

神人調化에 나타난 神人關係 研究

尹在根*

目次

I. 머리말	(3) 道와 人間의 合一
II. 神人關係의 一般的 樣態	III. '神人調化'에 나타난 神人關係의 特徵
1. 分離從屬의 關係 - 神	1. '神人調和'에 나타난 神의 性格
(1) 神의 意味	(1) 超越性
(2) 神의 屬性	(2) 內在性
(3) 從屬的 人間觀	2. 神人의 理想的 調化
2. 合一의 關係 - 道	(1) 理想的 調化의 意味
(1) 道의 意味	(2) 理想的 調化의 方法
(2) 道의 屬性	IV. 맺는말

I. 머리말

大巡思想에 나타나는 神人關係는 종교학적인 측면에서 볼 때, 독특한 성격을 가지고 있다. 일반적으로 神과 人間의 關係는 신에 대한 인간의 종속적인 관계로 규정되거나, 아니면 신인합일이라는 신비주의의 입장이 있다. 이러한 두가지 다른 주장은 서양의 종교 전통에서 보여지는 것으로서, 전자는 기독교나 이슬람의 전통적인 주장이라면, 플로티누스의 일자 합일설이나,

* 대전대 대순종학과 교수

마이모니데스의 신비주의, 그리고 이슬람의 수피즘은 후자의 입장을 보여 준다. 동양의 종교 전통에서는 神과 인간의 관계가 서양의 종교 전통에서 나타는 것처럼 간단하지 않다. 印度思想의 브라미니즘에서 볼 수 있는 ‘梵我一如’는 神人關係에서 합일적인 형태를 취하지만 여기서 언급되는 神은 기독교적인 의미의 신이라기 보다는 원리의 의미에 가까운 것이다. 또한 중국 전통에서 보여지는 신과 인간의 관계도 原理를 현실세계에서 실현한다는 의미를 갖고 있으므로, 서양종교에서 논의되는 신비주의의 합일적 관계와는 상이한 점이 있다. 더 나아가 대순 사상에서 보여지는 ‘神人調化’는 위에서 언급한 神人關係에서 찾아 볼 수 없는 독특한 의미를 가지고 있다. 이 점이 본 논문에서 밝혀 보고자 하는 주요한 내용이다. 본론에 들어가기에 앞서 이 특징적인 의미를 이해하는데 도움이 될 수 있도록 간단하게 언급하도록 하겠다.

神人關係에서 일반적으로 나타나는 내용은 대개 神은 절대자로서 인간 존재를 비롯한 모든 존재의 근원이고, 모든 존재는 신과의 관계에 있어서 종속적인 관계를 유지한다. 또는 합일적인 관계라 하더라도 인간이 신적인 존재와 같이 되려는 것으로, 이러한 관계 역시 上下의 관계를 가지는 것으로 보아야 할 것이다. 이러한 관계와는 달리 ‘神人調化’에서 나타나는 神과 人間의 관계는 어느 일방에 의해서 종속되거나, 또는 상하 복속적인 관계를 의미하지 않는다. 이러한 관계는 ‘調化’라는 표현에 이미 나타나 있다. 조화를 이룬다는 것은 어느 한편이 우위에 서거나, 지배적인 입장에서 있다는 것을 말하는 것이 아니다. 이것은 대등한 입장에서 서로의 힘이 합쳐져서 새로운 세계가 전개된다는 것을 말하는 것이다. 대순사상에서 말한다면, 이것은 선천의 상극적인 세계관이 후천의 상생적인 세계관으로 전환되는 것을 말한다. 상호간의 불협화음에 의한 갈등과 투쟁의 상태가 사라지고, 서로가 상대방을 위해서 노력하는 상호 협동의 상태로 변화하는 이러한 세계는 인간 자신의 노력과 그 노력이 지향하는 바가 어떠한 것인가에 의해 결정된다.

이러한 결정은, 세상을 움직여 가는 주체라는 점에 대해서 생각할 때, 그 중심은 신과 인간이라 할 수 있다. 이 두 존재의 관계는 세계가 어느 방향

으로 전개될 것인가를 결정한다. 즉, 이 두 존재의 관계가 어떻게 설정되는가에 따라, 세계가 진행될 방향이 결정된다는 것이다. 예를들어, 기독교에서 신인관계는 전통적으로 종속적인 관계로 규정된다. 인간은 신의 피조물이고, 그러한 관계로 인간은 신의 의지를 따라 살아야 한다는 것이다. 합일의 입장이라도 이러한 관계를 토대로 하는 합일은 인간이 자신의 의지를 신의 뜻에 따라 합치시키는 것으로 자신을 비우고 그 비운 자리에 신의 의지가 들어서는 것이다. 이러한 점은 신인관계에 있어서 종속의 관계를 보여 주는 것으로, 세계의 진행 방향도 당연히 신의 의지에 따르는 것이 되고, 그 길만이 최선의 길이라고 할 수 있다. 이러한 입장은 인간의 의지가 결정적인 역할을 하지 못한다는 지적을 받을 수 있다. 동양의 합일적인 관계는 신적인 존재에 비중을 두기 보다는 인간 자신에 중심을 둔다. 이 말은 세계의 진행 방향은 인간 자신에 의해 결정된다는 것이다. 이미 인성 안에 근본적인 원리가 내재해 있으므로 인간 외부에서 어떠한 것도 구할 필요가 없다는 것으로 신의 존재도, 인간화 되 버린다. 이것은 결국 인간 자신의 능력에 따라서 세계가 진행된다는 것이다. 물론 여기서 언급되는 세계의 진행이란 객관적인 세계의 진행을 말하는 것이 아니다. 이 의미는 내적인 정신세계내에서의 진행을 말하는 것으로 자신이 지향하고자 하는 세계를 가리킨다. 불교에서 이야기 한다면 정법이 구현된 세계를 말하는 것이고, 유가에서는 대동 세계, 도가에서는 무위 자연의 세계를 말한다. 이러한 내용에서 알 수 있는 것처럼 신과 인간의 관계는 그 관계가 어떻게 규정되는가에 따라 개인과 인간의 역사가 흘러가는 방향을 규정한다.

현대의 세계는 편향된 방향으로 흘러가고 있다. 西歐化의 바람은 지나친 경제의 논리에 치우쳐 참된 인간의 모습을 상실하고, 인간 자신이 상품화되어 주객이 전도되는 상황이라고 할 수 있다. 문명 이기의 편리함에 몰두함으로써 인간의 또 다른 차원인 정신세계가 무시되고 있으며, 지나친 과학 만능주의는 인간의 정신 세계를 오히려 눈 앞에 보이는 세계만을 진실되고 참된 세계라고 주장한다. 그러나 인간의 세계는 감각에 의해 감지되는 세계만이 아니라, 인류의 역사 속에서, 인류의 성현이라고 불리는 사람들이 가리키는 정신 영역 내의 세계가 존재한다. 이러한 세계에 대해 무시하고, 눈을

감아버린다면, 인간은 오히려 참된 삶의 세계를 잃어버리게 될 것이다. 『典經』에서는 서양의 문명에 대한 평가를, “그 문명은 물질에 치우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 천리를 흔들고 정복하려는데서 모든 죄악을 끊임없이 저질러 신도의 권위를 떨어뜨렸으므로 천도와 인사의 상도가 어겨지고 삼계가 혼란하여 도의 근원이 끊어지게되니 ---”¹⁾이라고하여 지나치게 물질적인 데에 편중되어 天理를 벗어나는 행동으로 이 세상을 혼란에 빠지게 한다는 것이다. 어느 한 쪽에 경도된다면, 그것은 반드시 문제를 야기시키게 된다. 정신적인 가치와 물질적인 가치의 적절한 조화가 인간의 삶이 올바르게 진행되도록 할 수 있을 것이다. 그러나 현대의 세계는 물질적인 가치에 대해 일방적으로 기울어져 있으므로 일찍이 없었던 많은 문제, 즉, 공해문제와 자원 고갈, 윤리 도덕의 부재 등의 문제가 일어나게 된 것이다. 이러한 여러 문제를 해결하고 참된 인간의 삶을 회복하는 것은, 먼저 인간의 정신 세계에 대한 새로운 전망을 필요로 한다.

이러한 전망은 인류가 물질 문명의 발달에 힘을 기울이는 동안 소홀히 대우 받았던 정신적인 가치에 대한 재발견에서 시작된다고 생각한다. 인간은 끊임없이 인간 자신과 이세계에 대하여, 역사 이래로 수많은 질문을 던져 왔고 이에 대한 해답을 또한 끊임없이 제시해왔다. 이러한 과정에서 인간은 정신적인 가치에 대하여 탐구를 벌였고, 이에 대한 체계적인 해답을 해왔다. 이러한 질문과 대답 사이에 제기된 고정적인 양식 중의 하나가 신과 인간이 주제가 되는 종교적인 세계관이다. 종교적인 세계관에서 본다면, 인간은 이 세계에 살고 있는 정신적인 유일한 존재가 아니라, 인간 자신을 존재하게 한 근원적인 존재인 신과 함께 살고 있는 것이다. 적어도 인간 정신 세계는 고대로부터 神的인 존재와 함께 그 삶이 이루어진 것이다. 물론 인류의 역사속에 나타난 神들은 매우 다양하다. 각각의 문화권 마다 독특한 신적인 존재가 인간의 삶에 관여해왔다. 그러나 그 다양성에도 불구하고 동일하게 나타나는 특징은 이 존재는 인간의 가장 궁극적인 관심의 대상이라는 것이다. 그러므로, 신과 인간의 관계는 일상적인 관계가 아니라, 그 무엇과도 비교할 수 없는 중요한 가치를 갖는 관계라는 것이다.

1) 典經, 교운1장 9절

이러한 신과 인간의 관계를, 구한말이라는 특수한 역사적 상황에서 일어난 대순사상의 '神人調化'를 중심으로 살펴보고자 하는 것이 이 논문의 주제다. 먼저 일반적인 神人關係를 살펴보는데, 여기서는 서양의 神과 동양의 道를 중심으로 신인관계를 살펴보겠다. 그리고 이러한 설명을 근간으로 해서 '神人調化'에서 볼 수 있는 특징을 찾아내고자 한다.

II. 神人關係의 一般的 樣態

1. 分離從屬의 關係 - 神

(1) 神의 意味

인류의 정신세계는 신화로 시작한다. 또한 이 신화는 인간과 자연의 관계에서 비롯된다. 인류 문명의 초기 단계에서는 어느 문명이나 자연에 대한 신격화가 일어났었다는 것을 초기 역사를 통하여 알 수 있다. 자연에 직면한 인간은 자신의 나약한 힘을 자각하고 이에 대응하는 법을 익혀야 했을 것이다. 예고없이 닥치는 자연의 황포는 인간의 생존에 가장 큰 위협적인 존재로 인식되었을 것이고, 이러한 힘에 대항하여 살아남을 수 있는 생존 방법을 생각하지 않을 수 없었을 것이다. 또한 이러한 상황에 직면해 있는 그들은 자연의 위력을 인격적인 의미로 인지하고, 그러한 존재의 막대한 힘을 체험하게 됨으로써 자연을 인간 자신 보다 월등히 뛰어난 존재로 생각하였을 것으로 생각된다. 자신의 운명을 좌우하는 존재로서 인지된 자연은 인간사에 관여하는 존재로 변화하고 인간은 그와의 관계에서 삶이 좌우되었을 것이다. 이러한 인류 초기 문명과 관련되어 나타나는 神話에 등장하는 신들은 인간과 아직 철저히 분리되는 존재로, 그리고 신의 속성인 지고한 성격을 갖지 않는다. 다양한 신들이 인간처럼 사랑하고, 시기하고, 싸우기도 하는 신으로 묘사된다. 즉, “神話에 나오는 神들의 이야기는 人間의 性格과 비슷한 個性을 가지고, 男性이기도 하고, 女性일 수도 있고, 서로 관계를 가지면서 사랑하고 미워하면서 宇宙와 人間을 만들어 내고, 時間과 空間에서

行動하며, 그 나름대로의 역사를 가진다. 神들은 인간의 偉大함과 悲慘에 참여하며, 인간의 창조와 파괴의 歷史에 加擔한다. 인간에게 문화와 宗教的 傳統을 부여하여, 이러한 것들을 자신의 이름으로 守護한다. 神들은 어떤 인류를 선택하기도 하며, 배척하기도 하고, 어떤 血統이나 種族이나 國歌는 비호하면서 어떤 族屬들은 배척하고 배격하기도 한다. 그리고 때로는 神體가 人體로 變形하기도 함으로써 宗派의 起源이 되기도 한다.”²⁾ 이러한 신들은 다신적인 형태에서 점차 일신교의 형태로 변화한다. 인간 사회의 변화와 인지의 발달은 신의 인식에 있어서도 변화를 가져오게 한다는 것을 알 수 있다.

