

解冤相生の 宗敎學的 理解

尹起鳳*

目次

I. 序論	III. 해원상생의 종교윤리적 특징
II. '宗敎'개념의 다양성	1. 종교 윤리의 특징
1. 종교적인 경험	2. 「典經」에 나타난 해원상생의 特性
2. 宗敎 理解의 方法	IV. 해원상생의 종교적 특징
3. 宗敎的인 삶의 이해 방법	V. 結語

I. 序論

현대 사회의 양태는 동·서간의 교류에 의해 다양한 모습으로 나타나고 있으며, 다원화된 특징을 가지고 있다. 어느 한 사상이 모든 사람에게 보편적으로 받아들여지지도 않으며, 종교 역시 어느 한 종교가 지배적인 경우는 보이지 않는다. 서양에는 동양의 종교가 확산되고 있으며, 동양에는 일찍부터 서양의 종교가 들어와 세력을 확장하고 있다. 이러한 모습은 동·서양의 종교가 각기 발생하고 성장한 토양을 벗어나서 전혀 이질적인 환경에 적응하여 뿌리를 내렸고, 내리고 있다는 것을 알 수 있다. 우리의 경우도 예외는 아니어서, 기독교가 조선 중기 이후로부터 유입되어, 현재에는 사회에 지대

* 대전대학교 대순종학과 교수

한 영향력을 미칠 수 있는 세력을 가지고 있다. 또한 기존의 사상이며, 종교인 유교와 불교 그리고 체계화된 모습이나 조직화된 종교의 모습을 가지고 있지는 못하지만 도교 등의 영향이 여전히 남아 있으며, 앞으로도 그러한 영향이 증대될 것인지 아니면 감소될 것인지는 속단할 수 없는 문제다.

동·서양의 종교가 동시대에 여전히 개인적인 측면에서나 사회적인 측면에서 영향을 미치고 있다는 것은 사회의 整體性 (identity)을 이해하는데 복잡한 문제를 야기시킬수 있다. 전통 문화의 쇠퇴함으로써 기존의 사상이나 종교가 제 역할을 하지 못하고, 그렇다고 서양에서 유입된 서구 문화가 우리의 전통 문화를 대체하지 못한 상황에서 우리 문화의 정체성이 뚜렷하지 못하게 되는 것은 당연한 일이다. 문제는 문화적으로나 종교적으로 다원화된 사회에 있어서 우리 민족의 정체성을 찾을 수 있는 문화와 종교가 있는냐는 것이고, 있다면 그러한 문화와 종교 속에 들어 있는 사상은 어떠한 내용을 가지고 있으며, 그것은 다원화된 사회에서 어떤 의미를 가지고 있는가 하는 것이다.

우리 사회의 정체성의 위기는 먼저 구한말 시기에 있었다고 생각된다. 이전 까지 서양의 문물을 접하지 못했던 상황에서 발전된 물질 문명을 앞세워 들어온 서양의 문화는 우리의 전통을 의심케 하기에 충분했을 것으로 보여진다. 당시의 중국에서도 서양의 문물을 받아들이고 이제 까지 지탱해온 전통을 부정하는 경향이 증가하고 있었다. 이러한 상황은 동양의 문화권이 우물 안 개구리격이었던 과거의 분위기를 생각할 때 당연히 감내할 수밖에 없는 문화적 충격으로 보여진다. 동·서 문화의 만남에서 앞선 물질 문명에 압도 당한 동양의 문화는 자신감을 상실하게 되고, 자신을 비하하는 어리석음에 빠지게 된다. 이러한 시기에 민족의 자존심과 문화적 전통을 지키려는 선각자들이 등장하게 된다. 많은 선각자 중에서 증산은 가장 우리 문화의 정체성을 지키려는 노력을 기울인 선각자로 생각되며, 그의 사상 중에서도 '解冤相生'은 가장 우리 문화의 정체성을 보여주는 사상이라고 생각한다.

그러므로 본 논문에서는 이러한 문제에 대해서 우리 민족의 整體性 (identity)을 보여주는 解冤相生을 바탕으로 어떠한 내용이 그러한 정체성을 보여주며, 현대의 다원화된 사회에서 어떠한 종교적인 의미를 갖는지를 살

퍼 보고자 한다.

Ⅱ. ‘宗教’ 개념의 다양성

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. 동일한 용어를 사용한다하더라도 사용자의 의식에 따라 그 의미는 전혀 새로운 것이 될 수도 있다. 이러한 점은 상제께서 사용한 용어인 ‘解冤’의 의미를 보아도 그렇다. 이해하기에 따라서 ‘解冤’이라는 용어는 무속이 사용한 의미로 해석하기도 한다. 즉, 무당들이 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. 본 논문에서 다루고자 하는 주제인 ‘解冤相生’의 개념도 상제께서 사용하실 때는 그 의미가 많이 변화된 것으로 보아야 할 것이다.

또한 이러한 용어상의 변화된 의미를 이해하기 위해서는 그 시대의 전통적인 사상과 시대상황에 따라 전통 사상이 어떻게 변모하는가를 살펴 보아야 한다. 특히 구한말이라는 시대적 상황은 급변하는 시기이므로 보다 더 세심한 주의가 필요할 것이라고 생각된다. 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 문명과 그렇지 못한 문명과의 접촉이라는데에 있다. 더군다나 국가의 운명 조차도 예측할 수 없는 절대적 절명의 위기에 봉착한 상황은 이전에는 경험하지 못한 전혀 새로운 것이다. 어느 한 부분의 변화가 아니라 그야말로 세계관을 바꾸어 놓는 변화 앞에서 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. 우리는 이러한 사상을 이해하기 위해서는 먼저 종교가 과연 무엇을 의미하는지를 살펴보아야 할 것이다.

‘종교’라는 말은 사람마다 제각기 다른 이미지를 마음에 떠오르게 한다. 어떤 사람들에게는 그 말이 신을 믿는 것, 혹은 머리를 숙이고 기도하는 것을 의미하고, 어떤 사람들에게는 눈을 감고 깊은 명상에 잠기는 것을 뜻하기도 한다. 그런가 하면, 어떤 사람들에게는 ‘계시’라든가 ‘부처(佛陀)의 본성’에 대한 논의를 의미하는 것이기도 하고, 미신 혹은 기껏해야 어떤 ‘전통적인 견해’에 불과한 것이기도 하다. 그러므로 대체로 인간의 종교적인 삶을 연구할 수 있다고 하는 그 가능성이나 그 연구의 중요성, 그리고 그 연구 방법은 그가 ‘종교’를 어떻게 명명(命名)하는가 하는 그 개인의 경험에 의존하고 있다.

누구나 인간의 종교적인 삶을 살펴보려는 사람들은, 정신적으로나 혹은 감정적으로나 이미 조건 지워진 자료들을 다루게 된다. 그런데 자료들이 그처럼 조건지워져 있다고 하는 사실은 종교에 대한 이해를 제한하기도 하지만, 동시에 이미 자기 안에서 형성된 이전의 이해를 초월할 수도 있게 해주는 것이다. 일반적으로 스스로의 종교관(宗教觀)에 대하여 자의식(自意識)을 가지고 종교에 대한 이해를 좀 더 확대하려면 종교적인 삶을 해석하는 두 개의 극단적으로 대립되는 입장을 사회 속에서 발견할 수가 있다. 그 첫째는 종파적인 해석이다. 이 해석은 특정한 사람들의 집단이 권위적인 것으로

받아들이는 그러한 입장(흔히 교리적인)에다 종교적인 경험의 의미와 가치를 한정시키는 것이다. 둘째는 '종교'라고 인정되는 모든 것에 대한 무관심한 태도이다. 그와 같은 태도는 인간의 모든 이전의 경험은 이 이상 진리의 타당한 원천 될 수가 없다는 주장에 근거하고 있다. 이 후자의 경우, 종교는 단순히 경건이라든가 도덕주의라든가, 혹은 지적인 사색 등으로 환원되고 만다.

