

기본교리로서의 “성”(誠)에 대한 연구

崔 東 熙 *

目 次

- I. 머리말
- II. 상제에 대한 정성으로서의 “성”
- III. “성(誠)”에 대한 도덕이론적인 해석
- IV. “성(誠)”에 대한 종교철학적인 이해

I. 머리말

대순진리회의 기본교리 가운데 하나인 성(誠)이란 과연 무엇일까? 기본교리는 그 종단에서 믿는 대상·목적·수도 같은 것을 조목조목 밝히기 마련이다. 그렇다면 “성(誠)”이라는 기본교리는 그 어느 쪽에 속하는 것일까? 우선 대상이나 목적이 아닌 수도(修道) 쪽에 달려 있는 기본교리라고 볼 수 있다. “대상”은 그 종단의 신앙대상이고 “목적”은 그 종단의 신앙목적이라면 “수도”는 바로 그 신앙대상에 대한 신도들의 종교적인 실천일 것이다. 이 신앙대상에 대한 신도들의 참된 실천을 통해서만 그 종단의 신앙목적이 나름대로 실현될 수 있다.

이렇게 “성(誠)”을 수도 쪽에 달려 있는 기본교리라고 이해한다면 그 해석의 길도 열리게 된다. 종교에 있어서는 수도란 종교적인 실천일 것이다. 훌륭한 인격을 갖추기 위하여 수도에 힘쓴다고 말할 수 있다. 그러나 이것은 어디까지나 도덕 차원에서 말하는 수도일 것이다. 이에 대해 종교 차원에서 말하는 수도는 그 신도들이 무엇보다 신앙대상에 대해 절대적으로 지켜야

* 고려대학교 명예교수, 철학박사

하는 종교적인 실천일 것이다. 대순신앙에서는 이러한 종교 차원에서 수도 가운데 한 조목으로서 “성”을 내세우고 있다. 대순신앙에서 최고 신앙대상은 바로 “상제”다. 따라서 신도들이 상제님 앞에서 다 같이 절대적으로 실천해야 하는 종교적인 덕목 가운데 하나가 성이다. 성이란 과연 어떠한 덕목일까?

성(誠)이라는 한자를 우리 조상들이 일찍부터 “정성성자”라고 읽어왔다. 이것은 우리 문화 속에서 “성”을 정성이라는 뜻으로 이해하여 왔다는 뜻이다. 우리 속담에 “정성이 지극하면 돌 위에 풀이 난다”는 말이 있다. 이것은 우리 전통문화 속에서 정성 곧 “성”이 어떤 궁극적인 실재와 통할 수 있는 종교적인 덕목이라고 믿어져 왔다는 것을 뜻한다. 우리 전통문화 속에서 새로 태어난 대순진리회가 “성(誠)”을 기본교리의 하나로 내세우는 것은 결코 우연한 일이 아니다. 그런데 우리 전통문화는 그동안 중국 한문문화의 영향을 받으면서 발전해왔다. 따라서 대순진리회 기본교리로서의 “성”을 종교적으로 그리고 도덕적으로 깊이 이해하기 위해서는 우리 문화전통을 거슬러 올라가 그 뿌리와 역사 과정을 두루 살펴보지 않을 수 없다. 이러한 연구를 통하여 대순진리회 기본교리로서의 “성(誠)”을 깊고도 새롭게 이해하는데 힘쓰고자 한다.

이러한 연구는 내용적으로 두 단계를 거치게 된다. 그 첫 단계는 성(誠)을 상제에 대한 “정성”으로 이해하는 단계다. 이 상제에 대한 정성에 인간에 대한 정성이 따르기 마련이므로 정성의 이러한 두 측면을 종교학적으로 두루 살펴볼 것이다. 그 다음 단계는 성(誠)을 도덕적인 “성실”(誠)로 이해하고 깊이 따지는 도덕 이론의 단계다. 여기서는 성실(誠)이 도덕적인 심정에 그치지 않고 인간의 본성을 거쳐 천(天)의 본성으로 비약하는 화려한 도덕 이론을 두루 살펴볼 것이다. 내용적으로 유교의 중요한 고전인 『대학』과 『중용』에 나타난 “성실”(誠)이 분석 검토될 것이다. 인간이 자기 본성에 대한 성실 곧 “스스로 속이지 않음”(無自欺)과 “참되고 거짓이 없음”(眞實無妄)을 통해 천인합일(天人合一)의 화려한 경지를 노릴 수 있다. 그러나 이러한 도덕 이론은 결국 참된 의미의 종교를 전제할 수 밖에 없다. 상제에 대한 “정성”을 전제하지 않으면 “성실” 곧 스스로 속이지 않음도 참되고 속이

지 앎음도 한계가 있다는 것을 깨닫게 되는 과정이 무엇보다 중요하다. 성실은 결국 정성을 전제해야 하고 정성은 결국 상제에 대한 정성을 전제해야 한다. 인간은 “본래 종교적”이기 때문이다.

II. 상제에 대한 정성(誠)

항상 상제님께서 가까이 계심을 마음 속에 새겨두고 공경하고 정성을 다하는 마음을 잊지 말아야 한다.(『大巡眞理會要覽』 15쪽)

상제를 믿는 종단인 대순진리회는 신도에게 무엇보다 상제님께 정성을 다하는 마음을 잊지 말라고 가르친다. 위에서 “공경하고 정성을 다하는 마음”이라고 하여 공경(敬)과 정성(誠)을 나란히 들어 말하고 있다. 공경하라고 말하는데 그칠 수 없고 다시 정성을 다하라고 말하지 않을 수 없다는 점이 주목된다. 아무리 공경한다고 하여도 “정성을 다하는 마음”이 없으면 그러한 공경은 의미가 없다는 뜻을 알아차릴 수 있기 때문이다. 이러한 관계는 “믿음”(信)에 대해서도 생각할 수 있다. 여기서 말하는 믿음도 상제에 대한 믿음과 인간에 대한 믿음이라 생각할 수 있다. 어쨌든 믿음 자체도 정성이 없으면 역시 그 의미를 잃게 된다. 이러한 의미에서는 성(誠)·경(敬)·신(信) 가운데서 정성 곧 “성”은 독자적이고도 근원적인 자리를 차지한다. 그러나 다른 쪽으로 보면 공경 곧 “경”도 그들 가운데서 독자적이고도 근원적인 자리를 차지하게 되고 마찬가지로 믿음 곧 “신”도 그렇게 된다. 그러나 성·경·신의 미묘한 관계는 다른데서 따로 문제삼고 여기서는 정성(誠)의 독자적인 의미를 몇 단계로 나누어 생각해 본다.

우리 전통문화 속에서는 정성을 종교적으로 매우 중요하게 여겨왔다. “정성이 지극하면 하늘에 사무친다”(至誠感天)고 자연스럽게 믿어왔다. 그래서 “정성이 지극하면 돌 위에 풀이 난다.”는 속담이 자연스럽게 전해져 온다. 그러나 이와 같은 정성이 품고 있는 종교적인 의미 또는 도덕적인 의미를 밝혀낸다는 것은 쉬운 일이 아니다. 우리 겨레의 오랜 문화전통 속에서 그 순수한 전통적인 신앙심을 새로 살려 새로운 종단으로서 태어난 대순진리회

가 상제에 대한 정성을 역설하는 것은 너무나 당연하다. 그러나 새로운 종단으로서 그 교리체계는 새로운 시대를 가르치고 이끌수 있는 깊이와 넓이를 갖추어야 한다. 따라서 그 기본교리의 하나인 “정성”(誠)도 새로운 교리 체계에 걸맞는 새롭고도 체계적인 해석이 필요하다. 물론 그동안 우리 겨레의 가슴 속에 있었던 종교적인 심정으로서의 순수성을 살리는 쪽으로 신중히 해석하여야 한다.

정성(誠)에 대한 체계적인 이해를 위해서는 몇 단계로 나누어 단계적으로 이해해야 한다. 대체로 정성을 종교적인 교화의 단계와 도덕 이론적인 단계 및 종교철학적인 단계로 나누어 이해할 수 있다. 먼저 종교적인 교화의 단계란 건전한 상식의 테두리에서 정성을 이해하는 과정이다. 일반 신도의 건전한 종교생활을 위하여 그 길잡이가 된다는 쪽으로는 그 의미가 무엇보다 크다. 일반 신도들을 일반적으로 교화하는 데는 이 단계의 이해가 필요하다. 그러나 오늘의 사회현실은 높은 교양을 갖춘 지식층의 비중이 크기 때문에 도덕 이론적인 이해가 더욱 필요하게 된다. 그리고 나아가 종교철학적인 이해도 필요하게 된다. 특히 오늘날의 종교적인 현실은 크고 작은 종단이 서로 자유롭게 경쟁할 수 밖에 없다. 따라서 종단마다 그 교리 이해의 수준을 더욱 더 높이는데 힘쓰지 않을 수 없다. 그리고 저마다의 종단에서 그 종교적인 삶의 질(수준)을 높이기 위해서도 교리 이해의 단계를 더욱 더 높여야 할 것이다. 물론 여기서 말하는 높은 단계의 이해란 이론을 위한 이론 따위가 아닌 새로운 종교학적인 이해를 말한다.

먼저 여기서는 종교적인 교화의 단계에서 정성(誠)을 좀더 깊이 살펴본다. 대순진리회가 상제님께 정성을 다하라고 하는데 이것이 좀 더 구체적으로 무엇을 뜻하는 것일까? 여기서 말하는 상제는 우리 인간이 마주할 수 있는 객체(客體) 또는 대상(對象)이다. 그러나 상제는 볼 수 있고 만질 수 있는 지각의 대상은 아니다. 이렇게 상제는 우리 인간이 지각할 수 없는 존재라는 점에서 초자연적인 존재인데 종교 쪽에서는 이것을 “궁극적인 실재”(Ultimate Reality)라고 한다. 종교란 대체로 우리 인간이 궁극적인 실재를 믿는 것이라고 할 수 있다. 여기서 믿는 우리 인간을 신앙의 주체라 하고 믿어지는 궁극적인 실재를 신앙의 대상이라고 한다. 신앙의 주체인 우리 인

간이 궁극적인 실재와의 마땅한 관계를 통해서만 우리의 궁극적인 목적을 실현할 수 있다. 이렇게 우리 인생의 궁극적인 목적을 실현하는데 종교의 목적이 있다. 이 목적을 위해 인간은 궁극적인 실재와 마땅한 관계를 이룰 수 있는 노력을 해야 한다. 이러한 노력을 종교적인 행동이라고 한다. 대순진리회가 하나의 종단으로서 믿고 있는 궁극적인 실재가 바로 상제다. 이렇게 살펴본다면 “정성”(誠)이란 신앙의 대상에 대한 우리 인간(신앙 주체)의 종교적인 행동(실천)임을 알 수 있다. 심리학적으로 보면 행동에는 알아내고 느끼고 마음먹는(知·情·意) 내적인 측면과 몸을 움직이는 외적인 측면이 미묘하게 얽혀 있다. 내적인 측면을 주로 하는 것을 내적인 행동이라 하고 외적인 측면을 주로 하는 것을 외적인 행동이라 한다. 그리고 모든 행동에 결단 혹은 결심이 따르기 마련이다.

종교적인 행동도 그 종파에 따라서 다소 내막이 다를 수 있다. 대순진리회에서는 정성·공경·믿음(誠·敬·信)을 그 중요한 기본교리로 삼고 있다. 이들은 바로 위에서 말한 내적인 종교 행동에 속하는 것이다. 그런데 여기서 말하는 정성이란 종교적으로 과연 무엇을 뜻하는 것일까? 우리 겨레는 오랫동안 정성을 종교적인 목적을 위해 매우 중요한 행동이라고 믿어 왔다. 그래서 “정성이 지극하면 돌위에 풀이 난다”고 자연스럽게 말해왔다. 이렇게 오랫동안 많은 사람들의 마음으로부터 마음 입으로부터 입으로 거쳐오는 동안 정성이라는 말 속에는 여러 미묘한 뜻이 얽히고 설켜 있다. 그러므로 지금 정성이라는 말을 제대로 이해하기 어렵다. 우리말 사전을 찾아보아도 큰 도움을 얻을 수 없다. “정성 : 힘을 다하려는 참되고 성실한 마음” “치성 : (1) 정성을 다함. (2) 신불에게 정성을 드림” (『우리말큰사전』, 한글학회 지음) 여기서 다소 암시를 받아 정성이라는 말은 대체로 다음과 같은 뜻을 지니고 있다는 것을 알 수 있다. 첫째로 온갖 힘을 다하려는 성실한 마음을 뜻한다. 여기서는 최선을 다하는 마음이 무엇보다 중요하다. 둘째로 궁극적인 실재(神·佛)에게 종교적인 의례를 올리는 것을 뜻한다. 이것은 정성이란 내적인 종교 행동이기도 하고 외적인 종교 행동이기도 하다는 것을 뜻한다. 그리고 대체로 역사가 흘러 문화 수준이 높아감에 따라 외적인 종교 행동으로부터 내적인 행동 쪽으로 사람들의 관심이 옮겨져 왔다.

이리하여 오늘날 정성이라 하면 주로 “최선을 다하려는 성실한 마음”을 뜻하게 되었다. 그리고 이러한 의미의 정성도 종교 쪽보다 도덕이론 쪽에서 더 깊이 논의되고 나아가서는 종교를 사실상 부정하는 경향까지도 나타난다. 사실 그 동안 우리 전통문화의 맥을 이어받아 나타난 새로운 종교들이 종교와 도덕의 분계선에서 길을 잃고 종교 교리 아닌 통속적인 도덕 이론을 내세우는 경향이 있었다.

대순진리회도 우리 전통문화의 맥을 이은 종교라는 점에서 종교와 도덕의 분계선에서 길을 잃지 않도록 온갖 힘을 기울여야 한다. 정성(誠)도 어디까지나 종단의 기본교리로서 “상제에 대한 정성”이 그 근본의미일 수밖에 없다. 정성을 그저 “최선을 다하려는 성실한 마음”이라고만 이해한다면 이것은 이른바 도덕 중심의 차원에 머물기 쉽다. 여기서 종교 차원으로 나아가는 길이 막힌다. 인간이 성실한 마음으로 최선을 다할 수 있다고 쉽게 생각하면 종교 차원이 부정될 수 있기 때문이다. 그러나 지금까지는 종교는 인류 생활 속에서 무시할 수 없는 영향을 미쳐왔고 앞으로도 그러할 것이다. 종교는 바로 인간의 본성 속에 뿌리를 받고 있다는 것이 점점 종교학에서 밝혀져 왔다. 그리고 종교는 도덕의 차원을 초월하여 있지만 도덕의 근원이기도 하다는 것이 밝혀져 왔다.

