神人調화에 나타난 神人關係 研究

尹在根*

Ⅰ. 머리말

大巡思想에 나타나는 神人關係는 종교학적인 측면에서 볼 때, 독특한 성격 을 가지고 있다. 일반적으로 神과 人間의 關係는 신에 대한 인간의 종속적 인 관계로 규정되거나, 아니면 신인합일이라는 신비주의의 입장이 있다. 이 러한 두가지 다른 주장은 서양의 종교 전통에서 보여지는 것으로서, 전자는 기독교나 이슬람의 전통적인 주장이라면, 클로퍼투스의 일자 합일설이나。

* 大巡大學 教授

Ⅱ. 神人關係의 一般的 様態

1. 分離從屬의 관계 - 神
   (1) 神의 意味
   (2) 神의 屬性
   (3) 從屬의 人間觀

2. 合一의 관계 - 道
   (1) 道의 意味
   (2) 道의 屬性

Ⅲ. '神人調化'에 나타난 神人關係의 特徴

1. '神人調和'에 나타난 神의 性格
   (1) 超越性
   (2) 內在性

Ⅳ. まとめ
마이모니데스의 신비주의, 그리고 이슬람의 수피즘은 후자의 입장도 보여준다. 동양의 종교 전통에서는 신과 인간의 관계가 서양의 종교 전통에서 나타나는 것처럼 간단하지 않다. *印度思想의 브라마니즘에서 볼 수 있는 '梵我一如'는 신와 인간의 관계에서 합일적인 형태를 취하지만 여기서 언급되는 신은 기독교적인 의미의 신이라기 보다는 원리의 의미에 가까운 것이다. 또한 중국 전통에서 보여지는 신과 인간의 관계도 원리의 현실 세계에서 실현한다는 의미를 갖고 있으며, 서양 종교에서 논의되는 신비주의의 합일적 관계와는 상이한 점이 있다. 더 나아가 대승 사상에서 보여지는 '신인화'는 위에서 언급한 신과 인간의 관계에서 찾아 볼 수 없는 독특한 의미를 가지고 있다. 이 점이 본 논문에서 밝혀 보고자 하는 주요한 내용이다. 본론에 들어가기에 앞서 이 특징적인 의미를 이해하는데 도움이 될 수 있도록 간단하게 언급하도록 하겠다.

神人關係에서 일반적으로 나타나는 내용은 대개 신은 절대자로서 인간 존재를 비롯한 모든 존재의 근원이고, 모든 존재가 신과의 관계에 있어서 종속적인 관계를 유지한다. 또는 합일적인 관계라 하더라도 인간이 신적인 존재와 같이 되려는 것으로, 이러한 관계 역시 상하의 관계를 가지는 것으로 보아야 할 것이다. 이러한 관계와는 달리 ‘神人調化’에서 나타나는 신과 인간의 관계는 어느 일상에 의해서 중복되거나, 또는 상하, 복속적인 관계를 의미하지 않는다. 이러한 관계는 ‘調化’라는 표현에 이미 나타나 있다. 조화를 이룬다는 것은 어느 한편이 우위에 서거나, 지배적인 입장에 서 있다는 것을 말하는 것이 아니다. 이것은 대등한 입장에서 서로의 힘이 합쳐져서 새로운 세계가 전개된다는 것을 말하는 것이다. 대승사상에서 말한다며, 이것은 선천적 상극적인 세계관이 후천적 상생적인 세계관으로 전환되는 것을 말한다. 상호간의 불협화음에 의한 갈등과 투쟁의 상태가 사라지고, 서로가 상대방을 위해서 노력하는 상호 협동의 형태로 변화하는 이러한 세계는 인간 자신의 노력과 그 노력이 지향하는 바가 어떠한 것인가에 의해 결정된다.

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

현대의 세계는 편향된 방향으로 흘러가고 있다. 서구화의 바람은 지나친 경제의 논리에 처우쳐 참된 인간의 모습을 상실하고, 인간 자신이 상품화되어 주객이 전도되는 상황이라고 할 수 있다. 문명 이기의 편리함에 몰두함으로써 인간의 또 다른 차원인 정신세계가 무시되고 있으며, 지나친 과학 민속주의인 인간의 정신 세계를 오히려 눈 앞에 보이는 세계만을 진실되고 참된 세계라고 주장한다. 그러나 인간의 세계는 감각에 의해 감지되는 세계만이 아니라, 인류의 역사 속에서, 인류의 성현이라고 불리는 사람들이 가리키는 정신 영역 내의 세계가 존재한다. 이러한 세계에 대해 무시하고, 눈을
감이 아버린다면, 인간은 오히려 참된 삶의 세계를 잃어버리게 될 것이다. 「典
禮」에서는 사상의 문명에 대한 평가를, “그 문명은 불결에 치우쳐서 도리어
인류의 교만을 조장하고 마침내 천리를 흔들고 정복하려는데서 모든 죄악을
끌임없이 저질러 신도의 권위를 떨어뜨리므로 천도와 인사의 상도가 어겨
지고 삶계가 혼란하여 도의 근원이 끊어지게되니...”라고하여 자기치게 불
질적인 대에 편중되어 탄력을 벗어나는 행동으로 이 세상을 혼란에 빠지게
한다는 것이다. 어느 한 쪽에 경도된다면, 그것은 반드시 문제를 야기시키게
된다. 정신적인 가치와 물질적인 가치의 적절한 조화가 인간의 삶이 올바르
게 진행되도록 할 수 있을 것이다. 그러나 현대의 세계는 물질적인 가치에
대해 일방적으로 기울어져 있으므로 일적이 없었던 많은 문제, 즉, 공해문제
와 자원 고갈, 윤리 도덕의 부재 등의 문제가 일어나게 된 것이다. 이러한
여러 문제를 해결하고 참된 인간의 삶을 회복하는 것은, 먼저 인간의 정신
세계에 대한 새로운 전망을 필요로 한다.

이러한 전망은 인류가 물질 문명의 발달에 힘을 기울이는 동안 소홀히 대
우 받았던 정신적인 가치에 대한 재발견에서 시작된다고 생각한다. 인간은
끌임없이 인간 자신과 이세계에 대하여, 역사이래로 수많은 질문을 던져 왔
고 이에 대한 해답을 또한 끌임없이 제시해왔다. 이러한 과정에서 인간은
정신적인 가치에 대하여 탐구를 벌였고, 이에 대한 체계적인 대답을 해왔다.
이러한 질문과 대답 사이에 제기된 고정적인 양식 중의 하나가 신과 인간이
주제가 되는 종교적인 세계관이다. 종교적인 세계관에서 본다면, 인간은 이
세계에 살고 있는 정신적인 유일한 존재가 아니라, 인간 자신을 존재하게
한 근원적인 존재인 신과 함께 살고 있는 것이다. 적어도 인간 정신 세계는
고대로부터 신의 존재와 함께 그 삶이 이루어진 것이다. 물론 인류의 역
사속에 나타난 신들은 매우 다양하다. 각각의 문화권마다 독특한 신적인
 존재가 인간의 삶에 관여해왔다. 그러나 그 다양성에도 불구하고 동일하게
나타나는 특징은 이 존재는 인간의 가장 궁극적인 관심의 대상이라는 것이
다. 그러므로, 신과 인간의 관계는 일상적인 관계가 아니라, 그 무엇과도 비
교할 수 없는 중요한 가치를 갖는 관계라는 것이다.

1) 典禮,  교운1장 9절
이러한 신과 인간의 관계를, 구한말이라는 특수한 역사적 상황에서 일어난 대순사상의 ‘神人調化’를 중심으로 살펴보고자 하는 것이 이 논문의 주제다. 먼저 일반적인 神人關係를 살펴보는데, 여기서는 서양의 神과 世俗의 道를 중심으로 신인관계를 살펴보겠다. 그리고 이러한 설명을 근간으로 해서 ‘神人調化’에서 볼 수 있는 특징을 찾아내고자 한다.

