'誠'의 종교적 의미

劉 勝 鍾*

目 次

Ⅰ. 序論
Ⅱ. 東洋의 思惟 方式
1. 傳統的인 思惟方式으로서의 形狀思惟
2. 自我反思型 內向思惟
Ⅲ. 人性의 意味
Ⅳ. 誠의 宗敎的 特性
Ⅴ. 結論

Ⅰ. 序論

일반적으로 종교에 대한 논의를 할 때 가장 중요한 문제는 종교 개념에 대한 定義 문제라고 생각한다. 대전제가 되는 종교 정의는 그 정의된 규정에 따라 많은 사람들에게 당연히 종교라고 생각되는 종교가 종교의 영역에 포함되지 않을 수도 있다. 또한 그 반대의 경우도 일어 날 수도 있다. 그러므로 종교에 대한 정의는 종교에 대한 논의를 하기 전에 반드시 검토해야할 대상이기도 하다. 종교에 대해 언급하고자 할 때, 언급하는 사람이 어떤 종교 정의를 근거로 자신의 입장을 표명하는가가 그의 주장을 이해할 수 있는 관건이 된다고 할 수 있을 것이다. 또한 이러한 정의 문제를 재고해야 하는 또 다른 이유는 많은 사람들이 무의식적으로 '종교'라는 단어를 사용할 때 가지고 있는 편견들 때문이다. '종교'라는 용어 자체가 서양의 'religion'을 1850년대 일본 사람이 번역해서 사용한 용어이고, 학문적인 영역 역시 서양으로부터 들어오다 보니 우리의 시각으로 우리 자신의 것을 보기보다는 서

* 대진대학교 철학과 교수

양의 시각에서 우리의 사상을 분석함으로써 많은 왜곡된 개념이 형성되었다고 생각한다. 이러한 이유로 많은 사람들이 '종교'라고 할 때, 그 의미는 唯一神을 중심으로 한 서양 종교를 가리키는 것으로 보여진다. 이러한 결과로 한동안 유교나 불교를 종교로 보지 않는 어처구니 없는 일이 일어나기도 했다.

이러한 왜곡된 의식을 검토하기 위해 먼저 동양 즉, 중국적 사유의 특성이 무엇인가를 살펴보아야 할 것이다. 이러한 사유의 특성을 이해하지 않고는 우리들의 의식에 들어있는 면모를 우리 자신의 눈으로 본다는 것은 불가능하기 때문이다. 또한 우리의 사상을 서양의 이질적인 잣대로 측정하고 설명한다는 것은 우리들이 가지고 있는 사유의 특성을 있는 그대로 볼 수 없게 할뿐만 아니라 우리 본연의 모습을 잃어버리게 할 위험마저 가지고 있기 때문이다. 본 논문에서는 먼저 동양의 사유 방식이 어떠한 특징을 가지고 있는가를 살펴보고, 이러한 특성에서 주장된 '誠'의 의미를 고찰한 다음, 이 내용을 바탕으로 대순사상에서 나타난 '誠'의 종교적 의미를 살펴보고자 한다.

Ⅱ. 동양의 사유 방식

中國 思想의 전통적인 사유방식에 대한 반성이 본격적으로 제기된 것은 1960년대 일이었다. 당시는 일반적으로 중국철학의 전통적 사유방식으로 알려져 있었던 형상사유形象思惟, 즉 직감적直感的 · 직관적直觀的 사유방식에 관해서 긍정론, 부정론, 비판계승론이 토론의 쟁점이었다. 1980년대에 들어오게 되면 사유방법과 사유방식의 관계 문제가 토론의 중심이 되고, 최근에는 시스템론(계통론)이 가장 성행하는 주제이자 가장 중요한 주제이다.

이 장에서는 시스템적 사유방식(계통론적 사유방식)이란 무엇이며 주된 특징이 어떤 것인가를 소개하는 목적이지만, 사유방식이라는 말을 이해하기 위해서는 사유방법과 사유방식의 차이에 대하여 우선 언급할 필요가 있다. 사유방법은 보다 구체적인 사유과학을 의미하지만 사유방식은 거기에 암암리에 깔려 있는 어떤 '사유 틀'을 의미한다.

중국철학의 사유방식을 논의하기 위해서는 또 한 가지 전제적인 논의가 필요한데 이른바 '깨달음 주의'와 '직각直覺 주의'를 비교하는 것이다. 이 문제는 동양철학적 사유 전체와 관련되어 있는 것이라 할 수 있고, 그 장·단점에 관한 논의들의 핵심을 차지하고 있다고도 할 수 있다.

직관(형상·직감)적인 사유방식과 깨달음은 밀접한 관계를 가지고 있다. 현대 중국철학에서는 깨달음의 문제를 '자유'와 관련해서 다루고 있으며, 직각은 그 가운데 위치한다고 할 수 있다. 여기서 그 가운데란, 형상사유방식 즉 직관적인 사유방식은 필연적으로 '깨달음'을 지향할 수밖에 없고, 바로 이러한 특징을 다루는 것이 직각주의론이라는 의미이다. 계통론은 보다 과학적인 입장에서 직각주의 문제를 다룬다.

1. 전통적인 사유방식으로서의 형상사유

사유방식이라는 말을 이해하기 위해서는 반드시 사유방식과 사유방법의 관계와 차이를 분명하게 해야 한다는 입장이다. 이 관점에 따르면, 사유방법은 넓은 의미와 좁은 의미의 차이가 있다. 넓은 의미의 사유방법은 사람들이 각종의 지식을 인식과 실천활동에 운용할 때, 그 지식들이 가지는 방법론적 의의를 뜻하지만, 좁은 의미의 사유방법은 형식논리와 변증논리에서 연구되는 각종의 방법, 예를 들면 분석과 종합, 연역과 귀납, 추상과 구체, 역사와 논리 등을 가리킨다. 사유방식은 각종의 사유방법을 구성요소로 삼아서 형성된 그 시스템 전체이다.

철학의 사유방식은 일반사회의 사유방식과 밀접한 관계를 갖지만 어떤 점에서는 구별된다. 중국철학의 경우, 중국 철학자들은 우주·인생 문제의 가장 기본적인 방식 혹은 양식을 다루고 또 해결하고자 한다는 점에서 일반사회의 그것과 구분된다. 일반사회의 사유방식은 사회심리 또는 생활차원의 사유와 관계된다. 하지만 이것은 보다 더 깊은 차원으로 유도될 수밖에 없는 것이다. 기본방식에서 쉽게 구분하자면, '기대문제'와 '해결문제'의 차이이다.

'중국철학의 사유방식'은 매우 광범위한 문제이지만 그 핵심 내용은 '주체사유'라고 규정할 수 있다. 여기서 말하는 '주체'는 서양철학에서 주체와 객체를 나누고 거기에 따라 상대적으로 성립되는 주체사유를 의미하지 않는

다. 경우에 따라서는 그것과 완전히 상반되는 의미라고 할 수 있는데, 중국 철학에서는 주체와 객체, 인간과 자연의 통일을 기본전제로 하기 때문이다. 그러나 인간의 주체성을 매우 강조하고 있다는 점은 부인할 수 없다. 중국 철학의 사유에서는 객관원칙 즉 '존재'가 주체 자체에 내재하게 되며(이것을 한 때는 '존재와 가치·당위의 혼동'이라고들 하였다.) 주체와 객체의 통일, 인간과 자연의 통일은 주체의 내재의식 및 그 실천을 통하여 비로소 실현된다. 인간을 주체로 삼는다는 것은 그가 만물의 主宰(靈長)가 되어 능히 天地와 '參'할 수 있음을 말하는 것일뿐만 아니라 또한 우주의 中心 즉 "爲天地立心"(天上天下唯我獨尊)이 된다는 것을 의미한다. 따라서 인간의 주체성을 부각시키는 것이 결코 主觀性을 강조하는 것은 아니다.

중국철학의 주체성적 특징은 그것의 인간 중심의 人本主義 사상과 깊은 관련이 있는 것으로 보여진다. 서양의 인본주의는 神本主義에 대한 대항 명제이다. 하지만 중국철학은 근본적으로 인간에 관한 학설이며, 인간의 존재, 意義, 가치에 관한 학설이다. 이를 위하여 인간의 주체적 지위를 확립시킬 것이 요구되었다. 인간 중심의 주체 사유가 필연적이었던 것이다. 이런 점에서 중국철학의 인간 중심의 주체사유가 필연적으로 인본주의 철학을 결정하였다고 할 수 있을 것이다. 여기서 보면, 사유 방식과 철학문제가 불가분의 관계가 있어 간단히 인과의 관계로서 설명할 수 없다는 것을 알 수 있다. 그래서 흔히 인과 관계가 아니라 體用 관계라고 하는 것이다.

중국철학의 주체사유, 그 일반적 특징부터 말한다면, 인간과 자연계의 관계(天人之際)를 둘러싸고 전개되었다는 것을 제일 먼저 들 수 있다. 이 관계에서 인간이 늘 주도적 지위를 차지하고 있다. 그러나 이 관계는 서로 다른 차원의 논리를 나타내고 있다. 그 基本指向上에서 말하면 "自我反思型的 內向思惟"라고 할 수 있는 바, 모든 것을 주체 자신에로 거두어 들여 자아반성을 통하여 인생과 세계의 의미를 획득하는 것이고, 그 基本定勢에서 말하면 "情感體驗型 意向思惟"인 바, 내재적인 情感의 필요로부터 출발하여 意向활동을 통과, 주체의 존재원칙을 확립한다. 그 基本程式으로 말하면 "主體實踐型 經驗思惟"라고 할 수 있는 바, 자아완성·자아실현의 주체적 실천을 근본 길로 삼는 것이다. 그 궁극적 의미에서 말하면 "自我超越型 形上思惟"

인 바, 초월적인 感性自我로서 主客內外의 合一, 天人合一의 정신 경계를 실현하는 것이다. 이들 서로 다른 차원의 논리들은 그러나 각각 분리되어 있는 것이 아니라 중층적으로 연결되어 있다. 다만 설명의 편의상 이들을 나누어 다루고자 한다.

먼저 의향성 특징부터 말하자면, 그것은 대상성 사유와 상대되는 말이다. 다시 말하면, 그것은 주체의식의 意向활동을 사유의 주요 定勢로 하고, 주체의 정감의지와 내재의식을 그 사유의 주요내용으로 하며, 주체 체험과 본체인식을 주요 형식으로 하고 있다. 그렇다고 의향성 사유가 서양 철학의 대상성 사유와 완전히 구별된다고는 할 수 없다. 서양의 사유가 모두 대상성 사유이고 중국의 사유가 모두 의향성 사유이다라고는 할 수 없으며, 인류의 사유 발전에서 이 양자가 반드시 서로 대립하는 것도 아니다. 하지만 대체적인 특징의 구분으로서는 큰 잘못이 없다.

주체의 情感意向을 基本定勢로 한다는 것은 중국철학이 내재적 정감을 중시하는 특징과 불가분의 관계가 있다. 주체 내재의 정감의 필요, 평가, 태도로부터 출발하고, 주체 의식의 의향활동(直覺과 體驗을 포함)을 통과하여 인생과 세계의 의미를 얻는다. 이렇기 때문에 외부사물과 그 객관적 성질을 대상으로하는 과학사유 혹은 논리사유와 구분된다.

이상과 같은 사유는 당연히 경험의 기초 위에서 건립되지만, 경험에 주체의식의 특징을 부여하여 경험으로 하여금 주관의 필요와 태도, 평가를 띠게 하는 특색이 있다. 이런 사유는 경험이 가치지향의 특성을 가지게 하며, 그 목적은 事物(人生)의 意義를 얻는데 두게 된다. 여기서 사물의 객관적 성질에 대한 정확한 인식 같은 것은 아무 문제가 되지 않는다.

