

陰陽合德의 淵源과 意味

劉勝鍾*

目 次

I. 序論	III. 陰陽合德에 나타난 道와 自然
II. 陰陽論의 來源과 意味	1. 陰陽合德과 道
1. 時代的 背景	2. 陰陽合德과 自然
2. 陰陽論의 등장	IV. 結論
3. 陰陽論의 哲學的 意味	

I. 序 論

일반적으로 宗教는 실천을 강조하는 것으로 인식되기 때문에 종종 理性的인 認識 體系가 경시되는 경우가 있다. 종교적인 의례 행위나, 신에 대한 헌신적인 태도와 이에 바탕을 둔 실천적인 생활, 궁극적인 목적을 달성하기 위한 祈禱와 修道 등등은 종교를 이론적으로 이해하는 것 보다 앞선 것으로, 무엇 보다 중시되는 실천적 요소들이다. 그러나 문제는 신앙을 가진 사람이 아닌 다른 사람들에게 그 가르침을 전하려고 할 때 일어난다. 서로 다른 생각을 가진 사람에게나, 또는 전혀 이질적인 문화나 종교를 가진 사람에게 가르침을 전하려고 할 때, 서로의 차이에 의해 당혹감을 느낄 수 있다. 이러한 경우에 상대방에게 무조건적인 신앙의 강요는 효과를 거두지 못 할

* 대전대 철학과 교수

뿐만 아니라, 자칫하면 무의미한 論爭에 빠지거나 거부감을 줄 수 있다. 이러한 문제를 해결하고자 하는 것이 교리라고 할 수 있다. 교리는 모든 사람들에게 종교적인 진리를 보여 주는 것으로, 신앙을 가진 사람에게는 그 신앙이 敎理的으로 무장됨으로써 더욱 신앙이 돈독해질 수 있으며, 포덕의 경우에도 보다 쉽게 교리의 내용을 설명하여, 이해시킬 수 있다. 이러한 교리에 대한 설명체계는 신앙인이든 비신앙인이든, 전혀 이질적인 문화와 종교 속에 살고 있든지 상관없이 전해질 수 있다. 무조건적인 신앙의 강요가 할 수 없는 일을 체계적인 교리가 대신할 수 있는 장점을 가지고 있는 것이다.

그러나, 종교의 교리 체계는 時間과 空間의 한계를 극복하여, 모든 사람들에게 가르침이 전달될 수 있다는 장점도 있지만, 그러한 교리 체계는 普遍的이고 妥當하여야 한다. 그러므로 교리체계는 누구든지 공감할 수 있는 내용이어야 한다. 즉, 종교가 발생한 시기와 지역이 다르더라도 가르침의 내용이 어느 시대의 사람이든지, 또 어느 문화권에 사는 사람이라도 모두 수긍할 수 있는 내용이어야 한다는 것이다. 예를 들면, 불교의 '자비'나 기독교의 '사랑'처럼, 시간과 공간을 초월한 가르침으로 모든 사람이 받아들일 수 있는 보편성을 가져야 한다는 것이다. 이러한 내용들은 좀 더 세부적인 가르침으로 설명되고, 그 근거를 설명하는 교리체계가 필요하게 된다.

본 논문에서 다루고자 하는 '陰陽合德'은 대순 사상의 핵심적인 교리인 宗指論 중의 한 항목이다. 이러한 증추적인 내용을 이해하기 위해서는 '陰陽合德'에 대한 면밀한 검토가 필요하다. 단순히 그 말의 의미를 안다는 것은 그 어휘에 내포되어 있는 함축적인 내용을 간과하기 쉽다. 이러한 내용을 보다 분명히 이해 하기 위해서, 본 논문에서는 陰陽合德의 기초가 되는 陰陽論을 중국 철학사 중에서 고대를 중심으로 살펴 보고자 한다. 중국의 고대 철학은 유가와 도가에 의해서 대표되는데, 단순히 공자와 노자의 언급에서 살펴 본다면, 음양론은 유가보다는 도가 쪽에 가깝다. 실제로 공자에 대한 문헌 중 가장 신뢰할 수 있는 「論語」에는 음양에 대한 언급이 한번도 없는 반면에 노자는 「道德經」에서 음양을 언급한 사실을 볼 때, 음양론을 논하는데 있어서 道家사상은 빼 놓을 수 없는 것이다. 특히 중요한 典據는 「周易」에 있으므로 「周易」을 중심으로 살펴 보겠다. 「周易」이 갖는 중요한

의미는, 여기에 나타난 사상이 단순히 유가적인 색채를 갖는 것이 아니라, 도가적인 내용과 그리고 음양가들의 주장이 결합되어 있다는 것이다. 여기서 중시해야 할 것은 道家와 儒家의 관계라 할 수 있다. 어떤 점에서 보면 陰陽論은 도가와 유가가 결합되어 나타난 사상이라고 할 수 있을 정도로 도가와 유가의 사상이 혼재되어 있다. 특히 '陰陽合德'이 언급된 「繫辭傳」은 도가의 영향을 받은 책이라는 주장이 대두되고 있는 상황을 염두에 둔다면, 도가적인 사상이 음양론을 이해하는데 역시 도움이 된다고 생각된다.

또한 陰陽合德이 실현되어 나타나는 세계는 道가 실현된 세계라 할 수 있다. 결국 陰陽合德의 실천은 道의 실천이 되는 것이다. 이러한 입장에서 본다면, 도가와 유가에서 말하는 道는 어떠한 의미를 갖는가를 이해하는 것이 중요한 과제가 아닐 수 없다. 전체적인 관점에서 논의되는 道는 궁극적인 의미를 가지는 것으로 대순사상의 교리체계를 이해하는데 중요한 관건이 되기 때문이다.

II. 陰陽論의 來源과 意味

1. 時代的 背景

陰陽에 대한 논의가 일어난 春秋戰國時代는 중국 고대 사회에서의 근본적인 전환기이자 거대한 변혁기였음은 주지의 사실이다. 이와 같은 변혁은 정치, 경제, 사회, 사상 등의 여러 부분이 유기적인 관계를 갖고면서 이루어진 것인데, 특히 經濟·社會面에서는 생산 수단의 획기적인 변화에 따라 사회 구조가 매우 복잡해졌고, 思想面에서는 종래의 呪術的, 神政的 세계관이 理性的 세계관으로 대체되어 갔다.¹⁾ 이러한 상황은 어느 부분에 치우친 변화가 아니라 전체적인 분야에 걸쳐서 일어난 변혁이라고 할 수 있다. 특히 사상적인 측면에서 일어난 변화는 이전에는 볼 수 없었던 변화다. 이것은 새로운 세계관의 등장이라고 할 수 있을 것이다. 세계의 변화를 단지 신적인

1) 李成九, 「春秋戰國時代의 社會와 國家」, 서울大學校東洋史學研究室(編), 『講座中國史』 1, (서울:지식산업사, 1989), p.90 참조.

존재에 의해 일어나는 것이라는 막연한 생각은 근본적으로 변화되어 인간 자신의 역량을 자각한 시기이기 때문이다.

일찌기 번성했던 주문화는 孔子에 의해 존중되었고, 공자는 당시의 시대적인 혼란을 주문화의 쇠퇴로 보았다. 그러므로 공자의 주문화를 회복하는 것이 가장 중요한 문제였다. 그러나 단순히 주문화를 그대로 회복하는 것이 아니다. 周文化는 殷代 정치의 잘잘못을 잘 알고 있는 상태에서 출발하였으므로 은대의 상제에 대한 맹목적인 신앙에서 벗어나 보다 합리적인 성격을 띠게 되었을 것이다. 그 당시에 신앙의 대상이라고 할 수 있는 天은 무조건적인 신앙의 대상이 아니라 ‘天命靡常’에서 볼 수 있는 것처럼 천에 대한 신앙도 임금된 자의 노력이 반드시 요구되는 것이다. 그러므로 백성은 단지 수탈의 대상이 아니라 정권의 향배를 결정하는 가장 주요한 요인이 되므로 중민사상도 등장하게 되었다. 그러나 후대로 갈수록 나라는 혼란에 빠지게 되고 주왕실의 권위가 무너지는 상황에서, 공자는 새로운 가치체계인 仁에 근거한 사상체계를 주장하게 된다. 이러한 시대에 孔子는 전통적인 禮의 형식보다는 그 안에 내재한 보편적인 가치를 강조하였고, 그것을 기초로 하여 새로운 도덕과 윤리의 체계를 정립하려고 노력하였다²⁾. ‘사람을 사랑하는 것이 仁’이라는 그의 주장은 바로 주초에 왕들이 지녀야 덕목을 회복하고자 하는 것이다.

이와는 달리 老子는 오히려 주문화의 병폐를 비판하고, 사회의 혼란이 야기된 원인을 주문화 자체에서 찾고 있다. 주문화에 나타난 천에 대한 신앙을 부정하고, 모든 외적인 권위를 상대적인 것으로 보아 그 자체의 절대성을 배격하였다. 그는 인간의 참된 삶이란 자연의 법칙에 따를 때 이루어지는 것으로 인위 조작적인 방법은 오히려 인간의 참된 인성을 훼손시키는 것으로 보았다. 노자는 당시에 일어난 문제를 해결하기 위해서 주장한 것은 인간의 조작되지 않은 심성을 그대로 실천하는 것이라 보았다. 인간 심성의 실천이란 바로 자연의 법칙에 따르는 삶이고, 이것이 ‘無爲自然’인 것이다.

