

# 宗旨論과 道の 關係

劉勝鍾\*

## 目次

I. 序論	2. 神人調화와 道
II. 窮極的 實在로서의 道	3. 解冤相生과 道
III. 宗旨論과 道	4. 道通眞境과 道
1. 陰陽合德과 道	IV. 結論

## I. 序論

일반적으로 宗教의 가르침은 일관성있게 교리를 설명하기 위하여 체계화 되어 있다. 사실 교리가 체계화되어 있다는 것은 그 종교가 탄생할 때 부터 체계화 되었었다는 것을 말하는 것은 아니다. 처음에는, 즉 한 종교의 창시자가 생존해서 활동을 하는 동안이나, 창시자를 모시던 제자들이 살아있는 동안은 교리의 체계화 작업이 일어나지 않는다. 그 이유는 아직 창시자가 생존해 있으므로 교리가 문제가 되 않을 뿐더러 실사 문제가 있다하더라도 그 문제는 창시자에 의해서 해결되므로 교리를 체계화할 필요성이 없는 것이다. 이러한 점은 기독교의 성서 성립 시기나 불교의 경전 서립 시기를 보아도 알 수 있다. 즉, 성서와 불경이 예수와 부처 사후에 성립되었고, 그러므로 교리 상에서 문제가 발생할 수 있는 것은 경전 성립보다 이후라고 보아야 할 것이다.

교리의 내용이 확산되고, 신앙을 갖지 않은 사람들에게 전달되면서 많은

---

\* 대전대학교 철학과 교수

반박들이 나타나고, 한 종교체계 안에서 다른 의견들이 상충하게 될 때, 교리 체계화의 필요성을 자각하게 된다. 교리는 물론 다른 견해를 반박하기 위해서 만들어지는 것은 아니지만, 자신의 생각과 다른 주장과 대립하게 될 때, 그 필요성을 인지하게 되는 것은 당연한 것이다.

한 종교의 교리 체계는 인간의 근원적인 물음에 대해서 일관성있는 설명을 할 수 있도록 구성되어 있다. 또한 어느 시대나, 어느 지역에서도 누구나 받아들일 수 있는 보편성을 가져야 한다. 만일 이러한 보편성이 결여되어 있다면, 그 가르침은 어느 한 지역이나, 한 시대에 국한된 것으로, 영원한 생명력을 가질 수 없다. 이것은 종교의 교리 체계는 인간의 근원적인 문제에 대한 답을 주는 것이므로, 불변의 성격을 가져야 하고, 불변 한다는 것은, 곧 어느 시대, 어느 지역의 사람에게나 적용될 수 있는 타당성을 지녔다는 것을 의미한다.

종교는 실천을 강조하는 것으로 인식되기 때문에 종종 理性的인 認識體系가 경시되는 경우가 있다. 종교적인 의례 행위나, 신에 대한 헌신적인 태도와 이에 바탕을 둔 실천적인 생활, 궁극적인 목적을 달성하기 위한 祈禱와 修道 등등은 종교를 이론적으로 이해하는 것 보다 앞선 것으로, 무엇 보다 중시되는 실천적 요소들이다. 그러나 문제는 신앙을 가진 사람이 아닌 다른 사람들에게 그 가르침을 전하려고 할 때 일어난다. 서로 다른 생각을 가진 사람에게나, 또는 전혀 이질적인 문화나 종교를 가진 사람에게 가르침을 전하려고 할 때, 서로의 차이에 의해 당혹감을 느낄 수 있다. 이러한 경우에 상대방에게 무조건적인 신앙의 강요는 효과를 거두지 못 할 뿐 만 아니라, 자칫하면 무의미한 論爭에 빠지거나 거부감을 줄 수 있다. 이러한 문제를 해결하고자 하는 것이 교리라고 할 수 있다. 교리는 모든 사람들에게 종교적인 진리를 보여 주는 것으로, 신앙을 가진 사람에게는 그 신앙이 敎理的으로 무장됨으로써 더욱 신앙이 돈독해질 수 있으며, 포덕의 경우에도 보다 쉽게 교리의 내용을 설명하여, 이해시킬 수 있다. 이러한 교리에 대한 설명체계는 신앙인이든 비신앙인이든, 전혀 이질적인 문화와 종교 속에 살고 있든지 상관없이 전해질 수 있다. 무조건적인 신앙의 강요가 할 수 없는 일을 체계적인 교리가 대신할 수 있는 장점을 가지고 있는 것이다.

그러나, 종교의 교리 체계는 時間과 空間의 한계를 극복하여, 모든 사람들에게 가르침이 전달될 수 있다는 장점도 있지만, 그러한 교리 체계는 普遍的이고 妥當하여야 한다. 그러므로 교리체계는 누구든지 공감할 수 있는 내용이어야 한다. 즉, 종교가 발생한 시기와 지역이 다르더라도 가르침의 내용이 어느 시대의 사람이든지, 또 어느 문화권에 사는 사람이라도 모두 수긍할 수 있는 내용이어야 한다는 것이다. 예를 들면, 불교의 '자비'나 기독교의 '사랑'처럼, 시간과 공간을 초월한 가르침으로 모든 사람이 받아들일 수 있는 보편성을 가져야 한다는 것이다. 이러한 내용들은 좀 더 세부적인 가르침으로 설명되고, 그 근거를 설명하는 교리체계가 필요하게 된다.

결국 한 종교의 교리 체계는 인간의 다양한 문제를 해결할 수 있는, 포용력을 가져야 한다. 이러한 종교 교리의 성격을 염두에 두고 대순사상의 교리체계를 종지론과 도의 관계를 중심으로 살펴 보도록 하겠다. 아울러 이 논문은 기존에 발표된 논문들을 주제에 맞도록 수정 편집한 것임을 밝혀 둔다.

## II. 窮極的 實在로서의 道

'道'는 中國哲學史上 어떠한 哲學範疇 보다도 가장 중요하고, 의미있는 범주라고 할 수 있을 것이다. 이 개념은 일반적으로, 老子에 처음 철학적인 의미를 지니게 되었다고 한다. 그러나 공자가, "아침에 道를 들으면 저녁에 죽어도 좋다"<sup>1)</sup>라고 한 것을 보면 공자에 있어서도 '道'의 의미는 단순한 것으로 보이지는 않는다.

Creel은 "儒家"에 있어서 道의 역할은 기독교인들의 '믿음'과 거의 방불한 것<sup>2)</sup>이라 하여 道의 의미가 유교에 있어서 매우 밀착되어 있음을 말한다. 孔子에 있어서도 道라는 개념은 기본적으로 중요한 것이라 할 수 있다. 道는 본래 道路, 通路라는 의미로 사용되었으나 점차, '道理' 또는 '理致' 등의 의미로 사용되었다. 『論語』에서는 대략 70여회에 걸쳐 나타나는데 그 의

1) 『論語』, 「里仁」, "朝聞道 夕死可矣."

2) Creel, 이동준 외 譯, 『中國思想의 理解』, 經文社, 1981, p.45

미도 다양하여 一義的으로 파악할 수는 없다.

공자는, ‘아침에 道를 들으면 저녁에 죽어도 좋다’는 말을 함으로써, 그가 말하는 道가 단지 현실 생활에 국한된 것이 아니라는 것을 보여준다. 이러한 그의 언급은 道를 궁극적인 가치를 가진 것으로 이해했다는 것을 분명히 보여 주는 것이다. 그러므로 공자가 말하는 道는 현실 생활 뿐만 아니라 일체 모든 존재가 마땅히 따라야 할 이치로서, 만일 이러한 이치를 알게 된다면 목숨까지 바칠만큼 궁극적인 의미를 갖는다는 것이다. 이러한 궁극적인 의미를 가지고 있으므로 공자의 道는 일체의 모든 존재가 따라야 하는 이법성을 갖는 것이다.

공자는, ‘朝聞道 夕死可矣’, ‘吾道一以貫之’, ‘人能弘道 非道弘人’ 등의 언급을 통해 그가 말하고자 하는 도가, 앞에서 살펴 본 것처럼 단순히 현실 생활에 국한된 것이 아니라는 것을 말하고 있다. 여기서서 나타나는 道는 일체의 모든 가치의 근원으로서 일상적인 생활 규칙을 말하는 道와는 차원을 달리하는 것으로 孔子의 궁극적인 관심의 대상이라는 것을 알 수 있다. 이러한 해석과는 달리 앞에서도 지적한 것처럼 장립문은, ‘朝聞道, 夕死可矣’에 대한 해석에서 “여기에서의 道는 天道를 포괄하는 것이 아니라, 단지 人道만을 가리키는 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”라고 하였는데, 이러한 주장은 孔子의 道가 전통적인 개념과는 달리 사용된 것을 고려하지 않은 것이다.

공자는 이 道를 ‘朝聞道 夕死可矣’나 ‘殺身成仁’이니 하여 자신의 생명까지 바쳐서라도 이루어야 할 만큼 중요하고 절실한 도로서 표현 하고 있는 것<sup>3)</sup>으로 이것은 공자의 道가 공자 자신에 있어서 궁극적이라는 것을 지적한 것이다. 朱子는 “志於道”의 에서 “道란 人倫日常之間에 마땅히 해야 할 것”<sup>4)</sup>이라 하고 “就有道而正焉”<sup>5)</sup>의 註에서는 “무릇 道라고 말하는 것은 모두 사물의 당연한 이치를 이룸이요, 사람들이 공동으로 말미암아야 할 것”<sup>6)</sup>이

3) 한국동양철학회편, 「동양의 본체론과 인성론」, pp.13-14

4) 「論語」, 述而篇, 朱子註, “道則人倫 日用之間 所當行者也.”

