

周易의 現代的 意味

—易의 宗教史學的 高찰을 거쳐—

金 勝 惠*

1. 서론
2. 占書로서의 易
3. 陰陽사상의 절정으로서의 易
4. 유교경전으로서의 易
5. 易의 現代적 의미

1. 서론

周易은 儒敎의 五經의 하나로 우리에게 전승되어 온 古典으로서 유교경전 표준 텍스트인 「十三經注疏」의 첫자리를 차지할만큼 漢代 이후로 중요시되어 왔다.¹⁾ 그런데 周易이 유교의 경전으로 되기 이전에 經부분인 卦辭와 爻辭는 周시대에 쓰이던 占書였고 따라서 周易의 원래의 핵이 되는 最古부분을 알려고 하면 오늘날 十翼이라고 알려진 유학자들의 주석서를 벗기고 占書로서의 본 모습을 가능한 되찾으려는 노력이 필요하다. 한마디로 우리가 오늘날 周易을 제대로 이해하기 위해서는 우리에게 전해진 이 텍스트를 분석하여, 우선은 占書로서의 易의 모습과 그 안에 담겨진 중국 최초의 종교사상을 먼저 살피고, 그 다음에 전국시대에 유행하기 시작한 陰陽사상의 절정으로서의 易의 철학적 배경을 이해한 후, 끝으로 易의 儒敎化를 시도한 戰國時代 末에서 漢初 사이의 유학자들의 해설문인 十

*西江大學校 宗教學科 敎授

- 1) 易이 『孟子』에는 전혀 언급되지 않고 『荀子』에 五經이라는 말이 처음 나오기는 하나 易 대신 樂이 들어가 있다. 易이 유교경전으로 언급되는 것은 漢初에서 부터이다. 더 자세한 내용은 馮友蘭의 『中國哲學史』 p. 612와 洪淳毅의 「역경의 성립에 대하여」(『哲學研究』 3, 1966), pp. 60~79를 참조하기 바람.

賢을 초기 유교전통을 이르는 孔子, 孟子, 荀子와 비교하면서 연구해 보아야 한다.²⁾ 이러한 宗教史學的 고찰을 거친 후에야 끝으로 과학시대인 현대에서의 易의 종교적 가치와 민간신앙의 철학化의 한계성을 다룰 수 있을 것이다.

2. 占書로서의 易

우리가 가지고 있는 중국 最古의 기록은 殷왕조 후기 (1200—1040 B.C. 경)의 수도였던 安陽에서 20세기 전반기에 出土된 殷왕실의 占의 기록인 甲骨文이다. 殷시대에는 아직 周易에서 보는 것과 같은 筮占은 사용되지 않은 것같고 灼骨의 등점질이나 물소의 어깨뼈에 占치고자 하는 내용을 왼쪽에는 긍정적인 답을, 오른쪽에는 부정적인 답을 나란히 써서 可否로 써 神託을 물었다. 인간사가 上帝와 그의 四方臣 내지는 조상神들의 호의나 악감에 의해 좌우된다고 믿었기 때문에 殷나라 사람들은 수도의 건설과 전쟁과 사냥은 물론, 王의 치통에 이르기까지 일일이 神들의 뜻을 물었던 것이다. 甲骨文에 새겨진 전형적인 신탁문의의 유형은 다음과 같다.

□□	/	□	☰	□
時日	卜자로 점친 자는뜻	貞人의 이름	貞자로 묻의 한다는뜻	본문

본문 바로 전에 나오는 “貞”은 甲骨文을 읽는 데는 일종의 기호와 같은 것으로 항상 나오지는 않지만 나타날 때에는 그 이후가 占의 내용이라는 것

2) 필자가 초기 유교전통이라 함은 전국시대말기에 이르기까지의 孔孟荀의 儒家 성립시기를 지칭하는 것으로, 현재 모양의 易은 中庸, 大學, 禮記와 더불어 제 2 단계의 발전으로 본다. 牟宗三의 『道德의 理想主義』 p. 1, 11을 참조하기 바람. 또한 孔子가 十翼의 저자라는 전통적 설은 이미 학문적으로는 받아 들일 수 없는 것이라고 보며, 論語述而 17에 나오는 易은 魯論에서 보이는 것과 같이 亦으로 해석되어야 한다고 본다. 여기서 한가지 더 첨가할 것은 十翼은 여러 사람에 의해 다른 때에 쓰여진 易에 대한 해설문들을 모아서 편찬된 것이라는 사실이다. 『武內義雄全集』 4권 pp. 34~35 를 참조하기 바람.

을 쉽게 판별하게 한다. 그리고 真人의 이름은 개인이름이라기보다는 씨족의 이름으로 王을 위해 甲骨占文을 만들고 읽는 전문가였으리라고 본다.

최고신으로서 비, 번개, 바람 등 모든 자연현상을 통제하고 추수와 국가의 운명을 좌우한다고 믿어지던 上帝에게 문의한 내용의 예를 하나 들어 보겠다 :

己亥卜丙貞 今一月 帝令雨.

己亥卜丙貞 今一月 帝不其令雨.³⁾

위의 龜甲占의 내용을 풀이해 보면, “36일째 되는 날 점을 쳐서 丙이라는 真人이 上帝께 문의하였다. 이번 일월에 「비를 내려주시겠습니까」 「비를 내려주시지 않으시겠습니까」.” 현재까지 발굴된 甲骨文중에서 殷왕실이 가깝게 느꼈을 조상神들에게 드린 제사와 그 제사의 형태 및 시일을 정하기 위해 한 占이 숫자적으로 훨씬 더 많은데도 불구하고 최고신인 上帝에게 드린 예를 든 것은 우리가 연구하려는 周易에 오게 되면 조상신에게 문의하는 예는 없어지고, 이미 詩經과 書經에서 帝와 일치된 天에 대한 신앙만이 중요하게 되어 모든 吉凶은 天祐를 받을 수 있는가 없는가에 따라 결정되는 것으로 되어있기 때문이다.⁴⁾

그러면 이제 古書로서의 周易의 성격을 살펴 보겠다. 현재의 周易에서

3) 島邦男, 『殷墟卜辭綜類』(汲古書院, 增訂版 1971), 157.1(合 261).

4) 甲骨文의 上帝를 최고의 조상신으로 이해하려는 학자들이 있으나(郭沫若, 白川靜 등), 최근의 신빙할만한 연구는 上帝는 殷의 멸망권까지도 전 초월적 존재로서 신봉된 절대적 최고신으로 조상신들을 質帝라하여 손님대접을 하나 조상신의 하나로 보아서는 안된다고 결론 내리고 있다. Chang Kwang-Chih, *The Archaeology of Ancient China*, pp. 251~2와 David Keightley “The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture,” *The History of Religion* 17(1978), pp. 211~25를 참조하기 바람. 上帝에게 드리는 제사의 유무도 문제가 되는데 陳夢家는 전혀 없다고 한 데 비하여 島邦男는 조상신에게 드린 모든 제사는 먼저 上帝에게 드린후 조상신에게 드린 것이라고 해석한다. 그리고 제사의 번수가 많은 것은 조상신에게는 전구를 해서 도움을 받을 수 있다고 믿었으나 上帝는 초월적이라 제사로 마음을 바꿀 수 없다고 본 것이라고 풀이된다.

占書로서의 모습을 지니고 있는 것은 經이라고 불리우는 卦辭(卦 전체에 대한 占)와 爻辭(卦안에 있는 여섯줄 각기에 대한 占)로서 甲骨文에서 보이는 貞, 吉, 凶, 利 등 占에 고유한 언어들(어휘)이 계속 나온다. 易의 기둥을 이루는 처음 두 卦인 乾과 坤의 卦辭를 보면 「乾, 元亨利貞」과 「坤, 元亨利牝馬之貞」으로 시작된다. 우선 여기서 문제가 되는 것은 “貞”의 해석이다. 乾卦 文言傳에 의하면 元은 善之長이고, 亨은 嘉之會이며, 利는 義之和이고, 貞은 事之幹이라 하여 貞을 固(固)으로 해석했다.⁵⁾ 다른 유교적 해설문인 象傳에서는 貞을 正으로 해석하였기 때문에 이런 주석서들을 따라서 占書부분의 貞까지도 모두 “곧다”고 번역되어 왔다. 흥미로운 것은 坤의 卦辭가 元亨利까지는 乾卦와 같으나 貞은 牝馬之貞이라 하여 보통 암말의 곧음으로 이해되어 왔는데, 암말의 곧음이 무엇을 말하는지 분명치 않고 오히려 암말의 占像으로 보는 것이 옳지 않을까 한다. 앞에 인용한 乾卦 文言傳에서 또한가지 억지로 유교화한 것은 利를 義之和라고 해석한 것이다. 초기 유교전통에서 孔子는 利를 거의 언급하지 않았고 (論語 子罕 1), 孟子는 利를 義와 대립시켜서 자기의 가르침은 仁義일 뿐이라 하여 利에 대해 말하기를 거부하였다(梁惠王上). 利를 墨家の 兼사상과 더불어 儒家에 흡수한 것은 荀子였으나, 그도 利를 義에 종속시켰다(榮辱篇). 이에 비하여 周易經 부분에서의 利는 본래 도덕적 성격이 없이 利, 小利, 不利 등으로 占을 말했을 뿐이었는데, 貞과 마찬가지로 十翼부분에서 유교적으로 해석되어 義之和로까지 정의내려진 것이다. 결론적으로 유교적 해설부분에서의 貞은 正 혹은 固로 해석되지만, 經부분의 占書에서는 甲骨文에서와 같이 신탁의 기호로 이해되어야 할 것이다.

貞을 이렇게 이해하면 그 의미가 애매하던 많은 周易의 말들이 이해되리라 본다. 몇 가지 예를 들자면, 周易에는 「貞凶」이라는 말이 6번 나오

5) 朱子는 『周易本義』에서 이것을 풀이하여 “知正之所在而固守之”라 하여 옳은 것이 어디에 있는지를 알고 그것을 굳게 지키고 버리지 않으므로 모든 일의 기둥이 되기에 족하다고 하였다. 朱子의 이와 같은 해석은 文言傳의 貞에 대한 유교적 해석을 더 견고히 하였다고 보겠다.

