

안심·안신 의미 소고

尹起鳳*

I.

보편의 기성 제종교는 실천인식체계의 전제로서 심·신에 대한 독자적인 해석을 내리고 있다. 아울러 이에 기반을 둔 수행내지는 수도를 통하여 인간의 숙명적 한계성을 극복하고자 하는 노력을 기울이게 된다. 이러한 의미에서 모든 종교에 나타나는 수행체계들은 그들 종교에 대한 특징을 구분지을 수 있게 하는 중요한 핵심이 되기도 하는 것이며 따라서 기성종교인 유교나 불교, 혹은 기독교에 나타나는 심·신에 대한 해석과 수행체계 역시 각각 독특한 구성적 내용을 담고 있다.

본 고에서는 제 종교중 기독교, 유교, 힌두교의 수행체계안에서 마음과 몸에 대한 해석을 살펴보고 아울러 대순사상에서 나타나는 인간의 심(心)·신(身)에 대한 해석은 어떠한 것인가를 살펴보고, 안심(安心)·안신(安身)의 의미를 파악해 보고자 한다. 또한 그러한 안심(安心)과 안신(安身)은 왜 인간에게 요구되는 것인지 살펴보기로 한다. 또한 그러한 안심·안신은 도통과 어떠한 연관성을 가지는 것인지를 살펴보고 수행체계의 방향성을 가늠하고자 한다. 아울러 안심·안신과 삼요체 및 훈회·수칙간의 연관성을 살펴봄으로서 수도에 있어서의 통일된 방법론은 어떠한 것인가를 살펴보기로 한다. 이는 대순사상의 사강령을 이루는 안심(安心)·안신(安身)의 의미에 보다 구체적으로 접근하고 올바른 수도 생활을 하는 데에 도움이 되는 측면을 제공할 수 있는 의미를 지닐수 있기 때문이다.

* 대전대학교 대순종학과 교수

II.

구약성경의 표현 속에서 인간을 구성하는 요소들이 즉, 인간을 지칭하는 요소들이 모두 하나님으로부터 왔다는 점을 인식할 수 있다. 이런 점에서 보면 인간의 영혼·육신·정신 사이에는 아무런 차이가 없다는 점을 알게 된다. 구약의 히브리인들게 있어서 하나님은 인간을 바사르(몸)·네페쉬(영혼)·루아흐(정신) 그리고 레브(마음)를 만드는 장본인이신 창조주이다. 따라서 여기서 인간을 말함에 있어서 육신과 영혼을 분리하여 평가한다는 것은 그들의 교의구조 해석을 벗어나는 행위인 것이다.

신약성경의 인간관 역시 대체적으로 구약성경의 인간관을 따르고 있다. 구약성경에서의 바사르가 소마(soma)로 번역되고 있는데 소마는 물질적 신체를 뜻한다기 보다는 내적인 인격성을 지닌 몸 즉, 인간을 뜻한다. 그러므로 육신은 하나의 객체가 아니라, 말하고 행동하면서 생활할 수 있는 전 인간을 뜻한다. 바울은 이것을 살(sarx)이라고 이해하였다.(고전12:7, 39, 50, 고후7:5) 이는 몸·근육 자체를 나타내기보다는 몸 전체, 다시 말해서 육체성에 얽매여서 헤어지지 못하는 부패한 인간 본성을 지칭하는 말로써 표현되고 있다.¹⁾

구약성경의 네페쉬에 해당하는 단어는 신약성경에서는 프쉬케(psyche)로 표현되며, 개인의 생명 즉, 숨·피·의지·사람을 뜻한다. 이는 사실상 살아 있는 유기체적 개념으로의 숨결을 뜻하는 것이며, 사람 전체 즉, 육체를 포함한 인간을 의미한다.

또한 구약성경의 루아흐는 신약성경에서 프뉴마(pneuma)로 표현된다. 여기서 프뉴마는 천상세계에서 내려온 '생명의 영'을 뜻하는 것으로 정신적 처지, 정감, 성향등 내적 활동을 지칭하고 있다.(마27:50, 막2:8, 롬1:3-4)

구약성경의 레브는 신약성경에서 카르디아에 해당되는 표현으로 다음과 같이 사용되고 있다. 감정들, 욕망들, 열정들의 중심지(기쁨, 고통, 사랑, 욕구, 육욕: cf. 요16:6, 행2:26, 롬10:1), 사고와 이해의 중심지(눅21:14, 행11:23,

1) 몸은 인간의 육신 자체가 아니라, 하나님의 뜻을 거슬러 육신적 삶을 좇아 생활하는 인간의 존재를 의미한다. 사르크스의 요지는 모든 인간성이 하나님의 심판 아래 있다는 것을 의미한다. <롬3:20, 갈2:16, 고전1:29>

고후9:7), 하나님을 향하여 가는 신앙적 중심지(막7:21, 요12:40, 엡4:18, 약 4:8), 그리고 신앙생활의 근본이 되며, 도덕적 행위를 결정한다.

예수는 인간의 내적 자아가 나쁜 일도 할 수 있고, 좋은 일²⁾도 할 수 있다고 말하고 있다. 따라서 마음은 인간 그 자체를 의미하고 있는 것이다.

성경은 인간의 구성을 철학적으로 묘사하고 있지 않음을 발견할 수 있다. 즉, 인간 구성의 요인이 되고 있는 육신과 영혼은 분리된 실체가 아니라 하나요 전체적인 것이다. 성경의 주된 관심은 인간이 처한 기본 상황을 그의 궁극적인 목표로서의 하나님과의 일치에 두고 있다. 그러므로 성경에서 선포되고 있는 구원은 육신으로부터의 구원이 아니라 부활한 그리스도와 같이 닮은 영적 육체가 되는 것이다.³⁾

그리스도 교회는 성서에서 증언되는 육신-영혼 표상에 입각하여 나름대로의 고유한 인간관을 정립하기 위해 초기부터 노력을 기울여 왔다. 이 노력은 그리스도 교회가 유태문화권을 벗어나 그리스 헬레니즘 문화권에서 선교 활동을 펼치면서 시작되었다고 볼 수 있다. 이 당시에 영지주의(靈知主義, Gnosticism)⁴⁾가 성서 그리스도교적 인간관과 세계관과는 구별되는 입장을 취

2) 마음이 청결한 자는 복이 있나니 저희가 하나님을 볼 것이요 <마5:8>

3) <기독교적 인간학, 송정근, pp.53-58 참조>

4) 2세기 그리스·로마 세계에서 두드러졌던 철학적·종교적 운동으로 영지주의는 여러 전통 종교들로부터 영향을 받고 또 영향을 주었지만 초대 그리스도교에 가장 심오한 영향을 미쳐 교회법·신조·주교조직이 생겨나게 했다. 영지주의라는 명칭은 그리스어 ‘그노스티코스’(그노시스, 즉 ‘비밀스런 지식’을 소유한 사람)에서 유래했다. 영지주의의 관점에서 보면, 사람의 무의식적 자아는 신성과 동일한 본질을 가지고 있지만, 불행히도 타락했기 때문에 진정한 본질과 완전히 동떨어진 세상에 던져졌다. 사람은 위로부터 오는 계시를 통해서 자신의 기원·본질·초월적인 운명을 알게 된다. 영지주의적 계시는 이성의 힘을 가지고서는 얻을 수 없기 때문에 철학적 계몽과 구별되어야 한다. 또한 그리스도교 계시와도 구분되어야 한다. 영지주의적 계시는 역사에 뿌리를 두고 있지 않으며, 성서에 의해서 전승되지 않았기 때문이다. 그것은 오히려 자아의 신비에 대한 직관이다. 영지주의자들에 따르면 하나님은 이름이나 설명을 초월하는 심연과 침묵이고, 절대자이며, ‘플레로마’ 즉 빛의 영역을 형성하는 선한 영들의 원천이다. 영지주의 집단은 학파를 구성하여 권위있는 가르침들을 전수하고, 해석하며 비밀을 보존한 듯 하다. 의식도 분파에 따라 달랐다. 어떤 집단은 그리스도교 성찬식이나 세례와 같은 유사한 의식을 집행한 반면, 다른 집단은 기도·금식·구제등 전통적인 예배의 모든 측면을 거부했다.

