

儒家文化의 道德性과 宗教性

유희성*

<목 차>

1. 서론
2. 유가의 종교논쟁에 관한 세 학자의 입장
 - 1) 금장태(琴章泰)의 입장
 - 2) 최근덕(崔根德)의 입장
 - 3) 황필호(黃弼昊)의 입장
3. 두 가지 관점의 논거와 비판적 성찰
 - 1) 유가는 기독교와 동일한 종교이다(일반종교론)
 - 2) 유가는 기독교와 다른 종교이다(특수종교론)
4. 유가의 특징: 종교의 인문화
5. 결론

1. 서론

유가는 종교인가? 라는 유가의 종교성 문제는 과거부터 지금까지 끊임없이 논의되어 온 물음이다. 요즘 중국에서는 이러한 주제를 가지고 논쟁을 벌이고 있으며, 우리나라에서도 유가를 하나의 종교로 확립하려는 움직임이 있어왔다.¹⁾ 유가는 과연 종교인가? 이 물음은 단순히 유가가 종교인가 아닌가에 대한 정의(定義) 문제에 불과한 것이 아니라, 유가의 본질과 그 지위(status)를 결정하는 중대한 문

* 순천대 연구교수

1) 1995년 11월 28일 성균관 유도회는 유교제도개혁을 중심으로 하는 중헌을 제정했는데, 이 골자는 유교의 종교화 선언으로 요약될 수 있다. 새로 제정된 중헌에서는 종단 명칭을 종전의 '성균관 유도회'에서 '성균관 유교회'로 개칭하며, 공자를 교주로 삼아 공식적으로 유교의 종교화를 꾀했으나, 뜻이 이루어지지 않았다.

제이다.

유가는 본래 정치적·윤리적 함의를 강하게 가지고 있는 학문이지만, 그것은 도덕성과 이념성 이외에 종교성을 고루 갖춘 사상체계이다. 이런 까닭에 종교성의 측면에서 보면 종교라고 볼 수 있고, 도덕성의 측면에서 보면 도덕철학이라고 볼 수 있으며, 이념성의 측면에서 보면 일종의 정치적 이데올로기라고도 말할 수 있다. 이처럼 복합적인 성격을 가지고 있기 때문에 유가를 종교라고 규정하는 데는 많은 문제점이 뒤따른다.

그럼에도 불구하고 오늘날, 어떤 학자들은 유가를 기독교식의 종교(일반종교론)라고 규정하고, 또 다른 학자들은 유가를 도덕종교(특수종교론)라고 규정하고 있다. 이러한 주장에 대해, 필자는 유가를 종교 혹은 도덕종교라고 보는 입장의 근거를 비판적으로 고찰하겠다. 그리고 유가는 본질적으로 종교가 아니라는 관점에서 그들이 유가를 종교라고 인식하는 것은 종교의 인문화(종교적 초월의식의 도덕화)에 따른 도덕성과 종교성의 관계를 오해한 결과라는 점을 지적하겠다.

2. 유가의 종교논쟁에 관한 세 학자의 입장

“유가는 종교인가” 혹은 “유가는 종교성을 함유하고 있는가” 라는 이른바 ‘유가의 종교성 논쟁’은 비록 중국 역사상 한(漢) 무제(武帝) 때 유가를 종교화 하려는 시도가 있었지만, 본격적으로 문제화된 것은 서양문화가 중국에 들어온 때부터 시작되었다고 말할 수 있다. 서양문화가 본격적으로 유입된 초기에 강유위(康有爲)는 유가를 종교라고 규정하고 공자교(孔子教)를 건립하려고 시도했지만, 이것은 서구문명의 자극을 받아 개혁운동을 펼치고 아울러 정치적인 목적을 성취하기 위한 것이었다. 반면에 순수한 학문적 논의는 헤겔(Hegel)이 그의 《철학사강의》에서 공자의 사상에는 ‘세속적인 도덕’만이 존재할 뿐 사변철학(형이상학)은 없는 저급한 사상에 불과하다고 유가를 폄하한데 자극을 받은 현대 신유학자들에 의해

시작되었다고 할 수 있다.

현대 신유학자들은 중국의 전통문화에는 서양문화와 다르게 ‘과학문명’과 ‘민주정체’로 발전할 수 있는 논리적 근거가 부족하다는 인식 하에 “어떻게 하면 중국의 전통문화에서 과학문명과 민주정체를 이끌어 낼 수 있는가”라는 이른바 ‘신외왕주의(新外王主義)’에 관심을 두고 있었다. 또한 그들은 이러한 문제 이외에 유가의 종교성 문제에도 주목하였다. 헤겔이 언급했듯이 유가를 단지 현실적인 인생문제에 관심을 둔 도덕철학 혹은 윤리학에 불과할 뿐, 형이상학적 사고가 결핍된 저급한 수준의 사상이라고 평가하는 것을 받아들인다면, 중국의 전통사상 특히 유가 사상에는 그 어떠한 초월정신(종교정신)도 존재치 않는 저급한 사상으로 전락하게 된다. 이렇듯이, 유가의 종교성문제는 단순히 유가가 종교인가 아닌가 라는 문제뿐만 아니라, 유가의 본질과 지위(status)를 규정하는 중대한 문제이다. 이런 까닭에 오늘날의 중국학자들, 특히 현대 신유학자들은 이 문제에 집중하는 것이다.

위와 같은 중국학자들의 문제의식과 다소 다르지만, 오늘날 우리 학계에서도 유가의 종교성 문제에 대해 논의를 하고 있다. 그러한 논의는 대략 다음과 같은 세 학자의 입장으로 나누어 볼 수 있다.

1) 금장태(琴章泰)의 입장

금장태는 《한국유교의 재조명》에서 다음과 같이 말한다.²⁾ “때로 유교의 하늘 개념을 기독교의 신 개념과 대비시켜서, 전자가 비인격적인 성격을 가졌다 하여 신이 아니라거나 자연적인 것으로 단정하여, 나아가서 유교를 무신론이나 자연종교로 규정하는 경우가 있다. 물론 유교의 하늘이 창조신화의 주인공이나 구속(救贖)의 주체자로 표현되지는 않았다. 그러나 유교의 의식 속에서 하늘의 인격적 속성을 완전히 배제하는 것은 아니다. 특히 은대(殷代)에 이르기까지, 하늘은 주로 상제(上帝)의 개념으로 표상되었고, 상제는 주재자로서 천상에서 제왕(諸王)을 통

2) 금장태, 《한국유교의 재조명》(서울: 전명사, 1982), pp.100-101.

어할 뿐만 아니라, 인간의 길흉화복을 지배하는 강한 인격성으로 인식되었다. ‘황천상제(皇天上帝)께서 그의 원자(元子)를 바꾸었다’(書經·召誥)거나 ‘상제께서 백성들을 살펴보니 덕의 향기로운 냄새는 없고 형벌에서 나는 비린 냄새 뿐이었다’(書經·呂刑)에서 보이는 상제, 또 ‘밝고 밝은 상천(上天)이 이 세상에 비추어 임하시다’(詩經·小雅)에서 보이는 하늘은 모두 주재자며 의지와 감정을 가진 인격성을 내포한 것이라 할 수 있다.” 금장태는 《시경》과 《서경》의 ‘상제’ 개념을 기독교의 ‘신(神)’ 개념과 유사함을 인정하며, 유교를 종교로 생각하는 듯하다.