위에 말한 두 가지 태도 중에서 어느 것에도 만족하지 못하는 사람들이 있다. 이들은 자연히 종교란 무엇인가에 대한, 그리고 종교가 의미하는 것에 대한 더 깊은 해답을 얻으려고 노력하게 된다. 그런데 종교를 이해한다고 하는 것은 간단한 일이 아니다. 그것은 많은 문제들을 내포하고 있다. 무엇보다도 종교 이해를 위해서는 먼저 우리가 어디에 있는가 하는 역사적인 위치를 알아야만 한다. 뿐만 아니라, 우리가 자기 이해를 위해 사용하는 도구가 무엇인가도 알지 않으면 안 된다. 우리는 지금 '종교'가 인간의 한 표현으로서 객관화되고 연구되는 그러한 시대에 살고 있다. 이와 같은 일이 오늘날 가능한 것은, 각기 다른 문화 속에 있는 인간들이 서로 다른 종교 형태를 지니고 있다는 사실을 우리 모두가 인정하고 있기 때문이다. 다시 말하면, 그 중의 어느 한 형태를 어느 다른 형태에 반대하면서 방어해야만 한다는 필요를 자동적으로 느끼지 않고도 그 서로 다른 종교 형태를 비교할 수가 있기 때문이다. 이제는 대부분의 사람들이 아득한 옛날로부터 약 2세기 전까지만 해도 당연한 것으로 여겨온 태도 - 즉 자기 문화의 전통적인 종교 형태는 인간이 그의 삶을 사는 유일한 관계상황이라고 하는 태도 - 를 이 이상 더 당연한 것으로 받아들이지를 않게 되었다. 오히려 종교를, 자기에게 기여하는 여러 삶의 요소 중에 있는 또 하나의 권위적인 요소라고만 이해하고 있을 뿐이다. 인간은 자기 문화가 지난 종교 형태에 참여할 수도 있고, 참여하지 않을 수도 있는 위치에 서 있는 것이다. 그리하여, 오늘날에는 '종교'를 재정의(再定義) 하고, 종교의 본질에 대한 새로운 전제를 설정하며, 종교를 다른 표현 형태로 개작하려는 시도가 이루어지고 있다. 종교는 삶의 유일한 차원이 아니라, 여러 차원 중에 있는 하나의 차원으로 받아들여지고 있는 것이다. 즉, 우리들이 살고 있는 이 시대는 이처럼 종교적인 삶

의 의미를 재정의하고 있다는 데에 그 특징이 있다.

그러나 인간이 여전히 종교에 대한 물음과 더불어 이 같이 씨름을 하고 있다는 사실은, 단순히 문화적인 형태와는 동일시 할 수 없는 관심, 즉 '종교적인 관심'이라고 밖에 표현할 수 없는 인간의 감성(感性)이 지닌 어떤 측면이 우리에게 본질적으로 내재해 있음을 암시해 주고 있다. 종교적인 관심이란 실제적인 것이다. 그것은 존재의 가장 깊은 의미를 '물음' 뿐만 아니라 또한 그 물음에 대답하고 그 의미를 노출시켜 주는 것이기 때문이다. 그런데 존재의 문제는 달리 표현하면 인간이 어떻게 '실재적'(real)일 수 있느냐 하는 것이다. 그리고 '실재적으로' 되어진다고 하는 것은 참된 것과 올바른 것을 '아는' 것, 그 참된 곳에 대한 앎을 (목적 있는) 의도(意圖)로 전이(轉移)하는 것, 그리고 이 의도들을 '완성하기 위한 수단'을 가지는 것을 의미한다. 그러므로 인간은 존재로부터 어떤 의미를 파악하려 할 때 다음과 같은 가장 핵심적인 물음들을 묻게 된다.

어떻게 인간은 자유로와질 수가 있는가? 무엇이 옳은 것인가? 어떻게 하면 나 자신이 일상적이고 순간적인 실존에 참여하면서도 참된 목표를 실현할 수 있는가? 어떻게 나는 나 자신이 실재적인 때는 언제이고 그렇지 않은 때 - 즉 삶이 무엇을 향한 것인가를 참으로 깨닫고 있지 못하는 때 - 는 언제인지를 알 수가 있는가? 언제 나의 개인적인 경험은 과연 실재의 참된 모습을 보여줄 것인가? 내가 삶을 판단하는데서 하나의 과오를 범했다고 인정하고 그것을 수정했을 때, 그 때 이루어지는 그 과오의 '수정'이 또 하나의 과오가 아니라는 것을 나는 어떻게 확신할 수 있겠는가? 어쩌면 나의 경험이란 겉치레 뿐인지도 모른다. 내 눈을 벗어나는 더 큰 어떤 것 혹은 더 깊은 어떤 것이 있는지도 모르지 않는가?

바로 이러한 물음들과 더불어 인간은 그의 일상적인 삶으로부터 종교적 인식의 순화된 분위기 속으로 차츰 '들리워 올려'지는 것이다.

논자는 인간이 종교적인 물음에 대하여 답해 온 여러 다른 태도들을 살펴 보려고 한다. 그러나 그렇다고 해서 그 대답이 옳으냐 그르냐 하는 것을 판단하려는 것은 아니다. 종교에 대한 '객관적인' 연구는 하루 아침에 이루어질 일이 아니다. 이미 그것은 종교적인 삶의 본성과 형태를 살펴보는 데 바

쳐진 거의 1세기에 걸친 학문적인 전통을 따르는 일이다. 따라서 이러한 연구에 대한 관심은 종교적 실천이나 신앙에 대한 관심과는 아주 다른 것이다. 종교에 대한 객관적인 연구는 종교적인 상징과 제도에 의하여 표현된 모든 것을 이해하려는 노력이다. 그런 까닭에 그것은 인간의 표현에 대한 어떤 다른 학문과도 비교, 병행될 수가 있는 연구인 것이다.

인간의 표현을 이해하려면 그 입장의 의도가 어떤 것이든 우선 인간이 무엇인가에 대한 가정(假定)이 필요하다. 필자는 인간은 상징을 만드는 동물이라고 하는 입장에 서겠다. 이 말은 곧 인간의 자기 이해는 그것이 이 논문에서 발견되는 것이든, 시나 과학이나 역사 속에서 발견되는 것이든 간에 이미지, 개념, 혹은 사유 형태(思惟型態)의 사용을 필요로 하고 있다는 것을 의미한다. 그러한 이미지나 개념 혹은 사유 형태가 인간에게 되돌아와 인간으로 하여금 그것들 속에 내포된 한계와 일치하는 한에서만 삶을 경험하도록 강요하고 있는 것이다. 그런데 이 가정은 두 가지 직접적인 함축된 의미를 가지고 있다. 첫 번째 함축적인 의미는 이 가정과 종교를 연구하려는 사람과의 관계에 관한 것이다. 누구나 해석자는 자기 물음 속에 내포되어 있는 가정과 조건이 볼 수 있도록 허락하는 것만을 볼 수 있다. 그렇기 때문에 인간은 자기의 이념, 즉 그가 사용하는 개념과 그의 경험적인 용적(容積)이 자기의 지각(知覺) 밖에 있는 종교적인 삶의 역동성(力動性) 및 내적인 특성과 일치하지 않을 수도 있다는 가능성과 늘 부닥치고 있는 것이다. 이런 입장에서 볼 때, 종교에 대하여 어떤 것을 묻느냐 하는 그 물음의 종류는 비록 부분적이기는 하지만, 채택할 수 있는 해답을 이미 결정하고 있는 것이나 다름이 없다.

두 번째 함축적인 의미는 인간의 모든 표현은 인간 자신에 대한 어떤 것을 이야기하고 있다고 하는 사실이다. 인간이 스스로를 표현하기 위하여 사용하는 상징들은 자기 실재(自己實在)의 한 부분이다. 비록 인간이 자기가 이러한 상징화(象徵化)가 부적당하다는 것을 느낀다 할지라도 그 상징들은 결코 어떤 건드려지지 않는 내적인 실재의 주위에서 떠돌아 다니는 피상적인 표현 그것만은 아닌 것이다. 그 상징들은 인간의 자기 인식이 지닌 그 역동성(力動性), 가변성(可變性), 생동성(生動性)의 한 부분을 이루고 있다 그

러므로 종교 연구에서 다루어지는 인간을 표현하는 상징이나, 구조나 형(型)들을, 다만 외부적인 형태로만 드러나는 그러한 피상적인 것으로 간주해서는 안 된다. 오히려 그 형(型)이나 구조들을 통하여 인간은 자기를 알고 자기와 타인과의 관계를 맺으며 후손에게 어떤 깊은 영향을 남겨줄 수가 있는 것이다. 그러므로 그것은 실재하는 힘이다. 인간이 하는 모든 것, 인간이 만드는 모든 것, 인간이 웃는 까닭, 인간이 울부짖는 이유, 우울해지고 환희작약하는 인간의 느낌들- 이 모든 것은 우리가 '실존'(實存)이라고 부르는 직물(織物)을 짜는 실들이다.

1. 종교적인 경험

하나의 종교 안에서 발견되어지는 경험만이 아니다. 인간의 종교적인 삶이 지닌 기본적인 특성과 형태를 연구하고 인식하려 할 때 제일 먼저 부딪치는 것은 종교 현상의 범위가 무한하다는 사실이다. 이 무한한 범위를 신중하게 고려하기 위해서는 무엇보다도, 모든 종교적인 표현이 자기 자신의 종교 경험과 같든지, 또는 그것이 유대교나 기독교와 같은 하나의 역사적인 종교적 전통에 대한 신학적인 관심과 일치한다든지 하는 개념을 초월하지 않으면 안 된다. '우리의' 종교적인 전통 속에서 발견된 가장 중요한 질문의 형식 자체가 필연적으로 다른 종교들 속에서 인간에게 접근해 나가는 도식일 수 없을지도 모른다는 사실을 인식해야만 하는 것이다. 이러한 종교 경험의 다양성(多樣性)을 이해하기 위해서는 먼저 종교적인 지각(知覺)에 이르는 '다양한 가능성'이 있을 수 있다는 가정을 허락하지 않으면 안 된다. 이 말은 비서구적(非西歐的) 종교 전통 속에 있는 종교 경험의 중요한 의미를 지각(知覺)하기 위해서는 전통적인 기독교나 유대교가 지닌 종교적 물음들을 재서술하지 않으면 안 되리라는 것을 뜻하는 것이다.