그러면 이러한 원시 종교 시대에 나타나는 신관의 특징을 살펴 보자.

첫째 특징은 각각의 신마다 그 자신이 맡은 직능이 있다는 것이다. 자연에서 일어나는 현상과 자연물은 어떤 현상을 일으키기도 하고 멈추게 할 수 있는 존재로 묘사된다. 즉, “日神, 月神, 星神, 風神, 海神, 雷神 - 즉, 그런 것들을 움직이게 하고, 일으키게 하고, 멈추게 하는 역할을 하는 신령들이 있는가 하면, 생산을 맡은 男神과 女神, 農耕神, 倉庫를 지키는 창고 귀신들이 있고, 사냥과 운동 경기와 戰爭을 관장하는 신들이 있다.”³⁾

두 번째 특징은 원시 시대에 나타나는 신들은 대개가 擬人的인 성격을 갖는다는 것이다. 義人的이란 다음아닌 인간처럼 생각하고 행동하는 모습을 가리킨다. “귀신들이 사람처럼 생겼고, 사람처럼 생각하고 사람처럼 행동한다는 것이다. 多神論적 宗教에 있어서는 神靈들이 단순한 자연의 힘만으로 끝나지 않는다. 그리고 자연을 지배하는 힘으로만 불리워지지 않는다. 신령들을 사람처럼 생각하고 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바꾸어 말해서 原始人들은 超人的인 神靈을 묘사할 때, 인간의 입장에서 인간의 생활과 성품에 비추어서 詩的으로, 문학적으로 표현했다는 것이다. 특히 희랍 신화에 나오는 신들은 ‘人間的’이었다. 불칸은 다리를 절었고, 아폴로 신은 금빛이었고, 아테네는 회색 눈과 武裝을 하고 있었으며, 제우스는 올림픽 신들의 家長이었다. 신들의 성격 역시 인간과 같아서 사랑하고 미워하

2) 徐洸善, 宗教와 人間, 이대출판부, 1975, p. 91

3) 위의 책, p. 119

고, 투기하고 질투하고, 싸우고 문란해지고 --- 인간 편에 서서 싸우기도 하고, 인간 여성을 쫓아 다니기도 한다.”⁴⁾는 것처럼 그들의 행동은 인간의 행위와 큰 차이를 보이지는 않는다.

세 번째 특징은, 두 번째 특징에서 지적인 인간적인 면모와 함께 초인적인 능력을 갖는 복합적인 존재라는 것이다. 이러한 점은 자연에 대한 인간의 인지에 있어서 인간의 힘과 비교될 수 없는 자연의 위력을 특화한 것이라 보여진다. 자연과 인간 위에 군림하면서 그의 의지대로 조종하는 절대적인 권능을 지닌 존재라는 것이다. 즉, “그 呪力은 超人的이며, 偉大하며 무섭다는 것이다. 그리고 근본적으로 不可思議의 神秘의 세력으로 본다. 신령들이 한 번 분노하면 전율할 수 밖에 없으며, 그들의 싸움은 실로 宇宙的이라고 한다. 그것들은 거대한 자연의 힘 자체이며, 자연의 변동과 이해할 수 없는 변덕을 도맡아 가지고 있다. 우주의 ‘변덕’은 신령들의 사랑과 미움과 분노와 함께 설명할 수 없는 창조와 파괴의 힘 때문에 그렇다는 것이다. 그래서 이 超人的인 神靈을 인간처럼 설명하면서도, 또한 초인간적인 자연의 힘으로 설명한다. 印度敎의 쉬바神이나 칼리神 역시 인간적이면서도 초인간적으로 묘사하며, 에집트에서는 神靈을 동물과 인간과 宇宙적인 것을 합쳐서 복합체로 묘사하기도 하였다.”⁵⁾

네 번째 특징은, 단일한 가치체계를 갖지 못한다는 것이다. 이것은 다신적인 신관에서 볼 수 있는 성격으로, 이러한 성격은 점차 단일신론으로 그리고 유일신론으로 변화하면서 이 세계에 대한 단일한 가치 체계를 갖추게 된다. 이런 점에서 본다면, 원시 종교의 신관에 나타나는 이와 같은 특징은 신관의 초기 단계라고 할 수 있을 것이다. 그러므로 여기서 볼 수 있는 특징은 “우주의 힘이 다양하고 신비롭다는 것 때문에 오는 無秩序라고 할 것이다. 자연과 우주는 여러 가지 힘을 가진 신령들로 가득 차 있고, 그것들의 움직임으로 자연은 운영된다고 하겠지만, 그것은 우주의 혼란과 모순과 不可思議를 말해줄 뿐, 우주를 통합하는 중심적 세력을 설정하지 못한다. 신령들의 세계에는 통합도 없고, 따라서 질서도 체계도 없다. 결국 多神的 원시

4) 위의 책, p. 119

5) 위의 책, pp. 119 - 120

종교는 우주를 뒷받침하고 있는 체계와 이유를 충분히 설명하지 못하고 만다”⁶⁾는 것이다. 그러나 이러한 입장은 반드시 부정적인 것 만은 아니다. 이러한 신관이 혼돈스럽고 단일한 가치 체계를 주지 못한다는 것이 신관의 문제에서 비롯되는 것이 아니라, 당시의 환경에서는 어쩔 수 없는 것이고, 이것이 그 시대에 있어서는 또한 가장 적절한 세계의 이해라고 할 수 있기 때문이다. 아직 인지가 미숙한 상태에서는 유일신론에서 볼 수 있는 있는 우주와 인간에 대한 체계적인 이해의 틀을 갖출 수 는 없는 것이다. 오히려 다신론적인 상태를 거쳐야만 일신론적인 세계관이 도출될 수 있다고 본다면, 하나의 과정에서 중요한 역할을 하는 신관이요, 세계관이라고 할 수 있을 것이다. 다른 측면에서 본다면, 유일신에 근거한 이론 체계는 오히려 배타성을 가져오게 하기도 하는 것이고, 현대 사회에서 제각기 주장하는 일신론적인 주장을 전체적으로 본다면, 그러한 주장들 자체가 다신론의 입장을 보여 주는 것이다.

위에서 살펴본 원시 종교의 신관은 다양한 성격을 가지고 있으며, 이러한 단계는 유일신론으로 변화한다. 유일신론에 나타나는 신관은 현대 서양 종교의 특징을 잘 보여준다.

(2) 神의 屬性

신의 속성을 논할 때, 먼저 우리는 이러한 성격의 기원은 자연에 있었다는 것을 염두에 두어야 할 것이다. 자연의 위력은 인간을 뛰어 넘는 힘을 생각하게 되었고, 이러한 힘을 가진 존재를 인간은 신이라는 존재로 생각하게 되었다는 것이다. 그러므로 어떠한 신도 초인적인 존재다. 그리고 이러한 존재는 인류의 역사에 다양한 모습을 지니고 나타나지만, 서로 유사한 성격을 갖는다는 것을 알 수 있다. 그러면, 서양에 나타난 신들의 속성을 중심으로 신의 성격은 어떠한 것인지를 살펴 보도록 하겠다.

서양의 종교적 전통은 주지듯이 기독교로 대표될 수 있다. 기독교는 유대교에 뿌리를 두고 있으며, 또 다른 종교인 이슬람 역시 유대교에 뿌리를 두고 있다. 이 세 전통에서 나타나는 신들은 그러면 각기 다른 신인가? 그러

6) 위의 책, p. 120

나 그 전승의 관계를 살펴 보면, 이 세 전통의 신은 서로 다른 神이 아니라 동일한 신이다. “유대교, 기독교, 이슬람교가 가진 가장 독특한 공통점으로는 그들이 모두 동일한 하느님 - 이름은 다르지만 실제로는 동일한 신 -을 섬기고 있다는 사실이다. 이것을 일반적인 공통점이 아니라 ‘독특한’ 공통점이라고 할 수 있다. 그들이 섬기는 신의 속성이 비슷한 것이 아니라 유대인이 섬기는 바로 그 신을 기독교인이 섬기며, 기독교인이 섬기는 바로 그 신을 이슬람교인이 섬기고 있기 때문이다.”⁷⁾ 서로 다른 이름을 표방하는 종교이지만 실제로는 동일한 신을 섬기는 동일한 종교로 볼 수 있다는 것이다.

이렇게 본다면, 구체적인 교리 체계에서는 많은 차이점을 가지고 있는, 이 세 종교는 신앙의 대상은 동일한 대상으로서 차이가 없다. 서양의 종교 전통에서 볼 수 있는 신은 공동의 대상으로 동일한 신이라는 것이다. “신구약성서와 코란에 나오는 신의 명칭은 동일하지 않다. 일반적으로 구약성서에 나오는 ‘여호아’나 ‘야훼’라는 표현은 ‘스스로 존재(self-existence)한다’ (‘출애굽기’, 3장 14절)는 표현에서 나온 것으로써 신의 불변성과 변함없는 인간과의 계약을 의미한다. 그리고 우리가 일반적으로 ‘하느님’이나 ‘하나님’으로 부르는 표현은 ‘엘로힘(Elohim)’이라는 히브리어나 ‘테오스(Theos)’라는 희랍어에서 나온 것으로써, 두려울 정도의 하느님의 힘과 천지창조에 관련된 신의 통치권을 의미하며, ‘주님(Lord)’이라는 표현은 지배자나 통치자의 뜻을 가지고 있으면서도 ‘당신 뜻대로 하소서!’와 같은 신앙 고백에서 자주 사용된다. 또한 아버지라는 표현은 첫째로는 우주를 창조한 분이며, 둘째로는 선택된 백성인 이스라엘인을 이집트로부터 구원한 분(‘출애굽기’, 4장 22절)이며, 셋째로는 모든 신도들의 아버지(‘갈라디아서’, 3장 26절)라는 의미를 가지고 있다. 이슬람교에서 사용하는 ‘알라’(Allha)라는 호칭은 ‘al’이라는 정관사와 ‘하느님’이라는 뜻을 가진 ‘Jllah’의 복합어으로써, 여러 신 중에서 한 분이 아니라 ‘유일한 하느님’이라는 뜻을 가지고 있다.”⁸⁾ 이렇게 다양한 명칭과 의미를 가지고 있지만 그 대상은 세 종교 전통에서 동일하게 숭배되는 한 존재라는 것이다. 그러면 이러한 신의 속성은 어떠한가?

