

宗教的 理想世界와 道通眞境

尹起鳳*

目次

I. 先天의 限界的 狀況 認識

II. 道家의 理想世界

1. 理想國家

2. 理想的 統治者

3. 現實政治의 運用原則

4. 人間 및 社會問題의 原初的 解決

III. 佛敎의 理想世界

IV. 道通眞境의 理想世界

V. 맺는말

I. 先天의 限界的 狀況 認識

종교란 심리적 측면에서 위안을 제공하는 기능을 가지고 있다. 인간의 삶은 속성상 불확실하고 유동적일 수 뿐이 없는 한계성을 띠고 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.

* 대전대학교 대순종학과 교수

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 절대세계에 투사시킴으로써 구조적 모순의 원인들을 파악하고 그 극복 방안을 제시하고자 하는 비세속적 종교현상으로 해석할수 있다.

조선 후기의 이러한 정치적 사회적 혼란상은 그 이전에 이미 사대부간의 당쟁으로 차츰 그 기미를 보이기 시작했다.

먼저 초기의 사상적인 경향을 살펴 보자.

조선 왕조의 건국은 단지 覇者의 왕조가 아니라, 불교로부터 유교에로의 통치이념의 교체를 뜻하는, 즉 그것은 고려왕조의 송불책에 대한 조선왕조의 송유책의 승리라고 성격지을 수 있는 것이다. 조선왕조는 건국후 거의 500년간 공자·맹자·정자·주자의 도통을 一以貫之하였는데, 이는 유교 문화권내에서도 유일한 경우이다. 이것은 고려 말기 주자학이 전래된 이후, 불교에 대결하는 이념투쟁의 연장선상에 조선왕조의 통치 이념이 정착되었고 또 계속되었음을 의미한다.

주자학의 최초 전래는 1290년 고려 충렬왕 16년경 안향과 백이정에 의해서이다. 그 다음 권보가 주희의 《사서집주》를 가져와 전파하였고, 이제현이 충선왕이 세운 만권당에 머물면서 2년 가까이 당시 원의 유명한 학자들과 교류하게 되면서 주자학의 수입은 본격화되었다. 특히 이색이 성균관의 대사성으로 있으면서 정몽주, 이숭인, 정도전, 권근 등의 신진 학자들을 대거 교수로 기용하여 주자학을 강론하면서부터 주자학은 급속하게 전파된다. 이때부터 이색을 거점으로 주자학은 불교에 대항하는 일대 사상조류를 형성하게 된다. 성균관의 學官으로 주자의 《사서집주》를 강의한 정몽주는 東方理學之祖라고 불리워졌다.

고려 말기에는 민중 생활에 깊숙이 침투하고 있던 불교나 도교가 여러 가지 피해를 노정하고 있었다. 그리하여 당시 성균관을 거점으로 하였던 주자학자들은 斥邪의 대상으로 불교에 비판의 화살을 겨누었다. 곧 한국에서는

주자학이 전래된 초기부터 불교를 이단으로 배척하기 시작하였던 것이다. 이것은 일본의 경우와는 완전히 다른, 완전히 중국적 경향과 일치한다. 즉 중국 성리학이 그러했듯이 尊王攘夷의 春秋大義的 義理·名分관을 바탕으로 排佛에 힘을 쏟고 있는 것이다.

예를 들어 안향은 “國子學의 諸生에 諭하는 글”에서 ‘성인의 도는 일상의 윤리에서 더 나아가는 것이 아니다’라 하여, 親에 대한 孝, 君에 대한 忠, 齊家에 있어서의 禮, 交友에 있어서의 信, 修己에 있어서의 敬을 강조하고, “彼佛者, 棄親出家, 蔑倫悖義, 卽一夷狄之類”라 하였다.

그러나 이 시기의 배불에는 대체로 두 가지 경향이 있었다. 그 하나의 경향은 안향이 지적하였던 것처럼 불교 자체의 부정은 아니고 유자의 입장에서 그 패륜을 비판하는 것이었는데, 이색이나 정몽주 또한 이에 속하였다. 다른 하나의 경향은 불교 그 자체를 교리의 내면에서부터 근본적으로 비판하는 것이었는데, 정도전과 권근이 이에 속한다. 정몽주 등 소극적 척불파는 義理의 입장에서 불교의 폐해를 제거함으로써 고려왕조의 중흥을 도모하였으나, 정도전 등 적극적 척불파는 天命의 입장에서 고려왕조는 이미 천명이 다했다고 보고 왕조 자체를 교체하려고 하여 역성혁명의 주체가 되었다. 정몽주가 이성계와 대립하다가 결국 1392년에 이성계의 다섯째 아들 방원의 심복에게 척살당하였던 근본적인 이유도 바로 여기에 있다.

송학=주자학이 전래된 이후, 불교를 내면적으로 극복할 수 있는 단계를 맞이하게 되는데, 그 선봉은 아무래도 정도전이였다. 정도전이 척불사상을 전개한 저작으로 초기의 《心問·天答》, 이것을 이론적으로 심화시킨 《心氣理篇》, 그리고 각론 성격의 《佛氏雜辨》이 있다. 《심기리편》은 心難氣, 氣難心, 理諭心氣 3편으로 이루어져 있는데, 여기서 말하는 心이란 불교의 修心을, 氣란 도교의 養氣를 말하는 것이며, 理란 말할 것도 없이 유가의 性理이다. 그는 理가 심과 기를 깨우쳐준다고하여, 불교와 도교에 대한 유교의 우위성을 철학적으로 전개하고 있는 것이다. 이러한 배불론을 통하여 道統과 節義 정신이 강화되었다. 이것이 이후 조선 주자학 전개의 정신적 저류를 형성하였다.

한편 권근은 주렴계의 《태극도설》을 모방하여 《入學圖說》을 지었다.

이것은 《대학》과 《중용》의 朱子章句說을 기타의 경서를 참작하면서 도설화한 것이었다. 여기서 ‘天人心性合一之圖’를 맨 앞에 놓아 천인합일의 이상 아래 인간의 심성에 대한 설명을 시도하고 있다. 또 理와 氣, 四端과 七情, 性과 心, 意와 情을 양분하여, 四端은 理의 源 즉 性의 發이기 때문에 純善이며, 七情은 氣의 源 즉 心의 發이기 때문에 善惡이 함께 있다고 하는, 말하자면 四端=性發 七情=心發의 설을 내세우고 있다.

四端이란 《맹자·공손추 상》에 유래하는 仁義禮智의 4개 단서이다. 칠정은 《예기·예운》에서 유래한다. 그런데 《중용》에서의 총체적 情(喜怒哀樂未發에서의 情)과 《예기》에서의 총체적 정으로서의 칠정은 그 성격을 약간 달리한다. 중용의 그것이 객관적 자연적인 것이라면, 예기의 그것은 禮에 의해 制伏되어야 하는 성격으로 나타난다. 같은 情이라는 말을 쓰더라도 그것이 중용적 관점이나, 예기적 관점이나에 따라 情을 대하는 태도가 달라지게 되는 것이다. 아뭏든 四端七情의 문제는 理氣의 문제와 함께 조선 성리학에 있어서 중요한 철학적 명제가 되었다. 퇴계이후부터 전개된 四端七情 理氣 논쟁은 사실은 권근의 四端=性發, 七情=心發설의 연장선상에 있는 것이다.

조선왕조는 유교지상주의가 관철되어 土는 과거를 통하여 大夫로 등용되었다. 그러나 여기서도 현실참여파와 반대파로 나뉘어 각각 훈구파와 사림파를 형성하였다. 정도전, 권근을 잇는 현실참여파는 경학 중심의 수양과 탐구보다는 새로운 국가를 다지는 데 필요한 문물제도와 유교적 교화를 위하여, 이른바 爲己의 學보다는 治人の 學으로써 시대적 요청에 대응하였다.

한편 조선건국에 반대한 일부 신진사대부들은 杜門洞派, 즉 隱遁派를 형성하게 되는데, 정몽주의 문하 吉再는 조선이 창립되자 경상도 善山으로 귀향하여 성균관 중심의 官학에 대항하여 私학을 일으키고, 과거를 도외시키는 爲己之學으로서 주자학을 내면적으로 심화시켰는데, 그 문하가 배경이 되어 16세기 전반기에는 조광조 등 사림파가 형성되기에 이르렀다.

한국 유학의 정통은 흔히 이 사림파 계통이 차지한다. 즉 정몽주, 길재, 金叔滋(호는 江湖), 金宗直(估畢齋), 金宏弼(寒暄堂), 趙光祖(靜庵)으로 이어지는 계보가 理學之嫡派이다. 정도전이 나쁘게 평가되고 이들이 좋게 평가되

는 이면에는, 이들이 의리와 명분관을 내세워 그것을 몸소 실천하는 데 주력하는 데 힘썼음을 높이 평가하는 후세인의 관점이 스며 있다.

김광필은 스스로를 ‘小學童子’라 자처하면서 實踐窮行을 통한 의리의 구현에 힘썼고, 조광조는 성리학적 ‘至治主義’를 확립하려고 하였다. 여기서 이들의 禮學 중시 경향을 볼 수 있는 데, 정도전 또한 《朝鮮經國典》에서 《周禮》의 이념을 모방하고 있으므로 똑 같이 예학 중시 풍토의 일면을 보인다고 하겠다. 그러나 사림파들은 정신사의 흐름을 강조하면서 조선 주자학의 도통연원을 말하고 있는 것이다. 따라서 조선 주자학의 도통 연원과 흐름은 분명한 학문적 연원이라기 보다는 정신의 흐름임을 알 수 있다.

임진왜란과 병자호란을 거치면서 조선은 전·후기로 나뉜다. 당시 중국은 명·청 교체기 였는데, 특히 명은 왜란 당시 원군을 파견하여 원조한 의리가 있었다. 청과의 사이에 무력적 굴복에 의한 事大 관계가 이루어졌으나, 尊明義理가 여전히 조선 사상계의 저류를 이루었다. 이를 小中華主義라고도 한다.

한편 양란이후 대동법과 호구조사 등을 실시하여 허물어져가는 봉건경제를 되살려보려고 애를 쓰는 한편으로 《주자가례》를 보급하는 등 예의 회복을 통해 사회기강을 바로잡아 보려고 하는 경향도 있었다. 이 시기 주자학은 성리학적 예학에 관심이 모아졌다.

이 시기 청과의 사대, 일본과의 교린이 조선 후기 대외관계의 두개의 중심축을 이루었으나, 사상적으로는 이 두 나라를 패도의 나라라고하여 오랑캐로 보고, 명이 없어졌으므로 조선이 유일한 小中華=동방예의지국이 되었다고 자부하는 패턴이 정착되었다. 예송의 문제도 이와같은 사상적 배경을 깊이 깔고 있으며, 이 패턴은 근대의 새로운 대외관계의 전환에 있어서 抑止的 요인으로 작용하기도 하였다.

조선은 초기에 훈구파와 사림파의 분별이 있었고, 이후 사림파도 각각 봉당을 이루면서 분해되어가는 과정을 겪는다. 선조 초년에 동인과 서인이 대립하였다. 임진왜란 당시에는 동인이 득세하였는데, 동서의 분열이 서전에서 패배하는 결과를 낳고 말았다.

동인은 뒤에 남인과 북인으로 갈라졌는데, 퇴계의 수제자·유성룡, 김성일

의 남인과, 조식의 문인으로 이루어진 북인으로 대립하였다. 이것이 강좌·강우 학파의 대립이다. 또 남인에 대항하는 서인계에는 율곡, 우계 직계의 기호학과 인사가 많이 가담하고 있었다. 이 서인도 뒤에 율곡 직계의 노인과 우계 직계의 소론으로 갈라졌다. 이들을 소위 사색당파라고 한는데, 노론과 남인의 대립, 다시 노론과 소론의 대립이 가장 격렬한 것이었다. 이리하여 학파는 당파와 결합되었고, 그로 말미암아 학문 자체의 자유로운 발전이 저해되었다.

