

종지론의 종교학적 이해

- 구 종교학상의 원의 의미와 관련하여 -

尹起鳳*

目次

I. 序論	IV. 解冤相生의 倫理的 意味
II. 陰陽合德의 宗教的 意味	V. 구원적 의미로서의 道通眞境
III. 神人調化의 의미	VI. 結論

I. 序論

종교를 구성하는 중요한 요소 중의 하나가 敎理다. 교리는 그 종교의 근본적인 가르침을 체계화 시킨 것으로 인간의 삶 속에 내재하는 근원적인 문제와 당시의 시대적인 문제들에 대한 새로운 해결책과 전망을 담고 있는 것이 일반적이다. 인간이 숙명적으로 직면하는 수 밖에 없는 죽음의 문제와 그 죽음의 문제와 함께, 살아 있는 존재로서의 어떻게 살 것인가 하는 문제는 모든 종교가 그들의 교리체계 안에서 해결하고자 했던 문제들이다. 또한 인간의 삶의 장소인 세계, 또는 사회라고 할 수 있는 시간적이고 공간적인 지금 여기라는 현실은 인간의 내적인 문제와 함께 수 많은 문제들을 내포하고 있다. 즉, 공존해야하는 삶의 과정에서 필연적으로 들어날 수 밖에 없으며, 나와 너의 관계에서 야기되는 善과 惡, 正義와 不正義, 保守와 進歩, 支配와 被支配, 貧富의 문제 등은 인류 문화의 초기 부터 끊임없이 지속되어 온 문제들이다. 종교의 교리는 인간 자신의 내적인 문제에서 부터 그러

* 대진대학교 대순종학과 교수

한 존재가 몸 담고 있는 현실을 개선시키고자 하는 이론적인 체계이며, 더 나아가서 인간이 내적으로나, 외적으로 고통 받고 있는 요인들을 근원적으로 해소시킴으로서 궁극적인 해결책을 제시하고자 하는 것이다.

이러한 교리 체계는 신앙인의 일거수일투족을 규정하는 내용으로 구성되어 있기 마련이다. 여기서 규정된 내용을 자신의 삶에서 실천할 때, 그 종교에서 궁극적인 이상으로 정한 목적을 성취할 수 있게 된다. 즉, 十戒를 지키지 않는 기독교인이 구원을 받을 수 없고, 五戒를 지키지 않는 불교인이 깨달음을 얻을 수는 없는 것이고, 훈회를 실천하지 않는 도인이 도통을 받을 수는 없는 것은 당연한 결과라고 할 수 있을 것이다. 그러므로 교리 체계는 그러한 일상생활의 규정의 근거가 되는 궁극적이고 핵심적인 교리체계로서, 그 통일된 교리 체계 내에서 世界觀, 人間觀, 倫理觀 등이 규정되는 것이다. 이러한 내용의 정점에 위치해 있는 것은 종교학에서 말하는 窮極的 實在이다. 즉, 神, 道, 깨달음 등은 바로 그러한 궁극적 실재로서 각 종교의 궁극적 목적은 이러한 궁극적 실재를 통해서 이루어지는 것이다. 이와같은 궁극적 실재의 성격은 인격적이거나 비인격적인 성격으로 구분되어지기도 하지만, 어떠한 성격을 갖든지 이러한 존재는 교리 체계의 궁극적인 정점에 위치해 각 교리 체계의 시발점이자, 마지막 회귀점이 되는 것이다.

대순 사상에서 나타나는 궁극적 실재는 九天上帝님으로서 전 교리 체계의 정점에 위치해 모든 교리의 근원이며, 동시에 근거라고 할 수 있다. 그러므로 대순 사상에 나타난 교리 체계는 구천상제님의 말씀에 근거하여 조직화 되고, 여기에 바탕을 둔 교리에 의거하여 모든 행위가 실천되어야 한다. 이러한 실천은 구성원 전체에게 단일성을 부여하고, 整體性(identity)을 가질 수 있으며, 그럼으로써 통일된 지속성을 유지할 수 있다. 이렇게 될 때, 개개인은 교리에 근거한 자아의 확립과 사회에 대한 일관된 태도와 그를 둘러 싸고 있는 세계에 대한 확고한 입장을 견지하게 된다. 이러한 관점에서 본다면 교리에 대한 이해는 신앙과 함께 매우 중요한 문제가 아닐 뿐 만 아니라, 반드시 이해되어야 할 것이라 생각된다. 믿음과 교리에 대한 이해는 동전의 양면과 같은 것으로 어느 한 쪽이 소홀히 취급되어서는 안된다. 믿음과 함께 겸비된 교리에 대한 이해와 실천은 그 개인을 점진적으로 변화시키

며, 중국적으로는 궁극적인 목적을 이루게 하는 것이다. 즉, 자신의 과거의 관점을 변화시킴으로서 새로운 세계에 눈 뜨게되고, 이러한 과정을 거침으로서 실존적인 자신의 문제 해소와 함께, 삶 자체의 변화가 가능하게 되는 것이라 생각된다.

대순 사상의 교리에서 근본적인 가르침은 종지론에 나타나 있는, 陰陽合德, 神人調化, 解冤相生, 道通眞境이다. 이러한 종지는 모든 도인이 실천해야 될 강령으로서, 근원적인 지향점이다.

본 논문은 종지론이 함의하고 있는 의미를 종교학적인 입장에서 이해하고자 하는 것을 목적으로 한다. 여기서 굳이 종교학적인 이해라고 밝힌 것은 객관적인 입장을 견지해서, 단순히 호교론적인 틀을 벗어나겠다는 생각이요, 종지론이 가지고 있는 보다 객관적인 성격을 밝혀내고자 하기 때문이다. 그럼으로써 대순 사상의 교리체계가 단순히 국지적인 한계를 벗어나서 모든 사람이 따를 수 있는 보편적인 성격을 가지고 있음을 밝혀 보고자 하는 것이다.

II. 陰陽合德의 宗教的 意味

종교를 특징짓는 것은 무엇보다도 궁극성이라고 할 수 있을 것이다. 상대적인 진리나 그에 바탕을 둔 가변적인 신념체계가 아니라 절대적인 지상명령과 같은 성격을 갖는 것이 종교의 가르침이라 할 수 있다. 그러므로 어떠한 종교를 철저히 신앙하는 사람에게는 그 종교는 일체의 모든 의미를 제공해 주는 근거다. 이러한 종교의 궁극적인 의미는 일반적으로 인간의 궁극적인 관심에서 비롯된다. 인간의 궁극적인 관심이란 어느 무엇보다도 중요한 것으로, 일시적인 것이 아니라, 영원한 것이다. 어느 순간에 일어났다 사라지는 것이 아니라, 인간의 영원한 관심이라고 할 수 있다. 또한 이것은 단순한 지식 추구가 아니다. 그렇다고 무조건적인 신앙도 아니다. 이러한 신앙이란 “사물의 근원을 깨달았다고 믿는 사상가는 진리 자체를 손상하지 않으면서 그의 주장을 철회할 수 없다는데에 브르노의 순교의 비밀이 있다. 어떤 일반적 진리도 어느 사상가에 순교자가 되라고 요구할 수는 없다. 다

만 그 사상이 자신이 그 사상과 하나가 되는 것, 그것도 브르노와 같이 광신적 열광이나 순간적 반항에서가 아니라 오래고 끈질긴 자기초극을 통하여 그렇게 되는 것, 그것이 순수한 신앙의 표징이요, 유한한 사물의 지식과는 달리 증명불가능한 진리에의 확신의 표적”¹⁾이라고 보여진다. 그러므로 참된 신앙이란 어떠한 것으로도 대체 될 수 없는 것으로 죽음도 방해할 수 없는 것이다.

孔子가, “아침에 道를 들으면, 저녁에 죽어도 좋다”는 말은 바로 자신의 궁극적인 관심이 어디에 있는가를 보여 주는 언급이다. 이 말은 공자의 궁극적인 관심의 절실한 표현이며, 죽음까지도 불사하겠다는 의지에 찬 표현은 그의 종교적인 태도를 보여 주는 것이다. 여기서 말하는 道란 바로 천도를 지칭하는 것으로써 공자는 천을 다른 모든 가치를 뛰어 넘는 궁극적 관심의 대상으로 설정하였으며 이것은 천이 그에게 있어 궁극적 실재로 인식되었다는 것을 의미한다. 물론 이러한 궁극적 실재의 성격은 도덕 법칙성이다. 앞에서 언급한대로 Streng은 종교적이게 되는 네가지 전통적인 방법을 말하면서 “우주법칙과의 조화”를 말했는데, 이 우주법칙이 공자의 천에서 나타난 도덕법칙성이라는 것도 이미 지적하였다. 이러한 궁극적 실재는 인간이 갖는 근원적인 문제를 해결하는 지향점이 되는 것으로 이 궁극적 실재의 실현 과정에서 그 자신의 궁극적인 변화가 일어나며 천과의 합일이 실현된다. Streng은 “우주법칙과의 조화 속에서 행동하는 것에 대한 관심이 지배적인 종교 전통이 지니고 있는 특징은 인간이 자기 실존의 힘으로 이 법칙에 근접해 갈수 있다고 생각하는 사실이다”²⁾라고 하여 인간 자신의 수행을 강조한 것과도 일맥상통하는 것이다.

궁극적 실재가 이러한 속성을 지닐 때 인간은 필연적으로 자신의 잠재된 능력과 본성을 최대한으로 실현시킴으로써 궁극적 실재와 합일을 성취할 수 있다.³⁾

음양합덕의 본래 의미는 음양의 이상적 조화임과 동시에 그것은 상생의 관계로 해석할 수 있다. 상생적인 관계에서 나타나는 것은 이상적인 형태이

1) K. Jaspers, 신옥희譯, 哲學的 信仰, 이화여자대학교 출판부, 1980, p. 16

2) F.J.Streng, 상계서, p. 144

3) 劉勝鍾, 孔子의 天觀 研究, 동국대 대학원, 1986. pp. 28 - 29

고, 그것은 바로 도의 실현이라고 하였다. 자연의 도와 인간의 도를 실현한 것이 된다는 것이다. 물론, 자연의 도와 인간의 도가 서로 다른 것은 아니다. 근본적인 통일을 전제로 하고 있기 때문에 법칙 자체는 자연과 인간에게 동일하게 적용되는 것이다.

음양합덕 역시 자연과 인간에게 적용되는 이상적인 조화의 경지이면서, 궁극적인 목적이된다. 서로 상대되는 기운이 상생하게됨으로써 양자가 가진 성질이 온전히 발휘되고, 그럼으로써 대립과 반목이 없어진 이상적인 사회가 될 수 있고, 자연도 제 질서를 찾아 운행하게 된다는 것이다. 이러한 이상적인 경지는, 인간에게 있어서 반드시 실현해야 할 목표가 되며, 이보다도 더 궁극적인 관심은 없다. 그러므로 음양합덕은 무엇보다도 선행되어야 할 이유를 갖게 된다.

修道는 종교의 궁극적인 목적을 이루기 위해서 실천해야할 필수적인 요소다. 어느 종교에서나 인간의 마음을 정화하는 방법이 제시된다. 물론 기독교는 수도라는 것보다는 신에 의해 주어지는 계시가 보다 중시되지만 마음의 수양은 간과될 수 없다. 라다크리쉬난은 종교인을 두 부류, 즉 대상을 강조하는 부류와 경험을 강조하는 부류로 구분한다. 전자는 외적인 힘에 이끌린 행동과 신앙의 태도를 중시하고, 啓示가 주된 것이라는 의미가 내포되어 있으며, 후자는 종교를 인간의 궁극적인 가치를 구하려는 경험이라는 의미가 내포되어 있다.⁴⁾ 그가 지적한 계시를 주로 하는 것은 신 중심적인 종교에서 나타나는 것이다. 이와는 달리 동양의 종교는 주로 후자인 경험에 의존한다, 여기서 말하는 경험이란 곧 자신의 노력하에 이루어진 것을 말하는 것으로 외부에서 주어지는 계시와는 전혀 다른 것이다. 이러한 지적은 인간이 이루고자하는 궁극적인 가치란 인간 자신에 의해서만 달성될 수 있는 것으로 어느 누구도 그러한 목표를 성취하는데 도움을 줄 수 없다. 오직 자기 자신의 노력에 의해서만 가능하며, 이것이 바로 修道라고 할 수 있다. 그러므로 修道란 자신의 노력 여하에 따라 스 성패가 결정되는 것이다.

