

安心安身の 思想的 特性

朱 賢 哲 *

目 次	
I. 서론	(1) 仁과 孝
II. 심신의 개념과 작용	(2) 仁과 忠
1. 심신의 개념	(3) 仁과 烈
2. 심신의 구성요소와 작용	(4) 仁과 禮
III. 안심안신의 특성	3. 안심안신과 中庸
1. 안심안신과 道	4. 안심안신과 무욕
2. 안심안신과 仁·義	IV. 안심안신의 의의

I. 서론

대순사상의 신조(信條)는 4강령과 3요체로 구성되어 있다. 4강령은 안심·안신·경천·수도를 말하는데, 여기서 논하게 될 주제는 안심(安心)과 안신(安身)이다. 그런데 본 논자는 이 글의 특성상 안심과 안신을 따로 분류하지 않고 하나의 통합개념으로 설정하여 고찰하려고 한다. 안심안신은 몸과 마음이 안정되어 편안한 상태를 말한다. 곧 안심안신은 정신적·육체적인 병이 없는 건강한 상태로서, 인간이면 누구나 궁극적으로 추구하는 길이다. 이러한 의미에서 안심안신 사상은 인간세계에서 발생하는 모든 병의 원인이 무엇인지를 밝혀주고, 인간들에게 병에 대한 근본적인 예방법과 치유법을 제시하고 있다는 데 그 의의가 있다. 안심안신은 ‘마음과 몸을 안정시킨다’는 단순한 의미와는 달리, 그 안에 담고 있는 내용과 사상은 복잡하고 다

* 문학박사

양하다. 안심안신은 道, 仁과 義, 中庸(中庸), 무욕(無慾) 등의 사상적 특성을 지니고 있다. 이러한 근거는 『전경』과 『대순 진리회요람』에서 찾아 볼 수 있다. 『전경』을 보면, 안심안신은 대병(大病)과 소병(小病)을 치유할 수 있는 처방으로, 이 대병과 소병은 무도(無道)에서 발생한다고 한다.¹⁾ 다른 말로 표현하자면, 심신의 불안은 무도(無道)가 그 원인이며 발병의 근원이지만, 안심안신의 상태는 유도(有道)의 상태며 무병(無病)의 상태라고 할 수 있다. 그래서 안심안신은 치병의 원리로서 道와 밀접하게 관련되어 있다. 또 대인대의(大仁大義)를 무병이라고 한 것은, 仁과 義가 병의 근본적인 처방인 안심안신과, 세상에 충·효·열이 없기 때문에 천하가 모두 병에 걸렸다²⁾는 것은, 충·효·열이 무병 곧 안심안신과 관련이 있음을 말해주는 것이다. 충·효·열은 仁의 실천개념이기도 하다. 『대순진리회요람』은 안심안신에 대해 이렇게 말하고 있다. 안심은 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 하는 것을 말한다. 안신은 마음의 현상을 나타내는 것은 몸이니 모든 행동을 법례에 합당케 하며 도리에 알맞게 하고 의리와 예법에 맞지 않는 허영에 함부로 행동하지 않는 것을 의미한다.³⁾ 이 내용을 토대로 안심안신의 특성을 찾아보면, ‘법례에 합당해야 하고 예법에 맞아야 한다’는 측면에서 볼 때, 禮는 안심안신의 중요한 요소로 제시되고 있다. 이 禮는 仁을 실천하고자 할 때 필요한 구체적인 형식이다. 또 ‘허욕을 갖지 않아야 한다’는 면에서 무욕과, ‘편벽되지 않고 사사됨이 없어야 한다’는 면에서 中庸과 관련되어 있다. 이상에서 살펴본 대로 안심안신은 道, 仁과 義, 中庸, 무욕이라는 사상적 특성을 지니고 있으며, 안심안신은 仁의 실천덕목으로 충·효·열과 仁 실천의 구체적인 형식으로 禮와 관련이 있다. 仁과 義, 中庸과 무욕 등은 모두 道에 그 근본을 두고 있다.

1) 『전경』, 행록 5장 38절 참조

“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... 忘其父者無道 忘其君者無道 忘其師者無道”

2) 『전경』, 행록 5장 38절 참조 “世無忠 世無孝 世無烈 是故天下皆病”

3) 『대순진리회요람』, 15쪽 참조

Ⅱ. 심신의 개념과 작용

1. 심신의 개념

마음은 인간에게 내재되어 있는 무형의 것이며, 몸은 인간이 지닌 유형의 것이다. 인간의 심신은 무형과 유형으로서 존재하면서 서로 유기적인 관계를 맺고 있다. 대순사상에서는 심신에 대해서, 사람의 행동 기능을 주관함은 마음이고 마음의 현상을 나타내는 것은 몸이라고 정의한다.⁴⁾ 그래서 마음은 일신(一身)을 주관하여 만기(萬機)를 통솔하고 이용하는 것이다.⁵⁾ 또 마음은 천지의 중앙이다. 그러므로 그 주변에 존재하는 몸은 마음에 의지한다고 하였다.⁶⁾ 일반적으로 마음이란 인간의 의식(意識), 인식기능, 감정작용 등 인간의 내면적 심리작용과 상태를 총체적으로 지칭하는 말이며,⁷⁾ 몸은 인간의 모든 내면적 심리를 밖으로 표출하는 기능을 가지고 있다. 말은 마음의 외침이고 행실은 마음의 자취라고 하였듯이,⁸⁾ 마음은 몸의 주인이기 때문에 몸의 기능인 말과 행실은 마음의 표현이 되는 것이다. 유교에서도 마음은 몸을 주재하는 것이고, 하나이면서 둘이 아니요, 주체가 되지 객체가 되지 않으며, 사물에 명령을 내리지 사물에게 명령을 받지 않는 것이라고 한다.⁹⁾ 여기서 ‘사물’은 ‘몸’으로 대치해도 다르지 않다. 마음은 인간의 주체이며 몸은 인간의 객체로서, 마음은 몸에 명령을 내리지 몸으로부터 명령을 받지 않는다는 설명이다.

대순사상은 마음을 양심(良心)과 사심(私心)으로 구분하고 있다. 양심은 천성 그대로의 본심, 곧 도심(道心)을 의미하며, 사심은 사사로운 감정이나 물욕에 의하여 발동하는 욕심을 말한다. 원래 인성(人性)의 본질은 양심인데 인간이 사심에 사로잡혀 도리에 어긋난 생각을 하거나 행동을 하게 된다는

4) 『대순진리회요람』, 15쪽 참조

5) 『대순지침』, 48쪽 참조

6) 『전경』, 교운 1장 66절 참조 “天地之中央心也 故東西南北身依於心”

7) 劉文英, 『中國古代意識觀念的 產生和發展』(上海: 上海 人民出版社, 1985), 25쪽 참조

8) 『전경』, 교법 1장 11절 참조

9) 『朱子大全』中, 권 67, 『觀心設』, 605쪽

“心者, 人之所以主乎身者也, 一而不二者也, 爲主而不爲客者也, 命物而不命於物者也”

관점이다.¹⁰⁾ 그런데 유교에서는 마음을 인심(人心)과 도심(道心)으로 구분한다. 주자는 “마음은 사람의 지각이 몸의 주재가 되어 사물에 응하는 것이다. 그 형기의 사사로운 것에서 생기는 것을 가리켜 인심이라고 하며, 그 의리의 공정한 것에서 발하는 것을 가리켜 도심이라고 한다. 인심은 움직이기는 쉬우나 돌이키기는 어렵다. 그러므로 위태롭고 불안하다. 의리는 분명하게 알기는 어렵고 모른 채로 있기는 쉽다. 그러므로 은미하여 분명하게 나타나지 않는다”¹¹⁾고 하였다. 인심은 형기(形氣) 즉, 육체의 사사로운 것에서 생기고, 도심은 의리의 공명한 것에서 발하는 것이다. 곧 인심은 사사로운 것이고 도심은 공명(公明)한 것이다. 인심을 사사롭다고 하는 것은 육체적 현상인 배고프고 배부름, 춥고 따뜻함과 같은 것들은 모두 내 몸의 혈기나 형체에서 생기므로 다른 사람은 전혀 알지 못하고 나 자신만이 알 수 있기 때문이다.¹²⁾ 도심을 공명한 것이라고 하는 것은 만물에 모두 존재하면서 본래의 올바름에 근원을 두고 있기 때문이다. 또 인심을 위태롭다고 한 것은, 인심은 움직이기는 쉬우나 한번 움직이기 시작하면 본래의 모습으로 돌아오기 어렵기 때문이다. 그렇다고 인심을 악(惡), 도심을 선(善)이라고 정의하는 것은 잘못된 것이다. 주자는 “도리를 지각할 수 있는 것은 도심이고 소리·색깔·냄새·맛을 지각할 수 있는 것은 인심일 뿐이다”¹³⁾, 또 “인심은 지각하는 것이다. 입이 맛을 지각하고, 눈이 색깔을 지각하고, 귀가 소리를 지각하는 것, 이런 것은 나쁜 것이 아니라 단지 위태로울 뿐이다. 만약 인심을 인욕으로 간주한다면 악에 속하는 것이니 왜 위태롭다고 말하겠는가?”¹⁴⁾라고 하였다. 인심은 어떤 대상에 대해 반응을 할 때 부정적으로 나타나기도 하

10) 『대순진리회요람』, 18-19쪽 참조

11) 『朱子大全』中, 권 65, 「尙書·大禹謨」, 562쪽

“心者, 人之知覺, 主於身而應 事物者也 指其生於形氣之私者而言, 則謂之人心, 指其發於義理之公者而言, 則謂之道心 人心易動而難反, 故危而不安, 義理難明而易昧, 故微而不顯”

12) 『朱子語類』上, 권 62, 「易 3·綱領下」, 736쪽 참조

“如飢飽寒暖之類, 皆生於吾 身血氣形體, 而它人無與 所謂私也”

13) 앞의 책 下, 권 78, 「尙書1·大禹謨」 “但知覺得道理底是道心 知覺得聲色臭味底是人心”

14) 앞의 책, 같은 곳

“人心是知覺 口之於味 目之於色 耳之於聲底 未是不好 只是危 若便說做人欲 則屬惡了 何用說危?”

고 긍정적으로 나타나기도 한다. 인심은 나쁜 것일 수도 있고 그렇지 않은 것일 수도 있다. 이렇게 인심은 양면성을 지니고 있어서 어떤 현상으로 나타날지 모르기 때문에 위태롭다는 것이다. 본래 인심 자체는 악한 것이 아닌 반면 인욕은 악한 것이기 때문에 그 분별을 확실히 해야 한다. 이렇게 주자는 이 두 개념을 명백히 하기 위해 인심을 천리(天理)의 반대개념인 인욕과 대비시키고 있다. 인심과 인욕에 대한 구체적인 실례를 들어보기로 하자. 인간은 입으로 먹고 눈으로 보고 귀로 듣고 코로 냄새를 맡는다. 이것은 당연한 이치이다. 그런데 여기서 육체적 지각현상인 식욕과 성욕이 인심인가 아니면 인욕인가 하는 문제가 제기될 수 있다. ‘인간이 음식을 먹는다’라는 명제만을 놓고 보았을 때는 인심인지 인욕인지 알 수 없다. ‘인간은 음식을 먹지 않으면 죽는다’라는 측면에서 볼 때, 식욕은 인욕이 아니라 인심이다. 인간이 식욕을 지각하는 것은 당연한 이치이자 자연스러운 것이다. 그러나 과식을 한다거나 편식을 한다는 것은 정도나 이치에 어긋나기 때문에 이것은 인심이 아니라 인욕인 것이다. 다음은 성욕에 대한 인심과 인욕의 문제에 대해서 살펴보자. 성관계를 갖는 것은 도리에 합당한 경우가 있고 무분별한 경우가 있다. 부부의 성관계처럼 종족보존이나 부부의 도리에 맞는 건전한 경우가 있을 수 있고, 어떤 상대에 관계없이 육체적 쾌락만을 추구하는 불건전한 경우도 있을 수 있다. 이 때 전자의 경우를 인심이라 하고 후자의 경우를 인욕이라고 한다. 결국 이치에 합당한 것은 인심이고 이치를 벗어나 정도가 지나친 것은 인욕이다.