결정적 분열은 17세기 후반 서인 송시열과 남인 윤휴의 대립부터이다. 송시열은 윤휴를 두고 斯文亂賊이라 규탄하였는데, 이후 이 위협적 문구는 반대파의 학문 및 사상을 탄압하기 위한 무기로써 작용하였다.

송시열과 윤휴의 논쟁이 학문적인 논쟁에서 끝나지 않고 종종 정적을 사회적으로뿐만 아니라 물리적으로 말살하는 봉당 싸움으로 발전한 것은 禮訟을 둘러싼 대립이 있었기 때문이다.

한국에서는 고려말 주자학이 전래됨과 동시에 유자들의 세계에서는 『주자가례』가 준수도었는데, 學則朱書, 行則朱禮라는 풍토가 조성되었다. 그리고 예학에 대한 이론적 탐구도 깊었으나, 사철논쟁이 당쟁과 관련되었듯 이것도 예송의 와중에서 당쟁과 결부되어 예론이 당쟁의 무기로써 이용되기에 이르렀다.

송시열의 기능은 하나더 있다. 그는 尊明排淸的인 北伐論을 주장하였는데, 이것은 명분론적인 것일 뿐 현실성이 없는 것이었다. 이러한 북벌론은 실학사상이 대두되고난 이후, 비난의 초점이 되었다.

이런 속에서 기호학과내부에서 인물성동이논쟁이 있었다. 인물성동이논쟁은 율곡의 문인 권상하의 문하에서 발단되었다. 인물성동이론 또한 인간 심성문제에 초점이 맞추어진 논쟁이기는 하지만 당시 사회를 다시 세울 수 있는 생명력 있는 것은 되지 못하였다. 주자학이 점차 경직화되어 감에 따라 새로운 사상적 모색이 있게 되었다. 그것은 구체적으로 주희 성리학을 비판하는데서 출발하고 있다. 그 대안으로 양명학이 제시되기도 하고, 공맹의 원시유학으로 되돌아 갈 것을 주장하기도 하고, 또 중국을 통해 서학을 전래하여 오기도 한다. 그러나 이 모든 시도는 주자학자들에 의해 사문난적으로

몰렸다. 그리하여 실학을 기다려서야 비로소 적극적이고 전면적인 해체를 보게되는 것이다.

정권을 전 차들의 타락은 날로 극심하여 조선 후기에 이르면, 결국 동학이 발생하게 된다.

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. 세째는 18세기 이후 변질된 조선왕조 양반 사회의 제반 봉건적 정치 상황의 모순, 네째는 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 개혁 사상 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.

그러면 이상세계는 어떻게 제시되는지를 도가와 불교를 통해서 살펴 보도록 하겠다.

II. 道家의 理想世界

儒·道의 철학도 인간이 어떻게 하면 安心立命할 수 있을까를 추구하는 데서 나온 것이기 때문에 그 학설도 자연 정치와 밀접한 관련을 갖고 있다. 그런데 春秋中期 이래로 전통의 禮樂敎化는 形式化되어 그 본래의 작용을 잃고 오히려 일상생활의 束縛과 桎梏으로 작용했다. 이에 孔子는 인간의 도덕성에 內在하는 '仁'을 제시해 禮樂敎化의 존재가치와 필연적인 근거를 마련했으며, “德으로 정치를 하는 것은 마치 북극성은 제자리에 있고 여러 별들

이 이를 떠받들며 들고 있는 것과 같게 되는 것이다”, “德으로써 인도해 주고 禮로써 다스려 주면 염치를 알게 되고 또 올바르게 된다”라고도 하였다.

이를 바탕으로 儒家는 禮儀規範과 典章制度를 제정해 일상생활의 행위준칙으로 삼았고, 人文敎化의 시행을 위해 정치제도를 마련하고 이를 統治者의 施政方針으로 삼았는 바, 德治·禮治가 그 내용을 이룬다. 이처럼 儒家의 정치이상은 聖君·賢臣이 禮樂敎化에 힘씀으로써 至治의 경지에 도달하는 데 있다. 그러나 老子는 春秋中期 이래로 통치자에 의해 구호화된 禮樂仁義란 더이상 존재할 가치가 없는 것이라고 보고 이러한 人爲文制를 제거할 것을 주장함과 동시에 ‘法自然’ 즉, ‘自然無爲’의 사상을 제창하고 이에 근거하여 인간의 內的 진실소박함을 회복하여 自由自在, 安適하는 생활을 추구했다. 그렇게 함으로써 人生의 본래 면목은 어떻게 存在하며, 善한 삶은 어떠한 것인가 하는 이론을 제시했다.

주지하는 바와 같이 중국 전통철학에 있어서의 본체개념은 자연계의 本體, 本質일 뿐만 아니라 동시에 사회와 인간의 본체, 본질로써 인식되고 파악되어 왔다. 이러한 본체개념은 자연속성을 구유할 뿐만 아니라 사회속성을 구유하기도 한다. 이미 인간의 사회 생활을 그 가운데 포함시키고 있는 것이다. …이는 곧 그들의 自然觀은 政治觀, 倫理觀, 人生觀과 통일·결합되어 있음을 나타낸다. 그런 까닭에 “중국인들은 우주 전체의 부분들 모두가 하나의 유기적 전체에 속하고, 그들 모두는 하나의 자연스러운 자생적 생명과정의 참가자로서 상호작용한다”고 본 것이다.

노자의 道는 초월적이면서 동시에 내재적인 것이다. 따라서 道는 형이상학적 개념이면서 동시에 政治·人生의 개념이기도 하다. 이처럼 道와 政治·人生은 불가분의 관계에 있으며, 이는 存在와 當爲가 一致되는 것임을 말하는 것이기도 하다. 그러므로 老子哲學은 인간 삶의 모습이 가장 종합적이고도 첨예하게 드러나는 政治의 영역에서 출발되었고, ‘道法自然’에서 완성되었으며 이는 다시 下貫하여 ‘法自然’을 실천하는 ‘無爲以治’ 즉, 정치 영역에서 실현되는 것이다. 따라서 “노자의 ‘道法自然’이라는 철학명제는 그의 ‘無爲而治’ 및 ‘小國寡民’의 정치이상과 서로 연계를 가지고 있으며 또한 그것의 논리적 근거가 되는 것이기도 하다. 이로써 보면 노자의 ‘人法地, 地

法天, 天法道, 道法自然'의 원칙은 결국 '人法自然'이다. 따라서 인간이 최종적으로 자연방식에 의거해 자기를 양성, 육성할 때 일체는 마땅히 묵묵한 自然發展을 따르며, 이 自然發展의 구체적인 정신은 無爲政治이다."

만사만물의 근거가 되는 '道'가 自然함을 법칙으로 삼는다면 통치자의 국가 경영도 그 自然에 순응해야 하며, 자기의 주관 의지를 사회, 정치 생활에 무리하게 적용시켜서는 안되고 다만 無爲而治의 방침을 실행해야 한다"는 것이다. "道는 항상 함이 없으면서도 이루지 못하는 것이 없는 것"이므로 이것이 정치인생에 펼쳐지면 '無爲而無不治'의 가치를 낳는다. 즉, 노자의 이상적 정치는 無爲의 政治이며, 그 결과는 無不治의 효용을 드러내는 데 있다. 그런데 이러한 無爲之治의 이상은 당시의 治者 즉, 有爲之治의 爲政者를 비판하는 데서 나온 것이다. 『道德經』을 탐독해 볼 때, 노자는 爲政者의 有爲에 대한 반대, 聖智仁義에 대한 반대, 전쟁에 대한 반대 등을 보여주고 있는데 이는 모두 人文敎化에 대한 반대인 바, 그 학설의 요지는 정치·인생의 어려움을 구하고자 하는 데 있었던 것이다.

그러면 노자의 정치론의 논리방식은 어떠한가? 노자의 문제의식이 바로 통치자가 大道를 廢하고 인위적인 지식으로써 大僞를 만들어내는 현실정치 문제와 그에 의해 야기되는 人生의 困苦 문제에 있었다고 하는 것은 앞에서 본 바와 같다. 따라서 노자는 주로 통치자를 대상으로 그의 정치론을 전개한다. 우선 그는 통치자가 私利私欲을 버리고 道의 '自然無爲'함을 근거로 하여 無爲之治할 것을 주장한다. 그러므로 노자의 정치론은 이상사회 자체에 대한 논의보다는 현실정치에 대한 논의에 집중되어 있다. 즉 '無不治'의 궁극적 理想社會에 대한 묘사보다는 현실에서의 '無爲以治'의 도리를 역설하고 있다. 실제로 노자가 강조하는 것은 '道'자체가 아니라 現象界와 道는 어떻게 연결되어 있는가 하는 점이다. 道自體는 獨立自在하기 때문에 근본적으로 문제가 되지 않는다. 다만 현실이 문제가 되며, 통치자가 어떻게 하면 현실을 직시하고 변화시킬 것인가 하는 것이 중요한 과제이다. 그러므로 노자철학에 있어서는 현상계로부터의 초월과 절대에 대한 體證이 주요한 과제로 된다. 따라서 통치자의 실천행위도 復歸의 논리를 따르게 된다.

그렇지만 우리는 논의의 편의상 먼저 노자의 理想社會의 특징을 알아보

고, 이어서 이상적인 통치자 즉, 聖人에 관하여 살펴본 다음 그의 理想政治의 運用 方法에 관해 살펴보고자 한다.

1. 理想國家

노자는 自然無爲에 입각해 다스려지는 국가 즉, 聖人の ‘無爲之治’의 결과 이르게 되는 理想國家의 정경을 다음과 같이 시적으로 묘사하고 있다.

나라를 작게 하고 백성의 수를 적게 하라. 그리하여 백성들로 하여금 많은 기물이 있어도 사용할 필요가 없게 만들고, 죽음을 중히 여겨 먼곳으로 이사 다니지도 않게 하라. 그러면 비록 배와 수레 같은 교통수단이 있어도 탈 필요가 없고 병장기가 있어도 사용할 필요가 없게 된다. 사람들이 인위적인 문명으로부터 다시 자연스러운 삶으로 돌아가 문자가 아닌 노끈을 묶어 의사소통을 하게 하라. (그러면 그들은) 소박한 음식을 달게 먹고 질박한 옷을 아름답게 여기며, 자신의 집을 가장 편안한 안식처로 사랑하고 그 풍속을 즐길 것이다. 그러면 이웃나라와 서로 마주 보고 닭과 개가 짖는 소리가 서로 들려도, 사람들은 늙어 죽을 때까지 서로 왕래하지 않을 것이다.)¹⁾

이 ‘小國寡民’의 理想國家는 ‘自然無爲’사상을 국가의 구성에 貫注시켜 드러낸 한 폭의 설계도이다. 즉, 淸靜無爲의 소박한 사회의 표징이다. 이러한 社會에는 인위적인 法令規章도 道德條文도 없으므로 自由自在하게 살 수 있다. 소박한 생활 속에서 스스로 즐거움을 얻으며, 一切는 大化流行으로 유구히 흘러간다. 인간이 생명을 유지하는 데 필요한 최소한의 문명만을 필요로 할 뿐, 그 이상은 원하지도 필요로 하지도 않는 사회에서 甘, 美, 樂, 安하는 생활을 하면 어떠한 외부적 간섭도 받지 않을 수 있다는 것이다.