5) 같은 책, 述而, 朱子註

라 하여 사물이나 人間이 따라야 할 근원적인 理致를 말한다. 여기서 말하는 근원적인 理致란 孔子에 있어서 궁극적인 관심의 대상인 道로서 天에서 나타나는 理法性을 가리키는 것이다. 이러한 성격의 도는 인간 존재의 근원일 뿐만 아니라 天, 地 自然의 근원이며, 일체 모든 존재의 근거가 된다. 도는 이러한 궁극성을 갖고 있으므로, 인간이 도를 체득한다면, 그 자신의 궁극적인 변화가 일어나게 된다. 일상적인 자아에서 초일상적인 자아로 변화한다고 할 수 있다. 그 이유는 도의 그러한 이치를 실현한다는 것은 결국 자신에 내재한 도덕적인 법칙을 온전하게 실현한 것이 되기 때문이다. 즉, 내재한 도덕법칙이란 천지 자연의 법칙과 동일한 것으로 단지 인간의 관점에서 서술되었기 때문에 人道的인 성격이 부각되었을 뿐이라고 생각된다.

그러면 노자의 도는 어떠한 성격을 갖는 것인지를 살펴 보도록 하겠다.

老子 哲學에 가장 중요한 개념 중의 하나가 바로 ‘道’라고 할 수 있다 「道德經」 첫 장에서 道에 대한 그의 언급은 도의 궁극적인 의미를 말하고 있다. 노자의 道를 이해하는데 있어서 논의 되는 것 중에 하나가 노자의 道가 唯心的인 성격을 갖는 것인가, 아니면 唯物的인 성격을 갖는 것인가 를 밝히고자 하는 것이다. 그러나 老子가 말하는 도를 어느 일면으로 이해한다는 것은 위험한 발상이라 생각된다. 그가 말하는 도란 만물 생성의 근원자이면서 또한 이 세계가 변화해 나가는 법칙이다.

노자는 세계의 근본이 되는 원리를 ‘道’라고 말하고 있다. 노자의 도는 가장 근원적이고, 절대적인 것이며, 영원성을 지닌 것이다. 노자는 도의 개념을 일체의 모든 것을 생성하는 궁극의 원리로서 보았고 이 원리는 바로 자연으로부터 비롯되는 것이다.

노자가, “사람은 땅을 본받고, 땅은 하늘을 본받으며, 하늘은 도를 본받으며, 도는 자연을 본받는다”<sup>6)</sup>고 한 것은 이 세상의 모든 움직임이 근거하는 원리를 바로 자연에서 찾았다는 것을 보여주는 것이다. 또한 이러한 자연은 그가 어떤 의지를 가지고 무엇을 하려는 존재가 아니라 단지 ‘常道’에 따라 움직여가는 그러한 존재다. 즉 자연의 법칙이란 어떠한 外的인 要因에도 제

6) 같은 책, 學而篇, 朱子註, “凡言道者皆謂事物當然之理人之所共由者也.”

7) 老子, 「道德經」, 25장, “人法地 地法天 天法道 道法自然.”

약됨이 없이 자기 스스로 自存하는 근원적인 존재라는 것이다. 또한 이러한 자연의 법칙인 道는 “근원적인 존재이고 어떤 다른 것에 의존하는 것이 아니며, 동시에 고정된 상태로 있는 것이 아니라 큰 활동성이 있으며, 그것은 반복·순환하고 있다. 즉, 道는 ‘獨立而不改’의 존재로서 ‘周行而不殆’로 표현되는 운동을 하고 있다. 이러한 점을 고려한다면, ‘人法地, 地法天, 天法道, 道法自然’이라 할 때의 人과 地와 天은 비록 큰 활동성이 있기는 하지만 아직 모든 것을 포괄하는 것이 아니고 道에 의지해 활동하지만, 道는 모든 것을 포괄하는 자기 그대로의 활동이라는 것이다.”<sup>8)</sup> “그러므로 人과 地와 天을 각각 나누어서 말하고는 있지만 실은 天·地·人의 모든 활동을 포섭하고 포괄하는 궁극적인 활동이 다름아닌 ‘道’임을 말하려는 것이다. 이처럼 ‘人法地, 地法天, 天法道, 道法自然’을 25章 전체의 맥락 속에서 살펴봄으로써만 ‘法自然’의 眞意가 파악될 수 있다. 이렇게 볼 때, 『道德經』에 있어서 道는 곧 自然의 道이며, 다른 것에 의지하지 않은 자기 그대로의 활동이다. 따라서 노자의 道의 특징이 다름아닌 노자가 본 自然의 특징인 것이다.”<sup>9)</sup>

노자의 도는 일체의 모든 존재를 포괄하는 道라고 할 수 있다. 천,지,인 모두가 道에 의해 생성되고 道에 의지해 변화해 가는 것이다. 이러한 점에서 노자가 ‘無爲’를 강조하는 것은 인간의 의식적인 조작이 오히려 참된 도의 실현을 방해한다는 것이다. 그러므로 참된 도의 실현은 자연의 법칙에 따르는 것이다. 자연의 법칙에 따른다는 것은 인간의 욕심을 버려야한다. 인간이 상대적인 대상에 집착함으로써, 인간의 순수한 본연의 순박한 마음이 오염된다는 것이다. 이러한 무욕의 마음을 갖는다는 것은 쉬운 일이 아니다. 그러므로 꾸준한 수도를 통해서 만이 욕심을 덜어낼 수 있다는 것이다.

老子는, 『道德經』에서, “道는 一을 生하고, 一은 二를 生하며, 二는 三을 生하고, 三은 萬物을 生한다. 만물은 陰을 업고 陽을 안으며 沖氣로써 和를 삼는다”<sup>10)</sup>고 하여, 만물의 발생이 도로 부터 기인한다는 것을 밝히고 있다.

8) 金恒培, 같은 책, p.83

9) 같은 책, p.84

10) 『道德經』 第42章. “道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物. 萬物負陰而抱陽, 沖氣以爲和.”

이러한 노자의 관점은 「繫辭傳」의 사상과 유사한 점이 있다. 즉, “(道德經) 42장은 우주생성론을 설명하고 있는데 그 가운데 하나(一)는 바로 道의 다른 이름이며, 둘(二)은 陰氣와 陽氣를 가리키고 셋(三)은 음양이 서로 결합하여 형성된 조화로운 상태를 가리킨다. 또는 비록 혼돈되어 나누어지지 않았지만, 그 속에는 음양 두기가 본래 부터 포함되어 있다. 그러므로 그 속에서 음양이 분화되어 나올 수 있으며, 또 나아가 음양이 화합하여 천지 만물을 생성할 수 있는 것이다. 따라서 제 42장을 볼 때 노자 역시 도체가 음양 두 측면을 포함한다고 생각하였으며, 「繫辭傳」이 ‘한 번 음이 되고 한 번 양이 되는 것을 도라고 한다’는 명제를 제기한 것이 노자와 관계가 있음을 알 수 있다”<sup>11)</sup>고 한다. 결국 노자의 도는 음양 이기를 포함하고 있으며, 이 두 氣의 움직임을 있게끔하는 근원적인 의미를 가지고 있다.

그러면 孔子의 道와 道家의 道를 비교하여 보도록 하겠다.

孔子의 道와 老子가 말하는 道는 서로 그 의미를 달리하여 前者는 人間의 도덕적 규범이나 當爲法則을 뜻한다고 보고 後者는 形而上學的 根本 原理로 보려는 것이 일반적인 경향이다. 그러나 야스퍼스는 “학자들은 보통 老子는 도를 선·악을 초월하는 것으로 파악하고 孔子는 道를 倫理化시켰다고 말한다. 그러나 사실은 孔子가 선·악의 지식을 통하여 인간 공동체에 어떤 질서를 창조하려고 할 때 그도 선·악을 초월하는 어떤 영역을 인정했다고 말하는 것이 더욱 정확한 표현이다”<sup>12)</sup>라고 말하여 孔子와 老子 思想의 유사점을 인정하고 孔子의 思想에 근원적인 것이 있음을 시사한다. 金恒培 교수도 “孔子가 인간의 도덕적 當爲를 강조하지만 결국은 天道와의 合一을 지향하는 것처럼 老子도 인간적 감정을 무시하고 근원적 원리인 道만을 주장하는 것 같지만, 근원적인 道는 이미 인간까지를 포함한 것이므로 결국은 인간의 인간다움 삶의 길을 찾으려는데 그 目的이 있는 것이다”<sup>13)</sup>라고 하며, 또한 “孔子와 老子가 그 출발점을 달리하고 있지만 그 지향하는 바 궁극적 목적은 일치하고 있다는 것이다. 이 궁극적 목적이란 결국 자연과 인간이 완전히 통일 조화된 天人合一의 경지를 뜻한다”<sup>14)</sup>고 하여 孔子와 老子

11) 陳鼓應, 같은 책, p. 288

12) K. Jaspers, 황필호譯, [소크라테스, 불타, 공자, 예수], 종로서적, 1980, p. 102

13) 金恒培, 老子哲學의 研究, 思社研, 1985, p. 28

의 道가 외견상 不一致하는 것 같지만 근원적인 目的은 同一하다는 것을 지적한다.

이와같이 공자나 노자의 도가 모두 궁극적인 자연의 법칙과 일치한다는 것은, 인간의 이상적인 경지가 자연의 조화, 인간의 조화, 그리고 자연과 인간의 조화를 포함한다는 점에서 이들은 동일한 점을 나타내는 것으로 생각된다.

