

‘地上神仙實現’에 나타난 宗教性 研究

劉勝鍾*

目次

- I. 序論
- II. 神仙思想의 淵源
- III. 神仙思想의 意味
- IV. ‘地上神仙實現’의 宗教的 性格
- V. 結論

I. 序論

道敎의 신선사상은 중국인의 현세적인 성격을 잘 나타내는 사상으로서 불교나 기독교에서 주장하는 사후의 세계를 상정하지 않는다. 神仙이란 현세의 삶을 영위하는 존재로서 의미를 지니며, 죽고 난 후에 인간이 가는 세계를 가리키는 것이 아니다. 그러므로 도교의 도사들은 끊임없이 인간의 삶의 영속성을 얻기 위한 노력을 기울였다. 그러나 이러한 신선사상은 현실적인 측면에서 이해가 되지 않는 성격을 가지고 있으므로, 도교에서도 후대에 와서는 점차 그 성격이 바뀌게 되는 것을 알 수 있다. 神仙의 의미를 좀더 상징적으로 이해해야 할 필요성을 갖게 되는 것으로 보여진다. 논자의 입장에서 볼 때도 이러한 신선사상은 이상적인 인간상을 의미하는 것으로 보아 새로운 해석을 해야 한다고 생각된다.

인간은 완전성을 가진 존재이기는 하지만, 현실적인 삶의 모습에서는 아직 그 완전성을 실현시키지 못한 존재다. 불교에서 말하듯 인간은 불성을

* 대전대학교 철학과 교수

가지고는 있으나 현실에 있어서는 ‘無明’에 가리워진 존재며, 유교에서는 ‘人慾’에 집착하는 존재로서 궁극적인 목적을 아직 실현하지 못한 미완의 존재인 것이다. 그러나 인간은 자신에 내재하는 완전성을 실현하기 위하여 부단한 노력을 함으로써, 이상적인 인간상을 실현할 수 있다. 이러한 궁극적인 목적의 실현은 동양의 어느 사상에서나 나타나는 것으로 개인의 수도의 필요성이 요구된다. 즉, 개개인의 노력을 통해서만 그 궁극적인 목적은 실현되는 것으로 자기자신 외의 어떠한 존재에 의해서도 이러한 궁극적인 목적은 실현될 수 없다. 대순사상에서 말하는 ‘地上神仙實現’의 의미는 바로 이러한 점에서 찾아 볼 수 있다는 것이 논자의 생각이다. 현세에서의 완전한 인간성의 실현은 곧 불생불멸의 존재가 되는 것을 의미하며, 영원한 존재가 되는 것이다.

이러한 점은 각 신비주의 입장에서 보면 잘 이해 될 수 있다. 즉, 개인 내적인 修道를 통한 신비체험은 모든 분별이 사라진 미분화의 통일을 의미하기 때문이다. “신비체험에는 어떤 내적 구분이나 다양한 부분이 존재하지 않는 반면, 시간의 본성은 무한히 많은 연속적인 부분으로 나누어지고, 공간의 본성은 겹겹이 쌓인 수많은 부분으로 나누어지는 것이기 때문이다. 그러므로 어떤 구별도 존재하지 않는 미분화의 통일은 필연적으로 시간과 공간을 초월해 있는 것이다. 시간이 초월되었다는 것은 바로 영원하다는 것을 의미한다.”¹⁾ 이러한 영원성의 자각은 결국 인간 자신의 내적인 체험에 의해 가능한 것으로 修道의 종국적인 결과에 의한 것이다. 그러면 대순사상의 ‘地上神仙實現’의 어떠한 의미를 가지고 있는지 살펴보도록 하겠다.

II. 神仙思想의 淵源

일반적으로 신선사상은 중국의 도교에 그 기원을 두고 있는 것으로 생각한다. 그러나 도교는 사실 성격이 매우 복잡한 종교로서, 단일한 전통으로 이해되기는 힘든 속성을 가지고 있다. 먼저 이러한 도교의 성격을 살펴보도

1) 월터 T. 스테이스, 강건기의 1인 역, 신비사상, 동쪽나라, 1995, p.36.

록 하겠다. 우선 그 개념의 혼란성이다. 종종 사람들은 도교와 도가를 분명하게 구분하지 않는 경우가 있다. 즉, “도가의 계통성과 그 사상의 시대적 변천을 탐구할 때, 우리가 무엇보다 먼저 직면하게 되는 것은 철학사적으로 중요한 몇몇 개념과 그 개념에 상응하는 대상의 처리 문제다. 모두가 알고 있듯이 儒의 학파 및 그 학설은 전통적으로 儒家·儒學·儒教 등으로 불려 왔으며, 이 개념들 사이에는 긴밀한 상호 연계의 맥락이 존재하는 것으로 인정돼왔다. 佛家·佛學·佛敎의 개념 역시 이와 다르지 않다. 이러한 호칭들은 학계에서 다분히 상식적인 것으로 받아들여지고 있을 뿐만 아니라, 학술적 영역을 넘어 이미 폭 넓게 유통되고 있다. 그러나 儒·佛과 더불어 동아시아 전통 문화의 기본 골간을 이루는 것으로 여겨져 온 道의 경우, 道家·道學·道敎 개념에 이르면 문제가 다소 복잡해진다”²⁾ 이러한 점이 도가와 도교를 구분하지 않는 원인이기도 하다. “우선 ‘道學’은 오늘날 도가 혹은 도교와의 관련성보다 宋明理學을 지칭하는 용어로 더 널리 이해되고 있다. 그러나 최근 학계에서는 유학에 대응하는 도가의 모든 학설³⁾, 혹은 노자의 道論을 이론적 근간으로 하는 道家·道敎·仙學을 포괄하는 모든 문화적 계통을 “道學”으로 칭하거나⁴⁾, 도가 문화에 관한 연구를 학술적 측면에서 “道學”으로 부를 것⁵⁾ 등을 제안하는 사례가 늘고 있다. 道學 개념의 최종적 귀착 문제에 지나치게 얽매일 필요는 없겠지만, 어쨌든 道學이 곧 理學을 지칭한다는 통념에 대한 반성적 검토 정도는 있어야 할 것으로 보인다. 한편 오늘날 “道家”와 “道敎”는 儒家·儒敎 혹은 佛家·佛敎의 용례와 달리, 동일한 학술 유파나 종파와 관련된 용어들로 취급되지 않는다. 대신 이 두 개념은 이미 그 대상 자체를 달리하는 것으로 이해되고 있다. 湯一介는 “道家(Taoism in philosophy)는 老莊 사상을 출발로 하는 학술 유파다. 이와 달리 道敎(Taoism in religious)는 老莊을 始祖와 숭배 대상으로 하는 종교단체다”⁶⁾라고 정의한다. 이는 그다지 엄밀한 정의라고 할 수 없겠지만, “道家”를

2) 김성환, 도학 도가 도교, 그 화해의 가능성, 도교학연구 16집.

3) 張立文 등이 『道學與中國文化』(人民出版社, 1996년, 2쪽)에서 道學에 대해 내린 정의다. 재인용.