2) 최근덕(崔根德)의 입장

최근덕은 〈유교는 종교인가〉라는 글에서, 유교는 종교가 아니라는 주장에 대해 비판한 뒤, 새로운 각도에서 유교는 종교라고 역설한다.³⁾ 그는 먼저 ‘종교’에 대한 다양한 정의(定義)를 살펴보고, 유교는 “① 초월적 존재, 즉 신이 없고, ② 자연의 운행이나 인사백반(人事百般)을 주재 명령하는 초인간적 힘을 인정하지 않으며, ③ 성물(聖物)이나 예배(禮拜)가 없고, ④ 사후 세계 곧 내세관(來世觀)이 없다”는 점에 근거해 종교가 아니라는 주장을 비판한다. 그는 “수많은 종교들이 제각기 독특한 신(神)과 성인(聖人)과 교의(教義)와 상징체계를 지니고 있음을 감안한다면, 기독교적 표준으로 종교를 정의한다는 것은 언어도단이고 무리일 수밖에 없다. 그것은 미리 잣대를 마련해 놓고 다른 수많은 종교들을 그 속에 집어넣으려는 것과 다름이 없다. 유교를 실천도덕에 지나지 않는다고 하거나 불교를 철학일 따름이라고 가변이 말해 버리는 것이 모두가 이러한 발상과 논법에서 유래하는데 거기에는 암암리에 유일신 종교에 대한 우월감도 결들여 있음을 부인할 수 없다.”고 말한다. 또한 유교의 종교임을 부정하는 논거는 단지 종교를 대상문제를 중심으로 규정한 정의와 성(聖)의 관념과 체험을 중심으로 규정한 정의에 근거하고 있을 뿐이라고 한다. 따라서 그는 종교에 대한 다른 정의, 즉 인간주체의 심적(心的) 상태를 중심

3) 崔根德, 《儒學講義》(서울: 성균관출판사, 1995), pp.75-89.

으로 규정한 정의와 구극성(究極性)을 중심으로 한 정의를 수용해, 유교는 엄연한 종교라고 주장한다. 즉, 유교는 “① 만세의 스승인 성인(聖人)을 모시고 있고, ② 시공을 초월하는 대경대법(大經大法)으로 인간의 구극적 문제에 대해 해결점을 제시해 주고 있으며, ③ 개인과 사회의 이상 현실을 위해 일이관지(一以貫之)하는 신앙체계가 있고, ④ 사례(四禮: 冠婚喪祭)등 의식이 있으며, ⑤ 이단배척(異端排斥)의 위엄(威嚴)도 지니고 있다”는 점에서 종교라고 한다.

3) 황필호(黃弼昊)의 입장

위의 두 주장을 살펴보면, 한쪽은 종교의 본질을 중시하고, 한쪽은 종교적 역할(혹은 도덕의 기능)을 중시한 듯 보인다. 일반적으로 유가를 종교라고 주장하는 사람들은 최근덕의 견해처럼 기독교가 근거하는 정의(定義)와 다른 근거를 제시해 종교임을 주장한다. 따라서 이 두 주장은 서로 일치하는 접점을 찾기가 어렵다. 이런 점에서 황필호(黃弼昊)는 <유교는 종교인가> 4) 라는 글에서 새로운 대안을 모색한다. 그는 먼저 교리자체를 따지는 ‘철학적 방법’과 역사 속에서 나타난 현상을 따지는 ‘종교학적 방법’을 구분한다. 황필호는 이 두 접근방법 중에서 철학적인 방식을 채택하여, 초일상성(T)·세계에 대한 설명(W)·죽음과 내세에 대한 해결책(D)·신의 존재(G) 라는 종교의 네 가지 본질적 기준을 제시한다. 이 기준에 의하면, 기독교는 네 가지 기준에, 불교는 세 가지 기준에, 힌두교는 두 가지 기준에, 끝으로 유교는 초일상성의 한 가지 기준에 부합된다고 한다. 유교의 초일상성을 가장 확실하게 나타내는 것은 조상숭배와 조상제사이며, 이것은 부모가 살아계실 때는 정성으로 모시고, 돌아가신 다음에도 정성으로 모셔야 한다는 일상성을 포함하며, 이 점이 유교의 독특한 특성이라고 한다. 나아가 그는 존 힉(John Hick)이 비트겐슈타인의 가족유사성(family resemblance)의 개념을 받아들여 어떤 특정한 교리에 부합되는 것만을 종교라고 할 수 없다는 점을 수용해 초일상성만을 갖는 유

4) 황필호, <유교는 종교인가> (《孔子學》 7집, 한국공자학회, 2000), pp.21-49.

교도 종교라고 한다.

이상의 견해에 의하면, 유가에 대한 종교논쟁은 다음의 두 가지 관점으로 정리할 수 있다.

첫째, 유가는 기독교와 동일한 종교이다.

둘째, 유가는 기독교와 다른 종교이다.

요컨대, 유가의 종교논쟁의 핵심은 유가가 일반적인 의미의 종교(일반종교론)인가, 아니면 특수한 의미의 종교(특수종교론)인가 라는 점에 있다.

3. 두 가지 관점의 논거와 비판적 성찰

본 장에서는 위에서 언급한 세 학자의 유가에 대한 입장(금장태·최근덕·황필호)을 “유가는 기독교와 동일한 종교이다”(일반종교론)라는 관점과 “유가는 기독교와 다른 종교이다”(특수종교론)라는 관점으로 나누고, 동일한 관점을 견지하는 중국의 학자들과 비교하여 그 주장의 근거가 무엇인지 검토하고, 비판적으로 평가해 보겠다.

1) 유가는 기독교와 동일한 종교이다(일반종교론)

(1) 금장태는 공자가 유가라는 학파를 창립하기 이전에 존재했고, 그리고 그 사상의 성립에 커다란 영향을 끼친 《시경》과 《서경》에 근거하여 자신의 주장을 펴고 있다. 이러한 금장태의 주장은 중국에 천주교를 처음 전교한 마테오 리치(Matteo Ricci)가 유가와 기독교의 서로 통할 수 있는 접점을 찾아 천주교를 전교하는데 이용하려고 내세운 근거와 동일한 맥락이다. 마테오 리치는 다음처럼 말한다.

우리나라(서양)의 천주는 곧 중국말로 ‘하느님’(上帝)입니다. 도교에서 만들어 놓은 현제옥황(玄帝玉皇)의 조상(雕像)과는 같지 않습니다. 현제옥황은 무당산에서 수도하며 살던 한 사람에 지나지 않습니다. 그 역시 다 같은 인간인데, 인간이 어떻게 하늘의 임금님(帝皇)이 될 수 있겠습니까? 우리(서양)의 천주는 바로 (중국의) 옛 경전에서 말하는 하느님(上帝)입니다.… <주송> (周頌)에서 말했습니다: 쉬지 않고 노력하는 무왕이여, 쉬지 않고 애쓰셔서 그 공로는 비할데 없이 크도다. 성왕과 강왕의 덕행이 어찌 빛나지 않으리오. 하느님(上帝)이 그들을 왕으로 부르셨다.(詩經·周頌)

또한 말했습니다: 오, 밀과 보리여! 잘도 자랐구나. 장차 잘 익어 풍년이 들리니, 하느님(上帝)의 은덕이 밝게 빛나도다.(詩經·臣工)

<상송> (商頌)에서 말했습니다: 상탕의 성덕과 경건함은 더욱 증가하여 하늘에 다다른 지 오래되어 그치지 않으니, 일심으로 하느님(上帝)을 공경하네.(詩經·商頌)…

《尙書》〈湯書〉에서 말했습니다: 하나라 걸왕(桀王)이 죄를 지음에 나(湯王)는 하느님(上帝)이 두려워 감히 그의 죄를 바로 잡지 않을 수 없었도다.

또, 《尙書》〈湯誥〉에서 말했습니다: 위대한 하느님(上帝)께서는 이 땅의 백성들에게 올바른 마음을 내려주셨고, 언제나 변치 않을 사람의 본성을 따르게 하였다. 백성을 편안하게 하고, 법도를 제정할 수 있는 분은 오직 임금이다.… 이와 같이 옛날 경서들을 살펴보면, 하느님(上帝)과 천주는 단지 이름만 다를 뿐임을 알 수 있습니다.⁵⁾

마테오 리치는 유가에 커다란 영향을 끼친 《시경》 《서경》에 있는 ‘상제’ 개념에 근거해 유교와 천주교의 유사한 점을 부각시키고, 천주교를 중국에 전파시키는데 이용하였다. 그는 유가의 부족한 점을 보충한다는 보유론(補儒論)의 적응주의적 입장에서 천주교 교리를 유가의 경전과 연관시켜 설명하고, ‘천(天)’과 ‘상제(上帝)’의 개념이 천주교의 ‘천주(天主)’와 동일하다는 점을 강조하여 유가는 천주교와 서로 통하는 것이라고 하였다. 금장태의 견해도 마테오 리치와 유사한 관점임을 알 수 있다.

