

대순진리회 종지의 개별적 특성

尹在根*

目次

I. 논의의 방향	IV. 해원상생의 세계
II. 음양합덕에 대한 문헌적 논의	1. 포원(抱冤)과 상극(相戾)의 세계관
1. 음양(陰陽)의 문화	2. 해원(解冤)과 상생(相生)의 세계관
2. 음양합덕(陰陽合德)의 이론적 틀	V. 도통진경의 이상
III. 신인조화의 특성	1. 도(道)의 본체론
1. 신과 인간의 이상적 조화(調化)	2. 진경(眞境)의 이상세계
2. 이상적 조화의 방법	

I. 논의의 방향

대순진리회의 종지(宗旨)는 전경(典經)의 교운 제 2장 32절에서 그 근거를 찾을 수 있거니와, 이는 도주(道主; 정산(鼎山) 趙哲濟; 1895-1958)에 의해 제창된 것으로 음양합덕(陰陽合德), 신인조화(神人調化), 해원상생(解冤相生), 도통진경(道通眞境)을 말하는 것이다. 이것은 대순사상이 지향하는 종교적 내용의 총체라고도 할 수 있다.

종지(宗旨)는 종교사상이 지니고 있는 핵심 교의를 가장 명료하게 표현한 것이라고 할 수 있다. 따라서 종지를 통해 종교가 지니고 있는 전반적인 교의를 일목요연하게 이해할 수 있는 기초를 마련하게 되는 셈이다. 그러므로 종지에 관한 이해는 대순사상을 한 층 더 바르게 해석할 수 있는 지표가 되는 것이다.(대순종학교재연구회, 1998:139)

* 대전대학교 대순종학과 교수

우리는 반만년의 자체 역사를 가지고 있으며 민족 고유의 문화 전통을 가지고 있다. 이와 같은 한국적 문화 전통의 배경은 종교와 관계가 깊다고 할 수 있다. 설화적 내용이기도 하나, 우리는 민족의 태동에서부터 종교성을 엿볼 수 있거니와, 그것도 최고신의 관념과 결부 되었을 때는 민족적 자존과도 긴밀한 관계가 있다고 하겠다. 이와 같은 한국적 문화 전통의 가치는 한국인들의 행위와 사유체계에 지대한 영향력을 행사하는 종교들에 바탕을 두면서 도덕적, 윤리적으로 형성되어 왔다. 그러한 의미에서 보면 한국종교사의 부침현상은 한국인의 가치관 형성과 그 맥을 같이하며 한국의 지성사를 대변한다고도 볼 수 있다. 이러한 내용을 대변이라도 하듯 현재 한국의 현실은 참으로 많은 종교가 있으며 같은 시,공간을 점유하고 있다. 종교다원주의의 가장 좋은 모델이 되는 셈이다.(윤재근.1998:99) 그럼에도 불구하고 매일같이 우리는 활자 또는 영상매체를 통해서 비도덕적이고도 반인륜적인 비보들을 접하게 된다. 한국인의 가치관을 논급하면서 늘 따라 다니는 종교적 문화가치 내지 종교에 영향받은 우리의 가치 감정이 무색해 지는 대목이기도 하다. 들케임의 아노미를 생각하지 않을 수 없다. 이와같은 현실에서 우리의 고유한 가치체계를 되새기는 일은 의미 심장한 것이며 또한 종교 다원주의 사회에서 밀의적 편향을 가졌던 내용을 보편성에 기초한 학문적 분석의 태도도 가치있는 일이라고 하겠다. 이에 대순사상이 현대 한국의 사상계에 새로운 지표를 제시할 것으로 기대하며 대순사상에 있어 종지의 내용을 그 개별적 특성에 기초해서 살펴보려고 한다. 물론 종지는 개개의 상호연관성 뿐만 아니라 목적과도 긴밀한 관계가 있다고 하겠다. 그러나 그 개개 항목의 특성이 먼저 고구되어야 할 것어서 그동안 발표되었던 본연구자의 종지에 대한 논문을 중심내용으로 구성하고자 한다.

Ⅱ. 음양합덕에 대한 문헌적 논의

음양은 '천(天)' 또는 '천명(天命)'과는 다른 연원을 가지고 있다. 이것은 고대의 문화적 환경이나 역사를 고구하는 측면에서도 그러하지만 문화적 맥락과 연계하여 문헌학적 고증을 하는 데는 많은 장애가 따른다. 이것은 예

를 들면 중국 고대 문화의 원류인 갑골문이나 복사문에서는 음양에 관한 전거를 들 수가 없다는 것이다. 그런데 그 문화사유적 형태에서는 이미 미루어 짐작할 만한 여지를 남기고 있다. 그럼에도 불구하고 문헌적 사적을 더듬는 것은 그것이 제일 확실하고도 실증적인 방법이 되기 때문이다.

1. 음양(陰陽)의 문화

양계초는 ‘시경(詩經)’, ‘서경(書經)’, ‘의례(儀禮)’, ‘주역(周易)’ 등 네 경전을 통하여 ‘음(陰)’, ‘양(陽)’의 자의(字義)가 가지는 문구와 의미를 고증한 바가 있다. 그는 여기에서 ‘의례(儀禮)’에는 ‘음(陰)’과 ‘양(陽)’이란 글자가 보이지 않으며 ‘시경(詩經)’에서는 ‘음(陰)’이 여덟 번, ‘양(陽)’이 열네 번, ‘음양(陰陽)’이 한 번 나온다고 하였다. 또한 ‘서경(書經)’에는 ‘음(陰)’과 ‘양(陽)’이 각각 세 번 등장하고 ‘주역(周易)’에는 ‘중부괘(中孚卦)’ 9·2 효의 효사에 ‘음(陰)’자가 한 번 나온다고 하였다. 그리하여 양계초는 이러한 전적을 근거로 하여 “이른바 음양이라는 것은 자연계의 현상이며, 어떤 심오한 의미를 담고 있는 것은 아니다.”(양계초, 1993:29~37)라고 판단을 하고 있다. 결국은 이와같은 고대 경서의 문헌적 전거에서는 ‘음양(陰陽)’에 관한 개념이 자연현상 이외의 특별한 개념을 형성하고 있지 못하다는 것이다. 그러나 ‘국어’나 ‘춘추좌씨전’ 등의 전서에는 ‘음양’이라는 용어가 자주 등장하며 성숙한 사상적 의미를 내포하고 있다. ‘국어’의 월어 하편의 범려장에는 “천도는 밝고 밝아 일월을 상징으로 삼는다. 일월의 밝은 때를 본받고, 어두운 때를 따라서 은둔한다. 양이 지극해지면 음이 되고 음이 지극해지면 양이 된다.”, “음양의 항상성을 따르고 천지의 일정한 도에 순응한다.”, “적의 뒤를 공격할 때는 음을 쓰고 적의 앞에 나서서 싸울 때는 양을 쓴다.”고 하여 후대의 음양가(陰陽家)적 해석과 별다른 차이를 보이고 있지 못하며, 또한 ‘춘추좌씨전’의 회공 16년편에도 “여섯 마리의 역조가 거꾸로 날아서 송나라의 서울을 날아간” 기이한 현상에 대하여 주나라 내사(內史) 속흥이 “음양의 일”이라고 해석하여 음양관념을 재이 현상으로 승화시킨 흔적이 있다. 그러나 이러한 전거들로 근거하여 ‘음양(陰陽)’의 개념이 춘추시대 이전에 이미 원시적 형태로 기원하였다고 단언하기는 힘들 것이다. 더구나 고대의

유가 경전과 제자 백가의 사상적 문헌들이 진한 시대에 두 차례의 분서(焚書)를 통하여 수난을 당하였으니 B.C 213년에 모든 민간서적을 불살라 버린 시황제의 분서갱유와, B.C 206년에 항우(項羽)가 박사들의 서적을 불사른 일이 그것인데, 진의 시황제에 의해 이루어진 협서율(挾書律) 즉 민간인이 서적을 소장하지 못하도록 금지한 율법은 한(漢)의 혜제(惠帝) 4년인 B.C 191년에 와서야 폐지되었다. 이로써 고대의 경전들은 거의 사라지게 된 것이며 한의 문제(文帝) 이후에 비로소 민간에서 서적을 헌납하고 경전의 내용을 구전하거나 가르치는 길이 열렸으며 박사관(博士官)이 설치되어 그러한 일을 진전시키게 되었다. 그런데 '사기(史記)'의 유림열전(儒林列傳)에서는 "효문제(孝文帝)는 본래 형명(刑名)의 학문을 좋아하였다. 효경제(孝景帝)에 이르러서는 유학자를 등용하지 않았고, 두태후(竇太后)도 황로술(黃老術)을 좋아하였기 때문에 여러 박사들은 헛되이 관원의 숫자만 채우면서 자문을 기다리고 있었을 뿐 승진하는 자는 없었다."고 기술되어 있다. 이러한 두 차례의 분서에 의한 수난과 수십 년의 공백기 때문에 고대의 문헌들이 온전히 전하여지지 못했을 것이다. 더구나 후대의 유학자들에 의한 변형으로 고대 문헌의 본질적 진면목이 윤색되어 그 진위를 가리기 힘들게 되었다. 그럼에도 불구하고 청대이후 계속하였던 학문적 위업으로 손꼽을 만한 고증학적 성과는 그 진위를 가려낼 수 있도록 하는데 큰 역할을 하였다. 그러므로 그 진위를 구별하기 어려운 고대의 문헌의 일부분으로 음양관념의 기원을 근거 삼는 것은 위험하다는 것이다.(씨에 송림 저, 김홍경외 역, 1995:41~49) 현존하는 고대 문헌 특히 유가의 경전에서 음양 사상의 연원을 도출하려는 시도가 위험한 까닭은 음양의 사상과 춘추시대 이전의 집필본이라고 고증되는 경전들이 서로 다른 체험세계와 문화 정신을 나타내고 있기 때문이다. 또한 유가의 경전들은 한 특정 문화의 경전이며 음양사상은 또다른 문화의 정신 형태라고 할 수 있다는 것이다.(이택후 저, 김홍경 역, 1993 : 313~329)

노나라에서 태어난 공자는 은나라 유민의 후예 였으나 주나라의 문화에 몰입하고 있음을 본다. 그는 이미 주나라의 문화를 깊이 흠모하여 추종할 뜻을 가지고 있었다. "주나라의 문물제도는 하나라와 은나라의 것을 손익(損益)한 것이니 그 문물제도가 아름답게 빛난다. 나는 주나라를 좇을 것이

다.”(논어, 八佾) 또한 공자는 문왕과 주공의 문화 사업을 계승하는 것을 자신의 임무로 여기고 있었다. “만약 나를 등용하는 자가 있다면 나는 동쪽에 주나라를 일으킬 것이다.”(논어, 陽貨) 라는 말은 중국의 동부 지역에서 주나라의 문화를 부흥시키고 빛나게 하겠다는 의미인 것이다. 공자는 스스로를 문왕과 주공에 비교하기도 하였다. “문왕이 이미 죽었으니 문화 문물이 여기에 있지 아니한가? 하늘이 이 문화를 없애려고 한다면 뒤에 죽는 자가 이 문화를 접할 수 없었을 것이요, 하늘이 이 문화를 없애려고 하지 않는다면 광인(匡人)들이 나를 어찌겠는가?”(논어, 子罕)

공자가 주나라의 문화를 흠모한 것과 상응하여 그의 언행을 기록한 논어(論語)도 덕(德)을 숭상하고 실질에 힘쓰며, 인사를 중시하는 정신을 보여준다. 그것은 주문화의 정신과 완전히 일치한다는 것이다.

이러한 정신은 특히 “사람도 잘 섬기지 못하는데 어찌 귀신을 섬기겠는가”라든가 “살아 있는 일도 알지 못하는데 어찌 죽은 뒤의 일을 알겠는가”(논어, 先進), “선생께서 괴이한 일, 폭력과 관계되는 일, 어지러운 일, 신묘한 일에 대해서는 말하지 아니하였다.”(논어, 述而)에서 살필 수 있는 것은 공자가 현실을 초월한 문제를 탐구하는 것에 대해서는 부정적 태도를 보이고 있다는 것이다. 물론 공자도 “조상에게 제사를 지내되 조상이 살아 계신 듯하며, 신에게 제사를 지내되 신이 있는 듯하라”(논어, 八佾)라고 하여 제사는 인정하였지만 “죽음을 경건히 대하고 돌아가신 분을 정성껏 추모하면 백성들의 덕이 두터워질 것이다.”(논어, 學而)라는 말에서 엿볼 수 있듯이 제사의 목적은 항상 현실에 있었다. 이러한 문화 전통에서는 필연적으로 우주 만물이나 자연현상의 근원에 대한 탐구를 “괴이한 일, 힘쓰는 것과 관계된 일, 어지러운 일, 신묘한 일”로 여겨서 이와 같은 배경에서 음양에 대한 사상적 연원을 밝힌다는 것은 힘든 일이 될 것이다. 그 때문에 공자는 물론이고 ‘일흔 두 명의 제자’들도 모두 음양에 관하여 언급할 수 있었다는 개연성이 부족하다는 것이다. 그러한 연유로 음양 사상의 연원을 비주(非周) 문화권에서 찾고 있는 것이다.(씨에 송링 저, 김홍경외 역, 1995 : 49~56) 춘추시대에는 주나라의 내륙문화가 점차 붕괴되는 시기이다. 이와는 반대로 오랜 동안 그 진면목을 드러내기 어려웠던 비주문화권의 여러 요소들이 부

상하기 시작하여 점차 상층 문화의 한 계보를 형성하기 시작하였다. 공자는 군웅이 할거하던 시기의 시대적 타락을 구제하고 무너져 가는 내륙문화를 부흥시키려고 하면서 주문화의 동방기지였던 노나라를 근거로 유가를 창시하였다. 거의 같은 시기에 노나라의 이웃나라인 제나라에서 새로운 문화가 직하(稷下)를 중심으로 형성되기 시작하였다. 제나라는 해안에 위치하고 있었기 때문에 주나라 또는 노나라의 내륙문화와 대립하여 해안 문화라고 표현할 수 있다. 이와 같은 해안 문화에서는 여건상 여러 가지의 문화적 요소들이 활발히 교류하며 집대성되었을 것으로 추측한다. 이러한 제나라의 군주에게는 본래부터 현인을 존중하고 인재를 배양하는 관심이 남달랐었다고 한다. 이러한 경향은 선왕때 가장 성하였다고 하는데 “선왕은 학식이 있는 유사(游士)들을 좋아하여 추연, 순우곤, 전병, 접여, 신도, 환연의 무리 76명에게 저택을 하사하고 상대부(上大夫)로 삼았다. 그들은 정치에는 관여하지 않고 토론만 하였다. 이 때문에 직하의 학사들이 더욱 많아져서 수 백, 수 천 명에 달했다.”(사기, 田敬仲完世家)

맹자와 순자 그리고 장자까지도 직하에서 공부하였으며, 순자는 세 번에 걸쳐 직하학사의 우두머리를 역임했다고 한다. 이러한 분위기 속에서 각기 다른 연원을 가진 ‘학’과 ‘술’이 자유롭게 교류·융합함에 힘입어 새로운 사상과 관념이 부단히 창출되었을 것을 미루어 짐작한다. 이처럼 해안문화와 내륙문화는 그 현상적 체험세계에 대한 차이를 보여주고 있는데 그 기본 관념의 내용에 있어서도 마찬가지로 볼 수 있다.