종교 차원에서는 “정성”(誠)은 제 일차적으로 상제에 대한 정성이고 도덕적인 “인간에 대한 정성”이 여기서 파생된다. 종교로부터 도덕으로의 길은 열려 있다. 그러면 상제님께 정성을 다한다는 것이 종교학적으로 무엇을 뜻하는 것인가? 대순진리회 쪽으로 우선 그 신도가 신앙 대상인 상제님께 마땅히 해야 하는 종교 행동이라고 말할 수 있다. 그 신도의 종교 목적이 다양하기 때문에 종교 행동도 다양하기 마련이다. 종단의 종교 의례에 참여하고, 교리를 공부하고, 기도와 수도에 힘쓰고, 전교와 사회봉사에 힘쓰는 등 종교 목적을 위한 행동이 모두 다 종교 행동이다. 그렇다면 이들 가운데서 정성(誠)은 과연 어떠한 행동일까? 이들 많은 종교 행동 가운데서 매우 특이한 자리를 차지하는 것이 바로 정성이라는 것을 우리 겨레는 일찍부터 알고 있었다. “정성이 지극하면 돌 위에 풀이 난다.” 이렇게 돌 위에 풀이 날 수 있게 하는 행동 곧 기적적인 종교 행동이 바로 정성이라고 믿어왔다. 우리

겨레는 “정성이 지극하면”이란 하느님께 정성을 다한다는 뜻으로 이해하여 왔다. “돌 위에 풀이 난다”는 것은 하느님이 놀라운 힘으로 보답한다는 뜻이다. 이와 같이 우리 겨레는 하느님을 직접 움직여 그 놀라운 힘으로 기적적인 종교 목적을 이룰 수 있는 종교 행동이 곧 정성이라고 믿어 왔다. 이것은 다른 종교 행동이 신앙 대상 곧 궁극적인 실재와 간접적으로 통할 수 있는데 대해 정성은 직접적으로 통한다는 믿음이다. “돌 위에 풀이 난다”는 것은 하느님이 바로 힘써 준다는 뜻이다. 이렇게 우리 겨레는 하느님을 직접 움직이게 하는 것이 우리 인간의 정성이라고 믿었다. 이와 같이 다른 종교 행동이 간접으로 신앙 대상과 통할 수 있는데 대해 정성(誠)은 직접으로 신앙 대상과 통할 수 있는 근원적인 종교 행동이다.

상제님께 정성을 다하면 상제님과 직접 통한다는 것을 현대 종교학 쪽으로는 과연 어떻게 이해할 수 있을까? 상제님과 직접 통한다는 것은 신도의 종교적인 목적을 궁극적으로 실현한다는 뜻이다. 돌 위에 풀이 나기 매우 어렵듯이 인간의 종교 목적은 매우 실현하기 어렵다. 종교 목적이란 인생의 불안과 고통을 결정적으로 해결하는 것이다. 인생의 새로운 의미와 목적을 결정적으로 해결하는 것이다. 인생 자체가 나고 늙고 병들고 죽는 것(生老病死) 곧 불안과 고통의 과정이다. 이러한 인생의 의미를 궁극적으로 찾아낸다는 것은 돌 위에 풀이 나게 하는 것과 같은 기적이다. 그런데 상제님께 정성을 다하면 돌 위에 풀이 난다. 이것을 종교학 쪽으로 어떻게 이해할 수 있을까? 상제는 종교학 쪽에서는 궁극적인 실재라고 한다. 궁극적인 실재는 이 세상의 어떠한 존재와도 다른 절대적으로 참된 존재다. 이러한 궁극적인 실재인 상제님께 어떻게 직접적으로 통할 수 있다는 말인가? 그것은 바로 정성을 다하는 종교 행동일 뿐이라고 대순진리회는 가르친다.

이것은 종교적인 교화 단계에서는 우선 다음과 같이 이해할 수 있다. 대순진리회에서 가르치는 정성(誠)은 “상제님께” 나의 “정성을 다하는 것”이다. “상제님께”란 상제를 향하여 방향을 잡는 것 곧 이 세상을 초월하는 방향을 잡음을 뜻한다. 나의 “정성을 다하는 것”은 내가 참으로 내 모든 힘을 다하는 것을 뜻한다. 우선 이 세상을 초월한다는 것은 일상생활에 얽매이지 않는다는 뜻으로 이해할 수 있다. 이리하여 상제님께 정성을 다한다는 것은

우리 인간이 일상생활에 얽매이지 않고 새로운 의미를 찾는데 온 힘을 다하는 것을 뜻한다. 여기서 일상생활에 얽매이지 않는다는 것은 그것에 힘쓰지 않는다는 뜻이 아니다. 오히려 더욱 더 힘쓰면서 동시에 온 인생의 참된 목적 또는 의미에 비추어 보라는 뜻이다. 일상생활 속에 꼭 빠져 헤메지 말고 넓은 세상과 먼 앞날을 두루 살펴볼 수 있어야 한다. 이렇게 이 세상에서 살면서 이 세상을 초월하여 살아가는 노력이 참된 종교 생활이다. 그런데 여기서는 우리 인간이 이 세상을 초월하는데 최선을 다한다는 쪽으로 본다면 그렇게 어려운 일이 아닌 듯 하다. 이 세상에서 살면서 이 세상에 얽매이지 않기만 하면 될 것 같기 때문이다. 이렇게 쉽게 생각하는 쪽이 도덕의 중요성을 지나치게 강조하여 종교를 부정하는 쪽으로 기울어지기 쉽다. 이에 대해 이 세상에 발을 붙이고 있는 동안에는 이 세상을 초월할 수 없다는 쪽으로 기울어져 종교를 위해 이 세상을 버리는 사람들이 많았다. 그러나 역사는 흐르고 흘러 점점 사람은 다 같이 저마다 하는 일을 통하여 종교 생활을 할 수 있다고 생각하게 되었다.

이 세상에서 이 세상을 초월할 수 있다는 것은 이 세상을 위하는 방향과 이 세상을 초월하는 방향이 조화를 이룰 수 있다는 것을 뜻한다. 상제님께 정성을 다하는 방향과 인간이 저마다 보람있게 살아가는 방향이 조화를 이룰 수 있다는 것을 뜻한다. 그리고 이 경지가 바로 종교의 궁극적인 목적이라는 것을 뜻한다. 이 세상에서 이 세상에 얽매이지 않고 산다는 것은 어떤 의미에서는 매우 어려운 문제다. 이 세상의 길과 이 세상을 초월하는 길은 아주 다를 뿐만 아니라 차원을 달리하기 때문이다. 이 세상의 길은 그날 그날을 살아가는 일상생활의 길이다. 이 세상을 초월하는 길은 상제님을 향한 길 곧 궁극적인 실재를 향한 길이다. 이 상제님을 향하는 길이 과연 우리 인간에게 열려 있는가? 이것이 바로 종교를 긍정하는 쪽과 부정하는 쪽의 갈림길이다. 그런데 종교는 있어 왔고 앞으로도 있을 것이므로 종교를 부정하기는 어렵다. 그렇다면 종교를 긍정하는 길 곧 상제님을 향한 길은 우리에게 열려 있다고 믿을 수 있다. 그러나 상제님을 향한 길을 우리 인간은 직접 알아내기도 어렵고 직접 길을 틀 수도 없다. 그러나 이 세상 크고 작은 부정적인 계기들은 어느 정도 알 수도 있고 대응할 수도 있다. 바로 이

영역에서는 우리 인간이 최선을 다할 수 있다. 이렇게 이 세상의 부정적인 계기를 알 수도 이에 대응할 수도 있고 또 이 대응에 최선을 다할 수도 있다. 이런 점에서 우리 인간은 본래 도덕적이기도 하고 또 종교적이기도 하다.

이 세상의 부정적인 계기에 대응하는데 최선을 다하는 것이 곧 종교 행동일 것이다. 이 세상에서 일상생활에 얽매이지 않고 그 부정적인 계기에 대응하여 궁극적인 인생의 목적을 이루기 위해 종교를 믿는다. 이렇게 종교를 믿는다는 것은 이 세상의 부정적인 계기를 깨닫고 이에 대응하는데 최선을 다하는 것을 뜻한다. 그런데 이 부정적인 계기를 극복하는데 최선을 다하는 것이 곧 상제님께 정성을 다하는 길이다. 여기서 정성을 다한다는 것은 인간이 이 세상에서(상제를 향해) 최선을 다하는 것이다. 이 세상 안에 있는 인간이 이 세상 밖에 있는 궁극적인 실재를 위해 직접으로는 아무 것도 할 수 없다. 이 세상에서 이 세상의 부정적인 계기들을 부정적인 것으로 자각한다는 것은 그만큼 이 세상 밖의 궁극적인 것을 자각한다는 것을 뜻한다. 이렇게 이 세상의 부정적인 계기들을 자각함을 통해 간접으로만 궁극적인 것을 자각할 수 있을 뿐이다. 마찬가지로 이 세상에서 최선을 다함을 통해 간접으로만 궁극적인 실재에 최선을 다할 수 있을 뿐이다. 여기에는 종교학 쪽으로 미묘하고도 어려운 문제가 있다. 물론 지금 많은 종단에서 신앙 대상에 대한 의례를 엄숙히 거행한다. 그러나 그 종교적인 의미는 상징적이라고 해석된다. 이를테면 이 세상에서 행하는 상징적인 의례를 통해 간접으로 인간의 마음이 궁극적인 실재를 향해 길을 틀수 있을 뿐이다.

지금까지 상제님께 정성을 다하는 것에 관하여 현대 종교학 쪽으로 조명하려고 시도하였다. 여기에는 아직도 어려운 문제들이 여기저기에 도사리고 있다. 다시 본론으로 돌아가 교화 단계에서 정성을 이해하여 본다. 신앙의 실천으로 상제님께 정성을 다해야 한다는 쪽으로 이해하는 방향이 있다. 또 상제님께 정성을 다하는 사람이 또 일반 사회의 삶 속에서도 정성의 미덕을 살려야 한다는 쪽으로 이해하는 방향이 있다. 상제님께 정성을 다하는 삶은 세속적인 삶의 각가지 불안과 위기를 극복할 수 있는 종교적인 삶을 기대할 수 있다. 상제님께 더욱 더 정성을 다하는 동안에 그야말로 돌 위에 풀이

나는 놀라운 종교체험도 할 수 있을 것이다. 그러한 순수하고도 놀라운 종교적인 행동이 서로 혈뜰고 으르렁대는 사람들까지도 뉘우치게 할 수도 있을 것이다. 오늘날 우리 사회의 구석구석에서 참된 믿음으로 넘쳐흐르는 사랑을 아낌없이 나누어 주는 따뜻한 손들을 얼마나 기다리고 있는 것일까! 오늘날 우리 사회는 참된 종교의 손길을 얼마나 고대하고 있는 것일까! 참된 종교의 길은 상제님께 얼마나 정성을 다하느냐에 달려 있다. 정성이 지극하면 마른 돌 위도 꽃을 피울 수 있기 때문이다.

대순진리회는 또 상제님께 정성을 다하는 심정으로 들레에 있는 못사람에게도 정성을 다하라고 가르친다. “무자기(無自欺)는 도인의 옥조”(玉條. 大巡眞理會要覽, 21쪽)라고 외친다. 무자기란 스스로 자기 마음을 속이지 않는다는 뜻으로 바로 정성을 뜻한다. 그런데 이 “무자기는 도인의 옥조” 다시 말하면 “정성(誠)은 도인이 지켜야 하는 매우 중요한 조목”이라는 말은 『대순진리회요람』의 “수칙”(守則)에 나타나 있다. 이 수칙에서는 신도들이 일상생활 속에서 이를테면 가족으로서, 이웃으로서, 국민으로서 마땅히 지켜야 할 생활규범을 주로 가르치고 있다. 이러한 점으로 미루어 여기서 강조하는 정성(無自欺)은 직접으로는 사회생활 속에서 만나는 다른 사람에 대한 정성을 말한다고 볼 수 있다.

이렇게 대순진리회에서는 한편으로는 신앙생활의 “매우 중요한 조목”(玉條)으로서 상제님에 대한 정성을 강조하고 한편으로는 일반 사회생활의 “매우 중요한 조목”으로서 다른 사람에 대한 정성을 강조하고 있다. 이것이 바로 교화단계의 정성(誠)의 두 방향이다. 종교생활 쪽으로는 상제에 대한 정성을 더욱 힘쓰게 한다. 이 정성은 상제의 놀라운 힘을 직접 체험하는 기적을 일으킬 수 있어야 한다. 저 역사상에 나타난 많은 종교적인 기적을 덮어 놓고 믿지 않는다고 큰소리치는 것이 자랑일 수 없다. 근대의 자연과학이라는 잣대를 종교의 영역에 함부로 적용할 수 없기 때문이다. 적어도 종교적인 성격을 띤 기적에 대해서는 무엇보다 먼저 그 종교적인 의미를 찾는 데 힘써야 한다. 그렇다고 기적이라면 그저 믿을 수도 없다. 종교적인 의미가 없는 기적이 있을 수 있기 때문이다. 사실 여기서의 설화 속의 기적을 말하는 것이 아니라 독실한 신앙으로 기적같은 종교적인 체험을 할 수 있다는

말을 하고 있을 뿐이다. 상제에 대한 정성이 지극하면 틀림없이 기적 같은 놀라운 종교적인 체험을 할 수 있다는 말을 하고 있을 뿐이다. 지금 우리 주변에는 종교적인 자각이 너무나 약해 종교를 고작 오락이나 사교, 교양쯤으로 생각하는 사람들이 적지 않다. 그러나 종교 자체는 본래 “어떤 죽고 사는 결정적인 고비에서의 체험¹⁾” (an experience of some kind of fundamental breaking point)이다. 그러므로 상제에 대한 정성(誠)을 이렇게 죽고 삶이 달린 결단이라고 강조할 필요가 있다.