그러면 이러한 理想國家는 사회의 각 영역에서 구체적으로 어떻게 구현되고 있는가? 그런데 과연 우리는 현대의 국가, 사회 개념으로써 노자의 이상 사회를 논할 수 있는가? 그렇게 한다는 것은 애초부터 불가능한 일일지도 모른다. 그러나 우리는 편의상 국가조직, 행정조직, 백성의 생활이라는 대체

1) 『道德經』 第80章. “小國寡民. 使有什伯之器而不用, 使民重死而不遠徙. 雖有舟輿, 無所乘; 雖有甲兵, 無所陳之. 使人復結繩而用之. 甘其食, 美其服, 安其居, 樂其俗. 隣國相望, 鷄犬之聲相聞, 民至老死, 不相往來.”

적인 측면에서는 노자의 이상사회의 특징을 논의해 볼 수 있을 것이다.

첫째, 국가조직: 국토는 작고 백성이 적으므로 자연 일도 적다. 이 理想國家는 ‘無爲而治’를 施政方針으로 하는 바, 거기에는 統治者가 있음이 분명하다. 그렇다면 노자가 여기에서 統治者를 말하지 않은 이유는 어디에 있는가? 이 理想國家의 統治者는 ‘無欲’, ‘不貴生’하며, 智로써 백성을 明敏하게 하지 않는다. 즉, ‘無爲而治’를 시행하며 無名, 不言하므로 백성들은 그가 존재한다는 사실만을 알거나 존재하는지 조차도 모른다. 그는 施令을 發號해 위엄을 드러내지도 않고, 자신을 貴하다고 여기지도 않으며 자신의 功을 자랑하지도 않는다. 그는 오로지 ‘自然’에 따라 다스릴 뿐이다.

그러면 이 理想社會의 통치자가 이처럼 ‘無爲而治’를 시행할 수 있는 근거는 어디에 있는가? 그것은 그가 武力에 의해 권력을 쟁취했거나, 인위적인 제도에 의해 선출된 것이 아니라 ‘得一’함으로써 自然하게 되었기 때문이다. “그러므로 聖人(이상적 통치자)이 윗자리에 처해 있어도 백성들이 그의 권위를 느끼지 않고, 앞에 처해 있어도 백성들은 어떤 장애도 느끼지 않는다. 따라서 천하의 백성들이 그를 지지하여 싫어하는 자 없다.”²⁾ 즉, ‘上德’의 통치자는 自然無爲의 道로써 백성을 다스리며 겸하, 은퇴하고 그의 지위와 권위, 그리고 영화를 드러내지 않기 때문에 백성들은 안락함을 얻지만 그들은 이러한 성과는 자연적으로 있게 된 것이라고 여기게 된다.

이로써 보면, 理想國家는 원시적 부락이 아니라 하나의 정치조직을 가진 독립자주국가이며, 상징적인 國君도 있다. 즉, 독립자주적인 정치조직이 있는 진정한 국가이다. 그러나 현실의 국가 개념과 비교해 볼 때, 이는 有政府도 無政府아닌 虛政府이다. 이것은 道의 妙用이 虛의 상태라는 면과도 일치한다.

둘째, 행정조직: 통치자가 ‘얼기 어려운 재화를 귀하게 여기지도 않고’ ‘無欲好靜’하므로 백성들은 모두 自正하다. 따라서 刑法을 설치할 필요도 없고 치안에 힘쓸 일도 없다. 나아가 天下國家가 모두 ‘無爲而治’를 시행하기 때문에 兼并戰爭의 위협을 느끼지 않고 무장을 해제한다. 德育·智育 등 교화를 시행하지 않기 때문에 문자도 폐기하고 다만 結繩으로써 記事한다.

2) 『道德經』 第66章. “聖人處上而民不重, 處前而民不害, 是而天下樂推而不厭.”

세무도 없고, 교통수단을 이용하는 일도 없다. 간단한 일상생활의 필수품, 농기구를 제조하는 수공업만이 있을 뿐, 상공업은 존재하지 않는다. 기술이나 재산의 축적도 꾀하지 않는다. 이는 莊子が 말한 바의 “단정하면서도 그것을 의로움이라고 생각할 줄 모르고, 사랑하면서도 그것을 옳이라고 생각할 줄 모르며, 충실하면서도 그것을 충이라고 생각할 줄 모르고, 반드시 들어 맞아도 그것을 믿이라고 생각할 줄 모르며, 부지런히 서로 도와 주어도 그것을 은혜라고 생각할 줄 모른다”라고 한 境界라 하겠다.

셋째, 백성의 생활: 無知, 無欲, 素樸하며 自正하다. 수공업을 겸한 소자영농으로서 자급자족하는 생활을 하지만 그들의 생활은 상대적으로 부유하고 안정되어 있다. 따라서 타지로 이주하거나 왕래하지도 않는다. 오직 질박한 자신의 풍속을 즐길 뿐 虛僞나 欺詐가 없다. 즉, 스스로 그러한 ‘自然’을 즐길 뿐이다. 이는 堯가 천하를 周遊할 때 8·90세의 老人들이 길 위에서 “해 뜨면 나아가 일하고 해지면 돌아와 쉬며, 우물을 파서 물을 길어 마시고 밭을 갈아 배불리 먹는데 帝의 다스림이 나에게 무슨 소용이 있겠는가”³⁾라고 노래를 부른 것과도 같은 생활 경계라고 할 수 있을 것이다.

이상에서 우리는 小國寡民 사회의 특징을 간략하게 살펴보았다.

그런데 이러한 理想境界를 인류 역사문명의 발전이라는 시각에서 본다면 이는 고대 인류사회의 원시적 생활로 되돌아가고자 한 것이라고 볼 수도 있을 것이다. 따라서 노자는 먼저 ‘이상적인 사회는 이러해야 한다’는 즉, ‘小國寡民’의 구상을 먼저 설정해 놓고 그러한 사회를 건설하기 위해서는 無爲之治를 실행해야 한다고 주장했는가, 아니면 無爲之治를 실천할 때 자연히 도래할 수 있는 세계로서 이상사회를 말했는가 하는 문제가 발생한다.

小國寡民의 구상은 어느 정도 당시의 통치자들이 백성을 수탈하는 정책을 시행하는 것과 兼并戰爭을 일으키는 것에 대한 비판에서 나온 것이다. 그러므로 小國寡民의 理想社會는 당시에 유전하던 사회상태의 발전된 기초하에서 형성된 것이지 결코 역사적으로 퇴보해 원시 씨족사회로 되돌아가고자 한 것은 아니었다. 따라서 단순히 낙후되고 보수적이며, 도퇴적인 것이라고

3) 郭茂倩(編), 『樂府詩集』 卷83, 『四部叢刊集部』(94). “日出而作, 日入而息, 鑿井而飲, 耕田而食, 帝何力於我哉.”

만 할 수는 없다. 바꾸어 말하면 ‘小國寡民’이란 이상설계도는 老子一生의 人世歷練을 통해서 나온 沈思睿智의 反照이며, 이는 聖人의 無爲而治를 통해 인간을 비롯한 天下萬物이 ‘歸根’·‘復命’할 때 즉, 본래의 진실 소박한 분열없는 상태의 삶을 회복할 때 이루어지는 것이다. 이와 같이 인간의 원초적 본질을 회복하려 하는 형이상학적 사유는 정치의 이상과도 상통하고 있는 것이다. 따라서 ‘小國寡民’의 사회는 역사를 회고해 과거로 되돌아가고자 한 것이었거나 현실에서는 영원히 도달할 수 없는 유토피아가 아니라, 노자 전체철학 체계의 논리를 따르는 데서 연역되어 나온 ‘論理的 理想社會’인 셈이며, 이는 시대와 공간을 초월해 있는 것이다.

그런데 이상국가의 규모는 매우 작지만 같은 규모의 理想國의 숫자는 매우 많다. 즉, 여러 개의 小國寡民이 모여 天下를 구성한다. 비록 노자 자신이 이렇게 직접 논술하지는 않았지만 『道德經』을 통해 볼 때, 이러한 의미는 명백하다. 그리고 이 天下政治에 대해서는 통일된 德治를 주장하고 있다. 이는 ‘德化政治’를 목표로 하는 『禮記』「禮運」의 ‘大同社會’思想과도 유사하나, 노자의 理想社會는 원시사회의 정치형태로 되돌아가고자 한 것이 아니라 면에 大同社會와는 차이점을 갖는다.

요컨대 모든 국가는 독립적이며, 인구가 적어야만 국가간의 충돌이나 분쟁이 없을 것이라는 것이다. 다만 생존을 위한 최소한의 인구에 의해 형성된 국가를 유지하는 것이 상호간의 충돌을 막는 것이다. 따라서 다수의 소국은 공존하며, 이들은 또한 天下라고 하는 일종의 연방정부를 만든다. 그러나 후세의 사람들은 노자의 이러한 이상국은 無政府主義的 사회형태이며, 그의 사상은 퇴보적이고 은둔적인 것이라고 오인했다. 노자의 정치이상은 ‘自然’에 의한 안배가 이루어질 때 인간 관계는 화해롭게 유지되고, 평화롭게 살아갈 수 있다는 것이다.

그러면 이 이상사회의 통치자는 어떠한 성격을 갖고 있는가? 그에 대한 백성들의 반응은 또 어떠한가?

2. 理想的 統治者

無爲政治와 自然의 道가 일체화된 것이라고 한다면 나라를 다스리는 통치자도 마땅히 道를 體得하고 實現하는 인물이어야만 할 것이다. 즉, 통치자의 행동 원리는 道의 생산원리[全體大用]와 일치해야만 한다는 것이다. 그런데 노자가 희구하는 理想政治의 실현처는 來世나 세상 밖에 있을 법한 理想郷이 아니라 인간의 현실사회와 그 속에서의 和諧로운 인간관계에 있었다. 따라서 『道德經』에 등장하는 이상적인 인간상[聖人] 역시 피세적인 은둔자가 아니라, 道에 契合하여 無爲의 德을 실천하는 인간세계 안의 통치자로서 나타나고 있다. 그는 백성의 마음을 자신의 마음으로 삼음으로써 세속적인 인간사회에 자기 자신을 融入시키는 세계 참여적인 자세를 취한다.

사실상 『道德經』에서의 ‘我’, ‘吾’, ‘有道者’, ‘上德’, ‘聖人’ 등은 통용되는 개념이며, ‘聖人’은 또한 ‘善人’과도 상통하는 개념인 바, 聖人은 ‘有道者’ 즉, 道의 化身이며, 老子自身이라고 할 수 있다. 노자가 말하는 聖人은 微妙玄通한 자이며, 上善으로서 인류를 양육하는 道를 지니고 있으며, 無欲, 無知, 無名하다. 노자는 이러한 聖人の 德을 물[水]에 비유하기도 하는데, 그 德의 내용은 첫째, 善利萬物하고 둘째, 不爭하며 셋째, 處下하는 것이다. 또한 천지가 만물을 芻狗와 같이 여기고 돌아보지 않는 것처럼 聖인도 백성에게 대해 作爲를 덧붙이지 아니 한다. 즉, 이상적인 인격자인 聖人은 천지와 그 德을 합하여 ‘天地의 不仁’에 따르기 때문에 백성을 自生·自滅하게 할 뿐, 私心으로 백성을 애호하지도 않고 인위적인 교화를 시행하지도 않는다. 世人은 情欲, 物欲을 가지고 있고 또 聰明才智하지만 聖人은 다만 天道에 따르며, ‘被褐懷玉’ 할 따름이다. 이러한 聖人の 특징은 因自然, 因道하여 ‘爲而不爭’, ‘爲而不恃’, 만물의 스스로 그러함을 도울 뿐 감히 작위하지 않는다. 聖人은 公遍性을 가짐으로써 더욱 풍요로워지는 존재이다. “聖人은 쌓아 두지 않으니, 힘써 남을 위해주지만 자기는 더욱 있게 되고 힘써 남에게 주지만 자기는 더욱 풍요로워 진다.” 또한 어느 누구도 거부하지 않고, 어느 것 하나도 거부하지 않는다. 이러한 면에서 聖人은, ‘텅비어 있으나 그 작용은 무궁히 지속되는’ 道의 모습과 일치한다.