그러나 어느 문명이나 원시종교는 존재한다. 미개한 시대일수록 종교는 사며니즘·조상숭배 혹은 의지를 갖는 인격신의 형태로 나타난다. 중국의 경우, 역사시대로 추정되는 하(夏)와 은(殷)시대도 원시종교가 성행한 때이다. 이러한 사실

5) 마테오 리치, 송영배 등 옮김, 《천주실의》(서울: 서울대출판부, 1999), pp.99-103.

은 갑골문과 고문서인 《시경》 《서경》 중에 잘 드러나 있다. 이들 문헌은 마테오 리치나 금장태가 지적했듯이, 상제(上帝)·제(帝)·천(天)·상천(上天)·황천(皇天)·호천(昊天) 등으로 인격신(人格神)을 지칭하고 있다. 그러나 조상신(祖上神)을 나타내는 ‘제(帝)’는 지상신(至上神)을 나타내는 ‘상제(上帝)’개념으로 변화되고, 이것은 다시 ‘천명(天命)’으로 변화되어 결국은 ‘천도(天道)’의 개념으로 전화되었다. 이처럼 ‘天’개념은 다양하게 변천되었고, 그 의미도 다양하게 쓰였다.⁶⁾

이처럼, 《시경》이나 《서경》은 공자가 유가를 창시하기 전부터 있었던 경전으로 분명히 유가의 형성에 커다란 영향을 끼친 것은 사실이다. 하지만, 원시사상이 바로 이후에 전개되는 한 문화전통의 특성을 결정하는 것은 아니다. 이러한 점을 노사광(勞思光)은 다음과 같이 지적하고 있다. “원시사상이 결코 한 문화전통의 특성을 대표하는 것은 아니다. 한 민족이 자각적인 문화정신의 방향을 가지기 이전에는 반드시 어떠한 원시사상을 가지게 되는데, 이러한 사상은 다른 민족의 원시사상과 비교해 보면, 어떤 것들은 언제나 볼 수 있는 것이 있는가 하면, 어떤 것들은 거의 볼 수 없는 것도 있다. 그러나 어느 것이나 뒷날에 나타난 문화정신과는 어떤 필연적 관계가 있는 것은 아니다.”⁷⁾ 이러한 점에서 중국의 원시사상인 인격천(上帝) 개념이 이후에 전개되는 유가사상의 특성과 필연적인 관계가 있는지는 상세히 검토해 봐야 한다. 가령 필연적인 관계가 있다면 유가를 종교라고 규정할 가능성을 배제하지 못하겠지만, 그렇지 않다면 인격천의 원시사상과 이후의 유가

6) 풍우란에 의하면, “중국 문자 가운데 이른바 하늘(天)에는 다섯 의미가 있다. 첫째, 물질지천(物質之天), 즉 땅과 상대적인 하늘이다. 둘째, 주재지천(主宰之天), 즉 소위 황천상제(皇天上帝)로서 인격적인 하늘이다. 셋째, 운명지천(運命之天), 즉 우리 삶 가운데 어찌 할 도리가 없는 대상을 지칭한 것인데, 예컨대 맹자가 ‘성공여부는 하늘에 달려있다’고 한 하늘이다. 넷째, 자연지천(自然之天), 즉 자연의 운행을 지칭한 것인데, 예컨대 《순자》 〈천론편〉에서 말한 하늘이다. 다섯째, 의리지천(義理之天), 즉 우주의 최고원리를 지칭한 것인데, 예컨대 《중용》에서 ‘하늘이 부여한 것이 성(性)이다’고 한 하늘이다.” 풍우란, 박성규 옮김, 《중국철학사(상)》, (서울: 까치, 2001) p.61.

7) 노사광, 정인재 역, 《中國哲學史 古代篇》(서울: 탐구당, 1986), pp.25-26. 이 밖에 노사광은 철학과 관련 있는 사상을 철학문제와 관련 있는 본질문제와 철학사 진행과 관련 있는 발생과정의 문제로 나누어 구분하고 있다. 노사광에 의하면, 원시사상인 인격천의 관념은 중국철학의 방향을 결정하는 본질적인 문제가 아니라, 철학사의 진행과 관련 있는 발생과정에 불과하다는 것이다. 이러한 견해들은 같은 책 pp.23-27에서 자세히 볼 수 있다.

사상의 특징과는 밀접한 관계가 있다고 말할 수 없을 것이다.

그러나 역사적인 전개과정에서 유가사상을 살펴보면, 공자가 유가사상을 개창한 것을 제외하고 크게 두 차례의 변화과정을 겪는다. 음양오행의 사상과 황로사상, 그리고 법가를 흡수하여 새롭게 단장한 한대의 정치 이데올로기화한 유가(國家儒家)와 도교·불교의 영향에 대응해 형성된 송대의 신유가(新儒家)이다. 동중서(董仲舒)로 대표되는 한대의 유가는 천인감응설(天人感應說)로 일컬어지는데, 이것은 원시의 인격적인 '상제' 개념과 일정한 관계가 있다. 이 때문에 한대유가는 정통유가에서 배제되었다. 본래 공자는 원시시대의 종교적 세계관을 인문적 세계관으로 바꾸고 인간이 마땅히 해야 하는 당위의 영역(應然)인 의(義)와 인간이 어쩔 수 없는 필연의 영역(必然)인 명(命)을 분명히 구분하고, 인문주의의 유가를 창시하였다. 이런 점에서 한대의 유가는 공맹을 중심으로 하는 정통유가의 범위에서 벗어나는 것이다. 또한 송대의 신유가는 이전의 천제(天帝)·천명(天命)·천도(天道)의 개념을 천리(天理)개념으로 대체하여 형이상학적 실체화 하였다. 이러한 형이상학적 실체인 '천리' 혹은 태극(太極)·리(理)는 원시사상의 '상제' 개념과 달리 인격성을 갖지 않는 도덕창생(道德創生)의 실체·우주생화(宇宙生化)의 실체이다. 이것은 《역전(易傳)》에서 말하듯이 “하늘과 땅의 커다란 덕은 만물을 창생하는(天地之大德曰生)” 실체이며, 천도(天道)가 유행(流行)하여 만물을 창생하고 창생하는(生生之曰易) 역동적인 실체이다. 다시 말해, 이러한 실체는 '무(無)'에서 '유(有)'를 창조한다는 의미가 아니라, 가치론적 혹은 도덕적인 의미에서 만물을 실현한다는 창생(創生)을 말한다. 이것은 분명 의지적으로 상과 벌을 내리거나 만물을 창조하는 인격신과 다른 것이다.

그러나 마테오 리치는 아리스토텔레스(Aristoteles)의 실체와 속성개념을 가지고 태극(理)은 실체가 아니라 속성에 불과하다고 비판한다. 즉, 그는 우선 사물의 범주를 그것이 존재하기 위해 어떤 것에도 의존하지 않는 그 자신이 존재원인인 실체(自立者)와 그것이 존재하기 위해 무엇에 의존해야 하는 속성(依賴者)으로 구분하고, 태극은 천지만물의 근원이 될 수 없는 속성에 불과하다고 다음과 같이 지적한다.

