

원효(元曉)의 일심이문(一心二門)과 주희(朱熹)의 심통성정(心統性情) 비교 연구 *

이혜영 · 김원명 (한국외국어대)

[한글 요약]

이 논문은 원효(元曉, 617-686)의 ‘한마음의 두 측면[一心二門]과 주희(朱熹, 1130-1200)의 심통성정(心統性情)을 비교 고찰한 것이다. 원효의 ‘한마음’과 주희의 ‘마음’은 각각 참으로 그러한 ‘고요한 측면[眞如門]과 ‘생겨나고 사라지는 측면[生滅門], ‘본성[性]과 ‘감정[情]을 포괄하고 있다. 전자는 체상용의 구조이고, 후자는 체용의 구조다. 이는 마치 역(易) 철학시대의 고대 동아시아의 세계 이해를 담고 있는 이태극(二太極)과 삼태극(三太極)을 연상시킨다.

원효는 ‘한마음’에서 ‘하나’는 둘이 없는 하나로서 이해되기 어렵지만 ‘본성 스스로 신비롭게 이해하는 지각 기능’을 가지고 있고 그래서 ‘마음’이라고 한다. 한마음 두 측면에서 고요한 측면인 진여문은 마음의 본체(本體)를 가리키고, 생겨나고 사라지는 측면인 생멸문은 상용(相用)이라는 일심의 현상적 측면을 가리킨다. 생멸문 안에 자체(自體)를 가지고 있어 그 안에 불생불멸의 측면을 상징한다. 원효의 ‘한마음’과 주희의 ‘마음’을 비교할 때, 주희가 말하는 ‘성’이 갖고 있는 도덕본성을 원효가 말하는 심생멸문 안 자체(自體)가 진여문적인 요소로서 도덕본성의 가능성이 있다.

주희의 ‘심통성정’에서 ‘마음’은 ‘본성’과 ‘감정’을 주재하는 역할을 하는데, 이를 통해 도덕 본성의 현실적 구현을 목표로 한다. ‘심’은 도덕 형이상의 본체론적인 의미와 ‘성’에 대한 지각 기능으로서의 인식론적 기능을 갖는다. ‘성’은 도덕 행위의 규범적 당위성을 부여하는 이치다. 한편, ‘감정’은 ‘마음’의 작용으로서 이것이 현실에 드러날 때, 도덕 이치인 ‘본성’을 적절히 구현해야 한다.

원효와 주희 사상 사이에는 많은 차이가 있다. 그러나 그런 차이에도 불구하고 체상용의 구조적인 유사성뿐만 아니라 인식 기능과 도덕본성이라는 내용적 유사성도 있다.

주제분야 : 한국불교, 성리학, 비교 철학

주제어 : 일심이문(一心二門), 심통성정(心統性情), 심성론(心性論), 유사성(類似性)

* 이 논문은 2017년도 한국외국어대학교 교내 학술연구비 지원에 의하여 작성되었음.

I. 머리말

신라(新羅) 원효(元曉, 617-686)의 '일심이문(一心二門)'과 송(宋) 주희(朱熹, 1130-1200)의 '심통성정(心統性情)'은 동아시아 철학사에서 마음에 대한 불교적 설명과 성리학적 설명을 대표할 만하다. 즉 원효의 일심이문은 불교적 관점에서 '일심(一心)'이라는 마음을 각각 '진여문(眞如門)'과 '생멸문(生滅門)'의 '이문(二門)'에 배대하여 설명하는 것이며, 주희의 '심통성정(心統性情)'은 성리학적 관점에서 마음을 '성(性)'과 '정(情)'의 측면으로 구체화하여 설명하는 것이다.

일심이문과 심통성정은 원효와 주희가 각각 '마음[心]'에 대해 구체적으로 풀어 밝히는 것이다. 그 사이에는 구조적 유사성이 있으며 내용에 있어서도 비슷한 점과 차이는 점이 있다. 이 글에서는 일심이문과 심통성정이라는 틀로 마음을 해석하는 원효와 주희의 설명에 나타나는 특성을 비교 고찰하고자 하는 것이다. 이러한 비교 고찰을 통해 마음에 대한 전통철학에서의 설명인 이 개념들의 불교적 특성과 성리학적 특성이 더욱 명확하게 드러나, 그 사이의 차이와 유사성 그리고 공통성도 드러날 것이라 생각한다.

기존의 연구들 가운데는 원효의 일심이문과 주희의 심통성정을 비교 논한 것이 없다. 원효의 일심 사상 비교 연구의 경우, 서양철학과 비교 고찰한 연구¹⁾, 불교 내의 다른 시각과의 비교 연구²⁾, 정치 사상과의 비교 연구³⁾, 다른 종교 사상

1) 장왕식, 「원효와 화이트헤드에 나타난 궁극적 실재」, 『종교연구』제8권, 한국종교학회, 1992. 원효와 화이트헤드의 실재 개념을 비교한 연구다. 논자는 궁극적 실재의 궁극성은 인정하면서도 그 궁극자의 실재성은 인정할 수 없는 것이 원효를 비롯한 동아시아 불교 철학의 특색이라고 지적하고 있으며, 화이트헤드의 실재 개념인 '창조성(Creativity)' 또한 궁극적이지만, 실재적이지는 않으므로 현실적인 존재자가 할 수 있는 역할을 감당할 수 없다고 본다. 이주향, 「인간중심적인 대상적 차별을 넘어서 -니체의 헤라클레이토스와 원효의 일심을 비교하여」, 『니체연구』제6집, 2004. 헤라클레이토스의 '모든 것은 하나다'라는 명제에 대한 니체의 분석과 원효의 일심 사상을 만물의 유전(流轉)을 통한 연속적 실체의 부정에 있어서 동일할 것으로 보고 있다. 이병혁, 「원효의 이문일심 사상과 라깡의 정신분석학의 구조적 상동성 연구」, 『라깡과 현대정신분석』제10권, 한국라깡과현대정신분석학회, 2008. 원효의 이문일심사상과 라깡의 정신분석이론과의 구조적 상동성을 살피는 연구로, 두 사상의 목표 및 언어판 등이 비교되고 있다. 김종욱, 「원효 사상의 존재론적 해명 : 하이데거의 존재 사건과 원효의 진여 일심을 중심으로」, 『철학사상』48호, 서울대학교 철학사상연구소, 2013. 논자는 하이데거의 발현 사건(Ereignis)과 원효의 일심(一心) 사상을 존재와 사유가 공속한다는 의미에서 주객 분열 이전의 근본 자리(本處)로 제시하고 있다. 이찬희, 「선(禪)과 셸링(Schelling)-선(禪)과 변증법, 일심(一心)과 자유의지」, 2017 춘계학술대회, (사)한국불교학회, 2017. 원효의 일심이문(一心二門)과 서양 근대 독일 관념론에서 셸링의 실존 개념을 비교하고 있다. 논자는 일심이문이 실존과 비실존을 넘어서는 개념인 반면, 셸링의 실존은 이성이 자기 초월을 통하여 이성 자신을 긍정하는 것이라고 본다.

과의 비교 연구4) 등이 이루어져 왔다. 또한 주희의 심통성정과 관련된 비교 연구로는 조선 성리학과의 비교 연구5), 현대 철학과의 비교 연구6) 등을 들 수 있다. 이러한 동향을 살펴 볼 때, 기존의 연구는 각각 불교와 주자학의 범주 내에서의 비교, 또는 서양 철학과의 비교 연구가 주를 이루어 왔다.

불교와 성리학은 인간의 마음에 대하여 심도 있는 논의를 발전시켜 온 공통점을 지니고 있다. 이를 비교 연구하는 것은 필요한 일이다. 본 연구는 한국 불교의 대표자 중 한 분인 원효와 성리학의 집대성자인 주희의 마음에 대한 비교 고찰이라는 측면에서 기존 연구와 차별성과 의의가 있다.

글의 순서는 다음과 같다. 우선, 원효의 일심이문과 주희의 심통성정 각각의 체계상 구조적 유사성을 드러내면서 차이를 드러낼 것이다. 일심이문에 대한 원효의 설명은 『대승기신론 소·별기(大乘起信論 疏·別記)』 내용을 중심으로, 심통성정에 대한 주희의 설명은 『주자어류(朱子語類)』를 중심으로 각각 비교할 것이다. 이를 토대로 원효와 주희의 글에 나타난 각각의 논의가 어떠한 맥락과 특성을 띠고 있는지 드러나게 될 것이다.

