

‘信’의 對象과 그 特徵

劉勝鍾*

目次

- I. 序論
- II. ‘信’概念의 發生과 神觀
- III. 對象에 따른 ‘信’의 意味
 - 1. 神에 대한 믿음의 樣相과 意味
 - 2. 道에 대한 믿음의 樣相과 意味
- IV. 大순사상에 나타난 ‘信’의 對象과 그 特徵
- V. 結論

I. 序論

‘信’은 말 그대로 ‘믿음’이라는 뜻을 포함하고 있다. 믿음이란 인간의 다양한 행위 가운데 독특한 성격을 갖는 것으로 인간의 또 다른 특징을 보여주는 것이다. 인간만이 어떤 대상에 대한 믿음을 가질 수 있는 동물이다. 이러한 인간의 특징을 우리는 종교라는 영역에서 확실하게 볼 수 있다. 인간의 역사상에 존재했던 종교에서 문화적인, 또는 지역적인 차이를 뛰어 넘는 인간의 공통적인 신앙의 성격을 볼 수 있다. 이러한 믿음의 발생에 대해서는 다양한 설명이 있지만 일반적으로 자연과의 관계에서 발생했을 것이라고 본다. 아직 자연에 대해 과학적인 인식을 하지 못했던 시기인 神話의 시대에는 자연의 위력을 보고, 느끼면서 인간 자신의 무력감과 자연의 압도적인 위력에 두려움을 느끼게 되었을 것이다. 그리고 이러한 심리 상태가 인간 자신이 아니 다른 힘있는 존재에 대해 의존과 경외의 감정을 촉발시켰을 것

* 대전대학교 철학과 교수

으로 보여진다. 고대 문명에서 공통적으로 나타나는 자연물이나 자연 현상에 대한 신격화에서 이러한 것을 인지 할 수 있다.

그러면 현대에 있어서 ‘信’, 즉 믿음 또는 신앙이 갖는 의미는 무엇인가? 현대인들은 고대인들처럼 자연과 자연 현상에 대해서 無知蒙昧하지도 않을 뿐더러, 오히려 자연을 이해하고, 자연을 이용하는 과학적 지식이 날로 증가해 가는 현상을 본다면, 고대인들이 가졌던 종교적인 믿음이란 존재하지 말아야 할 것이다. 그러나 종교는 여전히 존재하며, 그 역할을 지속하고 있다. 이러한 현상은 과학적 지식의 증가로서 해결 할 수 없는 문제가 여전히 존재한다는 것이며, 또는 과학적 지식의 영역과는 다른 영역에서의 인간 욕구가 충족되지 않는다는 것으로 생각할 수 있을 것이다. 이것은 아무리 인간이 많은 지식을 가지고 있다하더라도 넘을 수 없는 영역이 존재한다는 것이고, 인간 지식 자체가 너무 제한적이기 때문인 것으로 보여진다. 인간 자신의 본질에 대한 명쾌한 설명도 할 수 없고, 인간 자신의 삶에 대한 의미도 확신있게 말할 수 없는 상황이라면, 인간 자신에 대한 근본적인 문제는 여전히 남아 있는 것이고, 이것으로 인해 끊임없이 문제의 해결을 찾는 수고를 해야하는 것이 인간 자신의 운명이라고 할 수 있을 것이다.

물론 본 논문에서 이러한 문제를 다루고자 하는 것은 아니다. 영원한 인간의 문제를 다루려는 것이 아니라, 그래도 이러한 문제를 가지고 고민하는 종교에서 인간 자신이 가지고 있는 특성이라고 할 수 있는 ‘믿음’의 문제를 대순사상의 입장에서 생각해보고자 하는 것이 이 논문의 주제다.

II. ‘信’概念의 發生과 神觀

원시종교에는 우주창조의 기원이라든지 그 원초적 기원에 대한 질문이나 해답이 별로 없는 것이 특징이다. 창조의 기원이나 우주의 구조 그 자체에 대하여 따지기보다는 오히려 우리가 살고 있는 세상을 무의식적으로 받아들이고 있는 것 같다. 그리고 원시인들은 세상에 대한 해석과 이해를 그들이 종교적 의식과 사회적 관습 안에서 그대로 받아들인다. 원시종교에서는 이 세상을 어떤 알 수 없는 신비적인 힘으로 가득 차 있다고 믿는다. 인간의

비상한 힘이라든지 대항할 수 없는 물건이나 동물, 자연의 힘, 혹은 주술(呪術)이나 주법(呪法:magic) 같은 힘있는 것은 신비한 것이며 神的인 것으로 알았다. 무속신앙에서도 모든 동물과 식물을 포함한 자연의 물체에는 이른바 정령(精靈:anima)이 있다고 믿었고 그 정령에는 어떤 초인적인 힘이 있다고 믿었다.¹⁾

이것은 인간의 종교성에 있어서 유아기에 해당하는 성격이라고 볼 수 있겠다. 자연과 사회 현상을 인식하는 능력이 아직 발달하지 못한 상태에서 원시인들은 그들의 힘의 능력을 넘어서는 모든 현상에 대해 두려움과 공포를 느꼈고 그 안에서 활동하는 정령들의 초인적 힘에 대해 경외하고 복종할 수밖에 없었을 것이다. 또한 그 숭배는 도덕적 가치판단에 의한 것이 아닌, 단순한 생존의 동기에서 요청되었을 것으로 보여진다.

종교학의 준비기라 할 수 있는, 18세기 계몽사상을 배경으로 한 인류학자들의 종교연구는, 원시시대를 중심으로 종교의 기원을 찾아내어 종교의 본질을 밝혀내는데 집중되었었다. 그들은 종교의 기원을 서물숭배(庶物崇拜:fetichism)²⁾, 정령숭배(精靈崇拜)³⁾로 보기도 하였으며, 또는 '비인격적인 힘'에 대한 두려움이 기원이 된다는 마나론(Mana론)⁴⁾, 주술의 실패가 종교의 기원이 되었다는 주술론 등을 주창하기도 하였다.⁵⁾ 이 논의들은 후일 그 정당성이 반박되기도 하였으나 원시종교의 양상들을 규정해주는 이론으

1) 서광선, *종교와 인간*, 이대출판부, 1994. pp.93-99. 참조

2) 서물숭배란, 呪物崇拜라고도 하는데 인공물 또는 간단히 가공한 자연물에 대한 숭배를 총칭하는 것이다. 적당한 물체를 제사의 대상으로 하거나 주술적으로 사용하거나 몸에 지녀 효과를 기대하는것등을 모두 포함한다. 현재에는 감각적으로 보아 많은 인공을 가하여 휴대가능한 물체에 대한 숭배라는 의미로 한정하여 쓰인다.

3) 정령숭배는, 초목, 沼澤 등의 정령의 활동이 인간의 생활에 중대한 영향을 끼친다고 믿어 갖가지 방법으로 宥和하여 加護를 받고 화를 피하기 위하여 섬기는 것으로 원시종교의 사실상의 중심을 있으며 문명사회의 민간신앙에서도 널리 볼 수 있다.

4) 마나란, 멜라네시아 일대의 미개 민족 사이에서 볼 수 있는 비 인격적, 초 자연적 힘의 관념으로서, 사람, 무생물, 기물등 일체의 것에 작용하여 畏?의 정을 일으키는 영력을 가리킨다.

5) 이것들은 18세기 영국과 프랑스의 인류학자들의 주장이다. 그중 Mana는 멜라네시아 말로 초자연적인 힘을 가리키는데 이후 계속된 연구를 통하여 비인격적 존재가 아닌 초자연적인 존재와 연결된 힘으로 밝혀졌으며 이 'Mana'라는 용어는 종교학적 전문용어로 정착되어 있다. 자세한 것은 김승혜편역, *종교학의 이해*, 분도출판사, 1985. pp 29-33. 을 참조할것.

로 정착하게 되었다. 한편, 인간성 안에 원초적으로 종교적 경외감을 느끼는 능력이 본유함을 주장하면서 이 경외감이 곧 종교의 기원과 본질임을 주장한 학자⁶⁾도 있다. 물론 고대인들의 원시신앙이 認識主體와 認識對象중 어디로부터 유래하였는가는 정확하게 결론 내릴 수 없는 문제라고 생각한다. 원시종교의 관심은 현실적인 것에서 시작된 것이었다. 즉, 우주를 형성하고 운행하는 어떤 신비한 힘의 도움을 받아야함이 필수적인 것이었다. 이 같은 정령에게 존재하는 주력(呪力:Mana)을 인간의 실리를 위해 끌어들이는데는 무당(Shaman)의 힘이 필요했다. 무당들은 인간을 위하여 제사를 통하여 신과 통하는 존재들이었고, 이 신들은 윤리적으로 몰가치한 존재들이었다.

