

A Study on the Educational Meaning of 'Shen (神)' in Pre-Qin Period Confucianism

Yujeong Lee*

Hankyong National University

Abstract

[Objective] The purpose of this study is to examine the concept of shen (神) in pre-Qin period Confucianism through the use of shen in the writings of Confucius, Mencius, and Xunzi, and to consider its educational meaning.

[Contents] Confucius showed the attitude that we should prioritize humans over transcendent beings. He emphasized the virtues acquired by honoring. In Mencius, shen was not often used, but Mencius' usage shows the beginning of its meaning being humanized. Mencius humanized shen by using it to explain the highest stage of personality. Xunzi further expanded the humanistic meaning of shen shown in Mencius. Xunzi provided various clues to understand shen as a human virtue, suggested the possibility of acquiring shenming (神明), and identified the virtues related to the acquisition of 'spirit-like power' in detail. In addition, he saw it as the quality of an educator or the utility of education.

[Conclusions] Pre-Qin period Confucianism thinkers focused on cultivating virtue through reverence for gods or humanizing divinity. Through their discussion, it was possible to find the humanizing of the concept of shen, and discover religious educational attempts to acquire transcendence as a virtue.

[Keywords] Confucius, Mencius, Xunzi, Shen (神), Humanizing, Virtue

* Corresponding to Yujeong Lee (Lecturer, Bright College, Hankyong National University)

E-mail : yujeonglee0928@gmail.com

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Non-Commercial License(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>) which permits unrestricted non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.
Copyrights ©Korean Association for Religious Education

선진 유가에서 '신(神)'의 교육적 의미 연구

이유정

한경국립대학교 브라이트칼리지 강사

요 약

[연구 목적] 본 연구의 목적은 공자(孔子), 맹자(孟子), 순자(荀子)에 보이는 신(神)의 용례를 통해 선진 유가에 보이는 신(神) 개념을 고찰하고 그 교육적 의미를 고찰하는 것이다.

[연구 내용] 공자는 신(神)을 공경하되 멀리함으로써 적절한 거리를 유지해야 하며, 초월적 존재보다는 인간을 우선시해야 한다는 태도를 보였다. 그는 신(神)을 공경함으로써 획득하게 되는 덕성을 강조하였는데, 이러한 입장은 종교교육의 의미를 부각한다. 맹자는 인격 특성으로서의 신(神)의 의미를 발견하였다. 맹자에서 신(神)은 자주 사용되지 않았지만, 맹자의 용례는 신(神) 개념이 인문화되는 단초를 보여준다는 점에서 중요한 의의를 지닌다. 맹자는 인간사의 정당성을 확보하기 위하여 신(神)을 소환하였고, 인격의 최고 단계를 설명하기 위하여 신(神)을 사용함으로써 신(神)을 인문화하였다. 순자는 맹자에서 보였던 신(神)의 인문적인 의미를 보다 확장하였다. 순자는 신성(神性)을 인간의 덕성으로 이해할 수 있는 다양한 단서를 제공하였고,神明(神明)의 획득 가능성을 제시하였으며, 신묘함의 체득과 관련되는 덕성들을 구체적으로 밝혔다. 또한 그는 신(神)을 교화와 연관시킴으로써 이를 교육자의 자질이나 교육의 효용으로 이해하게 하였다.

[결론] 선진 유가는 신(神)의 신성함을 밝히기보다는 신(神)에 대한 공경을 통해 덕성을 함양하거나 신성(神性)을 인간화하는 데 주목하였다. 이들의 논의를 통해 신(神) 개념의 인문화를 확인할 수 있었으며, 초월성을 덕성으로서 체득하려는 종교교육적 시도를 발견할 수 있었다.

[주제어] 공자(孔子), 맹자(孟子), 순자(荀子), 신(神), 인문화, 덕성

I. 서론

고대 동양에서 ‘신(神)’은 본래 자연현상을 주관하는 초월적 자연신을 의미하였다. 축자적으로 보자면 갑골문에서 신(神)은 신(申), 뇌(雷) 등과 원형을 공유하는데, 이는 번개·천둥 등을 형상화한 형태로 나타난다. 시(示)와 신(申)이 결합한 ‘신(神)’이라는 자형은 서주(西周) 초기 청동기에서 나타나기 시작하며, 서주 금문(金文)부터 간지(干支)로서의 신(申), 기상 현상으로서의 뇌(雷), 종교·신앙의 의미로서의 신(神)이 구분되어간다(Kim & Moon, 2020). 이처럼 신(神)은 인간이 예측할 수 없는 기상 현상의 의미에서 시작하여, 인간의 인지 능력으로는 파악하기 어려운 신비로운 작용을 의미하게 되었다(Choi et al., 2003: 206-208; Kim & Moon, 2020: 108). 이에 설문해자(說文解字)는 신(神)을 시(示)와 신(申)이 결합한 글자로 천신(天神)이자 만물을 만든 자를 뜻한다고 설명한다.¹⁾

신(神)과 함께 많이 사용되는 귀(鬼)는 선진(先秦) 시기에는 신(神)과 그 의미가 혼용되었으며, 초기에 두 용어는 그 의미가 흡사하였다. 그러나 귀(鬼)는 인간이 죽어서 돌아가는 것이자 경우에 따라서 인간에게 해를 끼칠 수도 있는 존재로 이해된 반면, 신(神)에는 선(善)·미(美) 등의 긍정적인 의미와 초월적인 의미가 강조되어 갔다(Park, 2012: 152-157). 이처럼 신(神)은 자연현상을 주관하고 인간의 길흉화복에 영향을 미칠 뿐만 아니라 인간세계의 정치·사회적 영역에 깊이 관여하는 존재로 이해되었으며, 선진(先秦) 시기에는 대체로 인격신(人格神)으로서 지극히 높은 곳에 있는 신령(神靈)을 뜻하였다(Zhai, 2016: 45).

선진 시기에 인간은 신(神)을 위해 제사를 지냈고, 신(神)은 인간과 교섭하였다. 이러한 맥락에서 Puett은 고대 중국을 귀신이 만연하고 산 사람이 죽은 사람을 통제하거나 달래기 위하여 정기적으로 제사를 지낸, ‘영(靈)의 세계’로 묘사한다(Puett, 2011: 225). 그런데 하(夏)·은(殷)·주(周) 삼대(三代)와 춘추·전국시대를 거치면서 신(神)에 대한 태도에는 조금씩 변화가 생기게 된다. 하·은·주에 대한 예기(禮記)의 평가는 이러한 변화를 상징적으로 보여준다.

예기에 의하면 하나라는 명(命)을 존중하며 귀(鬼)를 섬기고 신(神)을 공경하되 멀리하며 사람을 가까이하고 정성을 다하였다. 반면 은나라 사람들은 신(神)을 존중하고 백성들을 통치함에 신(神)을 섬기게 하며 귀(鬼)를 앞세우고 예(禮)를 뒤로 하였다. 마지막으로 주나라 사람들은 예(禮)를 존중하고 벼물을 숭상하며 귀(鬼)를 섬기고 신(神)을 공경하되 멀리하며 사람을 가까이하고 정성을 다하였다(Liji, Biaoji).²⁾

이 기록에서 특히 대비되는 것은 은나라와 주나라의 태도이다. 은나라는 신(神)을 높이고 귀(鬼)를 앞세우는 등 초월적 존재에 대한 신앙을 강조하였다. 은나라는 조상신인 제(帝)를 섬겼

1) 說文解字, “天神, 引出萬物者也. 從示申. 食鄰切.”

