

다산학 45호 (2024.12) | 051~078

인간 마음의 신성에 대한 정약용과 최제우의 생각

다오 부 부(Dao Vu Vu) | 베트남 사회과학 한림원, 철학원,
동양철학연구실 연구원, 철학박사

목차

- 머리말
- 다산 정약용의 영명지심靈明之心
- 수운 최제우의 허령지심虛靈之心
- 결론

1. 머리말

21세기는 AI와 4차 산업혁명의 시대이지만 신성의 시대이기도 하다. 역사학자 유발 하라리가 그의 『호모데우스—미래의 역사』에서 생명공학, 사이보그 공학, 그리고 비유기체 합성으로 인간이 신체의 단점과 문제들을 극복함으로써 자신들을 신으로 업그레이드할 거라고 논했다.¹⁾ 이 판단 뒤에는 신성이 인간을 신체로 인한 문제들로부터 해방시키고 신체와 뇌리에 가장 좋은 것들만을 주입함으로써 가장 완벽한 인간의 버전을 구현하려는 욕구를 반영한 것으로 보인다. 다른 한편, 『동의보감』을 연구한 고전평론가 고미숙은 신성이 심과 연결되는 것으로 심장이 신을 주관하는 기관이라고 밝히고 있다.²⁾ 사실 신성의 문제는 오늘날 새롭게 등장한 것은 아니다. 신과 접촉하는 현상은 무당들이 늘 해온 것인데 이러한 신앙적인 현상은 원초적이고 인류보편적이다. 그런데 19세기에 접어들면서 서학의 자극과 함께 토속 신흥종교들이 탄생함에 따라 인간존재에 있어서 신적인 부분이 인식되기

1) 유발 하라리, 김명주 옮김, 『호모데우스—미래의 역사』, 김영사, 2017, 69쪽. “인간이 행복과 불멸을 추구한다는 것은 성능을 업그레이드해 신이 되겠다는 것이다. 행복과 불멸이 신의 특성이어서가 아니라, 인간이 노화와 비극을 극복하기 위해서는 먼저 자신의 생물학적 기질을 신처럼 제어할 수 있어야 하기 때문이다. 만일 우리가 우리 몸에서 죽음과 고통을 기술적으로 제거할 수 있게 된다면, 우리 몸을 우리가 원하는 거의 모든 방식으로 재설계하고 장기, 감정, 지능을 수많은 방식으로 조작하는 것도 얼마든지 가능할 것이다. 당신은 헤라클레스의 힘, 아프로디테의 관능, 아테나의 지혜는 물론 원한다면 디오니소스의 광기까지도 살 수 있을 것이다…… 인간을 신으로 업그레이드하는 데는 세 가지 방법이 있다. 생명공학, 사이보그 공학, 그리고 비유기체 합성이다.” 96쪽. “불멸, 행복, 신성을 얻으려는 시도는 인본주의가 품어온 오랜 이상의 논리적 결론일 뿐이다.”

2) 고미숙, 『동의보감—몸과 우주, 그리고 삶의 비전을 찾아서』, 북드라망, 2020, 171쪽. “그럼 마음은 도대체 어디에 거처하는가? 정기신 모두 마음과 연결되지만 그 중에서도 특히 신神이 거기에 해당한다. 그런데 신을 주관하는 건 심장이다. 심장은 신명을 간직하는데, 이 신명은 다시 일곱 가지로 나뉜다. 신, 혼, 백, 정, 지, 의, 지, 이른바 칠신이 이것이다.”

시작했고 신적인 에너지가 사용되는 시대가 본격적으로 열렸다고 할 수 있다.

다산의 심론과 수운의 심론을 비교할 때 필자는 두 사상가에서 공통적으로 찾을 수 있는 3가지의 핵심적인 개념을 발견했다. 상제, 신명/신성, 그리고 심이 그것이다. 이에 대해서 다산과 최제우에 대한 몇몇 연구들도 언급한 바가 있다. 다산이 사용한 ‘영명지체’의 연원이 『진도자증』에서 비롯된다는 김보름의 연구³⁾와 정약용과 최제우의 상제와 심의 개념으로 두 사상가의 사유를 비교한 백민정의 연구가 있었다.⁴⁾ 천주에 대한 전개양상을 퇴계, 다산, 수운 및 증산을 통해서 검토한 안유경의 연구⁵⁾가 있었는가 하면 다산을 통해서 심心和 身心의 관계에 대한 유학자들을 대표적인 인식과 그 변화를 고찰한 김선희의 연구⁶⁾도 있었

3) 김보름, 「정약용의 ‘영명지체(靈明之體)’, 그 연원과 함의」, 『공존의 인간학』 제11집, 2024, 233-273쪽 참고. 김보름의 다산 정약용에 대한 이 최근 연구에는 ‘영명지체’의 개념이 다산의 신조어가 아닐 뿐만 아니라 그 개념의 연원이 『영언여작』, 『성학추술』, 『영혼도체설』보다 『진도자증』인 것으로 입증했다.

4) 백민정, 「上帝와 心 개념으로 비교한 정약용과 최제우의 사유」, 『民族文化』 제61호, 2022, 125-172쪽 참고. 이 연구에는 백민정이 서학서인 『천주실의』의 영향으로 조선 학자들이 절대자인 상제에 대한 고민을 진지하게 시작되었다고 봤다. 고민과 숙고의 결과로 정약용이 상제上帝와 영명靈明으로 대응했고 최제우가 천주天主와 신영神靈으로 대응했다. 정약용이 상제와 귀신 사이에 엄격한 위계를 설정함으로써 영명심을 가진 인간만 상제와 조응할 수 있다고 본 것과 최제우가 신령한 기화가 충만하고 무위이화無爲而化的 작용으로 모든 존재에 내재하면서 조화의 작용을 구현한 것으로 본 것은 두 사상가의 차이이다.

5) 안유경, 「조선 중·후기 종교적 천관(天觀)의 전개양상—퇴계, 다산, 수운, 증산을 중심으로」, 『대순사상논총』 제36집, 2020, 79-116쪽 참고. 이 연구에는 안유경이 고대 종교적 천관을 기준으로 해서 퇴계의 리, 다산의 상제, 수운의 천주, 증산의 상제를 고찰했다. 고대 천관에는 전이 초월적, 절대적, 인격적, 주재자의 성격을 지닌 존재인데 이 성격은 위에 언급한 학자들의 천관에서 이어지고 있다고 본다. 다산이 퇴계의 리理를 비판했지만 인격적 주재자인 상제와 퇴계의 초월적, 절대적, 인격적인 리理와 다르지 않으며 수운의 천주나 증산의 상제가 가진 성격과도 다르지 않다는 것이다.

