

安心・安身の修行論

劉勝鍾*

目次	
I. 序論	IV. 心身과 修行
II. 修行의 傳統的 意味	1. 安心의 修行論
III. 心身の 意味와 關係	2. 安身の 修行論
	V. 結論

I. 序論

종교적인 수행은 인간의 이상세계를 이루고자하는 염원을 보여주는 것이며, 아직 이루지 못한 이상세계를 향한 인간의 치열한 구도정신을 보여주는 것이다. 그러므로 수도자는 항상 그 목표를 향하여 모든 인간적인 욕망을 버리고, ‘一心’으로 수행하는 것이다. 이렇게 수행은 이상세계를 향한 것이기는 하지만 그 출발은 현실에 있다. 그러므로 현실을 무시한 수행은 그 자체가 잘못된 것이다. 물론 현실에 대한 이해는 사람마다 다를 수 있는 것이기는 하지만, 일반적인 의미로 ‘현실’을 이해할 때에는 현실을 도외시하는 이상 추구는 무의미한 것으로 생각된다.

어떤 측면에서 본다면, 현실은 끊임없이 인간의 이상 추구의 노력을 방해하는 요인을 생산해 내는 불만족스러운 것으로 인식될 수도 있을 것이다. 그러나 현실에서 발생하는 문제들이 수행에 방해되는 것으로 그치는 것은 아니다. 사실 현실에서 드러나는 많은 문제들은 그 근원에서 볼 때, 그 역시 근본적인 원인을 가지고 있는 것이다. 그러므로 현실 문제 해결 과정은 곧

* 대전대학교 철학과 교수

수행의 과정이기도 하다. 수행은 현실과 유리되거나, 현실을 도외시해서는 안된다. 수행은 현실과 밀착되어 있는 것으로 현실적인 문제를 해결하고 극복한다는 것이 곧 수행이다.

이러한 수행이 일어나는 곳이 곧 인간의 마음과 육체다. 심신의 수련을 통해 인간은 그 이상세계를 실현할 수 있는 것이다. 이러한 수행의 방법으로 대순사상에서는 ‘安心·安身’의 방법을 제시한다. ‘安心·安身’은 대순사상의 사강령에 나타나는 것으로 ‘敬天·修道’의 전단계라고 할 수 있을 것이다. 그러면 먼저 수행의 전통적인 의미를 살펴보도록 하겠다.

II. 修行의 전통적인 의미

수행이 전제하고 있는 것은 인간은 日常적인 생활에서 自己 努力을 통하여 完全하게 될수 있다는 것이다. 이러한 언급은 동양 사상의 전통적인 측면에서 본다면 지극히 당연한 것이다. 유교, 불교, 도가 모두 현실을 직시하고, 현실에서 일어나는 문제들을 인간의 근본적인 곳에서부터 해결하고자 하는 방법을 제시했다. 이러한 사상들의 특징은 모두 인간 자신이 본래 완전하다는 것을 전제로 하고 있다는 것이다. 맹자의 ‘성선설’이나 불교의 ‘마음이 곧 부처’라는 주장 그리고 도가의 인간 본성에 대한 언급들은 모두 인간 자신이 본래 완전하다는 것이다. 그러므로 인간의 가장 궁극적인 목적은 인간 외부에 존재하는 것에 의존하는 것이 아니라 인간 자신의 실현에 있다는 것이다. 기독교의 ‘신에 대한 헌신’ 같은 의미는 유교나 불교, 도가에서는 찾아 볼 수 없다. 그러므로 인간의 궁극적인 목적을 이루기 위해 수행을 한다는 것은 곧 인간 본성을 실현한다는 것이다. 인간의 본성에는 인간의 이상적인 삶의 정형이 마련되 있으며, 그것은 곧 인간 본래의 참된 모습이다.

동양의 전통적인 사상에서는 수행을 여러 가지 의미로 해석하고 있으며, 방법 역시 각기 상이하기도 하다. 그러나 그 공통점은 인간 자신의 자각을 바탕으로 하고 있다는 것이다. ‘三教’ 즉, 유교 불교, 도가의 주요한 공통점이 自覺이라는 것을 처음부터 염두에 두어야 한다. ‘三教’에서는 도덕성이나

정신성의 窮極的 源泉으로서의 創造者라는 개념은 받아들여질 가능성조차 없을 뿐 만 아니라 인간의 완전성의 참된 근거로서 ‘絕對 他者’에 대한 호소도 없다. 차라리 강조점은 인간이 되고자 하는 배움 즉, 內的 省察과 自己 變形의 끊임없는 과정에 의해 특징지워지는 배움에 있다. 儒家의 理想인 聖人과 道家가 추구하는 ‘真人’, 佛敎의 선종이든 교종이든 구욕적인 목적이라고 할 수 있는 ‘見性成佛’, 말하자면 이 모두는, 참된 自我를 향한 출발점인 지식의 길을 따르는 것이 바로 수행의 목표라는 것을 가리킨다.

이러한 수행에서 지식은 客觀的 事實들의 주어진 구조의 인식적 파악이 아니며, 정신적 기술들을 습득하는 것이 아니다. 이것은 근본적으로 인간의 정신적 상태를 이해하는 것이며 그의 內的 感情을 인식하는 것이다. 아마 自我에 관한 순수한 지식이란 自我를 변화시키는 행위를 수반하며, 이러한 의미에서 안다는 것은 自我를 반성하고, 이해하는 것일 뿐 만 아니라, 自我를 형성하고 창조하는 것이다. 自我를 안다는 것은 동시에 自我를 완전하게 하는 것이다. 내가 생각하기에는 이 점이 ‘三敎’의 사상에서 누가 그리고 무엇이 참된 自我인가를 중시하는 것처럼, 어떻게 자아를 수양하는가를 매우 중시하는 중요한 이유이다. 儒家, 道家, 佛敎에 있어서 자각이란 피할 수 없이 認識論的 의미를 가지고 있을지라도 이것은 주로 倫理-宗敎的인 문제이다.

보다 깊은 의미에서, 自覺이란 지시된 대상을 아는 것이 아니며, 방법을 아는 것도 아니다. 이것은 본질적으로, 대상없는 자각이며, 인간에게 가능한 知的 直觀을 실현하는 것이다. 自覺이란 자신의 참된 本性(儒家의 內聖, 佛敎의 佛性)의 표명 이외의 어떤 것도 아니며, 그 참된 본성이란 알려지는 것일 뿐 만 아니라, 자기 창조적이고 자기 지향적인 행위이다. 아물든 자각이 경험적 지식에 의존하지 않는다해도 이것이 감각적 경험 혹은 “보고 듣는 지식”과 양립할 수 없는 것은 아니다. 그러므로 자각과 경험적 지식은 서로 반대되거나 보충적일 수 있다. 극단적인 형식에 있어서 道家는, 道를 추구하기 위해서는 우선 道를 구현하기 위해 이미 획득했던 모든 것을 버리라고 주장한다. 그러나 세상에 대해 단편적이고, 혼란스러운 견해를 버리라는 것과, 완전히 자기 도취적인 상태에서 자기를 둘러싼 실재에 대한 감각

을 버리라는 것과는 아주 다른 것이다. 일반적으로 말해서 중국의 사상은 경험적 지식을 진지하게 받아들이는 반면에 自覺의 지고한 가치에 초점을 맞춘다.

