

존 칼빈과 李 退溪의 인간론에 관한 비교연구*

김 흡 영 (강남대 교수) · 금 장 태 (서울대 교수)

들어가는 말

한국은 전통적으로 유교문화권에 속한 국가들 중에서 가장 기독교적이고(적어도 기독교인의 수가 점하는 인구 비율에 있어서는), 동시에 가장 유교적이라는(적어도 형식의 면에 있어서는) 종교문화적 특징을 가지고 있다. 한국 종교문화의 근대사에 있어서 가장 중요한 해석학적 사건은 서구 문화의 정신적 중추인 기독교와 한국문화의 근간인 유교와의 만남이었다고 평가한다. 한국사회에서 유교와 기독교는 역사적으로 가장 첨예하게 만나고 있고, 이 두 거대한 해석학적 지평들간의 상관관계(충돌, 융합)가 한국 종교문화 형성에 지대한 영향을 주고 있다. 한국 종교문화의 현상을 설명하기 위해서는 한국유학과 기독교신학간의 비교연구가 하나의 필수적인 과제이다. 그러므로 유교와 기독교간의 대화를 시도하는 것은 한국의 종교문화를 연구하기 위해서 뿐만 아니라, 21세기의 한국 기독교 신학을 구성하기 위해서도 매우 중요한 과제이다.

더욱이 급격하게 지구촌화 되어가는 세계는 종교간의 대화를 절실히 요구하고 있고, 한국에서의 기독교와 유교간의 대화는 세계적인 중요성을 가지고 있다. 일본, 중국 및 소위 '네 마리의 호랑이들' 등 전통적으로 유교문화권에 속해 있는 국가들의 놀랄만한 경제적 급성장은 세계로 하여금 유교에 대한 비상한 관심을 불러일으키게 하였고, 최근에 밀어닥친 아세아의 경제위기는 다시 한번 유교의 존재가치에 대한 열띤 논쟁을 초래하게 하였

* 이 논문은 1996년도 한국학술진흥재단의 공모과제 연구비에 의하여 연구 되었음. 논문내용 중 일부가 1998년 11월 7일 서울대학교에서 개최된 한국종교학회 추계정기모임에서 발표되었고, 또한 1998년 12월 22일 홍콩에 소재한 The Chinese University of Hong Kong 에서 개최된 "유교와 기독교간의 대화"에 관한 제4차 국제 학술대회(The Fourth International Conference on "Confucian-Christian Dialogue")에서 발표되었다.

다. 지금까지 세계의 종교학적 관심은 중근동에서 발생한 유일신적 유형과 인도의 신비적 유형에 한정된 경향이 있었으나, 이 과정을 통하여 동아시아의 지혜적 유형으로서 유교는 도교와 더불어 그 종교적 중요성을 인정받게 되었고, 서양 신학자들도 유교와 기독교간의 대화에 지대한 관심을 가지게 되었다.¹⁾ 그러한 가운데 줄리아 칭(Julia Ching)은 기독교와 유교가 가장 적합한 종교간의 대화의 동반자들과라고 주장하여서 주목을 끌었다.²⁾ 김하태도 기독교와 동양 종교들간의 대화에 관한 분업, 즉 인도 기독교는 힌두교, 일본 기독교는 불교, 한국 기독교는 유교와의 대화가 그 몫이라고 주장한 적이 있다.³⁾

그 중에서도 개신교(Protestant)의 창시자인 존 칼빈(John Calvin; 1509-1564)⁴⁾과 한국 유교의 정상인 退溪 李滉(1501-1570)⁵⁾간의 비교 연구는, 기독교와 유교의 대화에 있어서 매우 중요한 과제이다. 퇴계유학과 칼빈신학은 한국에서 유교와 기독교의 형성에 있어서 가장 큰 영향을 끼쳤다고 볼 수 있는 두 대표적인 사상적 패러다임들이다. 한국성리학은 이 퇴계에 의하여 기초가 확고하게 다져졌으며, 그의 道學전통은 한국유학의 특징을 규정하는데 결정적인 역할을 했다. 칼빈에 의하여 설립된 보통 장로교회(Presbyterian Church)로 알려진 개혁전통(Reformed Tradition)은 한국 땅에 착륙한 이래 줄곧 엄청난 성장과 번영을 누려왔다. 한국 장로교회는 초기에서부터 한국에 있는 기독교의 모든 교단들 중에서 교인의 수가 가장 많을 뿐만 아니라, 문화적으로나 사회적으로도 가장 활동적인 교단이다.

-
- 1) 그 내용에 있어서는 논란이 많지만, 이점에 있어서는 Küng과 Ching의 공저는 큰 공헌을 하였다: Hans Küng and Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions*, tr. Peter Beyer (New York: Doubleday, 1989); 이낙선 역, 『중국종교와 그리스도교』 (분도출판사, 1994)를 보라.
 - 2) Julia Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study* (Tokyo, Kodansha, 1977), 105를 보라. 한역: 『유교와 기독교』, 임찬순/최효천 역 (서광사, 1993); 또는 변선환 역 (분도출판사, 1994).
 - 3) 김하태, 『東西哲學의 만남』 (종로서적, 1985), 214을 보라.
 - 4) 칼빈을 불어로는 칼뱅(Calvin) 또는 코뱅(Cauvin)이나, 이 논문에서는 한국에서 많이 알려진대로 칼빈으로 칭한다. 칼빈의 생애에 대해서 중요한 전기, William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1988)를 보라. B. A. Gerrish, "John Calvin," in *Reformers in Profile* (Philadelphia: Fortress Press, 1967), 142-64 참조.
 - 5) 퇴계의 생애와 사상에 관해서는 李相股, 『退溪의 생애와 학問』, 『이상은선생 전집: 한국철학2』 (예문서원, 1998), 7-162쪽들을 보라.

더군다나 한 세기가 조금 넘는 역사를 가지고 있음에도 불구하고 이미 한국 장로교회는 세계 각국의 개척교회들 가운데 가장 많은 교인의 수를 가진 교회로 놀라운 성장을 하였다. (한국 장로교회는 심지어 그 교회를 한국에 심어주는데 결정적인 공헌을 한 모교회인 미국 장로교회보다도 더 많은 교인의 수를 가지고 있다.) 한국에서 장로교회는 그야말로 획기적으로 성장하였으며, 이는 기독교 선교의 역사상 가장 성공적인 사례의 하나로 간주된다. 그러나 사실상 한국 종교사에서 이러한 거대한 구조적 변화는 전혀 새로운 것이 아니다. 신라에서 불교의 전파가 그리하였고, 조선 초기에 유교는, 비록 강력한 정치 권력이 그 배경에 있었다고 하지만, 오히려 더욱 조직적으로 파급·확산되었고, 조선을 문화적으로나 사회적으로 역사상 가장 유교적인 국가로 만들었다.⁶⁾

칼빈과 퇴계는 동시대인 16세기에 기독교 신국(Christendom)과 유교 국가로 대비되는 근본적으로 전혀 다른 두 세상에서 살았던 인물들이다.⁷⁾ 그럼에도 불구하고 그들의 사상에는 놀라운 유사성을 가지고 있다. 이는 한국에서 장로교회가 경이적인 선교의 결과를 가져오게 한 비밀의 이론적 배경을 풀어낼 수 있는 중요한 실마리를 제공한다. 칼빈과 퇴계는 개혁신학과 한국유학의 초석을 놓은 『기독교강요』(1559)⁸⁾와 『聖學十圖』(1568)⁹⁾라는 그들의 전통에서 가장 체계적이고 중요한 저서들을 남겼다. 더욱 흥미로운 것은 이 저작들이 당시에 그들이 속한 국가의 王들, 즉 프랑스의 프란시스 1세와 조선의 宣祖에게 그들이 신봉하는 종교의 핵심적인 교리

6) Tu Wei-ming, *Confucianism in a Historical Perspective* (Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1989), 35; 또는 James H. Grayson, "The Study of Korean Religion & Their Role in Inter-Religious Dialogue", *Inculturation* 3:4 (1988), 8을 보라.

7) 칼빈은 민주주의의 주창자이었으나 귀족주의적 성향을 버리지 못하고 민중에 대해서는 적대성을 가지고 있었다. 퇴계도 양반 출신으로서 선비 중심주의적 경향을 가지고 있었다. 이 엘리트적 성향이 그들의 동일성이고, 동시에 그들 사상이 가진 한계의 원인이다. 그들은 서로 상이한 성격의 소유자이기도 하다. 퇴계는 벼슬생활에 있어서 나아가기를 어려워하고 물러나기를 쉽게 여겼던 은둔적 성격이 있었던 반면, 칼빈은 정치에 관해서는 무서울 정도로 치밀하고 집요하였고, 특히 정적과의 싸움에서는 결코 물러서지를 않았다.

8) *Calvin: Institutes of The Christian Religion*, 2 vols., John T. McNeill, ed., Ford Lewis Battles, tr., *The Library of Christian Classics XX and XXI* (Philadelphia: Westminster Press, 1960); 약어 *Inst*.

9) 이상은, 「『聖學十圖』 譯解」, 『全集』, 222-73. 약어 『聖學』. 영역 Michael C. Kalton, tr., *To Become a Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning by Yi Toegy*, (New York: Columbia University Press, 1988).

의 내용들을 설명하기 위하여 쓰여졌다는 사실이다.

기독교와 유교는 근본적으로 다른 두 종교적인 비전들, 즉 '신-역사적(theohistorical)' 비전과 '인간-우주적(anthropocosmic)' 비전에서 기인한다.¹⁰⁾ 이 두 모형들은 보통 神本主義와 人本主義로 구분되는 것 같이 그 초점들이 근본적으로 서로 어긋나 있다. 따라서 기독교의 神과 유교의 天과 같은 추상적이고 선형적 개념들은 그들 사이에 진지한 대화를 이끌기 위한 적합한 주제가 아니다. 오히려 기독교와 유교는 그들의 공통적인 주제인 人間 또는 人間化의 문제에서 서로 만나고 있다. 그러므로 '人間'이라는 공동적이고 구체적인 주제가 실제적이고 효과적인 기독교와 유교간의 대화를 촉발하기 위하여 훨씬 더 적절한 話題이다.¹¹⁾

김흡영은 이미 王陽明(1472-1529)과 칼 바르트(Karl Barth, 1886-1968) 사이의 대화를 통하여, 유교와 기독교 사이에 근본적인 차이가 있으나, '人間化'의 문제에 대한 논의에 있어서는 신학과 유학간에 심층적인 유사성이 있다고 주장한바 있다.¹²⁾ 그러나 지금 추진하고 있는 칼빈과 퇴계간의 대화에서 우리는 양명과 바르트간의 경우보다도 더욱 두터운 유사성을 발견할 수 있었다. 이 글에서는 이와 같이 인간론에 초점을 맞추어 칼빈과 퇴계간의 대화를 시도한 결과에서 찾아 낸 몇 가지 '상이성 속에서의 유사성(異中同)'들에 관해 언급하고자 한다.¹³⁾

10) '신-역사적(theo-historical)' 비전은 기독교의 역사적 전개를 구원의 역사로 보는 구속사관을 유교의 天人合一 사상을 지칭하는 '인간-우주적(anthropo-cosmic)' 비전과 대비하여 표현한 것이다. 자세한 것은 Heup Young Kim, *Wang Yang-ming and Karl Barth: A Confucian-Christian Dialogue* (Lanham: University Press of America, 1996), 176을 보라.

11) Kim, *Wang Yang-ming and Karl Barth*, 138-9.

12) Kim, *Wang Yang-ming and Karl Barth*, 175-8.

13) 최근에 신학의 새로운 한 장르로 각광을 받기 시작한 '비교신학(comparative theology)'은 상이한 두 종교 패러다임들을 비교할 때 동양-서양과 같이 단순하게 분리하던 지금까지의 칸막이식 유형론을 지양하고, 서로 다른 상이성 안에 있는 같은 유사성(similarities within differences)을 찾아 내고, 마찬가지로 유사성 안에 있는 상이성(differences within similarities)을 찾아내는 보다 심층적인 비교 방법을 사용해야 한다고 주장하고 있다. 비교신학에 관해서는 Lee H. Yearly, *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage* (State University of New York Press, 1990), 1-4, 170-204; 또는 Francis X. Clooney, *Theology after Vedanta: an Exercise in Comparative Theology* (State University of New York Press, 1993)을 보라. 그러나 퇴계는 이미 오래전에 기고봉과의 四七논쟁을 하면서 이 비교신학의 방법과 유사한 '異中同'과 '同中異'의 방법을 사용하였다; 윤사순, 『退溪哲學의 研究』 [고려대학

1. 관계적 인간론: 칼빈과 퇴계는 인간이 그 존재의 초월적 근원(말하자면 神과 天)과 상호분리할 수 없을 정도로 밀접한 관계성을 가지고 있다고 믿는 점에서는 서로 동일하다. 그러므로 그들의 인간론은 근본적으로 관계적이고 초월적이다.

보통 칼빈신학은 신 중심적이라고 해서 칼빈의 인간론을 무시하는 경향이 있다.¹⁴⁾ 그러나 사실 휴머니스트 칼빈에게 있어서 인간이라는 문제는 매우 중요한 신학적 주제이었다. 칼빈은 『기독교강요』의 가장 첫머리에서 다음과 같이 분명히 언급한다: “우리가 가지고 있는 참되고 건전한 지혜의 거의 대부분은 두 부분으로 구성되어있다: 즉 하나님에 대한 지식과 우리 자신에 대한 지식이다. 이 두 지식은 매우 복잡하게 연결되어 있어서, 어느 쪽이 앞서 있어 다른 쪽의 연유가 되는지 식별하기가 어렵다”(1.1.1). 칼빈에게 있어서 신에 관한 지식과 인간에 관한 지식은 결코 분리 될 수 없는 한 지혜의 양면이고, 따라서 칼빈의 신론과 인간론은 철저히 관계적이다. “그 작품 전체가 그의 신론을 제시하는 바와 마찬가지로 『기독교강요』의 전체가 그의 인간론을 설명하게 되어있다.”¹⁵⁾ 그러므로 칼빈의 신학사상에서 신론과 인간론은 “불가분하게 뒤엉켜져 있으며,” “서로 상호적으로 상대방의 필요조건이 된다.”¹⁶⁾

신중심적 시각에서 보면, 『기독교강요』의 전체적 구성은 삼위일체 하나님에 대한 이야기이다. 그러나 인간중심적 시각에서 보면, 마찬가지로 인간존재가 처해 있는 구조적 상황에서 신의 은총에 대한 대응적 이야기이기도 한 것이다. 성부 하나님은 인간을 본래 선하게 창조하신 신의 이야기와 더불어 존재론적 인간에 대한 이야기를 한다. 성자 하나님은 그러한 인간이 타락하여 얼마나 깊은 죄악에 빠져있는가 밝히고, 그것에 대한 하느

출판부, 1980), 35-7을 보라. 이 흥미로운 사실은 앞으로 종교간의 대화에 있어서 퇴계학의 방법론적 가능성을 시사하고 있다.

14) 칼빈의 인간론에 관해서는 중요한 저서, T. F. Torrance, *Calvin's Doctrine of Man* (London: Lutterworth Press, 1949)을 보라.

15) Brian A. Gerrish, “The Mirror of God’s Goodness: A Key Metaphor in Calvin’s View of Man,” in *Readings in Calvin’s Theology*, ed. by Donald McKim (Grand Rapids: Baker Book House, 1984), 108. 또한 Mary Pottel Engel, *John Calvin’s Perspectival Anthropology* (Atlanta: Scholars Press, 1988), ix 참조.

16) Benjamin A. Reist, *A Reading of Calvin’s Institutes*, (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991), 9; Gerrish, “Mirror,” 108.

님의 구속을 이야기한다. 그리고 성령 하느님은 자기 스스로가 아니라 그리스도에 의하여 구원된 인간이 어떻게 이 세상에서 살아가야 하는가를 이야기하는 것이다. 삼위일체 하느님에 대한 이야기는 결국 선하게 창조되었으나 스스로 교만하여 타락한 인간의 구원과 성화에 관한 인간에 대한 이야기인 것이다.

그런가 하면 유교의 인간이해도 하늘(天)과 매우 긴밀하게 관련되어 있다. 실제로 퇴계에게 있어서 天人관계론이 그를 유명하게 만든 理氣는쟁보다도 우선적인 것이었다. 조선시대 성리학의 최대쟁점이었던 四端七情論辯은 바로 퇴계가 1553년 鄭之雲의 「天命圖」와 「天命圖說」을 수정함에 따라, 이 수정사항에 대해 高峰 奇大升(1529-92)이 질문과 반박을 하게됨으로 발단이 되었던 것이다. 그러나 「천명도」의 중심문제는 여전히 사단 칠정의 문제에 있기보다는 천명, 즉 천인관계의 문제에 있다. 다시 말하면, 天을 비추어 주고 드러내는 존재요, 천명을 받는 존재인 인간존재로 이론적 분석이 확장되면서, 인간존재의 핵심인 心·性·情을 어떻게 이해해야 하는가 하는 문제에 부딪친 것이다.

퇴계는 천인관계를 체험적이고 정감론적 입장에서 相應관계론적으로 인식한다.¹⁷⁾ 퇴계는 나아가 인간과 하늘의 관계는 자식의 부모에 대한 관계(父子)와 같은 것이라고 보고 '가족적 천인상응관계'를 주장한다. 이 '가족적 천인상응관계'는 퇴계가 『聖學十圖』에서 제 2도로 선택한 張橫渠(1020-77)의 「西銘」에 잘 언급되어 있다: “乾을 아버지라고 부르며 坤을 어머니라고 부른다. 나 이 조그만 몸이 혼연히 그 가운데 처해 있도다. 그러므로 천지간에 차 있는 것이 나의 형체요, 천지를 이끄는 것이 나의 본성이다. 백성은 나의 동포요, 物은 나의 與族이다.”¹⁸⁾

2. 神形象(Imago Dei)과 天命: 기독교의 神形象論과 유교의 天命論은 이러한 관계적이고 초월적인 인간론의 특징을 극명하게 나타낸다. 칼빈과 퇴계는 인간의 마음(心)이 이 존재의 초월적 근원이 가지고 있는 영광과 흠을 반영하고 반사하는 소우주요, '거울'과 같은 역할을

17) 이상은도 퇴계의 天 이해에 있어서 인격적 측면을 부각시켰다: “이로써 보면 퇴계는 '하늘이 즉 이치이다(天卽理也)'란 程朱哲學의 근본을 받아들리면서도 天의 종교적·신적 의미를 그냥 보유하고 있는 것 같다. 이점은 퇴계 철학의 이론적 모순같이 보이면서도 실은 그 철학의 沈澁한 일면을 보여주는 것도 되지 않는가 생각한다”(「퇴계」, 135).

18) 한역 이상은, 「전집」, 237.

