

종교교육학연구 제16권. pp.229~248

서울: 한국종교교육학회, 2003.

유가 신관의 종교교육학적 지평

崔 文 馨

(한국정신문화연구원)

《요약》

종교교육의 구체적 내용은 각 종교의 신념과 교의에 따라 다를 수 있지만 그 공통적 함의는 성스러움에의 지향이라고 하겠으며 이것은 선진 유가의 신관에 잘 드러나 있다.

공자 신개념의 사상적 출발은 고대 상제신앙에서 비롯되어 주대의 정치적 천명사상을 거쳤다. 공자는 전래돼 오던 신앙의 대상으로서 인격적 천신의 요소를 긍정하면서도 천의 절대적 권위를 개인의 윤리적 자각의 촉구라는 내재적 의미의 천개념으로 전향시켰다. 공자의 신관은 초월적인 면을 무시하지 않으면서도 인간의 자각적 노력 또한 경시하지 않았다. 즉 초월성과 내재성, 자율성과 타율성의 융합적 성격을 갖는다. 공자는 인간 주체의 선과 덕성의 잠재적 가능성에 대한 신념을 강조했다.

맹자의 신관은 외적 측면과 내적 측면의 두 가지로 나타난다. 외적인 정치적 측면으로는 『시』·『서』를 중심으로 주대의 천명 정치사상을 민본과 혁명의 근거로 통치자에게 왕도정치(인정)를 제시했다. 또 내적인 윤리적 측면에서는 인간 심성의 내면을 추구하여 인간본성의 선함을 천에 근원시키고 있다. 천명은 인성의 내적 근거가 되며, 성선은 천명에 기초한 인정(仁政)과 혁명의 명분을 제공한다.

이러한 유가의 신관은 인간 개개인의 종교적 완성과 연결된다. 이는 선천적 도덕의 가능성으로 시작하여 인격의 완성을 지향처로 하는 자발적 감수성으로 발전했으며 이러한 종교교육적 함의가 바로 동양의 신관에 함축되어 있다.

핵심 주제어: 신(神), 천(天), 명(命), 인(仁), 예(禮)

I. 서 론

인간은 자연과 더불어 생활하고 자연의 영향력 가운데 있었으므로 자연을 숭배

하였다. 이는 곧 원시적 자연숭배로서 이 숭배의 대상은 초기에는 다원적으로 나타나다가 정치 권력의 초능력적 이념과 함께 그 숭배의 대상도 하늘(천)의 초능력적 힘으로 대표되게 된다. 원시사회가 발달하면서 이 하늘의 초능력적 힘은 인격신의 성격을 띠게 되지만 정치적 변화 및 자연과학의 발달로 미래의 이상향을 요청할 수 있게 되면서 영웅적 인격체로서의 천의 권위는 약화되고 천을 비인격적인 자연이나 법칙으로 이해하게 되었다.

신의 유형은 인간의 지적 수준이나 사회발전과 상응하고 있다. 이러한 관점에서 신의 유형을 보면, 씨족신의 성격을 띤 것이 오래되었고 사회발달에 따른 신분의 분화로 여러 기능신이 등장하게 되는데 농업신·수렵신·상공신·창조신·수호신등이다. 한편 자연현상이 신격화된 자연신이 있는데, 특별히 인간생활에 큰 이해를 끼치는 현상이 신격화되는 경향이 있었다. 그런데 역사가 발전함에 따라 인간은 한정된 세계관으로부터 무한한 우주관으로 사고를 확대하게 되고 세계를 지배하는 법칙과 질서를 인식하게 된다. 만유를 통일하여 일정한 질서를 부여하려는 경향이 나타나는데 신들의 세계에서도 잡다한 제신들이 통일되는 유일의 초월신이 등장하는 것이 그것이다. 다신론이 궁극적 실재의 구체적 특색을 나타내지만 통일성이 결여되어 있는 것처럼 사회는 가치들의 경쟁으로 다원적이지만 보편성과 통일성은 결여된다. 그런데 모든 상대적인 가치들을 초월하여 그들을 통일하는 절대 궁극적 원리나 가치의 실재를 요청(Postulat)할 때 최고신¹⁾의 관념이 생기고 일신론이 나타난다. 전시대에는 기능과 형태가 다른 독자적인 기능을 가진 신들로서 구성되어 있었다. 그러다가 지배적인 원리에 의하여 신들의 세계가 정비됨에 따라 최고신의 관념이 생기게 된다. 그런데 이러한 최고신의 성립은 사고의 발달과도 일치할 뿐 아니라 정치, 경제, 사회발전과도 상응하는 것이다.

주목할 것은 유가를 중심으로 한 동양의 신관의 발전은 잠재된 덕성의 실현이라는 인간의 완성, 종교교육에 그 확고한 방향성을 두고 전개되었다는 것이다. 공자와 맹자의 천개념을 중심으로 한 신관의 함의는 궁극적으로는 개개인의 인격완성과 그를 통한 이상적 사회를 구현하고자 한 것임을 볼 수 있다. 유교의 신은 대체로 두 부분으로 나누어 볼 수 있는데 첫째는 고대 문헌에 나타난 신으로 흔히 '상제' 혹은 '천'으로 표현된 인격성을 지닌 신을 가리키고, 둘째는 주자를 비롯한 후기 성리학파에서 제시하는 리(理)의 개념으로 인격을 초월한 우주질서의 성격을 대표하는 신을 가리킨다.²⁾

1) 유대교의 야훼, 이슬람교의 알라, 로마의 주피터, 中國의 上帝등은 모두 그러한 최고신들이며, 佛教의 다르마(法), 우파니샤드의 브라만, 道敎의 道등은 궁극적 실재를 보다 존재론적, 철학적으로 표현한 예라 할 것이다.

이 신개념은 명칭의 여하에 관계없이 최초이며 최후이고, 지고하며 심오하고, 개인의 사유와 결합된 최고 최상의 원리로서 만물을 다스리는 질서로서의 개념이다. 유교의 '천'개념은 나름대로의 신앙의 대상으로, 자연계와 인간사회를 지배하는 초월적인 역할을 담당했으며 《시》·《서》 등의 경전에서 보여지는 최고신적 의미(상제천)를 갖는 전통적 천사상에 대한 해석으로, 궁극 실재에 대한 해석이었다. 이제 선진유가의 공자, 맹자사상을 중심으로 그 신관이 가지는 종교교육적 함의를 살펴 본다

II. 주(周)의 천(天)과 천명(天命)

공자는 하은주 삼대의 문화를 진술하면서 자신은 주나라의 문화를 따르겠다고 언명한 바 있다. 중국 고대에 있어서 최초의 봉건왕조의 출현은 주대요, 천을 제신 가운데 최고 유일의 신으로 간주한 것은 주의 봉건왕국이 건립된 이후의 일이다. 은대의 천은 자연으로서의 천인데 반해 서주에 이르러서는 은의 상제관념과 천을 연결시킨 인격신으로서 최고의 신이 된다. 즉, 주대인들은 선대인들이 믿었던 동일한 최고신을 받들며 이 최고신 상제-천은 특정 부족을 비호하는 신이 아님을 강조했다.³⁾

천이 상제와 같은 절대적 권능을 가지게 된 것은 주대에 이르러서이다. 물론 주대에도 천과 상제는 한동안 혼용되었으나 천이 상제의 지위를 대신하였다고 할 수 있다. 주초에는 절대자의 호칭으로 상제와 천이 혼용되나⁴⁾ 점차 천으로 대체된다.⁵⁾ 상제와의 관계에 있어서도 은대와 달리 친밀한 관계를 맺고 교제한다고

2) 金鎔貞, 《第三의 哲學》, 思社研, 1986, 459-46쪽 참조.

