

조선 유학에 계승된 단군신화의 ‘하늘 관념’과 ‘신선사상’ 탐색

－「천명도(天命圖)」를 중심으로 본 한국철학의 정체성

정 순 중*

Ⅰ 국문초록 Ⅰ

단군신화에는 우리 민족의 하늘에 대한 원형적 심상(archetypal image)이 내재해 있다. 단군신화에는 한국인의 하늘관념이 가장 잘 표현되어 있고, 또 신선사상의 비의(秘義)들이 숨겨져 있다. 전체적인 구성은 하늘에서 땅으로 내려와 다시 하늘로 되돌아가는 궤비우스적인 순환 운동을 보인다. 이 궤비우스의 구조에서 하늘은 땅으로의 의지를 보여준다. 땅으로의 의지는 ‘홍익인간’이고 그 실현은 ‘재세이화’이다. 이에 반해 인간은 하늘을 향한 의지를 보여준다. 그런데 하늘이 되고자 하는 욕망은, 결국 하늘의 의지가 땅으로 향하기 때문에 순환적으로 홍익인간과 재세이화를 향한 욕망이다. 다시 말하면, 한국인의 특성은 ‘하늘’로 그리고 다시 ‘땅’으로의 순환적 의지를 갖는 민족으로 정의할 수 있다.

조선은 성리학의 이념에 따라 통치를 시작하면서 우리 민족의 하늘-경험이 극도로 쇠퇴한 시기이다. 그럼에도 불구하고 조선 성리학은 단군신화의 하늘 관념과 신선사상을 잇고 있다. 한국 성리학의 특징이 드러나기 시작한 것은 ‘천명’을 주제로 논쟁이 이뤄지는 16세기 전반이다. 「천명도(天命圖)」는 16세기 전반의 한국 성리학의 특징이 집약적이고 상징적으로 함유되어 있다. 「천명도」에 계승된 단군신화의 문화적 유전자는 초월적 하느님으로서의 관념과, 하늘과 사람 사이에 아무런 사이가 없다는 ‘천인무간(天人無間)’ 사상이다. 이것은 이법천(理法天)의 특성을 갖는 중국의 천관과 다르다. 중국과 다른 하늘관념으로 인해, 우주론적 관심이 아니라, 심성론적이고 수양론적인 관심을 주된 것으로 하는 조선 유학의 특징이 형성된다. 그리고 수양론의 방법론에 있어서도 주자와는 다른 길을 걷는다.

[주제어] 단군신화, 신선사상, 하늘, 천명도, 조선유학

Ⅰ 목 차 Ⅰ

- | | |
|-------------------------|----------------------|
| I. 들어가는 글 | Ⅲ. 조선 유학의 하늘 관념과 수양론 |
| Ⅱ. 단군신화의 하늘관념(天觀)과 신선사상 | Ⅳ. 나가는 글 |

* 성균관대학교 유학동양한국철학과 석박통합과정 / truehumanbeing@gmail.com

I. 들어가는 글

신화와 종교는 사상과 예술뿐만 아니라 정치, 경제, 과학 등 사회의 거의 전 영역에 깊이 관련된 사유와 행동 양식의 원형(archetype)이라고 할 수 있다. 카를 융(Carl Gustav Jung, 1875~1961)에 의하면 신화와 종교는 인간 영혼의 가장 보편적인 표명으로서 무의식의 자율성(The autonomy of the unconscious mind)에서 나온 본성적인 것이다.¹⁾

융은 인류의 집단무의식(collective unconscious)에 잠재하는 것을 원형(archetype)이라고 부른다. 원형은 본능과 연결된 의식의 뿌리이다. 무의식에 잠재되어 있다가 원형이 재현되면 현실태(現實態)로 구체화하는데, 원형은 꿈이나 신화, 종교 등에서 원형심상이나 원형상징으로 재현된다. 필자는 이러한 융의 원형(Jungian archetypes)과는 조금 다른 개념으로 원형을 쓰고자 한다. 융의 원형이 인류라는 집단이 갖는 태고적 이미지(primordial images)로서 보편적인 개념으로 쓰인 것이라면, 필자는 이 원형을 민족이라는 집단으로 좁혀서 다른 민족과는 구별되는 일종의 정체성의 개념으로 쓰고자 한다. 즉, 인류의 원형이 아니라 민족의 원형이라는 좁은 의미의 맥락에서 원형을 파악하고자 한다.

그런 점에서 어떤 민족의 종교나 신화는 그 민족이 형성하는 문화의 원형(archetype)이 된다고 이해할 수 있다. 대부분의 문화는 주로 그 문화의 지배적인 종교들에 의해 형성되는데,²⁾ 이는 종교가 인간이 자연과 관계를 맺으면서 형성한 세계관(world view)이자 우주관(cosmology)이기 때문이다. 종교는 한 민족 구성원들이 공유하고 있는 세계관과 우주관의 정체성을 드러내며 종교관은 한 민족의 문화적 뿌리가 된다. 그리고 이러한 종교관은 민족의 운명과 그 궤를 같이한다.

동북아 사상사에서 종교관과 밀접한 관계를 맺는 것은 천관(天觀)이다. 천관은 곧 신관(神觀)으로 이해할 수 있다. 하늘이 최고신의 존재로 인식되었고 숭배의 대상이었기 때문이다. 그런데 이 천관은 인간 인식의 발달과 함께 진화해온 것으로 받아들여졌다. 이것은 제임스 프레이저(Sir James Frazer, 1854~1941)의 영향으로, 그는 『황금가지(The Golden Bough)』에서 종교를 진화론적 발전사로 파악했다. 인간 인지능력의 발달에 따라 주술(magic)의 단계에서 종교의 단계를 거쳐 과학의 단계로 진화하여 간다고 본 것이다. 이러한 관점을 바탕으로 그동안 학자들은 상(商)나라에서 주(周)나라를 거쳐 춘추전국(春秋戰國)시대에 이르는 천(天)의 개념의 변화를 인간 인식의 발달로 파악했다. 다시 말하면, 상나라의 인격천(人格天)이 주대(周代)의 천명사상과 덕(德)의 개념을 거쳐 공자에 와서 인문화된 것으로 파악한 것이다. 그리고 천의 비인격화의 경향은 후세로 갈수록 강해진다고 본다.³⁾ 주자에 이르러서는 상제천의 개념은 부정되고 이법화된 천리(天理)로서의 천(天)만이 긍정되는 것도 이러한 맥락에서 파악한다.

그러나 본 연구자는 이러한 관점에 반대한다. 한 민족의 신관은 시간의 추이에 따른 발전의 개념으로 파악

1) Carl Gustav Jung(저), 이은봉(역), 『심리학과 종교』, 창, 2010, 11쪽.

2) Malory Nye(저), 유기쁨(역), 『문화로 본 종교학』, 논형, 2014, 20쪽.

3) 森三樹三郎(저), 임병덕(역), 『중국사상사』, 온누리, 1986, 26쪽.

할 수 있다고 보지 않는다.⁴⁾ 특정 민족의 신관은 그 신관의 기저에 원형이 존재하고 이것은 시대를 관통하는 일관성을 갖는 것으로 이해한다. 즉, 신을 어떠한 대상으로 보는가 하는 것은 민족적 특징을 지니고 있으며 이러한 신관은 쉽게 변하지 않는다. 어떤 민족의 신관이 변하지 않는 것은 신관이 하나의 '문화적 유전자'이기 때문이다.⁵⁾ 생물학적인 유전자처럼 신관도 문화유전자로 그 민족에게 유전된다. 그리고 우리 민족의 하늘관념(天觀)의 문화적 유전자는 단군신화로부터 시작되었다.

우리 민족의 하늘관념은 두 가지로 요약할 수 있다. 하나는 초월신으로서의 하늘이고, 다른 하나는 천인무간(天人無間)으로 표현되는 하늘이다. 우리 민족에게 하늘은 초월적인 존재로서 인격적이지만, 신과 인간이 분리되어 인간은 결코 신이 될 수 없고 신은 인간을 단죄하는 심판자로 포착되는 기독교적 초월신과 다르다. 이 땅에 내려와 현신(現身)한 하늘이며, 우리 조상과 혈연관계로 표현되는 천인무간의 하늘이다.

그리고 하늘에 대한 이 관념을 기본으로 신인합일(神人合一), 천인합일(天人合一)의 신선사상(神仙思想)이 전개된다. 이 신선사상은 천인합일을 목적으로 한다는 점에서 중국과 같지만, 하늘이 비인격적 존재로 이법화(理法化)된 중국의 천인합일과는 의미가 또 다르다. 중국 유가에 있어서의 천인합일은 천도(天道)와 인도(人道)와의 무신론적 합일을 의미하지만 우리 민족에게 천인합일은 인간과 하늘의 합일이라는 점에서 신인일여(神人一如)의 의미를 간직하고 있는 것이다.⁶⁾

천인합일의 의미가 다르므로 천인합일을 추구하는 유학의 수양론도 달라진다. 중국 성리학의 천인합일이 천리(天理)를 내면화하려는 이지적(理智的) 경향의 수양론을 추구한다면 조선의 유학은 '대월상제(對越上帝)'의 종교적 방식의 수양론을 추구하는 것이다. 또 애초에 인간과 간극이 존재하지 않는 하늘이어서 내 안의 하나님을 직접 대면하는 명상적 방법을 더 선호한다. 이것은 단군신화에 표현된 하늘의 원형적 심상(archetypal image)이 문화유전자로 조선 유학에도 뿌리내려 있기 때문이다. 즉, 다른 종교나 사상에 매우 배타적이었던 중국 성리학이 조선에서 중국과는 다른 방향으로 발전한 것은 단군신화의 하늘관념과 이로부터 비롯된 신선사상 때문인 것이다. 이 하늘관념과 신선사상이 조선 유학에 계승되고 있는 흔적의 사례는 「천명도(天命圖)」이다. 윤사순은 아래와 같이 말한다.

