

대순사상에서의 '안심'과 정치 문화의 상관성 고찰

楊茂木*

目次

I. 연구의 시각	1. 인간과 문화
II. '안심'이란 무엇인가	2. 인간성과 정치의식
1. 행동의 바탕이 되는 마음	3. 정치문화의 의미
2. 허욕을 버리고 본연의 양심을 찾는 길	4. 정치문화의 유형
3. 마음의 안정을 통한 '안심'	5. 인간성과 정치체제
III. 인간의 본성은 어떤 것인가	V. 안심 사상과 정치문화의 상관성
1. 성선설	1. 개인과 문화
2. 성악설	2. 안심사상과 정치문화
3. 성무선무악설	3. 안심사상과 정치문화의 승화
4. 대순사상을 통해 본 인간의 본성	- 그 상생적 승화를 구현시켜주는 안심사상
IV. 정치문화란 무엇인가	VI. 결 론

I. 연구의 시각

인간은 사회적 정치적 동물이다. 인간은 원래 일반 동물들처럼 일정한 자연환경에 알맞도록 모든 육체적 기관들이 전문화되고 성숙된 상태에서 태어나지 않는다. 일반 동물은 자연환경에 대한 본능적 적응력이 대단히 발달되어 있으나, 그에 반해 인간은 것처럼 강한 적응력을 갖추고 있지 않다. 인간은 개체로서 먼저 존재하고 그 다음에 필요에 따라서 사회를 만드는 것이

* 한국정치문화연구소 소장, 정치학 박사

아니다. 인간은 사회 안에서만 혹은 사회와 더불어서만 생각할 수 있는 존재다. 물론 관념적으로는 사회를 떠난 인간을 상상할 수 있다. 그러나 현실적으로는 있을 수 없다.

때문에 인간이 선한 본성을 지니고 있는지, 아니면 악한 본성을 타고났는지가 관심의 초점이 된다. '선한 본성'을 타고났다면 그것이 성장과정의 영향에 의해 더 선해지는지, 아니면 더 악해지는가 궁금해진다. '악한 본성'일 경우라면 사회적 영향에 의해 그것이 선화(善化)될 수는 없는 것인지, 아니면 더 악화(惡化)되는 것인지 의문의 대상이 되는 것이다. 역사상 많은 철학자들이 이러한 의문에 대해 솔한 의견을 제시해 왔지만 아직도 뚜렷한 정설은 없다. '사람의 마음'을 다루고자 할 때 이러한 의문들이 거듭 제기될 수 있는 까닭은 인간이 사회적 정치적 동물이기 때문이다.

다니엘 데포(Daniel Defoe:1661~1731)의 유명한 소설 『로빈슨 크루소』(Robinson Crusoe:1719)의 주인공인 알렉산더 셸커크(Alexander Selkirk)처럼 모든 인간들이 무인도(無人島)와 같은 환경에서 고독한 존재로 영원히 혼자 살아갈 수밖에 없다면 인간의 마음에 관한 성찰이나 분석도 오늘날처럼 복잡할 필요가 없을 것이다. 그러나 인간은 혼자서 살아갈 수 없으며 타인과의 관계를 통해 삶을 이어가는 '사회적 동물'이기 때문에 인간에 대한 탐구는 영원한 숙제일 수밖에 없다. 예를 들어 사람을 늑대들 무리 속에만 방치하여 성장시킬 경우, 두 발로 일어서서 걷는 것조차 모르고, 언어행동에 있어 원시인 수준을 벗어나기 힘들며 오히려 늑대에 가까운 행동을 보인다는 점을 감안할 때, 「인간의 마음」 역시 「사회적 동물」 또는 「정치적 동물」로서의 인간사회와 관련지어 고찰해야만 된다는 입장에 귀착하게 된다.

인간은 개체로서 존재하면서 필요에 따라 사회를 만드는 것이 아니라 사회와 더불어 생각할 수 있는 존재라고 했지만 인간은 또한 많은 욕구를 갖고 있다. 인간의 욕구가 심리화적이든, 정신적이든 그러한 욕구를 충족시켜 주고, 또 인간에게 용기와 자신, 사기(士氣)와 위안, 그리고 위로와 안심을 가져다 주는 것도 남과 더불어 살아가는 사회 안에서만 가능하다. 그러나 사회는 다양한 욕구를 가진 개인의 집합체이기 때문에 조화와 화합보다는 대립과 분화의 형태를 띠는 것이 일반적이다. 따라서 인간은 오랜 동안 많

은 사람들의 지혜가 축적이 된 문화적 전통과 관습을 간직하고 사회 안에서 다른 사람들과의 만남을 통해서 자기를 완성해 간다.

인간은 어떤 정치적 사회적 조직이나 관념, 또는 신앙으로부터 별개로 떨어져서 존재하지 않는다. 즉 하나의 통합된 전체(an integrated whole)로서 존재한다. 그러기에 인간은 그의 삶의 조건이라고 할 수 있는 전통과 문화를 끊임없이 새롭게 창조해감으로써 자신 스스로까지도 항상 새롭게 창조해 가려고 한다. 또한 인간은 홀로 살아가는 것이 아니라 남과 더불어 공동체(共同體)를 이루어 경쟁 속에서 살아가며, 이 공동체의 구성원으로서 자기 책임과 함께 공동 유대의 책임을 지니고 있다. 즉 사회 안의 모순과 대립을 권력에 의하여 통합하는 정치적 틀 속에서 살아간다.

그러므로 인간은 자신의 욕구 충족을 위해서는 외부 세계에 존재하는 문화적인 요인을 염두에 두지 않으면 안된다. 문화는 바로 인간의 욕구를 만족시켜 주고, 생존을 안전하게 해주며, 또한 지속시켜 주며, 이데올로기나 의식(儀式) 등의 형식으로 도움을 주기 때문이다. 이같은 문화적인 요인 중에서 가장 대표적인 것이 종교 사상이다. 역사적으로 우리는 숭한 종교를 경험하며 살아왔지만 특히 오늘날의 대순진리는 우리의 전통사상을 집대성한 인류 구원의 사상으로서 인간 삶의 지표가 되는 사상이라는 점에서 연구의 필요성이 크다고 할 수 있다.

대순진리는 음양합덕 신인조화 해원상생 도통진경 등 4대 종지(宗旨)를 바탕으로 사회 구성원 모두의 존엄과 자아 실현을 구현하고자 한다. 증산은 일찍이 “내가 삼계 대권을 주재하여 선천의 모든 도수를 뜯어고치고 후천의 새 운수를 열어 선경을 만들리라” 라고 하여 앞으로의 역사가 사람이 사람을 존중하고 인간이 역사를 주도하는 상호 존중의 시대라는 것을 설파했다. 평등과 자유를 추구하는 민주 정치 체제의 이념과 일맥상통하는 이같은 사상은 일찍부터 우리의 전통을 이뤘은 인간 존엄성 사상의 또다른 표현이라 할 수 있다. 대순진리에서는 앞에 든 4대 종지를 받들어 바르게 깨닫고 실천하기 위한 방편으로 4가지 강령(綱領)과 3가지 요체(要諦)를 두고 있다. 그 중에서도 ‘안심(安心)’은 ‘안신(安身)’ ‘경천(敬天)’ ‘수도(修道)’와 더불어 4강령 중 맨 앞에 나오는 신조(信條)이다. 이 안심은 인간의 삶을 좌우하

는 중요한 요소로서 작용한다.

이같은 종교적 ‘안심’ 이 구현되기 위해서는 정치 사회적 환경 조성이 무엇보다도 긴요하다고 보겠다. 인간의 삶도 행복도 자유도 모두 철저히 국가 사회에 의존하기 때문이다. 물론 개인이 처한 문화적 환경의 문제는 그 나라 사회의 정치문화가 전체주의 사상에 의해 통제되어 순응과 복종을 강요당하고 있으나, 아니면 개인의 자발성과 독창성 그리고 실행과 진리에 대한 탐구를 마음대로 할 수 있는 자유주의 사상으로 충만되어 있으나 등 독특한 문화적 차이에 따라서 어느 정도 다르게 나타난다. 그러나 대체로 대중적이고 조직적인 현대 산업사회에서는 일반적으로 정치가 경제, 문화와 일체가 되어서 사회구조를 거의 전체적으로 지배한다. 또 그 발전의 과정이 비록 인간 삶의 조건을 개선해 보다 잘 살아가기 위한 동기에서 출발했다 하더라도 인간의 삶에 많은 후유증과 복잡한 문제를 가져다 준다.

그러기 때문에 인간의 육체적 정신적 안정이라는 문제도 그 인간 개인을 사회와 따로 분리시켜 인간 개개인의 안정만으로 한정하여 생각한다는 것은 불가능하다. 인간은 본래 사회적 존재인 까닭에 개인의 안정도 사회라는 공동체 속에서 이루어진다고 할 수 있기 때문이다. 다시 말하면 한 개인의 안정이 만족스럽게 충족되느냐 되지 않느냐 하는 문제는 그 한 사람의 행위에만 달려 있는 것이 아니라, 그와 관련이 있는 다른 사람들의 행위에도 크게 의존한다는 것이다. 마찬가지로 다른 사람들의 안정 역시 그 사회에 존재하는 개개인의 행위에 크게 의존하는 것이다.

그런 측면에서 개인의 안정, 곧 ‘안심’과 정치문화와의 관계는 긴밀하다 하지 않을 수 없다. 대순진리회의 목표에 대해 그 요람에선 다음 세 가지를 열거하고 있다.

- | | |
|--------------|--------|
| 무 자 기(無自欺) | - 정신개혁 |
| 지상 신선(神仙) 실현 | - 인간개조 |
| 지상 천국(天國) 건설 | - 세계개혁 |

이것은 종교적 목표이지만 이 목표의 실현과정에서는 필연적으로 정치적 성격이 가미되지 않을 수가 없다. 때문에 ‘안심’의 구현은 정치문화와 분리해서 생각할 수 없음이 더욱 분명해진다. 따라서 본고에서는 대순진리에서

의 '안심' 사상과 정치문화의 상관성에 초점을 맞추어 이를 고찰하고자 한다. 또한 마음과 가장 밀접한 관계를 갖고 있는 신체적(身體的) 문제를 중심으로 한 '안신(安身)'사상에 관한 보다 구체적인 고찰은 더욱 심도있는 연구가 따로 진행되어야 한다고 판단되어 다음 기회로 미루고자 한다.

이제 본격적으로 '안심'에 대하여 논하기 위해서는 먼저 그 개념 정리부터 분명히 할 필요가 있다.

'안심(安心)'의 국어학적 의미는 (1) 걱정이 없이 마음을 편히 가짐, (2) <불교> 아미타불에 귀의하여 염불에만 전념(專念), 극락에의 필지(必至)를 믿는 일. 신앙에 의하여 마음을 흔들리지 않게 하고 마음의 귀추를 정하는 일 등이다.(이희승 편저, 국어대사전 참조) 또한 안심입명(安心立命)이라 하면 '안심에 의하여 몸을 천명(天命)에 맡기고 생사에 대하여 태연함'을 나타내기도 한다.

물론 이같은 사전적 해석은 본론에서 논하고자 하는 '안심'의 개념 중 극히 일부만을 담고 있는 것에 불과하다. 종교적인 의미로서의 '안심'은 좀 더 심오하고 원대한 뜻을 지니고 있기 때문이다. 광의의 뜻을 지닌 '안심'의 개념에 대하여 『대순진리회 요람』에는 이렇게 명시하고 있다.

<사람의 행동 기능을 주관함은 마음이니 편벽(偏僻)됨이 없고 사사(私邪)됨이 없이 진실하고 순결한 본연의 양심으로 돌아가서 허무한 남의 꾀임에 움직이지 말고 당치 않는 허욕에 정신과 마음을 팔리지 말고 기대하는 바의 목적을 달성하도록 항상 마음을 안정(安定)케 한다.>

위의 말에서 알 수 있는 바와 같이, 대순사상에서 말하는 '안심'의 핵심은 “본연의 양심으로 돌아가 마음이 안정된 상태”에 이르는 것이라고 할 수 있겠다.

물론 마음과 몸은 긴밀히 연결되어 있고, '경천'과 '수도' 역시 마음의 작용 없이 불가능하며, 음양합덕 해원상생 신인조화 도통진경의 높은 경지를 깨닫고 실천하는 것 역시 마음의 참여 없이는 불가능하므로 '안심'은 이 모든 것과 관련지어서 판단해야 할 신조이다.

그런데도 굳이 4강령의 맨 첫 번째로 이 '안심'을 제시한 까닭이 무엇일까.

그것은 ‘시작’도 ‘끝’도 곧 마음과 관련되며, 마음 없이는 믿음의 첫걸음도 떼어놓을 수 없는 일이기 때문이다. ‘안심’은 진리 각성과 실천의 첫걸음을 떼어놓기 위한 바른 마음가짐에 대해 가르친 부분이며 후천세계의 선경을 이루기 위한 진정한 삶의 자세에 대한 지침이라고 해석하는 것이 옳을 것 같다.

본고에서는 안심이란 무엇이며, 그것이 구현되기 위해서는 정치문화와 어떤 상호 보완성을 가져야 하는지 우선 고찰하고자 한다. 다만, 안심에 이어 보다 더 심화된 단계인 음양합덕 신인조화 해원상생 도통진경 등은 별도의 기존 연구가 있으므로(양무목, 「대순사상과 한국정치-해원상생 사상을 중심으로」, 대순사상논총: -제1집-(1996): 양무목, 「구원진리로서의 음양합덕과 민주주의」, 대순사상논총: -제2집-(1997): 양무목, 「구원사상으로서의 신인조화」, 대순사상논총: -제3집-(1997): 양무목, 「통일기반 사상으로서의 해원상생」, 대순사상논총: -제4집-(1998): 양무목, 「종교와 문학을 통한 도통진경 사상의 고찰」, 대순사상논총: -제5집-(1998) 참조.): 양무목, 「대순사상과 정치적 민주주의의 실현」, 대순사상논총: 종지 종합호-제6집-(1998) 참조.) 본고에서는 그 부분에 대한 깊은 논의는 피하고, 정치문화와 관련된 부분만을 고찰하는 것으로 만족하고자 한다.

Ⅱ. ‘안심’이란 무엇인가

1. 행동의 바탕이 되는 마음

앞에서 ‘안심’은 마음의 안정에서 비롯된다고 했다. 따라서 ‘안심’의 개념을 정확히 하기 위해서는 마음에 대한 개념 정립이 필요하다. 마음은 누구에게나 다 있다. 그러나 마음이 무엇인가? 라는 개념 정의는 한 마디로 말하기가 어렵다. 그건 마음이란 눈에 보이는 것도 아니며, 또 어디에 정치(定置)하고 있는 것이라고 명료히 말하기도 어렵기 때문이다. 그래서 『명심보감』(明心寶鑑) <성심편>(省心篇)에서는 “... 사람은 죽어도 그 마음은 알 수 없느니라”(人死不知心), “... 오직 사람의 마음은 바로 지척 사이에 있

건만, 이 지척 사이에 있는 마음만은 헤아릴 수 없느니라”(惟有人心咫尺間咫尺心不可料)고 하였는가 하면, 우리 속담에서는 “열 길 물 속은 알아도 한 길 사람 속은 모르니라” 고 하였는지도 모른다. 그러나 ‘마음만 먹으면 못할 일이 없다. 마음이 없으면 괴로워할 일도 없다. 모든 것은 마음 먹기에 달렸다’ 는 말에서 알 수 있는 바와 같이, 마음은 인간 생활의 중요한 축을 이루는 주요한 요인으로서 주위 환경과 관계하여 심신일체(心身一體)로서의 구체적, 현실적 정신생활을 구성하고 있다고 할 수 있다.

동양사상에서는 이처럼 구체적인 정신생활을 규정하는 인간의 본성으로서의 마음의 힘을 천지의 도와 동일시했다. 마음이 하늘에 닿으면 그것이 한 사람의 완성에 그치지 않고 그 개인이 속하는 전체 체제와 사회에 고루 영향을 미칠 수 있다는 것이다. 『장자』(莊子)의 천하편(天下篇)에서 “옛사람들은 사람으로서의 본성을 갖추고 있었을 것이다. 그들은 신명의 묘리(妙理)와 하나가 되어 천지의 대도(大道)를 따라 행동하고 만물을 키우며 천하사람을 화합시켜서 그 은택이 온 백성에게 미치고 있다”(古之人其備乎 配神明 醇天地 育萬物 和天下 澤及百姓)고 말하고 있는 것도 이 때문이다.

이처럼 마음이 무엇인가? 라는 질문에 대한 답은 옛부터 지금까지 많은 철학자들이 이원론의 입장에서, 관념론의 입장에서, 유물론의 입장에서, 기능주의 입장에서, 그리고 양면이론의 입장 등에서 무수한 물음과 해답이 있어 왔다.) 그러나 마음이 무엇인가? 라는 의문에 대한 답은 시대와 사회에 따라 또 학자에 따라 너무나 다양한 형태로 제기되어 왔으며, 또 그 개념 정의는 너무나 다의적이고 포괄적이어서 오늘을 살고 있는 우리에게 많은 혼란을 주고 있다.

인간은 누구나 자신의 존재와 정체성을 비롯 마음에 대한 의문을 품으며 살아간다. 인간이란 무엇인가? 인간은 어디서 왔다가 어디로 가는 것인가?

1) 고대에서 현대에 이르기까지 많은 철학자들이 마음이란 무엇인가에 대해 연구하고 있다. 예를 들면 플라톤이나 데카르트는 이원론의 입장에서, 험펠이나 라일, 그리고 비트겐슈타인은 논리적 행동주의 입장에서, 버클리나 헤겔은 관념론의 입장에서, 플레이스나 데이빗슨, 그리고 혼드리치는 유물론의 입장에서, 퍼트남이나 루잉스는 기능주의 입장에서, 스피노자나 러셀, 그리고 스트로슨은 양면이론의 입장에서 등 여러 가지 입장에서 마음에 관한 이론을 제시하고 있다. 그러나 마음이 진정 무엇인지는 아직까지 명쾌한 해답을 찾지 못하고 영원한 문제로 남아 있다.

인간은 왜 살아야 되는가? 이같은 존재에 대한 끊임없는 의문과 함께, 인간이라면 누구나 다 갖고 있는 「마음이란 무엇인가?」에 대한 물음은 계속되어 왔지만 그에 대한 명쾌한 대답은 듣기 어렵다. 동양사상에서는 특히 스스로의 삶이 행복해지거나 불행해지는 것이 때로는 스스로의 마음을 어떻게 가지며 다스리느냐에 따라 달라진다고 생각해왔다. 그러나 오랜 세월을 걸쳐 생래적으로 이같은 사상에 침윤되어 왔음에도 불구하고 우리의 마음에 대한 의문은 오히려 더욱 깊어질 수밖에 없었다. 그것은 동양사상에서 말하는 '마음 닦기'가 보통 인간으로서는 행하기 어려운 점이 많았기 때문이기도 하지만 마음에 대한 이해의 경지에 도달한다는 것이 그만큼 어렵다는 사실을 뜻하는 것이기도 하다. 순자(荀子)는 일찍이 “이제 길거리의 보통 사람으로 하여금 도의의 술(術)에 힘쓰고 학문을 하며, 마음을 오로지하고 뜻을 집중해서 사색하고 숙찰(熟察)하여 오랜 기간에 걸쳐 날자를 거듭하면서 선행을 쌓아 휴식함이 없도록 한다면 곧 신명에 통달하고 천지와 나란히하게 될 것이다.”(今使塗之人伏術爲學 專心一志 思索熟察 加日縣久 積善而不息 則通於神明 參於天地矣)(『荀子』 性惡篇)라고 말하면서 마음 닦기의 중요성을 강조했다. 이처럼 동양사상에서는 마음을 중요시해왔으며, 이 때문에 사람은 누구나 철학적 사색을 통해서든 종교적 생활을 통해서든 스스로의 마음을 달래고 다스리어 자신이 직면하고 있는 삶의 피폐성과 곤궁으로부터 벗어나기 위해 노력해왔다. 그같은 노력은 아마도 인간 본성에 속하는 것이지도 모른다. 스스로의 마음을 오로지 하고 뜻을 집중해서 사색하는 모습을 우리는 주변에서 흔히 보기 때문이다.

고대부터 동서양 철학자들은 인간 자체의 생물학적 속성인 신체와 철학적 속성인 마음에 관하여 주로 철학적으로 사색하고 그것을 기술하였다. 다시 말하면 마음과 신체가 어떻게 인간을 지배하고 있으며, 어떻게 상호 작용(interactionism)하고 있는가를 알고자 하였다. 이러한 심신 상관론에 대한 관심은 그리이스의 철학자인 플라톤, 아리스토텔레스로부터 중세의 기독교 사회를 거쳐 근세의 데카르트에 이르기까지 계속되었다. 이들 학자들의 주장하는 관점과 견해를 분석해 보면 대체로 일원론적 입장과 이원론적 입장으로 구별된다.

첫째, 심신일원론적(心身一元論的) 입장이다. 이 견해는 사람이 갖고 있는 마음과 신체는 하나로 존재한다는 것이다. 즉 사람이 갖고 있는 마음과 신체는 별개의 존재가 아니라, 동일 실체의 양면이라는 것이다. 이 이론을 주장하는 철학자로는 아리스토텔레스(Aristoteles: 384~322 B. C.), 스피노자(Spinoza: 1632~1677) 등이 있다.

둘째, 심신이원론적(心身二元論的) 입장이다. 이 견해는 사람이 갖고 있는 마음과 신체는 별개로 존재한다는 것이다. 즉 사람의 마음(정신)과 신체(육체)는 각각 서로 다른 법칙에 의해 지배되는 존재이지만, 심적 사건이 신체 사건의 원인이고 신체 사건은 심적 사건의 원인이 되듯 상호 작용한다는 것이다. 이 이론을 주장하는 철학자로는 플라톤(Platon: 427~347 B. C.), 데카르트(Decartes: 1596~1650) 등이 있다.

그러나 관념론자들은 생각이 또 다르다. 그들은 사람에게서 오직 마음만이 존재한다는 이론을 제시한다. 이 이론은 마음과 물리적 대상인 신체가 다 존재한다는 이원론과는 다르다. 이 이론의 중심적 주장은 물리적 대상은 마음과 독립적으로 존재하지 않는다는 것이다.²⁾ 만약 마음이 존재하지 않는다면, 이른바 물리적 대상도 존재하지 않을 수 있으며, 존재하는 것은 오직 의식 안에서만 존재한다는 것이다. 그 결과 우리가 상식적으로 물리적이라고 한 것은 사실 심적인 것이라는 것이다. 이 이론을 주장하는 철학자로는 버클리(George Berkeley), 헤겔(G. W. F. Hegel) 등이 있다.

또 마음이 무엇인가? 라는 것에 대한 개념 정의의 혼란성은, 때로는 다른 나라 말을 우리말로 번역하는 과정에서 비롯되기도 한다. 영어사전에 의하면 마음을 사이키(psyche) 또는 마인드(mind)라 한다. 여기서 사이키는 헬라어이다. 마인드나 사이키의 의미는 마음 이외에도 여러 가지가 있다. 영혼(soul), 정신(spirit), 태도(attitude), 의향(intention) 등이 그것이다. 그리고 사이콜로지(Psychology: 심리학)는 마음을 연구하는 과학의 영역을 말한다. 이렇게 보면 마음이라든가, 영혼이라든가, 정신이란 말 등은 같은 의미의 다른 이름들이라고 할 수 있다. 그러나 우리는 마음, 영혼, 정신이라는 말들을 사

2) Stephen Priest, *Theories of the Mind*: 박찬수 외 옮김, 마음의 이론(서울: 고려원, 1995), p. 100

용할 때 대개 같은 내용의 의미로 받아들이지는 않는다. 어디까지나 마음은 마음이고, 영혼은 영혼이고, 정신은 정신으로 이해하게 된다.

우리가 늘 사용하고 있는 영어의 마인드(mind)를 생각해 보자. 이 단어 역시 학자에 따라 다르게 번역되어 사용되고 있음을 우리는 늘상 본다. 독일의 유명한 철학자 헤겔의 저서 『Phenomenology of Mind』의 번역만 해도 그렇다. 여기서 마인드(mind)를 우리말로 번역하면 <마음>이 될 것이다. 그러나 우리의 철학자들은 이것을 마음이라고 번역하지 않고 <정신>이라고 번역, 『정신현상학』이라고 했다. 따지고 보면 정신이라는 개념은 우리가 일반적으로 사용하고 있는 마음의 개념과는 완전히 다르다. 영국의 극작가 셰익스피어(W. Shakespeare: 1564~1616)의 희곡 작품 가운데 『햄릿』이 있다. 이 작품의 주인공이 “To be, or not to be, that is my question”이라고 독백한다. 이것을 우리의 어느 영문학자가 “살 것이냐 죽을 것이냐, 그것이 나의 문제로다”라고 번역하였다. 그러나 이 번역은 매우 잘못된 것이라고 생각된다. 그것은 한 나라의 왕인 햄릿이 “내가 죽을 것이냐, 아니면 죽지 아니할 것이냐”를 두고 고민했다고 생각되지 않기 때문이다. 앞에서도 살펴 보았지만, 예나 지금이나 철학자들은 일반적으로 ‘존재의 의미’를 구명하기 위해 사색하고 기술하였다. 그래서 햄릿의 독백은 바로 “살 것이냐 죽을 것이냐, 그것이 나의 문제로다”가 아니라, “존재할 것인가? 존재하지 않을 것인가? 그것이 나의 문제이다”라고 번역함이 옳을 듯하다. 다시 말하면 햄릿은 어떤 종류의 정신을 가질 것인가? 고귀한 정신을 가질 것인가? 저속한 정신을 가질 것인가? 그것이 햄릿 자신을 항상 괴롭혔던 문제였기 때문이다. 정치학 용어 가운데 “democracy”나 “people”의 경우도 마찬가지다. “democracy”를 “민주주의”(民主主義)로 이해하는 경우와 “민주정치”(民主政治)로, “people”을 “인민”(人民)으로 이해하는 경우와 “국민”(國民)으로 이해하는 경우가 있다. 그러나, 민주주의의 내용과 민주정치의 그것, 인민의 내용과 국민의 그것은 너무나 다르다. 같은 용어(用語)라도 이용되는 관점이 다르면 내용도 달라지기 마련이다.

그래서 그런지 우리는 흔히들 마음을 인간의 영혼이나 심령으로 보는 경향이 있다. 아이리쉬 철학자인 버클리는 “마음은 존재하고, 또 두 가지 중

류의 마음, 즉 유한한 마음과 무한한 마음이 있다”³⁾고 말하면서, 무한한 마음은 오직 하나가 있는데, 그것은 모든 전통적인 전지 전능하고 선한 성격 속성을 소유하는 신이며, 유한한 마음은 인간의 영혼이라고 말한다. 플라톤이나 데카르트, 그리고 종교철학자인 스윈번(Richard Swinburne)은 “마음은 불멸의 영혼과 동일하다”고 말하였으며, 아리스토텔레스는 “영혼은 신체의 형상이다. 따라서 죽음 뒤에는 살아 있을 수 없다”고 말하면서, 지성(intellect)이라는 의미에서 “마음은 불멸”이라고 하였다. 또 토마스 아퀴나스(St. Thomas Aquinas)는 사람의 비물질적 영혼은 그 사람의 신체적 죽음 뒤에도 생존한다고 하였다. 맹자는 “자기의 본심을 모두 발휘할 수 있는 자는 그 본성을 아는 자이고, 그 본성을 알면 하늘을 아는 자이다. 그 마음을 보존하고 본성을 기르는 것이 바로 하늘을 섬기는 일이다”⁴⁾라고 하였으며, 주자는 맹자의 심, 성, 천(心性天)에 대하여 “성은 마음이 갖추고 있는 리(理)요, 천은 또한 리가 좇아 나오는 곳”⁵⁾이라 하였으며, 정자(程子)는 “심, 성, 천은 일리(一理)이다. 리(理)로써 말하면 하늘이라 하고, 사람과 만물이 품성으로 말하면 성(性)이라 하고, 사람에게 보존되어 있음을 가지고 말하면 마음이라 한다”⁶⁾라고 하여 이 세 가지를 일리(一理)로 정리하였다. 심지어 『주역』 <절중>(折中)에는 마음을 가리켜 ‘神明(神明)의 집’이라고 하면서, “사람이 만일 마음을 깨끗이 씻어내 한 점의 더러움도 없게 할 수 있다면 이 마음의 고요함은神明과 하나가 된다. 점을 치기 위하여 시초의 줄기를 늘어 놓고 괘를 구할 때 마음을 재계한 채로 지낼 수 있다면 이 마음이 움직여神明과 통하게 된다. 마음이 있으면 신이 있게 된다”⁷⁾고 하였다. 그러나 이러한 생각은 자칫하면 너무나 사변적이고 형이상학적이고 한 상황을 절대화한 것으로 흘러갈 가능성이 짙다.