다음으로, 일심이문과 심통성정 각각에서 드러나는 한마음과 마음을 내용적으로 비교해 볼 것이다. 원효가 해석한 한마음의 두 측면의 성격과 한마음 자체의 성격, 주희의 본성과 감정을 포괄하는 주재로서 마음의 특성이 기술될 것이고, 이후 이에 대한 비교 고찰 내용을 다룰 것이다. 도덕가치가 강조되는 주희 심성론과

- 2) 이정원, 「원효와 지눌의 심체론 비교 연구」, 『양명학』제9권, 한국양명학회, 2003. 원효와 지눌의 일심(一心)과 진심(眞心)의 심체론을 비교한 연구다. 원효와 지눌의 심체론은 각각 진여(眞如)와 생멸(生滅), 돈오(頓悟)와 점수(漸修)로 구체화 된다. 또한 수행 방법에 있어서도 각각 지관쌍운(止觀雙運)과 정혜쌍수(定慧雙修)의 강조로 차이를 보인다.
- 3) 안효성·김원명, 「和諍과 蕩平은 어떻게 상대주의를 넘어서는가? --一心과 皇極을 중심으로--」, 『철학논총』제81권, 새한철학회, 2015. 일심(一心)과 탕평(蕩平)이 각각 불교의 깨달음과 유교의 정치 이념적 관점에서 중재와 화해의 논리로 제시되고 있다.
- 4) 김도공, 「『대승기신론』과 원불교」, 『원불교사상과 종교문화』제59권, 원광대학교 원불교사상연구원, 2014. 원불교 교리의 핵심 내용인 '일원상진리'와 『대승기신론(大乘起信論)』의 핵심 사상인 '일심사상'이 구조와 의미에서 서로 상통하는 것으로 해석되고 있다.
- 5) 이상익, 「주자(朱子) 심통성정론(心統性情論)의 양면성과 퇴(退)·울(栗) 성리학(性理學)」, 『영남학』 제62권, 경북대학교 영남문화연구원, 2017. 주자의 심통성정론이 '사실적 설명'과 '당위적 설명'의 양면성을 지니고 있으며, 이러한 특성은 퇴을 성리학에서도 양분되어 나타나고 있음을 밝히고 있다.
- 6) 임현구, 「朱子の 심신관계론과 현대 심리철학-과학적 물리일원론의 시대에 있어 理氣心性論의 의의와 한계 탐색」, 『온지논총』제19권, 온지학회, 2008. 주자의 심성론을 현대의 물리주의적 심신관계론과 비교하여 고찰하는 연구다. 주자의 심성론은 마음을 체용(體用) 관계로 파악하고, 신체의 정태적·동태적 양면성에 주목하고 있는데, 이는 마음을 신체에 환원시키는 현대 물리주의 철학에 함의를 제공하는 것으로 해석되고 있다.

원효의 심성론에서 그 차이와 동일성 혹은 유사성을 발견할 수 있을지 검토해 볼 것이다.

II. 원효(元曉)의 일심이문(一心二門)과 주희(朱熹)의 심통성정(心統性情)의 구조

이 장에서는 일심이문과 심통성정의 구조적 유사성을 살펴보도록 하겠다. 우선, 원효의 일심이문을 살펴보도록 하자.

원효는 『대승기신론(大乘起信論)』 입의분(立義分)과 해석분(解釋分)의 현시정의(顯示正義) 부분 주석에서 일심(一心)을 진여문(眞如門)과 생멸문(生滅門)의 이문(二門)과 체상용(體相用) 삼대(三大)의 구조 등으로 설명한다. 김제란은 “『대승기신론』은 인도의 『능가경(楞伽經)』과 중국의 전통을 종합시키는 과정에서 그 절충안으로 체(體)·상(相)·용(用) 삼대(三大)라는 독특한 논리를 사용한 것으로 보인다.”⁷⁾고 하였는데, 이도 그럴 듯하다. 그런데 논자가 보기에 이보다도 여기서 일심이문(一心二門)과 『주역(周易)』 「계사전(繫辭傳)」의 “역유태극, 시생양의(易有太極, 是生兩儀)” 곧 “변화에는 태극이 있고, 이것이 음양을 낳는다”에서 말하는 역철학적(易哲學的) 우주관과 유사하다는 점에 더 우선적으로 주목해야 한다고 생각한다. 이점은 앞으로 더 주목해서 연구가 이루어져야 할 것이다. 여기서는 이에 대한 자세한 논의는 생략하기로 하다.

다만, 태극양의(太極兩儀) 구조와 일심이문(一心二門) 구조는 거의 유사하고, 그래서 송대 성리학자들이 불교를 유학적 입장에서 수용해 변증법적으로 종합하면서 성리학 이론을 만들 때, 이와 같은 역철학적 우주관이 선행해 있었던 것을 그들이 충분히 알고 있었다는 점을 가볍게 보아서는 안 된다고 생각한다. 이분법과 삼분법적 세계이해는 불교적인 독특한 설명이기만 한 것이라고 할 수 없는 것이다. 오히려 이분법과 삼분법적 세계이해는 인도와 중국을 넘어 동서고금의 보편적 사유양식이란 생각이 더 상식적이다. 그리고 이런 증거들은 역철학을 비롯해 적지 않게 있다.

김종인도 “이러한 체계에서 존재의 근거를 설명하는 중심 개념은 마음(心)이라고 할 수 있으며, 이 마음과 현상 세계와의 관계가 체상용(體相用)의 관계로 설명되는 것”⁸⁾이라고 한 바 있다. 서구철학에서 존재[Being]와 같은 무게를 갖는 말이

7) 김제란, 「중국철학에서 ‘체용(體用)’개념의 변천 과정-체용의 불교적 이해와 유학적 이해」, 『시대와철학』제17권, 2006, 49쪽.

8) 김종인, 「體用과 元曉의 和評」, 『동양철학연구』제24집, 동양철학연구회, 2001, 17쪽.

불교에서는 마음[心]이다. 특히 여기서는 일심(一心) 즉 한마음이다. 이 한마음을 본체와 현상으로 나누어 이분법적으로 설명을 할 때는 뜻[義]의 측면에서 진여문(眞如門)과 생멸문(生滅門)의 이문(二門)으로 말하고, 삼분법적인 설명으로 확대할 때는 현상[法]의 측면에서 체대(體大), 상대(相大), 용대(用大)의 삼대(三大)로 설명한다.

일심이문에서의 진여문은 체(體)로 일체의 경계가 사라진 원융무애(圓融無礙)한 상태를 가리키며, 이는 차별 없이 평등하여 적정(寂靜)한 경지를 의미한다.

한편, 생멸문은 자체(自體)·상(相)·용(用)을 지니고 있으며, 생멸문의 자체는 본각심(本覺心), 즉 여래장(여래장)이라고 할 수 있다. 생멸문은 자체의 본각이 무명(無明)에 따라 생멸하는 측면을 나타낸다. 김종인은 “『기신론』에서 생멸(生滅)은 진여(眞如)에 대조되지만, 진여가 일심(一心)으로부터 나온 것과 마찬가지로 생멸 역시 일심으로부터 나온 것이다. 그런 의미에서 일심과 생멸은 둘이 아니며, 체(體)와 용(用)이 둘이 아니다.”¹⁰⁾ 라고 말하고 있는데, 이 말이 틀린 말은 아니지만, 일심을 체로 보는데, 일심은 오히려 체상용(體相用)을 모두 포괄하며, 사실상 체에 해당하는 것은 진여다. 그렇지만 일심의 두 측면인 진여(眞如門)와 생멸(生滅門)의 이문은 일심과 분리되지 않은 채 각각 일체법을 총섭한다. 그러므로 서로가 서로에게 겹쳐져 있는 상태다. 그래서 같지도 다르지도 않다[不一不異]고 하는 것이다.

이러한 구조는 “서양철학처럼 대립적이지도 분별적이지도 않으며, 체상용(體相用)으로서 세계의 각각의 모습이 모두 일심(一心)에 의한 것으로 일심의 세 가지 의미에 불과한 것”¹¹⁾으로 평가되고 있다.