종교적 상징의 다양성은 인간이 무엇인가에 대한 상이한 이해만을 마련하는 것이 아니다. 그것은 또한 인간의 삶이 지닌 상이한 차원들(예를 들면, 이성이라든가 심미적인 인식이라든가 하는)은 상이한 종류의 의미에 도달하는 통로가 되고 있다는 사실을 암시하기도 하는 것이다. 서로 다른 종교적

인 견해가 있을 뿐만 아니라 종교성의 의미를 지각(知覺)하고 실현하는 데에도 그렇게 상이한 '과정들'이 있다고 하는 것이다. 예를 들면, '신'이라든가, '착함'이라든가 하는 개념은 서로 다른 관계상황에 따라 각기 다른 것을 의미한다. 전체적인 종교적 방향 지향이 다르기 때문이다. 과거에는 '종교'란 '거룩한 것을 아는 것', 무한과의 신비적인 합일, 올바른 삶과 실천, 혹은 어떤 특정한 종교적인 의식(儀式)등과 동일시되어 왔고, 그러한 종교적인 삶의 각 형태들은 그를 신봉하는 사람들에 의하여 '가장 순수한' 종교적인 표현으로 간주되어 왔다. 그러나 이제 우리는 그 여러 형태중의 어느 특정한 하나의 형태가 과연 종교의 내재적인 특성, 즉 다른 형(型) 속에서도 발견될 수 있는 종교적인 삶의 특이한 의미를 완전히 표현할 수 있는가 없는가를 물어야만 하는 것이다. 그러나 여기에는 중요한 문제가 있다. 즉 거룩한 것 앞에서 느끼는 외포(畏怖)와 이플리움의 감정이라고 정의되든 거룩한 제의(祭儀)의 상징적인 행위라고 정의되든, 모든 종교 형태를 하나의 포괄적인 이해가 가능한 형태로 정의하게 되면, 비록 그것이 보편적인 종교 정의(宗教定義) 내부에 포함된 것이라 할지라도, 상이한 형태 속에서 발견되는 제각기 다른 종교성의 그 특수성을 상실하게 되고 만다고 하는 사실이다. 그러나 일단, 우리가 어떠한 해설자이든지 간에, 구체적인 종교적 표현들 사이에 있는 수많은 차이를 존중하고, 상이한 형태나 형(型)의 종교성이 있을 수 있다는 가능성을 인정함으로써 하나의 형(型)이 지닌 순수한 모습이 다른 형(型)과 대조적으로 드러날 수 있어야만 한다는 것을 분명히 지적할 수만 있다면, 그러한 자의식(自意識)을 가지고 종교 일반의 이미지 - 즉 종교 표현의 어느 한 가지 형태와 동일한 것이 아니라, 하나의 종교 표현을 또 다른 종교 표현과 연결시키기 위한 실제적인 필연으로 넓게 이해된 이미지 - 를 형성하는 것은 결코 부정적인 의미를 지닌 것일 수만은 없다는 사실을 지적하고 싶다. 왜냐하면 이러한 이미지는 여러 종교 표현의 형태들이 종합된 것이기 때문이다. 따라서 그 이미지의 타당성은 특정한 혹은 구체적인 종교 표현에 대하여 어떤 질문을 제기하는 데 있어서, 그 이미지가 얼마나 유용하나 하는 그 유용성 여부에 근거하고 있는 것이다. 그러므로 이러한 종교 상(像) 혹은 종교 정의는 특별한 내용을 지니는 것이 아니다. 다만 '형

식적'인 정의일 뿐이다. 즉 인간의 삶의 한 영역을 한정한다거나 최종적인 종교 정의를 규정하는 것이라기보다는 오히려 탐구자가 지닌 질문의 성격이 어떤 것인가를 지시하는 것일 뿐이다.

이제 상술한 바에 근거해서 다음과 같은 작업 가설적인 정의를 제안해도 좋을 것이라고 생각한다. 첫째로 종교는 '궁극적인 변화의 수단'이라고 정의할 수 있다. 이것은 인간의 지각이 지닌 '종교적' 특성에 그 초점을 두고 있으며 적어도 두 가지 요소를 내포하고 있다. 그것은 궁극성과 효과적인 힘이라고 하는 것이다. 어째서 어느 행위는 '선'하고 또 어떤 행위는 '악'하냐 라든가, 왜 인간은 고통을 당하고, 어째서 인간은 자기 반성을 하는가 하는 물음은 이미 어떤 특정한 유(類)의 해답을 추구하고 있는 물음들이다. 물론 이러한 질문들은 인간의 실존을 조건지우는 여러 요인들 중에 있는 어떤 한두 가지 요인을 설명함으로써 대답되어질 수도 있다. 예를 들면, "사회는 우리로 하여금 어떤 규칙에 의하여 행동할 것을 요구하고 있다"라든가, "인간은 언제나 어떤 심리적인 한계와 필요를 지니고 있다"라든가, "인간의 경제적 생산성은 아주 낮아서 육체적 실존에 대한 두려움을 지니지 않을 수 없다"든가 하는 설명이 그러한 것이다. 이러한 해답들 자체를 생각해 보면 이 해답들이 결코 어째서 인간이 그렇게 행동하고, 어째서 하필이면 그렇게 사고하는가 하는 데 대한 물음에 부적합한 것은 아니다. - 그러나 그러한 대답들이 인간의 존재에 대한 물음을 예리하게 파헤친 최종적인 것은 아니라고 하는 사실을 우리는 알지 않으면 안 된다. 그리고 그것을 아는 것이야말로 참으로 결정적인 일인 것이다. 다시 말하면, 그 대답들은 인간이 사는 터전이나 '궁극적인 관계 상황'을 드러내고 있는 것은 아니라는 사실을 인식해야 하는 것이다. 그런데 만약 위의 물음들에 대한 '종교적'인 해답을 이해하고 싶다면, 우선 우리는 종교적인 해답 배후에 있는 가설들에 대하여 민감하지 않으면 안 된다. 그 가설들 중의 하나는 단지 육체적인 실존 뿐만 아니라 그보다 더한 어떤 것이 삶 속에 있다고 하는 가설이다. '궁극적'(ultimate)이라고 하는 용어가 지적하는 것은 바로 이와 같은 '보다 더'(more than)적인 특성이다.

종교 경험을 탐구하는 사람들은 인간이 경험하는 모든 것이 동일하게 실

재적인 것이 아니라는 사실을 알게 될 것이다. 하나의 은전(銀錢)을 경험한다고 하자. 동일한 은전을 경험하는 것이라 할지라도 어제 가지고 있었던 은전을 오늘 기억하는 경험과, 내가 은전을 가지고 있다고 꿈꾸고 있는 은전의 경험과, 땅에 떨어진 알미늄 조각을 은전이라고 착각하는 은전의 경험은 다른 것이다. 그렇기 때문에 인간은 언제나 서로 다른 여러 종류의 경험을 평가하지 않으면 안 되고, 여러 다른 물질적인 대상 즉 음식이나 옷이나, 계층을 나타내는 상징이나, 예술품 등에 대한 상이한 가치를 부여하지 않을 수가 없다. 뿐만아니라, 인간의 개인적인 역사 속에도 어떤 순간보다 더 실재적인 순간들 - 즉 자신이 누구인가를 정의할 수 있는 순간들, 예를 들면 생일 잔치라든가 첫 번째 데이트, 졸업 혹은 어떤 육체적인 손상을 입은 사고 등 - 이 있는 것이다. 따라서 인간은 그 경험들을 자기의 실존을 구성하는 형(型)으로 만들어 가면서 의식적이든 무의식적이든간에 그 경험들에 대한 어떤 판단을 내리고 있는 것이다. 어떤 경험들은 이질적(異質的)이고, 어떤 것은 그렇지 않다고 판단한다든가, 그 속에서 우리는 어떤 것을 선택할 수 있고, 또한 선택하여야만 한다는 사실은 사람들로 하여금 흥분하지 않을 수 없게 하는 힘인 것이다. 그러나 동시에 이 힘은 인간에게 번빈을 가져다 주는 힘이기도 하다. 선택하는 힘에 대해서는 언제나 외경(畏敬)의 느낌을 갖는 법이다. 왜냐하면 선택한다고 하는 사실 - 즉 어느 것에는 '예'를, 어떤 것에는 '아니오'를 말할 수 있는 - 은 인간의 자기 인식에 대한 형태와 방향을 결정하는 것이기 때문이다. 인간은 자동적으로 자기 인식이 가능한 그러한 세계속에서 스스로를 발견하고 있지는 않다. 마찬가지로 어째서, 그리고 어떻게, 인간은 그가 행하는 바를 행하는가 하는 사실들도 자명한 것은 아니다. 인간의 삶은 불명료성, 결단(決斷), 그리고 가능성들로 가득 차 있는 것이다.