한다고 이해하는 점에서 서로 동일하다. 더군다나, 그들은 인간의 본성에 본래 부여된 선에 대한 특징들을 규명함에 있어서도 매우 유사하다. 퇴계는 인간본성을 仁, 義, 禮, 智의 四端, 다시 말해서 誠과 理로 규정한다. 이와 거의 동일하게 칼빈도 인간본성을 智(wisdom), 德(virtue), 義(justice), 聖(holiness), 즉 誠(integrity)과 理(rectitude)로 규명한다.

기독교의 『구약성경』은 ‘하느님의 형상대로’ 첫 인간 아담과 이브 두 사람이 창조되었다고 증거하고 있다(창 1:27). 유교의 『中庸』은 마찬가지로 그 첫머리에서 “하늘이 부여한 것을 일컬어 본성이라고 한다(天命之謂性)”라고 선언한다. “神形象論이 칼빈신학 전체를 알기 위한 열쇠”이듯이,¹⁹⁾ 天命論은 퇴계유학의 핵심이다. 칼빈과 퇴계에게 있어서 중심적인 두 교의들은 모두 인간존재가 그 초월적 존재근원과 관계적이라는 사실을 명확하게 밝혀준다.

유교에 있어서 太極은 萬物化生까지의 宇宙生成, 즉 天道에 관한 것이고, 인간자신의 문제와 일차적인 관계가 없는 반면, 天命은 인간과 사물이 받는 직분의 도리로서 주어지고 인간에게 실천적 행위를 요구한다. 다시 말해서 周濂溪(1017-73)의 「太極圖」가 인간과 사물이 생성하여 나오는 근원에 대한 형이상학적 존재론, 즉 ‘위에서 본 시각’에서 그려진 것이라면, 「天命圖」는 이미 생성된 인간과 사물에서 그 근원을 이해해 가는 체험적 인식론, 즉 ‘아래에서 본 시각’에서 그려진 것이라고 할 수 있다.²⁰⁾ 이미 언급한 것 같이, 칼빈신학도 유사한 두 개의 큰 틀로 구성되어 있다. 三位一體論이 ‘위에서 본 시각’의 神論이라면, 神形象論은 천명도와 마찬가지로 분명하게 ‘아래에서 본 시각’의 人間論인 것이다.

칼빈은 신형상을 “하늘의 형상” 또는 “천상의 형상”이라고 칭하는데, 이는 천명의 의미와 공명한다. 신형상을 설명하기 위하여 칼빈이 사용한 “핵

19) Jane Dempsey Douglass, "The Image of God in Humanity: A Comparison of Calvin's Teaching in 1536 and 1559," in *In Honor of John Calvin, 1509-64, Paper from the 1986 International Calvin Symposium, McGill University*, ed. by E.J. Furcha (Montreal: McGill University, 1987), 199-200.

20) 權陽村(「天人心性合一圖說」), 鄭秋擘(「天命舊圖」), 李退溪(「天命新圖」) 등에 의해 발전되어온 한국유학의 「천명도」에 관련된 전통에 대해서는 이상은, 「퇴계」, 109-62을 보라.

심적 비유(key metaphor)”는 반사(reflection)의 의미를 가진 “거울”이다. 칼빈이 신형상을 이야기할 때 항상 염두에 두고 있었던 은유는 거울에 비쳐지는 형상(Image)이었다. 창조세계의 모두가 영광스러운 하느님의 놀라운 손길을 입증하는 “극장”과 같고, 특히 인간은 밝고 투명한 거울과 같이 “신의 영광을 의식적인 감사의 응답을 통하여 반영할 수 있는 능력을 가지고 있음으로 다른 無言의 피조물들과 구분된다.”²¹⁾ 마찬가지로 퇴계도 인간존재를 天을 비추어주는 거울로서 인식한다. 「천명도」는 인간을 순수하고 투명한 거울과 같이 하늘의 품성을 있는 그대로를 비쳐주고 드러내주는 우주 만물 중에서 유일한 種으로 그려진다.

더욱이 칼빈과 퇴계는 인간본성을 이해함에 있어서 현저한 유사성을 보여준다. 천명이 부여된 인간 본성이 본래 완전하였던 것처럼, 인간에게 주어졌던 신형상은 “아담에게 바른 판단이 부여되고, 감정이 이성과 조화를 이루고, 그의 모든 감각이 적절하게 제어되고, 참으로 탁월한 선함으로 모든 것을 대할 때 보여주었던 것처럼 우리의 총체적 본성의 완전성”이었다.²²⁾ 칼빈은 이러한 인간성의 완전한 상태를 성실성(integrity)이라고 규정한다: “아담에게 부여된 성실성, 즉 그가 올바른 인식력을 완전하게 가지고, 감정이 이성의 통제아래 놓여 있고, 모든 지각이 올바른 질서 안에 제어되고, 창조주로부터 부여받은 특이한 은사들이 참으로 특출하였을 때 보여진 것이 바로 이 용어[imago]를 지칭한다”(Inst. 1.15.3). 또한 퇴계도 이 천명이 부여된 본래 상태를 天道의 四德인 元, 亨, 利, 貞으로 구성된 誠으로 언표한다(「聖學七圖」). 여기서 칼빈이 말하는 성실성(integrity)은 퇴계가 말하는 誠과 공명한다.

또한 칼빈은 인간 본성의 고유한 질서를 ‘렉티튜도’(rectitudo; rectitude)라고 칭한다. 이 용어를 “정직”이나 “올바름”으로 직역할 수 있으나, 인간에게 본래 부여된 고유한 질서를 지칭한다는 의미에서 칼빈은 오히려 이 용어를 통하여 유학에서 悖와 같은 개념을 찾고 있었다고 볼 수 있다. 칼빈의 신형상은 흔히 알려져 있는 것처럼 外的 善(bonum adventium)만을 언급하는 것이 아니다. 그것은 심지어 日陽明이 제안한 良知와 흡사한 內

21) Gernish, “Mirror”, 114. 또한 Susan E. Schreiner, *The Theater of His Glory: Nature & the Natural Order in the Thought of John Calvin* (Grand Rapids: Baker Books, 1991) 참조.

22) Calvin, *Commentary on Gen.* 1:26.

의 善(*bonum interum*)을 포함한다: “답음은 반드시 그 자신의 내부에 해당된다. 그것은 그의 외부에 관련된 그 무엇이 아니라, 정확하게 영혼의 내적 선이다”(Inst. 1.1.5.4). 더욱이 칼빈은 이 내적 선의 특성들을 智(wisdom), 德(virtue), 義(justice), 聖(holiness)으로 규명한다.²³⁾ 퇴계가 충실히 추종했던 性理學도 인간본성[性]을 천지의 원질서이고 원리인 理와 일치시킨다. 인간은 理를 통하여 하늘과 합일을 이루고, 천명은 또한 理와 일치한다. 성리학은 인간 본성의 특성을 천도의 사덕과 상응하는 四端, 즉 仁, 義, 禮, 智로 규정한다. 이와 같이 유교의 四端과 칼빈의 內的 善의 네 특성(智, 德, 義, 聖)들은 서로 크게 공명하고 있다.

더군다나 칼빈에게 있어서 아담과 이브가 신형상대로 창조되었다는 것은 인간이 근본적으로 “사회적 동물”²⁴⁾이라는 것과, 인간은 “그들 사이에 호혜적인 사회를 배양하도록”²⁵⁾ 창조되었다는 것을 의미한다. 유교의 최상 덕목인 仁은 사람 사람에 두 二자로 이루어져, 두 사람을 뜻하고 있으므로 공동적 인간성(co-humanity)이 그 본래의 의미라고 할 수 있다. 그러므로 칼빈이 칼 바르트보다도 훨씬 이전에 人의 근본 모형은 근본적 인간성 또는 공존적 존재(仁)라는 유교적 동식(人 = 仁)에 완전히 동의하고 있음을 알 수 있다. ²⁶⁾ 『論語』는 愆가 忠과 더불어 공자의 道의 일관되는 원리라고 한다(4:15). 마찬가지로 칼빈도 신형상의 관계는 특별히 인간이 神, 동료 인간들, 그리고 자연과 지닌 “신성한 결합과 상호적 호혜성[愆]”이라고 강조한다.²⁷⁾

나아가서 칼빈에게 있어서 “분명한 신형상”은 다름아닌 십자가에서 목숨까지도 바치면서 아버지에게 충실하게 순종한 하느님의 아들, 바로 孝子 예수 그리스도이다. 기독교에 있어서 인간성의 참된 모형은 하늘에 계신 아버지께 대한 아들의 孝行을 담은 삼위일체적 이야기를 통하여 표출된다. 칼빈은 孝道를 “[신]형상의 주관적 근거”라고 간주한다.²⁸⁾ 그러므로 효도(filial piety)는 유교에서만 아니라 기독교에 있어서도 인간이 가장 인간답게 되는 가장 근본적인 덕목이 된다.

23) Inst., 2.1.5; 3.3.9; 3.18.1; 3.20.42.

24) Commentary on Gen. 2:18; 2:21f.; Inst. 2.2.13; 2.8.39; 3.7.6.

25) Commentary on Gen. 2: 18; on 1 Cor. 11:12; 또한 Torrance, *Man*, 43을 보라.

26) Kim, *Wang Yang-ming and Karl Barth*, 158-60을 보라.

27) Torrance, *Man*, 77.

28) Torrance, *Man*, 77.

기독교에서 인간은 신형상 관계에 의하여 하느님의 질서에 참여할 수 있게 되고, 참된 인간이 된다는 것은 총체적 인간본성(integrity)과 근원적 질서(rectitude)를 회복한다는 것을 의미한다. 칼빈은 결국 “구속 또는 중생(regeneration)은 바로 다름아닌 동일한 [신]형상의 회복이다”라고 말한다.²⁹⁾ 유교에서도 인간은 천명 관계에 의하여 하늘의 원리에 참여할 수 있게 되고, 참된 인간이 된다는 것은 인간의 총체적 본성(誠)과 본래적 질서(理)의 회복을 의미한다. 만약 하느님(神)과 하늘(天) 사이에 있는 개념적 특수성들을 괄호로 묶는다면, 칼빈의 신형상론과 퇴계의 천명론은 그 구조와 내용에 있어서 거의 상호 교환적이라고 할 수 있을 정도로 공명하고 있다. 이는 칼빈신학에 유학적 기질이 다분히 내포되어 있다는 증거가 아닌가? (물론 그 반대의 경우도 주장할 수 있을 것이다.)

3. 양가적인 인간의 상황(Ambivalent Human Condition): 칼빈과 퇴계는 이 인간본성을 담지하는 우선적 자리를 마음(心)이라고 인식하고 있다는 점에서 서로 동일하다. 그들은 이 마음이 매우 불안정하고 허약해서 양가적(ambivalent)이고 실제적으로는 본래의 옹함에 거스리는 모호한(ambiguous) 작용을 하게 된다고 보는 관점에서 서로 동일하다. 따라서 그들은 동일하게 인간본성의 원래적 옹(존재적 인간성)과 실제적 인간상황의 모호성(실존적 인간성) 사이를 구분한다. 신학에서 이것은 神에 의하여 처음 창조된 본래적 인간성과 타락 후의 실존적 인간성 사이의 명확한 구분으로 표출된다. 그런가 하면 유학에서도 이것은 인간의 마음을 道心과 人心으로 구분하는 것으로 표현된다. 결과적으로 ‘어떻게 이러한 실존적 양가성과 이원적 속성을 극복하고 존재론적 인간성에 내재하는 본래의 옹을 되찾고 회복하느냐?’ 하는 문제가 칼빈과 퇴계 모두에게 우선적인 주제로 부각된다. ‘어떻게 참된 인간이 되느냐?’ 하는 이 인간화에 관련된 공부는 칼빈신학과 퇴계유학에서는 각각 성화(sanctification)론과 修養論으로 표현된다.

칼빈 자신은 정신과 육체 또는 영혼과 몸 사이에 칼빈주의자들처럼 명

29) Calvin, *Commentary on Gen.* 1: 26.

확한 계층적 분리를 하지 않았다. 칼빈을 지나치게 합리주의자로 색칠하는 것은 역사적 칼빈과는 어긋나는 것이고, 대부분 근대적 칼빈주의의 산물이다.³⁰⁾ 칼빈은 “신형상이 깃들어 있는 주된 장소는 그것이 돌출해 있는 마음”이라고 말한다.³¹⁾ 인간의 초월적 관계성의 자리가 이성(mind) 만이 아니고 정신과 육체가 하나를 이룬 마음(‘mind and heart’)이라고 믿는 시각에 있어서 칼빈은 실제로 이원론적 칼빈주의보다는 유교와 더욱 긴밀한 공통점을 가지고 있다. 특수한 동양적 개념인 心은 정신과 육체를 분리하는 이원론을 넘어선다. 퇴계는 心の 작용에 관해 치밀하고 예리한 분석을 가함으로 성리학에 독보적인 자리를 획득하였다(『聖學』 6-8도).

칼빈은 神의 이중적 지식(창조주와 구세주)에 상응하여 인간에 관해서도 이중적 지식을 언급한다. 그는 『기독교강요』에서 인간이 처음 창조되었을 때 가졌던 본래의 인간성에 관하여 취급하고(Inst. 1.15), 그리고 타락후 인간의 실존적 조건에 대하여 설명한다(Inst. 2.1-5). “신형상대로의 인간존재는 神의 선행에 상응하는 감사로 정의되고, 죄에 빠진 인간존재는 神의 선행에 반명제인 교만 또는 自己愛(self-love)로 정의된다.”³²⁾ 존재적 인간성과 실존적 인간성 사이의 이원적 괴리를 깊이 인식한 칼빈은 프로이트(S. Freud)가 나오기 훨씬 이전에 인간 심리의 깊이와 복잡성에 대하여 치밀하

30) 부스마는 다음 도표와 같이 칼빈이 두가지의 얼굴을 동시에 가지고 있었다고 주장한다. 그러나 그동안 칼빈주의(Calvinism) 신봉자들에 의해 역사적 칼빈(historical Calvin)에 근접한 수사학적 칼빈의 얼굴은 와해되고 교조적 칼빈의 얼굴만 일방적으로 강조되어, 극단적인 복음적 경건주의와 이신론적 합리주의를 초래케 하였다고 부스마는 평가했다(Bouwsma, *Calvin*, 230-4). 이는 배타적인 복음적 경건주의와 독선적인 근본주의적 칼빈주의의 경향을 띄고 있는 한국의 개혁신교회들이 칼빈을 정확하게 이해하기 위해서 필히 경청해야 할 매우 중요한 지적이다.

철학자 칼빈

합리주의자
중세주지주의자의 계승자
예: Thomas Aquinas
보수, 원칙주의자
교회 타입
혼합적, 조직적
중세적 칼빈
칼빈주의자의 칼빈

수사학자 칼빈

humanist
융통성있는 혁명론자
William of Ockham
경험, 실천주의자
sect 타입
정치적, Machiavellian
modernist 칼빈
역사적 칼빈

31) Calvin, *Commentaries on Gen. 1:26*; Torrance, *Man*, 39에서 인용. 여기서 토랜스는 이점을 강조하기 위해서 ‘mind and heart’로 영역하고 있다.

32) Gerrish, “*Mirror*”, 108.

게 조사한다. 그의 유명한 인간의 전적타락설은 이러한 인간성의 양가성을 神正論(theodicy)의 오류에 빠지지 않고 신학적으로 해명하고자 하는 의도에서 구성된 것이다. 칼빈은 『기독교강요』 안에서 완전한 인간성을 예시하는 기독교인과 그리스도인의 삶에 관한 부분에서도 계속해서 인간론을 취급할 뿐만 아니라, 오히려 더 많은 분량의 쪽수를 이 주제에 할애하고 있다. 칼빈신학에서 인간성의 회복은 “인간의 본래적 상황보다도 교의적으로 우선권을 가지고” 있다.³³⁾ 따라서 인간화의 문제는 칼빈의 인간론에서 핵심적 주제라고 보아도 무방할 것이다.

퇴계는 인간존재에서 중추가 되는 것을 ‘한 몸의 주재’(一身之主宰)로서 마음(心)이라 파악하며, 마음의 문제는 퇴계의 철학적 중심문제를 이루고 있다. 퇴계는 칼빈과 같이 인간부패설을 분명하게 주장하지는 않았다. 그러나 퇴계가 네번에 걸쳐 경험한 피비릿내나는 上禍들은 그로하여금 인간 마음의 현실적 불완전성과 실제적 부도덕성을 충분히 인식하게 하였다. 마음의 이러한 모호성과 악독함을 규명하기 위하여 그는 人心과 道心 등과 같은 성리학의 세밀한 구분을 더욱 심화시켰다. 그는 마음의 개념을 體·用에 따라 虛靈·知覺의 양면을 분별하며, 성품(性)과 감정(情)의 통합체로 인식하였으며, 특히 마음의 구체적 발동현상으로서 감정을 四端·七情의 양상에 따라 理氣論으로 분석하였다.

퇴계는 마음을 ‘혼연한 대체(大體)로서 一身 속에서 自在하는 것’이라 하여, 마음이 몸과 일체를 이루고 있으면서 마음의 작용은 시간과 공간의 제약을 받지 않고 우주 속에 자유롭게 활동하는 것으로 해석한다. 그는 마음에서 아직 발동하지 않은 상태(未發)의 본체와 발동한 이후(已發)의 작용을 구별하여, 未發의 본체가 곧 성품(性)이요, 已發의 작용이 곧 감정(情)이라 분석하여, 마음(心)을 “理와 氣를 겸하고 性と 情을 통섭하는 것”으로 정의하고 있다.³⁴⁾ 이에 따라 마음이 理와 氣의 결합이므로, 발동되어 나온 감정의 기본양상은 그 근원으로 성품의 理가 순수하게 드러난 것을 四端이라 하고, 성품의 理가 기질에 따라 가리워진 것을 七情이라 한다. 이러한 구분들의 정교성과 개념들 사이의 균형에 관한 문제들이 사실은 퇴계와 奇大升의 유명한 『사단칠정 논쟁』의 핵심이라고 볼 수 있다.

33) Gerrish, “Mirror”, 108.

34) 퇴계의 『聖學十圖』 제6 心統性情圖의 上圖과 下圖에서는 心을 ‘合理氣·統性情·主一身·該萬化’로 제시하고 있다.