4) 중국의 천관이 진화론적인 발전으로 보이는 것은, 상나라의 천관 때문이다. 상나라의 인격천으로부터 보면 주나라와 춘추전국시대를 거쳐 천(天)이 점점 비인격화 되어가는 것으로 보이는 것이다. 그러나 김충열에 의하면 하대(夏代)의 천은 “자연주의적인 농경문화의 소산으로 개방된 ‘자연’이라는 의미”를 지닌 ‘자연천’이었다. 주(周)나라는 상(商)나라의 “종교적인 천을 하나라와 마찬가지로 자연천 및 보편천으로 돌려놓은 것이었고, 또 거기에 의리적이며 생리적인 면을 강화하는 것”을 중요한 임무로 삼았다(김충열, 『중국철학사 1: 중국철학의 원류』, 예문서원, 2001, 176쪽). 즉, 중국의 천관은 상나라를 제외하고는 비인격적인 천으로서의 관념이 주된 것이었다. 상나라의 이질적 천관은 상나라가 중국의 화하(華夏)족과는 다른 동이족의 문화였기 때문이라고 설명하면 해결되지만, 이에 대해서는 많은 논증과 고고학적 증거가 뒷받침되어야 하는 문제이므로 본고에서는 생략한다. 김충열의 주장에 대한 이견에 대해서는 빈동철, 「고대 중국의 ‘天’은 ‘上帝’와 동일한 개념인가?」, 『공자학』 제30호를 참고. 한국인의 천관은 인격천에서 이법천으로의 진화론적 발전의 경로를 갖지 않는다. 한국인의 천관은 인격천으로서의 영속성을 갖는다.

5) 문화 유전자(meme)는 ‘한 문화권 내에서 역사적 전통과 사회적 공통성, 문화적 개성을 담고 습득, 모방, 변용되는 문화적 성질’이라고 정의할 수 있다. 이 개념은 원래 『이기적 유전자』라는 책에서 Richard Dawkins가 처음 주장한 것으로, 유전적 방법이 아닌 모방을 통해 문화적 전통이 습득되는 것을 의미한다.

6) 이을호, 『한사상 총론』, 한국학술정보, 2015, 39쪽.

순정한 정주성리학이 ‘작근의 단계’를 넘어, ‘독자적 창발’의 단계로 들어선 것은 16세기 전반이다. 그 좋은 사례가 당시 정지운(鄭之雲)(秋巒, 1509~1561), 이황(李滉)(退溪, 1501~1570), 김인후(金麟厚)(河西, 1510~1560), 기대승(奇大升)(古烽, 1527~1572)이 행한 ‘천명’에 대한 연구이다. 이들은 정지운이 그린 「천명도」를 효시로 하며, 다 각자의 「천명도」를 그렸고, 정지운과 이황은 각기 그 해설서인 『天命圖解』와 『天命圖說』을 지었다.⁷⁾

조선 성리학이 중국의 것과 구별되는 특징이 본격적으로 드러나기 시작한 이 당시 조선 성리학의 주된 관심은 ‘천명’에 관한 것이었다. 따라서 본고는 「천명도」를 중심으로 조선유학에 단군신화의 하늘관념과 신선사상이 계승되고 있는 흔적을 살펴보고자 한다. 중국 성리학에서는 ‘천명’을 주제로 논쟁이 이뤄지거나 집중적인 연구가 행해진 적이 없었고, “천명을 주제로 도(圖)와 설(說)을 지은 일은 없었다.”는 점에서 “천명에 대한 연구”는 조선 성리학의 특징으로 꼽힐 한 한 업적”으로 평가받는다.⁸⁾ 이 점에서 「천명도」에 계승된 단군신화의 ‘하늘관념’을 고찰하고자 한다. 즉, ‘천명’에 대한 조선유학의 독자적인 관심과 사상의 전개는 그 바탕에 조선만의 문화유전자가 흐르고 있다고 보는 것이다.

II. 단군신화의 하늘관념(天觀)과 신선사상

1. 한국인의 민족적 특성

돈 베이커(Don Baker)는 수천 년 동안 한국인들은 지극히 ‘영적’인 사람들이었다고 말한다. 그는 ‘영적’과 ‘종교적’이란 표현을 구분하고, ‘종교적’이라는 표현보다는 ‘영적’이라는 말이 한국인의 특성에 어울린다고 본다. 왜냐하면 ‘종교성’은 특정한 제도적 틀 안에서 표현된 영성으로 좀 더 제한된 함의를 지니는데, 한국인들은 특정 종교에 소속되지 않고도 초자연적인 힘 혹은 존재를 믿으며, 또 그러한 힘과의 상호작용을 통해 자신의 삶을 개선하거나 삶을 보다 즐겁고 의미 있는 것으로 만들 수 있다고 믿기 때문이다. 그에 의하면, 한국에서는 영성과 종교성 모두가 자기 수양이라는 의미 혹은 우리가 살고있는 조건을 개선하기 위하여 보이지 않는 힘과 교감한다는 의미를 함축하고 있지만, ‘영성’은 종교적 조직의 안과 밖 어디에서든 일어날 수 있다는 점에서 종교성보다 더 범위가 넓다고 한다. 그런데 한국인의 영성에서 공통적인 요소를 찾을 수 있으니, 그것은 바로 한국인들이 평신도이든 전문 종교인이든 전통적으로 성인(sage, 聖人)이 되기를 추구해 온 것이라고 말한다.⁹⁾

7) 윤사순, 「조선 성리학이 지닌 특수성에 대한 연구」, 『서강인문논총』 17, 西江大學校 人文科學研究院, 2003, 4쪽.

8) 윤사순, 위의 논문, 4쪽.

9) Don Baker(제), 박소정(역), 『한국인의 영성』, 모시는 사람들, 2013, 33~35쪽.

이전 년 동안 한국인들은 인간의 완전성에 대한 그들의 가정과 인간의 도덕적 나약함이라는 현실 사이의 간격에 대한 설명, 이러한 간격에 다리를 놓아줄 기술을 제공하는 설명 방식을 추구해왔다. 민간 종교로부터 불교와 신유교, 그리고 최근의 기독교와 신종교에 이르기까지 한국인들을 이끌어왔던 것은 이러한 설명 방식의 추구이다.¹⁰⁾

한국인들이 성인이 되기를 추구해 왔다는 베이커의 표현은, 하늘이 되기를 추구해 왔다고 바꿀 수 있을 것 같다. 하늘은 궁극적 성인의 또 다른 표현이기 때문이다. 한국인에게 ‘하늘’은 공간으로서의 하늘만이 아니라, ‘님’으로 부를 수 있는 인격화된 경외의 대상이다. 한국인은 스스로 하늘이 되어 다른 사람에게 하늘이 되어 주기를 희망해왔다. ‘스스로 하늘이 된다’는 것은 성인이 된다는 것이고, ‘하늘이 되어 준다’는 것은 남에게 의지가 되고 토대가 되며 빛이 되어 주고 바탕이 되는 것을 말한다.¹¹⁾

한국인은 하늘나라에서의 개인적인 영원불멸의 삶보다는 현세에서 더불어 사는 삶에 더 가치를 두었다. 돈 베이커의 말을 빌리자면, 한국인은 개인적 불멸성을 말하기보다는 개인이 속한 공동체의 영원한 지속, 적어도 장기적인 지속을 더욱 많이 이야기하는 경향이 있다.¹²⁾ 그리고 한국 종교들의 일차적 관심은 개인이라기보다 집단에 있으며, 집단을 우선시하면서 개인들 간의 상호작용을 조절할 수 있게 하는 도덕적 규약에 있다.¹³⁾ 개인적인 ‘나’를 말하기보다는 ‘우리’를 우선시하는 것은 한국인의 분명한 특성 중의 하나이다. 이것은 우리가 사용하는 언어에서도 그 흔적을 찾을 수 있다. ‘나의 엄마’를 ‘우리 엄마’로 사용하는 언어적 습관은 그러한 사유의 흔적이라는 것은 주지의 사실이다.

이상의 것을 요약하여 말하자면, 한국인은 ‘매우 영적이며 하늘이 되어 타인을 널리 이롭게 하려는 강한 욕구를 지닌 민족이다.’고 정의할 수 있다. 필자는 한국인의 이러한 민족성이 ‘하늘’에 대한 원형적 심상의 표출이며, 신선사상의 계승이라고 본다.

한국인의 하늘 관념은 단군신화의 신선사상과 연결된다. 그것은 단군신화의 신선사상이 하늘사람(天司, 즉 신인(神人)이 되고자 하는 우리 조상들의 열망과 그 과정에 대한 서사이기 때문이다.

정진홍도 우리 민족의 신화들의 원형이랄 수 있을 경험의 기반이 ‘하늘’에 뿌리를 두고 있다고 말한다. 그리고 그것은 삶의 현존이 하늘에서 비롯됐다고 하는 고백에 의하여 그 당위성을 승인 받는 모습, 곧 삶의 삶다움에의 물음이 ‘하늘’을 반향(反響)하며 확인되고 있다는 사실의 방증이라고 한다. 또한 하늘은 실재의 비롯됨으로, 그 실재의 규범적 가치의 원천으로, 그리고 삶을 위한 준거의 틀로 기능하고는 것으로 전제되고 있는데, 이 같은 경험내용이 이른바 제천의례의 형식으로 나타나고 있다고 본다.¹⁴⁾

『삼국지(三國志)·위서(魏書)』의 「동이전(東夷傳)」을 보면, 동맹(東盟)·영고(迎鼓)·무천(舞天)과 같이 하늘에 제사를 지내는 축제형식의 ‘공회(公會)’가 있었던 것으로 기록되어 있다. 그리고 동이족 대부분의 나

10) Don Baker, 위의 책, 53쪽.

11) 박재봉, 『하늘공부 1』, 가마오출판사, 2011, 44쪽.

12) Don Baker, 앞의 책, 38쪽.

13) Don Baker, 위의 책, 41쪽.

14) 정진홍, 『경험과 기억: 종교문화의 틈 읽기』, 당대, 2003, 115쪽~116쪽.

라들이 하늘 제사를 지내고 있었고, 그 제사에 모든 이가 참여하고 있었다는 사실은, ‘하늘’이야말로 이 다양한 나라들과 인민들에게 하나의 공통된 정체성을 부여할 수 있는 관념임을 암시한다.¹⁵⁾ 그런데 이러한 우리의 ‘하늘-경험’의 본디 모습과 그 역사적 진전을 밝히는데 조금도 부족함이 없는 기록은, 정진홍도 주장하듯이 『삼국유사』에 기술된 단군신화이다.¹⁶⁾ 단군신화에서 보이는 하늘 관념의 심상이 돈 베이커가 말하는 한국인의 ‘영적 특성’의 근원이다. 또한 그것이 한국철학의 정체성이다.

한국철학의 정체성은 한국철학이 한국철학으로서 존재할 수 있는 근거가 되는 본질적 특성을 의미한다.¹⁷⁾ 그런데 한국철학의 정체성을 민족성에서 찾는지 그리고 왜 민족의 정체성을 단군신화에서 찾는지에 대한 반문이 있을 수 있다. 필자는 ‘민족’에 대하여 에르네스트 르낭(Joseph Ernest Renan, 1823~1892)의 견해를 지시한다. 그는 민족에 대해서 아래와 같이 말하고 있다.