3. 現實政治의 運用原則

노자에 의하면 정치형태에는 네 가지 등급이 있다. 최상의 정치형태는 백성들이 統治者가 있다는 것만을 알 뿐인 정치형태이다. 이는 ‘自然無爲’에 따른 施政의 결과이므로 爲政의 최고 경계라 할 수 있다. 그 다음은 仁政을 베풀고 善行을 추켜세우는 정치형태로서 백성들이 통치자를 親而譽之하는 것이다. 그 다음은 권위로써만 다스리는 것인데 이는 법령을 위주로 한다. 마지막의 정치형태는 권위마저 잃어버린 단계로서 백성들이 政令을 따르지도 않을 뿐더러 통치자를 멸시해 버리는 것이다.

이로써 보면 최상의 정치는 ‘無爲而治’이고, 그 다음은 ‘禮治’이며, 그 다음은 ‘法治’이고 최후는 ‘暴民之治’이다. 그런데 노자의 전체 철학체계에 비추어 보면 次善이란 있을 수 없다. 노자는 ‘道法自然’의 원리를 體認함으로써 道는 우주만물의 생성·발전의 원리라고 보고, 그의 玄德妙用을 이루는 것은 능히 ‘自然’法則을 따라 일체를 無爲로써 하는 데 있다고 보았다. 인간은 道에 말미암아 生했기 때문에 道の 自然에 人爲的인 조작으로써 저항하는 것은 지혜롭지 못한 것이며, 오직 자연에 따라 다스리는 것이 최상인 것이다. 그러므로 노자가 희구하는 이상적 정치는 당연히 ‘백성들이 통치자가 존재하고 있다는 사실만을 아는’ 無爲而治의 정치이다. 이러한 정치형태는 통치자가 천하를 無心無爲로써 다스리고 자연조화의 유행에 맡겨두는 것이므로 인간 및 만물은 自生·自長하고 圓滿·和諧하게 되는 것이다. 즉, 無不治의 최고 경계를 이룩하는 것이다. 그러므로 ‘無爲之治’의 의의는 통치자가 施政을 할 때 인위적인 조작이나 文飾으로써 인간의 행위를 간섭하는 것이 아니라 백성, 만물로 하여금 자연본성에 따라서 발전하고 和諧하게 함으로써 ‘無爲而治’에 도달하는 데 있다.

그러면 이러한 정치형태에 이르기 위해서는 어떻게 해야 하는가? 그것은 논리적으로 ‘禮治’, ‘法治’, ‘暴民之治’의 폐단과 한계성을 지적해 내고, 나아가 그러한 요인들을 제거하는 가운데서 자연스럽게 드러날 것이다.

暴政으로써는 국가를 다스릴 수 없다. 만약 권위와 세력으로써 백성을 부린다면 백성은 두려워하지도 않을 뿐만 아니라 반대로 반항심을 일으켜 反亂을 일으키게 된다. 백성들이 죽음조차 두려워하지 않는 지경에 이르러서

는 더이상 정권을 유지할 방법이 없는 것이다. 이처럼 폭정은 통치자가 기대하는 효과를 거둘 수 없을 뿐만 아니라 오히려 멸망을 자초하는 길이며, 이것이 곧 통치자의 禍患 즉, '大威至'이다. 따라서 통치자는 전쟁과 강압적인 정치를 하지 말아야 하며, 백성의 요구를 만족시켜 그들의 거처와 생활을 안락하게 해야 한다. 이렇게 할 때 통치자와 백성이 함께 無事할 수 있다.

노자는 無爲之治가 시행되지 못하는 것은 바로 위정자가 有心, 有爲하기 때문이라고 보며, 이것이 곧 일체의 사회 충돌과 분규를 일으키는 원인이라고 한다. 爲政의 道는 '法自然'하는 데 있으므로 人爲的인 法治는 마땅히 버려야 한다. 왜냐하면 사회에 忌諱관계가 발전함에 따라 노역을 하는 백성들은 더욱 빈곤해졌고, 생산기구의 개량에 의해 잉여생산물이 많아지자 사회는 점점 혼란해졌으며, 사회의 분업화가 점점 세분화되어서 전문기술 수준은 더욱 높아졌지만 사람들은 점점 기교를 닦게 되었고, 법령이 늘어나고 엄격해짐에 따라 도둑 또한 많아졌기 때문이다. 즉, 사회의 생산자료를 발전해감에 따라 사회 계층간의 대립은 점점 커지고 이런 가운데서 사회윤리 규범과 법령이 출현하게 된다는 것이다. 그러나 이러한 인간 외적인 법령에 의거한 속박의 힘으로써는 民心을 얻을 수 없다. 오직 형벌을 줄이고 부세를 적게 해야만 백성들이 자신의 직업을 천직으로 여기게 된다. 노자는 전란의 시대에 살면서 통치자가 중세를 부과, 징수하는 데 말미암아 백성들이 안심하고 살지 못하는 것을 보고 賦稅를 경감하고 백성들의 최소한의 욕구를 충족시켜 줄 것을 요구한 것이다.

이러한 사회문제를 해결하고 이상사회를 실현하려면 먼저 인위적인 사회윤리 준칙을 없애야 한다. 왜냐하면 大道가 파괴되자 사람들은 仁義를 사용해 인간행동을 제약했고, 지혜가 생겨나자 큰 거짓이 있게 되었으며, 인간관계가 화해롭지 못하므로 孝慈의 윤리 규범을 사용해 인간관계를 정합시켰으며, 국가가 혼란해지자 忠信을 드높였기 때문이다. 이를 역으로 말한다면 일단 大道가 행해지게 되면 六親은 화해롭게 되고, 국가는 다스려지며, 사회에는 인간간의 대립이 없게 되고 상하 귀천의 구별도 없게 된다고 볼 수 있다. 즉, 사람들은 모두 無事하며 서로를 존중하게 되므로 굳이 사회윤리 규

범으로써 인간을 규제할 것이 없다는 것이다.

그러므로 聖智, 仁義, 巧利를 버리면 백성들은 반대로 이익을 얻고, 덕성은 淳厚한 곳으로 돌아간다는 것이다. 즉, 聖智, 仁義, 巧利, 忠信, 孝慈의 관념은 모두 사회의 모순과 충돌을 조화시키고자 하는 데서 나온 것들이므로 근본적으로 사회에 모순과 충돌이 없다면 이러한 규범들도 필요없게 된다는 것이다. 이렇게 볼 때 聖智, 仁義, 巧利 등을 버려야 한다는 것은 곧 부도덕하고 비도덕적인 사회로 退行해야 함을 의미하는 것이 아니라, 大道가 행해지고 있는 화해로운 사회를 대전제로 하고 있는 것이다. 따라서 먼저 백성들이 “見素抱朴, 少私寡欲”하게 하여 생명의 소박자재한 곳으로 회귀할 수 있게 해야 한다.

그렇다면 聖·智·仁·義 등 사회문제를 해결하기 위해 제시된 道德規範의 현실적인 한계성은 어디에 있는가? 일단 道德規範이 형성되면 이는 곧 善·惡의 가치를 판단하는 인식의 근거가 된다. 따라서 인간의 모든 행위를 道德規範을 틀로 삼아 개괄하게 되며, “어떠 어떠한 행위가 ‘善’한 것이다”라고 하는 표준이 있게 된다. 그러나 사회의 실제생활 가운데서 道德적으로 善하다고 하는 것은 왕왕 개인이 명예나 지위를 누리는 것에 직접적인 영향을 준다. 따라서 도덕을 실천하는 것에는 뜻을 두지 않고 단지 형식상의 ‘善’名만을 취하는 것을 목적으로 하게 되며, 심지어는 道德規範의 이름을 빌려 자신의 추악한 행위와 영혼을 치장하는 데 사용하기도 한다. 이러한 현상은 혼란한 사회생활에서는 보편적인 것인 바, 仁義道德의 역사는 실제로 名과 實의 분리, 眞僞가 불분명한 사회상의 단적인 예증이다. 결국 인위적인 道德規範은 마음의 깊은 곳에서 우러나는 진실한 自性의 流露가 아니라, 외부로부터 강요된 인위적인 제한일 뿐이라는 것이다. 그러므로 이러한 지적은 도덕 자체를 부정하는 것이 아니라 도덕이라고 하는 행동이 뿔어져 나오는 그 근원을 직시하라는 것의 역설적인 표현이라고 이해해야 할 것이다. 이러한 면에서 노자의 가르침은 공자의 ‘仁’, 그리고 孟子의 ‘四端心’과 완전히 배치되는 것은 아니라고 본다.

그러므로 노자는 “대저 예법이라는 것은 가슴에서 우러나는 믿음의 엷음 이요, 모든 어지러움의 시작이다. 시대를 앞서간다고 자처하는 자들이야말로

道の 걸모습일 뿐으로 모든 어리석음의 시단이다. 그러므로 大丈夫는 그 도 타운 實에 처하지 그 얽은 걸모습에 살지 아니 한다. 그러므로 외적인 형식주의를 버리고 내적인 실을 취한다”라고 하여 도덕의 형식주의를 반대했다. 이는 仁義道德의 허위성을 드러낸 것으로서 사실상 僞善者가 仁義道德을 이용하여 사욕을 채우고자 하는 것을 경계한 것이다.

그러면 노자가 말하는 진정한 의미의 ‘仁’은 무엇인가?

“천지는 不仁하므로 만물을 추구처럼 여기고, 聖人は 不仁하므로 백성을 추구처럼 여긴다.”⁴⁾ 그런데 여기에서의 ‘不仁’을 글자 그대로 仁心이 없다는 의미로 해석하여 ‘天地와 聖人は 仁心이 없으므로 만물을 경시하고 백성을 芻狗처럼 여긴다’고 보면 노자의 본래 뜻과는 위배된다. 河上公에 의하면 “하늘이 베풀고 땅이 화육하는 것은 仁恩의 마음으로써 하는 것이 아니라 자연함을 따르는 것이다. 聖人이 萬民을 애양함도 仁恩의 마음으로써 하는 것이 아니라 천지를 효법해 자연함을 행하는 것이다. 즉, 천지가 조화를 시행하는 것은 仁恩의 감정으로써 하는 것이 아니라, 다만 만물을 동등하게 보아 自生·自滅케 함으로써 그 本性을 이루도록 하는 것이다. 마찬가지로 聖人이 백성을 애양함도 仁恩의 마음에서 그렇게 하는 것이 아니라, 그들로 하여금 自性を 발전시키게 하며 그들을 귀천의 분별없이 동등하게 본다는 것이다. 그러므로 ‘不仁’은 인간 중심의 도덕적 판단을 초월하여 ‘無心하게 그 自然에 따르는’ 상태를 말한다. 즉, 인위적인 도덕상의 善惡에 대해서는 어떠한 감응도 보이지 않는 것이다. 이는 大道가 행해져 天·地·人·萬物이 완전한 조화 속에서 하나가 될 것을 기대하는 것이며, 그렇게 될 때 인위적인 仁義의 道德規範은 더이상 필요없게 된다는 것을 의미한다.

