

韓國의 天 倫理思想 變遷過程

李 瑞 行(한국학중앙연구원 교수)

I. 序 論

II. 고대 韓中 天概念과 天 文化 形成

1. 중국 天 概念과 天文化 형성
2. 한국의 天 概念과 天文化 형성

III. 조선 유학에서의 天倫理 思想

1. 퇴계와 율곡의 天觀
2. 박지원의 天觀
3. 정약용의 實用的인 天 倫理思想

IV. 結 論: 민족종교에 나타난 天 倫理思想의 特性

I. 序 論

한국인의 의식의 한 자리를 차지하고 있는 전통사상 중에서 고대로부터 한국인이 갖고 있던 원초적인 윤리사상은 어떤 것인가? 원초적인 사고의 내용과 사고 방식을 알아보는 방법은 여러 가지가 있겠지만, 신화¹⁾를 통해 전해오는 天 또는 神개념을 알아보는 것도 한 가지 방법일 것이다.

신화는 불명료한 개념을 가지고 검증할 수 없는 이야기를 합리성을 고려하지 않는 방식으로 엮은 것이어서 믿을 수 없는 ‘허구의 세계’에 해당한다는 주장도 있다. 그러나 문화인류학에 의하면 그 허구적인 신화에도 사상이 깃들여 있다고 한다. 생활 속에서 드러나는 불만과 고통에서 벗어나려는 인간의 욕구와 희망 등이 허구 같은 신화에도 ‘실상’으로 잠재한다는 것이다. 즉 일정한 생활의 반영으로서 인간의 감정과 의지의 표출이 신화인 만큼, 거기에는 사상의 요소가 담겨 있을 수밖에 없다는 것이다. 따라서 신화 속의 사상 요소는 일정한 인간 집단의 잠재의식과 같은 것이다. 한국 신화는 한국인의 집단적 잠재의식인 일종의

1) 신화는 진실할 뿐만 아니라 경외해야 할 신성한 것으로서 현실 생활 속에 지금도 살아 있는 현실의 서술로서 도덕적 가치나, 사회적 질서나, 주술적 신앙의 회고적 전형을 제공한다는 것이다. 그래서 신화는 고대인들이 현실을 설명했던 구전의 역사요, 그들이 세상을 바라보았던 의식구조이고, 사고방식이며, 신앙이고, 삶 자체가기도 했다. 신화는 태고의 옛 이야기로서 그 민족의 역사와 우주관과 세계관, 인간관과 인생관, 종교, 사상, 교육과 정치 등이 현대와 같이 분화되기 이전의 태고적 이야기들이다. 그런 의미에서 신화는 한 민족이 공유하고 있는 근원어이고 한 민족의 어제와 오늘과 내일의 문화를 조망해 볼 수 있는 틀이 될 수 있는 원형이라고도 볼 수 있다.

‘한민족의 기저의식’에 해당한다. 신화를 대할 때 중요한 것은 허구 같은 일화 속에 내재한 실상을 독해해 내는 능력이다. 신화를 해석하여 잠재된 사상을 밝혀낼 수 있다. 신화 속의 사고는 인간 집단의 원초적 사상 또는 사상의 원형이 아닐 수 없다. 특히 한국 신화속에 전해오는 天 또는 神 개념은 한국인에게 원초적으로 잠재한 ‘사상의 원형’이요 궁극적 이념으로 이해해도 그 타당성과 객관성을 잃지 않을 것이다.

生과 死로부터 자유롭지 못한 인간으로서는 만물을 主宰하는 최고의 초월적 존재에 대하여 관심을 갖는 것은 지극히 당연한 것이다. 서양의 신증심의 헤브라이즘문화나 중국의 고대 사회에서도 그들의 삶을 주도하는 그러한 최고의 초월적 존재에 대한 그리움과 욕구가 있었고, 나아가 그러한 최고의 초월적 존재는 종교윤리를 통해 삶의 실천윤리와도 밀접하게 연결되어 있었음을 알 수 있다.

고대에는 어떤 민족을 막론하고 자연 환경을 극복할 능력이 부족하였기 때문에 자연계를 신비와 공포로 인식하게 되었고, 그 문제를 해결하기 위하여 天 또는 神을 찾게 되었다. 우리 역사 가운데 최초의 고유한 天(神)개념은 桓因으로부터 시작되어 祭天문화가 발달하였고, 그후 중국으로부터의 불교와 유교가 유래되면서 釋帝, 天帝, 上帝개념이 다양화되었다. 그후 性理學의 ‘天卽理’의 사고 속에는 天帝로서의 主宰 의미가 내재하여 理는 궁극적 원인으로서의 의미를 갖고, 모든 존재의 근원이자 만물을 낳는 생명의 원리로서 인간 존재의 근원이 된다. 여기에서 주목되는 것은 자연의 원리이자 법칙인 天이 인간에게 있어 도덕적 원리 내지 규범 법칙으로 자리한다는 것이다. 인간에게 있어 天, 곧 理는 도덕적 본성을 가리키는 이른바 天命之性으로 연결되며, 현실적 차별성과 선악을 뛰어넘는 절대적 善이라는 도덕적 의미를 부여하는 동시에 인간에 내재하여 인간 본성과 일치한다. 근대에 와서 東學의 天윤리관은 侍天主와 養天主로 발전하였으며, 茶山 정약용은 上帝가 인간의 선행과 악행을 밝은 태양처럼 감시한다고 믿었고 진실한 마음으로 보이지 않는 바로 그 하늘, 즉 보이지 않는 이성적 主宰者인 上帝를 섬겨야하는 새로운 신관을 정립하게 된다.

이와 같이 우리 민족은 유비쿼터스(ubiquitous)적인 神觀문화와 윤리문화의 遍在 특성으로 儒敎의 天 문화, 佛敎의 帝釋天 문화, 道敎의 玉皇上帝 문화, 天主教의 天主문화를 능동적으로 흡수하여 발전할 수 있었다.

II. 고대 한중 天 概念과 天文化 형성

1. 중국 天 概念과 天文化 형성

우리가 韓민족을 ‘단군의 자손’으로 칭하듯이 중국의 漢족들은 자신들을 ‘황족의 후예’라고 한다. 우리의 역사서에서는 개국기원을 ‘중국의 요순과 동일한 시대에서 건국한 것’²⁾으로 기술하여 중국역사의 출발점인 요순시대로부터 함께한 역사로 서술하고 있다. 그래서 한·중양국은 수천년동안 문화적 접촉과 교류의 역사를 가져오면서, 서로가 서로에게 영향을 주고받지 않을 수 없었을 것이다.

중국민족이 최초로 숭배한 신앙은 우주전체를 지배하는 신비스러운 영적 존재자가 있다는 소위 敬天思想이다. 이 우주전체를 통괄하는 절대최고의 영적존재자를 그들은 上帝 또는 天

2) 『三國遺事』 卷2, 「古朝鮮王儉朝鮮」 “魏書云, 乃往二千載, 有檀君王儉 開國號朝鮮, 與堯同時.”

이라고 칭명하였다. 중국 고대인들의 天觀 또는 神觀은 우주만물을 지배 섭리하는 인격신관에 해당한다. 天은 인간과 만물의 창조자 또는 시원자로서 사람의 행위를 심판하고 명령하며, 길복과 재앙을 내리기도 한다. 天에 대한 고대 중국인의 소박한 신앙은 유가사상으로 전승되면서 정치적 天命思想으로 발전되었다. 물론 이때 천명의 소재는 공자의 글에서 처럼 德으로 파악된다.³⁾ 紀元前 11세기경 殷 王朝의 遺跡에서 발견된 甲骨文에 의하면 天에 대한 기록은 보이지 않고 帝에 대한 崇拜의 기록이 나타나 있는데, 거기에 따르면 그들이 숭배했던 帝는 최고의 초월적 존재로 인식되어 있다. 이렇듯 殷의 最高神은 帝였는데 이를 上帝라고도 불렀다. 이처럼 帝가 上帝라고도 불리어졌던 것을 보면 帝를 天에 있는 神으로 인식하였던 듯하다.⁴⁾ 이 上帝는 인간과 자연을 포함하는 우주 전체를 관장하는 殷의 최고신으로서 당시의 사람들에게는 자연 질서와 인간의 생사화복을 주관하는 절대적 초월적 존재이자 인간 사회에 대해 상벌을 통해 인간적으로 반응하는 인격적 존재였다. 殷의 사상 구조는 이 최고신인 上帝를 정점으로 하여 河神·山神·土神·風神·雲神·雨神 등의 여러 자연신과 조상신이 그 계보를 형성하고 있었다.⁵⁾

『詩經』과 『書經』을 통해서도 古代 中國인의 上帝觀을 살펴볼 수 있는데 거기에서도 宇宙萬物과 인간을 주재하는 神을 ‘天’·‘帝6)’·‘上帝7)’·‘上天8)’·‘皇天9)’·‘皇天上帝10)’ 등으로 불렀다. 특히 『詩經』에 “하늘이 모든 사람을 낳으셨다.”¹¹⁾는 말은 天의 創造性 내지 根源性에 관한 구절로서, 사람은 모두 天(上帝)으로부터 태어났다고 하는 신앙, 다시 말하여 天이 인간의 祖上이라고 믿는 신앙을 분명히 제시해 주고 있다.

