

# 敬天·修道를 통한 自我實現

劉勝鍾\*

目次	
I. 序論	III. 修道의 意味
II. 敬天의 意味	1. 道의 意味
1. '天'에 내포된  의미	2. 修道의 內容
2. 敬天의 內容	IV. 自我實現의 意味
	V. 結論

## I. 序論

인간의 궁극적인 목적을 이룬다는 것은 종교의 궁극적 실재의 성격에 따라 그 방법에 있어서 많은 차이점을 나타낸다. 일반적으로 神을 궁극적 실재로 받아들이는 서양의 종교인 기독교와 이슬람교에서는 신의 구원을 얻는 것이 궁극적인 목적이고, 그 목적을 이루기 위해서는 신에 대한 헌신적인 믿음이 그 방법이라고 할 수 있을 것이다. 그래서 신의 異蹟을 '不合理的하기 때문에 믿는다'는 주장까지 있기도 하다. 그러나 동양의 종교에서는 믿음이 완전히 배제되지는 않지만, 믿음만으로 그 궁극적인 목적을 이룰 수 있는 것으로 보지 않는다. 물론 동양의 종교적인 가르침에도 믿음이 토대가 되고 있는 것은 당연한 일이다. 만일 지향하고자 하는 목표나 목적에 대해 자신 스스로 갖는 믿음이 없다면 애초부터 궁극적인 목적을 이룬다는 것은 불가능한 일이기 때문이다. 바로 이 믿음의 표현이 '敬天'이라 할 수 있을 것이다. 궁극적인 것에 대한 공경하는 모습은 그 대상에 대한 믿음의 표현이며

\* 대전대학교 철학과 교수

궁극적인 목적을 이루고자 하는 의지의 표현이기도 하다.

또한 종교인 佛敎나 儒敎, 道敎에서 나타나는 모습을 보면, 궁극적인 목적은 반드시 깨달음을 통해서 이루어지는 것이다. 여기서 말하는 깨달음은 갑자기 인간의 외적인 존재에 의해 부여되는 것이 아니라 스스로의 노력에 의해서만 이루어진다는 특징을 가지고 있다. 즉, 그 목적을 이루는데 있어 어느 누구도 도움을 줄 수 없으며, 오로지 자신 스스로의 노력에 의해서만 가능하다는 것이다. 그 노력을 일반적으로 ‘修道’, ‘修養’이라고 한다. 그리고 修道를 하는 것은 자신이 가지고 있는 참된 모습을 실현하는 것이기도 하다. 이것이 의미하는 것은 본래 인간은 그 내심에 일체의 모든 것을 구비하고 태어난다는 것이다. 물론 이 말은 궁극적인 목적을 이룰 수 있는 능력을 가지고 태어난다는 의미로 해석 할 수 있을 것이다.

인간의 궁극적인 목적은 결국 자신의 내부에 존재하는 것을 실현하는 것이라 할 수 있을 것이다. 大巡思想에서는 四綱領에서 安心, 安身에 이어 敬天과 修道를 언급한다. 이러한 언급은 논자의 생각으로는 자아실현을 하나의 목적으로 설해진 것으로 보여진다. 그러면 敬天과 修道를 통한 自我實現의 의미를 살펴보도록 하겠다.

## II. 敬天의 意味

### 1. ‘天’에 내포된 의미

‘天’의 의미는 중국이나 우리나라나 거의 유사한 의미를 가지고 있는 것으로 보여진다. 천에 대한 논의를 보면, 동양의 사상에서는 궁극적 실재의 의미를 지닌 것으로 파악하였다. 특히 유가의 입장에서는 그러한 점이 분명히 나타난다. 물론 유가에서 언급하는 天도 고정되고 일정한 의미만을 지닌 것은 아니다. 역사적인 흐름과 사상가들의 주장에 따라 다양한 의미를 가지고 있다. 이러한 천의 의미를 중국 사상에서 살펴보도록 하겠다.

殷代에 나타나지 않던 덕의 개념이 천명과 관련되어짐으로써, 周代에는 人文主義가 형성되고, 천의 관념에는 義理的인 측면이 부과되었다. 周代에

들어서면서 천에 대한 합리적인 사고가 등장하게 되었다는 것은 外在的인 天이 內在化 될 수 있는 가능성을 열어놓은 것이다. 여기서 말하는 ‘내재화 될 수 있다’ 것은 ‘天’의 의미가 殷代의 외재적인 천의 의미가 인간 자신에 내재하는 이치와 같은 의미로 또는 질서의 의미로 변화 하였다는 것을 말한다. 물론 이러한 변화는 갑작스럽게 일어난 것은 아니다. 즉 “완만하게 질서와 운명으로 향하는 사상 발전이 있었다는 점도 부인할 수 없다. 질서의 관념은 점차로 ‘天道’의 관념으로 응결되었으나 운명의 관념은 여전히 ‘天命’의 관념에 의존하여 발전되었다.”<sup>1)</sup>

이러한 주장은 西周시기에는 殷代의 帝가 가진 지고신적이고 유일신적인 성격을 天이 완전히 벗어날 수 없었다는 것을 말한다. 이러한 잔존하는 帝의 성격은 德의 개념이 등장하면서 덕과 혼재되는 성격을 갖게된다. 즉, “周나라의 통치자는 天帝에게 德을 중시하는 神性を 부가하였는데, 이는 天帝 숭배를 보다 잘 이용하여 萬民을 순종케 하기 위한 것이었다. 德의 내용에는 두 방면이 있는데, 그 한 방면은 통치 계급의 행위 준칙이고, 다른 한 방면은 민중을 제약하는 행위 준칙이다. 이러한 부분을 신비화하고, 거기에다 天帝가 福善禍淫한다는 神威를 더하여 德이 민중을 제약하는 효력을 높일 수 있었으며, 또한 德을 위반하는 민중에게 壓制를 가할 때도 天을 대신해서 道를 행한다는 미명을 빌려올 수 있었다”<sup>2)</sup>는 것이다. 여기서 중시해야될 의미는 德의 개념이 사용되는 의도가 설령 통치 수단에 지나지 않는 것으로 볼 지라도 중요한 것은 보편적으로 적용시킬 수 있는 개념이 神과 같은 존재로서의 천이 아니라 이법적인 존재로서의 천이라는 것이다.

이러한 德의 개념의 등장으로 점차 천과 제의 차이가 드러나게 되는데, 그 이유는 역시 인간 자신의 자각을 바탕으로 하는 도덕성에 기인한다는 것이다. 즉, “殷商 시대에 있어 귀신에 대한 두려움이나 숭배와 周나라 사람들의 天에 대한 존경이나 敬畏간에는 매우 큰 도덕적 차별이 있다. 전자는 여전히 자연 종교에 대한 體現이고, 후자는 사회 진보와 도덕 질서의 원칙을 포함하고 있는 것이다. 여기에서 지적하고자 하는 것은, 周나라 문화의 이러

1) 陳來, 古代宗教與倫理, 三聯書店, 1996, p. 194

2) 周天順, 中國古代宗教初探, 谷風出版社, 1986, p. 257

한 특질과 발전은 비록 '倫理 宗教'의 단계에 상당하는 것이기는 하지만 周代の 禮樂文化는 결코 唯一神敎의 길로 나아가지 않았으며, 周의 독특한 예악 문화와 덕성 추구는 聖哲宗教로 일컬어지는 東아시아의 특성을 지닌 방향으로, 즉 德禮文化로 나아가게 되었다.<sup>3)</sup> 이러한 지적은 이제 주대의 천은 더 이상 인격적인 존재가 주된 의미가 되는 것이 아니라 개인의 수양을 중시하는 '도덕적인 천으로 변화하였다는 것이다.

이러한 사상적인 전환은, "주공 등은 상왕조의 말기의 지배계급에 유행한 미신적 종교의 과오를 분석, 비판하고 그것을 '殷鑑'(은의 패망으로부터 얻은 경험적 교훈)의 주 내용 중 하나로 삼고자 하였다. 여기서 주왕조의 초기의 천인감응 사상이 비록 종교적 형식의 제약을 받고 있기는 하였지만, 그것은 상왕조 시대의 신에 대한 맹목적 신앙을 크게 극복하였으며, 인간의 지위를 제고시켰고 이미 종교를 부정하는 사상적 요소를 포함하고 있기도 하였음을 알 수 있다"<sup>4)</sup>는 지적에서 처럼 殷人의 帝에 대한 맹목적인 신앙의 결과가 초래한 결과를 통해서 周人들은 이러한 전철을 다시 밟아서는 안되겠다는 생각을 하지 않을 수가 없었을 것이고, 정권의 유지는 무조건 천명을 믿음으로서 가능한 것이 아니라는 반성이 일어나게 되었을 것이다. 이러한 반성이란 곧, 정권의 흥폐를 가름하는 조건들 즉, 정권의 지속되는데 필요한 조건들과 이와 관련되어 일어날 수 있는 여러 가지 가능성을 이성적으로 검토해 본다는 것이다.

그러므로 이러한 殷人들의 맹목적인 제에 대한 신앙과 차이를 낳게 된 의식의 변화는, "은·주 교체기의 정치적 반성에서 출발한 결과, 다시 말해서 종교의 허구성에 대한 자각에 힘입어 거기에서 도덕적 성실성(敬과 德)으로 옮겨온 결과이다. 그러므로 이것은 종교가 일체를 지배해 오던 지금까지의 흐름을 대번에 변화시켜 도덕적 자각에 기반을 둔 인문정신으로 인간세를 경영하겠다는 '人道'의 확립 과정인 것이다. 이런 면에서 본다면 주초의 사상적 전환은 종교로부터의 해방, 즉 제정으로부터의 독립 운동이었다고 할 수 있을 것이다."<sup>5)</sup> 이처럼 사회의 변화를 가져온 덕에 대한 강조는 주초에

3) 陳來, 上揭書, p. 149

4) 馮禹, 天與人, 重慶出版社, 1991, p. 38

5) 金忠烈, 中國철학사, 예문서원, 1994, p. 145

서부터 보여지는 것으로 『書經』에서, “우리는 夏나라의 임금을 본보기로 삼지 않을 수 없으며, 또 은나라의 임금을 본보기로 삼지 않을 수가 없다. 내가 감히 아는 체 하는 것은 아니지만 그들이 왕권을 계속 유지 못한 것은 그들이 덕을 공경하지 못하여서 그들의 명을 잃었기 때문이다”라고 한 것이나, “오오, 紂이여, 공경하라. 원망 받지 말게 하고 계책이 아니고 법이 아닌 것은 행하지 말며, 정성으로 결단하여 덕을 빨리 실행함을 크게 본 받아라. 그럼으로써 네 마음을 편하게 하고 네 덕을 돌아보게 하고 네 계책이 널리 미치게 하라”는 언급들은 은대의 문제를 德이라는 관점에서 보기 시작했다는 것을 알려 준다.

이제 덕은 恣意的인 帝를 대체해서 인간의 삶이 인간 자신 역량에 따라 변화될 수 있다는 의식을 심어주고, 동시에 하늘로부터 부여되는 天命 역시 德에 의해서 결정된다는 천명론이 주초에 발생하게 되는 것이다. 이러한 점은 외재적인 존재가 내재화되는 과도기라고 할 수 있다. 왜냐하면, 앞에서도 언급한 것처럼 완전히 인간 자신의 역량에 따라 결정된다고 본 것이 아니라 여전히 천은 의지적인 존재며, 지고신의 자격을 상실한 것이 아니기 때문이다.