그러면 이러한 사상적인 변화가 일어난 당시의 시대적인 상황을 살펴 보

2) 李成珪, 「諸子の學과 思想의 理解」, 서울大學校東洋史學研究室(編), 『講座 中國史』 1, (서울:지식산업사, 1990), p.163.

도록 하겠다.

춘추시대에 일어난 변화는 어느 부분에만 국한된 변화가 아니라 경제, 사회, 사상 등 사회의 모든 분야에서 일어난 변화로서 前代와는 질적으로 다른 세계가 등장하게 되는 변혁기라고 할 수 있다. 먼저 변혁의 중심에 위치한 것은 토지에 대한 인식의 변화라고 할 수 있을 것이다. 춘추 시대에 이르러 보편화된 철기 사용은 농업 생산력의 획기적인 증가를 가져오게 되었다. 또한 부대적인 생산 수단들의 활용도 이러한 생산의 증가에 일조하였다. 즉, 牛耕法과 수리시설의 활용은 이전에는 생각하지 못했던 생산의 증가를 가져 온 것이다. 이러한 결과로 당연히 잉여 농산물이 증가되었으며, 小土地所有制의 출현이 가능하게 되었을 것이다.³⁾ 이러한 변화에 의해 종래의 지배자와 피지배자라는 사회 구조는 점차 복잡하게 변화되어 갔다.

이러한 변화 속에서 서주시대의 국유제는 점차 무너지게 되고, 제후들에 의해 토지가 사유화되는 현상이 일어나게 되었다. 당시의 토지 소유는 곧 부와 권력, 힘의 상징이 되었다. 많은 토지의 소유는 곧 많은 백성을 소유하게 되는 것이고 이러한 백성의 수는 곧 군사력의 힘으로 나타나게 된다. 이러한 이유와 주왕실이 천자의 권위를 점차 상실해 감에 따라, 힘의 우위를 차지하고자 하는 제후들은 토지의 소유에 진력하게 되었다. 또한 수공업의 발전은 또 다른 부의 축적을 가져오게 됨으로써, 새로운 세력들이 등장하는 요인이 되었으며, 이러한 새로운 세력의 등장은 정치 판도에도 영향력을 행사하게 되었다.⁴⁾ 이러한 사실은 백성들의 삶을 더욱 힘들게 만들었다. 귀족들은 막대한 부의 축적으로 인해 더욱 호사스러운 생활에 젖어들었고, 보다 많은 재화와 권력을 차지하려는 제후들로 인해 빈번히 토지를 소유하기 위한 전쟁이 일어나게 되었던 것이다. 또한 이들은 백성들에게 과중한 세금을 부과하여 백성들의 생활은 더욱 피폐하게 되었다. 이러한 예는 당시의 齊國에서 잘 나타난다. 즉, “대부분의 土地, 山林, 川澤, 鹽田事業 등은 모두 지배 귀족이 차지하여 서민의 출입이나 사용이 금지되었고 온 백성이 노역에 동원되었으며, 세금은 과중하고, 대부는 뇌물을 좋아하여 정치에 일정한 법

3) 尹乃鉉, 『商周史』, 民音社, 1985, pp.189-194 참조.

4) 王乃琮, 같은 책, pp.34-35.

도가 없었다. 농민의 수입 가운데 3분의 2는 나라에 바치고 3분의 1로 생활을 하여야 하므로 公室에서는 곡식이 남아서 썩는데 小官吏는 춤고 굶주려야 했으며, 농민은 병이 들어 남녀가 모두 지배층을 저주하였다”⁵⁾고 한다.

이러한 상황은 갈수록 심화되어 주초에 지냈던 주나라의 결속력은 점차 약화되어 제후들은 주왕실에 예속된 나라가 아닌 독립적인 권력을 갖게 되었다. 또한 토지를 소유하기 위한 전쟁으로 인해 西周 초 적어도 1,500여로 추정되었던 國의 숫자도 춘추 초 170여 국으로 격감했다.⁶⁾ 이와 같은 경향은 춘추시기에 접어 들어 周王을 정점으로 하는 서주적 봉건 질서가 붕괴함으로써 제후국간의 혈연적 연대의식은 점차 쇠퇴하고 반면 적대감이 증폭되면서 갈수록 심화되었다.⁷⁾ 그리고 춘추 중기 이후 대략 B.C.600년 경을 전후한 무렵의 변화 중에서도 가장 두드러진 현상은 역시 전쟁의 격화와 그에 수반된 약소국의 멸망이다. 멸망시기가 기록된 75국 중 65국이 B.C.662년 이후 멸망했다는 것을 보면 춘추 중기 이후의 제 변화를 先導한 것은 열국간의 빈번한 전쟁이었음을 알 수 있다.⁸⁾ 이러한 상황에서 주족의 친인척에 의해 이루어 졌던 주나라는 점차 결속력을 상실하고 힘있는 자에 의해 병합되는 현상이 가중되게 되었다.

이와 같은 춘추시대의 전쟁은 명분상으로는 주왕조를 수호한다는 것이었으나 실제로는 권력의 싸움이었다. 이로 인해 주왕실의 권위는 무너지고 천자가 지냈던 권위도 자연스럽게 소멸되어 갔다. 이것은 주왕실이나 천자의 권위의 상실에서 그치는 것이 아니라 모든 가치의 상실과 변혁을 의미한다. 기존의 가치 체계가 무너짐으로써 이제는 새로운 가치 체계가 요구되는 변혁기에 들어서게 되었다는 것이다. 기존의 천이 가졌던 권위 역시 무너지게 되고, 그로 인해 이제는 자연과 인간사에 대한 설명에서 새로운 설명 방식이 요구 된다는 것이다. 이 때에 등장하는 것이 바로 음양론이다. 자연과 인간사에 대한 설명에서 천의 지위는 퇴락하고, 새로운 합리적인 설명 방식이 등장하게 되는데, 그것은 인격적인 존재가 아닌, 이 세계의 생성과 변화

5) 윤내현, 같은 책, p. 202.

6) 李成九, 같은 논문, p.94.

7) 같은 논문, p.95 참조.

8) 같은 논문, pp.105-106 참조.

의 근원인 것으로, 이것이 곧 陰陽二氣인 것이다.

2. 陰陽論의 등장

춘추 시대에 이르르면, 자연의 변화에 대한 설명이 달라지는데, 이는 인간 자신의 능력에 대한 자각에서 비롯된다. 그러한 예증은, “별뿔이 떨어진 것과 여섯마리 새가 바람에 불리어 뒤로 날라 간 것은 陰陽에 의한 변화로서 그것이 근본이 되어 吉凶이 나타나는 일은 없습니다. 堯은 사람으로 말미암아 일어나는 것입니다”⁹⁾라는 子夏의 지적과 子產의 “天道는 멀고 人道는 가깝다”¹⁰⁾는 사상에 잘 나타나 있다. 이것은 인간 역량의 확대를 자각했다는 것을 말하며 인간 자신의 능력에 대한 확신이라고 생각된다. 또한 이러한 정신적인 태도는 인간의 堯화복을 인간의 한계를 벗어난 초자연적인 것에서 구하지 않고 인간 내부에서 구하려는 것으로서 자연에 대한 합리적인 이해에 근거하고 있으며, 이를 토대로 하여 천에 대한 이해도 합리적인 성격을 갖게 된다.

한 예로, 『좌전』 소공 13년의 기록에 의하면, 楚靈王이 占을 쳤는데 그 결과는 不吉로 나타났다. 이에 그는 占의 결과를 버리고 말하기를 “이렇게 작은 천하도 내게 주려하지 않는가? 나는 내 힘으로 천하를 취하겠다”¹¹⁾고 한다. 文公 15년에는 “禮로서 天을 따르는 것이 天의 道다”¹²⁾라고 하였는데, 이는 천이 외재적이라는 의미에서 숭배 대상이었던 성격을 상실했음을 나타내는 것이라 보여진다. 이와 같은 맥락에서 李杜는 “예로서 天을 따르는 것이 天의 道다” 등의 예를 들어 “社會 規則으로서의 天道를 말하는 것으로, 이것은 천도로서 사람들이 건립하고 따르는 사회 규칙 및 생활 방식을 가르켜 말하는 것이다”¹³⁾라고 말했으며, 또한 천도는 “자연 규칙으로서 천도를 말하는 것으로 이것은 천도로서 자연계의 일정한 규칙을 표현한다”¹⁴⁾라고 주장한다.

9) 『左傳』, 「僖公, 16年」, 참조.

10) 같은 책, 「昭公, 17年」, “天道遠人道爾.”

11) 같은 책, 「昭公, 15年」, “是區區者而不余界余必自取之.”

12) 같은 책, 「文公, 15年」, “禮以順天 天之道.”

13) 李杜, 『中西哲學思想中的 天道與 上帝』, 聯經出版事業公司, 1982. p.55.

14) 같은 책, p.55.

이상에서 살펴 본 바와 같이 주초의 천은 서주 말과 춘추 시대에 들어서면서 주재적, 의지적, 인격적인 의미를 상실하고 점차 天道로 표현되는 自然法則적인 천으로 대체된다. 이러한 자연 법칙성의 표현은 陰陽 또는 氣로 나타난다.