사실 상제에 대한 정성이 정말 지극하면 지금까지의 삶 단계를 뛰어넘는 계기들이 나타날 수 있다. 혹은 신기한 꿈을 꿀 수도 있고 혹은 놀라운 것이 마치 들리는 듯 보이는 듯 할 수도 있고 놀라운 느낌·생각이 번득일 수도 있고…. 이러한 예사롭지 않은 계기들을 크고 작은 종교체험(religious experience)이라고 한다. 이 종교체험에 대해서는 여러 가지 해석이 있을 수 있다. 그러나 여기서는 대체로 종교생활 속에서 어떤 예사롭지 않은 놀라운 힘을 생생하게 체험하는 것을 말한다. 이러한 체험은 종교를 믿지 않는 사람도 일상생활 속에서 할 수 있다. 그러나 이것은 일상생활 속에 있는 종교 체험일 것이다. 종교체험은 본래 신앙생활 속에 있기는 하지만 일상경험과는 아주 다르기 때문이다. “종교체험은 일반적인 경험 속에 편입되어 있다. 이 둘은 본래 구별되어 있지만 서로 떨어져 있는 것은 아니다.”²⁾ 대순진리회에서는 “성”(誠)을 기본교리의 하나로 삼고 상제님께 정성을 다하라고 가르친다. 이 가르침 내용 속에는 다음과 같은 구체적인 격려가 들어 있다고 보아야 한다. 이를테면 상제에 대한 참된 정성을 통하여 저마다 나름대로 크고 작은 종교체험을 하도록 힘쓰라는 것이다. 그리하여 저마다의 인격을 새로운 차원으로 높여야 한다는 것이다. 혹은 지금까지의 불안과 절망을 극복한 새 차원의 인간으로 다시 태어나라는 것이다. 본래 결정적인 종교체험만이 몸과 마음의 근본문제를 궁극적으로 해결할 수 있기 때문이다. 이렇게 따져보면 상제에 대한 정성 곧 “성”(誠)의 종교적인 의미가 어떠한지를 어느 정도 짐작할 수 있다.

1) Thomas F. O'Dea, *The sociology of Religion*, 1966, p.19

2) Paul Tillich, *Systematic Theology I*, p. 157

이와 아울러 대순진리회는 신도들이 일상생활 속에서 일반 사람에게 정성을 다하도록 가르친다. 신도들이 사회생활 속에서 만나는 모든 사람에게 정성을 다할 수 있다면 그만큼 우리 사회 풍토를 아름답게 할 수 있을 것이다. 이것은 종교적인 실천과 사회적인 실천을 함께 강조하는 것이다. 그런데 여기에는 두 방향이 있을 수 있다. 그 하나는 종교적인 실천의 결과를 사회적으로 실천하는 방향일 것이다. 종교적인 실천이 더욱 독실하여 종교체험의 경지에 다다르면 놀라운 사회적인 실천으로 이어질 수 있다. 본래 종교체험은 그 나름의 열렬한 행동으로 나타나기 마련이다. 우리가 실천을 얼마나 할 수 있느냐 라는 열성의 정도는 우리의 종교체험이 어느 정도로 영적이고 신비적이나 라는 순수성의 정도를 나타낸다. 이렇게 종교체험은 그 정도에 따라 반드시 사회적인 실천으로 나타나게 된다. 상제에 대한 순수한 정성도 순수한 종교체험으로 이어질 것이고 마침내 순수한 사회활동으로 나타나지 않을 수 없다. 상제님께 정성을 다하면 저 신라 원효(元曉) 스님의 놀라운 민중운동과 같은 사회활동으로 이어질 수 있다.

원효는 계울을 깨뜨리고 설총(薛聰)을 낳게 되었다. 그 뒤에는 세속·옷으로 바꾸어 입고 스스로 소성거사(小姓居士)라 일컬었다. 마침 광대가 춤출 때 가지고 노는 큰 박을 얻게 되었다. 그 모양이 이상하고 야릇하였다. 스님은 그 모양에 따라 “불도를 닦는 기구”(道具)를 만들어냈다. 그리고 그것을 저 화엄경(華嚴經)이 있는 「아주 거리낌 없는 사람은 오로지 한 길로 생사를 넘어선다」(一切無碍, 一道出生死)는 말에 따라 ‘무애(無碍)박’이라고 이름하였다. 그리고 이어 ‘무애’에 대한 노래를 지어 세상에 퍼뜨렸다. 그리고 이 무애박을 가지고 수없이 많은 마을에서 노래하고 춤을 추면서 사람들을 교화하고 부처님 공덕을 기리고 돌아왔다. 그래서 아주 가난한 사람도 원숭이처럼 어리석은 사람들에게도 모두 부처님이라는 이름을 알게 하였다. 그리고 다같이 ‘나무아미타불’을 부르게 하였다. 이렇게 원효의 교화가 컸다.³⁾

은 신라 안에 널리 알려진 스님이 광대처럼 무애박을 가지고 마을마을을 돌아다니며 가난하고 어리석은 사람들 속에서 노래하고 춤춘다는 것은 아무나 할 수 있는 일이 아니다. 이렇게 상상하기 어려운 파격적인 행동을 할 수 있다는 것은 그만큼 세속적인 체면·이해·명예 같은 것을 훨씬 넘어섰

3) 一然, 「三國遺事」, 卷四 元曉不羈

다는 것을 뜻한다. 그동안 원효는 불교에 대한 연구와 수도를 통해 크고 작은 종교체험을 많이 하였다. 하나의 예로써 30대 전반의 원효가 그보다 나이 어린 의상(義湘)과 더불어 당(唐)나라 유학의 길을 떠났을 때 겪은 종교 체험을 들 수 있다. 한강 하구에서 원효 일행을 태우고 서해를 통해 당나라를 향하여 떠난 배가 큰 풍파를 만났다. 육지로 되돌아 온 원효와 의상은 바람과 비를 피해 길가에 있는 ‘흙으로 지은 탑 밑 작은 집’(土龕)으로 들어갔다. 그날 밤은 그런대로 곤히 잘 수 있었다. 그런데 아침에 일어나 보니 옛무덤 해골 옆에서 간밤을 지냈던 것이다. 간밤에 지낸 곳은 무덤으로 통하는 굴길이기 때문이다. 그러나 그 다음 날도 날씨가 아주 고약해 한치도 더 갈 수 없어서 그곳에 그대로 머물렀다. 그런데 이날 밤에는 밤이 아직 깊어지기도 전에 귀신들이 난동을 부렸다. 바로 이런 소용돌이 속에서 원효는 문득 놀라운 영감을 얻게 되어 의상에게 이렇게 말하였다.

간밤에 지낼 때는 ‘탑 밑 작은 집’이라고 생각하여 한때나마 편하였다. 오늘밤에 머물어 있을 때는 귀신굴이라는 생각에 사로잡혀 귀신들에게 빌미를 많이 잡히고 말았다. 그래서 문득 깨달았다. 마음이 생기면 각가지 사물이 생겨나고 마음이 사라지면 집과 무덤이 똑같다. 그리고 세 가지 세계(三界)가 오직 마음이고 온갖 사물(萬法)이 오직 ‘마음 작용’(識)일 뿐이다. 마음 밖에 사물이 있을 수 없으므로 어찌 다른 곳에서 찾을 것인가. 나는 당나라로 가지 않고 집 주머니를 챙겨 고국으로 돌아갈 것이다.⁴⁾

이렇게 원효는 서해 바다에서 풍파를 만나 죽을 고비를 겪었다. 육지로 돌아왔지만 해골이 뒹구는 무덤 바로 옆에서 잤다. 고약한 날씨 때문에 그렇게 음산한 곳에서 또 하룻밤을 지내야 했다. 그러나 이날 밤에는 귀신들 장난에 큰 시달림을 받았다. 이런 와중에도 부처에 대한 신앙은 흔들리지 않았다. 마침내 새로운 깨달음의 경지를 열게 되었다. 이것은 오늘날 종교학에서 말하는 종교체험이다. 원효도 다른 훌륭한 종교가들과 마찬가지로 이렇게 놀라운 종교체험을 하였다. 물론 종교학에서는 저 부처가 보리수 밑에서 크게 깨달은 것, 예수가 갈릴래아 호수가에서 행한 기적이거나 무당이 공수를 내리는 것 같은 것들을 종교현상으로서 다 같이 종교체험이라고 한다.

4) 『宋高僧傳』, 卷四

원효는 크고 작은 종교체험을 통해 그의 신앙을 더욱 튼튼히 다지고 또 다졌다. 이러한 종교체험들을 통해 그는 상상을 넘어선 놀라운 사회활동을 할 수 있었다. 이와 같이 다른 모든 종파에서도 저마다의 크고 작은 종교체험에 의해 저마다의 신앙을 더욱 더 다지게 되고 또 그 종교체험들은 크고 작은 사회적인 행동으로 이어지게 마련이다. 대순진리회도 하나의 종교집단으로서 상제에 대한 정성을 가르친다. 이 상제에 대한 정성은 크고 작은 종교체험을 통해 더욱 더 튼튼한 신앙으로 이어져야 한다. 이러한 신앙을 뒷받침하고 있는 종교체험은 반드시 행동으로 이어지게 된다. 따라서 튼튼히 다져진 신앙은 크고 작은 사회활동으로 이어지게 된다. 우리는 원효를 통해 그 실례를 찾아보았다.

그러나 종교생활에서는 사회적인 행동이 종교체험으로 이어지는 쪽도 마찬가지로 주목해야 한다. 본래 종교체험으로부터 사회활동으로의 방향과 사회활동으로부터 종교체험으로의 방향은 서로 뺄 수 없는 변증법적인 관계이기 때문이다. 이를테면 상제에 대한 정성이 아직 변변치 못하다고 느끼는 신도가 우연히 어떤 자그마한 사회봉사를 통해 뜻밖으로 삶의 보람을 느끼고 새로운 용기를 얻을 수 있다. 신도가 우연히 한 작은 착한 행동이, 뜻밖으로 삶의 보람을 듬뿍 느끼게 했다면 그 자그마한 행동은 남을 위한 작은 행동에 그치지 않는다. 그 사람 자신이 느끼는 보람과 새로 얻은 자신과 용기로 보아 그 행동 자체가 어느 정도 종교체험일 수 있다. 종교체험이란 크고 작은 각가지 종류와 단계가 있기 때문이다. 이와 같이 남을 위한 작은 행동도 그 나름의 종교체험이 될 수 있다는 점이 특히 주목되어야 한다. 오늘날 우리 사회도 세계의 대세에 따라 사회복지(social welfare)를 위한 노력이 더욱 더 필요하게 되었다. 이에 따라 종교와 사회봉사(social service)는 서로 뺄 수 없게 되었다. 대순진리회에서도 “국법을 준수하며 사회도덕을 준행하여 국리민복(國利民福)에 기여하여야 함.”(『大巡眞理會要覽』一一 守則)이라고 명시하였다. 여기서 국리민복이라고 하는 것 속에는 사회복지가 포함되어 있고 “기여한다”는 것은 사실상 사회봉사를 뜻한다. 그러므로 신도들은 크고 작은 사회봉사를 통해 우리 사회의 어두운 면을 밝혀 주는데 힘써야 한다. 그러나 더욱 중요한 것은 남을 위한 사회적인 행동 자체를 자신

의 신앙심을 다지는 종교체험으로 삼는 문제일 것이다.

이제 대순진리회가 “무자기(無自欺)는 도인의 옥조”(玉條)라고 강조하는 의미를 좀더 깊이 이해할 수 있다. 여기서 말하는 무자기는 성(誠)을, 곧 정성을 뜻하고 “옥조”는 매우 중요한 의무를 뜻한다. 이렇게 “정성은 신도의 매우 중요한 의무”라고 할 때 내용상으로 두가지 방향을 생각할 수 있다. 그 하나는 상제에 대한 정성이 신도의 매우 중요한 의무라는 것이다. 신도는 무엇보다 상제님께 정성을 다해야 한다. 그 정성이 상제님께 사무칠 때까지 정성을 다해야 한다. 크고 작은 종교체험을 통하여 상제님의 놀라운 힘을 생생하게 직감할 수 있어야 한다. 이러한 종교적인 체험을 어디까지나 자기 소질과 능력을 발전시키는 방향으로 유도해야 한다. 오늘날과 같은 문화의 단계에서는 종교의 근원적인 기능은 역시 “자기실현”(self realization)일 것이다. 이것도 끊임없는 자기실현의 과정이어야 한다. 자기를 완전히 실현했다고 믿는 순간 어느덧 마술의 길로 접어들 수 있기 때문이다. 상제님께 영원히 정성을 다해야 하며 그 위력을 등에 업으려는 순간에 마술의 길이 열릴 수 있다. 상제님에 대한 지극한 정성이 사무쳐 새로운 인격으로 다시 태어나는 순간 참된 종교의 길이 열릴 수 있다.

정성이 신도의 의무라고 할 때 또 하나의 방향은 상제님께 정성을 다하는 마음으로 다른 사람에게도 정성을 다하라는 것이다. 여기서 “다른 사람”이란 나와 인간관계를 맺고 있는 모든 사람을 말한다. 종래의 유교식으로 말하면 “삼강오륜”(三綱五倫)의 관계를 맺고 있는 각계 각층의 모든 사람을 말한다. 이러한 모든 인간관계를 통하여 다른 사람에게 정성을 다하라는 것이다. 여기서도 상제에 대한 정성과 인간에 대한 정성이 역시 떨 수 없는 변증적인 관계를 이루고 있다는 점이 주목된다. 물론 아무나 쉽게 상제에 대한 정성으로 인간에 대해서도 정성을 다 할 수 있다는 것은 아니다. 믿음이 깊어져 그 정성이 상제에게 사무치는 경지를 향한 뼈를 깎는 노력이 선행해야 한다. 그러나 예나 지금이나 한 종단 신도로서 이러한 노력을 하는 것 자체가 그렇게 쉽지 않다. 더욱이 될 수만 있으면 그저 즐기려는 오늘의 세계 현실 속에서는 더욱 쉽지 않다. 그러므로 사회봉사 같은 남을 위한 활동을 통해 흔들리기 쉬운 종교적인 신념을 굳게 다져야 한다. 대순진리회에서

상제에 대한 정성과 아울러 인간에 대한 정성을 신도의 의무로서 강조하는 의미가 여기에 있다. 인간에 대한 정성은 오늘날에 있어서는 사회봉사와 같은 희생적인 사회활동을 통해 실현되기 마련이다. 이와 같이 상제에 대한 정성으로부터 종교체험을 통해 사회에 이바지하는 길이 있다. 이것이 “상제에 대한 정성”이라는 신도의 의무다. 이에 대하여 남을 위한 사회적인 활동을 통해 종교체험을 할 수 있고 이리하여 상제에 대한 정성이 더욱 깊어져 가는 길이 있다. 이것이 “인간에 대한 정성”이라는 신도의 의무다. 그런데 이 두 길이 결국 하나의 길이라는 것이 주목된다.

2. “성(誠)”에 대한 도덕이론의 한 해석

지금까지 “무자기(無自欺)는 도인의 옥조(玉條)라는 귀절을 정성(誠)은 신도의 매우 중요한 의무라고 이해하였다. 이렇게 무자기를 일단 “정성”이라고 해석한 셈이다. 그리고 이 의무를 다시 상제에 대해 정성을 다하는 의무와 널리 다른 사람에 대해 정성을 다하는 의무로 나누어 살펴보았다. 그러나 이제 이 “무자기”라는 덕목을 도덕이론의 차원에서 좀 더 깊이 생각해보아야 한다. “무자기(無自欺)란 글자 그대로 “스스로 속이지 않음”을 뜻하는데 유교를 통해 매우 중요한 덕목으로 알려져 왔다. 유교의 도덕이론에서는 권위있는 해석에 따라 일정한 의미내용을 갖추고 있어서 함부로 논의할 수 없다. 유교 고전인 「대학」에 다음과 같은 유명한 귀절이 있다.