학문적으로는 우리에게 경험을 낭게 하는 정신작용을 총괄하는 개념으로

3) 같은 책, pp. 116~117

4) 孟子, <盡心章句 上>, “盡其心者 知其性也 知其性 則知天矣. 存其心 養其性 所以事天也.”

5) 같은 책, 같은 곳, 朱子 註, “性則心之所具之理 而天又理之所從以出者也.”

6) 같은 책, 같은 곳, 程子 註, “心也 性也 天也 一理也 自理而言 謂之天 自稟受而言謂之性 自存諸人而言 謂之心.”

7) 『周易』 <折中>, “心即神明之舍 人能洗之而無一點之累 則此心靜與神明一 於揲蓍求卦之時 能以齋戒存之 則此心動 與神明通 心在則神在矣.”

쓰이는가 하면, 철학에서는 넓은 의미의 마음을 다시 「정신」과 「마음」으로 대립시켜 쓰고 있다. 그 경우의 정신은 마음의 본질적인 실체로서 마음의 작용을 통제한다. 따라서 마음은 신체적 작용의 견제(牽制)를 받으나, 정신은 그 제약을 벗어나 자주적 기능을 영위하는 것으로 정의된다. 심리학에서는 마음을 의식과 정신기능으로 구분한다. 의식은 그 사람이 주관적으로 체험하는 현상이며, 그것은 보는 작용, 또는 기능으로 발생한다. 행동주의심리학의 입장에서는 객관적으로 행동의 기제를 연구하는 것이 목적이지만, 행동을 설명하는데 필요하다면 마음이라는 것을 구성하고, 그것을 과학적 체계 속에서 존재하는 것으로 보고 있다.

또 인간의 본성인 마음이 본시 선(善)한 것인가? 아니면 악(惡)한 것인가?에 대한 문제가 마음을 설명하는 데 중요한 문제로 제기되고 있다. 그것은 인간의 정치 사회 문화의 모든 영역에서 가장 중대한 것은 인간이 스스로의 본성인 마음을 어떻게 보느냐에 따라 결정이 될 것이기 때문이다. 맹자(孟子)는 인간의 본성은 선하다고 하는 성선설을 주장하고, 순자(荀子)는 인간의 본성은 본시 악하다고 주장한다. 고자(告子)는 인간의 본성은 선함도 없고 선하지 않음도 없다고 하는 성무선무악설(性無善無惡說)을 주장한다. 중국의 철학자 육구연(陸九淵)은 “마음이 곧 리”(心卽理)⁸⁾라고 하면서, 사람의 타고난 기는 비록 맑고 탁한 차이가 있지만, 단지 본래의 상태를 유지하기만 하면 맑고도 밝다고 말하였다. 즉 사람의 마음은 외부의 사물에 오염되어 병이 생기면 혼탁하고 흐려진다는 것이다. 따라서 마음과 리, 성(性)은 합쳐 하나가 된다고 하였다. 불교에서도 인간을 인간답게 하는 것은 마음이라고 하였다. 『법구경』(法句經)에는 “마음이 모든 일의 근본이다. 마음이 최상의 것이고 마음에서 모든 것이 이루어진다. 사람이 만약 오염된 마음을 갖고 말하고 행한다면 그에게는 괴로움이 따른다. … 사람이 만약 청정한 마음을 갖고 말하고 행한다면 그에게는 즐거움이 따른다. 마치 그림자가 형체를 따르듯이”라고 말하고 있으며, 『화엄경』(華嚴經)에서는 “삼계(三界)는 허망하니 다만 일심(一心)만이 만든 것(所作)이다. 십이인연분(十二

8) 周桂鈿, 中國傳統哲學: 문제론 외 옮김, 중국철학(서울: 예문서원, 1996), pp. 27
9~280

因緣分: 모든 것)은 모두 마음에 의한다”⁹⁾ 라고 설하고 있다.

대순사상에서는 마음은 곧 인간의 본질이라고 말한다. 또 마음에는 양심(良心)과 사심(邪心) 두 가지가 있다고 했다. 대순사상에서 양심은 천성(天性) 그대로의 본심을 말하는 것이고, 사심은 물욕에 의하여 발동하는 욕심을 말하는 것이다. 마음은 인간 존재의 집약점이며 인간의 종교적 뿌리를 이루고 있다. 마음 속으로부터 가진 모든 생각, 정서, 욕망 등이 발출하며 마음 속에서 인간은 신(神)과 심오한 관계성을 실현한다는 것이다. 『현무경』(玄武經)에 “천지의 중앙은 마음이다. 때문에 동서남북에 몸이 마음에 의지한다(天地之中央心也 故東西南北身依於心)”¹⁰⁾고 한 말이나, “심령신대(心靈神臺)”¹¹⁾라고 한 말 등은 인간의 마음이 천지의 주인이며 곧 신이라는 의미라 하겠다.¹²⁾ 대순사상의 “하늘의 썸과 땅의 썸과 사람의 썸이 모두 마음에 있느니라. 마음이란 귀신의 비밀한 기틀(樞機)이요 대문(門戶)이요 길(道路)이다. 기틀을 열고 닫으며 대문을 들락날락하며 길을 오고 가는 것은 신(神)이다. 혹 선한 것도 있고 혹 악한 것도 있다. 선한 것은 스승으로 삼고 악한 것은 고쳐쓰게 되니 내 마음의 기틀과 대문과 길은 천지보다 더 크니라”¹³⁾, “마음은 일신의 주이니 사람의 모든 언어 행동은 마음의 표현이다. 그 마음에는 양심 사심의 두 가지가 있다. 양심은 천성 그대로의 본심이요. 사심은 물욕에 의하여 발동하는 욕심이다...”¹⁴⁾, “사람의 행동 기능을 주관함은 마음이니 편벽됨이 없고 사사(私邪)됨이 없이...”¹⁵⁾ 라는 말이나, 아리스토텔레스의 “마음은 신체생활의 원인이며 본원(本源)으로서 그에 관한 학문도 마음의 본질과 속성을 연구하는 것”¹⁶⁾이라고 한 말 등은 바로 「인간의 본질은 마음」¹⁷⁾이란 것을 강조한다 하겠다. 즉 인간 만사가 모두

9) 김진무 옮김/三枝充惠 편, 인간론-심리학(서울: 불교시대사, 1996), p. 5~8

10) 대순진리회교무부 편, “교운: 1-66.”, 『전경』(서울: 대순진리회출판부, 1989), p. 183

11) 같은 책, “교운: 1-66.”, p. 187

12) 립영창·배용덕, 顯山神學概論(서울: 태광문화사, 1984), p. 106

13) “天用地用人用統在於心 心也者鬼神之樞機也門戶也道路也 開閉樞機出入門戶往來道路也 或有善或有惡 善者師之惡者改之 吾心之樞機門戶道路大於天地.”, 앞의 책, “행록: 3-44.”, p. 48

14) 대순진리회 편, 포덕교화기본원리(서울: 대순진리회교무부, 1975), p. 14

15) 대순진리회 편, 대순진리회요람(서울: 대순진리회교무부, 1969), p. 15

16) 下中邦彦, 心理學事典(東京: 平凡社, 1962), pp. 359~360

마음 속에 있으니 마음을 굳건히 지켜서 깨끗이 하고 또 올바르게 가지면 자기 자신이 편안해지고 이웃이 편안해지며 사회와 나라가 화평해져서 드디어 후천 선경을 이룩할 수 있다는 말이라 하겠다.

2. 허욕을 버리고 본연의 양심을 찾는 길

마음은 행동의 바탕이 되니 마음을 옳르게 다스리는 것이 바른 행동을 낳는다. 옳은 마음을 갖기 위해서는 허욕을 버려야 한다. 어떤 일이 잘못 되었을 때 그 근원을 살펴보면 모두가 우리의 마음이 잘못된 데서 비롯되었다는 것을 알 수 있다. 인간은 혼자 살 수 없는 사회적 동물이라고 말했지만 복잡한 사회에서 생존경쟁이라는 것을 배우며 사는 사이에 자신도 모르게 남에게 지려고 하지 않는 마음을 갖게 된다. 게다가 부모와 선생님마저 그러한 마음을 부추겨서 지는 것은 곧 패배요, 이것은 죽음과 같은 것이라는 마음을 갖게 된다. 이러한 마음이 남을 누르고 남을 이기고자 하는 욕심을 낳게 되는 것이니 아예 이런 마음의 씨앗을 없애 버려야 한다. 허욕을 버리고 본연의 양심을 찾을 때 마음의 안정은 절로 이루어지는 것이며 바로 ‘안심’의 경지에 이르게 된다.

그렇다면 본연의 양심(良心)이란 무엇인가? 양심이란 사람이 사람으로서 마땅히 가져야 할 바르고 착한 마음을 말한다. 특히 윤리적 측면에서 도덕적인 가치를 판단하여 정선(正善)을 하도록 명령하고 사악(邪惡)을 물리치게 하는 통일적인 의식을 뜻한다. 다시 말하면 자기의 행위에 관하여 선악(善惡)과 정사(正邪)의 판단을 내리는 본연적(本然的)이고 후천적인 자각이라고 할 수 있다.

인간의 행동 속에는 외현적 행동(外顯的 行動: overt or manifest behavior)과 내현적 행동(內顯的 行動: covert behavior)이 있다. 사람은 때때로 다른 사람과 말하기도 하고, 싸우기도 하고, 그리고 작정한 대로 걸어가기도 한다. 이것을 외현적 행동이라고 한다. 또 사람은 뭔가를 생각하기도 하고, 어떤 태도를 취하기도 하고, 무엇에 흥미를 느끼기도 하고, 어떤 것에 대해 가

17) 鄭大珍, “大巡 思想 研究를 위한 提言,” 「대순사상논총」-제1집-(경기 포천: 대진대 대순사상학술원, 1996), p. 5.; 립영창·배용덕, 앞의 책, p. 107.

치를 부여하기도 한다. 이것을 내현적 행동이라고 한다. 외현적 행동은 밖으로 표출(表出)되는 것이어서 가시적(可視的)이고 우리가 관찰할 수 있다. 그러나 내현적 행동은 내면적인 것이어서 불가시적(不可視的)이고 우리가 관찰할 수 없다. 양심을 뜻하는 '착한 마음'도 인간의 내현적 행동에 속한다.

인간은 일반 동물과는 달리 서서 다니고, 물이나 도구를 사용하고, 문자를 사용하는 등의 일반적 특성 외에도 존엄성 및 사회성 등의 특별한 특성도 가지고 있다. 인간은 한편에 있어서는 이성적 양심적 판단 능력에 따르기도 하고, 한편에 있어서는 도구와 불을 사용하면서 경제적인 이익도 추구한다. 그러므로 인간은 개인적인 욕망이나 욕구, 사회적인 관습이나 사회적 요구를 둘러싸고 각종 갈등을 체험하면서 살아간다. 즉 인간은 사회생활을 하는 동안에 개인적인 많은 욕구와 사회가 요구하는 사회적 책임감 사이에 무수한 갈등을 갖게 된다. 물론 우리 인간은 반드시 사회적 규범에 맞추어 살아가는 것은 아니다. 그러나 사회적 규범은 대개 우리의 행동이나 동기 유발의 원인이 되는 것은 틀림없다. 즉 로크(Locke: 1632~1704)의 “인간의 마음은 갓 태어나서는 백지와 같아서 경험이라는 글씨가 백지 위에 하나 하나씩 쓰여지면서 마침내 정신을 형성하게 된다”는 경험론 주장에서 알 수 있는 바와 같이, 인간의 마음이나 행동은 환경의 영향을 받아 수동적으로 관념이 형성된다. 다시 말하면 인간은 태어나 살아가면서 사회화 과정을 겪게 되며, 그러한 사회화 과정을 통하여 점차적으로 사회적 규범이나 법률, 그리고 어떤 규칙을 이해하게 된다는 것이다.

더욱이 우리 개인은 고립되어 혼자 살아가고 있는 것이 아니다. 다른 사람과 더불어 사회의 구성원으로서 함께 살아가고 있다. 사회는 개인들의 단순한 집합체가 아니다. 개인 스스로 독자적인 판단과 논리에 따라 행동할 뿐만 아니라 때로는 개인의 선택과는 관계없이 개인이 속해 있는 사회적 환경이 오히려 우리 개인의 행위나 선택을 좌우할 수도 있다. 그것은 개인이 인간의 본질적 요소인 주체적 자아와 사회적 자아의 실현 과정에서 직면하는 윤리적 문제로서 각 개인이 갖고 있는 양심이 개인 및 사회 생활에 중요한 역할을 하고 있기 때문이다. 따라서 개인은 사심(邪心)을 버리고 정직과 성실로써 일체의 죄악으로부터 벗어나야 한다. 즉 매사에 순결하고 겸손하

고 어질고 착한 마음을 가질 때 개인의 자아 실현은 물론 사회적 자아도 성취되는 것이다.

대순사상에서도 ‘양심’에 대해서 명확한 개념 규정을 하고 있다. 대순진리의 「훈회」(訓誨)에서 말하기를, “천성 그대로의 본심”이며, “정직과 진실로써 일체의 죄악을 근절하는 인성의 본질”이라고 하였다.¹⁸⁾ 이 말은 개인의 도덕적 행위와 개인이 살아가기 위한 규범인 개인 윤리와 양심성 회복을 말하는 것이다.¹⁹⁾ 다시 말하면 인간이 사회의 구성원으로서 살아감에 있어서 지켜져야 할 덕목(德目), 즉 개인의 몸가짐과 마음가짐을 바르게 하는 개인의 품성을 말한다. 따라서 인간의 양심을 바탕으로 한 개인 윤리가 사회 속에서 도덕적 양심적 가치 판단의 대상으로 성숙됨이 요청된다 하겠다.

3. 마음의 안정을 통한 ‘안심’

‘안심’은 마음을 안정케 하는 데서 나온다. 마음은 사람의 행동 기능을 주관하는 것이니 편벽됨이 없고 사사됨이 없는 마음의 안정(安定) 상태를 항상 추구해야 한다고 보는게 대순사상이다. 안정이란 사물(事物)이 안전하게 자리잡고 있어, 심한 동요나 변화의 우려가 없는 상태에 있음을 말한다. 특히 물리적 측면에서 안정이란 사물의 중심(重心)이 물체의 바닥의 중심(中心)에 있어, 사물에 어떤 힘을 가했을 때에 그것이 원래의 상태로 돌아가려는 성질을 가지는 것을 뜻한다. 물리학에서는 질량이 큰 물체는 가속되기 어렵다고 한다. 사물의 중심이 묵직하게 자리잡은 경우 그 물체에 어떤 힘을 가해 변형시킨다는 것이 어렵다는 말이다. 우리가 어떤 사람을 두고 흔히 ‘묵직하다, 듬직하다’고 말하곤 하는데 이것은 ‘믿음직하다, 신뢰할 수 있다’는 말과 통한다. 물체와 마찬가지로 사람의 경우에도 인격이 성숙된 사람, 마음이 굳건하여 경거망동하지 않는 사람은 중심이 꼭 잡혀 있어 사사

18) 대순진리회 편, 대순진리회요람(서울: 대순진리회교무부, 1969), p. 19

19) 양심성(良心性)이란 일반적으로 개인의 욕망 충족에 지나치게 집착하지 않고 다른 사람의 이익에 관심을 갖고 정직하게 진실되게 살아가는 행동을 말한다. 양심성에 대한 최고의 가치는 어떤 대상에 대한 소유보다는 인간 생명의 존중과 존엄성, 그리고 사회성에 최상의 가치를 두는 행동이라 할 수 있다.

로운 일에 얽매이지 않는다.

모든 인간은 편안하고 안정된 생활을 희구한다. 그를 통해 웬만한 일에는 끄덕도 않을 마음의 안정을 바라기 때문이다. 안정된 생활을 누리게 되면 자신의 마음과 정신이 편안해지기 때문에 그러하다고 본다. 그러나 안정된 생활을 갖지 못하면 대부분의 사람은 마음이 초조해지고 불안해진다. 조금만 긴장이 가해져도 앉았다 일어섰다 좌불안석인 것은 물론 매사에 어쩔 줄을 몰라 한다. 즉 자신의 욕구가 충족되지 못한 것에 대한 불만과 갈등, 초조감을 갖게 되고 안정을 잃게 되는 것이다.

일반적으로 인간의 문화적인 가치와 삶은 자기 주장을 포기하지 않으려 하는 개인화 경향, 즉 사회나 다른 사람에 대해서 분리하여 자신을 특정화하려는 강한 성향을 가지고 있는가 하면 또 다른 사람과 교류하고 제휴하여 사회화하려는 경향, 즉 다른 사람과 비교하면서 다른 사람들이 합당하다고 인정되는 가치를 갖고 생활하려는 경향을 가지고 있다. 따라서 인간의 삶은 가정이나 사회, 그리고 국가 등의 공동체를 전제로 하여 완성되고 또 이루어질 수밖에 없다.

여기서는 대순사상을 중심으로 해서 어떻게 하면 안정이 이루어질 수 있는가를 살펴 보고자 한다. 불교에서는 수도를 위해 자신의 마음을 고요히 들여다봄으로써 마음의 평정을 찾고자 하였다. 유교에서 말하는 평정심은 질서와 규칙, 곧 일정한 격식을 지키며 따르는 가운데 찾고자 하였다. 신선사상에서 말하는 평정심은 자연으로의 회귀, 혹은 욕심으로 가득찬 인간 세상으로부터의 탈출을 의미하였다. 대순사상에서는 이같은 안정을 마음의 안정에서 찾고자 한다. 마음의 안정 없이는 어떤 것도 안정이 되지 않기 때문이다. 이러한 마음의 안정은 마음을 바로한다는 것이며, 대순사상에서는 정심(正心)과 정대(正大)로 표현하고 있다.

증산은 다음과 같이 말한다.

“... 후일에는 눈을 떠서 바로 보지 못하리니 마음을 바로하고 덕을 닦기를 힘쓰라. 동학가사에 「많고 많은 저 사람에 어떤 사람 저러하고 어떤 사람 그러한가」와 같이 탄식 줄이 저절로 나오리라.”²⁰⁾

20) 대순진리회교무부 편, “교법: 2-9.”, 『전경』(서울: 대순진리회교무부, 1989),

“공사를 행하실 때나 또 어느 곳에 자리를 정하시고 머무르실 때에는 반드시 종도들에게 정심(正心)을 명하시고 혹 방심(放心)하는 자가 있을 때에는 보신 듯이 마음을 거두라고 명하셨도다.” 21)

위의 말에서 알 수 있는 바와 같이 대순사상에서 마음을 바로한다 함은 바로 마음의 정대를 말하는 것이며, 방심을 버리고 정심을 찾으려는 마음의 수련법을 말한 것이라 할 수 있다. 그 정심에 도통줄이 내려지는 것이니 마음의 안정은 대순사상에서 말하는 정심과 정대 등을 통해 비로소 완결된다 할 수 있다.

그러면 그를 통해 ‘안심’을 이루기 위한 마음의 안정은 어떻게 이루어지는가?

여기서는 주로 대순사상을 중심으로 하여 살펴보고자 한다. 대순사상에서는 마음의 안정을 이루는 방법을 다각도로 탐구하고 있으며 인간이 스스로 자신의 마음을 안정시킬 수 있는 방법에 대해 훈회(訓誨)²²⁾에서 매우 구체적으로 제시하고 있기 때문이다.

훈회에서는 다음과 같이 다섯 가지로 나누어 설명하고 있다.

1) 마음을 속이지 말라.

「마음은 일신의 주이니 사람의 모든 언어 행동은 마음의 표현이다. 그 마음에는 양심 사심의 두 가지가 있다. 양심(良心)은 천성 그대로의 본심이요. 사심(邪心)은 물욕(物慾)에 의하여 발동하는 욕심이다. 원래 인성(人性)의 본질은 양심인데 사심에 사로잡혀 도리에 어긋나는 언동(言動)을 감행하게 됨이니 사심을 버리고 양심인 천성(天性)을 되찾기에 전념하라. 인간의 모든 죄악의 근원은 마음을 속이는 데서 비롯하여 일어나는 것인즉 인성의 본질인 정직과 진실로써 일체의 죄악을 근절하라.」

사람은 언제나 자신의 마음을 속이지 말고 천성인 양심에 따라 살아가야 한다. 마음이란 겉으로는 알 수 없다. 그러나 사람의 모든 언어나 행동은 모두 마음의 표현으로 나타난다. 그 마음에는 천성 그대로의 양심과 물욕에 의해 발동하는 사심이 있다. 원래 인성의 본질은 양심이지만 자신의 욕심으

p. 235

21) 같은 책, “교법: 3-6.”, p. 247

22) 대순진리회교무부 편, 「대순진리회요람」(서울: 대순진리회교무부, 1969), p. 18 ~21.

로 인해 그것이 사심으로 변해 도리에 어긋나는 언동을 함으로써 죄악이 발생한다. 그러므로 사람은 언제나 양심인 천성에 따라 자신의 마음을 속이지 않고 정직과 진실로써 살아야 한다.

인간은 몸(육체)과 마음(영혼)이 결합되어 이루어진 존재이다. 물질인 몸이 화학물질인 여러 음식물을 먹음으로써 그 성분에 영향을 받아 건강도 유지하고 성장한다. 반대로 나쁜 음식으로 인해 건강을 해치기도 하고 올바른 성장을 하지 못하게 되기도 한다. 마음 역시 마찬가지이다. 마음은 언동(言動)에 의해서 영향받기 때문에 마음의 건강을 유지하고 성장발전하게 할 것인지 아니면 그 반대의 경우가 되게 할 것인지가 언동에 의해서 결정된다.

멀쩡한 몸을 스스로 파괴시켜 버리는 자살을 가능케 하는 것이 인간의 마음이고 그 마음을 운영하는 언동의 에너지라고 볼 때 인간이 스스로 자신의 마음가짐을 제대로 갖추고 산다는 것이 얼마나 중요한 것인지를 알 수 있다. 언동이란 어떻게 보면 고독한 개체로서의 인간과 인간, 그리고 인간과 사회를 의미있게 연결시켜 줌으로써 안정감을 가질 수 있게 해주는 최선의 기능들 가운데 하나라고 할 수 있다. 속담에 '마음을 잘 가지면 죽어도 옳은 귀신이 된다'는 말이 있다. 이 말 역시 사람은 누구나 착한 마음씨를 지니고 살면 죽어도 유감됨이 없다는 의미일 것이다.

인간의 삶도 따지고 보면 그러한 언동이 최상으로 세련된 형식인 것이다. 즉 자신이나 남을 속이지 않고 자신의 양심에 따라 정직과 성실로 살아가면 자신의 안정을 찾을 수 있음은 물론 남의 안정도 가질 수 있게 해줄 수 있는 것이다. 만약 진실된 삶을 모르고 지극히 단순하게 앞 뒤 생각없이 언동을 구사하며 살아가는 사람은 자칫하면 자신의 행복은 물론 남의 행복까지도 짓밟을 수밖에 없다. 그럴 때의 그 마음은 어둠 속을 홀로 떠다니며 늘 답답하고 외로움에 짓눌려 안정을 잃게 되고 죄악을 저지를 수밖에 없을 것이다.

『명심보감』 <천명편>(天命篇)에 이런 말이 있다.

“사람들 사이의 사사로운 말도 하늘의 들음은 우레와 같으며, 어두운 방 안에서 마음을 속일지라도 신의 눈은 번개와 같다.”²³⁾

23) 『明心寶鑑』 <天命篇>, “玄帝垂訓曰 人間私語 天聽若雷 暗室欺心 神目如電.”

이 말은 하늘은 사람들이 주고 받는 사사로운 말 한 마디도 놓치지 않고 듣고 있으며, 사람의 행동 하나하나도 남김없이 주시하고 있으니 언동에 조심하라는 뜻을 담고 있다. 즉 아무도 모르는 곳에서 누군가 자기 양심을 속이는 언동을 했다 하더라도 신은 속일 수 없다는 것이다.

우리 속담에 ‘낮말은 새가 듣고 밤말은 쥐가 듣는다’는 말이나, 『중용』(中庸)에 “남이 보지 않는 데서 행동을 삼가고, 남이 듣지 않는 데서 두려워한다”(戒慎乎其所不睹 恐懼乎其所不聞)는 말이나, 『논어』에 “말에 믿음이 있고 행실이 독실하면 비록 오랑캐 나라도 갈 수 있으나, 말에 믿음이 없고 행실이 독실하지 못하면 비록 동네라도 어찌 다니랴”²⁴⁾ 라는 말이 있다. 이 말들은 사람은 언제나 남이 듣지 않고 보지 않는 곳이라고 해서 함부로 말을 하고 행동을 해서는 안된다는 것과, 말에는 무엇보다 믿음이 있어야 하고 행실에는 독실성이 있어야 함을 강조한다. 그러기 때문에 사람은 항상 말을 함에 있어서는 조심에 조심을 더하고 행동함에 있어서도 과오를 범하는 일이 없도록 힘써야 한다.

증산은 다음과 같이 말한다.

“마음을 깨끗이 가져야 복이 이르나니 남의 것을 탐내는 자는 도적의 기운이 따라붙어 복을 이루지 못하나니라.”²⁵⁾

“신명은 탐내어 부당한 자리에 앉거나 일들을 편벽되게 처사하는 자들의 덜미를 쳐서 물리치나니라. 자리를 탐내지 말며 편벽된 처사를 삼가고 덕을 닦기를 힘쓰고 마음을 올바르게 가지라. 신명들이 자리를 정하여 서로 받들어 앉히리라.”²⁶⁾

“남을 속이지 말 것이니 비록 성냥갑이라도 다 쓴 뒤에는 빈 갑을 반드시 깨어서 버려야 하나니라.”²⁷⁾

사람은 어떤 경우라도 남의 것을 탐내지 말 것이며, 또 마음을 항상 깨끗이 가져야 함을 증산은 강조한다. 심지어 증산은 “사람과 사귄 때 마음을 통할 것이어늘 어찌 마음을 속이느냐”²⁸⁾고까지 말씀하셨다. 다시 말하면

24) 『論語』, “言忠信行篤敬 雖蠻貊之邦行矣 言不忠信行不篤敬 雖州里豈可行之哉.”

25) 앞의 책, “교법: 1-21.”, p. 225

26) 같은 책, “교법: 1-29.”, p. 226

27) 같은 책, “교법: 1-57.”, p. 231

사람은 어떤 경우라도 남을 속이거나 남의 것을 탐내어서는 안된다는 것이다. 만약 사람이 남을 속이거나 부당하게 자리를 탐내어 편벽된 처사를 한다면 신명들도 노해서 그렇게 하는 사람을 결코 용서하지 않을 것이라는 것이다. 때문에 사람은 누구나 올바르게 깨끗한 마음을 갖고 교화를 받아 수양을 쌓고 덕을 행하여야 하며, 그렇게 될 때 사람은 언제 어디서나 복을 받게 된다는 것이다.