‘三教’에서 나타나는 “知的 直觀”이라는 개념은 좀더 상세한 설명을 필요로 한다. 첫째로 이것은 非合理主義나 秘敎적인 것과는 매우 다르다. 이것은 논리적인 추론이나 추리없이 실재에 대한 직접적인 지식을 주장한다. 그러나 일반적으로 神秘主義와는 달리 계시적인 요소가 거의 없다. 실제로 합리적 사고없이 神의 참된 본질을 직접 인식하는 방법인 靜觀의 모든 전통은 東洋的 사고 양태와 조화되지 않는다. 차라리 모든 인간 존재가 “知的 直觀”을 갖는다는 가능성은, 人性은 天, 地, 萬物과 분리될 수 없는 개체를 형성하기 때문에 人性의 감각력은 원리상 모든 것을 포함한다는 가정에 근거한다. 神聖한 지혜와 인간적 이성 사이의 메꿀 수 없는 차이를 의미하는 創造者와 被造物 사이의 구분이 여기서는 Joseph Needham이 유기체적 견해로 특징지은 것으로 변형된다.¹⁾ 그러므로 인간 존재는 物自體를, 또는 禪의 용어로 말하자면 輪廻의 如如함을 간파할 수 있는 잠재적인 힘과 통찰력을 지니고 태어나는 것으로 생각된다. 이것은 神性이 人性에 내재해 있다는 기독교적 개념과 유사하다. 즉, 인간은 신의 형상대로 창조되었으며, 중세 기독교 사상에서 인간은 종종 제한받는 神性으로 규정되기도 하였다.

만일 이 유기적 견해를 자연 현상에 대한 과학적 설명과 명백히 갈등을 일으키는 원시적 애니미즘의 한 형태에 지나지 않는 것으로 이해한다면 이것은 불행한 일이다. 여기서 유기적이라는 견해는, 개개의 육체로 부터 분리된 영혼들의 상호 작용과 지속적으로 존재하는 것에 대한 반성하지 않은 믿음이기능커녕, 인간 존재의 독특성을 부정하거나 경시하지 않는 철학적 인류학의 결과인 것으로 보여진다. 사실상, 인간의 계통 발생론이 전체적인 동물의 세계를 지배하는 일반적인 법칙의 술어로 완전히 설명될 수 없는 그 자신의 독특한 구조를 갖는다는 것은 비진화론적 관찰을 받아들이는 것이다. 말할 필요도 없이 이것은 또한 실재의 어떠한 물질적 형태에 추상적인

1) Needham, J.과 Wang, L. 『중국의 과학과 문명』, 6권, (Cambridge: Cambridge University Press), 1954. p. 287

내재 정신을 귀속시키는 것을 거부한다. 아마 유기적 견해를, 상호의존이 매우 복잡한 거미줄에 인간성을 위치시키는 사회행태학적 통찰로 간주하는 것이 무리한 것은 아닐 것이다.

애니미즘 대신에 만일 유기적 견해가 인간중심주의적인 형태로 간주된다면 이것 역시 불행한 일일 것이다. “지적 직관”의 가능성이 자연에 대한 인간 의지의 교묘한 작용을 위한 면허증으로 보아서는 안된다. 프로메테우스적인 도전과 파우스트적인 불안함은 東洋 思想에 있어서 사회적 목표와 우주적 이상과 같은 조화의 소중한 가치와 결코 양립할 수 없다. 대조적으로, 인간 의지의 성실한 표현은 정복이라기보다는 차라리 궁극적인 자기 변형 또는 해방으로 생각된다. 유교, 불교, 도교에 있어서 지식은 깨달음이며 자기-조명의 힘이다. 그리고 단지 오염된 형태에서만 지식은 정복의 힘이 된다. 이러한 사고의 맥락을 따르면, 완전한 인간이 된다는 것은 자신과 자신과 관계맺은 무한한 연결을 항상 조화시키려는 지혜와 용기를 요구하며, 인간중심주의적인 한계를 벗어나는 전망을 필요로 한다.

그러나 초월적 전망은 결코 살아있는 세계인 여기와 지금으로 부터 이탈되는 것을 허락치 않는다. 이것이 東洋 思想의 중요한 모든 정신적 전통이 윤리-종교적 사고를 위한 근거로서 내적 경험을 강조하는 이유이며, 이 내적 경험은 체계적 분석을 위한 사고의 범주로서의 추상적 “내적 경험”일 뿐 만 아니라 철학함에 참여한 사상가의 구체적인 내적 경험이기도하다. 종교와 철학 사이의 경계가 모호해지는 것은 피할 수 없다. 정상적으로 정신분석의 원리와 관련된 것은 종교적으로나 철학적으로 관련되어 있으며 의미있는 것이다. 의식적 거절, 혹은 현대 대학의 특징인 학문적 구분에 동양 사상을 포함시킬 때 이 사상이 무력하다는 것은 차이를 인정하지 않는다는 표시일 뿐 만 아니라, 유익한 다의성을 가진 이 사상의 전체를 나타내는 것이다. 실제로, 먹고 걷는 것과 같은 일상적 경험도 도덕적이고 정신적인 자기 발전에 대해 매우 큰 상징적 의미를 갖는 것으로 중시된다.

예를 들어, 儒家에 있어서 모든 행위는 전통적인 의례의 재연으로 이해된다. 먹는 것 등 과 같은 각각의 몸짓의 행위가 적합하게 이루어지기 전까지는 많은 연습이 요구된다. 오직 사회적으로 인정된 행위를 통해서만 자기

수양을 위해 필수적인 정보를 인식시킬 수 있다. 그러므로 인간의 성장은 의례화의 과정으로 평할 수 있다. 그렇지만 유교를 일종의 의례주의로 특징 짓는 것은 잘못이다. 전권을 가진 사회에 순응하지 않을 수 없는 개인에게 확고부동한 사회적 규범의 강제적인 부과를 기껏해야 매우 정치화된 유교적 이데올로기의 통제에 불과할 뿐이다. 그러나 대조적으로, 유교 윤리는 공감과 같이 공통적으로 다 지니고 있는 인간적 감정에 근거하고 있다. 이러한 맥락에서 의례는, 내적 진리에 대한 고립된 탐구라기보다는 공동사회에 참여하기 위한 구체적 수단으로서의 자기 실현을 가능하게 하는 유동적이고 역동적인 절차이지 불변의 규범이 아니다. 깨달음에 대한 선불교의 가르침은 의례화된 세계와 표면상 전혀 다르게 보일지도 모르지만, 禪師들이 일상적인 것에 대해 주의를 결코 잃지 않았던 것처럼 깨달음의 경험은 일상적인 것을 거부하는 것이라기 보다는 승인이다. 왜냐하면 물을 걷는다든지 나무를 베는 일 같은 단순한 행위들도 佛陀의 道이기 때문이다. 그러한 문제에 있어서 道家 역시 일상적인 인간 존재의 고유한 가치를 긍정한다. 어떤 의미에서는 그들 모두 실제적 삶의 기술에 필연적으로 수반되는 것이다.

초월적 신의 개재없이 일상적인 존재로서의 인간이 완전해질 수 있다는 동양 사상의 인간 개념이 깊은 종교적 의미에서 무신론적이라는 언급은 이 시점에서 매우 중요하다. 자기 실현의 궁극적 관심은 실제로 도덕적이고 정신적인 내적 변형의 끊임없는 과정을 필요로 한다. 그렇지만 삶의 목적은 예견된 우주적 계획이라는 의미에서의 목적론의 형태가 아니다. 사실 인간 존재는 “끊임없이 동요하는 과도위의 키없는 배”처럼 목적과 의지할 데 없이 대개 비극적인 상태로 있다. 聖人の 성질과 佛性を 생기론의 생명력이라는 의미로 정의하는 것은 잘못이다. 인간 존재는 깨달을 수 있는 능력과 도덕적인 덕목을 실현할 수 있는 능력을 선천적으로 가지고 있기 때문에 聖人이나 佛陀가 될 수 있다. 그러나 이 능력을 생기론자들이 인간 유기체가 충분한 성숙을 얻기 위한 내재적이고 불멸의 매개체가 있다고 주장하는 것과 기능적인 면에서 동등한 것으로 간주하는 것은 매우 문제가 큰 것이다.

