

# 심학(心學)적 인간 심성과 무자기(無自欺)의 인간이해

尹在根\*

目次	
I. 논의의 초점	2) 성즉리(性卽理)
II. 전통적 심학의 성립과 전개	3) 심즉리(心卽理)
1. 중국적 전통에서의 인간에 대한 해석과 심학(心學)의 성립	IV. 무자기(無自欺)의 인간 이해
2. 불도적(佛道的) 심학의 영향	1. 무자기(無自欺)와 인간 심성
3. 불교와 정주학(程朱學)의 대립	1) 인간의 해석
III. 왕양명의 심학과 인간 심성론	2) 대순사상의 인간심성
1. 왕양명에 있어 심의 본체와 작용	3) 인존의 인간학
1) 심(心)의 본체	2. 무자기의 덕목과 사회윤리
2) 심(心)의 작용	1) 현대의 사회윤리적 기초
2. 천(天)·성(性)·심(心)과 이(理)의 관계	2) 사회윤리와 개인윤리
1) 천즉리(天卽理)	그리고 도덕교육
	3) 무자기의 사회 윤리적 의미

## I. 논의의 초점

종교의 본질을 윤리적 측면에서 보면 그것은 다름이 아니고 인간화에 있다고 할 것이다. 이를 좀 더 구체적으로 말하면 종교의 본질적 기능은 삶의 의미를 부여하고, 삶의 성취를 보다 충실하게 하고 또한 풍성하게 함으로써 인간을 인간답게 하는 데 있다. 이 같은 종교는 말할 것도 없이 윤리와 본질적 관계를 가지고 있으며 또한 참되게 윤리적이어야 한다. 인간이 인간답게 된다고 함은 곧 윤리적 삶을 영위함을 말한다. 왜냐하면 윤리적으로 살지 않고는 인간답게 될 수가 없기 때문이다.<sup>1)</sup>

\* 대전대학교 대순종학과 교수

1) 고범서(1996), 도덕성 회복방안 모색:종합적 접근, 가치관의 변동과 도덕성 회복,

그러나 현실적 종교는 반드시 윤리에 대해서 적극적 관심을 가지고 신도가 윤리적으로 성실한 생활을 하도록 각성시키고 인도하는 역할을 충실히 수행하려는 데 노력을 쏟는 것은 아니다. 우리 나라 국민 절대다수가 어느 다양한 종교를 가지고 있다. 그런데도 종교적 신앙은 사회의 부정부패를 시정하는 데 대해서 온전히 작용하지 못하고 있는 실정이다. 우리 나라 종교가 신도를 도덕적으로 만들지 못하고 있는 것은 종교가 종교의 윤리적 기능을 충실하게 수행하려고 하지 않고 거기에서 이탈한 일에 몰두하고 있기 때문이다.

이와 같이 종교의 윤리적 측면과 더불어 인간 내면의 새로운 가치체계에 대한 정립이 심각하게 논의되는 까닭은 변화 무쌍한 현실사회와 역사적 상황성 가운데서 어떻게 살아가야 할 것이냐 하는 '삶'의 문제와 직결하기 때문이다. 우리는 살아가는데 있어서는 잠시도 마음을 놓을 수가 없다. 정보의 홍수 속에서 인간의 내면을 성숙시키는 가치의 기준과 서열, 그리고 가치 판단의 문제가 끊임없이 요구되고 있는 것이다. 이것이 모여서 한 사람의 인생 궤적이 이루어지고 있는 것이다. 그러므로 우리들 각자는 자기 자신의 인생에 대하여 바람직한 자성을 해야만 하고 삶의 의미를 부여할 수 있는 인생의 설계가 필요한 것이다. 이러한 일련의 과정은 그것이 종교적이든 비종교적이든 또는 교육적이든 비교육적이든 간에 자기형성이라는 의미에서 인간형성의 논리가 요청되는 것이다.

인간 이해의 제 차원은 학자마다 각기 다른 양식으로 표현되어 있다. 칸트(Kant)는 이에 대하여 동물성, 인간성, 인격성의 분류 방법<sup>2)</sup>으로 표현하고 있다. 폰티(Ponty)의 인간이해는 맑스(Marx)나 듀이(Dewey), 플리트너(Flitner)에 있어서와 같이 인간을 생명적, 정신적, 실존적 차원으로 이해하고 있다.<sup>3)</sup> 이의 상·하위 개념이나 또는 상호 보완의 개념을 논의하는 것도 문제지만 칸트의 인격성이나 폰티의 인간적 차원, 맑스의 환상적 차원, 듀이의 지성적 차원, 플리트너의 인격적 차원 등은 모두 인간의 실존적 차원을 논의하는 것으로 귀결되며 이것은 다시 종교적 차원으로 이해가 가능할 것이다. 종교

경기성남:한국정신문화 연구원. pp.175-177.

2) I. Kant. 이남원 역(1998), 실용적 관점에서 본 인간학, 울산:UUP. pp45-65

3) 김병옥(1997), 인간학과 교육, 동국대학교 대학원 미간행 교재 참조

적 차원은 도덕적 차원이며 종교교육적으로는 '전인(全人)'의 지향성을 포함하는 것이다.

그러므로 실존적 존재로서의 인간 존재의 전인의 차원과 아울러 종교적 차원에서의 인간 이해, 특히 대순사상에 있어서의 인간 이해를 '인존(人尊)'이라는 테마 위에서 찾을 수 있을 것이다. 이는 대순사상에 있어서의 이상적 인간관이며 본 논문의 주제인 무자기(無自欺)의 실천에 의해서 실현 가능한 가능태적 존재라고 보겠다.

그러면 이러한 인존사상이 인간에게 있어 본질적 부분을 차지하고 있는 인간학적 의의는 어떠한 것인가? 대순사상에 있어 인존의 형성 이론은 천심즉인심(天心卽人心), 인내천(人乃天), 사인여천(事人如天) 등에서 보이는 인간 지상주의적 관점<sup>4)</sup>에서 더욱 발전하여 심·신의 균형, 신·인의 조화를 견지하여 인간과 외계사물의 동체주의적 내용을 구명하고 있다. 그리고 '인간의 마음은 천지보다도 크다'<sup>5)</sup>고 하는 창조적 자기 표현은 삶의 현장에서 긍정적 사고를 유지하게 하여 생활세계에 있어서의 주체적 자발성과 사상·사고의 자유를 보장하고 있다. 또한 자유로운 사고에서 올 수 있는 배타적이고 독선적인 인격형성을 방지하기 위하여 심(心)·신(身)·신(神)의 균형 있는 육성이라는 통합적 인간관을 전제하고 있는 것이다. 또한 도덕적 인격의 연마와 더불어 쉐러가 이야기하는 정신의 자유를 견지하기 위하여 일심으로 신념 하는 자세와 선에 기반을 둔 윤리적 행위를 요청 받는다.<sup>6)</sup> 이러한 것은 인간학이 안고 있는 논리적 체계와 인간 현실 사이의 괴리감과 부조화의 문제를 반성하게 하며, 감성이 이성에 종속되거나 감성과 이성이 조화를 이루거나 발생할 수 있는 각성과 도덕적 책무의 결핍의 문제에 시사하는 바가 있다고 하겠다.

대순사상의 인간에 대한 관점 중의 하나는 인간 자신의 완전성에 근거한 자각적인 인간에 기초하고 있다는 사실이다. 여기서 말하는 자각이란 궁극적인 물음에 대한 자각으로, 인간은 이 자각을 통해서 궁극적인 목적을 실

4) 이원호(1986), 동학의 인간관과 현대교육적 의미, 한국교육사상연구, 서울:집문당. pp.286-288.

5) 전경, 행록3장 44절 참조.

6) 전경, 교법 2-4 ; 2-13 ; 3-20; 권지 1-18 ; 예시 50 등 참조

현할 수 있다는 것이다. 종지에 나타난 덕목의 실현도 인간 자신에 대한 자각과 궁극적인 목적에 대한 자각 없이는 무의미한 것이다. 이러한 자각에 있어서 중요한 것은 당연히 인간의 마음이다. 왜냐하면 자각이란 바로 인간의 마음의 작용이기 때문이다. 기독교의 교리 체계에서는 인간의 마음이란 오로지 신의 의지를 따르는데 그 의미를 두고 있지만, 대순사상에 나타나 있는 인간의 마음 작용은 스스로의 자각으로부터 비롯된다고 할 수 있다. 이러한 내용은 전경에서 나타나는 ‘일심(一心)’에 관한 부분을 보면 알 수 있다. 일심이란 산란되지 않은 어느 하나에 집중된 마음의 상태다. 이렇게 집중된 상태에서의 마음의 작용은 곧, 자각을 지향하고 있다.

이러한 자각에 대한 내용이 ‘도통(道通)’을 언급할 때 나타난다.<sup>7)</sup> 여기서 말하는 도통이란 궁극적인 관심의 대상에 대한 자각이라고 할 수 있을 것이다. 더 이상의 어떠한 자각이 없는 최상의 자각으로서, 이러한 자각을 통해 인간은 모든 장애로부터 자유로와 질 수 있는 것이다. 바로 불교에서 부처가 깨달았다는 것과 비교 될 수 있을 것이다. 더 이상 어떠한 의혹도 남아 있지 않은 상태로 모든 문제와 장애가 사라진 깨달음의 세계는 인간의 궁극적인 목적이 실현된 경지라고 생각된다.

흔히 인간을 가리켜 ‘작은 코스모스’라 한다. ‘소우주’라는 말을 쓰고 있는 것이다. 그런 의미에서 보면 인간은 외계 사물의 근본원리를 반영한 개체이며 우주심과의 끊임없는 교감을 통해서 자신을 완성시켜 나아가는 유기체적 존재태이다. 그러므로 인간의 형성은 자기 자신의 형성 과정이며 자기가 자신에게 충실한 윤리 도덕적 덕목이 무자기(無自欺)인 것이다. 이에 본 논문에서는 무자기적 인간형성의 논리에 기초하여 전통적 심학(心學)에서의 인간 또는 인성, 심성의 문제와 왕양명의 심학을 살펴보고 대순사상에서의 인간 형성의 내용과 실천적 덕목을 고구(考究)해 보고자 한다.

7) 내가 도통 줄을 대두목에게 보내리라. 도통하는 방법만 알려주면 되려니와 도통 될 때에는 유 불 선들의 도통신들이 모두 모여 각자가 심신으로 닦은 바에 따라 도에 통하게 하느니라.(전경, 교운 1-4)

## II. 전통적 심학의 성립과 전개

### 1. 중국적 전통에서의 인간에 대한 해석과 심학(心學)의 성립

중국철학의 궁극적 관심은 천차만별의 현상세계에서 자기를 포함하는 각 개체를 어떻게 천(天)과 주체적으로 통일시키느냐 하는데 있다. 그리고 그 철학적 세계관은 한편으로는 존재의 본질을 탐구하고 또 한편으로는 인간이 현상세계와 갖게되는 상관관계를 통일적으로 파악하는 방향으로 나아간다. 따라서 중국철학에서는 인간의 주체적 삶의 해석인 인생관의 문제들이 그 주종을 이루는 것이다.

이와 같이 인간을 주축으로 우주와 인간을 상관지위 그 생각을 펼쳐 나아갈 때 인간은 그 인식의 주체가 될 뿐만 아니라 실천의 주체가 되기도 한다. 이러할 때 “나는 누구인가?”, “나는 어떻게 살아야 하는가?”, “나는 무엇을 해야 하는가?” 등의 화두에 답하기 위하여 인간은 자연히 세계내의 존재를 탐구하지 않을 수 없게 되며 또 이를 근거하여 인간이 주체가 되는 이상세계를 추구하는 실천적 인생관을 정립하지 않을 수 없게 된다. 다시 말해서 인간에게 “너는 누구인가?”라고 물었을 때 이 물음은 단순히 밖에서 인간을 대상으로 묻는 물음만이 아니라 한 인간이 우주의 주체로서 어떻게 살아야 하는가의 실존적 질문인 것이다.

중용(中庸)에서도 이와 같은 맥락에서 ‘천도(天道)’<sup>8)</sup>와 ‘성(誠)’<sup>9)</sup>을 말하였다. 이는 천도와 성을 근원적 원리 또는 존재자체로 보아서 인간이 ‘성’한다면 천(天)과 인(人), 자연과 자아가 일치한다는 의미를 내포하고 있다고 보겠다. 이것은 결국 천도(天道)를 인도(人道)의 근본으로 삼은 것이다. 그리고 역(易)에서 “저 대인은 천지와 더불어 그 덕이 일치하고 사시(四季)와 더불어 그 길흉이 일치하고 천(天)에 앞서도 천(理, 天理)에 어긋나지 않으며 천에 뒤따르더라도 천시(天時)를 받든다”<sup>10)</sup>라고 하였는데 이도 역시 천사(天事)와 인사(人事)를 결부시켜 인간을 하나의 소우주(小宇宙)로 본 것으로 생

8) 天命之謂性 率性之謂道 修道之謂教 (中庸)

9) 誠者天之道 誠之者人之道 (中庸)

10) 夫大人者 與天地合其德 與日月合其明 與四時合其序 與鬼神合其吉凶 先天而天不違 後天而奉天時 (周易乾卦)

각된다.

유교정치사상의 대표적인 대학의 '삼강(三綱)팔조목(八條目)'<sup>11)</sup>은 제가(齊家), 치국(治國), 평천하(平天下)를 유가의 목적으로 삼고 이를 달성하기 위한 인간형성의 기저를 성의(誠意), 정심(正心), 수신(修身)에 두고 있다. 이것으로 보아 유학은 심학(心學)의 성향이 짙은 학문이라고 할 수 있다. 그리고 공자가 구인(求仁)을 위학(爲學)의 목적으로 삼고 그 달성방법으로 '극기복례(克己復禮)'<sup>12)</sup>와 '박문약례(博文約禮)'<sup>13)</sup>를 주장하였는데 이 인간본심의 인(仁)을 구하려는 것도 역시 심학이라 하겠다. 맹자(孟子)는 인의(仁義)<sup>14)</sup>와 성선(性善)<sup>15)</sup>을 설하여서 이를 도덕의 기본으로 삼고 양지양능(良知良能)<sup>16)</sup>과 존심양성(存心養性)<sup>17)</sup>을 설하여서 유교의 교리로 천명하였다.

송대(宋代)의 정이천(程伊川)이 명도를 평하여 "선생은 맹자보다 천사백년 후에 나서 부전(不傳)의 학을 유경(儒經)을 얻어 맹자 후의 일인자(一人者)가 되었읍니다."<sup>18)</sup>라고 한 것은 분서갱유(焚書坑儒), 도교의 신선설(神仙說), 불교의 숭상 등으로 진한(秦漢)에서 수당(隋唐)까지 정통적인 유학이 침체되었던 것을 송대(宋代)의 정명도(程明道) 등이 새로 부흥시킨 것을 의미하거나 그 송학(宋學)의 이름으로 새로 발흥한 유학이 곧 인간 본심(本心)의 학을 표방한 성리학(性理學)이다.