정신지향적 측면에서 ‘제’를 중심으로 하는 해양문화에서는 인간의 일을 중요시하면서도 우주 만물에 관심을 기울이고 자연의 비밀을 탐구하는 일에 게을리하지 않고 있다. “먼저 작은 사물에 경험적으로 증명하고 그 결론을 유추·확대하여 무한한 곳까지 도달하는” 방법을 사용하여 “음양의 소식(消息)에 깊이 관찰하고”, “그것을 유추하여 천지가 아직 생기지 않았을 때까지 적용하던”(사기, 孟子荀卿列傳) 것이다. 그래서 거기에서는 자연과 사회, 우주와 인간 및 그 관계에 관한 이론들이 발전되었을 것으로 본다. 이에 비해 내륙 문화에서는 인간 세상의 현실적 문제를 벗어나지 못하여 그에 집중하고 우주와 자연에 관한 학설에는 관심을 기울이지 않으며 멀리하고 있다.

또한 ‘천(天)’의 관념 형성에 있어서도 해양문화에서는 ‘천’이 우주, 자연, 역사, 인생을 포함하고 있으며 ‘천명’의 표징은 기상(氣象)이나 물상(物象) 등의 부응이라는 관념에 비해, 내륙 문화는 ‘천’은 체험 속의 역사적 의지나 사회적 운명을 표상하며 ‘천명’의 표징은 덕행이나 민심 등의 사상(事象)이라고 보고 있다.

역사적 관점에서의 ‘오덕종시’에 관한 이해나 정치적 측면에서의 ‘법과 힘’, ‘예와 덕’의 덕목상의 차이 그리고 인생관에 있어서도 ‘양생(養生)’과 ‘경세(經世)’를 동시에 추구하는데 비해 내륙문화에서는 제가, 치국, 평천하 등의 현실적 문제에 인생의 목표를 설정하는 것 등은 그 명분과 색깔을 분명히 하고 있는 대비라고 볼 수 있다.

이상에서 처럼 씨에 송 링(謝松齡)의 음양 학설에 있어서는 내륙 문화의 정신적 전통이 “괴이하고 편벽되며 독특한” 음양의 관념을 형성했을 것이라는 추측을 불허하고 있다. 그러나 주역(周易)의 저자 중 공자(孔子)를 거명할 수 있으며 음양관념의 기원 중 주역의 기원설이 있음에야 이와는 별개로 구분해야 할 지는 알 수 없는 일이다.

2. 음양합덕(陰陽合德)의 이론적 틀

위에서는 씨에 송 링의 음양학설을 들어 그 문헌학적 접근의 난해한 부분을 열거하였으나 이론(異論)이 분분할 수 밖에 없는 일이다. 음양관념의 기원에 관한 학설들은 지금까지도 계속되고 있는데 그 몇 가지 주류들을 살펴보고자 한다.

첫째는 위에서 잠시 언급한 ‘주역 기원설’이다. 그 가운데 가장 유명한 말은 장자(莊子)의 천하(天下) 편에서 “역은 음양을 말한다”라는 구절이다. 이것은 효상(爻象)인 ‘-’과 ‘--’에 이미 음양관념이 포함되어 있다는 인식이다. ‘-’는 하늘을 상징하며 하늘은 일체성을 간직하고 있다는 것이고 ‘--’는 땅을 상징하며 물과 물으로 나뉘어져 있기 때문에 하늘과 땅은 각각 ‘음’과 ‘양’을 상징한다는 것이다. 그러나 이것은 주역의 해설자가 음양 관념으로 씨 주역을 해석하는 방법을 통해 ‘주역’에 음양관념을 부여하고 그것을 음양 체계에 편입시켰을 가능성을 전혀 배제하지 않을 수 없다. ‘-’과 ‘--’의

원시적 함의가 가지는 것이 '천지의 상징'과 '음양의 상징'을 같은 개념으로 파악되어 지는 일이 합당한 것인가도 문제가 될 수 있다.

둘째는 '성기 기원설'인데 이것은 생식기의 숭배에서 음양 관념이 기원했을 것이라는 견해이다. 노자의 말에서 '꿀짜기'나 '신비스러운 암컷의 문'은 여성 생식기를 가리키며 '천지의 근원'이라는 표현은 여성 생식기의 숭배와 관련된다고 할 것인데 이것은 다산이나 풍요 등의 종교성에 근거하고 있다고 볼 수 있다. 그런데 이것은 이른바 '음양'이라고 하여 '음'을 '양'에 선재하는 것으로 파악하는 것이며 이러한 음양 관념은 '건곤', '천지', '동정', '강유' 등의 순서와는 달리 여성 생식기 숭배 또는 모계 관념에서 연유했다는 추측을 가능케 한다. 이 밖에도 주역의 계사전에 근거하여 ----계사전에 관하여는 다시 살펴보겠지만---- "건(乾)은 고요할 때는 오므라들고, 움직일 때는 곧바르다"라는 표현에서 남성의 특성을 나타내고 있어 건(乾) 즉 양(陽)은 남성을 상징하고, "곤(坤)은 고요할 때 닫히고, 움직일 때 열린다"고 하여 여성을 나타내고 있다는 주장이 있다. 또한 효상 자체가 '-'은 남성을 '-'은 여성을 상징한다는 등의 학설이 있는데 이는 후대의 해석학적 범위에서 프로이드의 영향을 생각해 볼 수 있다.

다음으로는 '자연취상설(自然取象說)'이다. 이것은 자연 현상에 대한 관찰에서 음양의 관념이 기원한다는 주장인데, 예를 들면 산의 남방과 강의 북방은 양(陽)에 해당되고, 산의 북방과 강의 남방은 음(陰)에 해당된다는 것이다. 또한 해는 양이고 달은 음이며 추위와 더위, 밤과 낮, 산과 강 등의 자연 현상이 모두 음양을 나타내고 있으며 이러한 '음양(陰陽)'에 관한 관념들은 자연현상을 통하여 귀납되고 추상되며 관념화 되었다는 것이다. 이처럼 광범위한 유행적 학설 이외에도 이족(彝族)의 천문학을 근거로한 '시월태양력설'과 '매복(枚卜)기원설'(방박(龐朴), 1984 ; 제3장 참조) 등이 음양 관념의 기원에 관한 학설에 포함될 수 있다.

유교경전을 흔히 논어(論語), 맹자(孟子), 중용(中庸), 대학(大學), 시경(詩經), 서경(書經), 역경(易經)을 들어 사서삼경(四書三經)이라 칭하며 이에 예기(禮記)와 춘추(春秋)를 더하여 사서오경(四書五經)이라고 한다. 그런데 이렇게 방대한 유교경전이 특정한 시기에 저술된 문헌이라고 보기에는 너무나

도 방대하다고 할 수 있다. 어쩌면 오랜기간에 걸쳐 전승되거나 누적된 자료들이 하나의 문헌 안에 집대성된 것이라고 보는 것이 타당할 것이다. 따라서 씨에 송림의 문화적 특성을 그대로 이해하기 보다는 유교 경전의 한 문헌안에서는 서로 다른 역사 또는 사회문화적 성격이 통합되어 있다고 볼 수도 있는 것이다.(오진탁, 1993 : 75~78) 그러한 것은 전통적 유학의 입장에서 얘기하는 유학자 마저도 주역의 저자가 복희(伏羲), 문왕(文王),周公(周公), 공자(孔子)를 각각 거명하고 있으니 역경(易經)과 역전(易傳)이 여러 인물에 의해서 저작된 사실이 검증되고 있음을 볼 수 있는 것이다. 주역의 64괘에 있어서 괘사(卦辭)와 효사(爻辭)는 역경(易經)이고 십익(十翼)은 역전(易傳)인데, 주역을 체계적으로 해설한 최초의 문헌으로 역전의 열 편을 드는 것이다. 그것은 단전(象傳) 상·하, 상전(象傳) 상·하, 문언전(文言傳), 계사전(繫辭傳) 상·하, 설괘전(說卦傳), 서괘전(序卦傳), 잡괘전(雜卦傳)인데 한대에는 이 열 편을 십익(十翼)이라고 명칭하였다. 이 또한 공자의 저작이라는 설도 있고 또는 많은 사람들이 십익은 전국시대의 작품이며 여러 사람이 오랜 기간에 걸쳐 저작된 것이라고도 한다. 역전은 역경의 내용을 풀이한 해석으로 역도(易道)를 밝히기 위해서는 빼놓을 수 없는 중요한 자료가 되고 있다. 이와 같은 십익 중 특히 괘사전은 주역의 궁극적 의미를 총괄적으로 풀이했다는 평을 받기도 한다. 그런데 괘사전에는 그 문장 가운데 차이도 보이고 중복된 구절도 있으며 그 연결이 부드럽지 못한 것도 있어 산재한 자료를 오랜 기간 동안 수집했다는 가능성을 보이고 있다. 그럼에도 불구하고 계사전이야말로 슈츠스키의 평가처럼 주역 전승에 있어 백과사전적 성격을 띄고 있으며 중국 철학과 역사에 있어서도 귀중한 자료로 평가된다.(슈츠스키저, 오진탁역, 1988:160~164)

그런데 역경에는 음양이라는 글자가 보이지 않고 있는데 노자는 음양을 만물 생성의 기본 동력으로 간주하고 있다. 그것은 “도는 하나를 낳고, 하나는 둘을 낳고, 둘은 셋을 낳고, 셋은 만물을 일으킨다. 만물은 음을 지니고 양을 안아서 충만한 기운으로 조화를 이룬다.”(노자, 제42장)에서처럼 음양 개념은 도가와 음양가를 중심으로 전국시대에 크게 번성했으며 이와 같은 음양 사상이 전국 말엽에 유학에 영향을 주어 계사전이 성립되었다고 하는

의견이 있다.(후외노저, 양재혁역, 1988 : 147~150) 따라서 계사전은 도가 또는 음양가의 영향 등으로 역경에서 보이지 않는 음양 개념을 볼 수 있는 것이 아닐까?

그것은 “한 번은 음이고, 한 번은 양이 되는 것을 도라 일컫는다.”(계사전, 상편 5장), “양괘에서는 음효가 많고, 음괘에서는 양효가 많다. 그것은 무슨 까닭일까? 양괘는 기수이고, 음괘는 우수이기 때문이다. 그 덕은 어떠한가? 양은 한 임금에 백성이 들이므로 군자의 도이고, 음은 두 임금에 백성이 하나이므로 소인의 도이다.”(계사전, 하편 4장). 이처럼 계사전의 사유방식이나 언어의 취사선택은 논어나 도덕경보다 훨씬 세련된 형태를 띠고 있어서 “일음일양지위도(一陰一陽之謂道)”라고 하는 구절에서는 도가 또는 음양가의 영향이 미쳤음을 추론하게 된다. 앞서 씨에 송림의 견해를 들어서도 언급이 되었지만 전국 중기 이전 주 또는 노나라의 유가에서는 음양 개념으로 만물의 생성 변화를 설명하지 못하고 역경에서도 처음에는 음양이라는 용어가 사용되지 않았다. 따라서 역학사에 있어 계사전의 공헌이라고 할 수 있는 것은 음양의 개념을 기초로 하여 괘상 또는 효상을 설명한 것과 아울러 “일음일양지위도(一陰一陽之謂道)”의 역도(易道)에 대한 기본 원리를 설정한 것에 있지 않을까 한다. 그런데 계사전의 문헌적 고증에 있어서는 학자들마다 그 성립 연대나 사상 형성의 줄기에 대한 이견(異見)이 없지 않다.

우리가 주목해야 할 것은 계사전 하편의 제6장의 1중에서 “음양합덕(陰陽合德)”이라는 단어가 구체적으로 명기되어 있다는 점에 있다. 이것을 그대로 옮겨 보면 “공자가 말하기를, 건과 곤은 그 역의 문이 되는가? 건은 양을 대표하는 것(陽物)이고, 곤은 음을 대표하는 것(陰物)이다. 음과 양이 그 성질(德)을 합해서 굳셈과 부드러움이 형체를 간게 되어 이로써 하늘과 땅의 일을 체현하고 이로써 신명의 덕에 통달한다.” 라고 되어 있는데 “건과 곤은 역의 문이 되는가?”¹⁾에서는 문을 이용해 건곤과 역의 관계를 비유한 것이 매우 독특하다. 역은 문의 체(體)와 같고 건곤은 문의 용(用)과 같다. 문이 있어도 작용이 없으면 문이 되지 못하고 또한 체가 없으면 작용도 없다는 것이다. 이것은 동양학적 체와 용의 관계를 적절히 드러내고 있다고 볼

1) 乾坤其易之門邪

수 있다. 그리고 “건은 양을 대표하는 것이고 곤은 음을 대표하는 것이다.”²⁾ 라는 것은 건곤이 음양이기는 하지만 음양과 완전히 같지는 않다고 보는 것인데 건곤이란 홀수 획 6개로 된 순양(純陽)과 짝수 획 6개로 된 순음(純陰)인데 이것을 가지고 사물의 굳고 부드러운 두 성질을 대표하며 역학상의 패 자체가 그것들로부터 발전하고 변화하여 나온다는 것이다. 건곤을 음양이라고 할 수는 있으나 음양을 건곤이라고 할 수는 없다. 음양은 건곤에 비해 더 보편적이기 때문이며 어떤 사물의 성질을 대표하는 것이 아니라 모든 사물의 대립과 통일을 말하는 것이기 때문이다.