4) 胡孚琛·呂錫琛, 『道學通論-道家·道敎·仙學』, 社會科學文獻出版社, 1999년, 7쪽. 재인용.

5) 김백현, 「현대 한국도가의 연구과제」, 『도가철학』 창간호, 1999년. 재인용.

철학 유파로 “道敎”를 종교로 보는 학계의 일반적 정서는 충분히 반영하고 있다고 볼 수 있다. “도가는 노자와 장자의 철학을 중심으로 삼아 형성된 학파를 가리킨다. 도교는 학파가 아니라 종교다”⁷⁾라는 이강수 교수의 정의도 이와 크게 다르지 않고, 道家를 philosophical Taoism으로, 그리고 道敎를 religious Taoism으로 영역하는 관행도 대체로 유사한 맥락에 서 있다고 할 것이다.⁸⁾ 하지만 학계의 이런 상식에 과연 재고의 여지는 없는가? 일반적 통설로 굳어진 관념 가운데도 사상사적으로나 논리적으로 다시 되새겨 볼 여지가 있는 것들은 있게 마련이다. 도가와 도교에 대한 상식적 견해 역시 예외는 아니라고 보여진다.⁹⁾ 이러한 지적에 따르면, 일반적으로 도가를 철학적으로, 도교를 종교적으로 보는데에도 재고해야할 문제가 하였으나, 본 논문에서는 이것이 주요 문제가 아니므로 일단 일반적인 구분을 사용하도록 하겠다.

도교는 그 발생부터가 유가나 도가와와는 판이하게 다른 성격을 가지고 있다. 중국문화의 기층에 존재하는 다양한 성격을 모두 포함하고 있으며, 인간의 보편적인 욕망을 성취시키려는 의도를 지닌 민중 종교적인 성격을 가지고 있다. “진한시대에 이른바 초기 도교의 3대 지파가 첫째, 巫鬼道, 둘째, 黃老道, 셋째, 方仙道로 구성되어 있음을 생각할 때, 도교가 정식으로 생성되는 동한 순제에서 동한 말년 이전까지의 초창기 전에 이미 도교의 추형이 존재하고 있음을 생각할 수 있다. 胡孚琛은[魏晉神仙道敎]에서 제, 연지방의 방사들을 중심으로 신선가, 음양오행가, 황노도가 등의 학설을 위주로 하면서 유, 묵가의 학설도 섞어 최초의 도교 모형이 생겨 났다고 하면서 이것이 바로 세칭 방선도라고 불리는 도교의 선구였다고 말하고 있다. 일반적으로 진한 연간에 성립된 황노도를 제외하고, 방선도는 신선에 관한 이야기가 많은 제, 연 지방을, 무귀도는 파촉 지방을 주된 근거지로 상정하고 있는데, 그가 이처럼방선도를 도교의 추형으로 간주하는 것은 그다지 무리가 없는

6) 湯一介, 「道家與魏晉玄學」, 『한국도교사상연구총서Ⅸ-老莊思想과 東洋文化』, 아세아문화사, 1995年, 401쪽.

7) 이강수, 『노자와 장자』, 길, 1997년, 11쪽.

8) 더 나아가 道家를 “Taoism in philosophy”로 道敎를 “Taoism in religious”로 英譯하는 湯一介는 “道家”는 철학이고 “道敎”는 종교라는 점을 한층 더 강조하고 있다.

9) 上揭書.

듯하다. 결국 이 말은 다시 말해 도교는 근원적으로 장생불사 및 신선에 관한 관심이 지극한 방선도에서 근원하면서 기존의 신선에 관한 이야기나 전설을 수용하는 쪽으로 나아갔다고 할 수 있다”¹⁰⁾

도교는 그 가운데서도 신선이 되기 위한 여러 실천적 방법들에 주목하여 호흡조절이나 체조를 통한 신체의 단련, 신비한 약초의 복용, 丹沙의 주련(黃白之術)과 같은 煉丹術 등을 계발하였다. 또 호흡조절과 더불어 辟穀과 같은 섭생법도 대단히 중시하였다. 이것은 모두 이상적인 인간상인 神仙이 되고자 하는 욕망에서 비롯된 것이 아닌가 생각된다. 중국이나 우리나라의 고대에 神仙에 관심을 갖게 된 이유는 어디에 있는 것일까? “이는 원시 사람들의 생명에 대한 관심에서 시작된다고 볼 수 있다. 원시 사람들 중에는 자연의 성쇠에 빚대어 인간 역시 죽으면, 사라지는 것이 아니라 다른 것으로, 또는 다른 방식으로 되살아난다고 생각하던 부류들이 있었을 것이다. 그리고 그들은 이러한 생각을 더욱 발전시켜 불사지국이나 不死民에 관한 전설을 창출하였으며, 삶의 영원성에 관심을 지니고 이를 추구하던 이들의 호응에 따라 점차 광범위한 상태로 과급되었을 것이다. 이상의 신선에 관한 이야기들은 도교의 신선에 관한 說과 직접적으로 연관되는 것은 아니다. 그러나 근본적으로 장생불사를 하나의 목적으로 하고 있는 도교의 경우 이러한 이야기나 전설이 나름의 신선관을 만드는 데 커다란 영향을 끼쳤다는 것은 분명한 사실이다. 도교가 원시 무속에서 발단하여 나름의 체계화 작업을 거친 일종의 종교적인 믿음이라고 간주 한다면, 도교가 이러한 원시 무속적 신앙을 밑바탕으로 나름의 체계를 세우면서 기존의 신선에 관한 기록이나 이야기를 자신들의 것으로 삼았을 것임은 쉽게 상상할 수 있다”¹¹⁾

도교의 이상이나 실천 방법들에는 중국 사상의 중심 이념이 잘 나타나 있다. 인간과 자연은 본질과 구조에서 같기 때문에 조화를 이룰 수 있다는 믿음이다. 인간은 대우주를 반영하는 소우주이다. 대우주와 소우주의 조응에 대해 자세하게 탐구하는 것이 중국사상의 최대 특징이고 도교는 보다 인간의 현세적 모습으로부터 이 조응관계를 탐구하고 그렇게 탐구된 것을 신앙

10) 상계서, pp. 314 - 315.

11) 도광순 편, 神仙思想과 道教, 범우사, 1994, p. 314.

하고자 한 것이다. 도교에서 행하는 호흡조절이나 섭생법의 목적은 우주의 리듬에 따르자는 것이었다.

인간과 자연은 우연히 피상적으로 기계적인 관계를 맺고 있는 것이 아니라 유기적으로 관련되어 있다. 그래서 그 사이에서 일어나는 아주 사소한 일도 전체에 영향을 끼친다. 인간의 잘못은 그것이 아무리 개인적인 것이라도 자연 전체의 흐름을 어긋나게 하고, 반면에 인간이 순수하게 자연의 존재법칙에 따르게 되면 우주의 조화가 이루어져 만물이 풍성하게 되고 따라서 인간도 평화롭게 된다. 이처럼 도교의 근본은 정신적 초월에 있지 않고, 오히려 현실세계에 살면서 올바르게 행복하게, 또 보다 낮게 살려는 인간들의 심리적 욕망과 현실적인 여러 가지 문제들을 해결하려는 데 있었다. 이러한 욕망이 구체적으로 드러나는 것이 바로 신선사상이다. 신선사상은 사후세계에 그 이상을 두지 않고 현실세계에서 모든 문제를 해결하려는 데서 기원한 것으로 보여진다. 즉, 인간 죽어서 가는 사후세계에 인간의 궁극적인 목적이 이루어지는 것이 아니라 바로 내가 살고있는, 지금, 여기에서 그 궁극적인 목적을 이룬다는 것이다. 이것이 신선사상의 핵심이며, 출발점이라고 생각한다.