7) 황필호, 서양종교철학산책, 집문당, 1996, pp. 44

8) 위의 책, p. 44

첫째는, 유일한 존재라는 것으로, 다신적인 상황과는 근본적으로 다르다. 다른 신은 존재하지 않으며, 오직 한 분의 신 만이 존재한다는 것이다. “하느님은 ‘유일한 분’(『신명기서』, 6장 4절; 4장 35절)이다. 그리하여 특히 하느님의 유일성을 강조하는 이슬람교의 「코란」은 이것을 수차례 걸쳐 강조한다. ‘너의 하느님은 한 분이시다. 그 분 이외에는 다른 하느님은 없느니라. 그는 살아있고 영원한 하느님이다’(ii, 158,225).”⁹⁾ 이러한 유일신 신앙은 다른 신앙을 배척하는 배타성을 가지고 있다. 기독교나 이슬람교의 배타성은 바로 이러한 유일신 신앙으로부터 비롯되는 것이라 할 수 있다. 그렇다고 이러한 유일신에 대한 신앙이 단점만을 가진 것은 아니라고 할 수 있다. “그들은 오직 한 분의 신 만을 믿기 때문에 단편적이고 부분적인 진리가 아니라 전체적이고 보편적인 진리를 따른 다고 믿고 있으며, 또한 실제로 진실된 신앙을 가질 수도 있다. 개인의 영화나 성공을 위해서가 아니라 절대적인 존재의 엄격한 명령에 따른다고 믿기 때문에 진실로 정직한 삶을 영위할 수도 있다. 그러나 ‘나는 길이요 진리요 생명이다’라는 언어로 표현된 유일신을 믿는 종교가 - 비록 칼 야스퍼스는 이 말이 절대로 예수가 한 말이 아니라 후세의 광신적인 기독교인들이 삽입한 말이라고 주장했지만 - 배타적인 범죄를 더욱 많이 범했다는 사실은 역사가 증명하는 바이다”¹⁰⁾ 아무튼 유일신에 대한 신앙은 신앙의 특성상 필연적인 것이라고 할 수 있다. 신앙의 입장에서는 다른 신을 인정한다하더라도 그 신은 자신이 신앙하는 신보다 저급한 신으로 보기 때문에, 오직 자신이 신앙 대상으로 섬기는 신만이 지고한 존재가 되는 것이고, 섬겨야 될 유일한 존재가 되는 것이다.

둘째는, 서양종교가 공통으로 갖는 가장 일반적인 특징이라 할 수 있는 것은 신을 인격적인 존재로 파악하는 것이다. 이러한 점은 원시 종교의 영향이라고 할 수 있다. 신은 인간의 삶과 무관한 존재가 아니라, 인간의 역사에 동참하며, 인간의 행위에 관여하는 신이다. “여기서 ‘인격적’이라고 할 때는 透明한 自我가 아니라 두드러지게 분명한 개인을 말한다. 인격은 經驗과 活動의 個別的 中心이다. 그는 慾求하며, 意志하고 생각하며 느끼는 통합

9) 위의 책, p. 45

10) 위의 책, p. 49

된 존재이다. 인격의 중심과 본질은 있지만, 그것을 실천시키는 것 자체가 목적이 되지 않는다. 인격은 모든 구체적이며 특정한 개인의 성격을 가지고 있으며 육체적 및 정신적 활동을 한다. 人格은 구체적인 生의 중심이라는 것으로 그 특징을 요약할 수 있겠다. 유대教와 기독교 그리고 이슬람교에 있어서 神을 人格的이라고 할 때는 위의 개념들을 모두 포함한 구체적인 것으로 말한다”¹¹⁾ 또한 “신에 대한 인격성은 신의 全知性(omniscience)과 全能性(omnipotence)을 의미한다. 하느님이 과연 인간과 인격적인 관계를 맺을 수 있는 실체라면 그는 우선 인간의 면 - 그에게 고백하지 않는 점 까지도 포함하는 모든 면 -을 알고 있어야 하며, 또한 그는 실제로 어떤 상벌이라도 내릴 수 있는 능력을 소유한 분이어야 하기 때문이다.”¹²⁾

이러한 신관은 대순 사상에서도 나타난다. 『典經』에서, “상제께서 정미년 가을 어느 날 신원일과 박공우와 그 외 몇 사람을 데리고 태인 살포정 주막에 오셔서 쉬시는데 갑자기 우뢰와 번개가 크게 일어나 집에 범하려 하기에 상제께서 번개와 우뢰가 일어나는 쪽을 향하여 꾸짖으시니 곧 멈추는지라. 이 때 공우는 속으로 생각하기를 번개를 부르시며 또 때로는 꾸짖어 물리치기도 하시니 천지조화를 마음대로 하시는 상제시라. 어떤 일이 있어도 이분을 쫓을 것이라고 마음에 굳게 다짐하였더니 어느 날 공우에게 말씀하시기를 ‘만날 사람 만났으니’라는 가사를 아느냐 하시고 ‘이제부터 네가 때마다 하는 식고(食告)를 나에게 돌리라’하시니 공우가 감탄하여 여쭙기를 ‘평생의 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”¹³⁾ 라는 언급은 神으로서의 상제의 全知全能함을 나타내는 것이며, 또한 인격적인 속성을 보여준다.

또, “상제께서 어느 날 김형렬에게 가라사대 ‘서양인 이마두(利馬竇)가 동양에 와서 지상천국을 세우려 하였으되 오랫동안 뿌리를 박은 유교의 폐습으로 쉽사리 개혁할 수 없어 그 뜻을 이루지 못하였도다. 다만 천상과 지하

11) 서광선, 앞의 책, pp. 138 - 139

12) 황필호, 앞의 책, p. 48

13) 典經, 교운 1장 25절

의 경계를 개방하여 제각기의 지역을 굳게 지켜 서로 넘나들지 못하던 신명을 서로 왕래케하고 그가 사후에 동양의 문명신(文明神)을 거느리고 서양에 가서 문운(文運)을 열었느니라. 이로부터 지하신은 천상의 모든 묘법을 본받아 인세에 그것을 베풀었노라. 서양의 모든 문물은 천국의 모형을 본 딴 것이라' 이르시고 '그 문명은 물질에 치우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 천리를 흔들고 자연을 정복하려는데서 모든 죄악을 끊임없이 저질러 신도의 권위를 떨어뜨렸으므로 천도와 인도의 상도가 어겨지고 삼계가 혼란하여 도의 근원이 끊어지게 되니 원시의 모든 신성과 불과 보살이 회집하여 인류와 신명계의 이 겁액을 구천에 하소연하므로 내가 서양(西洋) 대법국(大法國) 천계탑(天啓塔)에 내려와 천하를 대순(大巡)하다가 이 동토(東土)에 그쳐 모악산 금산사(母岳山金山寺) 삼층전(三層殿) 미륵금불(彌勒金佛)에 이르러 三十년을 지내다가 최제우(崔濟愚)에게 제세대도(濟世大道)를 계시하였으되 제우가 능히 유교의 전현을 넘어 대도의 참 뜻을 밝히지 못하므로 갑자년(甲子年)에 드디어 천명과 신교(神敎)를 거두고 신미년(辛未年)에 강세하였노라'고 말씀하셨도다"¹⁴⁾라는 언급을 보면 기독교의 인격적인 신관과는 차이가 있음을 알 수 있다. 즉, 대순 사상에서 나타나는 至高神은 인격적인 존재이기만을 강조하는 것이 아니라 道의 개념도 중요하게 다루어지는 것을 볼 수 있다. 다음 장에서 자세히 설명하겠지만, 이러한 도의 개념은 대순사상의 신관이 기독교의 신관과 다른 점이 있다는 것을 분명히 보여 주는 것이다.

셋째는 神은 영적인 존재라는 것이다. 이러한 표현은 앞에서 본 원시 종교의 신관 분명히 다른 속성이다. 원시 종교의 신은 인간의 속성을 지니고 있음에 반해, 여기서 말하는 神은 그러한 속성을 가지고 있지 않다는 것이다. 인간의 감각에 의해 인지되는 존재가 아니라는 것이다. "성서는, '하느님은 영이시니, 신령과 진리로 경배할지어다'라고 말한다. 그러나 하느님을 靈으로 표현함은 실제로 '하느님은 육체가 아니다'라는 부정적인 표현인 것이다. 여기서 하느님은 물체나 물체적인 속성을 갖지 않는 '무형의 실체'라는 뜻이 있다"¹⁵⁾고 한다. 이것은 신의 무소부재함을 설명하는 특징이기도 하다.

14) 典經, 교운1장 9절

만일 유형의 존재라면, 그러한 신은 반드시 공간적이거나 시간적인 제약을 받을 수밖에 없다. 그러나 무형의 존재는 그러한 제약을 벗어날 수 있게 된다.

넷째는 창조신이다. 이 신은 일체의 모든 존재를 창조한 존재로 여기서 말하는 창조란 마치 건축가가 집을 짓거나 조각가가 동상을 만드는 것과 같이 이미 주어진 재료를 가지고 새로운 형태를 만든다는 뜻이 아니다. 그것은 無로 부터의 창조(creatio ex nihilo)며, 하느님의 창조가 없었다면 우주에는 그 자신이 외에 아무것도 존재하지 않았을 것이라는 뜻이다. 이러한 의미에서 창조주로서의 하느님이라는 속성은 두가지 함축의미를 수반한다. 첫째, 하느님과 그의 피조물 사이에는 절대적인 차이(an absolute distinction)가 있으며, 피조물이 창조주가 된다는 것은 논리적으로 불가능한 일이다. 창조되어진 존재는 영원히 피조물로 존재할 것이며, 창조주는 영원히 창조주로 존재할 것이다. 그러므로 인간이 하느님이 될 수 있다는 것은 불가능하다. 둘째는 인간은 하느님에게 절대적으로 의존(an absolute dependence)하고 있다는 것이다. 하느님은 인간의 조물주일 뿐 만 아니라 인간을 계속해서 존재하게 만드는 근원이기 때문이다. 인간은 무로부터 천지를 창조한 하느님에 대한 이러한 의존을 하느님에 대한 기도와 예배에서 찾아야 한다. 인간이 우주의 일부분을 차지하고 있는 것은 자연적인 권리가 아니라 하느님의 은혜에 의한 것이다. 그러므로 인간은 하루하루가 기증자(Giver)가 주신 선물이라는 감사함과 책임을 가지고 살아야 한다¹⁵⁾ 이러한 신관은 동양의 道라는 개념과는 상이한 개념으로 서양 종교와 동양의 종교를 구별하는데 중요한 기준이 된다. 즉, 신은 인간의 입장에서 본다면, 외재적인 존재가 되지 만 도는 내재적이라는 것이다. 이로부터 많은 차이점이 도출된다. 이 점도 다음 절에서 자세히 살펴 볼 것이다.

다섯째는 네 번째와 연관된 것으로 인간에 대한 신의 구원으로서 인간의 종극적인 목적은 신에 의해서만 가능하다. 이 구원은 가능성은 신에 의한 계시를 통해서 인간에게 헌신의 보답으로 주어진다. 이러한 구원은 신이 주

15) 황필호, 앞의 책, p. 45

16) 위의 책, pp. 46 - 47

재자의 속성을 가지고 있으며, 인간이 절대적으로 신에 의존할 때 가능한 것이다. 그러므로 인간은 신에 대한 헌신의 태도인 기도와 예배로서 신을 섬겨야 한다.

위에서 살펴 본 것 외에도 신의 속성을 찾아 볼 수 있지만 이 다섯가지를 주요한 속성으로 보고 다음의 논의를 전개하도록 하겠다.

(3) 從屬的 人間觀

앞에서 언급한 신의 속성에서 볼 때 인간의 의미는 신에 대한 철저한 복종에서 찾을 수 있을 것이다. 이것은 인간은 절대로 신과 같이 될 수 없다는 의미에서 신과 인간은 분리되어 있는 존재다. 신의 영역은 인간이 넘보아서는 안되는 영역이다. 인간은 단지 신의 의해 주어지는 구원을 바라는 존재다. 또한 인간은 자신의 창조주인 신에게 종속적일 수 밖에 없는 존재다. 인간은 하나님의 형상에 따라 만들어졌지만 하나님과 동일시 될 수 없는 한계를 가지고 있다. 피창조자는 창조자와 동등할 수는 없으며, 인간은 자신의 의지에 따라 살아야 하는 것이 아니라 신의 의지에 따라 살아가는 것 만이 인간으로서의 참된 삶이므로 인간은 신에 대해 종속적인 관계를 가질 수밖에 없다는 것이다. 이러한 점에 대해 프롬은 禪佛敎와 비교하면서 이렇게 지적한다.