중국의 사상가인 진확(陳確: 1604~1677)도 그의 저서 『진확집』(陳確集)에서, 사람의 본성에는 좋음과 나쁨이 없으며 다만 온전하지 않음만 있기 때문에 성인으로부터 교화를 받아 자신이 적극적으로 몸을 닦고 성을 기르면 곧 성은 온전하게 만들 수 있다고 하였다. 즉 선하고 선하지 않은 차이는 사람마다 수양과 교화를 받아들이는 것이 다르고 습관이 다르기 때문이라는 것이다.²⁹⁾ 다시 말하면 선과 악의 차이는 습관이 만든 것으로 사람의 본성과는 관계가 없기 때문에 기(氣)가 맑거나 탁함에 관계없이 선에 습관이 젖으면 선해지고, 악에 습관이 젖으면 악해진다. 그러므로 사람은 성인으로부터 교화를 받아 자신이 적극적으로 몸을 닦고 성을 길러야 하며 그렇게 하면 사람은 자기가 갖고 있는 성을 온전하게 만들 수 있으며, 또한 비로소 안정을 갖게 될 것이다.

2) 언덕(言德)을 잘 가지라.

「말은 마음의 소리요 덕(德)은 도심(道心)의 자취라. 나의 선악(善惡)은 말에 의하여 남에게 표현되는 것이니 남에게 말을 선하게 하면 남 잘되는 여음(餘蔭)이 밀려서 점점 큰 복이 되어 내 몸에 이르고, 말을 악하게 하면 남 해치는 여양(餘殃)이 밀려 점점 큰 재앙이 되어 내 몸에 이른다. 화(禍)와 복(福)은 언제나 언덕(言德)에 의하여 일어나는 것이니 언덕을 특별히 삼가라.」

사람이 늘 사용하는 말은 한 마디 한 마디가 조리에 맞아야 하며 착한 마음에서 우러나오는 말을 서로 주고 받아야 한다. 말은 마음의 소리이며 덕은 도심의 자취이기 때문이다. 남에게 선하게 말을 하느냐 아니면 악하게

28) 같은 책, “행록: 4-18.”, p. 63

29) 陳確, 陳確集, <氣稟清濁說>.: 周桂鈿/문재곤 외 옮김, 中國哲學(서울: 예문서원, 1996), pp. 280~281

말을 하느냐에 따라 자신에게 화가 오기도 하고 복이 오기도 한다. 그러므로 사람은 모름지기 언제나 말을 함에 있어서 앞뒤를 잘 가려서 남에게 상처를 주지 않도록 신중하게 해야 한다.

『명심보감』 <언어편>에 이런 말이 있다. “말이 이치에 맞지 아니하면 말하지 아니함만 같지 못하느니라”, “입과 혀는 재앙과 근심의 문이요, 몸을 망치게 하는 도끼와 같느니라”, “사람을 이롭게 하는 말은 따사롭기가 솜과 같고, 사람을 해치는 말은 날카롭기가 가시와 같아서, 한 마디 말이 중하기가 천금과 같고, 한 마디 말이 사람을 해침은 아프기가 칼로 베는 것과 같느니라.”³⁰⁾ 또 <계선편>에 “나에게 선하게 하는 자에게 나 또한 선하게 하고, 나에게 악하게 하는 자에게도 나 또한 선하게 할 것이다. 내가 이미 남에게 악하게 아니 하였으면, 남도 나에게 악하게 할 수 없을 것이다.”³¹⁾ 이 말들은 하나같이 말을 함에 있어서는 반드시 이치에 맞게 해야 하며, 말한 마디 잘못하면 근심을 불러오고 재앙이 몸에 미치며 심지어는 생명을 잃는 무서운 결과를 초래한다는 경고적 내용이라고 할 수 있겠다. 그러기에 사람은 말을 함에 있어서는 언제나 솜과 같이 따뜻한 말을 골라 하되, 남을 중상하는 가시 돋힌 말은 극히 삼가야 하는 것이다.

모든 말은 상대방에게 뭔가 특정한 영향을 주려는 의도를 갖고 있다. 질문을 하는 의도는 상대방이 그것을 듣고 이해하고 대답해주는 것이다. 제안의 의도는 상대방이 그것을 잘 생각해서 받아들이는 것이다. 위협은 저지를, 조사(弔詞)는 위로를 주려는 의도를 갖고 있다. 교육적인 말의 의도는 가르치는 것이다. 『명심보감』 <성심편>에서의 “황금 천 냥이 귀한 것이 아니고, 남의 좋은 말 한 마디가 천금(千金)보다 낫다” (黃金千兩 未爲貴 得人一語 勝千金)는 말과 같이, 말의 영향은 남들에게 뿐만 아니라 자기 자신에게도 미칠 수 있는 것이다.

또한, 사람은 말을 통해서 스스로 인격을 형성하며, 말에 대한 책임을 질 때 사람으로써 대접을 받는다. 사람의 교양과 지식도 바로 말을 통해서 측

30) 『明心寶鑑』 <言語篇>, “言不中理 不如不言”, “口舌者 禍患之門 滅身之斧也”, “利人之言 緩如綿絮 傷人之語 利如荊棘 一言利人 重值千金 一語傷人 痛如刀割.”

31) 같은 책, <繼善篇>, “莊子曰 於我善者 我亦善之 於我惡者 我亦善之 我既於人無惡 人能於我 無惡哉.”

정되기도 한다. 고운 말을 즐겨하는 사람은 성품이 착하고 온화하나 그 반대로 악한 말이나 사나운 말을 즐겨하는 사람은 성질이 폭악하고 남을 해치기 잘하는 성품으로 변하기 쉽다. 또 사람과 사람 사이의 관계를 해치기도 한다. 말을 통해 남을 모함하거나 중상한다는 것은 누워서 자신의 얼굴에 침을 뱉는 것과 같다. 즉 내가 남에게 악하게 하지 않는 이상 남도 나에게 악하게 할 수는 없을 것이다. 나에게 대해서 악하게 하는 사람이 있을 경우 나는 그를 용서하고 더욱 선하게 그를 대해준다면 그는 감화를 받아서 잘못을 뉘우치고 또한 나에게 선하게 대할 것이다.

증산은 이렇게 말한다.

“남을 비방하는데 대해서 사람마다 제 노릇 제가 하는 것인데 제 몸을 생각지 못하고 어찌 남의 시비를 말하리오.” 32)

“식불언(食不言)이라 하였으니 먹는 것을 말하지 말며 침불언(寢不言)이라 하였으니 남의 누행을 말하지 말라.” 33)

“그대의 언행이 아직 덜 풀려 독기가 있느니라. 악장제거 무비초 호취 간래 초시화(惡將除去無非草 好取看來總是花)라 말은 마음의 외침이고 행실은 마음의 자취로다 ” 34)

말은 마음의 외침이고 행실은 마음의 자취이기 때문에, 사람은 언제나 남의 시비나 누행을 함부로 말해서는 안되며, 특히 언덕을 특별히 삼가야만 안정을 가져올 수 있다고 증산은 강조한다. 증산은 또 “나의 말이 곧 약이라. 말로써 사람의 마음을 위안하기도 하며 말로써 사람의 마음을 거슬리게도 하며 말로써 병든 자를 일으키기도 하며 말로써 죄에 걸린 자를 풀어주기도 하니 이것은 나의 말이 곧 약인 까닭이니라. 충언이 역이로되 이어행(忠言逆耳利於行)이라. 나는 허망한 말을 아니 하나니 내 말을 믿으라” 35)고 하셨다. 이 말은 『명심보감』 <성심편>에서의 “반마디 그릇된 말이 평생의 덕을 허물어뜨린다”(半句非言 誤損平生之德) 라는 말과 그 맥을 같이 한다 하겠다. 다시 말하면 사람의 입은 사람을 해치게 하는 도끼와 같으며, 말은

32) 대순진리회교무부 편, “교법: 1-20.”, 앞의 책, p. 225

33) 같은 책, “교법: 1-63.”, p. 232

34) 같은 책, “교법: 1-11.”, p. 223

35) 같은 책, “교법: 2-1.”, p. 234

혀를 자르는 칼과도 같다. 사람의 행복과 경사(慶事)는 대부분 선행을 쌓는 데서 생기고, 범용(凡庸)을 초월하여 성인의 경지에 들어가는 것은 모두 언덕이 진실한 데서 얻어진다. 그러기 때문에 사람은 언제나 자신의 입을 막고 자신의 혀를 깊이 감추어야 한다. 즉 사람은 남을 이롭게 할 수 있는 숨과 같이 따뜻한 말은 하되, 남을 중상 모략하는 가시 돋친 말은 극히 삼가야 하는 것이다. 그래야만 사람은 누구나 자신의 몸이 어느 곳에 있어도 편안할 것이며, 또한 모든 일에 안정을 갖게 될 것이다.

3) 척을 짓지 말라.

「척(慼)은 나에게 대한 남의 원한(怨恨)이니, 곧 남으로 하여금 나에게 대하여 원한을 갖게 만드는 것이다. 그러므로 남을 미워하는 것이나 남의 호의(好意)를 거스리는 것이 모두 척을 짓는 행위인즉, 항상 남을 사랑하고 어진 마음을 가져 온공(溫恭) 양순(良順) 겸손(謙遜) 사양(辭讓)의 덕으로써 남을 대할 때에 척을 짓지 않도록 하라.」

사람은 남에게 척을 지어서는 안된다고 증산은 강조한다. 척은 나에게 대한 남의 원한이며, 그것은 또한 남으로 하여금 나에게 대하여 원한을 갖게 만드는 것이다. 남을 미워하거나 남의 호의를 거스리는 것이 모두 척을 짓는 행위이다. 따라서 항상 남을 사랑하고 어진 마음을 가져 온공, 양순, 겸손, 사양의 덕으로 남에게 척을 지어서는 안되며 그래야만 복을 누림은 물론 자신의 안정을 찾게 된다는 것이다.

『명심보감』 <계선편>에 “하루라도 선을 생각하지 않으면 모든 악이 모두 저절로 일어난다”³⁶⁾, <성심편>에 “사람에게 원수를 맺는 것을 일러 재앙을 심는 것과 같다 하고, 선을 버려 두고 행하지 않는 것을 일러 스스로를 해치는 것과 같다”, “신묘한 일이라도 원한의 병은 고치기 어렵고, 뜻밖에 생기는 재물도 운명이 궁한 사람은 부자가 못된다. 일을 생기게 하고 나서 일이 생기는 것을 원망하지 말며, 남을 해치고 나서 남이 나를 해치는 것을 화내지 말라. 천지간 모든 일은 다 응보(應報)가 있나니, 멀면 자손에게 오고 가까우면 자기 몸에 오느니라”³⁷⁾고 하였다. 이 말은 사람은 대개

36) 『明心寶鑑』, <繼善篇>, “莊子曰 一日不念善 諸惡 皆自起.”

37) 같은 책, <省心篇>, “景行錄 云 結怨於人 謂之種禍 捨善不爲 謂之自賊”, “자

악은 잘 행하나 선은 잘 행하지 못한다. 그러나 선을 행함은 바로 자기 자신을 위한 것이므로 사람은 언제나 선을 행하도록 노력해야 하며, 더더욱 남에게 원한을 갖도록 해서는 안된다는 뜻이다. 다시 말하면 한 번 남의 가슴 속에 원한을 품도록 하면 그 원한은 영원히 가시어지지 않으며, 어느 때 무서운 보복을 받게 될지 모른다는 것이다. 또 과거나 현재를 막론하고 남과 원수를 맺는 일로 인하여 몸이 죽고 집안이 패망하는 무서운 화를 입는 일도 너무나 많다. 그리고 내가 남을 해치게 되면 남도 나를 해칠 것이다. 그렇기 때문에 사람은 될 수 있는 한 남과 척을 짓는 일은 삼가야 할 것이다.

증산은 이렇게 말한다.

“삼계 대권을 주재하여 조화로써 천지를 개벽하고 후천 선경을 열어 고해에 빠진 중생을 널리 건지려하노라... 이제 말세를 당하여 앞으로 무극대운(無極大運)이 열리나니 모든 일에 조심하여 남에게 척을 짓지 말고 죄를 멀리하여 순결한 마음으로 천지 공정(天地公庭)에 참여하라.” 38)

“... 남에게 억울한 원한을 짓지 말라. 이것이 척이 되어 보복하나니라. 또 남을 미워하지 말라. 사람은 몰라도 신명은 먼저 알고 척이 되어 갚나니라.” 39)

증산은 고해에 빠진 중생을 건지기 위한 천지 공정의 전제 조건으로 사람은 모든 일에 조심할 것과 남에게 척을 짓지 말 것과 죄를 멀리할 것과 순결한 마음을 가질 것을 강조한다. 만약 남을 미워하거나 남에게 원한을 사게 되면 신명이 먼저 알고 척이 되어 보복한다고 말하기도 한다.

척은 저지르는 측에서는 모른다 할지라도 그 척의 대상이 되는 사람에게서 원한의 근원이 된다. 따라서 척은 먼저 자신이 알고 그것을 참회하여야 상대방이 그로 인해서 품은 원한이 풀리는 것이다.⁴⁰⁾ 종도 김경학을 꾸짖는

潼帝君垂訓 曰 妙藥 難醫冤債病 橫財 不富命窮人 生事事生 君莫怨 害人人害 汝休嘆 天地自然皆有報 遠在兒孫 近在自身.”

38) 대순진리회교무부 편, 앞의 책, “예시: 17.”, pp. 314~315

39) 같은 책, “교법: 2-44.”, p. 242

40) 보다 구체적인 내용은 楊茂木, “통일기반 사상으로서의 解冤相生,” 「大巡思想論叢」-제4집(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1996), pp. 114~115 참조

증산의 “너를 꾸짖는 것은 네 몸에 있는 두 척신을 물리쳐 내려는 것이니라” 고 한 말도 이런 맥락에서 이해될 수 있겠다.

증산은 또 말한다.

“지금은 신명시대니 삼가 힘써 닦고 죄를 짓지 말라. 새 기운이 돌아 닥칠 때에 신명들이 불칼을 들고 죄 지은 것을 밝히려 할 때에 죄 지은 자는 청신을 잃으리라.” 41)

“이제 해원시대를 당하여 악을 선으로 갚아야 하나니 만일 너희들이 이 마음을 버리지 않으면 후천에 또 다시 악의 씨를 뿌리게 되니 나를 좇으려거든 잘 생각하여라.” 42)

증산은 사람에게 스스로 죄를 멀리하고 원한과 악을 피해 모든 일에 선을 행할 것을 거듭 강조한다. 선과 정의를 행하는 것은 천명(天命)이며, 악과 불의를 행하는 것은 그러한 천명에 거역하는 것이 되기 때문이다. 따라서 사람은 매사에 척을 짓지 말아야 스스로 마음의 안정을 찾게 되고 또 행복한 삶을 영위할 수 있는 선경 사회를 맞이 할 수 있을 것이다.

4) 은혜를 저버리지 말라.

「은혜라 함은 남이 나에게 베풀어 주는 혜택이요. 저버림이라 함은 잊고 배반 함이니, 은혜를 받거든 반드시 갚아야 한다. 생(生)과 수명(壽命)과 복록은 천지의 은혜이니 성(誠)·경(敬)·신(信)으로써 천지 보은(報恩)의 대의를 세워 인도(人道)를 다하고, 보명(保命)과 안주(安住)는 국가 사회의 은혜이니 현신 봉사의 충성으로써 사회발전과 공동복리를 도모하며 국민의 도리를 다하고, 출생과 양육은 부모의 은혜이니 숭선(崇先) 보본(報本)의 대의로 효도를 다하고, 교도(教導) 육성은 스승의 은혜이니 봉교(奉教) 포덕(布德)으로써 제도(弟道)를 다하고, 생활과 녹작(祿爵)은 직업의 은혜이니 충실과 근면으로써 직분을 다하라.」

은혜란 베풀어 주는 혜택, 그것도 주로 남이 나에게 베풀어 주는 혜택을 말한다. 그러므로 사람은 누구로부터 은혜를 받으면 어떤 형태로든지 반드시 갚도록 노력해야 한다. 그러한 마음을 가질 때 사람은 비로소 사람다운 사람이 되고 또 자신의 마음이 안정되고 그리고 자신의 생활이 늘 평안해진

41) 앞의 책, “교법: 3-5.”, p. 246

42) 같은 책, “교법: 3-15.”, pp. 249~250

다.

『명심보감』 <계선편>에, “은혜와 의리를 널리 베풀라. 인생이 어느 곳에서 서로 만나지 않으랴? 원수와 원한을 맺지 말라. 길 좁은 곳에서 만나면 피하기 어렵다”, “나에게 선하게 하는 자에게 나 또한 선하게 하고, 나에게 악하게 하는 자에게도 나 또한 선하게 할 것이다. 내가 이미 남에게 악하게 아니하였으면, 남도 나에게 악하게 할 수 없을 것이다” 43) 라는 말이 있다. 이 말은 사람은 언제나 은혜와 의리를 널리 베푸는 데 힘써야 함은 물론 언제나 남의 잘못을 용서할 줄 아는 아량이 있어야 함을 말한다 하겠다. 무상(無常)한 인간의 삶이란 언제 어디서 만나게 될지 모르기 때문이다. 사람은 대개 역경에 처해 있는 사람을 도와줌으로써 희열을 느끼며 또 인생의 보람을 느끼게 된다. 또 내가 남을 도와줌으로써 남도 나를 돕게 되며, 따라서 발전과 성공을 가져올 수 있는 것이다.

증산은 이렇게 말한다.

“조선과 같이 신명을 잘 대접하는 곳이 이 세상에 없도다. 신명들이 그 은혜를 갚고자 제각기 소원에 따라 부족함이 없이 받들어 줄 것이므로 도인들은 천하사에만 아무 꺼리낌 없이 종사하게 되리라.” 44)

“이제 해원의 때를 당하여 모든 신명이 신농과 태공의 은혜를 보답하리라.” 45)

인류의 역사를 통하여 아름다운 이름을 남겼다거나 큰 사업을 이룩한 사람 가운데는 은혜와 의리를 널리 베푼 것이 그 원동력이 된 예가 허다하다. 때문에 마음을 악하게 가지고 남과 원수가 된다거나 원한을 맺는 일을 해서는 안되는 것이다. 뿐만 아니라 나에게 잘하는 사람에게는 물론 나도 잘하겠지만, 나에게 잘못하는 사람에 대해서도 또한 잘해야만 된다. 더욱이 증산은 신명(神明)도 은혜를 입으면 그것을 갚고자 한다고 하면서 신명을 잘 대접해야 한다고 하셨다.

43) 『明心寶鑑』 <繼善篇>, “景行錄曰 恩義廣施 人生何處不相逢 讐怨莫結 路逢狹處難回避.”, “莊子曰 於我善者 我亦善之 於我惡者 我亦善之 我既於人 無惡 人能於我 無惡哉.”

44) 같은 책, “교법: 3-22.”, p. 254

45) 같은 책, “예시: 22.”, p. 316

예로부터 내려오는 속담에도 “원수는 외나무다리에서 만난다” 는 말이 있다. 남을 해친다든지 남에게 못할 노릇을 하고 나면 스스로 마음의 부담이 되어 고통의 나라에서 헤매게 된다. 늘 마음이 괴로울 뿐만 아니라 보복이 두려워서 잠마저 안심하고 잘 수 없을 것이다. 실제로 언제 어디서 어떤 무서운 보복을 당할지 모르고 밤마다 무서운 악몽에 시달리기도 한다. 남과 원한을 맺었다가 몸을 상하거나 집안이 패망하는 무서운 결과를 불러온 일은 어느 시대 어느 사회를 막론하고 끊임없이 일어나는 일이다. 지금 이 순간에도 스스로 화를 부른다는 사실을 망각한 채 그와 같은 일이 수없이 벌어지고 있을 것이다. 남에게 해를 끼치는 일은 자신에게도 해가 된다는 이 같은 교훈을 명심하여 이를 실천에 옮기고 처세의 대원칙으로 삼을 때 사람은 비로소 안정을 갖게 될 것이다.

5) 남을 잘 되게 하라.

「남을 잘 되게 함은 상생대도(相生大道)의 기본원리요 구제창생의 근본이념이라. 남을 위해서는 수고를 아끼지 말고, 성사(成事)에는 타인과의 힘을 합하여야 된다는 정신을 가져 협동생활에 일치 협력이 되게 하라.」

남을 잘 되게 함은 상생대도의 기본원리요 구제창생의 근본이념이다. 그러기에 사람은 누구나 남을 위해서는 수고를 아끼지 말아야 하며, 또 모든 일을 성사시키기 위해서는 반드시 남과 상부상조하여야 한다. 남과 더불어 서로 도와주고 도움을 받을 때 자신이 하고자 하는 일들이 이룩될 수 있기 때문이다. 또한 남을 잘 되게 해야 한다는 사상은 바로 사람을 존중하는 사상이며 평화를 사랑하는 사상이기도 하다.

『명심보감』 <존심편>(存心篇)에, “박하게 베풀고 후하게 바라는 사람에게서는 보답이 없고, 몸이 귀하게 되고 나서 천했던 때를 잊는 사람은 오래 계속하지 못한다.”⁴⁶⁾ “은혜를 베풀거든 그 보답을 구하지 말고, 남에게 주었거든 나중에 후회하지 말라”⁴⁷⁾는 말이 있다. 이 말은 남을 도움에 있어서는 순수한 양심과 도덕심에서 해야지 그 반대급부를 바라거나 해서는 안

46) 앞의 책, <存心篇>, “素書云 薄施厚望者 不報 貴而忘賤者 不久.”

47) 같은 책, <存心篇>, “施恩 勿求報 與人 勿追悔.”

된다는 것이다. 즉 은혜를 베푸는 일은 어디까지나 사랑의 정신에 근거를 둔 미덕(美德)에 그칠 뿐으로 그 이상의 것이 개재되어서는 안되며, 또 일단 남에게 물건을 준 이상 나중에 후회하는 마음을 가져서는 안된다는 것이다. 좌우명(座右銘)에 “남에게 은혜를 베풀거든 이것을 마음에 두지 말라”(施人慎勿念)고 한 말과 맥을 같이 한다 하겠다.

『명심보감』에 이런 이야기가 있다. 즉 요순 때 백성들이 지어 불렀던 노래 가운데, “해 뜨면 나가 일하고 해 지면 들어가 쉬네. 밭 갈아 먹고 우물 파서 물 마시니, 임금의 힘이 내게 무엇이 있나”⁴⁸⁾ 라는 이야기다. 이 노래 가사를 음미해 보면, 요 임금이나 순 임금이 어진 정치로 해서 백성들에게 은혜를 베풀었으나 이것을 표면에 나타내서 백성들에게 알리려 들지 않았기 때문에, 백성들은 자기들에게 안정과 평화로움을 가져다 준 사람이 누구인지에 대해서는 무관심했다는 내용이다. 다시 말하면 요 임금이나 순 임금은 순수한 자신의 양심과 도덕심에서 어진 정치를 펴서 백성들을 보살피고 백성들에게 시혜(施惠)를 베풀었다는 것이다.

증산은 이렇게 말한다.

“우리의 일은 남을 잘 되게 하는 공부이니라. 남이 잘 되고 남은 것만 차지하여도 되나니 전명숙이 거사할 때에 상놈을 양반으로 만들고 천인을 귀하게 만들어 주려는 마음을 두었으므로 죽어서 잘 되어 조선 명부가 되었느니라.”⁴⁹⁾

“상제께서 오셔서 천지도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고에 쌓인 원한을 풀고 상생의 도를 세워 후천 선경을 열어놓으시고 신도를 풀어 조화하여 도수를 굳건히 정하여 흔들리지 않게 하신 후에 인사를 조화하니 만민이 상제를 하느님으로 추앙하는 바가 되었도다.”⁵⁰⁾

이러한 사상은 우리 민족정신의 정수이기도 한, 바로 ‘널리 인간을 이롭게 한다’는 단군의 홍익인간(弘益人間) 사상과 그 맥을 같이 한다. 또 일면 기독교의 박애정신, 유교의 인, 그리고 불교의 자비심과도 상통하는 바가 있

48) 이기석 역해, 『명심보감』(서울: 홍신문화사, 1996), p. 83.: “日出而作日入而息 耕田而食鑿井而飲 帝力何有於我哉.”

49) 앞의 책, “교법: 1-2.”, p. 221

50) 같은 책, “예시: 9.”, p. 313

다. 그러므로 사람은 모름지기 남을 돕겠다는 생각을 가져야 하며, 또 이것을 실천에 옮겨야 한다. 그러나 보답을 바라는 마음이 있어서는 안된다. 더구나 작은 은혜를 베풀고 그 몇 갑절의 보답을 바란다면 오히려 도와준 동기가 불순하다. 이런 사람은 남을 도와주고도 때로는 상대방의 반발을 불러 일으켜서 고맙게 생각하기는커녕 도리어 서로 감정적 대립을 가져오게도 한다. 따라서 사람은 매사에 남을 잘되게 해야 한다는 마음을 가질 때 비로소 안정을 갖게 될 것이다.

앞에서도 살펴 보았지만 인간의 모든 소망은 평화로운 세계에서 자유롭게 행복하게 살아가고자 하는 데 있다. 그러나 인간은 루소(J. J. Rousseau)가 그의 저서 『사회계약론』(社會契約論)의 첫 머리에서 말하고 있는 것처럼, “인간은 본래 자유로운 몸으로 이 세상에 태어났다. 그럼에도 불구하고 어디에서나 인간은 쇠사슬에 얽매여 있다.”⁵¹⁾ 고 할 수 있다. 그 이유는 인간이 술한 경쟁을 물리치고 살아가기 위해서는 자연과 싸워야 하고 다른 인간과 싸워야 하고 또 자기 자신과 싸워야 하기 때문이다. 다시 말하면 인간은 자신을 둘러싼 자연환경이나 사회환경, 그리고 자신을 자유롭게 살아가지 못하게 하는 여러 가지 총체적인 인간생활 환경 속에서 살고 있으며, 또한 살아가야 하기 때문이다.

인간의 욕구 또한 단순하지 않다. 그리고 사람마다 갖고 있는 욕구의 내용이나 그 충족 양상도 다르다. 인간은 그저 마시고 자고 하는 기본적 욕구의 충족에 만족하지 않고, 계속해서 보다 차원 높은 새로운 목표를 세우고, 그 목표를 달성하기 위하여 부단히 노력하는 목표 지향성을 갖는다. 그러나 우리 인간은 대부분 자신의 모든 욕구들을 결코 만족시킬 수 없으며, 또 성취시킬 수도 없다. 일반적으로 인간은 자신의 욕구가 충족되면 좋아하고, 충족되지 못하면 싫어한다. 인간은 자신의 욕구가 충족되면 만족하고 또한 안정을 갖는다. 그러나 자신의 욕구가 어떤 장애물로 인해 사전에 거부당하거나 충족되지 않으면, 즉 자신의 욕구가 어떤 환경의 장애(障礙)나 자신의 결함 또는 하나의 욕구가 다른 욕구와 서로 모순되어 자신의 능력으로 어찌지

51) 李桓 譯, 루소, 『社會契約論』, 世界思想全集 33(서울: 삼성출판사, 1977), p.

못하면, 인간은 대개 안정을 잃게 되어 욕구불만 또는 갈등을 갖게 된다.⁵²⁾

일반적으로 인간의 마음 속에는 일찍이 괴테(Goethe)가 지적한 바와 같이 서로 반대되는 두 가지 충동, 즉 현세(現世)에 집착하여 육체적인 만족을 얻으려는 충동과 속세(俗世)를 벗어나서 숭고한 정신세계를 이루려는 충동이 공존하고 있다.⁵³⁾ 바로 이러한 상반(相反)된 두 가지 충동의 대립 때문에 인간은 대체로 자신의 마음의 안정은 무너지고 때로는 시기, 질투, 증오, 불안, 탐욕... 등과 같은 것에 의해서 욕구불만과 갈등을 갖게 된다. 이처럼 충족되지 못한 욕구는 마음을 불안하게 하고 마침내 안정을 잃게 된다. 따라서 인간은 자신의 자유롭고 행복한 삶을 영위하기 위하여, 또 자신의 욕구불만이나 갈등을 잠재우고 안정을 갖도록 하기 위하여 대순사상의 가르침인 「전경」과 「훈회」를 통한 증산의 말씀대로, “마음이 언제나 무욕청정(無慾淸淨)”⁵⁴⁾이 될 수 있도록 자기의 옳지 못한 마음과의 싸움을 끊임없이 전개해 나가야 할 것이다.