原始宗教의 神觀의 특징을 다음과 같이 볼 수 있다.⁷⁾ 첫째, 원시 종교의 신령들은 각각 자신의 직무가 있다. 예를 들면, 日神, 月神, 星神, 風神, 海神, 雷神 등과 남신, 여신, 농경신, 창고귀신 등으로 다양하고 기능적이며 조직적이다. 둘째, 原始宗教의 신령들은 의인적이다. 이 신령들은 단지 자연을 지배할 뿐만 아니라 인간과 같은 성품까지 지니고 있는데 특히 희랍신화의 신들은 '인간적'이다. 셋째, 원시신령들이 비록 인간처럼 행동한다 하여도 그들의 呪力은 초인적이며 위대하며 가공할 만한 것이다. 즉, 이들은 인간 같은 초인적 존재인 동시에 초인간적인 자연의 힘으로 설명된다. 넷째, 多神的 원시종교는 다양하고 신비로운 우주의 힘에서 오는 무질서의 특징을 갖는다. 이러한 무질서 속에서 인간은 많은 신령들과 다양한 관계를 잘 맺어야하는데 이 속에서 인간은 궁극적인 관심의 대상을 잃어버리게 된다. 즉, 다신적 신앙은 하나의 종교로 승화되기 어려울 뿐 아니라 인간 세계의 윤리적 질서를 잡아주는 가치체계로 승화되기 어렵다.

이러한 원시종교의 신관의 특징은 고대 중국에 있어서도 비슷한 양상을 가진다고 본다.⁸⁾ 중국에서도 원시적인 자연숭배가 구석기 후기에 발생했을

6) Rudolf Otto(1869-1937)는 「Das Heilige(1917)」에서 인간 심성 내에는 원초적인 종교적 경외 능력이 있다고하는데 이 오토의 관점은 종교에 대한 환상적 이론들을 무시한 것이라는 평가를 받기도 한다. (Rudolf Otto, The Idea of the Holy: An Inquiry into the non-ratidnal factor in the idea of the divine and its relatidn to the rational, J.W.Harvey역, Oxford University Press, 1923. p59. 참조)

7) 서광선, 같은 책, pp98-100.

가능성이 크지만 그것이 증명되지는 않았다. 신석기시대 유물중에는 문자의 원형으로 보이는 도안이나 부호들이 보여지는데, 여기에서 당시인들이 만물에 영혼이 있다는 관념을 가졌으며, 그에 파생되는 종교적 의식을 행했음을 볼수 있다.⁹⁾ 자연물에 존재하는 영혼을 숭배한 것의 일례로 태양신 숭배를 들 수 있는데 그 증거로 신석기 시대 기물의 장식도안 중에서 흔히 보여지는 +자, 또는 +자 유형의 부호를 들 수 있다. 이 +자 유형의 도문은 상주의 甲骨文과 청동기의 銘文중에서도 자주 보이는데 이 부호는 태양신, 천신을 상징하는 것으로 보여지며¹⁰⁾, 또한 이 +자 도안은 유럽과 아시아에 있어서 모두 흡사한 모양으로 나타내지고 있다.¹¹⁾ 이는 중국고대의 원시신앙 또한, 서구유럽의 원시신앙과 축을 같이하는 동질성을 공유하고 있으며 동서양 공히, 자연을 아직 인간과 미분화된 것으로 인식했던 고대인들의 종교적 심성의 특질을 드러내주고 는 것이기도 하다.

이와 비슷한 논의로, 엘리아데는 원시인들에게 창조자이며 인격신의 요소를 가지는 天空神에 대한 신앙이 보편적으로 존재했다고 하면서, 오히려 천공 그 자체에 종교적 의미가 담겨 있었다고 주장한다. “천공은 그 모습 그대로 무한과 초월을 나타낸다. ‘가장높음’은 당연히 신의 속성이기 때문이다. 천공은 거기 그렇게 있다는 것 만으로도 초월성, 힘, 불변성을 상징한다.¹²⁾ 또한 엘리아데는 이 천공신의 개념이 중국인에게도 발견된다고 하여 다음과 같이 언급한다.

8) 논자는 이러한 특징들을 원시종교의 일반적인 특징으로 보고자 한다. 이 특징들은 주로 서양의 고대 신화가 중심이 되었지만 이는 중국고대의 원시신관의 특징과도 많은 부분에서 일치한다.

9) 任繼愈主編, 中國哲學發展史—先秦, p. 49 참조

10) 고대 중국에서는 태양신이 곧 천신의 상징이었다. 「禮記」<祭義>“郊之祭,大報天而主日,以月”

11) 河新은 그의 저서 「시의 기원」에서 +자와 태양의 모체로한 장식 도안이 상주 진한의 銅鏡銅鼓 및 궁전의 와당에서 출토된 것이라든지 상고시대인 들이 중국 경내에 대량으로 남겨놓은 태양숭배와 관련된 실물유적을 소개하면서 벽화에 나타난 도안 중의 태양신의 형상들이 금문과 고문중의 ‘皇’자, ‘昊’자와 유사함을 주장하고 있다. 자세한 것은 하신의 ‘신의기원’, 동문선, 1993. P30-42. 참조

12) 높다는 것이 강력하고 聖性으로 가득찬 존재를 의미한다는 것은 신들의 이름이 지닌 어원만 살펴 보아도 알수 있는데, 이로쿼이족이 오키(oki)라는 말의 의미는 높이 있는자란 뜻이며, 마오리족의 지고신 이호(iho)는 ‘높이 오름, 높이 있는’이란 뜻이다. 벨시아 엘리아데, 이은봉역, 종교형태론,형성출판사,1987. pp.125-127. 참조

“중국의 옛 문헌에서 천공신은 두개의 명칭을 가지고 있다. 즉 ‘천(T’ien, 천공, 천공신)’과 ‘상제(Chang-ti, 고귀한 주, 천의 집권자)’이다. 천은 우주 질서의 조정자이며 제 9천에서 가장 높은 데 거주하는 至高의 주권자이다. …황제는 ‘천자’로서 천공신의 지상에 있는 대리자이다. …우주의 질서와 지상에서의 생명의 연속의 보편적 보증자로서, 천공-창조자-주권자의 결합은 천공신의 특징 즉 수동성에 의해서 완전해진다. …일반적으로 말해서 우랄 알타이 어족의 천공신은 다른 민족과 비교하여 원초적인 성격을 더 잘 보유하고 있다고 말할 수 있다.”¹³⁾

이 언급에서 볼 수 있는 것 같이 原始信仰의 神觀은 동양이나 서양이나 모두 공통된 부분을 공유하고 있는바, 원시인들의 자신의 능력을 넘어서는 제반 현상에 대해 경외감을 느끼고 그것을 주관하는 정령이나 천공신이 존재한다고 막연히 느꼈던 것임을 알수 있다.

원시사회에서 인간은 자연에 대해서 종속적이었다. 원시인들은 자연 현상의 원인들을 이해하지 못했으므로 이 모든 것을 신비한 힘의 작용으로 돌렸다. 즉 자연물에서도 사람과 마찬가지로 감정, 생각, 의지 등의 주체인 영혼이 있어, 그것이 자연물을 지배한다고 생각하였는데 이것이 物活論(萬物精靈論, 萬物有靈論)이다. 따라서 원시신앙은 자연물을 그 숭배 대상으로 하였으며, 이러한 종교적 활동은 신석기 시대에 이르러 활발해졌다.

중국의 초기 종교활동은 원시촌락이나 부락의 집단적 일이었다. 종교활동에 전문적으로 종사하는 사람(巫覡)은 사회에서 분업이 출현한 후에 비로소 생겨났다. 신석기 모계 씨족사회에서 가장 먼저 생겨난 분업은 남녀의 분업인데 巫란, 신앙행위에 종사하는 무리 가운데서 분업화된 여성을 뜻했다. 부계씨족사회로 진입하면 사유제가 시작되어 빈부의 차이가 생겨나기 시작하여, 계급이 분화가 시작된다. 부계씨족사회는 비교적 규모가 큰 부락이나 부락연맹을 형성하였으며 정치적인 권력집중이 시작되면서 天神에 관한 사고도 시작되었다고 본다. 고대 중국인은 자연현상의 원인을 귀납하여 天地六祭¹⁴⁾의 신앙체계를 형성하였는데 직접적으로 天神, 地神을 숭배하기도

13) 멜시아 에리사데, 앞의 책, pp125-127. 참조

14) 尙書「舜傳」의 기록에, 舜이 제사지내던 대상 가운데 六宗이 있는데 天宗은 日月星辰이고 地宗은 岱山河海로서, 天宗이 셋, 地宗이 셋이다. 馬曉宏, 앞의 책,

하였다.

