

# 安心安身に 관한 心性論的 解釋

李京源\*

## 目次

- |              |                  |
|--------------|------------------|
| I. 서론        | III. 安心安身에서의 心性論 |
| II. 心性論의 傳統  | 1. 心과 身의 개념      |
| 1. 退溪의 心性論   | 2. 安心安身の 경치      |
| 2. 栗谷의 人心道心說 | 3. 安心安身の 실천      |
| 3. 茶山の 心性論   | IV. 결론           |

## I. 머리말

대순사상에 있어서 신조는 종지를 실현하는 방법론에 해당되는 것으로 크게 四綱領과 三要諦로 나뉘어져 있다. 사강령은 네가지 핵심되는 敎義를 말하고 삼요체는 세가지 준수해야만 하는 수도인의 자세를 말한다. 이 가운데 사강령의 내용으로서 安心, 安身과 敬天, 修道는 모두 대순종지가 추구하는 이상을 달성하는데 요구되는 개인적 경지이기도 하다. 다시 이를 나눈다면 안심과 안신을 하나의 범주로 보고 경천과 수도를 또 하나의 범주로 나누어 생각해 볼 수 있는데, 그것은 전통적 사고에 있어 인간의 心과 身이 서로 연관되어 있고, 天과 道가 서로 연관되어 있다고 보기 때문이다. 心과 身의 관계를 논하기 위해서는 동양학에 있어서 다루어지는 심성론의 전통을 이해하여야 할 것이고, 天과 道の 관계를 논하기 위해서는 동양의 궁극자관과 그에 입각한 수양론적 전통을 이해하여야 한다. 여기에 대순사상에서 추구하는 心身に 있어서의 '安'의 경지란 어떤 것인가를 탐구하고, 天道에 있어

\* 대진대학교 대순종학과 교수

서 공경하고 수양하는 자세란 어떤 것인가를 살펴봄으로써 신조에 관한 주요내용을 파악할 수 있게 된다.

본 논문에서는 먼저 신조 가운데 安心과 安身에 관한 내용을 고찰해보기로 하며, 이를 위해 먼저 동양학에서 다루어지는 심성론의 전통을 학자별로 간략히 고찰한 뒤 대순사상에서 추구하는 심성의 개념과 나아가 안심안신의 경지에 대해서 논해보기로 하겠다.

## II. 心性論의 傳統

### 1. 退溪의 心性論

近世儒學이 인간중심적인 철학적 특질을 보이면서 性理學의 발달을 가져온 것은 보다 인간의 내면으로 그 철학적 문제를 전환시켰다는데 의의가 있다. 宋代 유학에 있어서 대명제가 된 ‘性即理’와 ‘心即理’는 모두 이러한 인간학적 학문의 노정에서 다루어진 것이다. 退溪學의 본령이라고 하면 이러한 人間自我를 말하고 이것을 더욱 심화시켜, 宋代의 道學을 人性論的 性理學으로 전개하였다는 점이다.<sup>1)</sup>

宋學이 宇宙論的 理氣論의 발달을 보았다 한다면, 한국의 경우, 특히 退溪(1501-1570)의 性理學은 四七論이라는 인간학적 형이상학을 추구한 데 특징이 있다. 또 朱子學에서는 理氣心性論을 다룸에 있어서 주로 학문의 엄밀성과 논리적 정합성을 따지는 것이 그 特長임에 비해서 退溪性理學의 본령은 도덕적 형이상학 또는 인간학적 형이상학에 있다고 할 수 있다. 그러므로 退溪에 있어서는 ‘어떻게 알 수 있느냐’보다는 ‘어떻게 행하느냐’의 문제, 즉 삶의 문제보다도 삶의 문제를 중시하였던 것이다.<sup>2)</sup> 退溪는 靜庵(1482-1519) 이후 당시의 역사적 상황에 비추어 정치적 사회적인 방법보다는 학문을 통하여 義와 不義 그리고 正과 邪를 밝히고 正道를 수호하고자 하였다. 退溪는 理와 氣를 王臣關係로 보아, 理와 氣를 엄격하게 구별하여 理는 優位인 것이며, 또한 理와 氣는 결코 대등한 것일 수 없다고 본다. 이는 당시에 있

1) 柳承國 「退溪哲學의 根本問題」 『東洋哲學研究』, 서울 근역서재, 1987 p215

2) 柳承國 上書, p216

어서 顛倒된 가치관을 바로 잡고 인간의 本來性을 회복하여 사회를 淳化하기 위한 것이었다.<sup>3)</sup> 따라서 退溪學은 사실 판단보다는 도덕적 가치의 문제, 그리고 最高善을 추구하는 가치체계의 문제라고 할 수 있다.<sup>4)</sup>

本考에서 다루고자 하는 것은 退溪의 心性論으로써 퇴계학의 본령을 파악하는데 주요자료가 되는 것이다. 특히 그의 朱子에 대한 이해는 所以然所當然之理라든지 心性情 및 知覺이 함유한 뜻등은 대부분 朱子와 相合하지만 心爲太極說과 惻隱之心的 보편성문제등은 주자의 心性說이 가리키는 바와 다른 점이다. 本考는 이러한 점에 착안하여 退溪의 心·性·情에 관한 견해와 그의 철학적 본령을 살필 수 있는 구절을 고찰해 봄으로써 그 철학적 가치를 조명해보고자 하는 것이다.

本考의 主資料는 『李子粹語』로써 星湖 李瀾이 退溪全書의 요점을 간추려 편찬한 것을 百順 安鼎福과 幼章 尹東奎가 添刪하여 1741년에 간행된 책이다. 그 編次는 「近思錄」의 定例를 따랐으며 ‘道體’에서 ‘聖賢’에 이르기 까지 총 4卷으로 이루어졌다. 이 중 본문에서는 卷 1의 道體·爲學편을 중심으로 이를 전개해 나가기로 한다.

退溪의 형이상학적 이론의 특색을 말한다면 먼저 그의 理에 대한 본질적인 정확한 의미규정과 이 理를 하나의 主體者, 純善의 가치기준으로 파악한 점을 들 수 있다.<sup>5)</sup> 그는 朱子의 理氣不雜不離를 계승하면서도 理氣의 不雜에 중점을 두어 理氣는 二物임을 강조하였다.<sup>6)</sup> 그리하여 理는 貴하고 氣는 賤하다는 理尊論者가 되었다.<sup>7)</sup> 실로 退溪學의 특색도 이 理貴理尊의 사상에 있으며 그의 「理發」의 說도 여기에서 유래되어 나온다.<sup>8)</sup> 이러한 退溪의 形而上學的 理論에 바탕하여 먼저 그의 心性論의 大前提가 되는 구절을 살펴

3) 李東俊 『16世紀 韓國性理學派의 歷史意識에 관한 研究』 성대 박사논문, 1975, p131

4) 柳承國 上書, p216

5) 『李子粹語』 卷 1 p185 「理之爲體, 不囿於氣, 不局於物, 故不以在物者之小偏而虧其渾淪之大全也」는 理가 氣에 구속되지 않고 주체적으로 존재함을 설명한 것이며, p187 「氣未用事時理爲主, 故純善耳」, p188 「凡天下所當行者, 理也」등은 理가 純善의 가치기준임을 나타내고 있다.

6) 『李子粹語』 卷 1, p186 「理之與氣, 本不相雜而亦不相離」; p192 「朱子平日未嘗有二者爲一物之云, 至於此書, 則直謂之理氣決是二物」

7) 『李子粹語』 卷 1, p217 「理本極尊無對, 命物而不命於物, 非氣所當勝也」

8) 蔡茂松 上書, p73참조

보면 다음과 같다.

마음이 태극이니 이는 이른바 人極이라는 것이다. 이 理는 사물과 나의 구분이 없고 안과 밖이 없으며 나뉘는 단락이 없으며 형체가 없다. 바야흐로 그것이 靜할 때에는 혼연하면서 온전히 갖추어 이것이 하나의 근본이 되니 본래 마음에 있고 사물에 있는 구분이 없는 것이요, 그 動함에 이르러서는 사물에 접하고 응대하게 되니 사물의 理는 곧 내 마음에 본래 갖춘 理이다. 다만 마음이 主宰가 되어 각각 그 준칙을 따라 응한다면 어찌 내마음으로부터 미루어 나오기를 기다린 이후에 사물의 理가 되겠는가?<sup>9)</sup>

윗 구절에 따르면 退溪가 강조하는 理는 분명히 모든 사물에 내재하는 所以然의 법칙으로써 중시되고 있지만 이 理를 실현하는 것은 반드시 인간의 心이 主宰가 되어야 한다는데 退溪 心性論의 특색이 있다. 이러한 退溪의 주장은 그의 ‘理尊觀’이나 ‘理發說’과 관계가 있다고 볼 수 있으며 여기서 말하는 「心爲太極」은 邵康節이나 朱子の 설과는 달리하는 것이다.<sup>10)</sup> 그는 자신속에 내재한 성실한 주체를 ‘人極’이라고 하였다. 이 때 人極은 지극히 주관적인 것이면서 지극히 객관적이고 보편적인 것이라고 본다. 즉 退溪에 있어서는 人極에 도달한 自我, 즉 각성된 자아는 개체이면서도 보편자와 상통되는 人倫性과 社會性을 지닌다.<sup>11)</sup> 이에 입각하여 그의 心性說의 구체적 내용을 살펴보기로 한다.

### 1) 心·성에 관한 諸問題

退溪는 心에 관하여 다음과 같이 해석하고 있다.

人心은 體와 用을 갖추고 고요함과 감응함을 겸하며 動靜에 관통한다. 그러므로 그것이 사물에 아직 감응하지 아니함에는 고요하여 움직이지 않고 만가지 理가 모두 갖추어져 있어 마음의 온전한 體가 보존되지 아니함이 없으며, 사물이 다가오게 되면 감응하여 마침내 통해서 品節에

9) 『李子粹語』 卷 1, p201 「心爲太極卽所謂人極者也, 此理無物我無外內無分段無方體, 方其靜也, 渾然全具, 是爲一本, 固無在心在物之分, 及其動而應事接物, 事事物物之理, 卽吾心本具之理, 但心爲主宰, 各隨其則而應之, 豈待自吾心推出而後爲事物之理」 이하 『李子粹語』의 인용문은 원문을 생략함

10) 蔡茂松 上書, p91참조

11) 柳承國 上書 p218

어긋나지 않으니 마음의 큰 쓰임이 행하지 않음이 없다.<sup>12)</sup>

윗글에서 心은 體用이 겸비되고 動靜에 관통하면서 靜할 때에는 모든 理가 갖추어져있고 動할 때에는 品節에 어긋나지 않는 큰 쓰임이 있게 된다고 규정하고 있다. 그리고 이러한 마음의 本體에 대해서 退溪는 말하기를 “마음이 아직 發하지 않고 氣가 아직 用事하지 않아 本體가 허명한 때인 즉 참으로 善하지 않음이 없다.”<sup>13)</sup> 고 하여 心本善說을 주장하고 있다. 여기서 마음이 虛明하다 함은 ‘사물에 대하여 아직 오지 않으면 맞지 아니하고 오게 되면 다 비추며 이미 응하여서는 머무르지 않음’<sup>14)</sup>을 뜻하는데 이렇게 마음이 허령할 수 있는 까닭은 理氣가 합해져 있기 때문이다.<sup>15)</sup> 즉 靈明함은 본래 氣이지만 氣가 홀로 靈明함을 지닐 수는 없으며 반드시 理와 더불어 합치되어야 만이 靈明할 수 있게 되는 것이다.<sup>16)</sup>

한편 性에 대해서 退溪는 말하기를

性이라는 것은 사람과 사물이 모두 함께 받은 바의 심원하고 미묘한 理이다<sup>17)</sup>

라고 하여 性理學의 대명제인 ‘性卽理’說을 고수하고 있다. 그리고 이러한 性은 本然과 氣質의 두가지로 나누어 설명할 수 있는데, 이 중 氣質과 섞이지 않는 것으로 말하게 되면 ‘本然之性’이 되고 氣質에 나아가 말하게 되면 곧 ‘氣質之性’이 된다.<sup>18)</sup> 이를 부연설명하자면 먼저 ‘本然之性’이란 「아직 사물과 접하지 아니한 前의 未發의 中이며 降生의 처음으로써 앞도 없고 뒤도 없으며 작은것도 큰 것도 없이 관통하는 하나의 理」<sup>19)</sup>를 말하며, ‘氣質之性’이란 「하늘에서 운행하는 것은 氣이고 땅에 갖추어져 있는 것은 質인데 사람이 태어남에 그 기질을 받아서 타고 날 때에는 그 놓인 바의 年月日時가 한결같지 아니하여 혹은 맑고 혹은 탁하며 혹은 순수하고 혹은 박잡한 차이

12) 『李子粹語』 卷 1, p205

13) 『李子粹語』 卷 1, p209

14) 『李子粹語』 卷 1, p210

15) 『李子粹語』 卷 1, p211

16) 『李子粹語』 卷 1, p211

17) 『李子粹語』 卷 1, p202

18) 『李子粹語』 卷 1, p204, 註

19) 『李子粹語』 卷 1, p202

가 있어 또한 천가지 만가지로 고르기 어렵고 한결같지 아니하여 이에 理가 氣 가운데 있으면서 사물의 性을 이루게 되면 각기 그 氣를 따라 다르지 않을 수 없는 性」<sup>20)</sup>을 말한다.

여기서 性을 ‘本然’과 ‘氣質’로 나눈다해서 性이 두개가 되는 것은 아니다. 다만 氣質에 나아가서 말하는 것과 氣質과 섞이지 않은 것으로 말하였을 뿐이며,<sup>21)</sup> 氣質 가운데 반드시 所以然의 理가 있으니 이것이 곧 性인 것이다.<sup>22)</sup> 즉 理 없는 氣가 없고 氣 없는 理가 없으므로 비록 天地의 性이라고 할지라도 그 가운데는 理와 氣가 섞여있다고 보아야 한다.<sup>23)</sup> 따라서 性의 善惡의 문제에 있어서도 理가 氣 가운데 있는 것을 좇아 말하자면 情과 마찬가지로 善惡이 混在한다고 할 수 있으며 타고난 氣가 惡함은 또한 性의 理가 되는 것이다.<sup>24)</sup>

한편 이러한 性과 心의 관계에 대하여 退溪는 말하기를

마음의 動함은 곧 性의 所以然이며, 性의 動함은 곧 마음의 所能然이다.<sup>25)</sup>

라고 하여 心動·性動의 문제를 규정하고 있다. 이는 心이 性이 아니면 動할 수 있는 理가 없으며 性이 또한 心이 아니면 스스로 動할 수 없음을 나타낸다. 그리하여 心이 먼저 動한다고도 性이 먼저 動한다고도 할 수 없으니 心과 性이 서로 상대하여 두개의 사물이 될 수 없음을 알 수 있다.<sup>26)</sup> 性은 원래 실재적인 구체물이 아닌 까닭에 心·性이 함께 動할 수도 없는 것이며 先後가 없는 까닭에 心과 性은 「一而二 二而一」인 것이다.<sup>27)</sup>

20) 『李子粹語』 卷 1, p201 註와 p203~204참조

21) 『李子粹語』 卷 1, p204 註

22) 『李子粹語』 卷 1, p203

23) 『李子粹語』 卷 1, pp 202 ~203

24) 『李子粹語』 卷 1, p203

25) 『李子粹語』 卷 1, p210

26) 退溪全書, 答金而精書 「心具此理而能動靜, 故有性情之名, 非與心相對而爲二物也, 旣曰非二物則心之動, 卽性之所以然也, 性之動, 卽心之所能然也, 然則何以不可分先後耶」

27) 蔡茂松 上書, p96

## 2) 心統性情에 관한 問題

앞에서 退溪는 心이 理氣를 합한 것이라고 지적한 바 있다. 그리하여 이 心에는 자연적으로 虛靈하고 知覺하는 妙가 있게 된다.<sup>28)</sup> 그렇다면 心과 性·情의 관계는 어떠하다고 볼 것인가. 다음의 설명에서 이를 찾아볼 수 있다.

