

# 地上神仙實現의 意味와 道德的 完成에 관한 一考

尹起鳳\*

## 目次

- I. 序論
- II. 儒敎의 人間 理解
  - 1. 人間의 內面적 구조와 理想적 人間상
  - 2. 修養公부와 道德적 完成
- III. 大舜사상의 人間이해
  - 1. 人間의 本질적 측면과 人尊(人尊)
  - 2. 성경신의 수도와 道德적 完成
- IV. 結論

## I. 序論

본 고는 대순진리회의 교리개요 가운데 목적으로 제시된 항목 중 하나인 지상신선실현-인간개조에 관하여 고찰하는 것을 주된 목적으로 한다. 지상신선실현-인간개조는 대순사상의 인간관을 나타내는 것으로서 신앙인이 추구하는 신앙하는 바의 궁극적 목적이자 결과에 해당하는 것이다. 다시 말하면 인간의 본질적 측면을 수도를 통하여 철처한 개조를 이루는 것이며, 이를 통하여 새롭게 개조된 인간은 궁극적 완성을 이루어 신선의 경지에 이름을 보여주는 것이다. 이를 위해서 본고에는 유교의 인간관과의 비교를 통하여 대순사상의 목적을 살펴보고자 한다.

한편 유교와의 비교를 함에 앞서 유교가 그 본래의 상호 관련적이고, 균등한 사회 의식을 투명하게 드러내기 위해서는 유교 전통의 뿌리인 논어,

---

\* 대전대학교 대순종학과 교수

맹자, 순자가 지닌 유교의 가장 기본되는 사상을 제대로 파악해야 그것을 척도로 하여 그 후에 이루어진 유교 사상의 전개를 평가할 수 있을 것이다.

그러므로 본 고에서는 유교의 인간관을 살펴보는 작업의 일환으로 원시유가에 나타나는 인간 내면에 대한 근본적인 접근을 일차적 목적으로 하였다. 이를 위해 공자 이전의 성(性)관념과 공자의 성관념, 이를 바탕으로 전개된 맹자와 순자의 성선, 성악의 대립을 살펴보고자 한다. 이러한 성관념을 바탕으로 유교에서 추구하는 이상적인 인간상이 어떠한지를 대략적으로 살펴볼 것이다. 또한 인간의 내면속에 담겨진 성에서 출발하여 이상적 인간인 성인이 되기까지 어떠한 과정을 통하여 인간이 지향하는 궁극적 인간상을 이룰 수 있는지를 성리학의 집대성자인 주희의 사상을 통하여 고찰하고자 한다. 한편, 대순사상의 경우에 있어서 목적의 하나인 지상신선실현-인간개조를 살펴봄에 있어서 먼저 대순사상에서 바라보는 인간존재를 통하여 인간이라는 존재가 단순히 인간의 측면에서 인간만을 위하여 존재하는 것이 아니라 천지인 삼계를 유기적으로 관계하는 존재임을 입증하고자 한다. 또한 이러한 인간이 궁극적으로 지향하는 바가 무엇인지를 살펴보고자 하며, 이 과정에서 어떠한 수도가 이루어져야 하는지, 그리고 수도를 통한 도덕적 완성이 의미하는 바가 무엇인지를 고찰하고자 한다.

## II. 儒敎의 人間 理解

### 1. 인간의 내면적 구조와 이상적 인간상

어떠한 사상이든 그것은 현실 속에서 살아가는 인간의 문제에 대한 해결을 목표로 한다.

중국 사상사의 주된 흐름을 이룬 유가와 도가의 경우도 예외는 아니다. 흔히 유가와 도가를 인간 중심주의와 자연중심주의로 구별한다. 양자의 대비에 초점을 맞출 경우 이러한 평가는 일면 타당하다. 그러나 넓은 시야로 보면 양자 모두 인간을 중심에 두고 이상적 자아와 이상적 사회의 실현이라는 동일한 목적을 지향하고 있음을 발견할 수 있다.

어떠한 이상도 인간의 것이고 인간에 의해 실현되어야 하는 것이라고 한다면, 인간 내면의 본질과 구조에 주목하는 것은 당연한 일이다.

중국사상사 속에 등장하는 다양한 학파의 사상가들이 다룬 문제들은 모두 인성에 대한 논의에서 출발하여 전개된다. 따라서 인성의 문제는 중국 철학의 가장 근본적인 문제이고, '인성'은 중국 사상의 체계를 구성하는 핵심적인 범주로서, 중국 사상사에서 나타나는 인성은 인간의 공통적인 성을 지칭하는 추상적 개념으로서, 사람을 동물과 구분하게 해 주는 성질을 가리켜 말한다.<sup>1)</sup>

그렇다면 인성을 살펴보기에 앞서 성(性)을 어떻게 규정하고 있는지를 살펴보는 작업이 우선되어야 할 것이다. 이를 바탕으로 맹자가 주장한 성선(性善)과 순자가 주장한 성악(性惡)에 관하여 살펴보고자 한다.

성(性)의 관념은 공자 이전부터 다루어져 왔음을 살펴볼 수 있다.

『詩經』 「大雅·卷阿」에는 “그대의 性을 항구히 하라”<sup>2)</sup>는 말이 있으며, 『尙書』 「西伯戡黎」에는 “타고난 성을 살필 수 없었다”<sup>3)</sup>고 하여, 은의 멸망이 천성(天性)을 헤아리지 못함으로 인한 결과라고 언급하고 있다.

『左傳』에서는 하늘과 땅, 사람의 본성에 대한 관념을 전면적으로 제시하였는데,<sup>4)</sup> 이른바 ‘天地之性’과 ‘백성의 성’(民性)은 곧 하늘과 땅, 사람의 본성을 의미한다.

하늘과 땅, 사람은 각기 자신의 본성을 지니고 있고 인성과 천지의 성은 서로 밀접한 관련을 가지고 있다. 이를 바탕으로 한 예악의 작용은 사람들이 자신의 본성을 상실하지 않게 함으로써 천지의 성과 서로 조화를 이루게 할 수 있다는 것을 의미하는 것이다.

공자는 이러한 사상들을 바탕으로 해서, 인성은 ‘서로 비슷하다’(相近)는 관점을 제시하였다. 곧 성상근(性相近)이 그것이다. 다만 공자는 천지의 성

1) 인성의 내용은 사유능력, 언어의 사용, 노동이나 기타 사회적 실천에 종사하는 것 등과 같은 광범한 속성을 포괄한다.

2) 『詩經』, 「大雅·卷阿」, “彌爾性”

3) 『尙書』 「西伯戡黎」, “不( )天性”

4) 『左傳』 「昭公25年條」, “吉也聞諸先大夫子產曰, ‘夫禮 天之經也 地之義也 民之行也’ 天地之經 而民實則之 則天之明 因地之性 生其六氣 用其五行 氣爲五味 發爲五色 章爲五聲 淫則昏亂 民失其性”

과 달리 인성은 변화할 수 있는 특징을 지닌다고 보고, 습을 인성이 변화할 수 있는 근거로 삼았다.

타고난 성은 서로 가깝지만, 습관에 따라서 서로 멀어진다.<sup>5)</sup>

공자가 말하는 성은 습관과 서로 대립의 관계 속에 놓여져 있으며, 성을 선악의 판단대상으로 삼지는 않았다. 다만 사람의 타고난 성은 서로 가깝지만 후에 서로 다르게 되는 것은 모두 습관에 기인한다고 보았다.

한편, 공자가 자공과 나눈 대화를 살펴보면, 공자는 인성에 대하여 직접적으로 논한 것 같지는 않다.<sup>6)</sup> 그러나 인성에 대한 습의 작용을 중시하면서 주관적, 객관적 조건의 영향을 받아 인성이 변화한다고 봄으로써 후천적인 학습이나 수양, 단련의 중요성을 강조한 공자의 관점은 적극적인 의의가 있다.

공자이후에 맹자는 선으로써 성을 말하였다. 그래서 성이 선한가 악한가의 문제는 성을 논하는 주요 쟁점이 되기에 이른다.

맹자는 성 속에 인의예지라는 네 개의 단서가 있는 것으로서 보았으며, 본래부터 지니고 있는 것이지 수양을 통해서 이루어지는 것은 아니라는 관점을 제시하고 있다.<sup>7)</sup> 다시 말해서 사람은 모두 측은, 수오, 사양, 시비의 마음 즉 인의예지라는 단서를 지니며, 이것은 사람이 본래부터 지니고 있는 것으로서 상황에 따라서 발현하는 것이지 습관에 의해서 형성되는 것은 아니라는 것이다.