이렇듯 중국 고대 민족 신앙의 중심을 이루는 것은 天, 즉 上帝에 대한 신앙이었다. 이러한 고대 중국의 超越神으로서의 上帝 개념은 이후 인간의 현세적인 삶, 인간 내부로의 전향이 이루어져 儒家의 경우에는 우주 질서라는 자연 생성의 원리로¹²⁾, 道家의 경우에는 세계의 질서로, 墨家의 경우에는 윤리의 절대적인 외적 근거로 작용함으로써 어떠한 경우든 간에 비인격적 자연 질서라는 성격으로 합리화되었다.

3) 『論語』, 述而 第七, “天生德於予”

4) 자연의 天 관념은 인간 생활에 있어 미지의 세계에 대한 敬畏로움으로 인해 초인적인 神 관념을 낳았고, 자연을 조종하고 지배하는 창조적인 자연신 개념이 상정되었다. 이 때 天은 자연신을 대표하는 최고의 숭앙대상으로서 上帝로 일컬어졌으며, 天과 帝 관념의 복합으로 天命이라는 개념이 등장하여 자연의 변화는 물론 인간의 생사까지 관장하는 사고로 이어졌다.

5) 殷人들은 帝·上帝를 최고의 권위를 가진 主宰者로 믿었는데 그 권능으로는 命令下雨降以饑饉授以福祿降以吉祥降以災禍 등의 다섯 가지가 있다. 殷人들은 日常의 사소한 것까지도 上帝의 의사를 물었고 卜辭으로써 그 대답을 들었을 정도로 上帝에 대한 절대적인 믿음을 가지고 있었다.

6) 『詩經』, 國風·君子偕老篇. “胡然而天也, 胡然而帝也.” 등.

7) 『詩經』, 大雅·皇矣篇. “皇矣上帝 臨下有赫 監觀四方 求民之莫.” 등.

8) 『詩經』, 大雅·文王篇. “上天之載 無聲無臭.” 등.

9) 『書經』, 虞書·大禹謨. “皇天眷命 奄有四海 爲天下君.” 등.

10) 『書經』, 周書·召誥. “嗚呼! 皇天上帝 改厥元子茲大國殷之命.”

11) 『詩經』, 大雅·烝民篇, “天生烝民.”

12) 孔子와 孟子에 이르러 天은 上帝·運命·자연적 존재 및 질서로 고려되는 비교적 절충적인 태도로 드러난다. 그러면서 天을 인간의 내면으로 끌어들이어 자신의 내재된 덕을 닦아 실천을 거듭하면 天의 경지에 도달할 수 있다고 보아 내재적 의미의 天 개념을 제시하였다. 즉 上帝로서의 天을 도덕적 방향으로 전환시켜 비양심적 행위에 대한 제어 장치의 역할을 하는 양심의 근거로서 天의 의미를 부여한다. 따라서 우주 자연의 법칙인 天道는 순환하는 생성 변화를 가리키는 것이고, 이러한 자연 법칙은 인간의 규범 법칙인 禮나 道德으로 간주되어 인간의 본성에 선천적으로 本具하는 것으로 간주된다.

2. 한국의 天 概念과 天文化 형성

‘하늘(天)’을 뜻하는 우리의 고어는 ‘한’과 ‘울’의 합성어인 ‘한울’이 있다. 여기에서 ‘한’은 ‘환’의 뜻을 지니고 한자로 ‘丸’, ‘桓’ 등으로 借字되었는데 환히 밝다는 뜻과 막막히 넓다는 뜻을 가진다. ‘울’은 우리/울타리의 준말이다.¹³⁾ 그러므로 ‘한울’이란 끝없는 넓이의 울타리를 가진 것으로 밖이 없는 사방, 끝이 없는 창공을 말하는 것이다. 그런 환하고 끝없는 공간의 ‘한울’을 대상으로 한민족은 연상을 거듭하였던 것이다. 한편 ‘하늘’¹⁴⁾을 달리 표현하여 ‘한얼’이라고도 한다. 이 ‘한얼’¹⁵⁾의 ‘얼’은 넋이요, 혼이요, 정신이며 무한한 관대한 마음, 박애정신 등의 뜻을 함유하는 말이다.

『三國遺事』에 있는 檀君神話에서 一然(1206-1289)은 桓因을 불교의 天神 중에서 가장 중요한 위치를 차지하고 있는 帝釋天으로 묘사한다.¹⁶⁾ 이러한 帝釋天은 분명히 最上神을 지칭한 불교적인 용어이다. 그러나 檀君神話에 나타나는 桓因이 불교의 天神 중의 하나인 帝釋天이 아니라는 것은 더 많은 부연이 없더라도 분명한 일이다. 왜냐하면 檀君神話는 古朝鮮의 神話이므로 불교가 들어오기 이전의 것이기 때문이다. 단지 일연은 고조선의 최상신을 자신의 시대에 유행하던 불교의 용어를 빌어 帝釋天이라고 부른 것에 불과하다.

檀君神話를 보면 桓因은 아들인 桓雄의 뜻을 알고 그것을 자신의 독자적인 자유의지로 이루어 주는 창조력과 최고의 권위를 지닌 유일신임을 짐작케 하여준다.¹⁷⁾ 또 그는 무한히 높은 하늘에 있어서 지상계를 일거에 볼 수 있는 능력을 가진 자이다.¹⁸⁾ 그리고 桓因의 아들인 桓雄이 風伯·雨師·雲師를 거느리고 穀·命·病·刑·善·惡 등 인간의 360 여가지 일을 主宰할 수 있는 정도라면¹⁹⁾ 그 아버지인 桓因은 어떤 존재이겠는가? 이제 표면에 나타나서 인간과 관계를 맺는 神은 桓雄이고 桓因은 아들에게 모든 통치권을 위임하고 배후에 물러나 지극히 높은 위치에 있게 되었다.²⁰⁾

桓因·桓雄·檀君은 三이면서 一이요, 一이면서 三이라고 하는 三位一體의 성격을 가진다고 보여지기 때문에 桓因과 桓雄을 독립된 존재로 보는 것보다는 檀君神話의 神은 뒤로 물러나 있는 절대신적인 면과 기능신적인 면이 동시에 공존하는 신화적 성격을 띠고 있다고 보는 게 좋을 것 같다. 이처럼 하늘을 대상으로 믿었던 天神의 성격은 복잡한 성격을 띠고 있다. 고대인들은 모두 공통적으로 하늘의 은혜에 그들의 일상생활이 매어 있음을 알았고, 天神은 무한히 높은 곳에 있으면서 지상 질서의 원천을 이루고 있다는 세계관을 가지고 있었다.

13) 한편 ‘울’은 ‘우리’라는 뜻이므로 ‘한울’은 ‘큰 우리’라는 말이니 천지만물과 나우리가 일체감을 가진다는 의미가 내재하여 있다. 또 ‘한울’의 ‘한’은 ‘같다’는 뜻이 있다. 그러므로 ‘한울’이란 같은 울타리 즉, 한울타리라는 뜻을 가진다.

14) 하늘의 ‘늘’은 언제나, 항상, 그러하다는 뜻이어서 이는 永遠性·不變性·恒久性을 표상하는 말이다.

15) ‘한얼’의 ‘한’은 ‘바르다(正)’는 뜻이 있으므로 바른 넋, 정직한 윤리적 정신을 의미하기도 하고, 씩씩한 기백을 뜻하기도 한다.

16) 『三國遺事』, 紀異. “古記云 昔有桓因 謂帝釋也.”

17) 『三國遺事』, 紀異. “庶子桓雄 數意天下 貪求人世 父知子意.”

18) 『三國遺事』, 紀異. “下視三危太白.”