6) 김선희, 「인제 이론과 심 이론의 통합과 분리—『의령』에서 『맹자요의』까지 서학을 통한 다산의 인간 이해의 변화」, 『다산학』 34호, 다산학술문화재단, 2019, 113-158쪽 참고. 이 연구

다. 이들의 연구에는 천인합일의 경지, 신비체험의 중요성에 대한 초점을 맞추지 않은 것은 원고와 다른 점이다. 왜냐하면 두 사상가가 공유한 이 3개념은 신성으로 귀결되기 때문이다. 인간의 심을 통해서 상제의 실체가 입증되고, 사람이 하늘과 합일할 때의 매체가 심이다. 따라서 신성은 상제와 심이 통하는 상태를 표현한 개념으로 간주되는데 천인합일은 바로 신성이다. 다산은 (심)성기호설로 잘 알려져 있고 수운은 그의 상제와의 만남이 유명했다. 이 두 사상가의 심론을 비교해 보면 다산은 여전히 기존 유학자들처럼 하향적인 경향(즉 그는 수사학적인 유교를 여전히 긍정하고 있음)을 보여주며 학설의 초점을 인간의 도덕적인 요소로 맞추고 있다. 반면에 수운은 상제와의 신비체험을 통해 상향적인 경향을 더 강하게 나타냈는데 그가 상제와 관련된 특성들에 집중했다. 이 글은 두 사상가의 심론을 분석함으로써 이들이 말한 신성에 대해서 알아보고자 한다.

2. 다산 정약용의 영명지심靈明之心

다산은 그의 삶의 우여곡절 때문에 학문적인 성격에 대해서 의견들이 분분하다. 서학의 영향에도 불구하고 다산이 유학의 경전을 파헤친 작업을 통해서 그의 경학체계를 형성한 결과를 보면 그를 수사학적인 유학자로 보고 그의 사상을 이해하고자 한 방법은 문제가 없을 것이다.

에는 김선희가 유학자들이 심心和 신身에 대한 통합적인 이해, 즉 분리되지 않은 상태에 인정人性和 도덕적 실천의 인간을 규명한 것으로 봤다. 심신의 통합적으로 본 이 특성은 다산의 『의령』에서 서학의 흔적을 발견할 수 있었고 이 각도에서 『맹자요의』를 다시 읽으면 그의 인간 이해와 변화를 포착할 수 있다는 사실을 강조했다.

필자가 이런 입장⁷⁾과 동조하여 다산을 수사학적인 유학자로 여겨 그의 심 개념도 수사학적인 성격을 지닌다고 보았다. 「다산 정약용 사상의 성개념에 대한 고찰」에서 필자는 다산 사상의 본체가 심의 영명이라는 것을 밝혔다.⁸⁾ 따라서 영명지심은 심을 매개로 상제와 인간이 통하는 것이다.

“하늘의 영명은 인심과 통한다. 은밀하지만 살피지 않은 데가 없고 미세하지만 비추지 않는 곳이 없다.”⁹⁾

성性은 영명의 호선오악의 기호인 것이다.

“태아가 형성될 때 하늘이 형체가 없는 영명본체를 부여하였다. 그 속성은 선을 좋아하고 악을 싫어하며 덕을 좋아하고 더러운 것을 부끄러워할 줄 아는 것이다. 그래서 성이라고 하고 성선이 라고 한다.”¹⁰⁾

두 인용문에서 보여주듯이 영명은 하늘에서 비롯되고 인심에서도 있

7) 이 입장을 가진 대표적인 연구자는 이을호다. 다산의 심론에 대해서 이을호는 3가지의 설로 나눴다.

↗ 생리적生理的 - 형체심形體心 = 성기로설性嗜好說

일심(一心) → 존재론적存在論的 - 영명주재심靈明主宰心 = 천명기재도심설天命寄在道心說

↘ 활성론적活性論的 - 능동심能動心 = 인심도심내장송설人心道心內自訟說

이을호, 「심성정론」, 『다산 경학사상연구』, 주석 216, 을재, 2012, 131쪽 참고.

8) Đào Vũ Vũ, “Về khái niệm Tính trong tư tưởng của Tāsan Jeong Yak Yong”, Triết học 4 (311), 2017, tr. 85~90.

9) 정약용, (국역)『여유당전서』, 전주대학교, 전주, 1986, 204쪽.

10) 정약용, (국역)『여유당전서』, 전주대학교, 전주, 1986, 198쪽.

으며 호선오악의 속성을 지니고 있다. 그 영명의 은밀함과 곳곳에 비추는 것은 심이고 그 영명의 호선오악의 성질은 성이다.

영명의 다른 특성에 대해서 김경수가 「성리학의 리 개념 비판과 조선 후기 실학의 전개」에서 『맹자요의』의 인용문을 빌려 밝힌 바가 있는데 영명이 신체의 주재자로 여겨진 것으로 보여준다.

“영명함이 없는 존재는 주재가 될 수 없다. 그러므로 한 집안의 가장이 어둡고 우매하여 지혜롭지 못하면 집안의 모든 일이 다스려지지 않고, 한 고을의 어른이 어둡고 우매하여 지혜롭지 못하면 고을의 모든 일이 다스려지지 않는다. 하물며 텅 비고 막막한 태허의 한 리를 가지고 천지만물을 주재하는 근본으로 삼고자 하니, 천지간의 일이 과연 다스려질 수 있겠는가?”¹¹⁾

「다산 정약용의 부동심에 대한 고찰」¹²⁾에 필자는 인간의 심층차원에서, 영명과 심의 관계에서 악의 가능성에 대한 다산의 의심을 유의미하게 고찰한 바 있다. 그는 다음과 같이 말했다.

“지금 사람들은 순수하게 허령虛靈한 것은 의리의 성性이요, 형기形氣에 말미암은 것은 기질의 성性이라고 여겨, 온갖 죄악들은 모두 식색食色과 안일安逸에서 나오는 것이기 때문에 모든 악은 형

11) 김경수, 「성리학의 리 개념 비판과 조선후기 실학의 전개」, 『인문논총』 80권 1호, 2023, 117쪽 참조. 丁若鏞, 『孟子要義』 권2 「盡心第七」(『定本』 제7책 223~229쪽). “凡天下無靈之物, 不能爲主宰. 故一家之長, 昏愚不慧, 則家中萬事不理, 一縣之長, 昏愚不慧, 則縣中萬事不理. 況以空蕩蕩之太虛一理, 爲天地萬物主宰根本, 天地間事, 其有濟乎?”

12) Đào Vũ Vũ, “Khảo cứu Tâm bất Động của Tasan Jeong Yak Yong, trong “Nho học Việt Nam và Hàn Quốc nhìn từ Quế Đường Lê Quý Đôn và Ta San Jeong Yak Yong” (Nguyễn Tài Đông chủ biên), Nxb Đại học quốc gia Hà Nội, 2019, tr. 293~312.