한편, 농업이 발전하여 곡물이 주식이 되었을 때 토지와 곡물에 대한 숭배가 증시된다. 즉, 社稷에 대한 제사이다. 사직은 土神과 穀神을 가리키는 데 이러한 대지에 대한 신앙은 생활을 땅에 의존함을 의미하는 것이며 이는 곧 정착과 農耕文化를 반영하는 것이다. 이같이 중국에서는 부계씨족사회 이후 부락연맹을 거치면서 天地信仰이 확립되었다고 할 수 있는데 이 신앙 체계는 하, 은, 주 삼대를 거치면서 점차 완비되었다고 한다.

이같이 고대 중국인의 원시신앙은 만물에 영혼이 있다는 관념을 기초로 형성된 자연물숭배에서 비롯된다. 이 자연물숭배는 중국문화에서만 나타나는 특징이 아니라 모든 고대인들에게서 나타나는 일반적인 현상이라 할 것이다. 일반적으로 원시사회에서는 자연현상, 자연물을 신격화하는 것이 공통적으로 나타난다. 비, 바람, 번개 등과 같은 기상현상과, 산, 태양, 달 같은 거시적 자연물은 인간에게 경외감을 불러 일으켜 숭배의 대상으로 변모하였을 것이다. 이러한 자연물 숭배는 처음에는 다원적이었지만, 天神의 개념이 생겨나게 되면서 여러 가지 자연물들을 각각 天과 地에 귀속시키게 되는데 이는 계급의 분화 및 역할의 분업화가 일어나는 것과 마찬가지로 것이다.

하왕조는 부락연맹의 기초 위에서 最高神(自然天)에 대한 숭배의 종교를 이용하여 그들의 통치 수단으로 삼았던 것으로 보인다. 이는 사회적으로 통일된 정권이 등장한 것을 반영하는 것이며, 이 최고신 관념의 출현은 多神에서 통일적 신성을 추출한 것이므로 이것은 세계의 통일성을 탐색하는 시도로도 볼 수 있다. 이 자연천에의 숭배는 자연현상 중 가장 크고 뚜렷한 양상으로 파악되는 것이 天이라는 데서 유래한다. 이 '天'은 자연계를 운행시키는 중심적인 존재로서 다른 자연물과는 격이 다르다고 고대인들은 인식하였다.

그러나, 夏代의 천은 의리나 운명이나 인격같은 개념과는 무관한 단순히 자연적인 의미의 天이었던 것이다. 하의 문화는 비교적 초기에 농경 문화로 진입하여 질서있는 변화의 자연 속에서 삶을 영위하였기 때문에 후대의 은

의 문화에 비해 원시 미신적 종교의 흔적이 적었고, 유일하거나 지고한 존재에 대한 관념이 아직 형성되지 않았다고 보여진다. 즉 그들은 자연의 운행과 생성의 질서 속에서 모든 대상을 이해하고 자연현상을 어떤 특정한 힘의 결과로 보지 않고 이해할 수 있는 질서 속에서 이루어지는 것으로 본 것이다.

한편, 자연숭배의 일종으로 동물숭배가 존재했는데 원시인들은 동물에 의 존할 뿐 아니라 두려워하여 신령스런 존재로 숭배하였다. 이것이 사람들의 자기 기원에 대한 추구와 결합하여 '토템숭배'¹⁵⁾가 생겨나게 되었다. 이 토템숭배는 고대신앙의 보편적 현상인데 이는 원시인들의 미분화된 인간과 자연의 관계를 보여주는 것이다. 부계씨족사회가 되면 사람들은 씨족이나 부족의 기원을 동물에서부터 남성영웅으로 전이시켜 인간자신으로부터 인간의 역사를 설명하기 시작한다. 이것이 바로 토템숭배에서 조상숭배로 넘어 가는 과정이다.¹⁶⁾ 도구를 이용한 농업과 목축업의 발달로 인간은 자연을 어느 정도 극복하게 되었으며, 동시에 동물을 신성시하여 자기 조상으로 간주할 필요가 없어졌다. 또한 사유재산과 부권의 확립에 의하여 부계 혈통을 확립시킬 필요가 있었으므로 조상숭배가 가능하게 되었다.

또한 神鬼나 애니미즘같은 고대인들의 多神的 미신사상은 인지의 발달과 더불어 多神에서 일신으로, 그 일신은 다시 至高神으로 되어 절대적인 신앙의 대상이 된다. 이렇게 다신에서 일신, 다시 지고신으로 발전한 개념이 상제인데, 은족은 처음에는 자기들의 조상신이 상제라고 믿어 조상신에 대한 숭배가 바로 지고신을 섬기는 것이라고 생각하였다. 원시사회의 자연숭배와 비교하면 상제를 모든 자연을 주재하는 최고의 존재로 간주한 殷人의 종교관념은 큰 발전이었다. 상제가 만사 만물의 공통원인이 된다고 생각한 것은, 하나의 최고의 존재를 추상해내어 자연계를 통일된 것으로 간주한 것으로서 이것은 각종 현상의 배후에 일종의 보편적인 연관성이 있음을 인식하였음을 보여주는 것이기 때문이다.

그러면, 이 '상제'는 어떠한 존재였는가. 동작빈에 따르면, 은족의 조상

15) 토템숭배는 도울에서 씨족의 기원을 찾아서 그 씨족과 어떤 동물사이에는 혈연 관계가 있으며 자신들은 그것으로부터 발전해 나온 것이라고 여기는 것이다.

16) 任繼愈主編, 앞의 책, pp.56-57. 참조

신인 '제' 또는 '상제'는 기후의 변화와 기근을 관장하며, 생사화복을 주장하는 존재이다.¹⁷⁾ 제는 자연현상과 인간사를 주관하고 인간사회에 대해 상벌을 통해 인간적으로 반응하는 인격적 존재다. 물론 그것은 조상신 가운데 최고의 신이지만 그 이외의 조상신이나 자연신과는 현격한 차이를 갖는다. 제는 인간과 자연을 포함하는 우주전체를 관장하는 최고의 신이기 때문이다. 상제에 관하여 곽말약은 다음과 같은 언급을 하였다.

“복사로 볼때 은대인의 지상신은 의지를 가진 일종의 인격신임을 알 수 있다. 상제는 능히 명령을 내릴 수 있고 好惡의 감정을 가지고 있으며 모든 계절의 자연현상과 인생의 吉凶禍福들, 즉, 농사의 풍흉, 전쟁의 승패, 성읍의 건축, 관리의 임면등을 모두 주재하였는데, 이는 이스라엘의 민족신과 완전히 일치하는 것이다.”¹⁸⁾ 곽말약의 주장 그대로 상대의 상제가 이스라엘의 여호와와 똑같은 존재라고 규정하는 것은 무리가 있다. 왜냐하면 창조와 영원성에 있어서 중국의 상제는 여호와와 다른 면을 갖기 때문이다. 그러나 상제가 만물과 만사를 주재하며 인격신적 요소를 갖는다는 면에서는 이스라엘의 여호와와 비슷한 속성을 공유한다고 볼 수 있겠다.

위에서 살펴 본 것처럼 신관의 발생과 믿음의 발생은 인간의 삶에 가장 중요한 문제라고 할 수 있을 것이다. 이렇게 발생한 신관과 신앙의 특징은 후대로 오면서 점차 문화적인 차이에 의한 이질적인 변모를 하게 된다. 서양은 유일신관에 바탕을 둔 신앙의 형태를 지니고, 중국을 중심으로 한 동양은 道를 중심으로 하는 신앙의 형태가 나타나게 된다. 이러한 변화는 서양의 종교와 동양의 종교를 구분 짓는 특징이 되며, 믿음의 형태에 있어서도 상이한 성격을 갖게 된다.

Ⅲ. 對象에 따른 '信'의 意味

이 절에서는 동서양의 종교에서 각기 궁극적 실재로 나타나는 神과 道에 따라, 신앙의 형태가 서로 상이한 모습을 갖게되는 것을 살펴보고자 한다.

