

無自欺와 자아실현

金鶴澤*

目次

I. 서론	1. 상생적 세계관
II. 세계관과 인간의 위치	2. 인간관
1. 서양의 세계관	IV. 자아실현과 無自欺
2. 동양의 세계관	1. 자아실현과 경천·수도
3. 인간의 지위와 자아실현	2. 일심(一心)과 無自欺
III. 대순사상의 세계관과 인간관	V. 결론

I. 서론

서양의 고대 윤리학은 어떤 삶이 가장 만족스러우며 행복한 것인가라는 질문에 답하려는 시도라고 할 수 있고, 그들은 이에 대한 해답을 인간의 본성에서 찾았다. 고대 그리스철학자들은 우리의 본성에 이미 우리가 실현해야 할 기능이 주어졌고, 이 기능을 탁월하게 발휘하는 것이 곧 행복한 삶에 이르는 것이며 인간의 궁극적 목적이라고 생각했다. 우리에게 주어진 것을 실현하는 것, 즉 자아실현이 행복한 삶을 가져오는 동시에 목적이라고 간주했다. 그러나 이러한 사고는 고대 그리스인들의 고유한 것이 아니라 서로 다른 시대, 지역과 문화에도 불구하고 공통적으로 나타나는 사고라고 할 수 있다.

그러나 이처럼 동서양을 막론하고 모든 철학과 종교에서 자아실현을 인간의 궁극적 목적으로 간주하지만 불행히도 그들은 자아를 실현하는 방법에서 일치하지 않는다. 이러한 불일치는 무엇보다 자아에 대한 관점의 차이에 기

* 대진대학교 철학과 교수

인하고, 자아에 대한 불일치는 세계를 바라보는 관점 즉 세계관의 차이에 있다. 세계를 바라보는 관점은 자연에 대한 인간의 의식과 사고, 나아가 행위와 삶의 양식을 결정한다고 해도 지나치지 않다. 그것은 우리의 사고와 의식을 결정하여 우리의 삶의 양식을 바꾼다. 시대마다 다른 세계관에 따라서 서로 다른 삶의 양식을 가진 것이 그 반증이라 할 수 있을 것이다. 또한 자아에 대한 불일치는 그러한 세계에서 인간의 위치와 깊은 관련을 가진다. 따라서 자아실현과 그 방법에 대해 논의하기 위해서는 무엇보다 세계관과 그에 따른 인간관에 대한 정립이 전제되어야 할 것이다.

본 논문은 서양과 동양의 세계관을 통해서 세계관과 인간의 상관성을 도출하고, 상생적 세계관이라는 고유한 세계관을 가지고 있는 대순사상에서 그에 따른 인간관을 검토하고자 한다. 그리고 이러한 세계관과 인간관에서 무자기(無自欺)가 자아실현을 위해 어떤 의미를 가지는지를 검토함으로써 무자기의 근거와 정당성을 밝히고자 한다.

Ⅱ. 세계관과 인간의 위치

1. 서양의 세계관

세계관은 자연과 사회 그리고 인간 전반에 관한 체계적 관점, 즉 세계 전체에 관한 체계적 관점을 말한다. 세계관은 시대와 지역 그리고 문화에 따라 서로 다르게 나타났다. 서양의 세계관과 동양의 세계관이 서로 다르며, 특히 서양의 세계관은 시대마다 다른 형태로 나타났다. 이것은 세계관이 시대 상황을 반영하기 때문이라고 할 수 있다. 서양의 세계관이 비록 시대마다 다른 형태로 나타났지만 우리는 그것을 크게 목적론적 세계관과 기계적 세계관으로 구분할 수 있다. 아리스토텔레스의 목적론적 세계관은 중세까지 서양을 지배해온 목적론적 세계관을 대표한다고 할 수 있다.¹⁾

1) 아리스토텔레스의 목적론적 세계관은 고대 그리스의 세계관을 대표할 뿐만 아니라 중세의 기독교의 섭리관과도 잘 조화되기 때문에 근대 17 - 18세기 기계론적 세계관이 대두할 때까지 생명력을 유지하게 된다. 실제로 중세 기독교의 교리는 그의 철학을 근거로 체계화되었으며, 중세 기독교의 우주 천체도(天體圖)는 아리스토텔레스의 우주관을 기본 골격으로 삼고있다.

아리스토텔레스는 질료(質料)와 형상(形相), 가능태(可能態)와 현실태(現實態)라는 두쌍의 개념으로 세계를 설명한다. 질료란 한 사물을 구성하는 재료 혹은 소재(素材)를 말하며, 형상이란 그 소재를 일정한 종류의 사물로 현실화시키는 원리를 의미한다. 이 세계의 모든 존재는 질료와 형상의 결합체라는 것이다. 또한 질료는 일정한 사물로 나타날 가능성을 가진 가능태이며, 이러한 가능태가 형상을 실현한 것을 현실태라고 한다. 예를 들면 묘목은 성장한 나무의 질료이며, 나무는 묘목의 형상이다. 또한 묘목은 성장한 나무가 될 수 있는 가능성을 가진 가능태이며, 나무는 묘목의 가능성을 실현한 현실태이다. 그러나 묘목 또한 씨앗의 형상이며, 씨앗의 가능성을 실현한 현실태이다. 따라서 묘목은 씨앗의 형상인 동시에 나무의 질료이며, 씨앗의 현실태인 동시에 나무가 될 수 있는 가능태인 것이다. 아리스토텔레스는 이와 같이 세계를 연쇄적인 관계로 파악하고 있으며, 세계에 있는 모든 사물이 진화, 발전한다고 보고 있다. 이러한 발전 운동은 가능태로 있는 질료가 그 속에 내재하고 있는 형상의 실현에 의해 현실태로 이행하는 것에서 생기는 것이다. 그리고 이 운동은 형상의 실현을 목적으로 하는 것이기 때문에 질료를 움직이는 것은 형상이라고 할 수 있다.

연쇄적인 질서 관계를 가진 세계에서 최하위에는 형상을 전혀 갖지 않는 순수한 질료를 생각할 수 있으며, 반면에 최상위에는 어떤 것에 대해서도 질료가 될 수 없는 순수한 형상을 상정할 수 있다. 아리스토텔레스는 이를 각각 제일질료(第一質料), 제일형상(第一形相)이라고 부른다. 이리하여 세계는 최하의 제일 질료에서 최상의 제일 형상에 이르기까지의 연쇄적인 계열로 구성되는 것이다. 제일질료(第一質料)는 형상을 가지고 있지 않기 때문에 오직 상위의 형상에 의해서 움직일 뿐이며, 중간 계열에 있는 존재들은 각각 그 하위의 질료를 움직이면서 상위의 형상에 의해 움직인다. 제일 형상은 자신 속에 질료를 포함하고 있지 않는 순수한 것이기 때문에 자신은 움직이지 않으면서 모든 것을 움직인다고 할 수 있다. 그래서 아리스토텔레스는 그것을 원동자(原動者)라고 부른다. 그러므로 제일 형상은 세계의 모든 존재가 그것의 실현을 위해 움직이는 궁극 목적인 동시에 모든 진화 발전의 궁극 원인으로서는 완전자라고 할 수 있다. 따라서 아리스토텔레스는 이를 순

수정신 혹은 신이라고 한다. 이와 같이 아리스토텔레스의 세계는 연쇄적인 계열로 구성되어 있으며, 그 계열을 쫓아 단계적으로 질료가 형상을 실현시켜 가는 것, 즉 형상의 단계적인 실현을 목적으로 진화·발전하는 것이다.

서양은 17세기에 이르러 자연과학이 확고한 기반을 구축하게 되었고, 자연과학의 성장과 발전은 서양의 새로운 세계관을 가져오는데 결정적인 영향을 주었다. 자연과학을 정착시킨 갈릴레이, 데카르트의 철학, 뉴턴의 역학은 기계적 세계관을 가져왔고, 이 세계관은 지금까지 우리 사회를 지배하고 있다. 근대 과학의 아버지로 불리는 갈릴레이는 자연을 실험하고 그 실험 결과를 수학이라는 언어를 사용하여 자연의 법칙을 찾아내어야 한다고 주장하여 과학적 실험과 수학을 결부시킨다. 또한 그는 자연 현상을 목적론적으로 설명하는 아리스토텔레스의 방식에서 벗어나 자연 현상을 인과적, 즉 원인과 결과의 관계로 설명하는 방식을 채택한다.²⁾ 그의 인과론적 설명 방식은 자연과학과 기계적 세계관의 기본 방법이 되었다. 정신과 물체 이원론에 근거한 데카르트의 철학은 기계적 세계관을 가져왔고, 뉴턴의 역학은 데카르트의 철학을 완벽하게 수식화한 것이라고 할 수 있다.

기계론, 결정론, 개체론을 주요 관점으로 삼고 있는 기계적 세계관은 우주를 수많은 부품(입자)들이 결합되어 있는 하나의 기계로 이해한다. 기계가 각 부품들의 상호작용으로 작동하듯이 세계도 작은 입자나 원자들이 상호작용하여 자연 속의 다양한 현상을 일으킨다는 것이다. 세계를 하나의 기계로 보기 때문에 기계론적 방법을 세계에 대한 가장 이상적인 탐구 방법으로 받아들인다. 기계론적 방법은 시계를 연구할 때 시계를 조각조각 분해하여 각 구성 부분을 하나 하나 독립적으로 검토하고 그 구성 부분을 다시 결합하여 전체로서 검토하는 것이다. 이러한 방법론은 데카르트에 의해 제시되었다. 그는 『방법서설』(Discourse on Method, 1637)에서 확실한 지식에 도달하기 위한 네 가지 규칙을 제시한다. 첫 번째 규칙은 조금이라도 의심의 여지가 있는 것은 받아들여서는 안되며 명석하고 판명한(clear and distinct) 것만을 참인 것으로 받아들여야 한다는 명증의 원칙이다. 두 번째 규칙은 검

2) 자연에 대한 인과론적 설명 방식과 목적론적 설명 방식에 대한 자세한 설명은 拙稿, “지식과 선입견”, 『과학사상』, 31호(범양사, 1999)를 참조.

토 중인 문제를 가능한 한 잘게 나누어 검토할 것을 요구하는 분석의 규칙이다. 세 번째 규칙은 잘게 나눈 부분들을 단순한 것에서 복잡한 것으로 나아갈 것을 요구하는 순서의 규칙이며, 마지막으로 빠진 부분이 없도록 완벽하게 열거하여 전체적으로 검토할 것을 요구하는 열거와 종합의 원칙이 네 번째 원칙이다.