이른바 그 뜻을 성실하게 한다는 것은 ‘스스로 속이지 않는 것(毋自欺)이다. 마치 나쁜 냄새를 싫어하는 것과 같이 하고, 마치 아름다운 빛깔을 좋아하는 것과 같이 한다. 이것을 ‘스스로 호뭇하게 여긴다(自謙)’고 한다. 그러므로 군자(君子)는 반드시 그 홀로 있을 때를 삼간다. (「大學」 제6장)

여기에 보이는 “무자기(無自欺)”의 무(毋)는 무(無)와 서로 통하여 같은 뜻으로 쓰인다. “스스로 속이지 않음”이라는 인상적인 구절은 바로 “그 뜻을 성실하게 함(誠其意)”이라는 귀절을 새롭게 해석한 말이다. 이에 따르면 사람이 그 뜻을 성실하게 한다는 것은 바로 제 뜻을 성실하게 하는 것, 곧 제 뜻을 스스로 속이지 않는 것이다. 여기서 뜻(意)이란 마음의 움직임(心之所

發)을 뜻하므로 흔히 말하는 마음이다. 이제 다시 말하면 사람이 그 마음을 성실하게 한다는 것은 바로 제 마음을 속이지 않는 것을 뜻하게 된다. 이렇게 “성실하다(誠)”는 말이 “스스로 속이지 않는다(無自欺)”는 뜻으로 쓰여졌다. 이것은 도덕에 대한 이해가 새로워졌음을 뜻한다. 주로 자기 집단의 습속에 잘 따르는 예(禮)로서의 도덕 단계에서 자율성을 주로 하는 도덕이론의 단계로 비약하였다는 것을 뜻한다.

이제 성(誠)이라는 글자 뜻의 중심이 바뀌어 달리 읽어야 한다. 우리 겨레는 오랫동안 이 글자를 “정성 성”자라고 읽어왔다. 1527년(朝鮮 中宗 二十二年)에 편찬된 사전인 「훈몽자회」(訓蒙字會, 崔世珍, 下十一張)에 “정성 성”이라고 써어 있다. 이렇게 우리는 오랫동안 “정성 성”이라고 읽어오면서 우리 나름의 뜻을 매겨왔다. 그동안 “정성 성”이라고 읽으면서 주로 ‘정성(精誠)’의 뜻으로 이해했지만 또 “성실”이라는 뜻으로도 이해했다. 정성이라면 종교적인 뜻이 짙고 성실(誠實)은 도덕적인 뜻이 강하다. 우리 겨레는 그동안 “성(誠)”을 정성이라는 종교적인 뜻과 성실이라는 도덕적인 뜻으로 이해하여 왔다고 할 수 있다. 그러나 “정성 성”이라고 죽 읽어왔다는 사실은 우리 겨레에게 그 만큼 “정성”이라는 종교적인 의미가 더 친근감을 주어 왔다는 것을 말해준다.

그러나 지금은 “성”의 도덕적인 의미가 문제다. “성의(誠意)”를 “스스로 속이지 않는 것(無自欺)”으로 해석하는 단계에서 생각해 보아야 한다. 이제는 “성(誠)”은 “정성 성”이라고 읽을 수 없고 “성실 성”이라고 읽어야 한다. “스스로 속이지 않는 것”은 “스스로 제 마음에 성실한 것”을 뜻한다고 해야 하기 때문이다. “스스로 제 마음에 정성을 다하는 것”이라고 한다면 우리의 어감에는 매우 어색하기 때문이다. 이렇게 “성”을 상제에 대한 정성 또는 다른 사람에 대한 정성이라고 보지 않고 스스로 제 마음에 성실한 것(無自欺)’이라고 해석하는 단계에서는 인간의 인격적인 자율성(自律性)이 그만큼 강조되기 마련이다. 위에서 인용한 바와 같이 「대학」(大學, 第6章)에서는 스스로 제 마음을 속이지 않기를 마치 나쁜 냄새를 싫어하는 것 같이 하고 아름다운 빛깔을 좋아하는 것 같이 하라고 강조한다. 본래 나쁜 냄새를 싫어하고 아름다운 빛깔을 좋아하는 것은 누구를 위해서도 아니고 누구 때문

도 아니다. 그가 스스로 싫어하고 그가 스스로 좋아할 뿐이다. 이렇게 스스로 제 마음에 따르는 참된 보람을 “스스로 흐뭇하게 여김(自謙)”이라고 한다. 이와 마찬가지로 스스로 제 마음에 따라 제 마음에 성실하라는 것이다. 이렇게 “제 마음에 따라 제 마음에 성실한 것”이 바로 「대학」에서 말하는 “성(誠)”인 데, 이것이 곧 도덕 단계의 “성”이다.

이 도덕의 단계는 그저 사회적인 습관이나 제도에 따라 행하는 데 그치지 않고 도덕적인 자각을 가지고 행하라고 강조한다. 종교에 대해서도 도덕적인 자각을 내세워 도덕은 본래 독자적인 영역이라고 주장한다. 더 나아가 종교에 대하여 다소 비판적·부정적인 태도를 보이기도 한다. 위에서 본 「대학」의 “성(誠)”에 대한 해석도 종교에 대한 도덕의 자립을 전제하고 있다. “성”을 “스스로 속이지 않는 것”이라고 해석한다는 것은 스스로 속이지 않는 것이 바로 진정한 도덕이라고 본다는 것을 뜻한다. 남에게 착한 일을 하는 것이 중요한 문제가 아니고 스스로 제 마음을 속이지 않는 것이 무엇보다 중요하다는 것이다. “그 홀로 있을 때를 삼간다.(慎其獨也)”는 의미 심장한 귀절이 바로 참된 도덕은 저마다의 마음이 홀로 결정한다는 것을 선언하며 종교에 대한 도덕의 자립을 선포한다.

그러나 「대학」에서는 “성실(誠)”이 스스로 속이지 않는 것이라고 선언하는 데 그쳤다. 일반적으로 그 동안 “성실(誠)”이라고 하면 남을 속이지 않는다는 뜻으로 이해하여 왔다. 그런데 「대학」에서는 도덕에 대한 새로운 자각 때문에 굳이 “성실”을 “스스로 속이지 않는다”는 뜻으로 해석하게 되었다. 그러나 어찌하여 성실하다는 것이 스스로 속이지 않는다는 뜻으로 되는가? 이에 대한 해답은 「대학」에서는 찾아볼 수 없다. 이것은 「대학」에서 일단 문제를 내놓고 그 해답은 다른 곳으로 미루었다고 볼 수 있다. 우리는 이 해답을 「중용」에서 찾아볼 수 있다고 믿는다. 어쨌든 일반적으로 도덕상의 “성실”을 스스로 속이지 않는 것이라고 생각하지 않는다. 그러므로 이제 우선 해결하여야 할 문제는 도덕상의 “성실”이 바로 “스스로 속이지 않는 것(無自欺)”이라는 이론적인 근거를 체계적으로 밝히는 것이다. 왜 스스로 속이지 않아야 하는가? 왜 남을 속이지 않는 것보다 스스로 속이지 않는 것이 그토록 참된 도덕인가? 왜 남에게 성실하고 일에 성실한 것이 그

렇게 참된 도덕이 아니고 제 마음 제 뜻에 성실한 것이 그토록 참된 도덕인가? 이것은 일상생활 차원에서 문제될 수 없다. 이것은 도덕의 본질을 따지는 저 도덕이론의 문제들이기 때문이다. 사실 「대학」에서 “그 뜻을 성실하게 한다는 것은 스스로 속이지 않는 것”이라고 선언하는 대목에서 사람들이 다소 어떤 충격 같은 것을 느끼게 되는 까닭이 여기에 있다. 여기서 상식이 안통하는 도덕이론적인 문제를 제기하여 사람들의 지성을 잠으로부터 흔들어 깨우기 때문이다.

그러나 「대학」에서는 도덕적인 성실이 스스로 속이지 않는 것이라는 근거를 밝히지 않았다. 다만 그 근거가 밝혀졌다고 전제하고 논의를 펴나갈 뿐이다. 이를테면 “마치 나쁜 냄새를 싫어하는 것과 같이 하고, 마치 아름다운 빛깔을 좋아하는 것과 같이 한다.”고 하여 은근히 설득한다. 여기서 싫어하는 냄새나 좋아하는 빛깔과 같은 사람의 감각적인 본능에 호소하여 사람에게 악(惡)을 싫어하고 선(善)을 좋아하는 본성(本性)이 있다는 것을 암시하고 있다. 여기서 감각적인 본능이 있듯이 도덕적인 본성이 있다는 것이 암시되어 있을 뿐이다. 따지고 보면 감각적인 본능이 있다고 해서 마찬가지로 선을 좋아하고 악을 싫어하는 도덕적인 본성이 있다고 말할 수는 없다. 그 영역이 서로 매우 다르므로 도덕적인 본성이 있다는 것은 따로 신중히 밝혀져야 한다. 이것이 밝혀진다면 비로소 사람이 타고난 도덕적인 본성에 성실한 것이 바로 참된 도덕일 것이다. 따라서 도덕적인 성실이 곧 스스로 속이지 않는 것으로 된다. 그러나 「대학」에서는 아직 사람이 도덕적인 본성을 타고났다는 것이 밝혀져 있지 않다. 따라서 도덕적인 “성실”이 “스스로 속이지 않음”이라는 것도 밝혀져 있지 않다. 다만 “성실”이 곧 “스스로 속이지 않음”이라는 색다른 도덕이론을 선언할 뿐이다. 그러나 이미 상식이 안통하는 이론의 단계에서는 각가지 어려운 문제들이 꼬리를 물고 나타나기 마련이다. 「대학」에서 도덕적으로 “성실하다는 것(誠)”은 곧 “스스로 속이지 않는 것(無自欺)”이라고 새로운 문제를 제기하는데 그친 것은 그 근거를 밝히려면 몇가지 어려운 문제들을 함께 풀어야 하기 때문이다. 이제 도덕의 영역에서도 그때그때의 사정에 따라 이렇게 하라 저렇게 하라는 따위의 일방적인 훈계(訓戒)로는 잘 통하지 않게 되었다. 이제 사람이란 마땅히 이러

이러해야 한다고 위엄있게 가르쳐야하며 더 나아가 왜 사람이란 착해야 하는가를 속 시원히 밝혀 줄 수 있어야 한다. 그러나 이러한 도덕이론의 단계에 가지가지의 새로운 문제가 도사리고 있다. 저 훈계의 단계에서는 부모나 윗어른 또는 인격이나 지위 같은 권위로 밀어붙일 수 있었다. 그러나 이제 도덕이론 단계에서는 일방적으로 밀어붙일 수 없게 되었다. 여기서는 그럴만한 근거로부터 그럴만한 과정을 밟아 결론을 내려야 한다. 그런데 어느 누구에게도 통할 수 있는 이론 체계를 세운다는 것이 매우 어렵다. 그러므로 「대학」에서는 사람이 저마다 “그 뜻을 성실하게 하는 것(無自欺)” 곧 “스스로 속이지 않는 것(無自欺)”이 도덕의 기본조건이라고 하여 새로운 문제를 제기한다. 이 문제를 밝히는 것은 바로 「중용(中庸)」의 몫이다. 사람은 본래 “천(天)”이 부여한 본성을 타고 낫기 때문에 그 자기 본성에 성실하는 것이 도덕의 기본조건이라 한다. 이를테면 천이 인간에게 도덕적인 착한 본성을 부여하였다는 것이다. 그러므로 인간이 이 타고난 착한 본성에 성실한 것이 바로 참된 도덕이라고 한다. 간추려 말하면 “스스로 저를 속이지 않는 것”이 참된 도덕이라는 것이다. 이렇게 인간을 구속하는 것이 도덕이 아니라 인간의 참된 자유가 바로 도덕이라는 새로운 도덕이론이 「중용」 속에 펼쳐져 있다.

「천(天)이 명한 것을 본성이라 이르고 본성에 따르는 것을 도(道)라 이르고 도를 닦는 것을 가르침이라 한다.」(「中庸」, 제1장)

여기서 “천(天)”이라고 하는 것은 중국 사람들이 고대로부터 믿어온 신앙의 대상인 데 상제(上帝)라고도 한다. “명한다(命)”는 것은 본래 명령한다는 뜻이지만 여기서는 사람이 태어날 때 천(天)이 내려주는 것(賦與)을 뜻한다. 혹은 “천이 명령한 것(天命)”이라고 읽을 수 있는 데, 이때는 “천의 뜻(天意)”이라고 해석할 수 있다. “본성(性)”이라고 하는 것은 사람이 태어날 때 천이 사람에게 내려 준 기본적인 성질이다. 여기서는 특히 도덕적으로 순수한 성질을 뜻한다. 그리고 “도(道)”는 사람의 본성에 따르는 것을 뜻한다는 점에서는 사람의 참된 길이다. 그런데 사람의 본성은 본래 천이 내려 준 것이기 때문에 바로 천의 뜻(天命)이기도 하다. 그러므로 도는 동시에 천명에

따르는 길이기도 하다. 이러한 도를 잘 밝혀내고 정리하여 세상을 가르치고 다스리는 것이 “교(敎)”라고 한다. 이 교는 교육과 정치를 포함한 넓은 뜻의 “가르침”이다.

바로 이 귀절 뒤에 “도라는 것은 잠깐동안에도 떠날 수 없다. 떠날 수 있으면 그것은 도가 아니다.”라는 귀절이 이어져 있다. 이것은 도가 인간의 삶 속에 있으며 인간의 삶을 떠나 있을 수 없다는 것을 강조한다. 도란 인간이 늘 실천해야 하는 도덕이기 때문이다. 도(道)는 사람이 다니는 길을 뜻하는데 이것을 달리 적용해 사람이 살아가기 위해 따라야 하는 삶의 기준 또는 방식을 뜻하게 된다. 사람이 살아가기 위해서는 일정한 기준이 있다고 하여 이것을 사람이 다니는 길과 같은 것이라고 보는 것이다. 이러한 삶의 일정한 기준이 일반적으로 말하는 도덕이다. 그런데 이 「중용」에서 말하는 도는 다소 그 의미가 다르다. 물론 여기서도 도는 길을 뜻한다고 할 수 있다. 그러나 여기서는 사람들이 흔히 다니는 길과는 다른 어떤 본래적인 길이라고 굳이 강조한다. “본성에 따르는 것을 도라고 이른다”라고 하기 때문이다. 흔히 따르는 길이 아닌 “본성에 따르는” 길을 굳이 문제삼고 있기 때문이다. “흔히 따르는 길”에 비할 수 있는 도덕을 일반적인 도덕이라 한다면 본성에 따르는 길에 비할 수 있는 도덕은 본래적인 도덕일 것이다. 이렇게 이 「중용」에서는 어디까지나 본래적인 도덕(本性에 따르는 道)을 문제삼고 있는 것을 알 수 있다. 그러나 일반적인 도덕과 본래적인 도덕이 서로 따로 있다는 것이 아니다. 다만 일반적인 도덕 단계를 초월해 새로 자각된 단계의 도덕을 본래적인 도덕이라 말할 뿐이다. 이렇게 한 단계를 넘어서서 도덕을 새로 자각하는 길도 몇 갈래 있을 수 있다. 「중용」에서는 도덕의 뿌리를 천(天)에서 찾는 길을 택하였다.