周幽王 2年(B.C.780년)에 西周 鎬京의 涇, 渭, 洛 三川에 地震이 일어난 것에 대해 伯陽父(史伯)는 “周나라는 장차 망할 것이다. 무릇 천지의 氣는 그 질서를 잃지 않는 법인데 만일 그것이 질서를 잃게 되면, 백성들은 혼란해질 것이다. 양기가 밑에 눌러 나오지 못하게 되면 즉, 음기가 양기를 눌러 증발하지 못하게 하면 지진이 일어나게 된다. 지금 三川에 지진이 일어난 것은 양기가 그 질서를 잃고 음기에 눌러있기 때문에 생긴 것이다. 양기가 제 위치를 잃고 음기에 눌러있게 되면 川源은 반드시 막히게 된다. 川源이 막히게 되면 국가는 반드시 망하게 된다. 무릇 물[水]이 토양을 윤택하게 해주어야 백성들의 材用이 풍부해지는데 그렇지 못하면 백성들의 材用이 궁핍해지게 된다. (그러니) 망하지 않을 수 있겠는가”¹⁵⁾라고 했다.

伯陽父의 이러한 언급은 陰陽 二氣로서 자연의 현상을 설명하는 것으로 자연의 변화를 신적인 존재에 의지해 설명하는 종래의 태도와는 전혀 다른 것이다. 또한 그는 세계의 변화의 요인을 음양의 상관관계로 설명하고 있다. 이러한 그의 생각에는 결국 세상의 변화란 음과 양이라는 두 氣에 의해 움직이는 것이지 어떠한 다른 원인을 찾을 수 없다는 것이다. 또한 이 두 기운에 의해 일어난 자연의 변화는 국가의 존망과도 관계한다. 국가의 존망은 덕있는 자에 의해서 결정된다는 ‘천명미상론’은 이제 그 근거를 상실하게 되었다. 그는 국가의 존망이 물질적인 자원에 있다는 생각을 피력하고 있다. 이러한 그의 생각은 인간에게 알려지지 않은 존재에 의한 설명 보다는 보다 합리적인 성격을 갖는다. 이것은 음양론의 등장인 그 당시의 새로운 인식 체계 즉, 합리적인 인식체계에 기인하고 있음을 보여 주는 것이다.

또 周나라의 內史였던 叔興은 宋나라에 운석이 떨어지고 바람이 심하게

15) 『國語』卷1「周語」上。“幽王二年，西周三川皆震。伯陽父曰：‘周將亡矣。夫天地之氣，不失其序，若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，於是地有地震。今三川實震，是陽失其所而鎮陰也。陽失而在陰，川源必塞；源塞，國必亡。夫水土演而民用也。水土無所演，民乏材用，不亡何待’……十一年，幽王乃滅，周乃東遷。”

분 현상에 대해 “이것은 陰陽의 일이지 吉凶이 생하는 바가 아니다. 吉凶은 사람으로부터 말미암은 것이다”¹⁶⁾라고 하였다. 그가 말하는 ‘陰陽의 일’이라고 한 것은 운석이 떨어지고 바람이 심하게 분 것이 陰·陽 二氣의 자연현상으로 말미암은 것일 뿐, 人事의 길흉과는 무관하다는 것이다. 이것은 당시에 일반적으로 인식되었던 자연현상과 人事의 길흉을 결부시키던 사고 방식을 부정하는 것이다. 이러한 언급이 나올 수 있는 이유는 이전에는 의지적인 존재에 의해서 국가에 어떠한 일이 일어날 것이라는 전조로서 이러한 일이 일어났다고 생각하였기 때문이다. 그는 바로 그러한 존재를 부정하고 단지 음양에 의해서 일어나는 자연의 변화라고 주장하는 것이다.

이러한 陰陽에 대한 언급은 아직 철학적인 이론상에서 논의 되기 보다는, 가시적인 자연 사물의 설명 방식에 국한되고 있다. 즉, 이러한 변화에 대한 근원적인 설명이라기 보다는 단순히 陰陽이라는 二氣가 있고 이 기의 변화가 자연의 변화를 가져 온다는 설명이다. 陰陽 개념이 보다 근원적인 의미를 지니게 되는 것은 「易傳」에 의해서다. 「易傳」은 陰陽의 개념으로 천지 자연의 변화 뿐 만 아니라 인간사를 설명한다. 이러한 설명 방식은 자연과 인간을 하나의 전일적인 존재로 보는 것으로 자연과 인간이 二元化된 존재가 아니라, 하나의 법칙에 의해서 생성 변화한다는 의미가 내포되어 있다. 그러면 다음 절에서 음양론의 철학적인 성격을 살펴 보도록 하겠다.

3. 陰陽論의 哲學的 意味

음양론이 철학적인 의미로 논의되는 것은 「易傳」에서 부터다. 「易傳」은 「易經」의 주석서로서 전국시대 이후에 등장한 것으로 추정되고 있다. 이러한 입장에서 본다면, 「易傳」을 공자가 지었다는 것은 신빙성이 적은 것이다. 또한 중요한 문제는 周易에 근거한 철학적인 논의는 대부분이 「易經」이 아닌 「易傳」으로 부터 나왔다는 것이다. 즉, “종래의 철학 사상에서 인용되는 것들이 거의 천편일률적으로 「역전」에 치우치고 있다는 사실은 전통 철학 사상의 연원이나 맥락이 「역경」이 아닌 「역전」에 연결되며, 「역경」은 오히려

16) 『春秋左傳』, 僖公 16年. “是陰陽之事, 非吉凶所生也, 吉凶由人.”

그러한 연원이나 맥락으로 부터 벗어나 있다는 것을 은연 중에 示唆하고 있다고 할 수 있다”¹⁷⁾고 한다. 실제로 철학적인 논의가 되기 시작하는 것은 「역전」에서 부터다.

또 다른 문제는 서론에서도 언급한 것처럼 「易傳」의 사상이 과연 유가적이기만 한 것인가 하는 문제다. 老莊思想을 연구하는 진고응은 종래의 주장과는 다른 입장을 보여준다. 그는 그의 저서인, 「周易, 유가의 사상인가, 도가의 사상인가」의 서문 서두에서 이렇게 주장한다. “이 책은 기존의 학설과는 판이하게 다른 관점을 담고 있다는 점에서 의의를 가지고 있다. 이 책에서는 기존 학계에서 일반적으로 인정하는 견해를 부정할 뿐 만 아니라, 2천년간 흘러온 경학 전통을 뒤집어 버린다. 「易傳」의 철학 사상은 도가에 속하지 유가에 속하는 것이 아니다”¹⁸⁾ 이러한 그의 주장은 종래의 「周易」에 대해서 가지고 있던 상식을 뒤집는 것으로 획기적인 주장이 아닐 수 없다. 이러한 그의 주장에 대한 근거로 그는 이렇게 말한다. “「계사전」에 유가의 영향이 훨씬 덜하다는 사실을 알게 되었다. 이에 비해 노장의 사상이나 語意와 관련된 부분은 오히려 눈에 띄게 두드러졌다. --- 여기서 나는 「계사전」에 나타난 열 세 개의 개념과 관점 들을 열거하면서 그것들이 원시 도가에 연원하고 있음을 논증하였다”¹⁹⁾

이러한 그의 주장에 대해 반론이 없는 것이 아니므로, 그의 입장을 전적으로 받아들일 수는 없지만 그의 주장도 타당성이 있는 것으로 생각되므로, 유가적인 입장과 도가적인 입장을 3장에서 살펴 보도록 하겠다. 그 이유는 陰陽이라는 용어를 일반적으로 이해하는데 있어서는 어느 입장이나 유사한 것으로 보여지기 때문이다.

그러면, 「역전」에 나타나는 음양의 의미를 살펴보자. “ 세계를 ‘음’과 ‘양’이라는 두 개의 ‘상대쌍’으로 二大別한 다음, 그것들의 對待的 消長이 生生不已하면서 세계라는 유기적 정합체를 이루어 낸다고 보는 것이다. 그리고 이것이 연역적 바탕이 되어 음양설은 여러가지 기타의 체제로 引伸, 부연되

17) 韓國周易學會編, 『周易의 現代的 照明』, 범양사, 1992, p. 29.

18) 陳鼓應, 최진석 外 역, 『周易 유가의 사상인가 도가의 사상인가』, 예문서원, 1996, p. 1.

19) 같은 책, p. 서문 3.

어 간다고 할 수 있다. 또 오행설은 세계를 氣의 유행이라고 보는 전제하에 (역시 유기적인 정합체), 세계 속의 사물의 성능이나 작용을 氣의 다섯가지 경향성(木火土金水)으로 귀납, 분류하고, 그것들의 相生, 相剋原理에 입각하여 세계를 설명하는 이론이다. 따라서 음양설과 오행설에는 陰陽二元의 對待消長的 相互關係, 五行의 相生, 相剋的 關係, 그리고 그것들이 어우러져서 이루어 내는 유기체적 정합성이 핵심 개념이 된다”²⁰⁾고 한다. 『典經』에서도, “人爲陽 神爲陰 陰陽相合然後 有變化之道”²¹⁾라 하여 陰陽에 의해 변화가 일어난다고 지적하고 있다. 여기서 언급된 변화의 道는 陰陽이 상생을 이루는 道로서 일체 모든 존재의 변화를 설명하는 근거라고 할 수 있다.

