

朱熹의 ‘理’ ‘氣’ · 栗谷의 ‘理’ ‘氣’ 와 기독교 ‘靈’ ‘肉’ 談論*

이용태**

목 차

1. 서론
2. 朱熹의 인성론적 ‘理’ ‘氣’
3. 栗谷의 인성론적 ‘理’ ‘氣’
4. 기독교 靈肉觀
 - 1) 靈肉觀
 - 2) ‘靈’ · ‘肉’ 이분론(diachotomy)
 - 3) ‘靈’ · ‘魂’ · ‘肉’ 삼분론(trichotomy)
5. 결론

국문초록

우리나라는 중국에서 유학과 기독교를 수용하면서 유학은 지역에 따라 퇴계학과, 율곡학과, 남명학과¹⁾로 나뉘었고, 기독교는 장로교 감리교 등으로 나뉘었다. 기독교 복음수용은 2005년 통계청이 조사한 인구조사를 기준으로 영남지역은 9~12%, 호남지역은 20~26%로 호남지역이 영남지역보다 복음 수용이 두 배가 높은 것으로 나타났다. 이러한 원인으로는 栗谷 李珥 중심의 ‘理氣一元論’적 호남지역의 유학과 관계가 깊다고 할 수 있다. 즉 성경 속의 ‘靈’과 ‘肉’에 대한 이해면에 있어 栗谷의 본체론과 존재론적 ‘理’와 ‘氣’에 대한 해석에 따른 복음 수용률과 지역토착화의 영향이 크다고 할 수 있다. 사실 성리학에서 太極은 모든 理 중의 理, 또는 理로의 포괄자나. 기독교

* 이 논문은 2021학년도 백석대학교 학술연구비 지원을 받아 작성되었음

** 백석대학교 어문학부 교수

1) 조명호, 『논쟁으로 보는 한국철학』, 서울 예문서원, 2001, p.146.

의 신처럼 창조성이나 심판, 적극적 사랑 같은 의미는 없다. 본 논문은 朱熹의 인성론적 ‘理’‘氣’과 栗谷의 ‘理’‘氣’를 토대로 기독교적 ‘靈肉觀’을 수용하는 것에 국한하여 본 문제를 담론성으로 제시하였다.

키워드: 신유학, 기독교, 영육, 이기, 율곡, 주희

1. 서론

1583년 마테오 리치(Matteo Ricci)가 중국 선교 활동을 시작 이래 1610년 마리손 신부와 그의 조수가 처음으로 성경의 전문을 중국어로 번역하였다. 특히 마테오 리치는 중국문화에 적응하기 위하여 기독교의 전파를 중국 고유의 유가 사상과 결부시켜 유교를 보완하고 유교를 초월하겠다는 의지를 가지고 선교를 하였다. 1869년 12월 4일부터 1870년 1월 8일까지 미국 선교사 알렌은 「교회신보」 ‘海變明教論’에서 기독교의 교의를 유가의 禮教와 대조적으로 나열하고 성경에서 군신, 부자, 부부, 형제, 친구의 5론과 인, 의, 예, 지, 신의 5상을 끌어내어 공자의 삼계와 기독교의 십계명이 같음을 입증함으로써 공자 플러스 예수의 이론을 체계적으로 서술하였다. 이처럼 선교사들은 유교를 이용한 실용적 기독교 선교 활동을 하였고, 우리나라 역시 예외는 아니었다.

우리나라는 중국에서 유학과 기독교를 수용하면서 유학은 지역에 따라 퇴계학과, 율곡학과, 남명학과로 나뉘었고, 기독교는 장로교 감리교 등으로 나뉘었다. 우리나라의 기독교 복음수용은 2005년 통계청이 조사한 인구조사 기준으로 영남지역은 9~12%, 호남지역은 20~26%로 호남지역이 영남지역보다 복음 수용이 두 배가 높은 것으로 나타났고, 영남지역의 3대 장로는 전체 47%인 118명이고, 호남지역에선 집단 순교가 많은 점을 볼 때²⁾, 유교문화적인 토대위에 복음을 수용하는 지역적인 사상적 특징이 어느 정도 작용한 것

2) 김찬형, 『유학에서 찾은 교회의 성장』, 한들출판사, 2017, p13

이라 하겠다.³⁾ 이러한 사실로 볼 때 유학적 사고에서 신학수용과정을 살핌으로서 기독교 토착과정을 볼 수 있다.

호남지역 유학을 대표하는 栗谷 李珣 중심의 '理氣一元論'적 유학과 영남지역 유학을 대표하는 退溪 李滉 중심의 '理氣二元論'적 사유방식은 신학수용과정에 중요한 역할을 하였다. 즉 '理'와 '氣'에 대한 이해에 따라 복음 수용 면에 있어 차이가 있다고 조심스럽게 말할 수 있다. 이러한 차이의 배경에는 儒學을 지역적으로 이해하는 방식에 따라 聖經 역시 지역적 사고방식 안에서 이해하는 상황을 설명한 것이라 하겠다.⁴⁾

필자는 세상 모든 일에 있어 하나님은 창조주라는 사실에 입각해 신적인 특성이 있다는 면에 동의한다. 그러나 본고에서는 이분설 삼분설의 기독교적 '靈肉觀'과 유학의 '理氣觀'의 해석에 따른 다양한 주장에도 불구하고, 우리나라 유학에 많은 영향을 끼친 중국의 성리학의 대표라 할 수 있는 주자학의 인성론적 理氣觀과 栗谷의 인성론적 理氣觀을 토대로 기독교적 '靈肉觀'을 수용하는 것에 국한하여 본 문제를 담론성으로 제시를 하고자 한다.

2. 朱熹의 인성론적 '理' · '氣'

朱熹의 "理氣論"을 본체론으로 보면 주재능력과 작위로 설명할 수 있으나, 인성론으로 보면 당위성과 가치개념으로 설명하였다. 이와 관련하여 주희는 다음과 같이 말하였다.

세상에 사람은 리와 기가 결합하여 생하였다. 이른바 사람의 언어·동작·생각·영위는 모두 氣다. 理는 거기에 존재하여 효제·충신·인의·예지로

3) 유동식, 『한국신학의 광맥』, 서울 전망사, 1982, p.13~14.

4) 우리나라 선교 초기 선교사의 전통신학을 우리 문화인 유학과 신학의 만남을 위해 노력한 인물은 최병헌, 유영모, 김교신 등을 들 수 있다.

생하였다. 이것 모두가 理이다.⁵⁾

언어·동작·생각·영위는 모두 지각이고 운동자로 氣에 해당하는 것이고, 효제·충신·인의·예지는 理智로 理에 해당된다. 즉 사려와 운동을 포함하는 것은 운동작용으로 氣이고, 理는 氣에대한 모든 작용으로 효제·충신·인의·예지로 나타난다. 주희의 인성론에 있어 理란 條理의 理와 分殊의 理의 특성을 가지고 있다. 이것은 주희가 程伊川의 理一分殊를 극찬하는데서 그 뜻을 알 수 있다. ⁶⁾ 주희는 이것을 太極으로도 설명하였는데 다음과 같다.

본래 하나의 태극에 만물에 품수되어, 만물의 각각은 하나의 태극을 가지고 있다. 마치 하늘에 달이 있는 것은 하나이나, 강물에 비취 곳곳에서 볼 수 있다고 달이 나누어졌다 할 수 없다.⁷⁾

주희는 달을 비유로 분수된 理 역시 理一의 완전한 태극을 가지고 있어, 理一의 주재적 성격은 分殊된 理 중에 있다는 것을 밝혔고, 이것을 이용해 인성론에 있어 끊임없이 생성하는 理의 주재능력을 가치실현의 과정으로서 설명하였다.⁸⁾ 여기서 가치실현이란 當然之法을 의미한다. 當然之法이란 당연히 해야 하는 所以然의 理이다. 이 점에 대해 본체론과 인성론과의 연결점으로 주희의 형이상학은 도덕의 형이상의 근거로, 當然의 所以然의 理로 當爲之法을 부가하여 설명하였는데, 이것은 理의 특성으로 본체론으로 말하면 所以然之理로 氣의 所有作爲의 근거 원인으로 理의 주재능력을 말하고, 인성론으로

5) “人之以生 理與氣合而已 … 凡人之能言語·動作·思慮 營爲皆氣也 而理存焉 故發而爲孝悌·忠信·仁義·禮智皆理也”(『朱子語類』 4)

6) “問, 理與氣. 曰, 伊川說得好. 曰, 理一分殊. 合天地萬物而言, 只是一個理, 及在人則又各自有一個理.”(『朱子語類』 1) 理와 氣를 여쭙니다. 伊川의 말이 옳습니다. 理一分殊라 말하였다. 천지만물을 통 털어서 말하면 단지 한 개의 理일 뿐이다. 사람에게서도 각각 한 개의 理가 있다

7) “本只是一太極而萬物各有稟受, 又各自全具一太極爾. 如月在天, 只一而已, 及散在江湖, 則隨處而見, 不可謂月已分也”(『朱子語類』 4)

8) 劉述先, 『朱子哲學思想的發展與完成』, 臺灣 學生書局, 民國71, p384

말하면 氣의 作爲에 대한 當爲之法이라 하였다. 주희는 인성론적으로 理는 氣의 영향에 따라 선악이 있다고 하여 다음과 같이 말하였다.