종교의 궁극적인 목적을 이루려는 사람은 반드시 스스로의 노력을 통하여

4) Radhakrishnan, 『Eastern Religions and Western Thought』, Oxford Uni. Press, 1974
p. 21 참조

궁극적인 목표에 이를 수 있다. 여기서 우리가 언급해야 할 것은 수도 대상의 성격은 어떠한가에 관한 것이다. 동양, 특히 중국에서 수도의 대상으로 언급되는 것은 일반적으로 '道'라고 할 수 있다. 이러한 '道'가 갖는 특성은 내재적인데 있다.

내재적이란 일체의 모든 것이 모두 인간 자신에 내재한다는 것이다. 孟子가, "일체의 모든 것이 나의 마음에 갖추어져 있다"라고 한 것에서 분명하게 알 수 있다. 또한 불교에서 중생의 마음과 부처의 마음을 동일시하는 것은 중생의 마음에 일체의 모든 것이 내재해 있다는 것으로 맹자의 주장과 일맥상통한다. 이처럼 모든 것이 마음에 내재한다면, 수도한다는 것은 외적인 존재에 의존하는 것이 아니다. 인간의 마음에서 모든 것을 이룰 수 있으므로 인간의 내면을 향한 수도가 궁극적인 성취를 가져다 줄 수 있다.

유교나 불교에서 나타나는 窮極的 實在은 외재적 대상이 아니라 인간 내부에 존재하는 실재다. 이것은 궁극적 실재의 속성과 인간의 본성이 동일하다는 것을 가리키는 것이며 이러한 이유로 궁극적 실재와의 합일, 즉 천인합일은 인간 자신에 내재한 본성의 실현을 통해 완성될 수 밖에 없는 구조적 특성을 갖는다. 이러한 것을 보면 유교나 불교의 종교적 특성은 인본주의라 할 수 있는데, 수양이라는 것은 바로 인간 자신에 의한 인간 본성의 함양이라고 할 수 있기 때문이다. 그러므로 인간에 내재한 도덕적 법칙을 점차 닦아 나감으로써 결국은 우주법칙과 조화를 이루게 되며, 인간이 지니는 현실적 장애와 고통을 극복해 나갈 수 있게 된다. 이러한 수양에서 중시해야 할 것은 인간의 의지로서 공자가 "내가 인을 하고자 하면 바로 거기에 있다"고 할 때 그는 인간의 의지를 강조한 것이며, 김승해도 "인간은 외부적 계시를 통해서가 아니라 자신의 마음을 다하여 본성을 키움으로서 천을 알게 되고 섬긴다"⁵⁾고 하였는데, 이 말도 인간 자신의 수양을 중시하고 그 의지를 강조한 것이다.⁶⁾

대순 사상에서는 구천상제님을 신앙의 대상으로 하고 있으며, 동시에 인간의 자각을 중시 하고 있다. 바로 깨달음이 중시 되고 있다는 것이다. 여기

5) 김승혜, "유가적 인간상과 구약적 인간상", 『東亞文化』 제19집, 1981. p. 183

6) 劉勝鍾, 上揭書, pp. 30 - 31. 참조

서 언급하고자 하는 것은, 바로 이 깨달음에 대한 것이다. 위에서 언급한 대로 깨달음이란 개인의 내적인 세계에서 일어나는 것이지만, 거기에는 공감대를 형성할 수 있는 법칙이 있어야 한다. 이러한 의미에서 공유된 것이 바로 陰陽合德의 道라고 할 수 있다. 끊임없는 수도의 과정을 거쳐서야 이루어지는 깨달음이란 바로 이 도에 근거해서 도출될 수 있는 것이다. 세상의 이치를 陰陽의 관계로 보고, 이 음양의 관계를 어떻게 조화시키는가가 근본적인 수도의 목적이 되므로 음양합덕은 수도의 근거가 되는 것이다

大巡思想의 종지론 중 '陰陽合德'의 근본적인 이론의 틀은 물론 陰陽理論이다. 모든 존재의 발생, 변화, 소멸을 음양의 두 기운으로 이해한 중국의 음양론은 단순하면서도 우주의 진리를 명쾌하게 표명한 것이라 생각된다. 그러나 음양의 두 기운은 상극적인 관계로 나아갈 수도 있고, 상생적인 관계로도 나아갈 수 있다.

상극의 관계는 자연의 부조화와, 인간의 심신에 피해를 주게 마련이다. 그러므로, 음양의 관계는 반드시 상생적인 관계로 나아가야 하고, 그렇게 되도록 인간은 그러한 노력을 해야한다. 이 노력이 수도이고, 수도의 결과가 음양의 이상적인 조화의 상태인 음양합덕이다. 또한 陰陽合德의 다른 지칭이 道라고 할 수 있다. 물론 道는 보다 포괄적인 개념이라 생각된다. 그러나 수도의 입장에서 본다면 큰 차이는 없다고 생각한다. 흔히 종교적인 지각(知覺)은 실재적이고 참된 것과, 부차적(副次的)이고, 파생적(派生的)인 것, 혹은 거짓된 것을 구별하는 능력과 통찰력을 지니고 있다고 주장되고 있다. 이러한 통찰력은 '계시'라든가 '지혜'하고 불리워지며, 그것은 인간의 자기 실현을 위한 새로운 지평을 열어준다고 믿어지고 있는 참된 삶을 산다는 것이다. 왜냐하면 진리는 사물의 본성을 이루는 한 부분이기 때문이다. 그러한 실재(實在)의 발견은 두 가지 모습으로 경험되고 있다. 첫째로 그것은 가장 자연스러운 지각(知覺)으로 경험된다. 이것은 인간의 존재의 기초이면서 동시에 그의 생의 목표의 근거이기도 하기 때문이다. 그러나 또 한 편 그것은 낯설고 두려운 것, 심지어는 어떤 기묘한 것으로 경험되기도 한다. 왜냐하면 그것은 인간의 일상적인 경험 속에서 그가 가장 친근히 느끼는 그러한 것과는 다르기 때문이다. 인간은 자기 자신이 참으로 누구인가를 알게 될 때, 자

기가 지닌 '2차적인 실존'의 표정들, 즉 파괴적인 긴장, 한계, 혹은 다른 많은 것을 희생하면서까지 스스로를 규정하는 여러 편견들로부터 비로소 벗어날 수가 있는 것이다. 동시에 이렇게 인식된 자기를 가장 본질적이고 순수하게 살 때, 인간은 '2차적인 실존'을 벗어날 뿐만 아니라 변화시킬 수가 있게 된다. 여전히 인간 실존의 구조와 활동 속에 참여하기는 하지만, 이제까지와는 다른 투시(透視)와 더불어 그 속에 참여하게 되는 것이다.

선천의 상극적인 관계를 벗어나서, 인간 뿐만 아니라 모든 존재하는 것이 서로 상부상조하는 상생 도리의 실천이야말로 상극적인 상황이 만연한 현대의 세계에 반드시 필요한 실천 강령이라고 생각된다.

상제께서, “지기가 통일되지 못함으로인하여 그 속에 살고 있는 인류는 제각기 사상이 엇갈려 제각기 생각하여 반목 투쟁하느니라. 이를 없애려면 해원으로써 만고의 신명을 조화하고 천지의 도수를 조정하여야 하고 이것이 이룩되면 천지는 개벽되고 선경이 세워지리라”⁷⁾라고 하신 것처럼, 상극적인 상황을 해원상생의 도를 적극 실천하여 지상선경을 세운다는 것은 일체의 모든 존재가 어떠한 원한도 없이 원만한 상태에 이른다는 것이다. 이것이 바로 음양의 조화가 이루어진 상생의 세계를 가리키는 것이며, 음양합덕에 의해 도출될 수 있는 이상향이라 해석될 수 있다.

Ⅲ. 神人調化의 意味

기독교적인 의미의 神과 중국 종교에서 언급되는 道의 개념을 비교해 보면, 이 두 개념이 양립할 수 없다는 것을 알 수 있다. 즉, 神은 일체의 모든 존재를 창조하고 지배하는 자의적인 존재로서 법칙 자체를 만드는 존재이지 법칙에 구속되는 존재가 아니다. 그런 반면에 道에 대한 개념을 살펴보면, 道는 하나의 법칙으로서 모든 존재가 이 법칙에 따라야 한다. 이 법칙을 따른다는 것은 예외적인 존재가 있을 수 없다. 만일 神이 존재한다면 神 역시 이 법칙에 따라 일체의 행위가 이루어져야 한다. 그렇다면, 神과 道라는 개

7) 典經, 공사 3장 5절

넓은 양립할 수 없는 개념이 된다. 즉, 신의 개념이 주가 되는 신본주의 입장에서는 법칙 위에 신이 위치한다면, 道를 궁극적인 대상으로 삼는 人本主義의 입장에서는 道가 神 보다 우위에 서야 한다. 즉 神本主義 입장에서 道가 神에게 종속되는 것이라면, 인본주의 입장에서는 신이 道에 종속되어야 한다. 그러므로 어떠한 입장을 취하는냐에 따라 종속의 관계가 바뀌게 된다. 이렇게 인격적인 속성과 비인격적인 속성은 양립할 수 없는 성질의 것으로 종교적인 측면에서 반드시 해결해야 할 문제라고 생각된다.

神人調化에서 나타나는 신은 기독교적인 의미를 가진 신이 아니라는 것은 쉽게 알 수 있다. 만일 기독교에 언급하는 그러한 신이라면, 인간과의 조화라는 것은 불가능하다. 기독교의 신은 인간과 만물의 創造者이자 支配者이지 동반적인 관계나 협력의 관계가 아니다. 철저히 인간의 복종을 요구하는 존재로서 그 복종에 따라 신의 은총을 내리는 존재다. 그러므로 인간이 신처럼 될 수 있다는 것은 불경한 죄에 속하는 것이고, 이루어 질 수 없는 것이다.

이에 반해 儒敎는 ‘天人合一’을 주창하여, 궁극적 실재와 인간의 합치를 궁극적인 목적으로 보고 있으며, 불교 역시 佛性에 대한 자각을 강조하여, 모든 중생들이 부처가 될 수 있다는 것을 말한다. 여기서 말하는 궁극적인 목적을 이룬다는 것은 결국 우주 법칙과 조화를 이룬다는 것을 가리킨다.

또한 우주 법칙이란 인간과 분리되어 존재하는 것이 아니라 인간에 내재한 법칙이다. 그러므로 “우주법칙과의 조화 속에서 행동하는 것에 대한 관심이 지배적인 종교 전통이 지니고 있는 특징은 인간이 자기 실존의 힘으로 이 법칙에 근접해 갈 수 있다”⁸⁾고 하며, “만약 인간이 세상의 본질을 아는 사람의 지도를 받고, 이 진리를 자기 속에서 부지런히 실현하려는 결심만 한다면, 그는 자기의 참된 자아를 표현 할 수 있는 것이다. 그러므로 유교적인 입장에서 본다면, 실제적인 인간 관계 안에서 나타나고 성숙해지지 않는 한 영적 완성이란 무의미한 것이다. 힌두교에서 주장하는 이른바 자기의 ‘다르마’에 의하여 산다고 하는 것도 결국 자기 자신의 잠재적인 가능성을 완성시키는 하나의 수단”⁹⁾이 된다.

8) 스트랭, 上揭書, p. 144

이와같이 인본주의 입장에서 본다면, 궁극적인 목적을 이루기 위해서 신과 같은 어떠한 외재적인 존재를 필요로 하지 않는다. 내면의 세계에 대한 관조를 통해 도달할 수 있는 것이다. 이러한 점이 불교, 유교, 도가가 갖는 하나의 특징이다.