또한 기계적 세계관은 기계가 부품들의 상호 작용에 의해 기계가 움직이듯이 자연의 현상도 원자나 입자의 작용으로 일어난다는, 즉 모든 자연 현상은 자연적 원인에 의해 발생한다는 인과적인 기계적 결정론을 취한다. 모든 자연 현상은 자연적 원인에 의해 결정되기 때문에 그 원인을 추적하면 어떤 현상이 발생할 것인지를 예측할 수 있다. 예를 들면 날아가는 돌은 그것을 던질 때 가해진 힘과 던진 각도 그리고 중력 등을 알면 그 돌이 어느 지점에 도달할 것인지를 정확하게 예측할 수 있다. 그러므로 기계적 결정론의 세계는 정확하게 물리적 법칙과 수학적 법칙이 적용되는 세계라 할 수 있다. 그리하여 중세까지 자연을 지배해온 목적 개념을 물질적인 입자의 물리적인 작용으로 대체된다.

마지막으로 기계적 세계관은 개체론에 근거되어 있다. 개체론은 자연의 모든 존재와 현상을 입자들의 구성에 의한 것으로 보고, 사회와 집단도 개인이라는 개체의 구성으로 여긴다. 부분과 개체들이 모여 자연과 사회가 구성된다. 그것은 생명체에 관해서도 일관적이다. 생명체는 세포로 구성되어 있고, 세포는 분자로, 분자는 원자로, 원자는 다시 소립자로 구성되어 있다. 따라서 생명체는 결국 소립자로 구성되어 있기 때문에 우리는 소립자의 연관 상태를 밝히면 생명체의 특성을 알 수 있다는 것이다. 기계적 세계관은 생명체나 정신적 요소들까지도 결국 원자나 소립자와 같은 물리적 존재들의 결합으로 이해하는 물리적 환원주의의 입장에 서있다. 여기서 우리는 기계적 세계관이 유명론(唯名論, nominalism)의 영향을 받고 있음을 알 수 있다. 왜냐하면 실제로 존재하는 것은 개별적인 것들뿐이므로 개별적인 것을 통해 보편자를 알 수 있다는 유명론은 개체의 중요성과 기계적 방법론을 제시하고 있기 때문이다.

기계적 세계관은 부분의 합이 곧 세계 전체라는 입장을 가지기 때문에 부

분들에 따라서 세계 전체가 결정된다. 5개의 부분들이 모이면 5라는 세계 전체가 형성되고, 이중에 하나가 소멸되면 세계 전체는 4가 될 뿐이다. 그리고 부분들간에는 단지 기계 부품들간의 관계, 즉 물리적 법칙과 수학적 법칙이 적용되는 관계만이 있을 뿐 이를 넘어서는 어떠한 밀접한 관계도 가질 수 없다. 이와 같이 기계적 세계관은 세계를 독립적인 무수한 물질적인 입자들의 단순한 기계적 결합으로 보고 있다. 이러한 자연관은 근대적 학문방법인 분석적 사고와 귀납적 사고에 정당성을 부여함으로써 자연과학의 발달을 가져왔고, 산업의 발달을 이루었다. 산업의 발달은 우리에게 물질적 풍요를 주었지만 현재 팽배해있는 물질 만능주의를 초래했을 뿐 아니라 무엇보다 심각한 환경 위기를 초래한 주범으로 물리고 있다.

그러나 기계적 세계관도 최근의 새로운 과학 이론의 등장으로 문제점을 드러내고 있다. 아인슈타인의 상대성 이론은 뉴턴 역학의 기본 가정이라고 할 수 있는 절대 공간과 절대 시간의 개념과 물질의 개념³⁾이 잘못된 것임을 보여줌으로써 뉴턴적 고전 물리학의 기반을 흔들었다. 하이젠베르크의 불확정성 원리는 고전 물리학의 원칙을 정면으로 부정한다. 즉 불확정성 원리에 따르면 원자 세계의 모든 변화는 인과율이 아니라 확률에 의해서만 예측할 수 있기 때문에 어떤 실험에서 어떤 결과가 나올 것인지를 결정적으로 말할 수 없으며 실제로 실험을 해보아야 알 수 있다는 것이다. 이처럼 관찰 결과가 수학적 확률에 의해 지배된다는 것은 결과가 원인에 따라 정확하게 결정된다는 고전 물리학의 원칙인 인과율을 무너뜨리는 것이다. 현대의 카오스 이론은 기계적 세계관의 문제점을 보다 분명하게 보여준다.

카오스 이론은 우리의 세계가 기계적 세계관처럼 원인에 의해서 정확하게 결과가 나타나고 또 이를 예측할 수 있는 것이 아니라는 것이다. 세계는 카오스 상태이며, 이러한 상태에서는 처음의 아주 작은 변화가 완전히 다른 역학적 결과를 가져오게 된다. 나비 효과의 예는 이러한 사실을 분명하게 밝혀준다. 나비 효과에 따르면 아프리카의 작은 나비가 날갯짓을 하면, 옆에 있던 작은 벌레가 나무에서 떨어져 그 아래에 있던 원숭이의 등에 떨어지고, 그 원숭이는 벌레 때문에 가려워 등을 긁다가 열매를 쳐 떨어뜨리고, 그

3) 아인슈타인에 의하면 물질은 에너지의 한 형태에 불과하다.

열매는 떨어져 돌에 부딪쳐 돌을 구르게 하고, 그 돌은 굴러서 큰 바위를 지탱하는 작은 돌에 부딪쳐 바위를 움직여 작은 산사태를 일으킨다. 그로 인해 작은 시냇물을 막아 물의 흐름을 변화시킨다. 흐름이 변화된 시냇물의 물은 다시 화산 증기 구멍을 막아 다른 약한 지반이 꺼지게 되어 화산 폭발이 일어난다. 화산 폭발로 인해 생기는 화산재는 대기 흐름을 변화시키고 대기압의 차이를 초래하여 지중해의 대류 변화를 가져온다. 변화된 대류는 북반구의 해양성 기류와 만나서 유럽에 커다란 폭풍이 발생하게 된다는 것이다.

나비의 날갯짓의 예는 나비의 작은 힘이 역학적으로 완전히 다른 결과를 가져온다는 것을 보여준다. 물론 자연의 현상이 원인에 의해 발생한다는 점에서 근세의 기계적 세계관과 다르지 않다. 즉 그 원인을 추적하고 결과를 예견하는 것이 불가능한 것은 아니다. 그러나 그 과정이 복잡하고 질적인 것이어서 쉽게 예측할 수 없다는 점에서 근세의 기계적 결정론과 차이가 있다. 따라서 기계적 세계관은 물질의 양적 운동만을 중시하고 질적 운동을 간과하고 있는 것이다. 이제 새로운 과학 이론의 등장과 세계의 질적 변화는 기계적 세계관에 상처를 입히는 동시에 새로운 세계관으로 전환할 수 있는 여지를 마련한다.

2. 동양의 세계관

서양의 세계관이 시대에 따라 다양한 모습을 띠는 반면에 동양의 세계관은 시대에 따라 다소 차이가 있지만 일관적으로 유기적 혹은 전체적 세계관을 유지해왔다. 기계적 세계관이 세계를 거대한 기계로 본다면 유기적 세계관은 세계와 사회를 하나의 유기적 존재로 간주한다. 기계는 활성이 없는 물질로 구성되어 있으며, 각 부분의 구조가 기계 전체의 기능을 결정하기 때문에 기계를 연구하기 위해서는 기계의 각 부분을 가능한 분할하고 분석하여 그 작동의 인과관계를 살펴야 한다. 그러나 생명체는 생동하는 전체의 시스템으로서 전체와 부분이 상호 작용하고 협력함으로써 스스로 조직을 유지하고 발전하는 존재이다. 유기적 세계관은 이와 같이 세계를 하나의 유기체 즉 생명체로 간주하고, 이 우주를 분할 할 수 없는 하나의 시스템으로

여긴다.

부분이 전체를 결정하는 기계적 세계관과 달리, 우주를 하나의 거대한 유기적 시스템으로 보는 유기적 세계관은 전체의 필요가 부분의 기능을 결정하며, 언제나 변화하는 역동성을 가진다. 기계는 한 부분이 다른 부분에 힘을 가하고, 그것은 다시 다른 부분에 힘을 전달함으로써 작동한다. 이처럼 기계는 원인과 결과의 관계에 의한 직선적으로 작용하지만 유기체는 순환적이며 동시적인 작용으로 기능을 발휘한다.

유기적 세계관은 무엇보다 '전체는 부분의 합 이상이다' 라는 전체론의 입장에 서있다. 10개의 부분들이 모이면 전체도 10이라고 보는 기계적 세계관과 달리 유기적 세계관은 전체가 10 이상이라는 것이다. 10개가 모이면 전체도 10이라는 것은 명백히 결합의 오류에 해당된다. 이것은 마치 염소(c)와 나트륨(na)이 각각 독성을 가지고 있다고 해서 그것들이 결합된 소금도 독성을 가질 것이라고 생각하는 것과 같다. 유기적 세계관에서 세계는 하나의 전체적 시스템으로 간주되고, 세계 전체는 부분들의 합 이상으로서 부분들을 결정한다. 그래서 유기적 세계관을 전체론적 세계관 혹은 전일적(全一的, holistic) 세계관이라 한다.

하나의 생명체를 이루는 부분들 간의 관계는 기계 부품들의 관계와 매우 다르다. 기계 부품들간에는 단순히 수학적이고 물리적인 것인 인과관계만이 있을 뿐이다. 그러나 생명체를 이루는 부분들은 이를 넘어서 상호 밀접한 관계를 가진다. 우리 신체 기관들의 관계에서 쉽게 알 수 있듯이 한 생명체의 일정 부분이 손상되면 다른 부분에 영향을 주고, 때로는 그 손상된 부분을 스스로 복구하기도 한다. 하나의 생명체를 이루는 부분들은 거미줄처럼 서로 연결되어 상호 작용하고 상호 의존, 협력한다. 이들은 그물처럼 관련되어 있기 때문에 한 부분은 모든 부분들에 영향을 미치게 된다. 따라서 자연의 한 부분의 손상은 기계의 한 부품이 손상된 것이 아니라 우리의 삶과 세계 전체의 손상을 가져온다.

유기적 세계관이 서양 중세의 세계관에서 보았듯이 서양에 전혀 나타나지 않았다는 것은 아니지만 그렇다고 서양의 한 시대를 지배하는 세계관이 된 적도 없었다. 그러나 유기적 세계관은 동양에 있어서 시대를 초월하는 관점

이었다.