기氣로 돌리고, 허령불매虛靈不昧한 본체는 다만 모든 미美를 구비하고 조금의 악도 없다고 인식하고 있는데, 절대로 그렇지 않다. 허령虛靈한 것이 악을 하지 못한다면, 어찌 저 무형無形한 귀신에 명신과 악귀가 있을 수 있겠는가? 식색食色과 안일安逸의 욕구가 모두 형기形氣에서 나오지만, 무릇 교만하고 높은 체하는 죄는 허령한 쪽에서 나오니, ‘허령한 것은 악을 행할 이치가 없다’고 말할 수는 없다. 사람들 중에 도학이나 문장文章을 가지고 스스로 높은 체하는 사람이 있을 경우, 그를 칭찬하면 좋아하고 비난하면 성낸다. 이것은 형기形氣와 어떤 관계가 있는 것인가? 무릇 ‘허령한 것은 순수한 선으로 악을 할 이치가 없다’고 여기는 것은 불씨佛氏의 말이다. 오직 성性만이 순수하고 나머지는 그렇지 않다.”¹³⁾

이 말에서 허령, 명신 및 ‘악지리’에 대한 다산의 언급이 필자의 눈에 띄었다. 주지하다시피, 허령지체는 순선하고, 형기만을 악의 원천으로 보는 점에 대해 다산은 동의하지 않은 것으로 보인다. 그는 허령지체의 악에 대한 예를 들었다. 칭찬받을 때의 자만, 비판받을 때의 성남 등은 형기와는 무관한 것들로 허령한 것에서 나온 것인데, 허령한 것에서 나오기 때문에 순선하다고 보는 것은 불교의 올바르지 않은 논리로 본다. 이기론의 논리로 표현하자면 사람이 악에 빠지게 하는 것을 기氣로 보고, 순선한 것을 이理로 보는 관점은 다산에 따르면 타당하지 않다는 것이다. 기가 아니더라도 이가 여전히 악할 가능성이 충분히 있다는 것이

13) 부 비엣 방(Vũ Việt Bàng) 한漢역 및 이지형 韓韓역, 『역주 맹자요의』, 現代實學社, 1994, pp. 136-137.

다. 뿐만 아니라 허령지체가 순선하지 않다는 것은 신명이 인간에만 있는 것이 아니라 귀신이나 악귀 같은 초월적인 존재에도 있다고 본 것을 봐서는 그에게 심내지 악할 수 있는 허령한 것이 '의리의 성'일 수 없다는 입장이다.

최근 들어서 「다산 정약용의 영명지체靈明之體 개념에 대한 논의」¹⁴⁾라는 연구에서 최정연은 다산의 심과 영명지체의 차이점을 밝히고 Nicholas Longobardi(1559~1654)가 쓴 『영혼도체설靈魂道體說』이 다산에게 끼친 영향을 분석했다. 그에 따르면 다산에 있어서 심은 혈을 조율하는 기관으로, 인간존재를 형성시키는 두 요소인 신과 형이 결합한 것이다. 그 중에 '신' 즉 '영명지체'는 하늘이 인간에게 부여한 무형적인 것으로 육신의 형기와는 분리되는 것이다. 이 '신'은 맹자에 의해서 대체大體라고 불렸고, 불교에 의해서 법신法身으로 불리기도 했다. 형체/신체를 떠날 때에 '혼'이라고 한다.¹⁵⁾ 최정연은 이 영명지체의 특성을 다음 3 가지로 밝혔다. (1) 양자-인식능력, 즉 인간이 누가 가르쳐 주지 않아도 스스로 사물의 이치를 배우고 판단하며 호선오악할 수 있다는 것을 말한다. (2) 권형權衡 능력, 즉 선을 내포함에도 불구하고 악이나 선을 선택할 수 있는 의지의 권능을 말한다. (3) 행사行事 능력, 즉 악을 쉽게 행하고 선을 어렵게 행하는 마음의 양면성을 말한다.¹⁶⁾ 최정연에 따르면 유학자들이 신을 주재한 심을 영명지체의 다른 이름으로 삼았던 이유, 즉 기의 재질인 심의 개념을 정신적인 요소인 영명지체와 분리한 이유는 심/영체와 기의 연관성을 막기 위한 것이다. 그리고 다산이 이

14) 최정연, 「다산 정약용의 '靈明之體' 개념에 대한 논의 -정약용의 『심경밀험』과 몽고바르디의 『영혼도체설』을 중심으로」, *Journal of Korean Literature in Chinese* 55호, 2020, 127~145쪽.

15) 최정연, 위의 논문, 129쪽.

16) 최정연, 위의 논문, 131~132쪽.

리한 관점을 가지는 것은 Nicholas Longobardi의 『영혼도체설』의 영향을 받았다는 입장을 입증했다.¹⁷⁾

『영혼도체설』이란 서학서는 중국에서 출판되었는데 영혼개념(anima humana)과 도체개념(materia prima)의 유사성과 차별성을 밝히기 위해서 구체적인 14개의 항목으로 구분하고 있다. Nocholas가 이 책을 쓴 이유는 ‘anima humana’란 술어가 신, 영, 심이라는 중국어로 번역될 때 중국 사람들이 영혼을 기氣의 활동으로 생각한 탓에 ‘anima humana’가 시간이 지나면 흩어질 것이라고 착각하기 때문이다. 반면에 서학에 있어서 ‘anima humana’는 불사하는 것으로 간주된다.

최정연은 이 책 첫 문장인 “인간에 있어서 밖에는 육신이 있고 안에는 영혼이 있다. 이 둘이 결합하여 인간이 된다.”(이자상합二者相合, 내시성인乃始成人)라는 말은 ‘신형겸비神形兼備’를 강조하고 있다. 다산이 집필한 『심경밀험心經密驗』의 「심성총의心性總義」에서 나온 ‘신과 형이 신묘하게 결합하여 인간이 된다’(神形妙合, 乃成爲人)라는 말과 거의 유사하다. 최정연은 진산사건(1790년)이 터지기 5년 전, 즉 1785년에 다산은 이벽에게서 천주교의 교리를 들었다고 한다. 1784년에 다산이 소과에 합격

17) 책의 첫 문장은 다음과 같다. “영혼(서양에서는 원래 anima라고 칭한다)은 신명지체로, 시 작은 있지만 끝은 없는 것이다 …… 이른바 신이란 무엇인가? 기질에 붙어 있지도 않고 색 이나 상에 붙어 있지 않지만 그 본체는 신령하고 살아 있는 것이다. 이른바 명이란 것은 무엇인가? 생각할 수 있고 추론할 수 있고 자신을 파악할 수 있고 대상도 파악할 수 있는 까닭에, 생혼이나 각혼과는 다른 것이다. 이른바 체라는 것은 무엇인가? 확연히 홀로 자 립하여 존재하니 허상에 이르지 않는 것이다. 이른바 ‘시작은 있다’는 것은 무엇인가? 천 주가 그것을 만들자 비로소 존재하니 시간을 앞선 경우는 없다. 이른바 ‘끝이 없다’는 것 은 무엇인가? 영명지체가 허공에 돌아가지 않고 적멸에 들어가지도 않아 영원히 존재하 며 사라지지 않는다.” 최정연, 『靈魂道體說』. “靈魂(西原稱亞尼瑪), 神明之體, 有始無終者 …… 所謂神者何? 不着氣質, 不着色相, 而其本體, 神靈生活也. 所謂明者何? 能思想, 能通 達, 能知己, 能知物, 以異於生魂覺魂也. 所謂體者何? 確然獨立自存, 不涉虛幻也. 所謂有 始者何? 天主造之始有, 先時無有也. 所謂無終者何? 靈明之體, 不歸空無, 不入寂滅, 永存 不壞也.”