3) 書經, 周書, 蔡仲之命, '王若曰, 小子胡, 惟爾率德改行, 克愼厥猷, 肆予命爾, 侯于 東土, 往卽乃封敬哉. …… 皇天無親, 惟德是輔, 民心無常, 惟惠之懷'

4) 羅光, 《中西宗教哲學比較研究》, 中華文化叢書, 民國 71.23쪽. 《書經》의 <周書>에 나타난 '天'과 '帝'의 관계는 같으며 같은 뜻으로 사용되고 있다. '嗚呼, 乃祖成湯, 克齊聖廣淵, 皇天眷佑, 誕受厥命' (書經, 周書, 微子之命) '我西土, 惟恃殪冒, 聞于上帝, 帝休. 天乃大命文王, 怙戎殷, 誕受厥命' (書經, 周書, 康誥) 갑골문의 至高神의 칭호는 '帝'나 '上帝'였다. 《書經》에는 '天'과 '上帝'가 같이 나타나는데 오히려 '天'이 더 많이 보인다. 《書經》의 '天'의 사용은 《書經》이 周朝의 작품임을 증명하는 것이다.

5)天和上帝의 一元化는 周族의 최고신인 天神과 殷의 上帝의 지위가 교체되면서 上帝가 天의 개념속에 포섭되어 혼용된다. 따라서 殷墟文化에서 우위를 차지하며 인격신으로서 殷商의 최고신이었던 上帝가 《書經》, 《詩經》에 이르러서는 '天'에게 그 지위를 빼앗기게 된다.

믿었다. 천은 모든 사람을 사랑하며, 덕있는 자를 왕으로 세워 자신을 대신하여 백성을 다스리게 한다. 그러므로 천자⁶⁾로서의 왕은 천의 뜻을 받들어 덕을 닦아 선정을 행해야 한다는 것이다.⁷⁾ 처음에는 기복적 수호신으로서의 성격을 갖던 상제로서의 천이 주대에 와서는 당위의 존재로 인간사회의 정치적 성쇠를 좌우하는 존재가 된다.⁸⁾ 즉, 천은 왕조의 존속을 결정하는 최고의 도덕적 의지이며 역사의 신이 되는 것이다.

이 역사의 신인 천(상제)이 군주의 덕성 유무에 따라 통치권의 정당성을 인정하기도 하고 그것을 박탈하기도 한다. 왕의 권력은 천에서 나오는데 천신은 군주가 되기에 적합한 사람을 늘 찾는다.⁹⁾ 이러한 천명¹⁰⁾사상은 은의 탕이 하의 걸을 칠 때에 내세웠던 역성혁명의 명분이었으며¹¹⁾ 은이 제국을 형성한 뒤에 더욱 종교적인 권위를 입어 은족에게만 주어진 고정불변의 결정론적인 운명으로까지 여기게 되었다. 그런데 주가 은을 정복하는 데도 여전히 이 천명을 정당성의 명분으로 사용했음을 알 수 있다.¹²⁾ 주나라가, 은나라가 하나라를 칠 때에 내세웠던 명분으로 다시 은을 침으로써 기존의 천명사상을 이용한 것은, 수단으로 택한 것이지 결코 은말의 타락하고 악용된 천명사상을 그대로 신봉했기 때문은 아니었다. 오히려 周는 殷의 종교적 성격을 띤 천명을 민의¹³⁾에 의거한 도덕적 성격을 갖는 천명으로 발전시켰다. 또한, 천명이 항상 일정하게 특정한 정권을 비호하는 것이 아니라고 하여 왕의 수덕을 강조하고 있다.¹⁴⁾ 즉, 하늘을 신뢰할 수 없기 때문에 문왕과 같

6) 멜시아 엘리아데, 이은봉 역, 《종교형태론》, 형설출판사, 1987. 126 쪽 참조. 황제는 ‘天子’로서 天空神의 지상에 있는 대리자이다. 몽고어의 ‘자자간(dzajagan)’은 중국어의 ‘천명(T’ien-ming)’에 해당한다.

7) 書經, 周書, 泰誓上, ‘惟天地, 萬物父母, 惟人萬物之靈, 亶聰明, 作元后, 元后作民父母, …天佑下民, 作之君作之師, 惟其克相上帝, 寵綏四方’

8) 金能根, 《儒敎의 天思想》, 승실대출판부, 1988. 18쪽 중국인의 天概念 가운데 가장 뚜렷한 점은 天을 慈愛보다 正義의 존재로 규정한 것이다. 天은 냉엄하고 권위적이며 불편불의하여 어느 특정인 만을 비호하지 않는다고 인식하였다.

9) 書經, 尙書 多方, ‘天惟時求民主’

10) 金敬惁, 《儒敎哲學思想概要》, 成均館, 1950. 99-103쪽

11) 書經, 尙書 湯誥上, ‘夏氏有罪, 予畏上帝, 不敢不正.’

12) 書經, 周書 泰誓上, ‘今商王受, 弗敬上天, 沈緬冒色, 敢行暴虐, 罪人以族, 官人以世, 惟宮室臺, 榭陂池侈服, 以殘害于爾萬姓, 焚炙忠良, 剗剔孕婦, 皇天震怒, 命我文考, 肅將天威, 大勳未集’

13) 周書, 泰書, ‘天視自我民視, 天聽自我民聽’

14) 周書, 召誥, ‘我不可不監于有夏, 亦不可不監于有殷, 我不敢知, 曰有夏服天命, 惟有歷年, 我不敢知, 曰不其延, 有不敬厥德, 乃早墜厥命, 我不敢知, 曰有殷受天命, 惟有歷年, 我不

은 덕치를 행해야만 왕권이 유지될 수 있다는 것이다.¹⁵⁾

한편, 주대의 천사상에도 인격적 요소가 있었다. 풍우란은 천의 의미를 물질로서의 천, 주재의 천, 운명의 천, 자연으로서의 천, 의리의 천의 다섯가지로 분류하고 이중 주재의 천은 황천상제와 같은 것으로서 신인동형동성설적인 천과 제를 의미한다고 한다.¹⁶⁾ 이는 기독교의 신과 유사한 속성을 갖는 것으로도 보여지나 창조자는 아니다. 그러나, 주대의 천은 일방적으로 모든 것을 결정한 은대의 상제와 같은 존재가 아니라 주재적, 인격적인 존재로, 이법성을 내재적으로 지닌 존재였다.

유교에 있어서의 관의 전개는 천'개념의 발전에서 찾아볼 수 있다. 천'이란 말은 고전에서 보여지듯이 자연'이란 관념과 밀접하게 연관되어 있는데 그 관념의 이행은 자연'의 관념에 비하여 반대 방향으로 전개된다. 즉, 추상적인 의미를 갖는 것으로 성립된 자연'이 후대에 오면서 대상적인 사물이나 현상을 나타내는 말이 된 것에 대하여, 천'은 명사로서 구체적인 존재를 표현하는 말로 부터 차츰 추상성을 갖게 되면서 형용사적인 의미가 되어 갔다. 또한 사상적으로도 자연'이 실제 생활상의 의미에서 인간과 분리된 세계로 옮겨간데 대하여 천'은 본래 인간을 초월한 존재였던 것이 서서히 추상화되면서 인간세계로 근접하여, 때로는 인간의 내면적인 것'으로 까지 그 의미가 발전됨과 동시에 사물의 객관적인 본연의 자세를 나타내는 의미로까지 되었다.¹⁷⁾

III. 공자의 신관

공자가 생장했던 노국은 서주의 개국직후에 주공의 아들 백금이 제후로 분봉되었던 국가였으므로 제후국 가운데 문화가 가장 발달하였을 뿐 아니라 서주시대의 문물전장을 가장 많이 보존하고 있었다. 따라서 공자는 노국에 보존된 서주시대의 전통문화에 깊이 심취하였고 공자의 학문과 사상은 주대의 전통문화의 기반위에서 형성되었으며, 삼대를 정치적 이상세계로 하는 복고주의적 경향을 띠게 되었다.

