

道通眞境의 淵源과 思想的 特徵

劉勝鍾*

目次

- | | |
|---------------|-------------------|
| I. 序論 | 2. 道敎의 道와 氣 |
| II. '道'의 意味 | III. 道通眞境의 思想的 特徵 |
| 1. 儒家의 道 | 1. 유기적 세계관 |
| 1) 天道와 人道 | 2. 一心 思想 |
| 2) 天道와 人道의 合一 | IV. 結論 |

I. 序論

대순사상의 주요한 특징 중의 하나는 바로 '道通'이라고 할 수 있을 것이다. 道를 통한다는 것은 우주 森羅萬象의 이치를 깨닫는다는 것으로 세상의 운행되는 이치를 명확하게 인지함을 말한다. 세상의 일이란 매우 복잡하여 그 발생의 원인을 이해하고 해결하기란 힘든일이다. 즉, 하나의 사건이 있을 때, 왜 그러한 일이 일어나게 되었는지를 그 근거부터 밝히고 해결점을 정확하게 제시한다는 것은 쉬운 일이 아니라는 것이다. 얼마나 많은 사람들이 그러한 문제로부터 고통을 받고 답답해 하면서 삶을 영위하고 있는가는 바로 나 자신을 돌이켜 보아도 쉽게 알수 있는 사실이다.

'道通眞境'이란 인간이 근본적인 숙명으로 안고 있는 문제를 해결하는 것

* 대전대학교 철학과 교수

이고, 이러한 해결로부터 참된 인간의 세상을 이룬다는 것이다. 인간 자신의 근본적인 변화로부터 외부 세계의 변혁에 이르는 것이 궁극적인 목표라고 할 수 있을 것이다. 물론 이 의미를 보는 각자의 견해에 따라 ‘道通眞境’이 의미하는 바가 인간의 정신적이고 내면적인 세계에 국한되는 것으로 간주 할 수 있을 것이다. 인간 외부의 세계의 변화를 문제 삼는 것이 아니라 단지 인간 내면의 세계가 변화하여 가장 이상적인 정신적 경지 도달하는 것을 말할 수 있을 것이다. 그러나 이러한 개개인의 변화는 곧 인간 사회의 변화를 가져오는 것이다. 즉, 사회의 개개의 구성원이 모두 선한 사람이 된다면, 그 사회는 악한 자가 일으키는 문제가 당연히 사라지게 될 것이므로 모든 사람이 평화롭게 살 수 있는 이상사회가 될 수 있을 것이라 생각한다. 그러므로 ‘道通眞境’이 의미하는 세계는 인간의 정신적인 세계 뿐 만 아니라 인간의 사회를 변혁시켜 이룬 이상세계를 동시에 포함하고 있는 것이라고 생각한다.

이러한 이상 세계의 성취는 개개의 구성원이 자신의 내면적인 세계에 지대한 관심을 가지고 정신적인 궁극적 목표를 이루고자 하는 의지에 달려 있다. 또한 현실 세계에 나타나는 인간의 욕망의 대상들은 대부분은 일시적이고 덧없고 허무한 것들이라는 자각이 필요하다. 이러한 자각이 없이는 인간의 정신적인 측면에 관심을 쏟기란 불가능하다. 순간적인 쾌락을 쫓는 사람이 영원한 내면의 가치를 동시에 추구할 수는 없기 때문이다. 이러한 점이 ‘道通眞境’을 이해하고 실천하는데 있어서 첫 번째 전제 조건이라고 생각한다. 또 다른 두 번째 전제 조건은 ‘道’에 대한 참다운 이해다. 근본적인 목표라고 할 수 있는 道에 대한 이해는 올바른 마음 자세를 갖춘 사람이 파악해야 될 첫 번째이자 종국적인 개념이다. 만약 道에 대한 자신의 이해가 곡해되어 있다면 출발선 상에서 잘못된 목표를 향해서 서 있는 상황이라고 할 수 있다. 물론 모든 사람이 처음부터 道에 대한 정확한 이해를 바탕으로 삶의 항해를 시작한다고는 할 수 없을 것이다. 많은 시행착오를 거쳐서 힘들게 올바른 목표를 찾아 도달하는 사람도 있을 것이다. 중요한 것은 그러한 시행착오를 되도록 줄이기 위해서는 처음부터 자신이 목표로 삼은 그 도정에 대해 철저한 파악이 필요하다는 것이다. 또한 목표로 설정된 길을 가면

서도 끊임없는 반성이 요구된다는 것이다. 이러한 자기 성찰을 통하여 우리는 삶의 참된 목표에, 궁극적인 목표에 도달할 수 있을 것이다.

대순사상에서 추구하는 궁극적인 목표는 바로 ‘道通眞境’이라고 할 수 있을 것이다. 모든 인간의 고통이 사라지고, 질곡에서 해방된 자유로운 삶을 구가하는 그러한 삶이 ‘道通眞境’의 경지라고 생각할 수 있을 것이다. 이러한 인간의 궁극적인 이상을 먼저 중국인들의 사상에서 살펴 보고자 한다.

중국에서도 많은 철학자들이 이상으로 생각하는 세계가 바로 道를 바탕으로 언급되고 있다. 儒敎, 佛敎, 道敎 三敎가 궁극적인 이상으로 삼는 세계는 바로 道에 근거해서 성립되는 세계라고 할 수 있다. 유교의 大同世界도 道의 실현에 근거하고 있으며, 불교의 깨달음의 세계도 역시 道에 대한 깨달음이며, 도교의 이상 세계 역시 道를 통해서 이루어 지는 세계다. 본 논문에서는 유교와 도교에서 논의되는 도의 의미를 살펴 보고, ‘道通眞境’의 사상적 특징을 살펴 보도록 하겠다.

II. ‘道’의 意味

1. 儒家의 道

1) 天道와 人道

孔子의 弟子 子貢이, “선생님의 文章은 가히 얻어 볼 수 있으나 선생님의 性과 天道에 대한 것은 얻어 볼 수 없다”¹⁾고 한 것을 보면, 공자 자신이 天道와 人性에 대해 자세히 구체적으로 언급한 적이 매우 드물다는 것을 알 수 있다. 이러한 이유에 대해 많은 해석이 있는데 그 해석은 두가지로 나누어 진다. 첫째는 실제로 공자는 천도에 대한 관심이 없었기 때문에 천도에 대한 언급이 없었다는 것이고, 둘째는 공자는 천도에 대해 많은 관심을 가지고 있었고 이미 알고 있으면서도 천도에 대해 언급을 하지 않았다는 주장이다.

1) 『論語』, 「公冶長」篇, “夫子之文章 可得而聞也 夫子之言性與天道 不可得而聞也.”

먼저 첫 번째 입장에 있는 장립문은, “춘추 말기에 周나라 왕실이 쇠미해 지자 제후들이 분쟁을 일으켜 전쟁이 빈번해졌고, 사회는 어지러워졌다. 공자는 사회 현실에 관심을 두었으며, 부지런히 자신의 정치 이상을 실현하고자 했다. 공자에 의하면, 仁禮를 기본 내용으로 하는 人道 교화를 추진해 감으로써 이러한 이상을 실현할 수 있다는 것이다. 따라서 그는 人道를 중시하였으나 天道는 드물게 말하였다. 그러나 天道에 대한 탐색을 소홀히하였기 때문에 道論으로 하여금 본체 사유의 수준에까지는 이르게 하지 못하였으니, 이는 공자의 결함이다”²⁾라고하여 공자는 인도에만 관심을 가져왔기 때문에 당연히 천도에 대해서는 드물게 말하였다는 것이다.

그러나 이러한 해석과는 다른 두 번째 입장은 두 가지로 나누어진다. 첫째는, 공자가 性과 天道에 대해서 너무 지나칠 만큼 玄妙 深奧한 것으로 생각하고 있었기 때문에 천도와 성에 대해 말하지 않았다는 것이고, 둘째는, 공자가 성과 천도에 대해 말하지 않은 것이 아니라 性과 天道는 너무 어렵기 때문에 제자들이 알아들을 수 없으므로 거의 말을 하지 않았다고 하는 것이다.³⁾

이러한 공자의 입장에 대한 해석상의 문제에 대해 생각해 볼 수 있는 것은 적어도 공자가 오십세에 이르러서야 깨달은 내용이 말로서 전해 질 수 있는 성질의 것인가를 검토해 봐야 할 것이다. 공자가 ‘知天命’ 이후에 깨달은 것은 적어도 경험세계에 국한된 것이 아님을 앞에서도 살펴보았다. 궁극적이고 초경험적인 내용이 바로 공자가 깨달은 내용이고, 그것이 천도며, 성이라고 할 것이다. 곧, 천도와 성은 어떤 사물에 대한 지식처럼 스승과 제자 사이에 언어를 매개로 해서 전해질 수 있는 것이 아니라는 것이다. 그것은 바로 체험의 세계라고 할 수 있다. 이 말은 자기 자신이 직접 체험이 가능해야 이해할 수 있다는 것으로 경험세계 내의 일처럼 언어로 전달될 수 있는 내용이 아니라는 것이다. 즉, “夫子之文章, 可得而聞也”의 문장은 내재해 있는 심성이 밖으로 드러난 현상으로서 그 설명이 가능하나, ‘性과 天道’는 내재해 있는 德性과 天道가 일치한 것을 가리키는 것이기 때문에 그것은 스

2) 張立文 主篇, 『道』, 中國人民大學出版社, 1989, pp.38-39

3) 牟宗三, 中國孔子基金會學術委員會(編), 『近四十年來孔子研究論文選編』, 齊魯書社; 濟南, 1987, pp.616-617, 참조

스로의 깨우침만으로 가능할 뿐 언어로 표상하는 것은 불가능하다는 것이다”⁴⁾ 이러한 이유로 인해 제자인 子貢이 ‘성과 천도’에 대해 ‘不可得而聞也’라고 한 것이라 생각된다.

그러면 공자가 지천명에서 깨달았을 것이라고 생각되는 천도는 어떠한 것이고, 인도와는 어떠한 관계를 갖고 있는지 살펴 보도록 하겠다.

天道の 내용에서 볼 때, 天道를 客觀的인 自然規則으로 보는 견해들이 있다. 이러한 천도의 의미는 이미 살펴본 것처럼 춘추시대의 사상가인 子産의 ‘天道遠 人道爾’⁵⁾에서 잘 나타난다. 李杜도 공자의 천을 자연적인 의미를 지닌 것으로 보아, 공자의 천도관을 자연적인 의미로 해석하고, 천도를 자연의 일정한 규칙으로 보았다.⁵⁾ 그러나 공자의 天道觀에서, 필연적인 인과관계 없이 무작위적으로 일어나는 것 같은 자연현상을 법칙적인 측면에서 이해하려고 했다는 점은 ‘自然’이 통일적인 존재라는 생각이 전제되었다는 것을 보여주는 것이다. 이러한 ‘자연’이 ‘天’이라는 용어로 대체될 때, 자연에 변화를 일으키는 존재는 종래의 사용되던 의미에 비추어 본다면, 의지를 가진 인격적인 존재로 생각할 수 있을 것이다.

그러나 자연의 법칙성과 인격적이고 주재적인 존재는 서로 양립할 수 없는 것이다. 즉, 至高無上한 존재라면 자연의 법칙성을 자의로 조작할 수 있는 존재라는 말이고, 법칙성이란 항상 동일한 원인에 동일한 결과가 도출되어야 법칙의 의미가 있는 것이다.

천도가 이러한 의미의 즉, 단순한 자연으로서의 속성만을 갖는다면, 공자의 天道도 역시 인간사와는 무관하게 운행되는 존재라고 할 수 있을 것이다. 그러나 공자가 말하는 천도는 인간사와는 떼어 수 없는 관계를 갖는다. 天道와 人道가 별개의 존재가 아니라는 것이다. “오십 이전의 공자는 人性(德性)과 天道(天命)을 上·下로 나누어 차등지위 보았다가, 오십 이후에는 人性과 天道를 서로 수수관계를 이루어 절대로 떨어질 수 없는 同一性으로 자각한 것이다”⁶⁾ 이러한 지적은 天道와 人道가 상호 영향을 주고 받는 관계로서, 천지자연의 운행과 어떠한 방식으로든 인간의 행위와 관련을 가진다

4) 金忠烈, “孔·孟 思想과 王陽明의 心學”, 韓國孔子學會, 1996, p.2

5) 李杜, 『中西哲學思想中的天道與上帝』, pp.70-71, 참조

6) 金忠烈, 上揭書, p.2

는 것이다.

이러한 주장이 가능하려면, 인간을 포함한 일체의 모든 존재가 통일된 체계 내에 존재해야 하며, 상호간의 감응이 가능하다는 것이 전제되어야 한다. 즉, “天地萬物은一體요, 인간은 만물의 一分子이기에 개별적으로 고립된 인간은 없다. 종적으로는 天地中에 있으며 횡적으로는 萬物中에 있다. 이처럼 上下로는 천지와 관통하고, 사방으로는 만물과 관통한 인간은 잠시도 天地萬物을 떠나서 존재하지 않는다. 또한 乾坤(즉 天地)으로부터 이루어진 우주 만물은 本身이 乾陽坤陰의 변화 가운데에 있으며 일체 만물은 반드시 천지 변화를 따라서 생존하고 있다”⁷⁾는 것이 전제되어야 한다.

이것은 자연의 존재 법칙과 인간의 삶의 규범인 당위의 법칙이 일치해야 한다는 것을 말한다. 이러한 주장은 당연히 근거를 갖지 않는 것이지만 고대로부터 중국인에게 있어서는 아무런 의심없이 수용된 것이라 보여진다. 바로 존재의 법칙과 당위의 법칙이 일치한다는 것이다. 이렇게 보는 이유는 중국의 사유 형태가 실생활과 유리된 순수한 논리적인 입장에서 출발한 것이 아니고, 현실적인 삶의 문제로부터 출발했고, 바로 그렇게 당면한 실제적인 문제에 대한 해답을 찾으려는 데서 기인하는데 있다고 보여진다.

이러한 중국인의 사유에 나타나는 특성에 대해, “...물질과 생명을 混論해서 명백한 구분을 피해 왔음이 사실이다. 중국인의 논법이 이러하다. 자연계의 이치와 인사계의 규범을 두 개의 不干涉로 보지 않는 것이 특징이라 하겠다. 자연의 도리가 곧 인간의 규범이고 인사 도리가 바로 자연법칙이다. 때문에 어떤 때는 자연의 법칙을 따라서 인사 도리가 정해지기도 하고 어떤 때는 인간의 생각으로 자연의 법칙에 의미를 부여하기도 한다. 때문에 어떤 때는 자연의 법칙을 따라서 인사의 안배나 행동을 규제 또는 적용시키는가 하면 또 어떤 때는 人事體驗과 도리로써 그 어떤 미지의 자연 법칙을 推知해 내기도 한다”⁸⁾고 하였다. 이러한 입장에서 볼 때, 자연의 변화 현상에 나타나는 이치에 근거하여 인간의 행위가 어떠해야 한다는 것이 정해지는 것은 당연한 결과라고 할 수 있다. 바로 자연의 이치를 따라서 인간의 행위가

7) 韓國周易學會 編, 『周易의 現代的 照明』, 汎洋社, 1992, p.165

8) 上揭書, p.11

이루어져야 한다는 것을 지적하는 것이다.

공자에 있어서 性이란 앞에서 살펴본 바와 같이 인도의 의미를 가지고 있는 것으로 인성을 말하는 것이다. 인성은 곧 인간에 내재해 있는 삶의 도리이며, 인간이면 마땅히 준수해야 할 삶의 덕목이라고 할 수 있을 것이다. 즉, 이것은 人道로서 인간이 인간다울 수 있는 존재 법칙이며, 인간의 행위를 규정하는 법칙이다. 공자는 陽貨편에서, “타고난 성품은 서로 가까우나, 습관에 따라 서로 멀어진다”⁹⁾고 하여, 사람이 본래 지니고 태어나는 성품은 차이가 없으나, 후천적으로 익히게 되는 습성에 의해서 본래의 타고난 바가 멀어짐을 말한다. 이러한 입장에서 본다면, 性이란 인간의 정적인 측면을 모두 포함한 성이라 할 수 있을 것이다. 그러나 서복관은, “선한 면에서 인성이 서로 가깝다”¹⁰⁾고하여 공자가 말하는 性은 인성의 純善한 면만을 말하는 것으로 해석한다. 인성의 순선한 면이란 덕이라 할 수 있고, 공자가, 述而편에서 “하늘이 나에게 덕을 주셨다”고 한 것에 비추어 본다면 공자에 있어서 성이란 천으로부터 부여 받은 것이라 할 수 있다.

이것은 성과 천도의 동일성, 즉, 천도와 인도의 동일성을 말하는 것으로, 이러한 性에 대한 자각은 “인간의 修道 방향을 밖으로부터 내부로 돌려 거기서 덕성의 핵 仁을 확인하고 그 인을 매개로하여 다른 모든 사물들과 교류하는 도덕 철학의 기틀을 세운것이다.”¹¹⁾ 이 말은, 인간 자신이 주체가 되어 자신 안에 내재되어 있는 덕성인 仁을 실천함으로써, 천도와의 합일을 이룰 수 있다는 것이다. 그러므로 이러한 性은 천도와의 관계에서 능동적인 입장에 서있는 것이다. 공자가, “사람이 도를 넓히는 것이지, 도가 사람을 넓히는 것이 아니다”¹²⁾라는 언급에서 알 수 있는 것처럼 道의 주체는 바로 인간이라는 것이다. 그렇다고 인간이 주체가 되어 천도를 실현한다는 인간이 자의적으로 한다는 것은 아니다.

또한 인간의 주체적인 실천 행위는 반드시 천도에 어긋나지 않는 지향점이 있어야 한다. 이러한 천도와 인도의 관계는 天道가 人道를 引導해주는

9) 論語, 陽貨, “性相近也 習相遠也”

10) 徐復觀, 『中國人性論史』, 商務印書館, 1984, p. 89

11) 金忠烈, 上揭書, p. 2

12) 論語, 衛靈公, “人能弘道 非道弘人”

것이어야 하고, 인간은 자신의 의지로 그 引導된 길을 스스로 개척해 나가야 한다. 즉, “모든 존재는 그 ‘천도’에 순응하여 삶을 영위하는 것이 최선이라고 믿었기 때문에 인간의 삶의 길도 예외없이 그것을 준거로 개척될 수밖에 없었다. 그리고 그 결과로 확립된 것이 이른바 ‘人道’이다.”¹³⁾ 그러므로 성에 내재된 천도를 실현한다는 것은, 공자가, “내가 仁을 하고자 하면, 바로 거기에 있다”¹⁴⁾고 한 것처럼 인간 자신의 의지에 의해 가능한 것이다.

결국 인간의 의지에 의하여, 즉, 천도와 인도는 합일 되는 것이고 이것이 천인합일이다. 이것은 인간과 천이 상호 간의 도움을 주는 관계라 할 수 있으며, 실천적인 면에 볼 때 이러한 관계에서는, “우주 자연의 어느 한 부분도 손상해서는 안된다는 사고가 있게 된다. 자연은 오히려 내 몸같이 아끼고 사랑하고 그 化育을 도와 가며, 인간들이 조화롭게 의지하고 이용할 대상이지, 결코 정복하고 파괴할 대상이 아니라는 것이다.”¹⁵⁾ 그러므로 인간은 만물과 동체라는 의식을 가지고, 천지 자연의 화육에 참여하게 되는 것이고, 이것이 실천적인 면에서의 천인합일이라고 할 수 있을 것이다.