이로써 보면 聖인도 ‘仁心’을 가지고 있다. 그러나 仁心을 자처하지 않고 다만 만물에 따르고 백성의 性에 따름으로써 그들의 자연발전에 맡겨 그들의 생명가치의 의의를 완성토록 하는 것이다. 이것이 바로 ‘無心’과 ‘無爲’의 근본 의미이다. 그러므로 聖人은 주관적인 自我의 마음을 갖지 않고 백성의 마음을 자신의 마음으로 삼는다. 이는 국가를 통치하고 民心을 파악하는 데 있어 극히 중요한 관건이다. 백성의 善, 不善, 信, 不信에 대해 聖人은

4) 『道德經』 第5章. “天地不仁, 以萬物爲芻狗; 聖人不仁, 以百姓爲芻狗.”

모두 자기의 心意로써 망령되게 구분하지 않고 또 치우치게 구별하지도 않는다. 모두 한 가지로 善하다 하고, 信하다 한다. 따라서 ‘德善’, ‘德信’이라고 하는 것이다. 이것이 곧 다름아닌 ‘渾其心’의 태도이다. 즉, 자기의 心を 천하백성의 心 가운데로 융입시켜 和光同塵하고 物我를 한 덩어리로 하여 백성들이 그들의 性에 따라 살게 하며 그 생명의 正相을 얻게 하는 것이다. 體道한 사람은 이처럼 ‘和光同塵’에 도달하고 物我が 玄同하는 境界에 이른다. 세속의 각종 망념의 분별에 의한 속박에서 벗어나 親疏, 利害, 貴賤의 구별을 하지 않는다는 것이다. 다만 人·物로 하여금 自然造化케 함으로써 그 自然本德의 根源으로 회귀하게 한다. 이 모든 것은 聖人이 ‘無心’, ‘無爲’함으로써 仁·聖을 자처하지 않고 은혜를 베풀고 造和를 이룬 데서 온 결과이다.

道の 생산과정에서 드러나는 화해로운 상태는 인위로써 개변시킬 수 있는 것이 아니다. 그러므로 ‘自然’法則을 따르면 生하고 그것을 거스르면 亡하게 된다. 만약 天의 法則을 위배하여 天의 行을 대체하여 ‘殺’하게 되면, 이는 大匠이 하는 일을 범인으로 대체하여 대패질하게 하는 것과 같은 것이다. 따라서 실패하기 마련이다. 다시 말하면 통치자는 天道의 運轉법칙을 명확하게 알고 人力으로써 억지로 그 원칙을 개변시키려 해서는 안된다는 것이다. 그렇지 않으면 실패하기 마련이라는 것이다.

그러므로 이미 비대해질 대로 비대해진 현실의 大國을 다스리는 것에 대해서도 노자는 다음과 같은 매우 묘한 역설적인 비유로써 설명한다.

큰 나라 다스리기를 작은 생선을 굽는 것과 같이 하라. 道로써 천하에 임하면 그 귀신도 영력을 부리지 못할 것이다. 이는 귀신이 신령하지 못해서가 아니라 사람을 해치지 아니함을 말하는 것이다. 귀신이 사람을 해치지 않을뿐 아니라 聖人 또한 사람을 해치지 아니 한다. 이 둘이 서로 해치지 않는 까닭에 德이 交通하여 같은 것에 돌아간다.⁵⁾

큰 나라는 국토가 넓고 인구가 많으므로 쉽게 다스릴 수가 없다. 통치자가 有心으로써 作爲를 일삼아 가혹한 형벌과 준엄한 법으로써 억지로 백성

5) 『道德經』第60章. “治大國若烹小鮮. 以道莅天下, 其鬼不神. 非其鬼不神, 其神不傷人; 非其神不傷人, 聖人亦不傷人. 夫兩不相傷, 故德交歸焉.”

들이 따라 오도록 한다면 民心은 반드시 혼란해지고 하극상이 일어나 국가는 위태로워질 것이다. 따라서 통치자는 반드시 '淸靜無爲'에 의거해 백성들이 자연스럽게 그 본래의 德을 발전시켜가게 내버려 두고 간섭하지 말아야 한다. 또한 통치자가 道로써 천하에 임하여 淸靜無爲한 다스림을 시행하면 천하의 백성들은 自化·自正·自富·自樸할 것이다. 이렇게 되면 귀신도 괴력의 작용을 드러낼 수 없고, 또한 백성들의 소박자재한 본성을 동요시켜 그 安適한 생활을 개변시키지 못할 것이다. 이로써 노자의 이상적 정치는 통치자가 自然에 따라 無爲로써 하는 정치임을 알 수 있다. 통치자의 施政이 '自然無爲'에 따라 백성의 생활을 간섭하지 않고, 그들 스스로가 安居하는 것에 맡기면 모든 사람들은 삶을 편안하게 여기고 자기의 업무를 잘 수행할 것이다.

그러므로 聖人은 무위의 일에 처하고, 불언의 가르침을 행한다.⁶⁾

이에 대해 李息齋는 “物の 자연함을 따라 無爲의 일을 하고 不言之 가르침을 실행한다. 善하다고 해서 취하지도 惡이라고 해서 버리지도 않는다”라고 註했는 바, 聖人이 '無爲'와 '不言之'를 하고자 한다면 먼저 '物の 自然함'을 따를 것이 요구된다는 것이다. 그렇게 할 때 萬物로 하여금 그 本性에 따라 自生·自長하게 하고 억압하지 않을 수 있으며, 또 心知가 집착하는 善惡의 표준으로써 만물에 대해 편애하는 對待의 구별을 없애야만 만물의 生長을 성취할 수 있고, 無爲를 완성하며, 不言之의 효과와 이익이 있게 된다는 것이다. 즉, 일체를 자연조화의 유행에 맡기고 人爲로써 간섭하지 않는다면 內心이 고요하고 靈明해져 外物에 순응할 수 있다는 것이다.

따라서 聖人은 “온갖 것을 지어내면서도 자랑하지 아니 하고, 낳아주면서도 소유하지 아니 하며, 功을 이루고도 거기에 머무르지 않는다. 이처럼 聖人이 '不有', '不恃', '不宰'의 德을 발휘하여 '無爲'·'好靜'·'無事'·'無欲'하면 백성은 스스로 화육되는 것이니, 근본적으로 “爲無爲, 事無事”가 현실 정치의 운용원칙임을 알 수 있다. 聖人이 '不行', '不見', '不爲'하면서도

6) 『道德經』第2章. “是以聖人, 處無爲之事, 行不言之教.”

‘知’, ‘名’, ‘成’의 공효를 이루는 것도 이와 같은 원칙을 따르기 때문이다. 聖人은 道의 玄德에 體合한 인물이므로 모든 일을 自然無爲의 원칙에 의거해 백성들로 하여금 각각 그 性에 적합하게 하고 각각 그 性에 따르게 함으로써 無爲而治를 이룰 수 있다.

그러므로 감히 人爲造作함으로써 자연질서를 파괴하지 않는 것이다. 통치자의 施政은 단지 사물의 본성을 보조하여 그로 하여금 자연스럽게 발전하도록 하는 것이 원칙이다. 즉, 自然無爲하여 민심을 동요시키지 않는 것이다. 悠然히 自在하며 物이 自生自化하여 和諧均衡하게 한다. 일이 이루어지더라도 자신의 功이라고 내세우지 않는다. 따라서 백성은 그 은택을 입지만 我自然이라고 한다. 또한 이상적인 정치는 悶悶한 다스림이기도 한데, 그럴 때 백성들은 無爲의 정신에 감화되어 淳厚, 善良해진다. 이는 표면적으로는 아무 일도 하지 않는 것 같지만 실은 無爲하는 가운데 이미 묵묵히 수많은 일을 하는 것이므로 無不爲의 功效를 이룬다. 즉, 悶悶한 다스림은 無事의 方式으로 無爲之治를 이룬다.

이처럼 無爲之治를 하기 위해서는 매사를 自然에 맡기고 無心無爲해야 한다. 만약 통치자가 적극적인 有心으로써 작위한다면 효과를 거둘 수 없을 뿐더러 반대로 정치적 혼란을 조성하게 되고 백성들의 安適한 생활은 파괴된다. 우선 통치자는 不以智治國의 방식을 통해 백성들이 여러 가지 정책의 속박을 받음으로써 반항을 일으키고 私心用智하지 않도록 해야 한다.

백성들이 지식, 욕망, 추구가 없으면 영아와 같은 상태가 된다. 이렇게 하기 위해서는 먼저 통치자가 自愚해야 한다. 즉, 道를 얻어야 한다. 이러한 상은 寡欲, 無知, 知止의 개념과도 상통하는 것인데, 이는 단지 정치를 운용하는 차원에서만 착안한 것이 아니라 인간 본래의 상태[樸]를 말한 것이기도 하다.

4. 人間 및 社會問題의 原初的 解決

인류에 분쟁이 끊이지 않는 이유는 인간의 知와, 欲의 작용이 物象에 얽매이기 때문인데 이는 위정자가 욕심낼 만한 것을 드러내어 백성들의 분쟁

심을 조장하는 데서 말미암는다. 따라서 노자는 ‘虛心’, ‘弱志’의 방법으로써 백성들의 ‘知’, ‘欲’의 마음이 밖으로만 달려나가고 돌아올 줄 모르는 것을 경계한다. 즉, 통치자가 不敢爲하면 곧 ‘無爲而治’를 할 수 있다는 것이다. 뿐만 아니라 통치자가 사욕이 없이 청정해지면 천하는 스스로 질서를 잡아갈 것이다.

인간에게는 욕망이 있기 때문에 여러 가지 방법을 세워 그것을 충족시키고자 한다. 그러나 욕망을 만족시키기 위한 방법이 많아지면 많아질수록 그 욕망은 더욱 더 만족될 수 없다. 또한 욕망을 만족시키기 위해 서로 다투는 과정에서 개인적으로도 고통을 당하며 나아가 사회적인 문제도 일으킨다. 따라서 근본적인 해결 방법은 寡欲에 있다. 왜냐하면 욕망이 점점 적어지면 그만큼 쉽게 만족할 수 있기 때문이다. 그러나 인간은 근본적으로 無欲할 수는 없다. 왜냐하면 최저한도의 욕망 즉, 기본적인 생존 조건인 衣·食·住 등은 버릴 수 없기 때문이다. 그러므로 노자가 말하는 無欲의 내용은 사실 ‘寡欲’을 말하는 것이다. 이러한 기본적 생존조건 외의 욕망은 모두 ‘甚’, ‘奢’, ‘泰’로서 버려야 할 것들이다. 이러한 의미에서 노자의 ‘寡欲’은 ‘儉’이기도 하다. ‘儉’은 노자의 이상사회를 실현하는 실천방법 가운데 하나인데 만일 ‘儉’을 버린다면 곧 멸망의 길을 가게 된다. 그러므로 천하를 다스리는 데 있어서는 아끼는 것만한 것이 없다. 오로지 아낄 때 德을 거듭 쌓아 갈 수 있으며, 이렇게 할 때 그 뿌리가 깊고 단단하여 오래갈 수 있는 것이다. 결국 ‘아낀다’는 것은 곧 ‘儉’이며 ‘寡欲’을 말하는 것이다.

