

敬天·修道에 관한 天道觀的 解釋

- 宗教的 天道觀을 중심으로 -

李京源*

目次

I. 序論	1. 天과 道
II. 天道觀의 傳統	(1) 天과 敬天
1. 天觀念의 역사적 전개	(2) 道와 修道
2. 道觀念의 역사적 전개	2. 敬天과 修道의 관계
3. 天道觀의 諸類型	3. 敬天·修道의 실천
III. 敬天·修道에서의 天道觀	IV. 結論

I. 序論

大巡信條에 있어서 四綱領에 해당하는 安心·安身과 敬天·修道는 大巡修道人이 반드시 지침으로 삼아 생활해 나가야 할 조목이다. 여기에 安心·安身은 二律令이 되고 敬天과 修道는 大實踐으로 나타나야 할 사항이다. 익히 필자는 大巡思想論叢 7집에서 安心安身に 관한 心性論적인 해석을 시도한 바 있다. 心性論은 동양철학의 범주가운데서 주요 테마가 되는 것으로 그 전통적 해석에 대한 이해를 토대로 安心安身の 의미를 정리해 보았다. 본 고에서 주제로 삼은 敬天과 修道는 역시 동양철학에서 볼 때 天과 道에 관한 이해를 필요로 하고 있다. 天은 동양의 한자 문화권에 있어서 아주 고대로부터 전승되어 온 궁극자에 대한 개념을 담고 있으며, 道는 그 이치 또는 법칙으로서 인간이 모범으로 삼아 준수해 나가야만 하는 절대 기준을 뜻

* 대전대학교 대순종학과 교수

하고 있다. 따라서 대순신조로서 제시된 敬天 修道에 대한 의미를 파악하기 위해서는 먼저 天과 道에 대한 철학적 의미를 검토해보고 이어서 대순사상에 입각한 경천수도의 의미를 살피는 것이 순서이리라 본다.

본문에서는 먼저 역사적으로 볼 때 天과 道가 각각 어떠한 의미로서 이해되어 왔는지를 시대순으로 검토해 보고 이로써 성립된 사상적인 유형을 살펴보기로 한다. 다음으로 대순 신조에 나타난 敬天 修道에 있어서 天과 道는 각각 어떤 의미를 지니는지 살펴보고 나아가 경천과 수도의 관계 그리고 경천 수도를 위한 실천의 문제를 각각 살펴보기로 한다.

II. 天道觀의 傳統

1. 天觀念의 역사적 전개

동양의 역사에 있어서 궁극자로서의 天관념은 시대의 추이에 따라 그 개념을 각각 달리하고 있음을 볼 수 있다. 人智가 아직 덜 발달된 원시 고대 사회에서는 자연의 위력 앞에 선 인간의 무력함을 그대로 반영하고 있는 것이 특색이며, 점차 부족국가가 형성되면서부터는 그 부족을 보호하는 성격의 至高神적인 관념이 형성되게 된다.

원시 고대에 실재했을 것으로 추측되는 시대인 夏나라¹⁾의 天觀念이라고 하면 自然神적인 의미를 강하게 지닌다고 볼 수 있다.²⁾ 일반적으로 원시사

1) 아직까지 중국의 역사에서 夏代는 전설의 시대로 인식되고 있으나 근래에 고고학의 연구가 발달하고, 고대의 유물들이 발견됨에 따라 夏代의 실재성이 점차 확실히 되고 있다. 1959년 중국의 하남성 偃師縣에 위치한 二里岡과 二里頭지방에서 하나라의 桀王이 세웠을 것으로 추측되는 궁전터가 발견되었는데 거기서 출토된 유물들을 방사성 탄소측정연대로 조사한 결과 기원전 1920에서 1900년이고, 오차는 120년 전후였다. 따라서 紙上 기록에만 모습을 보이던 하나라의 존재는 지하 자료에 의해 그 실재가 확인된 셈이다. (金忠烈 「중국철학사」 예문서원, 1994, pp.95~96 참조) 이러한 고고학적인 발견에도 불구하고 하왕조의 실재성에 대해서는 많은 의문을 제기하는 학자들이 있지만 商왕조 이전에 商文化와는 다른 문화가 존재했을 거라는 사실에는 異見의 여지가 없는 것으로 본다.

2) 여기서 말하는 자연신에서의 '自然'이란 자신의 방식대로 움직여 나가고 구체적인 자연물의 현상 즉, 해와 달 별등을 통하여 曆數를 드리워서 그 순환변화하는 규칙적인 제반양상을 말한다. 단순한 자연현상을 말하는 것이 아닌 어떠한 법칙을 지니고 그와 관련하여 인간사에 까지 확대 적용되는 그러한 자연을 말한다.

회에서는 자연현상, 자연물을 神格化하는 것이 공통적으로 나타난다. 비·바람·번개등과 같은 자연현상이나, 산·태양·달등과 같은 巨視的 자연물들은 인간에게 심대한 영향력을 행사하기 마련이다. 그러한 자연에 대해 인간은 자신의 왜소함을 자각하게 되고, 외경의 마음을 갖는 것은 당연한 일일 것이다. 이러한 태도는 위대한 힘을 지녔다고 보여지는 자연에 대해 神的인 지위를 부여하게 되고, 이같은 신적인 존재는 숭배의 대상으로 轉化되었을 것이다. 중국고대에서도 마찬가지로 자연현상과 자연물을 신격화했으며, 天道 많은 신격화 대상중의 하나였을 것이다. 夏代의 숭배대상은 日月 뿐만 아니라 모든 존재에 대한 것이며 多神敎적인 형태를 갖는 것이다. 이것은 자연에 대한 인간의 외경의 태도에 가까운 것이지 한 대상에 헌신적인 태도를 갖는 종교적인 것이라 볼 수 없다.³⁾ 夏文化의 특징에 대해서는 李杜가 “유일하거나 지고한 존재에 대한 관념이 아직 형성되지 않았다. 이 때에는 자연의 운행과 변화 그리고 생성의 질서속에서 모든 대상을 이해하고자 하였다. 자연현상을 어떤 신비한 힘의 결과로 보지 않고 이해 가능한 변화와 생성의 질서 속에서 이루어지는 것으로 본 것이다.”⁴⁾라고 언급한데서 알 수 있듯이 자연신에 대한 숭배사상도 지고신적인 의미보다는 자연에 대한 외경의 태도에 가까운 것이라 생각되며, 天 역시 이러한 畏敬의 범주를 벗어나지 않는 자연의 의미에 가까운 대상이었을 것이라 본다.⁵⁾

한편 현존하는 最古文으로 알려진 殷代의 甲骨文에는 최고신을 뜻하는 天이라는 이름이 보이지 않는다. 대신 ‘帝’ 字가 있어서 국가의 중요한 일에 대해 帝의 뜻을 물어보는 占辭가 기록되어 있다. 이 때 帝는 殷族이 섬기는 최고신의 명칭으로서 절대권위를 지니는 主宰者이기도 하다. 이리하여 중국 고대종교에 있어서 帝와 天의 관계가 매우 까다로운 문제로 되어왔다. 중국 清代의 학자 王國維(1877~1927)는 여기에 대해 근대적인 새로운 해석을 내리고 있는데 帝에 대해서는 “꽃받침의 전체 모습을 그려냈다”⁶⁾고 하고 天에


3) 劉勝鍾 「先秦儒家의 天思想研究」-공자의 천관을 중심으로, 동국대 박사학위논문, 1996, pp.11~12참조

4) 李杜 「中國古代宗教思想之研究」新亞書院學術年刊, 10期, 1968, p.112 참조

5) 劉勝鍾, 上揭論文 p.13

6) 王國維 「觀堂集林」上, 釋天, 河洛圖書出版社, 1975, p.283

대해서는 “천이라는 글자의 옛글자는 본래 사람의 모습을 그려냈다.”⁷⁾고 하여 천과 제를 구분하고 있다. 말하자면 帝는 최고신의 상징적 모습이라면 천은 인간과의 관계를 중심으로 한 至上者임을 나타내는 것이다. 유교의 전통에서는 상제를 형상화시켜 표현하지는 않으나 崇敬과 祭儀의 신앙적 대상으로서 확고한 위치를 차지하고 있다.⁸⁾ 이처럼 殷代의 天觀念이라고 하면 인간의 도덕적 자각능력이 강조되기 보다는 외재적이면서도 초월적인 인격신으로서의 의미를 지니는 帝의 의미가 중요하게 대두되었다고 하겠다.

갑골문에 나타나는 天字는 본래 초월적인 의미로 쓰인 것이 아니라 다만 머리가 인체의 上部에 있으므로 사물의 정상 내지 만물의 최정상인 蒼空의 뜻으로 발전하고 이어서 大字의 뜻으로 引伸되어 天上의 존재인 上帝와 混稱되기에 이른 것이다. 이와같은 天字의 부각은 윤리적 판단기준을 上帝라는 外在的·초월적 차원에서부터 인간존재와의 관계성 안에서 논의될 수 있는 단초를 열어준 것이라 하겠다.⁹⁾ 보편적으로 사용되는 天의 개념은 그 字義에서도 살펴볼 수 있는데 漢代에 편찬된 說文解字에는 ‘至高無上 从 一 大’라고 하여 한 一字와 큰 大字의 합성어로 보고 있다. 하지만 天의 본래 字形을 갑골문에서 찾아보면  로써 그 뜻은 머리 꼭대기를 가리킨다. 그 한자 뜻도 顛으로서 사람의 머리 꼭대기 위는 곧 하늘이다. 그래서 그것으로 ‘하늘’이란 뜻을 표시하였다. 말하자면 ‘지극히 높으면서 사람 위에 있는 것’이 바로 天의 글자 뜻인 것이다. 그리하여 천의 개념은 보다 인간중심의 시각에서 바라본 至上의 추상적 공간을 지칭하는 것으로 인간에게 궁극자에 대한 무한한 상상력과 敬畏의 관념을 생겨나게 하였던 것으로 보인다. 여기에 인간의 철학적 탐구의 대상으로서 天에 대한 관념이 형성되게 되면 그 의미는 관점에 따라 다양하게 나타나게 된다.

殷代의 主宰的 ‘帝’관념이 인간과의 관계성을 위주로 하는 天관념으로 變容되는 것은 周代에 들어서라고 할 수 있다. 周代에 접어들게 되면 그 대체적인 사상이 인문주의적 성격을 지니는 것이며 인간의 힘의 승리를 과시하고 인간이 만든 조직과 제도에 강세를 두어 집단을 통제하고 유지하는 방향

7) 王國維 上書, p.282 「古文天字本象人形」

8) 琴章泰 「유학사상의 이해」 집문당, 1996, p.65

9) 崔英辰 「유교의 진리관」 한국동서철학연구회 논문집 4호, 1987 p.26

으로 전환하게 된다. 즉 文王과 武王이 혁명에 의하여 국가를 건설하고, 그 후 계속하여 北戎과 東夷를 정벌함으로써 그 세력을 확장하여 왕권을 확립하고 官制와 사회제도를 정비하여 封建國家體制를 확립하게 되었다. 여기서 殷의 神政國家의 질서가 종교의식에 입각한 禮라고 하면 周代의 禮는 윤리적 규범과 정치적 제도로서의 禮라고 하겠다. 그리고 西周의 禮制는 殷代의 종교적 요소를 계승하여 상제와 인간을 매개시키는 天命사상으로 발전하게 된다.¹⁰⁾ 이는 周初의 천관을 이해하는데 중요한 관점이라고 할 수 있다. 즉 인간자신에 대한 자각과 이에 따르는 도덕적인 능력을 중시하게 되므로 자연스럽게 天의 의미도 변화하게 되었다는 것이다. 그리고 西周時代의 金文에서 天과 人을 매개시키는 개념으로서의 ‘德’ 字가 처음 발견된다는 것은 주목할 만한 사실이다.¹¹⁾

춘추전국시대에 이르러 유학을 집대성한 공자는 그의 사상에 天觀念이 주요한 부분을 차지하고 있다. 그가 天과의 관계에 있어 종전과 다른 태도를 취했다면 그것은 天은 天子·諸侯·大夫 등 귀족계층뿐만 아니라 신분계급의 제한없이 모든 사람과 개별적이고도 직접적인 관계를 맺는다고 보았으며, 단순히 공포나 경외의 대상이거나 인간에게 굴종만을 강요하는 존재가 아니라 天命을 통해 인간의 德과 性으로써 인간안에 내재한다고 믿었다.¹²⁾ 즉 공자는 天의 超越性和 內在性을 자신의 성숙한 人格안에서 조화시켰던 것이다.¹³⁾ 孟子의 경우에는 공자와 같이 天을 인격적 절대자인 동시에 인간 안에 내재하는 존재로 인식하면서도 때로는 義理의 天 또는 運命의 天으로 이해하기도 하였다.¹⁴⁾