여기서 중요한 것은 세계가 유기적인 관계에 있다고 하는 것이다. 개개의 사물이 독자적으로 존재하는 것이 아니라 모든 존재가 서로 유기적인 관계 속에서 연결되어 있다는 것이다. 또한 이러한 생각은 더 나아가 자연과 인간이 서로 별개의 존재가 아니라 서로 유기적인 관계에 있는 것으로 파악한다. 이러한 점은 易이 처음에 卜筮로 등장할 때 부터 가지고 있던 관념이라 할 수 있다. 왜냐하면, 점치는 행위는 자연의 변화이지만 그 결과는 반드시 인간사와 관련지어져 있다. 즉, 需卦에서, “구름이 하늘에 오르되 아직 비가 되어 대지를 윤택하게 적시지는 못한다. 이것이 需의 괘상이다. 군자는 이 괘상을 보고 성숙되는 시기를 기다리며, 마음과 몸을 기른다”고 하는 것이나, 訟卦에서, “하늘은 위를 향하고 물은 아래를 향한다. 이같이 서로가 배반되는 것이 訟의 괘상이다. 군자는 이 괘상을 보고 어떤 일이나 그 출발점에서 깊이 생각하여 후일에 분쟁이 생기지 않도록 조심하는 것이다”, 그리고, 大有卦에서, “태양이 중천에 높이 오르고 있다. 이것이 大有의 괘상이다. 군자는 이 괘상을 보고 선악을 가려내어 악을 누르고 선을 표창해서 하늘의 큰 명을 따른다”는 것 등은 모두 自然과 人事가 어떠한 관계를 갖는 것으로 묘사하고 있다. 이것은 자연에 나타나는 변화가 인간사와 무관한 것이 아니라는 것을 말하고 있다. 즉 자연과 인간은 유기적인 관계를 형성하고 있음을 말하는 것이다.

20) 韓國周易學會編, 같은 책, pp. 51 - 52.

21) 『典經』, 제생, 43절.

이러한 설명은 자연과 인간이 유기적인 관계를 맺고 있다는 것으로. 즉 “人間과 天地, 人間과 萬物 결코 孤立된 別個가 아니기에 한 개체의 행위는 결코 그 개체만의 행위로 끝나지 않는다. 그것은 마치 한 肢體가 有機體 전체에 영향을 주는 것과 같다”²²⁾는 것이다. 여기에서 알 수 있는 것은 자연과 인간에게 적용되는 법칙이 동일하다는 것이다. 이것은 陰陽二氣가 변화하는 법칙이 자연이나 인간에게 동일하게 적용된다는 것으로 법칙의 全一性을 가리키는 것이다. 이러한 점은 음양으로 「易」을 해석하는 「象傳」에서 알 수 있다. 여기서는 天地人을 일체로 보고, 종종 천도를 밝히고 나서 인간사를 언급한다. “천지는 만물을 양육하고 성인(聖人)은 인재를 배양해서 백성에게 그 능력이 미치도록 한다”²³⁾는 언급과, “천지의 변혁이 사계절을 이루고, 탕왕과 무왕의 혁명은 하늘과 사람의 바람에 순응한 것이다”²⁴⁾는 것은 천지인에 공히 적용되는 법칙이 있음을 말하는 것이라 생각된다. 이러한 점은 謙卦에 잘 나타나 있다. 즉, “겸허하니 만사가 형통하다. 마치 天道가 밑으로 내려가 만물을 구제하지만 천체는 여전히 빛을 발하고, 地道는 아주 낮게 처신하지만 땅의 기운은 위로 올라가는 것과 같다. 天道는 가득 찬 것을 줄이고 겸허한 것을 보태며, 地道는 가득 찬 것을 변화시키고 겸허한 것을 채운다. 귀신은 가득 찬 것을 해치고 겸허한 것에 복을 내리며, 인간의 법칙은 가득 찬 것을 싫어하고 겸허한 것을 좋아한다. 겸허한 사람은 높은 자리에 올라 그 빛을 발하며, 낮은 자리에 처하더라도 사람들이 그를 넘어서지 못한다. 군자 만이 이 겸허의 덕을 끝까지 유지할 수 있다”²⁵⁾고 하여 天地人을 하나의 전체적인 것으로 보는 것을 알 수 있다. 또한 「典經」 상에 언급된 陰陽개념을 보면, “陰殺陽生 陽殺陰生 生殺之道 在於陰陽 人可用陰陽然後方可謂人生也”²⁶⁾라 하고, “德義有生殺之權 生殺則陰陽 知此兩端而已”²⁷⁾라 하여, 죽고 사는 도가 陰陽에 있다고 하여, 음양의 궁극적인 의미를 보여 주고 있으며, 자연 변화의 도인 陰陽을 깨우치는 것이 죽고 사는 것과 같은

22) 郭信煥, 「周易의 自然과 人間에 關한 研究」, 성대 대학원, 1986, p. 175.

23) 『周易』, 夬卦.

24) 같은 책, 頤卦.

25) 같은 책, 謙卦, 象.

26) 『典經』, 제생, 43절.

27) 앞의 책, 제생 43절.

인간의 궁극적인 의미를 깨닫는 것이라고 가르치는 것이라 생각된다.

이러한 음양론에서 알 수 있는 자연과 인간에 동일하게 적용되는 법칙론은 중국철학의 주요개념인 道와 자연의 개념과 연결되어 이해 할 수 있다. 또한 이 개념들은 「周易」에 근거해서 볼 때도 앞 부분에서 언급한 것처럼 유가적 성향과 도가적 성향이 함께 포함되어 있다고 판단된다. 그러면 다음 장에서 음양합덕의 의미를 이러한 양면적인 성격 즉 유가적이고, 도가적이기도 한 특성을 고려하여 언급하기로 하겠다.

Ⅲ. 陰陽合德에 나타난 道와 自然

1. 陰陽合德과 道

陰陽合德은 「繫辭傳」에 나오는 것으로, 여기에 언급된 것은, “건과 곤은 역의 문인가? 건은 陽을 대표하는 것(陽物)이고 곤은 음을 대표하는 것(陰物)이다. 음과 양이 그 성질(德)을 합해서 굳셈(剛)과 부드러움(柔)이 형체를 갖게 되고 그로써 하늘과 땅의 일을 체현하고 그로써 신명의 덕에 통달한다”는 것이다. 이 문장의 설명을 보면, “이것은 공자가 처음으로 「周易」 64괘의 구조 문제를 자세히 설명한 말이다. 그렇다면 ‘역의 문’이라고 하는 것과 ‘역의 온축’이라고 하는 것은 어떻게 다른가? ‘역의 온축은 전체적으로 말한 것이고 ‘역의 문’은 건곤이 하나의 모순이라는 점에 치중해서 말한 것이라는 차이가 있다고 생각한다. ‘음과 양이 그 성질을 합해서 굳셈과 부드러움이 형체를 갖게된다’는 것은 64괘의 굳셈과 부드러움이 각기 다른 것이 아니라 건과 곤 두 괘의 내부의 모순과 투쟁에서 나온 결과임을 말한 것이다. 「繫辭傳」 다른 부분에서는 이 ‘문(門)’자를 명확하게 설명하고 있다. 그 부분에서는, ‘문을 닫는 것을 곤(坤)이라 하고 문을 여는 것을 건(乾)이라 하며, 한 번 닫고 한 번 열림을 변(變)이라 하고, 가고 옴이 다하지 않는 것을 통(通)이라 한다’(闔戶謂之坤 關戶謂之乾 一闔一關謂之變 往來不窮謂之通)고 하였다. 여기서 건과 곤이라는 한 쌍의 모순이 변화 발전하는 상황을 생동감있게 설명하고 있다. ‘그로써 하늘과 땅의일을 체현하고 그로써 신명의 덕

에 통달한다'는 말은 64괘 전체를 가지고 말한 것이다 '체(體)'란 '강유유체'(剛柔有體)의 '체'이고, 덕(德)이란 '음양합덕'(陰陽合德)의 덕이다"²⁸⁾라고 한다.

『典經』에서는 '陰陽相合'²⁹⁾이라고 표현되는데, 여기서 중요한 것은 음과 양이 합한다는 것이다. 음양의 합이란 의미를 음양이 서로 대립하였다가 바뀌어지는 것으로 이해 한다면, 그것은 '계사전' 위에서 "음양이 대립 전화하는 것을 도라 한다"는 말과 동일한 것으로 이해 할 수 있고, 음양의 합덕이란 결국 음과 양의 이상적인 결합이라고 할 수 있고 이것이 바로 道라는 것이다. '道'는 中國哲學史上 어떠한 哲學範疇 보다도 가장 중요하고, 의미 있는 범주라고 할 수 있을 것이다. 이 개념은 일반적으로, 老子에 처음 철학적인 의미를 지니게 되었다고 한다. 그러나 공자가, "아침에 道를 들으면 저녁에 죽어도 좋다"³⁰⁾라고 한 것을 보면 공자에 있어서도 '道'의 의미는 단순한 것으로 보이지는 않는다.

Creel은 "儒家"에 있어서 道의 역할은 기독교인들의 '믿음'과 거의 방불한 것"³¹⁾이라 하여 道의 의미가 유교에 있어서 매우 밀착되어 있음을 말한다. 孔子에 있어서도 道라는 개념은 기본적으로 중요한 것이라 할 수 있다. 道는 본래 道路, 通路라는 의미로 사용되었으나 점차, '道理' 또는 '理致' 등의 의미로 사용되었다. 『論語』에서는 대략 70여회에 걸쳐 나타나는데 그 의미도 다양하여 一義적으로 파악할 수는 없다. 여기서 道가 『論語』에서 어떠한 의미로 사용되었는가를 살펴보고 천과의 관계를 설명하도록 하겠다. 그러면, 『論語』에 나타난 道의 의미를 李杜의 분류에 의거하여 살펴보도록 하겠다.