또한 수행에 있어서 정신과 물질의 이분화는 무의미한 것이다. 정신과 물질의 이원화는 결국 인간 의식적인 측면에도 그러한 이원적인 사고 경향을

갖게 한다. 우리의 일상적인 의식 행태를 보면, 항상 이러한 이분법적인 구조하에 대상들을 이해하고 있음을 볼 수 있다. 有와 無, 善과 惡, 是와 非 등 등의 언어들을 보면 우리가 얼마나 이러한 이원적인 구조에 젖어있는가를 볼 수 있다. 더 나아가서 우리는 인간의 정신과 육체를 전혀 별개의 원리가 적용되는 것으로 분리하여 보고있으며, 현실과 이상의 구분 역시 전혀 별개의 세계로 분리시켜 놓는다. 이러한 의식들은 대부분 서양의 과학적인 사고에 의해서 영향받아 형성된 것으로 생각된다. 禪佛敎의 모든 종파에서 말하는 열반이 곧 윤회라는 주장은 육신과 깨달은 정신을 인위적으로 이분화하는 것을 분명히 거부한다. 암시적으로, 동아시아 三敎의 공통된 근본적인 비유는 道다.

道가 말해지는 修辭的인 상황은 적어도 다음의 양태를 지닌다. (1) 탐구자는 외적 관찰자나 내적 참여자나 비슷하다. 자기지식에 관한 일반적인 문제가 탐구자 자신의 지식과 완전히 독립적일 수 있다는 것은 생각할 수 없다. 실제로 과정 탐구가 표명하는 것처럼 탐구자는 그의 개인적 변화가 이것을 긍정하는 정도까지만 일반적인 문제에 대한 그의 이해를 깊게하고 넓게한다. (2) 그렇지만 동아시아의 道가 내적 경험에 많은 강조를 두기 때문에 道를 주관적이라고 추정하는 것은 잘못이다. 실제로 “지적 직관”은 개념상 어떤 특별한 개인에게 진리에 도달하는 특권을 주지 않는다. 실로 개별자라는 개념은 전혀 “지적 직관”과 양립할 수 없다. 차라리 이것은 강한 의미의 공유성과 공통성에 근거한다. 달리 말하자면, 실제로 개인적인 것으로 간주된 경험도 개개인에게 전혀 사적인 것은 아니다. 즉, 자기 지식은 다른 사람의 내적 경험과 공명하기 때문에 분명히 내적 경험의 형식이다. 따라서 내재성은 唯我論的인 상태가 아니라, 의사 소통의 구체적인 근거이며, 도가적 표현을 따른다면 “정신적 交感”의 구체적 근거라 할 수 있다.

이러한 의미에서 (3) 앞서 언급한 유기체적 견해는 -- 전체론적-- 물활론과 인간중심주의의 결과가 아니라 일상적인 인간 존재에서 삶의 궁극적 의미를 추구하는 초월적 견해의 결과다. 물론 때때로 삶의 궁극적 의미는 결코 일상적인 인간 존재에서 발견될 수 없다는 것이 당연한 것으로 받아들여지기도 한다. 정신과 육체, 聖과 俗을 구분하는 공통적으로 관찰된 차이점은 이

것이 그렇다는 분명한 표시다. 역설적으로 道에 대한 동아시아 三敎의 가르침은 일상성이 출발점일 뿐 만 아니라 모든 의미있는 도덕적이고 정신적인 여행의 종착점이라는 견해를 지지한다. 모든 윤리 종교적 전통에서 영원한 가치에 대한 참된 평가는 상식적인 것과 공정한 사려라고 믿는다. 그러나 그들은 결코 일상적인 말의 진부하고 평범한 언어를 찬양하지 않는다. 실제로 일상성에 대해서 그들이 관심을 갖는 의도는 Fingarette가 “聖으로서의 俗”이라고 한 데에 있다.

존재론적 가정은 이제까지 말한 것과 다른 더많은 견해를 보여줄 수 있다. 인간됨의 독특성은 먼저 잘 알려진 환원주의의 여러 형태를 초월해야 한다. 人性을 단순히 생물학적, 심리학적, 사회학적인 구조와 기능들에 의거해서 정의 한다는 것은 잘못이다. 왜냐하면 역사적으로 볼 때 인성의 다양한 측면에 대해 보다 포괄적인 파악이 요구되기 때문이다.-- 그렇지만 수많은 인간적 기질 만큼이나 많은 그 경험들을 열거한다는 것이 실제로 가능하다는 것 들 중의 어느 하나는 만족치 못하다. 그러한 방법은 원리상 근본적인 점에서 이것을 변화시키지 못한다면 문제가 되는 것에 힘을 쏟을 수 없다. 달리 말하자면, 인간됨의 독특성에 대한 문제는 생물학, 심리학, 사회학에서의 의견 제시가 결코 그것에 대한 해답을 주지 못하는 것처럼, 과학적으로는 영원히 해답을 찾을 수 없을 것이다.

그러므로 人性이 완전하다는 가정은 경험적으로 증명할 수 없는 것이다. 그러나 이것은 분명히 이성적 이해를 넘어선 어떤 것에 대한 음미되지 않은 믿음은 아니다. 이것의 위상은 존재론적이다. 왜냐하면 인간 존재 이해의 양태를 특징짓는 것이기 때문이다. 확실히 완전성은 적응성과 가변성을 전제로 한다. 일반적으로 적응과 가변은 바람직한 완전성으로 이끌지 못한다고 생각할 수 있다. 결과적으로 인성은 완전해 질 수 있는 만큼 더럽혀질 수 있는 것으로 보여진다. 그렇지만 三敎의 공통점은 인성에 내재한 것은 자기 발전을 위한 도덕적이고 정신적인 성향이라는 그 이상의 주장이다. 오직 이 원초적인 성향이 내,외적인 원인의 복잡성에 의해 좌절될 때 인성이 파괴되거나 옳은 길에서 벗어나게 된다. 맹자가 자기 실현의 참된 근거로서 인성의 선함을 강조한 것은 이러한 이유에서라고 생각한다.

개개의 인간 존재는 심의 의미로 알려진 도덕적 의식을 부여받았다고 맹자는 주장한다. 心에 내재한 것은 네가지 근본적인 인간 감정의 네가지 맹아다. 즉, 인, 의, 예, 지다. 비록 사회적이고 심리적인 환경이 인간의 성장에 현저하게 특징을 부여하지만, 이 四端의 맹아의 힘은 도덕적이고 정신적인 자기 발전의 구조적 근거다. 엄격한 의미에서 도덕성과 정신성은 주관화되는 것이 아니라, 배움을 통해 표현된다. 맹자의 전통에서보면 인간됨을 배우는 것은 수양되지 않은 정신에 외적인 가치를 부과하는 것이라기 보다는 내적인 도덕성과 사회적 규범들의 “상호 조장”으로 생각되어진다. 실제로 심은 인식적이며 정적인 면을 가지고 있으며 의식 뿐만 아니라 양심을 상징한다. 왜냐하면 심은 실재들을 반영할 뿐 만 아니라 그들을 포괄한다는 점에서 스스로 의미를 창출하고 형성한다.