동양의 우주 창생 신화라고 할 수 있는 반고의 신화로부터 중국의 천인합일(天人合一) 사상과 인도의 범아일여(梵我一如) 사상에 이르기까지 세계에 대한 동양의 사고는 일관적인 모습을 보이고 있다.

중국의 우주 창생 신화라고 할 수 있는 반고의 신화에 등장하는 반고는 중국에서는 물론 우리나라의 민요나 벽화에도 등장하고 있기 때문에, 반고의 신화에 나타나는 사고는 동아시아의 공통적인 것이라고 할 수 있다. 반고의 신화에 따르면 우주와 세계란 반고라는 신의 몸으로 이루어진 것이다. 태양과 달은 그의 눈이, 강과 비는 그의 피와 땀이 변한 것이다. 별은 그의 머리털로 이루어졌고, 바람과 구름은 그의 입김, 초목과 돌이나 금속은 각각 그의 털과 뼈로 이루어진 것이다. 그러므로 세계와 자연은 반고의 몸이며, 자연의 모든 존재는 한 몸의 일부인 것이다. 우리는 그의 몸 속에서 살고 있는 것이며, 그 몸의 일부에 불과한 것이다.

동양 사상의 배후에 자리하고 있는 역(易) 사상은 하늘(乾)을 원형이정(元亨利貞)으로 표현한다. 즉 하늘은 원기(元氣)를 가진 착한 덕으로 만물의 시작이며, 만물을 자라게 하고(亨), 만물이 이로움을 추구하게 하고(利), 만물을 익게 한다(貞). 乾卦 象傳은 “만물은 건원(乾元)에 힘입어 비롯되고, 건원은 하늘의 덕을 통괄한다. 그 기운으로 생명을 받은 것들이 모습을 이뤄가니... 하늘의 도(道)가 변화하면서 각각의 본성을 사로잡는다.”⁴⁾라고 표현하는데, 왕필(王弼)은 이를 보다 분명하게 다음과 같이 말한다.

一元の氣가 유통해 막히지 않으니 만물이 생겨나면서 각각 그 氣를 받아 모두 본능도 지니게 되고 성품도 부여받아 바뀌지 않는다. 성인(聖人)은 이를 모범으로 해서 천하에 임하니, 땅의 모든 것들이 태어나고 자라나서 함께 그 덕화(德化)를 누리는구나.⁵⁾

易 사상에서 하늘과 인간, 만물은 이처럼 氣와 性으로 연결되어 천지(天地)우주(宇宙)가 된다.

-
- 4) 『乾卦 象傳』, “大哉乾元 萬物資始 乃統天 運行雨施 品物流行...乾道變化 各正性命 保合大和 乃利貞”
 5) 『周易 乾卦 王弼註解』, “言一元之氣 流通不滯 而萬物之生 各受其氣 皆有其能 賦性不移 성인법지 以臨天下 則庶類生成 畢被其化也”

주역에서 물(物)은 인간의 외부에 존재하는 사물을 지칭하는 용어가 아니다. 물(物)은 인간과 자연, 정신과 물질, 생물과 무생물이라고 하는 이분법적 구분을 넘어서서 인간의 의식에 떠오르는 모든 존재를 지칭한다. 즉 '물'(物)은 단순히 물질로 구성된 물체가 아니라 전 존재를 포괄하는 개념이다. 주역은 8괘(乾, 兌, 離, 震, 巽, 坎, 艮, 坤)와 이것이 착종된 64괘로 구성되어 있는데, 이들 각각은 천지만물을 나타낸다. 각각 하늘, 연못, 불, 우뢰, 바람, 물, 산, 땅이라는 자연의 기본 존재를 상징하는 8괘는 이러한 자연 존재뿐 아니라 아래 표1과 같이 사회와 가정 그리고 인간의 신체와 방위를 동시에 내포하고 있다.

<표 1>

八卦	自然	屬性	家族	身體	方位
乾	天	健	父	首	西北
兌	澤	說	少女	口	西
離	火	麗	中女	目	南
震	雷	動	長男	足	東
巽	風	入	長女	股	東南
坎	水	陷	中男	耳	北
艮	山	止	少男	手	東北
坤	地	順	母	腹	西南

8괘가 각각의 사물을 나타내는데 반해, 이들이 서로 착종된 64괘는 사물들이 만나서 전개되는 일련의 사태를, 즉 생명이 탄생하여 성장해나가는 과정을 반영한다. 다시 말하면 64괘는 서로 엮여있는 존재의 연쇄를 나타내고 있는 것이다. 그래서 이것은 세계가 물(物)의 유기적인 연쇄 관계에 있음을 보여주고 있는 것이다. 64괘는 이와 같이 존재들의 연쇄적 관계를 보여줄 뿐 아니라 하나가 전체인 동시에 전체가 하나임을 보여준다. 왜냐하면 하나의 괘는 64괘 전체를 함유하기 때문이다. 즉 64괘 각 괘가 서로를 그 안에 포함하고 있기 때문이다. 이처럼 주역의 세계는 64괘로 상징되는 존재들의 유기적 관계로 이루어지며, 주역은 세계가 물(物)의 유기적 그물 망(網)임을 보여주고 있는 것이다. 이러한 관계를 이어지게 하는 것은 물론 기(氣)인 것이다.

또한 주역에서 인간은 천지(天地)의 화육(化育)에 참여할 수 있기 때문에 천지와 함께 삼재(三才)로 불린다. 성인(聖人)은 바로 하늘에서 부여받은 성(性)을 그대로 따르는 사람이라 할 수 있다. 따라서 자연과 인간은 서로 합일하고 조화하는 관계에 있다.

중국의 사상을 대표하는 유가 사상과 노장사상 역시 크게 다르지 않다. 이들에게 공통적으로 나타나는 가장 중요한 사상은 자연과 인간이 동일하다는 천인합일, 물아일체(物我一體) 사상이라 할 수 있다. 유가철학은 자연의 법칙과 인간의 본성은 둘이 아니라 하나라고 본다. 아주 오래된 유교 경전인 서경(書經)에서 이미 “天地는 만물의 부모이며, 사람은 만물의 靈이다”⁶⁾, “하늘의 사업은 사람이 대신한다”⁷⁾ 라고 했고, 예기(禮記)에서 “사람은 천지의 마음이고 오행의 실마리이다”⁸⁾ 라고 표현하여 자연과 인간이 하나임을 나타내고 있다. 또한 “대개 천지만물이 본래 나와 일체이다. 나의 마음이 바르면 천지의 마음 또한 바르고, 나의 氣가 순하면 천지의 氣 역시 순하다”⁹⁾ 는 『中庸』의 언급, 그리고 “하늘과 사람은 본래 둘이 아니나, 반드시 합하여 말할 것은 없다.”(天人本無二 不必言合) 라는 정호(程顥)나 “도(道)는 처음에

6) 『書經, 泰誓上』, “惟天地 萬物之母 惟人萬物之靈”

7) 『書經 皋陶謨』, “天工人其代之”

8) 『禮記 禮運篇』, “人者 天地之心也 五行之端也”

9) 『中庸』, “致中和 天地 位焉 萬物 育焉”의 朱喜註

하늘과 사람의 구별이 없지만, 하늘의 입장에서는 하늘의 도(天道)가 되며 사람의 입장에서 사람의 도(人道)가 된다.”(道未始有天人之別 但在天則爲天道 在人則爲人道)는 정이(程頤)의 말은 하늘과 사람이 본래 일체라는 것을 표현하고 있다. 이들에게 있어서 인간은 곧 자연이고 자연은 바로 인간이다. 이와 같이 자연의 법칙과 인간의 본성은 동일한 것이기 때문에 인간의 궁극적 목표는 자연에 일치하는 것이며, 인간의 행복은 자연의 법칙에 순응하고 따르는 것이다. 즉 천인합일의 경지에 이르는 것이다. 인식의 주체와 인식 대상, 사물과 나 그리고 천과 인을 나누지 않는 것이 중국철학의 근본적인 관점이다. 이처럼 우주와 세계가 인간의 심성과 동일한 것으로 보기 때문에 우주와 자연의 연구는 인간의 연구와 동일하다. 하늘과 사람이 동일하다는 생각은 중국철학의 근본 관념이며, 이것에 대한 이해 없이는 중국의 사상에 접근할 수 없다.¹⁰⁾

주역의 자연관과 마찬가지로 유가 철학의 자연관도 존재의 연속성에 근거되어 있다. 자연은 기(氣)로 움직이는 생명력을 가진 존재이며, 자연의 모든 존재는 이러한 기의 흐름 속에서 서로 연결되어 있다. 자연 전체는 하나의 생명이므로, 연속적이고 전체적이며 역동적이다. 생명체의 부분들이 서로 의존하고 도움을 주듯이 자연의 존재들은 기를 통해 서로에게 도움을 준다. 여기에는 데카르트의 정신과 육체, 인간과 자연의 구분은 존재하지 않는다. 따라서 장재(張載)의 말처럼, 하늘은 나의 아버지이며, 땅은 나의 어머니이며, 모든 사람은 나의 형제자매이며, 만물은 나의 식구인 것이다.¹¹⁾

유가 철학과 함께 도가 철학은 중국의 사고를 대변해 왔다. 노자에 의하면 자연의 만물은 천지가 낳고 천지는 도가 낳는다. 그래서 도가 철학에서 도(道)는 궁극적 실재이며, 도가 곧 자연이다. 그래서 노자(老子)는 다음과 같이 말한다. “우주에는 큰 것이 네 가지 있으며, 인간은 그 중의 하나일 뿐이다. 인간은 땅을 따르고 땅은 하늘을 따르고 하늘은 도를 따르고 도는 자연을 따른다.”¹²⁾ 인간의 목표는 도를 따르는 것이며, 도를 따른다는 것은 자연과 합일하는 것이다. 그래서 장자(莊子)는 다음과 같이 말한다.

10) 장대년, 『중국철학대강 상편』, 김백희 옮김(까치글방, 1998), 37-38면 참조.

11) 진교훈, 『환경윤리』(민음사, 1998), 173면.