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, 자기가 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.

종교 정의 속에서 두 번째 요소로 지적된 '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 던

저 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 공동체이거나 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 위에 서 있는 종교인은, 종교적인 틀이, 자기의 종교적인 삶의 일부분을 이루고 있는 것을 인정하지만 결코, 그 종교적인 틀 자체에다 자기의 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.

2. 宗教 理解의 方法

우리는 어떻게 종교 - 즉 인간의 의식(意識) 중에서도 가장 깊은 곳에 주어진 것, 또 인간으로 하여금 그의 경험적인 자아를 넘어서도록 이끌어 올리는 그 힘 -를 이해할 것인가? 종교는 그렇다면 어떠한 포괄적인 이해도 초월해 있는 것인데 그러한 것의 본성과 형태를 펼쳐내고 서술하는 데에는 무슨 방법, 혹은 어떠한 방법들을 사용할 수 있을 것인가? 이제까지 여러 가지 상이(相異)한 방법들이 사용되어 왔다. 사실 여러 가지 상이한 방법들이 있었다고 하는 것 자체가 얼마나 종교가 포착하기 어려운 것인가를 시사하고 있기도 하다. 그러나 그렇다고 해서 만약 '종교'를 삶의 정적(靜的)인 특질을 나타내는 어떤 것으로 이해한다든가, 이른바 '종교적'인 것이라고

블리어질 수 있는 어떤 단순히 역사적인 표현을 지칭하는 것으로 이해한다면, '종교'라고 하는 술어 자체는 크게 그릇 이해되고 말 것이다.

종교 현상의 이해가 지닌 가장 핵심적인 문제는 객관적인 자료와 주관적인 지각(知覺) 사이의 관계에 관한 것이다. 사회학자는 특정한 경험적 사실들을 수집하고 역사가는 기록이나 고고학적인 유물이나 혹은 관찰 가능한 다른 자료들을 자기 해석의 근거로 삼고 있다. 그러나 예배하는 사람 혹은 신비주의자들은 이와 같은 입장에 반대하고 있다. 왜냐하면 이른바 객관적인 관찰자의 입장에서 취급하는 사람들은 다만 인간 표현의 겉거죽만을 긁고 있는 것에 불과하기 때문이라고 한다. 마치 심리학자가 '심리적인 것'이라든가 '무의식'이라고 하는 말을 사용하면 할수록 더욱 경험적인 영역으로부터 벗어나고 있다고 인정받는 것과 비슷한 일이다.

그러나 이렇게 말한다고 해서 철학자나 신학자가 그들의 이해와 해석의 영역을 제한하는 어떤 주관적인 전제(前提)를 인식하지 못하고 있다는 것은 아니다. 다만 우리가 사용하는 개념과 스스로가 부과한 경험적인 방법의 한계는 이해를 위한 매개물이기도 하지만 동시에 장애물이기도 하다는 것을 지적하려는 것이다. 인간은 이러한 제약된 상황으로부터 벗어나 있을 수는 없는 것이다. 그러므로 할 수 있는 최선의 일은 우리의 전제 - 즉 그것이 개인적인 것이든 문화적인 전제이든 간에 - 에 대하여 자의식(自意識)을 가지는 일이다.

먼저 개인적인 종교적 신념에 대한 문제를 생각해 보기로 하자. 만약 내가 기독교인이라면 나는 불교를 참으로 이해할 수가 있을 것인가? 종교에 관심이 있는 어떤 사람들은 종교란 사람들이 받아들이거나 거부하거나 하는 어떤 신조들의 폐쇄된 체계(體系)라고 주장하면서 그러한 이해는 불가능한 것이라고 말하고 있다. 그러나 '이해한다는 것'과 '믿는다는 것'은 다른 것이다. 개인적으로 그 종교를 믿든가 마침내 그 종교 속으로 '들어'가지 않으면 다른 종교 형태를 이해할 수 없다고 하는 것은 진실된 주장이 아니다. '이해한다'고 하는 것은 종교인이 그가 주장하는 주어진 전제들 속에서 스스로가 행하는 바에 대한 확신이 어떻게 가능한가를 인식하는 것을 의미하는 것이며, '믿는다'고 하는 것은 삶에 대한 전제(前提)를 받아들이고 그

전제들에 의하여 사는 것을 의미하는 것이다. 그렇다고 해서 자기 자신의 종교관과 다른 종교관을 지닌 사람의 주장을 경청한다는 것이 용이한 일이라는 뜻은 아니다. 오히려, 이해하기 위해서는 우리는 다른 사람의 신념이 지닌 사유 형태와 정서적인 음조(音調)에 일치하려는 의식적인 노력을 하지 않으면 안 된다. 그런데 정서적인 음조(音調)와 일치하려는 것은 사유 형태를 일치시키려는 것보다 더 어려운 일일지도 모른다. 종교적이게 된다고 하는 것이 무엇을 의미하는 것인지를 개인적인 경험을 통해 아는 사람이, 다른 종교인과의 최선의 정서적인 소통을 할 수 있다고 하는 것은 바로 이러한 사실에 근거하고 있는 의견이다. 그러나 감정이입(感情移入)을 시도하는 것은 그리 간단한 문제가 아니다. 그것도 많은 문제가 따르는 일이다. 왜냐하면 그 과정 속에서 인간은 자기 자신의 종교적인 감정을 다른 사람이 지녔으리라고 생각되는 그의 상상된 감정 속에다 투사(投射)하는 위험을 늘 범하고 있기 때문이다.

그러므로 종교적인 혹은 교리적인 종교 해석을 피하려 할 때, 바로 그러한 태도는 인간의 사실들을 단순히 기계적인 변화나 자연적인 원리로 만들어 버릴 수가 있다는 사실을 또한 의식하고 있지 않으면 안 된다. 실존 속에 있는 모든 현상에 대하여 동일하게 적용할 수 있는 보편적인 '과학적 방법'은 다만 하나 뿐이라고 가정하게 될 때, 그러한 위험은 특별히 현저하게 된다. 그렇게 되면 우리는 상이(相異)한 연구 대상들이 다양한 여러 종류의 '객관적인 분석'을 요구한다는 사실을 간과하게 되고 말기 때문이다. 상이한 연구 대상들은 제각기 다른 기본적인 구조와 특질을 지니고 있는 것이다. 예를 들면, 사람이나 돌이나 모두 물질적인 특성을 가지고 있는 것은 사실이다. 그러나 그렇다고 해서 인간을 단순히 물질적인 특성만을 지닌 것을 만들어 버린다면, 그것은 인간이라고 하는 것이 의미하는 것 중에서 커다란 부분을 상실하고 말게 된다. 마찬가지로, 역사적인 사건은 철학적인 원리가 인간에 대하여 지닌 관련성과는 다른 관련성을 인간과 맺고 있다. 역사적 연구의 대상인 인간의 과거는 물리화적인 법칙과도 다르고 합리적인 연역과도 다른 것이다. 인간의 삶의 의미에 대한 지식, 특별히 인간의 희망과 공포, 욕구와 지혜를 포함하는 차원은 간접적이고 추론적(推論的)이다. 따라서

그러한 지식은 언제나 해석을 토대로 하고 있는 것이다.

종교는 발견된다든가. 분석될 수 있는 어떤 외적(外的)인 '사물'이 아니다. 그것이 바로 순수한 종교성이라고 일컬을 수 있는 것은 없다. 그러나 또한 증거 자료를 사용할 줄 아는 사람에게는 어떠한 것일지라도 탐구를 위한 하나의 원천이 될 수가 있다. 그러므로 종교적인 것을 노출시키려면 우선, 인간의 표현이 지닌 종교적인 의미에 대하여 묻지 않으면 안 된다. 물론 인간의 어떤 표현, 즉 기도라든가 종교적인 의식(儀式), 혹은 신비적 경험들이 인간의 어떤 다른 표현, 즉 경제 이론이라든가 전자 기구의 사용을 서술하는 것보다는 더 한층 분명히 인간의 종교적인 삶의 측면을 나타내고 있는 것은 사실이다. 그러나 기도나 제의(祭儀)도 순수하게 심리적인, 혹은 사회적인 입장에서 해석될 수가 있는 것이다. 그러나 그러한 입장들은 굳이 기도나 제의(祭儀)가 지니고 있는 종교적인 의미를 드러낼 필요를 느끼지 않고 있는 것이 그 특징이다. 그렇다고 해서 경제 이론이나 기계적인 설계가 인간의 영(靈)이 지닌 어떤 것을 완전히 표현할 수 없다는 것은 아니다. 그렇다면 증거라고 하는 것은 종교적인 의미에 상응하는 물음이 질문되었을 때에만 그 대답을 줄 수가 있는 것이라고 말할 수 있다. 이러한 의미에서 볼 때, 많은 증거들은 올바른 질문들이 물어지기를 기다리고 있는 것과 같은 것이다. 이렇게 올바른 물음이 질문될 때 비로소 현대인을 위한 종교의 의미는 계시되어질 수가 있는 것이다.

