

大巡信仰의 對象에 대한 研究(I)

崔 東 熙 *

目 次

I. 宗教와 믿음의 對象

1. 宗教에 대한 理解

(1) 지난날 우리 社會에서의 宗教 理解

(2) 宗教에 대한 오늘날의 새로운 理解

2. 믿음의 對象

(1) 비인격적인 것으로서의 궁극적인 것

(2) 人格적인 '궁극적인 것'

II. 한국문화에서의 하늘(天·上帝)

1. 우리 겨레의 최고신(the supreme Being)

(1) 중국 사서에 나타난 최고신

(2) 우리 사서에 나타난 최고신

1) 고구려

2) 백제

3) 신라

2. 우리 최고신의 본래 이름

I. 宗教와 믿음의 對象

1. 宗教에 대한 理解

(1) 지난날 우리 社會에서의 宗教理解

지금 우리는 흔히 宗教라는 말을 쓰고 있지만 이 말의 뜻은 그리 뚜렷하지 않다. 우리 社會에서 지금 쓰는 말 가운데서 이 宗教라는 말이 가장 알

* 강원대 철학과 교수. 철학박사

송달송할 지도 모른다. 이것은 지금 우리 社會가 그만큼 宗教에 대해 理解가 모자란다는 것을 말해 준다. 우리 겨레는 일찍부터 儒敎, 佛敎, 道敎를 알게 되었고 18세기 후반에는 매우 색다른 天主教(西學)를 알게 되어 큰 충격을 받았다. 19세기 후반에 우리 민중속에서 일어난 동학을 알게 됐고 이어 그리스도교 신교인 예수교(장로교, 감리교)도 알게 됐다. 이렇게 우리 겨레는 19세기말까지는 그러저러 동양의 儒敎, 佛敎, 道敎와 서양의 天主教, 예수교를 알게 되었고, 우리 민중 속에서 일어난 東學을 알게 되었다.

우리 민족은 일찍부터 중앙집권적인 나라 체제 밑에서 왕실의 뒷받침으로 佛敎의 영향을 많이 받아 왔다. 그러다가 고려 말기부터 儒敎의 영향이 커져 조선시대에는 儒敎만이 나라의 뒷받침을 받게 되었다. 그런데 이 儒敎는 이기론과 음양오행설을 바탕으로 하는 이론적이며 윤리적인 유학, 곧 송대의 新儒學에 너무나 치우쳐 있었다. 그러므로 많은 민중의 宗教적인 心情을 실질적으로 달래 줄 수 없었다. 이 儒敎를 그토록 받든다고 하는 지배층도 宗教적인 心情이 실질적으로 약하였기 때문에 너무나 저와 제 가문을 위하게 되었다. 이리하여 조선 후기에는 나라 위아래가 다 같이 宗教적으로 메마르고 거칠었다. 이러한 민심의 풍토에서 중국을 통해 18세기 후반에 매우 믿음에 굳고 교인 단결이 튼튼한 天主教가 흘러 들어왔다. 이렇게 되자 儒敎만을 내세우는 우리 지배층은 그저 宗派가 다르다는 이유만으로 天主教를 탄압하려고만 했다. 이래서 우리 儒敎는 宗教다움이 더욱 없어져 민심도 더욱 멀어져 갔다. 天主教에 대한 정책이 너무나 어설프기 때문이다. 그동안 天主教를 그렇게 탄압하였지만 1831년에는 天主教 조선교구가 세워졌고 1859년(철종 10년)에는 天主教인의 수가 “16,700명”이었다고 한다.

이렇게 우리 社會에서 儒敎가 天主教(西學)를 막아내려고 허둥거릴 때 우리 민중속으로부터 東學이라는 宗派가 19세기 후반(1860년대)에 나타났다. 이러한 역사적인 現象의 의미를 이해할 수 없었던 儒敎는 역시 그저 힘으로만 東學을 억누르려고 서둘렀다. 그래서 東學은 역시 숨어서 몰래 그 세력을 키워 나갔다. 이와 같이 19세기 후반의 우리 宗教적인 현실은 겉으로는 儒敎가 판을 치는 듯 하였지만 사실은 물밑에서 움직이는 敎派들이 매우 힘차게 커져만 갔다. 그들 가운데 한 갈래가 서양 그리스도교 쪽 天主教와 예

수교(장로교, 감리교)인데, 이들은 크나 큰 국제세력을 업고 있었다. 그 다른 한 갈래가 東學인데 이것은 우리 겨레가 처음으로 세웠다는 점과 새로 일어난 宗派라는 점에서 매우 주목된다. 이 東學을 계기로 하여 뒷날 70을 넘는 우리 민족적인 宗派들이 생겨났기 때문이다. 이밖에도 儒敎에 눌러 있기는 하지만 숨지는 않고 기죽은 듯이 지낸 佛敎가 있는데 이것도 뒷날 우리 宗敎적인 삶에 만만치 않은 몫을 하게 된다. 마침내 儒敎만을 내세운 우리 지배층은 피비린내 나는 국제 경쟁속에서 이 나라를 살려낼 수 없었다. 곧 이 나라 안에서 청일전쟁(1894)이 터지고 이어 노일전쟁(1904)이 터져 이 전쟁에서 당당히 이겨 세계를 놀라게 한 일본은 어쨌든 우리 강토를 지배하게 되어 있었다.

노일전쟁 이후에는 우리 社會의 宗敎 현실이 매우 달라졌다. 일본은 西洋의 근대적인 정치체제를 받아들여 우리 社會에도 다소 제한은 있었지만 신앙의 자유를 일단 허용하였기 때문이다. 이제 儒敎가 정치적인 힘을 잃게 되자 그 宗敎적인 힘이 더욱 약해졌다. 이렇게 가냘픈 한 宗派로 물러앉은 儒敎와 아직도 민중속에 꾸준히 어떤 저력을 이어온 佛敎가 우리 社會에서 동양적인 宗派로서 살아남기 위해 나름대로 힘썼다. 이에 대하여 天主敎와 예수교는 새로운 세상을 만나 눈부신 활동을 펴기 시작했다. 또 한편으로 東學도 민족적이며 전통적인 방향으로 나름대로 힘차게 움직였다. 그런데 이 東學은 새로 일어난 宗派로서 아직 전통과 짜임새가 약해 몇 갈래로 갈라지곤 하여 한 敎派로서 꾸준히 성장하기 어려웠다. 그리고 밖으로는 민족적인 군소 敎派들을 불러일으키는 미묘한 구실도 하였다. 東學이 일어난 (1860) 뒤 75년 동안 70을 넘는 군소 敎派들이 우리 社會에서 저마다 나름대로 활동하게 되었기 때문이다. 일본의 지배를 벗어난 뒤 오늘날까지도 우리의 宗敎적인 현실은 아직도 종래와 같이 크게 세 갈래로 나누어져 있다. 다만 각 갈래의 세력 관계가 다소 달라졌고 각 갈래의 속사정이 다소 달라져 있을 뿐이다. 겉으로 보기에 그리스도교쪽 교세가 놀랍고 그 활동도 야단스럽다. 이에 대해 儒敎, 佛敎쪽 교세가 다소 약한 편이고 그 활동도 평소에는 그렇게 눈에 띄지 않는다. 그리고 민족적인 宗派들의 작은 갈래의 수가 줄어가고 몇 분파의 상당한 성장이 눈에 띈다. 원불교나 대순진리회

같은 것이 그 실례다. 그러나 그 전통이나 체계적인 활동쪽으로는 아직도 민족적인 敎派들이 어려움을 겪고 있는 편이다.

지금까지 우리는 19세기 후반부터 오늘에 이르기까지의 우리 사회의 宗教的인 현실을 대강 훑어보았다. 그동안 우리 儒敎가 佛敎를 너무나 억누르고 天主教와 東學을 그저 힘으로만 마구 탄압하는 과정에서 우리 社會는 위아래가 모두 宗教的으로 메마르고 거칠어져가기만 했다. 우리 儒敎는 天主教를 아예 이해할 수 없었듯이 東學도 아예 이해할 수 없었다. 우리 민중 속에서 일어난 東學을 다소 이해하면서 민중의 宗教的인 心情을 달래는 것이 天主教를 막아내는 길일 수도 있는데 오히려 東學을 더 심하게 탄압하여 아예 뿌리를 뽑아버릴려고 하였다. 이러한 정신 풍토 속에서 東學도 儒敎를 이해할 수 없었음은 말할 것도 없고, 天主教도 이해할 수 없었다. 東學의 믿음 내용 쪽으로는 天主教를 이해할 만도 하지만 관리에 의해 싸잡히지 않기 위해 굳이 天主教를 비난해야만 하였다. 그리고 儒敎, 佛敎, 東學쪽으로 말하면 그래도 그들 사이에는 동양적인 宗派라는 점에서 어쨌든 서로 통하는 것이 있다고 할 수 있지만 天主教나 예수교와는 어떠한 공통점도 찾아내기 어려웠다. 뿐만 아니라 그동안 우리 社會로 들어온 天主教와 예수교 사이에서도 서로 이해하기 어려웠다. 원래 天主教는 중국을 통해 우리 社會로 들어와 18세기 후반부터 숨어서 몰래 활동하기 시작하였다. 그러므로 교인들이 쓰는 宗教的인 말도 주로 중국에서 만들어진 한자말이었다. 예컨대 天主教에서는 반드시 天主님이라 하였고 예수교 쪽에서는 꼭 하나님이라 하였다. 이렇게 天主教와 예수교의 공통성은 일반 사람으로서는 찾아낼 수 없었다.

이와 같은 宗教的인 현실 때문에 우리 社會에서는 儒敎, 佛敎, 東學, 天主教, 예수교 같은 敎派들 사이에 어떤 공통성이 있다는 것을 거의 생각할 수 없었고 여러 敎派를 통틀어서 부르는 말 곧 지금 쓰고 있는 ‘宗教’라는 말도 없었다. 겨우 중국에서 쓰던 ‘三敎’(儒佛道)라는 말 정도가 일부에서 쓰여지고 있었을 뿐이다. 더욱이 우리 사회는 일본지배 밑에서 근대적인 학문의 연구가 매우 뒤떨어져 있었다. 특히 宗教에 대한 새로운 학문적인 연구 같은 것은 있을 수 없었다. 이러한 우리 社會 현실 속에서 여러 宗派들 사

이의 싸움이나 헐뜯음은 있어도 저마다의 敎派를 떠난 宗教 자체에 대한 이해는 거의 있을 수 없었다. 더욱이 일본의 가혹한 식민지 정책 밑에서 힘겹게 살아가는 우리 社會는 그만큼 宗教가 필요했는 데도 오히려 宗教는 ‘아편’이라는 설부른 근대적인 敎養(계몽주의)에 쏠려 왔다. 그래서 모든 敎派를 싸잡아서 비판하고 부정하는 경향도 있었다. 이렇게 일본지배의 말기까지 우리 社會는 敎派들 사이의 이해가 너무나 없었고 또한 敎派들을 떠난 宗教 자체의 이해도 없었다. 있었다면, 모든 敎派를 싸잡아 부정하는 경향이 있었을 뿐이다. 이리하여 현실적으로 우리 社會에서는 그동안 敎派들 사이에 서로 매섭게 등져 있었고 어느 敎派도 순수하게 宗教적으로 활동하기 어려웠기에, 사람들의 마음은 심정적으로 메마르고 거칠어져 있었다. 이런 경향은 나라를 되찾은 뒤에도 대체로 다름이 없었다. 달라졌다는 것은 가톨릭교(天主敎)와 예수교의 교세가 엄청나게 커졌고 예수교 안 분파가 매우 다양해졌다는 점 뿐이다. 그러나 그 메마르고 거칠은 宗教의 풍토는 그렇게 달라지지 않았다.

그러나 1960년대 이후에는 우리 宗教적인 현실도 다소 달라지게 되었다. 儒敎, 佛敎쪽 대학에서의 교육과 연구가 축적되었고 민족적인 宗派에서 대학을 운영하게 되었고 몇 대학의 宗敎學科에서의 교육과 연구가 성과를 내기 시작했기 때문이다. 이에 따라 우리 학계에서 宗敎學에 대한 관심이 상당히 높아졌다. 우리 宗教계에서도 宗派들 사이의 이해와 협조에 대한 관심이 높아졌다. 이제 우리 社會에서 敎派를 떠나 이들을 통틀어 부를 수 있는 ‘宗敎’라는 말이 정말 요구되고 정말 그 뜻이 이해될 수 있게 되었다. 물론 우리 社會가 일본의 근대적인 문화와 접촉하게 되자 일본학계에서 1881년 이래 써온 宗敎라는 말도 일찍부터 받아들여지는 하였다. 그러나 宗敎를 ‘宗家’처럼 ‘뿌리가 되는 가르침’ 정도로 알고 있었을 것이다. 佛敎가 부처의 가르침인 것 처럼 宗敎는 어떤 ‘뿌리가 되는 가르침’이라면 그러한 宗敎는 일단 많은 사람들의 현실적인 삶 밖에 있는 어떤 가르침일 뿐이다. 그러나 오늘날 宗敎學에서 말하는 宗敎는 유럽말 religio(religion)를 옮긴 말이며 어떤 가르침이 아니라 사람들의 현실적인 어떤 ‘삶의 양식’을 뜻한다.