어떤 점에서 중국철학의 주체사유는 現象學과 유사하다고 할 수 있다. 현상학은 회의주의와 사변철학의 방법과 노선을 따르지 않고, 경험을 現象的 또는 主觀的인 것으로 보아 이에 대해 '괄호치기'하고 의식본질의 '還原', 즉 순수의식 본질 가운데서 세계의 의의를 찾는다. 중국철학은 시종 객관세계의 존재를 긍정하고 경험을 중시한다. 주관적 유심론으로 분류되는 육구연(陸九淵)과 왕수인(王守仁)의 心學에서도 마찬가지이다. 그러나 중국전통철학은 경험과 이론의 측면을 막론하고 객관세계와 사유주체는 同一한 것으로

서로 대립하는 것이 아니라고 생각한다. 인식세계와 인생의 의의 문제에 있어서 분명 '의식환원'의 경향이 있다. 이것은 내재적 주체의식에서 출발하여 주체의식의 평가와 取向에 의거하여 세계의 모종의 의의를 부여하고 또 의식환원을 어떤 본질적(형식적) 존재로 보아 이로부터 사유의 기본 틀을 결정한다. 이러한 사유의 특징이 주체성을 띠게됨은 다시 말할 필요가 없을 것이다.

現象學과 크게 구별되는 점은, 중국철학 사유는 경험적 방법을 결코 배제하지 않는다는 것이다. '現象'을 순수 주관의 범위내로 국한시키지만 거기로부터 "사물 본래의 모습에로 되돌아 감 回到事物本身去"으로서 곧 세계 '設定'의 의미를 가지게 된다. 중국철학은 現象을 이미 주관적이면서 객관적이고, 내재적이면서 외재적인 것이라고 생각한다. 現象과 本質은 같은 것이고, 주관과 객관, 내재와 외재는 통일되어 있다. 그래서 주체의식의 意向 내용은 세계의 본질을 의미하게 되므로 이 양자는 완전히 合一되는 것이다.

사실, 현상학에서 말하는 主體는 개체의 존재를 의미하므로 주관적 색채를 강하게 띠게 되고, 現象은 일반적으로 중성적인 것이 된다. 중국철학은 이와 완전히 다르다. 중국철학 가운데서도 道家와 佛家는 個體를 강조하고 또 보편성과 초월성을 강조, 個體人이 바로 超越人이 된다. 하지만 전통철학의 주도적 지위를 점하였던 儒家는 社會群體性을 강조하기 때문에 주체성의 주요 표현은 사회윤리형 사유로 나타나고, 개인은 도덕실천자, 그 意向의 소재는 도덕실천에 있게 된다. 주체에 내재해 있는 도덕의지가 세계의 근본 의미이고 인생의 근본 의미가 된다.

이상에서 보건데, 중국전통철학사유는 인간과 자연, 주체와 객체를 통일적으로 파악하여, 이로부터 인간의 자연계에 대한 주체적 지위를 확립하는, 즉 내재적인 통일에서 인간의 주체적 지위를 확립하는 것임을 알 수 있다. 실제로 중국철학에서 主體는 상당한 정도의 정감적이고 의지적인 요소를 가지고 있다고 하겠으나, 의지 자체는 매우 실천적인 특성을 가진다.

중국철학의 중요한 특징 가운데 하나는 인간 즉 주체 자체가 우주의 중심이라는 것이다. 이 관점은 인간중심론과 구별되어야 한다. 인간이 우주의 중심이라는 사유는 인간 존재가 세계의 근본 존재라는 것, 바꾸어 말하면, 세

계의 의미에 인간존재가 내포되어 있음을 의미한다. 사유의 지향으로 말하자면, 心靈자체로 되돌아가는 것, 사유의 자기 사유이다. 어떤 사람은 이것을 '自反思惟'라 부르기도 한다. 이것은 주체가 자기 자신을 대상으로 해서 사유한다는 의미이다. 중국철학은 자연을 대상화하지 않고 의인화한다. 대상인식을 기초로 반성을 진행하는 것이 아니라 직접적인 자아반성 즉 경험직관을 기초로 직접 자기 자신으로 되돌아간다. 이러한 사유의 定勢는 자아를 인식하고, 자아를 실현하여 자아를 초월하는 것이다. 예를 들면 反身而思之하면 인간과 만물의 모든 道理를 다할 수 있다고 하는 것이다. 孟子는 이를 "萬物皆備於我"라고 표현하였다.

인간과 자연의 관계에서 보면, 중국철학은 자연계의 先在性, 本原性을 긍정하여 우주론과 본체론을 건립한다. 그러나 이것은 다만 하나의 전제일 뿐, 자연계는 결코 인식의 대상 존재가 아니고 그것은 전환되어 인간의 내부 존재가 되며, 인간의 心靈 안에 자연계의 보편원칙이 내포되게 된다. 유가에서는 '天'을 말하고 도가에서는 '自然'을 말한다. 그러나 '천도' 혹은 '자연'의 법칙은 인간의 본질, 인간의 본성을 體現하는 것으로부터 나오게 된다. 어떤 사람은 이것을 인간의 존재원칙에 포함되어 있다고 표현하는 경우도 있다. 인간이 인간인 까닭을 인식하는 것은 하늘이 하늘인 까닭과 자연이 자연인 까닭을 인식한다는 의미와 동등하다. 그러기에 심령자체로 되돌아가라고 하는 것이다. 이러한 사유에서 인간은 자연계를 객관화·개념화시켜 분석할 필요가 없다. 자연계의 존재와 의의는 인간 심리구조 안에 내포되게 되므로 이것을 '在人之天', '屬人之天'이라고 하는 것이다. 인간은 자연의 도리의 진정한 체현자 또는 실현자이므로 인간 존재와 본질적 자아를 이해하는 것은 바로 자연법칙을 이해하는 가장 근본적 과정이요 방법이 된다. 이 점이 서양철학과 가장 크게 구별된다.

철학에서 말하는 內向型思惟는 비록 심리학의 그것과 밀접한 관계가 있기는 하지만, 사유의 일반지향 혹은 그 定向을 의미한다는 점에서 구별된다. 중국철학은 주체의 내재의식을 근본 대상으로 하며, 내재의식의 자아각성을 근본목적으로 하여 인격자아의 완성을 강조하고 가치자아의 실현을 도모한다. 이와 같은 의미에서 그 사유방식의 기본 틀이 내향형사유라고 하는 것

이다. 즉 자신에로 되돌아가서 자신의 존재가치를 확립하고 자신의 내재적 본질을 실현하고자 한다. 그래서 자신의 내재세계를 인식하는 것을 위주로 하고 객관세계의 인식에 대해서는 무관심하다. 그렇기 때문에 '天人合一', '內外合一'이 기본적 사유양식이 된다.

중국철학에서는 인간을 정신과 육체의 통일체 즉 '形神合一', '身心合一'의 整體(System) 존재로 인식한다. 하지만 인간이 인간된 소이는 정신적인 것에서 찾는다. 따라서 실제로 중시하는 것은 인간의 내재정신이라고 할 수 있다. 이런 점에서 중국철학을 일종의 정신철학이라고 할 수 있으나, 유가와 도가는 이 점에서 서로 같은 점도 있고 다른 점도 가지고 있다. 도가는 인간의 자연성을 강조하고, 유가는 인간의 사회성을 강조한다. 도가는 개체의식을 제창하고 유가는 군체의식을 제창한다. 자연성은 초월화를 의미하며 사회성은 윤리도덕성을 가리키지만 또한 거기에 '自然'의 특징이 부여된다. 총괄적으로 말하면, 이들 양자는 모두 인간과 자연의 합일을 지향한다. 전자는 人自然化를 말하고 후자는 自然人化를 말한다는 차이는 있다.

불교철학 가운데 唯識宗(法相宗)이 있다. 그들은 심리 혹은 의식을 분석하여 8識說을 주장한다. 또 能·所, 性相의 구분을 강조한다. 그러나 이러한 철학은 중국철학에서 더 이상 발전하기 어려웠다. 왜냐하면 이와 같은 순수의식의 분석 방법은 중국인들에게 접수되기 어려웠기 때문이다. 거듭말하지만, 중국철학의 주체사유는 주객체의 대립에서의 주체가 아니라 주객체 통일, 인간과 자연의 합일에서의 주체이다. 여기서 사유 주체가 되는 인간은 知, 情, 意가 통일되어 있는 인간이다. 사유에서 객체가 되는 인간은 곧 天人合一, 身心合一의 整體存在이다. 한 마디로 하면, 對象論·認識論이 아니라 主體論·價値論이다.

또한 중국철학은 思辨型 철학이 아니라 실천형 철학이다. 중국인의 사유는 강렬한 실천적 특징과 경험적 특징을 가지며 개인의 실천과 경험을 중시하는 실천이성사유에 속한다. 유가든 도가든, 도교든 불교든 모두 그 중심을 實踐과 修行에 두고 있다. 중국철학의 근본 종지는 '어떤 인간이 되는가'에 있기 때문에 각 철학에서는 그 모델로서 聖人, 賢人, 神人, 至人, 眞人, 仙人, 成佛 등을 구체적으로 제시하고 이와 같은 人格을 본받아 자기도 그렇게 되

기를 기약(立志)한다. 이것이 근본목적이다. 이러한 근복 목적에 도달하는 것은 전적으로 주체 자신의 실천에 의할 뿐, 이성능력이나 지식의 多少에 전혀 구애되지 않는다. 이를 두고 중국철학은 오직 실천문제일 뿐 이론문제는 아니라고 하는 것이다.

중국철학의 최대 결점으로서 초월의식이 부족하여 구체적 경험차원에서 머물고 만다는 점을 지적할 수 있다. 서양인들은 이를 두고 흔히 '불완전한 신비주의'라고 비판한다. 그러나 이러한 지적의 타당성은 일면적인 것이고, 중국철학에 근본적으로 초월의식이 없다거나 초월성 사유가 결핍되어 있다는 것을 의미하는 것은 아니라고 본다. 중국철학에도 자체적인 형이상학이 있고 초월을 주장하고 있기 때문이다. 다만 그것이 서양철학이나 종교와 판이하게 다르기는 하다. 앞으로는 서양의 초월은 초절(transcendent)로 부르고 중국철학의 초월은 초월(transcendental)로 구분하기로 하자. 중국철학은 인간을 중심으로 하는 인간적 형이상학이다. 중국철학 사유를 그 근본에서 말하면 인간의 본체존재에 관한 形上思惟이다.

개체의 내재본질을 인식하는 것과 普遍人性의 인식과 실현 사이에 밀접한 관계가 있다. 중국철학의 天人合一은 결코 感性形體에서 말하는 것이 아니다. 그것은 精神境界를 의미한다. 그러나 精神경계의 문제는 인식의 문제일 뿐만 아니라 존재의 문제이기도 하다. 따라서 원시적인 天人合一論이 性理合一論을 거쳐 心理合一論으로 발전하여 인간을 우주본체와 合一되는 형이상적인 본체존재로 승화시키는 것은 중국철학 발전의 필연적인 귀결이라고 하겠다. 유가는 사회윤리를 본체화함으로서 인간의 형이상적 본체를 설명하였고, 도가는 윤리를 초월한 '自然'으로서 그것을 설명하였으며, 불교는 영원한 '실재'로서 이를 말하고, 理學은 儒·道·佛을 융합하여 본체화·초월화된 윤리도덕과 '自然'의 도리를 말하였다. 여기서 '실재'는 우주본체이기도하고 인간의 본체이기도 하다. 중국철학은 모두 感性自我를 초월하여 이른바 '眞我'를 실현, 영구적이며 보편적이고 절대적인 본체경계에 진입한다.

2. 自我反思型 內向思惟(자기 반성적 내성적 사유)

중국철학 사유의 가장 큰 특징은 외부사물에 관한 인식을 중시하지 않고, 중심을 주체 자신으로 전향시켜 인간의 자기인식을 중시한다는 점이다. 이것은 '주체사유'라 할 수 있다. 그러나 분명 인간 또한 하나의 자연물이다. 중국철학에서 제창하는 것은 자연물로서의 인간에 관한 인식이 아니라 인간이 인간인 까닭(所以)이고 또한 인간의 내재적 본성에 관한 자기인식이다.

天人合一의 사유양식에 비추어 보면, 인간의 본성은 '天道' 혹은 '自然'이 사람에게 부여해 준 것으로서 인간에 내재되어 있다. 따라서 그것은 이미 自在的 존재이고 自爲的 존재이다. 자재적으로 존재하는 것, 그것이 自然的인 것이다. 自爲的으로 존재한다는 것은 自我意識을 갖추고 있다는 의미이다. 자기의 내재적 본성은 반드시 실현시켜야 함을 인식하는 것이 중국철학 사유의 근본적 특징 가운데 하나이다.