하고 성균관에 가서 공부를 하다가 1789년에는 대과에 합격한 다음에 초계문신으로 활동했다. 1795년에 외규장각에 소장된 『영혼도체설』이 소각되고 말았고, 다음 해인 1796년에 다산은 배교했다. 그 짧은 1년 사이에 그가 『영혼도체설』을 접했고 당시 남인학과 학자들이 접한 서학의 책으로 알려진 『천주실의天主實義』와 『영언려작靈言蠡勺』과 함께 이 책의 이념과 개념들을 그의 심론 체계에 받아들였을 수 있다는 것은 최정연의 주장이다.¹⁸⁾

필자는 다산이 심과 영명을 구분하고 있다는 위의 주장에 동의한다. 더 구체적으로 말하자면 이 두 이념에 대해서 논한 학자들이 심을 통해서 영명을 논했고 심의 범주가 영명보다 더 넓고 영명을 내포한 개념으로, 일반적인 감정과 도덕적인 감정이 심의 공간 안에서 발생한 것으로 본 것이다. 심이 ‘집합의 지점’ 또는 ‘주재하는 지점’으로 여겨진다. 즉 심은 살아 있는 신체에 영명이 작동하기 시작한 곳이라고 할 수 있다.

그렇지만 Nicholas Longobardi가 그의 『영혼도체설』에서 생명의 시작을 창조하는 존재로서의 상제를 강조하고 ‘anima humana’가 기氣와 상관없는 것으로 상제의 영원성과 불멸성을 밝히고 싶었다면, 다산은 상제의 불멸성이나 영원성에 대한 관심에 비해 인간의 도덕성에 관심이 더 많았던 것 같다. 「다산 정약용의 부동심不動心에 대한 고찰」에서 밝혔듯이 필자는 심을 흔들리게 한 원인 중 하나가 호연지기浩然之氣에 도달하지 못한 것에서 비롯된다고 입증했다. 여기서 말한 호연지기는 성덕成德하기 위해 끊임없이 의義를 행하고 도道를 닦는 과정을 통해서 얻어진 것이기 때문에¹⁹⁾ 영명과 호연지기가 연관성이 없다고 할

18) 같은 책, 135~141쪽.

19) 李篋衡, 『譯註 茶山 孟子要義』, 79쪽. “원래 호연의 기운은 마구 생성시킬 수도 없으며, 억지로 기를 수도 없는 것이다. 오직 도를 말미암아 의를 행하여 날로 쌓고 달로 쌓으면, 마

수 없다. 더불어 주석 13에서도 언급했지만 다산이 허령이 순선하지 않다고 봤는데 하늘과 인간이 함께 보유한 영명이 똑같이 악할 수 있다. 그렇다면 오히려 인간만이 타인과 도덕적으로 대할 수 있는 존재가 된 셈이다.

당시 중국사회와 조선사회에서 서양의 서적들과 서학, 또는 천주학이 두 나라의 지식인들에게 큰 자극제가 되었다는 것은 분명한 사실이다. 서학의 본뜻에 대해 연구하고 이해하려는 것은 지식인들의 인식과 세계관에 변화를 가져왔을 것이다.²⁰⁾ 이러한 현상은 인류 지성사에서 언제나 일어나는 일이다. 경전이 다른 문화권에서 번역될 때마다나 그 문화권에서 경전을 재해석하는 작업은 새로운 시야를 조성함으로써 새로운 세계관을 형성시킨다. 따라서 그간 영명과 심에 대한 관계를 크게 주목하지 않았던 다산이 인간존재에 있어서 영명의 중요성과 심과의 차이를 재인식했을 가능성이 높다. 그리고 물론 이 깨달음은 그의 심론 체계에 영향을 끼쳤을 것이다. 비록 ‘영명지체’란 개념이 다산이 새롭게 만든 단어가 아니란 사실을 김보름의 연구에서 볼 수 있듯이 정약용은 이 개념을 착용해서 본인의 수사학적인 심학체계에 창조적으로 사용했다.²¹⁾ 다산이 영혼의 불멸성, 원죄를 인정하거나 상제를 높이는 것보다 인간의 자율성을 더 강조한 것은 인간을 중심으로 한 하향적인 성격을

음이 넓어지고 몸에 살이 찌서 하늘을 우르러 보고 땅을 굽어보아 부끄럼이 없게 된다. 이에 빈천(貧賤)이 그 마음을 근심하게 하지 못하고, 위무(威武)로도 굴복시키지 못하여, 기가 하늘과 땅에 가득 차는 데까지 이르게 된다.”

20) 백민정의 연구도 밝혔듯이 마티오 리치의 『천주실의』가 조선의 지식인들에게 충격과 자극을 주었고 성찰의 계기를 제공했다. 특히 상제의 인격성과 창조성, 숭배와 의례의 대상 같은 ‘새로운’ 의미가 성리학자들에게 수용하기 어려운 부분이었다. 백민정, 「上帝와 心 개념으로 비교한 정약용과 최제우의 사유」, 『民族文化』 제61호, 2022, 164쪽 참고.

21) 김보름, 「정약용의 ‘영명지체(靈明之體)’」, 그 연원과 함의」, 『공존의 인간학』 제11집, 2024, 266-267쪽 참고.

지닌 그의 유학을 대변한다.

3. 수운 최제우의 허령지심虛靈之心

허령지심(虛靈: 비어 있음)은 수운의 다음 말에서 언급되고 있다.

“마음은 원래 비어 있어서 사물에 응해도 흔적이 없다”²²⁾

이 말은 최제우가 득도한 이후에 한 말이다. 다시 말해서 그가 수행한 후에 돌아와서 발언한 것이다. 하늘님을 만나는 신비의 체험을 하기 전에 수운은 ‘어리석음을 구제한다’는 뜻을 가진 ‘제우’로 이름을 바꿨고, 스스로 수련수도를 시도했다. 그가 수행을 시도한 이유는 아마 당시의 사회상과 더불어 그의 인생에서도 무기력함 혹은 패배감을 느꼈기 때문이었을 것이다. 따라서 수행의 첫 목적은 득도 이전에 인생에 성공을 거두지 못하고 사회에 있을 곳이 없는 자신의 처지에 그 우매함을 깨치고픈 마음이었을 것이다.

최제우가 동학을 세우기까지 그의 인생을 종합하자면 다음과 같다.