靜하면서 모든 理를 갖추고 있는 것은 性이며, 이 性을 성대히 간직하여 모두 담고 있는 것은 心이다. 動하여서 萬事に 응하는 것은 情이며, 이 情을 베풀어 펴서 작용을 드러내는 것은 또한 心이다. 그러므로 ‘心統性情’이라고 한다.<sup>29)</sup>

즉 理는 형체와 그림자도 없으나 마음에 성대하게 간직하여 갖추어 실려 있는 것이 性이라는 말이며, 이 性이 비록 형체와 그림자가 없으나 마음으로 인하여 베풀어 펴고 작용으로 드러나는 것이 곧 情이 된다. 이 때 心은 性과 情에 모두 관계되어 있으므로 ‘心統性情’이라고 하였다. 이러한 心의 妙用을 설명하기 위해 일찌기 退溪는 性發爲情의 명제에 다소 異見을 표명한 바 있다. 그것은 맹자가 ‘惻隱之心 仁之端’이라고 일컬은 바와 같이 ‘惻隱’이 비록 情이지만 또한 ‘惻隱之心’이라고 일컬은 것은 情이 곧 마음으로 인하여 드러나기 때문이라고 하여 이 心의 작용을 배제하지 않고 있는 점이다.<sup>30)</sup> 그리고 心을 그릇에 비유하고 性을 물에 비유하며 情을 물이 흐르는 것에 비유한 물음에 대하여도 “情이 비록 性이 發한 것이라 할지라도 실은 마음이 發한 바요, 그릇인 즉 물과 더불어 흐를 수 없으니 이로써 비유를 삼는 것은 온당치 않음”을 말하고 朱子가 말한 “마음은 곧 성대히 간직하여 갖추어 실고 있어 펴고 베풀어 작용을 드러내는 것”이라는 說을 옹호하고 있는 것이다.<sup>31)</sup> 이상의 내용으로 미루어 볼 때 退溪의 心統性情에 관한 說은 결국 心의 구조와 그 妙用을 밝히는데 의의가 있는 것으로 볼 수 있겠다.

28) 『李子粹語』 卷 1, p212

29) 『李子粹語』 卷 1, p212

30) 『李子粹語』 卷 1, p212

31) 『李子粹語』 卷 1, p213

## 3) 惻隱之心에 관한 普遍性 확보

앞 장의 序頭에서 살펴보았듯이 退溪는 ‘心爲太極說’을 주장하여 인간의 주체적 자아로서의 心이 만물의 보편자로서의 太極 즉 理와 상통하고 있음을 강조하였다. 이 때 吾心의 실체가 되는 것이 곧 惻隱之心인데 이 惻隱之心이야 말로 나와 너, 주관과 객관, 특수와 보편을 매개하는 總腦處가 될 수 있음을 退溪는 설명하고 있다.

이 仁이란 것은 천지만물과 더불어 한몸이 되는 것이니 惻隱之心은 죽히 四海를 넓히고 六畜을 가득 차게 할 수 있다. 그러나 이것은 공중에 매달린 物事가 아니니, 사람이 腔子를 지넘은 곧 그것이 주축이 되고 총괄하는 두뇌가 되는 곳이므로 이 物事가 이 안에 꼭차서 천하의 大本이 된다. 그것이 모양이 없고 안팎이 없으므로 充塞하여 이 안에 있는 마음은 곧 만물을 채득하고 四海를 넓히는 마음이니 腔子 밖에 별도의 것이 만물을 채득하고 四海를 넓히는 것이 아니다.<sup>32)</sup>

여기서 仁이란 孔子의 중심사상으로 德性의 總名이란 의미가 있는데 仁의 발현, 이것이 바로 成聖成德의 완수인 것이다. 朱子 「仁說」에 의하면 仁은 천지가 快然히 만물을 낳는 마음이며 인간이 溫然히 사람을 사랑하고 만물을 이롭게 하는 마음이라는 것인데 이것이 천지에 偏在하고 사람에게 內在한다. 천지에 偏在하는 것은 天理로써 천하의 公共之理이며 보편성의 理이고, 인간에 내재한 것은 人性으로써 人所獨得之理인 특수성의 理이다. 退溪는 이러한 보편성의 理와 특수성의 理를 합일시키고, 분열된 개체가 하나가 될 수 있는 길이 바로 惻隱之心을 體得하는 것이라고 설명한다. 즉 보고 듣고 생각하고 행하는 것을 모두 惻隱한 慈愛之心으로 남과 대할 때 나와 천지만물이 일체가 된다고 하는 것이다.

한편 이러한 惻隱之心을 발휘하여 天理를 실현시켜 나가는데 있어서 무엇보다 중요한 것은 먼저 주체적 자각과 이에 따른 실천이라고 할 수 있다. 이와 관련하여 退溪는 또 다음과 같이 말하고 있다.

나에게 있어서는 나의 것이 큰 근본이 되고 너에게 있어서는 너의 것이 또한 큰 근본이 된다. 陳經正이 곧 말하기를 “나는 천지만물이 모두 나

의 性이라고 보고 다시 내가 나를 이룬 것을 알지 못한다”고 하니, 이것은 理가 하나임을 알면서도 그 나뉘어져 달라지는 것을 알지 못함ियो, 나를 위주로 하는 것이 큰 근본을 세우는 도리임을 알지 못하는 것이다. 그러므로 程子は 이로써 그것을 밝혔다. 주자가 黃毅然에게 한 말에 이르기를 “천명의 性은 다만 여기에만 있는 것이 아니며 곳곳에 모두 다 있다. 다만 이것을 찾는 것은 먼저 자신으로부터 좇아서 찾아 일으켜야 할 것이다”고 말하였다. 만약 사람이 自身에게서부터 구하지 않고 도리어 陋子 밖으로 가서 찾아 구한다면 이것은 주축과 큰 근본이 있는 곳을 버리고 별개의 곳을 향하여 달려가 구하는 것이니 나의 性分에 무슨 관계가 있겠는가?<sup>33)</sup>

윗 글에서 알 수 있듯이 비록 천지만물의 性이 모두 내가 지닌 本有의 理라고 하지만 이를 體認하고 구하는 것은 모두 나의 주체로부터 시작되어야 하며, 이를 떠나 별개의 곳을 향하여 나아간다면 이는 결국 나 자신과의 아무런 교섭이 없게 될 것임을 역설하고 있다. 즉 仁의 실체가 곧 나의 主體라는 것을 긍정하고 나아가서 物我一理 一體를 체인하여야만 心과 事가 하나에 이를 수 있고 나아가 成德大業을 완수할 수 있게 된다. 이런 의미에서 退溪의 철학은 또한 주체의 철학이라고 할 수 있을 것이다.<sup>34)</sup>

이상으로 退溪 心性論에 있어서의 주요문제를 간략히 고찰해 보았다. 이를 요약하면 먼저 退溪가 주장하고 있는 心은 理氣가 합하여 된 것으로 虛靈하고 知覺하는 것이며, 性은 心에 갖추어져 있는 所以然의 理로써 또한 氣質을 겸하여서 다르지 않을 수 없는 본질을 가지고 있다. 이 때 心은 性이 아니면 動할 수 있는 이치가 없으며, 性 또한 心이 아니면 스스로 動할 수 없으니 心과 性은 先後를 따질 수 없고 구체물로써 둘로 나눌수도 없는 것이다. 이에 입각하여 退溪가 주장한 ‘心統性情’에 관한 說은 각각 개별적 의미로써의 心·性·情을 논하기 보다는 心의 靈明性을 강조하여 性과 情에 두루 統攝하는 心을 강조하는데 있다고 본다. 나아가 惻隱之心에 관한 보편적 의미는 이러한 心의 靈明性에 입각하여 주관과 객관을 통일하고 物我が一體가 되는 주체적 각성의 측면에서 주요하게 부각되는 부분이라 할 것이다.

本考를 통하여 살펴본 退溪의 心性論이 비록 소략한 데 그쳤으나 退溪의 性理學이 단순히 朱子學의 依樣이라는 측면에서 벗어나 退溪자신의 自得의

33) 『李子粹語』卷 1, p208

34) 柳承國 上書, p221

면을 살펴볼 수 있는 충분한 소지가 있는 부분을 발견할 수 있었으며, 필자는 앞으로 이러한 부분에 대하여 보다 면밀한 검토를 하므로써 한국철학의 독자성을 궁구해볼 수 있는 계기로 삼고자 한다.

## 2. 栗谷의 人心道心說

栗谷(1536~1584)은 16세기 조선성리학사에 있어서 그 절정기에 속하는 인물로써 그 이전의 花潭(1489~1546)이나 退溪(1501~1570)와 더불어 韓國 儒學의 독자적인 영역을 확립하였다. 흔히 한국의 성리학이 중국 宋代의 그것과 성격을 달리한다고 볼 수 있는 측면은 宋學이 우주론적인 면에 一次的인 관심을 가지고 이를 理氣論으로 규명한 뒤 다시 이를 인간의 문제에 적용시켰던 반면, 조선조 성리학은 먼저 인간의 문제에 一次的인 관심을 가지고 인간이해를 통해서 세계를 이해하고자 했던 것이다.<sup>35)</sup> 따라서 성리학에서 理氣論을 이야기 하더라도 한국의 그것은 理氣論 자체에 대한 논의보다는 인간의 문제를 해결하기 위한 수단으로서 강구되었던 것이 사실이고, 이에 따라 宇宙論보다는 心性論에 더욱 비중이 두어졌다고 할 수 있다. 즉 心性論을 理氣論의 수단아래에서 해석해 나갔던 것이다. 栗谷도 그 예외는 아니다.

栗谷哲學에 있어서 心性論의 문제는 心, 性, 情, 意의 관계와 人心 道心の 문제로 귀착된다.<sup>36)</sup> 특히 그가 晩年에 저술한 「人心道心圖說」에서는 이 문제를 더욱 구체적으로 다루어서 그 깊이를 더하게 한다. 주지하다시피 人心 道心の 개념이 처음 經典에서 등장하게 된 것은 『書經』 「大禹謨」에서 “人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中”에서였는데, 이를 朱子가 『中庸』 序文에서 구체적으로 해석하므로써 이론의 발전을 보게 되었다.<sup>37)</sup> 한편 退溪는 이러한 人心道心에 대해서 말하기를 人心은 七情에 해당하고 道心은 四端에 해당한다고 하여 四端은 理之發, 七情은 氣之發로 분변하여 설명하였다.<sup>38)</sup>

35) 柳承國 『東洋哲學研究』 근역서재, 1988, pp.215~216 참조

36) 황준연 『율곡철학의 이해』 서울 서광사, 1995, p.112

37) 『中庸章句 序』 「心之虛靈知覺 一而已矣, 而以爲有人心道心之異者, 則以其或生於形氣之私, 或原於性命之正, 而所以爲知覺者不同, 是以或危殆而不安, 或微妙而難見耳」

退溪의 이와 같은 주장은 朱子와 꼭 일치한다고만은 볼 수 없으며<sup>39)</sup> 아무래도 그의 「理尊說」과 「理發說」에 토대를 둔 견해로 보아야 할 것이다. 栗谷은 心, 性, 情, 意 전반을 理氣와 연관하여 폭넓게 다루고 있지만, 그 중에서도 人心 道心에 대한 관심은 人性論의 중요한 비중을 차지한다.<sup>40)</sup> 그리하여 그의 理氣說과 人心道心說은 모두 一貫되는 것으로 보고 만약 人心道心에 투철하지 못하면 理氣에도 투철할 수 없다고까지 하였던 것이다.<sup>41)</sup> 따라서 栗谷의 理氣說에서 나타나는 특징적 思惟構造가 人心道心說에서는 어떻게 적용되고 있는가를 살펴으로써 栗谷 성리학의 구조적 일단을 파악할 수 있게 된다.

本考에서는 이러한 栗谷의 人心道心說을 살펴보기 위해 먼저 栗谷 理氣說의 특질을 간략히 살펴보고 이어서 栗谷 人心道心說의 특징을 그의 理氣說과 관련하여 고찰해보기로 한다.

### 1) 栗谷 理氣論의 特質

栗谷의 철학사상은 경험적 실재성과 관념적 합리성이 이원화하여 분리되어 있는 것이 아니라, 양자가 일원적으로 통일 조화되어 있다는데에 그 근본적 특징과 의의가 있다.<sup>42)</sup> 이러한 의미에서 栗谷 理氣論의 특질은 전반적으로 一元性의 논리구조속에 있다고 할 것이다.

원래 宋學에서는 理도 말하고 氣도 말한다. 하지만 宋學의 대표를 程·朱

38) 『退溪全書』 2冊, p.226, 권 36, 答李宏仲問目 하단 「人心, 七情是也, 道心, 四端是也」, 상단 「情之發, 或主於氣, 或主於理, 氣之發, 七情是也, 理之發, 四端是也」

39) 朱子는 『中庸章句序』에서 人心道心을 말하면서 ‘마음의 虛靈知覺은 하나일 따름이라고 하고 단지 形氣의 私에서 생겨나는 것과 性命의 正에 근원하는 것의 차이에 의해 人心道心の 구별이 있게 된다’고 하였다. 그리고 또 말하기를 「此心之靈, 覺於理者, 道心也, 覺於欲者, 人心也」(朱子大全 권56, 答鄭子上)라고 한데서 알 수 있듯이 人心道心の 본래적인 근원은 하나라는 견해를 지니면서 단지 논리적으로 분석하는 과정에서 구별하였다. 하지만 退溪는 人心道心の 根源을 양분하고 나아가 天理와 人欲을 또한 각각 道心과 人心에 分屬시킨 것은 주자의 설과는 다른 퇴계의 고유한 입장을 지니는 것으로 볼 수 있다. (蔡茂松 『退溪 栗谷哲學의 比較研究』 성대출판부, 1985, p.115 참조)

40) 황의동 『栗谷의 哲學思想에 관한 研究』, 1987, 충남대 박사논문, p.104

41) 『李子性理書』 p.59, 答成浩原 「理氣之說與人心道心之說, 皆是一貫, 若人心道心未透, 則是於理氣未透也」

42) 柳承國, 上書, p.230

라고 할 때 비록 理氣를 다 말한다고 하더라도 理를 더 강조하는 것이며, 이 때의 理는 所以然의 理로써 여기에 모든 이론을 다 집약시킨 것이다. 退溪의 ‘主理的’ 입장은 이러한 程朱學의 연장선상에서 도출되었다고 보아야 한다. 그런데 이에 반해 氣를 우위로 보는 입장도 있으며 이 분야에서 創見處를 얻은 사람이 바로 花潭이었다. 花潭은 氣의 세계에 있어서 그 자신의 至高한 경지를 개척하고 湛然虛靜한 氣의 原을 발견하였던 것이다. 栗谷은 이러한 ‘主理的’입장과 ‘主氣的’입장을 공히 이해하였으며, 나아가 각각 그 이론이 치우칠 수 있는 폐단을 지적하고<sup>43)</sup> 그 자신의 철학적 관심처를 표명하기에 이르렀다. 그것은 理와 氣가 서로 떨어지지 않고 하나되어 있는 지점, 즉 현실성과 본래성이 통일되어 있는 ‘理氣之妙處’를 주장하는 것이다.