II. 神人關係의 一般的 様態

1. 分離從屬의 관계 - 神

(1) 神의 意味

인류의 정신세계는 신화로 시작한다. 또한 이 신화는 인간과 자연의 관계에서 비롯된다. 인류 문명의 초기 단계에서는 어느 문명이나 자연에 대한 신격화가 이어났다는 것을 초기 역사를 통하여 알 수 있다. 자연에 직면한 인간은 자신의 나약한 힘을 자각하고 이에 대응하는 법을 익혀야 했을 것이다. 예를 들어 닥치는 자연의 흔포는 인간의 생존에 가장 큰 위협적인 존재로 인식되었음을 것이고, 이러한 힘에 대항하여 살아남을 수 있는 생존 방법을 생각하지 않을 수 없었을 것이다. 또한 이러한 상황에 직면해 있는 그들은 자연의 위력을 인격적인 의미로 인지하고, 그러한 존재의 막대한 힘을 체험하게 됨으로써 자연을 인간 자신 보다 월등히 뛰어난 존재로 생각하였을 것으로 생각된다. 자신의 운명을 좌우하는 존재로서 인지된 자연은 인간사에 관여하는 존재로 변화하고 인간은 그와의 관계에서 삶이 좌우되었을 것이다. 이러한 인류 초기 문명과 관련되어 나타나는 神話에 등장하는 신들은 인간과 아직 철저하게 분리되는 존재로, 그리고 신의 속성인 지고한 성격을 갖지 않는다. 다양한 신들이 인간처럼 사랑하고, 시기하고, 싸우기도 하는 신으로 묘사된다. 즉, “神話에 나오는 神들의 이야기는 人間의 性格과 비슷한 個性을 가지고, 男性이기도 하고, 女性일 수도 있고, 서로 관계를 가지면서 사랑하고 미워하면서 宇宙과 人間을 만들어 내고, 時間과 空間에서
쟁투하며, 그 나라대로의 역사를 가진다. 인간의 지상한과 비참에 참
여하며, 인간의 창조와 파괴의 역사에 기여한다. 인간에게 문화와 종교의 전
통을 부여하여, 이러한 것들은 자신의 이름으로 수호한다. 인간들은 어떤 인류
를 선택하기도 하며, 배척하기도 하고, 어떤 혈족이나 종족이나 국가는 비호
하면서 어떤 종들들은 배척하고 배척하기도 한다. 그리고 때로는 사람이나
인간의 복음하기도 함으로서 종교의 기원이 되기도 한다. 이와 같은 신들은
다신적인 형태에서 점차 일신교의 형태로 변화한다. 인간 사회의 변화와 인
지의 발달은 신의 인식에 있어서도 변화를 가져오게 한다는 것을 알 수 있
다.

그러면 이러한 원시 종교 시대에 나타나는 신관의 특징을 살펴 보자.

첫째 특징은 각각의 신마다 그 자신이 맡은 직성이 있다는 것이다. 자연
에서 일어나는 현상과 자연물은 어떤 현상을 일으키기도 하고 멈추게 할 수
있는 존재로 묘사된다. 즉, “일신, 함신, 역신, 해신, 자신 - 즉, 그런
것들은 움직이게 하고, 일으키게 하고, 멈추게 하는 역할을 하는 신들이다.
이는 현상은 신과 여신, 사냥이 지키는 장고 신실들
이 있고, 사냥과 운동 경기와 고전을 관광하는 신들이다.”

둘 번째 특징은 원시 시대에 나타나는 신들은 대개가 사람의 성격을 갖
는다는 것이다. 과인의 이란 다름아닌 인간처럼 생각하고 행동하는 모습을
가리킨다. “귀신들이 사람처럼 생각하고, 사람처럼 생각하고 사람처럼 행동한
d는 것이다. 다신론적 종교에 있어서는 신들이 단순한 자연의 힘만으로
끌어지지 않는다. 그와 자연을 지배하는 힘이면 불리워지지 않는다. 신령
들을 사람처럼 생각하고 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람의 성품과 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
꾸어 말해서 신들은 사람과 같은 성품까지 가지고 있다고 생각했다. 바
strup용 20

2) 徐洪善, 宗教와 1人間, 伊達출판부, 1975, p. 91
3) 林의 偉, p. 119
고, 무기하고 질투하고, 씩우고 문란해지고 --- 인간 관계에서 씩우기도 하고, 인간 여성을 좋아 다니기도 한다.” 9는 것처럼 그들의 행동은 인간의 행위와 큰 차이를 보이지는 않는다.

새 번째 특징은, 두 번째 특징에서 지적한 인간적인 면모와 함께 초인적인 능력을 갖는 복합적인 존재라는 것이다. 이러한 점은 자연에 대한 인간의 인지에 있어서 인간의 힘과 비교될 수 없는 자연의 위력을 통화한 것이 라 보여진다. 자연과 인간의 관계가 굳게하며 그의 의지대로 조종하는 절대적인 권능을 지닌 존재라는 것이다. 즉, “그 권력은超人の이며, 偉大하며 무섭다는 것이다. 그리고 근본적으로 不可思議의 神秘의 세력으로 본다. 신령들이 한 번 분노하면 전을할 수 밖에 없으며, 그들의 싸움은 실로 宇宙의이라 한다. 그것들은 거대한 자연의 힘 자체이며, 자연의 변동과 이해할 수 없는 변화를 도달하기가 이다. 우주의 ‘변덕’은 신령들의 사랑과 미움과 분노와 함께 설명할 수 없는 참조와 패관의 힘 때문에 그렇다는 것이다. 그러므로 이超人的인 神聖을 인간처럼 설명하면서도, 또한 초인간적인 자연의 힘으로 설명한다. 印度教의 칭바로이나 칼리神 역시 인간적이면서도 초인간적으로 묘사하며, 에제트에서는 神聖을 동물과 인간과 宇宙적인 것을 합쳐서 복합체로 묘사하기도 하였다.” 5

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

4) 위의 책, p. 119
5) 위의 책, pp. 119 - 120
종교는 우주를 뒷받침하고 있는 체계와 이유를 충분히 설명하지 못하고 만다.”는 것이다. 그러나 이러한 입장은 반드시 부정적인 것 만은 아니다. 이러한 신관이 혼돈스럽고 단일한 가치 체계를 주지 못한다는 것이 신관의 문제에서 비롯되는 것이 아니라, 당시의 환경에서는 어쩔 수 없는 것이고, 이것이 그 시대에 있어서는 또한 가장 적절한 세계의 이해라고 할 수 있기 때문이다. 아직 인가가 미숙한 상태에서는 유일신론에서 볼 수 있는 있는 우주와 인간에 대한 체계적인 이해의 틀을 갖출 수 없는 것이다. 오히려 다신론적인 상태를 거쳐야만 일신론적인 세계관이 도출될 수 있다고 본다면, 하나의 과정에서 중요한 역할을 하는 신관이요, 세계관이라고 할 수 있을 것이다. 다른 측면에서 본다면, 유일신에 근거한 이론 체계는 오히려 배타성을 가져오게 하기도 하는 것이고, 현대 사회에서 제각기 주장하는 일신론적인 주장을 전체적으로 본다면, 그러한 주장을 자체가 다신론의 입장에 보여 주는 것이다.