(2) 宗教에 대한 오늘날의 새로운 理解

앞에서 본 바와 같이 우리 社會는 역사적, 지리적, 정치적인 특수한 사정 때문에 매우 복잡한 宗教風土를 맞이하였다. 동서양의 세계적인 宗派들과 우리 민족적인 教派들이 좁은 강토 안에서 서로 날카롭게 맞서 왔다. 이러한 사정 때문에 우리 社會는 그동안 教派들을 떠난 宗教 자체를 차분히 이해할 수 있는 기회를 가질 수 없었다. 그러나 이러한 사정은 그 정도는 다르지만 하나의 세계적인 現象이라고 할 수 있다. 유럽은 오랫동안 그리스도교 쪽으로만 宗教를 이해하여 왔고 동양에서는 오랫동안 儒教, 佛敎, 道敎, 힌두교 같은 教派 쪽으로만 宗教를 생각하여 왔기 때문이다. 이렇게 세계 어디서나 저마다의 教派 쪽으로만 생각하는 시대에는 教派들을 부르는 이름들만 있었고 그들을 통틀어서 부르는 '宗教'라는 말이 실질적으로는 없었다. 동양에서는 중국에 宗教라는 말이 있었으나 그것은 어디까지나 佛敎를 뜻하였을 뿐이다. 유럽에서도 宗教(religion)를 나타내는 말들의 어원인 라틴말 religio는 오랫동안 주로 그리스도교를 뜻하였다. 원래 저마다의 教派들은 그 지역에서 크나 큰 권위를 가지고 있어서 다른 教派를 공정하게 이해할 수 있는 마음의 여유를 주지 않았기 때문이다. 우리 인류가 어떤 教派를 떠나 宗教 자체를 객관적으로 이해할 수 있기까지는 많은 역사 발전의 단계를 거쳐야 했다. 저 16세기 宗教改革, 17세기의 자연신학과 근대철학의 발전, 18세기의 '이성의 시대'(계몽주의)를 거쳐야만 했다. 이렇게 축적된 합리적인 정신을 바탕으로 하여 '宗教學'이라는 宗教에 대한 새로운 체계적인 연구가 19세기 후반부터 홀로 서기 시작하였다. 그러나 그 연구 업적이 세상에 알려지게 된 속도는 다른 영역에 비해 느린편이었다. 특히 후진사회에서는 宗教학의 연구 업적에 대한 관심이 다른 어느 영역보다 약할 수 밖에 없었다.

우리는 먼저 宗教학의 연구 업적에 따라 宗教 자체를 객관적으로 이해하여 보기로 한다. 宗教를 자유롭게 그리고 체계적으로 살펴본다면 그것은 넓은 영역을 갖춘 독자적인 '삶의 現象'임을 알수 있다. 그 宗教란 물질적인 것도 그리고 정신적인 것도 혹은 개인적인 것도 역사적, 사회적인 것도 품고 있는 매우 다양한 '삶의 영역'이다. 그러면서 또 다른 삶의 영역 이룰테면 예술이나 윤리 또는 경제의 영역과 매우 다른 독자적인 양식을 갖추고

있다. 말하자면 물질적인 것도 宗教에서는 예술에서와는 매우 다른 의미를 지닌다. 아름다움이라는 가치와 이어지는 물질적인 것은 거룩함이라는 宗教적인 가치와 이어지는 물질적인 것과는 그 의미가 매우 다를 수 있기 때문이다. 이와 같이 宗教學에서 말하는 宗教 자체는 ‘무슨 가르침’에 그치지 않고 어디까지나 어떤 독자적인 삶의 영역이다. 그렇기에 宗教를 어떤 독자적인 ‘삶의 양식’(mode of life)이라고 할 수 있다. 또 삶의 양식을 문화라고 하기 때문에 宗教를 어떤 ‘文化的 現象’이라고도 한다.

宗教가 예술이나 경제와는 다른 독자적인 삶의 양식이라고 한다면 그것은 과연 어떠한 것일까? 일반적으로 삶의 양식을 세 요소로 된 하나의 움직이는 과정이라고 볼 수 있다. 곧 우리 인간을 움직이는 欲求와 이 욕구가 향해 있는 對象(目的) 그리고 이 欲求와 대상의 관계라고 볼 수 있다. 우리 인간을 끊임없이 안으로부터 움직이는 요소가 곧 欲求인데, 크고 작은 욕구들이 언제나 하나의 체계를 이룬다. 이 欲求들의 체계에 따라 목적들(欲求의 對象들)의 체계가 결정된다. 이렇게 욕구와 목적은 서로 떨어질 수 없어서 욕구들의 체계에는 반드시 목적들의 체계가 맞서있게 마련이다. 본래 욕구와 목적은 하나의 관계로 이어져 있다. 곧 목적을 실현하는 과정이라는 하나의 동적인 관계만이 현실적으로 있을 뿐이다. 이렇게 목적을 통해 욕구를 채워나가는 과정이 바로 우리 인간의 현실적인 삶이다. 여기서는 목적과 욕구의 동적인 관계를 ‘목적 실현의 과정’으로 보고 이것을 통해 삶의 양식을 좀 더 구체적으로 이해하여 보기로 한다.

우리 인간이 산다는 것은 현실적으로는 크고 작은 목적들을 실현하는 과정이다. 그런데 목적의 실현에는 언제나 크고 작은 어려움이 있기 마련이다. 이러한 어려움을 일반적으로 問題(problem)라고 한다면 目的을 실현한다는 것은 곧 問題를 解決한다는 것을 뜻한다. 이제 우리 인간의 삶을 좀 더 구체적으로 ‘問題를 解決하는 끊임없는 과정’이라고 나타낼 수 있다. 이에 따라 ‘삶의 양식’도 좀 더 구체적으로 나타낼 수 있다. 삶의 과정에서 풀어야 할 問題들이 매우 다양하다. 이 다양한 問題들을 어떻게 해결하느냐에 따라 우리 인간의 삶이 좀 더 구체적인 영역으로 나타날 수 있다. 곧 어떤 종류의 問題들을 어떤 방식으로 해결하느냐에 따라 전체적인 삶이 여러 구체적

인 영역으로 나누어진다. 이를테면 의식주의 문제들을 상식적, 합리적인 방식으로 解決하는 노력이 경제의 영역이고, 진.선.미의 문제들을 전문적, 합리적, 근원적인 방식으로 解決하는 노력이 학문, 윤리, 예술이라는 삶의 영역 일 것이다.

그렇다면 宗教라는 삶의 영역은 과연 어떤 종류의 문제들을 어떤 방식으로 해결하는 영역일까? 물론 우리 인간에게는 宗教적인 문제가 있다. 우리에게 日常的인 欲求와 宗教적인 欲求가 반드시 있기 마련인데 宗教적인 欲求가 채워지지 않을 때 宗教적인 문제가 생기게 된다. 이러한 宗教적인 문제들을 解決하는 것이 宗教일 수 밖에 없다. 그리고 이 문제들의 解決 방식도 매우 다를 수 밖에 없다. 그러나 이렇게 宗教적인 문제들을 宗教적인 방식으로 解決한다는 것이 좀 더 구체적으로 어떠한 것이냐를 다시 묻지 않을 수 없다. 나날이 우리가 겪는 문제들은 우리의 상식이나 과학적인 지식으로 解決할 수 있다. 쉽게 풀 수 있는 문제들은 굳이 문제라고 의식되지도 않지만 이러한 문제들도 경우에 따라서는 큰 짐이 되어 역시 만만치 않는 문제임을 느끼게 한다. 다소 어려운 문제들은 다소 어렵게 풀 수도 있고 아주 어려운 문제들은 아주 어렵게 풀 수 밖에 없다. 이렇게 아주 어려워서 당장 解決할 수 없는 문제들도 합리적인 지식과 노력으로 결국은 해결할 수 있다고 믿는다. 이것이 바로 '日常的인 문제 解決'의 근본적인 특성이다. 앞에서 말한 학문, 윤리, 예술 같은 영역의 문제 해결까지도 여기에 딸려 있다. 이러한 '日常的인 문제 解決'을 합리적인 順應(rational adjustment)이라고 할 수 있다. 우리 인간의 합리적인 방식에 의해 삶의 과정을 해결해 나가기 때문이다. 이에 대하여 어떠한 합리적인 방식으로도 풀 수 없는 문제들을 어떻게든 해결하는 것을 '위기적인 문제 解決'이라고 할 수 있다. 이때 어떤 超自然的인 存在를 통하여 窮極的인 방식으로 문제를 해결하는 것이 바로 宗教라는 삶의 양식이다.

우리 인간은 생리적인 유기체(organism)로서 생존하며 또 심리적인 인격(personality)으로서 생활하는 하나의 작은 우주다. 이렇게 매우 복잡한 통일체로서 주어진 환경 속에서 독자적으로 살아간다. 이 삶의 양식을 '문제 解決의 과정'이라고 볼 수 있다. 이러한 삶의 과정에서 상식으로도 합리적인

지식으로도 영 풀 수 없는 問題에 부딪칠 수 있다. 이것을 주어진 환경에 적응하지 못하는 경우라고하여 플라워(Flower, G.C.)는 “좌절상태”(frustration)라고 부른다.¹⁾ 이러한 상태에서 새로운 적응을 위한 갖가지 노력이 안타깝게 시도된다. 그래도 問題가 解決되지 않을 때 그 不安은 단계적으로 변해간다는 것이다. 레빈(Lewin, K.)에 따르면 이 좌절상태보다 더 복잡하고 심각한 단계가 “갈등상태”(conflict)라고 한다.²⁾ 여기서는 괴로움, 두려움, 不安이 세 겹으로 얽혀 삶에 대한 不安이 더욱 더 절박하게 된다는 것이다. 이렇게 전면적인 위기를 느끼는 不安도 그것만으로는 아직 宗教的인 不安일 수 없다. 이런 상태에서 병적인 증상을 일으킬 수 있기 때문이다. 영 풀 수 없는 問題들 곧 아무래도 적응할 수 없는 환경의 무거운 압박이 신경증, 정신병, 같은 기능적인 증상을 일으킬 수 있기 때문이다.

아무리 절망적인 不安이라도 그 사람의 마음 속에 어떤 자각적인 계기가 없다면 宗教的인 不安이 될 수는 없다. 우리 인간의 마음은 “本性的으로 宗教的”이라고 한다.³⁾ 그래서 인간은 본성적으로 절박한 순간에 자기의 삶의 意味를 다시금 물을 수 있다. 모든 存在의 意味를 다시금 물을 수 있다. 인생의 窮極的인 意味를 어떻게 물을 수 있다. 이것은 역시 宗教的인 不安이라고 할 수 있다. 이러한 不安은 이 세상 저쪽에 있는 것 곧 “피안적인 것”(beyondness)⁴⁾ 혹은 “窮極的인 實在”(ultimate reality)⁵⁾로 이어질 수 있기 때문이다. 이렇게 우리 인간은 안정된 것 같이 보이는 日常的인 삶 속에서 절망적인 不安을 통해 어떤 ‘窮極的인 것’을 만날 수 있다. 이 “窮極的인 實在”와의 관계를 통해서 인생의 問題를 궁극적으로 해결할 수 있게 된다. 이것이 곧 ‘宗教的인 問題解決’의 근본 특성이다. 日常的, 합리적인 방식으로 해결할 수 없는 문제들을 궁극적인 실재를 통해 궁극적으로 해결한다는 점에서 삶의 세계에 대한 ‘초합리적인 順應’(superrational adjustment)이라고 할 수 있다. 미국의 인류학자인 사피어(Sapir, E)는 미개인이거나 근대화한 사람

1) Flower, G. C., *An Approach to Psychology of Religion*, 1927, p.27

2) Lewin, K. *A Dynamic Theory of Personality*, 1935, p.88

3) Jung, C. G., *Psychologie und Alchemie*, Gesammelte Werke, Bd.12, p.12

4) Flower, G. C., *An Approach to Psychology of Religion*, 1927, p.27. 플라워는 여기서 宗教의 본질은 “피안적인 것을 감득하는 것”(discrimination)에 있다고 본다

5) Wach, J., *Types of Religious Experience*, 1951, p.32

어느 쪽에 있어서도 宗教는 다음과 같이 “비합리적인 확신”을 의미한다고 말한다.