2) 禮記·表記, “子曰, 夏道尊命, 事鬼敬神而遠之, 近人而忠焉. …… 殷人尊神, 率民以事神, 先鬼而後禮. …… 周人尊禮尚施, 事鬼敬神而遠之, 近人而忠焉.”

는데, 제(帝)는 “황하 유역의 여러 지역을 총괄하는 최고신으로 받아들여지면서 길흉·화복·기후·수렵·제사·전쟁 등과 같은 자연계와 인간계에서 일어나는 모든 사건에 계시를 내리고 기복하는 신앙의 대상”이 되었다(Kim, 2011: 62). 이처럼 은나라가 귀(鬼)·신(神)을 섬기는 데 주력하자 예기는 은나라가 ‘귀(鬼)를 앞세우고 예(禮)를 뒤로 하였다’고 기록한다.

이에 반해 주나라는 천(天)을 섬기고 “어떤 혈족과도 관계가 없이 여러 혈족을 두루 보살피는 공평무사한 최고신으로 이해”하였다(Kim, 2011: 64).³⁾ 다만 예기에 의하면 주나라는 하나라와 마찬가지로 ‘귀(鬼)를 섬기고 신(神)을 공경하되 멀리’하며, 사람을 가까이하고 정성을 다하는 태도를 유지하였다. 한편 주나라는 명(命)을 존중한 하나라와 달리 예(禮)와 베품[施]을 숭상하는데, 이는 주나라가 하나라보다도 한층 인문 정신을 중시했음을 암시한다. 은나라와 마찬가지로 주나라 문화 역시 많은 종류의 신(神)과 의사소통하는 데 상당한 시간과 에너지를 바쳤으나(Puett, 2011: 226), 주대에 와서는 “하늘이나 귀신에 대한 해석에 덕(德)이 개입되었”고, 신(神) 본위에서 인(人) 본위 문명으로 패러다임의 전환이 이루어졌다(Hong, 2022: 40).

이처럼 주나라 이후 고대 동양에서 신(神) 개념은 인문화되기 시작했는데, 이러한 전환을 잘 보여주는 것이 바로 유가(儒家)의 신(神) 관념이다. 유가 사상가들은 신(神)에 대한 예법을 유지하되 신(神)의 초월성과 성스러움을 인문적인 의미로 수용하고자 하였다. 신(神)에 대한 유가의 관점은 종교를 통해 덕성을 내면화하고 초월성을 체현하려는 시도를 보여준다는 점에서 종교교육적 의미를 지닌다.

이에 본 연구는 선진 유가에 보이는 신(神) 개념을 고찰하고 그 교육적 의미를 밝히는 것을 목적으로 한다. 이를 위해 선진 유가의 대표적인 사상가인 공자(孔子), 맹자(孟子), 순자(荀子)에 보이는 신(神)의 용례를 통해 그 의미를 논하고, 각 사상가의 신(神) 개념을 비교하며, 이들의 논의가 지닌 교육적 의미를 살펴볼 것이다. 이를 통해 종교적인 용어로 이해되었던 신(神)이 어떠한 인문적 의미를 지니게 되었는지 확인하고, 선진 유가의 신(神) 개념이 지닌 교육적 함의를 밝히고자 한다.

II. 공자(孔子) : 신(神) 중심에서 인간 중심으로

1. 신(神)과 인간의 거리

논어(論語)에서 신(神)은 총 여섯 구절에 등장하며, 그 가운데 귀(鬼)와 신(神)이 함께 쓰인 용례는 세 구절이다. 한편 신(神)과 별도로 귀(鬼)가 단독으로 쓰인 용례도 하나 있다. 논어에서

3) 고대 중국의 제(帝)와 천(天)에 대해서는 Bin(2016)에서 상세한 논의를 확인할 수 있다.

신(神)은 귀(鬼)와 구별되어 신적 존재 일반을 가리킬 때 쓰이지만, 맥락에 따라 조상신을 지칭하는 등 비슷한 의미로 사용되기도 한다.⁴⁾

신(神)과 귀(鬼)가 사용된 구절은 크게 두 가지로 분류할 수 있다. 우선 신적 존재에 대한 공자의 입장을 보여주는 구절들이 있다. 이 구절들은 신(神)에 대한 공자의 기본적인 관점을 보여주며, 여기에서 그가 상정한 신(神)과 인간의 관계가 드러난다.

번지(樊遲)가 지혜[知]에 대해 물었다. 공자가 말했다. “백성의 의로움에 힘쓰고 귀신(鬼神)을 공경하되 멀리하면 지혜롭다고 할 수 있다(Lunyu, Yongye).”⁵⁾

공자는 괴이한 것, 강압적인 힘, 질서를 어지럽히는 것, 신(神)에 대해서는 말하지 않았다(Lunyu, Shuer).⁶⁾

자로(子路)가 귀신(鬼神)을 섬기는 것에 대해 묻자 공자가 말했다. “사람도 섬길 수 없는데 어찌 귀신(鬼神)을 섬기겠는가?” 자로가 말했다. “감히 죽음에 대해 묻습니다.” (공자가) 말했다. “살도 알지 못하는데 어찌 죽음을 알겠는가(Lunyu, Xianjin)?”⁷⁾

술이(述而) 편과 선진(先進) 편에서 공자는 신(神)을 설명하거나 섬기는 데 소극적인 태도를 취하는 것처럼 보인다. 그는 괴력난신(怪力亂神)에 대한 언급을 피한 것으로 유명하며, 제자인 자로에게 귀신과 죽음보다 사람과 삶에 먼저 주목할 것을 촉구하였다. 그러나 공자가 단지 신(神)을 무시해야 한다고 본 것은 아니다. 공자는 신(神)을 부인하거나 섬기지 말라고 말하는 대신, 인간을 적절하게 섬기는 법을 배우기 전까지는 신(神)을 적절하거나 의미 있는 방식으로 섬길 수 없음을 제시하였다(Cline, 2014: 274). 즉, 그는 신(神)에 대한 관심이 지나쳐서 인간에 대한 이해와 존중이 도외시 될 것을 염려하였다.

신적 존재에 대한 공자의 입장은 웅야(雍也) 편에 보이는 ‘공경하되 멀리하는[敬而遠]’ 태도에 가깝다고 할 수 있다. 인간은 신(神)을 섬기고 받들되 신(神)을 공경하는 데 지나치게 매몰되지 않고 적절한 거리를 유지해야 한다는 것이다. 이는 예기에서 언급된 주나라의 신관, 즉 귀(鬼)를 섬기고 신(神)을 공경하되 멀리하는[事鬼敬神而遠之] 태도와 유사하다. 공자는 신(神)과 적절한 거리를 유지하고, 초월적 존재와 죽음보다는 인간과 삶을 우선시해야 함을 제시한다.

4) 이를 고려하여 Ames & Rosemont는 귀(鬼)를 ‘spirits’, ‘ghosts’, ‘gods’로, 신(神)을 ‘spirits’로 번역하되, 조상신의 의미인 경우에는 ‘ancestral spirits’나 ‘the gods and spirits of one’s ancestors’로 번역한다 (Ames & Rosemont, 1998).