태극이라는 것이 단지 이(理)라고 해석된다면, 그 태극은 천지만물의 근원이 될 수 없을 것입니다. ‘이’ 역시 속성의 부류이니 스스로 자립할 수가 없는데, 어떻게 다른 사물을 존재케 할 수 있겠습니까? 중국의 문인들이나 학자들이 ‘이’를 따져서 말할 때에는 두 가지 경우, 혹시 ‘이’는 마음 속에 있음, 혹은 ‘이’는 사물 속에 있음을 말합니다. 사물의 실정이 마음 속에 있는 ‘이’와 합치하면, 그 사물은 비로소 참으로 실재한다고 말합니다. 사람의 마음은 마음 밖의 사물 속에 있는 그 ‘이’들을 끝까지 파고 들어가 그것을 다 알아 낼 수 있으면, 그것을 ‘사물에 나아가 인식함(格物)’이라고 합니다. ‘이’가 오직 이 두 경우(‘이’가 마음 속에 있거나, 혹은 ‘이’는 사물 속에 있음)에 의거한다면, ‘이’는 진실로 속성입니다. 그 속성이 어떻게 사물의 근원이 되겠습니까? 두 경우 모두 우선 사물이 있는 뒤에 나중에 ‘이’가 있음을 말한 것인데, 어떻게 나중에 먼저 것의 근원이 되겠습니까? 또한 원래 우주에 아무 것도 없었던 원초(原初)에 스스로 존립할 수 없는 속성에 불과한 ‘이’가 어떻게 필연적으로 존재하였다고 말할 수 있겠습니까? 그 ‘이’가 어느 곳에 있었으며, 어떤 사물에 종속해 있었습니까? 속성이라고 하는 것은 스스로 존립하지 못하기 때문에 만일 의탁할 만한 실체가 없다면 속성이란 존립할 수 없게 되는 것입니다.⁸⁾

마테오 리치가 ‘태극’은 실체가 될 수 없고 단지 속성에 불과하다는 점을 부각시킨 의도는 ‘태극’ 위에 진정한 자립자(自立者)로서 천주(天主)가 있어야 된다는 당위성을 강조하기 위한 것이다. 그리고, 그는 그러한 가능성을 원시시대의 사상인 인격성을 갖는 ‘상제’에서 찾고, 그를 통해 천주교와 유가의 접점을 만들고자 시도한 것이다. 그러나 이러한 마테오 리치의 시도는 그의 의도와는 상반되게 유가가 유일신을 섬기는 기독교(혹은 천주교)와 동일한 종교가 아니라는 점을 역설적으로 보여 주는 것이다. 또한 유가사상에 있어서 유가의 본질인 인문주의(Humanism) 전통은 원시사상인 ‘상제’ 개념과 밀접한 관계가 없다는 것을 증명하는 것이라고 할 수 있다.

(2) 위의 관점과 많은 차이점이 있지만, 강력하게 유가는 기독교와 동일한 종교라고 주장하는 일군의 현대 중국학자들이 있는데, 그 대표자로 임계유(任繼愈)

8) 마테오 리치, 송영배 등 옮김, 《천주실의》(서울: 서울대출판부, 1999), pp.87-88.

와 그의 관점을 그대로 계승한 이신(李申)을 뽑을 수 있다.

임계유는 〈유교의 형성에 대해 논함(論儒敎的形戾)〉⁹⁾에서 종교로서의 유가, 즉 유교가 중국사상사에 있어서 어떻게 형성되었는지를 고찰하고 있다. 그는 우선 공자가 창립한 유가학설에 대해 다음과 같이 기술한다: “춘추시대 공자가 창립한 유가학설은 본래 은주노예제 시기의 천명신학(天命神學)과 조상숭배의 종교사상을 직접 계승하여 발전해 온 것이다. … 그리고 이러한 학설은 종교로 발전할 수 있는 가능성을 갖추고 있다. 그러나 선진시기에 있어서 공자학설은 아직 종교가 아니며, 단지 일종의 정치윤리학으로서 그 밖의 학파들과 논쟁을 벌였을 뿐이다. 유학은 통일제국의 건립과 그 공고화를 성취하는 천 여년의 진행과정을 거쳐 유교로 발전되었다.”¹⁰⁾ 그리고 그는 한 무제 때 유교의 맹아기를 거쳐 송명 이학에 이르러 유교가 완성되었다고 한다. 즉, “송명 이학체계의 건립은 중국유학의 종교화 운동의 완성이며, 그 중간에 긴 시간의 과정을 거쳤다. 유교의 교주는 공자이고, 그 교의와 숭봉(崇奉)의 대상은 천지·군주·부모·스승(天地君親師)이며, 그 경전은 유가의 육경이고, 교파와 전해 내려오는 모범의 계통(傳法世系)은 도통론으로서 이른바 십육자의 진법(十六字眞法)이다. 유교는 일반종교의 외재적인 특징이 결핍되었지만, 종교의 모든 본질적인 속성을 가지고 있다.”¹¹⁾

이상의 글에서 알 수 있듯이, 종교연구가답게 임계유는 중국철학사를 종교학의 관점에서 보고 있다. 특히, 주목할 만한 것은 그가 말하는 일반종교(기독교를 표준으로 규정하는 종교)의 외재적인 특징이 무엇이고, 본질적인 속성이 무엇인지 알 수 없다. 그에 의하면, 유교는 일반종교의 외재적인 특징을 결핍하고 있지만, 그 본질적인 속성은 모두 가지고 있다고 한다. 아마도 임계유가 말하는 본질적인 속성은 교주나 교의·섬기는 대상·경전을 지칭하는 것 같은데, 이것이 과연 일반종교의 본질적인 속성인가? 또한 그가 유교에 결핍되었다는 외재적인 특징은 무

9) 任繼愈 主編, 《儒敎問題爭論集》(北京: 宗教文化出版社, 2000), pp.1-21. 임계유는 같은 책에 실린 〈儒家與儒敎〉에서 학파로서의 ‘유가’와 종교로서의 ‘유교’라는 개념을 분명하게 구분하여 사용하고 있다. 이런 까닭에 필자는 중립적인 관점을 유지하기 위해 논문의 제목을 일반적으로 사용하는 ‘유가’라고 이름 붙였다.

10) 같은 책, pp.2-3.

11) 같은 책, p.14.

엇을 가리키는 것인가? 임계유는 일반종교의 본질이 초월적인 인격신의 존재와 내세관이라는 점을 모르고 있는 듯하다. 그리고 그가 제시한 본질적 속성은 본질적인 것이 아니고, 도리어 외재적 특징에 불과하다는 것을 인식하지 못하고 있는 것이 아닌가 의문이 생긴다.

그 밖에 임계유는 유가를 일반종교에 억지로 끼어 맞추려는 건강부회적인 유가경전에 대한 해석을 대담하게 하고 있다. 그 중에서 대표적인 것을 보면 다음과 같다:

종교는 모두 지고무상한 신(神明칭은 각기 다르다)을 수립하려고 한다. 유교 역시 하늘을 공경하고(敬天), 하늘을 두려워하라(畏天)고 선전(宣傳)하며, 나라의 임금을 하늘의 아들이라고 부른다. 군권과 신권은 밀접하게 결합되며, 나라의 임금에게는 신성(神性)이 부여된다. 유교는 또한 하늘에 제사지내고 공자에게 제사지내는 의식이 있다.¹²⁾

인간의 본성을 ‘의리지성’과 ‘기질지성’으로 구분하는데, 인간의 욕망(人欲)은 ‘기질’과 뒤섞임으로써 갖게 되는 죄악이며, 그것은 사실상 종교의 ‘원죄(原罪)’관념이다.¹³⁾

어떻게 정확하게 ‘천리’와 ‘인욕’의 관계를 처리할 것인가 라는 것은 철학의 문제가 아니라, 신학(神學)의 문제이다. 즉, 어떻게 영혼을 구원하고 죄악을 없애어 ‘천국(天國)’에 들어갈 것인가 라는 문제이다.¹⁴⁾

임계유의 유가의 해석에 의하면, 그의 관점이 무엇에 근거해 있는가 라는 점을 명확하게 알 수 있다. 그는 유가 경전에 나오는 ‘상제(上帝)’ 개념은 말할 것도 없고, ‘천(天)’ 개념도 모두 기독교의 유일신인 신(神)으로 간주하는 듯하다. 그러나 원시사상인 ‘상제’ 개념은 그렇다고 인정할 수 있지만, 그 이후의 ‘천도’·‘천리’를 기독교의 신으로 해석할 수 있는가! 더욱이 인간의 욕망을 절대악인 ‘원죄’로 파악할 수 있는가! ‘천리인욕’의 문제를 도덕철학의 문제가 아니라 신학의 문제라고 할 수 있는가! 우리는 임계유의 중국철학의 해석에 치명적인 오류가 있다는 것을 쉽

12) 같은 책, pp.10-11.