송대(宋代)에 싹튼 정주(程朱)의 이기이원론(理氣二元論)은 인간존재를 해명함에 있어 우선 본체(本體)를 먼저 말하였다. 주렴계(周濂溪)는 그의 태극

11) 大學之道 在明明德 在親民 在止於至善 古之欲明明德於天下者 先治其國 欲治其國者 先齊其家 欲齊其家者 先脩其身 欲脩其身者 先正其心 欲正其心者 先誠其意 欲誠其意者 先致其知 致知在格物

12) 問仁子曰 克己復禮爲仁 一日克己禮 天下歸仁焉 (論語 晏然篇)

13) 子曰 博學於文 約之以禮 亦可以不畔矣夫 (論語 顏淵篇)

14) 人之所不學而能者 其良能也 所不慮而知者 其良知也 孩提之童無不知愛其親者 及其長也 無不知敬其兄也 親親仁也 敬長義也 無他達之天下也 (孟子 盡心上)

15) 惻隱之心 人皆有之 羞惡之心 人皆有之 恭敬之心 人皆有之 是非之心 人皆有之 惻隱之心 仁也 羞惡之心 義也 恭敬之心 禮也 是非之心 智也 仁義禮智 非由外鑠我也 我固有之也 (孟子 告子上)

16) 人之所不學而能者 其良能也 所不慮而知者 其良知也 孩提之童無不知愛其親者 及其長也 無不知敬其兄也 親親仁也 敬長義也 無他達之天下也 (孟子 盡心上)

17) 盡其心者 知其性則知天矣 存其心 養其性 所以事天也 (孟子 盡心上)

18) 謂孟子沒而聖不傳以興起斯文爲己 (二程全書 明道先生 行狀)

先生生千四百年之後不傳學於遺經之將以斯道 (二程全書 明道先生 基表)

도설(太極圖說)에서 만물의 시원인 본체를 태극(太極)이라 하고 인간존재의 본체를 태극에 맞추어 인극(人極)이라 하였으며, 소강절(邵康節)은 ‘道而太極’ ‘心而太極’<sup>19)</sup>이라 하고 또 태극을 ‘一動一靜之間’으로 보아 ‘非動非靜而主乎動靜者’<sup>20)</sup>라 하였다. 그리고 정명도(程明道)는 건원일기(乾元一氣)의 입장에서 인간존재를 논함에 있어 ‘性卽氣’ ‘氣卽性’<sup>21)</sup>이라 하여 생을 곧 성이라 하였으나 아직 심을 이(理)와 기(氣)로 분간하지 아니하였다. 한편 장횡거(張橫渠)는 기일원론자(氣一元論者)라 할 정도로 기철학을 전개하였지만 그는 이미 ‘心統性情’의 정의와 천연지성(天然之性)과 기질지성(氣質之性)의 구분을 제시하여 이천과 주자에게 크게 영향을 끼쳤다. 그러나 주자의 이기성정론(理氣性情論)은 이천의 정통(正統)을 이어 받았다고 함이 옳을 것이다. 아무튼 주자에 이르러 송학으로서의 성리학은 본체론 못지 않게 심성설(心性說)을 풍부히 갖추게 되어, 그 심성학의 면모를 과시하게 되었다. 그리고 육상산(陸象山)과 명대(明代)의 왕양명(王陽明)에 이르러서는 이를 그대로 발전시켜 심학(心學)의 전개를 보게 된다.

인간이 천도(天道)에 접근하는 심적(心的) 방법으로 정자(程子)는 이(理)와 더불어 경(敬)을 설하고 장횡거는 태허(太虛)와 예(禮)를 설하였으며 주자는 이들의 사상을 이어 받아 이기설(理氣說)과 아울러 거경궁리(居敬窮理)를 설하여 성리학을 집대성하였다. 주자와 동시인(同時人)인 육상산은 “사단(四端)이라는 것은 곧 마음이다. 천지가 나와 일치함은 곧 마음이다. 사람은 다 이 마음을 갖추고 있으며 마음에는 다 이 이(理)를 갖추고 있으니, 마음이 곧 이(理)다.”<sup>22)</sup>라고 하여 ‘심즉리(心卽理)’를 주장함으로써 주자와 대립적 학파를 형성하여 실천궁행(實踐躬行)을 본지(本旨)로 삼은 심리학(心理學)을 이룩하였다. 상산(象山)은 모든 현상을 유심적(唯心的)으로 관찰하여 우주간에 편만충색(遍滿充塞)한 것은 이(理)뿐이다라고 하였으며 또 천지의 소이(所以), 만물의 소이, 즉 천리(天理), 인리(人理), 물리(物理)의 삼자를 병합한 이(理)

19) (皇極經世 卷五)

20) (邵伯溫解)

21) 二程全書 卷一

22) 四端者卽心也 天地所以與我者 卽此心也 人皆有是心 心皆具是理 心卽理也 (象山全集 卷十一 與李宰一)

가 곧 심(心)이라 했다. 다시 말하면 각개인의 내심이 곧 현상이라고 그는 생각했던 것이다. 그러므로 그에게 있어서는 방심(放心)하게 되면 하등의 현상이 있을 수 없고 사물을 올바르게 인식할 수도 사고할 수도 없다.

마음이 있어야 비로소 사물을 인식할 수도, 사물의 분변(分辨)도 되는 것이지 마음이 없다면 어떤 사물도 그 존재의의와 가치를 가질 수 없다는 것이 상산(象山)의 견해이다. 그는 철저한 유심론자로서 마음만이 유일의 실재(實在)라고 믿고 있었다. 그는 말하기를 “이 리(理)는 우주간에 은둔(隱遁)한 바가 없으며 천지가 천지된 소이(理)는 이 이(理)를 따라서 사사로움이 없음이다. 사람과 천지가 병립하여 삼극(三極)이 된다. 어찌 스스로 사사로움을 얻어 이 리를 따르지 않으리오. 맹자가 말하기를 먼저 그의 큰 것을 확립하면 그의 적은 것이 능히 빼앗지(奪) 못하는 것이다라고 하였다. 사람이 오직 큰 것을 확립하지 않으므로 적은 것이 양탈(攘奪)되니 이 리를 거슬러(叛)서 천지와 같지 아니하게 되는 것이다.”<sup>23)</sup>라 했다. 이 대자(大者)란 맹자가 다른 자리에서 ‘대체(大體)’로 표현한 의리(義理)를 찾는 욕구를 가리키는 것이므로, 마음과 우주의 본체인 리(理)를 깨닫는데 있어서 학문과 수도가 필요하다는 것을 뜻한다.

상산(象山)은 또 인(仁)과 그의 ‘심즉리(心即理)’를 부합시켜 아래와 같이 말하였다. “마음은 하나의 마음이요 이(理)도 하나의 리지만 하나에로 돌아감이 지당한 일이다. 오묘한 이치는 둘이 아니기 때문이다. 이 마음과 이 리는 실로 둘이 아니다. 그러므로 공자(孔子)는 ‘썸道는 一以貫之’라고 했고, 맹자(孟子)도 ‘무릇 도(道)는 하나일 따름이다.’라고 했으며 또 ‘도가 둘이라면 인(仁)과 불인(不仁)일 따름이다’라 했다. 이와 같으면 곧 인(仁)이 되고 이에 반(反)하면 불인(不仁)이 된다. 인은 곧 이 마음이요 이 이(理)이다. 구하면 이 이는 얻는 것이다. 선지자는 이 이를 알고 선각자는 이 이를 깨닫는다. 그 어버이를 사랑하는 것이 이요, 그 원(元)을 공경하는 것이 이다. …… 맹자는 말하기를 ‘생각하지 않고서 앎은 그 양지(良知)다. 배우지 않고서 능한 것은 양능(良能)이다. 이것은 하늘이 나에게 준 바이니 나의 고유한

23) 此理在宇宙間 未嘗有所隱遁 天地之所以爲天地者 順此理而無私焉耳 人與天地並立 而爲三極 安得自私而不順此理哉 孟子曰 先立乎大者 則其小者不能奪也 人惟不立乎大者 故爲小者所奪以叛乎此理而與天地不相似 (象山全集 卷十一 與朱濟道)



것이다. 고로 만물은 다 나에게 갖추어 있다고 했다. 내 스스로 반성하여 성실(誠實)케 하는 즐거움이 대단히 크다"라 했다. 이것이 나의 본심(本心)이다.<sup>24)</sup>

이것은 '심즉리(心卽理)'의 소이(所以)를 강조하기 위하여 '심즉리(心卽理), 심즉인(心卽仁), 인즉리(仁卽理), 이즉도(理卽道)'를 논리화한 것이다. 인간이 가진 고유한 '양지양능'은 외부에서 이를 정정(訂正)할 수 없다. 왜냐하면 상산이 말한 대로 "도는 천하에 편만(遍滿)하여 사소한 공결(空闕)도 없으며 사단(측은(惻隱), 수오(羞惡), 사양(辭讓), 시비(是非))은 선하고 모두 천이 내게 준 바이므로 사람이 꾸밈 수고(受苦)가 아니다. 단 이것은 인(人) 스스로 더칠게(病)하여 남과 상격(相隔)한다."<sup>25)</sup>라는 말과 같이 때문이다. 상산은 또 "학문은 진실로 본(本心)을 아는 것이다. 육경(六經)은 다 나의 본이다. 주석(서)이다."<sup>26)</sup>라고 하였는데 이 말은 '심이 곧 본(道)'이므로 상산의 위학(爲學)의 목적이 생득(生得)한 양지양능을 발휘한다는 것이며, 이것이 곧 궁리문학(窮理文學)이라는 것이므로 덕성(德性)을 함양하여 천여(天與)의 미덕을 밝히는 것이라고 하겠다.

주·육(朱陸)의 학설이 극치에 있어서는 합일한다고 하나 그 위학의 기본 사상과 과정은 차이점이 있어 양학과간의 분쟁은 송대에 그치지 않고 명대에까지 미쳐 주·왕(朱王)의 논쟁으로 전개(轉展)됐다. 상산은 맹자의 양지양능을 인정하고 또 '先立乎大者 則其小者不能奪也'를 가장 소중히 여긴 유심론자(唯心論者)였고 왕양명도 역시 맹자의 양지를 그의 학문의 근본으로 삼았기 때문에 육상산과 왕양명의 학문은 본체적 존재와 인간존재를 통일시키는데 있어서 상통하고 있는데 이것이 곧 '심즉리(心卽理)'의 이론을 핵심으로 하는 이들의 심학(心學)이다.

24) 心一心也 理一理也 至當歸一 精義無二 此心此理實不容有二 故夫子曰吾道一以貫之 孟子曰夫道一而已矣 又曰 道二仁與不仁而已矣 如是則爲仁 反是則爲不仁 仁卽此心也 此理也 求則得之 得此理也 先知者知此理也 先覺者覺此理也 愛其親者此理也 敬其兄者此理也 …… 孟子曰所不慮而知者其良知也 所不學而能者其良能也 此天之所與我者 我固有之 非由外鑠我也 故曰萬物皆備於我矣 反身而誠樂莫大焉 此吾之本心也 (象山全集 卷一 與曾宅之)

25) 道遍滿天下 無些少空闕 四端善端 皆天之所予 不勞人收點 但是人自有病 與他相隔 (象山全集 卷十五)

26) 學苟知本 六經皆我注脚 (象山全集 卷三十四 語錄)

## 2. 불도적(佛道的) 심학의 영향

왕양명의 태몽도 도가(仙)의 전설과 관계가 있다.<sup>27)</sup> “정(鄭)씨(왕자의 母)가 임태(孕胎) 14개월만에 조모(祖母)의 꿈에 신인(神人)이 비의(緋依)를 입고 한 아이를 구름 속에서 풍악(風樂)을 울리면서 보내주었다. 놀라 깨어도 아직 제성(啼聲)이 들리다”<sup>28)</sup>라는 전설이 있다. 그의 나이 29세에 “사장(辭章)과 예술(藝術)로서는 도통(道通)할 수 없음을 깨달아 거경지지(居敬持志)로서 독서의 근본으로 삼고 순서(循序)와 치정(致精)을 독서의 방법으로 삼아 경전을 얻어 정사고려(精思考慮)하였다. 그러나 이것 역시 물리와 내 마음이 이분(二分)되어 도저히 흡협(洽狹)의 묘(妙)를 얻지 못했다. …… 종종 도사(道士)의 양생담(養生談)을 들어서 기뻐하며 마침내 입산(入山) 은둔(隱遁)하였다.”<sup>29)</sup>라는 기록이 있다. 그리고 또 “도사(道士)인 채(蔡)가 선담(仙談)을 잘 하였다. 왕자(王子: 陽明)가 예우를 두텁게 하여 재삼 도(道)를 물었다. 도사가 대답하여 말하기를 ‘아니 아무리 나를 존경하여도 소용없다. 당신은 한 관상(俗吏)에 불과하다. 당신은 마음속에서 명리(名利)를 잊을 때가 없다. 당신은 선인(仙人)이 되고자 하는 것이 아니다. 선인을 즐기고 있을 따름이다.’라고 했을 때 양명은 자기의 경술을 깨달아 대소(大笑)하며 도사와 헤어졌다. 그 후 지장동(至藏洞)에서 노송하(老松下)에 낙엽을 깔고 일체 화식(火食)을 금하는 노도사(老道士)가 있다는 것을 들었다. 그래서 험준한 산로를 걸어서 노도사를 찾았다. 마침 도사가 숙수(熟睡)하고 있으므로 그는 옆에서 노도사의 발을 어루만졌다. 도사는 잠을 깨어 험로에 어떻게 왔느냐고 물었다. 왕자는 노도사에게 도(道)(佛, 老)의 묘지(妙旨)를 물었다. 종종 유교에 있어서는 주자(주렴계)와 정명도를 상양(賞揚)하나 주자(회암)는 아직 미숙하다고 하였다. 후일에 양명이 그 도사를 방문하였으나 고동(古洞)은 황량(荒涼)하고 운연(雲煙)하여 흔적(痕迹)이 없었다.”<sup>30)</sup>라고 기록하고 있다.

27) 陽明公殆神授歟 其異人矣 (王子의 墓誌銘 …… 湛若水肖)

28) 明儒學案 上冊 卷七 姚江學案 (一) 王陽明先生 守仁 p.81.

29) 是年先生談養生 先生自念辭章藝能 不足以通至道求師友于天下 又不數過 心持惶惑一日讀 晦翁上宋光宗疏 有曰居敬持志爲讀書之本 循序致精爲讀書之法 乃悔前日探討 雖博而未嘗循序 以致精宜無所得 又循其序思得 漸漬洽狹 然物理吾心終苦判而爲二也 沈鬱既久舊疾 復作益委聖賢有分偶聞道士談養生 遂有遺世入山之意 (王文成全書 卷三十二 p.3)

그러나 양명이 소시부터 노장(道敎)과 불교에 몰두한 것은 취미가 있어서 한 것이 아니고 주자학이 성행하던 그 당시 백방으로 유가의 경전을 모아 탐독(耽讀)하였지만 만족하지 못하였으며, 특히 주자학의 ‘격물치지’의 해석을 만족스럽게 받아들일 수 없었던 때문이 아닌가 한다. 주자는 “격물은 사물의 리(理)를 궁지(窮至)한 다는 것이고 치지는 격물에 의해서 기지(已知)를 추극(推極)하여 나의 지식을 미진함이 없도록 한다”<sup>31)</sup>는 것이다. 주자도 마음은 중리(衆理)를 갖춘 것이라고 하였고 따라서 지치는 결국 마음의 리를 밝히는 것이다. 그런데 마음에 대립되는 사물의 존재를 인정하고 그 사물에 리가 있다고 한다면 이는 마음과 리를 이분(二分)한다는 뜻이 되므로 여기서 양명이 흠족(恰足)한 답을 얻지 못했을 것이며 이로 인해 이교(異敎: 老佛)이나 ‘진(眞)’, ‘선(善)’에 대한 확실(確實)을 얻기 위해 그 이교의 도사들을 찾았을 것이다. 따라서 그가 종교적 열정에서 도사를 찾았다고 보기는 어렵다.