敢知, 曰不其延, 有不敬厥德, 乃早墜厥命, 今王嗣受厥命, 我亦有茲二國命嗣若功, 王乃初服.'

15) 書經, 君奭, '天不可信, 我道惟寧王德延'

16) 馮友蘭, Derk bodde 譯, *A History of Chinese Philosophy*, Vol.1, George Allen & Unwin Ltd. p.31.

17) 栗田直躬, 《中國思想における自然と人間》, 岩波書店, 1996, 27 쪽.

그런데 공자가 살았던 시기는 주의 문화가 붕괴되는 시기였으므로 천에 대한 이해도 주초와는 달라질 수밖에 없었다. 당시의 천에 대한 이해는 다음과 같았다. 첫째는, 서주 초기로부터 이어져 내려온 전통적인 관념에 따라 천'을 인격화된 지상신으로 이해한 것이고, 둘째는, 천'을 운명'으로 이해한 것이며, 셋째는, 자연적인 존재로 천을 이해하는 것이었다. 공자는 이 세 가지의 천'이해에 대해 전적으로 인정하거나 부정하지 않고 비교적 절충적인 태도를 취했다.¹⁸⁾

공자는 《논어》에서 천에 대해서 일관된 표현을 하지 않고 있다. 어떤 때는 인격적인 존재로서의 천에 대한 언급이 있고, 어떤 때는 천의 이법적인 의미를 언급한다. 이러한 표현 때문에 공자의 천개념을 일률적으로 무엇이라고 단언을 내리기에는 많은 문제점이 있다. 한편 크릴(H. G. Creel)은 “공자의 천은 일종의 비인격적인 도덕역량이었다.”¹⁹⁾고 하여 공자의 천개념에 대한 다른 견해를 피력하였다. 공자의 천개념에 대한 해석은 학자의 견해에 따라 주장이 상반되기도 하는 문제로 논의의 쟁점이 되어왔다. 이러한 이유는 공자가 자신의 천개념에 대해 명확하게 밝히지 않았고 그 자신이 언급한 내용도 여러 측면에서 해석할 수 있는 여지를 남기기 때문이다.²⁰⁾

1. 명(命)과 천명(天命)

공자에게 있어서 천은 최고의 권위를 지니고 만물을 생성·변화시키는 존재이며, 인간의 행위의 준칙이 되는 도덕원칙을 함유한 존재로 인생법칙의 본원이다. 이러한 천의 자기의지의 표현이 명²¹⁾이다. 두임지는 공자의 명'의 의미²²⁾를 두 가지로 나누었다. 첫째는 객관적인 규율을 가리키는 것이고 둘째는 숙명적인 것으로 설명한다. 숙명적인 것은 공자가 자연이나 사회에서 불가해한 일을 만났을 때 운명으로 돌렸다는 것이다.²³⁾ 먼저 후자를 중심으로 공자의 명'에 내재된 신관을

18) 向世陵, 馮禹, 《儒家的 天論》, 齊魯書社, 1991, 31쪽

19) H.G Creel, 《孔子, 人間과 神話》, 李成珪 譯, 135-136.쪽

20) 論語에 나타난 '天'字는 모두 19字이나 그 中 공자가 言及한 것은 14字로 모두 아홉문장에 들어있다.

21) 勞思光, 《中國哲學史1》, 香港: 崇基書局, 1968. 25쪽

22) 命에 대한 解釋은 크게 둘로 나눌 수 있다. 하나는 《論語》의 命은 모두 운명을 나타내는 것이라 본 것이다. 이와는 정반대로 공자는 命을 고정된 어떤 것(운명) 이라고는 생각지 않았다는 입장이다. 前者의 대표적인 사람이 徐復觀이요, 後者에 속하는 이는 H.G.크릴을 들 수 있다.

23) 杜任之, 高樹幟, 《孔子學說精華體系》, 新華書店, 1985, 75-76 쪽 참조.

고찰한다.

공자는 제자인 백우에게 문병을 가서

이럴 수가, 명이로다! 이 사람이 이런 병에 걸리다니! 이 사람이 병에 걸리다니! ²⁴⁾

라고 탄식하며 인간의 능력이 닿지 못하는 한계로서의 운명을 말한다. 여기서 ‘명’이란 인간의 입장에서 운명의 의미, 인간의 정해진 운명이라는 뜻을 나타낸다.²⁵⁾ 인간이 아무리 노력을 한다해도 이를 수 없는 것을 ‘명’으로 돌린 것은, 인간의 한계를 벗어난 영역이 있다는 것을 말하는 것이며, 한계에 벗어난 이러한 영역은 초월적인 존재에 의해 좌우되는 것이다. 즉 공자는 천명과 같은 필연성이란 인간의 의지에 의해서 변화될 수 없는 것으로 보았다.²⁶⁾

자료가 계씨를 섬기고 있던 어느 날, 그의 친구요 동료이기도 한 어떤 사람이 공자에게 다른 동료가 자로를 계씨의 종주에게 중상하고 있다고 하며, 자기가 그 중상하는 사람을 사형에 처하도록 영향력을 행사하겠다고 말했다. 그러나 공자는 “도가 행해져도 명이고, 도가 행해지지 않는다 해도 그것 또한 명이다”라고 말하면서 그 중상자가 이 명을 어떻게 할 수 있겠느냐고 반문하였다.²⁷⁾ 이는 도의 행과 불행은 전혀 천의 의지 즉 천명에 있다는 것이요 공백료와 같은 소인에 의하여 좌우되지 아니 한다는 것을 말한 것이다. 이에 대하여 크릴은 당파를 조성하고 음모, 술수를 조장하는 짓은 좋은 방법이 못된다고 생각하였기 때문에 그 제안을 거절하는 방법으로 공자가 천명을 이용한 것으로 보고 있다.²⁸⁾ 즉 공자는 자신의 원칙에 어긋나는 상대방의 제안을 ‘명’으로써 완곡히 물리친 것으로 보았다. 또한, 자한편 1장에서는 공자께서 리(利)와 명(命)과 인(仁)에 대하여는 드물게 말씀하셨다.²⁹⁾고 전하고 있다.

공자의 제자인 자하는 말하였다. 대가 듣건대 생사에는 명이 있고, 부귀는 하늘에 달려 있다.”³⁰⁾ 삶과 죽음은 인간의 영역 밖의 일이다. 죽음이 찾아오면 결국

24) 論語, 雍也, ‘命矣夫, 斯人也而有斯疾也, 斯人也而有斯疾也.’

25) 金勝惠, 《原始儒教》, 民音社, 1990, 133쪽.

26) 上同, ‘命’은 운명의 의미를 지니고, ‘천’이라는 용어가 쓰일 때는 천이 인간에게 사명을 준다는 적극적 의미를 가진다.

27) 論語, 憲問. ‘道之將行也與. 命也. 道之將廢也與. 命也.’

28) 크릴, 앞의 책, 140쪽.

29) 論語, 子罕. ‘子罕言利與命與仁’

30) 論語 顏淵. ‘商, 聞之矣, 死生有命, 富貴在天.’