17) 董作賓, <中國古代文化的認識>, 『大陸雜誌』, 第3卷, 第12期. 참조.

18) 郭沫若, 앞의 책, p 324

서양의 대표적인 종교인 기독교의 궁극적 실재인 神은 인간 뿐 만 아니라 일체의 모든 존재를 창조한 창조주로서 인간과 동일한 존재가 아니다. 인간에 대해 명령을 내리고 인간의 역사에 관여하는 인격적인 존재로서의 특성을 갖는다. 이에 반해 동양의 종교인 유교나 도가, 불교에는 그러한 인격적인 존재가 존재하지 않는다. 동양 종교에서의 궁극적 실재는 비인격적인 道라고 할 수 있을 것이다. 이러한 궁극적 실재의 특징은 그 道가 인간 내부에 이미 존재하고 있다는 것이다. 기독교의 신이 외재적인 존재라고 한다면, 동양 종교의 궁극적 실재인 道는 내재적이라는 것이다. 이러한 차이에 의해 믿음의 형태도 자연히 상이한 모습을 갖게 된 것이라고 보여진다.

1. 神에 대한 믿음의 樣相과 意味

서양의 종교인 기독교는 유대교에 뿌리를 둔 종교로서 유일신 신앙을 그 특징으로 한다. 그들의 신인 야훼가 無로부터 이 세계를 창조했다는 것이 기독교의 출발이라고 할 수 있을 것이다. 야훼는 많은 기적을 행하며, 인간의 역사에 관여한다는 것이다. 이러한 주장이 서양에서 확대될 수 있었다는 것은 하나의 아이러니가 아닐 수 없다. 왜냐하면, 서양 문명의 뿌리는 그리이스의 과학적 사고이기 때문이다. 현재의 과학 문명의 발달은 그리이스에서 그 토대가 마련되었다. 이러한 과학적인 사고가 양립할 수 없는 종교와 함께 발달하고 그들의 문화 속에서 함께 성장했다는 것은 놀라운 일이 아닐 수 없다. 그러나 좀 더 엄밀히 살펴보면 서양의 종교와 과학은 조화의 관계라기보다는 대립의 관계였다는 것을 쉽게 알 수 있다. 또한 “그리이스 사상이 그리스도교 역사를 통하여 커다란 영향을 끼쳐 왔다는 사실이 이와 같은 특수성에 기여해 온 한 요소라는 데에는 이의가 없을 것이다. 그리이스 사상은 전형적으로 주지주의적이다. 수세기를 거쳐 그리이스 철학에 뿌리를 두어 온 전통은 그 전통의 담지자들 가운데 이성에 대한 신앙을 배양해 왔으며, 또 이러한 신앙에 의하여 그 전통은 유지되어 왔다.”¹⁹⁾ 그리고 “나중에 와서 서양의 시각에 영향을 준 또 하나의 요소 혹은 그 증상은 라틴어나

19) 캔트웰 스미스, 김희성 역, 종교의 의미와 목적, 분도출판사, 1995, p.241.

현대 서양 언어에는 신앙 (fides, foi 등)이라는 특수한 용어와 같이 가는 동사가 존재하지 않으며, 따라서 '믿는다.'(credo, croire 등)라는 말로 그것을 대신해 왔다는 사실이다. 최근에는 '---을 믿는 것'(believing in)과 '---이라고 믿는 것'(believing that)과를 구별하려는 집요한 노력이 있었다. 그리고 또 다른 방식으로, 그리스도인들은 종교적인 사람들이 말하고 있는 대상과 그 대상에 대해서 말하는 그들의 전통적 양식 사이에는 차이가 있다는 점에 유의하나 그것을 인정하려는 노력도 하고 있다. 그럼에도 불구하고 나의 생각으로는 이러한 모호성과 그 함축, 즉 신조라기 보다는 신앙과 동일한 것이라는 생각으로부터 엄청난 혼동이 발생했다. 현대에 와서는 전통적인 형태를 지닌 신조는 점점 더 신앙의 부적합한 표현이 되어 버렸다²⁰⁾는 이러한 지적은 그리이스 문명과 기독교의 차이점을 즉, 이성 중심적인 사고와 신앙 중심적인 사고의 차이점을 보여 준다.

이성에 대한 유럽의 신앙이 지금보다 순탄했으며 그 지식이 지금과 같이 넓지 못했고 확고한 과학적 기반이 약했던 좀더 평온했던 시대에는 이러한 하나의 특수한 종교적 신앙의 표현에만 치중하는 일이나 혹은 심지어 신앙을 신조와 혼동하는 것까지도 아마도 별문제 없이 잘 진행됐으며, 여하튼 장애를 덜 일으켰던 것이다. 그러나 오늘날은 그것이 생명을 다했다.

모든 사람은 아니라 하더라도 적어도 지식인들에게는 신앙의 개념적 해명은 의심의 여지없이 필요한 것이고 또 확실히 유익한 것이다. 그러나 그것은 전적으로 정직할 때만 도움이 되며, 자신의 경우에서나 다른 사람의 경우에서나 그것은 있는 그대로 인식되어야만 한다. 사실 한 현대 철학의 학파는 언어의 면밀한 검토로부터 산문이란 초월을 표현하기에는 본래적으로 불가능한 수단이라는 결론을 내리기도 했다. 이 학파에 속한 철학자들은 대부분 초월이 그럼에도 불구하고 존재한다는 사실을 인식하지 못했으므로 그들의 견해는 그다지 중요한 것은 못된다. 그러나 그들의 분석은 중요한 의미를 지닐지 모를 산문이 지닌 한 난점을 보여주었다.

그러나 우리의 생각으로는 그들은 말과 문장들 자체가 무언가를 의미한다는 하나의 잘못된 근본원리 위에 서서 문제를 고찰했다. 사실은 어떤 것을

20) 앞의 책, p.242.

의미하는 것은 인격체들뿐이며 언어는 그들의 수단인 것이다. 비록 어떤 일상적인 목적을 위해서는 편리할지 모르나, 한 진술이 그 자체로서 참이거나 거짓일 수 있다고 생각하는 것은 궁극적으로 그릇된 견해다. 참이거나 거짓인 것은 진술자체가 아니라 진술이 의미하는 것이다. 얼핏 보기에 평범한 듯 보이는 이 점은, 동일한 진술이라도 상이한 사람들에게 상이한 것을 의미하게 될 때 엄청난 중요성을 지니게 된다. 언어 분석적 철학과 들은 자연과학의 세계가 사실상 대부분 비 인격체적 언어의 용법에 도달했을 때 생겨났다. 자연과학자는 진술의 의미나 진리가 그 진술을 하는 사람과는 독립적인 진술을 구성하는 것을 이상으로 삼는다. 이것은 비 인격체적인 것에 관한 언술에서는 훌륭한 것이나, 그러한 부적합한 이상을 인간사의 영역에 까지 적용하려고 할 것 같으면 우리가 당면하고 있는 바가 무엇인지조차 전혀 인식 못하는 엄청난 실수를 저지르게 된다.

물질세계를 다룸에 있어서 자연과학자들이 거둔 성공에 현혹되어 그들이 연구 대상 앞에서 보이는 겸손의 정신과 당면한 문제와 다루어야 할 자료에 비추어 항상 자신의 가정과 방법을 수정하려는 그들의 자세를 배우는 대신, 그들의 형식만을 성급하게 모방하려는 자는 잘못된 열광주의자다. 우리가 인간의 삶과 역사를 연구함에 있어서 우리의 가정과 해석을 증거가 요구하는 대로 적용시키려는 자세 대신, 독단적 전제들 -인간은 근본적으로 분자들이나 기니아 돼지들처럼 행위한다는 식의- 을 가지고 임한다면, 우리는 과학의 정신을 배반하며 낡아빠진 권위주의적 학문주의에 맹종하는 것이다.