19) 『三國遺事』, 紀異. “將風伯雨師雲師 而主穀主命主病主刑主善惡 凡主人間三百六十餘事.”

20) 이런 하느님神을 종교학적으로는 deus otiosus, 곧 뒤로 물러난 신, 隔絶神이라 한다.

天上의 神들은 지상 세계와 超絶되어 존재하는 것만이 아니라 또한 지상에서 인간을 비롯한 여러 생명체들과 공존하는 포괄적 세계의식이다. 단군신화는 천상 존재인 天帝가 유달리 신령스러운 역량을 지니고 천하 세계로의 강림과 인신으로의 잠정적 변신 등을 임의로 행할 수 있는 초능력자로 묘사되고 있다. 桓雄 天王은 신적 존재이면서 지상에 내려와 임의롭게 인간으로의 변신이 가능하였다. 그러나 주목되는 사실은 이 신이 인간되기를 간청하는 고품과 호랑이를 인간화로의 변신을 기적적으로 직접 행사하지 않는 것으로 묘사되고 있다. 그가 초능력의 天神일지라도 지상 존재가 지니는 개체성을 인정하고 있는 것으로 간주된다.

古代에는 어떤 민족을 막론하고 자연 현상의 위력에 대하여 공포를 느끼고 그 자연 현상의 배후에 자연물과 자연현상은 물론이고 인간의 운명까지 주관하는 무엇인가가 있다고 인정하였다. 이처럼 고대인들은 자연 환경을 극복할 능력이 부족하였기 때문에 자연계를 신비와 공포로 인식하게 되었고, 그 문제를 해결하기 위하여苦心하던 양상은 天(神) 思想으로서 나타나는데 이는 자연 현상 중 하늘(天)이 가장 뚜렷하고 가장 크며 하나의 모습으로 파악되는 현상이고 인간에게 가장 크게 영향을 주는 것으로 생각되었기 때문이다. 그 소망과 요청으로서 형성된 天 思想은 그 사회의 공동체 윤리의식을 형성하며 구심적 작용을 하여 그 사회질서와 발전의 추진력이 되었다.

고대 한민족에 있어서 天은 만물을 창조하고, 천지자연을 지배하고 통치한다고 생각되었기에 그 존재 가치는 至高한 것이었으며, 항상 공경과 두려움의 대상이었다. 하늘을 敬畏하는 동시에 민족의 뿌리를 하느님과 하느님의 자손들에게서 찾으며, 하늘을 善惡과 正邪와 吉凶을 심판하고 지배하는 기능을 발휘하는 동시에 인간 만사를 주관하는 주재자로 섬겨 왔다. 그리하여 貧富貴賤의 차별 없이 모든 사람이 하늘의 뜻을 받들어 통치도 하고 복종도 하며 삶을 영위하였던 것이다.

이러한 하늘에 대한 우리의 경험은 현실화되었고, 하늘을 공경하는 정신을 바탕으로 한 祭天은 그 경험의 가장 구체적인 顯現이었다. 그것을 일컬어 國中大會라 하여 온 천하가 한데 어울려 음식을 먹으며 가무를 즐겼고, 추수를 감사했으며, 수렵으로 얻은 희생 제물을 하늘에 바치기도 했다.²¹⁾ 이러한 제천 행사는 후대에도 계속 되어 엄숙한 국가적 의식인 동시에 국민 전체의 대친목회로서의 역할을 하였다.

하늘(天·神)에 대한 고대인들의 관념은 점차 확장되어 하늘(天)·땅(地)·인간(人)을 축으로 하는 정신을 형성하게 된다. 한국에는 분명히 天神·地神·始祖神 신앙이 고대부터 있어 왔으며, 어느 때는 天神이 무대 전면에 나타나 일정한 역할을 하기도 하고, 어느 때는 地神이 지배적으로 삶의 원천을 지배하는 자로서 숭배의 대상이 되었고, 또 항상 눈에 보이는 존재로서 인간 문화의 창조자인 始祖神을 모시고 自然과 人事의 문제를 해결하려고 하였다. 이와 같이 神들은 일정한 목적에 따라 다양한 패턴과 역할을 했고, 고대의 한국인들은 神을 떠난 삶을 생각하기 어려웠던 것처럼 보인다.

이러한 천신 종교문화를 고조선시대에는 천신교(한검교)라 하였고 부여에서는 代天教, 고구려에서는 敬天教, 신라에서는 崇天教(風流徒, 배달도, 화랑도), 백제에서는 수두(蘇塗), 발해에서는 眞宗教, 고려에서는 王儉教, 만주지역에서는 主神教, 천신교라고 하였으며 근세에

21) 祭天 의식은 高句麗의 東盟, 夫餘의 迎鼓, 濊의 舞天 등에서 볼 수 있는데, 일종의 추수감사제이다. 이것은 상고 시대 부족들의 종교·예술 생활이 담겨 있는 祭政一致의 본보기라고 할 수 있다. 씨뿌리기가 끝나는 5월과 추수가 끝난 10월에 각각 하늘에 제사를 지냈는데, 이때는 온 나라 사람이 춤추고 노래 부르며 즐겼다. 우리나라 초기의 夫餘, 高句麗, 東濊, 三韓 등에 대한 기록을 보면, 祭天 행사 때는 며칠씩 술을 마시고 노래하고 춤을 추며 즐겼고, 나라에서는 형벌을 중단하고 죄수들을 석방시켰다고 한다. 예로부터 우리 조상들이 노래와 춤을 즐겼다는 것도 祭天행사 때의 모습에서 기원을 찾을 수 있다.

있어 大倣敎, 天道敎 등으로 민족종교의 맥이 계승되어 왔다. 하늘의 이치를 배경으로 한 대표적인 민족종교를 보면 대종교의 교의는 최고 유일신이며 세검 한몸이신 한배감을 신앙 대상으로, 원불교는 진리를 ‘오’ (일원상)으로 상징하고 최고의 종지로 하여 신앙의 대상으로 삼고 있다. 수운교의 신앙대상은 옥황상제 하날님이며. 태극도, 대순진리회, 순천도의 신앙대상은 兩位上帝로서 강증산과 조정산이지만 후에 분파로 조금씩은 변형되기도 하지만 천주의 기본 정신은 한 뿌리이다. 이외에도 更定儒道에서는 迎新堂 姜大成 도조를 받들지만 仙堂宮을 신앙의 대상으로 삼고 있다.²²⁾

이처럼 天地人의 統合下에서 神을 생각했던 고대인의 사유 구조에서 조선조 성리학의 발전과 근대국가발전과정에서 나타난 天중심의 민족종교 이외에도 몇 가지를 생각해 볼 수 있다. 첫째는 하늘의 뜻을 본받고 그것을 이 세상에서 실현하려는 윤리적인 뜻이 강했다는 것이다. 둘째는 사람과 하늘은 기본적으로 뿌리가 같다는 天人一本 사상이나 성품이 같다는 天人合德의 사상, 人乃天 종교문화가 지배했다고 보여지는데, 天地의 가운데로써 인간이 탄생된다고 본 것은 바로 그것을 나타낸다고 할 수 있다. 세째는 천지와 사람 사이에는 相感하는 바가 매우 크다는 天地人 합덕사상을 물려받았다고 보여진다. 천지의 가운데는 사람이요, 사람의 가운데는 마음이라고 하여 마음이 즉 천지의 중심이 된다는 인본주의사상이 강하게 나타났고, 이같이 천지를 움직일 수 있다고 하는 사상은 다분히 한국적인 고유한 사상이라고 할 수 있을 것이다.

Ⅲ. 조선 유학에서의 天倫理 思想

高麗 王朝 이후에는 王權과 理念의 바탕으로서의 天이 다만 祭天의 모습으로 전개되었다. 고려 왕조를 지탱한 것은 佛敎문화였기 때문에 이 시대의 불교가 우리의 아득한 天에 대한 사유를 포용했다든가 또는 역으로 그것이 불교적인 것을 수용한 직접적인 흔적을 확인하는 일은 쉽지 않다. 八關會²³⁾가 있기는 하였지만 거기에서 확인되는 天에 대한 사유와 불교적인 것의 종합은 불행히도 전통적인 天의 문화를 충분히 계승한 문헌은 발견하지 못했다. 다만 부정기적인 祭天 儀禮가 執禮되었을 뿐인데, 나라에 연고가 있을 때 행해졌다고 할 수 있을 이러한 祭天은 고려 왕조를 통하여 12회를 넘지 않았으며, 그것도 두루 天地山川과 더불어함께 하는 것이거나 醮祭²⁴⁾와 이어지는 것이기도 했다. 그러나 朝鮮 王朝에 이르러 天에 대한 사유는 극도로 쇠퇴해 특히 지배 질서의 차원에서는 더욱 그러하였다. 太祖(재위 1392-1398)와 世祖(재위 1455-1468)가 다스리던 기간에 圓丘에서 행해진 祭天 儀禮를 제외하고는 사실상 어떠한 형태의 天을 우러러봄의 몸짓도 구현되지 않았다. 이는 天子이기를 스스로 거부하고 天子만이 행할 수 있는 것을 행하지 않으려는 事大적인 태도 때문이라 할 수 있다.