... 宗教란 헤아릴 수 없는 窮極的인 無力을 늘 마음에 새겨 실감하고, 어떻게 자기 자신을 ‘아무리 하여도 알 수 없는 것’(what can never be known) 과 연결시킴으로써 신비적인 안정을 얻을 수 있다는 의심할 수 없고 아주 비합리적인 신념을 의미한다.⁶⁾

사퍼는 여기서 우리 인간은 미개인이건 근대화된 사람이건 “헤아릴 수 없는 세계” 속에서 궁극적으로 無力하다는 것을 실감할 수 있다는 것이다. 우리는 이것을 ‘宗教的인 不安’이라고 말한다. 이 “헤아릴 수 없는 세계”를 자연적인 세계와 문화적인 세계로 나누어 볼 수 있다. 자연적인 세계에는 헤아릴 수 없는 변화가 있다. 거기에는 놀라운 질서도 있지만 뜻밖의 두려운 天災도 地變도 있다. 대자연은 너무나 넓고 너무나 깊고 너무나 영원하여 그야말로 압도적인 세계다. 이러한 우주의 세계속에서 우리 인간은 “窮極的인 無力”(ultimate powerlessness)을 느끼지 않을 수 없다. 저 원시시대로부터 중세에 이르기까지는 자연적인 세계에 대한 無力을 상대적으로 더 크게 느꼈을 것이다. 이에 대하여 문화적인 세계는 과연 어떠한가? 사퍼는 “인간의 慾望에 대하여 차디찬 무관심을 보이는 압도적인 세계의 사정없는 敵對心”⁷⁾을 들추어낸다. 문화적인 세계 곧 인간의 세계에는 이렇게 “사정없는 적대심”이 있다는 것이다. 특히 근대화 이후에 社會의 갖가지 제도들의 주어진 틀속에서 사는 인간의 관계나 存在를 알고 보면 “인간의 慾望에 대하여 차디찬 무관심을 보이는 압도적인 세계”가 예나 다름없이 우리 인간에게 無力과 외로움을 실감케 한다. 그리고 문화 발전의 결과인 새 가치들도 우리 인간에게 “사정없는 적대심”을 남기고 있다. 이를테면 ‘핵무기’는 인류문화가 이룩한 새로운 가치들 가운데서도 주목되는 하나다. 이 놀라운 가치를 발전시키고 자랑하는 현대 인간이 동시에 핵무기로 말미암은 인류의 과멸을 두려워하고 있다. 이렇게 핵무기라는 문화적인 가치는 “인간의 慾望”에 대하여 차디찬 무관심을 보일 뿐만 아니라 “사정없는 적대심”을 보이기까지

6) Sapir, Edward, *Culture, Language and Personality*, 1964, pp. 122-123

7) 위 책, 123쪽

한다.

근원적으로는 자연적인 세계와 문화적인 세계가 서로 밀접히 연관되어 결국 하나의 전체적인 세계로 존재할 것이다. 그러나 현실적으로는 사람들이 그때그때에 자연적인 세계 또는 문화적인 세계와 부딪힌다고 생각할 수 있다. 어쨌든 인간의 마음은 헤아릴 수 없는 압도적인 세계에 부딪치면 無力함을 실감할 수 밖에 없다. 이렇게 인간의 마음은 압도적인 세계 앞에서 약하기는 하지만 오히려 어떤 놀라운 경지를 열 수도 있다. 이를테면 세계의 압도적인 힘을 더욱 깊이 느끼고 또 느껴 마침내 그 마음의 존재 자체가 사라지기 직전의 한계에 다다를 수 있다. 이 한계에 다다르는 순간 日常的인 삶과 아주 다른 차원의 삶이 열린다. 이것은 어떤 宗教的인 경지인데 우리는 이것을 宗教的인 不安이라고 표현한다. 사퍼에 따르면 이 日常的인 삶의 한계에서 “아무래도 알 수 없는 것”과 자기 자신을 연결시킬 수 있다는 것이다. 여기서 말하는 “아무래도 알 수 없는 것”이란 우리가 앞에서 말한 “窮極的인 實在”이다. 이와 같이 일상적인 삶의 한계에서 마침내 그 저쪽에 있는 ‘窮極的인 것’을 만나게 된다는 것이다. 일상적인 삶의 한계에 다다르는 것이 첫째 단계라고 한다면 그 다음 단계가 바로 궁극적인 실재를 만나는 단계다.

사퍼는 여기서 인간이 자기 자신을 궁극적인 실재와 연결시킴으로써 “신비적인 安定(mystic security)을 얻을 수 있다”⁸⁾고 한다. 인간이 자기 자신을 궁극적인 것과 연결시킨다는 것이 과연 무엇을 뜻하는 것일까? 이것은 결국 인간이 궁극적인 것과 관계한다는 뜻이므로 ‘窮極的인 實在과의 만남’이라고 할 수 있다. 그리고 좀 더 일반적으로는 宗教體驗(religious experience)⁹⁾이라고 한다. “宗教는 역설적으로 근본적인 안정으로 바뀌는 ‘늘 어디고 퍼져 있는 두려움’(omnipresent fear)이며 아주 철저한 겸손이다.”¹⁰⁾ 여기서 사퍼가 말하는 宗教는 그 내용상 곧 宗教體驗이다. 이 체험에서는 인간의 전면적인 두려움과 철저한 겸손이 역설적으로 근본적인 안정으로 바뀐다는 것이다.

8) 위 책, 같은 곳

9) 제임스(James, W.)가 심리학적으로 분석한 회심(conversion)도 바로 이 宗教體驗에 속한다

10) 위 책, 같은 곳

宗教體驗의 이러한 역설적인 특성이 宗教的인 문제해결의 특성을 가장 잘 나타낸다. 이 전면적인 두려움과 가장 철저한 겸손이란 곧 궁극적인 실재와 이어지는 宗教的인 不安이고 근본적인 안정은 궁극적인 실재로부터 직접 말미암은 궁극적인 問題解決이다. 이와 같이 궁극적인 실재가 중심이고 이 중심으로 이어지는 앞 단계가 宗教的인 不安이라면 이 중심으로부터 직접 말미암은 뒷 단계가 바로 근본적인 안정이다. 따라서 宗教體驗 혹은 궁극적인 問題解決에 있어서의 중심은 곧 궁극적인 실재다. 그리고 궁극적인 실재를 만나는 것(宗教體驗) 자체가 곧 근본적인 안정이며 혹은 궁극적인 問題解決 일 것이다.

窮極的인 實在와의 만남(宗教體驗)에는 여러 형태가 있을 수 있다. 이를테면 지극한 정성으로 ‘산신령’의 뜻을 움직여 기적적으로 소원을 이루는 것도 궁극적인 실재와의 만남일 것이다. 어떤 초자연적인 힘을 얻어 절실한 問題를 기적적으로 해결하는 좀 소박한 宗教體驗이 오늘날에도 있다. 혹은 늘 어디서나 굽어살피는(降監)¹¹⁾ 하늘을 굳게 믿고 양심을 지킴으로써 근본적인 안정을 얻는 宗教體驗이 예나 지금이나 있을 수 있다. 혹은 거룩한 것(das Numinose)에 맞부딪쳐 엄청난 두려움과 엄청난 기쁨¹²⁾을 동시에 흠뻑 느끼는 미묘한 宗教體驗도 있을 수 있다. 그런가 하면 누구의 宗教體驗 이야기를 듣고 깊이 감명하는 좀 간접적인 宗教體驗도 있을 수 있다. 이들 가운데 어느 것이나 窮極的인 實在를 만나 신비적인 안정을 얻는 체험 곧 宗教的인 問題解決이라고 볼 수 있다. 그리고 여기서 말하는 궁극적인 실재는 어떤 人格的인 것일 수도 있고 어떤 非人格的인 것일 수도 있다. 후자의 보기로써 우리 민족에 잘 알려진 太極을 들 수 있다.

우리는 끝으로 宗教體驗이라고 인정할 수 있는 일반적인 기준을 생각해 보기로 한다. 주로 1930년대에 宗教學의 자립적인 발전을 위해 많이 활동한 바하(Wach, J.)는 宗教體驗을 일반적으로 가능할 수 있는 네가지 기준을 내세웠다. 첫째로 宗教는 “窮極的인 실재라고 체험되는 것에 대한 삶의 태도

11) 降監殷民... (書經, 商書 微子). 朱子는 이것을 “상제가 은나라 백성을 굽어 살핀다”(下視殷民)고 해석하였다

12) 오토(Otto, R.)는 거룩한 것의 體驗을 벌벌 떨리는 神秘(mysterium tremendum)와 매혹하는 神秘(mysterium fascinans)를 동시에 통감하는 비합리적인 감정이라고 한다

다. 곧 宗教體驗에서는 그것이 물질적인 것이거나 어떤 단순한 혹은 제한된 경험적인 存在에 대하여 반응하는 것이 아니다. 그렇지 않고 어디까지나 우리가 경험하는 세계를 구성하는 모든 것을 근본적으로 감싸고 두루 다스린다고 실감하는 것에 대해서만 반응한다.” 둘째로 宗教體驗은 “窮極적인 實在이라고 이해되는 것에 대하여 그 사람의 온 存在가 전면적으로 대응하는 삶의 태도다. 곧 여기에는 그 사람의 마음만이, 그 사람의 감정만이, 혹은 그 사람의 의지만이 관계되어 있는 것이 아니고 어디까지나 통합된 인간(integral person)으로서 관계되어 있다.” 셋째로 宗教體驗은 “인간이 경험할 수 있는 가장 강렬한 체험이다. 이것은 ... 순수한 宗教體驗은 이러한 성질을 가질 수 있다는 말이다. 宗教적인 誠實性은 그것이 정말 宗教적인 성실성이 라면 다른 모든 성실성을 자기에 따르게 한다.” 네째로 宗教體驗은 “명령을 그 속에 지니고 있으며, 사람을 행하지 않을 수 없게 하는 獻身을 요구한다. 이러한 실천적인 특징은 宗教體驗을 미적인 체험과 다르게 한다. 사실상 이 두 체험이 그 강렬하다는 점에서는 서로 같은 것이다. 이에 대해 그 실천적인 특징은 宗教體驗을 오히려 도덕적인 체험과 서로 같게 한다. 그렇지만 도덕적인 판단은 꼭 궁극적인 실재에 대한 반응을 표현하지는 않는다.”¹³⁾

바하는 이 네 가지 기준에 다 맞으면 그것은 진정한 宗教體驗이라고 한다. 이에 대하여 거짓 宗教體驗이 있는데 이것은 宗教적인 것이 아니다. 그리고 “이차적인 宗教體驗”(semi-religious experience)이 있는데, 이것은 둘째 셋째 네째의 기준에는 들어맞지만 “궁극적인 것과 관계하지 않고 오히려 제한된 實在(finite reality)의 어떤 부분들과 관계한다는 것이다. 이와 같이 바하는 따르면 첫째 기준인 궁극적인 실재와의 만남이 무엇보다 결정적으로 중요하다. 이 기준에 따라 진정한 宗教體驗과 이차적인 宗教體驗이 갈려지기 때문이다. 바로 이 진정한 宗教體驗을 바탕으로 하여 정상적인 宗教集團이 현실적으로 형성된다. 좀 더 구체적으로 말하면 어떤 교조의 宗教體驗이 이를 따르는 제자들의 어떤 특성을 갖춘 宗教體驗으로 이어지고, 이 체험이 다시 여러 篤信者들의 일정한 특성을 갖춘 宗教體驗으로 이어져 크고 작은 저마다의 특성을 가진 宗教集團(教派)이 이루어진다. 이렇게 되면 宗教제도

13) Wach, J, *Types of Religious Experience*, 1951, pp.32-33

들이 발전되고 宗教사상이 다듬어지고 宗教의식이 짜임새 있게 마련된다. 이렇게 어떤 宗教體驗을 바탕으로 하여 이미 형성된 宗教集團들이 儒敎, 佛敎, 그리스도교, 이슬람교를 비롯한 크고 작은 宗派들이다. 지금 형성되는 宗派도 있고 앞으로 형성될 宗派도 있을 것이다.

2. 믿음의 對象

앞에서 宗教體驗의 핵심이 곧 窮極的인 實在라는 것을 알게 되었다. 좀 더 구체적으로 궁극적인 실재란 과연 무엇일까? 세상에는 크고 작은 갖가지 宗教集團이 있는 데 거기에서 저마다 믿고 있는 궁극적인 對象이 바로 궁극적인 存在라고 할 수 있다.

예를 들자면 보다 발전한 世界宗教들이 가지고 있는 궁극적인 실재의 개념은 고도로 세련되어 있다. 유대인들에게는 야훼(Yahweh)가, 그리스도교인들에게는 삼위일체의 하느님이, 이슬람교도들에게는 알라(Allah)가, 힌두교도들에게는 시바(S'iva)나 비슈누(Viṣṇu)가, 상좌부(上座部) 佛敎도들에게는 니르바나(Nirvana)가 궁극적인 실재다.¹⁴⁾

유대교의 야훼, 그리스도교의 하느님, 이슬람교의 알라, 힌두교의 시바, 小乘佛敎의 일파(상좌부)의 니르바나(涅槃) 같은 것이 궁극적인 실재다. 여기서 예로 들고 있는 믿음의 對象들은 모두 고도로 세련된 '궁극적인 실재'의 개념들이다. 이들 밖에도 아직 세련되지 못한 궁극적인 실재의 개념들도 수없이 많다. 이와 같은 갖가지 궁극적인 실재들을 몇가지로 나누어서 좀 더 구체적으로 살펴보기로 한다. 먼저 크게 非人格的인 것과 人格的인 것으로 나눌 수 있고, 이 둘을 다시 몇가지로 나눌 수 있다.