내가 여기서 제시하고자 하는 가설은 종교적 진술은 초월에 관여하고 있는 개인 인격체의 신앙을 표현한다는 점이다, 종교적 진술이 상이한 사람들에게 상이한 것을 의미해 왔다는 사실은 물론 역사적으로 증명 될 수 있다. 그 진술이 각자가 체험하는-그의 유한성과 특수성 가운데서 무한성, 혹은 적어도 객관 세계의 속도니 하는 것보다는 위대한 어떤 것과의 인격체적 만남을 표현하는 것이 사실이라면, 그것은 당연한 일이다(이 점에서 신조와 시 사이에는 유사성이 있다). 종교적 진술을 이해하는 올바른 방법은 그것을 구성하는 단어와 구절이 무엇을 의미하는가 -이것은 너무나 쉽게 그것들이 나에게 무엇을 의미하는 가로 되어 버린다- 를 보려고 할 것이 아니라 그 단

어와 구절이 그것을 얘기한 사람에게 무엇을 의미했는가, 그것이 그후 신앙의 표현으로 작용해 온 사람들에게 무엇을 의미해 왔는가를 보려고 노력하는 일이다.²¹⁾ 이러한 점을 좀더 심사숙고한다면, 우리는 타 종교에 대한 이해의 폭을 넓힐 수 있을 것이다.

위에서 서술된 내용은 신 중심 종교에서 빠지기 쉬운 배타적인 성격에 대한 우려에서 언급한 것으로 신앙 자체의 배타성을 보여 온 기독교의 모습을 지적하기 위한 것이다. 물론 이러한 배타성이 잘못된 것만은 아닐 것이다. 자신이 믿는 것에 대한 확고한 믿음의 표현일 수도 있다. 그러나 독선적이고 배타적인 신앙은 종교간의 갈등 사태를 야기하고, 더 나아가서 교리 자체를 위배하는 행동을 야기시킬 수 있다는 점을 생각해 볼 때, 바람직한 믿음의 자세는 아니라고 생각된다. 이러한 점은 종교가 자신의 신앙만이 유일하다는 독선과 오만에 빠져 있을 때 발생하는 당연한 귀착점이라고 생각된다.

또한 이러한 성격은 신 중심적인 종교의 특징 중의 하나인 '啓示'에서 비롯되는 것으로 보여진다. 한 신앙인이 자신이 믿는 神으로부터 계시를 받았다는 주장은 객관적으로 부정되거나 긍정될 수 있는 성질이 아니다. 오로지 그러한 주장은 그 개인의 입장에서만 진위를 알 수 있는 것이거나, 그 자신조차 진위를 모를 수 있기 때문이다. 그러므로 이러한 현상은 신앙을 돈독하게 만들 수도 있지만, 광신적인 양태를 보여 줄 수도 있다. 흔히 우리가 알고 있는 사이비 종교들이 갖는 특징 중의 하나가 바로 이러한 현상이다. 이러한 점에서 본다면 '믿음'이라는 것이 잘못되었을 때 어떤 극단적인 모습을 갖게 되는지를 생각할 수 있을 것이다. 무조건적인 믿음이란 이러한 위험성을 안고 있는 것이기 때문에, 항상 신중하게 생각하고, 비판적인 사고를 방기한 채, 빠져들어서는 잘못을 경계하여야 한다. 이것이 바로 경계해야 할 偶像崇拜에 빠지지 않는 노력이라고 할 수 있을 것이다.

그러나 현실적인 인간의 나약한 모습을 볼 때, "인간은 제자신의 바깥에 있는 물건에다 자기의 살아있는 權力을 집어넣음으로써 자신을 스스로 메마르게 만들기 때문에 필연적으로 우상숭배자가 되지 않을 수 없다. 자기의

21) 앞의 책, pp.243 - 244.

작은 自我像을 유지시키기 위해서 그리고 마지막에는 자기 同一性을 지키기 위해서 권력 앞에 경배 드리기를 강요받는다.”²²⁾ 그러므로 더욱 더 이러한 점에 주의를 기울여야 한다. 고대 유대교에서도 “성서적인 그리고 후기 유대교전통은 하나님 예배와 대등하거나 그 보다 높은 자리에서 우상을 숭배하는 것을 금지하고 있다. 보이지 않으나 알려진 우상이든지, 예속과 소외 같은 우상숭배의 태도든지, 오로지 우상숭배의 흔적이 사라지고 우상숭배가 無爲로 돌아갈 때만 진정한 의미의 하나님 예배가 가능하다는 것이 이러한 전통 속에 나타나 있다.”²³⁾

실로 우상에 관한 지식과 우상숭배를 타파하기 위해 싸운다는 투쟁이 모든 종교의 사람들과 아무 종교도 없는 사람들의 의견을 일치시켜 주는 역할을 한다. 하나님에 관한 論證은 사람들을 갈라놓을 뿐만 아니라 빈말로써 人間경험의 現實感을 바꾸어 놓고 결국은 우상숭배의 한갓 새로운 모습으로 이끌어 가고 만다. 이는 종교를 가진 자들이 그들의 신앙으로 하나님을 믿는다는 것을 표현하기를 그만 두라는 뜻이 아니고 그들이 만약 우상숭배적인 요소를 모두 제거한다면, 인류는 우상을 부정함으로써 그리고 서로 적대시하지 않는 共同信仰으로 정신적인 차원에서 일치할 수 있다는 것을 의미하고 있다.²⁴⁾

그러므로 참된 믿음이란 공존을 전제하는 믿음이어야 한다는 것은 당연한 것이고, 이러한 의미를 우리는 대순사상의 ‘상생’의 정신에서 찾을 수 있을 것이다.

2. 道에 대한 믿음의 樣相과 意味

道에 대한 믿음은 神에 대한 믿음과는 상이한 양태를 보여준다. 神에 대한 신앙이란 철저하게 신의 뜻에 따르는 것이 주된 것이라면, 도에 대한 믿음은 반드시 수양을 필요로 하는 특징을 갖는다. 유가에서 나타나는 天의 경우에도 보면, 인격적인 신의 의미보다는 비인격적인 道의 성격을 갖는 것

22) 에릭 프롬, 김상일 역, 도전 받는 절대자, 진영사, 1975, p. 63.

23) 앞의 책, p. 63.

24) 앞의 책, pp.63 - 64.

으로 도를 믿는다는 것은 도의 성격인 이법성을 자신의 수양을 통해 실현한다는 것을 의미한다. 맹자는 천이 갖는 속성은 내재적이고 비인격적인 성격을 갖는다고 하여, 더 이상 인간의 일에 직접 관여하는 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 일치하는 것이라 생각된다.

그러면 먼저 중국 고대에 나타나는 道의 성격이 어떠한가를 살펴보도록 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.²⁵⁾ 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. 이와 같은 사실을 감안한다면 공자의 천에 대한 해석에 있어서도 단지 인격적인 존재로만 볼 수 없는 이유가 있다. 공자가 「論語」에서 언급하는 '天'은 "대체로 불행을 당한 후의 탄식이거나, 혹은 표현할 길 없는 內心을 표시하는 것, 또는 다른 사람들이 제출한 문제에 근거하여 다른 의견을 표시하는 것인데, 이것은 모두 이론상으로부터 자연에 대해 해석한 것이 아니다. ... 이것은 비록 정식으로 우주론 문제를 강론한 것은 아니지만 확실히 자연에 대한 정중한 언론과 연관이 있다. 이러한 언론 가운데

25) 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.

데서 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”²⁶⁾ 즉, 공자는 천에 대한 인식에 있어서 어느 정도 자연 규칙적인 의미를 생각했지만 분명히 인격적인 신의 존재를 받아들인 것은 아니라는 것이다.

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

26) 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.

라서 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.²⁷⁾

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 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.²⁸⁾

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.²⁹⁾ 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 시대

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

28) 上揭書, pp. 30 - 31.

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

의 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·天道の 진실한 내용이다.”³⁰⁾

‘五十而知天命’은 공자 일생의 학문 역정 가운데의 중요한 고리인데, 이는 50세 이전의 공부의 도달한 결과이며 50세 이후의 進境이 나오게 되는 원천이기도 하다. 어떻게 인생의 중도에서 종교 신앙의 길로 빠져들 수 있겠는가? 만일 그러하다면 공자는 50세 이후로는 종교 생활을 했어야 하는데, 어째서 60세에는 耳順했다고 하고 70세에는 不踰矩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 무한

30) 上揭書, pp. 84 - 86.

성을 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 감정으로, 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.³¹⁾ 또한 자연 법칙을 통해서 파악되는 인간의 도덕법칙이란 곧 天에 의해서 우리에게 부여된 심성 안에서 발견된다. 그러므로 “易에서 말하는 수양 공부란 근원적인 性命으로부터 시작해서 修身行德을 통해 유한적인 形軀의 벽을 넘어 무한의 大道로 進入하여 천지와 더불어 합일의 경지로 나아가는 것을 말한다”³²⁾ 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”³³⁾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”³⁴⁾고 하여 공자가 말하는 性은 인성의 純善한 면만을 말하

31) 上揭書, pp. 87 - 88.