이러한 인심과 인욕에 대한 개념은 주자의 다음 말을 들어 보면 더욱 분명해진다. 그에 의하면 사람과 사물은 각각 성명(性命)의 바른 것을 내부에 갖추어 생겨나는데, 이것이 천리의 진실이다. 다만 기질(氣質)의 치우침으로 인하여 눈·코·입·귀·사지 등 육체의 욕망이 사람과 사물의 본래성을 가린다. 여기에서 사욕(私慾)이 나타나는데, 이것이 바로 인욕이다.¹⁵⁾ 주자는 인욕을 설명함에 있어 천리와 비교하고 있는데, 그에 의하면 천리란 사람과 사물에 자연적이고 필연적으로 내재하는 본래성이고, 인욕이란 본래성이 정

15) 『中庸惑問』, 32쪽 참조

“若夫人物之生，性命之正，固亦莫非天理之實，但以氣質之偏，口鼻耳目四肢之好，得以蔽之，而私慾生焉”

당하게 발현하는 것을 방해하는 것이다. 주자의 경우 심은 바로 사욕이 아니다. 인심에는 천리자연의 발동인 경우가 있는데, 이것은 선이다. 욕(慾) 자체는 사욕이기 때문에 악이다. 그래서 도심과 인심의 경우와는 달리, 인욕은 천리(天理)와 대립되는 개념임을 알 수 있다.

2. 심신의 구성요소와 작용

인간이 몸과 마음으로 구성되어 있다는 것은 주자의 사실이다. 그런데 몸과 마음이 제 기능을 하기 위해서 氣는 필수적이다. 氣란 천지에 가득 차 있으며, 모든 생명의 근원이라고 생각되는 기운이며, 인간이 활동하고 살아가는데 필요한 정신적·육체적인 힘을 의미한다. 그래서 인간에게 氣가 없다는 것은 곧 죽음을 의미한다. 氣는 인간이 생명을 유지할 수 있는 가장 근원적인 힘인 것이다. 氣에 대한 대순사상의 관점을 살펴보자.

“상제께서 「나는 하늘도 뜯어고치고 땅도 뜯어고치고 사람에게도 신명으로 하여금 가슴속에 드나들게 하여 다 고쳐 쓰리라. 그러므로 나는 악하고 병들고 가난하고 천하고 어리석은 자를 쓰리니 이는 비록 초목이라도 기운을 붙이면 쓰게 되는 연고이니라」 고 말씀하셨도다.”¹⁶⁾

氣에 관한 내용은 『전경』의 다른 곳에서도 발견된다. 이를테면 “신명으로 하여금 사람의 뱃속에 출입케 하여 그 성격과 체질을 고쳐 쓰리니 이는 비록 말뚝이라도 기운(氣運)을 붙이면 쓰임이 되는 연고이니라”¹⁷⁾는 구절이다. 이들 두 인용문에서 보면, 氣는 인간의 부족한 부분을 보충해 주어 보다 나은 정신적·육체적 상태로 변화시키는 작용을 하고 있다. 또 다른 예를 들어보면, 상제께서는 “천지에 신명이 가득 차 있으니 비록 풀잎 하나라도 신이 떠나면 마를 것이며 흙 바른 벽이라도 신이 옮겨가면 무너지나니라”¹⁸⁾고 하셨다. 여기서는 생명의 원동력으로 氣 대신에 신(神)이라는 용어가 사용되었다. 신은 일종의 氣로서 우주만물에 내재되어 있다. 신은 氣이기 때문에

16) 『전경』, 교법 3장 1절

17) 『전경』, 교법 3장 4절 참조

18) 『전경』, 교법 3장 2절 참조

생명체나 물체의 내부를 마음대로 드나들 수 있는 것이다. 그래서 신이 떠난다는 것은 곧 생명의 근원인 氣가 빠져나간다는 것을 의미한다. 생물은 신 즉, 氣가 존재해야 그 생명력을 유지하게 되며, 사물은 사물로서의 제 역할을 할 수 있는 것이다.

유교에서도 대순사상과 마찬가지로 인간의 몸과 마음이 작용할 수 있는 힘을 氣라고 보고 있다. 그러면 유교의 氣에 대한 관점에 대해서 살펴보기로 하자. 주자는 “모두 음양이므로 사물은 음양이 아닌 것이 없다”¹⁹⁾고 하였다. 즉, 모든 존재는 음양으로 구성되어 있기 때문에 음양이 없는 사물은 존재하지 않는다는 것이다. 그에 의하면 음양은 단지 하나의 氣에 불과하다.²⁰⁾ 따라서 氣 아닌 사물은 하나도 없으며, 모든 사물은 氣로 구성된다는 입장이다. 여기서 사물이라 함은 자연현상, 사회현상, 정신현상 전체를 일컫는 개념이다. 결국 모든 존재와 현상은 氣로 구성된다고 할 수 있다. 모든 자연물과 자연현상이 氣로 말미암아 구성된다는 점에서 인간도 예외일 수 없다. 氣로써 신체가 이루어진 뒤에 비로소 정신이 있고 자각이 있다.²¹⁾ 보고 듣는 작용과 호흡하는 작용도 氣의 작용이며,²²⁾ 인간의 언어와 행위, 사려, 영위할 수 있는 것 등은 다 氣의 작용이다.²³⁾ 氣란 입의 호흡으로 출입되는 것이다. 본체는 성질과 지각이 없다. 그러나 성질과 지각은 이러한 氣에 의하여 생기는 것이다. 氣가 있으면 지각이 있고 氣가 없으면 지각도 없다. 따라서 지각은 氣로부터 생기는 것이다. 성질은 神에 출입되는 것이어서 사람의 정령을 神이라 한다. 이렇게 몸과 마음의 모든 작용이 氣의 작용이다. 인간의 생사 또한 氣의 집산(集散)에 의해 결정된다. 곧 인간은 氣가 모이면 생하고, 氣가 흩어지면 죽게 된다²⁴⁾

한편 불교에서는 인간을 구성하는 요소를 오온(五蘊)으로 보고 있는데,²⁵⁾

19) 『朱子語類』 下, 권 65, 「易1·綱領上之上」 “都是陰陽, 無物不是陰陽”

20) 『朱子大全』 中, 권50, 「答楊元範」, 147쪽 참조 “陰陽只是一氣”

21) 앞의 책 上, 권3, 「鬼神」, 162쪽 참조 “魄, 便是精之神”

22) 앞의 책 上, 권3, 「鬼神」, 163쪽 참조 “魄是耳目之精, 魂是口鼻呼吸之氣”

23) 앞의 책 上, 권4, 「性理1·人物之性氣質之性」, 173쪽 참조

“凡人之能言語動作思慮營爲, 皆氣也”

24) 앞의 책 上, 권3, 「鬼神」, 160쪽 참조 “氣聚則生, 氣散則死”

25) 찰스 프뢰비쉬 외(박용길 옮김), 『불교』-그 현대적 조명-(서울: 고려원, 1993), 54-55쪽;

오온은 일종의 氣의 작용이라고 할 수 있다. 온(蘊)이란 ‘모아 쌓은 것’, ‘합하여 모인 것’이란 뜻으로, 생멸하고 변화하는 모든 것을 색온(色蘊)·수온(受蘊)·상온(想蘊)·행온(行蘊)·식온(識蘊)으로 분류하여 오온이라고 한다. 오온이란 정신계와 물질계를 통틀어 말하는 것으로 색온은 물질이고, 수·상·행·식온은 일반적으로 마음의 작용을 의미한다. 색온(色蘊)은 물질을 말하는 것으로 인간에게 있어서 육체를 의미한다. 색온은 물질을 구성하는 지(地)·수(水)·화(火)·풍(風)의 4대원소를 말하는데, 地라는 것은 물체의 단단한 성질을 말하는 것으로 인체로 본다면 골격과 같은 부분이며, 물체가 오래 그 상태를 유지하게 하는 작용을 말한다. 水는 물체에 내재되어 있는 물기운을 말하며, 인체의 혈액·땀·눈물·콧물 등과 같은 것으로, 모든 물체를 포용하는 바탕을 이루는 성질을 말한다. 만약 물체에 수분이 없다면 그 물체는 흩어져 분산되고 말 것이다. 火는 물체의 더운 기운이며 물체를 성숙시키는 바탕으로써 인체에서의 체온과 같은 성질이다. 風은 움직이는 성질로써 물체를 성장시키는 바탕이 된다. 수온(受蘊)은 고통이나 즐거움을 느끼는 감각작용을 의미한다. 이는 외부세계의 대상과 인간의 감각기관이 접촉함으로써 발생한다. 결과적으로 이것에 의해 인간은 경험한 내용의 좋고 싫음을 판별할 수 있게 된다. 상온(想蘊)은 대상을 마음속에 받아들이고 그것을 지각하는 마음의 작용이다. 이것에 의해 각각의 대상은 나름대로의 특성을 부여받게 된다. 외부세계의 대상과 인간의 감각기관이 접촉하므로써 발생한다는 점은 앞의 수온과 마찬가지로, 경험의 내용에 따라 각각의 대상을 특성적으로 지각한다는 것이 수온과 다른 점이다. 분명한 것은 지각이 없으면 의식도 없다는 점이다. 행온(行蘊)은 마음의 의지작용을 말한다. 석가는 업(業)을 고의(故意)로 해석했다. 접촉(수온)과 느낌(상온)만에 의한 외계와의 교섭은 인간의 의지와 아무런 관계도 없는 일이며 업도 발생시키지 않는다. 무지(無知)와 증오 따위의 의지를 포함하는 행온에 의해서만 비로소 업은 발생하는 것이다. 식온(識蘊)은 모든 현상을 의식하고 분별하는 마음의 총체를 말한다. 다시 말해서 이것은 인간의 감각기관이 외계와 접촉

할 때 일어나는 일련의 결과를 가리킨다. 이는 기본적으로 다음의 여섯 가지로 분류된다. 즉, 눈·코·귀·혀·피부 그리고 마음이 바로 그것이다. 이들은 대상을 감지할 뿐, 그것을 분별하여 인식하지는 못한다. 단맛을 가진 특정 물질을 설탕이라고 단정하는 따위는 상온의 작용에 속한다.

Ⅲ. 안심안신의 특성

1. 안심안신과 道

안심안신은 몸과 마음이 평안한 상태를, 반대로 심신이 불안하다는 것은 정신적 육체적인 병의 원인이 되거나 이미 발병이 되었다는 것을 말한다. 곧 안심안신은 마음과 육체가 편안하여 발병이 되지 않는 상태를 의미한다. 대순사상에서는 병세에 따라 대병과 소병으로 분류하고, 소병을 치료하는 데는 약이 있을 수 있으나 대병에는 약은 없고 안심안신의 경지에 오르거나 그 상태를 유지하는 것만이 유일한 치료법이다. 대병이나 소병의 근본적 원인이 무도(無道)에 있기 때문에, 道를 얻으면 대병이나 소병 모두는 저절로 치유된다. 결국 안심안신은 道와 밀접한 관계에 있음을 알 수 있다. 道란 무엇인가? 道는 우주적인 관점과 인간적인 관점에서 그 의미를 파악할 수 있다. 먼저 우주적인 관점에서 보면, 道는 우주만물의 본체이자 본원이다. 道란 우주만물이 형성되기 이전에 혼돈하여 분화되지 않은 상태를 의미한다. 따라서 道란 천지만물을 생성하는 동시에 천지만물의 운동변화를 지배하며, 천지만물이 성장·발전하는 데에 반드시 지키고 순응해야 하는 법칙을 말한다. 道는 법칙으로서 만물의 발전과정 중에 존재한다. 음양의 변화와 사계절의 순환은 모두 道의 표현형식이다. 천지에는 천지변화의 道가 있고, 사람에게서는 사람의 변화의 道가 있어 각기 그 자신의 운동법칙을 가지고 있다. 인류사회를 포함한 천지만물은 모두 스스로 생성하고 변화하는 것처럼 보이지만, 이러한 생성하고 변화하는 중에 항상 道가 일관하고 있다. 道의 인간적인 관점을 보면, 道는 천성 그대로 행하는 것을 의미한다.²⁶⁾ 천성(天性)이란

26) 「中庸」, 「首章」 “率性之謂道”

양심 곧 청정무구한 인간의 본성을 의미한다. 인간의 마음은 본래 순수하지만 인간의 욕심과 나약함, 인위적인 행위로 말미암아 그 본성을 잃고 혼탁해졌다. 인간 본성을 회복하는 것, 이것이 바로 道다.²⁷⁾

대순사상에서 말하는 道란 끊임이나 쉬이 없고 그 형태나 자취가 없으며, 소리도 냄새도 없다. 또 道란 거짓이 없고 편벽됨이나 사사로움이 없다. 곧 콩심은 데 콩나고 팥심은 데 팥나는 진리와 같다.²⁸⁾ 또 대순사상에서는 道를 신도(神道)로 정의하고 있다. 본래 道란 우주의 본체를 의미하는 것으로 하나이지 둘일 수 없다. 신도라고 규정한 것은 인위적인 사도(邪道)와 구별하기 위한 것이다. 사도란 인간의 욕심과 편견에 의해 발생하는 소산물로서 인간이 청정무구한 마음 즉, 양심으로 돌아가려는 것을 막는 장애물이다. 결국 안심안신이란 인간 본래의 마음인 양심을 지키는 것을 의미한다. 양심은 곧 道를 의미한다. 그래서 안심안신이 道와 밀접한 관계에 있다고 말하는 것이다. 한편 『전경』에서는 무도(無道)에 대해 구체적으로 밝히고 있다. 무도란 그 부모, 임금, 스승의 은혜를 잊는 것이라고 하였다. 즉, 세상에 충·효·열이 없는 것을 의미하며, 이 때문에 천하가 모두 병에 걸린 것이라고 보고 있다.²⁹⁾ 이 충·효·열은 仁의 실천덕목을 의미한다. 仁 역시 道에 그 근원을 두고 있다.