왕양명의 유심론(唯心論)은 진백사(陳白沙)의 헌장(獻章)과 유사점이 대단히 많다. 양명과 백사의 관계는 왕기(王畿, 王子의 門人)가 ‘안삼중우(顏三中字)’에게 준 편지에 “명대(明代)의 이학(理學)의 개단(開端)은 진백사요 선사(王子)에 이르러 크게 밝혔다”<sup>32)</sup>라고 한 것을 상고(詳考)하면 사제지간이란 것이 짐작된다. 다음의 이 양자간에 있었던 문답에 “…… 치지(致知)의 종지(宗旨)라는 것은 어묵동정(語默靜動)을 논할 필요가 없이 인정사변(人情事變)에 의해 철저히 연습하여 현(玄)에 돌아간다. 이것을 예로 든다면 금과 은이 섞여 있을 때 열화(烈火)로써 팽오(烹熬)하지 않으면 정(精)하게 되지 않는다. 사문(師門)에 입오(入悟)함에 삼종(三種)의 교법(敎法)이 있다. 지해(知解)에서 얻은 것을 해오(解悟)라 하는데 이것은 아직 언전(言詮)을 떠난 것이 아니다. 정중(靜中)에 의해 얻은 것을 증오(證悟)라 하는데 이는 경(境: 對象)

30) 是時道者蔡蓬頭 善談仙 待以客禮請問蔡曰 尚未有項屏左右引至後亭 再拜請問 蔡曰 尚未問至再三 蔡曰 汝後堂後亭禮 雖隆終不忘官相一笑 而別聞地藏洞有異人坐臥松毛不火食 歷品險訪之正熟睡 先生坐傍撫其足 有項醒驚曰 路險何得至此 因論最上乘曰 周濂溪程明道 是儒家兩箇好秀才 後再至其人已他移 故後有會心人遠之歎 (王文成全書 卷三十二 p.3)

31) 格至也 物猶事也 窮至事物之理 欲其極外 無不到也 (大學章句)  
至推極也 知猶識也 推極吾之知識 欲其所知 無不盡也 (大學章句)

32) 明儒學案 卷十二 浙中王門學案二 第三冊 p. 17

이 있어야 한다. 인사연습(人事練習)에 의해 얻은 것은 말(言語)을 잊고 경(대상)도 잊고 촉처원(觸處源)에 도달한다. 요탕(搖蕩)하면 응적(凝寂)해져서 비로소 철오(徹悟)라 한다”<sup>33)</sup> 라고 한 것을 보면 사(師: 진백사)와 문하(門下: 양명)와의 수지(修持)방법이 근사(近似)하다는 것을 알게 된다. 이 당시의 학자들의 수지방법은 선(禪)의 수지법과 자못 근사한 점이 많았다. 진백사가 조제학(趙提學: 畿)에게 보낸 편지를 보면 “보내준 편지에 의하면 나를 훼손하는 것이 있어 스스로 문호(門戶)를 세우지만 이것은 선학(禪學)에 흐르는 것이다”라 했다. 불씨(佛氏)는 사람을 가르침에 정좌(靜坐)를 말했고 나도 역시 정좌를 말한다. 불씨가 황황(惶惶)을 말했고 나도 황황을 말한다. 불씨의 조식(調息)은 수식(數息)에 근사하고 정력은 선정(禪定)에 근사하다. 소위 선학에 흐른다는 것이 바로 이런 류가 아니겠는가”<sup>34)</sup> 라고 했다. 따지고 보면 정좌로서 수지방법으로 삼는 것은 진백사와 왕양명뿐만 아니라 “정이천, 주렴계 그리고 주희암까지도 정좌를 하였다.” 라고 한다.<sup>35)</sup> 그러므로 당시의 학자들은 이 방법을 일상생활의 요체로 간주하여 심신을 단련한 것 같다.

### 3. 불교와 정주학(程朱學)의 대립

불교의 허무적멸(虛無寂滅)을 유가에서는 이단시하였다. 신유학을 진작(振作)시킨 송대의 정주(程朱) 성리학(性理學)이 가진 불교관은 명대에 까지도 변함없이 내려와 불교를 이단으로 규정하고 있었다. 이와 같은 정신적 풍토 속에서 유교(朱子學)는 완전한 인간상을 형성하는데 있어서 아무런 결점이

33) 若致知宗旨不論 語默動靜 徒人情事變 徹底練習 以歸於元譬之眞金爲銅鉛所雜 不遇烈火烹熬 則不可得而精 師門嘗有入悟 三種教法 徒知解而得者謂之解悟 未離言詮徒靜中而得者謂之證悟 猶有待於境 徒人事練習而得者 忘言忘境 觸處逢源 愈搖蕩愈凝寂爲徹悟 (明儒學案 卷十二 浙中二 p.22)

34) 承諭有爲毀僕者有 曰自立門戶者 是流於禪學者.....佛氏教人曰靜坐 吾亦曰靜坐 曰惺惺 吾亦曰惺惺 調息曰近於數息 定力有似禪定 所謂流於禪學者非此類歟(上同 卷五 p.8)

35) 伊川先生每見人靜坐 便歎其善學 此一靜字 自濂溪先生主靜發源 後來程門諸公遞相傳授 至於豫章延平 尤專提此教人 學者亦以此得力 晦翁恐人差入禪去 故少說靜 只說敬 如伊川晚年之訓 此是防微感遠之道 然在學者須自量度如何 苦不至爲禪所誘 仍多著靜方有入處 若平生忙者 此尤爲對症之藥 (明儒學案 上冊 陳白沙先生獻章 p.65)

없는 완비된 교학이요 주자학은 그 학설이 광대하고 정밀하여 옛 성인의 마음을 발휘하는데 여운(餘蘊)이 없는 학문으로 보았다. 그러므로 유교 이외의 교학에 접촉하는 것은 무용유해할 뿐 아니라 유교의 독창적 발전에 저해의 요인이 된다고 하였다. 이와 같은 관념은 주자 이후의 중국뿐만 아니라 우리 나라의 정주학 추존자들도 가졌던 것이다. 주자학이 교학으로서의 안정성과 완결성을 고시하면 할수록 선(禪)에 대한 이단의식이 강화되었다. 그런데 이 두 사태의 사이에는 어떤 인과관계가 있을까? 왜 선이 주자학의 최대의 적대시를 받아야 하였는가? 사실은 선이 유교에서 강조하는 하학이상달(下學而上達)하는 태도를 취하지 않으며 열반 지향의 개인적 체험만을 내세우는 일종의 이기적인 성향이 농후한 것으로 보이기 때문이다.

그러나 선이 반드시 이와 같은 이해평가를 받을 수밖에 없는 것이 아님은 이미 성리학자 자신들도 밝힌 사실이다. 일찌기 주자도 불교를 평하여 '선은 세속의 사람보다 높다'<sup>36)</sup> '불교는 용맹정진 청정견고의 설이니 사람으로 하여금 담박(淡泊)하게 하여 외물에 마음을 옮기지 않는다'<sup>37)</sup> 라고 하였다. 말하자면 선은 세속적인 망념을 버리고(獨立獨行無慾恬澹) 오로지 오도(悟道)의 일로에만 매진하는 독자적이며 고도의 체험을 통해서 얻은 진리, 즉 고명의 행도에 의해서 도를 체득하게 하는 종교라는 것이다. 그러므로 불교(禪)가 세속을 초탈한다고 하는 것은 현실세계(世俗界)의 복잡함을 경시하고 현실세계의 생활인의 기존의 법칙과 규범, 그리고 도리까지도 무시(無用視)할 정도로 고고한 자세를 가진다는 뜻에서 하는 말이다. 그러나 이것만으로 선이 무용유해한 종교로 단정지어질 수는 없다.

주자의 성리학에서는 아무리 암담한 현실이라 하더라도 불씨와는 달리 현실적으로 인간의 공동생활이 가능하다고 생각한다. 인간의 심정론에 있어서도 불교에서 마음의 고명성에 대상적 일체의 사물을 맡겨 한 마음(一心)의 용력에 따라 처리하려는 데 비하여 주자학에서는 마음에 구유된 법칙과 경향으로서의 리를 전제하고 이 리를 인간의 성이라고 하여 심보다 성을 더

36) 禪則未必是然 其所趣向以爲此 是透脫生死等事 其見識猶高於世俗之人 (朱子語類 卷百十八 p.32)

37) 佛氏勇猛精進 清淨堅固之說 猶足以使人淡泊 有守不爲外物所移也 (朱子語類 卷百三十一 p.27)

고양시켰다.

선은 무념무상을 제일의로 하지만 정주의 도덕론은 성즉리로서의 이를 전제하여 정사선악의 분별을 행위이전에 정한다. 주자는 말하기를 “유교에는 조리가 있고 준칙이 있으나 불교에는 이것이 없다.”<sup>38)</sup> “명덕은 천에서 받은 것, 허령불매한 것을 성이라 한다.”<sup>39)</sup> 라고 하여 선의 성에 대한 견해의 차이부터 비판하였던 것이다. 주자학파에서 볼 때에 선학은 일심의 신뢰만 믿는 이기지학에 지나지 않는다는 것이다. 이러한 것이 곧 성리학자들의 배불론이다. 그러나 육왕은 배불에 있어서는 정주와 거의 견해를 같이하지만 심성자체나 그 심에 의한 인식들의 이론에 있어서는 정주와 견해를 달리한다. 이미 앞에서도 약간 언급하였지만 왕은 특히 격물치지의 해석에서 서로 크게 대립되었다. 주자가 격물을 불궁이라 하여 마음과 리를 이분하는 결과를 가져온데 대해 양명은 격물치지를 해석하여 “무릇 물리는 오심(오심)에 지나지 않는다. 오심을 구하면 오심은 또 어떤 물인가? 심(心)의 체(體)는 성(性)이고 성은 곧 이(理)다. 그러므로 효친(孝親)의 마음이 있으면 곧 효의 이가 있다. 효친의 마음이 없으면 효의 이가 없다…… 어찌 이(理)가 심밖에 있는가”<sup>40)</sup> 라고 하여 심즉리를 주장하였다. 다시 말하면 주자는 무심(無心)이라도 유리(有理)하다는 주리적(主理的) 입장을 취한데 대해 왕자는 무심이면 무리(無理)하다는 주심적(主心的) 입장을 취함으로써 심즉리라는 정의를 성립시켰다. 이렇게 되면 왕자의 설은 주자학에서 말하는 객관적 규칙, 준칙으로서의 이(理)가 무시당하고 이를 인식하고 조정(措定)하는 권한을 성에서 심의 당체인 양지에 이양해서 오직 양지의 능력에 의해 처리하려는 것이다. 그러므로 왕의 경우가 주자보다 더 주관론으로 기운 셈이다. 양지설의 특색은 그것이 규구(規矩)와 준칙(準則)을 포함하고 있다고 하기보다 오히려 규구와 준칙을 자율적으로 인식하고 조정하는 양지의 기능에 있다고 하겠다.

38) 吾儒所以與佛氏異者 吾儒則有條理有準則 佛氏則無此 (朱子語類 卷五十二 p.48)

39) 明德者人之所得乎天 而虛靈不昧以具衆理 而應前事者也 禪家則但以虛靈不昧者爲性 而無以具衆理以下之事 (朱子語類 卷十四 p.22)

40) 夫物理不外於吾心 外吾心而求物理 無物理矣 有物理而求吾心 吾心又何物耶 心之體性也 性卽理也 故有孝親之心 卽有孝之理 無孝親之心 卽無孝之理 有忠君之心 卽有忠之理 無忠君之心 卽無忠之理矣 理豈外於吾心耶 (王全書 卷二 傳習錄 答顧東橋書)

이는 곧 양명의 설이 성선보다도 무선무악의 방향으로 흐르는 경향을 말해 준다.

### Ⅲ. 왕양명의 심학과 인간 심성론

#### 1. 왕양명에 있어 심의 본체와 작용

왕양명의 철학사상은 상당히 계통을 이루고 있다. 그는 일생동안 유가(儒家)로부터 도가(道家)로 들어갔으며, 도가에서 불가로, 또한 불가로부터 다시 유가로 돌아왔다. 그가 유가로 돌아와서 용장(龍場)에 기거할 때에는, 몸은 인간 세상살이의 고통을 경험하고서 족히 스스로의 정신을 함양하는 방법을 강구하되 이에 맹자의 마음을 수렴하고 성(性)을 함양하여 활연지기(豁然之氣)를 이룬다는 주장의 뜻을 깨닫고서 드디어 심즉리(心卽理)이므로 결코 밖의 타물타사(他物他事)에서 구하지 않았다. 이로 인하여 양명의 사상은 주자의 것과 서로 같을 수 없었다. 주자는 형이상학적 본체론의 이기이원(理氣二元)으로부터 우주만물의 성리(性理)에 이른 연후에 비로소 인성의 선악을 논하였다. 그런데 양명의 경우에는 마음으로부터 출발하였으며 또한 우주만물로부터 다시 마음으로 돌아왔다. 그의 학설은 마음이 기점이 되고 마음이 종점이 되는 것이다.

##### 1) 심(心)의 본체(本體)

주자의 인간된 소이(所以)는 인간다운 이치를 갖추고 또한 인간을 이루는 기(氣)를 갖춘 데 있다고 한다. 이(理)는 인간의 본성을 이루고 기는 각 개인의 개성을 이루니 인간은 이기(理氣)로 이루어진 것이다. 그러나 사실 맹자는 각 개인에 대체(大體)와 소체(小體)가 있으며 소체는 감각의 일을 하고 대체는 사고의 직능을 한다고 생각했다. 그러므로 인간의 인간되고 짐승과 다른 소이(所以)는 사고의 직능에 있다는 것이다. 심사(心思)의 직능은 진정 인간의 인간된 소이를 대표하는 것인데, 주자는 순자의 주장을 따라서 마음이 자아의 주재(主宰)가 되며, 마음이 성정(性情)을 통솔한다고 생각하였다.

왕양명은 맹자와 순자의 주장을 받아들여, 특히 인심(人心)에 주의를 기울였다. 그가 마음을 주목하여 중시한 것은 맹자처럼 마음으로써 성선을 말하려는 것이 아니라 마음을 가지고 그의 전 철학을 관통하려는 것이었다.

주자는 인간을 말하는데 있어 성(性)을 중심으로 삼았지만 양명은 마음(心)을 중심으로 삼았다.

마음의 본체는 성이며 이(理)이지만, 추상적인 성리(性理)가 아니라 구체적 인 성리이다. 이 때문에 마음은 성의 구체적 표현이라고 말할 수 있는 것이다. 왕양명은 어록 가운데서,

마음이 곧 이(理)이다.<sup>41)</sup>

성(性)은 마음의 체(體)이며, 천(天)은 성(性)의 본원(本原)이므로 마음을 다하면 성을 다하는 것이니 오직 천하의 지극한 정성(精誠)이라야 능히 자기의 성을 다할 수 있다.<sup>42)</sup>

마음의 체(體)는 성(性)이며 성은 곧 이(理)이다. 천하에 어찌 마음 밖의 성이 있으며 어찌 성 밖의 이(理)가 있겠는가? 어찌 이(理) 밖의 마음이 있겠는가?<sup>43)</sup>

라고 하였다.

심(心)과 성(性)의 관계를 보면 성은 천리(天理)로서 천(天)에서 받은 것이니 곧 증용의 이른바 ‘天命之謂性’이다. 인간의 인간된 소이는 인간된 이(理)를 가진 데 있다. 그러나 주자는 우주사이에는 다만 하나의 천리가 있으며 이(理)는 만물 가운데 있으므로 기(氣)의 청탁(淸濁)에 따라서 같지 않다. 이로 인하여 ‘理는 하나이지만 달라진다’(理一而殊)는 것이다. 한편 왕양명은 천지만물에는 오직 일리(一理)만 있으며, 따라서 이는 만물 가운데서 서로 같은데, 다만 이가 나타나는 정도에 같지 않음이 있다고 주장하였다. 여러 가지 표현 정도에 따라 차이가 있는 이(理)가 곧 성(性)이다. 만물 안에 있는 이(理)는 서로 같지만, 그러나 각 개물의 물성은 서로 같지 않다.