“유대적 기독교적인 사상과 선불교적인 사상에는 공통적인 것이 있는데 그것은 마음이 완전히 열려 반응적이고 각성적이고 살아있는 것이 되기 위해서 내가 나의 ‘의지’(나를 중심으로 나의 외부 세계와 내부 세계를 강제하거나 지시를 내리고 교살하려는 나의 욕망을 뜻하는)를 버리지 않으면 안된다는 자각이다. 선의 술어로는 ‘자기 자신을 공(空)으로 되게 한다’고 종종 일컫는다. 그것은 소극적인 무엇을 의미하는 것이 아니라 수용에 대한 개방성을 의미한다. 기독교적 용어로는 때때로 ‘자기 자신을 죽이고 신의 의지를 받아들인다’라고 일컬어 진다. 이러한 다른 표현의 배후에 있는 기독교적 경험과 불교적 경험 사이에는 거의 차이가 없는 것처럼 보인다. 그러나 흔히 통속적인 해석이나 경험으로 보면, 이러한 형식적인 설명이 뜻하는 것은 자기 자신이 결정하는 대신에 결정이 자기를 보호하여 주고, 자기에게

이로운 것이 무엇인가를 알고 있는 전지 전능한 하느님에게 맡긴다고 하는 것이다. 이러한 경험에 있어서는 인간이 마음을 열거나 반응적으로 될 수가 없고, 복종적이거나 종속적으로 될 수밖에 없다는 것이 명백하다.”¹⁷⁾ 프롬의 이러한 주장은 왜 신에 대해 인간이 종속적인 관계를 가질 수밖에 없는지를 선불교의 술어인 ‘쑤’와 비교하여 잘 보여 준다. 선불교에서 ‘자신을 비운다’는 것은 참된 자아를 획득하기 위한 방편이지만, 기독교에서는 자신의 의지에 의지에 의한 결정을 포기한다는 것이다. 바로 이 점이 신과 인간의 관계에서 나타나는 종속적인 관계가 어떠한 것인가를 보여주는 것이다.

인간은 자신의 주관적인 가치 판단에 의해서 삶을 영위하기 보다는 신의 뜻하는 바가 무엇인지를 파악하고 그 파악된 바에 따라 살아야 한다. 그것이 신에 종속된 존재로서 당연히 취해야 할 삶의 방식이라고 할 수 있을 것이다. 인간은 신의 형상에 따라 창조되었지만 그 타고난 바의 모습이 완전한 존재라고 할 수는 없다. 이미 인간은 태어날 때부터 ‘原罪’라는 죄의식을 가지고 태어나는 것이다. 이 죄는 아무리 인간이 없애려고 해도 없앨 수 있는 것이 아니다. 이 원죄는 오로지 하느님에 의해서만 없어질 수 있다. 이것이 바로 하느님의 ‘恩寵’이다. 이 ‘恩寵’이란 바로 인간이 자신의 의지를 버리고 하느님의 뜻을 따라 살 때 내려주시는 것이다. 그러므로 인간은 하느님이라는 존재와 불가분의 관계를 맺고 있으며, 그 관계가 종속적인 관계가 안될 수 없다는 것이다.

2. 合一의 관계 - 道

(1) 道の 意味

일반적으로 동양의 정신 세계는 ‘道’로 표현된다. 道는 모든 존재의 근원이며, 인간이 마땅히 준수해야 할 이치이기도 하다. 서양의 종교에서는 앞에서 살펴 본 神이 궁극적인 관심의 대상으로 인간의 삶의 중심이 되어 왔다. 그리고 이러한 전통이 지금 까지 이어지고 있는 것 처럼, 도양에서는 이법적인 道가 인간이 실현해야 할 목표로 되어 있다. 이러한 도의 개념은 서양

17) 프롬의 2인, 김용정譯, 禪과 精神分析, 정음사, 1977, pp. 42 - 43

종교에서의 신의 개념이 자연과 관계에서 도출된 것처럼, 道 개념 역시 자연에서 도출되었다. 이렇게 동일한 자연으로부터 어떻게 상이한 존재가 도출되어, 각각의 지역에서 인간의 지고한 관심의 대상으로 자리잡게 되었는지는 명확하게 알 수는 없지만, 동서양의 종교를 구분하는 중요한 기준이 되었다. 특히 중국에서는 유교, 불교, 도교를 막론하고 道는 가장 중요한 개념 중의 하나며, 시대적인 전승에 있어서도 이 개념은 어느 사상이나, 철학과도 깊은 관련성을 지니고 있다.

「典經」에 나타나는, ‘天理’, ‘神道’, ‘天道’, ‘道の 根源’, ‘相生の 道’, ‘眞理’ 등의 용어는 모두 이법적인 도와 관련된 용어들이다. 그러므로 대순사상에서 보면, 도의 의미를 파악하는 것, 역시 궁극적인 관심의 대상이 될 수밖에 없다. 그러면 도의 의미를 먼저 중국철학에서는 어떻게 논의되었는지를 살펴해보도록 하겠다.

앞에서도 언급한 것처럼, 중국에서 논의되는 道의 기원은 자연에 있다고 할 수 있다. 자연의 일정한 운행은 인간으로 하여금, 항상 그렇게 움직이는 법칙을 유추하게 만들었고, 이 유추를 통하여 자연의 법칙은 인간사에 적용되었을 것이다. 이러한 생각을 가장 먼저 체계화 시킨 사람은 老子로 알려져 있다. 老子 생존년대는 문제가 되기도 하지만 일반적으로 공자보다 앞선 사람으로 알려져 있다. 노자 이전의 시대는 ‘帝’나 ‘天’ 같은 인격적인 존재가 숭배의 대상으로 지고한 존재로 등장하였지만 점차 후대로 내려오면서 그 성격은 변화 되었다. 즉, “‘天’에 대한 관념은 시대의 변천에 따라 변화의 과정을 거치지 않을 수 없었다. 때로는 ‘天’을 意志를 지닌 人格的 존재로 여겨 인간의 모든 吉凶禍福을 결정하고 지배하는 존재로 믿기도 하였고, 혹은 인간의 도덕적 관념의 원천 즉 모든 도덕의식의 근원자로서 믿기도 하였으며, 또는 단지 自然的 理法 또는 法則을 지닌 존재로 보기도 하였다. 이를 중국철학적 어휘로 말하면, 主宰天, 理法天, 義理天, 自然天이라고 할 수 있다. 그런데 老子에 이르러서 ‘天’은 主宰的이거나 意志的인 성격을 상실하고 ‘無爲自然’한 存在로 인식되었다.”¹⁸⁾

18) 金恒培, ‘佛敎와 老莊哲學에 관한 一考察’, 東國大學校 哲學會, 哲學思想 第14輯, (서울, 1993), p.1

노자에 와서 주재적이고 의지적인 천이 그러한 성격을 상실하였다는 것은 그 원인이 그 당시의 사회적인 환경이나 정치적인 환경과 무관하지 않은 것이라 생각된다. 이를 좀 더 구체적으로 살펴보면, 殷代의 上帝에 대한 신앙은 主宰的 人格神의 면모를 극단적으로 강조하여 上帝가 인간의 吉凶禍福을 관장하고 명령하는 일방적 형태로 나타나 있다. 그러한 까닭에 그들의 행위도 卜辭를 통한 外在的 人格神에 의해 결정될 수 밖에 없었다. 이에 비하여 周代의 天에 대한 신앙은, 人格的 天神을 의미하는 것에서는 殷代의 上帝와 큰 차이가 없으나 단지 신앙의 대상으로서만이 아니라 정치적인 색채가 혼합되어 있음을 발견할 수 있다. 이러한 사실은 周代의 기록에 '天命'이라는 글이 많은 데서도 알 수 있다. 天命은 곧 天의 명령에 의해서 통치한다는 것으로 이러한 天命사상이 周初에 성립되었다는 사실은 周代의 天이 하나의 國家統治理念으로 정착되었음을 말해준다.¹⁹⁾ 그런데 武王이 紂를 伐하여 승리하자 天의 권위는 削弱해졌고, 따라서 周나라의 통치자는 '天命靡常'²⁰⁾을 인식하게 되어 '以德配天', '敬德保民'의 사상을 제출했는데 이는 당시에 있어서는 하나의 진보였다.

이로써 볼 때 西周시대의 天은 商시대의 上帝와 祖上神의 성격을 겸비한 것으로서 천지만물의 주재자로 인식 되었으며, 周王은 地上에서 天을 대리하여 天子로서 백성을 다스리는 地上 질서의 主宰者로 인식되었다. 그리고 禮는 政治, 法律, 思想, 道德 등의 총괄적인 규범으로서 바로 天의 의지의 구체적인 표현이라고 강조되었다.²¹⁾ 즉, 周代의 天은 외적인 면에서는 정치적 색채와 민본사상을 표방하고 있으며, 내적인 면으로는 인간에 대한 각성과 도덕의식의 자각이라는 이중적인 모습을 보여주고 있다. 그러므로 西周시대 통치사상의 중심은 '天'과 '禮'라고 할 수 있다.

그러나 周 天子의 권위가 상실되고 사회가 변화되면서 尊天, 敬天 등의 전통적 관념에 동요가 일어나게 되었고, 周 왕실 또한 부패하여 '敬德保民'은 버리고 단순히 天命觀을 유지하는 것에 의해 통치했다. 西周末에 이르러

19) 田好根, 先秦儒家的 天思想 變遷에 관한 研究, (成均館大學校 大學院 碩士學位 論文), pp.14-15 참조

20) 「詩經」, 「大雅·文王」

21) 尹乃鉉, 商周史, 민음사, 1985, p.208

백성들의 역량이 커지자 周天子가 빌려서 통치하던 '天命' 사상은 날로 인심을 잃어 갔고, 사람들은 上天의 권위를 저주, 부정했다. 이러한 "天神觀의 부정"은 바로 傳來의 天 또는 神의 '一'·'唯一'·'主宰'의 권능을 무너뜨리는 始發이 되었다."²²⁾ 厲王, 幽王代를 고비로 와해되기 시작한 天에 대한 권위의 추락은 춘추시대에 더욱 가속화되어 마침내 天을 인간과는 무관한 것으로 보거나 인간을 天에 대해 완전히 독립된 존재로 파악하는 민본사상이 출현하게 되었다. 즉, 사회적 제 변동을 겪으면서 인간은 人事의 원인을 외부에서 구하지 않고 점차 인간사 내에서 찾게 된 것이다. 이러한 傳統文化思想과 기존의 사회질서에 대한 부정과 배격은 춘추시대의 정치상의 혼란을 야기한 원인이기도 하지만 한편으로는 實在的 自然觀이나 인간 자신에 대한 신뢰 등, 合理的이고 理性的인 탐구에 눈을 뜨게 하기도 하였다.²³⁾ 따라서 民의 존재는 상대적으로 제고되었고, 인위작용의 가능범위도 확대되었다.

이렇게 인간 자신이 가지고 있는 능력에 대해서 새롭게 눈뜨기 시작함으로써, 자연에 대한 시각도 변화되고, 정치, 사회적인 문제에 대한 인식도 변화할 수밖에 없었을 것이다. 바로 이러한 자각을 바탕으로 등장하게 되는 것이 자연을 포함할 뿐 만 아니라 인간의 삶도 포함시킨 '법칙'에 대한 의식이다. 이제 인간은 어떤 외재적인 존재에 의해서 운명이 결정되는 것이 아니라, 자연과 인간을 포함하는 규칙에 의해서 결정된다는 것을 인식하게 된 것이다. 이러한 생각은 전통적인 천관념에 혼재되었던 인격적인 속성을 제거하고, 자연이 운행되는 법칙으로 천관념을 대체 시킨 것이다. 이러한 관념에는 외재적이거나 인격적인 요소가 완전히 제거된 것으로 道의 理法性만이 남아 있다. 이법성은 인간 자신에 내재하는 것으로 인간 외부에서 구할 수 있는 것이 아니라 인간 내적인 존재인 것이다. 그러므로 인간은 궁극적인 문제를 해결하고, 목적을 이루기 위해서는 외부의 존재로 향하는 것이 아니라 자신 안으로 들어와 문제를 해결할 수 있게 되었다.