李杜는 『論語』에 나타난 道를 다섯가지로 분류하고 이에 포함되지 않는, 즉, 이 다섯가지의 道보다 차원이 높은 道를 부가해서 설명한다. 먼저 다섯가지 道의 의미는 첫째는 「八佾」篇의 "활을 쏘는데 가족 과녁 뚫기를 주장하지 않는 것은 힘이 동등하지 아니함이니, 이것이 바로 예전의 道다"³²⁾라

28) 김경방외, 한국철학사상연구회 기철학분과 역, 『易의 철학』, 예문지, 1993, pp13 - 14.

29) 『典經』, 제생 43절.

30) 『論語』, 「里仁」, "朝聞道 夕死可矣."

31) Creel, 이동준 외 譯, 『中國思想의 理解』, 經文社, 1981, p.45.

고 한데서 나타나는 道로 어떠한 일이 의거해서 이루어지는 방식으로서의 道이고, 둘째는 「里仁」篇에서 “부와 귀는 사람이 바라는 것이나 道로서 얻지 않은 것이면 누리지 말아야 한다”³²⁾고 했을 때의 道로, 개인 생활 방식의 道며, 셋째는 「先進」篇의 “이른바 大臣이라는 것은 道로써 임금을 섬기다가 할 수 없으면 그만 두는 것이다”³³⁾라고 한데서 나타나는 道로, 개인이 정치 활동에 종사 할 때 따라야 할 방식으로서의 道이며, 넷째는 「公冶長」편의 “나라에 道가 있으면 그의 슬기를 나타내고 나라에 道가 없으면 그 우직함을 보인다”³⁴⁾고 할 때의 道로 한 국가가 다스려지는 방식으로서의 道며, 다섯째는 「微子」篇의 “天下에 道가 있다면 나는 더불어 바꾸지 아니 하리요”³⁵⁾할 때의 道로서 천하가 다스려지는 방식으로서의 道를 말한다.³⁶⁾

이두의 분류에서 나타나는 道의 의미는, 행위의 준거가 되는 법칙적인 의미를 가지고 있음을 알 수 있다. 인간 생활의 모든 부분들 마다 마땅히 따라야 할 理致, 법칙이 있다는 것이다. 여기서 말하고 있는 도의 내용은 실제 생활과 관련된 道로서 공자의 도를 이러한 의미에 국한시켜 본다면, 공자의 관심이 단지 현실 생활에 한정된 것으로 오해될 수 있을 것이고, 그가 말하는 道의 의미도 궁극적이거나, 보편적인 의미를 결여한 것으로 보여질 것이다. 또한 그의 뜻에 관한 대부분의 언급도 개인적인 감정을 인격적이거나 주재적인 존재인 천에 호소하는 그러한 의미로 오해될 수도 있다.

그러나 공자의 도에 대한 언급은 이러한 내용만이 있는 것이 아니다. 공자는, ‘아침에 道를 들으면 저녁에 죽어도 좋다’는 말을 함으로써, 그가 말하는 道가 단지 현실 생활에 국한된 것이 아니라는 것을 보여준다. 이러한 그의 언급은 道를 궁극적인 가치를 가진 것으로 이해했다는 것을 분명히 보여 주는 것이다. 그러므로 공자가 말하는 道는 현실 생활 뿐만 아니라 일체 모든 존재가 마땅히 따라야 할 이치로서, 만일 이러한 이치를 알게 된다면 목숨까지 바칠만큼 궁극적인 의미를 갖는다는 것이다. 이러한 궁극적인 의

32) 『論語』, 八佾篇, “射不主皮 爲力不同科 古之道也.”

33) 같은 책, 里仁篇, “富與貴是人之所欲也 不以其道得之不處也.”

34) 같은 책, 先進篇, “所謂大臣者 以道事君 不可則止.”

35) 같은 책, 公冶長篇, “邦有道則知邦無道則愚.”

36) 같은 책, 微子篇, “天下有道 丘不與易也.”

37) 李杜, 같은 책, pp.65-67.

미를 가지고 있으므로 공자의 道는 일체의 모든 존재가 따라야 하는 이법성을 갖는 것이다.

공자는, ‘朝聞道 夕死可矣’, ‘吾道一以貫之’, ‘人能弘道 非道弘人’ 등의 언급을 통해 그가 말하고자 하는 도가, 앞에서 살펴 본 것처럼 단순히 현실 생활에 국한된 것이 아니라는 것을 말하고 있다. 여기서서 나타나는 道는 일체의 모든 가치의 근원으로서 일상적인 생활 규칙을 말하는 道와는 차원을 달리하는 것으로 孔子의 궁극적인 관심의 대상이라는 것을 알 수 있다. 이러한 해석과는 달리 앞에서도 지적한 것 처럼 장립문은, ‘朝聞道, 夕死可矣’에 대한 해석에서 “여기에서의 道는 天道를 포괄하는 것이 아니라, 단지 人道만을 가리키는 것이다. …… 공자도 비록 天을 언급하기는 했지만, 그는 결코 天道를 깊이 있게 연구하지는 않았다. 공자에 의하면, 현실 사회의 人道가 중요하다는 것이다. 따라서 공자의 道는 사실상 人道인 것이다”라고 하였는데, 이러한 주장은 孔子의 道가 전통적인 개념과는 달리 사용된 것을 고려하지 않은 것이다.

공자는 이 道를 ‘朝聞道 夕死可矣’나 ‘殺身成仁’이니 하여 자신의 생명까지 바쳐서라도 이루어야 할 만큼 중요하고 절실한 도로서 표현 하고 있는 것³⁸⁾으로 이것은 공자의 道가 공자 자신에 있어서 궁극적이라는 것을 지적한 것이다. 朱子는 “志於道”의 에서 “道란 人倫日常之間에 마땅히 해야 할 것³⁹⁾이라 하고 “就有道而正焉⁴⁰⁾의 註에서는 “무릇 道라고 말하는 것은 모두 사물의 당연한 이치를 이름이요, 사람들이 공동으로 말미암아야 할 것⁴¹⁾이라 하여 사물이나 人間이 따라야 할 근원적인 理致를 말한다. 여기서 말하는 근원적인 理致란 孔子에 있어서 궁극적인 관심의 대상인 道로서 天에서 나타나는 理法性を 가리키는 것이다. 이러한 성격의 도는 인간 존재의 근원일 뿐만 아니라 天, 地 自然의 근원이며, 일체 모든 존재의 근거가 된다. 도는 이러한 궁극성을 갖고 있으므로, 인간이 도를 체득한다면, 그 자신의 궁극적인 변화가 일어나게 된다. 일상적인 자아에서 초일상적인 자아

38) 한국동양철학회편, 『동양의 본체론과 인성론』, 연세대 출판부, 1984, pp.13-14.

39) 『論語』, 述而篇, 朱子註, “道則人倫 日用之間 所當行者也.”

40) 같은 책, 述而, 朱子註.

41) 같은 책, 學而篇, 朱子註, “凡言道者皆謂事物當然之理人之所共由者也.”

로 변화한다고 할 수 있다. 그 이유는 도의 그러한 이치를 실현한다는 것은 결국 자신에 내재한 도덕적인 법칙을 온전하게 실현한 것이 되기 때문이다. 즉, 내재한 도덕법칙이란 천지 자연의 법칙과 동일한 것으로 단지 인간의 관점에서 서술되었기 때문에 人道的인 성격이 부각되었을 뿐이라고 생각된다.

그러면 노자의 도는 어떠한 성격을 갖는 것인지를 살펴 보도록 하겠다.

老子 哲學에 가장 중요한 개념 중의 하나가 바로 '道'라고 할 수 있다 『道德經』 첫 장에서 道에 대한 그의 언급은 도의 궁극적인 의미를 말하고 있다. 노자의 道를 이해하는데 있어서 논의 되는 것 중에 하나가 노자의 道가 唯心的인 성격을 갖는 것인가, 아니면 唯物的인 성격을 갖는 것인가 를 밝히고자 하는 것이다. 그러나 老子가 말하는 도를 어느 일면으로 이해한다는 것은 위험한 발상이라 생각된다. 그가 말하는 도란 만물 생성의 근원자이면서 또한 이 세계가 변화해 나가는 법칙이다.

老子는, 『道德經』에서, “道는 一을 生하고, 一은 二를 生하며, 二는 三을 生하고, 三은 萬物을 生한다. 만물은 陰을 업고 陽을 안으며 沖氣로써 和를 삼는다”⁴²⁾고 하여, 만물의 발생이 도로 부터 기인한다는 것을 밝히고 있다. 이러한 노자의 관점은 『繫辭傳』의 사상과 유사한 점이 있다. 즉, “(道德經) 42장은 우주생성론을 설명하고 있는데 그 가운데 하나(一)는 바로 道의 다른 이름이며, 둘(二)은 陰氣와 陽氣를 가리키고 셋(三)은 음양이 서로 결합하여 형성된 조화로운 상태를 가리킨다. 또는 비록 혼돈되어 나누어지지 않았지만, 그 속에는 음양 두기가 본래 부터 포함되어 있다. 그러므로 그 속에서 음양이 분화되어 나올 수 있으며, 또 나아가 음양이 화합하여 천지 만물을 생성할 수 있는 것이다. 따라서 제 42장을 볼 때 노자 역시 도체가 음양 두 측면을 포함한다고 생각하였으며, 『繫辭傳』이 ‘한 번 음이 되고 한 번 양이 되는 것을 도라고 한다’는 명제를 제기한 것이 노자와 관계가 있음을 알 수 있다”⁴³⁾고 한다. 결국 노자의 도는 음양 이기를 포함하고 있으며, 이 두 氣의 움직임을 있게끔하는 근원적인 의미를 가지고 있다.

