神人調化의 淵源과 思想的 特徵

劉 勝 鍾*

目 次

Ⅰ. 序論
Ⅱ. 神槪念의 淵源
1. 夏代의 自然神
2. 殷代의 帝
3. 周代의 天
Ⅲ. 神人調化의 思想的 特徵
1. 天神信仰
2. 天道信仰
3. 神人調化의 意味
Ⅳ. 結論

Ⅰ. 序 論

대순사상은 구한 말이라는 국가적인 존폐의 위기감이 팽배해 있었던 시대적인 배경과 당시의 기존 사상체계가 제대로 역할을 하지 못하는 상황에서 발생하였다. 이러한 배경은 당연히 과거의 전통적인 사상 체계를 반성하지 않을 수 없으며, 그러한 반성 위에서 새로운 처방이 등장하게 되었을 것이라 생각된다. 「典經」에서도, "상제께서 九천에 계시사 신성, 불, 보살 등이 상제가 아니면 혼란에 빠진 천지를 바로 잡을 수 없다고 호소하므로 서양(西洋) 대법국 천계탑에 내려 오셔서 삼계를 둘러 보고 천하를 대순하시다가 동토에 그쳐 모악산 금산사 미륵금상에 임하여 三十년을 지내시면서 최수운에게 천명과 신교를 내려 대도를 세우게 하셨다가 갑자년에 천명과 신교를 거두고 신미년에 스스로 세상에 내리기로 정하셨도다"[1]는 언급과 "상

* 대진대학교 철학과 교수

1) 「典經」, 예시 1

제께서 광구 천하하심에 있어서 판안에 있는 법으로써가 아니라 판밖에서, 새로운 법으로써 삼계공사를 하여야 완전 하니라 하셨도다"[2]라는 언급은 새로운 해결의 방안을 제시한 것이라 보여진다.

이러한 새로운 해결 방안의 하나라고 할 수 있는 '神人調化'에 의거하여 살펴 볼 때, 먼저 논의 되어야 할 부분이 전통적인 신과 인간과의 관계라고 할 수 있을 것이다. 이러한 부분을 중국의 유교에 근거해서 살펴 보고, '神人調化'의 사상적인 특징을 살펴 보도록 하겠다.

大巡思想의 '神人調化'가 의미하는 바는 중국의 사상에서 논의되는 '神' 개념과도 밀접한 관계가 있는 것으로 보여진다. 물론 중국 사상에서 언급되는 '神' 개념은 그 용어가 단일하지는 않다. 은대의 '帝'와 주대의 '天'은 지고신적인 의미를 지니며, 후대로 갈수록 이러한 의미가 퇴색해 가고, 비인격적인 의미의 '天'으로 변화한다. 물론 인격신적인 의미가 완전히 퇴색한 것으로 볼 수 는 없다. 왜냐하면, 중국인들의 민속신앙에는 무수한 神들이 자리하고 있으며, 매우 복잡한 양상을 보이고 있기 때문이다. 즉, 道敎에 나타나는 神의 계보를 보더라도 단순하지도 않고 다양한 신들이 존재하는데 이 모든 신들이 중국인의 신앙 생활과 밀착되 있다. 이러한 신개념의 다양함과 변화는 신앙의 형태에 있어서도 그대로 나타난다. 이러한 중국인들의 신앙형태를 전체적으로 분류한다면, 天神信仰과 天道信仰과 분류된다. 이러한 구분은 '神人調化'에 나타나는 신과 인간의 관계를 이해하는데 많은 도움을 준다고 생각된다. 그 이유는 신과 인간의 관계에서 나타나는 신앙의 유형인 천신신앙과 천도신앙이 '神人調化'에서는 통합되어 있다고 생각되기 때문이다. 그러므로 본 논문에서는 먼저 중국에서 나타난 신의 개념과 그에 따른 신앙형태를 천신신앙과 천도신앙으로 나누어 살펴 보고, 이러한 논의를 바탕으로 대순사상의 '神人調化'가 어떻게 이해 될 수 있는가를 살펴 보도록 하겠다.

2) 「典經」, 예시 4

Ⅱ. 神槪念의 淵源

1. 夏代의 自然神

中國民族의 형성과 문화발전을 일으킨 仰韶人은 中原에서 최초로 농경을 시작한 농경민이었다. 농경은 자연의 변화와 밀접한 관계가 있는 만큼 夏代의 사람들이 자연 현상을 관찰하는 것은 가장 중요한 일 중의 하나였을 것이다. 이러한 그들의 생활을 반영하는 것이 바로 曆法의 제정이라 할 수 있다. 曆法의 중요한 목적은 자연계의 현상을 관찰하여 자연운행의 규칙을 발견하는 것이다. 여기서 말하는 自然現象이란 구체적으로 해와 달, 별 등을 관찰 연구하는 것으로서, 구체적인 자연물의 현상을 통하여 天體의 運行 規則을 파악하고, 이러한 규칙을 알아냄으로써 앞으로 어떠한 自然現象이 나타나는가를 예측하고자 하는 것이다. 이러한 曆法의 목적은 당연히 농사에 이용하고자 하는 것이다. 그러나 舜임금이 禹에게 禪讓하면서, "하늘의 曆數가 너에게 있어 너는 마침내 제위에 오른 것이다"[3]라고 하는 말을 보면 역수가 다른 의미로도 사용되고 있다는 것을 알 수 있다. 여기서 말하는 曆數란, "天地自然의 순환 변화를 하나의 연속적인 시간의 계통 속에 엮어 계산해낸 이른바 '역사적 시간'"[4]을 말하는 것으로, 天地自然의 변화가 정치적인 측면에서도 고려되고 있다는 점을 알 수 있다. 즉, 천의 의미가 자연현상에 국한되는 것이 아니라 인간사에 까지 확대 적용된다는 것을 의미한다. 王이라는 자리를 물려주는 중요한 정치적인 문제에 까지 자연의 운행이 관계된다는 것은 자연현상의 관찰이 단지 농사짓는 일에만 관계된 것이 아니라는 것을 말한다.

자연에는 자연이 움직여 나가는 법칙이 있고, 그러한 법칙과 관련하여 인간사가 함께 전개된다는 것이다. 자연현상이나 인간사가 움직여 가는 법칙인 曆數는, "외재적인 그 무엇에 의해서 주재되는 것이라고는 생각되지 않는다. 그러므로 이러한 사고방식에서는 그 自然의 '曆數'를 어기는 人爲的이고 神意的인 혁명은 용납될 수가 없다. 왜냐하면 그것은 '曆數'라는 자연적

3) 『尙書』, 「虞書 大禹謨」, "天之曆數在汝躬 汝終 陟元后."
4) 金忠烈, 中國哲學史, 예문서원, 1994, p.123

흐름에 반하는 사태이기 때문이다."[5] 이러한 언급에서 나타나는 것은 夏나라 사람들이 의지하고 있었던 것은 바로 자연의 운행법칙이라는 것을 알 수 있다. 자연은 자신의 방식대로 움직여 나가고 인간은 그러한 자연의 흐름에 따라 살아간다는 것이다. 결국 자연의 흐름이란 자연이 움직여 가는 법칙, 天이 존재하는 방식이라고 할 수 있을 것이고, 이것은 즉 天道라고 할 수 있을 것이다. 인간은 이러한 天道를 본받아 삶을 영위하는 것이다. 이러한 의미에서 본다면, 夏代에 天道라는 용어가 사용되었는지는 알 수 없지만, 적어도 이런 의미를 가진 자연을 생각했을 것이라 보여진다.

위에서 언급한 夏代의 自然觀에는 中國 고대문화가 가진 독특한 점이 잘 나타난다. 그러나 이러한 中國의 古代 文化에 이러한 점 만이 있었다고는 생각되지는 않는다. 殷代에 나타나는 自然神 모습에서 夏代에도 이와 유사한 自然神들이 숭배되고 있었을 것이라 추측이 가능하기 때문이다. 이러한 추측이 가능한 이유는, 夏代에는 전혀 존재하지 않았던 자연신들이 殷代에 와서 돌연히 발생했다고는 생각할 수 없기 때문이다. 또한 夏, 殷, 周 三代가 전혀 다른 이질적인 문화를 독립적으로 발전시켰다거나, 은이 하나라를 정벌한 후에 夏文化를 완전히 배제하고 殷文化만 전승했다고 보기는 어렵기 때문이다. 孔子가, "殷나라는 夏나라의 禮를 따랐으니 그 덜고 보탠 것을 가히 알 수 있으며, 주나라는 은나라의 예를 따랐으니 그 덜고 보탠 것을 가히 알 수 있을 것"[6]이라는 지적은 문화의 전승 관계를 알려준다.

또한 "은나라는 하나라를 이어서 일어섰고, 주나라는 은나라를 이어 받아 건국한 것으로 한 민족이 다른 민족을 대체한 것이 아니다. 동일 민족 즉, 夏族 내에서 朝代를 바꾼 것이다"[7]라는 지적에서도 문화의 연속성을 확인할 수 있다. 이러한 문화의 연속성을 긍정하는 입장에서 夏代의 自然神의 모습을 고대 문화의 일반적인 형태에 근거하여 살펴 보도록 하겠다.

아직 人智가 발달하기 전의 모든 문화에 공통적으로 나타나는 것은 일체의 生物 뿐 만 아니라 無生物에도 영혼이 깃들어 있다는 animism(物魅)이다. 모든 사물에 대한 이와 같은 태도는 당연히 자연현상과 자연물을 숭배하는

5) 上揭書, p.124
6)『論語』, 爲政篇, "殷因於夏禮 所損益 可知也 周因於殷禮 所損益 可知也"
7) 陽法魯外 主編, 中國古代文化史, 北京大學出版社, 1989, p. 44

多神敎적인 성격을 갖게 된다. 이러한 自然神 崇拜는 중국 문화에서만 나타나는 특성이 아니라 모든 고대 민족에서 나타타는 일반적인 현상이라 할 수 있다. 일반적으로 원시 사회에서는 자연 현상, 자연물을 神格化하는 것이 공통적으로 나타난다. 비, 바람, 번개등과 같은 자연 현상이나, 산, 태양, 달 등과 같은 巨視的 自然物들은 인간에게 심대한 영향력을 행사하기 마련이다. 그러한 자연에 대해 인간은 자신의 왜소함을 자각하게되고, 외경의 마음을 갖는 것은 당연한 일 일 것이다. 이러한 태도는 위대한 힘을 지녔다고 보여지는 자연에대해 神的인 지위를 부여하게 되고, 이같은 신적인 존재는 숭배의 대상으로 轉化되었을 것이다. 중국 고대에서도 마찬가지로 자연 현상과 자연물을 신격화 했으며, 天도 많은 신격화 대상 중의 하나 였을 것으로 생각된다.

李杜는, 中國 古代 宗敎에서 숭배의 대상 중에서 중요한 神靈을 일곱가지로 나누었다. 물론 그가 가리키는 대상들이 반드시 夏代에 국한 된 것은 아니고, 그가 밝히는 것처럼 詩, 書, 左傳, 國語 등의 典籍에 근거한 것이므로, 후대의 사실일 수도 있다. 그러나 신앙의 대상이 갑자기 나타나는 것이 아니라 점차 시간이 경과함에 따라 형성되는 것이라는 사실을 받아들인다면, 李杜가 가리키는 대상들을 夏代와 연관시켜 보아도 무리는 아니라고 생각한다. 그가 山川, 日月星辰, 天帝 등을 언급하는 것을 보면 농경 생활을 하던 夏代의 사람들에게는 자연물이나 자연현상은 신성시되었던 존재라는 것을 알 수 있다.[8] 이러한 점은 『禮記』, 祭義篇에, "郊祭는 하늘의 은혜에 크게 보답하는 것으로서 日神을 主로 하고 月神을 配祭한다. 夏后氏는 저녁에 제사 지내고, 殷나라 사람은 대낮에 제사 지내며, 周나라 사람은 아침에서 저녁에 걸쳐 하루 종일 제사지낸다"[9]고하여 해와 달이라는 자연물에 숭배의 의미를 지녔다고 보여지는 제사를 드린 것을 알 수 있다.

이러한 제사의 의미는 唯一神的이거나 至高神的인 대상에 대한 숭배와는 다른 것이다. 어느 한 대상 만을 숭배하는 형태는 배타적인 성격을 갖기 마

8) 李杜, 中國古代宗敎思想之硏究, 新亞書院學術年刊, 10期, 1968, pp. 227 - 235, 참조

9) 『禮記』, 祭義篇, "郊之祭 大報天而主日配以月 夏后氏祭其闇 殷人祭其陽 周人祭日以朝及闇"

련이지만 夏代의 숭배 대상은 日月 뿐 만 아니라 앞에서도 지적한 것처럼 모든 존재에 대한 것이며, 多神敎적인 형태를 갖는 것이다. 이것은 자연에대한 인간의 외경의 태도에 가까운 것이지, 한 대상에 헌신적인 태도를 갖는 종교적인 것이라 볼 수 없다. 즉, 자연과 친화되고 함께 공존을 모색하는 입장에서 인간보다 위력적인 힘을 갖는 자연에 대한 두려운 마음의 표현이라고 생각된다.

이러한 夏文化의 특징은, "유일하거나 지고한 존재에 대한 관념이 아직 형성되지 않았다. 이 때에는 자연의 운행과 변화 그리고 생성의 질서 속에서 모든 대상을 이해하고자 하였다. 자연 현상을 어떤 신비한 힘의 결과로 보지않고 이해 가능한 변화와 생성의 질서 속에서 이루어지는 것으로 본 것이다. 이런 까닭에 夏代의 사람들은 그러한 자연의 질서 속에서 서로 어울려 협화하는 만물과의 일체감을 통하여 지극한 정감을 발출하였고, 생명의 지속성에 감사를 드리며(報本反始) 안온과 희열을 스스로 찾았을 뿐이다. 물론 唐虞 삼대에도 원시적인 미신 종교가 없던 것은 아니다. 그러나 초월적이며 神鬼 중심적인 그러한 종교는 점차 현실 지향적인 이성의 계도 아래 그 '怪力亂神'적인 양상을 벗어 버리고 신앙의 대상은 天地日月이나 山河大地, 조상 등 인간의 실제 생활과 연관되는 것들에 국한되기에 이르렀다. 즉 재앙을 물리치고 복을 구하는 태도에서 벗어나 감사와 반성, 즉 도덕 윤리의 영역으로 들어갔던 것이다"[10] 라는 언급에 잘 나타나 있다. 이러한 입장에서 본다면, 자연신에 대한 숭배 사상도 지고신적인 의미 보다는 자연에 대한 외경의 태도에 가까운 것이라 생각되며, 天 역시 이러한 畏敬의 범주를 벗어 나지 않는 자연의 의미에 가까운 대상이었을 것이라 생각된다.

또 다른 일반적인 추론은 조상숭배와 관련 것으로서 토템숭배의 입장에서 중국의 고대 문화를 살펴 보는 것이다.

"토템 숭배는 자연 숭배와 조상 숭배가 결합된 일종의 원시 종교이다. 세계 종교학자들에의해 비교적 많이 연구되는 것은 아메리카주의 인디언과 호주 원주민들의 토템 숭배이다. 토템 숭배와 일반적인 자연 숭배가 서로 다른 점은 첫째, 토템으로 숭배되는 자연 대상은 일반적으로 말하면 동식물

10) 金忠烈, 上揭書, p. 112

또는 가타 자연물 가운데의 개별적인 개체가 아니라 그 物類의 전체인데, 개별 대상에 대한 숭배는 그 物類에 대한 숭배를 대표·상징하는 것이다. 둘째, 토템 숭배의 가장 두드러진 특징은, 그 숭배의 대상으로 신앙하는 것이 本族의 先祖, 또는 本族과 혈연 관계를 가지고 있는 것, 또는 그 대상과 本族의 先祖가 피의 교류를 가진 것, 또는 일찍이 本族의 발생과 모종의 특수한 관계를 통해 本族의 보호신으로 형성된 것이라는 점이다."[11] 즉, 어떤 특정 대상이 민족의 기원과 연관되어 신앙되는 형태를 가진다는 것이다. 특히 선조들이 그 대상으로부터 기원한다는 것으로 바로 그러한 대상이 자기 민족의 기원으로 믿는 것이다. 이러한 토템숭배는 "어떤 특수한 부족과 긴밀한 관계가 형성되는 것으로 그 부족의 시조설화에서 부터 등장하게 된다. 즉, 토템 숭배의 기원은 항상 씨족 來源의 전설과 결합되기 때문에 一族의 선조 내원의 전설로써 중국 고대의 토템 숭배를 고찰하는 방법으로 삼는데, 이는 많은 학자들이 선용하는 것이다. 예를 들면 商 族의 선조와 玄鳥가 친밀한 연분의 관계에 있다는 전설에 의거해 商族이 玄鳥 토템을 숭배했다는 것을 인정하게 되는 것과 같은 것이다."[12]

중국의 전통적인 조상 숭배는 "영혼(鬼魂) 숭배의 산물이며, 영혼 숭배의 한 형식이다. 본질적으로 말하면 조상 숭배의 대상도 영혼이다. 그러나 그 영혼과 숭배자간에 혈연적인 관계가 있다고 생각될 때만이 숭배자는 영혼에 대해 제사를 지낼 의무를 갖는다. 영혼이 本族 혹은 本家庭을 보호하는 신비한 힘을 가지고 있는 것이라고 여겨질 때만이 그 영혼은 숭배를 받는다. 고대의 사람들이 비혈연적인 영혼을 숭배함에 있어 그 대상은 일반적으로 고정적인 것이 아니었고, 제사 또한 일시적인 것이었는데, 항상 어떤 불행을 당하였을 때 그러한 불행을 영혼에 귀결시켜 제거하고자 할 때에라야 영혼을 숭배하였고, 혹은 인간의 활동이 영혼과 연관이 있는 것(예를 들면 땅을 파다가 유골을 건드리게 된 경우)이라고 생각되어질 때에라야 제사와 연관되는 영혼이었다. 반대로 숭배자의 입장에서 말한다면, 조상 숭배에서 제사한 영혼은 고정적이고 장기적인 숭배의 대상이었는데, 이에 대해서는 임시

11) 朱天順, 『中國古代宗教初探』, 谷風出版社;中和 1986. pp.108-109
12) 上揭書, p. 111

적인 제사 외에도 제사의 禮制에 따라 정기적으로 제사를 지내야 했다"[13]는 데서도 알 수 있는 것처럼 자신의 가족이나 부족을 보호하는 신적인 존재로 인식되었던 것으로 보여진다. 바로 이러한 인간적인 힘을 초월한 존재라는 생각은 조상이 단순한 영적인 존재에 한정되는 것이 아니라 자신의 부족을 보호해주는 지고한 존재로 인식되었다는 것을 알려 준다. 그러므로, "조상숭배의 대상으로 간주되는 것 가운데 일부는 후대로 오면서 종족의 범위를 초월한 일반 영혼으로 전화되어 광대하게 민간 숭배를 받는 神으로 변한 것도 있다. 이러한 전화를 조성하게 된 데에는 대체로 두 가지 원인이 있다. 첫째, 어떤 한 종족이 강대해지는 것에 말미암아 국가의 최고 통치 계급이 되고, 그에 따라 정권의 지지와 巫祝의 宣揚을 통해 자기네 조상의 영혼을 신격화 하고, 그들의 통치하에 있는 臣民들로 하여금 그 영혼을 신앙하고 모시게 하는 것이다. 둘째, 어떤 한 종족의 조상의 영혼이 전설상 또는 미신 내용상 일반 민간 미신의 요구에 적합하는 것이어서 자연 발생적으로 종족의 범위를 초월한 神靈으로 확장되는 것이다"[14]

위에서 살펴 본 것처럼 조상숭배는 점차 확산되어 신적인 존재로서 일부 부족에 국한되는 것이 아니라 그 부족의 지배 범위에 따라 확대 숭배되는 것이므로 한 부족의 지배는 곧 하나의 신격을 갖게 되는 것이다. 이러한 신격이 하대에도 점차 나타나 은대의 帝 개념에도 영향을 주었을 것이다.

