

한사상 총론

이을호 저 | 다산학연구원 편 〈현암 이을호 전서〉는 이을호(1910~1998) 선생의 학문적 업적을 집대성한 책이다. 선생은 한말韓末 격동기에 출생하여, 일제의 지배를 당하던 환경에서 민족자강운동을 일으켰다. 이 사건으로 옥중에서 〈여유당전서與猶堂全書〉를 접하고, 다산茶山의 지혜로 시대를 구하고자 정약용 연구를 시작했다. 한국 문화와 고유한 사상에서 형성된 지혜를 체계적으로 탐구하여 우리 민족이 가야 할 새로운 이정표를 세웠으니 〈현암 이을호 전서〉 27책이 그것이다. 이는 단순한 저서가 아니라 한국 문화의 고유성과 독자성을 밝힌 새로운 보고寶庫로, 현대 문화의 다양성 속에서 올바른 미래 문화의 모델을 갈구하는 뜻있는 이들에게 더할 수 없는 지혜를 제공해 줄 것이다.



OLJE CLASSICS

한사상 총론

*본 문서에 대한 저작권은 사단법인 올제에 있으며, 이 문서의 전체 또는 일부에 대하여 상업적 이익을 목적으로 하는 무단 복제 및 배포를 금합니다.

copyright © 2012 Olje All Rights Reserved

올재의 꿈

올재는 지혜 나눔을 위해 2011년 9월 설립된 비영리 사단법인입니다. 예술과 문화 속에 담긴 지식과 교양을 널리 소개하고 향유함으로써, 격변하는 세상의 지향점을 찾고, 올바르게 창의적인 교육의 기틀을 마련하는 것이 올재의 꿈입니다. 특히 올재는 인문 고전이나 문화 예술을 접할 기회가 많지 않은 소외 계층과 저소득층 청소년들을 위해 다양한 지혜 나눔의 계기를 마련하고자 합니다.

올재의 첫 번째 지혜 나눔은 인문 고전입니다. <올재 클래식스>는 최고 수준의 번역본을 부담 없는 가격에 보급합니다. 각 종당 5천 원을 발행하며 4천 원은 교보문고에서 6개월간 한정 판매합니다. 미판매된 도서와 발행 부수의 20%는 복지시설, 교정 기관, 저소득층 등에 무료 기증합니다. 출간한 번역본은 일정 기간 후 올재 인터넷 홈페이지(www.olje.or.kr)에 게시합니다.

Share the wisdom. Change the world.



올재의 벗

〈올재 클래식스〉와 〈현암 이을호 전서〉 무료 전자책 발행에 소요되는 제반 비용 상당액은 올재의 지혜 나눔 취지에 적극 공감한 후원자 여러분의 도움으로 마련됐습니다.

국내 최대의 서점 교보문고는 도서 유통에 큰 도움을 주셨습니다. 특히, 귀한 번역본을 올재에서 펴낼 수 있도록 허락해 주신 이원태 님께 감사드립니다.

〈올재 클래식스〉 출간이 전국 곳곳에 인문 고전 나눔으로 뜨겁게 이어지길 바랍니다. 올재의 첫 번째 지혜 나눔 〈올재 클래식스〉 출간에 많은 격려와 박수를 보내 주신 벗들께 다시 한번 감사를 전합니다.

정기 후원과 일반 후원으로 올재의 지혜 나눔에 참여하세요.

올재의 벗들이 심은 작은 흙씨가 전국 곳곳에 인문 고전의 꽃으로 피어납니다.

올재 후원함 | 예금주 사단법인 올재

국민은행 023501-04-184681

농협은행 301-0100-8607-71

신한은행 100-027-966986

우리은행 1005-401-996902

하나은행 162-910013-46904



올재 후원하러 가기

후원 문의처 | 올재 사무국

☎ 02)720-8278 ① www.olje.or.kr ② olje@classics@olje.or.kr

📧 @olje@classics 📘 www.facebook.com/olje@classics

지혜 나눔을 함께한 벗들



한사상총론

한사상총론

11

이을호 지음 · 다산학연구원 편

간행사

선생이 1998년 88세를 일기로 서세하신 후, 2000년 11월 <이을호 전서> 9책 24권이 출판되었고, 2010년 탄생 100주년을 기념하여 『현암 이을호 연구』가 간행되었다. 그리고 10여 년 사이에 몇 가지 학계의 여망을 수렴해야 할 필요성이 대두되었다. 초간본에서 빠트린 글들을 보완해야 할 필요성이 제기되었고, 현대의 독자들을 감안해서 원문 인용문 등도 쉽게 풀이하는 것이 좋겠다는 요청이 있었다. 그 가운데 가장 중요한 것은 선생의 저술들이 가지는 학술적 가치를 고려할 때 몇몇 주요 저술들을 단행본으로 손쉽게 접할 수 있도록 보완해달라는 것이었다. 이로 인해 <이을호 전서>를 <현암 이을호 전서>로 개명하고, 9책 24권 체제를 각권 27책 체제로 확대 개편하는 수정 증보판을 내놓게 되었다.

일반적으로 선생을 가리켜 다산학 연구의 개척자라 하기도 하고, 현대 한국학의 태두라 하기도 하지만, 이는 그 일면을 지적하는 것일 뿐, 그 깊이와 내용을 올바로 판단한 것은 아니다. 선생의 학술적 탐구가 갖는 다양한 면모와 깊이는 전체적으로 고찰하기가 어렵기

때문이다.

선생의 학문 여정을 돌아볼 때 고보 시절에 이제마(李濟馬, 1838~1900)의 문인으로부터 『동의수세보원』을 익힘으로써, 인간의 근원에 대한 이해, 곧 그때까지 유행하고 있었던 주자의 성리설(性理說)로부터 고경(古經)의 성명론(性命論)으로 전환하는 계기가 되었다. 또한 경성약전을 졸업하고 중앙의 일간지에 「종합의학 수립의 전제」 등 여러 논설을 게재하고 『동양의학 논문집』 등의 창간을 주도하면서 ‘동서양 의학의 융합’을 주장하였던 것은 일제하에 허덕이고 있었던 민생을 구하고자 하였던 구세의식의 발로(發露)였다.

27세 때, 민족자강운동을 펴다가 일경에게 체포되어 영어의 몸으로서 『여유당전서』를 탐구하였던 것은 다산이 멸망하는 조선조의 운명을, 새로운 이념으로 광정(匡正)하고자 하였던 그 지혜를 배워서, 선생이 당면하였던 그 시대를 구하고자 한 것이었다. 광복과 함께 학교를 열었던 것은 평소에 꿈꾸었던 국가의 부흥을 교육입국을 통하여 현실에 실현시키고자 함이었다.

학술적으로 첫 업적이라고 할 수 있는 국역 『수은(睡隱) 간양록(看羊錄)』은 우리의 자존심으로서, 일제에 대응하고자 하였던 존엄의식의 발로였다. 마침내 다산의 경학연구로 학문적 토대를 쌓아, 육경사서(六經四書)에 대한 논문과 번역 등 『다산경학사상연구』를 비롯한 많은 저술을 남긴 것은 조선조 500년을 지배한 주자학의 굴레로부터, 학문적 자주성과 개방성으로서 새로운 시대의 올바른 문화를 열고자 하는 열망을 학술적 차원에서 이룬 것이었다.

선생의 학문은 난국의 시대에 국가의 앞날을 우려하여, 우리의 의식으로서 새로운 사상적 전환을 이룩하고, 한국학의 독자성을 밝혀,

현대문화의 새로운 방향을 제시한 것이라 할 수 있다. 선생의 학문은 깊고 원대한 이상에서 성장해 결실을 맺은 것임을 알 수 있으니, 그 학문세계를 쉽게 말할 수 없다는 소이가 바로 여기에 있다.

선생이 가신 지 어언 15년의 세월이 흘렀음에도 선생의 저술에 대한 기대가 학계에 여전한 것은 오롯이 선생의 가르침과 학술로 거둔 성과다. 문인으로서 한결같이 바라는 것은 선생의 학술이 그 빛을 더하고 남기신 글들이 더욱 널리 퍼지는 것이다. 이 새로운 전집의 간행을 계기로, 선생의 학문이 더욱 널리 알려지고, 그 자체의 독자성이 심도 있게 탐구되어 대한민국의 학술사에서 선생의 위상이 새롭게 정립된다면, 이것이야말로 이 전서의 상재(上梓)에 참여한 문인들의 둘도 없는 소망이다.

2013년 납월(臘月)

문인 오종일 삼가 씀

일러두기

- 이 책은 『이을호전서』 4책 Ⅱ권 『한사상총론』을 단행본으로 분책한 것이다.
- 이 책은 한사상에 관한 논문을 종합한 것으로 발표시기에 구애 받지 않고 저자의 견해를 이해하기 쉽도록 편·장을 나누어 편집했다.
- 각 편의 제목은 전체적인 흐름을 통일하기 위하여 편집자가 부여한 것이며, 각 논문의 제목은 저자의 견해를 그대로 따랐다.
- 이 책의 교열자는 서영이이다.

현암 이을호 전서

- 1책 『다산경학사상연구』
- 2책 『다산역학연구 I』
- 3책 『다산역학연구 II』
- 4책 『다산의 생애와 사상』
- 5책 『다산학 입문』
- 6책 『다산학 각론』
- 7책 『다산학 강의』
- 8책 『다산학 제요』
- 9책 『목민심서』
- 10책 『한국실학사상연구』
- 11책 『한사상총론』**
- 12책 『한국철학사총설』
- 13책 『개신유학각론』
- 14책 『한글 중용·대학』
- 15책 『한글 논어』
- 16책 『한글 맹자』
- 17책 『논어고금주 연구』
- 18책 『사상의학원론』
- 19책 『의학론』
- 20책 『생명론』
- 21책 『한국문화의 인식』
- 22책 『한국전통문화와 호남』
- 23책 『국역 간양록』
- 24책 『다산학 소론과 비평』
- 25책 『현암 수상록』
- 26책 『인간 이을호』
- 27책 『현암 이을호 연구』

한사상총록

목 차

간행사 _ 5

일러두기 _ 8

제1편 단군사상의 이해

1. 단군설화의 현대적 의의 _ 17
2. 현실적 존재로서의 단군 _ 28
3. 단군신화의 철학적 분석 _ 45
4. 단군설화의 기본과제 _ 62
5. 윤리적 측면에서 본 단군신화 _ 91
6. 단제사학에 있어서의 단군의 문제 _ 106

제2편 한사상의 본질과 맥락

1. 한사상 형성의 배경 _ 129
2. 한사상론—민족종교를 중심으로 _ 142
3. ‘한’의 ‘무생어유(無生於有)’에 대하여 _ 185
4. ‘한’사상의 구조적 성격과 역사적 맥락 _ 199

제3편 한사상의 정통성

1. 한국풍류도의 정맥 _ 235
2. 신라 원효사상의 도맥 _ 248

3. 한 민족신앙의 정통성 _ 263
4. 유가의 모함의 원리 _ 294
5. 실학에서 본 인본사상 _ 312
6. 전통과 외래사조의 교류 _ 322

제4편 민족종교와 인간의 구원

1. 유교적 관점에서 본 인간의 구원 _ 353
2. 민족종교회통론 _ 379
3. 안내천의 묘리 _ 418
4. 강증산의 인간론 _ 432
5. 원불교 교리상의 실학적 과제 _ 460
6. 한국고유사상과 소태산사상 _ 490
7. 일원상의 상수학적 이해 _ 515
8. 유교적 입장에서 본 한국 종교의 근대화 방향 _ 532

발문 _ 542

편집 후기 _ 545

『현암 이을호 전서』 27책 개요 _ 547

제 1 편

단군사상의 이해

1. 단군설화의 현대적 의의

소인(小引)

국사에 나오는 단군설화는 삼국유사의 기록을 가장 오랜 것으로 여기고 있다. 그의 저자인 일연(一然)의 생년대가 1206~1289년이고 보면 그의 기록이 비록 『위서(魏書)』 또는 『단군고기(檀君古記)』에 의거한 것이라 하더라도 지금으로부터 치자면 1000년 미만의 그리 오랜 기록은 아닌 것이다.

단군설화에 대한 연구는 이미 최남선·이병도·김재원·이홍식·양주동 등의 석학들에 의하여 논의될 대로 논의되어 있기 때문에 새삼스럽게 새로운 문제점을 들추어낼 필요가 없을지도 모른다. 그러나 단군설화에 대한 학구적인 탐색보다도 근래에 와서는 어찌 보면 엉뚱하게도 기독교 계통의 윤성범·유동식 등에 의하여 새로운 해석을 내리고 있는가 하면, 또 한편에서는 단군설화를 설화로서의 가치 이상으로 다루어보려는 움직임이 있음으로 해서 우리들의 관심이 또한 다시금 단군설화에 쏠리게 됨을 어찌할 수 없다.

그런 뜻에서 여러 석학들의 논점을 중심으로 하여 몇 가지 문제점을 더듬어 보고자 하는 것이다.

1) 국조단군

중 일연의 손에 의하여 기록된 단군 설화는 그것이 결코 일연의 창작이 아닐진대 그것은 분명코 고대조선의 형성과정을 그대로 보여준 것이라 해야 함은 다시 말할 나위도 없다. 여러 석학들이 이미 지적인 바와 같이 이는 제정일치시대 또는 더 올라가서 소위 신정시대(神政時代)의 모습을 그대로 보여준 것이라는 점에서 이병도 씨의 말과 같이 “이는 실상 조선뿐만이 아니라 고대인류사에서 흔히 발견되는 사실임에” 틀림이 없을 것이다.

이렇듯 일연의 기록은 하나의 민족설화의 범위를 벗어나지 않았음을 알 수 있다. 그러한 설화가 국조단군(國祖檀君)으로서 발전한 기틀은 어디에서 이루어졌을까.

이에 이흥식 씨 『국사대사전』 단군조선조의 끝에 나오는 다음과 같은 기록을 음미할 필요가 있다.

이 개국설화의 해석에 대해서는 여러 학자들의 논의가 구구하나 고조선의 어떤 부족의 시조설화이던 것이 신라의 삼국통일 이후 특히 고려시대에 이르러 민족적인 통일과업이 추진됨에 따라 민족의 공동 조상으로 등장하여 오늘날까지 우리민족의 시조로 숭상된다는 설이 일반론으로 되어 있다.

고 전제하고서 이어

‘고려에서 단군을 민족공동의 시조로 내세워 이를 강조한 데는 이유가 있었다. 고종 때의 몽고와의 싸움, 그 이후의 몽고의 가혹한 지배를 통해서 저절로 우러난 적개심을 우리 민족이 몽고

족보다 우수한 天孫族이며 따라서 선민이라는 자부심을 요구했던 것이다’는 점에서 고려가 몽고에게 굴복한 지(1236) 겨우 50년 내외가 되는 충렬왕(1275~1300) 때이니 만큼 일연의 시대적 배경을 짐작할 수 있는 것이다.

위의 기록은 다음과 같이 더 계속되고 있다.

그리하여 고려말기에 이르러서 단군이 도읍했다는 평양을 신성한 고장으로 보게 되었고 조선에 들어와서는 세종 때에 평양에 사당을 지어 단군과 고구려의 시조 동명왕을 함께 모심으로부터 명실상부한 국조가 되었다.

는 것이다. 그러므로 단군이 국조로서 굳어진 것은 세종조 때의 평양사당에서 연유했음을 짐작할 수 있다. 그 후 구월산에는 단군뿐이 아니라 환인·환웅과 함께 삼성사(三聖祠)가 생기고 더욱이 조선말기에 이르러서는

조선말기에서 일제시대에 걸쳐 외세의 침략에 신음하면서 민족 의식이 고조됨에 따라 단군은 한 걸음 나아가 종교적 신앙의 대상으로 화하여 대종교·단군교가 생기고 『단경(檀經)』·『단전(檀典)』 등의 경전이 나오는가 하면 개천절을 설정하여 기념하였다. 이 개천절은 대종교에서 시작한 것이다.

라는 기록으로 끝을 맺었다.

이러한 기록은 단군설화가 국조 단군을 낳게 한 과정을 보여 준 것으로서 이는 고려 때는 몽고의 외세 때문에 조선 말기에는 일제 침략 때문에 주로 민족 단결과 민족 의식의 고취를 목적으로 하여 단군을 국가적인 입장에서는 이를 신격화하였음을 엿볼 수 있는 것이다.

이제 단군은 한민족의 상징적인 성조로서 존재하게 되었지만 몇 가지 풀기 어려운 문제점을 안고 있다.

첫째, 단군은 신으로서의 단군인가 인간으로서의 단군인가 하는 점이다. 환인의 아들 환웅천왕은 곧 천신족의 신령과 권능으로 웅녀를 만들었고, 웅녀에게는 또한 신령으로서 임하여 신단수하(神檀樹下)에서 왕검을 낳게 하니 그곳이 다름 아닌 신시(神市)인 것을 두고 본다면 단군은 인간이라기보다는 신에 가깝다.

둘째, 백보를 양보해도 단군이 인간이라 할진대 그의 생년대는 『동국통감』에 의하여 B.C. 2333년으로 추정하여 중국의 요임금과 동시대라 한다면 기자조선 때를 거쳐 연용경(燕壙京)으로 옮겼다가 그가 1005년 동안이나 다스렸던 아사달(阿斯達)로 다시 돌아와 죽을 때 나이 1,908세라 하니 인간의 수(壽) 치고는 이렇듯 고령이 있을 수 있는가 하는 문제인 것이다. 여기에 국조 단군이 지닌 신성과 인간성의 혼용된 일면이 있는 것이다.

2) Shaman으로서의 단군

무적(巫的) 존재로서의 단군설에 대하여서는 이미 최남선 씨의 ‘당굴’론이 이를 밝혀주고 있다는 것은 널리 알려진 하나의 통론이다. 이러한 시대를 정치적으로는 제정일치시대라 하지만 현상론의 입장에서는 신인잡거(神人雜居)시대라고 해도 좋을 것이다. 이러한 현상은 비단 우리들에게만 있는 것이 아니요 중국에 있어서도 이때 무적(巫覡)이 신인의 사이를 넘나들었다는 기록이 『국어』에 나오고 있음을 보더라도 알 수 있다.

여기서 우리는 고대사회에 있어서의 Shaman, 곧 무의 출현의 의미를 따지자는 것은 아니다. 단군이란 다른 아닌 무였다는 사실이 곧 오늘의 우리들에게 무엇을 의미하느냐 하는 문제인 것이다. 이것은 다시금 국조단군이 바로 오늘에 있어서도 우리들에게는 하나의 무적 존재로서 존재한다고 한다면 그것은 무엇을 뜻하는 것일까 하는 점이다.

무격이란 고대에 있어서는 제사장이요 정치적으로는 군장일 수도 있었던 것이다. 군장인 동시에 제사장이라고 한다면 그것은 바로 제왕으로서의 지위를 상기하게 되는 만큼 그것이 바로 ‘임금’이 아닐 수 없다. 최남선 씨가 당굴 단군이 바로 임금 왕검이라고 풀이한 것은 곧 이점을 단적으로 시사해 준 것임은 얼른 알 수가 있는 것이다.

환웅천왕이 풍백(風伯)·우사(雨師)·운사(雲師)를 거느리고 신단수하에 내려왔다는 것은 신정하(神政下)에 인간사회를 가리킨 것이라 해야 할 것이다. 이에 제신(祭神)의 의식은 왕검의 가장 큰 의무에 속하는 것인 만큼 중국에 있어서는 교사(郊社)의 예는 소위 제천(祭天)의 예로서 천자의 으뜸가는 의무에 속해 있었던 것을 보더라도 알 수 있다.

이러한 제천 혹은 제신의 엄숙한 의식은 결코 일반 민중이 집례(執禮)할 수 없다는 점을 여기서 상기할 필요가 있다. 오직 한 사람의 선택된 자만이 제사장이 되었기에 그이만은 만인의 곧 군사(君師)가 되었고 만인의 군사로 선택된 자는 그가 곧 천자가 되고 단군이 되는 것이다. 하늘에는 두 해가 없고 땅 위에는 두 임금이 없는 것이다. 적어도 그 부족의 위에 군림한 부조환인(父祖桓因)과 그의 아들인 환웅천왕을 제사 지낼 자는 오직 단군 왕검 한 사람에게 허용된 특

권이 아닐 수 없었던 것이다. 어찌 두 단군 혹은 두 왕검이 있을 수 있었을 것인가. 이에 단군은 1005년 동안을 다스리고 그의 수가 1908년에 이르게 된 까닭을 알 수 있는 것이다. 그것은 신인 잡거시대에 있어서의 무의 존재가 그만큼 오랫동안 단군이란 이름을 지닌 채 존재했음을 의미하는 것이 아닐까 미루어 생각하게 되는 것이다.

아득하게도 오랜 옛날부터 우리들에게 무로서의 단군이 존재했다는 사실은 그것이 인간국조로서의 단군보다도 정신적인 세계를 상징하는 존재자로서의 의의가 더 크다는 사실을 지적하지 않을 수 없다. 단군은 분명코 존재했으며 또 우리들의 조상들이 떠받들던 존재자이었음에 틀림이 없다. 그러나 그는 인간으로서의 혈연적인 조상으로서의 의미를 가진 것이 아니라 신인의 세계를 넘나들면서 인간을 위하여 초복양재(招福攘災)를 하여주던 성실한 무로서의 단군의 의미를 간과할 수 없는 것이다. 그러므로 『한국종교와 기독교』의 저자인 유동식 씨는 곧장 “한국의 건국신화인 단군신화는 샤머니즘의 창작이다”(19쪽)라고 단정하고 있다. 그는 이에 근거하여 그의 논술을 다음과 같이 발전시키고 있는 것이다.

주술신앙으로서의 샤머니즘 그 자체로는 문화적 꽃을 피울 요인을 가지고 있지 못하다. …… 따라서 거기에 어떠한 조직화된 사상적 요소나 사회적 요인이 기재하고 뒷받침해줄 때에는 하나의 문화적 꽃을 피울 가능성이 있는 것이다. 예컨대 신라의 화랑도나 고려의 팔관회가 그것이었다(23쪽).

고 주장하고 있는 것이다. 이것은 곧 화랑도나 팔관회는 샤먼 단군이 문화적으로 순화된 것임을 의미하는 것으로 받아들여야 할 것이다.

이러한 주장은 샤먼 단군이란 4000년 전의 존재자가 아니라 오늘에 있어서도 한민족의 생활 바탕 속에 그대로 살아 있음을 의미하기도 하는 것이다. 이는 그가 “오랜 세월을 두고 한국인의 존재적 욕구를 충족시켜 온 것은 무교 곧 샤머니즘이었다”(33쪽)고 하는 그의 말이 곧 이를 두고 하는 말이다. 달리 말하면 단군은 바로 지금도 우리와 더불어 살고 있으며 영원토록 우리와 더불어 살 것임을 의미하는 말인 것이다.

그러나 여기에는 또다시 문제점이 있는 것이다. 국조 단군이 샤먼 단군으로 되어 우리들과 더불어 존재한다면 그는 어떠한 표상으로 나타날 것인가 하는 점이다. 나라의 꽃이었던 화랑들의 후예라 할 수 있는 ‘당굴’·‘사당’들의 잔해 속에서는 결코 옛날 샤먼의 모습은 찾아볼 수 없는 것이다. 이제 무교란 종교의 바탕은 될 수 있을지언정 종교는 될 수 없다는 공식에 의하여 다시금 단군설화에 대한 일설을 음미해 보기로 하는 것이다.

3) 삼위일체

신단수하 신시를 중심으로 하여 환인·환웅·환검의 삼위가 출현한 단군신화는 비록 일연의 기록에 의하여 우리의 개국설화가 되어 유구한 4000년 이전으로 거슬러 올라가지만 그러나 이 기록은 일연 이전에는 찾아볼 수 없다는 사실에 입각한다면 불과 700년밖에 되지 않는다는 점을 상기할 필요가 있다. 다시 말하면 단군설화의 시작은 비록 아득한 옛날에 속해 있다고 하더라도 일연이 그것을 기록으로 남기려던 당시에 있어서는 무엇인가 이 설화에 끼친 영

향은 없었던가 하는 점이다. 그 점에 착안한 자가 바로 『기독교와 한국사상』의 저자 윤성범 씨인 것이다. 그는 “단군신화는 그 성격상으로 보아 종교적인 해석을 가함으로써만 그것의 올바른 이해에 이를 수 있다고 생각한다”(41쪽)고 전제하고서

여기서 우리는 단군신화의 몇 가지 중요한 사실을 그리스도교의 삼위일체론과 비교해봄으로써 단군신화가 지닌 종교적 의미를 음미해 보려는 것이다.……그리스도교 삼위일체론에서도 ‘아버지’ 되시는 하나님, ‘아들’ 되시는 하나님, ‘성령’ 되시는 하나님 이렇게 해서 부·자·영으로 세분이 되는데 환인은 아버지 하나님, 환웅은 ‘성령’ 되시는 하나님에, 그리고 환검은 아들 되시는 하나님에 각각 대응된다고 볼 수 있다(61쪽).

고 지적하고 있다. 그리고 이 설화의 연원을 밝히려는 뜻에서

이 단군설화가 만일 그리스도교 신관으로부터 유래된 것이라면 동방교회로부터 온 것인가 그렇지 아니하면 서방교회(로마 천주교)로부터 온 것인가의 문제인데 이러한 문제도 생각해봄이 무익한 것은 아니라고 생각한다. 내가 보기에는 이 단군신화는 동방교회의 전통을 받아들인 것으로 보여진다(65쪽).

는 조심스런 단정을 내리고 있다. 요컨대 단군신화가 지닌 삼위일체론이 설령 그리스도교의 삼위일체론과 비슷한 데가 있다고 하더라도 그것이 곧장 기독교의 영향에 의한 것이라고 단정한다는 것은 너무도 성급한 태도라고 해야 할 것이다. 그러나 우리는 적어도 그의 설화가 동일하지는 않을 망정 비슷하다는 점만은 인정하기에 인색해서는 안 될 것이다.

이것은 무엇을 의미하느냐 하면 샤먼 단군이 종교적 신앙대상으로서의 단군으로 승화했음을 의미한다. 이 삼위일체론으로 다듬어진 설화는 단군으로 하여금 천주 또는 상제가 되게 하였고, 환인 환웅은 구월산의 삼성사(三聖祠)만이 이러한 의미를 가진 성당으로서의 구실을 할 수 있는 것이 되는 것이다. 다시 말하면 단군은 결코 환검 일인으로서 존재하는 것이 아니라 환인 환웅의 변신이기도 하다는 점을 고려한다면 이제 단군은 종교적으로서만 이를 파악할 수밖에 다른 도리가 없는 것이다. 그렇다면 단군은 “무소부재(無所不在)”하시는 성신(聖神)이기도 하고 “무소불능(無所不能)”하신 성부(聖父)이기도 하고 “무소불원(無所不願)”하시는 성자(聖子)이기도 한 것이다.

종교적 의미를 가지는 단군은 결코 산정의 단상에서만 제사 모셔야 할 존재자도 아니요 어느 특수한 전각 안에다가 위패로만 모셔야 할 존재자가 아닌 것이다. 이러한 외적 존재자가 아니라 그는 우리들의 마음속에 내재하는 계시자일 수도 있는 것이다. 그런 점에서 윤씨의 해설은 그것이 비록 하나의 추론에 지나지 않는다고 하더라도 우리는 그의 논이 샤먼 단군으로 하여금 유일적 존재자로서의 단군이 되게 한 점에서 우리의 주목을 끌게 하는 것이다.

4) 끝맺음

이제 한민족의 주체의식과 조상의 얼은 어디에 연원하였을까. 그것은 단군의 홍익인간일까. 그렇지 않으면 신라의 화랑정신일까. 어느 사람은 단군을 국조로 함으로써 비로소 단일민족으로서의 혈연을 찾고 유구한 5000년의 긍지를 자랑하려고 한다. 이는 이미 국조

단군의 형성과정을 설명할 때 밝힌 바와 같이 외세에 대한 대응관계에서 이루어진 만큼 사실적 의미보다도 상징적 의미가 더 강하다고 할 수밖에 없을 것이다.

샤먼 단군의 문화적 정수로서 이루어진 화랑도는 그것 자체가 지닌 의미는 외적인 것보다도 자기충실을 위한 것이니 만큼 그의 내용은 상징적인 것이 아니라 구체적인 것이다. 그것은 비단 화랑5계에만 있는 것이 아니라 유오산천(遊娛山川)하는 그들의 수양태도에 널리 깔려 있는 것이다. 그러므로 국선 화랑은 곧 전인적 인간상이라는 점에서 “우리들과 같은 사람시오” “우리들도 그렇게 될 수 있는 사람”인 것이다.

이처럼 국조단군과 국선화랑과는 신인(神人)이라는 풀 수 없는 양극을 이루고 있지만 사실상 “화랑이란 그것이 단군의 승화된 자”에 지나지 않는다고 하면 이는 비로소 샤머니즘의 발전과정으로서 밖에 설명할 도리가 없는 것이다. 그러므로 우리는 아득한 상징으로서 단군의 존재를 인정하더라도 우리 민족의 구체적 표상은 적어도 화랑에서 찾지 않을 수 없는 것이다.

단군은 우리의 영원한 조상이기는 하지만 우리 민족의 얼은 화랑 속에서 찾지 않을 수 없다. 그러나 “단군=화랑”이라는 하나의 표상만으로는 그것이 역사적 사실로 끝나기 쉽다. 그가 지닌 ‘얼’이라고 할까. 아니면 그것이 지닌 민족의식의 바탕이라고 할까. 하나의 민족신앙의 형태로서 세종대왕이나 혹은 이충무공의 ‘얼’이 되기에는 어딘가 아쉬운 데가 있는 것이다.

다시 말하자면 생기한 민족신앙으로서 오늘에 되살리기 위해서는 실로 샤머니즘적인 형태에서 종교적인 형태로서의 해석이 가해져야

할 필요가 있는 것이다. 거기에 단군신화의 삼위일체론적 해석의 의미가 있다고 보는 것이다.

그러므로 단군설화는 그것이 개국설화이기는 하지만 오늘의 우리의 생활 속에서 그가 지닌 의미를 찾고자 한다면 국조단군-국선화랑-삼위일체라는 일관된 민족신앙을 종합적으로 해석하고 이해하는 길이 트임으로써 비로소 얻어질 것이다. 그렇지 않다면 국조단군은 영원한 신화 속에 묻혀버릴 것이요, 국선화랑은 통일신라의 역사적 기록 속에 남겨질 따름이요, 삼위일체론은 신학자들의 관념유희로서의 의미 이상을 갖지 못할 것이다. 그러나 단군이 아직도 우리 민족의 영원한 군사(君師)로서 존재한다면 그것은 신전에 존재하는 것이 아니라 ‘얼’로서 우리들의 가슴속에 존재해야 할 것이다. 그는 화랑으로 또는 역대 왕자로 또는 충신으로 의열(義烈)로 변신하여 맥맥히 우리 민족의 체통을 이어주어야 할 것이다. 그것은 그리스도가 인류의 생활 속에서 존재하며, 부처가 중생의 가슴속에 존재하는 것과 다름이 없는 것이다. 여기에 비로소 단군설화의 현대적 의의가 있다고 보아야 할 것이다.

2. 현실적 존재로서의 단군

1)

우리 단군조선의 문제는 한동안 이를 보는 시각의 차이로 인하여 구구한 해설과 더불어 혼미를 거듭해 오다가, 어쨌든 이번에 발표된 국사교과서 편찬준거안에 따르면 고대사 부문에서 단군조선의 문제가 긍정적으로 기술되기에 이른 사실은 실로 혼미에서 벗어나기 위한 전진적인 제일보라는 점에서 주목하지 않을 수 없다.

그러나 설령 단군조선의 실재가 긍정적으로 받아들여진다고 하더라도 이를 증거하기 위한 논증의 자료들이 얼마나 갖추어져 있으며 또 한편 이에 따른 이견들은 얼마나 좁혀졌는지의 여부에 관한 문제들은 앞으로도 우리들이 두고두고 풀어야 할 해묵은 과제로서 그냥 남아 있다고 보아야 할 것이다.

그중에서도 가장 중요한 과제로 손꼽히는 몇 가지 사실만이라도 쟁해 본다면,

첫째, 강역(疆域) 문제로서 대체로 이를 동북아라는 개념으로 포괄하여 그 안에 몽고·만주 계다가 시베리아까지를 넣으면 그 배경은

실로 황하(黃河) 중심의 중원에 지지 않으리만큼 넓은 지역을 배경으로 하고 있음을 알 수가 있다. 그러나 단군신화에 따르면 환인(桓因)이 그의 아들 환웅(桓雄)을 위하여 “널리 인간을 이롭게[可以弘益人間]” 함 직한 정착지로서 신시(神市)를 찾는 과정에서 하시(下視)한 삼위태백(三危太伯)은 과연 어디일까? 그것은 이 일대의 지세로 보아서 태백은 글자 그대로 장백산맥(長白山脈)의 주봉이요, 천지를 머리에 이고 있는 백두산(2,700m)이요, 삼위(三危)란 태백산정에서 발원한 송화·압록·두만의 삼강(三江)을 가리킨 것은 아닐는지! [『사기(史記)』주에서는 “서역산명(西域山名)”이라 하였다.] 오늘날까지도 연길현(延吉縣, 間島)이 국적은 어떻든 간에 한민(韓民) 교포(僑胞)들의 중심지로서의 구실을 다하고 있다는 사실은 결코 우연으로만 돌릴 수 없는 먼 뿌리를 간직하고 있는 것만 같다. 그러한 의미에서는 국도(國都) 아사달(阿斯達)의 현(現) 평양설(平壤說)은 수정되어야 하지 않을까? 삼위태백은 회삼귀일(會三歸一)의 상(象)이기도 하다. 이에 관한 단재(丹齋)의 견해를 적기(摘記)하면 다음과 같다.

조선 문화의 원시 ‘수두’의 발원이 거의 송화강반(松花江畔)의 하루빈(哈爾濱) 부근이며 하루빈(哈爾濱)은 그 고명이 부여(扶餘)니 그런즉 송화강은 조선족이 최초로 근거한 ‘아리라’요……(『상고사』)

둘째, 단군 왕조의 국가형태와 문화의 문제로서 시대적으로는 청동기시대로 설정하기는 하였지만 실증적인 자료의 부족으로 말미암아 많은 이설들을 하나로 좁히기에는 여러 가지 어려움은 그대로 남는다고 보아야 할 것이다. 그러나 단군왕검이 도평양성(都平壤城)한 연

대가 당고(唐高) 즉위 50년이고 보면 그해는 곧 기원전 2333년으로
 서 이 시기는 중국만의 찬연했던 요순왕조(堯舜王朝)시대가 아니라
 우리 상고사에 있어서도 버젓한 단군성세(檀君聖世)였다는 사실은 어
 떠한 방법으로든지 증명되어야 하리라고 본다. 고조선의 영토였던
 요령성과 길림성의 청동시대의 상한년대는 B.C. 2400년경이었음이
 중공 고고학계에서 발표되었다는 (윤내현 교수의 글에서) 소식은 당
 요(唐堯)와 단군의 시대가 동시에 출현했음을 암시해 주는 자료로서
 주목할 만한 자료의 하나가 아닐 수 없다. 우리는 단군신화의 중간
 절에서 환웅천왕이 풍백·우사·운사[一王三臣]를 거느리고 신시로
 내려와 “곡식·수명·질병·형벌·선악 등을 주관했으며, 인간의
 360가지나 되는 일을 주관하면서 세상을 다스리고 교화했다[主穀主
 命主病主刑主善惡 凡主人間三百六十餘事]”는 정치활동의 규모는 결코
 일개 촌락의 부족집단이 아닌 조직된 왕국의 통치제도를 상정하지
 않을 수 없다. 이 시기는 바로 중국에 있어서도 요순우(堯舜禹) 삼왕
 (三王)이 9년 치수(治水)의 대역사(大役事)를 통하여 농경국가로서의
 왕업을 성취한 시대와 맞먹는 것으로서 단군의 창업도 결코 이에 뒤
 지지 않는다는 사실이 입증되어야 할 것이다.

『사기』의 기록에 따르면 복희씨를 위시한 여와·신농 등 삼황의
 기록은 아득한 상고시대의 전설적 인물이므로 잠시 덮어둔다 하더
 라도 오제의 첫머리인 황제의 연대는 B.C. 2700년경으로 잡고 있으
 며, 이 시기에 중국의 문화는 통일에의 시원을 획(劃)하기에 이르렀
 다는 사실과 견주어 볼 때, 동북아 일대를 배경으로 하여 이와 필적
 하는 독자적 문화를 이룩한 단군조선의 실체를 우리는 고기(古記)의
 기록을 찾아서 올바르게 파악하지 않으면 안 될 것이다.

요즈음 일제 분서(焚書)의 화(禍)를 뚫고 세상에 나온 『환단고기(桓檀古記)』의 기록은 우리의 환국(桓國)이 중원까지도 점유한 것으로 되어 있지만 실령 그러한 고사를 인정한다 하더라도 오늘에 있어서의 우리의 관심은 ‘한(韓)’과 ‘한(漢)’이 언제부터 서로 갈리게 되었으며 호리지차(毫釐之差) 천리지류(千里之謬)로 오늘과 같이 서로 대립된 면모를 갖추게 되었는가를 알아보아야 할 것이다. 그것이 정치적으로나 군사적으로나 심지어 문화적으로까지 굳어진 시기는 저 만리장성의 완성과도 함수관계가 있지 않나 싶은 것이다. 중원에 있어서도 “이제 천하의 수레는 궤도를 같이하고, 문서는 같은 글자를 쓰고 행동의 절차도 같다[今天下 車同軌 書同文 行同倫(『중용』)]” 하여 천하가 통일된 시기는 진한시대 이후로 보는 견해가 지배적이기 때문이다.

그러한 의미에서 우리 한문화(韓文化)가 비록 동이문화를 배경으로 했다 하더라도 동이출신으로 간주되는 복희·순·공자 등이 중국의 황하문화 형성의 주역이 되었다면 그들은 태백산정(太伯山頂)의 신시문화(神市文化)와는 분리될 수밖에 없다고 이르지 않을 수 없다. 그렇다면 환(桓, 韓)문화는 만리장성에 의하여 중원과 격리되면서 어떠한 형태로 변화하면서 조성되기에 이른 것일까?

2)

따지고 보면 일연이 비록 그의 『삼국유사』에서 “고기운(古記云)”을 빙자하여 서술했다 하더라도 환인위제석설(桓因謂帝釋說)은 불자(佛者)의 윤색이란 점에서(申采浩) 단군신화는 일연에 의하여 개작되어 비로소 국조건국신화로 정착되었다고 보아야 할 것이다(1275~

1308). 이에 앞서 고려는 원의 7차례에 걸친 침략으로(1225~1257) 말미암아 원에 굴복하여 국민적 치욕을 달랠 길이 없던 차에 때마침 단군의 건국신화는 국민적 긍지를 되살리고 국민적 화합의 결집체로서 알맞은 민족설화이기 때문에 일연은 이로써 그의 저술의 서두를 장식하기에 이르렀다고 보아야 할 것이다. 그러나 어쨌든 단군신화는 고조선의 모든 것을 간직하고 있는 신화로서 중국의 삼황오제설화(三皇五帝說話)와는 모든 면에 있어서 대조적이라는 사실을 우리는 주목하지 않을 수 없다.

첫째, 정치적 측면에서 본다면 단군신화는 신과 인간이 공존(共存) 동거(同居)하는 신시(神市)라는 이름을 가진 솔도삼천(率徒三千)의 인간세를 건설한 이상국가인 반면에 삼황오제설화는 인간과 금수가 아직도 미분화된[蛇身人首・人身半首] 상태에서 공공(共工), 치우(蚩尤) 등의 반란으로 말미암아 정정(政情)이 불안할 뿐 아니라 삼황오제의 승계 과정도 평탄하지 못한 국가체제였음이 분명하다. 그러므로 전자를 왕도체제라 한다면 후자는 패도체제라 일러야 마땅할 것이다.

둘째, 윤리적 측면에서 살펴본다면 매우 흥미 있는 문제들이 부각된다. 중국에 있어서의 윤리사상은 공자의 인(仁)으로부터 비롯하여 맹자의 오륜사상(五倫思想)으로 정리되면서 순제(舜帝)의 대효론(大孝論)이 유가의 이상으로 떠받들게 되었고 한대에 이르러 군신・부자・부부의 삼강(『백호통(白虎通)』) 사상으로 집약되어 오로지 충(忠)・효(孝)・열(烈)의 종속윤리로 화하여 오늘에 이르고 있다.

이러한 의미에서 삼황오제설화는 우리들에게 무엇을 보여주고 있는가를 살펴본다면 태호(太昊) 복희씨(伏羲氏)는 수인씨(燧人氏)를 가림하여 왕이 되었고 여와씨(女媧氏)는 복희씨를 갈음하여 왕이 되었

으며 신농씨(神農氏) 또한 여와씨를 갈음하여 왕이 되었으니, 삼황의 승계과정에 있어서는 아무런 윤리적 관계도 없고 오로지 오행설에 따른 상생법칙의 시사만 있을 따름이다(복희·여와는 木德이요, 신농씨는 火德이니 木生火인 것이다). 그러나 황제는 신농씨를 정복하여 제왕이 되었고 그 후로는 황제의 후손들이 제위를 승계하여 요순시대를 맞게 되었으나 공자의 도(道)도 조술요순(祖述堯舜)하였다 이르고 선왕의 도(道)도 하·은·주로부터 비롯하는 만큼 중국의 윤리사상은 삼황오제의 말기인 순대(舜代)에 이르러 비로소 그의 대효(大孝)로 인하여 겨우 그의 맹아가 싹트기 시작했다고 보아야 할 것이다.

그러나 단군신화는 설령 그것이 일연에 의하여 다소 윤색이 되었다손 치더라도 거기에는 완벽에 가까운 삼강의 윤리사상이 함축되어 있음을 우리는 간과해서는 안 될 것이다. ① 환인이 아들 환웅의 뜻을 받아들임으로써(父知子意) 하시삼위태백(下視三危太伯)한 후 천부인(天符印) 3개를 주어 견왕리지(遣往理之)케 하는 과정은 부자유친의 극치가 아닐 수 없다. 환웅의 출가 또한 순(舜)의 출가지효(出家之孝)를 방불케 하는 것으로서 부자자효(父慈子孝)의 천륜을 여기서 읽을 수가 있다. ② 환웅천왕(桓雄天王)이 솔도삼천(率徒三千)하여 신시(神市)에 내린 후 일백이사(一伯二師, 三臣)와 더불어 만기(萬機)를 보살피는 모습은 군의신충(君義臣忠)에 의한 대화합의 영상이 아닐 수 없다. ③ 웅녀와 신웅(神雄)의 결연(結緣)으로 단군왕검을 탄생하는 설화는 부부화친(夫婦和親)의 미담이 아닐 수 없다.

인간이란 바로 윤리적 실존[仁]이라 이른다면 단군신화야말로 신의 뜻에 의한 인간도의 극치라 이르지 않을 수 없다.

셋째, 종교적인 측면에서 살펴본다면 인간이란 신과 동물과의 중

간적 존재라 하지만 단군신화에 있어서의 인간은 꿈에서 벗어나 인간 옹녀가 되었고 신웅(神雄)은 가화이혼지(假化而婚之)함으로써 선남(善男)이 됨으로써 인본설화(人本說話)의 형태를 갖추었고 환웅의 탐구인세(貪求人世)나 재세리화(在世理化)나 홍익인간(弘益人間)이 모두가 인존주의적(人尊主義的) 설화임을 우리들에게 보여주고 있지만 끝내 단군신화는 대중(大衆)으로서 신인상(神人像)을 떨치지 못했을 뿐 아니라 단군신화는 삼일신(三一神)으로서 민족 신앙의 대상이 되어 삼일사상(三一思想)의 연원을 이루었다.

단군신화의 무교적 배경과 “대중의 이치는 셋이면서 하나일 뿐이다[大衆之理 三一而已(「三一神話」)]”도 이에 연유한다 이르지 않을 수 없다. 그러나 삼황오제설화는 황제설화의 테두리 안에서 신이적(神異的) 면모는 일체 풍기지 않고 있다. 그러므로 인간의 설화에 머무르고 있을 따름이다.

넷째, 철학적인 측면에서 살펴본다면 거기에는 수리철학(數理哲學)의 모리가 잠재해 있음을 발견하게 될 것이다. 『천부경(天符經)』의 수리(數理)는 여기서 잠시 논외로 친다 하더라도 적어도 이이일(二而一)의 묘합과 회삼귀일(會三歸一, 三眞歸一)의 모리는 여기서 빼놓을 수가 없다.

단군신화에 있어서의 삼이일(三而一)의 묘합은 그의 부자화친과 부부화합과 신인합일(神人合一) 등에서 이를 찾아볼 수 있다. 이는 일원론적 절대주의와 이원론적 흑백논리에서의 지양을 의미한다.

삼일(三一)의 모리는 분수사상(分殊思想)의 역리(逆理)로서 귀일(歸一)의 모리라 이를 수도 있다. 그런 의미에서 우리는 환인·환웅·환검의 삼신(三神)을 단군일신(檀君一神)으로의 파악이 가능한 것이다.

이러한 묘합의 묘리를 삼황오제설화에서는 그림자조차도 찾아볼 수가 없다. 공자도 인(仁)을 설하여 부자·군신 등의 인간윤리를 설했음에도 불구하고 부자(父慈)·형우(兄友)보다도 자효(子孝)·제경(弟敬)의 상향적 종속윤리의 테두리를 벗지 못한 소이(所以)를 여기서 알 수가 있다.

3)

이제 이로써 단군조선은 그 강역의 공간적 범위라거나 시대적 상한선의 한계라거나 문헌 또는 고고학적 출토품에 의한 논증이라거나 민족형성의 혈연적 배경이라거나 어쨌든 아직 풀리지 않은 많은 과제들을 그냥 덮어두고라도 이런 모든 것들을 하나로 해서 만들어 놓은 일연의 단군신화는 우리의 건국신화로서 소중하게 받들지 않을 수 없게 된 것이다. 왜냐하면 이 건국신화가 아니고서는 우리는 언제까지나 중국의 부용(附庸)으로서 중화의 아류를 면치 못할 뿐 아니라 일제가 남겨놓고 간 왜곡된 사관의 수렁에서 벗어나지 못하겠기 때문이다.

그러나 단군은 수(壽) 1,908세로 아사달에서 산신이 되었다는 기록을 끝이끝대로 받아들일 수는 없다고 하더라도—『단군세기(檀君世紀)』에 따르면 “단군은 47세를 이어가면서 나라를 다스린 것이 3616년[檀君四十七世御國三千六百十六年]”으로 되어 있다—단군조선은 이러한 신시시대(神市時代)를 끝마치고 어느 고비에서 인문시대(人文時代)로 접어들었을까 하는 문제는 오늘의 이 시점에서 단군을 이해함에 있어서 중요한 의미를 갖는다. 중국은 이 점에 있어서는 요순을

하나의 매듭으로 여기고 있음을 알 수 있다.

그런데 단군신화는 천제자(天帝子) 해모수(解慕漱)의 천손강하설(天孫降下說)에서 그 명맥을 이어 고구려의 건국이 이루어짐으로써 수당과 대결하며 환국(桓國)의 후예로서의 국기(國基)를 다졌고 조선유민(朝鮮遺民)으로서의 진한(辰韓)의 육촌(六村)은 합심하여 혁거세(赫居世)로 하여금 신라를 건국하여 환국조선(桓國朝鮮)의 유업을 계승하였으니 단군의 인문화(人文化)는 여기서 찾을 수밖에 없다. 이제 단군은 선화(仙化)하였지만 그의 유업은 단군조선이 삼한을 거쳐 삼국으로 이어지는 과정에서 민족의 얼이 되어 살아남게 되었던 것이다.

신라의 화랑-풍류-국선도야말로 단군 유업의 구현이라는 사실은 다음과 같은 사실에서 손쉽게 알 수가 있다.

① 풍류도는 현묘지도(玄妙之道)니 이이일(二而一)의 묘합과 회삼귀일(會三歸一)의 묘리가 담겨 있음을 의미한다.

② 화랑도는 유불선 삼교를 포함하였으니 회삼귀일의 묘리를 토대로 하고 있는 것이다.

③ ‘도의로서 서로 연마하기도 하고, 노래와 음악으로 서로 즐기기도 하였으니[相磨以道義 相悅以歌樂]’ 인륜도의(人倫道義)와 가악신사(歌樂神事)의 묘합이 아닐 수 없다.

④ 도중운집(徒衆雲集)하니 솔도삼천(率徒三千)을 방불하게 하고 현좌충신(賢佐忠臣)과 지장용졸(智將勇卒)이 이로부터 나오니 귀천무류(貴賤無類)의 상(象)이 아닐 수 없다.

이렇듯 묘합의 묘리는 대립의 해소요 갈등의 승화라는 점에서도 화랑도야말로 단군의 현세적 현현으로 보지 않을 수 없다.

이러한 단군신화의 철학적 근거로 되어 있는 묘합의 묘리가 화랑

도에 의하여 계승될 무렵에 중국을 거쳐 유·불·도 삼교가 대체로 고구려를 거쳐 백제·신라로 유입되는 과정에서 원효와 같은 고승을 낳게 된 것은 낭불도(郎佛道)가 하나로 묘합되는 계기가 마련되었다는 점에서 우리는 그의 화쟁(和諍)의 논리와 무애인(無碍人)으로서의 생활을 주목하지 않을 수 없다.

이는 단군의 명맥이 화랑을 거쳐 원효에 의하여 한 봉우리를 이루었음을 의미한다. 그 후 통일신라에서 고려로 이어지는 과정에서 선종과 교종은 겹으로는 양립할 수 없는 양극적 교리임에도 불구하고 의천이나 지눌에 의하여 교선일치의 대도를 걷게 된 것도 이이일적(二而一的) 묘합의 입장에서는 결코 우연이 아님을 통감하게 된다. 그러나 유교와는 끝내 서로 용납될 수 없는 각자의 위치로 갈라서게 되었으니 낭도 묘청의 난(1135)을 역사적 일대사건으로 본 단재의 견해를 우리는 그냥 지나칠 수가 없다. 그러나 역사의 신은 묘청의 편이 아니요, 유자인 김부식의 승리로 판가름하였으니 그 후 국조 단군은 의착(依著)할 길을 잃게 되었던 것이다.

이로부터 단군신화는 황탄불경지설(荒誕不經之說)이 되어버렸고(『삼국사기』, 『동사강목(東史綱目)』) 화랑은 무당이나 배우와 같은 천한 사람[巫夫倡優之賤 「雅言覺非」]으로 전락하고 말았던 것이다. 그러나 단군에의 신앙은 소도·영고·동맹 등 토속적 행사와 더불어 불사조인양 면면히 이어오다가 앞서 언급한 바 있듯이 원구(元寇)의 침공(1225~1257)으로 말미암아 국조 단군에 대한 국민적 숭앙의 풍이 다시금 되살아났던 것이니, 그 건립 시기는 분명하지 않으나 구월산 삼성사도 이 시기에 건립된 것으로 여겨질 뿐 아니라 세종조 때는 단군의 도성으로 전해오는 평양에 사당을 지어 단군과 더불어 동명

왕을 합사(合祀)하니 이로써 명실상부한 국조가 된 셈이다.

그러나 조선조에 있어서의 이러한 민속신앙으로서의 단군의 면모는 전국민적 공감을 얻기에는 너무도 미약한 존재로서 겨우 그 명맥을 이어오에 급급하다가 드디어 한말 국난기를 맞아 민족종교의 주체로서 다시금 우리들 앞에 그의 전모를 나타내기에 이른 것이니 그는 대체 어떠한 모습으로 우리들 앞에 나타난 것일까.

4)

남왜(南倭)·북호(北胡, 露·滿)·서융(西戎, 美·英·佛) 등이 일시에 침공하여 국기가 송두리째 흔들릴 무렵 홍암대종사(弘岩大宗師) 나철(羅喆)에 의하여 중광(重光)된(1909) 대종교(大倧敎)는 단군교를 개종한 것으로서 오로지 삼일신(三一神)으로서의 단군을 주신(主神)으로 신앙한다는 점에서 단군신앙의 정통을 계승한 것으로 손꼽지 않을 수 없다.

이때에 불자들은 산사(深山幽谷)에 묻혀 왕생극락에 여념이 없었고 유생들은 척사위정을 위하여 사생을 걸고 싸웠으니 어느 겨를에 국조단군을 창길 여유를 갖지 못한 양하였다. 그러나 이러한 국난의 소용돌이 속에서도 민족수호신으로 재생한 단군은 숨돌릴 틈도 없이 만주벌판(中原大陸)을 헤매는 독립투사들의 가슴속에 묻혀서 민족열이 되었으니 1945년의 광복의 날까지 대종교의 수난사는 곧 민족수난사와 더불어 그 궤를 같이하는 소이가 여기에 있다.

교리상으로 볼 때 대종교는 그의 주경전인 『삼일신고(三一神誥)』, 『회삼경(會三經)』, 『천부경(天符經)』 등에서 보여 주듯이 삼일원리(三

一原理)가 그 주류를 형성하고 있는 것이다. 원(圓)의 둘레는 직경(直經)의 3곱이니 삼일(三一)의 원리(原理)는 원의 원리(原理)요 원은 무시무종(無始無終) 무선무후(無先無後)한 무한수의 상징으로서 무궁한 대조화의 원리인 것이다. ‘한’의 어의(語義)는 근원적으로는 ‘하나’에서 유래하였다 하더라도 그의 오의는 구조적으로 삼일원리(三一原理)를 그 안에 내포했다는 점에서 원용무애한 현묘지도의 수리적 상징이라 이르지 않을 수 없다.

이에 앞서 한말(1860)에 수운(水雲) 최제우(崔濟愚)에 의하여 제창된 동학은 서학(天主教)에 대한 상대적 호칭으로서 사유(士儒)들의 척사위정과는 다른 각도에서 서학과 대결한 민족종교로 간주된다. 그 후 동학란은 비록 실패로 돌아갔지만 최시형(崔時亨)을 거쳐 손병희(孫秉熙)에 이르는 과정에서 천도교로 바꾸어짐과 동시에 ‘인내천’ 교리를 확립하였다.

유가에 있어서의 천인합일은 천도와 인도와의 무신론적 합일을 의미하지만 천도교의 인내천은 인간과 천주와의 합일이라는 점에서 신인일여(神人一如)의 의미를 간직하고 있음을 알 수가 있다. 그러므로 인내천은 신인(神人) 단군(檀君)의 현현이 아닐 수 없는 동시에 이이일(二而一)의 묘합을 또한 여기서 간취하게 된다. 그러므로 ‘한’의 상(象)은 삼일(三一)에서뿐 아니라 이이일(二而一)에서도 구현됨을 알 수가 있다. 소태산(少太山) 박중빈(朴重彬, 1891~1943)에 의하여 창교된 원불교는 대종교와 거의 때를 같이하여 일제 침략을 겪었지만 대외적 투쟁의 경력은 거의 없고 사은(四恩)을 표방하는 민중의 생활종교로서 꾸준히 성장하고 있다. 우리들이 여기서 주목하는 것은 그들이 숭앙하는 일원상(一圓相)이 아닐 수 없다. 그들은 일원상을 우

상으로 하여 숭앙하는 것이 아니라 일원상이 내포한 철학적 묘리를 오득(悟得)하려고 할 따름이라고 이른다. 그것은 곧 일원상이 간직하고 있는 삼일(三一)의 묘리를 체득하기 위한 수단으로서의 일원상의 숭앙임을 알 수가 있다. 그러한 의미에서 원불교의 일원상 또한 삼일신(三一神) 단군(檀君)의 또 다른 현현이라 이르지 않을 수 없다.

다음으로 증산(甌山) 강일순(姜一淳, 1871~1908)에 의하여 창교된 증산교(甌山敎)는 예시적(豫示的)인 천지공사(天地公事)의 비의(秘義)는 해아릴 길이 없으나 강증산 자신이 신성(神性)의 인격화로 표상된다는 점에서 단군의 신인상(神人像)을 방불하게 한다. 그러나 그의 현세적 교의의 근간은 해원상생(解冤相生)에 두고 있으니 이는 실로 인류가 지난날의 원한을 서로 풀고 하나로 뭉쳐 대동 세계를 건설할 수 있는 대도라 이르지 않을 수 없다.

5)

금세기의 지성 토인비는 인류는 모름지기 하나의 정부를 가져야 하며 그러기 위한 도구로서의 종교의 구실은 절대적이라 하였다. 왜냐하면 인류의 통합은 제도적인 것이라기보다도 차라리 심성적인 것이기 때문이다.

우리는 지금까지 단군조선의 문제를 지나치게 역사적 측면에서만 보아왔고 또 그것을 종교적 측면에서 살폈다 하더라도 『삼일신고』, 『천부경』 등의 범위를 벗어나지 못한 아쉬움이 있다. 이제 일연에 의하여 새롭게 구조적 신화로 정리된 단군신화의 현재적 의미를 한 말 4대 민족종교를 통하여 살펴볼 때 거기에는 공통된 종교 및 철학

적 문제가 내재해 있음을 발견하게 된다.

첫째, 단군신화에서 증산교에 이르기까지 적어도 한국인상은 신과 인간이 묘합된 신인상(神人像)으로 파악되고 있다. 그것은 단군신화 안에 내재한 무적(巫的) 요소로서 불함문화론(不咸文化論, 六堂)의 배경을 이루고 있는 동시에 신바람론(金炯孝)의 배경을 이루고 있기도 하다. 이러한 신인묘합의 경지가 아니고서는 화랑의 영육일치(靈肉一致)도 이해할 수 없음은 물론이거니와 천도교의 인내천이나 증산교의 신인합발(神人合發)도 설명될 수 없을 것이다. 그러므로 한국인은 단순한 신인묘합의 형상에 그치는 것이 아니라 그러한 모습이 곧바로 한국인이 살고 있는 생명력의 실상인 것이다. 이러한 한국인의 생명력의 이해의 이면에는 중요한 한국인의 사유양식이 깔려 있다. 그것이 다름 아닌 이원론을 초극하는 묘합의 원리요 그것을 우리는 일단 ‘한’의 원리라 이른다.