理氣之妙는 보기도 어려우며 또한 말하기도 어렵다. 무릇 理의 근원은 하나일 따름이며 氣의 근원도 또한 하나일 따름이다. 氣가 流行하여서 고르지 아니하니 理 또한 유행하여서 고르지가 못하게 된다. 氣가 理를 떠나지 아니하며 理가 氣를 떠나지 아니한다. 무릇 이와 같으면 理氣는 하나이다. 어느 곳에서 그 따름을 볼 수 있겠는가<sup>44)</sup>

여기서 栗谷이 말하고 있는 ‘理氣之妙處’는 논리적 대립을 불러 일으킬 수 있는 ‘主理’와 ‘主氣’의 관점이 그 근원을 거슬러 올라가서 하나로 만나게 되는 자리이다. 이 곳에서는 理가 氣를 초월하여 따로 떨어져 있지 않으며 氣또한 理를 떠나 존재하지도 않는다. 단지 理氣가 圓融하게 하나되어 있는 一元的 구조에 놓여 있는 것이다. 한편 栗谷이 주장하는 ‘理氣一也’의 논리는 ‘理氣一物’의 논리와는 구분되어야 한다고 본다. 그것은 理氣가 원래 不相離이기 때문에 一物인 것도 같지만, 그러나 無形과 有形, 無爲와 有爲의 차이가 있기 때문에 一物이라고는 할 수 없다는 것이다.<sup>45)</sup> 그리하여 栗谷은

43) 울곡은 이에 대해 말하기를, 主氣的 입장에 서게 되면 理氣를 하나의 사물로 보게 되는 병폐가 있게 되며, 退溪와 같이 主理的 입장에 서게 되면 理氣先後의 병폐가 있음을 지적하였다.(『栗谷全書』 권10, 答成浩原 「至如羅整菴以高明超卓之見, 亦微有理氣一物之病, 退溪之精詳謹密, 近代所無, 而理發氣隨之說, 亦微有理氣先後之病」)

44) 『李子性理書』 p.73 答成浩原 「理氣之妙, 難見亦難說, 夫理之源一而已矣, 氣之源亦一而已矣, 氣流行而僭差不齊, 理亦流行而僭差不齊, 氣不離理, 理不離氣, 夫如是, 則理氣一也, 何處見其有異耶」.(『栗谷全書』 권10, p204)

45) 『李子性理書』 p.76, 答成浩原 「理氣元不相離, 似是一物, 而其所以異者, 理無形也, 氣有形也, 理無爲也, 氣有爲也」.(『栗谷全書』 권10, p.208)

“理와 氣는 하나이면서 둘이고, 둘이면서 하나이다.”, “理와 氣는 一物도 아니고 二物도 아니다.”라고 하여 그 자신의 독특한 논리를 주장하게 된다.<sup>46)</sup>

朱子는 본래 理氣一物과 理氣二物을 모두 말하였다. 이 때 ‘理氣一物’은 事實的인 관점에서 하는 말이고, ‘理氣二物’은 논리적인 관점에서 하는 말이다.<sup>47)</sup> 朱子の 이같은 논설은 사실의 세계를 理와 氣를 들어 논리적으로 분석하는 과정에서 도출되어진 그의 철학체계라고 볼 수 있다. 그러면 율곡의 논지는 어디에 있는가? 그것은 ‘一而二’ ‘二而一’의 理氣之妙를 궁극적 진리로 보고 二元化된 논리에서 一元으로 歸一시켜려는 율곡자신의 의지의 표현이라고 하겠다. 따라서 栗谷의 理氣說을 ‘理氣一元論’이라고 주장하는 논리도 어느정도 타당성을 지닌다 하겠으며,<sup>48)</sup> 더 구체적으로 말한다면 二元的 一元性의 논리구조속에 있다고 하겠다.<sup>49)</sup> 이러한 栗谷의 思惟構造는 栗谷 철학사상 전반에 걸쳐 나타나는 지배적 흐름이기도 한 것이다.

栗谷의 一元化된 ‘理氣之妙’의 논리는 ‘發’의 문제에 있어서도 특징을 나타내고 있다. 일찌기 退溪는 그의 心性論에서 ‘四端理發而氣隨之, 七情氣發而理乘之’라고 하여 ‘理氣互發’을 말하였는데 반해 栗谷은 理는 無爲하고 氣는 有爲한 관계로 ‘氣發理乘’만을 주장하고 있는 것이다.

‘氣發理乘’이라는 것은 무엇을 말함인가? 陰靜陽動은 機自爾이니 그것을 시키는 자가 있는 것이 아니다. 陽이 動하면 理가 動에서 타니 理가 動하는 것이 아니다. 陰이 靜하면 理가 靜에서 타니 理가 靜하는 것이 아니다. 그러므로 朱子가 말하기를 ‘太極이라는 것은 本然의 妙이다. 動靜은 타는 바의 機이다. 陰靜陽動은 機自爾로되 그 陰靜陽動하는 까닭은 理이다. 그러므로 주렴계는 말하기를 “太極이 動하여 陽을 生하고 靜하여 陰을 生한다.” 하였으니 저 이른바 ‘動而生陽 靜而生陰’이란 것은 그

46) 『李子性理書』 p.45, 答成浩原 「既非二物, 又非一物, 非一物故一而二, 非二物故二而一也, 非一物者, 何謂也, 理氣雖相離不得, 而妙合之中, 理自理氣自氣, 不相挾雜, 故非一物也, 非二物者, 何謂也, 雖曰理自理氣自氣, 而渾淪無間, 無先後, 無離合, 不見其爲二物, 故非二物也。」 (『栗谷全書』 1冊, 권10, p.197)

47) 『朱子大全』 中和堂 영인본, 中卷, p.78 「所謂理與氣, 此決是二物, 但在物上看, 則二物渾淪, 不可分開各在一處, 然不害二物之各爲一物也, 若在理上看, 則雖未有物而已有物之理, 然亦但有其理而已, 未嘗實有是物也」

48) 蔡茂松은 『退溪·栗谷哲學의 比較研究』 성대출판부, 1985,에서 栗谷을 ‘理氣一元論者’라고 규정하였으며(p.132)이에 비해 退溪는 ‘理氣二元論者’라고 규정하였다.(p.81)

49) 柳承國, 上書, p.230에서는 栗谷哲學을 二元的 一元性의 논리구조로 표현하였다.

未然에 근원하여 말하였으며 ‘動靜 所乘之氣’라는 것은 이미 그러함을 보고서 말한 것이다. ‘動靜無端陰陽無始’라고 하면 理氣의 流行이 모두 이미 그러할 따름이니 어찌 未然의 때가 있겠는가? 그러므로 天地의 化育과 내 마음의 發이 ‘氣發理乘’이 아님이 없다.<sup>50)</sup>

윗글에서 栗谷은 현실적 양태에서는 오직 氣發理乘만 있을 뿐이며 별도로 理의 作爲性を 인정하지 않고 있다. 理氣가 모두 하나의 근원을 두고 있으면서 理는 無爲하고 氣는 有爲하므로 단지 氣發理乘만이 있게 된다는 것이다. 다시 말해서 氣는 ‘發之者’이며 그 ‘發하는 所以’는 理인 것이다. 氣가 아니면 發할 수가 없고 理가 아니면 發할 근거가 없다.<sup>51)</sup> 그리고 理와 氣는 先後가 없으며 離合이 없으므로 退溪와 같이 互發이라고 할 수 없다.<sup>52)</sup> 이리하여 栗谷은 그의 ‘理氣之妙’의 一元的 논리에 기저를 두고 氣發理乘만을 주장하게 되는 것이다. 이것은 栗谷이 그의 이론을 무엇보다 현실문제에 있어서의 적용을 위주로 하고 있음을 단적으로 보여주는 예이다.

이상과 같은 栗谷의 理氣論에서 그 특질을 한마디로 지적한다면 그것은 ‘理氣之妙’라는 一元性的 논리구조라고 할 수 있으며, 이러한 논리구조는 그의 心性論에서 핵심이 되는 人心道心說에서도 모두 一貫되게 적용되고 있음을 보게 된다.

## 2) 栗谷 人心道心說의 基本 概念

### (1) 心의 문제

栗谷의 人心道心에 대한 개념을 살펴보기에 앞서 먼저 心에 대한 논술을 검토해 볼 필요가 있다. 왜냐하면 人心道心の 개념이 모두 心자체의 문제를 그 근거로 하고 있기 때문이다. 栗谷의 心에 관한 논술을 그의 人心道心說

50) 『李子性理書』 pp.78~79, 答成浩原 「氣發而理乘者, 何謂也, 陰靜陽動, 機自爾也, 非有使之者也, 陽之動, 則理乘於動, 非理動也, 陰之靜, 則理乘於靜, 非理靜也, 故朱子曰, 太極者, 本然之妙也, 動靜者, 所乘之機也, 陰靜陽動, 其機自爾, 而其所以陰靜陽動者, 理也, 故周子曰, 太極動而生陽靜而生陰, 夫所謂動而生陽靜而生陰者, 原其未然而言也, 動靜所乘之機者, 見其已然而言也, 動靜無端陰陽無始, 則理氣之流行皆已然而已, 安有未然之時乎, 是故, 天地之化吾心之發, 無非氣發而理乘之也.」(『栗谷全書』 권10, p.209)

51) 『李子性理書』 p.51, 答成浩原 「大抵發之者, 氣也, 所以發者, 理也, 非氣, 則不能發, 非理, 則無所發」(『栗谷全書』 권10, p.198)

52) 上同 「無先後無離合, 不可謂互發也」

에서 살펴보면 다음과 같다.

신은 살피건대 天理가 사람에게 부여된 것을 일러 性이라하며, 性과 氣를 합하여 一身의 主宰가 된 것을 일러 心이라 하며, 心이 사물에 應하여 밖으로 발한 것을 일러 情이라고 한다. 性은 心의 體이며 情은 心의 用이다. 心은 未發과 已發의 總名이므로 '心은 性情을 統攝한다'고 말한다.<sup>53)</sup>

윗 글을 살펴볼 때 心은 體와 用이 겸비되고 未發과 已發을 겸하는 總體로써 설명되고 있다. 이 때 性은 心속에 내재되어 있는 天理이며 情은 外物에 응하여 밖으로 發하는 것을 이른다. 心은 이러한 性과 情을 統攝하면서 한 몸의 主宰가 된다.

한편 朱子는 心에 대해서 정의하기를 '湛然虛明하여 萬理가 具足된 것'이라고 하였는데,<sup>54)</sup> 栗谷도 이에 대해서 大同小異하게 동조하고 있는 것을 볼 수 있으나<sup>55)</sup> 단지 栗谷의 心에 있어서 특징적인 면을 볼 수 있다면 그것은 '心是氣'라고 하여<sup>56)</sup> 至通至正한 氣의 凝處로써 설명하고 있는 점이다. 이것은 栗谷이 心을 理로서의 性을 담는 그릇내지 性의 依着處로 보는 데서 나온 발상이라고 할 수 있으며,<sup>57)</sup> 理氣說에서 氣가 理를 담는 그릇이며 理의 依着處로 이해되는 논리와 같은 맥락에 있다 할 것이다.<sup>58)</sup> 栗谷이 心을 氣라고 한데서 중시하고 있는 것은 心의 體와 用이 합일된 작용하는 실체이며 이것은 發하는 氣가 아니면 理가 발음함이 불가능한데서 연유한다. 이는 또 理氣之妙를 전제로 하여야 볼 수 있다. 發하는 氣와 發하는 근거인 理가 妙融됨으로써 心의 現象이 구체화될 수 있는 것이다. 이러한 發의 작용과 관련하여 栗谷은 다음과 같이 총체적으로 心을 규정하고 있다.

53) 『李子性理書』 p.112 「天理之賦於人者，謂之性，合性與氣而爲主宰於一身者，謂之心，心應事物而發於外者，謂之情，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」

54) 『性理大全』 권 33, 性理 5, 「心之全體，湛然虛明，萬理具足」

55) 『栗谷全書』 권20, 聖學輯要2, 「人之一心，萬理全具」, 권21, 聖學輯要3 「心之本體，湛然虛明」

56) 『李子性理書』 p105, 答安應休 「性，理也，心，氣也」, 『栗谷全書』 권10, 答成浩原 「心是氣」

57) 『李子性理書』 p.40 答成浩原 「心，則盛貯性之器也」 (『栗谷全書』 권9 p.193)

58) 『李子性理書』 p.116, 人心道心圖說 「氣者，盛理之氣也」 (『栗谷全書』 권14, p.283)

대개 未發인 즉 性이요, 已發인 즉 情이다. 發하여 計較·商量하면 意이다. 心은 性·情·意의 主이므로 未發과 已發 그리고 計較 모두를 일러 心이라고 할 수 있다.<sup>59)</sup>

여기서 心은 未發과 已發을 포함함은 물론 發하여서 計較 商量하는 意까지도 포함한 理氣圓融의 妙體임을 알 수 있다.

## (2) 人心道心과 그 分岐의 문제

앞에서 栗谷은 心을 性·情·意의 總體로 규정하였다. 여기서 栗谷은 心의 發을 情이라고 풀이하면서 이 情이 發함에 意가 어떻게 작용하는가에 따라 그 心은 두가지로 나누어 지게 된다. 이것이 人心道心の 구분이 있게 되는 까닭이며 그 차이에 대해서 栗谷은 다음과 같이 설명하고 있다.

情이 發함에 道義를 위하여 發하는 것이 있으니, 이를테면 그 어버이에게 효도하고자 하며 그 임금에게 충성하고자 하며 어린아이가 우물에 빠지려는 것을 보고 측은해하며 義가 아닌 것을 보고 부끄러워 하며 宗廟를 지나면서 공경하는 것등이 이것이다. 이것을 일러 道心이라고 한다. (그리고) 口體를 위하여 發하는 것이 있으니 이를테면 배고플때 먹고자 하며 추울때 옷을 입고 싶어하며 피곤할 때 쉬고 싶어 하며 정력이 왕성할 때 이성을 생각하는 것등이 이것이다. 이것을 일러 人心이라고 한다.<sup>60)</sup>

윗 글을 살펴볼 때 道心은 道義를 위해서 發한 마음이고 人心은 口體를 위해서 發한 마음이다. 心이 發하여 情이 된다고 하였으므로 이 發하는 과정에서 무엇을 위하느냐는 문제, 즉 道義와 口體중에 어느 것을 計較 意圖하느냐에 따라 人心과 道心으로 나뉘어지게 된다는 것이다. 그러므로 人心道心은 다만 情만을 가리키는 것과는 다르다고 볼 수 있겠다.<sup>61)</sup>

59) 『李子性理書』 p.39 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」(『栗谷全書』 권9, p.192)

60) 『李子性理書』 pp.112~113, 人心道心圖說「情之發也, 有爲道義而發者, 如欲孝其親, 欲忠其君, 見孺子入井而惻隱, 見非義而羞惡, 過宗廟而恭敬之類, 是也, 此則謂之道心, 有爲口體而發者, 如飢欲食, 寒欲衣, 勞欲休, 精盛思室之類, 是也, 此則謂之人心」(『栗谷全書』 권14, p.282)

61) 『李子性理書』 p.37 答成浩原「蓋人心道心, 兼情意而言也, 不但指情也」(『栗谷全書』 권9, p.192)

한편 朱子는 人心道心の 구분에 대해서 말하기를 “혹은 性命의 바름에서 근원하고 或은 形氣의 사사로움에서 생겨난다.”<sup>62)</sup>고 하여 그 발생의 근원을 소급하여 설명한 바 있다. 退溪는 이에 대해 “人心은 진실로 形氣에서 생겨나며, 道心은 진실로 性命에서 생겨난다.”<sup>63)</sup>고 하여 그 발생근원에 있어서의 구별을 분명히 하는데 초점을 맞추고 있다. 그러나 栗谷은 退溪의 이같은 說에 대해서는 전적으로 동의하지 않으며<sup>64)</sup> 오히려 그 자신의 입장은 人心道心の 根源이 하나의 一心에 있다는데 있으며 그 心이 外物에 감응하여 發하여 나올때 나누어지는 두 양면임을 주장하고 있다.