모든 존재의 근거인 천에 대한 의식의 변화는, 孔子에 와서, 앞으로 전개될 유교의 천에 대한 의미를 기초지우는 道德 法則的인 천으로 나타난 것이다. 그러면 공자의 천에 대한 이러한 견해는 공자 사상의 전통을 이어받은 맹자에 의해 어떻게 인식되었으며, 공자와는 어떠한 상이점이 있는가를 살펴보도록 하겠다.

맹자의 천에 대한 논의 중에서 문제가 되는 것은 우선 그가 언급하는 천의 성격이 주재적인 의미를 갖고 있느냐 아니면 단지 도덕 법칙적인 의미만을 갖고 있느냐 하는 문제다. 더욱 이러한 성격이 서로 상충적일 때 어떠한 해석이 올바른 해석인가를 분석해야 할 것이다. 孔子의 天觀에서도 살펴 본 것처럼, 이러한 주재적 성격과 도덕 법칙적인 속성은 상충한다고 볼 수 있다. 왜냐하면 주재적이라는 속성은 인간 외부에 존재하는 절대적 존재를 나타내는 속성으로서 인격적인 의미를 갖는 반면에, 도덕 법칙적이라는 속성은 비인격적인 의미를 갖기 때문이다.

13) 金忠烈, 上揭書, p. 23

14) 論語, 述而, “我欲仁 斯 仁至矣”

15) 尹絲淳 外, 孔子사상의 발견, 民音社, 1992, p. 237

먼저, 맹자가 전통적인 문헌인 『書經』이나 『詩經』에서 인용한 말을 살펴 보자.

李杜는 맹자가 『詩經』과 『書經』에서 인용한 문장들, 예를 들면 『書經』에서 인용한, “하늘이 땅에 백성을 내릴 때에 그들을 위해 왕과 스승을 나게 하였으니 왕과 스승이 上帝를 돕기 때문에 그를 빛나게 하는 것이다. 사방에 죄가 있고 없는 것은 오직 나에게 달려 있다”¹⁶⁾와 『詩經』에서 인용한, “商的 자손이 십만에 그치지 않으나 상제께서 이미 명령하시어 주나라에 복종하게 하였다. 주나라에 복종하게 한 것으로 보아 천명은 일정한 것이 아니다”¹⁷⁾ 등의 문장을 예로 들어, 맹자의 천을 신적인 천의 의미가 포함되어있는 것으로 이해하였다. 그래서 그는, “周初로 부터 春秋 시대를 거쳐 孔子에 이르기까지 천으로서 神의 관념으로 삼았다”¹⁸⁾고 한다.

또한 傅佩榮도 孟子의 天은 의지적이고 주재적인 속성을 갖고 있는 것으로 보았다. 즉, 天은 일체의 만물을 주재하므로, 국가의 安定과 백성의 福祉, 모두 다 天意에서 원인을 찾는 것으로 보았다. 그는 그러한 속성을 나타내는 맹자의 표현으로, “하늘을 따르는 자는 생존하고 하늘의 뜻에 거슬리는 자는 망한다”¹⁹⁾는 문장과, “만장이 묻기를 ‘요임금이 천하를 순임금에게 주셨다고 하였는데, 그런 일이 있습니까?’ 맹자가 대답하기를, ‘아니다.天子는 天下를 사람에게 주지 못한다.’ ‘그렇다면 순임금이 천하를 얻은 것은 누가 준 것입니까?’ 대답하기를, ‘하늘이 준 것이다’²⁰⁾ 등의 문장을 예로 들어 천은 자신의 의지에 따라 생존시키고 망하게 할 수 있는 존재이며, 천하를 줄 수 있는 존재이므로 주재적이고, 인격적인 존재라는 것을 말한다.²¹⁾ 이러한 천에 대한 해석은 인간 외적인 어떤 존재, 즉 인간 위에 군림하는 존재를 연상하게 하는 것이다. 그러나, “비록 맹자의 ‘天’이 전통의 영향을 받아 ‘百神亨之’하면 곧 ‘天與之’한다는 등과 같은 말을 함으로써 어느 정도 종교적인 색채를 띠고 있는 것이기는 하

16) 『書經』, 「周書·泰誓」篇, “天降下民 作之君作之師 惟曰 其助上帝 寵之四方 有罪無罪 惟我在 天下曷敢有越厥志.”

17) 『詩經』, 「大雅」篇, “商之孫子 其麗不億 上帝既命 侯于周服 天命靡常.”

18) 李杜, 『中西哲學中的 天道與上帝』, 연경출판사업공사, 1982, p.75

19) 『孟子』, 「離婁上」, “順天者存 逆天者亡.”

20) 上揭書, “萬章曰 堯以天下與舜 有諸 孟子曰 否 天子 不能以天下與人 然則舜有天下也 孰與之 曰 天與之.”

21) 傅佩榮, 『儒道天論發微』, 學生書局, 1985, pp.141-143, 참조

지만, ‘天’의 가장 중요한 함의는 이미 변화를 일으켰으니, 이는 ‘非人之所能爲’하는 것을 가리키는 것이며 또한 인간의 의지로써는 바꿀 수 없는 필연성 혹은 필연적인 경향을 말하는 것이다.”²²⁾ 즉, 맹자가 언급하는 천은 인간의 힘으로는 어찌 할 수 없는 필연적인 추세와 같은 의미를 지닌 것이치 주재적이거나 인격적인 존재로서의 천을 말하는 것은 아니다.

물론 이두나 부패영도 기독교적인 神觀念과 같은 天 만을 孟子의 천이라고 주장한 것은 아니다. 그러나 이러한 의미는 공자가 말하는 의미와도 상충될 수 있고, 맹자 자신이 갖고 있는 천의 근원적인 의미와도 상충될 수 있다. 그래서 이러한 외재적인 존재로서 인격적인 의미를 지닌 천이 맹자가 말하는 다른 부분들의 언급과 모순이 된다면 어느 한 쪽의 해석은 잘못된 것이라 볼 수 있다.

맹자는 아랫 사람이 윗 사람의 신임을 얻어내는 방법으로 ‘誠’에 대해 언급한다. “아랫 자리에 있으면서 윗 사람의 신임을 얻지 못하면 백성을 다스려 내지 못한다. 윗 사람의 신임을 얻는 데에는 방법이 있다. 벼들에게 신용을 얻지 못하면, 윗 사람에게 신임을 얻지 못한다.……자신을 반성하여서 성실하지 않은 점이 있으면 어버이에게 기뻐함을 얻지 못한다. 자신을 성실하게 하는 데는 방법이 있다. 선을 밝히어 알지 못하면, 자신을 성실하게 하지 못한다. 이러한 까닭으로 성실, 그 자체는 하늘의 道이고, 성실해지려고 생각하는 것은 사람의 道다”²³⁾라는 것이다. 이러한 맹자의 언급은 천의 인격적이고 주재적인 의미를 부정하는 것으로 볼 수 있으며, 동시에 천의 內在的이고 道德的인 의미를 나타내는 것이다.

또한, 맹자는, “天道를 논함에 있어 天道의 誠의 특성만을 묘술하였을 뿐 天道 자체를 탐구하지는 않았다. 맹자는 말하길, ‘誠者, 天之道也.’(『孟子』, 「離婁上」)라고 하였다. 이른바 誠이란 성실하여 망녕됨이 없다는 뜻이다. 日月星辰·天地四時의 운행은 항상 자연스러워 때가 되면 반드시 그러할 뿐 결코 멋대로 운행하지 않는다. 이 가운데는 天道를 객관 규율로 보는 의미가 함축되

22) 向世能, 馮禹, 『儒家的 天論』, 齊魯書社, 1991, p.44

23) 『孟子』, 「離婁上」, “居下位不獲於上 民不可得而治也 獲於上有道 不信於友 弗獲於上……反身不誠 不悅於親矣 誠身有道不明乎善 不誠其身矣 是故 誠者 天之道也 思誠者 人之道也.”

어 있다. 그러나 맹자가 의도하는 것은 天道의 내용을 드러내려는 데 있는 것이 아니라 天道의 誠의 특징을 사용해 人道를 논증하려는 데 있는 것이다. 그는 말하길, ‘思誠者, 人之道也’(위와 같음)라고 하였다. 인간은 시시각각으로 誠의 원칙을 생각함으로써 자기의 행위를 규정해야만 한다. 맹자는 생각하기를, 인간은 마땅히 誠의 품덕을 구비해야만 하고, 성실하게 仁義의 道를 실천해야만 하는데, 이는 天道가 성실하여 망녕됨이 없는 것과 같다고 하였다.”²⁴⁾ 여기서 맹자가 말하는 ‘誠’이란 결국은 자기 자신을 수양하는 것을 말하고 있으며, 그 근거를 천에서 찾고 있다. 천이 의미하는 바는 성실 그 자체라는 것이다. 이러한 천은 주재적이며, 절대적인 신과 같은 존재라고 볼 수는 없다. 만일 모든 일을 주재하는 인격적인 존재라면 백성을 다스리는 방법에 대해 이렇게 단계적으로 나누어 말하지 않았을 것이다. 또한 맹자의 관심은 인간 자신이 스스로 노력하는가 아닌가에 있으며, 천에 대해서 어떤 바램도 있지 않다. 이러한 맹자의 표현을 통해서 볼 때도 맹자가 언급한 천은 반드시 주재적인 성격을 갖는 인격적인 존재로 해석할 필요가 없을 것이다.

또한 위에서 이두가 인용한 『書經』의 ‘하늘이 백성을 태어나게 할 때’의 하늘이나, ‘天命靡常’에서의 천의 의미는 모두 법칙적인 의미를 지닌 것으로 본 다해도 해석상의 아무런 문제가 되지 않는다. 이러한 천은 自然的이거나 道德的인 法則을 상징하는 표현이라 이해할 수 있다. 또한 ‘하늘을 따르는 자는 생존하고, 하늘의 뜻에 거슬리는 자는 망한다’고 할 때, 이 천의 의미도 역시 도덕 법칙적인 의미로 해석될 수 있다. 그 이유는 맹자가 『書經』 「泰誓」篇의 “天視自我民視 天聽自我民聽”을 인용하여 천의 판단 근거가 백성에게 있다는 것을 말하고 있음에서도 알 수 있다. 즉, 順天者라는 것은 백성의 뜻에 따른다는 말이 되기 때문이다. 주재적이고 인격적인 존재라는 말은 자기 자신의 의지대로 행동하는 존재를 말하는 것이며 자신의 의사 결정이 다른 것에 의존하지 않는 것을 말한다. 그러므로 백성들이 보고, 듣는 것을 자신이 보고, 듣는 것으로 한다는 것은 주재적인 의미가 상실된 것이라 보여진다.

또 다른 예문을 들어 보자. 맹자는 천이 큰 일을 맡기려는 사람에게 맡기기 전에 단련의 고난을 준다고 하며 이렇게 말한다. “천이 장차 그 사람에게 큰

24) 張立文, 上揭書, pp.30-31

일을 맡기려고 하면, 반드시 먼저 그의 마음을 괴롭히고, 그의 몸을 수고롭게 하며, 그의 신체를 굶주리게 하고, 몸을 궁핍케하게 한다.”²⁵⁾ 이러한 언급을 보면 천이 인격적이고 인간사에 관여하는 존재로 보여진다. 그러나 이러한 맹자의 언급 역시 천의 理法性이 공자에서와 마찬가지로 상징화된 것으로 이해해야 할 것이다. 왜냐하면, 그 이어지는 문장에서, “그가 하는 것이 그가 해야 할 일과 어긋나게 만드는데, 그것은 마음을 움직이고 자기의 성질을 참아서, 그가 해내지 못하던 일을 더 많이 할 수 있게 하기 위해서다”²⁶⁾라고 한데서 알 수 있다. 이 말은 보다 더 인간 자신의 내면적인 수양에 힘쓰라는 것을 의미하고 있다. 문제는 외재적인 것에 있는 것이 아니라 바로 나 자신의 마음을 어떻게 써야 하는가에 달려 있다는 말이다.

보다 더 분명히 도덕적 천을 나타내는 맹자의 언급은 「盡心上」에서 나타난다. 군자의 세가지 즐거움을 말하면서 그 두번째로, “우러러 보아서 하늘에 부끄러움이 없고, 굽어 보아서 사람에게 부끄러움이 없는 것”²⁷⁾이라는 말이다. 하늘을 우러러 보아 부끄러움이 없다는 것은 천이 자연적인 천 만을 가리키는 것이 아니라 인간의 마음에 부끄러움을 느끼게하는 무엇이 있다는 것이다. 그리고 그 부끄러움을 느끼게하는 것은 인간 자신의 마음에 적용되는 도덕적 법칙을 올바르게 실행하지 못했을 때이고, 그 잘못을 깨우쳐 주는 모범적이고 기준이 되는 천의 도덕적 법칙이 있다는 것이다. 이러한 천의 속성은 공자가 말하는 천의 속성과 동일한 것이다. 仁이나 性에 대한 공자의 사상을 그대로 이어 받아 보다 체계적으로 발전시킨 것처럼 천에 대한 맹자의 이해 역시 공자의 천을 받아들이고 보다 분명하고 체계적으로 말하고 있음을 알 수 있다.

맹자의 천이 도덕 법칙적인 의미를 지녔다는 점은 공자의 천관과 동일하다는 것을 알 수 있다. 그러나 반드시 모든 점에서 동일하다고는 볼 수 없는 점이 있다. 공자는 천에 대한 언급이 대부분이 개인적인 감정의 표현이라는 것을 앞 장에서 밝힌 바 있다. 이에 반해 맹자는 개인적인 입장에서 보다는 사회적인 언급들이 대부분이다. 그 예로 앞에서 인용한, 맹자가 요 임금과 순

25) 『孟子』, 「告子下」, “天將降大任於是人也 必先苦其心志 勞其筋骨 餓其體膚 空乏其身.”

26) 『孟子』, 「告子下」, “行拂亂其所爲 所以動心忍性 曾益其所不能.”

27) 上揭書, 「眞心上」, “仰不愧於天 附不怍於人 二樂也.”

임금의 禪讓에 대해 만장이 묻는 말에 대답한 문장을 들 수 있다. “만장이 묻기를, ‘요 임금이 천하를 순에게 주었다는 것이 사실입니까?’ 맹자가 대답하여, ‘아니다. 천자가 천하를 남에게 주지는 못한다.’ ‘그러면 순이 천하를 차지했는데 누가 준 것입니까?’ ‘하늘이 준 것이다.’”²⁸⁾ 이러한 맹자의 언급은 천이 관여하는 문제가 개인적이기 보다는 정치적이고 사회적인 문제에 있다는 것을 보여 준다.

인성의 문제에서도 이러한 점이 나타나는데 맹자는 모든 사람은 선한 성품을 가지고 태어난다는 말을 하였는데, 이때의 성품은 하늘로 부터 품수 받은 것이라 할 수 있다. 이러한 점을 볼 때, 이제 천은 어떤 특수한 지위에 있는 사람과만 관계가 이루어 지는 것이 아니라 모든 사람과 관계를 갖는 존재인 것이다. 이러한 관계는 공자에게서는 명확하게 나타나지 않는다. 이러한 점을 볼 때, 공자에서 보다는 천의 의미가 보다 확대되어 적용됨을 알 수 있다.

이러한 맹자의 천은, 앞에서 인용한, ‘성실 그 자체는 하늘의 도다’라는 언급에서 그 성격을 잘 나타낸다. 즉, 이 말은 “천이 도덕적이기 때문에 천으로부터 본성을 부여받은 모든 인간이 도덕적이라는 이론적 근거를 제시한 것이다.”²⁹⁾ 그러므로 모든 인간은 도덕적인 존재라고 할 수 있는 것이고, 곧 천의 도덕성이 곧 인간에 내재하게 되었다는 것을 보여주는 것이다. 이러한 맹자의 천에 대한 이해는 ‘天人合一’의 근거를 마련한 것이라 보여진다.

2) 천도와 인도의 합일

천인관계를 분류하는 한 방법으로, 天人合一설, 天人相分설, 天人相勝설로 나누는 방법이 있다. 맹자의 천인관계의 경우 천인합일의 관계로 분류된다. 그리고 천인합일은 다시, 天人絶對合一, 天人相通, 天人感應으로 분류된다. 첫번째 천인절대합일은 앞서도 지적한 것처럼 은대나 주초에 형성된 관념이고, 두번째의 天人相通은 천과 인이 서로 대립적인 관계에 있는 것이 아니라 서로 밀접하게 연관지어져 있음을 말하는 것이다. 세번째의 天人感應

28) 上揭書, 『萬章上』, “萬章曰 堯以天下與舜 有諸 孟子曰 否 天子不能以天下與人 然即舜有天下也 孰與之 曰 天與之.”

29) 金勝惠, 『原始儒教』, 서울, 민음사, 1990, p.184

은 동중서로 대표되는데, 이 의미는 천과 인간은 同類로서 서로 교감하는 존재를 말하고 있다. 두번째가 맹자가 말하는 천인관계로 그 의미는 갈영진에 의하면 두가지를 의미한다고 한다.

첫째는, 천과 인은 절대 대립적이고 격리된 것이 아니라 서로 밀접하게 관련된 통일체이며, 서로 간에 실제로 분리되어 나누어짐이 없다는 것이다. 둘째는, 천은 인륜 도덕의 본원이며, 인륜 도덕은 천에 근원을 두고 있으므로 천도와 인도는 합하여 하나가 된다는 것이다.³⁰⁾ 그리고 맹자가 말하는 天人相通의 의미도 두가지로 나누어 설명한다. 첫째는 천명론에서 백성의 위치를 중시하는데서 나타나는 것으로 천의 결정이 백성에 의거해 이루어지므로 천과 인이 서로 통한다는 것이다. 둘째는 심성으로 천을 해석한데서 나타난다. '인간의 성을 알면 천을 안다'는 말에서 알 수 있는 것처럼 天의 根本 德性은 인간의 심성 가운데 포함되어 있다. 우주의 덕성은 곧 人倫 道德의 根源이며, 인륜 도덕은 우주적 덕성의 流行 發現이다. 천은 도덕적 의미를 갖고 있으며 인간은 천의 덕성을 품수받아 그것을 자기의 덕성으로 삼아 완성함으로써 인간의 심성과 천의 덕성이 상통하게 된다는 것이다.³¹⁾

맹자의 천은 위에서 살펴보던 것처럼 도덕 법칙적인 성격이 강하다. 물론 맹자의 천에 관한 언급들 중에는 의지적이고 주재적인 의미를 담고 있는 언급들도 많지만, 공자가 그러한 것처럼 그러한 표현은 전통적인 천에 대한 감정적인 표현이라고 이해할 수 있을 것이며, 또는 운명론적인 표현으로 이해할 수 있을 것이다. 여기서 말하는 운명적인 의미의 천이란 맹자의 천을 이해하는데 있어서 오해의 여지가 있으므로 좀더 그 의미를 자세하게 살펴 보아야 할 것이다. 맹자는, “天下에 道가 있으면 작은 덕이 큰 덕에 부리우며, 작은 어진 이가 큰 어진 이에게 부리우고, 천하에 道가 없으면 작은 것이 큰 것에 부리우고, 약한 것이 강한 것에 부리우게 되니, 이 두가지는 天理다. 그러므로 하늘을 따르는 자는 생존하고, 하늘을 거슬리는 자는 망하게 된다”³²⁾고 하여 인간의 힘으로는 어찌 할 수 없는 필연성이 있음을 말한다. 이러한 맹자의 속

30) 葛榮晉, 『中國哲學 範疇史』, 黑龍江 人民出版社, 1987, p.165

31) 上揭書, pp.165-166, 참조

32) 『孟子』, 「離婁上」, “天下有道 小德役大德 小賢役大賢 天下無道 小役大 弱役強 斯二者 天也 順天者存 逆天者亡.”