지금까지의 철학적 세계관을 크게 둘로 나눈다면 하나는 일원론에 근거한 이원론적 세계관이고 다른 하나는 이러한 이원론의 세계관을 극복한 비논리적인 이이일원론(二而一元論)이고 나아가서는 회삼귀일(會三歸一)의 원리인 것이다.

일원론적 세계관은 종교적으로는 유일신을 신봉하며 절대주의와 권위주의의 근거가 된다. 따라서 부수적으로는 배타성과 폐쇄성이 동시에 뒤따르며 이에 따른 부산물로 불관용성도 거론하지 않을 수 없다. 정치적으로는 패도주의의 독재정치로 나타나며 중동의 종교전쟁의 종식이 어려운 까닭도 그들이 신봉하는 알라신의 일원론적 절대성 때문이 아닌가도 싶은 것이다.

따라서 이러한 일원론적 세계관은 저절로 이원론적 세계관으로

발전하게 된다. 서방세계에 있어서의 철학의 발전은 애오라지 이러한 이원론적 우주관의 테두리를 벗어나 있지 못하고 있다. 합리론과 경험론, 유심론과 유물론, 신비주의와 자연과학, 흑백논리, 양자택일, 도전과 응전, 동양(중국)에 있어서는 음과 양, 천리와 기질, 천신(天神)과 인귀(人鬼) 등 헤아릴 수 없을 만큼의 대립과 갈등과 반목의 근원을 셈할 수가 있다. 공자는 “삶도 모르면서 죽음을 어떻게 알겠는가[未能事人 焉得事鬼]”라 하여 인간과 귀신을 영원히 갈라놓았다.

그러나 자연(天)의 섭리는 모든 사물이 통일과 조화로서 ‘하나’이기를 원하고 있다. 우리의 생명도 생물학적 생명에 그치지 않고 신성(神性)이 깃든 인간이기를 지향하는 소이가 여기에 있는 것이다. 한국인은 태초부터 신(神)이 깃든 인간으로서 신형묘합(神形妙合, 茶山)의 상으로 존재하는 소이가 여기에 있다. 남북대결의 해소도 이원론의 초극에 의하지 않고서는 이루어질 수 없음은 너무도 당연하다 이르지 않을 수 없다.

둘째, ‘한’에로의 지향은 이원론적 대립의 초극에 그치는 것이 아니라 그것은 영원무궁[無限]으로 이어지지 않으면 안 된다. 그러한 의미에서 원이야말로 무한을 표상하는 유일한 도상이 아닐 수 없다. 천원지방(天圓地方)인 줄 알았던 지구도 끝내는 둥글고 형상이 둥글 뿐 아니라 둥근 궤도를 영원히 돌고 있음을 알게 된 것이다. 그러므로 원이야말로 우주의 근원인 동시에 신의 모습이 아닐 수 없다. 삼일(三一)의 교리는 그것이 곧바로 원의 교리요 동시에 무한수의 묘리가 아닐 수 없다.

단군이 대종(大儻)으로서 또 삼일신(三一神)으로서 우리들 앞에 나타난 소이도 여기에 있음을 알 수가 있다.

셋째, 민족종교의 또 하나의 공통된 사실은 모든 기성종교의 통합 위에서 성립된다는 사실이다. 풍류도가 삼교를 포함한 토대 위에서 성립되었듯이 대체로 그들은 언필칭 유불도 삼교를 포함한다고 이를 뿐 아니라, 증산교에 있어서는 거기에 기독교까지를 포함한 유불도기(儒佛道基)를 내세우고 있다는 사실을 우리는 주목하지 않을 수 없다. 이는 분화 대립이 아닌 귀일조화(歸一調和)의 대도를 우리들에게 보여주는 것으로서 받아들이지 않을 수 없다.

앞서도 언급한 바 있듯이 이제 세계는 어쨌든 ‘하나’에로의 지향을 인류생존을 위한 절대적 명제로 삼고 있으며 종교는 이를 위한 수단이요 도구라 할진대 우리 민족종교가 안고 있는 ‘하나’(한)에의 대포용성은 기존종교들의 배타성을 극복하는 점에서도 크게 고무적이지 아닐 수 없다. 우리는 이미 처용(處容)의 어리석음(?) 속에서 이러한 대관용성을 익히 배워온 민족이기 때문이다.

6)

이제 끝으로 결론을 내리자면 단군조선의 상징적 신화로서 단군 신화는 신의 이야기처럼 꾸며진 인간의 이야기에 지나지 않음을 알 수가 있다.

환웅이 신의 도시인 신시에 홍익인간(弘益人間) 함 직한 인간세를 마련하여 단군을 탄생시킨 것은 영원한 민족의 미래를 위해서였음은 다시 말할 나위도 없다. 그러한 단군이야말로 몸은 이미 선화(仙化)하여 산신이 되었지만 그는 무형무질(無形無質)한 신성(神性)으로서 우리들 심성 속에 깃들어 민족혼(魂)으로(鄭寅普) 존재하고 있다

이르지 않을 수 없다. 심성의 개조없이 인류의 구원은 기대할 수 없음을 너무도 자명한 일이 아닐 수 없다. 그러한 의미에서 단군신화가 보여주는 삼일신(三一神)이 깃든 한국인상은 ‘하나’로 지향하는 인류구원의 표상임을 민족종교는 우리들에게 제시해 주어야 할 것이다. 토인비는 인류구원의 햇불은 동양에서 밝혀지리라고 예견하고 있다. 그것은 은연중 중국을 의미하고 있으며, 토인비를 추종하는 일인들은 동방의 태양을 안고 있는 일본이 되기를 기대하는 눈치가 역력하지만 그러한 의미에서도 이제 세계를 하나로 이끌어 갈 수 있는 신앙을 우리 민족종교에서 기대하는 현존 우리들의 희망 또한 저버릴 수 없음을 여기서 분명히 해두지 않을 수 없다. ‘한’의 표상으로서의 단군은 영원히 우리들의 마음속에 살아 있기 때문이다.

3. 단군신화의 철학적 분석

1)

고대 한민족이 지녔던 민족신앙의 모체로서의 단군신화에 대한 연구논문들은 지금까지 수없이 발표되었다. 그러나 이들은 거의 무교, 신화 또는 종교 등의 입장에서 다루어진 것이 대부분을 차지하고 있다. 이러한 그의 논문들을 대충 정리해 본다면 무엇보다도 먼저 육당 최남선에 의하여 제창된 불함문화론(不咸文化論)을 상기하지 않을 수 없다. 이는 소위 군무일원론(君巫一源論)으로서 무교적 입장에서 다룬 단군론의 최초의 시도로 평가되고 있다.

그 후 유동식(柳東植)·윤성범(尹聖範)·김형효(金炯孝) 등 제씨의 논조는 거의 육당의 군무론(君巫論)을 각자의 입장에서 정리하여 전개하고 있는 것으로 간주된다.

유씨는 육당의 지(旨)를 “동북 아시아의 샤머니즘 문화권을 논하면서 한국 무교의 격과 그 위치를 해명하려고 한”(「韓國 巫敎의 歷史와 構造」) 것으로 평가하여 소위 고신교(古神敎)에 있어서의 무신(巫神)이 곧 단군이라고 했다. 이에 근거하여 유씨는 “고신도(古伸道)·단

군설화(檀君說話)・선도(仙道)・화랑도(花郎徒)・풍류도(風流道) 등등 그 밖에 삼국시대에 불리던 여러 모양의 표현은 다 한국 샤머니즘을 지칭하는 별명이 아니었던가”(『기독교와 한국사상』)라 하여 무신(巫神)으로서의 단군의 개념을 삼국시대에까지 확대시키고 있는 점이 주목된다고 할 수 있다.

그리하여 김씨는 “우리 민족에 면면히 흘러오는 무의식적인 신바람”(『한국사상』 14집)이라는 면에까지 파고 들어가 있는 것이다. 그러나 이러한 무교적 단군론이 신화적 형태로 다루어질 때에는 다음과 같은 몇 가지 의미를 간추려 낼 수가 있을 것이다.

첫째, 상제전설(上帝天說)을 들 수가 있다. 이는 단군이라는 무격(巫覡)이 신인교감(神人交感)의 경지를 벗어나 ‘하나님’이라는 권좌에 앉게 되었음을 의미한다. 이를 기독교 계열의 학자들은 “단군신화가 만일 기독교 신관으로부터 유래한 것이라면…… 이 단군신화는 동방 교회의 전파를 받아들인 것으로 보아야 한다”(윤성범, 같은 책)라고 말하듯이 이들은 단군을 유일신적 상제천으로까지 승화시켜 놓고 있다. 하나님(유일신) 또는 한울님(상제신)으로서의 호칭이 곧 이를 단적으로 설명해 주는 것이 아닐 수 없다.

둘째, 단군신화에서의 신은 삼신(三神)의 신이라는 사실을 간과해서는 안 될 것이다. 환인・환웅・환검이 이미 삼신의 기틀이 되어 있거니와 여기서 문제가 되는 것은 삼신의 위격에 관한 문제인 것이다. 단군신화 자체로서는 삼신의 신격을 부・자・손의 수직관계로 설정을 뿐 또 다른 아무런 시사도 없다. 그러나 후인들이 이 삼신을 삼일신(三一神)으로 간주하여 새로운 문제를 우리들에게 제시하여 주고 있는 것이다.

이는 어쩌면 기독교에서의 삼위일체론을 방불하게 하는 것이라 해야 할지도 모른다.

본시 삼수(三數)는 소위 신성수(神聖數)로서 동서간에 널리 전파되어 있다. 그러한 의미에서 이미 삼수는 단군신화에서 삼환(三桓)뿐 아니라 삼위태백(三危太伯)과 풍백·운사·우사의 3신과 천부인 3개와 인간 3백60여 사에 뿌리박혀 있다. 그러나 이러한 삼수가 삼일수로 되는 데에는 약간의 철학적 설명이 곁들여져야 할는지 모른다.

중국에는 고래로 천지인 삼재론이 있다. 이를 굳이 단군신화에 원용한다면 천(桓因)·지(桓雄)·인(桓儉), 혹은 환인(천)·환웅(인)·환검(지)으로도 설명한다. 그러나 어쨌든 삼수는 결국 성수(聖數)로서 논리적 처리를 떠나 존재한다는 데에 문제가 있다. 그것은 어디까지나 3이 아닌 1의 존재이기 때문이다.

육당은 「단군과 삼황오제」라는 글에서 “진일지도(眞一之道)라 한 것은 그 상문(上文)에 삼일(三一)이라고도 한 천·지·인 최고 진리를 가리킨 것으로서……바로 삼일지도(三一之道)라고 쓴 것이다”라 한 것을 보면 이미 육당도 단군 신화의 삼신을 삼일신으로 이해한 것이 분명하다.

이에 단군을 교조로 하는 단군교의 교전을 『삼일신고』라 함에 이르러서는 이미 삼일신은 단군신화의 기본적인 신격이 되어 버렸다. 이는 중국에서의 삼황이 천·지·인의 삼황이지만 끝내 합일체로서 존재하지 못하고 오제로 이어지는 것과는 달리, 단군신화에서는 따로 오제의 개념은 존재하지 않고 단군만이 영원한 삼일신의 표상으로서 존재한다는 점에서 크게 다르다고 해야 할는지 모른다.

어쨌든 이러한 삼일신의 위격을 잘 정리한 것이 바로 안호상(安浩

相) 씨의 위격론(位格論)이라 할 수 있다. 그는 말하기를, “위대한 인간 단군의 탄생은 거기에 군·사·부 삼위일체의 신격을 겸비하고 있으며, 그러한 삼위의 공동체로서 단군은 존재하고 있는 것이다. 여기에 단군신화의 삼일개념이 존립하고 있다. 환인은 부요, 환웅은 사요, 환검은 군이니, 이 삼신은 한얼로서의 천신인 것이다”(『배달의 종교와 철학과 역사』)라 하였으니 이는 바로 민족신앙으로서의 단군신화의 종교적 본질을 밝힌 것이라 해도 좋을 것이다.

그러나 우리는 여기서 박종홍(朴鍾鴻) 씨의 다음과 같은 일언을 상기할 필요가 있다. “한국의 고유사상을 샤머니즘에서 찾는 일이 많은 듯하나 이른바 무당을 매개로 하여 신화를 믿으려는 일부의 민속, 우매한 민속을 그대로 민족 전체의 신앙인 양 확대함은 과연 온당한 일인지 모르겠다. 천신지기(天神地祇)에 대한 신앙이나 음양사상은 샤머니즘보다는 훨씬 고차적이지요, 폭이 넓고 깊으며 보다 세계성을 띠 수 있는 것, 이론적으로도 많은 전개의 여유를 간직하고 있는 것이라고 하여도 무방하겠다”(『한국인의 종교』)라 하였으니, 이는 적어도 단군신화에 대한 철학적 모색을 샤머니즘 아닌 다른 길에서 찾아보아야 할 것임을 우리들에게 명시해 주고 있다 하지 않을 수 없다.

여기서 우리는 안씨와 박씨와 사이에는 넘기 어려운 도랑이 가로 놓여 있음을 본다. 그러나 우리는 소위 신화와 철학 사이에 가로 놓여 있는 장애물을 제거해야 한다. 다시 말하면 신화의 철학적 근거를 찾아내야 한다는 것이다. 그럼으로써 비로소 단군신화의 철학적 또는 사상사적 분석이 가능하리라고 여겨지기 때문이다.

2)

이러한 노력의 첫 시도를 우리는 이보영(李補永) 씨의 「단군신화와 한국인의 사유」(『한국사상』 13집)에서 찾아볼 수 있다. 그리하여 그는 신화의 본래성에 입각하여 “단군신화가 갖는 신화적 사고에는 고대 한민족의 세계상이 드러나고 있음을 본다. 이 세계관의 내면에는 또한 그의 독특한 가치관과 생활정조의 시적 직관의 요소도 개재하고 있음을 본다”고 하였다.

이는 곧 그의 신화 이해의 철학적 근거를 제시했다는 점에서 새로운 하나의 이정표가 되었음을 인정해도 좋을 것이다. 더욱이 이 논문에서 주목하고자 하는 것은 그의 전일적 세계관으로서의 단군 신화의 이해인 것이다. 그는 “단군신화에 있어서 그 신화적 형이상학은 우선 일원론적 세계관이라고 표현될 것이다. 그러나 현상세계의 잡다성을 수렴하는 서구적인 의미로서의 형이상학적 일원론의 세계관으로서 이해될 것은 아니다. 오히려 천상의 세계와 현상의 전체를 포괄하는 대전적(大全的) 세계, 이른바 전일적 세계라고 칭할 성질의 것이다. 물질의 세계와 신령스러운 세계가 분할되어 있지 않은 우주의 전영역이 이 신화에서 그 배경을 이루고 있기 때문이다”(같은 책)라고 하여 대전적 세계 또는 전일적 세계로서의 ‘전체’의 개념을 도출해 내고 있다. 대전 또는 전일의 개념이 다시금 집약 압축되면 ‘일(一)’의 개념이 거기서 추출될 수밖에 없음은 다시 말할 나위도 없다.

여기서의 ‘일’을 필자는 이에 ‘한’이라는 우리말로 바꾸어 보았다. 그리하여 이를 한국 전통적 기조(한국정신문화연구원 주최 1979년도 학술대회에서 발표)로 설정하여 발표한 바 있다.

여기에 쓰인 ‘한’이란 단어는 결코 우리들에게 생소한 단어가 아니다. 오히려 너무나도 익숙하며 또 다기다단한 의미를 간직하고 있음에(安浩相說) 놀랄 정도이다. 그러나 우리는 ‘한’의 새로운 이해를 위해서는 도리어 이러한 것들을 털어 버리지 않으면 안 될는지 모른다. 그러한 대표적인 일례로서 ‘한’이란 ‘하나’이면서도 ‘크다’ ‘전체다’라는 뜻을 간직하고 있다는 것이다. 물론 ‘한’에는 그러한 의미가 농도 짙게 깃들여 있는 것이 사실이지만, 그것이 철학적 또는 사상사적으로 어떠한 의미를 지니고 있느냐는 새로운 표준에 의하여 선택되지 않으면 안 된다. 그러한 의미에서 필자는 ‘한’개념에서 선입관을 일체 배제하고 새로운 원초적 개념을 설정해 보려고 하였다. 그리하여 필자는 상기 논문에서 ‘묘합(妙合)의 원리’라는 술어를 즐겨 사용하였다.

적어도 이원적인 구조가 일원적 존재로 이해될 때에는 그 이원적 구조는 일원적 묘합으로밖에 설명할 수 없을 것이다. 그러한 이원구조의 묘합지상(妙合之象)을 가칭 ‘한’이라 이름하였던 것이다. 여기에는 그저 ‘크다’는 개념은 끼어들 틈이 없음은 물론이거니와 ‘전체’라는 개념도 묘합의 개념과는 동떨어진 것이라는 점에서 ‘한’의 이해에 별다른 도움이 되지 않음은 물론이다.

그러한 의미로서의 ‘한’은 어찌면 중국 사상의 기초를 이루고 있는 음양설을 방불케 하는 것인지도 모른다. 음양설은 단적으로 말한다면 대대(對待) 원리인 것이다. 일월대명(日月代明) 사시상추(四時相推)하는 변화의 원리로서 역의 기초를 이루고 있으며, 역이란 변화라는 의미를 간직하고 있음은 이 까닭인 것이다. 역리의 기본개념으로서의 음양설은 여러 가지로 설명되고 있지만 궁극적으로는 음양이

원성에서 벗어나지 못한다. 그것은 곧 음양이기(陰陽二氣)의 이원적 세계 안에서 성립되어 있기 때문이다.

설령 음양이기가 태극의 경지를 이룩한다 하더라도 중국 철학에 있어서는 ‘특히 송학(宋學)에서는’ 리(理)의 세계로의 분리를 뜻하는 것이요(太極理也), 그것은 도리어 이기(理氣) 양원(兩元)으로 분화됨으로써 또 다른 이원세계를 형성한다. 거기에는 끝내 묘합의 상이 존재하지 않는다.

음양설에는 이자상응(二者相應)의 정중지상(正中之象)이 없지 않고 윤리적 시중(時中)의 상이 또한 없지도 않다. 이들에게서는 얼추 묘합의 상에 접근할 수 있는 가능성을 배제할 수 없을지도 모르지만 그것은 어디까지나 유동적인 음양이기의 목표일 뿐 항구적인 묘합의 상과의 상거(相距)는 너무도 멀다. 끝내 중국 사상에서는 이원적 세계에서의 탈피가 불가능했던 소이가 바로 여기에 있는 것이다.

그러므로 음양설은 후에 오행설과 결부하여 음양오행설로 문합(吻合)함으로써 기형아적인 사상으로 변질되고 말았다(이 점에 대하여는 여기서 길게 따질 겨를이 없다). 음양오행설은 송대 주무숙(周茂叔)에 의하여 이오지정[二五之情(「태극도설」)]으로 되었으니, 이로써 이는 바로 ‘한’의 세계와는 동떨어진 분화의 세계로 줄달음쳐 버린 사실이라는 것은 너무도 자명한 것이다.

아마도 다음으로 문제가 되는 것은 서구 사조의 주맥을 이루고 있는 변증법의 원리와 ‘한’의 이원적 묘합의 원리와의 관계가 될는지 모른다.

물론 서구적 변증법의 이해도 결코 단순한 것이 아니기는 하지만 변증법의 출발은 대화(相對的)에서 비롯하여 전개되는데 모순과 갈등

에서 지양하여 합일의 경지에 도달한다 하더라도 그것은 또다시 정반의 이원적 대립의 소지를 그대로 낳고 있는 것이다. 묘합의 경지(합)에의 잔존 가능성은 마치 음양설에 있어서의 정중지상(正中之象)의 유동성과도 그 규(規)를 같이하는 것이라 해야 할는지 모른다. 그러므로 변증법이란 역사적 모순을 생성하며 그것의 지양이라는 무한한 반복에 의하여 성립한다는 점에서 이해되고 있는 것이다. 여기에서 묘합의 상을 얻는다는 것은 아마도 연목구어만큼이나 어려울는지 모른다. 서구적 사조가 끝내 그들의 이원성에서 벗어나지 못한 소이는 바로 여기에 있다고 해야 할 것이다.

그렇다면 도대체 ‘한’의 묘합의 원리는 어떻게 설명되어야 할 것인가. 그것은 아마도 음양설에 있어서의 정중지상(正中之象)의 유동성이 제거되고 변증법에 있어서의 모순의 극복상태가 지속되는 데에서 얻어지는 것이 아닐까. 다시 말하면 변증법에 있어서의 합일적 시간의 지속과 음양정중지상(陰陽正中之象)의 공간적 조화의 극치가 공존하는 곳에서 ‘한’의 묘합지상(妙合之象)은 얻어지는 것이 아닐까.

이 점에 대하여 필자는 상계논문에서 “이는 통일되고 조화된 장(場)의 영원한 지속인 것이다. 거기에는 설령 모순과 대립(이원적 요소)이 있다 하더라도 이내 ‘한’의 현묘지도(玄妙之道)로 돌아와 존재하는 것이다”라고 하였다.

3)

이제 ‘한’의 묘합의 원리에 의하여 단군신화를 관조해 보면 실로 절묘한 경지를 이루고 있음을 볼 수 있다. 신인관계에 있어서나 인

간 대 인간관계에 있어서 거기에는 모순이나 갈등이나 반목이 없고 오직 구원한 합일애의 조화가 있을 따름이다.

단군신화에 있어서의 종교적 특성이거나 철학적 본질도 급기야 그것은 윤리적 현상으로 표출되기 마련이다. 종교적 특성인 신인의 관계는 삼일신격으로 정립된 반면에 철학적 본질인 묘합의 원리는 윤리적 삼강(부자·군신·부부)으로 나타났다. 전자가 신화에 속하는 문제라고 한다면, 후자는 바로 철학적 인간학에 속한다고 해야 할는지 모른다.

그러한 의미에서 우리는 이어령 씨의 단군 신화에 대한 다음과 같은 일언을 인용하지 않을 수 없다. “한 민족의 본적지는, 말하자면 그 정신의 고향은 그 민족이 만들어 낸 신화 속에 있다”고 하면서, 단군신화야말로 한민족의 정신적 고향임을 강조하고 서구적 희랍신화와의 대비에 있어서 그가 지닌 근본적인 차이점을 지적하고 있다(『한국인의 신화』). 이는 곧 단군신화야말로 필자의 입장에서 말하라면 ‘한’의 묘리의 극치가 바로 단군신화라 이를 수밖에 없음을 뒷받침해 주는 것이 아닐 수 없다.

그럼에도 불구하고 단군신화를 한낱 고고학적 측면(金載元)이라거나 민속학적 측면(金智勇)이라거나 경제학사적 측면(白南雲)이라거나 하는 일방적 측면, 그것도 이미 설정된 어느 틀에 맞추려는 해석들이 있지만, 그것들은 다 같이 ‘한’의 원리를 수용할 수 있는 여지라고는 바늘구멍만큼도 없음을 알아야 할 것이다.

이제 이씨의 말처럼 한민족의 정신적 고향으로서의 단군신화는 그것이 바로 한민족이 창조한 신화라 한다면 그것은 중국의 그것과는 다른 것이어야 하며, 다르다는 점에 있어서는 상호 대비되는 입

장에서 이를 관찰해야 할는지 모른다. 그렇다면 그것은 바로 중국의 삼황오제설과 대비가 되어야 함은 다시 말할 나위도 없다.

그러나 우리는 잠시 단재 신채호의 일설을 살펴보고 넘어가지 않을 수 없다. 그는 “단군신화는 대단군왕검의 창작한 신화(『조선상고사』)의 항에서 고기(古記)의 기록에 나오는 제석(帝釋)이니 웅(雄)이니 천부(天符)니 하는 따위가 거의 불전에서 나온 명사며……나는 이것이 순수한 조선 고유의 신화가 아니요, 불교 수입 이후에 불교도의 점철이 적지 않은가 하노라” 하여 그 순수성을 의심하였으니, 이는 『삼국유사』의 저자 승(僧) 일연의 윤색이 있었을 것으로 지목되고 있으며, 더욱이 그는 이 항의 말미에서 “구(龜)의 삼신 오제는 곧 왕검의 창작한 전설이니라” 한 데 이르러서는 필자로 하여금 몹시 당혹하게 한다. 왜냐하면 현존 단군신화가 함축하고 있는 ‘한’의 묘리는 설령 불자의 가필이 있다 하더라도 그 구조적 골격에 있어서는 변함이 없다는 점을 전제로 해야 하며, 삼신사상이 비록 중국과 우리에게 함께 있었다 하더라도 그것이 우리에게 있어서는 삼일신으로 승화한 반면에 중국에 있어서는 삼황오제로서 수직적으로 분화되었음을 전제로 하지 않을 수 없기 때문이다. 그러므로 설령 신씨의 설처럼 삼오의 사상 근원이 동방 전역에 걸쳐서 유래된 것이라 하더라도 그것이 삼황오제설로 굳어짐에 따라 그것은 곧장 중국의 신화가 되었고, 우리의 단군신화는 묘합의 삼일실화로 정립되었음을 전제로 하지 않을 수 없다.

육당도 그의 「단군과 삼황오제」라는 글에서 삼황오제를 다 같이 단군처럼 무군(巫君)으로 간주한 데 대하여는 단군신화와는 미분화 상태에서 하는 이야기라는 점에서 문제가 없지 않은 것이다. 신씨설

은 강역적(疆域的)인 혼동이요, 최씨설은 이념적인 혼동을 빚고 있는 것이다. 그러나 필자는 여기서 단군과 삼황오제는 엄별해야 한다는 입장을 고수하고자 한다.

첫째, 단군신화에 있어서의 삼환(三桓)은 혈연적으로 친화의 관계이지만 삼황오제는 각자 도생(圖生)하는 개체로 독립된 존재일 것이다. 더욱이 삼황설의 내용은 구구하여 ‘천황씨(天皇氏)·지황씨(地皇氏)·인황씨(人皇氏)’ 또는 ‘수인씨(燧人氏)·복희씨(伏羲氏)·신농씨(神農氏)’ 또는 ‘복희씨(伏羲氏)·신농씨(神農氏)·황제(黃帝)’로 되어 있고 오제 또한 양설이 있는 것을 보더라도 중국의 건국신화인 삼황오제설에는 단군신화에 깃들여 있는 친화성 따위는 찾아볼 길이 없다.

둘째, 제위에 관해서도 비록 요순의 선양이 높이 평가되기는 하지만 이복형제끼리의 적의가 끼여 있으니 단군의 수(壽) 1,800세로 헤아리는 평화적 성세(聖世)의 개념은 단군신화에 미치지 못한다.

셋째, 남녀의 윤리만 하더라도, 요의 딸 아황(娥皇), 여영(女英)의 자매를 함께 맞아들이는 순의 일부이치를 결코 윤리의 정도로 받아들일 수는 없다.

그러나 단군신화 속에 깃들여 있는 부자·군신·부부의 삼강이야말로 ‘한’의 묘합으로서의 인륜의 극치가 아닐 수 없다. 지루하지만 원문을 여기에 인용하지 않을 수 없다. “옛날에 환인의 서자 환웅이 있어 항상 천하에 뜻을 두고 인간 세상을 탐내거늘 아비는 아들의 뜻을 알고 삼위태백(三危太白)을 내려다보매 홍익인간(弘益人間) 함직한지라 이에 천부인(天符印) 세 개를 주어 가서 다스리게 하였다.”

이는 단군신화의 첫 대목으로서 부자의 윤리를 실한 것이다. 여기에서는 부자의 정이 넘쳐흐르며, 부자자효(父慈子孝)의 이상적 묘합

의 상을 읽을 수 있을 것이다.

“웅(雄)이 무리 삼천을 이끌고 태백산 꼭대기 신단수 밑에 내려와 여기를 신시라 이르니 이가 환웅천왕이란 이다. 풍백·우사·운사를 거느리고 곡(穀)·명(命)·병(病)·형(刑)·선(善)·악(惡) 등 무릇 인간 360여 사를 맡아서 재세이화(在世理化)하게 하였다.”

이는 둘째 대목으로서 환웅천왕과 풍·우·운 삼사와의 관계는 비록 군신관계이지만, 거기에는 중국적인 군의신충(君義臣忠)의 관계는 존재하지 않고 오직 곡·명·병·형 등 인간만사에 대한 공동 책임만이 존재하고 있을 따름이다. 그러므로 이러한 군신관계는 음양 설적 대대 관계가 아니라 오직 재세이화를 책임진 군신묘합의 상이 아닐 수 없다.

“그때 일웅일호(一熊一虎)가 같은 굴에서 살며 항상 신웅(神雄)에게 빌되 원컨대 화하여 사람이 되어지이다 하거늘 한 번은 신웅이 노애(露艾) 일주(一炷)와 마늘 20개를 주고 이르기를 너희들이 이것을 먹고 100일 동안 일광을 보지 아니하면 사람이 되리라 하였다. 곰과 범이 이것을 받아서 먹고 기(忌)하기 37일 만에 곰은 여자의 몸이 되고 범은 능히 기하지 못하여 사람이 되지 못하였다. 웅녀는 그와 혼인해 주는 이가 없으므로 항상 단수(檀樹) 아래서 축원하기를 아이를 배어지이다 하였다. 웅(雄)이 이에 잠깐 변하여 결혼하여 아들을 낳으니 이름을 단군왕검이라 하였다.”

이는 마지막 대목으로서 인간탄생의 한 장면인 동시에 남녀의 윤리를 설한 장면이다. 여성은 생산모로서의 신성성을 간직하였고, 이를 위한 환웅과 생산모 웅녀와의 ‘가화이혼지(假化而婚之)’는 원융무애 묘합의 극치가 아닐 수 없다.

4)

이제 우리는 단군신화를 통하여 만물의 차별성과 다양성이 시공을 초월한 일자상으로 융섭하고 있음을 볼 수 있다. 이 일자(한)는 목적이라기보다는 존재자인 것이다. 그러므로 차별상과 다양성은 일자의 재료일 뿐 존재자의 본질일 수는 없다.

어쩌면 이 일자는 우주의 존재양상이요, 따라서 인생의 존재양식이기도 한 것인지도 모른다. 그러기에 단군신화에서 부자·군신·부부는 오로지 전일적 존재양상으로만 우리들 앞에 현현될 것이다.

뿐만 아니라 단군신화에 있어서는 현대 사상의 편린도 그 안에 깃들어 있음을 지적하지 않을 수 없다. 거기에는 인간의 자유와 평등과 박애의 정신이 충일해 있는 것이다.

부자의 관계는 비록 혈연의 천륜이라 하더라도 환인은 환웅의 자유의지를 존중하여 재세이화의 길을 터 주었다. 여기서는 개체로서의 인격이 충분히 존중되었으며, 그렇다고 해서 부의(父意)를 배반하는 방종이 허용되지도 않았다.

군신의 관계는 바로 존비의 관계로서 맺어진 것이라 하더라도 환웅의 풍백·우사·운사를 거느린 것[將風伯雨師雲師]은 결코 종속관계가 아니라 1 대 3의 인격적 평등관계임을 짐작하게 한다. 왜냐하면 환웅은 결코 삼사(三師)에게 일방적인 신절(臣節)을 요구한 흔적이 없기 때문이다.

환웅이 웅녀에게 베푼 은총은 사랑[博愛]의 지극함이 이에 더할 데 없는 것이다.

중국의 삼강오륜과 현대사상과의 괴리는 결코 우연한 것이 아니

다. 거기에는 이렇듯 현대 사상의 편린이나마 함축되어 있지 않기 때문임은 다시 말할 나위도 없다.

여기서 이제 우리는 최치원의 말을 살펴볼 차례가 되었다.

나라에 현묘한 도가 있으니 풍류라고 한다.¹⁾

여기에서 말하는 나라(國)는 “2000년 전에 덕 있는 임금 왕검이 있어서, 아사달에 나라를 세우고 국호를 조선이라고 했다[乃往二千載有德君王儉 立國阿斯達 國號朝鮮(『魏書』)]”라 한 그 단군왕검의 나라임은 다시 말할 나위도 없다. 거기에는 분명히 현묘지도가 있었으니 그것은 ‘한’의 묘합의 원리(道)이었을 것임은 너무도 자명한 것이다.

이름하여 풍류도라 하였다 했거니와 풍류도는 곧 ‘한’사상의 원류가 아닐 수 없다. 풍류도는 상비선사(詳備仙史)하였으니 선도(仙道)요, 선도는 자연과 더불어 있는 대조화의 도이기도 함을 알 수 있다.

그러나 우리는 여기서 현묘지도로서의 풍류도가 화랑도로 곧장 이어져 있음을 잊어서는 안 될 것이다. 단군신화 속에 응어리처럼 뭉쳐진 ‘한’사상은 중국의 삼황오제설처럼 흐트러져 있지 않고 한 민족의 정신[魂]과 혈류[生活] 속에 한 줄기의 원류를 형성하여 오늘에 이르고 있으니 이를 대충 더듬어 봄으로써 이 글의 매듭을 지어야 할 것 같다.

필자는 일찍이 상계논문에서 다음과 같이 말한 적이 있다.

“원효는 화랑 출신인으로서 ‘한’의 묘리로 불교를 재건한 것이다. 그는 화엄종에서 원융무애의 경지를 따다가 ‘한’의 원리로서의 화쟁

1) 최치원, 「난랑비서」, “國有玄妙之道 日風流”

의 논리를 전개한 것이다. 이는 후일 중국의 송유들이 화엄의 교리를 이기이원론으로 전개시킨 것과 좋은 대조를 이룬다”고 하였는데, 화엄의 이사이원론적(理事二元論的) 요소를 그는 이사무애(理事無碍, 화쟁)의 논리로서 전개하여 ‘한’사상의 본질을 계승하였던 것이다.

그의 전일[和]적 ‘한’에의 지향성은 고려에 이르러서도 대각국사의 천과 보조국사 지눌에 의하여 계승되어 교선일여(敎禪一如)인 조계종의 기초를 확립했는데 이는 결코 연유 없는 우연이 아닌 것이다. 그것은 ‘한’에의 꾸준한 한 줄기 맥락에 의한 소치라 하지 않을 수 없다.

이러한 사상사적 흐름 속에서 수입된 송학은 실로 전통적 ‘한’사상의 크나큰 도전이 아닐 수 없었다. 다시 말하면 그 송학이 가지는 음양오행설적 우주관은 잠시 차치하고라도 그의 이기이원론적 인성론은 한민족 사상의 주축을 이룬 ‘한’의 이이일적(二而一的) 묘리와는 너무도 거리가 먼 것이었기 때문이다.

이제 송대 유학의 수입 이후 여말에서 비롯하여 조선조 말에 이르기까지 한(韓) 민족의 주체적 ‘한’사상은 그의 명맥의 단절이라는 위기를 맞고 주자학 일색이라는 외세에 밀려 다산의 말을 빌자면 “화랑(花郎)이란 신라 시대 귀한 집안의 자제들을 가리키는 명칭이다. 오늘날 무당이니 배우니 하는 천한 부류를 화랑이라 하는 것은 잘못이다[花郎者 新羅貴游之名也 今以巫夫倡優之賤 謂之花郎 非矣]”라 하였으니, 이 글을 음미하면 적어도 다산 자신의 눈으로 본 화랑은 무당니니 배우[巫夫倡優]였기 때문에 그의 근원만은 신라 귀유(貴游)이었음을 밝힌 것임을 알 수 있다.

다소 모난 표현이 될는지 모르지만, 조선조 500년은 한국 사상사

의 단절기라 이를 수밖에 없지 않나 싶다. 흔히 유교에 의한 한국 불교의 전통이 단절된 것으로 운위되기도 하지만, 사실상 송학 일색의 조선조 유학은 그것이 중국적 유학이었다는 점에서 우리는 이에 대한 주체적 성찰이 요청된다고 하지 않을 수 없다.

그러나 천운은 결코 우리를 저버리지 않아 그러한 단절의 위기 속에서도 한 줄기 섬광이 줄기차게 이어졌으니 그 간략한 계보만을 여기에 소개한다면 기고봉(奇高峯)・이율곡(李栗谷)・윤백호(尹白湖)・정다산(丁茶山)・이동무(李東武)를 주축으로 하는 유학자를 들 수가 있다.

이제 마지막으로 율곡의 다음과 같은 일언은 퇴계의 이기이원론적 입장과는 대조적으로 ‘한’의 ‘이이일적(二而一的)’ 묘리에의 회귀를 의미하기 때문에 이를 인용하지 않을 수 없다.

무릇 이치[理]란 기(氣)의 주재(主宰)이고, 기란 이치가 타는 것이다. 이치가 아니면 기는 근거가 없고, 기가 아니면 이치는 붙을 곳이 없다. 이미 두 가지 사물이 아니다. 또한 한 사물도 아니기 때문에 하나이면서 둘이고, 둘이 아니기 때문에 둘이면서 하나이다.²⁾

율곡의 이기론에서 그의 이이일(二而一) 또는 일이이적(一而二의) 자각은 곧 한국적 사유인 ‘한’의 묘리에 대한 자각이 아닐 수 없다.

율곡의 그러한 자각은 이미 기고봉에게서 그 묘맥을 찾을 수가 있고, 다산에 이르러 그의 우주론・인성론・윤리설을 일관하여 본질적 주맥을 이루고 있음을 본다.

2) 이이, 『율곡전서』 권10, 「答成浩原」. “夫理者氣之主宰也 氣者理之所乘也 非理則氣無所根柢 非氣則理無所依着 既非二物又非一物 故一而二 非二物 故二而一也”

이는 유불을 초월하여 멀리 원효에게 이어지는 것이요, 그것은 또 화랑도(선도)를 거쳐 단군신화에까지 그의 명맥이 이어진다는 사실을 우리는 주의깊게 관찰하지 않으면 안 될 것이다.

끝으로 한 마디 더 언급하고 넘어가지 않을 수 없는 점은, 비록 단군신화에서 연원한 ‘한’ 사상은 장구한 단절의 위기를 맞고도 일련의 유학자들에 의하여 명맥이 이어졌을 뿐만이 아니라, 그것은 민속이나 민중이라는 이름의 혈류 속에 보유되어 오다가 급기야 동학에 의하여 인내천(人乃天)의 묘리로 표출된 사실을 상기하지 않을 수 없다.

4. 단군설화의 기본과제

단군설화에 따른 학자들의 의견은 대체로 두 갈래로 갈라져 있거니와 이 점에 있어서는 일연(1206~1286)과 김부식(1075~1151) 이래 하나도 달라진 것이 없다. 일연은 그의 『삼국유사』에서 『고기』에 기록된 단군설화를 정리하여 국사(國史)의 첫머리로 삼은 반면에 김부식은 그의 『삼국사기』에서 아예 불문에 붙여 버린 사실은 여기서 새삼스럽게 지적할 것조차도 없는 단군설화에 대한 두 갈래의 시비곡절인 것이다.

이러한 양극적 태도는 그 후로도 줄곧 가시지 않은 채 오늘에 이어 오고 있으며, 그에 대한 논란의 양상은 더욱 복잡다단해지고 있다 해야 할는지 모른다. 이를 엄밀하게 따져본다면 불자인 승(僧) 일연의 뒤를 이은 계통은 선불(仙佛)이 조화를 이루어 종교화의 경향을 띠므로써 민족 신앙으로 정착하였고 유자인 김부식의 태도를 계승한 일파는 실증사학 또는 합리주의 철학의 미명하에 이를 부정하거나 아니면 비판적 태도가 엄정함을 볼 수 있다. 이러한 오늘의 현실은 단군설화에 대한 우리의 인식을 더욱 혼미 속으로 빠져 들어가게 함으로써 갈피를 잡기가 매우 어렵게 되어가고만 있는 것이다.

그러나 설령 오늘에 있어서 일연과 김부식의 견해를 좁히기 위하여 그들이 자리를 함께할 수는 없다 하더라도 얼추 1000년 가까운 세월이 흐른 바에야 두 사람만의 고집이 아닌 새로운 각도에서 이 난제를 풀어 볼 수는 없는 것일까. 다시 말하면 종교가·철학도·사학자들이 자리를 같이하고 이 과제를 해결해야 할 시점에 놓여 있는 것만 같다. 왜냐하면 단군설화의 올바른 이해 없이는 한문화(韓文化)의 구성요소들인 종교·철학·윤리·민속 등의 본질을 설명할 길이 없기 때문이다. 그러므로 우리는 단군설화가 형성된 역사적 또는 지리적 배경과 아울러 단군설화의 신화적 구조, 그리고 그것이 한민족의 생활문화 속에서 하나의 생명력이 되어 맥맥히 흘러내려 오면서 어떠한 영향을 끼치었는가를 간추려 보아야 할 것이다. 여기에 이 일문을 초해보고자 하는 소이가 있다.

1) 역사적 배경

단군신화를 역사적 입장에서 말하라 한다면 그것은 단순한 민족탄생설화라 해야 할는지 모른다. 그러한 의미에서는 단군설화는 다른 민족들도 가지고 있는 그러한 탄생설화의 한 유형에 지나지 않는 것으로 간주해야 할는지 모른다. 이러한 민족탄생 또는 민족기원의 설화는 그것이 곧이곧대로 민족신앙으로 발전할 소지를 안고 있는 것은 다시 말할 나위도 없다. 일본에 있어서의 천조대신(天照大神)이나 중국에 있어서의 삼황오제설과 같은 것들은 다 그러한 입장에서 생각할 때에는 그들 민족의 기원이요. 그로부터 탄생한 자신들이 아닐 수 없다.

그러므로 우리 한민족도 그들과 이웃하여 우리 한민족의 탄생설화를 가진다는 것은 결코 신기할 것도 없거니와 어찌면 오랜 역사적 당위성의 소산일는지 모른다. 만일 그러한 설화를 갖지 않았다면 그것이 오히려 기이한 노릇일는지 모른다. 가지지 않았다면 그것은 한민족의 독자적 존립마저도 의심스러운 일이 되어버렸을지도 모르기 때문이다. 그러나 다행히 우리는 우리의 이웃 나라들과 나란히 정립하여 단군족 탄강의 설화를 낳고 그것이 면면히 ‘이야기’되고 있었던 것을 알 수 있다.

그러한 역사적 의미에서는 단군설화는 곧 한민족을 오늘에 존립하게 해주는 한민족 발생설화임은 아무도 부인하지 못하리라 여겨지지만 그럼에도 불구하고 왜 이를 불문에 붙여버리고 말았던 것일까.

그러나 김부식도 그의 『삼국사기』에서, 결코 단군신설(檀君神說)에서 볼 수 있는 신이적(神異的)인 설화체(說話體)를 전적으로 배제하지는 않고 있음을 볼 수가 있다. 그의 일례를 고구려 시조 동명성왕의 설화기록에서 보면 다음과 같다. 좀 지루하지만 김부식의 이율배반적인 태도를 알기 위하여 전문을 여기에 인용한다.

시조 동명성왕의 성(姓)은 고씨(高氏)요 휘(諱)는 주몽(朱蒙)이다. 처음에 부여왕 해부루(解夫婁)가 늙도록 아들이 없어 산천에 제사하여 후사(後嗣)를 구하려 할새 그의 탄 말이 곤연(鯢淵)이란 곳에 이르러 큰돌을 보고 마주 대하여 눈물을 흘렸다. 왕이 괴이히 여겨 사람을 시켜 그 돌을 옮겨놓고 보니 한 금색 와형(蛙形)의 소아(小兒)가 있었다. 왕이 기뻐하여 말하되 ‘이는 하늘이 나에게 현사(賢嗣)를 주심이라’ 하고 곧 데려다 길렀다. 이름을 김와(金蛙)라 하고 장성하매 태자를 삼았다. 그후에 국상 아난불(國相 阿蘭弗)이 말하되 ‘일전에 천신이 나에게 강림하여 이르기

를 장차 나의 자손으로 이곳에 건국케 하려 하니 너희는 다른 곳으로 피하라. 동해가에 가엽원(迦葉原)이란 곳이 있으니 토양이 기름지고 오곡에 알맞으니 도읍할 만하다'고 하였다. 아란불이 드디어 왕을 권하여 그곳으로 도읍을 옮기고 국호를 동부여라 하였다. 그 구도(舊都)에는 어디서 왔는지 알지 못하는 사람이 자칭 천제(天帝)의 자 해모수(子 解慕漱)라 하고 와서 도읍하였다. 해부루가 돌아가매 금와가 그 위를 이었다. 이때 금와는 태백산 남 우발수(太白山 南 優渤水)에서 한 여자를 얻어 내력을 물으니 대답하되 '나는 하백(河伯)의 딸로 이름은 류화(柳花)라 한다. 여러 아우들과 함께 나와 놀고 있을 때 한 남자가 나타나 제말로 천제의 子 해모수라 하고 나를 웅심산하 압록(熊心山下 鴨綠)가의 집속으로 유인하여 사육을 채운 후 곧 가서 돌아오지 않았다. 우리 부모는 내가 중매도 없이 남에게 몸을 허락했다고 하여 드디어 이 우발수에 귀양살이를 하게 하였다'고 했다. 금와는 이상히 여겨 그를 집 속에 가두었던바 그에게 일광(日光)이 비치었다. 몸을 피하매 일광(日光)이 또 따라 비치었다. 인하여 태기가 있더니 닳되들이만 한 큰 알을 낳았다. 왕이 그 알을 버리어 개와 돼지에게 주었더니 다 먹지 아니하였고, 또 길바닥에 버렸더니 우마가 피해 갔다. 후에 들에 버렸더니 새가 날개로 덮어 안았다. 왕이 그 알을 쪼개 보려하되 잘 깨어지지 않으므로 드디어 그 어미에게 도로 주었다. 그 어미는 물건으로 알을 싸서 따뜻한 곳에 두었더니 한 사내아이가 껍데기를 깨뜨리고 나왔다. 아이의 외모가 영특하여 나이 일곱 살에 유표히 범아(凡兒)와 달리 제손으로 궁시(弓矢)를 만들어 쏘매 백발백중이었다. 부여의 속어에 선사자(善射者)를 주몽(朱蒙)이라 하므로 그와 같이 이름을 지었다 한다.

이러한 주몽설화는 천강족(天降族)의 난생설(卵生說)로서 그의 신이적(神異的)인 점에 있어서는 단군신화처럼 신화적 설화에 속해 있다는 사실을 지적하고자 한다. 왜냐하면 김부식이 같은 신화류인 주몽설화는 신편고 왜 단군설화만은 외면했는가 하는 점이 궁금하기 때문이다. 또다시 좀 긴 인용이 되겠지만 이를 비교하는 뜻에서 『삼국유

사』의 고구려조를 다음에 옮겨 본다.

시조 동명성왕(東明聖帝)의 성은 고씨요 이름은 주몽이다. 이보다 앞서 북부여왕 해부루가 이미 동부여로 피해가고 부루가 죽자 금와가 왕위를 이었다. 이때 금와는 태백산 남쪽 우발수에서 여자 하나를 만나서 물으니 그 여자는 말하기를 ‘나는 하백의 딸로서 이름을 유화라 합니다. 여러 동생들과 함께 물 밖으로 나와서 노는데 남자 하나가 오더니 자기는 천제의 아들 해모수라고 하면서 나를 웅신산 밑 압록강가의 집에 유인하여 남몰래 정을 통하고 가더니 돌아오지 않았습니다. 부모는 내가 중매도 없이 혼인한 것을 꾸짖어서 드디어 이곳으로 귀양보냈습니다.’ [『단군기』에는 ‘단군이 서하의 하백의 딸과 친하여 아들을 낳아서 부루라 이름했다.’ 지금 이 기록을 상고해보면 해모수가 하백의 딸과 사사로이 통하여 주몽을 낳았다고 하였고, 『단군기』에는 ‘아들을 낳아 이름을 부루라고 했다’ 했으니 그렇다면 부루와 주몽은 배다른 형제일 것이다(이는 본문의 小註다. - 필자).]

금와는 이상하게 여겨 그 여자를 방 속에 가두어 두었더니 햇빛이 방 속으로 비쳐왔다. 그 여자가 몸을 피하자 햇빛은 다시 쫓아와서 비쳤다. 이로 해서 태기가 있어 알 하나를 낳으니 크기가 닳되만 했다. 왕은 그것을 버려서 개와 돼지에게 주게 했으나 모두 먹지 않았다. 다시 길에 내다 버리니 소와 말이 그 알을 피해서 가고, 들에 내다 버리니 새와 짐승들이 알을 덮어주었다. 왕이 이것을 쪼개보려 했으나 아무리 해도 쪼개지지 않아 그 어머니에게 돌려주었다. 어머니는 이 알을 천으로 싸서 따뜻한 곳에 놓아두니 한 아이가 껍질을 깨고 나왔는데 골격과 외모가 영특(英特)하고 기이(奇異)했다. 나이 겨우 7세에 기골이 뛰어나서 범인과 달랐다. 스스로 활과 화살을 만들어 쓰는데 백발백중이었다. 나라 풍속에 활 잘 쏘는 사람을 주몽이라고 하므로 그 아이를 주몽이라 이름했다.

는 기록은 『삼국사기』의 기록과 거의 같으나 다른 점이 있다면 소주에 『단군기』의 기록이 있는 점이다. 『단군기』의 기록은 주몽이 단군

의 아들로 되어 있으니 이 주몽설화에 있어서 천제자(天帝子) 해모수는 곧 단군 바로 그 자신이 되는 것이니 기이할손! 일연은 단군설화를 긍정적으로 인정하였으나 김부식은 고의로 이를 절단하여 버리고 만 것이다. 그 이유는 어디에 있을까. 이는 불가와 유가와 사관 차이에서 오는 것으로서 유가의 사관에 입각한 순암 안정복(1712~1791)의 『동사강목』 권1의 첫머리를 보면 이를 짐작하고도 남음이 있다. “기묘년 조선 기자 원년에 은나라 태사 기자가 동쪽으로 왔다. 주나라 천자는 이로 인해 그를 (제후에) 봉했다[己卯朝鮮箕子元年 殷太師箕子東來 周天子因以封之]”로 시작하였고, 그리고 그의 부주(附註)에서 “동방에는 처음에 군장(君長)이 없었다. 신인이 태백산 단목 아래 내려오자 백성들이 그를 임금으로 세웠으니, 이 사람이 단군이다. 어떤 이는 이름이 ‘왕검’이요 국호는 조선이라고 하니, 곧 당노 25년 무진년이다[東方初無君長 有神人降于太白山檀木下 國人立以爲君 是爲檀君 或曰名王儉 國號朝鮮 卽唐堯二十五載戊辰歲也]”라 한 것을 보면 김부식 이래 기자를 존숭하고 단군을 한낱 신화적 존재로 보고 이를 사실 밖으로 내보낸 유가의 전통적 사관의 뚜렷한 입장을 짐작할 수가 있다. 그러므로 단재 신채호는 그의 『조선상고사』에서

불자(佛子) 묘청(妙淸)이 화랑의 사상에다가 음양가의 미신을 보태어 평양에 거병(擧兵)하여 북벌을 실행하려다가 유가인 김부식에게 패망하고 부식이 이에 그 사대주의를 근본하여 『삼국사기』를 지은 것이다…….”(총론 3・舊史의 종류와 그 득실의 略評)

라 한 사대주의 사관의 비판이 나오게 된 것이다. 그리하여 단재는 『조선상고사』의 첫머리에서 단군시대의 존재를 확인하여 이를 수도

시대라 이르고 대단군왕검의 건국을 논증하고 있다. 단군신화는 대단군왕검이 창작한 신설(神說)인데 그것은 조선족의 일반신앙에 의한 것으로서 『고기』에 근거한 『삼국유사』의 기록은 불교수입 이후 불교도의 점철이 적지 않다고 비판하여 이를 선택적으로 받아들이고 있다.

필자는 일찍이 단재 신채호 선생 탄신 100주년 기념논문집에서 「단재사학에 있어서의 단군의 문제」라는 일문(一文)을 초(草)한 바 있으므로 여기서는 이 이상 단재의 단군론에 대하여는 언급을 피하고자 하거니와 어쨌든 역사적 입장에서는 대체로 다음과 같은 세 가지 입장이 뚜렷한 것 같다. 첫째는 유가의 입장에서 기자조선을 역사시대의 시발로 보고 단군시대는 초매미개(草昧未開)한 신화시대로 간주한다.

둘째, 불가의 입장에서는 신인잡거시대(神人雜居時代)로 간주하여 민족의 탄생을 설명함과 동시에 이때를 민족 신앙 또는 문화의 시원으로 간주한다.

셋째, 유·불과는 관계없이 순수한 민족사의 원류로 간주한다.

이 세 가지 입장은 첫째는 김부식 이후 안정복 등의 입장이요, 둘째는 일연 이후 근세 무교적 신학도들의 입장이요, 셋째는 단재 이후 순수한 민족사가들의 입장이라 할 수 있다.

이를 다시 더 요약한다면 신·인이 합일된 입장에서 단군의 존재를 문제 삼든가 아니면 신·인이 분화된 입장에서 단군의 존재를 이해하느냐의 차이가 있다. 일연의 입장은 이들 미분화된 상태에서 이해하였고 안정복이나 단재는 비록 그것이 신이적(神異的)인 설화라 하더라도 보다 더 인간적으로 단군을 이해하였으니 순암은 『동사강

목』 부상(附上) 「입아사달산위신(入阿斯達山爲神)」 항에서

신이 되었다는 주장은 매우 괴이하고 허황되지만, 후세에 사람이 죽으면 높여서 신으로 모시고 제사하는 경우가 많았으니, 이것도 어찌면 그런 종류일 것이다.³⁾

라 한 것을 보면 이는 인간의 생사에 의하여 신·인을 구별한 통상적 신관에 지나지 않음을 알 수 있다.

반면에 『삼국지(三國志)』에서는 “평양은 본래 선인(仙人)인 왕검의 땅이다[平壤者 本仙人王儉之宅也]”라 하였으니 여기서 말하는 선인 왕검, 곧 단군은 과연 신선인가 인간인가 확실하지 않다. 어쨌든 우리의 고대사는 단군설화를 놓고 여러 가지 쟁점을 안고 있는 것이 사실이지만 이를 긍정적으로 받아들이거나 부정적으로 받아들이거나 간에 여기에 얽힌 여러 가지 문제점을 풀지 않고서는 ‘역사’의 시원은 밝힐 길이 없다는 사실만은 아무도 부정하지 못할 것이다.

2) 지리적 배경

단군의 존재 여부를 두고 사가들의 논란은 다기다단하지만 하나의 공통된 사실은 단군설화는 한민족(韓民族, 조선족)의 설화요, 그것은 중국민족(漢民族)의 그것과는 구별되는 것이라는 사실이다. 그것도 지리적으로는 중국본토에서 멀리 동북으로 치우친 소위 동북아 세아에 속한 설화로 간주하고 있는 것이다. 한족(韓族)과 한족(漢族)

3) 안정복, 『동사강목』, 「入阿斯達山爲神」, “爲神之說 雖甚怪誕 後世多有人死而尊以爲神祀之者 是或其類也”

이 두 갈래로 갈라진 사실에 대하여 단재는 그의 『조선상고사』에서 다음과 같이 말하고 있다.

고대 아세아동부의 종족이 (1) 우랄어족 (2) 지나어족 양지(兩支)로 나누었으니 한족(漢族)·묘족(苗族)·요족(獯族) 등은 후자에 속한 자요 조선족·흉노족 등은 전자에 속한 자니……

라 한 것은 이를 두고 이른 말이다. 우랄어족에 속한 자에는 몽고(蒙古)·만주(滿洲)·토이기(土耳其)·조선(朝鮮) 등의 사족(四族)이 있는데 조선족의 문화의 중심은 과연 어디였을까? 단재는 이를 송화강반(松花江畔)으로 간주하여 다음과 같이 말하고 있다.

조선문화의 원시 ‘수두’의 발원이 거의 송화강반(松花江畔)의 하루빈(哈爾濱) 부근이며 하루빈은 그 고명(古名)이 부여(扶餘)니 그 런즉 송화강은 조선족이 최초로 근거한 ‘아리랴’요 하루빈은 조선족 최초 개척한 야지(野地)－‘불’이요 그 이외의 모든 부여(夫餘)·부리(夫里)……등등은 연대를 따라 차례(次第)로 개척한 야지(野地)－‘불’이니라(『조선상고사』 제2편 제1장 4).

이로써 조선족은 우랄어족으로서 만주 중심부인 송화강변 하루빈을 시원지로 하여 널리 주변으로 확산된 것으로 간주된다.

그러나 이와는 달리 『위서(魏書)』에 나오는 글로서 “평양은 본래 선인 왕검의 땅이다[平壤者 本仙人王儉之宅也]”라 하여 단군의 본거지를 훨씬 반도로 하강시켜 대동강변으로 보는 설도 있으니 천관우편 『한국상고대의 쟁점』에서 김철준(金哲俊)은

동이 동으로 이동해오는 경로에서 산해관 지역도 거쳤겠고 또 유사한 지명이나 전설을 남기기도 했겠지만 일단 고조선이란 지배세력을 이해할 때에는 더 확실한 고고학적 자료가 나타나기까지는 대동강유역을 중심으로 한 고조선으로 보는 것이 좋을 줄로 압니다(V. 국가의 형성과 도시국가-고조선은 어느 지역?, 190쪽).

에서 단재의 송화강반설(松花江畔說)을 대동강변설(大同江邊說)로 그 하한선을 밑으로 훨씬 내려오게 하였다.