4. 타락한 인간(Fallen Humanity)과 人心: 칼빈이 원죄론을 옹호하고 타락한 인간의 부정적 실재를 치밀하게 분석한 반면, 퇴계는 인간 마음의 현상에 대해 조심스러운 조사를 한 것이 사실이다. 그러나 실존적 인간에 대한 그들의 이해를 심층적으로 살펴보면, 피상적으로 알려진 것같이 전혀 상이한 것이 아니고, 서로 미묘하게 공명하고 있음을 알 수 있다. 토랜스가 정확하게 지적하였듯이, 칼빈신학에 있어서 원죄론과 인간의 전적타락설은 독립적 교의들이 아니고, 그의 은총론과 기독교론에 수반되는 추론들로 이해되어야 한다. 퇴계 또한 피비릿내나는 土禍를 네 번에 걸쳐 목격하고, 그 와중에서 심지어 사랑하는 친형까지 죽음을 당하는 것을 경험했다. 그러한 실존적 인간의 악독성을 경험한 퇴계의 心學은 결코 이상적이거나 감상적일 수가 없었다. 나아가서 칼빈과 퇴계는 惡의 존재론적 실재를 거부하며, 동시에 인간의 실존적 모호성은 본래적 善이 왜곡되고 굴절하게 됨으로부터 발생한다고 주장하는 점에 있어서 동일하다.

4-1 타락한 인간(칼빈): 토랜스가 적절하게 지적한 바와 같이, 칼빈의 인간타락설은 본래 교리적(dogmatic) 목적을 위해서가 아니라, 은총론의 맥락에서 교훈적(didactic) 목적으로 구성된 것이다. “칼빈의 인간타락설과 죄론은 용서와 구원이 담긴 은총론의 추론(corollary)이다.”³⁵⁾ 그러나 이후에 칼빈주의 신학들이 불행하게도 칼빈의 이러한 교훈적 장치를 교리적 내용으로 뒤바꾸어 버렸다. 그들은 이 교의의 중요한 맥락이 되는 은총론을 무시하고, 이를 인간의 전적 타락과 부패설로 전락시켜버리고 말았다. 인간부패에 대한 신의 응답이 은총(그리스도)이라고 이해하는 것은 사실상 창조주를 모욕하는 것이다. “신형상대로 인간을 창조한 하느님의 은총적 원래 의도에서 벗어나거나, 그리스도 안에서 우리를 구원하신 하느님의 지고한 은총적 행위에 벗어나서 전개되는 인간론은 어떤 것이라도 그[칼빈]는 사실상 거절했다. 이 두 괄호들 안에서, 오직 이 두 전제들 안에서만, 칼빈은 우리에게 인간의 타락과 죄에 관해 설명한다. 그는 결코 인간부패에 관한 어떠한 철학적 설명을 시도한 적이 없다.”³⁶⁾

35) Torrance, *Man*, 19.

36) Torrance, *Man*, 20.

영적 형상이 인간으로부터 완전히 탈취되었다고 칼빈이 말했지만, 그것은 곧 인간에게 본래 부여된 재능이 오염되고 파괴되어 존재론적으로 소멸되어 버렸다는 것을 의미하지 않는다. 칼빈도 죄의 존재론을 인정하지 않는다. “칼빈에게서 죄는 하느님과 의 존재론적 단절을 의미하지 않는다.”³⁷⁾ 타락한 후에도 인간은 아직 신형상을 반영하는 이성과 의지를 지닌 이성적 피조물이다. 우리는 비록 원질서(理), 정의(義), 그리고 사랑으로 표출되는 신의 영광을 전부 빼앗겼지만, 우리의 천부적 재능은 아직 남아 있다. 비록 비참하게 손상되었지만, 우리의 마음속에서 거울과 같이 신형상을 비춰주고, 하느님의 작품을 인식할 수 있고, 선과 악을 구별할 수가 있는 능력이 아직 남아 있다. 신형상 안에는 아직도 ‘지식의 불꽃’, ‘빛의 한 부분’ 또는 ‘종교의 씨앗’이 아직 ‘나머지(remnant)’ 또는 ‘유적(relic)’으로서 잔존하고 있다.³⁸⁾

이와 같이 칼빈의 ‘오직 신앙만(*sola fide*)’으로 의로움에 이른다는 칭의론은 타락한 인간성 속에 아직 남아 있는 천부적 善의 존재를 결코 부정하지 않는다. 그러나 죄인들에게 입혀져 있는 의로움은 그들 자신들의 것이 아니라, ‘하느님의 참된 형상’이신 그리스도 그 분의 것이다. 그러므로 “그 [인간]가 그 안에 남아있는 신형상의 잔재에 기대하면 기대할수록, 그만큼 깊이 어두움과 부패와 죽음의 구렁텅이로 빠지게 된다. 그 안에 있는 빛이 어두움이라면, 얼마나 굉장한 어두움일까!”³⁹⁾

칼빈의 전적부패설은 반드시 신과 인간사이의 역동적 관계성의 맥락 안에서 해석되어야 한다고 토랜스는 계속해서 강조한다. “그러므로 전적타락이란 살아계신 하느님과 의 지속적인 관계성 안에 있는 은총에 의지해야만 하는 개인적 인간존재가 하느님에게 끊임없이 등을 돌리는 실존적 존재로 전락해 버려서, 하느님이 그에게 부여한 재능을 가지고 할 수 있는 일이란 고작 하느님께 대항하는 일 뿐이라는 것을 의미한다.”⁴⁰⁾ 그리하여 인간은 창조시 가졌던 원질서인 렉티튜드(理)를 모두 상실해 버렸고, 지금은 결국 타락된 질서에 의하여 통치되고 있다(*Inst.* 1.15.7). 칼빈은 이 인간 타락의 결과로 창조세계의 모든 질서가 그릇되어 버렸다고 생각한다.

37) Torrance, *Man*, 83.

38) Torrance, *Man*, 101. 또한 Schreiner, “*Imago Dei: Thou Has Made Him a Little Lower than the Angels*”, in *Theatre*, 55-72를 보라.

39) Torrance, *Man*, 105.

40) Torrance, *Man*, 106.

죄는 신형상을 파괴할 수는 없으나, 모든 것을 타락시킬 수는 있다(*Inst.* 1.15.1; 2.1.9). “마음이나 이성의 전적타락은 마음의 전체적 성향이 하나님으로부터 소외되는 방향에 있다는 것을 의미한다.”⁴¹⁾ 칼빈은 마음 안에 이 사악한 움직임, 즉 “인간 마음의 분방과 음란”(2.12.5)을 탐욕(*concupiscentia*)⁴²⁾이라고 칭한다. 칼빈은 이 탐욕을 “신의 질서와 투쟁하고 있는 폭력적이고 불법적 움직임,” “우리 모든 행위에서 분명히 나타나는 영속적인 무질서와 과다성” 또는 “무절제한 욕망”이라고 규정한다(3.3.12). “탐욕은 창조시 신의 질서를 반영하는 신형상에 정반대의 입장에서 있다. 바로 이 무질서한 태도에 의해 창조는 사악해 지고, 신의 영광은 축소된다.”⁴³⁾ 칼빈의 이러한 인간타락에 대한 섬세한 묘사를 성리학의 體·用의 구별을 가지고 설명할 수 있을 것이다. 즉 본체론의 시각에서 보면 신형상은 타락 후에도 존재하고 있다고 할 수 있고, 효용론에서 보면 신형상은 완전히 부패되어 쓸모가 없다고 할 수 있다. 이는 퇴계의 人心論과 유사한 점이 있으며, 탐욕(*concupiscence*)이라는 개념은 성리학의 私欲 또는 人欲과 크게 공명하고 있다.⁴⁴⁾

4-2 退溪의 人心論: 퇴계는 마음이 성품(體)과 감정(用)을 통섭하고 있는 것이므로, 마음에서 ‘성품의 본체가 발동하여 나온 작용을 감정’(性發爲情)이라 본다. 이에 따라 마음이 理와 氣의 결합이므로, 발동되어 나온 감정의 기본양상은 그 근원으로 성품의 理가 순수하게 드러난 것을 四端(惻隱·羞惡·辭讓·是非의 마음)이라 하고, 성품의 理가 기질에 따라 가리워진 것을 七情(喜怒哀懼愛惡欲)이라 한다. 퇴계는 舜人가과의 토론을 거치면서 최종적으로 四端을 ‘理가 발동하는데 氣가 따르는 것’(理發而氣隨之)이요, 七情은 ‘氣가 발동하는데 理가 타고 있는 것’(氣發而理乘之)이라 정의하였다.⁴⁵⁾ 그것은 四端은 理가 주동적으로 발동하고, 七情은 氣가 주동적으로

41) Torrance, *Man*, 116.

42) *Inst.* 2.1.8; 3.3.11, 12을 보라.

43) Torrance, *Man*, 124, n. 1.

44) *Concupiscentia*는 방향성이 잘못 설정된(기독교의 경우, 신에게 향하지 않고 자기에게 향한) 인간의 욕심을 말한다. 私欲과 人欲 역시 天(天命)과 理(道心)를 향하지 않고 자신의 이익을 향하여 방향성이 잘못 설정된 인간의 욕심이다.

45) 『退溪集』, 권16, 32, ‘答奇明彦(論四端七情第二書) 改本’, “四則理發而氣隨之, 七則氣發而理乘之耳.”

발동하는 것임을 밝힘으로써, 四端과 七情이라는 인간 마음의 발동현상으로서의 감정 양상에 따라 善의 확고한 근원을 정립하고 惡의 가능성을 분별하여 경계하자는 것이다.

나아가 퇴계는 『孟子』와 『書經』, 『洪範』편을 인용하여 마음이 맡은 직무를 ‘생각하는 것’(思)이라 강조하고, 또한 마음의 體·用을 虛靈·知覺으로 제시하기도 한다. 곧 ‘虛靈’은 마음이 형체로 나타나지 않는 理의 虛함에 따른 靈명한 知覺능력을 가리키며, 마음의 虛靈한 본체가 知覺작용으로 나타나는 것이라 한다. 따라서 그는 인간 마음의 기본작용으로서 知覺과 思惟를 주목하고 있다. 또한 그는 인간 마음의 體·用을 통합한 전체를 ‘神明’이라 하여, 이 ‘마음의 神明’(在人之神)은 ‘天의 神明’(在天之神)과 근원적으로 일치하는 것이라 파악함으로써, 마음과 하늘이 같은 神明을 지니는 것으로 확인하고 있다.⁴⁶⁾

퇴계는 朱子の 견해를 따라 程復心の 「心學圖」에서 제시한 6가지 마음의 명칭을 정의하고 있다. 곧 良心은 ‘하늘로부터 부여받은 善’(本然之善)이라 하고, 本心은 ‘타고나는 고유한 善’(本有之善)이라 하고, 赤子心을 ‘순수하여 거짓됨이 없는 것일 뿐’(純一無僞而已)이라 하고, 大人心을 ‘순수하여 거짓됨이 없으면서 모든 변화에 통달할 수 있는 것’(純一無僞而能通達萬變)이라 정의하여, 순수하여 거짓됨이 없다는 점에서는 같지만 大人心中에서만 모든 변화에 통달할 수 있는 능력을 갖추는 것이라 하여, 갓난아이의 타고난 천진한 마음에 대해 大人(聖人)의 성숙하고 완성된 마음을 드러냄으로써, 수양의 시간적 연속선에서 시작과 끝을 대조시켜준다. 또한 人心은 ‘형기에서 발생하는 것’이요, 道心은 ‘性命에 근원하는 것’이라 한다.

특히 人心과 道心の 문제는 인간 마음의 발생근원을 밝히는 문제로 인간의 도덕적 근거와 수양론적 실천으로 연결되는 문제로서 매우 중요시되고 있다. 퇴계는 人心·道心을 나누어서 “人心은 形氣에서 발생하고 道心이 性命에 근원한다”라고 하지만, 이 둘을 합하여 말하면 “道心은 人心의 사이에 섞여서 나오는 것으로, 실제 서로 의외하고 서로 발동하기도 하니, 확연히 두가지가 된다고 할 수 없다”⁴⁷⁾고 하여, 하나의 마음속에서 人心과 道心이 상호작용하고 있는 것임을 주목하고 있다. 그러나 그는 人心과 道

46) 『退溪集』, 권29, 25-26, ‘論李仲虎爾文示金而精 別紙’.

47) 『退溪集』, 권29, 25-26, ‘論李仲虎爾文示金而精 別紙’.

心이 人欲과 性命에 각각 근원하는데 따른 존재양상과 그 도덕적 성격을 구별하는데 역점을 두어, 人心·道心과 四端·七情의 상용관계와 차이점을 해명하고 있다.⁴⁸⁾ 곧 그는 人心·道心이 四端·七情에 상용함을 밝혀, 朱子가 ‘人心은 形氣의 사사로움에서 발생하고 道心은 性命의 정대함에서 근원한다’고 정의한 것을 증거로 들었으며, 동시에 人心·道心과 四端·七情이 상용하지 않는 점도 지적하여, ‘人心’은 자기 몸의 사사로움에 속하는 것이므로 道心の 명령을 듣고서야 道心과 하나가 될 수 있는 것인데 비하여, ‘七情’은 氣에서 발동하는 것이지만 善·惡의 어느 쪽에 빠지지 않은 중립된 상태이므로 『中庸』 등에서 四端을 七情 속에 포괄시켜 말하였던 차이점을 들고 있다. 또한 그는 羅欽順이 人心·道心을 性(體)·情(用)에 배당한 것을 비판하여, 道心을 발동하기 이전의 性(體)에 상용시킨다는 것은 하늘이 인간에게 명령을 내리거나 징벌하는 활동이 드러날 수 없게 하는 것이라 하여, 道心을 하늘의 명령이 드러나는 마음의 발동으로 제시하고 있다.⁴⁹⁾ 나아가 퇴계는 形氣에서 발생하는 人心은 聖인에게도 있음을 지적하면서, ‘人心이 근본이 되고 그 末流로 나타나는 것이 人欲’이라 하여, 아직 惡으로 빠지지 않은 人心과 이미 惡으로 드러나는 人欲을 분별하였다.⁵⁰⁾

퇴계는 마음이 발동함에 따라 나타나는 善과 惡의 현상을 理·氣개념으로 규정하면서, “理가 드러나고 氣가 순용하는 것이 善이요, 氣가 가려서 理가 숨은 것이 惡이다”⁵¹⁾라 언명하여, 마음에서 理가 주도적으로 실현됨으로써 氣가 理에 순용하는데서 善이 드러나며, 氣가 주도적으로 작용하여 理가 氣에 가려 은폐되는데서 惡이 드러나는 것이라 한다. 곧 善의 근거인 理는 순수한 善(純善)이요, 惡의 근원인 氣는 善·惡이 갈라져 나오는 조건이라 본다. 여기서 理는 인간의 삶에 표준이 되는 天理요 이 天理가 인간 마음에 내재하는 人性이며, 氣는 인간의 마음과 신체를 구성하는 바탕으로서 氣質을 가리킨다. 다시 말하면 天理와 氣質로 이루어진 구체적 인간존재에서 天理(人性)가 氣質을 통하여 온전하게 드러날 때 善이 실현되고 天

48) 『退溪集』, 권37, 27-28, ‘答李平叔’.

49) 『退溪集』, 권17, 30, ‘答友人論學書今奉奇明彦’, “夫限道心於未發之前, 則是道心無與於絃秩命討, 而性爲有體無用矣.”

50) 『退溪集』, 권40, 9, “人心者, 人欲之本, 人欲者, 人心之流. 夫生於形氣之心, 聖人亦不能無, 故只可謂人心, 而未遽爲人欲也.”

51) 『退溪集』, 권25, 20, ‘答鄭子中講目’, “蓋合理氣統性情者, 心也, 故感動者, 雖是五性, 而其發也, 理顯而氣順則善, 氣揜而理隱則惡耳.”

理가 氣質에 은폐될 때 惡에 빠지게 되는 것이라 본다. 따라서 퇴계의 理·氣개념은 형이상학적 관념체계에 머무는 것이 아니라 天理를 보존하고 드러내며 氣質에 따른 人欲을 억제하는 修養論의 원리요 그 도덕적 성격으로 확인되고 있다.

퇴계는 「天命圖」를 설명하면서, “意가 마음의 발동하는 것이 되어 그 情을 끼고 좌지우지하여, 혹은 天理의 공정함에 따르고, 혹은 人欲의 사사로움에 따르기도 한다. 善·惡의 구분이 이로부터 결정되므로, 이것이 이른바 ‘意的 기미가 선과 악으로 나누어진다’(意幾善惡)는 것이다”⁵²⁾ 고 언명하여, 기질에 따른 수동적인 발동인 情에서 보다 마음의 자발적 의지에 따른 발동인 意에서 善·惡이 선명하게 갈라져 나오는 것임을 확인하고 있다. 여기서 퇴계는 趙致道の 「誠幾圖」를 따라 「天命圖」에서 善幾를 垂直線으로 그린 것은 善의 발동이 ‘고유한 것’에서 근원해 온 것이므로 ‘바로 곧장 이루어져서 順함’(直遂而順)을 보여주고, 惡幾를 斜線으로 그린 것은 惡의 싹틈이 ‘본래 없던 것’에서 나오는 것이므로 ‘결으로 가로 질러 순하지 못함’(旁橫而戾)을 보여주는 것이라 해명하였는데, 善이 성품의 純善에서 근원하는 것이므로 ‘고유한 것’(固有)이라 하고, 惡은 기질의 은폐에 따르는 부차적 발생으로 보아 ‘본래 없던 것’(本無)이라 규정하여, 善의 본체는 있으나 惡의 본체는 없는 것으로 밝히고 있다.

또한 퇴계는 朱子가 언급한 “天理 속에는 본래 人欲이 없고 다만 그 流行에서 차이가 있어 드디어 人欲이 생겨나게 되니, 程子가 이른바, ‘선과 악이 다 천리다’(善惡皆天理)라고 하였는데, 이른바 惡이라는 것은 본래부터 惡한 것이 아니고, 다만 지나치거나 못 미치는 것이다”⁵³⁾라는 말을 인용하여, 惡을 단지 ‘지나치거나 못 미치는 것’(過與不及)이라는 견해를 받아들여 惡의 실재성을 부정하고 있다.

「天命圖」에서 善·惡 두 글자 아래 각각 ‘幾’字를 두고 있는 것에 대해서, 申沃은 “幾는 動하면서도 아직 나타나지 않으니 有·無의 중간이다”라 주장함으로써 ‘幾’字 아래에 善·惡의 글자를 두어야 한다고 비판하였다. 이에 대해 退溪는 “幾란 動이 隱微함이니 吉함이 먼저 나타나는 것이다”

52) 『退溪集』, 속집 권8, 18, 「天命圖說」, “意爲心發, 而又挾其情而左右之, 或循天理之公, 或循人欲之私, 善惡之分, 由茲而決焉, 此所謂意幾善惡者也.”

53) 『退溪集』, 권37, 33-34, 「答李平叔」, “朱子答之曰...程子謂‘善惡皆天理’, 謂之惡者, 本非惡, 但過與不及.”