그리스도교 교리의 발전은 대체로 영지주의를 반박하기 위한 것이었다. 신조를 작성하고 <신약성서>를 정경으로 확정하고, 주교(감독)의 권위를 강조한 것은 영지주의의 주장에 맞서기 위해 필요했다.

하면서 헬레니즘 문화권에서 상당한 영향력을 행사하고 있었다.

영지주의를 거스르는 투쟁을 통하여 아우구스티누스는 영혼이 인간의 본질을 구성하며, 이 영혼이 하나님의 모상대로 하나님에 의하여 창조되었다고 강조한다.

이론상으로는 영혼과 육신이 하나님에 의하여 창조되었기 때문에 자체로는 선하나 육신을 윤리적으로는 부정적으로 평가한다. 육신과 영혼의 관계가 기능적이기 때문에 태초의 시원상태(始原狀態)에서의 육신과 영혼의 조화가 범죄이후에는 부조화 상태로 변화되어 육신은 자신의 사육편정으로 말미암아 영혼에 저항하고 악에로의 의지를 지니도록 유혹할 수 있다는 것이다.

토마스 아퀴나스는 영혼이 육신의 유일한 형상이라고 진술함으로써 인간 존재의 단일성을 강조한다. 인간은 두 개의 실재로서 구성된 존재가 아니라 구체적으로 하나요, 전체적 영혼실재이며, 영혼은 육신을 통해 현실적으로 존재하는 것이다.

현실적 인간은 전적으로 영혼적이고, 전적으로 육신적이다. 토마스 아퀴나스는 인간의 육신과 영혼을 두 개의 온전한 실체로 파악하지 않고, 인간 존재의 원천적 단일성 안에서의 두 개의 형이상학적 원리들로 파악한다. 그래서 인간의 모든 행위는 전인(全人)의 행위로 파악되는 것이다. 이러한 토마스 아퀴나스의 육신-영혼관은 그리스도 교회의 공적교리에 의하여 수용되기에 이른다. 교회는 인간을 두 개의 존속 본질 부분으로서 즉, 하나의 물질적 육신과 정신적 영혼으로 이루어진 합일체로서 가르치고 있다. 구체적

영지주의자들은 어떤 의미에서는 최초의 신학자들이었으며, 그들의 사상체계는 초기 그리스도교의 사상이 체계화 되도록 자극했다. 그외에도 그들은 자유·구속·은총 등 그리스도교 저자들이 한동안 잊고 있었던 중요한 주제들을 활성화시켰다.

<브리태니커 세계 대백과 사전, 서울:한국 브리태니커, 1993, p.684.>

영지주의는 정신 위주의 단일적 인간관과 세계관을 표방하고 있었다. 이 사상의 조류속에서 물질로 표현되는 육신과 세계창조가 경시되고 있었으며, 그리스도 신앙의 핵심진리로서의 그리스도의 부활이 불멸하는 영혼의 승천으로서 변조해석됨으로써 육신 부활이 사실상 부정되고 있었다. 이에 대해서 교회는 예수가 자신의 몸을 헌신하여 인간을 구원하였고, 육신이 바로 구원이 발생하는 장이라고 주장하였다.

<인간, 심상태, 서울:서광사, 1989, p.69.>

인간은 단일적이고 전인적인 존재이다. 인간은 육신과 영혼 안에서 하나의 인간이다. 육신은 영혼없이 존재할 수 없고 영혼은 육신과의 결합속에서만 실존할 수 있다. 그래서 인간이 육신과 영혼을 가지고 있다고 말하기 보다 그가 육신이며, 영혼이라고 말하는 것이 더욱 타당하다.

성서에서 하나님의 모상이라고 지칭되는 인간은 육신이나 영혼이 아니라 단일적이고 전인적인 존재로서의 인간이다. 인간은 육신과 영혼속에서 한 인간인 것이다.

인간 존재의 핵심은 조작가능하거나 객관적으로 주어진 구조에 의해서 해명될 수 없는, 실천적인 삶의 성취과정으로부터 해명될 수 있을 뿐이다. 이러한 실천적인 삶이 이루어지는 데에서 육신적 차원과 정신적 차원은 전혀 분리될 수 없고, 전(全)인격인 인간 존재가 성취되는 것이다. 인간이 올바르게 삶을 영위할 때에 그의 육신은 곧 인간 자신이며, 이 때에 육신과 정신의 본질적 단일성이 현시되는 것이다.⁵⁾

한편 유학의 역사는 이론 보완의 역사이다. 유학은 공맹시대에도 도덕규범이라는 당위적 가치 체제로 출발했다. 그러나 사물의 존재방식을 파악하는 인식논리에 대해서는 따로 준비된 것이 없었다. 이에 반해 노장(老莊)의 도가(道家)와 불교의 선학(禪學)은 웅대한 논리로 이에 접근하고 있었다. 그러나 유학자들은 이 이단(異端)의 사상을 수용하면서 발전을 이루어 갔다. 도가, 불가적 사유를 유가적 사변전개의 데이터로 전개하기 시작했다.

북송의 유학자들이 『주역』의 태극 논리로 존재론, 인식론을 펴기 시작했는데 존재론의 핵심은 이기론(理氣論)과 성정론(性情論)이었다. 이것을 주자가 집대성하면서 성리학이 성립되었던 것이다. 즉 주자가 선대 학자들의 이론을 보완해서 이룩한 것이 성리학이다. 이를테면 정이천(程伊川)은 마음(心)의 문제에서 심즉성(心卽性)이고 성즉리(性卽理)라고 말하면서도 심즉리(心卽理)라고는 하지 못했다. 마음이 곧 본성이고, 본성이 곧 근본이치라면 당연히 마음도 곧 근본 이치가 되어야 함에도 불구하고 현실적으로 마음은 선(善)으로도 나타나고 악(惡)으로도 나타나니까 마음이 곧 이(理)라고 말 못한 것이다. 이것을 주자는 기(氣)의 작용으로 해석하여 이기이원론으로 풀었다.

5) <인간, 심상태, pp.68-80 참조>

송대의 성리학은 인의예지(仁義禮智) 사성(四性)의 실천을 형이상학적인 이론적 체계로 완성하였다.⁶⁾

이러한 성리학자들은 이미 말한 바와 같이 그 시대에 인간의 지성의 발전으로 말미암아 도덕적 근거를 단순한 실천윤리의 권위로만 강요할 수 없었고, 따라서 인의예지의 철학적 근거가 다시 요구되었다. 여기에서 이기론(理氣論)은 천도(天道)와 인도(人道)의 합일을 꾀하는 가장 유력한 개념으로 부각되고, 결국 천도와 인도의 합일의 매개는 인간의 마음을 중심으로 내세우게 되었다. 그리고 그 마음을 성경(誠敬)으로 수양할 때 성인의 지위에 오를 수 있다는 가능성을 주장하였다.