2. 殷代의 帝

일반적으로 殷代에 숭배되던 神을 帝와 自然神 그리고 祖上神으로 나누기도 한다. 이러한 구분이 정확한 것은 아니지만, 이 중에서도 帝는 最高神의 위치를 차지한다. 殷人들이 점을 치는 것은 바로 帝의 뜻을 물어보는 것이고, 점의 결과에 따르는 것은 곧 帝의 뜻에 따르는 것이 된다. 殷人들의 삶을 지배하는 존재가 바로 帝인 것이다. 즉, "殷人들은 天神 중의 最高 主宰者는 '帝'이고 그의 지위는 인간의 왕과 잘 비교된다고 생각하였다. 이들은 여러 가지의 권력과 능력이 있어서 비를 내리게 명령할 수 있다던지 福이나

13) 上揭書, p. 199
14) 上揭書, p. 207

吉凶 혹은 饑饉, 災禍 등을 내리게 할 수 있다고 믿었다"[15] 이러한 帝의 主宰的 성격은 구체적인 인간의 현실사에 깊이 관여하는 것으로서, 갑골 복사에는, "갑진일에 상제가 비를 내리라고 하였는가? (甲辰, 帝其令雨?), 바람을 불라고 하였는가? (帝其令風), 상제가 饑饉을 내리라고 하였는가?(帝其降堇[饉]), 상제가 우리에게 먹을 것을 도와준다.(帝降食受授又佑) 吉國을 정벌하는데 상제가 우리를 도와 주실 것인가?(伐吉方 帝受我又?), 왕이 성을 만드는 것을 허락하셨다.(王封[建]邑城 帝若[諾])"[16] 라고 나타난다.

이처럼 '帝'는 하늘에 위치해 있으면서, 일체의 자연 현상과 인간사를 관장하며, 절대적인 권능을 지닌 主宰者다. 즉, " '帝'는 殷나라 사람들 신앙의 최고 神으로서 최고의 권위를 갖추고 있으며, 자연과 지상계를 관리하고 있다. 上帝가 가지고 있는 가장 중요한 권력은 天時를 관할하고 수확에 영향을 미치는 것이다. 이는 은나라 사람들이 이미 至上神의 관념을 가지고 있었을 뿐 아니라, 그러한 至上神은 확실히 농업을 주관하던 초기의 自然神이었다는 것을 설명하는 것이다. 동시에 이러한 '帝'는 이미 원시 부락의 부족신도 아니며, 卜辭 가운데의 上帝는 인간의 帝王처럼 施令을 發號할 뿐 아니라 帝의 宮廷을 가지고 있으며, 工臣은 號令을 시행한다. 殷나라 사람들은 그들이 선조로서 숭배하는 先王 先公이 帝의 宮廷, 또는 帝가 있는 곳에 초대되어 上帝에 대한 인간들의 祈求를 전달한다고 여겼다."[17] 이처럼 上帝는 자연계를 주재하는 성격과 인류 화복의 조종자의 성격을 갖는 것으로, 쉽게 말하자면 세계나 우주의 지배자라는 것이다.

또한 殷人들은 帝를 숭배하는 것 외에도 자연물과 자연현상을 신격화하여 自然神을 숭배하기도 했는데, 이러한 自然神과 帝의 관계는 主從의 관계를 형성하고 있다. 즉, 帝는 自然神을 지배하는 神 중의 神으로서 殷人에게 숭배되었다는 것이다. "은인은 상제외에 항상 日神, 月神, 雲神, 虹神 , 星神, 風神 및 사방의 신을 숭신했다. 왜냐하면 이러한 신들은 하늘에 거주하며, 하늘에서 덕을 베풀기 때문이다. 고로 그들을 天神이라 칭한다. 그러나 이러한 작은 신들은 절대로 帝와 비교될 수 없다. 왜냐하면 그들은 上帝의 使

15) 傅樂成, 上揭書, p. 21
16) 任繼愈 主編, 中國哲學史, 第一冊, 人民出版社, 1994, p. 10
17) 陳來, 上揭書, p. 103

者이며 모두 帝가 파견한 것이기 때문이다"[18]라고 하여, 殷人들은 帝가 모든 신에 군림하는 최고신의 성격을 가지고 있는 것으로 생각하였다는 것을 알 수 있다.

이러한 최고의 위치를 차지한 上帝는 모든 부족을 통합할 수 있는 보편적인 신이 아니라 殷人 만을 보호해 주는 신으로, "폐쇄적이고 직계적이며 신비적이고 위압적인 모습을 띠어 그것을 지키기 위해 자기 부족을 종교적으로 조직하고 자기 부족의 발전을 위해서 타 부족을 배타 또는 정복하는 문화 형태로 나타난다"[19] 그러므로, "은이 초기에 강대한 조직과 힘을 갖추고 이웃 부족을 정복할 수 있었고, 마침내는 하나라를 취할 수 있었던 것은 바로 '제'가 지니는 이러한 문화적 특성 때문이었다"[20] 이러한 帝에대한 은인의 생각은 자기 종족만을 우월시하는 배타적인 選民思想으로 이어지기도 한다.

은인들이 중시한 神에는 이 외에도 자신들의 조상이 신격화된 祖上神이 있다. 그들은 살아 있을 때 은인들에게 지대한 영향을 주었던 존재들로서 그들은 죽어서도 특별한 취급을 받는다. 즉, "卜辭에 의하면 殷나라의 先王 先公은 사후에 하늘로 올라가 帝가 거처하는 곳에 초대되어 이미 天神化되었다"[21]고 한다. 이러한 조상신 숭배는 은인들이 제사의식에서 알 수 있는 것처럼, 죽은 사람에게도 영혼이 있다는 생각이 있었기 때문에 이와 같은 祖上崇拜를 가능하게 한 것이라 생각되며, 殷人들은 사람의 영혼은 살아있는 사람에게도 영향을 줄 수 있다는 생각을 확고하게 믿었던 것으로 보여진다. 이러한 意識은, "은족에게 그 영혼은 생시보다 더 큰 작용력을 가지고 나타나는 것으로 받아들여졌다. 그러므로 은족은 산 사람보다도 죽은 사람을 더 중히 여겨 후장을 하고 경건하게 여러 가지 제향을 올렸다"[22]는 데에서 잘 나타난다.

결국 조상숭배는 혈연적인 관계에서만 형성되는 것이기 때문에, 동일한 주체와 동일한 대상 사이에서만 형성되지 주체나 대상이 변화되는 것이라고

18) 趙振靖, 殷代宗教信仰與 祭祀, 輔仁學誌, 4期, 1971, p. 158
19) 金忠烈, 上揭書, p. 123
20) 上揭書, p. 123
21) 陳來, 上揭書, p. 104
22) 金忠烈, 上揭書, p. 128

볼 수 없다. 그러므로 은인들은, "그들은 남의 조상은 상관하지 않고 자기네 조상만을 섬겼다는 것이다. 그것은 그 조상 역시 자기의 자손만 돌보고 남의 자손은 상관하지 않는다는, 조상과 자손간의 친속적 연계성을 굳게 믿고 있었기 때문이다. 조상신이란 존재는 자기의 후손들에게만 강림하며, 따라서 조상신과 그의 후손들간에는 직계적인 숭배관계가 이루어진다는 이러한 생각은 자기 부족만의 강성을 희망하는 현실적인 욕구와 결합되어 심지어 다른 부족의 사람들을 잡아다가 제물로 차려 놓고 은족만이 영원히 패권을 누릴 수 있도록 해 달라고 기원하는 배타적 심리와 행위까지 유발하였다"[23]고 한다. 帝에대한 숭배가 이렇게 폐쇄적이었기 때문에, 앞에서도 지적한 것처럼 배타적인 강력한 힘을 가지고 夏나라를 무너뜨리고 殷을 세우게되었을 것이라 생각한다.

帝와 殷人의 관계를 종교적인 입장이 정치적인 입장에서 본다면, 다른 이해도 가능하다. 본래부터 殷人의 帝 또는 祖上神이 주재적이고, 지고한 존재였다기 보다는 현실 정치적인 측면에서 본다면 부정적인 해석이 가능하다. 왜냐하면, "본래 殷人 上帝의 출현도 바로 殷族이 기타의 민족과의 전쟁에서 승리하고 기타 민족의 사회 현실을 兼併統治하였다는 것을 반영하는 것"[24]이므로 은인의 상제는 은족이 강성해지면서 점차 지고신의 위치로 전이 되었을 것으로 생각된다. 즉 "민족신의 興衰는 일반적으로 그 민족의 운명과 軌를 같이 한다. 殷族의 흥기는 殷人의 上帝와 조상신으로 하여금 至高 無上의 권위를 갖게 하였다"[25]는 것이다.

위에서 논의된 제의 성격에 대한 이해에는 학자의 견해들이 대체적으로 일치한다. 그런데 제가 조상신인지, 아니면 殷人의 조상과는 혈연적인 관계가 없는 존재이면서 신적인 존재로 숭배되는 것인지에 대해서는 많은 논란이 있다. 그러면 이러한 논의가 어떻게 일어나고 있는가를 살펴보고, 문제를 해결할 수 있는 실마리를 찾아 보고자 한다.

傅斯年은 처음부터 추상적인 상제와 천이 원시시대의 天神으로 나타날 수가 없다고 주장하며, 각 부락에서 신봉하던 宗神들(tribal gods)이 있었다는

23) 金忠烈, 上揭書, p. 128
24) 朱天順, 上揭書, p. 249
25) 上揭書, p. 249

주장을 하고, 후에 각각의 부락이 혼합되면서 상제가 등장하였다고 주장한다.[26] 결국 종족의 신이 상제가 되었다는 주장이다.

그러나 徐復觀은, 이러한 견해에 반대하여, 만일 은인의 조상이 신격화되어 제가 된 것이라면, 마땅히 은인의 시조인 契나 은나라를 일으킨 湯이 그러한 帝가 되어야 하는데 어떠한 기록에도 그러한 사실은 없다는 것이다.[27] 여기서 문제가 되는 것은, 은인 조상이 신격화되어 후에 지고신적인 帝가 되지 않았다면, 그러면 帝는 어디로부터 기인했는가 하는 문제가 남게된다. 이러한 문제를 해결하기 위해 글자의 원형을 찾아내고 그러한 원형으로부터 내원을 찾아내는 방법을 쓰는데, 여전히 모호하고 석연치 못하다는 것이다.[28]

이 문제에 대해 추론을 해 본다면, 처음에 출발은 분명히 조상신으로부터 출발했을 것으로 보여진다. 이 때의 조상신은 徐復觀이 지적하는 契나 湯이전의 존재라고 가정한다면, 기록상에 남아 있지 않다는 문제는 벗어날 수 있을 것이라 생각한다. 그러면 이러한 조상신이 어떠한 이유로 지고신적인 帝로 나타나게 되는가 하는 문제다. 이 문제는 앞에서 은인의 조상신이 은인이 강성해지면서 점차 지고신으로 되었을 것이라는 언급에서 추론해 볼 수 있을 것이다.있다.

이러한 점은 은이 하를 침공할 때 내세운 천명이론을 본다면 이해가 가능하리라 본다. 한 나라를 정벌하기 위해서는 자신의 정당성을 보장해줄 대의명분이 필요하기 마련이다. 이 때에 내세운 자신의 조상신이 다른 신 보다도 우월하지 못하다면 그러한 대의명분은 정당성을 제공하지 못할 것이다. 그러므로 자신들의 조상신이 그 어떤 신 보다도 우월하고 지고신의 성격을 가져야 할 것이다. 이러한 입장에서 본다면, 하나라 정벌 전에 다른 부족을 정벌할 때도 마찬가지의 주장을 내세웠을 것이다. 이러한 과정 속에서 조상신이 점차 지고신의 성격을 갖게된 것이 라고 생각된다.

---

26) 傅斯年, 性命古訓辨證, 新文豊出版公司, 1985, pp.113 - 114. 참조
27) 徐復觀, 中國思想史論集續編, 時報出版公司, 1982, p. 240. 참조
28) 金忠烈, 上揭書, p. 120. 참조

3. 周代의 天

紀元前 11세기 경에 중국 서부에 위치한 周族이 주변의 부족 연맹 세력을 이용하여 상왕국이 멸망하게 됨으로서 중국의 역사에는 새로운 고대국가인 주왕국이 출현하게 되었다.[29] 周나라의 先民은 堯舜 때 농경을 발달시킨 후직의 후예들이며, 역사적으로 볼 때, 하나라 전통을 이은 먼 연원을 가진 나라다. 이러한 관계는 주족이 스스로를 夏 또는 有夏라고 불렀던 점으로 보아 夏族의 계통일 가능성이 많다는 것이다.[30] 그리고 周나라와 殷나라의 관계를 보면 주나라가 성립하기 이전에 이미 주나라의 先民들은 殷族과 관계를 맺고 있었다. 즉, 周族은 后稷이래 정치 군사력을 장악한 君長이 출현하여, 그의 영도 아래 큰 발전을 이루었으며, 이러한 사실이 당시의 大國이었던 은나라에도 알려졌었던 것 같다. 殷의 卜辭에 보면, 주나라의 명칭이 은과 적대 관계를 이루고 있던 馬方, 洋方 등의 명칭과 함께 발견되는데 이것은 당시 세력을 확장하고 있던 周族이었을 것으로 추측이 된다. 그러므로 은에 의해, 先王인 季歷이 살해된다든가, 文王이 납치 하기도 하는 압박을 받기도 하고, 반면에 通婚이 허용되는 회유를 받기도 하는 긴장 관계를 형성하였고, 이러는 동안에 주족은 선진국인 殷으로부터 문화를 섭취하였을 것이다.[31] 이러한 사실은 주의 문화가 은의 문화를 섭취하면서 형성된 것이라는 사실을 알려준다.

그러나 근세에 와서 이러한 주장과는 상반된 설명이 등장하였다. 즉은과 주의 관계를 서로 이질적인 종족이며, 이질적인 문화를 가진 것으로 파악했다. 그 이유는, 殷의 형제 상속제, 정치제도, 매장법 등이 周와 상반 되었으므로 문화와 종족적 배경이 다르다는 것이고, 또다른 일부 의견은 殷은 동방의 黑陶文化圈에서 출현하였고, 周는 서방의 彩陶文化圈에서 흥기한 각기 상위한 종족으로 간주하였기 때문이었다. 그러므로 殷周의 교체를 殷周革命이라고 불렀다는 것이다.[32] 그러나 흑도문화가 채도문화에서 분리되어 발전하였던 사실이 밝혀짐에 따라 은과 주는 동일 계통의 문화권과 동일종족

29) 尹乃鉉, 商周史, p. 98
30) 上揭書, p. 92
31) 李春植, 上揭書, p. 66. 참조
32) 上揭書, p. 67

으로 이해되고 있으며, 殷周의 교체는 주조권 장악을 둘러싼 권력투쟁이라고 볼 수 있는 여지가 생겼다. 그리고 이같은 사실은 仰韶人이 중원에 정착하여 앙소문화를 형성한 이래 그 문화는 대체적으로 채도문화, 흑도문화의 과정을 거쳐 청동문화로 지속적인 발전을 하였으며, 이같은 문화 창달과정에서 그 담당자는 한결같이 고전 중국문화를 이룩한 중국인이었던 사실을 반영하고 있다.[33]

결국 이러한 입장에서 본다면 중국의 문화는 동일한 계통을 이루고 있다는 것이고, 이러한 주장은 공자가, "은나라의 예는 하나라를 따랐으니, 그 덜고 보탠 것을 알 수 있으며, 주나라는 은나라의 예를 따랐으니 그 덜고 보탠 것을 가히 알 것이다. 그러므로 혹 주나라 예를 따른다면, 비록 백세라도 가히 알 수 있을 것이다"[34]라고 한 말에서 더욱 신뢰성을 갖을 수 있을 수 있을 것이다. 그러면 殷周의 문화가 어떠한 연계성을 가지고 있는지 좀 더 살펴 보도록 하겠다.

앞에서 살펴 본 것처럼, 주문화는 중국 선민들의 문화 유산을 온전하게 이어 받은 전통이라 할 수 있을 것이다. 이러한 연승관계를 보면, "夏나라와 周나라는 동일하게, '귀신을 섬기되 멀리하였으며', '삶의 절실한 문제에 충실하며', '사람들이 서로 친애하고 평등하였다.' 그러나 夏나라와 周나라에 있어 동일한 것은, 결코 서로 다른 민족의 문화적 특성이 동일한 발전 수준상에서 우연히 서로 같았다는 것을 의미하는 것은 아니다. 夏道의 遠神近人은 神靈觀念이 아직 발달하지 못하였기 때문이었고, 周나라 사람들의 遠神近人은 殷나라 사람들의 神 中心的인 사고를 부정한 것이다. 夏나라에 대해서는 한 단계 높은 긍정을 보여준 것으로 周代 文化가 이성화함으로서 나타난 진보성을 보여 주는 것이다. 尊禮와 尊命의 다름은 夏道보다 한 단계 높은 周나라 사람들의 人文自覺을 확실하게 보여주었다"[35]는 지적에서도 잘 나타난다. 즉, 夏殷周가 완전히 별개의 종족으로서 존재했던 것이 아니며, 문화적인 전승관계를 가지고 있다는 것이다. 夏殷周 三代가 문화적인 동질

33) 上揭書, pp. 67 - 68. 참조
34) 論語, 爲政篇, "殷人於夏禮 所損益 可知也 周人於殷禮 所損益 可知也 其惑繼周者 雖百世 可知也"
35) 陳來, 上揭書, p. 280

성을 가지고 있었다는 것은 앞에서 인용한 孔子의 언급에도 분명히 나타난다. 이것은 殷나라는 夏나라의 속국이었고 周나라 역시 殷나라의 속국이었다는 사실을 보아도 알 수 있다.

이러한 연승관계를 金忠烈 교수는, "중국 문화의 발단이 처음에는 이원적이었다고 본다. 고고인류학에서는 모계중심사회인 앙소(仰韶)문화와 부계중심사회인 용산(龍山)문화를 구별해서 말하는데 전자는 유목을 주로한 은문화를 낳고, 후자는 농경을 주로한 하문화를 낳았다. 그러나 이 두 문화는 은이 하를 정복하고 원시제국을 형성하면서 회통되어 농목(農牧)문화로 바뀌었다. 이것은 앞의 조대가 뒤의 조대에 의해 멸망되어도 문화 까지 괴멸되는 것은 아니며, 그 문화는 그대로 인습되어 다른 조대가 가지고 있던 문화와 화합되어 새로운 문화로 창조된다는 일례를 보여주는 것이다. 이것이 바로 민족중심의 정복주의를 자양하고 문화중심의 천하주의를 표방하는 중국적 특성의 단초라고 볼 수 있다"[36]라고 설명한다.