2. 안심안신과 仁·義

안심안신은 仁과 義를 말한다. 안심안신은 무병의 상태를 말하며, 이러한 상태를 유지하기 위해서는 거기에 반드시 仁과 義가 존재해야 한다. 그 근거는 대인대의(大仁大義)를 무병(無病)³⁰⁾이라고 정의한 데서 찾을 수 있다. 곧 안심안신이 되기 위한 전제조건이 대인대이라는 것이다. 대인대이란 무

27) 拙稿, 「道通眞境의 實踐的 背景」, 『大巡思想論叢』 제 5집, 570-572 참조

28) 『대순지침』, 91-92쪽 참조

29) 『전경』, 행록 5장 38절 참조

“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...大病出於無道 小病出於無道 得其有道 則大病勿藥自效 小病勿藥自效... 忘其父者無道 忘其君者無道 忘其師者無道 世無忠 世無孝 世無烈 是故天下皆病”

30) 『전경』, 행록 5장 38절 참조

엇인가? 『전경』에 “사람은 양(陽)이고 신은 음(陰)이다. 음양이 서로 상합한 연후에 변화의 도가 있다. 헤아릴 수 없는 변화의 술(術)이 모두 다 신명에게 있으므로, 신명을 감통(感通)한 연후에 그 일을 처리한 즉, 이것을 일컬어 대인대의라 한다”³¹⁾고 하였다. 유교의 仁과 義가 인간을 중심으로 한 개념인 데 비해, 대순사상의 大仁과 大義는 인간을 중심으로 하지만 인간과 신명과의 합일 또는 조화를 의미하는 개념이다. 다시 말해서 大仁과 大義는 기본적으로 인간과 인간과의 관계뿐만 아니라 인간과 신명과의 관계를 모두 포괄한다는 점에서 유교에서 말하는 仁과 義의 개념과는 그 차원을 달리한다고 할 수 있다. 그러나 인간이 신명과 감통한다는 것은 수도를 통해서만 가능하기 때문에, 그 현상을 학문적으로 접근하거나 표현하기에는 한계가 있다. 그래서 이 글에서는 大仁과 大義가 내포하고 있는 기본적인 의미인 인간과 인간의 관계에 대한 부분 즉, 仁과 義의 자체 의미에 대해서만 고찰할 수 밖에 없었다. 그렇다면 仁과 義란 무엇을 의미하는가? 먼저 仁에 대해서 살펴보기로 하자. 仁은 어원적으로 볼 때, ‘人’과 ‘二’의 합성어이다.³²⁾ 仁을 말하면 곧 사람과 밀접한 관련이 있음을 알 수 있다. ‘人’은 실제적인 개체이며, ‘仁’은 본래 인간이 갖고 있는 인도(人道)를 말한다. 또 仁은 자기와 타인의 사회적 관계 속에서 그 의미를 찾을 수 있다. 인간이 사회생활을 하면서 사욕을 버리고, 상호간에 지켜야 할 도리를 다하며 상부상조하는 정신이 바탕이 되었을 때, 사회질서는 바로 서게 된다. 이러한 의미에서 仁은 인간생활에 있어 도덕규범이자 인간정신 수양의 높은 단계라고 할 수 있다. 인간이 도덕적인 생활을 하고 자기수양을 하는 것은, 나 자신의 마음 여하에 달려 있는 것이지 남의 도움에 의해서 실현되는 것은 아니다. 다시 말해서 仁을 행하는 것은 자기가 하는 것이지 타인이 해주는 것이 아니라는 말이다.³³⁾ 공자는 “뜻 있는 선비와 어진 사람은 삶을 구함으로써 仁을 해치지

31) 『전경』, 제생 43절

“人爲陽 神爲陰 陰陽相合然後 有變化之道也 不測變化之術 都在於神明 感通神明 然後 事其事則謂之大仁大義也”

32) 『說文解字』 참조 “仁親也, 从人二”

33) 『論語』, 「述而」·「顏淵」 참조

“子曰 仁遠乎哉 我欲仁 斯仁至矣”(「述而」), “子曰 爲仁由己 而由人乎哉”(「顏淵」)

말아야 하며, 몸을 바쳐서라도 仁을 이루어야 한다”³⁴⁾고 하여, 仁이 생명보다도 더 중요한 실천덕목임을 강조하고 있다.

대순사상은 仁을 어떻게 정의하고 있는지 살펴보자. 대순진리회 훈회는 “남을 잘 되게 하라”고 강조한다. 이것은 대순사상에서 仁을 가장 본질적이고 함축적인 표현한 말이다. 남을 잘 되게 하려면, 먼저 남을 사랑하는 마음을 가져야 한다. 이 사랑은 부모에 대한 효도로부터 시작된다. 부모에 대한 사랑을 좀더 넓혀보면, 사랑의 대상에 대한 범위는 가족으로 확대된다. 즉, 형제간의 사랑, 부부간의 사랑 등을 말한다. 사회를 형성하는 가장 기본단위가 되는 가족에 대한 사랑이 있는 연후에, 타인이나 사회, 국가, 인류에 대한 사랑으로 발전할 수 있는 것이다. 바꾸어 말하면 자기의 부모를 사랑하지 않으면서 남을 사랑할 수 없기 때문이다. 『전경』에 우리의 일은 남을 잘 되게 하는 공부이며, 남이 잘 되고 남은 것만 차지하여도 된다고 하였다.³⁵⁾ 이것은 仁을 더욱 구체적으로 표현한 내용이다. 내가 서고 싶으면 남을 먼저 세우고, 내가 이루고 싶은 일이 있으면 남을 먼저 이루게 해주며, 나의 이득보다는 남의 이득을 먼저 생각해준다는 의미이다. 또 『전경』에서 말하기를, “속담에 「무척 잘 산다」 이르나니 이는 척이 없어야 잘 된다는 말이다. 남에게 억울한 원한을 짓지 말라. 이것이 척이 되어 보복하나니라. 또 남을 미워하지 말라. 사람은 몰라도 신명은 먼저 알고 척이 되어 갚나니라”³⁶⁾고 하였다. 이것은 仁을 해원(解冤)이라는 차원에서 해석하고 있는 내용이다. 바로 仁의 특성을 해원으로 보는 관점은 대순사상만이 가지고 있는 독창성이라고 볼 수 있다. 冤의 한 개념인 척(慼)이란 용어가 있는데, 척이란 남에 대한 나의 원한을 말한다. 즉, 내가 남에게 억울한 원한을 짓는 것을 의미한다. 척은 남을 미워하는 마음으로부터 발생한다. 남을 사랑하는 마음 즉, 仁을 가짐으로써 척은 발생하지 않는다. 인간이 남에게 원한을 발생케 하지 않으며 이미 맺혀 있는 원한을 풀어 상생(相生)할 수 있는 것은, 仁을 실천함으로써 가능하다. 仁은 사랑의 실천이며, 그 원리는 보편타당하기 때문에 인류 전체를 널리 이롭게 할 수 있다. 결국 仁은 대순사상에서 말하

34) 『論語』, 「衛靈公」 “志士仁人 無求生以害仁 有殺身以成仁”

35) 『전경』, 교법 1장 2절 참조

36) 『전경』, 교법 2장 44절

는 '남을 잘되게 하라'는 의미를 되새겨 인간의 본성을 회복하자는 의미로 귀결될 수 있다.

다음은 仁과 義의 관계 그리고 義의 개념에 대해서 살펴보기로 하자. 仁은 인간애로서 도덕성의 근거를 이루는 정신이며, 義는 도덕적 실천정신이라 할 수 있다. 공자는 “仁이란 사람이니 아버지를 사랑하는 것이 크고, 義란 마땅함이니 어진 사람을 높이는 것이 크다”³⁷⁾고 하였다. 仁은 사람의 본성으로서 사람을 사랑하는 것이며, 義는 사리를 분별함에 마땅한 것이라는 의미이다. 맹자는 “仁은 사람의 마음이고 義는 사람의 길”³⁸⁾이라고 하였다. 仁은 사람이 참으로 사람된 근거요, 義는 사람이 사람답게 사는 길이라는 의미이다. 또 그는 義란 사람된 자가 마땅히 따라야 할 인생의 정로(正路)라고 밝히고 있다.³⁹⁾ 이렇게 맹자가 義를 인로(人路) 또는 정로(正路)라고 하는 것은 義가 仁을 실현하는 방법임을 말하는 것이다. 결국 義는 도덕적 가치 판단의 기준이 되며 동시에 인간으로서 마땅히 실천하여야 하는 당위적 규범을 의미한다. 또 義는 仁과 같이 내면에 본질적으로 있는 정의감을 말하며, 내면에서 옳고 그름을 판단하는 근본적 기준으로서의 역할을 한다. 공자가 “군자는 義를 으뜸으로 삼는다. 군자는 용맹이 있고 義가 없으면 난을 일으킬 것이요, 소인은 용맹이 있고 義가 없으면 도적질을 하게 된다”⁴⁰⁾고 한 것은 바로 이를 염두에 두고 말한 것이다.

앞서 仁은 인간본성이고 義는 仁을 실현하는 방법이라고 했는데, 이것은 서로 仁은 체(體), 義는 용(用)이라는 관계에 있음을 말하는 것이다. 즉, 義라고 했을 때는 그 안에 이미 仁이라는 의미가 내포되어 있음을 의미한다. 그래서 이 글에서는 仁을 중심으로 그 특성을 살펴보려고 한다. 仁은 공자사상에 있어 가장 중요한 관념이며, 그 핵심적인 내용은 애인(愛人) 즉, 남을 사랑하는 것이다. 仁은 불교에서 말하는 자비(慈悲)나 기독교에서 말하는 박애(博愛)와 유사한 개념이다. 공자는 仁이란 사람다움이며,⁴¹⁾ 사람을 사랑하

37) 『中庸』 20章 “仁者人也 親親爲大 義者宜也 尊賢爲大”

38) 『孟子』, 「告子上」 “仁人心也 義人路也”

39) 『孟子』, 「離婁上」 참조 “義人之正路也”

40) 『論語』, 「陽貨」

“子曰 君子 義以爲上 君子 有勇而無義爲亂 小人 有勇而無義爲盜”

41) 『禮記』, 「表記」 “仁者人也”

는 것이라고 말한다.⁴²⁾ 사람답다는 것은 곧 남을 사랑한다는 것을 의미한다. 仁은 애인(愛人)을 바탕으로 하며, 여러 가지 특성도 지니고 있다. 그런데 여기서는 다만 그 특성 중에서 충·효·열·예를 중심으로 살펴보았다.