조선시대 초에 유학사상이 주자학-도학으로 정립되면서 수양론적 심학을 일찍부터 성장하였다. 권근(權近)은 '천인심성합일지도(天人心性合一之圖)'에서 '심(心)'개념을 중심에 두고 하늘과 인간이 연결되고 성품이 마음에 통합되는 유기적 일관구조를 분석함으로써, 심의 본체론적 위치와 수양론적 근거를 확인하고 있다. 이러한 장재의 '심통성정론(心統性情論)'에 근거한 성리학적 '심'개념을 분석한 전통은 권근 이후로 정지운(鄭之雲)의 『천명도(天命圖)』와 이황의 『심통성정도(心統性情圖)』에 이어지면서 더욱 정밀하게 구성되어 갔다. '존심(存心)'하는 수양론을 강조한 세종때의 유학자 안지(安止)의 주장을 계승하여, 그의 제자 홍치(洪治, 호 一松)는 수양론적 심학을 체계화하여 『심학』을 저술하였으며, 여기서 그의 '심학'개념이 존심양성의 수양론을 의미함을 밝히고 있다. 또한 그가 인용한 당시 학자들의 견해를 통하여 이 시기에 수양론적 심학의 이해가 상당한 수준에 이르고 있음을 보

6) 성선(性善), 성악(聲樂), 성무선무악설(性無善無惡說) 등 선에 관한 많은 학설이 있어 왔지만 정이(程頤)는 「성즉리(性卽理)」라 하여 그 성(性)은 이치인 만큼 절대선한 것이며, 만인이 똑같이 소유하고 있는 불변적인 것으로 규정했다. 그리고 재(才)는 사람에 따라 청탁(淸濁), 지우(智愚), 의 천차만별이 있어서 가변적이기 때문에, 탁(濁)을 청(淸)으로, 우자(愚者)를 지자(智者)로 변화시킬 수 있다. 여기에 인간의 노력이 필요하게 되는 것이고, 그것은 곧 심(心)의 본성이 리(理)이고 그것의 용(用)이 정(靜)인데, 이때 성(性)이 발할 때 기(氣)의 용사(用事)와 용사하지 않음의 차이로 인심과 도심이 나뉘어 지는 것이다. 따라서 여기에 필연적으로 성경론(誠敬論)이 있게 된다.

주돈이는 정에 중심을 두었고, 정호는 성을 주장했고, 정이와 주희는 경을 중시했다. 이 정(靜)·성(性)·경(敬)은 인(仁)과 의(義)에 귀일되는 것이며 인(仁)의 인식은 성(誠)과 경(敬)이다.

송석구, 한국의 유불사상, 서울: 사사연, 1988, pp. 362-363

여 준다.

중종 때의 조광조(趙光祖)는 “도는 마음이 아니면 의지하여 살 곳이 없다.”하여 마음이 진리인식의 주체임을 강조하고, “일심의 미묘함이 기강과 법도의 근본이다.”라 하여 통치질서도 마음에 근거하는 것임을 밝혀 마음의 인식론적·정치적 역할을 강조하였다. 그는 왕명에 따라 「계심잠(戒心箴)」을 지어 수양론적 심화를 통치원리로 응용하였다. 그러나 주자는 이와 기가 어떻게 작용하는지에 대해서는 설명이 없었다. 이 이론을 보완한 것이 퇴계의 이기호발설(理氣互發說) 사단칠정론(四端七情論)이다. 이렇게 해서 퇴계는 유학의 이론보완의 역사에 동참하게 되었고 동양사상사에서 퇴계의 위치를 확고히 하였다.

사단칠정론이란 인성론에서 인간의 본성에서 우러나오는 네 가지 마음씨, 즉 인의예지(仁義禮智)와 인간의 일곱 가지 감정, 즉 희로애락애오욕(喜怒哀樂愛惡慾)이 어떻게 일어나느냐를 설명한 것인데 퇴계는 주자이래의 학설을 따라 사단은 이가 발한 것이고, 칠정은 기가 발한 것이라고 했다. 그런데 그의 제자 고봉(高峯) 기대승(奇大升)이 여기에 문제제기를 하여 장장 8년간의 왕복서한으로 이루어진 논쟁 끝에 퇴계는 자기 설을 수정하여 “사단은 이가 발현하여 기가 거기에 따르는 것이요(理發氣隨之), 칠정은 기가 발현하고 이가 거기에 올라타는 것(氣發理乘之)”이라고 결론지었다.

성리학적 심화를 가장 체계적으로 인식한 인물은 이황이다. 이황은 『성학십도(聖學十圖)』를 통해 성리학의 우주론적 근원으로부터 학문방법과 절차의 문제를 거쳐 마음의 개념과 수양방법을 묶어서 하나의 우주론과 수양론을 결합한 도학, 즉 성학(聖學)의 체계를 세웠는데, 이 체계의 근원과 기초는 우주론과 학문론의 문제라 하겠지만 핵심과 결론을 이루는 것은 수양론적 심화의 문제라 할 수 있다. ‘심’개념의 구조를 분석하고 마음의 다양성을 수양론적 구조로 체계화하고 ‘경’을 통한 수양방법의 양식을 구성하였다. 또한 ‘경’을 통한 수양론적 실천에서 마음의 관심영역에 따른 다양한 과제를 분석하고, ‘경’의 수양론적 실천을 위하여 자리에서 일어나 밤에 잠들 때까지 하루의 일과 속에서 연속적으로 일어나는 다양한 과제를 분석하고 있다. 7)

이이는 성리설에서 이황과 대립된 심 개념을 제시함에 따라 수양론적 방법에서도 차이를 보여 준다. 그는 '인심도심도'를 그리고 여기에 붙이 '인심도심설'에서 "마음을 다스리는 자가 한 생각이 일어날 때 도심인 줄 알면 확장하고 인심인 줄 알면 살피서 도심으로 절제하여 도심의 명령을 듣도록 하면, 인심도 도심이 된다." 고 하여, 인심과 도심을 대립적으로 파악하기보다 인심을 도심으로 순화시켜 가는 방법을 제시하였다. 그는 마음의 본체를 '거울의 맑게 비침과 저울의 수평을 이룸'으로 비유하고, 그 작용에서 기질에 구애되어 어둡거나 어지럽게 되는 것임을 지적한다. 따라서 이 '기질을 바로잡음'으로써 마음을 수양할 수 있다는 수양방법을 제시한다. 이처럼 교기질(矯氣質)을 강조하는 이이의 수양론적 심학은 '심학'이라는 이름으로 일컫기 보다는 '수기(修己)'의 체계속에 교기질·양기(養氣)·정심(正心) 등의 문제로 제시되고 있다.

신앙적인 측면에서 볼 때 유교는 너무나 형이상학적이면서 교조적이고, 그렇기 때문에 양반 사대부의 남성을 중심으로 하여 성행할 수밖에 없었다. 이에 따라 토속신앙이 유교적 제례행사와 습합되어 유교적 제례(祭禮)행사를 받아들이는 한편, 그 속에서 신앙의 맥을 이어 나가려 하였다. 기우제와 산천제는 그대로 국가적인 행사로 계승되고, 산신제는 성황제(城隍祭)로 변형되어 거행되었다.⁸⁾

이와 같이 성리학은 태극-이기의 형이상학적 체계를 기반으로, 심성의 이기론적 분석을 수행하며, 아울러 격물치지설을 통해 사물에 대한 인간의 인식활동을 구명하고, 심성의 도덕적 근원을 계발하고 확충해 가는 성(誠)·경(敬) 수양론으로 전개하며, 나아가 성리설에 기초하여 현실의 삶을 통한 인간의 도덕적 판단과 실천의지를 정립하는 의리론으로 확립되어 가고 있다.

한편 인도의 우파니샤드 성자들은 고통의 문제를 해결해 보고자 하는 열

7) 이러한 도상들은 수양론적 심학의 체계를 가장 잘 드러내어 주는 정수를 모은 것으로, 그 이후 수양론적 심학의 지속적 확산과 발전을 가져올 수 있는 근거가 되었다.