(幾者動之微, 吉之先見者也) 라는 『周易』(繫辭下)의 말을 이끌어, ‘善에 動하여 은미한 것을 善幾라 이르고 惡에 動하여 은미한 것을 惡幾라 이르는 것’이라 언명함으로써, 幾에서 善惡이 갈라져 나오는 ‘幾善惡’이 성립할 뿐 아니라 善幾惡幾로 일컬을 수 있음을 해명하였다.⁵⁴⁾ 그것은 퇴계가 ‘幾微(幾)라는 발동의 가장 은미한 端初에서 이미 善惡의 갈림이 개입하는 것이라 봄으로써, 인간의 意思가 일어나는 원초부터 엄격하게 善惡의 분별과 善의 선택을 요구하는 것을 의미한다.

나아가 퇴계는 ‘성이 理로서 純善하다’는 일반적 性-理개념의 정의와 달리, 程子이후 논의되어 왔던 ‘타고난 氣의 惡함도 역시 性の 理이다’(稟氣之惡亦性之理也) 라는 주장을 검토하고 있다. 곧 그는 性을 물(水)에 비유하여, ‘맑고 조용히 흐름’이 물의 본성이지만, ‘진흙과 찌꺼기를 만나 더럽혀지고 탁해지며 험난한 곳을 만나 파도가 일어나는 것’은 물의 본성은 아니지만 물이 아니라고 할 수는 없으니, 다만 그 만난 것이 다를 뿐이라 하였다. 이 비유에 따라서 타고난 氣의 惡함이 비록 性の 본연은 아니지만 性の 理라 할 수 있음을 밝혔다.⁵⁵⁾ 이에 따르면 氣-氣質의 조건에 따라 善惡으로 나타나는 모든 현상에는 어디에나 性-理가 존재하지 않는 경우가 없으므로, 性-理의 본연한 실상은 善이지만 惡도 性-理를 벗어나서 나타날 수는 없는 것이라 본다. 따라서 惡은 본질적인 것은 아니지만 性-善의 그림자처럼 그 실체에 따라서 나타나는 것임을 인정하고 있다.

그러나 제자 鄭惟一이 陰氣를 惡이라 하고, 陰氣도 理에서 발생한다는 근거에서 ‘惡도 性이다’(惡亦性) 라고 주장한데 대해, 그는 善-陽, 惡-陰으로 말하는 것은 분류하여 배속시키는 것일 뿐이요 실제로 陰氣가 惡이 아님을 밝히고, 太極-理에서 陰과 陽이 갈라져 나오듯 性으로부터 善과 惡이 대립적으로 갈라져 나오는 것이 아님을 역설한다.⁵⁶⁾ 이처럼 그는 惡이 性에 근원하여 善과 대등한 지위에 있을 수 없는 것임을 명백히 함으로써, 惡의 비본질적이며 기질적 조건에 따른 것일 뿐이며 본래적이고 고유한 것이 아님을 확인하고 있다.

54) 『退溪集』, 권38, 25, ‘答申啓叔’, “動於善而微者, 謂之善幾, 動於惡而微者, 謂之惡幾.”

55) 『退溪集』, 권24, 7-8, ‘答鄭子中 別紙’, “稟氣之惡, 雖非性之本然, 豈不可謂性之理耶.”

56) 『退溪集』, 권24, 7-8, ‘答鄭子中 別紙’, “來喻謂陰氣生於理, 而陰爲惡, 以此爲惡亦性之證, 此則恐未然....若如此說, 是惡之生, 亦原於性, 與善相對出來, 其可乎.”

5. 聖化論과 修養論(聖學): 칼빈과 퇴계 모두에게 있어서 경건(*pietas*와 敬)은 그들의 전체 사상을 관통하는 핵심적인 개념이다. 퇴계에 있어서는 의심할 것 없이 敬은 자기 수양의 중심적 원리이며, 이는 上帝와의 개인적이고 상응적인 관계성을 함의한다. 그들 모두에게 있어서 敬은 존재의 궁극적 근원을 향한 정의와 사랑(*mysterium tremendum et fascinas*)을 포함하고 있고(Rudolf Otto), 경건(*pietas*와 敬)은 교리적 지식(*doctrina*와 理)보다도 선행한다.

聖學을 위한 퇴계유학의 기본적 방법론은 居敬·窮理이다. 비록 궁리의 대상은 서로 다르지만, 칼빈도 구조적으로 동일한 방법론을 가지고 있다고 말할 수 있다. 유학이 居敬窮理로 정의되듯이 신학의 고전적인 정의는 ‘신앙으로 출발한 이해의 추구(*fides quaerens intellectum*)’이다. 퇴계에게 있어서는 太極(理)이 궁리의 대상이었음에 반하여, 칼빈에 있어서는 예수 그리스도(말씀)가 신앙의 대상이다. 나아가서 칼빈과 퇴계는 이 궁리의 대상들이 바로 존재의 초월적 근원이며, 이는 우리에게 선한 본성을 가진 근본적 인간성을 회복시켜 줄 수 있는 능력이 있다고 믿는 점에서 서로 수렴한다. 간단히 말하자면, 신학에서 인간화는 말씀에 청종하면서 그리스도를 성취하는 聖化요, 유학에서는 理를 궁리하면서 太極을 體現하는 修養인 것이다. 결국 성화론과 수양론은 참된 인간성을 추구하는 聖學에서 서로 수렴한다.

이를 퇴계는 體天進道라는 개념으로 표출하고 있고, 칼빈은 이와 유사하게 성령의 인도아래 그리스도를 체험함으로써 본래의 신형상을 회복하는 길이라고 설명하고 있다. 또한 그들은 이를 위하여 내적으로는 敬을, 외적으로는 義를 실현해야 한다는 점에 일치한다. 더욱이 칼빈과 퇴계는 이 聖學은 개인적인 문제가 아니고 계속 확장되는 관계의 그물망을 통하여 구체-보편적 방법(예컨대, 修身·齊家·治國·平天下)으로 확산되어야 한다고 주장한다. 그 기본적 주체는 칼빈에게 있어서 기독교인 개인과 牧師를 중심으로 구성된 교회(*ecclesia*)이며, 퇴계에게 있어서는 家族과 선비가 핵심이 되는 書院과 鄉約이다.

5-1 칼빈의 聖化論(*pietas*): 칼빈은 복음이 인간에 대한 구원을 총체적

으로 선언하고 있으므로, 인간의 타락도 총체적으로 진술되어야 한다고 주장한다. 이 논리는 신형상론에도 적용된다. 복음은 우리 자신의 외부로 나아가 '하느님의 분명한 형상'인 그리스도를 만남에 의해서만 신형상적인 존재를 회복할 수 있다고 선언한다. 그리스도 안에서 인간은 신형상을 상실하고 있다고 보아야 하고, 만약에 조금이라도 남아 있다면, 그것은 추악한 기형일 뿐이다. 은총(Grace)이 그리스도[理]는 우리의 의로움[義]이요, 지혜[智]요, 신형상[天命]이고, 타락한 인간은 바로 신형상을 상실했다는 것을 빠져나갈 수 없는 논리로 제시한다. 하느님을 앎은 인간 이성의 자연적 능력을 넘어서는 은총의 역사이다. 우리는 우리 지성의 명민함으로써 하느님을 측량하고자 하거나 하느님의 진리를 우리의 능력 아래로 종속시켜서는 아니되며, 그러기 위해서는 우리 자신 밖으로 나아가야 한다. 유학은 물론 그리스도의 신성과 같은 초월성의 외부적 주입(infusion) 또는 전가(imputation)와 같은 신학적 방법보다는 초월적 존재 근원과 상관된 역동적 관계의 내부적 활력화에 초점을 맞추고 있다. 그럼에도 불구하고 퇴계의 理를 궁구하고 본성을 닦는 窮理盡性の 유학적 방법과 칼빈의 외부적 稱義(justification)와 내부적 聖化(sanctification)를 동시에 강조하는 신학적 방법은 서로 공명하고 있다.

神을 안다는 것과 神形象적 존재라는 것은 긴밀하게 관련되어 있지만, 신형상을 신을 아는 수단으로 사용할 수 없다. 왜냐하면 신형상은 신의 영광, 즉 그의 말씀의 반영일 뿐이기 때문이다. 그러므로 신을 알기 위하여 우리는 사변적인 상상력에 탐닉해서는 안된다. “계시를 떠난 신에 관한 모든 지식은, 가장 깊은 어둠으로 우리의 생각을 삼켜버리는 거대한 구렁텅이일 뿐이다. 신은 그 자신이 그에 대한 우리의 지식의 저자이고, 동시에 그의 말씀은 진리의 기준이며 근거이다. 그러므로 신에 관한 모든 공정한 지식은 순종으로부터 흘러나온다. 신앙은 신을 향한 마음의 순종이며, 말씀과 성령의 이중적 관계에 기초하고 있다.”⁵⁷⁾ 칼빈의 말씀에 대한 강조는 “신에 관한 모든 지식은 본질적으로 유비적(analogical)이라는 점, 즉 인간 마음의 초라한 능력 안으로 그 자체를 수용(accommodation)한 계시를 통해서 가능하다는 점을 밝히기 위한 것이다.” 神지식을 얻기 위한 목적으로 이 유비들이 선택되어서는 안되고, 말씀의 수용에 근거하여야 한다. 그러

57) Torrance, *Man*, 128.

므로 토랜스는 “신과 유비적 요소와의 관계는 존재론적(ontological)인 것이 아니고 본질적으로 성례전적(sacramental)인 것이다”라고 주장한다.⁵⁸⁾

이 요소는 그 자체가 상징이 아님에도 불구하고, 성령을 통하여 진리의 도구가 된다. “타락하고 부패한 이 세상에서 이는 우리의 자연적 유비들과 개념들이, 객관적으로는 십자가를 통하여 그리고 주관적으로는 회개(*metanoia*)를 통하여, 필연적으로 철저하게 轉倒되는 것을 말한다.”⁵⁹⁾ 그 관계가 존재론적이 아니고 성례전적이라는 것은 진리를 전달하기 위한 가시적이고 유비적인 요소들인 말씀과 성령과의 관계성 안에서 효력을 가지고 있다는 것과 이들은 그 자체를 넘어선 것을 지시하는 상징들에 불과하다는 것을 의미한다.⁶⁰⁾ “빛이 어떻게 잔존하였다고 할지라도, 이것은 어떠한 방법이라도 신앙의 바탕이거나 또는 하느님에 관한 참 지식과의 유비적 접촉점으로 사용 될 수 없다. 이와 전혀 달리 복음에 상응하는 어떤 것이 인간에게 있다면, 오직 이것에 적대적인 반대의 법이 있을 뿐이다. 그리하여 인간이 준비할 수 있는 것이라고는 그 자신을 부정하고 자신을 비우는 길뿐이다.”⁶¹⁾

칼빈은 이와 같은 칭의(의롭다 함)가 논리적으로 성화(거룩하게 됨)에 우선한다고 하면서도, 칭의와 성화의 불가분적 관계를 주창했다. 그는 칭의와 성화는 신앙의 “이중적 열매”라고 정의한다.

...어떻게 우리가 신앙에 의하여 의롭다함을 얻는 것인가? 우리는 믿음에 의해 그리스도의 의를 붙잡기 때문이며, 우리는 그것에 의해서만 하느님과 화목할 수 있기 때문이다. 그러나 우리는 그리스도의 의를 붙잡기 위해서는 동시에 거룩함을 붙잡지 않을 수 없다....그러므로 그리스도께서는 동시에 거룩하게 되지 않는 누구도 의롭게 하시지 않는다. 이 은총들은 영원히 풀 수 없는 관계로 결합되어 있다. 그리스도께서는 그의 지혜로 조명한 사람들을 구속하시고, 구속한 사람들을 의롭다 하시며, 의롭다 하신 사람들을 거룩하게 하신다.

...우리는 이들[칭의와 성화]을 구분하지만, 그리스도께서는 자신 안에 두가지를 서로 뗄 수 없게 결합하고 있다. 그리스도 안에서 의를 얻기를

58) Torrance, *Man*, 128.

59) Torrance, *Man*, 129.

60) *Inst.* 4.14.5; 4.14.12; 4.19.7.

61) Torrance, *Man*, 147.

원하는가? 그렇다면 우선 그리스도를 소유해야 한다. 그러나 그의 성화에 참여하지 않는 한 그를 소유할 수 없다. 왜냐하면 그를 나눌 수 없기 때문이다. 주께서 우리에게 이 은총을 주시며 우리로 하여금 이 은혜들을 누리게 하는 방법은 그가 자신을 우리에게 주는 것뿐이므로, 그는 동시에 두 가지를 함께 우리에게 주신다. 한 쪽이 있으면 반드시 다른 쪽도 있다. (Inst. 3.16.1)

칭의는 義의 외적 전가(imputation)이지만, 성화는 성령의 인도아래 신형상의 회복을 추구하기 위하여 계속하는 고투의 내적 과정이다. 칼빈에 의하면, 칭의는 신형상 회복을 향한 과정의 순간이며, 그것은 성화의 과정을 수반한다. 성화의 총체적 목적은 우리 안에 심겨진 신형상의 회복을 통하여 상실된 질서를 복구하는데 있다. 그리스도의 사역은 바로 우리가 그리스도 안에서 신형상으로 중생됨으로 원질서인 理(rectitude)를 회복하는 것을 의미한다. “그리스도는 가장 완전한 신형상이며, 그 안에서 우리는 충분히 갱신되어 지식, 순수, 정의, 참된 성결을 지닌 신형상을 갖추게 된다”(1.15.4). “아담은 신형상에 따라 최초로 창조되었으며, 거울에 있는 것 같이 신적 義를 반영한다; 그리고 죄로 말미암아 손상된 신형상은 이제 그리스도 안에서 회복된다. 거룩한 자들의 중생(regeneration)이란...바로 다름아닌 그들 안에 있는 신형상을 새롭게 조성하는 것을 말한다.”⁶²⁾

칼빈과 루터(Martin Luther, 1483-1546)가 서로 다른 점은 율법의 제 3의 용도를 강조하는 점에 있다. 루터는 율법의 용도에 관하여 주로 신학적 기능(제 1의 용도)과 정치적 기능(제 2의 용도)을 주장한데 반하여, 칼빈은 의인되고 회개를 시작한 기독교인들이 전 생애를 통해 율법을 성취해야 한다는 제 3의 용도를 부가한다. 루터는 믿으면 의에 이른다는 以信稱義만을 강조하지만, 칼빈은 성화를 동시에 강조한다. 그러므로 나중에 칼 바르트 는 나아가서 칼빈을 “성화의 신학자”라고 명명한다.⁶³⁾

62) John Calvin, *Commentaries on Eph. 2:24*; Lucien Joseph Richard, *The Spirituality of John Calvin* (Atlanta: John Knox Press, 1974), 113에서 인용.

63) Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol IV/2, tr. G. W. Bromiley (Edinburgh: T. & T. Clark, 1958), 510-1; 또한 Kim, *Wang Yang-ming and Karl Barth*, 76. 바르트는 칼빈을 계승하여 “율법과 복음”이라는 루터적 도식에서 “복음과 율법”이라는 혁명적 모형전환을 시도했다(Kim, 67-76을 보라). 라이스트도 칼빈주의자의 환원적 해석들을 적절하게 교정해 주는 『기독교강요』에 담겨있는 중요한 원칙들을 규명해 주었다(Reist, *Institutes*을 보라): 예컨대, (6) 율법은 반드시 그리스도에 의한 조명에 따라 이해되어야

기독교인이란 하나님의 조화로운 질서 구조 안에서 자리를 되찾음으로서 인간의 본래 목적을 충족시키기 위하여 선택된 존재이다. 『기독교강요』에 나오는 기독교인의 삶에 관한 모든 장들은 인간을 통치하는 진정한 질서를 진술한다. 경건은 칼빈의 영성에 있어서 핵심적 범주이며 하나님의 질서 안에 연합된 인간의 태도를 말한다. “경건(敬)과 공의(義)는 율법의 두 명판들을 말한다. 그러므로 삶의 모두는 이 두 태도에 달려있다.”⁶⁴⁾ 그러나 칼빈에게 있어서는 어디까지나 경건이 먼저이다. 왜냐하면 율법에 지정된 우리의 기본적 임무인 두 원칙들의 어느 쪽도 간과해서는 안되지만, 우리는 무엇보다도 하나님을 최우선적으로 고려하여야 한다. 경건의 개념은 神知識의 실재에 의해 주도되며, 신에 관한 지식과 인간에 관한 지식 안에서 열린 열매이다.

인간은 경건성을 위하여 창조되었다. 신은 인간 내부에 신성에 대한 생각을 심어 놓았으며, 그의 주변을 신성이 실재한다는 증거로 가득 채워 놓았다. 이러한 것을 인간이 감지한다면, 그는 감사의 생활을 할 수밖에 없는 것이다. 칼빈은 바로 이것이 신형상의 의미라고 믿었다. 모든 창조세계는 이러한 신의 영광을 무의식적인 감사와 찬양으로 반사하고 있다. 그러나 인간만이 이 無言의 세계에서 벗어나 의식적으로 신의 영광을 반사할 수 있다.⁶⁵⁾ 따라서 『기독교강요』에서 칼빈은 경건을 기독교 신앙의 핵심이요, 신학의 본질적 요소라고 주장한다. 경건이 없는 곳에 神知識이란 존재할 수 없다(1.2.1). 신지식은 단지 학술적이거나 가치 중립적인 추상적인 것이 아니고, 인지자 자신과 그 인지한 지식을 동시에 포함하는 실존적인 것(智)이다. 경건이란 신이 모든 善의 근원이라는 것을 인정하는 것이다. 기독교가 선포하는 구원은 죄악을 제거한다는 소극적 측면만 가지고 있는 것이 아니라, 참 경건의 상태를 회복한다는 적극적 측면을 동시에 가지고 있다. 그러므로 『기독교강요』는 “경건과 갱신”을 대주제로 채택하고 있고, 칼빈은 이 저서를 “신학대전(summa theologiae)”이라고 하지 않고 “경건대전(summa pietatis)”이라고 칭한다.⁶⁶⁾

하며, 율법의 주된 효용은 교훈과 권면이다. (7) 복음과 율법의 도식은 분명하면서도 심오한 기독교론을 초래케 한다. (9) 신앙의 결과가 신앙만의 칭의론보다 먼저 다루어져야 한다. (12) 선택론(예정론)은 반드시 그리스도인의 삶을 체험한다는 맥락 안에서 이해되어야 한다.

64) Calvin, *Commentaries on Lk.* 2:25; Richard, *Spirituality*, 117에서 인용.

65) Gerrish, “Calvin”, 154를 보라.