42) 『道德經』 第42章. “道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物. 萬物負陰而抱陽, 沖氣以爲和.”

43) 陳鼓應, 같은 책, p. 288.

이렇게 본다면, 노자의 도는 음양이기에 의해서 가시화되는 것으로 생각되고, 도의 실현은 결국 음양의 이상적 조화라고 할 수 있는 음양합덕에 의해 이루어지는 것이라 생각된다.

그러면 孔子의 道와 道家의 道를 비교하여 보도록 하겠다.

孔子의 道와 老子가 말하는 道는 서로 그 의미를 달리하여 前者는 人間의 도덕적 규범이나 當爲法則을 뜻한다고 보고 後者는 形而上學的 根本 原理로 보려는 것이 일반적인 경향이다. 그러나 야스퍼스는 “학자들은 보통 老子는 도를 선·악을 초월하는 것으로 파악하고 孔子는 道를 倫理化시켰다고 말한다. 그러나 사실은 孔子가 선·악의 지식을 통하여 인간 공동체에 어떤 질서를 창조하려고 할 때 그도 선·악을 초월하는 어떤 영역을 인정했다고 말하는 것이 더욱 정확한 표현이다”⁴⁴⁾라고 말하여 孔子와 老子 思想의 유사점을 인정하고 孔子의 思想에 근원적인 것이 있음을 시사한다. 金恒培 교수도 “孔子가 인간의 도덕적 當爲를 강조하지만 결국은 天道와의 合一을 지향하는 것처럼 老子도 인간적 감정을 무시하고 근원적 원리인 道만을 주장하는 것 같지만, 근원적인 道는 이미 인간까지를 포함한 것이므로 결국은 인간의 인간다운 삶의 길을 찾으려는데 그 目的이 있는 것이다”⁴⁵⁾라고 하며, 또한 “孔子와 老子가 그 출발점을 달리하고 있지만 그 지향하는 바 궁극적 목적은 일치하고 있다는 것이다. 이 궁극적 목적이란 결국 자연과 인간이 완전히 통일 조화된 天人合一의 경지를 뜻한다”⁴⁶⁾고 하여 孔子와 老子의 道가 의견상 不一致하는 것 같지만 근원적인 目的은 同一하다는 것을 지적한다.

이와같이 공자나 노자의 도가 모두 궁극적인 자연의 법칙과 일치한다는 것은, 음양합덕의 이상적인 경지가 자연의 조화, 인간의 조화, 그리고 자연과 인간의 조화를 포함한다는 점에서 이들은 동일한 점을 나타내는 것으로 생각된다. 『周易』에서도 궁극적인 경지는 인간이 자연의 운행에 참여함으로써 자연의 완성을 이루는데 있다는 것을 감안한다면, 충분히 이해할 수 있는 것이라 생각된다.

44) K. Jaspers, 황필호譯, 『소크라테스, 불타, 공자, 예수』, 종로서적, 1980, p. 102.

45) 金恒培, 『老子哲學의 研究』, 思社研, 1985, p. 28.

46) 같은 책, p. 29.

2. 陰陽合德과 自然

陰陽合德에서 나타나는 또 다른 의미는 자연의 법칙성이라 할 수 있다. 그러면 공자와 노자를 중심으로 자연 법칙성의 특성을 살펴 보도록 하겠다.

우선, 공자에 나타나는 이러한 自然의 법칙적인 의미는 ‘泰伯’편과 ‘陽貨’편에서 언급한 내용에서 찾아 볼 수 있다.

- 1) 오직 하늘이 하늘이 제일 크거늘, 오직 요임금께서 본받으시다.⁴⁷⁾
- 2) 하늘이 무슨 말을 하느냐? 사철이 바뀌고 만물이 생성되나니 하늘이 무슨 말을 하느냐?⁴⁸⁾

공자가 언급한 2)의 내용만을 본다면, 天은 自然의 運行에 대해 어떠한 간섭도 하지 않는다는 것을 보여주는 언급이라고 할 수 있다. 자연은 스스로 자신의 법칙에 따라 움직여 갈 뿐이라는 것이다. 이러한 자연천에 대한 공자의 사상은 공자 자신이 독창적으로 만들낸 것은 아니다. 이러한 자연적인 천은 이미 존재했던 것이기도 하다. 공자 자신은 천에 대해 근본적으로 주 초 종교의 영향을 받고 있었으므로, 대체로 그 범위 내에서 어느 정도의 개량과 수정을 하였을 것이기 때문에, 春秋이래의 사상가들 처럼 비교적 명확하게 천을 자연으로 보려고 한 것 같지는 않다. 이것은 공자가 자연을 유물적인 입장에서 파악하지 않았다는 것을 말하는 것이다.⁴⁹⁾ 즉 천을 단지 자연적인 것으로 보지 않았는 것이다. 그러면 공자는 이러한 언급에서 무엇을 말하려고 한 것인지를 살펴 보도록 하겠다.

여기서 말하는 自然의 法則이란 어떠한 것인가? 인간이 완전히 배제된 법칙을 말하는 것인가? 그러나 1)의 언급에서 나타나는 것은 자연의 법칙에는 인간이 따라야 할 그 어떤 법칙이 있다는 것을 말하고 있다. 이 언급은 이상적인 통치자였던 堯임금이 능히 ‘天’을 본받아 자기의 마음을 넓혀서, 인자하고 은혜롭게 되어, 私意를 갖지 않을 수 있었다는 것을 찬양한 것으로, 분명히 여기에는 본 받아야 할 무엇이 있다는 것이다. 그러나 여기에서

47) 『論語』, 泰伯篇, “唯天爲大 唯堯則之.”

48) 같은 책, 陽貨篇, “天何言哉 四時行焉 百物生焉 天何言哉.”

49) 向世能, 馮禹, 『儒家的天論』, 齊魯書社, 1991, pp.40-41, 참조.

의 ‘天’이 自然의 天을 가리키는 것인지 아닌지 그 의미가 아주 명확하지는 않다. 그런데 2)의 문장을 보면, 공자 자신이 自然의 天을 본받을 것을 희망하였다는 것을 분명하게 보여주고 있다. 어떤 사람은 공자의 이러한 말을 근거로 삼아 공자 철학 체계 가운데의 ‘天’은 自然의 天이라고 한다⁵⁰⁾

그러나 이러한 주장과는 달리, 공자의 천에 대한 이러한 언급을, “공자는 천을 개인의 死生禍福의 주재자일 뿐만 아니라 자연계의 최고 지배자로 인식 하였다. ... 그는 사람들에게 아무 말도 하지 않지만 사계절의 운행과 만물의 생장을 推動시키는 상제를 본받으라고 요구한다. 그것은 천이 죽은 물체가 아니라 말을 할 수 있지만 말하지 않는 활물적인 것, 그리고 至高無上한 만물의 推動者라는 것을 시사하는 것”⁵¹⁾이라고 보기도 한다. 이러한 견해는, 조기빈이 지적한 것처럼 ‘상제’와 같은 존재로 해석하는 것이다. 그러나 자연천과 주재천으로 이해하는 것은 양립할 수 없는 것이다.

자연천과 인격신은 서로 융화되거나 동등한 지위에 있는 것이 아니라 대개 주종, 상하의 관계를 형성한다. 이러한 모습은 이미 은대의 제에서 나타났던 모습이다. 즉, 상제는 자연의 현상을 마음대로 움직일 수 있다는 것이 바로 그러한 것이다. 그러나 자연천의 입장에서 본다면, 자연이란 아무런 의지를 갖고 있는 것이 아닐 뿐만 아니라, 자연 위에 군림하는 존재가 있어서 그의 명령대로 움직이는 신하와 같은 존재가 될 수 없다는 것이다. ‘自然’이란 의미 그대로 스스로 그러한 존재이므로 그 위에 존재하며, 자연에 명령을 내리는 그러한 존재는 상정할 수 없다. 그러므로 天이 인격적인 존재이면서, 자연 자체를 독립적인 존재로 보는 자연천은 성립할 수 없다는 것이다. 왜냐하면 자연은 그 나름대로 움직여 가는 법칙이 있는데, 만일 일체의 모든 존재를 자신의 의지에 따라 마음대로 할 수 있는 上帝와 주재신 이 있어서 자연의 법칙을 좌우한다면 자연에는 자연 자체의 법칙이 없다는 것이 된다. 그러므로 자연천은 무의미한 존재가 되므로 주재천과 자연천은 양립할 수 없는 존재인 것이다.

그러면 공자의 자연천은 어떠한 성격을 갖는 것인가? 인간의 입장에서 볼

50) 같은 책, p.38, 참조.

51) 任繼愈 主編, 『中國哲學史』 第一冊, 人民出版社, 1996, pp.77-78.