(1) 비인격적인 것으로서의 궁극적인 것

이 세상에 현실적으로 있는 크고 작은 宗教集團에서 믿는 궁극적인 실재

14) Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B., Basinger, D., *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, 1991, p.3

들 가운데는 非人格的인 것이 많다. 그 하나로서 미개사회에서 널리 믿는 마나(mana)를 꼽을 수 있다. ‘마나’는 영국의 선교사이며 민족학자인 코드링턴(Codrington, R. H.)이 멜라네시아에서 처음으로 알게 되어 그 연구 결과를 그의 저서 『멜라네시아 사람』(The Melanesians, 1891)으로 세상에 알렸다. 이 마나는 멜라네시아 지역에서만 쓰는 말이지만 그와 같거나 비슷한 내용은 세계 각지의 미개민족에 널리 있다는 것이다. 그러므로 이것은 우리 인류의 어떤 소박한 宗教的인 觀念을 일반적으로 나타낼 수 있다는 것이다. 코드링턴에 따르면 마나는 물리적인 힘과는 아주 다른 놀라운 능력이다. 이것은 超自然的인 능력 또는 작용인데 그것을 소유하고 지배하게 되면 최대의 성과와 이득을 얻을 수 있다고 한다. 이러한 마나는 사물에 본래 갖추어져 있는 것이 아니고 어떤 사물에서 다른 것으로 ‘옮길 수 있는 性質’(transmissibility)과 자발적으로 어떤 것으로부터 다른 사물로 ‘옮아가는 性質’(contagiousness)도 있다고 한다. 그리고 마나는 본래 非人格的이고 신비적인 ‘超自然的인 힘’이지만 생물, 무생물, 자연현상 같은 온갖 사물에 붙어 있는 특성도 있다는 것이다.

이와 같이 마나는 매우 소박한 궁극적인 실재라는 것을 알 수 있다. 그리고 非人格的인 것이라고 한다. 그러나 이것은 우리 인류의 “原初的인 宗教”(rudimentary religion)라는 쪽으로 매우 중요한 의미를 가진다. 마레트(Marett, R. R.)는 마나를 이상한 작용을 하는 신비적인 힘 혹은 거룩한 힘이 며 본래 비물질적인 것이지만 사물이나 영적인 存在와 결합하게 된다. 그러면서 이것으로부터 저것으로 옮겨갈 수 있다고 한다. 그리고 이러한 마나는 타부(taboo)가 나타내는 超自然的인 것의 소극적인 측면을 밀받침하는 적극적인 기반을 갖추고 있다는 것이다. 뿐만 아니라 마나와 타부는 가끔 동질적이며 함께 같이 있기도 하고 한 쪽이 다른 쪽의 기능을 나타내기도 한다는 것이다.¹⁵⁾ 결국 마레트는 超自然的인 것의 적극적인 측면이 마나고 그 소극적인 측면이 타부라고 보게 되었다. 흔히 이해하는 바와 같이 타부는 ‘절대적인 금지’라는 뜻도 있지만 마레트는 초자연적인 것의 소극적인 특성

15) Marett, R. R., *Tabu-mana Formula*, in *Archiv fuer Religionswissenschaft*, Bd. XII, 1909, p.192

을 나타내는 것이라고 본다. 이를 테면, 타부는 초자연적인 것의 방어적인 측면이라는 것이다.¹⁶⁾ 이리하여 마레트는 “타부·마나 공식”(taboo-mana formula)을 내세우고 이 공식이 宗教와 呪術의 최소한의 정의라고 하였다.¹⁷⁾ 이 공식은 마나와 타부는 동시적, 동질적인 복합요소로서 그 적극적인 측면(마나)과 소극적인 측면(타부)을 통해 超自然的인 것의 성질을 남김없이 나타낸다. 이 두 측면을 동질적으로 갖추고 있는 ‘超自然的인 것’이야말로 宗教와 呪術의 최소한의 원리이며 모든 宗教의 기본적인 요소라고 한다.

요컨대 마레트의 해석에 따르면 마나는 타부를 그 복합적인 요소로서 지니고 있으므로 마나 자체가 超自然的인 實在이라고 할 수 있다. 이 ‘초자연적인 것’이야말로 宗教와 呪術의 기본적인 공통기반이며 모든 宗教의 기본적인 요소이기도 하다. 우리는 궁극적인 실재 가운데서 非人格的인 것의 하나로써 마나를 들었다. 이 마나는 멜라네시아 지역에서 발견된 매우 소박한 宗教的, 呪術的인 觀念이다. 그러나 이와 비슷한 觀念이 세계 각지에서 널리 발견되자 이 觀念으로써 宗教의 발생을 설명하려는 시도가 나타났다. 그 가운데서도 특히 마레트가 애니미즘의 앞 단계로서 마나의 觀念을 내세웠다. 앞에서 말한 바와 같이 그는 “타부·마나 공식”을 내세워 타부를 복합적인 요소로서 지니고 있는 마나야말로 宗教的, 呪術的인 기본요소라고 하였다. 이렇게 특히 마레트에 의해 학문적으로 다듬어져서 세련된 마나의 觀念은 모든 궁극적인 실재의 가장 기본적인 모습이라고 할 수 있다. 이와 같은 마나는 非人格的인 것(呪術的인 것)과 人格的인 것(宗教的인 것)의 미분화적인 기본형태이기 때문이다. 사실 우리가 비인격적인 것의 보기로서 마나를 들고 마나에 대하여 좀 지나치게 많이 말한 것도 마나의 위와 같은 특성 때문이었다.

마나는 위에서 본 바와 같이 주로 미개사회나 원시사회에서 볼 수 있는 궁극적인 것이면서 非人格的인 實在이다. 이에 대해 文明사회에는 마나와는 매우 다른 비인격적인 것이면서 궁극적인 것이 갖가지 형태로 있어 왔다.

16) 위의 책, p.188

17) 위의 책, p.190ff. 이 공식은 타부와 마나의 복합적인 統一을 뜻하지만 마나가 적극적인 것이므로 타부를 포함하고 있는 마나를 강조하는 것이라고 보아야 한다

동양에서는 법, 진여, 도, 리 같은 것을 들 수 있고 西洋에서는 로고스(logos), 유일한 것(to hen), 實體 같은 것을 들 수 있다. 佛敎에서 말하는 法(dharma)은 영원한 眞理를 뜻한다. 영원히 변함없이 있는 眞理는 ‘영원히 있다’는 점에서 역시 窮極的인 實在이기는 하지만 어떠한 人格的인 특성도 가지고 있지 않다. 이러한 佛敎의 眞理(법) 가운데서 예로서 사제(四諦)를 들 수 있다. 그 첫째가 괴로움이라는 眞理(苦諦)고 둘째가 괴로움이 생기는 원인에 대한 眞理(集諦)고 세째가 괴로움을 없애는 데 대한 眞理(滅諦)고 네째가 수행에 대한 眞理(道諦)다. 이 네가지 眞理에 따라 이상적인 경지에 다다르는 것이 佛敎의 목적이다. 이와 같은 영원한 진리로서의 법은 비인격적인 ‘궁극적인 것’이라고 볼 수 있다. 사실 法이라는 관념은 佛敎의 발전과 더불어 여러가지 뜻으로 변하게 되었다. 그러나 佛敎에서 法은 중심적인 교리로 되어 있다.

老莊의 道는 이 세상의 어떤 사물과도 아주 다른 궁극적인 실재다. 그런데 이러한 “도는 만물을 낳는다”고 하는 점에서는 ‘생명 자체’라고 볼 수 있다. 그러나 도는 어떠한 마음도 없고 만물을 자연에 맡긴다¹⁸⁾는 점에서 어디까지나 非人格的인 實在이다. 다음으로 朱子の 理도 궁극적인 실재이지만 역시 비인격적인 것이다. 주자에 있어서 理는 바로 太極이다. “이른바 太極은 곧 천지 만물의 본연의 理다.”¹⁹⁾ 太極으로서의 理는 천지만물의 근원이다. 그러므로 理는 역시 궁극적인 실재다. 그러나 “理는 情意가 없다.”²⁰⁾ 여기서 情意는 마음의 작용(심 의 發動)을 말한다. 따라서 理는 심적인 存在일 수는 있지만 결코 마음의 작용일 수는 없다. 곧 理는 어디까지나 비인격적인 실재일 뿐이다.

西洋에서는 스토아학파의 로고스(logos)가 窮極的인 實在이면서 아주 비인격적인 것이다. “운명은 우주의 法則이며 이것에 따라서 모든 것이 생겼으며, 이것에 따라서 모든 것이 생겨나고 있으며 또 앞으로 모든 것이 생겨날 것이다.”²¹⁾ 그런데 이 운명이 바로 “세계이성”이며 “전체-로고스”(All-Logos)

18) 老子, 道德經, 五十一章: 故道生之畜之, 長之育之. 위 같은 책, 五章: 天地不仁...

여기서 天地는 道를 말하고 不仁은 마음이 없으므로 사랑하지 못한다는 뜻이다

19) 朱子文集, 三六, 答陸子靜; 所謂太極乃天地萬物本然之理

20) 朱子語類, 一, 僩錄: 理却無情意無計度無造作

21) Hirschberger, Johannes, *Geschichte der Philosophie* 1, 1976, p.271

라고 한다. 이 '전체-로고스'는 온 사물을 지배하는 총체적인 로고스를 말한다. 이러한 로고스는 바로 우주의 법칙이므로 어디까지나 非人格적인 것이다. 스토아학파는 철학을 연구하는 학파에 그치지 않고 宗教적인 集團이기도 했다. 신플라톤학파의 "유일한 것"(das Eine)도 窮極적인 것이면서 비인격적인 것이다. 여기서는 '오직 하나인 窮極적인 實在'라는 점이 특히 강조되어 있다. 우리 인간이 절대로 알 수 없는 유일한 것으로부터 차례로 만물이 흘러나왔다는 것이다. 이것이 이른바 流出說이다. '유일한 것'으로부터 정신(nous)과 영혼이 흘러나왔지만 정신과 영혼은 이미 '유일한 것'과 매우 다르다.²²⁾ 따라서 유일한 것은 결코 人格적인 것이 아니다. 정신이나 영혼의 단계에서만 인격적일 수 있기 때문이다. 스피노자의 實體(substantia)도 窮極적인 實在이다. 그에 따르면 "신이 곧 실체이고 곧 自然이다."²³⁾ 이렇게 실체는 절대적인 실재이지만 그것은 곧 '자연'이라는 점에서 비인격적인 실재라고 보아야 한다. 스피노자에 있어서는 실체는 속성을 거쳐 양상(modus)의 단계에서 비로소 인격성이 問題될 수 있다.

(2) 人格적인 '궁극적인 것'

궁극적인 실재로서 인간적인 성질을 가진 것 다시 말하면 인격적이면서 궁극적인 실재는 과연 어떠한 것일까? 대체로 우리가 흔히 神(god)이라고 하는 것이 이것이다. 일본에서 西洋의 '信仰對象'을 뜻하는 말(god, Gott 등)을 신이라고 옮기게 되어 지금 우리 나라에서도 이 말이 통하고 있다. 우리 말로는 하느님일 것이다. 그런데 이 神이라는 개념은 학문적으로 매우 복잡하여 쉽게 정리할 수 없다. 우리는 여기서 신을 어디까지나 인간적인 성질을 가진 궁극적인 실재라고 본다. 이를테면 유대교의 야훼, 그리스도교의 神, 이슬람교의 알라, 힌두교의 시바, 儒敎의 천, 道敎의 상제, 우리 민족의 하느님 같이 인격성을 가진 窮極적인 實在이다. 이들은 저마다 지역적, 역사적인 특성을 달리하기 때문에 그 공통적인 특성을 일반적으로 규정하기란 쉽지 않다. 여기서는 다만 다음과 같은 몇가지 특성을 드는데 그치기로 한다.

22) 위와 같은 책, 307쪽

23) 위와 같은 책 II, 125쪽

첫째로 그들은 이 세상 어떠한 사물과도 다른 아주 뛰어난 存在라는 점에서 궁극적인 실재다. 그리고 그 특성이 뚜렷하여 개성적이고 어떠한 것에도 의존하지 아니하여 아주 자립적이다. 둘째로 우리 인간과는 아주 다른 뛰어난 것이지만 우리 인간의 마음을 알아 줄 수 있는 특성을 가지고 있다. 이런 점에서 인격적인 실재다. 예컨대 인간의 지극한 정성에 반응한다는 점에서 인간적이다. 셋째로 우리 인간의 어떠한 어려움도 解決할 수 있는 놀라운 힘을 가지고 있다. 이렇게 어려움을 해결해 줄 수 있다는 점에서 자발적인 의지를 가지고 있으며 무한한 능력을 가지고 있는 實在다.