도가에서도 이와 비슷하게 정신의 내적 조명은 자기 해방의 참된 근거다. 인과 의 같은 유교적 가치는 장자에 의해 불필요한 것으로 거부되며, 자연의 자발성에 해로운 사회적 문화적 구속으로 간주된다. 그렇지만 도의 추구는 영혼의 불멸성이나 신의 존재에 호소하는 것이 아니라 참된 자아에 내재한 “지적 직관”에 호소하는 궁극적인 자기 변형의 과정을 요구한다. “직관적 지혜” 또는 “불이적 지식”으로 표현되는 선불교의 지혜는 또한 각 개인의 참된 불성으로 이 자체를 명시하는 정신의 양도할 수 없는 속성에 주목한다. 따라서 도덕적이고 정신적인 자기 발전의 실제적 과정의 다양한 접근에도 불구하고, 유, 불, 도 삼교는 이 근본적인 믿음을 공유한다. : 실존적으로 인간이 무엇이 되어야 한다는 것은 아닐지라도 인간은 수양을 통하여 완전하게 될 수 있으며, 인간 스스로를 완전히 실현시킬 수 있다는 근거는 그들 자신에 내재한다. 그러므로 과거나 미래에 대한 투사에서 존재하는 원초적 입장이라기 보다는 여기, 지금이라는 인간적 조건이 중요한 관심사다. 이러한 의미에서 인간의 완전성에 대한 존재론적 가정은 인간 자신의 “맹아”나 “종자”들이 결국에는 열매를 맺게하는 구체적인 길에 대한 경험적 주장에 의해 보충된다.

萌芽나 種子는 이 문맥에서 사용한 수사적 언어의 많은 형태중에서 하나를 선정한다는 것이 언급되어야 한다. 자주 사용된 유추는 개인 지식의 층

차와 많은 등급을 암시하는 우물을 천착하는 것이다. 인간은 그 자신의 가장 깊은 곳에 들어가 본 후에야 진실로 깨달은 자기 존재의 의미를 경험할 수 있으며, 또한 현저하게 타인에게도 전달할 수 있는 진정한 가능성을 제공할 수 있으며, 그들이 존재하는 모습 그대로 이해할 수 있다. 결코 고립되거나 폐쇄된 개별자가 아닌 것으로 인식된 자아는 인간 공동체의 모든 구성원이 접근할 수 있는 공유한 공통성을 의미한다. 그러나 여기서 의미하는 공통성은 결코 동일성을 의미하는 것이 아니라는 것에 주의하는 것이 매우 중요하다. 왜냐하면 이것은 어쩔 수 없이 다른 사람들에게 명시되거나, 인식된 것 처럼 의미의 다른 측면을 가정하기 때문이다. 모든 이성적 존재들은 결국에는 일치할 것이라는 관념론자들의 주장은 너무 한정적인 개념이기 때문에 동아시아 사상의 공통된 자아라는 복잡한 구조를 설명할 수 없다. 이러한 의미에서 삼교 모두는 도덕적이고 정신적인 발전은 완전해지는 상태의 수렴 뿐 만 아니라, 추구되는 다양한 방법들을 포함한다. 윤리 종교적 사상에서 배타주의는 오직 단 하나의 길 만을 주장함으로써, 전체적인 인간의 관심과 다양한 흥미를 수용하지 못하기 때문에 주로 거부된다. 나에게 있어서 최상의 길이 이웃에게도 필연적으로 최상이지는 않다는 인식은 동아시아 사회와 문화에서 나타나는 것으로 서로 '다르고 심지어 갈등까지 일으키는 믿음들이 평화적으로 공존하기 위한 심리적 특질이다. 예를 들어 “남이 자기에게 하지 않기를 바라는 것을 남에게 하지말라”는 儒敎의 황금률은 부정적인 형태에서 신중하게 언급되었다.

타인에게 자신의 길을 강요하지 않은 것은 타인의 완전성에 대한 배려이며, 누구도 그 자신을 이해할 수 있는 내용만큼 그리고 동일한 정도로 이해할 수 없다는 것을 인정하는 것이다. 아몽튼, 무지의 장막이 자기 지식에 대한 그 자신의 추구하는 필수적인 부분으로서 타인과 공감하기 위한 끊임없는 노력을 방해해서는 안된다. 실제로 유기적 견해의 표명인 공동체의 의미는 도덕적이고 정신적인 자기 발전에 절대적으로 필수적이다. 삼교 중에 오직 유교만이 분명하게 사회는 자기 실현을 위해 필수적이며 본질적으로 가치있다고 주장한다. 도가와 선불교는 인간 관계에 큰 중요성을 두는 것 같지 않다. 그러나 도교와 선불교가 윤리 종교적 발전이 평가한 의미있는 배

경인 현실 세계를 사후의 문제 즉, 천국과 지옥의 문제가 사려깊게 배후로 밀려난 것처럼 경시하는 것은 아니다. 내가 생각하기에는 세속에서 함께 산다는 의미는 “개인주의”에 대해 진술된 오류를 근절하기 위한 삼교의 일치된 많은 노력을 설명하는 것으로 보여진다. 자기 중심성의 허위에 대한 유교의 교훈, 이기적 집착에 대한 선불교의 경고, 忘我에 대한 도가의 옹호는 모두, 공유한 전망에 참여하기 위해서는 개인적인 것을 넘어설 것을 지적하는 것으로 보여진다.

그러므로 기본적인 명제는 획일성없는 평등이다. 도덕적이고 정신적인 자기 발전은 주체성의 끊임없는 심화를 향한 과정으로 이해될 수 있다. 그러나 이것은 순수한 도덕성과 정신성의 추구로 받아 들여서는 안된다. 내적 진리는 인간 공동체가 받아들이기 쉽지 않은 초월적 실재와 신비하게 연결되어 있다는 관념은 동아시아 사상에서는 전혀 지배적인 특징을 이루고 있지 않다. 완전한 자아는 초인간적 속성을 가정한 비인격화한 실재로서 결코 생각되지 않는다. 이것은 부분적으로 성직자의 부재, 아마도 삼교 어디에서나 성과 속을 매개하는 정신적 엘리트가 부재한다는 것을 설명한다. 유교, 도가, 선불교의 스승은 전형적인 교사들이다. 그들은 제자들을 가르치고 훈련시키며 깨달도록 노력한다. 그러나 그 목적은 제자들이 스스로 노력하도록 고양시키는 것이다. 왜냐하면 자기 실현을 가능하게 하는 궁극적인 근거는 그 자신의 내적인 힘이기 때문이다.