때, 인간과 무관하게 운용되는 자연의 법칙이란 있을 수 없다. 천이란 공자에 있어서 자연과 인간사의 모든 일의 원리라고 할 수 있다. 그리고 익히 알려진 것처럼 인간의 도덕적인 측면을 강조한 사람이다. 그러한 입장에서 본다면, 자연의 법칙도 인간이 도덕적인 측면에서 본받아야 할 그러한 대상으로 볼 수 있었을 것이다. 바로 1)과 2)의 문장을 결합해서 본다면, 그러한 의미가 분명히 드러난다. 요임금이 하늘로부터 본받는다라는 것은 곧 도덕적인 의미를 갖는다. 그래서 앞에서 말한 것처럼 인자하고 은혜로운 덕성을 갖게 된다는 것이다.

자연으로서의 천은 인간에게 아무 말도 하지 않지만 그 존재하는 자체가 인간에게 그러한 덕성을 보여주는 것이다. 이러한 예는 공자가 끊임없이 흘러가는 시냇물을 보면서, “지나가는 것은 이와 같구나. 낮과 밤을 쉬지 않는다”⁵²⁾고 한 말에서도 그러한 추론을 가능하게 한다. 즉, 인간사와 자연이란 끊임없이 변해 나간다는 것이다. 그러한 변화 속에서 인간의 삶이 영위되므로 인간은 자신의 계발을 위해서 끊임없는 노력을 기울여야한다는 생각을 가질 수도 있을 것이다. 이러한 것은 바로 자연과 인간의 관계에서, 자연의 법칙이란 곧 인간의 도덕적인 법칙으로 전환시켜 볼 수 있다는 것을 말한다. 그러므로 이러한 측면에서 1)과 2)의 문장을 본다면, 공자의 자연천에 대한 언급은 곧 도덕법칙천으로 이해 될 수 있다는 것이다. 즉, 자연천에서 나타나는 자연의 법칙성이 인간사에 적용될 때 나타나는 것은 普遍性을 가진 道德法則이라고 할 수 있다는 것이다. 이러한 법칙성을 갖고 있으므로 天은 人性의 근원이 될 수 있으며, 그러한 인성을 실현한 성인과 같은 존재의 출현이 기대되는 것이다.

공자의 이러한 자연법칙성은 순자의 천관에서도 잘 나타난다. 순자는, “천지는 군자를 낳았으나, 군자는 천지를 이치에 맞게 조화시킨다. 군자는 천지에 참여함으로써 만물의 총령이 되고, 백성의 부모가 된다. 군자가 없으면 천지가 조화를 이루지 못하고, 예의가 통일되지 못한다. 위로는 군주와 스승이 없고, 아래로는 아버지와 아들의 도리가 없는 것, 이것을 일러 지극한 혼란이라고 한다”⁵³⁾라고 하여 天, 地, 人이 조화를 이루는 세상을 강조한다. 人

52) 『論語』, 子罕篇, “逝者如斯夫 不舍晝夜.”

性の 측면에서도 언급한 것을 보면, “性이란 내가 어떻게 할 수 없는 것이다. 그러나 변화시킬 수 있는 것이다. 習積이란 내게 원래 있는 것은 아니지만 할 수는 있는 것이다. 습속이란 性情을 변화시키는 것이다. 전일하게 여러번 되풀이하면 습성이 되고, 습속이 마음을 변화시켜 오래오래 쌓으면 본질도 변화시키며, 전일하게 수양하고 수양하면 神明에 통하고 천지에 참여할 수 있을 것”⁵⁴⁾이라하여, 인간 스스로의 노력을 통하여 궁극적으로는 인간이 천지의 운용에 참여해야 함을 강조하고 있다.

또한 君子가 수양을 통하여 어떻게 참여할 수 있는지, 구체적인 모습에 대해서 언급하기를, “군자의 마음 수양은 誠, 즉 진실에 따름이 최상이요, 진실을 이룸은 다르게 아니라 다만 仁義를 지키고 행하는 것 뿐이다. 진실한 마음으로 인을 지키면 스스로 형태로 나타나고, 형태로 나타나면 신비하게 움직이고, 신비하게 움직이게 되면 자연히 도덕적 동화를 얻게되는 것이요, 진실한 마음으로 의를 행하면 道理가 서고, 도리가 서면 명확해지고, 명확해지면 드디어 도덕적 변화를 얻을 것이다. 이 동화에 따른 변화가 차례 차례 일어나는 것을 天德이라고 한다”⁵⁵⁾고하여 인간의 도덕적인 변화가 궁극적으로는 일체 만물의 변화에 까지 이르는 것을 강조한다. 여기에 인간이 전체를 위해서 참여 해야한다는 사상이 나타난다. 즉, “인간은 自然 天道의 면전에서 완전히 소극적인 것만은 아니다. 인간은 “知之能”에 말미암아 “通於大道”할 수 있고, 天道의 운행 규율을 인식할 수 있으며, 天道를 이용해 인류의 福利를 도모할 수 있다. 순자는 “制天命而用之”를 주장하였는데, 이는 인간의 주관 능동 작용을 발휘하여 자연을 제어 이용해야 하지 않아서 天의 恩賜를 기다려서는 안 된다는 것을 주장하는 것이다.”⁵⁶⁾

참여하는 방식에 대한 언급을 보면, “天地는 삶의 시작이고, 禮儀는 다스

53) 『荀子』, 王制篇, “故天地生君子 君子理天地 君子者天地之參也 萬物之摠也 民之父母也 無君子 則天地不理 禮義無統 上無君師 下無父子 夫是之謂至亂.”

54) 같은 책, 儒效篇, “性也者 吾所不能爲也 然而可化也 情也者 非吾所有也 然而可爲也 注錯習俗 所以化性也 并一而不二 所以成積也 習俗移志 安久移質 并一而不二 則通於神明 參於天地矣.”

55) 같은 책, 不苟篇, “君子養心 莫善於誠 致誠則無它事矣 唯仁之爲守 唯義之爲行 誠心守仁則形 形則神 神則能化矣 誠心行義則理 理則明 明則能變矣 變化代興謂之天德.”

56) 張立文, 『道』, 中國人民大學出版社, 1989, pp.35-36.

림의 시작이며, 君子는 예의 시작이다. 예의를 행하고 거듭 쌓아 그것의 즐거움에 이르는 것이 군자의 시작이다. 천지는 군자를 낳고 군자는 천지를 다스린다. 군자는 천지의 참여자다”⁵⁷⁾라고 하여 성인에 의해 창시된 예의를 실행하고 의를 실천함으로써 天地의 일에 참여할 수 있다는 것이다. 결국 參天地란 바로 천지의 이치를 현실 속에서 실현해 나가는 것을 말한다. 천에 의해서 나타나는 것은 단순히 자연의 운행 법칙에 그치는 것이 아니라 인간의 행위가 어떠해야 하는가에 대한 궁극적인 해답을 제시하는 것이다.

순자가 말하는 천이 담고 있는 내용은 일체의 모든 존재를 포괄하는 법칙과 상통하는 것으로 볼 수 있다. 그가, “하늘은 사람이 추워한다고 겨울을 거두어 가는 법이 없고, 땅은 사람이 다니기 멀어한다고 넓이를 줄이는 법이 없고, 군자는 소인이 떠들어 댄다고 행실을 고치는 법이 없다. 하늘엔 일정한 법칙이 있고, 땅에는 일정한 法數가 있고, 군자에게는 일정한 법도가 있다”⁵⁸⁾고 한 말을 보면, 천, 지, 인에 각기 다른 법칙이 적용되고있는 것처럼 생각 할 수도 있으나, 여기서 말하는 천은 자연의 현상에 한정시켜 말하는 것이므로 본래의 천이 지닌 의미라고는 할 수 없다.

순자는 천을 이해하는데 있어서 자연 현상의 규칙적인 향상된 모습에 멈추는 것이 아니라, 그러한 일관된 현상이 나타나는 근거가 되는 동시에, 일체의 모든 것을 포함하는 법칙으로서의 천을 말하는 것이다. 그러므로 순자의 천은 궁극적 실재의 의미를 갖고 있으며, 인간이 스스로의 노력에 의해서 현실에서 그 법칙을 실현함으로써 그 법칙과 하나가 될 수 있다. 이러한 점은 유교의 ‘天人合一’과 동일한 것이다. 인간은 성인의 말씀을 따라 자신에게 부여된 삶을 성실하게 살면 천지의 일에 동참하게 되며, 궁극적으로는 天地人이 모두 하나의 이치를 따른다는 것을 자각하여, 천과의 합일을 이룰 수 있다는 것이다. 결국 순자에 있어서 參天地 사상은 인간의 수양을 통해 달성할 수 있는 궁극적인 경지를 보여 주는 것으로 현실에서 출발하여 종교적인 궁극성에 도달할 수 있는 길을 제시하는 것이다.

57) 『荀子』, 王制篇, “天地者 生之始也 禮義者治之始也 君子者禮義之始也 爲之貴之積重之 致好之者 君子之始也 故天地生君子 君子理天地 君子者天地之參也.”

58) 같은 책, 天論篇, “天不爲人之惡寒也而輟冬 地不爲人之惡遠也而輟廣 君子不爲小人之匈匈也輟行 天有常道矣.”

순자의 천관은 피상적으로 볼 때는 단지 자연적인 의미만을 지닌 것으로 보기 쉽지만 그가 천관에서 보여주는 것은 인본적이면서 천과 인간과의 관계를 중시하고 있다는 것을 알 수 있다. 먼저 인간은 자신의 능력 안에 있는 일에 충실해야 한다. 자신의 능력을 망각하고, 능력 밖의 일을 한다는 것은 불가능한 일이다. 인간은 인위적인 것에 당연히 힘을 기울여야 하는 것이다. '일삼지 않아도 이루어 지는 것'은 하늘의 일로 돌리고, 인간의 능력 내에 있는 일에 힘써야 한다. 그리고, 천, 지, 인이 각기 맡은 바의 직분을 다할 때 궁극적으로 참천지가 이루어지는 것이다.