중국철학에서 '心'은 매우 중요한 범주로서 '주체성'을 나타내고 있다. 心은 身(몸)을 주재하는 것이기에 "一身之主宰"(주희의 말)라고 한다. 그러나 心은 또한 인식기관을 의미한다. 이렇게 되면 心은 물질적인 실체이거나 혹은 그 기능 또는 작용이 된다. 이것이 인간존재의 일차적인 표식이다. 心은 바로 '인간이 인간인 까닭'의 所在인 바, 心이 人性(인간 본질)의 진정한 담당자인 것이다. 중국철학자들은 흔히 "인간은 만물의 영장이다"라는 말을 하기 좋아한다. 여기서 말하는 '靈'은 바로 '마음'에서 찾아진다. 心은 靈明한 지각작용을 갖추고 있을 뿐만 아니라 인간이 만물의 영장이 되는 근거가 되며 따라서 인간 본질의 소재가 된다. '靈'이라는 개념이 지각작용을 중심으로 하고 있음에는 틀림없지만, '인간이 만물의 영장이다'라는 것이 데까르트의 "나는 생각한다. 고로 나는 존재한다"(Cogito ergo sum)라는 선언과는 근본적으로 다르다. 데까르트의 선언은 사유방법에서 말한 것으로 회의주의적인 것이고 또 이성주의 원칙을 포함하고 있는 것으로 본질적으로 관념론적인 것이다. 데까르트는 '명석·판명'한 논리관념의 선험성과 보편성을 강조한다. 중국철학은 心의 본질존재를 강조하기 때문에 거기에 비하여 말하자면, 본질론이라고 할 수 있을 것이다. 心은 진실로 '思'(생각)를 가지고 있고, '思'는 진실로 心의 가장 중요한 기능과 작용이다. 그러나 心이 '能思'할

수 있는 근거는 "天之所與我者"(하늘(자연)이 나에게 부여해 준 것)이다. 이 "天之所與我者"가 '인간이 인간인 까닭'의 人性으로서 천부의 사유능력인 것이다. '能思'는 마음의 기능이 되고, '所思'는 마음의 존재가 된다. 이것들이 바로 인간의 내재적 본성이다. "마음의 기관은 생각하는 것이다心之官則思"(『孟子』)라는 것도 心外의 物을 생각하라는 것이 아니고 또 개념적 明晰性을 특징으로 하는 선험적 이성원칙을 생각한다는 것도 아니며, 다만 자기 존재를 반성적으로 생각한다는 의미이다. 이러한 사유는 '自我覺悟', '自我呈現'의 의의를 갖게 된다.

이상과 같은 특징을 두고 중국철학 사유는 자신을 대상으로 하는 자기 반성적 사유(自反思惟)라 하는 것이며, 사유의 자기 사유라고 하는 것이다. 이러한 자기 반성은 개념론 혹은 관념론적인 이성사유와 같지 않으며 오히려 일종의 '自我覺解', '自我覺悟', '自我直觀'이라고 할 수 있다.

이른바 '覺解'·'覺悟'('깨달음')를 사유형식 내지 방법에서 말하면 체험형의 직각사유에 속한다. 그러나 그 사유의 指向 내지 定勢에서 말하자면 자기 반성적인 內向的 사유라고 할 수 있다. 전자가 '어떻게 깨달을 것인가'의 문제를 해결하고자 하는 것이라면 후자는 '깨달음이란 무엇인가'라는 문제를 해결하고자 한다. 이 양자의 문제는 물론 밀접한 관계를 갖지만 하나로서 같이 취급할 수 있는 문제는 아니다. 직각은 결코 모두가 다 내향적인 자기 직각인 것은 아니고, 체험 또한 모두가 다 자기 체험은 아니다. 현대과학에서 말하는 '직각사유'는 비록 분명한 주체적 요소를 갖고 있지만 여전히 외향적 사유를 한다는 특징을 가지고 있다.

'인간이 인간인 까닭'을 의미하는 '性'은 '心'을 떠나 따로 있는 것이 아니며, 性은 바로 心의 본질존재 혹은 心이 心인 所以(까닭, 근거)이다. 心은 주체성의 근본 標志가 되는 것으로 情感, 意志, 知性이 통일되어 있는 것이다. 知情意의 합일체, 內外合一의 유기체적 존재를 가리켜 孟子는 "만물은 모두 나에게 갖추어져 있다 萬物皆備於我"라고 하였다. 여기서 '萬物'은 주체의식의 내용이며 주체意向의 소지(所指)이고, 感知對象인 外物은 아니다. 따라서 이것을 主觀唯心論이라 할 수는 없다. 心은 로크가 말한 '공판지'(白板)와 같지 않으며 불교에서 말하는 '거울'(鏡)과 같은 것도 아니다. 중국 전통철학에

서 말하고 있는 心은 지각·사유의 기관이며 인간 존재나 주체의식을 나타내는 제1차적 징표이다. 그래서 心은 바로 知이고 性이다.

"'인간이란 무엇인가', '인간의 본질은 무엇인가'"라는 인간에 관한 본질적 물음은 중국철학의 중요한 관심사이다. 인간은 감성동물인 것만도 아니고 이성동물인 것만도 아닌 '萬物皆備於我'의 精神主體이다. 중국철학을 이해하는데 있어 이 점을 아는 것이 가장 중요하다. 여기서 인간은 자신의 본질을 알기 위해 대상에서부터 찾을 필요가 없고, 또 자신을 대상화 내지 物化시켜서 자심의 문제를 해결할 필요가 없이 바로 자기 자신으로 되돌아가 心이 무엇인지, 性이 무엇인지를 알면 된다. 다시 말하면 能覺의 心으로서 所覺의 性을 알면 그 근본 문제는 해결되는 것이다. "사람은 이 마음을 같이 하고, 마음은 이 이치를 같이 한다"(人同此心, 心同此理)라는 육상산의 말에 儒家들 대부분은 동의한다. 孟子는 "무릇 동류의 것은 비슷한 것을 들 수 있다"(凡同類者, 擧相似也)라 하였는데 같은 맥락의 말이다. 儒家들에 있어서 心은 道德의 心이며, 理는 道德理性이다. 나에게 道德의 마음이 있으므로 사람마다 도덕의 마음이 있으며, 나에게 도덕이성이 있으므로 사람마다 도덕이성을 갖추고 있다. 이것이 바로 사람이 사람일 수 있는 까닭이다. 만약 내가 道家라면 이것을 "나에게 神明의 마음이 갖추어져 있으므로 사람마다 神明의 마음이 있고, 나에게 自然이 性이 갖추어져 있으므로 사람마다 自然의 性을 갖추고 있다. 이것이 인간의 본질이다"라고 말할 것이다. 따라서 사람들에게 있어서 자신을 인식하는 것이 가장 중요한 일이 된다. 중국철학은 이와 같은 방식으로 사람들을 敎導한다.

사람마다 내재적 본질을 갖추고 있다는 것은 분명하지만, 그렇다고 모든 사람들이 반드시 자각을 하는 것은 아니다. 그래서 '어떻게 자각을 실현할 것인가'하는 문제가 가장 중요하게 된다. 儒家에서 "생각하지 않고 얻고, 애쓰지 않고 적중한다"(不思而得, 不勉而中)라고 하는 데, 이것은 이상적인 聖人의 境界, 즉 최상에 위치한 자각의 결과를 표시하는 것이다.

자각을 실현하기 위해서 반드시 反身而思, 反求諸己해야 한다. 무엇을 생각하고 자기의 무엇에서 찾아야 하는지에 관해 『맹자·이루하』(孟子·離婁下)는 "사람이 금수와 다른 점이 얼마나 되겠는가! 보통 사람들은 그것을 버

리고 성인은 그것을 보존한다"(人之異於禽獸者幾希, 庶民去之, 君子存之)라 하고 있다. 사람이 여타 동물과 구분되는 점은 다만 그가 도덕본심을 가지고 있다는 것이고, 이것으로 말미암아 만물보다 귀하게 된다. 그러나 만약 그것을 생각해서 보존하지 못하는 경우, 즉 자각을 실현하지 못하는 경우에는 금수와 별 차이가 없게 된다. 能覺이냐 不能覺이냐의 관건은 자기 반성 즉 '反求諸己' 할 수 있는가 없는가에 달려 있다. 宋代의 저명한 유학자 주희(朱熹)는 이것을 '蒙覺關'이라 부르는데 능히 스스로 자기의 性을 아는 것이 覺이고 그렇지 못한 것이 蒙이며, 覺은 聖人 境界, 蒙은 生物 경계로서 평생토록 蒙으로서 지내게 되면 인간의 의의와 가치를 상실하게 된다고 하였다.

孔子의 "內自省"·"內自訟", 曾子의 "吾日三省吾身" 등은 모두 자기의 내심세계와 심령의 깊은 곳에서부터 문제를 해결해야 한다는 주장이다. 한편 인간된 도리를 명백하게 밝히기 위해서는 외계 환경이나 物化의 대상세계에 대한 탐구가 불가피하다. 이로부터 내재의 심령세계를 해결하려는 태도는 흔히 '활쏘기'에 비유된다. 중국에서는 지성인의 교양과목으로 일찍부터 활쏘기가 강조되었다. 활을 쏘는 목적은 "的"이나 "矢"에 있지 않고 오직 자신의 心에 그 목적이 있었다. 『맹자·공손추상』(孟子·公孫丑上)에서는 "활을 쏘는 사람은 자신을 바르게 한 다음에 활을 쏜다. ……자기 자신으로 되돌아가서 찾을 뿐인 것이다"(射者正己而後發, ……反求諸己而已矣)라 하고 있다. 이 말은 먼저 자기 자신을 바르게 하면 다른 사람을 바르게 할 수 있고 나아가 만물을 바르게 할 수 있다는 관념을 내포하고 있다. 儒家는 특히 "愼獨"(人不知而己獨知之)을 중시하는데 그 의미 또한 이와 같다. 분명 자기의 수양을 강조하는 사유라고 할 수 있을 것이다.

儒家가 제창하고 있는 "誠"과 "仁"의 철학에서도 자기 반성적 내향사유의 전형을 볼 수 있다. '誠'은 본래 심리상태 또는 정신상태를 가리키는 말이지만, 유가에서는 천인합일의 도덕본체로 파악한다. 맹자는 "誠은 하늘의 도리이고, 誠을 생각하는 것은 인간의 도리이다. 지극히 성실하면서 아무 움직임도 없는 것은 있지 않다. 성실하지 못하면 움직일 수 없는 것이다"(『孟子·離婁上』: 誠者, 天之道也, 思誠者, 人之道也. 至誠而不動者, 未之有也; 不誠,

未有能動者也.)라 하였고, 『中庸』에서도 "誠者, 天之道也; 誠之者, 人之道也. 誠者不勉而中, 不思而得, 從容中道, 聖人也. 誠之者, 擇善而固執之者也"라 하였다. 여기서 말하고 있는 "天道"는 바로 "天命之謂性"의 '性'을 가리킨다.

'思誠'은 '明善'이기도 하다. 맹자는 분명히 "不明乎善, 不誠其身矣"(『맹자·이루상』)라하고 있기 때문이다. 자기의 선량한 본성(良知·良能)을 밝히는 것이 곧 '사성'이다. 따라서 '사성'과 '택선'은 같은 의미라 하겠다. 맹자는 같은 자리에서 "反身而誠"이라고도 하였다. 우리는 여기서 그렇다면 '誠'은 무엇이고 '善'은 무엇인지 다시 물을 수 있을 것이다.

『중용』 제25장에 "誠者自成也, 而道自道也. 誠者物之終始, 不誠無物. 是故君子誠之爲貴"라는 말이 있다. '自成'은 자기가 자기를 인식하고 자기가 자기를 완성한다는 의미이고 '自道'도 마찬가지다. 모두 자기의 內心世界의 일에 해당한다. '誠有其物'은 따라서 '만물개비어아'와 같은 맥락의 말임을 알 수 있다. 이러한 관점에서 "成己, 成物"이라고 하는 것이다. 이 말들은 모두 자반사유의 주체능동성의 특징을 표현한 것이다.

儒家들은 이상적 인격을 완성함에 있어 반드시 정확한 선택이 필요하다고 생각한다. 정확한 선택은 인간에 내재되어 있는 善性을 전제로 하고 있다. 『중용』은 또 "誠者非自成而已也, 所以成物也. 誠己, 仁也; 成物, 知也. 性之德也, 合內外之道也, 故時措之宜也"라 한다. 일찍이 『周易』「繫辭傳」에서 "一陰一陽之謂道, 繼之者, 善也, 成之者, 性也. 仁者, 謂之仁, 知者, 謂之知"라 하였다. 이로서 보건데 '成己'는 출발점이고 '成物'은 그 결과이다. 이 또한 자반사유의 명확한 표현임을 알 수 있을 것이다.