체념하면서 단지 운명이다'라고 말할 수밖에 없는 것이다. 부귀는 인간의 노력으로 얻을 수 있겠지만 군자가 관심을 갖고 추구해야 할 목표는 아니다. 그러므로 그런 문제에 대해서도 하늘에 달렸다'고 일축해 버린다. 군자가 해야 할 일은 자기 자신의 인격과 동료들과의 관계에 관심을 갖는 것이라는 것이 공자의 생각이었다.

공자는 비록 운명의 존재를 부정하지는 않았지만, 운명에 좌우된다거나 운명 때문에 합리적인 사고와 생활이 방해받는 일이 있어서는 안된다고 생각하였으며³¹⁾ 이는 평이함에 거하면서 운명을 기다리는 군자의 모습을 보여준다.³²⁾ 그러므로 공자는 천명은 놓아 두고 우선 인간이 할 수 있는 일부터 실행해 가야 된다고 본 것이다. 즉 공자는 인간으로서의 한계상황은 겸허하게 받아들이면서 인간의 능력 내의 문제들에 대해서는 최선을 다하고자 했던 것이다. 공자는 요왈편에서 땡을 알지 못하면 군자가 될 수 없다.”³³⁾고 한다. 이 때의 공자의 지명'은 표면상으로는 운명을 받아들이는 것처럼 보이지만, 실제로는 자신의 능동성을 최대한으로 발휘하여 운명에 대처하는 생활태도를 보여준다.

명을 안다(知命)는 것은 한계를 인정하는 것을 의미한다. 그래서 공자는 命을 알지 못하면 군자가 될 수 없다고 했던 것이다. 즉 군자가 되려면 인생에 작용하는 운명의 힘을 인정해야 한다는 것이다. 그러므로 공자의 지명'은 자기자신에게 던지는 도덕적 물음으로서 일의 도덕성 여부와 최선을 다하고 있는지에 관한 것이다.

요약하면, 공자는 인간의 힘으로는 어찌할 수 없는 일, 즉 不可爲之事'가 있음을 깨닫고 천은 우리 인간으로서는 도저히 저항할 수 없는 위대한 힘을 가지고 전 인류에게 명령하는 것임을 자각하여 이것을 땡' 또는 천명'이라고 하였다. 천명에 관한 것은 다음의 구절이 있다.

군자는 세가지 경외할 것이 있으니 천명을 경외하고 대인을 경외하고 성인의 말씀을 경외한다. 그러나 소인은 천명을 알지 못하므로 경외하지 않으며 대인을 무시하고 성인의 말을 업신 여긴다.³⁴⁾

천명은 인간을 제약하는 힘인데 만약 무모하게 그 한계를 뛰어 넘으려 하다가

31) 徐復觀, 《中國人性論史》, 第4章, 84 쪽.

32) 中庸 14章 '上不怨天, 下不尤人, 故君子居易以俟命, 小人行險以徼幸.'

33) 論語, 堯曰, '不知命無以爲君子'

34) 論語, 季氏. '孔子曰, 君子有三畏, 畏天命, 畏大人, 畏聖人之言, 小人不知天命而不畏也, 狎大人, 侮聖人之言'

는 화를 입게 마련이므로 마땅히 두려워 해야 한다. 그러나 한편으로는 그러한 한계를 깨닫게 됨으로써 오히려 그 테두리 안에서 유유자적할 수 있는 여유와 자유를 가지게 된다.

2. 덕(德)의 수여자 천(天)

공자의 천에 대한 언급중 많은 부분은 인간 행위의 근거가 되는 내적 법칙으로 작용한다. 또한 공자에게 있어서 이 천은 자신의 역사적 사명의 수여자로서의 德의 근원이 되기도 한다.

먼저 팔일편(八佾篇)의 “그렇지 않다. 하늘에 죄를 지으면 빌 곳도 없느니라”³⁵⁾는 구절은 어떻게 해석할 수 있을까? 하늘은 그에게 죄지을 수 있는 의인화된 신으로서, 그러한 인간의 행위를 용서해 줄 수 있는 상대이기도 하다. 그러므로 여기서의 천’은 인격적 대상으로서 인간계와 분리되어 존재(外在)하는 신인 것이며, 나아가 우주만물의 지배자이며 올바른 도의 근원으로서 사람의 도덕적 행위를 감시하는 상제와 같은 존재이다.

이러한 신개념은 다음과 같은 공자의 고백에서도 드러난다. “내가 부당할 바이면 하늘이 싫어하실 것이다. 하늘이 싫어하실 것이다.”³⁶⁾ 이는 남자(南子)를 만난 것에 대한 부당함을 토로하는 자로(子路)에 대한 공자의 답변인데, 공자는 자신의 정당성을 입증하는 근거로 천’을 내세운다. 이 구절 역시 의인화된 인격신으로서 천의 면모가 드러남을 볼 수 있다. “내가 누구를 속이란 말이나, 하늘을 속일까?”³⁷⁾라는 구절과, 또 사랑하는 수제자 안회(顔回)의 죽음 앞에서 천을 빌어 비통한 심정을 토로하는 공자의 절규인 “하, 하늘이 나를 버렸구나! 하늘이 나를 버렸구나!”³⁸⁾에서도 주재하는 천을 드러낸 공자의 신개념을 엿볼 수 있다.³⁹⁾

이러한 천은 공자의 당당한 입지의 기반으로 예의 수호자가 되기도 한다.

35) 《論語》, 八佾, “不然, 獲罪於天, 無所禱也.”

36) 《論語》, 雍也, “予所否者, 天厭之, 天厭之.”

37) 《論語》, 子罕, “吾誰欺, 欺天乎.”

38) 《論語》, 先進, “噫 天喪予 天喪予.”

39) 栗田直躬, 앞의 책, 岩波書店, 1996, 28쪽. 이 天은 초월적 지위에 있어 인간과 상대적일 뿐 아니라 의지적인 면을 보여준다. 그 배후에는 제의와 예배의 대상이라는 종교적 존재자로서의 모습이 나타난다. 즉 선에 대항하는 해악을 방지하며 도덕적 죄악을 허용하지 않는 의미에서 윤리적·인격적 존재이다.

하늘이 나에게 덕을 주셨으니 환되가 나에게 어찌하리오.⁴⁰⁾

하늘이 장차 斯文을 없애 버리려 했다면, 내가 사문을 얻지 못했을 것이지 만, 하늘이 사문을 없애지 않으셨으니, 광땅의 사람들이 나를 어찌하겠느냐?⁴¹⁾

여기서의 덕은 사명으로, 천은 예의 실현의 수여자로서 신을 의미한다. 이는 생사가 천도에 달려 있으므로 걱정할 것이 없다는 자신에 찬 말로 공자의 천에 대한 절대적인 신뢰를 나타낸다. 이는 공자가 자신의 지지자로서 신을 굳게 믿었고, 인간의 힘으로는 자기를 어찌할 수 없다는 강한 신념이 천에 근거하고 있었음을 보여준다. 즉 전통문화의 계승자로서 공자의 자부심은 천에 대한 믿음에 근거했음을 보여준다. 하늘을 원망하지 않으며, 사람을 탓하지 않으며, 아래로부터 배워 위로 통달하니, 나를 아는 분은 아마 하늘뿐이리라!⁴²⁾ 그러므로 공자는 이미 하늘을 원망하지 않는 높은 종교적 경지에 올라 있을 수 있었다.

이상의 구절은 공자의 천에 관한 언급 중 이전 시기의 생제'와 같이 주재하는 신으로 볼 수 있는 것들이다. 그러나 공자의 신은 인간행위의 법칙성의 근거가 되는 강력한 윤리와 교육의 이론적 근거가 되는 신인 것이다. 즉 공자가 본 인간세계는 예의 세계였으며, 공자는 이 예의 가능근거로 인(仁)을 제시했다. 그런데 이 인의 가능근거는 공자의 천명사상에 있다. 천생덕어여'(天生德於予)에서의 덕은 바로 인'⁴³⁾이다.