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

(2) 신의 屬性

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

서양의 종교적 전통은 주지듯이 기독교로 대표될 수 있다. 기독교는 유대교에 뿌리를 두고 있으며, 또 다른 종교인 이슬람 역시 유대교에 뿌리를 두고 있다. 이 세 전통에서 나타나는 신들은 그러면서 각기 다른 신인가?
나 그 전승의 관계를 살펴 보면, 이 세 전통의 신은 서로 다른 신이 아니라 동일한 신이다. “유대교, 기독교, 이슬람교가 가진 가장 독특한 공통점으로는 그들이 모두 동일한 하느님 - 이끌어 다른지만 실제로는 동일한 신 -을 섬기고 있다는 사실이다. 이것을 일반적인 공통점이 아니라 ‘독특한’ 공통점이라고 할 수 있다. 그들이 섬기는 신의 속성이 비슷한 것이 아니라 유대인 이 섬기는 바로 그 신을 기독교인이 섬기며, 기독교인이 섬기는 바로 그 신을 이슬람교인이 섬기고 있기 때문이다.” 7) 서로 다른 이름을 표방하는 종교 이지만 실제로는 동일한 신을 섬기는 동일한 종교로 볼 수 있다는 것이다.


7) 황필호, 서양중교철학서설, 점문당, 1996, pp. 44
8) 위의 책, p. 44

둘째는, 서양종교가 공통으로 갖는 가장 일반적인 특징이라 할 수 있는 것은 신을 인간적인 존재로 파악하는 것이다. 이러한 점은 원시 종교의 영향이라고 할 수 있다. 신은 인간의 삶과 무관한 존재가 아니라, 인간의 역사에 동참하며, 인간의 행위에 관여하는 신이다. “여기서 ‘인격적’이라고 할 때는 투명한 자이가 아니라 두드러지게 분명한 개인을 말한다. 인격은 경험과 활동의 고리의 중심이다. 그는 의를하며, 의회하고 생각하며 느끼는 통합

9) 위의 책, p. 45
10) 위의 책, p. 49
된 존재이다. 인격의 중심과 본질은 있지만, 그것을 실천시키는 것 자체가 목적이 되지 않는다. 인격은 모든 구체적이며 특정한 개인의 성격을 가지고 있으며 육체적 및 정신적 활동을 한다.人格은 구체적인, 생의 중심이라는 것으로 그 특징을 요약할 수 있었다. 유대교의 기독교 그리고 이슬람교에 있어서神은人格의이라고 할 때는 위의 개념들을 모두 포함한 구체적인 것으로 말한다." 11) 또한 “신에 대한 인격성은 신의 全知性(omniscience)과 全能性(omnipotence)을 의미한다. 하느님이 과연 인간과 인격적인 관계를 맺을 수 있는 실체라면 그는 우선 인간의 면 - 그에게 고백하지 않는 점 까지도 포 함하는 모든 면 -을 알고 있어야 하며, 또한 그는 실제로 어떤 상황이라도 내릴 수 있는 능력을 소유한 분이어야 하기 때문이다.” 12)

이러한 신관은 대순 사상에서도 나타난다. 『典經』에서, “상제께서 정미년 가을 어느 날 신원일과 박공우와 그 외 몇 사람을 데리고 태인 살포정 주막에 오셔서 쉬시는데 갑자기 우뢰와 번개가 크게 일어나 집에 범하려 하기에는 상제께서 번개와 우뢰가 일어나는 쪽을 향하여 꾸짖으시니 곧 멈추는지라. 이 때 공우는 숙으로 생각하기를 번개를 부르시며 또 때로는 꾸짖어 물리치기도 하하시니 천지조화를 마음대로 하시는 상제시라. 어떤 일이 있어도 이 분을 쫓을 것이라고 마음에 굳게 다짐하였더니 어느 날 공우에게 말씀하시기를 ‘만날 사람이 왔으니까’라는 가사를 아느냐 하시고 ‘이제부터 내가 때마다 하는 식고(食告)를 나에게 돌리라’하시니 공우가 감탄하여 여주기를 ‘평생의 소원이라. 깨달았나이다.’ 원래 공우는 동학신도들의 식고와는 달리 ‘하느님 족오지소서’라는 발원의 식고를 하였는데 이제 하시는 말씀이 남의 심경을 통찰하심이라 조화를 임의로 행하심을 봤 때 하느님의 강림이시라고 상제를 지성이로 발 들기를 결심하였었다” 13) 라는 연극은 그으로서의 상제의 全知全能함을 나타내는 것이며, 또한 인격적인 속성을 보여준다.

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

11) 서광선, 앞의 책, pp. 138 - 139
12) 황필호, 앞의 책, p. 48
13) 典經, 교문 1장 25절
의 경계를 개방하여 제각기의 지역을 곧게 지켜 서로 넘나들지 못하던 신명을 서로 왕래케하고 그가 사후에 동양의 문명신(文明神)을 거느리고 서양에 가서 문운(文運)을 열었느니라. 이로부터 지하자신은 천상의 모든 묘법을 본받아 인세에 그것을 배포하노라. 서양의 모든 문물은 천국의 모형을 본 그 것이라' 이르시고 '그 문명은 물질에 치우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 천리를 혼들고 자연을 정복하려는데서 모든 작약을 끌어모아 저질러 신도의 권위를 떨어뜨렸으므로 천도와 인도의 상도가 어겨지고 상계가 혼란하여 도의 근원이 끝어지게 되니 원시의 모든 신성과 불과 보살이 회집하여 인류와 신명에 이 집객을 구천에 하소연하므로 내가 서양(西洋) 대법국(大法國) 천계탑(天堂塔)에 내려와 천하를 대순(大巡)하다가 이 동토(東土)에 그쳐 모야산 금산사(毘耶山金山寺) 삼층전(三層殿) 미륵불(彌勒金佛)에 이르러 산세고 젼내다가 최제우(崔濟愚)에게 제세대도(濟世大道)를 계시하였으니 제우가 능히 유교의 전통을 넘어 대도의 참 묘를 밝히지 못하므로 갑자년(甲子年)에 드디어 천명과 신교(神敎)를 거두고 이민년(辛未年)에 강세하였습니다라'고 말하셨소도.'14라는 언급을 보면 기독교의 인격적인 신관과는 차이가 있음을 알 수 있다. 즉, 대순 사상에서 나타나는 고고신은 인격적인 존재이기만을 강조하는 것이 아니라 도의 개념도 중요하게 다루어지는 것을 볼 수 있다. 다음 장에서 자세히 설명하겠지만, 이러한 도의 개념은 대순사상의 신관이 기독교의 신관과 다른 점이 있다는 것을 분명히 보여 주는 것이다.

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

14) 典經, 교훈1장 9절
만일 유형의 존재라면, 그러한 신은 반드시 공간적이거나 시간적인 제약을 받을 수밖에 없다. 그러나 무형의 존재는 그러한 제약을 벗어낼 수 있게 된다.

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

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

15) 황광호, 앞의 책, p. 45
16) 위의 책, pp. 46 - 47
재자의 속성을 가지고 있으며, 인간이 절대적으로 신에 의존할 때 가능한 것이다. 그러므로 인간은 신에 대한 헌신의 태도인 기도와 예배로서 신을 섬겨야 한다.

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

(3) 從屬의 人間觀

앞에서 언급한 신의 속성에서 볼 때 인간의 의미는 신에 대한 절대적 북중에서 찾을 수 있을 것이다. 이것은 인간은 절대로 신과 같이 될 수 없다는 의미에서 신과 인간은 분리되어 있는 존재다. 신의 영역은 인간이 넘보아서는 안되는 영역이다. 인간은 단지 신의 의해 주어지는 구원을 바라는 존재다. 또한 인간은 자신의 창조주인 신에게 종속적일 수밖에 없는 존재다. 인간은 하나님의 형상에 따라 만들어졌지만 사랑과 복음시 될 수 없는 한계를 가지고 있다. 관찰자는 창조주와 동등할 수는 없으나, 인간은 자신의 의지에 따라 살아가게 되는 것이 아니라 신의 의지에 따라 살아가는 것만이 인간으로서의 참된 삶이므로 인간은 신에 대한 종속적인 관계를 가질 수밖에 없다는 것이다. 이러한 점에 대해 프루트는 불교와 비교하면서 이렇게 지적한다.