신본주의 입장과 비교해 볼 때, 이렇게 상이한 점이 어떻게 양립 가능하게 될 수 있는지 문제가 아닐 수 없다. 이러한 문제의 해결은 동서양의 종교가 대립되지 않고 서로 양립할 수 있는 가능성을 제공할 수 있다는 점에서 그 의미가 크다고 할 수 있을 것이다. 그러면 이러한 해결의 방법에 대한 단서가 될 수 있는 대순사상의 신인조화에 나타난 신관의 특징을 검토해 보도록 하겠다.

「典經」에 따르면, 궁극적 실재로 이해될 수 있는 존재가 神, 神明 등의 개념이 있다. 典經에, “지기가 통일되지 못함으로 인하여 그 속에서 살고 있는 인류는 제각기의 사상이 엇갈려 제각기 생각하여 반목 쟁투하느니라. 이것을 없애려면 해원으로써 만고의 신명을 조화하고 천지의 도수를 조정하여야 하고 이것이 이룩되면 천지는 개벽되고 선경이 세워지리라”¹⁰⁾하였는데 여기서 나타는 神明은 궁극적 실재에 의해서 조화되는 존재이므로 이 실재에 종속되는 존재라 할 수 있다. 그러므로 인간의 궁극적인 목적인 神人調化에서 인간과 조화할 수 있는 대상이 될 수 없기 때문이다.

「典經」에 나타나는 궁극적인 실재는, “--- 나의 공사는 옛날에도 지금도 없으며 남의 것을 계승함도 아니오. 오직 내가 지어 만드는 것이니라. 나는 삼계의 대권을 주재하여 선천의 도수를 뜯어 고치고 후천의 무궁한 선운을 열어 낙원을 세우리라”¹¹⁾는 언급에서 나타나는 것처럼 우주를 주재하며, 선천의 법칙을 개조할 수 있는 능력을 지닌 존재로서 절대자의 권위를 지닌 존재로 이해 될 수 있다.

물론 앞에서도 언급한 바처럼 기독교적 의미의신관과 동일한 존재라고는 할 수는 없지만 인격적인 성격은 동일하게 나타난다. 이러한 인격적인 면모는, “선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고

9) 上揭書. p. 147

10) 典經, 공사 3장 5절

11) 典經, 공사 1장 2절

맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었도다 그러므로 내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생(相生)의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라”¹²⁾와 “상제께서 삼계의 대권(三界大權)을 수시 수의로 행하셨느니라 쏟아지는 큰 비를 걷히게 하시려면 종도들에게 명하여 화로에 불덩이를 두르게도 하시고 술 잔을 두르게도 하시며 말씀으로도 하시고 그밖에 풍우, 상설, 뇌전을 일으키는 천계대권을 행하실 때나 그외에서도 일정한 법이 없었도다”¹³⁾라는 언급에서 잘 나타난다.

이러한 내용을 보면, 상제는 천지 자연을 주재하는 최고신으로 모든 것을 자의적으로 하는 존재라고 할 수 있다. 즉, 우주 전체를 다스리는 지고한 존재로서의 궁극적 실재의 속성을 잘 보여 준다.

그러나 우주를 주재하는 것은 인격적인 존재로서 인간처럼 자의적인 행위를 한다는 것이 아니라 위에서도 알 수 있듯이 ‘상생의 도’로서 주재한다는 것이다. 무작위적인 행위가 아니라 상제의 주재하에 일정한 법칙을 따른다는 것을 말하는 것이다. 이러한 점은 인간의 구체적인 생활에서도 나타난다. “선천에서는 눈이 어두워서 돈이 불의한 사람을 따랐으나 이 뒤로는 그 눈을 밝게하여 선한 사람을 따르게 하리라”¹⁴⁾라고 하여, 不義에 대한 비판은 이미 義와 不義를 구분하는 준거가 있음을 암시하고 있다. 인간이면 반드시 따라야 할 법칙이 있음을 말한다는 것은, 또한 그 법칙을 따라서 삶이 영위될 때 궁극적인 목적을 성취할 수 있다면, 인간은 외재적인 존재에만 의지하게 되는 것이 아니라 현실의 삶에서 지켜야 할 법도를 따르는 생활을 해야 한다.

이러한 점에서 본다면, 神人調化에 나타나는 신의 성격은 外在的이면서 또한 법칙의 주재자로서 나타나는데 이것은 앞에서 언급한 우주 법칙과의 양립가능성을 보장해주지는 않는다. 다만 이러한 모순점을 해결하려면 상제는 우주 법칙의 化現으로 이해되어야 한다. 즉, 이 말은 인격성을 가지고 있으면, 동시에 법칙적인 성격을 갖는다는 것이다. 이것이 가능하려면, 상호간

12) 典經, 공사 1장 3절

13) 典經, 공사 1장 4절

14) 典經, 교법 1장 63절

의 전이가 이루어질 수 있는 존재로 보아야 한다는 것으로, 일체의 모든 존재를 포함하는, 궁극적 실재 자체도 포함하는 법칙이 神으로 화했다고 보는 것이며, 인격적이고 외재적인 神은 법칙을 상징하는 존재로 본다는 것이다. 이러한 주장의 근거는 우주법칙과의 조화를 궁극적인 목적으로 삼는 종교에서는 그 법칙의 실현이란 곧 그 법칙과 구분이 없어지는 미분화의 상태로 변화되는 것이다. 이러한 입장에서 본다면, 법칙이 구현되었을 때는 이미 구현시키려는 주체와 구현의 대상인 객체 사이에 차별과 구분이 없어지는 것이다. 여기에는 인격적인 속성과 비인격적인 속성의 구별이 무의미하게 된다고 생각한다.

앞에서 언급한 내용에 따르면, 신과 인간 사이의 구분은 궁극적인 단계에 이르면, 차별이 없게된다. 「典經」에 따르면, 오히려 인간의 지위가 더욱 향상된 것을 알 수 있다. 즉, “천존과 지존보다 인존이 크니 이제는 인존시대라, 마음을 부지런히 하라”¹⁵⁾는 구절에서 처럼 이제 인간은 신이나 천에 복속되어 신의 의지에 따라 움직이는 존재가 아니라 자신의 마음에 근거하여 살아가는 존재로 변화 한다.

「典經」에서, “이것이 남조선 뱃길이나라. 혈식 천추 도덕 군자가 배를 몰고 전명숙(全明淑)이 도사공이 되니라. 그 군자신(君子神)이 천추 혈식하여 만인의 추앙을 받음은 모두 일심에 있나이라. 그러므로 일심을 가진 자가 아니면 이 배를 타지 못하리라”¹⁶⁾고 하여 모든 사람의 존경을 받기 위해서는 일심을 가져야 한다는 것을 주장할 뿐 만 아니라, 여기서 ‘배를 탄다’는 것은 궁극적인 목표를 이루는 방법을 상징적으로 표현 한 것으로 볼 때, 일심을 가지지 못한다면, 결국 종교적인 최종의 목표를 이룰 수 없음을 말하는 것이다. 그렇다면, 일심이란 인간이 가져야할 가장 중요한 목표라고 할 수 있다. 그리고 바로 이러한 일심이 인간을 신적인 지위로 변화시키는 것이다. 인간의 지위 변화란 바로 ‘一心’에 의해서 일어나는 것이다.

그러면 그러한 지위의 변화는 구체적으로 어떻게 일어나는 것인가를 살펴보자 먼저 ‘마음을 다스린다’는 의미로 부터 풀어 나가야 할 것이다.

15) 典經, 교법 2장 56절

16) 典經, 예시 50절

물론 여기에서 말하는 인간의 마음이란 자의적으로 행위할 수 있는 독자성을 갖는 것은 아니다. 인간은 삶을 영위하는데 있어서 반드시 준수해야 할 법도가 있는 것이고 그 법도는 궁극적 실재에 근거해서 만들어진 것이다. 그러므로 인간은 자신의 마음을 근거로 그 법도를 실행시키는 것이 궁극적인 목적을 실현하는 것이 된다. 즉, '마음을 부지런히 하라'는 것은 인간 자신의 修道가 얼마나 중요한 것인가를 말하는 것이다. 修道의 궁극적인 목표는 일순간에 이루어지는 것이 아니다. 신에 의한 계시는 자신도 모르는 순간에 다가오는 것이지만 수도는 꾸준한 자신의 노력에 의해서만 가능한 것이다.

먼저 수도의 요체는 마음을 다스리는 것이라 할 수 있다. 마음을 다스림으로써 인간은 신과 調化를 이룰 수 있다. 여기서 말하는 조화는 신과 인간이 종속적인 관계가 아니라는 것을 내포하고 있다.

인간의 지위의 향상이란 점에서 본다면, 이제 인간과 신의 지위는 대등한 것이며, 또한 이러한 경우에만 조화가 가능한 것이다. 어느 한편이 다른 한편에 종속적인 관계를 가진다면 그것은 복속되는 것이지 조화라고 할 수 없다. 절대적인 지위의 神과 人間の 관계는 당연히 인간이 신에 예속될 수밖에 없다. 이러한 관계에서 '調化'는 이루어질 수 없고, 인간은 신의 의지에 따라 살기를 기원해야 한다. 자신의 의지는 신의 의지에 의해 대체되어야 궁극적인 목표인 구원을 받을 수 있다. 그러나 인간의 마음을 중시하는 경우라면 달라 질 수밖에 없다. 인본주의 입장에서 살펴 본 것 처럼 인간 자신이 완전한 존재이므로 인간은 그 자신의 마음에 의존해야 한다. 마음 밖에서는 추구해야 할 어떠한 대상도 존재하지 않는다. 신적인 존재는 내재화된 존재로 이해하는 것이다. 이렇게 내재화된 神聖을 파악하는 것은 直觀에 의해서 이루어진다.

일반적으로 '直觀'이란 감각이나 이성의 논증 단계를 거치지 않고 대상을 파악하는 방법을 말한다. 그렇다고 직관이 일정한 규제없이 일어나는 것은 아니다. 대상을 파악하고자 하는 자신의 끊임없는 노력이 있어야 하고 이것은 어느 정도 지적인 작업이다. 그러므로 우리는 이러한 직관을 지적 직관으로 부를 수 있을 것이다. 이러한 지적 직관은, "첫째로 이것은 非合理主義

나 秘敎的인 것과는 매우 다르다. 이것은 논리적인 추론이나 추리없이 실재에 대한 직접적인 지식을 주장한다. 그러나 일반적으로 神秘主義와는 달리 계시적인 요소가 거의 없다. 실제로 합리적 사고없이 神의 참된 본질을 직접 인식하는 방법인 靜觀의 모든 전통은 東아시아의 사고 양태와 조화되지 않는다. 차라리 모든 인간 존재가 ‘知的 直觀’을 갖는다는 가능성은, 人性은 天, 地, 萬物과 분리될 수 없는 개체를 형성하기 때문에 人性의 감각력은 원리상 모든 것을 포함한다는 가정에 근거한다.

神聖한 지혜와 인간적 이성 사이의 메꿀 수 없는 차이를 의미하는 創造者와 被造物 사이의 구분이 여기서는 Joseph Needham이 유기체적 견해로 특징지은 것으로 변형된다. 그러므로 인간 존재는 物自體를, 또는 禪의 용어로 말하자면 輪廻의 如如함을 간파할 수 있는 잠재적인 힘과 통찰력을 지니고 태어나는 것으로 생각된다.¹⁷⁾ 그러므로 여기서 말하는 직관이란 계시적인 요소가 배제된 직관으로 순수하게 인간 내부에 그 원천이 있는 것이며, 그것은 내재적이면서 궁극적이란 점에서 초월적이라는 특징을 갖는 것이다. 이것이 의미하는 것은 결국 인간의 참된 본성은 아직 성취되지 않았다는 의미에서 초월적이라는 것이고, 여기서 우리는 지적 직관을 통한 인간의 지위를 변화 가능하게 하는 잠재력을 찾을 수 있다.

대조적으로, 인간 의지의 성실한 표현은 정복이라기보다는 차라리 궁극적인 자기 변형 또는 해방으로 생각된다. 유교, 불교, 도교에 있어서 지식은 깨달음이며 자기-조명의 힘이다. 그리고 단지 오염된 형태에서만 지식은 정복의 힘이 된다.