“음과 양이 그 성질을 합해서 굳셈과 부드러움이 형체를 갖고 이로써 하늘과 땅의 일을 체현하고 이로써 신명의 덕에 통달한다.”³⁾에서는 패의 형성과 작용 그리고 기능을 설명하고 있다. ‘체’는 체현한다는 뜻이고 ‘차’는 일이라는 뜻이나 ‘천지지찬’이란 하늘과 땅이 만물을 낳음을 말하는 것이다. 그로써 하늘과 땅의 일을 체현한다는 것은 패의 생성이 하늘과 땅이 만물을 낳는 것의 체현이라는 말이 되는 것이다. 또한 여기에서의 음양합덕은 형체를 파악할 수 있는 모습이니 음과 양이 덕을 합하여 굳셈과 부드러움의 형체를 갖는다는 해석이다. 이것은 패에서의 건곤이 덕을 합하는 데서 생겨나서 굳셈과 부드러운 형체를 갖는 것으로 드러나게 된다. 즉 음양이 덕을 합친 뒤에 구체적 사물의 형체가 완성된다는 해석이 아닐까?

신명은 다르게 아니라 바로 “변화의 도를 아는 사람은 신이 하는 바를 알 수 있다”는 것에서의 신명을 이야기 하는 것이다. 즉 신은 변화의 도, 다시 말하여 객관적 법칙을 일컫는다. “이로써 신명의 덕에 통달한다.” 는 것은 건과 곤, 음과 양, 강과 유가 서로 작용하며 한 번 움직이고 한 번 고요하여 오고 감이 끝이 없는 것이라는 객관 세계에 대한 변화의 법칙을 반영했다고 볼 수 있다.

2) 乾陽物也 坤陰物也

3) 陰陽合德而剛柔有體 以體天地之撰 以通神明之德

Ⅲ. 신인조화의 특성

1. 신과 인간의 이상적 조화(調化)

이상적 조화의 주체는 신과 인이다. 그러나 여기서 말하는 신이란 이미 인간에 내재화한 존재를 말하는 것이다. 여기서 인간에 내재했다는 것은 인성의 지극한 가치로서의 道를 가리키는 것이다. 그렇다면, 신과 인간의 조화란 결국 인간의 마음이 도와 계합하는 것을 말하는 것이고 이렇게 계합된 상태를 신과 인간이 渾然一體가 되었음을 말하는 것이다. 이것은 인간의 사적인 욕망과 욕심이 사라지고, 일심의 상태에 몰입되어 있음을 말한다. 만일 순간이라도 사적인 욕심이 개재한다면 이러한 혼연일체를 이룬 상태는 깨어지고 문제가 발생하게 된다. 여기서 문제라는 것은 인간사 뿐 만 아니라 천지 자연의 변화 까지 포함하는 문제다. 「典經」에서,

또 공우를 데리고 정읍으로 향하실 때 상제께서 '천문지리를 찾아보라' 하시기에 공우가 머리를 숙여서 풍운조화를 생각하니라. 상제께서 별안간 공우를 돌아 보시며, '그릇되게 생각하고 있으니 다시 찾아라' 이르시니 그는 놀라서 어찌 할 바를 모르다가 그릇되게 생각한 것을 뉘우치니라. 그는 다시 천문지리를 마음으로 찾다가 정읍에 이르니라. 이날 밤에 상제께서 눈 비가 내리는 것을 내다 보면서 공우에게, '너의 한 번 그릇된 생각으로 천기가 한결 같지 못하다'고 책망하셨다(전경, 공사 1장 33절)

고 하였다. 이것은 공우의 마음이 내심의 道와 일치하지 못함을 꾸짖으신 것이라 생각한다. 여기서 말하는 '天文地理'란 곧 천지의 道라고 한다면, 상제께서는 공우가 단지 현상적인 측면에만 생각이 빠져 있는 것을 알아 차리시고, 그 근본적인 이치를 깨우칠 것을 알려 주신 것이다. 현상은 현상이 그렇게 드러나게 하는 원리가 있을 것이고, 개개의 현상의 이치를 하나하나 파악하는 것이 아니라 그렇게 현상이 드러나게 하는 총체적인 원리를 깨닫고, 나의 마음이 바로 그 법칙과 계합하는 것이 조화를 이루는 것이라 생각한다.

이러한 의미는 '道通'에 대한 언급에서도 찾아 볼 수 있다.

공우가 어느 날 상제를 찾아 뵈옵고 도통을 베풀어 주시기를 청하니라. 상제께서 이 청을 꾸짖고 가라사대, '각 성(姓)의 선령신이 한 명씩 천상 공정에 참여하여 기다리고 있는 중이니 이제 만일 한 사람에게 도통을 베풀면 모든 선령신들이 모여 편벽됨을 힐난하리라. 그러므로 나는 사정을 볼 수 없도다. 도통은 이 후 각기 닦은 바에 따라 열리리라' 하셨도다(전경, 교운, 1장 33절)

라는 이야기는 전후의 의미하는 것이 모호한 바가 있지만, '각기 닦은 바에 따라 열리리라'라고 한 것은 인간 자신의 노력 여하에 따라 도통이 열리는가, 그렇지 않은가가 달려 있다는 것이다. 이것은 자신의 노력을 통하여 이루려는 것이 자신의 내부에 있다는 것을 말하는 것이고, 이루려는 대상은 다름 아닌 道라는 것을 알 수 있다. 즉, '道通'이라는 것은 인성에 내재한 이치를 실현하는 것이고, '道와 人間의 합일'에서도 논의한 것처럼, 천과 인간의 합일을 가리키는 것이다. 이것은 곧, 신과 인간의 조화의 의미를 알려주는 것이다. 또한 「典經」에서는 이러한 도통의 경지를 구분하여하여 설명한다. 이것은 '닦은 바에 따라 열리리라'고 한데서도 알 수 있는 것처럼 수도 과정상의 단계를 나누고, 이에 따른 능력을 설명한 부분이다. 즉,

또 상제께서 말씀을 계속하시기를 '공자(孔子)는 七十二명만 통예시켰고 석가는 五백명을 통케 하였으나 도통을 얻지 못한 자는 다 원을 품었도다. 나는 마음을 닦은 바에 따라 누구에게나 밝혀 주리니 상제는 七일이요, 중제는 十四일이요, 하제는 二十一일이면 각기 성도하리니 상등은 만사를 임의로 행하게 되고, 중등은 용사에 제한이 있고, 하등은 알기만 하고 용사를 뜻대로 못하므로 모든 일을 행하지 못하느니라' 하셨도다(전경, 교운, 1장 34절)

여기서 '상등은 만사를 임의로 행할 수 있다'는 것은 자신의 내부에 있는 도와 완전히 계합된 상태에서 가능한 것으로, 이법을 실현함으로써 모든 일을 자신의 뜻에 따라, 즉 이치에 따라 행할 수 있음을 말한다. 사실 이러한 도의 실현으로 나타나는 理想的인 神人의 조화는 노력없이 이루어지는 것이 아니라, 끊임없는 修道를 통해서 가능한 것이다.

2. 이상적 조화의 방법

그러면 이러한 수도의 방법에 대해서 살펴 보도록 하겠다.

「典經」에서,

그리고 ‘내가 도통줄을 대두목에게 보내리라. 도통하는 방법만 알려주면 되려니와 도통 될 때에는 유 불 선의 도통신 들이 모두 모여 각자가 심신으로 닦은 바에 따라 도에 통하게 하느니라(전경, 교운, 1장41절)

라고 하여 심신의 수도를 언급하고 있다. 즉, 수도를 한다는 것은 심신의 조화를 이루게하여 도를 실천하는 것을 말하는 것이다. 인간의 마음에는 순수한 마음만이 있는 것이 아니라, 욕심을 좇으려는 경향을 누구나 가지고 있다. 그러므로 이러한 욕심이 발동하는 것을 금해야 하고 종극적으로는 그러한 마음 자체가 사라져야 한다. 그러므로 상제께서는 ‘정심으로 수련하라’(전경, 공사, 2장 16절)는 당부를 하시는 것이다. 욕심에 의하여 혼란된 마음은 근본적으로 실천해야 할 목적을 상실하게 되므로 자신의 의지를 욕심에 의해 흔들리게 해서는 안된다. 만일 욕심에 눈이 가리게 되면, 「典經」에서,

이제 천하 창생이 진멸할 지경에 닥쳤음에도 조금도 깨닫지 못하고 오직 재리에 만 눈이 어두우니 어찌 애석하지 않으리오(전경, 교법, 1장 1절)

하신 것처럼, 삶의 참된 모습을 잃어버리게 된다는 것이다.

또 삶의 자세에서 중요한 것은 정성스러운 마음이다. 무슨 일을 하든지 정성스러운 마음으로 일을 할 때 그 일이 제대로 이루어 진다는 것이다. 만일 조금이라도 성실한 자세가 흐트러진다면, 아무리 사소한 일이라도 이루어 질 수 없다. 사소한 일도 그러한데 도를 실천하고자 하는데 있어서는 더 이상의 설명이 필요치 않다. 이러한 성실한 마음 자세에 대해, 「典經」에서는 이렇게 설명한다.

상제의 신성하심이 하운동(夏雲洞)에도 알려졌도다. 이 곳에 이선경(李善慶)이란 자의 빙모가 살고 있었도다. 상제께서 주인을 찾고 ‘그대의 아내가 四十九일 동안 정성을 드릴 수 있느냐를 잘 상의하라’ 분부하시

니라. 주인은 명을 받은 대로 아내와 상의하니 아내도 일찍부터 상제의 신성하심을 들은 바가 있어 굳게 결심하고 허락하니라. 상제께서 다시; 주인에게 어김없는 다짐을 받게 하신 뒤에 공사를 보셨도다. 그 여인은 날마다 머리를 빗고 목욕재계한 뒤에 떡 한 시루씩 찌서 공사 일에 준비하니라. 이렇게 여러 날을 거듭하니 아내가 심히 피로워하여 불평을 품었도다. 이 날 한 짐 나무를 다 때어도 떡이 익지 않아 아내가 매우 당황하여 어찌할 바를 모르고 있노라니 상제께서 주인을 불러, '그대 아내는 성심이 풀려서 떡이 익지 않아 매우 걱정하고 있으니 내 앞에 와서 사과하게 하라. 나는 용서하고자 하나 신명들이 듣지 아니하는도다'고 이르시니라. 주인 아내에게 이 분부를 전하니 아내가 깜짝 놀라면서 사랑방에 나와 상제께 사과하고 부엌에 들어가서 시루를 열어 보니 떡이 잘 익어 있었도다. 부인은 이로부터 한결같이 정성을 드려 四十九일을 마치니 상제께서 친히 부엌에 들어가셔서 그 정성을 치하하시므로 부인은 정성의 부족을 송구히 여기니 상제께서 부인을 위로하고 그대의 성심이 신명에 사무쳤으니 오색 채운이 달을 끼고 있는 그 증거를 보라고 하셨도다(전경, 행록, 1장 29절)

이 인용문에서도 알 수 있는 것처럼 성실한 마음을 갖는다는 것은 무슨 일을 하든지 가장 먼저 갖추어야 할 마음의 태도라고 할 수 있을 것이다.

이러한 정성스러운 마음은, 위 예문에서도 나타나는 것처럼 어떤 일을 할 때 두 마음을 품지 않는 것이다. 즉, 이러한 마음의 자세를 '主一無適'이라고 할 수 있을 것이다. 이것이 의미하는 것은 한가지 일에 집중하여 두 마음을 품지 말고 전심전력을 다하라는 것이다. 이러한 자세를 잃어버리지 않음으로 인간은 궁극적인 목적을 성취할 수 있다. "만일 사람이 한 가지 일에 집중한다면, 어떤 사람은 한 마음을 깨닫기란 어려운 일이고, 한 마음으로 일한다는 것이 쉽지 않다고 생각하는가 하면 어떻게 해야 될지 모르겠다고 생각하는 사람들도 있다. 한 마음이란, 다름아닌 정연함과 엄숙함을 말한다. 마음은 엄숙함과 정연함으로 집중되는 것이다. 마음이 집중되어 있게 되면, 자연히 어떠한 그릇된 일도 하지 않게 된다. 사람이 오랫동안 마음을 수양하게 되면 자연의 이치를 깨닫게 된다"(김하태, 1985:144)고 한다. 이러한 지적에서도 알 수 있는 것처럼 마음을 집중하는 것은 자연의 이법을 깨닫는 방법이 된다. 그러므로 「典經」에서는 이러한 '一心'을 지녀야 할 것을 반복적으로 강조하고 있다.

인간의 복록은 내가 말했으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다 이는 일심을

가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어 주리라 (전경, 교법, 2장 4절)

이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음만을 가지면 안되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안되리라는 생각을 품지 말라(전경, 교법, 2장 5절)

는 등의 지적이나,

일심의 힘이 크니라 같은 탄알 밑에서 임 낙안(林樂安)은 죽고 최 면암(崔勉菴)은 살았느니라. 이것은 일심의 힘으로 인함이니라(전경, 교법, 3장 20절)

는 지적은 ‘一心’이 갖는 중요성을 강조한 것이다. 이렇게 일심을 통한 궁극적인 이치의 실현은 神人이 조화를 이룰 수 있는 방법을 보여주는 것이라 생각한다.