그러나 정치적·이념적·기능적 현실에 의하여 차단되고 쇠퇴했음에도 불구하고 하늘 경험의 原初性和 基層性은 우리의 의식에서 완전히 지워지지 않았다. 그러므로 高宗 34년(1897년) 大韓帝國 수립과 아울러 祭天 儀禮가 다시 공식화되고 圓丘壇을 세우고 高宗이 친히 하늘에 고하고 黃帝로 즉위한 것은 국권의 독립을 선포하는 의미만을 갖는 것일 수 없다. 중

22) 한국민족종교협의회, 『한국민족종교』, 2005년, 참조.

23) 우리의 고유 민족 신앙과 佛敎의 八關齋戒가 습합된 통일신라와 고려 시대의 국가적 행사.

24) 도교적 제천 행사로 술을 차려 놓고 星辰에게 올리는 제사.

요한 것은 그러한 선포가 왜 하필이면 天에 대한 사유를 바탕으로 하여 이루어질 수 있었는가 하는데 대하여 우리가 관심을 기울여야 하는 것이다. 그러나 1913년 日帝는 皇穹宇만 남기고 이를 헐어 내고 그 자리에 철도 호텔을 지었다.

한편 朱熹(1130-1200) 이후의 性理學의 영역 속에서 天은 존재 해명의 맥락에서 중심적 개념의 지위를 상실하고 理의 성격을 나타내는 여러 별칭 가운데 하나로 이해된다. 그것은 性理學의 形而上學 구조가 理와 氣 양자의 관계라는 틀로써 일체의 존재와 현상을 해명해 내는 것이기에, 理나 氣와 같은 자격으로 견줄 만한 개념은 있을 수 없었기 때문이다.

性理學의 理는 인격성으로터 자유로운 관념적 원리·실체이다. 이렇게 하늘(天)을 철저히 理로 치환한 것은 종래의 신앙 대상으로서의 하느님이 점유했던 위치를 객관적 규율로서의 理法으로 대신함을 뜻한다. 그것은 인간에 대한 生死禍福의 권능을 지닌 인격적 절대자를 부정하고, 만물의 존재와 운동에 대한 主宰의 작용력을 지닌 관념적 원리·법칙만을 절대성의 擔持者로 수용한다는 것으로 해석될 수 있다. 이렇게 인격적 절대자를 관념적 절대자로 바꾸어 낸 것은 性理學이 그 이전의 전통에서 나아간 가장 대표적인 관념적 決折에 해당한다. 性理學에서는 관념적 실체를 不變·不動의 것으로 정립함으로써 그 절대성을 확고히 했다. 사유를 비롯한 일체의 의식 활동을 상대적 존재의 속성으로 상정함으로써 性理學은 인격성으로부터 자유로운, 곧 인격성을 지니지 않은 理를 관념적 절대자로 확립할 수 있었다.

대체적으로 朝鮮 儒學, 특히 性理學에서 드러나는 天 관념은 儒學史에서 드러나는 自然天·主宰天·義理天 등 복합적인 이해 방식이 중층적으로 드러난다. ‘天即理’의 사고 속에는 天帝로서의 主宰 의미가 내재하여 理는 궁극적 원인으로서의 의미를 갖고, 모든 존재의 근원이자 만물을 낳는 생명의 원리로서 인간 존재의 근원이 된다. 여기에서 주목되는 것은 자연의 원리이자 법칙인 天이 인간에게 있어 도덕적 원리 내지 규범 법칙으로 자리한다는 것이다. 인간에게 있어 天, 곧 理는 도덕적 본성을 가리키는 이른바 天命之性으로 연결되며, 이 天命之性은 天으로부터 기원하는 것으로 여겨진다. 그리하여 天은 현실적 차별성과 선악을 뛰어넘는 절대적 善이라는 도덕적 의미를 부여하는 동시에 인간에 내재하여 인간 본성과 일치한다.

1. 퇴계와 율곡의 天觀

李滉(1501-1570)이 가장 역점을 둔 것은 理의 운동성 즉 理發을 긍정하는 학설이다. 그는 이렇게 理氣論의 핵심적인 문제 해명에 주력하였기에 理의 별칭인 天의 존재론적 성격과 인격성 여부에 대해 큰 비중을 두고 학문적으로 논의할 일이 별로 없었던 것으로 보인다. 모든 사물 현상은 철두철미 理氣의 동시 작용의 산물일 뿐 그 밖의 어떤 제삼자도 존재로서 성립하지 않는 것이 李滉의 세계이다. 하늘(天), 곧 上帝는 理의 오묘한 主宰·運用의 작용 능력을 지칭하는 것에 불과하다. 그것은 지극히 높아서 맞설 것이 없는 理에 걸맞는 권능을 전통적으로 가장 위대한 존재로 존송되어 온 上帝로 표현한 것이다. 이런 점에서 하늘은 理와 개념상 구별되기는 하지만 존재론적으로 분리되지 않는다. 즉 天과 理의 구분은 비유적 맥락에서 성립하는 것이지 논리적 맥락에서 성립하는 것은 아니다. 天은 理의 바깥에 있는 것이 아니며, 理와 구분되는 것으로 존재하는 것이 아니다. 하늘은 곧 순수하게 理와 일치하는 개념이기에 사려·분별의 의식 작용을 하는 존재가 아니라 극히 신비하고 오묘한 자연적 운행에 불과하다.

李滉은 天과 理를 일치하는 개념으로 파악하고, 天을 天命²⁵⁾·天理·天道²⁶⁾ 등의 용어로 대

칭하여 사용한다. 그에게 있어 理와 일치하는 天命은 존재 법칙의 측면에서는 누구나 선형적으로 태어나면서 받는 필연이지만, 당위 법칙의 측면에서는 개별 인간이 실천의 뒤에 받게 되는 결과적 몫이다. 그 몫 또한 일종의 필연임에 틀림이 없지만, 그 필연을 초래하는 것은 하늘의 일이 아니라 인간이 수행한 삶의 실천이다. 개별 인간의 몫을 결정하는 형식적·명분적 주체는 하늘이지만 그 필연적 결정의 지표를 제공하는 것은 수양과 실천의 삶을 살아가는 주체로서의 인간인식에서 왜 인간이 윤리적이어야 함을 깨닫게 된다.

天을 理로 간주하는 사고는 天에서 종교적·인격적 의미를 제거하고 자연적·합리적·법칙적 의미를 살리는 性理學의 理法天觀을 수용한 것이다. 또한 理를 太極과 같은 것으로 보는 것은 理를 궁극적 원인으로 간주하는 사고로, 上帝, 天帝 본래의 主宰天觀이 그 이면에 자리한다고 할 수 있다.²⁷⁾ 결국 李滉에게 天即理의 사고는 主宰天觀의 변용 개념이다.

李珣(1536-1584)의 철학의 요체는 현실성과 본래성을 二元化하지 않고 이를 융합해석할 수 있는 理氣之妙, 理通氣局의 틀이다. 이를 바탕으로 율곡에게 있어 天의 이해는 땅과 함께 자연을 이루는 한 요소적 존재인 동시에 인간 세상 특히 군주의 정치에 대해 선악 판단을 내리는 인식 능력을 지닌 존재이며, 또한 그 판단에 따라 자연의 기운을 인간 생활에 맞도록 순조롭게 하거나 인간에게 재앙이 되는 이변이 일어나도록 만드는 권능을 지닌 존재이다. 그리고 하늘의 이러한 판단과 권능의 행사는 곧 理의 내용이 실현되는 과정이기도 하다. 李珣의 사유에서 인격적 절대자인 하늘은 객관적 원리인 理와 일치하는 존재론적으로 동일한 개념이다. 그에 있어 天命은 이미 23세에 「天道策」이라는 별시 장원으로 합격한 유명한 답안지에서 알려졌듯이 하늘이 명한 것을 性이라하고 성에 따르는 것을 道라 하고 도를 닦는 것을 教라고 했다.²⁸⁾

理의 존재론적 독자성이나 능동성을 李滉의 경우보다는 덜 인정하는 李珣의 철학 경향에 서라면, 天과 理의 일치인 理의 자기 운동(理發)을 또렷하게 긍정하는 李滉의 철학 경향보다도 상대적으로 많은 이론적 난점을 수반한다. 인격적 절대자로서의 하늘은 의식 작용뿐 아니라 인간·자연에 대한 권능을 지닌다는 점에서 운동의 기능을 갖추지 않은 실체로 상정되기는 곤란하기 때문이다. 그러하기에 하늘 개념에 대한 李珣의 명제들 역시 논리적 맥락이 아니라 비유적 맥락에서 이해해야 할 것이다.