또한 夏,殷,周의 문화의 계승을, "하문화는 소박한 자연주의인데, 그 자연은 모두가 어울려 각자의 공능을 교섭함으로써만이 만유가 생성될 수 있다는 의미이다. 따라서 하나라는 일체를 평등시하는 횡적, 다원적 교류를 행하였다. 이에 비하여 은문화는 유일한 지고신(至高神)을 상정하는데, 그것이 만유를 주재하고 인간세상의 길흉화복은 물론 국가의 명맥과 정치권력까지 관장한다고 믿었다. 따라서 은나라는 종적이고 권위적이며 일방적인 지배체제를 강화해 나갔다. 이러한 문화는 남을 정복해서 강력한 제국을 건설하는데 효력을 거둔 것은 사실이나 그 체제가 역기능을 낳아 망국의 위기를 당했을 때 자기 관리 능력이나 힘의 견제 능력을 상실하고 만다는 약점이 있다. 따라서 자기 씨족의 지고신을 정점으로 하는 은나라의 이러한 씨족주의적 종적하향체제는 하나라의 자연주의를 윤리도덕문화로 향상시킨 주나라의 인문주의에 의해 대체되는 결과를 낳았다"[37]고 한다.

이러한 문화의 연승관계는 일면은 도태되고 또 다른 일면은 전승되는 관계를 갖게 된다는 것이고, 그리고 이 점이 중국 문화가 갖는 특징이라는 것

36) 金忠烈, 老莊散策, p. 168
37) 上揭書, p. 168

이다.

이러한 모습은 은대에 등장한 天命이 周代에 와서 帝의 성격을 그대로 이어받으면서도, 殷代의 제에는 없었던 성격이 나타나므로서 명확하게 드러난다. 즉, "周初에는 원시 종교의 天道觀을 버리기 시작했고, 도덕적 종교적 天道觀을 발전시켜 갔다. 人道 방면에 있어서도 天道 鬼神에 대한 敬虔을 개변시켜 人事에서 마땅히 해야할 敬德으로 만든 것에 말미암아 원시 종교의 淨化가 이루어졌다"[38]는 것으로서 주대의 천은 殷代의 帝와 동일시 할 수 없는 다른 근본적인 변화가 일어났음을 말한다.

그러면 주대의 天命이 등장하는 殷周交替時期를 살펴 보면서 구체적인 변화가 어떻게 일어났는가를 알아 보도록 하겠다.

주나라가 은을 정벌하면서 이전에는 보이지 않았던 德治를 주장하여, 폭정을 일삼았던 殷의 紂를 물리쳤다고는 하나 문화적으로 주는 일개 변방의 소국으로 700년 동안이나 대국을 이루어 온 중앙의 은에 비해서 아무래도 낙후된 부족이 아닐 수 없다. 또한 은의 紂를 물리쳤다고 해서 이내 은의 천하, 즉 은을 비롯한 모든 부족을 손아귀에 넣을 수 있었던 것은 아니다. 그러므로 殷周交替期에는 여러모로 주가 은을 인습하지 않으면 안되었을 것이다. 이러한 인습되는 과정에서 천의 성격에서 제와는 다른 차이점이 나타난다.

周의 武王은 殷의 紂를 정벌하기에 앞서, 그 자신이 은의 주를 정벌해야 하는 정당성을 피력하면서 은을 치는 것이 天命을 따르는 것이라고 선언한다. 그는 "상나라의 죄는 온통 가득차서 하늘이 명하여 그를 치게하셨으니 내가 하늘을 따르지 않는다면 그 죄가 같아질 것"[39]이라하여, 천이 자기에게 명했다는 것을 주장함으로써 정벌의 대의명분을 내세운다. 이러한 점에서 보면, 天 역시 帝와 같이 인간사에 관여하여 명령을 내리는 인격적인 신의 모습을 가지고 있음을 알 수 있다. 그러나 주의 천은 백성의 고통에 무관심하고 恣意的인 殷나라의 帝와는 달리 '泰書'에서의 언급처럼 백성의 뜻이 존중되는 명령을 내리는 존재다. 즉, "하늘은 백성을 가엽게 여기며, 백

38) 唐端正, 先秦諸子論叢, 東大圖書有限公司, 1981, p. 56
39) 書經, 周書 · 泰誓, "商罪貫盈 天命誅之 予弗順天 厥罪惟鈞"

성들이 바라는 바를 하늘은 반드시 그대로 따른다"[40]고 하며, "하늘이 보실 때는 우리 백성들을 통하여 보시고, 하늘이 들으실 때도 우리 백성들을 통하여 들으신다"[41]는 것이다. 이제 천은 백성위에 군림하고 백성의 뜻을 돌보지 않는 천이 아니라, 명령의 근거를 바로 백성에 두고 있는 그러한 천이라는 것이다.

이것은 殷代의 제와 비교해 볼 때, 대단히 획기적인 변화가 아닐수 없다. 백성이 단지 왕을 위해 존재하는 것이 아니라 오히려 王權의 자격을 부여하는 천이 백성의 뜻을 존중하여, 백성들의 원하고 바라는 일을 따른다는 것이다. 숭배자의 제사나 기도를 통해서 그 의지가 변하는 것이 아니라, 바로 왕의 명령에 복종을 강요당하기만 하던 백성이 왕권의 주체로 나서게 되는 큰 변화가 일어나게 된 것이다. 본래 제나 천은 그 성격이 같았지만 후대의 정치적인 변화가 일어나면서 그 상황에 맞게 성격의 변화가 온 것이라 보여진다. 이러한 天의 모습에서 보여지는 것은 夏代의 養民사상이다. 백성을 보호하고 중히 여기는 人本主義的인 모습이 오히려 인간 위에 군림해야 하는 天의 모습에서 나타난 것이다. 天命은 불변의 것이 아니라 德을 가진자에게만 내리는, 즉 천명의 결정은 덕에 의해서 내려진다는 것이다. 이것은 이제 周代의 天은, 帝와는 달리 도덕적인 속성을 갖는 道德天으로 변하였다는 것을 말하는 것이다.

殷代에 나타나지 않던 덕의 개념이 천명과 관련되어짐으로써, 周代에는 人文主義가 형성되고, 천의 관념에는 義理的인 측면이 부과되었다. 周代에 들어서면서 천에 대한 합리적인 사고가 등장하게 되었다는 것은 外在的인 天이 內在化 될 수 있는 가능성을 열어놓은 것이다. 그러나, "西周時代의 天命論은 여전히 神意論이었지, 후대에 발전한 自然 定命論 또는 宇宙 運命論이 아니었으며, 여전히 皇天上帝의 神性이라는 외피를 입고 있는 것이었다. 그러나 그 가운데는 완만하게 질서와 운명으로 향하는 사상 발전이 있었다는 점도 부인할 수 없다. 질서의 관념은 점차로 '天道'의 관념으로 응결되었으나 운명의 관념은 여전히 '天命'의 관념에 의존하여 발전되었다."[42]

---

40) 上揭書, "天矜于民 民之所欲 天必從之"
41) 上揭書, "天視自我民視 天聽自我民聽"
42) 陳來, 上揭書, p. 194

이러한 주장은 西周시기에는 殷代의 帝가 가진 지고신적이고 유일신적인 성격을 天이 완전히 벗어날 수 없었다는 것을 말한다. 이러한 잔존하는 帝의성격은 德의 개념이 등장하면서 덕과 혼재되는 성격을 갖게된다. 즉, "周나라의 통치자는 天帝에게 德을 중시하는 神性을 부가하였는데, 이는 天帝숭배를 보다 잘 이용하여 萬民을 순종케 하기 위한 것이었다. 德의 내용에는 두 방면이 있는데, 그 한 방면은 통치 계급의 행위 준칙이고, 다른 한 방면은 민중을 제약하는 행위 준칙이다. 이러한 부분을 신비화하고, 거기에다 天帝가 福善禍淫한다는 神威를 더하여 德이 민중을 제약하는 효력을 높일 수 있었으며, 또한 德을 위반하는 민중에게 壓制를 가할 때도 天을 대신해서 道를 행한다는 미명을 빌려올 수 있었다"[43]는 것이다. 물론 이러한 주장은 주대에 등장하는 덕을 그 당시의 정치적인 현상에 국한 시켜서 이해하는 입장을 보여 주는 것이기는 하나, 德의 개념과 제의개념이 어떻게 서로 융화되는지를 설명하고 있다.

그러나 德의 개념의 등장으로 점차 천과 제의차이가 드러나게 되는데, 그 이유는 역시 인간 자신의 자각을 바탕으로 하는 도덕성에 기인한다는 것이다. 즉, "殷商 시대에 있어 귀신에 대한 두려움이나 숭배와 周나라 사람들의 天에 대한 존경이나 敬畏간에는 매우 큰 도덕적 차별이 있다. 전자는 여전히 자연 종교에 대한 體現이고, 후자는 사회 진보와 도덕 질서의 원칙을 포함하고 있는 것이다. 여기에서 지적하고자 하는 것은, 周나라 문화의 이러한 특질과 발전은 비록 '倫理 宗教'의 단계에 상당하는 것이기는 하지만 周代의 禮樂文化는 결코 唯一神教의 길로 나아가지 않았으며, 周의 독특한 예악문화와 덕성 추구는 聖哲宗教로 일컬어지는 東아시아의 특성을 지닌 방향으로, 즉 德禮文化로 나아가게 되었다.[44] 이처럼 주대의 천은 德이 주요한 성격으로 자리잡는 천으로서, 이러한 천에 대한 의식의 변화는 사회에 근원적인 전환을 가져 온 것이다.

이러한 사상적인 전환은, "주공 등은 상왕조의 말기의 지배계급에 유행한 미신적 종교의 과오를 분석, 비판하고 그것을 '殷鑑'(은의 패망으로부터 얻

43) 周天順, 上揭書, p. 257
44) 陳來, 上揭書, p. 149

은 경험적 교훈)의 주 내용 중 하나로 삼고자 하였다.여기서 주왕조의 초기의 천인감응 사상이 비록 종교적 형식의 제약을 받고 있기는 하였지만, 그것은 상왕조 시대의 신에 대한 맹목적 신앙을 크게 극복하였으며, 인간의 지위를 제고 시켰고 이미 종교를 부정하는 사상적 요소를 포함하고 있기도 하였음을 알 수 있다"[45]는 지적에서 처럼 殷人의 帝에 대한 맹목적인 신앙의 결과가 초래한 결과를 통해서 周人들은 이러한 전철을 다시 밟아서는 안되겠다는 생각을 하지 않을 수 가 없었을 것이고, 정권의 유지는 무조건 천명을 믿음으로서 가능한 것이 아니라는 반성이 일어나게 되었을 것이다. 이러한 반성이란 곧, 정권의 흥폐를 가름하는 조건들 즉, 정권의 지속되는데 필요한 조건들과 이와 관련되어 일어 날 수 있는 여러 가지 가능성을 이성적으로 검토해 본다는 것이다.

그러므로 이러한 殷人들의 맹목적인 제에 대한 신앙과 차이를 낳게 된 의식의 변화는, "은·주 교체기의 정치적 반성에서 출발한 결과, 다시 말해서 종교의 허구성에 대한 자각에 힘입어 거기에서 도덕적 성실성(敬과 德)으로 옮겨온 결과이다. 그러므로 이것은 종교가 일체를 지배해 오던 지금 까지의 흐름을 대번에 변화시켜 도덕적 자각에 기반을 둔 인문정신으로 인간세를 경영하겠다는 '人道'의 확립 과정인 것이다. 이런 면에서 본다면 주초의 사상적 전환은 종교로 부터의 해방, 즉 제정으로부터의 독립 운동이었다고 할 수 있을 것이다."[46] 이처럼 사회의 변화를 가져온 덕에 대한 강조는 주초에서부터 보여지는 것으로 『書經』에서, "우리는 夏나라의 임금을 본보기로 삼지 않을 수 없으며, 또 은나라의 임금을 본보기로 삼지 않을 수가 없다. 내가 감히 아는 체 하는 것은 아니지만 그들이 왕권을 계속 유지 못한 것은 그들이 덕을 공경하지 못하여서 그들의 명을 잃었기 때문이다"[47]라고 한 것이나, "오오, 封이여, 공경하라. 원망받지 말게하고 계책이 아니고 법이 아닌 것은 행하지 말며, 정성으로 결단하여 덕을 빨리 실행함을 크게 본 받아라. 그럼으로써 네 마음을 편케하고 네 덕을 돌아 보게하고 네 계책이 널리 미

45) 馮禹, 天與人, 重慶出版社, 1991, p. 38
46) 金忠烈, 上揭書, p. 145
47) 書經, 周書·召誥, "我不可不監于有夏 亦不可不監于有殷 我不敢知 曰 有夏服天命 有其歷年 我不敢知 曰 不其延 有不敬厥德 乃早墜厥命"

치게 하라"[48]는 언급들은 은대의 문제를 德이라는 관점에서 보기 시작했다는 것을 알려 준다.

이제 덕은 恣意的인 帝를 대체해서 인간의 삶이 인간 자신 역량에 따라 변화될 수 있다는 의식을 심어주고, 동시에 하늘로부터 부여되는 天命 역시 德에 의해서 결정된다는 천명론이 주초에 발생하게 되는 것이다. 이러한 점은 외재적인 존재가 내재화되는 과도기라고 할 수 있다. 왜냐하면, 앞에서도 언급한 것처럼 완전히 인간 자신의 역량에 따라 결정된다고 본 것이 아니라 여전히 천은 의지적인 존재며, 지고신의 자격을 상실한 것이 아니기 때문이다.

이러한 지고신은 인간사를 자의적으로 판단하는 것이 아니라 덕의 유무에 의해 판단을 내리므로 이제 천은 도덕적인 성격을 갖는 도덕천으로 변하게 된 것이다. 인간 자신에 대한 자각과 이에 따르는 도덕적인 능력을 중시하게 되므로, 자연스럽게 천의 의미도 변화하게 되었다는 것이다. 즉, "周나라 사람들이 이해하는 '天'과 '天命'은 이미 확정적인 도덕 함의를 가지고 있는 것으로써, 이러한 도덕 함의는 '敬德'과 '保民'을 주요한 특징"[49]으로 삼게 되었다.

Ⅲ. 神人調化의 思想的 特徵

이 장에서는 신인조화의 의미를 유가적인 입장과 비교하여 살펴 보고자 한다. 특히 유가의 공자나 맹자의 천에 대한 태도를 보면, 천신신앙과 천도신앙에 대한 특징을 살펴 볼수 있는 언급들이 있다. 공자는 「論語」에서 천에 대한 표현을 살펴 보면, 아직 까지는 천에 대한 전통적인 입장을 버리지는 않은 것으로 보여진다. 그렇다고 周初에 등장한 천의 속성을 그대로 다 받아들인 것은 아니다. 자신의 입장에서 천의 의미를 재해석하였다고 생각되며, 재해석하는 과정에서 나타난 그의 천관은 명확하지는 않지만 그의 언

48) 上揭書, 周書 · 康誥, "嗚呼 封 敬哉 無作怨 勿用非謀非彝 蔽時忱 丕則敏德 用康乃心 顧乃德 遠乃猷"
49) 陳來, 上揭書, p. 168

급들은 분명히 인격적인 신앙의 대상으로 천을 해석한 것이다. 이러한 신관은 대순사상에서 나타나는 神觀과 분명히 구분할 수 있는 신은 아니다. 반면에 공자의 천에 대한 또 다른 언급들은 그러한 신관의 속성을 갖지 않는 천이라고 할 수 있다. 이러한 종류의 천은 孟子에 오면 분명하게 나타난다. 맹자의 천이 갖는 속성은 내재적이고 비인격적인 성격을 갖는다. 더 이상 인간의 일에 직접관여하는 천이 아니라, 하나의 법칙적인 존재로서 우주 자연의 모든 존재가 그 법칙에 따라 움직이는 그러한 궁극성을 갖는 법칙으로서 이해된다. 이러한 천의 속성에서 나타나는 천은 천도신앙에서 말하는 대상으로서의 '道'와 일치하는 것이다. 대순 사상에서도 분명히 '道'를 신앙적인 측면에서 언급하고 있는 것을 보면, 이러한 맹자의 천에 대한 해석은 대순 사상에서 언급하는 도와 다름이 없다고 생각된다. 그러면 이러한 점들을 차례로 살펴 보도록 하겠다.

1. 天神信仰

앞 장에서 살펴 본 것처럼 중국 고대에서 신앙의 대상인 '帝'나 '天'은 주대에 이르게 되면 점차 변화를 거쳐 孔子와 공자 이후에 이르게 되면 '帝'라는 명칭은 점차 사라지고 주로 '天'이 지고한 위치를 차지하게 된다. 이 때에 등장하는 天은 아직 까지는 지고한 위치와 외재적인 성격을 잃지 않고 여전히 인간의 일에 관여하는 천으로 나타난다. "공자가 살았던 시대에 있어서도 이미 '天'에 대한 세 가지 서로 다른 이해가 있었다. 첫째는, '天'을 인격화된 至上神으로 이해하는 것인데, 이는 西周 초기로부터 이어져 내려온 전통적인 관념이다. 둘째는, '天'을 인력으로는 어찌할 수 없는 '運命'으로 이해하는 것이다. 셋째는, '天'을 땅과 상대되는 자연의 물질로 이해하는 것이다. 공자는 이러한 세 가지의 '天'에 대해 모두 전적으로 인정하거나 부정하지 않고 비교적 절충적인 태도를 취했다."[50] 공자의 이러한 태도는 「論語」에서도 매우 모호하게 나타난다. 孔子는 자신이 아끼던 제자인 안회가 죽었을 때, "하늘이 나를 버리는 구나 ! 하늘이 나를 버리는구나"[51]하여 천

50) 向世陵 · 馮禹, 儒家的天論, 齊魯書社;濟南, 1991. p. 31
51) 論語, 先進, "天喪予 天喪予"

을 마치 주재적인 존재로 받아들인 것 같은 판단을 하게 한다. 그러나 공자는 결코 西周 초기의 이론을 완전히 중복하고 있지는 않다. 『논어』 가운데 있어서의 '天'의 인격화는 비교적 담백하여 거기에는 더 이상 天帝가 거듭해서 명령을 내리는 글귀가 들어있지 않으며, 더욱 중요한 것은 공자가 鬼神에 대해서는 '遠之'해야만 한다는 다른 한 방면을 제출했다는 것이다. 또한 공자는 西周 시기의 관념 가운데의 '天命靡常'·'天命德延'의 사상을 계승하였으며, 春秋 시기의 重人 사상을 받아들이기도 했다. 그러나 또한 輕'天'을 인정하지 않았고, 天을 원망하는 것에는 반대하였다. 공자는 오로지 天命 鬼神을 믿기만 하는 것에도 반대하였고, 天命 鬼神을 근본적으로 부정하는 것에 대해서도 반대하였다.[52] 이러한 공자의 태도는 「論語」에 언급된 천에 대한 해석에 있어서 여러 가지 해석을 가능하게 하고, 그 해석은 天神信仰과 天道信仰이라는 구분을 하는데 있어서 我田引水格인 해석을 가져오게 된 것이라 보여진다.

'天命'에대한 해석에 있어서도, 「논어·헌문」에서는 "道가 행하여지게 되는 것도 命이고, 道가 무너지게 되는 것도 命이다. 공백료가 命을 어찌하겠느냐? (道之將行也與, 命也; 道之將廢也與, 命也. 公伯寮其如命何?)"라고 하였다. 여기서 공자가 말하고자 하는 것은, 道가 행해지고 행해지지 않는 것은 하늘의 命에 의해서 결정되는 것이지 인간의 힘으로 좌우되는 것이 아니라는 것을 분명히 이야기 함으로써 小人인 공백료는 그에 대해 어떠한 작용도 일으킬 수 없었다는 것이다. 그렇다고 해서 공자가 오히려 당시의 숙명론자들처럼 인간 자신의 운명을 소극적으로 하늘에 맡길 것을 주장하지는 않았다. 이와는 반대로 그는 적극적으로 자신의 입장에 안주하는 것에 그치지 않고 운명적인 것을 타개해 나가고 그래도 안되는 것은 인간의 능력으로서는 어찌할 수 없는 것으로 보았다. 그러므로 공자는 운명적인 의미의 천에 대해서 '天'에 대한 그의 기본적인 태도는 '盡人事而待天命'하는 태도를 취한 것으로 보여진다. 그는 인간의 힘이 모든 것을 다 할 수 있다는 입장을 취하지는 않았고, 세상사에는 인간의 능력으로도 어찌할 수 없는 것이 있다는 것을 인정함으로써 인간의 범위를 넘어선 어떤 존재를 염두에 두고 있는

52) 向世陵·馮禹, 上揭書, p. 33

듯한 태도를 보이기도 한다.