IV. 해원 상생의 세계

1. 포원(抱冤)과 상극(相剋)의 세계관

현실세계의 현상에 대한 인식에 있어서, 현실을 있는 그대로 만족할 만하다고 받아들이는 종교는 없는 것으로 생각된다. 현실을 사는 사람들에게 있어서 그들의 부귀와 빈천에 관계없이 내가 살고 있는 현실 세계가 전혀 수정할 부분이 없는 완벽한 세계로 보여지지는 않는다. 그들이 처한 환경에 따라 현실을 수용하는 태도는 다소 차이가 있을 수는 있겠지만, 전적으로 현실을 긍정하고 받아들이지는 않는다. 현실 세계란 이상 세계를 실현하기 위한 장소이지 현실 자체로서 만족할 만하다고 보지 않는다는 것이다. 기독교에서의 현실이란 내세를 준비하는 중간 단계로 생각하는 경향이 있고, 불교에서도 현실이라는 고통받는 세계를 벗어난 해탈의 세계를 추구한다. 이것은 현재 살고 있는 사회란 무엇인가 문제가 있고, 그 문제로 인해 다수의 사람들이 고통 받으며 살고 있다고 보는 것이다. 그래서 고대로부터 인류는

모든 사람들이 고통받지 않고 편안히 살 수 있는 이상사회는 어떠한 사회인지 또는 어떠한 세상인가를 나름대로 규정하고, 그러한 세상을 실현시키 고자 하는 노력을 경주해 왔다. 이러한 문제 의식은 각각의 종교 전통에서 해결하기 위해 노력했던 至難한 문제이기도 하다.

즉, 유교는 현실 세계에서는 인간의 욕심에 의해서 혼란이 일어나는 것으로 보고, 이 욕심을 제거할 것을 주장한다. 송·명대의 유교에서 ‘存天理滅人欲’을 주장하는 것이 바로 이상사회인 대동사회를 건립할 수 있는 근간이라고 보기 때문이다. 결국 모든 사람이 평등한 사회인 대동사회는 인간 개 개인이 욕심을 제거함으로써 가능할 수 있다는 것이다. 이러한 주장은 현실 세계의 잘못된 현상은 모두 인간의 욕심에 기인하는 것으로 보는 것이다.

이와 유사한 관점을 갖는 것이 불교다. 불교는 현실 세계를 苦라고 한다. 태어나는 것, 늙어 가는 것, 병들어 있는 것, 죽는 다는 것 모두가 인간에게 있어서는 고통이라는 것이다. 또한 사랑하는 사람과 헤어지는 것, 만나기 싫은 사람과 만나는 것, 갖기를 원하나 갖지 못하는 것, 인간의 육신 자체 등이 고통이라는 것이다. 이 세상 자체가 고통으로 가득 차 있다는 설명이다. 부처는 이 ‘苦’를 苦苦性, 壞苦性, 行苦性이라고 하였다. 첫째로, 苦苦性(苦苦性)이란, 苦라고 하는 문자를 연속해서 쓴 것인데, 이는 원래부터 괴로운 조건에서 생겨 나는 것은 苦라고 하는 지극히 일상적인 의미를 드러 내고 있는 것이다. 예를 들면, 혹독한 추위나 더위는 그것이 본래 괴로운 것이기 때문에 그것을 겪을 때 인간은 괴롭지 않을 수 없다는 그러한 뜻이다. 다음으로 괴苦性(壞苦性)이란, 무엇이 파괴되어 생기는 괴로움을 뜻한다. 즐거움이 파괴되었을 때라든가, 애지중지하던 귀한 것을 잃었을 때 느끼는 괴로움을 지칭하여 壞苦라고 했던 것이다. 그러나 부처님이 苦라고 말씀하실 때의 그 괴로움이란 이러한 苦苦性이나 壞苦性을 이야기 한 것은 아니었다. 이를 부처는 行苦性이라고 표현하고 있다. 여기서 行이라고 하는 것은 遷流(遷流), 즉 ‘모든 것은 흘러 간다’, ‘일체는 옮겨 간다’고 하는 존재의 무상함을 표현하는 말이고, 그것을 조건으로하여 생기는 괴로움을 行苦, 또는 行苦性이라 이르는 것이다.(정진홍, 1983: 76-77)

이러한 고통의 원인은 執着이다. 자신의 욕심으로부터 오는 집착은 모든

고통의 원인이다. 그러므로 이 고통을 벗어나고자 하는 사람은 누구든지 욕심을 버려야 한다. 이러한 불교의 가르침은 유교에서 보는 것처럼 인간의 마음에 그 잘못의 원인을 두고 있다.

그러나 이와는 달리, 대순사상에서는 인간이 당하는 고통의 원인이나 사회의 혼란을 단지 인간의 마음에서만 찾지 않는다. 『典經』에서는 선천의 세계를 상극의 세계로 파악한다. 상극의 세계란 앞에서 인용한 것처럼, '인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게'된 세계다. 이러한 세계는 인간과 모든 일체의 사물이 순리에 따르지 않게 되어 혼란이 일어나는 세계다. 여기서 말하는 혼란이란 인간의 삶에 고통을 주고, 원하는 바에 따라 일이 성사되지 못하는 세계다. 이렇게 참혹한 세계의 원인은 상극의 이치라고 하는데, 이 이치는 정해진 바의 이치를 따르지 않고, 그 이치를 거스리는 것이다. 儒敎에서, '하늘을 거스리는 자는 망하고, 하늘을 따르는 자는 흥한다'고 한 것이 이것을 말하는 것이다. 이치를 거스리는 모습은 인간 자신과 신명계에 나타난다. 일반적으로 사회에서 일어나는 문제를 인간 사회에 국한시켜 보지만 대순사상에서는 인간계에 국한시키는 것이 아니라 바로 신명계와 연관시켜 본다. 이것이 대순 사상의 특징이라고 할 수 있을 것이다. 그러므로 『典經』에서,

'내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생(相生)의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라. 무릇 크고 작은 일을 가리지 않고 신도로부터 원을 풀어야 하느니라. 먼저 도수를 굳건히 하여 조화하면 그것이 기틀이 되어 인사가 저절로 이룩될 것이니라. 이것이 곧 삼계공사(三界公事)이니라'고 김 형렬에게 말씀하시고 그중의 명부공사(冥府公事)의 일부를 착수하셨도다. (전경, 공사, 1장 3절)

고 하신 것이다.

인간사에 일어나는 문제를 인간계에 국한시켜 보는 것이 아니며, 혹은 불교나 유교처럼 단순히 인간의 마음에서만 그 해결점을 찾으려는 것도 아니다. 만일 모든 문제의 원인이 인간의 마음에서 기인하는 것이라면, 인간의 마음만을 진리에 계합하도록 함으로서 문제의 해결을 시도할 수 있을 것이

다. 그러나 이 세계는 움직여 가게하는 이치 자체가 잘못되어 있다는 것이다. 즉, 이 세계는 서로가 적대적인 관계가 되어 상호 투쟁적인 현상을 드러내게 되는 이치의 지배를 받는다는 것이다. 이러한 상극적인 모습의 원인을 단순히 현실 세계나 인간의 마음에 국한시켜 보지 않는다. 이 원인을 신명의 세계에 까지 확대시켜 그 원인을 찾아 내고자 한다.

물론 그렇다고 인간의 마음의 작용을 전혀 무관한 것으로 보는 것은 아니다. 「典經」에서,

상제께서 교훈하시기를 ‘인간은 욕망을 채우지 못하면 분통이 터져 큰 병에 걸리느니라. 이제 먼저 난법을 세우고 그후에 진법을 내리나니 모든 일을 풀어 각자의 자유 의사에 맡기노니 범사에 마음을 바로하라. 사곡한 것은 모든 죄의 근본이요. 진실은 만복의 근원이 되니라. 이제 신명으로 하여금 사람에게 임하여 마음에 먹줄을 겨누게 하고 사정의 감정을 번갯불에 붙이리라. 마음을 바로 잡지 못하고 사곡을 행하는 자는 지기가 내릴 때에 심장이 터지고 뼈마디가 통겨지리라. 운수야 좋건만 목을 넘어가기가 어려우리라’ (전경, 교법, 3장 24절)

고 하신 말씀은 인간의 자유의지를 분명히 인정하고, 그 자유의지에 따라 진실을 쫓는 생활을 해야 한다는 것이다. 이것은 유교나 불교처럼 인간의 마음이 중요한 역할을 하고 있음을 말하는 것이다. 짜 놓은 도수가 아무리 좋아도 제대로 그 이치를 따르지 못하고 마음이 샳된 행위를 일삼는다면, 신명에 의해 그 댓가를 치르게 된다고 하여, 인간의 마음의 자세와 진실을 따르고 실천하는 행위가 얼마나 중요한 것인가를 지적하였다. 그러나 이러한 언급이 대순사상의 현실 세계에 대한 상극적 세계관이 유교나 불교의 세계관과 동일한 것이라고 말하는 것은 아니다.

상극적인 세계는,

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 (전경, 교법, 3장 34절)

라는 언급에서 나타나듯이 선천의 세계에서는 상극의 이치가 지배하였다고

하여, 인간의 마음에서만 그 원인을 찾은 것이 아니라 근본적인 잘못이 세상을 지배한 이치에 있었음을 말하고 있다. 이러한 상극의 세계는 상호 간의 대립, 투쟁, 갈등에 의해서 원한이 쌓이고, 척을 지을 수밖에 없다.

즉, 이 세상의 모든 일들은 인간의 마음에서 일어나고 마음의 작용에 의해서 사라지는 것이 아니다. 선천은 상극의 원리가 지배하는 시간대이기 때문에 원한이 쌓일 수 밖에 없었으며, 이러한 상황이 극한적인 지경에 이르러 殺氣가 터져나와 갖은 재앙을 일으키는 파국에 까지 오게 된 불행과 고통의 시대이다. 또한 선천은 영웅을 이상적인 인물로 존중하는 시대이므로 자연스럽게 상대방을 해치고 이겨 살아 남는 것 만이 가치 기준이 되어 罪를 짓지 않고는 살 수 없었던 최악의 시대인 것이다. 즉 선천은 근본적인 원리 자체가 불완전한 미완성의 시대였으며, 모든 죄악이 범행되고 원한이 온 세상을 폭파할 지경에 까지 이르게 된 사람을 죽이는 공사만 보고 있는 북은 하늘인 것이다.(김탁, 1987:167-168)

이러한 상극적인 세계는,

상제께서 가라사대 '만고 역신을 해원하여 모동 성수(星宿)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 밍게 보아 흉악의 머리를 삼아 욱설로 역적놈이라 명칭을 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 (전경, 교법, 3장 6절)

라고 한데서도 나타나는 것처럼 만고의 역신에 의해서 원한이 가득찬 세계며, 시비가 끊이지 않는 세계다. 그러므로 이러한 세상에 살고 있는 존재에게는 한이 쌓일 수 밖에 없으며, 또한 척을 지을 수 밖에 없는 필연적인 원인을 가진 세계다. 또한 계속된 혼란에 의해 가중된 고통과 불합리한 갈등과 투쟁은 이 세상의 사람들이 멸망할 지경에 이를 정도로 극단적인 상태에 빠지게 만들었다. 이것이 바로 우리가 살고 있는 상극의 이치에 지배되는 현실 세계의 참 모습이라고 생각된다.

2. 해원(解冤)과 상생(相生)의 세계관

상생의 세계란 상극의 세계와 대비해 본다면, 근본적으로 적용되는 이치의 합당성에서 그 특성을 찾아야 할 것이다. 선천의 세계에서는 이치가 서로 대립되고 갈등을 야기하게끔 짜여져 있었다고 한 것에 비추어 본다면, 후천의 세계에서는 이치가 바로 서게 되어 모든 일들이 원만하고 모자라거나 지나침이 없이 이루어 지게 되었다는 것이다. 또한 상극적인 세계의 모습이었던 원한이 사라진 세계다. 典經에서는, 후천 세계의 근본적인 특징을 ‘相生의 道’에 의해 운행되는 것이라고 하신다.(전경, 공사편 참조)

그러면 먼저 살펴 ‘相生’의 의미하는 바를 살펴 보도록 하겠다. 경우에 따라서는 상생이나 상극의 의미를 중국 철학에서 보여지는 음양오행의 의미로 이해할 수도 있을지 모르지만, 대순사상에서 사용되는 의미는 이와는 다르다. 중국 철학에서 말하는 상생과 상극설은 음양 사상에 근거하고 있다.

음양은 주역에서 유래하는 바 우주와 이 세계를 구성하는 원리가 이원적이라는 데서 비롯된다. 즉, 하늘과 땅, 남자와 여자로 상징되는 음과 양의 원리(兩儀)는 다시 2분법에 의하여 太陰, 小陰, 小陽, 太陽의 사상(四象)을 얻게 되고 그것의 또 다른 2분법(binary discrimination)에 의하여 팔괘(坤艮坎巽震離台乾)가 나온 것이다. 이 8괘가 조합된 64괘로 우주의 변화 현상을 범주화한 것이다.(황선명, 1982:40) 즉, 상생과 상극의 원리가 되는 음양오행설이 등장하게된 근본 목적은 우주 현상의 변화 원리를 설명하기 위한 것이다.

또한 음양의 이론으로 부터 파생된 오행설은, 우주를 구성하는 물질적 원리로서의 5원소, 즉 금목수화토(金木水火土)가 상생(相生) 혹은 상극(相克)하는 관계의 구조를 말한다. 음양오행설은 더우기 12간지(干支)와 결합해서 시간과 공간, 그리고 제 사물의 관계 및 관념 형태에 이르기 까지 모든 것을 인식하는 틀로서의 범주라고 할 수 있다. 그러므로 일반 민중의 소박한 자연 철학의 기초가 되는 것이며, 아울러 그 변화의 원리는 개인이나 집단의 과거와 현재 및 미래의 계기적 변화 과정을 추적하는데 공식의 역할을 한다. 그러므로 예점(豫占)이나 나아가 운명의 예측에 이용되고 왕조의 흥망성쇠에 대한 판단의 근거가 된다. 한편 중국적인 사고가 복고주의를 이상으로 하고 있으며 따라서 역사관도 순환사관이라는 점에서 주기적인 종말론을 관

범화한 것으로 볼 때, 새로운 혁성혁명(易性革命)과 미래 국토에 대한 대망이 유교 문화의 외연에 자리 잡고 있는 것이다.(황선명, 1982:40-41) 그러므로 중국 철학에서 논의 되는 상생과 상극설은 주로 우주 운행의 법칙이나 왕조의 흥망성쇠에 관심을 가지고 논의된 것으로 보아야 할 것이다.