13) 같은 책, p.12.

14) 같은 책, p.13

게 인정할 수 있다.

또한 이신(李申)은 임계유의 수제자답게 스승의 관점을 더욱 극단적으로 견지하고 있다. 이신은 자신의 저서인 《중국유교사(中國儒敎史)》 자서(自序)에서 자신이 이 책을 쓰는 관점을 밝혀 다음과 같이 기술하고 있다:

과거의 전통문화에 대한 연구는 유교가 종교가 아니라는 점에 입각해서 진행하는데, 본서는 유교가 종교라는 관점에 입각한다... 전통적인 견해에 의하면, 유가는 인사(人事)를 중시하는데, 본서는 유가가 인사를 중시하는 까닭은 바로 상제(上帝)의 뜻을 실행해야 하는 의무 때문이라 점을 설명하려고 한다. 전통적인 견해에 의하면, 유가는 윤리도덕을 말하는 것이라고 하는데, 본서는 유가 학도들의 입장에서 보면 그들이 말하는 인의예지(仁義禮智)와 삼강오륜은 바로 하늘(天)이고, 상제의 의지(意志)라는 것을 설명하려 한다...¹⁵⁾

임계유와 이신의 관점과 유가에 대한 해석은 매우 신선하고 일괄성 있는 해석일 수 있지만, 학술계에서 공인하는 학리(學理)와 동떨어진 건강부회라고 말할 수 밖에 없다.

지금까지 유가를 기독교와 동일한 종교로 보는 일반종교론의 관점을 살펴보았는데, 이러한 해석은 각 문화마다 나름대로 갖고 있는 특수성을 무시한 보편화의 위험이 따르는 것이다. 다음은 이러한 보편화의 위험을 탈피해 특수성을 긍정하는 입장에서 유가를 해석하는 관점을 살펴보겠다.

2) 유가는 기독교와 다른 종교이다(특수종교론)

(1) 최근덕은 기독교적 표준으로 종교를 규정하는 데 반대하고, 그와 다른 새로운 기준을 제시하여 유가를 종교라고 한다. 반면에 황필호는 초일상성·세계에 대한 설명·죽음과 내세에 대한 해결책·신의 존재 라는 종교의 네 가지 본질적인 기준을 제시하고 유가는 비록 초일상성만을 말할 수 있지만 그것도 여전히 종교라

15) 李申, 《儒學與儒敎》(成都: 四川大學出版社, 2005), p.305.

고 말한다. 이처럼 최근덕과 황필호는 그 강조점이 조금 다르지만, 유가는 기독교와 다른 의미에서 종교라는 점을 모두 인정한다.

최근덕은 유가는 비록 기독교적 표준을 결여하고 있지만, 인간주체의 심적(心的) 상태를 닦고 도덕인격의 완성을 목표로 삼는 궁극적인 목표를 지향한다는 점에서 종교라고 한다. 이러한 최근덕의 유가에 대한 관점은 유가는 본래 인생·도덕·정치철학이지만, 종교적인 작용 혹은 역할을 한다는 점에 근거하는 듯하다. 그리고 아마도 그는 근래 우리나라에서 기독교가 한창 팽창하는 사회현상에 대응해서 유가도 일종의 종교라고 주장하는게 아닌가 여겨진다. 이와 다르게 황필호는 종교 간의 진정한 대화를 가능하게 해야 한다는 의도 하에 초일상성만 가지고 있는 유가도 종교라고 간주해야 한다고 생각하는 듯하다. 어쨌든 이들의 유가 해석에 대한 관점은 유가를 기독교의 계시종교(Revealed Religion) 또는 자연종교(Nature Religion)와 다른 의미의 종교, 즉 도덕종교(Moral Religion)라고 규정하는 현대 신유학자의 대표인 모종삼(牟宗三)과 당군의(唐君毅), 그리고 이들의 관점을 추종하는 채인후(蔡仁厚)와 맥락을 같이 한다고 말할 수 있다.

(2) 유가의 종교성 문제에 대해 본격적으로 논의를 시작한 것은 이른바 제2기 현대 신유학자로 알려진 모종삼과 당군의이다. 그들이 종교성 문제에 관심을 가지게 된 동기는 서양문화의 유입에 대한 충격과 헤겔식의 중국문화, 특히 유가문화에 대한 폄하와 그에 따른 서양인들의 중국문화에 대한 오해를 불식시켜야 한다는 당위성에 기인한다. 이러한 당위성은 1958년에 모종삼(牟宗三)·당군의(唐君毅)·장군매(張君勱)·서복관(徐復觀)이 공동으로 발표한 「중국문화에 대한 올바른 이해를 위하여 세계의 교양있는 분들에게 정중하게 말씀드리는 선언(爲中國文化敬告世界人士宣言)」으로 나타난다.

- ① 중국의 과거에는 천지(天地)와 조상에게 제사지내는 예식이 있었는데, 이것은 일종의 종교적인 초월정감을 표현하는 것이다.
- ② 중국사상가들이 제출한 ‘천인합덕(天人合德)’·‘천인합일(天人合一)’·‘천인불이(天人不二)’·‘천인동체(天人同體)’ 등의 견해에 있는 천의 의미는 분명히 현실적인 개체 및 인간관계를 초월하는 것이다.

- ③ 중국인의 의리지학(義理之學)은 일종의 인의(仁義)의 가치와 도(道) 자체에 대한 믿음을 포함하며, 인의의 가치가 개인의 생명가치보다도 우선한다고 본다. 이런 까닭에 사람들은 목숨을 바쳐야 될 때에는 자각적으로 살신성인(殺身成仁)하고, 사생취의(捨生取義)한다. 이러한 인의의 가치와 도 자체에 대한 믿음은 일종의 종교적인 초월신앙이다.¹⁶⁾

일반적으로 많은 사람들은(헤겔도 물론 포함됨) 공자가 “귀신을 공경하되 멀리하고”¹⁷⁾, “아직 사람도 섬길 수 없는데, 어찌 귀신을 섬길 수 있는가”¹⁸⁾, “아직 삶도 모르는데 어찌 죽음을 알겠는가”¹⁹⁾ 라고 말한 것에 초점을 맞춰, 유가는 단지 현실적인 삶을 중시하는 윤리도덕에 불과하며, 종교적인 초월의식이 없다고 간주한다. 즉, 유가는 종교적인 초월의식이 없는 세속적인 윤리학이나 도덕철학에 불과하다는 것이다. 그러나 위에 인용한 「선언」에 의하면, 도덕인격의 실현을 궁극적 목표로 삼는 일상적인 인륜도덕(天人合德)이나 조상에 대한 제사, 살신성인과 같은 개체생명보다 궁극적 가치를 더욱 중시하는 가치관에는 이미 종교적인 초월의식(정신)이 내포되어 있다는 점을 강조하고 있다. 여기서 말하는 궁극적 가치는 천도(天道)·천리(天理)를 지칭하며, 이 천도의 궁극적 가치를 실현하는 것이 바로 인간의 궁극적 목표이다. 그리고 이러한 가치의 실현은 유한한 존재에서 무한한 존재로 초탈하기 위한 부단한 과정의 연속이기 때문에 초월의식을 갖고 있지 않다면 불가능한 일이다. 그렇다면, 그러한 초월의식의 근거는 무엇인가? 이러한 점은 《중용(中庸)》에 잘 나타나 있다.

하늘(天道)이 명령하여 인간에게 부여된 것을 본성(性)이라고 하고, 하늘에 의해 부여된 본성을 따르는 것을 인간이 마땅히 따라야 하는 길(道)이라고 하며, 인간이 마땅히 따라야 하는 길을 닦는 것을 가르침(教)이라고 한다.²⁰⁾

인격성이 탈색된 도덕실체로서의 천도가 인간에게 부여한 본성(이것을 다른

16) 李明輝, 《當代儒學之自我轉化》(臺北: 中央研究院中國文哲研究所, 1994), pp.131-132에서 재인용.