5) 論語·雍也, “樊遲問知. 子曰, 務民之義, 敬鬼神而遠之, 可謂知矣.”

6) 論語·述而, “子不語怪力亂神.”

7) 論語·先進, “季路問事鬼神. 子曰, 未能事人, 焉能事鬼? 曰, 敢問死. 曰, 未知生, 焉知死?”

2. 신(神)의 공경을 통한 덕성 함양

공자는 신(神)과의 적절한 거리를 강조하면서 여전히 신(神)을 공경해야 할 존재로 이해한다. 논어의 여러 구절에서 신(神)은 제사나 기도의 대상으로 묘사된다. 그런데 주목할 만한 점은 공자가 신(神)에 대한 공경과 제사 그 자체보다는, 그 과정에서 인간이 취해야 할 태도를 중시하고 있다는 것이다.

공자가 말했다. “자신의 귀신[鬼]이 아닌데도 제사 지내는 것은 아첨하는 것이다(*Lunyu, Weizheng*).”⁸⁾

공자가 병이 들자 자로(子路)가 기도할 것을 요청하였다. 공자가 말했다. “그러한 일이 있는가?” 자로가 대답했다. “있습니다. 기도문[誥]에 ‘그대를 위해 상하(上下)의 신기(神祇)께 기도드립니다’라고 하였습니다.” 공자가 말했다. “내가 기도드린 지 오래되었구나(*Lunyu, Shuer*).”⁹⁾

(공자는) 제사를 지낼 때는 (조상이) 계시는 듯이 하고, 신(神)에게 제사를 지낼 때는 신(神)이 계신 듯이 한다. 공자가 말했다. “내가 제사에 참여하지 않으면 제사 지내지 않은 것과 같다(*Lunyu, Bayi*).”¹⁰⁾

공자가 말했다. “우(禹) 임금의 흠잡을 것이 없다. 간소한 음식을 먹으면서 귀신(鬼神)에게는 효(孝)를 다 하셨다(*Lunyu, Taibo*).”¹¹⁾

위정(爲政) 편에서 공자는 제사 지내야 할 대상이 아닌 귀신[鬼]에게 제사 지내는 것은 아첨에 불과하다고 비판한다. 이는 제사가 항상 마땅한 대상을 향해야 함을 언설하는 것이다. 한편, 술이(述而) 편에서 그는 자신의 병을 위해 기도하려는 자로에게 특별한 기도가 필요하지 않음을 에둘러 말한다. 이는 공자가 평소 성실하고 경건하게 생활했기 때문이라고 볼 수도 있으며(Cai, Chun trans., 2000: 195), 혹은 그가 살아온 방식이나 행실이 기도나 제사 등의 종교적인 의미를 지닌 것으로 여겼기 때문이라고도 볼 수 있다(Cline, 2014: 274). 이 일화는 특수한 상황에서의 기도보다는 종교적인 태도를 일상화하는 것이 한층 중요함을 보여준다.

팔일(八佾) 편과 태백(泰伯) 편은 신(神)에 대한 진실되고 정성스러운 태도를 강조한다. 공자는 제사를 지낼 때는 마치 신(神)이 앞에 있는 것처럼 공경스러운 태도를 취할 것을 요청한다.

8) 論語·爲政, “子曰, 非其鬼而祭之, 諂也.”

9) 論語·述而, “子疾病, 子路請禱. 子曰, 有諸? 子路對曰, 有之, 誥曰, 禱爾于上下神祇. 子曰, 丘之禱久矣.”

10) 論語·八佾, “祭如在, 祭神如神在. 子曰, 吾不與祭, 如不祭.”

11) 論語·泰伯, “子曰, 禹, 吾無間然矣. 非飲食, 而致孝乎鬼神.”

또한 그는 우(禹) 임금의 의식주를 평가하면서, 그가 스스로 먹는 음식은 소박하게 하되 귀신에게 제사 지낼 때는 극진하게 한 것을 상찬하였다. 이를 통해 제사에서 가장 중요한 것은 제사를 수행하는 사람이 갖추는 마음가짐과 자세임을 알 수 있다.

논어에서 공자는 신(神)을 공경과 제사의 대상으로 여기고 있지만, 신(神)의 초월성을 강조하거나 신(神)에 대한 절대적인 공경을 요구하지 않는다. 공자에 의하면 제사의 핵심은 인간 영역에 초점을 맞추어야 한다는 것으로, 제사는 신(神)을 설득하는 것이 아니라 제사를 수행하는 인간을 변화시킨다(Puett, 2002: 98). 따라서 제사에서 중요한 것은 바로 효(孝)와 같이 훌륭한 삶의 중심이 되는 덕목의 계발을 포함하는 것이다(Cline, 2014: 273). 이에 공자는 신(神)의 존재 여부를 논하거나 신(神)의 초월성을 부각하는 대신, 제사를 지내는 사람이 지녀야 할 적절한 행실을 제시하였다. 즉, 공자는 종교적 행위를 통해 인간이 얻을 수 있는 교육적 결과에 주목하였던 것이다.

이상에서 살펴본 것처럼 논어에서 신(神)은 대체로 명사로 쓰였으며 넓은 범주의 신(神) 혹은 조상신 등의 초월적인 존재를 뜻한다. 다만 논어는 초월적인 존재들에 대해서 언급하지만 전지전능한 존재에 대한 믿음을 명확하게 표현하지는 않는다(Cline, 2014: 269-270). 논어는 신(神)의 의미를 명확히 설명하기보다는, 신(神)에 대한 적절한 태도를 제시하는 데 한층 집중하고 있다. 또한 신(神)에 대한 기도·제사·공경을 통해 인간이 지니게 되는 덕목에 주목한다. 이처럼 공자는 신(神)의 초월성과 절대성에 의지하기보다는, 신(神)을 섬기는 과정에서 인간이 학습하게 되는 태도와 덕목을 강조함으로써 종교성 그 자체보다는 종교교육적 의미를 부각하였다.

III. 맹자(孟子) : 신(神) 개념의 인문화

1. 정치적 정당성의 근거

맹자에서는 신(神)과 귀(鬼)가 사용된 용례가 많지 않다. ‘신농(神農)’이라는 인명을 제외하면 신(神)이 사용된 용례는 총 세 구절이며, 귀(鬼)는 사용된 구절이 없다. 대신 맹자는 천(天)을 훨씬 자주 언급하는데, 이를 통해 그가 종교적 의미의 귀신보다는 도덕성의 초월적 원천이 되는 하늘에 한층 주목하였음을 알 수 있다. 신(神)이 사용된 세 구절 가운데 신적 존재를 직접적으로 가리킨 구절은 이하의 한 구절뿐이다.

만장(萬章)이 말했다. “요임금께서 천하를 순임금께 주셨다고 하니 그러한 일이 있었습니까?” 맹자가 말했다. “아니다. 천자(天子)는 천하를 다른 사람에게 줄 수 없다.” (만장이 말했다.) “그렇

다면 순임금께서 천하를 가지신 것은 누가 주신 것입니까?” 맹자가 말했다. “하늘이 주신 것이다.” …… 만장이 말했다. “감히 묻건대 하늘에 천거하니 하늘이 받아주시고 백성들에게 드러내니 백성들이 받아주었다는 것은 어떠한 것입니까?” 맹자가 말했다. “그에게 제사를 주관하게 하였는데 온갖 신(神)이 그것을 흠향하시니, 이것이 하늘이 주신 것이다. 그에게 일을 주관하게 하였는데 일이 다스려지니, 이것이 백성들이 받아준 것이다(Mengzi, Wanzhangshang).”¹²⁾

맹자에 의하면 요(堯)에서 순(舜)으로 이어지는 천자 승계는 천(天)과 민(民)이라는 두 가지 차원의 정당성을 지닌다. 그 가운데 천(天), 즉 하늘에 의한 정당성은 신(神)에 대한 제사에서 입증된다. 맹자는 순임금이 제사를 주관하자 모든 신(神)들이 그 제사를 받아들였다고 설명한다. 다만 여기에서 신들이 제사를 흠향하였는지를 확인할 방법은 언급되지 않는다.