12)老子, 『道德經』 25章, “域中有四大而居其一爲人法地 地法天 天法道 道法自然”

천지는 대미(大美)를 지니고 있지만 말하지 아니하고 사시(四時)는 명법(明法)을 지니고 있지만 의논하지 않으며, 만물은 성리(成理)를 지니고 있지만 설명하지 않는다. 성인(聖人)은 천지의 미(美)를 바탕으로 만물의 이치에 통달하는 것이다. 그래서 지인(至人)은 함이 없고 대성(大聖)은 일을 만들지 않는다. 천지의 도를 밝게 살폈음을 일컫는 것이다.¹³⁾

특히 도가 철학에서 인간은 자연과 분리된 존재도 자연에 비해 우월적 존재도 아니다. 오히려 인간은 자연의 일부일 뿐이다. 老子 「道德經」 25장의 구절 “人法也 地法天…”은 자연 속에서 인간의 위치와 관계를 보여주고 있다. 그것은 자연 속에서 인간이 독립적 존재도 우월적 존재도 아님을 보여주고 있고, 인간이 자연과 유기적인 공존 관계에 있음을 보여준다. 또한 莊子は 「齊物論」에서 “吾喪我”를 주장한다. 이것은 확정된 본질적 자아를 부정하고 자신을 본질적 내용없이 전체 우주의 관계 속에서 파악하라는 의미이다.

3. 인간의 지위와 자아실현

동서양의 서로 다른 세계관은 인간에 대해서도 서로 다른 시각을 가지게 된다. 아리스토텔레스의 목적론적 세계관에 따르면 세계는 형상과 질료의 연쇄적인 계열로 이루어진다. 자연은 그러한 연쇄적인 계열에 따라 단계적으로 질료가 형상을 실현시켜 가는 것이다. 그래서 자연은 진화 발전한다는 것이다. 그런데 이 계열의 최상위는 순수형상, 즉 정신이므로 아리스토텔레스의 진화 발전의 의미는 현대적 개념의 진화가 아니라 정신화의 의미를 가지고 있다.¹⁴⁾ 다시 말하면 진화한 존재일수록 보다 정신적인 존재로 되는 것을 말한다. 따라서 계열에서 최상위의 순수형상은 순수한 정신적 존재로서 신적 존재라 할 수 있다. 그런데 인간은 자연에서 가장 정신적인 존재이므로 가장 진화한 존재라고 할 수 있다. 이것은 결국 인간이 바로 자연의 모든 존재의 목적이라는 것을 의미한다. 그리하여 아리스토텔레스의 목적론적 세계관에서 인간은 자연에서 특별한 지위를 가지게 되며, 정신적 존재로

13) 『莊子』, 知北遊 第二十二, “天地有大美而不言 四時有門法而不議 萬物有成理而不說 聖人者 原天地之美而達萬物之理 是故 至人無爲 大聖不作 觀於天地之謂也”

14) 강재륜, 『윤리학의 역사』(대왕사, 1996), 59면.

서 자신의 가능성을 완전히 실현하는 것, 즉 자아실현을 궁극적 목적으로 삼게 된다. 아리스토텔레스의 윤리학은 이러한 세계관에 따라 자신의 기능을 완전히 발휘하는 것이 행복한 상태에 이른다는 자아실현설을 주장하게 된다.

세계를 독립적인 무수한 물질적인 입자들의 단순한 기계적 결합으로 보고 있는 서양 근대의 기계적 세계관에서도 인간은 자연에서 특별한 지위를 가지며, 나아가 자연에 대한 지배적 폭력적인 태도를 가진다. 이러한 지위와 태도는 기계적 세계관의 근거를 제공한 데카르트 이원론적 사고에 기인한다. 데카르트는 세계의 근원적인 존재를 실체라고 부른다. 실체는 그것이 존재하기 위해서 자신 외에 어떤 존재도 필요로 하지 않는다. 그는 세계에서 궁극적으로 정신과 물체라는 두 가지 실체만이 존재한다고 말한다. 그에 따르면 정신은 사유하는 본성을 가지고 그 밖의 상상하고 판단하는 성질을 가진다. 반면에 물체는 공간을 차지하는 본성을 가지고 그 밖의 운동하고 형태를 가지는 등의 성질을 가진다. 정신은 사유하고 판단하지만 운동하지도 공간을 차지하지도 않는다. 물체는 공간을 차지하고 운동을 하지만 사유하거나 상상하거나 판단하지 않는다. 따라서 정신과 물체는 서로 어떠한 공통점도 없는 상호 독립적 존재라고 할 수 있다. 자연의 모든 것은 결국 물체로 구성되어 있고 단지 인간만이 육체라는 물체와 정신이 결합된 존재라고 할 수 있다. 인간을 제외한 모든 존재는 물체이다. 따라서 자연은 하나의 기계이며, 인간만이 정신을 가진 기계라고 할 수 있다. 데카르트는 식물은 물론 동물조차도 물체, 즉 기계로 간주한다. 그는 동물이 소리를 지르고 고통스런 표정을 짓는 것을 배를 누르면 말을 하는 인형이나 건반을 두드리면 소리가 나는 피아노와 동일한 것으로 설명한다. 동물이나 인간이 병을 앓는 경우는 하나의 부품이 고장난 기계와 같이 설명할 수 있다. 마찬가지로 이들의 죽음은 중요한 부품이 고장난 기계로 볼 수 있다는 것이다. 인간의 신체 역시 물체이기 때문에 동일하게 설명할 수 있다. 예를 들면 인간 신체의 혈액 순환을 정확히 펌프와 도관(導管)의 한 기계적 과정으로 설명할 수 있다.¹⁵⁾ 그래서 데카르트는 인간의 육체도 자연의 기계적인 체계임을 주저하

15) 데카르트는 이미 하아비(W. Harvey)로부터 혈액순환의 원리를 배웠다.

지 않고 주장한다. 그러나 인간은 물체인 동시에 정신이기도 하다. 인간은 자연에서 정신을 가진 유일한 존재로서 물체인 자연을 지배하고 통제할 수 있다. 따라서 인간은 자연의 지배자로서 혹은 조작자로서 지위를 가진다. 그래서 인간과 자연의 주종 관계가 성립된다. 이러한 데카르트의 이분법적 사고는 기계적 세계관을 확립하는데 결정적인 영향을 주었고, 자연에 대한 지배적이고 폭력적 태도를 가져왔다. 베이컨의 “자연을 사냥하여 노예로 삼고 고문을 해서라도 자연의 비밀을 캐내어야 한다”는 말은 자연에 대한 인간의 태도를 단적으로 보여준다.

한편, 기계적 세계관은 개체론에 입각해있다. 세계는 상호 독립적인 개체들의 단순한 결합으로 이루어진다. 세계 전체는 개체들의 결합에 불과한 것이기 때문에 세계에서 중요한 것은 전체가 아니라 개체들이다. 인간들 또한 상호 독립적이다. 따라서 자신을 다른 사람과 구별하고 차이를 드러내는 것이 자신의 자아를 찾고 자아를 실현하는 효율적인 방법으로 등장하는 것이다. 구별과 차이가 현재의 학문에서 주된 방법이 된 것도 지금의 학문이 기계적 세계관에 근거해서 기록된 것이기 때문이다.

세계를 목적론적으로 바라보든 기계적으로 바라보든 서양의 세계관에서 인간은 자연에서 다른 존재에 비해 특별한 지위를 가지며, 그 근거는 인간이 정신적 존재이기 때문이었다. 그러나 일관적으로 유기적, 전체론적 세계관을 지닌 동양에서 인간의 지위는 사뭇 달라진다.

주역에서 인간은 천지(天地)의 화육(化育)에 참여할 수 있는 삼재(三才) 중의 하나로서 하늘에서 성(性)을 부여받고 있다. 따라서 자연과 인간은 서로 합일하고 조화하는 관계로 설정된다. 천인합일, 물아일체(物我一體) 사상에서 알 수 있듯이 유가 사상과 노장사상 역시 크게 다르지 않다. 유가철학은 자연의 법칙과 인간의 본성은 둘이 아니라 하나라고 본다. 자연의 법칙과 인간의 본성은 동일한 것이기 때문에 인간의 궁극적 목표는 천인합일(天人合一), 즉 자연에 일치하는 것이며, 인간의 행복은 자연의 법칙에 순응하고 따르는 것이다. 도가 철학에서도 인간은 자연과 분리된 존재도 자연에 비해 우월적 존재가 아니라 오히려 인간은 자연의 일부일 뿐이다. 인간은 자연과 유기적인 공존 관계에 있다. 도가철학의 중심은 자연주의(naturalism)에 있다.

자연주의는 인간을 자연과 독립해서 혹은 자연을 인간의 의식에 구성된 것으로 보지 않는다. 즉 인간을 자연의 사물과는 다른 특수한 지위를 가진 것으로 보는 초월주의(transcendentalism)를 반대한다. 이처럼 도가철학 또한 인간의 가치, 가치 기준, 존재 근거를 인간에 두지 않고 자연의 존재 형식에 두고 있는 것이다.

서양은 자연을 인간과 분리하여 자연에 비해 우월적 존재로 보는 반면에 동양은 인간과 자연을 분리하지 않았으며, 인간을 자연의 한 부분으로 간주해왔다.¹⁶⁾ 동양화의 산수화에서 대부분 인간이 조그맣게 그려져 있는 이유도 여기에 있다. 이와 같이 동양은 일관적으로 세계를 유기적인 존재로 보고, 인간을 전체 자연의 일부로서 자연의 존재와 서로 의존하는 관계로 설정한다.

동양의 세계관에서 인간은 자연에 대해 지배적 존재도 아니며 자연에 독립적인 존재도 아니다. 인간과 자연은 상호 보완적, 상호 의존적 관계에 있다. 인간은 근본적으로 자연 속에 있으면서 자연의 다른 존재와 관계를 맺는 것으로 규정된다. 이러한 점에서 우리는 동양의 천인합일(天人合一) 사상을 쉽게 접근할 수 있다. 세계를 개체론적으로 바라본다면 ‘나는 누구인가?’라는 물음에 대한 답변을 구하기 위해 즉 자아의 정체성을 확인하기 위해 우리가 자신을 다른 사람 혹은 다른 존재와 구별하여 자신의 고유성과 특별성을 찾는 것이 적절한 방법이 될 것이다. 그러나 자신이 다른 인간과 다른 존재에 독립적인 존재가 아니며, 전체를 이루는 부분이라고 한다면 그 물음에 대한 답변은 전체와의 연관 속에서 찾아야 할 것이다. 진정한 ‘나’는 다른 존재와 관련에서 그리고 전체의 한 부분으로서 ‘나’가 될 것이다. 그렇기 때문에 인간은 다른 존재와의 구별이 아니라 천(天), 자연과의 일치 또는 조화를 추구해야 되고, 그것이 진정한 자아를 실현하는 길이 될 것이다. 이처럼 동양의 천인합일 사상은 전체적 세계관을 가짐으로써 자연스럽게 비롯된

16) 순자(荀子)는 이러한 사고의 흐름에서 예외라 할 수 있다. 그는 인간과 자연을 구분(天人之分)할 것을 주장한다. 특히 무생물, 식물, 동물, 인간으로 구성되는 존재의 계층 구조를 제시하고, 이 중에서 인간만이 “의”(義)라는 도덕성을 지니고 있기 때문에 가장 귀중한 존재가 된다고 주장한다.(최영진, “『주역』에서 보는 인간과 자연의 관계”, 한국동양철학회 제34차 정기학술회의 발표문, 24면 참조) 이러한 사고는 서양의 중세 특히 아퀴나스와 근세의 칸트의 사고와 친숙한 것이다.