는데,⁶⁾ 이것은 보통 “곧아도 흉하다”라고 번역된다. “곧아도 흉하다”라는 것은 十翼인 유교적 해석에는 물론 占書로서의 易에도 맞지 않는 말이다. 57번째 卦인 巽卦 爻辭九五에 보면 「貞吉悔亡无不利」라 하였고 上九에는 「巽在牀下喪其資斧貞凶」(p. 224)이라 했다. 처음 것은吉한 뜻이며 다음 것은凶한 뜻로서 어떤 도덕적인 곧음과 상관되어 있는 것이 아니다. 마찬가지로 12번째 卦인 否卦 卦辭에는 「不利君子貞」(p. 69)이라 되어 있고 이 卦를 바로 따라오는 同人卦에는 「利君子貞」(p. 72)이라 되어 있는데, 이것을 “군자의 마음 곧은 것에 이롭다” 혹은 “군자의 마음 곧은 것에 이롭지 않다”고 번역하기보다는 “군자에게 불리한 占” 혹은 군자에게 이로운 “占”으로 보는 것이 그 본래의 의미에 가까운 것이 아닐까 한다. 33번째 卦인 遯卦 卦辭에 「小利貞」(p. 141)이라 되어있는 것을 “조금 곧으면 이롭다”라고 번역해 놓았는데, 사실 이것은 小利之貞으로서 조그만 이익이 있는 占像을 말하는 것이다. 27번째 卦인 頤卦 爻辭 六五에 「拂經，居貞吉」(p. 121)이라 했는데, 이것을 “상도에서 어긋난다. 곧은 데 있으면 길할 것이다”라고 보통 번역한다. 또한 31번째 卦인 咸卦 爻辭 六二는 「咸其腓凶，居吉」(p. 134)이라 하여 “다리의 장딴지에 感應한다. 흉하다. 그대로 있으면 길할 것이다”라고 번역된다. 위의 두 爻辭에 나오는 居貞吉과 居吉은 실제로 같은 것으로, 49번째 卦인 革卦 爻辭 上六에도 「征凶，居貞吉」(p. 196)⁷⁾이라 했는데, 이것은 “정벌하면 흉할 것이고, 그대로 있으면 길할 占이다”라고 해석되어야 할 것이다.

- 6) p. 87, 121, 138, 224, 234, 237. 이 논문에서의 周易의 번역과 페이지는 대부분 학생들이 손쉽게 구할수 있는 李民樹 번역 『周易』(울유문고, 136)에 따른 것이며, 전문가가 아닌 독자를 위해 전통적 卦 이름과 더불어 페이지를 명시했다. 우리말로 번역된 南晚星의 『周易』(新譯三經 3)과 盧台俊의 『周易』(弘新新書)은 직역이라기보다 해설에 가까워서, 『十三經注疏』의 체제를 그대로 따르며 原文과 직역에 끝난 위의 소책자를 택했음을 밝힌다.
- 7) 書經 洪範 7에 보면 占을쳐서 凶을 푸는 방법을 이야기하면서 居靜吉과 筮占이 모두 사람의 뜻과 어긋날때에는 “用靜吉，用作凶”이라 하여 “가만히 있으며 吉하고 움직이면 흉하다”라고 했는데, 이것은 周易의 이 爻辭와 같은 뜻이다.

貞과 더불어 占書에 반복해서 나오는 利見大人이라는 占辭속의 大人은 유교적인 君子로서 자신의 큰 것을 키운(孟子 告子篇) 大人이라는 뜻보다는 詩經에 나오는 貞人으로서의 大人으로 占을 잘치는 巫를 가리켰을 것이다.⁸⁾ 周代에 들어와서 점점 비용이 많이 드는 甲骨文이 줄어들고 손쉽고 더욱 체계화된 筮占이 보편化 되었지만⁹⁾ 거북도 한편으로 계속 쓰여져 左傳에 보면 筮占보다도 거북占을 더 귀중히 여긴 것을 알 수 있다.¹⁰⁾ 周易 안에도 거북占에 대한 언급이 몇 군데 보인다. 예를 들어 頤卦 爻辭 初九에는 靈龜이 언급되었고 (p.121), 41번째 卦인 損卦 爻辭 六五(p.167)와 그 다음에 따라오는 益卦 卦辭 六二(p.171)에는 十朋之龜라 하여 10종의 거북占이 다吉하다고 말하고 있다. 한마디로, 甲骨文이 발견된 현대에 있어서 周易을 해석할 때 占書로서의 易을 이해하기 위하여는 중국 최초의 古文인 甲骨文과 연결시켜 이해되어야 하리라 본다.

그러면 周易의 밑바탕을 이루는 占의 사상적 배경을 종교학적 입장에서 고찰해 보겠다. 甲骨文中서와 같이 인간의 삶이 인간을 초월하는 힘에 의해 영향을 받는다는 사상은 물론, 더 나아가서 인간사가 天地의 자연현상과도 밀접한 연관을 맺고 있다는 믿음을 周易은 나타내고 있다. 따라서 자연현상 속에서 징조를 읽으려고 했고, 길을 떠나거나 大川을 건널 때, 전쟁에 나가고 형벌을 시행할 때, 婚事을 결정하거나 祭祀를 드릴 때, 이 모든 일에 있어서 吉함과 凶함을 알고자 했던 것이다. 吉에도 여러 종류가 있어서 大吉, 中吉, 下吉, 元吉, 終吉 등으로 나누어져 있다. 그리고 占書로서의 易에서는 十翼가운데서도 가장 체계적인 繫辭傳에서 吉凶을 陰陽

8) 巽卦 爻辭九二에 보면 史와 巫를 자주쓰면 吉하다고 하고 있고(p.224), 詩經에서 大人이란 용어는 단지 2번 사용될 뿐인데, "the chief diviner"의 의미로 나온다(斯干, 無羊).

9) C.K. Yang은 *Religion in Chinese Society*에서 후기에는 민간化 된 占이 중국고대에서는 왕실과 귀족들에 의하여 정치의 신성화로 규정되어 있었다고 평하였다(p.107). 占의 민간화 시기와 정도에 대해서는 연구가 필요하다.

10) 魯僖公 4년(B.C. 656), 晉나라 獻公이 驪姬를 부인으로 맞으려고 占을 칠 때 거북占은 不吉했으나 筮占은 吉했는데, "筮短龜長, 不如從長"이라 하여 거북占을 귀히 본 것을 알 수 있다.

으로 해석하여 天道의 두 가지 측면으로 철학化시킨 것과는 달리 吉한 것은 天祐를 받는 것이라고 보아 원하였고 凶한 것은 그 반대로 여겨 피하려 하였다. 14번째 卦인 大有卦 爻辭 上九에 보면 「自天祐之, 吉无不利」라 하여 “하늘에서 그를 도와주므로 길하고 이롭지 않은 것이 없다”(p. 76)라고 하였다. 같은 말이 繫辭傳에 다시 인용되며, 25번째 卦인 无妄卦 象傳에도 「大亨以正, 天之命也……天命不祐, 行矣哉」(p. 113)라 하여 天命과 天祐를 모든 올바름과 형통함의 기초로 보고 있다. 곧 이 天祐사상이 周易전체를 흐르는 기본사상이라 할 수 있기 때문에 周易에서의 天의 개념을 고찰하여 보겠다.

周易에서 「天」이라는 용어는 크게 두 가지 의미를 지니고 있다. 첫째는 地에 대응하는 하늘(창공)이라는 뜻의 天으로서 地에 地道가 있듯이 天에는 天道가 있으며, 인간은 만물을 키우는 天地의 道를 본받아야 한다고 보았다. 둘째로는 고대 중국의 전통적인 종교적 의미를 지닌 최고신 내지는 절대자로서의 天으로서 「順天命」을 강조하여 吉하고 이로운 것은 모두 天命에 순응하기 때문이라고 하였다(萃卦 象傳, p. 182). 14번째 卦인 大有卦 象傳에서 “君子는 악한 것은 저지하고 착한 것을 선양해서 하늘의 큰 명령에 순종한다(順天休命)”(p. 76)고 하였는데, 이렇게 天命에 따르는 것을 강조하는 것은 詩經 및 書經과 일맥상통한다고 하겠다. 그러나 周易에서는 天에 순응하는 구체적 방법을 제시하여, 「承天而時行」(坤卦 文言)이라 하여 때에 알맞게 행함으로써 라고 하였다. 이와같이 周易의 天은 天地로서는 현상계의 대표요 또 그 안의 원리를 말했고, 전통적 天으로서는 인간이 그 命을 따라야 하는 모든 것의 원천을 지칭했다.¹¹⁾ 결론적

11) 이 두가지 면을 포함하는 데서 周易의 天의 개념은 道家의 天의 개념과 흡사하다. 『老子』와 『莊子』에서 ‘天’이라는 용어는 어떤 때에는 天地로서 현상계를 대표하는 그런 의미에서 道를 따르나, 어떤 때에는 절대자의 뜻으로 쓰여서 天과 道가 같은 의미를 가진다. 周易에 天이라는 용어는 모두 221번 쓰이는데, 그중 7번만에 爻辭에 나오며, 나머지 대부분은 十翼에 나온다. 天地를 陰陽으로 보는 것 역시 十翼에만 나온다.

으로 周易이 인간의 힘을 초월하는 天의 命과 그 도우심을 심각하게 생각하여 時行을 吉凶의 기초로 보았다는 의미에서 周易은 유교전통 중에서 가장 종교적인 책이라고도 하겠다.

그러나 58번째 卦인 兌卦 象傳에 보면, “따라서 하늘에 순하고 사람에게 응하는 것이다 (是以順乎天而應乎人).” (p.227)라고 해서 본래의 占에는 없던 인간과 사회에 대한 관심을 보이고 있는데 이것은 유교적 해석의 결과라고 보겠다. 占書인 周易의 經만을 보면 이러한 사회성 내지 인간수양을 통해 天을 섬긴다는 유교의 독특한 종교성은 찾을 수가 없다. 天과의 관계를 안에서 찾기보다는 오히려 인간사의 吉凶은 인간 외부에 있는 힘에 의한 것으로 보는 운명적인 믿음을 전제로 하면서 자연 현상을 통해 어떤 징조를 보려고 했다.¹²⁾ 周易에 나타나는 자연과 인간의 感應사상은 오늘 까지도 민간신앙 속에 계속 보존되어 오고 있다. 그러면 다음에는 周易 텍스트 전체를 흐르고 있는 陰陽사상의 성격을 고찰하겠다.