그러나 단군설화를 낳게 한 한민족의 활동무대는 강변만이 아니라 산에도 얹혀 있으니 소위 단군설화에서 환웅이 “무리 3,000을 이끌고 태백산 정상 신단수 아래에 내려왔다[率徒三千 降於太伯山頂 神檀樹下]”고 한 그 태백산이란 어느 산인가 하는 해석에 대하여 그의 소주(小註)에서 “태백은 곧 지금의 묘향산”이란 설로 굳히고 있으나 육당 최남선은 그의 「불함문화론(不咸文化論)」의 서두에서

단군에 관한 상세한 고증은 다른 기회로 미룰 것이로되 그중에서 동방문화의 연원의 기초가 될 일점만을 개시하여 단군신화(혹은 전통)의 중요성만을 들추어 보고자 한다. 단군신화는 태백산으로서 그 무대를 삼고 있는데 이 태백산이 실은 용역치 않은 고문화 천명상의 보고인 것이다. 단군은 실재인물로서 생각할 경우에 이 태백산은 혹시 시방의 백두산 혹은 묘향산이 이에 비의(比擬)되어 아직도 정설을 보지 못하고 있는 상태이나 단군의 민속학적 연구의 결과는 구태여 태백산에 그 객관적 대비를 요구치 않으며 또한 반드시 정착적인 결정을 필요로 하지도 않을 것이라 생각된다.

라 하여 그 위치는 유동적임을 밝힘으로써 태백의 묘향설을 받아들

이지 않고, 오히려 동방의 주산인 백두산설을 은연중 내세우고 있는 듯한 감이 짙다. 어쨌든 육당의 설은 한민족의 문화는 ‘백산(白山)’을 중심으로 형성되었고 그 지역은 일정한 곳이 아니라 유동적이지만 그들 많은 ‘백산[白山]’의 조종은 백두산이라는 데 귀착되고 있는 것이다.

이와는 별도로 단재의 부정론은 그의 ‘수두’설에 의하여 전개된다. 그는 그의 『조선상고사』 제3장 ‘수두의 홍포(弘布)와 문화의 발달’이라는 절에서

대단군 이래 조선의 교화가 지나·흉노 등의 각 족에 널리 전포(傳布)되었음을 인하여 정치상의 강역의 광대하였음을 볼 것이니라.

하였음을 보면 단군시대의 정치적 강역은 실로 광대함을 짐작하게 하지만 그것은 곧 바로 정치적 지배를 의미하는 것은 아니요, 당시의 정치란 제정일치 곧 신정시대이니 만큼 하나의 세력권으로 간주할 수밖에 없다. 그러므로 그의 수두설에 의하면

수두는 소단(小檀)이요 신수두는 대단(大檀)이니 1수두에 1단군이 있었은 즉 수두의 단군은 소단군이요 신수두의 단군은 대단군이니라 (같은 책).

한 것에서 다단군설(多檀君說)을 엿볼 수 있으며 단군설화에서의 일단군설(一檀君說)과는 상충이 된다고 하지 않을 수 없다. 그러나 단재의 단군설 중에서의 대단군의 소주처(所住處)는 어디였을까? 그것의 발원은 앞서 지적한 대로 하루빈[哈爾濱]이요, “아사달에 나라를 세

우고 국호를 조선이라고 했다[立國阿斯達 國號朝鮮]”라 한 아사달도 통설처럼 평양근교가 아니다. “금(今) 하루빈(哈爾濱)에 완달산(完達山)이 곧 아사달(阿斯達)이니”(같은 책)라 하여 하루빈에 집약시키고 있다. 그러나 그는 대단군의 위치도 유동적임을 다음과 같이 암시하고 있다.

강적이 침입하면 각 수두 소속의 부락들이 이를 방어하고 가장 공이 많은 부락의 수두를 제1위로 존중하여 신수두라 이름하니 ‘신’은 최고(最高) 최상을 의미한 것이며 기타의 각 수두는 그 아래에 부속하였나니……(같은 책)

를 보면 대단군인 신수두는 공적에 의하여 추대된 자로서 그가 속한 부락의 위치는 여기서 밝혀지지도 않았거니와 밝힐 수도 없는 논조인 것이다.

이상 논술들을 종합한다면 한민족의 조상으로 간주되는 단군은 설화거나 기록이거나 간에 존재하였고 그의 지리적 배경은 중국대륙의 동북방 만주를 중심으로 하는 일대이었으리라고 추정하지 않을 수 없다.

3) 단군설화의 구조적 성격

승 일연(1206~1289)의 『삼국유사』에 의하여 13세기 후반에 4,000여 년 전 단군신화가 현존 단군설화의 정형으로 모든 글에서 널리 원용되고 있기는 하지만 그것이 과연 본래적인 원형에 어느 만큼의 윤색이 가해졌는지는 가려내기가 매우 어려운 실정이 아닐 수 없다.

적어도 원형에서 일연에게까지 내려오는 사이에는 적어도 삼국시대를 거쳐 고려에 이르렀음은 첩언(贅言)을 불요(不要)하는 바이어니와 이 사이에 있어서의 가장 뚜렷한 사실의 하나는 우리 민족 고유의 도로 화랑도가 있었음은 다시 말할 나위도 없다. 본시 화랑도란 선사(仙史)에 실린 국선도-현묘지도-로서 거기에 유·불·도 3교가 포함된 것으로 전해지고 있는 것이다.

이러한 시대적 간격을 두고 일연의 단군설화는 두 갈래의 입장에서 비판을 받는다. 하나는 단재에 의하여 불교적 윤색이 지적되고 있으며 다른 하나는 기독교적 각색이 지적되고 있는 점을 주목해야 할 것 같다.

단재는 그의 『조선상고사』에서

『고기(古記)』에 가로대 단군제석이 삼위(三危) 태백(太白)양산명(兩山名)을 하시(下視)하고, 널리 인세에 이익을 끼칠 만한 곳이라 하여, 아들 웅을 보내어 천부인(天符印) 3개를 가지고 왕리(往理)케 하여 무리 3,000을 거느리고 태백산 신단수 하에 내리어 신시라 칭하니, 이른바 환웅천왕이니 풍백·우사·운사를 지휘하여 곡(穀)·명(命)·병(病)·형(刑)·선(善)·악(惡) 등……세간 360여사(餘事)를 주하더니 때에 일웅일호(一熊一虎)가 있어 동혈(同穴)에 거하며 인(人)됨을 기(祈)하거늘 웅(雄)이 애일주(艾一柱)와 산이십매(蒜二十枚)를 주며 ‘이를 먹고 백 일 동안 일광(日光)을 보지 않으면 인형(人形)을 얻으리라’ 하더니 호(虎)는 그 기(忌)를 행치 못하나, 웅(熊)은 삼칠일(三七日) 동안 그대로 묵하여 여자가 된지라. 그러나 결혼할 남자가 없으므로 매양 신단(神壇)에 향하여 회잉(懷孕)을 원하거늘, 웅(雄)이 이에 남자의 신(身)을 가화(假化)하여 이와 결혼하여 단군왕검을 낳았다’하였다. 그러나 ‘제석’이니 ‘웅’이니 ‘천부’니 하는 따위가 거의 불전에서 나온 명사며 또는 삼국사의 초두의 사회에도 매우 여성을 존시(尊視)하였다는데 남자는 신의 화신(化身)이요, 여자는 수(獸)의 화신(化身)이라

하여 너무 여성을 비시(卑視)하였으니 나는 이것이 순수한 조선 고유의 신화가 아니요. 불교수입 이후에 불교도의 점철이 적지 않은가 하노라(제2장 2절 대단군왕검의 창작한 신설(神說)).

이러한 단재의 불교점철설(佛敎點綴說)은 일연 개인의 소위라기보다는 신라삼국 통일기를 거치는 동안에 있었던 불교의 융성기에 이루어진 것이 아닌가 여겨진다. 그렇다면 일연의 단군설화-삼국시대의 순서로 된 것이 아니라 그 반대로 삼국시대-단군설화로 되는 셈이다. 다시 말하면 신라의 화랑도도 순리로는 단군설화의 맥락을 잇는 것이지만 역리로는 일연의 단군설화를 낳게 한 점철자(點綴者)가 되는 셈이다.

이렇게 본다면 단재의 단군신화는 탄생신화가 아니라 신단수 하의 건국신화로 요약될 따름이다.

다음은 윤성범(尹聖範)의 일언을 들어보자.

이 단군신화가 만일에 그리스도교 신관으로부터 유래된 것이라면 동방교회로부터 온 것인가 그렇지 아니하면 서방교회(로마 천주교)로부터 온 것인가의 문제인데 이러한 문제도 생각해볼이 무익한 것이 아니라고 생각한다. 내가 보기에는 이 단군신화는 동방교회의 전통을 받아들인 것으로 보아진다(『기독교와 한국사상』, 65쪽).

라고 하였는데 이는 신관의 골격을 이루고 있는 삼위일체설을 가리킨 것이다. 그것은 소위 단군교와 대중교 등의 교전인 『삼일신고』에서 뚜렷이 나타나고 있다.

여기서 이른바 동방교회란 당(唐) 초기에 중국에 들어온 경교(景敎)

를 가리킨 것으로 간주된다. 경교란 선교사단(宣教師團) 수석(首席) 알로펜(阿羅本, Alopen)이 635년에 당태종의 인정을 받고 장안(長安)에 들어와서 포교하였으며 9세기에는 무종의 탄압으로 교세가 위축되었으나 원대에 이르러 다시금 교세확장을 본 바 있다. 그 후 로마천주교에 의하여 밀려나게 되었지만 그것이 중국에서 어떻게 하여 한 국으로 건너와서 단군신설(檀君神說)의 구성에까지 영향을 미치었는가 하는 경로에 대하여는 확실히 할 길이 없다.

그러나 Spencer J. Palmer는 그의 『Korea and Christianity』에서 상기(上記) 윤성범의 삼위일체설에 동조하면서

This is a gross oversimplification of the ‘religious Saga thesis.’ But there is enough here to suggest that its proponents have some reasonable basis for drawing analogies between old Korean Concepts and biblical ideas of God.(15쪽)

이라 하여 고대 한국신의 개념과 성서의 신의 사상과의 유사성을 추출해낸 점에 대하여는 일리가 있다는 긍정적 태도를 보이고 있는 점은 주목할 만하다.

단재의 부정적 태도와 윤성범의 긍정적 태도와는 달리 우리는 일연의 단군설화를 있는 그대로 신라의 화랑도-국선도-와 연계를 시켜 이를 이해하는 방법도 있을 수 있을 것으로 여겨진다.

최치원의 「난랑비서」에서

나라에 현묘한 도가 있으니 풍류라고 한다.……실로 삼교를 포함하고 있다.⁴⁾

라 하였으니 여기서 이른바 현묘지도(玄妙之道)로서의 풍류도는 곧 우리 민족 전래의 고유한 국선도를 가리킨 것이요 거기에는 외래의 유·불·도 3교의 교리가 함축되어 있음을 말하고 있다. 이는 기독교적 삼위일체의 골격을 구조적으로 형성하고 있는 단군설화의 혈육이라고 할 수 있는 생명력 있는 내실을 가리킨 것이라고 할 수 있다.

그러나 우리는 여기서 꼭 다지고 넘어가야 할 일이 있다. 그것은 다름 아니라 단군설화는 단재의 말처럼 ‘대단군 왕검의 창작한 신설(神說)’이 아니라 한민족이 이를 창조 전승한 자요 그의 구조적 골격을 이룬 삼위일체는 기독교 이전에 한민족문화의 본질을 형성했다는 사실이다. 이 점은 중국민족의 삼황오제설과의 비교에서 더욱 뚜렷이 나타난다. 이는 3·1의 상수(象數)와 3·5의 상수(象數)와의 대결인 것이다. 삼위일체의 단군신화는 한민족의 민족신앙이요 삼황오제의 황제신화는 중국민족의 민족신앙이다. 이는 동아시아에 있어서 양대문화의 분기점인 것이다. 그러나 이에 대하여는 단재 이설(異說)이 있음을 그냥 간과할 수는 없다. 그것은 단재의 삼경오부설(三京五部說)이다. 그는 상기 그의 『조선상고사』에서

대단군왕검이 이미 삼신(三神) 오제(五帝)의 신설(神說)로서 우주의 조직을 설명하고 그 신설(神說)에 의하여 인세 일반의 제도를 정할새 ‘신한’과 ‘말한’ ‘불한’의 3‘한’을 세워, 대단군이 ‘신한’이 되니 ‘신한’은 곧 대왕(大王)이요 ‘말한’과 ‘불한’은 곧 양부왕(兩副王)이니 ‘신한’을 협조하는 자러라. ‘삼경(三京)’을 두어 3‘한’이 분주(分駐)하며 3‘한’의 아래 ‘dot가·개가·소가·말가·신가’의 5‘가’를 두고 전국을 동남서북중(東南西北中) ‘오부(五部)’에 나누어 7‘가’가 중앙의 5개 국무대신이 되는 동시에 5부를 분치

4) 김부식, 『삼국사기』 권4, 「신라본기」 제4, 「진흥왕」 37년. “國有玄妙之道 名曰風流……實乃包含三教”

(分治)하는 5개의 지방장관이 되고 ‘신가’는 5‘가’의 수위가 되며, 전시에는 5부 인민으로써 중(中)·전(前)·후(後)·좌(左)·우(右)의 5군을 조직하여 ‘신가’가 중군대원수가 되고 기타 4‘가’가 전후좌우의 사원수가 되어 출전하느니라(「제2장 3. 신수두의 삼경오부제도(三京五部制度)」).

여기서 단재의 정치제도가 3·5의 수리에 의하여 조직적으로 설명되어 있음을 본다. 이는 마치 중국의 삼황오제설과 우연히도 수리 면에서 우합(偶合)하지만 후자는 중국민족이 황하수변에서 창설한 신화로서 전자의 정치제도설과는 별개로 다루어져야 할 것이니 이를 『사기』에서 약기(略記)하면 다음과 같다.

태호(太皞) 포희씨(庖犧氏)는 풍성(風姓)이고 수인씨(燧人氏)를 대신해서 하늘의 뜻을 이어 왕이 되었다. 어머니는 화서(華胥)인데 뇌택(雷澤)에서 거인의 발자국을 밟고서 성기(成紀)에서 포희를 낳았다. 포희는 뱀의 몸뚱이에 사람의 머리를 한 모습이었는데 성인의 덕이 있었다.……여와씨(女媧氏) 또한 풍성이고, 뱀의 몸뚱이에 사람의 머리를 하고 있으며, 신성한 덕을 갖고 있었다.……염제(炎帝) 신농씨(神農氏)는 강성(姜姓)이다. 어머니는 여등(女登)으로 유교씨(有嬌氏)의 딸이다. 소전(少典)의 부인이 되었으나 신룡에게 감응해서 염제를 낳았다. 신농씨는 사람의 몸에 소의 머리를 한 모습으로 강수(姜水)에서 자랐기 때문에 강(姜)을 성으로 삼았다.⁵⁾

여기에 나오는 포희·여와·신농의 삼황은 이성교대(異姓交代)에 의한 황제로서 순수한 정치적 존재로서의 삼왕이라는 점에서 단군설

5) 사마정(司馬貞), 『사기(史記)』, 「補史記」, 「三皇本紀」. “太皞庖犧氏 風姓 代燧人氏 繼天而王 母曰華胥 履大人迹於雷澤 而生庖犧於成紀 蛇身人首 有聖德……女媧氏 亦風姓 蛇身人首 有神聖之德……炎帝神農氏 姜姓 母曰女登 有嬌氏之女 爲少典妃 感神龍而生炎帝 人身牛首 長於姜水 因以爲姓”

화에 있어서의 혈연적인 삼환(三桓)과는 그의 신화적 본질과 배경이 다른 것이다. 더욱이 『사기』에서는 또 다음과 같은 기록도 보인다.

일설에 의하면 삼황(三皇)이란 천황·지황·인황을 삼황이라 한
다고도 한다.⁶⁾

라 하였으니 삼황설은 구조적인 신화로 보기에는 너무도 산만하다.
더욱이 인황씨 후의 기록을 보면 다음과 같은 글이 눈에 띈다.

인황 이후로 오룡씨(五龍氏)·수인씨(燧人氏)·대정씨(大庭氏)·백황
씨(栢皇氏)·중앙씨(中央氏)·권수씨(卷須氏)·율륙씨(栗陸氏)·여
련씨(驪連氏)·혁서씨(赫胥氏)·존로씨(尊盧氏)·혼돈씨(渾沌氏)·호
영씨(昊英氏)·유소씨(有巢氏)·주양씨(朱襄氏)·갈천씨(葛天氏)·음
강씨(陰康氏)·무회씨(無懷氏)가 있었다. 이것은 모두 삼황 이래
로 천하를 소유한 이들의 호칭이다. 다만 전적에 기록이 없어서
그들의 성과 왕으로 있었던 연대 및 도읍지를 알 수 없다. 한시
(韓詩)에서는 예로부터 태산(太山)에서 봉선을 하고, 양보(梁甫)에
서 선양을 한 이가 만여 집안이었다고 한다.⁷⁾

라 한 글은 삼황시대 이래 각성의 분화과정을 보여 줌으로써 중국
고대사상의 유형은 귀일의 형태가 아니라 분수의 형태임을 짐작하
게 하는 것이 아닐 수 없다. 노자는 그의 『도덕경』 42장에서

도(道)가 하나를 낳고, 하나가 둘을 낳고, 둘이 셋을 낳으며, 셋

6) 같은 책, 같은 글. “一說 三皇 謂天皇 地皇 人皇 爲三皇”

7) 같은 책, 같은 글. “自人皇已後 有五龍氏 燧人氏 大庭氏 栢皇氏 中央氏 卷須氏 栗陸氏 驪連氏 赫胥氏 尊盧氏 渾沌氏 昊英氏 有巢氏 朱襄氏 葛天氏 陰康氏 無懷氏 斯蓋 三皇已來 有天下不著之號 但載籍不紀 莫知姓王年代 所都之處 而韓詩以爲 自古封太山 禪梁甫者 萬有餘家”

이 만물을 낳는다.⁸⁾

라 한 것도 일자만수(一者萬殊)의 사유형식임을 짐작하게 하며 『역』의 「계사전」에서도

역(易)에 태극(太極)이 있으니, 이것이 양의(兩儀)를 낳고, 양의가 사상(四象)을 낳고, 사상이 팔괘(八卦)를 낳으며, 팔괘가 길흉(吉凶)을 결정하고, 길흉이 큰 사업[大業]을 낳는다.⁹⁾

라 한 것도 노자에 있어서의 분수유형(分殊類型)과 그 궤를 같이 하는 자가 아닐 수 없다. 이러한 분화적 사유형식은 오제설에서도 그대로 나타난다. 『사기』의 「오제본기」에 의하면

황제(黃帝)는 소전(少典)의 자식이다. 성은 공손(公孫)이고 이름은 현원(軒轅)으로 태어나면서부터 신령했다.……현원의 시대는 신농씨(神農氏)가 쇠퇴한 시대여서 제후들이 서로를 침범하고 정벌하면서 백성들에게 포악하게 굴었지만, 신농씨는 그들을 정벌할 수 없었다.……제후들이 모두 현원을 천자로 높여서, 신농씨를 대신하게 되었으니, 그가 황제이다.¹⁰⁾

라 한 것을 보면 삼황의 마지막 신농씨를 가름하여 오제의 제일인자인 황제현원씨가 나타난다. 다음은 황제의 손자인 전욱(顓頊)이 다음과 같은 복잡한 혈연을 거쳐 제위에 오른다.

8) 『도덕경』 42장. “道生一 一生二 二生三 三生萬物”

9) 『주역』, 「계사 상」 11장. “易有太極 是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦 八卦定吉凶 吉凶生大業”

10) 사마천, 『사기』 권1, 「오제본기」 제1, 「황제」. “黃帝者 少典之子 姓公孫 名曰軒轅 生而神靈……軒轅之時 神農氏世衰 諸侯相侵伐 暴虐百姓 神農氏弗能征……諸侯咸尊軒轅爲天子 代神農氏 是爲黃帝”

황제의 아들은 25명이었는데, 성을 획득한 이가 14명이었다. 황제는 현원의 언덕에 살면서 사릉(四陵)의 딸을 부인으로 맞이했으니, 그녀가 누조(嫫祖)이다. 누조는 황제의 정비가 되어 두 아들을 낳았는데, 그 후에 모두 천하를 소유했다. 하나는 현효(玄囂)로서, 이 사람이 청양(靑陽)이요, 청양은 강수에 내려가 살았다. 다른 하나는 창의(昌意)인데, 약수(若水)에 내려가 살았다. 촉산씨(蜀山氏)의 딸을 부인으로 맞이했는데, 그녀의 이름은 창복(昌僕)이고, 고양(高陽)을 낳았다.……고양이 왕위에 올랐는데, 이 사람이 제전옥(帝顓頊)이다.¹¹⁾

이리하여 전옥은 황제의 차자인 창의를 아들이라는 혈통을 갖는다. 그런데 우리의 주목을 끄는 것은 다음 제3제인 제곡(帝嚳)은 황제의 장자인 현효의 손자라는 사실이다.

제전옥 고양은 황제의 손자이고, 창의를 아들이다.……제전옥이 낳은 아들은 궁선(窮蟬)인데, 전옥이 세상을 떠나자 현효의 손자인 고신(高辛)이 왕위에 올랐으니, 이 사람이 제곡(帝嚳)이다.¹²⁾

라 한 것은 제위의 왕통은 장·차자의 관계없이 실력자에 의하여 승위된 중국 고대 삼황오제시대의 정치풍토를 짐작하게 한다. 다음 제요는 제곡의 제2자로서

제곡(帝嚳)은 진봉씨(陳鋒氏)의 딸을 맞아들여 방훈(放勳)을 낳았고, 추자씨(姁紫氏)의 딸을 맞아들여 지(摯)를 낳았다. 제곡이 세상을 떠나고 지가 왕위에 올랐는데, 제지(帝摯)는 왕위에 올라

11) 같은 책, 같은 글. “黃帝二十五子 其得姓者十四人 黃帝居軒轅之丘 而娶於四陵之女 是爲嫫祖 嫫祖爲黃帝正妃 生二子 其後皆有天下 其一曰玄囂 是爲靑陽 靑陽降居江水 其二曰昌意 降居若水 昌意娶蜀山氏女 曰昌僕 生高陽……高陽立 是爲帝顓頊也”

12) 같은 책, 같은 글. “帝顓頊高陽者 黃帝之孫而昌意之子也……帝顓頊生子曰窮蟬 顓頊崩而玄囂之孫高辛立 是爲帝嚳”

좋지 않았다. 그가 세상을 떠나자 동생인 방훈이 왕위에 올랐으니 이 사람이 제요(帝堯)다.¹³⁾

제국 이복형제인 지와 방훈[요]과의 제위상습은 정궤적(正軌的)인 자가 아닌 듯한 느낌을 준다. 그러나 마지막 제순은 요와의 선양에 의하여 이루어진 사실은 『사기』는 물론 『맹자』에 역연하므로 여기서는 이를 생략한다.

이상과 같은 중국민족이 창출한 삼황오제설을 여기에 지루하게 인용한 것은 그것이 단군신화와는 그의 사유형식이 정반대임을 비교하여 보기 위해서이다. 다시 말하면 삼황오제설은 수리적으로는 일자만화(一者萬化)의 형태로 되어 있지만 단군신화는 그의 구조적 형태가 회삼귀일(會三歸一)의 역수(逆數)로 나타나 있다는 것이다.

어제(御製) 삼일신고찬(三一神謠贊) 기이(其二)에 의하면 “하나로부터 셋이 되니 참과 거짓이 나뉜다. 셋이 모여 하나가 되니, 미혹과 깨달음이 길을 달리하도다[自一而三 眞妄分圖 會三之一 迷悟判途]”라 하여 삼일(三一)의 원리를 설하였고 그의 『신리대전(神理大全)』에서는 “대종의 이치는 셋이면서 하나일 뿐이다[大經之理 三一而已]”라 하였다. 그러므로 『회삼경(會三經)』에서 “그 마지막에는 온갖 다른 것들이 하나로 귀결된다[其竟也 萬殊歸一]”라 하였으니 단군신화는 ‘하나’에로 돌아가는 신화가 아닐 수 없다. 무엇이 ‘하나’로 귀일하는 것일까?

이는 ‘셋’이 ‘하나’로 뒀을 뜻한다. 그러기에 이를 현묘한 도라 이른다. 그러면 이 ‘셋’은 누구인가. 『신사기(神事記)』에 의하면 환인을 조화주(造化主), 환웅을 교화주(教化主), 환검을 치화주(治化主)로 하여

13) 같은 책, 같은 글. “帝嚳娶陳鋒氏女 生放勳 娶嫫毘氏女 生摯 帝嚳崩而摯代立 帝摯立不善 崩而弟放勳立 是爲帝堯”

그들의 위격을 결정하였으니 이를 일러 우리는 단군신화의 삼신(三神)이라 이른다. 그런데 여기서 우리가 주목하는 것은 삼신을 중국신화에서처럼 정치적 유통(遺統)에 의하여 파악되는 것이 아니라 ‘하나’라는 현묘지리(玄妙之理, 道)로 이를 파악해야 한다는 점이 한국적인 것이다. 그것을 바로 삼일지리(三一之理)라 해야 할는지 모른다. 이렇듯 현묘한 삼일의 구도는 마치 기독교 신관에 있어서의 삼위일체설을 방불하게 하는 점이 없지 않으나 그의 내실에 있어서는 같은 푸대에 담은 색다른 술처럼 아주 다른 것이라는 사실에 유념하지 않으면 안 될 것이다. 이 점에 대하여 필자는 일찍이 「윤리적 측면에서 본 단군신화」(『현담 유정동박사 화갑기념논총』, 1981)에서 그의 일단을 살펴본 바 있거니와 이에 참고로 그의 대의를 개략 적어보면 다음과 같다.

첫째, 유교윤리가 신화적 표현에 의하여 적절하게 서술되어 있다.

옛날의 환인의 서자 환웅이 있어 항상 천하에 뜻을 품고 인세를 탐내거늘 아버지는 아들의 뜻을 짐작하고 삼위태백(三危太伯)을 내려다보매 인간을 널리 이롭게 함 직한지라 이에 천부인(天符印) 세 개를 주어 가서 그들을 다스리게 하였다.

는 단군신화의 첫머리는 부자유친의 정경이 눈에 보이는 듯하다. 『설문』에서는 “인이란 두 사람[仁者 二人也]”이라 하였고 정다산도 그의 『논어고금주』에서 “인(仁)이란 인(人)자를 겹친 글자[仁者 人人之疊文也]”라 하였으니 여기서 이인(二人)의 대표적인 자가 부자(父子) 이인(二人)의 윤리인 것이다. “서란 인의 방법[恕者 仁之方]”이라 하였으니 이 설화에서처럼 부자(父子) 이인(二人)이 서로 추서(推恕)하는 데에서

부자자효(父慈子孝)의 지극한 경지를 살필 수가 있을 것이다. 그럼에도 불구하고 이 대목에서 홍익인간의 일구만을 특히 적기하여 단군 설화의 진수라 이르는 것은 어쩌면 너무도 소승적이오 부분적인 일면만을 들춘 것이 아닌가 하는 못내 아쉬운 느낌을 금할 길이 없다.

둘째, 군신의 윤리를 말하고 있으나 여기에는 제도창생(濟度蒼生) 또는 하화중생(下化衆生)하는 불교적인 대중교화의 정신이 깃들어 있으며 일즉다(一卽多) 다즉일(多卽一)의 사유형태가 그의 기저에 깔려 있다. 원문을 보면 다음과 같다.

웅(雄)이 무리 삼천을 거느리고 태백산 꼭대기 신단수 아래에 내려와 여기를 신시라 이르니 이가 바로 환웅천왕이시다. 풍백·운사·우사를 데리고 곡(穀)·명(命)·병(病)·형(刑)·선(善)·악(惡)을 주장하시니 무릇 인간 360여 사를 주관하시며 인세에 있어서 천리(天理)로써 교화하시니라.

여기서 적어도 풍백·운사·우사의 일백이사는 하화중생(下化衆生)하는 교사(教師)요 그들은 3,000대중과 더불어 민생의 곡·명·병·형·선·악을 다스리니 그것이야말로 제도창생(濟度蒼生)하는 대도가 아니겠는가? 아울러 3,000대중과 일백이사가 환웅천왕과 일심동체를 이룬 정정은 일대일(一對一)의 군신관계라기보다는 차라리 ‘일즉다’ ‘다즉일’의 수리적 상징으로써 이해되어야 하지 않을까 한다.

셋째, 부부윤리가 제시되고 있으나 이는 온갖 차별상에서 벗어난 원융무애의 경지를 엿볼 수 있다는 점에서 도가적 정정이 스며 있음을 본다. 그의 원문을 보면 다음과 같다.

그때 곰 한 마리와 호랑이 한 마리가 같은 굴속에서 살면서 항상 신웅(神雄)에게 빌되 원컨대 화(化)하여 사람이 되게 하여지이다 하거늘……곰은 여자의 몸이 되었지만 범은 기(忌)하지 못하여 사람의 몸으로 되지 못하였다. 웅녀는 그와 혼인하여 주는 이가 없으므로 매양 신단수하(神檀樹下)에서 주문을 외우며 원하기를 아이를 잉태하게 하여지이다 한즉 웅(雄)이 이에 잠깐 변하여 그와 결혼하여 아이를 낳으니 이름을 단군왕검이라 하셨다.

는 이야기 속에는 왕서(王庶)의 차별도 없고 가화이혼지(假化而婚之)에서 신인(神人)이 넘나드는 변환무쌍(變幻無雙) 자유자재(自由自在)하는 선인(仙人)의 경지가 엿보인다. 이는 선인 왕검을 낳는 것으로서 도가적 영생의 길로 통하는 것이다.

이렇듯 부자·군신·부부의 삼륜을 통하여 다음과 같은 수리적 ‘하나’에의 귀일을 엿볼 수 있으나 그의 양상은 또한 저제금 다르다.

① 부자의 윤리는 $1+1=1$ 로서 부자 2인이 일자로서의 상친(相親)·상화(相和)를 이루고 있는 것이다. 이는 유교사상이다.

② 군신의 윤리는 $1+X=1$ 로서 1과 다(多, 무한수로서의 X)가 일자로서의 대조화를 이루고 있다. 이는 불교사상이다.

③ 부부의 윤리는 $1+1=1X$ 로서 부부 2인에서 무한(X)의 일자가 영생의 길을 얻으니 이는 도가사상이다.

그러므로 여기서 비로소 최치원이 이른바 현묘지도로서의 풍류국선(風流國仙)의 도는 유·불·도 3교를 포함했다는 사실을 이해하게 될 것이다.

이러한 단군신화에 담겨져 있는 귀일사상을 일단 우리는 ‘한’사상이라 일러 중국적인 분화사상과 구별하고자 한다.

4) ‘한’사상의 영향과 맥락

‘한’이라는 단어의 원초적 어원은 ‘하나’요 ‘한’은 그 ‘하나’를 ‘한’으로 명사화한 것임에 틀림없다. 그러나 이 ‘한’은 적어도 중국 사상이 아닌 한국사상의 본질적 요소라는 관점에서 이를 이해하고자 하는 태도에 있어서는 이 ‘한’이라는 단어를 쓰고 있는 많은 학자들의 공통된 생각이라고 할 수 있다. 그러나 막상 ‘한’의 개념을 논하는 입장은 여러가지로 전개되고 있음을 볼 수가 있다.

가령 종교적 입장에서는 ‘한’을 ‘한얼’의 본질로 간주하여 이를 신격화하기도 하고 또는 ‘한’을 언어학적 입장에서 크다, 전부다, 유일하다, 온전하다 등등으로 풀이하여 그의 의미를 해석하는 데 치중하기도 한다. 그러나 이의 철학적 의미를 캐려는 시도는 그리 흔하지 않다.

필자는 일찍이 몇 편의 논문에서 이에 대하여 언급한 바 있으나 이에 대한 종합적 정리를 시도한 것은 「한사상의 구조적 성격과 역사적 맥락」(『금향문화』 창간호, 1981)에서였지만 아직도 미흡한 상태로 남아 있다는 것이 아마도 솔직한 대답이 될 것이다. 그러나 여기서는 이와 관련된 몇 가지 과제를 이 소론의 결론으로 제시해 볼까 한다.

첫째, ‘한’의 수리적 본질을 파악해야 한다. 전 절에서도 언급한 바 있듯이 단군설화에 있어서의 ‘한’은 적어도 다음과 같은 세 가지 형태로 존재한다.

① $1+1=1$ 은 대대관계의 일대일의 조화와 균형을 이룬 태일지형(太一之形)으로 존재한다. 이는 평면적인 ‘한’의 존재양식이다.

② $1+X=1$ 은 일대무한수(一對無限數)가 융화된 유일무이의 형태로 존재한다. 이는 입체적인 존재양식이다.

③ $1+1=1X$ 는 일대일의 태일지형이 무한수와 융화된 원용무애의 형태로 존재한다. 이는 일원상(一圓相)의 존재양식이다.

이상과 같은 세 가지 존재양식은 시공을 초월하여 존재한다. 더욱이 평면에서 입체일원(立體一圓)으로 전개된 4차원적 세계관은 저 멀리 조선조 말 이제마(1838~1900)의 사상설(四象說)에서 진화론적 차원세계관과 상응한다는 사실은 우리들이 풀어야 할 흥미 있는 과제의 하나가 아닐 수 없다.

둘째, ‘한’의 존재양식이 역사적으로 어떻게 맥락을 이어왔는가를 알아보아야 할 것이다. 앞 절에서 단군설화와 화랑의 풍류도는 시간적으로 단군설화의 사실(史實)이 앞서 있지만 단군설화의 기술이 고려 때 이루어졌기 때문에 어떠한 영향이라도 끼친 바가 있었는가를 살펴본 바 있거니와 흔히 종교인의 일부에서는 신인합일적인 무교적 성격에 있어서 단군설화와 화랑의 선도와를 귀일시키려는 입장이 없지 않음을 볼 때 우리는 단군의 맥락은 일단 화랑이 이은 것으로 간주하는 입장을 긍정적으로 받아들이지 않을 수 없다.

이러한 신인합일의 무교적 이해는 $1+1=1$ 에서 양극적 대대관계의 태일지형이라는 ‘한’의 본질을 이해하지 않고서는 불가능한 사유 형식이기 때문이다. 화랑도 출신인 불승 원효사상이 대륙적(陰陽說) 삼원론(三元論)을 극복하고 화쟁논리(和諍論理)에 의하여 ‘한’사상의 맥락을 이은 것도 결코 우연이 아님을 절감하게 한다.

그 후 훨씬 후대로 와서 율곡의 이이일적(二而一的) 이기설(理氣說)이 주자를 신봉한 퇴계의 이기이원론에 비하여 보다 더 한국적 ‘한’

의 사유형식에 접근한 사실도 ‘한’의 역사적 맥락을 추리는 입장에 서는 결코 우연으로만 돌릴 수는 없으며, 다산의 성명론(性命論)이 천명과 인성의 이원적 관계를 “술성이란 천명을 좇는 것이다[率性者循天命也]”로 일원화한 것이라든지 인간존재를 “신형묘합(神形妙合)”의 형태로 파악한 것이라든지 이들도 결코 그대로 간과해서는 안 될 ‘한’의 맥락이 아닐 수 없다는 사실을 우리는 주목해야 할는지 모른다.

셋째, 이상과 같은 원효의 화쟁의 논리나 율곡의 이이일적(二而一的) 이기론(理氣論)과는 달리 대중의 생활양식이나 의식구조 속에서 그것이 하나의 민속으로서 또는 종교의 형태로 명맥을 이어오다가 조선조 말기에 이르러 결실한 것이 동학-천도교의 인내천 사상이요 거기서 한 걸음 더 나아가 생산적으로 근대화한 것이 원불교의 일원사상이 아닐까 일단 주목하고자 한다.

한말을 전후하여 많은 민중종교가 속출하였고 단군을 신봉하는 교(敎)로서도 단군교와 대종교 등이 있기는 하지만 그들이 근대화의 과정에서 탈락의 비운에 직면하게 된 것은 제각기의 이유가 있겠지만 우리는 여기서 그런 것들을 따질 겨를이 없다. 다못 천도교의 인내천과 원불교의 일원상은 ‘한’사상의 입장에서든 이를 주목하지 않을 수 없기 때문에 특히 우리는 이를 주목하게 된다. 천도교 인내천의 ‘인’은 윤리요 ‘천’은 종교인데 인내천은 윤리와 종교의 일여(一如)를 상징한 것이 아닐 수 없다. 여기서 분명히 우리는 일대일이라는 양극적 대대관계가 또 다른 ‘일’에 의하여 태일지형을 이룬 ‘한’의 존재양식을 충분히 읽을 수가 있는 것이다.

원불교의 일원상은 형태적이요 공간적인 일원상이라기보다는 차라리 시간적으로도 무한수의 미래를 지향하기 때문에 이른바 생산

적으로 근대화된 종교로 성장할 수 있다고 보아진다. 신웅과 웅녀는 혼지(婚之)의 형태로만 존재하고 있는 것이 아니라, 단군의 출생에 의하여 미래의 영겁을 지향했던 것이요, 원효와 요석공주가 만난 것도 설총의 출생으로 말미암아 유종(儒宗)의 창조적 전기가 마련된 것이다. 일원상은 그러한 창조적 무한성의 기능을 간직했을 때 비로소 거기에는 역사적 생명력이 깃들어 있으리라고 본다면, 오늘에 있어서의 우리는 단군설화에 있어서의 마지막 생산적(단군탄생) 일원상의 명맥을 어느 누가 계승할 것이며, 어느 누가 이를 이어가고 있는 것일까를 주목하지 않을 수 없다.

끝으로 한 마디 더 곁들이고자 하는 것은 다름 아니라 ‘한’의 원리는 우리의 통일을 위하여 어떠한 구실을 할 것인가이다. 흔히 서구적인 변증법적 논리를 가지고 운위(云謂)하기도 하고, 혹자는 음양설적 원리를 원용하여 소위 통일철학을 정립하려 하기도 하지만 필자는 전기 『금향문화』에 발표한 논문의 말미에서 다음과 같이 말한 바 있다.

그러므로 통일철학에서의 ‘한’의 묘리는 대외적으로는 $1+1=1$ 이라는 양극적 대대관계의 태일지형이라는 ‘한’의 원리가 적용되어야 하며 국내적으로는 $1+X=1$ 이라는 전수적(全數的) 융화(融和)로서의 ‘한’의 묘리가 적용되어야 할 것이다.

라고 하였는데 이를 다른 말로 표현한다면 국내적으로는 국민의 총화가 이루어져야 하며 상대적으로는 대화를 통한 상호이해가 무엇보다도 먼저 선행되어야 한다는 사실을 ‘한’의 묘리는 우리들에게 가르쳐 주고 있는 것이다.

이리하여 단군신화를 통제적으로 음미하여 볼 때 외형적으로는 민족신앙이라는 종교적 설화에 지나지 않는다고 해야 할는지 모르지만 그 안에 내포된 철학적 의미는 실로 다양하다고 할 수 있다. 그러나 이를 한 마디로 말하라 한다면 그야 두말할 것도 없이 ‘한사상’의 온상이라고 대답할 수밖에 없다. 그러므로 우리는 단군설화가 지닌 ‘한’사상의 철학·윤리·역사적 연구는 앞으로 우리들에게 부하(負荷)된 책무가 아닐 수 없다.

그러므로 단군설화를 놓고 그중에 내포된 단편적인 연구로서 단군설화를 이해하려고 한다는 것은 적어도 그의 근본을 알려고 하지 않고 지엽에 얽매어 있는 것이 된다. 가령 단군설화에서 홍익인간을 강조하고 있는 것과 같은 사실을 의미한다. 홍익인간은 단군설화가 지닌 인간학적 과제의 일부에 지나지 않는다. 그러므로 우리는 이러한 문제들을 풀기 위하여는 적어도 단군설화를 종합적으로 다루어 설화전체가 지니고 있는 의미를 개념으로써 새로운 ‘단군론’을 정립해야 한다는 것이 오늘에 있어서 우리들에게 부하(負荷)된 역사적 사명이요 과제라고 하지 않을 수 없다. 그러므로 본 소론은 이에 그를 위한 몇 가지 과제들을 제시하는 데 그쳤을 따름이다.

5. 윤리적 측면에서 본 단군신화

단군신화는 한민족의 마음의 고향이다. 그러므로 한민족의 마음-사상을 알려면 단군신화 속으로 깊숙이 파고 들어가면 된다. 그러한 의미에서 어쨌든 단군신화의 본질을 알기 위하여 언급된 많은 글-이야기-들이 있기는 하지만 여기서는 이것들을 하나하나 따지고 정리해 볼 겨를이 없다. 그러므로 곧장 근래에 와서 새로운 문제로 등장한 ‘한’사상에 의한 단군 설화의 구조적 이해를 시도해 볼까 한다.

먼저 단군 설화를 전체적으로 이해하기에 앞서 이를 세 부분으로 나누면 다음과 같다. 첫째 부분에서는 부자의 관계가 서술되어 있다.

옛날에 환인의 서자 환웅이 있어 항상 친한데 뜻을 품고 인세를 탐내거늘 아버지는 아들의 뜻을 짐작하고 삼위태백(三危太伯)을 내려다보매 인간을 널리 이롭게 함즉한지라 이에 천부인(天符印) 세 개를 주어 가서 그들을 다스리게 하였다.

여기에 전문을 인용한 것은 지금까지 단군 설화에 대한 이해를 전체적인 각도에서보다는 부분적인 하나의 술어로서 다루어 온 경향이 없지 않았기 때문이다. 그 좋은 한 예가 다름 아닌 홍익인간이다.

설령 홍익인간이 단군 설화에서 차지하는 의미의 비중이 결코 가볍지 않다 하더라도 홍익인간이 곧 단군 설화가 지니는 모든 문제의 사상적 기반이 될 수 있느냐의 질문에 대한 대답은 선뜻 긍정적으로만 기대할 수 없으리라고 여겨진다. 왜냐하면 이 부문에서만 하더라도 이를 전체적으로 파악한다면 홍익인간과는 다른 각도에서 볼 때 보다 더 차원 높은 부자유리의 깊은 의미가 그 안에 도사리고 있을 것을 결코 간과해서는 안 되겠기 때문이다.

실로 여기에는 우리 한민족이 가졌던 가장 슬기로운 부자유리가 생생하게 펼쳐 있음을 우리는 똑똑히 알아야 한다. 아들의 효심과 아버지의 자애가 지극한 친화(親和)의 정으로 뭉쳐져 있음을 볼 수 있다.

환웅은 비록 그가 탐구인세(貪求人世)하여 인간 세상에 나아가려는 열의를 가지고 있다 하더라도 결코 그 일을 독단으로 처리하지 않고 ‘삭의(數意)’, 곧 부모에게 자주 그 뜻을 나타냄으로써 허락을 구하는 데에서 그 효심의 미충(微衷)이 있음을 우리는 읽어야 한다. 이 효심에는 재가지효(在家之孝)를 다 못하는 아들로서의 고충이 서려 있는 반면에 넓은 천하에 나아가려는 보다 더 큰 출가의 효심이 또한 그 안에서 반짝이고 있는 것이다.

그 반짝이는 효심의 불빛을 아버지로서 알게 된 것이 다른 아닌 ‘부지자의(父知子意)’가 아닌가. ‘삭의(數意)’의 그 ‘의(意)’를 ‘지의(知意)’한 것이다. 이로써 부자자효(父慈子孝)가 아무 거리낌 없이 ‘하나’의 부자의 정으로 뭉쳐지게 된 것이다. 맹자도 부자의 관계는 친화로서 맺어져야 함을 설파한 바 있다. 부자유친이 곧 그것이다.

그러나 근래에 와서 유가의 효는 일방적인 재가지효(在家之孝)로

되어 버리고 부자(父慈)에 대한 의미는 씻은 듯이 사라져 버리고 말았다.

그러나 단군 설화에서는 자효(子孝)보다도 부자(父慈)의 의미가 보다 더 광범위하게 논술되고 있다. 환인은 부지자의(父知子意)하자마자 스스로 아들이 가게 될 삼위태백의 상황을 점검했을 뿐만이 아니라 천부인 세 개까지 마련해 줌으로써 출가의 용기를 북돋아 줌과 동시에 신천지에서의 신표로 삼게 하였으니 이보다 더 큰 자애가 또 어디에 있겠는가.

이 자애의 포근한 품 안에서 아비와 아들은 이미 둘이 아닌 ‘하나’로 되어 있는 것이다. 필자는 이를 이이일(二而一)에 의한 조화의 윤리라 이르려고 한다. 조화의 윤리에는 일방통로로서의 가부장적 권위라든가 수직적인 종속개념은 끼어들 틈이 없을 뿐만이 아니라 거기에는 도리어 미래지향적인 선택의 자유가 있다.

조화는 ‘한’사상의 기본적인 속성인 것이다. 환인과 환웅 부자의 관계는 대립자로서 상대적 관계이지만 단군 설화에서는 바로 조화된 일자(一者)로서 이해되는 관계라는 점에서 거기에는 갈등과 모순이 없다.

중국의 대효(大孝)로서 지목되는 순(舜)에게는 그의 아비인 고수(瞽瞍)와의 갈등이 있고 그의 아우인 상(象)과의 불화가 있다. 그러나 환웅에게는 그런 것이 없다. 서자 환웅에게는 적장자의 존재가 암시되어 있으면서도 오히려 형의 목계 아래 탐구인세하였고 신국(神國)과 인세의 분담의식이 있었을 것으로도 미루어 생각하게 함으로써 현재 우애의 일체감이 또한 거기에 깃들여 있음을 본다 이 또한 ‘한’사상의 체득에 의한 윤리관에 입각한 것이라 하지 않을 수 없다.

이에 다시금 홍익인간의 사상을 음미해 보기로 한다면, 이 첫째 부분의 모든 배경은 아직 천국에서의 일이고, 인세에까지는 아직 도달하지 않은 미래에 속하여 있는 것이다. 그러므로 홍익인간도 ‘가이홍익인간(可以弘益人間)’이라는 ‘가이(可以)’의 미래에 속하여 있다. 그것은 바로 환웅의 탐구인세와 직접적으로 관계되는 홍익인간으로서 부왕 환인의 기능적 판단에 속하는 미래사가 아닐 수 없다. 만일 홍익인간의 가능성이 존재하지 않는 인세라면 환웅의 탐구인세는 어쩌면 무의미한 것이 될는지 모른다. 그러므로 홍익인간은 환웅의 숭고한 목표이기는 하지만 우리는 견왕이지(遣往理之)케 하는 이지(理之)의 방법에서도 고대 우리 조상들의 정치적 의식을 헤아려 보아야 할는지 모른다. 그것은 곧 이 설화의 다음 부분과 연관된 문제이기도 하지만, 치지(治之)를 이지(理之)라 하였으니 거기에는 천리에 순응해야 하는 순천의식(順天意識)이 깃들어 있음을 간과해서는 안 될 것이다. 결국 홍익인간도 순천지도(順天之道)에 의하여 실현할 수 있다는 사실을 우리는 이 첫째 부분에서 읽고 넘어가야 한다.

이에 이어 단군 설화의 둘째 부분에서는 군신의 관계가 서술되어 있음을 볼 수 있다.

웅(雄)이 무리 3,000을 거느리고 태백산 꼭대기 신단수 아래에 내려와 여기를 신시(神市)라 이르니 이가 바로 환웅천왕이시다. 풍백·운사·우사를 데리고 곡(穀)·명(命)·병(病)·형(刑)·선(善)·악(惡)을 주관하시니 무릇 인간 360여 사를 주관하시니 인세에 있어서 천리로써 교화하시니라.

여기서 우리는 비로소 홍익인간 할 수 있는 구체적 내용과 아울러

그의 방법을 읽게 되었다. 다시 말하면 군신의 윤리와 아울러 정치의 내용과 방법을 알 수 있다는 것이다. 여기에 나타난 정치사상은 중국의 그것과 크게 대조를 이루고 있다.

첫째, 군왕은 군림자가 아니라 통솔자라는 개념이 정립되어 있다. 3,000의 무리는 3,000이라는 숫자가 아니라 대다수의 군중을 의미하며 군왕은 다수의 군중을 거느리는 자요, 거꾸로 말한다면 대다수의 군중이 없는 군왕은 존재할 수 없음을 의미한다고 할 수 있다. 그것이 설령 고대에 있어서의 민족이동을 상징하는 것이라 하더라도 이스라엘 민족 없는 모세의 존재는 의의가 없듯이 3,000대중 없는 환웅천왕도 있을 수 없음을 암시해 주는 것이 아닐 수 없다. 둘째, 환웅과 일백이사와의 관계인 것이다. 적어도 이들의 관계는 군의신충(君義臣忠)으로 맺어진 중국적 군신관계는 아니다.

맹자와 같은 민본주의자도 군신관계에 있어서는 철저한 주종관계로 이를 설명하고 있다. 군왕이 신하를 수족과 같이 생각한다면 신하는 군왕을 자기 자신의 몸처럼 모시고, 군왕이 신하를 짐승처럼 여기면 신하는 군왕을 나라 안 남처럼 생각하고, 군왕이 신하를 흠더미처럼 여기면 신하는 군왕을 원수로 생각한다는 철저한 이해관계로 맺어진 사이로 설명되고 있다.

그러나 환웅은 일백이사의 장(將)일 뿐 신충(臣忠)을 요구한 흔적은 추호도 없다. 다만 그들의 앞에는 오직 인간 360여 사를 치러야 할 공통과제가 놓여 있을 따름인 것이다.

그러므로 여기서 밝히고 넘어가야 할 문제는 풍·운·우를 탄 일백이사의 이름과 주곡주명(主穀主命) 등에 쓰인 ‘주(主)’의 의미로서 우리들은 흔히 이 점에 대하여 소홀히 넘겨 버리는 경향이 있다.

풍·운·우는 누구나 그것이 자연현상임은 얼른 알 수가 있다. 자연현상이 신하라는 군왕의 보좌관의 관명으로 되었을까? 그러한 벼슬아치와 자연현상과는 어떠한 관계가 있는 것일까? 진정 군왕의 보좌관들은 자연현상 그것을 철학적으로는 천리라 해야 할는지 모른다. 다시 말하자면 천리에 밝은 자가 아니면 안 된다는 의미가 내포되어 있으며, 한 걸음 더 나아가서 생각한다면 천리에 순응하는 자가 아니면 안 된다는 의미도 그 안에 깃들여 있으리라고도 여겨지는 것이다.

따라서 신하로서의 일백이사는 자연의 섭리로서 환웅의 지휘를 받아 가며 인간만사를 주관하는 자라는 개념으로 이를 이해하여야 한다. 충신불사이군이라는 충절이 여기서는 추호도 끼어돌 여지가 없는 것이다.

주관하는 ‘주(主)’도 군왕과 신하의 공동주관이라는 데에서 군신(一王과 一伯二師)의 공동의식이 정립되어 있음을 본다. 주곡(主穀)·주명(主命)·주병(主病) 등등의 주관은 왕과 신하의 절대적 공동책임이요, 그것은 하향적 위민행위인 것이다.

홍익인간이란 이를 두고 이른 말로서, 곡·명·병·형·선·악 등 360여 사를 주관하는 행위 그 자체를 한마디로 말한다면 그것이 곧 홍익인간이 아니겠는가?

이러한 사실들을 배경으로 하여 우리는 또한 여기서도 전체적으로 총괄적인 공동체로서의 ‘하나’의 모습을 볼 수가 있을 것이다. 왕과 일백이사도 일이삼(一而三)으로서 ‘하나’요 왕과 3,000의 무리도 일즉다(一卽多)이면서도 그들은 ‘하나’로 뭉쳐져 있는 것이다. 일즉다(一卽多) 다즉일(多卽一)의 진정한 모습인 것이다. 이로써 또한 ‘한’사

상의 기본형태의 일단을 엿볼 수 있다고 할 수 있을는지 모른다.

중국에 있어서의 정치사상은 소위 그들의 민족신의 근원이 되어 있는 삼황오제설만 하더라도 그것은 황제설화에 근거하여 천자로서 백성의 위에 군림하는 자로 서술되어 있으며, 그것이 후세에 이르러 진시황에 의하여 재확인되어 있다고 보아야 할 것이다. 그러므로 여기에 나타난 일왕(一王)・일백(一伯)・이사(二師)의 모습은 그러한 황제설화의 개념으로써는 설명할 수 없을 뿐만이 아니라 인민의 곡・명・병・형・선・악만을 주관하는 봉사자일 따름인 것이다.

또한 중국에는 소위 무위이치(無爲而治)하는 이상적 정치사상도 있지만 환웅과 더불어 일백이사는 인간 360여 사를 위하여 한시도 실패함이 있을 수 없는 가장 부지런한 직책을 갖고 있는 존재인 것이다.

어찌하여 무위이재세이화(無爲而在世理化)할 수 있을 것인가. 재세이화를 위하여 가장 바쁜 세월을 보내야 하는 일왕・일백・이사의 활동무대가 다른 아닌 신시(神市)라 한다면 이 신시란 과연 어떠한 곳으로 이해되어야 할 것인가.

신시란 그의 소재지로서 태백산정 신단수하로 되어 있지만 우리는 그러한 구체적인 지점보다도 신시의 성격에 대하여 보다 더 깊은 흥미를 느낀다. 신시란 적어도 천국이 아님이 분명하다. 왜냐하면 그곳은 곧 이화(理化)를 요하는 인간이기 때문이다. 그렇다고 해서 신시가 완전한 인간세냐 하면 그것도 아니다. 왜냐하면 아직 신의 신분으로 하강한 일왕・일백・이사와 그들이 거느리고 내려온 천국의 솔도삼천(率徒三千)이 거기에 있기 때문이다.

그렇다면 신시란 곧 어떠한 성격의 마을이었을까? 그곳은 적어도 천국도 인간세도 아닌 천・인이 뒤섞여 살던 마을이었으리라고 해

야 할는지 모른다. 신과 인간이 그야말로 일체를 이루었던 시대의 모습을 상징한 곳이었으니 아마도 흔히 말하는 제정일치시대의 모습ियो, 다시 말한다면 무격이 지배하던 마을을 가리킨 것인지도 모른다.

그러나 이러한 중간자적 신시의 모습은 다음에 나오게 되는 단군 설화의 제3의 단계를 준비하는 배경이 되어 있다고 보아야 할는지 모른다. 진정 단군 설화에 있어서의 인간탄생은 마지막 단계에서 이루어졌기 때문이다 그러므로 다음 셋째 부문에서는 인간탄생과 아울러 남녀관계를 엿볼 수가 있다.

그때 곰 한 마리와 호랑이 한 마리가 같은 굴속에서 살면서 항상 신웅(神雄)에게 빌되, ‘원컨대 화하여 사람이 되게 하여지이다’ 하거늘 때에 신웅(神雄)은 신령된 쑥 한 줌과 마늘 20개를 주고 이르기를, ‘너희들은 이것을 먹고 백 일 동안 일광을 보지 말아야 할 것이니 그러면 문득 사람의 형상으로 될 것이다’ 하였다. 곰과 범은 이것을 얻어서 먹고 37일 동안 기(忌)하자 곰은 여자의 몸이 되었지만, 범은 기(忌)하지 못하여 사람의 몸으로 되지 못하였다. 웅녀는 그와 혼인하여 주는 이가 없으므로 매양 신단수하(神檀樹下)에서 주문을 외우며 원하기를, ‘아이를 잉태하게 하여지이다’ 한즉 웅(雄)이 이에 잠깐 변하여 그와 결혼하여 아이를 낳으니 이름을 단군왕검이라 하였다.

이상과 같은 긴 설화야말로 단군 설화의 가장 요긴한 부분이라 할 수 있다. 왜냐하면 이는 남녀의 윤리를 논했을 뿐 아니라 단군왕검이 탄생한 대목이 되기 때문이다.

여기에는 인간탄생의 두 가지 유형이 있음을 알 수 있다. 하나는 짐승-동물-의 인간화요, 다른 하나는 신의(神意)에 의한 왕자의 탄

생인 것이다.

흔히 인간은 동물과 신과의 중간적 존재라 이른다. 그러나 인간은 동물이 아니기에 인간이라 이르고, 신일 수 없기 때문에 인간이라 이르는 것이다. 인간의 존엄성은 동물성의 극복에서 얻어지는 것인 지도 모른다. 곰과 범이 그들의 동물성을 극복하기 위해서는 쑥과 마늘(약)을 먹고 백 일 동안 일광이 보이지 않는 어둠 속에서 고생을 치러야 했다.

유교에서는 이를 극기(克己)라 이르고 극기의 기(己)는 물욕(物欲)이라 이르고 있다. 어쨌든 이들은 다 같이 자율적 인고(忍苦)의 과정을 겪지 않고서는 ‘사람’이 될 수 없다는 것이다.

여기에는 물론 윤리적인 인간화의 상징적 의미가 짙게 깃들어 있음을 알 수 있다.

그러나 왕자의 탄생은 그러한 고행에 의하지 않고 오직 신의(神意)의 은총에 의하여 간단하게 이루어진다. 여기에는 왕자(王者) 탄생에 앞서서 남녀의 부부윤리가 성립되었음을 간과해서는 안 될 것이다. 웅녀의 주원유잉(呪願有孕)은 신성한 생산모의 당연한 소원이 아닐 수 없다. 여성의 생산성은 천리로서 인육이 아닌 것이다. 이에 대한 긍정적인 반응으로서의 신웅의 가화(假化)는 인간화를 의미한다. 신웅이 웅녀에게 베푼 은총은 천왕(天王)으로서의 그에게 베풀어 준 은총이 아닐 수 없다.

이렇듯 부부의 윤리는 인간적이면서 신성한 것이다. 웅녀는 자신의 금수성을 극복하여 ‘사람’이 되었고, 신웅은 천왕의 지위를 내던진 후 ‘사람’이 되어 부부로서 화합하니, 이에 비로소 인간의 순애보는 엮여지게 된 것이다.