명론적인 입장을 그대로 받아들인다면, 맹자는 운명이 천명에 의해 결정된다는 천명 결정론자라고 할 수 있을 것이고, 만일 그렇다면 인간의 노력이란 아무런 의미도 가질 수 없는 것이 된다. 그러나 맹자는, “하늘이 지어낸 재앙은 그래도 피할 수 있으나, 자기가 지어낸 재앙은 모면하지 못한다”³³⁾는 『書經』, 「商書篇」의 말을 인용하여, 그가 말하고자 하는 天命이 단지 결정론적인 천명이 아님을 보여준다.

이러한 점을 본다면, 맹자의 천론을 단순히 숙명론이라고 결정 내릴 수는 없다. 왜냐하면 맹자가 천명이 있다는 것을 인정하고 있기는 하지만 결코 人爲를 반대하거나 부정하지 않기 때문이다. 만일 어떤 사람이 자기 수명의 장단은 이미 天命에 의해 장수하도록 결정이 났으므로 자신이 하고 싶은대로 할 수 있다고 생각하고 위험한 일에 끼어든다면, 이것은 큰 착오가 아닐 수 없다. 천명을 올바르게 이해한 사람이라면 열심히 道를 따르는 일을 행하기 때문이다.³⁴⁾ 그래서 그는, “命이 아닌 것이 없으니 그 바른 것을 따라서 받아야 한다. 이런 까닭에 命을 아는 자는 무너지려는 담 아래에 서지 아니한다”³⁵⁾고 하는 것이다.

그러므로 맹자가 말하는 천명은 비록 객관적인 필연 과정이기는 하나, 그의 실현은 오히려 人力에 의해 이루어지는 것이므로 천명이라고 해서 인간 세상의 모든 일을 자의적으로 결정하는 것은 아니다. 그것은 인간적인 노력 여하에 따라 결정되기도 하는 것이다. 이러한 점을 본다면 천명과 인위에는 어떠한 관계가 있음을 알 수 있다. 즉 이러한 관계는 인간의 도덕적인 노력이 천명과 일치하는가 하는 관계라고 할 수 있다. 그래서 맹자는, “그 마음을 다하는 자는 그 성품을 알 것이니, 그 성품을 알면 곧 하늘을 알 것이다. 자기의 마음을 보존하고 자기의 성품을 기르는 것이 하늘을 섬기는 것이다. 短命하거나 長壽하거나 의심을 두지 않고, 자신의 몸을 닦으며 기다리면 命을 세우는 길이 된다”³⁶⁾라고 하는 것이다.

孟자의 天은 도덕적인 의미를 갖고 있다. 그러나 여기서 나타나는 도덕적

33) 上揭書, “天作孽 猶可違 自作孽 不可活.”

34) 向世能, 馮禹, 上揭書, p.45, 참조

35) 『孟子』, 「盡心上」, “莫非命也 順受其正 是故 知命者 不立乎巖墻之下.”

36) 上揭書, “盡其心者 知其性也 知其性則知天矣 存其心 養其性 所以事天也 妖壽不貳 修身以俟之 所以立命也.”

의미는 단순한 일상생활의 행위 기준으로서의 윤리 도덕만을 가리키는 것은 아니다. 천이 우리에게 부여한 덕성은 삶의 궁극적 의미를 함축하고 있다. 앞에서 인용한 갈영진의 지적처럼 인륜 도덕은 천에 근거를 두고 있으므로 우리에게 내재된 덕성을 실현한다는 것은 올바른 인간 관계를 형성한다는 의미만을 갖는 것이 아니라 인간의 궁극적인 목표, 즉 天人合一을 실현하는 길이다. 그러므로 천인 합일을 이루는 길은 인간에게 내재한 덕성을 실현함으로써 이루어진다. 물론 내재한 덕성은 천으로 부터 오는 것이다. 그러나 이러한 천은 인간의 심성과 별개의 것으로 존재하는 것이 아니다. 즉, 주는 자와 받는 자가 명확히 구분되고, 주는 자가 실제로 존재하는 것으로 볼 수 없다.

만일 천이 실제로 외부에 존재하며, 절대적인 속성을 지닌 존재라면,孟子는 “모든 것이 나에게 갖추어져 있다”고 하지 않았을 것이다. 왜냐하면 이 말은 외부에 어떠한 존재도 필요로 하지 않는다는 것이기 때문이다. 그러므로 인간은 궁극적인 목적을 달성하기 위해서는 자신 안에 내재한 덕성을 실현하기만 하면 된다. 또한 이러한 내재성은 자신의 마음을 닦는 修養과 밀접하게 관련되었다. 수양이라는 것은 바로 인간 자신에 의한 인간 본성의 함양이라고 할 수 있기 때문이다. 그러므로 인간에 내재한 도덕적 법칙을 점차 닦아 나감으로써 인간이 현실 생활에서 부딪칠 수밖에 없는 장애와 고통을 극복해 나갈 수 있으며, 결국은 궁극적인 목표인 天人合一을 실현하게 된다.

절대적인 신관을 중심으로 하는 종교에서 중시하는 계시는 인간의 의도적 노력에 의해서 알 수 있는 것이 아니라 신이라는 절대적 존재에 의해서 주어지는 것으로서 인간은 그것이 언제 어떻게 주어지는가를 알 수 없다. 다만 그 가능성을 확고하게 믿고 희망할 뿐이다. 이와는 달리 孟子가 말하는 궁극적 실재로서의 천은 인간 자신의 노력과 수양을 통해서만 실현될 수 있다. 이러한 점에서 본다면 맹자에 있어서의 천인합일은 인간 자신의 실현을 통해서 완성될 수밖에 없는 구조적 특성을 갖게 된다.

孟子는 「盡心上」篇에서, “자기의 마음을 다 하는 자는 그 성품을 알 것이니 그 성품을 알면, 곧 하늘을 알 것이다”³⁷⁾라고하여 공자가 확실히 언급하지 않은 천의 내재적인 성격을 분명하게 밝혔다. 이러한 점에서 본다면, 그는, “유

37) 『孟子』, 「盡心上」, “盡其心者 知其性也 知其性則 知天矣.”

가 학과 역사상에서 제일가는 ‘天’에 관한 이론 체계를 건립하였으며, 아울러 ‘天’에 관한 이론을 ‘人性’에 관한 이론과 결합하여 상당히 完整한 ‘盡心’·‘知性’·‘知天’의 이론을 건설하고 구성하였는 바, 공자의 天論과 비교해 볼 때 이는 거대한 발전³⁸⁾이라고 할 수 있을 것이다. 이러한 것은 공자가 명확하게 언급은 하지 않은 것이다. 그러나 앞에서 그의 ‘知天命’에 대해 설명할 때 지적한 것처럼 인간 자신의 성에 이미 천도의 요소를 가지고 있다는 것을 공자도 ‘知天命’의 체험을 통해 알고는 있었을 것이지만, 맹자처럼 분명히 그리고 체계적으로는 언급을 하지는 못했었다.

맹자의 이러한 언급은 논리적인 면이 있다. 즉, “충분하게 인간의 심령을 발굴하면 곧 무엇이 인간의 본성인가를 알 수 있으며, 일단 무엇이 인간의 본성인가를 알게 되면, 또한 무엇이 ‘天’의 본질인가도 명백해진다는 말이다. 어째서 ‘知性’하면 곧 ‘知天’할 수 있다는 것인가? 이치는 아주 간단하다. 왜냐하면 ‘性’은 ‘天爵’이기 때문이다. 즉 ‘性’이 ‘天’으로부터 來源하기 때문에 ‘性’을 인식하는 것은 곧 ‘天’을 인식하는 것이 되기 때문이다.”³⁹⁾ 즉, 자기 자신을 안다는 것이 곧 천을 안다는 것이다. 앞에서 지적한 것처럼 인간 자신의 마음 안에 그러한 요소가 있는 것으로, 즉, “인간의 본성은 하늘로부터 부여 받은 것이고, 따라서 자기의 心理를 충분히 계발하면 자기의 천성을 알 수 있고, 자기의 천성에 대한 이해를 통해 하늘의 본질까지도 알 수 있다고 생각하였다.

그는 이러한 추론을 통하여 인간의 본성 속에는 인, 의, 예, 지, 충, 신 등의 도덕이 있음을 인정하였다. 그렇다면 본성의 부여자인 하늘은 당연히 이러한 도덕의 근원이 된다. 그리고 최고의 본체인 하늘과 인간의 본성은 하나가 된다⁴⁰⁾는 것이다. 사실 心 밖에 性이 없고, 性 밖에 天이 없기 때문에, 맹자는 또한 “存其心, 養其性, 所以事天也”라고 말하는 것이다. 만약 心 밖에 性이 있고 心과 性 밖에 天이 있다면, 盡心은 결코 조금도 知性할 수 없을 것이며, 存心 養性 또한 직접적으로 事天하는 것이라고 부를 수 없을 것이다.⁴¹⁾

즉, 인간의 성을 알면 천을 알 수 있다고 하는 것은 천이 인간의 인식 능력

38) 向世能, 馮禹, 上揭書, p.41

39) 上揭書, pp.51-52

40) 馮禹, 『天與人』, 重慶出版社, 1991, pp.175-176

41) 徐復觀, 上揭書, p.181

을 벗어나 있는 그런 존재가 아님을 말하고 있는 것이며, 자신의 마음을 보존하고 성품을 기르는 것이 하늘을 섬기는 것이라는 말은 천이 내재해 있다는 것을 보여주는 것이다. 그러므로 맹자의, “만물이 모두 나에게 갖추어져 있다”⁴²⁾라는 언급과 연관시켜 볼 때, 천이 내포하고 있는 모든 법칙이 인간에게 내재해 있다는 것을 알 수 있다. 또한 여기서 말하는 법칙이란 인간의 도덕 법칙을 의미하는 것이다. 왜냐하면 ‘盡其心’이라고 했을 때, 그 의미는 ‘四端之心’을 의미하는 것이기 때문이다.

또한 맹자는 자연적인 의미의 천을 언급하면서도 도덕적 의미를 함께 나타낸다. 앞에서도 인용한, “위대하도다 堯의 임금되심이여, 하늘이 제일 크거늘 오직 요임금께서 본받으시니, 그것은 넓고 넓어서 백성들이 능히 이를 붙일 수가 없도다”라는 공자의 말을 맹자가 「藤文公上」에서 인용하여, 천의 자연적 성격을 표현하면서도 또한 동시에 도덕적 성격이 내재한다는 것을 암시하고 있다는 것을 알 수 있다. 이러한 도덕적 성격이 곧 성이며, 이 성을 파악함으로써 천을 알 수 있게 된다는 것이다.

순자는, “天地萬物, 곧 자연계의 현상에 대하여 그것이 그러한 까닭을 논리적으로 밝히려 힘쓰지 아니하고, 그것을 잘 이용하려고 노력한다”⁴³⁾라고 하여, 자연을 이용할 것을 주장한다. 이것은 곧 ‘戡天役物’을 말하는 것이다. 순자에 있어서 자연이란 자기 스스로의 의식을 갖지 못한 존재이므로 인간이 유용하게 이용할 수 있는 대상이라는 것이다. 자연의 변화가 인간의 삶과 관련을 가진다는 상호 관련성은 조금도 없으므로, 자연의 변화로부터 인간의吉凶禍福을 예측한다는 것은 전혀 불필요한 일이다. 그러므로 그는, “하늘을 크게 여기고 생각하는 것과 만물을 비축하여 그것을 제어하는 것은 어느 것이 더 나은가? 하늘을 쫓아서 기리는 것과 천명을 제어하여 그것을 응용하는 것은 어느 쪽이 더 나은가?”⁴⁴⁾라고 하여, 하늘에 의지하고 숭배하려는 태도를 버리고 적극적으로 하늘을 즉, 자연을 이용할 것을 분명히 하였다.

순자의 입장에서는 이러한 태도를 갖는 것이 인간이 자연에 순응하는 태도라고 할 수 있을 것이다. 그러므로 그에 있어서 천의 작용에 대한 인간의 태

42) 『孟子』, 「盡心上」, “萬物皆備於我.”

43) 『荀子』, 「君道」篇, “其於天地萬物也 不務說其所以然 而致善用其材.”

44) 上揭書, 「天論」篇, “大天而思之 孰與物畜而制之 而從天頌之 孰與制天命而用之.”

응하는 자세는 소극적인 것이 아니라 인간의 지적인 능력을 이용하여 자연의 운행 규칙을 파악하고 이를 이용해 인류의 복지에 도움을 줄 수 있다는 것이다. 즉, ‘制天命而用之’의 입장에서 인간의 능동적인 주관의 인식 능력을 발휘하여, 자연을 제어 이용해야지 가만히 앉아서 하늘의 은혜만을 기다려서는 안 된다는 것이다.⁴⁵⁾

이제 자연은 더 이상 인간 위에 군림하는 존재가 아니고, 인간에 의하여 통제되는 것으로, 인간은 자연을 그의 뜻에 따라 이용하고, 천명도 그 이치를 알아서 인간 자신에게 도움을 주도록 해야한다.

그는, “하늘에는 순환하는 사시가 있고, 땅에는 끊임없이 생산되는 재화가 있으며, 인간에게는 인간으로서의 만물을 다스리는 덕이 있다. 이러한 것을 萬物을 化育하는 천지와 나란히 서는 것이라 한다”⁴⁶⁾고 하여 인간의 덕을 만물을 다스리는 것으로 보고 있으며, 만물을 다스리는 주체로서 인간을 파악하고 있다. 그러므로 재화가 풍족하려면, 반드시 재화가 풍족하게 될 수 있는 여건을 인간 자신이 자신의 노력을 통하여 만들어야 한다는 것이다. 그의 이러한 입장은 자연계의 운행 법칙을 알고 있어야 가능한 것으로 자연을 이용한다는 그의 근본적인 입장을 보여주는 것이다.

그는 또한, “성인은 마음을 맑고 깨끗하게 하고, 감각 기관을 바르게 하며, 자연이 길러 준 것을 구비하여, 자연의 다스림에 순응하고, 또 자연적인 감정을 알맞게 조절하여, 자연적인 공덕을 온전히 한다. 이렇게 함으로써 인간은 인간으로서 해야 할 일과 하지 말아야 할 일을 알게된다. 그렇게 되면, 여기서 하늘은 하늘로서 땅은 땅으로서의 각기 맡은 바 직분을 다하게 되고, 만물도 또한 유감없이 성장하는 것이다”⁴⁷⁾라고 한다. 이러한 그의 언급은 자연과 인간의 관계에 있어서 인간이 주체가 되어 자연의 법칙을 파악하고, 그 법칙에 따라 天地萬物을 이용함으로써 자연과 인간이 함께 공생하는 것을 주장한다. 이러한 순자의 입장은 무조건 자연이 인간의 이익 추구의 대상이 된다는 것을 말한 것이 아니라는 것을 보여 준다. 순자에 있어서 인간과 자연의 관계란 각

45) 張立文, 上揭書, pp.35-36, 참조

46) 上揭書, 「天論」篇, “天有其時 地有其材 人得其治 夫是之謂能參.”

47) 上揭書, 「天論」篇, “聖人清其天君 正其天官 備其天養 順其天政 養其天情 以全其天功 如是 則知其所爲 知期所不爲矣 則天地官而萬物役矣.”

기 다른 서로의 직분을 충분히 실현함으로써 공존하고 공생할 수 있는 관계라는 것이다.

결국, 순자는 ‘截天役物’의 주장에서 인간의 주체적인 지위를 말하고 있지만, 그러한 주체는 자연을 인간과 대립적으로 보는 자연과학적인 입장의 주체와는 다른 것이다. 이러한 순자의 입장을 잘못 이해하면, 순자는 자연을 객관적인 대상으로 파악하고, 자연은 단지 인간의 이익을 위한 도구적 대상에 지나지 않게 본 것으로 오해할 수 있다. 그러나 그의 자연에 대한 관점은, 인간을 주체로 서로가 조화를 이루는데 있는 것으로, “天은 時를 가지고 모든 것을 제 때에 돌아가도록 하고, 地는 곡물을 생산하여 만물을 키우되, 인간은 義로써 사회를형성할 뿐만 아니라 끝에 가서는 이 三才를 묶어 조화시키는 책임을 지니고 있다는 것이다”⁴⁸⁾

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”⁴⁹⁾라고 하여 天, 地, 人이 조화를 이루는 세상을 강조한다. 人性의 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”⁵⁰⁾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

48) 金勝惠, 上揭書, p.299

49) 『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.”

50) 上揭書, 「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 安久質實 并一而不二 則通於神明 參於天地矣.”

이름은 다른게 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 차례차례 일어나는 것을 天德이라고 한다”⁵¹⁾고하여 인간의 도덕적인 변화가 궁극적으로는 일체 만물의 변화에 까지 이르는 것을 강조한다. 여기에 인간이 전체를 위해서 참여 해야 한다는 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.”⁵²⁾

참여하는 방식에 대한 언급을 보면, “天地는 삶의 시작이고, 禮儀는 다스림의 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”⁵³⁾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 어 떤해야 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

51) 上揭書, 「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.”

52) 張立文, 上揭書, pp.35-36

53) 上揭書, 「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.”

있고, 땅에는 일정한 法數가 있고, 군자에게는 일정한 법도가 있다”⁵⁴⁾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.

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. 이것은 순자가 天人分二의 입장에서 있지만, 천과의 합일을 부정하고 있는 것이 아니라는 것을 말한다. 순자는 오히려 그 당시의 시대적인 상황을 받아드려 천인상분의 주장을하는 것처럼 보이나 근본적으로 하나의 법칙을 인정하였다는 것은 유가 역시 일원론적인 세계관을 가졌다는 점에서 본다면, 순자가 말하는 천인관계는 천도와 인도의 합일을 지향하

54) 上揭書, 「天論」篇, “天不爲人之惡寒也而輟冬 地不爲人之惡遼遠也而輟廣 君子不爲小人之匈匈也輟行 天有常道矣.”

고 있다고 보아야 할 것이다.

이상에서 살펴 본 것처럼 유가의 ‘天人關係’는 결국 궁극적인 道와 인간의 관계로서 인간이 도에 계합함으로써 궁극적인 경지에 도달할 수 있다는 것이다.

2. 道敎의 道와 氣

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 冲氣로써 和를 삼는다”⁵⁵⁾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”⁵⁶⁾고 한다. 결국 老子의 道는 음양 이기를 포함하고 있으며, 이 두 氣

55) 『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，冲氣以爲和。”

56) 陳鼓應, 『老莊新論』, 中華書局; 香港, 1991, p. 288

의 움직임을 있게끔하는 근원적인 의미를 가지고 있다.⁵⁷⁾ 이러한 설명은 노자가 생각한 것과는 다른 방향에서 설명되기 시작하였다.