것이라고 할 수 있다.

Ⅲ. 대순사상의 세계관과 인간관

1. 상생적 세계관

모든 존재에 남아있는 원한을 해소하여 상생의 세계로 나아가자는 해원상생(解冤相生) 사상은 대순사상의 핵심적 개념이라 할 수 있지만 대순사상의 세계관에 대한 이해 없이는 접근할 수 없다. 해원상생은 물론 대순사상의 근본 개념들은 대순사상의 세계관에 근거하고 있다. 그러므로 세계관은 대순사상의 이해를 위한 출발점이라고 할 수 있을 것이다.

대순사상은 세계의 모든 존재는 일체(一體)라는 동체(同體) 의식을 가지고 있다. “한 사람의 품은 원한으로 능히 천지의 기운이 막힐 수 있느니라”(『전경』 교법 1장 31절)는 구절은 천지만물은 일체로 작용한다는 것을 의미하며, “천지에 신명이 가득 차 있으니 비록 풀잎 하나라도 신이 떠나면 마를 것이며, 흙 바른 벽이라도 신이 옮겨가면 무너지나니라”(『전경』 교법 3장 2절)는 구절에서 나타나는 신 혹은 신명은 천지에 가득 차 있는 것으로 모든 생물과 무생물의 존재 양태에 내재하고 있는 것이다. 따라서 기계적 세계관처럼 자연이 단순히 물질적 존재가 아니라는 것을 보여준다.

또한 대순사상에서 자연 현상을 유기적 생명력을 가지고 있는 것으로 간주하고 있다는 것은 ‘원형이정’(元亨利貞)(『전경』 제생 43절)이나 ‘생장렴장’(生長斂藏)(『전경』 예시 88절)이라는 표현에서 잘 드러난다. 이것은 시간의 흐름도 의지와 관계없는 진행이 아니라 모두 본질적인 존재 원리에 기초한다는 것을 의미한다. 즉 시간과 공간, 자연과 인간의 작용이 전체구조로 존재한다는 것이다. 정산(鼎山, 조철제)에 의하면 공간적 개념으로서의 방위와 시간적 개념으로서의 십간, 십이지, 사계절, 그리고 우주운행의 원리로 이해되는 오행에 기초하여 오색(五色), 오음(五音), 오미(五味) 등은 정(精)이라는 생명력을 가진 존재이며, 나아가 일월성신(日月星辰), 산, 강, 초목, 경읍(京邑), 인민(人民) 그리고 인간 개개인의 품성과 감정 등 세계의 모든 존재가 모두 생명력을 가진 존재라는 것이다.¹⁷⁾ 그리고 이러한 각각의 존재가 개체

적으로 독립적으로 존재하는 것이 아니라 기본적으로 음과 양이라는 양 기(氣)가 한 존재를 구성하여 실체로 존재한다는 전체적 사고를 가진다. 다음 구절에서 알 수 있듯이 대순사상은 인간의 본질적 구성 요소를 혼(魂)과 백(魄)으로 파악하고 외계사물과 유기적인 관계를 가진 존재로 파악하고 있다.

김 송환이 사후 일을 여쭙어 물으니 상제께서 가라사대 “사람에게 혼과 백이 있나니 사람이 죽으면 혼은 하늘에 올라가 신이 되어 후손들의 제사를 받다가 사대(四代)를 넘긴 후로 영도되고 선도되니라. 백은 땅으로 돌아가서 사대가 지나면 귀가 되니라” 하셨도다.(『전경』 교법 1장 50절)

또한 『전경』의 다음과 같은 구절은 천(天)·지(地)·인(人) 삼계, 우주 전체가 상호 유기적인 관계 속에서 서로에게 영향을 주고받는 관계라는 것을 보여주고 있다.

삼계가 개벽되지 아니함은 선천에서 상극이 인간지사를 지배하였으므로 원한이 세상에 쌓이고 따라서 천(天)·지(地)·인(人) 삼계가 서로 통하지 못하여 이 세상에 참혹한 재화가 생겼나니라.(예서 8절)

이와 같이 대순사상은 세계의 모든 존재를 각각의 독립된 존재가 아니라 동일한 몸의 일부이며, 인간 또한 우주와 분리되고 독립된 존재가 아니라 동체(同體)로 보는 전체적, 유기적 세계관을 가진다.

전체적¹⁷⁾, 전일적 혹은 유기적 세계관은 앞서 동양의 세계관에서 보았듯이 세계를 하나의 전체로 혹은 하나의 생명체로 보고, 부분을 전체와 연관해서 파악한다. 각 부분은 하나의 생명체를 구성하는 요소이므로 부분들간에는 밀접한 관계를 가지며 상호 영향을 미치는 유기적 관계를 가진다. 즉 세계는 관계들의 역동적 그물망인 것이다. 부분의 합이 곧 전체도 아니며, 부분이 전체를 결정하는 것이 아니라 오히려 부분은 전체에 의해 좌우된다. 이러한 세계관에서 인간과 자연은 더 이상 주체와 대상으로 구분되지 않으며, 인간은 자연에 대해 지배적이고 폭력적인 태도를 가질 수도 없다. 다른

17) 윤재근, “대순사상과 생태적 환경보존의 문제”, 『종교연구』 제23집(2001), 75면 각주 20 참조.

18) 전체론도 다양한 유형이 있다. 김유신, “전체론에 대한 과학철학적 입장”, 『과학사상』, 23호, (범양사, 1997), 224면 참조.

부분에 대한 가해는 자신에게 가해하는 것과 동일하기 때문이다. “...자연을 정복하려는 데서 모든 죄악을 끊임없이 저질러...”(『전경』 교운 1장 9절)라는 구절은 바로 그러한 태도를 경계하는 것이다. 따라서 각 부분은 상생하지 않을 수 없는 것이다.

생태주의는 세계를 유기적인 전체로 보는 견해 중의 하나이다. 생태주의는 생태계의 우선적인 성격으로 상호 의존성을 꼽는다. 생태주의자 커머너(B. Commoner)의 말처럼 ‘전체는 서로 연결되어 있다.’는 것이다. 이것은 인류를 포함한 세계의 모든 존재의 상호 의존관계를 나타낼 뿐 아니라 물질과 생명과 에너지가 서로 연결되어 있음을 뜻한다. 동일하게 대순사상도 인간과 모든 존재가 전체 구조의 틀 속에서 상호 의존적인 관계로 존재한다고 본다. 이러한 관계는 건곤(乾坤), 일월(日月), 신인(神人), 자웅(雌雄), 내외(內外), 좌우(左右), 은현(隱現), 전후(前後) 등 모든 현상에도 성립된다.¹⁹⁾ 즉 모든 현상과 존재는 음양의 상호 관계에서 성립한다. 자연과 인간 또한 음양의 관계에서 존재 근거를 찾을 수 있는 것이다. 이처럼 대순사상에서도 천(天)·지(地)·인(人) 삼계가 서로 유기적으로 의존하고 연결되어 있는 동체(同體)인 것이다. 그래서 세계는 모두 한 몸으로 그 중에서 하나라도 막힌 곳이 있다면 전체가 막히게 되고 세계가 제대로 순환되지 못한다. 이 때문에 다른 존재의 원한을 해소하는 것이 요구되며, 남을 잘되게 하는 것이 행위의 지침으로 제시되는 것이다. 즉 상생이 요구되는 것이다.

결국 천지만물이 음양의 관계에서 성립하듯이 천지도수(天地度數)는 인간을 떠나 초월적으로 존재하는 것이 아니라 인간과 우주에 일관적인 도수(度數)이다. 그것은 우주와 인간은 동체(同體)이기 때문에 인간과 우주에 동일하게 적용되는 법칙이다. 중국철학에서 천인합일(天人合一) 사상의 배경과 동일한 것이다.

2. 인간관

대순사상에서 인간을 바라보는 시각 또한 이와 같은 유기적 세계관과 무

19) 윤재근, “음양합덕 一試論”, 『대순사상논총』 2집(1997), 525-529면 참조.

관할 수 없다. 우선 대순사상은 세계와 인간을 데카르트와 같이 정신과 물질의 이원론으로 설명하지 않는다. 데카르트에서 자연은 물질로 구성된 물질적 세계이며, 인간만이 정신과 물질이 결합된 존재이며, 정신과 물질은 서로에게 어떤 영향도 미치지 않는 상호 독립적인 존재이다. 그러나 “천지에 신명이 가득차 있으니…”라는 『전경』 교법 3장 2절의 구절은 대순사상이 세계를 단순한 물질적인 존재로 보고 있지 않다는 것을 나타낸다. 또한 “너의 한번 그릇된 생각으로써 천기가 한결같지 못하다.”(『전경』 공사 1장 33절)이나 “일심의 힘이 크니라… 일심을 가진 자는 한 손가락을 뺏겨도 능히 만리 밖에 있는 군함을 물리치리라.”(『전경』 교법 3장 20절)는 구절은 정신과 물질이 상호 독립된 실체가 아니라 인간의 정신이 다른 물질에게 영향을 미칠 수 있다는 것을 말하는 것이다. 『전경』의 또 다른 구절은 인간의 정신과 자연 현상이 어떤 관계를 가지고 있음을 보여 준다.