중국철학의 자기 반성적 내향사유는 또 "參天" 사상으로도 표현된다. "唯天下至誠, 爲能盡其性; 能盡其性, 則能盡人之性; 能盡人之性, 則能盡物之性; 能盡物之性, 則可以贊天地之化育; 可以贊天地之化育, 則可以與天地參矣."(『중용』 제22장)

주체적 내향사유의 전형은 '仁' 철학에서 더욱 분명하게 찾아 볼 수 있다. 仁學은 人學이다. 그러므로 仁은 心과 같은 의미라고 할 수 있다.(맹자: 仁, 人心也) 仁이란 무엇인가?

공자는 仁을 핵심으로 하는 도덕사상체계를 건립하는 가운데 인생가치사

상 또한 비중 있게 다루고 있다. 공자의 仁은 최고의 도덕표준일뿐만 아니라 사람을 평가하는 근본 표준이기도 하였다. 공자는 인을 표준으로 管仲, 伯夷, 叔齊를 평가하였는데, 거기에 실제로 동원되고 있는 표준은 바로 立功, 立德, 立言이다. 이 세 가지는 최종적으로는 仁으로 귀결된다.

공자는 "人能弘道, 非道弘人"(『논어·위령공』)이라 하여, 인도를 넓히는 것이 인생 최고의 사명이요, 바로 인생가치가 있는 곳이라고 본다. 이것은 개인적 수양의 완성뿐만 아니라 이상사회의 건설로까지 이어진다. 『대학』에서는 "誠意, 正心, 格物, 致知, 修身, 齊家, 治國, 平天下"로 이를 설명하고 있다. 개인의 도덕 수양이 곧 이상사회의 건설과 직결됨을 말하여서는 "一日克己復禮, 天下歸仁焉"(『논어·안연』)이라고 한다.

Ⅲ. 人性의 意味

앞 절에서 살펴 본 것처럼 인성이란 일체의 모든 이치를 포함하고 있는 것으로 외부에서 구해야할 어떤 부족함이 없는 특성을 가지고 있다. 그러므로 인간은 궁극적인 목적을 이루기 위해서는 당연히 자신 내부의 세계에 눈을 돌려야 한다. 인간 자신의 외부 세계로 향하는 관심은 궁극적인 목적을 이루기 위해서는 불필요한 일이다.

인간 本然의 性이 비록 하늘이 命한 바를 인간이 부여받은 것일지라도 또한 이것은 내 마음속의 명덕으로서 나 자신의 마음 속에 구유하고 있는 것으로 이해한다. 때문에 이것을 구할 수 있느냐는 바로 자신의 노력 여하에 달려있는 것이다. 따라서 본연의 성은 주로 인간의 도덕수양에 대한 측면으로서의 性을 가리키고 있는 것이다.[1]

그러면 먼저 인간 본성에 있어서 本然의 性에 대한 의미를 살펴보자.

허형은 『周易』「繫辭傳 上」의 인용을 토대로 하여 본연의 성을 설명하고 있다. 여기서 그는 본연의 성에 대해서 보편의 의미를 인정하면서 동시에 이것을 人爲的인 측면에서 이해하고 있는 것이 특징이다. 그는 다음과 같이 말한다.

---

1) 『遺書』, 卷2, 「語錄 下」, p.291

> '크도다 乾元이여! 만물이 힘입어 시작된다'고 말한 이것은 그 덕성을 인간이 받은 것으로서 허령불매하며 사람들 모두 가지고 있는 것이다. 이것은 모든 사람이 와서 그것을 구한즉 얻을 수 있다. 그리고 그 얻은 바의 깊거나 얕고 두텁거나 엷은 것 등의 分數는 인위에 달려있다.[2)]

여기서 그는 본연의 성을 인간의 마음에 내재하는 덕성 또는 명덕이라고 한다는 측면에서 볼 때 선천적인 의미로서 이해하고 있다. 그런데 다른 한편으로 본연의 성을 직접 인간의 노력에 의해서 구할 수 있는 것으로 설명함으로써 인위적인 실천을 강조하고 있다. 즉 스스로의 의지에 따라서 그 본연의 성을 얻는 것에도 차이가 생기는 것으로써 파악한다. 이같은 관점은 그가 절대적이고 보편적인 본연의 성을 인간의 의지와 연관시켜서 논하고 있는 것이다. 더욱이 보편으로서의 본성을 실천적인 의미에서 파악한다는 점에서 매우 독특하다. 따라서 그는 인간에게 내재하는 선천적인 본연의 성의 의미보다는 오히려 직접 자발적인 실천을 통해서 마음에 있는 명덕을 밝힘에 근본을 두고 있는 것이다.

따라서 그는 이상 경지에 이를 수 있는 가능 근거를 다름아닌 인간이 구유한 본연의 性인 명덕에 두고 있는 것이다. 이 명덕은 모든 이치를 갖추고서 모든 일마다 응할 수 있는 것이므로 이것을 밝힘으로써 곧 성인과 같은 경지에 이를 수 있게 되는 것으로 본다. 그러므로 그는 聖人과 凡人간에 어떤 차별도 없고, 인간의 마음은 바로 하늘이 命한 性에 근본을 두고 있기 때문에 성인의 신명함과 같이 할 수 있는 것이다.

이와 같이 그는 모든 인간에게 선천적으로 내재하고 있는 본연의 性을 명덕의 의미로서 파악한다. 그리고 이 명덕을 근거로 해서 인간 자신이 본래부터 가지고 있는 마음의 善性을 회복할 수 있음을 강조하고 있다. 따라서 명덕을 회복함에 있어서 가장 중점을 두고 있는 것은 바로 자신의 노력이다. 다시 말해서 보편으로서의 도덕본성은 곧 명덕을 의미하고, 이것을 보존하기 위해서는 지속적인 실천수양을 통해서 그 본연으로 회복할 수 있음에 초점을 두고 있는 것이다.

유가가 正心과 修身을 제가치국평천하의 기본 전제로 삼고 있듯이 허형도 수신으로부터 德治가 이루어지고 仁政을 베풀 수 있음을 강조한다. 그래서

---

2) 『魯齋心法』, pp.4-5

그는 이것을 해결하기 위한 가장 근본적인 과제를 인간 본성의 회복에 두고 있다. 이 같은 특징은 인간의 후천적인 수양실천을 무엇보다 중시하는 논의를 통해서 더욱 분명하게 드러나고 있다. 인간의 삶에 있어서 수양이란 궁극적인 목적을 이루기 위해서는 필연적인 과정이다.

허형은 인심이란 본래 악한 것이 아님에도 불구하고 이 마음이 악으로 변하게 되는 가장 근본적인 요소로써 순수 천리로서의 도심이 하늘로부터 품수한 기질에 구속되거나 혹은 외부의 사물에 유혹되어 은폐되는 것이라고 한다. 그리고 이 두 요인의 영향으로 인해서 본래의 마음을 잃게 되는 것이라고 생각한다.

인간의 마음 속에 갖추고 있는 도덕본성인 명덕은 모든 사람이 태어나면서 선천적으로 갖추고 있는 본성으로 이해한다. 그러므로 명덕을 실천하는 것은 일상적인 생활 속에서 직접 누구나 가능한 것으로 생각된다.

> 비록 아무리 어리석은 부부일지라도 그들에게도 또한 어떤 자연의 양지가 있으니, 이것은 배우지 않아도 알 수 있는 것이다.[3]

> 비록 아무리 불초한 부부일지라도 그들에게도 또한 어떤 자연의 양능이 있으니, 이것은 배우지 않아도 능히 할 수 있는 것이다.[4]

여기서 그는 양지양능이란 사람이라면 누구나 갖추고 있는 것으로서 도덕본성을 의미한다. 따라서 그는 이것을 인간의 마음 속에 선천적으로 내재하는 도덕본체로서 파악한다는 점에서 곧 마음의 본체라고 할 수 있는 것이다. 그리고 이것을 토대로 인간의 본성을 회복해야함을 강조하고 있다.

> 대개 사람의 양심은 본래 선하지 않음이 없지만 태어나게 되면서부터 기품에 구속되고 물욕에 가리워져서 사사로운 망념이 생겨 마침내 불선함이 있게 된다. 성인이 가르침을 베풂에, 그 양심의 본래 선함을 길러 사사로운 생각의 불선함을 제거하게 한다. 그러면 최상의 사람은 성인에 들어 갈 수 있고, 그 다음의 사람은 현인이 될 수 있으며, 또 그 다음의 사람은 선인이 된다.[5]

---

3) 上同, p.348
4) 上同, p.348
5) 『遺書』, 卷3, 「小學大義」, p.308

따라서 도덕본체로서의 본성을 회복하려는 근본 목적은 바로 불선함을 제거하고 명덕을 보존하는 데 두고 있다. 그럼에도 불구하고 인간의 본성이 불선하게 되는 원인은 기품에 의해서 얽매이게 되고, 또한 사사로운 생각과 사물의 욕심에 가리워지게 됨으로써 마침내 발생하게 되는 것으로 설명한다. 그러므로 이 본성의 명덕을 밝히기 위해서는 반드시 마음의 본체인 양지의 토대 위에서 가능함을 강조하고 있다.

그리고 인심에는 선천적인 마음의 본체인 良知 뿐만 아니라 이 마음을 확충시켜 나갈 수 있는 良能이 동시에 내재하고 있다. 그렇기 때문에 여기서 성인은 마음 속에 가지고 있지 않은 어떤 것을 통해서 본성을 회복시키는 것이 아니다. 반드시 인심에 내재하는 양지양능을 바탕으로 해서 명덕을 밝히고 확충시켜 나갈 때 비로소 선한 본성을 찾을 수 있는 것이다. 여기서 그는 양지양능의 고유성을 근거로 해서 모든 사람을 자연스럽게 교화할 수 있는 가능성을 제시해 주고 있다. 그래서 인간의 본연의 성을 곧 良心이라고 하는 것이다.

한편 그는 양지양능을 사람들마다 마음 속에 가지고 있는 선천적인 것으로서 파악하고 있다는 관점으로부터 인간의 내재적 의지에 대한 중요성을 강조한다. 이러한 논지는 하늘로부터 부여받은 천리로서의 양지양능에 대한 실천의 중요성뿐만 아니라 이것을 실천하는 사람의 자발적인 의지를 존중하고 있다는 점에서 그 특징을 드러내고 있다. 그는 다음과 같이 말한다.

> 성인은 사람의 마음에 고유하게 가지고 있는 양지양능을 바탕으로 실천해 나간다. 다른 사람의 마음에도 본래 이같은 뜻이 있어서 부모를 사랑하고 형을 공경한다. 마음 속에 자연스럽게 있는 사단이 감응에 따라서 드러나게 된다. 성인은 단지 이것을 발달시키고 확충하여 그들이 원래 가지고 있는 본바탕 위에서 정진해 나갈 뿐이지 사람의 마음에 원래 없는 것을 가지고 억지로 안배하는 것은 아니다. 후세에는 오히려 양지양능을 깎아내리고 상실해 버려서 사람의 본성에 원래 없는 것을 억지로 안배해 나가게 되었다.[6]

> 솔성의 도는 군신·부자·장유·붕우의 관계 속에서 모든 사람들이 능히 알 수 있고 능히 행할 수 있는 것인 까닭에 항상 사람에게서 멀리 떨어지지 않는다.[7]

---

6) 『遺書』, 卷1, 「語錄上」, pp.278-279

그러므로 하늘로부터 부여받은 양지양능은 선천적으로 인간의 고유한 것이므로 能知能行할 수 있다. 그리고 이것을 인간의 올바른 인식과 본성을 확충하고 계발해 갈 수 있는 토대임을 강조한다. 아울러 이러한 양지의 육성과 계발이 외재적 천리를 따라서 확충시켜나가는 것으로서의 의미보다는 오히려 인간의 자발적 의지로부터의 실천에 중점을 두고 있다.