"유대적 기독교적인 사상과 선불교적인 사상에는 공통적인 것이 있는데 그것은 마음이 완전히 열려 반응적이고 각성적이고 살아있는 것이 되기 위해서는 내가 나의 ‘의지’(나를 중심으로 나의 외부 세계와 내부 세계를 강제하거나 지시를 내리고 교살하려는 나의 욕망을 뜻하는)를 버리지 않으면 안된다는 자각이다. 신의 술어로는 ‘자기 자신을 공(空)으로 되게 한다’고 종종 일컫는다. 그것은 소극적인 무엇을 의미하는 것이 아니라 수용에 대한 개방성을 의미한다. 기독교적 용어로는 때때로 ‘자기 자신을 죽이고 신의 의지를 받아들인다’라고 일컬어 진다. 이러한 다른 표현의 배후에 있는 기독교적 경험과 불교적 경험 사이에는 거의 차이가 없는 것처럼 보인다. 그러나 흔히 통속적인 해석이나 경험으로 보면, 이러한 형식적인 설명이 뜻하는 것은 자기 자신이 결정하는 대신에 결정이 자기로 보호하여 주고, 자기에게
이로운 것이 무엇인지가 알고 있는 전지 전능한 하느님에게 말간다고 하는 것이다. 이러한 경험에 있어서는 인간이 마음을 열거나 반응적으로 될 수가 없고, 복종적이거나 종속적으로 될 수밖에 없다는 것이 명백하다.”17) 프롬의 이러한 주장은 왜 신에 대해 인간이 종속적인 관계를 가질 수밖에 없는지를 선불교의 술어인 ‘효’과 비교하여 잘 보여 준다. 선불교에서 ‘자신을 비운다’는 것은 참된 자아를 획득하기 위한 방편이지만, 기독교에서는 자신의 의지에 의한 결정을 포기한다는 것이다. 바로 이 점이 신과 인간의 관계에서 나타나는 종속적인 관계가 어떠한 것인가를 보여주는 것이다.

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

2. 합일의 관계 - 道

(1) 道의 意味

일반적으로 동양의 정신 세계는 ‘道’로 표현된다. 道는 모든 존재의 근원이며, 인간이 마땅히 준수해야 할 이치이기도 하다. 서양의 종교에서는 앞에서 살펴본 신이 궁극적인 관심의 대상으로 인간의 삶의 중심이 되어 왔다. 그리고 이러한 전통이 지금까지 이어지고 있는 것처럼, 도양에서는 이법적인 道가 인간이 실현해야 할 목표로 되어 있다. 이러한 도의 개념은 서양

17) 프롬의 2인, 김용정, 《神과 精神分析》, 경운사, 1977, pp. 42 - 43
종교에서의 신의 개념이 자연과 관계에서 도출된 것처럼, 도 개념 역시 자연에서 도출되었다. 이렇게 동일한 자연으로부터 어떻게 상이한 존재가 도출되어, 각각의 지역에서 인간의 지어한 관심의 대상으로 자리잡게 되었는지는 명확하게 알 수는 없지만, 동서양의 종교를 구분하는 중요한 기준이 되었다. 특히 중국에서는 유교, 불교, 도교를 막론하고 도는 가장 중요한 개념 중의 하나이며, 시대적인 전승에 있어서도 이 개념은 어느 사상이나, 철학 과도 깊은 관련성을 지니고 있다.


앞에서도 언급한 것처럼, 중국에서 논의되는 도의 기원은 자연에 있다고 할 수 있다. 자연의 일정한 운행은 인간으로 향수를, 항상 그렇게 움직이는 범칙을 유추하게 만들었고, 이 유추를 통하여 자연의 범칙은 인간사에 적용되었을 것이다. 이러한 생각을 가장 먼저 체계화 시킨 사람은 老子로 알려져 있다. 老子 情落연대는 문제가 되기도 하지만 일반적으로 공자보다 앞선 사람으로 알려져 있다. 노자 이전의 시대는 ‘帝’나 ‘天’ 같은 인격적인 존재가 숭배의 대상으로 지어한 존재로 등장하였지만 점차 후대로 내려오면서 그 성격은 변화되었다. 즉, ‘‘天’에 대한 관심은 시대의 변천에 따라 변화의 과정을 거치지 않을 수 없었다. 때로는 ‘天’을 意志를 지닌 人格의 존재로 여겨 인간의 모든 吉凶禍福을 결정하고 지배하는 존재로 믿기도 하였고, 혹은 인간의 도덕적 관념의 원천 즉 모든 도덕의식의 근원자로서 믿기도 하였으며, 또는 단지 自然의 理法 또는 法則을 지닌 존재로 보기도 하였다. 이 를 중국철학적 어휘로 말하면, 主宰天, 理法天, 義理天, 自然天이라고 할 수 있다. 그런데 老子에 이르러서 ‘天’은 主宰의이거나 意志의인 성격을 상실하고 無為自然한 存在로 인식되었다.”

18) 金恒培, 『佛教와 老莊哲學에 관한 一考察』, 東國大學校 哲學會, 哲學思想 第14輯, (서울,1993), p.1
노자에 와서 주제적이고 의지적인 천이 그러한 성격을 상실하였다는 것은 그 원인이 그 당시의 사회적인 환경이나 정치적인 환경과 무관하지 않은 것이라 생각된다. 이를 좀 더 구체적으로 살펴보면, 역대의 상대에 대한 신앙은 주주의 인격화의 면모를 극단적으로 강조하여 신앙가 인간의 길흉죄福을 꼭잡하고 명령하는 일방적 형태로 나타나 있다. 그러한 까닭에 그들의 행위도 단백을 통한 외향적 인격화에 의해 결정될 수 밖에 없었다. 이에 비하여 역대의 상에 대한 신앙은, 인격의 신앙을 의미하는 것에서는 역대의 상과 큰 차이가 없으나 단지 신앙의 대상으로서만이 아니라 정치적인 색채가 혼합되어 있음을 발견할 수 있다. 이러한 사실은 역대의 기록에 ‘天命’이라는 글이 많은 대서도 알 수 있다. 天命은 곧 天의 명령에 의해서 통치한다는 것으로 이러한 天命상이 周初에 설립되었다는 사실은 周代의 天이 하나의 國家統治理念으로 정착되었음을 말해준다. 그런데 武王이 王을 폐하여 승리하자 天의 권위는 약화되었고, 따라서 周나라의 통치자는 ‘天命靡常’을 인식하게 되어 ‘以德配天’, ‘敬德保民’의 사상을 제출했는데 이는 당시에 있어서는 하나의 진보였다.

이로써 볼 때 西周시대의 天은 商시대의 上帝와 類上神의 성격을 겸비한 것으로서 천지일만의 주제자로 인식되었으며, 周王은 地上에서 天을 대리하여 天子로서 백성의 다스리는 地上 질서의 主宰자로 인식되었다. 그리고 礼는 政治, 法律, 思想, 道德 등의 총체적인 규범으로서 바로 天의 의지의 구체적인 표현이라고 강조하였다. 즉, 역대의 天은 외적인 면에서는 정치적 색채와 민본사상을 표방하고 있으며, 내적인 면으로는 인간에 대한 각성과 도덕의식의 자각이라는 이중적인 모습을 보여주고 있다. 그러므로 西周시대 통치상의 중심은 ‘天’과 ‘禮’이라고 할 수 있다.