남북조(南北朝) 시기는 도교의 성행이 극에 달한 시기였다. 도교는 비록 노자철학을 그 이론적 기초로 하였으나 원기론 사상을 완전히 배척한 것은 아니었다. 그와는 반대로 원기를 도교화시켜 자신의 신학체계로 받아들이고자 하였고, 도교의 시녀로 만들고자 하였다.⁵⁸⁾ 이러한 상황이었으므로 본래의 노자가 말하려는 도와 관련된 기의 의미가 정확하게 이해되었다고는 생각할 수 없다. 이미 앞에서 말한대로 한대의 유물주의자인 왕충등은 주재적인 “천”이나 신비적인 “도”를 버리므로해서 유물주의적 원기론으로 나갈 수 있었다. 도교는 이미 잘라나간 “제1(頭 즉 道)”을 다시 새롭게 건설하여 유심주의적 원기론으로 되돌아 갔다. 이러한 퇴행은 동한(東漢) 말엽의 『하상공노자도덕경주(河上公老子道德經注)』와 『태평경(太平經)』으로부터 시작되었다.

대략 동한 말기에 쓰여진 『하상공노자도덕경주』⁵⁹⁾는 원기론 사조의 영향에 힘입어 원기의 관점으로써 『노자』를 주석하였다. 『노자』 제2장의 “생산하되 소유하지는 않는다(生而不有)”를 주석하여 “원기는 만물을 생산하되 소유하지는 않는다(元氣生萬物而不有)”라 한다. 이것은 원기가 만물의 근원임을 인정한 것이기는 하나, 그렇다고 원기를 만물의 최종근원이라고 보는 것은 아니다. 거기에는 “도가 만물의 정기(精氣)를 기르는 것이 마치 어머니가 자식을 기르는 것과 같다(道育養萬物精氣，如母之養子)”라는 말이 있고 또, “도가 처음으로 낳는 것은 하나(一者)이다. 하나는 음과 양을 낳고 음과 양은 화기(和氣)를 낳으며, 이 세 기가 뒤섞여 나뉘면서 하늘과 땅과 사람이 된다. 하늘과 땅이 같이 만물을 낳는데, 하늘은 베풀고 땅은 화육하며 사람은 그것을 기르고 키운다. 그러므로 만물은 모두 원기를 가지고 있다(道始所生者一。一生陰與陽也，陰陽生和氣，濁三氣分爲天地人也。天地共生萬物也，天施地化，人長養之也。萬物中皆有元氣)”라는 말도 있다. 말하자면

57) 尹基鳳, '陰陽合德의 宗教的 理解', 大巡思想論叢, 第2輯, 1997, p. 313

58) 葛榮晉, 『中國哲學 範疇史』, 黑龍江 人民出版社, 1987, p. 20

59) 『하상공노자도덕경주』가 쓰여진 시대에 대하여 현재 학계에는 세 가지 설이 있다. 즉 서한말기설과 동한 말기설 그리고 위진설이 있다. 필자는 동한 말기설을 채택하였다

만물은 원기와 음양에서 생기며, 원기와 음양은 또 “도”에서 생긴다는 것이다. 도와 원기의 관계는 어미와 자식의 관계와 같다. 그래서 결국 “도가 천하 만물의 어미가 된다(道爲天下萬物之母)”라 하게 된다.⁶⁰⁾

이것은 결국 기는 도에 의해서 발생하는 것으로 이해한 것으로 기는 도의 존재를 근거로 하고 있음을 말한다.

또한 『태평경』의 지은이는 “만물은 원기에서 시작된다” [夫物，始于元氣] (『太平經合校』, p.254)라고 생각하였다. 그러나 첫째, 원기는 무의식적으로 천지 만물을 발생시키는 것이 아니라 “천(天)”의 의지와 감정에 따라 그렇게 한다. 그래서 “원기와 자연 그리고 태평의 기운은 서로 통하고 한 마음으로 힘을 합하나 처음에는 황홀하게 아무런 형체도 없다가 세 기운이 응결하여 하늘과 땅을 낳게 된다. 하늘과 땅은 중화(中和)와 서로 감통하고 한 마음으로 힘을 합쳐 만물을 낳는다” [元氣與自然，太平之氣相通，并力同心，時恍恍未有形也，三氣凝，共生天地。天地與中和相通，并力同心，共生凡物] (同書, pp.148-149)라 한다. 이와 같이 “천지가 곧 만물을 낳는다(天地故生萬物)”라고 하는 유령을 되살리고 있다. 둘째, 원기는 천지 만물의 최종 근원이 되지 못한다. 그것보다 한단계 위 또는 한단계 앞에 더 권위를 가진 “도”가 존재하기 때문이다. “도”는 “원기가 생겨나는 곳”이다. “도”가 천지 만물의 최종 근원이다. 이렇게 신비주의적인 “도”가 다시 그 최고 결재권자의 지위를 회복하고 있으며 원기는 “도”가 만물을 화생시키는데 있어서의 물질적 재료에 지나지 않게 되었다.⁶¹⁾

『하상공노자도덕경주』와 『태평경』을 경과한 다음 갈홍(葛洪 · 253-333), 도홍경(陶弘景 · 452-536)등의 사람들은 원기를 더욱더 도교화시켰다. 갈홍은 “원일의 기운을 잉태하여 양의(兩儀=天地)를 만들고, 대시(大始=만물 형성의始)를 내 뱉어 온갖 것을 생기게 하며, 사칠(四七=28宿)을 운행시켜 초매(草昧=천지가 비롯하는 세상)를 만든다. 영기(靈機)를 단단히 책동하여 사기(四氣=春夏秋冬)를 불어내고, 충묵(沖默)을 싸잡아 광채 문채를 펼친다(胞胎元一，範鑄兩儀，吐納大始，鼓冶億類，徊旋四七，匠成草昧. 비策靈機，吹嘘四氣，

60) 葛榮晉，上揭書，p. 20

61) 上揭書，pp. 20 - 21

幽括冲默, 舒闡榮尉)”라는 것을 인정한다. 동시에 또 원기의 이러한 생성 변화 과정은 “도” 또는 “현(玄)”의 조종에 따라 진행되는 것이라고 생각한다. “현(도)은 자연의 시조이므로 만물의 최고 우두머리가 된다.” [玄者, 自然之始祖, 而萬殊之大宗也] (『抱朴子·暢玄』). 도홍경 또한 “도란 혼연한 것인데, 이것이 원기를 낳는다. 원기가 생긴 다음에는 태극이 있게 된다. 태극은 곧 천지의 부모이고 도 가운데서 오묘한 것이다” [道者混然, 是生元氣. 元氣成, 然後有太極. 太極則天地之父母, 道之奧也] (『眞話·甄命授』)라 한다. “천지보다 먼저 생겼다(先天地生)”라는 성질을 잃어버리고 독립 실체성을 갖게된 “도”가 다시 그 권위를 회복하게 되자, 바로 신체를 단련하여 신선 계로 통하는 길을 개척한다는 것의 이론적 기초가 놓여지게 되었다.⁶²⁾

도교의 신선 방술(神仙方術) 또한 원기론을 기초로 한 것이다. 한대의 유물론자들은 원기로 사람의 생명을 설명하였는데 어떤 면에서는 정확한 것이기도 하였으나 사람의 생사나, 장수하고 요절하는 차이를 단순히 품수 받은 기의 많고 적음에 귀결시켜 그것이 질적으로 구별된다는 것은 부인하고 있다. 예를 들어 왕충은 사람의 생사나 장수 요절이 그 사람이 품수 받은 원기의 강약에 의해 결정된다고 생각한다. 즉 그는 “사람이 기를 받는데에는 충실하고 강한 것을 받는 사람도 있고, 허약하고 연약한 것을 받는 사람도 있다. 충실하고 강한 것을 받은 사람은 장수하고, 허약하고 연약한 것을 받은 사람은 요절하게 된다” [人之稟氣, 或充實而堅強, 或虛劣而軟弱. 充實堅強其年壽, 虛劣軟弱失棄其身] (『論衡·氣壽』)라 하고 있다. 이러한 설명에 의해 사람들은 원기를 오래도록 쌓으므로 신선이 되는 목적에 도달할 수 있다고 생각하게 되었다. 도교에서 선전하고 있는 “원기를 들이 마시는 방법(服元氣術)”이라는 것은 바로 이러한 사상을 기초로하여 건립된 것이다. 갈홍은 “신선이 되고자 하면 올바른 요령(至要)을 얻어야 한다. 올바른 요령이란 보정(寶精)과 행기(行氣), 그리고 금단(金丹)과 같은 대약(大藥)은 한번 먹는 것으로 족하지 여러번 먹지 않는 것, 이 세 가지 이다” [欲求神仙, 唯當得其至要. 至要者, 在于寶精行氣(氣), 服一大藥便足, 亦不多用也] (『抱朴子內篇·釋滯』)라 하였고, 『운급칠첩(云급七籤)』 제58권에서는 “사람 몸가

62) 上同

운데 있는 원기는 항상 입과 코를 통하여 밖으로 나간다. 이제 그것을 제지하여 나가지 못하게 하면 단전(丹田)에 가득차게 된다. 단전이 가득 차게 되면 굶주림이 없게 되어 신인(神人)이 된다. 그러므로 사람이 애초에는 뭘 마시거나 먹거나 하지 않았다. 마시고 먹지 않으니 숨실 필요가 없어 곧 원기를 회복하였다. 원기를 회복하는 것이 오래 사는 방법이다. …원기를 들이 마시려면 먼저 마음을 깨끗이 하여 아무런 생각도 없고 행위함도 없이 담연하게 해야 한다. 따라서 곡기(粒)를 끊을 줄 아는 것이 장생의 지름 길이며 기를 들이 마시는 것이 불사(不死)의 묘문(妙門)이 된다” [夫人身中之元氣, 常以口鼻而出, 今制之令不出, 便滿丹田. 丹田滿即不飢渴, 蓋神人矣. 是故人之始胎, 不飲不啄. 不飲不啄, 故無出入息, 即元氣復, 元氣復即長生之道機也. … 夫服元氣, 先須澄其心, 令無思無爲, 恬澹而已. 故知絕粒者乃長生之徑路, 服氣者爲不死之妙門] (『尹真人服元氣術』)라 한다.⁶³⁾

道家 哲學家인 葛洪은 “不運과 幸運은 命에 있으며, 順境과 逆境은 天에 달려 있다”(『塞難』)고 선전하였다. “성공과 실패는 때에 달려 있어 기회가 있어도 때가 아니면 힘쓸 수 없다.”(『抱朴子 廣臂』) 이것은 莊子の 宿命論 사상을 인용한 것이다. 그러나 그는 또 “命”과 “仙”을 연계하여, “命”을 “成仙”의 기초로 간주했다. 그는, “命이 별을 생성하는 데 속하면, 그 사람은 반드시 仙道를 좋아하고 仙道를 좋아 하는 자가 그것을 구하면 반드시 얻는다. 命이 별을 없애는 데 속하면, 그 사람은 仙道를 믿지 못하며, 仙道를 믿지 못하는 자는 또한 그 일을 스스로 닦지 못한다”(『抱朴子 塞難』)고 하였다. 또 그는, “仙經에 의거해 仙을 얻은 모든 사람은 모두 그 명을 받아 들며 神仙의 氣를 우연히 만나 스스로 받아들인다. 그러므로 胎內에서 이미 信道の 性品을 받아 가지고 있다. 곧 그 앎이 있으면 그 일을 좋아하여 반드시 훌륭한 선생을 만나 그 법을 얻게 된다. 그렇지 않으면 믿지 못하고 구하지 못해, 구하려 해도 얻지 못한다”(『抱朴子 辨問』)고 한다. 오직 태 내에서 명을 받아 神仙의 氣를 얻어야 비로서 信道の 性品을 갖게 되며, 信道の 性品이 있어야 비로서 仙을 좋아하는 마음을 갖게 된다. 또한 仙을 좋아하는 마음이 있어야 비로서 능히 仙을 이룰 수 있다. “진실로 神仙의 命

63) 上揭書, pp, 21 - 22

을 받지 않으면, 반드시 仙을 좋아하는 마음이 생기지 않으며, 마음이 그것을 좋아하지 않는 데 그 일을 구하는 자는 있지 않다. 또한 그것을 구하지 않았는 데도 얻은 자는 없다.”(同上) 이것이, 莊子の 宿命論과 葛洪이 다른 점이다. 葛洪은 莊子와는 달리 命을 말했지만 力도 말했다. 그는 “志”를 매우 강조해, 곧 사람의 주관적인 능동 작용을 발휘할 것을 강조했다. 그는, “長生을 구하기 위해 수양을 쌓아 道에 이르는 것은 반드시 意志에 있는 것이지 富貴에 있는 것이 아니다”(『抱朴子 論仙』) “세속을 초탈하는 意志”와 “우월한 才能”을 갖춘 사람 만이 비로서 능히 “만물을 부릴 수 있으며”, “陰陽 造化의 작용을 쟁취할 수 있다.”⁶⁴⁾고 한다. 이것은 인간의 정신 작용이 외부 세계에 까지 영향을 미칠 수 있음을 말하는 것이다.

이러한 세계관은 전체 우주의 모든 부분들은 하나의 유기체인 전체에 속하며, 자연적으로 자기 스스로 산출하는 생명 과정의 참여자로서 그들 서로 영향을 미치는 것을 의미한다.

중국의 문화사에 창조 신화의 명백한 결여는 실재에 대한 보다 근본적인 가정에 근거하고 있다. 즉, 존재의 모든 양상은 유기적으로 연결되어 있다는 것이다. 고대 중국의 사상가들은 세계의 창조에 관해 매우 많은 관심을 가졌었다. 그들 중 얼마는, 특히 道家들은 창조자(造物主)에 대해서, 그리고 우주가 존재하게 된 과정에 대해서 깊이 생각했다. 아마 고유한 창조 신화, 비록 이 신화가 문화적으로 가장 지식이 풍부한 역사가들에 의해 저술되 전달되었다 할지라도 그 신화를 재구성할 충분한 정보를 가지고 있지 못하다. 실제 문제는 창조 신화가 존재하느냐 안하느냐의 문제가 아니라 우주에 대한 근본적인 가정이다. 즉, 우주가 우주의 창조자와 연속적인가 아닌가가 문제인 것이다. 우리가 알고 있는 것처럼 우주가 ‘대폭발’에 의해서 창조된 것이라 해도 중국의 고대 사상가들에게는 이 이론에 아무런 문제가 없었을 것이다. 그들이 받아들일 수 없는 것은 인간의 이해를 넘어서 있으며, 우주 외부에 존재하는 지성적인 존재, 그리고 우주를 이렇게 존재하도록 한 장본인이 있다는 주장이다. 물론 중국인들 만이 이러한 생각을 한 것은 아니다. 고대와 현대, 원시인과 현대인들 중의 많은 민족들이 無로 부터 세상을 창

64) 上揭書, pp. 195 - 196

조한 의지에 찬 어떤 존재의 관념에 대해 만족하지 않을 것이다. 중국의 신화화에 결핍된 것은 유대-기독교적인 창조 신화가 아니다. 그러나 중국인들은 인류의 역사에 존재했던 많은 민족들 처럼 자명한 사실로서 존재의 연속성을 지지한다.⁶⁵⁾ 이러한 존재의 연속성이 의미하는 것은 정신과 물질 세계의 소통까지도 포함한 것으로 생각된다. 인간과 자연 뿐 만 아니라 인간 물질, 더 나아가 신명계 까지 그 연관성을 생각해 볼 수 있다.

또한 이 근본적인 믿음의 명백한 결과가 소위 자연적인 자기 산출적인 삶의 과정의 총괄적인 특성이다. 엄격히 말하자면, 이것은 중국인들이 자기들이 선택하지 않은 창조된 우주 외부에 존재하는 신의 관념을 갖고 있지 않아서가 아니라, 유기적 과정으로서의 우주론을 받아들였기 때문이다. 차라리 이것은 신에 의한 無로 부터의 창조, 신의 의지에 의한 창조의 개념과 기계적이고, 목적론적이며, 유신론적인 우주론을 포함하지 않는 창조성과 연속성의 표명으로서 우주를 인식했기 때문이다. 창조적 신화의 결핍이라기 보다는 차라리 존재의 연속성을 선택한 중국인의 입장은 비인격적인 우주적 기능의 조화를 포용한 것으로서 자연을 보도록 암시한다.⁶⁶⁾

또한 융화과의 입장에서는 “명백히 정신-물리적인 구조”를 갖는 모델로서, 중국인이 생각하는 세계의 모델은 니이담에 의해 “지시자 없는 의지의 질서 지워진 조화” 로서 특징지워진다. 니이담이 묘사한 유기적인 중국인의 우주는 부동의 물질 같은 실재라기 보다는 차라리 역동적적인 氣(에너지)의 場으로 구성되었다. 실제로 정신과 물질이라는 이분법은 정신-물리적인 구조에 전혀 적용시킬 수 없다. 우주를 구성하는 가장 근본적인 성분은 유일하게 정신이거나 물질이 아니라 양자 모두다. 이것은 살아있는 힘이다. 이 살아있는 힘은 물질이 배제된 정신이나 순수한 물질로 생각되어서는 안된다. 진영첩은 그의 영향력있는 저서인 「Source Book of Chinese Philosophy」에서 氣와 물질의 구분은 중국 철학에서는 일어나지 않았다고 말한다. 그는 더 나아가 Dubs가 이 근본 성분을 나타내는 氣라는 고유한 술어를 “물질-에너지”로 번역한 것은 “근본적으로는 적절하나 어색하고, 형용사적인 형태가 결여

65) Tu Wei - Ming, Confucian Thought, State University of New York Press, 1985, p.

66) 上揭書, p. 36

됐다”고 말한다. 비록 진영첩 자신은 氣를 “물질적인 힘(material force)”으로 번역했지만, 11세기 신유학의 등장하기 전에는 氣는 원래 “피와 호흡으로 일어나는 정신생리적인 힘을 지시”했기 때문에 氣는 “vital force”나 “vital power”로 번역되어야 한다고 충고한다.⁶⁷⁾ 이것이 의미하는 것은 상식적인 입장에서 기라고 했을 때 그 의미를 물질적인 것으로 생각하는 것이 잘못됐다는 지적이다. 즉 물질적인 존재로 기를 이해한다는 것이 오히려 오해를 불러 일으킬 수 있다. 만일 물질적인 존재라면, 그 실재성이 실증되어야 한다.