이러한 사고의 맥락을 따르면, 완전한 인간이 된다는 것은 자신과 자신과 관계맺은 무한한 연결을 항상 조화시키려는 지혜와 용기를 요구하며, 인간 중심주의적인 한계를 벗어나는 전망을 필요로 한다.¹⁸⁾ 결국 지적 직관이란 인간 내부에 존재하는 신적인 요소와 현실적인 자아의 조화를 이루게 하는 것으로서 단순히 인간의 현실적인 삶에 안주하고 현실적인 한계를 벗어나지 못하는 삶이 아니라 적어도 정신적인 차원에서의 삶을 고양시키는 것이다.

17) Tu Wei Ming, 上揭書, pp. 20 - 21

18) 上揭書, p. 21

이러한 고양을 통해 점차 현실적인 한계를 극복하고 내재적인 의미의 신과 인간의 조화가 이루어지는 것이다.

그러나 "초월적 전망은 결코 살아있는 세계인 여기와 지금으로 부터 이탈 되는 것을 허락치 않는다. 이것이 東아시아의 중요한 모든 정신적 전통이 윤리-종교적 사고를 위한 근거로서 내적 경험을 강조하는 이유이며, 이 내적 경험은 체계적 분석을 위한 사고의 범주로서의 추상적 "내적 경험"일 뿐 만 아니라 철학함에 참여한 사상가의 구체적인 내적 경험이기도 하다.

이러한 언급이 의미하는 것은 아무리 초월적이라 하더라도 현실 세계에서 인간이 하는 활동이 전혀 무의미하다는 것이 아니고 오히려 궁극적 목표의 달성이란 현실에서 부터 시작한다는 것이다.

「典經」에서도, "이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이다. 한 마음만을 가지면 안되는 일이 없는니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다"¹⁹⁾라고 하여 일상적인 삶에서의 자세로 '一心'을 강조한다. 이러한 까닭은 일상 생활과 인간의 궁극적인 목표가 이원적인 것이 아니기 때문이다. 현실적인 삶에서 인간의 이상의 단초를 찾을 수 있고, 그로 부터 첫 걸음이 시작되는 것이기 때문이다.

이러한 점은 유가의 일상적인 의례나 불교와 도가에서 생각하는 일상적인 삶의 모습도 같은 의미를 갖는다. "儒家에 있어서 모든 행위는 전통적인 의례의 재연으로 이해된다. 먹는 것 등 과 같은 각각의 몸짓의 행위가 적합하게 이루어지기 전까지는 많은 연습이 요구된다. 오직 사회적으로 인정된 행위를 통해서만 자기 수양을 위해 필수적인 정보를 인식시킬 수 있다. 그러므로 인간의 성장은 의례화의 과정으로 평할 수 있다. 그렇지만 유교를 일종의 의례주의로 특징짓는 것은 잘못이다. 전권을 가진 사회에 순응하지 않을 수 없는 개인에게 확고부동한 사회적 규범의 강제적인 부과는 기껏해야 매우 정치화된 유교적 이데올로기의 통제의 결과일 뿐이다. 그러나 유교 윤리는 공감과 같이 공통적으로 다 지니고 있는 인간적 감정에 근거하고 있다.

이러한 맥락에서 의례는, 내적 진리에 대한 고립된 탐구라기보다는 공동

19) 典經, 교법 2장, 5절

사회에 참여하기 위한 구체적 수단으로서의 자기 실현을 가능하게하는 유동적이고 역동적인 절차이지 불변의 규범이 아니다. 깨달음에 대한 선불교의 가르침은 의례화된 세계와 표면상 전혀 다르게 보일지도 모르지만, 禪師들이 일상적인 것에 대해 주의를 결코 잃지 않았던 것처럼 깨달음의 경험은 일상적인 것을 거부하는 것이라기 보다는 승인이다. 왜냐하면 물을 길는다든지 나무를 베는 일 같은 단순한 행위들도 佛陀의 道이기 때문이다. 그러한 문제에 있어서 道家 역시 일상적인 인간 존재의 고유한 가치를 긍정한다. 어떤 의미에서는 그들 모두 실제적 삶의 기술에 필연적으로 수반되는 것이다.”²⁰⁾

초월적 신의 개재없이 일상적인 존재로서의 인간이 완전해질 수 있다는 동아시아의 인간 개념이 깊은 종교적 의미에서 무신론적이라는 언급은 이 시점에서 매우 중요하다. 자기 실현의 궁극적 관심은 실제로 도덕적이고 정신적인 내적 변형의 끊임없는 과정을 필요로 한다. 그렇지만 삶의 목적은 예견된 우주적 계획이라는 의미에서의 목적론의 형태가 아니다. 사실 인간 존재는 “끊임없이 동요하는 파도위의 키없는 배”처럼 목적과 의지할 데 없이 대개 비극적인 상태로 있다.

도가에서도 이와 비슷하게 정신의 내적 조명은 자기 해방의 참된 근거다. 仁과 義 같은 유교적 가치는 장자에 의해 불필요한 것으로 거부되며, 자연의 자발성에 해로운 사회적 문화적 구속으로 간주된다. 그렇지만 도의 추구는 영혼의 불멸성이나 신의 존재에 호소하는 것이 아니라 참된 자아에 내재한 “지적 직관”에 호소하는 궁극적인 자기 변형의 과정을 요구한다. “직관적 지혜” 또는 “불이적 지식”으로 표현되는 선불교의 지혜는 또한 각 개인의 참된 불성으로 이 자체를 명시하는 정신의 양도할 수 없는 속성에 주목한다.

따라서 도덕적이고 정신적인 자기 발전의 실제적 과정의 다양한 접근에도 불구하고, 유, 불, 도 삼교는 이 근본적인 믿음을 공유한다.

실존적으로 인간이 무엇이 되어야 한다는 것은 아닐지라도 인간은 수양을 통하여 완전하게 될 수 있으며, 인간 스스로를 완전히 실현시킬 수 있다는

20) 上揭書, p. 22

근거는 그들 자신에 내재한다. 그러므로 과거나 미래에 대한 투사에서 존재하는 원초적 입장이라기 보다는 여기, 지금이라는 인간적 조건이 중요한 관심사다. 이러한 의미에서 인간의 완전성에 대한 존재론적 가정은 인간 자신의 “맹아”나 “증자”들이 결국에는 열매를 맺게하는 구체적인 길에 대한 경험적 주장에 의해 보충된다.

대순 사상의 神人調化에 나타난 신관은 현대의 새로운 신관을 제시할 수 있는 단서를 제공할 수 있으며, 종래의 종교학에서 논의되던 궁극적 실재의 속성에 대한 이해에 있어서, 하나의 계기를 줄 수 있다고 생각된다.

즉, 인격성과 비인격성으로 대표되는 서양과 동양의 종교의 특징이 상호 모순되는 것이 아니라 양립가능한 것으로 해석될 수 있는 단서를 줄 수 있다는 기대를 갖게한다. 이러한 문제는 현대의 종교적인 상황을 이해하는데 있어서도 중요한 것이다.

서구의 종교의 궁극적 실재와 동양종교의 궁극적 실재의 속성이 대립하게 되고, 이로부터 교리 체계에서의 차이가 구체적인 갈등을 야기시키므로, 이에 대한 이해는 매우 중요한 문제라 할 수 있다. 궁극적 실재에 대한 이해가 극단적인 배타성에 이르게 되면 심각한 사회문제를 일으킬 수도 있으며, 올바른 종교 이해에 있어서도 장애가 될 수 있기 때문이다.

IV. 解冤相生의 윤리적 의미

하나의 사상이나 종교를 이해한다는 것은 표현된 것만을 통해서 이해하기 어려운 점들이 많다. 어느 사상이나 종교든 그것이 발생한 시대적인 배경을 이해하지 않고서는 올바르게 파악되었다고 할 수 없다. 동일한 용어를 사용한다하더라도 그 의미는 전혀 다른 것일 수도 있으며, 이전에는 포함되지 않았던 새로운 의미가 부가되어 있을 수도 있다. 또한 동일한 용어를 사용한다하더라도 사용자의 의식에 따라 그 의미는 전혀 새로운 것이 될 수도 있다. 이러한 점은 상제께서 사용하신 용어인 ‘解冤’의 의미를 보아도 그렇다.

이해하기에 따라서 ‘解冤’이라는 용어는 무속이 사용한 의미로 해석되기

도 한다. 즉, 무속에서 사용하는 ‘풀이’라는 것이 바로 그러한 것으로, ‘맺혀 있었던 것을 풀어 준다’는 의미를 가지고 있다. 이러한 개념의 유사성으로 인해, ‘解冤’이라는 용어를 무속적인 의미에만 국한시킨다면, 상제께서 말씀하신 ‘解冤’의 의미를 정확하게 파악 할 수 없을 것이다. 이미 이러한 용어는 사용자의 意識에 따라 변화된 개념으로서, 이전에는 내포되어 있지 않던 새로운 의미가 부가되어 사용된다. 이러한 예에서도 알 수 있는 것처럼 우리가 어떤 개인의 사상이나 종교를 이해하기 위해서는 단순한 용어의 의미를 파악하는 것에 그쳐서는 그 의미를 제대로 이해 할 수 없다.

또한 이러한 용어상의 변화된 의미를 이해하기 위해서는 그 시대의 전통적인 사상과 시대상황에 따라 전통 사상이 어떻게 변모하는가를 살펴 보아야 한다. 아울러 그 변화의 원인도 단순히 기존의 틀 안에서의 변화가 아니라 이전 까지 접촉이 없었던 이질적인 문화와의 접촉에 의해서 발생하던 시대며, 또 다른 하나의 문제는 대등한 관계에서의 접촉이 아니라, 진보된 물질 문명을 소유한 문화와 그렇지 못한 문화와의 접촉이라는 데에 있다. 더군다나 국가의 운명 조차도 예측할 수 없는 절대절명의 위기에 봉착해 있던 상황은 이전에는 경험하지 못한 전혀 새로운 것이다. 어느 한 부분의 변화가 아니라 그야말로 세계관을 바꾸어 놓는 변화 앞에 서 있게 된 것이다.

이러한 위기 상황에서 이 위기를 극복하고 대처하려는 선각자라면, 당연히 이에 따르는 새로운 세계관을 제시하여야 한다. 기존의 세계관은 이미 그 통제 능력을 상실하게 되었으므로 전혀 구속력을 가질 수 없게 된다. 즉, 전통적인 세계관의 붕괴와 이에 따른 윤리관의 변화는 이전에는 없었던 충격으로 우리 사회를 혼란하게 만들었을 것이고, 이러한 혼란을 극복하기 위해서는 반드시 새로운 사상이 등장할 수밖에 없었을 것이다. 상제께서는 이러한 시대적인 상황에 대해, ‘先天’과 ‘後天’이라는 개념을 사용하여 설명한다. 이와 연관된 개념이 곧 ‘解冤相生’이다.

「典經」에 나타난 언급들을 살펴 보면 해원상생의 보편적인 의미를 알 수 있다. 즉 상제께서, “예로부터 쌓인 원을 풀고 원에 인해서 생긴 모든 불상사를 없애고 영원한 평화를 이룩하는 공사를 행하시니라. 머리를 굽으면 몸이 움직이는 것과 같이 인류의 기록에 시작이고 원(冤)의 역사의 첫 장인

요(堯)의 아들 단주(丹朱)의 원을 풀면 그로부터 수천년 쌓인 원의 마디와 고가 풀리리라. 단주가 불초하다 하여 요가 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”²¹⁾ 하신 내용을 보면 해원의 의미를 인류역사 초기부터 적용하고 있음을 알 수 있다. 이것은 인류의 시원에서부터 그 잘못을 바로 잡음으로서 앞으로 후천세계에서는 조금도 원한이 생기지 않도록 하려는 배려라고 할 수 있다.

또한 “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”²²⁾고 하여 세상에서 일어나는 반목 투쟁의 원인을 서로 다른 사상에 근거하여 삶을 영위하고, 더 나아가서 신명들의 갈등에서 비롯하는 것으로 판단하여, 모든 세계가 서로 원한을 없애고 조화를 이루며 살게 만드는 공사를 하시게 된다. 이것은 해원상생이 바로 주된 조화의 방법임을 또한 밝히는 것이다. 그러므로 후천시대에는, “이제는 해원시대니라. 남녀의 분별을 띄워 제각기 하고 싶은 대로 하도록 풀어 놓았으나 이후에는 건곤의 위치를 바로잡아 예법을 다시 세우리라”²³⁾고 하신 것이다.