秦漢期の 사상계의 동향을 보면, 秦은 法家만 독존하고 漢初에는 道家의 無爲思想에 기초하여 儒家와 法家の 학설을 겸용했으며, 武帝期에는 이미 변질되고 통일된 사상위에서 유가의 이론을 재구성한 것을 발견할 수 있

10) 柳承國 「東洋哲學研究」, 근역서재, 1988, pp.71~72

11) 주나라 成王(B.C. 1104~1067)때의 그릇인 班殷의 銘文중에 ‘德’자가 처음 나온다. (柳承國, 上書, p.72 재인용)

12) 柳承國 外『儒學原論』, 성대출판부, 1992, p.71~72참조

13) 崔基福 「儒敎와 西學의 思想的 葛藤과 相和的 理解에 관한 연구」, 성균관대 박사논문, 1989, p.206

14) 馮友蘭 上書, p.126

다.¹⁵⁾ 秦漢期 天에 관한 관념의 특징을 살펴보면 먼저 五帝說을 주요이론으로 언급할 수 있다. 秦始皇은 자신을 黑帝가 현신한 것으로 생각하여, 號를 '皇帝'로 하고 법을 중시하는 정책을 폈다. 이것은 土德이 興하면 黃帝의 '用事'를 따르고 木德이 興하면 靑帝의 用事를 따르고 金德이 興하면 白帝의 用事를 따르고 火德이 興하면 赤帝의 用事를 따르고 水德이 興하면 黑帝의 用事를 따라야 災害가 없을 것이라는 의식에서 나온 것이다. 사회사적인 입장에서 볼 때 이것은 현실의 지배자가 아직 一統을 이루지 못한 것과 관련 있다.¹⁶⁾ 그러나 漢武帝는 五帝의 상위개념인 '太一'을 造說하여 자신의 의지를 표현하였다. 이것은 秦漢期에 세계의식으로서 절대적인 영향력을 행사하던 五德說이 武帝期에는 하나의 帝 곧 太一(天)관념으로 귀속되어 종교관이 一統되었음을 나타내는 것이다. 漢代의 董仲舒는 그의 「賢良策對」第三에서 "道之大原'出於天"이라 하여 그 학설의 기초를 天에 두고 상세히 설명하였다. 天은 만물중에서 인간을 가장 사랑하여 인간에게 의식주 뿐만 아니라 인간의 윤리, 도덕, 사회제도 등을 부여한 것으로 보았다.¹⁷⁾

宋代에 이르게 되면 道家와 佛敎의 영향을 받아 儒敎개념에 관한 형이상학적 체계가 이루어지게 된다. 性理學으로 일컬어지는 유교의 철학체계는 만물의 근원 내지 궁극자를 신앙적 관점에서보다는 철학적 견지에서 이해하였으며 「周易」의 內在的 太極概念과 陰陽思想을 발전시켜 太極理氣論을 전개하였다. 즉 天은 궁극자로서의 理이며 이 理는 만물에 내재해 있는 보편원리 또는 第一原因으로서 모든 현실 존재를 규정하는 형이상학적 근거에 해당된다.

明代의 王陽明은 陸象山의 心學을 이어받아 聖人の 學을 心學이라 규정하고¹⁸⁾ 마음의 본체인 良知를 밝힐 것을 주장하였다. 그리고 '心卽理也 天下無心外之物 心外之事'¹⁹⁾를 주창하여 盡心으로써 학문의 전부를 삼았다. 그리하여 心은 곧 性이고, 性은 곧 理임을 주장하였다.²⁰⁾ 여기서 궁극자 天은 王陽

15) 孫世濟 「天道觀의 變遷에 관한 研究」 성균관대 박사논문, 1992, p.167

16) 孫世濟, 위의 논문, p.167

17) 金能根 「儒敎의 天思想」 송실대출판부, 1988, p.65

18) 王陽明 「象山集序」 「聖人之學 心學也 . . . 繼有象山陸氏」

19) 王陽明 「傳習錄」上

20) 「傳習錄」上 「心卽性 性卽理」

明의 心學에 근거하여 곧 天理로서의 心이며, 이 마음을 알므로써 道도 알게 되고 天도 알게 된다고 한다.²¹⁾ 따라서 이 마음이야말로 참된 自我이며 이 참된 자아가 天理로써 우주전체와 더불어 하나가 되는 것이 陽明學의 목표라고 할 수 있다.²²⁾

清代 학문의 특성을 살펴보면 주로 처음에는 心學에 대한 반동으로 나아가다가 한걸음 더 나아가 理學까지 비판하고 原始儒學에 시대적으로 가까운 漢學에서 그 학문정신을 추구하였으므로 학문적방법으로써 漢學에서 주로 訓詁學的인 방법론을 부흥시키었으나 당시의 학자들에서 살펴볼 수 있는 본체론으로서의 주로 氣學이었다고 본다.²³⁾ 따라서 天은 곧 氣이며 이러한 氣는 主宰性과 함께 만물을 생성하는 근원적 존재가 된다.

한국의 경우에 있어서 天은 '하늘'관념으로 대표될 수 있으며 이는 주로 아득한 옛날부터 믿어 온 신앙의 대상이었다. 고조선에서부터 삼국시대를 거쳐 고려와 조선에 이르기 까지 언제나 민족적 심정속에서 살아 숨쉬는 至高의 대상이었던 것이다. 古代에 행해졌던 한민족의 祭天儀式은 후대에도 끊이지 않고 이어져 국가적 重大行事로 자리매김했다는 것은 한민족이 지니는 종교적 심성을 여실히 나타내 주는 것이라 하겠다.²⁴⁾

조선시대에 접어들어서도 이러한 인격적 최고신으로서의 天에 대한 관념은 없어지지 않고 민족적 심정속에 남아있었다고 볼 수 있는바 초기에는 제천의례에 관한 시행문제를 놓고 많은 논란이 있었음을 『조선왕조실록』을 통해 살펴볼 수 있다. 대표적으로는 卞季良(1369~1430)이 태종임금에게 올린 제천의례의 시행에 관한 上書라든지, 세종때 가뭄이 들어 원단에 제사 지내는 의례를 행할 것을 요청한 상소등은 모두 민족 고유의 전통신앙이 잔존하고 있음을 보여주는 것이라 하겠다. 하지만 조선시대를 지배한 중심사상은 중국에서 전래한 유교적 교학체계였으며, 이 가운데 성리학적 이론의 심화는 조선시대의 학문적 성과로 크게 평가되고 있는 실정이다. 여기에 성리학적 이론은 궁극자인 天에 관해서도 인격적 주재천이 아닌 하나의 理法

21) 『傳習錄』 上 「心即道 道即天 知心則知道知天」

22) 『陽明全書』 答聶文蔚之二 「故曰 心也 性也 天也 一也」

23) 鄭仁在 「清代 實學派의 本體論」 『東洋哲學의 本體論과 人性論』 한국동양철학회편, 연대출판부, 1994, p.126 참조

24) 崔根德 「韓民族의 天思想」 『儒教思想研究』 4,5집, 유교학회, 1992, pp.18~19

的인 의미로 이해되었으며, 따라서 天은 곧 형이상학적 理의 의미를 지니는 것이었다. 하지만 성리학적 학문방법이 지니는 관념적 취향이 인간에게 있어 실천적 당위규범을 제시하는데 목적이 있다면 그러한 성리학의 합리적 체계도 비단 天개념에 있어 비종교적 합리주의의 관철에서만 국한해서 볼 것이 아니라 인격天에 대한 신앙의 인식과 체험을 합리적으로 해명하는 것으로도 볼 수 있을 것이다.²⁵⁾ 이런 의미에서 조선 후기에 실학자층에서 대두된 人格的 主宰天의 사상은 단순히 西學의 영향으로만 볼 수 없는 유교 자체에 내재되어 있는 종교성의 표출이라고 보아야 할 것이다.

2. 道觀念의 역사적 전개

동양사상에서 논의되는 道에 관한 개념은 동양의 역사만큼이나 오래된 것이라 할 수 있다. 다양한 사상가들에 의해 다양하게 해석되어온 것을 한마디로 단정한다는 것은 어렵지만 그 대체적인 방향은 역시 인간이 근본적으로 추구해야만 하는 진리를 담고 있음에 異見이 없을 줄로 안다. 그 개념에 대한 이해가 역사적으로 어떻게 이루어져 왔는가를 알아보기 위해 대략 세 가지의 종교범주에서 살펴보기로 한다. 동양의 三教라고 일컬어지는 儒敎와 佛敎 道敎가 그것이며 그 종교사상적인 깊이는 且置하고라도 그 종교가 바탕하고 있는 입장에서 道의 개념을 간략히 정리해보기로 한다.

유교와 불교, 그리고 도교의 특징에 대해서 유승국 교수는 다음과 같이 정리한 바 있다.²⁶⁾

儒敎는 인간을 중심으로 하는 人道主義 사상이요, 道敎는 자연을 중심으로 하는 自然主義 哲學이다. 儒敎의 人道主義는 人間의 倫理性을 강조하여 인간과 하늘을 내면적으로 관계시켜 人道속에 天道를 내재화하는 한편, 인간과 인간의 관계인 倫理性은 나아가 社會, 國家라는 世界秩序를 확보하려는 원리이다.(修·齊·治·平) 人間自我를 중심으로 하지만 단순한 人本主義와 다르며, 단순한 민주주의와도 다른 것이다. 世間的 현실에 입각하여 점진적으로 理想化하여가는 實踐哲學이다.(卽世間而出世間)

25) 琴章泰 上書 p.82 참조

26) 柳承國 「韓國思想과 現代」 동방학술연구원, 1988, pp.233~234

道敎思想의 자연의 개념은 물리적 또는 문학적 대상의 자연이 아니다. 내가 자연 속에 있지만, 자연이 내 안에 와 있는 자연성을 동시에 알아야 한다. 인간의 선행과 옳은 판단도 상대적인 것이요 자연의 常道는 아니라고 한다. 도리어 인간자아의 주체까지도 부정하여 無慾, 無知, 無爲, 無名의 상태에 이르러 파악되는 자연이다. 따라서 부정의 논리 초월의 철학이 성립된다....

불교는 唯識과 唯心の 철학이다. 三界가 一心이요 만법이 唯識이므로 일체가 마음으로부터 지어난다. 이것은 경험의 대상이나 參差한 萬象이 실재하지 않음이 아니라 如如한 색상의 세계를 어떻게 보고 그것이 어떻게 보여지느냐 하는 자기 의식의 표현이라고 하는 것이다. ... 불교의 진리는 본질을 현실로 연역해 오는 것도 아니요, 눈앞의 현실을 본질적인 데로 환원해 가는 방법론도 아닌 것이다. 다만 네 마음이 覺했느냐 迷했느냐에 그 본령을 둔 것이다. ... 불교의 진리는 현실에 집착하는 것도 아니요, 또 관념에 사로 잡힌 것도 아니다. 非色非空이고 不即不離의 眞如를 드러내는 철학이다.

위의 진술은 儒·佛·道 전체에 대한 조망이라고 볼 때 道에 대한 관념은 그 종교의 입장에서 해명되어야 하리라 본다. 다음에서 그 구체적인 내용을 기술해보기로 한다.

1) 儒敎의 道

흔히 유학은 現世的이고 人間中心的이라고 일컬어지고 있는데²⁷⁾ 이를 다시 풀어서 그 사상적 본질을 말한다면 현실적 가치를 소중히 여긴다는 것과, 이로 인해 현실적 존재인 인간의 주체적 당위성을 중요시하는 人道主義的 특징을 지닌다고 보는 것이다. 여기서 말하는 人道主義란 자연에 대한 인간우위적 측면에서 논하는 人間中心主義와는 구별되며, 현실적 가치를 실현하는 주체로서의 인간을 강조하고자 하는 이념이라 하겠다.²⁸⁾ 이런 시각

27) 유학의 기본구조에 대해서는 크게 세 가지로 구분된 바 있다. 하나는 철학적 기반을 易에 두고 있는 變易의 哲學이라는 점, 둘째는 경험할 수 있고 증명될 수 있는 것에만 관심을 쏟는다는 現世的이라는 점, 셋째는 모든 만물 가운데 오직 인간이 가장 귀하다고 생각하는 인간중심의 사상이라는 점이 그것이다. (『유학 사상』 성균관대 유학과 교재편찬위원회, 성대 출판부, 1997 pp.10~11참조)

28) 여기서 '인간중심적'이라는 단어는 자칫하면 인간우위의 자연관을 지칭하는 것으로 오해할 소지가 있다. 기독교 사상은 인간 중심이며 역사중심으로서 인간우위의 자연관에서 있으므로 자연을 관찰과 분석의 대상으로 삼고 마음대로 조작하는 과학기술을 낳은 모체가 된 것으로 여겨진다.(변선훈 「과학기술과 기독교

에서 유학의 사상적 이념은 人道主義에 있다고 볼 수 있으며, 자연을 중심으로 하는 道敎에 비해 그 사상적 입장을 달리하고 있음을 알 수 있다.