이제 이 방향을 밑으로부터 차례로 찾아 올라가기로 한다. 도덕이란 예나 지금이나 나날의 삶 속에서 누구나 실천해야 하고 또 실천할 수 있는 삶의 일정한 양식 또는 규범이다. 제 나름으로 살려고 하는 사람들에게는 거추장스럽기도 하고 또 어떤 사람에게는 걸림돌일 수도 있는 것이 도덕이기도 하다. 또 남달리 착한 사람이라 해도 도덕적으로 아주 허물이 없을 수는 없다. 사정은 이러한 데도 사람들은 대체로 도덕은 지켜야 한다고 말하여 또

그렇게 믿기도 한다. 이렇게 도덕을 지켜야 한다고 할 때에도 흔히 길흉(吉凶)이나 화복 또는 명예나 출세 같은 어떤 이득쪽으로 생각하기 마련이다. 이런 정도로 도덕을 이해하는 것이 예나 지금이나 일반적인 경향이다. 이러한 일반적인 도덕 이해의 단계를 자각적으로 넘어서려는 의도가 「중용」에 잘 나타나 있다. 여기서는 “인간의 본성에 따르는 것”(率性)을 도덕이라고 새삼스럽게 밝히고 있기 때문이다. 이렇게 과연 우리 인간에게 타고난 본성이 있고 바로 이 본성에 따르는 것이 도덕이라면 도덕이란 본래 사람에게 고유한 길이 아닐 수 없다. 이리하여 도덕을 화복 명예 같은 것으로부터 이해하려는 일반적인 단계를 넘어설 수 있다. 도덕이 사람에게 고유한 길이라는 점을 「중용」에서는 이렇게 강조한다. “도라는 것은 잠깐동안에도 떠날 수 없다. 떠날 수 있다면 그것은 도가 아니다.”

이렇게 도덕이란 사람의 본성에 따르는 것이라고 새로 이해한다면 도덕을 “스스로 속이지 않는 것(無自欺)”이라 해석하는 저 「대학」의 도덕 이해와 서로 맞아떨어진다. 거기서는 참된 도덕을 마침내 “그 뜻을 성실하게 하는 것(誠其意)”이라고 새로 이해하고 이것을 제 뜻에 성실한 것이라 해석하였다. 이렇게 제가 타고난 의지에 성실한 것을 다시 “스스로 속이지 않는 것”이라고 새롭게 표현하였다. 이와 같이 「대학」에서는 사람이 그 타고난 의지에 성실한 것을 참된 도덕이라고 말하였다. 이렇게 사람이 타고난 “그 뜻을 성실하게 하는 것(誠其意)”을 「중용」에서는 사람이 그 “본성에 따르는 것(率性)”이라고 다소 달리 표현했다. 그리고 또 “그 뜻을 성실하게 한다”는 말과 그 “본성에 따른다”는 말이 서로 보태어 주고 채워주는 관계를 이룬다. 이를테면 참된 도덕의 조건으로 한쪽에서는 “성실”을 제시하고 다른 쪽에서 “본성(性)”을 제시하여 서로 보충하고 있다.

그러나 “본성에 따르는 것을 도라고 이룬다”는 선언만으로는 높은 차원의 도덕 이해가 내용상으로 밝혀진 것은 아니다. 물론 사람의 본성에 따르는 것이 도덕이라고 하면 도덕이 인간을 떠날 수 없는 것 곧 인간의 고유한 길이라는 점은 드러난다. 그러나 인간의 고유한 길이라는 것만으로는 참된 도덕을 제대로 나타낼 수 없다. 좀 엄밀하게 말하자면 사람의 본성은 착할 수도 있고 나쁠 수도 있고 그 어느 쪽도 아닐 수 있다. 사실 예로부터 동서양

에 성악설(性惡說)이 있어 왔다. 과연 인간의 본성이 「순자」(荀子, 荀況 지음)에서 주장하는 것처럼 본래 나쁘다고 하면 “본성에 따르는 것”이 참된 도덕일 수 없다. 그러므로 「중용」에서는 “천(天)이 명한 것을 본성이라 이른다”고 하여 인간의 본성을 천이 부여한 것이라고 애써 밝혔다. 그저 사람의 “본성(性)”이라고만 하면 참된 도덕의 근거라는 측면이 잘 드러나지 않기 때문이다. 예나 지금이나 사람의 본성이 그저 착하기만 하다고 말하기 어렵다. 그러므로 사람의 본성이 본래 착하다는 근거를 다시 밝히지 않을 수 없다. 「중용」 첫머리에서는 일단 “천이 명한 것을 본성이라 이른다”라고 하여 사람의 본성이 참된 도덕의 근거가 될 수 있음을 밝히는 데 그쳤다.

그러나 다시 “천(天)”이란 무엇이며 “본성(性)”이 과연 참된 도덕의 근거가 될 수 있느냐를 따져 물을 수 있다. 사실 중국 춘추전국(春秋戰國) 때에는 도덕의 근거를 밝히기 위하여 천의 본질과 인간의 본성을 문제삼지 않을 수 없었다. 그저 도덕을 가르치는 데 그칠 수 없고 나아가 도덕의 근거를 밝히지 않을 수 없었기 때문이다. 이미 저 서주(西周) “천명사상(天命思想)”이 적어도 지식계층(士階層)에게는 그대로 받아들여질 수 없었다. 저 천명사상은 주왕조(周王朝)의 정통성과 권위를 뒷받침하는 쪽으로 천명을 이해하여왔다. 그러나 그 주왕조가 민심을 잃고 결정적으로 기울어져 가고 있었기 때문이다. 더욱이 이제 사람들이 더욱 합리적으로 생각할 수 있게 되어 천명을 어떤 왕조를 무너뜨리고 어떤 왕조를 일으키는 것 같은 것으로 좁게 볼 수 없게 되었다. 공자(孔子, 기원전 552-479)는 제자들에게 사람의 “본성(性)”과 “천도(天道)”에 대해서는 말하지 않았다고 한다. “자공(子貢)은 말하였다. 선생님(文章, 古典의 교양에 대한 말씀)은 들을 수 있다. 그러나 선생님이 본성과 천도(天道)에 대해 말씀하는 것을 들을 수는 없다.(「論語」, 公治長第五)” 여기서 말하는 “천도”에 대해서는 사람에 따라 뜻이 다르지만 “천”에 속한 무엇일 것이다. 결국 천도에 대한 말씀은 천에 대한 말씀이라고 볼 수 있다. 공자가 제자들에게 본성과 천에 대하여 거의 말하지 않은 까닭도 쉽게 알 수는 없다. 혹은 제자들을 가르치는 방법상의 문제일 수도 있고 혹은 시대적으로 본성이나 천을 직접 말할 필요가 없을 수도 있다. 그러나 공자의 가르침 자체는 본성이나 천에 대한 어떤 새로운 해석을 전제하

였다고 볼 수 있다.

사실 위에서 본 “자공(子貢)의 말 속에서 자공 자신 본성과 천에 대한 스승님의 말씀을 은근히 기대하고 있는 듯한 느낌을 준다. 「논어(論語)」에는 본성과 천에 대한 공자의 말이 아주 없는 것도 아니다. 자공 자신이 본성과 천에 대한 문제의식을 가졌기 때문에 그 문제에 대한 선생님의 말씀을 기대하였을 것이다. 이것은 또 공자의 가르침을 좀 더 깊이 이해하면 본성과 천에 대한 문제의식을 가지게 된다는 것을 말해주는 동시에 공자가 어떤 형식이든 본성과 천에 대해 다소 말하였다는 것을 뜻한다.” 공자는 이렇게 말했다. 본성은 서로 가까우나 습속은 서로 멀다(「論語」, 陽貨第十七). 이렇게 공자는 사람의 본성에 대하여 예사스럽게 말하였다. 여기서 사람이 타고난 본성은 그렇게 다르지 않다는 것을 깨닫게 되고 모든 사람에게 공통되는 인간의 본성을 알아내려는 문제의식을 가지게 된다. 이러한 문제의식을 이어받아 인간의 도덕적인 본성을 밝혀내려고 한 것이 저 맹자(孟子, 기원전 372-289)의 본성에 관한 이론이다. 그는 참된 도덕의 근거를 인간이 타고난 착한 본성에 두었기 때문에 그 이론을 성선설(性善說)이라 한다.

“천(天)”에 대해서도 공자는 “천이 덕을 나에게 내렸다. 환퇴(桓魋)가 나를 어찌할 것인가? (「論語」, 述而第七)”라고 하여 위급한 삶의 현장에서 문득 언급하였다. 이렇게 공자는 그때 그때의 삶의 현장에서는 가끔 천에 대해 말하였지만 새삼스럽게 천을 문제삼아서 말한 경우는 거의 없었다. 이것은 역시 공자의 가르치는 태도에 관한 문제이기도 하고 천에 대해서는 논의할 수 없었던 당시의 실정에 관한 문제이기도 하다. 그러나 공자의 가르침은 역시 천에 대한 새로운 이해를 전제하고 있었다. 사실 공자 자신이 이러한 전제를 어느 정도 말하지 않을 수 없었다. “천이 덕을 나에게 내렸다(天生德於予).”는 말은 생명의 위협을 느끼는 순간에 나온 말이라 하더라도 역시 공자의 신념을 나타냈다고 보아야 한다. 여기서 “천(天)”이 사람인 자기에게 “덕(德)”을 내려주었다고 분명히 말하였다. 그는 자기에게만 덕을 내려주었다고 말하지 않았을 것이다. 여기서 말하는 덕은 완성된 도덕이 아닌 도덕의 가능성일 것이다. 이렇게 공자는 사람은 모두 도덕의 가능성을 천으로부터 얻었다고 말한 셈이다. 이렇게 모든 사람에게 도덕의 가능성 곧 “덕”을

내려 준 “천”이란 무엇일까? “천이 무엇을 말하라. 네 계절이 오가고 만물이 생성한다. 천이 무엇을 말하라.”(「論語」, 陽貨第十七) 말없이 만물을 다스리는 “천”이란 인간을 포함한 온 만물의 이법(理法)일 것이다. 이와 같이 공자는 사람에게 덕을 내려 준 천이 온 만물의 이법이기도 하다고 믿은 듯하다.

공자는 “천(天)”이 인간에게 도덕의 가능성을 내려 주었다고 믿었다. 그리고 그 천은 만물이 다 같이 따르는 저 이법과 같은 것이라고 믿었다. 그러나 그는 이것을 이론적으로 문제삼으려고 하지 않았다. 공자의 신념을 이어받아 인간의 도덕적인 본성과 천의 이법(불변적인 이치)을 이론적으로 문제삼게 된 것이 바로 맹자다. 맹자는 도덕의 선천적인 가능성을 인간의 본성과 천의 이법에서 찾아내려는 뚜렷한 문제의식을 가지고 있었다. 그가 인간의 본성이 본래 착하다는 것을 그토록 애써서 밝히려고 했다는 것이 이것을 뒷받침하여 준다. 그런데 맹자는 인간의 본성이 착하다는 이론의 근거를 천에서 찾으려고 했다. 이를테면 천이 본래 착하기 때문에 천이 내려 준 인간의 본성이 본래 착할 수밖에 없다는 것이다. 그러나 맹자가 이론적으로 그렇게 애써서 밝혀낸 것은 인간의 본성이 착하다는 쪽이다. 이렇게 이론상으로는 인간의 본성이 착하다는 것을 밝히고 이것을 통해 천이 착하다는 것을 밝히는 방향이 곧 맹자의 이론 방향인 셈이다. 이것은 맹자가 도덕의 가능성을 인간의 본성 속에서 찾아내고 다시 그 가능성의 근거를 천에서 찾았다는 것을 뜻한다. 이렇게 이론상으로는 맹자에게서 문제되는 것은 도덕의 가능성이고 그 가능성의 근거로서 천이 문제될 뿐이다.

이와 같이 공자의 사상을 잘 이어받으려고 한 맹자는 그 시대를 반영하여 인간의 본성을 이론적으로 밝히는 데 힘썼다.

가없이 여기는 마음(惻隱之心)이 없으면 사람이 아니다. 부끄러워하는 마음(羞惡之心)이 없으면 사람이 아니다. 사양하는 마음(辭讓之心)이 없으면 사람이 아니다. 옳고 그름을 가리는 마음(是非之心)이 없으면 사람이 아니다. 가없이 여기는 마음은 인의 단서(仁之端)이고, 부끄러워하는 마음은 의리의 단서(義之端)이다. 사양하는 마음은 예의의 단서(禮之端)이고, 옳고 그름을 가리는 마음은 지혜의 단서(智之端)이다. 사람에게 이 네 단서(四端)가 있음은 마치 사람에게 팔다리(四體)가 있는 것과 같다. (「孟子」, 公孫丑 上)

인·의·예·지의 네 단서 곧 도덕의 가능성이 인간의 본성 속에 나면서 부터 갖추어져 있다고 한다. 이것이 바로 인간의 본성이 착하다는 이론이다. 그러나 다시 인간의 본성이 착한 근거를 캐어묻지 않을 수 없다. 맹자의 시대는 바로 이러한 이론의 단계를 이루고 있었다. 맹자는 사람에게 이 네 단서가 있음(人之有是四端也)은 곧 사람에게 도덕의 가능성이 갖추어져 있음은 마치 사람에게 팔다리가 있는 것과 같다고 자신있게 말하였다. 그렇다면 “사람에게 이 네 단서가 있는” 근거는 무엇인가?