Ⅲ. 인간의 본성은 어떤 것인가

인간이란 무엇인가? 라는 질문에 이어, 인간의 본성은 어떤 것인가? 인간은 태어날 때 어떤 본성을 갖고 태어나는가? 에 대한 질문 역시 인간의 역사와 함께 계속 이어져 왔지만, 아직도 그에 대한 명쾌한 해답은 나오지 않고 있다. 어떤 학자는 인간의 본성은 태어날 때부터 선(善)하다고 하는가 하면, 어떤 학자는 태어날 때부터 악(惡)하다고 한다. 또 어떤 학자는 인간은 태어날 때 선하지도 악하지도 않다고 하는가 하면, 어떤 학자는 태어날 때 어떤 인간은 선하고 어떤 인간은 악하다고 한다.⁵⁵⁾

52) 인간은 일반적으로 자신의 원하는 목표를 향한 과정이 막히거나 지연되었을 때 욕구불만을 갖는다. 욕구불만의 요인으로는 외부적인 것과 내부적인 것이 있다. 외부적인 것에는 물리적·사회적 환경이 있으며, 내부적인 것에는 개인의 신체적인 결함, 특별한 능력의 부족, 혹은 부적절한 자기 억제 등이 있다. Rita L. Atkinson · Richard C. Atkinson · Ernest R. Hilgard, *Introduction Psychology*(1983): 李勳求 역, 현대심리학개론(서울: 정민사, 1988), p. 436

53) 朴贊機 譯, 괴테, 「파우스트」, 世界文學全集 51(서울: 삼성출판사, 1976), p. 51

54) 대순진리회교무부 편, 대순지침(서울: 대순진리회출판부, 1984), p. 39

55) 人間性에 대해 다윈(C. Darwin)은 弱肉強食 내지 生存競爭이라 하였고, 홉즈(T.

이와 같이 ‘인간의 본성이 무엇인가?’를 둘러싼 개념 정의는 학자들마다 각양각색으로 전개하고 있다. 그러나 여기에서 한 가지 분명한 사실은, 인간은 태어날 때 어떤 본성을 갖고 태어난다는 것이다. 그래서 인간이 어떤 본성을 갖고 태어나느냐에 따라, 그리고 그러한 본성이 삶의 사회화과정에서 어떻게 변화하느냐에 따라, 개인과 집단간에 정치문화를 비롯한 여러 문화가 만들어지며, 그러한 문화들이 어떻게 형성 발전되어 가는가에 따라 모든 인간 삶의 나름대로의 양태가 결정된다는 것이다. 즉 인간이 아무런 근심 걱정 없이 마음을 편히 가져 안심하고 선경사회를 이룩할 수 있는가, 또는 없는가의 여부가 결정되는 것이다. 『명심보감』 <안분편(安分篇)>에, “분수에 편안하면 몸에 욕됨이 없고, 기쁨을 알면 마음 절로 한가롭다. 비록 인간 세상에서 살지만, 도리어 이 인간 세상에서 벗어났다” (安分吟曰 安分身無辱 知機心自閑 雖居人世上 却是出人間)고 한 말이나, <존심편(存心篇)>에, “마음이 편안하면 초가집도 안락하고, 성정(性情)이 안정되면 나물국도 향기롭다” (心安 茅屋穩 性定 菜羹香)고 한 말 등은 바로 이를 뜻한다 하겠다. 그러기 때문에 우리는 인간의 인간다움을 가져다 줄 수도 있고, 또 그 반대일 수도 있게 하는 인간의 본성을 올바르게 이해하고 파악할 필요성을 갖는다. 여기서는 지금까지 많은 학자들이 제시한 인간의 본성에 대한 개념을 몇 가지로 분류해 살펴보고자 한다.

1. 성선설(性善說)

이 성선설은 “인간의 본성은 원래 선하다”⁵⁶⁾는 것으로, 맹자(孟子:B.C. 372~289) 철학의 근본이 되는 사상이다. 이 성선사상은 오랜 옛날부터 있었던

Hobbes)는 “萬人の萬人에 대한 鬪爭”이라 하였다. 스피노자(B. Spinoza)는 “인간은 本性上 敵이다”라 하였다, 마키아벨리(N. Machiavelli)는 “背恩·忘德·虛偽·卑怯·吝嗇”이라고 하였다. 한편 그로티우스(H. Grotius)는 “人性은 평화적 단결을 욕구하고 상호의존적 사회를 조직한다”고 하였으며, 로크(J. Locke)는 “理性의 命에 따라 살아가는 상태”라고 하였다. 또 동양의 孟子는 性善說·荀子는 性惡說을 주창하였으며, 서양의 플라톤(Platon)의 인간관은 성악설과 아리스토텔레스(Aristoteles)의 그것은 성선설과 상통한다 하겠다.

56) 孟子, <告子章句 上>, “孟子曰 水一信無分於東西, 無分於上下乎, 人性之善也 猶水之就下也, 人無有不善 水無有不下.”

사상으로 시경(詩經)이나 서경(書經), 중용(中庸)이나 좌전(佐傳) 등에서도 보인다. 그러나 공자의 인(仁)사상에 근거하고 자사(子思)의 성(誠)사상을 보다 더 발전시켜 자기의 학문적 기초로 삼은 것은 맹자가 처음이다.

맹자가 인간의 본성은 선하며, “사람은 선하지 않은 것이 없으며 만물 중에 신령스러운 존재다”(此人之性 所以無不善 而爲 萬物之靈也) 라고 한 것은 인간의 본성 속에 선의 요소가 있다는 의미이다. 이 말은 인간의 본성 속에는 선성(善性) 외에도 그 자체로는 선하지도 악하지도 않는 요소가 있으나, 이러한 것들은 인간만이 갖고 있는 것이 아니고 다른 동물도 다 가지고 있기 때문에 엄밀히 말해서 인간의 본성이라고는 말할 수 없다는 것이다.

흔히 맹자의 인성론(人性論)을 가리켜 맹자는 본연지성(本然之性)⁵⁷⁾에 대해서만 말을 하고 기질지성(氣質之性)에 대해서는 말을 하지 않으므로 해서 인간성에 내재(內在)하고 있는 동물성은 간과했다고 말하기도 한다.⁵⁸⁾

그러나 필자의 생각은 다르다. 맹자도 인간의 본성에는 생리적인 기질지성이 존재하고 있음을 인정했다 할 수 있다. 그 이유는 맹자의 다음 글이 그것을 말하고 있기 때문이다.

“사람은 금수와 다른 점이 극히 적다. 서민은 인륜을 버리지만 군자는 이를 보존한다.”⁵⁹⁾

“입이 맛을, 눈이 빛을, 귀가 소리를, 코가 냄새를, 사지가 편안한 것을 바라는 것은 본성이기는 하나 거기에는 명(命)이 있기 때문에 군자는 이것을 본성이라고 이르지 않는다.”⁶⁰⁾

그러면서도 맹자가 인간의 본성을 선하다고 한 것은 사회적이고 도덕적인 측면에서 인간성을 보려 했기 때문이다.⁶¹⁾

맹자는 다음과 같이 말을 한다.

57) 이 말은 인간만이 가지고 있는 본성이라는 뜻이다.

58) 한국철학연구회 편, 哲學研究, 제16집, p. 24

59) 孟子, <離婁章句 下>, “孟子曰, 人之所以異於禽獸者 幾希 庶民去之 君子存之.”

60) 같은 책, <盡心章句 下>, “孟子曰, 口之於味也 目之於色也 耳之於聲也 鼻之於臭也 四肢之於安佚也 性也 有命焉 君子 不謂性也.”

61) 金聖麟, “人間의 本性에 대한 基督敎的 照明,” 「聖經과 改革主義神學」(서울: 개혁주의신행협회, 1986), pp. 372~378

“넓은 영토와 많은 백성은 군자가 원하는 바이나 즐거움은 이에 있지 않으며, 나라를 천하의 중앙에 세우고 천하의 백성을 안정시키는 것은 군자가 즐거워하나 본성은 이에 있지 않다. 군자의 본성은 비록 도가 크게 행하여진다 하여도 조금도 더하지 않으며, 비록 궁하게 산다 하여도 덜어지지 않는다. 선천적으로 타고난 성분이 일정하기 때문이다. 군자의 본성은 인의예지(仁義禮智)가 마음속에 뿌리박고 있어서 그 빛이 윤택하게 얼굴 위에 나타나고 등 위에 흐르며 몸에 베풀어져서 말을 하지 않아도 몸이 깨닫게 된다.” 62)

“마음이 같다는 것은 무엇인가? 그것은 이(理)고 의(義)이다. 성인은 우리 마음이 같다는 것을 먼저 깨달은 자일뿐이다. 그러므로 이와 의가 우리 마음을 기쁘게 해주는 것은 마치 쇠고기나 돼지고기가 우리 입을 즐겁게 해 주는 것과 같다.” 63)

사람의 성(性) 속에는 인의예지(仁義禮智)의 밝은 지혜가 들어 있으며, 사람이 도덕을 행하고 만물의 영장이 될 수 있는 것은 인의예지의 성이 있기 때문이다. 이러한 인의예지를 사람은 잘 깨닫지 못하지만 군자가 되면 빨리 깨닫게 된다는 것이 맹자의 사상이다. 하여 맹자는 인의예지의 도덕적 근거를 인간의 본성에 두려 하였으며, 인간의 본성이 곧 도덕의 본체임을 주장하였다. 그리고 군자의 본성, 즉 군자의 궁극적인 목적은 인의예지(仁義禮智)의 본성을 밝히는 데 있으며, 그러한 일이 바로 군자의 사명이며 군자가 즐거워하는 바라고 하였다.

맹자의 성선설은 이와 같이 그 이론적 근거를 사단설(四端說)에 두고 있다. 즉 불쌍히 여기는 마음, 부끄러워 할 줄 아는 마음, 공경하는 마음(또는 사양하는 마음), 옳고 그름을 가릴 줄 아는 마음 등 사단에 그 이론적 근거를 두고 있다.

이러한 사람의 네 가지 마음, 즉 사단을 맹자는 구체적 예증을 들어 다음과 같이 설명하고 있다.

62) 孟子, <盡心章句 上>, “孟子曰, 廣土衆民 君子欲之 所樂 不存焉. 中天下而立 定四海之民 君子樂之 所性 不存焉. 君子所性 雖大行 不加焉 雖窮居 不損焉 分定故也. 君子所性 仁義禮智 根於心 其生色也 睟然見於面 盎於背 施於四體 四體 不言而喻.”

63) 같은 책, <告子章句 上>, “心之所同然者 何也 謂理也義也 聖人 先得我心之所同然耳 故 理義之悅我心 猶芻豢之悅我口.”

(1) 측은지심(惻隱之心)

측은지심이란 사단(四端)의 하나로, 불쌍히 여겨서 언짢아하는 마음을 뜻하며, 측은심(惻心)이라고도 한다. 즉 사람은 누구나 타고날 때부터 차마 남에게 잔인하게 하지 못하는 마음, 또는 어려움을 그냥 보지 못하는 동정심을 갖고 있다는 것이다.

맹자는 다음과 같이 말한다.

“남을 측은히 여기는 마음은 사람이란 모두 가지고 있다... 남을 측은히 여기는 마음은 인(仁)이다.” 64)

“사람은 누구나 다 남에게 차마 못하는 마음이 있다... 이른바 사람은 누구나 남에게 차마 못하는 마음을 지녔다는 까닭은 이러하다. 지금 어떤 어린애가 우물에 빠지는 것을 본다면 누구나 깜짝 놀라고, 측은하게 생각하는 마음이 생길 것이다...” 65)

맹자는 또 말하기를, 어린애가 우물에 빠지는 것을 본다면 누구나 깜짝 놀라고 측은하게 생각하는 마음이 생기는 것은 그 어린애의 부모와 친해 보려고 해서 그런 것도 아니고, 마을 사람이나 친구들에게 칭찬을 받기 위해서 그러는 것도 아니고, 또 구하지 않으면 비난의 소리를 듣기 싫어서 그런 것도 아니라고 하면서 오직 사람은 누구나 본래의 성품 가운데 측은하게 여기는 마음이 있기 때문이라고 하였다. 맹자가 말한 이러한 ‘도덕적 감성’은 인간으로 하여금 도덕적 선을 행하게 하는 것은 ‘선의지(善意志)’라고 말한 칸트의 생각과 그 맥을 같이 한다 하겠다.

(2) 수오지심(羞惡之心)

수오지심도 사단의 하나로, 불의(不義)를 부끄러워 하고, 불선(不善)을 미워하는 마음을 뜻한다. 즉 사람은 누구나 부끄러워하고 미워하는 마음을 갖고 있다는 것이다.

맹자는 다음과 같이 말한다.

64) 같은 책, <告子章句 上>, “惻隱之心 人皆有之... 惻隱之心 仁也.”

65) 같은 책, <公孫丑章句 上>, “人皆有不忍人之心... 所以謂人皆有不忍人之心者 今人乍見孺子將入於井 皆有怵惕惻隱之心.”

“악을 부끄럽게 여기고 미워하는 마음이 없는 자는 사람이 아니다... 악을 부끄럽게 여기고 미워하는 마음은 의(義)의 시작이다.” 66)

맹자는 앞에서 살펴본 바와 같이 사람에게서는 남을 불쌍히 여기는 마음, 즉 불인인(不忍人)의 마음을 비롯해서 자기의 잘못된 것을 부끄럽게 생각하고 남의 옳지 않은 것을 미워하는 수오(羞惡)의 마음을 갖고 있다고 하였다.

(3) 사양지심(辭讓之心)

사양지심도 사단의 하나로, 사양할 줄을 아는 마음을 뜻한다. 즉 사람은 누구나 사양하고 공경하는 마음을 갖고 있다는 것이다.

맹자는 다음과 같이 말한다.

“사양하는 마음이 없는 자는 사람이 아니다... 사양하는 마음은 예의 시작이다.” 67)

‘예’(禮)란 사람이 마땅히 지켜야 할 의칙(儀則), 인사(人事)로서 공경하는 마음의 표현이다. 고마운 뜻을 나타내는 언행이나 사례(謝禮)로 보내는 금품 등의 의미를 가진 이러한 예는 인간의 마음 속에서 나온다. 만약 사람에게 있어 사양지심이 없다면 그건 예가 아니고 실례(失禮)가 되기 때문에, 맹자는 사양하는 마음은 예의 시작이며, 사양하는 마음이 없는 자는 사람이 아니라고까지 하였던 것이다.

(5) 시비지심(是非之心)

시비지심 역시 사단의 하나로, 시비를 가릴 줄 아는 마음을 뜻하며, 시비(是非)는 지(智)의 단(端)이기도 하다. 즉 사람은 옳고 그름을 판단하는 마음을 언제나 갖고 있다는 것이다.

맹자는 다음과 같이 말한다.

“시비(是非)를 가리는 마음이 없는 자는 사람이 아니다... 시비를 가리는 마음은 지(智)의 시작이다.” 68)

66) 같은 책, 같은 편, “無羞惡之心 非人也... 羞惡之心 義之端也.”

67) 같은 책, 같은 편, “無辭讓之心 非人也... 辭讓之心 禮之端也.”

68) 같은 책, 같은 편, “無是非之心 非人也... 是非之心 智之端也.”

맹자는 앞에서 살펴본 바와 같이 시비를 가리는 마음은 지의 시작이며, 시비를 가리는 마음이 없는 자는 사람이 아니라고까지 하였다.

맹자는 더 나아가 “사람에게 이러한 사단이 있는 것은 마치 사람에게 사지가 있는 것과 같다. 그러나 사단이 사람에게 있으면서도 자기는 이것을 할 수 없다고 하는 사람은 스스로를 해치는 사람이고, 또 자기 임금더러 그런 일을 하지 못한다고 말하는 사람은 자기 임금을 해치는 사람이다. 자기에게 있는 이 사단을 확충시킬 줄 알게 된다면, 마치 불이 처음 타오르고 샘물이 처음 솟아오르는 것과 같다. 진실로 그것을 확충시킬 수 있다면 온 천하를 보호함에도 충분할 것이고, 그렇지 않으면 자기 부모조차도 섬기지 못하게 될 것이다” 라고 하였다.

이상에서 살펴본 바와 같이, 맹자의 성선설은 “사람 치고 선하지 않은 사람은 없으며, 물 치고 아래로 내려가지 않는 물이 없다(人無有不善, 水無有不下)”⁶⁹⁾는 말처럼 인간의 본성은 선하다는 것에서 출발하여, 사람은 누구나 차마 못하는 어진 마음을 지니고 있다는 것이다. 즉 측은히 여기는 마음, 부끄러워할 줄 아는 마음, 남에게 사양하는 마음, 일의 시비 선악을 판단할 줄 아는 마음이 그것이다. 사람은 누구나 다 착하고 올바른 인간이 될 수 있는 인의예지, 즉 사단의 잠재력을 지니고 있다. 다만 이것을 어떻게 확충시켜 나가느냐에 따라 올바른 사람이 될 수도 있고 어진 통치자도 될 수 있는 것이다. 그러나 사람이 사적 욕구에만 치우치면 마음속에 잠재되어 있는 사단은 그 가치를 발휘하지 못하게 되는 것이다. 즉 악한 인간도 본성은 선하나 타고난 본성(性情)이 아닌 후천적인 것이기 때문이다.

이러한 성선사상은 주로 악육강식의 혼란상태를 바로잡고, 도덕이 땅에 떨어져 폭력과 사설(邪說)이 횡행하여 극도로 혼란에 빠진 천하를 바로잡고, 도탄에 빠진 백성들을 구해야 한다는 목적에서 성립한 하나의 덕목론적 정

여기서 ‘지’(智)란 말은 단순히 알고 있는 내용이나 사물을 뜻하는 지식(知識: knowledge)이라기 보다는 일체의 사상이나 도리(道理)에 대하여 정확한 판단을 내리고 마음 속의 미망(迷妄)을 끊는 작용, 즉 도덕적으로 선과 악을 판단하는 지혜(智慧: wisdom)를 뜻한다 하겠다. 왜냐하면 중국의 전통적인 사상에서의 지(智)의 관념은 사물에 대한 객관지(客觀知)가 아니고 윤리적인 측면에서의 선악의 판단을 의미하는 것이기 때문이다.

69) 孟子, <告子章句上>.

치철학이라 할 수 있다. 그래서 맹자는 오직 이익 추구만을 일삼는 공리주의를 배격하고 인의에 입각한 왕도정치를 펴야 한다는 학설에 커다란 영향을 미쳤다. 이러한 문맥에서 서양의 성선설적 정치사상은 루소(J. J. Rousseau)⁷⁰⁾ 등에서 나타났다. 루소는 인간이 자연상태에서는 자연적 자유를 가지나 이것은 불완전한 것이기 때문에 계약에 의한 사회적 자유(계약적·시민적 자유)를 가진다고 하여 인민주권적 사회계약론을 전개하였다.

2. 성악설(性惡說)

이 성악설은 “인간의 본성은 악하다. 그것이 선한 것은 (후천적인 교정이라 할) 인위(人爲)의 결과이다”⁷¹⁾ 라는 것으로, 순자(荀子: B. C. 298~238?) 철학의 근본이 되는 사상이다. 이 성악사상은 순자 이전에도 있었으나 공자의 성론을 이어 받아 자기의 학문적 기초로 삼은 것은 순자가 처음이다.

순자가 인간의 본성은 악하며, “인간의 본성을 따르고 인간 본래의 감정에 따르면, 사람들 사이에 쟁탈이 생기고 예의를 저버리게 되고 이치를 어지럽히게 되어 세상은 드디어 혼란에 빠지게 된다” (然則從人之性 順人之情 必出於爭奪 合於犯文亂理 而歸於暴)⁷²⁾ 순자, 성악편> 라고 한 것은 인간의 본성 속에 악의 요소가 있다는 의미이다. 나아가 순자는 인간의 본성은 악하기 때문에 사람은 반드시 스승으로부터 가르침을 받아 예의를 갖추도록 하지 않으면 안된다고 하였다.

맹자는 말한다.

“자기의 마음을 다하는 자는 본성(性)을 알게 되며, 자기의 본성을 알면 천(天)을 알게 된다.”⁷²⁾

70) 서양에서는 루소(J. J. Rousseau)가 먼저 성선설을 주장하였다. 그는 그의 저서 「에밀」(Emile: 1762)에서, “인간이 조물주의 손으로부터 나올 때는 모든 것이 착하지만, 인간의 손에 옮겨지게 되면서 모든 것이 악하게 되었다” 라고 하였다. 즉 인간은 본래 순진하고 어질며 티없이 착한 성품을 지니고 태어나지만, 기존 인간사회의 풍습이나 성인들과의 관계에 의해서 악하게 된다는 것이다. 그래서 「에밀」에서 그는, 어린 아이들은 사회의 악영향을 받지 않도록 자연에 맡긴 교육을 해야 한다는 자연주의적 교육론을 전개하였다. 「에밀」은 칸트로 하여금 인간에 있어서의 자유의 중요성을 절감케 한 것이다.

71) 荀子, <性惡篇>, “人之性惡 其善者僞也.”

이 말은 사람은 누구나 인의예지의 사단인 양심을 갖고 있기에, 이 양심의 싹을 잘 기르기에 힘쓰는 사람은 인간의 본성을 아는 사람으로, 인간의 본성을 알면 하늘의 이치도 따라서 알게 된다는 의미이다.

이에 대해 순자는 다음과 같이 말한다.

“하늘(天)에는 하늘로서의 사시(四時)의 운행이 있고, 땅(地)에는 땅으로서의 만물의 생산이 있고, 사람(인간)에는 사람으로서의 마땅히 다스려야 할 일이 있다. 대저 이런 것을 가리켜 능히 (천지와) 나란히 된다고 하는 것이다.” 73)

이 말은 하늘과 땅, 그리고 사람은 각각 나름대로의 독자적인 직분을 가진 존재로 보았음을 의미한다. 순자의 “하늘은 사람이 추위를 싫어한다고 해서 겨울을 멈추어 없애지 아니하고, 땅은 사람이 먼 거리를 싫어한다고 해서 광대함을 멈추어 없애지 아니하고, 군자는 소인들이 흉흉(恟恟)하다고 해서 도덕적 행동을 멈추지 아니한다. 하늘에는 항구불변의 법칙이 있고, 땅에는 일정한 도리가 있고, 군자에게는 일정불변의 체통이 있다. 군자는 그 일정불변의 체통에 말미암는데 소인은 그 공리(功利)를 계산한다” 74)는 말에서 그 의미가 더욱 분명해진다. 다시 말하면 중국 고대의 천도관(天道觀)은 종교적 도덕적 의미가 있으며, 보편적 집단적 권위의 실재(實在)를 지향하는 것이었는데 반하여 순자의 천(天) 사상은 과학적 자연적인 의미를 가진 기계적인 천을 말한다 하겠다.

순자의 이러한 천 사상은 화복(禍福)·치란(治亂)·요상(妖祥)을 천의 소위(所爲)로 보는 당시의 일반적 견해를 완전히 타파하고 있다. 순자는 그의 <천론편>(天論篇)의 벽두에서 화복과 치란은 인간에 말미암는 것이지 천에 말미암는 것이 아님을 설하면서 무의지(無意志)한 자연으로서의 천은 국가의 치란에 아무 상관이 없음을 강조하고 있다. 그리하여 그는 천리(天理)를 궁구(窮究)하려 함은 인도(人道)에 힘쓰는 것만 못하다는 뜻을 이 편의 대강

72) 같은 책, <盡心章句 上>, “盡其心者 知其性也 知其性則知天矣.”

73) 荀子, <天論篇>, “天有其時 地有其財 人有其治 天是之謂能參.”

74) 같은 책, 같은 편, “天不爲人之惡寒也 而輟冬 地不爲人之惡遠也 而輟廣 君子不爲小人之恟恟也 而輟行 天有常道矣 地有常數矣 君子有常體矣 君子道其常 小人計其功.”

으로 제시하고 있다. 즉 그는 천 중심으로부터 인간중심으로 바꾸었다고 할 수 있다.⁷⁵⁾

그러면 순자가 어떤 근거에서 인간의 본성을 악하다고 보았는가? 여기서는 순자의 <성악편>(性惡篇)을 중심으로 하여 살펴보고자 한다.

첫째, 인간의 본성은 악하며, 선한 것은 인위적인 것이라는 것이다. 인간은 태어나면서부터 이익을 좋아하고 그것에 따르는 까닭에 남과 쟁탈을 하고 사양함을 갖지 않는다. 또 태어나면서부터 남을 질투하고 미워함이 있는 까닭에 남을 해치는 일이 생기고 성실함과 신의를 갖지 않는다. 그리고 태어나면서부터 아름다운 소리와 미색(美色)을 좋아하는 이목(耳目)의 감각적인 욕망이 있는 까닭에 무절제함이 생기고 예의와 문리(文理)를 갖지 않는다. 이러한 것들이 바로 인간의 본성이며, 인간이 그 본성대로 살아가면 세상은 혼란에 빠지게 된다는 것이다. 그러므로 인간은 반드시 스승에 의한 규범의 강화와 예의에 의한 인도(引導)를 받아야 한다. 그렇지 않고 성정(性情)대로 하면 인간은 방종하게 되고, 방자한 행동을 꺼리지 않게 되며, 예의를 어기게 되는 것이다.

둘째, 인간의 본성은 태어난 그대로의 자연적이라는 것이다. 맹자의 “사람이 학문하여 자기 향상을 도모하는 것은 그 본성이 선한 까닭이다”⁷⁶⁾ 라고 한 주장에 대해 순자는, “그렇지 않다. 그것은 인간의 본성을 잘 알지 못하고 인간의 본성과 후천적인 인위와의 구별을 잘 살피지 못한 것이다”⁷⁷⁾ 라고 반박한다. 즉 본성이란 것은 하늘이 성취한 자연적인 것으로 후천적으로 배워서 되는 것도 아니고 노력한다고 되는 것도 아니라는 것이다. 다만 배워서 할 수 있고 노력해서 이를 수 있는 것은 인위이며, 그것은 성인이 만들어낸 예의 등을 말하는 것이다.

셋째, 인간의 본성과 후천적인 인위는 구별되어야 한다는 것이다. 예의란 것도 인간의 본성에 의해서 자연적으로 나타나는 것이 아니라 성인(聖人)의 인위에 의해서 생긴다. 예를 들면 목공이 나무를 쪼개어 기물을 만들지만, 그것은 목공의 본성에 근거하여 만들어지는 것이 아니라 목공의 작위에서

75) 安炳周 譯, 荀子(서울: 삼성출판사, 1977), p. 430.

76) 荀子, <性惡篇>, “人之學者 其性善也.”

77) 같은 책, 같은 편, “是不然 是不及知人之性 而不察乎人之性偽之分者也.”

만들어지는 것이다. 마찬가지로 성인은 사려를 거둬주고 많은 작위를 되풀이하여 예의를 만들고 법도를 제정하지만, 그것 또한 성인의 작위에서 만들어지는 것이지 본시부터 인간의 본성에 근거하여 만들어지는 것이 아니라는 것이다.

눈이 아름다운 빛을 좋아하고 귀가 아름다운 소리를 좋아하고 입이 좋은 맛을 좋아하고 마음이 이익을 좋아하고 육체가 안일을 좋아함과 같은 것은, 이것은 모두 인간의 성정에 근거하여 생기는 것이다. 직감적으로 저절로 그렇게 되는 것으로, 노력을 한 뒤에 그것이 생기지는 않는다. 다시 말하면 직감적으로 그렇게 되지 않으며, 반드시 노력을 한 뒤에야 비로소 그렇게 되는 것을 위(僞) 즉, 인위(人爲)라 한다. 이것이 본성과 인위가 생겨나는 까닭이며, 그것이 바로 서로 같지 않은 증거라는 것이다.