3. 陰陽사상의 절정으로서의 易

세계적으로 陰陽 二元論을 가지고 있는 종교사상을 크게 두 가지로 나눌 수 있다. 즉 그 하나는 고대 페르시아의 조로아스터교에서와 같이 종말까지 투쟁과 알력을 계속하는 Ahura Mazda 神과 Angra Mainyu 神으로 구

12) 암말, 황소, 여우, 양, 기러기 등의 동물 혹은 동물의 움직임이 어떤 징조를 가진다고 본 듯하며, 누른화살, 우물, 부러진 솔다리, 얼지른 음식 등도 吉凶을 말해 준다고 믿는 듯하다. 說卦傳에는 각 卦마다 해당되는 동물을 지정해 놓고 있는데, 이런 동물과 인간과의 연결성에 대한 믿음은 고대이집트를 비롯한 많은 초기 종교현상에서 볼 수 있는 것이다. Joseph Needham은 Waley의 설을 더 발전시켜서 周易안에는 “농부들의 징조(peasant-omens)”라고 불리우는 민간신앙을 수집해 놓은 것이 전문적 占書와 합해졌는데, 그것이 다시 鄒衍시기에 철학化 되었고, 끝으로 秦漢시대의 유학자들이 陰陽五行說을 받아들이며 易을 재편찬하고 장황한 주석서를 첨가한 것이라고 분석하였다. 그의 대작 *Science and Civilization in China*, vol. 2, *History of Scientific Thought* (Cambridge University Press, 1956), p. 311을 참조하기 바람.

체화된 善과 惡의 二元論이 그것이고, 나머지 하나는 고대 중국, 陰陽철학과 같이 男과 女, 天과 地로 대표되는 상호보충적이고 조화되는 陰陽二元論이 그것이다.¹³⁾ 그런데 周易에서의 陰陽사상이 완전히 보충적인 것만은 아니어서 陰은 小人을 나타내기 때문에 小인이 행세하는 어두운 시기이며 따라서 凶한 징조가 된다(剝卦, 否卦, 遯卦등). 반면에 陽은 君子를 나타내고 君子가 성하는 시기이며, 따라서 吉한卦이다(泰卦, 復卦등). 占의 길흉개념이 유교의 君子와 小人에 직접 적용된 것이다. 다시 말해서 周易안에는 陰陽을 天道와 맞는 吉과 어긋나는 凶으로 보는 占書에서 시작된 상반적 陰陽 사상과 陰陽을 天道의 양면으로 보려는 繫辭傳의 조화적 陰陽사상이 공존하고 있다.

그런데 周易의 陰陽사상을 제대로 이해하려면 우선 전국시대 陰陽說의 전파와 周易과 老莊사상과의 관계를 살펴보아야 한다. 전국시대 陰陽家로서 가장 잘 알려진 鄒衍(350~270 B.C. 경)은 실제로는 음양설에 대해서 언급하기보다는 五行說의 주장자였는데, 漢대에 와서 陰陽說이 五行說과 융합되면서 음양오행가로 알려지게 된 것이다. 남아있는 유일한 기록인 史記에 의하면 그의 五行說은 우주의 운행을 5가지 유형에 따라 일어나는 것으로 설명하여 土木金火水가 相勝하는 순환적 우주관을 그 골자로 하고 있다.¹⁴⁾ 그런데 이런 우주적 순환은 인간역사에도 적용되어 왕조의 변천

13) 인더아의 종교전통은 13세기 이후로 Madhva의 二元論(dvaita)이 있기는 하지만, 그 주류를 이루는 것은 Brahman과 ātman의 一如를 주장하는 一元論(advaita)이다. 힌두철학을 대표하는 Sankara의 절대 一元論이나 Bhakti 신앙을 대표하는 Rānānuja의 제한된 一元論(Viśitādvaita)은 모두 우주와 인간의 근원적 실재 및 원리가 하나임을 주장한다.

14) 보통 최초로 五行사상을 해설한 기록은 書經의 洪範이라고 하지만, 그 실질적 편찬연대가 확실치 않아서 五行說의 발전사를 분명히 하기는 힘들다. 洪範의 형성연대에 대한 비판적 고찰로는 Herrelee G. Creel, *The Origins of Statecraft in China* (Chicago University Press, 1970), pp. 456~7을 참조하기 바람. Joseph Needham은 王 劍손잡이에 새겨진 최초의 五行이라는 글자가 B.C. 4세기인 것을 근거로 五行說의 기원을 B.C. 400년경으로 잡았다. *Science and Civilization in China*, vol. 2, p. 242를 참조하기 바람.

을 또한 五德으로 설명하였는데, 秦과 漢시대에는 큰 영향을 미쳤다.¹⁵⁾ 漢代의 유학자들에 의하여 五行說이 공식적으로 유교전통에 받아들여지기 이전에도 이미 「孟子」 안에서 볼 수 있는 500년마다 시기적으로 聖인이 일어난다는 사상(公孫丑上下)과 仁義禮智誠의 五德사상은 모두 五行說의 영향으로 된 것이라고 본다. 荀子는 非十二子篇에서 子思과 孟子를 혹평하기를 그들이 五行說을 받아들여 儒家의 본래의 사상을 흐리게 하고 孔子의 가르침을 잘못 전하는 죄를 짓고 있다는 점을 지적한다. 五行說은 이렇게 신랄히 비판한 荀子가 陰陽說은 아무런 저항감없이 받아들이는 것을 보면, 陰陽사상은 전국시대 말에는 이미 모든 학파에서 인정하는 우주변화의 원리로 간주된 것이 아니었는가 한다.¹⁶⁾

그런데 周易에는 五行說에 대한 언급은 없고 그 철학적 배경은 陰陽說에 있다. 고대중국에서 음양설의 기원을 어디에서 찾을 것인가는 확실히 알려져 있지 않고 있으나, 甲骨文에서 신탁의 문의가 긍정, 부정의 양면성을 띠었다는 데서 무언가 연결이 되지 않는가 생각한다. 단지 한 가지 확실한 것은 周易의 占書부분에 있는 吉凶의 종교적 음양사상이 十翼에 와서 철학化 했다는 사실이다.¹⁷⁾ 그리고 이 변화는 道家思想의 영향을 받아서 이루어진 것이 아닌가 한다. 周易의 陰陽사상과 道家의 것파를 비교하여 보면, 우선 老子 42章에 “도가 一을 낳고, 一은 陰陽二를 낳았다”는 말은

15) 秦始皇帝가 새왕조를 열고 五德說에 의해 水德을 받들고 黑色을 숭상한 사실과 漢朝초기의 학자들이 漢의 德이 主德인가 水德인가를 가지고 오랫동안 토론한 사실은 잘 알려져 있다.

16) 『荀子』 禮論篇에 보면, “天地合而萬物生, 陰陽接而變化起, 性偽合而天下治”라 하여 荀子의 독특한 사상인 性과 偽의 결합을 天과 地, 陰과 陽의 결합이라는 우주적 원리에 비하여 설명하였다. 楚辭의 離騷에서 陰陽을 帝의 도구로 본 것도 주목할 일이다.

17) 西周시대의 기록인 詩經을 보면 陰은 글자 그대로 언덕의 그늘진 곳을 나타내고 陽은 해가 비치는 곳을 지칭할 뿐 철학적 의미를 전혀 가지고 있지 않다. 만일 占의 吉凶에서 중국음양설의 시초를 보는 것이 옳다면, “우리는 周易 안에 그 과정을 가지고 있다고 보겠다. 그러나 이 문제를 확실히 하기 위해서는 더 많은 연구가 필요하다.”

周易 繫辭傳의 “易에 太極이 있어서 太極이 陰陽兩儀를 낳았다”(p. 272)는 우주기원론과 구조상으로 공통된다.¹⁸⁾ 그러나 필자가 보기에는 十翼의 陰陽사상에는 老子보다도 莊子의 영향이 더 중요하지 않은가 한다. 莊子는 道라는 절대적 위치에서 인간들이 인위적으로 만든 모든 구별, 곧 아름다움과 추함, 用과 無用, 善과 惡, 生과 死 등을 상대화시켰다. 따라서 변하는 현상계 속에서 이 상대화된 모든 반대 개념들이 결국 陰陽之氣에 의하여 이루어지는 道의 造化의 두 면에 불과하다는 것을 문학적 친재성으로 표현했던 것이다.¹⁹⁾ 莊子의 이 계속되는 현상계의 造化사상은 周易 繫辭傳의 陰陽사상과 근본적 성격을 같이 하고 있다. 단 周易에서의 道의 개념은 莊子 내지 老子의 道의 개념과 달라서, 道家의 道는 모든 현상계의 기원이며 절대실재로서 이름 붙일 수 없는 無名적인 면과 모든 현상의 움직임 속에 내재하는 근본원리로서 모든 것을 기르는 어머니(萬物之母)로서의 有名적인 면을 동시에 가지는데 비하여, 周易에서의 道는 繫辭傳에서 정의된 바와 같이 “一陰一陽之謂道”라 하여 현상계의 원리인 陰陽의 변화를 道라고 불렀다.²⁰⁾ 따라서 周易의 道는 天道와 地道로서 자연계의 변화의 원리이며 또한 人道로서 인간이 걸어야 하는 원리를 말해서 君道, 臣道, 妻道, 家道 등으로 세분되고 있다. 다시 말해서 周易의 道사상은 老子의 有名적인 면과 莊子의 현상계를 주관하는 造化의 면만을 가지고 있고, 만물의 기원으로서의 면을 나타낼 때는 太極이라는 용어를 썼다. 그러나 太

18) 老子 1章에도 無名으로서의 道를 天地之始라 하였는데, 老子는 때로는 天을 道와 일치시켜 전통적 최고 신을 철학화시킨 것을 보여 주면서 동시에 天을 地와 대응하는 개념으로도 써서 현상계를 天地로 표현한 것은 周易의 乾坤과 같다고 보겠다. 단 天地를 직접적으로 陰陽이라고 부르는 말은 老子에는 나오지 않는다.

19) 莊子 大宗師 3에 보면 子與는 자신의 병을 造物者의 일이라고 감탄하면서 “陰陽之氣有滲”이라고 말하고 있다.