「論語 · 泰伯」에서는 "오직 하늘만이 크다고 하는데, 요임금은 그것을 본 뗏도다. (唯天爲大, 唯堯則之)"라고 하였다. 이는 이상적인 통치자였던 堯임금이 능히 '天'을 본받아 자기의 마음을 넓혀 인자하고 은혜로워 私意를 갖지 않을 수 있었다는 것을 찬양한 것이다. 그러나 여기에서의 '天'이 自然의 天을 가리키는 것인지 아닌지 그 의미가 아주 명확하지는 않다. 그런데 『論語 · 陽貨』에 기재되어 있는 다른 문장에서는 공자 자신이 自然의 天을 본받을 것을 희망하였다는 것을 분명하게 보여주고 있다. 즉 "공자께서 말씀하시길, '나는 말을 하지 않으려 한다.' 자공이 여쭙기를, '선생님께서 만약 말씀을 하지 않으신다면 저희들은 무엇을 傳述하겠습니까?' 공자께서 말씀하시길, '하늘이 무슨 말씀을 하시더냐! 사철이 돌아가고 있고 만물이 자라나고 있지만 하늘이 무슨 말씀을 하시더냐!' (子曰: '予欲無言.' 子貢曰: '子如不言, 則小子何述焉? 子曰: '天何言哉! 四時行焉, 百物生焉. 天何言哉!)"라는 것이다. 어떤 사람은 공자의 이러한 말을 근거로 삼아 공자 철학 체계 가운데의 '天'은 自然의 天이라고 하며, 심지어는 이것을 두고 공자가 '제일 처음으로 自然에 대해 투쟁할 것을 우렁찬 목소리로 발출한 사람'이라고 생각하기도 한다. 그러나 공자 이전에 이미 自然의 天에 대한 관념이 일찍이 출현하였다는 것을 지적해 내야 한다.[53]

이러한 공자의 천에 대한 태도를 보면 첫째, 공자는 '天'에 관한 사상에 있어 근본상으로부터 周初 종교 관념의 범위를 벗어나지 않고, 대체적으로 다만 그 범위 내에서 어느 정도의 개량 · 수정을 가하였다. 공자는 비록 귀신의 존재 여부에 대해서는 회의하였고, 아울러 돌출적으로 '人事'를 강조하였으며, '己' 즉 주관 능동 작용을 강조하였지만, 그는 오히려 春秋 이래의 사상가들처럼 비교적 명확하게 '天'을 自然으로 보려하거나, 또는 공개적으로 天帝에 대해 회의를 표시하지는 않았다. 따라서 공자는 西周 초기의 종교 유심주의를 이론 형태의 유심주의로 발전시키지도 않았고, 종교 유심주의를 비판하여 소박한 유물주의 체계를 창립하지도 않았다. 둘째, 공자의 '天論' 가운데의 西周 초년의 사상과 다른 점이 있는 것의 대부분은 공자

53) 上揭書, p. 38

자신이 발명한 것이 아니다. 예를 들면, '天'으로 하여금 추상적 '運命'의 의미를 갖게 함으로써 自然의 天을 본받게 하는 것 등등은 모두 春秋 시기에 이미 있었던 관념이다. 공자는 도덕 윤리와 교육 사상의 방면에서 모두 비교적 계통적인 이론을 제출하였으며, 고대 문화의 典籍을 정리하는 방면에서도 매우 중요한 공헌을 하였는데, 이들은 모두 일정한 창조성을 구유하고 있다. 비교해 보면 공자는 '天'論 방면의 새로운 창조에 있어 적은 것을 원하였지만 결과적으로는 많은 것을 얻었다[要少得多]. 당연히 새로운 창조가 전무한 것은 아니지만 그 가운데서 가장 중요한 창조는 응당 천인 관계에 대한 일종의 中庸 모델(類型)을 제출한 것이라고 말할 수 있다. 후래의 儒家의 天論은 이에 대해 비판·계승함으로써 드디어 儒家 天論의 중요한 특징을 이루게 되었다.[54]

아무튼 공자의 천에 대한 해석에 있어서 「論語」에 표현된 내용을 그대로 받아들인다면 孔子의 천은 천신신앙에 가깝다고 할 수 있다. 비록 후대에 오게 되면 그로한 인격적이고 외재적인 존재로서의 천의 의미는 사라지지만 아직 까지 공자의 태도에는 천신신앙에 가까운 천의 의미가 잔존하는 것이라 보여진다. 만일 공자가 전혀 그러한 신적인 존재를 받아들이지 않았다면, 천신을 분명히 신앙의 대상으로 삼았던 묵가학파의 비난, 즉, "儒家는 제사를 지내야 한다고 주장하면서도 귀신이 없다고 주장하니, 이는 물고기가 없는 줄을 잘 알면서도 물에 그물을 던져 물고기를 잡아 올리려고 하는 것이나 다름 없는 일"[55]이라는 비난을 면할 수 없을 것이다. 이론적인 면에서 보면, 공자의 이러한 관념은 바로 西周 초기의 周公 등과 같은 사람들의 '天不可信'이라는 정신을 발전시킨 것이다. 그러나 공자는 끝내 '天'의 권위의 至上性을 부정하지 않았고, 설사 그런 면이 있다 하더라도 적어도 그것을 공개적으로 부정하지는 않았다. 이와는 반대로 '畏天命', '天驗之'와 같은 종교 색채가 농후한 말을 적지않이 강의 하였다.[56] 이런 점을 본다면 공자는 분명히 천에 대해 종교적인 태도를 가지고 있었다는 것을 알 수 있다.

任繼愈는 이러한 의미를, 공자가, "하늘이 무슨 말을 하느냐? 사철이 바뀌

54) 上揭書, pp 40 - 41
55) 上揭書, p. 34
56) 上同

고 만물이 생성되나니 하늘이 무슨 말을 하느냐?"[57]는 언급과 연관시켜 "공자는 사람들에게 上帝를 배울 것을 가르쳤다. 上帝와 같은 존재는 비록 한마디도 말하지 않지만 사계절의 운행을 추동하고, 만물의 생장을 추동한다. 天은 모든 것을 主宰할 수 있지만 그렇게 하도록 하는 데 있어 반드시 말을 할 필요는 없다는 것"[58]이라 하여 공자의 천은 주재적이고 인격적인 의미로 해석하였다. 또한 趙紀彬은 『論語新探』에서, 淸代 王復禮가 宋代의 유학자들은 천을 대부분 理로 해석한 것에 대해 『論語』에 나타난 천의 의미와 다르다는 주장을 한 논거를 인용하여, 그 자신도, "공자의 인식론에서 천은 서주시기와 마찬가지로 의지적인 상제이자, 인간에 대한 최고의 주재자며, 사회의 모든 변화의 원인이고, 德敎의 존폐와 사회의 안정 그리고 혼란에 대한 최후의 근원이다. 따라서 공자의 '천명을 안다'는 진술의 의미는, 제자들에게 상제의 명령을 파악하라는데 있다. 또 '天命을 두려워한다'는 진술의 의미는 제자들에게 자연 법칙에 순응하라는 데에 있는 것이 아니라, 상제의 명령에 복종하라는데 있다"[59]고 함으로써 공자의 천은 주대로부터 내려오는 주재적이고 인격적인 신으로 이해 하였다.

이러한 공자의 '天'에 대한 이해는 대순사상에 나타나는 '上帝'의 속성과 큰 차이가 없다. 「典經」에서도, "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 이 분을 좇을 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 여쭈기를 '평생의 소원이라. 깨달았나이다.' 원래 공우는 동학신도들의 식고와는 달리 '하느님 뵈오지소서'라는

57) 上揭書, 陽貨, "天何言哉 四時行焉 百物生焉 天何言哉."
58) 任繼愈, "孔子 - 奴隸社會的保守派封建社會的"聖人"", 中國孔子基金會學術委員會(編), 『近四十年來孔子研究論文選編』, 齊魯書社; 濟南, 1987, p.139
59) 趙紀彬, 『論語新探』, 人民出版社, 1988, p.190

발원의 식고를 하였는데 이제 하시는 말씀이 남의 심경을 통찰하심이여 조화를 임의로 행하심을 볼 때 하느님의 강림이시라고 상제를 지성으로 받들기를 결심하였도다"[60]라고하여 상제의 천지 자연에 대한 주재력을 보여주고 있다.

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 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"[61]라는 언급은 주재자로서의 면모와 인간사를 주재하는 존재로서의 모습을 보여 줄 뿐 만 아니라 공자의 천개념과는 다른 점이 나타난다. 즉 위의 인용문에서 보여지는 것처럼 신명계를 포함하고 있다는 것이다. 공자가 귀신에 대해 회의적인 태도를 갖고 있는 것과는 다른 점이다. 이러한 점은, "또 상제께서 가라사대 '지기가 통일되지 못함으로 인하여 그속에서 살고 있는 인류는 제각기 사상이 엇갈려 제각기 생각하

60) 典經, 교운 1장 25
61) 典經, 교운제1장, 9

여 반목 쟁투하느니라. 이를 없애려면 해원으로써 만고의 신명을 조화하고 천지의 도수를 조정하여야 하고 이것이 이룩되면 천지는 개벽되고 선경이 세워지리라'고 하셨도다"[62]라는 언급에서도 신명계에 대한 중요성을 잘 보여 준다. 천에 근거한 인간사의 조화만이 문제가 아니라 신명계의 조화가 이루어져야 이 세상이 이상적인 세계로 변화될 수 있다는 것이다.

이상에서 살펴 본 것처럼 대순사상에 나타나는 신적인 존재인 상제는 공자의 천관에 나타나는 신적인 존재와 속성상에서는 거의 동일한 것으로 보여진며, 그 차이점은 신명계를 포함하고 있다는 것이다. 이러한 천신신앙은 중국의 유가에서는 점차 사라지게 되어 이후에는 천도신앙으로 그 특성이 옮겨지게 됨을 볼 수 있다. 이러한 성격은 천신신앙과 천도신앙이 서로 조화를 이루지 못하고 어느 한 쪽만이 강조되기 때문에 일어나는 모습이라고 생각된다. 그러나 인간의 신앙 양태는 어느 한 쪽 만이 강조되거나 중시되어 어느 한 쪽을 배척해서는 안된다고 생각한다. 신앙의 양측면이 서로 공존하여야 하고, 상호 보완적이어야 한다. 이러한 신앙의 양태를 천도신앙에서 좀더 살펴 보도록 하겠다.

2. 天道 信仰

天道信仰은 종교적인 측면에서 본다면 많은 문제가 야기 될 수 있는 용어라고 할 수 있다. 왜냐하면 종래의 서구 중심적인 종교 정의에서 본다면 천도에 대한 신앙은 종교로서 성립할 수 없기 때문이다. 일반적으로 종교는 천신신앙에서도 나타나는 것처럼 인격적인 요소를 가진 신적인 존재가 주요한 신앙 대상이므로 그러한 요소를 지니지 않은 천도에 대한 신앙은 종교적인 대상이 될 수 없다는 것이다. 이러한 주장들이 유교를 종교인가 아닌가를 판단하는데 부정적인 결론을 끌어내고, 유교의 비종교적인 요소로서 천도에 대한 신앙을 지적한다. 그러나 이러한 주장들은 서구의 신 중심적인 종교 정의에 기인하는 것이고, 타당한 것은 아니라고 생각한다. 이미 유교는 종교로서의 역할을 충분히 해왔고 앞으로도 종교로서의 역할을 할 수 있다

62) 典經, 공사 3장, 5

고 생각된다. 신 중심적인 종교 정의가 아니라, 인간이 궁극적인 관심이라는 측면에서 본다면 천도에 대한 신앙이 종교로서의 역할을 할 수 있다는 것이 분명히 들어난다. 인간의 궁극적인 관심의 대상으로서 천도는 그 역할을 중국고대로부터 지금 까지 지속하고 있으며, 앞으로도 얼마든지 그 역할을 할 수 있다는 것이다. 여기서 문제가 되는 것은 앞 절에서도 잠깐 언급했지만, 천신신앙과 천도신앙이 상호 배척적인 것으로 보려는 태도라고 할 수 있다. 천도신앙과 천신신앙은 동전의 양면과 같은 것으로 상호 간에 상보적인 관계를 유지해야한다고 생각한다. 그러면 먼저 중국 고대 유가에서는 천도에 대해 어떠한 생각을 가지고 있었는지를 살펴 보도록 하겠다.

春秋戰國時代가 중국 고대 사회에서의 근본적인 전환기이자 거대한 변혁기였음은 주지의 사실이다. 이와 같은 변혁은 정치, 경제, 사회, 사상 등의 여러 부분이 유기적인 관계를 갖으면서 이루어진 것인데, 특히 經濟·社會面에서는 생산 수단의 획기적인 변화에 따라 사회 구조가 매우 복잡해졌고, 思想面에서는 종래의 呪術的, 神政的 세계관이 理性的 세계관으로 대체되어 갔다.[63] 이러한 세계관의 변화는 이전의 천에 대한 태도가 변화되었다는 것을 말하는 것이다. 천이 신적인 존재로 인지되어 인간의 의존의 대상이었으나, 인간 자신에 대한 자각은 이러한 인간 외부에 존재하면서 인간 개개인과 인간 사회의 변화에 관여하는 전지전능한 신적인 존재에 대한 거부감을 보여 주는 것이다. 이와같은 사실을 감안한다면 공자의 천에 대한 해석에 있어서도 단지 인격적인 존재로만 볼 수 없는 이유가 있다. 공자가 「論語」에서 언급하는 '天'은 "대체로 불행을 당한 후의 탄식이거나, 혹은 표현할 길 없는 內心을 표시하는 것, 또는 다른 사람들이 제출한 문제에 근거하여 다른 의견을 표시하는 것인데, 이것은 모두 이론상으로부터 자연에 대해 해석한 것이 아니다. … 이것은 비록 정식으로 우주론 문제를 강론한 것은 아니지만 확실히 자연에 대한 정중한 언론과 연관이 있다. 이러한 언론 가운데서 공자가 자연계의 운행 변화에 대해 어느 정도 관찰·체험했다는 것을 알 수 있는데, 이는 이른바 神의 인격 의지와는 전혀 무관한 것이다. 이 두

63) 李成九, 「春秋戰國時代의 社會와 國家」, 서울大學校東洋史學研究室(編), 『講座中國史』 1, (서울:지식산업사,1989), p.90 참조

가지 의미의 天은 공자의 사상 가운데서 서로 다른 위치를 차지하는데, 전자는 逆境 가운데서 부르짖고 감탄하는 것이며, 후자는 평화시의 관찰 인식이다. 그러나 공자 자신은 여기에 어떤 모순이 있다고 생각하지는 않았다"[64] 즉, 공자는 천에 대한 인식에 있어서 어느 정도 자연규칙적인 의미를 생각했지만 분명히 인격적인 신의 존재를 받아들인 것은 아니라는 것이다.

천명에 대한 논의에 있어서도 공자는 천명을 자연의 객관적인 법칙으로 이해하지는 않았지만, 그렇다고 해서 천명을 신적인 존재의 의지로 본 것은 아니라는 것이다. 즉, "공자가 말한 알 수 있는 天命은 오히려 자연계의 객관 규율은 이해하는 것과는 다른 것이다. 한편으로 말하면 그것은 과학적인 수준에 도달하지 못한 것이고, 다른 한편으로 말하면 그것은 자연 규율의 범위보다 넓어야만 하는 것이다. 일반적으로 天命을 그대로 믿는 사람들은 대체로 적극적인 노력을 기울이지 않지만 공자는 종신토록 적극적으로 학습을 하였으며, 항상 분주하게 돌아다녔고, 그의 이상을 실현하고자 企圖하였으며, 아울러 이러한 정신으로 후세를 교육하였다. 당시의 사람들은 그를 '안되는 것을 알면서도 그것을 하고 있는 사람'(「헌문」)이라고 불렀는데, 이는 공자가 天命에 因하여 인간의 노력을 무시하지 않았다는 것을 설명하는 것이다. 공자는 인간의 노력을 최대한으로 발휘했음에도 불구하고 현실을 개변시킬 수 없을 경우라야 그가 말하는 '天命'의 범위에 속하는 것이라고 생각했다"[65]는 것이다. 이러한 설명은 공자가 말하는 천명이란 인간의 힘으로 어찌할 수 없는 어떠한 것이라고 생각했다는 것으로 천명은 신의 의지라는 관점을 수용하지 않는 주장이다

또 하나 언급해야 될 문제는 공자가 말하는 천도의 성격이 과연 어떠한 것인가 하는 문제다. 장립문은 공자의 도에 대한 설명을 인도에 국한 시켜 해석한다. 예를들면, 공자는 '아침에 도를 들으면, 저녁에 죽어도 좋다. "朝聞道, 夕死可矣."(『里仁』)고 하였다. 그런데 여기에서의 道는 天道를 포괄하는 것이 아니라, 단지 人道만을 가리키는 것이다. 공자의 제자인 子貢은 일찍이 다음과 같이 말했다. 즉 "夫子之言性與天道, 不可得而聞也"(「公冶長」)라

64) 張恒壽, 「孔丘」, 中國 孔子基金會學術委員會(編), 『近四十年來孔子研究論文選編』, 齊魯書社; 濟南, 1987, p. 321
65) 上揭書, p.322

는 것이다. 공자도 비록 天을 언급하기는 했지만, 그는 결코 天道를 깊이 있게 연구하지는 않았다. 공자에 의하면, 현실 사회의 人道가 중요하다는 것이다. 따라서 공자의 道는 사실상 人道인 것이다. 또한 공자는 도덕 지식을 중시했을 뿐만 아니라 도덕 실천도 중시했다. 이른바 德이라는 것은 사람이 道를 학습하고 실천하는 것을 통해 자신의 몸에 道를 얻고, 자신의 몸에 道를 두는 사상 품덕을 말한다. 道는 德의 근거이고, 德은 道의 실천이므로 道와 德은 밀접한 연관을 갖는다. 그리하여 "志於道, 據於德"이라고 하는 것이다. 공자의 德은 그가 말하는 道의 조성 부분이다.