인성이 천리가 나타난 것으로서 인심(人心)에 존재한다. 천리는 본래 명덕

41) 王文成公全集, 四部叢刊初編縮本, 八四號, 商務印書館.

42) 王文成公全集 卷一, 頁 59.

43) 上揭書 卷八, 書諸陽卷, 頁 266.



(明德)이지만 인심에 있어야 비로소 나타날 수 있다.

인심이 능히 천리(天理)를 나타낼 수 있다는 것은 곧 능히明德(明德)을 밝힐 수 있다는 것인데, 이것은 인심이 영명(靈明)하기 때문이다. 영(靈)은 영명하고 신묘하여 그 일체의 작용이 형체에 구애되지 않는다.

虛靈不昧하여 못 理가 갖추어지고 만물이 나오니, 마음 밖에 理가 없고 마음 밖에 일(事)이 없다.<sup>44)</sup>

인심은 또한 허(虛)하다. 가령 사면이 유리창인 방에서 사면 가득히 물건을 쌓아 창문을 가린다면, 방의 불빛이 여전히 밝게 방밖을 비출 수는 없을 것이다. 인심이 허하고 공(空)해야만 비로소 밝을 수 있는 것이다. 마음 가운데 있는 장애물은 바로 욕정(慾情)이다. 인심에 정욕이 많으면 인심은 곧 혼매해진다. 상서(尙書) 가운데 도심(道心)과 인심(人心)을 분별한 것이 있다. 도심은 곧 허령한 마음으로서 천리가 완전히 나타난 것이고, 인심은 욕정의 장애가 있어서 천리가 완전히 드러날 수 없는 것이다.

마음은 하나이다. 人欲이 아직 混雜되지 않은 것을 도심이라 하고 人僞로써 혼잡된 것을 인심이라 한다. 인심이 그 바른 것(正)을 얻은 것이 바로 도심이며 도심이 그 바른 것을 잃어버린 것이 곧 인심이므로 처음부터 두 마음이 있는 것이 아니다.<sup>45)</sup>

양명은 또 인심을 천연(天淵)이라 했는데 인심 가운데 천리가 있으며 천리는 포괄하지 않음이 없고 함축하지 않음이 없는 것이 심연(深淵)과 같은 점이 있기 때문이다.

## 2) 심(心)의 작용(作用)

마음은 허령불매(虛靈不昧)하여 앎의 작용과 생각하고 헤아리는 작용을 가지고 있다. 그러나 마음의 천연의 능력은 곧 도(道)와 천리(天理)를 아는 것이다. 양명이 말하기를,

44) 上揭書 卷一, 頁 67.

45) 上揭書 卷一, 頁 60.

聖人は 알지 못하는 바가 없는데 다만 天理를 행할 뿐이다. 聖人の 본체는 밝으므로 일마다 그 천리가 있는 바를 알고 곧 그 천리를 다 발현한다. 본체를 밝힌 뒤에는 천하 사물에 대해서 모두 알고 행한다는 것은 아니다. 이루어진 물건이나 제도들 그리고 草木鳥獸類 같은 천하의 사물은 그 복잡한 것을 헤아릴 길이 없으니 성인은 모름지기 본체를 밝힐 따름이다. 어떻게 그 모든 것을 다 알 수 있겠는가? 다만 반드시 알아야 할 것이 아닌 것은 성인도 스스로 알려고 할 필요가 없으며, 그 마땅히 알아야만 하는 것은 성인도 다른 사람에게 물을 수 있으니 孔子께서 太廟에 들어갈 때 매사를 물었던 것 같은 것이다.<sup>46)</sup>

마음은 자연적으로 능히 천리를 알 수 있는데 이러한 종류의 지(知)를 양지(良知)라고 한다. 양지는 인심이 천연적으로 갖추고 있는 바의 知로써 배울 필요가 없는 것이다. 이러한 종류의 양지는 곧 인간의 목전의 행동에 대해서 좋고 나쁨을 판단하는 것이다.

무릇 良知는 곧 이른바 是非之心이다. 사람이면 모두 그것을 가지고 있기 때문에, 배움을 기다리지 않아도 있는 것이며, 생각을 기다리지 않아도 얻는 것이다.<sup>47)</sup>

인심의 천리는 본래 소명(昭明)한데, 대학(大學)에서 명덕(明德)이라 칭했다. 그것은 마치 방 가운데 있는 하나의 등불처럼 본래 밝고, 인심은 마치 유리창처럼 허령해서 저절로 방의 등불 빛을 투과시키는 것과 같다. 유리창이 등불 빛을 투과하는 것을 양지라고 일컬을 수 있을 것이다.

양지는 천리의 昭昭한 靈覺處이니 그러므로 良知는 곧 천리요, 思惟는 양지가 發用한 것이다.<sup>48)</sup>

이 때문에 양지는 개개인마다 가지고 있는 바요 개개인의 마음 가운데 있어 모두 같으며 천리는 하나이기 때문에 인심의 정명(精明)함도 같은 것이다.

양지가 인심에 있는 것은 성현뿐만이 아니라 비록 일반 사람들이라 해도 이와 같지 않음이 없다.<sup>49)</sup>

46) 上揭書 卷三, 頁 134.

47) 上揭書 卷八, 書朱宋乾卷, 頁 268.

48) 上揭書 卷二, 頁 114.

생각컨대 양지가 인심에 있으니 태고적부터 우주에 가득 차서 같지 않음이 없다.<sup>50)</sup>

다만 인심에 사욕(私慾)이 있을 것 같으면 양지는 사욕에 의해 가리고 막혀서 밝게 드러날 수 없다.

양지는 본래 스스로 밝지만 氣質이 아름답지 못한 자는 찌꺼기(渣滓)가 두껍게 막혀서 쉽사리 開明하지 못한다. 그러나 기질이 아름다운 자는 찌꺼기가 두텁지 않고 막힌 것이 많지 않기 때문에, 조금 致知의 노력을 쌓으면 이 양지는 곧 스스로 빛나고 밝아진다.<sup>51)</sup>

유리창 위에 만일 먼지가 많이 끼고 채색을 한 것 같으면, 유리창은 투명하지 않을 것이고, 만일 방 가운데 있어 다시 많은 물건을 높이 쌓아서 창문을 가릴 것 같으면, 방 가운데 있는 불빛이 차 밖으로 투사될 수 없는 것은 당연할 것이다. 등불 빛으로 하여금 밖으로 비치도록 하는 것이 곧 양명이 말하는 치양지(致良知)이며, 닦고 옮기는 방법으로 유리창이 더러운 것들을 닦아 내고 방 가운데 있는 장애물을 옮기는 것, 이것이 곧 양명이 말하는 바 격물이다. 사욕을 제거하여 양지를 이루는 것이 양지로 하여금 광명(光明)하게 빛나도록 하는 것이다. 치양지는 곧 양명학설의 핵심이 되는 것이다.

양명의 지행합일(知行合一)주장은 또한 그의 심론(心論)의 결론이다. 마음은 주재(主宰)이며 주재가 명령을 발하면 천리를 시행하게 된다. 양지는 마음의 천리에 대해 아는 것이며 천리의 앎은 마음으로부터 밖으로 나타나, 오관(五官)으로 하여금 시행하도록 명령한다. 오관의 작용이 만일 능히 양지와 일치하면, 양지는 곧 밖으로 나타나서 인심(人心)의 천리는 사물마다에 표현된다. 이로써 지(知)를 이룸이 있으면 곧 지행합일인 것이다. 마치 방의 유리창이 맑고 깨끗해 더럽지 않아 방의 불빛을 투과시키고, 창 밖의 둘러친 벽 또한 유리벽이어서 맑고 깨끗해 더럽지 않아 창문을 통과한 불빛이 벽 밖으로 비추게 되면, 방의 불빛은 비로소 진정 투과되어 외면에 도달하

49) 上揭書 卷二, 頁 111.

50) 上揭書 卷二, 頁 116

51) 上揭書 卷二, 頁 111.

는 것과 같은 것이다. 오관은 인심을 둘러싼 벽이며, 오관의 작용이 양지와 일치해서, 오관의 작용이 양지와 천리의 밝은 빛을 투과하게 되면 양지는 곧 자기의 임무를 완성하게 되는 것이다. 만일 오관의 움직임이 양지와 일치하지 않으면, 인간이면서도 성실하지 못해서 오관은 곧 인심의 양지의 밝은 빛을 막는다. 이것은 마치 둘러싼 담장이 높고, 두텁고 또한 벽돌로 되어 있어서 창문의 불빛을 완전히 차단해 불빛이 밖에까지 비출 수 없는 것과 같다. 그래서 인심의 천리는 사물에까지 도달하지 못하고 양지는 임무를 완성하지 못하여 족히 양지라고 일컬을 수 없게 된다. 지행합일은 곧 인심 천리가 밖의 사물에까지 도달한다는 것이며 마음과 사물이 합일한다는 것이다. 왕양명은 말하기를,

삶의 眞切 篤實處가 곧 行이요, 행함의 明覺 精察處가 곧 앎이니, 앎과 행함의 공부는 분리할 수 없다. …… 참된 앎은 곧 행하게 되는 소이이니, 행하지 않는 것은 족히 知라 할 수 없다.<sup>52)</sup>

라고 하였다.

진지(眞知) 곧 완전한 양지(良知)는 밖의 사물에 도달해야 한다. 양지의 목적은 본래 뜻(意)의 동태(動態)를 지도하는 것이니 동하되 절도에 맞도록 하는 것이다. 이것이 곧 중용의 성(誠)이다.

왕양명의 치양지(致良知) 사상은 주자의 사상과는 같지 않은데 같지 않은 소이는 왕양명의 '천리는 인심에 있으며, 인심 밖에는 천리가 없다'고 주장하는 데 있다. 그러나 왕양명의 심론은 주자의 사상을 많이 받아들인 것이다. 왕양명과 주자는 모두 심(心)의 본체는 성(性)이며, 본체인 성은 선도 악도 없다고 주장했으며, 심은 주재(主宰)로서 성정(性情)을 통솔한다고 주장했으며, 인심은 능히 사욕으로 말미암아 가리워질 수 있고 사람마다 사욕의 다소가 있을 수 있다고 주장했다. 주자는 사욕이 시(氣)로부터 오되, 성인의 기는 청(淸)하여 마음은 곧 광명하지만 범인의 기는 비교적 탁(濁)하여 사욕이 있다고 생각했다. 왕양명은 비록 이기(理氣)를 담론하지는 않았지만 그러나 그는 이미 인간의 사욕에 다소가 있을 수 있으며 사욕의 많고 적음의 원

인은 분명히 기의 청탁(淸濁)때문이라고 생각했다.

## 2. 천(天)·성(性)·심(心)과 이(理)의 관계

양명이 “성인의 도는 나의 性으로서 족하다”<sup>53)</sup>라고 대오하면서 그 때까지 혼미에 빠져 있던 격물치지를 심즉리(心卽理)로 풀이하게 되었다. 이 심즉리는 그의 학문의 출발점이며, 그 사상의 근본이기도 하다. 이 심즉리를 알려면 천즉리(天卽理)와 성즉리(性卽理)의 구명이 순서일 것이다.<sup>54)</sup>

### 1) 천즉리(天則理)

중국철학은 천(天)의 사상을 도입하여 인간사회의 근본원리로 이론화시켰다. 공자가 “하늘이 무슨 말씀을 하시오, 四時(四季)가 운행하여 百物이 생한다”<sup>55)</sup>라고 한것이나 또 맹자가 “人爲가 아니고서 되는 것은 天이요, 이르지 않고 이르는 것은 天命이다”<sup>56)</sup>라 하고 또 중용에 “天의 所以가 천을 되게 한다”<sup>57)</sup>라고 한 것은 모두가 천기신리(天機神理)를 지칭한 말이다. 왕양명도

性은 하나뿐이다. 그 형체로부터 이를 말하자면 천이요, 주재자로서 이를 말하자면 天帝요, 流行으로서 이를 말하자면 天命이다. 사람에게 부여된 것을 性이라하고 일신의 주재자로서 이를 말하자면 心이다.<sup>58)</sup>

마음은 곧 道요, 道는 곧 天이다. 마음을 안다면 道를 알고 天을 알게 된다.<sup>59)</sup>

라고 하였는데 이는 인간의 심성을 논하기 위해서 천(天)의 존재와 그 기능을 도덕적으로 처리하여 부합시킨 것이다. 천즉리의 사상은 원래 송대에 와서 정이천과 주자에게서 비롯 하였다.<sup>60)</sup> 이들은 우주의 근본원리를 이기이

53) 聖人之道吾性自足 向之求理於事物者誤也 (王全書 卷三十二)

54) 박성기(1984), 왕양명의 致良知 연구, 동아대학교 박사학위 논문, pp.14-23

55) 天何言哉 四時行焉 百物生焉(論語 陽貨篇)

56) 莫之爲而爲者天 莫之致而至者命也

57) 天之所以爲天(第二十章)

58) 性一而已 自其形體也謂之天 主宰也謂之帝 流行也謂之命 賦於人也謂之性 主於身也謂之心(王全書 卷一 傳 上)

59) 心則道 道則天 知心則知道知天(上同)

원(理氣二元)으로 보았다. 육상산도 이러한 이를 말하였는데 그는 ‘여조영도(與趙詠道)’에서 “우주에 允塞한 것은 一理뿐이다. 학자의 배우는 바는 이理를 밝히려는 것일 따름이다”<sup>61)</sup>라 하고 또 ‘여오두남(與吳斗南)’에서 “우주에 윤색한 것이 하나의 理일 뿐이다. 깨달은 것도 이 理이다”<sup>62)</sup>라고 한 것을 보면 상산은 理(실재)와 氣(현상)을 분별하지 않고 유심론적 이일원론(理一元論)을 주장한 것인데, 이것은 왕양명의 심즉리(心卽理)설의 선구자적 역할을 했다고 보겠다.

## 2) 성즉리(性卽理)

실천윤리에 있어서 인성의 선악관에 따라 그 학문의 방법이 달라진다. 송대 이전에는 성악설(性惡說), 성선설(性善說)이나 또 성선악혼용설(性善惡混融說)<sup>63)</sup>이나 성삼품설(性三品說)<sup>64)</sup>을 막론하고 성즉리라는 말을 쓴 학자는 없다. 송대에 와서 “生함을 性이라 쓴다. 성이 곧 氣요, 氣는 곧 性이다. 性은 生함의 이름이다”<sup>65)</sup> 라는 말이 나온다. 여기서 말한 성은 성선의 범주를 벗어나지 않았으며 ‘성즉리(性卽理)’를 뜻하지도 않았다. 정이천이 처음으로 “性은 곧 理다” 라고 하였으며, “천하의 理는 그 원래부터 不善이 있지 않다”<sup>66)</sup>라고 하여 성즉리 라는 말이 나오게 되었다.

명도(明道)의 ‘생지위성(生之謂性)’은 이기를 혼용한 것이므로 성즉리(性卽理)의 취지와는 다르다. 이는 생의 본성을 말한 것일 뿐이다. 명도의 이 성(性)은 생(生) 내지 성이 곧 기(氣)이며 기가 곧 성이지 이천이나 주자의 경우와 같이 기품(氣稟)을 떠난 성 그 자체가 아니다. 다시 말하면 이것은 이기(理氣)의 합으로서의 성(性)을 말한 것이다.