儒敎를 ‘孔子를 중심으로 하는 敎學’이라고 하고 人道主義를 그 본질로 한다고 볼 때²⁹⁾ 공자의 敎學이 지향하는 바는 무엇보다도 ‘인간’과 그 ‘삶’에 포인트가 맞추어져 있다고 보아도 무리가 아니다. 이는 달리 말해서 ‘超世間的’인 神的 存在나 死後의 문제에 관심을 가지기 보다는 현실적 가치를 중히 여기고 그 주체인 인간을 강조하고자 하는데 사상적 특징이 있다는 말이다.³⁰⁾ 여기서 天은 공자에게 있어서 공포나 경외의 대상으로서 인간에게 굴종만을 강요하는 존재가 아니라 天命을 통해 인간의 德과 性으로써 인간 안에 內在하는 도덕적 존재로서 보다 가깝게 다가서 있다. 즉 공자는 天을 그의 성숙한 人格 안에서 그 超越性和 內在性을 조화시켰던 것이다.³¹⁾ 그리하여 儒學에서는 天을 절대적인 숭배자 보다는 인격적인 모습을 지닌 도덕적 존재로 파악하고, 天이 인간세계에 통치자의 권위만을 부여하는 것이 아니라, 모든 인간 개개인에게 도덕성을 부여했다고 생각한 것이다.³²⁾ 이렇게 부여된 도덕성을 인간이 자각하고 그대로 따르게 될 때 이상적 가치가 실현될 수 있다는 것이니, 그 가치실현의 측면에서 볼 때 유학은 현실을 중심으로 하고 인간이 주체가 된다고 말하는 것이다.

윤리」 「과학사상」 12호, 1995, pp.94~95참조) 崔英辰은 이러한 인간중심적인 발상이 환경문제를 일으킨 주범이라고 지적하고 ‘인간중심주의로부터 자연중심주의로’라는 패러다임의 전환을 요구하였으며, 이것은 생명체가 본유하고 있는 ‘개체중심적 성향에서부터, 생태중심 성향으로’의 전환을 의미한다고 하였다. 이런 측면에서 유교사상이론 가운데 ‘人物性同論’이 시사하는 바가 크다고 지적한 바 있다. (崔英辰 「人物性同異論의 生態學的 解釋」 한국유교학회 발표논문, 1997, 12월) 그러므로 본의상 ‘인간중심’이라는 말은 ‘인간주체’ 또는 ‘인간존중’이라는 의미로 받아들여져야 할 것이다.

29) 柳承國 「東洋哲學研究」 근역서재, 1988, p.11; 이외에도 宇野哲人は “유교란 말할 것도 없이 2400년전 과거에 노나라의 공자가 말한 바이며 그 뒤 몇 차례의 변천을 거쳐 오늘날에 이른, 윤리와 도덕의 가르침을 말한다”라고 하였으며, 武内義雄은 “유교는 공자에 의해 건립된 가르침이고 유교적으로는 요와 순, 문왕과 무왕의 도를 계승한 것이지만 내용적으로는 詩·書·禮·樂·易·春秋라는 六經에 근본을 두고 인의의 가르침을 창도한 것”이라고 정의한 바 있다.(戶川芳郎 外, 「儒敎史」 조성을 역, 이론과 실천사, 1990, pp.14~17참조)

30) 「論語」 先進 「季路問事鬼神 子曰 未能事人 焉能事鬼 敢問死 曰未知生 焉知死」

31) 崔基福, 上揭論文, p.207

32) 「유학사상」 성대출판부, 1997, p.60

유교의 道는 유교적 최고의 진리를 말하며 곧 天道이다.³³⁾ 이 때 天은 초월적 성격을 지니고 그 존귀함을 드러내므로 반드시(마땅히) 그 명령에 좇아야만 한다는 의미에서 ‘道’의 개념이 강조된다. 이 道의 초월적 가치는 出世間的이지만 유교적 가치를 논할 때는 항상 현실과 유리되지 않는 道이다.³⁴⁾ 그리고 天道의 가치를 현실적으로 실현시키는 주체는 인간이다. 인간이 그 주체가 될 수 있는 근거는 天의 존귀함이 인간에게 德으로 內在되어 있다는 점이며³⁵⁾ 이를 자각한 인간이 그 실천을 행해나갈 수 있다. 인간에 內在한 天은 주로 性으로 이야기되며 天이 純善無惡하므로 性도 善하다는 것이 유학의 본래적 입장이다. 이러한 性을 인간의 본질로 보고 그 본원적 가치를 이루어 나갈 때 진정한 天人合一을 이루게 된다는 것이니, 道德이라는 말은 결국 純善한 가치를 지닌 天의 진리를 인간이 내면의 德性을 통해서 자각하고 이를 기준으로 하여 현실의 모든 제도와 규범을 만들어 생활해나가는 것을 가리킨다. 孔子나 孟子에 있어서 도는 주로 人道에 한정하여 말하고 어떤 형이상학적인 해석을 지양하였던 것은 이러한 유학사상의 인도주의적인 특징을 先導的으로 잘 드러낸 것이라 하겠다. ³⁶⁾

2) 佛敎의 道

불교에 있어서 道의 개념은 주로 중국불교사에 나타난 관념을 중심으로 설할 수 있다. 불교자체는 어떤 형이상학적인 원리를 추구하는 것이 아닌 인간의 자각된 심성을 발견하는데 목적이 있으므로 그 진리의 모습으로 주어지는 眞如의 경지가 곧 道의 상태임을 짐작하게 된다. 이러한 불교의 道에 대해서는 다음의 논설을 참고하여 이해해 볼 수 있다.

출가한 승려는 세속사회로부터 완전히 밀려나 있었기 때문에 불교에서 주창하는 道는 儒家가 말한 것 같은 도덕적 규범일 수 없습니다. 또 空이라는 관점에 의거하고 있으므로 道家처럼 천지의 자연에 의거하여 살아가는 것을 그대로 道라고 할 이유도 없습니다.

33) 柳承國 外 「儒學原論」 성대출판부, 1992, p.69

34) 「中庸」 1장, 「道也者 不可須臾離也 可離 非道也」

35) 「論語」 述而 「子曰 天生德於予」

36) 「論語」 里人 「子曰 參乎 吾道 一以貫之」, 衛靈公 「子曰 人能弘道 非道弘人」 「孟子」 滕文公 「非先王之道」 「不息孔子之道不著」 「儒者之道」

馬祖는 평상심이 道라고 말하고, 백장은 못 승려에 술선하여 농사일에 열심이였다. 임제는 명명백백하게 활동하는 주체를 무의도인이라고 불렀습시다.

수백년의 역사를 경과하면서 중국불교는 살아있는 것 자체를 道로 간주하는 궁극의 경지에 도달했던 것입니다. 그것이 중국의 선승들이 생각한 道였습니다. “도달하고 보니 그것은 지극히 친숙한 것이었다”고 할 수 있을지도 모릅시다.

선승이 말한 도는 지극히 당연한 것이었습니다. 그러나 그것은 사회의 모든 고정관념과 천지자연을 실체로서 보는 시각을 물리친 것이었습니다. 물론 道 역시 실체로서 존재하는 것이 아닙니다. 37)

윗 글에서 알 수 있듯이 불교의 道는 살아 생동하는 것 자체를 가리키고 있으며 이것은 실체도 아니고 도덕적 규범도 아니다. 다만 眞如를 깨닫고 천지 대자연의 흐름에서 무한한 자유로움을 획득할 때 주어지는 하나의 인식적 경계임을 드러내고 있다 하겠다.

3) 道敎의 道

道敎는 중국의 道家哲學에서 다루어 지는 道를 신격화하여 하나의 신앙대상으로 숭배하는 특정한 종교형태를 일컫는다. 따라서 道家와 道敎는 발생 경위상 엄연히 다르다고 할 수 있으며 道의 개념 또한 성격을 달리한다고 볼 수 있다. 여기서는 굳이 道家와 道敎를 구분하지 않고 道家가 포섭되어 있는 道敎를 가정하고 주로 전통 道家에서 일컬어 왔던 道의 개념을 정리해 보기로 한다.

道家의 대표적 사상가로서는 老子와 莊子를 들 수 있다. 먼저 老子에 있어서 道의 의미를 정리해보면 다음과 같다.

노자에 의하면 천지에 앞서 혼돈이 있었다. 그것은 형체도 아무것도 없는 것이 영원히 존재하고 어느 곳에도 자유롭게 들어간다. 이것이야말로 천하의 어머니라고 할 수 있는 것이다. 감각을 초월한 것이므로 이름붙일 수 없지만 억지로 이름하여 道라고 한다.(『道德經』 제 25장) 이것은 인격, 의지를 가진 존재는 아니다. ‘道는 자연을 본받는다.’(左同) 이 大道는 끝없는 것이며 왼쪽을 보면 왼쪽에 있고 오른쪽을 보면 오른쪽에도 있다. 만물은 大道에 의지하여 생겨난다. 하지만 大道 쪽은 만물에

37) 하치야 구니오 「중국사상이란 무엇인가」 한예원 역, 학고재, 1999, p.226

명령을 내리는 것 같은 일은 신경쓰지 않는다.(제34장) 道는 언제나 無爲여서 아무것도 하지 않는 것 같으면서 가능하지 않은 것은 없다.(제14장) 38)

윗 글에서 보면 道는 만물의 근원이며 모든 존재를 생성시키는 第一原因子임을 알 수 있다. 그리고 道家에서 말하는 道는 하늘아래에 있는 것이 아니라 하늘을 초월한 것이고 우주적 규모를 갖는 것이다.³⁹⁾ 莊子에 있어서는 老子的 이론에서 한발 더 나아가 하나의 범신론적인 입장에서 道의 개념을 정의내리고 있다.

천지는 형체의 큰 것이다. 음양은 氣의 큰 것이다. 道는 공정하다.(則陽) 이 道는 만물을 덮어주고 실어주는 것이다.(天地) 道는 만물이 말미암는 바이다. 庶物이 이를 잃으면 죽고 이를 얻으면 산다.(漁父) 道의 참된 부분은 그것으로 몸을 다스리고 나머지로 국가를 통치하고 썩거기로 천하를 지배한다.(讓王)⁴⁰⁾

윗 글에서 나타난 장자의 道는 생명의 원천이면서 나아가 일종의 범신론적인 사고에 입각한 실재임을 드러낸다. 그리하여 오로지 외계에의 반응을 끊고 마음의 평정을 가져 세상에 무용한 존재가 되는 것이며 부여받는 생명을 완전히 하는 것이 곧 자기의 몸을 다스리는 것임을 강조한다. 이처럼 老莊에 있어서 道는 천지 자연을 성립시키는 근원적인 존재이면서 나아가 그 속에서 살아가는 인간의 도리까지 포함한 우주론과 인간론을 전개했다고 하겠다.

이상과 같이 天과 道 觀念은 중국과 한국에 걸쳐서 다양한 형태로 이해되어 왔다고 할 수 있다. 어느 시대에건 天觀念은 인간의 행위를 규정하는 최종적 근거가 되며, 철학적 인식대상으로서 또는 종교적 신앙의 대상으로서 항상 인간의 사유활동에 기능하는 궁극적 존재로서의 위치를 잃어버리지 않고 있는 것이다. 그리고 道 관념은 이러한 天觀念을 근간으로 하여 天道觀이라는 하나의 사상체계를 형성하게 되는데, 이를 크게 분류해 본다면 대략 세가지로 나눌 수 있다. 하나는 物理的인 天道觀, 그리고 형이상학적 理法을

38) 金谷治 外 『中國思想概論』 조성을 역, 이론과 실천, 1994, p.80 참조

39) 하치야 구니오, 上書, p.225

40) 金谷治 外, 上書, p.82 재인용

다루는 철학적 天道觀, 人格的 主宰天을 대상으로 하는 宗教的 天道觀이 그것이다. 이를 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

3. 天道觀의 諸類型

1) 第 1 類型 : 物理的 天道觀

아직 人智가 발달하지 않은 고대 사회에 있어서 天은 인간을 둘러싼 푸르런 無形의 공간으로서 다양한 자연현상을 펼쳐 보여주는 막연한 敬畏의 대상으로 다가오게 된다. 이 때 天은 인간의 환경을 구성하는 총체적 상징물이 되기도 하며 다양한 변화과정과 물리적 생성현상을 통해 인간에게 작용하는 것으로 이해된다. 이러한 생성과 변화의 과정은 나아가 인간의 생존을 위해서도 중요한 변수가 되며 그 변화의 양상을 제대로 파악했을 때 만이 안정된 생활을 누릴 수 있는 것이다.