사람이 품수 받은 氣는 모두가 비록 천지의 정기를 받았으나, 돌고 돌면서 昏明厚薄의 차이가 있게 된다. 대개 氣는 유형의 物이고, 유형의 物은 善도 있고 惡도 있다.⁹⁾

이상의 문장에서 氣化중에 昏明厚薄이 생겨 그 차이로 인해 理는 안전하게 그 모습을 드러낼 수 없다고 함으로써 인성론에서의 善惡 문제가 있음을 밝혔다. 이와 같은 내용은 다른 곳에서도 볼 수 있는데 다음과 같다.

理는 氣중에 있어 마치 하나의 밝은 구슬이 물속에 있는 것과 같다. 理가 맑은 곳에 있으면 구슬이 맑은 물속에서 투명하게 밝은 것과 같다. 理가 흐린 곳에 있으면, 구슬이 흐린 물속에 있는 것과 같아 밖으로 밝은 빛을 나타내지 못하는 것과 같다.¹⁰⁾

주희는 본체론과 인성론에서 理를 보편성과 특수성, 초월성과 내재성, 절대성과 상대성을 설명하였고, 이 과정 속에서 理는 '理一'과 '理一分殊'로서 一而二와 二而一의 이중관계가 있다고 하였다. 주희의 理는 인성론에서 '性則理'로 표현되는데 이는 程伊川의 설을¹¹⁾ 계승하여 한 것으로 '性'과 '理'에 대하여 다음과 같이 말하였다.

性은 理다. 마음에서는 性이라하고, 만물에서는 理라 한다.¹²⁾

命은 수과 같다. 性即理다. 하늘은 陰陽五行으로 만물을 만들고, 氣는

9) “人所稟之氣, 雖皆是天地之正氣, 但滾來滾去, 便有昏明厚薄之異, 皆氣是有形之物, 才是有形之物, 便自有善有惡也”(『朱子語類』 4)

10) “理在氣中, 如一個明珠在水裡, 理在清底之中, 如珠在清底水裡面透底都明, 理在濁底之中, 如珠在那濁底水裡面, 外面更不見光明處”(『朱子語類』 4)

11) “程子, 性即理也, 此說最好”(『朱子語類』 4)

12) “性則理也, 在心喚做性, 在事喚做理”(『朱子語類』 5)

형체를 만들고, 理는 또한 거기에 부여되는 것이 명령과 같다. 사람과 만물의 생성은 각각 그 부여받은 理로 인해 健順五常의 덕이 되었다. 이른바 性이다.¹³⁾

주희는 ‘性’을 中庸의 天命之謂性의 ‘性’으로 규정하고 그 내용으로 仁義禮智信이라 하였다. 그리하여 性의 성격에 대하여 “性은 순수하여 선하다”¹⁴⁾, “性은 實理로 仁義禮智가 모두 갖추어져 있다”¹⁵⁾라 하여 ‘性即理’를 인정하고 있다. 주희는 性에 관하여 張載의 ‘天地之性’과 ‘氣質之性’의 영향을 받아 性을 ‘本然之性’과 ‘氣質之性’으로 나누어 “무릇 느낌은 마음이다. 느끼게 하는 것은 마음속에 이러한 理가 있어 비로서 느낄 수 있다고”¹⁶⁾고 함으로써 형체 안에 性이 존재하고 있고, 마음에 느낌이 없다면 理를 볼 수 없다고 하였다. 즉 마음 속에 ‘理’가 곧 ‘性’이라 여겼다.

주희는 ‘本然之性’이 만약 기질을 조금이라도 떠난다면 氣質不相離의 특징을 실현할 수 없다고 하였고, 氣質을 쫓는다면 각각의 性은 ‘氣質之性’이라 하였다. 氣質은 크게 2방면으로 볼 수 있는데, 하나는 天地之間의 道로서 性이 道理이다. 이것은 氣質의 품수에 淸濁으로 인해 善과 不善이 있다는 것이다. 두 번째는 氣質에 淺深厚薄의 정도개념으로 善과 不善중에 淺深厚薄의 정도가 나타난다는 것으로 效과상에 나타나는 중요한 관건이다.¹⁷⁾ 이상의 내용을 정리하면 주희는 ‘本然之性’과 ‘氣質之性’을 성격과 표현의 관점으로 ‘相離’와 ‘不相離’를 구별하였는데 이외 관련하여 다음과 같이 말하였다.

性을 논하는데 氣가 不備하였다고 논하지 않고, 氣를 논하는데 性이 不明하다고 논하지 않는다. 대개 本然之性은 至善인데, 이것을 氣質로 논하면 않으면, 昏明 開塞 剛柔 強弱이 있음을 알지 못한다. 따라서 不備

13) “命, 猶令也. 性 則理也. 天以陰陽五行化生萬物, 氣以成形, 而理亦賦焉, 猶命令也. 於是人物之生, 因各得其所賦之理, 以爲健順五常之德, 所謂性也”(中庸集注「天命之謂性篇」)

14) “性則純是善底”(『朱子語類』 5)

15) “性是實理, 仁義禮智皆具”(『朱子語類』 5)

16) “蓋感個是心, 然所以感者, 亦是此心中有此理, 方能感也.”(『朱子語類』 99)

17) 唐君毅, 『中國哲學原論原性篇』, 臺灣 學生書局, 民國 69年, p.396~397.

하는 바가 있다. 氣質之性을 논하고 本原으로 이것을 논하지 않으면 昏明 開塞 剛柔 強弱의 不同을 안다고 하더라도 不善의 근원을 알지 못해 다름이 있음을 알지 못한다. 따라서 不明한 바가 있음을 논하는데 있어 반드시 性과 氣觀을 합한 후에 性卽理, 氣卽理이다. 18)

주희는 性을 논하는데 本然之性으로 논하되 氣質之性으로 논하지 않으면 양자간의 현실적 不相離의 관계를 이해할 수 없어 보편적인 至善만 알 수 있을 뿐 人性的 昏明·開塞·剛柔·強弱의 차별을 알 수 없어 완전하다고 할 수 없다고 하였다. 이와 반대로 氣質之性만 논하고 本然之性을 논하지 않는다면 양자간 성격상의 차이를 이해할 수 없어 氣質의 개별성만 알 뿐 本源의 本然之性을 알 수 없다고 하였다. 주희는 本然之性和 氣質之性의 2중 구조를 근거로 하여 '性卽理' '氣卽理'를 '不相離' '不相雜'으로 이해했다. 따라서 本然之性은 인간도덕주체의 근거로, 氣質之性은 현상계의 각기 다른 개인의 인성을 설명하였다. 또한 주희는 '性理'는 인간주체의 경험과 실천을 벗어나 '理' 단독으로 성립될 수 없다고 하였다. 즉 '性'을 말할 때는 반드시 '仁'이라는 덕목이 구비되어야 한다. 따라서 '仁'을 말할 때 '理'는 '倫理性'으로 人生에 있어 확실한 의미를 가진다. 19) 이러한 '仁'은 인간존재의 근거이다. 즉 '天心'의 體와 用은 元亨利貞과 春夏秋冬과 같고, '人心'의 體와 用은 仁義禮智와 愛慕宜別과 같아 자연과 인류간의 동일성이 명확해야 '天人合一'이라 할 수 있다. 주희는 '心'과 '理'의 관계에 있어 '心'은 '理'를 지각할 수 있는 것으로 '理'가 될 수 없다고 하였다. 즉 '心'의 지각능력은 '理'를 가지고 있어야 만물에 '情'으로 나타날 수 있으므로 '心'은 '理' 또는 '性'이 될 수 없다. 즉 '心'은 '性'과 '情'과 밀접한 관계를 가지고 있어, '心'의 體는 '理'이고 用은 '情'이라 하였다. 여기서 '心統性情說'을 주장하였다. 이와 관련하여 다음과 같이 말하였다.

18) “論性不論氣不備, 論氣不論性不明. 蓋本然之性只是至善, 然不以氣質而論之則莫知其有昏明開塞剛柔強弱, 故有所不備. 徒論氣質之性而不自本原言之則雖知有昏明開塞剛柔強弱之不同, 而不知不善之源, 未嘗有異. 故其論有所不明, 須是合性與氣觀之然後盡, 蓋性卽理氣卽理.”(『朱子語類』 59)

19) 錢穆, 『朱子哲學思想之發展與完成』, 臺灣 學生書局, 民國 71年, p.201.

“心統性情”은 무슨 의미인가? 를 묻자, ‘性是理이니, 性이 體이고, 情은 用이다. 性과 情은 모두 마음에서 나오는 것이므로, 마음이 그것들을 統할 수 있다는 것이다. 여기서 統은 병사들을 통설한다는 統과 같아서 주재한다는 뜻이 있음을 말한 것이다’라고 하였다.”²⁰⁾

朱熹는 ‘心’을 거울에 비유하여 빛이 사물을 비춰진 빛을 ‘情’이라 하였고, 빛이 발하는 것을 ‘性’²¹⁾이라 함으로서 ‘心’ ‘性’ ‘情’의 관계를 설명하였다. 이외에도 ‘人心’과 ‘道心’으로 ‘心’ ‘性’ ‘情’의 관계를 설명하였는데 ‘心’의 고유 능력인 지각작용의 차이에 따른 결과로 ‘人心’과 ‘道心’으로 구분할 수 있다고 하였다. 주희는 ‘人心’이 ‘道心’이 되기 위해서는 鄭伊川선생의 ‘居敬’과 ‘窮理’ 설을 계승한 수양론을 주장하였다. 즉 ‘窮理’로 외적으로는 ‘格物’에 이를 수 있고, 내적으로는 ‘致知’에 이를 수 있고, 내적 存養과 외적 ‘省察’의 수양방법으로 ‘居敬’을 제시하였다.