이 대목에서 신(神)이 제사를 흠향했다는 것은 순임금이 제사를 의례 절차에 걸맞게 진행했다는 의미로 볼 수 있다. 통치자가 적절한 과정에 따라 제사를 주관하자 신(神)이 받아들인 것처럼 여겨졌다는 것이다. 한편, 이 구절에서 신(神)이 제사를 흠향한 것은 백성이 순임금을 받아준 것에 대응한다. 이러한 맥락에 따라서 본다면 신(神)의 흠향은 백성의 뜻을 의미하며 “백성의 상황을 징험(徵驗)하는 일종의 표준 또는 시금석으로” 이해할 수 있다(Jeong, 2015: 12). 두 가지 의미에서 모두 신(神)은 숭배의 대상으로서 중요하다기보다는 정치적 정당성을 확보하기 위한 일종의 상징으로 볼 수 있다. 즉, 맹자는 왕권 계승의 합당함을 입증할 수단으로 신(神)에 대한 제사를 소환한 것이다.

2. 인간 자질로서의 신(神)

신(神)이 사용된 나머지 두 구절에서 신(神)은 인간이 그 작용을 이해하기 어려운 신묘함 혹은 신비로움으로 사용되었다. 이를 통해 논어에서 신(神)이 명사로서 초월적 존재를 가리키는데 쓰인 반면, 맹자에서 신(神)은 명사뿐만 아니라 특정한 상태를 묘사하는 형용사로 사용되었다는 것을 알 수 있다. 이는 “특정 대상의 상태, 성질을 설명하는” 신(神)의 서술어 용법이 전국시대 출토 문헌에서 처음 등장한 것과 관계된다(Kim & Moon, 2020: 105). 진심(盡心) 편에서 맹자는 신(神)을 가장 높은 수준의 인격을 지칭하기 위해 사용하였다.

호생불해(浩生不害)가 말했다. “…… 무엇을 선(善)이라 하고 무엇을 신(信)이라 합니까?” 맹자가 말했다. “(사람들이) 되고자 하는 것을 선(善)이라 하고, 그것을 자기에게 갖춘 것을 신(信)이라 한다. 충실히 채운 것을 미(美)라 하고, 충실히 채워서 빛남이 있는 것을 대(大)라 한다. 대(大)하

12) 孟子·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. 然則舜有天下也, 孰與之? 曰, 天與之. …… 曰, 敢問薦之於天而天受之, 暴之於民而民受之, 如何? 曰, 使之主祭而百神享之, 是天受之. 使之主事而事治, 百姓安之, 是民受之也.”

면서 (타인을) 교화하는 것을 성(聖)이라 하고, 성(聖)하면서 알 수 없는 것을 신(神)이라 한다 (Mengzi, Jinxinxia).”¹³⁾

이상의 인물평은 선(善)-신(信)-미(美)-대(大)-성(聖)-신(神)의 의미를 위계적으로 제시한다. 선(善)이라는 상태에 도달한 사람도 이미 훌륭하지만, 그 위에 또다시 다섯 가지 인격의 단계가 더 있다는 것이다. 그 가운데 성(聖)과 신(神)의 의미를 주목할 만하다. 이미 스스로 위대하면서도 남들을 교화할 수 있는 인격이 성(聖)이고, 여기서 더 나아가 그 작용을 쉽게 알 수 없는 것이 바로 신(神)이다. 가장 높은 단계에 해당하는 신(神)은 사실상 보통의 사람들이 이해하거나 도달하기 어려운 수준의 인격을 가리킨다. 이처럼 맹자는 초월적 존재에게 사용하던 신(神)을 인간에게 사용함으로써 그 의미를 인문화하였다. 또한 이 구절에서 맹자는 성(聖)과 신(神)을 타인의 교화[化]와 연관시켰는데, 왕도(王道) 정치에 대한 서술에서도 신(神)과 교화[化]는 함께 나타나고 있다.

맹자가 말했다. “패도(霸道) 정치를 하는 사람의 백성들은 매우 기쁘고 즐거워하는 듯하다. 왕도(王道) 정치를 하는 사람의 백성들은 덤덤하게 만족하는 듯하다. 그들을 죽여도 (군주를) 원망하지 않으며, 그들을 이롭게 하여도 (군주의) 공로로 여기지 않으니, 백성들이 날로 선한 곳으로 옮겨가도 그렇게 한 사람이 누구인지 알지 못한다. 군자는 가는 곳마다 교화되고[化] 머무는 곳마다 신묘해지니[神], 위아래가 천하와 함께 흘러간다. 어찌 작은 보탬이라고 하겠는가(Mengzi, Jinxinshang)!”¹⁴⁾

맹자는 백성들이 위정자에게 정치의 결과에 대해 책임도, 공로도 묻지 않는 것이 왕자(王者)의 정치라고 설명한다. 이러한 정치에서는 심지어 백성들이 지도자가 누구인지 알지 못하여도 자연스럽게 다스려지고, 지도자의 존재만으로도 저절로 교화가 이루어진다. 이러한 작용이 바로 ‘신(神)’이다. 맹자는 여기에서도 신(神)을 신비로운 자연현상이나 초월적인 존재의 신이한 작용으로 묘사하는 대신, 군자라는 이상적 지도자의 존재로 인해 자연스럽게 이루어지는 결과로 설명한다.

이처럼 맹자에서 신(神)은 인격의 수준이나 인간이 지닌 자질을 지칭하기 위해서 사용되었다. 이는 신(神)이라는 용어가 초월자가 아닌 인간의 특성을 표현하기 위해 사용되기 시작했음을 보여준다. 여기에는 인간이 신묘함[神]이라는 속성을 체득할 수 있다는 사유가 내포되어 있다. 더 나아가 정치적 맥락에서는 훌륭한 통치자가, 교육적 맥락에서는 뛰어난 교육자가 신묘

13) 孟子·盡心下, “浩生不害問曰, …… 何謂善, 何謂信? 曰, 可欲之謂善, 有諸己之謂信. 充實之謂美, 充實而有光輝之謂大. 大而化之之謂聖, 聖而不可知之之謂神.”

14) 孟子·盡心上, “孟子曰, 霸者之民, 驩虞如也. 王者之民, 皞皞如也. 殺之而不怨, 利之而不庸, 民日遷善而不知爲之者. 夫君子所過者化, 所存者神, 上下與天地同流. 豈曰小補之哉!”

함[神]을 지니게 된다는 설명에 주목할 만하다. 맹자는 신(神)을 교화[化]와 연결하는데, 이는 신(神)이라는 인격 특성이 교육의 효용과 관련됨을 시사한다.