8) 이같이 토속신앙은 조선왕조의 억압에도 불구하고 더욱 더 번창하여 서민들은 두말할 것도 없거니와 궁궐 속의 여자들도 많은 무사(巫事)를 공공연히 거행하였다. 또한 개인적인 차원에서 누구를 저주 혹은 구병하기 위해 무당굿을 하는 개인 제례도 매우 성행하였다.

서광조, 한국사회에서의 인간과 그 삶, 서울: 자유출판사, 1992, pp.67-68

정을 지닌 사람들이었다. 따라서 그들의 가장 우선되는 관심은 고통의 원인을 밝혀내는데 있었다. 그들은 현상계를 구성하고 있는 다양하면서도 서로 상반되는 요소들이 전연 별개의 본질을 갖는 실재들일까에 대해 의문을 제기했다. 결론적으로 그들은 인간의 고통이란 현상계를 차별식을 가지고 바라보는 데서 비롯된다고 생각했다. 따라서 현상계의 모순과 불일치를 통합적인 시각으로 바라봄으로써 고통의 문제를 해결해보려는 시도를 하게 되었다. 그 결과로서 나타난 것이 바로 일원론적인 실재관이고 그것의 핵심개념이 바로 브라만이라고 할 수 있다. 우파니샤드에 의하면 브라만이란 나타난 모든 존재와 현상들의 궁극적이고 비인격적인 근원이자 원리로서 모든 것의 존재 가능성을 포함하고 있는 통합적인 모체이다. 그렇다면 분화되지 않은 통합체인 이 하나의 존재로부터 현상계의 다양성이 어떻게 나타나게 되었는가? 이에 대해 우파니샤드는 브라만의 자기분화작업에 의한 것이라고 설명한다. 타이티리야 우파니샤드에 의하면 브라만이 스스로 많은 것이 되고자 갈망해서 고행을 행하고 스스로를 많은 것으로 만들었다. 이렇게 전세상을 낳은 후 그는 그 속으로 들어갔다. 그러므로 브라만은 모든 존재의 근원일 뿐만 아니라 인식의 대상일 수가 없다. 그것은 깨달음과 실현의 대상인 비인격적인 실재로서 어떠한 형태나 속성도 지니지 않는다. 현상계의 차이는 찬도가(Chadogya) 우파니샤드에 의하면 개별적인 존재나 현상들은 형태와 명칭의 차이일 뿐이고 그들의 본질은 모두 그들의 가장 깊은 속에 존재하는 브라만이다.

한편 아트만은 호흡(呼吸)을 뜻하는 'an' <Petersburger Woterbuch>, 움직임을 뜻하는 'at' 그리고 바람이 부는 것을 뜻하는 'av(=va)' < Curtius, Grassmann, etc > 로부터 유래한다. 이와 같이 호흡의 의미를 가진 아트만은 신체와 내관(內官)을 가리키기도 한다. 그러나 후기에는 그 의미가 더욱 추상화되어 영귀, 삶의 원리, 우주적 영, 자아를 의미하게 되었다.⁹⁾

아트만은 그 어원의 다양성과 같이 그 것이 지시하는 생명력이나 자기자신을 무엇으로 파악하는가에 따라 그 개념이 달라진다. 리그베다의 여러 곳에서 아트만은 호흡을 뜻한다. 이는 외부세계에서의 우주적 힘 내지 절대자

9) 양현규, 앞의 논문, 11쪽

를 찾는 것을 포기하고 그들의 관심을 내적 세계로 돌렸음을 의미한다. 이러한 아트만관은 또한 사후 인격적 신성물으로써 개인적 영귀를 가리키기도 한다.¹⁰⁾

우파니샤드 성자들의 관심은 다양한 자연 현상이 지니는 자연력을 신격화시키는 일이 아니라 인간의 내부에 존재하는 위대한 힘을 발견하고 그것을 교양시키는 데 있었다. 이것은 자아의 본질인 아트만과 우주의 본질인 브라만이 같다는 깨달음을 얻었기 때문이었다. 인간의 자아와 우주를 동일시하는 우파니샤드의 이 핵심 사상은 ‘타트 트밤 아시(tat, tvamasi)’ 즉 <네가 바로 그것이다>라는 유명한 구절에서 분명하게 표현된다. 인간이 진정한 자기 자신을 앎으로서 현상계와 우주의 모든 신비를 알 수 있다고 믿는 이 사유는 인간에 중심을 두는 종교 사유라고 할 수 있다. 아트만에 대한 이 견해는 자아의 네 가지 상태인 4위설(四位說)에 의해서도 설명된다.

① 깨어있는 상태(jagarita sthana)

우리의 모든 감각기관(感覺器官)이 활동하고 있으며, 주체(主體)와 객체(客體)가 있는 이원적(二元的) 세계이다.

② 꿈꾸는 의식의 상태

깨어 있는 상태의 경험을 반복하므로 주·객의 구분 상태가 유지된다. 이 상태에서 많은 것을 창조해내는 자아의 창조성이 나타난다. 즉 브라만이기도 한 아트만은 자기분화를 하는 실재이고 몸과는 독립적이다.

③ 깊은 잠의 의식상태 즉 꿈없는 잠 상태로서, 주·객의 이원성이 극복되는 상태이다. 꿈꾸지 않고 잠자는 상태에서 인간은 브라만을 실현하는 상태를 미리 맛볼 수 있다. 이 상태는 모든 구분이 사라지는 상태이며 선과 악을 벗어나는 상태이다. 그러나 이 상태는 일시적일 뿐만 아니라 인간 자신의 통제에서 벗어나 있으므로 완전한 해탈의 상태는 아니다.

④ 아트만의 인식(Turiya)

명상과 요가 수행을 토해 모든 대상을 마음에서 비워버림으로써 자발적으로 도달할 수 있는 상태로, 모든 구분의식이 사라지는 통합된 순수의식상태이다. 아트만은 대상으로써 인식되어지는 것이 아니다. 인간 자신이 아트만

10) 양현규, 앞의 논문, 12쪽 ~ 13쪽

임을 자각하여 자신만이 경험할 수 있는 것이다.

위의 네 번째 상태가 바로 우파니샤드의 궁극적인 모크샤(Moksa), 즉 해탈의 상태이다. 인간은 모든 것의 가장 깊은 내부에 있는 아트만이 모든 존재의 근원인 브라만과 같아지는 지식(Jnana)을 달성함으로써 이 상태에 도달할 수 있다.

그러나 이 지식은 단순한 지적인 객관적 지식이 아니라 영적인 해탈의 수단으로서, 브라만과 하나가 되는 실현의 문제이다. 지속적인 명상과 요가 수행을 통해 모크샤를 달성하게 되면 모든 감각적인 욕망과 고통에서 자유롭게 되고 분화되지 않은 순수한 의식상태에 이르게 됨으로써 슬픔과 고통으로부터 벗어나려는 열망이라고 할 수 있으므로 해탈에 이른 자라야 브라만 실현 이후에도 이 세상에 계속 존재할 수도 있으나, 그는 고통에서 자유로운 삶을 누릴 수 있게 된다고 보고 있다. 이후 모크샤는 힌두교에서 최고의 종교적 목표가 된다.