하나의 민족은 영혼이며 정신적인 원리이다. 둘이면서도 사실 하나인 것이 바로 이 영혼, 즉 정신적인 원리를 구성하고 있다. 한쪽은 과거에 있는 것이며, 다른 한쪽은 현재에 있는 것이다. 한쪽은 풍요로운 추억을 가진 유산을 공동으로 소유하는 것이며, 다른 한쪽은 현재의 목시적인 동의, 함께 살려는 욕구, 각자가 받은 유산을 계속해서 발전시키고자 하는 의지이다.¹⁸⁾

필자는 ‘민족’을 지리적, 인종적으로 동일성을 공유하는 공동체로서가 아니라, 어떤 공동체에 속해 있다는 정체성으로서의 ‘사람들의 의지’로 파악한다. 그리고 이 의지에는 동일한 정신적 원리가 존재하며, 타문화와 구분되는 동일한 ‘문화’를 공유한다고 본다.

필자는 단군신화에 우리 민족만이 갖는 ‘의지’가 있다고 보며, 이 의지를 우리 민족의 정체성으로 파악한다. 그것은 ‘하늘을 향한 의지’와 ‘땅을 향한 의지’이다. 그것은 ‘하늘이 되겠다’는 의지이고, ‘하늘이 되어 주겠다’는 의지이다. 이 의지가 한국민족의 정체성이다. 그리고 이 정체성이 구현이 한국철학의 정체성이라고 본다.

2. 한국인의 종교적 심성의 뿌리, 단군신화

최남선은 국조 단군을 샤먼으로 보았다. 이후에 그것은 거의 정설처럼 여겨지고 있다. 그러나 이 샤먼은 현재의 무당과는 조금 다른 것이다. 엘리아데는 “탈혼망아의 체험을 통해서 교도를 치유하고, 사자(死者)를 명계로 인도하고 그들과 천상계 및 지하계에 있는 크고 작은 신들 사이에 중보자(mediator)로 봉사하는 사람이 바로 샤먼”¹⁹⁾이라고 말한다. 그에 따르면 이 샤먼은 ‘영신에 들린 재빙령자(憑靈者)’와는 다르다. “샤

15) 조성환, 「단군신화에 나타난 한국철학의 정체성 - ‘하늘’ 관념을 중심으로」, 『한국교육철학회 학술발표회 논문집』, 한국교육철학회, 2017, 5쪽.

16) 정진홍·최정호·이태원 공편, 「하늘과 한국인의 종교」, 『하늘과 한국인의 삶』, 1997, 41쪽.

17) 김형찬, 「한국철학의 정체성과 한국철학사의 관점」, 『한국사상과 문화』 100, 한국사상문화학회, 2019, 1086쪽.

18) Joseph Ernest Renan(저), 신행선(역), 『민족이란 무엇인가?』, 책세상, 2002, 71쪽.

만은 인간으로서 사자들, ‘악령들’ 그리고 ‘자연의 영신들’과 친교하되 이들의 도구가 되지 않는다는 의미에서 자기의 영들을 다스리는 존재”²⁰⁾이다. 무당은 ‘빙령자’에 해당한다. 단군은 무당이 아니라 엘리아데가 말하는 중보자이다.

이 샤먼을 우리는 신(神) 혹은 선(仙)이라 하였다. 이능화는, “왕검은 혹 신인(神人)이라고도 하고 혹 선인(仙人)이라고도 하는데 그 수(壽)가 아주 길어 산에 들어가 산신이 되었다고 한다. 대개 상고 때에는 신(神)과 선(仙)의 분별이 없었다.”²¹⁾고 밝히고 있다. 이 신선사상은 최치원이 난랑이라는 화랑의 비(碑)에 쓴 서문에는 풍류라 표현된다. 최치원은 아래와 같이 적었다.

우리나라에는 현묘(玄妙)한 도(道)가 있다. 이를 풍류(風流)라 하는데 이 가르침을 실천한 근원은 선사(仙史)에 상세히 실려 있다. 실로 이는 3교(敎)를 포함한 것으로 모든 중생과 접촉하여 이를 교화하였다. 그들은 집에 들어와서는 부모에게 효도(孝道)하고, 나아가서는 나라에 충성을 다하니 이는 노(魯)나라 사구(司寇)의 취지이며, 또한 모든 일을 거리낌 없이 처리하고 말 아니하면서 일을 실행하는 것은 주(周)나라 주사(柱史)의 종지(宗旨)였으며, 모든 악한 일을 하지 않고 착한 행실들만을 모두 실행하여 행하는 것은 축건태자(竺乾太子)의 교화이다.²²⁾

“풍류도는 ‘샤머니즘’에 기반을 두고 환인을 동방 선파의 조종으로 삼아 선가들이 발전시킨 신선사상이며, 위대한 인격, 즉 선인(仙人)을 지향하는 한국인 고유의 교학 사상”²³⁾이었다.

단군신화는 크게 두 갈래로 전승된다. 하나는 국가를 다스리는 계층에게 전승되는 신선사상이고, 또 하나는 기층 민중에게 계승되는 무교(巫敎)이다. 그것은 샤먼이 되는 방법과 관련이 있다. 신선사상은 수련을 통해 신들과 직접 소통할 수 있는 신(神) 혹은 선(仙)이 되는 것을 다룬다. 신인(神人) 혹은 선인(仙人)은 엘리아데가 말한 ‘엑스터의 기술(technique of ecstasy)’을 통해 언제든지 신과 소통할 수 있는 ‘접신의 전문가’이다. 이에 비해 무교는 내림굿을 통해 몸에 신(神)을 받아들이고 그 신을 통해 신들과 소통하는 것이다. 즉, 무교의 무당은 빙령자이다.

무당이 단군과 관련이 있을 것이라고 짐작하는 것은 단골이라는 말 때문이다. “굿할 때마다 늘 정해놓고 불러 쓰는 무당”²⁴⁾을 단골이라고 하는데, 단골은 거래를 할 때 정해 놓은 곳이나 손님 모두에게도 쓰이는 말이다. 그런데 단골은 단군에서 유래한 말일 것이라는 것이다.²⁵⁾ 그러나 우리나라 선도(仙道)문화의 수련에서는 무당과 같이 빙령자가 되는 것을 경계한다. 이것은 선도 수련뿐만이 아니라, 유불도(儒佛道) 공부의 전통

19) Mircea Eliade(저), 이윤기(역), 『샤머니즘』, 까치, 1992, 28쪽.

20) Mircea Eliade, 위의 책, 26쪽.

21) 이능화(저), 이종은(역), 『조선도교사』, 보성문화사, 1977, 30쪽.

22) 『三國史記』 卷4, 新羅本紀 4 眞興王 37年, “國有玄妙之道, 曰風流, 設敎之源, 備詳仙史, 實乃包含三敎, 接化羣生, 且如入則孝於家, 出則忠於國, 魯司寇之旨也, 處無爲之事, 行不言之敎, 周柱史之宗也, 諸惡莫作, 諸善奉行, 竺乾太子之化也.”

23) 이계학외, 「단군신화의 꿈녀 이야기」, 『인격확립의 초월성』, 청계, 2001, 80쪽.

24) [무당], 『표준국어대사전』, 국립국어원.

25) 조홍윤, 『한국의 샤머니즘』, 서울대학교출판부, 1994, 15쪽; 단골, 단군이 알타이(Altai)어 텡그리(Tengri)에서 나왔다고 보는 학자들도 있다.

에서도 마찬가지이며 모든 신비주의 수련에서 보편적인 현상이다.

일반 백성들도 국중대회(國中大會)를 통해 영신(迎神) 행위를 경험했는데, 그것이 바로 제천행사이다. 조성환은 “당시 중국의 제천행사는 국가의 공식적인 행사로, 그것도 천자 일인만이 거행할 수 있는 지극히 제한적인 정치적인 의례였기 때문”에 동이족의 제천행사가 “중국인들의 눈에 대단히 이색적으로 보였을 것”이라고 보았다.²⁶⁾

이 제천행사는 단순한 제천행사가 아니라 신과 하나가 되고자 하는 신비적 제의(祭儀)행사였을 것이다. 이때가 되면 “은 나라 사람들이 모두 모여서 날마다 술 마시고 노래하고 춤을 추었다.”²⁷⁾고 했는데, 음주 가무는 의식 변형 상태(ecstatic trance)로 진입하기 쉬운 방법 중의 하나이다.²⁸⁾ 고대 한국 사회에서 제천행사는 그러한 신비적 제의로서 기능한 국가행사였다. 음주 가무는 현재 우리가 생각하는 개념의 유희적 개념의 축제를 위한 것이 아니라, 종교적 기능을 위한 것이었다.

의식을 변형시켜서 얻는 신비적 합일체험은 고대로부터 동서양의 종교에 다양한 기법이 존재해왔다. 그중에 약초에 의한 향정신성 물질을 사용하는 방법이 가장 오래되고 일반적인 방법이라고 할 수 있다. 그러나 약물은 중독과 같은 부작용의 위험이 있다. 그래서 다양한 기도와 명상, 호흡과 같은 다양한 방법이 개발되어왔다. 그중 음주 가무에 의한 방법은 약물에 의한 방법에 비해 부작용의 위험이 없고, 명상이나 호흡과 같은 방법보다는 쉬운 신비 수행(mystical practice)의 방법이다. 현대에도 수피즘과 같은 신비주의 종교에서는 춤을 이용하기도 하고, 인도의 전통 무용수들도 춤을 통해 그러한 트랜스 상태로 진입하는 것으로 알려져 있다.

일반 백성들이 신인합일의 체험을 제천행사를 통해 일시적이고 단발적으로 경험했다면, 신인(神人)은 언제나 신과 소통할 수 있는 ‘접신의 전문가’였을 것이다. 단군신화는 그러한 신인이 탄생하는 과정을 묘사한다. 그리고 그 과정은 신인상화(神人相和)의 특징을 보인다. 이것을 류승국은 아래와 같이 설명하고 있다.

단군은 하늘을 상징하는 환웅을 아버지로 하고 땅을 상징하는 웅녀를 어머니로 하여 그 사이에서 탄생되었다. 천지의 중(中)으로 인간이 된 것이다. 그러므로 한국의 신관과 인간관은 분리할 수 없는 관계 속에서 이루어졌다. 신본주의나 인본주의 일변도로 설명되지 않는다. 예를 들면 동명왕은 그 아버지가 천제(天帝)요, 어머니는 하백(河伯)의 딸로 신인상화(神人相和)의 특징을 지녔으며, 신라화랑의 영육쌍전(靈肉雙全) 역시 그러한 것이다.