天觀의 제 1유형으로서 다루어 질 수 있는 自然現象으로서의 天이란 이렇게 주로 古代 中國민족에 있어서 형성된 것으로 보이는 소박한 天觀을 일컫고 있다. 중국민족의 형성과 문화발전을 일으킨 仰韶人은 中原에서 최초로 농경을 시작한 농경민이었다.⁴¹⁾ 농경은 자연의 변화와 밀접한 관계가 있는 만큼 고대 夏의 시대에 사람들이 자연현상을 관찰하는 것은 가장 중요한 일종의 하나였을 것이다. 여기서 자연현상을 관찰한다 함은 해와 달, 별 등을 관찰 연구하는 것으로서 구체적인 자연물의 현상을 통하여 天體의 運行 規則을 파악하고 이러한 규칙을 알아냄으로써 앞으로 어떠한 자연현상이 나타나는가를 예측하는데서 그들의 생활을 안정되게 이끌고 갈 수 있다. 曆法은 바로 이 당시의 농경생활을 반영하고 그 자연현상에 입각한 그들의 목적을 달성하기 위해 제작된 것으로서 그 목적은 당연히 농사에 이용하고자 하는 것이다. ⁴²⁾ 중국 고대의 聖君은 이러한 자연현상으로서의 天이 인간이 따라야만 하는 보편적 법칙임을 알고 모든 사람들이 그것을 따르게 하였으며, 또 그러한 자연현상으로서 해와 달과 별들의 운동을 관찰하여 사람들에게 때를 알리도록 하였던 것이다.⁴³⁾

41) 孫森 「夏商史考」 文物出版社, 1987, p.26 참조

42) 劉勝鍾, 上揭論文, p.9

한편 이러한 曆法의 원칙은 나아가 인간사에 있어서 曆數⁴⁴⁾로서 기능하기도 하는데 舜임금이 禹에게 禪讓하면서 “하늘의 曆數가 너에게 있어 너는 마침내 제위에 오른 것이다.”⁴⁵⁾라고 한 것은 자연현상으로서의 天이 비단 日月星辰의 변화에만 국한되는 것이 아니라 정치적인 측면을 포함한 인간사 전반에 걸친 영향력을 행사하고 있음을 말한다. 즉 자연에는 자연이 움직여 나가는 법칙이 있고 그러한 법칙과 관련하여 인간사가 함께 전개된다는 것이다. 그리고 이러한 법칙적인 것은 인간에 外在하여 인간사를 주재하는 것으로 보지는 않으며⁴⁶⁾, 단지 인간이 그 자연의 흐름을 파악해서 거기에 입각하여 살아간다는데 특징이 있다 하겠다. 『易經』만 하더라도 자연의 사물과 그 변화를 상징하면서 고대 중국인이 바라본 우주질서를 논하는 경전인 만큼 그 취지는 인간이 그 법칙성을 알아서 인간의 미래를 바람직하게 이끌고자 하는데 목적이 있는 것이다.⁴⁷⁾ 그리고 이 책의 성립시기를 따져볼 때 卦辭나 爻辭가 周나라 초기에 만들어진 것인 만큼 그 卦와 爻는 周나라 이전의 고대 중국의 사상을 담고 있는 주요한 서적으로 받아들여진다. 이러한 자연현상으로서의 天觀은 天을 하나의 운행법칙적인 것으로 파악하고 이것이 다양한 자연현상을 나타내주며 인간이 그 법칙성을 자각함으로써 자연과 共生하여 살아나가는 전체 생활상을 표현하고 있다. 그리고 後代에 가면 이러한 自然天은 天道의 개념으로 轉化될 수 있는 소지를 지니며 어떠한 종교적 신념으로까지 확립될 수 있는 사상적 원형이 되기도 한다.⁴⁸⁾

· 春秋戰國時代에 이르러 荀子が 天을 단순히 푸른 창공 또는 자연의 법칙 등으로 이해하고,⁴⁹⁾ 老子和 莊子에 있어서 天을 자연으로 해석하며 대신 道

43) 『書經』虞書, 堯典 「乃命羲和, 欽若昊天, 曆象日月星辰, 敬授人時」

44) 金忠烈은 이 曆數에 대해 “천지자연의 순환변화를 하나의 연속적인 시간의 계통 속에 엮어 계산해 낸 이른바 ‘역사적 시간’”으로 정의내렸다. (金忠烈 『中國哲學史』 예문서원, 1994, p.123)

45) 『書經』虞書, 大禹謨 「天地曆數在汝躬, 汝終, 陟元后」

46) 金忠烈, 上書 p.124 참조

47) 정인재 譯, 勞思光 『中國哲學史』(古代篇), 탐구당, 1992, pp.31~37 참조

48) 『書經』湯誥篇에는 「天道, 福善禍淫, 降災于夏」라고 하여 인간사에 주재하는 天을 天道로서 표현하고 있다. 이는 비록 僞古文에 속하지만 夏代에서 殷代로 전환되는 시기에 충분히 대두되었을 법한 天의 主宰性을 지적한 것으로 평가받을 만하다.

49) 馮友蘭 上書, p.271

가 천지만물의 근원이라고 한 것⁵⁰⁾들은 모두 自然天觀을 계승한 인물로 평가될 수 있다. 그리고 清代에 이르게 되면 新哲學者들에 의해 주도된 氣學의 내용이 이러한 自然天觀을 논리적으로 해명한 것에 그 학문적 성과를 찾을 수 있다. 清代 新哲學者들은 비록 그들간의 직접적인 교류가 없었다 하더라도 각자가 수시로 밝힌 내용이 氣學이라는 점에서 그 공동적 요소를 찾을 수 있다. 대표적인 학자로서 黃宗羲(1610~1695)에 의하면 천지간에는 一氣만이 가득 들어차 있을 뿐이며 인간과 만물은 모두 氣의 끊임없는 流行 즉 歷程에서 생겨났다는 것이다.⁵¹⁾ 그는 氣 이외의, 또는 그 上位에 어떤 것도 인정하지 않고 氣는 만물이 모두 공동으로 의거하는 것임을 명백히 하였다. 그리하여 「四季가 운행되고 만물이 생겨나는데, 그 사이에서 주재하는 것을 일러 天이라 하며, 이른바 주재자란 순수한 하나의 虛靈한 氣로서 인간과 만물에 유행한다.」⁵²⁾고 하였다. 즉 天은 虛靈한 氣이며 이러한 天이 만물을 주재한다는 말이 된다. 이러한 氣學의 연장선상에서 王夫之(1619~1692)는 또 그의 독특한 天下唯器論을 전개하였다. 그는 「천하는 오직 器일 뿐이다. 道란 器의 道이다. 器는 道의 器라 말해선 안된다.」⁵³⁾고 하여 器 이외의 道를 설정하고 形上形下를 둘로 엄격히 나누는 程朱學과는 견해를 달리하였던 것이다. 戴震(1723~1777)에 이르러서는 그 氣學의 체계가 더욱 발휘되었다고 할 수 있는데, 그는 우주에 충만되어 있는 것이 氣라고 생각하고 또 우주에는 끊임없이 변동하는 「化」의 작용이 있다고 보았다. 모든 만물이 자라고 뻗어가는 것을 모두 「氣化」의 작용이라고 하였다. 그래서 그는 「모든 생명 있는 것은 天地의 氣화와 隔離되어 있지 않다. 음양오행의 운행이 그치지 않고 계속되는 것은 바로 天地의 氣化이다.」⁵⁴⁾라고 하였다. 여기서 이해되는 天觀은 청대의 학문이 보다 실증적이고 경험적인 것을 위주로 하는데서 도출된 氣學의 본체론에 입각해 있음을 알 수 있다. 이는

50) 馮友蘭 上書, p.213~214

51) 「孟子師說」 浩然章 「天地之間只有一氣充周, 生人生物, 人稟氣以生」

52) 上書 卷5 「四時行, 百物生, 其間主宰謂之天, 所謂主宰者純是一團虛靈之氣流行于人物」

53) 「周易外傳」 繫辭上傳 「天下唯氣而已矣, 道者器之道, 器不可謂之道之器也」

54) 「孟子字義疏證」 「凡有生即不隔於天地文氣化, 陰陽五行之運不已, 天地之氣化也」

근대과학의 성과를 반영하는 물질적인 성격의 것으로 天을 다양한 자연현상으로 氣化하는 비인격적 실재로 보았다는 점에서 古代의 自然天觀과도 통한다고 보는 것이다.

2) 第 2 類型 : 宗教的 天道觀

天이 인간사를 인격적으로 주재한다는 관념은 이미 中國 古代에서부터 존해왔다고 할 수 있으며 초기사회의 보편적 신앙에 속하는 것이라 할 수 있다. 사람의 힘으로 어찌할 수 없는 문제들에 한해서 그 절대적 主宰力을 지닌 대상을 경외한다는 것은 오히려 인간의 유한한 본질 속에 깃들어 있는 존재의 속성에 해당하는 부분이다. 여기서 人格天은 원시신앙중의 神이며 인간의 최고 주재자 노릇을 한다.⁵⁵⁾ 중국고대사상에 있어서 天과 帝를 말한 것은 본래 모두 人格天에 대한 신앙을 나타낸 것이다. 그러나 중국인은 사람의 힘이 결정할 수 없는 문제만을 하늘의 뜻(天意)으로 돌린 것으로 본다.⁵⁶⁾

夏王朝 말기에 桀王이 횡포를 자행하므로 湯은 그를 토벌하여 夏王朝를 멸망시켰다. 湯은 舜時代의 名臣인 契의 후예로서 舜이 처음으로 契을 제후로 봉한 곳이 商이므로 夏를 멸망시킨 후에 국호를 商이라 하였다. 그 후 盤庚이 즉위하여 국호를 殷이라 개칭하였다. 殷代의 天觀을 살펴볼 수 있는 자료는 20세기에 발굴된 殷墟에서의 은대 갑골문에 근거하고 있다.⁵⁷⁾ 이러한 갑골문의 주된 내용은 국가의 중요한 일에 대해 帝의 뜻을 물어보는 占卜이었다. 이것은 신적인 존재인 帝⁵⁸⁾의 뜻을 파악하기 위한 방법으로 사용되었으며 그 주된 내용은 국가의 중요한 행사와 관련된 것으로 주로 祭祀

55) 勞思光, 上書, p.41

56) 勞思光 上書, p.43

57) 특히 1899년부터 발굴되기 시작한 甲骨文은 발견된 편 수가 10여만 편이 된다고 하며 해독된 글자 수가 570여자가 된다고 한다.(동작빈, 이형구역 「갑골학 60년」 민음사, 1993, pp.23~28참조)

58) 원래 帝는 殷族의 조상신(祖)을 지칭하던 관념이다. 殷代에는 사회가 분화되지 못해 帝와 祖의 구분이 없었다. 帝가 곧 祖이고 祖가 곧 帝였다는 말이다. 그러나 周代에 접어들면 族員간의 관계가 지배와 피지배의 관계로 계층화되면서 즉 원간의 평등관계를 나타내던 帝가 天과 祖로 이원화된다. 곧 帝는 上帝로 고양되고 祖는 周族의 조상신으로 된다. 즉 周人의 祖는 '先王'으로 불리고 상제는 '天' 또는 '帝'로 개념이 바뀐다. (孫世濟 上揭論文, pp.18~19 참조)

와 전쟁에 관한 것이다.⁵⁹⁾ 이 帝는 종교학에서 말하는 ‘최고신’(the supreme being)이라고 할 수 있는데, 갑골문을 중심으로 한 중국고대문화의 연구성과에 의하면 殷代의 상제는 자연계와 인간계라고 하는 이질적인 두 영역을 동시에 지배하는 인격신적 절대자로서 종교적 숭배의 대상이었다.⁶⁰⁾ 상제의 이와 같은 이중적 성격은 본래 祖上神인 帝가 自然神으로 轉格되어 가면서 조상신적 요소가 잔존하여 인격신적 요소가 부여되었다고 하는 역사적 사실에서 유래한다.⁶¹⁾ 그리고 이 때 인간의 자유의지와 자기결정이 거의 없는 것을 볼 수 있으며 모두 상제의 의사를 묻는 占에 의하여 행동을 결정하였던 것이다.⁶²⁾ 西周초기에 나타나는 天命思想은 天의 主宰的인 의미와도 깊은 연관성을 가지고 있다. 정권의 興敗를 좌우하는 天命은 殷代의 帝를 대신하는 개념으로 西周 初에는 人格的이고 主宰的인 의미가 그대로 남아 있다고 할 수 있다. 이 때의 天이 帝의 속성과 다른 것은 帝가 일체의 모든 일을 일방적으로 좌우하였다면, 天은 그 기능하는 방식으로서의 天命을 통해 정권의 흥패를 좌우하면서도 그것이 天의 임의가 아니라 제한조건이 따른다는 것이다. 즉 天은 有德者에게 命을 내리고 失德者에게서는 命을 회수한다는 것이다. 이러한 점을 볼 때 천명은 인간자신의 태도와 뿔 수 없는 관계를 가진다.