일심이문의 내재적 구조는 불교 내의 중관학파의 이론과 유식학파의 이론을 종합시킨 것으로 해석되기도 한다. 즉 “체대(體大)에 대한 설명은 일체법이 진여(眞如)로서 평등하므로 이는 중도(中道)의 의미로 중관의 논리를 나타낸다고 할 수 있다. … 여래장은 여래장식(如來藏識)이므로 결국은 유식적(唯識的) 개념인데 『기신론』은 생멸문에서 여래장을 불생불멸과 생멸의 화합으로 정의하여 이로부터 일체의 현상세계를 설명하는 것”¹²⁾으로 파악하는 것이다. 『기신론』의 이

9) 산스크리트어 tathāgata-garbha. 본래부터 중생의 마음속에 감추어져 있는 여래가 될 가능성, 중생의 마음 속에 저절로 갈무리되어 있는 여래의 청정한 씨앗. 중생이 모두 갖추고 있으나 번뇌에 가려져 있는 여래의 성품. 모태(母胎)의 태아(胎兒)처럼, 중생의 마음 속에 간직되어 있는 부처의 성품. 【시공불교사전】

10) 김종인, 위의 논문, 15쪽.

11) 김종인, 위의 논문, 9쪽.

12) 같은 논문, 17-8쪽.

와 같은 일심이문(一心二門)과 원효가 이해하는 일심이문(一心二門)의 구조는 이미 중국과 한국 등 동아시아 내에 전해지는 이분법적 이태극(二太極) 혹은 삼분법적 삼태극(三太極)을 고려할 때, 그리 낯설은 것이 아니라 오히려 자연스러운 것이다.

다음으로, 주희의 심통성정(心統性情) 구조를 살펴보도록 하겠다. 심통성정은 성리학의 마음에 대한 대표적인 이론이라고 할 수 있다. 성리학자들이 불교적 유식(唯識) 이론과는 다르면서도 다르기만 하지도 않은 그래서 불교 유식 이론에 대응할 만한 유가의 심성론을 만들어냈다. 대표적인 것이 남송(南宋)대의 주희는 40세 무렵에 중화신설(中和新說)로 완성한 ‘심이 성과 정을 통섭한다’는 심통성정(心統性情)설이다. 이는 미발(未發) 시의 성(性)과 이발(已發) 시의 정(情)을 마음[心]으로 통(統)하고 이를 토대로 마음의 구조와 작용을 설명한 것이다.¹³⁾ 심통성정론은 『주역』과 『중용』을 잘 버무려 불교의 일심이문론에 대응되는 이론을 만들어 놓은 듯하다. 『주역』 이론은 앞에서 밝힌 바 있듯이, 태극(太極)론이고, 『중용』 이론은 미발이발(未發已發)의 중화(中和) 이론이다.

인간의 마음은 무엇이며, 본성이란 무엇이며, 그 본성의 표현으로 드러나는 감정이라는 현상은 어떤 상관관계를 맺고 있는가?¹⁴⁾ 그 관계를 설명하는 것이 심통성정에서 ‘통(統)이다. ‘통’은 크게 두 가지 뜻을 갖는다. 첫째는 ‘마음이 본성과 감정을 포괄한다’는 뜻이다. 둘째는 ‘마음이 본성과 감정을 주재(主宰)한다’는 뜻이다.¹⁵⁾ 이에 대한 주희 말을 보자.

마음에는 체용이 있다. 아직 발현하기 이전이 마음의 본체요, 이미 발현한 때는 마음의 작용이다.¹⁶⁾

마음이 아직 움직이지 않았을 때는 본성이 되고, 이미 움직이면 감정이 된다. 이것이 이른바 심통성정이다.¹⁷⁾

13) 주희는 장식(張栻)과 호상학파(湖湘學派)의 영향을 받아 성이 본체이고 마음이 작용이라는 ‘성체심용(性體心用)’과 ‘선찰식후함양(先察識後涵養)’에 기반하는 ‘중화구설(中和舊說)’을 제시하였다. 그러나 이후 40세 무렵에는 ‘중화신설(中和新說)’을 제시하였는데, 이는 마음의 미발(未發)이 본체이고, 본체에 사물이 접촉해서 정(情)이 발하는 것을 이발(已發)로 규정한다. 즉 심은 미발과 이발을 관통하며, 성과 정을 총괄하는 것으로 제시되었다. 『朱子文集』, 卷74. “性本體也，其用情也。心則統性情，該動靜而爲之主宰也。”

14) 한국사상사연구회, 『조선유학의 개념들』, 예문서원, 2011, 194쪽.

15) 朱熹, 『朱子語類』 卷98, “統猶兼也，統是主宰。”

16) 朱熹, 『朱子語類』 卷5, “心有體用，未發之前則心之體，已發之際是心之用。”

17) 朱熹, 『朱子語類』 卷5, “蓋心之未動則爲性，已動則爲情，所謂心統性情也。”

본성은 체이고 감정은 용이다. 성정은 모두 마음에서 나오므로 마음은 능히 통(統)할 수 있다. 통이란 마치 병사들을 통솔할 때의 통과 같으므로 주재한다고 말할 수 있다.¹⁸⁾

‘마음이 성정을 포괄한다는 것’은 마음과 성정이 따로 분리되어 있는 것이 아니라 ‘마음이 성정을 갖추고 있는 것(具)’이라고 할 수 있다. 그런데 주희의 심통성정에서 마음과 성정은 또한 완전히 동일한 것은 아니라고 할 수 있다. 이는 주희가 “마음을 마음공부의 주체로, 성을 마음공부를 수행할 수 있는 원리로 구분하고 있는데서 나타난다. 그는 공부 자체와 공부의 근거가 동일할 수 없는 것”¹⁹⁾으로 보았다.

주재하고 운용하는 것은 마음이고, 본성은 곧 그렇게 할 수 있는 이치이다. 본성은 틀림없이 내면에 있지만 주재하고 운용하는 것은 오히려 마음에 있다.²⁰⁾

이 글에서 드러나는 것처럼 마음은 성정을 주재하지만, 마음이 주재할 수 있는 이치는 본성이다. 즉 주희의 이러한 언급에서 보았을 때, 마음이 본성을 주재한다는 말은 “마음이 본성을 깨달아 본성으로 하여금 어떠한 간섭도 받지 않고, 순전한 ‘중(中)’의 상태를 유지할 수 있도록 하는 매개적 작용을 가리키는 것”²¹⁾이라 할 수 있다. 즉 주희의 심통성정은 ‘마음이 성정을 포괄하며 주재하는 것’으로서 이는 마음이 성정을 갖추고 있으며, 또한 마음의 본성에 대한 자각으로서의 매개적 역할에 대한 언급이라고 할 수 있다. 이러한 맥락에서 주희는 심통성정에 대하여 다음과 같은 종합적 견해를 제시한다.

마음의 온전한 본체는 담연하게 텅 비고 밝아서 온갖 이치가 모두 갖추어져 있으며 조금도 사사로운 욕망도 없다. 그것은 유행하여 두루하며 움직일 때와 고요할 때를 관통하니, 오묘한 쓰임이 있지 않음이 없으니, 그러므로 아직 드러나지 않은 온전한 본체를 가지고 말하면 본성이고, 이미 드러난 신묘한 작용을 가지고 말하면 감정이다. 그러나 ‘마음이 본성과 감정을 아우른다’는 것은 단지 뒤섞여 있는 한 물건

18) 朱喜, 『朱子語類』卷96, “性是體, 情是用, 性情皆出於心, 故心能統之. 統與統兵之統, 言有以主之也.”

19) 한국사상사연구회, 『조선유학의 개념들』, 예문서원, 2011, 197쪽 참조.

20) 朱喜, 『朱子語類』卷5, “蓋主宰運用底便是心, 性便是會恁地做底理. 性則一定在這裏, 到主宰運用却在心.”

21) 안재호, 「주희(朱熹)의 심(心) 개념과 “심통성정(心統性情)” 천석(淺析)-명대 심학(心學) 출현 배경이 되는 주자학에서의 문제를 중심으로」, 『중국학보』제50집, 한국중국학회, 2004, 13쪽.

가운데 이미 드러난 것과 아직 드러나지 않은 것을 가리켜서 말했을 뿐이지, 본성이 따로 하나의 것이고 마음도 따로 하나의 것이며, 감정도 또한 따로 하나의 것이기 때문에 그렇게 뚜렷이 구별된다는 것이 아니다.²²⁾

앞의 설명을 통해 주희가 말한 미발의 이치인 본성은 앞서 원효의 설명에 나타나 있는 진여문에, 또 이발의 감정은 앞서 설명한 생멸문에, 성정을 통(統)하는 주희 설명의 마음은 원효 설명의 한마음에 배대 가능해보인다. 주희의 ‘마음’은 움직일 때 [情]와 고요할 때[性]를 두루 관통하면서 본성과 작용인 감정을 아우른다. 원효의 ‘한마음’도 진여와 생멸을 관통하면서 둘을 모두 아우른다. 이와 같이 그것들 사이의 아주 깊은 구조적 유사성이 있다. 다음으로 그 구조적 유사성뿐만 아니라 그 내용에 있어서 어떤 공통성과 차이가 있는지 살펴해보도록 하겠다.