인간은 태어나면서 맛, 색, 소리 등의 욕구를 자연스럽게 지니게 된다. 하지만 군자는 그것을 성이라고 하지는 않는다. 군자가 성이라고 하는 것은 인의예지의 덕이다.<sup>8)</sup> 그래서 맹자는 성이란 태어나면서 가지게 되는 본능이 아니고 오로지 사람을 사람답게 하는 특성이라고 비교적 분명하게 밝히고

5) 「論語」 「陽貨」, “性相近也 習相遠也”

6) 「論語」 「公冶長」, “夫子之言性與天道 不可得而聞也”

7) 「孟子」 「告子」, “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”

8) 「孟子」 「盡心」 下, “口之於味也 目之於色也 耳之於聲也 鼻之於臭也 四肢之於安佚也 性也 有命焉 君子不謂性也 仁之於父子也 義之於君臣也 禮之於賓主也 智之於賢者也 聖人之於天道也 命也 有性焉 君子不謂命也”

있다.<sup>9)</sup> 즉, 사람을 사람되게 하는 이런 특성은 실제로 이미 완성되어 있는 것이 아니고 겨우 그 싹일 뿐이므로 맹자는 그것을 “단서”(싹마리)라고 한 것이다.<sup>10)</sup>

이를 바탕으로 인성은 태어나면서부터 지니고 있는 것으로서 사람을 사람되게 하는 특수한 가능성인데, 이런 종류의 가능성을 성이라고 할 수 있다면 인의가 성의 근본임을 알 수 있다.

요컨대 맹자가 말하는 성은 사람이 태어나면서 지니는 본능으로서 모두 선하다고 말하는 것은 결코 아니다. 맹자는 사람을 사람되게 하는 특수한 요소, 즉 사람의 특성이 선하다고 말했다. 맹자는 사람이 짐승과 구별되는 원인은 태어나면서 지니는 인의예지라는 단서에 있다고 여겼다. 그러므로 인성은 선하다고 한 것이다.

결국 맹자가 주장한 성선은 사람이 태어나면서부터 선하게 될 수 있는 가능성을 가지고 있음을 의미하는 것이다.

한편, 순자는 세상에 존재하는 모든 제약을 없애버리면 세상은 짧은 순간에 크게 어지러워질 것이라 가정하면서 이러한 것을 연유로 하여 사람의 성이 악하다는 것과 선은 인위적인 노력에 의해서 나오게 됨을 주장하고 있다.<sup>11)</sup> 성악을 주장하고 있는 것이다. 그는 사람의 성은 이익을 좋아하고 욕구가 많으며, 성 속에는 결코 예의는 없으며, 일체의 행위는 모두 후천적인 노력과 훈련으로 이루어진다고 했다.<sup>12)</sup>

인위적이라는 것은 사람의 힘으로 이루어진다는 말이다. 무릇 성이 지니고 있는 바는 모두 악한 것이다. 그러나 선은 인위적인 것으로서 후천적인

9) 맹자가 말하는 성은 사람을 사람답게 하는 특성을 의미하는데, 사람이 태어나면서 지니는 본능을 의미하는 것이 아니다. 맹자는 실제로 태어나면서 완전히 갖추어진 행동을 성이라고 하지는 않았다.

10) 張岱年/김백희, 中國哲學大綱, 서울:까치, 1998, p.393

11) 「荀子」 「性惡」, “今當試去君上之勢 無禮義之化 去法正之治 無刑罰之禁 倚而觀天下人民之相與也 若是則夫強者害弱而奪之 衆者暴寡而譁之 天下之( )亂而相亡不待頃矣 用此觀之 然則人之性惡明矣 其善者僞也”

12) 「荀子」 「性惡」, “人之性惡 其善者僞也 今人之性 生而有好利焉 順是故爭奪生而辭讓亡焉 生而有疾惡焉 順是故殘賊生而忠信亡焉 生而有耳目之慾 有好聲色焉 順是故淫亂生而禮義文理亡焉 然則從人之性 順人之情 必出於爭奪 合於犯分亂理而歸於暴 故必將有師法之化 禮義之道 然後出辭讓 合於文理而歸於治 用此觀之 然則人之性惡明矣 其善者僞也”

것이며, 도덕 또한 모두 성을 인위적으로 고쳐서 만든 것이다.

그렇다면 순자는 성선에 대한 일말의 가능성조차 배제하고 있는 것인가? 그렇지는 않다. 순자 또한 사람의 성이 선하게 될 가능성을 가지고 있음을 인정하고 있다.<sup>13)</sup> 그럼에도 불구하고 순자는 성악을 주장한다. 여기서는 순자가 정의하는 성과 인위를 살펴봄으로써 그 이유를 살펴보고자 한다.

성은 하늘이 생성한 것이다.<sup>14)</sup>

태어나면서 이미 그러한 것을 일러 성이라 한다.<sup>15)</sup>

노력하는 일이 없이 자연히 그러한 것을 일러 성이라 한다.<sup>16)</sup>

순자에 의하면 성은 태어나면서 갖는 완성된 성질 또는 행위를 의미하는 것이며, 단지 학습을 통해서 완성되는 것은 인위라고 설명하고 있다. 결국 순자에게 있어서는 맹자가 주장한 단서가 있는지 없는지는 논의의 대상에서 제외되고 있는 것이다.

순자는 다음과 같이 맹자의 성선설을 비판하고 있다.

맹자는 “사람이 학문을 하는 것은 성이 선하기 때문이다”라고 했으나, 이 말은 옳지 않다 이것은 사람의 성을 알지 못하고서 사람의 타고난 성과 후천적으로 교정된 인위적인 성을 구분하지 못한 것이다. 무릇 성이란 하늘이 이루는 것으로서 타고난 대로의 것을 말하는 것이므로, 배워서 되는 것도 아니고 일 되는 대로 따라서 얻는 것도 아니다. 예의란 성인이 인위적으로 만들어낸 것이므로, 사람이 배우면 할 수 있고, 일에 따라서 노력하면 이를 수 있는 것이다. 배울 수도 없고 일에 따라서 노력할 수도 없는 것이 사람에게 있는 것을 성이라고 하며, 배울 수 있고 일에 따라서 노력하면 이루어지는 것이 사람에게 있는 것을 인위라고 한다. 이것이 바로 성과 인위의 구별이다. 이제 사람의 성은 눈으로 볼 수 있고 귀로 들을 수 있으며, 볼 수 있도록 밝은 것은 눈을 떠나서 있지 않고 들을 수 있는 것은 귀를 떠나서 있을 수 없으니, 눈이 밝고 귀가 밝은 것은 배워서 그렇게 밝은 것이 아니다.<sup>17)</sup>

13) 「荀子」 「性惡」, “途之人可以爲禹”

14) 「荀子」, 「性惡」, “凡性者 天之就也”

15) 「荀子」, 「正名」, “生之所以然者謂之性”

16) 「荀子」, 「正名」, “不事而自然謂之性”

17) 「荀子」, 「正名」, “孟子曰 人之學者 其性善 曰是不然 是不及知人之性 而不察乎人之性偽之分者也 凡性者天之就也 不可學不可事 禮義者聖人之所生也 人之所學

아름다운 것을 좋아하고 이익을 좋아하는 것은 노력함에 의존해서 되는 것이 아니고 저절로 그런 것이므로 성이라고 한다.<sup>18)</sup> 그러나 예의 등은 반드시 일에 따라서 노력해야 비로소 그렇게 되는 것이므로 성이라고 할 수 없다. 성과 선의 관계는 반드시 눈과 밝음의 관계 및 귀와 밝음의 관계처럼 넓히고 채우지 않아도 쉽게 상실되지 않는 것인 연후에야 성이 선하다고 할 수 있다. 그렇지 않으면 실제로 선을 성이라고 말할 수 없는 것이다. 순자는 모든 선은 학습에 의존하여 있는 것이며, 악은 일에 따라서 노력하지 않아도 저절로 그런 것이라고 했다.<sup>19)</sup>

맹자는 사람마다 성인이 될 수 있다고 하였다. 순자 또한 이점에서는 맹자와 동일한 관점을 견지하고 있다.

인간은 누구나 선을 실천할 수 있는 가능성을 가지고 있다.<sup>20)</sup> 그러나 그 가능성을 성이라고 할 수는 없다. 또한 성은 변화할 수 있는 것으로 모든 선은 성을 개조한 결과이다.<sup>21)</sup>

즉 일반적으로 사람들이 예의를 지니는 것은 성인의 교화를 받아서 된 것이다. 이와 관련하여 순자는 성인의 성도 악한 것<sup>22)</sup>으로 성인 역시 노력하여 선을 쌓고 인위적으로 힘쓴 결과라고 정의하고 있다.