칼빈은 이 경건을, 퇴계의 敬처럼 번역하기가 매우 곤란한, ‘피에타스’(pietas)라는 라틴 용어를 사용해서 표현한다. 칼빈신학에 있어서 피에타스는 “기독교인의 신앙과 삶에 대한 그의 모든 이론과 실천을 극명하게 나타내는 상징이다.”⁶⁷⁾ 그는 『교리문답』에서 다음과 같이 말한다:

참된 경건은 자기 스스로 하느님의 심판을 피해 달아나려는 두려움에 있지 않고, 그것을 피할 수 없기 때문에 떨고 있는 것이다. 오히려 참된 경건은 하느님을 주님으로 알고 두려워하며 공경하며, 그분의 의를 기꺼이 받아들여 그분을 거스리기를 죽음보다도 무서워할 뿐 아니라 그 만큼 하느님을 아버지로서 사랑하는 진지한 감정이다. 이러한 경건을 부여받고 있는 사람은 그 어느 누구도 감히 자기의 경술에 이끌려 자신을 위해 하느님을 만들려고 하지 않는다. 오히려 그들은 그분에게서 참 하느님을 아는 지식을 추구하며 그분이 그 자신을 보여주고 선포하시는 대로 그분을 생각한다.⁶⁸⁾

칼빈은 『기독교강요』에서 경건을 또한 하느님에 대한 “경외가 하느님의 은혜를 앎으로서 깨달은 하느님에 대한 사랑과 결합된 것”이라고 정의한다(1.2.1). 칼빈은 피에타스를 기독교의 최상의 덕목이라고 알려져 있는 사랑(caritas)의 근본이라고 보았다. 피에타스는 하느님을 두려워하고 경외하는 것이고(제 1 계명), ‘카리타스’는 하느님을 두려워하는 이들이 이웃들과 공의로운 삶을 사는 사랑을 실천하는 것이다(제 2 계명). 그러나 하느님이 인간보다도 위에 계시므로 칼빈은 피에타스를 카리타스보다도 우위에 두었다.⁶⁹⁾ 더욱 흥미로운 것은 칼빈이 피에타스의 근간을 유교와 같이 효도(filial obedience)에 두고 있다는 것이다. 『기독교강요』에서 칼빈은 “하느님이 우리의 아버지가 되심을 아는 것”이 피에타스를 향한 첫 단계라고 규정한다(2.6.4). 고전 라틴어에서 피에타스는 먼저 자식의 부모에 대한 관계를 의미하며, 부모와 자식들 사이의 상호 애정과 배려를 나타냈다. 칼빈

66) *Inst.*, li. 또한 B. A. Gerrish, *Grace and Gratitude: The Eucharistic Theology of John Calvin* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 20 참조.

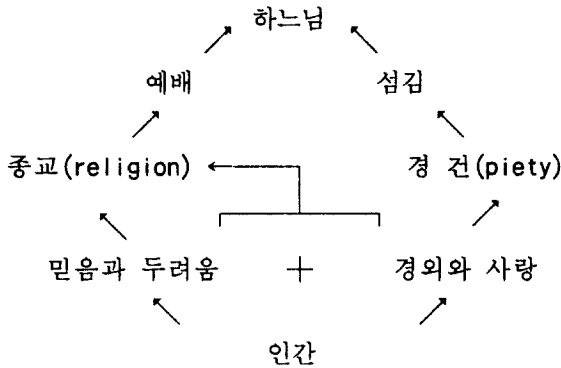
67) Ford Lewis Battles, “True Piety According to Calvin”, in McKim, *Readings*, 192.

68) Calvin, *Catechism* (1537), ed. & tr. Ford Lewis Battles (Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1972), 2; Battles, “Piety,” 192에서 번역 인용.

69) Battles, “Piety”, 104을 보라.

은 이 용어에서 효도의 고전적 의미를 찾아내면서, “피에타스는 성부 하느님의 입양 자녀요, 성자 그리스도의 입양 형제 자매인 우리들의 가야할 길을 나타낸다”고 말한다.⁷⁰⁾

피에타스는 이러한 내적 의미와 더불어 외적 의미도 포함한다. 칼빈은 종교(*religio*)를 “하느님에 대한 열렬한 두려움과 결합된 신앙으로서, 이 두려움은 자발적 공경심을 포함하고, 율법에 규정되어 있는 대로 수행되는 정당한 예배를 동반한다”고 말한다(*Inst.* 1.2.2). 그래서 배틀즈는 피에타스에 관련된 용어들의 관계를 다음 도표와 같이 정리한다.⁷¹⁾



칼빈의 피에타스에 대한 교훈은 개인의 차원에서 한 걸음 더 나아가서 공동체의 성화에 관한 문제, 즉 교회론의 차원에 이르게 된다. 칼빈의 성화론은 『大學』의 修身·齊家·治國·平天下와 유사한 순서로 개인, 교회, 정부, 세계와 같은 인간 관계성의 그물망을 통해 구체-보편적 방법으로 확산된다. 이러한 칼빈의 개인적이고 우주적인 성화론은 기독교인의 생활 속에 긴장감이 항상 내재하도록 조성한다. 이는 성장을 위하여 필수적이며, 성장(*growth*)은 칼빈에게 있어서 핵심적 개념이다. 기독교인은 세상에 원 질서를 회복하게 하는 진정한 대리인이 되어야 한다. 칼빈의 영성은 우리를 결코 개인적 수양의 범주에만 머물게 하지 않고, 오히려 신의 영광을

70) Battles, "Piety", 196. 신약성서에서는 경건을 하느님께 드리는 예배로도 이해하는데, 이를 표현하는 희랍어 'eusebeia' 또한 부모에 대한 도리를 행하는 것을 의미한다(194).

71) Battles, "Piety", 193.

회복하기 위한 세상을 향한 역동적 사역에 참여할 것을 요청하고 있다. 그러므로 “칼빈의 영성은 봉사의 신비(a mystique service)이다.”⁷²⁾ 기독교인의 삶은 이제 더 이상 하느님을 향한 사랑의 결과만이 아니고 그 자체의 형식이다. 기독교인의 완전성(perfection)은 형식적인 기도에만 한정되지 않고, 하느님의 영광을 위한 역사적 행위에 종사하는 봉사를 통하여 달성된다. 칼빈에게 있어서 칭의와 성화의 결과는 영화(glorification)이고, 칭의와 성화와 영화는 기독교인의 생활의 삼단계를 구성한다.⁷³⁾ 신앙과 회개를 통한 칭의와 믿음 안에서 순종을 통한 성화는 신과 이웃에게 완전한 사랑을 실천하는 영화에서 완성된다.

이러한 칼빈의 세계변혁적 성화론은 개혁교회가 가는 곳마다 변화와 혁신의 바람을 일으켰고, 칼빈신학이 세계사에 공헌한 예언자적 중요성이기도 했다. 칼빈이 주창한 피에타스의 성화론을 요약하면, 우리에게 다음과 같이 종용한다: “자아를 부정하라! 하느님을 따르라! 당신의 십자가를 지라! 다가오는 세상에 대한 소망이 오늘 여기서 당신의 삶에 살아있는 의미를 갖게 하라!”⁷⁴⁾

5-2 退溪의 修養論(敬): 퇴계의 학문적 기본성격은 朱子를 표준으로 하여 道學의 철학적 근거를 밝히고 인격적 실현을 추구하는 것이다. 따라서 그의 사상에는 성리설의 개념적 분석체계와 더불어 修養論의 실천방법이 긴밀하게 연결되어 상호 조명하고 있음을 주목해야 한다. 道學의 학문적 기본방법을 居敬(敬의 생활화)과 窮理(진리의 탐구)라는 두 축으로 파악한다면, 이 둘은 하나의 道學을 이루는 양면으로서 서로 ‘겉과 속’(表裏) 또는 ‘뿌리와 가지’(本末)의 유기적 일관관계를 지니는 것이다. 퇴계의 제자 鄭惟一은 선생의 학문적 특징을 지적하여 “공경과 의리를 함께 지키고(敬義夾持), 지식과 행위가 함께 나아가며(知行並進), 겉과 속이 한결같고(表裏如一), 뿌리와 가지를 함께 들어올리며(本末並舉), 큰 근원을 꿰뚫어보고(洞見大原), 큰 근본을 일으켜 세운다(植立大本)”⁷⁵⁾ 라고 언급하였다. 이러

72) Richards, *Spirituality*, 177.

73) Richards는 칼빈이 주창한 이 기독교인 생활의 삼단계(칭의-성화-영화)를 가톨릭 영성 신학의 전통적 삼단계, 즉 정화(purification)-조명(illumination)-연합(union)과 유비된다 고 주장한다(Richards, *Spirituality*, 211-2).

74) Battles, “Piety”, 211.

75) 『退溪先生言行通錄』, 권1, 16-17, ‘言行通述(鄭惟一撰), “敬義夾持, 知行並進, 內外一致,

한 지적은 퇴계의 학문이 居敬과 窮理라는 道學의 두 축을 상호 연관시켜 포괄하면서 그 근원을 확립하고 있음을 제시한 것이라 할 수 있다.

먼저 窮理의 문제는 곧 心性·理氣의 성리학적 과제로서 추구되었다. 여기서 퇴계는 정지운의 「천명도」를 수정하는 과정에서나, 기대승과의 四端七情論辨을 전개하면서 인간의 心·性·情을 理·氣의 존재론적 구조로 정밀하게 분석하면서, 하늘과 인간, 또는 理와 氣가 서로 단절될 수 없는 상호 연관성을 통찰하면서도 각각에 근원하는 양상을 분석하여 善·惡의 도덕적 근거를 명석하게 분별하고 있다. 곧 퇴계는 四端과 七情이 같은 감정이지만 이 두 가지 감정양상들은 天理와 人欲 또는 理와 氣에 따라 각각 그 주장함(所主)이 서로 다르고 그 원천(所從來)이 서로 다르다는 분별을 엄격하게 규정함으로써, 善·惡의 원천을 차별화하고 혼동을 거부하였던 것이다.

퇴계에 있어서 수양론의 기본과제는 敬의 실현(持敬 내지 居敬)으로 집약된다. 敬은 마음을 주재하여 안으로 心性의 도덕적 바탕을 배양하며(存養 내지 涵養), 밖으로 행동 속에서 惡이 발현할 수 있는 가능성을 반성하고 억제하는(省察) 수양론적 원리이다. 敬의 원리에 따라 인간의 心性에 깃들어 있는 天命의 준칙을 지키고 天命을 실현함으로써 자신의 완성을 지향하는 修養공부는 道學의 출발점이고 목적지를 의미하는 것으로 중요시 되어 왔다. 따라서 退溪가 心·性·情의 성리학적 분석적 인식과 敬의 수양론적 실천을 추구하는 것은 서로 별개의 문제가 아니라 하나의 道學的 체계가 요구하는 인간의 인식방법이요, 실현방법으로 통일되고 있는 것이다. 또한 인식과 실천의 문제도 先知後行說로 階層化시키지도 않았고 知行合一說로 混融시키지도 않았으며, 인식과 실천이 상호작용하는 知行互進說 속에 인간의 향상과 성숙이 추구되고 있음을 볼 수 있다.

퇴계는 窮理의 知的 추구와 居敬의 수양론은 서로 머리가 되고 꼬리가 되는 것이라 하여, 유기적 일체의 관계임을 밝히면서도, 두가지 방법으로 나누어 상호발전시키도록 할 것을 요구함으로써, 이 둘은 知行의 관계에 상응하는 것으로 파악하여 인식론과 수양론의 두 학문방법론을 병행시키고 있다.⁷⁶⁾

本末兼學，久之洞見大原，心融而神會，植立大本，道高而德尊，而斯道之統，於是乎在矣。”

76) 『退溪集』, 권14, 18, 「答李叔獻」, “惟十分勉力於窮理居敬之工……二者, 雖相首尾, 而實是兩段工夫, 切勿以分段爲憂, 惟必以互進爲法.”

먼저 窮理의 知的 탐구과정은 모든 사물이나 일에서 '理'를 인식하는 것이다. 인식한다는 것은 그 사물에 내재한 법칙·원리로서 理를 깨닫는 것이요, 그 인식의 근거는 인간 마음(心)이 지니고 있는 지각능력에 있는 것으로 본다. 마음을 '虛靈'과 '知覺'으로 분석할때, '허령'은 마음의 본체로서 비어 있으면서 영명한 지각능력을 갖추고 있는 것을 말하며, '지각'은 마음의 작용으로서 지각능력에 근거하여 대상의 理를 깨닫는 지각작용을 말하고 있다. 퇴계는 '虛靈'에서 '虛'는 理요 '靈'은 理·氣의 결합이라 하여, 마음의 허령한 본체가 理이므로 사물의 기질에 깃들여 있는 理를 인식할 수 있는 것으로 본다. 또한 그는 "理와 氣가 합하여 마음이 되어 허령함이 헤아릴 수 없기 때문에 사물이 다가오자 곧 지각할 수 있다"⁷⁷⁾고 하여, 理·氣가 결합한 마음에서 허령한 본체가 지각작용으로 나타나는 것이라 제시한다. 이 마음의 지각작용이 '能覺'이라면 지각된 대상의 理가 '所覺'으로 분석되기도 한다.

사물의 理를 지각하여 탐구하는 궁리의 구체적 방법이 『大學』에서 제시된 格物-致知와 物格-知至의 개념을 포함한 격물의 문제이다. 퇴계는 격물을 해석하면서 '格'은 '끝까지 캐내어 이르다'(窮而至)는 뜻이요, '格物'은 '窮'(끝까지 캐내다)자에 비중이 있어서 마음이 사물의 理를 깊이 연구하여 앎을 이루어 가는(致知) 공부로 보았으며, '物格'은 '至'(이르다)자에 비중이 있어서 物理의 지극한 곳에 도달하여 앎이 이르게 되는(知至) 공효로 보았다.⁷⁸⁾ 여기서 그는 대상의 사물에 理가 있음을 인정하면서 사물의 理와 마음의 理가 하나임을 전제로 하고 있다.

따라서 그는 초기에 마음의 지각활동이 사물의 理를 궁구하는 것으로 파악하여 대상의 理가 수동적으로 마음의 지각을 기다리는 인식론적 입장을 고수하였다. 그러나 그는 기대승이 理에 體·用이 있고 用의 능동성이 있음을 강조하여 理到說을 제시하자, 이를 받아들이고 자신의 입장을 수정하여, "格物을 말할 때는 진실로 내가 궁구하여 物理의 극처에 이르는 것을 말한 것이지만, '物格'을 말하는데 미치면 어찌 物理의 극처가 나의 궁구하는 바를 따라 이르지 않음이 없다고 못하겠는가"⁷⁹⁾ 라고 하여, 인식을 심

77) 『退溪集』, 권25, 25, '答鄭子中別紙', "澆因謂火得脂膏而有許多光焰, 故能燭破幽暗...理氣合而爲心, 有如許虛靈不測, 故事物纔來, 便能知覺."

78) 『退溪集』, 권26, 34-39, '格物物格俗說辯疑答鄭子中' 및 『四書釋義』, '大學釋義' 참조.

79) 『退溪集』, 권18, 31, '答奇明彥別紙', "方其言格物也, 則固是言我窮至物理之極處, 及其言物格也, 則豈不可謂物理之極處, 隨吾所窮而無不到乎?"

화시켜가는 과정에서 마음의 理가 사물에 나아가 밝아짐에 따라 사물의 理가 마음에 다가오는 '理到說'(理自到說)을 인정하게 되었다. 그것은 퇴계에 있어서 심성론 뿐만 아니라 인식론에서 理의 능동성을 확립하는 것으로, 理의 능동성 내지 발동성을 일관하게 정립하는 것이다.

퇴계에 있어서 인식의 문제는 행위의 문제와 깊이 연관되어 있다. 그는 王陽明의 知行合一說을 비판하여 形氣에 따른 본능적·감각적 지식은 행위로 쉽게 연결되지만, 義理에 따른 도덕적 지식은 배우고 힘쓰지 않으면 알 수 없음을 지적하여, 知와 行을 일체화시키는 것을 거부한다.⁸⁰⁾ 이에 따라 그는 知·行이 서로 밝혀주고 길러주는 긴밀한 관계로 마치 새의 두 날개나 사람의 두 발과 같이 서로 앞서기도 하고 뒤서기도 하며 이쪽에 무게를 두기도 하고 저쪽에 무게를 두기도 하여 並進 내지 互進하는 것임을 밝힘으로써, 知와 行을 분별하면서도 유기적으로 통합하고 있다.⁸¹⁾ 퇴계에 있어서 인식론은 지각으로서 완성되는 것이 아니라 행위를 통하여 심화 발전되는 것이므로, 인식론의 문제는 수양론을 중심으로한 행위 곧 실천을 동시에 요구하고 있다.

수양론은 퇴계의 사상적 중추요 특성을 이루는 것으로서, 수양론의 핵심 개념인 '敬'(居敬·持敬)을 중심으로 제시된다. '敬'의 문제는 周濂溪의 「太極圖說」에서 언급한 '主靜'에 대해 程伊川이 '主敬'을 제시하고 朱子가 이를 계승함으로써 宋代道學의 학문방법론의 중심개념으로 확립된 것이지만,⁸²⁾ 퇴계는 '敬'이 송대도학에 앞서 堯의 '欽明', 舜의 '兢兢', 湯의 '聖敬', 武王의 '敬勝', 孔子의 '行篤敬'과 '修己以敬' 등 上古에서부터 居敬의 수양론적 전통이 계승되어 왔음을 확인하고 있다.⁸³⁾

敬은 '마음을 主宰하는'(一心之主宰) 것으로, 여기서 敬은 마음과 분리되어 따로 존재하는 것이 아니다. 敬은 다만 흠어지기 쉬운 마음이 스스로 자신을 통제하고 수렴하는 중심이라 할 수 있다. 이 '敬'은 本體로서 활동

80) 『退溪集』, 권41, 27-28, 「傳習錄論辯」, “蓋人心之發於形氣者, 則不學而自知, 不勉而自能...至於義理, 則不然也, 不學則不知, 不勉則不能...故義理之知行, 合而言之, 固相須並行而不可缺一, 分而言之, 知不可謂之行, 猶行不可謂之知也.”

81) 『退溪集』, 권21, 25, 「答李剛而 問目」, “...此足以見知與行, 互相發明滋養處, 知行二者, 如兩輪兩翼, 互爲先後, 相爲輕重, 故聖賢之言, 有先知而後行者, 大學與孟子之類是也, 有先行而後知者, 中庸與答晦叔書之類是也.”

82) 『退溪集』, 권33, 21, 「答吳子強」, “說靜不若說敬, 程先生已言之.”

83) 『退溪集』, 권37, 29-31, 「答李平叔」.