이와 같이 사람의 본성을 회복하고 확충시켜 나갈 수 있는 가능 근거로서 양지양능을 제시한다. 여기서 특히 이것을 육성하고 확충시킴에 있어서 무엇보다 인간의 마음 속에서 자연스럽게 나오는 내재적 의지를 강조하고 있다. 즉 외적인 천리의 자각이 아니라 자발적인 자아의 의지를 실천의 근거로 삼고 있다는 것은 다름아닌 인간을 중심으로 이해하는 입장을 취하고 있음을 의미한다. 그렇기 때문에 道는 사람들과 멀리 떨어져 있는 고원한 의미가 아니라, 우리의 일상생활 속에서 직접 실천을 통해서 파악할 수 있는 것으로 이해하고 있는 것이다.

인간의 본성으로서의 명덕은 모든 사람의 마음에 보편적으로 내재하는 것이다. 그럼에도 불구하고 사람마다 한결같지 않은 근본적인 이유는 하늘로부터 품부한 기질과 외부 사물의 유혹으로 인하여 각각 차별이 있기 때문이다. 그래서 선 또는 악이 일어나게 되는 것이다. 따라서 그는 인간의 기질로부터 생긴 불선함을 제거하고, 천리를 보존하기 위해서는 인간의 내적 수양과정을 통해서 비로소 본연의 명덕을 회복할 수 있게 된다.[8]

그런데 여기서 허형이 의도하는 인간의 수양실천에 대한 궁극적인 목표는 단지 보존하는 차원에 있지 않다. 오히려 그는 수양을 통해서 보다 적극적 측면에서 마음의 명덕을 밝히는 데 역점을 두고 있다는 차원에서 이해해야 할 것이다. 그는 『대학』의 "在明明德"에 대해서 다음과 같이 해석하고 있다.

> 대학의 도는 『대학』을 사람에게 가르쳐서 학문으로 삼게 하는 방법이다. 명은 공부로써 그것을 밝히는 것이고, 명덕은 인심 속에 본래부터 있는 광명의 덕이다. 부자가 말하기를 예전에 대학에서 사람을 가르치던 방법은 마땅히 먼저 공부로서 자신의 덕을 밝혔으므로 혼매할 수 없는 것이다.[9]

---

7) 『遺書』, 卷5, 「中庸直解」, p.349
8) 陳正夫, 何植靖 著, 『許衡評傳』, p.205

그런데 그는 모든 사람들이 보편의 명덕을 가지고 있다는 점에서 성인과 범인의 구분이 없다고 한다. 하지만 성인과 달리 인간은 기품과 물욕으로부터 명덕이 가리워지게 됨으로써 결국 불선을 행하게 되는 것이다. 그리고 이로부터 인간을 聖人·凡人·惡人 등의 단계로 나누어서 본다.

첫번째, 명덕이 기품에 구속됨으로써 발생하는 측면에서의 설명이다. 명덕은 성인과 범인의 구별이 없이 모두가 가지고 있는 것이다. 하지만 인간이 하늘로부터 어떤 氣를 품수받았는가에 따라서 大智大賢 혹은 大愚大不肖로 구분된다고 한다. 이같은 관점은 그가 기품의 성을 선천적인 측면에서 파악하는 것이다.

그래서 기품으로부터 마음 속에 가지고 있는 명덕을 온전히 밝힐 수 있고 없음에 따라서 聖人과 惡人으로 각각 나눈다. 그리고 성인과 악인의 중간 단계인 凡人으로서 대다수 사람이 이 부류에 속한다. 凡人들이 품수받은 氣에는 淸·濁·美·惡가 서로 뒤섞여 있기 때문에 이들은 명덕의 밝음과 어두움의 중간에 있는 경우에 해당된다. 따라서 이들의 본성에는 善 또는 不善이 동시에 내재되어 있기 때문에 반드시 후천적인 학습과 수양을 거치게 됨으로써 기품이 맑아지고, 또한 이로부터 명덕을 온전히 밝힐 수 있음으로써 성인의 경지에 이를 수 있음을 강조한다.

그리고 이러한 예로써 허형은 사람이 하늘로부터 품부받은 氣의 청·탁, 미·오에 따라서 사람을 大智·大賢 혹은 大愚·大不肖로 구분하고 있다. 그는 다음과 같이 말한다.

> 명덕은 허령명각하여 천하고금에 한 가지로 항상 같지 않음이 없지만, 단지 사람이 처음 태어날 때 품수받은 氣에는 맑은 것과 탁한 것이 있고 좋은 것과 나쁜 것이 있게 된다. 그 맑은 것을 얻게 되면 지혜로운 자가 되고, 그 탁한 것을 얻게 되면 어리석은 자가 되며, 그 좋은 것을 얻게 되면 어진 자가 되고, 그 나쁜 것을 얻게 되면 不肖한 자가 된다. 만일 완전히 맑고 좋은 것을 얻게 되면 大智大賢이 되니 그 명덕은 전혀 어둡지 않다. 몸이 비록 보통 사람들과 한 가지로 같을지라도 그 마음속의 明德은 천지와 한 몸이고 그 행하는 바는 천지와 합치되니 이런 사람이 바로 대성인이다. 만일 완전히 탁하고 나쁜 것을 얻게되면 大愚大不肖가 되니 그 명덕이 완전히 어두워서 비록 사람의 형체를 가지고

9) 『遺書』, 卷4, p.317

> 있을지라도 그 마음속은 어둡고 막혀서 금수와 한가지로 같다. 그 행하는 바는 서로 바뀌고 뒤섞여서 하나라도 올바른 곳이 없다. 이런 사람이 大惡人이다.10)

즉 천리 가운데 있는 명덕은 성인이든 범인이든 모두 함께 가지고 있는 것이다. 그러나 이들이 하늘로부터 품부받은 氣의 맑은가 탁한가 혹은 좋은가 나쁜가에 의해서 인간을 大智·大賢, 大愚·大不肖 등으로 구분하는 데 이것은 각각 품부한 기질에 따라서 결정되는 것이다. 또한 마음 속에 있는 명덕을 온전히 밝힐 수 있는가의 여부에 따라서 聖人과 大惡人으로 구분한다. 따라서 그는 성인이란 완전히 맑고 좋은 氣를 얻은 자로서 그 명덕을 밝힘에 온전히 할 수 있음을 강조한다.

하지만 凡人의 경우는 성인과 악인의 중간 상태로서 두 가지의 예를 들어서 설명한다. 먼저 맑기는 하지만 그다지 좋지 않은 氣를 얻은 사람은 비록 지혜롭지만 불초해서 그 명덕을 밝힘이 불완전한 경우이다. 또한 아름답지만 맑지 못한 氣를 얻은 자는 선하기는 하지만 명덕을 밝힘에 있어서는 완전하지 못한 자로서 설명한다. 마지막으로 惡人의 경우에는 탁하고 나쁜 氣를 얻은 자이다. 이같은 사람은 명덕을 밝힘에 있어서 완전히 어두운 자로서 이해하고 있다.

한편 그는 인간을 판단하는 데 있어서 좀 더 구체적인 分數의 방법을 제시한다. 이것은 마음 속에 명덕이 남아 있는 정도에 따라서 인간을 구분하는 방법이다. 그는 이것을 토대로 인간이 선을 행할 것인가 아니면 악을 행할 것인가를 분간해서 각각 上等人·中等人·下等人으로 나눈다. 그리고 이 같은 구분의 기준은 명덕이 절반 이상 남아 있게 되면 선행을 할 수 있는 가능성이 있고, 절반 이하인 경우에는 악을 행할 여지가 있는 것으로 본다. 그래서 그는 다음과 같이 말하고 있다.

> 만일 맑으나 좋지 못하면 사람됨이 지혜롭지만 不肖하고, 좋지만 맑지 못하면 사람이 善함을 좋아하지만 분명하지 못하다. 그 맑고 좋은 것은 거울이 밝고 고른 것과 같고, 그 탁하고 나쁜 것은 거울이 밝지 못하고 또한 고르지 못한 것과 같다. 맑지만 좋지 못한 것은 거울이 밝지만 고르지 못한 것과 같고, 좋지만 맑지 못한 것은 거울이 고르지만 밝지 못

10) 『遺書』, 卷3, 「論明明德」, p.315

> 한 것과 같다. 맑고 좋은 氣를 얻은 分數는 곧 明德이 있는 分數로서 대적할 것이 없고, 탁하고 나쁜 氣를 얻은 分數는 곧 明德이 어둡게 막혀져 있는 分數이다. 明德이 2·3할 정도 남아 있은즉 下等人이 되고, 7·8할 정도 남아 있은즉 上等人이며, 절반 정도 남아 있은즉 中等人이 된다. 明德이 절반 이하인즉 惡을 항상 저지르기는 쉽고 善을 행하기는 어렵다. 明德이 절반 이상인즉 善을 항상 행하기는 쉽고 惡을 저지르기는 어렵다. 明德이 절반인즉 善과 惡을 행하려는 마음이 항상 그 마음 속에서 다투고 있어 결정하지 못한다. 밖에서 올바른 사람의 올바른 말이 도와주게 되면 明德이 길러져 善을 행하고, 나쁜 사람의 나쁜 말이 도와주게 되면 明德은 점차 소멸하게 되고 惡을 저지르게 된다. 맑은 분수·탁한 분수, 좋은 분수·악한 분수가 서로 뒤섞여서 고르지 않기에 수 천만 가지의 형태가 있게 되는 것이다.[11]

그런데 허형이 명덕을 통해서 인간을 구분하는 논의 속에는 또 다른 의미를 내함하고 있다. 이것이 바로 지속적인 수양실천을 통해서 명덕을 회복하려는 인간의 노력이다. 다시 말해서 비록 인간의 등급이 구분되어 있다고 할지라도 개개인의 후천적 수양과 학습을 통해서 진심으로 명덕을 길러감으로써 마침내 본연의 선성을 회복할 수 있음에 중점을 두고 있는 것이다.

두 번째, 명덕이 物欲의 유혹으로부터 가리워지는 경우를 예로 들고 있다. 인간의 본성에 불선이 일어나게 되는 또 다른 원인은 외부사물에 의해서 은폐되기 때문이다. 그리고 이로부터 명덕을 밝힘에 있어서도 완전히 어둡게 되어 결국 금수와 다르지 않게 되어 버리는 것이다. 여기서 인간이 품부한 氣에 의해서 구속됨으로써 불선하게 되는 경우는 선천적인 의미를 내함하고 있다. 그러나 물욕에 가리워지는 경우는 기품의 경우와 반대로 후천적 원인으로부터 발생하는 것이다. 즉 인간의 신체적인 부분으로부터 외적인 사물에 유혹됨으로 인해서 본연의 순선함을 잃고 불선이 생기는 것이다. 그는 다음과 같이 말한다.

> 이 세상의 사람은 누구나 다 같은 한 가지로서의 명덕을 구유하고 있다. 하지만 단지 태어나면서부터 품수한 기에 구속되거나 또는 태어난 이후에 이목구비 등과 같은 신체적인 탐욕에 이것이 가리워지는 까닭에 명덕이 어두워지고 막히게 되니 곧 금수에 가까워지게 된다.[12]

---

11) 『遺書』, 卷3, 「論明明德」, pp.315-316
12) 『遺書』, 卷3, 「論明明德」, p.316

그러므로 인간의 마음 속에 구유하고 있는 본연의 성으로서의 명덕이 외부의 사물에 유혹을 받게됨으로써 결국 물욕에 가리워지게 된다. 그래서 이로부터 악이 발생하게 되는 것이다. 이러한 결과로써 인간은 신체적인 탐욕으로부터 자신이 가지고 있는 본유의 명덕을 온전히 밝히지 못하고 방자한 행동을 일삼게 되어 악인으로 전락하는 것이다.

이와 같이 인간이 명덕을 온전히 밝히지 못함으로써 선천적 혹은 후천적인 측면에서 인간을 구분하고 있다. 하지만 여기서 그는 이것을 극복하기 위한 인간의 외적인 노력을 강조한다. 즉 품부받은 기질을 변화시키고 또한 외물의 유혹에서 벗어날 수 있는 가능성 또한 인간에게 내재하는 것으로 본다. 그리고 이것을 근거로 해서 순선한 본성을 회복할 수 있음을 역설하고 있다. 그렇기 때문에 성인과 악인은 명덕의 차이에서 연유한다고 말하면서 특히 기질의 변화를 강조한다.