Ⅲ. 神仙思想의 意味

일반적으로 동서양의 사상은 서로 다른 상이한 문화 속에서 서로 다른 길을 걸어 왔지만, 인간 문제에 대해서는 서로 공통의 문제 의식을 가지고 있다. 그 공통의 문제 의식에는 인간의 한계성을 보여 주는 죽음의 문제가 있다. 서양의 종교나 철학은 모두 이 문제에 대해서 언급을 하고 있고, 동양의 사상 역시 마찬가지다. 인간이면 어쩔 수 없이 부닥칠 수밖에 없는 죽음의 문제는 인간의 영원한 문제이기도 하다. 神仙思想이 갖고 있는 특징 역시 죽음의 문제와 무관 할 수 없다. 특히 도교는 그 출발부터 민속신앙과 무관하지 않으며, 인간의 공통적인 욕구를 체계화했다는 데 의미가 있다. 이러한 점을 중시해서 본다면, 도교에서 신선사상이 나왔다는 것은 이상한 일이 아니라 지극히 당연한 것으로 보여진다. 왜냐하면, 신선사상은 또 다른 방식의

죽음의 극복이라 할 수 있기 때문이다. 그러면, 먼저 동서양에서 죽음의 문제를 어떻게 이해해 왔는가를 살펴보도록 하겠다.

孔子는 무심히 흘러 지나가는 시냇물(川水)을 보고 “지나가는 것은 이와 같구나! 낮과 밤을 가리지 않는구나”¹²⁾라고 감탄한 적이 있다. 이와 같이 자연의 현상에서 공자는 영속적인 측면을 보고 인간의 삶이 無常함을 느꼈을 것이다. 또한 이러한 언급에는 영속성에 대한 바람이 자리 잡았을 것이다. 이러한 생각은 동서양의 사상에서 추구하는 보편적인 것이라 할 수 있을 것이다. 인간과 자연을 대비하는 동양의 사상에서는 자연의 영속성을 통해 그러한 영원성을 자각했을 것이고, 서양의 종교에서는 신의 존재를 그러한 존재로 인식했을 것이다.

시간의 제약성이라는 측면에서 본다면 인간은 찰나적인 존재이지만, 그러나 인간은 생각하는 동물로서의 위대함을 지니고 있다. 파스칼(Blaise Pascal)은 “인간은 생각하는 갈대이다”라고 했듯이, 인간의 사고하는 능력이 있음으로 인해 자신의 존재의 한계를 자각할 수 있으며, 이러한 자각 안에서 자신의 삶을 반성하고, 계획해 나간다. 이러한 점이 다른 동물과 비교될 수 있는 인간의 독특성이다. 물론 이러한 특성이 모든 한계를 벗어나게 하는 것은 아니다. 여전히 운명적인 한계를 지니고 있으며, 이 문제에 매달리며, 고통받는다. 그러기에 인간은 이 문제를 해결하기 위하여 다양한 방식으로 대응하게 되었다. 그 시대에 따르는 다양한 방식들이 주장되었고, 각각의 주장들은 그 나름대로의 해결 방안을 절대시하기도 하였다. 그러나 모든 시대와 지역을 포괄하는 보편적인 해결 방안은 아직 제시되지 않았다.

맹자는 “물고기는 내가 바라는 것이다. 곰 발바닥 또한 내가 바라는 것이다. 두 가지를 동시에 얻을 수 없다면, 물고기를 버리고 곰 발바닥을 택한다. 생명은 내가 바라는 것이다. 옴음 또한 내가 바라는 것이다. 이 두 가지를 동시에 택할 수 없다면 생명을 버리고 옴바름을 택한다. 생명은 내가 바라는 것이지만 내가 바라는 것 가운데는 생명보다 더한 것이 있는 까닭에 구차하게 생명을 얻으려고 하지 않는다. 죽음은 내가 싫어하는 것이지만 죽음보다 더 싫어하는 것이 있는 까닭에 억지로 피하려 하지 않는다.”¹³⁾

12) 『論語』「子罕」

라고 하였다. 이와 같이 인간에게 있어서 ‘죽음’은 모든 것이 무로 돌아가는 것을, 또는 모든 것을 무의미하게 만드는 것은 아니다. 맹자의 언급도 그러하지만 소크라테스도 자신의 깊은 신념을 지키기 위하여, 스스로 죽음을 선택하였다. 이러한 소크라테의 모습에서 인간의 죽음이 곧, 모든 것을 무로 돌리는 것은 아니라는 것을 알 수 있다. 자신의 생명을 던져서라도 지켜야 할 신념의 세계가 존재한다는 것이다.

플라톤은 “진정한 철학은 죽음의 훈련이다”라고 하였다. 이것은 철학이 죽음의 문제를 해결할 수 있는 방법을 알려줄 수 있다는 것이다. 물론 플라톤의 이러한 언급은 현실적인 육체의 소멸을 부정하는 것은 아니다. 즉, 플라톤의 주장은 인간의 육체가 소멸됨을 말하는 것이다. 그는 인간을 육체와 영혼으로 나누어 보았다. 인간의 육체는 소멸되는 것이지만 영혼은 소멸되지 않는다는 것이다. 이것이 플라톤의 靈魂不滅說이며 靈肉二元論이다. 이러한 이원론은 서양의 사상을 지배하는 구조가 되어, 동양의 일원론적인 사유체계와 대비되는 양상을 띠게 된다. 모든 존재를 인식하는데 있어서 이원론적인 사고는 인간의 삶에도 그대로 적용된다. 선과 악, 신과 인간, 자연과 인간 등 이러한 이원론은 세계를 인식하고 자신을 인식하는 하나의 도식이 되었다. 이러한 인식을 바탕으로 인간의 삶과 죽음도 철저히 구분된다.

동양사상에서 특히 장자에서 나타나는 일원론적인 사상과 비교할 때 그 차이점을 확연히 알 수 있다. 장자는 기 일원론적인 입장에서 인간의 삶과 죽음을 동일한 차원에서 이해한다. 즉, 삶과 죽음이란 서로 이질적인 세계가 아니라 하나의 세계에 포함되는 동질적인 것이라는 주장이다. 기의 이합취산이 곧 존재의 생멸이라는 것이다. 이러한 주장은 더 나아가서 인간과 자연의 하나됨을 의미하는 것으로 인간 존재가 자연과 분리될 수 있는 존재가 아니라는 것이다. 이러한 생각은 매우 중요한 의미를 담고 있다. 왜냐하면, 인간과 자연의 합일은 인간이 궁극적인 존재와 하나가 될 수 있다는 것을 의미하는 것이며, 자연은 노장에 있어서 궁극적인 실재인 道와 일치하는 것이기 때문이다. 그래서 노자는, “사람은 대지를 본받고 살고, 대지는 하늘을 본 받으며, 하늘은 도를 본받고, 도는 그 자체(자연)을 규범으로하여 존재한

13) 『孟子·告子上』.