하기 이전의 靜時와 作用으로서 활동한 이후의 動時를 포괄하여 인간의 마음이 ‘일치되어 분산되지 않게 하는’(主一無適) 것이요, 또한 ‘마음을 收斂하여 한 사물도 마음에 용납하지 않는’(收斂身心) 마음의 집중상태이며, ‘항상 깨어 있는 心法’(常惺惺法)의 각성상태요, ‘안으로 엄숙한 마음이짐과 밖으로 가지런한 모습’(整齊嚴肅)을 지키는 다양한 실천방법으로 제시되고 있다.⁸⁴⁾

퇴계는 敬의 개념적 구조를 動靜, 體用, 內外, 始終, 居敬窮理 등의 상응관계 내지 일치관계로 분석하여 해명하고 있다. (1) 整齊嚴肅과 靜動的 體用구조는 고요할 때 ‘엄숙한 마음[嚴肅]을 본체로 하고 활동할 때 ‘가지런한 모습[整齊]을 작용으로 파악하는 것이다. 퇴계는 이때 敬의 실현으로서 動靜 내지 體用的 양쪽을 오랜동안 지속적으로 실천함으로써 원숙하게 되면, 動과 靜이 하나가 되고 體와 用이 서로 합하는 究竟의 단계, 곧 마음(안)과 몸(밖)이 일치하는 수양론적 완성의 단계에 이르게 되는 것이라 파악한다.⁸⁵⁾

(2) 操存·省察의 動靜구조로서, 퇴계는 “고요한 데서 마음을 간직하면 [操存] 어둡지 않고, 활동하는 데서 살피면[省察] 쉬이지 않는다”⁸⁶⁾라고 하여, 敬의 실천방법으로서 操存[存養, 涵養]이 靜時的 공부요, 省察이 動時的 공부로 대응되는 것임을 밝히고 있다. 나아가 그는 思慮가 일어나기 이전의 고요함(寂靜)은 마음이 ‘발동하기 이전’(未發)의 상태로 보고, 思慮가 일어나고 사물에 대응하는 활동함(感動)은 ‘발동한 이후’(已發)의 상태로 보며, 그 未發의 경우는 ‘경계하여 삼가하며 두려워할 자리’(戒愼恐懼之地)라 하고, 已發의 경우는 ‘자신에게서 살피고 정밀하게 살피는 때’(體察精察之時)라 하여, 動靜에 따른 敬의 구체적 실천과제를 제시하였다.⁸⁷⁾

(3) 敬·義와 內·외의 대응구조는 『周易』에서 “敬으로 마음속을 곧게 하고, 義로 바깥을 반듯하게 한다”(敬以直內, 義以方外)는 구절에서, 敬-內

84) 『退溪集』, 권29, 13, ‘答金而精’, “外嚴肅而中心一, 則所謂主一無適, 所謂其心收斂, 不容一物, 所謂常惺惺者, 在其中.”

85) 『退溪集』, 권28, 30, ‘答金而精’, “須是兩致其功, 熟之又熟, 而至於動靜一, 體用合, 方爲究竟處耳.”

86) 『退溪集』, 권10, 23, ‘答盧寡悔 別紙’, “靜而操存, 不昧於虛寂不用之處, 動而省察, 不雜於幾微運行之時.”

87) 『退溪集』, 권19, 39-40, ‘答黃仲舉’, “寂然而靜, 卽所謂未發也...感通而動, 卽所謂已發也...未發, 則爲戒愼恐懼之地, 已發, 則爲體察精察之時.”

(靜)와 義-外(動)의 관계가 성립하며, ‘敬과 義를 겸하여 지닐 것[敬義夾持]을 강조한다. 그러나 敬을 중심으로만 보면 敬이 動靜, 顯微, 內-外를 일관하는 것으로 파악하고 있다.⁸⁸⁾

(4) 居敬과 窮理를 對言하는 경우와 敬 속에 居敬·窮理를 兼言하는 경우가 있다. 퇴계는 薛瑄(文清)이 “存心端坐하는 때는 居敬이요, 독서에 의리를 사색하고 처사에 당부를 추구하는 것은 窮理이다”라 언급한 것은 居敬과 窮理를 對言하여 敬을 居敬으로 본 것이요, 禹性傳이 “靜中에 마땅히 存心端坐하여야 하지만 動處에서도 더욱 이를 힘써야 마땅하다”라 한 것은 敬으로 知行과 動靜을 兼하여 말한 것이라 지적한다.⁸⁹⁾ 또한 퇴계는 格物과 持敬의 사이에서도 “敬을 철두철미하게 하면, 진실로 持敬의 방법을 알게 되니, 이치는 밝아지고 마음은 안정된다. 이로써 格物하면 만물이 나의 살펴봄을 벗어날 수 없고, 이로써 사물에 대응하면 사물이 마음에 누가 될 수 없다”⁹⁰⁾고 하여, 敬으로서 知行을 관통할 수 있음을 강조한다. 곧 知(窮理)도 行(居敬)을 통하여 올바르게 실현될 수 있는 것이라 보며 敬의 수양론 아래에 인식과 행위가 균형있게 완성될 수 있는 것임을 제시한 것이다.

퇴계는 『聖學十圖』에서도 마음에서 善의 端初를 찾아 확충하여(求端·擴充) 근원으로 天道를 체득하고 실현하는(體天·盡道) 天道를 향한 길과, 몸에서 善을 밝혀 진실하게 하여(明善·誠身) 안으로 德을 높이고 밖으로 사업을 넓히는(崇德·廣業) 人事를 향한 길을 수양방법의 기본과제로 제시하였다.⁹¹⁾ 또한 그는 수양방법의 핵심개념을 敬으로 제시하는데, 敬의 실천은 動靜과 表裏의 두 경우로 분석하고 있다.

먼저 그는 動靜에서 敬의 실천방법으로서, 고요할 때 두려워하고 삼가며 성품(天理)을 涵養함과, 활동할 때 人欲을 분별할 것을 요구하고, 또한 程子가 제시한 敬의 실천방법에서 ‘옷과 갓을 반듯하게 함’(正衣冠)과 ‘엄정

88) 『退溪集』, 권36, 15, ‘答李宏仲’, “敬以直內對義以方外, 則敬靜義動, 單言, 則與必有事焉, 皆當貫動靜, 一顯微, 徹內外看.”

89) 『退溪集』, 권32, 14-15, ‘答禹景善問目’, “...以居敬窮理對言, 則如此說, 以敬兼知行·貫動靜言, 則如公說.”

90) 『退溪集』, 권28, 7, ‘答金惇叔’, “蓋敬者, 徹頭徹尾, 苟能知持敬之方, 則理明而心定, 以之格物, 則物不能逃吾之鑑, 以之應事, 則事不能爲心之累.”

91) 『退溪集』, 권7, 20, ‘進聖學十圖劄(并圖)’, “上二圖, 是求端擴充, 而體天盡道, 極致之處... 下六圖, 是明善誠身, 崇德廣業, 用力之處.”

하게 정돈하고 엄숙히 함'(莊整嚴肅)은 靜에서 말한 것이요, '생각을 하나로 모음'(一思慮)과 '속이지 않고 태만하지 않음'(不欺不慢)은 動에서 말한 것으로 분석하면서, 動時와 靜時의 수양이 분리된 것이 아니라 서로 소통하는 것임을 강조하였다.⁹²⁾ 특히 그는 靜時의 敬으로서 靜坐에 깊은 관심을 보여주는데, 앉는 자세에 있어서도 몸과 마음을 수렴하여 '엄숙하고 가지런하게'[齊莊整齊] 할 것을 강조하여, 고요한 몸의 자세와 엄숙한 마음의 수렴을 결합시키고 있다.

다음으로 겉과 속(表裏)에 걸친 敬의 실천방법으로서, 퇴계는 '보고 듣고 말하고 움직이는'(視·聽·言·動) 활동이나 '용모와 말씀하는 기세'(容貌·辭氣) 등 겉으로 나타나는 모습에서 수양공부는 바깥에서 통제하여 마음속의 성품을 배양하는 방법임을 확인한다.⁹³⁾ 이처럼 敬의 수양공부는 바깥의 모습과 속의 마음이 서로 작용하여 일치시켜 가는 것이며, 특히 겉으로 드러나서 '볼 수 있고 지키기 쉬운 방법'(可見易守之法)에 의해 속으로 '보이지 않고 묶어두기 어려운 마음'(不可見不可係之心)을 배양하는 방법을 제시한다.⁹⁴⁾

여기서 動·靜과 表·裏를 관통하는 敬의 수양공부는 모두 일회적으로 이루어지는 것이 아니라, '진실하게 쌓아가며 오래도록 힘써서'(眞積力久) 순수하고 익숙한데(純熟) 이르러, '고요할 때 비고 활동할 때 곧은'(靜虛動直) 마음을 확보할 수 있는 것으로 확인하며,⁹⁵⁾ 또한 "엄숙하게 涵養함을 근본으로 삼고 깊이 침잠하여 研索함을 학문으로 삼아서, 이 道理가 한 순간도 떨어지지 않는 곳에서 몸과 마음으로 친절하게 體認하여, 그 사이에서 노닐고 젖어서(優游涵泳) 점차 쌓아 오래가다(積漸悠久) 보면 홀연히 녹아서 깨끗해지게[融釋脫灑] 된다" 고 하며, 이러한 경지를 '참소식'(眞消息)이라 밝히고 있다.⁹⁶⁾ 이처럼 敬은 몸과 마음을 단속하는 데서 시작하여, 마침내

92) 『退溪集』, 권35, 39, '答李宏仲', "然而動時衣冠, 豈可不正...然而靜時此心, 尤不可不主於一本原之地."

93) 『退溪集』, 권31, 2, '答禹景善', "從視聽言動容貌辭氣上做工夫, 所謂制於外, 所以養其中也."

94) 『退溪集』, 권29, 12, '答金而精', "蓋人心無形, 出入不定, 須就規矩繩墨上守定, 便自內外帖然, 此日用工夫至要約處"

95) 『退溪集』, 권28, 19, '答金惇絅', "靜而涵天理之本然, 動而決人欲於幾微, 如是眞積力久, 至於純熟, 則靜虛動直."

96) 『退溪集』, 권26, 14-15, '答鄭子中', "一以莊敬涵養爲本, 沈潛研索爲學, 見得此箇道理, 眞不可須臾離處, 將此身心親切體認, 得以優游涵泳於其間, 庶積漸悠久之餘, 忽然有融釋脫

도리와 일치하여 자유로운 완성의 경지에 이르는 수양의 실천과정을 강조하고 있는 것이다.

나아가 퇴계는 수양의 과정에서 敬의 올바른 실현을 상실한데 따라 발생하게 되는 다양한 病症을 진단하고 그 치료방법을 친절하게 제시하고 있다. 그가 마음의 病症으로 가장 깊이 경계하고 있는 것은 마음이 분산하고 조급한 병과 고요함[靜]에 빠지는 병이다. 먼저 그는 ‘마음이 분산하고 동요되는’(心之紛擾) 증세에 대해서는 敬을 지킴(持敬)이 병을 치료하는 약이라 제시한다.⁹⁷⁾ 또한 그는 생각이 많은 해독이 배우는 이의 공통적 근심이라 지적하고, 마음이 번잡하여 소란하며 특히 편안하지 못하는 경우에는 正養하는 공부가 이 병을 치료할 수 있는 것이라 본다. 다음으로 고요함에 빠지는 병으로서, 그는 고요함이 한번 지나치면 禪에 들어가는 것이므로, 靜보다 敬을 강조하고 있다. 그것은 主靜이 잘못된 것이 아니라 博約의 번거러움을 싫어하여 動이 없이 靜만 주장하는 것이 잘못된 것임을 제시한 것이다.⁹⁸⁾

따라서 마음의 병은 고요함이나 활동함의 어느 한 쪽에 빠지는 병인데, 곧 ‘항상 깨어 있으면서 생각을 제거하고자 하는 것’으로 고요함에 빠져 활동이 없고자 하는 병과, ‘생각을 한번도 그치고자 하지 않는 것’으로 활동에 치우쳐 고요한 때가 없는 병으로서, 動靜이 분리되어 한 쪽에 치우친 병폐를 제시하고, 이것이 바로 朱子가 말하는 ‘항상 잠들어 깨지 않거나, 항상 행하여 그치지 않는 병’(常寐無覺常行不輟之病)이라 하여, 그 옳지 않음을 지적하였다.⁹⁹⁾ 또 하나의 중요한 病症은 마음속에 생각이 얽혀서 풀리지 않는 현상이다. 그는 程子가 말한 ‘자신을 허물하고 문책함’(罪己責躬)이 착한 단서를 여는 것임을 인정하지만 마음 속에서 풀리지 않고 오래 머물어 있으면 한 덩어리의 사사로운 생각(私意)이 되는 것이라 한다. 따라서 여기에 사로잡히지 말고 天理와 융화되어 흔적이 없는 데까지 가야만 마음이 올바름을 이루게 되는 것이라 밝히고 있다.¹⁰⁰⁾ 그것은 수양의 단계

凝處，便是眞消息也。”

97) 『退溪集』, 권39, 24, ‘答洪胖’, “今君患心之紛擾，不以持敬爲治病之藥，乃以明道所斥之說。”

98) 『退溪集』, 권28, 29-30, ‘答金而精’, “非以主靜爲不可也，然亦不當厭博約之煩，而塊然以主靜。”

99) 『退溪集』, 권28, 24, ‘答金惇紱’, “今論無事時持心之法，一要常惺惺而遣去思慮，是一於靜而欲無動也，一要未嘗息念而不替其窮理，是偏於動而無靜時也。”

가 자신을 罪責하는 자의식의 단계에서 마음이 天理와 하나가 되는 차원까지 이끌어 올리기를 요구하는 것으로 太極·理로서의 心體를 온전하게 실현하는 경지를 제시하는 것이다.

그는 마음을 간직하는(存心) 방법으로 마음을 비우도록 강조하고 있지만, “사물이 마음에 해를 끼치는 것으로 알고 사물을 싫어하여 잊고자 하며, 움직임을 싫어하고 고요함을 즐겨워하는 것”은 老子나 佛敎의 무리들이 虛無와 空寂에 빠져있는 것이라 비판하고서, 程明道의 存心방법에 근거하여 마음을 간직하는 참된 태도로 “마음이 사물을 대함에 오기 전에는 맞이하지 않고, 막 오면 비추어 대응하고, 대응하고 나서는 남겨두지 않는다”고 하였다. 따라서 이러한 마음은 “그 본체가 맑아서 明鏡止水같으니, 비록 매일같이 온갖 일을 응접하더라도 마음속에는 일찍이 한 물건도 없다”¹⁰¹⁾고 하여, 마음을 비우는 수양법으로서 存心の 참된 의미를 제시하였다.

인간의 공동체 생활에 대한 퇴계의 일반적 관심으로 가정과 학교와 향촌 및 국가를 들 수 있으며, 이에 대한 그의 활동으로 선비의식을 각성시키며, 공동체의 인재양성을 위해 書院건립운동을 벌였던 것이요, 향촌의 풍속을 敎化하기 위해 鄉約을 제정하였던 사실을 들 수 있다.

퇴계는 가정에서 孝悌의 도리를 독실하게 하여 집안을 화목하게 하고, 孟子의 뜻을 따라 “나의 아버지를 높여서 남의 아버지에게까지 미치게 하고 나의 어른을 공경하여 나아가 남의 어른에게까지 미치도록 한다” 하고, 「西銘」의 뜻을 따라 “천하가 한 집안이 되며 나라안이 다 같은 한 사람이 되는 것이니, 세상의 나이 많은 사람은 모두 우리 한 집안의 어른인 것이다” 라고 하여, 이웃과 나라와 세계를 하나의 가족공동체를 이루도록 제시하고 있다.¹⁰²⁾ 따라서 그는 신분적 지위를 앞세우는 것이 아니라 나이의 순서를 기준으로 하는 하나의 가족적 친애의 질서를 추구하였던 것이요, 그 친애의 유대는 바로 자신의 가정을 출발점으로 삼아 확장시켜 가도록 요구하는 것이다.

퇴계 자신은 선비의 한 사람으로서, 유교이념을 통치원리로 하는 조선사

100) 『退溪集』, 권28, 3, ‘答金惇敘’, “夫罪己責躬, 是乃善端之發, 非私意也, 然此一事橫在肚裏而不釋, 則亦同歸於私意吝習, 必須天理融和無痕, 然後心得其正矣.”

101) 『退溪集』, 권28, 4-5, ‘答金惇敘’, “心之於事物, 未來而不迎, 方來而必照, 既應而不留, 本體湛然如明鏡止水, 雖日接萬事, 而心中未嘗有一物.”

102) 『退溪先生言行錄』, 권2, ‘處鄉’, “君子於吾父兄, 篤盡孝悌之道, 尊吾親以及人之親, 敬吾長以及人之長...天下爲一家, 中國爲一人.”

회에서 선비의 내적 조건을 자각하고 사회적 역할을 확인하는데 깊은 관심을 밝히고 있다. 그것은 선비가 공동체의 핵심이 되어 유교이념의 가치를 통하여 공동체를 실현하고자 도모하는 것이다. 그는 “학교는 풍속을 교화하는 근원이요 藹이 시작하는 곳이다”라고 하여, 유교이념에 기반하여 선비를 배양하는 학교의 중요성을 강조하고, 이어서 “선비는 예법과 의리의 근본이요 元氣가 깃든 자리이다”¹⁰³⁾고 하여 선비를 모두 예법과 의리의 주체요, 그 사회에 생명력을 불어넣어 주는 원천이라 본다. 선비는 신분적 존재를 훨씬 넘어서 진정한 삶의 생명력이요 의리정신의 담당자임을 밝힌 것이다.

퇴계는 선비가 예법과 의리로 지조를 지킴으로써 어떤 세력과 지위에도 굽히지 않는 기개를 지닌 인격체임을 지적하면서, 선비의 지조와 세속적 권세를 대조시켜서, “저들이 부유함으로 한다면 나는 仁으로 하며, 저들이 벼슬로 한다면 나는 義로써 한다”¹⁰⁴⁾고 하여, 富·爵에 대해 仁·義의 유교적 도덕원리를 선비의 신념으로 확인하고 있다. 이처럼 선비는 유교이념을 수호하는 임무를 지녔기 때문에 유교이념의 실현은 바로 선비의 자기각성을 통하여 이루어지는 것이라 할 수 있다. 따라서 선비는 富貴의 세속적 가치에 맞서서 仁義의 유교이념을 정립시키는 주체가 되는 것이다. 여기에 富貴의 세속적 가치는 인간의 욕망이 지향하는 人欲의 대상이라면, 선비가 지향하는 仁義의 가치는 인간의 성품에 내재된 天理로 인식할 수 있고, 그것은 퇴계가 유교적 修養論의 기본원리로서 확인하고 있는 ‘인욕을 억제하고 천리를 보존한다’(遏人欲存天理)라는 명제로 집약될 수 있다.