이러한 측면에서 본 “도덕의 보편성”은 두가지 중요한 점을 가정한다. (1) 인간 존재는 도덕적이다. 왜냐하면 완전한 존재로서 인간은 단순히 생존을 위한 본능적인 요구에 의해 제한 받을 수 없으며, 실제로 種의 영속과 단체의 결합을 위한 필요와 필연성에 의해 제한 받을 수 없다. 인간 존재의 의미는 매우 독특하게 인격적이어서 기능주의적 설명이 포괄하고자 하는 범위가 아무리 넓을지라도 그 설명들은 거의 환원주의 위험을 벗어 날 수 없다. 실제로 먹고 걷는 것과 같은 단순한 인간의 행위도 다른 동물들의 유사한 “행위들”과 구별되는 매우 상징적인 의미가 있다. 예를 들어 인간의 배고픔은 자연주의적 견해에서 볼 때 동물의 세계에서 나타나는 동일한 생리학적 조건에 지나지 않을 것이다. 그러나 상징적으로 이것은 인간에 독특한 현상

이다. 그러므로 인간의 발전은 생물학적 성장의 조화, 심리학적 성숙 그리고 사회적 규범의 지속적인 내화 보다 더 많은 것을 포함한다. (2) 아뭇튼 인간 존재는 또한 어쩔 수 없이 생물학적이고, 심리학적이고, 사회학적이며, 그들 자신을 실현시키기 위해서는 이 영역들을 자기 발전을 위한 필수적인 “도구들”로 변화시켜야 한다. --- 인간은 무엇이어야 한다는 것을 결코 완전히 부정하는 것이 아닌, 무엇이 되어야 한다는 것을 배우기 위해 “가까이 있는 사물에 대한 반성”과 비판적인 자기 반성으로부터 시작하여야 한다. 그러므로 일반적으로 경험된 감정들은 인격적인 지식을 쌓아가는 출발점이 되어야 한다. 실제로 인간의 전망을 넓혀주고 자각을 날카롭게하는 것은 고행주의가 아니라 균형잡힌 습관이며, 확실히 신비주의적인 것이 아니라 훈련된 정신이다. 다른 전통들 안에서 진지성의 다양한 정도를 나타내는 “靜坐”, “調息” 혹은 “參禪”의 방법은 모두 다 주어진 “육체와 정신”이 결국은 위대한 윤리 종교적 통찰이 발생하는 구체적 장소라는 것을 제시하는 것으로 보여진다.

앞의 내용에서도 알 수 있는 것처럼 수행에 있어서 막연한 신비적인 동경은 금물이다. 우리는 종종 인간의 육체적인 한계를 뛰어 넘는 초능력을 지닌 사람들을 보거나 이야기를 듣게 된다. 그러나 수행의 목적은 그러한 육체적인 능력을 획득하려는데에 있는 것이 아니라고 생각한다. 전통적인 의미에서 볼 때도 수행은 인간의 가장 고원한 이상을 실현하는 것이지 단순히 일반적인 인간의 육체적인 능력을 뛰어넘는 기능을 습득하려는 것이 아니다. 그 이유는 설령 그러한 능력을 가졌다고 해서 인간의 근본적인 문제가 해결되는 것은 아니기 때문이다. 또 우리가 염두에 두어야 할 것은 수행은 육체와 정신을 동시에 닦아나가는 것이지 분리되는 것이 아니라는 것이다.

Ⅲ. 心身의 의미와 관계

인간의 육체와 정신에 대한 이해는 매우 중요한 문제다. 일반적으로 서양에서는 인간의 육체와 정신을 구분 이원적인 것으로 이해한다. 이러한 입장은 육체와 정신은 전혀 별개의 원리에 의해서 움직인다는 것이다. 그러나 동양의 전통적인 입장은 이와는 다르다. 인간의 육체와 정신은 하나의 원리

에 의해서 기능한다는 일원론적인 입장이다. 동일한 존재에 대한 상이한 해석이 대립하고 있어 어느 쪽이 옳다고 주장하기는 쉬운 것이 아니다. 단지 동서양의 이해가 서로 상충하고 있다는 것을 염두에 두고 이 문제에 접근해야 한다는 것이다. 이러한 점에 대해서 현대의 신과학운동을 하는 과학자들에게서 주의해 볼 만한 주장들이 제기되고 있다. 이것은 본래 서양의 이원론적인 주장이 서양의 근대철학자인 데카르트가 주장한 것이고 이러한 주장이 서양의 정신에 깊이 영향을 주게되어 현재에 이르게 되었는데 이러한 데카르트의 주장에 대해 서양의 일련의 과학자들이 이와는 대립되는 주장을 하고 있다는 것이다.

이들의 주장은, “물질과 정신(物心)의 구별이 없고 마음과 몸(心身)의 차이도 없다. 모두가 하나로 말려들어가 녹아들어 있다. 이것을 제일의적인 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 분리되어 존재하지만 어떤 상호 작용에 의해 관계지어져 있는 것이라고 본 것이다. 봄에 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”²⁾고 한다.

이러한 입장은 기존의 이해와는 상당히 다른 것으로 인간의 마음을 물질적인 것과 동일시하는 하는 특징을 가진다. 그러나 여기서 언급하는 물질과 마음을 동일시한다는 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.

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

“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”³⁾ 이것은 기존의 물질의 최소 단위를 원자와 같은 존재로 파악하는 것과는 전혀 다른 것이다.

또 다른 실례는 물체를 마음으로 제어하는 기술이다. 이것은 시드니 공과대학교의 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.⁴⁾ 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,

3) 방건웅, 신과학이 세상을 바꾼다, 정신세계사, 1997, p. 299

4) 上掲書, pp. 298 - 299

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.’⁵⁾

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 향하여 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 소원이라. 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”⁶⁾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 하시

5) 上揭書, pp. 300 - 301. 참조

6) 敎運 제1장 25절

니라. 이 때 상제께서 ‘한 사람이 원한을 품어도 천지기운이 막힌다’고 말씀 하셨도다”⁷⁾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 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 통이를 떠다 놓은 후 그 청수를 향하여 너의 부친을 대한 듯이 마음을 돌렸음을 고백하라’하시니 경석의 네 형제가 명을 좇아 행하는데 갑자기 설음이 북바쳐 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.”⁸⁾ 등의 언급은 현실적

7) 公事 제3장 29절

인 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.⁹⁾

이러한 언급들을 볼 때, 단순히 마음의 작용만을 염두에 둔 행위라기보다는 심신이 함께하는 것을 강조한 것이라 생각된다. 그러므로 「典經」에서 “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”¹⁰⁾라고하여 마음과 몸으로 닦는 바를 언급하신 것으로 생각된다.

IV. 心身과 修行

관계중심으로서의 자아는 언제나 유가 배움의 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 이루어 진다면, 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 사육없는 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 포함되었다고 주장한다.

8) 教法 제3장 15절

9) 劉勝鍾, 道通眞境의 淵源과 思想的 特徵, 「大巡思想論集」 제5집, 1998, pp. 498~ 503 참조

10) 教運 제1장 41절

자아를 위한 배움에서 드러나는 가치는 자기 수양의 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 관심을 보여준다.

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 뿐 만아니라, 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.

만일 황금률이 일률적으로 적용될 수 없다면, 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 일반적인 자아가 아니라 지금, 여기에 살고 있는 경험적이고 반성적인 나 자신이라는 점이다. 비인격적인 자아에서 인격적인 자아로 문제의 양태를 전환시키는 것은 실존적인 참여 뿐 만 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. 아뭏든, 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 주의깊게 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 의미있는 사회 관계를 확립하기 위해 수평적으로 확대되는 것으로 생각하면 잘못이다. 가족, 사회, 국가, 세계의 관점에서 자아를 정의하는 동심원들은 의심없이 사회 구획들이나, 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 원천

은 다양해진다. 나는 타인과의 순수한 만남을 통하여 나 자신에 대한 인식을 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 이루게하라”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 아니다. 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.

위에서 언급한 것처럼 인간의 수행이나 수양은 철저하게 한 개인의 내적인 정신세계에 고립된 것으로 이루어지는 것은 아니며, 신체적인 것이 포함된 행위로 현실화되는 것이다. 그것은 지극히 일상적인 생활 가운데에서 일어나는 것이며, 비밀스럽게 가리워져 있는 것은 아니다.