대개 종교는 영에 치중하여 육을 부정하기 쉬우며, 물질주의는 육체를 중시하고 영혼을 경시하는 경향이 있다. 한국의 신관은 신인합일의 경지를 이상으로 삼아 소인에서 군자로, 군자에서 현인으로, 현인에서 성인(聖人)으로, 더 나아가 신인(神人)의 경지에까지 이르고자 하는 것이니, 이 신인이 곧 국조 단군이다.²⁹⁾

26) 조성환, 앞의 논문, 2017, 5쪽.

27) 『三國志·魏書』, 東夷傳, 夫餘條, “以殷正月祭天, 國中大會, 連日飲食歌舞, 名曰迎鼓.”

28) 필자는 디오니소스의 축제도 이러한 성격의 종교적 제의였을 것이라고 생각한다.

29) 류승국, 『한국사상의 연원과 역사적 전망』, 성균관대학교 출판부, 2008, 139~140쪽.

신인상화는 단군신화에서 보듯, 하늘을 상징하는 신과 땅을 상징하는 인간의 결합을 통해 자식으로 태어나는 가족관계의 구조로 표현된다. 하늘의 신은 아버지이고 할아버지이다. 그래서 친근하고 거리감이 없다. 한국인에게 하늘, 혹은 하늘님은 아버지이고 할아버지와 같은 거리감이 없는 친근한 심상이다. 초월적이고 인격적이며 전지전능하되, 위압적이지 않다. 인간 세계를 이롭게 하고자 하는 뜻을 지니고 있으며, 비록 초월성이 보이지만 『삼국유사』 전편에서 일연이 표현한 천신은 인간 의지에 따라서 어느 정도 좌우되는 신의 모습을 그리고 있다.³⁰⁾ 또한 절대적인 할아버지 신은 표면에 나타나지 않고 배후에 숨어버렸다. 최고신으로 전지전능한 下視三危太伯 환인은 배후로 후퇴하여 드러나지 않는다. 이은봉은 이를 격절신(deus otiosus)이라고 부른다.³¹⁾ 표면에 인간과 관계 맺는 최고신의 아들 환웅은 인간 세계에 하강한 천신이며, 육신화(incarnation)를 통해 인간으로 변해 웅녀와 혼인하는 신이다. 그렇게 해서 낳은 아들 단군과 함께 셋은 신의 체계를 완성한다. 환인, 환웅, 단군은 삼신(三神)이며, 동시에 하나이다.³²⁾ 이 삼일사상에서 가장 주목할 것은 단군이다. 국조(國祖) 단군은 인간이면서 동시에 신이다. 천지의 중(中)으로 인간이 되었지만, 또 동시에 신이기도 한 것이다.

단군신화에 보이는 하늘은 이 신인들이 거처하는 공간적 개념이다. 그곳은 인간 세상을 굽어볼 수 있는 곳이고, 최고의 절대자인 환인을 비롯해, 그의 아들들과 풍백, 우사, 운사와 같은 하위 신들이 거처하는 곳이다. 그뿐만 아니라, 환웅이 3천의 무리를 거느리고 내려온 곳으로 더 많은 신인이 거처하는 곳이라는 것을 짐작할 수 있다. 이 하늘은 우리 존재가 비롯된 근원이고 다시 돌아갈 곳이다.

하늘-내림의 천강신화(天降神話)구조는 북부여의 천제 강림과 고구려 주몽, 진한 육촌의 촌장들, 혁거세 등에서 보는 바와 같이 삼국유사의 한결같은 서술이다. 하늘-내림은 하늘로 되돌아감이라는 귀소(歸巢) 동기가 된다. 산신이 된 단군, 동명성왕의 승천 등은 하늘을 축으로 하는 순환구조를 삶의 내용으로 하고 있음을 여실히 확인할 수 있는 예가 된다.³³⁾

3. 단군신화의 신선사상

단군신화에서 신인합일이 이루어지는 가장 극적인 서사는 웅녀의 성화(聖化)이다. 단군신화에서 우리의 조상이 간절하게 한 기도는 ‘사람이 되게 해달라’는 것이었다. 이때 되고자 했던 ‘사람’은 단순한 사람이 아니라 신시(神市)에서 살 수 있는 사람, 즉 신인(神人)이 되는 것이었다. 다시 말하면, 신(神) 또는 선(仙)이 되고자 간절한 기도를 올렸고 결국 동굴 수련을 통해 신인이 되었다는 것이 단군신화의 신선사상이다.

신인이 되는 방법으로 환웅이 알려준 것은 영험한 쑥 한 타래와 마늘 스무 개를 주며 이르기를 “너희들이 이것을 먹고 백 일 동안 햇빛을 보지 않으면 곧 사람의 모습을 얻을 것이다.”라고 한 것이다.³⁴⁾ 동굴은 대개

30) 이은봉, 『한국고대종교사상』, 집문당, 1999, 81쪽.

31) 이은봉, 위의 책, 82쪽.

32) 대종교는 「三一神誥」의 神訓編을 설명한 『神理大全』에 대종의 이치는 삼일일 뿐이다(大統之理三一而已)고 하여 삼일신사상(三一神思想)에 근거하고 있다. 삼신의 삼위는 조화신(造化神) 교화신(教化神) 치화신(治化神)의 권능과 작용을 행한다.

33) 정진홍, 앞의 책, 42쪽.

여성 원리로 본 지모(地母)의 상징으로 본다. 인류 출현신화의 대부분은 동굴로부터 비롯된다는 것이다. 제 주도의 삼성혈 신화는 이러한 인류 동굴출현신화의 대표적인 것이라는 황폐강의 연구 등은 이를 보여준다.³⁵⁾ 그러나 단군조선을 선도(仙道) 문화의 발생지로 파악하는 관점으로 보면, 동굴은 신선굴이다.³⁶⁾ 즉 신선이 되기 위해 수도하는 장소인 것이다. 이능화에 의하면, 묘향산에 석용굴(石龍窟, 단군굴이라고 알려져 있음), 평양의 기린굴(麒麟窟, 동명성제의 조천석(朝天石)이 있음) 등의 신선굴이 있다고 한다. 예부터 도를 닦는 이들은 동굴에서 수련을 하였다. 수많은 원효굴과 의상굴도 그런 수도의 흔적이다.

그런데 동굴에서 수행할 때 가장 조심해야 하는 것이 음습한 사기(邪氣)와 뱀과 같은 독충들이다. 쑥과 마늘은 이것들을 차단해준다. 지금도 민간에서는 쑥의 연기로 악귀를 쫓아내는 훈소법(熏燒法)을 사용한다. 쑥 자체의 독성을 악귀가 싫어하고, 쑥을 태워 연기를 냄으로써 악귀의 접근을 막고 쫓아낸다고 믿는 것이다. 그래서 새집으로 이사하여 집으로 들어가기 전, 또는 영업집을 개업하기 전에 쑥을 태워 악귀의 살(煞)을 쳐내는 행위를 하는 것이다. 마늘은 동유럽에서도 뱀파이어를 쫓는데 사용된다. 드라큘라의 출신지로 알려진 루마니아 북부 트란실바니아 지방에서는 부활절 새벽에 십자가를 마늘로 만들어 집안 곳곳에 걸어두는 풍습이 있다고 한다. 마늘에 뱀파이어와 같은 사악한 기운을 쫓아내는 힘이 있다고 믿기 때문이다. 그리고 마늘은 뱀을 막는데 매우 효과적이다. 마늘을 까놓으면 뱀이 전혀 접근하지 못한다. 쑥은 사기(邪氣)를 쫓기 위해, 마늘은 뱀과 같은 독충을 쫓기 위해 선도 수련의 과정에서 사용되었을 것이다.

이렇게 동굴에서의 선도(仙道) 수련을 통해 곰은 인간으로 변화하게 된다. 곰은 곰에서 온 말로 ‘감, 짐, 곰, 굴과 같은 무리의 말이다. 왕검³⁷⁾의 검이나, 상감·대감 등의 감은 모두 ‘신’을 뜻하는 말에서 ‘신과 같은 존재’인 ‘높은 사람’, ‘임금’을 뜻하는 말로 많이 쓰인다.³⁸⁾ 곰은 이미 인간 세상에서 가장 높은 지위에 있는 존재였을 것이다.³⁹⁾ 그런 곰이 동굴에서의 수련을 통해 사람이 된다는 것은 사람의 질적인 변화, 즉 신인(神人)으로의 변화를 말한다. 웅녀의 변화야말로 신인합일의 중요한 모티프이다.

이상에서 본 바와 같이, 단군신화는 국조 단군 임금이 탄생하기까지의 과정에 대한 서사로, 그 속에는 선도 문화의 비의(祕義)들이 숨겨져 있다. 전체적인 구성은 전반부는 환웅의 천강신화모티프가 나타나고, 후반부는 단군왕검이 나라를 다스리다 다시 산신이 되어 하늘로 되돌아가는 피비우스적인 순환운동을 보이고 있다. 이를 설중환은 ‘하늘땅오르내리기’ 구조라고 표현하고 있다.⁴⁰⁾ 그리고 그 사이를 웅녀의 인신(人神) 변화

34) 『三國遺事』 卷1, 紀異1, 古朝鮮, “時神遣靈艾一炷, 蒜二十枚曰, ‘爾輩食之, 不見日光百日, 便得人形.’”

35) 황폐강, 『한국신화의 연구』, 새문사, 2006, 89쪽.

36) 이능화, 앞의 책, 33~48쪽.

37) 왕검은 우리말 ‘임금’의 한자표기 ‘王儉’이 ‘王儉’으로 오기되었을 가능성이 높다. 왕검을 ‘王儉’으로 표기한 것도 많은데, 그것은 짐을 힘으로 다시 한번 오기한 것이다. 『三國史記』 卷17 東川王 21년조에는 “평양성은 본래 선인 왕검의택이다. 또는 왕의 도읍을 왕협이라 한다(平壤城 本仙人王儉之宅也 或云 王之都王儉).”라고 하였다. 중국 사서인 『史記』에도 ‘왕협성’으로 표기되어 있다.

38) 송근원, 『코리아는 호랑이의 나라: 우리말의 뿌리를 찾아서』, 퍼플, 2016, 88쪽.