### Ⅲ. 宗旨論과 道

#### 1. 陰陽合德과 道

‘陰陽合德’은 대순 사상의 핵심적인 교리인 宗旨論 중의 한 항목이다. 이러한 중추적인 내용을 이해하기 위해서는 ‘陰陽合德’에 대한 면밀한 검토가 필요하다. 단순히 그 말의 의미를 안다는 것은 그 어휘에 내포되어 있는 함축적인 내용을 간과하기 쉽다. 이러한 내용을 보다 분명히 이해 하기 위해서, 본 논문에서는 陰陽合德의 기초가 되는 陰陽論을 중국 철학사 중에서 고대를 중심으로 살펴 보고자 한다. 중국의 고대 철학은 유가와 도가에 의해서 대표되는데, 단순히 공자와 노자의 언급에서 살펴 본다면, 음양론은 유가보다는 도가 쪽에 가깝다. 실제로 공자에 대한 문헌 중 가장 신뢰할 수 있는 「論語」에는 음양에 대한 언급이 한번도 없는 반면에 노자는 「道德經」에서 음양을 언급한 사실을 볼 때, 음양론을 논하는데 있어서 道家사상은 빼 놓을 수 없는 것이다. 특히 중요한 典據는 「周易」에 있으므로 「周易」을 중심으로 살펴 보겠다. 「周易」이 갖는 중요한 의미는, 여기에 나타난 사상이 단순히 유가적인 색채를 갖는 것이 아니라, 도가적인 내용과 그리고 음양가들의 주장이 결합되어 있다는 것이다. 여기서 중시해야 할 것은 道家와 儒家의 관계라 할 수 있다. 어떤 점에서 보면 陰陽論은 도가와 유가가 결합되어 나타난 사상이라고 할 수 있을 정도로 도가와 유가의 사상이 혼재되어 있다. 특히 ‘陰陽合德’이 언급된 「계사전」은 도가의 영향을 받은 책이라는



주장이 대두되고 있는 상황을 염두에 둔다면, 도가적인 사상이 음양론을 이해하는데 역시 도움이 된다고 생각된다.

또한 陰陽合德이 실현되어 나타나는 세계는 道가 실현된 세계라 할 수 있다. 결국 陰陽合德의 실천은 道의 실천이 되는 것이다. 이러한 입장에서 본다면, 도가와 유가에서 말하는 道는 어떠한 의미를 갖는가를 이해하는 것이 중요한 과제가 아닐 수 없다. 전체적인 관점에서 논의되는 道는 궁극적인 의미를 가지는 것으로 대순사상의 교리체계를 이해하는데 중요한 관건이 되기 때문이다.

陰陽合德은 「繫辭傳」에 나오는 것으로, 여기에 언급된 것은, “건과 곤은 역의 문인가? 건은 陽을 대표하는 것(陽物)이고 곤은 음을 대표하는 것(陰物)이다. 음과 양이 그 성질(德)을 합해서 굳셈(剛)과 부드러움(柔)이 형체를 갖게 되고 그로써 하늘과 땅의 일을 체현하고 그로써 신명의 덕에 통달한다”는 것이다. 이 문장의 설명을 보면, “이것은 공자가 처음으로 「周易」 64괘의 구조 문제를 자세히 설명한 말이다. 그렇다면 ‘역의 문’이라고 하는 것과 ‘역의 온축’이라고 하는 것은 어떻게 다른가? ‘역의 온축은 전체적으로 말한 것이고 ‘역의 문’은 건곤이 하나의 모순이라는 점에 치중해서 말한 것이라는 차이가 있다고 생각한다. ‘음과 양이 그 성질을 합해서 굳셈과 부드러움이 형체를 갖게된다’는 것은 64괘의 굳셈과 부드러움이 각기 다른 것이 아니라 건과 곤 두 괘의 내부의 모순과 투쟁에서 나온 결과임을 말한 것이다. 「繫辭傳」 다른 부분에서는 이 ‘문(門)’자를 명확하게 설명하고 있다. 그 부분에서는, ‘문을 닫는 것을 곤(坤)이라 하고 문을 여는 것을 건(乾)이라 하며, 한 번 닫고 한 번 열림을 변(變)이라 하고, 가고 음이 다하지 않는 것을 통(通)이라 한다’(闔戶謂之坤 關戶謂之乾 一闔一關謂之變 往來不窮謂之通)고 하였다. 여기서 건과 곤이라는 한 쌍의 모순이 변화 발전하는 상황을 생동감있게 설명하고 있다. ‘그로써 하늘과 땅의 일을 체현하고 그로써 신명의 덕에 통달한다’는 말은 64괘 전체를 가지고 말한 것이다 ‘체(體)’란 ‘강유유체(剛柔有體)의 ‘체’이고, 덕(德)이란 ‘음양합덕(陰陽合德)의 덕이다”<sup>15)</sup>라고 한다.

15) 김경방外, 한국철학사상연구회 기철학분과 역, 易의 철학, 예문지, 1993, pp13-14

여기서 중요한 것은 음과 양이 합한다는 것이다. 음양의 합이란 의미를 음양이 서로 대립하였다가 바뀌어지는 것으로 이해 한다면, 그것은 「계사전」 위에서 “음양이 대립 전화하는 것을 도라 한다”는 말과 동일한 것으로 이해 할 수 있고, 음양의 합덕이란 결국 음과 양의 이상적인 결합이라고 할 수 있고 이것이 바로 道라는 것이다.

## 2. 神人調化와 道

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, 아직까지는 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 언급들은 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.

공자의 ‘天’에 대한 이해는 대순사상에 나타나는 ‘上帝’의 속성과 큰 차이가 없다. 「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 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 여쭙기를 ‘평생의 소원이라. 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”<sup>16)</sup>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 것이다’ 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”<sup>17)</sup>라는 언급은 주재자로서의 면모와 인간사

16) 典經, 교운 1장 25

를 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 생각하여 반목 쟁투하느니라. 이를 없애려면 해원으로써 만고의 신명을 조화하고 천지의 도수를 조정하여야 하고 이것이 이룩되면 천지는 개벽되고 선경이 세워지리라’고 하셨도다”<sup>18)</sup>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 보여지며, 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.

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 천

17) 典經, 교운제1장, 9

18) 典經, 공사 3장, 5

도에 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 있다고 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.<sup>19)</sup> 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 아

19) 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

니지만 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 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”<sup>20)</sup> 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’(‘현문’)이라고 불렀는데, 이는 공자가 天命에 困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”<sup>21)</sup>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

20) 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

21) 上揭書, p.322

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』)라는 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.<sup>22)</sup>

맹자는 天道를 논함에 있어 天道의 誠의 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의 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

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

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.<sup>23)</sup>

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.<sup>24)</sup> 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 등에서 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.”<sup>25)</sup>

‘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 있겠는

23) 上揭書, pp. 30 - 31

24) 徐復觀, 中國人性論史-先秦篇, 商務印書館;臺北, 1984, p.80

25) 上揭書, pp. 84 - 86



가? 만일 그러하다면 공자는 50세 이후로는 종교 생활을 했어야 하는데, 어째서 60세에는 耳順했다고 하고 70세에는 不踰矩했다고 함으로써 전혀 종교적인 색채를 드러내지 않았는가? 공자는 50세에 이르러서야 ‘知’를 갖게 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.<sup>26)</sup> 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

26) 上揭書, pp. 87 - 88

入하여 천지와 더불어 합일의 경지로 나아가는 것을 말한다<sup>27)</sup> 이처럼 易에서 중시되는 것은 자연의 법칙을 깨닫고 그 법칙을 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 준수해야 할 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”<sup>28)</sup>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”<sup>29)</sup>고 하여 공자가 말하는 性은 인성의 純善한 면만을 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.”<sup>30)</sup> 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”<sup>31)</sup>라는 언급에서 알 수 있는 것처럼 道의 주체는 바로 인간이라는 것이다. 그렇다고 인간이 주체가 되어 천도를 실현한다는 인간

27) 上揭書, p.169

28) 『論語』, 「陽貨」, “性相近也 習相遠也.”

29) 徐復觀, 上揭書, p.89

30) 金忠烈, 上揭書, p.2

31) 『論語』, 「衛靈公」, “人能弘道 非道弘人.”

이 자의적으로 한다는 것은 아니다.

또한 인간의 주체적인 실천 행위는 반드시 천도에 어긋나지 않는 지향점이 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.”<sup>32)</sup> 그러므로 성에 내재된 천도를 실현한다는 것은, 공자가, “내가 仁을 하고자 하면, 바로 거기에 있다”<sup>33)</sup>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.”<sup>34)</sup> 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”

32) 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

33) 『論語』, 「述而」, “我欲仁 斯 仁至矣.”

34) 尹絲淳 外, 『孔子사상의 발견』, 民音社, 1992, p.237

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 반드시 人性에서 나온 것이지 天에서 나온 것이 아니다. 그렇지 않다면 ‘我’는 이렇게 큰 결정력을 가질 수 없다.<sup>35)</sup>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 개념도 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宿命론으로

---

35) 上揭書, p. 99

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’이라는 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 規율을 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 規율을 추구하는 데 있다. 당연히 그 規율을 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.<sup>36)</sup>

36) 向世陵·馮禹, 上揭書, pp. 41 - 46

또한, 맹자는, “天道를 논함에 있어 天道の 誠의 특성만을 묘술하였을 뿐 天道 자체를 탐구하지는 않았다. 맹자는 말하길, ‘誠者, 天之道也.’(『孟子』, 「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 天道の 내용을 드러내려는 데 있는 것이 아니라 天道の 誠의 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.”<sup>37)</sup> 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 본다면 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 백성

37) 張立文, 上揭書, pp.30-31

의 뜻에 따른다는 말이 되기 때문이다. 주재적이고 인격적인 존재라는 말은 자기 자신의 의지대로 행동하는 존재를 말하는 것이며 자신의 의사 결정이 다른 것에 의존하지 않는 것을 말한다. 그러므로 백성들이 보고, 듣는 것을 자신이 보고, 듣는 것으로 한다는 것은 주재적인 의미가 상실된 것이라 보여진다.