대순사상의 입장에서 본다면 相生의 의미에는 “‘원을 푼다’ (解冤)는 사상이 뚜렷이 나타나 있다. 원을 푼다는 것과 상생의 원리(道) 사이에는 깊은 관계가 있다. 여기서는 상생의 원리를 풀어 말할 수는 없으므로 다만 ‘相生’의 ‘생’이 ‘살릴 生字’ 라는 것만을 말하는 데 그친다. 그러한 점에서 저 五行說에서 말하는 상생과 매우 다르다. 오행설에서 말하는 상생은 어디까지나 일방적으로 예컨대 ‘木이 火를 生한다’고 보기 때문이다. 거꾸로 ‘화가 목을 생한다’고 볼 수는 없고 오히려 ‘불은 나무를 이긴다’고 보아야 한다. 이러한 점에서는 오행설의 상생도 거꾸로 보면 일종의 상극이라고 볼 수 있다. 그러므로 증산은 낡은 시대(先天)에는 상극의 원리가 지배하였다고 밝힌 것이다. 이에 대해 새 시대(後天)를 지배할 상생은 상호의 관계일 뿐이다. 곧 새 시대의 상생은 서로 ‘서로가 서로를 살리는 것’을 뜻할 뿐이다.(최동희, 1989:89)

이처럼 중국철학에서 논의하는 상생과 상극설과 대순사상에서 논의하는 설명은 다르다. ‘상생의 도’는 앞의 인용문에도 나와 있는 것처럼 민생 구제의 의미가 무엇 보다도 중시되는 사상이다. 그러므로 상생의 도는 선천에서 민생을 도탄에 빠뜨리게 했던 잘못된 바를 뜯어 고치는 근본 원리인 것이다. 이러한 도에 근거한 상생의 세계가 도래해야하는 필연성과 모습을 典經에서는,

이제 하늘도 뜯어고치고 땅도 뜯어고쳐 물샐 틈없이 도수를 짜 놓았으니 제 한도에 돌아닿는 대로 새 기틀이 열리리라. 또 신명으로 하여금 사람의 뱃속에 드나들게 하여 그 체질과 성격을 고쳐 쓰리니 이는 비록 말뚝이라도 기운을 붙이면 쓰임이 되는 연고니라. 오직 어리석고 가난하고 천하고 약한 것을 편이하야 마음과 입과 뜻으로부터 일어나는 모든 죄를 조심하고 남에게 척을 짓지 말라. 부하고 귀하고 지혜롭고 강권을 가진 자는 모두 척에 걸려 콩나물 뽑히듯 하리니 묵은 기운이 채워 있는 곳에 큰 운수를 감당키 어려운 까닭이니라. 부자의 집 마루와 방과 곡간에는 살기와 재앙이 가득 차있나니라(전경, 교법, 3장 4절)

고 하였다.

넓은 시대에는 상극의 원리가 온 인류의 모든 인간관계를 지배하게 되어 사람들 사이에는 원한이 맺히고 쌓이게 되었다는 것이다. 이러한 사람들 사이의 원한으로 말미암아 사람들은 서로가 서로의 원수가 되어 온 인류는 무서운 불행속에서 허덕이게 되었다. 그러므로 이제 새시대의 참된 사회를 이룩하기 위해서는 지금까지 사람들 사이에 뿌리깊이 도사리고 있는 ‘원을 풀고’ 상생의 원리에 따르는 새로운 인간관계를 세워야 한다는 것이다.(최동희, 1989:89-90)

또한,

상제께서 가라사대 ‘지기가 통일되지 못함으로 인하여 그속에서 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’하셨도다 (전경, 공사,3장 5절)

라고 하여 사상적인 측면 다원화된 사회가 어떻게 공존 할 수 있는가하는 문제에 대해 언급하셨다. 사상의 다양한 표현이 단순히 현실 세계의 문제로 국한되는 것이 아니라는 것이다. 곧 이 문제의 해결을 위해서는 신명의 세계가 조화를 이루어야 먼저 전제되어야 한다는 것이다. 思想의 다원화는 근본적인 갈등과 대립을 초래하므로 반드시 조화의 방법을 찾아야 할 문제다. 이러한 반목과 쟁투를 없애기 위해 사상적인 통일을 먼저 하는 것이 아니라 신명계의 조화를 우선시 하는 것이다. 이 점이 대순사상의 특징이라고 할 수 있을 것이다.

이러한 점에 대해 배종호는 이렇게 설명한다. 즉, “甑山은 말하기를 ‘천지간에 찬 것은 神이니, 풀잎 하나라도 神이 떠나면 마르고 흙 바를 벽이라도 神이 떠나면 무너지고, 손톱 밑에 가시 하나 드는 것도 神이 들어서 되느니라’고 한다. 이 입장은 宇宙氣를 바로 神으로 본 것으로 東洋傳統的인 神觀을 바로 말한 것이다. 이에 그는 일원적 다신의 구도에서 人界와 神界를 一氣相應으로 보고, ‘이제 混亂 覆滅之境에 다다른 天地運路를 改造하여 새 世上을 열고, 大否劫에 빠진 사람과 神明을 널리 건져 各自에게 安定을 누리

게 하려는 모임이라'고 하고, 또 '天地를 開闢하고 無窮한 運數를 定하여 造化政府를 열어 災難에 빠진 神明과 民衆을 건지려 하니라' 한 것은 神明과 사람(民衆)이 다 災難에 빠졌다는 것이고, 그리고 '冥府公事の 審議에 따라서 世上의 모든 것이 決定되나니, 冥府의 混亂으로 因하여 세계도 또한 혼란하게 되느니라'한 말은 神界와 人界의 同氣相應을 말한 것이다. 그러면 冥附公事로써 天地度數를 뜯어 고친 것은 神道를 바로잡은 것으로 그것은 선천의 상극지리를 후천의 상생지리로 그 天地運路를 改造한 것이다. 모든 것이 相生順으로 이루어지는 곳에는 劫災도 사라지고 怨恨도 맺힐 理가 없을 것이다”(배종호, 1988:147-148)라는 것이다. 이러한 설명은 이 세상의 구성을 단순히 인간계와 자연계에 국한시키는 것이 아니라 신명계도 포함시켜 문제를 보는 시각이다. 또한 참된 상생의 세계가 이루어지려면 이 모든 존재가 조화를 이루어야 한다는 것은 분명하다. 어느 한 부분이 제외 된다면 그것은 참된 상생의 세계라 할 수 없을 것이다.

또한 상생의 세계는 인간 현실 생활면에서도 차이를 보여 준다. “선천에서는 눈이 어두워서 돈이 불의한 사람을 따랐으나 이 뒤로는 그 눈을 밝게 하여 선한 사람을 따르게 하리라”(전경, 교법, 1장 63절)고 하여, 인간의 탐욕에 의해 소유되던 경제적인 가치가 오히려 능동성을 부여 받게 된다는 것이다. 그리고 사회적인 윤리 규범의 모습에서도 근본적인 기틀을 세우는 원칙이 통용되는 사회를 제시하였다.

이렇게 상생의 도가 실현된 사회는 대립과 갈등과 투쟁이 사라진 사회다. 모든 사람들이 서로 자신의 일만을 도모하는 사회가 아니라, 진실된 마음에서 타인의 삶을 위하는 사회인 것이다. 또한 개개인들의 마음 속에는 어떠한 원한도 남아 있지 않으며, 참된 평화를 바탕으로 영위되는 삶이다. 즉, “解冤이 先天의 矛盾 葛藤 對立 鬪爭 등에서 맺힌 怨恨을 푸는 것이라면 거기에는 먼저 그 矛盾 葛藤 對立 鬪爭 등의 根源的인 뿌리를 송두리째 없애 버려야만이 實地로 可能할 것이다. 왜냐하면 그 뿌리를 두고서야 일단 풀린 것도 또 다시 맺힐 可能態로 남아 있기 때문이다. 이에 甌山은 三界 主宰者로서의 上帝의 權能을 가지고 先天의 相剋之理가 支配하던 天地度數를 뜯어 고쳐 後天의 相生之理로 改造公事를 斷行한 것이다.”(배종호, 1988:147-149)

[典經]에,

상제께서 교훈하시기를 인간은 욕망을 채우지 못하면 분통이 터져 큰 병에 걸리느니라. 이제 먼저 난법을 세우고 그후에 진법을 내리나니 모든 일을 풀어 각자의 자유 의사에 맡기노니 범사에 마음을 바로하라. 사곡한 것은 모든 죄의 근본이요. 진실은 만복의 근원이 되니라. 이제 신명으로 하여금 사람에게 임하여 마음에 먹줄을 겨누게 하고 사정의 감정을 번갯불에 붙이리라. 마음을 바로 잡지 못하고 사곡을 행하는 자는 지기가 내릴 때에 심장이 터지고 뼈마디가 통겨지리라. 운수야 좋건만 목을 넘어가기가 어려우리라 (전경, 교법, 3장 24절)

고 말 한 것은 두 가지 깊은 뜻이 있는 말이다. 하나는 운수만 바라지 말고 오직 마음을 바르게 해야 한다는 말이고 또 하나는 해원공사를 함에 모든 일을 풀어 놓아 각자의 자유 행동에 맡겼기 때문에 先天의 拘冤 習性이 잘 못하여 거짓으로 퍼져 나올 것을 걱정하여 도리어 먼저 亂法을 지어 어지럽게 한 뒤에 그것을 극복할 수 있는 바른 마음을 神明으로 하여금 감정한 뒤에 眞法을 내릴 것이라는 斷案이다. 간단히 말하면 이 말은 亂法을 먼저 지은 뒤에 眞法을 내릴 것이라는 뜻으로 그가 御天하기에 앞서 弟子들에게 ‘마음을 잘 고치라’하고, 또 ‘개벽이란 것은 기회가 있다’고 하여 마음을 녹이어서 조금하계 서두르지 말고 오직 ‘一心으로 믿어 나가라’하면서 ‘이제 천하를 도모 하려 떠나리니 일을 다 본 뒤에 돌아오리라’한 것은 크나큰 장래의 희망이요 또한 一心으로 믿어야 할 과제만 남아 있는 것이다.(배종호, 1988:149-150)

만일 우리가 선천 시대의 상극의 이치를 극복하고 일심으로 상생의 도를 따른다면, 상생원리는 모든 것이 순조롭게 이루어 지는 것으로서 모순과 갈등, 대립과 투쟁이 사라진다. 이 원리는 大全協同의 일대 화해를 성수하는 근본원리이다. 여기서 비로서 평등과 박애가 실현되는 것으로 계급의 차별관이 없어지고, 嫡庶의 名分과 班常의 구별이 없어지고, 빈부의 차별이 철폐되고, 食祿을 고르게 되며, 벼슬아치는 分數에 넘는 폐단이 없고 백성은 冤痛·怨恨·相剋·暴惡·貪心·淫蕩·忿怒와 모든 煩惱가 그치고, 각 민족들의 分爭이 없어지고 모든 神明을 解冤시키고, 미물 곤충도 잘 살게 하며, 天德과 地德을 똑같이 누릴 수 있게 되는 地上樂園으로 化할 것이다.(배종호,

1988:149-150)

김지하는 후천 개혁의 의미를 이렇게 이야기한다. “후천개혁의 물줄기는 의통제세(醫統濟世), 치유(治癒)와 민중적 삶의 회복의 형태로 흘러 나갑니다. 그는 후천개혁을 다른 말로 의통제세로 불렀습니다. 사람의 병을 고치는 의술, 인술에 의해서 세상을 구하고 사람을 살리고, 생명을 회복시키는 것이 진정한 후천개혁의 방법이라고 했습니다. 사회 질병설과 연관지어 볼 때, 이것은 단순히 한 사람 한 사람만의 질병이 아니라 온 세계의 문명사적 질병, 제도적 삶의 질병, 곧 <죽임>의 유행으로 부터 그 질병을 내 쫓는 생명의 <살림>이라는 변혁 방법이겠습니다.”(김지하,1988:25) 여기서 그가 말하고자 하는 것은 후천개혁의 의미란 생명을 살리는 데에 있는 것으로 생명을 살린다고 하는 것은 전체적인 질병을 치료하는 것으로 그 근본은 생명 존중 사상이라고 생각한다. 결국 후천의 상생세계가 의미를 갖는 것은 생명의 귀중함과 존엄성을 보여 주는 데에 있다. 나 자신의 생명이 중요한 만큼, 타인의 생명도 중요하고, 인간의 생명이 중요한 만큼, 또한 다른 생명체의 생명 역시 귀중한 것이다. 그러므로 후천개혁의 의미를 생명을 살리는데 두는 김지하의 이야기는 타당성이 있다고 보여진다.

전경(典經)에서도,

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.’(전경, 교운, 1장16절)

라고 하신 것을 보면, 생명의 존엄성에 대한 상제의 뜻을 알 수 있을 것이다. 또한 인간의 생명에 대해서 뿐 만 아니라, 모든 존재에 대해서도 그 존재의 귀중함을 말 씀하셨다. 즉,

하루는 상제께서 대원사에서 공부를 마치고 옷을 갈아 입고 방에서 나오시니 대원사 골짜기에 각색의 새와 각종의 짐승이 갑자기 모여들어 반기면서 무엇을 애원하는 듯 하나라. 이것을 보시고 상제께서 가라사대

‘너희 무리들도 후천 해원을 구하려함인가’ 하시니 금수들이 금수들이 알아들은 듯이 머리를 숙이는도다. 상제께서 ‘알았으니 물러들 가 있거라’고 타이르시니 수 많은 금수들이 그 이르심을 좇는도다”(전경, 행록, 2장15절)

라는 내용을 보면 상제께서는 상생의 세계에서는 인간 뿐 만 아니라 모든 존재가 가지고 있는 한을 풀어 주어 상극적인 세계를 상생의 세계로 바꾸어 놓는 대역사를 단행하신 것이다.