대체로 이러한 특성들을 공통으로 가지고 있기는 하지만 그들은 그들을 신봉하는 敎派들의 신념체계와 사상체계에 의해 오랫동안 다듬어지고 꾸며지고 짜여져 왔다. 곧 신앙적, 사상적인 변화를 겪어 왔다. 그러므로 야훼나 신을 말한다는 것은 유대교나 그리스도교를 말하는 것과 마찬가지로 매우 복잡하고 어렵다. 그러므로 우리는 여기서 우리 민족의 하느님을 제 2장에서 다루는 데 그치기로 한다. 원래 인격적인 신은 현실적으로 온 세계의 宗教集團에서 널리 믿어져 왔다. 이렇게 온 세계의 宗教에 있어서 인격적인 실재를 믿는 비율이 매우 높다. 이에 대하여 非人格적인 存在를 믿는 宗教는 상대적으로 온 세계에서 그만큼 비율이 낮다. 우리 민족은 일찍부터 佛敎를 받아들였지만 많은 민중은 복을 비는 佛敎쪽으로 기울어져 왔다. 부처님께 정성을 다하면 그 정성을 받아들인다는 소박한 믿음이었다. 하느님께 빌면 복을 내려준다는 믿음과 같은 것이었다. 이렇게 우리 社會에서도 인격적인 신을 믿는 宗教의 비율이 압도적으로 높다고 보아야 한다.

Ⅱ. 한국문화에서의 하늘(天·上帝)

1. 우리 겨레의 최고신(the supreme Being)

우리 겨레는 아득한 옛날부터 하늘(하늘)을 여러 신들 가운데서 가장 높은 신 곧 최고신(the supreme Being)이라 믿어왔다고 할 수 있다. 그러나 이것을 종교사적으로 밝혀내다는 것은 결코 쉬운 일이 아니다. 이러한 우리의 하늘신앙을 선사시대와 역사시대를 통해 본격적으로 밝혀내는 일은 앞으로의 크나 큰 연구과제일 것이다. 여기서는 우선 하늘신앙을 우리 전통신앙의 중요한 측면으로서 부각시켜 이것을 문제로서 제기하는데 그칠 것이다.

우리 단군신화에 나타나는 환인(桓因)은 “하느님 혹은 수릿님(高登神)이었을 것이다”²⁴⁾라는 주장이 있다. 그러나 환인이 하늘을 한자를 빌려 나타낸 말이라는 것을 결정적으로 밝혀내기 어렵다. 혹은 환인을 불교(佛敎)에서 말하는 제석(帝釋)이라고 보기도 한다. 삼국유사를 지은 일연(一然, 1206-1289) 자신이 환인은 “제석(帝釋)을 가리킨다(謂帝釋也)”²⁵⁾라고 하였기 때문이다. 그러나 여기에는 문제가 있다. 제석(Indra)은 불교에서는 범천(梵天 -- Brahmā)과 더불어 불교를 지켜주는 가장 강력한 신이다. 이 제석은 베다(Veda)신화에서는 최고신으로 되어 있다. 이 최고신을 석제환인(釋提桓因 -- Śakro devānam Indraḥ)이라고도 한다. 이것은 신들(devān, 提桓)의 제왕(Indraḥ)인 제석(Śakra)이라는 뜻을 가진 복합어다. 따라서 이 말은 釋(Śakra)과 제환(提桓, devān)과 인(因, Indraḥ)으로 나눌 수는 있지만 석제와 환인으로 나눌 수는 없다. 곧 불교에는 환인이라는 낱말이 있을 수 없다.

일연은 어디까지나 고기(古記)에 있는 환인이라는 말을 그대로 인용하였을 뿐이다. 다만 후세를 위하여 환인을 불교의 제석과 같은 것이라고 풀이하였을 뿐이다. 이에 대하여 이승휴(李承休, 1224-1301)는 그의 제왕운기(帝王韻紀, 1287)에서 상제인 환인(上帝桓因)²⁶⁾이라는 구절을 인용했다. 이에 따르면 환인은 유교의 상제와 같은 것으로 생각되어 온 듯하다. 이렇게 거의

24) 李丙燾, 「한국고대사연구」, 박영사, 1981, 31쪽

25) 一然, 「三國遺事」, 卷第一 紀異第一, 고조선

26) 「帝王韻紀」 卷下, 一張后面

같은 시기에 지어진 삼국유사에 인용된 고기(古記)에는 그저 환인으로 되어 있었고 제왕운기에 인용된 본기(本紀)에는 상제환인(上帝인 桓因)으로 되어 있었던 것이다. 여기에 다소 문제가 있을 수 있지만 어쨌든 고기나 본기에 환인만은 중심개념으로서 그대로 전해져 있었다고 볼 수 있다. 이제 환인은 불교의 제석과 같은 혹은 유교의 상제와 같은 최고신으로서 우리 겨레의 고유한 신앙대상이라는 것을 알 수 있다. 따라서 우리 겨레의 고유한 이름(최고신을 나타낸 고유명사)을 한자를 빌려 나타낸 말이 곧 환인이라는 것을 알 수 있다.

일연은 그의 삼국유사에서 고기를 인용하여 북부여(北夫餘)의 건국신화를 다음과 같이 전해 준다.

古記에 따르면 前漢 宣帝의 神爵三年 壬戌(서기전 59년) 4월 8일에 天帝가 崑崙崑崙(訖昇骨城)에 내려왔는데 五龍車를 타셨다. 도읍을 정하고 王이 되어 나라 이름을 北夫餘라고 했다. 왕은 스스로 이름을 해모수(解慕漱)라 하고 태어난 아들을 부루(扶婁)라 이름짓고 성은 해라고 하였다. 왕(解扶婁)은 뒤에 상제의 명에 따라 도읍을 동부여로 옮겼다.²⁷⁾

여기에 보이는 천제·상제라는 말이 주목된다. 위에서 이야기하는 내용으로 미루어 천제·상제라는 말은 우리 겨레의 고유한 신앙대상을 가리키는 한자로 된 말이다. 이렇게 남의 글자인 한자를 빌려 나타낸 말이라는 점에서는 앞에서 본 환인이라는 말도 마찬가지다. 우리는 여기서 편의상 우리겨레의 최고신 이름이 본래 하늘(하늘)이라고 가정해 본다. 그럴 경우 환인은 하늘이라는 낱말의 말소리(發音)를 한자를 빌려 나타낸 말일 수 있다.²⁸⁾ 따라서 하늘이라는 말을 그 말소리 그대로 전할 수 있는 말이다. 이에 대해 천제·상제는 하늘이라는 낱말의 말뜻(意味)을 한자어를 빌려 나타낸 말이다. 그런데 천제·상제라는 한자어는 본래 중국어에 속해 있는 낱말로서 독자적인 뜻을 지니고 있다. 따라서 중국 전통신앙에서의 천제·상제와 우리 전통신앙에서의 하늘이 서로 혼동될 수 있다. 게다가 하늘이라는 우리말의 고유한 말소리를

27) 『三國遺事』 紀異第一, 北夫餘

28) 桓因과 하늘의 관계는 아직도 어려운 문제로 남아 있다

조금도 전할 수 없다.

(1) 중국 사서에 나타난 최고신

그동안 우리 역사적인 사정으로 우리 고유한 신앙대상인 하늘(하느님)이 주로 천제·상제 같은 한자어로 기록되어 왔다. 사실은 다른 문물에 있어서도 그 이름이나 내용이 한자어로 기록되어 있다. 우리 고유한 글자가 없고 끊임없이 중국의 선진문물을 받아들여야 하는 처지에 있는 우리 겨레로서는 당연한 일일 수도 있다. 어쨌든 우리 역사적인 현실속에서 우리 겨레의 최고신이 실제로 어떻게 기록되어 왔느냐를 좀더 살펴보기로 한다. 지금 전해져 있는 역사자료 가운데서 연대가 앞서는 삼국지(65권)가 먼저 주목된다. 이것은 진왕조(晉王朝) 초기의 진수(陳壽, 233-297)가 지은 역사책인데 여기에 있는 위지(魏志, 30권)에 동이전(東夷傳)이 들어 있다. 이 동이전은 3세기 중기까지의 우리 고대사회를 이해할 수 있는 값진 자료를 전해준다.²⁹⁾ 여기에 나타난 우리 겨레의 최고신을 살펴본다.

1. 殷曆³⁰⁾ 正月에 '天'에 제사지낸다. 온 나라에서 많은 사람들이 모인다. 그들은 여러 날 내리 마시고 먹고 노래하고 춤추는 데 이 모임을 迎鼓라고 한다. (東夷傳 夫餘)
2. 十月에 '天'에 제사지낸다. 온 나라에서 많은 사람들이 모인다. 이 모임을 동맹이라고 한다. (東夷傳 高句麗)
3. 언제나 十月 節氣³¹⁾에 天에 제사지낸다. 많은 사람들이 모여 밤낮으로 술을 마시고 노래하고 춤추는데 이 모임을 舞天이라고 부른다. (東夷傳 濊)
4. 사람들이 鬼神을 믿는다. 나라의 도읍(서울)마다 한 사람을 내세워 天神에 제사지내게 한다. 이 사람을 天君이라고 부른다. (東夷傳 韓)

이렇게 부여에서는 정월에, 그리고 고구려와 예(濊)에서는 시월에 “천에 제사지낸다(祭天)”고 한다. 이 제사는 국가적으로 받드는 엄숙하고 성대한 중

29) 千寬宇, 「고조선사·삼한사연구」, 일조각, 1991, 212-214쪽

30) 은나라에서 전해졌다고 하는 달력체계(역법). 사실은 한나라 초기에 마련되었다

31) 二十四節의 하나하나를 일반적으로 節氣라고 한다. 다른 달과 마찬가지로 十月에도 두 절기가 있다

교적인 의례라는 것을 알 수 있다. 정월의 제사는 새해의 풍작을 빌기 위한 것이라고 볼 수 있다. 10월의 제사는 그 해의 추수를 감사하기 위한 것이라고 볼 수 있다. 이렇게 우선 제천의례를 농격에 관한 종교적인 의례라고 볼 수 있다. 그런데 부여에서는 “전쟁이 일어날 때에도 천에 제사지낸다(有軍事亦祭天)”³²⁾고 한다. 이렇게 우리 겨레의 제천의례는 그 성격이 단순하지 않은 듯하다. 그러나 이 문제는 그저 언급하는 데 그친다.

그리고 삼한(三韓) 가운데서 마한에서는 “천신(天神)에 제사지낸다(祭天神)”고 한다.³³⁾ 그런데 이 구절의 앞뒤 문맥에 다소 문제가 있다. 곧 해마다 오월에 씨를 뿌린 뒤에 “귀신에 제사지내고(祭鬼神)” 10월에 농사가 끝날 때에도 귀신에 제사지낸다는 것이다. 이렇게 5월과 10월에 귀신에 제사지낸다고 하면서 나라 도읍마다 한 사람을 선출하여 천신에 제사지내게 한다고 덧붙였다. 여기에 문맥상으로 다소 문제가 있지만 우리는 5월과 10월에 천신에 제사지낸다는 뜻으로 이해한다. 이러한 마한의 천신에 관한 기록은 사실상 백제의 천신에 관한 것이라고 볼 수 있다. 우리 고대국가가 형성되는 과정에서 백제가 고구려에 시간적으로 뒤지지 않았기 때문이다.³⁴⁾

이렇게 백제(마한)에서 5월과 10월에 제사지냈다고 하는 천신은 부여·고구려·예에서 제사지냈다고 하는 천과 어떻게 다른가? 우선 10월에 제사지낸다는 점으로 백제의 천신은 고구려·예의 천과 서로 통한다. 삼국사기에 따르면 백제 고이왕(古爾王, 234-285)의 “5년(236) 1월에 천과 지에 제사지냈는데 북과 피리(鼓吹)를 썼다”.³⁵⁾ 이렇게 고이왕 때 “천과 지에 제사지냈다(祭天地)”고 하는데 이 천이 바로 마한에서 제사 지냈다고 하는 천신과 똑같은 신일 것이다. 다만 동이전에서는 천(天神)에 대한 제사만을 들었고 삼국사기 백제본기에서는 천에 대한 제사와 아울러 지(地神)에 대한 제사도 언급하였다.

이와 같이 동이전에 따르면 부여·고구려·예·마한(백제)이 다같이 천에 대해

32) 三國志, 魏志 東夷傳 夫餘

33) 천신에 관한 기록이 韓傳(總說)에 속하는 것이 아니고 마한전에 속한다는 견해에 따른다. (『고조선사·삼국사연구』 千寬宇, 1991, 218-220쪽)

34) 『三國志』 “한전의 상황은 대략 서기 3세기 중엽의 것이며, 그것은 백제의 기년으로 말하면 대략 고이왕대의 것이 된다.” (『고조선사·삼국사연구』 千寬宇, 일조각, 1991, 214쪽)

35) 『三國史記』, 卷第二十四, 百濟本紀 第二 古爾王 五年 正月

제사지냈다는 것을 알 수 있다. 이렇게 만주로부터 한반도에 걸친 우리 겨레가 3세기 중기까지 가장 높이 받아들여온 신이 바로 천(天)일 것이다. 사실은 우리 겨레의 최고신에 대한 우리 고유한 이름이 있었다. 이것을 중국사람이 천 또는 천신이라고 기록하였을 뿐이다. 그 고유한 이름을 하늘(하늘)이라고 가정한다면 우리 겨레가 고유한 의례(굿?)을 통해 하늘에 정성을 다하였는데 이것을 중국 사람이 그들 나름으로 “천에 제사지냈다”고 기록한 것으로 된다. 제천(祭天)이라는 기록에 얽매이면 우리 겨레가 유교적인 천에 유교적인 제사를 지낸 것으로 이해하기 쉽다. 사실 뒷날 일부 우리 유학자들이 그렇게 이해하고 우리 겨레의 제천을 예전(禮典)에 어긋난다고 생각했다.³⁶⁾ 그러나 오히려 우리 겨레는 하늘에 우리 무속적인 의례를 통해 정성을 다했을 뿐이다. 따라서 “마시고 먹고 춤춘다(飲食歌舞)”는 것도 우리 고유한 종교의례(큰굿?)의 중요한 구성요소일 것이다. 이와 같이 우리의 신앙대상을 중국 기록에 의해 제대로 전할 수는 없다. 역시 우리 겨레가 스스로 노력해 독자적인 신앙생활을 글자로 나타내야만 한다.