현대의 서구 철학에서 氣를 이해하는데 있어서의 유별난 어려움은 중국의 형이상학적 가정의 근거가 되는 것이 정신과 물질이라는 데카르트학파의 이분법과는 매우 다르기 때문이다. 아 물론 이러한 어려움은 중국인의 사고 양태를 데카르트 이전에 정신과 육체, 함축적으로는 주체와 객체 사이의 차이를 결여한 것과 같은 것으로 보려는 오해를 불러 일으킬 수 있다. 중국의 사상가들은 분석적으로 정신과 물질을 명백히 구별하였다. 그들은 정신은 물질로 환원될 수 없으며, 정신은 물질없이 독립적인 존재론적 위상을 가질 수 없고, 분명히 정신은 물질보다 지속적인 가치를 갖는다는 것을 충분히 인식하고 있었다. 여기에는 물론 주목할 만한 예외가 있다. 그러나 소위 유물론적인 사상가들은 드물 뿐 만 아니라 매우 적어 중국철학에 있어서 뚜렷한 전통을 형성하는데까지는 미치지 못한다. 최근 중국에서 유물론적 사상가들의 계보를 재구성하려는 시도는 고통스러운 일이며, 어떤 면에서는 무리한 일이다. 사실, 유가의 위대한 사상가인 장재(1020-1077)와 왕부지(1619-1692)를 중국 유물론의 모범적인 예로서 삼는 것은 氣는 물질이라는 잘못된 가정에 근거한다. 두 사람은 사변적인 사고에 대해 비판적인 것으로서 이른바 기철학에 동의하였으나, 그들에 있어서 氣는 단순한 물질이 아니라 총명한 정신성을 지닌 살아 있는 힘이었다.⁶⁸⁾

정신과 물질을 분석적으로 구분하는 상징적인 방편의 유용성에도 불구하고, 우주의 기능과 근본적인 구조를 개념화시키는 방법으로서 기관념이 중국철학에서 지속적으로 나타나는 것은, 무차별적인 전체로서 정신과 물질을

67) 上同

68) 上揭書, p. 37

통합하는 사고의 양태를 단념하기를 의식적으로 거절하는 것을 의미한다. 분석적 명료성의 손실은 상상력이 풍부해지는 보상으로 상쇄된다. 氣 개념의 유익한 모호성은, 데카르트의 이분법에 억제되어 온 사람들이 상상할 수 없었던 존재의 영역을 철학자들이 탐구할 수 있게 한다. 확실히 기에 대한 다른 형태의 이론은 적나라한 대상, 순수한 자료, 혹은 몰가치한 진실과 같은 관념들을 생기게 할 수 없으며, 연구하고, 분석하고, 조작하고, 조절하는 냉담한 과학자들은 순수하고 적나라하고 몰가치적인 것으로 부터 세계를 창조할 수 없다. 간단히 말하자면, 기는 실증적인 면에서 만 이해되는 경험과학의 발전을 위하여 철학적인 근거를 제시하기에는 부적당한 것 같다. 아몽든 이것이 제공하는 것은 앎의 은유적인 양태이며, 간접적인 언급과 암시, 시사에 의해 실재의 다차원적인 속성을 알려주기 위한 인식론적인 시도다.

앎의 은유적인 양태가 중국인이 우주를 유기적인 과정으로 생각하게 만드는 것인지, 중국의 인식론을 제공하는 존재의 연속성에 관한 존재론적인 견해가 그렇게 만드는 것인지는 매우 흥미를 끄는 문제다. 아몽든 여기서 우리의 주요한 관심은, 무차별적인 기의 관념이 어떻게 단일한 우주론적인 이론의 근거로서 제공되는지를 이해하고자 하는 것이다. 돌과 같이 거의 정신적이 것이 배제된 존재와 천과 같은 최상의 정신성을 지닌 존재가 어떤 점에서 모두 동일한 기로 구성되었는지를 알고자 한다. 실재를 인지하는 중국인의 방법과 세계를 파악하는 중국인의 방법을 결정하는 실재의 의미는, 그들 사이의 어떤 인과적 관계를 구체적으로 말할 수 없을 지라도 우리의 탐구에 있어서 모두 중요하다.

자발적인 자기 산출적인 앎의 과정으로서의 유기적 과정은 세가지의 근본적인 과정을 나타낸다. 즉, 그것은 연속성, 전체성, 역동성이다. 돌 부터 천까지의 모든 존재의 양태는 종종 “대변화(大化)”로서 언급되는 연속체의 필수적인 부분들이다. 어떤 존재도 이 연속체의 외부에 있을 수 없으므로, 존재의 연결 고리는 결코 끊어질 수 없다. 이 연결은 우주에 존재하는 어떠한 연속된 사물들에서도 항상 발견될 것이다. 우리는 어떤 연결들을 발견하기 위하여 면밀히 조사해야 할것이나, 그들은 발견되어지는 그곳에 있다. 이들은 우리들의 상상의 산물이 아니라, 우주와 우리가 살고 있는 세계가 거기

에서 구축되는 견고한 토대다. 정신 생리학적인 성분인 기는 어디에나 있다. 기는 장재의 철학에서 모든 존재의 원천인 태허(太虛)조차 가득차게 한다. 존재의 모든 형태 안에서 기의 연속적인 출현은 모든 존재를, 단일한 과정의 표명으로서 함께 흐르게 한다. 어느 것도, 전늘한 창조주 조차도 이 과정에서 예외일 수 없다.

많은 역사가들은 계절이 반복되는 모습과 같은 순환적 변화에 관한 전통적인 중국인의 관념은 근대 서구의 진보의 관념과는 양립할 수 없는 것이라고 말해 왔다. 확실히 역사에 대한 전통적인 중국의 개념에는 역사적인 불가피성의 한 형태로 묘사되는 생산에 관한 맑스의 역사관 같은 단선적인 발전의 관념이 결여되었다. 아뭏든 중국의 역사를, 규칙적으로 반복되는 질서 안에서 일어나는 많은 관련된 사건들을 연대기적으로 기술하는 것으로 묘사하는 것은 사람들에게 오해를 불러 일으킬 수 있다. 중국의 역사 기술은 순환적 세계관의 반영이 아니다. 중국의 세계관은 순환적이거나 나선적인 것도 아니다. 이들의 세계관은 변화에 있다. 어떤 시대에 변화를 일으키는 특별한 곡선운동은 결정되었지 않다. 아뭏든 많은 인간적인 요소와 비인간적인 요소들이 세계 변화의 형태와 방향을 형성하는데 포함된다.

Mote가 순수한 중국의 우주론이라고 주장한 유기적 삶의 과정은 개방된 체재다. 시간적으로 분류될 수 있는 시작이 없는 것처럼, 어떤 종말도 이제까지 생각되지 않았다. 우주는 영원히 확장되고 있으며, 위대한 변화는 계속되고 있다. 이러한 관점에서 단선적인 발전의 관념은 일면 만을 본 것이다. 왜냐하면 진보관념은 여러가지 주요한 형상 중 한가지에 지나지 않는 것으로 가능성 있는 모든 영역을 설명할 수 없기 때문이다. 유추해보면, 순환적이거나 나선적인 운동은 우주적 변화의 다양성을 충분히 그려낼 수 없다. 우주적 변화는 폐쇄적이 아니라 개방적이며, 고정적이라기 보다는 역동적이기 때문에 어떠한 기하학적인 구도도 우주의 복잡한 구조를 공정하게 평가할 수 없다.

처음에 나는, Mote가 자연에 관한 중국인의 시각을 “비인격적 우주적 기능의 모든 것을 포용하는 조화”로서 그 특성을 묘사한 것에 동의하였고, 이 독특한 시각은 존재의 연속성을 받아들이는 중국인의 입장에 의해서 고무되

었다는 것을 언급하였다. 나는 중국 우주론의 주요한 주제 세가지, 즉, 전체성, 역동성, 연속성을 논의하였다. 그리고 이들이 함축하고 있는 내용들에 대한 논의를 통해 Mote가 지적한 특성들을 세밀하게 할 수 있었다. 모든 것을 포용하는 조화의 관념은 두가지 연관된 의미를 포함한다. 이는 자연은 포괄적이며, 어느 것도 배제하지 않는 자발적인 자기 산출적인 삶의 과정이라는 것을 의미한다. 현재 중국에서는 Nature로 번역되는 “自然(스스로 그러한 것)”은 도가의 자연 관념에서 쉽게 이 의미를 포착할 수 있다. ‘스스로 그러한 것’은 포괄적이라고 말하는 것은 비차별적이고 비판단적인 견해를 가정하는 것이고, 존재의 모든 형태들로 하여금 있는 그대로의 그 자신들을 보여주게 하는 것이다. 이것은 오직 경쟁적이고, 지배적이며, 공격적인 요소가 완전히 변화되었을 때 가능한 것이다. 그러므로 포용적인 조화는 또한 내적인 공명이 우주의 모든 사물에 기초가 되고 있다는 것을 의미한다. 바다의 파도같은 갈등과 긴장에도 불구하고, 자연의 심오한 구조는 항상 잔잔하다. 자연이 구체적으로 나타내는 대변화는 불일치보다는 일치의 결과며, 분열이라기 보다는 차라리 집중의 결과다.

자연에 대한 이러한 견해로 부터, 다아원이 현실적으로 자연의 규칙으로서 묘사한 것에 반대되는 평화와 사랑에 대한 자의적인 낭만적 주장이 연상될 수 있다. 그러나 중국의 사상가들은 포용적인 조화를 원초적으로 순수한 것이라고 생각하지는 않았다. 또한 이것을 먼 미래에나 성취할 수 있는 이상적인 유토피아로 생각하지도 않았다. 그들은 우리가 살고 있는 이 세계는 「예기」에서 언급된 “大同”을 결코 이룰 수 없는 세계로, 인간에 의해 야기된 재앙과 자연의 재난을 포함하는 파괴적인 힘에 의해 시달리는 세계로 분명히 자각하였다. 그들은 또한 인간의 역사는 상호 파괴적인 전쟁 행위, 억압, 불의, 그리고 다양한 형태의 수많은 잔인성에 의해 혼란스럽다는 것을 잘 알고 있었다. 조화는 유기적 과정의 명백한 특성이라고 그들이 주장하는 것은 순박한 낭만주의에서 비롯되는 것이 아니다. 그들은 조화를 우주의 참된 모습과 우주가 실제로 어떻게 운행하는가에 대한 정확한 기술이라고 믿었다.

氣를, 피와 호흡이 원초적으로 혼재됐다는 의미를 지닌 “살아 있는 힘”으

로 언급할 때 유리한 점은 삶의 과정에 관한 강조에 있다. 중국 사상가들에게 있어서, 자연은 살아있는 힘이 발휘된 것이다. 이것은 연속적이고, 전체적이며, 역동적이다. 그러나 피와 호흡으로 구성된 자연의 살아 있는 힘을 이해하고자 할 때, 중국 사상가들은 자연의 지속적인 형태는 해체보다는 결합이며, 분열보다는 통합이며, 분리보다는 종합인것을 발견하였다. 자연의 끊이지 않는 흐름은 살아 있는 힘의 수많은 흐름이 일치하고, 조화하는 특징을 갖는다. 이러한 점에서 유기적 과정은 조화로 여겨진다.⁶⁹⁾

Ⅲ. 道通眞境의 思想的 特徵

1. 유기적 세계관

「典經」에 나타나는 어떤 내용들은 이해하기 힘든 부분들이 있다. 특히 「公事」에 들어 있는 이야기들은 상징적인 것으로도 이해하기 힘든 부분들이 많다. 예를 들어 천지공사에 관한 부분을 보면, “상제께서 임인년 가을 어느 날에 김형렬에게 ‘풀을 한 곳에 쌓고 쇠꼬리 한 개를 금구군 용암리(金溝郡 龍岩里)에서 구하여 오게 하고 또 술을 사오고 그 쌓아 놓은 풀에 불을 지피고 거기에 쇠꼬리를 두어 번 돌려내라’고 이르시고 다시 형렬에게 ‘태양을 보라’고 말씀하시니라. 형렬이 햇무리가 나타났음을 아뢰이니라. 그 말을 상제께서 들으시고 ‘이제 천하의 형세가 마치 종기를 앓음과 같으므로 내가 그 종기를 파하였노라’ 하시고 형렬과 술을 드시었도다”⁷⁰⁾라는 이야기와 “상제께서 무신년 봄 백암리 김 경학, 최 창조의 두 집으로 왕래하시며 성복제와 매화(埋火) 공사를 보셨도다. 김 광찬의 양모의 성복제가 최 창조의 집에서 거행되었느니라. 창조는 상제의 지시에 쫓아 돼지 한 마리를 잡고 그 고기에 계란을 입혀 전을 만들고 대그릇에 담아서 정결한 곳에 두고 또 상제의 분부에 따라 상제의 의복 한 벌을 지어 두었도다. 저육전이 다 섞어으므로 창조가 동쪽으로 사람을 보내서 상제께 아뢰이니 상제께서 그 사람

69) 上揭書, pp. 37 - 41

70) 公事 제1장 8절

을 좀 기다리게 하시고 형렬에게 이르시니라. '네가 태인에 가서 최 내경, 신경원을 데리고 창조의 집으로 가라. 오늘 밤에 인적이 없을 때를 기다려 정문 밖에 한 사람이 엎드린 만한 구덩이를 파고 나의 옷을 세 사람이 한 가지씩 입고 그 구덩이 앞에 청수 한 그릇과 화로를 놓고 작은 사기 그릇에 호주를 넣고 문어 전복 두부를 각각 그릇에 담아 그 앞에 놓아라. 그리고 한 사람은 저육전 한 점씩을 집어서 청수와 화로 위로 넘기고 한 사람은 연달아 넘긴 것을 받고 다른 한 사람은 다시 받아서 구덩이 속에 넣고 흙으로 덮어라. 그리고 빨리 돌아 오너라'고 일러 주시니 형렬이 그대로 시행케 한 후 시급히 상제께 돌아가는 길에 돌연히 검은 구름이 일더니 집에 이르자 폭우가 쏟아지고 뇌전이 크게 치는지라. 상제께서 형렬에게 '이 때 좀 일을 행할 때가 되었겠느냐'고 물으시니 그는 '행할 그 시간이 되었겠나이다'고 여쭙었도다. 상제께서 가라사대 '뭇 날 변산같은 큰 불덩이로 이 세계가 타버릴까 하여 그 불을 문었도라' 하셨도다"⁷¹⁾라는 이야기는 일반적으로 쉽게 납득될 수 있는 이야기가 아니다. 즉, 여기서 언급된 내용들을 기존의 세계관으로 본다면 전혀 의미가 전달될 수 없을 것이다. 어떠한 구체적인 일상적인 행위가 이 세계에서 일어나는 일과 관련성을 가지고 있어서 실제로 그러한 결과가 도출될 수 있는 효력을 지닌다는 것은 확신할 수 없는 일로 보여진다. 이러한 관점은 기존의 세계관에서는 생각할 수 없는 일인 것이다. 그러나 「典經」 상에서 보면 이러한 행위는 무수히 나타난다.

이러한 내용을 이해하기 위해서는 우리는 우리 자신의 세계관을 한 번 반성해 볼 필요가 있다. 실증될 수 있는 현상만을 사실로 인정하는 입장에서는 「典經」 상의 이러한 내용은 이해할 수 없는 것이다. 그러나 우리가 세계라고 부르는 대상이 반드시 현대의 과학에 의해 파악된 것만을 의미하는 것으로 보아서 안될 것이다. 이러한 세계관에서 생각하는 것처럼 인간과 자연이 분리되고 자연의 개개의 사물들이 전혀 무관한 독립적으로 존재하는 것인지는 정확하게 알 수 없는 것이다.

또한 우리의 감각기관에 지각되지 않는다고하여 그 대상이 존재하지 않는다고 보아서도 안된다. 주로 이러한 세계관은 서양의 데카르트적인 세계관

71) 公事 제3장 1절

이라고 할 수 있다. 이러한 세계관은 인간 자신과 세계에 대한 이해에 있어서 중요한 공헌을 한 것은 사실이지만, 또한 ‘事實’의 일면 만을 본 것일 뿐이지 ‘全體’를 보지 못한 것이라는 지적이 대두하였다.

“살아있는 유기체에 대한 데카르트의 견해는 생명과학의 발전에 결정적인 영향을 주었다. 살아있는 유기체를 구성하고 있는 기계를 정확히 기술하는 것이 과거 300년 간의 생물학자, 의학자 및 심리학자들의 주요 사명이었다. 데카르트적 접근법은 생물학에서는 대단히 성공적이었으나 과학적 연구의 방향을 제한했었다. 문제는 생명있는 유기체를 기계로 취급하여 얻은 성공에 격려되어 과학자들은 그들이 기계 이외의 아무 것도 아니라고 믿으려 했다는 점이다. 이 환원주의자들의 오류의 역효과는 특히 의학 분야에서 나타나게 되었으며, 인체를 시계로 보는 데카르트적 모형에의 집착은 의사들이 현대의 많은 질병을 이해할 수 없게 방해하였다. 이것이 데카르트의 ‘위대한 과학’이었다. 분석적 사고 방법을 이용하여 그는 모든 자연현상을 단 한 가지 기계적 원리 체계로 정확히 설명하고자 시도하였다. 그의 과학은 완성되어야 했고, 그것이 주는 지식은 수학적 절대 확실성을 갖추어야 했다. 물론 데카르트는 이 의욕적인 계획을 실천할 수 없었으며, 그 스스로 그의 과학이 미완성임을 인정했었다. 그러나 그가 제시한 추리 방법과 자연현상에 대한 이론의 윤곽은 3세기에 걸쳐 서구의 과학 사상을 형성해 놓은 것이다.”⁷²⁾ 데카르트의 이러한 세계관은 결국 어느 한 부분에 국한된 것으로 실재의 세계를 있는 그대로 보지 못했다는 주장이다. 또한 현대를 살고 있는 우리는 모든 과학적인 분야에서 심각한 한계를 드러내는 데카르트적인 세계관에 매몰되어 참다운 실재를 보지 못하고 있다는 것이다.

현대 물리학자들의 주장에 따르면, “데카르트의 기계론적 세계관과는 대조적으로, 현대 물리학에서 나오는 세계관은 유기적, 전일적(全一的) 그리고 상대적이란 용어로 그 특성을 말할 수 있다. 이것은 또한 일반 시스템 이론의 의미에서 시스템관(system 觀)이라고도 부를 수 있을 것이다. 이제는 우주를 무수한 물체로 만들어진 기계로 보지 않으며 하나의 분할할 수 없는 역동적인 전체로서, 그 부분들은 근본적으로 상호 연결되어 있으며, 우주의

72) 신과학연구회 편, 김용정의, 신과학운동, 범양사출판부, 1991, pp. 163

과정의 패턴으로만 이해될 수 있는 것으로 생각해야 한다”는 것이다.⁷³⁾

또한 현대 물리학에서는 물질의 개념이 바꾸어졌고 실재를 논리적으로 이해 하려는 인간 사고의 한계를 깨닫게 되었으며, 인간의식을 떠난 과학의 완전한 객관성이 성립할 수 없게 되었고, 우주는 인과율에 의해 기계와 같이 움직이는 것이 아니라는 것이 분명해졌으므로 고전 과학의 기계론적 세계관은 받아들여질 수 없는 것이 되었고, 새로운 시스템적 유기체적 우주관이 대두하게 된 것이다.⁷⁴⁾

이것은 우리가 사는 세계가 단절된 독립적인 존재가 아니라는 주장이다. 이러한 주장은 신비주의자들만의 주장이 아니라 앞서도 언급한 것처럼 과학적인 사고를 하는 현대의 물리학자들에게서 나타난다. 즉, 데이비드 봄은 “세계를 분리시켜서 독존(獨存)하는 부분들로 분석할 수 있다는 고전적 생각을 부정하는, 분해되지 않는 전체성(全體性)이라는 새로운 개념에 이르게 되었다. …세계의 독립적인 ‘기본적인 부분들’이 근본적 실재(實在)라고 하는, 그리고 다양한 체계들은 단지 이러한 부분들의 특별한 우연적 형태와 배열들이라고 하는 일반적인 고전적인 개념들을 우리는 뒤집어 엮었다. 오히려 전 우주의 불가분적 양자(量子) 상호 연결성이 근본적 실재이고, 상대적으로 독립하여 행동하는 부분들은 단지 이 전체 내의 특별한 우연적인 형태라고 할 것이다”⁷⁵⁾라고하여 세계를 개개의 독립적인 실재로 보기 보다는 전체라는 틀 안에서 연관되어 있는 존재로 보는 것이다.