Ⅲ. 원효의 일심이문(一心二門)과 주희의 심통성정(心統性情)의 내용

우선, 원효의 한마음을 살펴보고, 다음으로 주희의 심통성정에서의 마음을 살펴보고, 그들 사이에 나타나는 공통점과 차이점을 살펴해보도록 하겠다.

1. 원효의 일심이문(一心二門)

우선 원효가 말하는 ‘한마음’을 살펴보자. 논자가 보기에, 그가 말하는 한마음의 독특함은 아래 구절에서 드러난다고 생각한다.

한마음이란 무엇인가? 물들고 깨끗한[染淨] 모든 현상은 그 본성이 둘이 없어, 참과 거짓[眞妄]의 두 측면이 다름이 있을 수 없기 때문에 ‘하나’라 이름하며, 이 둘이 없는 곳이 모든 현상 가운데 차 있는지라 텅 빈 것과 같지 아니하여 본성이 스스로 신비롭게 이해[神解]하기 때문에 ‘마음[心]’이라 이름함을 말한 것이다. 그러나 이미 둘이 없는데 어떻게 ‘하나[-]’가 될 수 있는가? ‘하나[-]’도 있는 바가 없는데 무엇을 ‘마음’이라 말하는가? 이러한 도리는 말을 여의고 생각을 끊은 것이니 무엇이라고 불러야할지 모르겠으나, 억지로 이름 붙여 한마음[-心]이라 하는 것이다.²³⁾

22) 朱喜, 『朱子語類』卷5, “心之全體湛然虛明, 萬理具足, 無一毫私欲之間. 其流行該遍, 貫乎動靜, 而妙用又無不在焉, 故以其未發而全體者言之, 則性也. 以其已發而妙用者言之, 則情也. 然“心統性情”, 只就渾論一物之中, 指其已發未發而爲言爾, 非是性是一箇地頭, 心是一箇地頭, 情又是一箇地頭. 如此懸隔也.”

23) 元曉, 『大乘起信論疏』, “解釋分”, “何爲一心, 謂染淨諸法其性無二, 眞妄二門不得有異, 故名爲一. 此無二處諸法中實, 不同虛空, 性自神解, 故名爲心. 然既無有二, 何得有一. 一無所

깨끗하다거나 물들었거나 하는 현상 그 속을 자세히 들여다보면, 그 속에서는 나누어지지 않는다는 말이다. 그렇게 그 속에서 보면 나누어지지 않기 때문에 하나라고 하는 것이다. 그리고 이런 둘이 없는 그 속은 생생하게 실제하는 것으로서 텅 비어 있는 것이 아니다. 그 속이 스스로 작용하면서 ‘스스로를 인식’하는데 이런 현상을 ‘신비로운 알음알이’라 하고 이것을 억지로 ‘마음’ 현상이라 하고, 억지로 ‘한마음’이라고 이름하는 것이라고 한다.

‘일체의 사려 분별이 사라진 경계’의 마음 속에서 어떻게 ‘신비한 알음알이’가 일어나는지는 설명하지 않는다. ‘어디에도 머물지 않는 마음’ 이 마음은 ‘있음[有]에도 머물지 않고 없음[無]에도 머물지 않는 마음’으로서 있음이나 없음 어디에도 머물지 않기 때문에 바로 ‘있음에도 머물고 없음에도 머무는데 걸림이 없는[無碍] 마음’이다. 그래서 ‘본래 고요하다[寂靜]고 하면서도 홀연(忽然)히 일어나는 무명(無明)처럼, 홀연(忽然)히 정법(淨法) 각의(覺義)의 바람이 본각(本覺)으로부터 솔솔 불어오는 것 같다. 그래서 이렇게 다시 ‘본성 스스로 신비하게 이해하게 된다’고 하는 것 같다.’²⁴⁾

다음으로 앞서 구조적인 측면을 다룰 때에 이미 살펴본 것처럼, 한마음과 이문은 별개가 아니라 이문이 곧 한마음이고, 한마음이 곧 이문이다. 한마음은 이문을 통해 드러나므로²⁵⁾ 이문에 대한 설명을 통해 “일심이 어떻게 유전하게 되는 것이고 무엇을 일으키며 유전하는 것인지를 자세하게 알 수 있다. 원효는 곳에 따라 약간 다른 말들을 하지만, 바로 무명(無明)을 연하여 무상심(無常心)을 일으키고, 다심(多心)이 일어나는 것”²⁶⁾으로 설명하고 있다.

한마음은, 있음[Being]이 언제나 있는 것처럼, 언제나 하나로 있는 것이다. 무명으로 인한 주체와 대상의 분별이 생기고 이것이 점차로 확대되어 분별을 낳으며 움직이는 마음이 현상세계를 투사해 만들어 나간다. 한마음은 일체의 세간법

有, 就誰曰心。如是道理, 離言絕慮。不知何以目之, 強號爲一心也。”; 은정희 역주, 『원효의 대승기신론소 별기』, 일지사, 1991, 88쪽 번역 참조.

24) 김원명, 「원효 일심의 정의와 의미」, 『한국불교사연구』제2호, 한국불교사연구소, 2013, 20쪽 참조.

25) 정영근, 「불교에서의 자기이해-대승기신론을 중심으로」, 『한국사상과문화』제49집, 한국사상문화학회, 2009, 16쪽. “원효가 이문일심이라는 표현을 즐겨 사용하는 이유는 일심이문이라고 말했을 때 생길 수 있는 오해를 막기 위한 것이라고 볼 수 있다. 일심이문이라고 할 경우에는 일심에서 이문이 나온다고나 일심이 이문으로 나누어진다고 생각하기 쉽다. … 그러나 이문일심이라고 할 경우에는 일심이 따로 존재하는 것이 아니라 이문을 통해 일심이 나타나고 이문이 각각 일심이라는 뜻을 담을 수 있다.” 정영근은 원효가 일심이문 보다는 이문일심이라는 표현을 사용하는 점에 주목하여 설명한다.

26) 김원명, 「원효 일심의 정의와 의미」, 27쪽.

과 출세간법을 모두 포괄한다는 것은 입의분 중의 설명이고, 인연분에서는 마음이 일체법을 포괄한다고 밝혔고, 해석분 중에서는 진여문은 염정의 통상(通相)으로 이(理)에 해당하고, 염정의 모든 법을 총섭한다고 하였고, 생멸문은 염정을 각각 나타내며 사(事)에 해당하지만, 염정의 모든 현상이 이에 해당하지 않는 것이 없다고 하였다. 진여문의 염정통상(染淨通相)인 이(理)와 생멸문의 별현염정(別顯染淨)인 사(事)가 다르기는 하지만 서로 여의지도 않는 것이다.²⁷⁾

진여라 말한 것도 상(相)이 없으니 이는 언설(言說)의 궁극은 말에 의하여 말을 버리는 것임을 이르는 것이다. 이 진여의 체는 버릴 만한 것이 없으니 일체의 법이 모두 다 참이기 때문이며, 또한 주장할 만한 것이 없으니 일체의 법이 모두 똑같이 때문이다. 그러니 일체의 법은 말할 수도 없고 생각 할 수도 없기 때문에 진여라고 이름한 것임을 알아야 한다.²⁸⁾

위의 인용에 따르면 진여는 상(相)이 없고 본체(體)만 있는 것으로 파악할 수 있다. 진여의 본체는 일체가 참이며 평등한 것으로 나타나고 있는데, 이는 말이나 생각으로 표현될 수 없는 것으로 인간 인식의 일반적 조건에서는 불가해한 특성을 띠고 있다. 즉 이것은 형이상학적이며 신비주의적 성격을 띠는 것이라고 볼 수 있다. 즉 진여는 상(相)이 없는 본체(體)다. 그러한 특성으로 인해 항상 참이며 차별이 없는 평등한 상태다. 그래서 인식이나 구별이 불가능하다는 방식으로만 구별되고 인식된다.

마음[心]의 생멸은 무명에 의하여 이루어지고, 생멸의 마음은 본각(本覺)에서 이루어져 두 가지 체가 없으며 서로 버리거나 여의지 않기 때문에 화합이 되는 것이다.²⁹⁾

원효는 생멸문 또한 진여문과 괴리된 것으로 파악하지 않는다. 즉 “생멸문에는 자체(自體)와 상(相), 용(用)이 있으며, 생멸문에 있는 자체는 본각심(本覺心)을 가리킨다. … 생멸문이란 일심의 체인 본각이 무명의 작용에 따라 생멸하는 측면을 각각 가리킨다.”³⁰⁾ 이러한 관점에서 생멸문은 불각(不覺)에 의하여 진여가 현실

27) 은정희 역주, 88-90쪽 번역 참조.

