정신개혁이란 상제의 신앙을 통해 사람들의 마음과 정신이 종교적 · 도덕적으로 다시 새로 태어나는 것을 말한다.⁸⁸⁾ 무자기 · 정신개혁이 가지는 의의는 인간 내면의 완성이라 할 수 있는데, 인간 내면이 완성된 사회는 인류의 이상이 실현될 기초가 다져진 사회인 것이다. 이러한 사람들이 사는 세상이 인존시대이다.



88) 최동희 · 이경원, 같은 책, p.262참조.

【참고문헌】

- 대순진리회 교무부, 『典經』
....., 『대순지침』
....., 『대순진리회요람』
- 『論語』 『孟子』 『中庸』 『大學』
『書經』 『荀子』 『莊子』
『列子』 『朱子語類』 『中庸章句』 『孟子集注』
『天道教經典』 『圓佛教典書』
- 이기동 역해, 『大學·中庸講說』, 성균관대학교 출판부, 1999
이기동 역해, 『孟子講說』, 성균관대학교 출판부, 2001.
안동림 역주, 『장자』, 현암사, 2000.
유학주임교수실, 『유학사상』, 성균관대학교출판부, 2001
김수철, 『도덕과 윤리』, 교문사, 1987
이석호, 『인간의 이해』, 철학과 현실사, 2001
원불교학교재연구회, 『종교와 원불교』, 원광대학교출판국, 1998
김홍철, 『한국 신종교 사상의 연구』, 집문당, 1989
최동희·이경원, 『대순진리의 신앙과 목적』, 대순사상학술원, 2000
대우학술총서 공동연구, 『宋代心性論』, 아르케, 1999
한자경, 『자아의 탐색』, 서광사, 1997
심백강, 『제3의 사상』, 청년사, 2000
이기동, 『기독교와 동양사상』, 동인서원, 1999
- 徐復觀, 유일환 옮김, 『중국인성론사』 선진편, 을유문화사, 1996
오하마 아키라(大濱皓), 이형성 옮김, 『범주로 보는 주자학』, 예문서원,
1997
方立天, 박경환 옮김, 『중국철학과 인성의 문제』, 예문서원, 1998

蒙培元, 이상선 옮김, 『중국심성론』, 법인문화사, 1996

吳經熊, 서돈각·이남영 옮김, 『禪學의 황금시대』,天池, 1997

플 테일러, 김영진 역, 『윤리학의 기본원리』, 서광사, 1985

앙드레 베르제즈·드니 위스망, 이정우 옮김, 『새로운 철학강의Ⅱ』, 인간사랑, 1995

스털링 P. 램프레히트, 김태길외 옮김, 『서양철학사』, 을유문화사, 2001

김은중, 「소태산의 정신수양에 관한 연구」, 『精神開闢』 제15집, 신룡교학회, 1996

『철학대사전』, 동녘, 1997

『표준국어대사전』, 두산동아, 1999

『漢韓大字典』, 민중서림, 2000

『道敎思想辭典』, 부산대학교 출판부, 1996