3. 栗谷의 인성론적 ‘理’ · ‘氣’

이장에서는 인성론적 입장에 국한해서 율곡의 理氣論에 대해 논하고자 한다. 일반적으로 性理學은 인간의 本性·感情·마음(心)에 대한 연구로 ‘本然之性’·‘氣質之性’·‘四端七情’·‘人心道心’의 해석에 따라 여러 가지 이론 정립이 가능하다. 율곡은 性理學을 經世論적 입장에서 해석하여 인간의 본성을 하늘의 本性이 내재된 ‘氣質之性’이라 하였다.²²⁾

20) “問 心統性情, 曰 性者, 理也. 性是體, 情是用. 性情皆出于心, 故心能統之. 統, 如統兵之統, 言有以主之也.” (『朱熹語類』 98)

21) “如以鏡子爲心, 其光之照物處便是情, 其所以能光者性”(『朱子語類』 95)

22) “氣質之性 只是此性(此性字 本然之性也) 墮在氣質之中 故隨氣質而自爲一性(此性字 氣質之性) 程子曰 性卽氣 氣卽性 生之謂也 以此觀之 氣質之性 本然之性 決非二性 特就氣質上 單指其理 曰本然之性 合理氣而命之 曰氣質之性耳.”(『栗谷全書』 卷十 二書 「答成浩原」)

인성론적 입장에서 율곡은 '理'와 '氣'의 관계에 대하여 다음과 같이 말하였다.

“理는 하나이어서 본래부터 치우치거나 막히거나 섞임이 없다. 氣에 올라타 昇降飛揚하여 끊임없이 만물을 만들어내 혹은 正·偏·通·塞·淸·濁·粹·駁가 있다. 理는 비록 하나지만 氣에 편승하고, 氣는 萬殊한다. 그러므로 하늘엔 천지의 理가 있고— 만물에 만물의 理가 있으며, 사람에겐 사람의 理가 있다. 參差不齊는 氣가 하는 바다. 氣의 행함에 理가 반드시 주재해야 한다. 즉 參差不齊자도 理가 이와 같고, 理가 아니면 이와 같지 않다. 천지 사람에 각각 그 理가 있지만, 천지의 理는 만물의 理요, 만물의 理는 사람의 理이다. 이른바 統體-太極이다. 비록 理가 하나라고 하지만 사람의 性은 사물의 性이 아니며, 개의 性은 소의 性이 아니다. 이른바 각각 하나의 性을 이름이라”²³⁾

이상에서 理는 하나이나 氣의 다양성으로 인해 分殊되어 理 역시 각각 分殊되는 것으로 氣의 分殊중에 理의 分殊가 있는 것이므로 '理一'의 과생이다. 즉 '理一'에서 分殊된 “理”는 본체론에서의 ‘本然之理’와 구별되는 현상적 ‘乘氣之理’이다.

栗谷은 ‘本然之理’와 ‘乘氣之理’에서 ‘善’과 ‘惡’을 구분하여 다음과 같이 말하였다.

“理라 한 것은 氣를 타고 유행하는 理를 말함이요 理의 本然을 말한 것이 아니다. 本然의 理는 정작 순수한 善이나 氣를 타고 流行할 때에는 그 나누어짐이 만 가지로 다르니 기품에 善惡이 있으므로 理도 善惡이 있다. 理의 本然은 순수한 善일 뿐이나 氣를 탈 때에 온갖 방면으로 한결

23) “夫理一已矣 本無偏正通塞粹駁之異 而氣之乘 升降飛揚 未嘗止息雜糅參差 是生萬物 而或正或偏或通或塞或淸或濁或粹或駁焉 理雖一而既乘於氣 則氣分萬殊 故在天而爲天地之理 在萬物而爲萬物之理 在吾人而爲吾人之理 然則參差不齊者氣之所爲也 雖曰氣之所爲而必有理爲之主宰 則其所以參差不齊者 亦是理當如此非理不如此也 天地人物雖各有其理即萬物之理 萬物之理即吾人之理也 此所謂統體-太極也 雖曰一理而人之性 犬之性 非牛之性 此所謂各一其性者也.”(『栗谷全書』 卷十)

갓지 않아서 아주 맑고 깨끗한 곳에서는 理도 맑고 지저분하고 더러운 곳에서는 理도 또한 더러워지는 것이다. 만일 더러운 것이 理의 本然이 아니라면 옳지마는 그렇다고 더러운 物에 理가 없다 하여서는 옳지 못하다. 本然의 理는 하나요 流行은 分化의 다른 것이니 流行하는 理를 버리고 따로 本然의 理를 구함은 본래 옳지 못하거니와 만일 理의 善惡이 있음을 보고 이것이 理의 本然인 줄 생각하면 또한 옳지 못하다. 理一分殊 네 글자는 가장 깊이 생각해야 할 것이다”²⁴⁾

栗谷은 세속적인 삶 속에서 理가 流行하기 때문에 善과 惡이 존재하고, 善과 惡의 존재는 氣의 所以然으로 氣에 善과 惡이 있다고 생각했다. 환언하면 善과 惡은 理一分殊에 의해 이루어진다는 것이다. 율곡은 ‘本然之理’와 ‘乘氣之理’를 ‘性’으로 표현하여 다음과 같이 말하였다.

“性是 理와 氣의 습이다. 대개 理는 氣에 있는 후에 性이라 한다. 만약 형질 중에 없으면 이것을 理라 하고 性이라 말 할 수 없다. 그러나 형질 중 단지 그 理만을 가리켜 本然之性이라 하고 本然之性은 氣와 같이 섞여서는 안 된다”²⁵⁾

“本然之性은 氣質을 곁할 수 없고, 氣質之性은 本然之性을 곁할 수 있다”²⁶⁾

현상에 氣가 없는 것을 ‘本然之性’으로 보았고, 이는 본체론의 ‘本然之理’와

24) “其所謂理者 指其乘氣流行之理而非指理之本然也 本然之理固純善而乘氣流行 其分萬殊 氣稟有善惡故理亦有善惡也 夫理之本然則純善而已乘氣之際 參差不齊 清淨至貴之物及污穢至賤之處 理無所不在而在清靜則理亦清靜在污穢則理亦污穢 若以污穢者爲非理之本然則可遂以爲污穢之物 無理則不可也 夫本然者理之一也 流行者分之殊也 捨流行之理而別求本然之理 固不可若以理之有善惡者爲理之本然 則亦不可理一分殊四字 最宜體究”(『栗谷全書』 卷九 「答成浩原」)

25) “性者 理氣之合也 蓋理在氣中然後爲性 若不在形質之中 則當謂之理 不當謂之性也 但就形質中單指其理而言之 則本然之性也 本然之性 不可雜以氣也”(『栗谷全書』 卷十 二書 「理氣詠呈牛溪道兄」)

26) “本然之性則不兼氣質而言也 氣質之性則卻兼本然之性”(『栗谷全書』 卷九)

같은 것으로 보았다. 또한 氣가 섞여 있는 것을 '氣質之性'으로 보아 위에서 언급한 '乘氣之理'로 보았다. 따라서 현실 속에서는 '本然之性'이 존재하는 것이 아니라 '氣質之性'속에서만 理가 존재하는 것으로 보았다. 이러한 그의 견해는 '理通氣局'²⁷⁾에 잘 나타나 있다. 이를 좀 더 이해하기 쉽게 표현하면 형이상적 理가 아닌 형이하학적 理인 것으로 보았다. 율곡은 '氣質之性'에서 '性則理'를 주장하면서 '心'·'性'·'情'·'意'의 관계에 대하여 다음과 같이 말하였다.