또한 이러한 생각은 불교에서도 나타나는데, “현대 원자물리학으로부터 도출되는 상호 연결된 우주적 망(網)이란 상(像; 이미지)은 동양에서 자연에 대한 신비적 체험을 전달하는데 널리 쓰여 왔다. 힌두교도들에 있어서 브라만(梵)은 우주적 망(網)을 통일시켜주는 망사(網絲)로서 모든 존재의 궁극적 기반이다. …우주적 망의 이미지는 불교에서 한층더 중요한 역할을 한다. 대승불교(大乘佛敎)의 중요 경전 가운데 하나인 화엄경(華嚴經)은 그 핵심 부분에서 이 세계를 완벽한 상호관계의 망으로서 그리고 있는데, 거기에서 모든 사물들과 사건들은 무한히 복잡한 방식으로 서로 작용을 주고 받고 있

73) 上揭書, p. 174

74) 上揭書, p. 158

75) 上揭書, pp. 227 - 228, 1991. 재인용

다”⁷⁶⁾는 것이다.

이러한 관점에서 본다면, 이 세상이 단절된 독립적인 존재가 아니라 개개의 존재들이 상호 유기적인 관계를 맺고 있는 유기체라는 것을 알 수 있다. 중국에서도 이런 관점이 제시되었다. 모트는, “진실된 중국인의 우주론은 유기체적 과정으로서의 우주론이다. 이것은 전체 우주의 모든 부분들은 하나의 유기체인 전체에 속하며, 자연적으로 자기 스스로 산출하는 생명 과정의 참여자로서 그들 서로 영향을 미치는 것을 의미한다”⁷⁷⁾고 한다.

전체성의 주제는 바로 모든 것을 포함하는 연속성의 관념으로부터 나온다. 만일 세계가 무엇 보다도 지적인 존재에 의해 창조됐고, 그리고 그 존재는 대화(大化)의 외부에 존재한다면, 이것은 定義上 전체관의 표명에 불충분하다. 유사하게, 만일 세계가 단지 부분적이거나, 플라톤적인 관념의 왜곡된 표명과 같다면 이것은 결코 원초적인 실재의 완전함을 달성할 수 없을 것이다. 대조적으로 순수한 창조성이 무로 부터의 창조가 아니라, 이미 거기에 존재하는 그것의 지속적인 변화라면, 지금 존재하는 것과 같은 세계는, 그 안에 모든 것을 포용하는 총만함을 지닌 세계로서 우주적 과정의 진정한 표명이다. 실로 만일 세계 자체의 완전함에 대한 관념이 유기적 과정을 통하여 세계 자체를 실현해야 하는 것을 뜻하는 것이라면, 세계는 모든 면에 있어서 관념의 구체적인 통합체다. 전통적인 중국의 사상가들은 물론 이 용어들을 철학화하지는 않았다. 그들은 그들의 사상을 전달하기 위하여 다른 개념적 장치를 사용하였다. 그들에 있어서 우주를 이해하기 위한 적절한 은유는 물리적이기보다는 생물학적이었다. 문제가 되고 있는 것은 영원하고 고정적인 구조가 아니라, 변화와 성장의 역동적인 과정이다. 우주는 연속체이며, 우주를 구성하는 모든 성분은 내적으로 연결되었다고 말하는 것은, 곧 우주는 하나의 유기적인 단일체며, 각각의 개체는 복잡성의 수준에 따라서 전체적으로 통합되 있다는 것이다. 중국의 우주론적인 사고에 있어서 연속성과 전체성은, 적어도 유기적 단일체의 관념은 닫혀진 체계를 함유하지 않고 있는 제 삼의 주제인 역동성을 동반하고 있다는 사실에 주의하는 것이

76) 上揭書, p. 229

77) Tu Wei - Ming, *Confucian Thought*, State University of New York Press, 1985, p.

중요하다. 중국의 사상가들은 결국에는 침체로 이끌지 모르는 인간 문화의 관성을 비판적으로 자각하는 한편, 그들은 “천의 운동 도정(天行)”을 “강건함(健)”으로 파악했으며, 우주적 과정의 끊임없는 생명력을 그들 자신의 모델로 삼을 것을 가르쳤다. 그들이 자발적인 자기 산출적인 삶의 과정에 있어서 생각하는 것은 내적인 연결성과 상호 의존성 뿐 만 아니라 발전의 무한한 잠재력이다.⁷⁸⁾

실증적인 관점이 갖고 있는 또 다른 문제는 모든 것을 인간의 감각 기능에 의해서만 그 실재성을 인정하려는 것이다. 이 세상에 존재하는 것들은 지각되지 않지만, 간접적으로 그 실재성을 의심할 수 없는 것들이 있다. 그 예가 바로 ‘氣’라는 것이다. 氣는 감각기관에 지각되지는 않지만 침술 등에 의해 그 존재가 확실시 되고 있다. 즉, 보이지 않는다고 해서 존재하지 않는다는 것은 성립할 수 없는 주장이라고 할 수 있다.

앞으로 그 존재에 대한 연구가 더 진행되어서 어떠한 것인지를 알 수 있을 것지만, 지금은 알 수 없는 대상인 동시에 그 실재성을 부정할 수 없는 존재다. 실제로 氣에 대한 연구는 동·서양을 막론하고 많은 관심 속에서 연구가 진행되고 있다. 그 실례를 보면, “최근 들어 기의 실체를 구명하기 위해 일본과 중국에서는 국가적인 지원 아래 이에 대한 연구를 조직적으로 전개하고 있다. 실제로 중국의 경우에는 지난 1990년에 중국 원자탄 개발의 아버지로 불리는 유명한 물리학자 첸(錢學森) 박사를 명예이사장으로 하는 ‘중국 인체 과학 연구원’을 중국과학원 산하의 국가 연구소로 북경에 설립하고, 중국 내의 특이 공능자(特異功能者)들과 협력하여 다양한 연구를 수행하고 있다. 1994년 현재 연구원의 수는 100여 명에 이르고 있으며, ‘중국인체과학’이라는 학술지 까지 발간하고 있다. 첸 박사는 특이공능, 기공, 중의(中醫)가 연합하여 인체과학에 대한 연구를 수행한다면 21세기에는 양자역학이나 상대성 이론 보다도 더 큰 혁명이 일어날 것이라고 말하고 있다”⁷⁹⁾고 한다.

물론 이러한 경향이 道通眞境이 근거하는 세계관과 직접 관여된 것이라고

78) 上揭書, pp. 38 - 39

79) 방건웅, 신과학이 세상을 바꾼다, 정신세계사, 1997, pp. 283 - 284

말할 수는 없는 것이지만 이전의 과학적인 세계관에 대한 재고의 여지를 제공한다는 점에서 눈여겨 봐야 할 경향이라고 생각된다. 왜냐하면, 이러한 경향은 줄곧 동양 세계에서 주장되던 것이며, 그러한 주장의 배후에는 세계의 全一性이 나타나 있기 때문이다. 또한 「經典」에서 언급되는 많은 일들이 이러한 세계관을 토대로 하지 않는다면 이해하기 어렵기 때문이다. 이러한 입장을 우리가 받아들인다면 「典經」에 나타나는 많은 행태가 이해될 수 있을 것이라 생각된다.

또한 「典經」에서 제시되는 세계는 인간계에 국한 된 것이 아니고 신명계를 포함하고 있다. 즉, “상제께서 ‘선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었도다. 그러므로 내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생(相生)의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라. 무릇 크고 작은 일을 가리지 않고 신도로부터 원을 풀어야 하느니라. 먼저 도수를 굳건히 하여 조화하면 그것이 기틀이 되어 인사가 저절로 이룩될 것이니라. 이것이 곧 삼계공사(三界公事)이니라’고 김 형렬에게 말씀하시고 그 중의 명부공사(冥府公事)의 일부를 착수하셨도다”⁸⁰⁾라고하여 인간계 보다 오히려 신명계의 중요성을 언급한다.

우리가 살고 있는 세계는 단지 가시적인 세계에 국한되는 것이 아니라, 정신적인 세계라고 표현 할 수 밖에 없는 또 다른 세계에 포함된 세상을 살고 있는 것이다. 그러므로 현재의 문제는 단순히 야기된 사건의 연유에만 기인하는 것이 아니라 따른 원인을 가질 수 있다는 것이다. 상제께서도 그러한 혼란에 대해, “삼계가 착란하는 까닭은 명부의 착란에 있으므로 명부에서의 상극도수를 뜯어고치셨도다. 이로써 비겁에 쌓인 신명과 창생이 서로 상생하게 되었나니 대세가 돌려 잡히리라”⁸¹⁾고 하여, 그 혼란의 원인을 현상에 비롯된 것으로 보지 않는 관점을 나타낸다.

道通眞境이 근거하는 세계관은 앞에서 설명한 것처럼 단순히 현실에서 보

80) 公事 제1장 3절

81) 豫示 10 절

여지는 세계에 제한되지 않는다. 이 세계가 유기적인 관계에 있다는 것은 ‘冤’의 발생에 대한 언급에서도 나타난다. “상제께서 七월에 ‘예로부터 쌓인 원을 풀고 원에 인해서 생긴 모든 불상사를 없애고 영원한 평화를 이룩하는 공사를 행하시니라. 머리를 긁으면 몸이 움직이는 것과 같이 인류의 기록에 시작이고 원(冤)의 역사의 첫 장인 요(堯)의 아들 단주(丹朱)의 원을 풀면 그로부터 수천년 쌓인 원의 마디와 고가 풀리리라. 단주가 불초하다 하여 요가 순(舜)에게 두 딸을 주고 천하를 전하니 단주는 원을 풀고 마침내 순을 창오(蒼梧)에서 붕(崩)케 하고 두 왕비를 소상강(瀟湘江)에 빠져 죽게 하였도다. 이로부터 원의 뿌리가 세상에 박히고 세대의 추이에 따라 원의 종자가 퍼지고 퍼져서 이제는 천지에 가득 차서 인간이 파멸하게 되었느니라. 그러므로 인간을 파멸에서 건지려면 해원공사를 행하여야 되느니라’고 하셨도다”⁸²⁾라는 데서 알 수 있는 것처럼 ‘冤’의 원인을 그 시대적 상황에 두고 있는 것이 아니라, 시대적으로나 지역적으로도 무관한 것처럼 보이는 데서 원인을 찾는다는 것은 이 세계의 시간과 공간이 단절된 것이 아니라 연계되어 있다는 세계관을 보여 주는 것이라 생각한다.

이러한 입장에서 본다면, 처음에 제기했던 이해하기 어려운 이야기들을 다소 받아들일 수 있는 여지가 생겼다고 보여진다. 이러한 점에 대해 김지하는, “한 티끌 안에 우주 삼라만상이 살아 있고, 한 사람의 삶 속에 처음도 끝도 없고 무변광대한 온 우주 종생의 역사와 생존이 다 모여 뿔뿔이 있음 을 인정한다면, 두 평 남짓한 작은 귀퉁이 방에서 온 지구와 온 우주와 삼 계육도 전생명계의 선천적인 질병을 모조리 치료하여 새 생명으로 부활시킨다는 그의 의통(醫統) 행위가 화염의 진리를 가장 민중적으로 가장 실천적으로 가장 혁명적으로 현실 속에 구체화시키고 있음을 우리는 곧 알아 차릴 수 있습니다.

또한 온 우주 생명이 서로 연결되어 있으며 하나의 기(氣)로서 통해 있음을 믿는다면, 구릿골 광제국 작은 방에서 의통으로 진행되는 천지공사가 결코 우주 공간과 지구상의 모든 생명체에 전혀 현실적 관계가 없는 황당무계한 미신이 아니라 직접적인 기의 유통 속에서 생명상태의 변경을 가져 온다

는 점을 우리는 알아 차릴 수 있습니다. 다만 과학의 미숙으로 그것이 검증되지 않고 있을 뿐이라는 것을 알 수 있을 것입니다”⁸³⁾라고 한데서도, 그 의미를 이해할 수 있는 단서를 찾은 것이라 생각한다.

2. 一心思想

道通眞境을 이해하는데 있어서 또 하나 주의해야 할 것은 인식 주관으로서의 ‘마음’이다. 왜냐하면, 해원과 상생이 이루어지는 것은 결국 마음에서 이루어지는 것이고, 마음의 작용에 의해서 가능하기 때문이다. 그러므로 도통진경의 토대는 유기적인 세계관과 더불어 ‘마음’이라고 할 수 있을 것이다. 이러한 마음은 인식의 주체이면서 모든 일이 이루어지는 시원이 되는 것이라고 생각한다. 또한 모든 일이 이루어지는 것은 역시 마음의 작용에 의해서 가능한 것이다. 앞의 절에서 세계관에 대한 인식의 변화를 살펴 본 것처럼, 마음에 대한 이해에 있어서도 그러한 이해의 변화를 살펴 보아야 할 것이다.

우리가 일상적으로 생각하는 정신이나, 이성으로 마음을 이해하고 있다면, 기존의 과학적인 세계관으로 이 세상의 진면목을 볼 수 없듯이 우리 자신의 주체에 대한 이해는 제대로 이루어 질 수 없다. 인간의 마음에 대한 논의를 역사적으로 살펴 보면, 다양한 이해와 주장들이 제시되어 있다는 것을 알 수 있다. 유물론적인 이해와 유심론적인 이해, 과학적인 이해와 신비적인 이해 등 그 주장들은 시대와 지역에 따라 상이한 이해를 나타내고 있다. 이러한 마음에 대한 논의를 쉽게 하기 위해서, 앞 절에서 제기한 유기적 세계관에 입각해서 논의를 전개하도록 하겠다.

먼저, 기존의 마음에 대한 이해를 보면, 일반적으로 서양의 영향을 받은 마음에 대한 이해라고 할 수 있을 것이다. 이러한 영향에 따르는 이해는 마음의 작용을 주로 ‘理性’으로 간주하는 것이다. 이것은 마음의 작용을 주로 인식적인 기능에만 치중하는 것이고, 앞에서 언급한 기존의 세계관의 영향으로 주로 실증적인 범주에 국한된 인식 기능을 받아들인다. 그러므로 동양

83) 김지하 외, 미륵思想和 민중思想, 韓振出版社, 1988, p. 22

의 전통적인 인식 방법인 '直觀'은 중요한 의미를 갖지 못하는 것으로 본다. 그러므로 일반적으로 서양은 이성적이요, 합리적이라고 하는 반면에, 동양은 이와 대비되어 직관적이라고 생각한다.

여기서 말하는 이성적이라든가 지성적이라는 말은, "사유와 추리의 연역으로서 실재를 파악하려는 태도를 특징으로 여긴다. 노드롭(Northrop)교수는 '가정에 의한 개념(concept by postulation)'이라는 어구를 만들어 서양철학자들은 '가정에 의한 개념'을 사용하여 철학을 한다고 말하였다. 그리하여 '푸르다'라는 것을 설명할 때에 서양에서는 전자 확설에 의하여 '푸르다'는 말의 뜻을 일정한 파장의 수로서 이해하고 있다는 것이다. 이 방법은 먼저 이 우주에 대한 어떤 가설을 설정하여 놓고 경험된 사실을 이 가설에 의하여 연역적으로 설명하려는 방법으로서 이 방법은 분명히 이성적 작용이며 과학적 방법이라고 하지 않을 수 없다"⁸⁴⁾

이러한 서양의 과학적 입장과는 달리, 노드롭교수에 따르면, "'직관에 의한 개념(concept by intuition)'으로서 동양철학은 수립되었다고 말하고 있다. '직관에 의한 개념'은 이 개념이 직접적으로 파악된 것으로 말미암아 그 개념의 전적 의미가 드러난다고 노드롭은 설명하고 있다. 가령 예를 들어 '푸르다'하는 것은 직관에 의하여 감각된 빛깔을 말하고 있을 뿐이다. 여기에 직관이라는 것은 어떤 육감에서 나오는 생각이 아니라 경험을 통하여 직접적으로 감지되는 것을 말하고 있다."⁸⁵⁾ 이러한 지적에서도 알 수 있는 것처럼 동양적인 사고의 특징은, 대상을 추론적인 과정을 통해서 파악하는 것이 아니라 파악하고자 하는 대상을 직접적으로 인식하는 것을 말한다. 이러한 직관은 단순히 대상을 피상적으로 파악하는 것을 말하는 것이 아니다. 앞에서 언급한 유기체적 세계관에서 나타나는 '全一的'인 세계에 근거한 총체적 인식이다.

마음의 작용은 인식의 작용 뿐 만 아니라 실제적인 능력을 발휘하는 것으로 이해된다. 즉, 동양에서 논의되는 마음의 특징은, 직관으로서 대상을 총체적으로 파악하는 것 뿐 만 아니라, 그 이해를 바탕으로 이해된 것이 반드

84) 김하태, 동서 철학의 만남, 종로서적, 1985, p. 56

85) 上揭書, pp. 56 - 57

시 실제의 삶에서 구현되어야 한다는 것이다. 이러한 지적은 인간의 의지적인 측면을 말하는 것으로 인간 자신의 의지에 따라 일의 성패가 나누어진다는 것이다.

「典經」에서도, “이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음만을 가지면 안되는 일이 없는니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다”⁸⁶라고하여 일의 성사 여부가 인간의 마음에 달려 있음을 강조하는 것을 볼 수 있다. 이것은 인간의 의지적인 측면을 강조한 것이라 볼 수 있다. 그러나 마음의 작용은 인식적이거나 의지적인 작용에 국한되는 것은 아니다. 인간의 마음이 집중된 상태에서는 우리가 상상하지 못한 능력이 발휘되는 경우도 종종 나타나는 것을 볼 수 있다.

「典經」에서, “일심의 힘이 크니라. 같은 탄알 밑에서 임낙안(林樂安)은 죽고 최면암(崔勉菴)은 살았느니라. 이것은 일심의 힘으로 인함이니라. 일심을 가진자는 한 손가락을 튕겨도 능히 만리 밖에 있는 군함을 물리치리라”⁸⁷고 한 것은 바로 인간의 마음이 가지고 있는 또 다른 능력으로 보여진다. 이러한 것도 역시 과학적인 측면에서 이해하고자 하면 전혀 이해될 수 없는 성질의 것이다. 그러나 앞에서 살펴 본 바에 따르면, 근대적인 세계관이 현대에 들어와서 비판을 받는 것처럼 인간의 마음에 대한 이해에 있어서도 이러한 비판이 그대로 적용될 수 있는 것으로 보여진다.