(1) 수운은 유학 공부에 전념했다. 그러다 16살에 아버지의 죽음을 맞이하게 되었다. 그때부터 그는 어떻게 살아가야 할지 막막했다. (2) 그가 10년 동안 장사의 길에 나섰지만 성공하지 못해서 다시 고향으로 돌아왔다. (3) ‘사회에 있을 곳이 없다’²³⁾는 생각으로 수운은 자신의 우매함

22) 최제우, 윤석산 역, 『불연기연』, 『동경대전』, 동학사, 1996, 258쪽.

23) 최제우, 윤석산 역, 『동경대전』, 동학사, 1996, 127쪽 참고. “나이는 사십에 이름을 생각하니 어찌 성공하지 못한 탄식이 없지 아니하겠는가? 살 곳을 정하지 못하였으니 누가 천지

을 깨치려고 35세에 이름을 ‘제우’로 개명하고 입산수도하기로 결심했다. (4) 수련수도를 거듭하던 1860년에 그는 ‘갑작스럽게’ ㅎㄷㄷ을 만났다. (5) 일 년 동안 본인이 깨달은 것과 ㅎㄷㄷ과의 대화에 대해서 고민하고 적용해 보는 과정에서 사람들이 찾아와 청학하기 시작했다. 그는 “지기금지至氣今至, 원위대강願爲大降, 시천주조화정侍天主造化定, 영세불망永世不忘, 만사지萬事知”인 21자의 주문을 만들고 본인의 깨달음을 ‘성誠’-‘경敬’-‘신信’의 3자로 정리했다. 이렇게 동학을 유학의 핵심적인 용어로 정립한 것은 최제우의 학문이 유학에 뿌리를 두고 있음을 알 수 있다. 그것은 그의 아버지인 최옥이 영남 지역 퇴계학풍의 학자이고 최제우가 유학적인 가학을 받은 것에서 비롯된 것이 분명한 사실이다.²⁴⁾ 하지만 최제우의 세계관 변화의 핵심은 신비체험에 있다. 신비체험 자체가 최제우의 세계관이 완전히 무너졌을 때에 촉발되었고 그가 상제를 만나고 싶은 생각조차 내려졌을 때에야 상제가 나타났다. 말하자면 ‘성誠’-‘경敬’-‘신信’은 최제우가 ㅎㄷㄷ을 만난 후에 정립한 가치들이고 ㅎㄷㄷ과 합일하기 위한 하나의 방법인 것이다.

입산수도한다는 결심은 본인의 내면과 대면하는 기회이다. 이때 모든 사회적인 관계와 단절시키고 수행자는 자신의 주관적인 세계를 관조하는 상황에 놓인다. 수운이 선정이나 기도 둘 중에 어떤 것을 선택했는지 필자는 정확하게 잘 모르지만 어떤 방법으로든 간에 그는 자신의 몸 안에서 감정과 생각들의 일어남과 사라짐을 목격했을 것이다. 그리고 그는 요동치는 생각과 감정이 멈추고 그에게 영향을 더 이상 주지 않

가 넓다고 말하며, 하고자 하는 일이 서로 어긋하니 스스로 한 몸 둘 곳이 없음을 불쌍하게 여길 뿐이로다.”

24) 백민정, 「上帝와 心 개념으로 비교한 정약용과 최제우의 사유」, 『民族文化』 제61호, 2022, 143쪽.

게 되는 과정도 거쳤을 것이다. 감정이나 생각이 다 사라진 후에 수행자가 ‘삼매’의 상태에 들어가는데, 수운의 말을 빌려서 말하자면 ‘비어 있는 마음’의 상태에 들어간 것이다. 이는 생각과 감정 이전에 존재하는 의식장이며 생각과 감정이 일어나는 심층 공간이다.

흐름을 만난 사건은 수운의 인식 차원에서 충격 그 자체였고, 그의 의식이 완전히 열리게 되는 신비적인 체험이었다. 당시 최제우의 묘사에 의하면 그가 접신할 때 몸이 떨었고 머리 속에 입체적인 소리가 들려왔다. 천주라고 자칭한 소리가 외재적인 존재인 것 같은데 수운의 모든 감정과 생각을 알고 읽어서 그가 마치 투명인간처럼 된 것 같았다. 이러한 최제우의 체험은 신비주의에서 말한 경계소멸, 경이로운 존재와 접촉, 그리고 비유非有의 상태, 이 3가지의 특성과 떨어져 맞았다.²⁵⁾ 한편 최제우가 그의 신비체험에서 저항은 없지 않았다. 이 부분은 성해영의 연구에서 더 구체적으로 정리되었다. 즉 『도원기서』에 따르면 상제와 첫 만남에서 상제가 최제우에게 정치적인 영향력과神通력을 주겠다고 했지만 최제우가 오히려 거절하고 결심과 결의를 표현하기 위해서 절식을 시도했다고 전해진다. 이는 최제우의 저항이 아닐 수 없지만 상제가 오히려 더 이상 이기적인 욕망에 흔들리지 않고 올바른 마음을 지킨 최제우를 보고 칭찬하며 ‘무궁의 조화’를 내려줬다고 한다. 『수운水雲 최제우의 종교체험과 신비주의』에서 밝힌 바에 따르면 최제우의 저항은 결국 상제의 시험을 통과한 것으로 상제의 정체성, 자신에게 주어

25) 게르하르트 베어, 조원규 옮김, 『유럽의 신비주의』, 자작, 2001, 8-9쪽. “신비주의는 그리스어에서 유래한, 세 가지 중요한 개념을 내포하고 있다. 엑스타시(ekstasis)-망아忘我로서 경계소멸, 일탈, 자아의식이 개성적인 것에서 초개성적인 것으로 개방됨을 뜻한다. …… 합일(enosis)은 절대자, 혹은 어떤 더 높은 차원의 존재와 경이로운 느낌으로 하나가 되는 체험이다. 비존재(me-on)-비존재非存在, 비유非有로서 인간이 존재를 넘어서 순전한 무無에 이르는 체험을 일컫는다.”

진 책무, 상제의 의도, 영부와 주문의 의미 등 ‘천사문답’의 과정을 통해서 최제우가 상제의 권위를 순응하게 되었고 상제가 두렵고 의심한 대상에서 정성과 섬김의 대상으로 변했다.²⁶⁾

최제우의 말에 따르면 하늘님을 만난 과정에서 하늘님이 ‘오심즉여심’의 말을 했다는데, 이 말은 어떤 뜻으로 풀이해야 하는가?

이 말의 뜻을 풀기 전에 우리는 의식의 ‘앎’, 또는 인지능력에 대해서 먼저 알아봐야 할 것 같다. 『동경대전』의 곳곳에서 수운은 인식의 문제를 언급했다. 「불연기연」에서 그는 “하물며 이 세상 사람이여, 어찌 앎이 없고 어찌 앎이 없는가?”, “밭 가는 소가 말을 들음이며, 마음이 있는 듯하고 앎이 있는 듯하구나. …… 까마귀가 은공을 갚음이며, 저들도 역시 효도하고 공경함을 알고, 제비가 주인을 앎이며, 가난해도 역시 돌아오고 가난해도 역시 돌아오는구나.”²⁷⁾라고 했고 주문 21자의 마지막 목표는 또한 만사지萬事知이다.