넷째, 인간이 선한 일을 하고자 하는 것은, 타고난 본성이 악하기 때문이라는 것이다. 대개 덕이 박한 사람은 후해지기를 바라고, 용모가 잘 생기지 못한 사람은 아름답게 되기를 바라고, 집이나 땅을 좁게 가진 사람은 넓은 집이나 땅을 갖기를 바라고, 가난한 사람은 부자가 되기를 바라고, 신분이 낮은 사람은 높아지기를 바라고, 자기가 자기에게 자신이 없는 사람은 반드시 그것을 외부에서 찾게 된다. 그런가 하면 장가들어 처자가 갖추어지면 곧 어버이에 대한 효도가 쇠(衰)하고, 물질적 욕망이 충족되면 곧 친구에 대한 신의가 쇠하고, 지위나 봉록이 높아지고 많아지면 곧 군왕에 대한 충성이 쇠하여진다. 이로써 본다면 사람들이 선한 일을 하고자 하는 것은 본성이 악하기 때문이라는 것이다.

이와 같이 순자의 성악설은 인간의 본성은 악하며 그것이 선하게 된 것은 어디까지나 인위적인 것으로, 주로 인간의 본성은 선하다고 한 맹자의 성선설에 대한 논박으로 이루어진 것이다.

그러면 어떻게 해서 사회에는 좋은 사람이 있을 수 있으며, 또 어떻게 해서 사회가 안정될 수 있는가? 순자는 말한다. 그것은 성인이 인간의 성정에 근거하여 일련의 조치를 취함으로써 사람의 성정을 악한 것에서 선한 것으로 변화시켰기 때문이라는 것이다. 그것은 어떤 조치를 말하는가? 순자는 말한다. 첫째 군왕의 권위를 세우고, 둘째 예의를 사용하여 교화를 펼치고,

셋째 법도를 제정하여 규범을 바로 잡고, 넷째 형벌의 수단을 사용하여 악행을 금지시켜야 된다는 것이다. 즉 굽은 나무가 교정을 거치면 곧아질 수 있고 금속이 제련을 거치면 날카로와질 수 있는 것처럼, 사람의 성은 예의에 의한 교화와 법도에 의한 제약을 거치면 선하게 변화될 수 있다. 다시 말하면 사람의 본성은 본시 악한데 그것이 선하게 바뀐 것은 인위적인 결과이며, 만일 군왕이 권위를 갖지 못하고 교화도 사라지고 법률도 없어진다면 이 세상은 혼란스러워지게 되는 것이다. 그러기에 사람의 본성은 악하다는 것이다.

또, 맹자는 인간은 태어나면서부터 '인의예지'의 <사단>을 갖고 있기 때문에 이것을 확충(擴而充之)하면 성인이 된다고 하였다. 그러나 순자는 인간은 태어나면서부터 악한 성향을 갖고 있지만 지능(知能) 또한 갖고 태어났기 때문에, 이것을 잘 교화하고 다스리면 성인이 될 수 있다는 것이다. 즉 맹자는 선한 본성의 확충을 주장한 반면에 순자는 악한 본성의 개조를 주장하였다. 그러므로 이 두 사람의 사상은 그 과정은 다르지만 가야할 목적지는 동일하다고 할 수 있다.

맹자와 순자가 후대에 미친 영향은 또한 지극히 크다. 맹자가 주장한 성선론에 따르면 정부는 당연히 어진 정치(仁政)를 베풀어야 하며, 모든 인간은 인간 본래의 선을 확충시켜 스스로 도덕의 실천을 부르짖어야 한다. 순자가 주장한 성악설에 따르면 정부는 법치(法治)에 치중해야 하며, 모든 인간은 인간 본래의 악을 규제하고 예의 형식에 의한 부단한 수양을 부르짖어야 한다. 그러나 맹자의 성선설은 높은 도덕을 주장해서 좋기는 하지만 원칙론적인 성설설은 국력의 쇠퇴를 초래할 가능성이 있는 반면에 순자의 성악설은 법치에 의한 질서 유지에는 도움이 되겠지만 자칫하면 잔혹하고 폭압적인 정치를 가져올 가능성이 있다. 맹자의 성선설을 바탕으로 한 정치를 사람의 덕성에 의한 정치(人治)라고 한다면 순자의 성악설을 바탕으로 한 정치를 법으로 다스리는 정치(法治)라고 할 수 있다.

그러나 맹자는 어느 한 측면만을 강조하는 것은 충분하지 못하다고 하면서, 다음과 같이 말한다.

“단지 선한 것만으로만 정치를 하기에는 부족하고, 한갓 법만으로는 저

절로 되어가는 것이 아니다.” 78)

이 말은 정치에 있어서 인(仁)과 선한 마음만 가지고는 인정이 베풀어지는 것은 아니며, 선왕의 도라는 규범에도 따라야만 비로소 인정을 이룰 수 있다는 의미이다. 즉 법은 고정적인 것이므로 법치만 가지고서는 복잡하게 변화하고 있는 사회현상에 적응할 수 없으며, 사람을 위한 정치(인치)는 나름대로 갖고 있는 자신의 주관적인 의지를 가지고 모든 판단의 기준으로 삼기 때문에 모든 사람들이 받아들일 수 있는 객관적이며 통일적인 기준을 갖지 못한다는 것이다.

이러한 성악사상은 주로 중국 고대의 춘추시대(春秋時代: B.C. 770~B.C. 403)에 격심한 정치적 변혁을 배경으로 하여 성립한 하나의 덕목론적(德目論的) 정치철학이라 할 수 있다. 그래서 사인(士人)에 의한 군권(君權)의 강화를 설파하였고 그 결과 법가(法家)의 학설에 커다란 영향을 미쳤다. 이러한 문맥(文脈)에서 서양의 성악설적 정치사상은 홉즈(Thomas Hobbes)⁷⁹⁾ 등에서 나타났다. 때문에 맹자의 성선설과 순자의 성악설, 그리고 인정과 법치는 나름대로 모두 각각 그 합리성이 있다 하겠다.

78) 孟子, <離婁章句 上>, “徒善 不足以爲政 徒法 不能以自行.”

79) 서양에서는 홉즈(Thomas Hobbes: 1588~1679)가 먼저 성악설을 주장하였다. 그는 그의 저서 「리바이어던」(Leviathan: 1651)에서, 인간의 자연상태는 “만인의 만인에 대한 투쟁”(Bellum omnium contra omnes)인 상태로서 “인간은 인간에 대하여 늑대”라고 하였다. 즉 인간은 육체적·정신적 능력에 있어서 평등하며 목적 달성에의 욕망도 평등하나 원래 인간 자체가 비사회적, 이기적, 성악(性惡)한 것이기 때문에 <만인의 만인에 대한 투쟁> 상태가 전개된다는 것이다. 그는 또한 인간이 이성적 존재임을 인정하면서 자연상태에서 벗어나서 인간의 성악적(性惡的) 본능으로부터 보호받을 수 있는 공동계약에 입각한 <필요악으로서의 거대한 국가>가 구성된다고 하였다. 자연권(right of nature)은 자연상태에 있어서의 인간이 가지는 권리인 것이며, 인간이 자기자신의 생명을 유지하기 위해 자기 스스로의 힘을 사용하는 데서 자생한 것이었다. 자연상태에서는 공동의 권력이 없기 때문에 법이 없으며, 법(法)이 없기 때문에 정의(正義)와 부정의(不正義)의 구별도 없다는 것이었다. 따라서 이와같은 상태에서 벗어나서 국가상태로 옮겨가게 된다고 해서 자연과는 구별되는 자연법(law of nature)을 명백히 했다. 즉 인간은 자연상태에서는 안전한 생활을 할 수 없기 때문에 자기 보존을 위해 서로의 자유를 제한하여야 하며, 제재(制裁)의 권력을 가진 군주와의 계약이 필요하다고 하였다. 그러나 인간이 일단 군주와 계약이 체결되면 그 계약을 수정, 취소, 또는 변경, 해제할 수 없으며 오직 복종만 있을 뿐이라고 하였다. 즉 군주의 자의적 지배는 배제하고 있다. 그래서 그의 성악설은 인의와 법정을 잘 실천하면 우(禹)와 같이 성인이 될 수 있다는 순자의 성악설과는 상당한 차이가 있다 하겠다.

3. 성무선무악설(性無善無惡說)

이 성무선무악설은 “인간의 성은 선천적인 본성을 가리키는 것으로, 선천적인 본성은 자연스러운 것이어서 선함도 없고 선하지 않음도 없다” 라는 것으로, 춘추전국시대 제(齊)의 사상가인 고자(告子) 철학의 근본이 되는 사상이다. 이 성무선무악 사상은 맹자와 논변을 하는 가운데 분명하게 드러나고 있다.

고자가 인간의 본성은 자연성 그대로이며, “사람의 본성은 버드나무와 같고, 의(義)는 버드나무로 만든 바구니와 같다. 사람의 본성으로 인의(仁義)를 행한다면, 그것은 마치 버드나무로서 바구니를 만드는 것과 같다”⁸⁰⁾ 라고 한 것은 인간의 본성 속에는 선도 악도 없다는 의미이다. 즉 백지(白紙)라는 것이다. 나아가 고자는 선악이란 완전히 후천적 인위적으로 이루어진다고 말하였다.

고자는 말한다.

“사람의 본성은 마치 흐르는 물과 같다. 동쪽으로 물꼬를 트면 동쪽으로 흐르고, 서쪽으로 트면 서쪽으로 흐른다. 사람의 본성에 선함과 선하지 않은 구분이 없는 것은, 물에 동쪽과 서쪽의 구별이 없는 것과 같다.”⁸¹⁾

이 말은 사람의 본성은 감혀 있는 물과 같으며, 사람이 어떤 방향으로 작위를 가하는냐에 따라 흐르는 방향이 다르게 나타난다는 의미이다.

이에 대해 맹자는 다음과 같이 묻는다.

“물에는 정말 동서의 구별이 없지마는, 어찌 상하의 구분이야 없겠는가? 사람의 본성이 선한 것은 물이 아래로 흘러내려가는 것과 같다. 낮은 곳으로 흘러내려가지 않는 물이 없듯이 그 본성이 악한 사람은 없다. 지금 물을 손으로 쳐서 사람의 이마 위로 튀어오르게 할 수가 있고, 또 거세게 흘러가게 한다면, 산에라도 올라가게 할 수가 있다. 그러나 그것이 어찌 물의 본성이겠는가?”⁸²⁾

80) 孟子, <告子章句 上>, “性猶杞柳也 義 猶柤棬也 以人性爲仁義 猶以杞柳爲柤棬.”

81) 같은 책, 같은 편, “性猶湍水也 決諸東方則東流 決諸西方則西流 人性之無分於善不善也 猶水之無分於東西也.”

82) 같은 책, 같은 편, “水信無分於東西 無分於上下乎 人性之善也 猶水之就下也 人

이 말은 물이 아래로 흘러내려가듯이 인간의 본성도 선하다는 것을 의미한다. 물이 동으로, 서로, 남으로, 북으로 흘러갈 수 있는 것은 어디까지나 사람이 인위적으로 물꼬를 동으로, 서로, 남으로, 북으로 흘러가게 만들었기 때문이다. 즉 이것은 물이 외부의 압력을 받아 그렇게 되는 것이지 물의 본성이 그래서 그런 것은 아닌 것처럼, 사람이 악한 일을 할 수 있는 것은 그 본성 또한 이와 같이 외부로부터 영향을 받기 때문이라는 것이다.

고자는 또 말한다.

“생(生) 자체가 본성이다.” 83)

이 말은 인간이 태어나 살아가는 그 삶 자체, 즉 자연 상태 그대로가 바로 인간의 본성이라는 것이다.

이에 대해 맹자는 또 다음과 같이 묻는다.

“생을 본성이라고 하는 것은 흰 것을 희다고 하는 것과 같은 것인가?… 그렇다면 흰 것의 흰 것, 흰 눈의 흰 것, 백옥의 흰 것은 같은가?… 그렇다면 개의 본성은 소의 본성과 같고, 소의 본성은 사람의 본성과 같은가?” 84)

맹자는 사물에 따라 모두 다르듯이 모든 동물의 본성이 각각 다르며, 특히 사람의 본성만이 선을 지니고 있으며, 사람이 도덕을 행하고 만물의 영장이 될 수 있는 인의예지의 성을 갖고 있다는 전제하에서 고자에게 질문을 던졌다. 그러나 고자는 하나같이 “그렇습니다”(然) 라고 하여 맹자의 주장을 반박한다. 고자는 결국 인간 본성에는 선악의 속성(屬性)은 없고 단지 <안>에는 인(仁)이 존재하고 의(義)는 <밖>에 있다 하여, 외적조건을 정리한 정신 양장(養長)을 주장하였다고 하겠다.

이상에서 살펴본 바와 같이 인간의 본성이 무엇인가?를 둘러싼 개념 정의는 학자들마다 다 다르다. 그러나 서로 대립되고 반대되는 개념 정의에도

無有不善 水無有不下 今夫水 搏而躍之 可使過頽 激而行之 可使在山 是 豈水之性哉.”

83) 같은 책, 같은 편, “生之謂性.”

84) 같은 책, 같은 편, “生之謂性也 猶白之謂白與… 白羽之白也 猶白雪之白 白雪之白猶白玉之白與… 然則犬之性 猶牛之性 牛之性 猶人之性與.”

불구하고 어느 부분에서는 서로 그 주장이 일치하는 측면도 적지 않음을 알 수 있다. 예를 들면 인간의 본성은 선하다고 주장하는 맹자도 “그 본성을 따라 움직이는 정(情)은 선을 할 수 있는 것이다. 이것이 이른바 선이다. 그러므로 나는 본성을 선하다고 하는 것이다”⁸⁵⁾ 라고 하여, 인간의 본성은 무조건 선한 것이 아니고 어디까지나 선할 가능성이 있다고 말했다. 그런가 하면 인간의 본성은 악하다고 주장하는 순자도 “길거리의 보통 사람도 우 임금과 같은 성인이 될 수 있다고 하는 것은 무엇을 말하는 것인가… 대저 우(禹)가 우로서의 가치를 갖는 까닭은 그 인의(仁義)와 올바른 규범 즉 법정(法正)을 잘 실천하기 때문이다. 그렇다면 인의와 그것을 알고 그것을 능히 실천할 수 있는 객관적 도리가 갖추어져 있는 것이다. 그런데다 길거리의 보통 사람들에게도 모두 인의와 법정을 능히 실천할 수 있는 재능이 있다. 그렇다면 그들 보통 사람들도 우와 같은 성인처럼 될 수 있는 것은 분명하다”⁸⁶⁾ 라고 하여, 인간의 본성이 비록 악하기는 하나 그것이 절대적인 것은 아니고 때에 따라서는 선해질 가능성이 있다고 말한 것에서 알 수 있다 하겠다.

이러한 성무선무악사상은 주로 제후들의 불인한 정치와 악육강식하는 침략행위를 규탄하는 것을 목적으로 성립한 하나의 덕목론적 철학이라고 할 수 있다. 이러한 문맥에서 서양의 성무선무악적 정치사상은 로크(John Locke)⁸⁷⁾ 등에서 나타났다. 로크는 인간의 생명 자유 재산과 같은 자연권을

85) 같은 책, 같은 편, “乃若其情則可以爲善矣 乃所謂善也.”

86) 荀子, <性惡篇>, “塗之人可以爲禹… 凡禹之所以爲禹者 以其爲仁義法正也 然則仁義法正 有可知可能之理 然以塗之人也 皆有可以知仁義法正之質 皆有可以能仁義法正之具 然則其可以爲禹明矣.”

87) 서양에서는 로크(John Locke: 1632~1704)가 먼저 성무선무악설을 주장하였다. 그는 그의 저서 「人間悟性論」(An Essay Concerning Human Understanding: 1690)에서, 인간의 모든 지식은 경험으로부터 그리고 감각을 통해 획득된다. 다시 말하면 “먼저 감각 속에 없었던 것은 오성 속에도 없다”고 말하였다. 인간이 태어났을 때에는 마음은 백지(tabla rasa)이고 감각적 경험이 여러 가지 방법으로 이 종이 위에 글씨를 써서 마침내 감각으로부터 기억이 생기고 기억으로부터 관념이 생긴다. 이러한 이론은 오직 물질적 사물만이 우리들의 감각에 작용하므로 우리는 오직 물질을 알 수 있을 뿐이고 유물론적 철학을 채택하지 않을 수 없다는 것이다. 즉 인간이 태어날 때는 본능조차 갖지 않으며, 오직 환경에 의해 자극을 받는 비능동적이며 수동적 존재라는 것이다. 그러나 그의 성무선무악설은 고자가 “식욕과 성욕이 인간의 본성이다”(食色 性也)라고 주장한 것과는 차이가 많을 것이다.

가진 자연상태에서 생활하고 있다고 가정하였다. 그러나 인간은 곧 자신들의 재산을 보호하기 위해 공동의 권위 없이는 이러한 자연권의 보호가 어렵다는 것을 발견하게 된다. 그래서 국민들은 공동의 입법 사법 행정부가 존재하는 시민 사회의 설립에 합의하게 된다는 것이다. 또 그는 계약은 모든 개인에 의하여 성립되며, 그것에 동의하지 않은 사람은 그 계약에 의해 구속되지 아니하며, 또한 그들은 다른 곳으로 떠날 수도 있다고 주장하였다.

4. 대순사상을 통해 본 인간의 본성

인간은 주어진 세계 안에서 자기와 만나게 되는 모든 것에 대해서 의문을 제기한다. 이것은 무엇이고 저것은 무엇인가? 하는 의문으로부터 자유로울 수 없는 것이다. 부딪치는 사물에 대한 의문은 자연발생적인 것이고 생래적인 것이다. 인간은 사유하는 동물이기 때문에 다른 동물보다 더 빠른 진화를 보였으며 지구상의 모든 생물계를 지배하는 지금과 같은 고도 문명사회를 이룰 수 있었다. 바로 이 사유할 수 있는 능력 때문에 인간은 자기와 마주치는 모든 사물과 생물 등에 대해서 묻고 또 묻는다. 또한 인간은 자기 자신에 대해서도 묻는다. 나는 도대체 누구인가? 인간이란 무엇인가? 인간은 어떤 본성을 갖고 태어나는가? 나의 본성은 선한가, 아니면 악한가? 등 갖가지 의문을 품게 된다. 이러한 물음은 인간 역사만큼이나 오랜 세월 동안 계속되어 왔으며, 동서고금을 통해 인간 자신이 제기하고 있는 보편적 물음이라고 할 수 있다. 그 이유는 인간 이외의 다른 존재자들은 자기 자신에 대해서 의문을 제기하고 또 물음을 던지지 않기 때문이다. 인간만이 지니고 있는 이같은 철학적 사고 체계는 고대 역사로부터 꾸준히 이어온 것이며, 물론 의문을 품은 세월만큼 이에 대한 답도 무수히 시도되어 왔다. 그러나 이러한 물음은 인간 자신이 질문자이면서 동시에 질문을 받는 자로 있는 한, 완전한 해답을 찾는다는 것은 불가능하며, 또 주어진 해답이 또 다른 의문을 불러일으키게 된다는 것도 불가피하다 할 수 있다.

인간의 본성이 무엇인가? 라는 물음도 마찬가지다. 종교적 물음이든 일반적 물음이든 물음 그 자체는 같지만 인간의 본성 자체를 분석·평가하는 방법과 학문을 하는 태도에 있어서는 근본적으로 차이가 있다. 다만 하나의

일치점이 있다면 이원론, 즉 선의 원리와 악의 원리가 같이 공존하는 것을 거부한다는 점이다. 즉 영(靈)과 육(肉)의 결합으로 이루어진 인간을 영적인 측면에서 보면 인간의 본성은 선하게 보이고, 육적인 측면에서 보면 악하게 보인다. 맹자가 인간의 본성을 선하다고 본 것은 정신적인 기능을 인간의 본연지성으로 보았기 때문이며, 반면에 순자가 인간의 본성을 악하다고 본 것은 물질적 욕구 충족을 인간의 본성으로 보았기 때문이다.

대순사상에서는 인간의 본성을 고자가 ‘인간의 성은 선천적인 본성을 가리키는 것으로, 선천적인 본성은 자연스러운 것이어서 선함도 없고 선하지 않음도 없다’ ‘선악이란 완전히 후천적 인위적으로 이루어진다’ 라고 말한 성무선무악설과 그 맥을 같이 하고 있다. 다시 말하면 “인간의 심성을 선이나 악으로 구별하는 것이 아니라 심성의 바탕은 백지와 같은데 그 위에 인간이 선이나 악으로 물감을 칠해 나간다”⁸⁸⁾ 할 것이다.

그러나 증산은 “선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었도다”⁸⁹⁾ 라고 말하면서, 증산 자신이 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 삼계공사를 시작한다고 말하였다. 즉 증산은 도수를 굳건히 하여 조화하면 그것이 기틀이 되어 인사가 저절로 이룩된다고 한 것이다. 증산은 또 이렇게 말한다.

“지난 선천 영웅시대는 죄로써 먹고 살았으나 후천 성인시대는 선으로써 먹고 살리니 죄로써 먹고 사는 것이 장구하랴. 선으로써 먹고 사는 것이 장구하랴. 이제 후천 중생으로 하여금 선으로써 먹고 살 도수를 짜 놓았도다.”⁹⁰⁾

“지기가 통일되지 못함으로 인하여 그 속에서 살고 있는 인류는 제각기 사상이 엇갈려 제각기 생각하여 반목 쟁투하느니라. 이를 없애려면 해원으로써 만고의 신명을 조화하고 천지의 도수를 조정하여야 하고 이것이 이룩되면 천지는 개벽되고 선경이 세워지리라.”⁹¹⁾

88) 립영창·배용덕, 앞의 책, p. 111

89) 대순진리회교무부 편, “공사: 1-3.”, 「典經」(서울: 대순진리회 출판부, 1989), p.

98

90) 같은 책, “교법: 2-55.”, p. 244

위의 인용은 증산이 보는 세계 해석을 극명하게 보여주고 있다. 인간은 선천 영웅시대에 죄를 지을 수밖에 없는 존재였기 때문에 선천시대의 도수는 짧게 끝날 수밖에 없었다. 증산은 후천 성인시대를 열어 장구한 인류 역사를 준비했고, 그 사실을 대순진리를 통해 알려주고 있다. 모든 중생은 선천시대에는 죄를 먹고 살았으나 증산은 이것을 바로잡기 위해 후천시대에 와서는 죄가 아닌 선을 먹고 살 수 있도록 도수를 짜 놓았다는 의미이다. 다시 말하면 인간은 제각기 갖고 있는 사상이 달라 제각기 생각대로 살아가기 때문에 반목 투쟁을 하게 되나, 이것을 해원으로 없애 만고의 신명을 조화하고 천지의 도수를 조정하면 후천 선경이 이룩되고, 드디어 모든 인간은 선한 사람이 되어 살기 좋은 낙원의 세상이 된다는 것이다.

증산은 또 예로부터 쌓인 원(冤)을 풀고 원에 의해서 생긴 모든 불상사를 없애고 영원한 평화를 이룩하는 공사를 행한다고 말하면서, 원의 뿌리에 대해서 이렇게 말한다.

“... 단주(丹朱)가 불초하다 하여 요(堯)가 순(舜)에게 두 딸을 주고 천하를 전하니 단주는 원을 품고 마침내 순을 창오(蒼梧)에서 붕(崩)케 하고 두 왕비를 소상강(瀟湘江)에 빠져 죽게 하였도다. 이로부터 원의 뿌리가 세상에 박히고 세대의 추이에 따라 원의 종자가 퍼지고 퍼져서 이제는 천지에 가득 차서 인간이 파멸하게 되었느니라. 그러므로 인간을 파멸에서 건지려면 해원공사를 행하여야 되느니라.” 92)

이 말은 단주가 원(冤)을 품어 순을 죽게 하고 또 두 왕비를 강에 빠져 죽게 함으로써 원의 뿌리가 세상에 박혔다는 의미이다. 그렇다면 이러한 단주로 인한 원의 뿌리가 박히기 전의 인간의 본성은 무엇인가? 틀림없이 선한 것이었을 것이다. 그러나 천지에 원의 종자가 가득하게 쌓임으로써 인간은 결국 파멸하게 되었으며, 그러한 원으로 말미암아 인간은 부패하게 되었으며, 결국 부패한 인간의 인격 속에서 선을 행할 수 있는 능력은 현저히 줄어들 수밖에 없었다 할 것이다.

인간은 파스칼의 말처럼, “천사도 아니고 짐승도 아니다.” 다시 말하면 인간은 선과 악의 이중적 요소를 함께 가진 이율배반적인 모순된 존재로서,

91) 같은 책, “공사: 3-5.”, p. 130~131

92) 같은 책, “공사: 3-4.”, p. 130

선을 향하려는 신성과 악을 향하려는 동물성을 함께 갖고 있는 것이다. 그러면서도 인간은 다른 동물과는 달리 여전히 이성적 존재이며 영적 존재이며 의지의 자유를 행사하는 인격의 주체자이기도 하다. 다만 인간이 선천시대에는 죄를 먹고 살 수밖에 없었던 까닭에 선을 행할 수 없었으나, 후천시대에는 증산의 도수 정리 조화로 후천 선경이 이룩되어 인간은 선을 먹고 살아가게 되어 선을 행할 수 있다는 것이다. 인간은 죄를 먹고 살면서도 상대적인 의미의 선을 추구하며 실천하는 것은 부정할 수 없다. 즉 죄는 육신과 영혼을 관통하지만 잠정적이고 무상하다. 이에 반해서 선과 정의는 지속되는 것이다. 따라서 인간은 죄 속에서 삶을 영위하면서도 영원을 믿고 선을 추구하며 진리를 탐구하며 의(義)로움을 창조한다. 또 이러한 삶 자체가 인간이 추구하는 이상이기도 하다.

맹자가 인간의 본성을 선하다고 본 것은 인간의 이러한 이상적인 측면을 전제로 했다고 할 수 있으며, 순자가 인간의 본성을 악하다고 본 것은 인간의 저변에 깔린 악을 예리하게 관찰한 결과라고 할 수 있겠다. 또 고자가 인간의 본성은 선한 것도 아니고 악한 것도 아닌 백지와 같은 것이라고 본 것은 후천적 인위적 영향에 의해 인간은 성인 군자가 될 수도 있고 금수와 같이 악마도 될 수 있다는 인간의 지극히 평범한 삶 속에서 터득한 체험에서 비롯되었다고 할 수 있겠다.

따라서 대순사상에서 말하는 「인간의 본성」을 두고 선하다 악하다, 선하지도 않다 악하지도 않다고 따지는 것은 어떻게 보면 부질없는 일이 아닐 수 없다. 그 이유는 인간이 증산의 사상과 말씀을 믿고 또 그의 가르침에 따라 삶을 살다 보면 자연 그가 짜놓은 도수에 의해 후천 선경이 이루어질 것이고, 그렇게 되면 인간은 당연히 잃어버렸던 선을 되찾게 됨은 물론 현실적으로 참된 선을 지향하게 될 것이기 때문이다. 이처럼 대순진리가 인류 구원의 사상임은 이미 밝힌 바와 같다.

IV. 정치문화란 무엇인가

1. 인간과 문화

그동안 문화란 무엇인가? 라는 물음에 대한 답도 인류학을 연구하는 학자에 따라 다양하게 제시되고 있다. 그것은 학자들마다 관심을 갖는 대상이 다르기 때문이다. 그 결과로 공통의 견해, 목적, 목표, 그리고 대상을 같이 하는 학자들로 학파(學派: school)가 생겨나기도 했다. 예를 들면 문화를, 성장 발전 그리고 진화에 관심을 두느냐, 아니면 시간과 장소에 따른 문화의 다양성과 한 장소에서 다른 장소로 퍼져나가는 문화의 전파(傳播)에 관심을 두느냐, 혹은 문화체계(文化體系: cultural systems)가 어떻게 운영되어 나가고 있는가 하는 비시간적인 문제에 관심을 두느냐에 따라 생긴 진화론학과, 전파역사학과, 기능주의학과 등이 그것이다.