2. 박지원의 天觀

燕巖 朴趾源(1737-1805)의 경우 이황과 이이와 다른 관점에서 우주 만물의 창조 주체로서의 天이 철저히 부정된다. 창조 주체로서의 하늘을 부정하는 그는 도덕적 판단의 주체 내지 生死禍福의 주관자로서의 하늘 또한 부정한다. 그렇게 인격적 절대자로서의 하늘이 부정되고 나면 인격자로서의 하늘과 인간의 사회적 도덕적 실천 사이의 상호 교감은 부정될 수

25) 퇴계는 사덕(仁義禮智)과 같은 理나 충효와 같은 德은 천명이지만, 인간이 자의적으로 만든 규범이 아니더라도 하여 천리나 천도가 곧 上帝의 불변적인 명령으로서 性理와 같다고 보았다. 천리와 천도를 인격적으로 보려는 퇴계의 생각은 그의 조카 교와의 대화에서도 나오는데 귀신, 천지, 상제는 이름이 각각 달라도 그 실질에서는 동일하다고 말한다. 김형효, 『원효에서 다산까지』, 청계, 2000, 251-251쪽 참조.

26) 『退溪全書(上)·西銘圖說』 권7, 200쪽 하단, “살아 있는동안 내가 천도에 순응하여 그것을 섬기면 죽어서도 나는 편안히 돌아가게 된다.”

27) 『退溪全書(上)·戊辰六條疏』 권6, 190쪽 하단 참조.

28) 『聖學輯要』, 第一統說, “天命之謂性 率性之謂道 修道之謂教” .

밖에 없다. 그에게 있어 하늘이란 원천적으로 자연 사물의 하나이면서 때로 자연 사물을 총체적으로 대표하는 개념에 불과하다. 그리고 그 의미가 아무리 전화되고 확대된다고 하더라도 사물 존재와 현상에 내재하는 자연적인 법칙성을 넘어서지 않는다. 그 때의 법칙성, 곧 하늘은 사물의 존재와 운동에서 드러나는 이치 내지 조리의 다른 이름일 뿐이다. 어떤 경우에도 그는 하늘이나 理에 대해 형이상학적인 의미를 부여하지 않는다. 그 외의 北學派 實學者의 경우에도²⁹⁾ 역시 天을 物理的 自然으로 이해하려는 성향이 강했던 것으로 보인다.

自然天에 대한 중시 경향은 崔漢綺(1803-1875)에 이르면 한층 강화되어 天과 人에 대한 새로운 이해 방식이 제시되는데, 그에게 있어서 天으로 대표되는 자연은 인간과 무관하게 존재하고 운동·변화하는 객관 존재로 말해진다. 그가 이해한 하늘(天)은 만물을 낳는데 뜻을 두지 않으며 땅도 만물을 기르는데 마음을 두지 않는다. 만물 스스로 하늘의 힘을 빌려 생겨나고 땅의 힘을 빌려 자라날 뿐이다. 이 때 天은 도덕적 합일 대상이 아니라 자연에 대한 정확한 파악과 이에 근거한 적절한 실천이라는 측면에서 이해되는 것이라 할 수 있다. 다시 말해 인간의 도덕적 실천을 정당화하기 위해서는 자연을 끌어들이는 것이 아니라 자연에 대한 객관적 인식을 바탕으로 삶을 영위해야 한다는 것이다.

3. 다산 丁若鏞의 실용적인 天 倫理思想

1) 天 사상배경 이해

茶山 丁若鏞(1762-1836)³⁰⁾은 前 시대 白湖 尹鑰(1617-1680), 西溪 朴世堂(1629-1703) 등의 脫朱子學的 경향에 영향을 받아 經典을 새롭게 해석한 經學을 통해 上帝로서의 天을 부활시킨다. 經學에 관한 茶山의 최초의 저작은 그의 나이 23세(1784)가 되던 여름 生員으로서 成均館에 유학하고 있을 때, 정조가 성균관 생원들에게 내린 中庸疑問 70條에 답한 『中庸講義』이다.³¹⁾ 이 『中庸講義』에서부터 茶山은 宋儒들에 의해 그 인격성이 제거되었던 天에 다시 인격성을 부여하고 있다. 즉 『中庸』 首章의 “天命之謂性”을 茶山은 “위대하신 上帝가 아랫 세상의 백성들에게 中을 내려 주시어 이것을 따라서 恒性を 가지게 되었다.”³²⁾고

29) 연암이 1768년 백담(白塔) 근처로 이사를 하게 되어 벽제가(朴齊家)·이서구(李書九)·서상수(徐常修)·유득공(柳得恭) 등과 이웃하면서 학문적으로 깊은 교류를 가졌다. 이 때를 전후해 홍대용(洪大容)·이덕무(李德懋)·정철조(鄭詰祚) 등과 이용후생(利用厚生)에 대해 자주 토론했으며, 이 무렵 유득공·이덕무 등과 서부 지방을 여행하였다. 당시 국내 정세는 홍국영(洪國榮)이 세도를 잡아 벽파였던 그의 생활은 더욱 어렵게 되고 생명의 위협까지 느끼게 되었다. 결국 황해도 금천(金川) 연암협(燕巖峽)으로 은거했는데 그의 아호가 연암으로 불려진 것도 이에 연유한다.

30) 茶山 丁若鏞은 1762년(英祖 38년) 8월 5일(음력 6월 16일) 京畿道 廣州 草阜面 馬峴里(지금의 양주군 와부면 능내리)에서 아버지 押海 丁氏 載遠(1730-1792)과 어머니 海南 尹氏의 넷째 아들로 태어났다. 아버지는 평생을 牧民官으로 지내면서 자기의 소신대로 강직하게 살아온 선비였고, 어머니는 우리 국문학상 대표적 시조 시인으로 일컬어지는 孤山 尹善道(1587-1671)의 직계 후손인 恭齋 尹斗緒(1668-1715)의 손녀이다. 부친이 戶曹佐郎의 벼슬을 하게 되어 茶山도 서울로 올라가서 생활하게 되면서 妹夫人 李承薰(1756-1801)과 星湖 李灑(1681-1763)의 宗孫 李家煥(1742-1801) 등과 접촉하게 되고, 北學論者인 燕巖 朴趾源(1737-1805), 滄軒 洪大容(1731-1783), 楚亭 朴齊家(1750-1805) 등과도 일정한 접촉을 하게 되는데 실로 실학자로서의 학문적 기초를 닦아 가던 때이다.

31) 이 저작은 8년 뒤 32세(1793) 때에 整稿되어 강진에 있던 53세(1814)경 『中庸自箴』을 저작할 때에 수정·증보하여 『中庸講義補』 6권으로 완성되었다. 이 저작에서 우리가 특히 주의를 기울여 볼 부분은 『中庸講義』이다. 그것은 이 저작이 경학에 관한 茶山의 최초의 저작이기도 하려니와 그 저작의 시기가 바로 茶山이 최초로 『天主實義』를 접했던 시기와 같다는 사실 때문이다.

한 『書經』의 말로 그 의미를 대체하고 있다. 그러나 이것만 가지고는 그 인격성의 부여 여부를 분명하게 판가름하기는 어렵다. 『書經』의 이 구절은 비인격성으로도 흔히 인용해 왔기 때문이다. 그런데 鬼神의 존재에 관한 논의에서 上帝 및 鬼神이 분명한 인격성으로 제시되고 있다.