이러한 주장을 시대적인 상황을 고려하여 생각해 보자. 즉,30. 춘추 말기에 周나라 왕실이 쇠미해지자 제후들이 분쟁을 일으켜 전쟁이 빈번해졌고, 사회는 어지러워 졌다. 공자는 사회 현실에 관심을 두었으며, 부지런히 자신의 정치 이상을 실현하고자 했다. 공자에 의하면, 仁禮를 기본 내용으로 하는 人道 교화를 추진해 감으로써 이러한 이상을 실현할 수 있다는 것이다. 따라서 그는 人道를 중시하였으나 天道는 드물게 말하였다. 그러나 天道에 대한 탐색을 홀시하였기 때문에 道論으로 하여금 본체 사유의 수준에까지는 이르게 하지 못하였으니, 이는 공자의 결함이다.[66]

맹자는 天道를 논함에 있어 天道의 誠的 특성만을 묘술하였을 뿐 天道 자체를 탐구하지는 않았다. 맹자는 말하길, "誠者, 天之道也."(『孟子 · 이루상』)라고 하였다. 이른바 誠이란 성실하여 망녕됨이 없다는 뜻이다. 日月星辰 · 天地四時의 운행은 항상 자연스러워 때가 되면 반드시 그러할 뿐 결코 멋대로 운행하지 않는다. 이 가운데는 天道를 객관 규율로 보는 의미가 함축되어 있다. 그러나 맹자가 의도하는 것은 天道의 내용을 드러내려는 데 있는 것이 아니라 天道의 誠的 특징을 사용해 人道를 논증하려는 데 있는 것이다. 그는 말하길, "思誠者, 人之道也"(위와 같음)라고 하였다. 인간은 시시각각으로 誠의 원칙을 생각함으로써 자기의 행위를 규범해야만 한다. 맹자는 생각하기를, 인간은 마땅히 誠의 품덕을 구비해야만 하고, 성실하게 仁義의 道를 실천해야만 하는데, 이는 天道가 성실하여 망녕됨이 없는 것과 같다고 하였다.[67]

---

66) 張立文(主編), 道, 中國人民大學出版社, 1989, pp. 27 -30. 참조

이러한 천도에 대한 관점은 일방적으로 천도를 인간사에 국한시키는 관점이고 이러한 주장은 더 나아가 유가의 사상은 종교적이거나 철학적인 사상이라기 보다는 윤리적인 것에 국한된 사상이라는 주장에 이르게 된다. 즉, 춘추 시대에서는 이미 天·天命을 인격신적인 성격으로부터 전화하여 도덕 법칙성의 성격으로 만들었다. 아울러 인격성을 가지고 있는 전통적인 종교 의식을 과거의 天·帝의 최고 통일체로부터 하락시켜 일반적인 귀신으로 만들었으며, 아울러 도덕적인 규정을 부여하였다.[68] 그러나 「論語」에서 天·天道·天命을 말하는 태도는 앞에서 말한 귀신에 대한 태도와는 완전히 다른 것이다. 그러나 여기에서는 먼저 「논어」에서 말한 天·天道·天命과 「논어」에서 말한 命을 분명하게 구별해야 한다. 「논어」에서 命字만을 말할 경우는 모두가 運命의 命으로써 말한 것이라면, 천과 천도, 천명 등에서서 나타나는 천은 도덕의 최종 근거라고 할 수 있을 것이다. "공자는 춘추 시대의 도덕 법칙화된 '天'에 대해 비록 더 이상 명확하게 인격신의 성질을 부여하지는 않았지만, 공자에 의하면 이러한 도덕 법칙은 결코 외재적인 추상으로 막연하게 존재하는 것이 아니라 血肉과 연계를 갖는 실체적 존재이기도 하며, 공자의 이른바 天命이나 天道 혹은 天을 가장 간단 명료한 언어를 사용하여 표현하면, 이것은 사실 도덕의 초경험적 성격을 가리켜 말한 것이다. 따라서 이것은 초경험적인 것이며, 그렇기 때문에 보편성·영원성을 갖는다. 이것은 초경험적인 것이기 때문에 당시에 있어서는 다만 天·天命·天道로써 징표를 삼았던 것이다. 도덕의 보편성·영원성은 바로 공자가 말한 天·天命·天道의 진실한 내용이다."[69]

'五十而知天命'은 공자 일생의 학문 역정 가운데의 중요한 고리인데, 이는 50세 이전의 공부가 도달한 결과이며 50세 이후의 進境이 나오게 되는 원천이기도 하다. 어떻게 인생의 중도에서 종교 신앙의 길로 빠져들 수 있겠는가? 만일 그러하다면 공자는 50세 이후로는 종교 생활을 했어야 하는데, 어째서 60세에는 耳順했다고 하고 70세에는 不踰矩했다라고 함으로써 전혀 종교적인 색채를 드러내지 않았는가? 공자는 50세에 이르러서야 '知'를 갖게

67) 上揭書, pp. 30 - 31
68) 徐復觀, 中國人性論史-先秦篇, 商務印書館;臺北, 1984, p.80
69) 上揭書, pp. 84 - 86

되었고, 이에 天이 그의 생명의 根元 속으로 들어오게 되었으며, 이에 말미암아 그는 그 자신과 天의 親和感·具體感 및 天에 대한 책임감·사명감을 항상 깨닫게 됨으로써 그의 생명 가운데 확고한 자신을 형성하게 되었다.

공자만이 자기의 생명 가운데서 天命을 證知했으며(실제로 도덕적 초월성을 증지했다), 天命과 자기의 생명이 하나로 연결되어 있다는 것을 깨달았으니, 공자는 이제 "天生德於予", "天之未喪斯文也, 桓魋其如予何"와 같은 말을 하게 되었다. 이로부터 미루어 "畏天命", "知我者其天乎", 및 "天何言哉" 등과 같은 말을 하게 되는데, 이는 모두 50세에 天命을 안 이후에 한 말이다. 공자가 깨달은 이러한 생명과 천명의 연결은 실제로는 性과 天命의 연결이다. 따라서 자공은 일찍이 공자에게 性과 天道(天命)를 하나로 연결시켜 설명해 줄 것을 청했다. 性과 天命의 연결은 곧 血氣心知의 구체성 이면에 있는 것인데, 이것이 血氣心知를 초월하는 성질을 가지고 있음을 체현해 내는 것이다. 이는 구체 생명 가운데서 개벽되어 나온 내재적 인격 세계의 무한성을 체현하는 것이다. 下學而上達을 통해야만 체인할 수 있는 것이기 때문에 下學의 단계에 있는 사람은 "不可得而聞"할 수밖에 없다. 공자가 50세에 깨달은 天命은 곧 도덕성의 天命이지 종교성의 天命이 아니라는 것은, 여기에서도 그 유력한 방증을 얻을 수 있다. 공자의 知天命은 곧 자기의 性, 자기 心의 도덕성에 대한 철저한 自覺과 自證을 얻은 것이다. 天·天命에 대한 공자의 敬畏는 "極道德之量"에 말미암아 引發된 도덕 감정으로서, 최고의 도덕 감정이며 언제나 최고의 종교 감정과 동질을 이루는 정신 상태이다. 공자의 心目 가운데 있는 天은 다만 "四時行焉, 百物生焉"하는 현상을 감각한 하나의 우주 생명·우주 법칙적 존재이다.[70]

또한 자연 법칙을 통해서 파악되는 인간의 도덕법칙이란 곧 天에 의해서 우리에게 부여된 심성 안에서 발견된다. 그러므로 "易에서 말하는 수양 공부란 근원적인 性命으로부터 시작해서 修身行德을 통해 유한적인 形軀의 벽을 넘어 무한의 大道로 進入하여 천지와 더불어 합일의 경지로 나아가는 것을 말한다1"[71] 이처럼 易에서 중시되는 것은 자연의 법칙을 깨닫고 그 법칙

70) 上揭書, pp. 87 - 88
71) 上揭書, p.169

을 체득함으로써 가능한 자연과 인간의 합일, 즉 天人合一이 지고의 목표라 할 수 있으며, 이것은 곧 천도와 인도의 합일이다.

공자에 있어서 性이란 앞에서 살펴본 바와 같이 인도의 의미를 가지고 있는 것으로 인성을 말하는 것이다. 인성은 곧 인간에 내재해 있는 삶의 도리이며, 인간이면 마땅히 준수해야할 삶의 덕목이라고 할 수 있을 것이다. 즉, 이것은 人道로서 인간이 인간다울 수 있는 존재 법칙이며, 인간의 행위를 규정하는 법칙이다. 공자는 陽貨편에서, "타고난 성품은 서로 가까우나, 습관에 따라 서로 멀어진다"[72]고 하여, 사람이 본래 지니고 태어나는 성품은 차이가 없으나, 후천적으로 익히게 되는 습성에 의해서 본래의 타고난 바가 멀어짐을 말한다. 이러한 입장에서 본다면, 性이란 인간의 정적인 측면을 모두 포함한 성이라 할 수 있을 것이다. 그러나 서복관은, "선한 면에서 인성이 서로 가깝다"[73]고 하여 공자가 말하는 性은 인성의 純善한 면 만을 말하는 것으로 해석한다. 인성의 순선한 면이란 덕이라 할 수 있고, 공자가, 述而편에서 "하늘이 나에게 덕을 주셨다"고 한 것에 비추어 본다면 공자에 있어서 성이란 천으로부터 부여 받은 것이라 할 수 있다.

이것은 성과 천도의 동일성, 즉, 천도와 인도의 동일성을 말하는 것으로, 이러한 性에 대한 자각은 "인간의 修道 방향을 밖으로부터 내부로 돌려 거기서 덕성의 핵 仁을 확인하고 그 인을 매개로 하여 다른 모든 사물들과 교류하는 도덕 철학의 기틀을 세운 것이다."[74] 이 말은, 인간 자신이 주체가 되어 자신 안에 내재되어 있는 덕성인 仁을 실천함으로써, 천도와의 합일을 이룰 수 있다는 것이다. 그러므로 이러한 性은 천도와의 관계에서 능동적인 입장에 서있는 것이다. 공자가, "사람이 도를 넓히는 것이지, 도가 사람을 넓히는 것이 아니다"[75]라는 언급에서 알 수 있는 것처럼 道의 주체는 바로 인간이라는 것이다. 그렇다고 인간이 주체가 되어 천도를 실현한다는 인간이 자의적으로 한다는 것은 아니다.

또한 인간의 주체적인 실천 행위는 반드시 천도에 어긋나지 않는 지향점

72) 『論語』, 「陽貨」, "性相近也 習相遠也."
73) 徐復觀, 上揭書, p.89
74) 金忠烈, 上揭書, p.2
75) 『論語』, 「衛靈公」, "人能弘道 非道弘人."

이 있어야 한다. 이러한 천도와 인도의 관계는 天道가 人道를 引導해주는 것이어야 하고, 인간은 자신의 의지로 그 引導된 길을 스스로 개척해 나가야 한다. 즉, "모든 존재는 그 '천도'에 순응하여 삶을 영위하는 것이 최선이라고 믿었기 때문에 인간의 삶의 길도 예외없이 그것을 준거로 개척될 수밖에 없었다. 그리고 그 결과로 확립된 것이 이른바 '人道'이다."[76] 그러므로 성에 내재된 천도를 실현한다는 것은, 공자가, "내가 仁을 하고자 하면, 바로 거기에 있다"[77]고 한 것처럼 인간 자신의 의지에 의해 가능한 것이다.

결국 인간의 의지에 의하여, 즉, 천도와 인도는 합일되는 것이고 이것이 천인합일이다. 이것은 인간과 천이 상호 간의 도움을 주는 관계라 할 수 있으며, 실천적인 면에서 볼 때 이러한 관계에서는, "우주 자연의 어느 한 부분도 손상해서는 안된다는 사고가 있게 된다. 자연은 오히려 내 몸같이 아끼고 사랑하고 그 化育을 도와가며, 인간들이 조화롭게 의지하고 이용할 대상이지, 결코 정복하고 파괴할 대상이 아니라는 것이다."[78] 그러므로 인간은 만물과 동체라는 의식을 가지고, 천지 자연의 화육에 참여하게 되는 것이고, 이것이 실천적인 면에서의 천인합일이라고 할 수 있을 것이다.

공자의 이러한 태도는 어쨌든, "공자는 춘추 시대의 賢士大夫에 비해 종교적 감정을 많이 가지고 있었던 듯 한데 그 근원은 바로 여기에 있는 것이다. 天은 위대하고 숭고한 객체이고, 性은 인간의 생명 가운데 내재되어 있는 주체이다. 전통적인 종교 의식에 비추어 본다면 天은 위로부터 외부로부터 인간의 생활 행위를 규정하는데, 이 때에는 생명의 주체인 人性이 피동적이고 소극적인 처지에 놓이게 된다. 그러나 공자에 있어서는 天이 자기의 性 가운데서 전출되어 나온 것이며, 天의 요구는 주체인 性의 요구이기 때문에 공자는 "我欲仁, 斯仁至矣"와 같은 말을 할 수 있었다. 仁을 결정하는 것은 我이지 '天'이 아니다. 공자에 대해서 말하면, 仁 이외에는 天道라고 할만한 것이 없다. 그의 "天生德於予"라는 신념은 사실 "我欲仁, 斯仁至矣"라는 기초 위에서 건립된 것이다. 性과 天道의 관통 합일은 실제로 仁이 자아를 실현하는 가운데서 도달한 경계이지만, "我欲仁, 斯仁至矣"의 仁은 반

76) 金忠烈, 『孔子思想과 21세기』, 韓·中 國際學術會議, 東亞日報社, 1994, p.23
77) 『論語』, 「述而」, "我欲仁 斯 仁至矣."
78) 尹絲淳 外, 『孔子사상의 발견』, 民音社, 1992, p.237

드시 人性에서 나온 것이지 天에서 나온 것이 아니다. 그렇지 않다면 '我'는 이렇게 큰 결정력을 가질 수 없다.[79]p.162. 그러나 법칙적 성질의 天命은 의연히 추상적으로 존재하며, 인류의 행위에 대해 강요·보증하는 意義를 결핍하고 있다. 따라서 법칙적 성질의 天命과 동시에 맹목성적 運命의 命 관념도 발생했다. 공자가 필생의 노력을 기울여 자각한 법칙성적 天命은 사실 인간 자신을 근거로 삼는 가운데서 생겨난 것이지만, 人性과 天命을 융합하여 하나로 하는 것이기 때문에, 이는 인간의 생명으로 하여금 생리적인 제한 가운데서 돌파해 나올 수 있게 하는 것이며, 또한 추상적인 법칙으로 하여금 인간의 생명 가운데로 응결해 가도록 하여 혈육적인 존재가 있다는 것을 파악할 수 있게 하는 것이다. 이에 인간의 행위 규범의 근원과 보증은 각각의 사람들이 자신의 가운데서 구할 수 있는 것이기 때문에 그는 "爲仁由己"라고 말하였던 것이다. 그러나 공자는 개인적인 下學而上達의 공부를 하였기 때문에 性과 天命의 合一을 실증할 수 있었던 것이다.

맹자는 유가 학파 역사상에서 제일가는 '天'에 관한 이론 체계를 건립하였으며, 아울러 '天'에 관한 이론을 '人性'에 관한 이론과 결합하여 상당히 完整한 '盡心'·'知性'·'知天'의 이론을 건설하고 구성하였는 바, 공자의 天論과 비교해 볼 때 이는 거대한 발전이다. 비록 맹자의 '天'이 전통의 영향을 받아 "百神享之"하면 곧 "天與之"한다는 등과 같은 말을 함으로써 어느 정도 종교적인 색채를 띠고 있는 것이기는 하지만, '天'의 가장 중요한 함의는 이미 변화를 일으켰으니, 이는 "非人之所能爲"하는 것을 가리키는 것이며 또한 인간의 의지로써는 바꿀 수 없는 필연성 혹은 필연적인 경향을 말하는 것이다. 맹자에 의하면 이는 '天' 혹은 '命'이다. 왜냐하면 人力으로는 禹임금 수명의 장단을 결정하지 못했고, 또한 禹임금 자식의 賢 不肖를 결정하지 못했기 때문이다. 요컨대 맹자의 '天'은 人力의 밖에 있는 필연을 가리키는 것이며, '命'의 의미와 가까운 것이다. 맹자의 사상 체계는 천명 결정론의 요소를 포함하고 있다. 그러나 맹자의 '天'論을 단순하게 숙명론으로 귀결할 수는 없다. 왜냐하면 맹자가 天命이 있다는 것을 인정하고 있기는 하지만 결코 人爲를 반대하거나 부정하지 않고, 공자의 '盡人事而待天命'이

79) 上揭書, p. 99

라는 사상을 계승·발전시켰기 때문이다. 맹자에 의하면 '天命'의 면전에서 자포 자기하는 것은 완전히 잘못된 행위이다.

일체의 모든 것들은 '天命'의 安排에서 벗어날 수 없는 것이지만 '天命'에 대한 接受에는 順과 不順의 차별이 있다. 만일 어떤 사람이 자기 수명의 장단은 이미 天命에 의해 좋게 결정된 것이기 때문에 자기가 하고자 하는 대로 행위할 수 있다고 생각하고 여러 가지 위험한 일에 끼어든다면, 이는 큰 착오이다. '天命'을 이해하는 사람은 열심히 '道'에 비추어 일을 행하기 때문에 불필요한 희생을 면할 수 있다. 順命의 전제 조건이 知命이므로, 有知가 있어야만이 자각적으로 順命할 수 있다. 그렇다면 사람들은 어떻게 해야만 知天命의 임무를 실현 할 수 있는가? 맹자에 의하면, 이는 '求其故'하는 것 즉 사물이 이미 미루어 알고 있는 그의 內的 규율을 따르는 것이다. 이는 사람들이 天道 방면을 파악하는 데 있어 결코 무능력하지 않다는 것을 충분히 인정하는 것이다. 天道上에서만 이렇게 말할 수 있는 것이 아니라 人性上에서도 이와 같이 말할 수 있다. 인간 자신을 인식하고, 인간의 운명을 파악하는 관건의 첫걸음은 모두 그 규율을 추구하는 데 있다. 당연히 그 규율을 추구하는 입각점은 여전히 자연의 勢에 순응하는 데 있다. 여기에 있어 목적과 결과는 일치하는 것이며, 知天命과 順天命은 서로 위배되는 것이 아니라고 말할 수 있다.

天命이 비록 객관적인 필연 과정이기는 하나, 그의 실현은 오히려 人力에 말미암아 배합되는 것이므로 天命이 인간 세상의 모든 활동을 독단하는 것은 결코 아니다. 따라서 세상의 수많은 사정이 성공적으로 이루어지지 못하는 까닭은 '天命'에 있는 것이 아니라 인위적인 노력의 부족에 있는 것이다. 한 사람의 통치자로서 맹자는 우선 자기 행위의 동기에서부터 그 결과가 어떨 것인가에 이르기 까지 고려하는 것과 같은 불필요한 지나친 사고를 하지 말 것을 요구한다. 왜냐하면 이는 '天命'에 말미암아 결정되는 것이기 때문이다.[80]

또한, 맹자는, "天道를 논함에 있어 天道의 誠的 특성만을 묘술하였을 뿐 天道 자체를 탐구하지는 않았다. 맹자는 말하길, '誠者, 天之道也.'(『孟子』, 「

80) 向世陵·馮禹, 上揭書, pp. 41 - 46

離婁上」)라고 하였다. 이른바 誠이란 성실하여 망녕됨이 없다는 뜻이다. 日月星辰·天地四時의 운행은 항상 자연스러워 때가 되면 반드시 그러할 뿐 결코 멋대로 운행하지 않는다. 이 가운데는 天道를 객관 규율로 보는 의미가 함축되어 있다. 그러나 맹자가 의도하는 것은 天道의 내용을 드러내려는 데 있는 것이 아니라 天道의 誠的 특징을 사용해 人道를 논증하려는 데 있는 것이다. 그는 말하길, '思誠者, 人之道也'(위와 같음)라고 하였다. 인간은 시시각각으로 誠의 원칙을 생각함으로써 자기의 행위를 규정해야만 한다. 맹자는 생각하기를, 인간은 마땅히 誠의 품덕을 구비해야만 하고, 성실하게 仁義의 道를 실천해야만 하는데, 이는 天道가 성실하여 망녕됨이 없는 것과 같다고 하였다."[81] 여기서 맹자가 말하는 '誠'이란 결국은 자기 자신을 수양하는 것을 말하고 있으며, 그 근거를 천에서 찾고 있다. 천이 의미하는 바는 성실 그 자체라는 것이다. 이러한 천은 주재적이며, 절대적인 신과 같은 존재라고 볼 수는 없다. 만일 모든 일을 주재하는 인격적인 존재라면 백성을 다스리는 방법에 대해 이렇게 단계적으로 나누어 말하지 않았을 것이다. 또한 맹자의 관심은 인간 자신이 스스로 노력하는가 아닌가에 있으며, 천에 대해서 어떤 바램도 있지 않다. 이러한 맹자의 표현을 통해서 볼 때도 맹자가 언급한 천은 반드시 주재적인 성격을 갖는 인격적인 존재로 해석할 필요가 없을 것이다.