이선열의 연구에 따르면 원래 허령지심은 중국사상사와 중국유학사에 오래전부터 언급되었다. 그 중에 허虛는 마음이 완전히 비어 있고 장애를 받지 않는 것을 말하며 영靈은 외부의 영향을 감응하는 능력을 말한다.²⁸⁾ 이러한 심의 특성 때문에 어떤 내용으로 채워지고 그 내용에 따라서 심의 주재로 우리가 반응하거나 행동을 한다. 심의 내용과 동일화할 수 있지만 수운이 ‘물에 응해도 흔적이 없다’고 한 말처럼, 심 자체가 내포한 내용의 특성에 걸리지 않고 ‘염색’되지도 않는

26) 성해영, 『수운水雲 최제우의 종교체험과 신비주의』, 서울대학교 출판문화원, 2018, 98-118쪽.

27) 최제우, 윤석산 역, 「불연기연」, 『동경대전』, 1996, 182, 187쪽.

28) 이선열, 『17세기 조선, 마음의 철학 —송시열 학단의 마음에 관한 탐구』, 글항아리, 2016, 42쪽.

다. 사실 허령지심은 또한 『대학장구』에서 밝히고 있는 ‘허령불매’의 특성과 같다.²⁹⁾ 이는 유학의 경전인 『대학』의 첫 문장에서 등장하고 있는 ‘명덕明德’의 개념으로도 언급되었다.³⁰⁾ 여기서 우리가 한편으로 수운의 유학자적인 면모를 인정하지 않을 수 없고, 한편으로는 인격 신적인 상제를 이리의 개념으로 대체한 성리학자들에게 그가 하늘님을 만난 사건은 ‘경천동지할 사건’으로 다가올 수밖에 없었던 것임을 이해하게 된다.

의식의 ‘얹’은 유식불교에서 제8식, 아뢰야식, 또는 ‘공적영지’로 불리기도 한다.³¹⁾ Aldous Huxley의 영원의 철학에 의하면 얹은 존재의 한 기능으로 여겨지며 ‘divine reality’, ‘ground’, ‘highest common factor’ 같은 이름으로 번역되었다.³²⁾ 베트남 근대기 사상가들은 이 개념을 영묘한 정신으로 언급하기도 했다.³³⁾

‘얹’ 또는 영명의 의식은 인간과 하늘이 통하는 요인이며 하늘이 인간에게 부여한 것으로 간주된다. 그러므로 ‘오심즉여심’의 명제는 ‘인간의 인식능력이 하늘과 통한다’, ‘인간의 의식이 하늘에게서 부여받은 것이다’, ‘인심이 하늘이 낳은 것이다’의 명제로도 풀이할 수 있다. 여기서 수운과 성리학자들과의 차이점을 발견할 수 있다. 수운이 말한 하늘님(상제)은 ‘도덕의 영역에 적용되는 모든 것을 알 수 있는 잠재적인 능력으

29) 이선열, 『17세기 조선, 마음의 철학 —송시열 학단의 마음에 관한 탐구』, 글항아리, 2016, 47쪽.

30) Viện Nghiên cứu Hán Nôm, Ngũ văn Hán Nôm-tập 1-Tứ Thư, Nxb Khoa học xã hội, 2002, tr. 29. “Đạo Đại học là ở chỗ làm sáng tỏ Đức sáng, là ở chỗ khiến Đời sống dân chúng không ngừng Đổi mới, là ở chỗ khiến cho người ta ở vào cõi chí thiện.”

31) 한자경, 『심층 마음의 연구 —자아와 세계의 근원으로서의 아뢰야식』, 서광사, 2018, 70~71쪽.

32) 올릭스 헉슬리, 조옥경 역, 『영원의 철학』, 도입 부분, 김영사, 2017, 14~15쪽.

33) Trần Trọng Kim, Nho giáo, Nxb Văn Học, 2020, tr. 13.

로 인식된 이理'일뿐만 아니라 더 나아가 선과 악을 분별하지 않는 것, 귀신인 것이다. 여기서 보면 동양철학에서 '천인합일'이 다른 개념으로 인식되고 있지만, 수운에 와서는 'ᄃᆞᆫ님(상제, 천주)'의 형태로 등장하고 있다는 것이 문제가 된다. 다시 말해서 비어 있는 마음, 허령지심에서 어떻게 해서 ᄃᆞᆫ님이 등장하는 것인가?

수운의 ᄃᆞᆫ님을 만나는 신비체험 때문만은 아니다. 한편으로는 서학 내지 기독교의 자극이 컸던 것으로 보인다. 서학의 '천주'는 당시에 매우 중요하게 여겨지는 개념이었고, 수운도 오래전부터 고민하던 주제였다. 상제를 만나기 전에 그는 서양인의 학學에 대해서 많은 우려를 했다.

“양학은 …… 비는 듯하되, 실지가 없느니라 …… 서양사람은 말에 차례가 없고 글에 옳고 그름이 없어 도무지 한울님 위하는 단서가 없고, 다만 자기 몸만 위하여 빌 따름이라. 몸에는 기화의 신이 없고 학에는 한울님의 가르침이 없으니, 형식은 있으나 자취가 없고 생각하는 것 같으나 주문이 없으니, 도는 허무에 가깝고 학은 천주가 아니라.”³⁴⁾

그는 당시 조선에 유입된 서학이 실질이 없고 말에 진실이 없음을 느꼈다.³⁵⁾ 그렇기 때문에 ᄃᆞᆫ님과 만남에서 입체적인 존재가 소리를

34) 최제우, 윤석산 역, 『동경대전』, 1996, 71쪽.

35) 여기서 우리는 동양의 '학學'에 대한 전통적인 수운의 의식과 서양 학문의 차이를 눈여겨볼 수 있다. 김선희가 인간 이해에 대한 다산 사상의 변화를 검토할 때 심신과 신身を 분리해서 보지 않고 학문을 세웠다고 밝힌 바에 따르면 동양적인 '학'은 인간의 인품성숙과 자기완성에 초점을 맞춰 그 이론과 실천학문을 전개한 것이다. 이러한 '학'에 대한 의식은 ᄃᆞᆫ님께 서학에 대한 질문을 반문한 최제우에까지 유지되었음을 알 수 있다

통해서 스스로 상제임을 밝히자 수운은 서학으로 사람들을 가르쳐야 하느냐고 되물었다. 이러한 질문은 수운이 수련수도를 할 때 이미 그가 품은 ‘화두’가 ‘하느님’, ‘상제’, ‘천주’였을 것이고, 그가 깨부수고 싶은 ‘우매함’도 역시 서학에서 말한 ‘천주’의 이념이었다는 것을 짐작하게 된다.