20) 周易의 道의 개념은 常道의 개념을 발전시킨 道家에서 道의 개념을 받아들일 후 이것을 다시 儒敎化한 것이라고 본다. 곧 道가 절대실재라는 道家의 의미가 우주와 인간이 걸어야 할 한결같은 길이요 원리라는 면으로 변형된 것이다. 이런 변형은 荀子에 의해서도 이루어졌다.

21) 易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業(繫辭

極자체는 현상계 안에서 활동하지 않고, 더우기나 易사상을 체계화시킨 繫辭에 한 번 언급될 뿐이어서 실제적인 중요성을 가지고 있지 않다. 易의 사상적 골자는 陰陽의 계속되는 운행이며 변화로써 세상의 모든 것이 끊임없이 변하는 과정 속에 있다는 것이다. 繫辭上에서 「爻者言乎變者也」(p.254)라고 했듯이 爻辭에 의하면 각 卦 안에서도 사정이 한결같이 남아 있는 것이 아니라 그 안에서도 계속 변화가 일어나고 있다는 것을 각 爻로써 나타내고 있다. 곧 우주와 인생사를 계속되는 과정으로 보고 인간에 대한 끊임없는 도전으로 이해하였던 것이다.

몇 가지 爻辭의 예를 들어 보겠다. 12째 卦인 否卦는 小人道가 흥하고 君子道가 감소되어 君子에게 불리한 卦이지만 마지막 爻에 가면 「先否後喜」(p.69)라 하여 처음에는 막히지만 뒤에는 기쁠 것이며 어려움이 길지 않을 것을 말하고 있다. 마찬가지로 18째 卦인 蠱卦에서도 첫 爻에서 「厲終吉」이라 하여 “위태롭지만 마침내는 길할 것이다”(p.90)라고 사정의 변화를 예고한다. 27번째 卦인 頤卦와 52번째 卦인 艮卦에서도 같은 사정을 볼 수 있다. 이와 반대로 25번째 卦인 妄卦의 마지막 爻에는 「无妄行有眚，无攸利」라 하여 “무망한 행동도 지나치면 재앙이 있고 이로움이 없을 것이다”(p.113)라고 경고하고 있다. 63번째 卦인 既濟卦에서도 「初吉終亂」이라 하여 “처음에는 길하지만 마침내는 어지러우리라”(p.243)하여 인간사의 지속적인 변화를 강조한다. 이런 우주와 인간의 계속적 변화가 乾과 坤라는 象으로 표현될 때, 본래의 占書에서 가지던 吉凶의 개념이 繫辭에서는 명백히 乾 坤으로 해석되고(p.251), 결과적으로 陰陽은 小人을 나타내는 凶한 징조와 君子를 나타내는 吉한 징조의 의미를 넘어서서 우주전체의 지속적인 운행의 원리로 해석되었다. 또한 占에서 상반되던 吉凶의 개념은 음양철학의 체계 속에서는 보충적이고 보완적인 변화의 두면으로 변형되어 유교적 時中관념을 발전시킬 수 있는 여유를 제공할 수 있었던 것이다.²²⁾ 그

上 11, p.272). 宋代의 新유학자들, 특히 周敦頤의 無極사상에서야 道家의 無名으로서의 道의 사상을 가지게 된다.

22) Arthur Waley 가 *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 5

리고 이러한 時中관념을 중심으로 해서 周易의 복합적인 聖人像 내지 君子像이 형성되었다.

4. 유교경전으로서의 易

論語를 비롯한 다른 유교경전들이 法家的 사상통일을 시도하던 秦始皇帝의 焚書정책으로 박해를 받던 때, 易이 占書라는 이유로 焚書목록에서 제외된 사실만 보더라도 秦初에까지 易은 아직 儒家들의 책으로 채택되지 않았던 것을 알 수 있다. 周易 속에 孔子의 易에 대한 해설이라고 「子曰」로 소개된 말이 여럿 있으나 孔子의 사상을 가장 잘 보존하고 있는 論語와 비교해 볼 때 많은 차이가 있음을 알 수 있다. 아마도 가장 현저하게 구별되는 점을 論語에서의 孔子는 知天命을 인간의 한계로서 君子가 알아야 될 것이라고는 하였으나 인간이 어쩔 수 없는 命보다는 인간의 노력으로 키워 나가야 하는 德과 그의 완성인 仁에 중점을 두면서 鬼神이라든가 죽음에 대하여 언급하기를 회피하였다. 이에 비하여 周易 繫辭傳의 저자는 「知死生之說, 精氣爲物, 遊魂爲變, 是故知鬼神之情狀」(p. 256)이라 하여 易은 生死를 알게 하고 鬼神의 상태를 이해하게 한다고 선언한다. 다시 말해서 周易은 論語에서의 孔子가 그 중요성은 인정하면서도 별로 언급하지 않은 命과 命의 일부를 이루는 時라는 인간의 힘을 능가하는 운명적인 면에 중점을 두어 죽음이나 귀신과 같이 일상사를 초월하는 사건까지를 유교적 해석에 포함하여 초기 유교전통에서 약했던 면을 보강했다 하겠다. 그리고 이런 보강과정에 있어서 전국시기 말 儒家的 입장에서 諸子百家的 종합을 시도했던 荀子의 융합적 입장을 계승하여²³⁾ 道家, 墨家, 法家 및 민

(1933)에 발표한 “The Book of Changes”에서 말했듯이 유교학자들이 易을 받아들이기 전, 전국시대 음양가에 의해 占書가 이미 철학화되었는지 혹은 유교학자들 자신이 占書의 철학화 내지 유교화를 동시에 시도했는지는 필자로서는 단언을 내리지 못하고 있음을 밝혀둔다.

23) 荀子は 孟子와는 달리 전국시대의 다른 학파들을 무조건 배격한 것이 아니

간의 占卜사상까지도 그 안에 흡수하여 이것을 다시 유교적으로 해석하려던 시도였던 것이다. 그런데 周易의 이러한 유교적 해석에 있어서 孔子 및 그의 초기 유가 전통과의 연결점을 찾을 수 있던 것이 이 時中사상이었던 것 같다.

論語에 나타난 孔子사상의 두 기둥은 德과 命이었다. 德은 天에서 받은 인간 안의 도덕적 자질이며 가능성으로서(述而 22) 이 德을 키우는 것이 인간의 최대 임무라고 보았고(子路 22), 이렇게 德을 키우는 사람들을 君子라고 불렀다. 命은 天命으로서 하늘이 인간에게 주는 사명(憲問 36) 내지 生死와 불치병과 같은 운명적 요소를 지칭했다(雍也 2, 10, 先進7). 인간의 한계인 이러한 命을 아는 것을 知命이라 하여 尙德과 더불어 君子가 되기 위해 필수적인 것이었지만, 論語는 孔子가 命에 대하여 별로 가르치지 않았다고 전하고 있다(子罕 1). 天의 말없이 네 계절을 움직이는 침묵과 자연의 정기적 변화 속에서 인간적 교훈을 얻으면서도(論語 陽貨 19), 孔子는 정치적으로 仁을 행할 수 있으면 조정에 나아가고 仁을 버려야 할 때에는 물러나는 君子의 時中 이상을 자신과 顏回的 예를 들어 제자들을 격려했을 뿐(述而 10) 더 자세히 命과 仁과의 관계를 밝히지는 않았다. 論語에서 한 가지 분명히 부각될 수 있는 것은 인간에게는 時라는 것이 있고, 어떤 때를 만난다는 것은 자기 능력의 한계를 벗어나는 命에 속한다는 것이다. 그런데 孟子는 孔子를 최고의 인간으로 보아 모든 德을 집대성한 聖人으로서 추앙하면서 孔子의 특성을 한마디로 「聖之時者」(萬章下 1)라고 묘사했다.²⁴⁾ 때에 따라 정치에 참여하기도 하고, 때에 따라 물러나기도 해서 각 시기에 仁의 성취를 이루었다고 평했고, 이 면은 論語의

라 그들도 각기 진리의 한 모퉁이를 보았다고 하여 목가의 兼사상, 利사상, 節用사상을 道家의 道사상, 至人사상 등을 흡수한 후 이것을 다시 유교화하여 자기의 독자적 사상체계를 확립하였다.

24) 『孟子』 속에 나오는 天時의 개념은 크게 3가지의 뜻을 가지고 있다. 첫째는 자연의 계절적 성장을 말했고, 둘째는 王者가 일어나는 시기를 지칭했으며, 셋째로는 聖의 완성, 곧 들어가고 나갈 시간을 아는 최고의 지혜를 의미하였다.

孔子가 자신을 평한 것과도 일치한다. 그런데 이 時中이라는 유교적 정치 이상이야말로 周易의 유교적 해설 부분의 핵심으로 周易을 초기 유교전통과 직결시키는 것이다.²⁵⁾ 60 번째 卦인 節卦 象傳에 보면, “천지에 절조가 있어서 四時가 이루어진다. 절조를 가지고 制度를 다스리면 재물을 상하지 않고 백성도 해하지 않는다”(p.232)라 하였다. 곧 인간은 天地를 닮아 때에 맞추어 절조있게 모든 것을 다루어야 할 것을 강조한 것이다. 그런데 같은 卦의 爻辭에 보면 “문 밖에 나가지 않는 것은 허물이 없으나”(初九) “문 안의 뜰에도 나가지 않는 것은 흉할 것이다”(九二)라고 했는데, 이 두 것에 대한 象傳의 해설은 앞의 것은 통하고 막히는 시기를 제대로 파악했기 때문이며 뒤의 것은 나아갈 시기를 잃은 극한 상황에 이르렀기 때문이라고 해석한다. 이와같이 占書에 첨가된 유교적 해석에 따르면, 각 卦가 표징하는 인간사정 어느 것도 그 자체로서 절대적인 것은 없고, 각 卦가 상징하는 때를 당해서 인간 자신이 어떻게 행동하는가에 따라 종교적吉凶이 결정된다는 것이다.²⁶⁾ 易을 유교화한 儒家의 입장에서 보면 占은 그 때를 파악하는데 쓰이는 것이고, 十翼이라고 불리우는 유가적 해석은 그 상태에서 인간이 취해야 할 바를 가르쳐 주는 것이다.