퇴계는 이러한 선비가 스스로 공동체를 이루어 道學이념을 연마하고 향촌공동체를 교화해 가는 구체적 방법으로서 書院건립과 鄉約시행을 추구하였다. 먼저 퇴계의 書院論으로서, 그는 선비를 배양하는 養士의 임무는 바로 국가와 帝王의 의무라 강조하면서, 동시에 선비들이 스스로 자신의 학문과 덕을 닦는 士林공동체를 수립할 필요성을 인식하고 있다. 따라서 그는 조선사회에서는 국가가 성균관과 사학 및 향교를 세워 선비를 양성하고 있지만 科擧시험공부에 구속되어 있는 한계를 지적함으로써, 지방에서

103) 『退溪集』, 권41, ‘論四學師生文’, “學校, 風化之原, 首善之地, 而上子, 禮義之宗, 元氣之寓也.”

104) 『退溪集』, 권12, 36, ‘擬與豐基郡守論書院事’, “彼以其富, 我以吾仁, 彼以其爵, 我以吾義.”

선비의 공동체로서 士林들이 스스로 書院을 세워 ‘先賢을 존숭하고 道義를 강론하여 연마함’(尊賢講道)으로써 선비를 배양할 필요성을 강조하여 그 자신이 서원건립운동에 앞장섰으며, 또한 이 書院에 대해 국가에서 지원하여야 할 것을 역설하였다. 퇴계는 書院의 근본 성격을 규정하여, “先賢을 존숭하고 선비를 배양하고 즐겁게 인재를 기르는 자리”¹⁰⁵⁾고 정의하고 있으며, 또한 서원을 세운 까닭을 한마디로 ‘道學을 밝히기 위함’¹⁰⁶⁾이라고 언명하고 있다. 따라서 그는 書院에서 祠廟를 짓고 祭享으로 받들어야 할 先賢으로 道學을 하였던 인물이 마땅함을 역설함으로써, 서원을 통해 道學의 학풍을 세우고 道學이념으로 배양된 士林공동체를 확립하고자 추구하였다.

다음으로 퇴계의 鄉約論으로서, 그는 56세때 禮安鄉約 곧 ‘鄉立約條’ 28조를 정하여 향촌공동체의 풍속을 교화하는 법규로 삼고자 하였다. 향약의 기원은 宋의 藍田 呂氏의 鄉約으로 德業相勸·過失相規·禮俗相教·患難相恤의 4綱領과 이에 따른 細目이 있는데, 朱子가 이를 수정·보완한 ‘增損呂氏 鄉約’이 조선시대 향약의 기준이 되었다. 퇴계는 이 ‘鄉立約條’의 서문에서 鄉約의 시원으로 古代에 鄉大夫의 직분이 德行과 道德·學藝로 인도하는데 따르지 않으면 형벌로 규찰하였던 사실을 들고, 당시 조선사회의 留鄉所가 바로 鄉大夫의 역할을 하였음을 지적하였다. 또한 그는 이러한 향촌의 教化가 필요한 근거로서 선비가 人道의 근본이 되는 孝悌忠信을 집안에서 닦아서 그 행실이 향촌에 드러난 다음에 나라에 나갈 수 있었음을 들어, 가정과 더불어 향촌이 道德을 연마하는데 중요함을 강조하고 있다.¹⁰⁷⁾ 비록 당시의 신분의식을 깨뜨릴 수가 없어 퇴계의 향약론은 시행되지 못하고 말았지만, 신분을 넘어선 鄉村教化의 공동체를 추구하였던 퇴계의 의도는 세계를 하나의 가족으로 삼는 데까지 나아가고자 하는 그의 理想에서 보면 그 기초단계를 확보하는 것으로 타협할 수 없는 원칙이었다.

6. 생태학적 비전: 칼빈과 퇴계는 自然과 人間간의 관계에 대해서도 유사한 견해를 가지고 있다. 神形象論과 天命論을 통하여 칼빈과 퇴

105) 『退溪集』, 권12, 30, ‘擬與榮川守論紹修書院事’, “尊賢養士, 樂育人材之地.”

106) 『退溪集』, 권20, 4, ‘答黃仲舉’, “書院, 本爲明道學而設.”

107) 『退溪集』, 권42, 8-9, ‘鄉立約條序’, “古者, 鄉大夫之職, 導之以德行道藝, 而糾之以不率之刑...孝悌忠信, 人道之大本, 而家與鄉黨, 實其所行之地也...今之留鄉, 古鄉大夫之遺意也.”

계 모두는 인간과 자연 사이에 質的 差異를 설정하는 것을 부정한다. 협의적으로 인간만이 존재의 초월적 근원의 거울로서의 역할을 할 수 있다. 그러나 광의적으로 보면 人間과 事物 모두 同一한 神形象들이며 同一한 天命들이인 것이다.

퇴계는 이들의 차이점을 氣 또는 氣質之性으로 설명한다. 인간은 正하고 通한 기질로서 타고 난 것인 반면, 사물들은 偏하고 塞한 기질을 탄 것이다. 그래서 사람의 자세는 땅을 밟고 하늘을 향하여 바로 선 외형(頭圓足方 平正直立)을 가지고 있고, 야생동물들은 지구와 평행하게 수평적인 자세(橫生)를 취하고 있으며, 식물들은 수직적으로 역방향으로 성장(逆生)하게 된다. 칼빈 또한 “하느님은 인간이 하느님을 알고 경배할 수 있게 하기 위하여 다른 피조물과 달리 인간을 직립하게 창조하셨다”고 주장한다.

칼빈의 신형상론과 퇴계의 천명론은 초월성(神과 天)과 인간과 우주가 서로 밀접하게 어우러져 있다는 유사한 비전에서 서로 근접한다. 퇴계와 칼빈은 이와 같이 초월성과 인간과 자연이 상호 결합된 神-人間-宇宙的 비전(theanthropocosmic vision)을 주장하는데 동의하고 있는 듯이 보인다. 이러한 관점에서 보면, 인간은 우주의 사악한 정복자가 아니며, 직선적인 우주에서 고립된 역사의 주체가 아니다. 오히려 인간은 영광스런 하느님의 우주적 드라마를 증거하는 상호의존적인 목격자들이며, 신-인간-우주적 극장에서 하늘의 황홀한 쾌적을 조화시켜나가는 생태학적 청지기들이인 것이다.

칼빈에 의하면, 인간과 만물은 동일한 신형상에 따라 창조되었다. 인간과 짐승들 사이에 어떤 “질적” 차이가 있는 것이 아니라, 인간의 고귀성은 신이 인간에게 관계하신 특별한 방법에 있다. 그것은 말씀과의 특별한 관계에 있는 것인데, 그 안에서 인간은 신형상에 의해 특별하게 창조된 것이다. 세상에 있는 모든 만물들, 즉 모든 피조물들은 신의 작품인 만큼 신의 영광을 비추준다. 인간의 특수한 차이는 신의 영광을 이러한 일반적인 것만이 아니고, 언어를 통하여 표출할 수 있는 능력을 가졌다는 점에 있다. 광의적으로 신형상은 신에 의해 창조된 우주의 모든 만물에게 해당된다. 우주에 있는 크고 작은 모든 것들에게 신의 영광을 반사하는 신형상이 존재하고 있다는 것이다. 그러나 인간은 의식적으로 그 영광에 대한 감사를

언어로 표현할 수 있는 맑고 투명한 거울과 같은 특출한 능력을 지닌 신형상을 가지고 있다. 이 능력으로 인간은 말 못하는 피조물과 구분이 되고, 그래서 협의적으로 신형상은 인간에게만 해당된다. 그러므로 인간은 자신의 탁월성을 신의 덕분으로 돌릴 때 비로소 제대로의 신형상을 지니게 된다. 또한 여기서 칼빈은 다른 생물들은 땅으로 구부러져 있지만 인간이 직립한다는 사실은 이 협의적 신형상을 외적으로 표시하는 것이라고 인정한다.108)

칼빈에 의하면 신이 “땅을 통치하라” 한 것은 인간이 자연 위에서 균립하고 지배하라고 특권을 준 것이 아니다. 인간이 만물 위에 계신 신의 은총적 통치를 감사하고 기쁜 마음으로 받아드리는 맥락 안에서, 신형상의 하나로서 신의 영광을 자연에게 반영하는 특별한 임무를 부여받는 것을 의미한다. 그러므로 인간에게 항상 핵심적인 질문은 이 신의 자비로운 은총에 상응해서 인간이 행해야 할 도리가 무엇인가 하는 것이다. 이는 적어도 칼빈에게 있어서 신학은 윤리와 불가분의 관계가 있고, 道學적 양태에 근접하고 있다는 사실을 보여준다. (그리고 칼빈도 先知後行說이나 知行合一說보다는 知行互進說에 가까운 입장을 취하고 있다고 하겠다.) 앞에서 이미 언급한 것 같이, 『기독교강요』에서 칼빈신학은 인식론적이거나 물체론적(essentialist)이기 보다는 삼위일체론적 구조 안에서 神 인간의 관계론적으로 접근을 하고 있다(*Inst.* 1.1.1). 이것은 나아가서 신-인간-우주간의 관계론적인 패러다임으로 발전시킬 여지가 있다. 칼빈의 신형상론에 대한 게리쉬의 구절은 신-인간-우주적 비전(theanthropocosmic vision)의 가능성을 시사하고 있다.

인간이 존재한다는 것이 인간을 넘어선 인간과 모든 만물들의 존재의 근원을 지칭하고 있다. 인간은, 창조주의 넘쳐흐르는 선하심이 감사의 경건 속에 비쳐지거나 반사되는, 피조계의 초점으로 지음을 받았다. 이런 상태에서 인간은 타락하여 더 이상 하느님의 음성을 청종하지 않고 있다. 그리고 이것은 인간이 예수 그리스도 안에서 하느님의 말씀을 들음으로써 회복되어야 할 상태이다. 칼빈은 인간이 이 세계의 특권적인 자리에 있다고 설득하지만, 칼빈의 우주는 인간이 중심이 아니다. 인간은 다만 관람객이요, 우주의 최종적 의미인 하느님의 영광을 밝히 드러내 보여 주는

108) *Inst.* 1.15.3.

대리인으로서 위치하고 있을 뿐이다. 이러한 인간의 존엄성과 유한성에 관한 엄격한 견해는, 이를 비신화하여 받아드릴 경우, 중세의 폐쇄된 좁은 세계관에서 벗어나 현대 우주인의 광대하고 신비한 우주관으로 옮겨가고 있는 서구인들에게 칼빈이 전혀 상상조차하지 못했던 정도로 심오한 의미를 주게된다.¹⁰⁹⁾

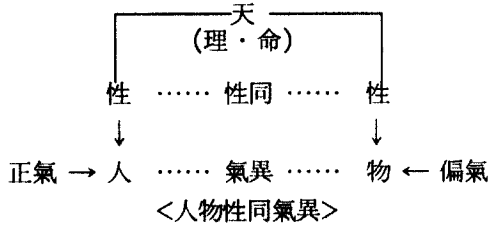
배틀즈도 유사한 지적을 한다: “최근 몇 세기의 위대한 기술 문명의 발전이 있기도 전에, 우주 탐사로 바쁜 금세기가 오기 훨씬 이전에 칼빈은 지구라는 혹성이 오늘날 말하는 ‘폐쇄된 생태계’라는 것을 알았던 것이다.”¹¹⁰⁾ 칼빈은 여러 곳에서 우리가 이 창조계를 어떻게 사용해야 하는가에 대하여 이미 언급하고 있다: “우리는 각자 자신들이 소유하고 있는 모든 것에 있어서 하느님의 청지기(steward)로 여겨야 한다. 이렇게 되면 각자는 방탕하게 행동하거나 하느님께서 보존하도록 요청하는 것을 남용함으로써 써이는 일이 없을 것이다.¹¹¹⁾

인간만 아니라 자연계까지 포괄하여 그려진 퇴계의 「천명도설」에 의하면 인간과 사물은 하늘로부터 부여받은 동일한 천명을 지니고 있다. 天과 人間과 事物(宇宙)은 동일한 理와 性으로 서로 연결되어있다. 그러나 인간이 사물과 다른 것은 氣質의 차이에서 기인한다. 인간은 바르고 맑고 순수한 기질을 부여받아 지각능력과 도덕적 능력을 지니고 있다. 인간과 사물이 존재론적으로는 동일하나 기능면에서 서로 구분된다는 점에서 칼빈과 퇴계는 동일하다. 인간과 사물은 氣質로 이루어지고 天-理에서 性이 부여되고 있다는 점에서는 공통적이나, 그 氣質의 淸·濁·粹·駁에 따른 차이에서 뚜렷이 차별화되고 있다. 「천명도」는 인간은 밝고 선한 기질에 따라 그 형상이 平正하고 直立하며, 禽獸는 지각능력이 어느 한 방향으로 열려 옆으로 살고(橫生), 초목은 지각능력이 완전히 차단되어 역으로 산다(逆生)고 설명한다. 앞에서 언급한 바와 같이, 칼빈도 이와 유사한 설명을 인용하고 있는 것은 매우 흥미롭다. 금장태는 퇴계의 人物性同氣異의 관계를 다음과 같은 도표로 정리한다.

109) Gerrish, “Mirror”, 122.

110) Battles, “Piety”, 203.

111) *Comm on Gen.* 2:15, trans. John King, 2 vols. (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1847-50), vol. 1, p. 125; Battles, “Piety,” 203-4에서 인용.



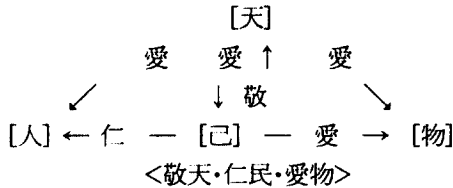
물론 칼빈은 氣의 개념을 알지 못한다. 그러나 天을 神으로 바꾸고 理·命을 신형상·말씀(또는 그리스도)으로 대체한다면, 칼빈도 이 도표에 기본적으로 동의할 것이다. 天(神)-人間-事物 사이의 관계론에 있어서 퇴계와 칼빈은 기본적으로 동일한 비전을 가지고 있다고 할 수 있다. 게리쉬가 지적한 칼빈의 신학이 현대인들에게 주는 심오한 의미가 바로 그 점에 있는 것이다. 퇴계는 張橫渠의 「西銘」에서 “天地에 가득 차 있는 것은 나의 몸이요, 天地가 主宰하는 것은 나의 본성이다.”(天地之塞, 吾其體, 天地之帥, 吾其性)라고 언급한 뜻을 “나와 천지만물의 이치가 본래 하나인 까닭을 미루어 밝힌 것”이라 규정하였다. 곧 그는 천지와 만물을 나와 한 몸으로 일체화시킴으로써, 모든 인간이 나에게 형제(同胞)가 되고, 만물은 나와 일족(與)이 되는 物我一體의 세계와 宇宙一家의 친족적 관계를 수용하고 있다.

더욱이 중국유학과 달리 퇴계유학에 있어서 天은 인격적 특성이 강하게 풍기고 있다. 퇴계는 기계적 천인상응설을 비판하고 인격적 천인상응관계를 주장한다.¹¹²⁾ 여기에는 상제를 경외하는 신앙적 길(對越上帝)이 포함되어 있고, 나아가서 퇴계의 천인상응관계론에서 기독교의 성스러움을 분석하면서 오토(Rudolph Otto)가 언급한 경외와 사랑의 양면성(*mysterium tremendum et fascinas*)이 내포되어 있다. 여기에서 우리는 퇴계의 天觀이 기독교의 神觀과 유사한 점을 볼 수 있다. 퇴계의 삶과 학문의 관통하는 중심개념은 경(敬)이고, 敬의 외형적·내면적 실천은 하나의 절정을 전제로 하고 있다. 그것은 곧 “상제를 마주 대하고 모시듯 하라”(對越上帝)는 것이다. 인간이 인간에 대해 공경하는 마음을 지니고 만물에 대해 사랑하는 마음을 지닌다고 하더라도, 이러한 마음을 확보할 수 있게 하는 최종의 근원은 인간이 하늘의 상제와 마주 대하고 있다는 사실에 근거한다. 바꾸어 말

112) 이상은, 「퇴계」, 135.

하면 인간이 하늘과의 인격적 관계를 망각하고 외면한다면, 공경하는 의모와 경건한 마음가짐이 진실하게 확보될 수 없다는 사실을 확인해 주는 것이다. 성리학에서 인간의 성품이 하늘로부터 부여받은 天命이요, 天理임을 밝히고 있는 것도 인간존재의 본질이 하늘에서 근원하고 있음을 지적한 것이다.

이를 앞에 인용한 게리쉬의 구절과 비교하여 보면, 퇴계와 칼빈의 사상들이 서로 일맥상통하는 점을 발견하게 된다. 모든 존재의 근원은 결국 하늘, 상제 곧 하느님인 것이다. 모든 존재들간의 올바른 관계는 이 존재의 근원과의 올바른 관계를 바탕으로 할 때만 가능하다. 이 존재의 근원과 올바른 관계를 정립하는 것은 경건성(敬, *pietas*)으로만 가능하다. 그러므로 존재의 근원인 상제와 하느님을 대하듯 공경하고 감사하는 마음으로 이웃과 사물을 대하여야 올바른 신-인간-우주적 관계를 유지할 수 있는 것이다. 퇴계가 居敬窮理를 주장하고 칼빈이 유사한 방법으로 경건(*pietas*)과 학문(*doctrina*)을 주장하면서도, 그들이 이구동성으로 경건을 우선적으로 앞세운 것은 결코 우연의 일치가 아니다. 이러한 敬의 자세는, 게리쉬가 언급한 바와 같이, 오늘날 우리에게 심오한 의미를 함축하고 있는 것이다. 금장태는 퇴계의 신-인간-우주적 비전을 敬天-仁民-愛物로 요약하면서 다음과 같은 도표로 정리한다.



그러므로 칼빈의 신형상론과 퇴계의 천명론은 초월성과 인간과 우주가 서로 밀접하게 어우러져 있다는 유사한 비전에서 서로 근접한다. 퇴계와 칼빈은 초월성과 인간과 자연이 상호 결합된 神(天)-人間-宇宙의 비전을 주장하는데 동의하고 있다. 敬齋箴은 “땅은 가려서 밟아, 개미집 두덩까지도 (밟지 말고) 돌아서 가라”고 권고한다. 그러한 인간은 우주의 사악한 정복자가 아니며, 직선적인 우주에서 고립된 역사의 주체가 아니다. 오히려 칼빈에 의하며 인간은 영광스런 신의 우주적 드라마를 증거하는 상호의존

적인 목격자들이며, 신-인간-우주적 극장에서 하늘의 황홀한 궤적을 조화시켜나가는 생태학적 청지기인 것이다.