22) 金忠烈, 「春秋初·中期의 反傳統的 素朴實在論」, 中國哲學(제2집), 1991. p.11

23) 金忠烈, 같은 논문. p.11 참조

(2) 道の屬性

노자는 道를 形而上學的 存在의 의미로 파악하고 있다. 그런데 이 道體는 감각을 통해 이루어지는 感覺知를 초월해 있으며, 思惟 내지는 언어의 영역을 넘어서 있는 것이다. 그렇기 때문에 언어로써는 그의 真相을 다 설명할 수 없으며, 또 이해할 수 있는 것도 아니다. 그래서 노자는 「道德經」 첫 장에서, “道를 道라고 한다면 항상된 道가 아니다(道可道 非常道)라고 하였다. 그렇다고 해서 道라는 것을 전혀 인간이 인식할 수 없다는 것은 아니다. 인간에 의해서 인식되지 못하는 이법이란 사실 無意味한 것이다. 아무도 모르는 법칙이란 말은 그 자체가 공허한 것이다. 어느 누구도 인식하지 못한다면, 인간은 그것이 무엇을 말하고 가리키는 것인지를 알 수 없다. 그렇다면 그 법칙은 인간의 삶과는 아무런 상관이 없는 법칙이라고 할 수 있다. 노자가 「道德經」 첫 장에서 한 말은 그 많큼 도를 알기 어렵다는 것이지 절대로 알 수 없다는 것은 아닐 것이다.

노자는 도에 대해 이렇게 묘사한다. “天地보다도 앞서 존재하는 混成의 物이 있다. 그것은 音聲도 형체도 없으며, 독립하여 변화하지 않으며 두루 운행하되 그치지 않음으로 천하의 어미라고 할 수 있다. 나는 그것의 이름을 알지 못한다. 다만 자호를 지어 道라고 할 뿐이다. 역지로 이름을 붙인다면 大라고밖에 할 수 없다.”²⁴⁾ 이러한 도에 대한 언급에서도 나타나는 것처럼, 도는 실재하는 객관적인 대상들이 인간의 감각에 쉽게 인지되는 것처럼 그렇게 알 수 있는 존재가 아니라는 것이다. 즉, “보려고 해도 볼 수가 없으므로 夷라 하고, 들으려 해도 들을 수 없으므로 希라 하며, 잡으려고 해도 잡을 수 없으므로 微라 한다. 이 셋은 따져서 가려 낼 수 있는 것이 아니므로 뒤섞여 하나가 된다. 그 위도 밝지 않고 그 아래도 어둡지 않아서 한데 이어져 이름할 수 없는데, 無物에 복귀한다. 이것을 無狀之狀이라 하고, 無物之象이라 하며 惚恍하다고 한다. 맞이하려고 해도 그 머리를 볼 수 없고, 뒤따르려 해도 그 뒤를 볼 수가 없다”²⁵⁾는 것이다. 노자가 “道는 無名에

24) 道德經, 第25章. “有物混成, 先天地生, 寂兮寥兮, 獨立而不改, 周行而不殆, 可以爲天下母. 吾不知其名, 字之曰道, 強爲之名曰大.”

25) 道德經, 第14章. “視之不見名曰夷, 聽之不聞名曰希, 搏之不得名曰微. 此三者不可致詰, 故混而爲一. 其上不皦, 其下不昧, 繩繩不可名, 復歸於無物, 是謂無狀之狀, 無

숨는다”²⁶⁾, “道는 항상 이름이 없다”²⁷⁾라고 말한 것과 같이 언어로써는 道를 표현할 수 없다. 그러므로 노자는 또 “道를 역지로 언어로써 표현하면 淡泊하여 아무 맛도 없다. 그것은 보려고 해도 볼 수 없고, 들으려 해도 들을 수 없는 것이다”²⁸⁾라고 한 것이다. 이처럼 道는 천지만물에 先在하는 초월성을 갖고 있으며, 감각과 언어로써 규정할 수 없는 無規定성을 갖고 있다. 이러한 점은 공자도 마찬가지다. 「論語」에서, “아침에 道를 들으면 저녁에 죽어도 좋다(朝聞道 夕死可矣)”는 말 역시 道에 대한 인식이 쉽지 않다는 것을 말한다. 그러나 道는 인간의 또 다른 인식의 방법인 직관에 의해서 파악될 수 있다.

道를 인식하는 방법은 우리가 사물을 지각하듯이 감각기관에 의존하는 것도 아니고, 이성적인 논리에 의해서 파악되는 것도 아니다. 그것은 동양 종교의 특징이라고 할 수 있는 깨달음과 같은 자각에 의해서 이루어지는 것이다. 기독교는 신에 의해서 궁극적인 목적이 이루어지므로 ‘타력종교’라 하고 동양의 종교는 인간 자신의 힘에 의해 궁극적인 목적을 달성할 수 있기 때문에 ‘자력종교’라고 하듯이 인간 자신의 노력에 의해 道에 대한 인식이 가능한 것이고, 이렇게 道를 인식하고자하는 노력이 바로 ‘修道’다. 道에 대한 자각은 노자의 지적처럼 말로 전달될 수 있는 것은 아니지만, 적어도 손가락으로 달을 가리키듯이 인간의 언어는 손가락 같은 역할은 할 수 있을 것이다. ‘修道’한다는 것은 손가락이 가리킨 곳을 향해 끊임없이 나아가는 행위다. 인간의 인지된 범위에서 스스로 판단을 내리고, 그 지시된 방향을 향해서 도달할 때까지 나아가는 것 자체가 바로 인간의 삶의 모습이라고 할 수 있을 것이다. 이 과정에서 사람들은 갑자기 깨닫게 되는 것이다. 이러한 직관은 “과학적으로, 추상적으로 또는 분석적 논리적으로 오는 것이 아니고, 直觀的인 直接的 통찰에 의해 기대하지 않을 때 돌연히 생긴다는 것이다. 이를 인도인들은 ‘直觀, Prajna, Intuition’이라고 하는데 이는 달도하는 방법이라 보았다. 종교는 ‘배워서 아는 것’이 아니라 ‘보고 아는 것’, 즉, ‘깨달아

物之象。是謂惚恍，迎之不見其首，隨之不見其後。”

26) 道德經, 第41章. “道隱無名.”

27) 道德經, 第32章. “道常無名.”

28) 道德經, 第35章. “道之出口，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞.”

아는 것'이다. 본다는 것은 하나의 행위적 사실로서 이 '보는'행위 속에 實在 自體의 具顯이 있다는 것을 말하는 것이다. 사고는 分析하고 分別한다. 그러나 이 分別의 힘을 주는 것은 곧 無分別의 직관(Prajna), 즉 智에 의존한다"29)

(3) 道와 人間의 合一

앞에서 인간이 도를 깨닫는 방법이 직관이라고 하였는데, 바로 이 직관을 통해서 인간은 道와 合一할 수 있게 된다. 이러한 직관은 신비경험으로, "신비경험이 가지는 공통된 특징은 모든 것이 통일되어 있다는 의식인데 이것은 비감각적인 통일이며, 이 통일된 의식을 감각이나 이성이 침투하여 들어갈 수가 없다. 다시 말하면, 신비주의는 무차별적 통일의 인지(認知), '하나'의 경험을 얻는 것을 그 목적으로 삼는다. 그리하여 플로티누스(Plotinus)는 다음과 같이 말했다, '우리는 무엇을 본다고 말해서는 아니된다. 보는 이와 보이는 것이 둘이라고 구별짓지 말고, 오직 이 보는 일에 있어서 순전한 통일을 과감하게 이야기 할 뿐이다.' 이것을 보면 신비주의자가 의도하는 목표를 알 수 있다. 보편 경험은 주관과 객관의 분립을 그 전제로 하지만, 신비 경험은 주객의 독립을 초월하여 통일과 통합을 그 목표로 삼는다. 그리고 이 통일과 통합을 아는 것은 지성에 의존된 것이 아니라 동양적 사상의 특징이 되는 직관에 의존됨을 알 수 있다"30)고 한다. 여기서 말하는 직관은 곧 주객의 통일과 통합을 목표로 삼는다고 하는데, 이것은 곧 '合一'을 말하는 것이다.

'合一'이란 종교적인 측면에서 본다면, 인간의 가장 궁극적인 목적을 달성하는 것을 말한다. 유교에서 말하는 궁극적인 목표가 '天人合一'이고, 기독교의 신비주의자들이 말하는 궁극적인 목표는 '神人合一'이다. 바로 이러한 것을 목표로 인간은 신을 믿고, 신에 헌신하는 것이며, 천도의 이치를 깨닫기 위해서 修道를 하는 것이다. 인간이 道와 합일한다는 것도 역시 이와같은 맥락에서 이해된다. 이러한 합일의 경험은 인간으로서 할 수 있는 최상

29) 金夏泰, 自我와 無我, 연세대학교, 출판부, 1980, p. 105

30) 金夏泰, 東西哲學의 만남, 종로서적, 1985, p. 66

의 경험이라고 할 수 있을 것이다. 서구에서는 이러한 경험을 신비적인 것이라 한다. 이 경험은 또 주객이 합치되는 것으로 묘사되기도 한다.

이러한 경험에 대한 예를 들어보자. “이제 어떤 사람이 아름다운 꽃을 대면하고 있다고 생각해 보자. 그 때에 이것이 꽃이라고 생각하지도 않고(知), 아름답다고 느끼지도 않으며(情), 또한 이 꽃을 꺾어 가지려는 뜻도 없이(意), 나도 아니고 꽃도 아니고, 어떤 모양으로도 심적 활동을 의식하지 않고, 단지 심취하여 보고 있을 뿐이다. 그 순간 꽃이 저 쪽에 있다고 생각하지 않고, 자기가 이 쪽에서 그 꽃을 보고 있다는 의식도 없으며, 자기가 꽃인지, 꽃이 자기인지, 아무 구별이 없다. 보는 자기(主觀)와 보여지는 대상(客觀), 느끼는 인(人)과 느껴지는 물건(境)이 전혀 구별되어지지 않은 ‘주객미분(主客未分)’의 상태이다. 이를테면 ‘주객불이, 물아일여(主客不二, 物我一如)’의 경지이다”³¹⁾ 이러한 이야기는 인간의 정신에서 자타의 구별이 없어지는 체험을 말하는 것이다. 인간의 이성적인 사고는 항상 나와 남을 구별하고 이에 따른 차별적인 사고를 하게 되지만, 이러한 체험은 나와 남이 사라진 경지로서, 특수한 나의 모습이 사라지고 우주적인법칙에 계합한 보편적인 나만이 존재하는 것이다. 그러므로 주객의 구별이 사라진 최상의 경지에 도달하게 되는 것이고, 이것이 바로 인간이 道와 합일한 상태를 보여 주는 것이라 생각한다.

이러한 경지는, “감각을 넘어서고, 이해를 넘어서고 모든 표현을 넘어서는 곳이다. 이는 순수한 통일적 의식으로서, 세계와 잡다에 관한 인식은 완전히 말살되어 버린다. 이는 말로 표현할 수 없는 평화이다. 이는 또한 지대한 선이다. 이는 둘이 없는 하나이다. 곧 진정한 자아”³²⁾를 말하는 것이다. 道와의 합일이란 결국 본래 자신의 모습을 회복한 것이라고 할 수 있다. 道라는 것은 인간성의 지극한 성품을 실현함으로써 구현되는 것으로, 인간 자신의 내적인 정신세계에서 이루어지는 것이다. 이것은 곧 인격세계의 완성이라고 할 수 있다.