여기서 맹자는 도덕의 가능성의 근거로서 “천(天)”을 내세울 수 밖에 없었다. 맹자 이전에도 이후에도 인간과 자연의 모든 문제에 있어서 마지막 근거는 “천”일 수 밖에 없다. 맹자 이전에는 대체로 상제 또는 천이 만물을 다스린다고 믿어 왔다. 인간과 자연의 모든 움직임이 상제 또는 천의 뜻에 따라 결정된다고 생각해 왔다. 저 주나라 왕조(周王朝)가 성립되자 천의 뜻에 대한 해석이 그나라의 체계를 갖추게 되었다. 이것이 「서경」 「시경」 같은 문헌에 잘 나타나 있는데 흔히 이것을 서주(西周)의 천명사상(天命思想)이라고 한다. 여기서 “천의 뜻(天命)”이 주나라 왕조의 권위를 중심으로 하여 해석되어 있다.

이와 같이 서주의 천명사상이 왕조의 통치체제를 천명으로 해석하는 쪽이 강하였다. 그래서 주나라 통치체제가 기울어지자 그 천명사상도 흔들리게 되었다. 이리하여 공자가 천명을 도덕적으로 새로 해석하게 되었고 이 방향을 이어받아 맹자도 천명을 더욱 더 도덕적으로 해석하는데 힘썼다. 지금까지 어떤 정치적인 목적으로 현실적인 화복·상벌·성패와 같은 문맥에서 천명을 자주 말하여 왔지만 공자나 맹자는 천에 대해 함부로 말하지 않게 되었다. 인간과 자연의 영역에서 천이 이것저것에 참견한다고 믿던 시대는 이미 지나갔기 때문이다. 인간과 자연 속에는 눈에 보이지 않는 어떤 불변적인 질서가 있다는 것을 점점 알게 되었기 때문이다. 이리하여 맹자는 인간 속에 있는 도덕의 불변적인 질서를 찾아내게 되었다. 이러한 도덕적인 질서의 근원은 맹자는 “사단(四端)”을 갖춘 본성 곧 착한 본성이라고 하였다.

하늘은 높고 별들은 멀지만 그러하더라도 그 사실을 찾아내어 잘 따지면 천년 뒤의 동지(冬至) 날도 따져서 알 수 있다.(「孟子」, 離婁 下)

천년 뒤의 동지의 날도 앞서서 계산하여 알아낼 수 있다고 장담하였다. 맹자 시대의 천문학 수준을 짐작할 수 있다. 이것으로 맹자가 자연계에 불변적인 질서(법칙)가 있다는 것을 잘 알고 있었다는 것이 증명된다. 공자·맹자의 시대에 사람들이 자연 속에 일정한 질서가 있다는 것을 더욱 잘 알게 됨에 따라 인간 속에도 일정한 질서가 있다는 것을 더욱 잘 알게 되었다. 이리하여 무엇보다 관심이 컸던 도덕 영역에서 그 법칙과 그 법칙들의 근원에 대한 이론들이 나타나게 되었다. 이것은 도덕 법칙에 대한 자각이 자연 법칙의 인식과 깊이 관련되어 있다는 것을 말해준다. 이를테면 공자·맹자가 그 당시 도덕적인 혼란 속에서 그토록 도덕적인 질서를 외치게 되었던 것은 자연계의 질서(법칙)를 그만큼 잘 알았기 때문이다. 그 당시 사람들이 자연계 질서를 널리 알고 있었기 때문에 도덕적인 질서(법칙)와 자연 질서를 서로 비교하고 종합하려는 이론도 그만큼 발전하였다. 적어도 맹자 시대에는 자연계에도 도덕계에도 불변적인 질서(법칙)가 있다고 일반적으로 믿게 되었다. 그러므로 자연적인 법칙과 도덕적인 법칙의 관계가 더욱 논의되었고 그 종합적인 체계도 문제될 수 밖에 없었다. 대체로 자연적인 법칙을 중심으로 하는 쪽(老莊學派)과 도덕적인 법칙을 중심으로 하는 쪽(孔孟學派)으로 갈라져 있었다. 이 가운데서 특히 맹자의 사상과 깊이 관련되어 있는 책이 이른바 「대학」 「중용」이다. 우리는 지금까지 여기에 나타난 “성(誠)”을 주로 해석하여 왔다. 그런데 「중용」에는 성실(誠)이 도덕적인 법칙일 뿐만 아니라 천(天)의 본질이기도 하다는 대담한 체계적인 주장이 나타나 있다.

성실은 천의 길이고 성실하려는 것(誠之)은 사람의 길이다. 성실은 힘쓰지 않고 저절로 선(善)에 맞으며 생각하지 않고 저절로 선을 얻는다. 느긋하게 도(道)에 들어맞는 것은 성인이다. 이에 대하여 성실하려는 것은 선을 선택하여 굳게 지켜 나가는 사람이다. (「中庸」, 第二十章)

성실(誠) 자체는 “천의 길(天之道)” 곧 천도(天道)라고 한다. 여기서 말하는 천도는 천의 특성 또는 천의 이법(理法)이라고 해석할 수 있다. 이에 대해 “성실하려는 것(誠之)” 곧 성실의 실천은 “사람의 길(人之道)” 곧 인도(人道)라고 한다. 이 인도도 인간의 특성 또는 이법이라고 해석할 수 있다. 인간의

특성은 곧 참된 도덕일 것이다. 이렇게 천의 특성이 “성실” 자체고 인간의 특성이 “성실의 실천”이라고 분명히 말한다. 이와 같이 「중용」 이 대목에서는 “성실(誠)”의 중간매개를 통하여 천의 특성과 인간의 특성이 서로 같다는 결론을 이끌어 낸다. 곧 “성실”은 천의 특성이고 “성실하려는 것”은 인간의 특성이라고 한다. 이리하여 인간의 참된 도덕의 뿌리는 바로 천이라는 것이 최종적으로 밝혀진 셈이다. 그리고 성실하려는 인간의 특성에 따르는 것은 바로 “스스로 속이지 않는 것(無自欺)이라는 것도 최종적으로 밝혀진 셈이다. 이리하여 스스로 속이지 않는 것이 참된 도덕이라는 독자적인 도덕 이론이 그 정당성을 자랑할 수 있게 되었다.

그러나 도덕이론의 단계에서도 어느 하나의 이론이 결정적으로 정당할 수는 없다. 참된 도덕은 인간이 “스스로 속이지 않는 것(無自欺)”이라는 새로운 도덕이론도 그 새로운 측면과 더불어 그 어려운 측면을 갖추고 있다. 그 새로운 측면은 사람에게 도덕에 대한 친근감과 자신감을 주는 것이라고 말할 수 있다. 도덕이란 자기 밖에 있는 어떤 실천하기 어려운 것이 아니고 바로 자기 안에 갖추고 있는 본성에 따르는 쉬운 실천이라는 것이다. 자기가 타고난 도덕적인 본성에 따라 실천하기만 하면 된다는 것이다. 스스로 제 본성에 따라 행하는 것을 “스스로 속이지 않는다(無自欺)”고 말한다. 이렇게 스스로 속이지 않기만 하면 곧 제 본성에 따라 행하기만 하면 그것이 도덕이라는 것이다. 이리하여 마침내 인간의 도덕 실천에 대한 너무나 희망적인 외침이 울려 퍼진다. “마치 나쁜 냄새를 싫어하는 것과 같이 하고, 마치 아름다운 빛깔을 좋아하는 것과 같이 한다.” 이렇게 도덕적인 본성에 따르는 도덕의 실천을 감각적인 본성에 따르는 향락에 비유하기에 이르렀다.

그러나 이러한 희망적인 도덕이론도 또 새로운 어려움에 부딪치게 마련이다. 마침내 도덕이론 자체의 운명에 따라 어떤 형식으로든 종교적인 신앙을 전제하게 되거나 또는 요청하게 된다. 이를테면 사람은 본래 아름다운 빛깔을 좋아하듯이 선(善)을 좋아할 수 없다. 그리고 사람은 본래 아주 성실하게 살아갈 수 없고 따라서 아주 자기를 속이지 않을 수 없다. 그러므로 사람은 본래 종교적이다. 이리하여 사람은 도덕이론의 한계를 깨닫고 종교에 대한 좀 더 깊은 자각의 단계에 도달하게 된다. 이에 따라 “정성(誠)”과 “성실

“성(誠)”에 대한 이해와 체득도 깊어지게 될 것이다. 물론 대순진리회의 기본교리인 “성(誠)”에 대한 교리적인 해석과 이해도 도덕이론의 단계를 비판적으로 반영할 수 있어야 한다. 이를테면 도덕이론에서 말하는 스스로 속이지 않는 도덕 실천에 상제에 대한 정성이 전제되어야 한다. 이론상으로도 실천상으로도 상제에 대한 정성이 전제되지 않으면 스스로 속이지 않는 도덕 실천이 의미도 없고 실현될 수도 없다. 첫째로 상제 또는 천이 없다면 천이 명한 사람의 본성이 있을 수 없고 자기 본성에 따른다는 것 곧 스스로 속이지 않는다는 것은 아무런 의미가 없게 된다. 둘째로 어쨌든 스스로 속이지 않는 성실이 그렇게 중요하다고 해도 상제에 대한 정성이 없다면 결국 자기를 속이지 않을 수 없게 된다. 사람이란 죽어도 바꿀 수 없는 굳은 신념이 없으면 스스로 속이지 않을 수 없는 데 상제에 대한 정성이 없다면 그렇게 굳은 신념이 있을 수 없기 때문이다. 이러한 도덕이론 단계에 대한 비판적인 문제는 다음 장에서 좀 더 체계적으로 다룬다.

3. “성(誠)”에 대한 종교철학적인 이해

지금까지 대순진리회의 기본교리 가운데 하나인 “성”에 대하여 교화 단계와 도덕이론 단계로 나누어 차례로 살펴왔다. 이제 우선 “성”에 대한 도덕이론 단계의 해석을 좀 더 체계적으로 반성하여 보기로 한다. 이러한 비판적인 반성이 “성”에 대한 종교철학적인 이해로 이어질 수 있기 때문이다. 본래 도덕이론의 단계는 무엇보다 도덕의 가치를 강조하는 이른바 도덕주의(道德主義) 쪽으로 흐르기 마련이다. 혹은 도덕을 종교보다 더 존중하거나 혹은 종교를 부정하고 도덕만을 강조하는 경향이 있다. 이러한 도덕이론 단계도 현실적으로 여러 형태가 있다. 이를테면 고대적인 것, 근대적인 것 등의 역사 연대가 다른 형태들이 있고 혹은 주자의 도덕이론, 칸트의 도덕이론 같은 문화전통이 다른 형태들이 있다. 그러나 시대와 지역을 넘어서서 도덕이론 단계라는 점에서 서로 공통적인 특성이 있을 수 있다. 말하자면 종교보다 도덕을 더 강조하는 경향 같은 공통된 특성이 있게 된다. 그런데 위에서 살펴 온 도덕이론은 저 중국의 고전적인 유교가 발전시킨 도덕이론이었다. 여기서 말하는 고전적인 유교란 춘추시대 말기의 공자(孔子, 기원전

552-479)로부터 시작되어 한나라 무제(漢武帝, 기원전 141-87)때 중국 국교(國敎)로 되기까지 발전하는 단계의 유교를 말한다. “무제가 비로소 임금이 되자 마자 놀랍게도 다른 많은 학자들의 잡설을 물리쳐 제치고 육경을 높이 드러내 널리 밝혔다.(孝武初立, 卓然罷黜百家, 表章六經.)”(「前漢書」, 卷六 贊)

이와 같이 유교는 한나라 무제 때 비로소 중국의 국가 이념으로 결정되었고, 육경(六經, 易經·書經·詩經·禮記·春秋·樂記)이 그 기본문헌(經典)으로서 높이 받아들여졌다. 이렇게 공자로부터 시작되어 맹자·순자를 거쳐 중국 국가유교(國家儒敎)로 발전하는 단계의 유교를 하나로 묶어서 다룰 수 있다. 이 단계의 유교는 “성”을 중심개념으로 하는 독자적인 도덕이론을 체계적으로 전개하였다. 이 유교의 고전적인 도덕이론이 펼쳐져 있는 문헌이 「맹자(孟子)」·「순자(荀子)」·「대학(大學)」·「중용(中庸)」·「역경(易經)」 등이다. 「대학」과 「중용」은 「예기(禮記)」속에 있는 한 부분(篇)으로서 전해져 오다가 송(宋)나라 때부터 독립된 문헌으로 되었다. 이러한 문헌들 속에 펼쳐져 있는 도덕이론을 하나의 체계로서 해석한다는 것은 쉬운 일이 아니다. 그 동안 몇 가지 해석 방향이 있었지만 그들 가운데서 주자의 해석이 무엇보다 큰 영향을 미쳐 왔다. 그러나 현실적으로는 사람마다 제 나름으로 해석하고 이해하여 왔다고 할 수 있다.

이러한 고전적인 유교의 도덕이론은 그 동안 중국 안에서 뿐만 아니라 거의 동아시아 전역에서 큰 영향을 주어 왔다. 그 동안 유교문화의 영향을 가장 많이 받았다고 할 수 있는 우리 문화속에서 유교의 고전적인 도덕이론이 차지하는 영향도 그만큼 크다. 이러한 역사적·문화적인 연관속에서 대순진리회도 그 도덕이론의 영향을 다소 받지 않을 수 없었다. 이를테면 그 교리내용에서 그 영향의 자취를 찾아볼 수 있다. 저 “성(誠)”이니 “경(敬)”이니 “무자기(無自欺, 스스로 속이지 않음)”니 하는 말들에서 그 자취를 엿볼 수 있다. 그러나 대순진리회는 독자적인 교리체계를 갖추고 있는 종교이기 때문에 유교 도덕이론으로부터 말미암은 개념·사상 같은 것도 그 교리체계 안에서 새로운 의미를 지니게 된다. 저 “성”이니 “무자기”니 하는 것 같은 사상도 유교 도덕이론에서는 도덕의 자율성(自律性)을 높이기 위한 사상이

었다. 이를테면 서주(西周)의 천명사상(天命思想)에 대하여 인간이 도덕의 주체라는 것을 강조하는 사상이었다. 이에 대해 대순진리회의 교리체계 속에서 같은 “성” “무자기”지만 결국 상제에 대한 참된 신앙을 위한 도덕적인 자각일 뿐이다. 이를테면 자율적인 도덕 실천을 매우 존중하지만 그 도덕적인 성실(誠)도 상제에 대한 정성이 전제되어야 한다고 믿는다.