이러한 지고신은 인간사를 자의적으로 판단하는 것이 아니라 덕의 유무에 의해 판단을 내리므로 이제 천은 도덕적인 성격을 갖는 도덕천으로 변하게 된 것이다. 인간 자신에 대한 자각과 이에 따르는 도덕적인 능력을 중시하게 되므로, 자연스럽게 천의 의미도 변화하게 되었다는 것이다. 즉, “周나라 사람들이 이해하는 ‘天’과 ‘天命’은 이미 확정적인 도덕 함의를 가지고 있는 것으로써, 이러한 도덕 함의는 ‘敬德’과 ‘保民’을 주요한 특징”<sup>6)</sup>으로 삼게 되었다.

이러한 천은 도덕적인 의미를 지닌 천으로 변화한다. 도덕적 법칙성은 「詩經」大雅편의, “하늘이 백성을 낳을 때 사물마다 법칙이 있게 하였다. 백성이 받은 떳떳한 바탕은 아름다운 덕을 좇아 좋아하는 것이었다”<sup>7)</sup>라는 표현에서 주초에 이미 내재적인 성격을 지녔다는 것을 알 수 있다. 이러한 것

6) 陳來, 上揭書, p. 168

7) 詩經, 大雅, “天生烝民 有物有則 民之秉彝 好是懿德”

은 天命思想에도 나타난다. 천은 덕있는 사람에게 천명을 내린다는 원칙을 가지고 있음으로 천명을 받으려는 사람은 덕을 닦아 지니고 있어야 한다. 그리고 이러한 덕은 외부에 존재하는 것에 의해서 성취되는 것이 아니다. 즉 예를 들면 天 혹은 帝의 의지에 의해 주어지는 것이 아니라 자신의 내부에 잠재되어 있는 道德律을 자신 스스로 수양을 통해 실현해 나감으로써 성취되는 것이다. 공자는 이러한 의미로 衛靈公篇에서 “君子求諸己”라고 말했다. 이는 자신을 돌이켜 보아 찾는다는 뜻으로 이미 만사의 이치가 인간 자신의 내부에 존재함으로써 외부에서 구하지 않는다는 것이다. 여기서 말하는 내부에 존재하는 것이란 다름아닌 도덕적 법칙이라는 것을 쉽게 이해할 수 있다.

이러한 이유로 공자는 學의 중요성을 강조하는데, “인을 좋아하고 배우기를 좋아하지 아니하면 그 폐단은 어리석은 것이고, 지혜를 좋아하고 배우기를 좋아하지 아니하면 그 폐단은 남을 해치는 것이고, 곧은 것을 좋아하고 배우기를 좋아하지 아니하면 그 폐단은 급박한 것이고, 용맹을 좋아하고 배우기를 좋아하지 않으면 그 폐단은 난폭한 것이고, 군세기를 좋아하고 배우기를 좋아하지 않으면, 그 폐단은 경솔한 것이다”<sup>8)</sup>라고 하였다. 여기서 나타나는 공자의 배움의 태도는 “下學而上達”한다는 것으로 이러한 배움의 과정이 바로 최고의 경지라 할 수 있는 上達로 연결됨으로써 궁극적인 목표인 天과의 合一을 달성하는 것이다.

下學하는 공자의 열성은, “묵묵히 이해하며 배움을 싫어하지 않으며 남을 가르침에 게으름이 없는 이 점만은 나에게 부족함이 없다”<sup>9)</sup>고 하고, “독실하게 믿고 배우기를 좋아하며, 죽음으로써 지켜 도를 높여라”<sup>10)</sup>한데서도 잘 나타난다. 이러한 노력 과정을 통했기 때문에 “하늘을 원망하지 않으며, 사람을 허물하지 않으며, 아래로 부터 배워 위로 통달하니 나를 아는 것은 하늘 뿐이다”<sup>11)</sup>라고 자신있게 말할 수 있었을 것이다. 결국 이러한 배움의 과정은 천이 우리에게 부여한 도덕적 법칙성을 점차 실현해 나가는 것으로 천

8) 論語, 陽貨篇

9) 上揭書, 述而, “默而識之 學而不厭 姆人不倦 何有於我哉”

10) 上揭書, 太伯, “篤信好學 守死善道”

11) 上揭書, 憲問, “不怨天 不尤人 下學而上達 知我者 其天乎”

의 이법성은 인간의 내부에 도덕적 법칙성으로 내재해 있다는 것이다.

이러한 점에서 본다면, 공자의 天이 의미하는 도덕적 법칙성은 인간 내부에 존재함으로 인간의 性은 천리를 갖게 되었다. 그러므로 인간은 외재적인 것에 더 이상 의존할 필요성이 없어지며, 자신을 실현함으로써 궁극적인 목표에 도달할 수 있는 근거가 성립된다. 이러한 점이 바로 천의 이법성에 나타나는 내재적 성격이라 생각된다.

또한 천은 위에서 언급한 내재적인 성격을 가지면서 동시에 초월적인 성격도 가지고 있다. 그러면 초월적인 성격을 살펴 보도록 하겠다.

여기서 말하고자 하는 “초월”의 개념은 서구의 개념 즉, 서양철학에서 사용하는 초험적(transcendent) 또는 선험적(transcendental)이라는 의미의 “초월적”이라는 의미와는 달리 사용됨으로 먼저 이 개념을 살펴 보고자 한다.

“보통 자기 초월은 우리의 일상경험 가운데서도 명백히 나타나는 사실이다. 예를 들면 우리가 허기질 때 음식을 먹음으로 해서 전상태를 초월하게 되는 것이고 또한 두통이 났을 때 약을 복용함으로 해서 두통이 없어진다면, 그것도 역시 자기초월의 경험이 된다고 볼 수 있겠다. 우리 인생은 이처럼 자기 초월의 과정을 지속적으로 밟아 나가고 있는 것이다. 그러나 종교에 있어서 자기초월의 경험은 상대적인 것이 아니라 절대적인 자기초월을 말하고 있다”<sup>12)</sup>고 하여 “초월”의 의미를 “절대적인 자기초월”로 보고 있으며, 유교의 휴머니즘을 설명하면서 “자기초월의 경험”이 내포한 뜻을 “첫째로 인간 존재의 한정성을 느껴서 가지게 되는 초월적인 존재의 관념을 사정(査定)한다는 사실과, 둘째로 이 초월적 존재의 지시에 따라 삶의 질서를 세우는 것을 말하는데, 여기에는 초월적 존재의 관념에 자기를 내맡긴다는 뜻이 있다. 이렇게 하는데는 자기의 한정성을 극복함으로써 자기초월에 이르려고 하는 목적이 있다”<sup>13)</sup>고 한다. 이와같은 맥락에서 본다면 “인간은 종교적이지 않을 수 없다. 왜냐하면 자기초월(인간이 자기의 생물적인 속성을 초극하려는 노력과 추구)은 가장 순수한 인간적인 현상이기 때문이다.”<sup>14)</sup>

12) 金夏泰, 自我와 無我, 연세대학교 출판부, 1980, pp. 60-61

13) 金夏泰, 東西哲學의 만남, 종로서적, 1985, p. 83

14) 로니 디 클리버, 정진홍 해설, 종교와 현대의 신흥 종교, 기독교 사상, 대한기독교서회, 1980, p. 165

위에서 든 예문에서 주의해서 보아야 할 것은 “자기초월”이라는 용어다. 여기서 말하는 “자기”라는 것은 한정된 인간 자신의 모습으로 사육에 가리워진 인간을 말하며 또한 아직 불완전한 인간을 말한다. 이러한 상태를 벗어나는 것을 “자기초월”이라고 한다는 것은 위에서 언급한 예문에 충분히 나타나 있다. “다만 우리들의 죄악, 금수의 마음, 무명(無明), 마야에 가리워서 이러한 인간의 참모습 - 모든 인간은 완전하게 될 수 있는 능력(an ability to perfectability)을 가지고 있다는 참모습 - 을 깨닫지 못하고 있을 따름이다”<sup>15)</sup>라고 말한데서도 잘 나타난다. 인간 내부에는 자신이 아직 깨닫지 못한 것 또는 실현시키지 못한 것이 있다는 것으로서 이것을 실현시킴으로써 자신이 완전하게 될 수 있다는 자기초월을 강조하는 것이다. 결국 자기초월이라는 것은 불완전한 자신이 완전하게 된다는 것이며, 인간이 갖는 한계를 벗어난다는 것으로써 아직은 그 목표에 도달하지는 못했지만 마침내는 도달하게 된다는 것을 의미하는 것이며, 아직 도달하지 못했음으로 초월이라고 말하는 것이다. “초월”이라는 의미를 이러한 방식으로 사용한다는 것을 전제로 하고, 필자는 이제 천에 나타난 “초월성”을 살펴 보도록 하겠다.

앞에서 천의 내재적 성격을 설명하면서 인간 내부에 도덕적 법칙성이 존재한다고 하였다. 그리고 인간은 이 도덕적 법칙성을 실현함으로써 천인합일에 도달한다고 하였다. 여기서 말하는 도덕적 법칙성의 실현이란 결국 “자기초월”을 말하는 것으로 이 때의 “자기초월”이란 천인합일과 동일한 의미를 갖게 된다. 그러므로 천은 “자기초월”을 할 때에만 실현되는 것이므로, “자기초월”이 아직 실현이 되지 않았을 때에는 천은 초월되어 있다고 말할 수 있고, 이러한 의미에서 천은 초월성을 갖는 것이다.

이러한 의미에서 천을 생각한다면 천은 내재적이면서 동시에 초월적인 존재다. 그러므로 천은 경천의 대상인 동시에 ‘天人合一’이라는 의미에서 본다면 또한 수도의 목적이 되는 것이다.

이렇게 천의 의미를 생각한다면 서양의 종교의 궁극적인 대상과 비교 할 때 매우 상이한 것을 쉽게 알 수 있을 것이다. 서양 종교의 궁극적인 실재인 신은 초기 기독교 시대부터 인간과는 전혀 별개의 존재로서 절대적인 성

15) 황필호, 분석철학과 종교, 종로서적, 1984, p. 1



격을 가지고 있다. 즉, 기독교의 신은 인간을 창조한 창조주로서 인간은 단지 피조물에 불과한 존재에 지나지 않으며, 인간의 삶의 의미는 신의 뜻에 따라 살 때 부여되는 것이다. 이것이 의미하는 것은 신은 철저히 外在적인 존재이며, 인간은 그 스스로의 의지에 따라 살아가는 것은 아무런 의미를 갖을 수 없다는 것이다. 이것은 동양의 궁극적인 실재인 천이 갖는 의미와 비교해 볼 때 그 특징들을 쉽게 알 수 있다.