28) 元曉, 『大乘起信論疏別記』, 「解釋分」, “言眞如者亦無有相, 謂言說之極, 因言遣言, 此眞如體無有可遣, 以一切法悉皆眞故, 亦無可立, 以一切法皆同如故, 當知一切法不可說不可念, 故名爲眞如.”; 은정희 역주, 107-108쪽 번역.

29) 元曉, 『大乘起信論疏別記』, 「別記云, 心之生滅, 依無明成, 生滅之心, 從本覺成, 而無二體, 不相捨離, 故爲和合.”; 은정희 역주, 123쪽 번역 참조.

30) 남동신, 「元曉의 起信論觀과 一心思想」, 『한국사상사학』제22집, 한국사상사학회, 2004.

에 여러 가지 모습으로 전개되는 마음으로 해석될 수 있다.

생멸문과 진여문의 구체적 연관성에 대하여 원효는 생멸문의 자체인 본각심을 여래장(如來藏)으로 해석하고 있다. 즉 “생멸문 속에 있는 본래의 자성청정한 마음이 여래장이며, 그것은 진여문의 진여와 동일한 것으로 원효는 이것을 진여의 자체상으로 보고 있는 것이다.”³¹⁾ 생멸문의 자체인 여래장은 또한 아라야식(阿羅耶識)과 연관성을 지니고 있다. 아라야식은 불생불멸의 자성청정심과 생멸의 식이 동시에 포괄되어 있는 진망화합식(眞妄和合識)이다.

심생멸(心生滅)이란 여래장에 의하므로 생멸심이 있는 것이니, 이른바 불생불멸(不生不滅)이 생멸과 더불어 화합하여, 같은 것도 아니고 다른 것도 아닌 것을 이룸하여 아라야식(阿羅耶識)이라고 하는 것이다.³²⁾

두 가지 뜻이 있지만 심체(心體)가 둘이 없으니, 여기서는 두 가지 뜻(각과 불각)이 합해져서 둘이 아닌 심체를 아라야식이라고 이룸한 것이다.³³⁾

생멸문은 자체인 여래장을 지님으로써 불생불멸과 생멸의 양 측면을 모두 포괄한다. 즉 “원효는 여래장 사상을 생멸문의 이론적 근거로 하고 있으며 … 이 자성청정한 여래장이 개별적 생멸현상을 일으키는 것을 아라야식이라 하고, 아라야식과 여래장을 동일한 것으로 보았다. 즉 무명과 함께하고 있는 여래장이 그 생멸의 현상을 전개시키는 것을 아라야식으로 설명하는 것이다.”³⁴⁾ 이와 같이 생멸문에서 여래장이 아라야식과 동일한 것으로 받아들여지면서 불생불멸과 생멸이 하나로 연결되고, 본각과 불각이 하나로 연결되게 된다.

이상을 정리하면, 원효에게 마음은 둘이 없는 하나인 세계 전체에 대응하는 인간의 마음 안에서 존재론적 사유를 시작한다. 그는 두루두루한 실체로서 스스로 ‘신비롭게 이해되는’ ‘인식작용’을 ‘마음’이라 부른다.

그리고 이것을 ‘고요한 진여와 움직이는 생멸의 두 측면’으로 나누어 설명한다.

24쪽.

31) 조수동, 「원효의 본각과 여래장」, 『동아시아불교문화』 제10집, 동아시아불교문화학회, 2012, 9쪽.

32) 元曉, 『大乘起信論疏別記』, 「解釋分」, “心生滅者, 依如來藏故有生滅心。所謂不生不滅, 與生滅和合, 非一非二。名爲阿羅耶識。”; 은정희 역주, 120쪽 번역.

33) 元曉, 『大乘起信論疏別記』, 「解釋分」, “別記云 雖有二義, 心體無二。此合二義不二之心, 名爲阿羅耶識。”; 은정희 역주, 125쪽 번역.

34) 조수동, 「원효의 본각과 여래장」, 『동아시아불교문화』 제10집, 동아시아불교문화학회, 2012, 11쪽.

한마음은 전체적이며 고요한 무분별의 마음과 움직이는 분별의 마음이 겹쳐져 하나도 아니고 다르지도 않으며[非一非異] 여의지도 섞이지도 않는[不相離不相雜] 관계 속에 있다. 고요한 측면에서는 여실공(如實空)과 여실불공(如實不空)의 두 가지로 설명하며 존재의 철학처럼 보이기도 하고, 움직이는 측면에서는 염정생멸(染淨生滅)과 염정훈습(染淨熏習)의 설명들을 고려할 때, 생성 변화의 철학처럼 보이기도 한다.³⁵⁾

2. 주희의 심통성정(心統性情)

다음으로, 주희의 심통성정을 알아보고, 원효의 일심이문과 같고 다른 점을 살펴보자.

텅 비어 있고 밝으면서도 만물에 감응하는 것이 바로 마음이고, 만물에 감응할 때 그 속에 들어 있는 도리가 바로 본성이며, 그것이 밖으로 드러나는 것은 감정이다. 이것은 단지 하나이다.³⁶⁾

마음은 하나다. 그런데 본체(體)의 측면을 지적하여 말하는 수도 있고 작용[用]의 측면을 지적하여 말하는 수도 있다. 그러므로 그 보는 바의 여하를 잘 관찰해야만 하는 것이다.³⁷⁾

주희는 마음을 체용 구조로 규정하고 있는데, 즉 아직 발현하기 전[未發]의 성을 마음의 본체로, 이미 발현한 후[已發]의 감정을 마음의 작용으로 보고 있다. 한편, 마음과 그 본체인 본성, 작용인 감정을 모두 하나라고 말하는 동시에, 마음이 본체로서의 측면과 작용으로서의 측면을 모두 포괄하고 있는 것이다.

이러한 주희의 마음 개념은 형이상적인 성격과 형이하적인 성격을 모두 포괄

35) 김영호, 「원효사상의 특수성을 찾아서-두 개념(一心、和靜)을 중심으로」, 인하대 한국학 연구소 주최 제3차 국제학술대회, 1997, 13쪽. “원효가 가리키는 일심은 공(空)과 마찬가지로 어떤 고정된 절대적 실체를 가리키는 것으로 볼 수 없다. 그러나 원효는 일심의 체(體)를 말하고 있는데 이는 중국 불가의 체용(體用)의 논리를 따라서 하는 말이다.” 김영호는 원효가 일심을 중국 불가에서 세운 체용의 구조로 설명하는 동시에 고정적인 실체를 가리키는 것은 아니라는 점에서 특수한 성격을 띠는 것으로 설명한다. 그런데 중국 불가에서 세운 체용 구조로 설명한다고 해도 무리는 없다. 다만 논자가 생각하기에, 중국 불가에서 세운 체용 구조라는 단정하는 말에 대해서 좀 더 검토할 필요가 있다고 생각한다.

36) 朱喜, 『朱子語類』卷98, “虛明而應物者便是心, 應物有這箇道理便是性, 會做出來底便是情, 這只一箇物事.”

37) 朱喜·呂祖謙, 『近思錄』卷1, “心, 一也, 有指體而言者, 有指用而言者. 惟觀其所見何如耳.”

하는 것이다. 즉 “신묘함과 밝음을 헤아릴 수 없는 심은 도덕관념과 도덕의식의 형이상적인 심이라고 할 수 있고, 경험적인 지각 운동을 하는 영명한 인식심은 형이하적인 성격을 띤다”³⁸⁾고 볼 수 있는 것이다. 이러한 마음 개념의 형이상적인 특성과 형이하적인 특성은 두 가지 측면이 포괄적으로 제시되기도 하고, 경우에 따라 각각의 특성이 강조되기도 한다.

심과 리는 자연히 구별됨이 있다. 영명한 것은 심이요, 실제적인 것은 성이다. 영명한 것은 곧 지각하는 것이다.³⁹⁾

본성을 ‘실제적’이라고 하는 것은 도덕원리로서의 이치의 측면에서 말하는 것이고, 마음을 ‘영명한 것’이라고 하는 것은 이러한 원리를 지각하여 깨닫는 능력이 있음을 가리키는 것이다. 주희의 심통성정에서 ‘마음’은 ‘도덕 형이상의 본체론’적인 의미와 ‘지각 기능’으로서의 ‘인식론적’ 의미를 모두 포괄하고 있다.⁴⁰⁾

주희는 정이(程頤)의 ‘성즉리(性卽理)’의 관점을 받아들여 본성을 다음과 같이 정의하고 있다.