그러므로 성인이 성을 변화시켜 인위적인 것을 일으키고, 인위적인 것을 일으켜 예의를 낳고, 예의를 낳아 법도를 제정한 것이다. 그런 까닭에 예의, 법도라는 것은 성인이 만든 것이다. 따라서 성인이 못 사람들과 같은 점이 나 다른 점은 성 때문이다. 성인이 못사람들과 다르고 뛰어난 점은 성을 변

而能所事而成者也 不可學不可事而在人者謂之性 可學而能可事而成之在人者謂之偽 是性偽之分也 今人之性 目可以見 耳可以聽 夫可以見之明不離目 可以聽之聰不離耳 目明而耳聰 不可學明矣”

18) 「荀子」, 「正名」, “若夫目好色 耳好聲 口好味 心好利 骨體( )理好愉佚 是皆生於人之情性也 感而自然 不待事而後生之者也 夫感而不能然 必且待事而後然者 謂之生於偽”

19) 張岱年/김백희, 위의 책, p.400

20) 「荀子」, 「性惡」, “途之人可以爲禹 曷謂也 曰凡禹之所以爲禹者 以其仁義法正也 然則仁義法正 有可知可能之理 然而途之人也 皆有可以知仁義法正之質 皆有可以能仁義法正之具 然則其可以爲禹明矣 --- 其可以知之質 可以能之具 在途之人明矣”

21) 「荀子」, 「儒效」, “人無師法則降積矣 --- 性也者 吾所不能爲也 然而可化也 積也者 非吾所有也 然而可能也 注錯習俗 所以化生也 并一而不二 所以成積也”

22) 「荀子」, 「性惡」, “凡人之性者 堯舜之與桀跖 其性一也 君子之與小人 其性一也”

화시킨 인위 때문이다.<sup>23)</sup>

맹자가 성이 선하다고 한 것은 사람을 사람되게 하는 특질이 인의예지라는 네 가지 단서라고 말한 것이며, 순자가 성이 악하다고 한 것은 사람이 태어나면서부터 갖추어진 본능의 행위 속에는 결코 예의가 없다고 말한 것이다. 맹자가 말한 성은 순자가 말한 성과 실제로 같은 것이 아니다. 맹자가 강조한 것은 성을 반드시 넓히고 채워야 한다는 점이었고, 순자가 강조한 것은 성을 반드시 바꾸어서 고쳐야 한다는 점이였다. 비록 한 사람은 성선을 강조하고 다른 한 사람은 성악을 강조했지만 실제로 완전히 상반되는 이론은 결코 아니었다.<sup>24)</sup>

한편, 많은 경우 유학을 정의함에 있어 ‘수기치인지학’이라 규정짓는다. 그럼으로 인해 치인에 비증을 둘 경우에는 유학이 정치철학으로 해석되기도 한다. 그러나 송대의 신유학자들은 오히려 ‘修己’에다 비증을 두면서 개인의 도덕적 인격 수양을 강조하게 된다. 이는 이상사회건설을 위해서는 治人에 앞서 修己에 더욱 더 많은 것을 할애해야함을 의미하는 것이다. 이러한 의식의 전환은 수기를 통한 도덕의식의 함양이 곧 정치, 문화 등 사회전반에 걸쳐 긍정적인 영향을 끼칠 것이라는 확신에 바탕을 두는 것이다. 그러므로 이들의 관심은 수기, 즉 개인의 인격수양에 큰 비중을 두게 되었다.<sup>25)</sup>

유학에서의 인간 본성의 완성은 성인이 되는 것에 있다. 성인은 본래의 성을 완전히 갖추고 있고 또한 완전히 발동한다. 증용에서 ‘천하의 지성(至誠)만이 그 성을 다할 수 있다’<sup>26)</sup>고 하였다.

군자는 --- 통달하면 그 하는 일이 크게 드러나며, 몸이 죽어도 명예는 더욱 명백하게 빛난다. 소인은 그것을 보고 목을 늘이고 발꿈치를 들어서 바라보며 선망의 눈초리로 서서 “저 사람의 지혜와 사려의 재능은 본래 못 사람들보다 크게 뛰어나다”라고 말하지만, 이것은 군자와 자기가 본래 다른 것이 없음을 모르는 것이다. 단지 군자는 알맞은 행위를 하는 것이고, 소인은 그릇된 행위를 하는 것일 뿐이다.<sup>27)</sup>

23) 「荀子」 「性惡」, “故聖人化性而起僞 僞起而生禮義 禮義生而制法度 然則禮義法度者 是聖人之所生也 故聖人之所以同於衆而不異於衆者 性也 所以異而過衆者 僞也”

24) 張岱年/김백희, 위의 책, p.404

25) 참고, 「三要體의 實踐修道論的 意味」, 『대순사상논총』 제10집, 2000, p.206

26) 「中庸」 22장, “唯天下至誠 爲能盡其性”



선을 쌓아 덕을 이루고 극진한 데에 이르면 그런 사람을 성인이라고 한다. 저 성인은 성의 변화를 추구한 뒤에 얻어지고, 인위적으로 행한 뒤에 이루어지고, 선을 쌓은 뒤에 높아지며, 이 모든 것을 극진히 다 이룬 뒤에 성인이 되는 것이다. 그러므로 성인이란 후천적으로 인위적인 노력을 쌓은 뒤에 이루어진다.<sup>27)</sup>

도덕의 발생은 모두 마음의 선택으로부터 나온다. 성인은 정이나 성을 따르며 반드시 혼란이 일어남을 깊이 깨닫고, 깊이 사려하고 선택한 결과 여러 가지 도덕 규범을 밝혀서 세운 사람이다.

그러므로 성인의 본성은 일반 사람들과 다를 것이 없다. 다만 성인은 성을 변화시켜 예의, 법도를 제정한 결과일 뿐 결코 태어나면서부터 곧 성인인 것은 아니다.

## 2. 수양공부와 도덕적 완성

송학적인 학문의 방법은 성인이 되기 위한 방법, 즉 하늘의 이치를 있게 하고 인간의 욕망을 버리기 위한 방법이다. 여기에는 두 가지의 방법이 있다. 첫 번째는 거경(居敬)으로서 한 가지만을 주로 하는 것을 이룸이다. 여기서 그 한가지란 무적(無適), 즉 마음을 오직 한 곳에 집중시킨 상태로 계속 유지하는 것과 몸과 마음을 수렴시킴으로써 ‘본연의 성’을 지키는 것을 이룸이다. 주희는 경을 ‘성인의 학문을 시종일관하는 바의 것’이라 봄으로써, 격물치지에서 치국평천하까지 모두 경의 뒷받침을 받아야 한다고 하여 학문에서 경의 중요성을 극도로 강조하고 있다. 두 번째는 궁리(窮理) 즉 격물치지가 그것이다. 즉 도덕성을 길러서 연마하는 것과 지적인 학문연구를 진행하는 것이다.

‘그 뜻을 성실하게 하려고 하는 사람은 먼저 그 앎을 다하고, 앎을 다하는 것은 물에 이르는 데 있다’(欲誠其意者 先致其知 致知 在格物)라는 의미의 격물치지는 사물의 이치를 그 궁극적인 데까지 탐구하는 것을 이르는 것이

27) 『荀子』 「영욕」, “君子 --- 通則大明 身死而明彌白 小人莫不延頸舉踵而愿曰 知慮材性 固有以賢人矣 夫不知其與己無以異也 則君子注錯之當 而小人注錯之過也”

28) 『荀子』 「儒效」, “積善而全盡 謂之聖人 彼求之而後得 爲之而後成 積之而後高 盡之而後聖 故聖也者 人之所積也”

다.

주희는 여러 각도로의 검증을 통하여 경에 대한 독자적인 해석을 내리게 된다. 특히 경을 미발시와 이발시의 수양 공부를 동시에 충족시켜주는 수양법으로서 해석을 하게 된다.

미발과 이발의 문제는 심리 학설 자체의 이론적인 의미를 지님과 동시에 수양공부의 실천이라는 점에서 중요한 의미를 지닌다.

주희는 초기에 이발을 주장하였다. 그래서 그는 사람의 마음 작용은 살아 있는 한 정지하지 않으며, 잠잘 때나 사려하지 않을 때에도 그러하다고 생각했다. 사람의 마음이 살아 있는 한 어느 순간도 고요하면서 움직이지 않는 상태에 있을 수 없다면, 마음은 언제나 '이발'의 상태에 있게 된다. 마음이 언제나 이발의 상태에 있게 된다면 '미발'이란 마음을 가리킬 수 없으며, 마음의 본체나 성을 가리킬 수 밖에 없다. 따라서 오직 성만이 진정으로 고요하면서 움직이지 않는 '미발'인 것이다. 주희 자신이 볼 때 마음은 언제나 '이발'이므로 '미발 이전'의 상태란 없다. 그리고 성은 언제나 '미발'이므로, 발현했다면 이미 성이 아니다. 그는 이러한 관점을 “마음은 이발이고 성은 미발이다.”(心爲已發 性爲未發)라고 설명했다. 이것은 사실상 성을 본체로 여기고, 마음을 작용으로 여긴 주장이다.

그러나 주희는 40세 때, 이러한 관점을 바꿔서 새로운 주장을 형성하게 되는데, 미발과 이발은 두가지의 의미를 가지게 된다.

첫째, '미발'과 '이발'은 심리 활동의 상이한 단계나 상태를 의미한다.