또 다른 예문을 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.”<sup>38)</sup> 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”<sup>39)</sup>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”<sup>40)</sup>이라는 말이다. 하늘을 우러러 보아 부끄러움이 없다는 것은 천이 자연적인 천만을 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 대

38) 『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.”

39) 『孟子』, 「告子下」, “行拂亂其所爲 所以動心忍性 曾益其所不能.”

40) 上揭書, 「眞心上」, “仰不愧於天 附不忤於人 二樂也.”

한 공자의 사상을 그대로 이어 받아 보다 체계적으로 발전시킨 것처럼 천에 대한 맹자의 이해 역시 공자의 천을 받아들이고 보다 분명하고 체계적으로 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 입장에서 보다는 사회적인 언급들이 대부분이다. 그 예로 앞에서도 인용한, 맹자가 요 임금과 순 임금의 禪讓에 대해 만장이 묻는 말에 대답한 문장을 들 수 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.’”<sup>41)</sup> 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 품수 받은 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, 공자에서 보다는 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.”<sup>42)</sup> 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.

41) 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 然即舜有天下也 孰與之 曰 天與之.”

42) 金勝惠, 原始儒教, 서울, 민음사, 1990, p.184



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. 그리고 천인합일은 다시, 天人絶對合一, 天人相通, 天人感應으로 분류된다. 첫번째 천인절대합일은 앞서서도 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.<sup>43)</sup> 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.<sup>44)</sup>

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 살펴

43) 葛榮晉, 『中國哲學 範疇史』, 黑龍江 人民出版社, 1987, p.165

44) 上揭書, pp.165-166, 참조

보아야 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 것이 큰 것에 부리우고, 약한 것이 강한 것에 부리우게 되니, 이 두가지는 天理다. 그러므로 하늘을 따르는 자는 생존하고, 하늘을 거슬리는 자는 망하게 된다”<sup>45)</sup>고 하여 인간의 힘으로는 어찌 할 수 없는 필연성이 있음을 말한다. 이러한 맹자의宿命론적인 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”<sup>46)</sup>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 단순히宿命론이라고 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.<sup>47)</sup> 그래서 그는, “命이 아닌 것이 없으니 그 바른 것을 따라서 받아야 한다. 이런 까닭에 命을 아는 자는 무너지려는 담 아래에서 지 아니한다”<sup>48)</sup>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 마음

45) 『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 弱役強 斯二者 天也 順天者存 逆天者亡.”

46) 上揭書, “天作孽 猶可違 自作孽 不可活.”

47) 向世能, 馮禹, 上揭書, p.45, 참조.

48) 『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.”

을 다하는 자는 그 성품을 알 것이니, 그 성품을 알면 곧 하늘을 알 것이다. 자기의 마음을 보존하고 자기의 성품을 기르는 것이 하늘을 섬기는 것이다. 短命하거나 長壽하거나 의심을 두지 않고, 자신의 몸을 닦으며 기다리면 命을 세우는 길이 된다”<sup>49)</sup>라고 하는 것이다.

孟子的 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 관련되었다. 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 주

49) 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.”

어지는 것으로서 인간은 그것이 언제 어떻게 주어지는가를 알 수 없다. 다만 그 가능성을 확고하게 믿고 희망할 뿐이다. 이와는 달리 맹자가 말하는 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.

맹자는 「盡心上」篇에서, “자기의 마음을 다 하는 자는 그 성품을 알 것이니 그 성품을 알면, 곧 하늘을 알 것이다”<sup>50)</sup>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”<sup>51)</sup>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.”<sup>52)</sup> 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.

50) 『孟子』, 「盡心上」, “盡其心者 知其性也 知其性則 知天矣.”

51) 向世能, 馮禹, 上揭書, p.41

52) 上揭書, pp.51-52

그는 이러한 추론을 통하여 인간의 본성 속에는 인, 의, 예, 지, 충, 신 등의 도덕이 있음을 인정하였다. 그렇다면 본성의 부여자인 하늘은 당연히 이러한 도덕의 근원이 된다. 그리고 최고의 본체인 하늘과 인간의 본성은 하나가 된다”<sup>53)</sup>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.<sup>54)</sup>

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”<sup>55)</sup>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 이를 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. 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 말한다. 이러한 점을 신앙적

53) 馮禹, 上揭書, pp.175-176

54) 徐復觀, 上揭書, p.181

55) 『孟子』, 「盡心上」, “萬物皆備於我.”

인 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 72 명만 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 알기만하고 용사를 뜻대로 못하므로 모든 일을 행하지 못하니라’ 하셨도다”<sup>56)</sup>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 ‘뒀 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”<sup>57)</sup> 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 공부 는 곧 자신에 대한 공부이므로 자신의 마음을 도에 계합할 수 있도록 노력하는 동시에 신적인 존재에 대한 정신적인 지향을 반드시 견지해야 한다는

56) 典經, 교운1장, 34

57) 典經, 교법 3장, 25

것이다. 이러한 점은 천도신앙이라고 해서 천신신앙이 완전히 무시되는 것이 아님을 말하는 것이다. 유가의 천도신앙과 다른 점이 바로 이러한 점이다.

앞에서 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 수는 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.

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 또

한 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 복복은 내가 맡았으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어 주리라<sup>58)</sup>”라는 언급과 “이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음만을 가지면 안 되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안되리라는 생각을 품지말라<sup>59)</sup>”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 통겨지리라. 운수야 좋건만 목을 넘어가기가 어려우리라<sup>60)</sup>”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 생사가 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 되

58) 典經, 교법 2장, 4

59) 典經, 교법2장, 5

60) 典經, 교법3장 24



는 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.

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 때 도 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.

### 3. 解冤相生과 道

이미 상극의 세계에서 나타나는 욕심에 기인한 문제를 푸는 것이 해원이라면 그것은 화해를 필요로 한다. 진정한 해원이란 나 혼자 푸는 것이 아니라 그 상대도 역시 원한을 풀어 상생할 수 있어야 한다. 척을 짓지 말라는 것이 우선되는 것이지만 만일 이미 척을 지었다면 풀어야 하고 그것은 곧 화해의 정신이 바탕을 이루는 것이다. 이러한 화해의 정신은 우리의 무속신앙에서 잘 나타난다. 현대 세계에서는 巫俗이란 단지 미신에 불과한 것으로 보는 것이 일반적인 것이지만, 이러한 인식은 편협한 정신에서 기인하는 것으로 무속의 의미를 올바르게 파악한 것이라고 생각되지 않는다. 그러면 무속에는 인간과 신명계의 화해의 의미가 어떻게 나타나는가를 살펴 보도록 하겠다.

현대사회에서 무속의 의미는 부정적이다. 그 이유와 원인을 규명한다는 것은 간단한 일은 아니다. 그러나 일반적으로 지적되는 것은, 무속으로 분류되는 대상과 행위가 현대 과학의 관점에서 볼 때, 전혀 설명되어질 수 없다는 것이고, 그렇기 때문에 그것은 미신이라는 것이다. 또한 미신이라는 말 속에 내포되어 있는 것은 언젠가는 사라져야 할 것이라는 암시다. 이러한 견해와는 달리 무속에 대해 긍정적인 주장도 있다. 우리 문화에 나타난 무속을 보면, 다른 종교처럼 종교적인 성격을 가지고 있으며, 그 나름대로의 역할을 해 왔다는 것이다. 또한 역사적인 측면에서 볼 때, 무속적인 요소들이 전통적인 종교나 문화의 토대를 이루었다는 주장이다. 이러한 상반된 주장들이 있지만, 먼저 우리가 반성해 보아야 할 것은 현재 우리 자신의 태도, 즉 세계를 인식하는 태도다.

우리가 일상적으로 대하는 세계에 대한 이해는 과학이 제공하는 것이다. 과학은 가시적인 세계에 대해 합리적이고, 논리적이고, 실증적인 설명을 한다. 그러나 과학이 우리의 세계에서 일어나는 모든 일들을 명쾌하고, 분명하

게 설명하는 것은 아니다. 아직은 과학이 설명하지 못하는 부분이 여전히 남아 있다. 그렇다면 과학이 이 세계를 이해하는데 있어서 절대적인 기준이 되지는 못한다는 것이다. 과학에 대한 맹신은 전체를 보지 못하고, 부분을 전체로 이해하려는 오류를 범하게 한다. 분명히 존재하는 대상과 현상을 합리적으로 이해할 수 없다고 해서 부정하는 잘못을 저지르는 것이다. 과학은 현재 인간이 가진 최선의 지식 체계이기는 하지만, 한계를 가지고 있으며, 우리가 알고 있는 지식이 일체의 모든 것을 설명할 수 있는 것은 아니다. 단지 인식의 한계 내에서 전체의 부분을 설명할 뿐이다. 무속은 우리가 아직 알지 못하지만, 우리에게 보이는 질서의 세계에서 일어나는 일일 수 있다는 것이다. 이러한 입장에서 무속을 이해하고자 할 때, 무속에 대한 편견에서 벗어 날 수 있을 것이라 생각한다.