十翼에 의하면 각 卦가 상징하는 때를 時用(蹇之時用, 睽之時用등)이라고 부르고, 이 때를 올바르게 판단하여 시기에 맞추어서 행동하는 것을 正中 혹은 中正, 得中 혹은 得中道, 또는 가장 잘 알려진 時中이라고 불렀다.²⁷⁾ 時中이란 말 그대로 때에 맞추어서 적중하는 행동을 한다는 것으로 「與時行」 혹은 「對時育萬物」이라 하여 계절과 시간에 맞추어서 모든 것

25) 侯外廬는 周易의 時中개념은 특히 子思와 孟子的 전통을 계승하는 것이라고 지적하였다. 『中國思想通史』一卷, p.553을 참조하기 바람.

26) Hellmut Wilhelm은 그의 유명한 *Eight Lectures on the I Ching* (1960)에서 다음과 같이 표현하였다: “Development is not a fate dictated from without to which one must silently submit, but rather a sign showing the direction that decisions take” (p.19).

27) 周易자체에서 時中이라는 용어는 한 번 나올 뿐이며 (p.39), 中正과 正中이 훨씬 자주 나오지만, 易과 더불어 유교전통에서 가장 형이상학적인 中庸에서 “君子之中庸也, 君子而時中”(2장)이라고 한 데서 이 용어가 보편화 되었다.

을 행하므로 天에 순응하는 것이어서 만사에 형통한다고 풀이한다(p.76). 52번째 卦인 艮卦 象傳에 이 이상을 잘 표현하고 있다: “時宜에 따라 정지하여야 할 때는 정지하고 時宜에 따라 행동하여야 할 때는 행동하여, 움직임과 머뭇이 그 時宜를 잃지 않는다(時止則止, 時行則行, 動靜不失其時)”(p.205). 때에 따른다고 하면 오늘날 우리가 얼핏 듣기에는 기회주의자를 말한다고 이해할 수도 있으나 周易의 時中은 그런 의미가 아니다. 時란 天道와 연결된 人道의 구체적 상황으로서 易의 君子는 죽어도 뜻을 지킨다고 했고(致命遂志, p.188), 때가 흥할 때나 궁할 때나 올바른을 중히 여겨 항구하고 겸손하며 지조를 지키는 사람이다. 따라서 君子道와 小人道가 구별되며 君子道야말로 참된 人道라고 단정한다.²⁸⁾

따라서 각 卦에 유교적 해석을 단 象傳과 각 爻에 유교적 해석을 첨가한 小象 및 그 大義를 말한 大象에 나오는 사상은 언제나 마지막 결정은 인간자신에게 있다는 철저한 유교적 입장을 고수하고 있다. 때로는 占을 무리할 정도로 도덕化하려는 경향도 있어서 예를 들어 26번째 卦인 大畜 卦에 “집에서 먹지 않는 것이 길하다(不家食吉), 큰 냇물을 건너는데 이로울 것이다 (利涉大川)”라는 占을 象傳에서는 “「집에서 먹지 않는 것이 길하다」는 것은 어진 이를 기르(養賢) 때문이다. 「큰 냇물을 건너는데 이롭다」는 것은 하늘에 응하기 (應乎天也)”(p.116)라고 도덕성이 없는 占을 유교사상에 맞추어서 억지로 해석해 놓았다. 또 33번째 卦인 遯卦 爻辭 六二에서 “이것을 잡으려면 누른 소의 가죽을 쓰라”는 占을 象傳에서는 “「이것을 잡으려면 누른 소의 가죽을 쓴다」는 것은 뜻을 굳게 한다(固志也)는 것이다”(p.141)라고 아무런 관련 없는 유교적 해석을 가미했다. 위의 몇 가지 예는 유교적 해석의 무리한 면을 보여주고 있으나 37번째 卦인 家人卦와 같은 경우에는 占과 占書가 말해 주려는 사상을 조화있게 유교化

28) 周易에서는 論語와는 달리 君子와 小人이 항상 인격자와 인격결여자의 뜻으로 쓰이지는 않고 경우에 따라서는 사회적 신분의 지칭으로 쓰이기도 한다. 특히 象傳에는 형벌과 옥사를 때에 따라 시행하는 君主의 모습으로 많이 나타난다.

한 경우도 있다.²⁹⁾ 家人卦는 여자에게 이로운卦로서, 爻辭에 보면 집안에는 뉘우침이 없고 식구들 사이에 사사로움이 없어 가족이 함께 밥을 먹으며 家人은 준엄하고 집은 부하게 되는 끝까지吉한占이다(p.153). 그런데 집안이 화복하고 잘 되어가는 상태를 彖傳은 正이라는 유교 이상으로 설명했다: 「家人女正位乎內, 男正位乎外, 男女正, 天地之大義也. …… 父父, 子子, 兄兄, 弟弟, 夫夫, 婦婦, 而家道正, 正家而天下定」(p.153). “임금은 임금다워야 하고 신하는 신하다워야 하며, 아버지는 아버지다워야 하고, 아들은 아들다워야 한다(君君, 臣臣, 父父, 子子)”라는 말은 이마 論語에서 孔子가 齊景公에게 정치이상으로 준 말로서(顏淵11), 儒家의 인간 관계에 있어서의 상호적 책임성과 忠愼를 통한 仁의 완성의 구체적 예를 제시한 것이다. 그런데 周易에서 한 가지 흥미로운 것은 孟子가 父子의 관계를 모든 人倫의 기초로 삼은 것(萬章上 1, 離婁上 28)과는 달리, 男女 혹은 夫婦관계를 가장 기초로 본 것이다. 序卦傳에 이런 사상이 가장 명백히 표현되었는데, “夫婦가 있는 연후에 父子가 있다. 父子가 있는 연후에 君臣이 있다”(p.317)라고 해서 祭祀로 이어지는 정통적 父子관계의 유형과 다른 것을 볼 수 있다. 이것은 아마도 乾과 坤이라는 陰陽 두 원리를 易의 두 기동으로 한 데서 나온 결과라고 보아야 하겠고, 父子 중심적인 유교 가족제도 안에서도 婚事를 중요시 했던 면을 이해할 수 있게 한다.

그런데 中正으로 天地의 뜻을 통하는(同人卦 彖傳 p.72) 易의 君子는 여러 가지 측면에서 초기유교전통에는 없던 道家의 聖人の 성격울 동시에 포함하고 있다. 예를 들어 君子는 “자신을 비워서 남을 받아들이고(以虛受人)”(咸卦 象傳), “많은 것을 줄이고 적은 것을 더하게 하며, 물건을 저울질하여 베푸는 것을 고르게 한다”(謙卦 象傳 p.78-79)고 묘사되었다. 繫辭傳에서는 같은 謙卦의 爻 九三을 해석하여 “노고를 하면서도 자랑하지 않으며

29) 易에는 민간신앙 속에 뿌리박은 福, 壽, 慶 등의 사상이 긍정적으로 받아들여져서 인격완성 추구를 중심으로 하는 초기유교 전통의 무언가 엄숙하나 메마른 분위기에 인간 감정면을 수용한 느낌을 준다.

功이 있고서도 德으로 여기지 않으니, 지극히 후한 것이다”(p.264)라고 하였다. 자신을 비우는 것(虛)은 老子와 莊子の 성인적 이상이었고, 老子는 특히 天之道는 남은 것을 덜어서 부족한 것을 보충하는데 人之道는 부족한 자의 것을 덜어서 남음이 있는 자에게 바친다(77장)고 비판하였다. 또한 老子의 聖人은 모든 것을 이루면서도 功에 집착하지 않고 無爲無私의 특성을 지니는데, 周易의 君子역시 繫辭에는 같은 표현으로 묘사되고 있는 것이다.

또한 儒家와 道家의 종교성, 곧 天人관계를 비교해 보자면, 儒家는 天을 아는 길을 天에서 주어진 德의 수양을 통한 것이라고 한 데 그 특성을 가지는데 비하여, 道家의 가장 큰 특징은 인간은 항상 天之道를 따라야 되고 자연을 통해 天道를 배워야 한다고 하는 것이라고 하겠다. 그런데 周易의 繫辭傳에 보면 「崇效天, 卑法地」(p.260)라 하여 無思하고 無爲한 易을 숭상하고 모범으로 하라고 하여 老子에서 인간은 天地을 보고 道를 따르는 길을 배워야 한다는 사상을 (25장) 그대로 모방하고 있다고 하겠다. 사실 老子의 復내지 反復이라는 개념 역시 周易에 흡수되어 64卦로 표시되는 陰陽의 순환설과 직결되는 것이다.³⁰⁾

이미 언급한 바와 같이 周易은 戰國시대의 모든 사상을 받아들여 여러 복합적 요소들을 유교를 중심으로 하여 재해석한 것으로, 그 바탕은 민간 종교의 占書로 하고,³¹⁾ 이론적으로는 陰陽철학을 써서 현상계의 변화하는 모습을 설명하고, 老子의 歸사상과 無爲사상, 莊子の 造化사상 및 儒家내에서도 孟子의 時사상과 荀子の 三才(天, 地, 人)³²⁾ 사상 등을 종합하였

30) 특히 復卦와 恒卦에 그 사상이 뚜렷하다. 그러나 老子에서의 復이란 道에로의 歸로써 모든 만물이 그 절대 기원으로 되돌아가는 것을 말했는데 易에서는 현상계 안에 이루어지는 陰陽의 운행을 가리킨다는 차이점을 가지고 있다.

31) 여기서 占을 민간종교라 함은 서민들의 종교라는 뜻만은 아니고, 지배층에서 주로 사용하던 占 형태나 서민들의 정조임기와 격언등 전체를 포함한다는 것을 밝힌다.

32) 天, 地, 人의 2가지가 易에서는 天道, 地道, 人道라하여 서로 연결되어 있으나, 荀子에서는 道는 人之所道라 하여 天人之分을 주장하였다. 따라서 荀子

다. 그 결과로 나온 결실은 荀子에서와 같이 철저한 유교적 체계확립 및 조화를 이룬 것은 되지 못했으나 초기유교의 종교적 내지 형이상학적 결합을 보충하는 면에서 유학자들에게도 인기가 있었고, 유학자가 아닌 이들에게도 자기들 사상의 일면을 그 속에서 보게 하였을 것이다. 그러나 한 면으로 더 풍요하게 된 易의 유교사상은 論語에서 보는 것과 같은 순수성에 있어서는 흐려진 느낌이고, 孟子나 荀子에게서 볼 수 있는 것과 같이 孔子에게 충실하려는 노력도 찾을 수가 없다. 그러므로 끝으로 초기 유가 전통에서 제시한 聖人像과 易의 聖人像을 비교하여 易의 복합성과 周易에서 이루어진 유교적 재해석의 장단점을 논하여 보겠다.