사람들을 ‘寡欲’하게 하고자 한다면 먼저 그들로 하여금 ‘無知’하게 해야 할 것이 요구된다. 왜냐하면 無知와 無欲은 밀접하게 연관되어 있기 때문이다. 그러므로 노자는 “聖人は 바라지 않음을 바라고 얻기 어려운 재화를 귀하게 여기지 않는다. 배우지 아니함을 배우고 못사람이 지나치는 본바탕으로 돌아간다”라고 했다. 즉, ‘不欲’을 欲의 내용으로 하고 ‘不學’을 學의 내용으로 한다는 것인데 이는 지식과 지혜가 없어야만 寡欲할 수 있다는 것이다. 왜냐하면 지식자체가 욕망의 대상 가운데 하나이며, 또 지식은 사람들로 하여금 더 많은 욕망의 대상이 있음을 알게 함으로써 사람들이 ‘不知足’하게 하기도 하며, 나아가 지식은 욕망을 실현하는 수단으로 사용되기도 하여

사람들이 ‘不知止’하게 하기 때문이다.⁷⁾

그러므로 노자는 “예로부터 道를 잘 실천하는 통치자는 백성을 명민하게 하지 않고 오히려 바보스럽도록 만든다. 백성을 다스리기 어려운 것은 그들에게 지혜가 많기 때문이다. 그러므로 지혜로써 나라를 다스리는 것은 나라를 망치는 길이요, 지혜로써 다스리지 않는 것이 나라의 복”이기 때문에 “항상 백성들을 無知, 無欲하게 하며, 지혜로운 자가 감히 작위를 일삼지 못하게 한다”라고 했다. 그런데 이를 피상적으로 보면 일종의 愚民化 정책이라고도 하겠지만 사실 노자가 ‘愚之’, ‘無知’라고 한 것은 백성들을 우롱하는 것을 뜻하는 말은 아니다. 오히려 백성들로 하여금 ‘誠樸’에 돌아가게 한다는 의미이다. 즉, 分別心을 없애으로써 無執. 無爲하게 하여 素樸自在한 삶을 영위하게 한다는 것이다. “그러므로 聖人의 통치는 백성들의 마음을 비우게 함으로써 그들의 배를 부르게 해주고, 백성들의 뜻을 약화시킴으로써 그들의 뼈를 튼튼하게 해준다. 언제나 백성들을 無知, 無欲한 상태에 있도록 한다.” 통치자가 智로써 나라를 다스리면, 백성들의 마음에 기교가 일어나 다스리기가 어렵게 된다. 반대로 나라를 智로써 다스리지 않는다면 백성들은 機心을 내지 않고 寡欲하며, 知足하게 되므로 다스리기가 쉬워진다는 말이다.

‘知足’도 ‘寡欲’과 마찬가지로 ‘無知’할 때라야 가능하다. 따라서 ‘無知’, ‘寡欲’하면 ‘知足’, ‘知止’하게 되고 이러한 상황하에서는 쟁탈이 있을 수 없다. 이렇게 되면 天下는 자연히 大治되며 노자의 이상사회가 실현될 수 있다. 노자의 ‘寡欲’, ‘無知’, ‘知足’의 이론체계는 당시의 위정자들의 사치와 사욕이 극에 달하여 백성들을 착취하는 것에 대한 반대의 태도이자 사회문제에 대한 근원적인 해결책이기도 하다. 따라서 이것을 노자의 도덕신조라고 해도 무방할 것이다.

노자의 정치 지혜는 통치자가 어떻게 施政해야 하는가 하는 문제에만 있는 것이 아니라 근본적으로 禍害를 일으키는 것을 어떻게 예방할 것인가 하는 데도 있다. 즉, 일이 발생한 후에 그 일에 대한 해결책을 모색하는 것이 아니라, 문제가 발생하기 전의 징조에서부터 문제를 조성하는 요소를 제거

7) 王處輝(編著), 『中國社會思想史』上, (天津;南開大學出版社,1989), p.54

해 禍를 事前에 예방하는 것이다. 그러므로 노자는

사물이 안정되어 있을 때 그것을 잡기가 쉽고, 아직 드러나지 않았을 때 그것을 도모하기 쉽다. 연약할 때는 부숴지기 쉽고, 미세할 때는 흩어지기 쉽다. 그것이 드러나기 전에 하고 어려워지기 전에 다스려라. 아름드리 나무도 털끝 같은 싹에서 생겨나고, 9층의 누각도 한 줌의 흙으로부터 쌓아치고, 천 리의 걸음도 발 아래로부터 시작한다.⁸⁾

어려운 것을 쉬울 때부터 도모하고, 큰 것을 미세할 때부터 도모하라. 천하에 아무리 어려운 일이라도 반드시 쉬운 데서부터 지어지며, 천하의 아무리 큰 일이라도 반드시 미세한 데서부터 지어진다.⁹⁾

라고 한다. 모든 사물은 易에서 難, 小에서 大, 少에서 多, 簡에서 繁한 데로 발전해 간다. 이것이 곧 사물발전의 '自然'法則이다. 따라서 모든 문제는 簡易하고 細微할 때 처리해야 한다. 그렇지 않으면 가장 용이하게 해결할 수 있는 문제도 나중에는 어렵게 되어 해결할 도리가 없게 된다. 엉클어진 문제를 푸는 데는 많은 장애가 있게 되며, 그런 까닭에 그것을 완전하게 풀 도리가 없게 된다. 따라서 통치자는 매사에 준비와 예방책을 마련해 두어야 하고 일의 조짐에서부터 조기에 도모해야 한다.

일단 爭端이 발생하면 大怨이 있게 되고 그러한 원한은 화해된다 해도 잠시 상태일 뿐이다. 왜냐하면 원한을 조성하는 요소가 근본적으로 제거되지 않으면 원한심은 다시 발동하기 때문이다. 그런 까닭에 '必有餘怨'이라고 하는 것이다. 따라서 그에 대한 근본적인 해결 방법 즉, 治本은 "報怨以德"일 수밖에 없다. 원한이 있게 되는 것은 모두가 인간의 주관에 의한 집착심 즉, 자신의 好惡의 감정, 왜곡된 편견 등에 의거해 사물의 가치를 판단하고 그것이 자신의 마음에 맞지 않으면 不善, 不信이라고 보는데서 일어난다. 여기에서 事事物物이 대립되고 다툼이 일어나며 그 결과 원한이 있게 되는 것이다. 그러므로 이와 같은 인간간에 형성된 원한을 없애기 위해서는 먼저 자신의 內心을 虛靜하게 하여 자신을 영화롭게 하고자 하는 私心私欲

8) 『道德經』 第64章. "其安易持, 其未兆易謀, 其脆易泮, 其微易散. 爲之於未有, 治之於未亂. 合抱之木, 生於毫末, 九層之臺, 起於累土, 千里之行, 始於足下."

9) 『道德經』 第63章. "圖難於其易, 爲大於其細, 天下難事, 必作於易, 天下大事, 必作於細."

을 없앴으로써 사람들과 다투지 않고 不善, 不信한 것도 다 善하고 信한 것으로 볼 수 있어야 한다. 이렇게 하여 일체의 對待의 차별을 마음에 두지 않을 때 '報怨以德'할 수 있다는 것이다. 왜냐하면 道의 경지에서 본다면 존재 자체는 진실로 善한 것도 진실로 惡한 것도 아니며, 따라서 진실로 善한 존재도 진실로 惡한 존재도 있을 수 없기 때문이다.

이상에서 우리는 聖人이 실행하는 無爲의 정치가 어째서 가장 이상적인 방법인가를 알 수 있게 되었다. 요컨대 無爲란 모든 존재가 자발적으로 그들이 지니고 태어난 본성과 조화를 이루고 살아가는 것이며, 의도적, 인위적인 행동을 제거함으로써 道의 질서를 어지럽히지 않게끔 하는 진실한 행위이다. 이 과정에서의 聖人의 역할은 비록 능동적인 것은 아니라 하더라도 결코 소극적인 것은 아니다. 왜냐하면 聖人이 자신을 道와 일치시키고, 道가 만물을 생산해 내는 功能을 가진 것이라면 聖人 역시 道와 마찬가지로 생명의 주체인 동시에 생명의 원천이라고 할 수 있기 때문이다.

Ⅲ. 佛敎의 理想世界

死後의 人間은 어떻게 될 것인가에 대해 야그나발키아는 이렇게 묘사하고 있다.

“그리고는 지식과 사업, 그리고 또한 그가 이전에 쌓았던 경험까지도 그를 사로잡았다. 마치 幼蟲이 앞사귀의 끝까지 기어올라가고 나면 다시 다시 또하나의 앞사귀에 달라붙어서 그쪽으로 넘어가고 말듯이, 영혼이란 것도 또한 肉身을 뿌리치고 無知도 떨쳐버리고 나면 또 다른 始初를 向해서 움직여감으로써, 마침내는 그편으로 아예 옮겨가 버리고 만다. 마치 金細工師가 어떤 그림을 소재로 삼고 거기서 또 다른 새롭고도 더 아름다운 形相을 가꾸어 나가듯이 영혼도 또한 肉身을 벗어나서 無知를 떨쳐버리고 나면 어떤 새롭고도 더 아름다운 형상 --그것이 父像에 관한 것이든 아니면 神像이나 혹은 그밖의 存在에 관한 것이든간에-- 을 창조하게 마련인 것이다... 말하자면 그가 어떠한 상태를 헤치면서 살아왔던가 하는 데 따라서 來世에

서의 그의 운명도 左右된다는 것이다. 즉 善을 행한 자는 善人으로 태어날 것이고, 惡을 행한 자는 악인으로 태어날 것이며, 또한 聖스러운 일을 한 사람은 聖人으로, 그리고 그릇된 일을 한 사람은 그릇된 인간으로 태어날 것이다.”

質的인 면에서 본 정도의 高下는 차치하고라도 현실생활을 통한 시련을 뚫고 끊임없이 새로운 인간으로 태어날 수 있으리라는 희망을 품는다는 것은 모든 존재마다에 附着된 苦惱로 가득찬 현실을 어느만치라도 투시할 수 있는 사람에게는 역시 穩當치 못한 것으로 생각되는 것이 사실이다. 그리하여 모든 俗世의 인간은 어떤 善한 생활태도에 의하여 더 높은 단계에서 스스로를 復活시키려고 노력할 것이 아니라, 오히려 죽음과 부활이라고 하는 間斷없는 순환고 交着상태에서 완전히 脫皮하는 일에 전념해야만 할 것이다. 이것이 解脫(Moksa)에 관한 사상이다. 고통의 세계에서 완전히 벗어나 윤회의 세계를 벗어나는 것이 바로 불교의 가장 궁극적인 목적이기도 하다.

이와같이 새로운 實存을 向한 연결체이자 동시에 이 실존을 결정하는 것을 業(Karma)이라고 한다. 一切의 行동을 止揚하거나 自己外化 또는 生의 意志의 극복이 곧 해탈을 위한 선결조건이 된다. 그러나 이것만으로는 부족하다. 거기에는 지식과 達觀이 곁들여져야만 한다. 즉 無常의 의미를 파악한 자만이 해탈의 경지에 들어설 수 있다. 여기서의 지식이란 바로 아트만과의 一體性을 의미한다.

인도인들은 전통적으로 인간이 마땅히 추구해야 할 4가지 가치를 말한다. 욕망, 부, 의무, 해탈.

그러나 인도철학의 지배적 관심사는 무엇보다도 해탈의 추구에 있다. 즉, 어떻게 하면 인간이 고통스럽고 유한하고 속박된 삶을 초월하여 절대적이고 영원한 자유를 얻을 수 있는가 하는 것이 인도인의 철학적 사유의 배후에 깔려 있는 최대의 관심사라는 것이다.

한편 인간과 세계의 관계를 표현하는 공식으로 12處說이 있다. 우선 主觀으로서 眼, 耳, 鼻, 舌, 身, 意가 있고 이 주관에 각각의 객관이 있는데 色, 聲, 香, 味, 觸, 法이다. 전자를 根(주관)으로 하고 후자를 境(대상)으로 하여 우리의 인식이 성립한다. 이것을 六識說이라 하고 합쳐서 18界說이라고도

한다.