수운은 득도한 후에 본인의 체험과 타인의 반응을 1년 동안 시험하고 관찰했다. 그 다음에 그가 본인의 사상체계를 정립했다. 천심과 통하는 그가 밝힌 방법은 바로 21자의 주문과 ‘성, 경, 신’을 결합하는 체계이다. 21자의 최종 목적은 일반적인 앎이 아니라 모든 것에 대한 통찰이라고 할 수 있는 ‘만사지’인데 이는 인간이 천주와 통하는 지점이자 천과 통하거나 합일할 때 얻을 수 있는 능력으로 보인다. 여기서 우리는 수운이 완전하게 본인의 우매함을 깨부수는데 성공했다고 볼 수 있다.

4. 결론

다산의 심론과 수운의 심론은 신성이라는 주제에서 만나고 있다. 신성은 ‘천인합일’의 상태, 절대적인 존재와 인간이 통하는 것을 말한다. 두 사상가는 천주가 귀신인 것에 대해 언급했고 절대자가 두려워하는 대상으로 인식한 태도를 보여줬다. 신성이 악한 가능성과 선한 가능성을 둘 다 포함하고 있다는 점도 유사하다. 다산은 ‘악지리’가 있다고 했

(김선희, 「인체 이론과 심 이론의 통합과 분리 —『의령』에서 『맹자요의』까지 서학을 통해서 다산의 인간 이해와 변화」, 『다산학』 34호, 다산학술문화재단, 2019, 113~158쪽 참고).

고 수운은 ㄸ닐님이 선악을 구분하지 않다고 했다. 다산은 귀신이 생긴 것이야말로 ‘악한’ 이理의 반증으로 삼았고, 불교의 허령이 순선하다는 주장을 아울러 비판했다. 수운은 ㄸ닐님을 처음 만날 때 두려움에 떨었는데, ㄸ닐님이 “두려워하지 말라, 두려워하지 말라, 세상사람들이 나를 상제라고 하는데 알지 못하느냐.”라며 안심시킬 정도였다.

이러는 심론의 흐름을 놓고 보면 다산과 수운은 심성론心性論에서 심신론心神論으로의 전환이 일어났다고 말하고 싶다. 다른 말로 표현하자면 인간 본성에 대한 더 넓은 지평이 열렸다. 즉 심론이 도덕성에만 국한한 이전 시대와 달리 천심인 인심, 또는 인간 안에 있는 신성이 일깨워지고 각 개인이 자신을 창조해 나가는 그런 시대가 열리게 된 것이다. 그에 따라 유교의 도덕에는 타인과 공동체와의 관계에 수신修身을 강조했다면 인간에 있어서 신성은 수심修心과 용신用身을 통해서 신성을 실현하는 것에 집중하기 때문이다.

구별 없는 감지성과 침투성 때문에 비어 있는 마음心, 즉 신명이 불안을 일으켜서 그런지, 성리학자들에 의해서 이理로 주재되어야 하는 대상으로 여겨진 것 같다. 그런데 신명의 지점에서 심론을 보면 유학의 3 흐름인 수사학적인 유학, 성리학적인 유학, 그리고 양명학은 사실 서로 모순하지 않을 뿐만 아니라 서로 보완적이다. 아래 주석을 보면 각 흐름은 신명의 다른 각도들을 반영하고 있음을 알 수 있다.

36) 이을호, 같은 책, 224쪽 참조. “蓋心者人之神明 主一身應萬事者也 以是心而覺乎形氣之私 則謂之人心 以是 心而覺乎性命之正 則謂之道心 初非有二心而然也”

37) 이황, 최영갑 역, 『성학십도』, 풀빛, 2015, 21쪽.

38) 김세정, 『한국 성리학 속에 심학』, 예문서원, 2015, 106쪽; 우계 성혼, 『우계집(牛溪集)』 권2, 「사소명소辭召命疏」, 17쪽.

유학자명	발언
수사학적 유학자 백호 윤휴 (1617~1680)	“대체로 마음이란 사람의 신명神命이 한 몸을 주재主宰하고 만사에 응하는 것이다. 이 마음으로 형기의 사사로운 데에서 깨닫게 하면 인심이라 이르는 것이고 이 마음으로 성명의 바른 데에서 깨닫게 하면 도심이라 이르는 것으로서 애초에 두 가지 마음이 있어서 그러한 것이 아니다.” ³⁶⁾
성리학적 유학자 퇴계 이황 (1501~1570)	“무릇 마음이란 사방 한 마디밖에 안 되는 작은 가슴에 담겨 있지만 아무것도 없이 텅 빈 듯하면서도 매우 신령스러운 것이다. …… 그러나 비록 마음이 텅 비고 신령스러울지라도 만약 자신이 주인이 되어 이끌어갈 수 없다면 일에 탁쳐서도 생각하지 못하게 되고, 이치가 확실하게 드러나더라도 만약 살펴볼 방법이 없다면 눈앞에 항상 있더라도 볼 수 없을 것입니다.” ³⁷⁾
양명학적 유학자 우계 성혼 (1418~1453)	“사람이 태어날 때에 천지가 만물을 낳는 마음을 얻어서 마음으로 삼기 때문에 따뜻하게 사람을 사랑하고 만물을 이롭게 하는 마음을 그만둘 수 없는 것이니, 이는 억지로 조작하는 것이 아니요, 바로 천성에 근원하여 측은지심의 실체에 드러나 그만둘 수 없는 것입니다.” ³⁸⁾

첫 주석에서 수사학적인 유학은 신명이 작동하는 과정에 심의 올바른 인식을 강조한다. 심을 성명의 올바름을 인식하게 되면 도심이고 사사로움과 형기가 심에게 영향을 끼치는 것을 알면 인심이다. 다른 말로 표현하자면 수사학적인 유학에 인심과 도심은 개인의 차원(인심)과 개인 외에 있는 차원(도심)의 올바른 인식을 목표로 하고 있다.

다른 한편, 성리학은 심이 바르게 인식하지 못하거나 문제 또는 사물 뒤에 숨은 원리를 이해할 수 없는 경우를 우려하고 강조한다. 따라서 심이 주재되지 않으면 궁리하기 어렵다는 입장이다.

신명의 각도에서 양명학적인 심론을 대조하면 신명, 또는 끊임없는 심의 생성능력, 즉 창조성이 강조되고 있다. 끊임없이 생성한 심이 천성이기 때문에 천성을 따를 때 측은의 마음이 생기는 현상도 언급하고

있다.

신명에 초점을 맞춰서 조선 유학의 심론을 보면 다산의 심론과 수운의 심론은 결국 조선 유학의 심론을 벗어나 완전히 다른 심론을 구상한 것이 아니라, 여전히 기존 심론 흐름을 이어가고 있음은 분명하다. 이는 신성의 시대에 맞게 조선유학의 심론을 재조명하여 새로운 뜻과 가치를 발견하면 의미가 있는 작업이 되겠다.