周易의 聖人觀을 분석하기 전에 우선 초기 儒家의 聖人觀을 간단히 요약해 보겠다. 論語에서의 聖人は 修己安人하여 百姓을 평안하게 하는(憲問 44) 최고의 人間像으로서 堯舜도 이 이상에 다하지 못함을 근심하였다고 孔子는 말하였다. 그러나 論語에서 그 제자들에게 孔子가 제시한 인간상은 仁의 완성이라는 유가적 목표에 도달한 聖人보다는 그를 향해 계속 노력하는 君子였다.³³⁾ 周易과 비교해 볼 때, 論語에 나타난 聖人 및 君子像의 특징은 정치지도자적 성격이 강하게 내포되면서도 孔子이전의 사상을 나타내는 詩經에서와 같이 현실적 王이나 제상의 위치에 있는 사람에게만 국한된 것이 아니라 모든 인간이 추구해야 할 인간적 이상이었던 것과 占이나 보통사람이 모르는 天道的 신비를 아는 특별한 능력을 소유한 인물이었다는 것이다. 전국시대에 들어와서 최초로 孔子의 강력한 재해석자로 나타난 학자는 孟子였다. 아마도 뚜렷한 聖王사상을 제시한 墨家와의 투쟁 속에서 孟子는 그 주요 인간상을 君子에서 聖人으로 바꾸었

에서의 天과 人의 관계는 人道를 다한 사람이 마지막으로 天地에 참여한다는 미래지향적 성격을 띠고 있는데, 天道란 인간이 알 수 없는 것이므로 人道에서 구분시켜야 한다고 한 면에 있어서 고대중국사상에서는 물론 유교전통에서도 독특한 위치를 차지한다.

33) 초기 儒家의 인간상에 대해서는 필자의 논문 「儒家의 人間像과 舊約의 人間像: 君子와 義人에 대한 宗教學的 고찰」(『동아문화』 19, 1981. 12), pp. 173~195를 참조하기 바람.

으며, 聖人이란 인간 안에 공통된 점, 곧 天으로부터 받은 도덕적 性을 키워 인격을 완성한 인물로서 聖인과 우리는 同類者라는 것을 강조하여 보편적 인간상을 제시하였다. 孟子 盡心上에 있는 “자기의 心을 다하면 자기의 性을 알게 되고, 자기의 性을 알면 하늘을 알게 된다(盡其心者, 知其性也. 知其性, 則知天矣)”라는 유명한 초기 유가적 형이상학에 의하면 人間과 天과의 접촉점은 善한 본성을 天으로부터 받았다는 기원적인 면과 이 本性의 완성에서 하늘을 섬기게 된다는 중국적인 면의 양 면에 있다고 보겠다.

戰國시대 말 여러 학파의 이론을 종합하면서 孟子와는 다른 또하나의 孔子에 대한 해석을 시도한 荀子は 儒家的 人間像을 士→君子→聖人이라는 발전적 유형으로 확립하였다.³⁴⁾ 人間을 동물과 구별하게 하는 특이한 도덕성을 人性이라고 정의한 孟子와는 달리, 荀子は 性이란 본능적인 면으로서 불완전한 재료와 같은 것이라고 하였다. 荀子에 의하면 人間안에는 性과 心과 能이 있는데, 결국 재료에 해당하는 性은 생각하는 기능인 心으로써 인도되고 실천하는 能으로써 지속적인 노력을 가해 완성되어야 한다. 곧 性偽之합이 이루어져야 되는 것으로³⁵⁾ 이와같이 聖王이 제정한 禮에 따라 人道를 완비한 사람을 人之所積者(正論篇)라 하여 聖人이라고 하였다.³⁶⁾ 荀子의 성인상 역시 보편적 인간상으로서 누구나 노력하면 이에 이를 수 있다는 것이며, 더 나아가서 인간이 자기에게 맡겨진 인간의 역할인 사회적 책임을 다할 때 결국 天地에 참여할 수 있다고 했다. 여러가지

34) 修身篇에 보면 “好法而行, 士也. 篤志而體, 君子也. 齊明而不媮, 聖人也.”라 하여 士는 시작하는 사람이고 君子는 열열히 실천하여 가까워진 사람이며 聖人은 모든 것을 이해하고 실천한 인물을 말했다.

35) 荀子 禮論篇 5에 다음과 같이 性과 偽의 보충성을 말한다: “性者 本始材朴也. 偽者 文理隆盛也. 無性則偽之無所加. 無偽則性不能自美. 性偽合, 然後成聖人之名.”

36) 荀子의 발전적 인간 유형 및 性惡說에 대해서는 위에 언급한 필자의 논문 「유가적 인간상과 구약적 인간상」(『동아문화』 19), pp. 185~6을 참조하라 바람.

해석상의 차이는 있으나 論語, 孟子, 荀子 속의 초기 유가의 聖人觀의 특징은 보편적 인간상의 제시였다는 것으로 聖人の 특성을 인간이면 누구나 하늘로부터 받은 도덕성³⁷⁾을 키워서 인격자로서 완성되고 그럼으로써 남을 가르치고 키우며 지도하는 修己安人의 유가적 원리를 분명히 하는 데 두었다는 것이다.

이에 비하여 周易에서의 聖人은 天地의 道를 통달하여 卦를 만들고 吉凶을 알아서 때에 알맞게 형벌을 시행하고 天下의 일을 완성하는 王으로 나타난다.³⁸⁾ 우선 乾卦 文言傳에 보면, “성인이 일어나서 만물이 보게 된다(聖人作而萬物覩)”(p.18)라 하여 만물의 道를 가르치는 聖人の 면을 지적한 후, 나가고 물러가고 있고 없는 것을 알아서 그 바른 것을 잃지 않는 자는 오직 聖人 뿐인가(知進退存亡, 而不失其正者, 其唯聖人乎)”(p.20)하여 時中을 아는 면을 강조하고 있다. 곧 周易의 聖人이란 陰陽의 道를 알아 時中을 체득한 王으로서 上帝에게 제사를 지내고 聖賢을 키웠으며(鼎卦 象傳 p.199), 때에 맞게 형벌을 밝게 하여 백성이 복종하였고(豫卦 象傳 p.83), 人心이 감동하여 天下가 화평하게 하였던(咸卦 象傳 p.134) 옛 先王들을 지칭한다.

繫辭傳에 제시된 성인상도 위에 언급한 文言傳, 象傳과 같아서 “성인이 卦를 배풀어 象을 관찰하고 말을 계속하여 길흉을 분명히 했다(聖人設卦觀象, 繫辭焉而明吉凶)”(p.252)라고 하여 聖人の 역할을 卦의 설정 내지 해설에 중점을 두고 있다. 繫辭傳 聖人이 卦를 만든 인물인데 비해 君子는 易의 순서 안에서 安住하는 사람으로 묘사되는데, 君子 역시 爻辭를 완미하고 占을 쳐서 天祐를 받는다는 데에서는 일치한다. 따라서 周易의 君子之道는 곧 陰陽의 道로서 이것을 아는 것이 仁 혹은 知(繫辭上, p.258)라고 초기 儒家와는 다른 새로운 해석을 하고 있다. 이와 마찬가지로 聖

37) 이 천부적 도덕성을 論語에서는 德, 孟子에서는 性이라고 했고, 荀子は 心 안에서 보았다.

38) 周易에 聖이란 용어는 乾卦 文言傳에 3번, 象傳에 8번, 繫辭傳에 26번, 說卦에 2번 나온다.

人之道 역시 辭, 變, 象, 占이라고 하여 (繫辭上, p.269) 陰陽之道를 알아 占칠 수 있고 해설할 수 있는 것을 말했다. 따라서 周易의 聖人は 보통 사람은 알 수 없는 심원하고 기묘한 것을 연구하여 천하의 일을 다루는 신비로운 존재인 것이다.³⁹⁾ 이러한 聖人觀은 초기 儒家에서는 찾아볼 수 없었던 점으로, 엄격한 儒家的 입장에서 보면 일종의 변질이라고 해야 되지 않을까 한다.

또한 易의 聖人이 天과 地를 본받는 데 있어서는 (특히 繫辭上, p.260, 272) 초기 유교전통보다는 道家전통에 가깝다고 하겠다. 특히 荀子의 天人之分과는 정반대의 입장에서 있음음을 볼 수 있으며, 인격수양을 통해 天을 알고 섬기게 된다는 孟子나 論語에 비해서도 人間 밖에 있는 자연속에서 天道를 우선적으로 본다는 것과 운명적 요소에 대한 강조에 있어서 상당히 다른 것을 알 수 있다.⁴⁰⁾ 그러나 繫辭下에 보면 聖人은 文化를 일으킨 인물로서 卦를 인간문화 발생과 연결시키고 있는데, 문화창시자로서의 周易의 성인관은 道家전통과 상반되는 면을 보이고 있다. 한 마디로 周易의 聖人觀은 지극히 복합적임을 알 수 있다.

결국 易의 聖人像에 있어서 초기유교와 가장 구별되는 점은 聖人이 보편적 인간상으로 제시되었다기보다는 옛날에 살았던 聖王으로서 보통 인간이 알 수 없는 天地의 숨어 있는 道를 卦를 만들어 백성들에게 알려 줌으로써 文化를 일으키고 天下를 이롭게 했다는 詩經의 聖王내지 占書의

39) 聖人을 보통사람은 도저히 따라 갈 수 없을 정도로 높은 존재라고 보는 것이 論語 子張12에 나온다. 孔子의 제자들 사이에서 교육방법에 대한 의견의 차이로 부각되는 이 문제는 子夏가 子游의 비판을 받고, “終始如一 唯聖人耳”라고 답하는 데서 볼 수 있다. 여기서 聖人이 따르기 힘든 존재로 나오긴 하나, 역시 周易에서와 같이 天道의 기묘함을 알고 占을 치는 인물로 나오지는 않는다.