이제 이와 같은 문제의식을 가지고 저 도덕이론 단계의 “성”에 대한 해석을 비판적으로 좀 더 깊이 분석 검토하여 보기로 한다. 저 「대학」에서 “그 뜻을 성실하게 한다는 것은 스스로 속이지 않는 것”이라고 하였다. 이제 「중용」과의 관계를 고려하여 표현을 좀 바꾸어 “성실하려는 것은 스스로 속이지 않는 것”이라고 다시 말할 수 있다. 이렇게 여기서는 “성실하려는 것” 곧 “스스로 속이지 않는 것”이 인간의 모든 도덕의 근본태도라고 한다. 여기서 “스스로 속이지 않는다”는 것은 역시 「중용」과의 관계에서 보면 “사람 본성에 따르는 것”을 뜻한다. 다시 간추려 보면 “스스로 속이지 않는 것” 곧 “본성에 따르는 것”이 인간의 도덕이며 혹은 “성실하려는 것”이 인간의 도덕이다. 이와 같이 「대학」의 “성(誠)”에 대한 해석을 「중용」의 표현인 “본성에 따르는 것을 도라 이른다”와 “성실하려는 것은 사람의 도다”로 무리없이 바꿀 수 있다. 이것은 저 고전적인 유교의 도덕이론이 자율적인 도덕 실천을 위한 새로운 기초를 마련하였다는 것을 말하여준다. 이제 사람은 제 본성에 따라 행하기만 하면 곧 스스로 속이지 않으면 도덕적으로 높이 평가될 수 있기 때문이다.

지금 천이 우리 백성을 도와 주실지 아닌지 또 점을 쳐본다. 아아 선을 밝히고 악을 죄주시는 천께서 우리의 막 시작된 나라 세우는 큰 일을 도와 주신다.(「書經」, 周書 大誥)

이제는 이렇게 천이 도와주실지 아닌지를 점쳐 볼 필요가 없게 되었다. 스스로 속이지 않고 제 본성에 따르기만 하면 도덕적으로 존경을 받을 수 있기 때문이다. 역시 여기에 종교보다 도덕을 더 존중하는 도덕주의 경향이 엿보인다. 그러나 이 새로운 기초를 위한 근거가 밝혀져야 한다. 왜 스스로 속이지 않는 것이 도덕의 근본태도인가? 어찌하여 사람이 제 본성에 따르는 것이 참된 도덕인가? 이 문제는 인간의 본성을 어떻게 보느냐에 달려 있다.

고전적인 유교 안에 맹자의 성선설과 순자의 성악설이 서로 맞서 있다. 일단 맹자의 성선설에 따라 이 문제를 풀 수 있을 것 같이 보인다. 인간의 본성이 본래 착하다면 사람이 제 본성에 따르는 것이 곧 스스로 속이지 않는 것이 도덕일 수 있기 때문이다. 그러나 「중용」에서는 맹자와 순자를 다 같이 포용할 수 있는 길을 택할 수도 있어서 문제가 그렇게 간단할 수 없다. (「중용」에는 순자 이후의 사상이 포함되어 있을 수 있다.)

어찌하여 사람이 제 본성에 따라 스스로 속이지 않는 것이 그렇게도 참된 도덕이 될 수 있을까? 과연 사람의 본성이란 무엇인가? 이렇게 마침내 형이상학적인 문제에 부딪히게 되었다. 이에 대하여 「중용」에서는 다음과 같이 밝힌다. “성실(誠)은 천의 길이고 성실하려는 것(誠之)은 사람의 길이다.” 이렇게 성실은 천도(天道)이고 “성실하려는 것”은 인도(人道)라고 한다. 여기서 도덕의 근본문제를 천도와 인도의 관계로 압축하고 성실(誠)이라는 중간 다리를 통하여 양자의 동질성(同質性)을 이끌어 냈다고 할 수 있다. 여기에는 두 중요한 문제가 기다리고 있다. 첫째 “성실”이란 과연 무엇이며 어떻게 천도와 인도 사이에 다리를 놓을 수 있는가? 천도와 인도의 관계는 과연 어떠한 것인가?

먼저 “성실(誠)”이란 과연 무엇일까? 착함(善)이라고 하면 분명히 도덕적인 개념이다. 굳이 “착함”이 아닌 “성실”이라는 말을 쓴다면 맹자와는 다소 다른 도덕이론을 노리는 것이 아닐까? 그러나 성실은 착함과 다르지만 역시 도덕적인 개념이라고 할 수 있다. 「대학」에서도 성실을 착함(善)이라 하지 않고 굳이 “스스로 속이지 않음”이라고 하였다. 이렇게 성실이라는 말은 도덕적인 개념을 넘어설 수 있는 뜻을 지닐 수 있는 것일까? 후한(後漢)의 정현(鄭玄, 기원127-200)은 「예기(禮記)」의 제31편 중용(卷 第三十一 中庸)의 풀이에서 “성실은 천의 본래 성질이다(誠者, 天性也)”라고 하였다. 후대인 송(宋)의 주자는 그 나름대로 다음과 같이 독자적으로 풀이하였다. “성실은 참되고 거짓이 없음을 이르며 천리의 본래 모습이다.(誠者, 眞實無妄之謂, 天理也.)” (「中庸集注」, 第二十章) 그런데 이것은 “성실”에 대한 풀이인 동시에 “천의 길” 곧 천도(天道)에 대한 풀이이기도 하다. 성실 곧 천도는 “천의 본래 성질(天性)” 혹은 “천리의 본래 모습(本然)” 혹은 “참되고 거짓이

없음(眞實無妄)”이라는 것이다. 이와 같이 “성실(誠)”은 인간의 도덕을 넘어선 따라서 도덕의 영역과는 차원이 다른 천의 본래 모습이라는 것을 알 수 있다.

그렇다면 성실(誠)과 인간의 도덕의 관계는 어떠할까? 성실은 바로 모든 도덕의 근원이라고 할 수 있다. 과연 어떠한 의미로 그러할까? 바로 “성실하려는 것(誠之)”이 도덕이라는 점에서 그렇다. “성실하려는 것”은 성실을 목적으로 하여 최선을 다함을 뜻한다. 천의 본래 모습인 성실을 향해 끊임없이 최선을 다하는 것을 뜻한다. 이러한 성실을 향한 실천이야말로 인간의 참된 도덕이다. 이 경우 천도와 인도는 차원이 다르다는 점에서 성실은 언제나 도덕적인 실천의 이상으로 남을 수 밖에 없다. 성실이라는 영원한 이상을 향해 인간은 영원히 최선을 다해야 한다. 이렇게 성실은 끊임없이 인간의 도덕적인 의욕을 불러 일으킨다는 점에서 모든 도덕의 근원이다. 이렇게 성실은 인간을 도덕적인 실천으로 끊임없이 분발케 하는 영원한 이상이라는 점에서 모든 도덕의 영원한 근원이다. 이제 성실 자체와 성실하려는 것(誠)의 관계를 이해할 수 있게 되었다. 성실 자체는 모든 도덕의 목적이고 이상이고 근원이다. 성실하려는 것, 성실을 위한 실천은 반드시 성실 자체를 향해 있다. 이제 “성실(誠)”과 “성실하려는 것(誠之)”의 관계를 다음과 같이 간추릴 수 있다. “성실”은 반드시 “성실하려는 노력”의 목적이고, “성실하려는 노력”은 반드시 “성실”을 목적으로 삼는다.

다음으로 이 “성실”과 “성실하려는 것”의 필연적인 관계에 비추어 “천의 길(天之道)”과 “사람의 길(人之道)”의 관계 곧 “천도(天道)”와 “인도(人道)”의 관계도 우선 형식적으로나마 밝힐 수 있다. “천도”는 바로 천(天) 자체의 본래 모습(本然)이다. 그 본래 모습을 내용 쪽으로 말하면 바로 “성실”이다. 오직 천만이 성실하고 천만이 “참되고 거짓이 없다.(眞實無妄)” 이렇게 도덕이론 단계의 용어에서는 성실이니 참되고 거짓이 없다느니 하는 말은 함부로 쓸 수 없다. 절대적인 존재인 천만이 성실하고 진실무망(참되고 거짓이 없음)일 뿐이다. 이에 대하여 “인도”는 오직 성실하려는 노력일 뿐이다. 당대 공영달(孔穎達)의 풀이에 따르면 “사람은 애쓰고 힘써서 이 지극한 성실을 배울 수 있을 뿐이다. 이것이야말로 사람의 길이다.(人能勉力, 學此至誠, 是

人之道也.)” (『十三經注疏』, 禮記注疏 卷第五十三 中庸) 이렇게 “사람의 길” 곧 인도는 “애쓰고 힘써서 성실을 배울 수 있는 과정”일 뿐이다. 이와 같이 천도와 인도의 관계 좀 더 깊이 반성하여 보면 종교철학에서 말하는 성스러운 것(聖, the sacred)과 세속적인 것(俗, the profane)의 구별과 같은 것이다. 여기서 어느덧 도덕이론 단계를 넘어선 종교의 경지가 엿보인다. 얼핏 보기에는 “성실 성자”(誠) 한 자가 천도와 인도의 사이에 거뜬히 다리를 놓아주는 듯한 착각을 느낀다. 성실(誠)은 이 쪽이고 성실하려는 것(誠之)이 저 쪽이라는 표현 때문이다. 이제 우리는 좀 더 비판적으로 반성해 보기로 한다. 첫째로 “천의 길” 곧 천도가 성실(誠)하다는 것 따라서 “참되고 거짓이 없다”는 말이 이해하기 어렵다. 천이 성실하다고 한다면, 인격적인 신이기 때문에 성실하다고 말하는 것으로 이해할 수 있다. 그러나 천도가 성실하다면 쉽게 이해할 수 없다. 우리는 앞에서 후한(後漢)의 정현의 풀이를 인용하였다. 그 풀이에 따르면 천도는 “천의 본래 성질(天性)”이다. 그러나 좀 더 따지고 보면 “천의 본래 성질”이라는 말도 달리 해석할 여지가 있다. 종교적인 천의 본성이라고만 할 수 없기 때문이다. 여기서 주목되는 것이 당(唐)나라 공영달의 풀이다. “이 상천의 도는 함이 없이 성실하고 생각하지 않고도 얻는다. 천의 본성이 만물을 살리고 죽이며 사시를 어김없이 나타나게 하는 데 이것이 천의 길이다.(是上天之道, 不爲而誠, 不思而得, 若天之性, 有生殺, 信著四時, 是天之道.)” (『十三經注疏』, 禮記注疏, 卷第五十三 中庸) 여기서 “천의 본성(天之性)”이 “천의 길(天之道)”이라고 하는 데 이것은 저 후한의 정현(鄭玄)이 “천의 본성(天性)”을 “천의 길(天之道)”이라고 풀이한 것을 그대로 이어받은 것이다. 그런데 공영달은 여기서 “천의 본성”을 “만물을 살리고 죽이며 사시(四時)를 어김없이 나타나게 하는 것(信著)”이라고 풀이한다. 이것은 당나라 공영달은 『중용』의 “천의 길” 곧 천도(天道)를 대자연의 질서(곧 自然의 理法)로 보았다는 것을 뜻한다. 그리고 후한의 정현이 천도를 자연의 이법이라고 보았을 가능성이 크다는 것을 말해준다.

저 「중용」의 “성실은 천의 길이다.(誠者天之道也)”라고 하는 말이 이해하기 어려운 것은 두 가지 서로 다른 뜻을 지닐 수 있기 때문이다. 그 하나가 “성실은 천(곧 上帝)의 본성이다”라는 뜻이고 다른 하나는 “성실은 대자

연의 이법이다”라는 뜻이다. 이것은 고전적인 유교의 도덕이론이 바로 갈림길에 서있다는 것을 뜻한다. 종래의 주술적인 종교사상(이를테면 西周의 天命思想)을 극복하고 인간의 자각을 바탕으로 새로운 도덕을 세우려는 데 두 길이 나타났다. 그래도 절대적인 “천의 뜻(天意)”은 부정할 수 없다는 종교적인 길이 눈앞에 나타났다. 이를테면 맹자는 새로운 종교적인 길을 보았다. 그러나 당시의 중국문화의 분위기가 새로운 종교의 길을 가로 막았다. 한편으로 새로워져 가는 자연인식을 바탕으로 자연이법만을 인정하려는 도덕주의 길이 눈앞에 나타났다. 그러나 중국의 민족적인 신앙인 천 또는 상제의 존재를 아주 부정할 수는 없었다. 이를테면 순자는 성악설을 외쳤지만 천을 아주 부정하고 유물론적인 길을 걸을 수 없었다. 이른바 도덕이론 단계가 갈림길에서 헤매게 되는 것은 유교의 도덕이론 단계만이 아니다. 저 물샷틈 없는 이론을 종합으로 전개한 칸트의 철저한 도덕주의도 종교 단계를 요청할 수 밖에 없었다. 다시 말하면 그는 도덕과 행복이 완전히 일치하는 “최고선(das hoechste Gut)이 실현되기 위해서는 신의 존재가 요청된다고 외쳤다.

그러므로 최고선을 위해 전제해야 하는 자연의 최고원인은 그 오성과 의지에 의해 자연의 원인(따라서 창조자)이 되는 존재다. 다시 말하면 그런 자연의 원인은 바로 신(神)이다. 따라서 현실로 된 최고의 선(가장 좋은 세상)이 가능하기 위한 요청은 동시에 최고의 근원적인 선이 현실적으로 존재해야 한다는 요청이다. 다시 말하면 “신의 존재에 대한 요청(das Postulat der Existenz Gottes)이다. (칸트, 「실천이성비판」, Suhrkamp, Band VII, 256쪽)

이와 같이 종교를 비판하고 더 나아가 극복하려는 어떠한 도덕이론도 그 뜻을 이룰 수 없다. 종교가 끊임없이 인류의 자각에 따라 새로워져 가기 때문이다. 역사의 어느 단계의 종교를 비판하면 새로 자각된 종교가 역시 인류의 마음을 사로잡을 수 있기 때문이다. 이러한 사정 때문에 위에서 본 “성(誠)”에 대한 도덕이론 단계의 해석도 좀 더 깊이 반성되어야 한다. 위에서 본 바와 같이 고전적인 유교의 도덕이론이 저 서주(西周)의 천명사상이 전제하는 소박한 종교 단계를 극복하려고 했다. 이를테면 선한 행실에 복을 내리고 악한 행실에 화를 내리는 천의 위력을 믿고 천의 뜻(天命)을 대행하

는 왕권을 소박하게 믿는 중국 고대의 종교를 비판하고 극복하려고 했다. 이런 과정에서 인격적인 천을 피하고 이법적인 천을 내세우려고 했다. 그래서 천(天)이라는 말도 피하고 천을 굳이 “천의 길(天之道)”이라 하고 이에 맞추어 인간도 굳이 “사람의 길(人之道)”이라 하여 도덕의 문제를 천도와 인도의 관계로 환원하였다. 그리고 천도를 뜻밖으로 “성실(誠)”이라고 하여 천도와 인도의 관계를 최종적으로 밝히려려고 했다. 그런데 왜 또 굳이 성실(誠)이라는 말을 쓰는 것일까? “천도”라는 말이 천의 뜻(天意)보다 자연의 이법을 뜻하게 되었기 때문이다. 도덕이론이 도덕의 근원을 밝히려려고 애쓰는 와중에 선(善)이 아닌 성실(誠)을 굳이 말해야 하는 사정을 좀 더 따져 보아야 한다.