그러면 공자사상의 핵심으로 파악되는 이 인은 어떠한 의미를 갖는가. 번지가 인에 대해 묻자 공자는 사람을 사랑하는 것이다"⁴⁴⁾고 했다. 그리고 널리 대중을 사랑하되 인한 이와 친하라"⁴⁵⁾고 한다.

이러한 공자의 인을 증자는 충서로 이해했다.⁴⁶⁾ 충서(忠恕)는 안으로는 순수한 본래의 마음을 잘 간직함을 말한 것이요(忠), 밖으로는 이 진실한 마음을 미루어 타인의 마음(즉 입장)을 헤아려서 이해하는 것을 뜻한다(恕). 이와 같은 충서의 의미는 곧 자기의 마음을 남에게까지 넓히는 확충의 의미와 이를 위해서 자기 본연

40) 《論語》, 述而, “天生德於予, 桓魋, 其如予何.”

41) 《論語》, 子罕, “天之將喪斯文也 後死者不得與於斯文也, 天之未喪斯文也, 匡人其如予何.”

42) 《論語》, 憲問, “不怨天, 不尤人, 下學而上達, 知我者, 其天乎.”

43) 吳康, 《孔·孟·荀哲學》, 85쪽 羅光, 《儒家形而上學》, 中華文化出版事業委員會刊, 74쪽.

44) 《論語》, 顏淵, “樊遲問仁, 愛人.”

45) 《論語》, 學而, “汎愛衆, 而親仁.”

46) 《論語》, 里仁, “子曰…… 參乎吾道一以貫之, 曾子曰, 唯, 子出門人間曰何謂也, 曾子曰, 夫子之道, 忠恕而已矣.”

의 마음을 잘 간직한다는 의미를 갖는다. 따라서 충서는 인을 실천하는 두 가지 방법이다.⁴⁷⁾

주초의 정치적 천명사상이 공자에 이르러 인간적 규범의 근원자로 파악됨에 따라 천에 대한 관심은 인간으로 전환된다. 공자에게 이 천은 인간에게 내재성으로 존재한다고 이해되었는데, 이것이 곧 인간 인격의 최고 경지인 인이다. 즉 공자는 인간의 마음속에 선천적으로 구비된 천애의 정이 하늘로부터 부여된 덕이고, 이것을 확충하는 것이 바로 인이라고 인식했던 것이다. 이것은 천은 인간의 본질인 인을 통해서만 이해될 수 있고, 인간의 주체성으로서 인과 분리되어서는 안 되는 것으로 본 것이다.

이것은 공자가 종래의 천개념을 인간 내면으로 끌어들이어 자신 속에 내재된 덕을 닦아 실천을 거듭하면 천의 경지에 도달할 수 있다고 본 것으로서, 이상적 인간⁴⁸⁾에 의한 통치를 열망한 공자의 염원이 신개념의 의인화로 나타나 있음을 보여준다.

이상에서 살펴본 바와 같이 공자 천개념의 사상적 출발은 고대의 상제신앙에서 비롯되어 주대의 정치적 천명사상을 거친 후 천을 인간의 내면 안으로 끌어들이는 것이다. 중국에 있어서 천사상은 은대의 초월적이고 절대적인 존재인 제, 상제, 또는 조상숭배에서 시작하는데 은대 말기에 들어오면서 조상신에 대한 숭배가 부작용을 가져와 방탕하던 주왕이 주에 의해 정복당함에 따라 통치자의 덕을 강조하는 덕치의 사상이 나타난다. 이러한 토대위에 주대에는 새로운 개념으로서 천사상이 형성된다. 은대의 미신적 종교정치의 부작용을 자각하고 周初의 통치계층의 반성을 통해서 천이 계시한 자에 의해 정권의 담당여부가 결정된다는 정치적 색채가 혼합된 천명사상으로 이어진다. 그러나 서주말에 이르러 봉건제도의 부패와 사회적 혼란으로 천은 그 능력을 상실하게 되고 인간의 능력에 대한 자각이 일어나게 되었다. 이러한 변화 속에서 주대를 계승한 공자는 모든 것을 인간에 그 중심을 두고 사귀(事鬼)보다는 사인(事人)을 중시했으며 귀신을 부정하지는 않으면서도⁴⁹⁾ 선조의 제사에 대한 성의를 강조함으로써 유가의 기본덕목인 효의 확대개념

47) 인을 실천하는 방법인 충서의 구체적인 내용을 보면 다음과 같다. 곧 “내가 하고자 하지 않는 것을 남에게 베풀지 말라”(“己所不欲, 勿施於人,” 《論語》, 顏淵; “其恕乎, 己所不欲, 勿施於人,” 《論語》, 衛靈公)고 한 것과, “내가 서고자 하면 남도 세워 주고, 내가 달하고자 하는 것을 남도 달하게 하라”(“夫仁者, 己欲立而立人, 己欲達而達人,” 《論語》, 雍也)는 것이다. 이것은 바로 인의 실천방법인 충서를 보다 구체화시킨 것으로, 전자는 소극적 측면에서 말한 것이고 후자는 적극적 측면에서 말한 것으로 본다.

48) 공자가 생각한 이상적 인간상은 군자였는데, 군자란 도덕수양에 힘쓰는 사람이었다. 도덕 이상의 실현을 이룩한 완성자도 군자이지만 그 실현을 향해 노력하는 사람도 군자이다

으로 인정하였다.

즉, 《논어》상으로 본 공자의 사상은 의식과 의지를 구유한 우주의 주재자적 천을 인정하였음에 틀림없다. 또한 공자의 천개념 속에는 전통적 천신앙의 공통적 성격을 초월하여 집단체 의지에서 독립하여 천과 직접적으로 연결되는 개인 주체의 윤리의 확립이 보여지는데 이는 확실히 사상의 비약적 발전인 것이다.⁵⁰⁾ 공자는 전래되어 오던 신앙의 대상으로서의 인격적 천신의 요소를 긍정하면서도 천의 절대적 권위를 개인의 윤리적 자각의 촉구라는 내재적 의미의 천개념으로 전향시킨 일면이 보인다. 결론적으로 공자의 신관은 초월적인 면을 무시하지 않으면서도 인간의 자각적 노력 또한 경시하지 않았다. 즉, 초월성과 내재성, 자율성과 타율성의 융합적 성격을 갖는다. 공자는 인간 주체의 선과 덕성의 잠재적 가능성에 대한 신념을 강조하였다.

IV. 맹자의 신관

1. 정명(正命)과 비명(非命)

맹자는 공자의 인본사상을 계승하고 이것을 정치에까지 확대 반영코자 했다. 맹자의 천사상도 공자와 마찬가지로 《시경》 및 《서경》을 연원으로 하는 주대의 천사상에 기초하고 있으나 맹자의 천은 분명한 의도성을 지닌다. 맹자는 왕도정치론의 정당화를 위해 성선설을 주장하였고 자신의 정치관과 성선설의 근거로서 새로운 천의 이해를 제시하였다.