즉 “鬼神은 理氣로 말해서는 안 됩니다. 臣은 생각컨데 天地鬼神이 밝고 森嚴하게 벌려 있는데 그 가운데 지극히 존귀하고 지극히 위대한 것은 上帝입니다. ‘文王이 공경한 마음이 짐을 하고 밝게 上帝를 섬기었다.’고 했으니, 『中庸』의 戒愼恐懼가 어찌 바로 밝게 (上帝를) 섬기는 학문(昭事之學)이 아니겠습니까?”³³⁾

문제는 이 『中庸講義』가 『天主實義』와 어떻게든 교섭이 있었다는 점인데, 茶山이 李檠³⁴⁾으로부터 『天主實義』³⁵⁾를 구해 본 것이 23세(1784) 때 음력 4월이었고, 『中庸講義』가 저작된 것은 같은 해의 음력 4-6월 사이의 어느 때였으므로 직접적인 교섭이 이루어졌을 가능성이 높다.

天·上帝를 위시한 經典上의 주요 문제에 관한 茶山의 견해는 사실 茶山 혼자만의 고립적인 견해가 아니다. 그것은 星湖 문하 鹿庵(權哲身, 1736-1801)系 학자들의 공통된 견해라고 보아야 한다.

茶山에게서의 上帝 도입에 있어 우리가 확인해야 할 사실이 하나 더 있다. 茶山이 학문적으로, 나아가 현실적으로 原始儒學의 先秦 古經 세계의 복구를 표방한 것은 茶山 자신의 기록에 따르면 그가 『天主實義』를 접하기 적어도 2년 이전부터라는 것이다. 이러한 先秦 古經 세계의 복구를 통해서 『天主實義』가 아니더라도 茶山에게 上帝와 天의 인격성은 되살아나게 되어 있었다.

上帝를 섬기는 그의 昭事之學은 학문적으로는 孔子 사상의 연원인 文王·武王·周公과 古經의 세계로 다가가려는 것이지만 단지 그것에만 한정되는 것은 아니리라 생각된다.

2) 다산 정약용의 天 윤리사상

다산이 보기에 천지의 운행과 만물의 생성을 보이지 않는 가운데 스스로 주재하고 있는 존재는 다름 아닌 天이었고, 바로 이러한 天이 도덕적·인격적 존재로서의 상제인 것이었다. 따라서 天을 上帝와는 별개의 존재로 설명하는 견해나, 또는 天을 이 우주의 생성에 있어 최초 원인이자 주재자로 보기는 하지만 동시에 이를 인격적 존재가 아닌 理로 보는 朱熹의 입장과는 다른 것이다.

다산은 성리학의 天理가 주재자가 아니라 上帝가 주재자임을 밝히려 하였는데, 이를 위하여 성리학에서 말하는 天理의 실체성을 부정하고 반드시 이성적인 존재만이 만물을 다스리고 주재할 수 있다고 확신하였다. 그는 하느님(上帝)의 주재성을 부정하는 성리학자들과

32) 『서경』, 商書湯誥. “惟皇上帝 降衷于下民 若有恒性.”

33) 『中庸講義』. “鬼神不可以理氣言也. 臣謂天地鬼神 昭布森列, 而其至尊至大者 上帝是已. 文王小心翼翼 昭事上帝 中庸之戒愼恐懼 豈非昭事之學乎?”

34) 號는 曠菴. 韓國 天主教에서 創立 聖祖로 받드는 인물로 6대조 이경상으로부터 전해 내려오는 書櫃를 열어 그 속의 西學西教 관련 서적으로 자습하여 한국 천주교를 세계 사상 유례없이 자생시켰다.

35) 茶山은 韓國 天主教의 創立을 주도한 인물들 속에서 성장했다. 한국인으로 북경에 가서 처음으로 서양선교사에게 세례를 받은 이승훈은 妹兄이고, 최초의 천주교리연구회장으로 순교한 정약중(1760~1801)은 셋째형이며, 모친의 신주를 불사르고 제사를 모시지 않았다가 효수된(진산사건, 1791) 윤지충(1759~1791)은 외종형이고, 백서 사건으로 능지처참 당한 황사영은 조카사위이다. 그 외에도 이가환, 이벽, 권일신 등이 있다.

는 달리 옛날의 이상적 사회에 살았던 古人들은 상제가 인간의 선행과 악행을 밝은 태양처럼 감시한다고 믿었고 진실한 마음으로 보이지 않는 바로 그 하늘(天), 즉 보이지 않는 이성적 주재자인 상제를 섬겼다고 말한다. 또한 그는 인간의 도덕적 감정과 선한 의지, 바로 그것이 이기와 욕망의 세계에서 역사하는 上帝³⁶⁾의 분명한 증거라고 말했다. 따라서 茶山에게 있어 上帝는 본질적으로 유일성과 영명성 및 인격성을 지니며, 세계와의 관계에서는 造化의 주재자로서의 의미를 지니게 된다. 이처럼 天을 영명성을 지닌 인격적인 上帝로 인식할 경우 비록 上帝의 존재를 명시적으로 증명할 수는 없지만 隱微한 가운데서 항상 上帝의 降臨과 瞰視, 現存을 道心の 發顯을 통해서 의식하고 확인할 수 있다.³⁷⁾

上帝는 인간에게 선할 수도 있고 악할 수도 있는 권능을 부여하여 인간이 자주적인 마음에 따라 덕을 행하든 악을 행하든 따라 주기 때문에 결과적인 功과 罪는 모두 인간의 책임이 된다. 이것이 곧 상제의 엄한 神權妙旨로서, 다산이 보기에 정작 인간이 크게 두려워해야 할 바는 바로 이 점이었다.

그러나 인간이 天의 감시와 화복 집행자로서의 능력을 두려워하여 선행을 할 수밖에 없다면, 그 행위는 자율적인 선의지에 근거를 둔 도덕 행위라고 말하기 어렵다. 다산에 따르면 上帝와 인간은 무형의 본체요 妙用의 神인 영명성을 매개로 교감할 수 있으며 인간의 도덕적 지향성은 상제의 본래적 성격에서 기인한다. 그리하여 다산은 천명에 순응해야 할 인간의 도덕적 당위성을 천인합일의 관점에서 설명한다. 天의 영명성은 인간의 마음과 직접적으로 통하고, 인간은 그 영명성을 통해 상제의 강림과 감시를 인식함으로써 上帝에 대한 경외심을 가지고 도덕적 자각을 통해 상제를 두려워하고 공경하여 섬기는 마음을 가지는 것을 昭事之學이라고 언명하였다.

다산이 上帝를 도덕적 행위의 근거로 부각시킨 것은 실존적 인간관계 속에서 인간 개개인에게 윤리적 실천의 동기를 부여하는데 목적이 있다.³⁸⁾ 즉 인격성·영명성을 갖춘 上帝의 존재를 긍정하는 다산의 주장에서 우리는 어떤 논리적인 요청보다 도덕적인 요청을 보게 된다. 그는 상제의 존재를 확고하게 인정함으로써 인간 세계의 무질서를 바로 잡고, 도덕과 행복 사이에 필요한 조화를 이룰 수 있을 것으로 파악한 것이다.

다산은 天을 理로 파악하는 성리학에 의해서는 聖人の 경계에 도달할 수 없고 오직 上帝를 섬기는 昭事之學에 의해서만 도달할 수 있다고 확신했고, 상제를 섬기지 않으면 유학의 근본 목표인 中和도 이룰 수 없다고 보았다. 즉 상제를 섬기지 못하면 慎獨할 수 없고, 나아가 中和를 이루지 못하여 세상의 모든 일을 바르게 처리할 수 없게 된다는 것이다. 그리

36) 茶山은 天을 自然的物理的 天인 蒼蒼有形之天과 靈明性을 속성으로 하며 인간 도덕성의 근거가 되는 主宰天으로서 靈明主宰之天으로 설명하였다. 茶山은 그 중에서 靈明性을 지니고 우주 만물을 主宰하는 超越的 天을 上帝라고 규정하였는데, 그에 따르면 上帝는 하나밖에 없는 唯一者이며 지극히 존귀한 절대적인 존재이다.

37) 인간은 慎獨과 戒慎恐懼의 실천적 수양을 통해 信實한 마음을 유지함으로써 사적인 욕망을 버리고 道心을 추구하는 도덕적 행위를 지속하지 않을 수 없다. 이렇게 볼 때 上帝는 인간이 선을 지향하여 도덕적 삶을 지탱해 나가는 데 있어서 강력한 실천의 당위 근거가 되는 것이다. 그리고 인간이 天으로부터 禍福을 받는 것은 하늘이 미리 결정하거나 자의적 판단에 따라 정한 것이 아니라 인간의 자발적인 행위 의도와 결과에 따라 결정된다. 즉 上帝로부터 인간에게 부여된 자율적 행위 능력은 인간의 자유의지에 달려 있지만, 그 결과에 대해서는 스스로 도덕적 책임을 져야 한다.