이러한 생명에 대한 태도는,

상제께서는 어려서 부터 성품이 원만하시고 관후하시며 남달리 총명하셔서 못 사람들로 부터 경대를 받으셨도다. 어리실 때 부터 나무심기를 즐기고 초목 하나 꺾지 아니하시고 지극히 작은 곤충도 해치지 않을 만큼 호생의 덕이 두터우셨도다”(전경, 행록, 1장 11절)

고 한 것을 보아도 잘 알 수 있다. 생명의 귀중함에 대한 의식은 천지공사에도 나타난다.

김지하는 이 천지공사에서 생명 존중 사상에 바탕을 둔 새로운 세계의 도래와 그 성격을 이야기 한다. “천지공사는 인도공사(人道公事)와 신명공사(神明公事)를 포함합니다. 곧 모든 사회의 상호 불신, 증오, 탐욕, 독점, 억압, 수탈, 오만, 기만 등을 모두 심판하여 해소시키고 민중 자신의 개인적 수양과 집단의 공동체적 협동 생활의 실천으로 인간의 길을 개혁의 길로 열어 나가는 활동이 있는가하면 모든 신명(神明)들, 원한에 사로 잡혔거나 불만이 있거나 증오에 가득 찼거나 굶주림에 한이 맺혔거나 역사 속에서 자기 뜻을 이루지 못하고 죽임당한 모든 혁명가들, 반항자들, 봉기 민중들의 신명, 그 원귀(冤鬼), 미신(迷信)들에 대한 해원(解冤)과 그들의 정당한 역사적 가치를 찾아 주고 누명을 벗기며 제 이름을 옳게 찾아 주는 신명공사가 이루어집니다. 이것은 현실적으로는 잘못된 역사 가리워진 역사를 바로 잡고, 있는 그대로 드러내는 작업이라고 하겠습니다. 인간 만이 아니라 전 우주, 산 사람 만이 아니라 죽은 귀신들, 삼계육도(三界六道)에 살아 있는 것, 살아 있다고 생각되는 것, 죽었어도 존재한다고 생각되는 일체의 상상력이 허용하는 온갖 것들에 대한 대개조 공사가 천지공사입니다. 이 천지공사는 이

제까지의 선천 시대의 병든 삼계육도와 온갖 상극을 치료하는 우주적 의통(醫統), 우주적 대수술로 표현될 수 있겠습니다”(김지하, 1988:26)라고 하여, 생명 정신에 바탕을 둔 대개혁이 천지공사를 통해 일어난다고 한다.

현실 세계의 민생에 대한 구제의 意識은 상제께서 줄곧 갖고 계신 관심으로, 그 고통받는 사람들을 구제하지 못하는 안타까움이,

상제께서 벽을 향해 누우시더니 갑자기 종도들에게 가라사대 ‘이제 온 우리가 멸망하게 되었는데 모두 구출하기 어려우니 어찌 원통하지 않으리오’ 하시고 크게 슬퍼하셨도다”(전경, 행록, 5장 24절)

는 내용에 나타난다. 이처럼 생명에 대한 존중 사상은 상생세계의 근원이면서 또한 실현해야 될 이념이라고 생각한다.

후천의 상생세계란 모든 차별이 사라진 세계다. 특히 선천의 세계에서 차별을 받았던 여성과 반상의 차별에 의해 피해를 받았던 하층계급들, 빈부의 차이에 의해 차별을 받아야 했던 가난한 자들은 모두 다 후천의 세계가 도래 함에 따라 냉대와 질시를 벗어나 자신들의 본연의 권리를 회복하는 세상을 맞이하게 된다. 먼저, 여성의 차별에 대한 [典經]의 내용을 살펴 보자.

상제께서 ‘이제는 해원시대니라. 남녀의 분별을 띄워 제각기 하고 싶은 대로 하도록 풀어 놓았으나 이후에는 건곤의 위치를 바로잡아 예법을 다시 세우리라’고 박공우에게 말씀하시니라. 이때 공우가 상제를 모시고 태인읍을 지나는데 두 노파가 상제의 앞을 가로질러 지나가기에 상제께서 길을 비켜 외면하셨도다 (전경, 공사, 1장 32절)

는 내용이나,

선천에서는 하늘만 높이고 땅은 높이지 아니하였으되 이것은 지덕(地德)이 큰 것을 모름이라. 이 뒤로는 하늘과 땅을 일체로 받아들여야 하느니라 (전경 교법, 1장 62절)

라고 하신 것은 모두 여성의 차별에 대한 혁명적인 생각을 보여 주시는 것이고 선천의 잘못된 차별을 척결하시려는 의지를 보여 주시는 것이다. 그러므로 상제께서는 여성의 해원을 궁극적으로 실현시키는 문제에 대해 이렇게 말씀하셨다.

상제께서 태인 도창현에 있는 우물을 가리켜 ‘이것이 젓(乳)샘이라’고 하시고 ‘도는 장차 금강산 일만 이천봉을 옹기하여 일만 이천의 도통군자로 창성하리라. 그러나 후천의 도통군자에는 여자가 많으리라’하시고 ‘상유 도창 중유 태인 하유 대각(上有道昌中有泰仁下有大覺)’이라고 말씀하셨도다(전경, 예시, 45절)

이러한 내용들은 선천 시대의 상극적인 이치를 상생의 이치로 변혁시키는데 필연적으로 따라 오는 차별받았던 사례들에 대한 구체적인 해원을 말씀하신 것이고, 이러한 해원을 통하여 이제 남녀동등의 시대가 도래했음을 밝히는 것이다.

선천시대의 또 다른 차별상은 바로 반상의 차별이다. 양반과 상놈의 구분과 상놈에 대한 차별은, 인간으로서의 권리를 모두 박탈한 것과 다를 바 없다. 조선시대의 반상의 구별은 사회적으로 많은 폐해를 불러 일으켰다. 즉, 잘못된 사회 구조와 이로 부터 발생하는 구조적인 악은 나라가 위태로와 지면서 더욱 극악해져 결과적으로 동화를 일으키는 계기가 되기도 하였다. 이러한 상황을 직시한 상제께서는 이로 부터 발생하는 원한을 해원하기 위해 반상의 차별을 철폐할 것을 주장하시고 몸소 실천하신 예를 보여 주셨다. 전경(典經)에서,

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(전경, 교법, 1장 9절)

고 하신 것은 반상의 구별은 그 근본적인 이치가 잘못된 것이므로 망한 기운이 따른다고 지적하신 것이며, 이러한 인습을 빨리 버리실 것을 명하신 것이다.

또한 상제께서는 반상의 철폐를 직접 실천하신 내용이 전경에 나타난다.

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 칭하니라. 이에 상제께서 ‘그 사람은 그대의 머슴이지 나와 무슨 관계가 있나뇨. 이 시골에서는 어려서부터 습관이 되어 말을 고치기 어려울 것이로되 다른 고을에 가서는 어떤 사람을 대하더라도 다 존경하라. 이후로

는 적서의 명분과 반상의 구별이 없느니라'일러주셨도다 (전경, 교법, 1장 10절)

라고 하신 것이 그 예증이다.

철폐되어야 할 또 다른 대상은 빈부와 귀천의 차별이다. 상제께서 행하신 인간에 대한 믿음과 사랑은 가난한 자와 천대받으며, 소외 당했던 천인들에 대한 해원에서도 잘 나타난다. 전경에서,

상제께서 김경학의 집에 대학교를 정하시고, '학교는 이 학교가 크니라. 이제 해원시대를 당하였으니 천한 사람에게 먼저 교를 정하리라'하시고 경학을 시켜 무당 여섯명을 불러오게 하고 그들의 관건을 벗기고 그들의 각자 앞에 청수를 떠놓고 그것을 향하여 사배를 하게 하고 시천주 세번을 제각기 따라 읽게 하셨도다. 이것을 끝내고 그들의 이름을 물은 다음에 각자로 하여금 청수를 마시게 하니 이것이 곧 복록이로다. 이것이 해원시대에 접어들어 맨 먼저 천한 사람들에게 교를 전하신 것이었도다(전경, 교운, 1장 32절)

라는 것이 바로 귀천의 차별이 철폐되어야 함을 상징적으로 분명히 보여 주신 것이다. 또한 빈부의 차이의 판단 근거가 되는 보화에 대한 언급에서 물질적인 가치를 우선시하는 가치관에 경고의 메시지를 전한다. 전경에서,

상제께서 안내성에게 말씀하셨도다. '불의로써 남의 자제를 유인하지 말며 남고 다투지 말며 천한 사람이라 천대 하지 말며 남의 보화를 탐내지 말라. 보화라는 글자속에 낭패라는 패자가 들어 있느니라'(전경, 교법, 1장 38절)

고 하신 것이 빈부의 차별을 금하신 내용이라 생각된다.

돌아오는, 혹은 이미 도래했을 지도 모를 후천시대는 더 이상 원한이 없는 유토피아적인 시대이다. 따라서 어떤 신분계층도 더 이상 외적인 요인 때문에 소외받지 않게 될 것이다. 과거 신분제 중심의 봉건 사회와 비교해 볼 때, 이 예언은 부분적이지만 상당히 실현되었다. 우리 주위에서 과거와 같은 신분차별을 더 이상 찾아볼 수 없기 때문이다.(최준식, 1998:67-68) 그러나 아직도 선천 시대의 구습이 남아 있는 것은 빈부의 차이에서 오는 차별상이다. 전 세계적으로 대립되어 있는 빈부의 차별상은 과거 보다는 나아진 상황이라고 볼 수 있지만, 여전히 원한이 쌓이는 원인이 되고 있다. 이러

한 이유는 정신적인 가치 보다도 물질적인 가치를 우선하는 가치관의 전도에 있다. 앞으로의 세계는 바로 이 전도된 가치를 바로 잡는데 그 흥망성쇠가 결정될 것이라고 생각된다. 상생의 이치에 따라 신분의 차별에 대한 철폐가 사라지듯이 점차 빈부의 차별상도 사라지게 되어 더 이상 이러한 차별로 부터 원한이 발생하지 않게 될 것이라고 생각한다.

개인적인 측면에 국한시켜 원과 척에 대해 생각한다면, 원과 척의 발생은 개인의 욕심에서 비롯된다. 개개인이 갖는 다양한 대상들에 대한 욕심과 욕심을 충족시키기 위한 행위는 원한을 쌓이게 만든다. 그러므로 원한을 쌓이지 않게 하려면 그 원인이 되는 욕심을 버려야 한다. 이러한 해결 방법은 많은 종교에서 주장하는 것으로, 불교에서 집착을 버리라는 것도 결국 인간의 업을 쌓게 되는 원인을 인간의 욕심에 두고 있기 때문이다. 유교에서도 ‘人欲’을 버리라는 것도 동일한 의미를 갖는 것이다. 인간은 욕구하는 그 대상은 차이가 있겠지만, 대부분이 욕심을 가지고 있고, 일순간에 그 욕심을 모두 버린다는 것은 쉬운 일이 아니다. 다른 측면에서 본다면, 욕심은 어느 정도는 삶의 활력소가 되기도 하는 것도 사실이다. 그러나 문제는 척과 관련지어 생각해 보면 즉각 왜 심각한 문제가 발생될 수밖에 없는가를 알 수 있다. 만일 나 자신의 욕심을 채우려는 행위가 타인에게 전혀 피해를 주지 않아 척을 짓는 행위가 되지 않을 때는 문제가 없을 것이다. 그러나 인간의 욕심이란 스스로 그 멈추는 바를 모르기가 일반적이며, 또 인간 존재는 이기주의적인 성향을 가지고 있다. 그러므로 자신의 욕심을 충족하려는 행위가 적법한 한계 내에서 이루어진다면 문제가 될 것이 없겠지만, 그렇지 않은 경우와 또 적절한 범위 내에서 요구하는 욕심일지라도 그 욕심이 충족되지 못한다면 한을 발생시키게 될 것이다.

인간의 이러한 경향에 대해 전경에서,

상제께서 교훈하시기를 ‘인간은 욕망을 채우지 못하면 분통이 터져 큰 병에 걸리느니라. 이제 먼저 난법을 세우고 그 후에 진법을 내리나니 모든 일을 풀어 각자의 자유 의사에 맡기노니 범사에 마음을 바로하라. 사곡한 것은 모든 죄의 근본이요. 진실은 만복의 근원이 되니라. 이제 신명으로 하여금 사람에게 임하여 마음에 먹줄을 겨누게 하고 사정의 감정을 번갯불에 붙이리라. 마음을 바로 잡지 못하고 사곡을 행하는 자

는 지기가 내릴 때에 심장이 터지고 뼈마디가 통겨지리라. 운수야 좋건 만 목을 넘어가기가 어려우리라' (전경, 교법, 3장 24절)

고 하여, 인간의 욕심이 얼마나 강렬한 것인가를 말씀하시고, 그 극복을 위해 스스로 마음을 바로하여 욕심을 없애야 한다는 것이다.

상생의 세계에서는 자신의 욕심을 타인이 피해를 받는 것과 무관하게 실행할 수 없다. 나 자신의 욕심을 앞세우는 것이 아니라 타인의 입장을 먼저 생각하는 것이 무엇보다도 중요하며, 만일 그렇지 못할 경우에는 신명에 의해서 제지를 받게 된다. 즉,

신명은 탐내어 부당한 자리에 앉거나 일들을 편벽되게 처사하는 자들의 덜미를 쳐서 물리치나니라. 자리를 탐내지 말며 편벽된 처사를 삼가하고 덕을 닦기를 힘쓰고 마음을 올바르게 가지라. 신명들이 자리를 정하여 서로 받들어 앉히리라”(전경, 교법, 1장 29절)

고 하여, 사리사욕에 빠져 일을 자신에게 이롭게만 처리한다면, 신명들에 의해서 그런 사람들은 제지 당하게 되므로, 참된 이치를 실천한다는 마음가짐으로 자신의 욕심을 버리고 남을 위한 자세와 행위가 따라야 한다는 것이다.