이러한 부부 화합이야말로 원융무애의 극치라 해야 할는지 모른다.

그런데 중국의 맹자는 부부유별이라 하였다. 그들은 ‘하나’에로의 화합보다는 둘의 질서를 더욱 중요시하는 입장이기 때문이다. 예(禮)란 곧 질서요, 질서는 곧 차등이기도 한 것이다. 그리하여 그것의 지나친 결과는 ‘남녀칠세부동석(男女七歲不同席)’을 낳고 삼종지이나 칠거지악으로 번지었다. 그러나 단군 설화에서의 남녀는 그러한 차별을 초극한 ‘하나’로서의 존재일 따름이다.

이에 비로소 신시에 인간이 탄생하였으니 이름하여 단군이라 이르고 이로부터 새로이 전개되는 인간세의 왕자(王者)가 되게 하였던 것이다. 그리하여 단군은 인주(人主)의 시조가 된 것이다.

지금까지 이상에서 보아온 부자·군신·부부의 삼륜관계를 일관하여 흐르는 하나의 맥락이 있다면 그것은 ‘한’의 윤리요, 보다 더 본질적인 표현을 빌리자면 ‘한사상’ 또는 ‘한의 철학’이라 이를 수밖엔 없으며, 이러한 사상적 형태는 서구적인 그것은 물론이거니와 중국적인 그것과도 구별되는 점에서 일단 우리는 이에 관심을 기울이지 않을 수 없다. 다시 말하면 한사상은 서구의 변증법이나 중국의 중용과는 다른 의미를 가지고 있다고 보아야 한다.

최치원이 이른바 현묘지도(玄妙之道)로서의 한사상은 먼저 유·불·선의 모든 사상적 구조를 그의 단군 설화 속에 내포하고 있음을 볼 수 있다.

첫째, 부자의 윤리는 공자의 인(仁)에서 보여 주듯이 1대1의 인간적 조화를 기반으로 하고 있다. 그의 부지자의(父知子意)는 공자가 이른바 추서(推恕)의 극치이기도 한 것이다.

다시 말하면 여기서는 유가의 효개념의 한국적 승화의 흔적을 엿

볼 수 있다. 그러면서도 인(仁)의 상대적 1대1의 관계를 하나의 친화로 맺어 놓고 있는 것이다. 여기에 현묘지도의 유가적 단면이 있다고 할 수 있다.

둘째, 군신의 윤리는 1대1의 관계가 아니라 일대다(一對多)의 관계임을 볼 수 있다. 이는 불가에서의 ‘일즉일체(一卽一切) 다즉일(多卽一)’의 사상으로서 그것은 이일분수(理一分殊)의 철학적 기반이기도한 것이다. 백가이쟁(百家異諍)이 일심(一心)으로 귀일하는 것도 이러한 사상적 기반 위에서 이루어지는 것이다.

셋째, 부부의 윤리는 음양화합의 극치를 보여 준 선도(仙道)로 통한다고 보아야 할 것이다. 풍류도라고도 이르는 한의 현묘지도는 이처럼 유·불·선의 모든 도를 단군 설화 속에 내포하고 있으면서도 그 어느 일방에 치우쳐 있지도 않은 것이다. 여기에 ‘한’의 철학의 독자적 본질이 도사리고 있음을 본다.

‘한’의 철학은 일차적으로는 양극적 대대관계의 태일지형(太一之形)으로 이해할 수밖에 없다. 그것은 역리(易理)에 있어서는 음양 양의의 태극지상(太極之象)으로 상징할 수 있을는지 모른다. 그러나 ‘한’의 철학은 그러한 형상이 알아 약동하는 생명력으로 이해하여야 한다.

웅녀만 하더라도 소위 빈마지정(牝馬之貞)으로 표현되는 정숙한 여성이라기보다는 주원유잉(呪願有孕)할 수 있는 발랄한 생명력을 간직한 여성인 것이다. 그리하여 그는 마침내 신웅으로 하여금 가화이혼지(假化而婚之)할 수 있는 생명력을 불러일으키게 하지 않았는가.

‘한’의 철학이 조화의 형태가 아니라 조화의 약동이라는 소이가 여기에 있다.

‘한’의 철학은 구조적인 면에서 볼 때 변증법에 있어서의 정반(正

反)의 대립관계가 합(合)으로서의 귀일을 방불하게 하는 것으로 여기기 쉬우나, 그러한 형태적인 측면에서가 아니라 그의 본질적인 배경을 살펴본다면, 변증법은 모순과 갈등과 반목을 반복하는 과정에서 이해된다는 점에서 조화를 본질로 삼는 한사상과는 근본적으로 그의 성립 기반을 달리하는 것으로 지적되지 않을 수 없다.

‘한’의 철학은 중국의 중사상(中思想)과도 대비할 수 있을는지 모른다. 그러나 중사상(中思想)은 오로지 윤리적 시중사상(時中思想)과 역리(易理)의 정중사상(正中思想)으로 크게 구별됨으로써 그의 중(中)은 과불급이 없는 경지를 가리키고 있는 것이다. 다시 말하면 과불급의 상호보완의 기능을 중(中)이라 이른다고 한다면 한사상의 절대적 조화의 기능과는 구별되어야 하지 않을까 여겨지기도 한다. 중(中)에의 지향으로서의 과불급의 상호조절이라기보다는 차라리 ‘한’의 경지를 지향하는 양자의 상응이 바로 ‘한’의 경지인 것이다.

삭의천하(數意天下)에 대한 부지자의(父知子意)는 과불급에 대한 상호보완이 아니라 ‘한’에의 지향성에 의한 상호호응인 것이다. 부자는 합의로써 호응하여 ‘하나’를 이루고, 군신은 백사를 이지(理之)함으로써 ‘하나’를 이루고, 부부는 유잉(有孕)의 소원을 품으로써 ‘하나’를 이루었으니, 이 ‘하나’는 ‘한’일 따름이지 과불급의 보완이 아닌 것이다.

‘한’의 독자성은 이에 그치는 것이 아니라 우연히도 서구적 현대사조와도 일맥상통하는 면을 보여 주고 있다. ‘한’의 윤리에 있어서 첫째, 부자의 윤리는 ‘자유’에 근거를 두고 있다. 서자 환웅의 웅도(雄圖)는 환웅의 자유의사에 의한 것으로서 부자의 혈연에 우선한다. 신시의 개척은 그러한 자유로운 개척이 아니고서는 꿈도 꿀 수 없는

일이 아니겠는가.

둘째, 군신의 윤리는 ‘평등’에 입각하고 있다. 일백이사에게 상향적 신절(臣節)을 요하지도 않았거니와 일왕(一王)에게 하향적인 지배권을 허용하지도 않고 오직 이화(理化)의 기능만을 부여하였으니 이야말로 사해평등이 아니겠는가?

셋째, 부부의 윤리는 ‘박애’를 기반으로 하고 있다. 용녀의 주원(呪願)을 풀어 준 환웅의 가화(假化)는 지극한 자애가 아닐 수 없다. 실로 하해와 같은 은총이니 이 또한 박애가 아니겠는가.

실로 단군설화는 우리들에게 원숙하고도 풍부한 사상적 열매들을 내려 주었다. 그런 의미에서 단군설화는 한민족의 사상적 보고가 아닐 수 없다.

그러나 티없는 정풍(正風)으로서의 단군설화도 삼국시대의 건국설화로 옮겨짐으로써 새로운 양상의 변모를 가져왔으니, 이를 비교하여 단군설화를 재확인하는 의미로서도 잠시 살펴보기로 하자.

고구려의 건국설화에는 얼마나 많은 인륜의 이변이 형클어져 있는지 다음의 설화를 읽어보기만 해도 알 수 있을 것이다.

처음에 부여왕 해부루(解夫婁)가 아들이 없었는데……그가 탄 말이 곤연(鯤淵)이란 곳에 이르러……한 금색 와형(蛙形)의 소아(小兒)를 얻으니……이름하여 김와(金蛙)라하고 태자로 삼았다. 그 후 부여국상 가란불(訶蘭弗)이……왕을 가엽원(加葉原)으로 피신하게 하여 나라를 세우게 하니 이름하여 동부여라 하였다. 구도(舊都)에는 어디서 왔는지 알지 못하는 사람이 와서 천제자(天帝子) 해모수(解慕漱)라 하고 도읍하였다. 해부루가 죽고 금와가 승적(承續)한 후 태백산남(太伯山南) 우발수(優渤水)에서 하백여(河伯女) 유여(柳女)를 만났다. 그의 말에 의하면 천제자 해모수의 유혹에 빠져 사통(私通)한 죄로 귀양 왔다는 것이다. 금와는 이를

이상히 여겨 집 속에 가두어 두었던바 일광이 비치었고 태기가 있어 오승(五升)들이만 한 큰 알을 낳았다.……거기서 나온 아이가 주몽(朱蒙)이다. 금와에게는 칠자(七子)가 있어 항상 주몽과 유희하되 주몽을 따르지 못하였다. 금와의 장자 대소(帶素)는 주몽을 죽이려고 하였다. 주몽의 모(母)는 비밀리 피신하기를 권하니 주몽은 조이(鳥伊)·마리(摩離)·함보(陝父) 등 3인과 벗삼아……들과 함께 졸본천(卒本川)에 이르러……나라를 세워 고구려(高句麗)라 하였다.

이러한 내용은 부모·형제간의 윤리부재도 이만저만이 아님을 볼 수 있다. 이런 설화에서는 단군설화의 정통을 이을 수 있는 측면이란 전혀 찾아볼 수 없는 것이다.

백제의 건국설화도 부여계만큼 윤리적 이변의 일면이 뚜렷이 나타나 있다.

주몽은 북부여에서 도망하여 졸본부여로 왔는데, 졸본부여왕은 그의 둘째딸을 주어 데릴사위로 맞았다. 왕위를 계승하여 두 아들을 낳았는데 장자는 비류(沸流)요, 차자는 온조(溫祚)다. 주몽이 북부여에 있을 때 낳은 아들 유리(琉璃)가 와서 태자가 되자 비류와 온조는 오간(烏干)·마여(馬黎) 등 10명을 거느리고 남행하였다. 온조는 하남(河南) 위례성(慰禮城)에 도읍하고 비류는 미추홀(彌鄒忽)에 가서 살았으나 거기는 안거할 수 없는 곳이므로 다시 아우에게 돌아왔다. 그러나 참회(慙悔)하여 죽으니 이에 온조는 나라를 세워 백제(百濟)라 하였다.

여기서도 주몽과 비류·온조 형제와의 부자유리가 끊어졌고 비류·온조와의 형제우애도 끊어졌으니 이도 또한 고구려의 그것과 궤를 같이하는 것이 아닐 수 없다.

그러나 신라의 건국설화는 그의 양상이 앞서 두 설화와는 전혀 다

른 구조로 엮어져 있다.

일찍이 조선의 유민이 이곳에 와서 여러 촌락을 이루었다. 알천(閔川)의 양출촌(陽出村), 돌산(突山)의 고허촌(高墟村), 자산(紫山)의 진지촌(珍支村), 김산(金山)의 가리촌(加利村), 무산(茂山)의 대수촌(大樹村), 명활산(明活山)의 고야촌(高耶村)이니 이것이 진한(辰韓)의 육촌(六村)이다. 고허촌장(高墟村長)인 소벌공(蘇伐公)이 양산(楊山) 밑 나정(蘿井) 곁에 있는 숲 사이를 바라본즉 말이 무릎을 꿇고 울고 있는지라 가보니 말은 간 데 없고 다만 있는 것은 큰 알뿐이었다. 알을 깨본즉 한 어린애가 나왔다. 곧 데려다가 길렀더니 나이 10여 세가 됨에 유달리 일되었다. 육부(六部) 사람들은 그 아이의 출생이 이상하였던 까닭에 높이 받들더니 그를 세워 임금을 삼았다. 그리고 박(朴)으로 성을 삼았다.

5년 정월에 용이 알영천(閔英川)에 나타나 그의 오른쪽 갈빛대에 서 한 계집아이를 낳았다. 늙은 할머니 데려다가 기를새 우물 이름을 따서 알영이라 하였다. 시조(始祖)가 그를 맞아 비(妃)를 삼으니 현행(賢行)이 있고 내보(內輔)를 잘 하였다. 그리하여 사람들이 이성(二聖)이라 일렀다.

특히 ‘조선유민(朝鮮遺民)’이라 한 것은 단군의 국호이었던 조선의 유민임을 말한 것임을 알 수 있다. 그러므로 그의 설화는 어디까지나 순리로 다루어지고 있는 것이다.

거기에 이상한 점이 있다면 그것은 혁거세의 난생(卵生)일 뿐이요, 6촌의 추대라는 합의제는 그것이 바로 ‘하나’에의 총화를 의미하는 것이 아니겠는가.

알영천(閔英川)의 이름 없는 노파의 수양딸[賤女]을 왕비로 맞이하는 모습은 실로 용녀에 대한 신웅의 가화(假化)나 다름없는 애정의 은총을 느끼게 하기도 한다.

6. 단재사학에 있어서의 단군의 문제

1)

필자가 단군에 관심을 갖게 된 것은 아주 최근의 일이다. 그것은 실로 우연한 기회에 한국사상사의 상한선을 찾아 올라가다가 멈춘 곳이 바로 단군신화였기 때문이다.

필자도 역시 그 어느 누구도 다 그러했듯이 『삼국유사』 고조선조 “고기운(古記云)” 이하에 실린 내용을 근거로 하지 않을 수 없었다. 그러나 단재는 이에 대하여 다음과 같이 비판하고 있다.

……‘제석(帝釋)’이니 ‘웅(雄)’이니 ‘천부(天符)’니 하는 따위가 거의 불전(佛典)에서 나온 명사며, 또는 삼국사의 초두의 사회에도 매우 여성을 존시(尊視)하였다는데 이제 남자는 신(神)의 화신이 오 여자는 수(獸)의 화신이라 하여 너무 여성을 비시(卑視)하였으니, 나는 이것이 순수한 조선 고유의 신화가 아니요, 불교수입 이후에 불교도의 점철이 적지 않은가 하노라.¹⁴⁾

14) 『조선상고사』 개정판, 『단재 신채호 전집』(이하 『改全集』이라 略記) 상, 78쪽.

요컨대 불교도의 점철에 의한 것이라 한다면 그중에서 어느 부분만이 고유한 순수성을 지닌 단군신화의 골격이라 해야 할 것인지 궁금하다고 하지 않을 수 없다. 왜냐하면 ‘제석’이니 ‘웅’이니가 문제로 제기된다면 소위 삼위(三位) 중의 양위(兩位)인 환인 제석과 서자 환웅마저도 불교적 점철에 의한 것임을 면할 수 없고, ‘천부인(天符印)’도 우리의 고유신앙에 의한 것이 아닌 것으로 된다. 뿐만 아니라 신웅의 화가(化假)와 웅녀의 유잉(有孕)에 의하여 단군왕검이 탄생되었음에도 불구하고 여기에 깃들여 있는 남녀관이 우리 선민들의 것이 아니라면 실로 단군설화의 핵심이 흔들리게 되는 것이다. 더욱이 환인설마저 부정하여 다음과 같이 말하고 있다.

『고기』에 단군의 수(壽) 1048, 1908세 등 설이 있으나 이는 신라 말엽에 ‘신수두’를 ‘진단(震壇)’으로 ‘원국(垣國)’을 ‘환인(桓因)’으로써 불전의 구어(句語)로 조선 고사를 환룡(換弄)하는 불교도들이……¹⁵⁾

라 한 것은 앞서 취한 비판적 태도의 보완이 아닐 수 없다.

본래 『고기』의 ‘석유환인(昔有桓因)’의 인(因)은 因¹⁶⁾자로서 그것은 國(王)자의 변형이라고 본다. 육당 최남선도 그의 「檀君神典의 古義」에서 ‘석유환국(昔有桓國)’절을 내세워 이를 ‘환국’, 곧 광명(光明)의 천국(天國)으로 풀이하었다. 단재 또한

천국(天國)을 ‘환’(桓國)이라 함은 광명에서 뜻을 취함이니……¹⁷⁾

15) 같은 책, 90쪽.

16) 內土外口

한 것들은 육당의 설과 그 뜻을 같이한 것임을 알 수 있다. 이렇듯 육당이나 단재나 다 함께 환인 대신에 환국설에 좌단하고 있으므로 환인-환웅-환검의 삼위일체설에 의한 단군신화의 이해는 그의 근거가 흔들려 버린 것이다.

이처럼 『고기』에 근거한 『삼국유사』의 단군설을 거의 불신 또는 부정한 단재에게는 새로운 단군의 영상이 구체화되어 있었기 때문이 아니었던가 싶다. 왜냐하면 앞으로 이 점에 대하여 좀 더 구체적으로 논급하기로 하거니와 어쨌든 단재의 고대사 이해는 단군설의 이해 없이는 거의 불가능하리라고 여겨지기 때문이다. 한 마디로 말해서 단재에 의한 한민족의 고대사는 그것이 대단군왕조사에 지나지 않는 것으로 이해되고 있기 때문이다. 그것은 신화가 아니라 실재한 왕조의 설화인 것이다.

2)

단재의 단군은 삼위일체적 존재도 아니요, 게다가 신웅과 웅녀의 남녀관계도 긍정하지 않으니 단군탄생의 길이 열려 있지 않다. 그러므로 그에 있어서의 단군탄생의 설화는 그다지 중요한 의미를 가지지 않는 것으로 간주된다.

오히려 단재에 있어서의 단군은 일단군의 탄생에 따른 의미보다는 차라리 우리 선민들의 신앙의 대상으로서의 단군과 우리 선민들을 통치한 자로서의 단군의 의미가 더 중요한지도 모른다. 다시 말

17) 같은 책, 74쪽.

하면 신앙과 통치의 주체로서의 존재자라는 의미가 더욱 강하다는 것이다. 이는 탄생설화로서보다는 군무일원론적(君巫一源論的) 성격이 보다 더 강한 의미를 가진다. 육당도 다음과 같이 말하고 있다.

언어학적으로 동일한 문화권에 속한다고 생각되는 몽고어의 Tengri가 천(天)과 한 가지 무(巫)배천자(拜天者)를 의미함은 인류학적으로 군주와 무축(巫祝)이 대체로 일원일체(一源一體)임과 조선의 고전승(古傳承)에 군주와 무축이 역시 동일어로 호칭되었다고 함을 아울러 생각하면 설사 전설이라 하더라도 단군이란 것이 얼마나 확고한 근거 위에 입각하였는가를 알 수 있을 것이 다(최남선, 「불함문화론」).

곧 단군은 군주와 무축의 합성어인 만큼 군주는 통치자의 주체요, 무축은 신앙의 매개자라는 점에서도 단군이란 그의 성격과 기능에 의하여 이해되는 것이 아닐 수 없다.

단재는 그러한 의미에서 그의 상고사를 엮음에 있어서 제1편 총론 다음으로 제2편을 ‘수두시대’라 하여 ‘대단군왕검의 건국’을 논하였으니, 이미 이로써 그의 단군론은 『삼국유사』의 그것에서 초연히 벗어난 자리에 서 있음을 짐작하게 하고도 남음이 있다.

첫째로 단재는 신앙의 대상으로서의 단군을 설하였다.

조선족이 각 ‘아리라’에 분포하여 각 ‘불’을 개척하는 동시에 일대공동(一大共同)의 신앙이 유행하였나니, 같은 바 단군이니라.¹⁸⁾

18) 같은 책, 76~77쪽.

라 한 것은 이를 두고 이른 말이니, 단군이란 바로 조선족 최초의 공동신앙에서 연유였음을 알 수 있다. 신앙이란 제사와 제단과 제사의 대상이 되는 신(천신)과 관계가 있는 것이니 이에 단재의 소위 ‘수두’설이 나오게 된 것이다.

조선족은 우주의 광명이 그 숭배의 대상이 되어, 태백산의 수림을 광명신의 서숙소(棲宿所)로 믿어, 그 뒤에 인구가 번식하여 각지에 분포하매, 각기 거주지 부근에 수림을 길러 태백산의 것을 모상(模象)하고 그 수림을 이름하여 ‘수두’라 하니, ‘수두’는 신단이란 뜻이니……19)

라 하여 광명의 천신을 모시는 제단을 ‘수두’라 하고 거기에는 수림을 길렀으니, 단군신화의 “신단수하(神壇樹下)”란 이를 두고 이른 말이다. 이어서 말하기를

매년 5월과 10월에 ‘수두’에 나아가 제(祭)할 새, 한 사람을 뽑아 제주를 삼아 ‘수두’의 중앙에 앉히어 ‘하느님’ ‘천신’이라 이름하여 중인들이 제를 올리고 ‘수두’의 주위에 금줄을 매어 한인(閑人)의 출입을 금하고……강적이 침입하면 각 ‘수두’ 소속의 부락들이 연합하여 이를 방어하고 가장 공이 많은 부락의 ‘수두’를 제1위로 존송하여 ‘신수두’라 이름하니 ‘신’은 최고최상을 의미하는 것이며, 기타의 각 ‘수두’는 그 아래 부속하였나니, 삼한사에 보인 ‘소도(蘇塗)’는 ‘수두’의 음역이며 ‘신소도(臣蘇塗)’는 ‘신수두’의 음역이요, 『진단구변국도(震壇九變局圖)』에 보인 ‘진단(震壇)’의 ‘진(震)’은 ‘신’의 음역이며, ‘단(壇)’은 ‘수두’의 음역이요, ‘단군(壇君)’은 곧 ‘수두하느님’의 의역이니라. ‘수두’는 소단(小壇)이요, ‘신수두’는 대단(大壇)이니—‘수두’에—단군(壇君)이 있었은 즉 ‘수두’의 단군은 소단군이요, ‘신수두’의

19) 같은 책, 77쪽.

단군은 대단군이니라.²⁰⁾

이를 음미하면 이는 곧 단재의 단군의 생성(탄생)론인 동시에 단군의 형태론이기도 함을 알 수 있다.

단적으로 말하면 조선족이 그들의 신앙신인 광명신을 신단수하에서 제사하면 거기에는 반드시 단군이 존재한다는 것이다. 그러므로 단군은 신용과 옹녀에 의하여 일단군왕검으로 탄생하는 것이 아니라 조선족이 모여 제사하는 제단에는 어느 때 어디서나 무소부재하는 존재자인 것이다.

단재의 단군은 민족신앙의 대상으로서는 유일천신이지만 그는 동시에 무소부재한 다신(多神)이기도 한 것이다. 따라서 거기에서는 소단군과 대단군의 개념이 추출될 수밖에 없다. 다시 말하면 소단군을 각지에 분포된 각기 거주지마다 존재하는 단군이라 한다면 대단군은 각 부락을 연합한 최고신으로서의 단군을 지칭하는 자가 아닐 수 없다. 이는 다신론적 소단군의 정상에 유일신론적 대단군이 존재하는 형태의 단군론인 것이다.

필자는 신학에 있어서는 문외한이다. 그러나 여기서 한 마디 더 언급하지 않을 수 없는 것은 소위 『삼국유사』의 『고기』에서 볼 수 있는 단군론에 환인·환웅·환검이라 하여 이를 소위 삼신일체론(三神一體論)으로 설명하려고 하는 경향이 있음은 이미 위에서 지적한 바 있거니와 그것은 벌써 단재 단군론에서는 무산되지 않을 수 없는 대신에 새로운 신관이 형성되었음을 간과해서도 안 될 것이다. 그것은 다름 아니라 유일 최고신은 다 같은 단군(천신)의 이름으로 무소

20) 같은 책, 77~78쪽.

부재하며 그것은 조선족 안에서는 현존재로서 시공을 초월하여 영원히 존재한다는 것이다. 이러한 신관은 무교적 신관에서 종교적 신관으로의 승화를 의미하며 그것은 곧 단재의 단군왕조설의 기초를 이루고 있는 단군신앙론이기도 한 것이다.

3)

‘수두’설에 근거한 단재의 단군론은 그것이 곧 제정일치시대에 있어서는 통치자로서의 임금의 지위로 연결이 됨은 의심할 여지가 없다. 이 점에 대하여 단재는 다음과 같이 말하고 있다.

……왕검을 이두자의 독법으로 해독하면 ‘임금’이 될 것이니, 대개 ‘임금’이라 이름한 사람이 당시에 유행하는 ‘수두’의 미신을 이용하여, 태백산의 ‘수두’에 출현하여 스스로 상제의 화신이라 칭하여 조선을 건국한 고로 이를 기념하여 역대 제왕의 칭호를 ‘임금’이라 하며……²¹⁾

‘수두’에 의한 민족신앙은 그것이 곧 그 민족통치자의 발판이 됨을 의미한다. 그러므로 단군왕검은 탄생한 것이 아니라 스스로 왕국을 건설한 것이다. 이에 비로소 『위서(魏書)』의 글로서 전해오는 “2,000년 전에 덕 있는 임금 왕검이 있어서, 아사달에 나라를 세우고 국호를 조선이라고 했다[乃往二千載 有檀君王儉 立國阿斯達 國號朝鮮]”라 한 그 ‘입국아사달(立國阿斯達)’의 ‘입국(立國)’이 다른 아닌 단군의 건국임을 입증하게 된다. 그렇다면 여기서 저절로 문제가 되는

21) 같은 책, 78~79쪽.

것은 단군왕조의 강역과 그의 건국연대 및 통치연한인 것이다. 뿐만 아니라 통치제도도 문제가 되지 않을 수 없다.

단재는 단군 입국의 중심지였던 아사달을 흔히 현 평양 부근의 백악산(白岳山, 이민수, 『삼국유사주』) 또는 ‘양달’, 즉 조광(朝光) 조양(朝陽)의 지(地, 이병도) 등으로 해석한 데 반하여 “금(今) 하루빈(哈爾濱)에 완달산(完達山), 곧 아사달”²²⁾이라 하였고, 또

조선문화의 원시(原始) ‘수두’의 발원이 거의 송화강반(松花江畔)의 하루빈(哈爾濱) 부근이며 하루빈(哈爾濱)은 그 고명이 부여니, 그런즉 송화강은 조선족이 최초로 근거한 ‘아리라’²³⁾

라 한 데에서 그 중심이 만주의 한복판임을 알 수 있다. 그리하여 대단군의 왕검은 독특한 국가조직을 형성하였던 것이니, 그것이 다른 아닌 삼경오부제도(三京五部制度)로서 삼(三)·오(五)라는 수리가 크게 문제를 안고 있기 때문에 다소 지루하지만 다음에 이를 인용한다.

대단군왕검이 이미 삼신·오제의 신설(神說)로써 우주의 조직을 설명하고 그 신설(神說)에 의하여 인세 일반의 제도를 정할 새, ‘신한’과 ‘말한’ ‘불한’의 3‘한’을 세워, 대단군이 ‘신한’이 되니, ‘신한’은 곧 대왕이요, ‘말한’ ‘불한’은 곧 좌우의 양부왕(兩副王)이니, ‘신한’을 협조하는 자러라. ‘삼경(三京)’을 두어 3‘한’이 분주(分駐)하며, 3‘한’의 下에 ‘돛가’ ‘개가’ ‘소가’ ‘말가’ ‘신가’의 5‘가’를 두고, 전국을 동남서북중(東南西北中) ‘5부’에 나누어, 5‘가’가 중앙 5개 국무대신이 되는 동시에 5부를 분치(分治)하는 5개의 지방장관이 되고, ‘신가’는 5‘가’의 首位가 되며 전시에는

22) 같은 책, 89쪽.

23) 같은 책, 76쪽.

5부 인민으로써 중(中)·전(前)·후(後)·좌(左)·우(右)의 5군을 조직하여 ‘신가’가 중군대원수(中軍大元帥)가 되고, 기타 4‘가’가 전후좌우의 4원수가 되어 출전하느니라.²⁴⁾

이 3·5의 수자는 신성수(神聖數)로서 더욱이 4수는 동서를 막론하고 신성시하여 왔다. 중국신화에는 삼황오제가 있으니 3·5의 수리에 의한 한민족의 독자성의 한계는 단재의 상세한 논술이 있기는 하지만 고대수리사상이라는 점에서도 신중한 검토가 있어야 하지 않을까 여겨진다. 그것이 독자적이건 아니건 단군왕조는 이러한 3경 5부제도에 의하여 동아 일대에 군림하였으니 그의 통치연대는 얼마나 되었을까!

소위 『고기』에 나오는 “나라를 1,500년간 다스렸다[御國一千五百年]” 또 “나중에 아사달로 돌아가 은거했는데, 나이가 1,908세[後還隱於阿斯達爲山神 壽一千九百八歲]”설 등은 대소간에 일단군설(一壇君說)에 근거한 것인 만큼 단재는 이를 받아들일 리가 없다.

『고기(古記)』에 단군의 수(壽) 1048, 1905세 등 설이 있으나 이는 신라말엽에 ‘신수두’를 ‘진단(震壇)’으로 ‘환국(桓國)’을 ‘환인(桓因)’으로써 불전의 구어(句語)로 조선 고사를 환롱(換弄)하는 불교도들이 인도 고전의 30,000년·3,000년·500년 등 장수를 가졌다는 불조(佛祖)에 방(倣)하여 만든 말이라 일박(一駁)할 가치도 없다.²⁵⁾

고 하여 이를 일언지하에 폐기하여 버렸다. 그러고서 다음과 같이

24) 같은 책, 80쪽.

25) 같은 책, 90쪽.

말하였다.

“내왕이천재(乃往二千載) 유단군왕검(有檀君王儉) 립도아사달(立都阿斯達)”이라 하였은즉, 고구려 건국 이전 2000년이 단군왕검의 원년이요, 삼국중엽까지도 ‘신수두’를 봉(奉)하여 단군이 거의 정치상의 반주권(半主權)을 가져 그 시말이 이천 몇 백 년이 될 지니 어찌 1000년 만으로 算하리요. 그러나 삼조선(三朝鮮)이 분립한 뒤에 대왕과 대단군이 병립하여 교정분립의 싹이 시작한 고로 본편을 이에서 그친다.²⁶⁾

는 단재의 단군왕조 2천수백년설(二千數百年說)은 그의 권위가 삼국 중엽에까지 미치었다고 하는바, 단군이라는 그 대개념의 폭과 깊이가 얼마나 넓고도 장구한가를 짐작하게 한다. 그러므로 단군의 년대는 고조선-기자조선-위만조선 하는 등의 수직사관으로서는 이해할 수 없는 단군왕조의 계보는 교정일치시대에는 물론 그의 분화와정에 있어서도 ‘수두’교도로서 이어졌다고 보아야 할 것이다.

이에 단군왕검이 그의 정치적 기능을 상실하면 오로지 선인(仙人)으로 남게 될 따름이니 『선사(仙史)』에 “평양은 선인 왕검의 땅이다 [平壤者 仙人王儉之宅]”란 이를 두고 이른 말이다. 그러므로 이에 대하여서도 단재는 다음과 같이 말하였다.

‘선인왕검(仙人王儉)’이라 함은 삼국시대에 ‘수두’교도의 일단을 ‘선배’라 칭하고 ‘선배’를 이두자로 ‘선인(仙人)’ 혹은 ‘선인(先人)’이라 기(記)한 것이며, 『선사(仙史)』는 곧 왕검 설교 이래 역대 ‘선배’의 사적을 기록한 것이니……²⁷⁾

26) 같은 책, 같은 곳.

27) 같은 책, 79쪽.

여기에 나타난 ‘선배’, 나아가서 ‘선비’는 적어도 중국에 있어서의 선비 사인(士人)과는 구별되는 것으로서 우리 선민의 단군이 선인(仙人)으로 잔류된 것임에 의심의 여지가 없는 것이다.

한때 동은 태백산(백두산) 서는 삼위(三危, 興安嶺)로써 부여(哈爾濱) 중심의 대강역을 차지했고 유구 2천 수백년의 왕조를 유지했던 단군의 화신인 ‘선비’는 과연 어디로 갔을까?

4)

단재에 있어서의 단군은 일무군(一巫君)에 그친 것이 아니라 동북 아에 웅거한 일대왕국으로서 소위 단군시대라는 역사시대를 형성하고 있다. 그 사이에 수많은 대소 단군이 기라성처럼 존재했을 뿐만 아니라 그들의 업적은 너무도 찬연한 것이었다. 단군의 개념을 파악하기 위해서도 여기에 몇 가지 사례를 상기하고자 한다.

단재는 단군시대의 국호는 오직 조선 하나뿐으로서 삼국시대를 전후하여 생긴 것으로 여기기 쉬운 다른 모든 나라의 이름들이 사실상 이미 단군시대에 있었던 것으로 주장하고 있다.

고구려·고려 등은 단군조선 ‘중부(中部)’의 이름이니

……여하간 계루(桂樓)·고이(古離)·고리(槁離)·고여(高麗)·고구여(高句麗) 등은 다 ‘가을이’란 뜻이요 ‘가을이’는 ‘중부(中部)’라, ‘중부’는 곧 단군조선 3경5부 가운데의 일부니 고로 왕건의 고려나 고주몽의 고구려가 다 단군조선 ‘중부’의 이름으로 내려온 자라 하노라.²⁸⁾

28) 같은 책, 361쪽.

또 진번(眞番)·삼한(三韓) 등은 다 단군조선의 3경이나 혹 3경장관의 이름이니,

진번은 ‘진(辰)·변(卞)’ 양한(兩韓)의 연합국이니……

진·변 양한을 마한과 병칭하여 전사(前史)에 삼한(三韓)이라 함이니라.²⁹⁾

라 하여 단재는 삼한의 위치를 남북 양 3한으로 고증한 후

진·변·마 삼한의 위치는 이러하거니와, 삼한의 이름은 어느 때 어디서 비롯하였느냐. 선유들이 ‘한(韓)’의 자의를 풀이하여 가로되 우리말의 첫째를 ‘한아’라 하고 큰 것을 ‘한’이라 하니 ‘한(韓)’은 곧 이에서 뜻을 취함이라 하였으나, 만일 ‘한’이라 ‘한아’라 한 형용사로써 ‘한(韓)’이라 하였다 할진대, ‘한밭’(大田) ‘한시울’(大室)의 ‘한’과 같이 ‘한(韓)’자가 위에 놓이어 한진(韓辰)·한변(韓卞)·한마(韓馬)가 되었을지니, 어찌 진한·변한·마한이 되었으리오, 건륭황제 가로되 ‘삼한은 삼한(三汗)이요, 삼한(三韓) 제국(諸國)의 비리(卑離)는 곧 패륙(貝勒)이니 한(汗)이 패륙(貝勒)을 통솔함은 동방 제국(諸國)의 체예(體例)가 그러하다’ 하였으니, 이 풀이가 가장 리세(理勢)에 합당하다 하노라. 신라에 ‘거서간(居西干)’ ‘각간(角干)’ 등의 칭호가 있고 고구려와 백제에 ‘가한(可汗)’ 등 신에 대한 제례가 유(有)하니, 우리 고대에 ‘한(汗)’이란 관명이 있던 증거라. 고구려 때는 전국을 3경에 나누고, 경마다 ‘한(汗)’을 두었은즉 단군의 부소양(扶蘇梁)·오덕지(五德地)·백아강(百牙岡)의 3경에도 삼한(三汗)이 있을지니, 그런즉 진번(辰番)은 곧 진번(辰卞)이요, 3한은 곧 삼한(三汗)이요, 삼한(三汗)은 곧 3경 장관의 이름이니……모두 후세에 창조한 국명들이 아니라 하노라.³⁰⁾

29) 같은 책, 361~362쪽.

30) 같은 책, 363쪽.

하여 3한이 이미 단군시대에 있었을 뿐만이 아니요, ‘한(韓)’의 의미를 ‘하나’ 또는 ‘한’이라는 우리말의 한음화(漢音化)가 아니라 오로지 ‘한(汧)’이라는 관명으로 간주한 데에서도 단재 ‘한’론의 이채를 느낄 수가 있다.

또 부여·낙랑 등도 다 단군조선의 3경 9부니……

부여는 곧 경성(京城)의 칭호이다. 3경은 곧 3부여요, 3한은 곧 3경의 장관이니, 한곳에서 나온 이름으로 후세에 와서 분립한 나라의 이름이 된 자이니라.³¹⁾

『동사강목』 강역고(疆域考)에 ‘락랑(樂浪)’은 ‘양이(良夷)’요, ‘현토(玄菟)’는 ‘현이(玄夷)’라 하니, 청(靑) 람(藍)·적(赤)·백(白)·현(玄)·황(黃)·견(畛)·우(于)·방(方)·량(良)은 단군의 9부니, ‘량이(良夷)’는 곧 ‘량부(良部)’를 가리킴이요, ‘현이(玄夷)’는 곧 ‘현부(玄部)’를 가리킴이니……진한이 성시(盛時)에 현부(玄部)로써 서울하고 현제(玄帝)라 칭하여 국광(國光)을 빛내던 부(部)요, ‘량부(良部)’ 곧 락낭(樂浪)은 처음에 기씨(箕氏)가 이를 차지하고 다음에 최씨(崔氏)가 이를 이어 국호로 삼던 자이니, 이는 현토·낙랑의 역사의 대개라, 그 최초에는 9부 안의 부(部)이름이요, 국명이 아니니라.³²⁾

하였으니, 부여·낙랑 등이 단군왕조 시대에 기존(既存)하였음이 이처럼 요연하다.

끝으로 단재는 “신라·백제·가락·발해·태봉 등도 다 단군 때부터 있던 이름”³³⁾이라 하였으니, 단군시대의 판도가 얼마나 광활하

31) 같은 책, 363~364쪽.

32) 같은 책, 364쪽.

33) 같은 책, 365~366쪽.

고 또 제도화되었던가를 짐작하게 한다.

여기에 열거된 국명들은 한결같이 단군시대가 끝난 후에 이를 차용한 것에 지나지 않고 그 이름의 연원을 찾아 소급해 올라가면 모두 단군시대의 3경9부의 이름이거나 관명이거나 지명이었던 것이다.³⁴⁾

그러면 단군시대의 국명은 무엇이었던가. 그것이 다름 아닌 ‘조선’이다. 단재에 의하면 “조선과 숙신(肅愼)은 곧 한나라이다……당시에 북동에서 지나(支那)와 교통하는 대국이 조선 하나이었나니 어디서 따로 숙신이 있으리오……나라의 이름은 오직 ‘조선’ 하나뿐이니라”³⁵⁾라 하여 이에 단군왕조 시대의 국호도 확정을 보았다. 이에 모를지기 단군은 신이 아니라 왕조의 주권자인 것이다. 다시 말하면 3경9부의 상위에 앉아 천하를 통할하는 왕자인 것이다.

그러나 우리는 위에서도 지적한 바 있듯이 “평양은 선인 왕검의 땅[平壤者 仙入王儉之宅]”이라 한 선인단군(仙人檀君)을 잊을 수가 없으며, 또한 잊어서도 안 될 것이다.

5)

단재는 선인단군에 의거하여 다음과 같이 말하고 있다.

단군이 곧 선인의 시조라, 선인은 곧 우리의 국교이며, 우리의 무사도며 우리 민족의 넋이며 정신이며 우리 국사의 꽃이어늘, 그 원류를 말하지 않고 다만 당인(唐人)의 『신라국기(新羅國記)』나 『대중유사(大中遺事)』의 본문을 인용하여 진흥대왕의 화랑 세

34) 같은 책, 366쪽.

35) 같은 책, 366~369쪽.

우턴 말만 함은 무슨 일이뇨.³⁶⁾

선인단군은 왕자인 동시에 선인의 시조이기도 함을 지적하고 있다. 선인은 곧 화랑임은 다시 말할 나위도 없다.

‘화랑(花郎)’의 별명은 ‘국선(國仙)’이라 하며 ‘선낭(仙郎)’이라 하고, 고구려 ‘조의(皂衣)’의 별명을 ‘선인(仙人)’이라 하며 『삼국유사』의 화랑을 ‘신선지사(神仙之事)’라 하였은즉, 신라의 ‘화랑’은 곧 고구려의 ‘조의(皂衣)’에서 나온 자요……³⁷⁾

라 한 것들은 깊이 음미한다면 단군·선인·화랑·조의가 일관된 맥락을 이루고 있음을 느끼지 않을 수 없을 것이다. 여기서 단재의 단군은 2,000년 왕조시대뿐만이 아니라, 그의 맥락이 신라와 고구려로 이어졌음을 의미하는 것이다. 이제 단재사학(丹齋史學)에 있어서의 단군의 대개념은 단군왕조라는 시대적 구분을 벗어나 삼국시대의 민족정기로 그의 맥락이 이어졌으니, 그것이 다른 아닌 ‘선(仙)’인 것이다.

이 ‘선’은 여기서 길게 언급할 겨를이 없거니와 꼭 한 마디 곁들이지 않을 수 없는 것은 그것이 결코 중국에 있어서의 도교의 별칭으로서의 ‘선’과는 구별되어야 한다는 것이다. 단재는 ‘선’을 다음과 같이 설명한다.

후래에 선인(仙人)·신선(神仙) 등 자(字)가 지나(支那)의 선교(仙敎)와 혼동될 혐의가 있는 고로 특별히 ‘국선’이나 ‘화랑’이라

36) 같은 책, 372쪽.

37) 같은 책, 372쪽.

한 구별명사(區別名詞)를 세우니, 국선의 ‘선(仙)’은 선인(先人)의 ‘선(先)’의 음역이요, 화랑의 ‘랑(郎)’은 ‘선인(先人)’의 의역이라. 그러나 말세의 독사자(讀史者)들이 매양 그 구별을 혼동하여, 곧 『여지승람』의 강릉(江陵)·양양(襄陽) 등 지(地)에 화랑사성(花郎四聖)의 유적을 읊은 문인의 저술들을 보면, 그 천 편 백 편 모두 김단(金丹)·시해(尸解) 등의 의미로 지어 국선을 곧 지나 선교의 유파로 알았나니, 오늘에 비록 선인왕검(仙人王儉)의 ‘선’은 국선의 ‘선’이며 ‘선비’의 ‘선’이며 우리 선교의 ‘선’이요, 지나 선교의 ‘선’이 아니라 하면, 그 누가 믿으리요 오호라. 국수(國粹)의 무너짐이 이에 이르렀도다.……고로 단군은 ‘선사(仙史)’ 가운데 첫 ‘선비’요, 삼낭(三郎)은 ‘선사(仙史)’ 가운데 첫 ‘도령’이니……³⁸⁾

라 하였으니 선인·화랑은 곧 단군시조의 후예임에 의심의 여지가 없는 것이다.

그러므로 단재는 『삼국유사』에 있어서의 단군설화가 승도(僧徒)에 의하여 윤색 개찬되었음을 지적했듯이, 화랑설화는 또한 유학도인 김부식에 의하여(『삼국사기』에서) 취사되었음을 개탄하고 있다.

그 소위 『삼국사기』를 지을새 화랑의 연원과 화랑의 사실을 모두 빼어, 영랑(永郎)·안랑(安郎)·남랑(南郎)·술랑(述郎)의 사랑(四郎)은 『고려사』(김씨의 100년 후에 지은 사기)에까지 사성(四聖)으로 높인 바어늘, 김씨는 그 성명도 전하지 아니하며, 화랑의 강도(講道)에 청중이 매양 수천인이 됨은 곧 김씨의 300년 후인 조선 『점필재집(佔畢齋集)』에도 보인 바어늘, 김씨는 그 영향도 쓰지 아니하며, 화랑의 연원되는 ‘선사(仙史)’를 던지고는 겨우 최고운의 「난랑비서」의 두어 마디를 인용하여, 200 화랑의 성적(聖蹟)을 빼고는 ‘사다함(斯多含)’ 등 4·5 화랑의 전공을 기술할 뿐이었으니 그 화랑에 대하여 통악(痛惡)하는 심사를 가히 볼 수 있다.³⁹⁾

38) 같은 책, 386~387쪽.

라 한 것은 유생인 김부식이 다룬 『삼국사기』의 사관의 그릇됨을 통박한 것이 아닐 수 없다. 그러므로 단재는 김부식과의 정치적 대결에서 실패한 묘청의 난을 못내 아쉬워하였다.

대개 고려 초엽부터 평양에 정도(定都)하고 진(進)하여 북부(北部)에 고강(故疆)을 회복하자는 화랑의 무사가 일파가 되며, 사대(事大)로 국시를 삼아 압록강 이내의 편안(偏安)을 주장하는 유교도가 일파가 되어, 양파가 론봉(論鋒)을 마(磨)하여 대치한 지 수백년 만에, 불자 묘청이 화랑의 사상에다가 음양가의 미신을 보태어, 평양에 거병하여 북벌을 실행하려다가 유도의 김부식에게 패망하고, 부식이 이에 그 사대주의를 근본하여 『삼국사기』를 지은 것이다.⁴⁰⁾

한 것은 묘청의 난을 계기로 하여 단군의 후예인 화랑의 명맥은 유교도들에 의하여 완전히 끊어졌으니, 정다산이 이르기를

화랑(花郎)이란 신라 시대 귀한 집안의 자제들을 가리키는 명칭이다. 오늘날 무당이니 배우니 하는 천한 부류를 화랑이라 하는 것은 잘못이다.⁴¹⁾

라 한 것은 일면은 옳지 않다고 할 수 있다. 화랑이 신라 때 귀유(貴游)에 속한 자였다고 보는 것은 옳다. 그러나 요즈음 무부창우지천(巫夫倡優之賤)을 화랑이라 함은 잘못이라 했지만, 그것이 유자들에 의하여 천민화된 사실은 까맣게 모르는 양하다. 오늘에 있어서의 화

39) 같은 책, 384쪽.

40) 같은 책, 40쪽.

41) 정약용, 『雅言覺非』 권3, 「花郎」. “花郎者 新羅貴游之名也 今以巫夫倡優之賤 謂之花郎 非矣”

랑도 줄기를 찾아서 올라가면 신라의 그것에 명맥이 이어진다는 사실을 간과해서는 안 될 것이다.

6)

이상에서 우리는 단재의 단군론을 일별하였거니와 이를 한 마디로 말한다면 그가 김부식의 유가적 사관을 비판하는 여세를 몰아 일연의 불가적 사관까지도 엄정하게 논박하여 독자적 단군론을 전개하였다고 보아야 할 것이다.

그러나 근세에 이르러서의 단군연구는 대체로 『삼국유사』 「기이(紀異)」편 고조선조의 설화에 빙거한 자가 많으므로 이들은 다 같이 단재의 단군론과는 양립하는 것들이라 하지 않을 수 없다. 그중에서도 단군교(대종교)의 교전인 『삼일신고』는 ‘세 한얼 말씀’으로서 삼일신사상(三一神思想)에 근거했다는 점에서도 『삼국유사』의 단군론을 바탕으로 한 가장 두드러진 것이 아닐 수 없다. 물론 단재에게도 삼신론(三神論)이 있으나 이들의 풀이와는 다르다. 『삼일신고』를 역주한(三省出版社, 1977년 판) 안호상 씨의 입장도 이 범주 안에 드는 것임은 다시 말할 나위도 없다.

이와 같은 삼일신사상을 기독교에 있어서의 삼위일체론에 의하여 풀이하여 보려고 하는 이는 윤성범 씨다. 그는 “그리스도교 삼위일체론에서는 아버지 되시는 하나님, 아들 되시는 하나님, 성령 되시는 하나님 이렇게 해서 세 분이 되는데 환인은 아버지 하나님에, 환응은 성령되시는 하나님에, 그리고 환검은 아들 되시는 하나님에 각기 해당된다고 볼 수 있다”고 하였다. 단재는 이미 그가 불가의 점

철을 배격하였거늘 이러한 기독교적 단군론을 받아들일 리가 없다. 단재의 단군론에서는 ‘수두’의 신성(神性, 聖靈)은 인정하더라도 결코 거기에는 부자의 탄생윤리가 개재해 있지 않은 것이다. 그런데 어찌 성부·성자로서 이루어지는 삼위일체설이 용납될 수 있겠는가?

단군설화 중에 있어서의 웅(熊)·호(虎)를 토테미즘의 입장에서 해석하려는 것은(유명중, 『한국철학사』) 단재의 관심 밖이라 여기서 거론할 것도 없거니와 김지용(金智勇) 씨처럼 ‘모계사회 또는 군혼시대에서 부권사회 또는 일부일처적인 대우혼인(對偶婚姻)의 사회로 변천해 나온 것을 설명한 것이오…….’(「단군설화의 민속학적 고찰」)라 한 것은 단재도 이미 지적한 바 있듯이 여권에서 부권으로의 전이를 나타낸 것으로 보는 견해에 있어서는 그 규를 같이하는 것이라 해도 좋을 것이다.

사실상 필자의 단군론도 따지고 보면 단재의 그것보다는 『삼국유사』에 근거하고 있음은 다시 말할 나위도 없다. 필자가 주장하는 바 한국철학의 기초를 이루고 있는 ‘한’사상의 연원이 단군설화 속에 함축되어 있다는 것은 결코 어떠한 문헌적 근거에서가 아니라 설화 자체의 구조적 실상(實相)에서 추리한 자이었던 것이다.

그러므로 앞으로 필자의 관심은 어찌하여 군무일체론적(君巫一體論的) 단군설화가 누구의 손에 의해서건 간에 삼위일체설적 설화로 바꾸어졌느냐는 점이다. 만일 이 양자를 비교한다면 전자는 정치적 색채가 강하고 후자는 종교적 색채가 강하다고 해야 할는지 모른다. 다시 말하면 전자는 제정일치시대의 산물이요, 후자는 무교가 종교로서 승화된 모습이 아닐 수 없다. 그러므로 전자인 단재의 단군론은 그의 강역론(疆域論)과 함께 대단군왕조시대(大檀君王朝時代)의 정치적 회귀를

바라는 국수적 민족사관의 주축을 이루고 있으며, 후자인 일연의 단군론은 근세에 이르러 단군교로 발전하였을 뿐만이 아니라 동학 등 신흥종교의 중심적 이념이 되었다고 보아야 할 것이다. 그러나 어쨌든 단군은 우리 민족사상 최고상한적 존재임에는 의심의 여지가 없다. 그는 중국(단재는 ‘지나’라 하였다)과의 대결에 있어서 언제나 정치적으로나 문화적으로나 깊은 영향을 끼쳐 왔고, 그리하여 동북아에서는 독자적 생존권 또는 문화권을 확보해 왔으니, 그것은 모두가 단군이라는 이름 아래에서 이루어졌던 것임에 틀림이 없다.

그러므로 우리는 단재의 단군론에서 일연의 단군론으로의 변천이 있었다고 하더라도 그것이 화랑도로 이어짐으로써 일관된 한국사상의 맥락이 이루어졌다는 견해에 있어서는 근세 단군 연구가들이 거의 공통된다는 사실만은 주목해도 좋을 것이다. 그렇다면 화랑도란 과연 어떠한 道일 것인가!

물론 단재에 의하면 유·불·도와는 구별되는 선도(仙道, 낭도)임을 강력히 주장하고 있으며, 그것은 곧 ‘선비’의 도로서 이해되어야 함에도 불구하고, 선사(仙史)는 인멸부재(湮滅不在)하니 이를 어찌할 것인가. 애오라지 이제 우리는 화랑의 진수를 찾아서 거꾸로 단군에 까지 올라감으로써 단군의 진면목을 다시금 ‘환(桓)’하게 빛나게 해야 할 책임이 우리들에게 지워져 있는지도 모른다. 필자가 단군을 알기 위하여는 더욱 화랑도를 알아야 하겠다고 다짐하는 소이는 바로 여기에 있다고 해야 할 것이다.

제 2편

한사상의 본질과 맥락

1. 한사상 형성의 배경

1) 서언

10월 3일-본래는 음력 상달 초3일-의 개천절은 B.C. 2333년에 단군왕검이 나라를 세운 날로서 이때에 세운 나라를 우리들은 고조선 또는 왕검조선이라 이르며 이때의 개국설화가 다름 아닌 단군신화임은 다시 말할 나위도 없다. 이 시대는 소위 신정(神政)시대로서 그 이야기의 줄거리가 비록 민족신앙의 상징적 서술로 기록되었다 하더라도 어쨌든 단군의 건국설화는 한국 고대사의 시원으로서 우리들이 풀어야 할 지상과제의 하나가 아닐 수 없다. 이 설화로서의 단군신화에는 물론 건국이념이 내포되어 있을 뿐 아니라 신화의 구조적 성격은 민족문화의 본질로 이를 이해하게 되는 것이다. 그럼에도 불구하고 오늘날의 우리들은 단군의 건국설화를 얼마만큼 이해하고 있는 것일까? 진실로 옳게 이를 파악하고 있는 것일까?

지금까지 단군신화(일연의 『삼국유사』에 수록된 설화를 기준으로 함)의 이해를 위한 접근 방법으로서는 크게 두 갈래의 입장이 있음을 알 수가 있다. 하나는 절대적 실재론으로서 단군의 신인상(神人像)

을 그대로 떠받드는 입장이고, 다른 하나는 회의적 부정론으로서 실증사학자나 유가(김부식류)에서 이른바 황탄불경지설(荒誕不經之說)로 간주하는 입장이다. 이상과 같은 양극적 입장은 서로 대치관계를 계속하면서 오늘에 이르고 있는 것이다.

그러나 신화란 어디까지나 아득한 옛날 혼돈시대에서 인문적 역사시대로 넘어오는 중간적 과도기에 생성된 문화적 소산물로서, 그가 지니고 있는 상징적 실재성을 우리는 주목하지 않으면 안 될 것이다. 이러한 중간적 문화현상은 실로 특이한 것으로서 때로는 단군 신화처럼 신입(神入)이 신시(神市)에서 동거한다거나 아니면 삼황오제 설화처럼 수인(獸人)이 광야에서 잡거하는 형태로 나타나기도 하는 것이다. 그러므로 신화의 상징적 실재성은 실재를 상징화한 허상이 아니라 차라리 상징적 실재의 내실로서의 실상이라는 사실을 알아야 할 것이다.

그러므로 우리는 단군신화를 통하여 그가 지니고 있는 상징적 실재로서의 내실이 갖추고 있는 그의 실을 파악하여야 함은 다시 말할 나위도 없다. 이를 위한 몇 가지 전제 조건을 셈하여 보면 다음과 같다.

첫째, 단군신화의 발상적 배경은 중국의 삼황오제 설화와는 하늘의 술개와 땅 위의 배암처럼 본질적인 양상을 근본적으로 달리하고 있다는 사실을 주목해야 할 것이다. 그러므로 이 두 민족이 창조한 문화는 각자 화하(華夏)와 동이(東夷)로 구별하듯 독자적인 문화권을 형성하여 오늘에 이르고 있다는 사실을 알아야 할 것이다.

둘째, 단군신화의 본질을 이해하기 위해서는 단편적으로나 혹은 부분적으로 다루는 태도에서 지양하여 그것이 지니고 있는 구조적 성격을 총체적으로 또는 종합적으로 파악하도록 노력하여야 할 것

이다. 그렇게 함으로써 비로소 단군신화의 진수인 삼일(三一) 원리를 제대로 이해할 수 있는 동시에 거기에서 추출된 ‘한’사상의 귀일(歸一) 원리도 이해할 수 있게 될 것이기 때문이다.

셋째, ‘한’이라는 단어가 지니고 있는 개념의 다양성도 급기야 그의 근원은 ‘하나’라는 수리에 근거하고 있다는 사실을 알아야 할 것이다. ‘한’은 비록 그 안에 크다, 밝다, 오래다, 많다 등 20여의 다양한 개념을 내포하고 있다고 하지만 이를 ‘하나’를 요약한 ‘한’으로 단순화하여 놓지 않으면 안 된다. 왜냐하면 그렇지 않고서는 ‘한’의 근원적인 본질이 어디에 근거하고 있는가를 잊어버리기 쉽기 때문이다. 그러므로 ‘한’이란 곧 ‘오직 하나’로서의 ‘한’이요 모든 것이 하나가 된다는 ‘한’이요 하나로 나타난다는 ‘한’에 지나지 않는 것이다. 이렇게 함으로써 비로소 단군신화를 구성하고 있는 회삼귀일(會三歸一)의 일(一)도 따지고 보면 셋이 하나가 되는 하나로서의 ‘한’일 따름임을 알 수 있게 될 것이다.

2) 역사적 배경

지금 우리들은 일제의 식민사관을 탓하기 전에 소위 중국문화권이라는 허상에서 아직도 벗어나지 못하고 있는 것은 아닐까? 언제부터 우리들은 자신들도 모르게 한·중·일이라는 한문 문화권 속에서 그의 아류로서 만족하게 되었을까? 단재는 그의 근원을 김부식의 『삼국사기』에 두고 있지만 어쨌든 단군신화야말로 동북아시아에 있어서의 백두산처럼 한민족문화권 형성의 주춧돌이 아닐 수 없다는 사실을 알아야 할 것이다. 그러한 의미에서 단군신화와 삼황오제설화

를 아시아대륙에 있어서의 대립적인 양대문화권의 역사적 두 봉우리라 이르지 않을 수 없다. 그럼에도 불구하고 소위 중화론자들은 이를 화이(華夷)라 대칭하여 동이문화권을 만이(蠻夷)로서 업신여기기에 이른 것이다.

소위 중국의 문헌을 중심으로 하여 상고한다면 물론 한민족은 동이권에 들어 있음은 다시 말할 나위도 없다. 그러나 그중에서도 유일하게도 스스로의 문화를 창조하여 오늘에 이르기까지 단일민족으로서 존립할 수 있었던 민족문화의 근원이 다른 아닌 단군신화라는 사실을 우리는 여기서 상기하지 않을 수 없다. 그렇다면 이들의 문화권형성의 역사적 무대는 과연 어디로 비정(批正)할 수 있는 것일까?