상제께서 정미년 가을 어느 날 신원일과 박공우와 그 외 몇 사람을 데리고 태인 살포정 주막에 오셔서 쉬는데 갑자기 우뢰와 번개가 크게 일어나 집에 범하러 하기에 상제께서 번개와 우뢰가 일어나는 쪽을 향하여 꾸짖으시니 곧 멈추는지라. 이때 공우는 속으로 생각하기를 번개를 부르시며 또 때로는 꾸짖어 물리치기도 하시니 천지조화를 마음대로 하시는 상제시라. 어떤 일이 있어도 이 분을 좇을 것이라고 마음에 굳게 다짐하였더니 어느 날 공우에게 말씀하시기를 ‘만날 사람 만났으니’라는 가사를 아느냐 하시고 ‘이제부터 내가 때마다 하는 식고(食告)를 나에게 들리라’ 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.(교운 1장 25절)

이와 같이 인간은 천지와 서로 감응하는 존재이기 때문에 한 사람의 원한이 천지의 기운을 막을 수 있는 것이다. 이러한 감응관계는 인간과의 관계 뿐 아니라 천지 그리고 신명계, 즉 우주의 모든 존재에 이른다. 인간은 전체의 한 부분으로서 이 모든 존재와 유기적 관계를 가지고 존재하는 결합체이기 때문이다. 앞서 대순사상에서는 인간의 본질적 구성요소를 혼과 백으로 파악하고, 이는 인간을 외계 사물과의 관계에서 존재하는 것을 의미한다. 또한 “하늘이 사람을 낼 때에 헤아릴 수 없는 공력을 들이나니라. 그러므로

모든 사람의 선령신들은 육십년 동안 공에 공을 쌓아 쓸만한 자손 하나를 타 내되 …”(『전경』 교법 2장 36절)의 구절이 잘 보여주듯이 인간은 생물학적 소산이 아니라 전체 구조 속에 상호 연관된 존재이다.

그래서 “천상과 지하의 경계를 개방하여 제각기의 지역을 굳게 지켜 서로 넘나들지 못하던 신명을 서로 왕래케 하고”, “천상의 모든 묘법을 본받아 인세에 그것을 베풀”(『전경』 교운 1장 9절) 그리고 “사람들끼리의 싸움은 천상에서 선령신들 사이의 싸움을 일으키나니 천상 싸움이 끝난 뒤에 인간 싸움이 결정”(『전경』 교법 1장 54절) 등에서 알 수 있듯이 인간은 외계 사물과 하나의 틀 속에서 서로 교감하고 관계한다. 인간은 외계 사물과 전체적인 그물 망 속에서 유기적인 관계를 맺고 존재한다.

또한 대순사상은 인간을 우주의 창생과 생육의 주체로 본다. 『전경』의 “선천에는 모사(謀事)가 재인(在人)하고 성사(成事)는 재천(在天)이라 하였으되 이제는 모사는 재천하고 성사는 재인이니라”(교법 3장 35절) 라는 구절은 우주 진행의 과정에 주체적인 역할을 담당하고 있음을 보여준다. 물론 인간은 우주가 전체적인 생명체이며 우주의 다른 구성원들과 일체(一體)라는 의식 하에서 그러한 역할을 담당하는 것이다. 그리고 이러한 인간 내면의 실질적인 주체는 마음이다. 그리하여 인간의 마음은 우주의 다른 구성원들과 유기적인 관계 망 속에서 중심적인 역할을 담당해 나가는 것이다. 따라서 인간은 세계 전체에 대한 자각이 요구된다.

그러나 “문명은 물질에 치우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 천리를 흔들고 자연을 정복하려는 데서 모든 죄악을 끊임없이 저질러”(『전경』 교운 1장 9절), “인간은 욕망을 채우지 못하면 분통이 터져 큰병에 걸리는”(『전경』 교법 3장 24절)에서 볼 수 있듯이 일상적 인간은 물질과 욕망으로 인해 전체 세계의 존재 원리를 쉽게 망각한다. 따라서 세계 전체에 대한 자각이 요구되는 것이며, 또한 인간은 자신 속에 그러한 원리를 내재하고 있기 때문에 그것을 자각할 수 있는 존재이다.

이처럼 대순사상의 인간은 자신의 완전성에 근거한 자각적(自覺的)인 존재이다. 이때 자각은 궁극적 물음에 대한 자각으로, 인간은 이 자각을 통해서 궁극적인 목적을 실현할 수 있는 것이다. 종지론의 ‘음양합덕(陰陽合德)’,

‘신인조화(神人調化)’, ‘해원상생(解冤相生)’, ‘도통진경(道通眞境)’의 실현도 인간 자신에 대한 자각과 궁극적 목적에 대한 자각없이는 무의미한 것이다. 자각은 인간의 마음작용이므로 이러한 자각에서 중요한 것은 인간의 마음이다. 인간의 마음이 오로지 신의 의지를 따르는 데에 의미를 두고있는 기독교와는 달리 대순사상에서 인간 마음의 작용은 스스로의 자각에서 비롯된다. 이것은 『典經』에 나타나는 ‘一心’과 ‘道通’에 관한 부분을 통해 알 수 있다. 일심(一心)이란 산란되지 않은 어느 하나에 집중된 마음의 상태로서 이렇게 집중된 상태에서의 마음의 작용은 자각을 지향하고 있다. 그리고 ‘도통(道通)’이란 궁극적인 관심의 대상에 대한 자각이라 할 수 있다. 다시 말하면 더 이상의 어떤 자각이 없는 최상의 자각으로서, 이 자각을 통해 인간은 모든 장애로부터 벗어날 수 있는 것이다.²⁰⁾ 이것은 인간의 궁극적인 목적이 실현된 경지라고 할 수 있다.

자각은 논리적 추리나 분석적 사고로 오는 것이 아니다. 우리의 합리적, 지성적 사고는 대상을 분석하고 분별한다. 자각은 이러한 사고에서 비롯되는 것이 아니다. 베르그송(H. Bergson)은 인간이 지식을 얻는 기초적인 두 가지 방법, 지성(intellect)과 직관(intuition)을 제시하고, 이들을 다음과 같이 구분한다.

첫째 방법은 우리가 대상의 주위를 맴도는 것을 말한다. 둘째 방법은 우리가 대상 속에 들어가는 것이다. 첫 번째 것은 우리가 위치하는 관점에 의존하고 또 우리 자신을 표현하는 상징(symbol)에 의존한다. 두 번째 것은 관점에 의존하지 않고, 어떠한 상징에도 의지하지 않는다. 첫째 종류의 지식은 상대적 지식에 머문다고 말할 수 있으며, 둘째 종류의 지식은 그것이 가능한 경우에는 절대적 지식을 얻는다고 말할 수 있을 것이다.²¹⁾

베르그송에 따르면 지성은 개념을 통해 지식을 가지기 때문에 간접적이고 개념적이며 합리적이고 추상적인 방법인 반면에, 직관은 대상 속에 들어가는 것, 즉 대상과 하나가 되는 것이므로 직접적이고 직각적이며 구체적이고

20) 拙稿, “宗旨論에 나타난 人間觀 研究”, 『대순사상논총』, 제6집(대순사상학술원, 1998), 545면 참조.

21) H. Bergson, *Introduction to Metaphysics*, rev. ed., T. E. Hulme. trans., G.P. Putnam(Liberal Arts, Bobbs-Merrill, Indianapolis.), 1936, p.1.

생명 침투적인 방법이다. 직관은 분석하지 않으며, 지성이 하는 것처럼 개념이나 관념에 비추어 봄으로써 대상을 간접적으로 이해하려고 시도하지 않는다. 직관은 전체로서의 대상을 파악한다. 그래서 베르그송은 지성의 대상이 물질인 반면에 직관의 대상을 생명이라고 대답한다. 대순사상에서 세계는 물질적 세계가 아니라 물질과 정신이 상호 유기적인 일체(一體)로서 세계이다. 그러므로 분석하고 구분하는 지성으로 이러한 세계를 적절하게 파악할 수 없다. 대상과 하나가 되는 직관만이 세계를 근본적으로 파악할 수 있는 것이다. 따라서 자각은 분석하고 분별하는 지성에 의한 것이 아니라 대상과 하나되는 직관에 의한 자각이라 할 수 있다. 대순사상과 동일한 유기적 세계관을 가지고 있는 동양철학이 직관을 중시하는 이유도 여기에 있다.²²⁾ 동양의 사고는 대상을 추론적이고 분석적인 과정을 통해서 파악하는 것이 아니라 대상을 직접적으로 인식하는 데에 그 특징이 있다. 이러한 직관적인 자각은 단순히 대상을 피상적으로 파악하는 것이 아니라 전체가 하나라는 유기적 세계관에 근거한 총체적 인식이다.

마음의 작용은 직관으로써 대상을 파악하는 것뿐 아니라 그것을 바탕으로 실제적인 능력을 발휘하여 반드시 실제의 삶에 구현되어야 한다. 즉 지행합일(知行合一)해야 한다는 것이다. 이것은 인간 자신의 의지에 따라 일의 성패가 결정된다는 것을 의미한다. “이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음을 가지면 안되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하든지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다.”(『전경』 교법 2장 5절)라는 구절은 일의 성사 여부가 인간의 마음에 달려있음을 나타낸다. 이와 같이 인간 마음의 작용은 인식적 측면과 의지적 측면이 있다는 것이다.

인간은 이러한 자각을 통해 초월한다. 초월한다는 것은 일상적인 인간의 모습에서 이상적인 인간이 된다는 것을 의미한다. 범부가 수도(修道)를 통해 성인(聖人)이 되고, 일상 자신을 넘어 도통군자(道通君子)가 되는 것을 말한다. 이것이 바로 인간의 궁극적인 자아실현인 것이다. ‘음양합덕(陰陽合德),

22) 노드랍(northrop)에 따르면 서양철학이 ‘가정에 의한 개념’(concept by postulation)을 사용하여 진행되었다면, 동양철학은 ‘직관에 의한 개념’(concept by intuition)으로서 수립되었다는 것이다. 拙稿, “宗旨論에 나타난 人間觀 研究”, 546면 참조.

‘신인조화(神人調化)’, ‘해원상생(解冤相生)’, ‘도통진경(道通眞境)’의 실현은 결국 일상적 인간의 한계를 넘어서 세계에 대한 자각을 통해 세계 속의 한 부분인 자신의 진정한 본래 모습을 찾아 합일하는 것이다.

IV. 자아실현과 無自欺

1. 자아실현과 경천·수도

자아를 완전히 실현하는 것은 인간의 궁극적인 목적이다. 이제 문제는 인간의 본래 모습인 자아를 찾고 이를 실현하는 방법이라고 할 수 있다. 경천(敬天)과 수도(修道)가 바로 자아실현의 한 방안이라 할 수 있다.