고(古) 우파니샤드를 살펴 보면 수행 과정에 대하여 후세에 지켜지는 것과 같은 그러한 결정된 규범(規範)은 없으나, 그러나 은연 중에 후세에 와서 마누 법전에 규정된 이른바 범행기(梵行期 : brahmacharin), 거주기(家住期 : grhastha), 임루기(林棲期 : vanapratha), 유행기(유행기 : sannyasin)의 사기(四期)의 브라흐만적 생활과정이 실시된 듯 하다.¹¹⁾

범행기는 이른바 학생기(學生期)로서 생후 일정한 연령에 달하면¹²⁾ 사친종사(辭親從師) 하여 베다를 학습하는 동시에 심신을 단련하는데 한 베다를 수학하는데에 보통 12년 동안으로 규정되어 있기 때문에 3베다에는 48년간이 되는 셈이다. 가정기는 범행기를 마치고 친가(親家)로 돌아와서 일가의 가정으로서의 임무인 적손을 생육하고 선조의 영과 제신에게 제사를 드리는 기간이다. 임루기는 가정으로서의 임무를 끝마친 다음에 가사를 그 자손에게 상속시키고 혹은 아내와 함께 또는 독신으로 산수가 좋은 곳으로 가서 채근목과로 살면서 수피 등으로 옷을 삼고 고행으로써 그 심신을 단련하여

11) 그런데 그와 같은 생활과정은 다만 재생족(수드라를 제외한 상층삼족)에게만 가능하였다.

12) 마누 법전에 의하면 브라흐만족은 임신후 만 16년, 크샤트리아족은 22년, 바이샤족은 24년을 넘지 못할 것으로 되어 있다.

오경(悟境)에 들어 갈 수행만을 주로 닦는 기간이며, 아라나야까서나 우파니샤드 사상은 곧 이 기간동안에 철학인들의 사유에 의하여 출생된 것이다. 유행기는 임루기의 생활에서 기대하였던 목적이 달성되면 그러한 사람은 비구(比丘), 행자(行者), 유행자(遊行者), 사문(沙門)등의 이름으로 불리우게 되고 이들은 운수(雲水)에 몸을 맡기고 삭발(削髮), 박의(薄衣), 특장(特杖), 빈천(貧賤, 乞食賤), 일처부주하고 사방을 유행하는 운수행걸(雲水行乞)의 생활을 하는 기간이다.

이와 같이 인도인에게 있어서 일생은 오직 해탈을 위한 수행과정일 뿐이었고, 그 과정이 사기간으로 나뉘어진 셈이다.

지금까지 살펴 본 바와 같이 인도, 힌두교에서는 리그 베다 시대로부터 인간과 우주가 서로 상응하다는 믿음이 있었으며, 그러한 관념은 시대를 거치는 동안 하나의 사상적 전통으로서 인도 종교철학사에 커다란 영향을 주고 있음을 알 수 있다. 인간이 대우주의 모든 것을 그대로 반영한다는 관념은 베다시대에는 불완전했으나, 우파니샤드에서 구체적인 개념인 아트만과 브라만을 통해 확립되어졌다. 이는 인간 의식에 깊은 관찰은 인간과 우주의 현상적인 요소에 대한 탐구에까지 이어졌음을 나타낸다.

따라서 이러한 전통은 인도에서는 인간에 대한 수행에 대한 강한 노력을 뒷받침함을 미루어 짐작할 수 있다.

즉 베다의 초인간적인 존재에 대한 믿음이 인간과 세계에 대한 일원론으로 변화함에 따라 구원 즉 해탈에 대한 타력적인 방법보다는 인간, 인간의 인생 자체를 수행의 단계로 이해하는 입장에서 자력적인 방법이 더 강하게 쓰였음을 알 수 있다.

Ⅲ.

먼저 안심(安心)·안신(安身)이라는 용어의 뜻을 사전적으로 살펴보면 다음과 같다.

안심(安心)의 일반적인 뜻으로는 安은 집 [宀] 안에 여자 [女]가 있으니, 집안 일을 제대로 돌볼 터이고, 집안 일을 제대로 돌보니 온 집안이 편안함

을 얻을 수 있다는 데서 ‘편안하다’란 뜻을 나타낸다. 安은 1. 편안하다. ㉔ 몸이나 마음이 편하다. [安樂] ㉕ 걱정 없이 좋다. [安心] 2. 즐기다. 좋아하다. [淮南子] 百女生安之 3. 즐거움에 빠지다. [春秋左氏傳] 懷與安實敗名 4. 편안하게 하다. [西經] 在知人在安民 5. 안으로, 속으로 [荀子] 安忘其志 의 뜻이 있다.

安心은 ① 근심 걱정이 없이 마음을 편안히 함. 安意, 安神 ② (佛) 신앙에 의하여 마음을 安定함의 뜻이 있다. 결국 종합하면 사람의 행동 기능을 주관함은 마음이니 편벽됨이 없고 사사됨이 없이 진실하고 순결한 본연의 양심으로 돌아가서 허무한 남의 꾀임에 움직이지 말고 당치 않는 허욕에 정신과 마음을 팔리지 말고 기대하는 바의 목적을 달성하도록 항상 마음을 안정케 한다는 의미이다.

『대순지침』에서는 안심(安心)에 대하여
<83.10.26>

- (가) “대병지약은 안심·안신이라” 하셨으니 깊이 명심하여야 한다.
- (나) 마음은 일신을 주관하여 만기(萬機)를 통솔 이용한다.
- (다) 마음이 몸의 주로서 제병 제악(諸病諸惡)을 낚아 들이는 것이다.
- (라) 전경에 “사람의 마음은 신의 중요한 용사기관이요, 신이 출입하고 왕래하는 길이라(心也者 鬼神之樞機也 門戶也導路也.”하셨으니 마음의 발로(發露)에 사심(邪心)을 버리고 예법에 합당케 하는 것이 안심이다. 그리고 安身은 ① 몸을 편안히 함. 심신을 편하게 함 [春秋左氏傳] 夜以一. ② 입신출세(立身出世)함 ③ 편안한 몸 [呂氏春秋] 家皆亂無有一의 뜻이 있다. 종합하면 마음의 현상을 나타내는 것은 몸이니 모든 행동을 법례에 합당케 하며 도리에 알맞게 하고 의리와 예법에 맞지 않는 허영에 함부로 행동하지 말아야 한다.

『대순지침』에서는 안신(安身)에 대하여

- (가) 심안 신태(心安身泰)란 마음이 안정되어야 몸이 태평하다는 뜻이다.
- (나) 죄는 마음이 짓고 벌은 몸이 받는 것을 생각하여 자기가 자기를 욕되게 하지 않아야 한다.
- (다) 전경에 “병은 걸리는 것이 아니라 자기에게서 일어난다(病自己而發)”고 하셨으니 잘 새겨 두라.
- (라) 여동빈도 “몸의 병에는 약이 있으나 마음의 병은 고치기 어렵다(身病可藥 心病難醫).라 하였고 옛 사람들도 “모든 병이 마음에 따라 생긴다(諸病從心起)”라 하였으니 마음이 내 몸을 좌우한다는 것을 깨달아라.

이러한 지침의 의미는 몸과 마음의 상호연관성을 인정하면서 수도의 목적인 도통을 이루기 위해서는 이러한 몸과 마음을 안정케 해야 함을 주장한다. 몸과 마음이 허영과 허욕에 이끌릴 때 본연의 양심 또는 인간의 본성과 멀어지게 되어 결과적으로 수도하는 마음으로부터 멀어지게 되고 이는 곧 도통을 이루지 못하는 결과를 낳을 수 있는 것이다.

따라서, 대순진리의 사강령중의 이율령에 해당하는 안심(安心)·안신(安身)은 단순히 마음과 몸이 하고자 하는 데로 해야하는 것을 말함이 아니라 외물에 의해 흔들릴 수 있는 몸과 마음을 안정케 하여 순수한 본연의 상태에 이르게 함에 목적이 있는 것이다. 한편 교리개요를 살펴보면 다음과 같다.