대체로 동이의 영역은 지금의 만주를 중심으로 하여 서로는 몽고와 연계되어 있고, 북으로는 시베리아로 뻗어 실로 광활한 지역에 걸쳐 있었다고 한다. 여기서 자생한 동이문화는 결코 중국의 중원에서 자생한 한문화(漢文化)의 아류일 수 없음은 너무도 자명한 것이다. 그것의 숨길 수 없는 증거가 근래에 와서 많은 고고학적 자료로 나타날 뿐 아니라 그것의 상징적 실재성이 단군신화로 구성된 사실을 알아야 할 것이다. 오랜 역사의 흐름 속에서 정치적 흥망성쇠의 와중에서도 오직 단군신화의 유풍을 지켜 내려오면서 오늘에 살아남은 유일한 동족의 일원인 한민족은 인종적으로는 어떠한 계통의 인종에 속하여 있는 것일까. 이에 문화인류학 또는 고고학적 견해를 잠시 약술하면 다음과 같다.

첫째, 한족(韓族)은 동이의 일원이기는 하지만 좀 더 구체적으로는 예맥(濊貊)의 후예로 보는 견해가 지배적이다. 소위 예맥은 곰을 토tem으로 한다는 점에서 단군신화의 곰설화와도 맥을 통하고 있다. 이

들은 동북아시아 일대에서 웅비한 북몽골인종 혹은 퉁구스 인종으로서 무문토기(無文土器)를 사용하던 한인(韓人)의 조상으로 본다.

둘째, 언어학적으로는 우랄 알타이어를 핵으로 하고 있다는 사실은 의심의 여지가 없다고 하지만 거기에는 비알타이적 요소도 섞여 있다는 사실도 간과해서는 안 될 것이다. 그러나 근세의 일이기는 하지만 세종의 한글 창제로 인하여 한문권(漢文圈)에서 완전히 탈출하게 된 것은 실로 단군 후예로서의 긍지를 되살리는 문자혁명으로 받아들이지 않을 수 없다.

셋째, 단군설화는 샤먼을 포함한 곰 토텐설 등 여러가지 요소를 근거로 하여 추리해 볼 때 적어도 동북아시아를 배경으로 한 설화라는 사실이 분명해지고 있다. 적어도 단군설화의 시원을 바이칼호나 몽고초원으로 가정한다면, 그들이 동방의 광명을 찾아서 백두산까지 옮겨가는 과정에서 형성되지 않았나 하는 가설을 내세워 보고 싶은 것이다. 여기서 한 걸음 더 나아가 생각한다면 몽고초원을 중심으로 한 기마유목민들의 이동이 동진하여 백두산록에 정착함으로써 농경민화하는 과정에서 단군족의 ‘한’문화는 형성되지 않았나 하는 가설 위에서 우리는 그의 역사적 배경을 이모저모로 추적해야 할는지 모른다.

3) 신화의 윤리적 구조

단군신화는 한마디로 말해서 다른 신화에서 흔히 볼 수 있는 창세기적 우주개벽신화가 아니라 이미 창세된 신시(神市) 위에 새로운 국가를 건설해야 하는 윤리적 건국신화라는 사실을 알아야 할 것이다.

그러므로 거기에는 자초지종 세간적 규범이 깔려 있는 것이다.

그러므로 단군신화를 총체적으로 살펴본다면 그것은 어디까지나 신화의 탈을 쓴 인간세의 설화임에 틀림이 없다. 따라서 이 신화는 천상에 있는 환웅이 천하에 있는 윤리적 인간세계를 탐구하는 이야기로부터 시작한다. 이 설화가 천손강림(天孫降臨)설화의 성격을 갖춘 까닭이 여기에 있다.

단군설화를 일별하면 그것은 얼추 부자·군신·부부의 삼륜(三倫)으로 구성되어 있음을 볼 수가 있다. 이는 곧바로 중국의 삼강(三綱)과 대조를 이루고 있는 것이다. 그러나 거기에 담겨진 의미는 전적으로 비중국적이라는 사실에 유의해야 함은 다시 말할 나위도 없다.

첫째, 환인과 환웅과의 부자관계에 있어서는 부자자효(父慈子孝)에 의한 이상적 화친의 상을 엿볼 수가 있다. 이는 결코 중국의 삼강사상에 의한 효중심의 전통적 재가지효(在家之孝)와는 다르다. 이는 분명히 출가지효(出家之孝)이면서도 부지자의(父知子意)할 때까지 기다리는 떠받드는 효인 것이다. 그러나 지극한 부자(父慈)의 은정(恩情)은 급기야 아들 환웅에게 천부인(天符印) 세 개를 주어 하계인 삼위태백(三危太伯)으로 떠나보내게 하는 줄거리로 되어 있다. 이 이야기의 줄거리 속에서 우리는 몇 가지 사실을 주목해야 할 것이다.

① 서자환웅(庶子桓雄)의 서자는 적자(장자)가 아닌 중서자(衆庶子, 차자)의 뜻으로서 이는 하늘에는 적자의 본국이 존재하고 신시에 세워지는 나라는 천국의 부용국(附庸國)임을 암시하는 것으로 풀이해야 할 것이다.

② 환웅의 “천하에 자주 뜻을 두고, 인간 세상을 탐내어 구했다[數意天下 貪求人世]”는 그의 강렬한 분가(分家) 의욕을 나타내는 것이면

서도 부지자의(父知子意)의 시기를 기다리는 아들의 겸허한 자세를 여기서 간과해서는 안 될 것이다.

③ 환인이 아들 환웅을 위하여 내리굽어본 삼위태백은 과연 어디일까. 삼위(三危)는 주(註)에 따르면 「순전(舜典)」에 “삼묘를 삼위에 내쫓았다[竄三苗于三危]”라 했고 삼위는 산명(山名)이나 그 위치를 알 수 없으며, 태백은 우리나라 산이라 하였지만 따지고 보면 산명에 지나지 않기 때문에 여기에도 또한 단군신화 속에 깃들여 있는 삼일수리(三一數理)의 오의가 담겨져 있지 않나 싶다. 왜냐하면 태(太)는 본래 대(大)로서 일(一)의 다른 표현이고 보면 삼위태백(三危太伯)은 삼위일백(三危一伯)으로 풀이가 된다는 점에서 삼위태백(三危太伯)은 삼일원리(三一原理)가 깃들인 산명으로서 신시의 별칭이라 일러야 할는지 모른다.

④ “널리 인간을 이롭게 할 만했다[可以弘益人間]”라 한 것은 홍익인간의 가능성적 상황판단으로서 건국설화의 미래지향적 목표가 아닐 수 없다.

⑤ “천부인(天符印) 세 개를 주어, 가서 다스리게 했다[授天符印三個 遣往理之]”라 한 것은 부왕의 지극한 자애의 배려이면서도 그것은 곧 왕권신수설의 원초적 표현이 아닐 수 없다.

둘째, 부왕 환인의 배려로 환웅이 일백이사(一伯二師)와 솔도 3천을 거느리고 신단수하 신시로 내려오는 모습에서 우리는 군신이 일체가 된 상을 간취할 수가 있다. 여기에는 조금도 상하·존비의 계층이 깃들여 있지 않기 때문에 군명신복(君命臣服)의 상은 찾아볼 수가 없다. 그러므로 모난순사(冒難殉死)해야 하는 충절과 복심(腹心)에서 원수로까지 변할 수 있는 맹자류의 신절(臣節) 같은 것은 그의 편

영(片影)조차도 여기서는 나타나 보이지 않는다.

① 웅(雄)이 내려온 곳은 태백산정이니 이는 삼위태백의 태백이 아닐 수 없고 우리가 주목해야 하는 점은 그 위치가 천하(天下)이면서도 산정(山頂)이요 산정에서도 신단수하라는 사실이다. 산정이야말로 신인(神人)이 언제나 상통할 수 있는 곳이기 때문이다. 뿐만 아니라 시명(市名)도 인시(人市)가 아니라 신시(神市)요 환웅도 인왕(人王)이 아니라 천왕으로 하고 있는 것은 신인이 아직도 미분화 상태로 되어 있기 때문이다. 그렇다면 새로 건국되는 나라는 가이홍익인간(可以弘益人間)의 나라이기는 하지만 그것은 어디까지나 천황 환웅이 다스리는 신시에 세워진 왕국이기 때문이다. 그렇다면 이 나라는 인간세인가 아니면 신국인가? 이렇듯 신인이 끝내 미분화된 상황 속에서 이원론적 사고형식이 극복되어야 함으로써 이러한 상황에서 비로소 이이일적(二而一的) ‘한’사상이 싹트지 않을까!

② “풍백·우사·운사를 거느렸다[將風伯雨師雲師]”에서 천왕의 자연지배통솔을 암시하고 있다. 한국문화가 신과 인간과 자연과의 삼자 회삼귀일에 의하여 대조화를 이룬 것으로 이해되는 까닭을 여기서 찾아볼 수가 있다.

③ “무리 삼천을 이끌었다[率徒三千]”의 삼수(三數)는 무한수 또는 원수(圓數)로서 삼위(三危)의 3이나 360여 사의 3이나 37일의 3이나 다 함께 단군신화에서 정리되어야 하는 신성수(神聖數)인 것이다.

④ “곡·명·병·형·선·악 등을 주관했으며, 인간의 360여 가지 일을 주관하면서 세상을 다스리고 교화했다[主穀主命主病主刑主善惡 凡主人間三百六十餘事 在世理化]”에서 우리는 신의(神意)에 따라 반망즉진(返妄卽眞)해야 하는 인간세의 정착을 엿볼 수가 있다. 이는 환

인이 환웅을 보내어 견왕이지(遣往理之)케 한 치적으로서 받아들여야 할는지 모른다.

유목민적 유랑에서 농경민적 정착으로 변이된 인간세는 신계와는 달리 곡(穀)의 빈부와 병노생사와 선악의 대립과 상벌의 갈등으로 차 있기 때문에 재세이화의 기능이 요청됨은 다시 말할 나위도 없다. 이렇듯 홍익인간의 길이 그리 손쉽지 않음을 우리들에게 암시해 주고 있는 것이다.

셋째, 범과 곰이 함께 인간화의 시련을 극복하는 과정에서 곰만이 성공하여 웅녀가 되자 신웅과의 혼사가 성취되는 경위에서 우리는 진실로 전통적인 남녀유별의 장벽도 찾아볼 수 없을 뿐 아니라 소위 삼종지의(三從之義)라거나 칠거지악(七去之惡) 따위는 그림자조차도 비치지 않고 있음을 볼 수가 있다. 여기에는 오직 단군 탄생의 성사만이 이루어지는 화합의 상이 깃들어 있을 따름이다.

① ‘웅호(熊虎)의 원화위인(願化爲人)’에 따른 인간화의 염원은 극기의 고행을 통하지 않고는 이루어질 수 없음을 우리들에게 보여주고 있다. 비식이성 약물인 쑥이나 마늘만을 먹으면서 “햇빛을 백일 동안 보지 않아야[不見日光百日]” 하는 긴 시련의 길인 것이다. 한 마디로 해서 인고의 시련에서 범은 낙오되고 곰만이 성공한 것은 우리들에게 무엇을 가르쳐 주는 것일까? 인고의 능(能), 불능(不能)만이 바로 인간화의 성(成), 불성(不成)의 지름길임을 보여주고 있음은 다시 말할 나위도 없다.

② ‘웅녀(熊女)의 주원유잉(呪願有孕)’은 결코 성적 충동으로 간주해서는 안 된다. 오로지 여성의 생산성을 나타낸 신성한 욕망으로 받아들여야 한다. 그러기에 신웅이 선뜻 가화이혼지(假化而婚之)하여

국조 단군의 탄생이라는 일대성업을 이룩하지 않았는가? 여기서 우리는 우리들의 선인들의 성의 순결과 신성한 남녀화합의 상을 엿볼 수가 있다.

대충 이상과 같은 단군설화의 윤리적 구조의 분석을 통하여 그 안에 숨겨진 깊은 뜻을 통찰해 본다면 부자, 군신, 부부 등 삼륜관계는 한결같이 ‘하나’에의 지향성을 간직하고 있다는 사실을 발견할 수 있을 것이다. 이를 일러 우리는 귀일의 원리라 이르지 않을 수 없다. 환인과 환웅의 부자유리도 화친으로서의 ‘한’의 상이요, 환웅과 일백이사의 군신윤리도 일체로서의 ‘한’의 상이요, 웅녀와 신웅의 부부윤리도 화합으로서의 ‘한’의 상이다. 이러한 윤리적 구조에서 우리는 조화, 평등, 수평, 호혜로서의 ‘한’의 상을 볼 수가 있다. 그것은 애오라지 중국적인 삼강사상에서 연유한 충효열의 종속윤리와는 실로 근본적으로 그 근원을 달리하는 것이라 이르지 않을 수 없다.

4) 철학적 오의

이상에서 보아온 바와 같이 귀일의 상으로서의 ‘한’의 오의를 유·불·도교의 입장에서 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 유교에 있어서의 ‘한’의 원리는 이이일적(二而一的)인 것이다. 왜냐하면 공자의 인(仁)의 윤리는 2인관계의 윤리이기 때문이다. 그러므로 『설문』에서도 “인이란 두 사람이다[仁者 二人也]”라 이른 것은 이를 두고 이른 말이 아닐 수 없다.

실로 단군설화에 있어서의 환인과 환웅 부자 2인의 윤리는 맹자가 이른바 부자유친(父子有親)의 극치가 아닐 수 없다. 이를 도식화하

면 $1+1=1$ 이 된다. 둘이 하나로 이해되는 도식이다. 이를 일러 우리는 유가적 윤리의 이이일적(二而一的) 도식이요, 동시에 단군신화에 있어서의 환인 환웅 부자관계의 도식이라 이를 수 있다.

그러나 재미있는 것은 환웅이 일백이사와 술도삼천을 거느리고 태백산정 신시로 내려가는 모습은 이 도식으로는 설명이 되지 않고 새로운 다른 도식이 요구된다는 사실이다. 그것은 어떠한 도식으로 표현되어야 할 것인가? 일백이사와 술도3천은 환웅을 중심으로 하는 다수 집단이요, 이 다수집단과 환웅이 일체가 되는 상은 아마도 $1+\alpha=1$ 로 그려져야 하지 않을까. 이러한 도식은 분명히 불가에서 이른바 일즉다 일즉일체의 상을 도식화한 것으로 간주할 수 없는 것일까? 그러므로 환인과 환웅과의 부자의 상은 유가의 ‘한’의 상이라 한다면 환웅과 일백이사와의 군신 상은 불가의 ‘한’의 상이라 이를 수밖에 없다. 불가에 있어서의 만법귀일(萬法歸一)의 상도 여기에 연유한 것임은 다시 말할 나위도 없다.

그런데 웅녀와 신웅과의 부부의 상에 있어서는 또 다른 도식이 필요하다는 사실은 우리의 흥미를 돋우는 또 하나의 사실이 아닐 수 없다. 적어도 도가의 상념은 장주(莊周)의 호접몽에서 보여준 바와 같이 장주의 꿈속에 호접이 있는가 호접의 꿈속에 장주가 있는가 했듯이 웅화여신(熊化女身)한 후로 웅(熊)의 간 곳은 어디이며 신웅가 화혼지(假化婚之)는 가화인신(假化人身)을 의미한 것이라면 신웅의 전생(前生)은 어디로 간 것일까? 실로 여기에는 방생방사(方生方死), 방사방생(方死方生), 생사일여(生死一如), 때로는 우화이등선(羽化而登仙)하는 도가의 풍이 서려 있음을 짐작하게 한다. 뿐만 아니라 단군의 탄생이야말로 영생의 길로 통한다는 점에서 그의 도식은 다른 형식

을 요구하고 있다. 완벽한 것은 아니지만 $1+1=1\alpha$ 로 그림으로써 유가의 도식과 구별하는 도가의 1α 로써 무궁한 영생을 표현한 것이라 하면 어떨까?

이렇듯 단군설화의 윤리적 구조는 그것이 부자·군신·부부라는 삼륜의 이념이 담겨 있을 뿐만이 아니라 그들의 윤리적 이념은 제각기 유·불·도 삼교에 근거하고 있다는 사실은 실로 흥미로운 일면이 아닐 수 없다. 실로 단군신화의 기초이념으로서의 ‘한’사상은 독자적인 귀일원리이면서도 그들은 유·불·도 삼교를 회삼귀일하여 단군설화의 기초이념으로 정립해놓고 있음을 알 수가 있다.

그러나 여기서 간과해서는 안 될 가장 중요한 과제는 다름 아니라 회삼귀일의 원리가 유·불·도 삼교의 진수를 단군설화 안에서 소화시킨 데 그친 것이 아니라 회삼귀일의 원리가 구조적으로 단군신화 전체의 기초를 이루고 있다는 사실이다. 이에 연유한 몇 가지 사실만 열거하면 다음과 같다.

첫째, 단군신화 전체를 삼위일신설(三位一神說)로 정리했다는 사실을 들 수가 있다. 환인과 환웅과 환검은 삼신(三神)임에는 틀림이 없으나 그들은 조화(造化)·교화(教化)·치화(治化) 등 삼위격(三位格)에 따라서 구별될 따름이고, 이들은 근원적으로는 유일신의 3위격에 지나지 않는다는 것이다. 그러므로 이들을 설령 삼신(三神)이라 칭할 수도 있지만 그것은 일신(一神)의 별칭에 지나지 않으므로 여기서 비로소 삼일원리의 수리사상이 형성될 수에 없는 것이다.

둘째, 삼일신(三一神)에서 신인합일의 대중사상(大衆思想)을 낳게 했다는 사실을 주목해야 할 것이다. 단군을 신봉하는 대중교의 주교전을 『삼일신고』라 이르는 까닭이 여기에 있다. 환인은 조화주(造化

主)로서 개천국함으로써 아직 신격을 보유하고 있으며, 환웅은 교화주(敎化主)로서 이신화인(以神化人)함으로써 아직은 신인간(神人間)에 머물고 있으며, 환검은 치화주(治化主)로서 다섯 가지 일을 주관하고 널리 인간을 이롭게[主五事 弘益人間] 함으로써 인간세의 왕자가 된 것이다. 그러므로 삼일신이야말로 조화·교화·치화에 의하여 신위(神位)에서 인간세로 넘어옴으로써 삼신이 유일신으로 존립하는 모습이 아닐 수 없다. 그러므로 대중교 교전의 하나인 『신리대전』에서 ‘대종의 이치는 3·1일 따름이다’라 이른 것은 이 까닭인 것이다.

셋째, 수리적 관점에서 단군신화를 말하라 한다면 그것은 다름 아니라 ‘하나’라는 수리로 대표할 수밖에 없다는 사실이다. 다시 말하면 단군신화 속에 담겨 있는 ‘하나’라는 수리의 의미가 무엇인가를 가려내야 함을 의미한다. 대중교의 교전의 하나인 『천부경』이 다음과 같이 일자(一字)로부터 비롯하는 것도 결코 우연이 아닌 것이다.

하나는 시작이되 시작이 없는 하나이니, 하나를 쪼개어 삼극으로 만들어도 (하나는) 끝없는 근본이 된다[一始無始 一析三極無盡本].

여기에 ‘한’사상의 근원이 하나라는 수리에 근본하고 있다는 소리가 있음을 알아야 한다. 그러나 단군신화의 기초로서의 한은 하나를 지향하는 다른 사상들, 곧 음양의 태극이나 과불급이 없는 중이나, 정반합의 변증법과는 본질적으로 다르다는 사실을 알아야 할 것이다.

2. 한사상론

－ 민족종교를 중심으로－

1) 서론

근래에 와서 ‘한사상’ 또는 ‘한철학’이라는 새로운 단어가 한민족 사상의 독자성을 나타내기 위하여 널리 쓰이고 있다. ‘한’의 어원이 라거나 또는 ‘한’이 지니고 있는 광범위한 의미에 관하여서는 이미 많은 학자들에 의하여 널리 소개된 바 있으므로 여기서는 이를 생략하고 넘어가려 하거니와 어쨌든 한사상은 아득한 고조선, 곧 단군왕조시대 이래 오늘에 이르기까지 줄곧 계승되어 왔으며 동시에 전통적으로 계승되어 오는 과정에서 한민족문화의 사상적 기초를 이루며 오늘에 이르고 있는 것이다.

한사상은 위에서도 이미 지적한 바와 같이 실로 다양한 의미를 내포하고 있지만 그가 지니고 있는 가장 기본적인 의미는 모름지기 ‘하나’라는 수의 요약된 표현이 아닐 수 없다. 다시 말하면 ‘한’이란 곧 ‘하나’요 ‘하나’가 곧 ‘한’인 것이다. 그러나 이 ‘한’은 ‘하나’로서 하나 둘 셋 하는 서수적(序數的) ‘한’이 아니라, 때로는 이이일(二而一) 또는 일이이적(一而二的) 묘합(妙合)의 ‘한’이요, 때로는 셋이 모여 하

나를 이루는 삼일원리로서의 ‘하나’라는 데 문제가 있는 것이다.

이러한 묘합의 원리로서의 ‘한’은 마치 서양철학에 있어서의 변증법이라거나 동양철학에 있어서의 음양설과도 같이 한국철학에 있어서의 철학적 기초를 이루는 것이라 이르지 않을 수 없다. 그러나 우리는 이 점을 어떻게 설명하고 또 이를 증명할 수 있을 것인가. 우리들에게 지워진 무거운 과제의 하나라 이르지 않을 수 없다.

이러한 어려운 과제를 풀기 위하여 우리들은 지금까지 대충 다음과 같은 두 가지 접근 방법으로 이를 시도하고 있다. 그중 하나는 고기(古記), 곧 『환단고기(桓檀古記)』, 『태백일사(太白逸史)』, 『규원사화(揆園史話)』 등과 같은 고기류에 담겨진 사료가 비록 실증사학자들에 의하여 비판의 대상이 되어 오고 있기는 하지만, 어쨌든 이를 준거로 하여 단군 중심의 우리의 상고사를 풀어나감으로써 한사상의 시원을 밝혀내려는 입장이고, 또 다른 하나는 『천부경』이니 『삼일신고』니 하는 우리 고신도(古神道)의 경전 속에 함축된 교리를 중심으로 하여 한사상의 본질을 증명해 보려는 입장인 것이다.

그러나 한 민족이 창출해낸 문화적 본질로서의 사상적 뿌리는 결코 그의 시원에만 머물러 있는 것은 아니다. 그것은 하나의 역동체로서 역사를 관철하면서 줄기차게 자라기도 하고 꽃이 피어 열매가 되기도 했던 것이다. 그리하여 오늘의 우리의 삶 속에서도 그의 생명은 살아서 약동하게 마련인 것이다. 그럼으로써 우리는 고대로부터 그의 시원을 밝혀내는 방법과는 달리 그것의 근간으로부터 피어난 열매에서 이를 찾아낼 수 있음은 너무도 당연한 사실이 아닐 수 없다. 다시 말하면, 그의 열매, 곧 현존하는 모든 문화적 형태 속에서 이를 찾아내도록 하는 방법도 한 번쯤은 생각해 봄 직하지 않을

까? 여기서 우리가 현존태로서의 한문화란 의식주와 같은 토속적 생활문화는 물론이거니와 철학·종교·윤리·예술 등에 걸친 다양한 고도 광범위한 현존문화의 총체를 의미한다. 이는 뿌리의 시원으로부터 현존하는 화실(花實)을 찾는 방법이 아니라 이를 역으로 현존하는 화실(花實) 속에서 시원적인 뿌리의 원형을 찾아보자는 것이다.

그러기 위해서 우리는 상고사 대신에 우리의 근대사의 이해가 보다 더 절실한 요청의 하나가 아닐 수 없다. 우리들은 이를 위하여 적어도 다음과 같은 사실의 시대적 배경을 이해하지 않으면 안 될 것이다. 그중 하나는 외세의 침투를 들 수 있는 반면에 또 다른 하나는 내부의 갈등을 거론하지 않을 수 없다. 여기서 말하는 외세 침투의 대중(大宗)은 서세동점으로 요약되는 열강의 침략과 이에 수반하여 들어온 서학의 도래에 있으며, 내부 갈등이란 보수세력에 항거하는 반봉건적 의식의 각성과 거기에 따른 민중의 봉기로 요약할 수 있을 것이다.

전자의 외세 침략은 정치·군사적 강점과 아울러 사상 및 종교적 침투를 의미하고, 후자인 내부적 갈등이란 서학의 수용을 표방하는 개화세력과 보수적 수구(守舊) 간의 갈등이라고 할 수 있다. 이미 널리 알려진 바와 같이 19세기 후반에서 20세기 전반에 걸친 우리나라의 국정은 실로 열강의 각축과 세도의 전횡이 그 극에 이른 시기로 평가하지 않을 수 없다. 영(英)·미(美)·노(露)·일(日)·청(淸) 등으로 대표되는 열강의 각축은 청일·노일 두 전쟁을 치르는 과정에서 일본으로 하여금 정치·군사적 찬탈의 기반을 구축하게 해 줌으로써 경술국치(1910)라는 망국의 고배를 맞게 하였던 것이다. 또 한편 서학(과학지식)과 더불어 도래한 서교(천주교)는 신진사류의 참여

와 민중의 호응을 불러일으키기는 하였으나 신유교육(1801)을 계기로 하여 척사위정의 구실을 안겨줌으로써 개화세력과 수구세력과의 갈등은 더욱 심화되는 시운을 맞기에 이르렀던 것이다.

이렇듯 외우내환의 극에 처했던 국내정세를 가시적으로 분석해 보면 대충 다음과 같이 지적할 수가 있다.

첫째, 일제의 정치·군사적 국권의 찬탈로 말미암아 민족존망의 위기를 맞게 된 사실을 거론하지 않을 수 없다. 이로 말미암아 온 겨레는 그들의 노예가 되고 애국지사를 위시로 한 난민들은 남부여대(男負女戴) 망명의 길을 떠나지 않을 수 없이 되었다. 망국의 한을 해외에 뿌리지 않을 수 없었던 소이가 여기에 있다.

둘째, 일제의 강점은 정치·군사·경제적 측면뿐 아니라 한민족 문화의 말살정책에서 천추에 씻을 수 없는 큰 죄악을 범했다고 보지 않을 수 없다. 반만년 역사의 왜곡은 물론이거니와 언어문자의 사용을 금지하고 조상전래의 성씨마저도 뭉개버리는 등 실로 그들의 야만성을 유감없이 발휘했던 것이다. 실로 정치·군사적 침략이야 싸워 이기면 회복되는 것이지만 이러한 문화말살은 민족의 자멸을 초래한다는 점에서 보다 더 심각한 우려를 감출 길이 없는 것이다.

셋째, 정치적 강압과 문화적 말살의 장기화는 온 겨레가 겪어야 하는 소위 민족정기의 쇠퇴를 들 수가 있다. 다시 말하면 정치적으로는 자주독립정신의 퇴화와 문화적으로는 왜색에의 동화를 들 수가 있다. 전자를 민족의 외상이라 한다면 후자는 민족의 내면적 고질이라 해야 할는지 모른다. 이렇듯 외상에 고질을 곁들이면 민족은 자멸할 길밖에 또 다른 도리가 있겠는가? 우리는 결코 앉아서 자멸할 수는 없다. 이때야말로 우국선열의 자구정신(自救精神)이 싹트지

않을 수 없는 막바지가 아닐 수 없었던 것이다.

여기서 새삼스럽게 이야기할 것조차도 없이 우리 민족의 자생능력은 저 아득한 옛날부터 유구한 역사와 더불어 오늘에 이어오고 있는 것이다. 그러한 자구력(自救力)의 본질은 어떻게 설명되어야 할 것인가?

우리 민족은 단일민족으로 불린다. 설령 이민족 그것은 바로 이질 문화를 간직한 이민족이라 하더라도 이를 수용하여 우리와 더불어 단일화되고야 마는 것이다. 불교도 그러했고 유교도 그러했다고 보아야 한다. 선(仙) 또한 국선(國仙)의 도로 승화하였으니 더할 나위가 없다. 여기에 우리 한민족의 위대한 귀일묘합(歸一妙合)의 독자성이 깃들어 있다고 보아야 한다.

한말의 국난을 맞아 이를 극복하기 위한 자구의 노력은 외적으로는 정치·군사적 항거로 나타났지만 내적으로는 민족종교의 발흥이라는 현상으로 나타났다. 정치·군사적 항거는 만주를 무대로 하여 활약한 독립군의 혁혁한 전과를 들 수가 있고 정치적으로는 상해에서 활약한 임시정부의 활동을 빼놓을 수가 없다.

여기서 우리는 당시에 있어서의 임정요인 및 독립군의 장군들은 거의가 대종교의 신도였다는 사실을 상기하지 않을 수 없다. 대종교는 1809년 나철(羅喆)에 의하여 중광(重光)된 민족신앙을 체계화한 종교로서 한사상이 그대로 농축된 교리를 내포하고 있다. 우리들이 『천부경』, 『삼일신고』, 『회삼경』 등을 주목하는 소이가 여기에 있다.

동학이란 1860년에 최제우에 의하여 창건된 민족종교로서 후일 천도교로 개명됨과 동시에 인내천(人乃天)의 교리를 확립하였다. 동학이란 어디까지나 서학에 대한 동학으로서 거기에는 민족고유의

확고한 신앙체계가 그 안에 깔려 있는 것이다. 인내천이란 어찌면 인본주의적 신인묘합(神人妙合)의 상이란 점에서 단군설화 속에 깃들여 있는 홍익인간의 신인상(神人像)을 방불하게 한다. 동학의 뿌리를 단군에 두는 소이가 여기에 있다.

동학혁명도 실패로 돌아가고 국운은 급기야 왜군의 수중으로 넘어간 지(1910) 얼마 되지 않은 1916년에 소태산 박중빈의 대각은 원불교 창건의 기연을 이룬다. 원불교는 비록 불교의 일익인 양 명명되어졌지만 따지고 보면 생활종교로서 물질과 정신을 하나로 묘합한 현실개혁의 신흥종교라 할 수 있다. “물질이 개벽되니 정신을 개벽하자”고 나선 그들의 표어는 영육일체를 표방한 화랑도의 묘리를 방불하게 하는 동시에 그들의 일원상(一圓相)은 또한 삼일원리의 원융무애를 상기하게 된다. 어쨌든 구국의 일념으로 창건된 민족종교의 일익을 담당한 원불교는 또한 이 시대의 새로운 변화를 위한 민족적 갈구에 따른 소산이라 이르지 않을 수 없다.

이와 거의 비슷한 시기에 증산의 문도들은 태을교(太乙教, 1911), 보천교(普天教, 1916) 등 수많은 교단을 창건하였지만 근래에 와서 이들의 분파운동을 지양하여 초교파운동이 전개됨으로써 증산 강일순은 이제 소위 증산교의 교주로서 새로운 민족종교의 일익을 담당하여 오늘에 이르게 된 것이다.

증산교는 무신론적인 원불교와는 달리 신인합발(神人合發)을 주장하는 신교(神敎)로서 유·불·선에 더하여 기성(基聖), 곧 기독교까지를 포용한 대단합된 민족종교로 출발하였다. 그들이 주창하는 천지공사(天地公事)의 현의(玄意)야 여기서 따질 경향이 없거니와 공리(公理)의 실행법도로서의 해원(解冤)·상생(相生)·보은(報恩)·조화(造化)

의 원리들은 인류의 공도(公道)로서도 생명력을 간직하고 있다고 보아 손색이 없음을 공감하게 한다.

이상의 네 민족종교는 한결같이 국운의 자생·자구의 현현이라는 점에서 공통된 입장을 간직하고 있지만 여기서 한 걸음 더 나아가서 또 하나의 대원단을 이룰 수 있는 민족종교의 대단합을 기약할 수 있을지의 여부는 아직은 아무도 예측할 수 없는 우리 민족종교가 안고 있는 대숙제의 하나라 이르지 않을 수 없다. 그러나 그들은 한결같이 우리의 단군정신에 깊이 뿌리를 내리고 있다는 공통점에서 민족정기의 새로운 활로가 개척되기를 기대해 보지 않을 수 없다.

2) 한사상의 구조

한사상의 기초구조로서의 ‘한’은 ‘하나’라는 수리에서 유래하고 있음은 이미 서론에서 언급한 바 있거니와 동시에 이러한 수리로서의 ‘한’은 서수적인 ‘하나’가 아니라 모든 낱수들이 ‘하나’로 묘합된 ‘한’이라는 사실을 우리는 여기서 무엇보다도 먼저 상기하지 않을 수 없다. 그러한 의미에서 ‘한’사상의 ‘한’은 서수적 ‘하나’가 아니라 철학적 ‘한’이라 해야 할는지 모른다. 그렇다면 서수적 ‘하나’와 철학적 ‘한’과는 어떻게 다른 것일까?

첫째, 서수적 ‘하나’는 일원론적 ‘하나’인 동시에 일대일(一對一)로 이해되는 이원론적 둘로도 이해되는 것이지만 철학적 ‘한’은 이원론적 둘을 다시금 ‘하나’로 지양시킴으로써 우리는 이를 이이일적(二而一的) 묘합의 ‘한’이라 이르는 것이다. 이러한 철학적 묘합의 ‘한’은 일대일로 표시되는 이원론적 대립을 이이일(二而一)로 초극하여 비로

소 ‘하나’로서의 ‘한’이 되게 하는 것이라 이르지 않을 수 없다. 여기서 일대일로 표시되는 이원론적 대립이란 급기야 두 개로 존재하는 절대적 일원론에 근거하고 있는 것이다. 그러므로 이이일(二而一)의 묘합에 의한 ‘한’에 있어서는 절대적 일원론은 끼어들 수 없음은 다시 말할 나위도 없다.

둘째, 서수적 ‘하나’는 낱낱이 떨어진 개체로서 셈할 수 있는 수이지만 철학적 ‘한’은 낱낱이 서로 관계지어진 것으로서의 총체적 ‘한’인 것이다. 그러므로 전자는 유일자 또는 집일자(執一者)로서의 실체이지만 후자는 포괄자 또는 집중자(執中者)로서의 허상인 것이다.

셋째, 서수적 개체로서의 ‘하나’는 제아무리 극소하다 하더라도 유(有)로서 존재하는 것이지만 철학적 총체로서의 ‘한’은 제아무리 극대하다 하더라도 그것은 공(空)으로서 허무한 것인 것이다. 그러므로 이상과 같은 사실들을 토대로 하여 이를 요약 정리해 본다면 ‘한’ 사상의 구조는 대충 다음 두 가지로 분류할 수 있을 것이다.

- 이이일적(二而一的) 묘합(妙合)
- 회삼귀일적(會三歸一的) 묘유(妙有)

이렇듯 ‘한’ 사상은 방수(方數)요 유한수(有限數)요 음수(陰數)인 2의 묘합과 원수(圓數)요 무한수(無限數)요 양수(陽數)인 3의 묘유(妙有)를 양익(兩翼)으로 한 상수학적 구조로 성립되어 있음을 알 수가 있다.

이렇듯 2와 3을 ‘하나’로 간주하는 상수학적 수리를 토대로 하여 전개되는 ‘한’ 사상은 모름지기 동서고금의 세계관의 기초가 되어 있는 일원론과 이원론과 더 나아가서는 다원론적 세계관을 극복한 것으로 이해하지 않을 수 없다.

먼저 일원론적 세계관을 살펴본다면 그들은 이 우주 안에 산재한

삼라만상은 물론이거니와 이들을 한데 묶은 전체라 할지라도 그 모든 것들은 오직 ‘하나’의 궁극적인 유일자에 의하여 생성되거나 총합(總轄)되는 것으로 설명하는 입장이라고 할 수 있다. 그러므로 이러한 궁극적 유일자는 만물의 근원적 실체요 동시에 만물을 생성 통괄하는 조화의 원동력이 아닐 수 없다. 이러한 실체를 처음에는 비인격적인 자연 그 자체 또는 물자체로 간주하였지만 급기야는 인격신 그나마도 유일신으로까지 승화하기에 이르렀던 것이다. 그러므로 이 우주는 자연 그 자체로서의 신의 모습이요 신의 권능이요 전지전능자로서의 신(神) 자체라 일러야 할는지 모른다. 그러므로 일원론은 철학적 단계에서 종교적 단계로 접어들으로써 무신론적 일원론을 거쳐 유신론적 일원론으로 정립되기에 이른 것이다. 서양에 있어서의 기독교는 유신론적 일원론의 극치라 이르는 소이가 여기에 있다. 그러나 동양 특히 중국에 있어서의 일원론은 저 노자사상에서 배태한 것으로 믿어진다. 노자는 그의 『도덕경』 42장에서 “도(道)가 하나를 낳고, 하나가 둘을 낳고, 둘이 셋을 낳으며, 셋이 만물을 낳는다[道生一 一生二 二生三 三生萬物]”라 하였다.

여기서의 도는 1・2・3을 차례로 거쳐 만물을 생성하는 근원자임이 분명하다. 그러나 노자의 도는 서교에서처럼 신으로 승화하지 않고 천도에 머물고 있으며 뿐만 아니라 자연 그 자체로 있음을 분명히 하고 있다. 그는 상동서 25장에서 “사람을 땅은 본받고, 땅은 하늘을 본받으며, 하늘은 도를 본받고, 도는 자연을 본받는다[人法地 地法天 天法道 道法自然]”라 하였다. 그렇다면 도법자연(道法自然)이라 한 노자의 도는 자연 그대로가 아닌가? 이에 준하여 『주역』 「계사전」에서는 “역에는 태극이 있으니, 이것이 양의를 낳고, 양의가 사상을 낳

고 사상이 팔괘를 낳는다[易有太極 是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦]”라 하였으니 여기서 노자의 도는 음양론적 태극으로 화신(化身)하여 있음을 알 수 있다. 음양이란 곧 자연철학의 모체로서 그의 근원을 태극(도)에 두고 있음이 분명한 것이다.

다시 말하면 여기서의 태극은 곧 노자의 도의 변용으로서 “도생 일(道生一) 일생이(一生二)”에서 일(一)을 빼고 곧장 “태극생양의(太極生兩儀)”라 했을 따름인 것이다. 그러므로 후일 송유 주희는 ‘태극리설(太極理說)’을 주장하여 그의 일원론적 세계관을 더욱 확고하게 수립하기에 이른 것이다. 그리하여 중국에 있어서의 일원론적 세계관은 서양에 있어서의 일원론적 세계관이 유일신론적 상제설로 집약된 데 반하여 유일자로서의 천리설을 낳기에 이른 것이다. 송유의 이일분수(理一分殊)나 주일무적(主一無適)은 다 이에서 유래한 것이 아닐 수 없다. 이미 알려진 바와 같이 일원론적 세계관의 특징으로서는 절대적 권위주의와 아울러 폐쇄적 배타성이 지적되고 있으며 자아 중심의 불관용성도 이에서 유래하는 것으로서 지적되고 있는 것이다.

설령 존재론적 입장에서 우주의 기본원리로서의 일원론적 물질 또는 도나 리(理) 등이 존재한다 하더라도 가시적 현실태가 지니고 있는 이원론적 대칭의 존재는 너무도 자명한 것이다. 초월적 신의 존재와 더불어 현존생물과는 대(對)를 이루고 있으며, 정신과 형상, 심령과 형구(形軀) 등의 대칭은 물론이거니와 수와 화, 강과 유, 일과 월 등 음양론적 대대관계도 이원론적 범주 안에서 설명될 수밖에 없을 것이다. 그것이 설령 저들 일원론자들이 강변하듯이 제일원인으로서의 신 또는 도의 가시적 변용에 지나지 않는다 치더라도 그가

지니고 있는 이원론적 대칭의 실태는 엄연한 사실로 받아들이지 않을 수 없음은 다시 말할 나위도 없다. 여기에 일원론적 세계관에서 다시금 이원론적 세계관이 배태하게 된 소이가 깃들여 있는 것이다.

따지고 보면 이원론이란 일원론적 원리에서 상호 대립된 두 개의 원리로 분화되어 각 개체 또는 전체를 설명하려는 입장으로서는 이들은 결코 ‘하나’로 통일될 수 없는 상극성(相克性)을 지니고 있는 것으로 이해되고 있다. 자연현상으로서는 천과 지, 일과 월, 명과 암 등이요, 종교적으로는 신과 인간, 천사와 악마요, 윤리적으로는 선과 악, 또는 미와 추, 인간적으로는 정신(영)과 형구(육) 등의 단순대립을 열거 제시할 수 있다. 이러한 이원론적 대립이 지니고 있는 상극성은 철학적으로 발전하여 합리론과 경험론, 유심론과 유물론, 천리와 기질의 대립을 낳음으로써 흑백논리의 원천적 배경을 이루기에 이르렀던 것이다.

이러한 이원론적 대립이 중국에 있어서는 양의(兩儀), 곧 음양양의(陰陽兩儀)사상을 낳고, 희랍에 있어서는 변증법적 정반(正反)사상을 낳음으로써 이원론적 세계관이 정립되었던 것이다. 그러나 이들이 안고 있는 하나의 문제점이 있다면 그들에게서는 상생 또는 상보성이 결여되어 있다는 사실이다. 다시 말하면, 음양양의는 비록 태극에서 생성된 것이라 하더라도 태극의 태일지형(太一之形)에로의 귀일이 허용되지 않고 있으며, 변증법에 있어서의 정반이 비록 합에로의 지양이 종용된다 하더라도 그것은 또 다른 도전과 응전을 불러일으킴으로써 영원한 상극상에서 벗어나지 못하고 있는 것이다. 그런 점에서 중국의 음양설이나 희랍의 변증법은 그 유를 같이하고 있다는 점에서 한사상 출현의 새로운 계기가 마련되고 있음을 우리는 여

기서 지적하지 않을 수 없다.

(1) 이이일적(二而一的) 묘합(妙合)

이제 중국과 희랍에서 자생한 대립과 상승을 기반으로 한 음양설 또는 변증법을 초극하고 한민족의 조상들에 의하여 새로운 제3의 철학이 자생하였으니 우리는 이를 일러 ‘한’사상 또는 ‘한’철학이라 이르고 있다. 제3의 철학으로서의 ‘한’철학은 그의 발생 배경이 우리들에게 시사해 주는 바와 같이 이원론적 세계관의 극복에서 비롯함은 다시 말할 나위도 없다. 이원론의 초극에 의한 ‘한’사상의 제1단계가 다름 아닌 이이일적(二而一的) 묘합(妙合)의 세계관인 것이다. 이이일적 묘합의 세계관은 상극적 음양설이나 정반적 변증법에서 상생(相生)·상보(相補)·상조(相助)·상서(相恕)에 의한 2자 묘합의 세계관으로 지양된 것이라 할 수 있다.

이이일적 묘합의 세계관은 따지고 보면 일원론이나 이원론에서 보아 온 바와 같이 실체론적이 아니라 상징론적이라 이르지 않을 수 없다. 왜냐하면 이이일적 묘합은 실체론적 2자마저도 1이라는 ‘하나’의 상징적 수리에 의하여 비로소 파악되기 때문이다. 그러므로 이이일(二而一)에 있어서의 2는 음양 또는 정반이라는 대립체로 파악한다 하더라도 그것이 일자(一者)로 파악될 때는 그것은 또 다른 실체가 아니라 단순한 이자묘합(二者妙合)의 상에 지나지 않는다. 다만 이 음양양의의에 의하여 조성된 태극은 결코 주자가 이른바 실체로서의 천리가 아니라 단순한 음양양의에 따른 옥극(屋極)의 상(象)에 지나지 않는다고 이른 소이가 여기에 있다. 소위 신형묘합(神形妙合)이니 심신일여(心身一如)니 하는 따위도 따지고 보면 이이일적(二而一的)

인간(人間)의 상징적 허상이 아닐 수 없다.

이러한 이이일적 묘합의 상징적 허상으로서 우리는 단군설화에 있어서의 단군의 신인상(神人像)을 예시하지 않을 수 없다. 여기서 신인상으로 묘사된 단군은 인간인 동시에 신이요, 신인 동시에 인간이면서도 때로는 신도 아니요 동시에 인간도 아닌 것이다. 이렇듯 비논리적 존재로서의 단군의 신인상은 결코 실체로서는 이해할 수 없고 오로지 이이일적(二而一的) 비논리적(非論理的) 상징의 허상으로 밖에 이해할 수 없음은 다시 말할 나위도 없다.

우리는 위에서 신과 인간은 대립자로서의 이원론적 존립이면서도 ‘한’사상의 근원적 설화인 단군신화에서는 하나의 신인상으로 융회되어 있음을 볼 수가 있다. 이는 신과 인간을 상극적 관계로 파악하지 않고 상보적 관계로 파악했기 때문임은 다시 말할 나위도 없다. 이원론적 상극이 아니라 이이일적(二而一的) 상생(相生)이 아니고서는 신인일여(神人一如)의 상은 얻어낼 수 없기 때문이다.

이렇듯 ‘한’사상의 기저를 이루고 있는 원형의 하나로서의 이이일적 묘합의 상은 단군 이래 단절되지 않고 면면히 이어 내려오다가 드디어 천도교의 교의인 인내천에 의하여 다시금 새로운 모습으로 우리들 앞에 나타났다고 볼 수가 있다. 이는 분명히 서교에 있어서의 신인의 이원적 괴리를 극복한 것으로서 이는 바로 신인일여의 극치라 이르지 않을 수 없다. 다시 말하면 인내천이란 바로 천인의 이이일적 묘합의 상으로서만이 비로소 이해할 수 있는 것이기 때문이다.

한말 민족종교의 하나로 신생한 증산교의에 있어서도 신인일여를 주장하여 신인합발론(神人合發論)을 전개하고 있다. 이는 이이일적(二而一的) 신인묘합(神人妙合)의 상이란 점에서 천도교의에 있어서의 신

인묘함을 방불하게 하는 자로 이해할 수가 있다. 그러나 이들은 서로 상반된 입장을 취하고 있다. 전자인 천도교에 있어서의 인내천은 인심즉천심(人心卽天心)이요 사인여천(事人如天)이라 이르는 점에서 그들은 인간지상주의적 천인관이라 이를 수 있다. 그러나 후자인 증산교에 있어서의 신인합발은 천지공사(天地公事)의 주체로서의 인간일 뿐 그는 어디까지나 신의(神意)의 대행자로서의 인간이란 점에서 신권중심주의(神權中心主義)라 이르지 않을 수 없다.

이처럼 우리 민족종교를 매체로 하여 개화된 신인의 이이일적 묘합의 상이 때로는 인간중심주의로 나타났다가 때로는 신중심주의로 나타나기도 하지만 궁극적인 점에 있어서는 그들은 다 한결같이 신인일여라는 절대적인 명제 앞에 서 있다는 사실을 우리는 명기하지 않을 수 없다. 다시 말하면 그의 외양은 때에 따라 신인간에서 좌우로 흔들린다 하더라도 그 바닥에 깔린 ‘한’사상의 원형인 이이일적 묘합의 상은 결코 단절되거나 인멸되지 않는다는 사실을 알아야 할 것이다.

뿐만 아니라 유가에 있어서도 율곡의 이이일적(二而一的) 이기묘합(理氣妙合)의 상이라거나 다산의 천명과 인성을 일여로 보는 성명론적(性命論的) 묘합(妙合)의 상도 모름지기 이이일적 묘합의 ‘한’사상이 아니고서는 그 오의는 터득할 수 없다는 사실도 여기서 한 마디 첨언해 두지 않을 수 없다.

(2) 회삼귀일(會三歸一)의 묘유(妙有)

우리들이 ‘한’사상을 이해함에 있어서 이이일적(二而一的) 묘합(妙合)과 회삼귀일(會三歸一)의 묘유(妙有)는 그의 두 쌍벽을 이루고 있음

은 이미 위에서 지적한 바 있거니와 그중에서도 회삼귀일의 원리는 그 어디에서도 찾아볼 수 없는 ‘한’사상의 진수라 이르지 않을 수 없다. 왜냐하면 이 삼일원리에 따른 ‘한’사상이야말로 우리 민족신앙의 결집체인 대종교(단군교)의 여러 경전을 통하여서만이 비로소 그 전모를 밝힐 수 있기 때문이다.

먼저 대종교의 주경전인 『삼일신고』 찬 진리훈(眞理訓)에 따르면

하나로부터 셋이 되니 참과 거짓이 나뉜다. 셋이 모여 하나가 되니, 미혹과 깨달음이 길을 달리하도다[自一而三 眞妄分圖 會三之一 迷悟判途].

라 하였다. 여기서 이른바 하나로부터 셋이 됨[自一而三]은 순수(順數)요 셋이 모여 하나가 됨[會三之一]은 역수(逆數)이지만 순역(順逆) 간에 삼일원리가 그 바닥에 깔려 있음은 다시 말할 나위도 없다. 여기서 우리의 주목을 끄는 것은 다름 아니라 하나로부터 셋이 됨[自一而三]이나 셋이 모여 하나가 됨[會三之一]이나 다 한결같이 이수(二數)는 배제되고 있다는 사실이다. 다시 말하면 역리에 있어서 “태극-양의-사상”이라는 1-2-4의 순수(順數)에서 2가 배제됨과 동시에 4를 3으로 대체하였고, 노자 『도덕경』에서의 “도(道)가 하나를 낳고, 하나가 둘을 낳고, 둘이 셋을 낳는다[道生一 一生二 二生三]”에서 2를 배제하고 이를 넘어뮴 후 곧장 3에 이르고 있는 것이다. 이에 삼일원리에는 아예 음양설적 대립이나 변증법적 정반의 상은 개재해 있지 않음을 의미한다. 그러므로 이원론 또는 이이일원론적(二而一元論的) 세계관은 유한수($2 \cdot 4 \cdot 6 \cdot 8 \cdots$)적 인간계의 세계관이라 한다면 삼일원리의 세계관은 무한수($1 \cdot 3 \cdot 5 \cdot 7 \cdot 9 \cdots$)적 신계의 세계관이라 해

야 할 것이다. 우리 대중교를 신교(神敎)라 이르는 소이가 여기에 있고 주경전을 일러 『삼일신고』라 이르는 소이도 또한 여기에 있음을 알아야 할 것이다. 그러므로 『신리대전』 신교(神敎)절에서 이런 사실을 분명히 하기 위하여

대중의 이치는 셋과 하나일 뿐이다[大衆之理 三一而已].

라 이룬 것이다. 이어서 『삼일신고』의 본문 진리훈을 음미함으로써 삼일신관의 참모습을 살펴보기로 하자.

사람과 사물은 함께 세 가지 참된 것을 받았으니……성(性)·명(明)·정(精)이다. 사람은 온전하고 사물은 치우치니 참된 성은 선악이 없어 최상의 사람은 통하고, 참된 명은 맑고 흐름이 없어 가운데의 사람은 지혜로우며, 참된 정은 도탑고 얇음이 없어 가장 아래의 사람이라도 잘 보전한다. 모두 참된 것을 돌이켜 신과 하나가 된다.⁴²⁾

여기서 우리는 다음과 같은 사실을 지적할 수가 있다.

첫째, “사람과 사물은 함께 세 가지 참된 것을 받았으니……참된 것을 돌이켜 신과 하나가 된다[人物同受三眞……反眞一神]”로서 삼일신관의 틀을 벗어나 있지 않음을 알 수가 있다.

둘째, 상·중·하 삼철(三哲)이 다 한결같이 무선악(無善惡), 무청탁(無淸濁), 무후박(無厚薄)함으로써 이원적 대립의 상을 초극하고 있음을 알 수 있다.

42) 『삼일신고』, 「진리훈」. “人物同受三眞 曰性命精 人全之 物偏之 眞性無善惡 上詰通 眞命 無淸濁 中詰知 眞精 無厚薄 下詰保 反眞一神”

셋째, 인물동수이지론(人物同受異之論)으로서 인간만이 상·중·하의 수행득도(修行得道)하여 반진일신(返眞一神)함을 일깨워주고 있다. 이로써 삼일신관은 그의 진리혼에 의하여 인간도의 극치임을 알 수가 있다. 그러나 모든 인간이란 결코 모두 다 초인일 수가 없다. 그러므로 인간은 세상에 태어나면서 삼망(三妄)이 착근(著根)하게 되었으니

오직 중인들은 땅에 잘못 뿌리를 내려 세 가지 망령된 것[三妄] 뿌리를 내리게 되니……심(心)·기(氣)·신(身)이다. 심은 성에 의지해서 선악이 있기 때문에 선은 복을 받고 악은 화를 받는다. 기는 명에 의지해서 맑고 흐림이 있기 때문에 맑은 것은 장수하고 흐린 것은 요절한다. 신은 정에 의지하기 때문에 두텁고 얇음이 있어 두터운 것은 귀하게 되고 얇은 것은 천하게 된다.⁴³⁾

이에 인간은 심(心)·기(氣)·신(身)의 3망이 성(性)·명(命)·정(精)의 삼진(三眞)에 의착하게 됨으로써 선악·청탁·후박의 차별상에 의하여 화복·수요·귀천을 낳게 된다는 것이다.

나아가 3진·3망이 서로 대대하여 삼도(三途)가 열리니 이르되

참과 거짓이 상대해서 세 갈래 길을 만드니 감(感)·식(息)·촉(觸)이다. 이것이 서로 전화해서 열여덟 가지 경계를 이룬다. 감은 희·노·애·구·탐·염이요, 식은 분·난·한·열·진·습이며, 촉은 성·색·취·미·요·저다.⁴⁴⁾

라 하여 감(感)·식(息)·촉(觸)이라는 3수로 분류하여 인간의 삶의

43) 같은 책, 같은 곳. “惟衆迷地 三妄着根……曰心氣身 心依性 有善惡 善福惡禍 氣依命 有清濁 清壽濁妖 身依精 有厚薄 厚貴薄賤”

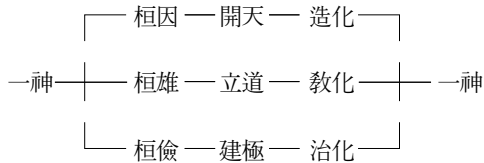
44) 같은 책, 같은 곳. “眞妄對作三途 曰感息觸 轉成十八境 感喜懼哀怒貪厭 息芬芳蘭寒熱震濕 觸聲色臭味遙抵 ”

모습을 살살이 나누어 놓고 있다. 그러나 중인은 이를 다스리지 못하여 병몰고(病歿苦)하나 철인은 끝내 성통공완(性通功完)함을 다음과 같이 지적하고 있다.

중인은 선과 악, 맑고 흐림, 두텁고 얇음이 서로 뒤섞여 경계의 길을 따라 멧대로 내달리다가 나서 자라고, 늙고 병들며, 죽고 괴로운 지경에 떨어지고 만다. 철인은 감(感)을 그추고 식(息)을 조절하며, 촉(觸)을 금지시켜, 한뜻으로 변화하고 실천해서 거것을 돌이켜 참된 것을 마주하게 하니, 크게 신기(神機)를 발동해서 성이 통하고 공업이 완성되게 만든다.⁴⁵⁾

여기서 우리는 삼일신도(三一神道)는 선악·청탁·후박의 차별상을 극복한 반망즉진(返妄卽眞) 발대신기(發大神機)하는 신인의 도라 이르지 않을 수 없다.

이제 우리는 삼일신도가 『신사기(神事記)』에 의하여 더욱 구체화되어 있음을 알 수가 있다. 이를 표기(表記)하면 다음과 같다.



위의 표로써 삼일신의 전모를 대체로 짐작하게 하거니와 일신이 분화하여 환인·환웅·환검이 됨으로써 조화·교화·치화의 삼신위

45) 같은 책, 같은 곳. “衆 善惡清濁 厚薄相雜 從境途任走 墮生長有病歿苦 詰 止感調息 禁觸 一意化行 返妄卽眞 發大神機 性通功完是”

(三神位)가 결정된다. 그러므로 개천(開天)・입도(立道)・건극(建極)이라는 삼신의 직능이 또한 나뉘게 된다. 환응에 의하여 이신화인(以神化人)함으로써 신인이 분화된 듯하지만 삼일신의 묘리는 결코 신인의 분리를 허용하지 않는다. 그러므로 『신리대전』에서는 다음과 같이 이르고 있다.

하나만 있을 뿐 세 신이 없다면 이것은 작용이 없는 것이다. 셋이 있을 뿐 하나가 없다면 이것은 그 본체가 없는 것이다. 그러므로 하나가 세 본체를 이루고, 셋이 하나의 작용이 되는 것이다.⁴⁶⁾

라 하여 일체삼용설(一體三用說)로 이를 해명하고 있다. 그러므로

한뜻으로 변화해서 실천하는 것은 셋에 마주하는 것이요, 세 가지 참된 것이 회귀하는 것은 하나에 마주하는 것이니, 셋이면서 하나이어서 신에 합치한다.⁴⁷⁾

라 하여 신도야말로 이삼이일(而三而一)하여 삼일이 회통하는 것이라 이르지 않을 수 없다. 그러므로 삼일원리는 신도인 동시에 인도요 인도인 동시에 신도이므로 인내천의 도리도 여기에 근거하고 있음은 쉽사리 이해할 수가 있다.

이처럼 삼일의 수리는 시공을 초월하여 결코 분리해서 생각할 수 없다. 그러므로 소위 고기(古記)의 하나인 『천부경』의 수리와는 그의 근본의에 있어서 차이가 있다는 사실을 여기서 지적하고 넘어가지

46) 『신리대전』. “有一無三神 是無其用 有三無一 是無其體 故一爲三體 三爲一用”

47) 『신리대전』. “一意化行 所以卽三也 三眞會歸 所以卽一也 而三而一 以合于神”

않을 수 없다. 왜냐하면 『천부경』의 수리를 곰곰이 풀어본다면 거기에는 삼일의 원리보다는 차라리 “하나는 시작이되 끝이 없는 시작이요[一始無始—]”로 시작하여 “하나는 끝이되 끝이 없는 하나이다[一終無終—]”로 끝맺는 전일사상(專一思想)이 바닥에 깔려 있는 것으로 이해되기 때문이다.