人心道心이 비록 그 이름이 둘이라고 하나 그 근원은 하나의 마음이다. 그것이 發함에 혹은 理義를 위하고 혹은 食色을 위하므로 그 發함을 따라서 이름이 달라지게 된다.<sup>65)</sup>

즉 人心道心이 모두 心の 發에 해당되며 이것이 發이라면 모두 ‘氣發’에 속한다는 것이 율곡의 입장이라고 하겠다. 그리고 朱子가 ‘或原或生’으로 나누어 人心道心을 설명한데 대해서는 “或原은 그 理의 重한 바로써 말하였고 或生은 그 氣의 重한 바로써 말한 것”이라 하여 당초에는 理氣의 구분이 없는 圓融한 一體임을 주장한다.<sup>66)</sup> 단지 心이 動하여 發할 즈음에 意가 道義와 食色중 어디를 향하느냐는 것이 그 분기점이 되는 것이다.

### (3) 四端七情論과의 구별

栗谷은 자신의 人心道心說을 또한 四端七情論과 구별하여 말하고 있다. 이것은 퇴계가 四端을 道心에, 七情을 人心에 분속시키므로써 人心道心이

62) 『中庸章句序』

63) 『退溪全書』 권39, p.297, 答洪艸 「分而言之, 人心固生於形氣, 道心固原於性命」

64) 栗谷은 자신의 人心道心說을 퇴계의 그것과 비교하여 말하기를 “퇴계는 안에서 부터 나오는 것을 道心이라고 여기고 밖에서 감응된 것을 人心이라고 여겼으나, 나(율곡)는 人心道心이 모두 안에서 나왔으며 그것이 動함은 모두 밖에서 감응되는 것으로 말미암는다.” (『蓋退溪, 則以內出爲道心, 以外感爲人心, 珥, 則以爲人心道心, 皆內出, 而其動也, 皆由於外感也。』)라고 하여 자신의 說을 퇴계와 구별하고 있다.(『李子性理書』 p.84, 答成浩原, 『栗谷全書』 권10, p.210)

65) 『李子性理書』 pp.49~50, 答成浩原 「人心道心雖二名, 而其原則只是一心, 其發也, 或爲理義, 或爲食色, 故隨其發而異其名」(『栗谷全書』 권10, p.198)

66) 『李子性理書』 p.83, 答成浩原 「或原者, 以其理之所重而言也, 或生者, 以其氣之所重而言也, 非當初有理氣二苗脈也」(『栗谷全書』 권10, p.210)

四端七情과 맥을 같이 하고 있는 것과 대조를 이루는 것이다. 이러한 구별에 대해서 栗谷은 다음과 같이 말한다.

心은 하나이로되 그것을 일러 道心이라 하고 人心이라 하는 것은 性命과 形氣의 구별이다. 情은 하나이로되 혹은 四端이라고 하고 혹은 七情이라고 한 것은 오로지 理를 말한 것과 氣를 겸하여 말한 것이 같지 않음이다. 그러므로 人心道心은 서로 겸할 수 없으며 서로 終始가 될 수는 있으며, 四端은 七情을 겸하지 못하는데 七情은 四端을 겸할 수 있다.<sup>67)</sup>

즉 四端과 七情의 관계는 四端이 七情속에 포함되는데 반해 人心과 道心은 서로 겸할 수없는 상대적인 개념이다. 栗谷은 이와 관련하여 말하기를 “七情이란 곧 사람 마음이 動함에 이 일곱가지가 있음을 말한 것이며 四端이란 七情 가운데 나아가 그 중 善한 一邊만을 가려서 말한 것이다.”<sup>68)</sup>라고 하여 情은 心의 發이며, 이 情에는 일곱가지가 있는데 그 가운데 善한 부분만을 가린 것을 四端이라고 말한다. 이것은 人心道心이 서로 상대하여 이름하는 것과 구분되며, 이미 道心이라고 하면 人心이 아니며 人心이라고 하면 道心이 아닌 것과는 다른 관점에서의 논술인 것이다.<sup>69)</sup> 이러한 관점의 차이에 대하여 율곡은 말하기를

지금 (사람의 心을) 兩邊으로 나누어 설명하고자 하면 마땅히 人心道心說을 따라야 하며, 善한 一邊을 설명하고자 하면 마땅히 四端說을 따라야 하며, 善惡을 겸하여 설명하고자 하면 마땅히 七情說을 따라야 할 것이니 반드시 서로 부합하지 않는 것을 가지고 紛紛하게 논할 필요가 없는 것입니다.<sup>70)</sup>

라고 하여 人心道心說은 四端七情說과 다른 관점에 놓여 있음을 말하고 있다. 四端이 七情가운데에서 善한 면만을 가려서 말한 것이라면 칠정은 ‘心之

67) 『李子性理書』 p.36, 答成浩原 「心一也, 而謂之道謂之人者, 性命形氣之別也, 情一也, 而或曰四或曰七者, 專言理兼言氣之不同也, 是故人心道心不能相兼, 而相爲終始焉, 四端不能兼七情, 而七情則兼四端」(『栗谷全書』 권9, p.192)

68) 『李子性理書』 p.37, 答成浩原 「七情, 則統言人心之動有此七者, 四端, 則就七情中擇其善一邊而言也, 固不如人心道心之相對說下矣」(『栗谷全書』 권9, p.192)

69) 『李子性理書』 p.55, 答成浩原 「蓋人心道心, 相對立名, 既曰道心, 則非人心, 既曰人心, 則非道心, 故可作兩邊說下矣」(『栗谷全書』 권10, p.199)

70) 『李子性理書』 p.38, 答成浩原 「今欲兩邊說下, 則當遵人心道心之說, 欲說善一邊, 則當遵四端之說, 欲兼善惡說, 則當遵七情之說, 不必將柄就鑿紛紛立論也」(『栗谷全書』 권9, p.192)

發'의 總目에 해당하며 四端은 그 分目에 해당하는 것이다. 그러므로 七情의 밖에 따로 四端이 있는 것으로 보아서는 안된다.<sup>71)</sup> 굳이 이를 人心道心과 연계시켜 말한다면 四端은 오로지 道心을 말한 것이며 七情은 人心道心을 합하여 말한 것으로 볼 수 있겠다.<sup>72)</sup> 이러한 관점의 차이는 心의 發動문제에 있어서 橫으로 보느냐 縱으로 보느냐의 차이에 따라 구분될 수 있을 것이며,<sup>73)</sup> 兩論間의 미묘한 차이를 여기서 栗谷은 분명히 하고 있는 것이다.

이상과 같은 栗谷 人心道心說의 기본개념에 입각하여 그의 理氣說과 관련하여 살펴보기로 한다.

### 3) 理氣論에 의한 人心道心說의 解釋

#### (1) '理氣之妙'의 思惟와 人心道心

栗谷의 理氣論에 있어서 전반적으로 흐르고 있는 논리구조를 말한다면 '理氣之妙'라고 할 수 있다. 이것은 理와 氣가 서로 떨어지지 않고(不相離) 또한 서로 섞이지도 않는(不相雜) 理氣圓融의 二元論的 一元性의 思考이다. 이 논리는 人心道心에 대한 설명에서도 일관되게 나타나고 있음을 볼 수 있는데, 그것은 人心道心의 根源이 하나의 一心에 있다는데서 출발한다. 栗谷은 말하기를

理와 氣가 서로 떨어지지 않음을 만약 이미 환하게 보게 되면 人心道心에서도 두 근원이 없으니 이것을 미루어서 알 수 있을 따름이다. 오직 理氣에 투철하지 못하여서 혹 서로 떨어져서 각각 하나의 장소에 있을 수 있다고 여기고 또한 人心道心에 있어서도 아마 두 근원이 있을 것이라고 여길 따름이다.<sup>74)</sup>

라고 하여 理氣之妙의 논리에서 人心道心의 근원도 하나임을 주장하고 있는 것이다. 원래 理氣之妙의 논리는 形而上者인 理와 形而下者인 氣에 있어서

71) 『李子性理書』p.56 答成浩原 「七情之外更無四端矣」(『栗谷全書』 권10, p.199)

72) 上同 「然則, 四端專言道心, 七情合人心道心而言之也」

73) 『李子性理書』 p.36 「聖賢之說, 或橫或豎, 各有所指, 欲以豎準橫, 以橫合豎, 則或失其旨矣」(『栗谷全書』 권9, p.192)

74) 『李子性理書』 p.59 答成浩原 「理氣之不相離者, 若已灼見, 則人心道心之無二原, 可以推此而知之耳, 惟於理氣有未透, 以爲或可相離各在一處, 故亦於人心道心疑其有二原耳」(『栗谷全書』 권10,p.201)

그 理之原도 하나이며 氣之原도 하나라는 一元論에 입각하고 있는데 여기서 氣는 ‘發之者’이며 理는 ‘所以發者’이다. 따라서 理는 氣가 아니면 發할 수 없고 또 氣는 理가 아니면 發할 근거가 없는 관계에서 서로 떨어져 떨어 수 없는 不相離에 보다 초점을 맞추고 있다고 보아야 한다. 일찌기 退溪가 人心道心の 개념을 구분하면서 朱子の ‘或原或生’에 근거를 두고 兩者의 서로 다른 발생근원에 초점을 맞춘 반면 栗谷은 그 자신의 理氣之妙의 논리속에서 하나의 근원임을 강조하고 있는 것이다. 다만 그 하나의 근원에서 발할 때 形氣에 가리워져서 發하느냐 아니면 가리워지지 않고 發하느냐의 차이에 따라 그 구분이 있게 되는 것이다.<sup>75)</sup> 이렇게 본다면 人心 道心은 모두 形而上者인 理에 근거하여서 形而下者인 氣의 有爲作用에 의해 생겨난 一元的 구조이다. 율곡은 다음과 같이 말한다.

人心과 道心 그 어느 것이 理에 근원하지 않겠는가. 未發의 때에 또한 人心의 苗脈이 理와 상대하여 方寸의 가운데에 있는 것이 아니다. 根源은 하나이지만 흘러서 둘이 되는 것이다.<sup>76)</sup>

人心과 道心은 모두 하나의 心の 理에 근거하며, 아직 발하지 아니한 때에 그 근원이 둘이 있는 것이 아니다. 이것이 栗谷 人心道心說에 있어서 理氣之妙의 입장에 있는 부분이라고 할 수 있다.

## (2) ‘氣發理乘’과 人心道心

理氣之妙의 一元的 논리는 發의 문제에 있어서도 互發이 아닌 ‘氣發理乘’으로 집약된다. 人心道心이 모두 하나의 心の 理에 근원하지만 ‘發之者’는 氣이므로 心の 發인 人心道心은 모두 ‘氣發’에 해당된다. 그리고 發하는 氣는 理가 아니면 發할 근거가 없기 때문에 현실적으로는 ‘氣發理乘’만이 있게 된다. 여기서 특징할 만한 점은 道心도 氣에서 떠날 수 없다는 것이다. 모두 氣發로써 존재하며 단지 그 所從來를 추구하게 되면 性命과 形氣의 구별이 있게 된다. 이것이 互發論과 다른 점이다. 栗谷은 다음과 같이 말한다.

75) 『李子性理書』 p.40 「人心道心,皆發於性,而爲氣所揜者,爲人心,不爲氣所揜者,爲道心」(『栗谷全書』 권9, p.193)

76) 『李子性理書』 p.61 「人心道心夫孰非原於理乎,非未發之時,亦有人心苗脈,與理相對于方寸中也,源一而流二」(『栗谷全書』 권10, p.202)

그 發함에 있어 理義를 위한다면 그 까닭을 추구하여 어디로 부터 이 理義의 마음이 있게 되었는가. 이것은 性命이 마음에 있는데서 부터 말미암으므로 이 道心이 있게 된다. 그 發함에 있어 食色을 위한다면 그 까닭을 추구하여 어디로부터 이 食色の 생각이 나게 되었는가. 이것은 血氣가 형체를 이룬 데서 부터 말미암으므로 이 人心이 있게 된다고 말할 따름이다.<sup>77)</sup>

여기서 人心과 道心은 모두가 氣發이며 하나의 心에서 근원한다. 하지만 그 구별은 어디에서 말미암는가를 따진다면 形氣와 性命이 있는데서 부터라고 말할 수 있다. 다만 氣發理乘의 논리에 의하면 모두 하나의 心에서 근원하며 이 心은 理를 내재하고 있으므로 人心道心이라는 氣發에 모두 본연의 理가 타고 있음을 알아야 한다. 그리고 人心道心이 모두 氣發인데 氣가 本然之理에 순응하면 氣 또한 이것이 本然之氣이므로 理가 本然之氣를 탄 것이 道心이 된다. 또한 氣가 本然之理에 변함이 있으면 本然之氣에도 변함이 있으므로 理 또한 변한 바의 氣에 타게 되어 人心이 되니 過不及이 있게 된다고 한다.<sup>78)</sup> 그렇다면 道心을 理에다가 배속하고 人心을 氣에다 배속할 수 있는 근거는 무엇인가.

理는 無爲하고 氣는 有爲하다. 그러므로 情이 本然의 性에서 나왔으되 形氣에 가리워지지 않은 것을 理에 배속시키고, 당초에 비록 本然에서 나왔으나 形氣가 그것을 가린 것은 氣에다가 배속시키니 이것은 또한 부득이한 論이다. 人性의 本善한 것은 理이다. 그러나 氣가 아니면 理는 發하지 못한다.<sup>79)</sup>

윗 글을 살펴볼 때 心은 ‘性即理’로써의 本然性을 내재하고 있다. 이 때 心이 發하게 되면 性 또한 발하지 않을 수 없는데, 이것은 ‘理乘’으로써 人心道心に 共に 근거하고 있다.<sup>80)</sup> 그러나 氣가 이니면 理가 발하지 못하므로

77) 『李子性理書』 p.50 「其發也爲理義，則推究其故，何從而有此理義之心乎，此由於性命在心，故有此道心也，其發也爲食色，則推究其故，何從而有此食色之念乎，此由於血氣成形，故有此人心也。」(『栗谷全書』 권10, p.198)

78) 『李子性理書』 pp.81~82 答成浩原「人心道心俱是氣發，而氣有順乎本然之理者，則氣亦是本然之氣也，故理乘其本然之氣，而爲道心焉，氣有變乎本然之理者，則亦變乎本然之氣也，故理亦乘其所變之氣，而爲人心而或過或不及焉。」(『栗谷全書』 권10, p.210)

79) 『李子性理書』 p.61 答成浩原「理無爲而氣有爲，故以情之出乎本然之性，而不揜於形氣者，屬之理，當初雖出於本然，而形氣揜之者，屬之氣，此亦不得已之論也，人性之本善者，理也，而非氣則理不發。」(『栗谷全書』 권10, p.202)

人心道心은 모두 氣發理乘의 구조속에 놓여 있게 된다. 단 人心을 氣에다가 배속시키고 道心을 理에다 배속시키는 것은 똑같이 하나의 本然에 근거하였다 하더라도 形氣의 掩蔽여부에 의해 구분되어 지므로 부득이하게 나눌수 밖에 없다는 것이다. 여기서 意의 주체적 작용이 가해지게 되면 설령 人心에서 시작되었다 하더라도 道心으로 전환될 수 있는 가능성이 있게 되니 여기에 栗谷이 주장하는 ‘人心道心相爲終始’의 이론이 나오게 된다.

### (3) 人心道心相爲終始說

人心道心은 四端七情과 같이 서로 겸할 수는 없지만 서로 終始가 될 수 있다고 본다. 이것은 一心에서 發한 情이 人心道心으로 나누어지기 위해서는 그 과정에서 計較商量하는 意의 주체적 작용을 포함하기 때문이며, 이러한 意의 작용을 올바르게 유도하기 위해 주장하는 것이다. 그 내용을 살펴보면 다음과 같다.