이처럼 천은 단순히 하늘의 형상을 상징하는 존재가 아니며, 또한 인간 외부에 존재하며, 인간의 행위에 대해 상벌을 내리는 존재도 아니다. 인간의 행위에 대해 상벌을 내리는 것은 천의 의지에 따라 일어나는 것이 아니라 천에서 나타나는 그 이치에 따라서 이루어지는 것이다. 그러므로 인간은 끊임없이 자신의 행위를 반성하고 추호라도 하늘의 이치에 어긋남이 없는가를 살펴보아야 하는 것이다. 이러한 천의 속성상 중요한 것은 천이 보여주는 그 이치가 인간 내부에 존재한다는 것으로, 유술선도 “오직 인간 만이 그 자신의 내부에 초자아의 초월을 추구한다”<sup>16)</sup>고 한다.

이상에서 살펴본 것처럼 천이 갖는 의미는 인간의 궁극적인 것을 내포하고 있으며, 그것은 또한 외재적인 것이 아니라 자연을 통하여 窮極적인 이상을 하나의 법칙으로서 인간에게 제시하고 있으며, 인간 자신 안에 내재되어 있는 특징을 가지고 있다.

## 2. 敬天의 內容

앞에서 살펴본 천의 의미대로 ‘도덕은 천을 최종근거’로 한다고 한다. ‘도덕의 최종근거’라고 하는 천은 인간의 삶의 근거이면서 또한 수도의 입장에서 본다면, 궁극적인 합일의 대상이기도 하다. 인간은 이러한 천의 의미를 파악하기 전에 이미 천에 대해 외경의 마음을 가지고 대한다.

「典經」에서, “부귀한 자는 자만 자족하여 그 명리를 돌우기에 마음을 쏟아 탄 생각을 머금지 아니하니 어느 겨를에 나에게 생각이 미치리오. 오직

16) Shu-Hsien Liu, The confucian approach to the problem of transcendence of immanence, *Philosophy East & West* Vol. XX I, No.1, 1972

빈궁한 자라야 제 신세를 제가 생각하여 도성 덕립을 하루 속히 기다리며, 운수가 조아 들 때 마다 나를 생각하리니 그들이 내 사람이니라”<sup>17)</sup>라고 하였는데, 이것은 인간이 그가 처한 환경에 빠져서 자신의 처지를 제대로 생각하지 못하고 오만해질 수 있다는 것을 경고하는 것이다. 모든 현실적인 삶의 조건이 충족되었을 때 인간은 종종 삶의 근본적인 목적을 망각하고, 그 현실에 안주하고 만족하기 쉽다. 여기서 만족하고 안주한다는 것은 삶의 의미를 진지하게 되새겨 보지 않고, 현실의 감각적인 삶에 매몰되는 것을 말한다. 인간은 눈 앞의 현실에 치중하여, 그 자신에게 조만간 닥쳐 올 재난을 생각하지 못하고 잃어 버리는 것이다. 그러므로, ‘敬天’한다는 것은 그러한 잘못을 저지르지 않도록 항상 깨어 있는 것을 의미한다. 눈 앞의 유혹에 일순간은 지더라도 다시 본래의 자리로 돌아올 수 있게 하는 것이 바로 이 敬天의 태도라고 할 수 있을 것이다.

눈앞에 전개된 세계는 항상 우리의 여린 마음을 유혹하고 있다. 道에 뜻을 두는 것을 잊지 않고, 마음을 바르게 하기 위해서는 恭敬의 태도가 반드시 필요하다. 왜냐하면 아직 도에 믿음이 공고하지 못할 때, 그래도 자신을 지켜 줄 수 있는 것은 그 무엇에 대한 외경의 마음으로부터 나오는 믿음이기 때문이다. 그 무엇인지가 확실하지 않을 때, 우리는 흔들리기 쉬워 일탈된 모습을 보이기 쉽다. 그러나 궁극적인 존재에 대한 믿음을 堅持하고 있다면, 설령 잘못된 행동을 한다하여도 곧 제 자리로 돌아올 수 있다. 그러나 그러한 공경의 대상마저 없는 상태라면, 그 믿음의 근본부터 흔들려 正道에서 벗어나 돌아오지 못하게 될 수도 있다. 그러므로 『典經』에서, “인간의 복록은 내가 말았으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어 주리라”<sup>18)</sup>고 언급하는 것이라 생각한다. 한결되게 정도를 실행함으로써 얻을 복록을 그 길을 일관되게 지키지 못하게 되 결국 얻지 못함을 지적한 것이다. 이것은 마음에 의지처가 없음으로 일어나는 결과라고 보여진다. 즉 혼탁하고 혼란한 삶을 살아가는데 있어서 의지처가 없다면, 살면서 현실에서 만나게 되는

17) 教法 제2장 8절

18) 典經, 교법 2장, 4절

미혹된 생각에 빠지게 되고, 그렇게 되면, 결국 삶의 궁극적인 목적을 잃어버리게 될 것이다. 그러므로 흔들리는 마음을 견고하게 잡아 줄 공경의 대상이 반드시 필요한 것이다. 그것이 곧 ‘敬天’의 자세라고 생각된다.

### Ⅲ. 修道의 意味

#### 1. 道の 意味

Creel은 “儒家”에 있어서 道の 역할은 기독교인들의 ‘믿음’과 거의 방불한 것”<sup>19)</sup>이라하여 道の 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 파악 할 수는 없다. 여기서는 道가 『論語』에서 어떠한 의미로 사용되었는가를 살펴 보고 천과의 관계를 설명하도록 하겠다. 그러면, 『論語』에 나타난 道の 의미를 李杜의 분류에 의거하여 살펴 보도록 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 道の 의미는 첫째는 八佾篇의 “활을 쏘는데 가죽 과녁 뚫기를 주장하지 않는 것은 힘이 동등하지 아니함이니, 이것이 바로 예전의 道다”<sup>20)</sup>라고 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”<sup>21)</sup>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”<sup>22)</sup>라고 한데서 나타나는 道로, 개인이 정치

19) Creel, 이동준의 1譯, 中國思想의 理解, 經文社, 1981, p. 45

20) 論語, 八佾篇, “射不主皮 爲力不同科 古之道也”

21) 上揭書, 里仁篇, “富與貴是人之所欲也 不以其道得之不處也”

22) 上揭書, 先進篇, “所謂大臣者 以道事君 不可則止”

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”<sup>23)</sup>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”<sup>24)</sup> 할 때의 道로서 천하가 다스려지는 방식으로서의 道를 말한다.<sup>25)</sup>

이두의 분류에서 나타나는 道의 의미는, 행위의 준거가 되는 법칙적인 의미를 가지고 있음을 알 수 있다. 인간 생활의 모든 부분들마다 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 天에 관한 대부분의 언급도 개인적인 감정을 인격적이거나 주재적인 존재인 천에 호소하는 그러한 의미로 오해될 수도 있다.

그러나 공자의 도에 대한 언급은 이러한 내용 만이 있는 것이 아니다. 공자는, “아침에 道를 들으면 저녁에 죽어도 좋다”<sup>26)</sup>는 말을 함으로써, 그가 말하는 道가 단지 현실 생활에 국한된 것이 아니라는 것을 보여 준다. 이러한 그의 언급은 道를 궁극적인 가치를 가진 것으로 이해했다는 것을 분명히 보여 주는 것이다. 그러므로 공자가 말하는 道는 현실 생활뿐만 아니라 일체 모든 존재가 마땅히 따라야 할 이치로서, 만일 이러한 이치를 알게 된다면 목숨까지 받칠 만큼 궁극적인 의미를 갖는다는 것이다. 이러한 궁극적인 의미를 가지고 있으므로 공자의 道는 일체의 모든 존재가 따라야 하는 이법성을 갖는 것이다.

普遍性이라는 의미는, 언제 어느 곳에서나 적용될 수 있다는 것으로 공자가 말하는 도가 당시의 상황 속에서 언급된 것이기는 하지만 시공을 넘어서 적용될 수 있다는 것을 뜻한다. 만일 공자가 말한 도가 보편성이 없었다면 그것은 중요한 의미를 가질 수 없는 것이다. 이러한 보편성의 의미를 공자

23) 上揭書, 公冶長篇, “邦有道則知邦無道則愚”

24) 上揭書, 微子篇, “天下有道 丘不與易也”

25) 李杜, 中西哲學思想中的天道與上帝, 聯經出版社, 1982, pp. 65-67

26) 論語, 里仁, “朝聞道 夕死可矣”

가, “사람이 도를 넓히는 것이지, 도가 사람을 넓히는 것이 아니다.”라는 언급에서 찾아 볼 수 있다. 이 말은 인간의 주체 안에 도를 넓힐 수 있는 능력을 갖고 있다는 것이고, 그 확장되는 도는 모든 인간에게 내재되어 있다는 것을 전제로 하고 있다.

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. 여기서 나타나는 道는 일체의 모든 가치의 근원으로서 일상적인 생활 규칙을 말하는 道와는 차원을 달리하는 것으로서 孔子의 궁극적인 관심의 대상이라는 것을 알 수 있다. 이러한 해석과는 달리 앞에서도 지적한 것처럼 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 것”<sup>27)</sup>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 것”<sup>28)</sup>이라 하고 “就有道而正焉”<sup>29)</sup>의 註에서는 “무릇 道라고 말하는 것은 모두 사물의 당연한 이치를 이룸이요, 사람들이 공동으로 말미암아야 할 것”<sup>30)</sup>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로써 天에서 나타나는 理法性을 가리키는 것이다. 이러한 성격의 도는 인간 존재의 근원일 뿐만 아니라 天, 地 自然의 근원이며, 일체 모든 존재의 근거가

27) 한국동양철학회편, 동양의 본체론과 인성론, pp. 13-14

28) 論語, 述而. 朱子註, “道則人倫 日用之間 所當行者也”

29) 上揭書, 述而, 朱子 註

30) 上揭書, 學而, 朱子註, “凡言道者皆謂事物當然之理人之所共由者也”

된다. 도는 이러한 궁극성을 갖고 있으므로, 인간이 도를 체득한다면, 그 자신의 궁극적인 변화가 일어나게 된다. 일상적인 자아에서 초일상적인 자아로 변화한다고 할 수 있다. 그 이유는 도의 그러한 이치를 실현한다는 것은 결국 자신에 내재한 도덕적인 법칙을 온전하게 실현한 것이 되기 때문이다.

그러면 공자와는 다른 주장을 펼쳤던 노자의 언급을 살펴보자.

老子的 사상과 노자 당시의 사회 상황을 종합해 볼 때, 老子的 철학은 周文疲弊에 따른 周末期的 社會的, 政治的 혼란에 대한 반성에서 출발한 것이라고 할 수 있다. 노자가 생활했던 春秋末期는 근본적인 전환기로서 經濟·社會面에서는 생산수단의 획기적인 변화에 따라 사회 구조가 복잡해졌고, 사상면에서는 종래의 呪術的, 神政的 세계관이 理性的 세계관으로 대체되어 간 매우 혼란한 시기였다. 老子는 『道德經』에서 당시의 戰爭, 法治, 禮治, 그리고 聖·智·仁·義의 윤리규범의 형식화 등에 대한 비판과 상공사회에 의한 병폐에 대해 깊이있는 견해를 피력하였다. 즉 노자는 春秋라는 動湯의 시대에 살면서 당시의 각종 인위적인 요소들이 조성하는 流弊에 대해 날카로운 비판의식을 갖고 있었다. 나아가 그는 그 이전과 당시의 진보적인 사상을 종합하는 가운데서 종교성을 가진 天觀을 부정하고 ‘常道’를 제시했으며, 인간을 비롯한 우주만물은 ‘自然無爲’할 때 비로소 본래의 素樸自在한 곳으로 回歸할 수 있다고 보았다. 따라서 노자의 전체 철학체계도 애초부터 순수논리체계만을 목적으로한 것이 아니라 현실을 바탕으로 전개된 것이었다. 이러한 이유에서 우리는 노자철학의 가장 큰 특징은 현실의 政治·人生 문제를 근원적으로 해결하기 위해 形而上學的 정초를 마련하고 形而上과 形而下의 세계를 圓融하게 보고 있다는 점에 있다고 할 것이다.