IV. 순자(荀子) : 인문적 신(神)의 심화

1. 초월적 존재, 인간의 정신

순자(荀子)에서 신(神)은 공맹(孔孟)에 비해 훨씬 많이 사용되었으며, 그 의미도 보다 다양해졌다. 특히 맹자에서 보였던 인문적 의미의 신(神)이 한층 구체화되고 있음을 확인할 수 있다. 한편, 신(神)이 총 29구절에 38회 등장하는데 반해 귀(鬼)는 6회 출현한다. 귀(鬼)의 용례 가운데 두 가지는 서로 다른 편에서 동일한 시(詩)를 인용한 것으로, 귀신은 눈으로 볼 수 없음을 서술하였다(*Xunzi*, Ruxiao; Zhengming).¹⁵⁾ 그 밖의 구절에서 귀(鬼)는 어리석은 사람을 놀라게 하거나(*Xunzi*, Jiebi)¹⁶⁾ 인간이 두려워하는 존재로 묘사되었다(*Xunzi*, Jiebi).¹⁷⁾ 순자는 난세(亂世)에 대해 말하면서 백성들이 그 군주를 귀신처럼 싫어한다고 설명하거나(*Xunzi*, Wangba)¹⁸⁾ 제사가 군자에게는 인간의 도리로 여겨지지만, 일반 백성들에게는 귀신의 일로 여겨진다고 서술하는데(*Xunzi*, Lilun),¹⁹⁾ 이를 통해 순자에서 귀(鬼)는 부정적인 맥락에서 사용됨을 알 수 있다.

이에 반해 신(神)은 초월적 존재, 인간의 정신 등을 뜻하는 일반적 의미에서부터 최고 수준의 인간적 자질을 뜻하는 의미까지 다양한 의미로 사용되었다. 가장 일반적인 의미에서 신(神)은 초월적 존재를 지칭하기 위해 사용되었는데, 이는 모두 인용된 시(詩)에 나타난다.

그대의 지위를 차분하고 공경하게 지켜서 정직한 사람을 도우면 신(神)께서 들어주어서 봉록을 그대에게 주리라(*Xunzi*, Quanyue).²⁰⁾

여러 신들[百神]을 편히 달래어 황하와 높은 산까지 이르렀네(*Xunzi*, Lilun).²¹⁾

이 두 시는 모두 신(神)을 인간에게 복을 내려 주거나 인간의 기도를 들어주는 대상으로 서

15) 荀子·儒效; 正名, “詩曰, 爲鬼爲蜺, 則不可得. 有視面目, 視人罔極. 作此好歌, 以極反側.”

16) 荀子·解蔽, “夏首之南有人焉, 曰涓蜀梁, 其爲人也, 愚而善畏. 明月而宵行, 俯見其影, 以爲伏鬼也.”

17) 荀子·解蔽, “凡人之有鬼也, 必以其感忽之間, 疑玄之時正之.”

18) 荀子·王霸, “是故百姓賤之如佞, 惡之如鬼.”

19) 荀子·禮論, “祭者, …… 其在君子, 以爲人道也, 其在百姓, 以爲鬼事也.”

20) 荀子·勸學, “詩曰, 嗟爾君子, 無恒安息. 靖共爾位, 好是正直. 神之聽之, 介爾景福.”

21) 荀子·禮論, “詩曰, 懷柔百神, 及河喬嶽.”

술하였다. 그러나 이는 순자가 논지를 강화하기 위해 활용한 전거로, 신(神)에 대한 태도는 순자 그 자신의 견해라고 보기 어렵다. 이 두 용례를 제외하면 신(神)을 초월적 존재에 대한 경외로 사용한 경우는 거의 없다. 오히려 반대로 순자는 기우제, 일식·월식을 막기 위한 기도, 점치기 등을 형식적인 일[文]로 여기면 길하지만 신(神)적인 것으로 여기면 흉할 것이라고 말한다(Xunzi, Tianlun).²²⁾ 이처럼 순자에서 신적 존재에 대한 존경이나 경외를 확인하기 어렵다.

신(神)의 또 다른 일반적 의미는 인간의 정신이나 영혼(spirit)이다. 순자는 신(神)을 통해 인간의 육체에 깃든 영혼이나 정신을 지칭하였는데, 대표적 용례는 다음과 같다.

마음은 육체[形]의 군주이자 정신[神明]의 주인이다(Xunzi, Tianlun).²³⁾

취한 자가 백 보의 넓은 강을 반걸음의 작은 도랑이라고 생각하거나 몸을 숙여 큰 성문을 나왔으면서 작은 문이라고 생각하는 것은 술이 그 정신[神]을 어지럽혔기 때문이다(Xunzi, Jiebi).²⁴⁾

매장하는 것은 그 형체를 공경스럽게 감추는 것이고, 제사지내는 것은 그 영혼을 공경스럽게 섬기는 것이다(Xunzi, Lilun).²⁵⁾

이상의 구절에서 순자는 신체에 대비되는 정신, 인간의 지성, 망자(亡者)의 영혼 등의 의미로 신(神)을 사용하였다. 이렇게 일반적 의미에서 신(神)은 초월자나 인간의 정신을 의미하기도 한다. 그러나 순자에서 사용된 신(神)은 대부분 신묘함이라는 뜻을 지니며, 신적 존재나 자연뿐만 아니라 인간이 지닌 힘으로 나타난다.

2. 자연사와 인간사의 신묘함

순자는 신(神)을 통해 자연물과 자연현상에 보이는 신비로운 현상을 표현하기도 하였다. 예컨대 그는 구름을 넓고 크고 정밀하며 신묘하다고 묘사했으며(Xunzi, Bu),²⁶⁾ 누에에 대해서는 그 형상은 별거벗은 모습이지만 자주 변하는 것이 신묘하다고 표현하였다(Xunzi, Bu).²⁷⁾ 또한

22) 荀子·天論, “雩而雨, 何也? 曰, 無何也, 猶不雩而雨也. 日月食而救之, 天旱而雩, 卜筮然後決大事, 非以爲得求也, 以文之也. 故君子以爲文, 而百姓以爲神. 以爲文則吉, 以爲神則凶也.”

23) 荀子·解蔽, “心者, 形之君也而神明之主也.”

24) 荀子·解蔽, “醉者越百步之溝, 以爲蹞步之澮也, 俯而出城門, 以爲小之閭也, 酒亂其神也.”

25) 荀子·禮論, “故葬埋, 敬藏其形也, 祭祀, 敬事其神也, 其銘誄繫世, 敬傳其名也. 事生, 飾始也, 送死, 飾終也, 終始具而孝子之事畢, 聖人之道備矣.”

26) 荀子·賦, “託地而游宇, 友風而子雨. 冬日作寒, 夏日作暑. 廣大精神, 請歸之雲.”

27) 荀子·賦, “有物於此, 擗擗兮其狀, 屢化如神.”

그는 항성과 행성의 운행이나 이로 인한 시간의 변화를 신묘함이라고 설명하였다.

출지는 별들이 서로를 따라 돌고 해와 달이 번갈아 비추며 사계절이 교대로 바뀌고 음과 양이 크게 변화하니, 바람과 비가 널리 베풀어진다. 만물은 각각 이러한 조화를 얻어서 생겨나고 이러한 양육을 얻어서 성장한다. 그 작용[事]은 보이지 않고 그 공적[功]만 보이는 것을 신묘함[神]이라고 한다(Xunzi, Tianlun).²⁸⁾

이처럼 인간이 그 현상은 관찰할 수 있지만, 현상의 원인을 징험하거나 제대로 이해하기 어려운 것이 신묘함이다. 그런데 순자는 신묘함이라는 의미를 자연을 표현하는 데 그치지 않고, 인간사를 설명하기 위해서도 사용하고 있다.