다”¹⁴⁾고 한 것이다. 인간의 생사 모두가 자연의 이치로서 생사의 현상에 집착할 필요가 없다는 것이다. 이러한 생각은 장자가 자기의 부인이 죽었을 때, 북을 치며 노래를 불렀다는 일화에서 분명하게 드러난다. 이러한 노장의 사상에서 나타나는 죽음에 대한 태도의 특성은 서양의 죽음에 대한 태도와 비교할 때 잘 나타난다. 죽음을 극복하는 방법으로 제기되는 플라톤의 영혼의 불멸사상과, 기독교의 내세사상은 서로 차이가 있지만 현세의 부정이라는 점에서는 동일한 의미를 갖는다. 그러나 노장사상에서 볼 수 있는 것처럼 죽음의 문제를 극복하기 위하여 동양의 사상은 현세를 부정하지 않는다. 아니 오히려 현세에 대한 강한 긍정이 나타나기도 한다.

현실에 대한 긍정적인 사고는 현실의 문제를 직시함으로써 현실에서 문제를 해결하고자하는 점에서 그 의미를 찾을 수 있다. 인간이 가진 많은 문제점들은 해결하기 불가능한 문제는 아니다. 그 중에는 역시 죽음의 문제가 들어있다. 신비사상가들이 주장하는 것처럼, 인간의 일상적인 의식은 분별심으로 가득 차 있다. 너와 나, 인간과 자연, 선과 악, 많음과 적음 등등의 이분법적인 인식은 모두 분별심과 차별심에서 비롯된다는 것이다. 그러나 우리 인간의 마음은 본래 그러한 이분법적인 사고를 가지지 않았다는 것이다. 특히 불교에서는 이러한 점을 강조한다. “마음 바탕의 참된 본질[眞如自性]은 개별화된 현상이나 현상 아닌 것에 속하지 아니하며, 현상 아닌 것이나 현상 아닌 것이 없는 것에도 속하지 아니 하며, 통일이나 통일 아닌 것이 없는 것에도 속하지 않는다. 달리 말하면, 개별화하는 의식을 갖고 있지 않으며, 기술할 수 있는 성질의 것도 아니다. 그것들을 개체화하여 의식하게 되는 것은, 유정물(有情物)들이 차별의 망상들을 품고 마음이 그것들 사이에서 차별을 만들어 냈에 따라, 생각 생각마다가 그것들의 상호 작용이 일어나서 혼란과 갈등 및 고통이 생겨날 뿐이다”¹⁵⁾

이러한 입장에서 본다면, 인간이 생각하는 죽음과 삶이라는 것도 인간 자신의 차별심에서 극단적으로 분리되는 것으로 볼 수 있다. 앞에서 인용한 스테이스의 지적처럼 신비체험에서는 어떤 내적 구분이나 다양한 부분이 존

14) 노자, 도덕경, 25장.

15) 월터 T.스테인스, 상계서. p.123.

재하지 않으며, 이러한 의식에서 시간이 초월됨으로써 영원성을 획득할 수 있다.

동양의 사유 방식에 나타나는 특징을 보면, 지극히 무상한 세계에서, 항구적인 것을 추구하는 점을 볼 수 있다. 『春秋左氏傳』讓公 24年 條에 范宣子와 叔孫豹라는 사람이 ‘씩지 않는 것(不朽)’에 관해 서로 토론한 내용이 기재되어 있다. 범선자는 우선 자신의 가계 혈통과 같은 것이 썩지 않는 것이라고 한다. 이에 대해 숙손표는 그것은 단지 世祿으로서 썩지 않는 것이 아니라고 한다. 그리고서는 立德, 立功, 立言, 이 세 가지가 썩지 않는 것이라고 한다. ‘씩지 않는 것’에 관한 토론은 실제로는 인생가치의 문제에 대한 것이다. 범선자와 숙손표의 서로 다른 대답 가운데 두 가지 주목할만한 내용이 있다.

첫째는, 범선자와 숙손표는 모두 人世에 착안, 즉 후대 자손에 대한 영향에 착안하고 있다. 다시 말하면 ‘不朽’를 추구하는 것이 피안의 초월세계에 의탁하고자 하는 것이 아니라, 현실의 인간세계에 낙착하고자 한다는 것이다. 또 일시의 만족이 아니라 영원히 썩지 않음을 추구한다.

둘째는, 두 사람의 인식사이에는 큰 차이점이 있다. 범선자는 자기 가족의 흥성, 제사가 끊이지 않는 것(世不絕祀)을 不朽의 기준으로 한다. 즉 친속(親屬)이라는 소집단의 부단의 연속 생존과 발전을 추구하는 것이다. 반면 숙손표가 제시한 立德·立功·立言은 개인의 대사회적인 공헌과 영향을 추구하는 것이라 할 수 있다.

이러한 차이점에도 불구하고, 모두 세계를 창조하고 지속적으로 존재케 하는 자연의 순환운동을 영속적으로 유지시키려는 깊은 관심과 그 순환에 순응하기 위해 인간의 사고와 행동을 규제하려는 요가가 있으며, 보이지 않는 힘이 인간의 운명에 영향을 미칠지도 모르며, 축복을 얻기 위하여서건 재난을 예방하기 위하여서건 그 힘과 통신이 가능하다는 것은 공통된 관념이었다.

이제 儒敎와 佛敎, 道家를 나누어 간략하게 살펴보도록 하겠다.

장재(張載, 字는 橫渠 1020-1078)는 『정완』(訂頑) 첫 머리에서 “하늘은 나의 아버지요, 땅은 나의 어머니이다. 나는 아주 조그맣게 그 가운데 처해 있

다. 그러므로 천지를 가득 채우고 있는 물질이 곧 내 몸이요, 천지를 이끌어 가는 것이 곧 내 본성이다. 모든 사람은 내 동포요, 모든 사물은 나와 동류이다”¹⁶⁾라는 말을 했다. 이것은 중국철학의 만물일체관(萬物一體觀)을 가장 극적으로 드러낸 것이라 할 수 있다.