노자는 전통적인 ‘天’개념을 부정하고 ‘道’를 제시함으로써 유기적인 전체 存在界에 대한 새로운 이해를 제시하고 있다. 그러므로 노자의 ‘道’는 너무나도 포괄적인 개념이다. 그것은 ‘混成의 物’로서 物·心으로 구분되기 이전의 未分化된 統一體이다. 따라서 감관으로써는 파악할 수 없는 것일 뿐만 아니라 언어개념으로써 정의할 수 있는 것도 아니다. 그러나 결코 ‘空無’는 아니다. 이러한 면에서 우리는 노자의 道를 眞實存在·純粹存在이라고 할 수도 있다. 또한 노자의 道는 궁극의 존재이고 시공을 초월한 無限者이

면서 有와 無의 통일자이기도 하다. 그런데 여기에서의 無와 有는 존재론적인 면에서는 차이가 없는 것이지만 그들의 功用上·作用上에서는 이렇게 구분해 볼 수 있다는 것이다. 그러므로 ‘無’와 ‘有’는 眞實存在를 설명하기 위해 사용한 개념이지 ‘常道’가 虛無와 實有의 統一者임을 말하기 위해서 제시된 개념은 아니다. 道는 또한 만물이 그로부터 존재하게 되는 우주만물의 根源者[全體大用]이기도 하다. 그러므로 다시 有·無의 작용을 함께 ‘玄’이라고도 한다. 즉, 有·無가 서로 교체하면서 流變하여 끊임없이 생산작용을 한다는 것이다. 이는 현상을 초월해 있는 道가 자기 법칙성을 통하여 현상계의 사물들에 內在해 가는 것을 뜻하는 것이다. 따라서 노자의 道에 관한 학설은 ‘宇宙論’과 ‘本體論’의 문제를 모두 포함하고 있으며, 當爲의 의미도 갖고 있다.

그런데 道는 정지해 있지 않고 끊임없이 循環·反復의 순수활동을 하고 있다. 왜냐하면 “천하만물은 有에서 生하고, 有는 無에서 生하지만”, 이 만물은 다시 ‘無物’에로 복귀하기 때문이다. 즉 道에서 生한 만물은 다시 道에로 복귀하며, 道에서 다시 현상계로 生해 가는 과정을 반복한다는 것이다. 그리고 道의 이러한 循環·反復의 운동은 作爲, 意志, 目的이 없는 ‘無爲’의 활동이다. 자신의 ‘自然’法則을 따르는 순수운동이라는 것이다. 道가 생산작용을 일으키는 것은 ‘反’의 원칙에 말미암은 것이며, 또 그 功用을 발휘할 수 있는 것은 ‘弱’의 원칙에 말미암는다. 다시 말하면 道의 생산운동은 ‘反者道之動, 弱者道之用’이라는 내적인 ‘自然’法則의 궤도를 따르며, 이에 의지해 만물은 生長·化育[生生不息]하여, 다시 그의 자연 생명의 眞處로 회귀하게 된다는 것이다. 이는 형이상의 體가 현상계의 用으로 되는 과정이며, 현상계의 用이 다시 형이상의 體로 복귀하는 과정이다. ‘自然無爲’의 사상은 바로 이러한 道의 生産 功能에 말미암아 나온 것인데, 노자는 이러한 道의 법칙과 운동방식이 우주에 있어서 가장 이상적이며 완전한 존재형식이라고 보았다.

道의 功能이 곧 德의 본질을 이룬다. 그러므로 道가 무한정적이었던 것처럼 德 또한 무한정적이며, 따라서 德이라는 개념은 인간에게만 국한된 것이 아니라 天·地·人·萬物을 포괄하는 개념이다. 德은 道가 분화되어 만물에 내재

한 것이므로 道의 속성은 곧 德의 속성이 된다는 것이다. 결국 天·地·人·萬物이 道의 본성을 함축하고 있는 것이 곧 德이다. 그런데 道의 작용이 곧 德이라고 하는 것은 이 양자가 본래 동일하다는 점을 나타내 주고 있다. 따라서 道는 초월적이며 포괄적인 의미를 지니고 있지만, 천지만물과 구분되는 다른 실체를 따로 가지고 있는 것이 아니다. 바꾸어 말하면, 道는 초월적인 의미와 내재적인 의미를 동시에 가지고 있으며, 천지만물도 각각의 物象과 이름을 지니고 있지만 근본에 있어서는 道의 본성에서 떠나 있는 것이 아니요, 또 道에 복귀하는 것이다. 이렇게 볼 때 道와 德의 관계는 하나이면서 둘이고, 둘이면서 하나인 '卽體卽用'의 관계에 있다. 다만 천지만물을 산출하는 면에서 보아 이것을 道라고 이름한 것이고, 천지만물이 道의 본성을 각得하여 함축하고 있다는 면에서 이것을 德이라고 이름한 것일 따름이다. 따라서 천지만물의 德은 道의 본성을 떠나서 있을 수 없는 것이지만 道는 개개의 사물이 지닌 德에 국한된 것이 아니다. 즉, 道에 따라서 天·地·人·萬物의 德이 있을 수 있지만, 道는 物德에 국한된 것이 아니다. 다만 物德이 모두 道에 말미암은 것이고 道에 復歸한다는 점에서 德은 道와 통하는 것이다. 즉, 개체 속에 구체화된 道가 곧 德으로서 道와 德은 서로 일치되는 것이다.

인간은 道의 玄用에 말미암는 '自然無爲'의 활동을 따름으로써 道와 契合될 때 진정한 自由를 얻을 수 있다. 따라서 인간은 自然의 道를 效法해야 한다. 이렇게 해야 無不爲의 功效를 얻을 수 있다. 즉, 인간이 德을 온전히 실현하기 위해서는 인간 속에 함축된 道의 본성을 인식할 것이 요구된다. 그런데 道에 대한 인식이란 결국은 道의 운동방식을 따라 道에로 복귀해 가는 것이다. 왜냐하면 道는 어디에나 존재하므로 자기 자신에게도 내재해 있고, 따라서 자기를 아는 것은 밖을 아는 것과 다른 것이 아니며, 이는 곧 道를 아는 것이 되는 것이기 때문이다. 이러한 면에서 노자철학에서는 인식논리와 변증논리가 통일되어 있는 것이다. 즉 道에 대한 인식은 곧 道의 체득이며 동시에 자신의 德을 실현하는 길인 것이다.

노자의 '道'는 형이상학적 개념이면서 동시에 政治·人生의 개념이기도 하다. 따라서 道와 政治는 불가분의 관계에 있으며, 이는 곧 存在와 當爲가 일



치되는 것임을 말하는 것이기도 하다. 노자철학은 정치의 영역에서 출발되었고, ‘道法自然’에서 완성되었으며, 이는 다시 下貫하여 ‘法自然’을 실천하는 ‘無爲而治’ 즉, 정치영역에서 실현된다. 따라서 노자의 ‘道法自然’이라는 최고의 철학명제는 그의 ‘無爲以治’ 및 ‘小國寡民’의 정치이상과 서로 연계되어 있으며, 또한 그것의 논리적 근거가 되는 것이기도 하다. 이로써 보면 노자의 ‘人法地, 地法天, 天法道, 道法自然’의 원칙은 결국 ‘人法自然’의 원칙이 된다.

‘道’가 ‘自然’을 법칙으로 삼는다면 統治者의 국가경영도 마땅히 그 ‘自然’에 순응함으로써 無爲以治의 방침을 실행해야 한다. 이처럼 無爲政治가 ‘法自然’하는 道의 모습과 일체화된 것이라고 할 때, 나라를 다스리는 統治者는 마땅히 道를 체득하고 실현하는 인물이어야만 할 것이다. 노자가 말하는 ‘聖人’은 바로 그러한 이상적 인격의 통치자이다. 그런데 노자가 희구하는 이상정치의 실현처는 來世나 세상 밖에 있을 법한 理想郷이 아니라 인간의 현실 사회와 그 속에서 和諧로운 인간 관계를 유지하는 것에 있었다. 따라서 『道德經』에 등장하는 聖人 역시 피세적인 은둔자가 아니라, 道에 契合하여 無爲의 德을 실천하는 인간세계 안의 이상적인 통치자로서 존재하고 있다. 그는 백성의 마음을 자신의 마음으로 삼는 ‘和光同塵’의 자세를 취한다. “道는 항상 함이 없으면서도 이루지 못하는 것이 없는 것”이므로 이것이 政治·人生에 펼쳐지면 ‘無爲而無不治’의 가치를 낳게 된다.

孔子와 老子를 통해서 본 道의 의미는 서로 상이한 해석을 하고 있기는 하지만 그 전체적인 맥락에서 본다면 서로 일치하는 점을 찾아 볼 수 있다. 양자는 동일하게 道의 실현을 인간의 궁극적인 목적으로 하고 있다. 또한 道를 실현한다는 것은 현실을 떠난 다른 세계를 말하고 있지 않다는 것이다. 그 실현은 바로 여기서 이루어지는 것이며, 자신의 내적 세계를 통해 이루어진다는 것이다. 그러므로 인간 스스로의 노력인 修道가 필연성을 갖는 것이다.

## 2. 修道의 內容

동양의 종교나 사상에서 일반적으로 修道를 한다는 것은 영원한 인간 문

제에 대한 궁극적인 해답을 얻고자 하는 것이다. 동양의 전통에서 본다면, 인간의 궁극적인 물음에 대한 답은 그 스스로가 자신의 노력에 의해서 얻는 것이지 어떤 존재가, 예를 들어 神과 같은 존재가 은총으로서 인간에게 부여하는 것이 아니다. 또한 수도를 한다는 것은 인간이 현세에서의 삶이 아닌 사후 세계에서나 누릴 수 있는 그런 기대를 갖는 것을 목적으로 하지 않는다. 동양의 전통에서는 대부분 현세에서의 궁극적인 목적을 이루려는 기대를 가지고 수도를 하였다. 물론 불교에서 말하는 사후세계가 있긴 하지만 중국에 들어 온 이후에 전개되는 과정을 보면 사후세계보다는 현세에 더 큰 비중을 두고 있다는 것을 중국의 禪宗을 통해서 알 수 있다. 아무튼 수도의 목표는 지금 여기에서 궁극적인 해답을 얻고자 하는 것이지 현세를 떠나는 것은 의미가 없는 것이다.