17) 《論語》〈雍也〉: 敬鬼神而遠之.

18) 《論語》〈先進〉: 未能事人, 焉能事鬼.

19) 《論語》〈先進〉: 未知生, 焉知死.

20) 《中庸》: 天命之謂性, 率性之謂道, 修道之謂教.

말로 '天道流行'이라고 함)은 맹자가 말하는 '사단의 마음(四端之心)을 가리키는 것이며, 이것이 바로 궁극적 가치를 지향하는 초월의식의 근거이다. 그러나 이러한 초월의식의 지향점은 '나' 이외의 밖(외재적)을 향하는 것이 아니다. 예컨대, 최고 선(最高善)으로서의 천도가 나에게 내재된 것이 바로 본성이며, 이 내재된 본성을 좇아 살아가는 것이 인간의 도리이다. 그리고 내재된 본성으로서의 천도를 지향하도록 노력하는 것이 가르침이며, 이 가르침이 지향하는 것이 바로 초월의식이 지향하는 것으로서 내재적인 본성이다. 다시 말해, 천도가 우리에게 부여되는 과정은 천(天) → 성(性) → 도(道) → 교(教)이며, 반대로 초월의식이 지향하는 방향은 교(教) → 도(道) → 성(性) → 천(天)이지만, 천은 초월적으로 존재하는 동시에 인간에게 내재된 존재이므로 결국은 천과 성은 동일한 것이다. 따라서 초월의식이 지향하는 것은 외재적인 것이 아니라 내재적인 것이다. 이런 점에서 모종삼은 궁극적 도덕실천인 천도는 초월적이면서 또한 내재적(即超越又內在)이라고 말한다. 이러한 의미를 그는 다음처럼 설명한다.

천도(天道)는 높고 높이 위에 있는 것으로서 초월적 의미를 갖는다. 천도가 인간의 몸 안으로 관주해 들어 올 때 동시에 그것이 인간에게 내재되어 인간의 본성이 된다. 이때에는 천도 또한 내재적(Immanent)인 것이다. 따라서 칸트(Kant)가 즐겨 쓰는 용어를 가지고 말하면 천도는 한편으로 초월적(Transcendent)이면서 한편으로는 동시에 내재적(Immanent)과 Transcendent는 반대어미의 단어임)이라고 말할 수 있다. 천도는 초월적이면서 또한 내재적이라고 말할 때, 천도는 종교적인 의미와 도덕적인 의미를 모두 갖고 있다고 말할 수 있는데, 종교는 초월적 의미를 중시하고 도덕은 내재적 의미를 중시하는 것이다.²¹⁾

모종삼이 유가를 도덕종교라고 규정하는데 있어서 관건이 되는 근거는 바로 초월의식, 즉 초월성의 개념에 있다. 그는 자신이 말하는 초월성은 '내재적 초월성'을 지칭하며, 이것은 기독교의 유일신을 가리키는 '외재적 초월성'과 다른 것이라고 한다. 그러나 내재와 초월은 서로 양립 불가능한 모순개념이 아닌가? 위의 모

21) 牟宗三, 《中國哲學的特質》(臺北: 臺灣學生書局, 1987), p.26.

종삼의 글에 의하면, ‘내재적 초월성’이란 마치 아리스토텔레스(Aristoteles)가 형상(form)이 개체에 내재해 있다는 내재실재론(Immanent Realism)을 주장하는 것과 의미가 같다고 할 수 있다. 다시 말해, 플라톤(Platon)이 현상계와 이데아계로 세계를 이분화시켜 현상계의 존재근거인 실재(reality)는 이데아계에만 존재한다고 하는 초월실재론(Transcendent Realism)과 다른 것이다. 이러한 ‘내재적 초월성’은 바로 유가의 특징으로서 ‘외재적 초월성’을 중시하는 서양문화와 다른 점이다.

이와 같이 모종삼은 ‘내재적 초월성’에 근거해 유가가 도덕종교라는 점을 밝혔다. 즉, 도덕종교는 도덕주체인 인간의 부단한 도덕실천을 통해 궁극적 실체인 천도와 합일²²⁾ 하는 것이며, 이런 점에서 기독교의 계시에 의해 구원받는 종교와 다르다. 이러한 모종삼의 주장은 기독교적 표준과 다른 점에서 유가를 종교라고 하는 최근덕의 관점과 초일상성에 의해 유가를 종교라고 규정하는 황필호의 관점을 모두 지지하는 논거가 될 수 있다. 사실상, 최근덕과 황필호는 모종삼처럼 ‘내재적 초월성’에 근거해 유가를 도덕종교라고 명확하게 밝히지는 않았지만, 거의 모종삼의 생각과 유사하다고 말할 수 있다. 구체적으로 말하면, 최근덕이 유가를 종교라고 규정하는 근거인 ‘인간의 심적 상태와 궁극성(究極性)’은 도덕적 초월의식과 종교적 초월의식을 말하는 것으로 모종삼과 유사하게 유가를 도덕종교라고 주장하는 듯한 뉘앙스를 띠고 있다고 할 수 있다. 또한 황필호가 유가의 독특한 특성이라고 말하는 일상성을 포함하는 ‘초일상성’은 마치 모종삼이 천도는 초월적이면서 동시에 내재적이라는 것을 염두에 둔 듯한 생각이라고 여겨진다.

지금까지 유가의 종교성 문제를 두 가지 관점에서 고찰해 보았다. 하나는 유가를 기독교와 동일한 종교로 파악하는 일반종교론의 관점이고, 다른 하나는 유가를 기독교와 다른 의미에서 도덕종교라고 규정하는 특수종교론의 관점이다. 필자가 이미 언급했지만, 일반종교론을 견지하는 주장은 유가를 너무 주관적으로 해석하는 건강부회적인 관점이라고 생각한다. 반면에 특수종교론의 주장은 아무리 문화의 다원성과 종교의 세속화가 가중되는 것이 시대적 조류라 할지라도 종교에 대한

22) 바로 공자와 맹자가 말한 “踐仁以知天”과 “盡心知性知天”이 이러한 점을 나타내는 것이다.

정의(定義)가 모호해 질 수 있고, 또한 유가를 굳이 계시종교건 도덕종교건 종교라고 말할 필요가 있는지 의문이 든다.

그러면, 다음은 왜 유가를 종교라고 규정지을 수 있는지, 그 까닭에 대해 살펴 보겠다.

4. 유가의 특징: 종교의 인문화

중국의 원시종교는 서주(西周)시대부터 점점 인본주의 형태로 전환된다(宗教의 人文化). 인격천인 ‘상제’ 관념이 형이상학적 도덕실체인 천명·천도관념으로 발전된다.²³⁾ 그리고 인간을 포함한 대자연은 바로 형이상학적 도덕실체인 천도에 의해 창생(創生)된다고 간주한다.²⁴⁾ 다시 말해, 종교의 인문화란 종교의 도덕화를 말한다. 따라서, 유가는 종교의식과 도덕의식이 결합된 인문주의 전통이라고 말할 수 있다.

천도는 그욕하여 그침없거니, 밝으서라, 문왕의 크신 덕이여²⁵⁾
하늘이 모든 사람 낳으셨으며, 만물엔 하늘이 준 도리가 있으니, 그러기에
그 백성의 타고난 마음, 아리따운 그 덕을 사모하는 것.²⁶⁾

위의 두 구절은 이후 유가의 특성을 결정하는 중요한 근거이다. 여기서 말하는 천(天)과 천명(天命)은 인격신의 의미가 아니라, 형이상학적 도덕실체이다. “유천 지명, 어묵불이(維天之命, 於穆不已)”는 이른바 “천도유행(天道流行)”을 말하는 것으로 천도에 의해 만물이 창생(創生)된다는 것을 의미한다. 다시 말해, 천도는 형이

23) 이러한 점을 서복관 선생은 《中國人性論史》(臺北: 臺灣商務印書館, 1984), pp.15-63에서 자세히 언급하고 있다.

24) 중국에는 본래 서양과 같은 신에 의한 창조관이 없다. 다만 일종의 신화로서 만고(盤古)의 창조설이 있을 뿐이다.