여기서 언급된 예법은 단순히 예의범절만을 의미하는 것으로는 보이지 않는다. 여기서 언급된 예의범절은 가장 근원적인 것으로부터 도출된 행위로서 그 바탕에는 질서의식이 기초를 이루고 있다. 즉 ‘건곤의 위치를 바로잡는다’는 것은 가장 근원적인 의미의 질서를 바로 잡는다는 것으로 시대나 지역에 따라 다른 구체적인 윤리 규범이 아니라 인간이면 반드시 실천하고 그것에 준하여 살아야 할 보편적인 질서를 말하는 것이다. 이러한 질서에 제

21) 公事 제3장 4절

22) 公事 제3장 5절

23) 公事 제1장 32절

일 우선하는 것이 ‘解冤’이다. 무엇보다도 해원이 이루어지지 않는다면 그 다음에는 다른 해결 방법이 없다는 것이다.

그러므로 “상제께서 가라사대, ‘만고 역신을 해원하여 모동 성수(星數)로 붙여 보내리라. 만물이 다 시비가 있되 오직 성수는 시비가 없음이라. 원래 역신은 포부를 이루지 못한 자이므로 원한이 천지에 가득하였거늘 세상 사람은 도리어 그 일을 밋게 보아 흉악의 머리를 삼아 욕설로 역적놈이라 명칭일 붙였나니 모든 역신은 이것을 크게 싫어하므로 만물 중에 시비가 없는 성수로 보낼수 밖에 없나니라. 하늘도 노천(老天)과 명천(明天)의 시비가 있으며 땅도 후박의 시비가 있고 날도 수한의 시비가 있으며 바람도 순역의 시비가 있고 때도 한서의 시비가 있으나 오직 성수는 시비와 상극이 없나니라’ 하셨도다.”²⁴⁾

또한 “상제께서 종도들에게 가라사대 ‘선천에서는 상극지리가 인간과 사물을 지배하였으므로 도수가 그릇되어 제자가 선생을 해하는 하극상(下克上)의 일이 있었으나 이후로는 강륜(綱倫)이 나타나게 되므로 그런 불의를 감행하지 못할 것이니라. 그런 짓을 감행하는 자에게 배사률(背師律)의 벌이 있으리라’ 하셨도다.”²⁵⁾라고 한 것은 신명계나 인간계에 있어서 상극적인 일의 발생이 곧 후천세계를 가로 막는 일로 보았기 때문이라고 생각한다.

解冤相生의 또 다른 특성은 여성의 해원에 관한 부분이다. 이 세상은 남성과 여성으로 구성되었음에도 불구하고 그 한 쪽인 여성이 차별 대우를 받는다는 것은 부당하다는 것이다. 조선 사회에 있어서 여성에 대한 차별은 현대 사회에서는 있을 수 없는 일이지만 당시로서는 지극히 당연한 것으로 받아들여졌고, 이러한 차별에 대한 저항은 그 시대의 윤리를 개혁시키는 것과 마찬가지로 더 나아가서 그러한 행위는 기존의 전통적인 사회 이념으로서는 용납될 수 없는 것이다. 그러나 상제께서는 기존의 낡은 전통적 윤리관을 해원상생의 입장에서 본연의 자리에 위치시키고자 하는 선포를 한다.

즉, 상제께서는 앞으로 도래할 후천개벽시대에서의 여성의 위치에 대해 상징적으로 이렇게 말했다. “선천에서는 하늘만 높이고 땅은 높이지 아니하

24) 教法 제3장 6절

25) 教法 제3장 34절

였으며 이것은 지덕(地德)이 큰 것을 모름이라. 이 뒤로는 하늘과 땅을 일체로 받아들여야 하느니라.”²⁶⁾ 이러한 언급은 이제까지 천대 받았던 여성이 즉, 땅의 역할을 했던 여성이 남성과 동등한 자격으로 새로운 이상 세계 실현을 위한 역할을 해야 한다는 것이다. 그래서 상제께서는 “후천에서는 그 뒤은 바에 따라 여인도 공덕이 서게 되리니 이것으로써 예부터 내려오는 남존 여비의 관습은 무너지리라”²⁷⁾고 선언하시며, “이제는 해원시대니라. 남녀의 분별을 띄워 제각기 하고 싶은 대로 하도록 풀어 놓았으나 이후에는 건곤의 위치를 바로잡아 예법을 다시 세우리라”²⁸⁾고 언명하신 것이다.

대순사상의 핵심이 해원이라고 할 때, 그 가운데에서도 여성의 해원은 중요한 위치를 차지한다. 아울러 여성 문제에 대해 구체적인 진단을 내리고 있는 것도 주목을 끈다. 선천시대에 남자들의 완롱거리에 불과했고, 항상 남성보다 부차적인 위치에서 억압을 당해왔던 여성들이 드디어 후천시대에 접어들면서 자유를 누리기 시작한다는 것이다. 적어도-이념적으로만이라도-남녀동권의 시대가 오고, 여성들도 행한 바에 따라 보상을 받게 되리라고 한 이 예언은 상당히 정확히 들어맞은 셈이다.

사실 여성들이 이런 상대적인 해방감을 느끼기 시작한 것은 백 년도 안되는 일인데 이것은 오천 년 내지 칠천 년의 인류의 역사를 생각해 볼 때 극히 최근의 일인 것이다. 수천 년 동안 전 인류의 반을 이루고 있었던 여성들이 억압을 당해 오면서도 이에 대한 대대적인 개혁 작업이 없었던 것은 정말로 이상한 일이다.

1893년에 열린 시카고 종교 의회(Congress of World Religions)에서 세계 각국의 많은 종교가와 종교학자들에게 큰 감동을 주면서 스타가 되었던 인도의 라마크리슈나의 제자 비베 카난다는, “인류의 한쪽 날개-여성을 뜻한다-가 해방되지 않는 한 인류에게 구원은 없다”라는 유명한 말을 남겼다. 아마도 19세기 말부터 이러한 새로운 개혁이 전세계적으로 일어난 것 같다. 이런 면에서도 개혁은 개혁인 것이다.

『현대물리학과 동양사상(Tao of Physics)』라는 책을 써서 우리에게 친숙한

26) 教法 제1장 62절

27) 教法 제1장 68절

28) 公事 제1장 32절

카프라(Capra)박사와 같은 세계의 많은 문명 비평가들도 다가오는 시대에는 여성적인 덕목이 세상을 지배하게 될 것이라는 예측을 했다. 그에 의하면 지금까지는 분석적, 공격적, 경쟁적인 태도와 같은 남성적인 태도가 세상을 지배했지만 앞으로는 통합적이고 수용적이고 포용적인 태도를 지향하는 여성적인 덕목이 우세할 것이라는 것이다. 또 그래야만 현재 인류가 당면하고 있는 심각한 문제, 즉 인구, 전쟁, 식량, 환경문제를 해결할 수 있다고 한다. 이러한 예측이 맞아떨어졌던지 지금 여성 운동은 전세계적으로 맹렬하게 번져 나가고 있다.

그런데 특기할 만한 것은 여성 운동과 항상 같이 벌어지는 운동이 있는데, 환경보호 운동이나 (종교) 다원주의 현상, 혹은 종교간의 대화 운동이 그것이다. 이 세 문제는 서로 맞물려 있어 어느 하나만을 따로 떼어 해결하는 것이 불가능한 모양이다. 환경운동의 첫 번째 슬로건은 자연을 보호하자는 데에 있고 자연은 보통 여성인 어머니로 표상되니 이 두 운동이 연결되지 않을 수 없을 것이다.

또 상제께서 여성의 한을 풀어 주기 위해 자신의 고유 종교 의식인 천지공사를 특별하게 행한 점이다. 전해 오는 바에 따르면 상제께서는 자신의 아내를 자기 배 위에 태우고 춤을 추게 하는 등 공사를 행하면서, 지난 날의 여성들에 대해 남성들이 저지른 만행에 대해 용서를 비는 해원 의식을 했다고 한다. 증산다운 언행으로 생각된다.

앞장과 비슷한 맥락에서 상제께서는 앞으로 음의 시대가 도래할 것이라고 예언했다.

“선천시대에는 실제로는 음(여성)을 누르고 양(남성)을 높이면서도, 말을 쓸 때는 음양이라하여 음을 양 앞에 썼는데, 앞으로는 음양이라는 말 순서 그대로 음이 양보다 더 귀하게 될 것이요.”

남녀 관계에 대해 앞에서 본 내용에서는 대체로 선천시대의 잘못된 음양 관계가 동등하게 재정립될 것이라고 예언한 반면, 여기에서는 음(여성) 쪽이 양(남성) 쪽보다 더 중요하게 될 것이라는, 여성 편향적인 예언을 하고 있다. 그리고 앞으로는 음양이라는 말 순서대로 음이 더 귀하게 될 것이라는 지적은 지금까지 억압받던 인류의 반을 해원하여 그 나머지 반과 상생하여

이상 세계를 건설하도록 권고하는 것이라 생각된다.²⁹⁾

종교 정의 속에서 나타나는 ‘효과적인’ 힘에 대하여 생각해 보기로 하자. 그것은 종교란 실재적(practical)인 것이라는 사실을 강조하고 있는 것이다. 여기에서 ‘실재적’이라고 하는 말은 변화시킬 수 있는 힘이 궁극적인 실현을 이루는 그 방법 속에 이미 내포되어 있음을 의미하고 있다. 그런데 그 강조는 때때로 개인적인 변화에 집중되기도 하고 어느 때는 종교적인 공동체의 사회적 상호 관계에 주어지기도 한다. 그런가하면 어느 때는 개인적인 면과 사회적인 면에 대한 강조가 우열의 차라도 있듯이 다르게 주어지기도 한다. 그러나 만약 개인적인 새로운 종교적 지각(知覺)이 계속 유지되고, 그래서 그것이 마침내 종교사의 한 부분을 이루게 된다 할지라도 그 개인이 아닌 다른 사람들에 의하여 그 타당성이 인정되어지지 않으면 안 된다. 그러한 개인적인 새로운 종교적 지각(知覺)이 종교적인 봉헌으로 표현되는 공동체적인 의견의 일치로 확증되든가, 혹은 수도승들의 공동체와 같은 규모는 작으나 종교적으로 정교하게 발전된 집단을 통해서라도 확증되어야만 하는 것이다. 따라서 종교가 지닌 실제적인 힘은 종교적인 행위나 통찰을 위한 하나의 틀을 마련해 주고 있다고 할 수 있다. 그리고 인간은 그러한 행위나 통찰의 틀에 의하여 비로소 실존의 무상함과 실존이 던져 주는 좌절감 등에 의하여 스스로가 파괴당하지 않도록 자신을 지킬 수 있게 되는 것이다. 왜냐하면 그 때 인간은 궁극적인 본성에 참여하고 있기 때문이다.

그러나 종교적인 힘의 참된 특성은 그것이 많은 종교인들이 자기네들의 종교적인 형태가 궁극적인 실재와 동일하다고 주장하는 그러한 전제를 파괴한다고 하는 사실에 있다. 종교적인 공동체가거나 신학자들이거나 혹은 철학자들이거나 간에 그들이 만약 자기네들의 상징이, 어떠한 진실한 선언이나 혹은 타당한 상징의 원천인 진리에 대하여 가장 공평하다고 주장한다면 참된 종교적인 힘은 이를 무시해 버리든가 완전히 파괴해 버리든가 하는 것이다.