기독교에서 신은 외재적(外在的) 존재로서 하늘의 형상을 상징할 뿐 아니라 인간의 창조주로서 인간의 행위에 대해 상벌을 내리는 존재이다. 인간은 이러한 신의 의지에 따라 삶을 영위할 때만 삶의 의미가 부여될 뿐이다. ‘천’(天)의 의미는 이러한 기독교의 신과는 다른 의미를 지닌다. 중국에서 인격적(人格的)이고 의지적(意志的)이고 주재적(主宰的)인 존재였던 천은 공자(孔子)이후로 이법적(理法的)이고 내재적(內在的)이면서 동시에 초월적(超越的) 존재로서 의미를 가지게 된다.²³⁾

공자는 泰伯篇에서 “위대하도다 요의 임금되심이며, 하늘이 제일 크거늘 오직 요 임금께서 그것을 본 받으시니, 그것은 넓고 넓어서 백성들이 능히 이름붙일 수가 없도다.” 라고 하여 천의 자연적 법칙성을 나타내고 있다. 요의 위대함은 이러한 천의 법칙을 따름으로써 이루어졌음을 말하고 있다. 이때 천의 理法性은 도덕적 법칙을 내포하고 있다. “하늘이 나에게 德을 주셨으니…”라는 공자의 언급은 이를 분명히 보여주고 있고, 유술선은 “천은 도덕적 질서의 기원이다”²⁴⁾라고 주장한다. 그래서 천의 이법성은 도덕적 법칙성이며, 이것은 인간과 사회의 도덕법칙의 근간이 되고, 인간은 이 법칙을 실현함으로써 천과 합일할 수 있는 것이다. 즉 자아실현은 천의 법칙성을

23) 유승중, “孔자의 天觀에 관한 研究”, 철학사상 제9집(동국대철학회, 1987), 117면 참조.

24) Shu-hsion Liu, “The Confucian Approach to the Problem of Transcendence of Immanence”, *Philosophy East & West* Vol.21, No. 1, (1971), p.158.

실현하는 것이다.

그런데 이러한 천의 도덕적 법칙성은 외부로부터 주어지는 것이 아니라 이미 우리 자신의 내부에 잠재되어 있다. “하늘이 백성을 낳을 때 사물마다 법칙이 있게 하였다.”는 詩經의 언급이나 “君子求諸己”는 공자의 언급은 모든 이치가 인간 자신의 내부에 내재되어 있음을 나타내는 것이다. 이와 같이 천의 도덕적 법칙성은 인간 내부에 존재함으로써 인간의 본성은 천의 이치를 내재하게 된다. 그래서 천은 내재적 성격을 가지게 된다. 인간은 궁극적인 목적을 이루기 위해 외재적인 것에 더 이상 의존할 필요가 없다. 자신의 본성을 실현하는 것이 곧 자신에게 내재되어 있는 천의 법칙성을 실현하는 것이 된다. 즉 자아를 실현함으로써 궁극적 목적에 도달할 수 있는 것이다. 그것은 곧 천과 합일하는 것이다.

이와 같이 천은 이법적이고 내재적인 성격을 가진다. 또한 천은 초월적인 성격도 가지고 있다. 여기서 말하는 “초월”의 개념은 서구의 개념 즉, 서양 철학에서 사용하는 초험적(transcendent) 또는 선험적(transcendental)이라는 의미가 아니라 “절대적인 자기초월”이라는 의미이다. 여기에는 첫째로 인간 존재의 한계를 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 있다는 것이다.²⁵⁾

그래서 자기초월은 인간이 자기의 생물적인 속성을 초극하려는 노력과 추구를 의미하여, 인간은 자신의 내부에는 자신이 아직 깨닫지 못한 것 또는 실현시키지 못한 것을 실현시킴으로써 자신을 완전하게 할 수 있는 것이다. 그러므로 자기초월이라는 것은 불완전한 자신을 완전하게 하는 것이다. 즉 ‘초월’은 인간이 가지고 있는 한계를 벗어나 목표에 도달하게 된다는 것을 의미하는 것이다.

결국 인간 내부에 천의 도덕적 법칙성이 존재하며, 인간은 이 도덕적 법칙성을 실현함으로써 천인합일에 도달할 수 있다. 도덕적 법칙성의 실현이

25) 유승중, “敬天·修道를 통한 自我實現”, 『대순사상논총』 제8집(대순사상학술원, 1999), 297면 참조.

곧 “자기초월”인 것이다. 그러므로 자기초월과 천인합일은 동일한 의미를 가지는 것이다. 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.

이상에서 살펴본 것처럼 “초월”이 “자기초월”이라는 의미로 사용될 때 인간에 내재한 도덕적 법칙성으로서의 천은 “초월성”을 지닌다는 것을 알 수 있다. 이러한 점에서 천의 도덕적 이법성(理法性)은 내재적 성격과 동시에 초월적 성격을 갖게 되는 것이며, 천은 경천(敬天)의 대상인 동시에 수도의 목적이 되는 것이다.²⁶⁾ 따라서 인간은 궁극적 이상으로 자신에게 내재된 천의 도덕적 법칙을 따르는 경천의 태도가 요구된다. 인간의 본성은 본래 순수하고 선한 하늘의 원리를 갖추고 있다. 그러나 이러한 마음은 외부의 자극으로 인해 감정이 생기고, 감정은 때에 따라 선하기도 하고 악하기도 한다는 것이다. 그러므로 경천의 자세는 다름이 아닌, 이러한 감정이 일어나지 않은 본래의 마음 상태를 보존하고 유지하는 것, 즉 인간에게 본래적으로 주어진 마음을 보전하고 바로 하려는 우리의 마음 자세인 것이다.

자아실현을 위해서는 이러한 경천의 자세와 더불어 이제 적극적으로 수도(修道)가 요구된다. 수도가 인간이 자아에 대한 궁극적 해답을 구하고자 하는 것이라면 동양에서 천에 부여한 의미가 서양의 신 개념과 다르듯이 수도 또한 동양과 서양의 의미는 서로 다르다. 서양의 전통은 그 답을 신이 은총으로써 인간에게 부여하는 것이며, 수도의 궁극적인 목적의 실현은 사후세계에서 가능한 것이다. 그러나 동양의 전통은 그 답을 스스로의 노력에 의해 구한다는 것이며, 그것의 궁극적인 목적을 현세에서 기대한다. 앞서 밝혔듯이 인간의 본성은 본래 순수하고 선한 천의 원리를 갖추고 있다. 수도(修道)는 자신의 내부에 존재하는 삶의 이치를 현실세계에서 완전히 실현하는 것이기 때문에 우리의 일상생활을 벗어나 우리의 현실과 유리된 세계에서 이루어지는 것이 아니다. 이런 측면에서 수도는 자신에게 내재된 하늘의 법칙을 실현하는 것이다. 이를 대순사상에서 ‘道通’에 대한 언급에서 찾아 볼 수 있다. ‘道通’이라는 것은 인간의 본성에 내재한 이치를 실현하는 것으로

26) 유승중, “같은 글”, 298면 참조.

천과 인간의 합일을 가리키는 것이다. “공우가 어느 날 상제를 찾아 뵈옵고 도통을 베풀어 주시기를 청하니라. 상제께서 이 청을 꾸짖고 가라사대, ‘각성(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”(『전경』 교운 1장 33절)에서 ‘각기 닦은 바에 따라 열리리라’라는 구절은 인간 자신의 노력에 따라 자아실현의 여부가 달려 있다는 것을 의미한다. 또한 자신의 노력을 통하여 실현하려는 것이 자신의 내부에 있다는 것을 말하는 것이며, 실현 대상은 바로 道라는 것이다.

결국 이것은 다름 아닌 자신의 본성을 보존하고 유지하는 것이다. 이를 위해서는 본래의 마음이 물질적 욕망이나 외부의 자극으로 인해 발생하는 감정에 의해 흔들리지 않도록 하는 것이다. 일상적인 자신은 이러한 피상적이고 감성적인 대상에 관심을 가지며, 이에 따라 사고와 행위가 좌우된다. 수도를 통해 이러한 관심에서 보다 근원적이고 근본적인 대상으로 관심을 옮기는 것이다. 그래서 수도는 부분적이고 피상적이며 현실적인 일상적 인간에서 근원적이고 본질적인 인간으로 변화시킨다. 결국 수도의 목적은 자신에게 내재되어 있지만 물질적 욕구나 외부의 자극으로 발생하는 감정에 의해 흐려진 본래의 마음을 찾아 보존하는 것이라고 할 수 있다. 그래서 수도의 출발도 목적도 마음에 있다. “번개가 번쩍이고 천둥이 요란하게 치는 어느 날 상제께서 종도들에게 가라사대, ‘뒗 날 출세할 때는 어찌 이러할 뿐이리오. 뇌성벽력이 천지를 진동하리라. 잘못 닦은 자는 앓을 자리에 갈 때에 나를 따르지 못하고 엎드려 지리라. 부디 마음을 부지런히 닦고 나를 깊이 생각하라’ 하셨도다”(『전경』 교법 3장 25절), “너희들이 이제는 이렇듯 나에게 친숙하게 추종하나 훗일에는 눈을 떠서 바로 보지 못하리니 마음을 바로 하고 덕을 닦기를 힘쓰라.”(『전경』 교법 2장 9절) 그리고 “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 머리

를 기르는 중이었도다. 돌연히 상제께서 찾아 오셔서 한동안 출입하지 않는 까닭을 물으시니 공우가 사실 그대로 아뢰이니라. 상제께서 이르시기를 ‘나는 오직 마음을 볼뿐이로다. 머리와 무슨 상관하리요.’ 이 말씀을 하시고 공우를 데리시고 구릿골로 떠나셨도다.”(교법 2장 10절)라는 『전경』의 구절들은 수도에서 마음의 중요성을 보여주고 있다. 결국 수도는 본래의 마음을 지키는 것이며, 이를 통해 인간의 궁극적 목적인 자아실현에 그 목적이 있다.

2. 일심(一心)과 無自欺

본래 인간의 마음은 하늘의 이치를 그대로 담고 있다. 자아실현은 인간의 본연지성(本然之性)을 온전하게 보존하고 유지함으로써 하늘의 이치와 합일하는 것이다. 중국철학에서는 이러한 경지를 이룬 사람을 성인(聖人)이라 부르며, “내 마음을 거울과 같이 닦아서 진실하고 정직한 인간의 본질을 회복했을 때 도통에 이른다.”(『대순지침』, 38) 라는 구절에서 볼 수 있듯이 대순사상에서는 이러한 경지에 이룬 상태를 도통(道通)이라 표현한다.

그러나 일상적 인간은 현실적 욕구와 욕심으로 오는 집착과 감정으로 인해 자신의 본연지성을 훼손하고 왜곡한다. 그래서 대순사상에서는 “마음이 무욕청정(無慾淸淨)이 되었을 때 도통진경(道通眞境)에 이르니라.”(『대순지침』, 39) 라고 말하는 것이다. 그런데 대순사상은 마음의 훼손과 왜곡을 보다 근원적으로 세계관에 근거해서 표현한다.