60) 性理大全 卷二十六 性理

61) 塞宇宙一理耳 學者之所以學 欲明此理耳.....有憾於天之 則天於天地者矣 謂此理也 (象山全集 卷十二)

62) 塞宇宙一理耳 上古聖人入覺此理.....仰則觀象於天 俯則觀法於地 觀鳥獸之文與也 之宜.....非眞知此理者 不能爲此言也(象山全集 卷十五)

63) 人之性也 善惡混 修其善則 爲善人 修其惡則 爲惡人 (楊子法言修身篇)

64) 性之品有上中下三 上焉者善焉而已矣 中焉者可導而上下也 下焉者惡焉而已矣(풍우란, 중국철학사, p 80)

65) 生之謂性 性卽氣 氣卽性 生之謂也(二程全書 卷二)

66) 性卽理 天下之理 原其所自未有不善(二程全書 卷二)

이천은 인간이 인간된 이유 또는 원인이 없어서는 안된다고 생각하였다. 그리고 그 인간으로서의 존재이유가 곧 성(性)이라고 그는 본 것이다. 왕양명도

성은 하나뿐이다. 그 형체로부터 이를 말하면 천이요, 주재로부터 말하면 帝요, 유행으로부터 이를 말하면 命이요, 사람에게 稟賦(품부)함으로부터 이를 말하면 성이요, 일신의 주재자로서 말하면 심이다. 마음의 발합이 아버지를 만나면 孝라 하게 되고 君을 만나면 忠이라 이르게 된다. 이로부터 무한한 이룸(事物)에 까지 하나의 성뿐이다. 오직 사람은 하나 일 따름이다. 父에 대해서는 子라 하고 子에 대해서는 父라 한다. 이로부터 무한에 이르기까지 모두 한 사람 일뿐이다. 사람은 다만 性(本質) 위에 있어 用功을 해야 한다. 성 한자를 분명히 간파하면 만리가 찬연(燦然)하여 진다.<sup>67)</sup>

라고 하였다.

즉 천지 만물에 통유(通有)한 성즉리(性卽理)의 원리가 말하는 것은 우주의 주재로부터 인간사회의 모든 면에 이르기까지 모두가 성의 발용(發用)이며 이 인간 본유의 성을 온전히 한다면 만리가 찬연해 진다고 한 것이다. 우리의 심리 현상은 성(性)만으로는 발현이 불가능하며 이 성(性)이 의거할 곳이 있어야 한다. 그래서 심(心)과 성(性)과 기(氣)의 관계를 그는 어떻게 해서라도 처리하지 않을 수 없었다. 왕양명은 성과 심의 관계를 설명하면서 “마음의 體는 性이요 성은 곧 理이다”<sup>68)</sup>, “성은 마음에 갖추어져 있다”<sup>69)</sup>라고 하였는데 이를 종합해 보면 성은 마음의 본체로서 마음에 구유(具有)한다는 뜻이 된다. 그리고 “理의 운용하는 것이 氣”<sup>70)</sup>이며, 이 ‘理一’이 순수지선하다면 분수지리인 인성도 선한 것이다. 그러므로 그는 “인성은 선하다”<sup>71)</sup>라고 했다.

그러나 성체(性體)의 운용은 기에 의해서 행해지므로 성선(性善)의 단서도

67) 性一而已 自其形體也謂之天 主宰也謂之帝 流行也謂之命 賦於人也謂之性 主於身也謂之心 心之發也 遇父便謂之忠 自此以往 名至無窮 只一性而已 猶人一而已 對父謂之者 對子謂之父 自此以往 至於無窮 只一人而已 人只要在性上用功 看得一性字分明 卽萬理燦然(王全書 卷一 傳, 上)

68) 心之體性也 性卽理也(王全書 卷二 傳, 中)

69) 心具性也(上同 卷四)

70) 氣者理之運用(上同 卷三 傳, 中)

71) 人性皆善也(上同 卷一 傳, 上)

기에 의해서 비로소 인식된다고 하겠다. 다시 말하면 성과 기의 본원은 하나이기 때문에 이 성은 기를 떠나서 생각 할 수 없다. 그래서 왕양명은 이 기합일의 일원적 세계관을 세운 것이다. 양명 자신이 “氣가 性이요, 性이 곧 氣”<sup>72)</sup>라고 한 것이 그 좋은 증거이다. 그리고 양명의 제자들이 양명에게 옛 성론자의 동이설(同異說)의 정론을 물었을 때 양명은

성(性)은 定體가 없다. 論도 또한 정체가 없다. 본체로부터 설한 것이 있고 源頭上으로부터 설한 것이 있고 發用上으로부터 설한 것이 있고 流弊上으로부터 설한 것이 있다. 정리하면 다만 이 性이다. 다만 보는 바에 천심淺深이 있을 따름이다. 성의 본체는 원래 無善無惡이며 발용상으로 원래 선이 될 수도 있고 악이 될 수도 있다.<sup>73)</sup>

라고 답하였다.

즉 제가(諸家)들의 성설은 모두 성(性)의 일면만 보고 한 말이라고 답하였으며 성의 본체에 대해서는 원래 무선무악, 곧 절대 지선(至善)한 것으로 보았으며 이를 그의 학설의 본지로 삼았다. 그러나 성선이 아닌 성무선무악설(性無善無惡說)은 불교의 견해였으므로 유교에서는 이를 이단시하였다.

### 3) 심즉리(心卽理)

왕양명의 심즉리(心卽理)는 인심즉천리(人心卽天理)라는 뜻으로 한 것이다. 이것은 그가 “만사 만물의 理는 모두가 내마음에 구유한 것이나 추호도 밖에서 구할 것이 아니다”<sup>74)</sup>라고 한 말에서 구체적으로 밝혀졌으며 이는 맹자가 말한 “만물이 다 나에게 갖추어져 있다”<sup>75)</sup>라고 한 것과 같은 뜻이다. 양명은 인간의 품생(稟生) 이전을 理로써 설하였고 품생 이후는 심(心)으로써 설명하여 “본시는 理 하나뿐이나 인간에게 稟賦된 것이 性이요 心이요 良知”<sup>76)</sup>라고 하였다. 즉 품부된 사물에 따라 각 명칭이 다른 것이지 귀일 하

72) 氣卽是性 性卽氣(上同 卷三 傳, 中)

73) 性無定體 論亦無定體 有自本體上說者 有自發用上說者 有自源頭上說者 有自流弊處說者 總而言之 只是這箇性 但所見有淺深爾 若執定一邊便不是了 性之本體原是無善惡的 發用上也原是 可以爲善可以爲不善的(王陽明全書 卷三 傳習錄 下)

74) 夫萬事萬物之理不外於吾心 而心曰窮天下之理 是殆以吾心之良知爲未足 而必外求於天下之廣以 裨補增益之 是猶析心與理而爲二也(王全書 卷二 答顧東矯)

75) 萬物皆備於我(孟子盡心 焰上)

76) 良之者心之本體(王陽明全書 有答陸原靜書) 吾心之良知 卽所謂天理也(王陽明全書



여서는 이(理) 뿐이다. 그래서 양명은 몸과 마음과 뜻과 앎을 이(理) 하나로 보았다. 그에 의하면 “일신의 주재자는 곧 心이요, 心이 발하는 것은 곧 意며, 意의 본체는 곧 앎이다. 意의 있는 바는 物”<sup>77)</sup>이라는 것이다. 이것은 양명이 주자의 격물치지에 대한 해석에 있어서 인식주체인 심과 인식객체를 분립하여 설명하는 것에 회의를 가졌다는 의미이다. 오히려 이것은 맹자의 “그 마음을 다하는 자는 그 性을 안다. 그 성을 알면 天(理)를 안다”<sup>78)</sup> 라고 한 말의 요체가 곧 양명의 “聖人之道吾性自足 向之求理於事物者誤也”로 새롭게 해석한 것이라 할 수 있겠다. 양명이 이러한 심학(心學)의 입장을 택함으로써 격물치지의 이해가 주자와는 달라지게 되는 것이다.

양명은 주자의 격물치지설의 심지리 외에 ‘심외유사(心外有事)’ 및 ‘심외유리(心外有理)’<sup>79)</sup>를 전제로 이루어진 것이기 때문에 심(心)과 이(理), 심과 사(事), 즉 인식의 주체와 대상을 이원적으로 분리 시켜 해석하는 것을 부정한 것이다. 사실 그는 마음이 허령불매(虛靈不昧)하나 중리(衆理)를 갖추어서 만사를 내니 “心外無理 心外無事”라는 이론적 근거에서 주자의 격물치지는 오류에 빠졌다고 비판했다. 양명은 마음이 없는 곳에는 이(理)가 존재 할 수 없다고 생각하였으며 비록 이(理)가 객관적 존재로서 마음밖에 있다 하더라도 그것은 공리(空理)라고 생각하였다.

그리고 공리를 추구하는 것은 유가의 본지가 아니며 따라서 그는 무심(無心)이면 무리(無理)라는 입장을 철저히 견지하게 되고 나아가서는 주자의 “無心이라도 有理하다”라는 주장을 비판하게 되었다. 양명은 마음이 없고, 마음의 감(行)이 없으면 이(理)도 없다는 주심적(主心的)인 입장을 취하였고 주자는 마음이 없고 마음감이 없더라도 이(理)가 존재하는 주리적(主理的)인 입장을 취하였다. 그래서 주자는 대상적 사물에 존재하는 이(理)를 궁구하는 것을 격물(格物)이라고 하여 ‘格’을 ‘至’로 해석하였고, 양명은 인식 주체에

卷一 答顧東橋書) 心之本體即是性 性即理(傳習錄 上) 性一而已 自其形體也謂之天主於身也謂之心(王全書 卷一 傳習錄 上)

77) 身之主宰便是心 心之所發便是意 意之本體便是知 意之所在便是物(王全書 卷一 傳習錄 上)

78) 盡其心者知其性也 知其性則之天焉(孟子, 盡心 上)

79) 心外無物 心外無事 心外無理 心外無義 心外無善(王全書 卷四 與王純甫仁 文錄 一)

여서는 이(理) 뿐이다. 그래서 양명은 몸과 마음과 뜻과 앎을 이(理) 하나로 보았다. 그에 의하면 “일신의 주재자는 곳 心이요, 心이 발하는 것은 곧 意며, 意의 본체는 곧 앎이다. 意의 있는 바는 物”<sup>77)</sup>이라는 것이다. 이것은 양명이 주자의 격물치지에 대한 해석에 있어서 인식주체인 심과 인식객체를 분립하여 설명하는 것에 회의를 가졌다는 의미이다. 오히려 이것은 맹자의 “그 마음을 다하는 자는 그 性을 안다. 그 성을 알면 天(理)를 안다”<sup>78)</sup> 라고 한 말의 요체가 곧 양명의 “聖人之道吾性自足 向之求理於事物者誤也”로 새롭게 해석한 것이라 할 수 있겠다. 양명이 이러한 심학(心學)의 입장을 택함으로써 격물치지의 이해가 주자와는 달라지게 되는 것이다.

양명은 주자의 격물치지설의 심지리 외에 ‘심외유사(心外有事)’ 및 ‘심외유리(心外有理)’<sup>79)</sup>를 전제로 이루어진 것이기 때문에 심(心)과 이(理), 심과 사(事), 즉 인식의 주체와 대상을 이원적으로 분리 시켜 해석하는 것을 부정한 것이다. 사실 그는 마음이 허령불매(虛靈不昧)하나 중리(衆理)를 갖추어서 만사를 내니 “心外無理 心外無事”라는 이론적 근거에서 주자의 격물치지는 오류에 빠졌다고 비판했다. 양명은 마음이 없는 곳에는 이(理)가 존재 할 수 없다고 생각하였으며 비록 이(理)가 객관적 존재로서 마음밖에 있다 하더라도 그것은 공리(空理)라고 생각하였다.

그리고 공리를 추구하는 것은 유가의 본지가 아니며 따라서 그는 무심(無心)이면 무리(無理)라는 입장을 철저히 견지하게 되고 나아가서는 주자의 “無心이라도 有理하다”라는 주장을 비판하게 되었다. 양명은 마음이 없고, 마음의 감(行)이 없으면 이(理)도 없다는 주심적(主心的)인 입장을 취하였고 주자는 마음이 없고 마음감이 없더라도 이(理)가 존재하는 주리적(主理的)인 입장을 취하였다. 그래서 주자는 대상적 사물에 존재하는 이(理)를 궁구하는 것을 격물(格物)이라고 하여 ‘格’을 ‘至’로 해석하였고, 양명은 인식 주체에

卷一 答顧東橋書) 心之本體卽是性 性卽理(傳習錄 上) 性一而已 自其形體也謂之天主於身也謂之心(王全書 卷一 傳習錄 上)

77) 身之主宰便是心 心之所發便是意 意之本體便是知 意之所在便是物(王全書 卷一 傳習錄 上)

78) 盡基心者知其性也 知其性則之天焉(孟子, 盡心 上)

79) 心外無物 心外無事 心外無理 心外無義 心外無善(王全書 卷四 與王純甫仁 文錄 一)

구유하고 있는 이(理)가 후천적 습기(習氣)에 의해서 부정하게 된 것을 바로 잡아야 사물의 이(理)를 온당하게 얻을 수 있다고 해서 ‘格’을 ‘正’으로 해석하였다. 다시 말해서 “身, 心, 物, 意, 知”를 그는 하나의 이(理)로 보았기 때문에 습기에 의해서 왜곡된 理(性)를 바로 잡아야 대상적 사물의 이(理)를 바로 할 수 있다고 생각한 것이다.

결론적으로 양명의 심즉리사유는 도덕적 이치라는 것은 마음에서부터 발하는 것으로 결코 대상에 들어 있는 것이 아니라는 것을 말하며, 이런 의미에서 인간이 가지고 있는 모든 자기 입법성을 통하여 진실한 주체성을 정립하는 것을 목적으로 한다고 할 수 있다.

#### IV. 무자기(無自欺)의 인간 이해

종교는 인간을 대상으로 하게 된다. 그리고 그것은 추구하는 바의 종교적 이념이나 목적이 인간의 근원적 열망에 얼마만큼 부합하는가의 여부를 묻는 문제이고, 그 가능성의 여부 내지는 무엇을 통해 어떻게 그것을 실현할 수 있는가의 문제이기도 하다.

대순사상에 있어서의 종교적 이상 세계는 ‘후천선경의 건설과 실현’에 있으며 이의 성취에 대한 내재적 가능성은 인간에 있다고 할 것이다. 그러므로 종교적 이상 실현의 관건은 인간의 문제이며 그것은 일반론적인 범위를 넘어선 ‘후천의 바람직한 인간상’을 형성하는 것인 만큼, 이러한 특색이 있는 대순사상에서의 인간관은 인존사상으로 집약된다. 따라서 이상실현의 내적 가능성에 대한 하나의 내용으로 인존사상을 알아보는 것이 순서일 것이다.

##### 1. 무자기(無自欺)와 인간 심성

###### 1) 인간의 해석

대순사상에 있어서의 ‘인존’은 인간이 천·지·인 삼계의 우주적 관점에서 이해될 때 그 주체적인 역할을 담당한다는 데에 의미가 있다고 하겠다.

그리고 이러한 대순사상에 있어서의 새로운 인간철학은 인간의 인식 자체를 변화시켰다고 할 수 있다. 오늘날 인간관은 인간을 ‘사람’만으로 한정하는 협의의 개념으로 보고 본질적 자아의 각성적 측면을 등한시하기 때문에 많은 문제점을 낳게 하고 있다.

그런데 우리 조상들이 의미했던 인간의 개념은 사람만을 지칭하는 것이 아니라 원래 ‘사람과 그 주변의 세계와 아우른다’고 정의하고, 인간을 사람이라고만 보았을 때의 문제점을 지적한다.<sup>80)</sup>

요즈음에는 ‘인간’이라는 말을 사람이라는 의미로 적용하는 것이 보통이다. 그러나 원래 우리 선조들에 있어서의 그것의 개념은 사람과 그의 세계, 즉 사람이 사는 세상을 뜻했던 것이다. 홍익인간이라고 할 때의 인간도 광의의 의미로 쓰여졌던 것이다. 조선조 말까지만 하여도 ‘인간계(人間界)’, ‘인간세(人間世)’, ‘인계(人界)’ 등은 같은 개념으로 혼용되었다. 그것은 아마도 우리 문화의 사고방식에는 사람만을 따로 떼어서 생각할 수 없었기 때문이 아니었나 생각된다. 전체에서 분리된 개체, 전체와 무관한 개별적 개체라는 것은 원래 존재할 수 없는 것이 우주의 자연적 원리이다.