> 태어나면서 품부받은 기는 음양이고 대개 능히 변할 수 있는 사물이다. 그 맑은 것은 능히 변하여 탁한 것이 될 수도 있고, 탁한 것은 능히 변하여 맑은 것이 될 수도 있다. 좋은 것은 능히 변하여 나쁜 것이 될 수도 있고, 나쁜 것은 변하여 좋은 것이 될 수도 있다. 정욕을 따르게 되면 맑고 좋은 것이 변하여 탁하고 나쁜 것이 되고, 명덕을 밝히면 탁하고 나쁜 것이 변하여 맑고 좋은 것이 된다.[13]

따라서 인간이 품부받은 기질은 천차만별로 다르지만 이것은 단지 고정불변함을 의미하지 않는다. 즉 기질은 항상 일정하게 머물러 있는 것이 아니라, 좋은 것에서 나쁜 것으로 혹은 나쁜 것에서 좋은 것으로 변화할 수 있는 가능성을 항상 내재하고 있다. 따라서 천리 속의 명덕을 기품에 구속되지 않고 잘 육성함에 따라서 성인 혹은 악인이 될 수 있다고 하는 보다 실천적인 측면에서 이해하고 있다.

여기서 그는 품부받은 기질을 변화시킬 수 있는 가능성에 대해서 긍정적인 측면과 부정적인 측면에서 이해하고 있다. 먼저 인간이 선하게 되고 혹은 불선하게 되는 것은 단순히 학습의 효과에 의해서 결정된다기보다는 오히려 인간이 품수받은 氣에 따라서 그 근본적인 차이가 나타나는 것으로 보

13) 『遺書』, 卷3, 「論明明德」, p.316

는 부정적인 입장이다. 이러한 관점에서 그는 사람마다 서로가 다른 氣를 품수받았기 때문에 어떤 외적인 학습에 영향을 받지 않더라도 선한 사람이 되는 경우로서 上品人이 여기에 속한다고 한다. 이와 반대로 어떤 사람은 가르침을 받아도 결국 선하지 못하게 되는 사람으로서 下品人이 있게 되는 것이다. 다른 한편으로 어떤 사람은 나쁜 기를 품수받았다고 하더라도 후천적인 가르침을 받은 연후에 선해진다고 하는 긍정적인 입장으로서 주로 中品人에 해당된다. 여기서 대개의 경우 上品 혹은 下品의 사람은 그다지 많지 않고, 오히려 中品의 사람들이 대다수를 차지하고 있다고 한다.[14]

그런데 이같은 구분으로부터 인간이 선해지고 혹은 불선해지는 것을 두 가지 관점으로 파악해 볼 수 있다. 먼저 그는 인간의 외적인 학습의 효과보다는 사람마다 각기 타고난 氣稟에 대한 중요성을 강조하고 있다. 이것은 공자의 "上智與下愚不移"[15]와 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 이것은 그가 인간이 하늘로부터 받은 기질에 의해 구속받으며, 또한 그 타고난 기질로부터 인간의 선함 혹은 불선함이 이미 결정되어진다고 보고 있다.

다른 한편 이미 품수한 기질에 의해서 사람이 상품·중품·하품 등으로 결정된다고 하면서도 또한 후천적인 노력을 통해서 선한 본성을 회복할 수 있다고 하는 것이다. 그래서 그는 상품인 또는 하품인은 그다지 많지 않지만 오히려 중품인이 대다수를 차지한다고 보고 있다. 따라서 중품인의 경우가 여기에 해당되며 이러한 일련의 수양으로부터 선하게 될 수 있다는 가능성을 제시하고 있다. 따라서 이것은 앞서 논했던 바와 같이 인간이 품수받은 기질에 따라서 단지 그 상태에 머물러 있는 것이 아니라, 오히려 개개인이 그 마음을 다하여 올바른 외적인 실천을 통해서 본연의 선한 기질을 회복할 수 있다는 입장에서 실천적이고 적극적인 의지를 나타내고 있음을 알 수 있다. 그러므로 이것은 "上智與下愚不移"의 측면에 있기보다는 '性相近習相遠'의 측면이라고 할 수 있다. 즉 비록 품수받은 기질이 좋지 않다고 할지라도 후천적인 외적 수양과 학습을 통해서 참된 본성을 찾을 수 있음을 보여주고 있는 것이다.[16]

---

14) 『遺書』, 卷3, 「小大學或問」, p.315
15) 『論語』, 「陽貨」
16) 陳淳은 氣稟이라고 하는 말이 유래하는 바를 孔子의 "上智與下愚不移"와 "性相

이와 같이 허형은 본성의 명덕이 온전히 밝혀지지 못했던 근본 이유를 氣稟과 物欲에 두고 있으며, 이로부터 인간이 불선하게 되는 요인으로 보고 있다. 그래서 그는 명덕을 밝히지 못하는 원인으로서 먼저 선천성의 요소로서 기품에 대한 문제를 제시하고 있다. 이것을 근거로하여 사람에 있어서 여러 층차가 생겨남을 논하고 있다. 다른 한편으로 후천적인 요소로서 물욕에 혼폐해지는 경우이다. 이로부터 인간의 육신이 외적인 사물에 미혹되어 본성을 잃게 된다. 여기서 그는 이러한 요인이 항상 불변하는 것이 아니라 변화가능한 것으로 이해한다. 그래서 그는 비록 성인의 성품을 가졌다고 할지라도 반드시 성인이 되는 것은 아니기 때문에 지속적인 후천적 노력을 통해서 본성을 보존하고 또한 기질을 변화시킬 것을 강조한다.

이상에서 살펴본 바와 같이 허형의 性論은 虛와 氣의 합일로서의 性을 본연의 성과 기품의 성으로 구분한다. 그리고 본연의 성으로서 마음 속에 구유하고 있는 명덕을 밝힐 수 있는 것은 인간의 직접적인 노력 여부에 두고 있는 점에서 결국 후천적 수양에 강조점을 두고 있음을 알 수 있다. 그래서 그는 명덕에 대한 구체적인 내용을 인간의 도덕본성인 五常의 性으로 이해하여 인간의 도리이자 당연한 법칙인 인륜을 의미한다. 또한 인륜의 실천근거인 천륜이란 인륜을 올바로 실천해 나갈 때 비로소 자연스럽게 이것을 밝힐 수 있는 것으로 파악한다.

그런데 그의 性論은 本然의 性의 보편성을 인정하면서도 동시에 인간 마음의 본연의 性인 명덕을 밝히는 데 있어서 개인적 노력을 요구하고 있다는 점이다. 즉 보편으로서의 본연의 성에 다시 지속적인 내적 수양을 통해서 이상 경지에 이를 수 있는 가능성을 제시하고 있다. 이것은 그가 보편으로서의 본연의 성을 인정하면서도 동시에 이것을 후천적인 수양실천을 강조하는 데서 모순을 범하고 있다. 그러나 道의 진지실천을 중시하고 있다는 점에서 볼 때 명덕을 보존하고 밝히는 데 있어서 지속적인 수양을 의미한다는

近也習相遠" 에서 그 근원을 삼고 있으며, 이것은 바로 氣質之性에 대해서 논한 것이라고 한다. 그래서 그는 "기품이라는 말은 어디서부터 유래했는가? 공자가 말하기를 '성은 서로 비슷하지만 학습의 후천적인 노력에 의해 서로 달라진다'하고, '가장 지혜로운 자와 가장 어리석은 자는 변화시킬 수 없다'고 한다. 이것은 바로 기질지성을 말한 것이다[氣稟之說 從何而起 夫子曰性相近也 習相遠也 唯上智與下愚不移 此正是說氣質之性]"(『北溪字義』, 「性」)라고 말한다.

점을 고려한다면 이같은 모순을 해소될 수 있는 것이다. 더욱이 본연의 성에서의 본성회복은 자신에게 내재하는 보편으로서의 명덕을 인식하는 차원이라는 점에서 기질의 성에서의 회복의 의미와는 구별된다.

한편 기품의 性을 통해서 선과 악이 발생하는 원인과 이로부터 성인과 악인이 되는 이유를 설명하고 있다. 선천적으로 인간이 하늘로부터 부여받은 기품에 구속되어서 자신의 본연의 선성을 가지게 됨으로써 불선을 행하게 되는 것이다. 또한 후천적으로 인간의 육체적인 유혹에 가려져서 물욕에 빠지게 되어 결국 인간이 구유하고 있는 본성인 명덕을 밝히지 못하게 되어 버린다. 그렇기 때문에 기품에 구속되고 또한 물욕에 가리워진 본연의 성은 지속적인 실천수양과 학습을 통한 기질의 변화로부터 회복이 가능한 것이다. 따라서 그의 이같은 논점에서 바로 인간의 현실세계의 차원에 강조점을 두고 있음을 알 수 있다.

Ⅳ. 誠의 종교적 특성

『중용』에서는 誠을 천도와 인도를 연계해서 논하고 있다. 그래서 誠은 힘쓰지 않아도 적중하며 생각하지 않아도 터득하여 道에 적중하는 성인의 경지[17]로써 설명한다. 그리고 주자는 誠이란 진실무망한 천리의 본연[18]으로서 모든 사물이 존립하는 근거이자 이치를 곧 天道라고 한다. 따라서 이 道란 사람이 자연히 행해야 하는 도리를 의미한다. 그렇기 때문에 만일 사람의 마음이 진실무망하지 않다면 그 행위는 근거를 잃고 결국 행할 수 없게 되는 것이다. 곧'誠'이란 인간이 마땅히 실천해야 할 덕목인 實理이며, 동시에 이러한 실천은 자신의 자발적인 의지로부터 이루어져야한다. 즉 인간 자신의 내재적 의지가 무엇보다도 중요한 것이다. 또한 내재적 의지에 앞서 중요한 것은 마음의 순수성이다. 그러므로 『典經』에서, "마음을 깨끗이 가져야 복이 이르나니 남의 것을 탐내는 자는 도적의 기운이 따라 들어 복을 이루지 못하느니라"[19]라고 하여 인간 자신의 마음이 순수하여야함을 강조한

17) 『中庸』, 20章
18) 『中庸章句』, 20章
19) 敎法 제1장 21절

다.

人道는 인간이 이 道를 추구하는 행위이다. 즉 인간이 선천적으로 품부받은 천리로서의 본래의 성으로 돌아가는 방법을 말한다. 그런데 주자는 인도를 천도와 별개의 것으로 구분하지 않고 오히려 합일의 차원에서 誠을 파악함으로써 『중용』의 해석과 대별된다. 인륜의 도리를 밝히고 이로부터 사람의 마음을 성실하게 할 수 있는 것은 곧 實理로서의 誠에 의해서 가능한 것이라고 설명한다.

> 만일 사람의 마음에 있어서 자식이 성실히 부모에게 효도하지 않는다면 곧 부자의 윤리가 없는 것이고, 아우가 성실히 형을 공경하지 않는다면 곧 형제의 윤리가 없는 것이다. 그런 까닭에 誠이 없으면 사물을 이룰 수 없다고 한 것이다. 군자가 귀하게 여기는 것은 오직 이 마음을 성실하게 하는 데 있을 뿐이다. 그러므로 군자는 誠을 귀하게 여긴다고 말하는 것이다.[20]

그리고 그는 이 實理인 誠의 실천을 통해서 이룰 수 있는 구체적인 내용으로써 成己와 成物을 제시한다. 즉 誠의 실천으로부터 자신의 인격을 완성할 수 있다고 하여 이를 成己라고한다. 뿐만 아니라 나로 인해서 다른 사람에까지 영향을 주게 되어 그 마음이 감발하고 흥기하여 좋은 관계를 이룰 수 있다는 의미로서 成物을 해석하고 있다. 그래서 그는 말하기를 "사람이 능히 실리인 誠을 얻게 되면 단지 자신의 인격을 완성할 뿐만 아니라 다른 사람도 나로 인해서 감발하고 흥기하니 또한 모두가 이 실리를 다할 수 있으므로 이것이 곧 成物하는 까닭이다"[21]라고 한다. 특히 여기서 그는 成己와 成物의 의미를 직접 나와 타인과의 관계로써 파악하여, 成物의 의미를 자신으로부터 다른 사람의 인격을 확충시켜 나가는 것임을 강조하고 있다. 따라서 이러한 관점은 『중용』[22]과 주자의 『중용장구』[23]의 관점과 달리하는 것이다.