공자가 그의 제자들의 질문에 답할 때, 삶과 인간 존재에 대한 이해가 무엇 보다 중요하다는 점에 근거하여 죽음과 귀신에 대하여 깊이 생각하기를 거절했다. 여기, 지금 살고 있는 사람에게 초점을 맞추는 유가의 출발점은 아물든, 죽음과 귀신들이 구성 요소로서 주요한 특징을 이루는 인간 존재와 삶에 대해 널리 인식된 개념에 근거한다. 달리 말하자면, 살아있는 사람에 관한 유가적 이해에 관한 참된 평가는 필연적으로 죽음과 귀신에 대해서 갖는 감정을 포함한다. 이 감정의 중요성은 후에 언급할 것이지만, 공자는 분명히, 죽음과 귀신에 관한 질문에 대답하지 않았으므로 그는 이러한 심각한 인간의 관심에 무관심했다는 주장은 부적절할 뿐 만 아니라, 오해를 불러 일으킬 수 있다는 점에 주의해야 한다. 사실, 중국 전통에서 당연하게 여겨지는 것으로, 애통해 하는 의례를 가졌다는 점과, 조상숭배 의례가 전해지고 있다는 점은 생각하기 어렵다.

그러나, 전통적인 유가들은 조상의 그늘 아래 있다는 외부인들의 관찰에도 불구하고, 인간의 공통성에 대한 유가의 입장은 견고하고, 포괄적이다. 이러한 입장은 도식적으로, 유가의 전체적인 활동은 무엇보다도 지금, 여기에 살아있는 사람으로 부터 출발한다는 것을 의미할 수도 있다. 즉, 修道는 우리의 일상생활을 벗어나 우리의 현실과 유리된 세계에서 이루어지는 것이 아니다. 부처가 깨달은 바를 중생들에게 알릴 것을 망설였지만 결국 중생들

을 위하여 깨달은 바를 설했던 것처럼, 수도를 한다는 것은 이 세계에 존재하는 인간을 위한 것이다. 궁극적인 목적의 달성은 이 세계를 벗어나 이루어지는 것이 아니라 실제로 이 세계에서 이루어지는 것이며, 그것은 인간의 내부에서 발견되어지는 것이기도 하다. 이것은 또한 실제로, 일상적인 사람의 근거는 인간성의 완전한 실현에 있다는 것을 의미할 수도 있다. 자신의 내부에 존재하는 삶의 이치를 바로 이 현실 세계에서 완전히 실현하는 것이 궁극적인 목적이라고 할 수 있을 것이다.

修道는 인간이 되는 법을 배우는 것이다. 아직 완전하지 못한 인간 존재가 많은 시행착오를 겪어 가며 삶의 의미를 찾고 그 의미를 실현하는 것이다. 그러나 많은 문제들이 얽혀 있는 인간의 현실적인 삶에서, 인간이 된다는 것은 수도의 과정이 필수적일 수밖에 없다. 수도를 통해서 자아에 내재하는 점차 理法을 실현한다는 것은, 과거 보다 도덕적으로 우수해지며, 종교적으로 심오하게 되는 것을 의미한다. 현실에서의 삶의 모습이 변화하는 것이다. 수도를 하는 사람이 보다 나은 방향으로 이전 보다 진전이 없다면 수도가 제대로 행해진 것이라 볼 수 없을 것이다. 물론 수도를 한다고 해서 모든 것이 하루아침에 변하는 것은 아니지만, 그 사람의 내면의 세계는 수도를 하는 동안 점차 변하고, 그리고 결국은 궁극적인 깨달음의 세계를 실현한다는 것이다.

修道를 한다는 것은 일상적인 자신의 구체적인 행위가 변하는 것이다. 피상적이고 말초적인 대상에 대한 관심이 수도의 과정을 통해서 점차 보다 근원적이고 근본적인 것에 대한 관심으로 바뀌어지는 것이다. 우리는 살아가는 동안 대부분의 시간을 현실적인 삶의 영위를 유지하기 위해 보낸다. 그러나 이러한 삶의 영위란 얼마나 우리에게 의미가 있는 것인가? 이러한 자신에 대한 질문은 우리의 현실 생활을 반성하게 한다. 현실이란 단지 눈앞에 전개된 세계만은 아닌 것이다. 수도를 하는 사람은 현실적인 삶의 문제를 삶의 근본적인 문제로부터 해결하고자 하는 사람이다. 부당하게 느껴지는 인간의 문제를 근본적인 문제로부터 해결하고자 하는 것이다. 현실적인 이해 문제의 다름은 다름으로 끝날 수밖에 없다. 그러나 이러한 다름을 넘어서는 근원적인 입장에서 해결하고자 한다면, 그것은 어느 쪽에도 피해

를 주지 않는 참된 해결 방법이 생길 것이다. 이러한 사고는 수도의 생활로부터만 올 수 있는 것이다. 현실에 끊임없는 욕망으로 가득 차 있는 사람에게 이러한 해결의 방법은 생겨 날 수 없는 것이고, 그로 인해 그러한 사람들은 스스로 만든 장애에 걸려 고통받을 수밖에 없는 것이다.

또한 일반적인 입장에서 신뢰성 있는 사람이 되기 위한 修道는 확실히 자신에게 정직해야 하며, 타인에게 성실해야 한다. 그러나 이것은 또한 전체적인 완전성 안에서 인간성이 구체적으로 실현되는 끊임없는 과정을 필요로 한다.

수도의 또 다른 특징은 수도를 통해 실현되는 특성이 인간의 다양한 성격 중의 어느 한 부분만이 고양되는 것이 아니라는 것이다. 수도를 통해 실현되는 것은 그 개인의 전체적인 인성의 실현이다. 즉, 이러한 수도의 과정을 통해 이루어지는 것은 부분적인 것이 아니라 전체적인 것이며, 피상적이고 현실적인 것에 한정되는 것이 아니라 무엇보다도 본질적이고 근원적인 것의 변화를 야기하는 것이다. 그러므로 수도를 통한 인간 자신의 문제의 해결이란 구체적인 개개의 현실적인 문제를 해결하는 것이 아니라 모순으로 가득 차 보이는 현실적인 문제들이 근원적인 문제가 아님을 자각하는 것이며, 우리가 문제 삼아야 할 것이 아님을 보다 확실하게 직시하는 것이다.

더욱, 요즈음에 보여지는 삶의 문제라는 것들은 대부분 현실적인 욕구의 충족에 기울어져 있다. 인간이 인간이 될 수 있음은 이러한 감정적인 욕구를 극복하는데 있음에도 불구하고 오히려 욕구의 최대 충족이 삶의 최고의 목표인 것처럼 인식되는 실정이기도 하다. 욕구의 충족에서 얻어지는 것은 일시적인 것임에도 불구하고 여기에 삶이 의미를 부여한다면 그 결과는 너무나 당연한 것이다. 敬天의 마음가짐으로부터 일어나는 修道는 바로 이러한 왜곡된 인식을 올바르게 회복시키는 일이기도 하다. 삶의 근원적인 의미를 추구하고자 하는 의지는 인간다움을 보여주는 일이다. 또한 현실에 대한 참된 의미 인식이 이루어지는 단초가 되기도 한다.

공자가 참된 배움은 자아를 위한 것이라고 할 때, 그 의미를 이해하고자 하는 노력은 힘든 고고학적 발굴을 요구한다. 바로 얼마되지 않는 중국학적인 도구라고 말해지는 어원학, 경서 분석, 해설, 그리고 주석 등의 많은 연

구들은 이 과정을 가능하게 하기 위해 사용될 것이다. 만일 우리의 작업을, 몇세기 동안 전해지는 스승의 말씀에 대한 전통적인 유가적 이해에 대한 평가를 포함시킨다면, 문화사, 비교 종교학, 해석학, 철학과 같은 다른 연구가 또한 요구될 것이다. 그렇다 하더라도 우리는 이것이 정당하다는 것을 결코 확신할 수 없다. 왜냐하면, 두 가지의 근본적으로 다른 인식적 기원의 차이는 유행하는 표현을 사용하자면, 영원히 동떨어지고 벌어질 것이기 때문이다. 아무튼, 학문적인 공동체의 의무는 자아의 의미가 아무리 불완전하고 부분적인 것으로 판명된다 할지라도 이해를 얻기 위해서는 분명히 자아에 반대되는 지배적인 의미를 극복하는 것이다. 현재의 유가에게는 그러한 지적인 노력이 바람직한 것이며, 정신적인 자기 인식을 위하여 필수적이다.

아무튼, 위기에 처한 것은 삶의 의미를 탐구하는 유가의 바람과 학문의 지적인 한계를 확대하기 위한 학문적 공동체의 요구를 넘어서 있다는 사실에 의해 복잡하게 얽혀있다. 실제로 비교 연구에 참여한 학문적 공동체의 모든 구성원들이 마주친 도전은 원리상, 기만적인 단순한 유가의 진술을 문맥상에서 “자아를 위한 배움”으로 실제로 이해할 수 있는지, 없는지의 문제다. 불행하게도 대답은 부정적이다. 만일 우리가 적절한 문맥에 이 문제를 위치시키지 못한다면, 우리는 이것이 무엇을 의미하는지 알 수 없다. 즉, 이 진술이 말해졌는가? 이것이 지지하기를 원하는 것은 무엇인가? 이것은 요즈음 널리 유행하는 다른 종류의 배움에 대한 반응인가? 이것은 유가의 사고 형태에 얼마나 중요한 것인가? 이것은 보다 정교하고 의미있는 것에 대한 기준인가? 이 문제에 대해 만족할 만한 대답을 발견했다 하더라도, 공자가 전달하려는 의미를 완전히 인식할 수 있다는 보장은 없다. 왜냐하면, 만일 우리가 우리의 연구에 진지하다면, 우리의 주의를 요하는 많은 다른 문제가 있을 것이기 때문이다.

이러한 문제들은 요즈음의 유가에게 또한 관련된다. 한 언어권에 속한 학자가 다른 언어권으로 옮길 때 만나는 어려운 문제는 현대의 유가에게도 역시 마찬가지다. 중국에서, 교육받은 사람이면 유가가 된다는 것이 무엇을 의미하는지 알았던 확실성의 시대는 영원히 사라졌다. 요즈음 같은 다원적인 세계에서는, 유가에 대응하는 불교도, 유대교도, 기독교도, 이슬람교도, 혹은

힌두교도의 공동체처럼 하나의 사려깊은 선택으로서 윤리 종교적인 삶을 사는 것을 배워야 한다. 또한 다른 믿음의 공동체와는 달리 모든 유가는 유가의 배움에 대해 비판적인 학자들이 보여주는 것과 같은 동일한 진지성을 가지고 고전에서 언급된 의미를 이해하기 위해 노력해야한다. 이것은 부분적으로 사제직에 해당하는 기능이 중국 전통에는 결여됐다는 점에서 기인한다. 아마 더 중요한 요소는 유가의 인식 결과를 전달하고 정형화하는 것을 책임질 수 있는 가시적인 종교적 제도가 결여됐다는 점이다. 중국에서 유가를 가리키는 말인 儒는 일반적으로 “학자”를 가리킨다는 것은 흥미로운 일이다.