25) 《詩經》〈周頌清廟〉: 維天之命, 於穆不已, 於乎不顯, 文王之德之純

26) 《詩經》〈大雅〉: 天生蒸民, 有物有則, 民之秉彝, 好是懿德.

상학적 도덕실체로서 만물을 끊임없이 창생하는 실체이다. 이러한 실체는 초월적인 것이지만 동시에 인간에게 내재되어 인간의 본성이 된다. 이런 점을 《중용》은 “하늘이 명한 것을 본성이라고 한다(天命之謂性)”고 표현했다. 소우주로 간주되는 인간뿐만 아니라, 대우주인 자연은 모두 “생생불이(生生不已: 끊임없이 창생하는 도덕실체의 역동성)”하는 도덕실체의 창생이다.²⁷⁾ 이처럼 우주는 생명력이 넘쳐흐르는 거대한 유기체로서 자연의 변화는 단순히 순환 반복하는 것이 아니라, 끊임없이 새로운 가치를 창출하는 도덕생명의 현상이다. “천지의 커다란 덕은 바로 생명의 창생이다.”²⁸⁾ 천지만물, 즉 자연은 인간과 격리된 타자(他者)가 아니다. 인간과 자연은 질적인 측면에서 동일한 것이며, 대자연의 세계는 인간이 본받아야 하는 대상이다. 이런 까닭에 유가는 ‘도덕생명(道德生命)의 학문’이라고 한다. 이러한 유가의 특성을 방동미(方東美)는 다음과 같이 말한다:

전체로서의 우주는 그것이 아무리 자연계와 초자연계로, 현실계와 이상계로, 세속계와 신성계 등 여러 영역으로 다양화된다 하더라도 중국 인문주의에서 보면 모두 보편생명이 유행(流行)하는 경계이며, 이러한 큰 변화의 흐름은 천지만물을 모조리 빠짐없이 완성시킨다. 인간이란 이름으로 통용되는 만물의 영장은, 그것이 훌륭한 결작이건 조잡한 괴물이건 간에, 그의 본성상 생명의 창조적 개척자에 지나지 않을 뿐 그 이상도 또 그 이하도 아니다. 중국의 인문주의는 정교하고 빈틈없는 철학체계로 인간이 우주 간 각종 활동의 창조자여 참여자임을 명확히 주장한다. 그 생명의 기상은 천지와 맞서며, 우주와 동류(同流)할 정도로 넓음으로 천지의 화육(化育)에 참여하여 지선에 머문다.²⁹⁾

우리는 서양인들이 자연을 이해하는 것과 같은 방법으로 자연을 이해하지 않는다. 자연은 우리에게 있어서 보편적 생명의 흐름이 자신을 드러내고 자연의 본래적 가치가 만물에 가득 차 있는 광대무변(廣大無邊)한 세계이다. 자연은 자기 위에 또는 밖에 있는 어떤 것에도 제약을 받지 않는다는 의미에서 무한하다. 그것을 초자연이라 불러도 무방하다. ‘자연’ 그 자체는 무궁무진한 생

27) 모중삼은 ‘於穆不已’의 도덕실체를 ‘創生不已의 眞幾’, ‘宇宙生化의 實體’라고 부른다. 牟宗三, 《心體與性體卷 1》(臺北: 中正書局, 1985) pp.29-32. 참조.

28) 《周易》〈繫辭傳下〉: 天地之大德曰生.

29) 方東美, 정인재역, 《中國人的 生哲學》(서울: 탐구당, 1984), p.15.

기(生氣)이며, 삶의 의지(生意)로 충만되어 있으나, 결코 하느님(神)의 능력에 손상을 주진 않는다. 왜냐하면 신기한 창조가 계속해서 자연 속에서 이루어지기 때문이다. 또 인간의 생명은 전체로 우주생명과 관통되어 있는 까닭에 자연과 인간본성 사이에는 아무런 간격이 없다.³⁰⁾

보편생명의 유행이란 바로 형이상학적 도덕실체인 천도를 가리키는 것이다. 이처럼 원시사상인 인격천은 인본주의의 형태, 즉 종교의 인문화로 전환되어 중국 문화의 전통을 형성한다.

또한, 내성성덕(內聖成德)의 학문, 즉 내적으로 성인과 같은 덕성을 닦아 성인이나 군자와 같은 이상적인 인격의 성취를 목표로 삼는 학문이다. 이런 까닭에 도덕행위를 할 수 있는 내재적 근거로서 본성(性·仁·誠)과 도덕행위의 초월적 근거, 즉 형이상학적 실체의 합일에 힘쓴다. 즉 내재적 도덕성(주체성)을 중시하는 문화전통이다.

이러한 인본주의와 주체성을 강조하는 문화적 특성은 원시사상인 인격천의 관념과 필연적인 관계가 없다. 이러한 점은 공맹(孔孟)의 천(天)에 대한 이해에 특히 잘 드러난다. 공자와 맹자의 천에 대한 이해는 크게 종교적인 측면과 도덕적인 측면으로 나누어 볼 수 있다. 종교적인 측면은 천을 경외의 대상으로 여기는 것(敬天·畏天)이고, 도덕적인 측면은 천을 본받아 합일해야 되는 대상(天人合德)으로 여기는 것이다. 공자는 먼저 당위의 영역(義)과 필연의 영역(命)을 명확히 구분한다.

군자는 의로운 일에 밝고, 소인은 이익 될 만한 일에 밝다.³¹⁾

의로운 일을 보고도 행하지 않음은 용기가 없는 것이다.³²⁾

군자가 벼슬하는 것은 그 의로움을 행하는 것이다. 도가 행해지지 않을 것을 이미 알고 있었다.³³⁾

30) 같은 책, p.23.

31) 《論語》〈里仁〉：子曰，君子喻於義，小人喻於利。

32) 《論語》〈爲政〉：見義不爲，無勇也。

33) 《論語》〈微子〉：君子之仕也，行其義也，道之不行，已知之矣。

인륜도덕과 같은 일은 인간이 반드시 해야 하는 의(義)의 영역이다. 반면에 인간이 어쩔 수 없는 일은 명(命)의 영역이다. 공자 이전에는 자각적으로 의(義)의 영역과 명(命)의 영역을 구분하지 못했다. 공자는 비록 도가 행해지지 않는다는 사실을 알면서도 도의 실행을 위해 평생 노력하였다(知其不可而爲之). 왜냐하면 도의 실행은 인간이 해야 하는 당위의 영역이기 때문이다. 공자는 말년에 자신이 살아온 과정을 회고하며 다음과 같이 말한다.

나는 15세 때 학문에 뜻을 두었고, 30세에 자립하였으며, 40세에 사리에 의혹되지 않았으며, 50세에 천명을 알았고, 60세에 귀로 들으면 그대로 이해되었고, 70세에 마음이 하고자 하는 대로 해도 법도에 어긋나지 않았다.³⁴⁾

‘지천명(知天命)’이란 바로 인간이 어쩔 수 없는 한계를 명확히 알았다는 것이다. 공자는 제자의 죽음과 고난을 겪을 때 인간의 한계를 탄식하며 종교의식을 나타내고 있다.

안연이 죽자 공자는 탄식하며 말하였다. 아! 하늘이 나를 버리셨구나! 하늘이 나를 버리셨구나!³⁵⁾
하늘이 나에게 덕을 주었으니, 환희가 나를 어찌 하겠는가?³⁶⁾

맹자도 마찬가지로 무한자(無限者)에 대한 종교의식을 표명하고 있다.

하늘이 장차 큰일을 이 사람에게 내리려 할 때는 반드시 먼저 그 심지를 괴롭게 하며, 몸을 수고롭게 한다.³⁷⁾ 힘쓰지 않으나 그렇게 되는 것은 하늘이고, 이르게 함이 없는데도 이르는 것은 운명이다.³⁸⁾

우리는 인간의 유한함을 느끼거나 죽음과 같은 일을 맞이하면 공맹과 같은 종교의

34) 《論語》〈爲政〉：吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。

35) 《論語》〈先進〉：顏淵死，子曰，“噫！天喪予！天喪予！”

36) 《論語》〈述而〉：子曰，天生德於予，桓魋其如予何？

37) 《孟子》〈告子下〉：天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨。

38) 《孟子》〈萬章上〉：莫之爲而爲者，天也。莫之致而至者，命也。

식을 표명하게 된다. 이러한 종교의식은 인간이면 누구나 느끼는 정서라고 할 수 있다.