또한 인간의 재물에 대한 욕심에 대해서도 상제께서는 전경의 교법 1장 38절에서처럼, 재물의 욕심은 결국 인간의 근본적인 목적을 상실하게 만드는 원인이 된다는 말씀을 하신 것으로 생각된다. 재화에 대한 욕심의 결과가 이러함에도 불구하고 인간은 어리석게도 탐심을 버리지 못하고 그 욕심에 끌려 다니는 생활을 하는 것이 일상적인 모습이기도 하다. 전경(典經)에서,

이제 천하 창생이 진멸할 지경에 닥쳤음에도 조금도 깨닫지 못하고 오직 재리에만 눈이 어두우니 어찌 애석하지 않으리오(전경, 교법, 1장1절)

하신 것은 인간의 바로 이러한 어리석음에 대한 측은한 생각을 보여 주시는 것이다.

인간의 진정한 행복이란 재물에 의해서 성취되는 것이 아니므로 재화에 대한 욕심이 충족된다고 해서 바라는 행복을 얻을 수 있는 것이 아니라 오

히려 재화를 얻는 과정에서 생긴 일들에 의해서 낭패를 보게 된다는 것이다. 그러므로 이러한 욕구 대상에 대한 욕심을 버리는 것이 중요하며, 삶의 참된 목적을 이루기 위해서는 모든 욕심으로부터 해방된 무욕의 삶을 살아야 한다는 것이다.

앞에서 논의한 ‘無欲’의 삶이 상생의 세계를 이루는데 있어서 인간 개개인이 가져야 할 마음의 자세로서 소극적인 측면에 대한 것이라면, ‘報恩’은 좀 더 적극적인 성향을 가진 실천적 행위라고 할 수 있을 것이다. 解冤相生이 의미하는 것도 결국 남에게 척을 짓지 말며, 적극적으로 타인이나 나 아닌 다른 존재로부터 입은 은혜에 능동적으로 보답하는 것을 말하는 것이라 생각된다. [典經]에서는,

원수의 원을 풀고 그를 은인과 같이 사랑하라. 그러면 그도 덕이 되어서 복을 이루게 되나니라(전경,교법, 1장 56절)

라고하여 보다 적극적인 자세를 취하고 행동할 것을 말한다. 원수에 앙갚음을 하려는 행위는 또 다른 원한을 쌓이게 할 뿐이다. 이러한 연쇄적인 고리는 인간의 세상을 한없는 투쟁의 장소로 변하게 하는 것이다. 그러므로 이러한 연결 고리를 끊어 이 세상이 명실상부한 평화로운 세계가 되도록 하여야 한다. 이러한 예가,

상제께서 천원(川原)장에서 예수교 사람과 다투다가 큰 돌에 맞아 가슴 뼈가 상하여 수 십일 동안 치료를 받으며 크게 고통하는 공우를 보시고 가라사대 ‘너도 전에 남의 가슴을 쳐서 사경에 이르게 한 일이 있으니 그 일을 생각하여 뉘우치라. 또 네가 완쾌된 후에 가해자를 찾아가 축이려고 생각하나 네가 전에 상해한 자가 이제 너에게 상해를 입힌 축에 붙어 갚는 것이니 오히려 그만하기 다행이라. 내마음을 스스로 잘 풀어 가해자를 미워하는 마음을 풀고 후일에 만나면 반드시 잘 대접할 것을 생각하라. 그러면 곧 나오리라.’ 수 일 후에 천원 예수교회에 열두 목사가 모여서 대 전도회를 연다는 말이 들려 상제께서 가라사대 ‘네 상처를 낫게 하기 위하여 열두 고을 목사가 움직였노라’하시니라. 그 후에 상처가 완전히 나았도다 (전경,교법, 3장12절)

한 내용에서도 잘 알 수 있다.

‘원수에 대해 은인같이 사랑하라’는 말씀은 어느 누구도 적대적으로 대하

지 말라는 것으로, 이렇게 될 때에 그 상대와 나 자신이 해원된 마음을 지니게 될 뿐 만 아니라, 사회 전체도 덕화된 이상적인 삶의 장소가 될 수 있다.

또 하루는 경석에게 가라사대 ‘갑오년 겨울에 너의 집에서 삼인이 동맹한 일이 있느냐’고 물으시니 그렇다고 대답하니라. 상제께서 ‘그 일을 어느 모해자가 밀고하므로써 너의 부친이 해를 입었느냐’고 하시니 경석이 낙루하며 ‘그렇소이다’고 대답하니라. 또 가라사대 ‘너의 형제가 음해자에게 복수코자 합은 사람의 정으로는 당연한 일이나 너의 부친은 이것을 크게 근심하여 나에게 고하니 너희들은 마음을 돌리라. 이제 해원 시대를 당하여 악을 선으로 갚아야 하나니 만일 너희들이 이 마음을 버리지 않으면 후천에 또 다시 악의 씨를 뿌리게 되니 나를 좇으려거든 잘 생각하여라’하시니라. 경석이 세 아우와 함께 옆 방에 모여 서로 원심을 풀기로 정하고 상제께 고하니 상제께서 ‘그러면 뜰 밑에 짚을 펴고 청수 한 동이를 떠다 놓은 후 그 청수를 향하여 너의 부친을 대한 듯이 마음을 돌렸음을 고백하라’하시니 경석의 네 형제가 명을 좇아 행하는데 갑자기 설움이 복바쳐 방성 대곡하니라. 이것을 보시고 상제께서 ‘너의 부친은 너희들이 슬피 우는 것을 괴로와하니 그만 울음을 그치라’이르시니라. 그 후에 ‘천고춘추 아방궁 만방일월 동작대(千古春秋阿房宮 萬方日月銅雀臺)’란 글을 써서 벽에 붙이시며 경석으로 하여금 항상 마음에 두게 하셨도다.(전경, 교법, 3장 15절)

이 내용이 의미하는 것도 절대로 악을 악으로서 갚아서는 안되고 선으로 갚아야 한다는 것으로 이러한 행위를 통해 개인과 사회의 혼란을 막을 수 있다는 것이다.

報恩의 구체적인 행위는 이상적이고 고원한 이야기가 아니다. 바로 인간의 삶의 과정 자체가 보은의 과정이라고 해야 할 것이다. 이 말은 인간이 살아가는 매 순간마다 우리는 타 존재의 희생을 바탕으로 하고 있다. 혼자 독자적인 존재로는 살 수 없는 것이고, 설혹 혼자만의 삶이 가능하다고 해도, 산다는 것 자체는 인간은 태어나면서부터 은혜를 입고 살아가게 된다. 어느 누구도 자신 외의 존재로부터 혜택을 받음으로서 삶을 영위할 수 있다. 특히 자신이 이 세상에 존재하게 하신 부모님으로 받는 은혜는 말로 표현할 수 없을 정도로 무한한 은혜라고 할 수 있을 것이다. 그러므로 전경에서,

복은 위로부터 내려오는 것이요. 아래로부터 올라 오는 것이 아니니 사람의 도의로서 부모를 잘 공양하라(전경, 교법, 1장 41절)

고 하신 것이다. 報恩이란 이렇게 가까운 곳으로부터 실천해야하는 가장 밀접한 실천 규범이다. 報恩의 적극적인 실천이 곧 상생의 세계를 가져오게 하는 것이라 생각한다.

V. 도통진경의 이상.

1. 도(道)의 본체론

밀레내리어니즘(millennarianism)으로 표현되는 종교적 이상세계에 대한 대망의식은 인류가 지향하는 가장 보편적인 사유체계이다. 토마스 모어(Thomas more)가 유토피아(utopia)라고 표현한 것도 이상세계에 대한 인류의 보편적 염원을 담고 있는 것이다.

도통진경은 대순 사상의 지향점이며 “지상천국 건설 - 세계개벽”이라는 대순사상에 있어서의 목적관과도 의미가 상통하는 것이다. 대순 사상의 핵심적 교의가 진멸지경에 처한 선천의 현실을 극복하고 상서가 무르녹는 후천선경의 건설에 집약(대순종학교재연구회, 1998:164)되고 있다. 도통진경에 대한 해석은 실상 종지 전체를 대변한다고 해도 과언이 아니다. 그것은 종지 개개의 내용을 모두 귀결시키는 것이며 그것을 한데 모아 이룩한 최종 도달 지점이기 때문이다. 그런 의미에서 이는 하나의 세계관이며 우주관이라고 할 수 있다. 먼저 도통이라 함은 사물과 사람에게 있어서 저마다 살아가는 이치가 다 있는 법인데 이것을 도(道)라하고 이를 환히 꿰뚫어 알게 되는 것을 일컫는다. 즉 사람들 모두가 천지 우주의 모든 이치를 환히 알기 때문에 밝고 바르며 투명한 세상이 되어 어떠한 부정과 불의도 일어날 수 없는 상태를 말하는 것이다. 여기에 진경이라 함은 일시적이고 가식적인 현상이 아니라 참되고 진실되며 진정으로 바른 곳을 말한다. 그리고 이렇게 바른 상태를 이루어내기 위해서는 끊임없이 역경을 이겨내고 정성을 드리는 과정이 있었음을 그 안에 내포하고 있다. 진경의 세계는 모든 사람들이 도

통을 이루어 맞이하는 참되고 밝은 세계를 가리키는 것이다. 그러므로 도통 진경은 도통이라고 하는 경지를 지향하고 그것을 전체 세계 속에 실현하는 의미를 담고 있다.(정대진.1998:3)그러면 도라고 하는 것의 실체는 무엇일까? 그것에 관한 논의는 참으로 오래며 다양했다. 이와 같은 도라고 하는 것의 실체에 대한 접근은 인류의 선경 대망 의식과 톱니바퀴처럼 서로 상응하고 있다.

도(道)라고 하는 것은 극도로 넓고 깊은 범주를 가지고 있다. 그러나 그것은 각각의 사상가나 철학자들마다 해석이 다르고 여러 가지 의미가 있으며, 또한 모든 해석을 포괄하고 있는 것도 아니다. 이렇게 복잡한 상황에 대해서는 결코 형이상학적으로 이해 할 수 없다. 노자는 이미 도에는 구체와 추상·현상과 본체의 구별이 있을 수 있다고 자각했는데 이것이 말로써 표현할 수 있는 생멸의 도와 말로 표현할 수 없는 항상성의 도로, “도가 말로 표현할 수 있으면 영원한 도가 아니다.”⁴⁾라는 말에서 많은 시사점을 찾을 수 있다. 중국에 있어 도의 변천은 은·주로부터 청왕조의 멸망까지 오랜 세월 동안 거듭해 왔다. 도에 관한 의식의 변천은 자연과 사회와 인류의 사유체계에서 가장 일반적인 법칙에 대한 인식의 부단한 심화를 표현한다. 이른바 도의 본체론과 생성론은 간단히 말해서 전자는 존재근거에 관한 학설이고 후자는 우주의 생성 또는 세계의 본원에 관한 학설이다. 노자가 말로 표현할 수 있는 도는 이성적 사유를 통한 추상이 영원한 도가 된다고 했을 때 이는 구체적이고도 말로 표현할 수 있는 도의 생성 이유에 대한 사람들의 자각을 표현하는 것이다. 이른바 “아침에 도를 들으면 저녁에 죽어도 좋다.”⁵⁾는 것 등은 말로 표현할 수 있는 도에 속한다. 따라서 노자의 이러한 자각은 가치지향으로 말하자면 철학적 자각이라고 할 수 있다. 철학적 자각은 두가지 측면의 의미를 가지고 있다. 한편으로는 세계만물의 생성에서 말하면 도는 세계만물을 생성케하는 기본적 시초 혹은 본원이라고 할 수 있다. 다른 한편으로는 세계만물의 본체론에서 도는 존재의 보편적 근거 또는 이유이다.

4) 道 可道 非常道

5) 朝聞道 夕死可矣

중국 고대의 도에 관한 논의 중에 어떤 것은 본체론을 중시했고 어떤 것은 생성론을 중시하기도 했으며, 혹은 양자가 서로 영향을 주고받아 결합하기도 하였다. 이론의 수준으로 말한다면 본체론이 생성론에 비해 결코 높은 것이 아니어서 우열이나 고저를 가리는 것은 근거가 없다는 것이다. 엥겔스는 유물론과 유심론의 표준을 설명할 때 바로 본원에 의거하여 구분했던 것이다. 중국철학의 현저한 특징은 도의 범주 중에서 구현되어지고 있다. 중국 고대에는 천지만물에 있어 ‘그러한 바의 것(所以然者)’을 탐구하는 동시에 인간관계의 문제 또한 병립되고 있다. 노자는 도를 천지만물의 본체이자 본원이라고 규정하면서 또한 인간의 삶에 있어 도덕 수양의 최고 경지라고도 규정했다. “큰덕을 지닌 사람의 행동은 오직 도를 표준으로 삼아 움직인다.”는 도덕수양의 내용은 무위(無爲), 무욕(無慾)으로 인간이 도덕수양을 통하여 도의 자연스럽고 순박하며 갓난아이와 같은 경지로 되돌아감을 말한다. 공자는 스스로 “도에 목표를 두고 덕에 근거하여 인에 의지한다.”⁶⁾ 고 했거니와 도와 도가 아님을 저울질하는 표준을 인(仁)과 불인(不仁)이라고 말하고 있다. 인을 도의 주요내용으로 하는 것은 곧 도의 가치지향성을 말하는 것이다. 도의 역사변천 속에서 본체를 중시하거나 윤리성을 중시한 차이는 있었다고 하더라도 본체와 윤리의 통일은 보편적 특징이라고 할 수 있다.