(2) 우리 사서에 나타난 최고신

서기전 4세기 쯤부터 우리 겨레는 철기문화를 맞이하게 되었고 이에 따라 중국문화와 만나게 되었다. 우리 철기문화는 중국에서 전해졌기 때문이다. 중국문화와의 관계가 깊어져감에 따라 우리 겨레는 중국 글자인 한자와도 만나게 되었다. 우리 겨레도 문화의 발전에 따라 글자가 필요하게 되었으므로 한자에 대한 관심도 그만큼 커져갔다. 또 그만큼 한자와 한문을 열심히 익혀나갔으므로 우리 겨레도 4세기 쯤에는 한자·한문을 독자적으로 활용할 수 있게 되었다. 4세기 후반에 고구려는 유기(留記) 1백권을 편찬하였고 백제는 서기(書記)를 편찬할 수 있었기 때문이다. 신라는 좀 늦어 6세기 전반에 국사(國史)를 편찬했다고 한다. 이와 같이 고구려·백제·신라가 다같이 자기 나라의 역사책을 편찬할 수 있었다는 것은 그만큼 한문이 우리 겨레속에 깊이 뿌리를 내리게 되었다는 것을 말해준다. 다시 말하면 한문은 이미 어느 정도 우리 글로 동화되어 있었다.

36) 유교의 예전에 따르면 중국 천자만이 천에 제사지낼 수 있다

한문이 그저 순수한 외국어에 그쳐 있었다면 이것으로 우리 역사책을 쓴다는 것은 의미도 명분도 있을 수 없다. 사실 이 무렵 이미 한자의 발음을 우리말 발음식으로 고쳤고 한문을 최종적으로는 우리말 순서로 바꿔서 새겨 읽었다. 이렇게 어느 정도 우리글로 변한 한문은 순수한 외국어처럼 그렇게 익히기 어려운 것은 아니었다. 그리고 우리말 발음식으로 발음이 고정된 한자들의 소리와 새김을 빌려서 우리 고유한 이름(고유명사)을 나타낼 수 있었다.³⁷⁾ 이렇게 중국의 한문을 받아들여 제나름대로 소화함으로써 우리 겨레는 그 독자적인 역사를 기록할 수 있었다. 이리하여 4세기 후반부터 삼국은 저마다 몇 종류의 역사책을 정력적으로 편찬하게 되었다. 그러나 이들 역사책이 지금 전해지지는 않는다. 아마 그들의 내용은 대체로 뒷날의 삼국사기나 삼국유사 같은 책들 속에 전해져 있을 것이다.

1) 고구려

이제 이러한 우리 겨레의 독자적인 역사책과 비문을 통해 우리 겨레의 최고신을 엿보기로 한다. 삼국사기 고구려본기에 다음과 같은 대목이 보인다.

朱蒙은 강물(淹漢水)에 호소하여 “나는 天帝의 아들이며 河伯의 외손이다. 오늘 도망가고 있는데 뒤쫓는 사람들이 따라잡으려고 하니 어찌면 좋을까?”라고 하였다. 그러자 물고기와 자라가 떠올라 다리를 놓았다.³⁸⁾

여기서 말하는 천제는 고구려 사람들이 믿는 최고신일 것이다. 그런데 여기서 주몽의 아버지로 되어 있다. 이렇게 고구려 사람들의 가장 높은 신은 곧 그들의 시조(始祖)의 아버지이기도 하다는 것을 알 수 있다. 414년(長壽王 2년)에 세워진 광개토왕릉비(廣開土王陵碑)에 다음과 같은 대목이 보인다.

임금이 나루에 다다르자 “나는 皇天의 아들이고 어머니는 河伯의 딸이며 내가 바로 추모왕(鄒牟王)이다. 나를 위해 갈대를 이어놓고 거북을

37) 이기문, 『국어사개론』, 1992, 45-47쪽

38) 『三國史記』, 卷第十三, 高句麗本紀 第一 시조동명성왕

떠오르게 하라”라고 말하였다. 그 말에 따라 곧 갈대를 이어지게 하고 거북을 떠오르게 하여 건너가게 했다. (임금은) 불류수 골짜기의 忽本 땅 서쪽에서 山上에 성을 쌓고 도읍을 세웠다. 그러나 이 세상의 王位를 즐기지 않게 되었다. 그러자 천은 黃龍을 보내 내려가서 임금을 맞이하게 하였다.

위에서 삼국사기로부터 따온 대목과 여기서 비문에서 따온 대목은 그동안 전해오던 신화를 두 사람이 각각 자기 나름대로 기록한 것이다. 물론 처음에는 고구려 사람들의 입으로 전해져 오다가 한문으로 기록되어 차례로 전해져 왔을 것이다. 그 가운데서 삼국사기의 것이 더 많은 중간 기록을 거쳤을 것이다. 어쨌든 이 비문의 기록은 정말 값진 것이다. 여기서는 고구려 최고신이 황천 또는 천으로 되어 있다. 우리 최고신 이름이 하늘이라고 한다면 이 비문에서는 하늘을 황천 또는 천이라고 기록했다는 것을 알 수 있다. 여기에 나타난 최고신(皇天)은 추모왕(朱蒙)의 아버지이기도 하다. 아들을 내려보내 고구려 사회를 다스리게 하는 따라서 인간을 지배하는 신이 고구려의 최고신임을 알 수 있다. 추모왕이 지상에서 그 사명을 다하자 천이 황룡을 보내 그를 천상으로 맞이하게 한 것도 천이 그만큼 인간을 지배하는 범위가 넓다는 것을 말해 준다. 그리고 고구려는 초기로부터 말기까지 계속 시조묘에 제사지냈다고 하는데³⁹⁾ 이 시조와 황천의 관계로 미루어 추모왕을 모신 시조묘의 제사가 황천과 어떤 관련이 있을 수 있기 때문이다. 이 문제도 여기서는 그저 언급하는데 그친다.

古記에 또 이르기를 “고구려는 해마다 3월 3일에 樂浪 언덕에 모여 사냥한다. 이때 돼지·사슴을 잡아서 天과 山川에 제사지낸다”라고 하였다.⁴⁰⁾

고기에서 인용한 이 기록에는 연대가 밝혀져 있지 않다. “낙랑 언덕에 모여 사냥한다(會獵樂浪之丘)”는 점으로 미루어 고구려가 낙랑군을 몰아낸 313년 이후의 일일 것이다. 이렇게 모여 사냥하는(會獵) 행사는 국가적인 큰 행사인데 여기서 산돼지·사슴을 잡아서 천과 산천에 제사지낸다(祭天及山川)는

39) 『三國史記』, 卷第三十二, 雜志第一 祭祀

40) 『三國史記』, 卷第三十二, 雜志第一 祭祀

것이다. 이러한 천에 대한 제사에는 북방의 수렵민족의 특성이 엿보이기도 한다.

임금이 이 소식을 듣고 노하여 “天에 제사지낼 犧牲(돼지)을 어찌 다치게 할 수 있느냐”라고 소리질렀다. 마침내 두 사람을 구덩이에 묻어 죽였다.⁴¹⁾

고구려 유리왕(琉璃王) 19년(서기 1년)의 일이라고 하는데 천에 제사지낼 희생인 돼지가 달아나서 임금이 두 사람을 뒤쫓게 했다. 두 사람은 그 돼지를 붙잡아 다시 달아나지 못하게 다리 힘줄(脚筋)을 칼로 끊어 버렸다. 이 소식을 들은 임금은 크게 노하여 그만 두 사람을 죽이고 말았다는 것이다. 천에 대한 임금의 지극한 정성을 엿볼 수 있다. 그 다음다음 해(유리왕 21년)에도 천에 제사지낼 희생(돼지)이 달아나서 소동이 일어났다.⁴²⁾ 어쨌든 유리왕 때 적어도 두 차례는 천에 제사지낸 것이 된다. 그런데 우리가 여기서 궁금하게 여기는 것은 4세기 이후에 고구려는 중국 본토와 접촉, 특히 대립이 증대되어 국제관계가 다사다난했던 시기다. 그러한 여파로 유교·불교·도교가 쉽게 받아들여지게 되었다. 따라서 신앙 영역에서도 중국화의 경향이 커져갔다. 그렇다고 고구려 사람들의 마음 속 깊이 뿌리를 박고 있던 황천·천제·천·천신(이를테면 하늘)에 대한 신앙이 사라져 갔다고 할 수는 없다.

平原王 이년 이월에 임금이 졸본에 거동하여 시조묘에 제사지냈다.⁴³⁾

平原王 십삼년 칠월에 임금이 溟河 언덕에서 사냥하였다.⁴⁴⁾

이렇게 560년(평원왕 2년)에 임금이 시조(추모왕 혹은 주몽)의 묘에 제사지냈다고 한다. 이 제사에서 어떤 형식을 통해 황천을 추모하고 혹은 황천에 기원하였을 것이다. 위에서 본 바와 같은 시조와 황천의 관계로 미루어

41) 『三國史記』, 卷第三十, 高句麗本紀 第一, 유리왕 십구년 팔월

42) 이 소동이 계기가 되어 새로운 도읍이 될 땅인 國內를 발견하게 된다 (『三國史記』, 卷第三十, 高句麗本紀 第一 琉璃王 二十一年 三月)

43) 『三國史記』, 卷第十九, 高句麗本紀 第七, 平原王 二年 春二月

44) 윗책 같은 곳, 平原王 十三年 秋七月

그럴 수밖에 없기 때문이다. 그리고 고구려의 임금의 사냥을 할 때 산돼지·사슴을 잡아서 천과 산천에 제사지내는 것이 관례로 되어 있는 듯하다.⁴⁵⁾

2) 백제

백제의 시조인 온조왕(溫祚王)은 바로 추모왕(고구려 시조)의 아들이기 때문에 나라를 새로 세우자 그해(온조왕 원년, 서기전 18년) “5월에 동명왕묘를 세웠다”고 한다. 백제가 이렇게 동명왕(추모왕 혹은 주몽)을 받들어 모신다면 고구려처럼 황천(혹은 천)을 받들어 모실 수밖에 없다.

二十年 二月에 임금이 큰 祭壇을 쌓고 천과 지에 제사지냈다. 이때 이상한 새 다섯마리가 와서 날아다녔다.⁴⁶⁾

온조왕이 나라의 기틀이 잡혀가자 이렇게 제단을 마련하고 천에 제사지내게 되었다는 것은 너무나 당연한 일이다. 그 종교적 의례가 매우 엄숙했다는 것은, 이상한 새(異鳥) 다섯 마리가 찾아와서 제단 둘레를 날아다녔다는 기록으로 짐작할 수 있다. 그토록 온조왕이 천에 대해 지극한 정성을 다했다는 것을 말해준다. 이것은 그대로 백제 사람들의 천에 대한 신앙태도이기도 하다. 그리고 백제에서는 지(地神)에 대한 제사도 성대하게 지냈다는 것을 알 수 있다. 사실은 부여나 고구려에서도 천과 아울러 다른 신도 받들고 있었다. 따라서 우리 전통신앙에서의 신들의 위계질서가 문제되어야 한다. 여기서는 역시 천이 우리겨레의 최고신이라고 전제하는데 그친다.

전지왕(腆支王) 二年 正月에 임금이 동명묘에 참배하였고 南壇에서 천과 지에 제사지냈다. 그리고 죄수를 많이 사면하였다.⁴⁷⁾

406년(전지왕 2년) 1월에 임금은 남쪽에 마련된 제단에서 천과 지에 제사지냈다는 것이다. 이 제례가 국가적으로 얼마나 중요한 것인가는 죄수들을 많이 사면했다는 기록으로 뒷받침된다. 백제에서도 제천의례가 농경생활과 깊이 관련되어 있다. 주로 1월 또는 10월⁴⁸⁾에 제사지냈다는 점에서 새해 풍작

45) ʼ책 卷第三十二 雜志 第一 祭祀

46) ʼ책 卷第二十三, 百濟本紀 第一 溫祚王 二十年 春二月

47) 『三國史記』, 卷第二十五, 百濟本紀 第三 腆支王 二年 春正月

을 기원하거나 그해 추수를 감사하는 측면이 있기 때문이다. 그리고 나라의 시조를 통해 온 백성을 다스리는 최고신에 대한 의례라는 측면도 있다. 우리는 이 측면이 매우 중요하다고 믿는다. 우리 겨레의 천은 온갖 측면에서 모든 것을 지배하는 최고의 신이라고 보기 때문이다. 삼국 가운데서 백제는 두 나라 압력을 의식하여 특히 중국과의 외교정책에 관심을 기울였다. 따라서 4세기 후반부터 유교·불교를 활발히 받아들이고 정치·문화의 중국화에 힘써나갔다. “임금이 남단(南壇)에서 천과 지에 제사지냈다”고 하는 표현에서 우리 제천의례의 중국화(유교화)를 엿볼 수 있다. 백제에서 굳이 “천과 지에 제사지낸다”고 하는 것은 저 유교의 교사(郊祀)와 관련이 있다고 볼 수 있기 때문이다. 그러나 이것은 형식상의 중국화이고 실질적으로는 우리 고유한 제천의례가 계승되었을 것이다.