“삼계가 개벽되지 아니 함은 선천에서 상극이 인간지사를 지배하였으므로 원한이 세상에 쌓이고 따라서 천(天)·지(地)·인(人) 삼계가 서로 통하지 못하여 이 세상에 참혹한 재화가 생겼나니라.(『전경』 예시 8)

이것은 세계의 불행과 고통이 정해진 인간과 모든 사물이 결국 정해진 하늘의 이치에 따르지 아니하고 상극의 이치를 따름으로써 야기된 것임을 보여주고 있다. 이처럼 우리는 우리 본성에 주어진 하늘의 이치를 거스르고 있는 것이다. 물질적 집착과 탐욕 그리고 감정에 휩쓸리고 있는 일상의 인간은 자신의 마음이 가지고 있는 본성을 속이고 있는 것이다. 따라서 도통

(道通)을 이루기 위해서는, 즉 자아실현을 위해서는 자신의 본성을 되찾는 것이 요구된다. 자신의 본성을 되찾는 것은 다름 아닌 자신의 본래 마음을 속이지 않는 것이다. 그리하여 이제 '자신의 마음을 속이지 않는다'는 무자기(無自欺)가 자아를 실현하고 도통에 이르기 위한 실천적 방법으로, 다시 말하면 수도(修道)의 근본적 실천덕목으로 우리에게 제시되는 것이다.

이와 같은 이론적 배경을 가지고 있는 무자기는 그것을 근거로 실천적으로 구체적인 의미를 담고 있다. '자신의 마음을 속이지 않는다'는 것은 자신을 존중하는 것을 의미한다. 자신의 마음에는 하늘의 이치가 담겨있다. 앞서 천(天)은 내재적인 동시에 초월적 성격을 지녔으며, 인간은 자아실현을 위해 경천(敬天)의 자세를 가져야 함을 밝힌 바 있다. 천의 이치는 자신의 마음속에 담겨있다. 따라서 자신을 존중하는 것은 곧 경천의 자세이며 자신을 속이지 않는 것이다.

또한 무자기는 속이지 않는 것인데, 인간은 물질적 집착, 탐욕, 감정 더 나아가 상극의 이치에 따름으로써 자신의 본연지성(本然之性)을 흐리게 한다. 따라서 무자기는 인간의 본래 마음을 훼손하는 요인들과 이에 따른 우리의 사고와 행위를 반성하는 것이다. 이러한 반성 없이는 본래의 마음으로 돌아갈 수 없는 것이다. 그리고 우리의 본래 마음을 흐리게 하는 것은 대부분 자신의 이기심에서 비롯되는 것이다. 다시 말하면 '나'만을 고집하고 '나의 것'만을 생각함으로써 초래되는 것이기 때문에 무자기는 이러한 이기적 태도에서 벗어나 공평무사하게 생각하고 행위하는 것이라 할 수 있다. 자아실현은 인간의 물질적 집착과 탐욕 그리고 감정에 휩쓸리지 않고 본래의 자신을 찾고 지키는 것이다. 이것이 곧 정신개혁이며, 인간의 궁극적 목적인 도통인 것이다. 무자기는 곧 이를 위한 근본적이고 구체적인 실천덕목이다.

그러나 이러한 무자기의 실천에는 일심(一心)의 자세가 무엇보다 중요하다. 일심(一心)이란 산란되지 않은 어느 하나에 집중된 마음의 상태로서 근원적인 자각이 이루어지기 위해서는 이러한 상태이어야 한다. 우리의 마음이 탐닉과 감정적인 욕구에 빠져있다면 일심을 유지하는 것은 불가능하며, 인간의 마음은 끊임없이 자신의 욕구를 채우기 위해 산란한 상태에 빠지므로 본래의 마음을 찾는 것은 불가능하다. 일상적 인간은 현실적인 욕구와

유혹으로 인해 이러한 일심을 갖는 것이 그리 쉽지는 않지만 때로는 자주 이러한 상태를 경험하기도 한다. 또한 이러한 일심을 가졌을 때, 즉 우리의 마음이 집중되어 있을 때 하고자 하는 일이 생각보다 쉽게 이루어지는 것도 경험한다. “일심의 힘이 크니라. 같은 탄알 밑에서 임낙안(林樂安)은 죽고 최면암(崔勉菴)은 살았느니라. 이것은 일심의 힘으로 인함이니라. 일심을 가진 자는 한 손가락을 튕겨도 능히 만리밖에 있는 군함을 물리치리라.”(『전경』 교법 3장 20절) 라는 구절이나 “이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음을 가지면 안되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안되리라는 생각을 품지말라”(『전경』 교법 2장 5절)라는 구절은 일심의 영향력을 보여주고 있다.

그리고 “인간의 복록은 내가 맡았으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어 주리라.”(『전경』 교법 2장 4절), “진실로 마음을 간직하기란 죽기보다 어려우니라”(『전경』 교법 2장 6절) 라는 언급은 본래의 마음을 되찾고 자신의 마음을 속이지 않기 위해서는 일심의 상태에 있어야함을 나타내는 것이다. 그러므로 일심(一心)은 무자기의 실천, 다시 말하면 우리의 궁극적인 목적인 도통과 자아실현의 달성을 위해 우리가 반드시 견지해야 할 자세라고 할 수 있다.

V. 결론

인간의 궁극적 목적은 자아실현에 있다. 자아실현을 사상마다 서로 다르게 표현함에도 불구하고 그것은 인간의 본성을 실현하는 것이라는 점에서는 동일하다. 문제는 인간에 대한 관점, 즉 인간관이라고 할 수 있다. 자아실현에 대한 동양과 서양의 서로 다른 관점은 우선 인간관의 차이에서 오는 것이라고 할 수 있다. 이러한 인간관의 차이는 더 근본적으로 세계관의 차이에서 비롯된다. 특히 서양 근대에 대두된 개체론적 기계적 세계관은 인간관, 그리하여 인간의 궁극적 목적인 자아실현에 대한 관점과 방법에 대한 서양

과 동양의 간격을 보다 벌려놓았다. 인간을 타인과 자연에 대해 독립적인 존재로 보는 개체론적 기계적 세계관에서 인간은 그들과의 차이와 분별에서 자신을 찾고 그들과 독립된 자신의 고유성을 발휘하는 것이 자아실현이라고 여긴다. 그러나 세계를 유기적으로, 전체적으로 보는 동양의 세계관은 인간을 세계와 분리되지 않는, 서로 유기적인 관계를 가지는 존재로 간주한다. 즉 전체 속의 한 부분으로 여긴다. 그래서 세계 혹은 전체와 일치 혹은 조화된 경지가 곧 인간의 궁극적 목적인 자아실현이다. 이와 같이 자아실현의 궁극적 근거는 세계관에 있다고 할 수 있다.

대순사상에서 자아실현 또한 인간관, 근본적으로 유기적인 상생적 세계관에 근거하고 있다. 대순사상에서 인간과 자연계는 물론 신명계에 이르기까지 다시 말하면 천(天)·지(地)·인(人) 삼계가 서로 유기적으로 의존하고 연결되어 있는 동체(同體)인 것이다. 인간은 전체 속에서만 존재 의미를 가지기 때문에 인간의 본래 모습은 전체 속에서 찾아야 한다. 또한 인간과 세계는 하나이므로 인간은 세계의 이치를 본성으로 내재한다. 그러므로 자아실현은 하늘의 이치인 자신의 본성을 보존하는 것이다. 자신의 본성을 훼손하지 않고 유지하기 위해서 경천(敬天)의 자세와 수도(修道)가 요구되며, 무자기(無自欺)가 실천적 덕목으로 제시되는 것이다. 따라서 세계관과 이에 따른 인간관에서 무자기의 필연성을 확보할 수 있는 것이다. 결국 무자기의 실천은 세계관과 인간관의 이해에서 출발해야 할 것이다.

【참고문헌】

- 대순진리회 교무부, 『典經』, 대순진리회 출판부, 1974.
- 대순진리회 교무부, 『대순지침』, 대순진리회 출판부, 1984.
- 『周易』
- 『書經』
- 『禮記』
- 『中庸』
- 老子, 『道德經』
- 莊子, 『莊子』
- 『대순사상의 현대적 이해』, 대순종교문화연구소, 1988.
- 『증산의 생애와 사상』, 대순종교문화연구소, 1979.
- 강재륜, 『윤리학의 역사』, 대왕사, 1996.
- 김용정, 『과학과 철학』, 서울: 범양사, 1996.
- 김하태, 『自我와 無我』, 延世大學校 出版社, 1980.
- 서경수 외 2인, 『종교와 윤리』, 한국정신문화연구원, 1984.
- 장대년, 『중국철학대강 상편』, 김백희 옮김, 까치글방, 1998.
- 주광렬, 『과학과 환경』, 서울대 출판부, 1986.
- 진교훈, 『환경윤리』, 민음사, 1998.
- 한면희, 『환경윤리』, 철학과 현실사, 1997.
- 김유신, “전체론에 대한 과학철학적 입장”, 『과학사상』23호, 범양사, 1997.
- 김용정, “양자론과 주역에서의 전일론적 세계관”, 『과학과 철학』, 서울; 범양사, 1996.
- 김학택, “지식과 선입견”, 『과학사상』, 31호, 범양사, 1999.
- , “宗旨論에 나타난 人間觀 研究”, 『대순사상논총』, 제6집, 대순사상학술원, 1998.
- 유승종, “孔子의 天觀에 관한 研究”, 철학사상 제9집, 동국대철학회, 1987.
- , “敬天·修道를 통한 自我實現”, 『대순사상논총』 제8집, 대순사상학술원, 1999.

- 윤재근, “대순사상과 생태적 환경보존의 문제”, 『종교연구』 제23집, 2001.
- , “음양합덕 一試論”, 『대순사상논총』 2집, 1997.
- 이남영, “東洋의 世界觀과 人間觀-儒家思想의 경우”, 『동아문화』, 20집, 서울대 동아문화연구소, 1982.
- 최영진, “『주역』에서 보는 인간과 자연의 관계”, 한국동양철학회 제34차 정기학술회의 발표문.
- Bergson, H., *Introduction to Metaphysics*, rev. ed., T. E. Hulme. trans., G.P. Putnam, Liberal Arts, Bobbs-Merrill, Indianapolis., 1936.
- DesJardins, J. R., 『환경윤리』(*Environmental Ethics*), 김명식 옮김, 자작나무, 1999.
- Lamprecht, S. P., 『서양철학사』(*Our Philosophical Traditions*), 김태길 외 역, 을유문화사, 1997.
- MacIntyre, A., *A Short History of Ethics*, 4th ed., London; Macmillian Co., 1974.
- Shu-hsion Liu, “The Confucian Approach to the Problem of Transcendence of Immanence”, *Philosophy East & West* Vol.21, No. 1, 1971.