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

19) 田好根, 先秦儒家의 天思想 異變에 関한 研究, (成均館大學校 大学院 碩士學位論文), pp.14-15 참조
20) 「詩經」 「大雅·文王」
21) 尹乃銘, 商周史, 민음사, 1985, p.208
백성들의 억양이 커지자 周天子가 빌려서 통치하던 '天命'사상은 난로 인심을 잃어 갖았고, 사람들은 上天의 권위를 저주, 부정했다. 이러한 '天神観 또는 神의 '一' '唯一' '主宰'의 권능을 무너뜨리는 始發이 되었다. 22) 窘王, 幽王대를 고비로 와해되기 시작한 天에 대한 권위의 추락은 春추시대에 더욱 가속화되어 마침내 天을 인간과는 무관한 것으로 보거나 인간을 天에 대해 완전히 독립된 존재로 파악하는 민본사상이 출현하게 되었다. 즉, 사회적 제 변동을 겪으면서 인간은 人事의 원인을 외부에서 구하지 않고 점차 인간사 내에서 찾게 된 것이다. 이러한 傳統文化思想과 기존의 사회질서에 대한 부정과 배격은 春秋시대의 정치상의 혼란을 야기한 원인이기도 하지만 한편으로는 実在의 自然観이나 인간 자신에 대한 신뢰 등, 合理의이고 理性的인 탐구에 눈을 뜨게 하기도 하였다. 23) 따라서 류의 존재는 상대적으로 제조되었고, 인위작용의 가능범위도 확대되었다.

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

22) 金忠烈, 『春秋初·中期의 反傳統的 素朴實在論』, 中國哲學(제2집), 1991. p.11
23) 金忠烈, 같은 논문. p.11 참조
(2) 道의 屬性

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

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

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

물의象, 是謂懸恍, 迎之不見其首, 隨之不見其後.”
26) 道德經, 第41章. “道懸無名.”
27) 道德經, 第32章. “道常無名.”
28) 道德經, 第35章. “道之出口, 淡乎其無味, 視之不足見, 聽之不足聞.”
아는 것'이다. 본다는 것은 하나의 행위적 사실로서 이 '보고는 행위 속에 실재자체의 구현이 있다는 것을 말하는 것이다. 사고는 분석하고 분별한다. 그러나 이 분별의 힘을 주는 것은 곧 무분별의 직관(Prajna), 즉 천지의 의존한다."̄29)

(3) 道와 人間의 合一

앞에서 인간이 도를 깨닫는 방법이 직관이라고 하였는데, 바로 이 직관을 통해서 인간은 道의 合一할 수 있게 된다. 이러한 직관은 신비 경험으로, "신비경험이 가지는 공통된 특징은 모든 것이 통일되어 있다는 의식인 이것은 비감각적인 통일이며, 이 통일된 의식을 감각이나 이상이 참통하여 들고 날 수가 없다. 다시 말하면, 신비주의의 무차별적 통일의 인지(認知), '하나'의 경험을 얻는 것과 그 목적으로 삼는다. 그러하여 플로투누스(Plotinus)는 다음과 같이 말했다, '우리는 무엇을 본다고 말해서는 아니된다. 보는 이와 보이기는 것이 들리라고 구별짓지 말고, 오직 이 보는 일이 있어서 순전한 통일을 과감하게 이야기할 뿐이다.' 이것을 보면 신비주의자와 의도하는 목표를 알 수 있다. 보편 경험은 주관과 객관의 분립을 그 전제로 하지만, 신비경험은 주객의 독립을 초월하여 통일과 통합을 그 목표로 삼는다. 그리고 이 통일과 통합을 아는 것은 지성에 의존된 것이 아니라 동양적 사상의 특징이 되는 직관에 의존된 것을 알 수 있다."̄30)고 한다. 여기서 말하는 직관은 곧 주객의 통일과 통합을 목표로 삼는다고 하는데, 이것은 곧 '合一'을 말하는 것이다.

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

29) 金夏泰, 自我와 無我, 연세대학교, 출판부, 1980, p. 105
30) 金夏泰, 東西哲學의 만남, 종로서적, 1985, p. 66
의 경험이라고 할 수 있을 것이다. 서구에서는 이러한 경험을 신비적인 것이라 한다. 이 경험은 또 주객이 합치되는 것으로 묘사되기도 한다.

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

이러한 경지는, "감각을 넘어서고, 이해를 넘어서고 모든 표현을 넘어선 곳이다. 이는 순수한 통일적 의식으로서, 세계와 함께에 관한 인식은 완전히 말살되어 버린다. 이는 말로 표현할 수 없는 평화이다. 이는 또한 지대한 선이다. 이는 들어 없는 하나이다. 곧 진정한 자야"를 말하는 것이다. 道와의 합일이란 결국 본래 자신의 모습을 되찾는 것이라고 할 수 있다. 道라는 것은 인간성의 지극한 성품을 실험함으로써 구현되는 것으로, 인간 자신의 내적인 정신세계에서 이루어지는 것이다. 이것은 곧 인간세계의 완성이라고 할 수 있다.

31) 위의 책, p. 34, 再引用
32) 위의 책, p. 67
Ⅲ. ‘神人調化’에 나타난 神人關係의 特徵

1. ‘神人調和’에 나타난 神의 성격

(1) 超越性

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

33) 김하태, 앞의 책, p. 46
이러한 신의 성격은 중국에서도 비슷하게 나타난다. 즉, “하늘은 자연의 모습을 한 유의지적(有意義的) 최고 신이다. 빙음의 방식은 하늘이 인간의 행위를 감찰한 뒤에 일련의 자연 현상을 통해 자신의 의지를 나타냄으로써 인간 세계의 치배자에게 훈계나 상을 내린다”34)고 한다. 이것은 인간과 다른 곳에 거주하며, 인간의 일에 관여하는 초월적인 존재로 본 것이다. 이러한 신적인 존재의 초월적인 성격을 『典經』에서 살펴 보자. “상제께서 어느 날 김형렬에게 가라사대 ‘서양인 이마두(利馬謨)가 동양에 와서 지상천국을 세우려 하였으므로 오랫동안 뿌리를 박은 유교의 폐습으로 심사리 개혁할 수 없어 그 뜻을 이루지 못하였도다. 다만 천상과 지하의 경계를 개방하여 제 각기의 지역을 굳게 지켜 서로 넘나들지 못하는 신명을 서로 왕래케하고 그가 사후에 동양의 문명신(文明神)을 거느리고 서양에 가서 문문(文運)을 열었다. 이로부터 지하신은 천상의 모든 묘법을 본받아 인세에 그것을 배울노라. 서양의 모든 문은 천국의 도형을 본 땈 것이라’ 이르시고 ‘그 문명은 물질에 차우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 전리로 혼들고 자연을 정복하려는데서 모든 좌악을 풀임없이 저질러 신도의 권위를 떠어뜨렸으므로 천도와 인도의 상도가 어겨지고 삼계가 혼란하여 도의 근원이 끊어지게 되니 오심의 모든 신성과 불과 보살이 회복하여 인류와 신명계의 이 검액을 구천에 하소연하므로 내가 서양(西洋) 대법국(大法國) 천계탑(天階塔)에 내려와 천하를 내순(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 三十年을 지내다가 최재우(崔濟愚)에게 제세대도(濟世大道)를 계시하였으므로 제우가 능히 유교의 전편을 넘어 대도의 참 뜻을 밝히지 못하므로 감자년(甲子年)에 드디어 천명과 신교(神敎)를 거두고 신미년(辛未年)에 감새하였노라’고 말씀 하셨도다.”35) 이 이야기는 상제는 단지 인간계 만을 다스리는 존재가 아니라 신명계 역시 다스림의 범위에 뻗다는 것을 알 수 있다. 그러므로 이러한 초월적인 성격이 적용되는 범위가 앞에서 살펴 본 신이 다스리는 범위와 다르다는 것을 알 수 있다. 또한 서양의 신과 불교의 부처, 보살, 동학의 천