일반적으로 무당은 죽은 영(靈)과 소통을 하며, 미래에 일어날 일들을 예견하는 하기도 하며, 죽을 병에 걸린 사람을 고치기도 하는 사람으로 알려져 있다. 보통 사람들이 갖지 못한 특이한 능력을 가진 존재로서 인간의 삶에서 일어나는 한(恨)과 원(冤)을 풀어 주는 일이 무당의 주된 업무이기도 하다. 이러한 무당은 대개 두 부류로 나눈다. 한 부류는 강신무(降神巫)로서, 무당이 되는 특이한 체험을 반드시 거치게 된다. 이 체험은 인간의 능력으로서로는 어찌 할 수 없는 불가항력적인 힘에 의해서 일어난다. 그러한 체험의 구체적인 면모를 보면, 원인을 알 수 없는 지독한 병을 앓는다든지, 자신과 주변에서 이해할 수 없는 일이 일어나 고통을 받는 일이 계속되어 정상적인 생활을 할 수 없는 지경에 이른다든지 하는 일들이다. 이러한 병적인 행태를 무당이 되기 위한 단계로 보고, 그것을 무병(巫病)이라고 한다.

그런데 이러한 고통스러운 일들이 무당이 되는 의례를 거치게 되면 사라진다는 것이다. 그러한 의례를 내림 곳이라 하고, 강신무가 반드시 거치는 입신(入神) 의례다. 이러한 무당의 특징은 격렬한 춤을 통해 자신의 의식을 잃어버리는 망아(忘我)의 경지에 이르게 되고 이로 부터 신령의 말을 전달하게 된다. 이러한 무당의 면모는 우리의 문화와는 전혀 이질적으로 생각되는 고대 그리이스에서도 나타난다. 신전에 거주하는 무녀(巫女)는 격렬한 춤을 통해 망아의 경지에 이르게 되고, 이 때에 무녀는 사지와 온 몸을 부르

르 떨면서 거의 또렷한 목소리로 신탁을 전달한다는 것이다. 그러는 동안에는 무녀 자신의 인간으로서의 존재성은 완전히 사라지고 그 자리에 신성이 가득 채워진다는 것이다. 내용상에서는 차이가 있겠지만 형식적인 측면에서는 동일한 것으로 보여 진다.

이러한 특성을 지니는 무당은 우리나라에서 전체적으로 나타나는 것이 아니라, 주로 중부 이북 지방에서 나타난다. 이러한 이유로 강신무는 시베리아 지역에 분포되어 있는 샤머니즘과 관련을 가진 것으로 보여진다. M.Elide가 샤머니즘의 본질을 엑스타시(ecstasy) 곧 '망아(忘我)의 고대 원형적 기술(古代原形的 技術)이라고 보고, 샤먼은 그 엑스타시의 대가(大家)라고 규정한다는 점에서도<sup>61)</sup> 강신무와 별로 다를 바가 없다는 것을 알 수 있다. 이와는 다른 특징을 갖는 또 다른 부류는 세습무(世襲巫)로서, 가계(家系)를 통해 대대로 전수되는 무당이다. 이러한 무당은 강신무와는 달리 한 지역에 고정되는 것이 보통이다. 원칙적으로 세습무는 마을과 일정한 관계를 맺는다고 한다. 전라도에서는 이러한 단골 관계에 있는 무당을 '당골'이라고 하며, 이 무당은 대대로 마을의 종교적 행사인 산신제와 같은 의례를 담당하고 그 마을로 부터 보수를 받는다. 당골은 마을 단위의 존재며, 당골이 하는 일이 비록 개별적 신앙 행사라 해도 마을 안이라는 단위가 전제가 된다. 마을 사람들은 당골을 공유하는 것이다. 이러한 세습무는 지역의 한계를 벗어나지 못하는 폐쇄성에 의해 점차 사라지는 추세다. 이러한 이유로 현재는 강신무가 중심을 이루고 있다.

무당에 의해서 행해지는 주요한 행위는 굿이다. 굿은 크게 마을굿, 무굿, 개인굿 세가지로 나뉘어진다. 마을굿은 주로 마을의 평안과 주민 전체의 길복을 빌기 위해 행해지며, 마을 전체가 겪는 문제를 해결하기 위해 행해지는 굿이다. 이러한 굿을 통해 마을 주민들의 통합을 가져오고, 위기를 극복하는 기회를 갖기도 한다. 무굿은 주로 강신무 사이에서 행해지는 굿으로 무당이 되는 통과의례로서 의미를 갖는다. 개인굿은 일반적으로 행해지는 굿으로 무당의 주된 행사다. 이 굿은 집안의 복을 비는 재수굿과 죽은 사람의 혼을 달래는 넋굿, 병을 치유하는 기능을 하는 병굿으로 구분된다. 재수

61) 정진홍, 기독교와 타 종교와의 대화, 전망사, 1983, p. 132

곳은 재수가 있기를 바라는 곳이지만, 더 많은 재산을 얻고자 할 때도 행해지는 곳이다. 불의의 사고를 막고, 실패가 번창하도록 하는 곳이다. 넋곳은 사령제(死靈祭)로서 죽은 영혼을 달래고, 저승으로 보내는 곳이다. 진오기 혹은 지노귀곳이 바로 이 곳이다. 지방마다 명칭이 차이가 있는데, 함경도의 망무귀곳, 평안도의 수양곳, 전라도의 씻김곳, 경상도의 오구곳 등이 이 곳이다. 이 곳은 불안정한 상태에 있는 죽은 영혼이 산 사람에게 해를 끼치지 않고 빨리 저승으로 보내어져서 안주시키는 곳이다. 병곳은 우환곳으로도 불려진다. 이 곳은 병의 원인을 잡거나, 자식이 없어서 일정한 제사를 받아 먹지 못한 뜯귀가 사람에게 붙어서 일어난다고 보고, 그러한 귀신들을 떼어내는 곳이다.

이러한 곳은 다양한 형태를 지니지만 그 안에 들어 있는 공통성은 和解의 정신이다. 굿판이란 모두가 하나로 어우러지는 장소로서, 인간과 신령이 화해하여 맺혔던 원과 한이 남김없이 풀어지는 장소인 것이다.

이러한 화해의 정신에 바탕을 두고 있는 무속은 고대부터 현재 까지 우리 정신세계에 많은 영향을 끼쳐 왔다. 무속이 부정적인 모습이 없는 것은 아니지만, 적어도 현실 속에서 풀지 못하는 문제에 대해 나름대로의 해결 방안을 제시한 것이다. 또한 우리가 방관하고 무시하는 풍토 속에서도 우리가 확연히 알 수 없는 세계에 대한 관계를 잃지 않고 유지시켜 왔다. 현대의 세계는 눈 앞에서 일어나는 일에만 관심이 쏠려 있다. 무속은 그러한 우리의 관심을 아직은 우리가 모르고 있지만, 우리가 살고 있는 지금, 여기를 감싸고 있는 또 다른 차원의 세계로 돌려 볼 수 있는 계기가 될 수 있다. 이러한 입장에서 본다면, 무속은 그 나름대로의 존재 이유를 가지고 있는 것이다. 대순 사상과의 관계를 보면, ‘解冤’의 의미와 상당히 유사하다는 것을 알 수 있다. 그러나 巫俗의 ‘解冤’은 개인적인 일에 국한되었다. 개인적인 원망이나, 한, 질병 등이 무속에서 다루어지는 문제로 解冤의 이념과는 차이가 있다. 진정한 의미의 ‘解冤’은 인간과 인간, 그리고 인간과 신명계의 화해 사상이라고 생각된다.

인간은 본성상 이기적인 성향을 가지고 있다. 동·서양 사상가들의 주장을 빌리지 않더라도 인간은 다른 동물처럼 자신을 보호하려는 보호 본능이

있는가 하면, 다른 사람의 이익을 먼저 생각하기 보다는 자신의 이익을 우선 고려하는 경향이 있다는 것은 부정할 수 없는 사실이다. 이러한 성향에 근거해서 남이야 어떻게 되든지 개의치 않고 오직 나 하나 만을 생각하는 이러한 이기주의는 오늘 날 세계적 풍조이며, 우리 한국인의 생활 태도에도 널리 침투되어 있다. '이기주의'라는 말을 아주 넓은 의미로 이해할 때, 인간은 필연적으로 이기적이랄 수 밖에 없으며, 이기주의는 생물계의 필연적인 사실로서 긍정할 수 있다는 경해도 성립할지 모른다. 모든 생물은 첫째로 자아의 보존을 추구하도록 되어 있으며, 이른바 滅私奉公의 미덕이라고 칭찬을 받는 행위도 따지고 보면 결국 자신을 위하는 행위의 변형에 불과하다고 주장하는 사람들도 있다. 그러나, 여기서 우리가 말하는 이기주의는 소아로서의 '나'밖에 모르는 '나'를 위해서 남의 권익을 돌보지 않는 반 사회적 이기주의를 가리킨다. 이와 같은 상식적 의미의 이기주의는 공동체를 파괴하는 것이며, 긴 안목으로 볼 때, 필경은 자기 자신의 불행을 초래하는 생활 태도이기도 하다. 따라서 그것은 마땅히 극복되어야 할 생활 태도임에 의심의 여지가 없다.<sup>62)</sup>

이러한 인간의 속성은 참다운 인간의 모습을 보여 주는 것은 아니다. 진정한 인간의 모습이란 자신의 이익 보다는 타인의 이익을 고려하고, 자신의 고통 보다는 타인의 고통을 먼저 생각하는 그러한 모습을 보여 줄 때, 우리는 그러한 점에서 진정한 인간의 모습을 보게 된다. 이것은 불교에서 말하는 慈悲의 정신이나 유교에서 강조하는 仁의 정신이 실제 삶의 현장에서 실현하고자 할 때, 반드시 인간과의 관계에서 나타나야 하는 특성이기도 하다. 즉, 자비를 실천하는 것은 자신의 삶을 위해서 행해지는 것이 아니라, 본래의 출발점은 타인의 삶을 위해서 행해져야 한다. 자신의 안위와 평안을 다 추구하여 이루어 놓고 난 후에야 타인을 위해 봉사하는 것이 아니라, 자신의 어려움을 돌보지 않고 먼저 타인을 위해 도움을 주는 것이다. 仁의 정신도 역시 마찬가지라고 할 수 있을 것이다. 어떠한 종교적인 윤리 체계를 가지고 있다하더라도, 자신의 삶을 우선하면서 인정받는 선한 행위는 있을 수 없다.