31) 위의 책, p. 34. 再引用

32) 위의 책, p. 67

Ⅲ. ‘神人調化’에 나타난 神人關係의 特徵

1. ‘神人調和’에 나타난 神의 성격

(1) 超越性

일반적으로 ‘神’은 인간을 초월해서 존재한다. ‘초월’한다는 것은 인간의 능력을 넘어서 있는 존재라는 것이고 인간은 그의 능력 조차 파악할 수 없는 존재라는 것이다. 인류의 역사상에 나타난 이러한 神들은 동서양에서 동일하게 만물의 주재자로서 인식되어 왔다. 이러한 존재는 앞에서 ‘신의 속성’을 주제로 다룰 때 그 성격을 설명하였다. 여기서 논의 하고자 하는 것은 ‘神’이라는 개념이 앞에서 열거한 그러한 속성만을 갖는 것이 아니라 또 다른 속성을 가지고 있다는 것이다. 이러한 성격은 신의 초월성을 다룰 때 나타나는 것이다. 유신론적인 입장에서 볼 때 이러한 초월성이 의미하는 것을 공간적으로 생각한다. 즉, 유신론은 이 초월성을 공간적으로 생각하여 신을 말할 때, ‘저 위에 계시고’, ‘저 밖에 계시는 신’으로 생각하였다. 이와같이 생각하는 근거에는 먼저 우리 이성이 주관과 객관으로 나누어 생각하기 때문에 주관에 대하여 신을 객관적 대상으로 삼았고, 또한 신이 주관할 경우에 인간은 그의 객관적 대상이 된 것이다. 그리고 신이 인간 사고의 객관적 대상이 될 때에는 인간 지식의 모든 대상과 마찬가지로 일정한 형상을 가지고 존재하는 존재자로서 인정하게 된 것이다. 오직 이 존재자는 우리가 사는 세계에 있는 존재자가 아니라 우리가 사는 세계 위에 또는 밖에 있는 존재자로 보아 이것을 초월적인 신으로 생각하게 된 것이다. 그 뿐 만 아니라 유신론은 신을 생각할 때 인간 이성의 모든 범주를 적용하여 신을 이해하려고 노력하였다. 그러므로 시간, 공간, 실체, 인과율과 같은 범주를 신에게 적용시키면, 신은 존재하는 실체이며, 우주의 창조자이며, 타계에 거주하시며, 신은 제일원인이 된다고 생각한 것이다. 그리고 유신론에 있어서 이 신은 인간의 구원과 관련이 있으므로, 신은 인격자로서 인간과 인격적인 통제를 하시는 분으로 믿어 왔다.³³⁾

33) 김하태, 앞의 책, p. 46

이러한 신의 성격은 중국에서도 비슷하게 나타난다. 즉, “하늘은 자연의 모습을 한 유의지적(有意志的) 최고 신이다. 감응의 방식은 하늘이 인간의 행위를 감찰한 뒤에 일련의 자연 현상을 통해 자신의 의지를 나타냄으로써 인간 세계의 지배자에게 훈계나 상을 내린다”³⁴⁾고 한다. 이것은 인간과 다른 곳에 거주하며, 인간의 일에 관여하는 초월적인 존재로 본 것이다. 이러한 신적인 존재의 초월적인 성격을 『典經』에서 살펴 보자. “상제께서 어느 날 김형렬에게 가라사대 ‘서양인 이마두(利馬竇)가 동양에 와서 지상천국을 세우려 하였으되 오랫동안 뿌리를 박은 유교의 폐습으로 쉽사리 개혁할 수 없어 그 뜻을 이루지 못하였도다. 다만 천상과 지하의 경계를 개방하여 제각기의 지역을 굳게 지켜 서로 넘나들지 못하던 신명을 서로 왕래케하고 그가 사후에 동양의 문명신(文明神)을 거느리고 서양에 가서 문운(文運)을 열었느니라. 이로부터 지하신은 천상의 모든 묘법을 본받아 인세에 그것을 베풀었노라. 서양의 모든 문물은 천국의 모형을 본 딴 것이라’ 이르시고 ‘그 문명은 물질에 치우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 천리를 흔들고 자연을 정복하려는데서 모든 죄악을 끊임없이 저질러 신도의 권위를 떨어뜨렸으므로 천도와 인도의 상도가 어겨지고 삼계가 혼란하여 도의 근원이 끊어지게 되니 원시의 모든 신성과 불과 보살이 회집하여 인류와 신명계의 이 겁액을 구천에 하소연하므로 내가 서양(西洋) 대법국(大法國) 천계탑(天啓塔)에 내려와 천하를 대순(大巡)하다가 이 동토(東土)에 그쳐 모악산 금산사(母岳山金山寺) 삼층전(三層殿) 미륵금불(彌勒金佛)에 이르러 三十년을 지내다가 최제우(崔濟愚)에게 제세대도(濟世大道)를 계시하였으되 제우가 능히 유교의 전헌을 넘어 대도의 참 뜻을 밝히지 못하므로 갑자년(甲子年)에 드디어 천명과 신교(神敎)를 거두고 신미년(辛未年)에 강세하였노라’고 말씀하셨도다.”³⁵⁾ 이 이야기는 상제는 단지 인간계 만을 다스리는 존재가 아니라 신명계 역시 다스림의 범위에 든다는 것을 알 수 있다. 그러므로 이러한 초월적인 성격이 적용되는 범위가 앞에서 살펴 본 신이 다스리는 범위와 다르다는 것을 알 수 있다. 또한 서양의 신과 불교의 부처, 보살, 동학의 천

34) 풍우, 김갑수역, 천인관계론, 신지서원, 1993, pp. 65 - 66

35) 典經, 교운 1장 9절

명과 신교 등 모두를 포함한 권능을 지닌 존재로 나타나기도 한다. 이러한 점이 대순사상의 신관이 갖는 특징이라 할 수 있다. 즉, “이와 같은 그의 설법 속에는 불교, 동학, 및 선교(仙敎)의 요소가 포함되어 있다고 할 수 있다. 그러나 보다 중요한 것은 그 속에는 자신이 으뜸가는 절대적 권능의 소유자인 동시에, 신명계와 인간계의 주재자이며 구원자라는 의미가 포함되어 있다”³⁶⁾ 것이다. 여기서 주의해야 할 점은 ‘上帝’와 ‘神’, ‘神明’은 구분해야 한다는 것이다. ‘上帝’는 위에서 언급한 것 처럼 초월적이고 주재적인 존재이지만, ‘神’ 또는 ‘신명’이란 그러한 절대적이고, 초월적인 존재가 아니라는 것이다. “‘神’ 또는 ‘神明’이란 인간과 분리된 초월적 절대주(絶對主)가 아니다. 신이란 인간의 영체(靈體)가 인간 세계에서 삶을 마치고 죽은 다음 신계(神界)에 들어가 천상의 지위에 따라 활동하는 존재를 의미한다. 즉, 이 종교에서 지칭하는 신, 신명, 혼, 영, 귀 등은 인간과 구별되는 초월적 존재가 아니라, 지상에서 삶을 영위한 자들의 사후의 영체를 뜻한다. 그렇기 때문에 신이란 인간의 몸 속에 있는 인성(人性)의 전화(轉化)이며, 성격은 인격의 끝바꿈에 지나지 않는 것이다. 이 점에서 신은 인간과 동일한 감정과 욕구를 갖고 있는 것으로 이해 될 수 있는 한편, 신들의 세계, 즉 신명계에는 인간계에서 삶을 누리다가 죽은 사람들의 수효만큼이나 헤아릴 수 없이 많은 신들이 존재하는 것으로 볼 수 있다”³⁷⁾는 것이다. 이러한 지적에서도 알 수 있는 것처럼 신이나 신명은 초월적인 존재가 될 수 없다. 초월적인 성격을 갖는 존재는上帝 뿐이 없다. 그러므로 많은 신명들은 상제의 뜻에 따라 움직이는 것이다. 상제를 신이라는 동일한 명칭으로 부를 때에는 그 의미가 혼돈되기 쉽기 때문에 주의해야한다.

또한 ‘上帝’의 의미로서의 ‘神’을 염두에 두고, 이러한 신의 의미를 상징이라는 측면에서 생각해 보자. 예를 들어, 위의 인용문에서도 보이는 것처럼, 상제는 처음부터 이 세상에 거주한 것이 아니라 ‘천계탑’이라고 불리는 곳에 계시다가 강림하신 존재라는 것이다. 여기서 말하는 ‘천계탑’이란 인간 세상에 존재하는 장소가 아닌 것으로, 앞에서도 언급한 ‘우리가 사는 세계

36) 노길명, 한국신흥종교연구, 경세원, 1996, p.90

37) 위의 책, p. 89

위에 또는 밖의 세계'를 의미한다. 이것이 의미하는 바는 신은 인간 경험을 벗어나 있는 존재라는 것을 말하는 것으로 생각된다. 이러한 언급을 '象徴性'이란 측면에서 생각해 보자. 신에 대한 많은 이야기는 상징성을 가지고 있다. 종교적인 상징이란, "인간의 일상적 언어에서 그리고 일상생활에서 만날 수 있는 사물들로 구성된다. --- 신에 관하여 무엇이라고 하든 - 가령 神은 사랑이다, 神은慈悲롭다, 神은 全知全能하며, 無所不在하다느니 하는 말들은 우리가 실제 경험한 內容을 그대로 신에게 적용시킨 것이다."³⁸⁾ 그러나 인간의 일상적인 언어가 신과 같은 궁극적인 존재에 대하여 그 모습을 있는 그대로 온전하게 설명한 것으로 볼 수는 없다. 상징성이 갖고 있는 한계는 인간의 언어로 그 대상을 가리키는 역할을 하는데 그치기 때문이다. 모든 것이 언어로 설명될 수 있다면, 신의 존재나 깨달음과 같은 것도 여실히 인지되어, 모든 사람은 신의 존재나 깨달음에 대해 동일한 지식이 있어야 할 것이다. 그러나 그러한 지식이란 존재하지 않는다. 오히려 그 개인의 경험이나 능력, 수도의 정도에 따라 이해하는 바가 서로 다르며, 어떤 경우에는 동일한 대상임에도 불구하고 전혀 상반된 인식을 하고 있는 경우도 있다. 그렇다면, 상징적인 언어란 실재에 대한 설명에 있어서 그 대상을 있는 그대로 설명할 수 없다는 한계를 가진다는 것은 분명하다. 그러나 인간의 지적인 측면에서 본다면 이러한 존재를 파악하는 방법은 상징적인 방법을 사용할 수 밖에 없다. 즉, 신에 관한 구체적인 주장들이 상징적일 수 밖에 없다는 것은 의심할 여지가 없다. 왜냐하면, 神에 관한 구체적인 주장들은 일상생활에서 얻어진 경험의 일부이며, 다만 그 경험을 신을 말하는데 使用하였기 때문이다. 그 주장들은 일상적 경험을 한편 포함하면서도 또 한편 그 부분의 내용을 超越한다. 神에 관하여 구체적으로 말하기 위하여 사용된 일상적 경험의 부분은 동시에 肯定되고 또 否定된다. 그리하여 그 주장은 상징적인 주장이 된다. 다시 말하면 상징적인 표현은 그 상징이 指摘하는 것을 충분히 표현하지 못하기 때문에 부정될 수 밖에 없으나, 다른 한편 그 상징이 지적하는 것에 의하여 肯定되는 것은 이 肯定的 根據가 있기 때문에 상징적 표현의 정당성을 얻는 것이다³⁹⁾