40) 徐復觀은 性과 天道를 보는 관점에 있어서 儒家的의 분파를 셋으로 나눈다. 하나는 曾子, 子思와 孟子의 학파로 天命이 인간 心안에 내려왔다고 보아 心을 다함으로 天을 알게 된다는 것이고, 두번째는 周易을 중심으로 하는 학파로 陰陽으로서 天命을 말하는 것이며, 세번째는 荀子에서 절정을 이룬 禮를 통해 개인적 수양으로 인간성을 완전케 하려는 학파이다. 「易傳中の性命思想」(『民主評論』 13, 1962), p. 50을 참조하기 바람.

大人과 가까운 聖人像을 제시했다는 것이다. 이러한 聖人像보다도 易의 君子像은 초기 儒家의 인격자적 이상에 훨씬 더 가까운 것으로 君子와 小人의 구별을 비롯하여 대부분의 경우 보편적 인간상으로 나타난다. 그럼에도 불구하고 君子像 역시 道家전통 및 때에 따라 형벌을 실시하는 法家전통을 포함하고 있으며, 占書를 유교화하려는 가장 눈에 띄는 노력을 보이는 象傳안에서 특히 초기 유교적인 도덕적 성격을 강하게 띤다. 결론적으로 周易 十翼의 저자들이 시도한 易의 유교화는 부분적 성공이었으며, 占書를 완전히 유교화하지 못한 반면에 초기 儒家의 핵심을 이루는 聖人 君子像에 상당한 변질을 가져왔다고 평해야 옳으리라 본다.

5. 易의 現代적 의미

우리는 周易을 占書로서, 陰陽철학서로서, 또 유교경전으로서의 세 각도에서 살펴보았다. 그런데 모든 古典이 그러하듯이 周易 역시 오늘날을 살고 있는 우리에게 무엇인가 주는 것이 있다. 만일 古典이 時空을 넘어 살아 있는 인간에게 무엇인가 주는 힘을 잃어버린다면, 그것은 古典으로서의 의미를 상실한 것일 것이다. 그래서 周易백스트의 宗教史學的 高찰로 그치기보다 끝으로 현대인인 우리가 易에서 배울 것이 무엇인가를 음미해 보고자 한다.

우선 占書로서의 周易이 지금도 민속신앙의 일부로서 우리사회에 계속 살아있는 것이 사실이다. 이 사실이 과학시대 안에서도 민중의 종교적 욕구와 인간의 뿌리 깊은 종교심을 말해 준다는 데서 그 자체로 의미를 지닌 것을 부정할 수는 없으나, 占의 현상적 연구결과는 占을 치는 개개인의 안목이 좁고 이기적이어서 그 안에 사회성과 역사성이 결여되어 있으며 인간

41) 이미 고대 중국의 儒家와 道家는 자기들의 가르침이 이런 민속신앙을 능가한다는 사실을 명확히 하고 있다. 論語의 子路 22에는 德에 항구치 못하면 수치가 따를 것이며, 이럴때는 占을 칠 필요도 없다고 하였다. 老子 78장에 보면 聖人は 나라의 모든 상사롭지 못한 것을 (受國不祥) 자신안에 받아들이는 수

의 책임감을 마비시키기 쉽다는 문제점을 알려준다.⁴¹⁾ 민간사이에 종교현상으로서의 占이 계속될 것이라는 것은 짐작할 수 있으나, 인간의 인격형성에 도움이 되지 못하고 오히려 인간성의 저하를 가져온다면, 占書안의 기본적 종교성은 받아들여 그 형태는 변형되어야 되리라 본다. 占의 도덕화를 시도한 유교적 변형도 완전치 못했고, 占術을 낮은 단계의 실천으로 받아들이는 불교적 관용책도 민중불교 자체를 상당히 무속化하게 했는데, 오늘날 한국문화에 큰 영향을 미치기 시작한 그리스도교의 입장은 어떠한런지 고려해 볼 필요가 있다고 본다.

구약성서에서 周易의 占과 비슷한 예를 찾아본다면 제사장들이 사용하던 우림과 뚝뚝임 것이다.⁴²⁾ 민수기 27장 21절에 의하면 하느님과 직접 얼굴을 맞대고 말할 수 있었던 모세가 죽으면서 앞으로 백성들이 하느님께 무엇을 묻고 싶을 때 사용할 수 있도록 제사장에게 허락해 준 것이 可否를 알리는 우림과 뚝뚝임이었다고 한다. 곧 왕정시대의 대제관은 제의인에 포드 가슴에 달린 주머니 속에 색철을 했거나 표시를 한 돌이나 나무대기로 된 일종의 주사위를 가지고 있어서 하느님의 뜻을 긍정과 부정의 단순한 신탁을 통해 알아 보았던 것이다.⁴³⁾ 이 可否를 가리는 방법은 甲骨文의 형태와 근본적으로 같은 것이었던 것 같다. 그러나 우림과 뚝뚝임의 사용은 하느님의 법이 인간 마음(lēb)안에 새겨졌다는 것(예레미아 31:33)과 인간의 도덕적 책임을 강조하기 시작한 예언자들의 출현과 더불어

있다고 했고, 莊子 人間世에도 道의 입장에서 보면 不吉한 짐승도 吉하게 된다고 하였다. 특히 莊子 應帝王에 道家인 壺子和 季咸이라는 무당과의 대담은 道家의 우위성을 극적으로 그리고 있다.

43) Urim과 Thummim에 대한 연구로는 Edward Robertson의 "The Urim and Thummim: what were They?" *Vetus Testamentum* (1964), pp.67~74와 Glendon Bryce의 "Omen Wisdom in ancient Israel," *Journal of Biblical Literature* 94 (1975), pp.19~37을 참조하기 바람.

43) 우림과 뚝뚝임을 어떻게 사용하였는지 그 실질적 예를 가장 뚜렷이 보여주는 것은 사무엘 상 14장 41-42절이다. 처음에는 백성과 사울왕가 사이에, 다음에는 사울왕과 왕자인 요나탄 사이에 Urim과 Thummim의 주사위가 던져졌고 누가 허물이 있는지가 결정되었다.

점점 그 중요성을 잃어서 마침내 구약후기에는 전혀 언급되지 않고 있다. 신명기학파의 역사가들은 사울왕이 엔도르의 점치는 여인을 찾는 것을 하느님과과의 관계를 상실한 사울왕의 인간적 전락의 표시로 묘사했다(사무엘 28:7). 구약법전에 의하면 모든 점쟁이를 사형에 처하게 되어 있었고(출애굽 22:17과 레위기 20:27) 죽은이의 혼백을 불러내는 점쟁이에게 가는 것은 인간을 부정하게 만드는 것이며 야훼께서 미워하시는 일이라고 보았다(레위기 19-31과 신명기 18:10). 그러나 민수기 22-24장에 나오는 바빌로니아인 점쟁이 발라암의 예와 같은 곳에서는 이방의 점쟁이도 중국적으로는 야훼의 지배아래 있다는 신앙을 고백하기도 했다.

신약시대에 와서는 복음서 저자들에 의하면 마귀들도 예수의 정체를 알았다고 되어 있으나 예수는 그들의 증거를 이용하려 하지 않았으며(마르코 1:24, 3:11, 5:7) 오히려 예수의 구마행위와 치유기적은 인간을 마귀의 권세에서 구하는 것으로 보았다. 사도 바울로는 마술을 우상숭배 및 도덕적 악과 더불어 하느님나라를 차지하지 못할 죄로 나열하고 있고(갈라디아 5:10), 사도행전 19장 19절에는 개종한 마술쟁이들이 책을 공공연히 불사르는 예가 실려있다. 곧 그리스도교 전통 전체로 보아 운수를 믿는다는든가 다른 자연적 징조를 믿는 것은 민간신앙 속에 계속되어 왔지만, 더 나아가서 점쟁이를 찾는다는든가 궂을 하게 되는 것은 한 분이신 하느님에 대한 신앙의 부족이며 인간의 인격적 전락으로 보려는 경향이 깊다. 따라서 그리스도교적 전통 속에서의 周易의 현대적 해석은 占을 그대로 인정하느니보다는 周易의 占이 가지고 있었던 본래의 종교사상, 곧 인간의 삶이 종교적으로는 天命에 의해 결정되어지며 인간의 노력에는 한계성이 있다는 종교적 견해 및 하느님앞에서의 수동적 자세를 갖게 하는 데 있으리라 본다. 올바른 이해된 수동성은 능동성을 지나치게 강조하는 현대인에게 정

44) 이런 면의 조화를 시도한 사람이 테이아르 드 샤르댕으로서 그의 저서 『神의 영역』 제1부에서는 능동성의 聖化를 제2부에서는 수동성의 聖化를 다루고, 이 둘의 조화가 이루어져야 됨을 실득력 있게 보여주었다.

신적 조화와 영적 깊이를 더 해줄 수 있을 뿐만 아니라 自信과 依託, 활동과 고통, 과학과 종교의 보완성을 인식시켜 준다.⁴⁴⁾

둘째로, 陰陽철학서로서의 周易이 현대에서 갖는 의미는 道家의 모든 인위적인 것에 대한 상대적 평가를 吉凶이라는 민중적 체험에 합한 것으로 한 면으로는 지극히 현세긍정적이면서, 또 한 면으로는 현세적 가치의 한계성을 절감케 하는 지혜를 가르쳐 줄 수 있다는 것에 있다 하겠다. 따라서 易의 陰陽사상은 상반되는 두 가치를 꼭 알력으로 보기보다는 변화하는 현상계의 필요한 두 요소요 두 측면으로 보아 약함과 강함, 휴식과 활동, 침묵과 언어, 물려감과 나아감을 삶의 조화 속에 엮어가는 비전을 제공할 수 있다. 동양 사회에서 더 강조되어온 이런 조화는 특히 현대에 있어서는 도전이 없는 타협이나 침체에서가 아니라 도전을 통해서 오는 조화이어야 한다. 유교 전통이 周易의 재해석을 통해 陰陽사상을 자기의 것으로 할 수 있었듯이, 그리스도교 전통도 음양사상을 인격의 조화적 발전원리로서 받아들일 수 있으며 더 나아가서 易이 말하는 음양의 원천인 太極, 혹은 新儒學의 無極사상을 하느님에 대한 철학적 표현의 하나로 수용할 수 있리라 본다. 단 음양사상의 太極 혹은 無極은 현상속에서 직접 활동하지 않는데 비하여, 그리스도교의 하느님은 현상계인 인간 역사속에서 계속 활동하심으로 그리스도교 전통 속에서의 음양은 독자적 우주의 원리라고 이해되기보다는 하느님의 섭리가 인간과 자연을 포괄하는 창조물 속에 일하는 하나의 표현으로 해석되어야 하지 않을까 한다.⁴⁵⁾

세째로, 유교경전으로서의 周易이 갖는 현대적 의미는 긍정적으로는 민

45) 구약의 전도서 3장과 비교해 볼 수 있을 것이다. 전도서 3: 1-8절까지의 시간에 대한 유명한 詩는 하늘 아래 있는 모든 것에는 때가 있다는 것을 말하여 인간의 한계성과 인간의 지혜가 다 이해할 수 없는 하느님의 초월성을 강하게 표현하고 있다. 구약에 이런 순환적인 시간관과 묵시문학의 직선적인 시간관이 있듯이 고대중국에도 道家와 易의 순환적인 시간관과 더불어 禮運 등의 직선적 시간관도 있음을 기억해야 할 것이다. Joseph Needham의 *Time and Eastern Man* (1965)을 참조하기 바람. 李正勇의 『易과 基督敎思想』(한국 신학연구소, 1980)도 易의 음양사상을 그리스도교 전통에 흡수하려는 하나의 시도라고 하겠다.