기(氣)를 다스리고 마음을 기르는 방법에 예(禮)보다 빠른 것이 없고, 스승을 얻는 것보다 중요한 것이 없으며, 좋아함을 전일하게 하는 것보다 신묘한[神] 것이 없다(Xunzi, Xiushen).²⁹⁾

(자신의 말을) 보배롭게 여기고, 진기하게 여기고, 귀하게 여기고, 신묘하게[神] 여기게 해야 한다(Xunzi, Feixiang).³⁰⁾

순자는 심(心)·기(氣)를 기르는 방법이나 말로 타인을 설득하는 방법을 논하면서 신(神)을 사용하고 있다. 그는 신(神)을 통해 초월적 존재를 묘사하는 대신 인간사를 논하기 위해 사용하고 있는데, 이처럼 “순자의 신(神)은 신령스러운 귀신이나 절대적인 초월자의 의미”가 아니라 “우리 안의 신성이나 만물이 지니고 있는 신비스러움과 연관”된다(Jeong, 2020: 315). 인간사를 형용하기 위해 신(神)을 사용한 것은 맹자에서와 동일하나, 순자에서 신(神)은 한층 보편적인 용법으로도 쓰였다는 것도 확인할 수 있다.

3. 덕성으로서의 신명함

앞서 살펴본 것처럼 순자에서 신(神)은 인간사에서의 신묘함을 나타낼 때 쓰이는데, 이보다 더 중요한 것은 신(神)이 인간 내면의 덕성이 될 수 있다는 점이다. 본래 자연이나 초월자가 지닌 신성함을 인간이 지닐 수 있다는 것은 순자에서 세 차례 반복되는 ‘통어神明(通於神明)’이라는 표현에서 드러난다.

28) 荀子·天論, “列星隨旋, 日月遞炤, 四時代御, 陰陽大化, 風雨博施, 萬物各得其和以生, 各得其養以成. 不見其事而見其功, 夫是之謂神.”

29) 荀子·修身, “凡治氣養心之術, 莫徑由禮, 莫要得師, 莫神一好.”

30) 荀子·非相, “寶之, 珍之, 貴之, 神之.”

(마음을) 하나로 하여 둘이 되지 않게 하면神明(神明)에 통하여서 천지와 나란히 할 수 있다(Xunzi, Ruxiao).³¹⁾

여섯 가지 술법, 다섯 가지 권도, 세 가지 원칙을 신중하게 행하고, 공경스럽고 소홀하지 않은 태도로 일을 처리하면 천하의 명장이라고 하니, 그는神明(神明)에 통한다(Xunzi, Lunbing).³²⁾

지금 길가의 사람에게 학문을 하는 데 종사하게 하고 하나의 뜻에 마음을 오로지 하게 하여, 많이 생각하고 깊이 고찰하며 오랜 시간 동안 선함을 쌓아서 쉬지 않으면,神明(神明)에 통하고 천지[가 하는 일]에 참여할 수 있을 것이다(Xunzi, Xinge).³³⁾

神明(神明)은 상(商)·주(周) 시기에는 강한 인격신을 가리키는 말이었다. 그런데 좌전(左傳), 국어(國語), 예기(禮記) 등을 거치면서神明(神明)은 덕성화, 이성화, 인문화되었으며 점차 인간이 교감할 수 있는 대상으로 여겨지게 되었다(Zhai, 2016: 46-48). ‘인간이神明에 통한다[通於神明]’는 표현은 바로 신격이 지닌 것으로 여겨졌던 신령하고 밝은 상태를 인간이 내면화할 수 있음을 의미한다. 순자에 의하면 마치 흙이 쌓여 산이 이루어지면 바람과 비가 절로 일어나고 물이 쌓여 연못이 이루어지면 이무기와 용이 절로 생겨나듯, 선(善)이 쌓여 덕(德)이 이루어지면神明(神明)이 저절로 얻어져서 성스러운 마음이 갖추어진다(Xunzi, Qiangguo).³⁴⁾ 선심(善心)·선언(善言)·선행(善行)의 반복적인 체찰·누적·실천이 선(善)을 내재적으로 견고한 덕성이 되게 하면,神明은 마음속에서 자연스럽게 나타나게 된다는 것이다(Zhai, 2016: 56-57).

인간이 신성을 체득할 수 있다는 사유는 맹자에서도 나타났다. 그러나 맹자는 일부 구절에서 신(神)이 인격 특성으로 사용될 수 있다는 기본적인 단초를 제공한 반면, 순자는 신(神)을 인간이 지닌 덕성의 일종으로 이해할 수 있는 더 많은 단서를 적극적으로 제시한다. 더 나아가 순자에서는 신(神)과 관련되는 다양한 덕성들을 발견할 수 있다.

진실성[誠]과 신의[信]는 신묘함을 낳는다(Xunzi, Bugou).³⁵⁾

무엇을 전일함[一]이라고 하는가? 신묘함[神]을 잡아 그것을 견고하게[固] 하는 것이다. 무엇을 신묘함이라고 하는가? 선(善)을 지극하게 하고 다스림을 두루 미치게 함을 신묘함이라고 한다. 무엇을 견고함이라고 하는가? 온갖 사물로도 넘어뜨릴 수 없음을 견고함이라고 한다. 신묘하고 견고

31) 荀子·儒效, “并一而不二, 則通於神明, 參於天地矣.”

32) 荀子·論兵, “慎行此六術五權三至, 而處之以恭敬無曠, 夫是之謂天下之將, 則通於神明矣.”

33) 荀子·性惡, “今使塗之人伏術爲學, 專心一志, 思索孰察, 加日縣久, 積善而不息, 則通於神明, 參於天地矣.”

34) 荀子·勸學, “積土成山, 風雨興焉. 積水成淵, 蛟龍生焉. 積善成德, 而神明自得, 聖心備焉.”

35) 荀子·不苟, “誠信生神.”

한 사람을 성인이라고 한다(*Xunzi*, *Ruxiao*).³⁶⁾

생각이 정밀해지면[精] 뜻이 성해질 것이니, 이를 좋아하여 전일하게 한다면 신묘함[神]이 이루어지리라. 정밀함과 신묘함이 서로 더붙어서 전일하게 하여 둘이 되지 않게 하면 성인이 되리라(*Xunzi*, *Chengxiang*).³⁷⁾

진실성[誠], 신의[信], 사유의 정밀함[精] 등은 인간 내면에 신묘함이 생기게 하는 주요 덕성이다. 한편, 견고함[固], 전일함[一] 등은 덕성으로서의 신묘함을 오래 유지하기 위해 취해야 할 태도이다. 즉, 신령스러운 덕을 갖추하고자 하는 사람은 진실하고 성실한 자세로 정밀하게 생각해야 하고, 이렇게 얻은 신성함을 견고하게 지키고 전일하게 유지해야 한다.