38) 서광선, 앞의 책, p. 87

이렇게 상징이라는 입장에서 볼 때, 神의 명칭도 어쨌든 인간이 이해하는 존재에 대한 표현이다. 그것은 고대의 자연에 대한 이해에서부터 시작된 것으로 점차 인간의 이해가 심화되면서 변화한 개념이라고 생각된다. 이것은 인간이 경험할 수 없는 세계에 대한 접근의 노력으로부터 발생하는 개념이다. 또한 이 개념은 인간의 힘으로 어찌할 수 없고, 인간의 理智로 파악할 수 없는 존재에 대한 표현으로 '神聖'을 나타내는 것이다. 인간의 입장에서 본다면, 이것은 세계에 대한 자각의 깊이를 보여주는 것이며, 이 자각의 깊이와 신의 개념은 일치한다고 생각된다. 이러한 점에서 초월적인 신적 존재는 내재한다고 할 수 있을 것이다. 초월적인 신적인 존재가 내재한다는 것은 인간의 마음의 지극한 이법을 가리키는 것이라 볼 수 있다. 이 점에 대해, "오늘날 종교철학자들은 이 '초월성'을 내면화시켜 인간 경험의 깊이의 차원에서 이 개념을 이해하려고 한다. 곧 신에 대한 우리의 경험은 초월자, 신비, 또는 무제약적인 것에 대한 우리의 지각이며 이는 우리 경험의 깊이의 차원에 근거하고 있다. 그래서 신에 관하여 우리가 말하는 것은 우리 경험 내에서 느끼는 초월성, 무제약적 요소를 인정하는 것이 되며 인간 존재의 궁극적인 근거와 심층을 주장하는 것이라 보고있다"⁴⁰⁾고 한다. 이러한 내면화는 곧 신적인 존재에 대한 내면화다. 또한 이러한 존재에 대한 이해는 인간이 이해하는 가장 깊은 내면의 세계에 대한 이해고, 이것은 人性에 내재한 '理法'에 대한 이해며, 이것은 자연의 이해의 한 갈래였던 '道'에 대한 이해다. 이 道는 곧 내재적인 성격을 갖는 것으로 이러한 측면에서 신의 특징에 나타나는 내재성을 살펴 보도록 하겠다.

(2) 內在性

고대 중국인들의 천에 대한 이해를 보면, 주초에는 천을 인격신적인 존재로 보았다는 것을 알 수 있다. 즉, 『書經』, 商書篇에, "나 같은 작은 사람이 감히 난을 일으키려는 것이 아니요. 하나라 임금의 죄가 많아 하늘이 명하시니 그를 치려는 거요. --- 나는 上帝를 두려워하고 있으니, 감히 바로 잡지

39) 위의 책, pp. 87 - 88

40) 김하태, 동서철학의 만남, p. 46

않을 수가 없소”⁴¹⁾라는 언급은 천이 인격적이고 주재적인 존재로 인식하고 있다는 것을 알 수 있다. 그러나 후대에 내려 오면서, 천에 대한 인식이 점차 변화하여, 천을 단지 외재적인 존재로만 생각하지 않았다는 것을 알 수 있다. 이러한 기미는 周代에 이미 나타나 있다. 주대 이전의 은대 사람들이 ‘帝’를 섬기는 것은 외재적이고 인격적인 존재로서 였지만 주나라 사람들은 천을 그러한 외재적인 존재로만 섬긴 것은 아니었던 것으로 보여진다. 즉, “주나라 사람들은 ‘天’의 뜻을 헤아리는데 있어서 외부적인 의식과 제도에 기대는 대신에 그들 자신의 본성을 들여다 보기 시작했다. 주나라 시대에 있었던 이러한 경향은 공자의 가르침과 그 체계에서 절정을 이루었다. 이리하여 우리는 자연과 인간 안에 있는 천도(天道)로서의 천의 내재적 개념을 알 수 있다.”⁴²⁾고 하여, ‘天’은 ‘天道’로서 이해됨으로써 이미 주대에 天은 내재화 되어 있었음을 알 수 있다. 천의 내재화로 나타나는 천도 개념은 인간의 궁극적 의미를 이해하는데 있어서 매우 중요한 개념이다. 인간 존재의 의미는 그 정신세계의 깊이로부터 나온다. 다른 동물처럼 육체적인 존재 자체가 의미가 있는 것이 아니라 어떠한 정신 세계를 가지고 있느냐가 그의 존재 의미를 보여 주는 것이다. 바로 道라는 것은 인간 내면의 궁극적인 정신 세계를 가리키는 것이다. 道의 의미는 이미 앞에서 살펴 보았기 때문에 여기서는 다시 설명하지 않겠다. 다만 도의 내재적 의미를 살펴 보도록 하겠다.

유교에서의 천명설에 대한 설명을 보면, 먼저 인격적인 의미를 가진 천에 의해 인간에게 명령을 내리는 것으로 이해할 수 있다. 그러므로, “천명은 인격주의적인 방법으로, 즉, 지고한 존재자의 의지나 계획이나 목적으로 해석할 수 있다. 그런데 천(天)은 목적을 가진 지고한 존재자, 또는 다스리는 하늘인데 이는 개인에게 독특한 운명을 지정해 주는 존재”⁴³⁾라는 것이다. 그러나 이러한 이해는 점차 내재적인 천으로 바뀌어, 天命을 天道로 이해하게 됨으로써, 천명에 대한 내재적, 자연적 해석이 생겨나고, 하늘의 길은 점차 사람의 길(人道)과 동일시 하게 되었다. 유교사상에 의하면 인간 안에 있는

41) 書經, 商書篇, “非台小子 敢行稱亂 有夏多罪 天命殛之 --- 予畏上帝 不敢不正”

42) 김하태, 앞의 책, pp. 88 - 89

43) 위의 책, p. 92

하늘의 길은 인간의 도덕적 본성으로서, 이는 하늘의 명령에 의해서 인간에게 주어진 본유적(本有的)이고도 본질적인 본성을 가리킨다. 사람의 삶이라는 관점에서 본 천명은 인간의 본성을 말하는데, 이것은 도덕적으로 기본적인 것이다. 이처럼 인간의 도덕성은 마침내 천명에 소급한다.⁴⁴⁾ 그러므로, “천은 모든 원리의 근원이며 모든 생명의 원천이다. 그 천은 이법적(impersonal)인 천이요, 인성에 내재하는 도덕율로서의 천”⁴⁵⁾으로 변화한다. 이러한 변화의 의미는 곧 이법의 내재화로서 신과 인간이 동일시 되는 것이라 생각한다.

이러한 특징은 그대로 ‘神人調化’에서도 추론할 수 있다. 신과 인간이 조화를 이룬다는 것은 결국 동등한 존재로서 그 구분이 없어진다는 것이라 할 수 있을 것이다. 곧 자신에 내재한 신적인 존재의 특성을 구현함으로써 이상적인 조화를 이루는 것이며, 이것은 神과 道의 合一이라고 할 수 있으며, 인간 정신 세계의 궁극적인 목적을 달성하는 것이라 생각한다. 그러면 다음 절에서 神人の 이상적인 조화란 어떠한 의미를 가지며, 그것은 어떻게 가능한지를 살펴 보도록 하겠다.

2. 神人の 理想的 調化

(1) 理想的 調化의 意味

이상적 조화의 주체는 신과 인이다. 그러나 여기서 말하는 신이란 이미 인간에 내재화한 존재를 말하는 것으로 이 의미는 위에서 살펴 보았다. 여기서 인간에 내재했다는 것은 인성의 지극한 가치로서의 道를 가리키는 것이다. 그렇다면, 신과 인간의 조화란 결국 인간의 마음이 도와 계합하는 것을 말하는 것이고 이렇게 계합된 상태를 신과 인간이 渾然一體가 되었음을 말하는 것이다. 이것은 인간의 사적인 욕망과 욕심이 사라지고, 일심의 상태에 몰입되어 있음을 말한다. 만일 순간이라도 사적인 욕심이 개재한다면 이러한 혼연일체를 이룬 상태는 깨어지고 문제가 발생하게 된다. 여기서 문제라는 것은 인간사 뿐 만 아니라 천지 자연의 변화 까지 포함하는 문제다. 「

44) 위의 책, p 93

45) 서경수 외 2인, *종교와 윤리*, 한국정신문화연구원, 1984. p.26

典經』에서, “또 공우를 데리고 정읍으로 향하실 때 상제께서 ‘천문지리를 찾아보라’하시기에 공우가 머리를 숙여서 풍운조화를 생각하니라. 상제께서 별안간 공우를 돌아 보시며, ‘그릇되게 생각하고 있으니 다시 찾아라’ 이르시니 그는 놀라서 어찌 할 바를 모르다가 그릇되게 생각한 것을 뉘우치니라. 그는 다시 천문지리를 마음으로 찾다가 정읍에 이르니라. 이날 밤에 상제께서 눈 비가 내리는 것을 내다 보면서 공우에게, ‘너의 한 번 그릇된 생각으로 천기가 한결 같지 못하다’고 책망하셨다”⁴⁶⁾고 하였다. 이것은 공우의 마음이 내심의 道와 일치하지 못함을 꾸짖으신 것이라 생각한다. 여기서 말하는 ‘天文地理’란 곧 천지의 道라고 한다면, 상제께서는 공우가 단지 현상적인 측면에만 생각이 빠져 있는 것을 알아 차리시고, 그 근본적인 이치를 깨우칠 것을 알려 주신 것이다. 현상은 현상이 그렇게 드러나게 하는 원리가 있을 것이고, 개개의 현상의 이치를 하나하나 파악하는 것이 아니라 그렇게 현상이 드러나게 하는 총체적인 원리를 깨닫고, 나의 마음이 바로 그 법칙과 결합하는 것이 조화를 이루는 것이라 생각한다.

이러한 의미는 ‘道通’에 대한 언급에서도 찾아 볼 수 있다. “공우가 어느 날 상제를 찾아 뵈옵고 도통을 베풀어 주시기를 청하니라. 상제께서 이 청을 꾸짖고 가라사대, ‘각 성(姓)의 선령신이 한 명씩 천상 공정에 참여하여 기다리고 있는 중이니 이제 만일 한 사람에게 도통을 베풀면 모든 선령신들이 모여 편벽됨을 힐난하리라. 그러므로 나는 사정을 볼 수 없도다. 도통은 이 후 각기 닦은 바에 따라 열리리라’ 하셨도다”⁴⁷⁾라는 이야기는 전후의 의미하는 것이 모호한 바가 있지만, ‘각기 닦은 바에 따라 열리리라’라고 한 것은 인간 자신의 노력 여하에 따라 도통이 열리는가, 그렇지 않은가가 달려 있다는 것이다. 이것은 자신의 노력을 통하여 이루려는 것이 자신의 내부에 있다는 것을 말하는 것이고, 이루려는 대상은 다름 아닌 道라는 것을 알 수 있다. 즉, ‘道通’이라는 것은 인성에 내재한 이치를 실현하는 것이고, ‘道와 人間の 합일’에서도 논의한 것처럼, 천과 인간의 합일을 가리키는 것이다. 이것은 곧, 신과 인간의 조화의 의미를 알려주는 것이다. 또한 『典經』

46) 典經, 공사 1장 33절

47) 典經, 교운 1장 33절

에서는 이러한 도통의 경지를 구분하여하여 설명한다. 이것은 ‘뉘은 바에 따라 열리리라’고 한데서도 알 수 있는 것처럼 수도 과정상의 단계를 나누고, 이에 따른 능력을 설명한 부분이다. 즉, “또 상제께서 말씀은 계속하시기를 ‘공자(孔子)는 七十二명만 통예시켰고 석가는 五百명을 통케 하였으나 도통을 얻지 못한 자는 다 원을 품었도다. 나는 마음을 뉘은 바에 따라 누구에게나 밝혀 주리니 상재는 七일이요, 중재는 十四일이요, 하재는 二十一일이면 각기 성도하리니 상등은 만사를 임의로 행하게 되고, 중등은 용사에 제한이 있고, 하등은 알기만 하고 용사를 뜻대로 못하므로 모든 일을 행하지 못하느니라’ 하셨도다”⁴⁸⁾ 여기서 ‘상등은 만사를 임의로 행할 수 있다’는 것은 자신의 내부에 있는 도와 완전히 결합된 상태에서 가능한 것으로, 이법을 실현함으로써 모든 일을 자신의 뜻에 따라, 즉 이치에 따라 행할 수 있음을 말한다. 사실 이러한 도의 실현으로 나타나는 理想的인 神人の 조화는 노력없이 이루어 지는 것이 아니라, 끊임없는 修道를 통해서 가능한 것이다. 그러면 이러한 수도의 방법에 대해서 살펴 보도록 하겠다.