맹자는 개인의 화복이나 국가의 치란(治亂)에 대해 인력으로는 도저히 할 수 없는 운명이라고 해석한 때가 종종 있다. 맹자의 제자 악정자가 노평공에게 맹자를 만나도록 권유했다. 평공이 그 제안을 받아들여 떠나려 할 때, 폐인 장창이란 자가 맹자를 헐뜯어 평공을 저지시킨 일이 있다. 악정자가 이 사실을 맹자에게 고하자, 맹자는

출행하는 것은 누가 시켜서며 중지하는 것은 누가 막아서다. 그러나 출행하

49) 徐復觀, 《中國人性論史》, 商務印書館, 1984. 86쪽 참조. 徐復觀은 공자의 천개념이 전통적으로 이념적 종교의식을 가지고 있는 과거 天, 帝의 최고 통일체를 일반적인 귀신으로 格下시키고 이에 도덕적 규정을 부여하였다고 하면서, 공자에 있어서 天과 일반적으로 말하는 鬼神은 명확히 분리되었다고 한다.

50) 安炳周, 儒敎의 民本思想에 대한 研究, 成均館大學校 博士學位論文, 1986, 13쪽.

고 중지하는 것은 누가 시켜서 될 수 있는 것이 아니다. 그렇다면 내가 노후를 만나지 못한 것은 하늘의 뜻이니, 장창이 어찌 나로 하여금 만나지 못하게 할 수 있겠는가?⁵¹⁾

라고 이 사건을 해석했다. 이때의 천은 공자가 언급한 운명적 의미의 천과 상통하는 것으로 이와 비슷한 구절이 만장상에 있다.

만장이 질문했다. 혹자가 말하기를 공자가 위나라에서는 옹자를 주인 삼으셨고 제나라에서는 내시 척환을 주인으로 삼으셨다고 하는데, 그런 일이 있었습니까?” 맹자가 대답하셨다. “아니다. 그렇지 않다. 모두 호사자들이 꾸며낸 말이다. 위나라에서는 현대부인 안수유 수를 주인 삼으셨는데, 미자하의 처와 자로의 처는 자매였기 때문에 미자하가 자로에게 만약 공자께서 나를 주인으로 삼으신다면 위나라의 경이라는 높은 직위를 얻을 수 있다’고 했다. 자로가 이를 공자에게 고하자, 공자께서는 운명이 이미 정해져 있다’고 하셨다. 공자께서는 관직에 나아갈 때는 예로써 하고 물러날 때는 의로써 하시어, 얻고 못 얻는 것은 운명에 있다고 말씀하셨다. 만약 그가 옹저나 내시 척환을 주인으로 삼았다면 이는 의도 모르고 운명도 모르는 것이다” 하셨다.⁵²⁾

위의 옹저와 제의 척환은 위군과 제군의 측근이었다. 그래서 호사자들이 공자가 이 두 사람의 집에 머물면서 관직을 얻으려 했다는 말을 꾸며낸 것이다. 그러나 공자는 미자하의 집에 머무는 것이 정도가 아니라 여겨 운명을 거론했던 것이다.

그런데 맹자는 이러한 천’과 명’에 대해 정확히 정의하고 있다. 맹자는 요·순·우의 왕위계승에 관하여, 요·순의 아들들이 불초(不肖)하고 순과 우는 재상으로 일한 기간이 길었으므로 순·우가 세상을 소유했으며, 우의 아들은 현명하고 익(益)은 재상으로 일한 기간이 짧아 계(啓)가 세상을 소유했다고 말했다. 이에 관해 맹자는

순·우·익 세 사람이 재상으로 일한 기간의 장단과 그 아들의 현·불초는 다 인력으로 할 수 없고 스스로 된 것이며, 인력으로 가지고 온 것이 아니고

51) 《孟子》, 梁惠王下, “曰行或使之, 止或尼之, 行止非人所能也, 吾之不遇諸侯天也, 臧氏之子, 焉能使予不遇哉.”

52) 《孟子》, 萬章上, “萬章問曰, 或謂孔子於衛主癰疽, 於濟主侍人瘠環, 有諸乎, 孟子曰否, 不然也, 好事者爲之也, 於衛主顔雋由, 彌子之妻與子路之妻兄弟也, 彌子謂子路曰, 孔子主我, 衛卿可得也, 子路以告, 孔子曰有命, 孔子進以禮, 退以義, 得之不得曰有命, 以主癰疽侍人瘠環, 是無義無命也.”

스스로 이룬 것이다. 인력으로 할 수 있는 일이 아닌데 결국 그렇게 된 것은
 천이라 하고, 인력으로 초래한 것이 아닌데 저절로 그런 경지에 도달한 것을
 命이라 한다.⁵³⁾

라고 하여 천명이란 인간의 의지와는 관계없이 그렇게 되는 것을 이르는 말이
 라고 정의했다. 이것은 분명히 인간의 한계를 자각한 입장에서 볼 때의 천과 명이
 다. 천은 절대적으로 인간의 능력을 넘어선 존재이므로 인간의 힘으로는 어찌할
 수가 없는 것이다. 그러나 이 천명은 사람이 노력해서 초래된 결과를 말하는 것이
 지, 자신의 실수로 인한 결과는 명이라고 하지 않는다고 했다.

사람의 일은 모두 운명 아님이 없으나 그 정명을 순하게 받아들여야 한다.
 그러므로 정명을 아는 사람은 곧 쓰러질 것 같은 위태한 담장 아래 서지 않
 는다. 자기가 할 수 있는 도리를 다하고 죽는 것이 정명이고, 죄를 지어 형으로
 죽는 것은 정명이 아니다.⁵⁴⁾

맹자는 운명을 정명(正命)과 비명(非命)으로 나누면서, 바른 것은 받아들이고
 바르지 못한 것은 받아들이지 말 것과, 탕(湯)이나 무왕(武王)의 경지 또는 요·순
 의 경지에 이르도록 몸과 마음을 수양하여 법도를 행하면서 타고난 명을 기다릴
 것을 말했다.⁵⁵⁾

그러므로 맹자가 말하는 명은 인간의 노력을 밖에서 제한하는 것이 아닌 것으
 로, 인간이 천을 철저히 깨달았을 때 오히려 인간이 할 수 있는 일이 더 분명해진
 다고 할 수 있다. 결국 인간 자신이 해야 할 일에 더 노력을 기울일 수도 있는 것
 이다. 인간의 모든 일들이 명 아닌 것이 있다고 할 수는 없을 것이다. 그러나 명대
 로 맡겨 둘 것이 아니라 수신을 통해 적극적으로 입명(立命)하는 데 인간으로서
 마땅히 행할 임무가 있는 것이다.

2. 인간 덕성의 근원

맹자는 사람에게 세 가지 큰 즐거움이 있는데, 그 중 우러러 하늘에 부끄럽지

53) 《孟子》, 萬章上 “舜禹益相去之遠, 其子賢不肖, 皆天也, 非人之所能爲也. 莫之爲而爲者, 天也, 莫之致而止者, 命也.”

54) 《孟子》, 盡心上, “莫非命也, 順受其正, 是故知命者不立乎牆之下, 盡其道而死者正命也, 桎梏死者非正命也.”

55) 《孟子》, 盡心下, “君子行法以似命而已矣.”

않고 아래로는 사람에게 부끄럽지 않은 것이 두 번째 즐거움이라고 했다.⁵⁶⁾ 하늘을 우러러보아 부끄러움이 없다는 것은 천이 자연적인 천만을 가리키는 것이 아니라 인간의 마음에 부끄러움을 느끼게 하는 그 무엇이 있다는 말이다.

맹자께서 제나라를 떠나실 적에 충우가 도중에 물었다. 부자께서 기쁘지 않은 기색이 있는 듯합니다. 제가 지난날 부자께 듣자오니, 군자는 하늘을 원망하지 않으며, 사람을 허물하지 않는다' 하셨습니다.”⁵⁷⁾

이때의 천은 자연적·물리적 천이라는 일차적인 뜻이 있으나, 그러한 의미를 넘어서 개인의 윤리적 행위의 근거가 되는 천인 것이다.