이처럼 순자는 신묘함을 인간의 내면에서 발견하였을 뿐만 아니라, 신묘함과 연관된 덕성을 구체적으로 밝혔다. 그는 신명함을 인간이 이해할 수 없는 신비스러움으로 남겨두는 대신, 그것을 획득할 가능성을 제시하였다. 이는 종교교육의 본질인 신성의 체현을 논했다는 점에서 중요한 의의가 있다.

4. 지도자의 자질과 교화의 효용

맹자의 용례와 유사하게, 순자에서도 신(神)은 지도자 격의 인간이 지닌 가장 빼어난 능력을 가리키는 데 사용되었다. 순자는 성왕(聖王)의 작용은 신명하고 넓고 커 보이지만 지극히 간략하다고 말하며(*Xunzi*, *Wangzi*),³⁸⁾ 천자는 거하면 위대한 신(神)과 같고 움직이면 천제(天帝)와 같다고 서술한다(*Xunzi*, *Zhenglun*).³⁹⁾ 그에 의하면 도덕(道德)에 의한 위엄이 있을 때 백성들은 통치자를神明(神明)과 같이 경외한다(*Xunzi*, *Qiangguo*).⁴⁰⁾ 이처럼 신(神)은 훌륭한 통치자가 지닌 능력을 뜻하며, 이는 ‘대신(大神)’으로 표현되기도 하였다.

위로는 훌륭하고 착한 사람을 장식하고, 아래로는 백성을 길러서 그들을 편안하고 즐겁게 해준다. 이것이 바로 대신(大神)이다(*Xunzi*, *Wangzi*).⁴¹⁾

36) 荀子·儒效, “曷謂一? 曰, 執神而固. 曷謂神? 曰, 盡善挾治之謂神. 曷謂固? 曰, 萬物莫足以傾之之謂固. 神固之謂聖人.” 저본에는 ‘曷謂固? 曰’이 없으나 ‘萬物’ 앞에 ‘曷謂固? 曰’이 있어야 한다는 왕인지(王引之)의 의견에 따라 이를 추가하였다(荀子集解·儒效, “王引之曰, 萬物上當有曷謂固曰四字.”).

37) 荀子·成相, “思乃精, 志之榮, 好而壹之神以成. 精神相反(及), 一而不貳爲聖人.”

38) 荀子·王制, “聖王之制也, …… 神明博大以至約.”

39) 荀子·正論, “居如大神, 動如天帝.”

40) 荀子·強國, “百姓貴之如帝, 高之如天, 親之如父母, 畏之如神明.”

41) 荀子·王制, “上以飾賢良, 下以養百姓而安樂之. 夫是之謂大神.”

이처럼 신(神)은 종교 대상으로서의 초월자가 아니라 최고 수준의 인간이 지닌 자질로 이해되며, 심지어 위대한 신묘함[大神]으로 표현된다. 역시 맹자에서와 마찬가지로, 신묘함이 타자의 교화로 연결된다는 점은 특히 주목할 만하다. 순자는 현명한 군주가 통치하거나 왕도 정치가 행해지면 백성들이 도(道)로 교화되는 것이 마치 신(神)과 같다고 말하는데(*Xunzi*, Zhengming; Junzi),⁴²⁾ 이를 통해 신(神)이 지도자나 교육자의 자질과 연관됨을 추측할 수 있다.

신묘함[神]은 교화의 도[化道]보다 큰 것이 없다(*Xunzi*, Quanxue).⁴³⁾

진실한 마음으로 인(仁)을 지키면 그것이 (밖으로) 드러나고, 드러나면 신묘해지고[神], 신묘해지면 (타자를) 교화할[化] 수 있다(*Xunzi*, Bugou).⁴⁴⁾

순자에 의하면 지도자가 신묘함을 지니면 피통치자나 학습자의 변화를 유발할 수 있다. 이와 같이 순자는 신(神)을 ‘신과 같음(spirit-like)’으로 번역될 수 있는 일종의 자질(quality)로 사용하는데, 이러한 경우 신(神)은 보이지 않게 작용하는 거대한 힘을 의미한다. 신묘함은 종종 덕(德)과 연관되는데, 순자에서 신묘함과 덕은 다른 사람을 변화시키는, 보이지 않게 작용하는 영향력을 지닌다(Hutton, 2014: 2).

신(神)은 교육자의 자질과 연결될 뿐만 아니라 교육의 효용을 서술할 때도 사용되었다. 흥미롭게도 맹자에서 사용된 “군자는 가는 곳마다 교화되고 머무는 곳마다 신묘해진다[君子所過者化, 所存者神]”⁴⁵⁾는 표현(*Mengzi*, Jinxinshang)과 흡사한 문장이 순자에서도 반복된다. 순자에는 ‘머무르는 곳은 신묘해지고 지나가는 곳은 교화된다[所存者神, 所過者化]’는 관습적인 표현이 여러 편에서 언급된다.

오늘날의 학자들이 순자가 남긴 말과 가르침을 얻는다면 천하의 모범과 표준이 될 수 있을 것이니, 그들이 머무르는 곳은 신묘해지고 그들이 지나가는 곳은 교화될 것이다(*Xunzi*, Yaomen).⁴⁶⁾

인(仁)한 사람의 군대는 머무르는 곳은 신묘해지고 지나가는 곳은 교화된다(*Xunzi*, Lunbing).⁴⁷⁾

42) 荀子·正名, “故明君臨之以軌, 道之以道, 申之以命, 章之以論, 禁之以刑. 故其民之化道也如神, 辨執惡用矣哉!”; 荀子·君子, “刑罰綦省而威行如流. 政令致明而化易如神. 傳曰, 一人有慶, 兆民賴之, 此之謂也.”

43) 荀子·勸學, “神莫大於化道.”

44) 荀子·不苟, “誠心守仁則形, 形則神, 神則能化矣.”

45) 孟子·盡心上, “孟子曰, 霸者之民, 驩虞如也. 王者之民, 皞皞如也. 殺之而不怨, 利之而不庸, 民日遷善而不知爲之者. 夫君子所過者化, 所存者神, 上下與天地同流. 豈曰小補之哉!”

46) 荀子·堯門, “今之學者, 得孫卿之遺言餘教, 足以爲天下法式表儀. 所存者神, 所過者化.”

47) 荀子·論兵, “故仁人之兵, 所存者神, 所過者化.”

(상과 형벌을 적절하고 올바르게 사용할 경우) 백성들이 흐르는 물처럼 (임금에게) 돌아오고, (임금이) 있으면 신묘해지며, (임금이) 행하면 교화될 것이다(Xunzi, Lunbing).⁴⁸⁾

맹자와 순자는 뛰어난 능력을 지닌 지도자는 자연스럽게 타인을 교화할 수 있다는 사유를 공유한다. 이러한 지도자는 억지로 타인을 변화시키거나 가르치려고 애쓰지 않고서 단지 머무르거나 지나가기만 해도 영향력을 발휘하기 때문에 그 교화의 효용을 ‘마치 신과 같다’고 표현한 것이다. 한편, 신(神)이 유독 교화를 설명하는 데 사용되었다는 사실은 맹자와 순자가 어떠한 작용보다 교화의 영향력을 높이 평가하였음을 암시한다.