『천부경』에 일자 외에도 2・3・4・5・6・7・8・9・10의 수가 상징적으로 나타나 있고 『천부경』 81자 중 3분의 1이 삼일로 채워졌다 하더라도 거기에는 회삼귀일의 묘리가 감추어져 있지 않다. 그러므로 『천부경』의 수리는 삼일보다는 차라리 일시일종(一始一終)하는 일본(一本)의 묘리라 이르지 않을 수 없다. 따라서 같은 1이라도 귀일의 1과 일본(一本)의 1과는 구별되어야 할 것이다.

3) 철학적 배경

나는 지금까지 우리 민족의 창의적인 사상체계로서의 ‘한’사상을 이이일적(二而一的) 묘합(妙合)과 회삼귀일적(會三歸一的) 묘유(妙有)라는 두 가지 틀에 의하여 이를 파악해 보려고 시도하였다. 그러한 사상체계 또는 유형을 어찌하여 우리 민족만이 가지는 것이라고 자부할 수 있을까! 둘로 나뉘어진 것의 합일은 변증법에서도 볼 수가 있고 삼자합일(三者合一)은 노자도 일찍이 “음을 지고 양을 품고 있으며, 충기(沖氣)로 조화를 이루고 있다[負陰而抱陽 沖氣以爲和]”라 하여 음양(陰陽) 충기(沖氣)의 삼자합일을 시사하지 않았던가. 그렇다면 우리 ‘한’사상은 그들과 견주어 볼 때 어떻게 다른 것일까? 이러한 점에 우리의 노력이 기울여지지 않는 한 ‘한’사상의 독창성은 한낱 그

림의 떡이 되어 버릴는지 모를 일이다. 그러므로 우리는 대충이라도 변증법과 음양설과 ‘한’사상을 서로 대비하여 그들의 특징을 살펴보아야 할 것이다.

(1) 변증법의 성격

나는 여기서 고대 희랍철학에서 기원하여 중세 이후 헤겔이나 마르크스를 거쳐 오늘에 이르기까지 다양하게 발전해 온 변증법에 관하여서는 단문(短文)이라 여기서 상론할 계제가 못 되거니와 다만 그의 대략을 살펴봄으로써 한사상을 거기에 반조해 보는 거울로 삼아 볼까 한다.

첫째, 고대 희랍의 철인인 소크라테스 및 그의 제자들에 의하여 시원된 변증법은 비록 논증을 위한 하나의 화술로 출발하였다 하더라도 그것이 진리를 탐구하는 도구로 쓰임으로써 논리학의 일익으로 정립되기에 이른 사실을 우리는 여기서 주목하지 않을 수 없다. 다시 말하면 변증법적 논리학의 시원이 바로 희랍철인들의 대화술에서 비롯한 사실은 그것이 비록 진리의 실재를 증명하기 위한 것이라 하더라도 그것은 바로 전체 희랍인들의 생활문화의 기저에 깔린 뿌리라는 사실을 우리는 일차적으로 지적하지 않을 수 없다. 더욱이 변증법적 인식의 기저에는 ‘유(有)와 비유(非有)와의 공존은 불허한다’는 원칙을 전제로 하고 있다는 점을 상기한다면 이이일적(二而一的) 묘합(妙合)으로 형용되는 한사상의 묘맥을 희랍의 변증법에서 찾아내기란 어쩌면 연목구어(緣木求魚)의 허노(虛勞)에 지나지 않을까 여겨지기도 한다. 왜냐하면 한사상의 뿌리는 한민족 신앙의 상징적 신화인 단군설화 속에 이이일(二而一) 내지 회삼귀일의 형태로 깊이

뿌리박혀 그것은 길이 오늘에 이르기까지 한민족의 생활철학의 기저를 이루고 있기 때문이다.

둘째, 변증법이란 위에서도 이미 지적한 바와 같이 고대 희랍에서 쓰이기 시작한 단어로서 그의 개념은 다양한 변화과정을 밟아오다가 중세 이후 헤겔에 의하여 새로운 의미가 부여된 사실은 여기서 새삼 되풀이 필요조차 없을 것이다. 이것은 논리적 변증법이 철학적 변증법으로 승화되었음을 의미하는 것인지도 모른다. 다시 말하면 이에 이르러 변증법은 헤겔 철학을 정립시켜 놓는 중요한 과제의 하나로 정착되었기 때문이다. 헤겔에 의하여 철학적 변증법으로 정착된 서양철학에 있어서의 헤겔 변증법의 본질을 구명하자면 한 권의 저술로도 부족하겠지만 이를 단적으로 말하라 한다면 마르크스의 유물변증법에 비하여 관념변증법이라 흔히 이르고 있는 것이 사실이다.

흔히 변증법적 과정을 대체로 정립, 반정립, 그리고 종합으로 나누고 있거니와 헤겔은 이러한 3단계를 논함에 있어서 제1단계의 정립은 유(有) 또는 긍정(肯定)의 단계이지만 이는 아직 아무런 규정도 결정되지 않은 상태이기 때문에 이에 대한 부정, 곧 반정립이 나오게 마련인 것이다. 그러나 이러한 부정이 다시금 부정됨으로써 새로운 종합이 생성된다는 것이 그의 변증법의 골자라고 할 수 있다. 이로써 정립과 반정립, 그리고 반정립의 또 다른 부정에 따른 종합이 이루어진다 하더라도 거기에는 상반된 힘의 투쟁이 쉴 새 없이 지속되고 있음을 볼 수가 있다.

그러나 우리가 여기서 주목하지 않을 수 없는 개념은 정과 반에 따른 부정의 부정에 의하여 이루어진 종합이라고 할 수 있다. 이 중

합이야말로 한사상에 있어서의 묘합 또는 묘유의 상황을 방불하게 하는 것이라 이를 수 있을는지 모르지만 사실인즉 그렇지 않다는 데에 문제가 있다고 하지 않을 수 없다. 왜냐하면 헤겔 변증법에 있어서의 종합의 단계는 정신적 사유이거나 물질적 운동의 순간적 휴식으로서 중국적인 것이 아니라 다시금 그 안에서 새로운 부정을 불러 일으킴으로써 정립과 반정립의 새로운 종합에의 지향을 요구하는 종합인 것이다. 그러므로 이는 부정의 부정의 영원한 지속이라 이르지 않을 수 없다. 이 어찌 여기서 한의 묘합과 묘유의 상을 찾아볼 수 있겠는가?

더욱이 헤겔의 관념변증법을 비판하는 입장에서 새롭게 전개된 마르크스의 유물변증법에 이르러서는 실로 우리는 그의 편향된 독단에 결코 동의할 수 없음은 다시 말할 나위도 없다. 헤겔의 관념철학을 받아들이지 않은 마르크스는 사유의 변증법 자체도 결국 물질적 변증법의 반영에 지나지 않는다는 점에서 헤겔과는 정반대되는 입장을 취하기에 이른 것이다. 여기서 길게 언급할 필요조차도 없이 마르크스의 유물변증법은 급기야 현실적 모순을 상반된 두 계급의 생동적 투쟁으로 파악하는 데 기여하고 헤겔의 관념변증법에서 보여 준 바와 같은 종합의 개념은 그에게 있어서도 일시적인 것에 지나지 않고 긍정에 대한 부정의 영원한 반복으로 이를 파악하고 있는 것이다. 그러한 의미에서 헤겔이나 마르크스나 그의 본질적인 입장이 관념이나 물질이나의 차가 있을 뿐 그의 정립과 반정립에 따른 이원론적 대립을 극복하지 못한 일원론 철학이라는 점에서는 그 궤를 같이하는 것이라 이르지 않을 수 없다.

그러나 고대변증법이 비록 중세에 이르러 헤겔과 마르크스에 의

하여 이란성 쌍둥이를 배출하여 관념, 유물의 두 철학적 변증법을 낳기에 이르렀지만 이원론의 극복에 의한 만물의 창조적 생성조화의 욕구충족에는 미흡한 사실을 우리는 잘 알고 있다. 이에 대한 반성으로 제기된 것이 다름 아닌 과학적 변증법으로서 우리들의 새로운 주목을 끌기에 족하다 이를 수 있다. 단적으로 말해서 그들은 만유의 생성을 유기적 상관성과 이원적 상보성에 의한 역동의 소산으로 간주하고 있는 것이다.

소위 거시적인 우주의 구조나 미시적인 원자의 구조나 간에 그것이 지닌 구조적 성격은 단순한 기계적 구조가 아니라 역동적 균형에 의한 유기적 구조라는 사실의 이해는 애오라지 모든 모순을 투쟁보다는 상생적 조화로 이해하는 첫걸음이 아닐 수 없다.

이렇듯 만유의 유기체설은 모든 상반된 모순을 단일조직으로 이해하려는 입장이지만 그 안에 내재한 이원론적 상극을 상보적 상생의 관계로 이해하려는 새로운 시도를 우리는 주목하지 않을 수 없다. 이로써 비로소 변증법에 있어서의 정립과 반정립에 따른 상극적 모순이 상보적 관계로서의 종합이 가능하게 될 것임은 다시 말할 나위도 없다. 단적으로 말해서 이러한 과학적 변증법의 입장은 그들의 이원론적 극복이라는 고민에서의 탈출을 의미하는 동시에 그것은 또한 우리의 한사상의 접근을 시도하고 있다는 점에서 주목하지 않을 수 없다. 그러한 의미에서 우리는 이미 고전화된 헤겔이나 마르크스의 변증법보다는 이제 새롭게 시도되고 있는 과학적 변증법의 발전에 깊은 관심을 기울이지 않을 수 없다.

(2) 음양설의 성격

서양철학에 있어서의 변증법은 고대 희랍에 있어서의 소크라테스 학파에 의하여 시원되었다고 한다면 동양철학에 있어서의 음양론은 주대(周代)에 있어서의 공자학파에 의하여 역학으로서 정립되었다고 해야 할 것이다.

희랍의 변증법은 대화의 변론술에서 시원되었지만 중국의 역리로서의 음양설의 시원은 아득한 고대로 소급하여 복희팔괘에서 시원되었다고 전해지고 있다. 이르되 양관천문(仰觀天文) 부찰지리(俯察地理)하여 음양팔괘를 시획(始劃)하였다는 것이다. 그러한 의미에서 중국의 음양설은 우주의 원리로서 시원되었다고 이르지 않을 수 없다. 그것은 곧 만유의 구조는 음과 양으로 상징되는 이원구조에 의하여 생성되었음을 의미한다. 소위 “한 번 음이 되고 한 번 양이 되는 것을 도라 한다[一陰一陽之謂道]”란 이를 두고 이른 말이 아닐 수 없다.

음과 양은 태양과 태음으로서 일과 월이 이를 대표함으로써 자연 철학적 배경을 간직하고 있다. 그러나 일월은 이원적 대대관계에 있으면서도 그들은 결코 상호 모순과 투쟁을 상징하지는 않는다. 오히려 일월대명(日月代明) 사시상추(四時相推)하는 추이상양(推移相讓)의 관계를 우리들에게 암시해 주고 있다. 그러한 의미에서 중국의 음양설에 있어서의 이원론적 대대관계는 변증법에 있어서의 정립과 반정립에 따른 부정의 부정 논리는 끼어들 틈이 없음을 알 수가 있다. 오히려, 음양설은 명암, 강유, 한열 등 상대되는 개념을 대표하는 것이지만 따로 그들은 상보적 관계를 동시에 내포하고 있다는 사실도 알아야 할 것이다. 양이 음을 승(乘)하면 여(厲)라 하였으니 이는 상반관계로 볼 수가 있지만 양이 음의 위(位)에 처(處)하면 득위(得位)의

길(吉)이라 하였으니 이는 음양상보적 관계로 볼 수가 있다. 그러므로 음양설에 있어서의 음과 양의 관계는 상반, 상보의 관계가 공시 공존하고 있음을 의미하는 것으로 보아야 할 것이다.

그런데 우리가 여기서 중국사상을 이해함에 있어서 꼭 딛고 넘어가지 않을 수 없는 문제의 하나는 다름 아니라 오행설에 관한 이해인 것이다. 오행이란 단어가 최초로 나타난 것은 『서경』의 「홍범」절에 있어서의 금·목·수·화·토의 오행이 지적된 것을 효시로 삼는다. 이는 근원적으로 음양의 시원과는 달리 그의 출처와 시기가 분명할 뿐 아니라 그가 지니고 있는 본래적인 개념은 물질적 원소로서 상징적 개념으로서의 음양과는 별개의 것임을 지적하지 않을 수 없다. 그럼에도 불구하고 오행설은 그의 근원적인 입장에서 차츰 벗어나 음양설과 같은 상징성이 더욱 짙게 깃들여짐으로써 전국시대 말엽에서 진한시대에 접어들면서 소위 음양오행설로 단일화되기에 이르렀던 것이다. 여기에는 소위 추연학파의 공적이 깃들어 있거나 어쨌든 이로써 음양론의 상반, 상보성은 오행의 상극, 상생으로 정리되었고 음양오행설의 단일화는 중국사상으로 하여금 관념론적 우주의 이법으로 굳혀지기에 이르렀던 것이다. 그러므로 소위 중국사상에 있어서의 음양오행설은 음양의 상대성과 오행의 상생상극성의 혼합에 의하여 이루어진 것으로서 “역에 태극이 있으니 이것이 양의를 낳는다[易有太極 是生兩儀]”에 있어서의 태극사상은 발생론적 의미 이외에 차츰 그 의미가 희박하게 사라져 버렸던 것이다. 그러므로 해서 송대에 이르러서야 비로소 주무숙(周茂叔)의 「태극도설」에 의하여 “무극이면서 태극이다[無極而太極]”로 회생하기에 이르렀던 사실을 새삼 우리는 여기서 회상하지 않을 수 없다. 이제 우리는 여

기서 다시금 한사상을 상기해 본다면 한사상에 있어서의 ‘한’은 오히려 태극이면서 음양 오행이다[太極而陰陽五行]라는 분수적 중국사상과는 역으로 음양이면서 태극이다[陰陽而太極]로서의 귀일적 ‘한’임을 확인하지 않을 수 없다. 다시 말하면 한사상에 있어서의 ‘한’은 음양오행보다는 태극에 더욱 깊은 관련을 지니고 있음을 의미한다. 한사상에 있어서의 한은 음양의 이이일적(二而一的) 귀일(歸一)으로서의 태극에 해당하는 것이 아닐 수 없다는 점에서 중국사상의 역리로서 비로소 이해되는 것이라 이르지 않을 수 없다.

(3) 한철학의 성격

우리들은 이미 위에서 한사상의 이대구조로서 이이일적(二而一的) 묘합(妙合)과 회삼귀일(會三歸一)의 묘유(妙有)를 살펴본 후 다시금 서양철학에 있어서의 변증법의 논리와 중국철학에 있어서의 음양오행설의 원리를 간략하게 살펴보았다. 이러한 과정에 있어서 이제 우리는 이러한 철학적 배경을 통하여 더욱 뚜렷해진 한철학의 성격을 다시금 음미해 보지 않을 수 없다.

첫째, 한철학은 서양의 변증법이나 중국의 음양오행설과는 그의 발생론적 시원을 달리하고 있음을 여기서 지적하지 않을 수 없다. 서양에 있어서의 변증법의 기원이 희랍이라는 사실은 너무도 분명하여 여기서 재론할 필요도 없지만 흔히 중국에 있어서의 음양역리의 시원을 태호북희씨에게 둬으로써 우리의 한철학의 시원과 혼동하는 잘못을 범하기 쉽다는 사실을 일단 여기서 상기하지 않을 수 없다. 왜냐하면 중국고대사에 있어서 북희씨의 세계를 동이족으로 보는 견해와 더불어 음양의 역리마저도 동이족의 창시로 보기 때문

이다. 그러나 우리들이 여기서 분명히 해야 할 점은 다름 아니라 음양설이 비록 우리 동이계인 복희씨에 의하여 비롯되었다 하더라도 그것의 전개과정에 있어서의 음양설은 후대의 오행설과 문합(吻合)하여 엉뚱하게도 귀일사상과는 거리가 먼 상생상극 음양대대의 원리를 추구하는 단계에 머물고 말았던 것이다.

그러나 한철학은 잔존한 고기류에서 보여 주듯이 사신인수(蛇身人首)라는 수인상(獸人像)의 복희씨에 의하여 시원되지 않았음은 너무도 자명한 것이다. 이러한 사실들의 지리적 배경은 따로 고구되어야 하겠지만 그것은 적어도 중국의 중원의 외곽인 동북아 일대에 정착한 환족(桓族)에 의하여 근원됨으로써 비로소 희랍과 중국과는 별도로 형성된 제3의 철학으로서 그의 지위를 굳혔다고 보아야 할 것이다.

둘째, 묘합·묘유·묘리 등의 표현으로 특징지어지는 한철학은 변증법적 부정의 논리나 음양론적 대칭의 세계관을 극복한 또 다른 제3의 철학이라는 사실을 상기하지 않을 수 없다. 이원론적 세계관에 있어서의 이원구조는 변증법에 있어서나 음양설에 있어서나 한철학에 있어서나 다 같이 공유한 것으로 이해되는 것임에는 틀림이 없다. 변증법에 있어서의 정반이라거나 음양설에 있어서의 대대관계라거나 한철학에 있어서의 이이일(二而一)의 이(二)라거나 하는 것들이 곧 그것이 아닐 수 없다. 그러나 문제는 거기에 있는 것이 아니라 그러한 이원론적 구조를 어떻게 정리하고 또 이를 극복하여 제3의 새로운 세계관을 정립하였느냐에 따라서 그들이 지향하고 있는 세계관의 성격이 규정된다고 보아야 함은 다시 말할 나위도 없다. 그러한 의미에서 변증법은 정반합의 부정의 부정에 의하여 이원론적 늪에서 영원히 벗어나지 못하였고, 음양오행설은 상생상극에 의하여

이원론적 순환의 테두리에서 탈출하지 못한 반면에, 한철학은 그의 시원에서부터 이미 묘합의 상으로 이원론적 구조를 극복하여 이이 일원론적(二而一元論的) 세계를 창출하기에 이른 것이다.

근래에 와서 변증법의 새로운 자각은 그들의 과학적 변증법에 의한 유기론적 상보성 원리로서 애오라지 한철학에의 접근을 시도하고 있음을 엿볼 수 있거니와 음양오행에 있어서도 오행설의 이질성을 극복하고 애오라지 태극음양설에로의 복귀를 시도함으로써 급기야 한철학에의 접근을 시도하고 있음을 엿볼 수 있다. 율곡의 이기묘합론과 다산의 태극옥극설(太極屋極說)은 그러한 의미에서 한철학적 재조명이 요청되는 것으로 지적하지 않을 수 없다.

셋째, 한철학의 묘리는 논리적이라기보다는 차라리 종합적 직관에 의하여 비로소 파악할 수 있는 상징적 허상이라고 해야 할는지 모른다. 그렇기 때문에 그것은 결코 본체론적 실상으로 존재하는 것이 아니라 시간적으로는 무시무종(無始無終)하고 공간적으로는 무대무소(無大無小)한 자가 아닐 수 없다. 다시 말하면 ‘한’의 존재는 유한수적인 실체가 아니라 무한수적 허상으로서만이 파악되는 것임을 의미한다.

무한수적 총체로서의 ‘한’은 모든 대립과 갈등과 반목과 모순과 상극과 부정 등을 ‘하나’로 융섭하는 기능을 가진다. 그리하여 해원상생(解冤相生)의 대도를 여는 개벽의 주체가 되기도 하는 것이다. 그러므로 ‘한’철학이야말로 이원론적 상극의 세계관에서 상생의 세계관으로 전이해 주는 홍익인간의 도라 이르지 않을 수 없다.

상생의 세계관으로서의 한철학의 기능은 신형묘합(神形妙合) 심신일여(心身一如) 영육쌍전(靈肉雙全) 생사일여(生死一如)의 인간관을 낳

게 하였고, 인내천 신인합발의 종교관의 기초가 되기도 하였다.

무한수적인 삼일의 논리는 삼위일체는 물론이거니와 원융무애의 일원상의 논리적 근거가 되기도 하였다. 동중정(動中靜) 정중동(靜中動)의 가능적 논리로서 원효의 화쟁논리도 여기에 근거하고 있음은 다시 말할 나위도 없다.

그러므로 ‘한’ 철학에 있어서의 주체가 되는 인간을 어떻게 이해하고 있는 것일까? 희랍인들은 신과 동물과의 중간적 존재라 하였고 중국에서는 천지인 삼재론으로 이를 설명하려고 하였지만 한철학의 인간관은 보다 더 생동적이며 동시에 총체적이라 이를 수 있을 것이다. 왜냐하면 ‘한’의 인간관은 신과 자연과 인간과의 회삼귀일의 상에 기초하고 있기 때문이다. 다시 말하면 ‘한’의 인간은 신과 동물의 중간자라는 어정쩡한 것이 아니라 신과 자연과 인간이 합일된 우주의 주체인 것이다. 그러므로 인간은 신보다도 어찌면 더욱 존엄하고 자연보다도 어찌면 더 생동적인 자가 아닐 수 없다. ‘한’의 인간관은 인존시대(人尊時代)의 주체로서의 인간관이라는 소이가 여기에 있는 것이다. 이러한 ‘한’의 인간이야말로 풍류도의 주체인 동시에 민족종교의 뿌리가 된 사실을 잠시 살펴보기로 하자.

(4) 민족종교의 뿌리

중국에 있어서의 인간관은 위에서도 언급한 바와 같이 천지인 삼재론에 근거한 만물의 영장으로 파악되고 있기는 하지만 삼재론에서의 천지는 천원지방(天圓地方)으로서 유형무영(有形無靈)한 것일 뿐 아니라 공자도 이른바 “귀신을 공경하되 멀리하는[敬鬼神而遠之]” 풍토에서 이루어진 인간관이기 때문에 중국에 있어서의 사천(事天)은

사천도(事天道)였을 따름이요 사신(事神)은 발붙일 곳이 없는 인간관이었던 것이다. 그런 까닭에 그들의 고전적 기록에 따른 대한관(對韓觀)을 보면 언제나 그들에게는 이상스럽게 보이는 제천사귀(祭天事鬼)의 풍습을 첫손가락으로 꼽고 있음을 볼 수가 있다. 그러므로 ‘한’철학은 윤리적이라기보다는 차라리 종교적이라 이르는 소이가 여기에 있다. 이에 차례를 따라 그 개략을 적어보면 다음과 같다.

① 풍류도

신라의 최치원이 최초로 우리나라의 특유한 종교로서의 풍류도를 거명한 이래 풍류도의 정체를 밝혀보려는 많은 사람들의 노력은 지금도 계속되어 오고 있다. 그러나 그의 본래적인 정체가 뚜렷하게 밝혀졌다고 하기에는 아직도 미흡하다고 이르지 않을 수 없기는 하지만 이에 나름대로 몇 가지 특징을 간추려 보면 다음과 같다.

첫째, 한민족의 최초의 국교로서의 풍류도는 흔히 풍월도·국선도·화랑도 등으로 불리기도 하지만 이들의 성격을 하나로 묶어서 현묘지도(玄妙之道)라 칭한다는 사실을 우리는 주목하지 않을 수 없다. 이 현묘(玄妙)라는 단어의 어원은 아마도 노자 『도덕경』 첫 장에서 “그윽하고 또 그윽하며 온갖 오묘함의 문이다[玄之又玄 衆妙之門]”에서 유래하였을 직도 하지만 급기야 그것이 지니고 있는 깊은 뜻은 한사상에 있어서의 묘합 또는 묘유와도 일맥상통하는 것임은 다시 말할 나위도 없다. 그러므로 우리의 현묘지도로서의 풍류도야말로 한철학의 진수라 이르지 않을 수 없다.

그러나 한철학의 진수로서의 풍류도에 관한 기록은 상비선사(詳備仙史)했었음에도 불구하고 오늘에 전하지 않는 애달픈 실정이기는 하지

만 군데군데 남아 있는 화랑도들의 유풍에서 겨우 그의 일단을 살피게 될 따름이다. 화랑이야말로 풍류랑(風流郎) 바로 그것이기 때문이다.

둘째, 상기 최씨는 풍류도의 내용을 설명하는 자리에서 풍류도는 비록 전통적인 고유의 도이기는 하지만 거기에 유·불·선 3교의 교리가 고스란히 함축되어 있다는 사실을 자세하게 강조하고 있음을 주목하지 않을 수 없다. 이러한 최씨의 지적에 대하여 흔히 상반된 두 가지 견해로 나뉘기도 하는데 그 하나는 풍류도란 결국 뚜렷한 고유성을 간직하지 못한 채 유·불·도 등 외래 3교의 혼성에 의하여 조작된 것에 지나지 않는다는 견해요, 또 다른 하나는 현묘지도로서 뚜렷한 전통적 개성을 간직한 풍류도의 교리 안에는 유·불·도 3교의 진수가 스스로없이 회삼귀일의 원리에 의하여 승화되어 있다. 이러한 상반된 두 가지 견해 중에서 필자는 후자의 입장을 취하면서 유·불·도 3교의 측면에서 본 단군설화의 구조적 단면을 살펴보고자 한다.

일연의 『삼국유사』에 있어서 단군설화는 당시의 낭불도(郎佛徒)들에 의하여 다소 윤색되었다 하더라도 풍류도의 원천적 설화로서의 골격에는 변함이 없다고 한다면 그 안에 함축된 부자·군신·부부의 삼륜설화는 우리들에게 많은 시사를 안겨주고 있다.

단군설화의 첫 단계인 환인과 환웅과의 부자설화는 부자유친의 극치로서 이이일(二而一)의 구현이 아닐 수 없다. 수리적으로는 $1+1=1$ 로 표현할 수 있지만 유교적 추서(推恕)에 의한 평등윤리의 극치가 아닐 수 없다. 둘째 단계인 환웅천왕과 일백이사가 거느린 삼천솔도(三千率徒)와의 군신관계는 일즉다(一卽多) 일체즉일(一切卽一)의 불가적 철리의 구현이 아닐 수 없다. 박시제중(博施濟衆)의 대

도를 여기서 간취하게 된다. 셋째 단계인 환웅과 웅녀와의 부부관계는 신화위인(神化爲人, 환웅)과 수화위인(獸化爲人, 웅녀)하는 도가의 원용무애의 상을 여기서 간취하게 된다.

이렇듯 단군설화의 구조는 유·불·도 3교의 회삼귀일에 의하여 진실로 완전무결하게 짜여 있음을 우리는 여기서 지적하지 않을 수 없다. 그러므로 “실로 삼교를 포함하고 있다[實乃包含三教]”는 풍류도 이전에 이미 단군설화에 의하여 빈틈없이 짜여 있다. 이는 바로 풍류도야말로 단군설화의 국교화한 것임을 단적으로 보여 준 것이 아닐 수 없다. 그러므로 풍류도는 단군도 바로 그 자체임은 다시 말할 나위도 없다.

② 대중교

한철학의 신화적 구현으로서의 단군설화는 풍류도에 의하여 선교(仙敎)로 정착하기에 이르렀다. 그러나 단군으로 표상되는 한얼정신은 줄곧 한민족의 전통 속에서 그의 명맥을 이어 오늘에 이르고 있는 것이다. 그것은 신화학적 측면뿐만 아니라 문화인류학이나 고고학적 유적은 물론이거니와 언어학이나 종교학적 측면에서도 그의 흔적은 그대로 고스란히 남아 있게 마련이다. 그러나 그중에서도 한사상의 가장 즐기찬 골격은 단군신앙의 전통을 이어받은 대중교에서 우리는 이를 확인하게 된다. 이홍직(李弘植) 『국사대사전』 ‘대중교’조의 기록을 보면 다음과 같다.

우리나라 고유의 종교 고대동방민족의 원시신앙을 체계화한 것으로 대중교란 삼신 곧 환인·환웅·환검-단군을 가리킨다. 대

종교는 단순히 단군만을 신앙하는 종교가 아니라 삼신일체의 천신을 받드는 신앙사상으로 종교적 단체를 만든 것은 1909년 홍암대종사(弘岩大宗師) 라철(羅喆)에 의하여 시작되었다. 대종교에서는 이를 중광(重光)이라 한다. 나철은 한일합방 후 1916년 구월산에서 자결하고 2대 교주 무원종사(茂園宗師) 김교현(金敎獻)은 일본의 탄압으로 만주로 교단의 총본사를 옮겼다가 일본 군에게 학살당한 10여 만의 교도를 비탄하다가 죽었다. 제3대 교주는 단애(檀崖) 윤세복(尹世復)으로 해방 후에 교단을 서울로 옮겨왔다. 그의 사상은 삼진귀일(三眞歸一)과 지조금삼법(止調禁三法)이다.

이상과 같은 간략한 기록에서나마 대종교의 전모를 짐작하게 하거니와 어쨌든 대종교는 민족종교로서 일제 침략과 대결한 민족혼의 심볼이 아닐 수 없다.

대종교의 교리의 근간을 이룬 것으로서는 적어도 다음과 같은 두 가지 사실을 지적할 수가 있다.

첫째, 교명(敎名)으로서의 대종(大宗)의 종(宗)은 상고신인(上古神人)을 가리키는 것으로서 ‘한배종’ 또는 ‘신인(神人)종’이라 이른다. ‘한배검’이란 신도들이 단군을 높이어 부르는 이름으로서 그는 신인의 품격을 지니고 있다. 다시 말하면 대종의 ‘종’은 신격과 인격이 하나가 됨으로써 때로는 신인미분화(神人未分化)라 이를 수도 있고 때로는 신인합일이라 이를 수도 있으므로 신인의 이이일적(二而一的) 묘합(妙合)의 상을 여기서 엿볼 수가 있다.

둘째, 위에서도 누차 지적한 바 있듯이 대종교의 교리는 삼일원리로 일관해 있다는 사실을 여기서 거듭 지적하지 않을 수 없다. 단군의 위격이 이미 조화·교화·치화 등 삼일신으로서의 품격을 갖추고 있을 뿐 아니라 그의 교리의 면에서도 회삼귀일의 원리로 점철되

어 있음을 볼 수가 있다.

성(性)·명(命)·정(精)의 삼진(三眞)과 감(感)·식(息)·촉(觸)의 삼도(三途)와 삼철(三哲)·삼첩(三妾)·삼아(三我)·삼륜(三倫)·삼계(三界)·삼회(三會) 등의 3이 반진일신(反眞一神)하여 하나로 귀일함을 우리들에게 가르쳐 주고 있다. 그러므로 우리들은 대종교의 교리는 삼일원리에 근거한다는 소이가 바로 여기에 있는 것이다.

이로써 우리는 대종교야말로 이이일적(二而一的) 묘합(妙合)과 회삼귀일적(會三歸一的) 묘유(妙有)를 쌍벽으로 한 ‘한’사상의 진수가 담겨 있는 것이라 이르지 않을 수 없다.

③ 천도교

천도교는 1905년 손병희가 최제우의 동학을 개칭한 것으로서 그의 교리는 우리나라 전통적인 선교(국선도)에 바탕을 두고 유·불·도 3교로 수운(修潤)한 것으로 평가할 수가 있다. 그 교리의 일단을 상기 『국사대사전』에서 적기(摘記)하면 다음과 같다.

천도교의 교지는 천도, 곧 우주의 주재자인 천주의 조화를 받는 데 있다. 인간은 이 천도를 알고 순응하며 천주의 마음을 내 안에서 찾고 나의 행동을 천주의 조화와 일치시킴으로써 인간은 신선이 되고 지상천국을 이룩할 수 있다는 것이다.

이로써 인간의 심신은 천주의 조화와 일치함으로써 신인의 도가 ‘하나’로 일관되어 있음을 알 수가 있다. 또 이어서 이르기를

천도교에 있어서의 천주는 유일절대의 인격신으로서 이는 인간

의 마음을 통하지 않고서는 절대적 활동, 즉 조화를 이룰 수 없다는 것이다. 이 같은 사상은 우주의 활동은 하나의 영적 존재요 인격적인 것으로 보는 인간지상주의를 말하는 것이다. 이를 최제우는 ‘천심즉인심(天心卽人心)’으로 설명하고 손병희는 ‘인내천(人乃天)’이라 하여 신은 인간의 마음에서 생기는 것이며 유일한 절대신은 인간의 정신 바로 그것이라는 사상을 발전시켰다.

고 하며 인내천사상을 정립하였다. 이는 신인합일사상이면서도 신중심의 신인합일에서 인간 중심의 신인일여사상으로 전이되어 있음을 볼 수가 있다.

이상과 같은 신앙은 우주관에 있어서도 물심(物心)의 이원적 존재를 부정하고 지기(至氣)를 유심(唯心)·유물(唯物)을 종합한 대우주의 실체로 보았다.

고 상기 『국사대사전』은 지적하고 있다. 이에 천도의 지기(至氣)는 그 기능에 있어서 물심(物心)을 이이일적(二而一的)으로 통합하고 있음을 엿볼 수 있으니 인내천의 사유도 이러한 틀에서 비로소 이해할 수 있음은 다시 말할 나위도 없다.

여기서 우리는 천도교의 실체를 이해함에 있어서 다음과 같은 몇 가지 사실을 주목하지 않을 수 없다.

첫째, 천도교는 동학의 전신(轉身)이라는 점이다. 동학은 서학에 대한 동학으로서 거기에는 민족혼의 자각이 그 기저에 깔려 있음을 짐작하게 한다. 동학의 외침은 보국안민(輔國安民) 광제창생(廣濟蒼生)에서 비롯한 까닭이 여기에 있다.

둘째, 동학은 교리에 앞서 주문을 채택한 점에서 토속적 민간신앙

을 주축으로 하고 있음을 엿볼 수가 있다. 그의 주문 중 “시천주조화정(侍天主造化定)”은 조화주(造化主)로서의 삼일신의 천주화(天主化), 곧 시속화(時俗化)로 볼 수도 있다. 지기금지(至氣今至)에서 지기의 실체는 또 무엇일까? 이어서 천주의 조화를 외우고 있다. 천주의 조화도 결국 지기의 조화로 이해할 수밖에 없다는 것은 아닐까. 천주의 기화(氣化)일까? 지기의 신화(神化)일까? 여기서 동학은 결국 천주의 신격에서 천도의 인격을 더욱 중요시하는 방향으로 전개하게 되었음을 알 수가 있다.

셋째, 이로써 급기야 동학은 신교(神敎)가 아닌 인간지상주의적 인내천의 교리를 정립하기에 이르렀다고 할 수 있다. 인내천은 천내인(天乃人)이 아니라 인내천이라는 점에 그것이 비록 천인합일에 근거한 것이라 하더라도 인존주의적 시대적 욕구가 그 바닥에 깔려 있는 종교적 교리가 되었음을 알 수가 있다.

그렇다면 한마디로 인내천을 어떻게 말할 수 있을 것인가? 아마도 인내천은 상고신인(上古神人)의 인간화라 일러야 할는지 모른다. 그러므로 인내천의 ‘인’은 항시 인간적 생명체 안에 신의 존엄성을 갖추고 있는 것으로 이해하여야 할 것이다. 이러한 인내천의 실체 또한 이이일적(二而一的) 모합(妙合)이 아니고서는 설명할 수 없는 ‘한’의 실체가 아닐 수 없다.

④ 원불교

이상에서 우리는 대종교에서 민족신앙의 주체로서의 삼일신의 정통성을 보았고, 천도교에서는 토속적 주술신앙의 논리적 종교화를 보아 왔다. 인내천이야말로 윤리적 종교의 절대적 표상이 아닐 수

없다. 그러나 민족종교의 새로운 전개과정에 있어서 이러한 인내천의 묘합은 또 다른 형태로 분화하였으니 인문적 종교로서는 원불교가 있고 신학적 종교로서는 증산교를 거론하지 않을 수 없다.

1916년 소태산 박중빈의 대각(大覺)으로 창교된 원불교는 비록 그의 교명의 핵심이 불교인 양 하지만 무시선(無時禪)·무처선(無處禪)·처처불상(處處佛像)·사사불공(事事佛供)을 표방함으로써 종래의 선법(禪法)에서 벗어나 생활종교로서의 방향을 굳히었다. 그러므로 대종사 소태산은 그의 대각과 때를 같이하여 ‘물질이 개벽되니 정신을 개벽하자’는 비전을 제시함으로써 영육쌍전(靈肉雙全)의 교리강령을 정립하였다. 이는 창교 당초부터 이미 물질과 정신 또는 신령과 육체가 둘이 아니라 ‘하나’라는 이이일적(二而一的) 묘합(妙合)의 한철학이 그의 기저에 흐르고 있었음을 알 수가 있다.

그러나 원불교의 특징은 이러한 영육쌍전의 교리를 기저에 깔고 있으면서도 영적인 신비주의에서 탈피하고 생활종교로서의 기반을 굳히었다. 이르되 원불교를 진리적 종교라 하고 일원상의 진리를 표방하게 된 소이가 여기에 있다.

실로 원불교는 그의 교명의 두서(頭書)를 원(圓)으로부터 비롯하고 있음을 보더라도 일원(一圓)은 원불교의 절대적인 표상이 아닐 수 없다. 그러므로 일원의 진리가 내포하고 있는 상징적 실상을 우리가 이해하지 않고서는 원불교의 참모습을 이해할 수 없을 것임은 다시 말할 나위도 없다. 원불교의 일원은 그야말로 모든 대립·모순·반목·갈등 등을 초월한 절대자의 상이 아닐 수 없다.

필자는 여기서 논리적인 비약을 무릅쓰고 감히 단안을 내린다면 원불교에 있어서의 일원상의 교리는 한철학에 있어서의 회삼귀일의

표상이라 이르고 싶은 것이다. 왜냐하면 회삼귀일의 삼일원리아말로 3·1의 원수(圓數)를 기초로 하고 있는 것이기 때문이다.

그러므로 민족종교로서의 원불교의 성격을 한마디로 말하라 한다면 이이일(二而一)의 묘합으로서 영육쌍전과 3·1의 묘유로서의 일원상을 쌍벽으로 한 민족적 구원의 대중종교라 이르지 않을 수 없다.

⑤ 증산교

한말의 풍운이 국가의 운명을 누란(累卵)의 위기상황으로 몰아칠 무렵 노령산맥을 남북으로 하여 남의 영광에서는 소태산 박중빈(1891~1943)이 출생하였고, 북의 정읍에서는 증산 강일순(1871~1909)이 출생하였다. 전자는 원불교를 창설하였고 후자는 증산교를 창건함으로써 한말 민족종교의 쌍둥이로 등장하기에 이르렀다.

위에서도 지적한 바와 같이 원불교는 진리와 도덕을 숭상하는 인문종교라 한다면, 증산교는 신의(神意)를 숭상하는 미래불로서의 미륵종교라 할 수 있다. 그러므로 전자는 일원의 진리를 존중하지만 후자는 천지공사(天地公事)의 현의(玄意)를 신봉한다.

이렇듯 원불교와는 상반된 위치에서 발족한 신교(神敎)로서의 증산교는 강증산 자신이 신인상으로 우리 앞에 나타난다. 그리하여 신인(神人) 증산은 여러 가지 이적을 보여 줌으로써 천지도수(天地度數)를 획정(劃定)하며 유·불·도·기의 모든 신성(神聖)을 하나로 묶는 작업을 펼친다. 그리하여 세계는 하나요 인류도 결코 둘일 수 없다. 대통세계정부(大統世界政府)는 하나일 수밖에 없다는 그들의 이상은 인류의 영원한 꿈이 아닐 수 없다.

‘하나’로의 신의(神意)는 인류의 염원에 그치는 것이 아니라 천지도

수의 공약이기도 한 것이다. 모든 것은 결국 하나로 돌아가야 한다. 그러한 의미에서 증산교에 있어서의 조화정부(造化政府)의 대통사상(大統思想)은 한철학에 있어서의 귀일사상의 구현이 아닐 수 없다.

지금까지의 민족분열 적성국가의 시대는 지나갔고 앞으로 도래할 통일정부는 모든 분열과 반목과 투쟁에서 지양하여 조화와 호양과 관용의 새 시대를 증산교는 예시해 준다는 점에서 미래불로서의 미륵종교임을 우리들에게 과시해 주고 있다.

이렇듯 증산신교(甞山神敎)는 만상을 하나로 귀일하는 절대적 권능을 우리에게 나타내 보여줌으로써 이원론의 극복 차원에서 한 걸음 더 나아가 일체즉일(一切卽一)의 다원론의 극복 차원으로까지의 승화를 이룩한다.

그러므로 증산신교는 고신교(古神敎)의 원시반종(原始反終)이요 반진귀일(返眞歸一)이라 이르지 않을 수 없다. 그러한 의미에서 그들이 주장하는 해원상생(解冤相生)의 도리는 인류 구원의 열쇠가 아닐 수 없다.

이제 신인(神人) 강증산은 고신도에 있어서의 국선(國仙)인 동시에 현세의 미륵불로 우리들 앞에 서 있다고 해야 할 것이다. 여기서 우리는 증산의 인격에서 신인묘합의 상과 인류통합의 상을 확인하게 됨으로써 비로소 증산교도 급기야는 ‘한’철학의 울안에서 자란 민족종교라는 사실을 확인하게 된다. 그렇다면 민족신앙에 근거한 고신교는 대종교·천도교·원불교·증산교 등의 민족종교로 전개되는 과정에서 서로 어떠한 관련을 맺고 있는 것일까.

4) 결론

이제 우리는 우리의 고신도에 뿌리를 내리고 자란 ‘한’사상은 유구한 민족사의 기구한 변환 속에서도 시들지 않고 줄기차게 뻗어 내려옴으로써 한말의 극한상황에서도 한얼로 소생하여 못 민족종교로 꽃피었던 것이니 이르되 대종교·천도교·원불교·증산교 등을 대표로 손꼽을 수가 있음은 이미 위에서 지적한 바와 같다. 이에 이들이 지닌 공통점을 대충 간추려 보면 다음과 같다.

첫째, 민족구원의 이상국가 일선경세계(一仙境世界)의 건설을 목적으로 하고 있다는 점을 지적하지 않을 수 없다. 이러한 목표는 기성종교에 있어서도 다를 바 없다고 할는지 모르지만 우리의 신생 민족종교에 있어서는 특히 우리 한민족이 인류구원의 주체가 되는 선경세계의 건설이라는 특색을 가진다.

대종교의 중광은 단군교의 중흥이라는 종교적인 의미보다도 풍전 등화 괴멸 직전의 민족국가를 부지하기 위한 중광이었기에 그들은 허허벌판 만주대륙을 무대로 하여 전전하면서 십만 교도들의 선혈을 항일투쟁을 위하여 뿌렸던 것이 아닌가?

이렇듯 대종교는 단군 중심의 민족정기를 수호하면서 주요 해외투쟁으로 일관한 반면, 천도교의 동학은 오로지 서세를 방어하면서 국내개혁을 위한 동학혁명을 주도하였다. 동학은 3대교주인 손병희에 의하여 천도교로 개편됨과 동시에 인심즉천심(人心卽天心)의 교리를 인내천으로 정립하여 종교적 기반을 굳히었다. 뿐만 아니라 손병희는 3·1운동의 주역으로 3·1운동의 발상지인 파고다공원에서 그의 동상을 보게 되는 것은 그것이 바로 천도교가 안고 있는 제포구

민(除暴救民) 정신의 구현으로 받아들이지 않을 수 없다.

이로써 우리는 한말의 위기상황을 배경으로 하여 발생한 대종교와 천도교는 민족구원의 동일 목표를 가지고 있으면서도 전자는 해외에서 후자는 국내에서 역사적 고난을 함께 치르었다고 보아야 할 것이다.

이렇듯 대종교와 동학의 후신인 천도교는 항일의 깃발을 높이 들고 민족국가의 광복을 위하여 혼신의 노력을 쏟고 있을 무렵 원불교와 증산교는 그 배후에서 오로지 그들의 교리에 따른 종교적 기반을 다지는 데 온 정신을 쏟은 것으로 평가하지 않을 수 없다. 원불교와 증산교는 한결같이 동학혁명에 참여를 회피한 사실 하나만으로도 이를 확인하고도 남음이 있을 것이다.

그러나 원불교나 증산교의 입장에서는 적극적 항쟁만이 결코 능사가 아니라 민족의 자생력을 길러 후일을 기약하는 일도 결코 소홀히 여길 수 없음은 다시 말할 나위도 없다. 원불교의 창업이 저축조합(貯蓄組合)과 방언공사(防堰公事)로부터 비롯하였고 동학란의 와중에서도 강증산은 8·15를 예견하면서 시대를 일시적이나 일제의 수중으로 넘겨준 여유를 가졌던 것이다. 그러나 이들은 한결같이 눈앞에 한민족을 주체로 하는 이상국가를 그리고 있었음에는 의심의 여지가 없다.

둘째, 이들은 민족을 주체로 하는 이상국가를 목표로 하고 있음에도 불구하고 결코 그들의 이상은 소승적 자아 중심이 아니라 대승적인 인류구원으로까지 확산하여 놓고 있는 것이다. 중국식으로는 대동세계라고나 할까, 아니면 통속적으로는 UN정신이라고나 할까. 그러나 이들이 지향하고 있는 통일세계는 결코 정치적인 것이 아니요

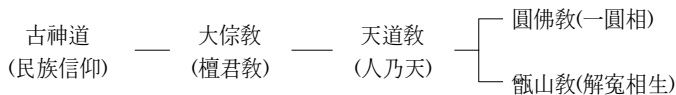
인류의 염원인 종교적 통일이라고 해야 할 것이다. 그러므로 우리 한민족의 구원은 바로 정치적 압박이나 종교적 회생에서 벗어난 인류구원의 길로도 통하는 것이라 이르지 않을 수 없다. 그러므로 우리의 민족종교는 갈등과 반목에서 지양한 대승종교로 승화할 수 있는 소지를 내포하고 있다는 점에서 서로 공통되고 있다.

셋째, 우리의 민족종교는 한결같이 인존시대의 도래를 제시하고 있다. 비록 고대신교(古代神敎)를 기반으로 한 대종교도 홍익인간을 교리의 핵심으로 삼았고 광제창생을 외친 천도교의 인내천이야말로 인간을 하늘처럼 떠받치는 교리라 이르지 않을 수 없다.

원불교는 현세적 경제와 교육을 존중하는 생활종교라는 점에서 인존주의적이요, 증산교는 비록 신교의 풍을 질게 간직하고 있으면서도 해원상생의 인간도를 높이 외치는 점에서 인존주의적 측면을 엿볼 수가 있다.

넷째, 이들을 한데 묶어서 한마디로 말하라 한다면 그것은 다름 아니라 이들은 한결같이 화합의 대도를 그 기저에 깔고 있음을 지적하지 않을 수 없다. 그들은 변증법적 부정의 논리는 아랑곳도 없을 뿐 아니라 음양론적 상극의 이법도 끼어들 틈이 없다. 오로지 관용과 화해와 박애만이 인류통합의 대도임을 우리들에게 보여 주고 있다.

이에 끝으로 이 4교의 상관관계를 도시(圖示)하면 다음과 같다.



3. ‘한’의 ‘무생어유(無生於有)’에 대하여

1)

‘있는 것(有)’과 ‘없는 것(無)’은 저금통장에 기재된 ‘돈’처럼 입금 하면 ‘있는 것’이요 인출하면 ‘없는 것’일까! 그 ‘돈’은 분명히 내 저금통장에서는 있었다가 없어졌지만, 그것은 또 분명히 내 통장계좌에서 은행의 수표계좌로 바뀌어졌을 뿐 ‘돈’ 자체는 없어지지 않았음에도 불구하고 나는 그 ‘돈’이 ‘없어진 것’으로 잘못 착각하고 있을 따름이다.

뿐만 아니라 천진난만한 어린애들은 제 손에 쥔 ‘과자’ 한 톨이라도 먹어치우면 ‘있었던 것’이 분명히 없어진 것으로 여길 것이다. 이처럼 같은 ‘과자’라도 손에 쥐었을 때는 분명히 ‘있는 것’이요 먹어치워 버리면 분명히 ‘없어진 것’이 될 것이다.

이럴 적에 ‘있는 것’이란 정녕코 ‘돈’이나 ‘과자’처럼 어떠한 형태로든 형상을 갖추어 있음으로써 ‘돈’처럼 수표에 기재된 숫자로 볼 수 있다거나 아니면 ‘과자’처럼 달콤한 맛이라도 있어야만 한다.

그럼에도 불구하고 『중용』이란 책에 따르면 “보자 해도 보이지

않고[視之而弗見] 듣자 해도 들리지 않고[聽之而弗聞] 모든 것을 간직 하되 빠뜨림이 없다[體物而不可遺]”는 것도 ‘있다’고 하니 정말 그런 것도 ‘있는 것’인지 알쏭달쏭하기만 하다. 왜냐하면 이렇게 ‘있는 것’은 형상을 갖추지 않고서도 ‘있는 것’이 되기도 하기 때문이다.

그렇다고 하면 ‘있는 것’에도 두 가지가 있으니 하나는 형상을 갖추어 ‘있는 것’이요, 다른 하나는 형상도 갖추지 않고서도 ‘있는 것’일 수도 있음을 알 수가 있다. 이러한 것들을 『주역』의 「계사전」에 서는 전자를 일러 “형상(形相) 이하인 자는 기라 이르고[形而下者謂之器]” 후자를 일러 “형상 이상인 자는 도라 이른다[形而上者謂之道]”라 하였다. 여기서 ‘기(器)’란 유형한 자요, ‘도(道)’란 무형한 것임은 다시 말할 나위도 없다.

그렇다면 ‘한’이란 ‘기’인가 ‘도’인가? 이것도 저것도 아니거나 아니면 이것이기도 하고 저것이기도 하거나 그것도 아니라면 이것이기도 하면서 동시에 저것일 수도 있는 것일까?

2)

노자 『도덕경』에서는 “도(道)는 일(一)을 낳고[道生一] 일(一)은 이(二)를 낳고[一生二] 이(二)는 삼(三)을 낳는다[二生三]”고 하였다. 여기서 도란 앞에 나온 계사전에서 이른바 도라고 한다면 형이상자로서 보이지도 들리지도 않는 ‘없는 것’으로 말미암아 ‘있는 것’이 아닐까? 왜 있다고 이른가! 그것은 정녕코 일(一)을 낳은[道生一] 근원이요 모태이기 때문이다. 그 도가 만일 ‘없는 것’이라면 어떻게 일(一)이라도 ‘있는 것’을 낳게 할 수 있었을 것인가?

그럼에도 불구하고 노자는 다음과 같이 생고집을 부리고 있다. 천하만물은 ‘있는 것’에서 나왔고[天下萬物生於有] 있는 것은 ‘없는 것’에서 나왔다면[有生於無] 하고 말이다. 이처럼 ‘있는 것’이 ‘없는 것’에서 나왔다면 도란 ‘없는 것’인 것이면서 동시에 ‘있는 것’인데 그렇다면 도도 아주 ‘없는 것’은 아니란 말인가! 그리고 보면 노자의 무(無)는 도로서의 무이기 때문에 아주 ‘없는 것’이 아니라 ‘없으면서 있는 것’임에 틀림이 없다. 그러므로 그것은 유가인 주렴계의 「태극도설」 첫머리에 나오는 “무극이태극(無極而太極)”이라고 한 그 무극(無極)이 아닐까! 왜냐하면 무극이란 무극에서 끝나지 않고 태극(太極)이 됨으로써 ‘없는 것’이면서도 동시에 ‘있는 것’으로서의 태극이 되기 때문이다. 그러므로 “무극이태극”이란 바로 노자의 ‘유생어무(有生於無)’의 구체적 형상이 아닐 수 없다.

주씨의 “무극이태극”이나 노자의 ‘유생어무’나 다 같이 발생론적 이요 동시에 진화론적이다. 그러므로 “태극은 양의(兩儀)를 낳고 양의는 사상(四象)을 낳는다”(계사전) 하였고 “천하의 만물은 유에서 생기고, 유는 무에서 생긴다[天下萬物生於有 有生於無]”라 한 것이다.

그렇다면 도대체 이 ‘없다는 것’(無)은 무엇일까? ‘없다는 것’이란 결국 ‘있는 것’을 낳기 위하여서만이 ‘있는 것’이지 그렇지 않다면 ‘없다는 것’은 ‘없는 것’일 수조차도 ‘없는 것’이 아닐까! 이는 곧 ‘유’없는 ‘무’란 있을 수 없고 ‘무’없는 ‘유’도 있을 수 없다고 이르지 않을 수 없다.

이렇듯 ‘있고 없다’(有無)는 것은 서로 상생관계에 있다고나 할까! 그러기에 아마도 노자는 “유무상생(有無相生)”이라 이르지 않았나 싶기도 하다.

그러나 이제 우리의 흥미는 그저 ‘있다’, ‘없다’보다는 그 ‘있고 없는 것’이 어떠한 모습으로 ‘있는 것’인지에 쏠리지 않을 수 없다.

3)

우리들은 흔히 없다는 사실을 ‘텅 비어 있다’고도 이른다. 그러나 ‘텅 비어 있는 것’은 ‘비어 있는 것’이지 아주 ‘없는 것’은 아니다. 돈지갑에 돈이 떨어져서 한 폰도 없다면 그것은 ‘없는 것’도 되지만 그것은 또 ‘비어 있는 것’이기 때문이다. 쌀뿔주 속에 쌀이 한 톨도 없다면 쌀 한 톨도 없는 가난한 신세이기는 하지만 그것은 ‘비어 있는’ 상태로 아직은 ‘있는 것’이기 때문에 언젠가는 쌀로 다시 채워져야 할 상태로 비어 있을 따름이기에 지금은 ‘비어 있는 것’이다.

공자가 애제자 안연을 칭찬하여 이르기를 “쌀뿔주가 자주 비어 있다”고 이른 것은 바로 이를 두고 이른 말이 아닐 수 없다.

그러므로 하늘을 한 번 쳐다보자. 아무것도 없어 보인다. 그러나 아무것도 ‘없는 것’이 아니라 ‘텅 비어 있을’ 따름이다.

이렇듯 ‘없다’는 것과 ‘비어 있다’는 것과는 다르다. 그러므로 저 하늘을 창공이라 이르지 않던가! 창공은 푸른 하늘이다. 푸른 하늘은 텅 비어 있지만 ‘없는 것’이 아니라 푸른 하늘이 되어 ‘있는 것’이다.

푸른 하늘은 텅 비어 있기에 거기서 비행기도 날고 거기에 일월성신이 걸려 있는 것이 아니겠는가! 그러므로 이 우주는 ‘텅 비어 있는 것’이지 아주 ‘없는 것’이 아님은 다시 말할 나위도 없다.

이렇듯 ‘없는 것’이 아니라 ‘텅 비어 있는 것’을 우리들은 흔히 진

공이라 이르고 있으며 진공의 모양새로 ‘있는 것’을 불가에서는 ‘묘유(妙有)’라 이르고 있다. 진공으로서의 묘유이기에 무라고 할까! 유라고 할까! 진공의 무가 바로 묘유의 유가 아닐까! 그러므로 진공과 묘유는 등식으로서 진공이 곧 묘유요, 묘유가 곧 진공이라고 할 수가 있다.

이러한 진공과 묘유의 등식은 발생론적인 생멸관계뿐만이 아니라 형태론적 구조라고도 할 수가 있다. 그러므로 전자인 발생론적 생멸은 시간의 유전론(流轉論)으로 설명할 수 있고 후자인 형태론적 부피는 공간의 구조론으로 이를 설명할 수 있을 것이다.

그러나 우리는 여기서 다음 단계의 이야기를 나누기 전에 지금까지의 이야기를 한번 더 정리할 필요가 있다. 왜냐하면 유와 무라는 개념논쟁은 상식론에 지나지 않지만 진공묘유에 이르러서는 이미 상식의 단계를 벗어나 철학의 세계로 접어들었기 때문이다. 그러므로 진공묘유의 개념은 이미 상식적인 방법으로는 이해할 수 없음을 다시 말할 나위도 없다.

4)

우리들이 공간을 생각할 때는 적어도 3차원의 선 면적 높이로 둘러싸여 있는 빈 부피를 상상하게 된다. 그러나 그것이 제아무리 크다 하더라도 그것이 둘레를 가지고 있는 이상 그 부피는 유한하다고 이르지 않을 수 없다. 그러나 우주(宇宙)의 ‘우(宇)’가 대표하는 공간은 그러한 유한한 공간(空)이 아니라 그 이상의 것, 다시 말하면 무한한 공간이기에 이를 진공이라 이르지 않았을까! 그런데 과연 유한세계에

서 생로병사에 시달리며 생장수장(生長收藏)의 흥망성쇠를 거듭해야 한 인간이 과연 진공의 무한성을 제대로 이해할 수 있을 것인가!

진공뿐만이 아니라 묘유의 세계도 마찬가지로 아닐 수 없다. 여기에 ‘있는 것’은 여기에 있으면서 동시에 지난날의 과거를 여기 ‘있는 것’ 안에 간직하고 있을 뿐만이 아니라 나아가서는 앞으로 다가올 날의 미래도 함께 그 안에서 싹트고 있다고 보아야 하기 때문에 우리들은 이를 일러 묘유라 이르는 것이다. 그러므로 여기서도 우주(宇宙)의 주(宙)가 대표하는 시간은 과거도 털어버리고 미래도 모르는 체해야 하는 그러한 유한한 시간(有)이 아니라 그 이상의 것 다시 말하면 과거・현재・미래를 다 포함한 시간이기에 이를 묘유라 이르지 않았을까! 그런데 과연 변화무쌍한 하루살이에 시달리며 희로애락의 우수사려(憂愁思慮)를 벗어날 수 없는 인간이 과연 묘유의 경지를 제대로 이해할 수 있을 것인가!

여기서 비로소 인간의 고뇌는 시작된다. 그것은 바로 유한한 존재(人間)로서 무한한 세계(宇宙神)에 대한 도전이 되기 때문이다. 그러한 인간은 가능한 한 모든 어휘를 동원하여 이를 표현하고 또 이해하려 노력하고 있지만 언제나 자신의 한계성에 가로막혀 좌절하고 만다. 그러나 무한한 가능성만을 간직한 채 지금도 고전을 거듭하고 있는 것이 바로 우리 인간들 자신의 실상이 아닐까!