3) 신라

신라에서는 그 고유한 신앙의 최고대상이 무엇이었을까? 삼국사기에는 신라가 “천에 제사지냈다”는 기록이 거의 보이지 않는다. 바로 삼국사기를 엮은 김부식(金富軾) 자신이 신라의 제례는 국내 산천에 대한 것이고 천과 지에 대한 것은 없다고 새삼스럽게 밝혔다. 이렇게 된 데 대해 그 자신이 신라는 “감히 제후(諸侯)의 예를 어기지 않고 제사지낸 것일까?”라고 감탄이 섞인 의문을 던지고 있다. 신라가 정말 중국의 제후를 자처하고 중국 천자만의 제사라고 하여 천에 대해 감히 제사지내지 못하였을까? 신라에서는 아직 신라를 중국 제후라고 자처하지 않았을 것이다. 신라의 제천에 관한 자료가 부족한 원인은 딴 데서 찾기로 하고 여기서는 신라 사람의 천에 대한 일상적인 믿음을 엿보는데 그친다.

(眞平王) 원년(579)에 천의 사자가 궁전의 뜰에 내려와서 임금에게 “상 황께서 나에게 명하여 옥대를 전해 주라고 했습니다”라고 말하였다. 이에 임금이 꿇어 앉아서 받았다. 그러자 그 사자는 하늘로 올라갔다. 그 뒤 임금은 郊祀와 始祖廟의 큰 제사에는 꼭 그 띠(옥대)를 매었다.⁴⁹⁾

48) 동성왕 십일년(489)에 크게 풍년이 들었는데 이해 “十月에 임금이 제단을 마련하고 천과 지에 제사지냈다”고 한다 (『三國史記』, 卷第二十六 百濟本紀 祭祀 동성왕 십일년 十月)

이 기록은 삼국사기에는 보이지 않는다. 그만큼 역사적으로 사실이라고 보기 어렵다. 그러나 신라에서 전해져 오던 유명한 이야기이므로 삼국유사에 실리게 되었을 것이다. 상황(上皇)이 임금에게 옥으로 만든 띠를 내려주셨는데 임금은 교사와 시조묘의 큰 제사 때 꼭 그 띠를 매었다는 것이다. 여기서 옥대는 교사와 시조묘의 제사를 위한 것임을 알 수 있다. 한대(漢代)부터 유교에서 천을 남교(南郊)에서 제사지내고 지를 북교(北郊)에서 제사지내는 것이 바로 교사다.⁵⁰⁾ 그런데 유교에서 천자만의 제례로 되어있는 교사를 신라가 그대로 받아들였다고 볼 수는 없다. 신라에서 고유한 신앙으로서 천 및 그 밖의 자연신들을 받아들여 왔는데 뒷날 그 천을 중심으로 하는 제례를 교사라고 불렀을 뿐이다. 천과 지라고 하지만 신라 전통신앙에서는 천이 최고신일 것이다. 그리고 신라 시조묘도 천(上皇)과 관련이 없을 수 없다. 신라 시조(혁거세)도 하늘로부터 양산(楊山)기슭에 있는 나정(蘿井) 곁에 내려왔기 때문이다.⁵¹⁾ 이렇게 본다면 위 이야기는 신라에서 천에 대한 제례를 얼마나 중요하고 신성하게 여겼는가를 잘 전해주고 있다. 그리고 위 이야기에서는 신라의 최고신이 상황이라고 표현되어 있다는 점이 역시 주목된다.

요즈음 道로 말하면 임금으로서 백성 위에 임하기 어렵고 義로 말하면 천의 굽어살핌에 거슬러 있습니다. 별자리 모습이 이상하고 해(火宿)는 빛을 감추므로 두렵고 두려워서 마치 깊은 못과 골짜기에 빠지는 것 같습니다.⁵²⁾

이것은 687년(신문왕 7년)에 신문왕이 종묘에 제사지낼 때 제문 속에 있는 구절이다. 여기서 말하는 천은 신라 임금이 나라를 다스리는 구석구석을 굽어 살피는 최고신이다. 그리고 별자리도 해도 그 모습과 빛을 바꾸고 잃게 할 수 있는 최고신이기도 하다. 이렇게 제문 속에 신라 사람이 믿고 받드는 최고신이 자연스럽게 그리고 솔직하게 나타나 있다. 이렇게 통일신라 때에도 사람들은 일상적으로 천이 굽어살핀다는 것(天監)을 굳게 믿고 있었다.

49) 『三國遺事』, 卷第一 紀異第一 天賜玉帶

50) 『史記會注考證』, 卷二十八, 封禪書 第六

51) 『三國遺事』, 卷第一 紀異第一 新라시조 혁거세왕

52) 『三國史記』, 卷第팔 新羅本紀第八 신문왕 칠년 사월

우리는 먼저 우리 겨레의 전통신앙에서 가장 높이 받들어 온 신을 문제삼았다. 우리 겨레는 오랫동안 고유한 말을 써왔지만 그것을 적어내는 고유한 글자를 마련하지 못했다. 따라서 다른 우리 고유한 문물과 마찬가지로 우리 최고신의 이름도 너무나 오랫동안 우리 고유한 글자로 기록될 수 없었다. 역사의 운명에 따라 우리 겨레는 중국문화와 만나게 되었고 그와의 관계는 더욱 깊어 갔다. 따라서 중국 글자인 한자와도 만나게 되었다. 우리 문화발전에서 따라 우리 글자가 더욱 요구되었지만 우선 가까이에서 만난 한자를 빌려서 쓰게 되었다. 어느덧 한자와 한문을 익히고 소화하게 된 우리 겨레는 어느 정도 우리 것으로 동화한 한자·한문을 활용해 정력적으로 우리 역사(歷書)를 기록해 나갔다.

이리하여 우리 겨레의 전통신앙도 어느 정도 문자화되어 왔다. 우선 우리 겨레의 최고신이 어떻게 문자화되어 왔느냐에 시각을 맞추었다. 문자화에 있어서도 역시 중국 사람이 한발짝 앞서 있었다. 따라서 먼저 삼국지의 동이전을 살펴보았다. 거기서는 부여·고구려·예의 최고신을 다같이 천이라고 했다. 마한(백제)의 최고신은 좀 달리 천신이라 하였고 심지어 귀신이라고도 했다. 마한의 기록에서는 기록한 중국 사람쪽의 사정⁵³⁾ 때문에 천신 또는 귀신으로 되어 있을 뿐이다. 사실은 마한에서도 이 무렵(3세기 중기까지) 천을 가장 높이 받들었다. 대체로 중국 사가는 제 3자의 입장에서 우리 겨레의 최고신을 가볍게 그저 천이라고 문자화하는데 그쳤다고 할 수 있다.

이에 대해 우리 사가는 우리 최고신을 문자화하는데 저도 모르게 신중할 수 밖에 없었다. 따라서 같은 최고신의 이름을 사람에 따라서 그리고 같은 사람도 문맥에 따라서 다르게 나타내려고 애썼다. 고구려의 최고신을 나타내기 위해 천제·황천·천 같은 표현이 동원되었다. 백제의 최고신은 단순히 천이라고 표현되었고 신라의 최고신을 위해서는 상황·천 같은 표현이 동원되었다. 이렇게 우리 사가는 우리 겨레의 최고신을 나타내기 위해 일반적인 천이라는 표현 이외에 천제·황천·상황·상제 같은 표현을 동원했다. 그러나 그 어느 한 표현으로도 만족할 수 없었을 것이다. 그래서 환인·환웅 같은 표현

53) 천관우, 『고조선사·삼한사연구』, 1991, 216-218쪽

이 동원되기도 하였다. 우리 최고신의 고유한 이름을 그 소리대로 나타내 보려는 고심(苦心)이 잘 나타나 있다. 그러나 이 경우에도 환인과 환응 어느 한쪽에도 만족할 수 없었다고 볼 수 있다. 이들 표현을 선택한 사가(史家)로서는 그 무렵의 우리 최고신의 고유한 이름이 환인과 환응 어느 쪽에도 가까웠기에 마지막 선택을 포기했는지도 모른다.⁵⁴⁾

중국 사가도 우리 사가도 공통으로 쓴 표현은 천이지만 이 똑같은 천이라는 표현 밑에서 중국사가는 천제·황천·상제 같은 것을 생각할 수 없었고 오히려 귀신에 가까운 것 고작 천신⁵⁵⁾ 같은 것을 생각했을 것이다. 이에 대해 우리 사가는 천제·황천·상황·상제 가운데서 어느 표현도 미치지 못하는 최고의 존재를 생각하고 있었다. 우리 겨레의 최고신이 농경생활과 깊이 관련되어 있다는 것은 인정할 수 있다. 이것은 우리 고대사회에서 차지하는 농경생활의 비중이 그토록 컸기 때문이다. 그러나 우리 겨레의 최고신은 씨족·부족·국가의 시조와 깊이 관계되어 있다. 일반적으로 말하면 우리 겨레의 시조를 낳고 이 시조를 통해 우리 겨레를 길이길이 다스리는 최고의 신이다. 특히 언제나 어디서나 최고의 신이다. 특히 언제나 어디서나 우리를 굽어 살핀다(天監)는 측면이 강조되어 왔다. 이리하여 우선 인사(人事)와 자연을 아울러 두루 다스리는 최고의 존재가 우리 겨레의 최고신이라고 말할 수 있다.

2. 우리 최고신의 본래 이름

고려 초기로부터 우리 겨레는 유교를 전면적으로 받아들이기 시작했다.⁵⁶⁾ 이 무렵의 유교는 매우 세련된 학문체계를 갖추고 있어서 유교문화는 온 중국문화를 대표하고 있었다. 이러한 유교문화가 전면적으로 받아들여지게 되

54) 하늘이라는 말의 옛 어형을 생각하고 이것을 한자를 빌려서 표기하는 과정에서 환인과 환응 가운데서 어느 한쪽을 선택하기 어려워서 양쪽을 다 채택하였다고 보는 것이다

55) 천신은 본래 하늘에 있는 많은 신들을 통틀어 말한다. 그들 가운데서 상제가 으뜸이기는 하지만 상제를 포함한 많은 신들을 부르는 낱말이다. 그들 가운데서 상제를 빼면 귀신이라고 할 수 있는 신들이다

56) 아직 좀 미비하나마 과거제·정치제·교육제 등의 튼튼한 기반 위에서 유교를 받아들이기 시작했기 때문에 고려가 국가적으로 발전함에 따라 유교는 더욱 더 전면적(체계적)으로 수용되어 갔다

었다는 것은 역사적으로 매우 주목된다. 특히 우리 고유한 글자가 없는 처지에서 유교문화를 전면적으로 받아들인다면 그만큼 우리 전통문화에 미치는 영향이 클 수 있기 때문이다. 우선 유교문화의 보급에는 한자·한문의 보급이 따르기 마련이다.⁵⁷⁾ 통일신라 때 우리 고유한 인명(人名)도 한문식으로 바뀐 것은 우연한 일이 아니다. 그리고 향가(鄉歌)식 표기법(향찰-鄉札)이 고려 초기부터 사라져 간 것도 우연한 일이 아니다. 한문을 구사하고 유교의 넓은 학문체계에 더욱 마음이 쏠리는 지배층은 우리 고유한 이름이나 표현을 귀찮게 여기고 우리 전통신앙을 미숙한 것으로 여길 수 밖에 없었다. 따라서 한문을 구사하며 유교문화에 빠져들어가는 소수와 전통문화에 그저 잠겨 있는 다수로 양극화되어 갔다. 이러한 우리 사회의 양극화를 막고 조화와 자주를 바탕으로 하는 참된 민족문화를 위해서는 우리 겨레의 고유한 글자가 꼭 있어야만 했다. 이러한 절실한 민족적 요청에 따라 마침내 1443년(세종 25년)에 훈민정음이 이루어졌다. 그 서문에서 훈민정음을 만들게 된 뜻이 다음과 같이 밝혀져 있다.