1. 安心의 修行論

수행의 주체는 인식 주관으로서의 ‘마음’이다. 대순사상에서의 궁극적인 목적이 이루어지는 것은 결국 마음에서 이루어지는 것이고, 마음의 작용에 의해서 가능하기 때문이다. 그러므로 이상세계의 실현의 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 절

에서 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 살펴보면, 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 동양의 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 화설에 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”¹¹⁾

이러한 서양의 과학적 입장과는 달리, 노드롭교수에 따르면, “‘직관에 의

11) 김하태, 동서 철학의 만남, 종로서적, 1985, p. 56

한 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."¹²⁾ 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 반드시 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 하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다”¹³⁾라고하여 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

12) 上揭書, pp. 56 - 57

13) 教法 제2장 5절

가진자는 한 손가락을 뿜겨도 능히 만리 밖에 있는 군함을 물리치리라”¹⁴⁾고 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 앞서서도 살펴 본 바에 따르면, 근대적인 세계관이 현대에 들어와서 비판을 받는 것처럼 인간의 마음에 대한 이해에 있어서도 이러한 비판이 그대로 적용될 수 있는 것으로 보여진다.¹⁵⁾

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 배풀어 주리라”¹⁶⁾, “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”¹⁷⁾, “진실로 마음을 간직하기란 죽기보다 어려우니라”¹⁸⁾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.

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

14) 教法 제3장 20절

15) 유승중, 上揭書, pp. 496 - 498

16) 教法 제2장 4절

17) 教法 제2장 5절

18) 教法 제2장 6절

것이다.

이상의 언급된 내용들을 보면 ‘一心’을 지냈는가 지니지 못했는가 인간
의 삶의 성공 여부를 가르는 가장 중요한 판단의 기준이 되고 있음을 보여
준다. 다른 어떤 것 보다도 그 사람의 마음 가짐이 중요하다는 것이다. 이러
한 것은 「典經」에서, “공우는 종도들이 모두 상투를 틀고 있는데 자신이 삭
발하였기에 그들과 싸이기 어려우므로 불안하게 생각한 나머지 머리를 길러
솔잎 상투에 갓 망건을 쓰고 다니다가 금구(金溝)를 지나던 어느 날 일진회
의 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 아뢰이
니라. 상제께서 이르시기를 ‘나는 오작 마음을 볼 뿐이로다. 머리와 무슨 상
관하리요.’ 이 말씀을 하시고 공우를 데리시고 구릿골로 떠나셨도다”¹⁹⁾라는
구절을 보면 잘 알 수 있다.

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

수행의 이상적인 경지는 바로 이러한 토대를 근거로 하고 있다고 생각된
다. 이 경지를 다른 말로 하자면 신인조화의 상태라고도 할 수 있을 것이다.
바로 이상적 조화의 주체는 신과 인이다. 그러나 여기서 말하는 신이란 이
미 인간에 내재화한 존재를 말하는 것이다. 여기서 인간에 내재했다는 것은
인성의 지극한 가치로서의 道를 가리키는 것이다. 그렇다면, 신과 인간의 조
화란 결국 인간의 마음이 도와 계합하는 것을 말하는 것이고 이렇게 계합된
상태를 신과 인간이 渾然一體가 되었음을 말하는 것이다. 이것은 인간의 사
적인 욕망과 욕심이 사라지고, 일심의 상태에 몰입되어 있음을 말한다. 만일
순간이라도 사적인 욕심이 개재한다면 이러한 혼연일체를 이룬 상태는 깨어

19) 教法 제2장 10절

지고 문제가 발생하게 된다. 여기서 문제라는 것은 인간사 뿐 만 아니라 천지 자연의 변화까지 포함하는 문제다. 『典經』에서, "또 공우를 데리고 정읍으로 향하실 때 상제께서 '천문지리를 찾아보라'하시기에 공우가 머리를 숙여서 풍운조화를 생각하나라. 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 내다 보면서 공우에게, '너의 한 번 그릇된 생각으로 천기가 한결 같지 못하다'고 책망하셨다"²⁰⁾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 계합하는 것이 조화를 이루는 것이라 생각한다.²¹⁾

이러한 의미는 '道通'에 대한 언급에서도 찾아 볼 수 있다. "공우가 어느 날 상제를 찾아 뵈옵고 도통을 베풀어주시기를 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 이후 각기 닦은 바에 따라 열리리라'하셨도다"²²⁾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

20) 公事 제1장 33절

21) 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

22) 教運 제1장 33절

있다. 즉, ‘道通’이라는 것은 인성에 내재한 이치를 실현하는 것이고, ‘道와 人間의 합일’에서도 논의한 것처럼, 천과 인간의 합일을 가리키는 것이다. 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 말씀을 계속하시기를 ‘공자(孔子)는 七十二명만 통예시켰고 석가는 五百명을 통케 하였으나 도통을 얻지 못한 자는 다 원을 품었도다. 나는 마음을 닭은 바에 따라 누구에게나 밝혀 주리니 상제는 七일이요, 중제는 十四일이요, 하제는 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”²³⁾ 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.²⁴⁾

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,

23) 敎運 제1장 34절

24) 尹在根, 上揭書, pp. 430 - 431

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. 이치를 거스르는 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 그 중의 명부공사(冥府公事)의 일부를 착수하셨도다.”²⁵⁾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 가계하는 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.²⁶⁾

안심을 통한 이상적 세계의 실현은 이러한 세계관에 근거했을 때만 이해가 가능하다. 단지 정신적인 세계에 국한된 것이 아니라 신명의 세계에까지 적용될 수 있는 것이 대순사상에서 이야기하는 도통진경의 참된 의미라고 생각한다. 지고한 정신적인 경지에 이르렀을 때, 신명의 세계에 영향을 줄

25) 公事, 1장, 3절

26) 尹在根, 上揭書, pp. 414 - 415

수 있다는 것이다. 또한 이 이상적인 세계는 모든 인간적인 고뇌가 근원적인 곳에서부터 사라진 세계이기도 하다.

2. 安身の 修行論

중국 유가 전통에서도 안심에 바탕을 둔 안신의 의미를 살펴 볼 수 있다. 왕양명은 禪佛敎의 지혜와 道家의 미학적 감수성을 유가의 인간적 관심과 결합시킨 사람으로 알려져 있다. 이 점은 소위 三敎의 두드러진 모습에 보다 정확하게 초점을 맞추는데 도움이 될 것이다. 우선 근대 이전의 중국에서 가장 독창적이고 영향력 있는 사상가라는 칭찬을 받는 그는 그 자신의 개인적인 정신적 발전을 통해 그가 주장한 믿음을 입증하였으며, 그의 형이상학적인 견해를 의식적으로 그리고 성실하게 실천한 유명한 학자이며 관리였다. 실제로 그의 삶의 역사는 그가 그의 사상의 형태의 뚜렷한 특징으로 주장하는 ‘知行合一’ 사상의 實例다.