또 禪定의 힘으로 향상하는 단계에서 윤회의 세계를 나누는 것이 欲界, 色界, 無色界의 三界로서 각각 ‘욕망 집착으로 가득찬 세계’, ‘욕망은 끊었으나 육체가 남아 있는 세계’, ‘육체를 가지지 않고 정신적 요소만으로 된 세계’를 의미한다.

또한 인도철학에서는 모든 존재자를 구성하는 궁극적 요소를 ‘다르마(Dharma)’라고 하는데, 이 다르마는 무수히 많이 있는 것으로 생각되었다. 다르마가 무엇이냐에 대해서는 다양한 견해가 있으나 불교에서는 다르마란 영혼이나 혹은 그밖의 어떤 생명체가 아니고 무생명적이라는 점은 반드시 지적되어야 한다. 그래서 ‘다르마’의 번역도 ‘비영혼적인 것’, ‘근원적인 법’ 등으로 된다.

그렇다면 諸神을 포함한 一切의 생명체 등도 생명력이 없는 다르마에 의하여 구성된 것으로 생각해야 한다. 또 우리의 삶 또한 무생명적인 다르마의 복합체로 생각하여야 한다.

또 다르마는 持續的, 永續的인 것이 아니라 발생했다가 곧 소멸하는 어떤 無常한 것으로, 도대체가 常住不變하는 것이란 존재하지 않음을 가리키는 것이기도 하다. 오직 제행무상과 제법무아 속에 다르마가 있을 수 있을 뿐이다. 우주는 ‘無常의 연속’에 지나지 않는다. 여기에는 불교의 독특한 시간관이 전제되어 있다.

흔히 서양적 시간관은 과거로부터 시작해서 현재라고 불리는 한 점을 거쳐서 다시 미래로 이어지는 어떤 지속적인 것을 시간으로 보는 데 반하여, 불교에서는 시간의 경과가 상호 연관적인 流動性을 띤 것이 아니라 순수한 개별적 契機가 서로 단절된 상태에서 이어지는 異時的 繼起性을 뜻할 뿐이다. 이러한 시간관을 바탕으로 불교는 하나의 거대한 否定의 思想을 낳았다. 거기에는 아무런 神도, 창조주도, 자아도, 항구적 존재도 그리고 불멸의 영혼 따위도 인정되지 않는다.

부정을 통한 궁극적 긍정을 도모하는 것이 불교의 본질이다.

그러나 모든 다르마의 발생과 소멸은 불규칙하게 진행되거나 혹은 단순히 우연의 지배를 받는 것은 아니고 반드시 하나의 엄격한 因果法則을 따른다.

그러므로 모든 현상은 인과법칙 속에 빈틈없이 매여 있다고 할 수 있다. 이런 점에서는 불교에서도 어떤 항구적인 우주의 법칙이 인정되고 있다고 할 수 있다. 바로 그렇기 때문에 불교 경전에서는 우주법칙을 다르마, 즉 法이라 칭하고 있다.

불다는 우주의 기원이나 본질에 관한 문제에 대해서는 별로 언급을 하지 않는다. 이것을 ‘無記’라고 한다. 대표적 무기에 14종이 있고 다시 4범주로 나누어 볼 수 있다.

① 세계는 영원한가, 무상한가, 영원하기도 하고 무상하기도 한가, 영원하지도 않고 무상하지도 않는가.

② 세계는 유한한가, 무한한가, 유한하기도 하고 무한하기도 한가, 유한하지도 않고 무한하지도 않는가.

③ 영혼과 육체는 하나인가, 둘인가.

④ 如來는 사후에 있는가, 없는가, 있기도 하고 없기도 한가, 있지도 않고 없지도 않는가.

이들 문제에 대해서는 답하지 않는다. 이 無記는 그러나 실제로는 불다 당시 다른 학파들의 우주론 및 인생론에 반대하는 비판적 의미를 가진다. 당시 우주론은 크게 3가지로 대별된다.

① 尊祐化作因說--우주의 창조는 물론, 그 안에 일어나는 모든 현상은 그 원인이 神(尊祐)에게 있다는 견해로서, 정통 바라문의 우주론이 여기에 포섭된다.

② 宿作因說--그러한 원인은 과거에 지은 業에 있다고 보는 견해.

③ 無因無緣說--모든 현상은 아무런 원인 없이 발생한다는 偶然論.

불다는 이상을 3種外道라 비판하고 業說에 의한 불교적 우주론을 제시한다. 그 구체적 내용은 十二緣起說이다.

無明(無知, 맹목성)-->行(意志, 生의 본능)-->識(무의식적 영혼)-->名色(이름과 형태, 개체)-->六入(감각기관)-->觸(접촉)-->受(지각)-->愛(충동, 욕정)-->取(執着, 生의 충동, 生의 집념)-->有(業의 달성, 즉 새로운 實存을 위한 契機)-->生-->老死

이것의 역의 방향도 성립한다.

이 12연기설은 일종의 ‘관계식’이라는 특징을 갖는다. 즉 모든 것을 관계 속에서 파악하는 것이다. 그리고 그 관계의 중심은 ‘의지를 가진’ 인간이다.

인간의 의지적 작용을 불교에서는 業이라고 한다. 그리고 이러한 업에 대해서 그 대상이 나타내는 필연적인 반응을 報라고 한다. 업은 원인이고 보는 결과이다. 우리의 현실은 업보의 인과율에 의한다. 업보의 인과율은 의지적인 인간을 중심으로하는 세계관이다.

이렇게 불교에서는 인과의 법칙을 상호연관적인 十二支로 설명한다. 12지는 과거, 현재, 미래로 나누어 관찰 할 수 있다. 1과 2는 과거에 속한다. 3에서 9까지는 현재이다. 이제 여기서는 하나의 새로운 존재를 향한 전제조건이 마련됨으로써 모든 업은 원인과 결과의 법칙에 따라서 어떤 새로운 존재 속에 계속 작용하며, 11·12는 미래이다.

이런 점에서 불교는 반드시 來世를 필요로 한다. 또한 내세는 현재의 행위에 대한 결과로서 인간 자신의 자발적인 노력에 의해서 미래의 세계는 결정된다.

이러한 불교는 일종의 외래 종교로서 중국이라는 토지에 뿌리를 내리기 위해서는 중국의 전통사상과 결합하지 않을 수 없었다. 그래서 불교는 갖은 방법으로 한위(漢·魏) 이래의 “원기론”을 자체의 신화체계로 받아들여 불교화시키고자 하였다. 한·위 무렵 소승불교를 제창한 안세고(安世高)는 당시의 “원기론”으로 불교의 인생철학을 논하였다. 안세고는 『음지입경(陰持入經)』을 번역하였는데 그 가운데 “오음종(五陰種=五蘊)”을 해석하는 자리에서 “오음종은 신체(身)이다. …또 원기와 같다. …원기는 상(相)을 함유하여 오르내리며 일어 나고 없어지기도 하나 마치면 다시 시작한다. 이렇게 삼계(三界)를 돌고 돌아 끝이 없으므로 종(種)이라 하는 것이다” [五陰種, 身也, …又猶元氣 …元氣相含, 升降興廢, 終而復始, 轉轉三界, 無有窮極, 故曰種] 라 한다. “원기”로 “오음”을 해석하고 “음은 쌓여 모양을 이루는 것(陰爲積貌)”이기 때문에 사람은 “오음” 즉 원기가 쌓여서 이루어진 것이라고 생각한다. 안세고는 불교도이기는 하였으나 원기(즉 “오음”)의 협조를 잘 얻으면 마음이 평온하고 신체에 질병이 없게 되지만 원기의 배합이 잘못되면 신체에 바로 병이 생기게 된다고 여겼다. 신체를 내부의 원기와 협조케 하

려면 반드시 불교의 “안반수의법(安般守意法)”을 받아들여야 한다. 소위 “수의”란 오로지 한 마음으로 의념(意念)이 생기지 않게 하는 것, 즉 온갖 욕망과 번뇌가 생겨나지 못하게 하는 것이다. “수의”의 방법이 “안반”인데, “안”은 숨을 들이 쉬는 것이며 “반”은 내 쉬는 것으로 신선가(神仙家)의 토고납신(吐故納新)과 같은 것이다. 이와 같이 하면 마음이 신명 고요해지며, 마음이 신명 고요해지면 성불(成佛)할 수 있다는 것이다.

동진(東晉 · 317-420) 불교학의 대사인 도안(道安 · 314-385) 또한 원기론을 자신의 대승반야공종(大乘般若空宗)에 받아 들였다. 그는 “오음은 본래 무(無)이다. 본무(本無)의 논의는 유래가 무척 오래된 것이다. 왜 그러한가? 만물이 만들어지기 이전에는 넓고 망망하였을 뿐이다. 원기가 생겨나 조화부림에 이르러서야 군상들이 형체를 이루게 되었다. 형상은 비록 그 바탕이 변화하는 것이나 이러한 권화(權化)의 근본은 자연에서 나온 것이다. 자연 그대로인데 어찌 그렇게 만드는 것이 있을 수 있겠는가? 이로써 말해보면 무는 애초의 변화보다 앞서는 것이며, 공(空)은 형체의 시작이다. 그러므로 본무(本無)라 하지 아무 것도 없는 허황지중(虛豁之中)이라 하지는 않는 것이며 온갖 존재를 생기게 할 수 있는 것이다” [五陰本無，本無之論，由來尚矣。何者？夫冥造之前，廓然而已。至于元氣陶化，則群像稟形。形雖資化，權化之本，則出于自然。自然自爾，豈有造之者哉。由此而言，無在元化之前，空爲衆形之始，故稱本無，非謂虛豁之中，能生萬有也] (『名僧傳抄·曇濟傳』)라 한다. 이것은 이 세상에 존재하는 온갖 사물들은 모두 “원기가 생겨나 조화부림(元氣陶化)” 결과이지 허무한 것으로부터 터무니 없이 생겨난 것은 아니라는 것이다. 그리고 이러한 “도화(陶化)”의 과정은 “자연 그대로인(自然自爾)”것이지 결코 어떤 주재자도 없다. 그러나 “무는 애초의 변화보다 앞서며 공이 온갖 형상의 시작이다.” 따라서 우주의 최종 근원은 “공무(空無)”이지 “원기”가 아니다. 이러한 “본무론(本無論)”은 불교가 피안의 세계를 추구하는데 있어서 이론적 근거를 마련하여 준다.