“先儒의 心·性·情에 관한 설이 자세하나 각각 주관하는 바가 있어 말이 혹 같지 않다. 그러므로 후인들이 말에 집착되어 원 뜻을 이해하지 못하는 자가 많다. 性이 발하여 情이 되고 心이 발하여 意가 된다는 것은 각각 의미하는 바가 있다. 心과 性이 두 개로 나뉘어 사용되는 것이 아닌 데도 후인들이 情과 意 두 가지 갈래로 여기고 있다. 性이 발하여 情이 된다고 하지만 心이 없는 것이 아니며, 心이 발하여 意가 된다고 하지만 性이 없는 것이 아니다. 단지 心은 性을 다할 수 있지만, 性은 心을 검속할 수 없고, 意는 情을 운용할 수 있지만, 情은 意를 운용할 수 없다. 그러므로 情을 주로 하여 말하면 性에 속하고, 意를 주로 하여 말하면 心에 속한다고 할 뿐이지만, 실은 性은 心이 未發한 것이요, 情과 意는 心이 已發한 것이다. 四端은 오로지 理만을 말하고 七情은 理氣를 합한 것일 뿐 두 가지 情이 있는 것이 아닌데도, 후인들은 理와 氣가 互發한다고 한다. 四端은 性에서 本然之性을 말한 것과 같고, 七情은 性에서 理와 氣를 합해서 말한 것과 같다. 氣質之性은 실은 本性이 氣質 속에 있는 것으로서 서로 다른 性이 아니다. 그러므로 七情은 실로 四端을 포함한 것으로 서로 다른 情이 아니다. 반드시 서로 다른 두 가지 性이 있어야 곧 두 가지 情이 있을 수 있다”²⁸⁾

27) “理者無本末也 無先後也 氣之本則湛一清虛而已 曷嘗有糟粕煨燼糞壤污穢之氣哉 惟其升降飛揚 未嘗止息故參差不齊而萬變生焉 於是氣之流行也 有不失其本然則氣之本然者已糟粕煨燼 糟粕煨燼之氣也 非湛一清虛之氣也 此所謂氣之局也。” “氣局者何謂 氣已涉形跡 故有本末也有先後也 氣之本則湛一清虛而已 曷嘗有糟粕煨塵 糞壤污穢之氣哉 惟其升降飛揚 未嘗止息故參差不齊而萬變生焉 於是氣之流行也 有不失其本然者 有失其本然者 既失其本然 則氣之本然者已無所在 偏者 偏氣也 非全氣也 清者 清氣也 非濁氣也 糟粕煨塵 糟粕煨塵之氣也 非湛一清虛之氣也 非若理之於萬物本然之妙無乎不在也 此所謂氣之局也。”(『栗谷全書』 卷十「答成浩原」)

28) “先儒心性情之說詳備矣. 然各有所主, 而言或不一. 故後人執言而迷旨者多矣. 性發爲情, 心發

‘性’은 ‘理’로서 직접적인 활동은 하지 않지만 ‘四端’과 ‘七情’의 근원이다. 또한 ‘心’의 지각작용은 ‘情’으로 발동되고, ‘情’의 사유작용 때문에 “意”가 만들어지며, ‘情’을 반영해야 ‘意’는 사유작용을 할 수 있다. 또한 ‘情’의 근원은 ‘性’이기에 ‘意’의 작용 역시 ‘性’과 분리될 수 없다. 따라서 율곡의 존재론에서 ‘心’은 ‘性’과 ‘情’을 포함하고 있으며, ‘心’의 사유작용으로 ‘意’가 존재한다.²⁹⁾ 이러한 율곡의 존재론적 이해는 ‘氣發理乘一途說’에서 잘 나타나 있는데 율곡은 어린아이가 물에 빠지는 상황을 心이 일으키는 지각작용으로 생각하고, 그 지각작용의 결과 ‘惻隱之心’³⁰⁾이 생기는데 ‘心’의 외재적 지각작용으로 이것을 ‘氣發’로 보았고, ‘惻隱之心’을 일으킨 근본원인은 바로 ‘仁’으로서 내재적 지각작용인 ‘理’로 보았다. 이상의 내용을 정리하면 未發상태에서의 ‘心’은 ‘理’로서의 ‘本然之理’이고 ‘理通’이며, 已發상태의 ‘心’은 ‘分殊’로서의 ‘氣質之理’이며 ‘氣質之性’·‘氣局’이다. 따라서 ‘已發’에서의 ‘心’은 ‘氣’의 清

爲意云者, 意各有在, 非分心性爲二用, 而後人遂以情意爲二岐. 性發爲情, 非無心也. 心發爲意, 非無性也. 只是心能盡性, 性不能檢心. 意能運情, 情不能運意. 故主情而言則屬乎性, 主意而言則屬乎心. 其實則性是心之未發者也. 情意是心之已發者也. 四端專言理, 七情合理氣, 非有二情, 而後人遂以理氣爲互發. 四端猶性之言本然之性也. 七情猶性之合理氣而言也. 氣質之性, 實是本性之在氣質者, 非二性. 故七情實包四端, 非二情也. 須是有二性, 方能有二情.”(『栗谷全書』 卷二十 「聖學輯要」)

- 29) 율곡은 中和論을 계승하여 “心”“性”“情”“意”의 의미를 설명하고 있고 “未發”“已發”說을 통해 “心”의 의미를 더 구체화하여 “未發은 性이고, 已發은 情이고 發하여 計較商量하는 것은 意이며, 心은 性 情 意의 主가 된다. 그러므로 未發과 已發 및 그 計較하는 것을 모두 心이라고 이룰 수 있다.”(『栗谷全書』 卷九 書一 「答成浩原」 “大抵未發則性也 已發則情也 發而計較商量則意也 心爲性情意之主 故未發已發及其計較 皆可謂之心也.”). 따라서 반응이 정지된 心의 상태는 “未發”이고 외부의 사물에 반응하는 心의 상태는 “已發”이다. 그러므로 외부 사물과의 관계가 정지된 心의 상태는 “未發”로 “性”이라 할 수 있고, 외부의 사물에 반응하는 心의 상태인 “已發”은 “情”과 “意”로 나누었다. 바꾸어 말하면 “心”은 독립적인 것으로 외부 사물과 관계가 없는 “未發”상태의 “性”으로, 외부 사물과 관계가 있는 “已發”상태의 “情”과 “意”인 것이다. 즉 “心”의 “體”“用”관계 (『栗谷全書』 卷十四 說, 人心道心圖說 “性是心之體 情是心之用 心是未發已發之總名 故曰心統性情”)로 “性”“情”“意”를 표현하였다.
- 30) “四端亦是氣發而理乘之也. 何則. 見孺子入井, 然後乃發惻隱之心. 見之而惻隱者, 氣也. 此所謂氣發也. 惻隱之本則仁也, 此所謂理乘之也.”(『栗谷全書』 卷十 書二 「答成浩原壬申」)

濁과 粹駁으로 '善'과 '惡'이 혼재된 상황이다. 그러므로 '已發'에서 '分殊'된 '萬理'인 '善'을 실현하기 위해서는 '省察'과 '涵養'을 갖춘 '情'을 필요로 한다. 이것은 수양론과 같은 것으로, 이러한 '省察'과 '涵養'은 사유과정이 '意'이다. 31) '善'을 위해 함양과 성찰을 근본으로 하는 '意'는 '已發'에서 '理一分殊'된 '氣質之性'을 갖게 되고, 이것을 가진 '人心'은 '道心'이 될 수 있다고 하였다. 율곡은 '人心'과 '道心'의 차이를 '氣質'의 차이로 보아 다음과 같이 말하였다.

“本然의 性は 사람마다 善하지만 기질을 타고난 것이 같지 않으므로 하늘이 성인을 내어 그들을 다스리고 가르쳐서 그 性を 회복하게 하도록 하는 것입니다. 성인이란 자기의 性を 다하고 남의 性도 다하도록 해주는 사람입니다. 자기의 性を 다하기 때문에 明德이 일신에 밝은 것이요, 남의 性도 다하게 해주기 때문에 明덕이 천하에 밝아지는 것입니다. 천하에 어찌 감화될 수 없는 사람이 있겠습니까. 그러나 사람을 감화시킬 수 있는 덕만 있고 사람을 감화시킬 지위가 없으면 천하가 그 감화를 받지 못하는 것입니다. 무엇을 보고 사람을 감화시킬 수 있는 덕이라고 하는가 하면 성인의 덕이 바로 그것입니다. 무엇을 보고 사람을 감화시킬 수 있는 지위라고 하는가 하면 君師의 지위가 바로 그것입니다. 그러므로 반드시 성인의 덕을 가지고 군사의 지위에 있어야만 천하를 감화시킬 수 있다”³²⁾

栗谷은 존재론에서 세상은 聖인과 凡人이 존재하는데 그 차이는 氣 때문이라고 보았다. 또한 현상에서의 “氣”는 “善”과 “惡”을 모두 가지고 있어 평소 성찰과 함양 등 수양을 통해 凡人도 聖인이 될 수 있다고 하였다. 그의 학설은 '理氣論'·'理通氣局'·'理一萬殊'·'氣發理乘一途'·'理氣之妙'·'人心道心'등을 통해 세상의 모든 사람들은 善한 본성을 가지고 있었지만 氣質의 변화로 인해 모두 善해질 수 없는 현실에 대해 평소 수양을 통해 氣質을 변화시켜 善해질

31) “念慮思三者 皆意之別名 而思較重 念慮較輕”(『栗谷全書』 卷二十 聖學輯要(二) 修己(上))

32) “復其性. 聖人者, 能盡己之性, 而能盡人之性者也. 盡己之性, 故明德明於一身矣, 盡人之性, 故明德明於天下矣. 天下安有不可化之人乎? 雖然, 有化人之德, 而無化人之位, 則天下不被其化矣, 何謂化人之德, 聖人之德, 是也. 何謂化人之位, 君師之位, 是也. 必也, 以聖人之德, 處君師之位, 然後天下可化矣.”(『栗谷全書』 拾貴 卷六, 雜著(三), 化策)

수 있음을 학문적으로 말하였고, 이는 孔孟 유학의 이상적인 학문인 聖學과 이상적 인간상인 聖人, 이상적 정치상인 王道政治이며, 이상적인 사회상은 大同社會³³⁾를 지향하는 과정으로 인간으로서 반드시 갖추어야 할 모든 것을 온전하게 갖춘 ‘완성된 인간’을 추구함이라 하겠다.

4. 기독교 靈肉觀

1) 靈肉觀

우리는 평상시 ‘靈’에 대하여 많은 이야기를 한다. 성경에서 ‘靈’이란 구약 성경과 신약성경에서 의미하는 바가 다르다. 우선 구약에서 ‘靈’에 대한 정의는 다음과 같이 구분할 수 있다.