大人은 천, 지, 만물을 하나로 간주한다. 그러므로 왕양명의 “대학 탐구” 첫 줄은 그의 삶을 통하여 형성된 중심 주제에 대한 개념적 고찰로 시작한다. 여기서 전달하고자 하는 것은 지적인 관념이나, 윤리적인 명령이 아니라 Geertz가 지적한 것처럼 주로 “도덕성을 떠받치는 감정의 공통적인 경험”이다. 이 공유된 감정은 “타인의 고통을 그대로 참고 있을 수 없는 감정”으로 분명하게 기술된다. 이 믿을 수 없는 단순하고 경험적인 주장들의 근거는 “인성 humanity of heart”에 대한 존재론적인 주장이다. 위대한 사람이 다른 존재(인간, 동물, 식물, 돌)에게 순수하고 자연스러운 방식으로 그의 감정이 입에 의하여 공감적인 감정을 주장할 수 있는 근거는 마음 자체의 구조에 있다고 생각되었다. 실제로 맹자를 따라 양명은 “타인의 고통을 그대로 참고 있을 수 없는 감정”은 모방적인 학습을 통하여 (비록 향상되고 순화는 될 수 있을지라도) 획득될 수 있는 것이 아니라, 천부적인 능력이라고 주장하였다. 물론 이것은 인간의 감수성은 “특수한 사회환경의 영향으로 부터 격리되서 성숙한다”는 것을 의미하지 않는다. 이와는 반대로 계발의 관점에서서는 적당한 영양분이 없으면 쉽게 죽어버리는 연약한 싹과 같다.

이러한 미리 생각하지 않은 인간의 감수성에 반대하는 사람들은 종종 다

른 사람들에게 애정을 주는 것과 돌보아 주는 것 그리고 다른 사람들과 공통적인 것을 공유하기를 의도적으로 거절하는 이기적인 것(혹은 자기 중심적)으로 묘사한다. 이기적인 행위는 “젊은이의 친사회적 행위”라고 부른 것과 분명히 상충한다. 이러한 관점에서 보면 경험적으로 동일시된 유아의 인간적 속성은 존재론적으로 뿐만 아니라 개체 발생적으로도 마음의 원초적 능력에 내재한다. 당연히 인간의 성장은 제자(예를 들면 유아)의 능동적인 참여에 의존하는 정도로 협조자, 즉 우리가 외부로부터의 사회화라고 부르는 것처럼, 말하자면 사회화가 된 사람에게 의존한다. 이 中道는 또한 규범적인 생물학주의와 규범적인 사회학주의를 모두 거부한다.

양명의 해석적 입장은 실제로 형이상학적 견해에 근거하고 있다. 만일 적절히 이해된다면 그러한 견해는 아리스토텔스학과 일치하며, 실제로 인간에 있어서 “이성”을 가장 가치있고 본질적인 것으로 만드는 것은, 이성은 분명히 발생론적인 속박들로부터 벗어나 있고 그러므로 생물학적으로 관련이 없다는 사실이라고 주장하는 칸트학과 일치한다. 한편으로는 인간 공동체가 공유한 것으로 보편화시킬 수 있는 감정의 본유성은 천, 지, 만물의 근저를 이루는 동일한 “원리”(理)의 표현으로서 인식된다. 실제로 모든 존재에 오직 하나의 “원리”만이 적용되며, 그 “원리”는 내재적이며, 본질적으로 “심성”(humanity of the heart)이 알 수 있는 것이다. 플라톤의 이데아와는 달리 개개의 구체적 사물에 구현된 그 “원리”는 모든 것을 포용하는 “원리”다. 여기서는 인간과 동물, 식물과 돌과의 구분이 없다. 아무튼 인간의 독특성은 자신의 노력으로 그 자신 안에 있는 “원리”를 표명하고 알 수 있는 능력에 있다.

인간은 이 능력을 가지고 있다. 왜냐하면 존재론적으로 그는 자기 실현을 위한 심성을 부여받았기 때문이다. 그리고 증용의 전통에서 자기 실현이란 다른 사람의 실현을 전제로 하고 있다. 그러나 실제로 자기 발전을 위해 지속적인 막대한 노력을 하지 않는다면, 정말로 인간은 돌과 같은 무감각한 존재로 될 수 있다. 중국의 문학에서 널리 사용되는 이 은유는 비록 인간이 우주에서 이 “원리”를 구현하는 가장 민감한 존재라고 할지라도 실존적으로 인간이 무엇인가는 그가 어떤 존재가 될 수 있으며, 어떤 존재가 되고자 하

는 하나의 서투른 모방으로 관명될 수 있다는 것을 함축하고 있는 것으로 보여진다. 그러므로 이것은 인간의 권리 일 뿐만 아니라 도덕적이어야 할 의무이기도 하다. 이것은 칸트를 상기시킨다. 그러나 칸트와는 달리, 양명은 이성으로 번역되기도 하는 “원리”가 궁극적인 의미에서 실제로 인간의 본성이 의미하는 것이라고 믿었다. 결과적으로 칸트주의의 형식주의적인 입장은 발생론적으로 결정되는 것이 아니라, 생물학적으로 근거지워진 도덕적 감정의 보편성에 호소하는 것으로 대체되었다. “원리”와 “심성”은 하나이며, 동일한 실재다.

“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 마음안에 우주를 구현(體現)할 수 있다. 그렇게 인식된 인간은 주령계의 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 (이기주의나 집단 중심주의는 말할 것도 없고) 인간 중심주의를 극복할 수 있으며, 자연의 보호자로서 공헌할 수 있다. 혹은 이와는 반대로 세상에서의 가장 파괴적인 힘으로 다른 존재뿐만 아니라 그 자신을 공격할 수 있다.

천리와 인육의 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 “인육”은 마음의 원초적 리듬에 해로운 것이다. 이것이 “인육”을 이기적 욕망(私欲)으로 묘사하는 이유이기도 하다. 이기심이 자아의 진정한 발전을 방해하는 것처럼, “인육”인간성의 참된 표명을 좌절시킨다. 그러므로 양명은 위대한 사람이 되는 공부는 오직 이기적 욕망에 의한 장애를 제거하는데 있다고 하며, 천지만물이 일체를 이루는 조건, 즉, 원초적인 그

러한 조건을 회복하기 위해 그의 깨끗한 성품을 표명할 수 있는 그의 노력을 통해서 제거될 수 있다.

실제로 천리의 보존과 인육의 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 F.A.Jenner가 “우리는 마치 도덕이 의지 혹은 의도성에 달려 있는 것 같은 행동 없이는 하루도 살 수 없다”고 한 그의 관찰과 유사한 것처럼 보인다. 양명에 있어서 도덕성은 지향성을 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.

처음에 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 특징 지우는 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 T.Nagel이 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 지각의 형태다. 이러한 지적 직관은 실천적인 것이 뒤따라야 한다.

인식과 실천은 밀접한 관계에 있다. 단순히 지식이라는 의미로 생각한다면, ‘지적직관’은 죽어있는 지식에 불과한 것이 되어 버린다. 이것은 참다운 의미의 지적직관이 될 수 없다. 우리가 무엇을 직관한다는 것은 그에 상응하는 실천이 선행되었을 때에 가능한 것이다. 그러나 현실에서의 실천이란 쉬운 것이 아니다. 인간의 내부에 존재하는 욕구들은 현실을 있는 그대로 보지 못하게 할 뿐만 아니라 우리의 신체를 괴롭힌다.