그렇기 때문에 확실한 근거 위에서 있는 종교인은, 종교적인 틀이, 자기의 종교적인 삶의 일부분을 이루고 있는 것을 인정하지만 결코, 그 종교적

29) 최준식, 개벽시대를 여는 사람들, 주류성, 1998, pp. 289 - 293. 참조

인들 자체가 자기들의 궁극적인 희망을 두지는 않는다. 다시 말하면, 종교적이게 된다고 하는 것은 의식(儀式), 훈련, 신앙, 그리고 그에 알맞는 사회적 활동이 궁극적인 변화의 수단들이지 결코 그것 자체가 궁극적인 것은 아니라는 것을 인식하게 되는 것을 의미하는 것이다. 인간은 분명한 바탕 위에서 진정한 삶을 영위할 적에 비로소 자기 인간성이 지닌 도구들을 그 도구들 자체를 초월하기 위하여 사용할 수 있게 되는 것이다.

인간의 문화적인 혹은 심리적인 지각을 확립해 주는가 하면, 때때로 그것을 파괴하기도 하는 이와 같은 인간 경험의 차원에는 하나의 힘이 있다. 인간이 자의식을 지니고 종교적일 때, 더불어 씨름하지 않으면 안 되는 것은 바로 그 힘인 것이다. 그러므로 개념적인 공식화, 윤리적인 실천, 그리고 사회적인 제도 등, 일반적으로 종교적인 자료라고 이름 붙여진 것들 자체가 곧 종교학자들이 취급해야만 하는 실재의 총화(總化)는 아니다.

그러나 그러한 형태들이 지닌 내재적인 힘에 의하여 변화된 사람들에게는 역사적인 형태나 형(型)들이 결정적인 것도 사실이다. 그러한 힘에 의하여 그들의 삶과 삶을 향한 목적이 실현되기 때문이다. 그러므로 종교에 대하여 운위(云謂)하면서 우리는 두 가지 사실을 언급하고 있는 것이다. 즉 1) 변화의 힘, 2) 이 힘을 표현하고 자유롭게 하려는 인간적인 (혹은 문화적인) 형태가 곧 그것이다. 후자 없이 전자를 언급하는 것은 불가능한 일이며, 전자 없이 후자를 이야기하는 것은 환원주의(還元主義)에 떨어지고 마는 것 - 즉 '존재의 양태' 자체, 궁극적인 특질, 인간의 종교적인 삶에 대한 심층적인 투시 등을 상실하는 것이다. 만약 우리가 이 두 가지 측면을 염두에 둔다면 종교적인 삶을 단순히 과거에 있었던 인간 경험의 어떤 화석화(化石化)된 것이나 과학 이전의 인간에 의하여 문화 속에 남겨진 흥미롭기는 하지만 부적당한 인상으로가 아니라 특별한 형태로 드러나고 그렇게 계속 진전되는 인간 경험 속에 있는 창조적인 힘으로 해석할 수가 있을 것이다.³⁰⁾

종교와 윤리의 관계에 대해 영향을 주는 하나의 요소는 구원의 개념이다. 구원(salvation)은 어떤 원치 않는 상태로부터의 면제를 말하는 것이 원래의 뜻이다. 따라서 죄나 죄의 결과로부터의 구출인 종교적인 구원과, 파멸,

30) 스트렝, 정진홍 역, 종교학 입문, 대한 기독교서회, 1975

재난 그리고 손실로부터의 보호인 일반적인 뜻의 구원이 공존해 왔으나, 요새는 주로 첫번째의 뜻으로 사용된다고 The Oxford Dictionary(1963년판)는 지적하고 있다. 다시 말해, 구원을 넓게 해석할 때에는 원치 않는 상태에서 보다 나은 상태로 피하는 것으로, 다르게 표현하면 일종의 해방이라고 설명될 수가 있을 것이다.

킹은 그 구별을 내용이 아니라 정도의 차이에서 구하고 있다. 왜냐하면 풍부한 식량, 질병의 치료 그리고 생명의 연장과 같은 관심을 모든 종교가 나타내고 있기 때문이다. 종교에서는 이와 같은 관심을 모든 종교가 나타내고 있기 때문이다. 종교에서는 이와 같은 인간의 요구와 성취를 절대화하며, 인간의 의존성, 허약성 그리고 일시성을 강조하는 차이가 있을 뿐이라는 것이다. 그리고 문화적인 여건에 준하여 구원의 양식을 종교가 추구하기 때문에 구원을 위한 해결이 달라지게 되는데, 인성(人性)과 실존(實存)에 대한 이해의 차이가 여기에 반영된다는 것이다.

넓은 의미의 해방은 인간화의 과정과도 연결된다. 잔인하고 비인간화의 바람직하지 못한 상태에서부터 해방시키는 것이 곧 인간화이기 때문에 그럴 것이다. 그런데, 바람직하지 못한 상태에서부터 바람직한 상태로의 해방과 소원을 종교가 표시하는 것이라면, 그와 같은 소원 속에는 평온하고 평화스러운 상태로의 갈망이 포함될 수가 있을 것이다. 이러한 화합이 우주적인 차원에서 이루어짐을 바랄 때도 있지만 때로는 현세에서 성취되도록 노력할 때도 있다고 보아야 할 것이다.

이와 같이 구원과 관련되는 해방, 인간화 그리고 화합을 지적하였지만, 그러나 이것들이 언제나 명확하게 구별되는 것은 아니라고 본다. 물론 분리될 수도 없으며, 어떤 때에는 서로 겹친다고 생각되기도 한다. 다시 말해, 해방을 강조하면 인간화의 타당성이 시인될 수밖에 없으며, 인간화를 중심으로 생각하면 그것이 성취될 상태를 해방으로 생각하게 된다는 말이다.

때로는 해방을 수단으로, 인간화를 목적으로 생각하기도 하지만 이것은 무리한 표현이라고 보여진다. 왜냐하면, 둘 다 목적도 수단도 될 수가 있기 때문이요, 또한 인간화이든 해방이든 보다 큰 목적(예를 들면 화합)을 위한 과정이라고 판단될 때도 있기 때문이다.

절대적인 구원과 상대적인 구원을 구별해 보자. 절대적인 구원은 종교적인 것이며, 인간이 바라는 궁극적인 상태를 말하는 것으로서 때로는 종말론적 성격을 띠게 되는데, 이것이 바로 최고선(最高善, summum bonum)이기도 하다. 이렇게 해석하면 세상이 안에서의 해방, 인간화 그리고 화합(우주적 차원이 아닌)은 상대성을 지니는 구원으로서, 그것을 상대적 해방, 인간화 또는 상대적인 화합이라고 표현해도 무방하리라고 본다. 그리고 절대적인 구원과 상대적인 구원의 관계를 역설적(逆說的)인 것으로 이해할 때에, 좁은 의미의 종교적 구원에는 넓은 의미의 세상적인 구원이 포함될 수가 있다고 판단하게 되는 것이다.

유교의 경우에 종교적인 요소가 도교나 불교에 의해 보충되었다고 생각하면, 유교는 주로 사회 윤리적인 성격을 띠게 되는데, 그렇다면 종교적인 구원을 제시한다고 말하기는 어려워진다. 공자의 주된 관심은 억압적인 상태에서부터의 인간해방이었으며, 그의 궁극적인 목표가 치국 평천하(治國平天下)의 이상이었는데, 이것을 인도주의적인 입장에서 추구하였다고 보여진다. 공자가 뜻하는 중심은 상대적인 구원으로서의 해방, 인간화 그리고 화합(治國平天下)에 있었으며, 우주적인 차원의 절대적인 화합을 여기에 부가시켜 생각한 것이라고 판단된다.

불교에서는 고(苦)의 상태에서부터 해방됨을 구원으로 보고 있는데 그 종착점은 윤회(samsars)로부터 해탈된 열반(nirvana)의 경지인 것이다. 이 경지를 절대 자유 또는 대자유(大自由)라고 부를 수가 있는 것으로 그것은 최고선이요, 절대적 해방이며, 사제(四諦)를 통하여 이를 수가 있는 이상인 것이다. 그리고 불교에서는 하나 되는 화합체로서의 우주적인 절대 화합이 고려되고 있음을 볼 수가 있다. 이러한 절대적인 구원이 궁극의 목표이지만, 상대적인 구원을 배제시키고 있다고 생각되지는 않으며, 특히 이민족(異民族)에 의해 침범을 당했을 때에 나타나는 호국의 정신이 이것을 잘 표현하는 것이라고 보여진다. 또한 비폭력(ahimsa)과 관련되는 사회 행동에 있어서, 타인에게 해를 입히지 않으려는 태도는 약하나마 인간화를 겨냥하는 것으로도 판단될 수가 있을 것이다.

기독교의 궁극의 목표는 최고선인 신국(神國)의 실현으로서, 그것은 죄로

부터의 완전한 해방이나 영생과도 연결되는 개념인 것이다. 이것을 절대적 구원 또는 절대적인 해방으로 표시할 수가 있을 것이다. 그러나 동시에 기독교가 상대적인 해방이나 인간화를 강하게 주장하고 있음을 쉽게 알 수가 있다. 이와 같은 사실이 복음서에 분명히 반영되어 있고, 비인간화시키는 상황에 반대하여 사회 정의를 실현시키려는 기독교의 태도가 이것을 여실히 표현하는 것이라고 본다.

레만(Paul Lehmann)이 기독교의 중심적인 과제를 인간화로 판단하는 것도 이런 뜻에서였다. 물론, 기독교에도 비록 약하나마 우주적인 화합이 주장되고 있음을 볼 수가 있다. (바울에서)그러나 무엇보다도 중요한 점은, 절대적 구원과 상대적인 구원을 역설적인 관계에서 이해하고 있다는 사실을 지적하는 일인 것이다.

결론적인 표현을 하여, 역설적인 관계에서 절대적 구원과 상대적 구원을 기독교가 이해하는 것이라면, 유교에서는 상대적 구원의 성격이 강하며, 반대로 불교에서는 상대적 구원이 약화되어 있다고 지적하게 되는 것이다.

종교와 윤리의 관계를 연결시켜 판단할 때, 절대적 구원을 강조하면서 그에 대한 수단으로서 상대적 구원을 생각하는 것이 첫째 유형이라면, 이 둘을 동등하게 설정하거나 또는 상대적 구원에 역점을 두는 것이 둘째 유형과 네째 유형이라고 생각할 수 있다.

요컨대, 절대적 구원(때로는 개인의 구원)과 상대적 구원(때로는 사회 구원)을 동시에 고려하면서 역설적으로 파악하는 것이 매우 중요하다고 생각한다.³¹⁾

이러한 점에 근거하여 해원상생의 의미를 살펴 보자. 해원상생은 단순히 개인적인 차원의 윤리적인 규범이 아니라 궁극적인 목적을 이루기 위한 방법인 동시에 사회 전체의 구원이 이루어지기 위한 방법이다.

이러한 양태는 민족 종교에 분명히 나타난다. 즉, 구한말 때, 한국 역사 최초로 민족 존립 자체가 절대 위기에 처하게 되자, 우리 민족은 문화 사상적인 면에서 주체성을 찾으려는 열의가 그 어느 때 보다도 높아졌다. 이것이 가시화된 것이 민족종교 운동이다. 이 운동들은 가장 민중적인 기층에서

31) 서경수 외, *종교와 윤리*, 한국정신문화연구원, 1984. pp. 17 - 20. 참조

태동되었기 때문에 가장 한국적인 사상이 주축을 이루고 있으며, 동시에 그 때까지 한국에 있었던 세계적인 종교 사상을 섭취했기 때문에 보편성까지 갖게 되었다.

그런가 하면 대순 사상은 전통 사상 가운데 무교와 선도의 전통을 주로 이어받은 것 같다. 증산 사상의 핵심은 해원(解冤)인데, 이것은 무교에서 말하는 ‘풀이’를 한자로 바꾸어 사용한 것으로 생각된다.

한편 상제께서는 해원을 이루는 방법으로서 선도식의 수련을 선호하고, 주문을 강조하는 등 선도에도 강한 관심을 보였다. 이것은 개인의 궁극적인 목적을 이루는 한 방법으로 제시된 것으로 보여진다. 또한 상제께서는 당시 민중들에게 가장 친숙한 종교 이념이었던 무교적 해원 사상과 선도의 조화 사상을 민간 신앙 차원에서 끌어 올려, 상대적으로 보편적인 종교로 만든 것으로 생각된다.

궁극적인 목적의 실현은 구체적인 사회의 변혁으로부터 시작된다.