춘추전국시대에 이르러 유학을 집대성한 공자는 그의 사상에 천관념이 주요한 부분을 차지하고 있다. 그는 전통적인 人格天觀에 근거하여 天이 의지를 갖고 만물을 주재하는 인격적인 절대자임을 인식하였으며 天에 대한 敬虔과 天命에 대한 순응은 그의 삶과 사상전체의 바탕을 이루었다.⁶³⁾

59) 劉勝鍾, 上揭論文, pp.18~19참조

60) 崔英辰 上揭論文, pp.24~25

61) 池田末利 「中國古代宗教史研究」 東海大學出版會, 1981, pp.53~56참조

62) 柳承國 「東洋哲學研究」 근역서재, 1988, p.71

63) 『論語』에서 공자는 天, 天命, 天道를 말하여 그의 天觀을 보여주고 있다. 먼저 天에 대해 말한 구절을 살펴보면 憲問 「不怨天, 不尤人, 下學而上達, 知我者其天乎」, 子罕 「吾誰欺, 欺天乎」, 八佾 「獲罪於天, 無所禱也」, 子罕 「天之未喪斯文也, 匡人其如予何」, 述而 「天生德於予, 桓魋其如予何」라고 하였으며, 天命에 대해서도 爲政篇 「五十而知天命」, 季氏 「君子有三畏, 畏天命, 畏大人, 畏聖人之言」, 堯曰 「不知命無以爲君子也」라고 하였으며, 天道에 대해서는 公冶長 「夫子之文章可得而聞也, 夫子之言性與天道, 不可得而聞也」라고 하였다. 이를 살펴볼 때 孔子의 天觀은 후세 儒家의 철학적 해석에도 불구하고 만물의 주재이며 지식과 의사를 가진 실

漢代 董仲舒의 공헌은 天을 자연법칙인 五行之理에서 해방하여 거꾸로 그것이 五行之理를 규정짓게 하는 철학체계를 완성했다는 점이다. 여기서는 사회윤리뿐 아니라 자연법칙도 天의 神性 곧 天의 의지로 표현된다. 특히 이 사상은 중세기 사회를 모델로 유추한 것이기 때문에 후대 봉건사회의 典章·文物·制度에 직접적인 모델이 되었다. 그리고 董仲舒의 사상에는 ‘瑞應’과 ‘災異’가 人君의 노력에 따라 轉化되기 때문에, 중세기에 실현된 고대 제의 ‘以德配天’과 같은 성격을 띠게 된다. 이것은 漢 이후 중국인의 의식을 지배한 天人合一의 세계관의 사상적 연원이 된다.⁶⁴⁾ 이러한 人格天觀의 구조적 특성은 한국인의 심정에도 많은 영향을 끼쳐 古代에는 물론이고, 朝鮮朝에 이르기까지 災異에 대한 대응의 태도를 볼 때 커다란 사상적 연관성을 맺고 있음을 알 수 있다. 祈雨祭에 있어서 이른바 董仲舒의 방식을 대량 도입했다는 것은 당시의 왕정이 의식적으로 동중서의 天人感應說·天人合一說을 취하였다는 것을 의미한다. 이 경향은 국가적 祭儀를 중심으로 했다는 점에서 유교사상 동향의 주류로 보아도 좋을 것이다.⁶⁵⁾

한국민족이 아득한 옛날부터 믿어왔다고 할 수 있는 최고신은 역시 하늘이라고 할 수 있다. 이 때의 하늘은 人格的이고 主宰的인 의미에서 ‘하늘님’으로 호칭될 수 있으며 그 역사는 고조선에까지 거슬러 올라간다. 먼저 단군신화에 나타나는 ‘桓因’을 일컬어 “하느님 혹은 수릿님(高等神)이었을 것이다.”⁶⁶⁾라는 주장이 있다. 여기에 대해 삼국유사를 지은 一然(1206~1289)은 불교적 최고신인 “帝釋을 가리킨다”⁶⁷⁾라고 하였고, 『帝王韻紀』를 지은 李承休(1224~1301)는 상제인 환인(上帝桓因)⁶⁸⁾이라는 구절을 인용했다. 이 때

재였음을 부정할 수 없다. 그리고 天道에 있어서도 비록 朱子는 天理自然의 本體로서 사람이 받은 바의 天理 곧 性과 하나임을 논했으나, 古書에서의 天道는 흔히 길흉화복을 가리켜 말하고 있다. 즉 ‘天道는 착한 것에는 복을 주고 음란한 것에는 화를 준다.’는 따위가 모두 하늘이 사람에게 내리는 바의 녹명을 가리켜 말한 것이다. 결국 공자의 이른바 天·天命·天道는 모두가 종교적 의의를 가지고 있음을 배제할 수 없다. (가노나오키 『中國哲學史』 오이환 역 1993 pp.130~133 참조)

64) 孫世濟 上揭論文, p.170

65) 李泰鎭 「고려~조선중기 天災地變과 天觀의 변천」 『韓國思想史 方法論』 소화, 1997, p.120

66) 李丙燾 「한국고대사연구」 박영사, 1981, p.31

67) 一然 「三國遺事」 卷第一 紀異第一, 古朝鮮 「謂帝釋也」

桓因이 인격적 하늘을 한자를 빌려 나타낸 말이라는 것을 결정적으로 밝혀 내기는 어렵지만 불교의 제석이나 유교의 상제와 같은 최고신으로서 한민족 고유의 신앙대상이었음을 짐작케 해준다.⁶⁹⁾ 여기서 한민족 고유의 최고신 이름을 본래 ‘하늘(天)’이라고 가정해 볼 때 桓因은 하늘이라는 말소리를 그대로 전하기 위한 漢字的 표현이라고 보아야 할 것이다.

중국의 역사책인 『三國志』 「魏志 東夷傳」에는 3세기 중기까지의 우리 고대사회를 이해할 수 있는 값진 자료를 전해준다.⁷⁰⁾ 여기에는 주로 한국고대의 祭天儀禮를 중심으로 하여 인격적 天에 관한 신앙의 형태를 살펴볼 수 있다. 夫餘에서는 정월에 그리고 高句麗와 濊에서는 10월에 “天에 제사지낸다.”고 하였다.⁷¹⁾ 이러한 天에 관한 종교적 의례는 궁극자로서의 하늘이 당시의 고대사회에서는 인격적이고 초월적인 신앙의 대상으로 받아들여졌음을 나타내주는 것이라 하겠다.

한편 『三國史記』를 살펴보면 고구려·백제·신라의 天개념은 이러한 인격적 최고신의 관념을 지니고 다양한 호칭으로 불리워지고 있다. 먼저 고구려본기에 보면

주몽은 강물에 호소하여 “나는 天帝의 아들이며 河伯의 외손이다. 오늘 도망가고 있는데 뒤쫓는 사람들이 따라 잡으려고 하니 어찌면 좋을까?” 라고 하였다. 그러자 물고기와 자라가 떠올라 다리를 놓았다.⁷²⁾

라고 하였고, 광개토왕릉비에 보면

임금이 나루에 다다르자 “나는 皇天의 아들이고 어머니는 河伯의 딸이며 내가 바로 추모왕이다. 나를 위해 갈대를 이어놓고 거북을 떠오르게 하라”라고 말하였다. 그말에 따라 곧 갈대를 이어지게 하고 거북을 떠오르게 하여 건너가게 했다. 불류수 골짜기의 홀본당 서쪽에서 山上에 성을 쌓고 도읍을 세웠다. 그러나 이 세상의 왕위를 즐기지 않게 되었다.

68) 『帝王韻記』 卷下, 一張後面

69) 崔東熙 「한국전통신앙과 동학」 『東學革命百周年紀念論叢』 上, 1994, pp.38~39
참조

70) 千寬宇 「古朝鮮史·三韓史研究」 일조각, 1991, pp.212~214 참조

71) 夫餘條 「以殷正月祭天, 國中大會, 連日飲食歌舞, 名曰迎鼓」, 高句麗條 「以十月祭天, 國中大會, 名曰東盟」, 濊條 「常用十月節祭天, 晝夜飲酒歌舞, 名之爲舞天」

72) 『三國史記』 권13, 高句麗本紀 第一

그러자 천은 황룡을 보내 내려가서 임금을 맞이하게 하였다.

라고 하였다. 여기서 말하는 天帝, 皇天, 天 등은 모두 인격적 최고신으로서의 하늘을 가리킨다고 볼 수 있다. 百濟本紀와 『三國遺事』에는 각각 백제와 신라의 하늘신앙을 엿볼 수 있는 구절이 나온다.

二十年 二月에 임금이 큰 제단을 쌓고 천과 지에 제사지냈다. 이 때 이상한 새 다섯마리가 와서 날아다녔다.⁷³⁾

(진평왕) 원년(579)에 천의 사자가 궁전의 뜰에 내려와서 임금에게 “上皇께서 나에게 명하여 옥대를 전해주라고 했습니다.”라고 말하였다. 이에 임금이 꿇어 앉아서 받았다. 그러자 그 사자는 하늘로 올라갔다. 그 뒤 임금은 郊祀와 始祖廟의 큰제사에는 꼭 그 띠를 매었다.⁷⁴⁾

윗 글에서 알 수 있듯이 백제와 신라에서 받들어 졌던 天 또는 上皇 등의 명칭은 모두 인격적 최고신을 나타내기 위한 한자적 표현임을 알 수 있다. 이상과 같은 고대 한민족의 최고신격으로서 天 개념의 특색을 든다면 씨족·부족·국가의 始祖와 깊이 관계되어 있다고 할 수 있다. 즉 한민족의 始祖를 낳고 이 시조를 통해 한민족을 길이 다스리는 최고의 신이 바로 하늘인 것이다. 그리고 이 하늘은 언제나 인간을 굽어 살피는 측면이 강조되면서 人事와 자연을 아울러 두루 다스리는 최고의 존재로서 신앙되어져 왔다고 하겠다.⁷⁵⁾

高麗에서도 사람들은 그들의 가장 높은 신을 글로 나타낼 때에 天靈·上帝·天 같은 말을 썼다. 『高麗史』의 世家 卷二에 보면 “팔관은 天靈과 五嶽 명산대천 용신을 섬기는 것이다.”⁷⁶⁾라고 하였고 世家 卷三에는 “상제가 말씀이 없이...”⁷⁷⁾라는 대목이 보인다. 여기서 天靈이나 상제는 한민족이 고대로부터 믿어온 가장 높은 신을 글로 나타낸 것이다. 그리고 世家 卷五에서는 “백성들이 무리를 지어 천에 호소하여 비를 빌었다.”⁷⁸⁾라고 한데서 알

73) 百濟本紀, 第一, 溫祚王 二十年 春二月

74) 『三國遺事』 卷一 紀異第一, 天賜玉帶

75) 崔東熙 上揭論文, p.54

76) 『高麗史』 세가 卷2, 태조 26년 4월

77) 『高麗史』 世家 卷3, 성종 5년 9월

78) 『高麗史』 世家 卷5, 현종 15년 5월

수 있듯이 이 때의 天은 인격적 주재신으로서의 의미를 강하게 지니는 것으로 볼 수 있을 것이다.

이상에서 살펴본 한민족의 天觀念은 人格天으로서 고대로부터 신앙의 대상이 되어왔음을 알 수 있으며 天帝·上帝·皇天, 上皇·天靈·天 등의 다양한 명칭에도 불구하고 항상 최고신으로서의 位格을 지니는 것으로 인식되어졌다. 조선시대에 접어들어 성리학적 학문의 심화로 天의 인격성이 탈각되는 경향을 보였지만 이미 유교사상속에 내재해 있는 天에 대한 종교적 심정은 배제할 수 없었으며, 언제나 현실의 위기의식을 느낄 때에는 인격적 절대자로서의 天을 떠올리게 되는 것이다. 이는 성리학자로서의 退溪 李滉이 말한 敬天의 의미에서도 잘 살펴볼 수 있다.⁷⁹⁾ 그리하여 조선후기에 접어들면 유교적 이념이 위협받는 시대상황에 처해서 天에 관한 인격성을 부각시키고자 하는 一群의 학자들이 나타나게 되었으며, 나아가 민중계층에 있어서도 새로운 종교사상이 대두하게 된 것은 이러한 민족적 심정을 대변해 주는 노력의 양상이라고 보아야 할 것이다. 본 논문에서 주제로 삼고 있는 것도 바로 이러한 人格天을 대상으로 한 한국적 종교관념의 近代的 樣態인 것이다.