이러한 고유한 사고방식을 이해하려는 노력 없이 모든 것을 분화 내지는 분석적으로 이해하려는 서구문화의 사고방식에서 나온 인간의 개념—자연이나 타인들과 떨어져서 개별적, 독립적으로 존재하려는 인간, 그 개별성 및 독립성을 존엄한 것으로 보는 인간—으로 홍익인간을 해석했기 때문에 홍익인간의 이념이 우리의 교육이념일진대 우리 교육에서는 인간교육이 곧 사람만을 존중하는 교육인 것처럼, 그것이 바로 민주 교육인 것처럼 해석되어 왔고, 그 결과 인간교육은 오히려 인간성을 상실시키는 교육이 되었다. 또한 종교에 있어서도 인간을 불만족의 개체로만 인식하여 인간 개인의 욕구 충족 등 개별적 개체성에만 중심이 있어왔다. 이러한 인간의 관점과 분석에 대한 오류는 인간의 정신세계와 현실세계의 굴레를 벗어나지 못하게 한다. 왜냐하면 전체와 분리된 개별자로서의 인간이란 원래부터 존재하지 않기 때문이다.

이에 대하여 대순사상에 있어서 인간의 존재는 ‘선령신(先靈神)들이 육십

80) 金仁會, 韓國人の 教育學 (서울: 理性社, 1980) p.23

평생, 헤아릴 수 없는 공을 쌓아서 하늘로부터 얻어낸 존재<sup>81)</sup>가 된다. 그래서 인간은 최소한 선령신, 다시 말해 천계—신명계—와의 유기적 관계 속에서 존재할 수 있는 관계체이며 홀로 존재하는 단독자는 아닌 것이다.

인간 이외의 세계에 대한 외경과 동경심으로 인간은 그것의 세계를 인간보다 상위의 세계로 인식하였다. 그래서 하늘의 관념이 '천존(天尊)'으로 땅의 관념이 '지존(地尊)'으로 전래된다. 그런데 위에서처럼 인간이 전체속에서 존재해야만 하는 관계체라면 인간도 '인존(人尊)'이 되어야만 하는 것이다. 이것을 증산은 자각하였던 것이다. 그러므로 인존사상을 밝힌 증산은 우주 질서의 새로운 전개와 함께 인간의 의식구조를 개혁하고 인식을 변화시키는 명제를 주창하고 있는 것이다. 이미 대순사상에 관계되는 많은 논문들에서 인용하여 언급한 바 있거니와, 다시 한 번 다음의 구절을 인용하여 음미해 보자.

천존과 지존보다 인존이 크니 이제는 인존시대라. 마음을 부지런히 하라.<sup>82)</sup>

선천에는 모사재인(謀事在人)하고 성사재천(成事在天)이라 하였으되 이제는 모사재천(謀事在天)하고 성사재인(成事在人)이니라.<sup>83)</sup>

여기에서 인간은 전체구조의 주체일 뿐만 아니라 우주의 존재가 곧 인간 존재와 직결하고 있음을 시사(示唆)하고 있다. 그리고 인간의 존재는 신의 표상인 동시에 만물을 조화(調和)하고 그들의 생존을 가능하게 할 수 있는 능력을 소유한 존재라는 것이 강조되고 있다. 그것을 증산의 교설(敎說)에서 찾아보면 다음과 같다.

天用雨露之薄則 必有萬方之怨  
地用水土之薄則 必有萬物之怨  
人用德化之博則 必有萬事之怨  
天用地用人用 統在於心

心也者 鬼神之 樞機也 門戶也 道路也 開閉 樞機 出入 門戶 往來 道路神

81) 전경, 교법 2-36 참조.

82) 전경, 교법 2-56.

83) 전경, 교법 3-35.

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<sup>84)</sup>

위에서 보면 심령(心靈)은 신명(神明)들이 드나드는 출입문이고 길이며, 인간존재의 증추가 된다. 그리고 심령은 나를 바르게 하는 심기(心氣)이고, 의리(義理)이며, 나를 구하는 인도(引導)인 것이다.<sup>85)</sup>

또한 인간에 있어서 가장 보배로운 것이 심령이다. 심령이 통한 즉 신명과 가히 응대할 수 있고, 만물과도 가히 나란히 할 수 있으며 무형(無形)속에서도 가히 골몰할 수 있게 된다.<sup>86)</sup>

## 2) 대순사상의 인간심성

그런데 여기에서 또 한가지 인간의 본질적 측면에서의 마음(心)에 대한 문제가 제기된다. 그것은 인간의 마음과 그 역할을 통하여 인간심성은 인식될 수 있으며 그것이 신과의 밀접한 연관관계 속에서 작용하여 그 혼재된 능력은 무한한 가능성을 가진다고 볼 수 있기 때문이다. 그것은

일심의 힘이 크니라. 같은 탄알 밑에서 임 낙안(林樂安)이 죽고 최 면암(崔勉菴)은 살았느니라. 이것은 일심의 힘으로 인함이니라. 일심을 가진 자는 한 손가락을 튕겨도 능히 만리 밖에 있는 군함을 물리치리라.<sup>87)</sup>

이것이 남조선 배길이니라. 혈식 천추 도덕 군자가 배를 물고 전 명숙(全明淑)이 도사공이 되니라. 그 군자신(君子神)이 천추 혈식하여 만인의 추앙을 받음은 모두 일심에 있느니라. 그러므로 일심을 가진 자가 아니면 이 배를 타지 못하리라.<sup>88)</sup>

에서처럼 아무리 포한(抱恨)을 가진 인간이라 할 지라도 '일심'을 습득한다면 그는 능히 인간이 상상할 수 없는 능력을 얻을 수 있음을 깨닫게 된다. 그런데 이것은 현실적 감각이라기 보다는 종교, 윤리적 개념에서 파악되어야 정당할 것이다. 왜냐하면 그것은 시사(示唆)적 내용이 중요한 것이지 그

84) 전경, 행록 3-44.

85) '…吾心之心氣, 立吾之義理, 求吾之心靈…' (전경, 교운 2-41, 布諭文)

86) '…吾之所求 有無量至寶 至寶卽吾之心靈也 心靈通 鬼神可與酬酌 萬物可與俱序 惟吾至寶之心靈 無路可通汨沒無形之中…' (전경, 교운 2-41절, 布諭文)

87) 전경, 교법 3-20.

88) 전경, 예서 50.

것이 실현 가능하고 불가능하고는 두 번째 문제인 것이기 때문이다.

대순사상에 있어서 증산은 세속적 지식과 재리에만 어두워지는 인간에서 탈피하여 천·지·인 삼계의 이법에 따라서 생을 영위하는 인간상을 보여주고 있다. 그 인간상이 곧 도덕군자, 진인(眞人), 신인(神人)이요 ‘하늘사람’이라고 일컫는 인간상이니 이것이 ‘인존’의 인간관념인 것이다. 이러한 인존관은 내재적 본래 심성을 회복하는 인간상이라고도 말 할 수 있으며, 대순사상에 있어서의 이념과 목적이 ‘상생의 시대, 후천선경의 시대를 여는 것’으로 귀결된다고 한다면 천·지·인 삼계의 유기적 통찰에 의한 인존의 시각은 ‘이상세계의 건설’이라는 지향점과 그 실현의 주체로서의 가능성이 무한적절하다고 하는 인간관을 나타낸다고 할 수 있다. 왜냐하면 ‘이상세계’라고 하는 목표자체도 독자적 실체가 아닌 복합적, 전체적 구조 속에서 이해되어야 하기 때문이다.

또한 여기에서 간과해서는 안될 한가지 측면은, 인존시대의 도래와 더불어 인간심성의 수련, 수도, 수행 등의 문제이다. 이것은 종교의 교육적 측면에서 강조하는 내용으로이기도 하거니와 종교적 목표의 성취 방법에 해당될 것이다. 이러한 실천방법에 따라 ‘상통천문(上通天文), 하달지리(下達地理), 중찰인의(中察人義)<sup>89)</sup> 등의 전인적(全人的) 모습을 갖추게 되는 것이다. 이와 같은 측면에서 무엇보다도 중요한 것은 무궁한 가능성의 존재로서 인간에게 주어지는 본질적 특성이 인간을 그의 삶에 있어서 주체적이며 자율적인 결정자로서의 존재로 규정짓게 하고 있는 점이다. 즉 인간에게 무궁한 가능성이 주어진다는 사실은 그들에게 있어서 자신의 삶의 주체적, 자율적인 결정자, 창업자로서의 신념과 의지가 전제됨을 뜻하는 것이 될 것이다.<sup>90)</sup> 이러한 논지의 근거는 “천지 종용지사(天地從容之事)도 자아유지(自我由之)하고 천지 분란지사(天地紛亂之事)도 자아유지하나니 공명지 정대(孔明之正大)와 자방지 종용(子房之從容)을 본 받으라.”(전경, 교법 3장 29절)는 전경의 구절에서 명확하게 나타나고 있다. 그러므로 인간이 자기 자신에게 충실한 종교적 윤리적 덕목이 대순사상에 있어서는 바로 무자기(無自欺)가 되는 것

89) 전경, 교법 3-31 참조.

90) 전경, 교법 2-17·38 참조.

이다. 이러한 무자기(無自欺)의 덕목은 덕성(德性)이며 계율(戒律)로서, 종교인들의 신앙적 수도생활에만 국한되는 것이 아니라 일상생활 속에서 늘 되새겨야 할 항존적(恒存的) 덕목인 것이다.

인간에 대한 해석의 틀은 결국 실존하는 인간의 바람직한 형성에 초점을 두어야 한다. 그것은 인간을 어떠한 기성의 틀 속에 집어넣는 것이 아니라 인간 스스로의 실존적 자각과 완전한 인격 형성을 위한 노력으로 인간성 자체를 계발함으로써 그 본래적 모습으로 형성하게 하는 데 있다. 요컨대 그것이 인간의 형성인 이상 어떠한 인간을 형성하고 어떠한 인간으로 형성되어질 것인가 하는 문제는 '인간상'이 없이는 불가능한 것이다. 그러한 형성의 목표인 인간상도 개인의 요구와 시대적·사회적 요청까지 포함하여 생각하면 역사의 추이에 따라 갖가지의 양상으로 나타날 것이다. 그러나 그 근본에 있어서는 인간의 본질적 문제를 바탕으로 하는 인간상이 아니고서는 어떠한 인간상도 현상의 문제에 좌우되어 참된 근본적 문제는 결여되고 말 것이다. 이러한 의미에서 본래적 인간상의 정립을 가능하게 하는 것은 인간의 본질적 존재방식과 그 본질적 관계를 포함하는 '全人'으로서의 그것이며 본 연구자는 그 좋은 예를 종교적 인간상, 특히 대순사상이 지향하는 이상적 인간상이라고 할 수 있는 '인존'에서 찾고자 하였다.<sup>91)</sup>

### 3) 인존의 인간학

유교사상에 의하면 인간 안에 있는 하늘의 길은 인간의 도덕적 본성으로서, 이는 하늘의 명령에 의해서 인간에게 주어진 본유적(本有的)이고도 본질적인 본성을 가리킨다. 사람의 삶이라는 관점에서 본 천명(天命)은 인간의 본성을 말하는데, 이것은 도덕적으로 기본적인 것이다. 이처럼 인간의 도덕성은 마침내 천명에 소급된다.<sup>92)</sup> 물론 본 연구자의 '인존사상에 대한 인간학적 접근'이라는 논문에서도 상세히 검토한 바 있는 셸러나 셸러의 인간학과는 그 출발에서부터 구별되고 있는 것이다. 그러므로, 천은 모든 원리의 근원이며 모든 생명의 원천이다. 그 천은 이법적(impersonal)인 천이요, 인성에

91) 윤재근(1996), 대순진리회와 인존사상, 종교교육학 연구 제2권, 서울:한국 종교교육학회. pp.116-119참조.

92) 김하태(1985), 동서철학의 만남, 서울:중로서적. pp.92-93.



내재하는 도덕율로서의 천<sup>93)</sup>으로 변화한다. 이러한 변화의 의미는 곧 이법의 내재화로서 신과 인간이 동일시되는 것이라 생각한다. 이와 같은 시각은 완전한 실체적 통일이나 생명현상의 극복, 도덕적 의무에의 경향성으로부터 자유를 획득하는 가장 적절한 논리적 귀결일 수 있다.

이러한 특징은 그대로 '신인조화(神人調化)'에서도 추론할 수 있다. 신과 인간이 조화를 이룬다는 것은 인간의 실질적 존재방식을 뛰어넘어 실존적 존재로서의 인간존재의 궁극적 실현을 의미한다. 곧 자신에 내재한 초월적 특성을 구현함으로써 이상적인 조화를 이루는 것이며, 이것은 신(神)과의 합일(合一)이라고 할 수 있고, 인간 정신 세계의 궁극적인 목적을 달성하는 것이라고 할 수 있다. 그러면 신인(神人)의 이상적인 조화란 어떠한 의미를 가지는가.

이상적 조화의 주체는 신과 인이다. 그러나 여기서 말하는 신이란 이미 인간에 내재화된 존재를 말하는 것이다.<sup>94)</sup> 또한 인간에 내재되어 있다는 것은 인성의 지극한 가치로서의 도(道)를 가리키는 것이다. 그렇다면, 신과 인간의 조화란 결국 인간의 마음이 도와 결합하는 것이고 이렇게 결합된 상태는 신과 인간이 혼연일체(渾然一體)가 되었음을 말하는 것이다. 즉 '도즉아(道卽我) 아즉도(我卽道)'의 경지인 것이다. 이것은 인간의 사적인 욕망과 욕심이 사라지고, 일심의 상태에 몰입되어 있음을 말한다. 만일 순간이라도 사적인 욕심이 개재한다면 이러한 혼연일체를 이룬 상태는 분열되는 문제가 발생하게 된다. 여기서 문제라는 것은 인간사 뿐 만 아니라 천지 자연의 변화까지 포함하는 문제이다.<sup>95)</sup>

현상은 현상이 그렇게 드러나게 하는 원리가 있을 것이다. 그러므로 개개

93) 서경수 외(1984), 종교와 윤리, 경기성남:한국정신문화연구원. p.26.

94) 윤재근(1997), 음양합덕 일서론, 대순사상논총 제2집, 경기포천:대순사상학술원. pp.423-429.

95) "또 공우를 데리고 정읍으로 향하실 때 상제께서 '마음으로 천문지리를 찾아보라' 하시기에 공우가 머리를 숙여서 풍운조화를 생각하니라. 상제께서 별안간 공우를 돌아보시며, '그릇되게 생각하고 있으니 다시 찾으라' 이르시니 그는 놀라서 어찌 할 바를 모르다가 그릇되게 생각한 것을 뉘우치니라. 그는 다시 천문지리를 마음으로 찾다가 정읍에 이르니라. 이날 밤에 상제께서 눈 비가 내리는 것을 내다 보면서 공우에게 '너의 한 번 그릇된 생각으로써 천기가 한결 같지 못하다'고 책망하셨도다"(전경, 공사 1:33)

의 현상의 이치를 하나하나 파악하는 것이 아니라 드러나게 하는 총체적인 원리를 깨닫고, 나의 마음이 바로 그 법칙과 조화를 이루게 하여야 한다.