또한 위에서 이두가 인용한 『書經』의 '하늘이 백성을 태어나게 할 때'의 하늘이나, '天命靡常'에서의 천의 의미는 모두 법칙적인 의미를 지닌 것으로 본다해도 해석상의 아무런 문제가 되지 않는다. 이러한 천은 自然的이거나 道德的인 法則을 상징하는 표현이라 이해할 수 있다. 또한 '하늘을 따르는 자는 생존하고, 하늘의 뜻에 거슬리는 자는 망한다'고 할 때, 이 천의 의미도 역시 도덕 법칙적인 의미로 해석될 수 있다. 그 이유는 맹자가 『書經』「泰誓」篇의 "天視自我民視 天聽自我民聽"을 인용하여 천의 판단 근거가 백성에게 있다는 것을 말하고 있음에서도 알 수 있다. 즉, 順天者라는 것은 백성의 뜻에 따른다는 말이 되기 때문이다. 주재적이고 인격적인 존재라는 말은 자기 자신의 의지대로 행동하는 존재를 말하는 것이며 자신의 의사 결정이

81) 張立文, 上揭書, pp.30-31

다른 것에 의존하지 않는 것을 말한다. 그러므로 백성들이 보고, 듣는 것을 자신이 보고, 듣는 것으로 한다는 것은 주재적인 의미가 상실된 것이라 보여진다.

또 다른 예문를 들어 보자. 맹자는 천이 큰 일을 맡기려는 사람에게 맡기기 전에 단련의 고난을 준다고 하며 이렇게 말한다. "천이 장차 그 사람에게 큰 일을 맡기려고 하면, 반드시 먼저 그의 마음을 괴롭히고, 그의 몸을 수고롭게 하며, 그의 신체를 굶주리게 하고, 몸을 궁핍케하게 한다."[82] 이러한 언급을 보면 천이 인격적이고 인간사에 관여하는 존재로 보여진다. 그러나 이러한 맹자의 언급 역시 천의 理法性이 공자에서와 마찬가지로 상징화된 것으로 이해해야 할 것이다. 왜냐하면, 그 이어지는 문장에서, "그가 하는 것이 그가 해야 할 일과 어긋나게 만드는데, 그것은 마음을 움직이고 자기의 성질을 참아서, 그가 해내지 못하던 일을 더 많이 할 수 있게 하기 위해서다"[83]라고 한데서 알 수 있다. 이 말은 보다 더 인간 자신의 내면적인 수양에 힘쓰라는 것을 의미하고 있다. 문제는 외재적인 것에 있는 것이 아니라 바로 나 자신의 마음을 어떻게 써야 하는가에 달려 있다는 말이다.

보다 더 분명히 도덕적 천을 나타내는 맹자의 언급은 「盡心 上」에서 나타난다. 군자의 세가지 즐거움을 말하면서 그 두번째로, "우러러 보아서 하늘에 부끄러움이 없고, 굽어 보아서 사람에게 부끄러움이 없는 것"[84]이라는 말이다. 하늘을 우러러 보아 부끄러움이 없다는 것은 천이 자연적인 천 만을 가리키는 것이 아니라 인간의 마음에 부끄러움을 느끼게하는 무엇이 있다는 것이다. 그리고 그 부끄러움을 느끼게하는 것은 인간 자신의 마음에 적용되는 도덕적 법칙을 올바르게 실행하지 못했을 때이고, 그 잘못을 깨우쳐 주는 모범적이고 기준이 되는 천의 도덕적 법칙이 있다는 것이다. 이러한 천의 속성은 공자가 말하는 천의 속성과 동일한 것이다. 仁이나 性에 대한 공자의 사상을 그대로 이어 받아 보다 체계적으로 발전시킨 것처럼 천에 대한 맹자의 이해 역시 공자의 천을 받아들이고 보다 분명하고 체계적으로

82) 『孟子』, 「告子下」, "天將降大任於是人也 必先苦其心志 勞其筋骨 餓其體膚 空乏其身."
83) 『孟子』, 「告子下」, "行拂亂其所爲 所以動心忍性 曾益其所不能."
84) 上揭書, 「眞心 上」, "仰不愧於天 附不怍於人 二樂也."

말하고 있음을 알 수 있다.

맹자의 천이 도덕 법칙적인 의미를 지녔다는 점은 공자의 천관과 동일하다는 것을 알 수 있다. 그러나 반드시 모든 점에서 동일하다고는 볼 수 없는 점이 있다. 공자는 천에 대한 언급이 대부분이 개인적인 감정의 표현이라는 것을 앞 장에서 밝힌 바 있다. 이에 반해 맹자는 개인적인 입장에서보다는 사회적인 언급들이 대부분이다. 그 예로 앞에서도 인용한, 맹자가 요임금과 순 임금의 禪讓에 대해 만장이 묻는 말에 대답한 문장을 들수 있다. "만장이 묻기를, '요 임금이 천하를 순에게 주었다는 것이 사실입니까? ' 맹자가 대답하여, '아니다. 천자가 천하를 남에게 주지는 못한다.' '그러면 순이 천하를 차지했는데 누가 준 것입니까?' '하늘이 준 것이다.' "[85] 이러한 맹자의 언급은 천이 관여하는 문제가 개인적이기 보다는 정치적이고 사회적인 문제에 있다는 것을 보여 준다.

인성의 문제에서도 이러한 점이 나타나는데 맹자는 모든 사람은 선한 성품을 가지고 태어난다는 말을 하였는데, 이때의 성품은 하늘로 부터 품수받은 것이라 할 수 있다. 이러한 점을 볼 때, 이제 천은 어떤 특수한 지위에 있는 사람과만 관계가 이루어 지는 것이 아니라 모든 사람과 관계를 갖는 존재인 것이다. 이러한 관계는 공자에게서는 명확하게 나타나지 않는다. 이러한 점을 볼 때, 공자에서보다는 천의 의미가 보다 확대되어 적용됨을 알 수 있다.

이러한 맹자의 천은, 앞에서 인용한, '성실 그 자체는 하늘의 도다'라는 언급에서 그 성격을 잘 나타낸다. 즉, 이 말은 "천이 도덕적이기 때문에 천으로부터 본성을 부여받은 모든 인간이 도덕적이라는 이론적 근거를 제시한 것이다."[86] 그러므로 모든 인간은 도덕적인 존재라고 할 수 있는 것이고, 곧 천의 도덕성이 곧 인간에 내재하게 되었다는 것을 보여주는 것이다. 이러한 맹자의 천에 대한 이해는 '天人合一'의 근거를 마련한 것이라 보여진다.

천인관계를 분류하는 한 방법으로, 天人合一설, 天人相分설, 天人相勝설로 나누는 방법이 있다. 맹자의 천인관계의 경우 천인합일의 관계로 분류된다.

---

85) 上揭書, 「萬章上」, "萬章曰 堯以天下與舜 有諸 孟子曰 否 天子不能以天下與人 然卽舜有天下也 孰與之 曰 天與之."

86) 金勝惠, 原始儒敎, 서울, 民音社, 1990, p.184

그리고 천인합일은 다시, 天人絶對合一, 天人相通, 天人感應으로 분류된다. 첫번째 천인절대합일은 앞에서도 지적한 것처럼 은대나 주초에 형성된 관념이고, 두번째의 天人相通은 천과 인이 서로 대립적인 관계에 있는 것이 아니라 서로 밀접하게 연관지어져 있음을 말하는 것이다. 세번째의 天人感應은 동중서로 대표되는데, 이 의미는 천과 인간은 同類로서 서로 교감하는 존재를 말하고 있다. 두번째가 맹자가 말하는 천인관계로 그 의미는 갈영진에 의하면 두가지를 의미한다고 한다. 첫째는, 천과 인은 절대 대립적이고 격리된 것이 아니라 서로 밀접하게 관련된 통일체이며, 서로 간에 실제로 분리되어 나누어짐이 없다는 것이다. 둘째는, 천은 인륜 도덕의 본원이며, 인륜 도덕은 천에 근원을 두고 있으므로 천도와 인도는 합하여 하나가 된다는 것이다.[87] 그리고 맹자가 말하는 天人相通의 의미도 두가지로 나누어 설명한다. 첫째는 천명론에서 백성의 위치를 중시하는데서 나타나는 것으로 천의 결정이 백성에 의거해 이루어지므로 천과 인이 서로 통한다는 것이다. 둘째는 심성으로 천을 해석한데서 나타난다. '인간의 성을 알면 천을 안다'는 말에서 알 수 있는 것처럼 天의 根本 德性은 인간의 심성 가운데 포함되어 있다. 우주의 덕성은 곧 人倫 道德의 根源이며, 인륜 도덕은 우주적 덕성의 流行 發現이다. 천은 도덕적 의미를 갖고 있으며 인간은 천의 덕성을 품수받아 그것을 자기의 덕성으로 삼아 완성함으로써 인간의 심성과 천의 덕성이 상통하게 된다는 것이다.[88]

맹자의 천은 위에서도 살펴본 것처럼 도덕 법칙적인 성격이 강하다. 물론 맹자의 천에 관한 언급들 중에는 의지적이고 주재적인 의미를 담고 있는 언급들도 많지만, 공자가 그러한 것처럼 그러한 표현은 전통적인 천에 대한 감정적인 표현이라고 이해할 수 있을 것이며, 또는 운명론적인 표현으로 이해할 수 있을 것이다. 여기서 말하는 운명적인 의미의 천이란 맹자의 천을 이해하는데 있어서 오해의 여지가 있으므로 좀더 그 의미를 자세하게 살펴보아야 할 것이다. 맹자는, "天下에 道가 있으면 작은 덕이 큰 덕에 부리우며, 작은 어진 이가 큰 어진 이에게 부리우고, 천하에 道가 없으면 작은 것

87) 葛榮晉, 『中國哲學 範疇史』, 黑龍江 人民出版社, 1987, p.165
88) 上揭書, pp.165-166, 참조

이 큰 것에 부리우고, 약한 것이 강한 것에 부리우게 되니, 이 두가지는 天理다. 그러므로 하늘을 따르는 자는 생존하고, 하늘을 거슬리는 자는 망하게 된다"[89]고 하여 인간의 힘으로는 어찌 할 수 없는 필연성이 있음을 말한다. 이러한 맹자의 숙명론적인 입장을 그대로 받아들인다면, 맹자는 운명이 천명에 의해 결정된다는 천명 결정론자라고 할 수 있을 것이고, 만일 그렇다면 인간의 노력이란 아무런 의미도 가질 수 없는 것이 된다. 그러나 맹자는, "하늘이 지어낸 재앙은 그래도 피할 수 있으나, 자기가 지어낸 재앙은 모면하지 못한다"[90]는 『書經』, 「商書篇」의 말을 인용하여, 그가 말하고자 하는 天命이 단지 결정론적인 천명이 아님을 보여준다.

이러한 점을 본다면, 맹자의 천론을 단순하게 숙명론이라고 결정 내릴 수는 없다. 왜냐하면 맹자가 천명이 있다는 것을 인정하고 있기는 하지만 결코 人爲를 반대하거나 부정하지 않기 때문이다. 만일 어떤 사람이 자기 수명의 장단은 이미 天命에 의해 장수하도록 결정이 났으므로 자신이 하고 싶은대로 할 수 있다고 생각하고 위험한 일에 끼어든다면, 이것은 큰 착오가 아닐 수 없다. 천명을 올바르게 이해한 사람이라면 열심히 道를 따르는 일을 행하기 때문이다.[91] 그래서 그는, "命이 아닌 것이 없으니 그 바른 것을 따라서 받아야 한다. 이런 까닭에 命을 아는 자는 무너지려는 담 아래에 서지 아니한다"[92]고 하는 것이다.

그러므로 맹자가 말하는 천명은 비록 객관적인 필연 과정이기는 하나, 그의 실현은 오히려 人力에 의해 이루어지는 것이므로 천명이라고 해서 인간 세상의 모든 일을 자의적으로 결정하는 것은 아니다. 그것은 인간적인 노력 여하에 따라 결정되기도 하는 것이다. 이러한 점을 본다면 천명과 인위에는 어떠한 관계가 있음을 알 수 있다. 즉 이러한 관계는 인간의 도덕적인 노력이 천명과 일치하는가 하는 관계라고 할 수 있다. 그래서 맹자는, "그 마음을 다하는 자는 그 성품을 알 것이니, 그 성품을 알면 곧 하늘을 알 것이다. 자기의 마음을 보존하고 자기의 성품을 기르는 것이 하늘을 섬기는 것이다.

---

89) 『孟子』, 「離婁上」, "天下有道 小德役大德 小賢役大賢 天下無道 小役大 弱役强 斯二者 天也 順天者存 逆天者亡."
90) 上揭書, "天作孼 猶可違 自作孼 不可活."
91) 向世能, 馮禹, 上揭書, p.45, 참조
92) 『孟子』, 「盡心 上」, "莫非命也 順受其正 是故 知命者 不立乎巖墻之下."

短命하거나 長壽하거나 의심을 두지 않고, 자신의 몸을 닦으며 기다리면 命을 세우는 길이 된다"[93]라고 하는 것이다.

孟子의 天은 도덕적인 의미를 갖고 있다. 그러나 여기서 나타나는 도덕적 의미는 단순한 일상생활의 행위 기준으로서의 윤리 도덕만을 가리키는 것은 아니다. 천이 우리에게 부여한 덕성은 삶의 궁극적 의미를 함축하고 있다. 앞에서 인용한 갈영진의 지적처럼 인륜 도덕은 천에 근거를 두고 있으므로 우리에게 내재된 덕성을 실현한다는 것은 올바른 인간 관계를 형성한다는 의미만을 갖는 것이 아니라 인간의 궁극적인 목표, 즉 天人合一을 실현하는 길이다. 그러므로 천인 합일을 이루는 길은 인간에게 내재한 덕성을 실현함으로써 이루어진다. 물론 내재한 덕성은 천으로 부터 오는 것이다. 그러나 이러한 천은 인간의 심성과 별개의 것으로 존재하는 것이 아니다. 즉, 주는 자와 받는 자가 명확히 구분되고, 주는 자가 실제로 존재하는 것으로 볼 수 없다.

만일 천이 실제로 외부에 존재하며, 절대적인 속성을 지닌 존재라면, 孟子는 "모든 것이 나에게 갖추어져 있다"고 하지 않았을 것이다. 왜냐하면 이 말은 외부에 어떠한 존재도 필요로 하지 않는다는 것이기 때문이다. 그러므로 인간은 궁극적인 목적을 달성하기 위해서는 자신 안에 내재한 덕성을 실현하기만 하면 된다. 또한 이러한 내재성은 자신의 마음을 닦는 修養과 밀접하게 관련되있다. 수양이라는 것은 바로 인간 자신에 의한 인간 본성의 함양이라고 할 수 있기 때문이다. 그러므로 인간에 내재한 도덕적 법칙을 점차 닦아 나감으로써 인간이 현실 생활에서 부딪칠 수밖에 없는 장애와 고통을 극복해 나갈 수 있으며, 결국은 궁극적인 목표인 天人合一을 실현하게 된다.

절대적인 신관을 중심으로 하는 종교에서 중시하는 계시는 인간의 의도적 노력에 의해서 알 수 있는 것이 아니라 신이라는 절대적 존재에 의해서 주어지는 것으로서 인간은 그것이 언제 어떻게 주어지는가를 알 수 없다. 다만 그 가능성을 확고하게 믿고 희망할 뿐이다. 이와는 달리 孟子가 말하는

93) 上揭書, "盡其心者 知其性也 知其性則知天矣 存其心 養其性 所以事天也 妖壽不貳 修身以俟之 所以立命也."

궁극적 실재로서의 천은 인간 자신의 노력과 수양을 통해서만 실현될 수 있다. 이러한 점에서 본다면 맹자에 있어서의 천인합일은 인간 자신의 실현을 통해서 완성될 수밖에 없는 구조적 특성을 갖게 된다.

孟子는 「盡心 上」 篇에서, "자기의 마음을 다 하는 자는 그 성품을 알 것이니 그 성품을 알면, 곧 하늘을 알 것이다"[94]라고하여 공자가 확실히 언급하지 않은 천의 내재적인 성격을 분명하게 밝혔다. 이러한 점에서 본다면, 그는, "유가 학파 역사상에서 제일가는 '天'에 관한 이론 체계를 건립하였으며, 아울러 '天'에 관한 이론을 '人性'에 관한 이론과 결합하여 상당히 完整한 '盡心'·'知性'·'知天'의 이론을 건설하고 구성하였는 바, 공자의 天論과 비교해 볼 때 이는 거대한 발전"[95]이라고 할 수 있을 것이다. 이러한 것은 공자가 명확하게 언급은 하지 않은 것이다. 그러나 앞에서 그의 '知天命'에 대해 설명할 때 지적한 것처럼 인간 자신의 성에 이미 천도의 요소를 가지고 있다는 것을 공자도 '知天命'의 체험을 통해 알고는 있었을 것이지만, 맹자처럼 분명히 그리고 체계적으로는 언급을 하지는 못했었다.

맹자의 이러한 언급은 논리적인 면이 있다. 즉, "충분하게 인간의 심령을 발굴하면 곧 무엇이 인간의 본성인가를 알 수 있으며, 일단 무엇이 인간의 본성인가를 알게 되면, 또한 무엇이 '天'의 본질인가도 명백해진다는 말이다. 어째서 '知性'하면 곧 '知天'할 수 있다는 것인가? 이치는 아주 간단하다. 왜냐하면 '性'은 '天爵'이기 때문이다. 즉 '性'이 '天'으로부터 來源하기 때문에 '性'을 인식하는 것은 곧 '天'을 인식하는 것이 되기 때문이다."[96] 즉, 자기 자신을 안다는 것이 곧 천을 안다는 것이다. 앞에서 지적한 것처럼 인간 자신의 마음 안에 그러한 요소가 있는 것으로, 즉, "인간의 본성은 하늘로부터 부여 받은 것이고, 따라서 자기의 心理를 충분히 계발하면 자기의 천성을 알 수 있고, 자기의 천성에 대한 이해를 통해 하늘의 본질까지도 알 수 있다고 생각하였다.

그는 이러한 추론을 통하여 인간의 본성 속에는 인, 의, 예, 지, 충, 신 등의 도덕이 있음을 인정하였다, 그렇다면 본성의 부여자인 하늘은 당연히 이

94) 『孟子』, 「盡心 上」, "盡其心者 知其性也 知其性則 知天矣."
95) 向世能, 馮禹, 上揭書, p.41
96) 上揭書, pp.51-52

러한 도덕의 근원이 된다. 그리고 최고의 본체인 하늘과 인간의 본성은 하나가 된다"[97]는 것이다. 사실 心 밖에 性이 없고, 性 밖에 天이 없기 때문에, 맹자는 또한 "存其心, 養其性, 所以事天也"라고 말하는 것이다. 만약 心 밖에 性이 있고 心과 性 밖에 天이 있다면, 盡心은 결코 조금도 知性할 수 없을 것이며, 存心 養性 또한 직접적으로 事天하는 것이라고 부를 수 없을 것이다.[98]

즉, 인간의 성을 알면 천을 알 수 있다고 하는 것은 천이 인간의 인식 능력을 벗어나 있는 그런 존재가 아님을 말하고 있는 것이며, 자신의 마음을 보존하고 성품을 기르는 것이 하늘을 섬기는 것이라는 말은 천이 내재해 있다는 것을 보여주는 것이다. 그러므로 맹자의, "만물이 모두 나에게 갖추어져 있다"[99]라는 언급과 연관시켜 볼 때, 천이 내포하고 있는 모든 법칙이 인간에게 내재해 있다는 것을 알 수 있다. 또한 여기서 말하는 법칙이란 인간의 도덕 법칙을 의미하는 것이다. 왜냐하면 '盡其心'이라고 했을 때, 그 의미는 '四端之心'을 의미하는 것이기 때문이다.