맹자는 인간과 천의 관계를 설명하는데, 인간의 심성은 천에 기인하고 천으로부터 부여된 것으로 절대 선한 것이라고 강조했다.

그 마음을 다하는 자는 그 성(性)을 아니 그 성을 알면 천(天)을 알 수 있다. 그 마음을 보존하여 그 성을 보양하는 것은 하늘을 섬기는 것이며 요절이나 장수에 의심을 품지 않고 몸을 닦아 천명을 기다림은 천명을 세우는 것이다.⁵⁸⁾

그 심(心)을 통해서 성(性)을 알고 성(性)을 통해서 천(天)을 안다고 할 때 천(天)과 성(性)과 심(心)은 서로 동일선상에서 논할 수 있겠다. 자기의 마음을 다한다(盡其心)는 것은 심(心) 안에 뿌리박혀 있는 인의예지(仁義禮智)의 사단(四端)을 온전히 하여 그 본래의 도덕적 선함을 보존하고 확충한다는 맹자의 수양론을 요약한 것이다.

그런데 이렇게 수양을 통해 자기 마음 안에 주어진 도덕성을 온전히 했을 때 비로소 인간은 자기가 지닌 인간 고유의 본성이 어떠하다는 것을 알게 된다(知其性). 맹자는 한 걸음 더 나아가 인간이 자기의 본성을 깨닫게 되었을 때 그 본성을 부여한 천을 알게 되고(知天) 천을 섬기는 것(事天)이 된다고 말한다. 따라서 운명에 속하는 생사의 문제에 정신을 쓰지 않고 자신을 닦는 일에 전력을 기울일 때 그것이 바로 천명을 완수하는 일이라고 말한다.⁵⁹⁾

56) 《孟子》, 盡心上, “仰不愧於天, 俯不忤於人, 二樂也.”

57) 《孟子》, 公孫丑下, “孟子去齊, 充虞路問曰, 夫子若有不豫色然, 前日虞聞諸夫子, 曰君子不怨天不尤人.”

58) 《孟子》, 盡心上, “孟子曰, 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, 殫壽不貳修身以事之, 所以立命也.”

59) 김승혜, 앞의 책, 183쪽.

즉 인간이 자기의 본성을 알게 되면 하늘을 알 수 있다는 말은 하늘과 인간 사이에 어떤 내적 관계가 있다는 의미이다. 즉 '심'과 '천'과 '성'이 완전히 통일돼 있는 불가분의 관계로 나타나므로, 하늘에 대해 기도나 점복과 같은 행위를 할 필요가 없고 자신의 마음속에 뿌리내린 사단을 온전히 깨닫기만 하면 되는 것이다. 그러면 자신의 본성을 알게 되는데, 이 본성은 하늘이 부여한 것이기 때문에 본성을 알면 자연히 도를 깨닫게 되고 자신의 마음속의 사단을 확충하면 천을 섬기게 된다는 것이다. 하늘은 성실 그 자체이기 때문에 하늘로부터 본성을 부여받은 인간도 자연히 도덕적이다.

맹자는 또 사람에게 두 가지 귀한 작위(爵位)가 있는데 하나는 천작(天爵)이고 또 하나는 인작(人爵)이라 했다. 천작(天爵)은 근본적인 것이고 영구적인 것이나, 인작(人爵)은 부수적인 것이고 일시적인 것이다. 근본적인 것을 완수하면 부수적인 것은 따라오게 마련이다.

천작이 있고 인작이 있다. 인의충신을 행하고 선을 즐겨 게을리 하지 않는 것은 천작이고, 공경대부는 인작이다. 옛사람들은 그 천작을 닦음에 인작이 뒤따라왔다. 지금 사람들은 천작을 닦아서 인작을 구하고 이미 인작을 얻으면 천작을 버리니, 이는 매우 미혹된 행위이다. 끝내는 그 인작마저 잃을 것이다.⁶⁰⁾

하늘이 내려준 벼슬은 곧 인의예지의 사단을 뜻하는데 이를 잘 닦으면 인간이 주는 벼슬인 인작은 저절로 얻게 된다. 즉 천작은 인의예지의 도덕에서 얻을 수 있는 것이며 인작은 인위적인 현실계의 것이다. 천작은 인간성 내부에 간직된 귀한 것이며 인작은 인간 외부의 것이다. 인작은 빼앗길 수 있으나 천작은 빼앗길 수 없다. 그런데 이 천작(仁義禮智)은 생각하면 얻을 수 있고 생각하지 않으면 잃는 것이다. 맹자는 인간이 해야 할 일을 두 가지로 나누었는데, 하나는 '구재아자'(求在我者)요 또 하나는 '구재외자'(求在外者)이다. 전자는 인의예지의 도덕성이요, 후자는 부귀(富貴)·빈천(貧賤)·요수(夭壽) 등이다. 전자는 의식적으로 생각해야(思) 얻을 수 있고 생각하지 않으면 잃어버린다. 그러나 후자를 얻고 못 얻는 것은 명(命)에 달렸다. 그러므로 구재아자(求在我者)에 힘써야 된다⁶¹⁾고 맹자는 생각했다. 구재아자(求在我者)는 바로 내재된 도덕성으로 성선(性善)을 의미하는

60) 《孟子》, 告子上, “孟子曰, 有天爵者, 有人爵者, 仁義忠信, 樂善不倦, 此天爵也, 公卿大夫, 此人爵也, 古之人, 修其天爵, 而人爵從之, 今之人, 修其天爵, 而要人爵, 既得人爵, 而棄其天爵, 則惑之甚者也, 終亦必亡而已矣.”

61) 《孟子》, 盡心上, “求則得之, 舍則失之, 是求有益於得也, 求在我者也, 求之有道, 得之有命, 是求無益於得也, 求在我者也.”

것이다.

맹자의 내재적 천은 인간 본성의 문제를 추구해 가는 성선설의 기저에서 왕도 정치의 근거가 되는 외재적 인격천의 모습이 아닌 다른 성격으로도 나타난다. 대외적으로 개인의 덕성을 확충해 정치에 확대 반영하는 과정에서 필연적으로 대두된 천이 필연적 특수원리로서 신의 성격을 띤 천이라면, 개인의 덕성을 추구함에 있어 궁극적으로 의거하는 천은 내재적 의미를 가진 원리로서의 신이다.

V. 결 론

이상을 요약하면 다음과 같다. 동양의 (신개념을 대표하는) 천'의 개념은 원래 통치자들이 죽은 뒤에 가는 이 세상을 넘어서 있는 곳을 가리키는 것으로 공간적 의미를 갖는데 이 천의 공간적 개념은 제'라고 하는 인격적 개념으로 대체되었다. 상왕조(B.C. 1751- 1112)시대에 중국의 임금들과 백성들은 조상들과 다른 사람들의 혼백에게 정중한 제사를 올렸다. 이 혼백 중에 가장 힘이 센 혼백을 제'라고 했다. 중국인들은 이들 혼백 특히 조상의 혼백들이 그들의 운명을 지배한다고 믿었다.

천'은 제'와 동일한 개념으로 사용되어 공간적인 거처로부터 인격적인 주재자로 의미가 바뀌어졌다. 공자에 이르러서는 내재적 도를 의미하는 것이 되고 자연'과 동일한 뜻을 가지게 되었으며 맹자는 이를 생'과 결부시켰다. 한대를 거쳐 주자에게서는 리'·태극'으로, 그리고 양명에게서는 심'으로 이해되었다.