구약에서 ‘루아흐(Ruwach)’는 총 378회 나온다. 113곳에서는 자연적인 바람·폭풍을 의미한다. 129곳에서는 인간의 생명력·숨·깨달음과 감정을 의미한다. 136곳에서는 하나님의 입김 즉 영(靈)을 의미한다.³⁴⁾ 이를 정리하면 구약에서 ‘聖靈’이란 첫째 자연적인 바람 폭풍의 의미, 즉 자연을 의미하고, 둘째로 인간의 생명력 숨 감정을 의미하는 것으로 이 안에는 생명의 상징으로 인간의 호흡을 의미하는 것과 인간의 감정 의지를 흥분·용기·내적 불안·교만·질투·절망·급한 마음 등으로 표현하는 것과 인간의 숨은 하나님으로부터 받은 것이기에 인간의 숨은 유지되고 생명이 보존되는 것을 포함한다. 세 번째로는 구체적인 체험(사역)을 의미하는 것으로 이 안에는 창조적인 힘과 인간의 몸에 호흡과 영을 불어넣어 육체적인 영역뿐만 아니라 ‘의지적’이고 ‘정신적인’ 영역을 제어하는 것과 인간에게 각종 재능과 능력을 부여함을 알 수 있다는 것을 포함하고 있다.

33) 황준연, 『율곡 철학의 이해』, 서울 서광사, 1995. p.191-195 참조

34) 차준희 『구약성서의 신앙』, 서울 한국신학연구소, 1997, p.217 참조.

신약에서는 '靈'을 인격적 존재로 총 16가지로 표현하고 있는데 1. 하나님
의 성령(마 3:16 12:28, 고전 3:16 6:11, 고후3:3 빌 3:3), 2. 주의 성령(눅
4:18), 3. 아버지의 성령(마 10:20), 4. 살아계신 하나님의 영(고후 3:3), 5. 그
리스도의 영(롬 8:9), 6. 예수의 영(행 16:7), 7. 주의 영(행 5:9, 8:39), 8. 그 아
들의 영(갈 4:6), 9. 진리의 영(요 15:26, 요 16:13), 10. 믿음의 영(고후 4:13),
11. 은혜의 영(히 10:29), 12. 성결의 영(롬 1:14), 13. 생명의 성령(롬 8:2),
14. 영광의 영(벧전 4:14), 15. 보혜사 즉 '파라클레토스'(요 14:16, 16:7), 16.
예수 그리스도의 성령(빌 1:19) 등이다.

구약에서 '靈'이 '루아흐(Ruwach)'라면 신약에서의 '靈'은 '프뉴마(pneuma)'
로 사용한다. 이 '프뉴마'는 첫째로 자연의 한 부분으로서 물질적이면서 영적
이고, 자연적이면서 신적인 의미로서 바를을 의미한다. 둘째로 인간과 동물이
호흡할 때 들이마시고 내뿜는 숨을 의미한다. 셋째로 생명을 의미한다. 넷째
로, 인간의 영혼을 의미한다. 다섯째로 보이지 않는 신적 세계로부터 상호 인
격적인 관계로 들어오는 靈을 의미한다. 여섯째로 정신이란 의미와 구별된 의
미가 있다. 이것은 이론적인 누우스(정신)과 구별된다. 이 누우스는 그 대상으
로서의 사물에 대한 그 이상의 어떤 행위를 할 필요는 없지만, 영은 기본적으
로 생명력을 채우는 역동적인 그 무엇을 의미한다. 이러한 프뉴마가 신약에서
는 초월적이면서 영성화되면서 실체적이면서 인격화된 의미로 사용되었다.
곧 프뉴마는 인격적으로 살아서 행동하는 靈이나 神으로 의인화된 것이다.

'聖靈'은 곧 하나님이다. 하나님은 영(靈, spirit)이다. 따라서 靈은 비물
질적 존재이다. 따라서 맨눈으로 보거나 손으로 만질 수 없다. 체험으로써 확
신할 수 있다. 그러므로 하나님의 靈이신 聖靈은, 인간의 靈을 통하여 인간과
靈적인 관계를 맺고, 인간의 육체를 통하여 인간이 하나님의 말씀에 따라 살
도록 은혜를 베푸시는 것이다.³⁵⁾ 이러한 성령의 은혜는 인간의 의지를 새롭
게 움직여 거듭나게 할 뿐만 아니라 인간이 선을 행할 수 있도록 인간의 의지
를 유지하게 한다. 따라서 선행이란 하나님의 은혜인 성령으로 영혼의 기능이

35) 조용기, 『순복음의 진리(하)』, 서울 말씀사, 1979, p.258~259.

중생됨으로 새롭게 태어난 의지로부터 시작된다. 그러나 성령의 은혜를 받았다고 하여 지성과 의지의 기능이 지속해서 이어지진 않는다. 하나님의 말씀을 따라야 聖靈과 지속해서 관계를 이어갈 수 있다. 이 점은 갈라디아서 5: 18에 “너희가 만일 성령의 인도하시는 바가 되면 율법 아래에 있지 아니하리라”와 같이 율법의 요구를 온전히 이루는 삶이다. 여기서 율법의 요구란 개인 영혼 구원에만 국한되지 않고, 그리스도 안에서 만물을 새롭게 하는 성령 사역의 우주적 차원을 포괄한다. 그러므로 성령의 삶을 살아간다는 것은 바울 사도가 로마서 8:13,14절에서 “너희가 육신대로 살면 반드시 죽을 것이로되 영으로써 몸의 행실을 죽이면 살리니”, “무릇 하나님의 영으로 인도함을 받는 사람은 곧 하나님의 아들이라” 함으로써 육신의 욕정에 대한 제어의 필요성을 말하였다. 이렇게 하면 로마서 12:21에서와 같이 “악에게 지지 말고 선으로써 악을 이기는” 힘을 받아야 한다고 말하였다. 이것은 인간의 ‘자유의지’가 ‘은총’을 통해서만 죄에서 벗어날 수 있다는 것을 강조한 것이다. ‘자유의지’와 ‘은총’은 어떻게 받는 것일까? 사도행전 2:14에서는 “회개하는 것이다”라 하였다. 이외에도 사도행전 2:38에서는 “너희가 회개하여 각각 예수 그리스도의 이름으로 세례를 받고 죄 사함을 얻으라 그리하면 성령을 선물로 받으리니” 하였으며, 사도행전 5:32에서는 “하나님이 자기를 순종하는 사람에게 주신 성령도 그리 하니라” 함으로써 우리 개인은 자신을 완전히 주님의 뜻에 순종시킬 때에만 비로소 성령의 불이 임하는 것이라 할 수 있다.

이상의 내용에서 ‘聖靈’을 말한다면 ‘聖靈’은 현존하는 세계 안에서 하나님의 현존을 가리키는 본질적인 범주이고, ‘聖靈’ 공간적으로 창조 질서 바깥쪽에 존재하는 것이 아니라는 점과 ‘聖靈’은 하나님의 창조와 인간 삶 안에서 하나님의 능력간 관계성을 의미하는 것으로, ‘聖靈’은 초월적 의미로서의 ‘聖靈’과 知情義를 가진 인격성으로서의 “聖靈”을 의미한다. 이와 같은 의미로 성경에는 다음과 같이 말하고 있다.

“그러나 진리의 聖靈이 오시면 그가 너희를 모든 진리 가운데로 인도 하시리니 그가 스스로 말하지 않고 오직 들은 것을 말하며 장래 일을 너

희에게 알리시리라”³⁶⁾

“무릇 하나님의 영으로 인도함을 받는 그들은 곧 하나님의 아들이라”³⁷⁾

“오직 하나님의 聖靈으로 이것을 우리에게 보이셨으니 聖靈은 모든 것 곧 하나님의 깊은 것까지도 통달 하시느니라. 사람의 私情을 사람의 속에 있는 靈 외에는 누가 알리요 이와 같이 하나님의 私情도 하나님의 靈 외에는 아무도 알지 못하느니라”³⁸⁾

이상에서 우리는 ‘聖靈’은 인간이 근접할 수 없는 초월성과 인간 세상에 만연한 세태에 대한 구제와 계도를 가진 인격성으로 표현됨을 알 수 있다

2) ‘靈’·‘肉’ 이분론(diachotomy)

마태복음 10:28에 “몸은 죽여도 靈魂은 능히 죽이지 못하는 자들을 두려워하지 말고 오직 몸과 靈魂을 능히 지옥에 멸하실 수 있는 이를 두려워하라”와 롬 8:10에 “또 그리스도께서 너희 안에 계시면 몸은 죄로 말미암아 죽은 것이나 靈은 義로 말미암아 살아 있는 것이리라 했으며, 고전 15:44~46에 “肉의 몸으로 심고 神靈한 몸으로 다시 사나니 肉의 몸이 있는 즉 또 神靈한 몸이 있느니라”, “기록된바 첫 사람 아담은 산 靈이 되었고 함과 같이 마지막 아담은 살려 주는 靈이 되었나니.”, “그러나 먼저는 神靈한 자가 아니요, 肉있는 자요, 그다음에 神靈한 자니라”함으로써 인간의 본성을 기독교의 죄의 관념으로 ‘靈’과 ‘肉’의 대립적으로 설명하고 있다. 이러한 ‘靈魂’·‘肉’ 이분설은 理想界와 現像界로 구성된 二元論적 헬라의 우주관으로 인간에 있어 몸과 靈의 관계는 神과 물질계의 관계로부터 유추 해석되었다. 神은 제3의 중간존재를

36) 요한복음 16:13

37) 로마서 8:14

38) 고린도전서 2:10-11

통하여 물질계와 연결되고, 인간은 魂을 매개로 하는 靈을 통하여 몸과 연관 되는 것으로 여겨졌다. 따라서 매개체로서의 魂의 역할에 따라 물질적, 비물질적 존재로 간주하여 결국 헬라의 우주론적 이원론은 인간론적 이원론으로 발전하였다. 따라서 실제적 이분설은 물질적 관점의 육체와 비물질적 요소인 靈이나 魂으로 두 가지 별개의 다른 실체를 지칭하는 것이 아니라, 하나의 동일한 靈의實體(사 10:18, 마 6:25, 마 10:28, 롬 8:10, 고전 5:3, 고후 7:1, 골 2:5, 약 2:26 등)를 가리키는 두 용어일 뿐이다. 그러므로 이분설에서 靈과 魂은 인간의 비가시적 부분에서 하나의 동일체로 본다.