다른 한편으로 그는 反身而誠을 통해서 誠을 설명한다. 그런데 반신이성을 석가의 如意寶珠와 연계해서 이해하고 있다는 점에서 그 특징을 살펴볼

---

20) 『魯齋遺書』, 卷5, 「中庸直解」, p368
21) 『魯齋遺書』, 卷5, 「中庸直解」, p.368
22) 『中庸』, 25章
23) 『中庸章句』, 25章

수 있다. 여기서 그가 의도하는 바는 다름아닌 마음 속에 내재적 의지를 강조함에 있다. 즉 모든 일을 행함에는 자신의 의지에 의해서 이루어지며 이것을 덕성으로 해석한다. 따라서 자신의 몸을 돌이켜서 반성하고 성실하게 된다면 사사로움을 제거할 수 있고, 또한 이로부터 올바른 이치를 얻게 되는 것이다. 그래서 그는 다음과 같이 말한다.

> 석가에 있어서 이른바 여의보주는 하고자 함에 있어서 의지 만한 것이 없음을 말하는 것이며, 이것은 바로 덕성을 가리켜서 하는 말이다. 천리에 옳음이 있고, 善道에 또한 옳음이 있다. 진정 이와 같이 정성들여 오랫동안 힘써 쌓아서 그 하고자 하는 바를 행함에 있어서 의지 만한 것이 없다. 돌이켜 몸을 성실히 하면 즐거움이 커지게 되는 것이고, 모든 일에는 참된 이치가 있어서 조금이라도 인간의 거짓되고 잡스러움이 없으니 어찌 즐겁지 아니함을 얻겠는가.24)

> 이른바 여의보주란 돌이켜 자신의 몸을 성실하게 함이니 이것은 氣가 理와 더불어 하나로 합해지지만, 억지로 헤아려서 행하게 되면 氣와 理가 합일되지 않는다. 모름지기 힘을 써서 다른 것을 복종시키고 지극한 공로에 힘을 다하는 것은 곧 돌이켜 자신의 몸을 성실하게 함이다.25)

그는 인간의 마음에는 천리를 구유하고 있기 때문에 모든 행위에 있어서 올바름을 잃지 않고, 이 명덕을 밝힘으로써 인간 본연의 선성을 알 수 있다고 한다. 그리고 이로부터 마음을 잘 보존하게 되면 능히 천리를 알 수 있게 되는 것이다. 하지만 이 마음을 밝히고 보존하는 일은 반드시 오랫동안 마음속으로부터 힘써 쌓아야만 비로소 가능하게 된다. 따라서 이러한 행위는 바로 자신의 의지로부터 결정된다고 한다. 그렇지만 허형은 도문학의 불필요성이 아니라 존덕성의 공부를 강조하고 있다는 점에서 불교의 기본적인 논지와 상대된다. 따라서 그는 도문학을 제거하고 단지 덕성 공부만을 주장하는 것이 아니라, 두 가지 공부를 모두 인정하면서도 이 중에서 특히 존덕성 실천공부에 중점을 두고 있다는 것에서 구별된다는 것이다. 그래서 그는 反身而誠으로부터 모든 일이 순리대로 온전히 실천될 수 있음을 강조한다. 따라서 이것에 대한 논의는 반신이성을 理와 氣의 상호관계 속에서 근거를 두면서 또한 誠을 실천함에 있어서 자신의 내재적 의지에 중점을 두고 설명

24) 『遺書』, 卷2, 「語錄下」, p.298
25) 『遺書』, 卷2, 「語錄下」, p.299

하는 데서 잘 표현하고 있다.

『典經』에서, "번개가 번쩍이고 천둥이 요란하게 치는 어느 날 상제께서 종도들에게 가라사대, '뒷 날 출세할 때는 어찌 이러할 뿐이리오. 뇌성벽력이 천지를 진동하리라. 잘못 닦은 자는 앉을 자리에 갈 때에 나를 따르지 못하고 엎드려 지리라. 부디 마음을 부지런히 닦고 나를 깊이 생각하라' 하셨도다"[26] 그리고 "너희들이 이제는 이렇듯 나에게 친숙하게 추종하나 후일에는 눈을 떠서 바로 보지 못하리니 마음을 바로하고 덕을 닦기를 힘쓰라"[27]는 말씀은 인간의 마음 자세를 어떻게 가져야 하는지를 잘 보여주는 것이라 생각된다. 즉, 인간 자신의 내재적 의지에 바탕을 둔 수도의 자세를 항상 견지하고 실천해야함을 지적하는 것이다. 바로 수도의 자세에 있어서 근거가 되는 것이 '誠'이다.

또한 이기의 상호작용을 통해서 誠의 실천의 의미를 논하는 가운데 이러한 행위의 실천이란 곧 자신의 마음으로부터 자연스럽게 나오는 것이다. 이것은 모든 행위를 실천하는 근거를 사람의 의지에 두고 있음을 의미한다. 그래서 誠을 실천하는 것이 천리에 따르는 것으로서의 의미에 국한시키지 않고, 개개인의 자발적인 의지로부터의 실천이 병행되어야 한다. 따라서 두 가지 의미가 충족될 때 비로소 자신의 마음을 성실히 할 수 있는 것이고, 모든 일을 원만히 이루어갈 수 있다고 하는 것이다. 즉, 만물이 모두 나에게 갖추어져 있으므로 자신의 몸을 돌이켜 진실하면 즐거움이 이 보다 큰 것이 없다. 모든 일마다 지극한 정성을 다해서 장차 나아가게 되면 그 마음이 평안해지고 그 기운을 펼쳐 나갈 수 있으니 우러르고 굽어보아도 한 점의 부끄러움이 없으므로 그 즐거움을 가히 알 수 있는 것이다.

이것은 實理로서의 誠을 실천하는 것은 단지 자신의 인격의 완성의 차원에서 그치는 것이 아니라 타인에게까지 그 영향력을 미치게 되는 것으로서 成物을 논하고 있다. 하지만 誠의 실천을 단지 외재적 천리의 실천에만 두는 것은 아니다. 그러므로 자신의 자발적인 의지로부터의 誠의 실천을 강조하고 있다. 이러한 誠의 실천이란 흔들리는 마음 자세에서는 이루어질 수

26) 敎法 제3장 25절
27) 敎法 제2장 9절

없다. 인간의 삶이란 끊임없이 외부의 세계에 마음을 빼앗기기 쉬운 특성을 가지고있기 때문에 한 순간의 방심이 잘못된 길로 들어서게 하여 수도의 길에서 멀어지기 쉽다. 그러므로 자신의 일관된 마음의 자세를 견지하여야 한다. 그러므로 "인간의 복록은 내가 맡았으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어 주리라"[28], "이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음 만을 가지면 안되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안되리라는 생각을 품지 말라"[29], "진실로 마음을 간직하기란 죽기보다 어려우니라"[30]는 지적을 하는 것이다.

인간의 삶의 모습은 끊임없는 욕망과의 싸움이라고 할 수 있을 것이다. 상황에 따라서 욕망의 대상은 수시로 바뀌는 것이지만 욕망 그 자체는 변하지 않는 것이다. 인심이 외부의 사물과 접촉하거나 또는 개개인의 이익과 욕심을 추구하게 되면서 비로소 악이 발생하게 되는 것이므로 이것은 인심 가운데서의 惡을 後天的인 원인으로 이해하는 데 먼저 인심이 악으로 흐르게 되는 요인으로써 物欲을 생각해 볼 수 있다. 인간은 먼저 외부 세계로부터 어떤 자극을 받는 것을 통해 그 대상에 대한 욕심이 발생하고 이로 인해 인심이 악으로 빠지게 되는 것이라 생각한다. 또 다른 원인은 氣稟으로부터 기인하는 것으로 본다. 인간이 하늘로부터 나쁜 氣를 품수받게 됨으로써 이것에 구속되어서 온전하게 이치를 따르지 못하고 결국 악을 저지르게 되는 것이다. 그렇기 때문에 이 때의 인심은 인욕으로서 악으로 흐르는 것을 의미한다.

이렇듯 인간은 삶 자체가 욕망의 연속이고 또한 그러한 욕망과의 싸움이 항상 나타나는 현상이다. 그러므로 수도자는 外物로부터 오는 욕망을 끊어야 하므로 외부 세계에 대한 직시, 즉 그 허상을 깨우쳐야 한다. 그렇지 않다면 外物에 대한 욕망을 극복할 수 없게 된다.

『典經』에서도 이러한 인간의 모습을 이렇게 말씀하신다. "상제께서 교훈

28) 敎法 제2장 4절
29) 敎法 제2장 5절
30) 敎法 제2장 6절

하시기를 '인간은 욕망을 채우지 못하면 분통이 터져 큰 병에 걸리느니라. 이제 먼저 난법을 세우고 그 후에 진법을 내리나니 모든 일을 풀어 각자의 자유 의사에 맡기노니 범사에 마음을 바로하라. 사곡한 것은 모든 죄의 근본이요. 진실은 만복의 근원이 되니라. 이제 신명으로 하여금 사람에게 임하여 마음에 먹 줄을 겨누게 하고 사정의 감정을 번갯불에 붙이리라. 마음을 바로 잡지 못하고 사곡을 행하는 자는 지기가 내릴 때에 심장이 터지고 뼈마디가 퉁겨지리라. 운수야 좋건만 목을 넘어가기가 어려우리라'"[31]

이러한 지적에서 볼 수 있는 것처럼 인간이 잘못될 수 있는 여지는 큰 일을 범하는데 있는 것이 아니라 일상사에서 비롯된다는 것이다. 바로 '誠'이란 일상 생활에서 우리가 지녀야 할 마음의 자세이기도 하다. 그러므로 誠의 종교적 성격을 살펴 볼 때 그 의미가 지니는 특징은 일상사와 깊이 연관지어져 있다. 우리는 일반적으로 종교적 수행을 생각할 때 세속을 초탈한 모습을 생각하기 쉽다. 즉, 세속에 관계된 일이란 종교적 수행과는 밀접한 관계를 갖지 못하는 것으로 생각한다는 것이다. 그러나 이러한 생각은 잘못된 생각이다. 왜냐하면, 일상사와 유리된 인간의 삶이란 생각할 수 없기 때문이다. 또한 우리는 이러한 점을 생각해 보아야 한다. 어떤 종교를 신앙하는 사람이 부모에게, 친구에게 잘못된 행동을 하면서 그 종교의 궁극적인 목적을 이룰 수 있는가 하는 점이다. 현실에서 잘못된 행위를 하면서 내세에 좋은 세상에 태어나기를 바란다거나 현세에서 깨달음을 얻을 수 있다는 것은 잘못된 생각이다. 내가 살고 있는 지금, 여기를 떠나서는 어느 곳에도 궁극적인 목적을 이룰 수 있는 곳은 존재하지 않는 것이다. 그러므로 궁극적인 목적을 이룬다는 것은 현실 내에서 이루어지는 것으로 현실 세계가 곧 수도의 장이고 깨달음의 장이 되는 것이다. 그러므로 현실의 가치를 중시하여 사람들에게 적극적으로 세상사에 관여하도록 요구하는 것이 무엇보다 중요한 일이다. 미래를 준비하기 위하여 지금, 여기에서 부지런히 마음을 닦아 나가야 한다. 『典經』에서, "번개가 번쩍이고 천둥이 요란하게 치는 어느 날 상제께서 종도들에게 가라사대, '뒷날 출세할 때는 어찌 이러할 뿐이리오. 뇌성벽력이 천지를 진동하리라. 잘못 닦은 자는 앉을 자리에 갈 때에 나를

31) 敎法 제3장 24절

따르지 못하고 엎드려 지리라. 부디 마음을 부지런히 닦고 나를 깊이 생각하라' 하셨도다"[32] 그리고 "너희들이 이제는 이렇듯 나에게 친숙하게 추종하나 훗일에는 눈을 떠서 바로 보지 못하리니 마음을 바로 하고 덕을 닦기를 힘쓰라"[33]고 하신 것도 현실에서의 수도가 중요함을 지적한 것이라 생각한다.