39) 세계한민족문화대전에는 “하늘과 태양을 숭배하는 천신족(天神族)이 곰을 토렘(totem)으로 하는 맥족(貊族)과 호랑이를 토렘으로 하는 예족(濊族)을 평정하고 복속시키는 사실을 설화로서 전해주는 신화(神話)로 남아있다고 여겨지기도 한다.”고 기록하고 있다(한국학중앙연구원, [예맥족] 『세계한민족문화대전』 <http://www.okpedia.kr/Contents/ContentsView?localCode=krcn&contentsId=GC053028>(검색일: 2020.01.12.)).

40) 설중환, 「단군신화에 나타난 한국의 이상적인 인간관」, 『국학연구총론』 5, 태민국학연구원, 2010. 11쪽.

의 구조가 매개하고 있다. 이 피비우스의 구조에서 하늘은 땅으로의 의지를 보여준다. 땅으로의 의지는 ‘홍익 인간’이고 그 실현은 ‘재세이화’이다. 이에 반해 인간은 하늘을 향한 의지를 보여준다. 그런데 하늘이 되고자 하는 욕망은, 하늘의 의지가 땅으로 향하기 때문에 결국 그 욕망은 순환적으로 홍익인간과 재세이화를 향한다. 다시 말하면, 나 혼자 하늘나라로 우화등선(羽化登仙)해서 장수(長壽)를 누리겠다는 것이 아니라, 다시 땅으로의 의지를 위한 하늘욕망이다. 개인적 불멸성에 대한 관심보다 인간 모두가 이로워지는 것에 대한 욕망인 것이다.

그러한 하늘과 인간 사이에는 간극이 없다. 닿을 수 없는 멀고 높은 곳에 존재하는 하늘이 아니라 이 땅에 내려와 현신(現身)한 하늘이고, 내가 다시 돌아갈 근원으로서의 하늘이다. 이것이 목은 이색이 표현한 천인무간이다. 또한 동학에서 말하는 인내천(人乃天)이다. 그리고 이는 권근의 「천인심성합일지도(天人心性合一之圖)」와 하서 김인후, 추만 정지운, 퇴계 이황의 「천명도」에도 표현되고 있는 것이다.

III. 조선 유학의 하늘 관념과 수양론

1. ‘천인무간(天人無間)’의 하늘 관념

조선 시대 유학자들은 많은 수의 도(圖)를 남겼다. 240여 명의 유학자가 최소한 5000여 개의 도 자료를 남겼다.⁴¹⁾ 도와 도설(圖說)을 남기는 이유는 권근이 “배우는 이들에게 보여주기 위한 것”⁴²⁾이라고 한 것에서 알 수 있듯이, 그림을 통해 난해한 사상을 쉽게 표현하기 위한 것이었다. 이황의 『성학십도(聖學十圖)』 역시, 17세의 어린 임금이었던 선조를 위해 학문과 수양의 핵심을 간명하게 정리한 것이다. 도는 쉽고 간명한 만큼 글의 내용에서 핵심이 되는 것을 집약적이고 압축적으로 표현하여야 한다. 그래서 “서(書)의 정신이 곧 도(圖)”라고 표현되기도 한다.

조선 유학이 도설을 중시하는 학풍이 만들어진 것은 이황의 『성학십도』의 영향이라고 할 수 있다. 이황의 『성학십도』는 권근의 『입학도설(入學圖說)』과 정지운, 김인후의 「천명도」를 잇고 있다. 「천명도」는 권근(權近, 1352~1409)의 「천인심성합일지도(天人心性合一之圖)」의 사유를 계승하고, 그것이 퇴계의 「심통성정도(心統性情圖)」에 흡수 종합되어 조선에서 도설을 중시하는 학풍에 영향을 미쳤다는 점에서 의의가 있다.⁴³⁾ 이중 정지운의 「천명도」는 조선 유학의 대표적 논쟁 중의 하나인 ‘사단칠정논쟁’의 발단이 된 것으로 유명하다.

‘사단칠정논쟁’은 조선 유학에서 매우 중요한 주제였다. 퇴계와 고봉의 8년 동안의 논변을 시발로 하여 율곡과 우계의 논변으로 이어지고, 결론이 나지 않아 19세기까지 3세기 동안이나 조선 유학의 중심 주제가 되

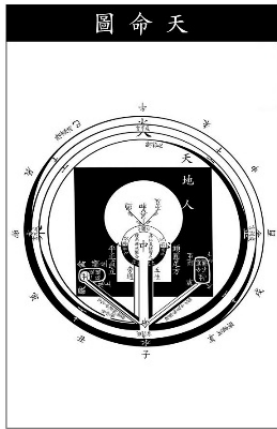
41) 조선 유학자의 도와 도설에 관하여서는 유권중, 「『입학도설』과 조선 유학 도설」, 『철학탐구』 21, 2007를 참고.

42) 『入學圖說』, 天人心性合一之圖, “右圖謹依周子太極圖, 及朱子中庸章句之說, 就人心性上, 以明理氣善惡之殊, 以示學者.”

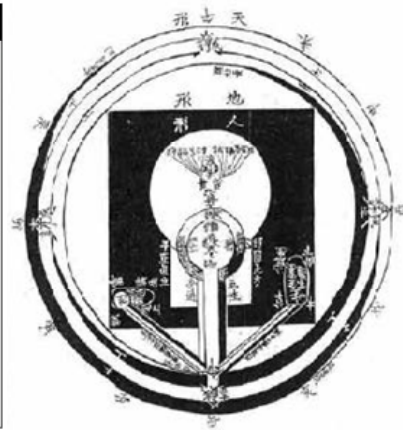
43) 이에 대한 연구로는 안유경, 「천명도설의 결정체, 「심통성정도」(『성학십도』)」, 『유교사상문화연구』, 한국유교학회, 2015가 있다.

었던 것이다. “이 담론으로 해서 조선 성리학계는 처음으로 문제 중심의 학파(主理派 主氣派, 退溪學派 栗谷學派)가 생겼고, 심성론 분야의 성리학이 중국의 수준을 능가하게 되었다.”⁴⁴⁾

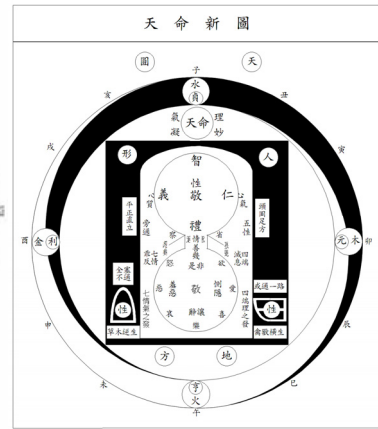
「천인심성합일지도」와 「천명도」 그리고 「심통성정도」는 중국과 다른 조선 유학의 특징을 고스란히 보여 준다. 이 세 개의 도는 주돈이(周敦頤, 1017~1073)의 「태극도(太極圖)」와 여러 가지 면에서 상징적인 차이를 보인다. 중국 성리학의 비조로 추앙받는 주돈이의 「태극도」가 우주의 생성과 변화에 대한 본체론적 관심을 보여주는 그림이라면, 조선의 세 도는 심성론적이고 수양론적인 관심을 도를 통해 드러내고 있다.



〈그림 1〉 하서 천명도



〈그림 2〉 추만 천명도



〈그림 3〉 퇴계 천명신도

하서 그리고 추만의 「천명도」와 퇴계의 「천명도」는 거의 비슷한 구조를 보인다. 이 세 개의 「천명도」가 「태극도」와 크게 다른 점은 「태극도」가 5개의 층으로 구성되어 있는 반면, 「천명도」는 1개의 층으로 되어 있다는 것이다. 퇴계는 “어찌서 주자(周子)처럼 하나를 나누어 다섯으로 만들지 않고 도리어 다섯을 합하여 하나로 만들었습니까? 이것이 이설(異說)을 세운 것이 아닙니까?”⁴⁵⁾라는 질문에 다음과 같이 답한다.

각각 주장하는 것이 있어서입니다. 주렴계는 이(理)와 기(氣)의 본원을 분명히 하고 조화(造化)의 기묘(機妙)함을 밝혀내었으니 나누어 다섯으로 하지 않으면 사람들을 깨우칠 수 없고, 이 그림(천명도)은 사람과 사물이 품부받은 것으로 인하여 이(理)와 기(氣)의 화생(化生)을 근본을 추구하였으니 합해서 하나로 하지 않으면 그 제대로 된 위치가 이루어지지 않기 때문입니다. 이는 모두 부득이하게 그렇게 한 것입니다. 더구나 사람의 자리에 나아가서 보면, 소위 “하나를 나누어 다섯으로 만들었다.”는 것은 완연하게 다 구비되어 있으니, 그 의미는 이미 주렴계 선생의 『태극도설』에 다 있습니다. 이 도설 [천명도설]은 『태극도설』에 근거해서 그려낸 것에 불과합니다. 그것과 차이가 나는 것은 아닙니다.⁴⁶⁾

44) 윤사순, 앞의 논문, 5쪽.

45) 『退溪先生文集』 卷41, 天命圖說後敘, “客曰, 然則此亦爲圖以示人, 何不如周子分一而爲五, 乃反合五而爲一, 茲非其立異耶?”

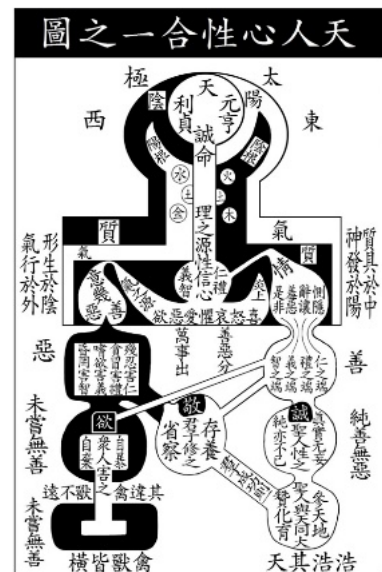
46) 위의 책, “曰, 各有所主. 濂溪, 闡理氣之本原, 發造化之機妙, 不分爲五, 無以曉人. 是圖, 因人物之稟賦, 原理氣之化生, 不合爲

즉, 주돈이의 「태극도」는 우주의 근본 원리를 밝히고 변화의 과정을 설명하기 위해 다섯 단계로 나누었지만, 「천명도」는 하늘로부터 사람과 사물이 부여받은 것을 인간의 입장에서 궁구하기 위해 하나로 합하였다는 것이다. 퇴계는 “합하여 하나로 만들지 않으면 그 위치가 제대로 되지 않기 때문”이라고 설명하고 있지만, 필자는 이것이 하늘에 대한 ‘천인무간’의 원형적 심상 때문이라고 생각한다. 이는 목은(牧隱) 이색(李穡, 1328~1396)의 밑바탕이 되는 사상으로, 양촌 권근의 「천인심성합일지도」에 표현되어 있고, 하곡(霞谷) 정제두(鄭齊斗, 1649~1736)의 『양지체용도(良知體用圖)』에서는 ‘천지만물일체무간(天地萬物一體無間)’라는 표현으로 선언되는 것이다.