人心道心이 서로 終始가 된다는 것은 무엇을 말함인가. 지금 사람의 마음이 性命의 正에서부터 直出하였다 하더라도 간혹 거기에 순응하여 이루지 못하고 그 사이에 私意가 개입하면 이것은 처음에는 道心이었다가 마침내는 人心이 된 것이다. 혹은 形氣에서 생겨났으되 正理를 어기지 않으면 진실로 道心에서 벗어나지 않는 것이며 혹은 正理에서 벗어났으되 그 잘못됨을 알고 制伏하여 그 욕구를 따르지 않는다면 이것은 처음에는 人心이었으되 마침내는 道心이 되는 것이다.<sup>81)</sup>

윗 글에서 人心과 道心은 서로 雙立하여 나타나는 것이 아니라, 처음에는 人心이던 것이 마침내는 道心이 되고, 혹은 처음에는 道心이던 것이 나중에 人心이 된다는 것으로 人心과 道心の 相互交替를 밝혀주는 것이 된다. 이는 人心道心說에 있어서 栗谷자신의 독특한 견해라고 볼 수 있겠다.<sup>82)</sup>

이를 修養의 문제와 관련하여 고찰해보면, 栗谷은 心을 정의하기를 性과 情과 意의 主가 된다고 하고 未發, 已發 그리고 計較하는 것 모두를 일러

80) 『李子性理書』 p.83 「心中所有之理, 乃性也, 未有心發而性不發之理, 則豈非理乘乎」

81) 『李子性理書』 p.37 答成浩原「人心道心相爲終始者, 何謂也, 今人之心, 直出於性命之正, 而或不能順而遂之, 間之以私意, 則是始以道心, 而終以人心也, 或出於形氣, 而不拂乎正理, 則固不違於道心矣, 或拂乎正理, 而知非制伏不從其欲, 則是始以人心, 而終以道心也」(『栗谷全書』 권9, p.192)

82) 황준연 『栗谷의 哲學思想에 관한 研究』, 1987, 성대박사논문, p.33

心이라고 하였다.<sup>83)</sup> 그래서 發하는 것은 氣이고 發하는 所以는 理인데, 그 發하는 것이 正理에서 直出하고 氣가 用事하지 않으면 道心이 되고 이것은 七情가운데 善한 면만을 가리킨다. 그런데 發하는 즈음에 氣가 이미 用事하게 되면 人心이 되니 이것은 七情이 善惡을 합한 것과 같다. 따라서 氣가 用事하는 것을 알아서 정밀히 살펴 正理를 좇게 되면 人心이 道心에게서 명령을 듣게 되며, 그렇지 않으면 욕구가 왕성하여져서 人心은 더욱 위태롭고 道心은 더욱 미세해지게 된다.<sup>84)</sup> 여기에 정밀히 살필수 있는 작용은 오직 意가 담당하므로 이 意를 진실되게 하여 자신을 수양해 나가는 것이 栗谷 修養論의 핵심이 되는 것이다.

이상과 같은 내용을 살펴볼 때 人心道心은 心의 일원화된 구조 속에서 發하는 것은 모두 氣發理乘의 체계를 지니며, 분명히 상대적인 개념으로 제시되고 있다. 하지만 나아가 心의 구조속에 포함되어 있는 意의 주체적 작용을 강조하므로써 人心道心の 상호전환에 그 이론의 결실이 이루어지고 있음을 볼 수 있다.

序文에서도 이야기 했듯이 한국성리학이 중국의 그것과 비교하여 人性論的인 탐구의 경향이 강하다면 栗谷이 말하는 人心道心에 관한 이해는 곧 栗谷 性理學의 핵심이 될 수 있다. 栗谷 性理學의 전반적인 구조는 한마디로 '理氣之妙'의 논리속에 있다 할 것이며, 여기에서 파생되어 나온 氣發理乘의 一途는 人心道心の 문제에서 그대로 일관되게 적용하고자 하는 것이 율곡의 논점이다. 그리하여 修養論에 나아가서 意를 진실되게 하여서 人心을 道心으로 전환할 수도 있게 한다는 것은 前代 학자에게서는 찾아볼 수 없는 율곡의 독창적인 주장이라고 볼 수 있다. 이같은 栗谷의 人心道心說은 그 자신의 철학적 입장에서 지니고 있는 이상을 현실에서 실현시키기 위한 순수 이론적 성과라고 하겠다.

83) 本考 心의 문제 章, 註참조

84) 『李子性理書』 pp.39~40 答成浩原 「其發直出於正理, 而氣不用事, 則道心也, 七情之善一邊也, 發之之際氣已用事, 則人心也, 七情之合善惡也, 知其氣之用事, 精察而趨乎正理, 則人心聽命於道心也, 不能精察而惟其所向, 則情勝慾熾, 而人心愈危道心愈微矣, 精察與否, 皆是意之所爲, 故自修莫先於誠意。」(『栗谷全書』 권9, p.193)

### 3. 茶山의 心性論

茶山 丁若鏞(1762-1836)<sup>85)</sup>은 흔히 實學의 集大成者로 불리운다. 그것은 實學的 관심의 제분야를 다룬 그의 방대한 著書 때문이기도 하겠지만,<sup>86)</sup> 그보다는 당시의 實學的인 思潮를 망라할 수 있는 그의 탁월한 사상적 견해 때문으로 받아들여져야 할 것 같다.<sup>87)</sup>

茶山은 일찍이 “君자의 學은 修己治人에서 벗어나지 않는다.”<sup>88)</sup>라고 하고 “六經四書로써 修己하고 一表二書로써 天下國家를 다스리니 本末이 갖추어진 것이다.”<sup>89)</sup>라고 하여 修己에 해당되는 學은 經學을 통하여, 治인에 해당되는 學은 經世書를 통하여 그의 思想을 표출하고 있다. 그런데 소위 茶山 實學이라고 하면 주로 後者에 치중한 것으로 간주되고,<sup>90)</sup> 따라서 茶山의 六經四書學에 관한 연구는 그의 經世學에 관한 연구에 비하면 최근까지도 그

85) 英祖大王三十八年,壬午六月十六日巳時,公生于廣州草阜面 馬峴里...公十六歲,始見星湖李先生遺稿...諱和輔,冠名曰若鏞,字曰美庸又曰頌甫,號曰俟菴又號曰茶山,茶山 9세에 어머니 尹氏가 사망하고, 22세(1783)에 경의초시에 합격,28세(1789)에 文科에 급제 禧陵直長이 됨,이후 藝文館 檢閱(29세),弘文館修撰(31세),同副承旨(34세),兵曹參知(35세)등을 지내고 純祖1년 西學혐의로 체포되어 처음 長鬢에 유배되었다가 加刑되어 康津에 이배됨,이후 18년간 유배생활동안 방대한 저술활동이 이루어진다. 57세(1818)에 해배되어 馬峴本家에 돌아옴,75세(憲宗2년 1836)馬峴 本家에서 병으로 사망,1910년 7월18일 정부에 의해 正憲大夫 奎章閣提學을 追贈하고 文度라는 諡號가 내림.(丁奎英『俟菴先生年譜』與猶堂全書,驪江出版社21冊 pp97-336)

86) 『詩文集』 卷16,13a,18a 自撰墓誌銘 集中本에 의하면 茶山은 經學관련 저술이 232권, 文集이 260여권 도합 500여권의 저술이 있다.

87) 茶山의 思想的 師承關係와 學脈에 관해서는 그의 생애에 직접적으로 師事한 스승에 관한 기록은 보이지 않으며, 단지 그의 학문적 연원에 대해서만 「自撰墓誌銘」과 「鹿菴墓誌銘」,「大學公議」등을 토대로 살펴볼 수 있다. 鄭炳連 논문에서는 「茶山의 學脈을 직접적으로는 鹿菴(1736-1801), 星湖(1681-1763), 白湖(1617-1680), 退溪(1501-1570)의 소급된 구도로 파악하고 있으며, 이 중 茶山의 경전해석에 지대한 영향을 끼친 사람으로서는 간접적으로 白湖와 西溪(1629-1703)를 들고 직접적으로는 鹿菴과 曠菴(1754-1786)을 들고 있다.」(鄭炳連『茶山「中庸」註의 經學的研究』성대 박사학위논문,1989,p101참조), 茶山은 이러한 자신의 사상적 기반인 星湖學派(星湖 李瀾이 문호를 이룬 近畿南人の 증농학과)의 經學的 基礎위에 그 學派의 비판적,개혁적인 학문풍토를 계승하고 있었으며 그는 한걸음 더 전진하여 老論 北學派의 北學思想도 적극 수용하여 선배들의 한계성을 극복하고 전진적이고 진보적인 지식인상을 수립하였다. (정옥자『조선후기 역사의 이해』서울 一志社,1993, p192)

88) 孟子要義 卷1,44a 「君子之學, 不出二字, 一曰修己, 二曰治人.」

89) 『詩文集』 卷16,18a 自撰墓誌銘 「六經四書以之修己, 一表二書以之爲天下國家, 所以備本末也.」

90) 李乙浩『丁若鏞의 哲學』,「韓國哲學研究」,서울 東明社, 1978 p207

실적이 미비하다고 할 수 있다.<sup>91)</sup> 이것은 그만큼 茶山의 哲學的 本質에 관한 관심이 그의 방대한 實學著書에 파묻혀 寥寥하게 받아들여지기 때문일 것이다.

여기서 茶山의 經世書는 현실의 구체적 방안을 제시한 政法書로 불리우기도 하나, 六經四書와 같은 經學은 그의 여타 實學的 저술을 있게 한 사상적 토대가 되는 학문임을 간과할 수 없다. 특히 경학사상의 전개에 있어서 心性에 관한 문제는 유학의 가치실현을 위한 형이상학적 근거가 된다는 측면에서 오늘날 까지도 많은 논란의 소지를 담고 있으며, 이에 대한 해명이 시기에 따라 그 해석을 달리하는 것은 각각의 시대가 처한 당시의 상황과 그 학문적 경향에 좌우되고 있다. 따라서 조선후기 실학자의 한사람으로서 茶山의 사상을 살펴보는 데 있어 먼저 그의 經學思想에서 드러난 心性論을 이해하므로써 그의 실학사상의 철학적 근거를 찾을 수 있다.

### 1) 心과 性에 관한 일반적 論議

人間의 心性에 관한 論議는 인간의 道德的 實踐을 위한 근거를 확보하기 위한 것으로써 孟子이후 많은 儒學者들에 의해 그 論究의 대상이 되어 왔다. 이같은 사실은 茶山이 살았던 시대에도 예외가 아니며 心性두 글자를 가지고 큰 訟事거리를 만들어 왔던 것이다.<sup>92)</sup> 여기에 茶山 자신은 그가 처해 있던 학문적 입장에 따라 그 자신의 독특한 심성론을 전개하고 있다. 이를 구체적으로 살펴보기로 하자.

#### (1) 心과 性의 구분

茶山은 心과 性을 구분하여 다음과 같이 말하고 있다.

性은 降衷으로부터 이르는 말이므로 純善하여 惡이 없어서 愚·智가 동일한 것이고, 心은 곧 形氣로부터 이르는 말이므로 賢·不肖의 不同이 있는

91) 茶山 經學에 관하여 최근까지 발표된 주요 학위논문을 살펴보면,  
 · 鄭炳連 『茶山「中庸」註의 經學的 研究』 성대 박사학위논문, 1989  
 · 金王淵 『茶山 易學의 研究』 고려대 박사학위논문, 1989  
 · 金暎鎬 『丁茶山の「論語」解釋에 관한 研究』 성대 박사학위논문, 1993 등이 있다.  
 92) 『心經密驗』 卷2, 25b 「今人以心性二字, 作爲大訟」

것이다. 굶주리면 먹을 것을 생각하고 목마르면 마실것을 생각하는 것은 비록 聖人이라 하더라도 역시 그 속에서 헤어나지 못하는 것이므로 人心과 道心の 구별이 있게 된다.<sup>93)</sup>

여기서 茶山이 말하고 있는 ‘降衷’의 性은 곧 『中庸』에서 말하는 「天命之謂性」의 性으로써 하늘로부터 부여받은 것을 말한다. 그리고 『大學』에서 朱子が ‘明德이란 하늘로부터 얻었다’라고 한 것과 ‘은갖 이치를 갖추었다’라고 한 것 등은 모두 이 性에 해당된다고 茶山은 말한다.<sup>94)</sup>

그러나 心에 대해서는 茶山은 形氣로부터 이름한 것이라 하고, 사람의 현명한 정도에 따라서 각각 다를 수 있음을 말하고 있다. 이것은 古經에서 말하는 心이 孟子가 말한 無形의 大體만은 아니며 오직 몸안에 들어 있어 가만히 있으면서도 밖으로 나타나 運用하는 것을 일러 心이라고 한다는데서 근거한 것이다.<sup>95)</sup> 따라서 茶山은 心을 세가지로 나누어 설명하고 있으며, 이것은 그의 心에 관한 해석의 특유한 부분이기도 하다.

心에는 세가지의 구별이 있다. 첫째는 五臟의 心이니 “比干의 심장을 쪼개자 심장에 일곱 개의 구멍이 있었다”고 한 것이 이것이고, 둘째는 靈明의 心이니 『尙書』에 “각각 너희 마음에 中을 세워라”고 한 것과 『大學』에 “먼저 그 마음을 바르게 한다”고 한 것 등이 이것이며, 셋째는 心之所發의 心이니 『孟子』에 나오는 ‘惻隱之心’과 ‘羞惡之心’같은 것이 이것이다.<sup>96)</sup>

여기서 茶山이 말하고 있는 靈明의 心은 인간 정신의 본질적 실체로써 신체적 구속에서 벗어나 있으며, 사유하는 능력 및 도덕적 판단과 그 실천의지를 관장하는 것으로써 선천적으로 인간에게 부여된 능력인 것이다.<sup>97)</sup> 그

93) 『詩文集』 卷18,40b 上弇園書 「性卽從降衷而言，故，純善無惡愚智皆同，心卽從形氣而言，故，有賢不肖之不同，而饑思食渴思飲，雖聖人亦不免，故有人心道心之別。」

94) 『詩文集』 卷18,40b 「今章句曰，明德者，人之所得乎天，此以性言也.... 曰 具衆理則性也。」

95) 『心經密驗』 卷2,25b 「若古經云言，心非大體之專名，惟其含蓄在內，運用向外者，謂之心。」

96) 『詩文集』 卷19,30ab 答 李汝弘書，「心之爲字其別有三，一曰五臟之心，若云比干剖心，心有七竅者是也。二曰靈明之心，若商書曰各設中于乃心，大學曰先正其心者是也。三曰心之所發之心，若孟子所云，惻隱之心羞惡之心是也。」

97) 朴洪植 『朝鮮朝後期儒學의 實學的變容과 그 特性에 관한 研究』 성균관대 박사 논문 1993, p112

리고 이러한 心은 內面에 존재하는데서 그치는 것만은 아니며 무수한 형태로 표출하게 되는데 이때의 心을 茶山은 心之所發의 心으로 표현하고 있다. 惻隱과 羞惡, 善心과 惡心, 人心·道心등의 양상은 모두 이러한 心之所發의 心에 해당된다. 이와 같이 볼 때 茶山の 心은 人間의 核心으로써 活動神妙하다고 할 수 있다.<sup>98)</sup>

茶山은 인간을 精神과 形體의 妙合體로써 이해하고,<sup>99)</sup> 인간의 현실적인 존재 양상은 이러한 상반된 가치들의 다툼속에서 규정하고 있다.<sup>100)</sup> 그리고 인간의 心에는 倫理的 天命이 깃들여져 있는데, 이 天命은 道心에 依在하는 것이라고 한다.<sup>101)</sup> 여기서 인간은 道心을 좇음으로써 天命에 순응할 수 있고 그럼으로써 善의 근거가 확보될 수 있다.<sup>102)</sup> 그리하여 茶山은 다음과 같이 心과 性을 말한다.