앞으로 평등 세상이 올 것이라고 예언한 일화이다.

“지금은 해원시대니라. 양반을 찾아 반상의 구별을 가리는 것은 그 선령의 뼈를 깎는 것과 같고 망하는 기운이 따르나니라. 그러므로 양반의 인습을 속히 버리고 천인을 우대하여야 척이 풀려 빨리 좋은 시대가 오리라.”³²⁾

“상제께서 비천한 사람에게도 반드시 존대말을 쓰셨도다. 김형렬은 자기 머슴 지남식을 대하실 때마다 존대말을 쓰시는 상제를 대하기에 매우 민망스러워 ‘이 사람은 저의 머슴이오니 말씀을 낮추시옵소서’하고 청하니라. 이에 상제께서 ‘그사람은 그대의 머슴이지 나와 무슨 관계가 있나뇨. 이 시골에서는 어려서부터 습관이 되어 말을 고치기 어려울 것이로되 다른 고을에 가서는 어떤 사람을 대하더라도 다 존경하라. 이후로는 적서의 명분과 반상의 구별이 없느니라’ 일러주셨도다.”³³⁾

이처럼 상제께서는 민중 종교가들이 대부분 그랬듯이 계급평등, 남녀평등과 같은 평등 의식을 많이 강조했다. 조선의 뿌리 깊은 병폐였던-물론 당시는 조선뿐만 아니라 전세계가 인권 문제에 관한 한 암흑기였지만- 신분제나

32) 教法 제1장 9절

33) 教法 제1장 10절

남녀 차별 문제 등을 조선 역사상 최초로, 거국적인 규모로 그 개혁을 주장하고 나온 분이다.

민중 종교가들은 인류 역사 시작 이래로 있어 왔던 신분차별제가 후천 세계에 들어서면서 맨 처음으로 없어질 것이라고 예언했다. 그리고 이 예언은 정확히 맞아떨어져 인류 역사 최초로, 이제 인류는 적어도 이념적으로나마 모든 인류가 평등하다는 의식을 갖게 되었다.

뒤에서도 보게 되지만 사실 이러한 인간 평등에 대한 주장은 2~3천년 전에 이미 붓다나 예수와 같은 성자들이 주장한 것이었다. 그러나 이 교리는 실천에 옮겨지지 않고 있다가 19세기 말에 와서야 바로소 실천에 옮겨지기 시작했다. 이런 의미에서라도 19세기 말 20세기 초는 분명 개혁의 시기로 보아야 한다.

아마도 앞으로의 인류 역사는 이러한 보편적인 인간 존중 정신이 경제나 과학의 발달에 힘입어서 더욱 확고해지는 방향으로 진보해 나갈 것이다.

대순사상에서 나타나는 解冤相生은 현대의 다원화된 사회에서 화해와 화합의 필요성을 역설하는 의미를 가지고 있다. 다양한 세계관에 바탕을 둔 제각기의 종교는 제각기의 장점과 단점을 가지고 있다. 복잡한 세계 속에서 살고 있는 우리는 어느 하나의 종교적 관점만을 옹호하고 다른 관점들을 무시할 수는 없다.

종교는 인간을 위한 것이다. 인간이 배제된 종교는 생각할 수 없다. 이것은 인간과 인간 사이에서 일어나는 일이 곧 그 사람의 미래를 결정하는 일로 이어지게 됨을 의미한다. 그러므로 종교는 실천적일 때 그 참된 가치가 드러나게 마련이다. 실천적인 요소는 개인과 사회를 변화시키는 힘을 갖게 마련이다. 그리고 이 힘은 상생의 도에 바탕을 두어야 한다. 상극의 세상에서 벗어나 참된 인간적 가치를 실현할 수 있는 길은 서로의 가치를 귀중히 여기는 상생의 의미를 실천하는 것이다.

그러므로 「典經」에서, “원일이 자기 집에 상제를 모시고 성인이 도와 응패의 술을 말씀들었도다. 그것은 이러하였도다. ‘제생의세(濟生醫世)는 성인의 도요. 재민혁세(濟民革世)는 응패의 술이라. 벌써 천하가 응패가 끼친 괴로움을 받은지 오래되었도다. 그러므로 이제 내가 상생의 도로써 화민

정세하리라. 너는 이제부터 마음을 바로 잡으라. 대인을 공부하는 자는 항상 호생의 덕을 쌓아야 하느니라. 어찌 억조 창생을 죽이고 살기를 바라는 것이 합당하리오”³⁴⁾라고 한 것이다.

解冤相生은 복잡다기한 현대 사회에서 어떻게 하면 서로 공존하고 공생할 수 있는가를 보여주는 방법을 제시하고 있다. 다양한 종교가 공존하는 사회에서 하나의 구심점을 제공하고 그럼으로써 사회의 정체성을 확립하는 것은 서로에 대한 이해와 협력을 바탕으로 이루어질 수 있다. 해원상생 사상은 바로 이러한 요구 사항을 충족시켜 줄 수 있는 사상이라고 생각되며, 인류의 공생과 공영을 위하여 필수불가결한 사상이라고 생각된다.

V. 구원적 의미로서의 도통진경

종교란 심리적 측면에서 위안을 제공하는 기능을 가지고 있다. 인간의 삶은 속성상 불확실하고 유동적일 수 뿐이 없는 한계성을 띄고 있다. 이때 종교는 인간이 경험할 수 뿐이 없는 위와 같은 필연적인 경험들을 수용케 하기도 하고 경우에 따라서는 그 경험들을 극복할 수 있는 대안을 제시하기도 한다. 예를 들면 막스 베버는 기독교의 윤리가 그 본래의 창조적 성취욕구와 생산성 및 능률 향상을 그 기저에 수용하고 있기 때문에 자본주의 형성에 지대한 영향을 행사했다고 주장한다. 즉, 종교정신이 시간적으로 앞선 사회의 폐쇄성을 혁파하고 시민혁명의 실질적 원동력이 될 수 있었음을 설명하고 있다.

이것은 종교가 사회변동에 다양한 방법으로 기능하고 있음을 의미한다. 아울러 모순된 구질서를 거부하면서 새로운 가치를 설정하고 정당화시키면서 개인들을 동기화 시키고 연대의 기초를 제공하기도 한다는 것을 의미하기도 한다.

따라서 조선조 말엽의 신종교의 태동은 기존 사회질서가 쇠락하는 해체과정에서 볼 수 있는 현상이다. 그 당시 사회의 구조적 모순들을 종교의 절대

세계에 투사시킴으로써 구조적 모순의 원인들을 파악하고 그 극복방안을 제시하고자 하는 비세속적 종교현상으로 해석할수 있다.

사상적으로는 조선시대의 정학(正學)이 바로 주자학이라는 일존주의(一尊主義)체계가 해체되면서 근저에 「華」와 「夷」를 준별하는 명분론적 세계관의 지양을 수용하고 修己 = 道學편중에 대한 治人=經世, 正德 편중에 대한 利用과 原生の 강조. 형이상 = 道에서 탈피하여 형이하=器의 분리에 의한 자립화 내지는 그것을 논거로 하는 西器 및 西法의 수용이 실학 개화사상의 조류라고 한다면 이것에 대한 안티·이데올로기로서의 동학의 출현도 그 궤적을 형성하고 있다고 볼 수 있다. 東學이 발생하는 원인도 이와 다르지 않다. 그 원인을 구체적으로 살펴 보면, 첫째는 19세기 이후 西勢東漸의 민족적 위협속에서 국가보위 의식의 팽배와 국난극복의 민족 구원 사상, 둘째는 서학-천주교의 위협적 도전을 민족적 주체, 자립의식으로 응전하려는 자세의 확실성에서 찾아 볼 수 있다. 셋째는 18세기 이후 변질된 조선왕조 양반 사회의 제반 봉건적 정치 상황의 모순, 넷째는 국가에의 납세제도인 三政의 문란, 다섯째는 전통적인 儒敎, 佛敎, 道敎등의 종교와 외래사상의 여러 폐단에 따라 지도 이념의 난맥 그리고 퇴색과 민중 향방의 혼돈, 여섯째는 實學 思想에서의 현실비판과 개혁사상 및 변혁 사상에 영향받은 피지배민중의 수준 높은 의식의 향상과 자각도 등에서 찾아 볼 수 있다.

이것은 곧 신종교 발생이 시대적 상황이나 사회적 상황과 무관할 수 없음을 나타냄과 동시에 그 자체의 사상체계에 현실사회에 대한 개혁적 의식이 함의되고 있음을 뜻하기도 한다.

즉 동학운동은 조선조의 보수적 체제유학사상이 해체되는 과정에서 사회를 개혁할 수 있는 새로운 신념체계를 제시하고 서양의 종교인 천주교에 대항할 수 있는 신앙단체를 형성하며 양이(洋夷)와 특히 일본에 대항해서 보국안민(輔國安民) 하고자 하는 사상적 동기에서 출발하고 있다.

“선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상에 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었도다.” (전경 공사 1장 3절)

이렇게 볼때 인간의 희망은 현실세계의 부정적 상황에 대한 인식에서 출

발할 수 있다. 즉, 조선후기의 현실은 지배층과 피지배계층의 고착된 갈등관계 구조뿐만이 아니라 척사와 개방의 갈등 및 그에 상응하는 문화집변현상, 새로운 가치관의 이입, 사상적 종교적 질서의 혼란으로 연결되는 사회적 위기 의식이 고조되어 심각한 아노미 현상 속에 빠져들고 있었다.

“세계의 모든 족속들은 각기 자기들의 생활경험의 전승에 따라 특수한 사상을 토대로 색다른 문화를 이룩하였으며 그것을 발휘하게 되자 마침내 큰 시비가 일어 났도다.” (전경교법 3장 23절)

사회적으로는 조선 후기 1801년에 공노비제를 폐지하면서 이모작을 통한 생산량 확보로 서민지주의 등장을 가능케 하여 신분적 예측성의 약화를 초래하였다. 그러나 정치적 불안과 삼정의 문란 그로 인한 민란의 발생은 대내외적으로 조선의 혼란상을 가중시켜 동학혁명을 촉발케 하였으며 이를 통해 증산은 관념적이기보다는 구체적이고 현실적인 대안의 필요성을 인식하였다고 볼 수 있다.

“하늘도 노천(老天)과 명천(明天)의 시비가 있으며 땅도 후박의 시비가 있고 날도 수한의 시비가 있고 바람도 순역의 시비가 있고 ...” (전경교법 3장 6절)

이러한 조선후기의 시대적 한계 상황의 총체적 진단을 증산은 다음과 같이 언급하고 있다.

“병에 큰 병이 있고 병에 작은 병이 있다. 큰 병에 약이 없고 작은 병에 약이 있다. 그러나 큰 병의 약은 안심 안신(安心安身)이고 작은 병의 약은 사물탕 팔십첩이다... 큰병은 무도(無道)에서 생기고 작은 병도 무도에서 생긴다. 그러니 도를 모은 즉 큰 병도 약 쓰지 않고 스스로 나오며 작은 병도 약 쓰지 않고서도 스스로의 효험이 있다... 아버지를 잇는 것이 무도이고 군주를 잇는 것이 또한 무도이고 스승을 잇는 것도 무도이다... 세상에 충이 없고 효가 없고 열(烈)이 없으니 천하가 모두 병들었다.” (전경행록 52장 38절)

이러한 증산의 天下皆病觀은 현실의 한계상황을 증증적구조로 해석하면서 ‘無道에서 비롯된 사회적 모순을 인식하고 있음을 알 수 있다. 결국 이러한 인식하에서 그 극복방법에 대한 해법이 증산의 사상체계에서 제시되고 있음

을 알수 있다

종교는 보편적 가치로서 구원의 이상을 추구하는 속성을 내재하고 있다. 아울러 구체적인 역사 현장에서 직면하는 구체적 문제에 대한 대안을 제시하고자 하는 특수주의적 가치도 종교 안에 함유하고 있다.

조선후기 사회 상황에 대한 증산의 인식은 상극이 지배하는 선천으로 풀이된다.