62) 한국 국민 윤리학회, 사회사상과 윤리, 형설 출판사, 1989. p. 80

이타주의의 정신은, 대승불교에서, ‘한 사람의 중생이라도 깨달음을 얻지 못한다면 자신의 成佛을 늦추겠다’는 중생 구제의 의지에서 찾아 볼 수 있으며, 유교에서는, ‘내가 서고자 하면, 먼저 남을 세워준다’는 정신에서 이타적인 정신을 알 수 있다. 이러한 이타주의는 결국 自利와 동일시 될 수 있다. 모든 사람을 자신처럼 생각하고 어려울 때 도움을 준다면, 자신 역시 타인으로 그러한 도움을 받게되는 결과를 낳게 되므로 이타는 곧 자리가 된다고 할 수 있을 것이다. 아뭏든 이러한 이타의 정신은 인간의 특성을 보여주는 것으로 그 배후에는 함께 참된 삶을 이루자는 의식이 들어 있는 것이라 생각한다. 각각의 개인이 자신의 삶만을 생각하고 타인의 삶에 무관하게 살려고 한다는 것은 실제로도 불가능한 것이지만 이러한 삶의 태도는 자신의 삶의 의미마저 상실하게 되는 것이다.

인간은 독립적인 개체가 아니라 하나의 공동체를 형성하고 그러한 공동체에서 삶의 의미를 찾아내고, 궁극적인 목적을 이룰 수 있는 존재다. 일반적으로 종교에서 언급되는 사후세계의 경우를 보더라도, 죽은 후에 어떠한 사후세계로 갈 것인지는 그 사람이 살아 있는 동안 어떻게 살았는가가 중요한 판단 요소가 될 것이다. 그렇다면, 그 판단되어지는 삶의 내용이란 결국 인간과 인간 사이에서 일어나는 행위라고 할 수 있을 것이다. 이것이 의미하는 것은 결국 사후세계를 말하든지 안하든지에 관계없이 인간의 삶의 의미란 현재 살고 있는 타인과의 관계 속에서 일어나는 일로 이루어 진다는 것이다. 그러므로 중요한 것은 타인과의 관계 속에서 삶이 어떻게 이루지는가 하는 것이다. 자신의 이기적인 목적을 위하여 타인에게 피해를 주는 그러한 행위는 용납될 수 없는 것이다.

공동체라는 생각을 가지고 인간의 이기적인 행위를 생각해 보자. 먼저 인간은 누구나 행동을 유발하는 욕구를 갖고 있다. 이러한 욕구에는 여러 가지가 있으나, 인간의 욕구가 동물의 욕구와 근본적으로 다른 것은 가치 의식을 수반하고 있다는 점이다. 곧, 인간의 욕구는 자기의 경험에 대하여 만족하고 이와같은 일은 더욱 더 추진하겠다는 적극적인 가치의식과, 두 번 다시 이런 일을 되풀이 하지 않겠다는 소극적인 가치의식의 어느 쪽을 수반하는 것이다. 이 두 가지 가치 의식은 평소의 생활 경험에서 복잡하게 혼합

되는 경우도 있다. 인간은 욕구 충족을 위해 도움되는 행동, 또는 그것을 방해하는 행동에 대해서 혹은 좋게 생각하고, 혹은 나쁘게 생각하는 평가의 태도를 취한다. 일반적으로 '윤리' 또는 '도덕'이라고 운위되는 것도 실은 욕구의 충족과 관계가 있는 모든 행동에 대하여 인간이 취하는 태도를 바탕으로 삼아 형성된 일종의 사회 현상이라고 할 수 있을 것이다.

인간은 본래 사회적인 존재인 까닭에 개인적 욕구의 충족까지도 사회의 공동생활을 통해서 이루어진다. 개인이라고 해서 개인적인 삶의 반경 안에서 모든 것이 충족된다고 할 수 없다는 것은 분명하다. 그러므로 인간은 자신의 욕구를 충족시킬 수 있는 사회적인 목표를 갖게 된다. 흔히 말하는 돈, 명예, 지위, 권력 등은 그러한 공동체의 생활안에서 획득되어지는 것이다. 그러므로 사람들은 항상 남의 행동에 대하여 서로 깊은 관심을 기울이게 되며, 그 깊은 관심은 곧, 평가와 간섭으로 이어진다. 일반적으로 그 사회의 공동 목표의 달성 또는 그 사회의 여러 구성원들의 욕구 충족을 위해서 도움이 된다고 판단되는 행동에 대해서는 찬양의 반응을 보이고, 그 반대의 행동에 대해서는 비난의 반응을 보이게 된다. 이러한 찬양과 비난의 반응이 어떤 고정 개념을 만들어 내기에 이르렀을 때 관습이 탄생하게 되며, 관습이 오랜 자기 수정의 과정을 거쳐서 합리적이며, 세련된 형태를 갖추기에 이르렀을 때 그것이 바로 그 사회의 윤리 또는 도덕으로서의 자리를 차지하게 된다.

다시 말하면, 사회 생활을 영위하는 사람의 행동 가운데는 그 사회의 일반적인 이익이 되는 경향이 현저한 것이 있는가 하면, 그 반대의 경향이 현저한 것도 있다. 그러므로 이익이 되는 경향의 행동들은 사회적 인정을 받게 되고, 그 반대의 경향의 행동들은 사회적 비난을 받게 된다. 이러한 것이 반복되면, 행위에 대한 평가가 사회에 전반적으로 확산되고, 그로부터 무엇을 해야 되고, 무엇이 하지 말아야 한다는 것이 사회 전체 구성원에게 하나의 규정으로 인식되어진다. 그러므로 이러한 것이 지켜지지 않게 되면, 사회에 많은 문제점이 생겨난다. 문제는 이러한 사회적인 약속이 지켜지지 않는다는 것은, 결국 남을 생각하지 않고 자기 만의 이익을 생각하는 이기적인 생각에 의해서 대부분의 문제가 발생한다는 것이다.



이러한 이기심으로부터 오는 문제들은 개인의 욕구에 의해서 발생하는 것으로 이것을 충족시키지 못하면 한이 되는 것이다. 그러므로 「典經」에서도, “상제께서 교훈하시기를 ‘인간은 욕망을 채우지 못하면 분통이 터져 큰 병에 걸리느니라’”<sup>63)</sup>고 하신 것이다. 이러한 인간의 욕망은 한 개인의 마음 속에서도 일어나고, 개인과 개인, 또는 집단과 집단 사이에서도 일어난다. 한 개인의 마음 속에서 두 가지 욕구가 대립해 있는 동안 그 사람은 행동을 결정할 수 없으며, 두 사람 또는 두 집단 사이에 욕구의 대립이 있을 경우에도 그 두 사람 또는 집단이 충돌없이 행동할 수는 없다. 한 사람의 마음 안에, 또는 두 사람 또는 두 집단 사이에 욕구의 대립이 있을 경우에도 그 두 사람 또는 집단이 충돌없이 행동할 수는 없다. 한 사람의 마음 안에, 또는 여러 사람이 모여 사는 사회 생활 가운데서 욕구의 충돌이 생겼을 경우에 그 충돌은 어떤 방법으로든지 해결되어야 하거니와, 그 충돌을 가장 원만하게, 그리고 가장 합리적으로 해결할 수 있는 방법을 찾아야 할 것이다.<sup>64)</sup> 이러한 문제에 대한 대처하는 방안이 곧 윤리와 도덕이라고 할 수 있을 것이다. 윤리나 도덕은 충돌하는 욕구를 조절하여 될 수록 많은 사람들의 욕구를 조화롭게 만족시키기에 필요한 행위의 처방이다. 그러나 욕구가 충족된다는 것은 사실상 불가능한 것이므로 될 수 있는 한 많은 사람들의 욕구를 공평하고 조화롭게 만족시키는 것이 현실적으로 가장 바람직한 일이다. 그러므로 일반적인 윤리나 도덕은 다름 아닌 충돌하는 욕구의 가장 합리적인 방법 또는 다수의 사람들에게 혜택이 돌아 갈 수 있는 방법을 말하는 것이라 생각된다.<sup>65)</sup> 이러한 방법은 사회적인 체제 내에서도 찾을 수 있겠지만, 중요한 것은 서로의 상충되는 갈등을 그 욕구가 일어난 마음에서 해결하지 못한다면, 그러한 해결은 진정한 해결이라고 할 수 없을 것이다.