대체로 性에 대해서는 따른다고 할 수는 있어도 다스린다고는 할 수 없으며, 心에 대해서는 다스린다고는 할 수 있어도 따른다고는 할 수 없다. 性대로 따르면 道가 되고 心대로 따르면 欲心이 된다. 때문에 孔子 같은 聖人도 70세 이전에는 마음대로 따를 수가 없었던 것이다.<sup>103)</sup>

여기서 心과 性을 종합해보면, 心이란 虛靈不昧한 本體를 지니고 있으면서 外物에 감동되어 발현될 때는 善을 향할 수도 있고 惡을 향할 수도 있는 自主權을 지니는 大體의 專稱을 말하며,<sup>104)</sup> 性이란 인간의 內的 省察을 통해 倫理的 天命을 이해함으로써 인간의 마음속에 內在해 있는 道心을 좇아 순응하고자 하는 주관적인 하나의 性向이라고 말할 수 있다.<sup>105)</sup> 茶山은 이러한 性의 성향을 嗜好라고 표현하고 있다.<sup>106)</sup>

98) 琴章泰 『茶山哲學의 人間學的 理解』, 『儒教와 韓國思想』성균관대출판부 1980, p266

99) 『論語古今注』 卷9,17a 「人者, 妙合神形, 而渾然爲一者也。」

100) 『孟子要義』 卷2,41b 42a 「人恒有二志相反而一時並發者, 此乃人鬼之關, 善惡之幾. 人心道心之交戰」

101) 『中庸自箴』 卷1,3b 「天之喉舌, 寄在道心」

102) 黃鍾洙 『茶山の 人間觀』 고려대 석사논문, 1984, p14

103) 『詩文集』 卷18,40b 上奔園書 「蓋性可言率而不可言治, 心可言而治不可言率, 率性則爲道, 而率心則爲慾, 故以孔子之聖, 七十以前不可從心也。」

104) 『心經密驗』 卷2,25b 「若必欲假借一字爲大體之專名, 則心猶近之」

105) 李乙浩 『茶山經學思想研究』 乙酉文化社, 1989. p75

106) 『詩文集』 卷16,16a 自撰墓誌銘 「性者, 嗜好也。」

## (2) 性嗜好說

茶山은 性이 嗜好라는데 대해서 다음과 같이 설명하고 있다.

性이란 좋아하고 싫어함으로써 이루어진 이름이다. 『詩經』에 의하면 “民之秉彝 好是懿德”이라 하니 秉彝란 곧 性을 말하는 것이다. 여기에서 반드시 好德으로 말한 것을 보면 이 말이 그 증험이다..... 孔子가 말한 “性相近”이란 德을 좋아하고 惡을 수치로 여기는 것은 聖人과 凡夫가 모두 같다는 말이다.<sup>107)</sup>

윗글에서 茶山이 설명하고 있는 性이란 心과 같이 大體의 全名이 아니라 大體의 가운데서 好惡하는 理로써 별도로 하나의 이름을 이룬 것이며, 따로 두개 세개를 말할 수 없는 것이다.<sup>108)</sup> 그리고 사람과 만물은 모두 각기 좋아하는 바를 추구함으로써 스스로를 번성시키게 되는데 이것은 사물에 있어서 菘菜의 성품은 오즙을 좋아하고 벼의 성품은 물을 좋아하고 기장의 성품은 마른 땅을 좋아하는 것과 같은 것으로써 각각 좋아하는 것을 얻은 것들은 싹이 나고 무성하며 번창하게 된다는 것이다.<sup>109)</sup>

茶山은 이러한 嗜好에 대해서 사람에게는 두 가지 종류가 있음을 말하고 있다. 하나는 形體의 嗜好로써 눈앞의 탐락을 말하며, 또 하나는 靈知의 嗜好로써 그렇게 하지 않으면 안되는 삶의 본태를 말한다.<sup>110)</sup> 이 때 하늘이 부여한 性이라는 것과 天道, 性善, 盡性의 性등은 모두 이 靈知의 嗜好에 포함된다.<sup>111)</sup> 이러한 茶山의 주장은 인간을 神形妙畵으로 이루어진 靈體로 보았기 때문에 嗜好에 있어서도 결코 양면성을 지니지 않을 수 없음을 말해주고 있는 것이다.

107) 『論語古今注』 卷9,10b 「性也者, 以嗜好厭惡而立名. 詩云 民之秉彝好是懿德, 秉彝卽性也, 而必以好德爲言, 斯可驗也.... 孔子曰, 性相近者, 謂其好德恥惡之性, 聖凡皆同.」

108) 『論語古今注』 卷9,11b 「性也者, 非大體之全名, 乃就大體之中, 執其好惡之理, 而別立一名. 斯又非可以指之爲二三者也.」

109) 『詩文集』 卷19,42b 答李汝弘書「崧之性嗜溲尿, 蒜之性嗜雞糞, 稻性嗜水, 黍性嗜燥, 凡得 其所嗜者, 乃茁乃茂乃蕃乃鮮」

110) 『詩文集』 卷16,15a 自撰墓誌銘「性者, 嗜好也. 有形軀之嗜, 有靈知之嗜, 均謂之性; 『心經密驗』 卷2,26a 「嗜好有兩端, 一以目下之耽樂爲嗜好... 一以畢竟之生成爲嗜好」

111) 『詩文集』 卷16,15a 自撰墓誌銘「天命之性性與天道, 性善盡性之性, 此靈知之嗜好也.」

한편 茶山은 人性에 대해서 善을 좋아하고 惡을 부끄럽게 여기지 않는 이  
가 없다고 하고,<sup>112)</sup> 人性이 善을 좋아한다는 증거를 다음과 같이 實例를 들  
어 말하고 있다.

젓먹이 아이라도 칭찬하는 말을 들으면 얼굴에 기쁜 빛을 나타내고 어  
린아이라도 꾸지람을 들으면 부끄러운 마음을 가진다. 이것은 善의 고귀  
함을 앞으로 칭찬을 듣고 얼굴에 기쁜 빛을 보이는 것이며, 惡을 부끄러  
워 할 줄 앞으로 꾸지람을 듣고 부끄러운 마음이 일게 되는 것이다. 도  
척은 惡人이지만 그를 모르는 사람이 그에게 청렴하다 칭찬하면 그는  
즐거워하고 음란한 자는 惡人이지만 그를 모르는 사람이 그에게 정숙한  
여인이라 칭찬하면 그가 좋아함은 무엇 때문인가? 덕을 좋아하고 惡을  
부끄럽게 여기는 마음이 天性에 근본하여 비록 이 天性을 강그리 손상  
하여 남은게 없어도 오히려 없어지지 않은게 있기 때문이다. 孟子의 性  
善說이 어찌 잘못된 말이겠는가? <sup>113)</sup>

즉 사람의 性은 본질적으로 善을 좋아하고 惡을 미워하는 嗜好를 지니고  
있다는 것이다. 하지만 하늘은 인간의 마음에 善할 수도 惡할 수도 있는 權  
衡을 부여하여 그 自主的인 마음에 따라서 善을 행하려 하면 그를 따라주고  
惡을 행하려 해도 그를 따라주기 때문에 여기에 功과 罪가 생겨난다고 한  
다.<sup>114)</sup> 이러한 茶山의 性論은 인간의 주체성을 강조하고 자발적인 노력을 유  
도하는 성격을 지닌다고 볼 수 있다.

요약하면 茶山의 性은 인간의 마음에 先驗的으로 本有하고 있는 도덕적  
가치지향의 성향을 지니는 하나의 嗜好이다.

## 2) 性과 四端의 關係

茶山은 孟子가 말한 四端(惻隱·羞惡·辭讓·是非之心)에 관해서 해석하기를  
이것은 心之所發의 心에 해당된다고 하고,<sup>115)</sup> “人性이 善을 좋아하고 惡을

112) 『心經密驗』 卷2,26a 「論人性，人莫不樂善而恥惡。」

113) 『論語古今注』 卷9,11b12a 「乳哺之兒問讚譽，而示悅，孩提之童受罵詈而懷恥，知  
善之可貴也。故，問讚譽而示悅，知惡之可愧也，故，受罵詈而懷恥也。盜者惡人也，不  
知者美之爲廉士則樂，淫者惡人也，不知者譽之爲貞女則樂，何則好德恥惡根於天性，  
枯喪無餘，而猶有所不泯故也，孟子之謂性善豈有差乎。」

114) 『論語古今注』 卷9,12a 「賦之以可善可惡之權，聽其自主，欲向善則聽，欲趨惡則聽，  
此功罪之所以起也。」

115) 『詩文集』 卷19,30b 答 李汝弘書，「心之所發之心，若孟子所云，惻隱之心羞惡之

부끄러워한다는 것을 증명한 것 뿐이며 사실에 있어서는 수많은 마음들이 있다”<sup>116)</sup> 고 말한다. 茶山은 말하기를

만약 어떤 사람이 ‘孩悅의 마음은 仁의 端이다’라고 할지라도 이는 역시 이치에 맞는 것이다. (어린아이가 부모를 보면 밝게 웃는데 이 마음을 미루어 나아가면 孝가 될 수 있다.) 孟子가 우연히 羞惡之心을 義의 端이라고 한 것이지 羞惡를 번역될 수 없는 고정된 것이라고 한 것은 아니다. 만약 어떤 사람이 ‘取捨의 마음은 義의 端이다’라고 할지라도 역시 이치에 맞는 것이다. (어린아이도 물건을 보면 取捨를 하니 이 마음을 미루어 나아가면 生을 버리고 義를 취할 수 있다.) 仁義禮智가 비록 네 가지에 불과하지만 仁義禮智의 端이 될 수 있는 마음은 百도 될 수 있고 千도 될 수 있으니 다만 惻隱·羞惡·辭讓·是非의 마음 뿐만이 아니다. 그런데 만약 하나의 가지에 각각 뿌리가 하나씩 있다고 한다면 內面에 있는 이치도 다만 仁義禮智네 가지뿐만이 아닐 것이니 어찌 하나의 마음으로써 萬事를 主宰한다고 하겠는가?<sup>117)</sup>

라고 하여 마음은 하나지만 겉으로 드러나는 것은 百도 될 수 있고 千도 될 수 있는 것으로써 孟子가 우연히 惻隱之心을 仁의 端이라고 한 것 뿐이지 惻隱을 變易될 수 없는 고정된 것으로 보아서는 안된다는 것이다.<sup>118)</sup> 즉 惻隱 羞惡등의 四端은 善을 좋아하는 마음의 本體인 性에서 발현된 수많은 所發之心중의 네 가지란 말이며 따라서 유동적인 것이다. 이런 의미에서 茶山은 四端이란 곧 四心이라고 하며, 이 四端이 있기 때문에 人性이 본디 善하다는 것을 알 수 있다고 한다.<sup>119)</sup> 그리고 茶山이 ‘端’字의 해석에서 朱子와 차이를 보이고 있는 것은 그의 四端에 관한 견해에서 주목되는 부분이다.

<原文> 惻隱之心 仁之端也 羞惡之心 義之端也 辭讓之心 禮之端也 是非之心 智之端也 (孟子 公孫丑 上)

心, 是也.]

116) 『詩文集』 卷19,31b 答 李汝弘書, 「孟子特於其中拈出四條, 曰某心某心, 以爲樂善恥惡之驗, 其實此四心之外, 尙有多心,」

117) 『詩文集』 卷19,32a 答 李汝弘書, 「若有人復曰, 孩悅之心仁之端, 亦復合理(孩兒見父母孩然以悅, 推此心可以爲孝) 孟子偶以羞惡之心爲義之端, 非必羞惡揅定不易之物, 若有人復曰, 取捨之心義之端 亦復合理(孩兒遇物亦有取捨, 推此心可以捨生取義) 仁義禮智雖止四件, 此心之可以爲仁義禮智之端者, 可百可千, 不但四心而已, 若於一枝各討一根, 則裏面所伏之理亦不止於四矣, 豈以一宰萬之象乎」

118) 『詩文集』 卷19,32a, 答 李汝弘書「孟子偶以惻隱之心爲仁之端, 非必惻隱爲揅定不易之物」

119) 『詩文集』 卷19,34b 「四心者, 四端也; 以有四端之故知性之本善」

A. 朱子 : 惻隱,羞惡,辭讓,是非는 情이요,仁義禮智는 性이다. 心은 性과 情을 통합한 것이다. 端은 실마리(緒)이다. 情이 발함으로 인하여 性의 본연을 볼 수 있으니 마치 어떤 물건이 속에 있을 때 端緒가 밖으로 드러나는 것과 같다.<sup>120)</sup>

B. 茶山 : 端이란 시작이다. 사물의 근본과 말단이 모두 兩端이나 그러나 반드시 시작하여 일어나는 것을 端이라 한다.<sup>121)</sup>

A에서 朱子は 端을 하나의 실마리으로써 보고 內在해 있는 仁義禮智의 性이 밖으로 드러나는 것을 情(惻隱之心등)이라고 하고 있다. 이에 비해 B에서 茶山은 端을 시작으로 해석하고 있는 것이 朱子와의 두드러진 차이점이다.

이상을 살펴볼 때 茶山에게 있어서 四端은 곧 四心으로써 心之所發之心에 속하며 이는 性이 嗜好로써 善을 추구하는 성향을 지닌다는 증거가 되는 것이다. 그리고 人性의 이러한 善한 性向은 茶山이 禽獸의 性과 구별하고 있는 점이기도 하다.

### 3) 人物性異論

茶山은 性을 道義·氣質의 兩性으로 구분하고 있으며 人性과 物性과의 차이를 다음과 같이 설명하고 있다.

A. 대개 사람의 性이란 것은 道義·氣質 두 가지가 합하여 하나의 性이 된 것이니, 禽獸의 性은 순전히 氣質의 性만 있을 따름이다.<sup>122)</sup>

B. 草木의 性이란 生은 있으나 覺이 없고 禽獸의 性이란 이미 生이 있는데다가 覺이 있으며, 우리 인간의 性이란 이미 生과 覺이 있고 또한 神靈하고 善하다.<sup>123)</sup>

여기서 茶山은 人性을 道義(靈知之嗜好)와 氣質(形軀之嗜好)의 合一體로써 이해하며 아울러 인간에 대해서는 神靈스러움을 갖추고 善을 추구하는 존재

120) 『孟子集註』, 公孫丑 上 「惻隱羞惡辭讓是非情也. 仁義禮智性也. 心統性情者也. 端, 緒也. 因其情之發, 而性之本然可得而見, 猶有物在中而緒見於外也.」

121) 『孟子要義』, 卷1,23a 「端也者, 始也, 物之本末謂之兩端, 然 猶必以始起者爲端」

122) 『孟子要義』, 卷2,19a 「盖人性者, 合道義氣質二者而爲一性者也. 禽獸性者, 純是氣質之性而已」

123) 『中庸講義』, 卷1,47a 「草木之性有生而無覺, 禽獸之性有生而又覺, 吾人之性既生既覺又靈又善.」

로 여긴다. 그러나 禽獸·草木등은 道義를 제외한 순수한 氣質일변도이며 이러한 의미에서 茶山은 人性과 物性を 엄연히 구분하고 있다는 사실을 알 수 있다.