그런데 중국철학에서 형이상화적인 문제들을 처리하는 일반적 경향을 잘 드러내고 있는 두 가지 예가 있다. 그것은 『묵자(墨子)』와 전한시대의 사람 유향(劉向)이 편집한 『설원(說苑)』이라는 책에 실려 있는 귀신의 존재 증명에 관한 것이다. 묵자는 「귀신의 존재를 밝힘」이라는 글에서 “먼저 태어난 사람은 먼저 죽는다. 만약 그렇다면 먼저 죽는 사람은 내 부모형제가 아니면 친척이다. 지금 술과 안주 기장 등을 성대하게 차려 놓고 공경스러운 마음으로 제사를 지낸다고 하자. 만약 귀신이 실재한다면 그 앞에 바쳐진 술과 기장 등 제물을 먹고 마실 것이며 귀신이 실재하지 않는다면 그 바쳐진 물건은 소용없는 것이 될 것이다. 그러나 소용이 없다고 하더라도 아무데나 버리는 것이 아니라 안으로는 친척, 밖으로는 마을 사람들이 모두 그것을 먹고 마실 터이므로 한 친족과 마을 사람에 대해 친목의 열매를 거두는 효과가 있다”¹⁷⁾고 말한다. 한편 『설원』의 「존재를 논증함」에는 공자와 그 제자인 자공의 다음과 같은 문답이 소개되어 있다. “어느날 자공이 ‘인간은 죽어도 지각작용을 갖습니까’라고 물었다. 그러자 공자는 대답하였다. ‘죽은 사람에게 지각작용이 있다고 하면 효성스러운 사람은 자기의 생활을 희생하여 아버지의 장래에 모든 것을 바치게 된다. 또 만약 지각작용이 없다고 한다면 불효한 사람들은 아버지의 장례를 버리고 돌보지 않게 될 것이다. 그러니 자공아, 죽은 사람에게 지각작용이 있는지 없는지는 자네가 실제로 죽은 뒤 천천히 확인하여 보아도 결코 늦지 않을 것이다.’”¹⁸⁾ 묵자의 논증은 진위의 문제를 실제적인 효용성의 문제로 바꾸어 생각하는 중국철학 사유방식의 극단적인 사례이고, 유향이 소개한 것은 공자가 제자인 자로에게서 ‘죽음’에 대해 질문 받자 “나는 아직 사(生)는 일도 잘 모르는 데 어찌 죽음을 알겠는가”¹⁹⁾라고 대답한 것과 더불어 현실적·실천적 입장에서 형이상학적

16) 『張子全書』卷1, 「西銘」

17) 『墨子』, 「明鬼」

18) 劉向, 『說苑』, 「辨物」

문제들을 체득(體得)·체인(體認)하려고 하는 사유방식의 극단적 표현이다.

유교는 궁극적으로 天人合一을 통한 철학적 이론의 전개를 특징으로 삼고 있다. 그들은 인간의 죽음에 대하여 현실적이고 실재적인 것으로 파악한다. 여기서는 영혼불멸설 같은 것이 존재하지 않는다. 인간이 죽으면 영혼도 육체도 없어진다고 하기 때문이다.

유교 철학에 의하면 生과 死는 자연적인 過程에 불과하다. 그런데 유교는 이러한 객관적 사실로부터 죽음을 편안함으로 받아들이는 지혜를 계발하였다. 그런데 편안함은 다음과 같은 의미를 갖는다.

“자공이 공자에게 말했다. ‘저는 배움에 지쳐서 임금을 섬기는 일을 함으로써 쉬고자 생각합니다.’ 공자가 말했다 ‘『시경』에서는 아침저녁으로 온화하고 공손하게 하여 정사를 말함에 신중하게 한다고 했으니, 임금을 섬기는 일이란 어려운 것인데 임금을 섬기는 일이 어찌 휴식이 될 수 있겠느냐?’ 자공이 말했다. ‘그렇다면 저는 아버이를 섬기면서 쉬고자 합니다.’ 공자가 말했다. ‘『시경』에서는 효자는 아버이를 봉양함에 노력을 극진히 하니 영원히 네 복을 받으리라라고 했으니, 아버이를 섬기는 일이란 어려운 것인데 아버이를 섬기는 일이 어찌 휴식이 될 수 있겠느냐?’ 자공이 말했다. ‘그렇다면 저는 처자의 곁에서 쉬고자 합니다.’ 공자가 말했다. ‘『시경』에서는 아내에게 모범을 보여서 따르게 하고 그것을 형제에게까지 미치게 하여 한 집안과 한 나라를 잘 이끈다고 했으니, 처자의 곁에 거처하는 일이란 어려운 것인데 처자의 곁에서 거처하는 것이 어찌 휴식이 될 수 있겠느냐?’ 자공이 말했다. ‘그렇다면 저는 벗을 사귄에서 쉬고자 합니다.’ 공자가 말했다. ‘『시경』에서는 벗은 서로 돕는 것이며 위엄을 지닌 몸가짐으로 돕는 것이라 했으니, 벗을 사귄이란 어려운 것인데 벗을 사귄이 어찌 휴식이 될 수 있겠느냐?’ 자공이 말했다. ‘그렇다면 저는 밭을 갈며 쉬고자 합니다.’ 공자가 말했다. ‘『시경』에서는 낮에는 들판에 나아가 풀을 베고, 밤에는 새끼를 꼬고, 미리 지붕을 수리하고, 온갖 곡식을 비로소 파종한다고 했으니, 밭을 가는 일이란 어려운 것인데 밭을 가는 일이 어찌 휴식이 될 수 있겠느냐?’ 자공이 말했다. ‘그렇다면 저는 쉴 수 없습니까?’ 공자가 말했다. ‘뿔자리를 바라보면 높은 듯하고 산마루 같기도 하고 숲을 엮어놓은 것 같기도 하니, 이것을 보면 쉴 곳을 알게 된다.’ 자공이 말했다. ‘크도다, 죽음이여! 군자는 그것에서 쉬고, 소인도 그것에서 쉰다.’”²⁰⁾

죽음을 휴식으로 여기고, 일생 동안 기울인 노력의 최후로서 고요한 휴식

19) 『論語·先進』

20) 『荀子·大略』

으로 여기는 것은 儒家철학의 죽음에 대한 태도의 전형이다. 한 가지 더 예를 들면, 『論語·泰伯』에 “증자가 병이 들자 제자들을 불러놓고 말했다. ‘이 불을 걷고 나의 발과 손을 보아라. 『시경』에서는 두려워하는 마음으로 경계하고, 조심하여 깊은 못에 다가선 듯하고, 얽은 얼음을 밟는 듯하라고 했으니, 이제서야 나는 내 몸을 손상시킬까 하는 걱정에서 벗어났음을 알겠구나, 애들아!”와 같은 것이다.

죽음은 휴식을 의미하지만, 그러나 죽는 순간까지 임시변통을 허락하지 않고 正道를 지켜야함을 말하는 것이 유가 본래의 뜻이다. 『禮記·檀弓』에 “증자가 병이 들어 자리에 누우니 악정자 춘이 침상 밑에 앉고, 증원과 증신 등이 발 밑에 앉고, 시중드는 아이는 방구석에 앉아 촛불을 들고 있었다. 시중드는 아이가 말했다. ‘화려하고 아름다운 것이 大夫의 침상입니까?’ 악정자 춘이 말했다. ‘말을 멈추어라.’ 증자가 이 말을 듣고 놀라서 말했다. ‘아아!’ 시중드는 아이가 말했다. ‘화려하고 아름다운 것이 대부의 침상입니까?’ 증자가 말했다. ‘그렇다. 이것은 계손이 준 것인데, 내가 병이 들어서 바꿀 수가 없구나. 원아, 일어나서 침상을 바꾸어라!’ 증원이 말했다. ‘선생님의 병이 심하니 바꿀 수가 없습니다. 다행히 아침이 이르면 청컨대 이것을 바꾸겠습니다.’ 증자가 말했다. ‘네가 나를 사랑하는 것이 저 시중드는 아이만 못하구나! 군자는 덕으로써 사람을 사랑하고, 소인은 임시변통으로써 사람을 사랑한다. 내가 무엇을 구하겠는가? 나는 바른 도를 따라서 죽으려는 것이다. 이것이면 그만이다.’ 증자의 몸을 부축하여 침상을 바꾸어 새 자리로 돌아왔으며 편안하지 못한 채 죽었다”²¹⁾라는 기록이 있는데, 죽는 순간까지 터럭만큼도 임시변통을 달가와 하지 않고 정도를 따라서 죽는 것을 추구하는 것이 유가의 중요한 태도이다. 이러한 태도를 극적으로 표현하고 있는 것이 앞에서 예를 든 孟子의 捨生取義說인 것이다.