(2) 理想的 調化의 方法

「典經」에서, “그리고 ‘내개 도통줄을 대두목에게 보내리라. 도통하는 방법만 알려주면 되려니와 도통 될 때에는 유 불 선의 도통신들이 모두 모여 각자가 심신으로 뉘은 바에 따라 도에 통하게 하느니라”⁴⁹⁾라고하여 심신의 수도를 언급하고 있다. 즉, 수도를 한다는 것은 심신의 조화를 이루게하여 도를 실천하는 것을 말하는 것이다. 인간의 마음에는 순수한 마음만이 있는 것이 아니라, 욕심을 좇으려는 경향을 누구나 가지고 있다. 그러므로 이러한 욕심이 발동하는 것을 금해야 하고 종극적으로는 그러한 마음 자체가 사라져야 한다. 그러므로 상제께서는 ‘정심으로 수련하라’⁵⁰⁾는 당부를 하시는 것이다. 욕심에 의하여 혼란된 마음은 근본적으로 실천해야 할 목적을 상실하게 되므로 자신의 의지를 욕심에 의해 흔들리게 해서는 안된다. 만일 욕심에 눈이 가리게 되면, 「典經」에서, “이제 천하 창생이 진멸할 지경에 닥쳤음

48) 典經, 교운 1장 34절

49) 典經, 교운 1장 41절

50) 典經, 공사 2장 16절

에도 조금도 깨닫지 못하고 오직 재리에 만 눈이 어두우니 어찌 애석하지 않으리오”⁵¹⁾하신 것처럼, 삶의 참된 모습을 잃어버리게 된다는 것이다.

또 삶의 자세에서 중요한 것은 정성스러운 마음이다. 무슨 일을 하든지 정성스러운 마음으로 일을 할 때 그 일이 제대로 이루어 진다는 것이다. 만일 조금이라도 성실한 자세가 흐트러진다면, 아무리 사소한 일이라도 이루어 질 수 없다. 사소한 일도 그러한데 도를 실천하고자 하는데 있어서는 더 이상의 설명이 필요치 않다. 이러한 성실한 마음 자세에 대해, 『典經』에서는 이렇게 설명한다. “상제의 신성하심이 하운동(夏雲洞)에도 알려졌도다. 이 곳에 이선경(李善慶)이란 자의 빙모가 살고 있었도다. 상제께서 주인을 찾고 ‘그대의 아내가 四十九일 동안 정성을 드릴 수 있느냐를 잘 상의하라’ 분부 하시니라. 주인은 명을 받은 대로 아내와 상의하니 아내도 일찍부터 상제의 신성하심을 들은 바가 있어 굳게 결심하고 허락하시니라. 상제께서 다시; 주인에게 어김없는 다짐을 받게 하신 뒤에 공사를 보셨도다. 그 여인은 날마다 머리를 빗고 목욕재계한 뒤에 떡 한 시루씩 찌서 공사 일에 준비하시니라. 이렇게 여러 날을 거듭하니 아내가 심히 괴로워하여 불평을 품었도다. 이 날 한 짐 나무를 다 때어도 떡이 익지 않아 아내가 매우 당황하여 어찌할 바를 모르고 있노라니 상제께서 주인을 불러, ‘그대 아내는 성심이 풀려서 떡이 익지 않아 매우 걱정하고 있으니 내 앞에 와서 사과하게 하라. 나는 용서하고자 하나 신명들이 듣지 아니하는도다’고 이르시니라. 주인 아내에게 이 분부를 전하니 아내가 깜짝 놀라면서 사랑방에 나와 상제께 사과하고 부엌에 들어가서 시루를 열어 보니 떡이 잘 익어 있었도다. 부인은 이로부터 한결 같이 정성을 드려 四十九일을 마치니 상제께서 친히 부엌에 들어가셔서 그 정성을 치하하시므로 부인은 정성의 부족을 송구히 여기니 상제께서 부인을 위로하고 그대의 성심이 신명에 사무쳤으니 오색 채운이 달을 끼고 있는 그 증거를 보라고 하셨도다”⁵²⁾ 이 인용문에서도 알 수 있는 것처럼 성실한 마음을 갖는다는 것은 무슨 일을 하든지 가장 먼저 갖추어야 할 마음의 태도라고 할 수 있을 것이다.

51) 典經, 교법 1장 1절

52) 典經, 행록 1장 29절

이러한 정성스러운 마음은, 위 예문에서도 나타나는 것처럼 어떤 일을 할 때 두 마음을 품지 않는 것이다. 즉, 이러한 마음의 자세를 ‘主一無適’이라고 할 수 있을 것이다. 이것이 의미하는 것은 한가지 일에 집중하여 두 마음을 품지 말고 전심전력을 다하라는 것이다. 이러한 자세를 잃어버리지 않음으로 인간은 궁극적인 목적을 성취할 수 있다. “만일 사람이 한 가지 일에 집중한다면, 어떤 사람은 한 마음을 깨닫기란 어려운 일이고, 한 마음으로 일한 다는 것이 쉽지 않다고 생각하는가 하면 어떻게 해야 될지 모르겠다고 생각하는 사람들도 있다. 한 마음이란, 다름아닌 정연함과 엄숙함을 말한다. 마음은 엄숙함과 정연함으로 집중되는 것이다. 마음이 집중되어 있게 되면, 자연히 어떠한 그릇된 일도 하지 않게 된다. 사람이 오랫동안 마음을 수양하게 되면 자연의 이치를 깨닫게 된다”⁵³⁾고 한다. 이러한 지적에서도 알 수 있는 것처럼 마음을 집중하는 것은 자연의 이법을 깨닫는 방법이 된다. 그러므로 『典經』에서는 이러한 ‘一心’을 지녀야 할 것을 반복적으로 강조하고 있다. “인간의 복록은 내가 말했으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어 주리라”⁵⁴⁾, “이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음 만을 가지면 안되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안되리라는 생각을 품지 말라”⁵⁵⁾는 등의 지적이나, “일심의 힘이 크니라 같은 탄알 밑에서 임 낙안(林樂安)은 죽고 최 면암(崔勉菴)은 살았느니라. 이것은 일심의 힘으로 인함이니라”⁵⁶⁾는 지적은 ‘一心’이 갖는 중요성을 강조한 것이다. 이렇게 일심을 통한 궁극적인 이치의 실현은 神人이 조화를 이룰 수 있는 방법을 보여주는 것이라 생각한다.

53) 김하태, 앞의 책, p. 144

54) 典經, 교법 2장 4절

55) 典經, 교법 2장 5절

56) 典經, 교법 3장 20절

IV. 맺는말

현대를 살아가는 모습에서 나타나는 병폐는 피상적이고 말초적인데에 빠져서 근본적인 삶의 의미를 망각하는데 있다. 이러한 병폐를 고치기 위해서는 그 본래적인 마음이 제 역할을 할 수 있도록 끊임없이 수도하는 것 만이 참된 자기를 찾아 주체적으로 살 수 있게 할 수 있다. 또한 이러한 삶은 어느 누구에 의해서 주어지는 것이 아니라 스스로의 노력에 의해서만 가능한 것이며, 자신에 대한 자각과 삶에 대한 자각이 있음과 동시에 시작되어야 할 것이라 생각된다. 이러한 자각은 동시에 신적인 존재에 대한 자각이 수반되어야 한다. 신적인 존재와 인간의 정신세계의 화합은 궁극적인 목표로서 인간의 최고의 이상을 보여 주는 것이라 생각한다.

이러한 생각을 토대로 대순사상의 총지론 중, '神人調化'를 '神'과 '道'라는 두 측면에서 살펴 보았다. 이러한 개념들이 가지고 있는 의미를 합일적인 측면에서 본다는 것이 많은 문제점을 가지고 있을 수도 있을 것이다. 그러나 여기에는 두 가지 이해의 방법이 있을 수 있다고 생각한다. 하나는 중국의 사상에서 보는 입장으로, 천개념을 처음부터 고정적인 개념이 이어지는 것이 아니라 시대적인 변화에 따라 나타나는 개념이라고 이해한다는 것이다. 이렇게 본다면, 신과 도는 서로 다른 개념이 되고, 그 의미하는 바가 전혀 다른 속성을 갖게된다. 즉, 인격적이거나 외재적인 속성과 비인격적이고, 내재적인 속성으로 구분된다는 것이다. 두 번째 입장은 대순사상의 입장에서 보는 것으로, '神人調化'에는 神과 道라는 측면이 일체를 이루는 것으로 보는 것이다. 인간의 지극한 정신세계가 신적인 존재와 일치함으로써, 중국철학에서 본 구분들이 서로 조화를 이루게 된다는 것이다. 이러한 속성이 바로 '神人調化'의 특성이라고 생각된다.

【참고문헌】

典經

詩經

道德經

徐洸善, 宗教와 人間, 이대출판부, 1975

황필호, 서양종교철학산책, 집문당, 1996

프롬의 2인, 김용정譯, 禪과 精神分析, 정음사, 1977

金恒培, 「佛敎와 老莊哲學에 관한 一考察」, 東國大學校 哲學會, 『哲學思想』 第14輯, (서울, 1993)

田好根, 「先秦儒家의 天思想 變遷에 관한 研究」, (成均館大學校 大學院 碩士學位論文)

尹乃鉉, 商周史, 민음사, 1985

金忠烈, 「春秋初·中期의 反傳統的 素朴實在論」, 中國哲學(제2집), 1991

金夏泰, 自我와 無我, 연세대학교, 출판부, 1980

金夏泰, 東西哲學의 만남, 종로서적, 1985

李康洙, 『道家思想의 研究』, 高大民族文化研究所出版部;서울, 1985

李宗桂, 李宰碩(譯), 『중국문화개론』, 東文選;서울, 1991

李春植, 『中國古代史의 展開』, 藝文出版社;대전, 1986

張岱年(外編), 중국민중사상연구회(譯), 『中華의 智慧』 (上), 민족사 ; 서울
1991

張鐘元, 엄석인(譯), 『道-새로운 사유의 길』, 민족사;서울, 1992

중국철학연구회(편저), 『동양의 인간이해』, 형설출판사;서울, 1992

중국철학연구회(편저), 『중국의 사회사상』, 형설출판사;서울, 1992

陳正炎·林其鏞, 李成珪(譯), 『중국의 유토피아 사상』, 지식산업사, 1993

馮友蘭, 郭信煥(譯), 『中國哲學의 精神』, 崇實大學校出版部;서울, 1987

胡適, 송금섭 外(譯), 『中國古代哲學史』, 大韓敎科書株式會社;서울, 1985

흘스 웰치, 윤찬원(譯), 『老子와 道敎:道の 分岐』, 서광사;서울, 1988

후레드릭.W.모오트, 권미숙(譯), 『중국문명의 철학적 기초』, 인간사랑;서

울, 1993

풍우, 김갑수역, 천인관계론, 신지서원, 1993

서경수 외 2인, 『종교와 윤리』, 한국정신문화연구원, 1984

노길명, 한국신흥종교연구, 경세원, 1996

한국의 신흥종교, 카톨릭 新聞社, 1988

윤천근 외(共著), 『노·장철학의 현대적 조명』, 외계출판사 ; 서울, 1989