본성은 곧 이치이다. 마음에 있는 것을 본성이라 부르고, 모든 일에 있는 것을 이치라고 부른다.⁴¹⁾

본성 속에는 이치가 가득 차 있는데, 인자함·의로움·예의바름·지혜로움이 모두 갖추어져 있다.⁴²⁾

이러한 설명으로 볼 때, 이치로서의 본성은 마음의 본성인 동시에 도덕 본체적 의미를 내포한다. 한편, 이러한 도덕 본체로서의 본성은 마음이 본성과 감정을 주

38) 蒙培元 저, 『성리학의 개념들』, 홍원식 외 옮김, 예문서원, 2011, 412쪽.

39) 朱熹, 『朱子語類』 卷15, “心與理自有分別。靈底是心, 實底是性。靈底便是那知覺底。”

40) 주희의 심통성정은 성정(性情)에 관한 논의는 비교적 자세하지만, ‘사려미맹(思慮未萌)’과 ‘지각불매(知覺不昧)’ 등으로 제시되는 마음의 지각과 인식 기능에 대한 논의는 상대적으로 자세하지 않은 것으로 평가되고 있다. 이러한 맥락에서 성정을 주재하는 마음의 능력으로서 지각에 대한 고찰이 상세화 될 필요가 있다. 김광수, 김원명, 「주희(朱熹) 심성론(心性論)을 중심으로 본 복괘(復卦) 해석의 문제」, 『한국철학논집』 제52권, 한국철학사연구회, 2017 참조. 주희는 마음을 지각으로 파악하고 있으며, 이는 허령지각(虛靈知覺)으로서 성을 깨달을 수 있는 능력을 가리킨다. 이에 따라 논자는 심통성정에서 나타나는 마음의 주재를 마음이 성을 지각하는 능력으로 해석하며, 이를 마음의 매개적 역할로 기술하고 있다.

41) 朱熹, 『朱子語類』 卷5, “性卽理也。在心喚做性, 在事喚做理。”

42) 朱熹, 『朱子語類』 卷5, “性是實理, 仁義禮智皆具。”

재하도록 하는 역할을 한다.

마음은 진실로 주재의 의미이다. 그러나 이른바 주재하는 것은 이치다.⁴³⁾

주희는 여기서 마음이 주재하는 역할을 하지만, 이러한 마음을 주재하는 것은 이치[理], 즉 본성임을 분명히 하고 있다. 즉 본성은 마음에 내재된 인간의 본성인 동시에 마음을 주재하는 것으로 파악되고 있는 것이다. 한편, 본성은 다음과 같은 추상적 특성을 띠는 것이기도 하다.

본성은 분명하게 볼 수 있는 어떤 것이 아니다. 이치를 궁구하여 외물과 일치리에 이르면, 본성은 본디 그 속에 있으니 반드시 따로 구할 필요가 없다. 그러므로 성인 깨서도 본성은 드물게 말씀하셨다.⁴⁴⁾

여기에서 본성은 마음 안에 내재한 인간 본성의 이치로서 형이상학적인 특성을 띠는 것이다. 그런데 주희는 다른 곳에서 심통성정에서의 본성이 도덕 행위를 가능하게 하는 근거로서의 당위성만을 의미하는 것이며, 현실적 구체성은 없는 것으로 말하고 있다.

본성과 감정 그리고 마음은 오직 맹자와 횡거 선생이 말씀하신 것이 좋다. 인자함은 본성이고 기습아파하는 것은 감정이니 모두 반드시 마음에서 드러난다. ‘마음은 본성과 감정을 아우르는 것이다’ 라고 하였는데, 본성은 다만 그렇게 마땅한 것이고 단지 이치일 뿐이지, 구체적인 어떤 것이 아니다. 만약 그것이 구체적인 어떤 것이면, 이미 선함도 있고 반드시 악함도 있게 된다. 그러한 것은 없으며, 단지 이치일 뿐이기 때문에 선하지 않을 수 없다.⁴⁵⁾

본성은 본래 마음에 구비되어 있는 것으로 이것은 다시 마음을 통하여 발현되는데, 발현되기 전[未發]에는 마음에 고요하게 움직이지 않는[寂然不動] 상태로 있다가 발현 될 시[已發]에는 구체적인 감정으로 드러나게 된다. 위 인용된 글에서 주희는 본성을 감정과 대비한 맥락에서 ‘구체성이 없는 이치’로 파악한 것으로

43) 朱熹, 『朱子語類』卷1, “心固主宰底意, 然所謂主宰者, 卽是理也。”

44) 朱熹, 『朱子語類』卷5, “性不是卓然一物可見者. 只是窮理格物. 性自在其中, 不須求, 故聖人罕言性.”

45) 朱熹, 『朱子語類』卷5, “性情心, 惟孟子橫渠說得好, 仁是性, 惻隱是情, 須從心上發出來. “心統性情者也.” 性只是合如此底, 只是理, 非有箇物事. 若是有底物事, 則既有善, 亦必有惡. 惟其無此物, 只是理, 故無不善.”

생각된다. 요컨대 주희의 심통성정에서 본성은 마음 안에 내재하는 인간 본성으로서 마음을 주재하는 역할을 하는 한편, 인간의 도덕 행위에 규범적 당위성을 부여하는 도덕형이상학의 가능 근거라고 할 수 있다.

다음으로 주희의 심통성정에서 ‘감정’을 살펴보겠다. 마음과 본성의 연관성 속에서 감정을 고찰할 수 있다.

본성이 있으면 그것은 바로 감정으로 발출하므로, 이 감정으로 인해 그 본성을 볼 수 있다. 지금 이 감정이 있기 때문에 본래부터 이러한 본성이 있었다는 사실을 알 수 있다.⁴⁶⁾

성리학에서 감정은 희·노·애·구·애·오·욕(喜怒哀懼愛惡欲)의 칠정(七情)⁴⁷⁾을 가리킨다. 위 인용에 따르면, 감정은 본성의 외화(外化)라고 할 수 있다. 본성은 운동성 및 작용성이 없으므로 기의 유행(流行)을 통해 감정으로 드러나 작용하는데, 즉 감정으로 인해 본성이 직접적으로 확인되는 것이다. 그런데 이러한 발용에서 중요한 것은 도덕 이치로서의 본성이 현실에서 본체로서의 도덕성을 얼마나 잘 구현하는가다. 실상 “감정으로 인해 본성이 드러난다는 것은 실제로 감정 체험이 자아를 초월하는 것으로, 사람의 감정 활동을 도덕화 된 본체로 승화시키는 것”⁴⁸⁾이라고 할 수 있다. 즉 본성은 감정을 통해 드러나고 감정은 본성의 존재를 확인해 주지만, 감정이 본성의 모습을 온전히 드러내기 위해서는 인간의 후천적인 노력이 필요하다고 할 수 있다.

마음의 본체는 원래부터 불선함이 없는데, 그것이 흘러서 불선하게 되는 것은 감정이 사물에 옮겨가면서 그러한 것이다.⁴⁹⁾

마음의 본체인 본성은 원래 선하지만, 감정으로 일어나 구현되는 과정에서 왜곡되어 불선하게 된다. 즉 이것은 현실적 인간의 감정이 본성을 온전히 발현시키지 못하고 편벽하게 되는 것을 뜻한다. 이에 따라 감정이 본성을 온전히 드러내기 위해서는 발현될 때 불선하게 되지 않도록 하는 인간의 노력이 필요하다. 즉 불선으로 흐른 감정은 본성을 회복해야 하는데[復性], 이것은 발현된 감정에 대한 적

46) 朱喜, 『朱子語類』卷5, “有這性, 便發出這情, 因這情, 便見得這性, 因今日有這情, 便見得本來有這性.”

47) 『禮記』, 「禮運」, “何謂人情, 喜怒哀懼愛惡欲, 七者弗學而能.”

48) 蒙培元 저, 홍원식의 옮김, 『성리학의 개념들』, 예문서원, 2011, 520쪽.

49) 朱喜, 『朱子語類』卷5, “心之本體, 本無不善, 其流爲不善者, 情之遷於物而然也.”

절한 조절과 통제를 뜻한다. 궁극적으로 이것은 중절(中節)한 상태에 지나치거나 미치지 못하는(過不及) 치우친 감정을 바로잡아 이치에 맞게 일어나 작용하는 것이 어울림인 화(和)다.