성리학이 안향에 의해 도입된 이후 토착화가 이루어지기 시작한 것은 목은에 이르러서였다. 이기동은 목은으로부터 한국 유학의 세 갈래의 분화가 일어났다고 보며,⁴⁷⁾ 그의 천인무간설은 “목은의 독창적인 것이 아니라 우리 민족 고유의 천신 사상이 성리학을 빌어 나타난 하나의 형태”⁴⁸⁾라고 주장한다. 서경요도 “한국의 천인(天人) 관계는 인간본위의 사상이기 때문에 (중국의) ‘천인합일’과는 전혀 다른 인극(人極)을 중심으로 한 ‘천인무간’의 철학적 관념을 갖고 있다.”⁴⁹⁾고 말한다. 천인 관계에 있어 주자에게서 중심적으로 사용되는 용어는 ‘천인합일’이지만, 목은에게서는 ‘천인합일’은 쓰이지 않고 유일하게 ‘천인무간’이라는 용어만 사용된다는 점에서 ‘천인무간’은 목은의 사상이고, 동시에 한국철학적 사유의 특징이라고 보아야 할 것 같다.⁵⁰⁾ 다시 말하면, 「태극도」와 비교하여 「천명도」에 드러난 가장 현저한 특징은 하늘과 인간을 분리하지 않고 그렸다는 것인데, 이것은 ‘천인무간’의 민족 무의식적 발현인 것이다.

2. ‘초월적’ 하늘 관념

「천명도」는 또한 「천인심성합일지도」와 배치의 구조에서는 여러 곳에서 차이를 보이지만, 그 기본 개념은 일치된 의식 속에서 다루고 있다. 즉, 우리 민족의 하늘 관념에 있어서 공통점을 보이는 것이다. 「천명도」와 「천인심성합일지도」에 보이는 하늘 관념은 ‘천인무간’사상 외에, 초월적 하느님 관념을 보여준다.



〈그림 4〉 양촌 천인심성합일지도

一，不成位置。皆不得已而爲之者也。而況就人位而觀之，所謂分一爲五者，宛然畢具，其義已備於濂溪圖說。此不過即圖說而畫出之耳，非有異也。”

47) 이기동은 조선 중기까지 수양철학의 흐름, 정치철학의 흐름, 초탈원융철학의 흐름으로 한국철학이 형성되어 흐르고 있었다고 파악하며, 이것은 목은으로부터 비롯된 것으로 본다.

48) 이기동, 「목은의 사상과 한국유학의 세 흐름」, 『한국사상과 문화』 25, 한국사상문화학회, 2004, 206쪽.

49) 서경요·심범설, 「단군설화의 생명의식 연구」, 『동양철학연구』 50, 동양철학연구회, 2007, 135쪽.

50) 주희도 천인무간이라는 말을 쓴 적이 있지만(『朱子語類』禮四, 小戴禮), 주희의 중심테제는 ‘天人合一’이지, ‘天人無間’이라고 할 수 없다.

위의 「천인심성합일지도」에서 태극은 사람의 머리로 형상화되어 있다. 이것은 『삼일신고』 「신훈(神訓)」에서 “본성에서 하느님을 찾아라. 이미 너의 뇌 속에 내려와 있다(自性求子. 降在爾腦神)”이라는 구절을 연상시킨다. 전체 그림은 머리 가슴 다리 부분으로 나누어 인체의 형상으로 표현하고 있다. 그리고 심(心)을 형상화하였는데, 이것은 「천명도」에도 표현된다. 그리고 권근은 천명과 인성을 하나의 통로로 연결하고 있는데 이 역시 하서와 추만의 「천명도」에서 그대로 수용하고 있다. 다만, 퇴계의 「천명도」에서는 직접 연결되고 있지는 않다. 이것은 퇴계가 천(天)의 독자적이고 초월적 지위를 확보하고자 한 것 때문으로 보인다.

퇴계의 이기론(理氣論)에 있어 주희와 구별되는 것은 리의 자발성이다. 주희는 “기(氣)는 응결(凝結)되고 조작(造作)될 수 있지만, 이(理)는 도리어 아무런 정감(情)이나 사려(意)도 없고 조작하지 않는다”⁵¹⁾고 하였는데, 퇴계는 이발(理發), 이동(理動)이라는 표현을 쓰고 더 나아가 이자도(理自到)라고까지 하였다.

이전에 저는 잘못된 설을 고집했습니다. 그것은 단지 주자께서 말씀하신 “리는 정의(情意)도 없고 계탁(計度)도 없고 조작(造作)도 없다”는 설만을 알고 지켰기 때문입니다. ‘내가 만물 이치의 지극한 곳을 궁구하여 이를 수 있는 것이지, 理가 어찌 스스로 지극한 곳에 이르는 것이겠는가?’하고 생각하여서 이었습니다. 그러므로 ‘격물(物格)’의 격과 ‘무불도(無不到)’의 도를 모두 내가 격(格)하고 내가 도(到)하는 것으로 보았습니다.……연후에 비로소 나의 견해가 잘못되었을까 해서, 이에 옛 견해를 털어버리고 마음을 비워 자세히 생각해, 먼저 리가 스스로 이를 수 있는 소이(所以)가 무엇인가를 찾아보았습니다.……다만 나의 격물이 지극하지 못함을 두려워할 뿐, 이가 스스로 이르지(理自到) 않는 것을 걱정할 것이 없습니다.……정의(情意)도 없고 조작(造作)도 없는 것이 리의 본연의 체이고, 것들인 곳에 따라 발현하여 이르지 않음이 없는 것이 리의 지극한 신(神)의 용(用)임을 알 수 있습니다.⁵²⁾

퇴계가 사망하기 약 20일 전에 고봉에게 보낸 이 편지에서 퇴계는 이자도(理自到)의 능동성 자발성을 체용관계로 설명한다. 주자가 말한 “정의도 없고 조작도 없는 것은 ‘본연지체(本然之體)’이고, 이자도는 ‘지신지용(至神之用)’이라는 것이다. ‘지신’을 어떻게 해석할 것인지에 대한 논란이 있을 수 있으나, 리를 신(神)의 작용으로 설명하는 종교적 성격을 부인할 수는 없을 것 같다. 이것은 이 편지를 쓴 해(1570년)보다 2년 먼저 선조에게 바친 「무진육조소(戊辰六條疏)」에서 하늘에 대해 설명한 것에서도 이미 드러난다.

왕안석은 천재지변은 두려워할 만한 것이 아니라고 했는데 이는 모두 아침하는 간소한 말이어서 참으로 하늘에 큰 죄를 짓는 것입니다. 반면에 동중서와 유향 같은 이는 천재지변이 잘못에 상응한 것이라고 생각하였으니 그것은 또 너무 세세하고 답답합니다. 너무 구차하고 궁벽해서 혹 상응하지 않는 것이 있으면 임금이 그것을 두려워하지도 않고 걱정하지도 않는 단서를 줄 수 있으니, 이 또한 잘못된

51) 『朱子語類』理氣上, 太極天地上, “蓋氣則能凝結造作, 理卻無情意, 無計度, 無造作.”

52) 『退溪先生文集』, 卷17, 答奇明彥 別紙, “前此混所以堅執誤說者. 只知守朱子理無情意. 無計度, 無造作之說. 以爲我可以窮到物理之極處. 理豈能自至於極處. 故硬把物格之格. 無不到之到. ……然後乃始恐怕已見之差誤. 於是. 盡底裏濯去舊見. 虛心細意. 先尋箇理所以能自到者如何. ……但恐吾之格物有未至. 不患理不能自到也. ……是知無情意造作者. 此理本然之體也. 其隨寓發見而無不到者. 此理至神之用也.”

니다.

그러므로 신이 보전대는 임금에 대해 하늘은 자식에 대해 부모와 같습니다. 부모가 자식에게 노하는 마음이 있으면 자식은 두려워하고 반성하게 됩니다. 부모가 노하거나 노하지 않거나 상관없이 일마다 정성을 다하고 지극한 효도를 하면 부모는 정성스런 효도에 기뻐하면서 화가 났던 일도 이와 함께 혼연히 사라지게 됩니다. 그러지 아니하고 그저 한 가지 일만 정하여 그것만 두려워하고 반성하며 나머지 일은 전처럼 맘대로 한다면, 진실한 효를 하지 않고 거짓으로 하는 것이니, 어떻게 부모의 노여움을 풀어 드리고 부모에게 기쁨을 드릴 수 있겠습니까! 앞으려 바라오건대, 전하께서는 부모를 섬기는 마음을 미루어 이로써 하늘을 섬기는 도를 다하소서.⁵³⁾

이렇게 하늘을 부모처럼 섬겨야 한다(事天如親)는 관념은 우리 민족의 종교적 감수성이라고 볼 수 있다. 주희도 ‘사천(事天)’이라는 표현을 썼지만, 주희의 하늘은 ‘천리(天理)’로 이법화된 하늘이다. 이에 반해, 퇴계에게서의 하늘은 ‘상제(上帝)’로 인격화된 천을 말하고 있는 것이다. “항상 하느님을 대하고 있다고 생각하며 행동하라.”는 ‘대월상제(對越上帝)’의 하늘관념은 초월적 인격신을 바탕으로 한다. 이러한 하늘 관념은 윤휴(尹鑄, 1617~1680), 허목(許穆, 1595~1682) 등을 거쳐 다산(茶山) 정약용(丁若鏞, 1762~1836)에게로 이어진다.

윤휴와 허목은 모두 격물을 ‘감통(感通)’으로 설명한다. 윤휴가 격(格)을 감통으로 설명한 것은 “『周易』의 ‘王假有家’와 ‘王假有廟’, 『書經』의 ‘格于文祖’와 ‘格于上帝’에서 가져온 것이다. 여기서 ‘격’이란 인간이 진심으로 신을 섬기면 신이 인간에게 감응하여 인간과 소통 한다(感而遂通)는 것이다.”⁵⁴⁾ 윤휴는 하늘과 인간의 관계에 있어 퇴계보다 더 나아가 적극적인 천인관계를 지향하였다. 허목 또한 하늘과 인간을 하나의 존재로 볼 수 있다고까지 주장하였다. “이처럼 이황에게서 미완의 과제로 남겨졌던 활물(活物)로서의 리와 경외(敬畏) 대상으로서의 천은, 윤휴와 허목을 통해, 늘 인간과 긴밀하게 감통하는, 사실상 하나의 존재로 재해석되었다.”⁵⁵⁾ 이들을 지나 다산에 이르면 초월적 존재로서의 상제를 자신의 이론체계의 정점에 두게 된다. 다산의 상제가 서학의 천주(天主)의 영향을 받았을 가능성을 배제할 수 없지만, 설사 그렇다 하더라도 그것은 이미 단군신화에서부터 이어져 온 초월적 하느님에 대한 관념이 우리 민족에게 있었기 때문에 다산에게나 당시의 조선 민중에게 거부감없이 수용되었을 것이다.