32) 上揭書, p.169.

33) 『論語』, 「陽貨」, “性相近也 習相遠也.”

34) 徐復觀, 上揭書, p.89.

는 것으로 해석한다. 인성의 순전한 면이란 덕이라 할 수 있고, 공자가, 述而篇에서 “하늘이 나에게 덕을 주셨다”고 한 것에 비추어 본다면 공자에 있어서 성이란 천으로부터 부여받은 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.”³⁵⁾ 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”³⁶⁾라는 언급에서 알 수 있는 것처럼 道의 주체는 바로 인간이라는 것이다. 그렇다고 인간이 주체가 되어 천도를 실현한다는 인간이 자의적으로 한다는 것은 아니다.

또한 인간의 주체적인 실천 행위는 반드시 천도에 어긋나지 않는 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.”³⁷⁾ 그러므로 성에 내재된 천도를 실현한다는 것은, 공자가, “내가 仁을 하고자 하면, 바로 거기에 있다”³⁸⁾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 대

35) 金忠烈, 上揭書, p.2.

36) 『論語』, 「衛靈公」, “人能弘道 非道弘人.”

37) 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.

38) 『論語』, 「述而」, “我欲仁 斯仁至矣.”

상이지, 결코 정복하고 파괴할 대상이 아니라는 것이다.”³⁹⁾ 그러므로 인간은 만물과 동체라는 의식을 가지고, 천지 자연의 화육에 참여하게 되는 것이고, 이것이 실천적인 면에서의 천인합일이라고 할 수 있을 것이다.

공자의 이러한 태도는 어쨌든, “공자는 춘추 시대의 賢士大夫에 비해 종교적 감정을 많이 가지고 있었던 듯 한데 그 근원은 바로 여기에 있는 것이다. 天은 위대하고 숭고한 객체이고, 性은 인간의 생명 가운데 내재되어 있는 주체이다. 전통적인 종교 의식에 비추어 본다면 天은 위로부터 외부로부터 인간의 생활 행위를 규정하는데, 이 때에는 생명의 주체인 人性이 피동적이고 소극적인 처지에 놓이게 된다. 그러나 공자에 있어서는 天이 자기의 性 가운데서 전출되어 나온 것이며, 天의 요구는 주체인 性의 요구이기 때문에 공자는 “我欲仁, 斯仁至矣”와 같은 말을 할 수 있었다. 仁을 결정하는 것은 我이지 ‘天’이 아니다. 공자에 대해서 말하면, 仁 이외에는 天道라고 할만한 것이 없다. 그의 “天生德於予”라는 신념은 사실 “我欲仁, 斯仁至矣”라는 기초 위에서 건립된 것이다. 性과 天道의 관통 합일은 실제로 仁이 자아를 실현하는 가운데서 도달한 경계이지만, “我欲仁, 斯仁至矣”의 仁은 반드시 人性에서 나온 것이지 天에서 나온 것이 아니다. 그렇지 않다면 ‘我’는 이렇게 큰 결정력을 가질 수 없다.⁴⁰⁾ 그러나 법칙적 성질의 天命은 의연히 추상적으로 존재하며, 인류의 행위에 대해 강요·보증하는 意義를 결핍하고 있다. 따라서 법칙적 성질의 天命과 동시에 맹목성적 運命의 命 관념도 발생했다. 공자가 필생의 노력을 기울여 자각한 법칙성적 天命은 사실 인간 자신을 근거로 삼는 가운데서 생겨난 것이지만, 人性과 天命을 융합하여 하나로 하는 것이기 때문에, 이는 인간의 생명으로 하여금 생리적인 제한 가운데서 돌파해 나올 수 있게 하는 것이며, 또한 추상적인 법칙으로 하여금 인간의 생명 가운데로 응결해 가도록 하여 혈육적인 존재가 있다는 것을 파악할 수 있게 하는 것이다. 이에 인간의 행위 규범의 근원과 보증은 각각의 사람들이 자신의 가운데서 구할 수 있는 것이기 때문에 그는 “爲仁由己”라고 말하였던 것이다. 그러나 공자는 개인적인 下學而上達의 공부를 하였기

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

40) 上揭書, p. 99.

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 구성하였는바, 공자의 天論과 비교해 볼 때 이는 거대한 발전이다. 비록 맹자의 ‘天’이 전통의 영향을 받아 “百神亨之”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 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 規律를 따르는 것이다. 이는 사람들이 天道 방면을 파악하는 데 있어 결코 무능력하지 않다는 것을 충분히 인정하는 것이다. 天道上에서만 이렇게 말할 수 있는 것이 아니라 人性

上에서도 이와 같이 말할 수 있다. 인간 자신을 인식하고, 인간의 운명을 파악하는 관건의 첫걸음은 모두 그 규율을 추구하는 데 있다. 당연히 그 규율을 추구하는 입각점은 여전히 자연의 勢에 순응하는 데 있다. 여기에 있어 목적과 결과는 일치하는 것이며, 知天命과 順天命은 서로 위배되는 것이 아니라고 말할 수 있다.

天命이 비록 객관적인 필연 과정이기는 하나, 그의 실현은 오히려 人力에 말미암아 배합되는 것이므로 天命이 인간 세상의 모든 활동을 독단하는 것은 결코 아니다. 따라서 세상의 수많은 사정이 성공적으로 이루어지지 못하는 까닭은 '天命'에 있는 것이 아니라 인위적인 노력의 부족에 있는 것이다. 한 사람의 통치자로서 맹자는 우선 자기 행위의 동기에서부터 그 결과가 어떨 것인가에 이르기까지 고려하는 것과 같은 불필요한 지나친 사고를 하지 말 것을 요구한다. 왜냐하면 이는 '天命'에 말미암아 결정되는 첫이기 때문이다.⁴¹⁾

또한, 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』, 「離婁上」)라고 하였다. 이른바 誠이란 성실하여 망녕됨이 없다는 뜻이다. 日月星辰·天地四時의 운행은 항상 자연스러워 때가 되면 반드시 그러할 뿐 결코 멋대로 운행하지 않는다. 이 가운데는 天道를 객관 규율로 보는 의미가 함축되어 있다. 그러나 맹자가 의도하는 것은 天道의 내용을 드러내려는 데 있는 것이 아니라 天道의 誠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.”⁴²⁾ 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

41) 向世陵·馮禹, 上揭書, pp. 41 - 46.

42) 張立文, 上揭書, pp.30-31.

존재라고 볼 수는 없다. 만일 모든 일을 주재하는 인격적인 존재라면 백성을 다스리는 방법에 대해 이렇게 단계적으로 나누어 말하지 않았을 것이다. 또한 맹자의 관심은 인간 자신이 스스로 노력하는가 아닌가에 있으며, 천에 대해서 어떤 바램도 있지 않다. 이러한 맹자의 표현을 통해서 볼 때도 맹자가 언급한 천은 반드시 주재적인 성격을 갖는 인격적인 존재로 해석할 필요가 없을 것이다.

또한 위에서 이두가 인용한 『書經』의 ‘하늘이 백성을 태어나게 할 때’의 하늘이나, ‘天命靡常’에서의 천의 의미는 모두 법칙적인 의미를 지닌 것으로 본다해도 해석상의 아무런 문제가 되지 않는다. 이러한 천은 自然的이거나 道德的인 法則을 상징하는 표현이라 이해할 수 있다. 또한 ‘하늘을 따르는 자는 생존하고, 하늘의 뜻에 거슬리는 자는 망한다’고 할 때, 이 천의 의미도 역시 도덕 법칙적인 의미로 해석될 수 있다. 그 이유는 맹자가 『書經』 「泰誓」篇의 “天視自我民視 天聽自我民聽”을 인용하여 천의 판단 근거가 백성에게 있다는 것을 말하고 있음에서도 알 수 있다. 즉, 順天者라는 것은 백성의 뜻에 따른다는 말이 되기 때문이다. 주재적이고 인격적인 존재라는 말은 자기 자신의 의지대로 행동하는 존재를 말하는 것이며 자신의 의사 결정이 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.”⁴³⁾ 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

43) 『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.”

자기의 성질을 참아서, 그가 해내지 못하던 일을 더 많이 할 수 있게 하기 위해서다”⁴⁴⁾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”⁴⁵⁾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 대한 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 앞에서 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.’”⁴⁶⁾ 이러한 맹자의 언급은 천이 관여하는 문제가 개인적이기 보다는 정치적이고

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

45) 上揭書, 「眞心上」, “仰不愧於天 附不作於人 二樂也.”