성경에서 인간의 구성요소를 처음으로 언급한 것이 창2:7에서 “여호와 하나님이 흙으로 사람을 지으시고 생기를 그 코에 불어 넣으시니 사람이 생령이 된 지라”이다. 여기서 인간을 구성하는 요소로 흙으로 비유한 인간의 ‘肉’이요, 나머지 하나는 하나님의 생기인 ‘靈’이다. 이것은 인간을 가시적 부분과 비가시적 부분으로 이중적 설명을 하고 있다. 이러한 부분은 플라톤의 ‘靈肉’에 대한 이원론적 주장에서도 알 수 있다. 그는 영혼의 불멸성과 우월성에 입각한 이원론을 주장하였는데 정신적인 것은 물질적인 것보다 우월하다고 보았다. 따라서 ‘靈魂’은 욕망으로 생긴 몸이라는 감옥 속에 갇혀 있고 그러므로 죽음이라는 것을 ‘靈魂’이 몸에서 벗어나는 행복한 탈출의 과정으로 보았다. 플라톤은 ‘靈魂’과 ‘肉’의 관계를 4가지로 정리하였는데 다음과 같다. 첫째, 魂과 몸은 상반된 속성을 견지하고 있는 실체이다. 둘째, 魂은 몸과 비교하면 기원·본질·능력 등의 면에서 우월하다. 셋째, 魂과 몸의 결합 관계는 날개 달린 군마들과 날개 달린 전차들의 집합체에 비유한다. 따라서 肉體는 靈魂을 위한 일종의 수레에 지나지 않으며, 靈魂에 대해서 偶有的인 관계만 지니고 있을 뿐이다. 넷째, 몸은 魂이 진리에 도달하는 데 있어 심각한 장애 요인으로 등장한다. 따라서 몸을 멸시하고 회피하는 금욕주의적 방침이 장려된다. 심지어 죽음 또한 바람직한 것은 魂이 몸으로부터 완전히 해방되기 때문이다.³⁹⁾ 플라톤은 이데아의 세계, 정신적인 세계, 신적인 세계를 ‘靈魂’으로 봄

39) 송인규, 『이분설과 영육관계 I』, 신학정론19(2), 2001, p.469~470 참조.

으로써 '靈魂'의 윤회와 재탄생이 가능하다고 하였다.

인간은 창조될 때도, 죽을 때도, 부활할 때도 '靈'과 '肉'의 두 부분으로 나뉘어 구성된다. 이렇게 볼 때 지극히 성경적이라 할 수 있다

3) '靈'·'魂'·'肉' 삼분론(trichotomy)

인간을 이루는 삼 요소로 '靈'·'魂'·'肉'이 있다. 이 세 가지는 독립적 요소로 물리적, 정신적, 종교적으로 설명할 수 있고, 이후 나타난 智·情·意와 연관 지을 수 있다. 이분론과 삼분론의 주요한 쟁점은 '魂'의 해석 문제이다. '魂'과 '靈'은 같은 의미로서의 다른 표현이라면 '靈魂'과 '肉'의 이분론으로, '靈'·'魂'·'肉'이 각각 독립적이라면 삼분론으로 세상만사를 설명할 수 있다. 아리스토텔레스는 '肉身'과 '靈魂'은 상호 상관관계 속에 존재하고, 그 어느 것도 그 자체로서는 존재하지 않는 것으로 보았다. 즉 '靈魂'은 '肉身'이 아니지만 '肉身'을 떠나서 홀로 존재할 수 없는 존재고, '肉身'도 '靈魂'을 통해서만 비로소 '肉'으로 존재할 수 있다. 그러므로 '肉身'과 '靈魂'의 통일성을 주장하였다. 이외에도 중세 신학자인 토마스 아퀴나스는 “하나님의 형상을 주로 인간의 '지식' '이성' '의지'를 가리키는 것으로 이해하였으며, 이러한 하나님의 형상은 인간의 타락 이후에도 상실되지 않고 그대로 유지된다고 보았다.”⁴⁰⁾ 아우구스티누스는 죄를 인간 본성의 문제로 이해하기보다는 의지에 의한 하나님과의 관계성 왜곡으로 정의하였으며, 인간의 구원 또한 이 왜곡된 관계의 회복에 달려 있다고 주장하였다.⁴¹⁾ 인간이 타락한 후에 하나님의 형상은 파괴되었고 인간의 의지는 선을 향할 수 없고 오직 악을 추구하는 성향만을 가지고 있다고 강조하였다. 또한 타락 전 최초의 인간에게는 행동의 영역과 선과 악의 선택에 있어서 완전한 자유의지가 있었다고 말했다. 그는 인간의 자유의지

40) A. Hoekma, *Created in God's Image*(Grand Rapids : William B. Eerdmans, 1986, p.37.

41) 김명혁, 「아우구스티누스의 인간관」, 『신학지남』, 1982, p.126.

를 말할 때 인간에게 주어진 의지는 자기 책임 하에 선과 악을 선택할 수 있는 능력이며 이 자유의지로 선택한 결과에 대하여 인간은 도덕적인 책임이 있다고 보았다.⁴²⁾ 인간의 의지는 행동의 영역에서뿐만 아니라 선악 간의 선택에서도 마찬가지이다. 그러므로 이러한 종류의 자유는 “죄를 짓지 않을 수 있는 능력”을 의미하였다.⁴³⁾라 하였다.

데카르트는 초기에 ‘靈魂’과 ‘몸’의 분리를 주장하였다. 그는 ‘靈魂’을 정신적인 것, 사유하는 본체로 보았고, 몸을 물질적인 것으로 보아 ‘靈魂’과 ‘몸’을 구분하여 분리할 수 있다고 보았으나, 후기엔 ‘靈魂’과 ‘肉身’의 분리를 주장한 초기의 입장을 반복하여 ‘靈魂’과 ‘肉身’결합을 강조하는 태도로 주장을 선회하였다. 즉 인간은 통일체이며, 인간의 ‘肉身’속에 ‘靈魂’이 자리 잡고 있는 존재라고 보았다.

데살로니가전서 5:23에 “평강의 하나님이 친히 너희로 온전히 거룩하게 하시고도 너희 온 영과 혼과 몸이 우리 주 예수 그리스도 강림하실 때에 흠 없게 하시기를 원하노라”에서와 같이 인간을 ‘靈’·‘魂’·‘肉’으로 나누었다. 이러한 삼분설은 이미 플라톤(Platon:BC.427_447)이나 에피쿠르로스학파의 시인이었던 루크레티우스(Lucretius : BC.94_?)등에서 발견된 것으로 인간은 몸(body), 혼(soul), 영(spirit)의 각각 세 요소로 별개의 실체로 구성되어 존재한다는 이론이다, 즉 몸(body)으로 대변되는 그 첫 번째 요소는 물리적인 육체로서, 인간은 이 물리적인 본성을 동물 및 식물과 더불어 공유하고 있는데, 그것은 종류의 차이가 아니라 정도의 차이이며, 인간은 더욱 더 복잡한 물리적 구조를 소유한다. 혼(soul)으로 대변되는 두 번째 요소는 理性과 感性의 근거요, 또한 사회적 관계를 가능케 하는 기반으로서의 정신적 요소다. 세 번째 요소로 靈(spirit)으로 대변되는 인간이 동물과 식물과 구분되는 이유가 靈을 가졌다는 이유이다. 이러한 삼분설은 인간은 靈, 魂, 肉으로 구성되어 있고, 그 중 ‘魂’은 ‘靈’과 ‘肉’ 사이에서 끼어서 둘을 중재한다고 소개한다는 그리스 철학사상

42) 헤른 구룬트, 『신학사』, 서울 성광문화사, 1998, p.185~186.

43) 헤른 구룬트 『신학사』, 서울 성광문화사, 1998, p.185.

을 배경으로 하고 있다. 이 입장에 의하면 魂은 靈肉적 성격의 양면성을 가진 것으로 이해되어진다.⁴⁴⁾ 초대 교부인 이레니우스(Irenaeus)는 인간의 구성을 다음과 같이 말하였다.