흔히 우리들은 공간의 무한성을 일러 ‘무대무소(無大無小)’라 이르기도 하고 ‘무내무외(無內無外)’라 이르기도 한다. 유한세계에 있어서의 이해방식으로는 크다면 크고 작다면 작았지 어찌하여 크지도 않고 작지도 않은 것이 있을 수 있으며 물체란 적어도 안팎이 있는 법이어늘 어찌하여 안팎이 없다 이르는고! 과연 그러한 괴물이 있을

수 있을 것인가!

공간뿐 아니라 시간의 무한성을 일러 ‘무시무종(無始無終)’이라 이르기도 하고 ‘무선무후(無先無後)’라 이르기도 한다. 이때도 마찬가지로 유한세계에 있어서는 시작이 있으면 끝이 있을 것이요, 먼저가 있다면 반드시 그 뒤가 뒤따라야 하거늘 어찌하여 선후도 시종도 없다 이를 수 있을 것인가?

과연 시종도 선후도 없는 괴짜가 있을 수 있단 말인가?

인간의 입장에서서는 우주는 하나의 이해할 수 없는 괴물이지만 우주의 입장에서 인간은 하나의 미완의 장으로 보일 것이다. 그러므로 인간은 미완의 장으로서 무한한 가능성을 지니고 있기 때문에 자신을 일러 소우주라 이르기도 하고 우주를 일러 태허(太虛)라 이르기도 하지 않나 싶다.

태허란 진공묘유를 양자 등식으로 구분하여 이를 이해하는 것이 아니라 진실묘유를 둘로 나누지 않고 ‘하나’로 표현한 자가 아닐 수 없다. 그러므로 태허에는 진공도 따로 없고 묘유도 따로 있는 것이 아니다. 거기에는 이미 양자 대립의 상(유한성)이란 있을 수 없기 때문이다.

태허라는 표현 외에 태소(太素)·태현(太玄)·태일(太一)·현묘(玄妙)·태시(太始)·태초(太初)·태극(太極) 등의 다수 표현이 있지만 이것들은 모두 다 우주의 무한성에 대한 인간의 지적 표현의 다양성에 지나지 않는다. 그러므로 우리는 여기서 비록 ‘하나’, 곧 ‘한’의 배태를 확인하게 된다. 왜냐하면 ‘한’이야말로 무대무소(無大無小)하고 무시무종(無始無終)한 태일자(太一者)이기 때문이다.

『천부경』 81자의 처음과 끝이 한결같이 일(一)의 ‘무시무중(無始無終)’으로 되어 있음은 무슨 까닭일까! 『천부경』이란 우리말로 풀이한다면 ‘하늘의 뜻을 기록한 글’이기 때문이다. 그리고 보면 하늘의 뜻, 곧 시간의 무한성과 공간의 무한성으로 엮어진 이 우주는 결국 ‘하나’, 곧 ‘한’일 따름이기 때문이다. 그러므로 결국 “하나를 시작이지만, 시작이 없는 하나이다[一始無始—]”는 처음이 없음을 뜻하고 “하나를 끝이지만 끝이 없는 하나이다[—終無終—]”는 끝이 없음을 의미함으로써 ‘한’의 우주론적 무한성이 여기에 깃들여 있음을 알 수가 있으니, 『중용』에서의 “성실함이란 사물의 처음과 끝이다[誠者物之終始]”라 한 것도 이와 그 맥을 같이하는 것이 아닐 수 없다. 왜냐하면 “성실함은 하늘의 도이고, 성실하려 함은 사람의 도[誠者天之道也 誠之者人之道也]”이기 때문이다.

그러나 노자의 “도가 하나를 낳고 하나가 둘을 낳는다[道生一 一生二]”에서 처럼 기수인 1이 우수인 2를 생하거나 『역』의 “태극이 양의를 낳고, 양의가 사상을 낳는다[太極生兩儀 兩儀生四象]”에서처럼 일태극(一太極)이 양의(兩儀)로 분화되거나 양의가 사상으로 나누어진다면 일(一)의 ‘무한성’이 기이(奇二), 사(四)의 ‘유한수(偶)’로 변리하게 되는 셈이다.

그러므로 『천부경』에서는 이를 따르지 않고 “하나를 시작이되, 시작이 없는 하나이다[一始無始—]”라 한 후 곧이어 “하나를 쪼개어 삼극으로 만들어도 (하나)는 끝없는 근본이 된다[析三極 無盡本]”라 하였으니 이는 일(一)은 이(二, 有限世界)를 넘어 뛰어 삼극(三極), 곧 원

수(圓數, 天空)를 생성하였고 그것은 곧 천하만물의 무진장한 근본이 됨을 일깨워 주고 있다. 이로서 우리는 일(一)·삼(三)이란 숫자는 다름 아닌 무한수의 동일표현에 지나지 않음을 알 수가 있다. 『신리대전』에서 “대종의 이치는 셋이면서 하나일 뿐이다[大統之理 三一而已]”라 한 것도 이를 두고 이른 말이 아닐 수 없다.

그러므로 삼일수리야말로 대우주의 형상이요, 그것은 삼일원주율에 의하여 일원상으로 표현하지 않을 수 없으며 그러한 의미에 일원상은 ‘한’의 형상화라 이르지 않을 수 없다.

그럼에도 불구하고 ‘한’이라는 어휘가 간직하고 있는 의미의 다양성을 우리말 중에서 뽑아 열거해 보면 열 손가락도 부족하여 그 곱이 넘는 뜻을 간직하고 있음을 알 수가 있다. 이들을 쟁해보면 다음과 같다.

① 크다(大) ② 동쪽(東) ③ 밝다(明) ④ 하나(單一), 유일(唯一) ⑤ 통일(統一) ⑥ 곧·못(大衆) ⑦ 오래다(久) ⑧ 일체(一切)·전체(全體) ⑨ 처음(初)·시(始) ⑩ 한나라·한겨레(韓民族) ⑪ 희다(白) ⑫ 바르다(正) ⑬ 높다(高) ⑭ 같다(同一) ⑮ 많다(多) ⑯ 하늘(天) ⑰ 길다(長) ⑱ 으뜸이다(元) ⑲ 위다(上) ⑳ 임금(王) ㉑ 온전하다(全) ㉒ 포용성(包容)

여기서 수리와 관계가 있는 항목을 간추려본다면 ① 크다 ④ 하나 ⑤ 통일 ⑥ 못 ⑧ 일체·전체 ⑭ 같다 ⑮ 많다 외에 ⑦ 오래다 ⑨ 처음 ㉒ 포용까지를 쟁한다 하더라도 겨우 열 손가락을 넘지 않을 정도요, 그 밖에는 애매모호한 추상적 개념들에 지나지 않는다. 어찌 이들의 잡다한 추상적 개념들을 가지고 ‘한’의 양자묘합(兩者妙合)의 원리나 회삼귀일의 진의를 헤아릴 수 있겠는가!

천원지방(天圓地方)이란 지금도 유효하다. 삼일수리(三一數理)는 지

금도 천원(天圓)이요, 인생의 입지는 동서남북(서방)의 중앙이다. 그러므로 전자는 무한수로서의 심(心)·신(神)의 세계라고 한다면 후자는 유한수로서의 생물의 세계일 것이니, 전자를 무(無)로 상증한다면 후자는 유(有)로 상증될 수밖에 없다.

그러므로 생물의 세계는 ‘유생어무’이지만 심(心)·신(神)의 세계는 ‘무생어유(無生於有)’라는 데에 문제가 있다.

‘한’이란 생물적 개념이 아니라 심신적(心神的) 개념이다. 그러므로 ‘유생어무’가 아니라 ‘무생어유’라야 그의 진수를 이해할 수 있는 까닭이 여기에 있다.

6)

대체로 우리들은 ‘유생어무(有生於無)’에는 익숙하지만 ‘무생어유(無生於有)’에는 그다지 익숙하지 않다. 왜냐하면 “유생어무”(노자)는 생성론적이기 때문에 이를 이해하기가 그리 어렵지 않지만 ‘무생어유’란 역수적(逆數的)인 반본(返本)이 되기 때문에 이를 이해하는 데 힘이 드는지도 모른다.

모든 창조론은 그것이 생물학적 진화이거나 아니면 종교적 설화이거나 간에 대체로 ‘유생어무’에 근거하고 있음이 분명하다. 소립자의 세계에 있어서도 대폭발 직전의 상태는 ‘0’이라 하니 물리의 세계에서도 ‘유생어무’의 원리는 한결같은 모양이다.

이로부터 본론의 핵심에 접근해 가고 있으므로 좀 번거롭지만 좀 더 자세히 설명해 보기로 한다.

노자는 “천하 만물은 유에서 생기고, 유는 무에서 생긴다[天下萬物

生於有 有生於無]”라 하였는데 이를 역수(逆數)로 반본(返本)하면 무로 돌아간다. 그렇다면 이 무는 어디로부터 생한 것일까 ‘O’에서 대폭 발한 ‘O’은 어디로부터 생한 것인가의 질문과도 같다.

노자는 또다시 “도는 하나를 낳고, 하나는 둘을 낳고, 둘은 셋을 낳는다[道生一 一生二 二生三]”라 하였는데 이를 역수로 반본하면 도로 돌아간다. 그렇다면 이 도는 어디로부터 생한 것일까

똑같은 질문은 역의 태극에서도 같은 것이다. “태극은 양의를 낳고, 양의는 사상을 낳는다[太極生兩儀 兩儀生四象]”라 하였으니 이를 역수로 반본하면 태극으로 돌아가는데 그렇다면 이 태극은 어디로부터 생한 것일까.

이렇듯 생성론적 순수(順數)의 입장에서는 모든 것이 무에서 생했다는 답에 이의를 내걸 수는 없을 것이다. 그러나 역수로 반본하여 얻은 무가 어디로부터 생했느냐의 대답에 있어서는 아직 과문의 탓인지 별로 눈에 띄지 않는다. 이에 대한 해답을 얻고자 하는 데 본론의 핵심이 깃들여 있다.

필자는 여기서 한 가지 가설을 설정하고자 한다. ‘생성론적 순수(順數) 안에는 그 생성이전 단계의 수도 무의 형태로 존재한다’는 잔류법칙이다. 이 가설적 잔류법칙이 진화론적 생성과정에 있어서는 유전자의 형태로 존재함과도 비슷하다고 이를 수 있을 것이다.

좀 더 구체적으로 서술해 본다면 노자의 “도는 하나를 낳고, 하나는 둘을 낳으며, 둘은 셋을 낳는다[道生一 一生二 二生三]”를 두고 생각해 볼 때 이를 역수로 반본하면서 가설적 잔류법칙을 적용한다면 “도생일(道生一)”의 일(一)에는 도가 무의 형태로 그 안에 잔류하고 있으며 “일생이(一生二)”일 적에도 이(二) 속에 “도생일(道生一)”이 온

통 무의 형태로 그 안에 잔류하고 있으며, “이생삼(二生三)”일 적에도 마찬가지로 것이다.

다시 역의 태극을 놓고 볼 때에도 “태극이 양의를 낳는 것[太極生兩儀]”이지만 양의에는 태극이 무의 형태로 그 안에 잔류하고 있으며, “양의가 사상을 낳을[兩儀生四象]” 적에도 사상 안에는 “태극이 양의를 낳는다[太極生兩儀]”는 것이 무의 형태로 그 안에 잔류되어 있음을 의미한다.

그러므로 비록 ‘유생어무’하였다 하더라도 생성론적 무는 이를 역수로 반본하면 ‘무생어유’가 되어 새로운 모습을 드러내게 될 것이다.

이를 일러 역수로 반본한 무는 무이지만 유에서 생성된 무이기 때문에 유를 무의 형태로 그 안에 내포한 무라 이르지 않을 수 없다.

7)

자, 이제 결론을 이끌어 내 보도록 해 보자.

여기에 ‘한’은 ‘하나’를 압축 요약한 수이지만 ‘한’사상의 핵심으로서의 ‘한’에는 양자묘합으로서의 ‘한’과 회삼귀일로서의 ‘한’이라는 두 기둥이 버티고 있음은 이미 잘 알려진 바와 같다.

먼저 양자묘합의 양자는 음양이요 묘합은 불이(不二)로서의 ‘한’임은 다시 말할 나위도 없다. 음양양의는 가시적인 상이지만 묘합의 이이일적(二而一的) ‘한’은 불가시적 무다. 이 무는 가설적 잔류법칙에 의하여 ‘무생어유’의 무가 아닐 수 없다. 이 무는 분명히 유로서의 양자(음양양의)에 의하여 생성된 다시 말하면 양의의 유를 내포한 무로서의 ‘한’이 아닐 수 없기 때문이다. 이로써 무극의 무로서의

태극의 존재가 가능하다.

회삼귀일의 일(一)도 마찬가지다. 삼(三)이 모여서 일(一)로 돌아갔으니 이 일(一)은 삼(三)의 유를 내포한 무로서의 일(一)이라는 설명이 가설적 잔류법칙에 의하여 가능하다. 이로써 삼신이 일신이 되는 삼신의 존재를 이해할 수가 있다.

그러므로 ‘한’ 뿐 아니라 신마저도 가설적 잔류법칙에 의하여 그의 존재를 추리할 수가 있다.

신이 존재하느냐 존재하지 않느냐는 질문처럼 어리석은 질문은 없을 것이다. 왜냐하면 신은 ‘무생어유’에 의하여 유의 세계에서 생성된 무이기 때문이다. 그러므로 이 법칙대로라면 신이 만물을 창조한 것이 아니라 만물의 세계에서 신은 무의 형태로 창조된 것이다. 대우주마저도 창조되고 있는 것이라면 신도 또한 지금 이 시각에도 천하 만물과 더불어 창조되고 있는 것인지도 모른다. 신은 완전무결한 대조화의 상징적 존재이기 때문이다. 또 달리 어찌면 신은 지금 여기에 우주질서의 형태로 존재하고 있는지도 모른다. 우주질서야말로 창조하면서 동시에 창조되고 있는 무 그 자체이기 때문이다.

여기서 한 걸음 더 다가서서 결론을 내려 본다면 본론의 핵심적 눈은 ‘한’이나 신이라고 이르기보다는 차라리 우리의 ‘마음’이라고 해야 할는지 모른다. 지금까지 유무를 논하고 ‘한’과 ‘신’을 논한 것은 어찌면 우리들의 이 ‘마음’의 소재를 추적하기 위한 수단이었다고 해야 할는지 모른다.

또다시 한 번 더 묻거니와 ‘마음’이란 과연 ‘있는 것’이나, ‘없는 것’이나, ‘없는 것’이라면 더 할 말이 없지만 ‘있는 것’이면 어디에 어떠한 형태로 ‘있는 것’일까!

‘무생어유’의 가설적 잔류법칙에 따르면 그 대답은 너무도 간단하다. ‘심은 신체적 유에서 생성된 무로서 존재하는 도덕률’이라고 이를 수밖에 없다. 심도 ‘한’의 우주질서나 신의 대조화에서처럼 논리적 도심(도덕률)으로 창조되었고 지금도 자강불식(自彊不息)하며 창조되고 있다고 해야 할 것이다.

그러므로 지금의 나(자아)는 생성론적으로는 우주의 창조적 조화에 의하여 태어났지만 동시에 나(자아)는 지금 우주적 ‘한’의 질서와 신의 섭리를 기초로 한 윤리적 심성을 창조하고 있는 주체로서 여기에 존재하고 있는 것으로 이해하지 않을 수 없다.

따라서 우주는 밖에 있으되 때로는 내 안에 있으니, 무내무외(無內無外)하다고 이를 수밖에 없다. 신은 우주 안에 가득 차 있지만 때로는 내 안에 있으니 무대무소(無大無小)하다고 이를 수밖에 없지 않은가!

이에 근거하여 ‘한’으로서의 ‘심’은 ‘출입무상(出入無常)’하니 ‘무시무종(無始無終)’하다고 이를 수밖에 없을 것이다. 그러므로 선(禪) 공부도 다름 아닌 ‘무생어유’로서의 무심을 찾는 공부라 이르지 않을 수 없다. 왜냐하면 심선(心禪)이란 곧 유의 현실세계 안에서 무념 무상의 몰아경을 찾는 선도(仙道)이기 때문이다.

그러므로 이에 결론을 내리자면 ‘한’사상이야말로 ‘유생어무’라는 중국적 노자의 생성철학에서 발길을 돌려 ‘무생어유’라는 한국적 창조철학으로 회귀한 우리의 전통적 고유사상이라 하지 않을 수 없다.

4. ‘한’사상의 구조적 성격과 역사적 맥락

1) 서론

한국사상의 본질을 어떠한 측면에서 이해하여야 할 것인가는 오늘의 우리에게 주어진 중요한 과제의 하나가 아닐 수 없다. 그간 무교적 입장에서 또는 인간학적 입장에서 그 본질 규명의 많은 시도가 되풀이되어 왔음을 우리는 잘 알고 있다. 한편 ‘한’사상에 의한 분석 검토의 노력도 적지 않게 기울여지고 있음을 볼 수 있다. 그러나 적어도 ‘한’사상에 관한 한 그것의 구조적 성격의 해명이 음양설이나 변증법에서처럼 이루어지지 않고 있는 아쉬움을 우리는 솔직히 시인하여야 할 것이다. 더욱이 ‘한’사상 그것은 우리의 역사적 맥락 속에서 하나의 불변하는 본질적 인자로서 존재할 때 비로소 그것이 한국 민족의 독자적 고유사상으로서의 구실을 하게 될 것이라는 것은 너무도 자명한 이야기가 아닐 수 없는 것이다.

이에 본론으로 들어가기 전에 잠시 눈을 거쳐야 할 두 권의 책이 있다. 하나는 안호상(安浩相)의 『국학의 기본학』(서울, 배영출판사, 1977)과 최민홍(崔旻洪)의 『한국철학』(서울, 성문사, 1967)으로서, 전자를

신학적 ‘한’론이라 한다면 후자는 철학적 ‘한’론이라 함 직하다.

전자 안씨는 그의 전기 저술을 통하여 ‘한’을 ‘한얼’로 이해하고 있으며 ‘한얼’은 또한 삼신으로 간주하고 있는 것이다. 그러므로 그의 ‘한’론은 ‘한얼삼신론’이라 해야 할 것이다. 이제 그의 말을 직접 들어보기로 하자.

……오직 하나인 한얼이 저대로(卽自)는 오직 첫째인 한 자리(一位)이지만 자신이 온누리와 관계해서(對自)는 저 자신을 만들자리(造化位)와 가르침자리(教化位)와 다스림자리(治化位)의 3자리들의 임자(主)로 나눈다. 한얼이 자기의 만들자리에선 한얼 아버지인 한임이요, 자기의 가르침자리에선 한얼 스승인 한웅이요, 또 자기의 다스림자리에선 한얼 임금인 한검이 되는데 이들 셋을 한얼의 삼검 곧 삼신이라 한다. 한얼을 자기의 자리들에 따라 나뉘 말하면 삼신들이요, 또 이 삼신을 합쳐 말하면 한얼이다. 한얼이 곧 삼신이요, 또 삼신이 곧 한얼인 까닭에 한얼과 삼신이 사실인즉 두 뜻, 같은 개념들(同義概念), 혹 값 같은 개념들(等置概念)이다. 한얼사상(桓思想)이 곧 삼신사상이요, 한얼 숭배가 곧 삼신 숭배요, 또 한얼신앙이 곧 삼신신앙이다(『국학의 기본학』, 247쪽).

이러한 안씨의 ‘한’론은 한얼로서의 ‘한’의 신격화임을 알 수가 있다. 동시에 그의 신격은 삼일신의 기독교적 삼위일체설을 방불케 하는 것이라 해야 할는지 모른다. 그러므로 그의 ‘한’론을 신학적으로 이르는 소이가 여기에 있는 것이다.

한편 최민홍은 ‘한’을 다음과 같이 이해하고 있다.

‘한’이라고 하는 말은 한국 고유 사상에 있어서 깊은 철학적인 의미를 가지고 있었다고 생각한다. 왜냐하면 철학은 물론이고

종교와 윤리 도덕, 그 밖에 정치 경제의 모든 면에 사상적인 토대를 이루어 주고 있었기 때문이다…….

한국 고유철학의 존재론에 있어서 존재의 원리나 조건을 크고 높은 하늘에서 구하려고 했다. 우주 안에는 수많은 물건들이 있는데 이같은 많은 만물의 근본이 무엇인가 할 때에 하늘이라고 하였다. 하늘은 삼라만상을 생성변화시키면서 우주 대자연을 신비스럽게 꾸며낸다고 보았다. 그러므로 이같은 하늘을 떠나서 실제의 모든 형상을 생각할 수 없는 것이다. 그런데 하늘의 사상은 높고 크다는 ‘한’의 원리에서 온 말이다(『한국철학』, 11~13쪽).

이는 ‘한’의 존재론적 이해의 시도로서 그의 ‘한’론을 철학적이라 이르는 소이는 이 때문인 것이다.

이상과 같이 밝혀 본 ‘한’이라는 단어가 신학적 신인(神人)으로 되었거나 철학적 하늘(天)로 되었거나 간에 그것들이 ‘한’이라는 말로 포괄된다고 할 때 그 ‘한’의 개념은 어떻게 정립하여야 할 것인가. 신철균(申喆均)에 의하면 실로 다양함을 볼 수가 있다. 그는 그의 「민족화합의 통일철학으로서의 ‘한’ 사상 소고」(『증산사상연구』 제6집, 1980)라는 논문에서 다음과 같이 지적하고 있다.

이러한 ‘한’(韓: HAN)사상의 포괄성은 이미 ‘한’의 어휘 자체에 내포되고 있는바 이를 열거해 보면 다음과 같다.

- ① 크다(大) ② 동이다(東) ③ 밝다(明・鮮) ④ 하나다(單一・唯一)
- ⑤ 통일하다(統一) ⑥ 곧・뭇(大衆) ⑦ 오래(久)・참음 ⑧ 일체다(一切)・전체다 ⑨ 처음이다(始初) ⑩ 한나라・한계례(韓民族) ⑪ 희다(白) ⑫ 바르다(正) ⑬ 높다(高) ⑭ 같다(同一) ⑮ 많다(多)
- ⑯ 하늘(天) ⑰ 길다(長) ⑱ 으뜸이다(元) ⑲ 위다(上) ⑳ 임금(王) ㉑ 온전하다(全) ㉒ 포용하다(包容)

이 여러 가지 귀중한 어휘의 뜻이 밀바탕에 깔려 ‘한’의 개념이

나오는 것이며 따라서 필자는 이 ‘한’을 이들 전체를 포괄한 고도의 한민족정신의 상징적인 센스로 보는 것이다.

이러한 신씨의 ‘한’개념이 지닌 포괄적 다양성은 ‘한’사상의 관념화를 뜻하기도 한다. 이에 신씨는 또 “내부적으로는 모든 갈등요소를 조화로 화합하는 국민화합의 정신전력이며……밖으로는 각박한 국제적 환경의 도전으로부터 자기 나라를 수호하는 호국 사상임과 동시에 독자적 생존논리이기도 하다”고 주장함으로써 ‘한’사상은 갈등과 대립을 조화 화합할 수 있는 기능을 간직한 생존논리로까지 승화시켜 놓은 것이다.

그러나 이상에서 지적한 바와 같은 다양성의 포괄적 개연성에서 과연 양극적 대립을 해소하여 통일 조화시킬 수 있는 기능이 솟아날 수 있을지의 여부는 의심스러운 다른 과제로 그냥 남는다. 이에 ‘한’사상의 구조적 성격을 밝혀 그의 개념을 재정립해 보려는 소이가 바로 여기에 있다.

2) 본론

(1) ‘한’사상의 배경과 그 구조

어느 민족이든지 간에 그 민족이 지닌 고유사상의 근원을 캐자면 그들의 신화시대로부터 거슬러 올라가지 않을 수 없다. 그러므로 우리도 이 문제를 풀기 위하여 단군신화를 문제 삼아야 함은 너무도 당연한 이야기가 아닐 수 없다. 이러한 관점에서 전규태(全圭泰)는 그의 『한국신화와 원초의식』(이우출판사, 1980)에서 다음과 같이 지적하고 있다.

우리의 단군신화는 神格을 주체 또는 중심으로 하는 우리 겨레의 발생적 설화로서 우리 선조의 사유와 존재태의 한 단면이기도 하다. 신화란 그런 의미에서 한 겨레와 인간의 삶에 대한 근원적인 표현이기도 하다(15쪽).

이는 곧 ‘한’사상의 연원도 단군신화에서 찾아야 함을 설파한 것임은 물론이다. 그러나 우리는 여기서 ‘한’이라는 한 글자가 어디에서 연유했는가를 잠시 살펴볼 필요가 있다. 왜냐하면 ‘한’사상을 단군신화에서 끌어내야 함에도 불구하고 단군신화에는 ‘한’이란 음을 가진 글자는 찾아볼 수가 없기 때문이다. 오히려 거리에는 환인·환웅·환검 등 삼환(三桓)이 있으나 여기에 나온 ‘桓’자의 음은 ‘한’이 아니라 ‘환’인 것이다. ‘환’이란 ‘환하다’라는 뜻에서 ‘밝음’을 의미할 따름이다. 그럼에도 불구하고 안호상씨는 앞에서 인용한 그의 저술을 통하여 ‘단(檀)’자를 한얼이라 하고(196쪽), 환인은 한얼 아버지인 한임(203쪽), 환웅은 한얼 스승인 한웅, 환검은 한얼 임금인 한검(208쪽)이라 하고 단군 한배검이라 하였으니 이는 ‘桓’자를 ‘환’이라 하지 않고 ‘한’이라 풀이한 최초의 시도인 것이다. 그러나 그가 ‘환’을 ‘한’음으로 바꾸어 삼환을 우리말화하였지만 ‘한’이 가지는 또 다른 의미에 대하여는 앞서 신씨의 논문에서 밝힌 바 있듯이 개연적인 다양성으로 이해할 따름이요, 이를 구조적으로 다룬 자취는 찾아볼 수 없다.

다음으로 잠시 살피고 넘어가야 하는 ‘한’의 의미는 이를 한자(漢字)의 ‘한(韓)’에서 찾아보아야 하지 않느냐는 문제가 있다. 그것은 한민족이라 하면 ‘한민족(韓民族)’(이는 중국의 漢民族的 ‘漢’자와 구별되는 점이다), 한국이라 하면 한국(韓國)이라고 하는 데에서도 알

수가 있다. 그런데 한국(韓國)이라는 한자는 단군시대가 아니라 삼한 시대에 연유하였고 그것은 또 지역적으로도 열수(洌水) 이남을 가리킨 것으로 되어 있다. 정다산의 『강역고』 「삼한총고(三韓總考)」에 의하면,

진나라와 한나라 즈음에 열수(洌水) 북쪽은 조선(朝鮮)이라고 불렀으니, 곧 한무제의 사군(四郡)이 있던 땅이다. 열수 남쪽은 한국(韓國)이라고 불렀고 또한 진국(辰國)이라고도 불렀으니 곧 동방의 삼한(三韓)이 있던 땅이다.⁴⁸⁾

라 하였음을 보더라도 이는 북조선(北朝鮮), 남한국(南韓國)설임을 알 수 있다.

그는 이어서 방언을 그대로 받아들여 일반적 통설과 같이, “내 생각에 한(韓)이란 크대[大]는 뜻이다. 방언(方言)에서 큰 것을 한이라고 했다[余謂韓者大也 方言凡大者謂之韓]”라 하며 ‘한(韓)’이란 ‘크다’는 뜻으로 풀이하고 있다. 그러나 단재는 그의 『조선상고사』 제3편 제2장 2절에서,

그러면 한(韓)은 국명이 아니라 왕이란 뜻이니, 삼한은 삼조선(三朝鮮)을 분통(分統)한 삼대왕이며, 삼조선(三朝鮮)은 삼한 곧 삼왕의 분통한바 삼대지방임은 물론이어니와……

라 하여 나라 이름이 아니라 왕이란 의미라고 하였으니, 이는 단재의 새로운 창의적인 견해가 아닐 수 없다. ‘한(韓)’자에 근거한 ‘한’

48) 정약용, 『강역고』, 「三韓總考」. “秦漢之際 洌水以北 謂之朝鮮 卽武帝四郡之地也 洌水以南 謂之韓國 亦謂之辰國 卽東方三韓之地也”

의 의미가 ‘크다’는 것에 대하여는 단재도 시인하면서도 그는 다음과 같은 새로운 해석을 시도하고 있다.

한(韓)의 자의를 풀이하여 가로되 우리말의 첫째를 ‘한아’라 하고 큰 것을 ‘한’이라 하니 한(韓)은 곧 이에서 뜻을 취함이라 하였으나 만일 ‘한’이라 ‘한아’라 한 형용사로서 ‘한(韓)’이라 하였다 할진대 ‘한밭’(大田) ‘한시울’(大室)의 ‘한’과 같이 한(韓)자가 위에 놓이어 한진(韓辰)·한변(韓卞)·한마(韓馬)가 되었을지니 어찌 진한·변한·마한이 되었으리오. 건륭황제 가로되 ‘삼한(三韓)은 삼한(三汗)이요, 삼한제국(三韓諸國)의 비리(卑離)는 곧 패륙(貝勒)이니 한(汗)이 패륙(貝勒)을 통솔함은 동방제국(東方諸國)의 체예(體例)가 그러하다’ 하였으니 이 풀이가 가장 리세(理勢)에 합당하다 하노라(『조선상고문화사』, 363쪽).

라 하였음을 보면 한(韓)자에서 온 ‘한’의 뜻은 ‘크다’는 것과 왕이라는 벼슬이름의 두 가지로 요약할 수가 있다. 그러나 이들도 다 같이 ‘한’의 구조적 성격을 나타내는 것은 아닌 것이다. 다시 말하면 단군 신화의 환(桓)에서 비롯하여 삼한시대의 한(韓)에서 얻어진 ‘한’의 개념에는 다양한 뜻을 포괄하고는 있으나 ‘한’사상의 구조적 본질에 접근하고 있지는 않은 것이다.

① 수리적 ‘한’

단재도 ‘한’은 ‘한아’라 했듯이 ‘하나’요, 신(申)씨도 ‘한’의 뜻 중에는 단일·유일의 개념이 함축되어 있음을 지적한 바 있다. 그런 관점에서 ‘한’을 말하라 한다면 분명히 ‘한’이란 ‘한아’를 요약한 것이 아닐 수 없다. 그러한 의미에서 ‘하나님’이라 하면 유일신이 되고 ‘한밭’이라 하면 하나밖에 없는 밭이니 ‘크다’는 뜻으로 옮겨졌음을

짐작하게 함은 다시 말할 나위도 없다.

그러나 수의 존재 양식에는 다음과 같은 몇 가지 방식이 있다고 본다.

㉠ 서수(序數)……차례를 가리키는 단위로서의 ‘하나’다. 이는 $1+1=2$ 의 양식으로 존재한다. 그러므로 이 ‘하나’는 언제나 단수로 서 존재하며 복수의 단위인자일 따름이다.

㉡ 전수(全數)……모든 수의 포괄적인 수로서의 ‘하나’다. 이는 $1+X=1$ 의 양식으로 존재한다. 그러므로 이 ‘하나’는 언제나 전체로서 존재하며 복수 아닌 전체의 포괄자일 따름이다.

㉢ 무한수(無限數)……시공을 초월한 영원에의 ‘하나’다. 이는 $1+1=1$ 의 양식으로 존재한다. 그러므로 이 ‘하나’는 언제나 ‘한’으로서 존재하며 생성발전하는 생명력의 원천일 따름이다.

이 삼수(三數)를 달리 표현하자면 서수는 단수이므로 평면적이지요, 전수는 복수의 총체이므로 입체적인 데 반하여, 무한수는 대립이나 차별이 없는 것이기 때문에 원(圓)으로 이해할 수밖에 없다. 진화의 원칙은 평면에서 입체로 발전하여 방위가 이루어짐으로써 형상이 생성되지만 급기야 하나의 원에 의해 무형무질(無形無質)한 영원으로 이어지는 것이다. 그러므로 ‘원’으로 표상되는 무한수로서의 ‘한’의 이해야말로 궁극적인 것이 아닐 수 없다.

이제 이를 좀 더 구체적인 사례에 의하여 살펴보기로 하자.

② 신화적 ‘한’

수리적 ‘한’의 철학적 의미를 찾기에 앞서 그것의 신화적 구현을 우리의 단군신화를 통하여 살펴보기로 한다. 왜냐하면 앞서 인용했던 전(全)씨도 그의 저서에서 “한편 우리 학자들에 의하여 우리나라

의 신화 연구에는 대체로 로맨티시즘적 성격을 띠고 있어 신화를 통해 겨레의 사고패턴과 민족적 이념을 추구하는 신화적 민족주의가 짙게 풍긴다”(『한국신화와 원초의식』, 25쪽)라고 했듯이 한국 민족의 사유형식을 알자면 먼저 그들이 가졌던 신화를 먼저 살펴보아야 하기 때문이다. 여기서 우리는 단군신화가 언제 누구에 의하여 문자화했느냐를 문제 삼을 필요는 없다. 그것은 이미 일연의 『삼국유사』나 『제왕운기』에 의하여 기술되었고, 또 그것은 천강신화(天降神話)로서 동북아시아 일대에 있어서는 공통된 유형에 속해 있다는 치더라도 우리는 그것들이 우리 겨레의 국조신화로서의 구실에는 아무런 지장도 가져오는 것이 아니라는 사실을 알아야 할 것이다. 왜냐하면 신화란 그 민족의 형성 과정에 있어서 기술 이전에 이미 구전에 의하여 전승되어 온 것으로서 그들의 문화의 본질적 요인으로 계승되어 왔기 때문이다. 여기에는 두말할 것도 없이 독자적 사유형식이 바닥에 깔려 있으며 그것에 의하여 외적 요인들도 수용하여 이를 소화했기 때문이다.

단군신화는 수리적 ‘한’에 의하여 다음 세 부분으로 나누어 볼 수가 있다. 첫째 부분은 서수적 ‘한’으로서 부자간의 친화관계가 다음과 같이 서술되어 있다.

옛날에 환인의 서자 환웅이 있어 항상 천하에 뜻을 두고 인세를 탐내거늘 아버지가 아들의 뜻을 알고 삼위태백(三危太伯)을 내려 다보매 인간을 널리 이롭게 할 만한지라 이에 천부인(天符印) 3개를 주어 가서 다스리게 하였다(『삼국유사』 「고조선」조에서).

여기서 우리는 환인과 환웅의 일대일의 부자관계를 읽을 수가 있

다. 그들 부자의 관계는 비록 친화의 극치를 나타내고 있다 하더라도 그것은 모름지기 $1+1=2$ 의 존재 양식의 테두리를 넘어서지 못하고 있는 것이다. 『설문』에서 “인이란 두 사람이다[仁者 二人也]”라 한 것은 공자의 인(仁)도 2인이라는 $1+1=2$ 의 존재양식의 문제임을 지적한 것이 아닐 수 없다.

여기서는 어디까지나 아버지와 아들이라는 개체가 각각 독립하여 존재하고 있다. 환인은 하늘 위에 있고 환웅만은 하늘 아래에 뜻을 두었으니 그것만으로도 이미 이 부자는 하늘의 위아래로 나누어져 있는 것이다. 그러나 삭의천하(數意天下)하되 부지자의(父知子意)함으로써 부자자효(父慈子孝)의 친화가 이루어졌다. 이는 곧 부자는 두 사람[二人]이지만 $1+1$ 로 맺어지게 됨으로써 윤리적 ‘한’으로 나타나게 된 것이다. 여기서 우리는 유교적 윤리의 한 단면을 엿볼 수가 있다.

둘째 부문은 전수적 ‘한’으로서 군신의 목민관계가 다음과 같이 서술되어 있다

웅이 무리 3천을 이끌고 백두산정 신단수 밑에 내려와 거기를 신시라 이르니 이가 환웅천왕이시다. 그는 풍백·우사·운사를 거느리고 곡·명·병·형·선·악 등 인간의 360여 사를 맡아서 인세에 있어서 다스리고 교화하였다.

여기서 우리는 환웅을 구심점으로 하는 솔도삼천(率徒三千)과 일백이사(一伯二師)의 삼신(三臣)은 다수의 집단으로서 전체를 이룬 전수로 이해해야 하는 ‘한’이 아닐 수 없다. 그러므로 이는 불가에서 이른바 일즉다(一卽多)요 다즉일(多卽一)이라 하는 존재 양식을 방불하게 하는 것으로서 $1+X=1$ 의 ‘한’이니, 이는 그러한 의미에서 일체

중생을 제도하는 정치적 ‘한’이라 하는 까닭이 여기에 있다.

셋째 부문은 무한수의 ‘한’으로서 남녀관계에 의한 새생명의 탄생으로써 영원제로 이어짐을 다음과 같이 서술하고 있다.

그때 일웅(一熊) 일호(一虎)가 같은 굴에서 살며 항상 신웅에게 빌되 ‘원컨대 화(化)하여 사람이 되어지이다’ 하거늘, 한번은 신웅이 영애(靈艾) 한 주(柱)와 마늘 20개를 주고 이르기를 ‘너희들이 이것을 먹고 백 일 동안 일광을 보지 아니하면 곧 사람이 되리라’ 하였다. 곰과 범이 이것을 받아서 먹고 기(忌)하기 37일 만에 곰은 여자의 몸이 되고 범은 능히 기하지 못하여 사람이 되지 못하였다. 웅녀는 그와 혼인해 주는 이가 없으므로 항상 단수 아래서 축원하기를 ‘아이를 배어지이다’ 하였다. 웅이 이에 잠깐 변하여 그와 결혼하여 아들을 낳으니 이름을 단군왕검이라 하였다.

여기서 우리는 새로운 아들의 탄생에 의하여 미래지향적인 무한수를 읽을 수가 있다. 그것은 웅녀의 인간화에서뿐만 아니라 웅녀와 신웅과의 결합에 의한 단군 왕검의 탄생에서 더욱 그러함을 볼 수가 있다. 무궁한 조화와 원융무애한 ‘한’이 여기에 있다. 현묘한 경지는 이를 두고 한 말이 아닐 수 없다. 최치원의 「난랑비서」의 다음과 같은 말은 단군신화의 극치를 설명하고도 남음이 있다.

나라에 현묘한 도가 있으니 풍류라고 한다.……실로 삼교를 포함하고 있다.⁴⁹⁾

수리적 ‘한’이 신화적 ‘한’의 극치를 이룬 것으로서의 건국신화인

49) 김부식, 『삼국사기』 권4, 「신라본기」 제4, 「진흥왕」 37년. “國有玄妙之道 日風流……實乃包含三教”

단군신화는 한국 민족신앙의 원천이 되고 있지만 그 후 삼국의 건국 신화에서는 ‘한’ 정신에 대한 변화를 나타내고 있다. 다소 장황하지만 단군신화와 비교라는 관점에서 고구려의 건국신화만을 다음에 옮겨 적어보고자 한다.

처음에 부여왕 해부루가 늙도록 아들이 없어 산천에 제사하여 후사를 구하려 할 새 그의 탄 말이 곤연(鯢淵)이란 곳에 이르러 큰돌을 보고 마주 대하여 눈물을 흘렸다. 왕이 괴이히 여겨 사람을 시켜 그 돌을 옮겨놓고 보니 한 금색 와형(蛙形)의 소아(小兒)가 있었다. 왕이 기뻐하여 말하되 ‘이는 하늘이 나에게 현사(賢嗣)를 주심이라’ 하고 곧 데려다 길렀다. 이름을 금와라 하고 장성함에 태자를 삼았다. 그 후에 부여국상(扶餘國相) 아란불(阿蘭弗)이 말하되 “일전에 천신이 나에게 강림하여 말하기를 장차 나의 자손으로 이곳에 건국케 하려 하니 너희는 다른 곳으로 피하라. 동해가에 가엽원(迦葉原)이란 곳이 있으니 토양이 기름지고 오곡에 알맞으니 도읍할 만하다 하였다”고 하였다. 아란불이 드디어 왕을 권하여 그곳으로 도읍을 옮기고 국호를 동부여라 하였다. 그 구도에는 어디서 왔는지 알지 못하는 사람이 자칭 천제의 아들 해모수라 하고 와서 도읍하였다. 해부루가 죽자 금와가 그 위를 이었다. 이때 금와는 태백산남(太白山南) 우발수(優渤水)에서 한 여자를 만나 내력을 물으니 ‘나는 하백의 딸로 이름은 유화라 한다. 여러 아우들과 함께 나와 놀고 있을 때 한 남자가 제 말로 천제의 아들 해모수라 하고 나를 웅심산 밑 압록가의 집 속으로 유인하여 사욕을 채운 후 곧 가서 돌아오지 않았다. 우리 부모는 내가 중매도 없이 남에게 몸을 허락했다고 하여 드디어 이 우발수에 귀양살이를 하게 하였다’고 했다. 금와는 이상히 여겨 그를 집 속에 가두었던바 그에게 일광이 비치었다. 몸을 피하매 일광이 또 따라 비치었다. 이로 말미암아 태기가 있더니 닳되들이만 한 큰 알을 낳았다. 금와왕이 그 알을 버리어 개와 돼지에게 주었더니 다 먹지 아니하였고, 또 길바닥에 버렸더니 우마도 피해 갔다. 후에 들에 버렸더니 새가 날개로 덮어 주었다. 그 어미는 물건으로 알을 싸서 따뜻한 곳에 두

있더니 한 사내아이가 껌데기를 깨뜨리고 나왔다. 아이의 외모가 영특하여 나이 일곱 살에 유표히 범아(凡兒)와 달리 제 손으로 궁시(弓矢)를 만들어 쏘매 백발백중이었다. 부여의 속어에 선사자(善射者)를 주몽이라 하므로 그와 같이 이름을 지었다 한다. 금와에게는 일곱 아들이 있어 항상 주몽으로 더불어 유희하되 그 기능이 다 주몽을 따를 수 없었다. 그 장자인 대소(帶素)가 왕에게 말하되 ‘주몽은 사람의 소생이 아니고 그 위인이 또 용맹스러우니 만일 일찍이 그를 도모치 않으면 후환이 있을까 두려워하오니 청컨대 그를 없애소서’ 하였다. 왕은 듣지 않고 도리어 주몽으로 하여금 말을 기르게 하였다. 주몽이 준마에게는 먹을 것을 감하여 파리하게 하고 노둔한 말은 잘 먹이어 살찌게 하였다. 왕이 살찐 것을 자기가 타고 파리한 것을 주몽에게 주었다. 그 후 들에서 사냥을 할 새 주몽은 선사(善射)인 까닭으로 화살을 적게 주었으나 그가 잡은 짐승이 매우 많았다. 왕자와 여러 신하들이 또 그를 모살하려 하매 주몽의 어머니가 비밀히 아들에게 이르되 ‘국인이 장차 너를 해치려 하니 너의 재주와 지략을 가지고 어디에 간들 아니되랴. 이곳에 지체하다가 욕을 당하느니보다는 차라리 멀리 가서 유위(有爲)한 일을 하는 것이 좋다’고 하였다.

주몽은 이에 오이·마리·협부 등 3인과 벼삼아 도망쳐 엄사수에 이르러 물을 건너려 하매 다리가 없었다. 추병(追兵)이 뒤를 쫓아올까 하여 강물에 고하되 ‘나는 천제의 아들이요, 하백의 외손으로 오늘 도망하는 중에 추자(追者)가 쫓으니 어찌 하랴’고 하였다. 이때에 어별이 곧 떠올라 다리를 이루어 주었다. 주몽이 무사히 건너자 어별이 흩어지니 뒤를 쫓는 기병이 건너오지 못하고 말았다. 주몽은 모돈곡에 이르러 세 사람을 만났다. 한 사람은 마의(麻衣)를 입고 한 사람은 남의(納衣)를 입고 또 한 사람은 수조의(水藻衣)를 입었다. 주몽이 묻되 ‘그대들은 어떠한 사람이며 성명이 무엇이나’고 하매 마의를 입은 사람은 재사라 하고 내의를 입은 사람은 무골이라 하고 수조의를 입은 사람은 묵거라 하고 성은 말하지 않았다. 주몽은 재사에게 극씨란 성을, 무골에게 중실씨, 묵거에게 소실씨를 주고 부중에게 이르되 ‘내가 지금 대명을 받아 국가의 기업을 개창하려 하는데 마침 이제 현인을 만났으니 어찌 천사(天賜)가 아니랴’ 하고 드디어 그

재능을 헤아려 각각 일을 맡기고 그들과 함께 졸본천에 이르렀다. 그 토양이 비미(肥美)하고 산하가 험고(險固)함을 보고 거기에 도읍을 정하려 하였는데 궁실을 지을 겨를이 없어 단지 비류수가에 집을 짓고 거기에 살며 나라를 고구려라 하고 인하여 고로 씨를 삼았다. 이때 주몽의 나이는 23세이었다(『삼국사기』 권13).

이처럼 지루하고도 긴 고구려의 건국신화를 인용한 것은 거기에 담겨진 ‘한’사상의 변수를 음미해 보고자 함에서이다.

이 신화에서 해부루-금와-대소의 일족과 해모수-하백녀-주몽의 일족과는 일대일의 대결을 이루어 결코 서로 ‘하나’를 이루지 못하고 끝났다. 오히려 대소 등 일곱 아들은 주몽을 죽이려고 한 상극 현상의 변수를 나타내고 있음을 본다. 그런데 여기서 우리가 주의 깊게 관찰하고자 하는 것은 이에 대한 주몽의 대응 태도인 것이다.

주몽은 어떠한 경우에도 이에 정면 대결하지 않고 끝까지 평화적 방법으로 이에 대처하였다. 이에 어머니인 하백녀와 친밀한 모자 관계가 마치 환인과 환웅과의 부자관계에서처럼 생생하게 부각된다. 단군신화에서의 윤리적 ‘한’이 여기서는 하백녀와 주몽의 모자관계로 나타난 것이다.

주몽이 새로운 삶의 신천지를 개척하기 위하여 떠나는 길에 오이 등 세 사람을 데리고 갔고, 현지에서는 재사 등 세 현인을 만나게 된 것은 마치 단군신화에서의 일백이사를 연상하게 한다. 해부루 일족에게는 이러한 현신이 한 사람도 없다는 것과는 대조적인 것이다. 이에 우리는 ‘한’사상의 계승이 주몽과 하백녀에게서는 서수적 ‘한’으로, 주몽과 삼현신에게서는 전수적 ‘한’으로 나타나 있음을 엿볼 수 있는 것이다.

③ 철학적 ‘한’

이상에서 우리는 수리적 ‘한’이 신화적 ‘한’으로 구현된 모습을 보아왔거니와 이제 우리는 그것이 어떠한 양상으로 존재하며 또 그것을 어떻게 인식할 수 있는가를 잠시 살펴볼 차례에 이르렀다.

앞에서도 지적한 바 있듯이 ‘한’은 원초적으로는 수리적 ‘하나’에서 비롯한 것이니 유일자로서의 ‘하나’를 그 본질로 삼고 있음은 의심의 여지가 없다.

이러한 유일자로서의 존재양식은 중국의 음양설에 있어서의 태극이나 서구의 변증법의 합에서도 찾아볼 수 있을는지 모른다. 그러나 사실상 이 3자, 곧 한사상·음양설·변증법의 이동을 밝히는 것이 바로 ‘한’사상 연구의 열쇠가 될는지 모른다. 그러한 의미에서 여기서는 몇 가지 사실만을 지적하고 넘어갈까 한다.

첫째, 이들 3자의 발생적 배경을 살펴보면 그들에게서 지역적 차이를 말할 수 있다. 변증법은 두말할 것도 없이 그리스의 옛 철인들에 의하여 발단하였고 후에 헤겔에 의하여 대성한 일종의 논리학으로 간주되는 것으로서 일대일의 대립 모순을 바탕으로 하는 대화에서 비롯된 원리인 것이다. 그러므로 서수적 세계 안에서 모순·갈등을 극복하지 못한 채 영원한 반복만을 거듭할 따름이다. 반면에 음양설은 중국 대륙에서 발생하여 노자와 공자 등에 의하여 역학의 원리로 된 우주론으로서 일대일의 음과 양이 상극 조화를 거듭하는 자연현상의 원리인 것이다. 여기서도 또한 서수적 세계에서의 초탈은 기대할 수가 없다.

그러나 ‘한’사상은 한국민족이 그의 오랜 문화창조의 과정에서 얻어진 것으로서 일대일의 모순이나 일대일의 조화를 전체로의 일자

로 파악한 원리인 것이다. 그리하여 변증법과 음양설은 문헌적인 발달을 하였지만 ‘한’사상은 구전적인 신화나 문화적 생활 속에서 형성 보존되기에 이르렀던 것이다.

둘째, ‘한’사상은 모순(변증법)과 대립(음양설)에서 비롯하지 않고 이 양자를 전체적인 일자 안에서 그나마도 시·공을 초월하여 공동의 장을 마련하고 있는 것이다. 실로 이 점에 대하여는 많은 논변이 필요한 것이기는 하지만 여기서는 깊이 다루어 볼 겨를이 없다. 어쨌든 단군신화에서도 보아온 바와 같이 유·불·도를 포함한 현묘의 도일 뿐만이 아니라 변증법이나 음양설의 원리마저도 수용한 묘리라 해야 할는지 모른다. 그러므로 ‘한’사상은 대립과 모순의 지양이나 조화라기보다는 차라리 총체로서의 일자 안에서 모순을 지양시키고 대립을 조화시키도록 조절하는 것이라 해야 할는지 모른다.

셋째, 그러므로 ‘한’사상은 언제나 변증법적 합의 위치에 서 있고 음양설적 태극의 위치를 보유하고 있는 것이다. ‘한’의 전체성은 영원한 합을 지향하고 무궁한 태극으로 이어지고 있는지도 모른다. 그러나 그것은 그 안에 내포된 대립성을 배제하지 않는다.

필자는 일찍이 이미 발표된 논문들 중에서 이를 ‘양극적 대립의 태일지형(太一之形)’이라 하여 그의 구조적 양식을 이해하려 하였다. 대립과 태일은 서로 떨어질 수 없는 관계로서 존재하는 것이다. 대립은 합이나 태극을 지향하는 자가 아니라 대립은 합이나 태극 안에 그대로 존재하고 있는 것이다. 이는 바로 우주 안에 있는 삼라만상의 존재양상이기도 한 것이다.

그러면 이러한 ‘한’의 양식을 어떻게 인식할 수 있는 것일까. 이를 단적으로 말한다면 서수나 전수적인 ‘한’은 논리적으로 파악하여 이

를 이해할 수 있지만 무한수적인 ‘한’은 논리적 이해보다는 직관적인 상으로써 파악할 수밖에 없다. 그러므로 신비주의적 표현을 빌려 최치원은 이를 현묘지도라 하였던 것이다. 그 안에 구체적인 논리적 구조(서수 또는 전수)를 내포하고 있으면서도 그의 무한수로서의 원용무애의 경지는 비논리적 신비의 상이 아닐 수 없는 것이다.

이를 우리는 인위적이 아닌 자연의 묘리라 해야 할는지 모른다. 한겨레의 사상 및 문화의 본질이 문헌적이 아니라 신화적인 자연의 묘리로서 이해되는 소이는 바로 여기에 있는 것이다.

(2) ‘한’사상의 역사적 맥락

우리 한민족은 동북아시아 일대를 무대로 하여 독자적 문화를 창조하였거니와 거기에는 ‘한’사상의 줄기가 지하수처럼 맥락이 이어져 있었기 때문임은 다시 말할 나위도 없다. 그러나 이러한 역사적 맥락을 제대로 추려내기란 그리 용이한 일이 아니다. 때로는 정치적 흥망성쇠와 운명을 같이하면서 인접 국가를 거쳐 들어오는 외래 문화와의 교류 과정에서 수용과 단절의 위기를 맞았음에도 불구하고 찬연한 자기 문화의 명맥을 보존하여 오늘에 이르고 있는 것이다. 그러나 여기서는 겨우 그러한 역사적 맥락의 매듭(節)에 해당되는 몇 가지 사실만을 중점적으로 추려서 그의 대략만을 살펴보는 데 그치고자 한다.

① 삼국문화의 정수인 화랑도

고구려는 그의 건국신화에서 본 바와 같이 부여족에 속한 것으로서 『삼국지』 「위지·동이전」에 의하면 “은정월(殷正月)에 하늘에 제사를 지내면서 도읍에서 크게 모임을 갖고 며칠 동안 음주가무를 즐겼는데, 이를 영고(迎鼓)라고 불렀다[以殷正月 祭天 國中大會 連日飲食歌舞 名曰迎鼓]”라 하였는데 은정월은 음력 12월이요, 양력 1월인데 대한 절후의 혹한 시기로서 영고는 추수감사절이라기보다는 차라리 추위로 칩거하게 된 유목민들의 행사였던 것 같은 감이 짙다.

그러나 그것이 고구려조에서는 대체로 “시월에 하늘에 제사를 지냈다[以十月祭天]”느니 “시월에 도읍에서 크게 모임을 가졌다[十月國中大會]”라 하였음을 보면 시기적으로 보아서 농경민이 추수절을 택하여 동맹이라는 국중제천의식(國中祭天儀式)을 갖고 있음을 볼 수 있다. 이와 비슷한 행사는 후일 백제의 강토가 된 진한지역에서도 있었으니 “늘 5월에 파종을 마치고 나면 귀신에게 제사를 지냈다. 군중들이 모여서 노래하고 춤추며 술을 마셨는데, 밤낮으로 멈추지 않았다. 그 춤은 수십 명이 함께 일어나 서로를 뒤따르면서 땅을 밟으며 오르내리는 등 팔과 발이 서로 조화를 이루었고 박자는 마치 목탁을 치는 것과 비슷했다. 시월에 농사가 끝나면 또한 이렇게 했다[常以五月下種訖 祭鬼神 群聚歌舞飲酒 晝夜無休 其舞數十人 俱起相隨 踏地低昂 手足相應 節奏有似鐸舞 十月農功畢 亦復如之]”라 하였음을 보면 이는 시기가 5월과 10월인 것으로 보거나 씨를 뿌리고[下種] 농사가 끝났다[農功畢]는 표현으로 보거나 농경민의 풍속임에는 의심의 여지가 없다.

유목사회에서 농경사회로 옮긴 고구려나, 백제의 강역이 된 농경

사회로서의 진한에서나 다 같이 공통된 점은 ‘연일 음식과 노래와 춤’을 즐기고 그것도 주야를 가리지 않은 극성스런 놀음이라고 할 수 있다. 이는 후일 무교적인 가악신사(歌樂神事)로 변질되기도 하였지만 한편 화랑도들의 “노래와 음악으로 서로 즐겼다[相悅以歌樂]”는 것과도 함수관계가 있는지 모른다. 『삼국사기』 「진흥왕조」에 의하면 “그 뒤에 다시 미모의 남자를 택해서 곱게 꾸며 화랑이라 부르면서 받들었는데, 따르는 무리가 구름처럼 모여들었다. 혹은 도의로서 서로 연마하기도 하고, 혹은 노래와 음악으로 서로 즐기기도 하면서 산과 물을 찾아 노니는데, 먼 곳까지 이르지 않는 곳이 없었다[其後更取美貌男子 粧飾之 曰名花郎以奉之 徒衆雲集 或相摩以道義 或相悅以歌樂 遊娛山水 無遠不至]”라 한 것은 이를 두고 이른 말인데 여기서 주목해야 할 것은 가악(歌樂)이 도의(道義)와 쌍벽을 이루고 있는 사실이다. 다시 말하면 가악과 도의가 양극적 음양의 대립을 이루는 자이지만 그것이 화랑도에 의하여 태일지형의 조화를 이루고 있는 것이다.

단재의 「화랑론」 중 다음의 한 구절은 우리들에게 깊은 시사를 안겨 주고 있다.

당초에 신라 진흥대왕이 사회와 국가를 위하여 만세(萬世)의 책(策)을 정할 때 각 교(敎)의 경알(傾軋)을 염려하여 유, 불, 양교는 평등으로 대우하며 화랑은 삼교 교지를 포함한 것이라 하여 각 교의 위에 위치하게 하며 각 교도들의 호상 출입을 허락하였다. 그래서 신라사를 보면 전밀(轉密)은 유교에 승(僧)으로 화랑 문노(文努)의 제자가 되고 안상(安祥)(=안상(安常))은 화랑인 영랑(永郎)의 고제로 승통(僧統)의 국사가 되고 최치원은 유, 불, 양교에 출입한 동시에 또한 화랑도의 대요를 섭렵함이 있었다(『조선사연구초』, 「조선 역사상 일천년래 제일대사건」, 『단재 신채호

전집』 중, 105쪽).

고 한 것을 보면 화랑은 유·불·도 삼교를 포함했을 뿐만이 아니라 그 삼교의 위에 우뚝 위치하고 있음을 알 수 있다. 이는 곧 단군신화가 삼교의 정수를 내포하고 있음을 방불하게 함으로써 화랑도는 곧 단군신화 속에 깃들어 있는 ‘한’사상의 맥락을 이어받은 것임을 말해 주는 것이기도 한 것이다.

낭도인 묘청과 적대관계에 있던 유생 김부식이 그의 『삼국사기』에서 화랑도에 대한 기술을 소홀히 하고 있음을 단재는 깊이 이를 탓하면서 다음과 같이 말하고 있다

삼국사기 신라사에 적힌 국선이 진흥대왕 때부터 문무대왕 때까지 전성하여 사다함 같은 이는 겨우 15, 6세 소년으로 그 제자의 수가 지나대성(支那大聖) 공자와 겨루게 되었으며 이 밖에 현상·양장·충신·용사가 모두 이 가운데서 낳다 하였으나 그 동안이 수십 년에 불과하여 성식(聲息)이 아주 그쳐 국선 이전의 국선의 조도 볼 수 없으며 국선 이후의 손도 볼 수 없이 돌연히 왔다가 돌연히 간 국선이니 이것이 이 신라 신괴록(神怪錄)이 아니냐. 많은 고기에서 왕검이 국선의 시(始)됨을 찾으며 고구려사에서 조의선인(白衣仙人) 등이 국선의 일(一)됨을 찾으며 이에 국선의 내원을 알며 고려사에서 리지백(李知白)의 선랑(仙郎)을 중흥시키자던 쟁논과 예종의 사선(四仙) 유적을 가영(加榮)하라, 의종의 국선 사로(仕路)를 중개(重開)하라는 등의 조서를 보매, 고려까지도 오히려 국선의 유통(遺統)이 있음을 볼지니 이로써 계통을 구하는 방법의 일례로 드노라(『조선상고사』, 단재전서 상, 62쪽).