다음 단계는 공자와 맹자의 천' 개념에서부터 한대에 이르러 철학적으로 이론화 되어가는 《대학》·《중용》·《역전》에 나타난 천개념으로의 이행이다. 이 시기에 신관 변용에 결정적인 영향을 미친 것은 음양설이다. 춘추시대의 신의 존재에 대한 전통적 입장과 진보적 입장의 대립은, 귀신을 공경하면서도 멀리하며 제사를 극히 강조하는 공자에 이르러 일단 지양되지만, 천을 인간의 내재적 심성에서 파악하려는 맹자에 이르러 종교적 측면 보다 윤리적·정치적 측면이 부각되고 있으며, 순자에 이르러서 천의 주재성 및 인격성은 철저하게 배제된다. 이러한 천개념의 변용은 도가의 영향에 기인한 것으로 생각된다.⁶²⁾

이처럼 동양의 신관을 대표한다 할 수 있는 유가의 신관이 여러 가지 명칭으로 변용되어 오기는 하였지만 우리가 공통적으로 찾아낼 수 있는 점은 이들의 신관은 인간 개개인의 덕성의 함양과 떼어놓고 생각할 수 없다는 것이다. 인격성을 지

62) 최영진, <易傳에 있어서의 神의 문제>, 《공주사대 논문집 21집》, 1983, 175쪽.

니고 의인화된 신인 상제에 있어서는 외재하면서 인간의 덕성을 감시하고 강제하는 성격을 지녔으며, 주대 이후 인간의 마음 속으로 내재화된 천(명)에 있어서는 선천적 도덕의 가능성으로 시작하여 인격의 완성을 지향처로 하는 자발적 감수성으로 발전했다는 것이다.

유가에 있어 인간 완성의 기준은 성인(聖人)인데 유가에서 회자되는 성인은 구체적으로 요·순·우이고 문왕과 주공이다. 주렴계의 태극도설에 의하면 인간으로서의 품성이 다 완성된 사람이 바로 성인이다. 성인(聖人)은 인극(人極)으로서 인격의 기준이고 표준이다. 극(極)이란 보편적이고 합리적인 최고의 원리로서 ‘인극을 세웠다’는 말은 사람이 사람다울 수 있는 보편적이고 합리적인 최고의 원리를 세웠다는 말이다. 그러기 위하여 성인은 중정(中正)과 인의(仁義)를 목표로 세워놓고 사욕이 없는 무욕의 경지에 이르기 위하여 자기를 성찰하는데 전력했다는 것이다.⁶³⁾

종교교육의 구체적 내용은 각 종교의 신념과 교의에 따라 다를 수 있지만 그 공통적 함의는 성스러움에의 지향이라고 하겠으며 이것은 선진 유가의 신관에 잘 드러나 있다. 따라서 종교교육이란 인간으로서의 성품을 함양하여 최고의 기준이나 표준에 합치하도록 하는 교육을 말한다. 즉 인간으로서의 성품을 함양하여 사람다운 사람, 질적으로 완성된 성인(成人/聖人)을 기르는 교육을 의미하며, 이러한 종교교육적 함의가 바로 동양의 신관에 함축되어 있음을 알 수 있다.

《참고문헌》

- 《論語正義》，劉寶楠，皇清經解續編十七，臺北，漢京文化事業。
 《孟子正義》，焦循，石家莊：河北人民出版社，1984。
 金能根，〈儒敎의 天思想〉，승실대출판부，1988。
 金勝惠，〈原始儒敎〉，대우학술총서：인문사회과학 51，민음사，1990。
 金忠烈，〈中國哲學史〉，藝文書院，1994。
 柳承國，〈東洋哲學研究〉，槿域書齋，1983。
 막스 베버，이상률 역，〈儒敎와 道敎〉，文藝出版社，1990。
 벤자민 슈윙츠，나성 역，〈중국 고대사상의 세계〉，살림출판사，1996。
 安炳周，〈儒敎의 民本思想〉，成均館大 大東文化研究所，1987。
 馮 禹，김갑수 역，〈天人關係論〉，신지서원，1993。
 H. G. 크릴，李成珪 역，〈孔子：인간과 신화〉，지식산업사，1983。

63) 이계학, <인격확립의 초월적 성격>, 이계학 외, 《인격확립의 초월성》, 청계, 2001. 49쪽.

- 郭洙若, 《天の思想》, 東京: 岩波書店, 1935.
- 唐君毅, 《論中國原始宗教信仰與儒家天道觀之關係》, 臺北: 牧童出版社, 1976.
- 杜而未, 《中國古代宗教研究》, 臺北: 學生書局, 1978.
- 范壽康, 《中國哲學史綱要》, 臺灣: 開明書店, 1979.
- 傅佩榮, 《儒道天論發微》, 學生書局, 1988.
- 施湘與, 《儒家天人合一思想研究》, 臺北: 正中書局, 1981.
- 栗田直躬, 《中國思想における自然と人間》, 岩波書店, 1996.
- 李 杜, 《中國哲學思想中的天道與上帝》, 臺北: 聯經出版事業公司, 1978.
- 池田末利, 《中國哲學思想中的天理與上帝》, 東海大學出版會, 1982.
- 板野長八, 《中國古代における人間觀の展開》, 岩波書店, 1972.
- 馮 禹, 《天與人》, 重慶出版社, 1990.
- 向世陵·馮禹, 《儒家的天論》, 齊魯書社, 1991.
- 금장태, 〈儒敎의 天, 上帝觀〉, 《공자사상의 발견》, 민음사, 1992.
- 金得晚, 〈중국 고대철학에 있어서의 天과 人〉, 《철학연구》, 제54집, 대한철학회, 1995. 5.
- 박성기, 〈中國 天思想 小考〉, 《고신대논문집》, 제10집, 1982.
- 宋寅昌, 〈儒家思想에 있어서의 天命의 자각과 인간존재〉, 《東西哲學研究》, 창간호, 한국동서철학연구회, 1984. 6.
- 유명중, 〈古代中國의 天宗教〉, 《종교철학연구》, 원광대출판부, 1996.
- 이계학, 〈인격확립의 초월적 성격〉, 이계학 외, 《인격확립의 초월성》, 청계, 2001.
- Löwith Karl, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960.
- Marcel Granet, *Das chinesische Denken*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & CO. KG, München, 1980.
- P. T. Raju, *Introduction to Comparative Philosophy*, Southern Illinois University Press, 1962.

원고접수: 5월 12일 1차심사: 5월 22일 게재승인일: 5월 30일

연구자 소개

① 전공: 동양철학 / 소속: 한국정신문화연구원 연구교수

② 관심영역: 한국윤리사상

③ 주요논저: 《동양에도 신은 있는가》, 〈평화통일 이념 모색을 위한 한국종교의 인도주의 사상에 관한 연구〉, 〈건국이념에서 본 동학의 공동체 윤리관 조명〉

④ E-mail: hyoungcho@hanmail.net

The Religious Educational View on the Confucian concept of God

Choi, M oon-H young

(The Academ y of Korean Studies)

《Abstract》

In this essay, we will discuss the concept of God in Ancient China and its religious functions. We find that Confucius turned the absolute dignity of Heaven to the idea that Heaven is the immanent being and urged individuals to be morally aware, as well as affirming the factor of the personal Heavenly God as the object of faith.

This Confucian concept of God shows that the personal God (Lord-on-High) in ancient China was depersonalized, and came down to the human world. The God in Confucianism takes part in the human society and the worldly order, however limited.

In other words, it can work with 'jen 仁', the order of human inside, and 'Li 禮', the consideration of the outside. It is characterized as the adaptation with no tension between Man and God, and between Man and society. It shows that Confucianism which communicates with something focuses on this worldliness and rationalism as its features.

Key words: God (神). Heaven(T'ien 天), Fate (Ming 命), jen (仁), Li (禮)