34) 동우, 김갑수역, 현인관계론, 신지서원, 1993, pp. 65 - 66
35) 典經, 교운 1장 9절

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

36) 노길명, 한국신홍종교연구, 경세원, 1996, p.90
37) 위의 책, p. 89
위에 또는 밖의 세계’를 의미한다. 이것이 의미하는 바는 신은 인간 경험을
밖에서 있는 존재라는 것을 말하는 것으로 생각된다. 이러한 언급을 ‘상징
성’이라 할 수 있는 측면에서 생각해 보자. 신에 대한 많은 이야기는 상징성을 가지고
있다. 종교적인 상징이란, “인간의 일상적 언어에서 그리고 일상생활에서 만
날 수 있는 사물들로 구성된다. … 신에 관하여 무엇이라고 하든 - 가령 신
은 사람이, 신은 셰퍼드, 신은 전능함, 완전 붕어본, 무사로 하지 않으나 하는 말
들은 우리가 실제 경험한 내용을 그대로 신에게 적용시킨 것이다.”38) 그로
나 인간의 일상적인 언어가 신과 같은 궁극적인 존재에 대하여 그 모습을
있는 그대로로 완전하게 설명한 것으로 볼 수는 없다. 상징성이 갖고 있는 한
계는 인간의 언어로 그 대상을 가리키는 역할을 하는데 그치기 때문이다.
모든 것이 언어로 설명될 수 있다면, 신의 존재나 깨달음과 같은 것도 여실
하게 인지되어, 모든 사람은 신의 존재나 깨달음에 대해 동일한 지식이 있
어야 할 것이다. 그러나 그러한 지식이란 존재하지 않는다. 오히려 그 개개
인의 경험이나 능력, 수도의 정도에 따라 이해하는 바가 서로 다르며, 어떤
경우에는 동일한 대상임에도 불구하고 전혀 상반된 인식을 하고 있는 경우
도 있다. 그렇다면, 상징적인 언어란 실제에 대한 설명에 있어서 그 대상을
있는 그대로 설명할 수 없다는 한계를 가진다는 것은 분명하다. 그러나 인
간의 지적인 측면에서 본다면 이러한 존재를 파악하는 방법은 상징적인 방
법을 사용할 수 밖에 없다. 즉, 신에 관한 구체적인 주장들이 상징적일 수
밖에도 없다는 것은 의심할 여지가 없다. 왜냐하면, 신에 관한 구체적인 주장
들은 일상생활에서 얻어진 경험의 일부이며, 다만 그 경험을 신을 말하는데
사용하였기 때문이다. 그 주장들은 일상적 경험을 한편 포함하면서도 또 한
편 그 부분의 내용을 포함한다. 신에 관하여 구체적으로 말하기 위하여 사
용된 일상적 경험의 부분은 동시에 부정되고 또 부정되다. 그러하여 그 주
장은 상징적인 주장이 된다. 다시 말하면 상징적인 표현은 그 상징이 새로운
하는 것을 충분히 표현하지 못하기 때문에 부정될 수 밖에 없으나, 다른 한
편 그 상징이 지적하는 것에 의하여 부정되는 것은 이 부정의 근거가 있기
때문에 상징적 표현의 정당성을 얻는 것이다. 39)
이렇게 상징이라는 입장에서 볼 때, 신의 명칭도 어aviest 인간이 이해하는 존재에 대한 표현이다. 그것은 고대의 자연에 대한 이해에서부터 시작된 것으로 점차 인간의 이해가 심화되면서 변화한 개념이라고 생각된다. 이것은 인간이 경험할 수 없는 세계에 대한 접근의 노력을로부터 발생하는 개념이다. 또한 이 개념은 인간의 힘으로 이해할 수 없고, 인간의 행동로 파악할 수 없는 존재에 대한 표현으로 ‘神聖’을 나타내는 것이다. 인간의 입장에서 본다면, 이것은 세계에 대한 각각의 길이를 보여주는 것이며, 이 각각의 길이와 신의 개념은 일치한다고 생각된다. 이러한 점에서 초월적인 신적 존재는 내재한다고 할 수 있을 것이다. 초월적인 신적 존재가 내재한다는 것은 인간의 마음의 지극한 이법을 가리키는 것이라 볼 수 있다. 이 점에 대해, “오늘날 종교철학자들은 이 ‘초월성’을 내면화시켜 인간 경험의 길이의 차원에서 이 개념을 이해하려고 한다. 곧 신에 대한 우리의 경험은 초월자, 신비, 또는 무제약적인 것에 대한 우리의 지각이며 이는 우리 경험의 길이의 차원에 근거하고 있다. 그래서 신에 관하여 우리가 말하는 것은 우리 경험 내에서 느끼는 초월성, 무제약적 요소를 인정하는 것이 되며 인간 존재의 궁극적인 근거와 심층을 주장하는 것이라 보고있다.” 

이러한 내면화는 곧 신적인 존재에 대한 내면화이다. 또한 이러한 존재에 대한 이해는 인간이 이해하는 가장 긴 내면의 세계에 대한 이해이고, 이것은 인식에 내재한 ‘理智’에 대한 이해이며, 이것은 자연의 이해의 한 결과였던 ‘道’에 대한 이해이다. 이 도는 곧 내재적인 성격을 갖는 것으로 이러한 측면에서 신의 특징에 나타나는 내재성을 살펴 보도록 하겠다.

(2) 내재성

고대 중국인들의 천에 대한 이해를 보면, 주초에는 천을 인격신적인 존재로 보았다는 것을 알 수 있다. 즉, 『書經』, 商書篇에, “나 같은 작은 사람이 감히 난을 일으키려는 것이 아니요. 하나라 임금이 죄가 많아 하늘이 평하기 그룹 처려는 거요. … 나는 上帝를 두려워하고 있으나, 감히 바로 잡지

39) 위의 책, pp. 87 - 88
40) 김학태, 동서철학의 만남, p. 46
않을 수가 없소”라고는 언급은 천이 인격적이고 주체적인 존재로 인식하고 있다는 것을 알 수 있다. 그러나 후대에 내려 오면서, 천에 대한 인식이 점차 변화하여, 천을 단지 외재적인 존재로 만 생각하지 않았다는 것을 알 수 있다. 이러한 기기는 수많은 예를 볼 수 있다. 주대 이전의 옛 사람들은 ‘우’를 상기는 것은 외재적이고 인격적인 존재로서 였지만 주나라 사람들은 천을 그러한 외재적인 존재로 만 생각 것은 아니었던 것으로 보여진다. 즉, “주나라 사람들은 ‘天’의 뜻을 해석하는데 있어서 외부적인 의식과 제도에 기대는 대신에 그들의 자신의 본성을 들여다 보기 시작했다. 주나라 시대에 있었던 이러한 경향은 공자의 가르침과 그 체계에서 절정을 이루었다. 이리하여 우리는 자연과 인간 안에 있는 천도(天道)로서의 천의 내재적 개념을 알 수 있다.”라고 하여, ‘天’은 ‘天道’로서 이해함으로써 이미 주대에 품은 내재화 되어 있었음을 알 수 있다. 천의 내재화로 나타나는 천도 개념은 인간의 궁극적 의미를 이해하는데 있어서 매우 중요한 개념이다. 인간 존재의 의미는 그 정신세계의 깊이로부터 나온다. 다른 것처럼 육체적인 존재 자체가 의미가 있는 것이 아니라 어떠한 정신 세계를 가지고 있는가 그의 존재 의미를 보여 주는 것이다. 바로 이라는 것은 인간 내면의 궁극적인 정신 세계를 가리키는 것이다. 내의 의미는 이미 앞에서 살펴 보았기 때문에 여기서는 다시 설명하지 않겠다. 다만 도의 내재적 의미를 살펴 보도록 하겠다.