우리나라 말이 中國말과 달라 중국 글자와 서로 통하지 않는다. 그러므로 어리석은 백성이 말하고자 하는 바가 있어도 끝내 그 뜻을 펴지 못하는 것이 많다. 이 때문에 딱하게 여겨 나는 새로 스물여덟 글자를 마련해서 사람마다 쉽게 익혀 날마다 쓰는데 편하게 하고자 한다.⁵⁸⁾

원래 우리말은 중국말과 다르므로 중국글자(한자)로 나타내 쓸 수 없다. 그러므로 우리말을 잘 나타내 쓸 수 있는 우리 글자를 마련하지 않을 수 없었다. 참된 우리 글자는 우리말을 하는 모든 사람이 쉽게 쓸 수 있는 글자일 수 밖에 없는데 이것이 바로 훈민정음이었다. 이 훈민정음을 통해 우리 역사상 처음으로 우리말을 우리 소리대로 바르고도 쉽게 문자화할 수 있게 되었다. 이를테면 우리 고유한 신앙대상의 이름도 비로소 제대로 문자화되었다. 1447년(세종 29년)에 출판된 용비어천가(龍飛御天歌)의 제 19장에 “선 할

57) 유교문화와 한문은 일찍부터 아주 밀착되어 있었다. 佛敎도 그 경전이 한문으로 번역되어 우리 사회로 들어왔지만 본래 산스크리트(梵語)와 밀착되어 있었다. 사실 불교는 우리 전통문화에 대해 다소 포용적이었다

58) 『훈민정음(해례본)』, 세종 이십팔년(1446), 序

미를 하늘히 보내시니(皤皤老嫗天之使兮)⁵⁹⁾라는 구절이 보인다. 여기서 머리 센 할머니를 보내셨다는 ‘하늘’(ㅎ 끝소리를 가진 명사)은 지금까지 천(天)으로 나타내 오던 우리 고유한 말이다. 위 책의 제 102장에는 “하늘히 病을 너리오시니(維皇上帝降我身病)⁶⁰⁾라는 구절이 보이는데 여기서는 ‘하늘’이 상제를 가리키고 있다. 이와 같이 지금까지 천·천제·상제 등으로 나타내 오던 우리 고유한 신앙대상이 바로 ‘하늘’(하늘, 하느님)이라는 것을 분명히 알게 되었다. 이것은 어디까지나 훈민정음의 덕분이다.

이제 1440년대 이후에 우리 겨레가 최고 신앙대상을 하늘이라고 불러왔다는 것이 확인되었다. 그 이전에는 과연 어떻게 불렀을까? 다행히 『계림유사』(鷄林類事 - 孫穆, 1103-1104)에 들어있는 자료를 이용할 수 있다. 여기에는 359개의 우리말 어구가 중국한자음으로 표기되어 있다. 그 가운데 “천은 漢捺이라고 한다(天曰漢捺)⁶¹⁾”라는 항목이 보인다. 그 무렵의 조선 초기의 하늘과 대체로 일치한다고 볼 수 있다.⁶¹⁾ 따라서 1100년대 혹은 고려 초기에도 우리겨레는 그 최고 신앙대상을 하늘이라고 불렀을 것이다. 그렇다면 그 이전의 통일신라 혹은 그 이전의 삼국시대는 어떠하였을까? 지금으로는 자료부족으로 더 거슬러 올라갈 수 없고 다만 고려어(전기 중세국어)는 신라어를 근간으로 하고 있다는 점이 주목된다.⁶²⁾ 그렇다면 통일신라에서도 하늘이라고 불렀을 가능성이 크다. 이 이상 더 거슬러 올라갈 수는 없지만 어원론(語源論)적으로 추론하여 볼 수는 있다.

... 어형상의 변화과정은 아마도 한국어가 일본어를 분리시킨 후에 원시 한국어시대에 하늘 어형이 형성되었을 것으로 믿어진다.⁶³⁾

이렇게 “원시 한국어 시대에 ‘하늘’ 어형이 형성되었다”고 한다면 우리 겨레는 아득한 옛날부터 하늘(하느님)을 믿어 왔다고 자신있게 말할 수 있다. 그러나 아직은 그렇게 자신있게 말할 수 없는 것이 우리의 현실이다. 우리

59) 『용비어천가』, 국어국문학총림 6, 1988. 189쪽(第十九章)

60) 위 책, 356쪽(第一百二章)

61) 진태하, 『계림유사연구』, 명지대학출판부, 1987, 247-249쪽

62) 이기문, 『국어사개설』, 탑출판사, 1992, 85-87쪽

63) 이남덕, 『한국어 어원 연구 III』, 이화여자대학교 출판부, 1985, 248쪽

는 처음부터 연구를 위한 가설적인 전제로서 우리 겨레는 옛날부터 하늘(하느님)을 믿어 왔다고 말해 왔던 것이다.

지금 아주 자신있게 말할 수 있는 것은 1440년대 혹은 조선 초기부터 우리 겨레가 최고 신앙대상을 ‘하늘’이라고 불러 왔다는 사실이다. 그러나 위에서 말한 용비어천가에 ‘하늘’에 존경을 나타내는 말인 ‘님’을 붙인 말은 없다. 그 제 25장에 ‘백성이 아드님그’⁶⁴⁾라는 대목이 보인다. 여기서 ‘아들님(여기서는 李太祖)’이라는 말은 아들(아들, 子)에 ‘님’을 붙인 말이다. 제 90장에는 ‘아바님’이라는 말이 보이는데 이것은 어비(父, 제 52장)에 ‘님’을 붙인 말이다. 그러나 하늘에 ‘님’을 붙인 말은 찾아볼 수 없다. 그런데 1598년(선조 31년)에 이인로(李仁老, 1561-1642)가 지은 태평사(太平詞) 끝 부분에 “천운순환(天運循環)을 아옵게다 하느님아”⁶⁵⁾라는 대목이 보인다. 이것은 물론 ‘하늘’에 ‘님’을 붙인 말로써 오늘의 하느님과 같은 말이다. 이인로는 1636년(인조 14년)에 지은 노계가(蘆溪歌) 끝머리에서도 “일생에 품은 뜻을 비옵는다 하느님아”라고 읊었다. 이와 같이 16세기 말엽에 우리 겨레가 하느님(하느님)이라는 말도 쓰고 있었다는 것을 알 수 있다.

오늘날 우리는 하늘을 하늘이라 하고 하느님을 하느님이라고 한다. 그렇게 된 과정을 간단히 살펴보기로 한다. 1443년(세종 25년)에 훈민정음이 비로소 마련되었을 때 우리 고유한 글자체계인 한글은 자음 글자 17개와 모음 글자 11개로 이루어져 그 자모는 모두 28자였다. 그 뒤 1751년(영조 27년)에 홍계희가 지은 『삼운성휘(三韻聲彙)』의 범례에 따르면 한글은 자음글자 14개와 모음글자 11개로 이루어져 그 자모는 25자였다. 이것은 18세기에 쓰이고 있던 한글 자모의 수를 보여주는 것인데 그 자음글자의 수와 순서는 오늘과 같다. 그 모음글자의 순서는 오늘과 같고 다만 글자 수가 오늘보다 하나가 더 많을 뿐이다. 그 더 많은 한자가 바로 ‘ㆍ’(속칭 아래 ㅏ)다. 한편으로 일찍부터 특히 한자를 모르는 계층이 한글을 배울 때 이른바 ‘반절’(反切)을 이용해 왔다. 반절은 한글의 자음글자(초성)와 모음글자(중성)를 묶어서 만든 기본글자의 배열표(11자 14행)다.⁶⁶⁾ 이 반절은 아마 18세기 쯤부터

64) 『용비어천가』, 국어국문학총서 6, 1988, 198쪽

65) 『가사문학집성』, 국어국문학총립 27, 1988

66) 반절은 반절본문(反切本文)이라고도 한다 (이희승, 안병희; 한글 맞춤법 강의,

널리 이용되어 왔으나 19세기에 더욱 널리 이용된 듯하다. 반절은 그 11자로 된 1행(가가거겨고교구규그기ㄱ)속에 11개 모음글자를 품고 있으며 그 14행 첫글자들(가나다라마바사아자차카타과하)속에 14개 자음글자를 품고 있다. 곧 반절은 14개 자음글자와 11개 모음글자를 포함하는 25개 자모를 갖추고 있다. 이런 점에서 위에서 본 『삼운성휘』의 범례에 나타난 한글과 같은 내용의 한글이다.

이와 같이 한글은 18세기 쯤부터 11개 모음글자를 포함한 25자의 자모를 유지해 왔다. 따라서 흔히 ‘아래 ㅏ’라고 부르는 ‘ㆍ’가 여러 문제를 품고 있으면서도 죽 유지되어 왔다. 그 뒤 1912년에 조선총독부 학무국에서 보통학교용 언문철자법을 마련해 시행하였다. 여기에 우리말(朝鮮語)을 “정격(正格)한 현대 경성어를 표준으로 하여” 발음대로 적는다는 방침이 나타나 있다. 이리하여 우리 고유한 말의 표기에서 ‘ㆍ’가 폐지되었다. 그러나 “가급적 종래 관용의 용법을 취하여”라는 방침도 있어서 한자음의 표기에서는 ‘ㆍ’가 아직 유지되어 있었다. 그러나 1930년 위 학무국은 두 차례의 조사회(調査會) 심의를 거쳐 언문철자법을 확정·공표하였다. 이때의 심의위원회에는 뒷날 조선어학회의 중심학자들이 들어 있었다. 이러한 점에서 이 철자법은 뒷날의 한글맞춤법통일안(1933)과 서로 성격이 통해 있기도 하다. 이 철자법의 총설에서 “순수한 조선어와 한자음과를 불문하고 발음대로 표기함을 원칙으로 함”이라고 밝혀져 있다. 이것은 우리 한자음의 표기에서도 ‘ㆍ’가 폐지되었다는 것을 뜻한다.⁶⁷⁾

드디어 1933년에 조선어학회가 문자체계로서의 한글로 우리말을 적는 규범으로서 한글맞춤법통일안을 확정해 공표했다. 이렇게 일제지배 밑에서 우리나라 어학자들이 구성한 학회가 우리말을 올바르게 적는 방안을 비로소 체계적으로 확정하였다. 이러한 통일안이 공표된 직후부터 우리 온 겨레의 많은 호응을 받아 널리 보급되었다. 특히 해방 뒤에 우리 문교부의 국정교과서에 채택됨으로써 우리 문자생활에서 그 자리가 더욱 굳어졌다. 이 통일안의 총론에서 다음과 같이 규정하고 있다.⁶⁸⁾

신구문화사, 1991, 25쪽)

67) 폐지한 이유를 다음 책에서 3조로 나누어 밝히고 있다. 『한글 맞춤법 강의』, 이희승, 안병희 공저, 1991, 26~27쪽

1. 한글 맞춤법은 표준말을 그 소리대로 적되 어법에 맞도록 하므로써 원칙을 삼는다.
2. 표준말은 대체로 현재 중류사회에서 쓰는 서울말로 한다.

이 두 규정과 각론 제 1장 제 1절 제 1항의 한글 자모의 수는 스물 녀자로 하고라는 규정으로 ‘아래 ㅏ’의 운명이 체계적으로 잘 설명되어 있다. 먼저 “한글의 자모의 수는 스물 녀자” 뿐이라고 하는데 이것은 ‘、’가 폐지되었다는 것을 뜻한다. 그 폐지된 이유가 총론의 두 규정으로 잘 설명되어 있다. 곧 “현재 중류 사회에서 쓰는 서울말”로 정해져 있는 우리 “표준말을 그 소리대로 적기” 위해서는 ‘ㅏ ㅑ ㅓ ㅕ ㅗ ㅛ ㅜ ㅠ ㅡ ㅣ’ 등의 10개 모음글자 이외에 다른 모음글자가 필요하지 않기 때문이다. 이제 ‘하늘’과 ‘하느님’이 한글맞춤법통일안에 따라 어떻게 표기되느냐를 알 수 있게 되었다. 이를테면 먼저 ‘하늘’과 ‘하느님’이 “현재 중류사회에서 쓰는 서울말”로 어떻게 발음되고 있느냐를 잘 조사하고 다음으로 그 발음대로 잘 표기하면 될 것이다. 사실 이렇게 표기된 말이 지금 우리가 쓰고 있는 ‘하늘’과 ‘하느님’이다.

【참고문헌】

- Flower, G. C., *An Approach to Psychology of Religion* 1927
- Lewin, K. A., *Dynamic Theory of Personality* 1935
- Jung, C. G., *Psychologie und Alchemie, Gesammelte Werke*
- Wach, J., *Types of Religious Experience* 1951
- Sapir, Edward., *Culture, Language and Personality* 1964
- Peterson, M., Haskdr, W., Rdichenbach, B., Basinger, D.,
*Reason and Religious Belidf ; An Introduction to the
 Philosophy of Religion* 1991
- Marett, R. R., *Tabu-mana formula, in Archiv fuer Religionswissenschaft,
 Bd. XII* 1909
- Hirschberger, Johannes, *Geschichte der Philosophie I, II* 1976
- 대순진리회 교무부, 『典經』 대순진리회 출판부, 1974
- 李丙巖, 『한국고대사연구』 박영사, 1981
- 千寬宇, 『고조선사·삼한사 연구』 일조각, 1991
- 이기문, 『국어사개론』 1992
- 이기문, 『국어사개설』 탑출판사, 1992
- 진태하, 『계림유사연구』 명지대학출판부, 1987
- 이남덕, 『한국어원연구Ⅲ』 이화여자대학교출판부, 1985
- 이희승, 안병희, 『한글 맞춤법 강의』 신구문화사, 1991
- 『국어국문총림』 1988
- 『삼국사기』
- 『삼국유사』