노자는 현실에서의 실천적인 측면을柔弱으로써 처세하면 능히 屈伸할 수 있기 때문에 태연하게 활동할 수 있고, 타인과 다투거나 원한이나 허물도 없게 되며 범사에 ‘無爲’로서 대처할 수 있다고 하였다. 또한 인간이 허심으로 自迹하여 淸靜無爲함으로써 자연생명의 소박순진한 경지에 도달하지 못하는 이유는 인간의 心知와 情欲이 外物에 끌려나가 끈고함을 벗어나지 못하고 道에 계합되지 못한 까닭이다. 이러한 외적 구속에서 벗어나기 위해서는 絶聖, 棄知, 絶仁, 棄義, 絶巧, 棄利 즉, ‘去知’, ‘去欲’해야 한다. 人心이 知, 欲의 속박을 받지 않고 ‘自然’에 따라 無爲할 때 歸眞返樸의 경지에 도달할 수 있다. 그리고 ‘處下’²⁷⁾할 수 있다면 겸손하게 되고 인내와 양보의 미덕을 갖추게 된다.²⁸⁾ 또한 處下하는 사람은 主觀意識으로 타인을 강제

27) 『道德經』 第66章

로 억압하여 자기의 뜻에 복종하도록 하지 않는다. 따라서 적극적으로 有爲 하지 않고 淡靜의 태도로써 待人, 接物한다. 그러므로 인간은 마땅히 天道를 效法함으로써 ‘不爭’²⁹⁾해야 한다. 自見, 自是, 自伐, 自矜은 主觀의 집착인데 人心에 집착이 있게 되면 道心에 이를 수 없으며, 매사에 편견을 갖게 된다. 이렇게 主觀에 빠져 상대적인 입장이 되면 객관적인 절대적 가치를 구유할 수 없게 되고 사물의 真相을 볼 수 없게 된다. 매사를 自我의 主觀意識을 위주로 하여 처리하게 되므로 처처에서 爭執을 일으키게 된다. 이처럼 人과 人, 人과 物이 서로 화해공존할 수 없게 되는 禍源은 主觀的 집착에 있으므로 知, 欲의 속박에서 벗어나 다만 自然에 따라 無心할 때 ‘不爭’하고 ‘無爲’할 수 있다. “감히 천하에 앞서는 자가 되려고 작위를 일삼지 않고”, “자신의 몸을 뒤로 하고”, “자신을 밖으로 하는” 겸양의 德을 갖출 때 ‘不爭’의 功效 즉, ‘成器長’, ‘身先’, ‘身存’을 이룰 수 있다.³⁰⁾ 守雌³¹⁾는 일종의 수양공부인데 이러한 수양공부는 ‘致虛守靜’에서 완성된다. 靜, 柔의 원칙을 지키는 것을 修身의 道로 삼아 정신을 柔弱虛靜하게 하면 外的 물질의 유혹을 받지 않을 수 있다는 것이다.

또한 이러한 문제점의 극복으로 제시하는 것이 바로 믿음이라고 할 수 있을 것이다. 『典經』에서, “나를 믿고 마음을 정직히 하는 자는 하늘도 두려우니라”³²⁾, “부귀한 자는 자만 자족하여 그 명리를 돌우기에 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 때마다 나를 생각하리니 그들이 내 사람이니라”³³⁾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 빠져들게 될 것이다.

28) 『道德經』 第16章

29) 『道德經』 第73章

30) 『道德經』 第67章

31) 『道德經』 第28章

32) 教法 제2장 7절

33) 教法 제2장 8절

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 말씀하신다. “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 붙이리라. 마음을 바로 잡지 못하고 사곡을 행하는 자는 지기가 내릴 때에 심장이 터지고 뼈마디가 통겨지리라. 운수야 좋건만 목을 넘어가기가 어려우리라’”³⁴⁾라고 하신 말씀이나, “번개가 번쩍이고 천둥이 요란하게 치는 어느날 상제께서 종도들에게 가라사대, ‘뒷날 출세할 때는 어찌 이러할 뿐이리오. 뇌성벽력이 천지를 진동하리라. 잘못 닦은 자는 앓을 자리에 갈 때에 나를 따르지 못하고 옆드려 지리라. 무디 마음을 부지런히 닦고 나를 깊이 생각하라’하셨도다”³⁵⁾ 그리고 “너희들이 이제는 이렇듯 나에게 친숙하게 추종하나 훗일에는 눈을 떠서 바로 보지 못하리니 마음을 바로하고 덕을 닦기를 힘쓰라”³⁶⁾는 말씀은 즉, 모든 것은 인간의 의사에 달려 있다는 것으로 자신의 노력이 반드시 수반되어야 한다는 것을 말하는 것이다.

V. 結 論

修行은 全人的인 것이므로 어느 한편에 치우쳐 이루어지는 것이 아니다. 수행을 한다는 것은 心身 양면에 걸쳐 부족한 바와 불완전한 바를 채우고 완전하게 만들어가는 과정이다. 안심과 안신은 인간의 마음과 몸을 닦아나가는 수행의 토대요, 출발점이며, 수행의 결과이기도 하다.

수행을 통하여 인간이 자신에게 함축된 바를 바르게 깨달으면 大道에 계합할 것이요, 반대로 그에 미혹하면 곧 일체에 미혹하게 되어 사사물물에

34) 教法 제3장 24절

35) 教法 제3장 25절

36) 教法 제2장 9절

대립하고·갈등을 일으키게 되는 것이다. 즉, 자신에 내재한 道를 완전히 깨달은 자는 곧 도를 볼 것이요, 도를 깨달은 자는 만물의 德과 일치될 것이다. 따라서 인간이 덕을 온전히 실현하기 위해서는 인간 자신 속에 함축되어있는 도를 인식할 것이 요구된다. 도는 어디에나 존재하므로 자기 자신에게도 내재해 있다. 따라서 자기를 아는 것은 밖을 아는 것과 다른 것이 아니며, 그것은 곧 내재해 있는 道의 작용으로 복귀하는 것이다. 그러므로 德은 밖에 있는 것을 안으로 가지고 들어오는 것이 아니라 본래부터 있는 것의 본래적인 모습을 되찾는 것일 따름이다. 그렇다면 우리는 어떻게 道를 인식할 수 있는가? ‘구멍을 막고 문을 닫으면’ 될 것이다. 이는 곧 욕정의 근원을 막아야 한다는 것이다. 그런데 욕정의 근원은 감각기관에만 있는 것이 아니라 심적 의식에도 있다. 따라서 心身の 구속에서 벗어나야 한다. 그러므로 道를 인식하는 것은 無知 즉, ‘밝음’에 의해야 하는 것이다. 앎(知)의 궁극은 행위(行)와 연결된다고 하겠다. 道의 인식이 곧 자신의 내면에 갖추어져 있는 德의 체득일진대는 더욱 그렇다. 이는 內心의 관조를 통해서 이를 수 있는 것이며, 內心을 관조하기 위해서는 內心의 본래자재한 상태를 保持해야만 한다. 즉, 내심의 때를 깨끗이 제거해 아무런 흠이 없어야 한다.

결론적으로 道를 체득한 사람의 생활은 지나친 행위를 피하고, 사치를 피하며, 교만해지는 것을 멀리한다. 나아가 그는 무진장한 道의 생명력을 지니고 있다. 즉, 사사로움을 넘어섬으로써 참된 자기를 이룬다는 것이다.

또한 인간의 魂은 호흡과 정신 기능을 담당하고, 魄은 혈액 순환, 뼈의 기능 및 신체의 유기적인 기능 전반을 담당한다. 생명과 건강을 유지하기 위해서는 魂과 魄이라는 두 종류의 영혼이 조화를 이루어야만 한다. ‘安心·安身’은 이러한 심신의 조화를 획득한다는 말로 이해된다. 그러나 동시에 이말은 道를 껴안는다는 의미로도 해석된다. 이러한 맥락에서 보면 온전한 삶의 추구는 궁극적으로 ‘安心·安身’의 추구하고 다를 바가 없는 것이다.

【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』, 우종사, 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-儒教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”, 『儒教思想研究』, 제3집, 유교학회, 1988
- 劉述先, “儒學과 未來世界の 展望”, 『儒教思想研究』 제7집, 유교학회, 1994
- 柳七魯, “儒教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과 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 人間상과 구약적 人間상”, 『東亞文化』, 제19집, 1981