문화(文化: culture)라는 말은 인류학의 선구자인 영국인 에드워드 타일러(Edward B. Tylor)가 하나의 전문적인 용어로 사용하면서 많은 학자들이 관심을 가졌다. 그는 그의 저서에서, “문화란, 지식·신앙·예술·법률·도덕·관습 및 기타 사회의 한 구성원으로서의 인간이 획득한 모든 능력이나 습관의 복합적 총체(總體)”⁹³⁾라 하고, 문화란 인간에게 독특한 것이며, 인간과 다른 하등 동물들과를 구별짓는 근본적인 이유가 된다고 말하였다. 또 그는 문화는 인간에 고유한 비생물학적인 것이고, 비유전학적인 수단에 의하여 전승(傳承)되는 것이라고 하였다. 그후 이곳 저곳에서 많은 학자들이 「문화의 본성이 무엇인가?」, 「본질적으로 문화란 무엇인가?」, 「기본적으로 문화란 무엇인가?」 등의 문화에 대한 물음을 계속하게 되어, 문화에 대한 정의와 개념들을 수없이 내어놓았다. 예를 들면 보아즈(Boaz)는 “문화란 한 사회집단을 구성하는 개인들의 행위를 특징지우는 정신적, 육체적인 반응과 활동의 복합적 총체로 정의해도 좋겠다”라 하고, 레드필드(Robert Redfield)는 “문화란 간결하게 말해서, 가공품에 현재화(顯在化)하는, 사회를 특징짓는 관습적인 깨달음이다”⁹⁴⁾라고 한 말 등이다. 이들 개념 가운데

93) Edward B. Tylor, *The Origins of Culture*(New York: Harper Torchbooks, 1958), p. 1

하나의 공통된 내용이 있다면, “문화란, 인간 집단 내에서 공유하고 있는 능력과 습성의 물질적 소산” 이라고 할 수 있겠다. 그러나 학자들마다 명쾌한 답을 내어놓았다기보다는 오히려 그 용어의 의미와 사용법을 다르게 함으로써 문화에 대한 의사 소통을 더욱 어렵게 만들었고, 더 많은 혼란을 가져다 주었다고 할 수 있다.

지금까지 여러 학자들이 제시한 문화의 본질에 관한 개념들을 분류해 보면 다음과 같다.⁹⁵⁾

첫째, 문화는 마음(mind) 속에 존재하고, 관념들(ideas)으로써 구성되어 있다는 것이다. 이 개념은 의인적(擬人的) 철학에 기초한 것이다. 이 이론을 주장한 학자로는 월터 테일러(Walter Taylor)를 들 수 있다. 그는 고고학에 관한 그의 논문에서, 문화란 마음속에 있는 관념들로 이루어진다고 말하였다. 그러한 견해는 아주 간단한 것이고, 또 어떤 것이라도 설명해 준다 하겠다. 예를 들면 곧 “하느님이 그렇게 말하고 또 행동했다” 라고 말하는 것과 같다. 그러나 그것은 문화를 설명하긴 하지만 관념을 설명하지는 못하고 있다 하겠다.

둘째, 문화는 행위로 이루어져 있다는 것이다. 즉 문화는 곧 학습행위라고 보는 견해다. 이 이론을 주장한 학자로는 랄프 린톤(Ralph Linton)을 들 수 있다. 그는 그의 저서 「인간의 연구」(1936)에서, “인간에 가까운 다른 동물들간에 학습된 행위의 전통이 있다면 이것은 곧 문화를 구성한다. 우리는 그것을 문화라고 부르지는 않고 사회적 유전(social heredity)으로 부른다” 고 말하였다. 즉 그는 문화란 단지 우리가 인간의 사회적 유전에 붙인 이름이라는 것이다. 그러나 만약 문화를 학습된 행위로 본다면 다른 동물들도 문화를 갖는다는 결론에 이르게 된다는 데 문제가 있다 하겠다.

셋째, 문화는 행위 자체로부터 행위의 추상(抽象: abstraction of behavior)을 구별해야 한다는 것이다. 이 이론을 주장한 학자로는 크루버(Kroeber)와 클락훈(Kluckhohn)을 들 수 있다. 그들은 공동연구에서, 문화는 한 추상적인 것

94) R. Redfield, *The Folk Culture Yucatan*(Chicago: University of Chicago Press, 1941), p. 132

95) Leslie A. White, *The Concept of Culture*(Minneapolis: Burgess Publishing Co. 1973);李文雄 역, *문화의 개념*(서울: 일지사, 1978), pp. 40~55

이라는 개념을 들고 나왔다. 그러나 추상이란 말이 무엇을 의미하며, 추상인 문화를 우리가 인지(認知)할 수 있는가 하는 것이다. 즉 추상인 문화는 우리가 볼 수도 없을 뿐만 아니라 또 직접적으로 경험할 수도 없기 때문이다. 그리고 추상이란 말은 문화에도 행위에도 다같이 적용될 수 있다는 데 문제가 있다 하겠다.

이상과 같이 문화의 개념은 학자들의 분석 평가하는 방법과 기준에 따라 여러 가지로 정리되고 있음을 알 수 있다. 이러한 개념들은 물론 모두 인간이 인위적으로 만든 것에 불과하며 그 내용도 전적으로 옳다고 동의하기는 힘들다. 어떤 견해든지 일부 부족한 점과 문제를 내포하고 있기 때문이다. 그러나 위의 정의들은 나름대로의 이유와 타당성을 지니고 있는 것으로 보여진다.

따라서 필자는 문화의 개념에 대한 여러 학자들의 의견을 종합하여 여기에서 좀더 광의의 새로운 개념을 제시하고자 한다. 즉, “인간을 먼저 상징행위(象徵行爲)를 하는 하나의 동물이라는 전제 밑에서, 상징행위와 관련하여 문화는, 인간의 마음속에 존재하고, 또한 관념들으로써 구성되어 있으며, 그것이 결국 학습행위로 이루어지는 것”으로 그 개념을 정리하고자 한다.

다시 말하면 문화란 인간이 자연 상태에서 벗어나 일정한 목적 또는 생활 이상(理想)을 실현하려는 활동의 과정 및 그 과정에서 이룩해 낸 물질적 정신적 소득을 총체적으로 일컫는 말이라고 할 수 있다. 즉 문화란 주어진 공간에서 한 시대를 같이 사는 사람들의 생각 느낌 행동을 모두 합친 것이다. 따라서 사람들이 많은 문화 가운데 어떤 것을 선택하느냐 하는 것은 문화 수용자의 필요와 감수성에 맡길 수밖에 없다. 즉 어떤 사람도, 그리고 어떤 집단도 문화 수용자의 이해 능력과 형상화 능력, 심미적 안목을 무시한 채 강요하거나 차단할 수 없다. 결국 문화란 그 주체가 인간 집단이며, 그러한 인간 집단이 잡다한 외래 요소들을 수용하면서 그것을 개성 있는 독립문화로 발전시키고 또 유지해 나가는 것이다. 문화란 그것이 외래문화건 토착문화건 결국 인간 삶의 질을 높이는 데 기여하는 한에서 의미를 갖기 때문이다.

2. 인간성과 정치의식

인간은 파스칼의 말처럼, 하늘에 날아 다니는 천사도 아니고, 땅에 기어 다니는 짐승도 아닌 것만은 틀림없다. 더욱이 인간은 단지 먹고 마시고 자고 하는 생물적 개체로서의 존재로 만족하는 것은 아니다. 인간은 사회와의 관계를 통해서 “인간은 서로 의존적인 존재로서 살아가는 것”이라는 것을 경험을 통해서 알게 되고, 인간다운 생활을 추구하는 역사적, 문화적, 창조적인 생명체임을 알게 된다. 그리이스의 철인 아리스토텔레스(Aristoteles: B.C. 384~322)가 그의 저서 『정치학』(Politica)에서 “인간은 사회와 관련된 생명체적 존재로서 정치적 동물이요, 합리적인 동물”이라고 한 말이나, 기르케(F. Gierke: 1841~1921)의 “사람이 사람인 까닭은 사람과 사람의 결합에 있다”라고 한 말, 그리고 부버(M. Buber: 1878~1965)의 “인간 실존의 기본적인 사실은 인간이 인간과 함께 있다”라고 한 말 등에서도 알 수 있는 바와 같이, 인간은 상호 의존적인 존재로서 사회적인 모든 집단과 관련되어 있다.

인간은 본래부터 사회성을 가지고 태어난다. 그러나 개미나 벌처럼 본능적으로 군서(群棲) 생활을 해나가는 것은 아니다. 이성적으로 의식적으로 개인의 사회화 과정을 통해서 협동생활을 해나간다. 즉 인간은 본능적으로 사회적 존재가 되는 것이 아니다. 다만 의식적으로 사회적 존재가 되고 있다는 점에서 다른 동물과 구별된다. 그리고 개인적 역할도 개인이 참여하는 모든 개인적, 사회적 관계를 통해서 만들어진다. 그러한 역할은 개인의 행동을 한결 더 예측 가능한 것으로 만들며, 사회적 역할과 상호작용하거나, 어떤 표준형에 개인적 스타일을 줌으로써 사회 생활을 보다 윤택하게 만들어 나간다.⁹⁶⁾ 다시 말하면 개인의 사회화는 공허한 상태 속에서 일어나는 과정이 아니라 어디까지나 구체적인 상황 속에서 남들과의 상호 작용을 통해서 일어나는 것이다.

욕망의 경우만 해도 그렇다. 인간은 현실에만 만족하지 않고 또 오늘날

96) 사람들은 저마다 목소리의 질, 발음상의 버릇, 어휘나 문장 구조에 대한 기호 등을 포함하여 독특한 이야기 방식이라는 것을 가지고 있다. 이러한 것도 그 사람의 개인적 역할의 속성을 이루는 것으로 간주할 수 있을 것이다. Hockett, A Course in Modern Linguistics(New York: Macmillan, 1958), pp. 321~330.

사는 존재도 아니다. 어제와 오늘 또 내일에 사는 정신적 동물이다. 그 본질 속에 이상을 추구하는 심성이 있다. 그리하여 인간은 어제보다 오늘, 오늘보다 내일을 향해 보다 나은 것을 항상 찾는다. 즉 선(善)을 탐구하고, 선을 추구하고, 선을 실현하고자 한다. 여기에 다른 동물과 근본적으로 다른 인간의 특성이 있는 것이다. 다시 말하면 약간의 예외가 있기는 하지만, 일반 동물은 거의 모두가 자신의 생존과 생식(生殖)이라는 생리적 욕구 충족을 위해 활동한다. 그러나 인간은 다르다. 일반 동물에 비해 욕망은 끝이 없다. 또 좀처럼 그 욕망을 완전히 충족시킬 수도 없다. 그러기에 인간은 버트랜드 러셀(Bertrand Russel)의 말과 같이, “만일 사람이 신(神)이 될 수만 있다면 누구를 막론하고 그것을 원하지 않을 사람은 없을 것”⁹⁷⁾이라고 할 수 있다.

인간은 불완전한 존재다. “밤이 되면 무신론자까지도 절반은 하느님을 믿는다”는 영(Edward Young: 1683~1765)의 말이나, “어려움 속에서는 무신론자가 있을 수 없다”는 커밍스(William T. Cummings: 1903~1944)의 말도 인간의 불완전함을 말하고 있다. 때문에 인간은 언제나 완전함을 믿으며, 허약하기 때문에 강력한 존재를 희구한다. 인간은 무상하기 때문에 영원을 갈망하고, 자유롭지 못하기 때문에 자유를 찾는다. 인간은 자신의 인생 목적 달성을 위한 실천적 활동 속에서 정치사회화 과정을 가지며, 그러한 과정 속에서 일정한 정치제도와 권력적 통제의 선악(善惡)이 곧 인간 생활에 많은 영향을 끼치고 있음을 또한 알게 된다. 따라서 인간은 개인적 생존과 사회적 생존의 양립을 생각하게 되는 것이다. 이러한 경우 정치적 측면에서의 관심은 사회 국가 안에서 인간이 어떻게 결합되어 있고 어떻게 국가에 의존하고 있는가에 대해 관심을 갖게 된다. 그리고 인간은 어떻게 하면 안심하고 안정된 생활을 누릴 수 있는가와 함께 스스로 정치적 자아를 형성하고 발전시키는 데 필요한 정치적 가치, 성향, 믿음, 느낌, 태도 등의 의식을 갖는다.

이러한 의식, 즉 정치의식은 인간의 본성, 즉 앞장에서 살펴본 바와 같이

97) Bertrand Russel, *New Hopes for a Changing World*(London: George Allen & Unwin, Ltd., 1951), p. 9

인간의 본성이 선한가 악한가, 인간의 본성이 선해지기도 하고 악해지기도 하는가, 아니면 어떤 인간의 본성은 선하고 어떤 인간의 본성은 악한가에 따라 다르게 나타난다. 그리고 그 나라 사회의 구성원들이 「전통지향형」(傳統志向型: tradition-directed type)⁹⁸⁾의 인간성을 갖고 있느냐, 「내부지향형」(內部志向型: inner-directed type)⁹⁹⁾의 인간성을 갖고 있느냐, 「타인지향형」(他人志向型: other-directed type)¹⁰⁰⁾의 인간성을 갖고 있느냐, 아니면 「홍익지향형」(弘益志向型: public benefit-directed type)¹⁰¹⁾의 인간성을 갖고 있느냐

98) 「傳統志向型」이란 일반적으로 전통적 사회의 인간유형을 말한다. 전통적인 사회에서 생활하는 인간은 주로 형식만을 고집하는 전통주의적인 思考, 비합리적인 편견이나 迷信, 현실을 떠난 희망적 관측에의 安住, 비판의 억압, 자기 입장의 絶對化, 그리고 이러한 것들로부터 유래된 편협적이며 배타적인 感情 등을 갖게 되는 경향이 많다. 따라서 사회의 발전은 沮害 또는 停滯되기 쉬우며, 세속적 세계를 초월하는 보편적인 기준, 즉 정의·자유·평등과 같은 것은 존재하지 않으며, 오직 어떤 특정한 개별적인 개인 내지 조직, 이를테면 군주·가족·촌락 등과 같은 것에 대한 충성만이 문제로 된다. 이러한 사회에서 사는 일반 민중은 정도의 차이는 있으나 傳統型의 무관심을 표시한다. D. Riesman, *The Lonely Crowd* (New Haven: Yale University Press, 1950), pp. 7~9.; 李克燦, *政治學*(서울: 법문사, 1980), pp. 226~228

99) 「內部志向型」이란 일반적으로 문예부흥과 종교개혁으로부터 시작되는 제2의 人間類型을 말한다. 내부지향적인 사회에서 생활하는 사람은 행동의 기준을 밖에서 구하지 않고 자기 자신의 內面性에서 구하며, 秩序 形成의 主體者로서의 의식이 강하며, 인생을 끊임없는 고투와 노력에 의한 자기 능력의 시험 과정으로 보며, 그러한 것으로부터의 탈선은 결코 전통적 사회에서 보여지는 '부끄러움의 의식'이 아니라, '죄의 의식'으로 느끼는 내면적 윤리가 기반을 이루게 되는 경향이 많다. 따라서 사람들은 자주 독립적 개성을 자각하게 되며, 자기 이익을 챙기는 뚜렷한 관념을 가지며, 그리고 전통적인 인간관계 보다는 '합의에 의한 계약관계'를 중요시 하며, 정치적 지배관계도 무조건적으로 형성되는 것이 아니라 여러 사회적 가치의 배분을 전제로 복종의 자발성을 갖는다. Ibid., pp. 9~15.; 이극찬, 같은 책, pp. 229~231

100) 「他人志向型」이란 일반적으로 매스컴과 기계화가 고도로 발달된 현대의 이른바 대중사회에서 보여지는 제3의 人間類型을 말한다. 타인지향적인 사회에서 생활하는 사람은 정치에 대해서 비교적 무관심한 태도를 보이며, 자기 밖에 있는 지배적인 동향에 따라 가려는 이른바 受容志向型 性格(receptive orientation)을 갖게 되는 데서 정치에 대한 주체적, 생산적 의욕이 박약하며, 거대한 조직과 기구에 寄生하여 安住하려 하는 경향이 많다. 따라서 정치의 주권자로서의 일반 대중은 잘못하면 執權者에 의한 부당한 操作에 의해서 오직 '權力的 客體'에 불과한 존재로 전락할 위험성을 갖는다. Ibid., pp. 9~19, 25~26.; 李克燦, 같은 책, 232~238.; Erich Fromm, *Man for Himself*(New York: Holt, Rinehart & Winston, 1964), pp. 67~78

101) 「弘益志向型」이란 “널리 인간세계를 이롭게 한다”는 의미를 지닌 弘益人間 사상에서 援用한 용어로서, 미래지향적인 人間類型으로 필자가 설정한 것이다. 홍익인간은 천신인 환웅이 이 땅에 내려와서 한국의 시조 단군을 낳고 나라를

에 따라 다르게 나타난다. 또 대순사상의 “마음은 일신의 주이니 사람의 모든 언어 행동은 마음의 표현이다. 그 마음에는 양심(良心)과 사심(邪心) 두 가지가 있다” 라고 한 말에서도 알 수 있지만, 인간이 양심을 갖고 있느냐 사심을 갖고 있느냐에 따라 다르게 나타난다. 그리고 개인의 본성이 두려움으로 차 있으면 그 개인은 예속과 복종, 순종과 체념을 갖는 의식을 갖게 한다. 또, 다른 인간에 대한 두려움, 집단이나 또는 거대한 조직에 대한 두려움, 그리고 국가의 권력을 장악한 지배자에 대한 두려움은 「두려워하는 자」로 하여금 그들의 감시자에 적응을 용이하게 한다. 이러한 결과 두려워하는 자는 다수와 집단에 눈을 돌린다. 반대로 권력욕에 사로잡힌 자는 사회 집단의 구성원에게 그가 가진 표상(表象)과 의견을 강제적으로 소유하도록 하고 구성원들을 감시하여 그들의 독자성과 자기 책임을 일체 허용하려 들지 아니한다.¹⁰²⁾ 이러한 권력의 욕망에 사로잡힌 자의 목표는 무조건적인 복종을 요구하는 데 있고 그 복종을 마음대로 조종하는 데 있다.

인간은 이렇게 조직화되고 구조화된 정치 체제 속에서 오랜 세월 살아오면서 개인적 생활과 사회적 생활 사이의 긴장 관계가 늘 형성되어 왔고 또 형성되어 가고 있다. 그러한 형성 과정 속에서 인간은 때에 따라 명령과 복종, 지배와 굴종, 침해와 규정 등의 표시를 하게 된다. 일반적으로 국가 단체는 개개인에 대한 우월권을 향유하고 우위를 차지하는 대신, 개개인은 그것을 국가 단체에 양도한다. 또 개인은 자기의 생존과 보존을 위한 자기 주장과 자기 책임에 대한 의지가 있는 반면, 국가라고 하는 단체는 그러한 개인의 주장을 허용하지 않으려는 의지를 가지고 있는 것으로 나타난다. 단체는 개개인에 대한 우월한 지위를 차지하고, 국가는 개개인을 지배한다. 그러나, 이러한 현저하게 대립적인 정치의 표상(die gegensatzlichen politisch

열게된 이념으로서, 한국의 건국이념과 교육이념으로 채택되기도 했다. 홍익인간은 결코 자족자만이나 독존독선이나 대립배타와 같은 편협하고 고루한 민족주의 이념의 표현이 아니다. 그건 어디까지나 인류 공영이라는 뜻으로 민주주의의 기본정신과 완전히 부합되는 이념이다. 홍익인간은 한국 민족정신의 정수로서, 한편에 있어서는 기독교의 박애정신, 유교의 인, 불교의 자비심, 그리고 대순사상의 음양합덕·해원상생·신인조화·도통진경과도 상통되는 전 인류의 이상이기도 하다.

102) Heinze Laufer, *Der Sozialiserte Mensch*, Stuttgart(1978): 백경남 옮김, 社會 化된 人間(서울: 서래헌, 1960), pp. 15~19

Vorstellungen)은 인간의 본성을 어떻게 이해하는가에 따라 서로 다르게 나타난다는 것이다.¹⁰³⁾

이와 같이 인간은 서로 상이한 인간상에 의하여 결정지어지는 개인과 사회 단체 사이의 대립이 정치를 통하여 정치의 세계 속에서 자기 나름대로의 정치에 대한 의식, 즉 성향(性向), 가치, 느낌, 믿음, 태도 등을 갖게 된다. 따라서 정치의식이란 어떤 사람이 정치에 관해서 어떠한 의식을 가지고 있는가를 말한다. 즉 정치의식이란 일반적으로 사람들이 정치 사건이나 특정한 정치 문제에 대하여 가지는 인식, 평가, 태도 등을 통틀어서 일컫는다. 이러한 정치의식은 대개 동일한 집단과 계급과 계층에서 공통적으로 성립하며, 또 비슷한 연령층과 학력, 같은 성(性)을 가진 사람들이 정치사회화 과정을 통해 공통된 정치의식을 가지며, 그러한 정치의식이 오랜 세월 계속되어 습관적으로 나타나면 하나의 정치문화로 형성된다 하겠다.

3. 정치문화의 의미

앞에서 살펴본 바와 같이 인간과 문화는 뿔래야 뿔 수 없는 불가분의 관계에 있다. 인간 없이는 문화가 있을 수 없고, 문화를 갖지 않은 인간도 있을 수가 없다. 따라서 문화 없는 인간이란 있을 수 없고, 인간 없이는 문화란 있을 수 없다. 그러므로 인간이 무엇인가를 알려면 문화가 무엇인가를 알아야 하며, 또 문화가 무엇인가를 알려면 인간이 무엇인가를 알아야 한다. 이와같이 인간과 문화를 따로 생각할 수 없음은 인간과 문화의 본질이 상징성에 있고, 또 문화가 바로 「인간생활 방법의 총화」이기 때문이다.

정치문화에 대한 개념 정의도 주장하는 학자에 따라 다양하다. 메크리디스(R. C. Macridis)는 정치문화란 “공통적으로 갖고 있는 목표와 공동적으로 수락된 규칙”¹⁰⁴⁾이라 하고, 비어(Samuel H. Beer)는 “정치가 어떻게 운영되어야 할 것인가와 정부가 무엇을 해야 하는가에 관한 가치, 신념, 정서적 태도”¹⁰⁵⁾ 라고 보았다. 또 파이(Lucian W. Pye)는 “정치문화라는 것은 정

103) 같은 책, p. 19

104) Roy Macridis, “Interest Groups in Comparative Analysis”, *Journal of Politics* XXII(1961), p. 40

105) Samuel H. Beer, “The Analysis of Political Systems”, Samuel H. Beer and

치과정에 질서와 의미를 부여하며 그리고 정치체계내의 행동을 지배하는 기본적인 전제와 규칙(rule)을 부여하는 태도, 신조 및 심정(心情)의 집합”¹⁰⁶⁾이라 하고, 버어바(Sidney Verba)는 “정치문화란 정치적 상호작용이나 정치적 제도에 대한 믿음의 체계”¹⁰⁷⁾라고 하였다. 이어 버어바는, 믿음이란 실제의 정치 상태에 대한 경험적 믿음일 수도 있고, 또 정치 생활에서 추구되어야 할 목표나 가치에 대한 믿음일 수도 있다는 전제를 달고, 이러한 믿음은 표명적(表明的)이고 감정적인 차원을 가지고 있다고 하였다.

이상의 여러 개념들을 종합해 보면, 한 마디로 정치문화란 여러 문화 속에서 특히 정치와 관계가 깊은 부분, 즉 정치 과정이나 정치 행동에 영향을 미치는 일정한 사고나 감정 및 판단 양식 등을 가리키는 말이라 할 수 있다. 즉 정치문화란 그 사회의 구성원이 갖는 정치적 정향 및 성향의 총합으로 정리해도 될 것 같다.

때문에 정치문화는 나라마다 같을 수 없으며, 오히려 상이하고 독특하다. 예를 들면 같은 제도라 하더라도 어떤 나라의 국민은 그 제도에 대해 기대감을 가져 국민적 동일화의 정서를 갖는가 하면, 어떤 나라의 국민은 그 제도에 대해 오히려 실망감을 가져 국민적 이질화의 정서를 갖는 경우가 있다. 그 이유는 그 나라와 사회를 구성하고 있는 인간들의 본성이 다 다를 뿐만 아니라 그 나라 사회의 역사적, 사회적, 경제적, 정치적 성격과 직결되고 있기 때문이다. 그러나 이러한 정치문화는 한 세대로부터 다른 세대로 계승되어 가고, 인간은 누구나 어떠한 정치문화 속에서 태어나 성장 발전해 감에 따라서 그 사회의 문화, 즉 그 사회 특유의 사고와 행동, 그리고 생활 양식과 접하게 되며, 학습을 통해서 이것을 터득해가는 것이다.

Adam B. Ulam (ed.), *Patterns of Government: The Major Political Systems of Europe*(New York: Random House, 1962), pp. 32~34

106) Political Culture is the set of attitudes, beliefs, and sentiments which give order and meaning to a political process and which provide the underlying assumptions and rules that govern behavior in the political system.: Lucian W. Pye, *Politics Personality and Nation-Building*(New Haven: Yale University Press, 1962), pp. 122~124

107) Sidney Verba, “Comparative Political Culture,” in Pye and verba(eds.), *Political Culture and Political Development*(Princeton: Princeton University Press, 1965), p. 516

4. 정치문화의 유형

앞에서 살펴본 바와 같이 정치문화란 그 사회 구성원이 갖는 정치적 정향 및 성향의 총합이며, 그 구체적인 정치적 대상에 대한 태도 여하에 따라서 정치문화의 성격이 형성된다. 따라서 정치문화의 유형은 학자의 분류 기준과 평가 분석 방법에 따라 여러 가지로 나뉘어진다. 그러나 여기서는 정치문화를 미국의 정치학자 알몬드와 버어바(G. A. Almond and S. Verba)가 분류한 세 가지 유형,¹⁰⁸⁾ 즉 지방형 정치문화·신민형 정치문화·참여형 정치문화에다, 필자가 한 가지 더 추가한 홍익형 정치문화를 합쳐 다음과 같이 네 가지로 분류하고자 한다.

1) 지방형(地方型: parochial) 정치문화

지방형 정치문화는 일반적으로 그 나라 사회에 전문화된 정치적 역할이 없는 전근대적 전통적 사회에서 보여지는 정치문화를 말한다. 다시 말하면 정치적, 경제적, 종교적 기능 사이에 역할 구분이 별로 없으며, 개인이 갖는 태도는 정치에 대한 특별한 정향이나 정치체제에 대한 기대보다는 주로 그들이 거주하고 있는 지역을 중심으로 감정적인 정치 정향을 갖는 경우를 말한다. 즉 이러한 정치문화는 인지적(認知的)이라기 보다는 감정적이고 규범적인 성격을 띠게 되는 것이다.¹⁰⁹⁾

이런 정치문화 속에서 살고 있는 사람들은 일반적으로 이웃끼리 내 것 네 것이 없을 정도로 인정을 나누다가도 정치 문제만 제기되면 지역 갈등을 일으켜 반목과 대립을 일삼게 된다. 물론 사람이 어울려 살아가는 사회에서는 아무 대립도 모순도 없고 아무 불화도 없는 것을 상정할 수는 없다. 그러나 어떤 사건이나 사물을 평가 분석함에 있어서 인간의 이성적 합리적인 판단에 근거하기보다는 주로 지역적 정서에 의존하는 경향이 많다. 즉 국가적 수준의 정치에 대해서는 별로 관심도 지식도 없으며 또 참여도 하지 않을 뿐만 아니라 전국적인 수준에서 국민적 연대의식이나 일체감(一體感)도 없

108) G. A. Almond and S. Verba, *The Civic Culture: Attitudes and Democracy in Five Nations*(Princeton: Princeton Univ. Press, 1963), pp. 17~20

109) *Ibid.*, p. 17

으며, 또 그것을 조성하려고도 하지 않는다. 다시 말하면 이러한 정치문화를 가진 사람들은 안정되고 단합된 국민적 동질성보다는 대체로 자신의 씨족이나 신분, 그리고 지방적인 편협성에 관심과 애착을 갖는 경향이 많다 하겠다.