중의 종교성을 받아들여서 儒家를 특징짓는 인격수양의 한 요소로 종합하여 주어진 時라는 운명과 그 안에서의 인간노력의 조화를 時中이라는 이상으로 제시하였다는 데에서 찾을 수 있겠고, 부정적으로는 불완전한 유교화가 가져왔던 문제를 통해 새로이 같은 시도를 했을 때의 한계성을 보여 줄 수 있다는 데 있다.⁴⁶⁾

時中의 유교적 이상은 우리 현대인들에게도 그대로 적용되는 것으로 배어난 시기와 장소는 물론 각 순간에 처하는 환경 속에서 어떻게 天道를 파악하고 그에 따라 가장 적절한 것을 택하는가 하는 것이다. 자기에게 주어진 命으로서의 時를 인식하면서 길할 때나凶할 때나 항구하게 도덕성을 키우며 인격완성을 지향해 나간다는 것은 오늘날에도 변함없이 인간에게 주어진 가장 귀중한 사명일 것이다.

우리가 유교나 불교, 그리스도교 혹은 어느 종교나 이념을 신봉하고 있던 간에 2000여년동안 동양사상의 支柱를 이루고 있었던 周易안에서 새로운 현대적 의미와 가치를 발견하기를 바라는 마음에서 이 부족한 宗教史學의 고찰을 시도했음을 다시 밝힌다.

46) 예를 들어, 오늘날의 한국 그리스도교가 周易의 사상을 수용한다면, 복음서에 나오는 누룩의 예와도 같이 복음으로 모든 반죽을 완전히 부풀어 오르게 하여야 되리라 보는데, 그러기 위해서는 예언적 전통이 지니는 내적 비판의 정신과 사회 참여의식의 지속적인 도전으로써만 가능하리라 믿는다.

“Does the *Book of Changes* still have
Meaning for us?”

Kim, Sung-hae

1. Introduction

I Ching 易經, the Book of Changes, has been transmitted to us as the first of the thirteen classics of Confucianism. However, it has been known that originally it was a collection of oracle texts before it was transformed into a Confucian classic probably between the end of the Warring States' period and the early Han Empire (3-2 century B.C.). *Kua t'zu* 卦辭 and *hsiao tz'u* 爻辭, which are known as *ching* 經 (the canon part), still preserve the original shape of the oracle texts, while the so-called ten wings (十翼) are Confucian commentaries. Consequently when we try to understand the Book of Changes correctly, first we have to analyze the original oracle texts by themselves and grasp the religious thought contained in these oracles in connection with the oracle-bone texts of the Shang period. Then we can proceed to study the philosophy of *yin-yang* 陽陰 which spread rapidly in the Warring States' period and whose culmination can be found in the Book of Changes. Then, we are in the position to appreciate the Confucian scholars' attempt to reinterpret and incorporate the oracle texts into the Confucian tradition. Finally we will compare the Confucian commentaries in the Book of Changes with the earliest tradition of Confucianism (the Analects, Mencius, Hsün Tzu), so that we can judge the success and the limitation of confucianization of the popular religious beliefs represented in this collection of the Chou oracles and sayings.

2. The Book of Changes as the Oracle Texts

The earliest records of ancient China are the oracle-bone texts of the late Shang dynasty. Here we see the concept of the highest deity, *Ti* 帝, which not only controls all natural phenomena but also the destiny of the dynasty. Even though most sacrifices were offered to the ancestor spirits of the Shang king, *Ti* was conceived as holding the highest authority to whom the ancestors interceded for their descendants. Moreover, when we come to the Book of Changes, it is concerned only with Heaven (*T'ien* 天) (which has already been identified with *Ti* in the *Book of Odes* and the *Book of Documents*) from which the auspiciousness (吉) and unauspiciousness (凶) derive. Through various natural phenomena one tried to read the sign of auspiciousness in all events of life and to interpret it as the help of Heaven (天祐). The usage of Heaven in the Book of Changes is two-fold: one is seen only in the commentaries as the heaven-and-earth which is also two principles of the universe; another is seen both in the oracle texts and commentaries as the highest deity. And in this second usage of Heaven the religious meaning is most clear. In the ancient practice of obtaining the oracles we can perceive the basic belief that human life is in connection with the divine power that transcends human beings. Therefore it was important for them to be sure of the help of the deity, which could be read by the sign of auspiciousness.

The traditional interpretation of some of the oracle terms like *chen* 貞 and *li* 利 should be understood in the oracle context instead of the later confucianized meaning. For example, “貞凶” does not mean “even though one is straight, it will not be auspicious,” but rather it is “the oracle of unauspiciousness.” “征凶，居貞吉” (49th *kua*) should be understood as “it is unlucky to conquer, but it will be lucky to stay at home.” In a word, *chen* in the canon part is a sign of the

oracle that introduces the content of the oracle as it is in the Shang oracle bones. If we understand *chen* in this way a lot of ambiguous texts will be clarified.

3. The Book of Changes as the Philosophical Treatise on *Yin-yang*

The dualistic world view can be categorized into two: one is the antagonistic dualism of the good and evil (represented in Zoroastrianism) and the complementary dualism of *yin-yang* (represented in Chinese tradition). However, *yin-yang* in the Book of Changes is not totally harmonious as it has been systematized as two phases of the way of Heaven in the Great Appendix (繫辭). In some parts of Commentaries *Yin* signifies the way of the small person (小人道) and so the sign of unluckiness, while *yang* represents the auspicious way of the noble person (君子道). In spite of that there is some conflict in *yin* and *yang*; what the Book of Changes really emphasizes is the fact that everything in the universe is in the constant process of change and one has to know where he or she is situated presently. This transition from the lucky and unlucky signs in the oracle texts to the complementary principles of the universal change seems to have been influenced by the concept of transformation (造化) of Chuang Tzu, who relativized all human values (life and death, good and evil, beauty and ugliness, usefulness and uselessness) from the point of the absolute *Tao* 道. In short, knowing the time and acting properly in it provided the meeting point of the popular belief of the oracle texts and the Confucian tradition, bridged by the *yin-yang* philosophy.

4. The Book of Changes as the Confucian Classic

The major theme of the Confucian commentaries of the Book of Changes is the concept of *shih-chung* 時中, i.e. acting perfectly by

choosing the middle in every moment of time. This not only presupposes that there is a destiny in human life which is concretized in time, but also states that a human being is not fatally determined by time but rather can make the final difference by one's own determination. This is the relationship between what is not controllable (*ming* 命) and what can be controlled and cultivated (*te* 德). These two aspects of human life were mentioned already in the Analects, though Confucius definitely emphasized the *te* aspect. The Analects tells us that Confucius did not teach much about *ming*, while recognizing that knowing *ming* (知命) is a part of the requirements for the noble person. Time is a part of *ming* or what carries the events of *ming* such as birth, death, incurable disease, and one's mission in life. But it is in Mencius that knowing the proper time to proceed and withdraw gained paramount importance. Mencius praised Confucius as the greatest sage because he knew the perfect time for everything (聖之時者).

In the Book of Changes the sage is described in a similar way, i.e. quality of knowing the proper time. However in the Analects and Mencius (and even in Hsün Tzu) the sage is primarily the person who has perfected one's moral humanity (which is common to all human beings), while the sages in the Book of Changes were the former kings who knew the secret principle of the universe (*yin* and *yang*) and so made and explained the hexagrams. The role of the sage was to clarify what was auspicious or not, and by doing so benefited the people and began the culture. This aspect of the sage eloquently demonstrates that the Confucian attempt to incorporate the oracle texts was only partially successful and in this process the central image of the Confucian sage itself has been altered and lost some of the purity of the earliest Confucian tradition which presented the universal ideal of human perfection.

V. Conclusion

We have seen the Book of Changes from three different aspects and now finally we will reflect whether this book still has meaning for us who live in the age of science. As the oracle texts, it reveals the strong rootedness of the religious instinct in the human and can still help us to realize our limitations. The religious awareness cultivates the passive attitude in us, which can make a person humble before the transcendent. As the philosophical book of *yin-yang*, it conveys the complementary character of weakness and strength, rest and activity, silence and language, withdrawal and progress. It is only in the harmonious integration of the two that one can mature in humanity. Harmony has been emphasized in the Eastern culture more than in the West, but harmony in our contemporary world should not be the harmony that comes from stagnation or compromise but harmony that comes after the challenge is met.

As the Confucian classic, the Book of Changes has both positive and negative meaning for us. Positively it shows us the Confucian effort to accept the popular religiosity by adding the Confucian commentaries on it, and so the weakness of Confucian tradition in its religious dimension was greatly strengthened. Negatively it proves the limitation of confucianization of the oracle texts and the difficulty of any attempt to incorporate other sources without losing the purity of one's own tradition. For instance, if Christianity in East Asia tries to adopt the Book of Changes into its tradition, it has to go through the process of complete transformation constantly being challenged by the inner critical spirit and the social consciousness, which is especially strong in the prophetic tradition. The Book of Changes, the classical text of Confucianism, lies before us to be re-interpreted and to give a new powerful meaning for us.