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

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, 공자에서보다는 천의 의미가 보다 확대되어 적용됨을 알 수 있다.

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 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”⁴⁷⁾고 하여 인간의 힘으로는 어찌 할 수 없는 필연성이 있음을 말한다. 이러한 맹자의 숙명론적인 입장을 그대로 받아들인다면, 맹자는 운명이 천명에 의해 결정된다는 천명 결정론자라고 할 수 있을 것이고, 만일 그렇다면 인간의 노력이란 아무런 의미도 가질 수 없는 것이 된다. 그러나 맹자는, “하늘이 지어낸 재앙은 그래도 피할 수 있으나, 자기가 지어낸 재앙은 모면하지 못한다”⁴⁸⁾는 『書經』, 「商書篇」의 말을 인용하여, 그가 말하고자 하는 天命이 단지 결정론적인 천명이 아님을 보여준다.

이러한 점을 본다면, 맹자의 천론을 단순하게 숙명론이라고 결정 내릴 수는 없다. 왜냐하면 맹자가 천명이 있다는 것을 인정하고 있기는 하지만 결

47) 『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.”

48) 上揭書, “天作孽 猶可違 自作孽 不可活.”

코 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.⁴⁹⁾ 그래서 그는, “命이 아닌 것이 없으니 그 바른 것을 따라서 받아야 한다. 이런 까닭에 命을 아는 자는 무너지려는 담 아래에서 지 아니한다”⁵⁰⁾고 하는 것이다.

그러므로 맹자가 말하는 천명은 비록 객관적인 필연 과정이기는 하나, 그의 실현은 오히려 人力에 의해 이루어지는 것이므로 천명이라고 해서 인간 세상의 모든 일을 자의적으로 결정하는 것은 아니다. 그것은 인간적인 노력 여하에 따라 결정되기도 하는 것이다. 이러한 점을 본다면 천명과 인위에는 어떠한 관계가 있음을 알 수 있다. 즉 이러한 관계는 인간의 도덕적인 노력이 천명과 일치하는가 하는 관계라고 할 수 있다. 그래서 맹자는, “그 마음을 다하는 자는 그 성품을 알 것이니, 그 성품을 알면 곧 하늘을 알 것이다. 자기의 마음을 보존하고 자기의 성품을 기르는 것이 하늘을 섬기는 것이다. 短命하거나 長壽하거나 의심을 두지 않고, 자신의 몸을 닦으며 기다리면 命을 세우는 길이 된다”⁵¹⁾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

49) 向世能, 馮禹, 上揭書, p.45, 참조.

50) 『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.”

51) 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.”

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 주어지는 것으로서 인간은 그것이 언제 어떻게 주어지는가를 알 수 없다. 다만 그 가능성을 확고하게 믿고 희망할 뿐이다. 이와는 달리 孟子가 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 되며, 이러한 점이 ‘信’의 대상으로서 道가 갖는 특성이며, 修道의 필요성이 제기된다.

IV. 대순사상에 나타난 ‘信’의 對像과 그 特徵

대순사상에서 나타나는 궁극적 실재에 대한 믿음의 특징은 인격적인 요소와 비인격적인 요소를 모두 포함하고 있다는 것이다. 「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 쫓을 것이라고 마음에 굳게 다짐하였더니 어느 날 공우에게 말씀하시기를 ‘만날 사람 만났으니’라는 가사를 아느냐 하시고 ‘이제부터 네가 때마다 하는 식고(食告)를 나에게 돌리라’하시니 공우가 감탄하여 여쭙기를 ‘평생의 소원이야. 깨달았나이다.’ 원래 공우는 동학신도들의 식고와는 달리 ‘하느님 뵈오지소서’라는 발원의 식고를 하였는데 이제 하시는 말씀이 남의 심경을 통찰하심이여 조화를 임의로 행하심을 볼 때 하느님의 강림이시라고 상제를 지성으로 받들기를 결심하였도다”⁵²⁾라고하여 인격적인 절대자의 속성 중의 하나인 자연에 대한 통제력을 보여주고 있다.

또, “상제께서 어느 날 김형렬에게 가라사대 ‘서양인 이마두(利馬竇)가 동양에 와서 지상천국을 세우려 하였으되 오랫동안 뿌리를 박은 유교의 폐습으로 쉽사리 개혁할 수 없어 그 뜻을 이루지 못하였도다. 다만 천상과 지하의 경계를 개방하여 제각기의 지역을 굳게 지켜 서로 넘나들지 못하던 신명을 서로 왕래케하고 그가 사후에 동양의 문명신(文明神)을 거느리고 서양에 가서 문운(文運)을 열었느니라. 이로부터 지하신은 천상의 모든 묘법을 본받아 인세에 그것을 베풀었노라. 서양의 모든 문물은 천국의 모형을 본 딴 것이라’ 이르시고 ‘그 문명은 물질에 치우쳐서 도리어 인류의 교만을 조장하고 마침내 천리를 흔들고 자연을 정복하려는데서 모든 죄악을 끊임없이 저질러 신도의 권위를 떨어뜨렸으므로 천도와 인도의 상도가 어겨지고 삼계가 혼란하여 도의 근원이 끊어지게 되니 원시의 모든 신성과 불과 보살이 회집하여 인류와 신명계의 이 겹역을 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”⁵³⁾라는 언급은 주재자로서의 면모와 인간사

52) 典經, 교운 1장 25.

53) 典經, 교운제1장, 9.

를 주재하는 존재로서의 모습을 보여 준다. 이러한 특성은 現象界에 대한 주재 뿐 만 아니라, 신명계에 대한 주재력을 보임으로써 우주의 최고의 주재자로서의 면모를 보여 준다. 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”⁵⁴⁾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. 이러한 점은 신앙인의 입장에서 본다면 이 세계는 다면적인 구조로 이루어져 있으며, 어느 한 부분의 잘못이 바로 잡혔다고 해서 모든 문제가 해결되는 것이 아니라 유기적 관계에 있는 모든 부분이 고쳐져야지 만이 개개의 부분들이 정상적인 순리를 따라 함께 조화를 이루는 이상적인 경지에 이를 수 있다는 것을 인식하게 한다.

대순사상의 특징은 궁극적 실재를 이해하는데 있어서 어느 한 면만을 주장하지 않는다는 점이다. 유교에서 맹자 이후에 분명해 지는 천에 대한 이법적인 해석처럼 대순 사상에 있어서도 道에 대한 이러한 해석을 찾아 볼 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 하등은 알기만하고 용사를 뜻대로 못하므로 모든 일을 행하지 못하니라’ 하셨도다”⁵⁵⁾라고 한 데서 알 수 있듯이 도를 통하기 위해서는 반드시 자신의 마음을 닦아야만 이루어질 수 있다는 것을 분명히 언급하고 있다. 단지 믿음의 자세로만 임하여, 위에서 내려오는 구원의 손길만을 기다리는 것이 아니라 궁극적인 목적을 이루기 위해서는 스스로 노력하지 않으면, 그 목적

54) 典經, 공사 3장, 5.

55) 典經, 교운1장, 34.

을 이룰 수 없음을 지적한 것이다. 한편으로는 신과 같은 존재에 대한 믿음을 강조하면서도 동시에 스스로 노력하는 과정을 거쳐야 목적을 이룰 수 있음을 강조하는 것이다. 이 말은 도를 통하는 것은 우주 자연의 법칙을 체득한다는 것이고 이것은 자신의 마음을 닦는 것에 의해 이루어진다는 것이다. '마음을 닦는다'는 것은 맹자의 주장대로 일체의 모든 것이 우리 마음에 들어 있으므로 오직 우리 마음 안에 있는 性을 알기만 하면, 천리를 알 수 있다는 주장과 상통하는 것이다. 무엇보다 인간 자신의 마음이 중요하다는 것은 모든 이치가 우리 마음안에 들어 있다는 점에 근거한다. 그러므로 마음 안에 존재하는, 天理, 天道는 당연히 내재적인 존재로 보아야 한다. 또한 이것은 법칙이라는 측면에서 볼 때, 비인격적인 존재다. 이러한 것을 실현하는 것이 바로 마음을 닦는다는 것이다.