교리개요(敎理概要)

음양합덕·신인조화·해원상생·도통진경의 대순진리를 종지로 하여 성·경·신의 삼법언으로 수도의 요체를 삼고 안심·안신 이율령으로 수행(修行)의 훈전을 삼아 윤리 도덕을 숭상하고 무자기를 근본으로 하여 인간개조와 정신개벽으로 포덕천하·구제창생·보국안민·지상천국을 이룩한다.

수도의 의미는 인간 개인이 지니는 근원적 한계성을 자각하고 이를 극복하며 나아가 사회적으로는 그러한 각자의 수도를 통하여 보다 조화로운 사회를 이루고자 하는 것이라고 볼 수 있을 것이다.

그런데 대순사상에 의하면 이러한 인간 개개인과 사회전체의 한계와 이에 대한 극복은 하나의 순환교리와 같은 것이어서 계속하여 상호 영향력을 행사하는 것으로 보인다. 이를 간략히 표현하면 다음과 같다.

상제께서 기유(己酉)년에 들어서 매화(埋火)공사를 행하고 사십 구일간 동남풍을 불게 하실 때에 사십 팔일 되는 날 어느 사람이 찾아와서 병을 치료하여 주실 것을 애원하기에 상제께서 공사에 전념하시는 중임으로 응하지 아니 하였더니 그 사람이 돌아가서 원망하였도다. 이로부터 동남풍이 멈추므로 상제께서 깨닫고 곧 사람을 보내어 병자를 위안케 하시니라. 이때 상제께서 「한 사람이 원한을 품어도 천지기운이 막힌다」고 말씀하셨도다.¹³⁾

이에 따라 대순사상에서는 안심(安心)·안신(安身)이 이루어지지 못했을

13) 공사 3장 29절

때, 그로 인한 인간사회의 결과를 다음과 같이 표현하고 있다.

…예로부터 쌓인 원을 풀고 원에 의해서 생긴 모든 불상사를 없애고 영원한 인류의 기록에 시작이고 원(冤)의 역사의 첫 장인 요(堯)의 아들 단주의 원을 풀면 그로부터 수천년 쌓인 원의 마디와 고가 풀리리라. 단주(丹朱)의 원을 풀면 그로부터 수천년 쌓인 원의 마디와 고가 풀리리라. 단주가 불초하다 하여 요가 순(舜)에게 두 딸을 주고 천하를 전하니 단주는 원을 품고 마침내 순을 창오(蒼梧)에서 붕(崩)케 하고 두 왕비를 소상강(瀟湘江)에 빠져 죽게 하였도다. 이로부터 원의 뿌리가 세상에 박히고 세대의 추이에 따라 원의 종자가 퍼지고 퍼져서 이제는 천지에 가들 차서 인간이 파멸하게 되었느니라. 그러므로 인간을 파멸에서 건지려면 해원공사를 행하여야 되느니라…

이는 불안심(不安心)·불안신(不安身)이 되었을 때에 결과적으로 어떠한 결과가 빚어지는 가를 보여주는 예인 것이다. 단주의 원에 의하여 원이 싹트고 이로 인하여 현재의 인류가 파멸에 이르게 된 상황을 설명하면서 이러한 상황을 극복하는 길은 바로 ‘해원(解冤)’에서 찾아야 함을 설명하고 있는 것이다.

이러한 세상의 파멸원인에 대한 분석을 통해 그에 대한 하나의 대안으로 대순사상에서는 수도에 있어서도 안심(安心)·안신(安身)이 먼저 전제가 되어야 함을 주장할 수 밖에 없는 것이다.

따라서 해원상생에 의하여 도통진경을 이룩하는 것에 있어서 이것이 각자의 실천적인 면에 적용되기 위하여 바로 안심(安心)·안신(安身)이 요구되는 것이다.

인간은 각기 다른 상황에 놓일 수 있고 이러한 다양한 상황이 전제되는 만큼, 모든 인간이 하나의 일률적 도덕률, 예를 들면 무엇을 해라, 무엇을 하지 말라 등과 같은 도덕률에 지배되는 것은 일면 불합리한 측면을 지니는 것이다. 이는 각 개인이 사회의 일원으로서 일률적인 도덕률에 지배되었을 때, 대순사상에서 말하는 새로운 원을 낳게될 소지가 있음을 뜻한다.

따라서 대순사상에서는 안심(安心)·안신(安身)이라는 아이템을 제시하여 인간의 정체성과 주체성에 대한 한층 긍정적인 시각을 보이고 있다. 따라서 인간자체의 양심으로 돌아가는 것으로도 문제를 해결하는 길이 열릴 수 있고 이것이 이룩될 때 인간의 본래적 자아를 회복할 수 있음을 주장한다. 이

것은 동시에 인간의 일이 세상에 반영되어 영향을 미칠 수 있음을 지적하고 이러한 세상의 일에 있어서 인간이 할 수 있는 일은 바로 인간의 몸과 마음을 안정시키는 것에서 시작됨을 알 수 있다.

…病有小勢
病有大勢
大病無藥 小病或有藥
然而大病之藥 安心安身
…중략…
大仁大義無病…¹⁴⁾

“대병지약은 안심·안신이라.” 하셨으니 깊이 명심하여야 한다.
마음이 몸의 주로서 제병제악(諸病諸惡)을 낚아들이는 것이다.¹⁵⁾
전경에 “병은 걸리는 것이 아니라 자기에게서 일어난다(病自己而發).”고
하셨으니 잘 새겨 두라.

이렇게 볼 때 안심(安心)·안신(安身)은 인간으로서의 근원적 한계를 타파하고 보다 완전한 인간상을 이룩하기 위한 기초이며 이는 인간의 심(心)·신(身)이 지니는 한계에 대한 정확한 진단에서 비롯된 것임을 알 수 있겠다.

…「제생의세(濟生醫世)는 성인의 도요, 재민혁세(災民革世)는 응패의 술이라. 벌써 천하가 응패가 끼친 괴로움을 받은지 오래되었도다. 그러므로 이제부터 마음을 바로잡으라. 대인을 공부하는 자는 항상 호생의 덕을 쌓아야 하느니라. 어찌 역조창생을 죽이고 살기를 바라는 것이 합당하리오,」¹⁶⁾

안심(安心)·안신(安身)이 이룩된 상황은 인간의 육체가 모든 질병으로부터 벗어난 상태이다. 그리고 인간의 마음역시 모든 번뇌 내지는 속박으로부터 자유로워진 상황인 것이다. 이를 전경에서는 다음과 같이 표현하기도 한다. 이는 지침에 언급되어있는 바와 마찬가지로 진실하고 정직한 인간의 본질을 회복한 상태인 것이며 이를 통하여 인간은 도통이라는, 인간으로서는 완성의 경지를 이룩하게 되는 것이다.

14) 행록, 5장 38절

15) 대순지침, pp. 48

16) 교운 1장 16절

참된 자는 큰 열매를 얻고 그 수명이 길이 창성할 것이요. 거짓된 자는 말라 떨어져 길이 멸망하리라.17)

…백성은 원울과 탐음의 모든 번뇌가 없을 것이며 병들어 괴롭고 죽어 장사하는 것을 면하여 불로 불사하며… 18)

그렇다면 안심(安心)·안신(安身)이 도통에 관련하여 어떠한 의미를 지니는가. 내 마음을 거울과 같이 닦아서 진실하고 정직한 인간의 본질을 회복했을 때 도통에 이른다.

상제님의 말씀을 항상 마음에 새겨 언행과 처사가 일치되게 생활화하여 세립미진(細入微塵)되고, 마음이 무욕청정(無慾淸淨)이 되었을 때 도통진경에 이르니라.19)

수도의 제 규정을 엄수하고 샅된 방법을 취하지 않아야 청정의 경지에 이르러 취정(聚精)이 되는 것이다.