38) 上帝는 근본적으로 인간에게 생명을 부여하고 인간이 자율적으로 선을 실천할 수 있도록 주재하는 궁극적 존재이며, 事天은 이러한 天을 받들어 그대로 행하겠다는 인간의 자세로 귀결된다. 이 때 事天의 방법으로 孝悌忠信과 개인의 수양, 특히 戒慎恐懼의 태도를 강조한다. 원래 선을 행하려는 嗜好와 도덕적 행위를 스스로 행하려는 자유로운 의지가 인간에게 있기 때문에 善行 또는 도덕적 행위를 행할 수 있는 실제적 근거가 마련되어 있다고 보는 것이다.

고 上帝는 자신의 존재를 오직 인간의 도덕 감정과 선의지를 통해서만 드러내므로 그 명령을 거스르지 않고 수행하는 것이 상제를 경배하는 단 하나의 길이다. 그러므로 문제는 다시 초월적 상제가 아니라 자기 자신과의 관계로 돌아온다. 그리고 그 상제가 거처하는 곳은 寺院이 아니라 인간의 일상이며 마음이 되는 것이다.

IV. 結 論: 민족종교에 나타난 天 倫理思想의 특성

한국의 天 윤리사상을 고조선 건국시기에서부터 근대에 이르기까지 고찰해 볼 때 역사적 맥을 이어주는 다산의 天 윤리사상에서 초월적인 인격신, 유일신관은 물론 절대윤리성과 상대윤리성이 발견되고 민족종교윤리로서의 내용과도 일치하고 있다. 민족종교 윤리내용면의 역사성을 논할 때 대종교로부터이지만 근대에 와서 東學의 天윤리관은 侍天主와 養天主로 발전하였다. 이 같은 발전의 계기는 다산이 상제가 인간의 선행과 악행을 밝은 태양처럼 감시한다고 믿었고 진실한 마음으로 보이지 않는 바로 그 하늘, 즉 보이지 않는 이성적 주재자인 상제를 섬겨야 한다는 서구의 종교적 성격과 유사한 신관을 정립하는데 지대한 역할을 했다고 본다.

근대 민족종교의 부흥을 일으킨 東學과 茶山과의 관련을 유추해 볼 때 전라북도 고창에 있는 선운사 마애불에 전해 오는 설화³⁹⁾를 떠올리게 된다. 그것은 아마도 다산이 전라도 땅에서 유배 기간을 보내면서 그 곳 백성들의 아픔을 노래한 시를 많이 짓고, 사회 개혁을 지향하는 수많은 저술들을 지은 점이 전라도 지역 동학도에게 어떤 정신적 영향을 미치지 않았을까 하는 생각 때문이다.

조선시대 말기 천도교 제 1세 교조 대신사인 水雲 崔濟愚(1824-1864)는 37세에 하느님의 가르침을 받고 東學⁴⁰⁾을 창도하게 되었다. 그는 종교적 체험⁴¹⁾을 거치면서 하느님이 저 하늘에 지존하신 인격신으로만 존재하는 것이 아니라 ‘내 마음에 모셔져 있다.(侍天主)’는 것을 깨닫는다. 나아가 ‘하느님 마음이 우리의 본래 마음(吾心卽汝心)⁴²⁾’이라는 것을 자각하

39) 다산의 동학과의 관련설은 마애불 배꼽 부위에 서랍이 하나 있는데, 그 속에 신기한 秘訣이 들어 있어 그것이 세상에 나오는 날 漢陽이 망할 것이라는 流言蜚語가 널리 퍼지면서 얘기는 시작된다. 많은 사람들이 그 진위를 궁금해했지만 거기엔 벼락살이 있어 손을 대는 사람은 벼락을 맞아 죽을 것이라는 말이 전해져 오는 까닭에 어느 누구도 감히 열어 볼 엄두를 내지 못하며 세월만 흘렀다. 1820년 전라감사 李書九가 마애불의 서랍을 열었다가 갑자기 벼락이 치는 바람에 ‘이서구가 열어보다’라는 대목만 얼핏 보고 도로 넣었다고 한다. 그 후 1892년 갑오농민전쟁이 일어나기 1년 반 전 孫和中的 집에서 그 비결을 꺼내 보자는 이야기가 나왔다. 그것은 이서구가 열었을 때 벼락이 한 번 쳤으므로 벼락살은 없어졌다고 한 道人이 주장했기 때문이다. 이 말에 東學徒들은 석불 배꼽을 도끼로 부수고 그 속에 있는 것을 꺼냈다. 결국 이 일로 東學徒 수백명이 잡혀 들어가 그 중 주모자 세 명은 사형을 받았다. 비결은 손화중이 어디론가 가지고 갔다고 하는데, 이후 행방을 알 수 없다. 단지 그 秘訣이 茶山の 『與猶堂全書』였다는 소문만 전설처럼 전할 뿐이다.

40) 1862년 1월경에 지은 「論學文」에서 처음으로 無極大道는 天道이며 그 學은 西學이 아닌 ‘東學’이라고 천명하였다. 이로써 東學이라 지칭하게 되었고, 1905년 제3대 教祖 孫秉熙가 天道教로 개칭하였다.

41) 최제우는 자신의 종교 체험과 깨달음의 내용을 한문과 한글이라는 두 가지 언어 체계로 표현하였는데, 그 중에서 한문으로 이루어진 것이 『東京大典』이고, 한글 가사체로 이루어진 것이 『龍潭遺詞』이다. 『東京大典』은 識者層을 위한 것이고, 『龍潭遺詞』는 서민들을 위해 쓰여진 것이다.

42) 『東京大典』, 「論學文」. 吾亦悚然 只有恨生晚之際 身多戰寒 外有接靈之氣 內有降話之教 視之不見 聽之不聞 心尙怪訝 修心正氣而問曰 何爲若然也 曰 吾心卽汝心也 人何知之 知天地而無知鬼神 鬼神者吾也 及汝無窮無窮之道 修而煉之 制其文教人 正其法布德則 汝汝長生 昭然于天下矣. 내 또한 두렵게 여겨 다만 늦게 태어난 것을 한탄할 즈음에, 몸이 몹시 떨리면서 밖으로 접령하는 기운이 있고 안으로 강화의 가르침이 있으되, 보였는데 보이지 아니하고 들렸는데 들리지 아니하므로 마음이 오히려 이상해져서 守心正氣하고 묻기를 “어찌하여 이렇습니까?” (하느님께서) 대답하시기를 “내 마음이 곧 네 마음이니라. 사람이 어찌 이를 알리오. 천지는 알아

게 된다. 이렇듯 그는 우리 모두가 하느님을 모신 侍天主의 거룩한 존재라는 것을 자각해야 한다고 하였다. 그리고 그것은 본래의 하느님 마음을 회복하는 ‘守心正氣’와 내 안에 모신 하느님을 ‘誠·敬·信’으로 지극하게 받드는 실천을 통해서 가능하다고 하였다. 그리고 그 구체적인 수행 방법으로는 ‘呪文修鍊⁴³⁾’을 제시했다.

동학의 ‘侍天主’ 사상인 ‘한울님⁴⁴⁾ 모심’은 뜻밖에 예사로운 것으로 사람들의 마음에 파고 들었다. 그리고 그 呪文은 우리의 天에 대한 정서를 되살려내는 시발이었음을 새삼 주목하지 않을 수 없다. 최제우에게 있어서 天은 자연을 의미하는 것도, 그리고 上帝를 의미하는 것도 아니었다. 그의 하늘은 모든 사람들에게 모셔져 있는 도덕적 원리인 동시에 조화의 주체이며, 만물을 생성하는 至氣이자 인간이 태어날 때 하늘로부터 받은 虛靈한 마음이다. 그도 처음에는 한울님의 음성을 직접 듣고 서로 문답이 열리는 체험을 통하여 인격적인 존재로서의 天主를 확신하게 되었다. 그러나 시간이 지나면서 이 한울님이 외재적이고 초월적인 존재가 아니라 내 몸을 통해서 끊임없이 작용하는 기운이며 마음이라는 것을 깨닫게 된다. 결국 그는 외재적인 天理에 근거한 윤리의 한계를 극복하기 위해, 그리고 외재적인 하느님의 권능을 바라는 타율적인 신앙을 극복하기 위해, 그것을 내면화하여 모든 사람들로 하여금 자신들 속에 모시고 있는 본래의 마음을 깨달아 그것을 지켜내도록 함으로써 자발적인 도덕 실천을 가능하게 하였다.