요약해서 말하면 종교라고 알려진 삶의 차원에 대하여 자기의 감성을 발전시켜 나갈 때, 종교학자는 지적(知的)인, 사회적인, 그리고 예술적인 표현으로 삶의 종교적 차원을 계시하고 있는 과거 및 현재의 인간들과 '더불어 생각하고 느끼는' 것을 배워 나갈 수 있는 것이다. 이러한 감성(感性)을 발전시키지 않는 사람은 종교적인 표현에 대하여 제기되어야 할 참된 문제들을 상실하고 말게 된다. 이러한 감성은 훈련과 실천을 통하여 발전될 수 있는 것이다. 이러한 감성이 없이는 진리를 추구하는 인간이 지니고 있는 희망과 좌절과 인내의 역동적(力動的) 특성을 간파할 도리가 없는 것이다. 만약 종교학자가 자기 자신의 종교에 대하여 관심을 가지지 않는다면 어떻게 다른 사람의 종교 표현에 대하여 반응할 수 있겠는가? 그러므로 종교적인

해석을 극복하려는 노력이 결코 종교적인 의미의 문제에 대한 관심의 결여와 동일한 것으로 이해되어서는 안 된다.

‘이해’하기 위해서는 특정한 구체적인 자료 - 즉 문헌의 이념, 의식(儀式)의 묘사, 사회제도, 역사적인 발전, 위인들의 생애, 정치사회적 조건 등 - 들을 조사하지 않으면 안 된다. 그렇다고 해서, 무관한 사실들을 그저 쌓아 놓는 것은 아니다. ‘이해한다는 것’은 해석을 위한 여과기(濾過器)로서 사용할 수 있는 선택의 원리를 안다고 하는 것을 뜻하는 것이다. 다시 말하면 ‘이해한다는 것’은 해석의 관계상황 - 즉 경험 속에 있는 모든 요소들을 동일한 비중으로 정리한 것이 아니라 연구자로 하여금 분명한 태도로 자료와 연결하도록 하여주는 어떤 범주와 관심을 마련해 주는 그러한 전후 관계 - 가 일치하도록 그 자료들을 통합하는 것을 뜻하는 것이다.

기록된 인간의 경험을 살펴볼 때, 실존이 지닌 ‘종교적인 차원’이 그 높은 지점에까지 발전된 일은 거의 없다. 비교적, 종교적인 실재는 그것이 아주 분명히 나타나기 때문에 인간의 인식 속에서 하나의 ‘형’(型)이나 극적(劇的)인 힘이 되고 있다. 그러나 그러한 일도 거의 없다. 가장 잘 알려진 예가 있다면 그것은 그독교나 불교, 혹은 중국의 ‘가족 종교’에서와 같이 제도화된 종교의 창시자나 지도자에 의하여 표현된 것이다. 물론 자기의 삶 속에서 어떤 것이 과연 궁극적으로 참된 것이냐 하는 것은 많은 사람들이 부분적으로나마 알고 있다. 그러나 겨우 몇 사람만이 인간이 된다고 하는 것이 무엇을 의미하는 것인가에 있어 그 가장 깊은 경험을 보여준 모델이 되었던 것이다. 그리고 그 지도자의 사상이나 행위는 많은 사람들에 의하여 사용될 수 있도록 제도화되었던 것이다. 이와 같이 제도화되어 드러난 형태들은 종교인으로서의 자의식을 지닌 사람들을 연구하는 데 있어서 가장 분명한 자료가 되고 있다. 그러나 그렇다고 해서 종교 형태 자체가 인간에 대한 가장 깊은 인식과 필연적으로 동일한 것은 아니다. 종교적인 삶은 자연적인, 역사적인, 문화적인 혹은 제도적인 요소로 규정되어지는 인간의 경험과는 다른 또는 그보다는 ‘더’한 어떤 것이라고 주장되고 있다. 다시 말하면, 제도적인 형태로 여전히 표현되면서도 그 제도적인 형태를 깨뜨리는 것, 그것이야말로 종교 - 가장 진정한 인간 경험으로서의, 그리고 무엇이 참되고

실재적인가를 아는 인식으로서의 종교 - 의 힘인 것이다. 그렇기 때문에 종교를 연구하려는 사람들은 구체적인 자료나 종교적인 표현의 형태 뿐만 아니라, 이 형태들이 그들 스스로를 넘어서 있는 어떤 점을 지시하는가 하는, 이 형태들의 의도(意圖)를 또한 알지 않으면 안 된다.

종교학자가 종교를 단순히 이념이나 제의, 혹은 사회 형태로서만이 아니라 인간의 존재 자체를 확립하는 힘으로 이해할 때, 그는 인간의 종교적인 관심의 의도를 파악할 수 있을 뿐만 아니라 종교적인 문제 자체들도 더 잘 이해할 수가 있는 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.

3. 宗教的인 삶의 이해 방법

모든 종교학자는 이미 어떤 종교 개념을 지니고 자기의 연구를 시작한다. 따라서 그 때 그 종교 개념은 인간의 종교적인 삶에 대한 자기 해석의 일부를 이루게 된다. 만약 종교를 그 종교에 대한 호(好), 불호(不好)의 개인적인 반응에 한정되는 것이라고 규정한다면 그 차이는 엄청날 것이다. 그러나 만약 종교를 이해한다고 하는 사실의 중요성과 또 그 양태의 상이(相異)함에 대하여 개방적인 자세를 취할 수만 있다면 우리는 다른 종교를 배울 수 있을 뿐만 아니라 종교적인 존재인 우리들 자신의 자기 인식에 대한 새로운 가능성도 찾아낼 수가 있게 된다 그러므로 언어, 상징, 제도, 그리고 제의의 온갖 태도들이 종교학자들의 연구 자료가 되는 것이다. 그러나 다른 사람들의 종교적인 자기 인식을 고려함에 있어서 종교학자에게 가장 중요한 것은 인간과 실존 그리고 궁극적인 진리의 본성에 대한 자기 자신의 전제(前提)를 반성할 필요가 있다고 하는 사실이다. 왜냐하면 실제로 그는 자기 자신의 태도와 전제에 기초해서 행동하고 있기 때문에 만약 그가 자기 자신의 태도와 전제를 의식화 있지 않으면 자기가 그러한 것들에 의하여 속박받고 있다는 사실을 알지 못하는 채 속박당하고 말기 때문이다.

인간의 종교사를 연구하는 것이, 자기의 종교적인 태도를 보편적인 조망(眺望)이 가능한 자세가 되도록 한다고 하는 사실 외에 또 하나 더 중요한 것은 우리 세대의 기질에 대한 새로운 관찰을 할 수 있게 해 주고 있다는 사실이다. 인간은 너무 자주 자기 세대의 기질이 당연하고 유일한, 혹은 더 자기 중심적인 표현을 빌면, 최선의 실존 형태라고 생각하는 경향이 있다. 그러나 종교적인 삶의 역사에 대한 연구는 과거의 본질을 우리의 지각(知覺)에로 끌어들이고 우리 존재의 속 깊이 있는 충동을 추구할 수 있는 가능성을 열어주고 있다. 인간의 종교적인 삶을 이해한다는 것은, 그러므로, 자동성이 없는 정보(情報)의 단편들을 얻어들이는 것, 그것만일 수가 없는 그 이상의 경지에 이르는 것을 의미한다. 그렇기 때문에 인간을 이해하기 위해서는 이 극적인 자료들을 서로 연결시키는 기술과 감성(感性)을 획득하여야만 한다. 동시에 유용한 자료들과는 아무런 상관도 없는 주관적인 해석만을 그저 연장해 나가는 일은 어떤 희생을 치르면서라도 회피하지 않으면

안 된다. 종교에 대한 일반적인 해석을 사실(fact)에 근거하고 있어야만 하며 그 구체적인 경험적 사실들은 문화적 표현의 다양성으로부터 얻어지지 않으면 안 되는 것이다.