2) 신민형(臣民型: subject) 정치문화

신민형 정치문화를 달리 말해서 복종형(服從型) 정치문화라고 말한다. 이러한 정치문화는 그 나라 사회에 어느 정도 전문화된 정치적 역할을 가진 과도기적 신민적 사회에서 보여지는 정치문화를 말한다. 즉 이러한 정치문화는 지방형 정치문화에서보다 국가적 수준의 정치에 대해서 보다 많은 관심과 지식을 가질 뿐만 아니라 전국적인 수준에서 국민적 연대의식과 일체감도 어느 정도 갖는다. 그러나 국민들의 정치의식 수준은, 즉 자신이 이 나라 사회의 정치적 주체(主體)라는 인식은 매우 약하다.

이런 정치문화 속에서 살고 있는 사람들은 일반적으로 정치의 주체로서 자발적으로 참여하기 보다는 피동적으로 참여하고 그것도 동원되는 경향이 많다. 즉 개인은 정부가 하는 일에 많은 관심을 가지고는 있으나 스스로 자기 의사나 이익을 정치 현상에 영향을 미치기 위한 일에는 별로 관심을 두지 않는다. 즉 정치체제에 대해 권위를 철저히 인식하고 여기에 복종하려는 경향이 많다 하겠다.

3) 참여형(參與型: participant) 정치문화

참여형 정치문화는 일반적으로 그 나라 사회에 정치적 역할이 있는 시민적 민주적 사회에서 보여지는 정치문화를 말한다. 다시 말하면 국민들은 국가에 대한 자신의 의무를 충실히 수행할 뿐만 아니라 정치에 영향을 미치기 위해서 자발적·능동적으로 참여함을 말한다.

이러한 정치문화 속에서 살고 있는 사람들은 일반적으로 자기가 속해 있는 정치 체제의 구조와 기능에 대한 관심과 지식을 가지고, 그것을 나름대로 평가 분석하며 또 그러한 정치에 적극 참여하려는 경향이 많다. 즉 국가적 수준의 정치에 대해서 많은 것을 알고 있을 뿐만 아니라 전국적인 수준

에서 국민적 연대의식이나 일체감 조성도 높아져 어느 정도 국민에 의한 정치를 할 수 있는 가능성이 매우 많다. 즉 집권층 일부의 의사에 의해 정치가 이루어지지 않고 국민 다수의 의사가 정치에 영향을 미치는 경향이 많아 하겠다.

4) 홍익형(弘益型: public benefit) 정치문화

홍익형 정치문화라는 용어는 우리 나라 단군(檀君)의 건국이념, 즉 널리 인간 세계를 이롭게 한다는 뜻을 가진 홍익인간(弘益人間) 사상에서, 필자가 원용(援用)한 말이다. 이러한 정치문화는 일반적으로 그 나라 사회의 구성원들이 정치적 사건이나 사물을 분석 평가 결정함에 있어서 자신의 이해관계보다는 남의 이해관계를 더욱 중요시하는, 즉 이기심(利己心)을 떠나 오직 남을 잘 되게 해야 한다는 이타심(利他心)을 중요시하는 문화를 말한다.

이러한 정치문화는 대순사상의 「훈회」(訓誨)에서, “남을 잘 되게 함은 상생대도(相生大道)의 기본 원리요 구제창생(救濟蒼生)의 근본 이념이다. 남을 위해서는 수고를 아끼지 말고, 성사(成事)에는 타인과의 힘을 합하여야 된다는 정신을 가져 협동생활에 일치 협력이 되게 하라”는 말과 그 맥을 같이하고 있다. 즉 여기에서 “남을 잘 되게 하라”는 말의 참뜻은, 남을 잘 되게 하는 것이 바로 자기가 잘 되는 것이며, 자기가 잘 되려면 먼저 남을 잘 되게 해야 한다는 뜻일 게다. 그것은 인간이 하는 모든 일의 성사에는 남과 더불어 같이 협력하는 협동정신을 통하지 않으면 이루어질 수 없기 때문이다.

이러한 정치문화 속에서 살고 있는 사람들은 집권자이건 피집권자이건 자기가 속해 있는 정치 체제의 구조와 기능에 대해 많은 관심과 지식을 갖고 있음은 물론 상호 인격을 존중하고 지배복종 관계가 아닌 진정한 자유 평등 관계를 전제로 정부의 정책 결정에 도움을 주고 받기 위해 자발적으로 참여한다. 즉 그 나라 사회의 구성원들은 너의 일 나의 일 할 것없이, 그리고 일의 크고 작음을 가리지 않고 모두 자신의 일로 생각하게 되며, 하나같이 본연의 양심으로 돌아가서 허무한 남의 꾀임에 빠지지도 않게 되며, 서로가 당치 않는 허욕도 갖지 않는 정신과 마음을 갖게 되며, 모두가 안심하고 안

정된 생활을 하게 될 것이다. 또 국가적 수준의 정치에 있어서도 정치를 하는 지도자와 피지도자 모두 숭선수범하게 됨으로써 전국적인 수준에서 국민적 연대의식과 일체감은 완전하게 조성될 것이며, 따라서 인간의 이상세계인 유토피아와 선경사회도 자연적으로 이룩될 수 있을 것이다.

이외에도 정치문화는 이념적 정향에 따라, 그리고 정치문화의 동질성과 이질성, 연속성과 단절성, 정향(定向) 사이의 상합성(相合性)의 기준에 따라 분류될 수도 있다. 하지만 여기서는 알몬드와 버어바가 분류한 세 가지, 즉 지방형 정치문화, 신민형 정치문화, 참여형 정치문화에다 필자가 한 가지 더 추가한 흥익형 정치문화를 더하여 네 가지로 분류 설명하였다.

그러나 현실의 정치문화는 어떤 나라 어떤 사회를 막론하고 어느 한 가지만 존재하는 것은 아니다. 다시 말하면 위에서 설명한 네 가지의 정치문화가 혼재(混在)되어 있다는 것이다. 때문에 우리가 정치 체제 분석을 제도적 측면에서 하든, 기능적 측면에서 하든 그 나라 사회의 문화적 특성을 고려하지 않으면 안되는 것이다. 앞서서도 예를 들었지만, 비록 동일한 제도라 하더라도 그것이 서로 다른 나라 다른 사회에 이식될 경우에는 그 나라 사회의 문화적 특성의 차이에 따라서 제각기 다르게 나타나기 때문이다. 다시 말하면 같은 정치제도라도 정치문화가 다르면 그 운영 과정에서 나타나는 결과는 완전히 다르게 된다는 것이다.

알몬드와 버어바는 정치문화를 미국·영국·독일·이태리·멕시코 등 5개국을 대상으로 그 나라가 안고 있는 문제를 다루면서, 지방형 정치문화는 전통적인 정치체제와 합치되고, 신민형 정치문화는 집권화된 권위주의적 체제와 부합되고, 참여형 정치문화는 민주적 정치체제와 상승(相承)된다고 하였다. 그러나 참여형 정치문화도 인간이 추구하는 이상적인 정치문화는 아니라고 필자는 생각한다. 그 이유는 이러한 정치문화는 모두 인간의 이기심을 전제로 하기 때문이다. 물론 알몬드와 버어바가 분류한 정치문화도, 앞장의 「인간의 본성」에서 살펴본 바 있는 순자(荀子)의 성악설, 즉 “인간의 본성은 악하다. 선한 것은 인위적인 노력의 결과이다” (人之性惡 其善者僞也)라고 한 사상에서 생각하면 옳은 분류 방법일 것이다. 그러나 필자는 “인간의 본성은 선하다”고 주장한 맹자(孟子)의 성선설(性善說)과 “남을

잘 되게 하라” 는 대순 사상, 그리고 널리 인간 세계를 이롭게 한다는 단군의 홍익인간 사상을 바탕으로 분류한 홍익형 정치문화가 인간이 희구하는 정치문화라고 생각하며, 동시에 그러한 정치문화가 그 나라 사회를 구성하고 있는 모든 인간 생활에 파급되어 충만할 때 개인의 안정은 물론 그 나라 사회가 안정을 갖게 될 것이라고 본다.

5. 인간성과 정치체제

인간은 사회적 동물이기 때문에 각 개인의 행동이나 성향은 서로 관련이 되지 않을 수 없다. 따라서 각 개인의 상이한 행동체계가 그 사회의 성격이나 정치체제를 결정하게 된다. 앞서 말한 것처럼 인간은 이성적이면서 의식적인 사회화 과정을 거쳐서 협동 생활을 해나가는 것이기 때문에 다른 동물이나 곤충의 본능적인 군집 생활과는 다른 사회 양태를 보여준다. 그 사회 속에서 개인이 보여주는 행동과 역할은 상호작용을 통해 전체 사회와 연계를 맺는다. 따라서 일정한 사회 속에서 개인의 행동을 예측하는 것은 가능한 일이다. 각 개인이 보여주는 행동의 다양성은 보다 윤택한 사회를 만드는 바탕이 되며, 사회의 활력소가 된다. 사회 체제란 이같은 개인의 상호작용이 모여서 만들어내는 유동적인 형태의 사회화 현상인 셈이다.

인간의 사회화 과정에서 유념해야 할 것은 인간이 절대 선을 이루기 위해 노력하는 존재라는 점이다. 인간은 본질적으로 이상을 추구하는 존재이다. 인류 문명의 발전은 바로 이러한 이상 추구형 인간들이 모인 사회의 순기능을 통해 이루어진 것이다. 인간이 이성적으로 생각하고 합리적으로 행동하기 때문에 인류 문명은 보다 나은 것, 발전, 진보, 향상이라는 단어로 대치될 수 있는 변화를 거듭해왔다. 그러나 순기능적인 발전만 있었던 것은 아니다. 인간의 본성이 선한가 악한가에 대해서는 앞서 충분히 검토해보았기 때문에 다시 말할 필요가 없겠지만 사회 발전에 있어서도 마찬가지로 선과 악이 공존하고 있다. 안전 금고가 발전하는 만큼 그 금고를 여는 금고털이범의 실력도 향상되어왔다. 범죄의 세계를 보면 금고를 열고, 문을 부수고, 금융거래에 끼어들어 교묘하게 돈을 빼돌리는 등 범죄의 기법은 문명 발전과 같은 속도로 발전해왔다.

선(善)을 추구하고, 사회활동을 통해 이를 실현하고자 하는 것이 인간과 다른 동물과를 구별짓는 근본적인 인간의 특성이지만 그 반대의 경우도 있는 것이다. 그러나 보통의 동물이 생식의 본능에 만족하는 사이에 인간은 피임과 금욕을 통해 무한 생식을 억제하는 방법을 찾아냈고, 맬더스의 「인구론」¹¹⁰⁾에 주목했다. 이같은 행동의 근원에는 보다 나은 미래를 추구하는 인간의 발전 의지가 있다. 삶의 유한성에 착안한 인간은 원죄를 발견해냈으며, 윤회를 생각해냈고, 내세의 평안을 갈구하게 되었다. 인간 세계 너머에 존재하는 신의 개념을 통해 이루어질 수 없는 완전한 평화와 무한한 자유를 상상하기도 한다.

그러나 권력의 존재, 정치체제의 존재는 인간의 자유를 속박하고 사회의 구성원인 인간에게 일정한 형태의 짐을 지운다. 따라서 인간은 자신이 속해 있는 사회의 정치제도와 권력적 통제가 어떻게 행해지고 있는가에 따라 자신의 욕구 충족이 결정되고, 안정된 생존이 보장되고, 또한 그것이 지속되는가 하는 것이 결정되는 것이다. 예를 들면 그 사회에 개인적 자유, 시민적 자유, 사회적 자유, 경제적 자유, 정치적 자유 등이 있느냐, 없느냐에 따라 자신의 삶의 목적과 질이 달라진다. 즉 그러한 자유를 중요시하는 정치체제를 가진 사회에서 삶을 영위하는 사람은 대체로 안정된 생활을 갖게 된다. 그러나 그 반대의 경우, 예를 들면 정당한 권한 없이 어떤 경찰관이 한밤중에 자기집을 침입하든가, 누군가 판사 앞에서 가난하고 신분이 낮다 하여 혐의를 듣고 주장할 기회도 주지 않고 투옥된다든가, 자신의 생활이 정당한 법적 절차 없이 감시나 도청을 당한다든가, 자기 자식이 어느 날 갑자기 행방불명이 된다든가 하는 정치 사회 문화적인 분위기 속에서 생활하는 사람은 대체로 초조와 불안을 가져 불안정한 생활을 하기 마련이다.

그럼에도 불구하고 인간은 홀로 고립되어 살 수가 없다. 독일의 철학자

110) An Essay on the Principle of Population. 1798년에 간행된 영국 경제학자 맬더스(T. R. Malthus)의 저서. 맬더스는 이 책에서 무정부적 낙천론을 반대 논박하고 죄악과 빈곤은 사유재산제도 같은 인위적 원인에서 비롯되며 빈민 자신이 빈곤의 원인이라고 주장했다. 빈민은 “자신 이외의 것을 책망할 정당한 이유가 없다”고 하고 그 회피 방법은 개인의 이성이지 국가제도가 아니라 했다. 빈민을 구제하는 것은 인구 증가로 식량 부족을 초래하고 자급자족이 불가능한 사람들만 증가시킨다는 것이 그의 시각이었다.

하이데거(Heidegger)의 말을 빌리지 않더라도, 인간은 고립되어 혼자서 살지 않는다. 다른 인간이 자기 곁에 실제로는 존재하지 않고, 또한 지각되지 않을 때도 역시 공존(共存)이 존재론적으로는 현존을 결정한다. 즉 독존(獨存)은 다만 공존의 하나의 변태적 형식에 불과한 것이다. 바로 이러한 것이 인간 존재의 본질적인 모습이며, 개인으로서 떨어져 있는 독존은 다만 그 공존의 변태에 지나지 않는다.

개인과 사회적 관계는 대체로 개인 대 개인의 관계, 집단 대 집단의 관계, 개인 대 집단의 관계 등으로 나뉘어진다. 개인과 개인의 관계는 주로 대립의 관계와 우호적 협조의 관계로 나타나며, 개인과 사회와의 관계는 주로 구속과 보호의 관계로 나타난다. 그러므로 우리 인간은 개인들 사이의 대립과 경쟁의 관계를 우호적 협조의 관계로 만들어야 하며, 개인과 사회와의 관계에 있어서는 권위에 대한 맹목적 복종을 개인의 자발적 참여와 협동을 전제로 하여 구속으로부터 자유로의 전환을 계속 추진하는 일이 무엇보다 우리 인간에게 요청된다 하겠다. 따라서 우리 인간의 안정 문제도 이러한 측면에서 고려되지 않으면 안되는 것이다. 인간성과 그 집합체인 정치체제는 종교적 도덕적 안심과 대단히 중요한 관계를 맺고 있다고 하겠다.

앞에서 살펴본 것처럼 인간은 홍익지향형 인간형을 추구해야 하며 이 사람들이 참여하는 정치 체제를 이상으로 해야 한다. 개인의 행태와 습관이 축적되어 나타나는 정치 문화는 각 사회의 독특한 정치 체제를 낳는다. 현대 국가가 보여주는 상이한 정치체제도 정치문화의 차이가 만든 것이라 할 수 있다. 앞에서 예를 든 버어바의 분류에서 지방형 정치체제는 국내 정치에 적용될 수 있는 말이다. 신민형 정치체제 역시 오랜 세월 핍박받아온 우리 민족에게 알게 모르게 내재되어 있는 정치의식을 바탕으로 한 정치체제이다. 참여형 정치체제는 우리가 민주주의 실험을 계속해오면서 서서히 자리잡혀간다고 할 수 있는 만큼 이제 우리는 홍익지향형 정치 체제를 향해 나아가야 한다. 지방형 정치체제를 불식하고 홍익지향형(弘益志向型: public benefit-directed type)의 인간성을 가진 사람들이 만들어가는 홍익지향형 정치 체제는 개인의 안정은 물론 그 나라 사회까지 안정을 갖게 하는 정치체제로서 한국이 추구하는 민주발전의 대전제가 된다 할 것이다.

V. 안심사상과 정치문화의 상관성

1. 개인과 문화

각 개인은 서로 다른 성품을 가지고 있다. 그 성품을 본성이라고 하는데 본성이란 인간이 선천적으로 타고나는 본래의 성품을 말한다. 맹자의 성선설과 순자의 성악설은 인간 본성에 관한 두 가지 대립되는 설이라고 할 수 있다. 이같은 대립적인 설을 조화시킨 학설로는 성리학의 발달을 들 수 있다. 성리학에서는 성즉리(性卽理)라고 하여 인간의 근본적인 본성을 착하다고 하였다. 그런데 성(性)이 본래 선(善)만으로 이루어졌다면 악은 어디에서 비롯되는가 하는 문제가 남는다. 그래서 성리학에서는 하늘로부터 부여받은 본연지성은 선이지만, 육체에 매인 후천적인 기질지성은 각자의 기질에 따라 맑고 흐려져 선과 악이 생긴다고 보았다.

한편 개인의 성품이 모여 이루어진 사회를 어떻게 밝고 조화롭게 유지하느냐가 철학자들의 관심이었다. 인간의 본성이 원래 선하다면 그 사회는 당연히 선한 사회가 될 것이다. 그러나 현실의 사회는 그렇지 못했다. 저 멀리 고조선 시대는 물론이고 선사시대에도 인간사회에는 필연적으로 악이 수반되었다. 그래서 춘추전국시대의 사상가인 묵자(墨子)같은 이는 나와 남을 차별하지 말고 똑같이 사랑하자는 겸애 사상을 수립했다. 겸애 사상의 핵심은 인간사회의 갈등이 서로 똑같이 사랑하지 않고 차별적으로 사랑하는데 그 원인이 있다고 보는 것이다. 내 부모형제를 사랑하듯이 남을 사랑해야 한다는 것이다. 오늘날의 계급 갈등이나 빈부 갈등, 지역 갈등 등을 해결하는 방법을 묵자는 제시했다고 할 수 있다. 묵자는 인간의 숙명적 운명론을 배격하고 인간의 실천의지를 강조했는데 사람들은 노력하여 복을 구할 것이 아니라 가만히 앉아 신의 도움을 기다려서는 안된다고 하였다. 겸애 사상은 보편적 사랑을 강조한 것이며 이를 토대로 절약하며 금욕적으로 산다면 이상 사회 실현은 가능하다고 묵자는 보았다.

일반적으로 사회와 개인은 필연적으로 서로 대립하는 것으로 생각한다. 이것은 대체로 우리 문명 사회에서는 이미 조정된 사회적 활동이 선택되고, 우리는 법률이 우리에게 부과하는 규제를 사회 그것과 동일시하려는 경향이

있기 때문이다. 사회와 개인이 근본적으로 대립하려면 그 대립이 기본적으로 철학적 정치적 관념으로까지 확대되었을 때이며 그때 비로소 그 대립의 기초는 제 모습으로 된다. 사회는 단순히 부수적으로만 그리고 특정한 상황에 있어서만 조정적이며 법은 사회 질서와 대등한 것이 아니다. 보다 단순하고 동질적인 문화에서는 집단의 습관이나 관습이 공적인 법의 힘의 발전보다 한결 필요할 수도 있다.¹¹¹⁾

그러나 실제적으로는 사회와 개인은 적대자가 아니다. 문화는 개인이 생활을 영위하는데 필요한 원자재를 제공한다. 만일 그것이 빈약하다면 개인은 고통을 당하고 그것이 풍부하다면 그는 그 기회를 타고 일어설 수 있게 된다. 모든 사람의 사적 관심은 그 나라 사회가 갖고 있는 전통적으로 축적된 문화에 크게 의존하며 도움을 받는다. 그러나 축적된 문화만으로는 각 개인이 세상을 살아가는데 필요한 필연적인 지식을 얻을 수 없다. 동일한 사실이 아무리 여러 번 반복된다 하더라도 미래에도 똑같은 일에서 똑같은 과거의 결론을 얻어낸다고 볼 수 없기 때문이다. 따라서 각 개인이 속한 사회가 축적해두고 있는 문화의 총체는 그 문화 속에서 살아갈 수 있는 실질적이고 객관적인 사실에 대한 정보를 주는 창구이기는 하지만 이는 개연성만을 제공할 뿐이다.

결국 이 사회를 이루어가는 것은 각 개인의 삶의 태도이며 그러한 개인의 삶의 태도가 모여 문화를 형성한다. 지역사회마다 고유한 문화가 있고, 나라마다 독특한 문화적 색깔을 띠는 것도 그 때문이다. 개인의 행동은 집단의 행동이며 집단의 행동은 또 개인의 행동이기도 하다. 집단의 단체적인 행동은 각 개인에게 개별적으로 주어진 세계이며 그 세계로부터 각 개인은 자기 자신의 인생과 삶을 꾸려나간다. 따라서 사회와 개인의 역할은 서로 대립하는 것이 아니라 서로 보완하는 관계라 하겠다.

비록 문화가 개인의 삶을 좌우하는 충분조건은 되지 못한다 하더라도 문화란 각 개인의 삶을 윤택하게 해주는 필수조건이 된다. 사회란 어떤 의미에서 보더라도 그것을 구성하고 있는 개인에게서 분리된 존재는 결코 아니다. 또 어떠한 개인도 자신이 일부분으로서 참여하고 있는 그 문화가 없다

111) 루스 베네딕트/김열규 옮김, 문화의 패턴(서울: 까치, 1980), pp. 236~237

면 자기가 원래 가지고 있는 가능성의 문턱에도 다다를 수 없다. 반대로 어떤 사회도 결국은 개인의 기여라 할 수 있는 요소를 조금이라도 지니고 있다고 말할 수 있다. 또 어떤 사회라 할지라도 거기에서 태어난 개인의 대다수는 그 사회의 제도의 특질이 어떤 것이든지 간에 항상 그 사회가 요구하는 범위에서 행동을 하며 살아간다. 따라서 개인은 그들이 태어난 사회가 꾸미는 대로 그 모양이 형성되어 궁극적으로는 사회에 영향을 끼치게 된다. 그리고 어느 경우에도 대다수의 개인은 그 사회가 요구하는 형식에 순응하며 그들의 문화 형식에 따라 형성되어간다. 이렇게 볼 때 개인과 문화는 상호 보완적 관계에 있으며 둘은 함께 서로가 속한 사회에 대한 미래의 전망을 제시하고 조화로운 사회를 건설해 간다 하겠다.

2. 안심사상과 정치문화

욕망의 달성을 행복이라고 한다면 안심이란 충분한 만족과 기쁨을 느껴 행복한 상태를 이룰 수 있게 해주는 것을 말한다. 더 이상의 불만도 없고 외부로부터의 위해도 없으며 당연히 공포도 느낄 수 없다. 안심에는 이해가 따른다. 자기가 속한 사회에 대한 개념규정을 확실히 할 수 있고 미래에 대한 예측이 가능하다면 그 사람은 그 사회를 이해했다고 할 수 있다. 이같은 이해를 통해 인간은 삶을 직접 파악할 수 있으며 타인의 삶까지도 유추할 수 있다. 이 경우 예술, 역사 등의 문화는 그시대의 정신적 삶을 파악할 수 있게 해주는 통로가 된다. 문화란 이처럼 지속적인 삶에 대한 학문적인 이해라 할 수 있다.

개인은 성장하면서 자신이 속해 있는 집단이나 사회에서 옳다고 인정하는 방식으로 느끼고, 생각하고, 행동하면서 사회 속의 한 인간으로 성장해 간다. 인간은 태어날 때 배가 고프면 먹어야 하고, 잠이 오면 자야 하고, 목이 마르면 마셔야 하는 욕구들을 가지고 있다. 그러나 이 모든 것은 자기가 원하는 대로, 마음대로 할 수 없음을 성장을 통해 알아간다. 개인은 그가 속해 있는 사회가 갖고 있는 문화적으로 공통된 습관, 신념, 행동, 양식 등을 습득하고 이러한 가치 체계를 자기 것으로 만들어 그 사회의 성원으로 성장해 가는 사회적 상호작용을 통하여 살아간다.

개인의 삶은 사회의 구속을 받게 되며 개인 또한 사회를 규정짓게 된다. 이같은 행위가 지속적으로 반복되어 총체적으로 나타난 것이 오늘날 우리가 살고 있는 사회이며 정치체제라 할 수 있다. 따라서 정치문화는 그 사회의 정치체제와 인간의 삶이 지속적으로 상호 교감을 통해 쌓아온 인간 삶의 전체적인 연결고리라 할 수 있다. 그 연결고리 속에서 인간의 유한한 삶이 유전(流轉)하는 것이며 삶의 질과 형태가 규정되는 것이다.

개인의 안심이 그 나라 사회의 정치문화와 불가분의 관계에 있는 것은 이러한 이유 때문이다. 그 나라 사회의 정치문화가 어떠한 것인가에 따라 개인의 안심 수준이 달라질 수 있기 때문이다. 예를 들면 그 나라 사회가 열린 사회인가 아니면 닫힌 사회인가, 정치문화가 민주적인가 아니면 독재적인가 등에 따라 개인의 삶과 안심의 정도가 완전히 다르게 나타난다. 다시 말하면 인간의 안심은 특정한 환경의 산물이며, 그에 따라 안심 정도가 달라지게 된다는 것이다. 안심과 정치문화는 유기적인 상관성을 가지고 있다 할 것이다.

대순진리의 안심사상은 인류의 발전을 위해 안심이 각 개인의 성취 욕구를 자극해야 한다는 사실을 말하고 있다. 사람들이 자신의 삶의 목표나 가치 추구에 대한 뚜렷한 인식을 가지고 긍정적이며 창조적인 행동 양식을 갖는 것은 삶에 대한 이해를 바탕으로 한 안심이 있기 때문에 가능한 일이다. 그러나 각 개인의 안심이 그대로 사회를 변혁시키는 힘으로 작용하는 것은 아니다.

우리의 삶을 규정하는 정치체제가 새로운 가치를 추구하고 있는가와 개인적 안심이 관련되기 때문이다. 독재와 부정부패로 얼룩졌던 옛 정치문화가 상존하는 한 개인적 안심은 이를 수 없고 창조적인 사회 발전도 기대할 수 없다. 권위주의로 점철되었던 과거의 정치 행태를 극복하고 독재의 잔재성을 타파하여 사회, 정치 제도 모두를 개혁하고 타파하는 일만이 선진 민주주의가 추구하는 사회의 공동선을 이룰 수 있는 길이다. 따라서 안심사상을 기반으로 한 새로운 정치문화의 탄생은 요즘같은 혼돈의 시대에 더욱 중요한 일이 되고 있다. 개인의 안심을 통해 밝은 시민문화를 조성해가는 일, 지역간 갈등을 극복하고 화합을 이뤄내는 일, 빈부격차를 해소하고 극빈 계층

과 더불어 살아가는 지혜를 제공하는 일 등이 당면과제라 할 수 있다.

화합과 화해를 이루지 못한 정권은 반드시 망하고 만다는 것이 동서고금을 통한 역사의 교훈이었다. 민중의 삶을 도외시한 채 자신만의 이익을 추구하는 비대한 관료집단이 점차 귀족화하는 사이에 사회는 부패의 수렁에서 헤어나지를 못한다. 지금 한국이 추구하는 규제 개혁과 구조조정이라는 것도 그같은 지난 시대의 낭비적 요소를 청산하고 개인의 안심을 이루어 발전적인 미래 사회에 대처하자는 것이지만 보수층의 반발은 만만치가 않다. 개인화한 권력이 정치를 좌지우지하고 극소수에 집중된 부가 사회를 움직여갈 때 도탄에 빠진 국민들은 의지할 곳 없이 헤맬 수밖에 없다. 경제, 사회뿐만 아니라 정치에 드리워진 구태와 악습을 폐지하고 열심히 뛰고 있는 국민들에게 올바른 방향을 제시하는 지도자가 나서야 한다. 입으로만 떠드는 허구의 개혁이 아닌 실천적인 개혁을 위해 사회 지도층의 의식 개혁과 선도적인 행동 실천이 필요하다. 그것이 개인의 안심을 이루는 길이고 바람직한 정치문화를 형성해가는 지름길일 것이기 때문이다.