北宋代의 張載 또한 “살아 있으면 나는 일을 따른다. 죽으면 나는 편히 쉰다”²²⁾라고 하였으며, 朱熹도 “사람은 하늘이 부여한 많은 도리를 받았으니, 저절로 완전히 갖추어져서 결함이 없다. 반드시 이 도리를 극진히 발휘

21) 『禮記·檀弓』

22) 『正蒙·乾稱』

하여 결함이 없게 해야만 하고, 죽음에 이르게 되면 삶의 이치는 이미 다한 것이니, 죽음에서 편안하되 부끄러움이 없는 것이다”²³⁾라 하였고, 明代의 王守仁은 “학문을 닦는 공부는, 모든 소리와 색 그리고 명예와 기호에 대하여 완전히 털어 버리더라도 오히려 일종의 삶과 죽음의 생각이 있어서 터럭만 큼이라도 결림이 있으면 완전한 본체에 융합하여 틈새가 없을 수 없다. 사람이 삶과 죽음의 생각을 하게 되는 것은 본래 살아 있는 몸과 목숨에 따라 오기 때문이므로 쉽게 제거할 수는 없다. 만약 이곳에서 인식을 깨어버리고 속을 꿰뚫어 볼 수 있으면, 이 마음의 온전한 본체는 비로소 자연에 따라서 운행하여 막힘이 없게 되니, 바야흐로 性을 극진히 발휘하고 命을 지극히 터득하는 학문이 된다”²⁴⁾고 하였다.

儒家의 입장들은 대략 이와 같다. 태어나면 반드시 죽음이 있다는 것은 우주의 큰 변화과정이다. 죽음은 마땅히 슬퍼해야 하는 것이지만 반드시 걱정하거나 두려워할 필요는 없다. 죽음을 슬퍼하는 것은, 삶을 보배로이 아끼고 그것이 갑자기 끊어짐을 가련히 여기는 것에 대한 표현이다. 죽음을 걱정하는 것은 새롭게 펼쳐지고 변화해 가는 것의 일정한 이치를 알지 못하는 것이다. 그 이치란 『周易』「繫辭」에서 말하는 “一陰一陽之謂道. 繼之者善也, 成之者, 性也”이다. 낳고 낳는 것(生生之謂易)을 계속 이어 나감이 좋다. 인간도 여기에 착안하여 이어나가야 한다. 그 이어나감은 곧 子孫이며, 자손을 통해 인류의 이어나감이 계속되는 것이 곧 편안함이 되는 것이다.

道家는 죽음과 삶이 모두 자연적으로 변화하는 것의 흔적이라 본다. 이것은 자연론의 관점이라 할 수 있는데, 『莊子·大宗師』에서는 “죽음과 삶은 운명이니, 밤과 아침의 일정한 과정이 있는 것은 자연적인 모습이다. 사람에게 어찌할 수 없는 바가 있는 것은 모두 자연 사물의 실정이다”라고 한다. 삶과 죽음은 낮과 밤의 과정과 같으니, 모두 자연적으로 변화하는 것으로서 그렇게 되지 않을 수 없는 것이며 사람의 힘으로도 간여할 수 없는 것이므로 본래부터 마음에 담아둘 필요가 없다는 것이다. 또 『장자·知北遊』에 “삶은 죽음과 동류이고, 죽음은 삶의 시작이나, 누가 그 근본을 알겠는가?

23) 『語類』39.

24) 『傳習錄』下.

인간의 삶(생명)이란 氣가 응취한 것이니 기가 응취되면 삶이 되고 흠어지면 죽음이다. 만약 삶과 죽음이 이와 같이 동류의 것이라면, 나는 또 무엇을 고민하겠는가? 그러므로 만물은 일체이다. 만물 가운데 아름답다고 하는 것은 영묘하고, 추하다고 하는 것은 더럽지만, 더러운 것은 또한 변화하여 영묘한 것이 되고, 영묘한 것은 또한 변화하여 더러운 것이 되기 때문이다. 그러므로 ‘천하를 통틀어 실재하는 것은 다만 하나의 氣일 뿐이다’고 한다”고도 하였다.

『장자·齊物論』에는 “내가 삶을 기뻐하는 것이 미혹됨이 아닌지를 어찌 알겠는가? 내가 죽음을 싫어하는 것이 어려서 고향을 잃고 돌아갈 바를 모르는 상태가 아닌지를 어떻게 알겠는가? 여희는 애라는 지방의 국경을 지키는 관리의 딸인데, 진나라가 처음 그녀를 얻었을 때 너무 슬프게 울어서 눈물이 옷깃을 적시었다. 그러나 왕의 궁전에 이르러서 왕과 잠자리를 같이하며 소고기와 돼지고기 등을 먹게 된 뒤에는 울었던 것을 후회했다. 내가 무릇 죽은 사람이 처음에 생시의 삶을 바랐던 일을 후회하지 않을지 어찌 알겠는가?”라 하여 죽음은 슬퍼할 것이 없다고도 한다. 장자의 이러한 견해는 곧 “무릇 자연은 나에게 형체를 부여하고, 나에게 삶으로써 수고롭게 하고, 나에게 늙음으로써 편안하게 하며, 나에게 죽음으로써 쉬게 해준다. 그러므로 나의 삶을 좋다고 여기는 것은 바로 나의 죽음을 좋다고 여기는 것이다”²⁵⁾라는 관념과 관계가 있다. 죽음과 삶은 동류이고 단지 氣가 모이고 흠어진 차이일 뿐이므로 “죽음과 삶이 나에게 변화를 줄 수 없고”²⁶⁾ “죽음과 삶도 큰 것이나 변화를 줄 수는 없는 것”²⁷⁾이니, “삶을 기뻐할 줄도 모르고, 죽음을 싫어할 줄도 모른다”²⁸⁾, 이것이 道家의 삶과 죽음에 대한 견해이다. 道教는 이상과 같은 도가의 자연주의를 계승하여 삶과 죽음, 대상과 자기의 차별 없는 도가의 통일관(齋生死, 齋物我) 등을 安心立命의 종교로 전환시켜 이해하였다.²⁹⁾