(논문투고일 2024년 9월 20일, 심사확정일 2024년 9월 30일, 게재확정일 2024년 10월 18일)

참고문헌

논문과 단행본

- 게르하르데 베어, 조원규 옮김, 『유럽의 신비주의』, 자작, 2001.
- 고미숙, 『동의보감 —몸과 우주, 그리고 삶의 비전을 찾아서』, 북드라망, 2020.
- 김경수, 「성리학의 리 개념 비판과 조선후기 실학의 전개」, 『인문논총』 80권 1호, 2023.
- 김보름, 「정약용의 ‘영명지체(靈明之體)’, 그 연원과 함의」, 『공존의 인간학』 제11집, 2024.
- 김선희, 「인체 이론과 심 이론의 통합과 분리 —『의령』에서 『맹자요의』까지 서학을 통해서 다산의 인간 이해와 변화」, 『다산학』 34호, 다산학술문화재단, 2019.
- 김세정, 『한국 성리학 속에 심학』, 예문서원, 2015.
- 백민정, 「上帝와 心 개념으로 비교한 정약용과 최제우의 사유」, 『民族文化』 제61호, 2022.
- 성해영, 『수운水雲 최제우의 종교체험과 신비주의』, 서울대학교 출판문화원, 2018.
- 안유경, 「조선 중·후기 종교적 천관(天觀)의 전개양상 —퇴계, 다산, 수운, 증산을 중심으로」, 『대순사상논총』 제36집, 2020.
- 올덕스 헉슬리, 조옥경 역, 『영원의 철학』, 김영사, 2017.
- 유발 하라리, 김명주 옮김, 『호모 데우스 —미래의 역사』, 김영사, 2017.

이선열, 『17세기 조선, 마음의 철학 —송시열 학단의 마음에 관한 탐구』,
글항아리, 2016.

이을호, 『다산 경학사상연구』, 을재, 2012.

이 황, 최영갑 역, 『성학십도』, 풀빛, 2015.

최정연, 「다산 정약용의 ‘靈明之體’ 개념에 대한 논의 —정약용의 『심경
밀험』과 롱고바르디의 『영혼도체설』을 중심으로」, *Journal of
Korean Literature in Chinese* 55호, 2020.

최제우, 윤석산 역, 『동경대전』, 동학사, 1996.

한자경, 『심층 마음의 연구 —자아와 세계의 근원으로서의 아뢰야식』,
서광사, 2018.

Nguyễn Tài Đông chủ biên, Nho học Việt Nam và Hàn Quốc-Nhìn
từ Quế Đường Lê Quý Đôn và Ta San Jeong Yak Yong, Nxb
Đại học Quốc gia Hà Nội, 2019.

Trần Trọng Kim, Nho giáo, Nxb Văn học, 2020.

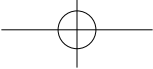
Viện Nghiên cứu Hán Nôm, Hán Nôm ngữ văn-Tập 1-Tứ Thư, Nxb
Khoa học xã hội, 2002.

국문요약

본 원고에서 필자는 21세기가 4차 산업혁명과 AI시대이자 신성의 시대임을 인식하고 이 신성의 시대가 19세기부터 서양의 침입과 영향으로 인해 본격적으로 열렸다고 본다. 신성은 관점에 따라 여러 방식으로 정의될 수 있지만 이 원고에는 신성이 천인합일, 인간의 마음에서 일깨워진 신적인 성질, 인간 정신에서 가장 깊은 차원의 의식을 표현한 단어로 사용한다. 이 개념은 정약용과 최제우의 심론을 검토할 때 상제/천, 영명, 심인 3가지의 공통점을 찾아낸 것에서 비롯된다.

본 원고는 다산 정약용의 영명지심靈明之心과 수운 최제우의 허령지심虛靈之心을 연장선상에 분석했다. 다산의 영명지심은 생명의 본체로써, 어둡지 않고 밝게 비추며 인체를 주재하여 인간의 마음이 부동할 수 없게 한 요인 등으로 설명되었다. 수운의 허령지심은 신비체험을 통해서 재발견된 비어 있는 심층 공간으로 사물에 응하고 침투해도 흔적이 없는 앎의 능력으로 분석되었다.

두 사상가의 심론을 대조한 결과, 다산의 심성론心性論에서 수운의 심신론心神論으로의 전환이 있었음을 파악했고 이 ‘천인합일’의 기준을 바탕으로 해서 심론에 대한 조선시대의 다른 유학자들의 발언을 더불어 추적해 봤을 때 필자는 조선유학의 학파들이 서로 이질적이지 않을 뿐만 아니라 서로 보완적이라고 생각하게 되었다. 따라서 신성의 시대



에 알맞게 조선유학을 신성의 기준으로 재조명할 수 있는 하나의 방향
을 조심스럽게 제시하고자 한다.

주제어 | 정약용, 최제우, 조선유학, 천인합일, 신성.

Abstract

Tracking Jeong Yak-yong and Choi Je-u's Thought about Divinity in Man's Soul (From the Linked Pespective)

Dao Vu Vu

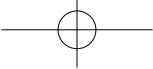
Ph.D. Researcher,

Department of Oriental Philosophy, Institute of Philosophy,

Vietnam Academy of Social Sciences

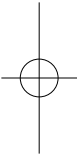
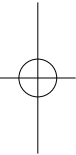
In this manuscript, the author recognizes that the 21st century is the era of the 4th Industrial revolution and AI, as well as the era of divinity, which is believed to have been beginning in earnest due to the invasion and influence of the West to the East from the 19th century. Divinity can be defined in many ways depending on different perspectives, but in this manuscript, divinity is used as a word to express the unity of man and God, the divine nature awakened in the human mind or the deepest level of consciousness. This concept originates from finding three commonalities which were Sang-je/God, Yeong-myeong, and Sim when examining Jeong Yak-yong and Choi Je-u's thought about man's soul.

This manuscript analyzed the Yeong-myeong-ji-sim(靈明之心) of



Tasan Jeong Yak-yong and the Heo-ryeong-ji-sim(虛靈之心) of Suun Choi Je-u from the linked perspective. Tasan's Yeong-myeong-ji-sim was explained as the essence of life, shining brightly rather than darkly, ruling over the human body and preventing the human mind from immobilization. Suun's Heo-ryeong-ji-sim was rediscovered through his mystical experience. It was described as an empty deep space which can respond to and penetrate things without leaving a trace, and the ability to know everything or insight of everything.

As a result of comparing two thinkers' thought about divinity, it was possible to understand that there was a movement from Tasan's thought to Suun's thought. Based on the perspective of 'the unity of man and God' or divinity to follow up the remarks of other Joseon Confucian scholars, the author came to an inference that the schools of Joseon Confucianism were never heterogeneous but complementary to each other. Therefore, the writer would like to suggest a direction to re-examining Joseon Confucianism from the perspective of 'the unity of man and God', which appropriates for the age of divinity nowadays.



Key Words | Jeong Yak-yong, Choi Je-u, Joseon Confucianism, the unity of man and God, Divinity.