또한 맹자는 자연적인 의미의 천을 언급하면서도 도덕적 의미를 함께 나타낸다. 앞에서도 인용한, "위대하도다 堯의 임금되심이여, 하늘이 제일 크거늘 오직 요임금께서 본받으시니, 그것은 넓고 넓어서 백성들이 능히 이름 붙일 수가 없도다"라는 공자의 말을 맹자가 「藤文公上」에서 인용하여, 천의 자연적 성격을 표현하면서도 또한 동시에 도덕적 성격이 내재한다는 것을 암시하고 있다는 것을 알 수 있다. 이러한 도덕적 성격이 곧 성이며, 이 성을 파악함으로써 천을 알 수 있게 된다는 것이다.

맹자와는 달리 순자는 「荀子」 곳곳에서 이와는 다른 천에 대한 태도를 보여준다. 그 내용은 다음과 같다.

1) 노인들을 노인답게 대접해 드리면, 젊은이들도 모여들 것이다. 궁한 사람을 궁하게 대접하지 않으면, 통달한 이들도 쌓이듯이 올 것이다. 남이 보지 않는데서 실천 하고 보수를 바라지 않고 베풀면, 賢人이나 不肖子나 하

97) 馮禹, 上揭書, pp.175-176
98) 徐復觀, 上揭書, p.181
99) 『孟子』, 「盡心 上」, "萬物皆備於我."

나가 될 것이다. 사람으로서 이 세가지를 행할 수 있다면, 비록 큰 과실이 있다하더라도 천이 그대로 내버려 둘 리가 있겠는가?(老老而壯者歸焉 不窮窮而通者積焉 行乎冥冥 施乎無報 而賢不肖一焉 人有此三行 雖有大過 天其不遂乎 -「修身」篇)

2) 군자의 마음은 크게는 하늘을 공경하여 道를 본받으며, 작게는 의를 두려워하여 절도에 따르는 것이다. 슬기로우면 사리를 밝게 통달하여 모든 것을 유추 총괄하며, 그렇지 못하면 단정하고 진실하여 법도를 지키는 것이다.(君子大心 則天而道 小心 則畏義而節 知則明通而類愚則端慤而法 -「不苟」篇)

3) 자기 스스로 알고 있는 사람은 남을 원망하지 않고, 命을 이해한 사람은 천을 원망하지 않는다. 남을 원망하는 것은 궁한 것이고, 천을 원망하는 것은 뜻이 굳지 못한 것이다. 자신이 잃고나서 남에게 그 탓을 돌리니, 어찌 사리에 어둡다고 하지 않겠는가?(自知者不怨人 知命者 不怨天 怨人者窮 怨天者無志失之己 反之人 豈不迂乎哉 -「榮辱」篇)

4) 인간의 운명은 천에 달려 있고, 나라의 운명은 예에 달려있다.(人之命在天 國之命在禮 -「天論」篇)

5) 예에는 세가지 근본이 있다. 천지는 삶의 근본이요, 선조는 인류의 근본이며, 임금은 다스림의 근본이다. …… 그러므로 예는 위로는 하늘을 받들고 아래로는 땅을 받들며, 선조를 존중하고 임금을 섬기는 것이니, 이것이 예의 세가지 근본이다.(禮有三本 天地者 生之本也 先祖者 類之本也 君師者治之本也 … 故 禮上事天 下事地 尊先祖 而隆君師是禮之三本也 -「禮論」篇)

이러한 순자의 천관은 일면으로는 천의 자연성을 강조하면서, 동시에 이법성을 강조한 것이라 볼 수 있다 이것은 공자의 천관과 상통하는 것이며, 또한 정서적인 측면에서도 천을 이해했다는 것은 노장보다는 공자에 보다

가까운 천관이라 할 수 있다.

또한 순자가 하늘과 인간을 구분하는 주장을 하게 된 데에는 당시의 시대적인 상황과도 무관하지 않다. "春秋 시기에는 天象 관측이 진일보 정확해지고 일반화되어 계통적인 점성술의 구성을 가능케 하였다. 중요한 것은 당시에는 天象 변화와 사회 생활이 서로 연계된 관념이 현저하게 발전했다"[100]는 것과 "점성가들은 天象 12星次의 분야에 근거해 天下 九州의 땅을 구획하며, 星象과 '雲氣'의 변화로써 인간의 災異를 관찰하고, 五行 相克 등의 신비한 술수를 이용하여 길흉을 점침으로써 일련의 신비주의적인 체계를 구성하였다"[101] 등에 바탕을 둔 신비적인 사상들이 만연했다는 것이다.

특히 "전국 시기의 발전 가운데 있어 自然化된 天人感應 이론 중의 신비주의적인 요소는 점차 증가했으며, 사회 현상과 자연 현상의 이러한 가상적인 연계를 진일보 고정화·구체화시켰다"[102]고 한다. 이러한 주장들 역시 지고신에 대한 맹목적인 신앙을 통해 자연의 세계를 이해하려던 의식이나 큰 차이가 없는 것이다. 순자에 의하면, "天象·氣象 등의 자연 현상 및 그의 변화는 완전히 객관적인 것이지 人事에 감응하여 일어나는 것이 아니며, 또한 이는 국가 興亡盛衰의 징조도 아니다. 이와는 반대로 이들의 운행 변화는 자연적인 근거를 가지고 있고, 인류 사회의 일에는 간섭하지 않는다"[103]고 생각하여, 순자는, "'天'의 갖가지 신비한 외피를 벗겨버린 후 '明於天人之分' 라는 구호를 제출하였다[104]는 것이다. 그러므로 그는, "별이 떨어지거나 나무가 울면 나라 안의 사람들이 모두 두려워하면서, '이것이 어찌 된 일인가? '라고 한다. 나는 다음과 같이 대답한다. 아무 일도 아니다. 그것은 천지 음양의 변화에서 기인하는 것으로서 사물에 있어서 드물게 일어나는 현상이다. 이상하게 여기는 것은 좋지만 그것을 두려워하는 것은 잘못이다. 일식이나 월식, 그리고 때 아닌 바람, 우연히 나타나는 괴성, 이런 것은 어느 시대에나 일어나지 않은 적이 없다. 군주가 현명하고 정치가 안정되면 비록 그와 같은 현상이 계속해서 일어난다 하더라도 걱정할 것이 없다. 군주가

100) 向世能, 馮禹, 上揭書, p.53
101) 上揭書, p.53
102) 上揭書, p.54
103) 上揭書, p.56
104) 上揭書, p.56

어리석고 포악한 정치를 하면 이러한 현상이 하나도 일어나지 않더라도 전혀 도움이 되지 못한다"[105]고 하는 것이다.

즉, 그는 사회의 정치제도 및 윤리도덕 등은 모두 성인이 인간 사회의 필요에 따라 창조한 것이지 '하늘'과는 아무런 관련이 없다고 생각하였다. 하늘에는 하늘의 작용이 있고 인간에게는 인간의 작용이 있으며, 천도와 인도는 다른 것이고, 따라서 이 두가지를 혼동해서는 안된다는 것이다."[106]

또한 순자는 道는 천지 만물 운동의 총규율이라고 보았다. 그는 말하길, "夫道者, 所以變化遂成萬物也."(『荀子·哀公』)라고 하였다. 道 는 운동 변화와 만물 형성의 근거이자 필연적인 추세이다. 道는 총규율이지 결코 허공이 아니며, 道는 만물의 운동 변화의 과정 가운데 있는 것이다. 현실 세계에는 天·地·人의 三大 부분이 있고, 天·地·人에는 각각 그 운동의 규율성이 있다. 순자가 天의 객관 존재를 인정하는 기초 위에서 제출한 "天有常道"의 사상은 곧 道의 내포를 풍부하게 한 것이다. 또한 순자는 "道者, 非天之道, 非地之道, 人之所道也, 君子之所道也."(『荀子·儒效』) 라고하여, 道는 사람들이 반드시 공동으로 준수해야 할 사회 법칙이다. 인간의 사회 활동은 생산 활동이나 병을 예방하고 養生하는 것은 물론, 정치 활동이나 도덕 수양에 있어서도 반드시 天道를 준수하여 행해야지 길하고 성공할 수 있다. 만약 天道를 위반하고 함부로 망녕되이 행동하면 그 결과는 단지 흉하고 실패를 보는 것일 뿐이다. 순자는 또한 天과 天道는 인격 의지를 가지고 있지 않으며, 賞善罰惡하지도 않는다는 사상을 제출하였다.

즉, 순자는, '"天地萬物, 곧 자연계의 현상에 대하여 그것이 그러한 까닭을 논리적으로 밝히려 힘쓰지 아니하고, 그것을 잘 이용하려고 노력한다"[107]라고 하여, 자연을 이용할 것을 주장한다. 이것은 곧 '戡天役物'을 말하는 것이다. 순자에 있어서 자연이란 자기 스스로의 의식을 갖지 못한 존재이므로 인간이 유용하게 이용할 수 있는 대상이라는 것이다. 자연의 변화가 인간의

105) 「荀子」, 「天論」篇, "星隊木鳴 國人皆恐 曰 是何也 曰 無何也 是天地之變 陰陽之化 物之罕至者也 怪之可也 而畏之非也 夫日月之有蝕 風雨之不時 怪星之黨見 是無世而不常有之 上明而政平 則是雖竝世起 無傷也 上闇而政險 則是雖無一至者無益也."

106) 馮禹, 上揭書, p.158

107) 荀子, 「君道」篇, "其於天地萬物也 不務說其所以然 而致善用其材."

삶과 관련을 가진다는 상호 관련성은 조금도 없으므로, 자연의 변화로부터 인간의 吉凶禍福을 예측한다는 것은 전혀 불필요한 일이다. 그러므로 그는, "하늘을 크게 여기고 생각하는 것과 만물을 비축하여 그것을 제어하는 것은 어느 것이 더 나은가? 하늘을 좇아서 기리는 것과 천명을 제어하여 그것을 응용하는 것은 어느 쪽이 더 나은가?"[108]라고 하여, 하늘에 의지하고 숭배하려는 태도를 버리고 적극적으로 하늘을 즉, 자연을 이용할 것을 분명히 하였다.

순자의 입장에서는 이러한 태도를 갖는 것이 인간이 자연에 순응하는 태도라고 할 수 있을 것이다. 그러므로 그에 있어서 천의 작용에 대한 인간의 대응하는 자세는 소극적인 것이 아니라 인간의 지적인 능력을 이용하여 자연의 운행 규칙을 파악하고 이를 이용해 인류의 복지에 도움을 줄 수 있다는 것이다. 즉, '制天命而用之'의 입장에서 인간의 능동적인 주관의 인식 능력을 발휘하여, 자연을 제어 이용해야지 가만히 앉아서 하늘의 은혜만을 기다려서는 안된다는 것이다.[109]

이제 자연은 더 이상 인간 위에 군림하는 존재가 아니고, 인간에 의하여 통제되는 것으로, 인간은 자연을 그의 뜻에 따라 이용하고, 천명도 그 이치를 알아서 인간 자신에게 도움을 주도록 해야한다. 그는, "하늘에는 순환하는 사시가 있고, 땅에는 끊임없이 생산되는 재화가 있으며, 인간에게는 인간으로서의 만물을 다스리는 덕이 있다. 이러한 것을 萬物을 化育하는 천지와 나란히 서는 것이라 한다"[110]고 하여 인간의 덕을 만물을 다스리는 것으로 보고 있으며, 만물을 다스리는 주체로서 인간을 파악하고 있다. 그러므로 재화가 풍족하려면, 반드시 재화가 풍족하게 될 수 있는 여건을 인간 자신이 자신의 노력을 통하여 만들어야 한다는 것이다. 그의 이러한 입장은 자연계의 운행 법칙을 알고 있어야 가능한 것으로 자연을 이용한다는 그의 근본적인 입장을 보여주는 것이다.

그는 또한, "성인은 마음을 맑고 깨끗하게 하고, 감각 기관을 바르게 하며, 자연이 길러 준 것을 구비하여, 자연의 다스림에 순응하고, 또 자연적인

108) 上揭書, 「天論」篇, "大天而思之 孰與物畜而制之 而從天頌之 孰與制天命而用之."
109) 張立文, 上揭書, pp.35-36, 참조
110) 荀子, 「天論」篇, "天有其時 地有其材 人有其治 夫是之謂能參."

감정을 알맞게 조절하여, 자연적인 공덕을 온전히 한다. 이렇게 함으로써 인간은 인간으로서 해야 할 일과 하지 말아야 할 일을 알게된다. 그렇게 되면, 여기서 하늘은 하늘로서 땅은 땅으로서의 각기 맡은 바 직분을 다하게 되고, 만물도 또한 유감없이 생장하는 것이다"[111]라고 한다. 이러한 그의 언급은 자연과 인간의 관계에 있어서 인간이 주체가 되어 자연의 법칙을 파악하고, 그 법칙에 따라 天地萬物을 이용함으로써 자연과 인간이 함께 공생하는 것을 주장한다. 이러한 순자의 입장은 무조건 자연이 인간의 이익 추구의 대상이 된다는 것을 말한 것이 아니라는 것을 보여 준다. 순자에 있어서 인간과 자연의 관계란 각기 다른 서로의 직분을 충분하게 실현함으로써 공존하고 공생할 수 있는 관계라는 것이다.

결국, 순자는 '戡天役物'의 주장에서 인간의 주체적인 지위를 말하고 있지만, 그러한 주체는 자연을 인간과 대립적으로 보는 자연과학적인 입장의 주체와는 다른 것이다. 이러한 순자의 입장을 잘못 이해하면, 순자는 자연을 객관적인 대상으로 파악하고, 자연은 단지 인간의 이익을 위한 도구적 대상에 지나지 않게 본 것으로 오해할 수 있다. 그러나 그의 자연에 대한 관점은, 인간을 주체로 서로가 조화를 이루는데 있는 것으로, "天은 時를 가지고 모든 것을 제 때에 돌아가도록 하고, 地는 곡물을 생산하여 만물을 키우되, 인간은 義로써 사회를형성할 뿐만 아니라 끝에 가서는 이 三才를 묶어 조화시키는 책임을 지니고 있다는 것이다"[112]

순자가 말하는 천이 담고 있는 내용은 일체의 모든 존재를 포괄하는 법칙과 상통하는 것으로 볼 수 있다. 그가, "하늘은 사람이 추워한다고 겨울을 거두어 가는 법이 없고, 땅은 사람이 다니기 멀어한다고 넓이를 줄이는 법이 없고, 군자는 소인이 떠들어 댄다고 행실을 고치는 법이 없다. 하늘엔 일정한 법칙이 있고, 땅에는 일정한 法數가 있고, 군자에게는 일정한 법도가 있다"[113]고 한 말을 보면, 천, 지, 인에 각기 다른 법칙이 적용되고있는 것처럼 생각 할 수도 있으나, 여기서 말하는 천은 자연의 현상에 한정시켜 말하

111) 上揭書, 「天論」篇, "聖人淸其天君 正其天官 備其天養 順其天政 養其天情 以全其天功 如是 則知其所爲 知期所不爲矣 則天地官而萬物役矣."
112) 金勝惠, 上揭書, p.299
113) 上揭書, 「天論」篇, "天不爲人之惡寒也而輟冬 地不爲人之惡遼遠也而輟廣 君子不爲小人之匈匈也輟行 天有常道矣."

는 것이므로 본래의 천이 지닌 의미라고는 할 수 없다.

순자는 천을 이해하는데 있어서 자연 현상의 규칙적인 항상된 모습에 멈추는 것이 아니라, 그러한 일관된 현상이 나타나는 근거가 되는 동시에, 일체의 모든 것을 포함하는 법칙으로서의 천을 말하는 것이다. 그러므로 순자의 천은 궁극적 실재의 의미를 갖고 있으며, 인간이 스스로의 노력에 의해서 현실에서 그 법칙을 실현함으로써 그 법칙과 하나가 될 수 있다. 이러한 점은 유교의 '天人合一'과 동일한 것이다. 인간은 성인의 말씀을 따라 자신에게 부여된 삶을 성실하게 살면 천지의 일에 동참하게 되며, 궁극적으로는 天地人이 모두 하나의 이치를 따른다는 것을 자각하여, 천과의 합일을 이룰 수 있다는 것이다. 결국 순자에 있어서 參天地 사상은 인간의 수양을 통해 달성할 수 있는 궁극적인 경지를 보여 주는 것으로 현실에서 출발하여 종교적인 궁극성에 도달할 수 있는 길을 제시하는 것이다.

순자의 천관은 피상적으로 볼 때는 단지 자연적인 의미만을 지닌 것으로 보기 쉽지만 그가 천관에서 보여주는 것은 인본적이면서 천과 인간과의 관계를 중시하고 있다는 것을 알 수 있다. 먼저 인간은 자신의 능력 안에 있는 일에 충실해야 한다. 자신의 능력을 망각하고, 능력 밖의 일을 한다는 것은 불가능한 일이다. 인간은 인위적인 것에 당연히 힘을 기울여야 하는 것이다. '일삼지 않아도 이루어 지는 것'은 하늘의 일로 돌리고, 인간의 능력 내에 있는 일에 힘써야 한다. 그리고, 천, 지, 인이 각기 맡은 바의 직분을 다할 때 궁극적으로 참천지가 이루어지는 것이다. 이것은 순자가 天人分二의 입장에 서 있지만, 천과의 합일을 부정하고 있는 것이 아니라는 것을 말한다.

유가에 대한 일반적인 주장들도 보면 단지 윤리적인 덕목만을 주장하는 가르침으로 단정하는 경우가 많다. 그러나 그러한 윤리적인 덕목의 근거는 형이상학적인 것이다. 순자의 천은 바로 그러한 배경으로서 중요한 의미를 갖는 것이며, 유가의 전통적인 천을 수용하고, 보다 발전적인 천관을 그 시대상황에 맞게 전개시킨 것으로 보여진다.

이상에서 살펴 본 유가의 천도에 대한 입장은 천도는 우주 자연의 법칙으로서 인간 자신에 내재해 있는 것으로 비인격적인 존재라는 속성을 가지고

있다는 것이다. 그러므로 인간은 자신에 내재한 이 법칙을 실현함으로써 천과 합일될 수 있으며, 이 합일은 인간의 궁극적인 목적을 이룩하는 것을 말한 다. 이러한 점을 신앙적인 측면에서 본다면, 바로 천도신앙이다. 이러한 천도신앙은 대순사상에서도 강조되는 신앙형태다. 이것은 마음의 중요성을 강조할 때 그 면모를 알 수 있다. 즉, 「典經」에서, " 또 상제께서 말씀을 계속하시기를 '공자(孔子)는 72명만 통예시켰고 석가는 五백명을 통케하였으나 도통을 얻지 못한 자는 다 원을 품었도다. 나는 마음을 닦은 바에 따라 누구에게나 마음을 밝혀 주리니 상재는 七일이요, 중재는 十四일이요, 하재는 二十一이면 각기 성도하리니 상등은 만사를 임의로 행하게 되고 중용은 용사에 제한이 있고 하등은 얕기만하고 용사를 뜻대로 못하므로 모든 일을 행하지 못하니라'하셨도다"[114]라고 한 것을 보면, 도를 통하는 것과 마음을 닦는 일이 별개의 일이 아니라는 것을 알 수 있다. 결국, 이 말은 도를 통하는 것은 우주 자연의 법칙을 체득한다는 것이고 이것은 자신의 마음을 닦는 것에 의해 이루어진다는 것이다. '마음을 닦는다'는 것은 맹자의 주장대로 일체의 모든 것이 우리 마음에 들어 있으므로 오직 우리 마음 안에 있는 性을 알기만 하면, 천리를 알 수 있다는 주장과 상통하는 것이다. 무엇보다 인간 자신의 마음이 중요하다는 것은 모든 이치가 우리 마음안에 들어 있다는 점에 근거한다. 그러므로 마음 안에 존재하는, 天理, 天道는 당연히 내재적인 존재로 보아야 한다. 또한 이것은 법칙이라는 측면에서 볼 때, 비인격적인 존재다. 이러한 것을 실현하는 것이 바로 마음을 닦는다는 것이다.