사람의 길(人道)이 사람만의 길이라고 말해야 할 때가 있다. 이럴 때 맹자는 선을 말하였다. “맹자는 사람의 본성이 착하다고 말하였다.”(孟子道性善. 「孟子」, 滕文公上) 이렇게 맹자는 사람의 본성이 다른 물건들의 본성과 다를음을 강조할 때 “착하다(善)”는 말을 썼다. 그래서 “성선설(性善說)이라 불리게 되었다. 그러나 사람의 길을 천의 길과 함께 말할 때 맹자는 선이 아니라 성실(誠)을 말하게 되었다.” 그래서 성실은 천의 길이고 성실하려고 생각하는 것은 사람의 길이다.(是故誠者, 天之道也. 思誠者, 人之道也. 「孟子」, 離婁上) 이와 같이 인도(人道)와 천도(天道)가 서로 통하는 쪽을 말할 때 굳이 성실(誠)을 말하게 되었다. 이것은 인도와 천도의 공통성을 찾아 내려고 애쓴 끝에 고르고 고른 말이 성실(誠)이라는 것을 말하여 준다. 오히려 인도와 천도의 공통성을 나타내기 위해 새로 만들어진 말이 성실(誠)이라 할 수 있다. 그런데 인도와 천도의 공통성이 내용상 과연 무엇일까? 저 고전적인 유교 도덕이론에서는 그것을 자연의 이법으로 보았다. 대자연의 이법을 천도로 보고 이 이법 밑에 인도가 속하여 있다고 보게 된 셈이다. 이 천도(天道)인 자연의 이법이 바로 성실(誠)이라는 특성을 갖추었다고 보게 되었다. 저 후한의 정현(鄭玄)이 “성실은 천의 본래 성질이다.(誠者天性也)”라고 풀이한 뜻이 여기에 있다. 여기서 정현이 천(天)이라고 하는 것이 곧 대자연을 뜻하기 때문이다. 이러한 천의 본래 성질이 성실하다는 것은 “만물을 살리고 죽이며 사시(四時)를 어김없이 나타나게 하는” 자연의 불변적인

질서(法則)를 뜻한다.

이와 같이 천도(天道)가 다름 아닌 자연 이법이고 이 자연의 어김없는 움직임 곧 불변적인 질서가 바로 “성실”이라고 한다. 어김없는 자연의 움직임이 성실함이고, 스스로 속이지 않음이고, “참 되고 거짓이 없음(眞實無妄)”이라고 한다. 이 “천의 본성(天之性)” 곧 천도인 성실을 실현하려는 노력 곧 “성실하려는 것(誠之)”이 바로 인도라고 한다. 「맹자」에서는 “성실을 (실현하려고) 생각하는 것(思誠)”이 바로 인도라고 한다. 저 고전적인 유교의 도덕이론은 마침내 이렇게 천도·인도·성실·‘성실하려는 것’이라는 네 개념으로 압축된 셈이다. 논리의 형식 쪽으로 보면 ‘성실하려는 것(誠之)’은 성실(誠)에 속하여 있으므로 인도는 천도에 속해 있다는 결론을 내릴 수 있다. 그러나 “인도는 천도에 속해 있다”는 결론이 구체적으로 이해되기 위해서는 역시 (1)천도의 의미가 밝혀져야 한다. (2)성실(誠)과 ‘성실하려는 것(誠之)’의 관계가 좀 더 깊이 밝혀져야 한다.

(1) 여기서 말하는 천도가 좀 더 구체적으로 무엇일까? 「중용」에서 말하는 천도는 「맹자」 「순자」·역경(易經)의 「역전(易傳)」에 나타나는 천도와 깊은 관련이 있다. 이 시대의 사상 분위기는 천을 의지적인 존재 아닌 자연 이법으로 보는 경향이 지배적이었다. 그러므로 이법을 나타내기 알맞는 “도(道)”라는 글자를 활용해 “천도(天道)”·“천의 도(天之道)”·“인도(人道)”·“사람의 도(人之道)”와 같은 말들을 많이 썼다. 그러면 천도가 자연의 이법이라고 할 때 그 당시 과연 무엇을 생각하였을까? 우선 그것은 오늘날 말하는 자연법칙(natural law)와 같은 것일 수 없다. 자연물의 어떤 상태(원인)로부터 어떤 다른 상태(결과)가 생긴다는 인과법칙(law of causality)인 자연법칙은 자연현상에만 적용된다. 그런데 「중용」에서 말하는 천도는 인도를 품고 있다. 「중용」의 문맥으로 미루어 인도는 도덕법칙이라고 할 수 있다. 그런데 도덕법칙은 자연법칙과는 아주 다른 규범법칙(規範法則, normative law)이다. 이것은 “사람은 마땅히 약속을 지켜야 한다”와 같이 어디까지나 사람의 도덕적인 의무 곧 당위(當爲, oughtness)에 관한 법칙이다. 오늘날의 도덕이론에서는 자연법칙과 도덕법칙을 포함한 보편적인 법칙을 생각할 수 없다. 그런데 저 「중용」의 천도에는 인도가 포함되어 있으므로

도덕법칙도 포함되어 있다고 보아야 한다. 이렇게 자연법칙도 그리고 도덕법칙도 포함하고 있는 가장 보편적인 법칙 곧 대자연의 이법이 바로 “천도(天道)”인 듯하다.

오늘날 과학 쪽으로는 이러한 보편적인 법칙(대자연의 理法)을 생각할 수 없다. 자연법칙 곧 인과법칙(因果法則)과 도덕법칙 곧 규범법칙(規範法則)은 그 특성이 매우 다르기 때문이다. 그렇다면 이런 두 가지 법칙을 함께 포함하고 있는 대자연의 이법 곧 천도란 과연 무엇일까? 대체로 그것은 모든 법칙을 포함한다는 점에서는 만물의 근본원리(根本原理)라고 할 수 있다. 한편으로 그것은 모든 법칙을 비로소 법칙일 수 있게 한다는 점에서는 모든 법칙의 근원(根源)이라고 할 수 있다. 이와 같이 천도(天道)란 모든 법칙의 원리인 동시에 근원이라고 할 수 있다. 이것을 좀 더 깊이 반성하여 본다. 첫째로 천도를 만물의 근본원리라는 쪽을 강조하면 점점 의지적인 천·종교적인 천을 망각 또는 부정하려는 방향이 나타나게 된다. 대자연의 변함없는 질서에 마음이 쏠려 천의 의지 같은 것을 믿지 않게 된다. 자연의 질서에 대한 저마다의 지식을 부풀리고 자랑하는 경향이 커져 인간의 종교적인 고민이 무디게 된다. 둘째로 천도를 모든 질서의 근원이라는 쪽을 강조하면 차츰 의지적인 천을 믿게 되어 종교적인 방향이 열리게 된다. 천이야말로 만물이 질서있게 움직일 수 있는 근원이라고 느끼게 되면 종교적인 심정이 우러나오기 때문이다.

그러나 저 첫째의 경우에도 그 당시의 자연에 대한 지식 수준에 비추어 자연의 질서를 지적인 호기심으로만 관찰했다고 할 수 없다. 당시 지식 수준으로는 이해할 수 없는 자연의 이변(異變)이 너무나 많았기 때문이다. 그리고 특히 사람들이 현실적으로 태어나고·살아가고·죽어가는 그 희비극적인 다양한 모습을 그저 자연 질서라고만 할 수 없었다. 이러한 사정으로 자연 질서에 대한 지식을 다소 갖추었다고 해도 대자연의 질서 배후에 있는 천의 위력을 느끼지 않을 수 없었다. 둘째의 경우에는 만물의 질서의 근원을 천의 본성(天之性)이라고 알아차려도 눈앞에 펼쳐지는 자연현상의 위력에 짓눌려 그 아득히 먼 배후에 있는 천의 본성 또는 천의 뜻(天意)을 제대로 자각하기 어려웠다. 이와 같이 첫째 경우든 둘째 경우든 천도의 이해가

사실상 종교적인 분위기를 벗어났다고 할 수 없다. 그리고 그 종교적인 분위기도 참된 종교적인 자각이 아직 미흡하였다. 이렇게 전체적으로 보아 천도(天道)의 내용이 아직 분명히 하지 못하고 이해하기 어려운 것은 거기에 포함되어 있는 자연법칙과 도덕법칙에 대한 이해에 한계가 있기 때문이다. 본래 쉽게 종합할 수 없는 두 법칙이 천도로 종합될 때 자칫 도덕이 자연 질서에 따르는 것이라 잘못 이해하게 된다. 저 인도가 천도에 따르는 것이라 고만 쉽게 이해할 수 없기 때문이다.

(2) 성실(誠)과 성실하려는 것(誠之)의 관계는 과연 어떠한 것일까? “성(誠)”이라는 한자에 이끌려 어느 쪽도 같은 “성(誠)”이라는 글자니까 서로 의미가 같을 것이라 생각하기 쉽다. 그러나 천도와 인도가 본래 서로 다른 만큼 성실과 성실하려는 것도 본래 서로 다를 수 있다는 점이 주목되어야 한다. 첫째로 성실을 변함이 없는 자연 질서의 특성이라 생각하고 이에 따라 행하는 것이 성실하려는 것 곧 인도라 할 수 있다. 이렇게 오늘날 자연 법칙이라 할 수 있는 자연 질서의 불변적인 특성을 성실이라 하고 여기에 따르는 것이 성실하려는 것 곧 도덕적인 생활이라 할 수 있다. 이것은 자연 법칙에 따라 살아 가는 것이 도덕 생활이라 믿는 고대적인 소박한 도덕이론이다. 둘째로 자연 질서에 그치지 않고 만물의 근본원리를 천도라 하고 그 특성을 특히 성실(誠)이라 강조할 수 있다. “성실은 만물의 끝이며 시작이다. 성실하지 못하면 만물은 없다.(誠者, 物之終始, 不誠無物. 「中庸」, 第二十五章)” 이렇게 성실을 ‘만물의 원리(天道)’의 특성이라고 강조한다. (여기서 근본원리를 그 존재쪽으로는 천도라 하고 그 특성쪽으로는 성실(誠)이라 한다.) 이와 같이 만물의 원리에 따르는 인간의 삶을 강조하여 인생의 형이상학적인 의미를 돋보이게 하는 점이 주목된다.

첫째와 둘째에서 자연 질서인 천도 혹은 좀 더 나아가 만물의 원리인 천도의 특성을 성실(誠)이라 하고 이 성실에 따르는 것이 참된 도덕이라고 한다. 자연의 질서 또는 만물의 원리에 따르기만 하면 가장 값진 도덕생활이 실현된다고 낙관적으로 생각한다. 도덕주의 방향에서 종교적인 자각이 흐려지기 쉬운 비현실적인 이론이다. 셋째로 성실과 성실하려는 것 사이에 안이한 동질 관계가 있다는 추상적인 생각을 깊이 반성해야 한다. 자연 질서라

고 하지만 현실적으로는 질서 정연하게 인식되지 않는다. 성실이라고 하지만 현실적으로는 쉽게 실천하기 어렵다. 자연질서에 따른다는 것이 더욱이 만물의 원리에 따른다는 것이 현실적으로 거의 불가능한 일이다. 성실은 어디까지나 사람의 이상이고 현실적인 실천일 수 없다. 성실과 성실하려는 것은 이상과 현실 사이 만큼 아득히 멀리 떨어져 있다. 그러므로 「중용」에서도 다음과 같이 말하였다. “천하에서 오직 지극히 성실한 분(聖人)만이 그 본성을 다 할 수 있다.(唯天下至誠, 爲能盡其性. 「中庸」, 第二十二章)” 이렇게 성인만이 성실의 경지에 이를 수 있다는 말은 바로 사람으로서는 아무도 거기에 이를 수 없다는 말이다. 성인이란 신화적인 존재이기 때문이다. 이것은 도덕이론의 단계가 마침내 종교단계로 이어질 수 밖에 없다는 것을 잘 말해 주고 있다.

마지막으로 ‘대순진리회’의 기본교리 쪽으로 도덕이론 단계를 비판적으로 반성해 본다. 종단의 교회단계에서 상제에 대한 “정성(誠)”을 무엇보다 강조하는 것은 바로 상제에 대한 정성이 이 종단의 근본생명이기 때문이다. 그런데 종단의 현실적인 신앙생활에서는 그저 맹목적인 신앙이 아닌 자각적인 참된 신앙운동이 절실히 요구된다. 이러한 현실적인 요구에 따라 ‘상제에 대한 정성’을 자각화하는 교리 체계를 발전시키게 되었다. 정성에 대한 자각을 위해 “성(誠)”에 대한 도덕이론 단계의 해석을 깊이 이해하고 신중히 비판·극복하는 끈질긴 노력이 필요하다. 그러므로 특히 동아시아 문화영역에서 큰 영향을 미쳐 온 유교의 고전적인 도덕이론을 좀 더 깊이 반성하여 보지 않을 수 없었다. 그 결과 도덕이론 단계는 결국 참된 종교를 요청하고 전제한다는 것을 좀 더 깊이 알게 되었다. 이에 따라 대순진리회의 역사적인 배경과 앞으로의 종교적인 사명도 그만큼 뚜렷해졌다. 대순진리회에서는 “스스로 속이지 않음(無自欺)”을 기본교리 차원에서 존중한다. 이것은 도덕이론 단계의 “성실(誠)”이 차지하는 의미를 그만큼 존중한다는 것을 뜻한다. 동아시아의 종교전통 속에서 맹목적인 정성을 자각화하는 참된 종교적인 노력의 의미를 그만큼 높이 평가한다는 것을 뜻한다. 그러나 대순진리회에서는 신앙 대상에 대한 자각적인 신앙 운동이 역시 자각적인 종교를 통해서만 있다는 기본태도를 분명히 밝힌다. 위에서 본 바와 같이 “성(誠)”이 상제에 대한

정성(誠)과 “스스로 속이지 않음(無自欺)”의 두 단계로 갈리지만 이 “스스로 속이지 않음” 곧 성실(誠)도 상제에 대한 정성을 기반으로 하고 있다. 곧 상제에 대한 정성을 자각화하기 위한 중간단계가 성실·스스로 속이지 않음·참되고 거짓이 없음(眞實無妄)이라는 도덕이론 단계일 뿐이다. 이렇게 도덕이론 단계의 의미와 한계를 분명히 하고 있다.