(1) 仁과 孝

사람을 사랑한다는 것은 부모에게 효도(孝道)하고 형제간에 공경하는 것으로부터 시작된다. 부모를 잘 섬기는 것을 효(孝)라 하고, 형제간에 우애 있게 잘 지내는 것을 제(弟)라 한다. 그러므로 효제(孝弟)는 仁의 근본이라 할 수 있다.⁴³⁾ 이렇게 仁은 부모를 잘 모시는 것을 가장 중요한 것으로 간주한다. 효도한다는 것은 어김이 없는 것을 의미한다.⁴⁴⁾ 즉, 부모가 살아 계실 때, 섬기기를 禮로써 하며, 돌아 가셨을 때 장사지내고 제사지내는 것을 禮로써 하는 것을 의미한다.⁴⁵⁾ 孝란 자식된 도리로서 부모가 살아 있을 때 정성을 다하는 것을 의미할 뿐만 아니라 부모가 돌아가신 후에도 경애하는 마음가짐으로 조상의 제사를 태만하게 하지 않는 것을 의미한다. 공자는 “지금의 효라는 것은 봉양(奉養)하는 줄만 아나 개나 말도 다 음식을 줘서 기름이 있으니, 공경(恭敬)하지 않으면 무엇으로 구별하겠느냐?”⁴⁶⁾고 했다. 이 말은 효도란 물질적인 봉양만을 말하는 것이 아니며 남에게 보이기 위한 것도 아니다. 물질적인 봉양만 하고 공경하는 마음이 없으면 개나 말과 같은 짐승을 기르는 것과 다를 바가 없다. 진심에서 우러나오는 공경심이야말로 효행의 근본이라고 할 수 있다. 공자는 “사람의 신체와 머리터럭과 피부는 모두 부모에게서 받은 것이라, 감히 이것을 상하게 하지 않는 것이야말로 효도의 시작이며, 몸을 세워 道를 행하고 이름을 후세에 드날리어 부모를 빛나게 하는 것은 효도의 마침이니라. 대체 효도란 부모를 섬기는 데에서 시작하여 다음으로는 임금을 섬기고 끝으로는 제 몸을 세워야 되는 것이

(이 말은 「中庸」 20章에도 나오며, 「孟子」, 「盡心下」에 “仁也者人也”라고 하였는데 역시 같은 의미이다.)

42) 「論語」, 「顏淵」참조 “樊遲 問仁 子曰 愛人”

43) 「論語」, 「學而」참조 “孝弟也者 其爲仁之本與”

44) 「論語」, 「爲政」참조 “孟懿子 問孝 子曰 無違”

45) 앞의 책, 같은 곳 참조 “樊遲曰 何謂也 子曰 生事之以禮 死葬之以禮 祭之以禮”

46) 앞의 책, 같은 곳 “子曰 今之孝者 是謂能養 至於犬馬 皆能有養 不敬 何以別乎”

다”⁴⁷⁾라고 하였다. 효도란 자기 몸을 지키는 것이 가장 큰 일인데, 자기 몸은 모두 부모에게서 생긴 가지이다. 한 몸의 사체(四體)는 물론 터럭이나 피부까지도 모두 부모에게서 받은 것이다. 부모가 온전히 해서 낳아주었으니 나도 마땅히 온전히 해서 돌려보내야 한다는 의미이다. 자식이 된 자는 자신의 몸을 아끼고 소중히 여겨서 조금도 상하게 하지 않는 것이 효도의 시작이라 한 것이다. 다음으로 능히 자신의 몸을 세워서 그 道를 행하며, 자신의 이름을 빛내고 자기 부모의 이름까지도 빛나게 하는 것이 효도의 마침이다. 그러기 때문에 효도라는 것은 자신의 부모를 섬기는 데서 시작하면 이것이 효자가 되는 것이다. 이런 마음을 가지고 임금을 섬기면 충신이 되는 것이요, 이 충성과 효도를 다 잘하면 마침내는 자신의 몸을 세워서 온전한 사람이 되는 것이다. 효도하고서 어질지 않은 사람이 없고, 효도하고서 의롭지 않은 사람이 없으며, 효도하고서 예의가 없고 지혜가 없고 신용이 없는 자는 있을 수 없는 것이다. 이 마음을 가지고 임금을 섬긴다면 충성이 될 것이요, 이 마음으로 형을 섬기면 우애로운 것이 될 것이다. 또한 이 마음으로 백성을 다스린다면 사랑하는 것이 될 것이요, 어린이를 돌본다면 인자한 것이 될 것이다. 이렇게 한가지 효도하는 마음이 서게 되면 만 가지 착한 마음이 여기에 따라 저절로 생겨서 처음에는 자신의 몸을 보전하는 길이 된다고 말할 수 있고, 다음으로는 자신의 몸을 세우는 길이 된다고 할 것이다. 또 효도란 하늘의 땃땃한 것과 땅의 땃땃한 것을 인간이 본받는 것이다.⁴⁸⁾ 인간은 하늘의 성품을 받아서 자애(慈愛)로운 마음을 갖게 되고, 땅의 성품을 받아서 공순(恭順)한 마음을 갖게 된다. 이 자애와 공순이 바로 효도가 되는 것이다. 그러기 때문에 효도란 하늘과 땅의 정당하고 땃땃한 데에 근본을 둔 것으로서 이것을 인간이 취해서 행동에 옮기는 것이다.

『전경』에서 효도와 관련된 내용을 살펴보기로 하자. 삼제께서 어느 날 부모에 대해 불경하게 대하는 정 남기의 아우에게 벌을 내리신 사건이 있었

47) 『孝經』

“身體髮膚 受之父母 不敢毀傷 孝之始也 立身行道 揚名於後世 以顯父母 孝之終也 夫孝 始於事親 中於事君 終於立身”

48) 『孝經』 참조

“子曰 夫孝 天之經 地之義 民之行 天地之經 而民 是則之 則天之明 因地之義 以順天下 是以 其教 不肅而成 其政 不嚴而治”

다. 상제께서 경고의 의미로 충고나 꾸중을 하지 않고 그 자리에서 바로 벌을 내리셨던 것은, 부모에 대한 효도의 중요성을 역설적으로 강조하고 있다고 볼 수 있다. “상제께서 정 남기의 집에 이르렀을 때 그의 아우가 부모에 대한 불경한 태도를 보시고 그의 죄를 뉘우치게 하시니라. 그 아우가 부친으로부터 꾸중을 듣고 불손하게 대답하고 밖으로 뛰어 나갔다가 다시 안으로 들어오려는데 문 앞에서 갑자기 우뚝 서서 움직이지 못하고 땀만 뻘뻘 흘리면서 연달아 소리만 지르니 가족들이 놀라 어찌 할 줄 모르는지라. 상제께서 조금 지나서 그의 아우를 돌아보시고 「어찌 그렇게 곤욕을 보느냐」고 물으시니 그제서야 그의 아우가 몸을 굽히고 정신을 차리는지라. 그 까닭을 가족들이 물으니 그의 아우가 밖으로부터 들어오는데 이르시기를 「그때에 너는 숨이 막히고 답답하여 견디기 어려웠으리라」 하시며 크게 꾸짖어 가라사대 「네가 부친에게 불경한 태도를 취했을 때 부모의 가슴은 어떠하였겠느냐 너의 죄를 깨닫고 다시는 그런 말을 함부로 하지 말지니라」 고 일러 주셨도다.”⁴⁹⁾

(2) 仁과 忠

남을 사랑하는 것은 부모와 형제라는 가족 단위로부터 시작된다. 그러나 仁은 타인과의 관계 속에서 보다 그 의미가 확대되고 명확해진다. 공자는 仁의 특성으로서 충서(忠恕)에 대해서 말하고 있다. 남을 잘 되게 하는 것, 이것이 仁의 근본이며 그 실천이 仁을 행하는 것이다. 사람들을 사랑하는 것은 충서를 실천하는 것이다. 표현을 달리 하면, 충서는 仁을 구하는 방법 또는 仁을 행하는 방법이라고 할 수 있다. 朱子は 忠이란 자기자신을 다하는 것을 말하며, 恕란 자기로 미루어 남을 이해하는 것을 의미한다고 하였다.⁵⁰⁾ 충서(忠恕)를 어원적으로 살펴보면, 忠은 ‘中’과 ‘心’의 합성어로서 속마음·중정(中正)한 마음·본래의 마음을 의미한다. 다시 말해서 忠이란 중심을 잡고 있는 마음, 곧 자신의 흔들리지 않는 마음을 의미한다. 흔들리지 않는 마음이란 자기자신을 속이지 않고 정성을 다하는 마음을 말한다. 恕는

49) 『전경』, 교법 1장 40절

50) 『論語集註』, 「里仁」 참조 “盡己之謂忠 推己之謂恕”

‘如’와 ‘心’의 합성어로서 자신의 마음과 같이 남의 마음도 같게 여긴다는 의미이다. 곧 남을 내 몸과 같이 여겨 보살핀다는 의미이다. 공자는 “仁이란 자신이 서고 싶으면 남도 세워주고, 자신이 이루고 싶으면 남도 이루게 하는 것이다. 그래서 능히 자신을 미루어 남을 이해할 수 있으면 이것이 곧 仁에 이를 수 있는 방법이다”⁵¹⁾고 했다. 또 그는 “자기가 바라지 않는 일을 남에게 베풀지 말라”⁵²⁾고도 했다. 자기가 서고 싶으면 남도 세워주고, 자기가 이루고 싶으면 남도 이루지게 하는 것은, 사람들에게 忠을 다하는 것이며, 자기가 바라지 않는 것을 남에게 베풀지 않는다는 것은 恕인 것이다. 仁을 행하는 데 있어, 忠은 적극적인 방법이고 恕는 소극적인 방법을 의미한다. 이 두 가지 방법은 모두 자신이 직접 타인에 대한 사랑을 실천하는 것을 의미한다.

이렇게 忠은 자기자신을 다하려는 仁 실천의 적극적인 방법이다. 공자는 “임금이 신하를 부리는 데 禮로써 하며, 신하가 임금 섬기기를 충성으로 해야 한다”⁵³⁾고 하였다. 앞서 忠이 속마음·중정한 마음·본래의 마음을 일컫는다고 하였는데, 공자에게 있어 忠은 임금에 대한 충성을 의미하는 것으로도 나타난다. 그렇지만 忠이 임금에 대한 충성의 의미로 일반화된 것은 순자(荀子)에 이르러 고정되기 시작했다.⁵⁴⁾ 이렇게 볼 때 忠의 의미는 인간 본래의 마음, 또는 임금에 대한 충성심으로 나타난다. 그런데 이 두 의미는 별개가 아닌 서로 하나로 연결되어 있다. 이러한 사실은 보익성(補益性)과 귀일성(歸一性)의 개념으로 설명될 수 있다. 忠은 다만 사회에 대하여 보익성이 있을 뿐만 아니라 국가적으로 귀일성도 있는 것이다. 원래 개인자체가 중심을 다하여 상대자를 보익(補益)하여 주는 의미를 국가전체로 확대하여 생각할 때, 전국의 중심으로 개개인의 중심이 귀일될 수 있음을 시사한다고 할 수 있다. 모든 인간이 자기의 중심을 다하여 타인을 보익하여 준다면, 그

51) 「論語」, 「雍也」 “夫仁者 己欲立而立人 己欲達而達人 能近取譬 可謂仁之方也已”

52) 「論語」, 「顏淵」 “仲弓 問仁 子曰(...) 己所不欲 勿施於人”

이와 유사한 내용은 「中庸」 13章에도 나온다. “施己而不願 亦勿施於人” 즉, 자기 자신에게 베풀어서 원하지 않는 것을 나 또한 남에게 베풀지 말아야 한다는 의미이다.

53) 「論語」, 「八佾」 “君使臣以禮 臣事君以忠”

54) 李基東, 「孔子思想의 基本構造」, 「大東文化研究」 第 22輯(서울: 成均館大 大東文化研究院, 1988), 24쪽 참조

는 반드시 전체의 중심으로 귀일될 수 있는 것이다. 중심은 같지만 개인과 전체의 상위(相違)가 있을 따름이다. 자기의 중심을 다하여 전체의 중심으로 돌아가는 것이 군주에 대한 충성이다.⁵⁵⁾

恕는 자기를 미루어 남을 이루게 하는 仁 실천의 소극적인 방법이다. 『대학』에 “군자는 자신에게 그것이 있고 난 뒤에 남에게 그것을 촉구하며, 그것이 없고 난 뒤에야 남의 그것을 비난할 수 있다. 자기 몸에 간직하고 있는 것이恕하지 못하고서는 능히 남을 깨우칠 수 있는 사람은 있지 아니하다”⁵⁶⁾고 하였다. 이에 대해 주자는 “자기 몸에 善이 있고 난 뒤에 남에게 善을 재촉할 수 있고, 자기 몸에 惡이 없고 난 뒤에 남의 惡을 바로 잡을 수 있다. 이는 모두 자기를 미루어 남에게 미치는 것이니, 이른바恕라는 것이다”⁵⁷⁾고 설명하고 있다. 앞에서 인용한 『大學』의 문장에서 첫 구절의 ‘그것’은 곧 善을, 다음 구절의 ‘그것’은 惡을 의미한다.