「典經」에서, "번개가 번쩍이고 천둥이 요란하게 치는 어느 날 상제께서 종도들에게 가라사대 '뒷 날 출세할 때는 어찌 이러할 뿐이리오. 뇌성벽력이 천지를 진동하리라. 잘못 닦은 자는 앉을 자리에 갈 때에 나를 따르지 못하고 엎드려지리라. 부디 마음을 부지런히 닦고 나를 깊이 생각하라'하셨도다"[115] 이것은 인간이 궁극적인 목적을 이루기 위해서는 단지 신적인 존재에 의존해서만 이루어지는 것이 아니라, 자신 스스로도 우주 자연의 이치를 깨달을 수 있도록 부지런히 노력해야함을 지적하는 것이다. 天道에 대한 공

114) 典經, 교운1장, 34
115) 典經, 교법 3장, 25

부는 곧 자신에 대한 공부이므로 자신의 마음을 도에 계합할 수 있도록 노력하는 동시에 신적인 존재에 대한 정신적인 지향을 반드시 견지해야 한다는 것이다. 이러한 점은 천도신앙이라고 해서 천신신앙이 완전히 무시되는 것이 아님을 말하는 것이다. 유가의 천도신앙과 다른 점이 바로 이러한 점이다.

3. 神人調化의 意味

앞의 절에서 살펴 본 것처럼 중국에 있어서의 신앙의 형태는 천신신앙과 천도신앙으로 대표된다. 이러한 신앙 형태는 동서양에 공히 적용될 수 있는 구분법이라 할 수 있다. 즉, 천신신앙은 기독교의 '神'처럼 인격적이며, 외재적인 존재에 대한 신앙이라 할 수 있고, 천도신앙은 비인격적이며, 내재적인 존재에 대한 신앙이라 할 수 있을 것이다. 이러한 구분은 동서양의 종교적인 특징을 쉽게 분별할 수 있는 방법이라고 생각된다. 물론 중국의 신앙 형태에도 천신신앙이 분명히 존재하고 있으므로 일률적인 구분이 될 수 는 없지만 전체적인 특징을 본다면, 아무래도 중국의 종교는 천도신앙에 가깝다고 할 수 있다. 이러한 특징은 유교나 도가 불교에서 쉽게 찾아 볼수 있다. 즉, '道'의 개념이 내재적이며 비인격적인 특성을 갖는다는 점을 생각해 보면 쉽게 이해된다.그러면 이러한 천신신앙과 천도신앙을 중심으로 '神人調化'가 어떤 의미를 갖는지를 살펴 보도록 하겠다.

조선시대 후기는 나라가 전체적으로 혼란한 시기였다는 것은 주지의 사실이다. 이러한 혼란한 시기에 특히 사상적이나 종교적인 측면에서 볼 때, 서구 종교의 유입으로 정체성에 대한 위기가 점차 고조되고, 또한 서구 열강들의 침탈은 국가적으로 불안감이 확산되 가던 시대였다. 즉, 생존 자체에 대한 불안감과 민족 존립에 대한 위기감이 동학으로 나타나게 되었으며, 이 민중운동은 새로운 세계를 갈망하는 염원으로 변화되어 증폭되어 갔다. 이러한 시대적인 상황에서 새로운 종교적인 대안이 등장하여 구심점을 잃어버린 민중에게 구심점을 던져준 것이 증산사상이다. 특히 종교적인 측면에서 볼 때, 기존의 종교적인 역할을 하던 유교는 이미 사회에 대한 통제력을 상실했고, 이에 대신할 종교적인 가르침은 등장하지 않은 혼돈의 시대라고

할 수 있을 것이다. 즉, 사회 전체에서 일어나는 개혁 운동은 기존의 질서들을 거부하고, 새로운 질서를 주창하고 있었으나 아직 세력이 형성되지 않았던 시대다. 서양의 종교인 기독교는 이미 어느 정도 확산되어 있었고, 그러한 혼란한 틈을 타고 교세를 확장하였다. 이러한 기독교의 신앙형태는 천신신앙이라고 할 수 있을 것이다. 이 시기에는 기독교의 천신신앙과 함께 또한 유교의 전통적인 천도신앙이 여전히 그 맥을 잇고 있었다.

'神人調化'는 바로 천신신앙과 천도신앙이 조화를 이룬 것이라 생각된다. 만일 천신신앙 만이 강조된다면, 인간 존재는 이 존재에 대한 무조건적인 의존만이 가능하고 그러한 의존을 통해서 현실의 문제를 해결해야 할 것이다. 그러나 「典經」에서는 인간 자신의 마음의 쓰임을 강조하고 '一心'의 중요성에 대한 언급이 많은 것을 보면, 인간이 단순히 신적인 존재에 의존하기만을 말하고 있는 것은 아니라고 생각된다. 즉, "인간의 복록은 내가 맡았으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어 주리라[116]라는 언급과 "이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음만을 가지면 안되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안되리라는 생각을 품지말라"[117]는 언급, 그리고"상제께서 교훈하시기를 '인간은 욕망을 채우지 못하면 분통이 터져 큰 병에 걸리느니라. 이제 먼저 난법을 먼저 세우고 그 후에 진법을 내리나니 모든 일을 풀어 각자의 자유 의사에 맡기노니 범사에 마음을 바로 하라. 사곡한 것은 모든 죄의 근본이요 진실은 만복의 근원이 되니라. 이제 신명으로 하여금 사람에게 임하여 마음에 먹 줄을 겨누게 하고 사정의 감정을 번갯 불에 붙이리라. 마음을 바로 잡지 못하고 사곡을 행하는 자는 지기가 내릴 때에 심장이 터지고 뼈 마디가 퉁겨지리라. 운수야 좋건만 목을 넘어가기가 어려우리라'"[118]라는 언급을 볼 때 이러한 표현은, 인간 자신의 마음의 쓰임의 중요성을 강조하고 있으며, 인간 자신의 자유 의사에 모든 것이 맡겨져 있음을 강조한다. 제 자신의 의사에 따라 일어나는 행위가 어떠한가에 따라 생

116) 典經, 교법 2장, 4
117)典經, 교법2장, 5
118) 典經, 교법3장 24

사가 달려있음으로 자신의 마음을 어떻게 쓰는가가 무엇보다도 중요한 것이다. 여기서 말하는 인간이 가져야 할 참된 마음의 자세란 결국 상제에 의해 내려진 진법을 좇는 것이다.

이러한 언급은 천신과 천도의 일치이며, 즉 상제와 진법의 일치라고 생각되며, 인간의 입장에서 본다면, 이 진법의 실현이 곧 신과 조화를 이루게 되는 것이다. 또한 이 조화가 일어나는 장소는 바로 인간의 마음에 있다는 것으로 '人尊'사상의 근거가 된다고 생각된다. 이러한 '人尊'思想은 인간의 주체적인 자각 능력을 중시하는 사상이다. 당시의 시대적인 상황에서 본다면, 이러한 인간 자신에 대한 자각은 기존의 체계와 질서에 대한 혁명적인 주장이라고 생각된다. 이제까지의 질서체계를 보면, '天'이라는 존재에 인간은 어떠한 형태든 의존하는 형태였고, 정치적인 입장에서 본다면, 상하 위계 질서의 근거가 바로 천에대한 신앙으로부터 나왔기 때문에 이로부터 신분의 차별이 당연시 되는 가치 체계를 유지하였던 것이다. 그러나 이제 이러한 천은 위에 군림하는 존재가 아니고, 인간 자신 내부에 존재하는 진법을 실현함으로써 하늘과 같이 될 수 있다는 자각은 이러한 질서 체계를 더 이상 수용할 수 없는 것으로 선언하게 되며, 지금까지의 불평등한 구조는 무너지게 되고 평등한 세상을 열어 주는 것이다.

Ⅳ. 結 論

중국유가에서 나타난 천신신앙과 천도신앙이라는 관점에서 볼 때는 이 두 개의 신앙형태가 서로 조화를 이루지 못하고, 배치되는 것으로 이해된다. 그러므로 종래의 천에 대한 해석에 있어서도 이러한 두가지 형태를 중심으로 나누어지는 것을 볼 수 있다. 또한 이러한 상충되는 측면을 상호 모순적인 것으로 보아 양립불가능한 것으로 이해하는 태도가 더욱 문제를 복잡하게 만든 요인이었다고 생각된다. 그러나 대순사상에 나타나는 神人調化가 가지고 있는 의미는 바로 이러한 모순점을 극복한 것이라 생각된다. 결국 천신신앙이든 천도신앙이든 그 중심은 인간이 될 수밖에 없다. 천신신앙에서

볼 때, 인간이 존재하지 않는 신이란 무의미한 것이고, 천도신앙에서 볼 때도 역시 마찬가지다. 곧, 천도를 이해한 사람이나 적어도 천도를 이해하려는 사람이 없다면, 천도 역시 무의미하기는 마찬가지다. 그러므로 무엇보다 중요한 존재는 인간 존재라고 할 수 있다. 이러한 인간 존재에 의해 어떤 면에서는 천신에대한 신앙이 중요성을 갖는 측면이 있고, 또 그와는 달리 천도에 대한 신앙이 중요한 신앙의 형태로 부각될 수 있다. 그러나 어느 하나만이 유일하다고 보아서는 안되고 상호 보완적일 수 있다고 생각되며, 앞절에서 지적한 것처럼 이것이 신인조화가 가지고 있는 의미이며, 사상적 특징이라고 생각한다. 곧, 우주의 궁극적인 법칙을 체득한 존재는 바로 신적인 존재라 할 수 있다. 바로 이러한 존재와 신이 동일하게 되어 서로의 차이점이 상실되어 버린 상태가 神人調化의 상태로 생각되며, 이것이 바로 인간의 가장 궁극적인 최고의 목적이다.

DAEJIN SINCE 1996 Daesoon Thought Institute

【참고문헌】

『典經』

『經書』, 성대 대동문화연구원, 1972

『詩經』, 명문당, 1972

『書經』, 명문당, 1972

『春秋左氏傳』, 경문사, 1981

葛榮晉, 『中國哲學 範疇史』, 黑龍江 人民出版社, 1987

郭沫若, 『郭沫若全集』(歷史編 第一卷), 1982

關鋒 · 林聿時, 『春秋哲學史論集』, 北京, 人民出版社, 1963

屈萬里 編著, 『詩經選注』, 香港, 正中書局, 1976

金勝惠, 『原始儒敎』, 서울, 民音社, 1990

金忠烈 · 孔繁 外, 『孔子思想과 21세기』, 서울, 東亞日報社, 1994

金忠烈, 『中國哲學史』, 예문서원, 1994

_____, 『中國哲學散稿』, 범학도서, 1977

金夏泰, 『自我와 無我』, 延世大學校 出版社, 1980

金恒培, 『老子哲學의 硏究』, 思社硏, 1985

唐端正, 『先秦諸子論叢』, 東大圖書有限公司, 1981

董作賓 著 · 이형구 역, 『갑골학 60년』, 서울, 民音社, 1993

杜任之, 高樹幟, 『孔子學說精華體系』, 新華書店, 1985

勞思光, 『中國哲學史』(一), 臺北, 三民書局, 1982

林火旺, 『從儒家憂患意識論知行問題』, 臺北, 正中書局, 1981

牟宗三, 『名家與荀子』, 臺北, 學生書局, 1982

方東美, 『原始儒家道家哲學』, 臺北, 黎明文化事業公司, 1993

傅樂成, 辛勝夏 역, 『中國通史 上』, 우종사, 1981

傅斯年, 『性命古訓辨證』, 新文豐出版公司, 1985

傅佩榮, 『儒道天論發微』, 學生書局, 1985

서경수 외 2인, 『종교와 윤리』, 한국정신문화연구원, 1984

徐復觀, 『中國思想史論集』, 臺北, 學生書局, 1979

_____, 『中國思想史論集續編』, 時報出版公司, 1982

_____, 『中國人性論史』, 商務印書館, 1984

서울大學校東洋史學硏究室 編, 『講座中國史』(Ⅰ),서울,지식산업사, 1989

孫淼 , 『夏商史稿』, 北京, 文物出版社, 1987

楊伯峻,『論語 譯注』, 中華書局, 1980

楊憲邦 主編, 『中國哲學通史』(第一卷), 北京, 中國人民大學出版社, 1995

陽法魯外 主編, 『中國古代文化史』, 北京大學出版社, 1989

吳怡, 『中國哲學發展史』, 臺北, 三民書局, 1984

汪國棟, 『孔子哲學新論』, 廣西, 廣西師範大學出版社, 1990

王國維, 『觀堂集林』, 河洛圖書出版社, 1975

王友三, 『中國無神論史論集』, 北京, 中國社會科學出版社, 1987

王治心 編, 『中國宗敎思想大綱』, 臺北, 中華書局, 1980

王曉原, 『天學眞原』, 沈陽, 遼寧敎育出版社, 1995

尹乃鉉, 편저, 『중국사』(1), 서울, 民音社, 1996

_____, 『商周史』, 민음사, 1984

尹絲淳 外, 『孔子사상의 발견』, 民音社, 1992

尹絲淳, 『東洋思想과 韓國思想』, 을유문화사, 1989

李杜, 『中西哲學思想中的天道與上帝』, 聯經出版事業公司, 1982

李申, 『中國古代哲學和自然科學』, 北京, 中國社會科學出版社, 1989

李春植, 『中國 古代史의 展開』, 서울, 新書苑, 1995

李澤厚, 『中國古代思想史論』, 北京, 人民出版社, 1986

李向平, 『王權與神權』, 沈陽, 遼寧敎育出版社, 1991

任繼愈主編 · 權德周 譯, 『중국의 儒家와 道家』, 서울, 東亞出版社, 1993

任繼愈 主編, 『中國哲學史』, 北京, 人民出版社, 1994

張光直 著 · 尹乃鉉 譯, 『商文明』, 서울, 民音社, 1988

張立文 主編, 『理』, 北京, 中國人民出版社, 1991

張立文 主篇, 『道』, 中國人民大學出版社, 1989

翦伯贊 主編, 『中國史綱要』(上冊), 北京, 人民出版社, 1986

趙吉惠 外主編, 『中國儒學史』, 鄭州, 中州古籍出版社, 1991

趙紀彬,『論語新探』, 人民出版社, 1988

朱天順,『中國古代宗教初探』, 中和, 谷風出版社, 1986

中國孔子基金會 編,『儒學國際學術討論會論文集』(上・下), 濟南,齊魯書社, 1989

池田末利,『中國古代 宗教史 研究』, 東海大學出版會, 1982

陳來,『古代宗教與倫理』, 三聯書店, 1996

陳錫勇,『宗法天命與春秋思想初探』, 臺北, 文津出版社, 1992

表文台,『論語』, 玄岩社, 1969

馮達文,『中國哲學的探索與困惑 (殷商-魏晉)』, 中山大學出版社, 1989

馮禹,『天與人』, 重慶出版社, 1991

馮友蘭,『中國哲學史新編』, 人民出版社, 1992

韓國東洋哲學會 編,『東洋哲學의 本體論과 人性論』, 延世大學校出版部, 1984

韓國周易學會 編,『周易의 現代的 照明』, 汎洋社, 1992

向世陵, 馮禹,『儒家的 天論』, 齊魯書社, 1991

華仲麐外,『儒家思想研究論集』(二), 臺北, 黎明文化事業公司, 1983

黃俊傑 主編,『天道與 人道』, 臺北, 聯經出版事業公司, 1982

Creel, Confuciusand the Chinese Way, Harper & Row Publishers, 1960

Tu Wei-Ming, CONFUCIAN THOUGHT: Selfhood As Creative Transformation, State University of New York, 1985

Radhakrishnan, Eastern Religions and Western Thought, Oxford Uni. Press, 1974

Wing-tsit Chan, A Source book in Chinese Philosophy, Princeton University Press, 1973

金得晩, "중국고대철학에 있어서의 天과 人",『철학연구』, 제54집, 대한철학회, 1995, 5

金勝東, "先秦時代에 諸子들에 나타난 天思想에 관한 研究-儒家·道家를 中心으로",『논문집』, 제14집, 부산대 문리과대학, 1975

李楠永, "東洋의 世界觀과 人間觀-儒家思想의 경우", 『동아문화』, 20집, 서울대 동아문화연구소, 1982

曺街京, "古代中國의 自然考", 『철학』, 제2집, 1957

최재목, "동양철학에 있어서 철학과 종교-儒敎를 중심으로-", 『철학연구』, 제52집, 대한철학회, 1994, 6

閔晃基, "原始儒家哲學의 存在論的 究明을 위한 試論的 硏究-人間論을 中心으로", 『동서철학연구』, 제6호, 동서철학연구회, 1989

嚴靈峯, "先秦人性論의 歷史觀", 『儒敎思想硏究』, 제3집, 유교학회, 1988

劉述先, "儒學과 未來世界의 展望", 『儒敎思想硏究』, 제7집, 유교학회, 1994

柳七魯, "儒敎에 있어서의 종교성 문제", 『유학연구』, 제3집, 충남대 유학연구소, 1995

尹絲淳, "關於儒敎人道思想的現代的省察", 『儒敎思想硏究』, 제6집, 유교학회, 1993

李康洙, "原始儒家의 人間觀", 曉園李奭熙博士還曆紀念論叢』, 1979

_____, "春秋戰國시대 사회사상 개관", 中天金忠烈先生華甲紀念論文集 『자연과 인간 그리고 사회』, 1992

金忠烈, "中國哲學序說四題", 『중국학보』, 제16집, 중국학회, 1975

_____, "孔·孟 思想과 王陽明의 心學", 韓國孔子學會, 1996

_____, "東洋的 人間像", 『계명철학』, 제2집, 계명대학철학회, 1967

金恒培, "老莊의 天道觀의 意義 및 그 特色", 『동양철학』, 제2집, 한국동양철학회, 1991

劉明鍾, "古代 中國의 上帝와 天", 『철학연구』, 25집, 1978

H.G. Creel, 黃俊傑 譯, "天神的 源流", 『大陸雜誌』, 第45卷, 第4期, 1972

趙振靖, "殷代 宗敎信仰과 祭祀", 『輔仁學誌』, 4期, 1971

唐君毅, "論中國原始宗敎信仰與儒家天道之關係兼中國哲學之起源", 『中國哲學思想論集』, 總論篇, 牧童出版社, 1979

金勝惠, "유가적 인간상과 구약적 인간상", 『東亞文化』, 제19집, 1981

Shu-hsien Liu, "The religious import of Confucian Philosophy", Philosophy East & West, 1971

_____, "The Confucian approach to the problem of transcendence of immanence", Philosophy East & West, 1972

大巡思想學術院 Institute of Daesoon Thoughts DAEJIN SINCE 1996