도교의 신선사상은 바로 이러한 죽음의 문제를 해결하고자 하는 욕구에서

25) 『장자·大宗師』

26) 『장자·齊物論』

27) 『장자·德充府』

28) 『장자·大宗師』

29) 유혼우, 동서양종교와 철학의 기초

비롯된 하나의 해결책이다. 신선사상은 인간이면서 동시에 신적인 존재가 되고자하는 욕구의 표현이며, 유한한 존재의 한계 상황을 극복하고자 하는 이상의 표현이다. 즉, 이러한 신선사상은 “인간 스스로가 개발한 神仙方術에 의해서 不死의 생명을 향유하는 동시에 神과 같은 전능의 권능을 보유하여 절대적 자유의 경지에 優游하는 존재가 될 수 있다고 믿는 사상이다. 그것은 곧 ‘인간의 神化’를 생각하는 사상이요, ‘인간세계의 樂園化’를 지향하는 사상이다.³⁰⁾

IV. ‘地上神仙實現’의 宗教的 性格

‘地上神仙實現’은 신선사상의 연장선상에서 이해할 수 있다. 신선사상이 가지고 있는 현세적인 성격을 강조하는 것으로 보여지며 여기에는 그 나름대로의 의미를 가지고 있다고 생각된다. 사상은 항상 불변의 것으로 전승되는 것이 있으면서 동시에 그 시대의 문제를 해결하기 위해서 새로운 의미가 부가되거나 변형된 모습으로 나타날 수도 있다. 대순사상에서 ‘地上神仙實現’을 통한 人間改造’를 표방하는 것 역시 시대에 맞는 사상으로의 변화를 보여주는 것으로 생각된다. 그러면 ‘지상신선실현’은 어떠한 종교적인 의미를 갖는지를 살펴 보도록 하겠다.

먼저 ‘地上神仙實現’이 갖는 의미를 살펴보면, 신선사상에 나타나는 현세적인 성격을 그대로 가지고 있으며, 오히려 신선사상에서 보다 더 중시되는 것으로 보여진다. 현세적이라는 것은 현세를 중시한다는 것으로 인간의 삶이 영위되는 지금, 여기에 무엇보다도 중요한 의미를 부여한다는 것이다. 이것은 달리 해석하자면, 현실에서 궁극적인 목적을 이루어야 한다는 것이다. 이러한 점은 현실에서의 윤리 규칙을 중시하는 데서도 알 수 있다. 현실에서의 윤리 규칙은 일반 사람들도 모두 지키는 것이지만, 수도자의 입장에서는 또 다른 의미를 지니는 것이기도 하다. 왜냐하면, 일반인들도 다 지키는 윤리규칙을 수도자가 지키지 못한다는 것은 궁극적인 목적을 이룰 수 있는

30) 도광순편, 신선사상과 도교, 범우사, 1994, pp. 13-14.

능력이 없는 것이기 때문이다. 또한 스스로 정한 윤리 규칙이나 교리를 어기게 된다면, 역시 궁극적인 목적을 이룰 수 없다는 것은 자명한 사실이다.

불교에서도 이러한 일상성을 통한 깨달음을 언급하는 것을 볼 수 있다. “깨침 그 자체는 매우 산문적이며 영광스럽지도 않은 사건일 뿐만 아니라, 그것을 암시하는 경우도 역시 비낭만적이며, 감각적인 측면은 전혀 없는 것처럼 보인다. 깨침은 일상생활에서 평범한 일을 통하여 체험된다. 그것은 기독교 신비사상에 관한 책들 속에 기록되어 있는 것과 같은 특이한 현상으로 나타나지 않는다. 어떤 사람은 당신을 붙잡거나, 당신을 때리거나, 당신에게 차 한 잔을 권하거나, 가장 평범한 말 몇 마디를 하거나, 경전이나 시집의 어떤 구절을 말해 주어 당신의 마음이 막 열리려 할 때, 당신은 그 즉시 깨침에 이르게 된다. 거기에는 사랑을 만드는 낭만도 없으며, 성령의 목소리도 없고, 성스러운 은총이 충만하지도 않으며, 어떤 종류의 찬송도 없다”³¹⁾고 하며, “만일 그의 (부처)의 충고에 따라 최고의 깨침과 니르바나를 얻게 된다면 번뇌는 완전히 사라질 것이다. 니르바나는 번뇌와 고통의 종말이며 궁극적인 평화이다. 더욱이 니르바나는 최고의 깨침에 다른 이름에 불과한 것이므로 그것은 현생에서 얻을 수 있는 것이며, 결코 그것이 죽음으로 끝나는 것은 아닐지라도 죽음을 기다릴 필요는 없는 것이다. 영원한 평화, 그러므로 번뇌의 영원한 종말, 이제는 이것을 얻을 수 있다”³²⁾

불교의 이러한 지적은 현실의 중시와 인간 외적인 존재에 의한 궁극적인 목적 실현을 거부하고 있다는 것을 분명히 보여 주고 있으며, 인간의 현실적인 삶의 과정에서 니르바나, 즉 궁극적인 목적을 실현할 수 있음을 보여 주는 것이다.

「典經」에서 “상제께서 교훈하시기를 ‘인간은 욕망을 채우지 못하면 분통이 터져 큰 병에 걸리느니라. 이제 먼저 난법을 세우고 그 후에 진법을 내리나니 모든 일을 풀어 각자의 자유 의사에 맡기노니 범사에 마음을 바로하라. 사곡한 것은 모든 죄의 근본이요. 진실은 만복의 근원이 되니라. 이제 신명으로 하여금 사람에게 임하여 마음에 먹 줄을 겨누게 하고 사정의 감정

31) 스테이스, 상계서, pp. 143 - 144.

32) 상계서, p. 107.

을 번갯불에 붙이리라. 마음을 바로 잡지 못하고 사곡을 행하는 자는 지기가 내릴 때에 심장이 터지고 뼈 마디가 통겨지리라. 운수야 좋건만 목을 넘어가기가 어려우리라”³³⁾라고 하신 말씀에서 볼 수 있듯이 일상적인 우리의 마음 자세가 얼마나 중요한가를 언급하고 있으며, 인간의 궁극적인 목적의 실현이란 자신의 의지에 의한 심신 수도에 달려있음을 강조한다. 「典經」에서, “내가 도통 줄을 대두목에게 보내리라. 도통하는 방법만 알려주면 되려니와 도통될 때에는 유 불 선의 도통신들이 모두 모여 각자가 심신으로 닦은 바에 따라 도에 통하게 하느니라”³⁴⁾ 라고 하여 심신 수도의 중요성을 강조하는 것을 볼 수 있다. 또, “마음을 깨끗이 가져야 복이 이르나니 남의 것을 탐내는 자는 도적의 기운이 따라 들어 복을 이루지 못하느니라”³⁵⁾, “마음은 성인의 바탕으로 닦고 일은 영웅의 도략을 취하여야 되느니라”³⁶⁾라고 하여 마음의 탐욕을 없애고 순수하고 깨끗한 마음을 지녀야 현실 생활의 복을 받을 수 있을 뿐 만 아니라 삶의 근본적인 목적을 이룰 수 있음을 말하고 있다.