존재의 합리적 개념을 추구하는 보편성과 신장성의 구비 노력은 평안과 평화의 감정이 그 결과일 때 성공한 것이 된다. 타당성을 지닌 사유 체계라면 인간의 두 가지 요구를 충족시켜 주는 것이어야 한다. 그 하나는 논리적 요구인데 우주의 일반개념을 형성하려는 지적 관심이다. 다른 하나는 실천적인 것인데 즉 인간의 감정적 성품을, 인간의 행동이 어떠해야 하며 인간의 믿음이 무엇이어야 하는가 하는 문제의 논리적 고찰에 망라시켜려는 도덕적 및 종교적 요구이다. 두 가지 갈망이 항상 인간의 실존적 성장을 괴롭힌다. 지적 단순화는 항상 철학적 요구의 하나이다. 단순화는 세계의 무수한 세목을, 유사성을 강조한 보다 소수의 의미 있는 추상으로 환원시킬 것을 요구한다. 이러한 추상화 없이는 논리적 생활은 불가능하다. 또 하나의 필요는 사물 사이에서 인지되는 차이의 인식을 명백히 하는 것이다. 이 대립되는 두 가지 충동이 진지하게 고찰되었을 때 사유체계의 논리적 합리성은 비로소 결과된다.

지금까지 본 연구자는 이미 인간의 문제에 대한 여러 학자들의 인간학적 논제들을 해석의 틀로 하여 인존의 문제를 해석해 내려고 한 바가 있다. 그러한 논제들을 도구로 설정한 것은 인존의 관념이 대순사상에서 지향하는 이상적 인간상이며 이상실현의 가능성이 내재되어 있다고 보기 때문이다.

인간학에 있어 인간의 문제는 그것을 보는 시각이 대체로 동일한 의미를 띠고 있는 것으로 여겨진다. 그러므로 이를 인간의 실질적 존재 방식으로서의 생명적 차원과 정신적 차원 그리고 실존적 차원에서 인간존재를 구분하여 그 내용이 어떠한 것인가를 분석하였다. 여기에서 발생하는 인간의 다양성과 가치 대립의 문제도 되짚어 볼 만한 것이었다.

이와 같은 학문적 패러다임(paradigm)을 전제한 가운데 구아르디니(R.Guardini), 셸러(M.Scheler), 쉴러(F.Schiller) 등의 인간학적 논의에 대한 불만족스러운 결핍의 문제를 인존을 통하여 그 해결의 실마리를 찾고자 하였다.

구아르디니에 있어 유심론적 감각론으로 인간의 육체와 영혼의 실체적 통

일을 피했던 인간존재에 대한 파악은 ‘상대적 배타와 상대적 포함’에서의 대립의 문제를 야기시키고 있었다. 이는 인간의 실질적 존재방식과 그 근원적 탐구에 대한 사고가 빈약했던 것으로 여겨지며 이를 극복하기 위하여 인존에 있어서의 인간존재에 대한 의미 있는 실제와 그 근원에 대한 구조를 상기할 필요가 있겠다.

또한 쉼터에 있어 인간존재의 정신과 생명에 대한 분석은 인간의 실체적 조건의 구명에는 기여하는 바가 있다고 하겠으나 성리학적 기질지성(氣質之性)에 치우친 것 같은 인상을 주고 있다. 이에 대하여 인존의 인간형성 이론으로 제기될 수 있는 심(心), 신(身), 신(神)의 구조적 전일성을 예로 들어 실존적 통합의 인간존재로 이해하고자 하는 노력은 의미 있는 일이다.

그리고 쉼터에 있어서는 감성과 이성의 조화가 도덕적 의무 개념과 연계하여 통일과 균형을 잃고 있는 듯한 인상을 준다. 이를 인존사상에 있어서는 현상적 인간존재에 대한 변혁된 사유를 통하여 인간과 외계 사물에 대한 동체주의적 가치로 극복하고 있다. 또한 도덕적 의무개념의 문제는 근원과의 교호작용을 통하여 인간의 조건 제약을 해결하며 생명의 또 다른 추진력을 모색할 수가 있다.

이에 근거할 수 있는 것이 대순사상에서 제시하는 신인조화(神人調化)의 인간이며 이는 곧 지향성을 포함하고 있는 인간관념이 될 것이기 때문에 이를 종교적으로는 성취 가능한 존재로서의 인존(人尊)이라고 보았으며 본 연구자는 이것을 ‘인존의 인간학’이라고 규정하고 싶다. 이것은 시간과 공간의 형식에 의해서 질서 지워진 현존재, 다시 말하면 감각적 재료로 구성된 범주에 의한 인간구조를 다양한 직관(直觀)을 통하여 궁극적 실체와 즉대(卽對)할 수 있는 논리적 근거가 될 것이다.

그런데 여기에서 간과할 수 없는 또 하나의 사실은, 신이 인간에게 있어 내재적 존재로 작용한다고 할 때 이를 인성의 지극한 가치로서의 도(道)라고 표현한 바가 있다. 이러한 도의 실현으로 나타나는 이상적인 인간으로서의 인존의 형성은 인간의 주체적 노력 없이 이루어지는 것이 아니라 끊임없는 수도(修道)를 통해서 성취 가능한 것이기도 하다.<sup>96)</sup> 이러한 형성 과정이

96) 윤재근(1998), 다종교사회에 있어 대순진리회와 종교교육, 종교교육학 연구 제8

나 성취과정상의 제일의(第一義)는 인간 개인이 자기 자신에게 충실하는 것이며 순일(純一)한 자기 본성을 체현하는 것이니 그것이 바로 무자기(無自欺)의 덕목이라고 하겠다. 이것은 결국 본질적인 의미에서의 자기완성이란 참되고 밝은 삶을 체현키 위한 스스로의 진지한 노력을 바탕으로 성취되는 것이므로 증산은 “정심으로 수련하라”<sup>97)</sup>는 교훈을 남기고 있는 것이다. 대순사상의 근본취지에서 볼 때 인존의 실현은 인간의 일상생활에 있어 별개의 생활형태가 아니라 궁극의 삶을 지향하는 일상의 삶 속에서 동시 통합적으로 구현되는 성질의 것이며 이것은 또한 종교적으로는 끊임없는 자기연수와 교육적으로는 자기완성의 진지한 노력을 통하여 타인을 완성시키고 그러한 종교적 대 내외적 활동을 통하여 자신을 완성해 가는 인간형성이론인 것이다.

## 2. 무자기(無自欺)의 덕목과 사회 윤리

### 1) 현대의 사회 윤리적 기초

현대를 과학기술, 인간의 소외, 그리고 환경오염의 시대라고 하는데 이 모두가 과학기술의 빠른 발전의 부산물이다. 이러한 급속한 과학기술의 발전은 인간 자신에 관한 개념을 근본적으로 바꾸어 놓았다. 이전에 인간을 가리켜 “사유하는 인간”(Homo Sapiens)이라고 하였으나 이제는 “기술인간”(Homo faber)으로 바뀌었다. 기술인간이 가지고 있는 기본적 도구는 분석하는 과학적 이성이다. 현대의 과학기술은 우리의 세계관 그리고 인간의 존엄성과 인간의 본성에 우리의 시각자체를 근본적으로 바꾸도록 우리의 주변 상황을 빠르게 변화시켰다. 물론 사회적 변화가 오늘날에만 특별히 새로운 어떤 것은 아니지만 오늘날 변화의 속도는 우리에게 현재와 과거를 비교할 수 없도록 만드는 조건을 제시한다. 오늘날의 삶은 전무한 변화와의 계속적인 조우를 의미한다. 과학적 발견, 기술적 혁신, 새로운 삶의 양식, 가치의 변화는 인간의 이성이라는 개념에 대한 새로운 해석 그리고 그에 따르는 새로운 적응의 방식을 요구한다. 우리가 이러한 도전에 직면해서 자신을 포기

권, 서울:한국종교교육학회, pp.106-112 참조.

97) 전경, 공사 2-16.

하거나 또한 이에 대처하는 적절한 방식을 발견하지 않는 한, 우리는 밀어닥치는 “새로움”들의 무게에 짓눌려 버리고 말 것이다. 이러한 불안한 전망을 겪는 현대인들은 과거의 전통에 대해서 회의하고 현재의 가치를 묻고 미래의 약속에 대해서 불확실해 한다.<sup>98)</sup>

우리는 문명에서의 위기뿐만 아니라 개인적 삶에서도 위기를 직면하고 있다. 인간의 기본적 가치 즉 인간의 신실함, 자유, 개인으로서의 가치 등이 점증하는 계약에 부딪친다. 한마디로 인간의 “인격성”이 위협받는 상황에 처해 있다. 과학기술이 지시하는 대로 보다 획일적인 삶으로 나아가고 있는 현대인들은 자신의 삶에 관한 선택의 폭이 좁아지고 일상사의 많은 부분이 의식적으로 또는 무의식적으로 과학기술의 이기, 대중매체에 의해서 조절되고 있어 개개인들은 기계에 종속된 소극적 존재가 되어가고 있다. 결국, 개개인들은 자신만의 “사적인”세계를 따로 만들어 점차로 불안과 좌절의 획일적인 “공적”세계를 보상받으려고 한다.

그러나 현대인이 당면한 이러한 위기는 창조적인 역량을 키우는 계기가 될 수 있다. 인류문명의 발전은 근본적인 사회 정치적 변혁이 있었던 시기에 이루어졌다. 아테네의 페리클레스, 이태리 르네상스, 영국의 산업혁명 그리고 불란서 혁명에서 우리는 그 예를 쉽게 발견할 수 있다. 공산주의가 소멸되고 자본주의가 그 한계를 노출시키고, 기술문명이 인간을 위기로 몰고 가며, 인격의 정체에 대한 회의가 점증하는 현대에도 그 위기를 적절히 대처하는 방안들을 모색함으로써 또 하나의 도약의 발판을 마련할 수 있을 것이다.<sup>99)</sup> 그러나 이 위기는 과학기술의 또 다른 발전에만 의존해서 극복되어질 위기는 아니다. 오히려 과학기술의 맹목적인 발전이 이러한 위기의 주요 원인이 되기 때문에, 이제는 인간이 과학기술을 어떤 목적에 이르는 “수단”으로 인식하고 그것을 인간의 의지에 따라 조절하는 방안을 찾아야 한다.

인간성의 회복이란 인간이 가지고 있는 본래적 심성의 환원을 의미하며 이것은 특별한 방법에 의해 성취될 수 있는 것이 아니다. 앞서 말한 바와 같이 대순사상에 있어서는 스스로를 돌아다보며 “멈추어서 반성”을 할 때,

98) 정해창(1996), 이성적 사유와 인간성 회복, 인간성의 회복, 경기 성남: 한국정신문화연구원. pp.30-36.

99) 위의 논문, pp. 36-40.

즉 자기가 자기자신에게 지극한 무자기(無自欺)의 실천에서 그것은 가능해진다. 과학기술은 인간에게 스스로에 대한 사유를 빼앗아 갔다. 과학기술이 인간을 대신해서 생각해 주기 때문에 인간은 생각하지 않는 편안함에 빠져 버리게 되는데 이것을 부수는 것이 인간성 회복의 유일한 통로이다. 그 작업을 위한 도구는 다시 이성일 수밖에 없다. 그러나 이때의 이성은 종래의 의미보다 확장된 이성이어야 한다. 다시 말하면 인간의 비이성적인 면, 즉 동물성도 아울러 포괄적으로 다스릴 수 있는 그러한 개념적 도구이어야 한다. 과거의 윤리가 인간상호간의 관계 그것도 현재적이고 근접적인 관계에만 국한되던 것이 이제 인간, 시간, 공간을 초월하도록 확장된 것처럼 인간의 최고의 기능인 이성도 확장되어야 할 것이다. 과학기술의 발달이 인간의 동물성을 극도로 억제하고 이성을 극도로 발현한 결과라면 이제는 두 가지를 모두 포용할 수 있도록 이성을 확장함으로써 인간성은 회복될 수 있을 것이며 이것이 인간학적 관점의 인간해석의 방법이기도 하다.

이러한 측면에서 볼 때 대순사상이 가지고 있는 인간의 심성에 대한 기본적인 관점은 많은 시사점을 제공한다고 보겠다. 대순사상에 있어서의 종교적 이념 내지 목표가 후천선경(後天仙境)이라는 이상사회의 건설에 있으며 이러한 이상세계의 건설에 대한 내재적 가능성이 인간에게 있다고 한다면 인간의 종교적 계율은 사회 윤리로 작용한다고 보겠다. 이것은 종교적 수행을 위한 계율이 개인의 윤리 덕목으로 작용하면서도 사회윤리로서의 가치를 확대시키는 가장 좋은 수단이 된다. 개인의 성불(成佛)이 정토(淨土)의 건설에 무의미하다면 성불 자체가 무의미해지는 것처럼 개인에 대한 종교적 계율이 사회윤리로 작용하지 못한다면 그 본의를 상실하는 것이다.

## 2) 사회윤리와 개인윤리, 그리고 도덕교육

사회윤리(social ethics) 개념에서 '사회적(social)'이라는 수식어를 단지 윤리의 사회적 성격을 강조하는 의미로 받아들인다면, 사회윤리는 개인윤리와 경계구분이 불명확하다. 사회윤리를 '사회에 대한 윤리(ethics to society)'가 아니라 '사회의 윤리(ethics of society)'로 개념 규정해야 하는 것도 사회윤리는 그 내용과 접근방법에 있어서 개인윤리와 달리하기 때문이다. 사회문제

에 대한 윤리적 해결 방안의 모색이 전부 사회윤리적 과제는 아니다. 문제 해결의 방안이 개인의 도덕성 문제이나 사회구조적 차원이나에 따라서 사회윤리와 개인윤리는 구분되어 진다. 사회윤리는 기본적으로 사회구조에 관심을 두고 도덕 사회 실현의 관건인 사회구조의 도덕성을 탐구한다. 사회구조의 도덕성 탐구는 사회질서 구성의 도덕적 원리에 대한 철학적 탐구이다. 말하자면 좋은 사회를 구성하는 도덕적 가치와 그 원리에 대한 탐구의 문제라고 할 수 있다.<sup>100)</sup>

개인윤리의 중심덕목은 이타성(利他性)이지만 사회윤리의 덕목은 사회정의이다. 그래서 사회구조의 도덕성이란 말은 곧 정의로운 사회질서라는 말과 동의어라고 할 수 있으며 사회정의는 사회제도, 즉 법과 정책을 통한 정의의 실현이다.

스톤(Ronald H Stone) 이 말한 '정의와 사랑의 변증법'은 바로 사회윤리와 개인윤리의 이상적 관계도 아니며, 또한 양자택일의 선택적 관계도 아닌 상호보완과 조화로운 통합의 관계이다.<sup>101)</sup> 규범윤리의 법칙 또는 의무의 윤리와 덕의 윤리의 관계에서 법칙 없는 의무는 맹목이며 의무 없는 법칙이 무의미한 것처럼, 사회윤리와 개인윤리의 관계도 마찬가지이다. 사회윤리가 정의로운 사회의 기본적 틀을 마련하기 위한 이념과 원리라면 개인윤리는 이 원칙과 이념을 구현할 수 있는 실제적 모티브라 할 수 있다. 건축물에 비유한다면 좋은 목재를 고르는 일이 사회윤리라면 목재를 이용해서 훌륭한 건물을 짓는 역할은 개인윤리의 몫이다. 그러나 더 근원적으로 따져보면 훌륭한 건물에 대한 안목과 제대로 된 집을 짓겠다는 의식이 없으면 좋은 목재를 고르는 일이 제대로 될 수 없다.

이와 마찬가지로 '좋은 사회'를 만들겠다는 인간의 이상이 선행되지 않으면 안 된다. 그 이상은 인간애의 휴머니즘이며 인간존중의 도덕적 성품에서 비롯된다.