…도통은 이후 각기 닦은 바에 따라 열리리라…20)

도통은 수도의 여하에 따라 열린다는 말씀에 근거할 때 안심(安心)·안신(安身)은 그러한 수도를 행함에 있어 기초가 되는 것이라고 할 수 있다. 즉 수도를 행함에 있어서의 여러 방해요소가 될 수 있는 제 요소를 안심(安心)·안신(安身)이라는 몸과 마음에 대한 안정을 통하여 극복하고 올바른 수도가 되기 위한 조건을 구비하는 데에 목적이 있는 것이다. 도통은 대순진리의 목적이라할 수 있는 데, 이러한 목적에 접근하기 위하여 요청되는 실천적 측면으로 수도가 요청되는 것이다.

안심(安心)·안신(安身)은 대순진리에 있어서 사강령에 속하는 것으로 대순진리의 수행에 있어서 근본이 되는 기본방침이라고 할 수 있다. 이러한 안심(安心)·안신(安身)이 기본적인 명제로 자리할 때 올바른 수도가 이루어지는 것이며, 이에 따라 도통을 이루기 위한 수도에 있어서도 이와 마찬가지로

17) 예시 30절

18) 예시, 81절

19) 위의 책, pp.38

20) 교운 1장 33절

지로 안심(安心)·안신(安身)이 전제되지 않고서는 처음부터 일종의 모순과 결함을 안고 시작된 수도라 할 수 있으므로 올바른 수도가 이루어질 수 없고 이는 결국 도통이라는 목적을 제대로 이룰 수 없게 할 수 있음을 나타내는 것이다. 이는 앞서 밝힌 단주의 원으로부터 시작된 세상의 과멸원인에 대한 인식에서 출발하는 것으로 수도에 있어서도 이러한 기본방향에서 시작되고 있다는 점에서 매우 현실적이라 할 수 있겠다.

아울러 삼요체 성(誠)·경(敬)·신(信)의 상관적 의미는

- 성(誠)

도가 곧 나요, 내가 곧 도라는 경지에서 심령을 통일하여 만화도제에 이바지 할지니 마음은 일신을 주관하여 전체를 통솔이용하나니, 그러므로 일신을 생각하고 염려하고 움직이고 가만히 있게 하는 것은 오직 마음에 있는 바라 모든 것이 마음에 있다면 있고 없다면 없는 것이니 정성이란 늘 끊임이 없이 조밀하고 틈과 험이 없이 오직 부족함을 두려워하는 마음을 이룸이다.

- 경(敬)

경은 심신의 움직임에 받아 일신상 예의에 알맞게 행하여 나아가는 것을 경이라 한다.

- 신(信)

한 마음을 정한 바엔 이익과 손해와 사와 정과 편벽과 의지로서 바꾸어 변하여 옮기며 어긋나 차이가 생기는 일이 없어야 하여 하나를 둘이라 않고 셋을 셋이라 않고 저것을 이것이라 않고 앞을 뒤라 안하며 만고를 통하되 사시와 주야의 어김이 없는 것과 같이 하고 만점을 경과하되 강하와 산악이 움직이지 않는 것과 같이 하고 한도가 있어 정한 것과 같이 하여 나아가고 또 나아가며 정성하고 또 정성하여 기대한 바의 목적에 도달케 하는 것을 신이라 한다.

- 성(誠)

(가) 성은 사람의 정·기·신(精·氣·神)의 합일의 진성(眞誠)이다.

(나) 천도의 운행이 차착(差着)이 없으므로 남이 모름에 궤의치 말아야 한다.

(다) 불일이이(不一以二)의 본심인 인선(仁善)의 자성(自誠)이 도성(道誠)의 정석(定石)이 되므로 성이 아니면 만물도 존재하지 못한다.

(라) 성은 거짓이 없고 꾸밈이 없이 한결같이 상제님을 받드는 일이다.

- 경(敬)

- (가) 모든 일이 내심의 소정(所定)에 따라 몸으로 표현되는 법이다.
- (나) “사람은 누구나 마음을 먹는대로 행동하게 되는데; 옳은 일도 마음에 두지 않으면 바로 행하지 못한다(有其心 則有之 無其心 則無之).”라 하였으니 도인들은 대월상제(對越上帝)의 영시(永侍)의 정신을 권권복용(拳拳服膺)하여야 한다.
- (다) 지성봉축(至誠奉祝)에 변함이 없고 양면이 없어야 하는 것이다.
- (라) 경은 예의범절을 갖추어 처신 처세하는 것이다.

- 신(信)

- (가) 자각이 없으면 확신이 서지 않는다.
- (나) 전경에 “농부가 곡식 종자를 갈무리하여 두는 것은 토지를 믿는 까닭이라.”하셨으니 가식(假飾)이 없는 신앙의 본의(本意)에 위배됨이 없어야 한다는 뜻이다.
- (다) 백성이 국가를 믿지 않고 자식이 부모를 믿지 않는다면 난신적자(亂臣賊子)가 될 것이다.
- (라) 수도자가 믿음이 부실하면 결과적으로 난법난도자가 된다.
- (마) 일관성의 믿음을 사실화하여 삼계삼법(三界三法)의 성·경·신으로 자아대성(自我大成)을 위한 작업이 신(信)인 것이다.
- (바) 믿음은 의심없는 굳은 신념인 것이다.
- (사) 성은 기심(欺心)이 없어야 하며, 경은 예절을 바르게 행하는 것이며, 믿음은 의심을 품지 않아야 하는 것이다.
- (아) 포덕·교화·수도 및 모든 일에 성·경·신을 떠나서는 이루어질 수 없다는 것을 깨달아야 한다.
- (사) 성·경·신으로 해원상생을 이루며 생사판단도 결정되는 것이다.²¹⁾

수도에 있어서 통일된 방법을 기하는 데에 하나의 요체가 되는 것은 바로 앞서 언급된 성·경·신의 삼법언이다. 안심(安心)과 안신(安身)의 이율령으로 수행의 혼전을 삼는다는 것은 수도자가 수행을 함에 있어서 하나의 올바른 자세설정을 의미하는 것이며 이 두가지가 수행에 있어서 기본방침이 되는 것이다.

이에 대하여 성·경·신에 대하여는 수도의 방법면에 있어서 비교적 구체적인 설명이 이루어지고 있음을 확인할 수 있다. 이는 성·경·신의 삼법언이 수도에 있어서 구체적 실천방법이 됨을 의미하는 것이다. 이러한 성·경·신이 올바르게 실천되었을 때 진정한 안심(安心)·안신(安身)이 이루어지는 것이며 성·경·신을 실천함에 있어서는 안심(安心)과 안신(安身)을 기본자세

21) 위의 책, pp. 51~54

로 해야 하는 것이다. 다시 말하면 이는 상호불가분의 관계에 있는 것으로 상호보완적으로 작용할 수 있는 것이다. 이를 바탕으로 한 수도가 이루어질 때, 개인적으로도 보다 충실한 수도가 이루어질 수 있으며, 더 나아가서는 파멸에 처한 현실세계를 극복하는 길이 되는 것으로 결과적으로는 해원상생이 이룩되기 위한 근간이 마련되는 것이다. 이러한 해원상생이 계속적으로 확충되었을 때 바로 대순진리의 목적이라 할 수 있는 도통진경이 이룩되는 것이다. 이를 기본으로 하여 훈회와 수칙을 따라서 무자기를 근본으로 수도해 나감을 통하여 인간의 본질을 회복하고 인간개조와 지상선경건설을 이룩하고자 하는 것이다.

IV.