「典經」에서, “번개가 번쩍이고 천둥이 요란하게 치는 어느 날 상제께서 종도들에게 가라사대 ‘뒷 날 출세할 때는 어찌 이러할 뿐이리오. 뇌성벽력이 천지를 진동하리라. 잘못 닦은 자는 앞을 자리에 갈 때에 나를 따르지 못하고 엎드려지리라. 부디 마음을 부지런히 닦고 나를 깊이 생각하라’하셨도다”⁵⁶⁾ 이러한 언급도 역시 앞에서 지적한 것처럼 인간이 확고한 믿음에 바탕을 둔 수행이 이루어 질 때, 인간이 헤어 나오지 못하는 질곡을 빠져 나올 수 있음을 말하는 것이라 생각된다. 天道에 대한 공부는 곧 자신에 대한 공부이므로 자신의 마음을 도에 계합할 수 있도록 노력하는 동시에 신적인 존재에 대한 정신적인 지향을 반드시 견지해야 한다는 것이다. 이러한 점은 천도신앙이라고 해서 천신신앙이 완전히 무시되는 것이 아님을 말하는 것이다. 유가의 천도신앙과 다른 점이 바로 이러한 점이다.

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 형

56) 典經, 교법 3장, 25.

태에도 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.

「典經」에서는 인간 자신의 마음의 쓰임을 강조하고 '一心'의 중요성에 대한 언급이 많은 것을 보면, 인간이 단순히 신적인 존재에 의존하기만을 말하고 있는 것은 아니라고 생각된다. 즉, "인간의 복록은 내가 맡았으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어 주리라"⁵⁷⁾라는 언급과 "이제 범사에 성공이 없음을 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음만을 가지면 안되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안되리라는 생각을 품지말라"⁵⁸⁾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 뼈마디가 통겨지리라. 운수야 좋건만 목을 넘어가기가 어려우리라"⁵⁹⁾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 생각

57) 典經, 교법 2장, 4.

58) 典經, 교법2장, 5.

59) 典經, 교법3장 24.

되며, 인간의 입장에서 본다면, 이 진법의 실현이 곧 신과 조화를 이루게 되는 것이다. 또한 이 조화가 일어나는 장소는 바로 인간의 마음에 있다는 것으로 '人尊'사상의 근거가 된다고 생각된다. 이러한 '人尊'思想은 인간의 주체적인 자각 능력을 중시하는 사상이다. 당시의 시대적인 상황에서 본다면, 이러한 인간 자신에 대한 자각은 기존의 체계와 질서에 대한 혁명적인 주장이라고 생각된다. 이제까지의 질서체계를 보면, '天'이라는 존재에 인간은 어떠한 형태든 의존하는 형태였고, 정치적인 입장에서 본다면, 상하 위계 질서의 근거가 바로 천에 대한 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.

V. 結 論

일반적으로 신앙의 대상은 두가지로 나누어져 있다. 하나의 대상은 神과 같은 대상으로 인격적이고 외재적인 성격을 가지며, 무조건적인 신앙을 요구하며, 또 다른 대상은 道와 같은 존재로서 비인격적이고 내재적인 존재로 끊임없는 자아 완성을 지향하게 한다. 이 두 대상은 양립할 수 없는 것으로서, 서로 상충된 성격을 갖고 있다. 그러나 대순 사상의 '信', 즉 신앙의 측면에서 보면, 이 서로 다른 두 가지 요소는 동일하게 강조되고 요구된다. 이러한 점은 앞으로 종교간의 만남에 있어서 중요한 기여를 할 수 있는 특성이라고 생각된다.

현대 사회의 다종교 현상 속에서 자신이 믿는 종교의 절대성과 우월성을 주장한다는 것이 매우 어려운 일이 되고 있으며, 그러한 주장은 오히려 종교 자체의 기반을 무너뜨리는 결과를 초래할 수 있는 위험성을 내포하고 있다. 자신의 믿는 종교의 절대성을 주장하면 할수록, 그 자신의 주장과 그가 믿는 종교는 상대적인 진리를 가질 수밖에 없다는 것을 주장하게 되는 것이

다. 즉, 자신이 주장하는 바의 절대성은, 상대되는 종교들 역시 동일하게 주장하는 바라고 할 수 있을 것이다. 만일 이러한 주장을 제3자가 본다면, 이러한 각자의 입장에서만 외치는 설득력 없는 주장이 될 수밖에 없기 때문이다. 그렇다면, 종교의 특징이라고 할 수 있는 절대성이란 성립할 수 없게 되고, 그러므로 종교 자체의 기반이 무너질 수밖에 없게 된다는 것이다. 이러한 문제를 해결하려는 시도로서 주관적인 절대성이라는 용어도 사용하지만 문제를 해결하는데는 큰 도움이 되지 못하는 것으로 생각된다.

이러한 문제를 해결하기 위해서는 자신의 울타리에서 벗어나야 할 필요성이 제기된다. 그리고 하나의 가정이 요구된다. 그것은 모든 종교가 궁극적으로 지향하는 바가 동일한 것이라는 가정이다. 즉, 모든 종교의 가르침은 하나의 목표, 하나의 정상을 가리키는 것으로 서로 다른 길을 가리키는 것이 아니라는 것이다. 서로 다르게 나타나는 것은 지역적이고 문화적인 차이에서 발생하는 것일 뿐이지 근본적인 차이가 있는 것은 아니라는 것이다. 예를 들면, 산을 오르는 데에는 많은 등산로가 있을 수 있고 길도 모두 서로 다른 다양한 모습을 가지고 있을 것이다. 그러나 그 산의 정상을 향해 꾸준히 오른다면, 결국 서로 다른 길을 통해 올라온 사람들일지라도 모두 頂上이라는 한 장소에서 만나게 되는 것처럼 종교의 궁극적인 목적을 이룬다면, 서로 동일한 곳에서 만나게 될 것이다.

이러한 점을 생각한다면, 신앙의 중요성이 강조되지 않을 수 없다. 그러므로 대순사상의 '信', 즉 믿음의 양태는 매우 중요한 의미를 갖는다. 왜냐하면, 동서양 종교의 양립할 수 없는 신앙의 세계가 만날 수 있는 계기를 마련해 줄 수 있다는 단초를 찾을 수 있기 때문이다. 물론 이 문제는 앞으로 더 많은 연구가 필요하다고 생각한다.

【참고문헌】

- 『典經』
 『經書』, 성대 대동문화연구원, 1972.
 『詩經』, 명문당, 1972.
 『書經』, 명문당, 1972.
 『春秋左氏傳』, 경문사, 1981.
 葛榮晉, 『中國哲學 範疇史』, 黑龍江 人民出版社, 1987.
 郭沫若, 『郭沫若全集』(歷史編 第一卷), 1982.
 關鋒·林聿時, 『春秋哲學史論集』, 北京, 人民出版社, 1963.
 屈萬里 編著, 『詩經選注』, 香港, 正中書局, 1976.
 金勝惠, 『原始儒教』, 서울, 민음社, 1990.
 金忠烈·孔繁 外, 『孔子思想과 21세기』, 서울, 東亞日報社, 1994.
 金忠烈, 『中國哲學史』, 예문서원, 1994,
 _____, 『中國哲學散稿』, 범학도서, 1977.
 金夏泰, 『自我와 無我』, 延世大學校 出版社, 1980.
 金恒培, 『老子哲學의 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, 민음社, 1993.
 杜任之, 高樹幟, 『孔子學說精華體系』, 新華書店, 1985.
 勞思光, 『中國哲學史』(一), 臺北, 三民書局, 1982.
 林火旺, 『從儒家憂患意識論知行問題』, 臺北, 正中書局, 1981.
 牟宗三, 『名家與荀子』, 臺北, 學生書局, 1982.
 方東美, 『原始儒家道家哲學』, 臺北, 黎明文化事業公司, 1993.
 傅樂成, 辛勝夏 역, 『中國通史 上』, 우종사, 1981.
 傅斯年, 『性命古訓辨證』, 新文豐出版公司, 1985.
 傅佩榮, 『儒道天論發微』, 學生書局, 1985.
 서경수 외 2인, 『종교와 윤리』, 한국정신문화연구원, 1984.
 徐復觀, 『中國思想史論集』, 臺北, 學生書局, 1979.

- _____, 『中國思想史論集續編』, 時報出版公司, 1982.
- _____, 『中國人性論史』, 商務印書館, 1984.
- 서울大學校東洋史學研究室 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.
- 華仲馨外, 『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.
- 최재묵, “동양철학에 있어서 철학과 종교-儒敎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의 現代의 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 社會사상 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 人間상과 구약적 人間상”, 『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.