그러나 금장태는 퇴계의 자연관을 體仁의 物我一體說이라고 규정하면서 선불교나 노장사상에서 볼 수 있는 直接的 물아일체설과 구분한다. 그 이유는 物과 我는 엄연히 구분되며, 物과 我가 혼동된다면 인간의 도덕성과 인격적 성숙의 필요성이 간과될 수 있다는 염려 때문이다. 그리고 금장태는 우리가 이러한 체인적 물아일체 사상을 통하여 생명의 세계에 대해 새로운 각성을 해야하고, 그것을 위해서 “포용의 논리와 절제의 미학”을 가져야 한다고 주장한다. 物과 我의 구분은 동일한 이유(不相雜·不相離)로 理와 氣를 구별한 퇴계에게 합당한 해석일 것이다. 아마도 인간의 생태학적 청지기론을 주장하는 칼빈도 이 구분에 동의하고, 체인적 물아일체설의 기본 의도를 받아드릴 것이다. 그러나 이 物과 我의 구분에는 인간중심적 잔재가 남아 있다. 그런 의미에서 칼빈은 물론이고 아마 퇴계도 계몽주의의 선구자인 것이다. 타율적 권위의 억압아래 物我의 구분이 불분명하던 퇴계나 칼빈의 시대에서 이 구분은 인간의 도덕적 주체성을 강조하기 위해서 필요하고 적절한 것이었다.

그러나 그 배경에는 비록 회미하지만 중세의 신-인간-우주적 비전이 도사리고 있었다는 사실을 간과해서는 안된다. 더욱이 오늘날 인간은 계몽주의의 배타적 휴머니즘(exclusive humanism)에 의하여 신과 우주와의 연결이 끊겨버린 상태이다.¹¹³⁾ 생태학적으로 인간의 자아는 이제 이기적이고 충동적인 폭한으로 밖에 볼 수 없는 지경에 이르렀다. 칼빈이 당시 가톨릭 교회에 저항해서 신학의 합성적 요소를 과감하게 제거하기 위하여 그리고 퇴계가 선불교와 노장사상에서 유학을 구별하기 위하여 사용했던 분리적 수사학들은 우리에게서 더 이상 불필요하다. 오늘날 생태학적 위기는 우리로 하여금 그러한 인간과 자연간의 차별성에 초점을 맞추기보다는 오히려

113) 쉹 충잉은 배타적 휴머니즘의 문제점을 인간과 실재를 분리하고, 주체(인간)와 객체(자연)를 분리하고, 지식을 힘과 지배를 위하여 사용하고, 힘을 위한 의지를 표방하는 데 있다고 비판한다. 그러나 유교에 의한 포괄적 휴머니즘은 힘이 아닌 조화를 향한 의지, 지배가 아닌 수양을 위한 휴머니즘이라고 규명하면서, 그 기본적인 사유가 존재의 가치를 창의성으로, 창의성을 조화로, 조화를 혁신으로 받아드린다고 주장한다. Chung-ying Cheng, “The Trinity of Cosmology, Ecology, and Ethics in the Confucian Personhood”, *Confucianism and Ecology: The Interpretation of Heaven, Earth, and Humans*, ed. Mary Evelyn Tucker and John Berthrong (Harvard University Press, 1998), 213-7을 보라.

그들의 배경에 깔려있던 존재론적 우주론(신-인간-우주적 비전)을 재구성할 것을 요청하고 있다. 이러한 새로운 상황 안에서 우리는 당대 최고의 선비들이요 한국 최초의 기독교인들이었던 李檠, 權哲身, 李承薰, 丁若種, 丁若鏞 등이 한국 최초의 신학 강학회(天眞庵 走魚寺, 1777 또는 1779)을 하면서 해가 뜰 때마다 읽었다는 퇴계의 『聖學十圖』에 실린 敬齋箴(九圖)을 새로운 마음으로 다시 읽어야 할 것이다:

의관을 바르게 하고, 눈매를 존엄하게 하고, 마음을 가라앉혀 가지고 잇기를 마치 상제를 대하듯 하라. 발가짐은 반드시 무겁게 할 것이며, 손가짐은 반드시 공손하게 하여야 하니, 땅은 가려서 밟아, 개미집 두덩까지도 (밟지 말고) 돌아서 가라. 문을 나설 때는 손님을 뵈듯 해야 하며, 일을 할 때는 제사를 지내듯 조심조심하여, 흑시라도 안이하게 함이 없도록 해야 한다. 입다물기를 병마개 막듯이 하고, 잡념 막기를 성곽과 같이 하여, 성실하고 진실하여 조금도 경솔히 함이 없도록 하라....오직 마음이 하나가 되도록 하여, 만 가지 변화를 살피도록 하라. 이러한 것을 더치지 않고 일삼아 하는 것을 곧 “敬을 유지함,” 곧 “持敬”이라 하니, 動할 때나 靜할 때나 어그러짐이 없고, 겉과 속이 서로 바로잡아 주도록 하라. 잠시라도 틈이 벌어지면 사육이 만 가지나 일어나 불꽃도 없이 뜨거워지고 얼음 없이 차가워지느니라. 털끝이라도 어긋남이 있으면, 하늘과 땅이 자리를 바꾸고 三綱이 멸하여지고 九法이 또한 못 쓰게 될 것이다. 아! 아이들여! 깊이 마음에 새겨 두고 공경할지이다. 먹울 갈아 경계하는 글을 씬으로 감히 靈臺에 고하노라.¹¹⁴⁾

114) 한역, 尹絲淳 역주, 『退溪選集』 개정판 (현암사, 1953), 356, 358. “正其衣冠, 尊其瞻視, 潛心以居, 對越上帝. 足容必重, 手容必恭, 擇地而蹈, 折施蟻封, 出門如賓, 承事如祭. 戰戰兢兢, 罔敢或易, 守口如瓶, 防意如城, 洞洞屬屬, 罔敢或輕. 不東以西, 不南以北. 當事而在, 靡他其適, 弗貳以二, 弗參以三, 惟心惟一, 萬變是監, 從事於斯, 是日持敬. 動靜弗違, 表裏交正, 須臾有間, 私慾萬端. 不火而熱, 不冰而寒, 豪釐有差, 天壤易處, 三綱既淪, 九法亦斁. 於平小子, 墨卿同戒, 敢告靈臺.”

맺는 말

신학과 유학간의 근본적인 상이성에도 불구하고, 이 칼빈신학과 퇴계유학간의 비교 연구를 통하여 우리는 아래와 같은 중요한 유사성들을 찾아낼 수 있었다.

1. 칼빈과 퇴계는 인간이 그 존재의 초월적 근원과 상호분리할 수 없을 정도로 밀접한 관계성을 가지고 있다고 믿는다. 그러므로 그들의 인간론은 근본적으로 관계적이고 초월적이다.

2. 기독교의 신형상론과 유교의 천명론은 이러한 관계적이고 초월적인 인간론의 특징을 분명하게 나타낸다. 칼빈과 퇴계는 인간의 마음이 이 존재의 초월적 근원이 가지고 있는 영광과 선을 반영하고 반사하는 소우주요, '거울'과 같은 역할을 한다고 이해한다. 더군다나, 그들은 인간의 본성에 본래 부여된 선에 대한 특징들을 규명함에 있어서도 매우 유사하다. 퇴계는 인간본성을 仁, 義, 禮, 智의 四端, 다시 말해서 誠과 理로 규정한다. 칼빈도 인간본성을 智(wisdom), 德(virtue), 義(justice), 聖(holiness), 즉 誠(integrity)과 理(rectitude)로 규명한다.

3. 칼빈과 퇴계는 이 인간본성을 담지하는 우선적 자리를 마음(心)이라고 인식하고 있다. 그들은 이 마음이 매우 불안정하고 허약해서 양가적이고 실제적으로는 본래의 선함에 거스리는 모호한 작용을 하게 된다고 인식한다. 따라서 그들은 인간본성의 원래적 선(존재적 인간성)과 실제적 인간상황의 모호성(실존적 인간성) 사이를 구분한다. 이것은 신학에서는 神에 의하여 처음 창조된 본래적 인간성과 타락 후의 실존적 인간성간의 명확한 구분으로, 그리고 유학에서는 이것은 인간 마음을 道心과 人心으로 구분으로 표현된다. 결과적으로 '어떻게 이러한 실존적 양가성과 이원적 속성을 극복하고 존재론적 인간성에 내재하는 본래의 선을 되찾고 회복하느냐?' 하는 문제가 칼빈과 퇴계에게 우선적인 주제론으로 부각된다. '어떻게 참된 인간이 되느냐?' 하는 이 인간화에 관련된 공부는 칼빈신학과 퇴계유학에서는 각각 성화론과 수양론으로 표현된다.

4. 칼빈이 원죄론을 옹호하고 타락한 인간의 부정적 실재를 치밀하게 분석한 반면, 퇴계는 인간 마음의 현상에 대해 조심스러운 조사를 한 것이 사실이다. 그러나 실존적 인간에 대한 그들의 이해를 심층적으로 살펴보면,

피상적으로 알려진 것 같이 전혀 상이한 것이 아니고, 서로 공명하고 있음을 알 수 있다. 칼빈신학에 있어서 원죄론과 인간 전적타락설은 독립적 교의들이 아니고, 그의 은총론과 기독교론에 수반되는 추론들로 이해되어야 한다. 피비릿내나는 士禍를 네 번에 걸쳐 목격한 퇴계 또한 실존적 인간의 악독성을 경험한 퇴계의 心學은 결코 이상적이거나 감상적일 수가 없다. 나아가서 칼빈과 퇴계는 惡의 존재론적 실재를 거부하며, 동시에 인간의 실존적 모호성은 본래적 善이 왜곡되고 굴절하게 됨으로부터 발생한다고 주장한다.

5. 칼빈과 퇴계에게 있어서 경건(*pietas*와 敬)은 그들의 전체 사상을 관통하는 핵심적인 개념이다. 퇴계에 있어서는 의심할 것 없이 敬은 자기 수양의 중심적 원리이며, 이는 上帝와의 개인적이고 상용적인 관계성을 함의한다. 그들에게 있어서 敬은 존재의 궁극적 근원을 향한 경외와 사랑(*mysterium tremendum et fascinans*)을 포함하고 있고(Rudolf Otto), 경건(*pietas*와 敬)은 교리적 지식(*doctrina*와 理)보다도 선행한다. 聖學을 위한 퇴계유학의 기본적 방법론은 居敬·窮理이다. 비록 궁리의 대상은 서로 다르지만, 칼빈도 구조적으로 동일한 방법론을 가지고 있다고 말할 수 있다. 유학이 居敬窮理로 정의되듯이 신학의 고전적인 정의는 ‘신앙으로 출발한 이해의 추구(*fides quaerens intellectum*)’이다. 퇴계에게 있어서는 太極(理)이 궁리의 대상이었음에 반하여, 칼빈에 있어서는 예수 그리스도(말씀)가 신앙의 대상이다. 나아가서 칼빈과 퇴계는 이 궁리의 대상들이 바로 존재의 초월적 근원이며, 이는 우리에게 선한 본성을 가진 근본적 인간성을 회복시켜줄 수 있는 능력이 있다고 믿는 점에서 서로 수렴한다. 간단히 말하자면, 신학에서 인간화는 말씀에 청종하면서 그리스도를 성취하는 聖化요, 유학에서는 理를 궁리하면서 太極을 體現하는 修養인 것이다. 결국 성화론과 수양론은 참된 인간성을 추구하는 聖學에서 서로 수렴한다. 이를 퇴계는 體天進道라는 개념으로 표출하고 있고, 칼빈은 성령의 인도아래 그리스도를 체험함으로써 본래의 신형상을 회복하는 길이라고 설명하고 있다. 또한 그들은 이를 위하여 내적으로는 敬을, 외적으로는 義를 실현해야 한다는 점에 일치한다. 더욱이 칼빈과 퇴계는 이 聖學은 개인적인 문제가 아니고 계속 확장되는 관계의 그물망을 통하여 구체-보편적 방법으로 확산되어야 한다고 주장한다. 그 기본적 주체는 칼빈에게 있어서 기독교인 개인과 牧師를 중심으로 구성된 교회이며, 퇴계에게 있어서는 家庭과 선비

가 핵심이 되는 書院과 鄉約이다.

6. 칼빈과 퇴계는 자연과 인간간의 관계에 대해서도 유사한 견해를 가지고 있다. 신형상론과 천명론을 통하여 칼빈과 퇴계는 인간과 자연 사이에 질적 차이를 설정하는 것을 부정한다. 협의적으로 보면 인간만이 존재의 초월적 근원의 거울로서의 역할을 할 수 있다. 그러나 광의적으로 인간과 사물은 동일한 신형상들이며 동일한 천명들이나 것이다. 퇴계는 이들의 차이점을 기질지성으로 설명한다. 인간은 正하고 通한 기질로서 타고 난 것인 반면, 사물들은 偏하고 塞한 기질을 탄 것이다. 그래서 사람의 자세는 땅을 하늘을 향하여 바로 선 외형을 가지고 있고, 야생동물들은 지구와 평행하게 수평적인 형태를 취하고 있으며, 식물들은 수직적으로 역방향으로 성장하게 된다. 칼빈 또한 “하느님은 인간이 하느님을 알고 경배할 수 있게 하기 위하여 다른 피조물과 달리 인간을 직립하게 창조하셨다”고 주장한다. 칼빈의 신형상론과 퇴계의 천명론은 초월성과 인간과 우주가 서로 밀접하게 어우러져 있다는 유사한 비전에서 서로 근접한다. 퇴계와 칼빈은 이와 같이 초월성과 인간과 자연이 상호 결합된 신-인간-우주적 비전을 암시하고 있다. 이러한 관점에서 보면, 인간은 우주의 사악한 정복자가 아니며, 직선적인 우주에서 고립된 역사의 주체가 아니다. 오히려 인간은 영광스런 하느님의 우주적 드라마를 증거하는 상호의존적인 목적자들이며, 신-인간-우주적 극장에서 하늘의 황홀한 궤적을 조화시켜나가는 생태학적 청지기들이나 것이다.

이러한 동일성들을 도출하기 위하여 우리가 의도적으로 칼빈신학과 퇴계유학의 중요한 차이점들을 간과한 점이 없다고는 할 수 없다. 그러나 지금까지 칼빈신학과 퇴계유학이 서로 전혀 상이한 사상들이라고 피상적으로 생각하고 있었지, 신학자들과 유학자들 중에 어느 누구도 이 두 종교사상의 패러다임들이 지니고 있는 현저한 유사성들에 대해서 구체적인 관심을 가지지 않았었다. 그러나 이와 같은 한국유학과 개혁신학간에 내재된 유사성들이 한국에서 역사적으로 가장 강력한 개혁교회를 탄생하게 된 중요한 심층적 이유의 하나라고 우리들은 주장한다. 칼빈신학 안에는 성리학적 기질이 내재하고 있었고, 동시에 퇴계유학 역시 칼빈적 성향을 농후하게 지니고 있었던 것이다. 칼빈의 피에타스적 성화론은 퇴계유학이 대변하는 心學的, 道學的, 聖學的, 敬學的, 생태학적 성향들을 현저하게 가지고 있

다. 또한 퇴계의 理중심적 天命論은 칼빈의 말씀중심적 신형상론에 유비되는 天과의 관계론적(가족적) 인간론을 암시하고 있었던 것이다. 요약하면, 칼빈의 신학적 기질이 퇴계유학으로 돌출된 한국인들의 정서와 생리에 맞아 떨어졌던 것이다.

이렇게 보면 삼국-고려시대에는 불교를 그리고 이조시대에는 유교를 총체적으로 수용했던, 새로운 종교들에 적극적이었던 한국인들이 새 시대를 맞이하여 전시대에 길들여진 정서와 생리에 맞는 개혁신앙을 대폭적으로 받아들이고 지지하게 된 것은 당연한 일이다. 그러나 더욱 중요한 점은 이 두 전통들간에 내재했던 유사성들이 무차별적이고 역기능적인 종교혼합을 용이하게 초래할 수 있다는 사실이다. 기독교신학은 결코 “無에서의 창조 (*creatio ex nihilo*)”가 아니다. 기독교 신학사는 한마디로 말해서 기독교 신앙과 그것을 둘러싼 기존의 종교문화와의 상관관계의 이야기라고 할 수 있다. 이러한 신학의 구성적 요소인 종교적 맥락에 대한 세밀한 신학적 분석없이 정통성과 보수성이라는 근본주의적 환상에 빠져 그것들을 무비판적으로 무시해 버릴 때는 더욱 큰 문제들이 발생하는 것이다. 우리는 그 문제점들을 소위 정통보수를 표방하는 교회들 속에서 얼마든지 찾아 볼 수 있는 것이다. 이조 말에 발생한 썩어빠진 유교의 타락한 관행들이 기독교의 이름으로 부활하여 판을 치고 있는 것을 우리는 교회 안에서 얼마든지 볼 수 있지 않은가?

한국신학의 정화와 개혁을 위해서는 동양의 종교문화적 맥락과는 직접적 관련이 없었던 서구 교회사회적 모형들과 신학적 도구들로서는 불충분하다. 건전한 한국신학을 육성하기 위해서는 역사적 만남의 결과에 대한 연구도 중요하지만,¹¹⁵⁾ 그 구성요소가 되는 종교문화적 맥락에 대해 정확히 이해하고, 기독교신앙이 그 맥락 안에서 전개될 상관관계의 가능성들을 씨물레이션(simulation)해 보아야 할 것이다.

예컨대, 적절한 한국신학의 구성을 위해서는 그 중요한 맥락을 이루는 유교에 대한 이해가 필수적이고, 이를 위해서는 유학의 도움을 받아야 한다. 그리고 그 씨물레이션의 한 방법인 기독교와 유교간의 대화를 통하여, 종교혼합의 역기능적 가능성들을 배제시키고, 유학적 맥락 안에서 건전한 신학적 패러다임을 모색하여야 한다. 적절한 한국신학의 구성을 위해서는

115) 이성배, 유교와 그리스도교: 이백의 한국적 신학원리(분도출판사, 1979); 또한 금장태, 東西交涉과 近代韓國思想 (성균관대학교 출판부, 1984) 참조.

신학적 상상력과 더불어 유학적 상상력이 동시에 필요한 것이다. 한국에서 기독교와 유교는 역사적으로 조우했고, 팔레스타인의 기독교가 회람-로마 종교문화와의 지평융합을 통하여 오늘날 서구 기독교를 형성했던 것같이, 한국에서 기독교와 유교간의 해석학적 지평융합이 발생하는 것은 필연적이다. 그러므로 한국신학의 한 과제는 전통적 종교문화들을 무자비하고 무비판적으로 배척하는데 있는 것이 아니라, 오히려 그 가능성들 중에서 가장 적절하고 건전한 지평융합을 이룰 수 있는 신학적 패러다임을 추출해 내는데 있는 것이다.

이 글은 그 목적을 위한 구체적인 한 방법론적 제안이라고 볼 수 있다. 나아가서 우리는 이 글이 앞으로 21세기에 기독교와 유교가 상호적으로 진정한 발전을 이룩하기 위하여 필요한 균형있고 건전한 기독교와 유교간의 대화를 촉발하게 하는 구체적인 촉매가 되었으면 한다.