그러면 忠과恕의 상관관계를 살펴보기로 하자. 주자는 忠과恕를 나무의 뿌리와 가지에 비유하여 서로 한 몸임을 밝히면서, 忠은 천하대공(天下大公)의 道이고恕는 그 충도(忠道)를 행하는 것으로 정의하고 있다.⁵⁸⁾ 忠은恕가 드러남을 볼 수 없지만恕에 이르게 되면 이미 忠이 작용하고 있기 때문에 忠이 아니고는恕가 존재할 수 없다. 곧恕라는 가지만 있고 忠이라는 뿌리가 없는 나무는 이미 그 생명력을 상실한 것을 의미한다. 공자가 자공(子貢)에게 평생동안 행할 교훈으로 忠이 아닌恕만을 제시한 것⁵⁹⁾에 대해, 주자는 “忠을 할 수 없을 때에는恕도 이를 수가 없지만,恕를 말했을 때는 이미 忠이 그 이면(裏面)에 전제되어 있다”⁶⁰⁾고 했다. 忠은 자신의 진실한 마

55) 柳正東 外, 『儒學原論』(서울: 成均館大出版部, 1993), 144쪽 참조

56) 『大學』, 『齊家治國』

“(是故) 君子 有諸己而后求諸人 無諸己而后非諸人 所藏乎身不恕 而能喻諸人者 未之有也”

57) 『大學集註』, 『齊家治國』 참조

“有善於己然後 可以責人之善 無惡於己然後 可以正人之惡 皆推己以及人 所謂恕也”

58) 『性理大全』 4冊, 2427쪽 참조

“忠 是本根 恕 是枝葉... 枝葉即是本根... 忠者 天下大公之道 恕者 所以行之也”

59) 『論語』, 『衛靈公』 참조

“子貢問曰 有一言而可以終身行之者乎? 子曰 其恕乎! 己所不欲 勿施於人”

60) 『性理大全』 4冊, 2429-2430쪽 참조 “不得忠時 不成恕 說恕時 忠在裏面”

음이며 恕는 자신의 진실된 마음을 확장하여 타인을 동정하는 마음이기 때문에, 恕는 忠이 전제되었을 때야 비로소 가능하다. 이렇게 忠과 恕는 불가분의 관계에 있는 것으로, 이것은 안팎으로 상호 연관된 덕목이라 할 수 있다. 결국 忠恕는 안을 충실히 하면서 밖에까지 이르게 하는 것을 말한다.

(3) 仁과 烈

유교경전에서 仁과 烈의 관계에 대해서 밝히고 있는 곳은 거의 찾아볼 수 없다. 忠과 孝가 仁의 특성이 된다는 것은 앞서 밝힌 대로지만, 烈이 仁의 한 특성이라는 것은 분명하지 않다. 그러나 『전경』⁶¹⁾에 忠과 孝가 언급될 때 烈이 대등한 개념으로 나타나는 것으로 보아, 烈이 忠이나 孝와 마찬가지로 仁의 특성으로서 말해지고 있다고 유추할 수 있다.

대순사상에 나타나는 烈의 의미와 그 烈이 지칭하는 대상은 대략 두 가지 측면에서 고찰될 수 있다. 첫째, 烈은 공(功)을 의미하며 그 지칭대상은 스승이다. “세무충 세무효 세무열 시고천하개병(世無忠 世無孝 世無烈 是故天下皆病)”⁶²⁾와 “망기부자무도 망기군자무도 망기사자무도(忘其父者無道 忘其君者無道 忘其師者無道)”⁶³⁾, 두 구절의 상관관계를 살펴보았을 때, 충·효·열의 구체적인 대상으로서 忠은 임금, 孝는 부모, 烈은 스승으로 나타난다. 忠과 孝에 대해서는 앞에서 언급한 대로지만, 烈의 구체적인 대상이 스승이라는 사실은 유교에서도 언급한 바가 없는 대순사상만의 특징이라고 할 수 있다. 그렇다면 烈이 지니고 있는 의미는 무엇일까? 忠이 임금에 대한 은혜이고 孝가 부모에 대한 은혜라면 烈은 스승의 은혜를 말한다. 스승은 제자들에게 부모가 하기 어려운 학문적·전인적인 교육을 제공한다. 곧 스승의 은혜란 제자들에게 성인(成人)으로서 사회활동을 원활히 할 수 있도록 길러 주신 은공(恩功)을 의미한다. 『전경』에 “상제께서 종도들에게 가라사대 「선천에서는 상극지리가 인간과 사물을 지배하였으므로 도수가 그릇되어 제자가 선생을 해하는 하극상(下克上)의 일이 있었으나 이후로는 강륜(綱倫)이 나타나게 되므로 그런 불의를 감행하지 못할 것이니라. 그런 짓을 감행하는

61) 『전경』, 행록 5장 38절 참조
 62) 『전경』, 행록 5장 38절
 63) 『전경』, 행록 5장 38절

자에게 배사율(背師律)의 벌이 있으리라」 하셨도다”⁶⁴⁾고 하였다. 상제께서는 스승의 은혜를 모르고 오히려 스승에게 불의를 행하는 현실상황을 개탄하면서, 제자로서 스승의 은공(恩功)을 잊지 말고 그 도리를 다할 것을 강조하고 있다.

둘째, 烈은 엄하고 사나운 기상이나 끈은 절개를 의미하며, 그 지칭대상은 열사(烈士)나 열녀(烈女) 등을 말한다. 인간은 물론 천하가 각기 병이 발생하는 원인을 세상에 충·효·열이 없기 때문으로 판단하고 있다.⁶⁵⁾ 충·효·열은 국가의 큰 버리가 되는 것이다. 그러므로 나라가 망할 때 忠이 있고, 가정이 망할 때 孝가 있고, 몸을 망칠 때 烈이 있다고 전한다.⁶⁶⁾ 다시 말해서 나라가 평화롭고 가정이 평온하며 건강이 좋을 때는 누구나 잘 할 수 있기 때문에 충·효·열이 잘 드러나지 않지만, 나라와 가정이 어려움에 처해 있을 때 진정으로 忠과 孝를 알 수 있고, 건강이 좋지 않을 때 烈을 알 수 있는 것이다. 烈이란 자신이 아무리 어려운 상황에 처해 있어도 절개를 지키고 목숨을 아끼지 않는 불굴의 투지나 최선의 노력을 의미한다. 이를테면 열녀란 기상이 강하고 절개가 끈은 여자를 의미한다. ‘열녀불갱이부(烈女不更二夫)’라 하여, 열녀는 두 번 남편을 갖지 않는다고 한다. 그러나 상제께서는 이전의 폐습적인 열녀관을 부인하고 새로운 열녀관을 주창하셨다. 『전경』에 상제께서 말씀하시기를, 남편을 잃고 순절하는 청춘과부를 가리켜 ‘악독한 귀신이 무고히 인명을 살해하였다’는 구절이 있다.⁶⁷⁾ 이것은 살아 있는 남편에 대해서 정성을 다하는 것은 당연하지만, 남편이 죽은 후에 지조를 지키기 위해 목숨을 버리거나 죽을 때까지 개가치 않는 행위는 옳지 않다는 것을 암시하고 있다. 그래서 상제께서는 죽어서 열녀(烈女)가 되거나 청춘과부가 수절하여 공방에서 쓸쓸히 늙어 일생을 헛되이 보내는 폐단을 고쳐 개가케 하는 공사를 보셨던 것이다.⁶⁸⁾ 열녀(烈女)는 있으나 열부(烈夫)는 없고 남자는 재혼할 수 있으나 여자는 재혼할 수 없는 불평등한 제도를 뜯어 고쳐 남녀평등에 입각한 여성해원공사를 보신 것이다.

64) 『전경』, 교법 3장 34절

65) 『전경』, 행록 5장 38절 참조 “世無忠 世無孝 世無列 是故天下皆病”

66) 『전경』, 교법 1장 46절 참조 “忠孝烈 國之大綱然 國亡於忠 家亡於孝 身亡於烈”

67) 『전경』, 교법 1장 46절 참조

68) 『전경』, 공사 2장 17절 참조

(4) 仁과 禮

禮는 일반적으로 사회적·윤리적 행위에 있어서 알맞은 절도(節度) 내지는 기준을 가리킨다. 禮는 물론 仁에 근거하여 몸소 실천해야 하는 것으로, 仁과 義는 서로 표리(表裏)의 관계에 있다.⁶⁹⁾ 즉, 仁을 외형적 형식으로 표현한 것이 禮이다. 禮는 仁을 실천하고자 할 때 필요한 구체적인 형식이다. 禮가 仁의 외면화라면 仁은 禮의 내적 본질이다. 그래서 仁과 禮가 상호표리의 관계에 있다고 하는 것이다. 禮의 유래와 어의(語義)에 대해서 살펴보자. 『설문해자』는 “禮는 이(履)이다. 신을 섬겨 복을 비는 바이며, ‘示’와 ‘豊’에서 나왔으므로 禮로서音を 삼았다”⁷⁰⁾라고 밝히고 있다. 이렇게 ‘禮’라는 글자는 ‘示’와 ‘豊’이 합하여 만들어진 것이다. ‘示’는 神을 의미하고, ‘豊’은 ‘豆’ 위에 공물(貢物)을 얹은 모양을 형상한 상형문자이기 때문에, 禮의 본의(本義)는 신을 섬겨서 복을 구한다는 의미를 지녔다.⁷¹⁾ 禮는 원래 천지신명께 음식을 차려놓고 제사를 지내는 종교의식에서 연유하였다. 그러던 것이 점차 세월이 흐르면서 도덕의식으로 발전하였다. 禮를 절대시하는 이념은 공자 이래로 유학자들에게 보편화되어 왔다. 공자가 법치(法治)보다는 예치(禮治)를 주장한 이유는 일차적으로 禮가 法보다는 사회질서의 정립과 유지에 더 긴밀하면서도 포괄적인 내용과 체계를 지니고 있다는 점, 더 나아가서는 法보다는 禮가 더 인간다운 방법이라는 공자의 신념으로써 설명할 수 있다. 예를 들면, 인륜도덕을 비롯해서 교육 풍속의 교정(矯正), 정치와 행정의 시행(施行), 분쟁과 송사(訟事)의 해결, 제사와 같은 종교적 습속(習俗) 등 사회의 질서를 수립하고 그것을 운영하는 어떠한 일에도 관련되지 않는 것이 없다는 것이 곧 禮라는 의미이다.⁷²⁾

그러면 대순사상에 나타난 禮의 정의와 특성을 살펴보기로 하자. 『대순지침』을 보면, 도덕과 인의(仁義)도 禮가 아니면 이루어지지 않는다고 하여,⁷³⁾ 禮가 仁, 義와 밀접한 관계에 있음을 밝히고 있다. 앞서 언급했듯이

69) 李楠永, 「유가적 인간관과 현대」, 『東西思想의 만남』 (서울: 형설출판사, 1982), 297쪽 참조

70) 『說文解字』 “禮 履也 所以事神致福也 从示从豊 豊亦聲”

71) 劉權鍾, 「孔子的 禮思想」, 『孔子思想의 發見』 (서울: 민음사, 1992), 107쪽 참조

72) 앞의 책, 같은 곳 참조

73) 『대순지침』, 68쪽 참조

仁은 禮의 본질이며 禮는 仁의 표현이다. 그렇다면 仁, 義, 禮는 서로 어떤 관계가 있는가? 禮와 義는 모두 仁을 바탕으로 한다는 공통점이 있으나, 義는 仁의 행위준칙이고 禮는 仁의 표현수단이라는 점에서 구별된다. 그래서 仁에 이르기 위해서는 義라는 이성적 가치판단과 禮라는 행위규범에 의거해야 한다. 또 대순사상은 禮의 정신이 공경심과 중용에 있음을 강조하고 있다. 『대순지침』에 禮란 사람으로서 일생동안 움직일 때나, 정지할 때나, 앉아 있을 때나, 누워 있을 때를 가리지 않고 항상 정도를 넘는 일이 없이, 공경심으로 자기를 낮추고 남을 높여 주는 인도(人道)를 갖추는 것을 이르며,⁷⁴⁾ 禮란 평범하면서 적중(適中)해야 한다고 하였다.⁷⁵⁾ 禮라는 것은 자기를 낮추고 남을 높이는 것을 원칙으로 한다. 禮는 언제 어디서 어떤 일을 하든 정도를 넘는 일을 하지 않고, 항상 남을 공경하는 마음의 표현이다. 공경심과 중용의 정신이 바탕이 되었을 때, 인간사회에 위의(威儀)와 질서가 바로 서고 화합을 이룰 수 있는 것이다. 그래서 禮가 바로 서지 않으면 풍속도 갖추어지지 않으며, 부자 형제의 윤리도 정립되지 않는다. 스승을 섬기고 학문에 힘쓰는 일도 禮가 아니면 바른 수업(受業)이 될 수 없고, 군률(軍律)을 세우고 관직에 있어서 법을 행하는 것도 禮가 아니면 위엄이 서지 않는다. 또 조상을 받들고 신명 앞에 치성을 드리는 일에도 정성의 禮를 갖추어야 하므로 사념을 버리고 겸손한 마음으로 공경심을 가져야 한다. 윗사람은 매사에 禮를 갖추어 공정을 기하고 아랫사람은 직책을 예법에 합당하게 해야 한다.⁷⁶⁾ 이렇게 禮는 인간의 모든 생활에 적용되어, 인간과 사회의 균형을 잡아주고 질서를 유지케 하는 합리적인 준칙이다.