현대의 신과학 입장에서 보는 마음에 대한 이해는 데카르트적인 物心二元論의 입장을 일축하는 것으로, “물질과 정신(物心)의 구별이 없고 마음과 몸(心身)의 차이도 없다. 모두가 하나로 말려들어가 녹아들어 있다. 이것을 제 일의적인 실재라고 하는 일은 지금까지의 물심이원론에 대한 도전이며 심신론(心身論)에 새로운 시야를 여는 일이기도 하다. 데카르트 이래로 서구에서는 마음과 몸(물질)은 별개의 다른 실체로 여겨져 왔다. 마음과 몸은 서로 분리 되어 존재하지만 어떤 상호 작용에 의해 관계지어져 있는 것이라고 본 것이다.

86) 教法 제2장 5절

87) 教法 제3장 20절

몸에 의하면 이같은 견해는 ‘숨겨진 질서’의 이론과 양립되지 않는다. ‘숨겨진 질서’는 마음과 물질 일반을 말아 넣고 있다. 무엇보다도 몸을 말아 넣고 있다고 해야 하겠다. 마찬가지로 몸은 마음 뿐 만 아니라 어떤 의미에서는 물질적 우주 하나 하나를 말아 넣고 있는 것이기도 하다. 따라서 몸과 마음은 더욱 광대한 하나의 아총체(亞總體)의 인자(因子)라고 불러야 마땅하며, 이 아총체가 심신 쌍방의 기반을 이루고 있다”⁸⁸⁾고 한다.

이러한 입장은 기존의 이해와는 상당히 다른 것으로 인간의 마음을 물질적인 것과 동일시하는 하는 특징을 가진다. 그러나 여기서 언급하는 물질과 마음을 동일시 한다는 것은 유물론적인 입장에서 이야기하는 것이 아니다. 이 주장은 물질과 정신의 구분이 없어지는 것이라 할 수 있다. 그러니까 기존의 과학적인 입장에서 보는 물질의 개념에 근거한 동일시가 아니라는 것이고, 새로운 세계관에 기초한 심신일원론의 입장이라는 것이다. 이러한 점을 잘 보여 주는 것이 몸과 마음이 모두 동일한 에너지체라는 주장이다.

“신과학 기술이 밝혀내고 있는 바와 같이 모든 것이 에너지체라면, 당연히 다음과 같은 질문을 해 볼 수 있다. 즉, 마음으로 모든 물질이나 물체를 다룰 수 있어야 하지 않는가 하고 말이다. 몸과 마음이 다 같은 에너지체이므로 마음먹은 대로 몸이 변한다는 생각에서 한 걸음 더 나아가 주위의 모든 물체를 역시 마음으로 제어할 수 있어야 하지 않겠는가? 그러나 이러한 예를 우리는 초능력자들에게서만 보아왔다. 초능력자들이 보여주는 놀라운 능력 가운데는 의심하기 좋아하는 기자들 마저 결코 속임수가 아니라고 인정하는 것들이 있는데, 그 중의 하나가 바로 밀봉한 유리병 속에 물체를 집어 넣거나 그 안의 물체를 밖으로 꺼내는 일이다. 이와같이 과학적 상식으로는 도저히 이해가 되지 않는 초능력을 구사하는 사람들이 한 둘이 아니다. 이러한 사람들은 물체는 물질이며 때에 따라서는 생각의 힘만으로도 물질의 에너지화가 가능하다는 것을 보여주는 실례이다”⁸⁹⁾ 이것은 기존의 물질의 최소 단위를 원자와 같은 존재로 파악하는 것과는 전혀 다른 것이다.

또 다른 실례는 물체를 마음으로 제어하는 기술이다. 이것은 시드니 공과

88) 마루야마 도시야끼, 박희준 역, 氣란 무엇인가, 정신세계사, 1989, pp. 246 - 247

89) 방건웅, 上揭書, p. 299

대학교의 크레이그 (Ashley Craig) 교수가 개발한 이 기술은 사람의 머리에서 방사되는 뇌파를 이용한 것으로, 10여 년을 연구한 끝에 개발에 성공한 이 장치의 이름은 ‘마음으로 작동되는 스위치(mind switch)’로 마음 속으로 생각할 때 나타나는 뇌파 신호를 이용한다는 것이 특이하다.⁹⁰⁾ 이러한 기술은 사람과 기계에 연결된 선에 의해 전달되는 것이지만, 이와는 달리 전혀 연결된 매개체 없이 마음의 작용으로만 기계의 작동에 영향을 주는 실례가 있다. 이러한 실험을 하는 곳은 미국의 프린스턴 대학교로 여기서는 텔레파시나 마음과 기계의 상호작용 등과 같은 현상을 실제로 활용하기 위한 연구를 진행하고 있다고 한다. 그런데 여기서 나타난 흥미로운 사실은, 실험에 참여한 사람들이 실험과정에서 기계를 제어하는 것이 아니라 기계와 하나가 된 듯하다는, 즉 기계와 공명을 일으켰음을 시사하고 있는데, 그 경험담이 꼭 선(禪)을 하다가 삼매경에 든 것 같았다는 것이다. 실험 참여자는 그의 소감을 이렇게 밝히고 있다. ‘그 과정에 몰두하다 보니, 마치 게임이나 독서, 무대 공연이나 어떤 창조적인 일에 빠져 있을 때처럼 나 자신과 주위에 대한 의식이 없어졌습니다. 그 장치를 내가 직접 조종하고 있다는 느낌은 거의 들지 않았고, 나와 기계가 공명 상태가 되면서 내가 가하는 영향력은 아주 희박하게 느꼈습니다. 마치 카누를 타고 있는 것 같았습니다. 그것이 내가 원하는 방향으로 움직일 때에는 그 흐름에 몸을 맡겼고, 엉뚱한 방향으로 갈 때에는 그 흐름을 돌려서 다시 공명 상태로 돌아 오도록 했습니다.’⁹¹⁾

이러한 경험담은 마치 동양에서 말하는 ‘物我一致’를 표현하는 것으로 보여진다. 이러한 점은 정신과 물질을 이원론적으로 파악하는 서양의 과학적인 입장에서는 설명할 수 없는 부분이라고 생각된다. 그러면 이러한 현대의 해석에 근거하여 「典經」에 나타난 경우들을 생각해 보자.

「典經」에서, “상제께서 정미년 가을 어느 날 신원일과 박공우와 그 외 몇 사람을 데리고 태인 살포정 주막에 오셔서 쉬시는데 갑자기 우뢰와 번개가 크게 일어나 집에 범하러 하기에 상제께서 번개와 우뢰가 일어나는 쪽을 향

90) 上揭書, pp. 298 - 299

91) 上揭書, pp. 300 - 301. 참조

하여 꾸짖으시니 곧 멈추는지라. 이 때 공우는 속으로 생각하기를 번개를 부르시며 또 때로는 꾸짖어 물리치기도 하시니 천지조화를 마음대로 하시는 상제시라. 어떤 일이 있어도 이 분을 쫓을 것이라고 마음에 굳게 다짐하였더니 어느 날 공우에게 말씀하시기를 ‘만날 사람 만났으니’라는 가사를 아느냐 하시고 ‘이제부터 네가 때마다 하는 식고(食告)를 나에게 돌리라’하시니 공우가 감탄하여 여쭙기를 ‘평생의 소원이야. 깨달았나이다.’ 원래 공우는 동학신도들의 식고와는 달리 ‘하느님 뵈오지소서’라는 발원의 식고를 하였는데 이제 하시는 말씀이 남의 심경을 통찰하심이여 조화를 임의로 행하심을 볼 때 하느님의 강림이시라고 상제를 지성으로 받들기를 결심하였도다”⁹²⁾라는 언급과 “상제께서 기유(己酉)년에 들어서 매화(埋火) 공사를 행하고 사십 구일간 동남풍을 불게 하실 때 사십 팔일 되는 날 어느 사람이 찾아와서 병을 치료하여 주실 것을 애원하기에 상제께서 공사에 전념하는 중임으로 응하지 아니 하였더니 그 사람이 돌아가서 원망하였도다. 이로부터 동남풍이 멈추므로 상제께서 깨닫고 곧 사람을 보내어 병자를 위안케 하시니라. 이 때 상제께서 ‘한 사람이 원한을 품어도 천지기운이 막힌다’고 말씀하셨도다”⁹³⁾라는 언급은 마음의 작용이 천지자연에 두루 작용함을 보여 주는 것이다. 즉, 이것은 인간의 마음이 단지 사고에서 그치는 것이 아니라 자연과의 관계에서 어떠한 변화를 일으킬 수 있다는 것을 말하는 것이다.

「典經」의 이러한 내용은 종래의 세계관에서는, 그리고 인간의 마음에 대한 데카르트식의 이원론적인 입장에서는 설명할 수 없는 부분이고, 이러한 것에 대해 신비한 현상으로만 간주하거나, 알 수 없는 것으로 단순히 무시해 버리는 경향이 여전히 남아 있다. 그러므로 이러한 현상을 이해하기 위해서는 앞에서 언급한 신과학의 주장들을 받아들일 때 가능하게 된다. 즉, 정신과 물질의 상호 영향에 의한 현상들이 나타날 수 있다는 입장을 수용할 때 이해 가능한 현상이 되는 것이다.

「典經」에는 이러한 내용 뿐 만 아니라 마음의 작용에 대한 또 다른 부분들이 나타난다. 즉, “하루는 경석에게 가라사대 ‘갑오년 겨울에 너의 집에서

92) 教運 제1장 25절

93) 公事 제3장 29절

삼인이 동맹한 일이 있느냐'고 물으시니 그렇다고 대답하니라. 상제께서 '그 일을 어느 모해자가 밀고하므로써 너의 부친이 해를 입었느냐'고 하시니 경석이 낙루하며 '그렇소이다'고 대답하니라. 또 가라사대 '너의 형제가 음해자에게 복수코자 함은 사람의 정으로는 당연한 일이나 너의 부친은 이것을 크게 근심하여 나에게 고하니 너희들은 마음을 돌리라. 이제 해원 시대를 당하여 악을 선으로 갚아야 하나니 만일 너희들이 이 마음을 버리지 않으면 후천에 또 다시 악의 씨를 뿌리게 되니 나를 좇으려거든 잘 생각하여라'하시니라. 경석이 세 아우와 함께 옆방에 모여 서로 원심을 풀기로 정하고 상제께 고하니 상제께서 '그러면 뜰 밑에 짚을 펴고 청수 한 동이를 떠다 놓은 후 그 청수를 향하여 너의 부친을 대한 듯이 마음을 돌렸음을 고백하라'하시니 경석의 네 형제가 명을 좇아 행하는데 갑자기 설음이 복바쳐 방성 대곡하니라. 이것을 보시고 상제께서 '너의 부친은 너희들이 슬피 우는 것을 괴로와하니 그만 울음을 그치라'이르시니라. 그후에 '천고춘추 아방궁 만방일월 동작대(千古春秋阿房宮 萬方日月銅雀臺)'란 글을 써서 벽에 붙이시며 경석으로 하여금 항상 마음에 두게 하셨도다."⁹⁴⁾ 등의 언급은 현실적인 삶의 현장에서 일어나는 많은 구체적인 문제들이 마음의 작용에 의해서 해소된다는 것을 보여 주는 것이다. 불교에서도 '모든 것이 마음 먹기에 달려 있다'고 하는 것이 바로 이러한 마음의 작용을 말하는 것이라 생각된다. 그러므로 상제께서는 「典經」 곳곳에서 마음의 중요성을 강조하신다.

마음의 중요성에 대해 언급한 내용 중에 도통에 관한 대목이 있다. “내가 도통 줄을 대두목에게 보내리라. 도통하는 방법만 알려주면 되려니와 도통될 때에는 유 불 선들의 도통신들이 모두 모여 각자가 심신으로 닦은 바에 따라 도에 통하게 하느니라”⁹⁵⁾ 라고하여 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”⁹⁶⁾, “마음은 성인의 바탕으로 닦고 일은 영웅의 취하여야 되느니라”⁹⁷⁾라고하여 마음의 탐욕을

94) 教法 제3장 15절

95) 教運 제1장 41절

96) 教法 제1장 21절

97) 教法 제1장 23절

없애고 순수하고 깨끗한 마음을 지녀야 현실 생활의 복을 받을 수 있을 뿐만 아니라 삶의 근본적인 목적을 이룰 수 있음을 말하고 있다.

또한 인간의 마음이 산란되어서는 안된다는 경고를 하는 내용들이 보인다. 즉, “인간의 복록은 내가 맡았으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어 주리라”⁹⁸⁾, “이제 범사에 성공이 없음은한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음 만을 가지면 안되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안되리라는 생각을 품지말라”⁹⁹⁾, “진실로 마음을 간직하기란 죽기보다 어려우니라”¹⁰⁰⁾는 지적이 그것이다.

인간의 정신이 한 곳에 집중되어 있을 때 하고자 하는 일이 보다 수월하게 이루어 질 수 있다는 것은 다 알고 있는 상식적인 일이라고 할 수 있을 것이다. 그러나 현실적인 삶에 있어서는 한 가지 생각에 전념하고 살아 간다는 것은 쉬운 일이 아니다. 굳게 마음을 먹었다하더라도 그 굳은 마음이 해이해지는 경우가 생기고 말아, 처음의 마음가짐이 사라지게 되고 혼란한 상황으로 빠지게 되는 것이 일반적인 경우라고 생각된다. 그러므로 상제께서도 이러한 사정을 잘 아시고 ‘一心’을 지녀야 할 것을 부단히 강조 하시는 것이라 생각된다.

또한 이러한 문제점의 극복으로 제시하는 것이 바로 믿음이라고 할 수 있을 것이다. 「典經」에서, “나를 믿고 마음을 정직히 하는 자는 하늘도 두려우니라”¹⁰¹⁾, “부귀한 자는 자만 자족하여 그 명리를 돈우기에 마음을 쏟아 딴 생각을 머금지 아니하니 어느 겨를에 나에게 생각이 미치리오. 오직 빈궁한 자라야 제 신세를 제가 생각하여 도성 덕립을 하루 속히 기다리며, 운수가 조아 들 때 마다 나를 생각하리니 그들이 내 사람이니라”¹⁰²⁾라고 하여, 혼탁하고 혼란한 삶을 살아가는데 있어서 의지처를 제공하고 사람은 여기에 의지하여, 미혹된 생각에 빠지지 않고, 삶의 목표를 이루기 위해 매진 할 수 있게 된다. 만일 그러한 의지처에 대한 믿음이 없다면, 순식간에 혼돈에 빠

98) 教法 제2장 4절

99) 教法 제2장 5절

100) 教法 제2장 6절

101) 教法 제2장 7절

102) 教法 제2장 8절

저들게 될 것이다.

이러한 혼란에 빠져드는 원인은 다른데 있는 것이 아니라 자기자신에 있다. 그러므로 믿음으로 ‘一心’을 견고하게 지니기 위해서는 욕심을 버린 스스로의 노력이 무엇보다도 중요한 요건이 된다. 『典經』에서도 그 이유를 이렇게 말 씀하신다. “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 바로 하라. 사곡한 것은 모든 죄의 근본이요. 진실은 만복의 근원이 되니라. 이제 신명으로 하여금 사람에게 임하여 마음에 먹 줄을 겨누게 하고 사정의 감정을 번갯불에 붙이리라. 마음을 바로 잡지 못하고 사곡을 행하는 자는 지기가 내릴 때에 심장이 터지고 뼈 마디가 통겨지리라. 운수야 좋건만 목을 넘어가기가 어려우리라’”¹⁰³⁾라고 하신 말씀이나, “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 옆드려 지리라. 부디 마음을 부지런히 닦고 나를 깊이 생각하라’ 하셨도다”¹⁰⁴⁾ 그리고 “너희들이 이제는 이렇듯 나에게 친숙하게 추종하나 훗일에는 눈을 떠서 바로 보지 못하리니 마음을 바로하고 덕을 닦기를 힘쓰라”¹⁰⁵⁾,는 말씀은 즉, 모든 것은 인간의 의사에 달려 있다는 것으로 그 자신의 노력이 반드시 수반되어야 한다는 것을 말하는 것이다.

진실된 마음을 잃어 버리지 말고 일상적인 삶에 있어서 그 진실된 바를 그 때 그 때 마다 실천에 옮겨야 한다는 것이다. 어떤 일이든지 갑자기 이루어지기 보다는 조그마하고 미세한 것이 계속 누적된 연후에야 그 결과가 나타나기 마련이다. 그러므로 일상 생활에서 이루어지는 모든 일들이 무의미한 것이 아니라 그 하나하나가 모여 그에 따르는 결과를 나타나게 되는 것이다.

이상의 언급된 내용들을 보면 ‘一心’을 지녔는가 지니지 못했는가 인간

103) 教法 제3장 24절

104) 教法 제3장 25절

105) 教法 제2장 9절

의 삶의 성공 여부를 가르는 가장 중요한 판단의 기준이 되고 있음을 보여 준다. 다른 어떤 것 보다도 그 사람의 마음 가짐이 중요하다는 것이다. 이러한 것은 「典經」에서, “공우는 종도들이 모두 상투를 틀고 있는데 자신이 삭발하였기에 그들과 싸이기 어려우므로 불안하게 생각한 나머지 머리를 길러 솔잎 상투에 갓 망건을 쓰고 다니다가 금구(金溝)를 지나던 어느 날 일진회의 전 동지 십여 명을 만나 그들의 조소를 받고 머리를 깎여 두어 달 동안 바깥 출입을 금하고 다시 머리를 기르는 중이었던다. 돌연히 상제께서 찾아 오셔서 한동안 출입하지 않는 까닭을 물으시니 공우가 사실 그대로 아뢰이니라. 상제께서 이르시기를 ‘나는 오작 마음을 볼 뿐이로다. 머리와 무슨 상관하리요.’ 이 말씀을 하시고 공우를 데리시고 구릿골로 떠나셨도다”¹⁰⁶⁾라는 구절을 보면 잘 알 수 있다.

지금까지 언급한 내용을 요약해 보면, 결국 새로운 세계관에 의한 신비스러운 현상 해석이 이루어져야 「典經」에 나오는 내용을 보다 더 명확히 이해할 수 있을 것이라 생각된다. 현대에 들어와서 관심의 대상이 된 이러한 현상에 대해서 좀더 진전된 연구가 이루어져, 신비하게만 보아온 현상들을 설명할 수 있다면, 「典經」에 나오는 많은 이야기가 보다 확실한 근거를 갖을 수 있을 것이라 생각한다.