이러한 초월적 하늘 관념에서 제기되는 수양의 방법은 하늘에 대한 경외심으로 경(敬)을 실천하는 것이다.

53) 『退溪先生文集』 卷6, 疏, 戊辰六條疏, “安石以爲天變不足畏, 皆誣諛姦罔之言. 固大得罪於天矣. 董仲舒, 劉向之徒. 又以某災爲某失之應. 亦太拘拘滯陋. 而其或有不相應者. 則適啓人君不畏不憂之端. 亦非也. 故臣愚以爲君之於天. 猶子之於親. 親心有怒於子. 子之恐懼修省. 不問所怒與非怒. 事事盡誠而致孝. 則親悅於誠孝. 而所怒之事. 竝與之渾化無痕矣. 不然. 只指定一事. 而恐懼修省於此. 餘事依舊恣意. 則不誠於致孝而僞爲之. 何以解親怒而得親歡乎. 伏願殿下推事親之心. 以盡事天之道.”

54) 김형찬, 「조선 유학의 理 개념에 나타난 종교적 성격 연구-退溪의 理發에서 茶山의 上帝까지」, 『철학연구』 39, 고려대학교 철학연구소, 2010, 81쪽.

55) 김형찬, 위의 논문, 84쪽.

3. 종교적 방법의 수양론

「천명도」와 「합일도」에서 또 하나 주목을 끄는 것은 「합일도」의 심권(心圈)이 방형(方形)으로 설정되어 있는데 비해, 「천명도」에서는 태극과 같은 원형으로 형상화한 것이다. 이 도상들에서 나타나는 중요한 특징은 마음을 공간화하고 형상화하여 태극과 일치시키고 있다는 것이다. ‘천인심성합일’이라는 표현에서 보이듯이 권근은 천인이 합일되는 매개를 심성에서 찾는다. 그리고 그는 자신의 수양론에서 ‘격물치지’에는 별 관심을 보이지 않고 경(敬) 중심의 수양방법을 주로 주장한다. 마음을 태극(心爲太極)으로 하는 경 중심의 수양법이 조선 유학의 전통으로 수립되어 가는 것을 조선 초기의 이 도상들에서 확인할 수 있는 것이다.

이기동은 중국의 ‘천인합일설’과 조선의 ‘천인무간설’이 수양론과 어떻게 관계 맺는지를 다음과 같이 설명한다.

중국인 천인합일설은 출발점에 있어서 하늘과 사람은 따로 존재하지만 사람의 본질인 성과 하늘의 명이 같은 것이기 때문에 성과 명을 자각함으로써 하늘과 사람이 하나가 된다는 복잡한 수양 과정이 설정되지만 목은의 성리학에서는 하늘과 사람이 사이가 없다고 하는, 다시 말하면 애당초 하늘과 사람이 하나라고 하는 천인무간이 전제됨으로써 복잡한 수양 과정이 설정되지 않는다.⁵⁶⁾

중국인 천인합일을 이루는 과정이 ‘공부’라는 지적 노력과 긴장을 필요로 하는데, 그것은 천인합일이 ‘천리(天理)’를 내면화하는 과정이기 때문이다. 그래서 ‘격물치지’가 매우 중요하다. 주희가 완성한 공부 방법은 ‘격물치지’와 ‘거경함양(居敬涵養)’으로 요약할 수 있다. 격물치지의 방법은 이지적이고 논리적인 긴장감을 유발하는 노력이다. 거경함양의 방법은 도남학과와 호상학파의 지적 여정을 거친 주희가 말년에 완성한 것으로, 전통적인 정좌의 수행법에서 벗어나 동정을 일관하는 수양론으로 정립한 것이다. 즉, 수양을 일상의 일용공부로 삼은 것이라고 할 수 있다. 그런데 주희는 경 공부에 있어 정(靜)을 근본으로 삼을 것을 강조하면서도 함양의 실제적 방법에서 있어서는 동(動)의 공부를 핵심으로 삼는다. 즉, ‘정제엄숙(整齊嚴肅)’과 ‘용모사기(容貌辭氣)’를 가장 중요한 공부법으로 정립하는 것이다. “그는 정제엄숙이 곧 경이라고까지 하였다.”⁵⁷⁾ 이것은 “외면의 통제를 통해 중(中)을 함양하는(制外養中)의 방법을 공부처로 삼은 것으로 공부를 지나치게 형식적이고 엄숙한 것으로 만들었다.”⁵⁸⁾

주자 수양론에서는 종교적 성격을 전혀 찾을 수 없다. 이에 비해 조선 성리학의 수양론은 중국에 비해 종교적 성격이 매우 강하다. 수양의 지향점이 하늘에 있기 때문에 하늘관념에 따라 달라질 수 밖에 없는 것이다. 다시 말하면 주자의 하늘은 이법(理法)으로서의 하늘일 뿐이어서 종교적일 수가 없다. 주자는 태극도설을 설명하면서 상천(上天)의 개념을 언급했는데, 이에 ‘상천(上天)’에 대해 질문하자 주희는 “상천은 창천(蒼天)”이라고 말함으로써 상천이라는 단어가 줄 수 있는 인격천의 개념을 원천부터 차단한다.⁵⁹⁾ 주희에게 인격천으로

56) 이기동, 앞의 논문, 199쪽.

57) 이상돈, 『주자의 수양론』, 문사철, 2013, 106쪽.

58) 줄고, 「주자 수양론의 윤리주의-신비주의의 세속화」, 『종교연구』 80: 1, 한국종교학회, 2020, 228쪽.

서의 상제(上帝)의 자리는 그 어느 곳에도 없다. 천(天)의 자리를 대신한 태극은 보편의 리(理)일 뿐이다.

그러나 ‘천인무간’과 ‘상제대월’의 하늘 관념을 원형적 심상으로 하는 조선 성리학은 중국과는 다른 수양론의 방법을 추구한다. 그것은 ‘궁리’에 의한 이지적 방식보다는 ‘거경’에 의한 종교적 방식을 더 선호하는 것이다. 그리고 ‘경(敬)’ 공부에 있어서도 정제엄숙이나 용모사기보다는 ‘상제대월’의 경외심을 갖는 방식을 더 중요하게 여긴다.

경(敬)의 수양론적 방법에 있어 가장 한국적인 방식은 다산의 ‘사천’에 있다. 그는 “하늘이 주재(主宰)함을 상제라 한다. 이를 하늘이라고 하는 것은 나라의 임금을 ‘국(國)’이라 부르는 것과 같으니 감히 가리켜 말하지 않는 뜻”이라고 하여 창천의 하늘은 우리에게 지붕과 같은 것이며, 인간에게 근본이 될 수 없다고 보았다.⁶⁰⁾

태극도에 있는 일원은 육경(六經)에 보이지 않는 것이다. 이것이 영명(靈明)한 것이겠는가? 또한 이것이 지각이 있는 것이겠는가? 그저 텅 비어 있는 불가사의(不可思議)한 것일 뿐이다. 천하에 형체가 없는 것이 주재가 될 수는 없다.⁶¹⁾

다산은 주재의 능력이 없는 태극은 상제가 아니라고 하고, 하늘-상제를 초월적 신명(神明)으로서 인간의 마음속을 꿰뚫어 아는 존재로 보았다. 상제가 이러한 초월적이고 인격적인 존재로 확인되면, 인간은 ‘신독(慎獨)’하지 않을 수 없다. 그래서 그는 군자가 어두운 곳에서도 별별 떨며 감히 악을 행하지 못하는 것은 “상제가 너에게 임하였다.”는 것을 알기 때문이라고 말한다.⁶²⁾ 이것이 경(敬)의 방법이다.

요약하자면, 조선 유학에서 확인할 수 있는 하늘 관념은 ‘천인무간’과 ‘상제’이다. 이러한 하늘 관념으로부터 ‘궁리’보다는 ‘거경’의 수양을 지향하게 되는데, 그 구체적 수양법은 ‘대월상제’의 경외심을 갖는 것이라고 할 수 있다.

IV. 나가는 글

조선은 성리학의 이념에 따라 통치를 시작하면서 우리 민족의 하늘-경험은 극도로 쇠퇴한 시기이다. 천자이기를 스스로 거부한 조선은 천자만이 행할 수 있는 일, 즉 제천의례를 폐지했다. 정진홍은 이에 대해 다음과 같이 말한다.

59) 『太極解義』 “問. 太極解, 引上天之載, 無聲無臭, 此‘上天之載’只是太極否? 朱子曰. 蒼蒼者是上天, 理在載字上.”

60) 『與猶堂全書』, 卷6, 孟子要義, “天之主宰爲上帝, 其謂之天者, 猶國君之稱國, 不敢斥言之意也.”

61) 『與猶堂全書』, 위와 같은 곳, “太極圖上一圓圈, 不見六經. 是有靈之物乎. 抑無知之物乎. 將空空蕩蕩. 不可思議乎. 凡天下無形之物. 不能爲主宰.”

62) 『與猶堂全書』, 卷3, 中庸自箴, “君子處暗室之中, 戰戰栗栗, 不敢爲惡, 知其有上帝臨女也.”