禮에 대한 유교사상의 관점을 살펴보자. 공자는 仁의 실천으로서 극기복례(克己復禮)를 말하고 있다. 곧 자기를 이기고 禮로 되돌아가는 것이 仁이라는 말이다.⁷⁷⁾ 그래서 禮의 근본정신은 仁이 된다. 극기복례(克己復禮)에서 克은 이기는 것이며, 己는 몸의 사욕을 이르는 것이다. 復은 돌아오는 것이며, 禮라는 것은 하늘 이치의 절문이다.⁷⁸⁾ 극기란 결코 인간의 동물적 욕구

74) 『대순지침』, 68쪽 참조

75) 『대순지침』, 69쪽 참조

76) 『대순지침』, 68-69쪽 참조

77) 『論語』, 「顏淵」 참조 “顏淵 問仁 子曰 克己復禮”

78) 『論語集註』, 「顏淵」 참조

와 도덕적 욕구사이의 갈등을 극복한다는 의미만이 아니다. 극기란 오히려 仁을 핵심으로 한 이른바 수신(修身)의 포괄적인 개념이다. 일종의 내적 수련으로서의 수신과 극기는 실질적으로 동일한 것이다. 禮를 하늘이치의 절문(節文)이라 하였는데, 절문이란 품절문장(品節文章)을 말한다.⁷⁹⁾ 절문이란 위계와 차례를 나타내는 절도의 아름다움이다. 節은 차례를 말하고, 文은 문채를 말한다.⁸⁰⁾ 節은 질서를 의미하고 文 곧 문채는 우아하고 부드럽고 편안함을 의미한다. 질서로 나타나는 아름다움이 바로 禮이다. 禮는 단지 하나의 차례이다.⁸¹⁾ 또 천서(天紘)·천질(天秩)은 사람이 공유한 것이니 禮의 근본이다.⁸²⁾ 이렇게 인간이 공통적인 기준으로 삼는 자연의 질서, 이것이 禮의 근본인 것이다. 禮는 천리의 절문, 곧 자연의 질서로 나타나는 절문의 아름다움이다. 그래서 공자는 禮로 돌아갈 것을 주장한 것이다. 그는 특히 이러한 禮의 중요성을 강조하여, 禮가 아니면 보지 말고, 禮가 아니면 듣지 말고, 禮가 아니면 말하지 말며, 禮가 아니면 움직이지 말라고 하였던 것이다.⁸³⁾ 또 공자는 禮를 모르고서는 설 수 없다고 하였으며,⁸⁴⁾ 공손하면서도 禮가 없으면 수고롭게 되고, 신중하면서도 禮가 없게 되면 겁내게 되고, 용감하면서도 禮가 없으면 난폭하게 되며, 곧기만 하고 禮가 없으면 각박하게 된다고 하였다.⁸⁵⁾ 널리 문헌을 공부하고 禮로 나를 단속하면 道에서 벗어나지 않을 것이라고도 하였다.⁸⁶⁾ 공자의 이러한 말은 사람이 禮를 알지 못하면 사회에 올바르게 설 수 없다는 것이다. 아무리 공손하고 삼가고 용감하고 바르더라도 禮의 규정에서 벗어난다면 전혀 다른 방향으로 나갈 수 있다는 것이다. 따라서 사람은 공부에 열중하고 禮를 항상 염두에 두고 실천해야만 道에서 벗어나지 않는다. 道는 禮의 근거이고 禮는 道를 따라 만들어지기

“仁者, 本心之全德. 克, 勝也. 己, 謂身之私慾也. 復, 反也. 禮者, 天理之節文也”

79) 『孟子集註』, 「離婁上」 참조 “節文謂品節文章”

80) 『朱子語類』, 「論語 18·子罕」 참조 “節謂等差 文謂文采”

81) 『論語集註』, 「陽貨」 참조 “程子曰 禮只是一箇序”

82) 『論語集註』, 「爲政」 참조 “胡氏曰(...) 天紘天秩 人所共由禮之本也”

83) 『論語』, 「顏淵」 참조 “子曰, 非禮勿視 非禮勿聽 非禮勿言 非禮勿動”

84) 『論語』, 「堯曰」 참조 “不知禮 無以入也”

85) 『論語』, 「泰伯」 참조 “恭而無禮則勞, 愼而無禮則蕙, 勇而無禮則亂, 直而無禮則絞”

86) 『論語』, 「顏淵」 참조 “子曰 博學於文, 約之以禮, 亦可以弗畔矣夫”

때문에, 禮를 道の 또 다른 이름이라고도 한다.

공자사상에서 禮를 말할 때 樂이 함께 언급된다. 禮란 민심(民心)을 조절하는 것이고 樂은 민성(民聲)을 조화케 하는 것이다.⁸⁷⁾ 禮로써 백성의 마음을 절제하고 樂으로써 백성의 마음을 조화한다는 말이다. 조절의 효용은 의법(儀法)을 조절케 하여 밖으로 나타나고, 조화의 효용은 어지럽지 않은 음성에 있으므로 안에 존재하는 것이다. 禮에는 제도(制度)와 의법이라는 두 가지 의미가 포함되어 있다. 이 제도와 의법은 모두 사람들의 행실을 절제하여 합리적이고 사람의 본성에 위배되지 않도록 하기 때문에, ‘민성을 조절하는 것’이라고 한 것이다. 樂의 효용은 마음의 응결된 것을 풀어내어 이치에 맞고 조화되게 만들어 주기 때문에, ‘민성을 조화시키는 것’이라고 한 것이다. 禮는 밖에서 제어(制御)하고 樂은 안에서 조화시킨다. 이렇게 안팎으로 이어져 앞서 언급한 忠과 恕 두 가지 덕과 호응하는 것이다.⁸⁸⁾

3. 안심안신과 중용

안심안신은 중용 또는 중도를 말한다. 중용이란 일반적으로 양극단에 치우치지 않고 과부족(過不足)이 없이 떳떳하며 알맞은 상태나 정도를 일컫는다. 정자(程子)는 어느 편으로도 치우치지 않고 꼭 알맞은 것을 「中」이라 하고, 언제나 변함없이 일정하고 바른 것을 「庸」이라 하였다.⁸⁹⁾ 주자는 중용(中庸)에서 「中」은 치우치지도 기울어지지도 않고, 지나치거나 미치는 일이 없는 것이며, 「庸」은 평상(平常)의 의미라고 하였다.⁹⁰⁾ 그러므로 「中」이란 사람이 살아가는데 필요한 올바른 道이고, 「庸」이란 사람이 살아가는데 지켜야만 할 일정한 원리인 것이다. 중용의 원리는 크게 보면 온 우주에 가득 차 있고, 작게 보면 세상에서 가장 작은 어떤 물건 속에도 그것이 숨겨져 있는 것이다. 중용의 오묘함은 한이 없으며, 그것은 사람들의 실생활에도 언제나 쓰여지고 있는 원리이다. 그렇다고 중용의 「中」이 무조건 중간

87) 「禮記」, 「樂記」 “禮節民心 樂和民聲”

88) 金學主, 「孔子的 哲學思想」, 「新完譯 大學·中庸」(서울: 명문당 1985), 153-154

참조

89) 「中庸」, 「章句」 참조 “子程子曰 不偏之謂中 不易之謂庸”

90) 「中庸集註」, 2章 참조 “中庸者 不偏不倚 無過不及 而平常之理”

을 의미하는 것이 아니다. 「中」은 경우에 따라 그때그때 누구에게나 가장 알맞은 도리를 말한다. 「庸」은 언제 어디서나 존재하며 영원불멸하다는 뜻이다. 그러기 때문에 중용은 일시적인 진리인 듯 하면서도 실제로는 우주의 근본이 되는 진리이며, 실현하기 쉬운 듯 하면서도 상당한 수양이 없이는 불가능하다.

중용의 자의(字意)를 살펴보면, 『설문해자』에는 “中은 內이다”⁹¹⁾라 하고, 또 “中은 正이다”⁹²⁾라 하며, “庸은 用이다. 用은 庚으로부터 나왔다. 庚은 일을 변경하는 것이다”⁹³⁾라 하고, 또 “用은 가시행(可施行) 즉, 시행할 수 있는 것이다”⁹⁴⁾라 한다. 이상을 정리하면, 中은 外와는 구별되는 말이며, 偏과도 구별되면서, 또 동시에 (다른 것들과) 알맞은 상태에 놓여 있는 것이다. 그러므로 中이란 내외를 통일시켜 알맞은 상태를 이루는 것이다. 따라서 中은 단순한 평형을 의미하는 것이 아니라 내외가 정확하게 조절된 평형 내지 조화를 의미한다. 그런데 庸은 두 가지 의미를 내포하고 있다. 하나는 신중하게 앞뒤를 가려서 일을 처리하는 것이고, 다른 하나는 ‘시행할 수 있는 것(可施行)’으로서 ‘평상(平常)’의 법칙을 의미한다.⁹⁵⁾ 이렇게 중용은 불편(不偏)과 가시행(可施行)이라는 의미로 규정될 수 있다. 중용을 불편(不偏)의 의미로 규정했을 때, 어느 쪽으로도 치우치지 않고 지나침이나 모자람이 없다는 것은, 때에 따라 가장 상황에 알맞은 어떤 도리가 있음을 의미한다. 중용을 가시행(可施行)의 의미로 규정했을 때는, 인간이 이러한 도리를 시행할 수 있는 것이어야 하며, 알맞은 도리에 따라 신중하게 처신해야 함을 의미한다.⁹⁶⁾

그런데 중용이 중요한 것은 그 의미 자체보다도 그것이 인간생활에 어떻게 적용되느냐에 있는 것이다. 인간이 중용을 실현하고 지키기 위해서 내면으로서의 誠과 외면으로서의 禮를 갖추어야만 한다.⁹⁷⁾ 먼저 誠이란 늘 끊임

91) 『說文解字』 “中, 內也”

92) 앞의 책 “中, 正也”

93) 앞의 책 “庸, 用也. 用, 庚, 更事也”

94) 앞의 책 “用, 可施行也”

95) 趙明彙, 『中庸思想研究』, 博士學位論文(東國大學校, 1991), 1쪽 참조

96) 앞의 책, 2쪽 참조

97) 金學主, 앞의 책, 『中庸解題』, 200-201쪽 참조

이 없이 조밀(調密)하고 틈과 쉼이 없이 오직 부족함을 두려워하는 마음을 말한다.⁹⁸⁾ 이러한 마음을 지니기 위해서는 언제 어디서나 선(善)을 찾아 항상 노력하는 자세가 필요하다. 외면적으로는 禮를 지켜야 한다. 禮의 근본은 앞서 밝힌 대로 부모에 대한 효도에 있다. 부모에 대한 효도나 더 나아가 친족들에 대한 화목은 진정한 자기 마음자세도 중요하지만 이를 표현하는 형식도 필요하다. 이러한 형식이 바로 禮라 할 수 있다. 禮를 지킨다는 것은 자기의 바른 마음을 가다듬는다는 것도 되지만 남에게 이를 보여줌으로써 널리 사회를 교화(教化)하는 역할도 하는 것이다. 禮의 근본은 가족에 대한 태도인데, 부모님이나 친족들에 대한 禮 그 자체가 임금이나 직장의 위아래 사람들 내지는 온 사회의 인간관계에까지 발전될 수 있기 때문이다. 이렇게 내면의 誠과 외면의 禮를 갖춘다면 중용을 실현할 수 있다. 『중용』은 중용의 道를 실현하기 위한 구체적인 삶의 방법을 제시하고 있다. “군자는 그 위치에 맞게 행동하며 그 밖의 것을 원하지 않는다. 부귀에 처하여서는 부귀에 맞게 행하고, 빈천에 처하여서는 빈천에 맞게 행하며, 오랑캐에 처해서는 오랑캐에 맞게 행하고 환난에 처해서는 환난에 맞게 행하니 군자는 어떤 위치에 처하더라도 스스로 얻지 않는 것이 없다. 윗지위에 있어서는 아랫사람을 업신여기지 않으며, 아랫지위에 있어서는 윗사람을 끌어내리기 위해서 비난하지 않으니 자기를 바르게 하고 남에게서 구하지 않으면 원망함이 없으니 위로는 하늘을 원망하지 않고 아래로는 남을 허물하지 않는다. 그러므로 군자는 평이함에 처하여 천명을 기다리고 소인은 위험한 것을 행하며 요행을 구한다”⁹⁹⁾