茶山은 또 오로지 하나의 物에 하나의 性이 있다고 한다.<sup>124)</sup> 즉 性理學에서 말하는 本然之性의 ‘本然’이라는 개념에 대해서 이는 佛書에서 나온 말이라고 하며,<sup>125)</sup> 人性을 本然과 氣質로 二分하는 것을 비판하고 있는 것이다.<sup>126)</sup> 이에 따라 茶山은 性を 언제나 氣質上에서 말하게 되는데 이에 대한 이유를 그는 다음과 같이 설명하고 있다.

德性を 언제나 氣質로 말하는데 대하여 나의 의견은 다음과 같습니다. 本然性を 포함하고 이에 氣質을 겸한 이후에야 바야흐로 하나의 人性이 되는 것입니다. 높고 심오한 이치는 반드시 本然性에 있는 것이며 간절한 가르침은 氣質로 인한 것이 많으므로 이렇게 말한 것입니다. 그러나 ‘本然’ 二字의 意味는 나로서는 알지 못하는 바이니, 어떻게 그 뜻에 이를 수 있겠습니까?<sup>127)</sup>

여기서 茶山이 말하고 있는 本然性은 性理學에서 말하는 本然之性과는 개념이 틀리다고 보아야 하며, 이러한 氣質上의 주장은 茶山에게 있어서 人間個體의 特殊性을 중시한데서 나온 발상으로 이해해야 될 것 같다.<sup>128)</sup> 말하자면 茶山은 人性을 論하는데 있어서 物性과의 차이점을 들어 人間主體를 강조하려고 한 것을 알 수 있으며, 이것은 나아가 모든 萬物이 人間을 중심으로 에워싸고 있고 그리고 이 세상을 主管하는 것 또한 人間이라고까지 말하

124) 『論語古今注』 卷9,13b 「一物各具一性, 並無一物之內函有二性者。」

125) 『論語古今注』 卷9,14a 「本然之說, 本出佛書」

126) 『心經密驗』 卷2,26b 「人無二性, 如稻性好水再無好燥之性, 黍性好燥再無好水之性。」

127) 『論語古今注』 卷10,42a, 論語對策 「臣對曰, 德性之每言氣質者, 臣以爲, 包本然兼氣質然後方是一部人性, 而高深之理必在本然, 訓戒之切多因氣質, 故然也. 然, 本然二字之義, 臣所未曉, 何以達其旨乎。」

128) 朱子와 茶山의 人性論의 차이는 각각 本然性과 氣質性의 해석의 차이에서 드러난다고 할 수 있다. 즉 朱子와 茶山은 다같이 ‘사람과 萬物의 共通性과 特殊性’을 찾아냄으로써 사람의 본성을 밝히려고 한다. 이 점에서는 두 입장이 아주 같다. 그러나 바로 그 共通性과 特殊性을 서로 달리 보고 있다. 곧 朱子는 그 共通性을 本然의 性이라 하고 이것을 高貴한 것이라고 본다. 茶山은 氣質을 그 共通性이라 하고 사람의 特殊性을 道義의 性이라고 한다.(崔東熙 『西學에 대한 韓國實學의 反應』, 1988,p193)

고 있는 것이다.<sup>129)</sup>

이상에서 살펴본 바와 같이 茶山은 그의 人性論을 통해 人性은 본디 善을 좋아하는 경향성을 지니며, 이러한 경향성은 四端이라는 대표적인 情感을 통해 표출되고 있음을 밝히고 있다. 여기서 四端은 人性이 善을 좋아하고 또 이를 추구하고 있다는 하나의 증거가 되는 것이며, 나아가 人性이 物性과 다름을 밝혀 사람만이 善을 추구할 수 있고 또한 사람이라면 누구나 그러한 善한 德을 이룰 수 있는 가능성적 존재임을 시사해 주고 있는 것이다. 茶山의 이와 같은 주장은 그의 사상체계를 성립시키는 人性論的 基礎가 되고 있다.

### Ⅲ. 安心安身에서의 心性論

#### 1. 心과 身의 개념

앞서서 살펴본 심성론의 전통에서 볼 때 인간의 心은 주로 육체를 통제 관장하는 기구이면서 인간의 올바른 실천을 좌우할 수 있는 핵심 중추로서 이해되어 진다. 대순사상에서 추구하는 안심안신의 경지는 이러한 心의 본질을 파악하고 그것이 身 즉 몸과 관련하여 어떻게 작용하는가에 대한 분석에서 그 구체적인 내용을 살펴볼 수 있겠다.

먼저 대순사상에서 파악하는 心은 어떤 기능을 가지고 있는가를 알아보고 이것이 또 身에 대한 관계에 있어서 어떻게 작용하는가를 고찰해 봄으로써 그 개념을 파악하기로 하고 이를 크게 다음의 네가지로 나누어 살펴볼 수 있다.

##### 1) 天·地·人을 통제 제어하는 中樞機具

天地人은 각각 이 세계를 구성하는 주요 요소이면서 三才라고도 불리우는 우주의 핵심체이다. 인간을 둘러싸고 있는 환경을 天地라고도 하며 여기에

129) 『論語古今注』 卷9,14b 「嗟呼, 仰觀乎天, 則日月星辰森然在彼, 俯察乎地, 則草木禽獸秩然在此, 無非所以照人煖人養人事人者, 主此世者, 非人而誰。」

현실적 존재로서의 인간을 포함해 우주를 구성하는 세가지 주요인자로 본 것이다. 이 때 마음 즉 心은 하늘에도 작용하고 땅에도 작용하며 사람에게도 작용하는 천지의 중추로서 기능한다. 다음의 전경구절을 보자.

天用雨露之薄則必有萬方之怨 地用水土之薄則必有萬物之怨 人用德化之薄則必有萬事之怨 天用地用人用統在於心 (하늘이 우로를 박하게 쓰게 되면 만방에 원한이 있게 되고 땅이 물과 흙을 박하게 쓰게 되면 만물에 원한이 있게 되고 사람이 덕화를 박하게 쓰면 만사에 원한이 있게 된다. 하늘의 쓰임과 땅의 쓰임, 사람의 쓰임이 모두 마음에 있는 것이다.)<sup>130)</sup>

윗 글에 나타난 설명을 볼 때 天用과 地用 그리고 人用을 통제하는 중심 기구가 곧 마음임을 알 수 있다. 하늘에서 나타나는 자연의 현상이나 땅의 厚薄을 결정하는 水土나 사람의 좋은 행실을 좌우하는 덕화나 이 모두가 마음에 달려있다는 것이니 마음이 곧 천지인의 중추가 될 수 있다는 것이다. 이렇게 본다면 마음은 특별히 인간의 내면에만 존재하는 심리적인 것을 가리킨다기 보다는 전 우주 환경을 꿰뚫어 다스리는 핵심기구라는 것이며 곧 天心 地心 人心으로 어디에나 遍在하는 우주적 본원이라고 해야 될 것이다.

대순사상에서 추구하는 心의 본질은 윗 글에 나타난 것처럼 전 우주적 본원이면서 이를 다스리는 중추기관으로서 天地人 三才를 運用하는 통제기구임을 인지하게 된다.

## 2) 神과의 交涉場所

心은 또한 인간이 그 종교적 대상으로 하는 神과 교섭하는 장소이기도 하다. 인간이 지나고 있는 心은 내면에 있으면서 不可視的인 神과의 접촉을 통해 선악을 판단하고 올바른 행위를 추구해 나가게 된다. 다음의 예문을 보자.

心也者鬼神之樞機也門戶也道路也 開閉樞機出入門戶往來道路神 或有善或有惡 善者師之惡者改之 吾心之樞機門戶道路大於天地(마음이란 귀신의 추기이며 문호이며 도로이다. 추기를 열고 닫고 문호를 들락날락하며 도로를 오고가는 신에는 혹은 선한 것도 있고 혹은 악한 것도 있다. 선한

것은 그것을 스승으로 삼고 악한 것은 고치게 되니 내 마음의 추기와 문호와 도로는 천지보다도 크다.)<sup>131)</sup>

윗 글에서 마음은 신이 열고 닫는 추기이며 드나드는 문이며 오가는 길과 같다. 이와 함께 인간은 다양한 신을 접하고 또 받아들이게 되는데 거기에는 善神과 惡神이 있다는 것이다. 이 때 사람은 그 선한 것에 대해서는 본받는 마음으로 스승으로 삼아야 할 것이며 나쁜 신에 대해서는 스스로의 허물로 남지 않게끔 경계함으로서 자신의 올바른 수양을 해 나갈 수 있다는 것이다. 그리하여 나중에는 천지보다도 큰 마음이 있어서 이를 통해 百神을 다스릴 수 있는 중추기관으로서 의미를 지니게 됨을 말하고 있는 것이다.

### 3) 心靈으로서의 마음

마음은 그것이 담당하고 있는 영역만큼 그 기능면에서 가히 神靈스러운 것이라고 할만하다. 이 때 마음의 또 다른 명칭으로 거론될 수 있는 것이 곧 心靈이다. 구천상제께서 직접 쓰신 현무경에 보면 “天地之中央心也 故東西南北身依於心(천지의 중앙은 마음이다. 그러므로 동서남북몸은 모두 마음에 의존한다.)”<sup>132)</sup>고 하였으니 천지의 중앙은 마음으로서 중추가 되는 것임을 알 수 있다. 여기다가 “心靈神臺”라는 표현을 씌으로써 마음은 곧 신령스러운 것이고 神이 머무는 집으로서의 기능을 지니기도 한 것이다. 앞에서 신과 교섭하는 장소로서의 마음의 정의를 들었는데 이것은 달리 말해서 神의 靈明한 속성을 마음이 또한 지니고 있기 때문에 神과의 교통이 가능한 것으로 볼 수 있다.

무극도 종단을 창설하신 도주께서는 이러한 심령에 대해서 말씀하시기를 ‘無量至寶’라고 하였으며, 이것을 통하게 되면 귀신과 더불어 수작할 수 있으며 만물과 더불어 함께 차례를 갖출 수 있다고 하였다. 따라서 이를 통하는 길이야 말로 구천상제의 가르침을 따르는 것이며 나아가 개인의 목적이자 ‘吾道’의 목적인 大道의 실현이 가능한 것으로 말하였다.<sup>133)</sup> 이를 본다면

131) 上同

132) 『典經』 교운 1장 66절

133) 『典經』 교운2장 41절 「…吾之所求有無量至寶至寶即吾之心靈也心靈通則鬼神可與酬酢萬物可與俱序惟吾至寶之心靈無路可通汨沒無形之中一世虛過幸於此世有無量

심령은 곧 마음의 본질적인 상태를 지칭하는 것으로 보고 그것을 드러내는데 수양의 목적을 다하여야 할 것임을 자각하게 된다.

#### 4) 몸의 주인으로서의 마음

마음의 신령스러움과 그 중추로서의 기능은 인간 육체로서의 몸을 다스리는 데도 중심적 역할을 담당한다. 몸은 기본적으로 可視的이고 물리적인 법칙속에 존재하는 하나의 형태를 지닌 것으로 그 행위의 중추가 되는 것은 무엇보다도 마음이라고 할 수 있다. 몸이 자율적으로 판단해서 善惡의 행위를 발휘할 수는 없으며 무엇보다도 몸이 그렇게 하게끔 시키는 것은 마음이다. 따라서 마음이 그 몸 속에 본질적으로 내재하면서 몸으로부터 일어나는 모든 행위를 통재하고 있는 것이다.

이제 하늘도 뜯어고치고 땅도 뜯어고쳐 물샷 틈없이 도수를 짜 놓았으니 제한도에 돌아닿는 대로 새 기틀이 열리리라. 또 신명으로 하여금 사람의 뱃속에 출입케 하여 그 체질과 성격을 고쳐 쓰리니 이는 비록 말뚝이라도 기운을 붙이면 쓰임이 되는 연고니라. 오직 어리석고 가난하고 천하고 약한 것을 편이하여 마음과 입과 뜻으로부터 일어나는 모든 죄를 조심하고 남에게 척을 짓지 말라. 부하고 귀하고 지혜롭고 강권을 가진 자는 모두 척에 걸려 콩나물 뽑히듯 하리니 묵은 기운이 채워 있는 곳에 큰 운수를 감당키 어려운 까닭이니라. 부자의 집 마루와 방과 곡간에는 살기와 재앙이 가득 차 있나니라.<sup>134)</sup>

인간이 저지르는 모든 죄악은 사실상 몸이 범하는 것이지만 그 이면에는 마음이라고 하는 것이 자리하고 있으면서 그러한 죄악을 저지르게끔 조장하고 있다는 것이다. 마음에서부터 명령하는 뜻이 전해지고 몸이 그것을 받아서 행위로서 나타내보이게 되니 결국 몸은 마음이 시켜서 그렇게 하는 것 외에 아무런 잘못이 없다고도 할 수 있다. 이런 관점에서 보면 몸의 주인은 마음이라고 할 수 있으며 마음에 대해 몸은 명령을 듣는 종과도 같다는 것이다. 따라서 몸으로부터 짓게 되는 죄를 멀리하기 위해서는 무엇보다도 먼저 상대에 대하여 어리석고 가난하고 천하고 약한 것을 편이하여 생활속에 이를 실천해 나가면서 자신의 마음을 다스려야 됴을 알 수 있다.

之大道正吾之心氣立吾之義理求吾之心靈任上宰之任意…」

134) 『典經』 교법 3장 4절

이상으로 마음의 개념에 대해서 알아보았으며 다음으로는 안심안신이 도달하는 궁극적인 경지는 어떠한 것인지에 대해서 알아보기로 하겠다.

## 2. 安心安身の 경지

### 1) 無病의 상태

안심안신을 이룸으로써 도달될 수 있는 경지는 제일 먼저 無病의 상태를 들 수 있다. 상식적으로 심신의 안정을 이루는 것이 곧 無病이라고 하겠지만 여기서는 특히 병의 원인을 들어서 그 근원을 안정케 함으로써 無病을 달성하는 것을 말한다. 병은 흔히 몸으로서 겪는 것이지만 그 원인을 궁구하면 보이지 않는 마음에서부터 찾을 수 있다는 것이다. 상제께서는 말씀하시기를

病에는 大勢가 있고 小勢가 있다. 大病에는 약이 없고 小病에는 간혹 약이 있다. 그러나 大病의 약은 安心安身이요 小病의 약은 사물탕 팔십첩이다. 기도는 시천주조화정 영세불망만사지지기금지원위대강이다.<sup>135)</sup>

고 하여 병의 大勢와 小勢를 들고 있다. 대세와 소세의 차이는 그 병의 원인이 되는 것을 어디에서 찾을 것인가에서 부터 나타난다. 즉 병은 하나의 육체적인 현상이지만 그 원인이 육체 그 자체에 있다면 이것은 소세이다. 따라서 일정한 구조를 지니고 있는 육체를 잘 파악하면 얼마든지 약을 쓸 수가 있다. 하지만 육체 그 자체에서 원인을 찾을 수 없고 보다 본질적인데서 원인이 있는 경우 이때는 의학적인 방법으로는 치료되지 않는다. 말하자면 대세를 지닌다는 것인데 육체 이면에 또다른 실체를 생각해봄으로써 그 치료의 방법을 강구할 수 있다는 것이다. 여기서 대두되는 것이 곧 마음인데 마음의 상태가 어떠한가에 따라서 몸의 상태도 같이 변할 수 있다는 것이다. 마음의 안정 즉 안심을 이룸으로써 안신이 되고 이어서 대세의 병을 낮게 할 수 있다는 것이다. 그렇다면 이러한 안심이 되는 마음은 어떠한 내

135) 『典經』행록 5장 38절 「病有大勢 病有小勢 大病無藥 小病或有藥 然而大病之藥 安心安身 小病之藥 四物湯八十貼 祈禱 侍天主造化定永世不忘萬事知至氣今至願爲大降」

용으로 이루어져 있는가. 단순히 아무 걱정도 없는 상태를 말하는 것이 아니고 그 안에 들어 있는 일정한 내용이 있음을 파악해야 한다. 이것에 대해 윗 글에서는 기도문으로 이어져 있다. 즉 구천상제를 영원히 모시는 한 마음을 지니는 것이다. 이렇게 함으로써 마음의 평정을 찾고 나아가 안심안신이 되어 어떠한 병도 발생하지 않는 상태를 이루게 되는 것을 말한다.