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

41) 書経, 申書篇, “非台小子 敢行鶉乱 有夏多罪 天命殛之 一 予畏上帝 不敢不正”
42) 김하태, 앞의 책, pp. 88 - 89
43) 위의 책, p. 92
하늘의 길은 인간의 도덕적 본성으로서, 이는 하늘의 명령에 의해서 인간에게 주어진 본연적(본이의)이고도 본질적인 본성을 가리킨다. 사람의 삶이라면 관점에서 본 천명은 인간의 본성을 말하는데, 이것은 도덕적으로 기본적인 것이다. 이처럼 인간의 도덕성은 마침내 천명에 소개된다. 그러므로, "천은 모든 원리의 근원이며 모든 생명의 원천이다. 그 천은 이법적 (impersonal)인 천이요, 인성에 내재하는 도덕寓로서의 천"으로 변화한다. 이러한 변화의 의미는 곧 이법의 내재화로서 신과 인간이 동일시 되는 것이 라 생각한다.

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

2. 神人의 理想的 調化

(1) 理想的 調化의 意味

이상적 조화의 주체는 신과 인간이다. 그러나 여기서 말하는 신이란 이미 인간에 내재화한 존재를 말하는 것으로 이 의미는 위에서 살펴 보았다. 여기서 인간에 내재했다는 것은 인성의 지극한 가치로서의 道를 가리키는 것이다. 그렇다면, 신과 인간의 조화란 결국 인간의 마음이 도와 계합하는 것을 말하는 것이고 이렇게 계합된 상태를 신과 인간이 浑然一體가 되었음을 말하는 것이다. 이것은 인간의 사적인 욕망과 욕심이 사라지고, 일식의 상태에 몰입되어 있음을 말한다. 만일 이론이라도 사적인 욕심이 개제한다면 이러한 혼연일체를 이룬 상태는 깨어지고 문제가 발생하게된다. 여기서 문제는 인간이 본 아니라 천지 자연의 변화까지 포함하는 문제다.

44) 위의 책, p 93
45) 서경수 외 2인, 종교와 응리, 한국정신문화연구원, 1984. p.26
典經’에서, “또 공우를 데리고 정유으로 향하실 때 상제께서 '천문지를를 찾아보라'하시기에 공우가 머리를 숙여서 풍운조화를 생각하라. 상제께서 별 안간 공우를 돌아 보시며, '그릇되게 생각하고 있으니 다시 찾아라' 이르니 그는 놀라서 어찌 할 바를 모르다가 그릇되게 생각한 것을 쫌우치니라. 그는 다시 천문지를를 마음으로 찾아가 정유에 이르니라. 이날 밤에 상제께서 눈 비가 내리는 것을 내다 보면서 공우에게, ‘너의 한 번 그릇된 생각으로 천가가 한결 갓지 못하다’고 책임하셨다.”46)고 하였다. 이것은 공우의 마음이 내심의 道와 일치하지 못함을 꾸짖으신 것이라 생각한다. 여기서 말하는 ‘天文地理’란 곧 천지의 道라고 한다면, 상제께서는 공우가 단지 현상적인 측면에만 생각이 빠져 있는 것을 알아차리시고, 그 근본적인 이치를 깨우칠 것을 알려 주신 것이다. 현상은 현상이 그렇게 드러나게 하는 원리가 있을 것이고, 깊이의 현상의 이치가 하나하나 파악하는 것이 아니라 그렇게 현상이 들어가게 하는 총체적인 원리를 깨닫고, 나의 마음이 바로 그 법칙과 계합하는 것이 조화를 이루는 것이라 생각한다.

이러한 의미는 ‘道通’에 대한 언급에서도 찾아 볼 수 있다. “공우가 어느 날 상제를 찾아 뵐었고 도통을 배불어 주시기를 청하니라. 상제께서 이 청을 꾸짖고 가라사대, ‘각 성(姓)의 선령이 한 광석 천상 공정에 참여하여 기다리고 있는 중이나 이제 만일 한 사람에게 도통을 배불면 모든 선령들이 이 모여 면벽물을 힐난하리라. 그러므로 나는 사정을 볼 수 없으시다. 도통은 이 후 각기 닦은 바에 따라 열리리라’ 하셨도다.”47)라는 이야기는 전후의 의미하는 것이 모호한 바가 있지만, ‘각기 닦은 바에 따라 열리리라’라고 할 것은 인간 자신의 노력 여하에 따라 도통이 열리는가, 그렇지 않은 가가 달려 있다는 것이다. 이것은 자신의 노력을 통하여 이루려는 것이 자신의 내부에 있다고 할 수 있다는 것이지고, 이루려는 대상은 다른 어떤 도는 것을 알 수 있다. 즉, ‘道通’이라는 것은 인상에 내재한 이치를 실현하는 것이고, ‘道와 人間의 합일’에서도 논의한 것처럼, 천과 인간의 합일을 가리키는 것이다. 이것은 곧, 신과 인간의 조화의 의미를 알리는 것이다. 또한 ‘典經’
에서는 이러한 도통의 경지를 구분하여 설명한다. 이것은 ‘닭은 바에 따라 열리리라’고 한데서도 알 수 있는 것처럼 수도 과정상의 단계를 나누고, 이에 따른 능력을 설명한 부분이다. 즉, “또 상제께서 말씀을 계속하시기를 ‘공자(孔子)는 둘세명만 통에서시켰고 석가는 조벽명을 통게 하였으나 도통을 얻지 못한 자는 다 원을 풀었도다. 나는 마음을 닦은 바에 따라 누구에게나 밝혀 주리나 상제는 젊으시고 종제는 부름이오, 하제는 응답이 면 각기 성도하리니 상등은 만사를 임의로 행하게 되고, 중등은 몸사에 제한이 있고, 하등은 알기만 하고 몸사 끝대로 못하므로 모든 일을 행하지 못하느냐’ 하셨도다”49 여기서 ‘상등은 만사를 임의로 행할 수 있다’는 것은 자신의 내부에 있는 도와 완전히 계합된 상태에서 가능한 것으로, 이법을 실현함으로서 모든 일을 자신의 뜻에 따라, 즉 이치에 따라 행할 수 있을음을 말한다. 사실 이러한 도의 실현으로 나타나는理想的한神人的조화는 노력없이 이루어 지는 것이 아니라, 끝임없는修道을 통해서 가능한 것이다. 그러므로 이러한 수도의 방법에 대해서 살펴 보도록 하겠다.

(2) 理想的調化的方法

「典經」에서, “그리고 ‘내게 도통을 내두목에게 보내리라. 도통하는 방법만 일으주면 되려니와 도통 될 때에는 유복 선의 도통신 들이 모두 모여 각자가 심신으로 닦은 바에 따라 도에 통하게 하느냐’49라고하여 심신의 수도를 언급하고 있다. 즉, 수도를 한다는 것은 심신의 조화를 이루게하여 도를 실천하는 것을 말하는 것이다. 인간의 마음에는 순수한 마음만이 있는 것이 아니라, 육심을 쫓으려는 경향을 누구나 가지고 있다. 그러므로 이러한 육심이 발동하는 것을 금해야 하고 종극적으로는 그러한 마음 자체가 사라져야 한다. 그러므로 상제께서는 ‘정심으로 수련하라’50는 당부를 하시는 것이다. 육심에 의하여 혼란된 마음은 근본적으로 실천해야 할 목적이 상실하게 되므로 자신의 의지를 육심에 의해 혼들리게 하셔서는 안된다. 만일 육심에 눈이 가리게 되면, 「典經」에서, “이제 천하 창생이 진벌할 지경에 닦쳤음

48) 典經, 교유 1장 34절
49) 典經, 교유 1장 41절
50) 典經, 공사 2장 16절
에도 조금도 깨닫지 못하고 오직 재리에 만 눈이 어두우니 어찌 애석하지 않으리오”51)하지 못하거니, 삶의 참된 모습을 잃어버리게 된다는 것이다.