중국의 고대 철학자들은 천지만물의 본질을 연구하고, 아울러 그것은 바로 도라고 생각했다. 그들은 그것이 사물 내부에 깊이 간직되어 있어 사람들에게 보이지도 않고 만져지지도 않으며 감각기관으로 느낄 수도 없지만, 사물의 근본성질이라고 생각했다. 현상은 사물의 외부연계이며 표면적 특징이고 사물의 외재적 표현으로, 감지할 수 있고 말로 표현할 수 있는 것이다. 노자는 전자를 상도(常道)라 했고, 후자는 가도(可道)라고 이름했다. 말로 표현할 수 있는 도는 현상을 표시하는 도이고, 항상지도(恒常之道)는 본질에 속하는 도이다. 향자는 비록 차이가 있지만, 통일적인 도의 두 방면인 것이다.

송명 시기에 왕안석은, 본질론과 현상론에 대하여 통일적으로 사고하면서 노자의 사상을 발전시켰다. 그는 이렇게 말한다. “박이란 것은 도의 근본으

6) 志於道 據於德 依於仁

로 흠어지지 않는 것이다. 박이 흠어지지 않으면 비록 작더라도 사물의 주재자가 되기에 충분하다. 박이 흠어져 기가 된다.”⁷⁾ “기란 도가 흠어진 것이다.”⁸⁾ 도는 천지만물의 근본이고 본질이다. 도에는 체(體)와 용(用)이 있는데, 도체(道體)의 측면에서 말하면 도는 형체도 없고 위치도 없으며, 도용의 측면에서 말하면 도에는 형체도 있고 위치도 있다. 도는 체와 용·유와 무의 통일이다. 왕안석은 노자의 박자를 빌어와, 도는 혼돈하고 흠어지지 않는 본질상태임을 설명하고 있다. 도는 본질일 뿐만 아니라 사물의 성질을 결정하는 기능을 갖고 있다. 박의 분산이나 도의 흠어짐이 구체적 사물인 기인데, 기는 도의 외재적 표현이며 현상이다. 현상은 사물 본질의 구체적 표현으로서, 주희 철학의 논리구조에서 정확하게 논술되었다. 주희는 해나 달이나 별이나 사람이나 사물이나 새나 짐승 등은 모두 형이하의 기, 즉 구체적 사물의 현상이다. “그러나 이 형이하의 기 속에는 스스로의 도리를 갖고 있는데, 이것이 곧 형이상의 도”⁹⁾라고 생각했다. 주희는 또 의자·부채를 사물의 현상으로 보고, 의자·부채가 그렇게 만들어지고 것처럼 쓰이는 것이 바로 물리(物理)이고 “사물의 이치가 곧 도”¹⁰⁾이며, 사물의 본질이라고 생각했다. 본질로서의 도는 구체적 기물(器物)로서의 도와는 구별되는 것으로, 이것은 단지 통일적 도체의 양방면이고, 도의 유기적 전체이다. 본질과 현상은 기본적으로 일치하는 것으로, 현상이 진상(眞象)과 가상(假象)으로 구분된다 하더라도 또한 본질의 한 표현인 것이다. 사람들은 보통 사물의 필연적이고 보편적이며 상대적으로 안정적인 내부연계를 일컬어 본질 즉 도라고 하는데, 이 도는 법칙과 같은 범주에 속한다. 따라서 본질과 현상의 통일은 다른 의미에서 말하면 법칙과 사물의 통일구조이다.(장립문. 권호 역, 1995: 15-32)

위에서 우리는 도의 본체론과 생성론·본체론과 윤리학·본질론과 현상론의 구조적 특성을 살펴 보았다. 그러나 그것은 도(道)에 관한 몇몇 주요 특징일 뿐이며 중국철학 범주의 전체계통 중에 영향을 끼치거나 작용을 일으킨 면에서 말하면 결코 도(道)의 전체적인 특징도 아니며 더구나 도(道)의

7) 朴者 道之本而未散者也.....朴未散 則雖小 足以爲物之君 朴散爲器 (道德眞經集注, 券八)

8) 器者 道之散 (臨川先生文集 卷六十五)

9) 然這形而下之器之中 便自個道理 此便是形而上之道

10) 物之理乃道也

실체 내지는 도를 전부 말했다고도 할 수 없는 것이다. 그러니 도라는 것은 현묘한 것이며 가까이가려고는 하나 실체를 인식하다는 것 또한 어려운 것이다.

2. 진경(眞境)의 이상 세계

도(道)라는 실체가 이러할진대는, 그와같은 도에 통한다는 것 또한 일상에서 일어날 수 있는 일은 아니다. 그럼에도 불구하고 인류는 왜 도통진경의 이상세계를 염원하게 되는 것일까? 그것은 부정적인 현실의 불만을 인지하는 것에서 출발한다고 하겠다. 이와 같은 부정적 현실인식은 종교사상을 구성하는 기본바탕이라고도 할 수있는데 전경에서는

선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃고 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(전경, 공사, 1장 3절)

라고 서술하고 있다. 우리는 여기서 증산의 현실 인식에 대한 한 단면을 볼 수 있거니와 참혹하고도 혼란스러운 현실의 원인 또한 알 수가 있다. 그것은 상극의 논리에 지배되어 원한이 쌓이고 맺혔으며 천지가 상도를 잃었기 때문인 것이다. 이러한 무질서의 타개책으로 제시되는 것이 증산에 의해서 이루어지는 천지공사(天地公事)이다. 삼계공사라고도 하는 이것은 ‘천지의 도수를 정리하고’, ‘신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고’, ‘상생의 도로 후천의 선경을 세우는’ 순서로 진행된다. 이러한 것은 물질문명에 대한 인간의 편견(전경, 교법, 3장 23절 참조)과 현실적 상극의 실상이 그르친 우주질서의 혼란을 원천적 본질로부터 문제 삼아 ‘천지도수(天地度數)’라는 우주질서의 재정립 차원에서 문제 해결의 실마리를 찾는다.

천지 도수의 조정이라는 우주 질서의 재조정은 일정한 때가 되면 자연스럽게 새로운 세계가 형성되는 것이 아니기 때문에 증산 자신의 역사(役事)를 필요로 하는 것이다. 선천의 세계와 후천의 세계는 그 차원을 달리한다. 곧 선천의 세계는 상극의 논리가 지배하는 세계인데 대하여 후천의 세계는

상생의 법리가 지배하는 선경(仙境)이다. 이상에서 살펴 본 것처럼 증산은 인류의 염원인 이상세계 즉 선경을 이 땅에 실현하기 위하여 삼계 개벽 공사를 감행한 것이다. 이것은 대환란 속에서 뒤엎혀 있던 인류의 존재 양상이 '개벽(開闢)'이라는 명명하에 참혹한 현실의 종지부를 찍고 신질서의 후천선경을 여는 대역사인 것이다. 그러므로 상제의 자격으로 동토에 강세(전경, 교운 1장 9절; 예시, 1절 참조)한 증산은 새로운 천지인의 삼계를 개창하기 위해 종교적 행위를 감행한 것이다. 그러한 행위는 상극이라는 현실 인식에서 출발한 것이며 이러한 현실적 모순의 해결책은 인간의 삶의 배경인 세계의 개조에 있었다. 그러나 세계 개조는 인간과 신명의 심층적 내면으로부터 해결이 필요한 것이다. 그래서 '하늘도 뜯어 고치고 땅도 뜯어 고치는' 역사를 하게 된다. '만고의 원한'을 푸는 것은 '단주'(전경, 공사, 3장 4절 참조)까지 소급되는 제일원인의 해소에서 완전성을 지향하고 있다. 그래야만 '상생의 도로 후천의 선경'이 세워지는 것이며 '세계의 민생'은 증산에 의한 종교적 덕화(德化)를 받게 되는 것이다. 이렇게 하여 뜯기고 세워진 새로운 세계, 즉 후천의 선경은 원(冤)을 해소한 본래적 심성을 가진 인간이 '오만년'(전경, 공사, 2장 17절 참조) 동안 누리게 되는 것이다.(한국종교교육학회, 1998:183-185)

【참고문헌】

- 『전경』, 『시경』, 『서경』, 『주역』, 『국어』, 『춘추좌씨전』, 『논어』
 『장자』, 『맹자』, 『도덕경』, 『도덕진경집주』, 『임천선생문집』
 『예기』, 『노자』
- 양계초 외, 김흥경 역(1993), 음양오행설의 연구, 서울 : 신진서원
 씨에송링, 김흥경외 역(1995), 음양오행이란 무엇인가, 서울 : 연암출판사
 리하르트 빌헬름, 진양준 역(1996), 주역강의, 서울 : 소나무
 김진근, 왕부지의 주역철학(1996), 서울 : 예문서원
 이정호(1996), 정역, 서울 : 아세아문화사
 교회민, 송실대동양철학연구실 역(1994), 중국고대역학사, 서울 : 송실대 출판부
 한국주역학회편(1993), 주역의 현대적 조명, 서울 : 범양사
 —————(1996), 주역과 한국 역학, 서울 : 범양사
 박주현(1997), 음양오행, 서울 : 동화사
 김경방외, 한국철학사상연구회 기철학 분과 역(1993), 역의 철학, 서울 : 예문지
 슈츠스키, 오진탁 역(1988), 주역연구, 서울 : 한겨레 출판사
 후외노, 양재혁 역(1986), 중국철학사 上·下
 정대진(1996), 대순사상 연구를 위한 제언, 대순사상논총 제1집, 서울 : 대
 순사상 학술원
 서광선(1975), 종교와 인간, 서울 : 이대출판부
 황필호(1996), 서양 종교철학 산책, 서울 : 집문당
 프롬외, 김용정역(1997), 선(禪)과 정신분석, 서울 : 정음사
 김항배, 불교와 노장(老莊)철학에 관한 일고찰, 哲學思想 제14집, 서울 :
 동국대학교 철학회 전호근, 선진(先秦)유가의 천(天)사상 변천에 관
 한 연구, 成均館大學校 碩士學位論文
 윤내현(1985), 商周史, 서울 :민음사
 김충렬(1991), 春秋初·中期의 反傳統的 素朴實在論, 中國哲學 제2집
 김하태(1980), 自我와 無我, 서울 : 연세대학교 출판부
 김하태(1985), 東西哲學의 만남, 서울 : 종로서적

- 이강수(1985), 道家思想의 研究, 서울 : 고대민족문화연구소출판부
- 李宗桂, 이재석 역(1991), 중국문화개론, 서울 : 東文選
- 이춘식, 中國古代史의 展開, 대전 : 藝文出版社
- 張岱年 外 編, 중국민중사상연구회 역(1991), 中華의 智慧 (上), 서울 : 민족사
- 張鐘元, 엄석인 역(1992), 道-새로운 사유의 길, 서울 : 민족사
- 중국철학연구회 편저(1992), 동양의 인간이해, 서울 : 형설출판사
- 중국철학연구회 편저(1992), 중국의 사회사상, 서울 : 형설출판사
- 陳正炎·林其銑, 이성규 역(1993), 중국의 유토피아 사상, 서울 : 지식산업사
- 馮友蘭, 과신환 역(1987), 中國哲學의 精神, 서울 : 崇實大學校出版部
- 胡適, 송금섭 외 역(1985), 中國古代哲學史, 서울 : 大韓教科書株式會社
- 홈스 웰치, 윤찬원 역(1998), 老子와 道教:道の 分岐, 서울 : 서광사
- 후레드릭.W.모오트, 권미숙 역(1993), 중국문명의 철학적 기초, 서울 : 인간사랑
- 풍우, 김갑수 역(1993), 천인관계론, 서울 : 신지서원
- 서경수 외(1984), 종교와 윤리, 경기 성남 : 한국정신문화연구원
- 노길명(1996), 한국신흥종교연구, 서울 : 경세원
- 노길명(1988), 한국의 신흥종교, 서울 : 카톨릭 新聞社
- 윤천근 외(1989), 노·장철학의 현대적 조명, 서울 : 외계출판사
- 김 탁(1987), 甌山敎의 創造的 解釋에 관한 研究, 宗教研究 제3집 서울 :
韓國宗敎學會
- 김 탁(1992), 증산교學, 서울 : 미래향 문화
- 황선명(1982), 민중종교와 권위신앙, 서울 : 주류
- 김상기(1975), 동학과 동학난, 서울 : 한국일보사
- 김흥철(1992), 대순진리회의 실천 수행원리, 대순논집 1, 서울 : 대순종교
문화 연구소
- 유병덕(1992), 한국 신흥 종교, 전북 이리: 원광대학교 출판국
- 최동희(1989), 韓國思想의 源流와 甌山思想, 甌山思想研究 15輯, 서울:증산
사상연구회
- 배종호(1988), 弘益人間思想과 甌山의 解冤相生思想, 甌山思想研究14輯, 서
울:증산사상연구회

- 김지하 외(1988), 미륵사상과 민중사상, 서울:한진출판사
- 윤이흠(1990), 한사상과 민족 종교, 서울:일지사
- 최준식(1998), 개혁시대를 여는 사람들, 서울:주류성
- 나학진 외(1984), 종교와 윤리, 경기 성남:한국정신문화 연구원
- Tu Wei - Ming(1985), Confucian Thought, New York : State University of
New York Press
- 윤재근(1998), 다종교사회에 있어 대순진리회와 종교지도자 교육, 한국종교교
육학회1998년도 추계학술대회 다종교사회와 종교지도자 교육 자료집
- 윤재근(1997), 陰陽合德 一試論, 대순사상논총 제2집, 경기도 포천 : 대진
대학교 출판부
- 윤재근(1997), 神人調化에 나타난 神人關係 研究, 대순사상논총 제3집, 경
기도 포천 : 대진대학교 출판부
- 윤재근(1997), 해원상생의 실천방법에 대한 소고, 대순사상논총 제4집, 경
기도 포천 : 대진대학교 출판부
- 윤재근(1996), 대순진리회와 인존사상, 종교교육학연구 제2권, 서울 : 한국
종교교육학회
- Frederick J, Streng, 정진홍 역(1975), 宗敎學 入門, 서울 : 大韓基督教書會
- 정진홍(1980), 종교학 서설, 서울:전망사
- 대순종학교재연구회(1998), 대순사상의 이해, 경기도 포천: 대진대학교출판부
- 張立文, 권호 역(1995), 道, 서울 : 東文選