현대적인 접근에서, 중국의 전통적인 儒 관념을 인간성을 연구하는 학자라고 해석하는 것은 무리한 것이 아닐 것이다. 학문적인 환경의 매우 전문적인 분위기에서 볼 때, 인간성을 연구하는 학자라는 것은 儒가 표명하는 것 중의 단지 한 면만을 본 것이다. 특히 인간의 행복에 관심을 갖고, 여기에 종사하는 사람이라는 의미로 요즈음 사용하는 “지식인”이라는 말이 儒의 관념에 가깝다. 사실, 유교의 공동 사회의 특징은 뛰어난 사회철학이다. 당연히, 유가의 배움은 종종 이타적인 것으로 나타난다. 왜냐하면, 이 주요한 목적은 타인을 위하는 것이기 때문이다.

유교는 특히 인간 관계를 중시하는 사회 윤리학의 한 형태라는 지배적인 견해는 근본적으로 타당하다. 그러나 이러한 견해로는, 유가 전통에 있어서 독립적이고, 자율적이며, 내부 지향적 과정인 자아 수양의 구심성을 설명할 수 없다. 유가들은, 사람은 타인과의 지속적인 상호 작용을 통하여 완전한 인간이 되며, 자존심이 의미하는 것처럼 그 자신의 존엄성은 공동 사회의 참여에 달려있다고 주장한다. 그러나 유가 정신이 지향하는 것을, 도식화된 인간 관계에 복종하라는 근거없이 주장된 가르침 때문에 “세계에 적응”하는 것으로 특징짓는 주장은 심리학적인 융화와 종교적인 초월에 대한 유가의 능력을 심각하게 저해한다. 사실, 유가의 정신적인 동일성을 상실하지 않고 완전한 변화를 이룰 수 있는 유가 전통의 능력은 인간성의 내적인 원천에 대한 언질에 있는 것처럼 修道는 인간 내적인 공통성에 그 근원적인 특성이 있다.

또한 관계중심으로서의 자아는 언제나 수도하는데 있어서 초점이 되어왔다. 인간 관계를 조화시키는 능력은 바로 자기 수양을 가리키며, 우선권은 분명히 정해졌다. 자기 수양은, 인간 관계가 조화를 이루기 위한 전제조건이다. 즉, 만일 필수적인 요소인 자기 수양이 결여된 채 피상적으로 인간 관계의 조화가 이루어진다면, 이것은 실제로 실행이 불가능한 것이며, 목적론적으로 잘못 지도된 것이다. 소인의 우정은 꿀처럼 달콤하며, 대인의 우정은 물처럼 텅텅하다는 말은, 필요성에 의해 강요된 관계는 도덕적 성장에 몰두하는 私慾없는 우정보다 훨씬 열등하다는 것을 지적하는 표현이다. 사람들은 다양한 이유로 타인과 교제를 하게 되며, 현대의 어떤 사회학자들은, 대부분의 교제가 도덕적으로 중립적이며, 그래서 교제하는 사람들의 내적인 삶에 무관심한 것으로 본다. 유가는 인간 존재는 사회적인 존재라는 것을 인정하지만, 그들은 사회적 상호작용의 모든 형태에는 도덕적 의미와 그들 서로를 조화시키기 위해 요구되는 자기 수양이 포함되어 있다고 주장한다.

그러면 대순사상에 나타나는 수도의 의미를 ‘道通’에 대한 언급에서 찾아보자. “공우가 어느 날 상제를 찾아 뵈옵고 도통을 베풀어 주시기를 청하니라. 상제께서 이 청을 꾸짖고 가라사대, ‘각 성(姓)의 선령신이 한 명씩 천상 공정에 참여하여 기다리고 있는 중이니 이제 만일 한 사람에게 도통을 베풀면 모든 선령신들이 모여 편벽됨을 힐난하리라. 그러므로 나는 사정을 볼 수 없도다. 도통은 이 후 각기 닦은 바에 따라 열리리라’ 하셨도다”<sup>31)</sup>라는 이야기는 전후의 의미하는 것이 모호한 바가 있지만, ‘각기 닦은 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, 그것은 자신의 노력 여하에 따라 그 결과가 나타난다는 것이다. 그 자신이 살고 있는 현실 세계에서 어느 정도의 노력을 기울이는가에 따라 결정되는 것이다. 또한 「典經」에서는 이러한 도통의 경지를 구분하여 설명한다. 이것은 ‘닦은 바에 따라 열리리라’고 한데서도 알 수 있는

31) 教運 제1장 33절

것처럼 수도 과정상의 단계를 나누고, 이에 따른 능력을 설명한 부분이다. 즉, “또 상제께서 말씀하시기를 ‘공자(孔子)는 七十二명만 통예시켰고 석가는 五百명을 통케 하였으나 도통을 얻지 못한 자는 다 원을 품었다. 나는 마음을 닦은 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”<sup>32)</sup> 여기서 ‘상등은 만사를 임의로 행할 수 있다’는 것은 자신의 내부에 있는 도와 완전히 결합된 상태에서 가능한 것으로, 이법을 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 이루어지는 것이 아니라, 끊임없는 修道를 통해서 가능한 것이다.<sup>33)</sup>

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 가르침은 불교나 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 쌓이고 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 원인은 상극의 이치라고 하는데, 이 이치는 정해진 바의 이치를 따르지 않고, 그 이치를 거스르는 것이다. 儒敎에서, ‘하늘을 거스르는 자는 망하고, 하늘을 따르는 자는 흥한다’고 한 것이 이것을 말하는 것이다.

32) 敎運 제1장 34절

33) 尹在根, 上揭書, pp. 430 - 431



또한 인간에 내재한 理法을 실현한다는 것은 자신에게 내리는 수도의 명령으로서 이해될 수 있을 것이다. 자기 수양은 수단이라기 보다는 목적이므로, 자기 인식이 아닌 다른 이유에 의해, 즉 명성, 지위, 부에 의해 유발된 배움은 참된 것으로 생각될 수 없다. 과녁을 맞추는데 실패해서, 자신의 내부에서 그 잘못을 수정하기 위해 반성하는 사수는 자기 자신을 아는 것이 외부세계에서 올바른 일을 할 수 있는 전제조건이 된다는 유가의 주장처럼 자신에 대한 참된 인식은 무엇보다 중요하다.

만일 인간 관계가 조화를 이루었다면, 그것은 관계를 이룬 그 자신들이 수양이 됐기 때문이다. 자아 수양을 위한 바람직한 조건으로서 사회에서의 상호작용이 조화를 이룬 상태를 원한다는 것은 유가적인 의미에서는 비현실적일 뿐만 아니라, 비논리적이다. 자아 수양은 뿌리나, 큰 가지와 같은 것이며, 조화를 이룬 관계는 작은 가지와 같다. 우선권은 일시적으로나, 그 중요성에 있어서 변경될 수 없다. 엄격히 말해서, 만일 이타주의가 자기 인식의 기반 위에 서있지 않다면, 이타주의를 실증하는 타자를 위한 배움은 진실로 이타적일 수 없다. “다른 사람이 나에게 하기를 원치 않는 것은 남에게도 하지말라”는 유가의 황금률은, 단순히 다른 사람을 잘 이해해야 한다는 것을 의미하지 않는다. 또한 이 말은, 사람은 그 자신에게 정직해야한다는 것을 의미한다. 공자가 그의 가장 훌륭한 제자들 중 몇몇은 여전히 황금률을 실천할 수 있도록 많이 배워야 함을 느낀 것은 아마 이러한 이유 때문일 것이다.

「典經」에서, “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”<sup>34)</sup> 그리고 “너희들이 이제는 이렇듯 나에게 친숙하게 추종하나 훗일에는 눈을 떠서 바로 보지 못하리니 마음을 바로 하고 덕을 닦기를 힘쓰라”<sup>35)</sup>는 말씀은 즉, 모든 것은 인간의 의사에 달려 있다는 것으로 그 자신

34) 教法 제3장 25절

35) 教法 제2장 9절

의 노력이 반드시 수반되어야 한다는 것을 말하는 것이다.

진실된 마음을 잃어버리지 말고 일상적인 삶에 있어서 그 진실된 바를 그때 그때 마다 실천에 옮겨야 한다는 것이다. 어떤 일이든지 갑자기 이루어지기보다는 조그마하고 미세한 것이 계속 누적된 연후에야 그 결과가 드러나기 마련이다. 그러므로 일상 생활에서 이루어지는 모든 일들이 무의미한 것이 아니라 그 하나 하나가 모여 그에 따르는 결과를 나타나게 되는 것이다.

이상의 언급된 내용들을 보면 ‘一心’을 지녔는가 지니지 못했는가는 인간의 삶의 성공 여부를 가르는 가장 중요한 판단의 기준이 되고 있음을 보여준다. 다른 어떤 것보다도 그 사람의 마음가짐이 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 찾아오셔서 한동안 출입하지 않는 까닭을 물으시니 공우가 사실 그대로 아뢰이니라. 상제께서 이르시기를 ‘나는 오직 마음을 볼 뿐이로다. 머리와 무슨 상관하리요.’ 이 말씀을 하시고 공우를 데리시고 구릿골로 떠나셨도다”<sup>36)</sup>라는 구절을 보면 잘 알 수 있다.

修道의 출발점과 종착점은 바로 마음에 있다. 궁극의 경지는 바로 마음 안에서 시작되고 마음 안에서 그 목적이 이루어지는 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契合하는 것을 말하는 것이고 이렇게契合된 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 문

제가 발생하게된다. 여기서 문제라는 것은 인간사 뿐만 아니라 천지 자연의 변화까지 포함하는 문제다. 「典經」에서, "또 공우를 데리고 정읍으로 향하실 때 상제께서 '천문지리를 찾아보라'하시기에 공우가 머리를 숙여서 풍운조화를 생각하니라. 상제께서 별안간 공우를 돌아보시며, '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 눈비가 내리는 것을 내다보면서 공우에게, '너의 한 번 그릇된 생각으로 천기가 한결 같지 못하다'고 책망하셨다"<sup>37)</sup>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 알아차리시고, 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 契합하는 것이 조화를 이루는 것이라 생각한다.<sup>38)</sup>

자기 수양에 있어서 황금률이 갖는 의미는 무엇인가? 이것은 확실히 칸트적인 의미에서 정언적인 명령은 아니며, 또한 사람들을 따르게 하는, 행동의 지도 원리는 아니다. 차라리 이것은 靈感의 본보기이며, 스승의 모범적인 가르침을 통하여 제자들에게 의미있는 것으로 받아들여진 경험으로 얻은 理想이다. 자아 수양은 도덕발전의 다른 단계에 있는 사람에게는 다른 것을 의미할 수 있으며, 이것의 실현은 또한 다양한 다른 형태를 가정할 수도 있다. 그러나 자아 수양은 유가적 배움의 중심이 된다. 결과적으로, 인간됨을 배우는 것은 추상적 관념으로서의 자아가 아닌, 지금, 여기에 살고 있는 사람의 자아에 집중된다.