사려가 아직 생기지 않고, 사물이 아직 이르지 않은 때에는 회, 노, 애, 락이 발현되지 않는다. 이 때는 심체(心體)의 유행이 고요하면서 움직이지 않는 상태이고, '천명지성'의 본래 모습이 갖춰져 있는 상태이다. 이 상태는 지나침이나 모자람이 없고, 편벽되거나 기울어지지 않은 상태이기 때문에 '중'(中)이라고 말한다. 그러나 이미 심체의 유행 상태가 드러나 있으므로, 곧바로 성이라고 해서는 안된다.<sup>29)</sup>

사람이 태어나 죽을때까지 마음의 작용은 그치지 않는다. 여기서 주희는

29) 『朱文公文集』 권67 「已發未發說」, “思慮未( ) 事物未至之時爲喜怒哀樂之未發 當此之時則是心體流行寂然不動之處 而天命之性體段具焉 以其無過不及 不偏不倚 故謂之中 然已是就心體流行處見 故直謂之性則不可”

과거와는 달리 마음의 활동을 ‘이발’과 ‘미발’로 구분하였다. 사려가 아직 생기 전이라도 마음의 작용이 정지하는 순간은 없다. 하지만 이러한 상태를 ‘고요하면서 움직이지 않는’ 미발로 규정할 수는 있다. 사려가 이미 생긴 뒤라면 마음의 작용이 분명하게 활동한다. 따라서 이러한 상태를 ‘느껴 마침내 통한다’는 이발로 규정할 수 있다. 이른바 ‘중’이란 마음의 미발 상태를 뜻하는 것이지, 성을 의미하는 것은 아니다.<sup>30)</sup>

이러한 ‘미발’과 ‘이발’에 관한 주희의 관점은, 고요함 속의 함양 공부에 일정한 지위를 마련해 주기 위한 것이다. 왜냐하면 마음이 언제나 ‘이발’상태라면 사람들은 오로지 ‘이발’공부에만 힘쓸 것이고, 분명한 의식 활동의 수양에만 주의를 기울이기 쉬울 것이기 때문이다. 그러나 사려가 아직 생기지 않은 ‘미발’의 의미를 확실하게 인식한다면, 사람들은 미발일 때의 함양에도 주의를 기울일 수 있을 것이다. 그래서 주희는 사람의 수양을 두 측면으로 나누고 있다. 하나는 ‘미발’공부 즉 ‘주경함양’이고, 다른 하나는 ‘이발’공부 즉 ‘격물치지’이다.

먼저 주경함양이라는 수양법은 ‘지경’(持敬)과 ‘함양은 반드시 경으로 해야 한다’는 정이의 사상을 발전시킨 것으로서 ‘리학’의 수양론을 집대성한 것이다.

주희의 ‘주경함양설’에는 광의와 협의의 두 의미가 있다. 광의의 주경함양은 미발과 이발을 관통하는 것으로 동정과 내외의 과정 전체를 관통하는 것이며, 협의의 주경함양은 전적으로 미발 공부만을 가리켜 말하는 것으로 궁리치지와 상대되는 개념이다.

한편 주희는 경을 강조하여 “사람의 심성은 경하면 보존되고 경하지 않으면 보존되지 못한다”<sup>31)</sup>고 하였다.

경이란 흠덩이와 같이 우두커니 홀로 앉아 있는 것은 아니다. 또 귀로 듣는 바가 없고, 눈으로 보는 바가 없으며, 심에 생각하는 바가 없는 것이 아니다. 절대자에게 대면하는 것과 같이 두려워하고 삼가 하여 감히 방종한 데로 나아가지 않는 것이다.<sup>32)</sup>

30) 陳來/안재호, 송명성리학, 서울:예문서원, 1997, pp.251-252

31) 『朱子語類』 권12, “人之心性 敬則常存 不敬則不存”

32) 『朱子語類』 권12, “敬非是塊然兀坐 耳無所聞 目無所見 心無所思 而後謂之敬 只

경은 사람이 사물에 대응할 때도 대응하지 않을 때에도 끊임없이 지속하지 않으면 안된다. 일이 없을 때 경은 이면에 있고, 일이 있을 때 경은 사태에 있다. 일이 있을 때와 없을 때, 경은 중간에서 끊어진 적이 없다.<sup>33)</sup>

경은 끊임없이 지속하는 것이고 또 그래야만 하지만, 모든 사물에 보편적으로 그렇게 할 수 있는 것이며 또 그렇게 해야만 한다. 예를 들면 오로지 임금을 경으로써 섬길 때, 아버지가 거하면 그 아버지에게도 경으로써 섬길 수 있다. 임금을 경할 때 임금에게만 경하고 아버지에게 경할 수 없다고는 할 수 없다.<sup>34)</sup>

경하면 저절로 총명한 사람이 된다. 사람이 귀가 밝지 않고 눈이 밝지 않은 까닭은 단지 심신이 게으르고 혼색함에서 연유한다. 경하면 허정(虛靜)하여 자연히 통달한다.<sup>35)</sup> 즉 경하면 심은 허정하여 자연히 사물의 리에 통달할 수 있다. 따라서 경하면 총명하게 된다.

경에는 함양이 필요하다. 급하지도 않고 초조해 하지도 않으며 식물을 재배하는 것처럼 하여야 한다.<sup>36)</sup> 또한 함양은 계속하지 않으면 안된다.<sup>37)</sup> 경에는 또한 자성이 필요하다. 자성의 성(省)은 성찰이고 성찰의 찰(察)은 그러한 소이를 안다는 것이다. 따라서 자성이란 사물의 그러한 소이, 곧 사물의 리를 아는 것이다. 자성은 단순한 심의 반성은 아니다. 보편적으로 널리 사물의 리를 아는 것이다.

이러한 경에 대한 해석을 바탕으로 주희가 말한 ‘주경’은 다음과 같은 몇 가지 의미를 지닌다.

첫째, 수렴한다는 의미이다. 이는 심신을 안으로 거두는 방종하거나 산만하지 않도록 하고, 본래의 규범에서 벗어나지 못하도록 하는 것이다.

둘째, 삼가 조심한다(謹畏)의 의미이다. 이는 내심을 늘 경외의 상태로 유

·是有所畏謹 不敢放縱”

33) 『朱子語類』 권12, “無事時 敬在裏面 有事時 敬在事上 有事無事 吾之敬 未嘗間斷也”

34) 『朱子語類』 권16, “如敬以事君之時 此心極其敬 當時更有親在面前 也須敬其親 終不成說敬君但只敬君 親便不須管得”

35) 『朱子語類』 권44, “敬則自是聰明 人之所以不聰明 止緣自心惰慢 便昏塞了 敬則虛靜 自然通事”

36) 『朱子語類』 권12, “學者 須敬守此心 不可急迫 當栽培深厚”

37) 『朱子語類』 권12, “涵養持守之功 繼繼不已”

지시키는 것이다. 이때의 조심함이란 결코 어떤 구체적인 대상에 대한 두려움이 아니다.

셋째, 깨어 있다(惺惺)는 의미이다. 이는 내심을 언제나 일종의 경각 혹은 경성(警省)의 상태로 유지시키는 것이다. 이를 분발시킨다고도 하는데, 어둡고 게으른 상태에 비해서 상대적으로 경각된 상태를 의미한다.

넷째, 마음을 한 곳에만 집중한다(主一)는 의미이다. 이는 바로 전일하고 순일하며, 흐트러지지 않는 것이다.

다섯째, 정제엄숙하다는 의미이다.

주희는 미발과 이발을 구분하면서 미발일 때의 함양공부를 중시하였기 때문에 미발일 때의 주경을 특별히 강조하였다. 미발일 때의 주경이란 사려와 감정이 아직 발생하지 않았을 때에도 수렴하고 삼가 조심하며 경각하는, 일종의 지각상태를 유지하려고 노력함으로써 최대한도로 생각과 정서를 평정시키는 일을 의미한다.

주희는 미발일 때의 주경을 통한 수양은 덕성을 함양시킬 수 있을 뿐만 아니라 '궁리치지'를 위한 수양 주체의 조건을 충분히 준비하는 것으로 설명하였다.<sup>38)</sup>

또한 경이 동정을 관통한다고 주장하였으며, 따라서 그가 말하는 주경은 치지를 위한 준비만의 성격을 띠는 것은 아니다. 주경은 지와 행, 미발과 이발의 전과정에 관철되어야 하는 것이다. 그리고 수렴, 삼가 조심함, 경계하고 살핌, 한 곳에만 집중함, 엄숙함 등도 격물치지에서부터 치국과 평천하에 이르기까지 모든 절목에 관철되어야 하는 것이다.

다음으로 격물치지의 수양법을 살펴보면, 격물은 단지 하나의 사물에 나아가 그 사물의 리를 극진히 궁구하는 것이고, 치지는 단지 사물의 리를 궁구하여 얻은 것이다.<sup>39)</sup>

격물은 개개 사물의 리를 극진히 궁구하는 것 자체를 말한다. 곧 리를 추구하는 것을 의미한다. 치지는 사물의 리의 궁극을 터득한 것을 말한다. 양자는 리를 구한다는 것에서 일치한다.<sup>40)</sup> 다시 말해서 격물은 대상인 사물에

38) 陳來/안재호, 위의 책, pp.93-95

39) 「朱子大全」 권51, 「答黃子耕」, “格物 只是就一物上 窮盡一物之理 致知 便只是窮得物理”

나아가 그 리를 구명하는 것이므로 ‘사물에 나아가 말하는 것’이고, 치지는 자기에게서 사물의 리를 터득한 것이기 때문에 ‘나로부터 말하는 것’이 되는 것이다.