3) 第 3 類型：哲學的 天道觀

이른바 ‘形而上學的 天’이란 天을 하나의 形而上學的 의미를 갖는 실체의 사상으로 여기는 것을 가리킨다. 이러한 天의 사상은 우주론적 자연현상의 天이나 人格화된 天과도 그 개념을 달리한다고 본다.⁸⁰⁾ 인격화된 天觀念이 종교적 성향을 띠고 있다면 形而上學的 天은 하나의 철학적 대상으로 받아들여진다. 중국 고대 경전가운데 『詩經』에는 그 사상적 원형이 될 만한 내용이 몇 군데 소개되어 있다. “天道는 그욕하여 그침이 없다”⁸¹⁾고 한 것과 “하늘이 모든 사람을 낳았으니 萬物이 있으면 반드시 그 法則이 있다”⁸²⁾라

79) 『退溪全書』 卷7 戊子入侍夕講 「蓋天卽理也 天理流行 無時不然 人欲小間則非所以敬天也」

80) 勞思光 上書, p.28참조

81) 『詩經』 周頌, 清廟之什 「維天之命, 於穆不已」

82) 『詩經』 大雅, 湯之什 「天生蒸民, 有物有則」

고 한 것 등은 모두 天을 形而上學的으로 해석한 것이며, 특히 여기서 표현된 ‘道’와 ‘則’은 그 형이상학적 실체를 하나의 理法이라는 측면에서 대변하는 개념으로 볼 수 있다. 『周易』繫辭傳에 언급되어 있는 「形而上者 謂之道, 形而下者 謂之器」라고 할 때 ‘道’도 바로 이러한 형이상학적 관념이 儒敎思想에 내재되어 있음을 단적으로 보여주는 항목이라 하겠다.

天을 形而上學的 理法으로 해석하게 된 것은 西周 末의 시대적 상황과도 상통하는 면이 있다. 周初에 이어 내려온 主宰的 의미의 天命思想은 西周 末에 이르게 되면 그 성격이 점차 퇴색해가고 새로운 성격으로 변질되는 양상을 지닌다. 이러한 정황은 당시 흉년, 전쟁, 정치의 부패등으로 인한 민생고가 그 이전에 백성을 보살피고 다스리던 天에 대한 회의와 불신에서 기인한다고 할 수 있다.⁸³⁾ 이에 따라 天의 인식에 있어서는 인간자신의 능력에 대한 자각을 강조하게 되는데 여기에 언급되는 天道의 개념은 그러한 인간의 인식능력을 고양시킨 것으로 天에 대한 합리적인 이해를 목적으로 한 것이라 하겠다. 李杜는 이러한 天道에 관해 社會規則이나 自然規則으로서의 의미를 지니며, 사람들이 건립하고 따르는 규칙적인 생활방식 또는 자연계의 일정한 규칙을 표현한다고 주장한 바 있다.⁸⁴⁾ 즉 天이 다소 主宰的이고 人格的인 의미를 상실하고 점차 理法的 天道로 표현되는 形而上學的인 성격을 담게 된 것이다.

天을 확실히 形而上學的인 의미로 定礎한 것은 宋代에 이르러서라고 할 수 있다. 즉 天은 만물의 形而上學的 근거이면서 존재원리로서의 ‘理’로 대변되며, 이것을 인간의 당위규범으로 내재화시킨 학문이 바로 ‘性理學’이다. 太極과 理氣問題는 天道에 관한 것, 즉 우주자연의 근본원리를 總攝的으로 표현하는 것이요, 인간에 있어서 太極理氣를 말한다면 心性論이 되는 것이다.⁸⁵⁾ 여기서 太極은 至高至妙하고 至精至神하여 그 이상의 어떤 궁극자도 존재하지 않기에 「無極而太極」이라고 한다.⁸⁶⁾ 그리고 이 太極이 각 사물의

83) 이러한 사회적 양상으로 인한 天에 대한 백성들의 원망의 감정에 대해서는 주로 詩經에 잘 나타나 있다. (大雅篇 「偵彼昊天, 寧不我矜」, 小雅篇 「或燕燕居息, 或盡瘁事國, 或息偃在牀, 或不已于行, 或不知叫號, 或慘慘劬勞, 或棲遲偃仰, 或王社鞅掌」 등이 대표적이다.

84) 李杜 「中國哲學思想中的 天道與上帝」 聯經出版事業公司, 1982, p.55 참조

85) 柳承國 上書, p.185

존재근거 내지 원리라는 의미에서 ‘理’라고도 한다.⁸⁷⁾ 궁극자로서의 天에 관한 이해도 이러한 철학적 견지에서 추구된 理의 의미를 지니며,⁸⁸⁾ 이 理는 인격적이고 주재적인 측면보다는 不動不變의 궁극원리 내지 第一原因이라는 논리적·철학적인 면에 더 관심을 둔다. 다만 이 理가 어떠한 것이냐에 대하여는 동일한 理學派라 할지라도 일치하는 것이 아니요, 차이를 가지고 있어 多端한 문제가 있지만 理라고 하는 공동입장은 변함이 없는 것이다.⁸⁹⁾ 대표적인 학자로서 程明道와 程伊川, 그리고 朱子는 모두 天을 理라고 규정하고 있다.⁹⁰⁾ 따라서 宋代 성리학에서의 天觀이라고 하면 유교의 形而上學的 體系에 입각하여 하나의 理法的 의미로 확고히 정립되었다고 볼 수 있겠다.

한국에 있어서 조선중기의 성리학자들은 모두 天에 관해서 비인격적 理의 의미로 해석한 것을 볼 수 있다. 退溪 李滉(1501~1570)은 朱子の 설을 계승하여 “天은 곧 理이다. 천리가 유행하여 그렇지 않은 때가 없다.”라고 하여 天을 理로 보고 우주의 근본원리로 보았다. 그리고 이러한 理는 退溪에 있어서 能發能生하는 至神妙用을 지니고 있으며, 그 어느 누구에게도 명령받지 않는 ‘命物者’로서 절대적 경지에 위치하고 있음을 강조하고 있다.⁹¹⁾ 한편 같은 성리학자라 하더라도 그 사람이 처한 철학적 입장에 따라 각기 궁극자에 대한 해석을 理的인 면에 강세를 두거나 氣的인 면에 강세를 두는 것으로 대별되어 나타나기도 한다. 花潭 徐敬德(1489~1546)은 그의 독창적인 氣論에서 궁극자인 태극이 ‘太一’로서 혼연하게 하나된 ‘一元氣’를 가리킨다고 보았다⁹²⁾ 이 때 理는 一氣로서의 太一이 작용하고 영허소장하는데 그 所以然의 正을 잃어버리지 않는 氣에 내재된 법칙이나 條理로서 이해하

86) 周濂溪 「太極圖說」 「無極而太極」: 「朱子語類」卷94 <周子書> 項6 「無極只是極至 更無去處, 至高至妙 至精至神, 更沒去處」

87) 「朱子語類」卷1 太極天地, 項2 「太極只是一箇理字」

88) 「二程遺書」第 11, 項 11 「天者理也... 帝者以主宰事而名」

89) 柳承國 上書, p.188

90) 「二程遺書」明道語 「天者理也」, 伊川語 十「天者自然之理也」, 「朱子語類」卷5, 性理二 「到得合而言之則 天卽理也 命卽性也 性卽理也」

91) 『退溪全書』 권39, p. 299 答李公浩書, 問目, 「本然之體, 能發能生, 至妙之用也, ~ 理自有用, 故自然而生陽生陰也」, 권13, p354, 答李達李天機 「此理極尊無對, 命物而不命於物故也」

92) 「花潭集」 卷2, 原理氣

였다.⁹³⁾ 栗谷 李珥(1536~1584)에 있어서는 理氣가 圓融하면서도 活潑潑하게 살아움직이는 장소로서의 ‘理氣之妙處’에 궁극자의 위상을 담고 있다. 즉 栗谷은 理之源과 氣之源을 설명하면서 그 근원은 하나임을 말하고 그러한 근원적인 의미에서 理와 氣의 만남의 장소인 理氣之妙를 체득할 것을 강조하였던 것이다.⁹⁴⁾ 이상과 같은 성리학적 견해에 입각해 볼 때 궁극자인 天觀념은 조선중기에 이르러 형이상학적 이법으로서의 의미를 확고히 지니게 되었으며 이에 대한 철학적인 인식이 위주가 되었던 것이 조선조 성리학의 특성이라고 하겠다.

이상 天道觀의 전통을 살펴보았다. 다음으로는 대순사상의 신조에 해당하는 경천과 수도를 天道觀적인 입장에서 서술하기로 하며, 여기서는 주로 종교적 천도관에 입각하여 다루기로 하겠다.

Ⅲ. 敬天·修道에서의 天道觀

1. 天과 道

(1) 天과 敬天

대순사상의 출발은 구천상제의 강세에서 비롯된다. 구천상제는 神界에 위치한 최고신격에 대한 호칭으로서 여러 신성, 불, 보살의 하소연에 의해 大巡하여 인세에 강세하신 분으로 믿어진다.⁹⁵⁾ 따라서 대순사상은 기본적으로 종교적 신관에 바탕하여 교리가 전개되고 있으며, 敬天의 의미도 이러한 신관의 범주내에서 강조되는 신앙의 방법이라 할 것이다.

敬天에 있어서 敬은 경건함, 恭敬함, 畏敬함의 뜻을 지니고 그 대상은 天

93) 上書, 理氣說

94) 『栗谷全書』 권10, p204, 答成浩原 「理氣之妙, 難見亦難說, 夫理之源一而已矣, 氣之源亦一而已矣, 氣流行而僭差不齊, 理亦流行而僭差不齊, 氣不離理, 理不離氣, 夫如是, 則理氣一也, 何處見其有異耶」

95) 『典經』 예시 1절. 「상제께서 九천에 계시자 신성·불·보살 등이 상제가 아니면 혼란에 빠진 천지를 바로잡을 수 없다고 호소하므로 서양(西洋) 대법국 천계 탐에 내려오셔서 삼계를 둘러보고 천하를 대순하시다가 동토에 그쳐 모악산 금산사 미륵금상에 임하여 三十년을 지내시면서 최 수운에게 천명과 신교를 내려 대도를 세우게 하셨다가 갑자년에 천명과 신교를 거두고 신미년에 스스로 세상에 내리기로 정하셨도다.」

으로 대변되는 神的 존재를 일컫는다. 天에 대한 내용을 살펴보기 위해서는 하나의 「自然天에 대한 이해보다는 다양한 神의 존재를 내포하는 人格天의 내용이 보다 근접한 것이 될 것이다. 먼저 天의 공간적 의미에 대해서는 典經에 명시된 다음과 같은 상제의 말씀을 참고해 볼 수 있다.

하루는 김 송환(金松煥)이 상제께 여쭙기를 「하늘 위에 또 하늘이 있나 이까.」 상제께서 「있느니라」고 대답하시니라. 또 그가 묻기를 「그 위에 또 있나 이까.」 상제께서 「또 있느니라」고 대답하셨도다. 이와 같이 아홉 번을 대답하시고 「그만 알아두라」고 이르셨도다. 상제께서 후일에 그를 만사불성(萬事不成)이라 평하셨나니라.⁹⁶⁾

즉 天은 이미 현상적인 의미를 넘어서 ‘하늘 위의 하늘’을 말하고 있으며, 인간의 감각을 초월한 신비적인 세계의 공간을 전제하고 있다. 또한 그 하늘은 단계별로 나뉘어져 있어 보다 고차원의 공간이 있는가 하면 저차원의 공간도 존재함으로 중층적인 구조를 직관해야 파악가능한 하늘이라고 할 수 있다. 이 하늘의 본질을 말한다면 그 속에 가득히 존재하는 神이며 그 신적인 존재들이 하나의 체계와 단계를 이루어 공존하고 있다는 것이 天에 대한 관점인 것이다. 대순사상의 神觀에 따르면 神은 천지에 가득차 있고 모든 만물에 깃들여 그 사물을 지탱하는 존재라서 어떤 사물도 神을 떠나서는 그 형태를 유지할 수 없음을 말하고 있다.⁹⁷⁾ 그리하여 하나의 체계를 갖추고 위격이 구분되는 신의 세계가 곧 대순사상에서 신앙되는 天의 실상인 것이다.

대순신앙의 체계를 정립한 도주 조정산께서는 이러한 天의 내용에 대해서 다음과 같이 가르쳐주고 있다.