유가적 배움에 있어서 가장 흥미를 끄는 통찰력 중의 하나는, 인간됨을 배운다는 것이 자아에 대한 배움을 수반하고, 그렇게 인지된 자아는 일반적

37) 公事 제1장 33절

38) 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

인 자아가 아니라 지금, 여기에 살고 있는 경험적이고 반성적인 나 자신이라는 점이다. 비인격적인 자아에서 인격적인 자아로 문제의 양태를 전환시키는 것은 실존적인 참여 뿐만 아니라 지적인 세련을 요구한다. 명제적인 언어로 사고하는 것과 구체적인 인간 존재로서 말하는 것과의 분명한 차이는 더 이상 여기에 존재하지 않는다. 내가 안다고 생각하는 것은 바로 내가 생각하는 대상과 피할 수 없이 혼재되어 있다. 만일 내가 틀렸다면, 내가 제안한 것이 단순히 지지할 수 없는 것이기 때문이 아니라, 내가 사는 방식의 결점 때문이다. 아무튼, 나의 마음 속 깊이 뿌리 내린 자아를 또 다른 지식인에 의해 면밀히 조사될 수 있도록 허용하는 정신분석적인 절차는 유가 전통에 속하는 것은 아니다. 유가의 자기 수양은 개인의 사적인 소유물이 결코 아니라, 공동사회의 구성원이 가져야 할 인간성의 기반이 되는 공유된 경험이라는 것을 전제로 한다.

유가의 배움에서 자아 수양의 중시에도 불구하고, 비밀스러운 사고나, 사적인 감정, 가장 깊은 곳에 자리한 욕망과 본능적인 욕망을 나타내는 자서전적인 문학이 유가 전통에서 매우 드물다는 것은 전혀 놀랄 일이 아니다. 분명히, 수양된 자아는 우리가 외부의 침입으로부터 주의 깊게 보호해야 할 사적인 소유물이 아니다. 사회적 요구의 흐름에 침몰되는 것을 지켜져야 할 자아는 공자가 私(자아, 小我, 폐쇄된 自我)로 언급한 것이다. 대조적으로 참된 자아는 공공의 정신이며, 대아는 개방적인 자아다. 하나의 개방된 체계로서, 말 그대로의 순수한 의미의 자아는 팽창력이 있으며, 크게는 세계를 항상 포용한다. 자아 수양은 인간 관계의 끊임없이 확장되는 원을 구현하기 위해 자아를 확대하는 것으로 잘 이해될 수 있다. 그러나 유가의 자아를 오직 의미 있는 사회 관계를 확립하기 위해 수평적으로 확대되는 것으로 생각하면 잘못이다. 가족, 사회, 국가, 세계의 관점에서 자아를 정의하는 동심원들은 의심 없이 사회 구룹들이나, 유가의 관점에서 본다면, 그것들은 윤리 종교적 성장을 가능하게 만드는 인간성을 상징하는 개성의 영역들이다.

유가에 있어서, 윤리 종교적 성장은 그 과정을 넓히는 것일 뿐만 아니라, 심화시키는 것이다. 나 자신이 타인과 공명할 때, 내 안에 있는 내적인 원천은 다양해진다. 나는 타인과의 순수한 만남을 통하여 나 자신에 대한 인식

을 획득한다. 즉, 내가 자신에 대해서 알면 알수록, 타인을 보다 더 잘 이해할 수 있다. 그러므로 “내가 서고자 하면, 먼저 남을 세워 주고, 내가 이루고자 하면, 먼저 남을 이루게 하라”는 유가의 언명은 이타적인 개념일 뿐만 아니라, 변화하는 자아에 대한 기술이다. 외로운 투쟁인 내적 정신성의 탐구는 근본적으로 다른 수사학적인 상황에 속한다. 유가의 자기 수양은 사려깊은 공공의 행위다. 그럼에도 불구하고, 자아는 사회적 역할로 환원될 수 없다. 다양한 사회적 역할을 가정하는 현대인의 극적인 像은 분명히 유가적이지 않다. 나의 아버지에 대한 아들로서의 역할을 가정하는 것과 동시에 나의 아들에 대한 아버지의 역할을 서로 구분되고 분리된 역할로 생각하는 나의 관념은 불쾌한 것은 아닐지라도 비자연적이다. 내가 기억하는 한, 나의 경험에 비추어 볼 때, 나는 항상 아들 노릇하는 것을 배웠다. 나의 아들이 태어난 후에 나는 항상 아버지가 되는 것을 공부했으며, 아들 노릇하는 것을 배웠다는 것이, 나 자신이 아버지가 되는 것에 새로운 의미를 부여하였다. 더 나아가, 또한 학생, 남편, 동료, 친구, 그리고 친지가 되는 것에 의해 아버지 그리고 아들이 되는데 필요한 지식을 획득하게 되고, 질적으로 향상된다. 이러한 것들이 내가 인간이 되는 것을 배우는 방법들이다.

이처럼 인간 됨을 배우는 것은 수도의 중요한 목적이다. 그러나 수도하는 입장에서 이 세계를 본다면 세계는 항상 혼란과 장애로 가득 차 있다. 사적인 존재를 넘어서 사회적인 존재로 태어난다는 것은 바로 이러한 벽을 넘어선다는 것을 의미한다. 이러한 수도는 지속적이고 불퇴전의 의지로, 그리고 마음속에는 궁극적인 존재에 믿음이 항상 자리잡고 있어야 한다. 「典經」에서도, “번개가 번쩍이고 천둥이 요란하게 치는 어느 날 상제께서 종도들에게 가라사대 ‘뒷 날 출세할 때는 어찌 이러할 뿐이리오. 뇌성벽력이 천지를 진동하리라. 잘못 닦은 자는 앞을 자리에 갈 때에 나를 따르지 못하고 엎드려지리라. 부디 마음을 부지런히 닦고 나를 깊이 생각하라’”<sup>39)</sup>고 하신 것이라 생각된다.

또한 우리가 간과하지 말아야 할 것은 어떠한 마음의 자세를 취하느냐 하는 것으로써, 항상 욕망에 물들지 않고 올바른 마음을 지니는 것이 무엇보다

39) 典經, 교법 3장 25절

다 중요한 일이라 생각한다.

「典經」에서도, “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 먹줄을 겨누게 하고 사정의 감정을 번갯불에 불이리라. 마음을 바로 잡지 못하고 사곡을 행하는 자는 지기가 내릴 때에 심장이 터지고 뼈마디가 통겨지리라. 운수야 좋건만 목을 넘어가기가 어려우리라”<sup>40)</sup>라고 한 것이다.

이러한 표현은, 인간 자신의 마음의 쓰임의 중요성을 강조하고 있으며, 인간 자신의 자유 의사에 모든 것이 맡겨져 있음을 강조한다. 제 자신의 의사에 따라 일어나는 행위가 어떠한가에 따라 생사가 달려있음으로 자신의 마음을 어떻게 쓰느냐가 무엇보다도 중요한 것이다. 여기서 말하는 인간이 가져야 할 참된 마음의 자세란 결국 ‘敬天’의 태도로 상제에 의해 내려진 진법을 좇아 ‘修道’하는 것이다.

#### IV. 自我實現의 意味

“심성”은 보편적이라는 주장과 인간됨의 위대성은 모두가 공통적으로 가지고 있는 감정을 최대한 계발하는데 있다는 주장에는 인간에 대한 두 가지의 상반된 像이 함축되어 있다. 인간은 단지 지적인 관념이라기 보다는 구체적으로 살아 있는 경험으로서 그의 마음 안에 우주를 구현(體現)할 수 있다. 그렇게 인식된 인간은 주렴계(1017-73)의 말처럼 우주의 창조적 과정에서 “가장 뛰어난 존재”를 상징한다. 불행하게도 또한 인간은 생물학적으로 뿌리 내리고 사회환경학적으로 조건 지워진 그 자신의 “人欲”에 의해 오염되고 제한될 수 있으며, 사실상 인간은 그 자신과 가장 가까운 친척에게 몰인정한 행위를 가할 수 있다. ‘타락’의 신화없이도 인간이 도덕적으로나 비도덕적으로 될 수 있는 가능성의 범위는 매우 광범위하다. 인간은 (이기주의

40) 教法 제3장 24절

나 집단 중심주의는 말할 것도 없고) 인간 중심주의를 극복할 수 있으며, 자연의 보호자로서 공헌할 수 있다. 혹은 이와는 반대로 세상에서의 가장 파괴적인 힘으로 다른 존재 뿐만 아니라 그 자신을 공격할 수 있다.

이치를 거스리는 모습은 인간 자신과 신명계에 나타난다. 일반적으로 사회에서 일어나는 문제를 인간 사회에 국한시켜 보지만 대순사상에서는 인간계에 국한시키는 것이 아니라 바로 신명계와 연관시켜 본다. 이것이 대순사상의 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.”<sup>41)</sup>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 마음만을 진리에 계합하도록 함으로서 문제의 해결을 시도할 수 있을 것이다. 그러나 이 세계는 움직여가도록 하는 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 세계에까지 확대시켜 그 원인을 찾아내고자 한다.<sup>42)</sup>

수도의 궁극적인 목적은 이러한 세계관에 근거했을 때만 이해가 가능하다. 단지 인간의 정신적인 세계에 국한된 것이 아니라 신명의 세계에까지 적용될 수 있는 것이 대순사상에서 이야기하는 수도의 참된 의미라고 생각한다. 지고한 정신적인 경지에 이르렀을 때, 신명의 세계에 영향을 줄 수 있다는 것이다. 또한 이 이상적인 세계는 모든 인간적인 고뇌가 근원적인 곳

41) 公事 1장 3절

42) 尹在根, 上揭書, pp. 414 - 415

에서부터 사라진 세계이기도 하다. 이것은 결국 인간적인 욕망이 사라지고 그 자리를 궁극적인 理法의 세계가 위치하는 것이다.

그러므로 천리와 인욕의 대비는 위의 견해에서 볼 때 매우 의미심장한 것이다. 양명은 진실한 사람은 필연적으로 가장 일반적인 의미에서 “원리”를 표현한다는 것을 당연한 것으로 받아들였다. 역설적으로 自我의 왜곡되고 제한된 표현으로서의 “인욕”은 마음의 원초적 리듬에 해로운 것이다. 이것이 “인욕”을 이기적 욕망(私欲)으로 묘사하는 이유이기도 하다. 이기심이 자아의 진정한 발전을 방해하는 것처럼, “인욕”은 인간성의 참된 표명을 좌절시킨다. 그러므로 양명은 위대한 사람이 되는 공부는 오직 이기적 욕망에 의한 장애를 제거하는데 있다고 하며, 천지만물이 일체를 이루는 조건, 즉, 원초적인 그러한 조건을 회복하기 위해 그의 깨끗한 성품을 표명할 수 있는 그의 노력을 통해서 제거될 수 있다. 그러므로 「典經」에서도 “마음을 깨끗이 가져야 복이 이르나니 남의 것을 탐내는 자는 도적의 기운이 따라 들어 복을 이루지 못하느니라”<sup>43)</sup>, “마음은 성인의 바탕으로 닦고 일은 영웅의 도락을 취하여야 되느니라”<sup>44)</sup>라고 하여 마음의 탐욕을 없애고 순수하고 깨끗한 마음을 지녀야 현실 생활의 복을 받을 수 있을 뿐만 아니라 삶의 근본적인 목적을 이룰 수 있음을 말하고 있다.