끝으로 종교적인 삶을 이해한다고 하는 것은 다른 사람들의 이야기, 그리고 어떻게 그들이 진정한 인간이 되었는가 하는 것을 나타내는 그 표현에 귀를 기울이는 것을 의미한다. 그러한 태도에서 이루어지는 경청(傾聽)을 통하여 종교학자와 그가 만나는 사람들, 즉 자기들의 행위와 사상을 서사시(敍事詩)와 노래와 연극과 철학, 그리고 건축들에다 기록해 놓은 그러한 사람들과의 사이에서, 의미 있는 대화가 이루어 질 수 있어야 하는 것이다. 그러나 그와 같은 대화는 참다운 대화가 지니고 있는 두 가지 요소 - 즉 가능성과 위험을 동시에 지니고 있다. 가능성이란 이 대화가 자신의 경험을 자기의 종교적인 감성(感性)이 지닌 가장 깊은 수준에까지 이르게 할 수 있다는 데 있다. 따라서 자기 인간성을 실현할 수 있는 가능성의 보다 넓은 영역을 인식하고 있다고 하는 의미에서 그로 하여금 보다 인간일 수가 있게 하는 것이다.

그러나 이와 같은 대화를 통하여 또 다른 방향 지향(orientation)을 배우는 것은 커다란 불안을 일으킬 수도 있는 위험을 지니고 있다. 왜냐하면 그러한 배움은 자기 자신의 사유가 지닌 측면들을 재평가하게 하고, 그러한 재평가는 어느 경우 자신이 과거에 지녔던 모든 태도와 이념이 부적합한 것이라고 판단하면서, 인간이 된다고 하는 것이 무엇을 의미하는 것인가 하는 것에 대한 새로운 방향과 자세를 발전시키지 않을 수 없는 정도에까지 이르게도 하기 때문이다. 즉 자기 자신의 것과는 다른 어떤 방향 지향을 이해한다는 것은 상호간의 비교를 가능하게 할 뿐만 아니라, 결과적으로는 두 개 혹은 그 이상의 가치 지향(value orientation)이 상호 충돌을 일으키는 데까지 이르게도 하는 것이다. 따라서 인간은, 자기 존재에 있어서 그것이 가장 본질적인 것이기 때문에 그것을 상실한다는 것은 영적인 죽음을 의미한다는 그러한 요소란 나 자신의 방향 지향 속에 있는 것들 중에서 과연 어느 것이냐 하는 물음을 강요받게 된다. 따라서 자기 것과는 다른 삶의 방향 지향과의 참된 충돌은, 비록 영적 죽음이란 것이 고통스럽다고는 할지라도, 마침내

그것은 좋은 것이라고 하는 긍정적인 판단을 할 수 있게 되는 것이다. '넓은' 의미 지향(meaning-orientation)은 '새로운' 의미 지향이 나타날 때 와해되지 않으면 안 되는 것이기 때문이다.

이러한 변화의 과정들 - 성숙, 죽음, 그리고 재생 - 은 기계적인 과정 안에 있는 분리된 부분들이 아니다. 성숙(成熟)을 향한 돌진은 넓은 것으로부터의 해방 및 새로운 것의 건설과 동시적인 것이다. 인간이기 위한 다양한 가능성을 발견함에 있어서 우리는 우리 스스로가 누구인가 하는 것을 끊임 없이 탐구해 나가지 않으면 안 된다 의식적인 것이든 무의식적인 것이든 인간에 대한 우리의 이미지는 매일 이루는 기본적인 결단에 영향을 주고 있는 것이다. 개인적으로나 (예를 들면 '나의 어머니'), 집단적으로나 (예를 들면 '중국인') 간에 타인과의 관계 속에서 이루는 모든 것은 이 사람들을 어떻게 이해하는가 하는 데 달려 있다. 그리고 그 때 우리가 가지는 이미지는 비록 부분적이라 할지라도 우리의 인격적인 혹은 지적인 경험으로부터 비롯하는 것이다. 그러므로 참으로 다른 사람과 조우(遭遇)한다고 하는 것은, 어느 정도, 우리가 이전에 우리의 실존을 규정하기 위하여 사용한 한계들로부터 해방된다고 하는 것을 의미하는 것이기도 하다. 그러한 해방은 인간 하나하나가 더 자유롭게 된다고 하는 것을 뜻하는 것이다. 왜냐하면 그러한 인간은 더 넓은 선택 가능한 영역을 가지게 되고, 또한 더욱 자의식적(自意識的)이게 되기 때문이다.

Ⅲ. 해원상생의 종교윤리적 특징

1. 종교 윤리의 특징

종교와 윤리의 관계에 대해 말하기 전에, 종교 및 윤리의 뜻이 무엇인지를 밝혀야 할 것이다. 윤리(ethics)는 도덕(morality)과 비슷하면서도 다르다고 본다. 왜냐하면, 도덕을 개념화하여 체계화시킨 것이 윤리이기 때문이다. 그러므로 윤리를 도덕에 대한 비판적인 연구라고 할 수가 있을 것이다. 다시 말해, 인간의 도덕적인 삶의 성격을 조직적으로 분석한 것이 윤리라고 생각

되는데, 대부분의 경우에 이 둘을 구별하지 않고 사용하고 있음을 볼 수 있다. 그런데, 때로는 윤리를 개인 윤리와 사회 윤리로 나누기도 한다. 원래 개인과 사회는 역동적이면서도 역설적인 관계를 유지하는 것으로, 이 둘을 분리시킬 수는 없다고 본다. 이런 이유로서 개인 윤리와 사회 윤리의 구별은 옳지 않다고 주장하는 사람들이 있다.

그러나 윤리의 기본적인 문제들을 개인 윤리에서 그리고 구체적인 사회 문제를 사회 윤리에서 취급한다면, 그러한 구별조치 불가능하다고 말하는 것은 지나친 주장이라고 판단된다. 물론 이 둘을 구별할 때에도, 서로 밀접하게 연결됨은 시인해야 할 것이다. 중요한 것은 분리가 아니라 구별을 지적인 것으로, 이러한 구별이 종교와 윤리의 관계를 검토할 때에도 필요하다고 판단하는 것이다. 왜냐하면, 윤리를 개인적인 차원에서만 국한시키는 경우가 나타나기 때문이다.

종교를 정의한다는 것은 매우 어렵다. 단지 '정의(定義)'에만 따른다면 종교로 간주될 수 있는 것도, 때에 따라서는 종교에서 제외될 수도 있기 때문이다. 콤스톡크(W. Richard Comstock)는 종교를 정의함에 있어서 세 가지 표준(초월성, 성스러움, 궁극성)을 중심으로 하는 예를 들어, 각각의 장단점을 지적하면서 융통성 있는 정의의 가능성을 밝히기에 이른다. 그런데, 이 글에서는 종교의 정의를 문제삼을 필요가 없다고 생각된다. 물론, 유교가 종교냐 아니냐 하는 논의의 여지는 있지만 종교로서의 유교와 윤리로서의 유교가 구별됨을 볼 수가 있으며, 더구나 윤리로서의 유교에 있어서도 후에 지적하는 바와 같은 종교성(天의 개념)이 있기 때문에 유교의 종교성이 정당화 된다고 보는 것이다.

그러나 무엇보다도 이 글에서 취급하려는 세 종교는 소위 말하는 세계 종교에 포함되는 것이기 때문에 종교에 대한 정의(定義)의 문제를 따질 필요가 없다고 판단하는 것이다.

이제, 종교와 윤리의 관계에 대한 몇 가지 유형을 생각하여 보자. 유형적인 고찰에 한계가 있음은 시인한다. 유형이란 원래 이상형(理想型)을 나타내는 것이기 때문에 그러한 유형이 실제로 정확하게 존재하는지도 문제이며, 또한 어떤 경우에는 한 유형만이 아니라 두 가지 유형에 동시에 속할 수 있

는 가능성이 나타남을 인정해야 한다고 본다. 그러나 이와 같은 한계를 인정만 한다면, 유형적인 고찰이란 그런대로의 가치가 있다고 판단되는 것인데, 이제 종교와 윤리의 관계에 대한 윙어(J. Milton Yinger)의 설명을 검토해보기로 하자.

그는 종교사회적인 방법으로 객관적인 분석을 시도하면 서도, 사실성('is'ness)와 당위성(oughtness)를 엄격하게 분리시키지 않고 서로 연결되는 관점에서 유형을 설명하고 있다. 다시말해, 실제로 존재하는 사실로서의 유형과, 바람직한 형태로서의 유형을 완전히 분리시켜서 생각하지를 않는다는 말이다.

첫째로, 종교의 일부로 간주되는 도덕을 생각하게 된다. 종교의 한 부분을 도덕이 형성한다고 할 때에, 그 말은 종교의 수단이 된다는 뜻으로 도덕을 형성한다고 할 때에, 그 말은 종교의 수단이 된다는 뜻으로 도덕을 이해하는 것이다. 십계명(十誡命), 황금률(黃金律) 그리고 업(業)의 사상이 이렇게 설명된다는 것이다. 윙어는 여기에다 몇 가지의 단서를 붙이고 있다. 종교와 도덕이 구별되어, 종교는 개인 구원 그리고 도덕은 사회 문제에 대한 관심을 나타내는 것이라고 생각하는 어떤 종교가 다른 종교와 공존하게 될 때에, 도덕 문제에 대하여는 다른 종교에 의존하게 되는 경우가 생긴다는 것이며, 불교와 유교가 함께 존재할 때에 바로 그렇게 됨을 지적하는 것이다.