…하늘은 삼십 육천(三十六天)이 있어 상제께서 통솔하시며 전기를 맡으셔서 천지 만물을 지배 자양하시니 뇌성 보화 천존 상제(雷聲普化天尊上帝)이시니라. 천상의 전기가 바닷물에 있었으니 바닷물의 전기로써 만물을 포장하느니라」고 말씀하셨도다.⁹⁸⁾

단계별로 나뉘어져 있는 天이 구천상제의 가르침에 있어서는 아홉을 말하

96) 행록 4장 4절

97) 교법 3장 2절. 「천지에 신명이 가득차 있으니 비록 풀잎 하나라도 신이 떠나면 마를 것이며 흙바른 벽이라도 신이 옮겨가면 무너지나니라.」

98) 교운 2장 55절

였으나 도주에 이르러서는 삼십육천을 지칭하고 있다. 보다 세분된 의미라고 하겠지만 역시 하나의 天을 그만큼 나누어 자세히 설명하였다는데 의의를 둘 수 있다. 또 하나 주목되는 점은 다양한 신의 존재 내에서 최고 통솔자의 위격에 있는 분이 곧 구천상제이시며 전기를 맡으셔서 천지만물을 지배자양하므로 뇌성보화천존상제이심을 밝히고 있는 것이다. 이는 상제의 위격과 속성을 전체 하늘의 공간내에서 파악한 것이라 하겠다.

구천상제의 존재를 인간사회에 대비하면 최고 통수권자와도 같으며 우주세계의 최고 통수권자로서 그 신격을 부여한 것이다. 따라서 상제의 권능은 우주변화의 과정에 있어서도 그 운행을 자유롭게 조정할 수 있으며 기후의 변화와도 같은 자연현상을 주재하는 것으로 알려져 있다. 여기에 인간은 그 초월적 권능앞에서 경건하지 않을 수 없으며 외경해야만 하는 대상으로서 받아들여지게 된다. 典經에는 이러한 상제의 절대권능을 여러 사실적 기록들을 통해 전하고 있으며 인간의 생사화복과 상선벌악을 담당하는 것으로 믿어진다.⁹⁹⁾

최고신격이 부여된 구천상제로서의 天은 또한 그 현현원리로서 生·長·斂·藏을 지닌다. 「나는 생·장·염·장(生長斂藏)의 사의(四義)를 쓰나니 이것이 곧 무위이화(無爲而化)니라.¹⁰⁰⁾」고 한 것은 天이 顯現하는 원리를 단적으로 드러낸 구절이다. 생겨나서, 자라고, 거두어 수렴하며, 감추는 과정을 통해 모든 사물이 존재하게끔 한다. 천지 만물을 지배자양한다 함은 바로 이러한 전 과정을 다루고 담당하는 분이 상제이심을 표현한 것이다. 그래서 외경하지 않을 수 없어 敬天의 자세를 말하게 된다.

天의 의미는 이러한 최고신격을 포함해서 나아가 모든 신의 다양한 존재를 총칭하는 것으로 발전한다. 말하자면 구천상제의 휘하에서 각각의 역할을 담당하고 있는 諸神들의 존재가 하나의 질서속에 있음을 총칭한 것으로도 이해되는 것이다.

99) 공사1장 4절. 「상제께서 삼계의 대권(三界·大權)을 수시수의로 행하셨느니라. 쏟아지는 큰 비를 건히게 하시려면 종도들에 명하여 화로에 불덩이를 두르게도 하시고 술잔을 두르게도 하시며 말씀으로도 하시고 그 밖에 풍우·상설·뇌전을 일으키는 천계대권을 행하실 때나 그외에서도 일정한 법이 없었도다.」

100) 교법 3장 27절

상제께서 어느 날 김 형렬에게 가라사대 「서양인 이마두(利瑪竇)가 동양에 와서 지상 천국을 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 왕래케 하고 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 본딴 것이라」 101)

윗 글에서 보면 모든 신(神明)은 제각기의 지역을 굳게 지켜 서로 넘나들지 못하는 특성을 지니고 있음을 알 수 있다. 그리고 인간사회의 문명이 창출되어 나오는 것은 모두 문명신의 役事로 인한 것임을 볼 때 인간활동을 계도하는 근원적인 존재가 바로 여러 神들임을 알 수 있다. 이러한 신들의 양상에 대해 인간으로서 경건히 그 앞에 서야만 하는 것은 엄격한 질서와 진리를 지니고 있는 존재이기 때문으로 보인다. 「귀신은 진리에 지극하니 귀신과 함께 천지공사를 판단하노라」 102)고 하신 구절에서도 알 수 있듯이 새로운 천지의 질서를 갖추는데에도 신의 세계가 근원적으로 자리잡아야 하며 인간사회의 진리를 구현하는 데에도 신의 세계로부터 계도되어지므로 인간은 敬天의 자세에서부터 모든 실천의 실마리를 갖추게 되는 것이다.

(2) 道와 修道

道는 ‘만물이 마땅히 가야만 하는 길’이라는 의미를 지닌다고 볼 때¹⁰³⁾ 인간의 행위에 있어 當爲의 기준으로 받아들여지는 개념이다. 대순사상에 있어서 道는 주로 그 신관에 입각해서 하나의 의의를 지니며 나아가 인간으로 하여금 수도의 행위를 유발하는 규범으로 작용한다.

典經에 등장하는 道에 대한 개념은 크게 세가지로 나누어 볼 수 있는데 天道와 神道 그리고 常道가 그것이다. 모두 道라고 하는 글자를 담고 있어 인간이 규범으로 따라야만 하는 것임을 짐작할 수 있겠으나 그 용어사용의 의미에 있어서는 조금씩 차이를 지닌다고 보아야 한다. 먼저 天道에 대해서

101) 교운 1장 9절

102) 교운 1장 19절

103) 「中庸章句」 제 1장, 朱子注 「人物各循其性之自然, 則其日用事物之間 莫不各有當行之路, 是則所謂道也」

는 다음의 전경구절에서 그 용례를 찾아볼 수 있다.

또 상제께서 용두치(龍頭峙)에 가서 계실 때 하루는 마당에 촛불을 밝히고 천유 일월지명(天有日月之明) 지유 초목지위(地有草木之爲) 천도 재명고(天道在明故)인행어일월(人行於日月) 지도재위고(地道在爲故) 인생어초목(人生於草木)이라 써서 불사르셨도다. 이때 구름이 하늘을 덮고 비바람이 크게 일어도 촛불이 요동하지 않았도다. 상제께서 찬명이 서북 하늘의 구름 사이에 별 하나가 반짝이고 동남 하늘에 구름이 흩어져 별이 많이 반짝인다는 복명을 들으시고 「서북(西北)에서 살아날 사람이 적고 동남(東南) 쪽에서 많으리라」고 이르셨도다.¹⁰⁴⁾

윗 글에서 보면 하늘에는 日月의 밝음이 있어 天道 또한 밝음(明)에 있다고 하였다. 明은 본래 하늘이 지니는 虛靈不昧함을 가리키는 것으로 만물에 稟賦하여 주는 理法과도 같다.¹⁰⁵⁾ ‘天道在明’이란 天道는 곧 밝음을 본질로 하고 있다는 말이니 하나의 가치지향적인 개념으로 받아들여질 수 있을 것이다. 따라서 인간행위의 준칙이 되는 것으로 말하면 天道를 일컫게 되는 것이니 ‘人行於日月’이라 함은 인간행위의 규범으로서 天道를 지칭한 것이라 하겠다. 人道를 닦게 하는 것이 곧 天道이며 人道를 어김은 天道를 어기는 것이 되어 天으로부터 應報를 받게 된다는 것도 하나의 관념으로 받아들여진다.¹⁰⁶⁾

神道와 常道에 대해서는 다음의 구절에서 그 용례가 발견된다.

상제께서 「선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃어 갖가지의 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. 무릇 크고 작은 일을 가리지 않고 신도로부터 원을 풀어야 하느니라. 먼저 도수를 굳건히 하여 조화하면 그것이 기틀이 되어 인사가 저절로 이룩될 것이니라. 이것이 곧 삼계공사(三界公事)이니라」고 김형렬에게 말씀하시고 그중의 명

104) 예시 68절

105) 『大學章句』 1장 朱子注 「明德者 人之所得乎天而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。」

106) 행록 3장 36절 ;…그들에게 「대저 부모가 정하여 준 배필은 인연이오. 저희끼리 작배한 것은 천연이라. 천연을 무시하여 인도를 패하려 하니 어찌 천노를 받지 아니하라. 그러므로 오늘 내가 벽력으로써 응징하였노라」고 하셨도다. 그 며느리는 벽력에 죽었노라고 전하는도다.

부공사(冥府公事)의 일부를 착수하셨도다.¹⁰⁷⁾

윗 글에서 보면 먼저 神道는 신의 세계를 지배하는 엄격한 원리임을 알 수 있으며 인사를 결정짓는 一대 근거가 되고 있다. 다만 天道와 의미를 달리 하는 점은 추상적 의미의 天이 보다 인격화, 신격화된 점을 부각시킨 것이며, 따라서 인간사와 관련하여 끊임없이 영향을 미치고 결정짓는 규범으로 강조될 수 있다. 인간세계와 신의 세계를 이분화시켜 동시에 인정할 때 인간사회의 모든 긍정적인 결과는 이렇게 神道の 예정된 작용임을 말하는 것이 또한 대순사상의 특징으로 볼 수 있다.¹⁰⁸⁾

한편 常道는 ‘항상’ ‘떳떳함’ ‘일정함’의 의미를 강조하여 규범으로서의 道가 天地人 삼계에 걸쳐 두루 시행되고 있음을 표현한 용어이다. 천지가 처음 생겨난 때부터 존재한 상도는 항상 천지의 운행이 고르게 이루어지게끔 역할해 왔던 것이고 인간도 이러한 상도의 규범에 맞게끔 사는 것이 미덕으로 알려져 왔던 것이다. 하지만 인간은 유독 이러한 상도를 망각하고 삼국이 지배된 선천의 세계에서 원한을 쌓아왔으니 이로 인해 일정하게 흘러가야만 하는 상도가 어그러지게 되었던 것이다. 상제의 천지공사는 이렇게 무너진 상도를 바로 잡기 위한 데서부터 시작하여 다시는 상도가 무너지지 않게끔 相生이라고 하는 원리로 새 세상을 만드시게 되었으니 이것이 바로 ‘천지공사’ 또는 ‘삼계공사’라고 하는 大役事이다. 이렇게 볼 때 상도는 천지와 인간에 걸쳐 전체의 질서를 유지시킨다는 의미에서 사용되는 개념이라고 하겠다.

修道는 위에서 언급한 道의 규범을 자각하고 이를 준수하며 시행해 나가는 인간의 모든 활동을 지칭한다고 할 것이다. 즉 道는 天道로서 밝게 존재하고 있으므로 인간이 본받아서 일상생활을 밝게하여야 함을 알 수 있고, 神道로서 엄격하고 자세하므로 인간이 어떤 행위를 하더라도 항상 신명이 굽어보고 있음을 알아 언행에 조심을 기하여야 한다는 것을 알 수 있으며,

107) 공사 1장 3절

108) 예시 73절 「신도(神道)로써 크고 작은 일을 다스리면 현묘 불칙한 공이 이룩되나니 이것이 곧 무위화니라. 신도를 바로잡아 모든 일을 도의에 맞추어서 한량 없는 선경의 운수를 정하리니 제 도수가 돌아드는 대로 새 기틀이 열리리라. ...」

또한 常道가 있음을 알아 항상 변하지 않고 일정한 준칙을 끝까지 지켜나가는 생활을 해야 함을 알 수 있다. 그리하여 修道란 교화적 의미에서 볼 때 위와 같은 天道와 神道 그리고 常道の 규범을 체득하여 일상생활의 규범으로 삼아야 한다는 것으로 하나의 신조를 이룬 것을 말한다.

2. 敬天과 修道의 관계

대순사상의 신조 조목에 해당하는 敬天과 修道는 상관성을 지니고 파악되어야 한다. 天은 신앙의 대상을 지칭하기 위한 것이고 道는 인간의 실천을 유도하기 위한 것이다. 天과 人이 서로 떠날 수 없는 것은 天과 道の 관계와도 같다. 道는 天으로부터 주어지며 이 道를 닦아 나가는 것은 인간의 몫이다. 그리하여 修道를 한다 함은 반드시 敬天에 입각해야 하고 敬天은 곧 修道를 통해서 확인된다.

앞서 밝힌 바와 같이 敬天에서의 天은 모든 신격을 대변하는 개념으로 보았다. 修道는 인간의 행위와 관련되므로 敬天에 입각한 修道란 신의 존재에 대한 확고한 인식에 따른 실천공부를 뜻한다. 그리하여 구천상제께서 널리 監察하고 계시는 것을 자각함과 동시에 여러 신명들이 인간의 행위를 지켜 보고 있음을 알아 잠시도 게을리 하지 않는 修道를 필요로 하고 있다.