道通眞境의 경지는 바로 이러한 토대를 근거로 하고 있다고 생각된다. 이 경지를 다른 말로 하자면 신인조화의 상태라고도 할 수 있을 것이다. 바로 이상적 조화의 주체는 신과 인이다. 그러나 여기서 ‘말하는 신이란 이미 인간에 내재화한 존재를 말하는 것이다. 여기서 인간에 내재했다는 것은 인성의 지극한 가치로서의 道를 가리키는 것이다. 그렇다면, 신과 인간의 조화란 결국 인간의 마음이 도와 계합하는 것을 말하는 것이고 이렇게 계합된 상태를 신과 인간이 渾然一體가 되었음을 말하는 것이다. 이것은 인간의 사적인 욕망과 욕심이 사라지고, 일심의 상태에 몰입되어 있음을 말한다. 만일 순간이라도 사적인 욕심이 개재한다면 이러한 혼연일체를 이룬 상태는 깨어지고 문제가 발생하게 된다. 여기서 문제라는 것은 인간사 뿐 만 아니라 천지 자연의 변화 까지 포함하는 문제다. 「典經」에서, “또 공우를 데리고 정읍으로

향하실 때 상제께서 ‘천문지리를 찾아보라’하시기에 공우가 머리를 숙여서 풍운조화를 생각하니라. 상제께서 별안간 공우를 돌아 보시며, ‘그릇되게 생각하고 있으니 다시 찾아라’ 이르시니 그는 놀라서 어찌 할 바를 모르다가 그릇되게 생각한 것을 뉘우치니라. 그는 다시 천문지리를 마음으로 찾다가 정읍에 이르니라. 이날 밤에 상제께서 눈 비가 내리는 것을 내다 보면서 공우에게, ‘너의 한 번 그릇된 생각으로 천기가 한결 같지 못하다’고 책망하셨다”¹⁰⁷⁾고 하였다. 이것은 공우의 마음이 내심의 道와 일치하지 못함을 꾸짖으신 것이라 생각한다. 여기서 말하는 ‘天文地理’란 곧 천지의 道라고 한다면, 상제께서는 공우가 단지 현상적인 측면에만 생각이 빠져 있는 것을 알아 차리시고, 그 근본적인 이치를 깨우칠 것을 알려 주신 것이다. 현상은 현상이 그렇게 드러나게 하는 원리가 있을 것이고, 개개의 현상의 이치를 하나하나 파악하는 것이 아니라 그렇게 현상이 드러나게 하는 총체적인 원리를 깨닫고, 나의 마음이 바로 그 법칙과 계합하는 것이 조화를 이루는 것이라 생각한다.¹⁰⁸⁾

이러한 의미는 ‘道通’에 대한 언급에서도 찾아 볼 수 있다. “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 닭은 바에 따라 열리리라’ 하셨도다”¹⁰⁹⁾라는 이야기는 전후의 의미하는 것이 모호한 바가 있지만, ‘각기 닭은 바에 따라 열리리라’라고 한 것은 인간 자신의 노력 여하에 따라 도통이 열리는가, 그렇지 않은가가 달려 있다는 것이다. 이것은 자신의 노력을 통하여 이루려는 것이 자신의 내부에 있다는 것을 말하는 것이고, 이루려는 대상은 다름 아닌 道라는 것을 알 수 있다. 즉, ‘道通’이라는 것은 인성에 내재한 이치를 실현하는 것이고, ‘道와 人間의 합일’에서도 논의한 것처럼, 천과 인간의 합일을 가리키는 것

107) 公事 제1장 33절

108) 尹在根, ‘神人調化’에 나타난 神人關係 研究, 大巡思想論叢, 제 3집, 1997, pp. 429 - 430

109) 教運 제1장 33절

이다. 이것은 곧, 신과 인간의 조화의 의미를 알려주는 것이다. 또한 「典經」에서는 이러한 도통의 경지를 구분하여하여 설명한다. 이것은 ‘닭은 바에 따라 열리리라’고 한데서도 알 수 있는 것처럼 수도 과정상의 단계를 나누고, 이에 따른 능력을 설명한 부분이다. 즉, “또 상제께서 말씀은 계속하시기를 ‘공자(孔子)는 七十二명만 통예시켰고 석가는 五백명을 통케 하였으나 도통을 얻지 못한 자는 다 원을 품었도다. 나는 마음을 닭은 바에 따라 누구에게나 밝혀 주리니 상재는 七일이요, 중재는 十四일이요, 하재는 二十一일이면 각기 성도하리니 상등은 만사를 임의로 행하게 되고, 중등은 용사에 제한이 있고, 하등은 알기만 하고 용사를 뜻대로 못하므로 모든 일을 행하지 못하느니라’ 하셨도다”¹¹⁰⁾ 여기서 ‘상등은 만사를 임의로 행할 수 있다’는 것은 자신의 내부에 있는 도와 완전히 결합된 상태에서 가능한 것으로, 이 법을 실현함으로써 모든 일을 자신의 뜻에 따라, 즉 이치에 따라 행할 수 있음을 말한다. 사실 이러한 도의 실현으로 나타나는 理想的인 神人の 조화는 노력없이 이루어 지는 것이 아니라, 끊임없는 修道를 통해서 가능한 것이다.¹¹¹⁾

또한 인간사의 고통의 원인이 되는 것은 執着이다. 자신의 욕심으로부터 오는 집착은 모든 고통의 원인이다. 그러므로 이 고통을 벗어나고자 하는 사람은 누구든지 욕심을 버려야 한다. 이러한 불교의 가르침은 유교에서 보는 것처럼 인간의 마음에 그 잘못의 원인을 두고 있다.

그러나 이와는 달리, 대순사상에서는 인간이 당하는 고통의 원인이나 사회의 혼란을 단지 인간의 마음에서만 찾지 않는다. 「典經」에서는 선천의 세계를 상극의 세계로 파악한다. 상극의 세계란 앞에서 인용한 것처럼, ‘인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게’된 세계다. 이러한 세계는 인간과 모든 일체의 사물이 순리에 따르지 않게 되어 혼란이 일어나는 세계다. 여기서 말하는 혼란이란 인간의 삶에 고통을 주고, 원하는 바에 따라 일이 성사되지 못하는 세계다. 이렇게 참혹한 세계의 원

110) 敎運 제1장 34절

111) 尹在根, 上揭書, pp. 430 - 431

인은 상극의 이치라고 하는데, 이 이치는 정해진 바의 이치를 따르지 않고, 그 이치를 거스리는 것이다. 儒敎에서, ‘하늘을 거스리는 자는 망하고, 하늘을 따르는 자는 흥한다’고 한 것이 이것을 말하는 것이다. 이치를 거스리는 모습은 인간 자신과 신명계에 나타난다. 일반적으로 사회에서 일어나는 문제를 인간 사회에 국한시켜 보지만 대순사상에서는 인간계에 국한 시키는 것이 아니라 바로 신명계와 연관시켜 본다. 이것이 대순 사상의 특징이라고 할 수 있을 것이다. 그러므로 「典經」에서, “내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생(相生)의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라. 무릇 크고 작은 일을 가리지 않고 신도로부터 원을 풀어야 하느니라. 먼저 도수를 굳건히 하여 조화하면 그것이 기틀이 되어 인사가 저절로 이룩될 것이니라. 이것이 곧 삼계공사(三界公事)이니라’고 김 형렬에게 말씀하시고 그중의 명부공사(冥府公事)의 일부를 착수하셨도다.”¹¹²⁾고 하신 것이다.

인간사에 일어나는 문제를 인간계에 국한시켜 보는 것이 아니며, 혹은 불교나 유교처럼 단순히 인간의 마음에서만 그 해결점을 찾으려는 것도 아니다. 만일 모든 문제의 원인이 인간의 마음에서 기인하는 것이라면, 인간의 마음 만을 진리에 계합하도록 함으로서 문제의 해결을 시도할 수 있을 것이다. 그러나 이 세계는 움직여 가게하는 이치 자체가 잘못되어 있다는 것이다. 즉, 이 세계는 서로가 적대적인 관계가 되어 상호 투쟁적인 현상을 드러내게 되는 이치의 지배를 받는다는 것이다. 이러한 상극적인 모습의 원인을 단순히 현실 세계나 인간의 마음에 국한시켜 보지 않는다. 이 원인을 신명의 세계에 까지 확대시켜 그 원인을 찾아 내고자 한다.¹¹³⁾

道通眞境은 이러한 세계관에 근거했을 때만 이해가 가능하다. 단지 정신적인 세계에 국한된 것이 아니라 신명의 세계에 까지 적용될 수 있는 것이 대순사상에서 이야기하는 도통진경의 참된 의미라고 생각한다. 지고한 정신적인 경지에 이르렀을 때, 신명의 세계에 영향을 줄 수 있다는 것이다. 또한 이 이상적인 세계는 모든 인간적인 고뇌가 근원적인 곳에서부터 사라진 세

112) 公事, 1장, 3절

113) 尹在根, 上揭書, pp. 414 - 415

계이기도 하다.

IV. 結 論

大巡思想의 ‘道通眞境’은 인간의 이상세계를 가리키는 것으로, 인간의 내적인 정신세계와 외적인 물질세계의 조화가 이루어진 세계라고 생각한다. 아직까지는 정신과 물질의 관계가 명확히 밝혀져 있지 않기 때문에 단정지어서 말하기는 어렵지만 그러한 가능성은 부정적인 것 만은 아니다. 우리가 알지 못하고 설명하지 못하는 세계가 존재하는 것은 분명하고, 언젠가는 그러한 현상을 설명할 수 있을 것이기 때문이다. 특히 기를 토대로 이해하고자 하는 가정은 많은 가능성을 가지고 있다고 생각한다. 이원론적인 세계관이 아니라 일원론적인 세계관을 가지고 이 세상의 현상을 설명하려고 할 때, 그 설명방식이 보다 적절한 것으로 보여진다. 또한 이러한 설명 방식이 ‘道通眞境’의 이상적 경계를 설명하는데 적합한 것이라 생각한다.

또한 중국의 사상에서는 항상 ‘道通’이라는 단어는 이 세상의 이치를 통찰하고 명확하게 깨달은 상태를 지칭하였다. 이 깨달은 상태에서 도달한 세계, 모든 문제가 사라진 세계가 궁극적인 이상세계로 생각되었다. 이 세계는 인간의 최고의 정신적인 경지에 올랐다고 생각되는 ‘先覺者’에 의해서 그러한 세계가 누누히 설해지고 있다는 것이다. 또한 그러한 세계에 도달하기 위한 방법 역시 설명하고 있다. 현실 세계에서 그러한 깨달음의 경지에 오르기 위해서는 부단한 노력이 필요하다는 것은 자명한 사실이다. 즉, ‘一心’을 가지고 실천 할 때에 그러한 최상의 경지에 오를 수 있을 것이며, 그러한 경지는 정신과 물질의 경계가 사라진 무차별의 세계며, 자연은 자연의 순리에 따르듯 인간은 인간에 내재한 자연의 도를 실천 함으로써, 인간과 인간, 인간과 자연이 함께 어우러지는 이상적인 경지를 도출해 낼 수가 있게 된다. 이것이 바로 ‘道通眞境’의 경지라고 생각한다.

【참고문헌】

『典經』

『經書』, 성대 대동문화연구원, 1972

『詩經』, 명문당, 1972

『書經』, 명문당, 1972

『春秋左氏傳』, 경문사, 1981

葛榮晉, 『中國哲學 範疇史』, 黑龍江 人民出版社, 1987

郭沫若, 『郭沫若全集』(歷史編 第一卷), 1982

關鋒·林聿時, 『春秋哲學史論集』, 北京, 人民出版社, 1963

屈萬里 編著, 『詩經選注』, 香港, 正中書局, 1976

金勝惠, 『原始儒教』, 서울, 민음사, 1990

金忠烈·孔繁 外, 『孔子思想과 21세기』, 서울, 東亞日報社, 1994

金忠烈, 『中國哲學史』, 예문서원, 1994

_____, 『中國哲學散稿』, 범학도서, 1977

金夏泰, 『自我와 無我』, 延世大學校 出版社, 1980

金恒培, 『老子哲學의 研究』, 思社研, 1985

唐端正, 『先秦諸子論叢』, 東大圖書有限公司, 1981

董作賓 著·이형구 역, 『갑골학 60년』, 서울, 민음사, 1993

杜任之, 高樹幟, 『孔子學說精華體系』, 新華書店, 1985

勞思光, 『中國哲學史』(一), 臺北, 三民書局, 1982

林火旺, 『從儒家憂患意識論知行問題』, 臺北, 正中書局, 1981

牟宗三, 『名家與荀子』, 臺北, 學生書局, 1982

方東美, 『原始儒家道家哲學』, 臺北, 黎明文化事業公司, 1993

傅樂成, 辛勝夏 역, 『中國通史 上』, 우종사, 1981

傅斯年, 『性命古訓辨證』, 新文豐出版公司, 1985

傅佩榮, 『儒道天論發微』, 學生書局, 1985

서경수 외 2인, 『종교와 윤리』, 한국정신문화연구원, 1984

徐復觀, 『中國思想史論集』, 臺北, 學生書局, 1979

- _____, 『中國思想史論集續編』, 時報出版公司, 1982
- _____, 『中國人性論史』, 商務印書館, 1984
- 서울大學校東洋史學研究室 編, 『講座中國史』(I), 서울, 지식산업사, 1989
- 孫森, 『夏商史稿』, 北京, 文物出版社, 1987
- 楊伯峻, 『論語 譯注』, 中華書局, 1980
- 楊憲邦 主編, 『中國哲學通史』(第一卷), 北京, 中國人民大學出版社, 1995
- 陽法魯外 主編, 『中國古代文化史』, 北京大學出版社, 1989
- 吳怡, 『中國哲學發展史』, 臺北, 三民書局, 1984
- 汪國棟, 『孔子哲學新論』, 廣西, 廣西師範大學出版社, 1990
- 王國維, 『觀堂集林』, 河洛圖書出版社, 1975
- 王友三, 『中國無神論史論集』, 北京, 中國社會科學出版社, 1987
- 王治心 編, 『中國宗教思想大綱』, 臺北, 中華書局, 1980
- 王曉原, 『天學真原』, 沈陽, 遼寧教育出版社, 1995
- 尹乃鉉, 편저, 『중국사』(1), 서울, 민음사, 1996
- _____, 『商周史』, 민음사, 1984
- 尹絲淳 外, 『孔子사상의 발견』, 민음사, 1992
- 尹絲淳, 『東洋思想과 韓國思想』, 을유문화사, 1989
- 李杜, 『中西哲學思想中的天道與上帝』, 聯經出版事業公司, 1982
- 李申, 『中國古代哲學和自然科學』, 北京, 中國社會科學出版社, 1989
- 李春植, 『中國 古代史의 展開』, 서울, 新書苑, 1995
- 李澤厚, 『中國古代思想史論』, 北京, 人民出版社, 1986
- 李向平, 『王權與神權』, 沈陽, 遼寧教育出版社, 1991
- 任繼愈主編·權德周 譯, 『중국의 儒家와 道家』, 서울, 東亞出版社, 1993
- 任繼愈 主編, 『中國哲學史』, 北京, 人民出版社, 1994
- 張光直 著·尹乃鉉 譯, 『商文明』, 서울, 민음사, 1988
- 張立文 主編, 『理』, 北京, 中國人民出版社, 1991
- 張立文 主篇, 『道』, 中國人民大學出版社, 1989
- 翦伯贊 主編, 『中國史綱要』(上冊), 北京, 人民出版社, 1986
- 趙吉惠 外主編, 『中國儒學史』, 鄭州, 中州古籍出版社, 1991

- 趙紀彬, 『論語新探』, 人民出版社, 1988
- 朱天順, 『中國古代宗教初探』, 中和, 谷風出版社, 1986
- 中國孔子基金會 編, 『儒學國際學術討論會論文集』(上·下), 濟南, 齊魯書社, 1989
- 池田末利, 『中國古代 宗教史 研究』, 東海大學出版會, 1982
- 陳鼓應, 『老莊新論』, 中華書局; 香港, 1991
- 陳來, 『古代宗教與倫理』, 三聯書店, 1996
- 陳錫勇, 『宗法天命與春秋思想初探』, 臺北, 文津出版社, 1992
- 表文台, 『論語』, 玄岩社, 1969
- 馮達文, 『中國哲學的探索與困惑 (殷商-魏晉)』, 中山大學出版社, 1989
- 馮禹, 『天與人』, 重慶出版社, 1991
- 馮友蘭, 『中國哲學史新編』, 人民出版社, 1992
- 韓國東洋哲學會 編, 『東洋哲學의 本體論과 人性論』, 延世大學校出版部, 1984
- 韓國周易學會 編, 『周易의 現代的 照明』, 汎洋社, 1992
- 向世陵, 馮禹, 『儒家的 天論』, 齊魯書社, 1991
- 華仲磨外, 『儒家思想研究論集』(二), 臺北, 黎明文化事業公司, 1983
- 黃俊傑 主編, 『天道與 人道』, 臺北, 聯經出版事業公司, 1982
- Creel, Confucius and the Chinese Way, Harper & Row Publishers, 1960
- Tu Wei-Ming, CONFUCIAN THOUGHT: Selfhood As Creative Transformation, State University of New York, 1985
- Radhakrishnan, Eastern Religions and Western Thought, Oxford Uni. Press, 1974
- Wing-tsit Chan, A Source book in Chinese Philosophy, Princeton University Press, 1973
- 金得晚, “중국고대철학에 있어서의 天과 人”, 『철학연구』, 제54집, 대한철학회, 1995, 5
- 金勝東, “先秦時代에 諸子들에 나타난 天思想에 관한 研究-儒家·道家를 中心으로”, 『논문집』, 제14집, 부산대 문리과대학, 1975
- 李楠永, “東洋의 世界觀과 人間觀-儒家思想의 경우”, 『동아문화』, 20집, 서울대 동아문화연구소, 1982

- 曹街京, “古代中國의 自然考”, 『철학』, 제2집, 1957
- 최재목, “동양철학에 있어서 철학과 종교-儒敎를 중심으로-”, 『철학연구』, 제52집, 대한철학회, 1994, 6
- 閔晁基, “原始儒家哲學의 存在論的 究明을 위한 試論的 研究-人間論을 中心으로”, 『동서철학연구』, 제6호, 동서철학연구회, 1989
- 嚴靈峯, “先秦人性論의 歷史觀”, 『儒敎思想研究』, 제3집, 유교학회, 1988
- 劉述先, “儒學과 未來世界의 展望”, 『儒敎思想研究』, 제7집, 유교학회, 1994
- 柳七魯, “儒敎에 있어서의 종교성 문제”, 『유학연구』, 제3집, 충남대 유학연구소, 1995
- 尹絲淳, “關於儒敎人道思想的現代的省察”, 『儒敎思想研究』, 제6집, 유교학회, 1993
- 李康洙, “原始儒家의 人間觀”, 『曉園李爽熙博士還曆紀念論叢』, 1979
- _____, “春秋戰國시대 社會사상 개관”, 『中天金忠烈先生華甲紀念論文集』 『자연과 인간 그리고 사회』, 1992
- 金忠烈, “中國哲學序說四題”, 『중국학보』, 제16집, 중국학회, 1975
- _____, “孔·孟 思想과 王陽明의 心學”, 『韓國孔子學會』, 1996
- _____, “東洋的 人間像”, 『계명철학』, 제2집, 계명대학철학회, 1967
- 金恒培, “老莊의 天道觀의 意義 및 그 特色”, 『동양철학』, 제2집, 한국동양철학회, 1991
- 劉明鍾, “古代 中國의 上帝와 天”, 『철학연구』, 25집, 1978
- H.G. Creel, 黃俊傑 譯, “天神의 源流”, 『大陸雜誌』, 第45卷, 第4期, 1972
- 趙振靖, “殷代 宗教信仰과 祭祀”, 『輔仁學誌』, 4期, 1971
- 唐君毅, “論中國原始宗教信仰與儒家天道之關係兼中國哲學之起源”, 『中國哲學思想論集』, 總論篇, 牧童出版社, 1979
- 金勝惠, “유가적 人間상과 구약적 人間상”, 『東亞文化』, 제19집, 1981
- 尹基鳳, “陰陽合德의 宗教的 理解”, 『大巡思想論叢』, 第2輯, 1997
- 尹在根, “神人調化’에 나타난 神人關係 研究”, 『大巡思想論叢』, 제 3집, 1997