이런 점에서 "비도덕적 인간은 비도덕적 사회의 반영이다."라는 사회윤리학적 명제는 "비도덕적 사회는 비도덕적 인간의 산물이다"라는 반명제가 가

100) 도성달, 유병열(1996), 사회윤리 이론과 도덕 교육, 경기 성남:한국정신문화연구원, pp.136-141.

101) 위의 책, pp.138-140.

능하다. 결국 사회윤리가 지향하는 사회정의의 이념이 정의로운 인간에 의해서 실현될 수 있다면 정의로운 개인을 육성하는 일은 도덕교육의 몫이 되며 종래의 도덕교육에서 쟁점은 도덕교육의 '형식'과 '내용'의 문제였다. 도덕교육의 형식론자들은 도덕성은 도덕판단의 방식과 관련되는 것이므로 올바른 도덕 판단을 할 수 있도록 도덕적 사고능력을 기르기 위해 “어떻게 가르칠 것인가”를 강조한다. 반대로 도덕교육의 내용론자들은 도덕교육이란 도덕규범을 배우는 것이므로 “무엇을 가르칠 것인가”에 주안점을 둔다.

그러나 본 연구자가 보기에는 도덕교육은 도덕판단의 형식이든 도덕규범의 내용이든 근본적으로 종교 윤리에 근간 해야 한다. 형식론자들이 강조하는 도덕적 추론능력도 도덕의 기본원리에 대한 이해와 도덕의 정당화에 대한 도덕철학적 지식을 요구한다. 그리고 도덕교육에서 무엇을 가르칠 것인가 하는 도덕교육의 내용의 문제는 바로 윤리학이 다루고 있는 영역이다. 이런 의미에서 도덕교육은 사회윤리학의 중요 영역인 사회구조의 이념과 기본적 구성원리, 즉 이데올로기 문제를 다루지 않을 수 없다. 그러면 형식과 내용에 있어서 특수한 이익 집단의 편향적 가치를 조절할 수 있는 체제는 무엇인가? 이른바 인간의 내면성을 바로 보고 인간성 자체를 풍부하게 하는 존 듀이적 표현의 이른바 ‘종교적(religious)’ 내용이며 이것이 사회에 전승되고 규범적 가치를 창조한다면 사회윤리가 되는 것이니 본질적으로 도덕 교육이란 종교교육의 테두리라고 보겠다. 종래의 도덕교육은 규범 윤리적 범주에서 소위 ‘순수윤리’만을 강조해왔다. 사회 윤리적 도덕교육이 사회윤리학적 지식과 안목을 갖게 하는데 있다면, 도덕교육 내지 종교교육이 사회질서의 이념을 제시하고 함존적 가치를 창출한다면 이에 대한 문제에 적극적 관심을 갖고 교육의 내용으로 삼는 것은 지극히 당연하다.

### 3) 무자기(無自欺)의 사회 윤리적 의미

이러한 논의를 바탕으로 할 때 결국 도덕교육의 사회윤리적 접근이란 종래의 개인윤리적 시각의 도덕성 교육이 사회윤리적 차원의 도덕성 교육에 보완, 통합되면서 개인과 사회 모두의 도덕적 성취와 도덕공동체 수립을 위한 균형있는 도덕적 관점과 지적 이해를 수립하고 그러한 관점의 기초 위에



서 사회윤리적으로 사고·판간하고 행동할 수 있는 능력을 기르기 위한 접근으로 요약될 수 있다 하겠다.

그리고 이러한 관점에서 우리는 사회윤리교육을 사회윤리적 원리, 가치 규범에 대한 합리적 이해 및 신념화를 도모하고, 바람직한 도덕공동체를 형성하는데 필요한 사회윤리적 사고·판단 능력 및 행위 성향을 기르는 도덕교육, 즉 사회윤리적 도덕성을 육성하기 위한 도덕교육적 노력이라고 규정 지을 수 있을 것이다.<sup>102)</sup>이렇게 본다면 결국 사회윤리 교육의 과제는 개인윤리적 관점의 도덕교육의 한계를 넘어 그것에 보완되어야 하는 인간의 사회윤리적 도덕성을 계발하고 육성하는 일을 그 과제로 한다고 할 수 있다.

그러면 대순사상에 있어서의 개인윤리적 측면에서의 무자기(無自欺)의 덕목이 어떻게 사회윤리적 성격을 지니는 것일까? 대순사상에 있어 개인 윤리적 측면을 강조하는 종교적 계율은 훈회(訓誨)이고 사회 윤리적 성격이 강한 것은 수칙(守則)이다. 그러나 이 두 가지의 종교율은 상호 보완적 관계에 놓여 있다. 그 대표적인 사례가 수칙의 제 3항인 “무자기는 도인의 옥조(玉條)이니 양심을 속임과 혹세무민(惑世誣民)하는 언행과 비리괴려를 엄금함”과 훈회의 제1항인 “마음을 속이지 말라”의 상호관계이다. 무자기(無自欺)라는 말은 자기 자신을 자기가 속이지 않는 것이며 이의 문제는 윤리적 규범이기보다는 내면적 심학의 문제이다. 결국 내면의 충실성과 진실성이 이상 사회 건설의 기초이며 이는 인간 각인의 완성에 기초한다는 사실을 이미 전장에서 살폈거니와 내면적 심학의 문제에 있어 가장 핵심적인 도덕률은 마음을 속이지 않는 종교적 진리라고 하겠다.

그렇다면 이제 남은 일은 종래의 개인윤리적 접근에 보완되어야 할 소위 ‘사회윤리적 도덕성’이란 구체적으로 무엇을 말하는지를 분명히 하는 일이라고 하겠다. 여기서 우리는 대순사상에 있어서의 사회윤리적 도덕성의 규범적 내용의 핵심을 ‘바람직한 도덕공동체를 지향하는 사회정의의 도덕성’으로 규정짓고자 한다. 다시 말하면 ‘후천선경을 지향하는 인간의 내적 가능성으로서의 인존의 실현’이라는 말이며 이는 사회윤리적 접근을 통한 도덕교육은 궁극적으로 후천선경이라는 도덕공동체를 지향하는 인존 즉, 사

102) 위의 책, pp. 156-163.

회정의의 인간 능력을 육성하는데 초점이 있는 것으로 보고자 하는 것이다.

그러면 사회윤리의 과제를 이렇듯 정의로운 도덕공동체로서의 후천선경의 건설과 인존의 형성에 있는 것으로 규정한다면, 이는 구체적으로 사회윤리 교육을 통해 무엇을 추구해야 함을 말하는 것인가?

사회윤리교육은 바람직한 도덕공동체를 지향하는 도덕적 성향의 육성에 관심을 두어야 한다. 우리는 앞에서 사회윤리가 사회에 대한 직접적인 관심으로부터 출발함을 보았다. 이 때 사회에 대한 직접적인 관심이란 사회질서 그 자체의 건전한 도덕성 형성에 중점을 두는 것으로서 이를 위해서는 바람직한 사회, 즉 도덕적인 삶의 공동체를 이룩하기 위한 의식적인 노력이 뒷받침되지 않으면 안 된다. 따라서 대순사상에 있어서의 수칙은 도덕적인 공동체를 형성하고 발전시키는 데 필요한 구성원들의 의식과 사고 능력 그리고 행위 성향을 기르는 일에 초점을 맞추고 있는 것이다. 그 내용을 “국법을 준수하며 사회 도덕을 준행하여 국민복에 기여하여야 함”으로 압축하고 있는 것이다.

바람직한 도덕공동체를 지향하는 도덕적 성향을 기르기 위해서는 더불어 함께 복된 삶을 살고자 하는 진정한 공동체 의식을 육성하고, 바람직한 사회질서의 형성과 공동체의 발전을 위해 기꺼이 참여하고 협력하는 도덕적 품성을 기르지 않으면 안된다. 이 때 진정한 공동체 의식의 형성은 인간의 상호의존성과 연대성 그리고 인간의 사회적 본성에 대한 합리적 이해를 바탕으로 형성되도록 해야 하며, 그 궁극적인 방향은 개인의 자기 실현과 공동선의 성취를 조화롭게 추구해 나가는데 두어져야 할 것이다.

사회윤리 교육은 바람직한 도덕공동체의 형성을 지향하는 사회정의의 도덕성을 구성하는 구체적인 인간성향적 요소의 조화로운 발달은 주목하고 이를 위한 교육적 노력을 전개해야 한다. 그러면 도덕공동체를 지향하는 사회정의의 도덕성에 있어 그러한 도덕성의 인간성향적 요소는 구체적으로 어떤 것들로 구성된다고 할 수 있는가. 일반적으로 그 동안 도덕교육계에서 논의되어 온 바를 종합해 보면 도덕성이란 도덕원리나 규칙 혹은 규범을 알고 내면화한 기초 위에서 이를 바탕으로 사고·판단할 수 있고 또 자율적으로 행동할 수 있는 능력과 품성으로 규정지을 수 있다. 이러한 도덕성 개념을

분석적으로 보면 여기에는 먼저 도덕적 사고와 행위의 준거가 되는 도덕적 지식, 즉 도덕 원리와 도덕 규칙 또는 규범, 도덕적 가치, 덕목 등에 대한 이해와 그것의 신념화라는 요소와 그러한 지식을 문제 사태에 적용하여 문제를 해결하는 데 필요한 도덕적 사고와 판단의 능력 요소, 그리고 그러한 지식과 사고·판단능력을 바탕으로 자율적 행위를 할 수 있는 품성 및 실천 능력의 요소 등이 포함되어 있음을 알 수 있다.

이에 대하여는 당위의 모든 힘은 미리 앞서 존재하고 있다는 베르그송(H. Bergson)의 도덕적 의무에 관한 명제를 상기할 필요가 있다. 도덕에 있어서의 감정과 이성의 문제는 지성적 거부감으로 표출될 수가 있고<sup>103)</sup> 또한 그것의 긍정적 역할을 고집할 것이다. 게다가 생명은 엄격한 의무에 의해 그 구성원들이 서로서로 연결되어 있다는 베르그송에 있어서의 닫힌 사회<sup>104)</sup>를 구성하는 것 이외에 아무 것도 하지 않을 수 있게 된다. 지능적 존재들로 구성된 이러한 사회는 본능에 의해 지배되는 1차적 사회에서는 발견되지 않는 다양성을 보여줄 것이다. 그러나 이 다양한 변화는 근본적인 변혁의 꿈을 북돋워 주는 데는 이르지 못할 것이다. 인류는 모든 인간을 포용하는 유일한 사회가 가능하게 보이는 데까지는 변화할 수 없었다. 왜냐하면 집단적 생활에 필요한 도덕적 화합만이 인간에게 요구되었기 때문이다. 그런데 이러한 한계를 극복하기 위하여 집단의 도덕적 한계 안에 머무르면서 자연에 의해 이루어진 연대성에 의지하는 대신, 인간 개체의 조건적 제약을 비약하여 인간에게 있어 생명의 추진력을 다시 창조할 수 있는 계기를 신인조화(神人調化)의 사상에서 찾아볼 수가 있다.

신인조화(神人調化)의 사상에 나타나는 인간의 개념은 새로운 시야를 제공한다. 이것은 감정, 이성, 지성 내지는 지식이라는 측면에서 인간 개체 구성의 환경에 대한 개별적 적응을 가장 이상적으로 조화(調和)시키는 것이다. 이것은 앞서도 언급했지만, 심(心)·신(身)·신(神)의 조화로운 연마를 통하여 신·인이 조화(調化) 되는 통합적 채용의 계기를 부여하고 있다. 이것은 산만하거나 무질서해지기 쉬운 인격을 재구성하여 전인(全人)을 지향하는

103) H. Bergson, 송영진 역(1998), 도덕과 종교의 두 원천, 서울:서광사. pp.95-105.

104) H. Bergson, 송영진 역(1998), 도덕과 종교의 두 원천, 서울:서광사. pp.289-294  
참조.

인간학적 인간개념으로 인식된다. 또한 인존형성에 있어서 인간이 우주심에 근거하는 소우주라는 관점은 인간 개인이 사회성을 반영 받는다는 점에서 주목할 만하다. 다시 말하면 실존주의에서 단점으로 지목되는 정신적 만남 위주의 개별적 특성 때문에 박약해진 사회성을 극복할 수 있다는 것이다. 그렇다고 하여 인간이 사회 전체 구도의 도구적 수단이 되는 것은 아니며 인존은 그 주체가 되는 것이다. 그러므로 개체는 전체를 지향하며 전체는 개체를 투영한다는, 일즉다(一即多) 다즉일(多即一)의 총체론적 측면에서 인간 개인대 사회 전체구조의 양극단을 극복하는 논리구조라고 하겠다. 대순 사상에 있어 이러한 통합주의적 인간관은 인간의 다각적 해석을 하나의 틀로 구성하여 일차원적 시각과 각각의 측면만을 고집하는 인간에 대한 지적 편견을 배제하는 것이라고 하겠다.



【참고문헌】

『典經』

『中庸』

『論語』

『大學』

『周易』

『孟子』

『皇極經』

『二程全書』

『象山全集』

『王文成公全書』

『性理大全』

『王陽明全書』

고범서, 도덕성 회복방안 모색: 종합적 접근, 가치관의 변동과 도덕성 회복, 경기성남, 한국정신문화 연구원, 1996

김병옥, 인간학과 교육, 동국대학교 대학원 미간행 교재, 1997

김인회, 한국의 교육학, 서울, 이성사, 1980

김하태, 동서철학의 만남, 서울, 종로서적, 1985

도성달, 유병열, 사회윤리 이론과 도덕 교육, 경기 성남, 한국정신문화연구원, 1996

서경수 외, 종교와 윤리, 경기성남: 한국정신문화연구원, 1984

윤재근, 대순진리회와 인존사상, 종교교육학 연구 제2권, 서울, 한국 종교교육학회, 1996

-----, 음양합덕 일시론, 대순사상논총 제2집, 경기 포천, 대순사상학술원, 1997

-----, 다종교사회에 있어 대순진리회와 종교교육, 종교교육학 연구 제8권, 서울, 한국종교교육학회, 1998

이원호, 동학의 인간관과 현대교육적 의미, 한국교육사상연구, 서울, 집문

당, 1986

정해창, 이성적 사유와 인간성 회복, 인간성의 회복, 경기 성남, 한국정신  
문화연구원, 1996

김재구, 왕양명의 良知철학연구, 동아대학교 박사학위논문, 1996

김세정, 왕양명의 생명철학에 관한 연구, 성균관대학교 박사학위논문, 1998

박성기, 왕양명의 致良知 연구, 동아대학교 박사학위 논문, 1984

송재운, 왕양명 심학의 연구 -心即理의 연원과 致良知를 중심으로-,  
동국대학교 박사학위논문, 1985

양태호, 왕양명 심학체계에 관한 연구, 충남대학교 박사학위논문, 1991

이준자, 왕양명의 청학사상에 관한 연구, 경북대학교 박사학위논문, 1992

이규성, 王船山 氣 철학체계연구, 서울대학교 박사학위논문, 1989

진교훈, 철학적 인간학연구 I, 서울, 경문사, 1996

-----, 철학적 인간학연구 II, 서울, 경문사, 1996

한국동양철학회, 동양철학의 본체론과 인성론, 서울, 연세대학교 출판부,  
1994

Alfred North Whitehead, 김용욱 역, 이성의 기능, 서울, 통나무, 2000

H. Bergson, 송영진 역, 도덕과 종교의 두 원천, 서울, 서광사, 1998

I. Kant. 이남원 역, 실용적 관점에서 본 인간학, 울산, UUP, 1998

F. W. J. Schelling, 한자경 옮김, 인간자유의 본질, 서울, 서광사, 1998