한편 유교의 중용과 유사한 용어로 불교의 중도(中道)를 들 수 있는데, 중도란 쾌락주의와 금욕주의의 중도를 말한다. 중도사상은 감각적인 쾌락주의와 육신을 괴롭히는 고행주의의 양극단을 배격한 것으로써, 육체적인 탐욕생활과 지나친 금욕생활은 그 어느 쪽도 고통을 벗어나게 하지 못하기 때문에 어느 한 쪽으로 치우치는 것을 경계한다. 석가 당시의 수행자들은 관능

98) 「대순진리회요람」, 16쪽 참조

99) 「中庸」 14章

“君子 素其位而行 不願乎其外 素富貴 行乎富貴 素貧賤 行乎貧賤 素夷狄 行乎夷狄 素患難 君子 無入而不自得焉 在上位 不陵下 在下位 不援上 正己而不求於人 則無怨 上不怨天 下不尤人”

적인 쾌락에의 지나친 탐닉이 자기 자신들의 진정한 의문과 진정한 목적에 어떤 영향을 끼쳐 왔는지를 알지 못했고, 지나친 탐닉에 의한 위험성을 아는 사람들은 쾌감을 주는 것이라면 무엇이든 사악하다고 하여 배척하였다. 그러나 석가는 그 어느 쪽도 현명하지 않음을 깨달고, 제자들에게 거문고 줄에 비유하여 중도를 설명하였다. 즉, 지나친 쾌락에의 탐닉은 마치 거문고의 줄이 늘어져 제 소리를 내지 못함과 같고, 극단적인 자기부정과 고행은 거의 끊어질 때까지 거문고의 줄을 당겨 마침내 제 구실을 하지 못하는 것과 같은 결과를 가져온다. 이러한 부조화와 불균형이 바로 고통을 낳게 한다는 말이다. 이러한 중도사상은 무아설(無我說)에도 잘 나타나 있다. 무아설에서 모든 만물에는 영원불멸한 ‘나(我)’라는 주체가 없다고 한 말은, 모든 것은 항상하지 않고, 항상하지 않는 것은 괴로움이고, 괴로운 것은 무아(無我)라는 근거에 입각한 것이다. 그러나 어디에도 나라는 주체가 없다면, 이 모든 현상은 무엇이 있어 이렇게 보고 생각하는가? 무아라고 하지만 현재 나라는 존재는 분명히 있지 않은가? 하는 의문이 생길 수 있다. 이에 대해 석가는 세간(世間)에서 발생하는 괴로움의 원인을 여실(如實)하게 바로 보면 세간이 없다는 생각이 있을 수 없고, 세간의 멸(滅)을 여실히 바로 보면 세간이 있다는 생각이 있을 수 없다. 이것은 석가가 두 끝을 떠난 중도에서 말한 것이다. 세간이란 세계나 일체(一切)라는 말로써, 무아설의 아(我)도 여기에 포함되는데, 이러한 세간은 무명(無明)에서 연기(緣起)한 것이므로 없는 것이 아니다. 그렇다고 해서 실체가 없이 일시적으로 연기한 것에 불과한 세간을 있다고 할 수는 없다. 무명에서 연기한 것은 무명이 멸함과 동시에 없어지는 성질의 것이기 때문에, 세간의 멸을 여실히 바로 보면 세간이 있다는 생각이 있을 수 없다고 한 것이다. 다시 말하자면 인간이 강하게 집착하고 있는 나에게는 실재성이 없으므로 무아라고 하는데, 이 무아란 망념(妄念)을 일으키는 나(忘我)까지도 없다는 말은 결코 아니다. 따라서 불교의 무아설은 유와 무의 두 끝을 떠난 중도적인 교설로써 12연기설에 바탕을 두고 있다.¹⁰⁰⁾ 중도란 성스러운 8가지의 길(八正道) 즉, 정견(正見)·정사(正思)·정어(正語)·정업(正業)·정명(正命)·정정진(正精進)·정념(正念)·정정(

100) 홍성복 편저, 앞의 책, 120-122쪽 참조

正定)을 의미하기도 한다.

이상에서 유교의 중용과 불교의 중도사상에 대해서 살펴보았다. 대순사상에서 말하는 안심안신은 중용과 중도를 말하는데, 특히 불교의 중도사상에서 유와 무의 관계를 말하는 무아설이라기 보다는, 쾌락주의와 금욕주의의 양극단을 떠난 중도를 의미한다. 대순사상에서 중용 또는 중도와 관련된 구절은 『대순진리회요람』에서 찾아볼 수 있다. 즉, 사람의 행동 기능을 주관함은 마음이니 편벽됨이 없고 사사됨이 없이 진실하고 순결한 본연의 양심으로 돌아가야 한다¹⁰¹⁾고 하여, 어느 한 쪽으로 치우쳐서는 안됨을 설명한 것이다. 또 대순진리회 수칙에 “일상 자신을 반성하여 과부족(過不足)이 없는가를 살펴 고쳐 나갈 것”이라는 구절은 항상 지나치거나 모자람이 없어야 함을 말한 것이다. 곧 이것은 중용과 중도의 내용인 불편(不偏)과, 과부족(過不足)이 없는 것을 설명한 말이다. 그런데 인간은 넘치는 것보다는 모자란 것이 어떤 면에서는 긍정적일 수 있다. 인간이 넘친다는 것은 자신의 능력을 과신하여 이치에 벗어난 생각이나 행동을 서슴치 않는 것을 말한다. 구체적으로 넘친 사람이란 자기의 재산과 권력, 물리적인 힘만을 믿고 남을 무시하고 배려하지 않는 사람을 일컫는다. 이러한 사람은 자기 주장 또한 강하기 때문에, 자신의 잘못된 아집을 고치려고 하지 않는다. 그래서 상제께서는 부족한 사람, 이를테면 약하고 병들고 가난하고 천하고 어리석은 사람의 체질과 성격을 고쳐 쓰시겠다고 한 것이다.¹⁰²⁾

4. 안심안신과 무욕

안심안신은 무욕을 말한다. 인간들이 욕심을 버리고 양심으로 돌아가야 한다는 것은 모든 종교에서 지향하는 바이다. 인간이 모든 욕심에서 벗어나 자유로울 수 있다면, 인간의 심신은 안정을 이룰 수 있다. 주자는 “물욕(物慾)이라는 병의 뿌리를 모두 제거하지 않으면 선에서 악으로 전환하는 순간, 천리에서 인욕으로 전환하는 순간에 물욕에 구속되어 용단을 내릴 수 없다. 본래의 마음을 보존하는 데 조금이라도 태만히 하면 숨어 있던 물욕이 어지

101) 『대순진리회요람』, 15쪽 참조

102) 『전경』, 교법 3장 1·4절 참조

럽게 일어나 자기도 모르는 사이에 악으로 바뀌는 경우가 많다. 그러기 때문에 단칼에 두 토막 내듯 결정하여 의심이 머무르지 않도록 해야 한다”¹⁰³⁾ 고 하였다. 이것은 비단 물욕뿐만 아니라 인간의 모든 사욕이 다 그러하다. 그러나 인간이 사욕을 없애려는 노력만 하고 선을 향한 의지의 싹을 조장하지 않는다면, 설사 한 순간에 사욕을 억누르더라도 또 다시 움직여 나온다는 것이다.¹⁰⁴⁾ 인간이 끊임없이 수도에 정진하는 것, 이것이 사욕을 버리고 선을 향한 의지의 싹을 키우기 위한 유일한 방법이다.

불교에서는 심신불안의 원인을 삼독(三毒)에 두고 있다. 삼독이란 탐욕(貪慾)·진애(瞋恚)·우치(愚癡)의 3가지 번뇌를 말한다. 탐욕은 ‘탐애(貪愛)’ 또는 ‘탐착(貪着)’이라고도 하며, 자기의 뜻에 맞는 일이나 사람, 물건 등에 애착하여 탐내고 만족할 줄 모르는 것을 말한다. 곧 세간의 색욕, 재물 등을 탐내어 그칠 줄 모르는 욕심을 의미한다. 진애는 자기의 마음에 맞지 않는 경계에 대하여 미워하고 불만과 싫은 마음을 일으켜, 몸과 마음을 편안치 못하게 성내는 것을 말한다. 우치란 인생의 고통받는 근원과 모든 번뇌의 근본으로써, 무명(無明)에 가려져 참다운 진리를 분별하지 못하는 어리석음을 말한다. 무명이란 진여(眞如), 광명(光明), 원만한 깨달음과 같은 것에 반대되는 개념이다. 즉, 진리를 알지 못하는 상태에 있음을 말하는데 진여가 한결같이 평등한 것임을 알지 못하고 현상의 차별적인 여러 모습에 집착하여 현실세계의 온갖 번뇌와 망상의 근본이 되는 것을 말한다. 이상의 3가지 탐욕·진애·우치를 독(毒)이라고 한 것은 온갖 번뇌를 일으키고, 그러한 번뇌가 중생을 해침이 마치 독사(毒蛇)나 독룡(毒龍)과 같기 때문이라고 한다. 이 삼독의 소멸이 바로 열반이라고 한다.¹⁰⁵⁾ 또 불교에서는 욕심을 5가지로 분류하고 있는데, 오욕이란 재물·여색·음식·명예·수면 등을 말한다. 빛깔·소리·향내·맛·촉감 등 5가지를 말하기도 하는데, 이것은 인간의 마

103) 『朱子語類』 下, 권 117, 「朱子 14·訓門人 5」, 1267쪽

“(物慾之蔽...) 不知病根未盡除 則爲善去惡之際固已爲之繫累·不能勇決 操存少懈 則其隱伏於中者往往紛起 而不自覺其動於惡者 固多有之 今須是將此等意思 便與一刀兩斷 勿復凝滯”

104) 앞의 책, 1266쪽 참조

“若專務克治私慾 而不能充長善端 則吾心所謂私慾者日相鬪敵 縱一時按伏得下 又當復作矣”

105) 홍성복 편저, 앞의 책, 106-7쪽 참조

음을 무한히 괴롭히고 인간의 진성(眞性)을 더럽힌다고 하여 오진(五塵)이라고도 한다.

이와 같이 욕심은 불교뿐만 아니라 모든 종교에서 인간이 가져서는 안 되는 악(惡)의 요소로 간주되고 있다. 대순사상에서는 안심안신을 설명하면서 분수에 맞지 않는 허욕에 정신과 마음을 팔리지 말고 기대하는 바의 목적을 달성하도록 항상 마음을 안정시키라고 말한다.¹⁰⁶⁾ 그러면 『전경』에서 무욕에 대해 언급한 구절을 찾아보자. “남의 보화를 탐내지 말라. 보화라는 글자 속에 낭패라는 패자가 들어 있느니라”¹⁰⁷⁾고 하여 재물욕을, “유부녀를 범하는 것은 천지의 근원을 어긋침이니 죄가 워낙 크다”¹⁰⁸⁾고 하여 성욕을 경계하고 있다. 남녀간에 불건전한 성관계를 가져서는 안 되며, 유부녀와 성관계를 갖는 것은 인간계를 초월하여 천지의 근원을 어긋나게 하는 중죄이기 때문에 특별히 경고하고 있다. 또 “신명은 탐내어 부당한 자리에 앉거나 일들을 편벽되게 처사하는 자들의 덜미를 쳐서 물리치나니라. 자리를 탐내지 말며 편벽된 처사를 삼가하여야 한다”¹⁰⁹⁾고 하였다. 자신의 능력이나 노력에 의하지 않고 중상이나 모략 등과 같은 부당한 방법으로 남보다 나은 자리에 서려는 것은 남에게 원한을 갖게 하는 것으로서, 이러한 사욕은 당연히 버려야 한다. 인간이 욕심을 가진 상태에서는 중용을 벗어나 모든 판단력이 흐려지고, 남들에게 많은 피해와 원한만 가져다 줄 뿐이다. 원한으로부터의 해방, 이것이 무욕으로의 길이다.