이러한 격물치지를 이루기 위하여 전제되는 것으로 양기(養氣)가 있다.

주희에 따르면 기는 뜻(志, 心志)과 비교해 볼 때 이차적인 존재로서, 뜻은 지극함이고 기는 이차적이다<sup>41)</sup>라고 설명한다. 그러나 “사람이 본래부터 그 뜻을 경하여 지켜야 하지만 또한 그 기를 기르는 것을 다하지 않을 수 없다<sup>42)</sup>고 한다. 이는 뜻이 전일하다면 기는 뜻에 따르지만 기가 전일할 때는 반대로 기가 뜻을 움직이기 때문이다.

따라서 주희는 뜻과 기에 대하여 “지지(持志)와 양기(養氣) 두 가지 공부는 어느 한 쪽에 치우쳐서 폐할 수 없다<sup>43)</sup>고 말함으로써 지지와 양기중 어느 하나라도 소홀히 할 수 없음을 이야기 하고 있다.

그렇다면 어떻게 양기할 수 있는가? 주희는 양기하기 위해서는 ‘지리’(知理)가 전제되어야 한다고 하였다.

이것을 바탕으로 주희의 격물궁리의 본원은 성의를 세우는 데 있고, 경에 있으며, 욕심을 적게 하는데 있고, 마음을 수렴하는 데 있다고 하였다. 이것들은 어느 것이나 마음의 문제이다. 따라서 양기는 존심으로 연결된다. 다시 말하면 본심을 보존하는 것으로 연결되는 것이다.<sup>44)</sup> 존심하는 방법에 있어서 주희는 정이의 ‘主一無適’을 답습하고 있다. 주일이란 마음을 수렴하는 것으로서 “만약 마음이 움직일 때 그 마음을 수렴하고, 하나의 일에 나아가 제멋대로 생각하여 우왕좌왕하지 않는 것을 이룸이다.<sup>45)</sup> 결국 주일은 마음을 수렴하는 것이 된다. 또한 주희는

함양(涵養)·지수(持守)의 공부는 계속해야지 그만 두어서는 안된다.<sup>46)</sup>

40) 『朱子大全』 권51, 「答黃子耕」, “格物致知 只是窮理”

41) 『孟子集註』 「公孫丑上」, “志固僞至極 而氣即次之”

42) 『孟子集註』 「公孫丑上」, “人固當敬守其志 然亦不可不致養其氣”

43) 『朱子語類』 권52 「孟子, 公孫丑上之上」, “持志養氣 二者 功夫不可偏廢”

44) 오하라 아키라/이형성, 범주로 보는 주자학, 서울.예문서원, 1999, pp.346-349 참조

45) 『朱子語類』 권120, “若動收斂心神在一事上 不胡亂思想 東去西去 便是主一”

46) 『朱子語類』 권12, “涵養持守之功 繼繼不已”

경 공부는 곧 성인 문하에서의 제일의이니, 철두철미하게 하여 한 순간도 단절되어서는 안된다.<sup>47)</sup>

이것은 마음을 존립하는 데 시종일관하여 한 순간도 단절하여서는 안됨을 이르는 것이다.

그러나 이처럼 마음을 수렴하여 주일하는데에는 경만으로는 지속할 수 없으며, 자성(自省)과 성찰(省察)이 필요시 되는 것이다. 성찰은 깊은 지적 반성이고, 소이연을 심도 있게 이해하는 것이며, 사물의 보편적인 리를 인식하는 것이다.

사람은 천지의 정기를 얻어서 태어난다. 그 기는 본래 지대하고, 지강(至剛)하니 공명한 마음으로 양성하면 천지의 사이에 충만한다. 천지의 기와 사람의 기는 동일하다. 정자가 말하는 것과 같이 하늘과 사람은 하나이니 '호연지기'는 나의 기이다.<sup>48)</sup>

따라서 스스로 반성하여 바르게 한다면 그 양성하는 바를 얻을 수 있다. 스스로 반성하여 그 마음이 공명하다면 양성하는 대상, 곧 본래의 기를 취득할 수 있다는 말이다.<sup>49)</sup>

양기하는 자는 반드시 집의하는 것으로 종사하지만 그 효과를 기대하지 말아야 한다. 혹 충만되지 못하면 마땅히 종사함이 있음을 잊지 말고, 억지로 작위하여 그 자라는 것을 조장하지 않아야만 이것이 바로 집의하여 양기하는 절도가 된다.<sup>50)</sup>

양기는 집의, 곧 '선을 거듭 쌓아가는 것'을 목표로 하여 노력해야 하지만, 그 효과를 미리 기대해서는 안된다. 아직 충분하지 않으면 노력의 목표가 있는 것을 잊어버리지 않도록 해야 한다. 빠른 효과를 의식하여 작위적으로 조장하여서는 안된다는 것이다.

양기외에 양성(養性)이 있다. 양성은 존심에 있다. 주희는 정이의 주일무

47) 『朱子語類』 권12, “敬字工夫 乃聖門第一義 徹頭徹尾 不可頃刻間斷”

48) 『孟子集註』 「公孫丑上」, “天地之正氣 而人得以生者 其體段 本如是也 惟其自反而縮 則得其所養 而又無所作為以害之 則其本體不( ) 而充塞無間矣 程子曰 天人一也 更不分別 浩然之氣 乃吾氣也”

49) 오하라 아키라/이형성, 위의 책, pp.350-351

50) 『孟子集註』 「公孫丑上」, “此言養氣者 必以集義為事 而勿預期其效 其或未充 則但當勿忘其所有事 而不可作為 以助其長 乃集義養氣之節度也”

적과 논어의 비례물동(非禮勿動)을 합하여 존심의 방법으로 삼는다. 그는 “주일무적하여 예가 아니면 움직이지 않는 것은 곧 중심(中)에 주장함이 있어서 심이 스스로 존재할 뿐이다”<sup>51)</sup>라고 한다. ‘주일’은 하나의 일에 집중하는 것이고, ‘무적’은 거기에서 나아가지 않는 것이다.<sup>52)</sup> 그것은 심의 수렴이라고도 할 수 있는 것이며, 또한 존심에서의 외적 규제의 필요성을 인식하여 “만일 정제 엄숙하다면 심은 곧 보존된다”<sup>53)</sup>고 하였다.

다음의 말은 주희의 사상을 전체적으로 반영하고 있는 것으로 주희의 학문하는 자세를 설명하고 있다.

그(주희)의 학문함은 궁리하여 지식을 넓히고, 스스로를 반성하여 실제적인 것들을 실천하는 것이었다. 그 가운데 거경이란 시작하고 끝내는 근거였다. 그는 ‘경으로 차지하지 않으면 혼란되고 의혹되어 의리의 취지를 살필 수 없으며, 경으로 몸소 실천하지 않는다면 게으르고 방자해져서 참된 의리에 이를 수 없다.’<sup>54)</sup>

### Ⅲ. 대순사상의 인간이해

#### 1. 인간의 본질적 측면과 인존(人尊)

대순사상에서의 인간관은 후천의 바람직한 인간상을 형성하는 것이며 그것은 인존사상으로 집약된다.

그렇다면 대순사상에서는 인간의 본질적인 측면을 어떻게 규정하고 있는가?

대순사상에 있어서 인간의 존재는 선령신(先靈神)들이 육십년 동안 헤아릴 수 없는 공을 쌓아서 태어난 존재가 되다.<sup>55)</sup> 또한 혼과 백으로 이루어진

51) 『朱子大全』 권47 「答呂子約」, “主一無適 非禮不動 則中有主 而心自存耳”

52) 『朱子語類』 권96, “主一之謂敬 無適之謂一 敬主於一 做這件事更不做別事 無適是不走作”

53) 『朱子語類』 권17, “如整齊嚴肅 此心便存”

54) 『朱子年譜』 권4, “其爲學也 窮理以致其知 反躬以踐其實 居敬者所以成始成終也 謂致知不以敬 則昏惑紛擾 無以察義理之歸 躬行不以敬 則怠惰放肆 無以致義理之實”

55) 상제께서 종도들에게 가르치시를 “하늘이 사람을 낼 때에 헤아릴 수 없는 공력을 들인나라. 그러므로 모든 선령신들은 육십년 동안 공에 공을 쌓아 쓸만한 자



존재로서 사후에 각기의 귀의처로 돌아가는 존재로 규정된다.<sup>56)</sup> 따라서 인간은 신명계와의 유기적 관계속에서 존재할 수 있는 관계체이며 홀로 존재하는 단독자는 아닌 것이다.

이와 같이 신명계와 유기적으로 관계하는 인간이기에 그 근원처를 밝히는 것은 인간을 이해하는 과정에서 중요한 역할을 하게 된다.

대순사상에서는 인간의 근원처를 마음으로 규정한다.

인간의 모든 사고와 언어행동의 근원은 마음에서 통제되는 것이다.