3. 안심사상과 정치문화의 승화

- 그 상생적 승화를 구현시켜주는 안심사상

홍익 사상의 현실적 정착이 홍익지향 인간형이 이룬 사회이며 이것이 정치문화의 승화를 위한 바탕이 되어야 한다는 사실은 이미 말한 바 있다. 홍익지향형 인간형은 대순진리에서 말하는 음양합덕·해원상생의 바탕인 인간의 '안심'에 근거한 것이며 이것이 이루어진 사회가 대순진리의 교화세계이다. 정치문화의 승화를 안심사상에서 찾는 것은 대순사상이 이를 통해 신인 조화·도통진경 등 구원의 세계에 이르는 길을 제시하고 있기 때문이다. 불교에서는 부처를 통하지 않더라도 마음을 닦아서 육도윤회(六道輪廻)의 고행(苦海)에서 벗어나 성불(成佛)할 수 있다고 했다. 이 또한 각 개인의 수양을 바탕으로 한 이상사회 건설에 대해 말한 것이라 할 수 있다. 이같은 이상사회를 실현하는 구체적인 실천방법으로 대순사상은 해원(解冤)·상생(相生) 사상을 강조했다. 모든 원한을 풀고 남을 잘되게 하는 것이 이상사회 건

설의 기초가 된다는 것이다.

이의 실현을 위해 인간은 자신의 삶의 목표를 정확히 설정하고 살아야 한다. 즉 자기 인생의 궁극적 목적이 행복의 실현과 확보에 있든, 기쁨을 얻는 데 있든, 이성적인 생활을 하는 데 있든, 이상적인 인간이 되는 데 있든, 최고 가치가 있는 것을 유지 발전시키는 데 있든, 그 목적을 향해 어떻게 살아야 하며, 무엇을 해야 할 것인가를 절실하게 생각해야 한다. 이는 또한 스스로가 발견하는 것이지 결코 남으로부터 배워서 알 수 있는 것이 아니다. 깨우침을 받을 수는 있어도 결코 얻을 수 없다는 말이다. 한편 진정한 삶을 위해 실천하는 과정에는 괴로움이 뒤따른다는 것을 알아야 한다. 또, 그러한 삶의 과정 속에서 인간은 비로소 공동 생활의 의의와 이해(利害)를 인식하게 되고, 또 서로 의존하고 서로 관련도 맺고 서로 대립도 하고 있음을 알게 된다.

그러나 중요한 것은 개인의 삶이 전체 사회를 규정짓지는 못한다는 사실이다. 특정한 사회의 발전과 융성은 복합적인 요소들이 작용하여 이루어지는 것이기 때문이다. 먼저 지도자로 나선 사람에게는 도덕적 청렴성이 요구되며 정치적 부정부패의 척결을 위해 애쓰는 등 지도자로서의 덕목이 요구되어야 한다. 권력형 부패가 국민을 괴롭히는 사회에서 획기적인 발전이란 있을 수 없고, 그 나라 국민들은 쇠퇴의 길을 걸을 수밖에 없기 때문이다. 사회 구성원인 국민들 또한 비판적인 감시와 견제를 하지 않으면 안된다. 대부분의 정치가들은 경제위기나 정치위기가 자신들의 부패와 패거리의식에서 비롯된 것이라는 사실을 부정하려 하고 책임을 회피하려 한다. 지도자의 무능과 정치적 무기력, 경제적 식견 부족, 그리고 가족을 비롯한 측근들의 부패 등이 경제위기를 부채질했다는 사실을 애써 부인한다. 또한 권력의 향유자들은 그같은 역사에서 뼈아픈 교훈을 얻지 못하고 똑같은 작태를 되풀이하여 민중을 고통의 나락에서 헤어내지 못하게 한다. 부패한 사회에서 건전한 싹이 돌아날 수는 없다. 탁한 물이 고여 썩은 자리에서 맑은 물을 걸러낸다는 것은 지난한 일이다. 그 혼돈의 도가니에서 국민은 헐벗고 굶주리며 신음하게 된다.

따라서 인간은 자신이 속해 있는 사회의 정치제도와 권력적 통제가 어떻

게 행해지고 있는가에 따라 자신의 욕구 충족이 결정되고, 안정된 생존이 보장되고, 그것이 지속될 수 있는 여건을 갖게 된다는 사실에 늘 주목해야 한다. 그 사회에 개인적 자유, 시민적 자유, 사회적 자유, 경제적 자유, 정치적 자유 등이 있느냐, 없느냐에 따라 자신의 삶의 목적과 질이 달라지기 때문이다. 자유가 있고 없음은 개인의 안정과 관련이 되며, 부정부패의 척결은 그 사회의 발전과 관련을 맺는다. 부패가 만연한 사회, 체제가 불안한 사회, 전쟁의 위기가 고조되고 있는 분위기 속에서 생활하는 사람은 대체로 초조와 불안을 가져 불안정한 생활을 할 수밖에 없다. 따라서 정치문화와 종교적 도덕적 안심과의 관계는 대단히 중요한 관계라 하지 않을 수 없다 하겠다.

우리 사회 곳곳에 퍼져있는 부패는 가히 전면적이라고 해도 좋을 만큼 심한 느낌이다. 어느 분야 한 군데 썩는 냄새가 나지 않는 곳이 없을 정도로 부패는 확대 재생산되고 있다. 시청의 말단 직원이 12년 근무기간에 무려 2백억 원을 치부했다는 보도는 온 시민을 경악케 한다. 고속도로 순찰대가 하루 평균 챙기는 돈이 30만-50만원이라는 고발은 우리를 분노케 한다. 어떤 헌병대장은 10억 원의 뇌물을 받고 군사보호지역 위반을 눈감아 주고 어느 경찰관은 포주에게 단속계획을 미리 알려주고 돈을 챙겼다고 한다. 교원은 체벌을 미끼로 촌지를 챙기고 기자는 건설회사의 부정을 고발하겠다고 위협, 잇속을 챙긴다. 심지어는 정의의 사도이어야 할 판사와 검사마저 호텔의 회원권을 상납받는 도덕불감증에 걸려있는 사회다. 최근에 검찰이 적발한 공무원의 비리 유형은 가히 부정부패의 백화점을 보는 것 같다.

과연 이렇게 부정과 비리가 확산되어가고도 나라가 제대로 굴러갈 것인가에 심히 우려하지 않을 수 없다. 뇌물 때문에 공사가 부실화하고 '내뿜 챙기기' 때문에 국고에 차질이 생기고 있지 않은가. 도덕적 해이는 위험수위라고 해야 할 정도로 전 사회에 번져 있다. 이미 외국에서의 평가는 한국이 '부패 공화국'이라는 낙인이 찍혀 있는 상황이다. 독일의 국제투명성기구(TI) 조사에 의하면 한국의 투명 정도는 세계 43위, 작년의 34위에서 1년 사이에 9등급이 떨어진 상태다. 아시아에서는 중국을 제치면 가장 부패한 나라라는 것이다.

부정부패를 일소하겠다는 정부의 공약을 우리는 귀가 따갑게 들어왔다. 5·16혁명공약에서 우렁차게 울려 퍼진 그 구호는 소위 문민정부에까지 이어졌다. 새 정부에서도 그 외침은 예외가 아니고 지금 이 순간 부패를 없애겠다고 사정을 한창 진행했다. 그럼에도 불구하고 부패가 사라지기는커녕 더욱 극성을 부리고 국제적 평가가 더욱 부정적으로 나는 것은 정부의 외침이 효과를 나타내지 못하고 있다는 증거이다.

그렇게 목소리를 높이고 엄포를 놓아도 부패가 거의 전 사회로 번져가고 있는 것은 무엇 때문인가. 그것은 한 마디로 안심사상을 깨닫지 못한 국민 전체가 도덕 불감증에 걸려 있고, 정치문화가 미숙한 사회에 그 책임이 있으며, 더욱이 윗물이 맑지 않은 현상에 대해 책임을 묻지 않을 수 없다. 대검은 새 정부 출범이후 사정작업의 결과, 중하위직 공무원들의 비리가 심하다고 발표했다. 물론 일선 창구에서 대민 업무를 맡고 있는 공무원의 부정이 우려할 수준임은 부인하기 어렵다. 그러나 보다 큰 문제는 권력형, 제도적 부정이다. 권력을 배경으로 수천억 원의 은행돈을 합법적으로 갖다 쓰고 떡값이라는 명목으로 수십억원의 돈을 대가성이 없다면서 받아 쓰고도 아무렇지도 않은 정치인들을 보면 “못해 먹는 놈이 바보”라는 생각을 안 가질 수가 없게 되어 있다. 대통령을 지내면 수천억 원을 챙기고 액수를 알 수 없는 대선자금의 흑막이 밝혀지지 않고 있는 마당에 어느 공무원이 박탈감을 느끼지 않을 것인가.

한국은 반만년의 오랜 역사를 이어온 문화 민족이다. 우리의 전통문화는 반만년 역사의 총화이며 특정한 시대와 민족의 삶을 측정하는 지표로서 작용한다. 그러나 20세기 들어 전통문화의 맥이 단절되어 가는 사이에 국적불명의 외래문화가 판을 치고 민족의 장래는 혼돈에 빠지고 말았다. 한글이라는 자랑스러운 표음문자를 지녔고, 세계 최초의 금속활자를 만들어낼 정도로 문화적으로 개화된 민족이었던 우리 민족은 20세기 황금만능주의의 물결 속에서 창조적 역량을 잃어가고 있다. 지도자로서 세종대왕 같은 이는 한글 창제와 측우기, 혼천의 발명 등으로 상징되는 과학 발전에 심혈을 기울였다. 수십 배 많은 숫자와 화력을 자랑하는 왜구의 대선단을 철갑선으로 격파한 이순신 장군같은 지혜로운 지도층도 있었다. 그러나 소수의 지도층이 자신

의 임무를 망각하고 이 사회를 오도할 때 역사의 준엄한 심판은 여지없이 단죄의 칼날을 내려치고 만다. 야구선수 박찬호, 마라토너 황영조, 비디오 아티스트 백남준 등 각 분야에서 세계 최고의 인재들을 무궁무진하게 배출하고 있는 나라임에도 불구하고 IMF라는 비운의 역사를 갖게 될 수밖에 없었던 것은 지도층의 무기력과 부패, 비판없는 냉소와 무관심으로 일관해온 각 개인의 잘못에서 기인하는 것일 수밖에 없다.

개미나 벌을 비롯한 다른 동물들도 사회조직을 가지고 있지만 인간만큼 발전을 이룰 수 없었던 것은 그들이 기존의 관습을 깨는 창조적 발전을 이루지 못했기 때문이다. 인간은 주어진 현실에 만족하지 않고 늘 창조적인 발전을 꿈꾼다. 인간은 어제보다 오늘, 오늘보다 내일을 향해 나아가며 보다 나은 미래를 만들기 위해 노력한다. 자신의 발전을 위해 최선을 다하고 사회 공동의 선을 추구하고, 선을 실현하기 위해 노력한다. 이러한 점이 바로 다른 동물과 근본적으로 다른 인간의 특성이라고 할 수 있으며 오늘날과 같은 진보의 원천이라 할 수 있다. 늘 이상을 추구하는 인간의 본질 속에 인류 발전의 싹이 내재되어 있는 셈이다.

인간은 언제나 그 자신 이외의 존재를 믿으면서 살아가는 동물이다. 인간은 다른 동물과는 물론 다른 인간과 서로 생존을 위한 치열한 경쟁 관계에서 살아왔고, 지금도 그렇게 살아가고 있다. 인간은 무리를 지은 집단적 생활 속에서 자신의 삶의 목적을 향해 사는 것이고 또 살게 하는 것이다. 그러면 자기를 살게 하기 위해서 어떻게 하면 좋을까? 그것은 자신의 개성을 살리는 일이며, 자신의 가치를 주위 사람들에게 어떠한 형태로든 인정시키는 일이다. 이것이 문화의 승화이며 안심사상의 출발점이다.

이제 인간성의 승화와 정치문화의 승화를 통해 우리 사회가 올바른 방향을 찾을 수 있도록 하는 노력이 각계에서 일어나야 한다. 인간성의 승화가 개인의 부패를 방지하는 역할을 한다면 정치문화의 승화는 전체 사회의 정화를 위해서 필요한 일이다. 이같은 승화를 규정한 것이 바로 대순진리의 안심사상이다. 가장 이상적인 종교문화의 성숙과 가장 이상적인 정치문화의 성숙 상태가 서로 어우러져 구현된 사회를 성숙된 민주사회라고 볼 수 있으며, 이러한 상태의 구성원이 가질 수 있는 인간 심성을 안심 상태라고 명명

할 수 있다는 사실에 유념할 필요가 있다.

VI. 결 론

이 글을 통해 지금까지 인간이 자신의 욕구 충족을 위해서 노력하는 사이에 외계에 존재하는 문화적인 요인을 염두에 두지 않으면 안된다는 사실에 주목해 왔다. 문화란 인간의 욕구 충족에 필요한 요소이며, 생존을 가능케 하는 요소이며, 또한 생존을 안전하게 지속시켜 주는 요인이다. 따라서 이데올로기나 의식(儀式) 등의 형식으로 포장된 문화가 인간의 삶에 어떤 도움을 줄 수 있는지를 연구하는 것은 지금과 같은 혼돈의 시대에 필요한 과제라 하지 않을 수 없다. 이같은 문화적인 요인 중에서 가장 대표적인 것이 종교 사상이며 특히 오늘날의 대순진리는 우리의 전통사상을 집대성한 인류 구원의 사상으로서 인간 삶의 지표가 되는 사상이라는 점에서 연구해볼 가치가 있다고 느꼈다.

먼저 인간이 선한 본성을 지니고 있는지, 아니면 악한 본성을 타고 났는지 등 상이한 관점에 대한 철학자들의 역사적 고찰을 살펴보고, 인간이 사회적 정치적 동물인 까닭에 정치문화와의 상관관계를 살펴보아야 한다는 점에 대해서도 유념했다. 근대 철학의 발전과 정치문화의 발전, 그리고 종교 사상의 발전을 더듬어 「개인적 차원의 안심」에서 「인류애 차원의 안심」으로 승화, 발전될 때 개인의 구원과 함께 인류의 구원도 가능해진다는 결론을 도출할 수 있었다.

그렇다면 이제 이러한 이상세계가 이 땅에 이뤄지도록 하기 위해 어떤 노력을 기울여야 할까. 개개인이 신앙적 차원에서 「안심」을 이루고, 그것이 확대되는 과정에서 「정치문화」와 「안심사상」이 상승작용을 일으켜, 「안심사상에 의한 정치체계」가 구현될 수 있도록 인류의 정치문화가 성숙될 때 비로소 그것은 가능해질 것이다. 인간이 정치의식을 갖는 것은 대개 인간이 자신의 인생 목적을 달성하는 데 일정한 정치제도와 권력적 통제가 많은 영향을 끼치고 있다는 사실을 알기 때문이다. 즉 그것은 정치제도와 권력적 통제의 선악(善惡)이 곧 인간 생활의 행복과 불행을 좌우할 수 있다는

사실 때문이다.

인간의 욕구는 크게 두 가지로 나눌 수 있다. 첫째, 외부(外部)에 있는 물질을 사용하여 만족할 수 있는 것이다. 예를 들면 생존에 필요한 것, 즉 먹고 마시고 자고 하는 것에 필요한 재료들이다. 문화는 바로 인간의 생명을 더욱 안전하게 하고, 존속시켜 주며, 오래오래 계속되도록 재료들을 공급하기 위하여 외부에 있는 자원을 철저히 이용한다. 둘째, 외부와 관계없이도 만족할 수 있는 것이다. 이것은 심리화적이고 정신적인 욕구를 말한다. 문화는 바로 이러한 욕구를 충족시켜 주고, 인간에게 용기와 자신, 사기와 위안, 그리고 안정과 안심을 가져다 준다.

인간은 다른 동물과는 물론 다른 인간과 서로 생존을 위한 경쟁 관계에서 살아왔고, 지금도 마찬가지이다. 인간은 용기, 기백, 정신, 그리고 자신과 위안이 필요하다. 문화는 이데올로기, 의식 등의 형식으로 인간에게 이러한 도움을 제공한다. 안심과 안신을 가져다 주는 방법들은 문화에 의하여 크게 정교하게 다듬어진다. 예를 들면 신화(神話), 의례(儀禮), 의식(儀式), 그리고 사회 조직 등이 인간에게 자신과 확신을 심어 주고, 생명의 중요성을 비롯 의미와 가치를 가져다 주고, 또 어려움을 당했을 때 안정과 안심을 안겨 주어 삶의 보람을 찾도록 해준다. 그러나 인간은 다른 동물과는 달리 여러 가지 필요를 충족시키고 난 후에도 끊임없이 상상력(想像力)에 이끌리어 가능한 일은 무엇이든지 하려고 한다.

인간은 문화적 요인 중에서도 특히 정치문화적인 환경 속에서 살기 때문에 모든 인간은 언제나 문화적 요인, 즉 정치문화적인 요인을 염두에 두지 않으면 안된다. 문화 중에서도 정치문화는 인간의 욕구를 만족시켜 주고, 생존을 안전하게 해주며, 또한 지속시켜 주는 기능을 결정적으로 하기 때문이다.

사람은 다 같다고 하지만 사람들이 살아가는 방식은 같지가 않다. 어떤 사람은 부패한 삶을 살아가고 있고 어떤 사람은 깨끗하게 살고 있다. 사람에 따라 삶의 방식이 다르다. 사람에 따라 다른 것처럼 나라와 민족에 따라서도 삶의 방식이 다르다. 문화 전통이 다르고, 이 다른 문화 전통이 교육과 오랜 생활 관행을 거쳐 국민성으로 자리를 잡기도 한다. 사회 태도나 생활

스타일은 쉽게 정착이 되는 것도 아니지만 일단 한 번 정착이 되면 쉽게 바뀌어지는 것도 아니어서 한 번 정착이 된 사회태도나 생활 스타일이 때로는 수백 년 동안 이어지기도 한다. 국민성이 쉽게 바뀌지 않는다는 것도 그렇게 해서 나온 말일 것이다.

지금은 사회 지도층과 일반 민중의 심리적 괴리가 심각한 상황에 와 있다고 보여진다. 개인과 개인의 관계는 대립이거나 우호·협조의 관계를 보이지만 개인과 사회와의 관계는 주로 구속과 보호라는 양태를 보여준다. 따라서 개인과 개인간의 대립을 버리고, 우호·협조 관계가 사회로 확대되어 개인과 사회와의 관계에 있어서도 권위에 대한 맹목적 복종 대신 개인의 자발적 참여와 협동을, 구속 대신 자유를 찾도록 하는 일이 무엇보다 중요하다 하겠다. 인간의 안정 문제도 이러한 측면에서 고려되어야 하며 인간성과 그 집합체인 정치체제가 정치문화를 낳는다는 점에서 종교적 도덕적 안심과 정치문화는 서로 대단히 중요한 관계를 맺고 있다고 하겠다.

사회를 구성하고 있는 개인의 특이한 행동 양식과 축적된 습관이 사회적으로 표출될 때 나타나는 정치 문화는 각 사회의 독특한 정치 체제를 낳는다. 같은 민주주의를 표방하면서도 나라별로 상이한 정치체제를 보여주는 것은 이처럼 나라마다의 독특한 정치문화의 차이가 그 작용을 했기 때문이다. 그 나라의 문화는 문화 수용자로서의 개인이 자신의 필요와 감수성에 따라 어떤 것을 선택했느냐에 따라 차이가 날 수밖에 없다. 문화란 인간이 자연 상태에서 벗어나 일정한 목적 또는 생활 이상(理想)을 실현하려는 활동의 과정 및 그 과정에서 이룩해 낸 물질적 정신적 소득을 총체적으로 일컫는 것이기 때문에 주어진 공간에서 한 시대를 같이 사는 사람들의 생각 느낌 행동을 모두 합친 것이 될 수밖에 없다. 문화는 강요될 수 없는 것이며 수용되는 것이다. 앞서 말한 것처럼 결국 문화란 그 주체가 인간 집단이며, 그러한 인간 집단이 잡다한 외래 요소들을 수용하면서 그것을 개성 있는 독립문화로 발전시키고 또 유지해 나가는 것이다.

다만 대전제는 문화가 외래문화나 토착문화를 가릴 것 없이 인간 삶의 질을 높이는 데 기여해야만 의미를 갖는다는 점이다. 따라서 필자는 앞에서 살펴본 대로 개인적 차원의 안심이 인류애 차원의 안심으로 승화되어야 하

며 이를 통해 개인의 구원과 인류의 구원이 이루어져야 한다고 본다. 대순진리의 안심사상으로 개인의 안정과 발전을 이루고 이것을 확대시켜 정치문화와 안심사상이 서로 상생적 승화를 이루는 과정에서 안심사상에 의한 정치체제가 이루어지도록 해야 한다는 것이다. 안심사상을 바탕으로 한 정치체제는 지금까지의 부패하고 타락한 정치체제와 달리 발전적이고 상생적인 정치문화를 낳을 것이며 이같은 정치문화와 안심사상이 상승작용을 일으켜 인류 구원의 이상적인 정치문화가 자리잡을 수 있을 것이다.

대순진리에서 하늘의 역사를 뜯어고치고, 땅의 역사를 바로잡으며 후천개벽과 지상선경 건설의 도수를 짜놓은 것은 인류의 새로운 문화시대를 열어 개인의 영적 발전과 인류 구원의 새 세상을 열자는 것이다. 대순사상의 안심사상을 바탕으로 한 이상적인 정치문화의 하나로 앞서 홍익지향형의 인간성을 가진 사람들이 참여하여 만들어가는 홍익지향형 정치문화를 예로 들었지만, 이는 개인의 자아실현을 통한 안정은 물론 그 나라 사회까지 안정을 갖게 하는 정치체제로서 한국이 추구하는 민주발전의 대전제가 된다 할 것이다.

【참고문헌】

1. 저 서

가. 한 국

- 대순진리회 교무부(편), 전경(서울: 대순진리회 출판부, 1989)
대순진리회 교무부(편), 대순지침(서울: 대순진리회 출판부, 1984)
대순진리회 교무부(편), 대순진리회요람(서울: 대순진리회교무부, 1969)
대순진리회 교무부(편), 포덕교화기본원리(서울: 대순진리회교무부, 1975)
대순사상학술원(편), 대순사상논총: 제1집~제6집(경기 포천: 대순사상학술원, 1996~1998)
대순회보(서울: 대순진리회 출판부)
- 김열규 옮김/루스 베네딕트, 문화의 패턴(서울: 까치, 1980)
김진무 옮김/三枝充應 편, 인간론-심리학(서울: 불교시대사, 1996)
림영창·배용덕, 甌山神學概論(서울: 태광문화사, 1984)
문재곤 외 옮김/周桂鈿, 中國哲學(서울: 예문서원, 1996)
朴贊機 譯/괴테, 파우스트, 세계문화전집 51(서울: 삼성출판사, 1976)
박찬수 외 옮김/Stephen Priest, Theories of the Mind: 마음의 이론(서울: 고려원, 1995)
- 백경남 옮김/Heinze Laufer, 社會化된 人間(서울: 서래헌, 1960)
安炳周 譯, 荀子(서울: 삼성출판사, 1977)
楊茂木, 韓國政黨政治論(서울: 법문사, 1983)
楊茂木 역, 현대민주주의(서울: 거 목, 1987)
吳秉世博士華甲論文 編纂委員會 編, 聖經과 改革主義神學(서울: 개혁주의 신행협회, 1986)
李克燦, 政治學(서울: 법문사, 1980)
이기석 역해, 명심보감(서울: 흥신문화사, 1996)
李文雄 역/Leslie A. White, 文化의 概念(서울: 일지사, 1978)
李 桓 譯/루소, 社會契約論, 世界思想全集 33(서울: 삼성출판사, 1977)

李勳求 역/Rita L. Atkinson 외, 현대심리학개론(서울: 정민사, 1988)

陳 確, 陳確集

下中邦彦, 心理學事典(東京: 平凡社, 1962)

한국철학연구회 편, 哲學研究-제16집-(서울: 한국철학연구회, 1975)

『孟子』 『周易』 『論語』 『明心寶鑑』 『荀子』

나. 서 양

Bertrand Russel, *New Hopes for a Changing World*(London: George Allen & Unwin, Ltd., 1951)

D. Riesman, *The Lonely Crowd*(New Haven: Yale University Press, 1950)

Edward B. Tylor, *The Origins of Culture*(New York: Harper Torchbooks, 1958)

Erich Fromm, *Man for Himself*(New York: Holt, Rinehart & Winston, 1964)

G. A. Almond and S. Verba, *The Civic Culture: Attitudes and Democracy in Five Nations*(Princeton: Princeton Univ. Press, 1963)

Heinze Laufer, *Der Sozialisierte Mensch*, Stuttgart(1978).

Hockett, *A Course in Modern Linguistics*(New York: Macmillan, 1958)

Leslie A. White, *The Concept of Culture*(Minneapolis: Burgess Publishing Co. 1973)

Lucian W. Pye, *Politics Personality and Nation-Building*(New Haven: Yale University Press, 1962)

T. R. Malthus, *An Essay on the Principle of Population*(1798)

R. Redfield, *The Folk Culture Yucatan*(Chicago: University of Chicago Press, 1941)

Rita L. Atkinson · Richard C. Atkinson · Ernest R. Hilgard, *Introduction Psychology*(1983)

Roy Macridis, "Interest Groups in Comparative Analysis", *Journal of Politics* XXII(1961)

Samuel H. Beer, "The Analysis of Political Systems", Samuel H. Beer and

Adam B. Ulam(ed.), Patterns of Government: The Major Political Systems of Europe(New York: Random House, 1962)

Stephen Priest, Theories of the Mind

Sidney Verba, "Comparative Political Culture," in Pye and verba(eds.), Political Culture and Political and Political Development(Princeton :Princeton University Press, 1965)

2. 논문

高南植, "宗旨와 宗統繼承," 「대순사상논총: 제6집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1998)

金正泰, "宗旨에 관한 理解," 「대순사상논총: 제6집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1998)

림영창, "甌鼎思想의 極致, 道通眞境," 「대순사상논총: 제5집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1998)

림영창, "대순사상의 新世紀的 考察," 「대순사상논총: 제6집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1998)

朴昇植, "대순사상과 사회복지," 「대순사상논총: 제6집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1998)

安鍾沄, "宗旨를 통한 大巡眞理會의 目的論 研究," 「대순사상논총: 제6집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1998)

楊茂木, "大巡思想과 韓國政治," 「대순사상논총: 제1집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1996)

楊茂木, "救援 眞理로서의 陰陽合德과 民主主義," 「대순사상논총: 제2집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1997)

楊茂木, "天地公事와 民主主義," 「대순사상논총: 제2집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1997)

楊茂木, "救援思想으로서의 神人調化," 「대순사상논총: 제3집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1997)

楊茂木, "통일 기반 사상으로서의 解冤相生," 「대순사상논총: 제4집」(경

- 기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1998)
- 楊茂木, “宗教와 文學을 통한 道通眞境 思想의 考察,” 「대순사상논총: 제5집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1997)
- 楊茂木, “대순사상과 정치적 민주주의의 실현,” 「대순사상논총: 제6집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1998)
- 尹起鳳, “宗旨의 宗敎學的 理解,” 「대순사상논총: 제6집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1998)
- 李京源, “대순종지와 천지공사,” 「대순사상논총: 제6집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1988)
- 李恒寧, “대순종지의 문명사적 意義,” 「대순사상논총: 제6집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1998)
- 鄭大珍, “大巡思想 研究를 위한 提言,” 「대순사상논총: 제1집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1996)
- 鄭大珍, “大巡宗旨의 理解,” 「대순사상논총: 제6집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1997)
- 曹泰龍, “大巡眞理會의 宗旨에 관한 研究,” 「대순사상논총: 제6집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1998)
- 朱賢哲, “종지의 사상적 연구,” 「대순사상논총: 제6집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1998)
- 崔東熙, “大巡眞理의 宗旨에 대한 體系的인 理解,” 「대순사상논총: 제6집」(경기 포천: 대진대학교 대순사상학술원, 1998)