본성은 구체적 사물이 아닌 마음 속의 이치이고 감정은 구체적 세계 속의 사물에 응하면서 생기는 마음의 활동이다. 마음은 본성과 이치를 통괄하며 주재한다. 그리고 마음은 미발지각과 사려라는 영명한 기능을 하면서, 도덕 주체를 상징한다.

3. 원효와 주희 마음 사상의 유사점

이상의 설명에서 우리는 원효의 한마음과 주희의 마음에서 세 가지 측면에서 비교 가능하다는 것을 알 수 있다.

첫째, 말하기 이전인 본성과 말한 후의 감정을 본체와 현상으로 나누어 체용(體用)론적 설명을 하는 주희와 고요한 상태의 진여를 체(體)로 그리고 움직이는 상태의 생멸을 자체(自體)·상(相)·용(用)으로 설명하는 원효를 발견하였다. 이것은 이태극(二太極)과 삼태극(三太極)에 익숙한 역(易) 철학 시대부터 전해졌던 동아시아 고대 전통의 세계이해와 결을 같이 하고 있는 것으로 보인다. 물론 주희의 심통성정론을 통해 그의 철학이 유심론이라고 말할 수는 없다. 다만, 그가 말하는 본성이 논리적인 영역을 넘어 윤리적인 측면과 결합되어 도덕 형이상학의 본체론이라는 윤리적인 면이 오히려 더 부각되는 특징을 갖는다고 할 수 있다. 그것은 동아시아 전통철학이 소이연지리(所以然之理)와 소당연지리(所當然之理)의 일치를 꾀하는 경향성과 무관하지 않은 것이다. 그래서 다음의 특징이 나타난다.

둘째, 주희 심통성정론에 나타나는 도덕 형이상의 본체론적 의미와 원효의 일심이문에 나타나는 도덕 형이상의 본체론적 비교 가능성이 전혀 없는 것은 아닌 것 같다. 물론 원효의 일심이문에 도덕 형이상의 본체론적인 의미가 있을까에 대해서는 더 세밀한 연구가 차후에 더 필요하겠지만, 검토의 여지는 있다고 생각한다. 왜냐하면 한마음의 자리는 자타불이(自他不二) 자리이기 때문이다. 즉 이 자리로부터 연원하는 무연자비(無緣慈悲)의 마음이 홍익중생(弘益衆生)의 보살도(菩薩道)를 향하도록 하는 상홍불도(上弘佛道) 하화중생(下化衆生)의 길이기 때문이다. 그래서 생멸문 안에 자체(自體)는 진망화합(眞妄和合)의 자리에서 정법훈습(淨法薰習)을 일으키는 각의(覺義)의 작용을 가능하게 하는 것이고, 이때 동체대비(同體大悲)로서 중생구제의 도덕이 가능해진다. 이를 고려할 때, 주희의 마음에 나타나는 도덕형이상의 본체론적인 의미와 일치까지는 아니더라도 유의미한 유

사성이 없지 않다고 보여진다. 주자는 자신이 비판한 불교에 대해 자세히는 잘 모르고 있었을 뿐만 아니라, 스스로 이미 너무 불교적인 이론을 흡수해 구사하고 있는 것 같다.

셋째, 지각 기능으로서의 인식론적 의미에서의 비교 가능성이 있다. 원효가 한 마음에서 '하나'를 설명하면서 "둘이 없는 곳에서 ... 본성이 스스로 신비롭게 이해한다"는 "차무이처(此無二處) ... 성자신해(性自神解)"와 "그래서 마음이라고 이름한다"고 한 인용을 기억해 보면, 주희가 말하는 마음의 '미발지각(未發知覺)'과 '사려(思慮)'의 '영명(靈明)'한 기능과 원효가 말하는 '본성이 스스로 신비롭게 이해[性自神解]'하는 기능은 상당히 유사하다.

IV. 맺음말

우리는 원효의 일심이문과 주희의 심통성정을 불교와 성리학에서 각각 바라본 마음에 대한 규명으로 이해하고, 이들 각각의 구조와 내용을 살펴보고 비교하였다. 우리는 이러한 과정을 통해 원효의 한마음 개념과 주희의 마음 개념이 각각 진여문과 생멸문, 성과 정을 포괄하고 있는 구조의 측면에서 유사점이 있음을 확인하였다. 즉 한마음을 이문과 동일한 것으로 해석하고, 심통성정에서 마음의 본체와 작용을 각각 본성과 감정으로서 심성정의 통일로 이해한다면, 원효와 주희의 마음 해석은 구조적 유사성이 있다. 일심이문은 진여문과 생멸문의 이문에 대하여 체상용(體相用)의 구조로 설명하고 있으며, 심통성정에서는 심의 본체를 본성으로, 심의 작용을 감정으로 보고 있다. 이것은 마음의 체용론적 설명이다. 즉 원효는 체상용론을 통해, 주희는 체용론을 통해 그들의 심성론을 설명하고 있다. 그런데 그들의 심성론은 역(易) 철학 시대부터 드러나는 공통의 동아시아적 사유틀인 이태극(二太極)과 삼태극(三太極)을 연상하는 구조와 유사하다는데, 의미심장한 차이와 동일성이 발견된다고 할 수 있다.

주희의 심통성정에서 마음은 성과 정을 주재하는 역할을 한다. 그리고 마음에서 지각 기능이 있어서 인식론적 성격이 강조된다. 심통성정에서 마음이 강조되는 이유는 도덕 본성인 성에 대한 자각의 측면에서 마음의 역할을 강조하기 때문이다. 심통성정에서의 마음은 본성과 감정을 포괄하고 있다는 측면에서 도덕 형이상학의 본체론적인 의미와 지각 기능으로서의 인식론적 의미를 함축하고 있다. 원효의 한마음에서 '본성이 스스로 신비롭게 이해하는' '성자신해(性自神解)'의 지각 기능으로서 인식론적으로 이해되는 면은 주희의 마음의 지각 기능 즉 미발지각(未發知覺)인 인식론적 특성과 유사하다.

일심이문에서의 진여문은 마음의 본체로서 차별 없이 평등하며 적멸한 열반의 경지를 가리킨다. 즉 이것은 말이나 생각으로 표현될 수 없는 것으로 인간 인식의 일반적 조건에서는 불가해한 특성을 띠고 있으며, 언설이라는 형태적 상(相)이 제거될 때에만 드러나지 않은 방식으로만 드러나는 독특한 현상의 본질이라고 할 수 있다. 이것은 리(理)라는 측면에서 심통성정의 본성과 유사하다. 아직 도덕본성으로 단정하기에는 무리가 다소 없지 않다. 그러나 맑고 고요한 바람인 정법훈습(淨法薰習)을 일으키는 각의(覺義)의 차원이 있다는 점을 고려한다면, 앞의 차이에도 불구하고 도덕본성의 측면과 그 유사성을 부정할 수 없는 측면이 있다.

주희의 심통성정에서 성은 '리(理)'로서 인의예지의 본성을 가리킨다. 이는 마음의 본성인 동시에 도덕 본체로서의 의미를 내포하는 것이다. 즉 인간의 도덕 행위에 규범적 당위성을 부여하는 도덕형이상학의 가능 근거인 것이다. 원효의 일심이문에서 생멸문은 자체(自體)인 여래장을 지님으로써 불생불멸과 생멸의 양 측면을 모두 포괄하는 특성을 보인다. 즉 생멸문의 진여는 여래장으로서 아라야식과 동일한 것으로 해석되는데, 이것은 생멸문의 생멸 작용을 진여와의 연관성에서 설명하는 것이다. 원효에게 있어 도덕 형이상학의 가능 근거가 될 수 있는 것은 그의 『별기』에서는 이(理)로 이해되는 진여문이 이에 비교될 수 있다. 그런데 생멸문 안에 자체(自體)를 상정하여 진망(眞妄)의 화합(和合)을 강조하면서도 염정(染淨)이 따로 나타나는데, 정법훈습(淨法薰習)으로 불가(不覺)의 염법(染法)을 제거하고 있다는 면에서 주희보다 더 복잡하게 설명해야 하는 도덕본성을 가지고 있는 것이다.