V. 結論

동양의 사유 방식에서 살펴 본 것처럼 동양적 사고의 특징 중의 하나는 인본적이라는 것이다. 맹자도 天道를 논함에 있어 天道의 誠的 특성만을 묘술하였을 뿐 天道 자체를 탐구하지는 않았다. 맹자는 말하길, "誠者, 天之道也."(『孟子·이루상』)라고 하였다. 이른바 誠이란 성실하여 망녕됨이 없다는 뜻이다. 日月星辰 · 天地四時의 운행은 항상 자연스러워 때가 되면 반드시 그러할 뿐 결코 멋대로 운행하지 않는다. 이 가운데는 天道를 객관 규율로 보는 의미가 함축되어 있다. 그러나 맹자가 의도하는 것은 天道의 내용을 드러내려는 데 있는 것이 아니라 天道의 誠的 특징을 사용해 人道를 논증하려는 데 있는 것이다. 그는 말하길, "思誠者, 人之道也"(위와 같음)라고 하였다. 인간은 시시각각으로 誠의 원칙을 생각함으로써 자기의 행위를 규범해야만 한다. 맹자는 생각하기를, 인간은 마땅히 誠의 품덕을 구비해야만 하고, 성실하게 仁義의 道를 실천해야만 하는데, 이는 天道가 성실하여 망녕됨이 없는 것과 같다고 하였다.[34]

이처럼 인간의 마음에는 선천적으로 구유하고 있는 허령불매한 명덕은 하늘로부터 품수한 것으로써 모든 사물에 응할 수 있으며, 또한 성인과 한 가지로 같은 마음이 있다. 이것이 곧 道心이다. 또한 인간의 마음은 기품에 제한을 받고 또 한편으로 물욕의 사사로움에 유혹받기 때문에 본연의 선성을 잃게 되는 人心으로 구분한다.

어떠한 일이 발생하기 이전과 이후에 취해야 할 인간의 수양방법을 각각

32) 敎法 제3장 25절
33) 敎法 제2장 9절.
34) 張立文(主編), 『道』, 中國人民大學出版社, 1989. pp.30-31.

존양과 성찰이라고 하는 것이다. 사람은 천명의 성을 품수받아 명덕으로 삼으니 그 본성은 허령불매하고 모든 사물의 이치를 갖추고 만사에 응한다. 요순의 신명과 더불어 똑같은 것이지만 단지 사람들 대부분이 기품에 구속되고 물욕에 가리워져서 본성이 항상 마음 속에 간직되지 못한다. 혹 하나의 착한 생각을 하여도 곧 기품과 물욕의 사사로움에 의해서 어둡게 가리워지게 된다. 그런 까닭에 일을 처리하고 사람을 대함에 있어서는 곧 바로 잘 안배하고 꼭 잡아쥐지만, 일을 처리하기 以前과 사람들이 없이 홀로 처해 있을 때에는 오히려 방사하여 악을 일삼기 때문에 『중용』에서는 사람들에게 존양성찰할 것을 가르친다.

미발시의 수양공부로서 천리인 본연의 성을 지키는 것을 致中이라고 하며, 이것은 곧 存養의 문제이다. 그런데 이 방법은 특히 미발시에 본성을 기르는 일로서 행동이 일어나기 이전에 요구되는 것이다. 왜냐하면 미발시의 고요한 상태에서는 덕성이 渾全하게 되기 때문에 바로 이 때 존양해야 하는 것이다. 존양함이란 억지로 인간의 본성에 없었던 것을 끌어다가 맞추어 가려고 하는 것이 아니다. 오직 이것은 인간의 마음 속에 선천적으로 갖추고 있는 본연의 선성을 통하여 모든 사물에 응하게 됨을 의미한다. 따라서 이 본성을 잘 보존함은 곧 천리를 따르는 것이며, 이로부터 어떠한 방해도 생기지 않는 순선한 도심으로서의 마음을 간직하게 되는 것이다. 그래서 이것을 致中이라 하는 것이며 또한 存養의 일이라고 하는 것이다. 已發時의 움직임이 일어나는 상태에서의 수양공부인 省察의 일에 해당한다. 이것은 기품으로부터 발생하는 인욕으로서의 악을 제거하는 것으로서의 致和이다. 즉 이 공부는 어떤 행위를 하기 시작하게 될 때 하는 것으로서 그 움직임에 따라서 일에 응하고 사물을 접하게 될 때 반드시 성찰을 통해서 본성이 악으로 흘러가지 않도록 하는 것이다. 그래서 이 일념으로부터 만일 천리를 잘 보존하게 된다면, 이는 곧 자신의 선천적으로 구유하고 있는 본연의 성을 그대로 잘 간직할 수 있게 됨을 의미하는 것으로서 善性을 유지할 수 있는 것이다. 즉, 인간은 외재적인 것에 의존해서 궁극적인 목적을 이루는 것이 아니라 인간 내부에 존재하는 誠의 품덕을 실현함으로써 궁극적인 목적을 이룰 수 있다. 이와 반대로 인간이 품수한 氣에 구속되어 버리면 인욕으로

서 악에 빠지게 된다. 이것은 기품에는 사람마다 각각 차이가 생기게 되기 때문에 이로부터 제한을 받게 되는 것이다. 그러므로 인간의 마음에는 항상 선과 악이 내재하고 있기 때문에 존양과 성찰의 실천적 수양공부를 통해서 인간의 본연의 성을 보존하고 길러 나아갈 수 있는 것으로 이해한다. 이것은 곧 하늘로부터 품부한 氣에 의해서 잃어 버렸던 본연의 성으로서의 명덕을 회복시키려고 하는 데 그 중점을 두고 있는 것이다. 다시 말해서 마음속에 가지고 있는 명덕을 밝히게 됨으로써 천리의 본연의 성을 보존할 수 있는 것이다. 그리고 이 같은 본성을 보존하고 양성할 수 있는 근거를 도덕 수양공부를 직접 실천해 나가고 또한 이것을 확충시켜 나가는 것에 두고 있다. 인간의 본성을 회복하는 데 두고 있다. 즉 선천적인 요인으로부터 본연의 성을 얻지 못한 경우이든 혹은 후천적으로 外物에 유혹되어서 본성을 항상 보존하지 못하게 되는 경우든지 간에 후천적 노력을 통해서 이 같은 상황을 극복할 수 있음을 의미한다. 바로 후천적인 노력이란 인간 자신의 의지에 의해서 이루어지는 수도를 말하는 것이다. 그렇기 때문에 현실과 유리된 이상적인 면을 말하는 것이 아니라 내가 살고 있는 지금, 여기에서의 직접적인 실천 행위의 중요성을 강조하게 되는 것이다. 그러므로 '誠'이란 구체적인 행위의 준거이며, 인성에 내재한 천도라고 할 수 있는 것이다.

【참고문헌】

『典經』

대순사상의 현대적 이해, 대순종교문화연구소, 1988

증산의 생애와 사상, 대순종교문화연구소, 1979

書經, 명문당, 1972

『魯齋心法』 中國思想叢書2 中央圖書, 1988.

『魯齋全書』 中國思想叢書29, 中央圖書, 1988.

『朱熹集』, 四川敎育出版社, 1996.

『陸象山全集』, 中華書店, 1992.

『宋元學案』 黃宗羲 著, 華世出版社, 1987.

『元史』, 宋濂 撰, 中華書局, 1985.

『龍川文集』, 中華書局.

『王陽明全集』 上.下, 吳光 錢明 董平 姚延福 編校, 上海古籍出版社, 1992.

『陔餘叢考』, 趙翼 撰, 世界書局, 民國49年.

『二程集』, 中華書局, 1981.

『張載集』, 里仁書局, 民國68年.

Needham, J.과 Wang, L.『중국의 과학과 문명』6권, (Cambridge: Cambridge University Press), 1954

葛榮晉,『中國哲學 範疇史』, 黑龍江 人民出版社, 1987

金勝惠,『原始儒敎』, 서울, 民音社, 1990

金忠烈 · 孔繁 外,『孔子思想과 21세기』, 서울, 東亞日報社, 1994

『중국철학사』, 예문서원,1994

『중국철학산고』, 범학도서, 1977

金夏泰,『自我와 無我』, 延世大學校 出版社, 1980

金恒培, 『老子哲學의 硏究』, 思社硏, 1985

李杜,『中西哲學思想中的天道與上帝』, 聯經出版事業公司, 1982

李春植,『中國 古代史의 展開』, 서울, 新書苑, 1995

李向平,『王權與神權』, 沈陽, 遼寧敎育出版社, 1991
任繼愈主編 · 權德周 譯,『중국의 儒家와 道家』, 서울, 東亞出版社, 1993
任繼愈 主編,『中國哲學史』, 北京, 人民出版社, 1994
張光直 著 · 尹乃鉉 譯,『商文明』, 서울, 民音社, 1988
張立文 主編,『理』, 北京, 中國人民出版社, 1991
張立文 主篇,『道』, 中國人民大學出版社, 1989
翦伯贊 主編,『中國史綱要』(上冊), 北京, 人民出版社, 1986
趙吉惠 外主編,『中國儒學史』, 鄭州, 中州古籍出版社, 1991
趙紀彬,『論語新探』, 人民出版社, 1988
朱天順,『中國古代宗敎初探』, 中和, 谷風出版社, 1986
杜任之, 高樹幟,『孔子學說精華體系』, 新華書店, 1985
勞思光,『中國哲學史』(一), 臺北, 三民書局, 1982
方東美,『原始儒家道家哲學』, 臺北, 黎明文化事業公司, 1993
서경수 외 2인,『종교와 윤리』, 한국정신문화연구원, 1984
徐復觀,『中國思想史論集』, 臺北, 學生書局, 1979
서울大學校東洋史學硏究室 編,『講座中國史』(Ⅰ),서울,지식산업사, 1989
楊伯峻,『論語 譯注』, 中華書局, 1980
吳怡,『中國哲學發展史』, 臺北, 三民書局, 1984
王治心 編,『中國宗敎思想大綱』, 臺北, 中華書局, 1980
마루야마 도시야끼, 박희준 역, 氣란 무엇인가, 정신세계사, 1989
방건웅, 신과학이 세상을 바꾼다, 정신세계사, 1997
김지하 외, 미륵사상과 민중사상, 한진출판사, 1988
황선명 외, 한국근대 민중 종교 사상, 학민사, 1983
윤사순, 동양사상과 한국사상, 을유문화사, 1989
라다크리슈난, 라주 편저, 곽철 역, 인간이란 무엇인가?, 동문출판사, 1979
金勝東, "先秦時代에 諸子들에 나타난 天思想에 관한 硏究-儒家·道家를 中心으로",『논문집』, 제14집, 부산대 문리과대학, 1975
李楠永, "東洋의 世界觀과 人間觀-儒家思想의 경우",『동아문화』, 20집, 서울대 동아문화연구소, 1982

曺街京, "古代中國의 自然考", 『철학』, 제2집, 1957

최재목, "동양철학에 있어서 철학과 종교-儒敎를 중심으로-", 『철학연구』, 제52집, 대한철학회, 1994, 6

閔晃基, "原始儒家哲學의 存在論的 究明을 위한 試論的 硏究-人間論을 中心으로", 『동서철학연구』, 제6호, 동서철학연구회, 1989

嚴靈峯, "先秦人性論의 歷史觀", 『儒敎思想硏究』, 제3집, 유교학회, 1988

劉述先, "儒學과 未來世界의 展望" 『儒敎思想硏究』 제7집, 유교학회, 1994

柳七魯, "儒敎에 있어서의 종교성 문제", 『유학연구』, 제3집, 충남대 유학연구소, 1995

尹絲淳, "關於儒敎人道思想的現代的省察", 『儒敎思想硏究』, 제6집, 유교학회, 1993

金忠烈, "中國哲學序說四題", 『중국학보』, 제16집, 중국학회, 1975

_____, "孔·孟 思想과 王陽明의 心學", 韓國孔子學會, 1996

_____, "東洋的 人間像", 『계명철학』, 제2집, 계명대학철학회, 1967

金恒培, "老莊의 天道觀의 意義 및 그 特色", 『동양철학』, 제2집, 한국동양철학회, 1991

劉明鍾, "古代 中國의 上帝와 天", 『철학연구』, 25집, 1978

H.G. Creel, 黃俊傑 譯, "天神的 源流", 『大陸雜誌』, 第45卷, 第4期, 1972

趙振靖, "殷代 宗敎信仰과 祭祀", 『輔仁學誌』, 4期, 1971

唐君毅, "論中國原始宗敎信仰與儒家天道之關係兼中國哲學之起源", 『中國哲學思想論集』, 總論篇, 牧童出版社, 1979

金勝惠, "유가적 인간상과 구약적 인간상", 『東亞文化』, 제19집, 1981