“내가 전에 설명했듯이 온전한 인간은 세 부분 - 육(flesh), 혼(soul) 및 영(spirit)- 으로 구성된다. 이들 가운데 참으로 인간을 보존하고 형성하는 것은 영(spirit)이고, 이와 더불어 연합하고 형체를 갖추는 것이 육(flesh)이다. 그리고 이 양자 사이에 중간 역할을 하는 것이 혼(soul)인데, 어떤 때는 실로 영(spirit)을 좇음으로써 영(spirit)과 함께 일으킴을 받으나 또 어떤 때는 육(flesh)에 동조하여 육신의 정욕에 빠지기도 한다.”⁴⁵⁾

이레니우스는 신자와 불신자에 대하여 혼(soul)과 육(flesh)만을 가진 자를 불신자요, 영(spirit)·혼(soul)·육(flesh)을 모두 가진 이를 신자라 하였고, 이들을 온전한 인간이라고 여겼다. 이외에도 알렉산드리아 학파의 중심인물인 오리젠(Origen)은 영과 혼과 육의 관계를 다음과 같이 말하였다.

“우리의 원하는 것을 하지 못하게 하여 함이라(갈5:17)고 할 때, ‘우리’는 누구인가? 그들은 다음과 같이 답한다. 영을 의도할 수는 없을 터이니. 왜냐하면 영은 결코 무슨 방해물 받지 않기 때문이다. 그렇다고 육을 의미할 수도 없을 터이니, 육은 그 자체의 혼을 갖고 있지도 않고도 의지를 소유한다는 것도 불가능하기 때문이다. 그렇다면 이 혼의 의지라는 것은 자기 자신의 의지를 가질 수 있어야 하고 영의 의지에 대적할 수 있어야 한다. 만일 이것이 사실이라면, 혼의 의지라는 것은 육과 영 사이의 중간 매개체로서 육이든지 영이든지 둘 가운데 그것이 순종하고자 하는 어느 한 대상을 선택하여 순종하고 섬긴다는 뜻이 된다. 만일 혼이 육의 즐거움에 굴복하면 인간은 육적이 되고, 영과 연합하면 성령의 사람 - 이 면에서 그를 신령하다고 할 수 있을 터인데 - 을 선출하는 것이다.”⁴⁶⁾

44) 최홍석, 『인간론』, 서울 개혁주의 신학회, 2005, p.191~192.

45) 송인규, 『삼분설에 대한 비판적 고찰 1』, 신학정론 20(2), 2002.11, p430.

46) Origen, *De Principiis Principes*, III. 4.2 [Alexander Roberts and James Donaldson, eds, *The Ante-Nicene Father*, Vol. IV, rev. and arr. A. Cleveland Coxe(Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1982 reprint), p338]

오리젠(Origen)은 ‘魂’의 역할에 대하여 중요한 의미가 있음을 말하고 있다. 즉 ‘魂’이 정상적으로 작동할 때 ‘聖靈’의 사람이 되고, ‘魂’이 비정상적으로 작동될 때 “肉”적인 사람이 된다. 벌코프(Louis Berkhof)는 ‘靈’·‘魂’·‘肉’의 삼분설에 대해 다음과 같이 말하였다.

“인간에 대한 삼분적 개념은 그 기원을 회랍 철학에 두고 있다. 회랍 철학에서는 인간의 몸과 영 사이의 관계를 물질적 우주와 신 사이의 상호관계에 유추하여 이해하고 있었다. 우주와 신이 서로 간 교통할 수 있는 것은 오직 제3의 실체나 중간존재를 수단으로 해서만 가능하듯이, 몸과 영도 서로 간에 생동력 넘치는 관계에 들어가려면 제3의 - 혹은 중간적 - 요소인 혼을 수단으로 해서만 가능하다고 생각했다. 혼은 한편으로는 비물질적인 것으로, 또 한편으로는 몸에 적응된 것으로 간주하였다. 혼이 理性 혹은 靈을 專有하는 한에서는 불멸의 것으로 간주하였지만, 몸과 연관을 짓는 한에서는 육적이고 필멸인 것으로 간주하였다. 가장 친숙하지만 동시에 가장 투박한 형태의 삼분설은, 몸을 인간 본성의 물질적 부분으로, 혼을 동물적 생명의 원리로, 영을 인간에게 있는 바, 신과의 연계성을 지닌 합리적이고 불멸적인 요소로 해석하는 입장이다.”⁴⁷⁾

벌코프(Louis Berkhof)는 ‘肉’을 인간의 본성으로, “魂”을 동물적 생명의 원리로, “영”을 신과의 연계성을 봄으로써 인간세계를 우주론과 인성론으로 나누어 현실 세계의 작동원리를 설명하고 있음을 알 수 있다. 이상의 ‘靈’·‘魂’·‘肉’ 삼분설에 관한 내용정리를 통해 종교적이던, 현실적이던 ‘靈’과 ‘肉’의 관계는 명확하지만 ‘靈과 ‘魂’의 실체에 대해서 구분하기 어렵다. 반면 기독교 종교적 세계관으로 볼 때 인간의 肉體는 죄의 원리이고, 靈魂은 神과 통하는 원리이다. 그러므로 “靈”은 하나님 의식의 기관이고, “魂”은 자기의식 기관이라고만 할 따름이지. 그 두 가지가 존재적으로 어떻게 구분되는지는 설득력 있게 설명할 수 없는 것이 현실이다.

47) Louis Berkhof, *Systematic Theology*(Edinburgh, England : The Banner of Truth Trust, 1958), p191.

5. 결론

1885년 선교사의 입국으로 기독교는 우리나라에 전파되는 과정에서 빠른 수용과 발전을 하였다. 기독교는 이 과정에서 기존에 사회풍습으로 자리 잡고 있었던 유학과 불가분의 관계로 한국인의 문화적 상황과 의식 구조에 따라 재해석됨으로써 한국적 이해가 형성되었다.⁴⁸⁾ 즉 기독교의 한국적 수용은 유학적 사고에서 발생한 사상체계로 기독교 신학을 수용했다는 점이다. 이 점에 있어 신유학의 대가인 朱熹의 인성론적 '理'와 '氣' 및 율곡의 인성론적 '理'와 '氣'과 관계 조명을 통해 우리나라의 기독교 수용과정에 있어 유학의 영향 알 수 있다.

'靈'과 '肉'의 관점으로 볼 때 기독교 이분설에 의하면 '靈'과 '肉'은 하나님과 피조물의 관계에 있어 '靈'은 비물질적 존재로 육안으로 보거나 손으로 만질 수 없는 단지 체험할 수밖에 없는 초월적인 존재이다. 하나님의 '靈'을 통해서 '肉'은 하나님의 말씀에 따라 살아야 한다. 이러한 의미는 기독교의 '靈'은 이상계로서 형이상학적 판단이고 '肉'은 현실계로서 물질적 관점으로서의 '肉'이다. 이러한 점은 율곡의 理氣論에서도 볼 수 있는데 '理'와 '氣'를 '理氣二元論'인 본체론으로 본 사실이다. 율곡은 이 과정에서 朱熹의 太極說과 二程의 陰陽說을 계승하여 太極을 형이상학자로의 '理'로, '陰陽'을 형이하학자로의 '氣'로 보아 우주 자연을 설명하였다. 특히 율곡의 '理氣論'은 주희의 '理氣論'을 계승 발전시켜 '理氣之妙', '氣發理乘', '理統氣局'으로 나누어 볼 수 있다. 율곡은 '理'를 우주만물의 총체와 각 사물의 性으로 천지 만물을 만드는 본체로 보았고, 이것은 원래 '無形無爲'하나 실체에 있어 '有形有爲'하게 하는 만물의 主宰자로 만물이 형성되는 근본 원리로 보았다. '氣'는 피조된 천지 만물로 원래 '有形有爲'하나 '理'에 의해 '無形無爲'하는 것으로 보았다. 그러므로 율곡의 '理氣論'은 본체론으로 볼 때 형이상학의 '理'와 형이하학의 '氣'는 '決是二物'이다. 이러한 점으로 볼 때 기독교의 '靈'·'肉'이분설은 율곡

48) 유동식, 『한국신학의 광맥』, 서울 전망사, 1982, p.13~14 참조..

의 본체론으로 본 ‘理氣二元論’과 흡사하여 비가시적인 절대자에 대한 인정을 볼 수 있다.

삼분설에 의하면 ‘靈’은 초월적이며 영성화이면서 실체적이면서 인격화된 의미로 사용되었다. 삼분설에서의 ‘靈’은 인격화된 ‘靈’으로 삼위일체 하나님을 상징하는 것이라 하겠으며, 삼위일체 하나님을 상징하는 인격화된 ‘靈’과 인간의 타락을 상징하는 ‘肉’과의 사이에 ‘魂’의 역할을 중시하게 되었다. 그러므로 많은 철학자나 신학자들은 현세를 이해하는데 기존 본체론적 ‘靈’ ‘肉’ 이분설을 ‘靈’ ‘魂’ ‘肉’ 삼분설로 보고자하는 필요성을 느끼게 되었다. 이점에 있어 데카르트도 초기의 ‘靈’ ‘肉’ 이분설의 주장을 변복하여 후에 인간은 통일체이며, 인간의 ‘肉身’속에 ‘靈魂’이 자리 잡고 있는 존재라고 보아 ‘靈’ ‘魂’ ‘肉’ 삼분설을 주장하였는데 이것도 그 한 예라 하겠다.