증산은 「말은 마음의 외침이고 행실은 마음의 자취로다」(교법1-1)라 하여 인간의 말과 행동이 마음에서 유래하고 있음을 나타내고 있으며 또한 정산은 포유문(布喻文)에 「나의 구하는 것은 무량하고 지극한 보배에 있으니 지극한 보배라는 것은 곧 나의 심령(心靈)이다」<sup>57)</sup>라 하여 인간이 찾아야 할 진정한 보배는 금은과 같은 재화에 있는 것이 아니라 자기 마음의 깊은 영혼속에 있음을 일깨워주고 있다.

또한, 대순지침에 「마음은 일신(一身)을 주관하여 만기(萬機)를 통솔이용한다」 「마음이 몸의 주(主)로 제병제악(諸病諸惡)을 낚아들이는 것이다」(대순지침, p.48)라고 하여 인간의 근본처가 마음임을 제시하고 있는 것으로서, 근본인 마음에 대해 절대 소홀히 할 수 없는 이유가 여기에서 나타나는 바, 마음을 밝게 밝혀서 하늘로부터 품수받은 인간 본래의 청정한 본질의 회복을 이룩해 수행의 실천적 원동력으로 삼는 각고의 자기 성찰이 필요함을 알 수 있다.

상제께서 己酉 년에 들어서 埋火 공사를 행하고 사십 팔일 되는 날 어느 사람이 찾아와서 병을 치료하여 주실 것을 애원하기에 상제께서 공사에 전념하시는 중임으로 응하지 아니 하였더니 그 사람이 돌아가서 원망하였도다. 이로부터 동남풍이 멈추므로 상제께서 깨닫고 곧 사람을

손 하나를 타 내되 그렇게 공을 드려도 자손 하나를 얻지 못하는 선령신들도 많으니라. 이 같이 공을 드려 어렵게 태어난 것을 생각할 때 꿈같은 한 세상을 어찌 잠시인들 헛되게 보내리오” 하셨도다. (교법2-36)

56) 김송환이 사후 일을 여쭙어 물으니 상제께서 가라사대 “사람에게 혼과 백이 있나니 사람이 죽으면 혼은 하늘에 올라가 신이 되어 후손들의 제사를 받다가 四代를 넘긴 후로 영도 되고 선도 되니라. 백은 땅으로 돌아가서 사대가 지나면 귀가 되니라” 하셨도다.(교법1-50)

57) 「---吾之所求有無量至寶至寶即吾之心靈也---」(교운2-41)

보내어 병자를 위안케 하시니라. 이때 상제께서 “한 사람이 원한을 품어도 천지기운이 막힌다”고 말씀하셨도다.(공사3-29)

인간이 품게되는 마음은 그것이 긍정적이든 부정적이든 그 여부에 관계없이 천지의 일에 두루 영향을 미칠 수 있다. 이것은 인간의 마음이 단순히 사고에만 그치는 차원을 넘어서 자연과의 관계에 어떠한 작용을 하게 됨을 설명하는 것이다.(윤기봉, 11집, 154) 이처럼 마음은 신이 용사하는 중추기관<sup>58)</sup>으로서 이러한 마음의 바탕은 성·경·신의 기초가 되며,<sup>59)</sup> 여기서 복록과 수명이 비롯되는 것이다.

천지의 모든 일이 인간에 의해서 움직여지는 것은 아니지만 소우주로서의 인간이 없으면 천지도 또한 없는 것이며 그래서 천지는 인간을 화생케 한 것이다. 또한 소우주로서의 인간은 우주심을 반영한 마음을 중심으로 하고 있으며 육체는 마음에 의지하는 것이다. 그러므로 천·지·인의 모든 운행이 마음에서 통제되고 있는 것이라 하겠다.

한편, 대순사상에서는 세속적 지식과 재리에만 어두워지는 인간<sup>60)</sup>에서 탈피하여 천지인 삼계의 이법에 따라서 생을 영위하는 인간상을 제시하고 있다. 대순사상에 나타나는 인간에 대한 견해는 자각을 중요한 특성으로 삼고 있으며, 이러한 자각을 통해 나타나는 인간관의 또 다른 특성은 초월성이다. 여기서 말하는 초월이란 일상적인 인간의 모습에서 이상적인 인간이 된다는 것을 의미한다. 즉, 범부가 수도를 통해서 성인(聖人)이 될 수 있다는 것이고, ‘도통(道通)’에서 의미하는 것처럼 자신의 마음을 닦음으로써 일상의 자신을 넘어선 본래적 자아의 모습을 의미한다.<sup>61)</sup> 결국 대순사상이 제시하고 있는 새로운 인간상은 도덕군자(道德君子)라고 일컫는 인간상이니 이것이 인존의 인간관념인 것이다. 이러한 인존관은 내재적 본래 심성을 회복하는 인간관이라고도 말할 수 있으며, 대순사상에 있어서의 이념이 「상생의 시대, 후천선경의 시대를 여는 것」으로 귀결된다고 한다면 천지인 삼계의 유기적 통찰에 의한 인존의 시각은 「이상세계의 건설」이라는 지향점과 그

58) 「心也者 鬼神之樞機也門戶也道路也」(행록3-44)

59) 「心不誠 意不誠, 意不誠 身不誠, 身不誠 道不誠」(대순지침, p.76)

60) 이제 천하 창생이 진멸할 지경에 닦쳤음에도 조금도 깨닫지 못하고 오직 재리에만 눈이 어두우니 어찌 애석하지 않으리오.(교법1-1)

61) 윤재근, 대순사상의 인간형성 이론, 동국대학교 박사학위논문, 2001, p.129

실현의 궤로서의 가능성이 무한적적하다고 하는 인간관을 나타낸다고 할 수 있다.

대순사상에 있어 인존은 인간이 천지인 삼계의 우주적 관점에서 그 주체적 역할을 담당한다는데 의미가 있으므로, 인존은 심(心) 신(神) 신(身)의 가장 이상적인 조화가 이루어진 존재태라고 할 수 있다. 그러므로 인존 관념의 형성에 있어 마음의 문제는 인존 사상을 규명해내는 기저가 될 것이다. 다시 말하면 인존의 형성과정에 있어 마음의 문제는 본질적 측면에서 그것의 역할을 통하여 인간의 심성이 인식될 수 있다는 것이다.

천존과 지존보다 인존이 크니 이제는 인존시대라. 마음을 부지런히 하라  
(교법2-56)

에서 인간은 전체 구조 속에서의 주체일 뿐만 아니라 우주의 존재가 곧 인간존재와 직결하고 있음을 시사한다. 그래서 인간은 신의 표상(表象)일 수 있는 것이며, 인간의 심령(心靈)은 신명(神明)들이 드나드는 출입문이고 길이며 인간존재의 중추가 된다.<sup>62)</sup>

이처럼 인간의 마음은 천지보다도 크다고 하였으니 수도한다 함은 바로 이러한 마음을 잘 닦아 나가는 것을 말한다. 그리하여 신의 존재가치를 담고 있는 신도(神道)를 현실 속에서 실현하는 것은 다름아닌 인간의 사명으로 남게됨을 알 수 있다.

## 2. 성경신의 수도와 도덕적 완성

도는 “만물이 마땅히 가야만 하는 길”이라는 의미를 지니고 있으며,<sup>63)</sup> 인간의 행위에 있어 당위의 기준을 제시하고 있는 개념이다. 이를 근거로 하여 수도에 대한 정의를 내려보면,

수도라 함은 종교적 이상을 달성하기 위해서 心·身의 內·外形의 행위를 말하는 것으로 넓은 뜻에서는 행위를 통해서 내적 자아의 향상을 가능케 하

62) 「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」(행록3-44)

63) 『中庸章句』1장, “人物各循其性之自然 則其日用事物之間 莫不各有 當行之路 是則所謂道也”

는 제반체계를 일컫는 것이며, 신앙의 대상을 향하여 행하는 의례와는 달리 자기자신을 향하여 행해지는 의례를 일컫는 말이다. 또한 수도는 인간의 행위와 관련되므로 경천에 입각하여 신의 존재에 대한 확고한 인식에 따른 실천공부를 뜻한다.

이를 바탕으로 대순진리회에 있어서의 수도의 의미를 살펴보면 「수도는 심신(心身)을 침잠추밀(沈潛推密)하여 대월(對越) 상제(上帝)의 영시(永侍)의 정신을 단전(丹田)에 연마하여 영통(靈通)의 통일을 목적으로 공경(恭敬)하고 정성(精誠)하는 일념(一念)을 끊임없이 생각하고 지성(至誠)으로 소정의 주문(呪文)을 봉송(奉誦)한다」<sup>64)</sup>라고 규정하고 있다.

또한 대순지침을 살펴보면 「수도는 인륜(人倫)을 바로 행하고 도덕을 밝혀 나가는 일」(대순지침, p.37)이므로 「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」(대순지침, p.39)고 하고 있으며, 「도인들은 항상 어디서나 신명의 수찰이 있음을 명심하고 속임과 거짓이 없이 도인의 본분을 바로 지켜야 한다」(대순지침, p.39)를 통해 어디서나 暗室欺心하는 마음없이 수도에 임해야 함을 이야기하고 있다.