다시 말해, 민속 신앙이나 주술(呪術) 종교와 불교가 공존하게 되면 불교의 도덕적인 요소가 부각되지만, 불교가 유교와 함께 존재할 때에는 불교는 주로 개인 구원에 치중하게 되면서, 도덕의 비중은 유교 쪽으로 넘어간다는 설명이다. 그리고 불교의 경우도 종파에 따라 도덕성에 있어서 다양한 해석의 차이가 있기는 하지만, 구원이라는 중심 문제에는 변화가 없다고 지적하는 것이다.

기독교의 경우에도 도덕의 중요성을 이해함에 있어서 종파 사이에 차이가 있음을 시인한다. 그러나 종교에 대한 부수적인 부분으로서의 도덕을 언급함을 쉽게 볼 수가 있다. 비록 이와 같은 표현이 지나치다고 생각되지만, 자유주의 신학에 대한 반응으로서 그러한 생각이 가능해졌다고 보는 것이다. 인간의 구원이라는 중심 되는 관심이 소홀해진다고 판단될 때에, 도덕보다

는 종교적인 구원을 강조하게 됨은 온당한 생각인데, 신앙에 의한 칭의(稱義, justification)을 내세운 루터(Martin Luter)나 또한 낙관주의적인 경향에 반대한 키에르 케골(Soren Aabye Kierkegaard)에서 그 예를 볼 수가 있다고 말한다. 그들에게 있어서는 분명히 신앙이 먼저이고 도덕은 그 다음의 위치를 차지했다는 것이다. 그렇다고 도덕성이 없어졌다는 말은 결코 아닐 것이다.

지금까지 여러 가지 말을 부가하여 이야기하였지만, 종교에 대한 일부로서의 도덕, 다시 말해 종교에 대한 수단으로서의 도덕에 언급하는 것이 첫째 유형임은 분명하다고 본다.

둘째는 일원론적(一元論的)인 입장으로서는 종교와 도덕이 분리되지 않을 뿐만 아니라 그 둘을 같은 것으로 판단하는 경우를 말한다. 웬어는 첫째 유형이 둘째 유형으로 넘어갈 가능성이 있음을 지적함과 동시에, 둘째 유형이 홀에 설명될 네째 유형과도 상통됨을 표시하고 있음을 알 수가 있다. 이 둘째 유형에서는 세속 문제에 깊이 개입되는 것을 종교 본래의 입장이라고 생각하고서는, 사람과 봉사라는 적극적인 도덕 행위로 종교를 이해하는 것이다. 유대교 그리고 기독교 중의 일부가 여기에 속할 수 있지만 과거의 자유주의 신학이나 60년대로부터 지금에 이르는 급진 신학(radical theology)이 그 대표적인 예라고 지적하는 것이다. 로빈슨(John Robinson)의 말은 것이다. 웬어는 둘째 유형에 속한다고 생각되는 여러 신학자에 대해 언급하고 있지만 거기에는 상당한 문제가 있다고 판단된다.

세째로, 종교와 도덕을 분리시키는 유형이 있다고 한다. 타일러(Edward Tylor) 같은 초기의 인류학자가 종교와 도덕을 엄격하게 분리시켰다는 것이며(이러한 생각은 후에 비판되었음), 때로는 하나님과의 영합 또는 열반의 성취가 중요하기 때문에 세상사 같은 도덕이 종교에 포함되어서는 안 된다고 주장하게 되었다고 말한다. 그런데, 세상사에 종교가 관계되는 것을 반대함에는 여러 가지 이유가 있다는 것이다. 현존의 사회 질서에서 이권(利權)을 누리면서 만족하게 사는 사람들이 되면 그와 같은 분리를 강하게 주장하는 경우도 있다. 종교 문제에 도덕이 개입하게 되면 종교의 순수성이 영향을 받는다고 생각하여 종교와 도덕의 분리를 주장하는 경우를 말하는 것이다. 종교와 도덕의 연결에 반대하는 또 하나의 이유가 있는데, 세속적인 도

덕론자(道德論者)들이 취하는 입장으로서는, 만약에 종교가 도덕에 연관되면 도덕이 경직되고 비합리화되기 때문에, 도덕의 융통성과 합리성을 위하여 이 둘의 분리가 필요하다고 말하는 것이다., 다시 말해, 도덕 문제에 대한 관심이 종교 문제를 애매하게 만든다고 생각하는 것이 아니라, 도덕이 종교에 연결될 때에 도덕 문제가 불분명해진다는 사실을 지적하는 것으로 판단된다.

마지막 유형은, 종교를 도덕의 한 부분으로 보는 입장이다. 종교와 도덕이 연결된다는 면에 있어서는 첫째 및 둘째 유형과 같지만, 도덕을 중심으로 생각한다는 점에서 다르다는 것이다. 종교의 제사성(祭祀性, priestly)에 반대하여 예언자적(prophetic) 성격을 강조하는 경우와 일치되는 입장이기도 한데, 정의를 통해 도덕성을 강조하고 개혁을 초래케 하는 태도를 가리키는 것이라고 생각할 수도 있는 것이다. 물론 이 유형안에서는 차이는 있다고 본다. 도덕 체계를 위해 필요한 요소로서 종교를 생각하는 사람이 있는가 하면, 또는 도덕에 대한 초자연적인 인준(認准, sanction)으로서 종교를 생각하는 사람도 있다는 말이 된다. 쉽게 말해, 도덕에 대한 형식상의 뒷받침을 종교가 담당한다고 생각하는 것이다. 이리하여 실용성의 표준으로 종교를 이해하기에 이르는데, 도덕에 대하여 종교가 유용한 결과를 표시하느냐의 여부에 따라서 종교를 긍정하게 된다는 말이 된다.

윙어는 유교를 이 네째 유형에 소속시키고 있다. 유교에도 여러 면의 차이가 있지만, 도덕 교육이 근본적이며, 이 교육을 뒷받침하기 위한 수단으로 천도(天道)를 생각함에는 일치되어 있다고 보는 것이다. 이 유형에 속하는 집단이나 사상이 기독교에도 드물게 나타났다고 한다. 윙어는 기독교의 사회 복음 운동이나 현대의 급진 신학과 더불어 몇몇의 예를 들고 있는데 거기에는 다소 문제가 있다고 보여진다.

사회에 대한 관심이라는 관점에서 볼 때에, 윙어가 말하는 둘째 유형과 네째 유형이 유사하다고 판단되는데, 윙어는 유교를 네째 유형에, 불교는 둘째 유형도 있었지만 주로 첫째 유형, 기독교에서는 네 가지 형태가 다 나타나지만 주된 입장은 첫째 유형과 세째 유형이며, 특히 첫째 유형이 주류를 이루어 왔고 둘째와 네째 유형도 때때로 볼 수가 있었다고 말하는 것이다.

어쨌든 왕어는 종교와 도덕의 기능적인 상호 연결을 바람직한 것이라고 지적하면서 결론을 내리고 있는 것이다. 그런데, 앞에서 설명한 바와 같이 개인 윤리와 사회 윤리의 구별이 가능하다고 하면 문제는 좀 복잡해질 것이다. 왕어는 불교에서도 둘째 유형이 가능했다고 설명하고 있지만 그것은 개인 윤리라는 차원에서만 가능한 표현이라고 판단되기 때문이다.

조합적인 결론을 내린다면, 첫째로 대체로 불교는 종교의 수단으로서의 도덕을 생각하는 듯하며, 유교에서는 도덕을 인준하기 위한 종교를 내세우는 듯하다. 기독교에서 때로는 종교의 수단으로서의 도덕을 내세우는 듯하지만, 도덕의 토대 또는 근원으로서의 종교를 강조한다고 설명하는 것이 더 타당하다고 본다. 이러한 경우에, 종교와 도덕은 분리될 수 없는 관계 속에 공존되면서 종교적인 삶은 도덕적인 삶으로 즉시 실천이 되고, 도덕적인 삶의 토대는 종교에 있음을 역설하는 것으로 이해할 수 있을 것이다.

둘째로 지적하고 싶은 것은, 종교와 윤리(사회 윤리)의 연결은 윤리와 사회 문제와의 연결에 이어지며, 종교와 윤리를 같은 것으로 보는 윤리와 사회 문제를 동일시하는 입장과 상통될 수가 있다는 사실이다. 만약에, 전자의 경우로 니버(Reinhold Niebuhr)를, 그리고 후자의 예로서 한대(漢代)의 동중서(董仲舒: 보수성)를 내세울 수가 있다고 하면, 왕어와는 다른 결론을 제시할 수 있게 되는 것이다. 간단히 말해, 종교와 윤리를 같은 것으로 생각할 때에도 보수성과 급진성(사회복음)이 동시에 나타날 수 있는 것이요, 거꾸로 이 둘을 분리시킬 때에도 보수적인 입장(小宗派의 일부)과 급진적인 태도(급진적인 소종파)가 동시에 가능해지는 것이다. 그것은 또한 낭만주의에도 해당되는 결론으로서, 보수적인 도가(道家)나 급진적인 마르크스 사상이 이 점을 표시하고 있다고 판단되는 것이다. 같은 입장에서 이와 같이 정반대되는 태도가 가능해지는 것은 인간관, 양심의 판단 그리고 권리 중심이나 혹은 의무 중심의 윤리나의 여부에 좌우되며, 특히 시대적인 배경에도 의존된다고 결론을 내릴 수가 있다고 판단하는 것이다.