순자에서 신(神)은 훌륭한 지도자를 묘사할 때 사용되는 서술어로, 많은 용례를 통해 신(神)이 초월자에 대해서가 아니라 인간에 대해 널리 쓰이고 있음을 확인하였다. 특히 교육학적으로 중요한 지점은 지도자나 교육자가 신묘함을 지니고 있으면 교화가 자연스럽게 이루어진다는 표현이 반복되고 있다는 것이다. 이를 통해 신(神)이 타인을 변화시키는 영향력, 즉 교육자가 지닌 자질이나 교육의 효용을 의미함을 알 수 있다. 또한 맹자에서 나타난 신(神) 개념의 인문화가 순자에서도 반복되며, 한층 심화되고 있음을 확인하였다.

V. 결론

본 연구는 공자(孔子), 맹자(孟子), 순자(荀子)에 보이는 신(神)의 용례를 중심으로 선진 유가에 보이는 신(神) 개념을 논하고 이 논의가 지닌 교육적 의미를 살펴보았다.

논어에서 신(神)은 명사로서 초월적 존재를 가리키나, 공자는 신(神)에 대한 신앙을 분명하게 표명하지는 않았다. 그는 신(神)을 공경하되 멀리함으로써 적절한 거리를 유지해야 하며, 초월성보다는 인간의 삶을 우선시해야 한다는 태도를 보였다. 공자는 신(神)의 존재보다는 신(神)에 대한 인간의 태도와 신(神)을 공경함으로써 획득하게 되는 덕성을 강조하였는데, 이러한 입장은 종교교육의 의미를 부각한다.

공자가 초월자인 신(神)에 대한 인간의 태도에 주목했다면, 맹자는 인간의 특성으로서의 신(神)을 발견하였다. 맹자는 신(神)이라는 용어를 자주 사용하지 않았지만, 맹자의 용례는 신(神) 개념이 인문화되는 단초를 보여준다는 점에서 중요한 의의를 지닌다. 맹자는 인간사의 정당성을 확보하기 위하여 신(神)을 소환하였고, 더 중요하게도 인격의 최고 단계를 설명하기 위하여 신(神)을 사용하였다. 즉, 맹자에 이르러 신(神)은 종교적 맥락을 넘어 인문적 의미를 지니게 된 것이다.

순자는 신(神) 개념을 보다 다양하고 다층적으로 이해하였으며, 맹자에서 보였던 신(神)의 인

48) 荀子·論兵, “故民歸之如流水, 所存者神, 所爲者化.”

문적인 의미가 순자에서 한층 확장되었다. 맹자와 마찬가지로 순자 역시 인간의 일이나 덕성·자질 등을 묘사하기 위하여 신(神) 개념을 사용하였다. 다만 그는 신성(神性)을 인간의 덕성으로 이해할 수 있는 훨씬 더 많은 단서를 제공하고,神明(神明)의 획득 가능성을 제시하였으며, 신묘함의 체득과 관련되는 덕성들을 구체적으로 밝혔다. 또한 순자는 신(神)을 교화와 연관시킴으로써 이를 교육자의 자질이나 교육의 효용으로 이해하게 하였다.

이상에서 살펴본 것처럼 선진 유가는 신(神)의 신성함이나 초월성을 발견하기보다는 신(神)에 대한 공경을 통해 덕성을 함양하거나 신성(神性)을 인간화하는 데 한층 주목하였다. 공자가 인간에 대한 관심을 표명하되 신(神) 개념을 여전히 초월적 존재로 이해하였다면, 맹자와 순자는 신(神)을 한층 인문화된 의미로 사용하였다. 특히 순자는 체현 가능한 덕성으로서의 신(神)과 교육자의 역량으로서의 신(神)의 의미를 한층 심화하였다. 공·맹·순의 논의를 통해 신(神)이 인문화된 구체적인 정황을 확인할 수 있었으며, 초월성을 미지의 신비로 남겨두는 대신 덕성으로서 체득하려는 종교교육적 시도를 발견할 수 있었다.

References

[Primary Sources]

論語. *Lunyu*.

孟子. *Mengzi*.

荀子. *Xunzi*.

荀子集解. *Xunzijijie*.

禮記. *Liji*.

說文解字. *Shuowenjiezi*.

[Secondary Sources]

Ames, R. T. & Rosemont, H. (1998). *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*. New York: Ballantine Books.

Bin, D. C. (2016). Was “Tian” (Heaven) identical to “Shangdi or Di” (High God) in early China?. *Journal of The Korean Society of Confucian Studies*, 30, 5-45.

Choi, M. H. (2003). The Religious Educational View on the Confucian Concept of God. *Korean Journal of Religious Education*, 16, 229-248.

- Cline, E. M. (2014). Religious Thought and Practice in the Analects. Olberding, A. (ed.). *Companion to the Analects*. Heidelberg; London; New York: Springer. 259-291.
- Hong, D. U. (2022). Thought on Ghost-God(鬼-神) in Spring and Autumn Warring States Period. *Chinese Literature*, 110, 69-69.
- Hutton, E. L. (2014). *Xunzi: the complete text*. Princeton: Princeton University Press.
- Jeong, S. G. (2015). On Jing and Shen in the Philosophy of Confucius and Mencius. *Journal of the Daedong Philosophical Association*, 70, 1-18.
- Jeong, S. G. (2020). Xunzi's theory of Jing and Shen. *Journal of Yulgok-Studies*, 43, 303-328.
- Kim, J. N. & Moon, C. U. (2020). A Study on the Evolution of the Shape and Meaning of '神' through the Classical Documents and the Excavated Literature. *The Journal of Chinese Cultural Research*, 49, 79-110.
- Kim, Y. J. (2011). Congtzu & Laotzu's Concepts on Tien(天) · Ghost-God(鬼-神) · Tao(道), and the Meanings at A Social Thought. *Journal of East Asian Social Thoughts*, 24, 59-96.
- Park, J. Y. (2012). *(The) Formation and Development on the Cognition of Ghosts in Pre-Qin China*. Unpublished Master's Dissertation, Myongji University.
- Puett, M. J. (2002). *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge: Harvard University Press.
- Puett, M. J. (2011). Sage, the past, and the dead. Olberding, A. & Ivanhoe, P. J. (eds.). *Morality in traditional Chinese thought*. Albany: State University of New York Press. 225-248.
- Shim, H. S. (2017). The Xunzi-Aesthetical Study About *Golden mean's* The Concept of God. *Journal of Yulgok-Studies*, 35, 249-277.
- Zhai, K. F. (2016). The Humanistic View on Shenming(神明) in Pre-Qin Period and Common Ethics of Religion and Human Beings: Eastern Thinking on Ultimate Happiness. *The Journal of Asian Philosophy in Korea*, 45, 43-58.
- 李零 (2007). 喪家狗: 我讀論語. 김갑수 옮김 (2012). 집 잃은 개: 『논어 읽기』, 새로운 시선의 출현. 파주: 글항아리. (Translated in English) Li, L.. Kim trans. (2012). *Sang jia gou: wo du Lunyu*. Paju: Geulhangari.
- 蔡仁厚 (1990). 孔孟荀哲學. 천병돈 옮김 (2000). 공자의 철학. 서울: 예문서원. (Translated in English) Cai, R. H.. Chun trans. (2000). *Confucius's Philosophy*. Seoul: Yemoonseowon.
- 최영찬, 최남규, 황갑연, 박용진 (2003). 동양철학과 문자학. 서울: 아카넷. (Translated in English) Choi, Y. C., Choi, N. G., Hwang, G. Y. & Park, Y. J. (2003). *Eastern Philosophy and Philology*. Seoul: Acanet.