이처럼 우리러 바라보던 天은 서서히 그 광활하고 드높은 자리에서 모셔들이는 하늘로 그 자리를 바꾸어 나갔고, 제 2세 교조 海月神師 崔時亨(1827-1898)의 ‘養天主’로 자기 안에 있는 하늘을 키워야 한다고 주장하는데, 비로소 하늘은 이 땅 위에 자리한 사람의 사람다움을 위한 자리를 폈다.⁴⁵⁾

이렇게 하늘에 대한 사유의 수직 구조는 사람을 위한 수평 구조로 그 모습을 바꾸어 마침내 제 3세 교조 義菴聖師 孫秉熙(1861-1922)에 이르러서는 ‘人乃天’이라는 東學의 가장 핵심적인 사상으로 발전하게 되는데, 이러한 ‘사람이 곧 하늘(人乃天)’이라는 주장에 이르러 사람의 존엄은 그 극에 도달하게 된다. 東學의 ‘人乃天’ 사상은 중국의 ‘天人合一’ 사상이 하늘과 인간이 이미 하나가 아니고 둘이라는 것을 전제하고 있는 것인 반면에 인간과 하늘과의 관계에 시간적·공간적 틈을 허용하지 않는 우리 한민족 고유의 사상적 배경을 반영하고 있다고 할 수 있다. 결국 대종교에 이어 민족종교 재 발상격인 東學에서의 敬天은 저 멀리 하늘에 계신 上帝를 공경하는 것이 아니라 바로 내 안에 모신, 그리고 모든 사람들 안에 모셔져 있는(侍天) 한울님을 공경하는 것이었다. 그리고 그 한울님은 바로 우리의 근본 마음이기도 하며 이렇게 東學은 민족종교인 천도교의 근간이 되어 天에 대한 이해를 새롭게 하면서 사상성과 종교성을 함께 발전시켜 인간에 대한 인식을 새롭게 하게 되었다.

도 귀신은 모르니 귀신이라는 것도 나니라. 너는 무궁한 도에 이르렀으니 닦고 단련하여 그 글을 지어 사람을 가르치고 그 법을 바르게 하여 덕을 펴면 너로 하여금 장생하여 천하에 빛나게 하리라.”

43) 呪文은 本 呪文이 13字로서 ‘侍天主造化定 永世不忘萬事知’이며, 降靈呪文은 8字로서 ‘至氣今至願爲大降’이다.

44) 잡지 『開闢』을 창간하여 편집을 주재하면서 1926년 폐간될 때까지 거의 매회 天道教 敎理의 근대적 전개와 민족 자주 사상을 고취했던 天道敎人 李敦化(1884-?)는 『神人哲學』이라는 저술에서 東學의 神이 하늘에 계신 절대적 인격신이 아니라 우주에 가득차 있는 존재라는 의미에서 ‘한울님’이라고 명칭하였다. 이후 天道敎에서는 이 명칭으로 神을 명명하고 있다.

45) 최시형은 사람을 하느님같이 섬기라는 ‘事人如天’의 가르침을 내놓고 그것을 몸소 실천하면서, 당시 폄박받던 민중들, 특히 여성과 어린이까지도 하느님으로 공경하라고 가르쳤다. 나아가 그는 물건까지도 공경하라는 ‘敬物’ 사상을 내놓았다.

天을 경험한다는 것은 갑작스러운 깨달음에 의해 일어나는 것이 아니다. 결국 자신의 마음을 진실하게 닦아 나가는 길이 하늘을 아는 길이며, 天에 대한 종교적 경험을 성취했다고 할 수 있겠다. 이러한 민족종교적 경험을 통하여 天의 존재 가치를 새롭게 인식하고, 또한 그러한 天의 존재성은 敬畏이라는 감정에 의하여 자신과 사회에 실현될 수 있는 것이다.

우리 민족은 한민족으로서의 자부심을 가지고 하느님(한울님)의 관념으로 儒敎의 天, 佛敎의 帝釋天, 道敎의 玉皇上帝, 天主教의 天主를 흡수하였고, 일본인의 가미신관을 극복하였다. 우리 민족에게 만일 이러한 天 문화에 대한 전통적인 관념이 없었다면 우리 문화는 벌써 외래 문화에 흡수되어 자취마저 사라졌을 지도 모르며 반만년의 유구한 역사와 세계사적인 민족의 대 사명을 생각조차 할 수 없었을 것이다.

이와 같이 우리 민족은 유비쿼토스(ubiquitous)적인 神觀문화와 윤리문화의 특성으로 儒敎의 天 문화, 佛敎의 帝釋天 문화, 道敎의 玉皇上帝 문화, 天主教의 天主문화를 능동적으로 흡수하여 발전할 수 있었다.

<참고문헌>

『詩經』

『書經』

『三國遺事』

『中庸講義』

『龍潭遺詞』

『東京大典』

『與猶堂全書』

『論語古今註』,

『孟子要義』.

『中庸自箴』,

『春秋考徵』.

『退溪全書(上)』

『聖學輯要』

김형효, 『원효에서 다산까지』, 정계, 2000.

한형조, 『주희에서 정약용으로』, 세계사, 1996.

이상시, 『檀君實史에 관한 文獻考證』. 서울, 가나출판사.1987.

이서행, 『한국·한국인·한국정신』. 대광서림, 1993.

이지영, 『한국 건국신화의 실상과 이해』. 도서출판 월인, 2000.

최문형, 『동양에도 신은 있는가』, 백산서당, 2002.

최문형, 『한국전통사상의 탐구와 전망』, 경인문화사, 2004

이서행, “천부경 神市이념·우주 妙理 밝힌 경전.” 『월간 神市』, 1993.

허경진 엮음, 『茶山 丁若鏞 詩選』 (韓國의 漢詩 17), 평민사, 1986

고려대학교 민족문화연구원 한국사상연구소 편, 『자료와 해설, 한국의 철학사상』. 민연총서 한국사상1, 예문서원. 2001.

한국정신문화연구원, 『한국민족문화대백과사전』. CD-Rom, 한국정신문화연구원. 2000.

한국민족종교협의회, 『한국민족종교』, 2005년,

韓國의 天 倫理思想의 變遷過程(요약)

Lee Seo Hyeng (한국학중앙연구원교수)

古代에는 어떤 민족을 막론하고 자연 환경을 극복할 능력이 부족하였기 때문에 자연계를 신비와 공포로 인식하게 되었고, 그 문제를 해결하기 위하여 天 또는 神을 찾게 되었으며, 이에 대한 기록의 역사 이전과 이후의 내용이 축적되어 학문분야에서 신화와 종교의 영역으로 분류하여 인류역사와 함께 전승 발전되어 전해지고 있다. 이에 대한 다. 우리 역사 가운데 최초의 고유한 天(神)개념은 桓因으로부터 시작되어 祭天문화가 발달하였고, 그후 중국으로부터의 불교와 유교가 유래되면서 釋帝, 天帝, 上帝개념이 다양화되어 전해지고 있다. 그후 性理學의 ‘天卽理’의 사고 속에는 天帝로서의 主宰 의미가 내재하여 理는 궁극적 원인으로서의 의미를 갖고, 모든 존재의 근원이자 만물을 낳는 생명의 원리로서 인간 존재의 근

원이 된다. 여기에서 주목되는 것은 자연의 원리이자 법칙인 天 概念이 인간에게 있어 도덕적 원리 내지 규범 법칙으로 자리한다는 것이다. 인간에게 있어 天, 곧 理는 도덕적 본성을 가리키는 이른바 天命之性으로 연결되며, 현실적 차별성과 선악을 뛰어넘는 절대적 善이라는 도덕적 의미를 부여하는 동시에 인간에 내재하여 인간 본성과 일치한다. 근대에 와서 東學의 天윤리관은 侍天主와 養天主로 발전하였으며, 茶山 정약용은 上帝가 인간의 선행과 악행을 밝은 태양처럼 감시한다고 믿었고 진실한 마음으로 보이지 않는 바로 그 하늘, 즉 보이지 않는 이성적 主宰者인 上帝를 섬겨야하는 새로운 신관을 정립하게 된다.

이와 같이 우리 민족은 유비쿼토스(ubiquitous)적인 神觀문화와 윤리문화의 발전으로 儒敎의 天 문화, 佛敎의 帝釋天 문화, 道敎의 玉皇上帝 문화, 天主教의 天主문화를 능동적으로 흡수하여 발전할 수 있었다.