당대(唐代 · 617-874) 화엄종 제5조(祖)인 종밀(宗密 · 780-841)은 원기론을 불교화한 전형적 작품인 『원인론(原人論)』을 저술하였다. 종밀은 원기론을 소개한 다음 “모든 것이 원기에서 생성되었다고 말하면 홀연히 생기는 신

(神)은 일찌기 습려(習慮)한 일이 없는데 어찌 영아로 하여금 문득 능히 좋아하고 싫어하며 교만 방자케 할 수 있겠는가? 만약 좋아하고 싫어하는 것 등이 갑자기 마음대로 생겨나는 것이라고 한다면 오덕(五德)이나 육예(六藝)도 모두 마음대로 이해할 수 있는 것이니 어찌 (수양의)인연을 기다려 학습하여 이루어진다고 하겠는가? …또한 천지의 기(氣)는 본래 무지(無知)이다. 사람이 무지의 기를 받았으면서 어찌 갑자기 일어나 지(知)가 있을 수 있겠는가? 초목도 모두 기를 받았는데 어찌 지(知)하지 못하는가?” [言皆從元氣而生成者，則蠢生之神，未曾習慮，豈得嬰孩便能愛惡驕恣焉？若言蠢有自然便能隨念愛惡等者，則五德，六藝悉能隨念而解，何待因緣學習而成？…且天地之氣本無知也，人稟無知之氣，安得蠢起而有知乎？草木皆稟氣何不知乎?] 라는 의문을 제기하고 있다. 여기서 종밀은 원기론의 치명적 약점을 붙들고 있다. 즉 무지(無知)의 원기로부터 어떻게 유지(有知)의 인간이 나올 수 있는가? 하는 것이었다. 원기론으로서 이 문제에 대답할 도리가 없다. 종밀은 바로 이것에 의해 인간의 본원은 원기라는 것을 부정한 것이다. 일승현성교(一乘顯性敎 곧 華嚴宗)에서 말하고 있는 “본각진심(本覺眞心)”이 인간의 진정한 본원이라는 것이다. 그는 “처음 유일한 진령(眞靈)의 성(性)은 나지도 없어도 늘지도 줄지도 않고, 변하지도 않는다. …중음(中陰)에 운행하여 모태로 들어가게 되면 기를 받고 질(質)을 받는다. 기(氣)는 줄지에 4대(大)를 갖추고 점차로 제근(諸根)을 이룬다. 마음은 줄지에 4온(蘊)을 갖추고 점차로 제식(諸識)을 이룬다. 10개월이면 만족하여 출생하는 것을 사람이라 이름하니 곧 지금 우리들이 몸과 마음이라 하는 것이 이것이다. 그러므로 몸과 마음에 각각 그 근본이 있어 이 두 가지가 서로 화합하여 바야흐로 한 사람을 이루게 된다는 것을 알아야 한다. …그러나 받은 바 기는 계속 그 근본을 추구하여 가면 곧 혼일(混一)의 원기이다. 일어난 바 마음은 계속 그 근원을 추구하여 가면 곧 진일(眞一)의 영심(靈心)이다. 실(實)을 추구하여 이를 말하면 마음 밖에 다른 법이 없다는 것이다. 원기 또한 마음이 변하는 바에 따라서 전전식(前轉識 즉 1에서 7식까지)이 나타내는 대상(境)에 속한다. 이것은 아뢰야(阿賴耶識)의 상분(相分=인식의 대상)에 섭취되는 바이며, 초일념(初一念)의 업상(業相)으로부터 갈려 심(心)과 경(境)의 둘로 되는 것

이다. 마음은 미세한것으로부터 조잡한것으로 나가게 되고 계속 망계(妄計)하여 업(業)을 짓게 된다. 경(境) 또한 미묘한 것에서 분명한 것으로 되고 계속 변기(變起)하여 천지가 된다(즉 그는(儒道教) 태역(太易)에서 시작하여 다섯 번을 거듭 돌아 태극이되고, 태극은 양의(兩儀)을 낳는다고 한다. 그가 자연의 대도(太道)라고 말하는 것은, 마치 이 진성(眞性)을 말하는 것 같지만 실은 다만, 이 일념(一念 곧 眞如의 일념) 능변(能變 즉 識)의 견분(見分 즉 相分)을 인식하는 작용)이다. 그가 말하는 원기는 이 일념이 처음으로 기동하는 것 같지만, 실은 다만 경계의 상(相)에 불과하다. 업이 성숙하게 되면 부모로부터 두 기를 받아 업식(業識)과 화합하여 사람의 신체를 이루게 된다. 이것에 의하면 심식(心識)이 변현(變現)하는 경계(境)는 두 가지로 갈려지게(分) 된다. 일분(一分)은 심식과 화합하여 사람을 이루고, 일분(一分)은 심식과 화합하지 못하고 천지 산하(山河) 국읍(國邑)을 이룬다. 삼재(三才)는 오직 사람만이 신령하기 때문에 심신(心神)과 화합한다. 불교에서 내4대(內四大)와 외4대(外四大)가 서로 같지 않다고 하는 것은 바로 이것을 두고 한 말이다” [初唯一眞靈性，不生不滅，不增不減，不變不易。…運于中陰，入母胎中，稟氣受質，氣則頓具四大漸成諸根，心則頓具四蘊，漸成諸識，十月滿足，生來名人，卽我等今者，身心是也。故知身心各有其本，二類和合方成一入。…然所稟之氣，展轉推本，卽混一之元氣也。所起之心，展轉窮源，卽眞一之靈心也。究實言之，心外的無別法。元氣也從心之所變，屬前轉識所現之境，是阿賴耶相分所攝，從初一念業相，分爲心境之二。心既從細至粗，展轉妄計，乃至造業。境亦從微至著，展轉變起，乃至天地(卽彼始自太易，五重運轉乃至太極，太極生兩儀。彼說自然太道，如此說眞性，其實但是一念能變見分。彼云元氣如此，一念初動，其實但是境界之相)。業既成熟，卽從父母稟受二氣，與業識和合成就人身。據此則心識所變之境乃成二分。一分卽與心識和合成人，一分不與心識和合，卽成天地山河國邑。三才者，唯人靈者，由與心神合也。佛說內四大與外四大不同正是此也]

(『大藏經』卷四十五)라 한다. 이와 같이 종밀은 원기론을 불교의 신학이론을 가지고 유심주의적인 것으로 바꾸어 놓고 있다. 그는 세계와 생명의 기원 및 사회에 존재하는 부귀 빈천등의 불평등 현상에 대해서도 종교적인 논증을 한다. 여기서 전통적인 원기론은 완전히 불교화 되고 말았다.

본질적 차원에서의 영향관계를 말해보면, 體란 근본적인 것, 제1차적인 것, 용이란 파생적인 것, 제2차적인 것을 의미한다. 《大乘起信論》에서는 비유하기를, “원인과 결과의 관계가 바람과 파도의 관계라면 체와 용의 관계는 물과 파도의 관계이다”라 하고 있다. 즉 인과관계에서는 因果別體이지만 체용관계에서는 體用一致이다. 이미 그 체가 있으면, 즉 그 용이 있다. 용을 말하면 체가 아니며, 체를 말하면 용이 아니다. 용에는 興과 廢가 있어도, 체에는 生도 滅도 없다. …체와 용은 불지도 않고 떨어지지도 않는 관계(不離不卽)에 있다.”

또한 체용의 논리는 조물주라는 관념을 갖지 않는다. 불교의 체용논리는 중국 고유의 관념과 습합하여 하나의 독특한 세계관을 형성하였다. 郭象은 莊子の “物物者非物”을 주석하는 자리에서, “孔子는 천지는 언제나 있어서 없었던 때가 없다고 한다. 다만 無가 화해서 有로 될 수 없을 뿐만 아니라 유도 역시 화해서 무로 될 수가 없다. 천지가 먼저 없다고 하고서 지금 있다는 것은 있을 수 없다. 애초에 사물에 앞설 수 있는 것은 무엇일까. 사물에 앞선 것을 陰陽이라고 해보자. 그러나 음양도 이른바 사물이다. 자연을 앞선 것으로 해볼까. 그러나 자연이란 사물이 스스로 그런(物之自爾) 것일 뿐이다. 至道가 앞선다고 해보자. 지도란 요컨대 至無이다. 이미 無인 이상 앞설 리가 없다. 그러면 사물에 앞서는 것은 무엇일까. 사물은 더구나 계속 있어서 그치지 않는다. 분명히 사물의 있음은 사물이 스스로 그런(物之自然) 것으로서 그렇게 하도록 하는 것은 없다는 것이다”라 하였다. 이러한 세계관은 이미 魏晉 무렵의 사상계의 상식이었는데, 이를 논리형식으로 옮겨보면 체용이 도이다. 불교에서 특히 체용이론에 관한 설명이 자세한 것으로서는 天台와 華嚴이다.

IV. 도통진경의 이상세계

“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 출발할 수 있다. 즉, 조선후기의 현실은 지배층과 피지배계층의 고착된 갈등관계 구조뿐만이 아니라 척사와 개방의 갈등 및 그에 상응하는 문화접변현상, 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)

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의 강조. 형이상 = 道에서 탈피하여 형이하=器의 분리에 의한 자립화 내지는 그것을 논거로 하는 西器 및 西法의 수용(강재언 : 한국의 개화사상 P.7)이 실학 개화사상의 조류라고 한다면 이것에 대한 안티·이데올로기로서의 동학의 출현도 그 궤적을 형성하고 있다고 볼 수 있다. 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. (윤이흠. 한국종교연구 p105)

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 ...” (전경 교법 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 나으며 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.” (전경 행록 52장 38절)

이러한 증산의 天下皆病觀은 현실의 한계상황을 중층적구조로 해석하면서 ‘無道에서 비롯된 사회적 모순을 인식하고 있음을 알 수 있다. 결국 이러한 인식하에서 그 극복방법에 대한 해법이 증산의 사상체계에서 제시되고 있음을 알 수 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.(한국종교협의회 편 한국사회와 종교 P.147)

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.(노길명, 한국의 신흥종교 PP. 309-310)

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. (김 탁, 증산 강일순의 공사사상 P. 81)

그러나 이러한 자유방임주의적 태도에서 기인되어지는 다양한 형태의 가치관의 혼재는 인류를 파멸위기로 몰아넣기도 한다. 증산은 이러한 혼란상

을 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 견지려는...” (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 재겁에 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 56절)

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.(김탁, 앞의 책 P. 130)

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.

V. 맺는 말

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.

【참고문헌】

- 『典經』 대순진리회 교무부 편, 대순진리회 출판부
- Frederick J. Streng, 鄭鎮弘 譯, 宗教學 入門, 大韓基督教書會, 1975
- 鄭鎮洪, 종교학 서설, 전망사, 1980.6 岸本英夫, 宗教學, 김영사, 1983
- Radhakrishnan, Eastern Religions Western Thoughts, Oxford University Press.
1939
- 라다크리슈난, 라주편저, 郭徹 譯, 인간이란 무엇인가 ?, 동문출판사, 1979
- 中村元, 김용식 外 譯, 印度思想史, 서광사, 1983
- J. Hick, 황필호 譯, 종교철학개론, 종로서적, 1981
- E. Fromm, 金相日 譯, 도전받는 절대자, 진영사, 1975
- 서광선, 宗教와 人間, 이대출판부, 1975
- Frederick Sontag, 하느님 - 그 현대적 논의, 도서출판 主流, 1984
- 金勝惠, 『原始儒教』, 서울, 민음사, 1990
- 金忠烈·孔繁 外, 孔子思想과 21세기, 서울, 東亞日報社, 1994
- 唐端正, 『先秦諸子論叢』,臺北, 東大圖書公司, 1981
- 董作賓 著·이형구 譯, 『갑골학 60년』, 서울, 민음사, 1993
- 勞思光, 『中國哲學史』(一),臺北, 三民書局, 1982
- 林火旺, 『종유가우환의식논지행문제』,臺北, 正中書局, 1981
- 牟宗三, 『名家與荀子』,臺北, 學生書局, 1982
- 方東美, 『原始儒家道家哲學』,臺北, 黎明文化事業公司, 1993
- 徐復觀, 『中國思想史論集』,臺北, 學生書局, 1979
- 徐復觀, 『中國思想史論集續編』,臺北, 時報文化出版事業有限公司, 1982
- 강재언 한국의 개화 사상 비봉출판사
- 이이화 조선후기의 정치사상과 사회변동 한길사
- 노길명 한국의 신흥종교 가톨릭신문사
- 노길명 한국 근대사회변동과 증산종교 운동 95' 한.일 종교학술 심포지
움 원광대 종교문제연구소
- 윤이흠 한국종교연구 집문당

김흥철 한국 신종교사상의 연구

윤재근 한국 근대사회변동과 대순사상 97' 한·일 종교 학술심포지움
대진대 대순사상 학술원

김 탁 증산 강일순의 공사사상(박사학위 논문)

조명기 한국사상의 심층연구 우석