이러한 해결 방법은 자신의 욕구를 우선 하는 것이 아니라 자신의 욕구를 누르고, 타인의 입장에서 그 욕구를 서로 수용하려는 자세를 지녀야만 해결될 수 있다. 이러한 자세는 「典經」에서도, “원일이 자기 집에 상제를 모시고 성인이 도와 응패의 술을 말씀들었도다. 그것은 이러하였도다. ‘제생의세

63) 教法, 3장, 24

64) 우종모 외, 산업사회와 윤리, 문정사, 1993, pp. 82 - 83. 참조

65) 上揭書, p. 83

(濟生醫世)는 성인의 도요. 재민혁세(濟民革世)는 응패의 술이라. 벌써 천하가 응패가 끼친 괴로움을 받은지 오래되었도다. 그러므로 이제 내가 상생의 도로써 화민 정세하리라. 너는 이제부터 마음을 바로 잡으라. 대인을 공부하는 자는 항상 호생의 덕을 쌓아야 하느니라. 어찌 억조 창생을 죽이고 살기를 바라는 것이 합당하리오”<sup>66)</sup>라고하여, 천하에 폐해가 일어 난 것은 '응패의 술'이라고 지적하여, 근본적으로 인간의 삶에서 폐해를 막는 방법은 자신의 욕망을 제거하고 타인의 삶을 올바르게 도모하는데 있다는 것을 지적하였다. 또한, “우리의 일은 남을 잘 되게 하는 공부이니라”<sup>67)</sup>고 말씀하신 것은 이러한 이타적인 정신을 분명하게 보여 주신 것이다. 이러한 정신의 바탕에는 상생의 의미가 들어 있다. 상생이란 앞에서도 이야기한 것처럼 차별을 없애고 함께 잘산다는 의미가 들어 있듯이, 이것은 자신의 욕심을 누르고 남을 먼저 생각하고, 남을 잘되게 하려는 생각과 행동이 실천될 때 가능하다. 즉, 상생이란 이타적인 실천이 행해질 때 가능하다는 것이다.

그러므로 해원상생에 바탕을 둔 이타적인 행위가 실천된다는 것은, 구체적으로 「典經」에서, “원수의 원을 풀고 그를 은인과 같이 사랑하라. 그러면 그도 덕이 되어서 복을 이루게 되나니라.”<sup>68)</sup>라는 지적에서 알 수 있는 것처럼, 자신의 원한을 풀어 버리고, 남을 잘되게 하는 행위를 통해 이루어 지는 것이다. 이렇게 본다면, 해원상생의 정신은 이타적인 행위에 의해 구현될 수 있다는 것을 알 수 있으며, 해원상생에는 이러한 이타사상이 내포된 특성을 갖는 것이라고 생각된다.

현재 우리가 처한 종교적인 상황을 극복하고 상제님의 참된 도를 실천하기 위해서는 상생 사상을 보다 적극적으로 펼쳐야 할 것이다. 타 종교를 믿는 사람을 비방하고 무시하는 것이 아니라 상생 사상에 입각해서 그들을 포용하고 올바른 도의 길로 이끌어 주어야 한다. 바로 이것이 상생 사상을 실천하는 한 방도다. 상제님께서도, “우리의 일은 남을 잘 되게 하는 공부이니라. 남이 잘되고 남은 것만 차지 하려도 되나니 ---”라고 하시어 타인에 대한 사랑을 보여 주신 것처럼, 다른 종교를 믿는다고 그 사람들을 비방하

66) 教運, 1장, 16절

67) 教法, 1장, 2절

68) 教法, 1장, 56절

거나 멸시 할 것이 아니라 참된 도를 깨우쳐 그 사람이 잘 될 수 있도록 도와 주어야 한다. 상제님께서 이 땅에 내려 오신 이유도, 처음에는 인간들의 구제는 인간 중에서도 훌륭한 성인(聖人)들에게 맡겨 졌으나 그 구제는 이룩되지 못하였고 도리어 보다 많은 갖가지 고난 만이 일어났기 때문에 탄강하시게 된 것이다. 「전경」에서, “상제께서 구천에 계시사 천지신명이 상제가 아니면 혼란에 빠진 천지를 바로 잡을 수 없다고 호소하므로 서양 대법국 천계탑에 내려 오셔서 삼계를 둘러 보시고 천하를 대순하시다가 동토에 그쳐 모악산 금산사 미륵금상에 임하여 30년을 지내시면서 인간계에 천명과 신교를 내려 제세대도를 세우게 하셨다가 때가 되어 그 천명과 신교를 거두고 스스로 세상에 내리기로 정하셨다”고 하신 것처럼 모든 사람에 대한 사랑을 실천해야 하는 것이 도를 배우는 사람들의 자세라 할 것이다.

남을 잘되게 한다는 것은 적극적인 상생 사상을 실천하는 태도에서 나타날 수 있다. 무엇 보다 인간의 정신계를 지배하는 사상과 종교간에 다름이 있을 때는 나만을 생각하는 것이 아니라 나와 남을 함께 생각하여 같이 잘 살수 있는 도, 즉 상생의 도를 실천하지 않고서는 다른 사람 뿐만 아니라 나 자신 모두가 살아 남기 힘들게 되는 것이다. 그러므로 상제님께서도 상생의 도로 민생을 건지려하신다는 말씀을 하신 것이다. 「전경」에서, “선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상에 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃고 갖가지 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었도다. 그러므로 내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생(相生)의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라”<sup>69)</sup>라고 하신 것이 바로 이 뜻인 것이다.

상제께서 이상으로하는 세상은 모든 사상과 종교가 통일된 세상이다. 이렇게 통일된 세상은 혼란된 사상과 종교를 바로 잡아야한다. 그래서 상제께서는, “선천에서는 판이 좁고 일이 간단하여 한가지 道 만을 따로 써서 난국을 능히 바로 잡을 수 있었으나 이제는 판이 넓고 일이 복잡하므로 모든 법을 합하여 쓰지 않고는 혼란을 바로 잡지 못하리라”(「전경」 예시 13절)라고 하시어 모든 법을 통합하여 혼란해진 세상을 바로 잡아 통일시키려 하셨

69) 公事, 1장, 3절

다. 그 의미는 모든 문화의 정수를 뽑아 통일했다는 뜻으로 어느 한 편에 치우침이 없으며, 모든 사람들이 받아들일 수 밖에 없는 道로 통일을 이룩하셨다는 것을 뜻한다. 이러한 상제님의 뜻을 실천하는 방법으로는 많은 실천 덕목들이 있다. 그 중에 우리가 당면한 종교나 사상 간의 갈등과 다툼을 해결하고 참된 도를 펼치기 위해서 먼저 상생사상을 실천해야 할 것이다. 나 혼자 만이 잘 살자는 것이 아니라 남과 함께 잘 살자는 상생의 태도가 말로 이기적인 현대 사회의 병폐를 치유할 수 있으며, 참된 도의 세계를 실천하는 길인 것이다. 상제께서도, “제생의세(濟生醫世)는 성인의 도요, 재민혁세(災民革世)는 응패의 술이라 벌써 천하가 응패가 끼친 괴로움을 받은지 오래 되었도다. 그러므로 이제 내가 상생의 도로써 화민정세하리라. 너는 이제 부터 마음을 바로 잡으라. 대인을 공부하는 자는 항상 호생의 덕을 쌓아야 하느니라. 어찌 억조창생을 죽이고 살기를 바라는 것이 합당하리요”<sup>70)</sup>라고 말씀하시어 타인에게 해를 입히며 자기 만 잘 살기만을 바라는 것은 안된다는 뜻을 분명히 가리켜 주신 것이다.

오늘날의 세계는 많은 사상과 종교가 서로 자기 주장을 하고, 서로 우월을 다투고 있는 실정이다. 이러한 사정을 상제께서는 미리 예견하셔서, “이제 동서양이 교류되어 여러가지 주의(主義)가 일고 허다한 단체가 생기나니 이것은 성숙된 가을에 오곡을 거둬 결속하는 것과 같다”<sup>71)</sup>고 말씀하셨다. 이러한 말씀의 의미는 동서양의 모든 사상과 종교의 진액을 모아 이루어 놓으신 대순사상의 포용성을 나타내 보이신데 있다. 현대의 사회가 많은 사상과 종교로 혼란되어 있다하더라도 그것은 표면적인 상황이고, 무지한 인간들이 참된 도를 아직 깨닫지 못했기 때문에 일어난 일시적인 현상이다. 일시적인 현상을 사실로 받아들인다는 것은 참된 사실을 바로 보지 못하는 것이다. 그것은 아직도 우리가 무지하고 상제님의 깊고 넓은 도를 깨닫지 못하고 있다는 것을 말한다. 대순 사상의 참된 도가 점차 세상에 펼쳐지면 많은 사람의 눈을 가리웠던 무지는 사라질 것이고, 참된 도의 세계에 들어와 모든 원한이 사라진 세상, 서로가 서로를 귀하게 여기며 상생하는 세상, 바

70) 教運, 1장, 16절

71) 教法, 3장, 38절

로 후천의 선경세계에서 살게 될 것이다.

#### 4. 道通眞境과 道

대순사상의 주요한 특징 중의 하나는 바로 ‘道通’이라고 할 수 있을 것이다. 道를 통한다는 것은 우주 森羅萬象의 이치를 깨닫는다는 것으로 세상의 운행되는 이치를 명확하게 인지함을 말한다. 세상의 일이란 매우 복잡하여 그 발생의 원인을 이해하고 해결하기란 힘든일이다. 즉, 하나의 사건이 있을 때, 왜 그러한 일이 일어나게 되었는지를 그 근거부터 밝히고 해결점을 정확하게 제시한다는 것은 쉬운 일이 아니라는 것이다. 얼마나 많은 사람들이 그러한 문제로부터 고통을 받고 답답해 하면서 삶을 영위하고 있는가는 바로 나 자신을 돌이켜 보아도 쉽게 알수 있는 사실이다.