상제께서 하루는 종도들에게 말씀하시기를 「내가 부안지방 신명을 불러도 응하지 않으므로 사정을 알고자 부득히 그 지방에 가서 보니 원일이 공부할 때에 그 지방신(地方神)들이 호위하여 떠나지 못하였던 까닭이니라. 이런 일을 볼진대 공부함을 어찌 등한히 하겠느냐」 하셨도다.¹⁰⁹⁾

사람마다 그 닦은 바와 기국에 따라 그 사람의 임무를 감당할 신명의 호위를 받느니라. 남의 자격과 공부만 추앙하고 부러워하고 자기 일에 해태한 마음을 품으면 나의 신명이 그에게 옮겨가느니라.¹¹⁰⁾

윗 글에서 보면 모든 사람은 그 사람의 임무를 감당할 신명의 호위를 받고 있으며 공부를 할 때는 항상 그 지방신들이 호위하여 떠나지 못한다는

109) 교운 1장 63절

110) 교법 2장 17절

것을 말해주고 있다. 敬天하지 않을 수 없음은 이렇게 천지에 가득찬 신명으로부터 인간이 호위받고 있다는데서 느낄 수 있는 심정이다. 자신이 해야 되는 일에 해태하지 않고 성실히 수행해 나가는 것은 신명을 공경하고 그 道를 尊崇해 나가는 것에 다름아니다. 이렇게 “도를 닦은 자는 그 정혼이 굳게 뭉치기에 죽어도 흩어지지 않고 천상에 오르려니와 그렇지 못한 자는 그 정혼이 희미하여 연기와 물거품이 삭듯”¹¹¹⁾한다고 한 것은 修道의 필요성을 절감하게 해주는 내용이라 하겠다.

敬天과 修道의 관계는 신과 인간의 관계와도 일맥상통한다. 신관에 있어서 신의 존재는 항상 인간과 관련되어 현현한다. 신의 작용이 인간사에 영향을 미치기도 하고 인간의 행위가 또한 신의 세계에 영향을 미치기도 한다. 그 사례에 대해서 典經에서는 다음과 같이 기술하고 있다.

전쟁사를 읽지마라 전승자의 신은 춤을 추되 패전자의 신은 이를 가나니 이것은 도를 닦는 사람의 주문 읽는 소리에 신응(神應)되는 까닭이니라.¹¹²⁾

인망을 얻어야 신망에 오르고 내 밥을 먹는 자라야 내 일을 하여 주느니라.¹¹³⁾

사람들끼리의 싸움은 천상에서 선령신들 사이의 싸움을 일으키나니 천상 싸움이 끝난 뒤에 인간 싸움이 결정되나니라.¹¹⁴⁾

도를 닦는 사람의 주문 읽는 소리에 신응된다 함은 곧 인간의 修道는 敬天에 바탕을 두고 있음을 말한다. ‘인망을 얻어야 신망에 오른다’함은 修道를 통해 敬天이 확립된다는 뜻으로 보인다. ‘사람들끼리의 싸움이 선령신들 사이의 싸움을 일으키고 천상싸움이 결정된 뒤 인간싸움이 결정된다 함’은 신과 인간의 상호교류관계를 말하는 것으로 敬天과 修道의 밀접한 상관성을 드러내는 말이라 하겠다.

敬天과 修道의 관계가 신과 인간의 관계로 해석된다면 그렇게 교류할 수 있는 매개체에 해당하는 기관은 바로 인간의 마음이다.

111) 교법 2장 22절

112) 교법 2장 23절

113) 교법 1장 25절

114) 교법 1장 54절

마음이란 것은 귀신에게 있어 추기요 문호요 도로이다. 추기를 열고 닫으며 문호를 들락날락하며 도로를 오고 가고 하는 것은 신이다. 혹은 선한 것도 있고 혹은 악한 것도 있다. 선한 것은 스승으로 삼고 악한 것은 고쳐쓰게 되니 내 마음의 추기와 문호와 도로는 천지보다도 크다.115)

이렇게 인간의 마음은 천지보다도 크다고 하였으니 修道한다 함은 바로 이러한 마음을 잘 닦아 나가는 것을 말한다. 그리하여 신의 존재가치를 담고 있는 神道를 현실 속에서 실현하는 것은 다름아닌 인간의 사명으로 남게 됨을 알 수 있다. 「선천에는 모사(謀事)가 재인(在人)하고 성사(成事)는 재천(在天)이라」 하였으되 이제는 모사는 재천하고 성사는 재인이니라. 또 너희가 아무리 죽고자 하여도 죽지 못할 것이오. 내가 놓아주어야 죽느니라」 116)고 한 것은 敬天과 修道를 통해 道의 가치를 넓혀 나가는 존재는 다름아닌 인간임을 시사한 구절이라 하겠다.

3. 敬天·修道의 실천

일상생활 속에서 敬天修道를 실천한다 함은 神道에 대한 이해와 믿음을 통해 언행을 바르게 가지는 것이라 할 수 있다. 신명의 존재를 무시하고 거만하게 행동하는 것도 아니될 뿐더러 인간의 자주성을 잃어버리고 신명에 의탁하는 것도 옳지 못하다. 이런 점에서 실천의 준칙이 되는 것을 든다면 무엇보다 相生의 정신에 입각한 언행이 이에 해당되리라 본다. 상제의 교법에 나타난 대표적인 구절을 들면 다음과 같다.

상제께 김 갑철이 항상 응석하여 고집을 부리나 상제께서 잘 달래여 웃으실 뿐이고 한 번도 꾸짖지 아니하시니 그는 더욱 심하여 고치지 않는도다. 형렬이 참지 못해 「저런 못된 놈이 어디 있느냐」고 꾸짖으니 상제께서 형렬에게 이르시기를 「그대의 언행이 아직 덜 풀려 독기가 있느니라. 악장제거 무비초 호취간래 총시화(惡將除去無非草 好取看來總是花)라 말은 마음의 외침이고 행실은 마음의 자취로다. 남을 잘 말하면 덕이 되어 잘 되고 그 남은 덕이 밀려서 점점 큰 복이 되어 내 몸에 이르나 남을 헐뜯는 말은 그에게 해가 되고 남은 해가 밀려서 점점 큰 화

115) 『전경』 행록 3장 44절 「心也者鬼神之樞機也門戶也道路也 開閉樞機出入門戶往來道路神 或有善或有惡 善者師之惡者改之 吾心之樞機門戶道路大於天地」

116) 교법 3장 35절

가 되어 내 몸에 이르나니라」 하셨도다.¹¹⁷⁾

윗 글에서 말은 마음의 외침이고 행실은 마음의 자취라고 하였듯이 인간의 모든 언행이 마음으로부터 나오고 있다. 이 마음은 神과 교통하는 기관이므로 남을 잘 말하면 그 마음의 신이 상대를 잘 되게 하여 그 신이 다시 돌아와서 나를 잘되게 한다는 것이며, 남을 헐뜯는 말을 하면 나의 신이 상대에게 해를 끼쳐 망하게 한 뒤 다시 그 신이 돌아와 나를 망하게 한다는 것이다. 이러한 원리로 볼 때 말을 선하게 잘 하는 것은 곧 敬天修道의 실천에 다름아니다. 한편 아무 까닭없이 자신을 비방하고 헐뜯는 사람에 대해서는 먼저 자신의 허물을 살피는 것이 중요하다.

김 형렬이 출타하였다가 집에 돌아오는 길에 예수교 신자 김 중구(金重九)가 술이 만취되어 김 형렬을 붙들고 혹독하게 능욕하는지라. 형렬이 심한 곤욕을 겪고 돌아와서 상제께 사실을 아뢰니 상제께서 형렬에게 「청수를 떠 놓고 네 허물을 살피 누우치라.」 형렬이 명하신 대로 시행하였도다. 그후 김 중구는 한때 병으로 인해서 사경에 해매었다고 하니라. 이 소식을 형렬로부터 들으시고 상제께서 다시 그에게 충고하시기를 「금후에 그런 일이 있거던 상대방을 원망하기에 앞서 먼저 네 몸을 살피는 것을 잊지 말지어다. 만일 허물이 네게 있을 때에는 그 허물이 다 풀릴 것이오 허물이 네게 없을 때에는 그 독기가 본처로 돌아가리라」 하셨도다.¹¹⁸⁾

상대의 비방에 대해 자신의 허물을 살피 만일 허물이 있다면 그 허물이 다 풀릴 것이며 허물이 없다면 그 독기가 본처로 돌아간다는 것이다. 그래서 “트집을 잡고 싸우려는 사람에게 마음을 누그리고 지는 사람이 상등 사람이요 복된 사람이니라. 분에 이기지 못하여 어울려 싸우는 자는 하등 사람이니 신명의 도움을 받지 못하리라. 어찌 잘 되기를 바라리오.”라고 교훈하신 내용은 敬天修道의 실천에 명심해야 할 구절로 보여진다.

윤리도덕을 실천하는 것도 敬天修道의 원리에 따르면 보다 확고해질 수 있다.

상제께서 장 익모(張益模)의 집에 가셨을 때 그가 자기 어린 아들을 지

117) 교법 1장 11절

118) 교법 2장 28절

극히 귀여워하는 것을 보시고 그에게 교훈하시기를 「복은 위로부터 내려오는 것이요, 아래로부터 올라오는 것이 아니니 사람의 도의로서 부모를 잘 공양하라」 하셨도다. 119)

복이 위로부터 내려온다 함은 神道에 따른 질서가 인간계에 이르러 시행되고 있다는 말이니 부모를 공양함은 곧 하늘을 공양함과 같은 것이다. 자식된 도리로 孝를 다한다는 것은 敬天을 통해 修道하는 일과 같은 것이다. 속담에 「무척 잘 산다」 이르나니 이는 척이 없어야 잘 된다는 말이다. 남에게 억울한 원한을 짓지 말라. 이것이 척이 되어 보복하나니라. 또 남을 미워하지 말라. 사람은 몰라도 신명은 먼저 알고 척이 되어 갚나니라.¹²⁰⁾고 하신 말씀은 상생의 정신으로 사람을 사랑하고 나아가 윤리적 실천에 이르기까지 修道의 의미를 확충시켜야 함을 강조한 구절로 볼 수 있을 것이다.

敬天修道에 따른 실천은 종합해볼 때 神道の 위엄을 자각하고 허물이 없는 생활을 해나가는 것이 요지가 된다. 신명의 감시와 수찰이 있음을 알고 조금도 어긋남이 없는 생활을 목적으로 행할 것을 요구한다.

지금은 신명 시대니 삼가 힘써 닦고 죄를 짓지 말라. 새 기운이 돌아 닦칠 때에 신명들이 불칼을 들고 죄 지은 것을 밝히려 할 때에 죄 지은 자는 정신을 잃으리라.¹²¹⁾

번개가 번쩍이고 천둥이 요란하게 치는 어느날 상제께서 종도들에게 가라사대 「뒷날 출세할 때는 어찌 이러 할 뿐이리오. 뇌성 벽력이 천지를 진동하리라. 잘못 닦은 자는 앉을 자리에 갈 때에 나를 따르지 못하고 엎드려지리라. 부디 마음을 부지런히 닦고 나를 깊이 생각하라」 하셨도다.¹²²⁾

신명시대는 神道가 지배하는 시대이니 조금의 잘못도 저지를 수가 없다. 허물을 짓지 않기 위해서는 마음을 부지런히 닦고 구천상제에 대한 신앙을 돈독히 하여야 할 것을 강조한다. 여기에 敬天과 修道는 신앙의 방법으로서 주요한 綱領이 되고 있는 것이다.

119) 교법 1장 41절

120) 교법 2장 44절

121) 교법 3장 5절

122) 교법 3장 25절

IV. 結論

이상으로 경천수도에 관해 天道觀의 해석을 논해보았다. 天道觀은 동양古來의 도덕관념으로서 그 이해의 양상은 자연적, 종교적, 철학적으로 다양하다. 인간의 당위를 문제삼을 때에는 항상 天과 道를 언급하게 되며 그 天이 어떠한 것이냐가 天道觀의 성격을 결정짓고 있다. 본고에서 주요관점으로 삼은 宗教的 天道觀은 天을 하나의 인격신으로 파악하여 그 위엄과 권위에 따른 인간의 실천을 도모하는 형식이다. 종교가 인간에게 있어 본원적이며 인간문화의 보편적인 것이라면 종교적 천도관은 시대를 막론하고 널리 설득력을 지니는 관념으로 보여진다. 대순사상이 그 종교적 성격을 본질로 하고 있다면 敬天修道의 신조에 대한 이해는 종교적 천도관의 관점에서 바라보는 것이 합당하리라 본다. 天이 신앙대상으로서의 구천상제를 중심으로 다양한 신의 존재를 대변하는 개념으로 보고 여기에서 부여되는 神道로서의 道를 인간이 지켜나가는 것이 다름아닌 敬天修道의 개념이 된다. 따라서 神道에 대한 자각과 그 구현을 위한 끊임없는 노력으로 이를 실천하는 것은 인간에게 부여된 사명으로서의 가치를 지닌다 할 것이다.