태조 원년에 예조전서(禮曹典書) 조박(趙璞)이 “삼국시대 이래 원구에서 천자의 제천의례를 지내어 기곡 기우를 해왔으니 제천의 의례를 가벼이 폐지하지 못한다.”고 주장한 것과 이에 대한 메아리라고 할 만한 태종의 거절 이유, 곧 “가뭄과 재난이 있다면 그것은 자신의 실덕(失德)에 있는 것이지 어찌 사천(祀天)의 결실(缺失)에 있겠는가”라고 한 되물음은 우리네 처음 하늘-경험의 현실이 비단 정치적 이유 때문이 아니라 이념적인 규범에 의하여 지어지고 있음을 실증하는 것이기도 하다.⁶³⁾

“조선 왕조는 수 세기에 걸쳐 신유학의 정통 정주학파에 대해 사실상 배타적인 충성심을 유지한 유일한 사회”⁶⁴⁾였다. 그러나 그토록 배타적인 성리학의 틀에서도 단군신화의 하늘 관념의 전통을 찾아볼 수 있다. “양촌 권근이 「천인심성분석도(天人心性分釋圖)」에서 맨 윗자리에 ‘태극’이나 ‘리’ 대신에 ‘천’을 상징하고 있거나, 퇴계에서 ‘상제’ 개념이 두드러지거나, 다산 정약용이 천주교의 신을 받아들이거나, 성리학 질서가 형해화되는 조선말기에 동학에서 ‘하늘님’ 개념이 전면으로 부각되거나 하는 것”⁶⁵⁾은 모두 하늘을 사상과 삶의 저변에 가장 중요한 개념으로 두고 있기 때문이다. 또 그러한 하늘관념을 바탕으로 하는 신선사상의 흐름이 조선 성리학의 수양론에 이어지고 있는 것이다.

필자는 외래의 종교나 사상을 한국적으로 변형시키는 문화적 원형이 존재한다고 보며, 단군신화의 하늘관념과 신선사상이 바로 그것이라고 생각한다. 「천명도」는 중국으로부터 들어온 성리학이 한국화된 전형적인 예이다. 다시 말하면, 「태극도」가 우주론적 관심으로부터 그것을 해명하는 논리를 제시하는 것에 비해, 「천명도」는 천명(天命)과 심성(心性)의 관계에 대한 해명을 주된 목적으로 하여 심성론적이고 수양론적인 논리를 제시하고 있다는 점에서 분명히 차이가 난다.⁶⁶⁾

이에 대한 반론이 없지는 않으나,⁶⁷⁾ 필자가 보기에 그 반론이 차이보다는 공통성에 편향되어 있다고 여긴다. 본 연구자는 「천명도」나 「천인심성합일지도」가 「태극도」를 기반으로 작성된 한에는 「태극도」와의 공통성은 당연하다고 여긴다. 중요한 것은 공통성이 아니라 차별성이다. 차별성은 단순히 수용에만 머무른 것이 아니라 주체적이고 독자적으로 해석했다는 것을 의미하기 때문이다. 그 차이가말로 한국철학의 정체성이라고 할 수 있다.

필자는 민족성을 ‘의지’로 파악했다. 그리고 단군신화에는 ‘하늘을 향한 의지’와 ‘땅을 향한 의지’가 있다고 보았다. ‘하늘을 향한 의지’는 신선사상이고, ‘땅을 향한 의지’는 ‘홍익인간’ ‘재세이화’로 표현된다. 이 의지가 한국인의 민족성이다. 이 한국인의 민족적 특성이 조선유학에 수양론적 관심으로 표현된 것이다.

63) 정진홍·최정호·이태원 공편, 『하늘과 한국인의 삶』, 나남, 1997, 44쪽.

64) Kalton, Michael C. · Kim, Oaksook C. · Park, Sung Bae, *The Four-Seven Debate*, State Univ of New York Pr, 1994, p. xvii.

65) 조성환, 앞의 논문, 6쪽.

66) 이에 대한 연구는 금장태, 「퇴계에 있어서 <태극도(太極圖)>와 <천명신도(天命新圖)>의 해석과 상관성」, 『퇴계학보』 Vol. 87, 퇴계학연구원, 1995가 있다.

67) 김우형은 양자의 차이가 하나는 우주론이고 다른 하나는 심성론을 의미한다는 설명은 너무 도식적이고 단순한 대비라고 말한다. 『태극도설』에 심성론이 없지 않으며, 또 『천명도설』에도 우주론이 없지 않기 때문에 양자를 우주론과 심성론의 차이로 대조시킨 것은 지나친 단순화라고 한다. 김우형, 『『천명도설(天命圖說)』에서 우주론과 도덕론의 문제 - 『태극도설(太極圖說)』과의 비교를 중심으로』, 『퇴계학보』 Vol. 139, 퇴계학연구원, 2016, 참고.

필자는 이상에서 파악한 우리 민족의 정체성이 민족주의라는 틀에 갇히는 편협성이 아니라, 지금 이 시대의 현실 문제를 해결할 수 있는 보편성의 가능성이 있다고 보았다(혹은 희망한다). 또한, 영성의 문제를 포함하는 철학의 가능성을 제기하면서 결론을 갈음한다.

〈참고문헌〉

『三國遺事』
 『三國志』
 『三國史記』
 『入學圖說』
 『與猶堂全書』
 『朱子語類』
 『退溪先生文集』
 『太極解義』

- 김형찬, 「조선 유학의 理 개념에 나타난 종교적 성격 연구-退溪의 理發에서 茶山의 上帝까지」, 『철학연구』, 39, 2010.
- 김형찬, 「한국철학의 정체성과 한국철학사의 관점」, 『한국사상과 문화』 100, 2019.
- 류승국, 『한국사상의 연원과 역사적 전망』, 성균관대학교 출판부, 2008.
- 박재봉, 『하늘공부1』, 가마오출판사, 2011.
- 서경요 · 심범섭, 「단군설화의 생명의식 연구」, 『동양철학연구』 50, 2007.
- 설중환, 「단군신화에 나타난 한국의 이상적인 인간관」, 『국학연구총론』 5, 2010.
- 송근원, 『코리아는 호랑이의 나라: 우리말의 뿌리를 찾아서』, 펄플, 2016.
- 유권종, 「『입학도설』과 조선 유학 도설」, 『철학탐구』 21, 2007.
- 윤사순, 「조선 성리학이 지닌 특수성에 대한 연구」, 『서강인문논총』 17, 2003.
- 이계학 외, 「단군신화의 꿈녀 이야기」, 『인격확립의 초월성』, 청계, 2001.
- 이기동, 「목은의 사상과 한국유학의 세 흐름」, 『한국사상과 문화』 25, 2004.
- 이능화(저), 이종은(역), 『조선도교사』, 보성문화사, 1977.
- 이상돈, 『주자의 수양론』, 문사철, 2013.
- 이은봉, 『한국고대종교사상』, 집문당, 1999.
- 이을호, 『한사상 총론』, 한국학술정보, 2015.

- 정순종, 「주자 수양론의 윤리주의 - 신비주의의 세속화」, 『종교연구』, 80: 1, 2020.
- 정진홍 · 최정호 · 이태원(공편), 『하늘과 한국인의 삶』, 나남, 1997.
- 정진홍, 『경험과 기억(종교문화의 틈 읽기)』, 당대, 2003.
- 정진홍 · 최정호 · 이태원 공편, 「하늘과 한국인의 종교」, 『하늘과 한국인의 삶』, 1997.
- 조성환, 「단군신화에 나타난 한국철학의 정체성 - ‘하늘’ 관념을 중심으로」, 『한국교육철학회 학술발표회 논문집』, 2017.
- 조흥운, 『한국의 샤머니즘』, 서울대학교출판부, 1994.
- 황패강, 『한국신화의 연구』, 새문사, 2006.
- 森三樹三郎(저), 임병덕(역), 『중국사상사』, 온누리, 1986.
- Carl Gustav Jung(저), 이은봉(역), 『심리학과 종교』, 창, 2010.
- Don Baker(저), 박소정(역), 『한국인의 영성』, 모시는 사람들, 2013.
- Joseph Ernest Renan, 신행선, 『민족이란 무엇인가?』, 책세상, 2002.
- Kalton, Michael C. · Kim, Oaksook C. · Park, Sung Bae, *The Four-Seven Debate*, State Univ of New York Pr, 1994.
- Malory Nye(저), 유기쁨(역), 『문화로 본 종교학』, 논형, 2014.
- Mircea Eliade(저), 이윤기(역), 『샤머니즘』, 까치, 1992.

* 이 논문은 2020년 12월 11일에 투고되어,
2020년 12월 15일에 심사위원을 확정하고,
2021년 1월 4일까지 심사하고,
2020년 1월 8일에 게재가 확정되었음.

■ Abstract ■

The Exploration of ‘The Ideas of Heaven’ and ‘Korean Sundo(仙道) Thought’ in Dan-gun Myth Inherited in Joseon Neo-Confucianism

- The Identity of Korean Philosophy Focused on 「Chen-myeong-do 天命圖」

Jeong, Soon Jong*

In Dangun mythology, there is an inherent archetypal image of the heaven of our people. The myth of Dan-gun best describes the idea of Korean heaven, and the secret of Korean Sin-seon (Taoism) thought is hidden in it. The overall composition shows a mobius-like circular movement from Heaven(God) to earth and back to Heaven. In the structure of this Mobius circle, Heaven (God) shows a will to the earth. The will to the earth is expressed in ‘Hong-ik-in-gan(humanitarianism)’ and the realization of it is expressed by ‘Jae-sae-i-hwa(Ruling the world with reason)’. On the other hand, humans show their will to Heaven. But the desire to be heaven is, in turn, the desire for ‘Hong-ik-in-gan’ and ‘Jae-sae-i-hwa’, because the will of Heaven is directed to the earth. In other words, the characteristics of Koreans can be defined as people with a cyclical will to Heaven and again to the earth.

Joseon was a period of extreme decline in Heaven-experience of the Korean people as they began to rule according to the ideology of Neo-Confucianism. Nevertheless, the Joseon Neo-Confucianism continued to inherit the idea of Heaven and Korean Sin-seon(Taoism) thought in Dangun myth. The characteristics of Korean Neo-Confucianism began to emerge in the first half of the 16th century, when the debate over the theme of ‘Chenmyeong(Providence)’ took place. ‘Cheonmyeongdo’ contains the characteristics of Korean Neo-Confucianism in the first half of the 16th century in an intensive and symbolic manner. The cultural heritage of Dangun mythology inherited to the ‘Cheon-myeong-do’ is the idea of transcendental God and the ‘Cheon-in-mu-gan’ that there is no gap between Heaven and man. This is different from the idea of Chinese Heaven, which has the characteristics of ‘Yi Beopcheon(理法天H, Heaven as laws and principles)’. Due to the different Heaven concepts from China’s, the characteristics of Joseon Confucianism are formed, not cosmological interests, but psychosocial and self-cultivational interests. And in terms

* Sungkyunkwan University

of the methodology of the theory of self-cultivation, Joseon Neo-Confucianism takes a different path from Zhu Xi's.

[Key Words] Dangun mythology, Korean Sin-seon(神仙) thought, Chen-myeng-do(天命圖, Diagram of Heavenly Mandate), Joseon Neo-Confucianism, Heaven's concept