동시에, 공맹은 또한 강렬한 도덕의식을 표명하고 있다. 이러한 도덕의식은 이른바 우환의식(憂患意識)에 의해 나타난다. 우환의식은 공포나 두려움이 아니며, 또한 단순한 기우(杞憂)가 아니다. 걱정하고 근심하는 우환은 바로 자신의 도덕수양이 부족하거나 도덕수양에 필요한 학문의 연마가 부족함을 근심 걱정하는 것으로, 마치 살 어름 판을 전전공공하며 걸어가듯이 항상 행동과 정신을 올바르게 하는 도덕의식이다. 유가는 덕을 쌓아 내적으로 성인과 같은 도덕인격을 목표로 삼는 학문(內聖之學)이다. 비록 육체적으로 유한한 생명을 가지고 있지만, 도덕수양에 의해 무한한 도덕생명의 경지를 지향한다. 이런 점에서 공자는 “밑에서부터 배워 위로 도덕적인 무한 경지에 도달함(下學而上達), 즉 끊임없는 도덕실천을 통해 초월자의 경지에 도달하는 것을 목표로 삼았다(踐仁以知天). 마찬가지로 맹자는 하늘에 의해 부여된 도덕성을 무단한 수양공부를 통해 무한자의 경지에 도달할 것을 강조하였다. 즉, 자신의 마음을 잘 닦으면 자신의 본성을 알게 되며, 나아가 하늘을 안다(盡心知性知天)고 한다. 이것이 바로 천인합덕(天人合德)의 의미이다. 이것은 유한에서 무한으로 나가려는 초월의식으로 종교의식인 동시에 도덕의식이다. 이처럼 유가에 있어서 종교의식은 도덕의식을 포괄하고, 도덕의식은 종교의식을 포괄하는 통일적인 것이라고 할 수 있다. 이것은 바로 종교의 인문화라는 유가의 특성을 나타내는 것이다.

이러한 까닭에 모종삼이 유가를 도덕종교, 즉 도덕인격의 완성(成聖成賢)을 궁극적 목표로 삼고 지향하는 일종을 종교라고 말하는 것이다.

5. 결론

유가가 종교이건 아니건, 중국역사에 있어서 유가는 분명히 종교적인 역할을

해 왔다는 것은 부인할 수 없는 사실이다. 또한 유가가 종교라 해도 마찬가지로 도덕의 역할을 해 온 것도 분명한 사실이다. 그렇다면 과연 유가를 종교라고 규정할 필요가 있는 것인가?

1) 유가는 기독교와 동일한 종교라는 일반종교론에 대해서:

이러한 관점을 견지하는 것은 유가철학의 특성인 종교의 인문화를 파악하지 못하고, 유가에 존재하는 종교성을 오해해서 조성된 것이다. 또한 유가를 기독교식의 종교라고 규정하는 것이 유가를 철학이라고 하는 것보다 더 나은 장점이 있는가? 유가를 종교라고 하면 도덕실천에 있어서 구속력 혹은 유효성이 있을 뿐이다. 그러나 이러한 장점에도 불구하고 유가만이 갖는 자율도덕으로서의 특성을 탈색시키는 결과를 야기한다.

2) 유가는 기독교와 다른 도덕종교라는 특수종교론에 대해서:

유가를 도덕종교라고 규정하는 것이 어떤 점에서 장점이 있는가, 즉 유가를 철학이라고 하는 것보다 우월한 점이 있는가? 유가는 철학이지만 종교성(종교적 기능)도 가지고 있다는 것이 유가는 종교이면서 철학이라고 규정하는 것보다 더 설득력이 있다고 생각된다. 또한 유가를 ‘도덕형이상학’이라고 말하는 것이 더 낫다고 생각된다. 이것이 바로 유가만이 갖는 특징을 더욱 잘 드러낸다고 할 수 있다. 아무리 종교가 다원화되고 세속화되었다고 하더라도 이것 저것 모두 나름대로 종교라고 한다면 종교의 정의가 너무 넓어진다. 본래 종교는 믿음(신앙)을 말하는 것이지만, 철학 특히 도덕철학에도 종교적인 초월의식이나 믿음이 내재되어 있다. 서양에서는 철학이 종교의 시녀역할을 하다가 계몽시대를 맞이해 종교에서 철학으로 독립한 이후에 철학 중에 종교철학이라는 독립된 영역이 있다. 이런 점에서 유가를 도덕적 종교라고 규정하는 것은 역으로 종교적 도덕이라는 것도 성립된다. 다시 말해, 유가의 철학적 본질이 탈색되는 결과를 초래한다. 그리고 유가가 철학이라고 해서 종교의식이나 종교성을 가지고 있다는 것이 불가한 것은 아니다. 종교의 인문화를 거친 뒤에 유가는 종교적 초월의식을 포함한 철학으로 확립된 것이다.

필자는 유가를 철학이라고 규정하는 것을 긍정한다. 그리고 이것은 공자가 중

교의식을 인문주의로 전환하여 유가철학을 성립한 공헌에 합치된다. 그렇다고 해서 공자가 종교적 초월의식이나 종교성을 결코 부정한 것은 아니다. 도리어 종교 의식이나 종교적 초월의식을 일종의 문화행위로 간주한 점(특히 순자)에 그 통찰 력이 있다고 말할 수 있다.

《參考文獻》

- 김장태, 《한국유교의 재조명》(서울: 전망사, 1982)
崔根德, 《儒學講義》(서울: 성균관출판사, 1995)
牟宗三, 《心體與性體卷1》(臺北: 中正書局, 1985)
牟宗三, 《中國哲學的特質》(臺北: 臺灣學生書局, 1987)
徐復觀, 《中國人性論史》(臺北: 臺灣商務印書館, 1984)
任繼愈 主編, 《儒教問題爭論集》(北京: 宗教文化出版社, 2000)
李申, 《儒學與儒教》(成都: 四川大學出版社, 2005)
李明輝, 《當代儒學之自我轉化》(臺北: 中央研究院中國文哲研究所, 1994)
마테오 리치, 송영배 등 옮김, 《천주실의》(서울: 서울대출판부, 1999)
풍우란, 박성규 옮김, 《중국철학사(상)》(서울: 까치, 2001)
노사광, 정인재 역, 《中國哲學史 古代篇》(서울: 탐구당, 1986)
方東美, 정인재 역, 《中國人的 生哲學》(서울: 탐구당, 1984)
황필호, 〈유교는 종교인가〉(《孔子學》 7집, 한국공자학회, 2000)

《英文提要》

This is the endless controversial argument that is the religiosity of the Confucianism from time to time. Nowadays, this argument is gathering the forth and becoming the one of the main discourse of modern Confucianism. It is said that the essential nature of the religiosity of the Confucianism is not merely the definition of the Confucianism but remarkably significant character that define the core and the status of the Confucianism.

On one hand the Confucianism has plenty of political and moral aspects, on the other hand it has strong religious characters too. Some scholars said that the Confucianism is a kind of religion due to the religious aspects at the same time other persisted that the Confucianism is a moral philosophy and a political ideology as well. Because of variety spectrum that the Confucianism has, but, it is not reasonable to make the Confucianism as a religious system.

There are two kinds of scholars are insisted that the Confucianism as a religion. The one is claimed that the Confucianism is general religion just like monotheism; the other is maintaining that the Confucianism is a moral oriented religion.

The aims of this essay are to criticize of these scholars' fallacies and to offer the proper view of the Confucianism. Their fallacies lie in the misunderstanding between the morality and religiosity of the religious studies of the field of humanities.

Key word : Confucianism, Morality, Religiosity, Moral Religion, Humanism