실제로 천리의 보존과 인욕의 제거는 궁극적인 인격 변화의 전체적 과정을 의미하는 자기 수양의 통일된 노력으로 이해되어야 한다. 이러한 관계에서 중심 개념은 의지(意)로서, 특히 천리에 의해 알려진 그의 “깨끗한 성품”을 표명할 수 있는 의지의 행위다. 왜냐하면, 정화에 관한 늘 깊어지는 심리학에 의해 자기 지식에 대한 지속적인 탐구가 없다면, 이기적 욕망은 종식될 수 없으며, “원리”가 관계된 한 그의 삶에는 장애가 따르기 때문이다. 이 점이 왜 양명이 참된 인간이 되기를 배우는 끊임없는 과정에서 기본적인 첫 단계로서 “입지”(立志)의 중요성을 그렇게 강조한 주된 이유라고 생각한다. 이러한 견해는 우리는 마치 도덕이 의지 혹은 의도성에 달려 있는 것 같은 행동 없이는 하루도 살 수 없다는 것이다. 양명에 있어서 도덕성은 지향성

43) 教法 제1장 21절

44) 教法 제1장 23절



을 수반한다. 즉, 의식적 앎(정신의 지향성)과 진지한 행위(마음이 변형된 결과) 양자를 수반한다. 아마 이러한 의미에서 우리는 그들은 “사회 규칙의 다른 면들”이라는 주장에 반드시 우리 자신의 입장을 밝힐 필요없이 도덕과 인습의 구분을 따를 수 있다.

근본적 자각의 완전한 실현이라는 입장에서 볼 때, 유가의 ‘심’은 인간 자각의 인식적이고 정서적인 차원을 포함하기 때문에 “heart-mind”로 해석해야 한다고 언급했다. 이 “유익한 모호성”은 아마 의식과 양심의 확실한 구분을 하려 할 때 야기된 의식되지 않은 잘못이라기 보다는 차라리 심사숙고된 거절로 보아야 할 것이다. 양명에 있어서 인식으로서의 의식과 정서로서의 양심은 둘로 분리된 정신의 기능이 아니다. 차라리 그들은 인간이 그 자신을 도덕적 존재로 자각하는 역동적 과정의 통합된 형태다. 실제로 도덕성의 원천은 미리 반성하는 능력 안에 있는 그들의 비분리성에 의존한다. 맹자로부터 고전적 개념을 빌려오면, 양명은 이 미리 예견하는 능력을 良知(일반적으로 ‘생득적 지식’으로 번역하나 여기서는 근본적 자각으로 표현하였다)로 정의한다. 이것은 지행이 합일하는 인간 자각의 가장 깊은 상태를 의미한다. “심성”을 특징지우는 보다 미묘한 의미로 해석될 수 있는 이 근본적 자각은 세상을 직면하는 것으로서의 인간 오성의 가치를 창출한다. 이러한 의미에서 인간됨을 배우는 것은 그 자신의 “근본적 자각”의 지속적 발전을 요구한다. 종종 “생득적 지식의 확대”로 번역되기도 하는 ‘致良知’는 여기서는 보다 적절하게 근본적 자각의 완전한 실현으로 해석될 수도 있다. 나는 이러한 사고 형태와 내적인 반성을 비평과 수정의 대상으로 하는 능력, 그리고 이성의 새로운 형태를 창출하는 능력은 인간이 그 자신 안에서 발견하는 독특한 실재라는 분석과 어떠한 갈등을 일으키는 것을 보지 못했다. 그러나 나는 양명의 “원초적 자각”이 단순히 이성적인 능력이 아닐 뿐만 아니라 지각적이거나 동기 유발적인 출발점이 아니라는 것을 받아들여야 한다. 말할 필요도 없이 이것은 생물학적인 생득설과는 전혀 관계가 없다. 차라리 이것은 앞에서 “지적 직관”으로 표현한 자각의 형태다. 이것의 특징은 비판적인 자기 자각으로 우리의 본성과 칸트가 인간으로서는 인식하기가 불가능하다고 한 물 자체를 직관적으로 이해할 수 있다는 데에 있다.

외견상 터무니없는 것처럼 보이는 이 주장의 정당화는 상대적으로 간단하다. “너 자신을 알라”는 말은 인간의 본성에 내재한 “원리”를 깨닫는 것을 의미한다. 이 동일한 “원리”가 일반적으로 인간과 사물의 근거가 되므로, 이성의 다른 형태가 만들어지는 절차는 궁극적인 의미에 있어서 자기 지식의 절차와 동일하다. 획득된 자기-지식의 수준은 일반적으로 인간과 사물에 관한 지식에 필적하는 깊이를 수반한다는 가정은 주관적 관념론의 표현이 아니다. 그렇게 인식된 참된 자아는 결코 고립된 실재가 아니다. 유아론에서 나타나는 난처함(아마 자기 중심성의 극단적인 경우)은, 이것에 관해 그 의미를 알고 있는 한, 감정의 공통된 경험에 대한 직접적인 호소에 의해 없어질 것이다. 우주적 연대감의 의미, 혹은 장재(1020-1077)의, “하늘은 나의 아버지며, 땅은 나의 어머니다. …모든 사람은 나의 형제 자매며, 모든 사물들은 나의 동료다”라는 시적인 표현은 이 전통을 이해할 수 있는 주요한 배경이다. 결과적으로 외부 세계와 다른 사람들의 정신에 대한 회의주의적인 문제에 집중된 전체적인 철학적 활동은 결코 발전될 수 없다. 사고의 이러한 형태가 결과적으로 범심론의 형태로 나타나든지 안 나타나든지 이 토의의 범위를 벗어나는 것이다. 아무튼 여기에 소개된 입장은 근본적으로 생물학적 혹은 물리적 구조 안에서 자체적으로 인간의 도덕성을 설명할 수 있다는 견해와 차이가 있다.

인간 경험의 공유성과 공통성, 즉 존재의 연속성과 단일성에 관해 초점을 맞추는 이러한 탐구와 다양성에 관해 보다 큰 관용을 호소하는 견해와 명백한 상이점은 아마 강조의 차이에서 오는 것이라 생각한다. 아무튼 자유롭게 이성적으로 선택하는 존재의 도덕성에 대한 가정의 배경으로서 인간의 정체성 인식의 구심성이 인간의 차이에도 불구하고 이 자체가 각각의 평등성이 가능하다는 원초적 자각을 예견하는지 의심스럽다. 결국 자유 안에서 도덕적 가치의 마음을 보는 칸트는 의무로서, 정언적 명령으로서 정의하는 것이 적합하다고 느낀다. 인간의 가치에 대한 기준점의 언급은 “도덕적 자율성의 원리”에 대한 근거다.

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

삼인이 동맹한 일이 있느냐'고 물으시니 그렇다고 대답하니라. 상제께서 '그 일을 어느 모해자가 밀고함으로써 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 설움이 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."<sup>45)</sup> 등의 언급은 현실적인 삶의 현장에서 일어나는 많은 구체적인 문제들이 마음의 작용에 의해서 해소된다는 것을 보여 주는 것이다. 불교에서도 '모든 것이 마음먹기에 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 도통 될 때에는 유 불 선의 도통신들이 모두 모여 각자가 심신으로 닦은 바에 따라 도에 통하게 하느니라"<sup>46)</sup> 라고 하여 심신 수도의 중요성을 강조하는 것을 볼 수 있다. 또, "마음을 깨끗이 가져야 복이 이르나니 남의 것을 탐내는 자는 도적의 기운이 따라 들어 복을 이루지 못하느니라"<sup>47)</sup>, "마음은 성인의 바탕으로 닦고 일은 영웅의 도락을 취하여야 되느니라"<sup>48)</sup>라고 하여 마음의

45) 教法 제3장 15절

46) 教運 제1장 41절

47) 教法 제1장 21절

48) 教法 제1장 23절

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

또한 인간의 마음이 산란되어서는 안 된다는 경고를 하는 내용들이 보인다. 즉, “인간의 복록은 내가 맡았으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어 주리라”<sup>49)</sup>, “이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음만을 가지면 안 되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안되리라는 생각을 품지말라”<sup>50)</sup>, “진실로 마음을 간직하기란 죽기보다 어려우니라”<sup>51)</sup>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 살아간다는 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 수도를 한다는 것은 ‘一心’을 지켜 궁극적인 목적을 달성하고자 하는 것이다.

## V. 結論

사강령의 敬天·修道는 인간의 궁극적인 목적을 이루기 위한 방법으로서 인간의 정신적인 측면과 육체적인 측면 중에 어느 하나를 중시하는 것이 아니라 양자의 조화를 추구하는 것이다. 경천은 마음의 자세이면서 동시에 우리의 육체를 통해 나타나야 하는 태도이기도 하다. 인간의 정신은 언행에 의해서 표현되고, 자신을 타인에게 보여 주는 것이다. 그러므로 우리의 내재적인 의식은 감추어져 있는 것이 아니라 항상 드러나 있는 것이다. 또한 이러한 우리의 표현은 끊임없는 修道에 의해서 정제되고, 그럼으로써 점차 궁

49) 教法 제2장 4절

50) 教法 제2장 5절

51) 教法 제2장 6절

극적인 목적 지점을 향해서 가게된다.

결국 인간의 궁극적인 목적을 달성하기 위한 敬天·修도는 자신의 내적인 요소를 남김없이 실현하는 것으로, 이것은 깨달음을 이루는 것이고, 자아실현을 성취하는 방법이다.

【참고문헌】

『典經』

대순사상의 현대적 이해, 대순종교문화연구소, 1988

증산의 생애와 사상, 대순종교문화연구소, 1979

書經, 명문당, 1972

Needham, J.과 Wang, L. 『중국의 과학과 문명』 6권, (Cambridge: Cambridge University Press), 1954

葛榮晉, 『中國哲學 範疇史』, 黑龍江 人民出版社, 1987

金勝惠, 『原始儒教』, 서울, 민음사, 1990

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

『중국철학사』, 예문서원, 1994

『중국철학산고』, 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

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

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
- 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』, 우중사, 1981
- 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
- 서울大學校東洋史學研究室 編, 『講座中國史』(I), 서울, 지식산업사, 1989
- 楊伯峻, 『論語 譯注』, 中華書局, 1980
- 吳怡, 『中國哲學發展史』, 臺北, 三民書局, 1984
- 王治心 編, 『中國宗教思想大綱』, 臺北, 中華書局, 1980
- 마루야마 도시야끼, 박희준 역, 氣란 무엇인가, 정신세계사, 1989
- 방건웅, 신과학이 세상을 바꾼다, 정신세계사, 1997
- 김지하 외, 미륵사상과 민중사상, 한진출판사, 1988
- 황선명 외, 한국근대 민중 종교 사상, 학민사, 1983
- 윤사순, 동양사상과 한국사상, 을유문화사, 1989
- 라다크리슈난, 라주 편저, 곽철 역, 인간이란 무엇인가?, 동문출판사, 1979
- 金勝東, “先秦時代に 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 유학

연구소, 1995

尹絲淳, “關於儒教人道思想的現代的省察”, 『儒教思想研究』, 제6집, 유교학회, 1993

李康洙, “原始儒家的 人間觀”, 曉園李奭熙博士還曆紀念論叢, 1979

\_\_\_\_\_, “春秋戰國시대 사회사상 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 思想和 王陽明의 心學”, 韓國孔子學會, 1996

\_\_\_\_\_, “東洋의 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, “天神的 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 인간상과 구약적 인간상”, 『東亞文化』, 제19집, 1981