2. 「典經」에 나타난 해원상생의 特性

「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”¹⁾ 하신 내용을 보면 해원의 의미를 인류 역사 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”²⁾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”³⁾고 하신 것이다. 여기서 언급된 예법은 단순히 예의범절만을 의미하는 것으로

1) 公事 제3장 4절

2) 公事 제3장 5절

3) 公事 제1장 32절

는 보이지 않는다. 여기서 언급된 예의범절은 가장 근원적인 것으로부터 도출된 행위로서 그 바탕에는 질서의식이 기초를 이루고 있다. 즉 '건곤의 위치를 바로 잡는다'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 제일 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 욱설로 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.”⁴⁾ 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.”⁵⁾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 것

4) 教法 제3장 6절

5) 教法 제3장 34절

과 마찬가지로. 더 나아가서 그러한 행위는 기존의 전통적인 사회 이념으로서 용납될 수 없는 것이다. 그러나 증산은 기존의 낡은 전통적 윤리관을 해원상생의 입장에서 본연의 자리에 위치시키고자 하는 선포를 한다.

즉, 증산은 앞으로 도래할 후천개벽시대에서의 여성의 위치에 대해 상징적으로 이렇게 말했다. “선천에서는 하늘만 높이고 땅은 높이지 아니하였으되 이것은 지덕(地德)이 큰 것을 모름이라. 이 뒤로는 하늘과 땅을 일체로 받들어야 하느니라.”⁶⁾ 이러한 언급은 이제까지 천대 받았던 여성이 즉, 땅의 역할을 했던 여성이 남성과 동등한 자격으로 새로운 이상 세계 실현을 위한 역할을 해야 한다는 것이다. 그래서 증산은 “후천에서는 그 닻은 바에 따라 여인도 공덕이 서게 되리니 이것으로써 예부터 내려오는 남존 여비의 관습은 무너지리라”⁷⁾고 선언하시며, “이제는 해원시대니라. 남녀의 분별을 띄워 제각기 하고 싶은 대로 하도록 풀어 놓았으나 이후에는 건곤의 위치를 바로 잡아 예법을 다시 세우리라”⁸⁾고 언명하신 것이다.

증산 사상의 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 증산의 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 인도

6) 教法 제1장 62절

7) 教法 제1장 68절

8) 公事 제1장 32절

의 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 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 보호하자는데 있고 자연은 보통 여성인 어머니로 표상되니 이 두 운동이 연결되지 않을 수 없을 것이다.

또 증산이 여성의 한을 풀어 주기 위해 자신의 고유 종교 의식인 천지공사를 특별하게 행한 점이다. 전해 오는 바에 따르면 증산은 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 증산은 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 것ियो.”

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 재미있는 지적도 하고 있다.

IV. 해원상생의 종교적 특징

종교와 윤리의 관계에 대해 영향을 주는 또 하나의 요소는 구원의 개념이다. 구원(salvation)은 어떤 원치 않는 상태로부터의 면제를 말하는 것이 원래의 뜻이다. 따라서 죄나 죄의 결과로부터의 구출인 종교적인 구원과, 파멸, 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 상태로부터 보다 나은 상태로 피하는 것으로, 다르게 표현하면 일종의 해방이라고 설명될 수가 있을 것이다. 그렇다면 종교적인 구원 및 해방과 일반적인 뜻의 구원 및 해방과의 차이는 무엇일까?

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 상태로부터 해방시키는 것이 곧 인간화이기 때문에 그럴 것이다. 그런데, 바람직하지 못한 상태로부터 바람직한 상태로의 해방과 소

원을 종교가 표시하는 것이라면, 그와 같은 소원 속에는 평온하고 평화스러운 상태로의 갈망이 포함될 수가 있을 것이다. 필자는 이것을 화합(harmonization)으로 표시하려고 한다. 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 세상사 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 상태로부터의 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, 사체(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 죄로부터의 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.

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 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 증산은 해원을 이루는 방법으로서 선도식의 수련을 선호하고, 주문을 강조하는 등 선도에도 강한 관심을 보였다. 이것은 개인의 궁극적인 목적을 이루는 한 방법으로 제시된 것으로 보여진다. 또한 증산은 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 증산의 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.”⁹⁾

“상제께서 비천한 사람에게도 반드시 존대말을 쓰셨도다. 김형렬은 자기 머슴 지남식을 대하실 때마다 존대말을 쓰시는 상제를 대하기에 매우 민망스러워 ‘이 사람은 저의 머슴이오니 말씀에 낮추시옵소서’하고 청하니라. 이에 상제께서 ‘그사람은 그대의 머슴이지 나와 무슨 관계가 있나뇨. 이 시골에서는 어려서부터 습관이 되어 말을 고치기 어려운 것이로되 다른 고을에 가서는 어떤 사람을 대하더라도 다 존경하라. 이후로는 적서의 명분과 반상의 구별이 없느니라’일러주셨도다.”¹⁰⁾

이처럼 증산은 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 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.

9) 教法 제1장 9절

10) 教法 제1장 10절

V. 結語

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.

우리의 물음은 흔히 오해된다. 우리는 한 종교의 신봉자가 어떻게 다른 종교의 신봉자에 대해서 접근해 나가야 하는가를 묻는 것이 아니라 한 사람이 다른 사람이 신봉하는 것을 어떻게 접근하여야 하는지를 묻는 것은, 어떠한 믿음들을 믿는 것이 합리적인지를 묻는 인식론적인 물음이 되는 한편, 그러한 믿음들이 가리키는 대상들에 관한 존재론적인 물음이 되기도 한다. 이러한 물음들에 대하여 대답하기 위해서는 다양한 종교들의 진리 언명(truth-claim)들을 고찰하여야만 한다. 그 물음을 묻는 사람은 다른 사람들의 종교적인 언명들을 공감하려고 하며, 그 언명들이 의미하는 바와 그 종교를 신봉하는 사람들에 대해서 그 언명들이 어떠한 의의를 갖는지를 해석하려고 하고, 그 언명들의 진리를 비판적으로 평가하려고 한다. 반면에 우리가 어떻게 다른 사람들을 접근하여야 하는지를 묻는 것은 도덕적인 물음이다. 이를 위해서는 다른 종교를 신봉하는 사람들을 우리의 종교 윤리가 요구하는 바에 따라 대하게 된다.

사람들의 진리 언명들을 평가하는 것과 그 언명들을 주장하는 사람들을 대하는 것은 별개의 문제라는 점이 자주 잊혀지고 있다. 따라서 어떤 사람들이 옳다고 생각하는 것은 그 사람들에게 옳을 뿐이라는 상대주의적 언명을 채택하지 않으면서 동시에 주관적으로 평가될 수 있는 종교적 진리가 있다는 믿음을 포기하지 않는 한 우리는 그 사람들 자체에 대해서 관대하지는 못할 것이라고 주장하는 사람도 있다. 이러한 관점에서 볼 때 배타적인 종교들의 오점들 - 성전(聖戰), 십자군, 종교 재판, 대학살 등 - 은 우리가 다른 종교들에 대해서 비판적으로 평가할 때 무슨 일이 벌어지는지를 입증하는 사례로서 열거될 수 있다. 우리는 종교인들이 그들의 종교를 명분으로

해서 저지른 잘못들을 무시해서는 안 된다.

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 들어나게 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”¹¹⁾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.

11) 敎運 제1장 16절

【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
- 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
- 劉澤華, 노승현 譯, 중국 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, 宗教學 入門, 大韓基督教書會, 1975
- 鄭鎮洪, 종교학 서설, 전망사, 1980
- 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
- 서울대학교 종교문제연구소편, 종교다원주의와 종교윤리, 집문당, 1994
- 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
- 池田末利, 『中國古代 宗教史 研究』, 東海大學出版會, 1982

- 李杜, 『中西哲學思想中的 天道與 上帝』, 聯經出版事業公司, 1982
- 徐復觀, 『中國人性論史』, 商務印書館, 1984
- 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, 『종교와 윤리』, 한국정신문화연구원, 1984
- 金夏泰, 『自我와 無我』, 延世大學校 出版社, 1980
- 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, 종교철학, 이화여자대학교 출판부, 1994
- 김지하 외, 미륵思想和 민중思想, 한진출판사, 1988