또한 인간의 마음이 산란되어서는 안 된다는 경고를 하는 내용들이 보인다. 즉, “인간의 복록은 내가 말았으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어 주리라”³⁷⁾, “이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음만을 가지면 안 되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안되리라는 생각을 품지말라”³⁸⁾, “진실로 마음을 간직하기란 죽기보다 어려우니라”³⁹⁾는 지적이 그것이다.

또한 “번개가 번쩍이고 천둥이 요란하게 치는 어느 날 상제께서 종도들에게 가라사대, ‘뒀 날 출세할 때는 어찌 이러할 뿐이리오. 뇌성벽력이 천지를 진동하리라. 잘못 닦은 자는 앓을 자리에 갈 때에 나를 따르지 못하고 옆드

33) 教法 제3장 24절.

34) 教運 제1장 41절

35) 教法 제1장 21절

36) 教法 제1장 23절

37) 教法 제2장 4절

38) 教法 제2장 5절

39) 教法 제2장 6절

려 지리라. 부디 마음을 부지런히 닦고 나를 깊이 생각하라' 하셨도다"⁴⁰⁾ 그리고 "너희들이 이제는 이렇듯 나에게 친숙하게 추종하나 훗일에는 눈을 떠서 바로 보지 못하리니 마음을 바로 하고 덕을 닦기를 힘쓰라"⁴¹⁾,는 언급 역시 현세적인 삶의 장에서 이루어져야 할 수도를 게을리 하지 말 것을 지적한 것이다.

지침에서도, "우주대원(宇宙大元)의 진리가 도이며, 도는 사람만이 깨달아 닦을 수 있으므로 도인으로서 본분에 알맞는 참된 말과 참된 행위를 준행해야 한다"⁴²⁾고 한 것이나, "도인은 도규(道規)를 잘 지켜야 참된 신앙자가 된다"⁴³⁾는 것도 역시 현실의 삶에서 규칙을 잘 준수함으로써 근본적인 목적을 살현시킬 수 있음을 강조한 것이라 생각된다.

이상에서 언급한 점들이 모두 현세적인 윤리 규칙을 준수하는 것을 강조하는 것이고, 이러한 윤리 규칙의 준수를 통해서 인간성의 완성을 기대할 수 있다는 것을 알 수 있다. 또한 '地上神仙實現'이 인간성의 완성을 의미한다면 윤리 규칙이 준수되어야 할 현세의 중요성을 강조하지 않을 수 없다는 것을 알 수 있다.

이러한 입장에서 본다면, '地上神仙實現'에서 나타나는 종교적인 특성은 현세적인 성격이라는 것을 알 수 있다.

'地上神仙實現'이 갖는 또 다른 종교적인 의미는 인간의 자각성이다. 이것이 의미하는 것은

'地上神仙實現'을 이룬다는 것은 외부의 어떠한 존재가 이루게 하는 것이 아니라 스스로의 노력, 즉, 修道에 의해서 가능하다는 것이다. 이러한 의미는 「典經」에서도 잘 나타난다. "공우가 어느 날 상제를 찾아 뵈옵고 도통을 베풀어 주시기를 청하니라. 상제께서 이 청을 꾸짖고 가라사대, '각 성(姓)의 선령신이 한 명씩 천상 공정에 참여하여 기다리고 있는 중이니 이제 만일 한 사람에게 도통을 베풀면 모든 선령신들이 모여 편벽됨을 힐난하리라. 그러므로 나는 사정을 볼 수 없도다. 도통은 이 후 각기 닦은 바에 따라 열리

40) 教法 제3장 25절.

41) 教法 제2장 9절.

42) 대순지침, p. 23.

43) 上同.

리라' 하셨도다"44)라는 언급은 궁극적인 목적인 도통이 자신이 평소에 닦은 바에 따라 이루어질 수 있다는 것이다. 즉, 자신 스스로의 노력 여부에 따라 궁극적인 목적의 실현이 가능하다는 것이다. 이것은 또한 자신의 내부에 존재하는 인간성을 완전히 실현함으로써 가능한 것으로 자신에 대한 자각을 바탕으로 하고 있다. 또한 인간성의 완전한 실현이란 신선사상의 입장에서 본다면, '인간의 神化'라고 할 수 있다. 이것은 인간 자신 내부에 존재하는 인간성을 완전히 실현함으로써 초인간적인 능력을 실현한다는 것이고, 인간 자신이 지닌 한계를 뛰어 넘어 완전한 자유를 획득한 존재가 된다는 것이다. 이러한 존재는 일상의 삶에서 정신의 절대적인 자유를 향유하며, 현실의 문제점을 전체 우주를 포괄하는 총체적인 인식으로부터 해결점을 찾아냄으로써 현실에서 어떠한 제약도 받지 않는 이상적인 존재라 할 수 있을 것이다. 이러한 존재가 바로 '地上神仙實現'을 통해 인간자신의 모습이 개조된 형상이라고 할 수 있을 것이다.

V. 結 論

'地上神仙實現'은 인간의 궁극적인 목적을 내가 살고있는 지금, 여기에서 이루고자하는 표현이다. 이 땅에 쓰러진 자는 이 땅을 짚고 일어날 수밖에 없듯이, 현실에서 고통받는 인간 존재는 현실에서 그 문제를 해결해야 한다. 인간의 현실적인 삶을 벗어난 문제 해결은 하나의 환상에 지나지 않는다. 당장 눈앞에 전개되는 상황을 도외시하고 삶이 끝난 이후의 또 다른 삶을 기대한다는 것은 현실 도피적인 생각이다. 현실에서 부닥친 문제는 현실에서, 즉, 나의 삶이 지속되는 이 현세에서 해결되어야 한다. 인간에게 주어진 삶의 기회는 일회성을 지닌다. 이것이 인간이 운명적으로 타고난 시간적인 제약이다. 그러나 인간은 이러한 찰나적인 존재이면서도 그 한계를 극복하려는 노력을 부단히 기울여 왔다. 그러한 노력의 결과가 '인간의 神化'를 통해 그 한계를 벗어나려는 것이 신선사상이다. 즉, '地上神仙實現'이 의미

44) 教運 제1장 33절.

하는 것은 인간에 내재된 神性의 완전한 실현을 통하여 인간은 신과의 합일 또는 인간 자신의 완전한 실현을 통한 절대 자유의 세계를 실현할 수 있다는 것이다.

【참고문헌】

-典經

-대순지침

-禮記

-論語

-孟子

-荀子

-莊子

-墨子

-張子全書

-劉向, 『說苑』

-윌터 T. 스테이스, 강건기외 1인 역, 신비사상, 동쪽나라, 1995.

-김성환, 도학 도가 도교, 그 화해의 가능성, 도교학연구 16집.

-張立文, 『道學與中國文化』,人民出版社, 1996년.

-胡孚琛·呂錫琛, 『道學通論-道家·道教·仙學』, 社會科學文獻出版社, 1999년.

-김백현, 「현대 한국도가의 연구과제」, 『도가철학』 창간호, 1999년.

-湯一介, 「道家與魏晉玄學」, 『한국도교사상연구총서IX-老莊思想과 東洋文化』, 아세아문화사, 1995年,

-도광순편, 신선사상과 도교, 범우사, 1994.

도가사상과 도교, 범우사, 1994.