“선천에서는 상극지리가 인간과 사물을 지배하였으므로 도수가 그릇되어...”(전경 교법 3장 34절)

증산은 선천시대의 법리적 상극이치가 인간과 사물을 지배하였고 모든 인사가 도의에 맞지 않아 원한을 파생시키고 이러한 원한이 삼계에 누적되어 현실의 위기적 상황을 초래하였다는 인과적 구조로 현실의 부정적 상황을 설명하고 있다.

즉, 원한과 보복은 역사상에서 순환적 인과관계를 형성했고 그 결과 진정한 평화가 존재하지 않는 상극투쟁만이 존재한다고 본다. 따라서 증산은 진정한 화평의 세계는 상호간의 갈등과 원한 발생의 해소뿐만 아니라 이미 발생했던 신명계와 인간계의 원한까지도 해소시키는 적극적 방법이 필요하다고 주장한다. 원한에 관한 증산의 이와같은 해석은 조선조 말엽의 각종 민란이나 동학혁명에서와 같은 현실참여적이고 사회개혁 측면의 의미와는 차별성을 띠고 있다. 증산의 이와같은 종교적 해석은 본래의 상태로 되돌린다는 원시반본(原始返本) 사상으로 귀일한다. 즉 원의 시초인 당요(唐堯)의 단주신명의 한을 해원함으로써 모든 인간과 신명들의 한을 해소시켜 상생이라는 평화공존의 상태를 회복시킨다는 의미이다.

이와 같은 원한에 대한 의미를 종교교리의 출발점으로 삼고 체계화시키고 있음은 증산의 사상체계가 전통적인 한국인의 종교적 심성의 기저와 유리되고 있지 않음을 의미한다고 볼 수 있다.

사회적 긴장과 해체상황의 원인을 원한관계로 해석하는 증산은 이러한 사회를 재통합시키기 위하여 모든 원한을 풀어 없애는 일이 가능할 때 새로운 세상이 올 것이며 이러한 새 세상에서 비로소 인간 또한 완성의 길을 걸을

수 있다고 주장한다.

“... 인간은 욕망을 채우지 못하면 분통이 터져 큰 병에 걸리느니라. 이제 먼저 난법을 세우고 그 후에 진법을 내리나니 모든 일을 풀어 각자의 자유의사에 맡기노니 범사에 마음을 바로하라...”(교법 3장 24절)

전경상의 위와 같은 언급에서 증산은 구체적인 해원의 방향을 제시하고 있다. 즉 ‘모든 일을 풀어 각자의 자유의사에 맡기노니’... 라는 구절은 인간 주체의 자유의지에 따라 마음껏 행동하는 과정을 통해 비로소 하고 싶은 일을 하지 못해서 생겼던 원한이 해소될 것이라는 논리이다.

그러나 이러한 자유방임주의적 태도에서 기인되어지는 다양한 형태의 가치관의 혼재는 인류를 파멸위기로 몰아넣기도 한다. 증산은 이러한 혼란상을 난법이라 규정하고 자유방임주의의 극복을 통해서 진법의 실현이 가능하다고 밝히고 있다.

“이제 하늘도 뜯어고치고 땅도 뜯어 고쳐 물샷틈없이 도수를 짜 놓았으니 제 한도에 돌아닿는대로 새 기틀이 열리리라...” (전경 교법 3장 4절)

“선천의 도수를 뜯어고치고 후천의 무궁한 선경의 운로를 열어서 선천에서의 상극에 따른 모든 원한을 풀고 상생(相生)의 도로써 세계의 창생을 전지려는...” (전경 예시 6절)

사회의 긴장과 혼란을 제거하고 후천의 새로운 이상세계를 건설하는 원리로서의 해원사상은 실제적인 행위를 통하여 구체화되고 있다. 즉 진법(眞法)이 나타나는 희망찬 새 세상의 좌표를 설정하고 이 목표달성을 위한 개혁적이고도 구체적인 행위를 행한다는 사상이 바로 천지공사(天地公事)의 개념이다.

증산이 상제(上帝)의 권능을 가지고 삼계대권을 주재하여 천지를 개혁하고 무궁한 선경의 틀을 정하고 재검에 쌓인 신명(神明)과 인간을 구하기 위해 천지공사를 행함으로써 이 공사는 선천의 모든 부정적인 현상세계를 시정하는 종교적 작업의 의미를 뜻하게 되는 것이다. 증산은 이러한 개혁적인 종교 시정의 공사를 주재하면서 개혁의 시대에 행위의 주체로서 인간에 대한 새로운 해석을 제시한다.

“천존과 지존보다 인존이 크니 이제는 인존시대라 ” (전경 교법 2장 56 절)

라는 언급에서 인간 개개인의 가치가 천지와 동등하게 인정되어야 함을 제시하고 있음을 알 수 있다. 아울러 개혁의 시대에 새 질서를 창조하고 가치관을 정립시키는 주체가 바로 인간이고 이러한 공사에 참여하는 것은 인간으로서 마땅히 행하여야 할 도리라고 주장했던 것이다.

또한 “선천에는 모사(謀事)가 재인(在人)하고 성사(成事)는 재천(在天)이라 하였으되 이제는 모사는 재천하고 성사는 재인이니라.” (전경 교법 32장 35 절) 이란 관계를 설정하면서 하늘보다 인간 존엄성의 우위를 피력한다.

아울러 반상(班常)의 계급관계 내지는 남존여비와 같은 기존의 인습을 타파할 때 무시 받고 버려졌던 사람과 땅에 버려졌던 사람과 땅에 새로운 기운이 돌아 상생의 복된 세계가 도래할 것임을 예견했다.

근대에 있어서 사회 변동에 대한 종교의 역할은 그 종교가 사회 개혁을 촉진시킬 수 있는 가치를 종교 교의체계 내에 함의하고 있는가에서 찾아야 할 것이다. 이러한 측면에서 대순진리회에서 신앙대상으로 삼고 있는 증산의 사상적 체계는 상극과 저항의 이념을 해원과 공사사상에 의하여 화해시켜 공존상생의 길로 질서 지어 나간다는 점에서 기성종교의 독선적인 유일절대성을 지양시키는 새로운 세계 종교성을 나타내 보이고 있다고 볼 수 있다. 또한 조선후기 피폐된 민심 안에서 조선이 세계의 상등국이 될 것이라는 믿음을 통하여 민족의 자존의식을 극대화시킨 점은 근대적 변동과정에 기능적으로 작용하였다는 의미도 내포하고 있다. 아울러 개인 모두가 희망적 구조를 자발적으로 실현하고 노력하여 우리들의 삶안에서 도통진경의 세계를 구축하는 믿음의 삶을 제시하고 있다.

이러한 근거 위에서 해원의 적극적 의지가 구현될 때 道通眞境 이상적 후천세계가 구현되고 아울러 증산의 사상체계가 개혁의 의미에서 보다 깊게 해석될 수 있는 구조를 재발견할 수 있게 될 것이다.

VI. 結論

인류가 역사 이래 가치체계로서의 종교를 수지하여온 목적은 인류공영의 처방을 모색하는데 있었다. 이러한 의미에서 대순진리회가 주창하고 있는 궁극적 이상은 종지론안에 함의하고 있음을 알 수 있다.

자연과 인간을 관통하는 理法은 인간의 편에서 인식되어지고 그 실천의 방도가 강구되는 것이므로 인간이 이법 실천의 주체가 될 수 밖에 없다. 이러한 측면에서 음양합덕의 체계는 우주 자연의 현상을 관찰하고 천과 인간이 모두 회통하는 이치를 찾아내어 그것을 법칙화하여, 어떻게 실천할 것인가라는 문제를 종교 상징의 가장 중요한 대강으로 보고 있다.

이러한 점에서 인간의 삶의 준거는 자연의 법칙이며, 이러한 법칙은 인간의 삶에 적용될 때에는 도덕법칙으로서의 이법이 될 수밖에 없다. 즉, [周易]에서 나타나는 자연 변화의 법칙은 인간의 입장에서 본다면 인간의 현실 생활에 적용되어야 한다는 필연성을 갖는다. 그러나 이러한 자연의 법칙은 누구나 파악하고 실천할 수 있는 것은 아니다. 이 법칙을 자연변화의 현상에서 찾아내고 인간사에 적용시킬 수 있는 존재는 대순사상의 이상적인 인간상인 君子이다.

아울러 공영으로서의 상생사상은 우주와 인간을 회통시키는 이법으로서 대순진리의 실천철학체계의 핵심을 함의하고 있음을 알 수 있다. 따라서 이러한 실천철학적 가치체계를 바탕으로 한 대순진리회 종지의 종교적 의미는 현대의 혼란한 시대에 하나의 의미를 제시하여주는 희망의 지향점이라 할 수 있다.

【참고문헌】

- 典經, 대순진리회 교무부, 1989
- 大巡思想의 現代的 理解, 大巡宗教文化研究所, 1988
- 甌山の 生涯와 思想, 大巡宗教文化研究所, 1979
- 조셉 니담, 이석호 外譯, 中國의 科學과 文明 2, 을유문화사, 1986
- 劉澤華, 노승현 譯, 中國 고대 정치 사상, 예문서원, 1994
- 진고응, 최진석 外譯, 주역, 유가의 사상인가 도가의 사상인가, 예문서원, 1996
- 勞思光, 鄭仁在 譯, 中國哲學史(漢唐 篇), 탐구당, 1987, pp.110 - 117. 참조
- 郭信煥, 周易의 自然과 人間에 關한 研究, 成均館大 大學院, 1986
- Frederick J. Streng, 鄭鎮弘 譯, 宗敎學 入門, 大韓基督教書會, 1975
- 鄭鎮洪, 宗敎學 서설, 전망사, 1980
- 岸本英夫, 宗敎學, 김영사, 1983
- 라다크리슈난, 라주편저, 郭徹 譯, 인간이란 무엇인가?, 동문출판사, 1979
- 中村元, 김용식 外譯, 印度思想史, 서광사, 1983
- 서광선, 宗敎와 人間, 이대출판부, 1975
- Frederick Sontag, 하느님 - 그 현대적 논의, 도서출판 主流, 1984
- 서울대학교 종교문제연구소편, 종교다원주의와 종교윤리, 집문당, 1994
- 金勝惠, 原始儒敎, 서울, 민음사, 1990
- 金忠烈·孔繁 外, 孔子思想과 21세기, 서울, 東亞日報社, 1994
- 金勝惠, “유가적 인간상과 구약적 인간상”, 「東亞文化」 제19집, 1981
- 金忠烈, 中國哲學史, 예문서원, 1994
- 서경수 외 2인, 宗敎와 倫理, 한국정신문화연구원, 1984
- 金夏泰, 自我와 無我, 延世大學校 出版社, 1980
- 동서 철학의 만남, 종로서적, 1985
- 馮友蘭, Derk bodde 譯, 「A History of Chinese Philosophy」, Vol.1, George Allen & Unwin Ltd., 1952
- 브루스 라이헨 바하 외 3인, 하종호 역, 宗敎철학, 이화여자대학교 출판부, 1994
- 김지하 외, 미륵思想과 민중思想, 한진출판사, 1988

- 마루야마 도시아끼, 박희준 역, 氣란 무엇인가, 정신세계사, 1989
- 최준식, 개혁시대를 여는 사람들, 주류성, 1998
- 방건웅, 신과학이 세상을 바꾼다, 정신세계사, 1997
- 신과학연구회 편, 김용정의, 신과학운동, 범양사출판부, 1991
- Tu Wei - Ming, Confucian Thought, State University of New York Press, 1985
- 謝松齡, 김홍경 外 譯, 음양오행이란 무엇인가?, 연암출판사
- 민두기 편, 中國의 歷史認識 上, 창작과 비평사, 1985
- 金景芳 外, 한국철학사상연구회 기철학분과 옮김, 易의 철학, 예문지, 1993
- 韓國周易學會 編, 周易의 現代的 照明, 汎洋社, 1992
- 徐復觀, 中國人性論史, 先秦篇, 臺灣商務印書館, 1984
- K. Jaspers, 신옥희譯, 哲學的 信仰, 이화여자대학교 출판부, 1980
- Radhakrishnan, 「Eastern Religions and Western Thought」, Oxford Uni. Press, 1974