원효의 일심이문과 주희의 심통성정을 비교하는 것은 새로운 시도다. 이 시도는 아직 다소 울퉁불퉁하다. 그렇다고 울퉁불퉁한 길을 안갈 수 없는 요청이 우리 앞에서 기다리고 있다. 앞으로 더 많은 사람이 이 길을 가면서 더 매끄럽게 닦아질 수 있다고 생각한다. 만남의 시대, 소통의 시대가 우리의 미래를 더욱 풍요롭게 할 것이라 믿는다. 주희의 철학이 복숭오자의 철학을 집대성한 철학이라는 것은 새삼스러운 이해가 아니다. 마찬가지로 도가와 불가를 흡수하며 종합된 철학의 도래를 기다리며 만들어가야 하는 것도 새삼스럽지 않은 것이다. 주희의 불가 비판도 때때로 나타나지만, 그들의 시대적 요청은 온전히 불교를 이해하는 것이 아니라 불교 비판을 통해 내면화해가는 새로운 유가를 탄생시키는 것이었다.

오늘날 현대적 시각으로, 한국인의 시각으로 보면, 원효나 주희 모두 동아시아 전통철학의 오랜 형이상학적 이해들과 가치관을 바탕으로 그들 시대의 철학을 한 것이다.⁵⁰⁾ 그리고 우리는 그들을 투사해 보고 비교하면서도 다시 오늘날 우리 시대의 철학을 새롭게 그려내가는 길을 가는 것이다. 그들이 상상하면서 구성해온

마음의 철학을 우리가 우리 시대에 우리 자신의 영명한 지각활동과 신비로운 이해가 스스로 일어나 활동하면서 다시 구성하는 것이다.

50) 김원명, 「원효의 비불교적 배경 시론(試論)」, 『철학논총』제58집 제4권, 새한철학회, 2009
참조: 은정희.김용환.김원명 역주, 『원효의 열반경종요』, 민족사, 2017 참조.

참고 문헌

- 朱熹, 『朱子語類』, 中華書局, 1981.
- 朱熹·呂祖謙, 『近思錄』, 東京 富山房, 1972.
- 원효, 『원효의 대승기신론 소·별기』, 은정희 역주, 일지사, 1991.
- 원효, 『원효의 열반경중요』, 은정희·김용환·김원명 역주, 민족사, 2017
- 蒙培元 저, 『성리학의 개념들』, 홍원식 외 옮김, 예문서원, 2011.
- 곽철환 편저, 『시공 불교사전』, 시공사, 2003.
- 한국사상사연구회, 『조선유학의 개념들』, 예문서원, 2011.
- 김광수·김원명, 「주희(朱熹) 심성론(心性論)을 중심으로 본 복괘(復卦) 해석의 문제」, 『한국철학논집』 제52권, 한국철학사연구회, 2017.
- 김도공, 「『대승기신론』과 원불교」, 『원불교사상과 종교문화』 제59권, 원광대학교 원불교사상연구원, 2014.
- 김영호, 「원효사상의 특수성을 찾아서-두 개념(一心, 和諍)을 중심으로」, 인하대 한국학연구소 주최 제3차 국제학술대회, 1997.
- 김원명, 「원효 일심의 정의와 의미」, 『한국불교사연구』 제2호, 한국불교사연구소, 2013.
- 김원명, 「원효의 비불교적 배경 시론(試論)」, 『철학논총』 제58집 제4권, 새한철학회, 2009.
- 김제란, 「중국철학에서 ‘체용(體用)’ 개념의 변천 과정-체용의 불교적 이해와 유학적 이해」, 『시대와 철학』 제17권, 2006.
- 김종욱, 「원효 사상의 존재론적 해명 : 하이데거의 존재 사건과 원효의 진여 일심을 중심으로」, 『철학사상』 48호, 서울대학교 철학사상연구소, 2013.
- 김종인, 「體用과 元曉의 和諍」, 『동양철학연구』 제24집, 동양철학연구회, 2001.
- 남동신, 「元曉의 起信論觀과 一心思想」, 『한국사상사학』 제22집, 한국사상사학회, 2004.
- 안재호, 「주희(朱熹)의 심(心) 개념과 “심통성정(心統性情)” 천석(淺析)-명대 심학(心學) 출현 배경이 되는 주자학에서의 문제를 중심으로」, 『중국학보』 제50집, 한국중국학회, 2004.
- 안효성·김원명, 「和諍과 蕩平은 어떻게 상대주의를 넘어서는가? -一心과 皇極을 중심으로-」, 『철학논총』 제81권, 새한철학회, 2015.
- 윤용남, 「朱子 心說의 體用理論의 分析」, 『동양철학연구』 제41집, 동양철학연구회, 2005.
- 이경원, 「원효와 지눌의 심체론 비교 연구」, 『양명학』 제9권, 한국양명학회, 2003.
- 이도흠, 「교체설·체용론과 원효의 언어관」, 『한국불교사연구』 제2호, 한국불교사연구소, 2013.

- 이병혁, 「원효의 이문일심 사상과 라깡의 정신분석학의 구조적 상동성 연구」, 『라깡과 현대정신분석』 제10권, 한국라깡과현대정신분석학회, 2008.
- 이상익, 「주자(朱子) 심통성정론(心統性情論)의 양면성과 퇴(退)·율(栗) 성리학(性理學)」, 『영남학』 제62권, 경북대학교 영남문화연구원, 2017.
- 이시온, 「‘大乘起信論’의 眞如心 研究」, 『동양철학연구』 제22집, 동양철학연구회, 2000.
- 이주향, 「인간중심적인 대상적 차별을 넘어서 -니체의 헤라클레이토스와 원효의 일심을 비교하여」, 『니체연구』 제6집, 2004.
- 이찬희, 「선(禪)과 셸링(Schelling)- 선(禪)과 변증법, 일심(一心)과 자유의지」, 2017 춘계학술대회, (사)한국불교학회, 2017.
- 임헌규, 「朱子の 심신관계론과 현대 심리철학 - 과학적 물리일원론의 시대에 있어 理氣心性論의 의의와 한계 탐색-」, 『온지논총』 제19권, 온지학회, 2008.
- 장왕식, 「원효와 화이트헤드에 나타난 궁극적 실재」, 『종교연구』 제8권, 한국종교학회, 1992.
- 정영근, 「불교에서의 자기이해-대승기신론을 중심으로」, 『한국사상과문화』 제49집, 한국사상문화학회, 2009.
- 조수동, 「원효의 본각과 여래장」, 『동아시아불교문화』 제10집, 동아시아불교문화학회, 2012.

[Abstract]

A Comparative Study on Wonhyo's 'One mind two aspects(一心二門)' and Zhu Xi's 'The Theory that Mind Controls Human Nature and Emotion(心統性情)'

Lee, Hye-Young · Kim, Won-Myoung (Hankuk Univ. of Foreign Studies)

Wonhyo's 'One mind two aspects(一心二門)' and Zhu Xi's 'The theory that mind controls human nature and emotion(心統性情)' can be said to be the identification of the mind which we observed in Buddhism and Neo-Confucianism. This paper is about similarities and differences between the structure of 'One mind two aspects(一心二門)' and 'The theory that mind controls human nature and emotion(心統性情)'. Concept of Wonhyo's One mind(一心) and concept of Zhu Xi's mind(心) are found to be similar in terms of structures that cover the texts of the Suchness Gate(眞如門) and Arising-Ceasing Gate(生滅門), human nature(性) and emotion(情).

On the other hand, differences are found in the interpretation of each specific concept. This is distinguished from the interpretation of the mind(心), that is, Two aspects(二門) are a specific interpretation of the One mind(一心). In other words, One mind(一心) indicates that the immortal nature and the phenomenon of extinction are not different from each other. As a result, awareness of the One mind(一心) is important as the ultimate form of the phenomenon. In 'The theory that mind controls human nature and emotion(心統性情)', mind(心) presides human nature(性) and emotion(情), but this is due to the moral element of human nature(性). In 'The theory that mind controls human nature and emotion(心統性情)', the role of mind is emphasized as a mediator of awareness of human nature(性). This is aimed at the realization of the moral nature.

The Suchness Gate(眞如門) in 'One mind two aspects(一心二門)' refers to the state of equality and nirvana as the nature of the mind. On the other hand, human nature(性) in 'The theory that mind controls human nature and emotion(心統性情)' acts as a possible basis of moral metaphysics that gives the justification of moral behavior. In 'One mind two aspects(一心二門)', Arising-Ceasing Gate(生滅門) has a characteristic of Tathāgata-Garbha(如來藏), which covers both aspects of immortality and phenomenon. On the other hand, emotion(情) in 'The theory that mind controls human nature and emotion(心統性情)' is the function of the mind and when this is revealed in reality, it is understood from the aspect of realizing morality.

Key Words : one mind two aspects(一心二門), Similarity, the mind controlling human nature and emotion(心統性情), Theory of mind and human nature(心性論).

투고일 : 2018년 5월 15일

심사일 : 2018년 6월 6일

게재결정일 : 2018년 7월 21일