‘道通眞境’이란 인간이 근본적인 숙명으로 안고 있는 문제를 해결하는 것이고, 이러한 해결로부터 참된 인간의 세상을 이룬다는 것이다. 인간 자신의 근본적인 변화로부터 외부 세계의 변혁에 이르는 것이 궁극적인 목표라고 할 수 있을 것이다. 물론 이 의미를 보는 각자의 견해에 따라 ‘道通眞境’이 의미하는 바가 인간의 정신적이고 내면적인 세계에 국한되는 것으로 간주 할 수 있을 것이다. 인간 외부의 세계의 변화를 문제 삼는 것이 아니라 단지 인간 내면의 세계가 변화하여 가장 이상적인 정신적 경지 도달하는 것을 말할 수 있을 것이다. 그러나 이러한 개개인의 변화는 곧 인간 사회의 변화를 가져오는 것이다. 즉, 사회의 개개의 구성원이 모두 선한 사람이 된다면, 그 사회는 악한 자가 일으키는 문제가 당연히 사라지게 될 것이므로 모든 사람이 평화롭게 살 수 있는 이상사회가 될 수 있을 것이라 생각한다. 그러므로 ‘道通眞境’이 의미하는 세계는 인간의 정신적인 세계 뿐 만 아니라 인간의 사회를 변혁시켜 이룬 이상세계를 동시에 포함하고 있는 것이라고 생각한다.

이러한 이상 세계의 성취는 개개의 구성원이 자신의 내면적인 세계에 지대한 관심을 가지고 정신적인 궁극적 목표를 이루고자 하는 의지에 달려 있다. 또한 현실 세계에 나타나는 인간의 욕망의 대상들은 대부분은 일시적이고 덧없고 허무한 것들이라는 자각이 필요하다. 이러한 자각이 없이는 인간

의 정신적인 측면에 관심을 쏟기란 불가능하다. 순간적인 쾌락을 좇는 사람이 영원한 내면의 가치를 동시에 추구할 수는 없기 때문이다. 이러한 점이 ‘道通眞境’을 이해하고 실천하는데 있어서 첫 번째 전제 조건이라고 생각한다. 또 다른 두 번째 전제 조건은 ‘道’에 대한 참다운 이해다. 근본적인 목표라고 할 수 있는 道에 대한 이해는 올바른 마음 자세를 갖춘 사람이 파악해야 될 첫 번째이자 종국적인 개념이다. 만약 道에 대한 자신의 이해가 곡해되 있다면 출발선 상에서 잘못된 목표를 향해서 서 있는 상황이라고 할 수 있다. 물론 모든 사람이 처음부터 道에 대한 정확한 이해를 바탕으로 삶의 항해를 시작한다고는 할 수 없을 것이다. 많은 시행착오를 거쳐서 힘들게 올바른 목표를 찾아 도달하는 사람도 있을 것이다. 중요한 것은 그러한 시행착오를 되도록 줄이기 위해서는 처음부터 자신이 목표로 삼은 그 도정에 대해 철저한 파악이 필요하다는 것이다. 또한 목표로 설정된 길을 가면서도 끊임없는 반성이 요구된다는 것이다. 이러한 자기 성찰을 통하여 우리는 삶의 참된 목표에, 궁극적인 목표에 도달할 수 있을 것이다.

대순사상에서 추구하는 궁극적인 목표는 바로 ‘道通眞境’이라고 할 수 있을 것이다. 모든 인간의 고통이 사라지고, 질곡에서 해방된 자유로운 삶을 구가하는 그러한 삶이 ‘道通眞境’의 경지라고 생각할 수 있을 것이다. 이러한 인간의 궁극적인 이상을 먼저 중국인들의 사상에서 살펴 보고자 한다.

도가의 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 말한다. 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 말씀하시기를 ‘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 하

등은 알기만하고 용사를 뜻대로 못하므로 모든 일을 행하지 못하니라'하셨도다"72)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 ‘뒀 날 출세할 때는 어찌 이러할 뿐이리오. 뇌성벽력이 천지를 진동하리라. 잘못 닦은 자는 앓을 자리에 갈 때에 나를 따르지 못하고 엎드려지리라. 부디 마음을 부지런히 닦고 나를 깊이 생각하라’하셨도다”73) 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 공부 는 곧 자신에 대한 공부이므로 자신의 마음을 도에 계합할수 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.

앞에서 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 종교적

72) 典經, 교운1장, 34

73) 典經, 교법 3장, 25

인 특징을 쉽게 분별할 수 있는 방법이라고 생각된다. 물론 중국의 신앙 형태에도 천신신앙이 분명히 존재하고 있으므로 일률적인 구분이 될 수는 없지만 전체적인 특징을 본다면, 아무래도 중국의 종교는 천도신앙에 가깝다고 할 수 있다. 이러한 특징은 유교나 도교 불교에서 쉽게 찾아 볼 수 있다. 즉, '道'의 개념이 내재적이며 비인격적인 특성을 갖는다는 점을 생각해 보면 쉽게 이해된다. 그러면 이러한 천신신앙과 천도신앙을 중심으로 '道通眞境'이 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.

'道通眞境'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 맡았



으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어 주리라<sup>74)</sup>라는 언급과 “이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음만을 가지면 안 되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안되리라는 생각을 품지말라”<sup>75)</sup>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 풀 어 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 통겨지리라. 운수야 좋건만 목을 넘어가기가 어려우리라”<sup>76)</sup>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 생사가 달려있음으로 자신의 마음을 어떻게 쓰느냐가 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.

## IV. 結 論

대순사상에서 본다면, 인간사에 일어나는 문제의 타개는 현실적인 것으로 부터 비롯된다는 것을 알 수 있다. 무엇보다 인간의 정신계를 지배하는 사

74) 典經, 교법 2장, 4

75) 典經, 교법2장, 5

76) 典經, 교법3장 24

상과 종교간에 다툼이 있을 때는 나만을 생각하는 것이 아니라 나와 남을 함께 생각하여 같이 잘 살수 있는 도, 즉 상생의 도를 실천하지 않고서는 다른 사람 뿐만 아니라 나 자신 모두가 살아 남기 힘들게 된다는 것이다. 그러므로 상제님께서도 상생의 도로 민생을 건지려 하신다는 말씀을 하신 것이다. 「典經」에서, “선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상에 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃고 갖가지 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었도다. 그러므로 내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생(相生)의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라”<sup>77)</sup>라고 하신 것이 바로 이 뜻인 것이다.

나 혼자 만이 잘 살자는 것이 아니라 남과 함께 잘 살자는 상생의 태도가 말로 이기적인 현대 사회의 병폐를 치유할 수 있으며, 참된 도의 세계를 실천하는 길인 것이다. 상제님께서도, “제생의세(濟生醫世)는 성인의 도요, 재민혁세(災民革世)는 응패의 술이라 벌써 천하가 응패가 끼친 괴로움을 받은지 오래 되었도다. 그러므로 이제 내가 상생의 도로써 화민정세하리라. 너는 이제 부터 마음을 바로 잡으라. 대인을 공부하는 자는 항상 호생의 덕을 쌓아야 하느니라. 어찌 억조창생을 죽이고 살기를 바라는 것이 합당하리요”<sup>78)</sup>라고 말씀하시어 타인에게 해를 입히며 자기 만 잘 살기만을 바라는 것은 뜻을 분명히 가리켜 주신 것이다.

상제께서 이상으로하는 세상은 모든 사상과 종교가 통일된 세상이다. 이렇게 통일된 세상은 혼란된 사상과 종교를 바로 잡아야한다. 그래서 상제께서는, “선천에서는 판이 좁고 일이 간단하여 한가지 道만을 따로 써서 난국을 능히 바로 잡을 수 있었으나 이제는 판이 넓고 일이 복잡하므로 모든 법을 합하여 쓰지 않고는 혼란을 바로 잡지 못하리라”<sup>79)</sup>라고 하시어 모든 법을 통합하여 혼란해진 세상을 바로잡아 통일시키려 하셨다. 그 의미는 모든 문화의 정수를 뽑아 통일했다는 뜻으로 어느 한편에 치우침이 없으며, 모든 사람들이 받아들일 수 밖에 없는 道로 통일을 이룩하셨다는 것을 뜻한다.

77) 公事, 1장, 3절

78) 教運, 1장, 16절

79) 豫示, 13절

## 【참고문헌】

- 『典經』
- 『經書』, 성대 대동문화연구원, 1972
- 『詩經』, 명문당, 197.
- 『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, 『原始儒教』, 서울, 민음사, 1990
- 金忠烈·孔繁 外, 『孔子思想和 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 研究』, 思社研, 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, 민음사, 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 譯, 『中國通史 上』, 우중사, 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大學校東洋史學研究室 編, 『講座中國史』(I), 서울, 지식산업사, 1989
- 孫森, 『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, 『中國宗教思想大綱』, 臺北, 中華書局, 1980
- 王曉原, 『天學真原』, 沈陽, 遼寧教育出版社, 1995
- 尹乃鉉, 편저, 『중국사』(1), 서울, 민음사, 1996
- , 『商周史』, 민음사, 1984
- 尹絲淳 外, 『孔子사상의 발견』, 민음사, 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, 遼寧教育出版社, 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, 민음사, 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
- 華仲磨外, 『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, Confucius and 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
- 金得晚, “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
- 曹街京, “古代中國의 自然考”, 『철학』, 제2집, 1957
- 최재목, “동양철학에 있어서 철학과 종교-儒教를 중심으로-”, 『철학연구』,

제52집, 대한철학회, 1994, 6

閔冕基, “原始儒家哲學의 存在論的 究明을 위한 試論的 研究-人間論을 中心으로”, 『동서철학연구』, 제6호, 동서철학연구회, 1989

嚴靈峯, “先秦人性論의 歷史觀”, 『儒敎思想研究』, 제3집, 유교학회, 1988

劉述先, “儒學과 未來世界의 展望”, 『儒敎思想研究』, 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”, 『儒敎思想研究』, 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 宗教信仰과 祭祀”, 『輔仁學誌』, 4期, 1971

唐君毅, “論中國原始宗教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