수도는 논리가 아니라 정성에서 비롯되는 것이다. 다시 말해서 수도는 정성된 마음에서부터 시작하는 것이다. 「좋은 꽃은 좋은 열매를 맺는다(吉化開吉實)」(행록5-38)고 하였다. 또한 수도의 제 규정을 엄수하지 못하고 샅된 방법으로 수도를 행하게 되면 정기(正氣)는 물러가고 사기(邪氣)가 선동하여 허령(虛靈)이 되는 것이다.<sup>65)</sup>

이처럼 수도·수련은 자신의 탁한 현재 심성과 기질을 닦아서 본시 본원의 맑고 깨끗한 심성과 기질로 환원시키는 단련이다. 이것을 수심연성 세기연질이라고 하여 수행을 함에 있어 중요시 되고 있는 부분이다.<sup>66)</sup> 수련에 있어 전제되는 신앙은 사람의 심성과 기질을 본바탕으로 하여 신(身)이 있다는 종교적 인간관이다. 수련을 통해서 본시본원에 환원된 심성과 기질은 성스러운 것이며, 환원된 내면적인 자아는 그 성스러움에 동환한 존재이다.

64) 「대순진리회 요람」, 서울:대순진리회 교무부, pp.17-18

65) “수도자가 믿음이 부실하면 결과적으로 난법난도자 된다”, 「대순지침」, p.53

66) 진실로 마음을 간직하기란 죽기보다 어려우니라.(교법2-6)

이 본래적 자아가 바로 전경 구절에 보이는 진인(眞人)이고 일심을 가진 자이다.

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

마음의 작용은 인식의 작용 뿐만 아니라 실제적인 능력을 발휘하는 것으로 이해된다. 즉 동양에서 논의되는 마음의 특징은 직관으로서 대상을 총체적으로 파악하는 것 뿐만 아니라, 그 이해를 바탕으로 이해된 것이 반드시 실제의 삶에서 구현되어야 한다는 것이다. 이러한 지적은 인간의 의지적인 측면을 말하는 것으로 인간 자신의 의지에 따라 일의 성패가 나누어진다는 것이다.<sup>67)</sup>

그러므로 마음이 순일한 경지에 이르면 자기의 마음을 자기의 의도대로 움직일 수 있는 일심의 상태를 유지할 수 있다. 이에 관하여 증산은 “이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안 되리라는 생각을 품지말라”(교법2-5)라는 언표를 통하여 일의 성사여부가 인간의 마음가짐에서 비롯되고 있음을 설명하고 있다. 즉 일심을 가지느냐 그렇지 않느냐에 따라 일의 성사여부가 판가름나는 것으로서 인간의 의지적인 측면을 강조하고 있는 것이다.

증산은 일심과 도통군자와의 관계에 관하여 “이것이 남조선 뱃길이니라 혈식천추 도덕군자가 배를 몰고 전명숙이 도사공이 되니라. 그 군자신(君子神)이 천추 혈식하여 만인의 추앙을 받음은 모두 일심에 있나니라. 그러므로 일심을 가진 자가 아니면 이 배를 타지 못하리라”(예시50)하였다. 이는 일심을 가진 자만이 수도의 궁극적 목적인 도통군자의 대열에 이를 수 있음을 의미하는 것이다.

선천에서는 모사재인하고 성사재천이라 하였으되 이제는 모사재천하고

67) 유승종, 「도통진경의 연원과 사상적 특징」, 『대순사상논총』 제5집, 포천.대순사상학술원, 1998, pp.497-498

성사제인이니라. 또 너희가 아무리 죽고자 하여도 죽지 못할 것이요 내가 놓아주어야 죽느니라.(교법3-35)

고 한 것은 수도를 통하여 도의 가치를 넓혀 나가는 존재는 다름아닌 인간임을 시사하고 있다 하겠다.

한편, 대순사상에서는 실천수행하는 수도인으로서 반드시 몸에 갖추어야 하는 필수적인 자세로서 삼요체를 들고 있다. 이는 신앙인으로서 수도를 함에 있어서 실천적 토대가 되는 배경을 마련하는 중요한 표석으로서 기능한다.

삼요체인 성경신을 살펴봄으로써 수도에 있어서의 실천방법론을 살펴보고자 한다.

오직 우리 대순진리회는 성·경·신 삼법언(三法言)으로 수도의 요체를 삼고 안심·안신 이율령(二律令)으로 수행의 훈전(訓典)으로 삼아 삼강오륜을 근본으로 평화로운 가정을 이루고 국법을 준수하여 사회도덕을 준행(遵行)하고 무자기(無自欺)를 근본으로 하여 인간 본래의 청정한 본질로 환원토록 수심연성(修心煉性)하고 세기연질(洗氣煉質)하여 음양합덕·신인조화·해원상생·도통진경의 대순진리를 면이수지(勉而修之)하고, 성지우성(誠之又誠)하여 도즉아(道卽我) 아즉도(我卽道)의 경지를 정각(正覺)하고 일단 활연(豁然) 관통(貫通)하면 삼계를 투명하고 삼라만상의 곡진이해에 무소불능하나니 이것이 영통이며 도통인 것이다.<sup>68)</sup>

대순사상에 있어서 성은 수양의 방법론 중 하나에 해당하는 것으로서 종교적 자세를 나타내고 있는 바, 그 종교적 성격을 부각시켜 수도의 요체로 삼고 있다.

도가 곧 나요, 내가 곧 도라는 경지에서 심령을 통일하여 만화도제에 이바지 할지니 마음은 일신을 주관하며 전체를 통솔 이용하나니, 그러므로 일신을 생각하고 염려하고 움직이고 가만히 있게 하는 것은 오직 마음에 있는 바라 모든 것이 마음에 있다면 있고 없다면 없는 것이니 정성이란 늘 끊임없이 조밀하고 틈과 쉽이 없이 오직 부족함을 두려워하는 마음을 이룸이다.<sup>69)</sup>

성은 사람의 정·기·신의 합일의 진성(眞誠)으로서 남의 간섭도 견제도

68) 대순진리회 교무부, 대순진리회요람, 1969, p.9

69) 위의 글, p.16

할 수 없고 오로지 스스로의 심정(心定)한 바에 따라 이루어지는 것이다. 따라서 먼저 나의 마음을 참답게함으로써 남의 마음을 참되게 하고, 먼저 내 몸을 공경함으로써 남도 몸을 공경하게 되며, 먼저 나의 일을 신의로써 하면 남들이 신의를 본받게 되는 것이다.

다음으로 경에 대하여 살펴보면, 수양론에서 가장 강조되는 것은 경의 실천이라 할 수 있다.

경은 궁극적 존재자가 완전하고 절대적인 존재인 반면, 인간은 불완전한 미완의 존재로서 인간이라는 자각하에서 제시되는 것이다.

대순진리회요람에서 “경은 심신의 움직임을 받아 일신상의 예의에 알맞게 행하여 나아가는 것을 경이라 한다.”고 하였으며, 대순지침에서는 지성봉축에 변함이 없고 양면이 없어야 경인 것이며, 동시에 예의범절을 갖추어 처신처세하는 것으로 나타난다.

경이란 경건하고 황공한 마음을 이르는 것으로 이러한 마음을 바탕으로 하여 상제를 모시고 천지의 신명을 모셔야 하는 것이다. 또한 경은 예의를 갖추는데 있어 그 근본이 됨을 이야기 한 것이다. 결국 경이란 상제와 신앞에서의 엄숙한 자세를 취함과 함께 외경의 상태로 의미가 확대되는 것이다.<sup>70)</sup>

이러한 경의 실천방안은 몇 가지로 설명될 수 있다.

첫째는 수양론적 측면에서의 일심을 들 수 있다.<sup>71)</sup>

이는 일의 성사여부가 인간의 마음에 달려있음을 강조한 것으로 이는 인간의 외적으로 표현되는 의지적인 측면을 부각시켜 강조하고 있는 것이다.

둘째로 수양론적 측면에서의 예법을 들 수 있다.

경천한다는 것은 궁극적인 존재에 대한 절대적인 믿음을 견지하는 것이다. 예법을 통한 경의 실천으로 인간은 그 내면의 도덕적 본성을 실현하기 위해 항상 깨어있게 되는 것이다.

셋째 덕을 닦고 사람을 경위에 맞게 올바르게 대접하는 것이다.<sup>72)</sup> 자신이

70) 참고, 「三要體의 實踐修道論의 意味」, 『대순사상논총』 제10집, 포천:대순사상학술원, 2000, pp.230-233

71) 인간의 복록은 내가 말았으나 말겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어 주리라.(교법2-4)

72) “吉星이 따로 있는 것이 아니니라. 때는 해원시대이므로 덕을 닦고 사람을 올바

수덕(修德)하는 것은 외부적으로 남에게 바른 언행과 처사를 하게 됨으로써 원을 짓지 않게 되며, 또한 과거의 실수로 척을 지은 사람에게 그것을 풀 수 있는 방편이 되는 것이다.