그러면 노자의 자연에대한 주장을 살펴보도록 하겠다.

노자는 세계의 근본이 되는 원리를 '道'라고 말하고 있다. 노자의 도는 가장 근원적이고, 절대적인 것이며, 영원성을 지닌 것이다. 노자는 도의 개념을 일체의 모든 것을 생성하는 궁극의 원리로서 보았고 이 원리는 바로 자연으로부터 비롯되는 것이다.

노자가, "사람은 땅을 본받고, 땅은 하늘을 본받으며, 하늘은 도를 본받으며, 도는 자연을 본받는다"⁵⁹⁾고 한 것은 이 세상의 모든 움직임이 근거하는 원리를 바로 자연에서 찾았다는 것을 보여주는 것이다. 또한 이러한 자연은 그가 어떤 의지를 가지고 무엇을 하려는 존재가 아니라 단지 '常道'에 따라 움직여가는 그러한 존재다. 즉 자연의 법칙이란 어떠한 外的인 要因에도 제약됨이 없이 자기 스스로 自存하는 근원적인 존재라는 것이다. 또한 이러한 자연의 법칙인 道는 "근원적인 존재이고 어떤 다른 것에 의존하는 것이 아니며, 동시에 고정된 상태로 있는 것이 아니라 큰 활동성이 있으며, 그것은 반복·순환하고 있다. 즉, 道는 '獨立而不改'의 존재로서 '周行而不殆'로 표현되는 운동을 하고 있다. 이러한 점을 고려한다면, '人法地, 地法天, 天法道, 道法自然'이라 할 때의 人과 地와 天은 비록 큰 활동성이 있기는 하지만 아직 모든 것을 포괄하는 것이 아니고 道에 의지해 활동하지만, 道는 모든 것을 포괄하는 자기 그대로의 활동이라는 것이다."⁶⁰⁾ "그러므로 人과 地와 天을 각각 나누어서 말하고는 있지만 실은 天·地·人의 모든 활동을 포섭

59) 老子, 『道德經』, 25장, "人法地 地法天 天法道 道法自然."

60) 金恒培, 같은 책, p.83.

하고 포괄하는 궁극적인 활동이 다름아닌 ‘道’임을 말하려는 것이다. 이처럼 ‘人法地, 地法天, 天法道, 道法自然’을 25章 전체의 맥락 속에서 살펴봄으로써만 ‘法自然’의 眞意가 파악될 수 있다. 이렇게 볼 때, 「道徳經」에 있어서 道는 곧 自然의 道이며, 다른 것에 의지하지 않은 자기 그대로의 활동이다. 따라서 노자의 道의 특징이 다름아닌 노자가 본 自然의 특징인 것이다.”⁶¹⁾

노자의 도는 일체의 모든 존재를 포괄하는 道라고 할 수 있다. 천,지,인 모두가 道에 의해 생성되고 道에 의지해 변화해 가는 것이다. 이러한 점에서 노자가 ‘無爲’를 강조하는 것은 인간의 의식적인 조작이 오히려 참된 도의 실현을 방해한다는 것이다. 그러므로 참된 도의 실현은 자연의 법칙에 따르는 것이다. 자연의 법칙에 따른다는 것은 인간의 욕심을 버려야한다. 인간이 상대적인 대상에 집착함으로써, 인간의 순수한 본연의 순박한 마음이 오염된다는 것이다. 이러한 무욕의 마음을 갖는다는 것은 쉬운 일이 아니다. 그러므로 꾸준한 수도를 통해서 만이 욕심을 덜어낼 수 있다는 것이다.

이러한 점에서 본다면 공자나 순자가 주장하는 자연의 법칙성과 노자가 주장하는 자연의 법칙성 역시 陰陽合德의 이상적 경지와 차이가 없다. 앞 절에서도 지적한 것처럼, 결국은 자연과 인간의 조화에 의해 이상적인 경지는 실현이 가능하게 된다. 인간적인 측면에서 중시해야 할 것은 그러한 조화가 가능하게될 수 있는 능력을 갖추는 것인데, 이것은 순자의 지적처럼 인간 자신의 능력을 충분히 발휘하는 것이고, 이것이 修道인 것이다. 음양의 이상적인 조화는 인간 자신에 내재한 자연의 법칙성을 실현시킬 수 있는 修道에 의해 가능한 것이다. 또한 수도에 의해 이루어지는 것은 변하지않는 일심이라고 할 수 있을 것이다. 일심의 중요성에 대해 「典經」에서 “인간의 복록은 내게 맡았으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어 주리라”⁶²⁾는 언급과 “상제께서 이르시기를 ‘너희들이 항상 도술을 배우기를 원하니 지금 가르쳐 주어도 그것은 바위에 물 붓기와 같아 안으로 들어가지 않고 밖으로 흘러가

61) 같은 책, p.84.

62) 『典經』, 卷之 九, 五章.

나라. 필요할 때가 되면 열어 주리니 마음을 부지런히 하여 힘쓸지니라' 하셨도다"⁶³⁾라는 언급, "내가 비록 서촉에 있을 지라도 일심을 가진 자에게는 빠짐없이 찾으리라"⁶⁴⁾는 언급에서 잘 나타난다. 결국 일심을 잘 가지는 것이 가장 중요한 수도의 목적이라 할 수 있다. 이러한 일심을 가지고 있음으로 인해 도의 궁극적인 실현이 가능해지는 것이라 생각한다.

IV. 結 論

'陰陽合德'의 의미를 易, 공자, 노자의 사상을 통해서 그 의미를 살펴보았다. 먼저 역은 음양론에 근거하여 자연과 인간을 일체로 보려는 사상이라고 할 수 있다. 그러므로 "乾坤을 부모로 하고 천지 안에 가득 찬 기운을 제 몸으로 여기며, 천지의 본성을 자기의 본성으로 알고 인류는 나의 동포요 만물은 나의 동류라는 인식을 갖게되며, 물 속의 고기나 하늘을 나는 새도 본성은 같으니 우주 안의 모든 것을 사랑할 수 있다는 고백을 하는데 까지 나아간다."⁶⁵⁾ 공자나 노자가 이상적으로 지향하는 목표도 이와 다를 바가 없다. 공자나 노자의 도와 자연에 관한 입론도 이와 동일하다는 것이다. 음양의 이상적 조화인 음양합덕은 바로 이들의 주장과 궤를 같이 한다. 음양의 대립을 넘어선 상생적인 조화는 자연과 인간이 이상적인 상태에 도달하는 것이다. 자연은 자연의 순리에 따르듯 인간은 인간에 내재한 자연의 도를 실천 함으로써, 인간과 인간, 인간과 자연이 함께 어우러지는 이상적인 경지를 도출해 낼 수가 있게 된다. 이러한 음양합덕의 경지는 인간 자신의 내면의 세계에 대한 끊임없는 수도에 의해 도달되는 것이다. 이것은 공자나 노자가 함께 공유하는 이상이다. 세계에 대한 설명에 있어서 양자가 차이를 보일 수는 있지만 궁극적인 목표와 그를 실현하고자하는 의지에는 차이가 있을 수 없다.

현대의 사회는 많은 문제점을 안고 있다. 문제는 물질의 부족으로 인해서

63) 앞의 책, 교법 2장, 12절.

64) 앞의 책, 교법2장 13절.

65) 郭信煥, 앞의 책, pp. 12 - 13.

오는 것이 아니라, 참된 정신의 세계를 망각하고 있다는데에 있다. 대립이 불식되고, 상극적인 관계가 상생의 관계로 변화할 수 있는 것은 우리 자신의 변화에 있다. 우리의 세상을 보는 눈이 바뀌어 참된 정신의 세계를 인지하고, 확신할 때, 우리 자신이 변하고 세계가 이상적인 사회로 변할 수 있다는 것이다. 음양의 조화가 이루어낸 음양합덕의 세계란 바로 이러한 세계에서 모든 갈등 대립, 원한이 해소되어 버린 세계를 말하는 것이라 생각한다.

【참고문헌】

『典經』

『春秋左傳』

『論語』

『荀子』

『道德經』

『周易』

서울大學校東洋史學研究室(編), 講座中國史 1, 지식산업사, 1989

尹乃鉉, 商周史, 민음사, 1985

李杜, 中西哲學思想中的天道與上帝, 聯經出版事業公司, 1982

韓國周易學會編, 周易의 現代的 照明, 범양사, 1992

陳鼓應, 최진석 外 역, 周易 유가의 사상인가 도가의 사상인가, 예문서원,
1996

郭信煥, 周易의 自然과 人間에 關한 研究, 성대 대학원, 1986

김경방外, 한국철학사상연구회 기철학분과 역, 易의 철학, 예문지, 1993

Creel, 이동준 외 譯, 中國思想의 理解, 經文社, 1981

한국동양철학회편, 동양의 본체론과 인성론, 연세대 출판부, 1984

K. Jaspers, 황필호譯, 소크라테스, 불타, 공자, 예수, 종로서적, 1980

金恒培, 老子哲學의 研究, 思社研, 1985

向世能, 馮禹, 儒家的天論, 齊魯書社, 1991

任繼愈 主編, 中國哲學史, 第一冊, 人民出版社, 1996

張立文, 「道」, 中國人民大學出版社, 1989