‘靈’ ‘魂’ ‘肉’ 삼분설에서 ‘肉’은 물리적 본성을 포함한 물리적 육체로서 물질적 요소로 ‘魂’과 ‘의지’도 없다. ‘魂’은 사회적 관계를 가능케 하는 이성과 감성을 가지고 있는 정신적 요소로 ‘肉’과 ‘靈’사이의 중간 매개체이다. ‘靈’은 동물과 식물과 구분되는 인간만이 가지고 있는 것으로 인간을 보존하고 형성하는 자기 의식적 요소이다. 따라서 ‘魂’은 ‘靈’과 ‘肉’ 중간자로 ‘靈’으로 갈 수도 있고, ‘肉’으로도 갈 수 있다. ‘靈’은 인간이 동물과 구분되는 이유로 하나님의 형상이다. 그러므로 기독교에서 구원받음이란 ‘靈’ ‘魂’ ‘肉’을 모두 가진 이이다. 이러한 점은 朱熹의 본체론적 ‘理’ ‘氣’와 인성론적 ‘理’ ‘氣’를 계승한 栗谷의 ‘理’ ‘氣’와 유사하다. 특히 朱熹의 인성론적 ‘理’ ‘氣’와 栗谷의 인성론적 ‘理’ ‘氣’관은 그러하다.

율곡의 性理學은 經世論적 입장에서 해석하여 인간의 본성을 하늘의 本性이 내재된 ‘氣質之性’이라 하였다.⁴⁹⁾ 즉 현실세계에서 ‘理’를 가지적이고 물질적인 것 ‘氣質之性’으로 보았다. 인간 세상에 만물의 형성은 모두 ‘氣’작용으

49) “氣質之性 只是此性(此性字 本然之性也) 墮在氣質之中 故隨氣質而自爲一性(此性字 氣質之性) 程子曰 性卽氣 氣卽性 生之謂也 以此觀之 氣質之性 本然之性 決非二性 特就氣質上 單指其理 曰本然之性 合理氣而命之 曰氣質之性耳.”(『栗谷全書』 卷十 二書 「答成浩原」)

로 '本然之理'의 '理一'에서 分殊된 '無形無爲'의 '乘氣之理'이다. '乘氣之理'는 氣를 타고 유행할 때 '善'할 수도 있고 '惡'할 수도 있다. 율곡은 이러한 현실 세계의 과정을 '心'으로 표현하였고, '心'에는 '性'과 '情'을 통섭한다는 '心統性情'을 주장하였다. 여기서 '性'이란 '乘氣之理'로 '心'이 未發인 상태인 '氣質之性'으로 '善'하다고 보았다. 그러나 已發인 상태에서의 '心'은 '善'할 수도 '惡'할 수도 있는데 이러한 상태를 '情'이라 하였다. 또한 '心'이 已發인 상태 즉 '情'에서는 '意'의 사유작용 유무로 인해 '善'할 수 있고 '惡'할 수도 있다. '情'이 '善'하기 위해선 '省察'과 '涵養' 같은 수양이 있어야 한다. 이처럼 '省察'과 '涵養' 같은 수양을 통해서 '善'할 수 있다는 것은 '人心'이 '道心'이 될 수 있다는 뜻이다. 그러므로 세상의 모든 사람은 '善'한 본성을 가지고 있지만 '氣質'의 변화로 인해 모두 '善'해질 수 없는 현실에 대해 평소 수양을 통해 氣質을 변화시켜 善해질 수 있음을 학문적으로 밝혔다. 율곡의 理氣論은 이러한 과정을 통해 인간으로서 반드시 갖추어야 할 모든 것을 온전하게 갖춘 '완성된 인간'을 추구함이라 하겠다.

'靈'·'魂'·'肉' 삼분론에서 '靈'이라함은 율곡의 理氣論을 인성론으로 볼 때 '氣質之性'으로 볼 수 있어 기독교의 인격화된 하나님의 형상과 유사하여 절대적 '善'을 의미한다. 이것은 율곡의 理氣論에서 '聖'·'賢'·'道心'이라 표현하였다. '魂'은 '省察'과 '涵養'을 필요로 하는 '意'를 갖추므로써 '善'이 될 수 있다는 '情'으로 비유되었고, '肉'은 인간의 '善'한 본성을 잃어버린 동물적 본능과 유사하다. 따라서 '靈'·'魂'·'肉' 삼분론은 율곡의 '人心道心'설과 의미상에 있어 통하는 바가 있다고 볼 수 있다. 그러므로 본체론에서 '理氣二元論'과 인성론에서의 '理氣一元論'을 주장한 율곡의 理氣論을 사상적 근거 중에 하나로 삼고 있는 우리나라의 호남지역에서의 기독교수용은 수용과정에 있어 기독교의 토착화에 이바지한 바가 크다고 할 수 있다. 이상은 기독교의 '靈肉觀'과 주희의 '理氣觀'을 계승한 율곡의 '理氣觀'의 관계에 대한 소견으로 '인간의 肉體는 죄의 원리이고, 靈魂은 신과 통하는 원리이다.

參考文獻

- 『栗谷全書』, 성균관대학교 대동문화연구원, 1985
- 朱子, 『朱子語類』, 香港中文出版社, 民國59年
- 朱子, 『朱文公文集』, 商務印書館, 民國68年
- 朱子, 『朱子文集』, 德福大教基金會, 民國89年
- 朱子, 『朱子大全』, 臺北中華書局, 民國59年.
- 朱熹, 『中庸集注』, 上海古籍出版社, 1987.
- 唐君毅, 『中國哲學原論原性篇』, 臺灣 學生書局, 民國 69年
- 劉述先, 『朱子哲學思想的發展與完成』, 臺灣 學生書局, 民國 71年
- 錢穆, 『朱子哲學思想之發展與完成』, 臺灣 學生書局, 民國 71年
- 『성경』, 성서교재간행사, 1994
- 아우구스티누스 성염 역, 『자유의지론』, 서울 분도출판사 1998
- 아우구스티누스 김종흡역, 『아우구스티누스의 은혜론』, 서울 생명의 말씀사
1990
- 유동식, 『한국신학의 광맥』, 서울 전망사 1982
- 헤른 구문트, 『신학사』, 서울 성광문화사 2014
- 전성용, 『성령은 누구인가?』, 서울 세복, 2007
- 조용기, 『순복음의 진리(하)』, 서울 서울말씀사, 1979
- 차준희, 『구약성서의 신앙』, 서울 한국신학연구소, 1997
- 최홍식, 『인간론』, 서울 개혁주의신행협회, 2005
- 풍우란, 박성규 역, 『중국철학사』(하), 까치글방, 1999
- 황의동 『율곡 이이』, 서울 살림, 2007
- 황준연, 『율곡 철학의 이해』, 서울: 서광사, 1995
- John Calvin, 고영민 역, 『기독교강요』, 서울 기독교문사, 2006
- k. K. 로렌츠 저, 강학순 역 『현대의 철학적 인간학』, 서광사, 1997
- 김명혁, 「아우구스티누스의 인간관」, 『신학지남』, 1982
- 송인규, <삼분설에 대한 비판적 고찰 1>, 『신학정』론 20(2), 2002.11

- 송인규, 〈이분설과 영육관계 I〉, 『신학정론』 19(2), 2001
- 정대위, 〈기독교와 유교의 유사성에 관한 문제〉, 『신학연구』 7, 1961
- A. Hoekma, *Created in God's Image*(Grand Rapids : William B. Eerdmans, 1986)
- Louis Berkhof, *Systematic Theology*(Edinburgh, England : The Banner of Truth Trust, 1958)
- Origen, *De Principiis Principes*, III. 4.2 [Alexander Roberts and James Donaldson. eds, *The Ante-Nicene Father*, Vol. IV, rev. and arr. A. Cleveland Coxe(Grand Rapids, Michigan:Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1982 reprint)]

Abstract

Analysis of ZhuXi's 'theory of Li-Gi' · YulGok's 'theory of Li-Gi' & the Christian 'Spirit & Flesh'

Lee, Yong Tae

Our country accepted Confucianism and Christianity in China, Confucianism was divided into Toegye School, Yulgok School, and Nammyung School, depending on the region. According to the 2005 census conducted by Statistics Korea, the Christian gospel acceptance was 9 to 12% in the Yeongnam region and 20 to 26% in the Honam region. It can be said that the relationship with Confucianism in the Honam region is deeply related to the 'Li-Qi monism' centered on YulGok LEE I. In other words, in terms of understanding of 'Spirit' and 'Flesh' in the Bible, it can be said that the gospel acceptance rate and local inculturation according to the body theory of YulGok and the interpretation of ontological 'Principle' and 'Qi' have a great effect. In fact, in Neo-Confucianism, 'TaeKuk' is a principle among all principles, or an inclusive form of principle. There is no such thing as creativity, judgment, or active love like the Christian god. This paper intends to present this problem in a discourse manner by limiting the acceptance of Christian 'Spirit and Flesh' based on the humanistic 'LI' and 'QI' of ZhuXi and the 'LI' and 'QI' of YulGok.

Key words: Confucianism, Christianity, Spirit Body, Li-Qi, YulGok ZhuXi.

투 고 일 : 2021. 10. 10. / 심 사 일 : 2021. 10. 15. ~ 2021. 11. 15. / 게재확정일 : 2021. 11. 20.