마음이란 사람의 행동기능을 주관하는 무형의 본체이다. 그러므로 그 마음에 편벽됨이 없고 사사로움이 없이 진실하고 순결한 본연의 양심으로 돌아가서 허무한 남의 꾀임에 움직이지 말고 당치않는 허욕에 정신과 마음을 팔리지 말아야 할 것이다. 그리하여 기대하는 바의 목적을 달성하도록 항상 마음을 안정케 하여야 하는 것이 곧 안심²²⁾의 강령이다. 본래 마음은 한 몸의 주가 될 수 있는 것으로 사람의 모든 언어·행동은 마음의 표현이라고 할 수 있다.²³⁾

사람의 마음속에는 양심과 사심의 두가지가 공존한다. 양심은 천성(천성) 그대로의 본심이요, 사심은 물욕(물욕)에 의하여 발동하게 되는 욕심이다. 원래 인성의 본질은 양심인데 사심에 사로 잡혀 도리(도리)에 어긋나는 언동을 강행하게 되니 많은 부조리가 여기서 발생함은 당연한 것이다. 따라서 사심을 버리고 양심인 천성을 되찾기에 전념해야 할 것이다. 또한 인간이 범하는 모든 죄악의 근원은 마음을 속이는 데서 비롯하여 일어나는 것으로 인성의 본질인 정직과 진실로써 일체의 죄악을 근절해야 할 것이다. 결국

22) 사람의 행동 기능을 주관함은 마음이니 편벽됨이 없고 사사됨이 없이 진실하고 순결한 본연의 양심으로 돌아가서 허무한 남의 꾀임에 움직이지 말고 당치 않는 허욕에 정신과 마음을 팔리지 말고 기대하는 바의 목적을 달성하도록 항상 마음을 안정케 한다.

23) 전경, 교법1장11절 참조

상호간에 마음을 속이지 않고 진실된 속에서 서로가 신뢰할 수 있고 믿음을 가질 수 있는 것이다. 또한 이러한 믿음을 가지기 위해서는 마음을 바르게 하고 올바르게 닦아나가는 실천이 중요함은 당연하다 할 것이다. 正心修身齊家 治國平天下(공사3-39)라 하였다. 자기 몸을 닦고 집안을 살피고 나라를 다스려 천하를 평화롭게 하는 일보다 먼저 자기의 마음을 바르게 하는 것이 더욱 중요하고 우선 해야 할 일임을 보여주고 있다.

마음이 본연의 양심으로 돌아가 안심을 이루게 되면 당치않는 허영에 경거망동하지 않을 것이며 구천상제의 대순하신 진리를 올바르게 펼쳐나갈 수 있게 된다.

한편 안심을 이루기 위해서는 먼저 모든 사람은 각자에게 주어진 임무와 책임 또는 도리를 다했을 때 가능해질 수 있다. 왜냐하면 자신의 직분을 등한시 하고 성실히 수행해 나가지 못하는 때에는 그 마음이 불안해지게 될 것이며, 스스로의 양심에도 부끄러움이 생겨 진정한 안심이 될 수 없을 것이기 때문이다. 따라서 안심의 강령을 실천하기 위해서는 자신에게 주어진 직분을 충실히 이행하는데서부터 행해나가야 할 것이며, 이것이 곧 진리를 터득할 수 있는 요도이기도 하다.

전경에 ‘사람의 마음은 신의 중요한 용사기관이요 신이 출입하고 왕래하는 길이라 (心也者 鬼神之樞機也 門戶也 道路也)’²⁴⁾라 하셨으니 마음의 발로(發露)에 사심(邪心)을 버리고 예법에 합당케 행하는 것이 안심이다.

믿음은 모든 것을 이룰 수 있게 하는 원동력이 된다. 부정을 긍정으로 바꾸는 커다란 주춧돌이 되는 것이 믿음이다.²⁵⁾ 믿음속에서 모든 것이 만들어진다. 불가능을 가능으로 바꾸는 것이 믿음이다. 이러한 믿음 또한 안심이고 바탕이 된다고 할 것이다.

마음이 안정하지 못하여 그 불안정이 심해지면 병에까지 이를 수도 있을 것이다. 병은 걸리는 것이 아니라 자기에게서 일어난다(病自己而發)²⁶⁾는 전경의 말씀 또한 그러한 의미라 생각한다. 병뿐만 아니라 우리의 온갖 일상사는 마음으로 시작된다고 해도 과언이 아니다.

24) 전경, 행록3장 44절

25) 전경, 행록1장 29절 참조

26) 전경, 예시36절

이러한 병에는 크게 두가지가 있다. 곧 대병과 소병이 그것이다. 대병은 정신적, 심적으로 오게 되는 병이고 소병은 육체적으로 격게 되는 병이라 할 수 있다. 현대 사회에 유행하는 병의 종류를 보면 각양각색이고 환자의 수도 그 수를 헤아릴 수 없을 정도로 많은게 사실이다. 이에 따라 사람들이 병에 걸리는 원인도 병의 수효만큼 다양하다. 그런데 대부분의 경우 그 병의 원인은 육신을 지배하는 주체요, 주인이 마음이기 때문에 정신적인 불안과 무질서가 여러 가지 병을 낳게 하는 주된 요인이 된다고 볼 수 있다. 이점에서 마음과 정신에 대한 질서를 찾는 자기 성찰이 필연적으로 요구된다 하겠다.²⁷⁾

결국 마음과 정신이 병에 걸리는 원인이 되며 병을 고치는 데 있어 마음에 대한 자신의 굳은 성·경·신이 지극하게 될 때 그 효력이 있게 됨을 보여주시는 것이다.

마음이 일신의 주라면 몸은 곧 마음의 현상이라고 할 수 있다. 그러므로 강령으로서의 안신을 이룬다는 것은 모든 행동을 법례에 합당케 하며 도리에 알맞게 하고 의리와 예법에 맞지 않는 허영에 함부로 행동하지 말아야 함을 말한다. 이러한 안신은 안심과 밀접한 관련이 있으며 안심을 이루게 되면 안신은 절로 이루어 질 수 있게 된다. 자신의 직분을 충실히 이행하여 마음의 안정이 이루어지게 되면 몸도 편안해지는 것과 같은 이치이다. 따라서 실천수행에 있어 안심·안신은 필수적이라 볼 수 있다.

전경을 보면 병은 자기로부터 발생한다(예시36)라고 하고 ‘대병지약(大丙之藥)은 안심·안신이다(행록5-38)라고 하였다. 일신의 비정상적 현상이라고 할 수 있는 병은 밖에서부터 주어지는 것이라기 보다는 자신의 내면에서부터 형성되는 것이며, 이는 곧 심신의 불안에서부터 시작되는 것이다. 그래서 병이라는 것도 아주 큰 병은 내면의 마음으로부터 생겨나는 것이며 이러한 병을 치료하는 것은 오직 안심·안신밖에 없음을 말하고 있는 것이다.

27) 대병지약은 안심·안신이라 하셨으니 깊이 명심하여야 한다.

마음은 일신을 주관하여 만기를 통솔 이용한다.

마음이 몸의 주체로서 제병제약(諸病諸惡)을 낚아들이는 것이다

(대순지침, p.48 참조)

【참고문헌】

전경

대순지침

송석구, 한국의 유불사상, 서울: 사사연, 1988

서광조, 한국사회에서의 인간과 그 삶, 서울: 자유출판사, 1992

금장태, 유교사상과 종교문화, 서울: 서울대학교 출판부, 1994

이재룡, 예의 사상에서 법의 통치까지, 서울: 예문서원, 1995

황준연, 한국사상의 이해, 서울: 박영사, 1995

금장태, 유학사상과 유교문화, 서울: 전통문화연구회, 1995

한우근, 조선시대 사상사 연구고, 서울: 일조각, 1996,

최준식, 한국의 종교, 문화로 읽는다, 서울: 사계절, 1998