## 2) 至福의 상태

안심안신의 경지는 지복으로서도 표현된다. 여기서 복은 곧 행복된 삶을 말하며 그것이 지극한 경지에서 이루어진다는 것이다. 이러한 복의 내용에는 대체로 물질적인 풍요를 먼저 생각하겠지만 그 보다는 보이지 않는 운명적 흐름에서 좋은 결과를 이끌어내는 것을 말한다. 그렇게 되기 위해서는 인간의 의식적인 노력외에도 더 본질적으로 중요한 배경이 깔려 있어야 한다. 이것은 눈으로 구체적인 확인을 할 수 없다는 점에서 神의 작용과도 통한다. 원래 福이라는 글자에서 그 부수에 해당하는 示자는 神과도 같으며 따라서 복의 현상에는 반드시 신과 연관된 흐름이 있다는 것을 간과해서는 안된다.

한 고조는 소하(蕭河)의 덕으로 천하를 얻었나니 너희들은 아무 것도 빼돌 것이 없는지라. 다만 언덕(言德)을 잘 가져 남에게 말을 선하게 하면 그가 잘 되고 그 여음이 밀려서 점점 큰 복이 되어 내 몸에 이르고 남의 말을 악하게 하면 그에게 해를 입히고 그 여음이 밀려와서 점점 큰 화가 되어 내 몸에 이르나니 삼가할지니라 하셨도다.<sup>136)</sup>

윗 글에서 言德에 관한 말을 하면서 이것이 福으로 연결되고 있다. 언덕은 남에게 덕을 주는 말을 하는 것이니 이러한 말이 나오는 근원은 곧 마음이다. 상제께서 아르기를 “말은 마음의 외침이고 행실은 마음의 자취로다.”<sup>137)</sup>라고 하여 말과 행동을 유발시키는 근원은 곧 마음에 있음을 밝히고 있다. 그리하여 말을 잘한다는 것은 마음을 잘 먹는다는 것이고 마음을 잘 먹는 것은 안심안신의 경지를 이룬 것을 말한다. 이에 따라 말을 잘 한 것이

136) 『典經』 교범2장 50절

137) 『典經』 교범 1장 11절

곧 상대를 이롭게 하고 그 여음은 다시 말을 내뱉은 사람에게 이르러 그 본인도 잘되게끔 한다는 것이니 이것이 곧 복이 되어 이른다는 것이다. 이러한 과정이 되풀이되고 처음 말을 하는 사람이 갈수록 말을 잘하게 되면 그 福도 점점 커져서 나중에는 至福에 이르게 된다는 것이다.

### 3) 道通의 상태

안심안신이 되어 도달하는 경지는 대순진리의 종교적 수행을 통해 도달하는 궁극적인 경지와도 연관된다. 수행의 요체로서 제시되는 신조는 그 출발을 마음에서부터 하고 있는 것은 곧 마음을 다스리고 수양하는 데서 그 목적달성의 방법론을 찾을 수 있다는 것이다. 안심이 됨으로써 안신이 되고 이것이 나아가 경천수도로 연결됨으로써 종지사상을 구현할 수 있다는 것이다.

여기서 대순진리의 종교적 목적을 말한다면 한마디로 도통이라고 표현된다. 종지가운데 도통진경이 의미하는 바는 개인의 궁극적인 경지이면서 이 세계의 참된 이상을 말한 것이다. 막연히 ‘도통’이라고 하면 道가 무엇이나는데 대한 의문이 생긴다. 이 때 道는 그 종교의 진리관을 담고 있으면서 수행의 결과 도달하는 목적의식을 담고 있다. 모든 종교가 그 목적의식을 지니고 있듯이 대순진리의 수행에 있어서도 그 목적달성은 사상체계의 구성에 있어서 중요한 부분을 차지한다. 전경에서는 다음과 같이 말한다.

또 상제께서 말씀을 계속하시기를 「공자(孔子)는 七十二명만 통예시켰고 석가는 五百명을 통케 하였으나 도통을 얻지 못한 자는 다 원을 품었도다. 나는 마음을 닦은 바에 따라 누구에게나 마음을 밝혀주리니 상재는 七일이요, 중재는 十四일이요, 하재는 二十一일이면 각기 성도하리니 상등은 만사를 임의로 행하게 되고 중등은 용사에 제한이 있고 하등은 알기만 하고 용사를 뜻대로 못하므로 모든 일을 행하지 못하느니라」 하셨도다.<sup>138)</sup>

윗 글에서 유교와 불교의 예를 들어 그 道를 통한 자에는 일정한 숫자가 있음을 말하였다. 대순진리의 수행에 있어서도 이러한 목적달성으로서 제시되는 개념이 바로 도통이며 이 도통에는 각각 상재와 중재 하재로 나뉘어져

138) 「典經」 교운 1장 34절

있음을 말한다. 그런데 한가지 주목되는 것은 기성종교의 도통이 주로 일정한 인원에게 그치고 말은 반면 대순진리에서는 마음을 닦은 자라면 누구라도 통하게끔 해준다는 표현을 쓰고 있다. 즉 마음을 닦는 결과로서 얻게 되는 경지가 곧 도통이라는 말이니 이는 안심안신을 하는 과정에서 도통으로 직결되는 것이 있음을 말한 것이라 하겠다.

안심안신이 완전히 이루어진 상태가 곧 도통이라고 할 수 있다. 안심이 되기 위해서 불안해진 마음을 닦는 것이며 나아가 몸이 편안해지고 이것이 완전히 정착되면 도통의 경지에 다다르게 된다. 그리고 모든 사람이 이를 수행해나가서 안심안신이 다 이루어지면 도통진경이 펼쳐지게 될 것임을 예측할 수 있다. 따라서 안심안신의 경지를 도통이라는 종교목적에 귀결시킬 수 있는 것이다.

이상에서 살펴본 안심안신의 경지는 그 수행의 과정에서 나타나는 결과이면서 종교의 목적달성의 상태라고도 할 수 있다. 無病의 상태에 이르고 至福의 상태에 도달하며 도통의 경지를 구가하는 것은 모두 안심안신의 결과이면서 대순진리 수행의 목적이기도 한 것이다. 다음으로는 이러한 안심안신의 신조를 지니고 일상의 생활에서 실천할 수 있는 덕목으로서는 어떠한 것이 있는지를 살펴보기로 하겠다.

### 3. 安心安身の 실천

#### 1) 마음을 속이지 말 것

안심안신의 실천방법으로 제일 먼저 거론될 수 있는 것은 마음을 속이지 않는 것이라 하겠다. 마음을 속인다는 것은 행동에 있어 그 자신의 본심을 드러내지 않는다는 말이니 그렇게 되면 몸도 가식으로 움직이게 되고 마음이 그만큼 편치 못해서 안심안신이 될 수 없는 것이다.

상제께서 전주 불가지(佛可止) 김 성국(金成國)의 집에 가 계실 때의 어느날 김 덕찬을 불러 그에게 말씀하셨는데 그는 그 말씀을 귓가로 들었도다. 이것을 알아차리시고 상제께서 덕찬에게 「이제 용소리 김 의관(金議官)의 집에 가서 자고 오너라」고 이르시니 그는 명을 좇아 용소리로 떠나느니라. 그가 김 의관의 집 근처에서 취한으로부터 심한 곤욕을

당하고 불가지로 돌아오니라. 상제께서 문 바깥에 나와서 그가 오는 것을 보고 왜 자지 않고 되돌아오느냐」고 물으시니라. 덕찬이 공연히 보내어 봉변만 당한 것을 못 마땅하게 여기는도다. 상제께서 덕찬과 함께 방안에 들어오셔서 술을 권하며 가라사대 「사람과 사귄 때 마음을 통할 것이어늘 어찌 마음을 속이느냐」 하시니 그는 상제를 두려워하니라. 그후부터 덕찬은 지극히 적은 일에도 언행을 삼가하였도다. 상제께서 두 달동안 용소리 시목정(龍巢里柿木亭)에 계시면서 이곳 저곳의 중도들의 집에 다니셨도다.<sup>139)</sup>

윗 글에서 볼 수 있는 교훈은 덕찬이 마음을 속인 결과 상제께서 시키신 일을 해내지 못하고 낭패를 당하게 되는 것을 볼 수 있다. 이에 따라 상제께서는 “사람과 사귄 때 마음을 통할 것이어늘 어찌 마음을 속이느냐”고 하여 경계하였던 것이니 언행이 일치되고 바라는 바 일을 이루기 위해서는 그만큼 마음을 속이지 않는 실천이 필요하다.

## 2) 언덕을 잘 가질 것

사람이 하는 말은 곧 ‘마음의 외침’이니 어떠한 말을 한다는 것은 그 말을 하게 된 마음이 배경에 깔려 있다. 말을 잘 하므로써 그 말에 담겨 있는 마음의 신이 상대를 이롭게 하고 나아가 그 신이 다시 말을 한 사람에게 돌아와 그 사람을 이롭게 하는 것이다.

한 고조는 소하(蕭河)의 덕으로 천하를 얻었나니 너희들은 아무 것도 베풀 것이 없는지라. 다만 언덕(言德)을 잘 가져 남에게 말을 선하게 하면 그가 잘 되고 그 여음이 밀려서 점점 큰 복이 되어 내 몸에 이르고 남의 말을 악하게 하면 그에게 해를 입히고 그 여음이 밀려와서 점점 큰 화가 되어 내 몸에 이르나니 삼가할지니라 하셨도다.<sup>140)</sup>

남에게 말을 선하게 하면 그가 잘되고 그 여음이 밀려서 점점 큰 복이 되어 이르게 된다고 하였으니 이러한 말의 근원이 마음에서부터 이루어짐을 알아 안심안신을 이루기 위한 실천양식으로 행해 나가야 할 것이다.

139) 「典經」 행록 4장 18절

140) 「典經」 교법 2장 50절

### 3) 慊을 짓지 말 것

척이란 남이 나에 대해 원망의 감정을 갖는 것을 말한다. 그러한 원망의 감정은 곧 그 마음에 응한 신명이 상대에게 해를 미침으로써 안심안신을 이룰 수 없게끔 한다.

상제께서 처음으로 자기를 따른 사람에게 반드시 자신이 그동안 지내오던 허물을 낱낱이 회상하여 마음속으로 사하여 주시기를 빌게 하고 미처 생각지 못한 허물을 하나하나 깨우쳐 주시고 또 반드시 그의 몸을 위하여 척신과 모든 겁액을 풀어 주셨도다.<sup>141)</sup>

그리하여 상제께서는 자신을 따르는 사람을 위해 반드시 척신부터 풀어주심으로서 수도에 바르게 정진할 수 있게끔 해주셨던 것이다. 척신이 풀어짐으로써 그 마음에 해를 끼치는 신명이 더 이상 오지 않을 것이고 그렇게 되면 따라서 안심안신이 될 수 있다는 것이다. 척을 더 이상 짓지 않고 몸에 있는 척신을 풀어 내는 것은 안심안신을 위한 필수적인 과정이라 하겠다.

### 4) 은혜를 저버리지 말 것

상대로부터 받은 은혜를 저버리지 않는다는 것은 나아가 그 사람의 마음으로부터 전해오는 신명의 도움을 받을 수 있다는 말과 같다. 至福의 경지를 이룬 것이 곧 안심안신이듯이 복을 받는다는 것도 곧 신명의 도움을 받는 것과 같다.

조선과 같이 신명을 잘 대접하는 곳이 이 세상에 없도다. 신명들이 그 은혜를 갚고자 제각기 소원에 따라 부족함이 없이 받들어 줄 것이므로 도인들은 천하사에만 아무 꺼리낌없이 종사하게 되리라.<sup>142)</sup>

사람을 대접하는 것을 신명 대접하듯이 하고 따라서 그 신명으로부터 은혜를 갚고자 하는 작용으로 그 사람이 잘 될 수 있다는 것이니. 은혜를 저버리지 않는 것이 안심안신을 위한 실천이 될 수 있다.

141) 「典經」 교운 1장 2절

142) 「典經」 교법 3장 22절

### 5) 남을 잘 되게 할 것

남을 잘 되게 하기 위해서는 그 사람을 위해 좋은 말을 하고 나 자신이 그렇게 좋은 마음을 먹는 것이 필요하다. 이에 따라 상대에게 좋은 말과 도움을 베풀면 상대가 이에 감복하여 따라서 좋은 마음을 쓰게 될 것이고 그 마음의 신명이 나에게 돌아와 결국 나 자신이 잘되게 된다는 것이니 이로써 나의 안심안신이 이루어 질 수 있는 것이다.

트집을 잡고 싸우려는 사람에게 마음을 누그리고 지는 사람이 상등 사람이고 복된 사람이니라. 분에 이기지 못하여 어울려 싸우는 자는 하등 사람이니 신명의 도움을 받지 못하리라. 어찌 잘 되기를 바라리오.<sup>143)</sup>

상대를 잘도게끔 하고자 하는 사람은 설령 자신과 싸우고자 하는 사람을 만나도 항상 그 사람을 위해 저 주는 마음이 필요하다. 이것은 상대를 잘되게 해주어 그 신명의 감동을 이끌어내고 나아가 그 신명의 도움을 받아 자신도 결국 잘되게 하는 길인 것이다. 이로써 자신의 안심안신을 이룰 수 있음을 알 수 있다.

## IV. 결론

이상으로 안심안신에 관한 심성론적 해석을 해보았다. 먼저 한국사상적 전통에 입각하여 유학자 세사람의 심성론을 간략히 고찰해 보았으며 이어서 대순사상의 안심안신에 관한 이론을 전개하였다. 심성론이 중요하게 다루어지는 이유는 인간의 바른 실천을 유도할 수 있는 사상적 근거가 되기 때문이며 그 이론체계를 명확히 밝힘으로써 하나의 윤리적 정당성을 확보할 수 있는 것이다. 그리하여 주로 유학에서 논구되어 온 심성론을 다룬 것은 그만큼 유학이 추구한 종교성에서 심성론이 주요하게 부각되기 때문이며 이에 따라 이론이 방대하게 전개되어 나온 것이 사실이다. 하지만 이를 다 언급할 수는 없고 위에서 언급한 세사람의 경우를 통해 그 대표적인 일단을 살펴본 것이니 이를 참고로 하고 나아가 대순사상의 안심안신에 관한 내용

143) 『典經』 교법 1장 55절

을 전개하였던 것이다.

대순사상에서 제기되는 안심안신에 관한 내용은 종교적 신조의 하나로서 대순종지의 가치를 실현시키기 위한 방법이 되는 것이다. 여기서 특히 안심안신이라고 하여 心과 身에 관한 내용을 위주로 한 것은 그만큼 한국사상에서 주요한 과제로 부각되었던 심성론의 문제를 담고 있기 때문이라고 볼 수 있으며 이것을 대순사상의 종교적 특징 아래서 일정한 해석을 내릴 수 있었던 것이다.

무엇보다도 안심안신의 내용에서 주목되는 것은 몸의 주인을 곧 마음이라고 보는데 있으며 이 마음은 神과의 교섭을 통해 작용하는 인간행위의 본체임을 말하고 있다는 것이다. 이렇게 교섭된 인간의 마음을 통해 드러난 인간의 언행은 나아가 그 몸까지도 이롭게 만드는 것으로 상대적으로 몸을 부정되지 않고 마음을 근본으로 하여 일의 이상적인 결과를 유도하고 있다는 데 안심안신의 사상적 특징이 담겨있다고 하겠다.