네째 훈회와 수칙을 마음에 새기고 준수하는 것이다.

마지막으로 신에 관하여 살펴보면, 믿음은 의심없는 굳은 신념이며, 일관성의 믿음을 사실화하여 삼계삼법의 성·경·신으로 자아대성을 위한 작업이 신(信)인 것이다.(대순지침, pp.53-54)

또한 한 마음을 정한 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 변하여 옮기며 어긋나 차이가 생기는 일이 없어야 하며 하나를 둘이라 않고 셋을 셋이라 않고 저것을 이것이라 않고 앞을 뒤라 안하며 만고(萬古)를 통하되 사시(四時)와 주야(晝夜)의 어김이 없는 것과 같이 하고 만겁(萬劫)을 경과하되 강하(江河)와 산악(山岳)이 움직이지 않는 것과 같이 하고 기약이 있어 이르는 것과 같이 하고 한도가 있어 정한 것과 같이 하여 나아가고 또 나아가며 정성하고 또 정성하여 기대한 바 목적에 도달케 하는 것을 신(信)이라 한다.<sup>73)</sup>

그러므로 상제를 신앙함에 있어서 매사에 의심없는 신심(信心)으로 일관하며, 가식없는 자세로 항상 언행을 일치시키는 생활을 하여야 하는 것으로 수도의 목적인 영통의 통일도 신심이 견고하게 뒷받침된 이후에야 비로소 가능하게 되는 것이다.

전경에 “농부가 곡식 종자를 갈무리하여 두는 것은 토지를 믿는 까닭이라”하셨으니 가식이 없는 신앙의 본의에 위배됨이 없어야 하며, 믿음은 의심을 품지 않아야 하는 것이다.(대순지침, p.53)

결국 삼요체인 성경신은 수행에 있어서 반드시 이해하여야 하는 세 가지의 가장 핵심이 되는 진리로서 대순진리를 실천수행하기 위해 마음으로 갖추어야 하는 자세를 말하고 있는 것이며, 올바른 신앙자세를 확립하기 위한 것이다.

福祿誠敬信 壽命誠敬信 至氣今至願爲大降(교운1-30)

---

르게 대우하라”(교법2-20)

73) 대순진리회 교무부, 대순진리회요람, 1969, p.17



宇宙壽命 至氣今至願爲大降 天地誠敬信(교운1-66)

복록도 성경신에 달려 있고 수명도 성경신에 달려있다. 천지가 다 성경신에 의해 이루어진다는 것이다. 이렇게 볼 때 성경신 석자는 인간의 수양이 점점 심화되는 과정에 있어서 이루어내는 절대 가치의 개념이며, 수양이 극치에 도달했을 때 합치되는 진리 그 자체라고 할 수 있다.<sup>74)</sup>

완전한 도인이 되기 위해서는 자기자신의 개발과 혁신이 요구된다. 다시 말해서 훈회와 수칙을 수도의 근간으로 삼아 이를 바탕으로 언행을 실천하며 신조인 사강령과 삼요체의 의미를 자각하여 무도병에 빠진 선천의 세상을 世有忠 世有孝 世有烈의 윤리와 도덕이 삶의 근간을 이루는 세상으로 전환시켜야 할 책무가 있는 것이다.

## IV. 結 論

인간은 누구나 할 것 없이 욕망을 추구하는 본성을 가지고 있음은 의심할 여지가 없는 사실이다. 그러나 이러한 욕망을 제어할 수 있는 시스템을 가지고 있는 것 또한 부인할 수 없는 사실이다. 다만 이 시스템을 제대로 찾아 사용할 수 있느냐 없느냐의 차이에서 범부의 생을 사느냐 그렇지 않으면 흔히 말하는 성인의 삶을 사느냐하는 차등의 결과를 가져올 뿐이다.

이것을 주희는 “인욕을 줄여서 끝까지 바꿔 나간다면 곧 천리가 유행하고 인욕이라고는 털끝만큼도 없는 경지에 이르게 된다.”고 하였다. 또한 이것이 결코 도달하기 어려운 것은 아니라고 하였다.

이는 천리와 인욕은 병립할 수 없음을 나타내는 것으로서 사람들이 수양을 하는 목표는 천리를 보존하고 인욕을 없애는 데 있는 것이다.<sup>75)</sup>

결국 마음속에 천리가 유행하여 천리와 서로 합하는 데에 이르는 것이야말로 수양의 최고 경지에 이르는 것이요 또한 성인이 되는 것이다.

전경을 살펴보면 「世無忠 世無孝 世無烈 是故 天下皆病」(행록5-38)이라

74) 이경원, 대순사상에 나타난 수양론 고찰, 99한국종교사학회 추계학술대회, 1999, p.73

75) 「朱子語類」 권12, “聖賢千言萬語 只是教人明天理滅人欲”

하여 천하가 병들어 있다고 규정짓고 있다. 선천의 현실은 충효열이 없음으로 해서 무도의 세상이 되었으며, 천하에 존재하는 모든 병의 원인이 무도에서 출발함을 설명하고 있는 것이다.<sup>76)</sup> 또한 이러한 무도병이 발생한 원인을 ‘忘其父者無道 忘其君者無道 忘其師者無道’(행록5-38)라는 구절을 통하여 父君師에 대한 忠孝烈의 도리를 망각했기 때문이라고 규정짓고 있다.

이는 곧 인간 스스로가 욕망을 제어하지 못함으로서 나타난 결과이다. 이는 다시 말해 인간 스스로가 자신에게 일어나는 욕망을 하늘의 이치에 의해서 스스로 제어할 수 있는 역량을 길러야 함을 의미하는 것이다.<sup>77)</sup> 따라서 이러한 역량을 바탕으로 한 충효열의 바른 실천은 인간으로서 마땅히 갖추어야 할 소양이 되는 것이며, 인간 스스로 무도병에 걸리지 않게 하는 처방전이 되는 것이다.

결국 이러한 것들의 실천이 하나씩 이루어질 때, 인간은 자기 자신을 개발하고 혁신시킬 수가 있는 것이며, 이를 통한 도덕적 완성이 이루어질 수 있는 것이다. 더구나 오늘날과 같은 극도의 인간성 상실의 시대를 살아가는 시점에서 지상신선실현-인간개조라는 교리는 수도를 통한 자기 혁신이라는 측면에서, 그리고 궁극적으로 심(心)신(身)신(神)이 완전한 인격체인 인존으로 나아간다는 측면에서 전 인류에게 시사하는 바가 크다고 할 것이다.

76) 「---大病出於無道 小病出於無道---」(행록5-38)

77) 「朱子語類」 권13, “學者須是革盡人欲 復盡天理 方始是學”

【참고문헌】

『典經』

『論語』

『孟子』

『尚書』

『荀子』

『詩經』

『左傳』

『朱文公全集』

『朱子大全』

『朱子語類』

『朱子年譜』

『中庸』

금장태, 유교사상의 문제들, 서울:여강출판사, 1990

김승혜, 유교의 뿌리를 찾아서, 서울:지식의 풍경, 2001

대순종학 교재연구회, 대순사상의 이해, 포천:대진대학교 출판부, 1999

대순진리회 교무부, 대순지침, 서울:대순진리회출판부,

-----, 대순진리회요람, 서울:대순진리회출판부, 1969

이경원·최동희, 대순진리의 신앙과 목적, 포천:대순사상학술원, 2000

方立天/이기훈·황지원, 문제로 보는 중국철학, 서울:예문서원, 1997

----/박경환, 중국철학과 인성의 문제, 서울:예문서원, 1998

----/이홍용, 중국철학과 이상적 삶의 문제, 서울:예문서원, 1998

周敦頤(著)·朱熹(解)/김상래·권정안, 通書解, 서울:청계, 2000

張岱年/김백희, 中國哲學大綱 上, 서울:까치, 1998

陳來/안재호, 송명성리학, 서울:예문서원, 1997

陳衛平 편저/고재욱 외, 일곱주제로 만나는 동서철학비교, 서울:예문서원

1999

풍우란/박성규, 중국철학사 상, 서울:까치, 2001

모로하시 데츠지/심우성, 공자 노자 석가, 서울:동아시아, 2001

미조구찌 유조 외/동국대 동양사연구소, 중국의 예치시스템, 서울:청계

2001

시마다 겐지/김석근·이근우, 朱子學과 陽明學, 서울:까치, 2001

오하마 아키라/이형성, 범주로 보는 주자학, 서울:예문서원, 1999

A.C.그레이엄/이창일, 음양과 상관적 사유, 서울:청계, 2001

벤자민 슈월츠/나성, 중국고대사상의 세계, 서울:살림출판사, 1996

유승종, 「도통진경의 연원과 사상적 특징」, 『대순사상논총』 제5집,

포천:대순사상학술원, 1998

윤기봉, 「삼요체의 실천수도론적 의미」, 『대순사상논총』 제10집,

포천:대순사상학술원, 2000

윤재근, 대순사상의 인간형성 이론, 동국대학교 박사학위논문, 2001

이경원, 대순사상에 나타난 수양론 고찰, 99한국종교사학회 추계학술대회

1999