또 삶의 자세에서 중요한 것은 정성을 사용하는 마음이다. 무슨 일을 하든지 정성스러운 마음으로 일을 할 때 그 일이 제대로 이루어 진다는 것이다. 만일 조금이라도 성실한 자세가 흐트려진다면, 아무리 사소한 일이라도 이루어 질 수 없다. 사소한 일도 그러한데 도를 실천하고자 하는데 있어서는 더 이상의 설명이 필요치 않다. 이러한 성실한 마음 자세에 대해, 『典經』에서는 이렇게 설명한다. “상제의 신성하심이 하운동(夏雲洞)에도 알려졌었다. 이 곳에 이선경(李善慶)이란 자의 빙모가 살고 있었다. 상제께서 주인을 찾아 그대도 아내가 사사로울 동안 정성을 드릴 수 있느냐를 잘 상의하라” 분부하시나라. 주인은 명을 받은 대로 아내와 상의하니 아내도 일찍부터 상제의 신성하심을 본 바가 있어 굳게 결심하고 허락하나라. 상제께서 다시; 주인에게 여김없이 다짐을 받게 하신 뒤에 공사를 보셨으나. 그 여인은 날마다 머리를 빗고 목욕하계한 뒤에 옷 한 시루씩 깨서 공사 일에 준비하나. 이 렵계 여러 날을 거듭하니 아내가 심히 고통하하여 불평을 품었다. 이 날 한 잔 나무를 다 패어도 덩이 얇지 않아 아내가 매우 당황하여 어찌할 바를 모르고 있노라니 상제께서 주인을 불러, ‘그대 아내는 성심이 풍려서 덩이 얇지 않아 매우 걱정하고 있으니 내 앞에 와서 사과하게 하라. 나는 용서하는 교자 하나 신필들이 들지 아니하는도되.”고 이르시나. 주인 아내에게 이 분부를 전하니 아내가 깜짝 놀라서 사랑방에 나와 상제께 사과하고 부역에 들어가서 시름을 열어 보니 덩이 잘 얇아 있었으나. 부인은 이로부터 한결 같이 정성을 드려 사십일을 마치니 상제께서 친히 부역에 들어가서 그 정성을 칭찬하시므로 부인은 정성의 부족을 송구히 여기니 상제께서 부인을 위로하고 그대의 성심이 신명에 사무쳤으니 오색 채운이 달을 끄고 있는 그 중거를 보라고 하셨다52) 이 인용문에서도 알 수 있는 것처럼 성실한 마음을 갖는 것은 무슨 일을 하든지 가장 먼저 갖추어야할 마음의 태도라고 할 수 있을 것이다.

51) 《典經》, 교범 1장 1절
52) 《典經》, 행록 1장 29절
이러한 정성스러운 마음은, 위 예문에서도 나타나는 것처럼 어떤 일을 할 때 두 마음을 풀지 않는 것이다. 즉, 이러한 마음의 자세를 ‘主－無道’이라 고 할 수 있을 것이다. 이것이 의미하는 것은 한가지 일에 집중하여 두 마음을 풀지 말고 전심전력을 다하라는 것이다. 이러한 자세를 얻어버리지 않음으로 인간은 궁극적인 목적을 성취할 수 있다. “만일 사람이 한 가지 일이에 집중한다면, 어떤 사람은 한 마음을 깨닫기란 어려운 일이이고, 한 마음으로 일한 다는 것이 쉽지 않다고 생각하는가 하면 어떻게 해야 될지 모르겠다고 생각하는 사람들도 있다. 한 마음이라, 다름아닌 정연함과 익숙함을 말한다. 마음은 익숙함과 정연함으로 집중되는 것이다. 마음이 집중되어 있게 되면, 자연히 어떠한 그릇된 일도 하지 않게 된다. 사람이 오랫동안 마음을 수양하게되면 자연의 이치를 깨닫게 된다” (53)고 한다. 이러한 지적에서도 알 수 있는 것처럼 마음을 집중하는 것은 자연의 이별을 깨닫는 방법이 된다. 그러므로 ‘典經’에서는 이러한 ‘一心’을 지녀야 할 것을 반복적으로 강조하고 있다. “인간의 복록은 내가 말았으나 말겨 줄 곳이 없어 한이로다 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이다. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풍여 주리라” (54), “이제 법사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음 만을 가지면 안되는 일이 없다니라. 그러므로 무슨 일을 다하고자 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안되리라는 생각을 풀지 말라” (55)는 등의 지적이나, “일심의 힘이 크나라 같은 탄암 밑에서 임 낙안(林樂安)은 죽고 최 면암(崔勉龍)은 살았으니라. 이것은 일심의 힘이므로 인함이 나라” (56)는 지적은 ‘一心’이 갖는 중요성을 강조한 것이다. 이렇게 일심을 통한 궁극적인 이치의 실현은 신인이 조화를 이루 수 있는 방법을 보여주는 것이라 생각한다.

53) 김하태, 앞의 책, p. 144
54) 典經, 교범 2장 4절
55) 典經, 교범 2장 5절
56) 典經, 교범 3장 20절
Ⅳ. 맘는말

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

【참고문헌】

典經
詩經
道經

徐汎善, 『宗教와 人文, 이대출판부, 1975
황필호, 『서양중교철학사적, 잡문당, 1996
프롬의 2인, 『용용정실, 神과 精神分析, 정음사, 1977
金桓培, 『佛教와 老莊哲學에 관한 一考察』, 東國大學校 哲學會, 『哲學思想』第14輯, (서울,1993)
田好根, 『先秦儒家의 天思想 變遷에 関한 研究』, (成均館大學校 大學院 碩士學位論文)
尹乃鉉, 商周史, 민음사, 1985
金忠烈, 『春秋初·中期의 反傳統的 素朴實在論』, 中國哲學(제2집), 1991
金夏泰, 自我의 無我, 『 연세대학교, 출판부, 1980
金夏泰, 東西哲學의 만남, 중로서적, 1985
李康洙, 『道家思想의 研究』, 高大民族文化研究所出版部;서울,1985
李宗桂, 李宰碩(譯), 『중국문화개론』, 東文選;서울,1991
李春植, 『中華思想의 展開』, 藝文出版社;대전,1986
張岱年(外編), 中國哲學史敘略(譯), 『中華의 智慧』(上), 민족사;서울,1991

張錫元, erty(譯), 『道·新舊の 智慧의 走』, 민속사;서울,1992
중국철학연구회(편저), 『동양의 人文思想』, 형실출판사;서울,1992
중국철학연구회(편저), 『中華哲學의 精神』, 崇實大學校出版部;서울,1987
陳正炎, 林其鉉, 李成圭(譯), 『中華의 智慧』, 『中國哲學史』, 大韓敎科書株式會社;서울,1985
洪正, 宋時烈 譯, 『中華哲學史』, 『中國哲學史』, 大韓敎科書株式會社;서울,1988
洪士德, W.모드, 『tered』, 『中華哲學의 智慧의 精神』, 서광사;서울,1989

후레드릭. W. 모트, 《문화의 時代》, 《中華哲學의 智慧의 時代》, 민간사;서울,1990

途中]
울, 1993
풍우, 김갑수역, 천인관계론, 신지서원, 1993
서경수 외 2인, 「종교와 윤리」, 한국정신문화연구원, 1984
노길명, 한국신홍종교연구, 경세원, 1996
한국의 신홍종교, 카톨릭 신문사, 1988
윤천근 외(共著), 「노-장철학의 현대적 조명」, 외계출판사; 서울, 1989