IV. 안심안신의 의의

지금까지 안심안신의 사상적 특징에 대해 살펴보았다. 결론을 대신해서, 이 章에서는 안심안신이 인간에게 어떤 의미가 있으며, 어떤 영향을 주는지에 대해서 고찰하려고 한다. 현대인들은 자본주의 경제체제하에서 무한경쟁을 강요당하는 사회구조 속에서 생활하고 있다. 이러한 사회구조 속에서 인

106) 『대순진리회요람』, 15쪽 참조

107) 『전경』, 교법 1장 38절

108) 『전경』, 교법 1장 51절

109) 『전경』, 교법 1장 29절

간은 겉으로는 아주 활기차게 생활을 하고 있는 것처럼 보이지만, 내면적으로는 상당한 정신적 부담을 안고 살아가고 있다. 특히 현대사회에서 사회구성원들이 거의 대부분의 시간을 가정보다는 직장에서 보내게 되는데, 바로 직장은 무한경쟁을 요구하는 주된 사회환경이다. 현대인들은 직장에서 남에게 뒤지지 않기 위해 안간힘을 다 쓴다. 그러다가 스트레스가 반복되고 심해지면서 신경쇠약과 극도의 긴장감에서 오는 불안감, 좌절감, 우울증, 무기력증 등 갖가지 정신적·육체적인 병에 시달리고 있다. 심지어는 자살하거나 과로로 사망하는 일도 종종 발생한다. 무한경쟁을 강조하는 사회구조에서는 상대적 빈곤이 더 큰 문제가 되기도 한다. 무한경쟁의 사회구조는 끊임없이 다른 사람들과 비교하며 상대적 우월에서 만족되는 자존감의 동기를 형성하기 때문이다.¹¹⁰⁾ 현대사회에서 경쟁으로 인해 발생하는 인간의 욕심은 무한하다. 현대인들은 이러한 욕심으로 인해 항상 정신적·육체적으로 불안한 생활을 하고 있다. 대순사상의 안심안신은 이러한 현대인의 고통을 치유할 수 있는 근본적인 방법을 제시하고 있다. 앞서 살펴보았듯이 안심안신은 道, 仁과 義, 中庸, 무욕의 사상적 특성을 내포하고 있다. 다시 말해서 안심안신이란 忠과 孝와 烈을 다하여 사람을 사랑하고(仁) 사리를 올바르게 판단할 수 있는(義) 마음을 말한다. 또 사욕을 버리고(無慾) 어느 한 쪽에 치우치지 않으며(中庸) 천성 그대로 행하는 마음(道)을 의미하기도 한다. 인간이 항상 이러한 마음을 간직할 수 있다면, 모든 병을 예방할 수 있고 병을 치유할 수도 있다. 이러한 면에서 안심안신은 건강의 道를 의미한다.

안심안신은 건강의 道이다. 한유(韓愈)는 건강의 道에 대해서 다음과 같이 언급하고 있다. 그는 “건강의 道는 마땅히 먼저 자기 마음을 다스리는 데에 있으니, 마음이 편안하여 일이 없는 연후에 병이 들어오지 않는다. 풍기가 마땅한 바를 살펴 갖출 수 있으면, 소소한 것 또한 마땅히 이르지 못한다.”¹¹¹⁾고 하였다. 이른바 건강의 道는 몸을 조리하고 마음을 기르는 이치를 가리킨다. 몸을 기르는 이치는 주로 마음의 편안함을 유지하여 마음에서 번뇌하거나 불안정하지 않고 근심이나 걱정이 없는 데에 있는데, 이렇게 하면

110) 김정호·김선주, 『스트레스의 이해와 관리』 (서울: 도서출판 아름다운 세상, 1998), 101-102 참조

111) 韓愈, 『與崔群書』 (재인용, 『道』, 202쪽 참조)

외부에서 병을 일으키는 요소가 쉽게 침입하지 못한다는 의미이다.¹¹²⁾ 『동의 보감』도 이와 같은 입장을 취하고 있다. “구선(臞仙)이 말하기를 옛날의 신성한 의사들은 사람의 마음을 능히 다스려서 병이 나지 않도록 예방했는데, 지금 의사들은 오직 사람의 마음은 다스릴 줄 모르고 병만 다스리니 이것은 곧 근본을 버리고 끝만 쫓는 격이다. 그 근본을 버리고 말류(末流)만 의논하는 것은 어리석은 일로써, 한 때의 요행(僥倖)으로 병은 나올 수는 있으나 이들은 시속(時俗)의 평범한 의사에 불과하다. 태백진인(太白真人)이 말하기를 「병을 고치고자 하면 먼저 그 마음을 다스려야 하는데, 반드시 그 마음을 바르게 해서 도(道)에 의지해야 한다. 또 병자로 하여금 마음속의 의심과 생각, 인체의 모든 망념(妄念)과 불평, 타인과 나 사이의 후회스러운 일, 평생에 범한 과오를 제거해야만 한다. 마땅히 몸과 마음을 다 놔버려야 한다. 나의 하늘(나의 본체)로써 섬기는 바의 하늘(우주본체)과 합치되어야 한다. 그렇게 하여 오래 지나게 되면 정혼이 멍치게 된다. 자연히 마음이 평온하게 되고 성격이 화평해질 것이다. 세상의 모든 일이 공허하며 일상의 삶이 망상(妄想)에 지나지 않는다는 사실을 깨닫게 될 것이다. 내 몸은 물론 화(禍)와 복(福)도 허상에 불과 하며 생사조차도 하나의 꿈에 지나지 않는다는 것을 깨닫게 될 것이다. 모든 의문이 다 풀리면 마음이 자연히 청정해져서 질병이 낫게 된다. 이렇게 약을 입에 대지 않아도 병이 낫게 되니, 이것이 옛날 진인(真人)들이 道로써 마음을 다스리는 훌륭한 법이다. 지인(至人)은 병들기 전에 보살피고 평범한 의사는 병난 뒤에 치료하니 선자(先者)는 마음을 치료함이고, 후자(後者)는 약이나 침구(鍼灸)로써 병을 치료하는 것이다. 반드시 마음으로부터 나오지 않는 것이 없는 것이다.”¹¹³⁾ 이것은 몸의

112) 「道」, 202쪽 참조

113) 「東醫寶鑑」, 以道療病

“臞仙曰古之神聖之醫能療人之心預使不致於有疾今之醫者惟知療人之疾而不知療人之心是猶捨本逐末不窮其源而攻其流欲求疾愈不亦乎雖一時僥倖而安之此則世俗之庸醫不足取也太白真人曰欲治其疾先治其心必正其心乃資於道使病者盡去心中疑慮思想一切妄念一切不平一切人我悔悟平生所爲過惡便當放下身心以我之天而合所事之天人之遂疑於神則自然心君泰寧性地和乎知世間萬事皆是空虛終日營爲皆是妄想知我身皆是虛幻禍福皆是無有生死皆是一夢慨然領悟頓然解釋則心地自然清淨疾病自然安痊能如是則藥未到口病已忘矣此真人以道治心療病之大法也又曰至人治於未病之先醫家治於已病之後治於未病之先者曰治心曰修養治於已病之後者曰藥餌曰砭熨雖治之法有二而病之源則一未必不由因心而生也”

질병도 마음에서 연유하므로 마음을 잘 다스리면 몸과 마음의 모든 병을 치유할 수 있다는 것이다. ‘나의 하늘로써 섬기는 바의 하늘과 합치되어야 한다’는 것은, 대순사상에서 말하는 ‘아즉도 도즉아(我則道 道則我)’의 경지 곧 도통을 의미한다. 道가 곧 나요 내가 곧 道라는 경지를 바르게 깨달아 환하게 道에 통하게 되면 삼계(三界)를 꿰뚫어 볼 수 있게 되고, 우주 전체의 이치를 온갖 정성을 다하여 깨달음으로써 어떤 것이든 가능하지 않은 일이 없게 되는데, 이것을 일컬어 영통(靈通) 또는 도통(道通)이라고 한다.¹¹⁴⁾

결론적으로 안심안신은 대병지약(大病之藥)이다. 여동빈은 몸의 병에는 약이 있으나 마음의 병은 고치기 어렵다고 했으며, 옛날 사람들도 모든 병은 마음에서 생긴다고 하였다.¹¹⁵⁾ 또 『전경』에 인간은 욕망을 채우지 못하면 분통이 터져 큰 병에 걸린다고도 하였다.¹¹⁶⁾ 이것은 “병은 걸리는 것이 아니라 자기에게서 일어난다(病自己而發)”¹¹⁷⁾는 사실을 입증해 주고 있다. 이렇게 인간은 자신의 잘못된 판단에서 기인하는 욕망으로 말미암아 큰 병을 발생케 하여 고통을 자초한다. 그런데 이 대병은 약이 없고 소병에는 혹시 약이 있을 수 있다. 소병은 육체적인 병으로서 소병의 약은 사물탕 팔십 첩이다.¹¹⁸⁾ 대병에는 약이 없다고 하였는데, 이 때 약은 물질적인 약을 의미한다. 대병은 마음의 병으로서 마음을 잘 다스리는 것이 약이 될 수 있다. 곧 대병의 약은 안심안신이다. 한편 병이 발생하는 원인은 큰 병이나 작은 병 모두가 무도(無道)에 있다. 그래서 道를 얻으면 대병이나 소병 모두는 약을 쓰지 않아도 저절로 치유될 수 있는데,¹¹⁹⁾ 이러한 경지를 일컬어 의통(醫統)이라 한다. 즉, 의통이란 물리적인 약을 쓰지 않고도, 마음을 잘 다스려 병이 없는 안심안신의 상태에 다다를 수 있는 경지를 말한다. 결국 인간에게 발생하는 모든 병이 무도가 원인이라는 것은, 병의 원인이 육체가 아닌 마음에 있다는 의미이다. 마음을 잘 다스리는 것, 이것이 안심안신이 되기 위한

114) 『대순진리회요람』, 9쪽 참조

115) 『대순지침』, 49쪽 참조

116) 『전경』, 교법 3장 24절 참조

117) 『전경』, 예시 36절

118) 『전경』, 행록 5장 38절 참조

“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”

119) 『전경』, 행록 5장 38절 참조

“大病出於無道 小病出於無道 得其有道 則大病勿藥自效 小病勿藥自效”

방법이자 병의 예방과 치유 방법이기도 하다. 이렇게 천하의 병은 천하의 약을 쓰면 그 병은 곧 치료된다.¹²⁰⁾ 천하의 약이란 바로 道를 얻는 것을 의미한다.

120) 「전경」, 행록 5장 38절 참조 “有天下之病者 用天下之藥 厥病乃愈”

【참고문헌】

- 『전경』
- 『대순지침』
- 『대순진리회요람』
- 『論語』, 『大學』, 『孟子』, 『中庸』, 『禮記』, 『孝經』
- 『論語集註』, 『孟子集註』, 『中庸集註』, 『中庸惑問』
- 『朱子大全』, 『朱子語類』, 『性理大全』, 『東醫寶鑑』
- 『한국민족문화대백과사전』 (서울: 한국민족문화대백과 사전편찬부, 1992)
- 운평어문연구소 편, 『금성관 국어대사전』 (서울: 금성출판사 서울 1997)
- 金勝東 編著, 『道敎思想辭典』 (부산: 釜山大學校出版部, 1996)
- 段玉載, 『說文解字注』 (上海: 上海古籍出版社, 1997)
- 『대순사상논총』 제 5집 (포천: 대순사상학술원, 1997)
- 김정호·김선주, 『스트레스의 이해와 관리』 (서울: 도서출판 아름다운 세상, 1998)
- 金學主, 『新完譯 大學·中庸』 (서울: 명문당 1985)
- 劉權鍾, 『孔子思想의 發見』 (서울: 민음사, 1992)
- 劉文英, 『中國古代意識觀念的 產生和發展』 (上海: 上海 人民出版社, 1985)
- 柳正東 外, 『儒學原論』 (서울: 成均館大出版部, 1993)
- 李基東, 『孔子思想의 基本構造』, 『大東文化研究』 第 22輯 (서울: 成均館大 大東文化 研究院, 1988)
- 張立文(權瑚 譯), 『道』 (서울: 동문선, 1995)
- 鄭琿 外, 『東西思想의 만남』, (서울: 형설출판사, 1982)
- 趙明彙, 『中庸思想研究』, 博士學位論文(東國大學校, 1991)
- 찰스 프리비쉬 외(박용길 옮김), 『불교』 —그 현대적 조명— (서울: 고려원, 1993)
- 홍성복 편저, 『108번뇌 108해탈』 (서울: 경서원, 1987)