단재는 이미 화랑의 연원은 단군 왕검에게서 비롯하였음을 설파

한 것이다. 동시에 그것은 하나의 역사적 맥락을 이루어 고려조에게까지 이어져 내려왔음을 볼 수 있다. 삼국은 분립하였다가 통일되었지만 화랑도만은 단군 신화 속에 담겨진 ‘한’ 사상을 계승한 것임을 알아야 할 것이다.

② 원효의 화쟁논리

원효(617~656)의 출생은 통일신라(660)를 사이하여 어쨌든 삼국을 ‘하나’로 묶은 시대를 대표하고 있다. 원효에 대한 수많은 연구 논문들은 대체로 그의 ‘화쟁논리’에 대하여 언급하고 있다. 그러나 이러한 논리적인 그의 학문적 업적은 그의 전 생애가 가진 인격의 일부에 지나지 않을는지 모른다. 왜냐하면 그의 전인격은 곧 단군신화 이래 면면히 흘러 내려오는 ‘한’의 화신이라 함 직하기 때문이다.

박종홍(朴鍾鴻)은 그의 「원효의 철학사상」(『한국사상사』, 일신사, 1966)의 서두에서 “원효는 전래한 불교의 여러 종파적 사상을 섭취 지양하여 이것을 우리의 평상적인 생활 속에서 살림으로써 새로운 획기적 발전의 기초를 확립한 것으로 비교적 잘 알려져 있다. 그리하여 때로는 기적적인 요소까지 결부시켜 신비화를 꾀하는 사람조차 없지 않을 정도로 그의 역사적 의의는 컸다고 하였다. 그러나 여기서는 가능한 한 전설적인 설화보다도 그가 남긴 문헌에 의거하여 그의 사상을 단적으로 철학적인 면에서 천명하여 보기로 한다”고 하였는데 박씨로 하여금 오로지 그의 철학적인 측면만을 밝히고 그가 지닌 신비적인 측면의 역사적 의의를 중요시하면서도 이를 간과한 이유는 어디에 있을까? 이는 단군신화 이래 화랑도를 거쳐 원효에게서 결실을 보게 된 현묘지도로서의 국선을 경시했기 때문이 아닐까?

흔히 이처럼 비논리적인 것처럼 보이는 묘리를 논리학을 존중하는 철학도들은 이를 신비주의라는 일언하에 돌아보지 않으려는 경향이 없지 않기 때문이 아니었던가 싶다. 그러나 원효의 화쟁논리의 깊은 저변에는 어쩌면 신비주의적 ‘한’의 논리가 깔려 있음을 간과해서는 안 될 것이다.

원효의 생애에 대한 기록으로는 『삼국유사』 ‘원효불기(元曉不羈)’조에 자세할 뿐, 유생인 김부식의 『삼국사기』에서는 유종 설총조에서 “부원효(父元曉)”의 세 글자가 있을 따름이니 김부식이 원효를 몰랐다면 그의 무지를 탓하지 않을 수 없으며, 알면서도 겨우 그의 아들인 설총에 덧붙여서 썼다면 그의 편협한 마음가짐을 꾸짖지 않을 수 없다. 오늘에서도 우리는 결코 『삼국사기』의 저자와 같은 어리석은 잘못을 범해서는 안 될 것이다.

원효의 일생을 한마디로 말한다면 이미 불기(不羈)라 했듯이 얽매임이 없음이요, 그것은 곧 무애의 경지가 아닐 수 없다. 이에 요석공주와의 관계를 상기하지 않을 수 없다.

원효는 일찍이 어느날 상례를 벗어난 태도로 거리에서 다음과 같은 노래를 불렀다.

‘그 누가 자루 없는 도끼를 내게 빌리겠는가

나는 하늘을 떠받칠 기둥을 찍으리(誰許沒柯斧 我斫支天柱)’

사람들이 아무도 그 노래의 뜻을 알지 못했다. 이때 태종이 이 노래를 듣고 말했다. ‘이 스님은 필경 귀부인을 얻어서 귀한 아들을 낳고자 하는구나. 나라에 큰 현인이 있게 되면 이보다 더 좋은 일이 없을 것이다.’ 이때 요석궁에 과부 공주가 있어서 왕이 관리에게 명하여 원효를 찾아 데려가라 하였다. 관리가 명령을 받들어 원효를 찾으니 그는 이미 남산에서 내려와 문천교를 지나다가 만났다. 이때 원효는 일부러 물에 빠져서 옷을 적셨다.

관리가 스님을 궁에 데리고 가서 옷을 말리고 그곳에서 쉬게 했다. 공주는 과연 태기가 있더니 설총을 낳았다.

이 설화는 결코 신비적인 것은 아니다. 오직 고승으로서의 파계일 따름이다. 그러나 생각하기에 따라서는 불기·무애의 극치인 것이다. 인륜적 계약이나 사회적 규범에 구애하지 않는 지나치게 자유분방한 행동이라 해야 할는지 모른다. 그러나 거기에는 거기대로의 한계가 있음을 잊어서는 안 된다. 유가의 대성인 공자의 “일흔 살에 하고자 하는 것을 좇아도 법도를 넘지 않았다[七十而從心所欲不踰矩]”도 따지고 보면 이러한 경지를 설파한 것이 아닐 수 없다.

여기서 우리는 잠시 단군신화로 눈을 돌려보자. 웅녀는 ‘주원유잉(呪願有孕)’했고 신웅은 ‘임시로 변하여 혼인[假化而婚之]’하여 ‘(웅녀는) 임신하여 아들을 낳았으니, 그를 단군왕검(檀君王儉)이라 했던[孕生子曰檀君王儉]’ 것이다. 요석공주도 ‘주원유잉(呪願有孕)’한 기록은 없지만 신웅이 ‘임시로 변하여 혼인[假化而婚之]’한 인간적 모습을 원효의 수허가(誰許歌)에서 엿볼 수 있을 것이다. 그리하여 왕검대인(王儉大人) 대신에 현인 설총을 낳았던 것이다. 그러므로 이 설화는 신화의 인간적 현현이라고 볼 때 비로소 단군-화랑-원효에 이르는 ‘한’사상의 맥락을 이해하게 될 것이다.

원효에게서 보다 더 중요한 것은 그가 요석공주를 만나 설총을 낳은 후로 속인이 되었다는 사실이다. 그는 중의 옷을 벗고 이름도 복성거사(卜姓居士)라 하였던 것이다. 그 후의 행적을 『삼국유사』는 다음과 같이 기록하고 있다.

그는 우연히 광대들이 가지고 노는 큰 박을 얻었는데 그 모양이 괴이했다. 스님은 그 모양을 따라서 도구를 만들어 화엄경 속에 말한 ‘일체의 무애인은 한 길로 죽고 사는 것을 벗어난다’는 문구를 따서 이름을 무애라 하고 계속하여 노래를 지어 세상에 퍼뜨렸다. 일찍이 이 도구를 가지고 수많은 마을에서 노래하고 춤추면서 교화시키고 읊다가 돌아오니 이 때문에 가난하고 몽매한 무리들로 하여금 모두 부처의 이름을 알고 나무아미타불을 부르게 하였으니 원효의 교화야말로 참으로 컸다 할 것이다.

하였으니 그의 속화는 진실된 의미의 대중교화였던 것이니 단군신화의 홍익인간을 상기하게 하는 것이 아닐 수 없다.

그러므로 그의 학문도 결국은 이러한 생활 속에서 우러난 것임을 알아야 할 것이니, 앞서 박종홍씨는 그의 논문에서 “오랫동안 모순상쟁하던 차에 백가의 이쟁을 화합하여 서로 다른 견해를 귀일시킨 것이 바로 원효사상의 가장 기본적인 특색이다” 한 것은 정곡을 찌른 말로서 그의 귀일의 일(一)이 다름 아닌 ‘한’에의 귀의를 말한 것이 아닐 수 없다.

그후 그의 화쟁의 논리는 길이 고려시대까지 뻗치어 교선양종의 합일을 꾀하려는 대각국사 의천과 보조국사 지눌을 낳지만 멀리 원효에게는 미치지 못하고 끝내 불교는 그의 왕좌를 유교에게 넘겨주고 말았던 것이다.

③ 조선조에서의 ‘한’의 명맥

단군신화의 인간적 화신으로서 또는 화랑도의 불가적 현현으로서 삼국통일의 과업이 성취된 시기에 태어난 원효에 의하여 ‘한’사상은 하나의 정점을 이루었던 것으로 보인다.

그러나 그 후 고려를 거쳐 조선조시대로 넘어오는 과정에 우리 겨레가 지니었던 ‘한’의 묘리는 송대의 성리철학이 들어옴으로써 단절의 위기를 맞게 되었다. 그리하여 ‘한’의 묘리는 분화작용을 일으켜 여기저기에 잠재하기에 이르렀고, 그것은 서민대중과 더불어 겨우 그의 명맥이 이어져 내려오기에 이르렀던 것이니, 이제 이를 몇 가지 갈래로 나누어 그의 편린이나마 살펴보고자 한다.

㉠ 세종대왕과 단군사

단군-화랑-원효를 잇는 한민족의 고유사상의 맥락은 불교를 수용하는 과정에서 더욱더 높은 차원의 문화를 이룩하였다. 그러므로 일연의 『삼국유사』에는 단군신화를 비롯한 많은 신화가 실리었던 것이다. 그러나 중국 송대의 유학은 이에 대하여 거부반응을 일으켰으니 김부식의 『삼국사기』는 말할 것도 없거니와 안정복의 『동사강목』에서도 『삼국유사』를 평하여 다음과 같이 말하고 있다.

고려 중기에 승려인 무극(無極) 일연(一然)이 지은 것으로 5권이 다. 그 책은 본래 불교의 원류를 위하여 지은 것이기 때문에 그 사에 연대에 관해서는 살필 만한 것이 있지만, 순전히 이단의 허황된 주장이다.⁵⁰⁾

라 한 것을 보면 단군신화와 같은 것이나 화랑도들의 행적 같은 것들은 모조리 이단이요, 허탄이라 하여 부정적 태도를 취하였으니 조선조에 들어온 후로 화랑은 무부(巫夫)·창우(倡優)라는 천민이 되고

50) 안정복, 『東史綱目』, 「凡例・採據書目」. “高麗中葉 僧無極一然撰 凡五卷 其書本爲佛氏立教之源流而作 故間有年代之可考 而專是異端虛誕之說”

말았던 것이다. 이러한 사실을 다산은 그의 『아언각비』에서 다음과 같이 서술하고 있다.

화랑(花郎)이란 신라 시대 귀한 집안의 자제들을 가리키는 명칭이다. 오늘날 무당이니 배우니 하는 천한 부류를 화랑이라 하는 것은 잘못이다.⁵¹⁾

라 하여 신라의 화랑과 조선조시대의 화랑과는 별개의 것으로 생각한 듯하나 다산과 같은 석학도 신라의 화랑이 유가에 의한 거부반응에 의하여 무부·창우와 같은 천민으로 전락한 사실만은 까맣게 모르는 양하다. 그러나 어쨌든 이렇듯 유교로 입국한 조선조시대에 제4대 세종대왕에 의하여 단군사가 세워졌다는 사실만은 여기에서 특히 상기하지 않을 수 없다. 『국사대사전』 「단군조선」에는 다음과 같은 기록이 보인다.

특히 고려시대에 이르러 민족적인 통일과업이 추진됨에 따라 민족의 공동조상으로 등장하여 오늘날까지 우리 민족의 시조로 숭상된다는 설이 일반론으로 되어 있다. ……고려 고종 때의 몽고와의 싸움, 그 이후의 몽고의 가혹한 지배를 통해서 저절로 우려난 적개심은 우리 민족이 몽고족보다 우수한 천손족이며 따라서 선민이라는 자부심을 요구하였던 것이다. 그리하여 말기에 이르러서는 단군이 도읍했다는 평양을 신성한 고장으로 보게 되었고, 조선에 들어와서 세종 때에 평양에 사당을 지어 단군과 고구려의 시조 동명왕을 함께 모심으로부터 명실상부한 국조가 되었다.

51) 정약용, 『雅言覺非』 권3, 「花郎」. “花郎者 新羅貴游之名也 今以巫夫倡優之賤 謂之花郎 非矣”

는 사실은 세종성대(世宗聖代)를 더욱 돋보이게 하는 사실의 하나가 아닐 수 없다.

㉔ 율곡의 일이이와 다산의 태극설

철학적 측면에서 볼 때 율곡의 이기설에서 다음과 같은 구절은 중요한 의미를 갖는다.

무릇 이치[理]란 기(氣)의 주재(主宰)이고, 기란 이치가 타는 것이다. 이치가 아니면 기는 근거가 없고, 기가 아니면 이치는 붙을 곳이 없다. 이미 두 가지 사물이 아니다. 또한 한 사물도 아니기 때문에 하나이면서 둘이고, 둘이 아니기 때문에 둘이면서 하나이다. 한 사물이 아니라는 것은 무슨 말인가? 이치와 기는 서로 떨어질 수 없지만 묘합(妙合)한 가운데 이치는 저절로 이치이고, 기는 저절로 기여서 서로 뒤섞이지 않기 때문에 한 물건이 아닌 것이다. 두 물건도 아니라는 것은 무슨 말인가? 비록 이치는 저절로 이치이고 기는 저절로 기라고 말하지만 혼란하게 뒤섞여 간격이 없고, 선후도 없으며 떨어졌다 합치는 것도 없어서 두 물건이라는 것을 볼 수 없기 때문에 두 물건도 아닌 것이다. 그러므로 움직임과 고요함은 단서가 없고, 음과 양은 시작이 없으며, 이치도 시작이 없기 때문에 기 또한 시작이 없는 것이다.⁵²⁾

이를 자세히 음미하면 일이이(一而二) 이이일(二而一)의 표현은 소위 묘합의 원리에 대한 깊은 이해에서 나온 것이요. 무선후(無先後)·무리합(無離合)은 시공을 초월한 것임을 의미하며, 동정무단(動靜無端) 음양무시(陰陽無始)는 원전무한(圓轉無限)의 경지를 밝힌 것이라 하지

52) 이이, 『율곡전서』 권10, 「答成浩原」. “夫理者氣之主宰也 氣者理之所乘也 非理則氣無所根柢 非氣則理無所依着 既非二物又非一物 故一而二 非二物 故二而一也 非一物者何謂也 理氣雖相離不得 而妙合之中 理自理氣自氣 不相挾雜 故非一物也 非二物者何謂也 雖曰理自理氣自氣 而軍論無間 無先後離合 不見其爲二物 故非二物 是故動靜無端 陰陽無始 理無始 故氣亦無始也”

않을 수 없다. 우리는 율곡이 비록 ‘한’의 묘리를 직접 논하지 않았
다 하더라도 그의 ‘한’사상에 대한 철학적 이해를 여기서 읽을 수가
있는 것이다.

율곡을 전후하여 이러한 철학적 이해를 가진 유학자들이 없지 않
으나 이에 대한 고찰은 후일로 미루고, 다산의 태극설만을 여기에서
결들이는 것으로 그치고자 한다.

“태극(太極)이란 태일(太一)의 모습이다. 양의(兩儀)란 둘이 합친 모
양이다[太極者 太一之形 兩儀者 兩合之儀]”(陸德明, 釋文抄)라 하여 태극
을 태일의 모습으로 이해한 것은 ‘한’에의 접근이 아닐 수 없다. 그
는 또다시 “극(極)이란 옥극(屋極)이란 뜻이다. 옥극이란 지붕의 등성
마루이다. 한 기둥이 마루가 되면 다른 많은 기둥이 거기서 갈라져
나온다[極也者 屋極之義 屋極者 屋脊也 一棟爲之脊而衆桷分出]”(『주역사
전』)라 하였다.

극이란 지붕의 등성마루처럼 좌우양 의가 모인 일직선의 상에 지나
지 않는다. 그것은 기하학적 선처럼 길이만 있고 두께는 없다. 이는
곧 율곡이 양의(둘)를 태극(하나)으로 이해하는 태도와 그 본질에서는
조금도 다르지 않다. 이는 주자가 태극을 리(理)라 하여 이를 순수한
관념철학으로 이해한 것과는 크게 대조를 이루고 있는 것이다.

㉔ 천도교의 인내천과 원불교의 일원상

종교적 측면에서 살펴볼 때 동학의 후신인 천도교의 교리를 집약
한 해월의 법어를 인용하면 다음과 같다.

천·지·인은 도시 한 이치 기운이니라. 사람은 한울 덩어리요

한울은 만물의 정기이니라. 사람이 곧 한울이요 한울이 곧 사람
이니 사람 밖에 한울 없고 한울 밖에 사람이 없는 것이다.⁵³⁾

라 하고 또 “사람이 하늘이니 사람을 하늘처럼 섬긴다[人是天 事人如天]”(『해월선생 법설주해』, 87쪽)라 하였으니 이는 바로 천도교의 인내천 사상을 정립한 것으로서, 그것이 비록 천·인을 일대일의 서수적 대립의 ‘한’으로 파악하였다 하더라도 여기서 우리는 이것을 ‘한’의 맥락으로 이해하지 않을 수 없다.

그런데 원불교에서는 이와는 달리 무한수의 일원상을 내세웠으니 유병덕(柳炳德)은 그의 「일원상 진리의 해석」(『원불교』, 74쪽)에서 다음과 같은 대중사의 계송을 소개하고 있다.

유(有)는 무(無)로 무(無)는 유(有)로
돌고 돌아 지극(至極)하면
유(有)와 무(無)가 구공(俱空)이나
구공(俱空) 역시 구족(具足)이라.

그는 대각의 진경(眞境)을 드러내는 첫 표현으로 ‘○’ 곧 일원상을 그렸고 또 그 일원상으로 상징한 진리를 오랫동안 매우 다양하게 설시했으나 최후에는 계송을 지어 그 뜻을 간명하게 함축시켰다. 이는 그의 일생을 통하여 전개시킨 교리의 결론이기도 하다고 하였는데 이는 단적으로 말해서 무한수로서 원융무애의 ‘한’이 멀리 원불교에 의하여 구현된 것으로 간주해야 할는지 모른다.

어쨌든 이러한 일원상의 교리를 펴고 있는 원불교는 다분히 민중

53) 원용문, 『해월선생 법설주해』(서울: 동학종단협의회중앙총부, 1978), 42쪽. “天地人 都是一理氣而已
人是天塊 塊天是萬物之精 人是天 天是人 人外無天 天外無人”

화된 특이성을 지니고 있다는 사실을 박종홍 씨는 다음과 같이 지적하고 있다.

타력의존의 구각을 벗어나 현대적인 대중생활 속으로 뛰어들어 무엇보다도 생산적인 실천과 결부하여 자립・자주의 정신에 입각한 봉사를 고조하고 있음은 한낱 이론을 넘어 앞날에 새로운 기대를 걸게도 한다(「역사적으로 본 호남」, 『호남문화연구』 제2집).

라 한 데에서 원불교가 지닌 현실적 실천성을 깨닫게 한다.

단군신화에서 환웅은 그저 천제의 아들로 만족하지 않고 3,000대중을 거느리고 홍익인간하기 위하여 곡식(穀)과 생명(命)을 질병(病)과 형벌(刑)과 선악(善惡)을 다스렸다는 그의 현세적 실천성을 상기하게 한다. 신앙종교에서 대중생활에 뿌리를 내리고 있다는 사실을 단군신화와 함께 주목하지 않을 수 없다.

㉔ 멋과 익살과 강강술래와 고싸움

예술과 민속의 측면에서도 한 마디 곁들인다면 한국의 미는 멋과 익살에서 찾아야 한다고 주장하는 이가 많다. 멋과 익살이 가지는 예술적 미의식의 바탕에는 아마도 인위적이 아닌 자연 그대로가 도사리고 있기 때문이 아닌가 한다. 서구적인 아름다움은 과학적인 조작에 의한 인위적인 미라고 한다면 한국의 미는 오히려 허술하기도 하고 모자란 듯도 한 속에서 풍기는 자연의 아름다움인지도 모른다. 그것은 또한 중국 대륙의 반듯하고 짜임새 있는 정중미(正中美)하고도 대조를 이루는 것이라 해야 할는지 모른다.

앞서 원효의 이야기에서도 보아왔듯이 그가 파계한 후 괴이한 광

대놀이의 큰 박을 얻어 도구를 만들어 가지고 노래하며 춤추면서 마을을 누비던 모습은 생각만 해도 익살스럽지 않은가? 그러나 그는 그러한 익살로 오히려 못사람들의 마음을 사로잡았으니 우리 겨레는 오히려 그를 ‘멋있는 사나이’로 느꼈는지도 모른다. 자연스럽고 티가 없는 익살은 그야말로 멋으로 통하기 때문이다. 이런 것들이 노래(판소리)·춤(탈춤)·그림(풍속도)·글 등 모든 예술작품 세계 안에 깔려 오늘에도 끊임없이 서민대중들의 마음을 설레게 해주고 있는 것이다.

굳이 말하라 한다면 ‘한국의 멋’은 사람이 만들었으면서도 사람이 만들었다는 인위적인 냄새가 풍기지 않는 그야말로 자연 그대로의 것에서 비로소 느끼게 될 따름이니, 빛(色)은 비색(秘色)이라 이르고 소리는 신음(神音)이라 하는 까닭이 여기에 있는 것이다. 무한수의 예술적 승화이기 때문인 것이다.

민속에서도 강강술래의 원무는 그야말로 서민적인 데 비하여 중국의 궁중무로서의 팔일무와는 크게 대조를 이루고 있다. 전라도 지방에서 개발한 고싸움의 유속은 서민대중의 장엄한 힘의 결집이 아닐 수 없다.

‘하나’로 뭉치던 옛 조상들의 유풍은 줄다리기·농악놀이 등에서도 이어지긴 있으나 여기에 이를 다 다룰 겨를이 없다. 어쨌든 ‘한’ 사상의 명맥은 오로지 서민대중의 가슴속에서 겨우 이어지고 있을 따름인 것이다.

3) 결론

이 글은 ‘한’사상에 대한 기초적인 것들을 체계화하기 위한 첫 시

도로서 쓰인 것이요, 장차 변증법·음양설과 함께 삼대사상의 하나로 정립해 보려는 데 그 목적이 있다.

‘한’사상은 모름지기 중국과는 대조적인 위치인 동북아시아 일대에서 발상하였으나 중국의 음양설과는 크게 대조적인 것이다.

‘한’사상은 단군신화에서 구김살없이 그의 본질적 구조가 형성되었다. 그것은 서수·전수·무한수라는 세 가지 구조적 성격을 모조리 함축하고 있는 것이다.

이는 화랑도에 의하여 이어졌으며 불가의 원효에 의하여 인간화되었다. 그러나 ‘한’사상은 유가에 의한 단절의 위기를 맞아 철학·종교·예술·민속 등 각 분야에 걸쳐 분산하여 그들 속에 잠재하기에 이르렀다. 그러므로 우리는 앞으로 ‘한’사상의 구조적 성격을 좀더 명백하게 분석 정리하여 그것이 지닌 역사적 맥락 속에서 어떻게 잔존하고 있는지를 알아보아야 한다.

지금까지 이 글은 겨우 ‘한’사상의 줄기만을 중점적으로 추려 보았기 때문에 앞으로 우리의 노력은 거기에서 뻗어난 가지와 가지에서 자란 잎과 꽃과 열매를 찾아내야 한다. 그렇게 함으로써 비로소 ‘한’사상이라는 우리 한민족의 문화적 거목이 살아나게 될 것이니 이를 위한 작업은 앞으로도 더욱더 쉽 없이 계속되어야 할 줄로 안다.

끝으로 몇 마디 덧붙이고자 하는 것은 앞서 서론에서도 인용한 바 있는 신철균은 통일철학으로서의 ‘한’사상을 고찰한 바 있거니와(『증산사상 연구논문집』 제6집) 이에 필자는 다음과 같이 말하고자 한다.

남북의 대결은 서수적 대결로서 그것은 마치 고구려 건국신화의 해부루-금와-대소의 일족과, 해모수-하백녀-주몽의 일족과의 일대일의 대결과도 같은 것이다. 대소가 주몽을 모살하고자 한 것은

마치 북이 남침을 시도하려는 상에 해당된다. 그러나 주몽은 국방력의 충실에 비김직한 선사(善射)의 실력을 갖추고 있으면서도 결코 그와 무력으로 맞서지 않고 현신들을 거느리고 신천지의 개척에 전력하였으니, 이는 끝내 대화를 통하여 평화통일을 꾀하는 남의 태도를 방불하게 한다. 대화를 통한 친화의 분위기 조성이 서수적 일대일의 대결에서는 절실하게 요구되는 ‘한’의 묘리인 것이다.

다음 국내적으로는 전수적 총화가 요구됨은 다시 말할 나위도 없다. 이를 위해서는 한 사람의 환웅이나 한 사람의 주몽만으로는 안된다. 환웅에게는 풍백·운사·우사가 있었고, 주몽에게는 오이·마리·협부와 그 외에도 삼현신과 같은 어진 신하들이 그의 주변을 둘러싸고 있었으며 백성들의 모든 생활을 돌보아주며 교화시켰다는 것을 상기하지 않을 수 없다. 이것이야말로 국민총화를 이끌어갈 수 있는 전수적 ‘한’의 묘리인 것이다.

그러므로 통일철학으로서의 ‘한’의 묘리는 대외적으로는 서수적 ‘한’의 원리가 사용되어야 하며, 국내적으로는 전수적 ‘한’의 묘리가 적용되어야 할 것이다.

제 3 편

한사상의 정통성

1. 한국풍류도의 정맥

남도의 문화는 한국문화 안에서 어떠한 위치를 차지하고 있는 것일까? 남도 문화는 한국 문화를 모태로 하여 남도라는 지역 문화로 발전한 문화라면 남도문화는 그의 모체인 한국 문화를 얼마만큼이나 닮았을까? 그러므로 남도문화를 이해하고자 한다면 무엇보다도 먼저 곧장 한국 문화의 본질을 밝혀보아야 할 것이다.

한국문화는 지역을 배경으로 하는 역사의 흐름 속에서 몽고·만주 나아가서는 시베리아[西伯利亞] 일대를 포함한 동북아세아를 중심으로 하여 자생적으로 형성된 독창적 문화라는 사실을 알아야 할 것이다. 이를 달리 말한다면 한국 문화는 중국 대륙, 그중에서도 황하를 중심으로 하여 발생한 중원문화와는 대조적인 문화권을 형성하고 있다는 사실을 알아야 할 것이다. 그런 의미에서도 최치원의 「난랑비서」의 일문은 우리들에게 깊은 시사를 안겨준다.

나라에 현묘한 도가 있으니 풍류라고 한다……선사(仙史)에 상세하게 갖추어져 있는데……실로 삼교를 포함하고 있다.⁵⁴⁾

54) 김부식, 『삼국사기』 권4, 「신라본기」 제4, 「진흥왕」 37년. “國有玄妙之道 名曰風流……備詳仙史……實乃包含三教”

이 글을 음미해 보면 다음과 같다.

① ‘국유(國有)’란 ‘한국고유(韓國固有)’를 의미한다. 고래로 한민족에게는 고유문화가 전래되고 있음을 말해주고 있다.

② ‘현묘지도(玄妙之道)’란 유현(幽玄)하면서도 절묘(絶妙)한 도(문화)로서 중국문화와는 구별되는 ‘한’문화의 본질을 설명해 준 것이 아닐 수 없다. 비논리적인 현묘야말로 한국 문화의 본질인 것이다.

③ ‘풍류도(風流道)’란 선사(仙史)에 자세하게 기록되어 있는 만큼 선도(仙道)의 다른 칭호로서 받아들여야 할 것이다. 이는 후일 풍월도·화랑도 등의 칭호로도 표현되는 ‘한’문화 특유의 칭호임을 알아야 할 것이다.

④ ‘선사(仙史)’는 지금 현존하지 않지만 고사(古史) 안에 기록들이 단편적으로 산재해 있다.

⑤ ‘삼교(三敎)’란 유·불·도 세 교임은 다시 말할 나위도 없다. 그러나 ‘실내포함(實乃包含)’이란 삼교의 전모가 그 안에 혼합되어 있는 것이 아니라 그의 본질만이 그 안에 간추려져 있음을 의미할 따름이다.

그렇다면 이제 우리는 한국 문화의 본질로서의 풍류도를 보다 더 구체적으로 따져보자면 어떻게 해야 할 것인가? 그러기 위하여 우리는 이를 중국 문화와 비교해 보는 방법이 가장 가까운 길이 될 것으로 여겨진다. 왜냐하면 이들은 서로 지역적으로 또는 역사적으로 가장 가깝게 밀착하여 영향을 서로 주고받으면서 독자적 발전을 이룩해 왔기 때문이다.

첫째, 고대에 있어서의 고조선시대의 역사적 성격을 밝히는 작업은 문헌 자료의 미비 때문에 극히 어려운 일이지는 하지만 근래에

많은 선사유적의 발굴을 통하여 적어도 한민족은 북방계 동이족으로서 동북아 일대에 뿌리내린 문화족이라는 사실이 밝혀져 가고 있는 것이다. 이들이 살아온 판도가 중국과의 접계를 가름함에 있어서 얼마나 넓었던가는 앞으로의 자료에 의하여 더욱 밝혀지겠지만 그들의 묘제·주거유적·제의 등에 의하여 이미 줄문토기와 무문토기를 담당한 예맥족의 후예로 추정되고 있다. 그러므로 소위 이들과 서주 문화 또는 은문화와의 관계를 규명하는 일도 우리의 관심사가 아닐 수 없다.

둘째, 민속신앙의 측면에 있어서도 ‘한’문화는 북방 통구스의 무속문화와 깊은 관련이 있다는 사실을 지적하지 않을 수 없다. 이는 중국 문화와의 구별에 있어서도 중요한 포인트의 하나로 지적되기 때문이다.

셋째, 중국의 고문헌인 『삼국지』나 『위지』 등의 동이전에서는 한민족의 습속(문화)이 그들과 다르다는 점을 지적하고 있다. “하늘에 제사를 지내면서 도읍에서 크게 모임을 갖고 며칠 동안 음주가무를 즐겼다[祭天 國中大會 連日飲酒歌舞]”와 같은 것은 특이한 습속으로 보였기 때문이요 “어진 이의 나라로서 군자가 머문대[仁人之國 君子居之]”와 같은 것은 그들보다도 높은 수준의 문화를 가졌던 나라로 비치었기 때문일 것이다. 그런데 우리 한민족의 역사 기록에 따르면 많은 신화를 낳고 있으며 그중에서도 삼국시대와 가야국 등의 특이한 많은 건국신화를 갖고 있다. 그들이 창출한 신화의 구조나 기능을 통하여 우리는 우리민족 특유의 도(문화)를 찾아볼 수가 있다. 다시 말하면 풍류도라 이르는 현묘한 도의 연원을 건국 신화를 통하여 찾아볼 수가 있다는 것도 그의 한 예가 될 것이다. 거기에는 특히 이

웃나라 중국이나 일본의 신화에서는 찾아볼 수 없는 특이한 독자성을 지니고 있기 때문이다. 우리의 건국신화와 대표작인 단군신화와 중국의 건국신화인 삼황오제신화와는 어떠한 점에서 서로 구별되고 할 수 있을 것인가? 대충 추려보면 다음과 같다.

첫째, 단군신화는 신인합일의 신화인 데 반하여 삼황오제설화는 수인미분화(獸人未分化)의 설화인 것이다.

둘째, 단군신화는 무한수적 회삼귀일의 삼일묘리에 입각하였고 삼황오제는 역사적 전통을 잇는 계수(繼數)에 의한 황제설화인 것이다. 그러므로 전자를 종교적 또는 무교적 신화라 한다면 후자는 현세적이요 정치적 설화라 할 수 있다.

셋째, 전자는 산악신화로서 인간이 숲 속에 자리잡은 신단수하 신시라는 도시에서 신과 동물과 더불어 함께 일단이 되어 삶을 영위한 신화라 한다면 후자는 강하를 치산치수에 의하여 다스리며 배와 수레 등 도구를 만들면서 살아온 설화인 점에서 구별된다. 그러므로 전자는 신격과 인격이 공존하는 이상세계이지만 후자는 신격은 찾아볼 길이 없는 인간세일 따름이다.

이상에서 보아온 바와 같이 국조 단군의 건국신화는 동북아라는 지정학적 배경하에서 독자적으로 발생하였거니와 그렇다면 그가 지닌 구조적 성격과 기능에서 우리는 무엇을 찾아낼 수 있을 것인가? 한마디로 말해서 표현되는 풍류도의 연원으로서의 단군신화를 우리는 어떻게 이해하여야 할 것인가? 다시 말하면 국선도-풍월도-풍류도-현묘지도-단군신화(안호상설)의 등식에서 우리는 무엇을 찾아낼 수 있을 것인가? 이를 좀 더 구체화하면 다음과 같은 등식을 얻을 수가 있다.

단군신화야말로 한마디로 말해서 대조화의 극치를 이룬 신화라 이를 수 있다. 신과 인간과 웅호(熊虎)의 3자가 신시에 모여 아무런 대립이나 갈등이나 부조리도 없이 ‘하나’를 이룩하고 있는 신화인 것이다. 그러나 삼국의 건국설화로 옮겨짐에 따라서 비로소 신화의 변체(變體)가 나타나기 시작한 것이다.

신화의 성격이 설화의 성격으로 바뀌지면서 고구려의 건국신화는 고주몽을 중심으로 하여 부자·형제·남녀·군신 간의 불신·상잔·반목으로 얼룩지게 되었다. 그러므로 거기에서는 현묘지도로서의 풍류의 정맥이 끊어지고 오로지 상무(尙武)의 기풍만이 주류를 이루다가 드디어 삼국통일의 위업을 신라에게 빼앗기고 패망하기에 이르렀던 것이다. 백제의 건국설화는 고구려의 유는 아니라 하더라도 주몽과의 적서불목(嫡庶不睦)으로 남하한 후 또다시 형제불화를 일으킨 변태를 간과해서는 안 될 것이다. 그런 의미에서도 문무겸전한 화랑도의 정맥을 신라에게 빼앗기고 정치적으로는 드디어 역사에서 자취를 감추기에 이르고 말았던 것이다.

그러나 신라의 건국설화는 아주 다른 양상을 우리들에게 보여준다.

다시 말하면 신라는 조선유민(朝鮮遺民)으로서 고조선의 정통을 이었을 뿐 아니라 6부족의 협화로 입군(立君)한 것은 단군신화에 깃들여 있는 화합의 상징으로 받아들이지 않을 수 없다. 삼국통일의 위업을 달성한 저력이 이미 그들의 건국설화에 담겨 있었으니 화랑도의 근기도 이러한 풍토에 뿌리를 내리고 있다고 해야 할 것이다. 오늘에 와서도 풍류도의 정맥을 화랑도에 이어놓지 않을 수 없는 소이

가 여기에 있다고 해야 할 것이다.

그렇다면 우리는 여기서 또다시 풍류도의 정체(正體)로서의 단군 신화의 구조와 기능을 좀 더 살펴보아야 할 것 같다.

첫째, 단군신화는 수리적으로 보아서 회삼귀일에 기초하고 있다. 단군교의 교전에서도 “대종의 이치는 셋이면서 하나일 뿐이다[大統之理 三—而已]”라 한 것은 이를 두고 이른 말이다. 1이 3으로 나누어 지는 것이 아니라 3이 1로 되돌아오는 역기능을 회삼귀일이라 이른다. 이를 약식으로 말한다면 귀일사상이라 이를 수도 있고 우리말로 표현한다면 ‘한’ 사상이라 이를 수밖에 없다. 이러한 ‘한’의 모든 다양성이 대조화를 이루는 한 ‘점’이라 해야 할는지 모른다. 이 ‘점’은 위치는 있지만 부피는 없는 상징적 존재에 지나지 않는다. 소위 우리가 말하는 ‘뗏’도 있으면서도 없는 상징적 존재라는 점에서 어찌면 이 ‘점’과 같은 것인지도 모른다. 그런 점에서 우리들은 이를 일러 한결같이 현묘지도라 표현할 수밖에 다른 방법이 없는 것이다.

이러한 수리적 구조에 있어서도 중국의 그것은 대립론이요—음양론에서 뚜렷하게 나타난다—계수적이기(삼황오제설의 구조에서 나타난다) 때문에 귀일의 개념과는 너무도 대조적인 것이다. 그러므로 삼수의 귀일은 한국적 무한수라 할 수 있고 이원론적 계수는 중국적 유한수라 이르지 않을 수 없다. 우리의 태극은 삼태극이요 중국의 태극은 이태극이라는 사실도 결코 우연이 아님을 알아야 할 것이다.

둘째, 귀일의 사상은 ‘한’사상으로 집약할 수 있지만 이러한 ‘한’사상은 설화적 측면에서 어떻게 전개되고 있는 것일까. 환인은 조화위(造化位)의 신격을 갖추었고 환웅은 탐구인세(貪求人世)하고 재세이화(在世理化)할 때 인격화한다. 이들의 부자관계는 바로 신인합일의

극치인 동시에 ‘한’사상의 극치이기도 한 것이다.

신인합일은 곧 무(巫)를 형성한다. 단군설화를 무적(巫的) 설화로서 동북아 불함문화권의 설화라 이르는 소이도 여기에 있는 것이다(육당설).

수리상으로는 $1+1=1$ 로 표현할 수밖에 없다. 환인+환웅= 1 (한)이기 때문이다. 그러므로 이를 일러 현묘지도로서의 수리적 ‘한’이라 이르는 소이가 여기에 있다.

신웅이 일백이사와 솔도삼천을 거느리고 치화위(治化位)로서 신시를 다스리는 모습은 원용무애의 극치가 아닐 수 없는 동시에 이도 또한 ‘한’사상의 극치라 이르지 않을 수 없다. 그러나 수리적 표현은 다르게 나타난다. 환웅+군신= 1 이기 때문이다. 이는 $1+\alpha=1$ 로 나타나는 무한수인 것이다.

신웅이 인격으로 가화(假化)하여 웅녀와 혼인하였고 환검을 출산하여 환국의 무궁한 서통을 잇게 한 것은 $1+1=\alpha$ 의 수식으로 설명할 수 있는 ‘한’사상의 극치라 이르지 않을 수 없다.

셋째, 단군신화의 구조는 ‘한’사상의 수리적 극치를 이루고 있지만 그것의 기능은 어떻게 이해하여야 할 것인가?

단군신화는 진정 신화인가 설화인가, 아니면 신화적 설화인가? 설화적 신화인가? 여기에 현묘지도로서의 단군도의 모습이 온존되어 있는 것이다. 이렇듯 단군의 이야기는 신화라 이르기에는 너무도 설화적이요 설화라 이르기에는 너무도 신화적이기 때문이다. 그러므로 단군은 신화일 때는 상징적 존재일 따름이지만 설화일 때는 실존적 인물이 아닐 수 없다.

진실로 단군은 이 양면을 함께 갖추고 있기 때문에 한민족의 단군

으로서 현존한다고 해야 할는지 모른다. 그러므로 우리의 단군은 고조선 이래 우리의 국조로서 실존하고 있을 뿐 아니라 때로는 신바람이 되어 우리들을 열광하게 하기도 하는지도 모른다. 그러므로 이원적 사고에 젖은 중국인들은 우리 한민족의 전모를 종합적으로 이해하지 못하기 때문에 때로는 가악신사(歌樂神事)에 열중하는 신들린 사람들로 보기도 하고 때로는 환인과 환웅의 부자화친의 모습을 보고 군자지국(君子之國)이라 극찬하기도 했던 것이다.

그러나 단군신화를 구조적으로 엮어 놓은 ‘한’ 사상은 현묘지도로서 아직도 우리와 더불어 여기에 현존하고 있음을 확인해야 할 것이다.

1)

현묘지도로서 표현되는 풍류도는 그것이 비록 단군신화에서 연원했다손 치더라도 그의 전통은 국선도로서의 화랑도에 의하여 계승되었다는 것이 학계의 정론으로 받아들여지고 있다. 소위 단군신화에 있어서의 삼일원리는 삼일신으로서의 하나님이 되어 우리의 수호신으로 존재한다. 그러므로 한민족의 생활에서 하나님을 뺀다면 그것은 빈 껍질이나 다름없이 되고 말 것이다.

그러나 다행히도 하나님은 한민족의 생활속에서 풍류도라는 탈을 쓰고 우리들과 더불어 영원한 존재자가 되고 있는 것이다. 풍류도에 있어서의 하나님은 신과 인간과 자연과의 삼위일체로 존재한다. 이는 삼일신으로서의 단군의 현현이요 현묘지도로서의 국선의 모습인 것이다. 이 도의 전승자가 다름 아닌 화랑이 아닐 수 없다. 풍류도는 신과 더불어 초월자가 되기도 하지만 자연과 더불어 현존자가 되기

도 하는 것이다. 발로는 현세를 디디고 서서[相摩以道義] 머리로는 구세(求世)를 달리는 것이[相悅以歌樂] 다름 아닌 우리의 화랑들의 풍류도인 것이다. 이것이 바로 단군이 우리들에게 남겨준 화랑들의 모습이요 동시에 우리들 자신의 모습이기도 한 것이다. 그런데 왜 중국이나 일본이나 나아가서는 서방세계에는 이러한 풍류도가 없는 것일까?

중국에는 천도는 있어도 신은 없다. 다시 말하면 하늘은 있지만 하나님은 존재하지 않는다. 더욱이 삼일신은 그들의 이원론적 수리로서는 이해하지 못한다. 그러므로 공자와 같은 대지자(大知者)도 “귀신을 공경하되 멀리[敬鬼神而遠之]”하라고 하였던 것이다.

일본에 있어서의 신은 권현신(權現神)으로서 천황을 현인신(現人神)이라 이르고 있는 것은 이 까닭이다. 그것은 바로 인황으로서 현존하는 신이지만 때로는 권귀(權貴)한 인물의 화신이 바로 신이 되기도 하는 것이다. 그러므로 그들은 궁중 깊숙이 간혀 있거나 아니면 신사의 내전에 봉사되어 있을 따름이다. 그들은 결코 우리들과 함께 더불어 생활하지 않으므로 우리들의 풍류도의 신성과는 너무도 거리가 먼 신들인 것이다.

서방세계의 신은 기독교에 의하여 삼위일체신이 되어 우리의 삼일신과도 방불하게 되었지만 그는 영생세계의 구세주일망정 현세의 국선은 아닌 것이다. 그러므로 그들에게서 풍류도를 기대하기란 실로 연목구어라 이르지 않을 수 없다.

첫째, 풍류도의 신은 그의 존재양상이 다양하다 이르지 않을 수 없다. 금수강산이 온통 하나로 뭉쳐 우리의 신이 될 수도 있기 때문에 삼신산(三神山)은 어디에도 있을 수 있지만 산천초목 하나하나마

다 신들이 깃들어 있기 때문에 당산나무에 금줄을 치고 제사를 모시지 않을 수 없지 않은가? 풍어를 비는 제사가 끊어지지 않고 있으니 우리 해신들도 굶주리지는 않을 것ियो 산삼을 캐는 심마니의 정성 어린 제사도 끊어지는 일이 없으니 한국의 산신들도 굶주리지는 않을 것이 분명하다. 요즈음 와서는 자동차의 사고를 비는 고사가 생겨났는가 하면 공장을 가동할 때도 고사를 지내야만 속이 시원할 것이니 한국의 신은 친구·남녀·노소 할 것 없이 다양한 것이다.

그러나 한국의 신은 이처럼 결코 토속적으로만 존재하는 것이 아니다. 종교적으로는 양재구복하는 옥황상제가 되는가 하면 미륵불이 되어 내세의 구원을 약속해 주기도 한다. 국가의 위난이 닥쳐올 때마다 단군은 국조로서 그의 존엄한 모습을 뚜렷이 나타내고 단군교나 대종교의 교조가 되어 교세를 떨치는 것도 우리들이 살고 있는 이곳이 바로 신시이기 때문임이 아닐 수 없다.

신의 존재는 이에 그친 것이 아니라 그가 지닌 무한성은 곧장 예술화하여 노래와 시와 춤과 그림으로 승화하였으며 거기에는 언제나 신운(神韻)이 깃들어 있다.

한국의 문화는 선의 문화라 이르는 평론가가 있다.(柳宗悅) 색채나 조형이 아닌 단순한 유선은 어쩌면 무한성의 표출이요 신운의 형상화라 일러야 할는지 모른다.

그러므로 한국의 음악이 경박한 이박자와는 대조적으로 원용무애한 삼박자의 음락으로 형성된 사실을 자랑스럽게 여기는 현대 작곡가가 있음을 나는 알고 있다(姜駿一, 조선일보, 1985.12.14. ‘一事一言’).

둘째, 자연과 더불어 살아온 우리 선인들의 슬기는 우리의 의·식·주 생활의 전통 속에도 그대로 살아 있음을 잊어서는 안 될 것이다.

우리의 바지저고리의 ‘옷감’은 삼베와 무명과 모시와 명주로 되어 있다. 인조섬유가 판을 치는 오늘에 있어서도 최고의 값을 지니고 있다. 자연섬유라는 이름으로 그의 명맥을 유지하고 있는 것이다. 그러나 통풍과 보온과 생리가 일치한 우리의 훌렁훌렁한 바지저고리에는 우리 선인들이 자연에 순응한 슬기가 스며 있음을 잊어서는 안 될 것이다. 또한 우리의 음식은 시식(時食)이라 이를 만큼 계절 따라 실로 무한한 변화를 가져오고 있는 것이다. 춘·하·추·동 4시절 따라 나물도 바뀌고 김치맛도 달라지지 않는가?

오늘의 인공식품은 우리들로 하여금 이 ‘맛’을 잊게 하고 있다. 주 거의 양식에서도 이제는 거의 옛 모습을 찾아볼 수가 없다. 햇빛과 바람을 듬뿍 받아들이던 지혜는 이제는 어디에서도 찾아볼 길이 없게 되어 버렸다. 이제 우리는 자연을 잃어버렸고 자연과 더불어 살 줄을 모르게 되어 버린 것이다.

2)

이제 우리 한민족이 창조한 고유의 도로서의 풍류도를 우리들은 흔히 ‘멋’이라 이르기도 한다. 그것은 풍류도가 지니고 있는 현묘한 귀일지도(歸一之道)가 조화미의 극치인 ‘멋’과 상통하기 때문인지도 모른다. 그런 의미에서 풍류도는 ‘멋’ 바로 그것이라 해야 할는지 모른다.

그렇다면 이 ‘멋’은 어디로 갔으며 지금쯤은 어디에 남아 있는 것일까? 그의 정맥이 화랑에게 이어진 사실만은 많은 학자들의 글에서 지적되고 있지만 화랑이 자취를 감추자 이제 그의 정맥은 갈기갈기

찢긴 채 흩어졌기 때문에 그의 갈피를 찾아내기란 그리 손쉬운 일이 아니다.

그렇다면 우리 남도문화는 그 서통을 어디에서 이끌어내야 하며 우리의 ‘멋’과는 얼마나 닮은 것으로 보아야 할 것인가? 이 점에 대하여는 극히 위험한 가설이 될는지 모르나 우리 고유의 풍류도와 외래의 유교와의 대결에서 그 실마리를 풀도록 해야 할는지 모른다(단 재설). 다시 말하면 유가의 세력에 쫓긴 낭도들의 행방속에 우리의 ‘멋’은 겨우 온존되어 오늘에 이르고 있다고 보는 가설인 것이다. 그러므로 우리의 멋은 겨우 무격(화랑의 후예)의 가악신사로 인하여 그의 명맥을 유지하였고 관학적 유교윤리와는 거리가 먼 민중들의 토속적 생활과 양식과 더불어 살아남게 되었다고 해야 할는지 모른다.

그러한 멋의 정맥이 우리의 삶 속에 얼마나 남아 있는 것일까? 우리는 우리들이 살고 있는 오랜 삶의 이 고장의 터전을 우리들 스스로 또는 남들이 이를 예향이라 이른다. 왜 그렇게 불리며 또 불리기를 좋아하는가?

가악신사는 멋진 놀이요 가락이 아닐 수 없다. 놀이뿐만이 아니라 시가나 운치나 의식주에 이르기까지 ‘멋’을 잃지 않고 살아오고 있다면 누가 무엇이랴 하더라도 우리 고장은 예향이 아닐 수 없다. 그러나 그것은 한 폭의 그림이나 한 귀절의 시구로 표현될 수는 없다. 우리들의 생활과 더불어 살아 있어야 하며 우리들의 느낌과 더불어 우리들의 피 속에서 그것이 흐르고 있어야 할 것이다. 그런 의미에서 판소리 하나만 보더라도 우리들의 전라도 사투리가 아니고서는 그 감정을 전달할 길이 없으므로 궁중악 아닌 민중악의 행방을 여기서 찾아야 하는 이유가 여기에 있는 것이다.

물은 높은 데서 낮은 데로 흐르게 마련인 것이다. 오랜 한이 맺힌 민중들의 가슴속에서 승화된 예술이 다름 아닌 우리의 ‘멋’이 되었는데도 모른다. ‘멋’으로 이어지고 ‘멋’으로 남아 있게 되었다고 해야 할는지 모른다.

그러나 우리의 멋은 노래가락이나 춤가락과 같은 미술 또는 예술적 영역에 국한되어 있는 것이 아니라 그것은 마치 스포츠의 멋진 플레이 가령 멋진 슛팅의 끝인 같은 데에서 느껴보듯 여러가지 부면에 그것들이 점철되어 있음을 볼 수가 있다.

안의사의 하얼빈 역두(驛頭)의 일발에서 우리는 멋진 남아의 의기를 읽을 수 있듯이 12척의 전선으로 대공을 세운 충무공의 전첩(戰捷)에서도 우리는 실로 그의 멋진 플레이를 읽을 수도 있다.

멋이란 실로 몰아적이지요 탈아적인 것이라 이르기도 한다. 그러기에 그들은 신기에 가까운 의열의 공을 세우게 된 것이다. 그러한 의미에서도 호남의 의열은 또한 그러한 멋의 집결이라 일러야 할지도 모른다. 이곳에서 일어난 신흥종교나 사상 속에서도 한국 풍류도의 맥이 얼마만큼이나 스며 있는지의 여부도 또한 우리의 관심사의 하나가 아닐 수 없다. 잔손질에 가까운 일이 될지도 모르지만 누각의 일각에서도 우리는 우리의 멋을 찾는 노력을 게을리 할 수가 없다. 그러므로 선사시대의 아득한 옛날의 유적에서부터 오늘의 우리의 생활양식에 이르기까지 모든 측면에서 우리는 강변 모래사장에서 진주를 찾아내듯 우리 풍류도의 정맥인 멋을 우리 고장에서 찾아내는 우리의 노력은 계속되어야 할 것이다. 왜냐하면 진정한 예향 남도야말로 민중적이지요 토속적인 예맥(藝脈)이 그 기저에 깔려 있으리라 우리들은 믿기 때문이다.

2. 신라 원효사상의 도맥

1)

원효(617~686)는 신라 말기에 태어나 통일신라(654~935) 초기에 살았던 뛰어난 학승으로서 당대 불교사상을 총정리하여 한국 불교의 새로운 경지를 개척해 놓았다.

원효는 뛰어난 학승일 뿐 아니라 행동인으로서도 특이한 일면을 우리들에게 보여주고 있다. 그러므로 이광수는 그의 소설 『원효대사』의 서문에서 다음과 같이 기록하고 있다.

중국 사람이 쓴 원효전에 나타난 것을 보면 ‘생이영이(生而穎異) 학불종사(學不從師)’ ‘시적무항(示跡無恒) 화인부정(化人不定)’ ‘임의수기(任意隨機) 도무정검(都無定檢)’이라 하고, 심지어는 ‘혹수처현형(或數處現形) 육방고멸(六方告滅)’이라 하여 그의 신통자재함을 찬탄하였다. 그는 글 잘하고 말 잘하고 칼 잘 쓰고 기운 좋고 날래고 거문고 잘 타고 노래 잘하고 잘 놀고 이 모양으로 화랑에도 으뜸 화랑이었다.

이로써 원효는 학·행을 겸비했을 뿐만 아니라 무슨 일에도지 무

소불위(無所不爲) 무소불통(無所不通)하였기 때문에 『삼국유사』(제4권 제5 義解)에서도 “원효불기(元曉不羈)”라 하였으니 ‘불기(不羈)’란 어떠한 일에도 얽매이지 않는다는 뜻으로서 요즈음 말로는 자유분방함을 의미한다고 해야 할는지 모른다. 그는 『화엄경소』, 『대승기신론소』, 『금강삼매경소』 등의 저술을 통하여 수준 높은 학덕을 쌓고 있으면서도 요석궁에 들어 파계한 후로는 복성거사(卜姓居士)로 자처하면서 가난하고 헐벗은 무리들과 더불어 거리를 헤매었으니 어찌 그의 행동거지를 기이하다 이르지 않을 수 있겠는가. 그러므로 단재 신채호는 그의 「朝鮮歷史上 一千年來 第一大事件」이라는 글의 결론 중에서

불교를 신(信)하면 의양(依樣)의 방할(棒喝)을 전수하는 태고나 보우가 날지언정 평지에서 돌기하는 원효가 날 수 없으며……

라 하여 원효야말로 평지돌기(平地突起)한 역사적 인물로 평가하고 있는 것이다. 여기서 원효와 비교된 보우(1301~1382)는 고려말 공민왕의 왕사였지만 원에 가서 청홍(淸洪)의 법을 잇고 동국 임제종의 중추가 되었다는 점에서(『국사대사전』) 신지(新地)를 개척한 원효와는 견줄 수 없다고 단재는 이르고 있는 것이다.

그렇게 된 배경을 우리는 어디서 찾아야 할 것인가. 이를 이해하기 위해서는 무엇보다도 먼저 통일신라기를 전후로 한 시대 사조를 잠시 살펴볼 필요가 있을는지 모른다. 단재는 상기 논문에서 다음과 같이 언급하고 있다.

당초에 신라 진흥왕이 사회와 국가를 위하여 만세(萬世)의 책(策)을 정할 때, 각교(各敎)의 경알(傾軋)을 염려하여 유·불 양교는

평등으로 대우하며 화랑은 3교 교지를 포함한 것이라 하여 각 교의 위에 위치하게 하며 각 교도의 호상 출입을 허락하였다. 그래서 신라사를 보면 전밀(轉密)은 유교에 승(僧)으로 화랑 문노(文奴)의 제자가 되고, 안상(安詳)상(常)은 화랑인 영랑(永郎)의 고제로 승통(僧統)의 국사가 되고 최치원은 유·불 양교에 출입하는 동시에 또한 화랑도의 대요를 섭렵함이 있었다.

고 한 것을 보면 당시에 있어서는 화랑도로서 유·불 양교와 자유스럽게 출입하는 것은 예외가 아니었던가 싶다. 그러므로 원광법사는 보살십계보다도 유가적인 세속오계를 내세웠고, 그가 “중국에 11년간 머무르면서 삼장에 널리 통달하고 유교의 학술까지도 널리 배웠다”(『삼국유사』 圓光西學)는 것으로 보아서 불가로서 유교를 겸섭하였다고 한다면, 원효는 이광수도 “화랑에도 으뜸 화랑이었다”고 했듯이 불가로서 화랑의 풍류도를 포섭한 것이라 일러야 할는지 모른다. 이로써 원광의 오계를 『맹자』 오류의 불가적 윤색이라 한다면 원효의 화쟁은 화랑 풍류도의 불가적 전개라 일러야 할는지 모른다.

2)

이렇듯 원효의 사상을 이해하자면 그가 살았던 시대적 배경을 저버릴 수가 없고, 따라서 이러한 그의 시대적 배경을 놓고 생각해 본다면 원효의 사상은 화랑의 풍류도에 뿌리를 내린 불교사상이요, 또 달리 말한다면 불교사상으로서 화랑의 풍류도에서 뻗어난 열매라 일러야 할는지 모른다. 그러므로 원효의 사상이 낭·불 간에 그 어느 한쪽도 이를 제외하고서는 결코 이해될 수 없음은 다시 말할 나위도

없다. 그럼에도 불구하고 원효를 일러 ‘평지(平地)에서 돌기(突起)’한 자라 이름은 웬일일까?

‘평지에서 돌기’했다는 것은 중국 사람들이 보듯이 “나면서부터 남다르게 뛰어나 배우면서 정해진 스승을 따르지 않았다[生而穎異 學不從師]” 하여 서통을 이을 만한 사승을 댈 길이 없는 독창적 경지를 이룬 말이지는 하지만, 따지고 보면 그의 학·행의 또 다른 서통이 불교 아닌 풍류도에 이어지고 있기 때문이라는 사실을 우리들은 간과해서는 안 될 것이다.

그렇다면 원효사상은 애오라지 낭·불 합작에 의한 ‘평지돌기’로서 평가하지 않을 수 없다. 어찌하여 그러한가. 당시 신라의 사회상은 낭·불·유 3교가 정립하였다 하더라도 낭·불은 국풍파(國風派)로서 상호 접촉되었고, 유는 중화파로 기울게 되었으니 그러한 사회상이 원효사상의 형성에 또한 적지 않은 영향을 미쳤으리라는 사실도 우리는 결코 간과해서는 안 될 것이다. 더욱이 백가의 이쟁을 화합하려던 원효로서 어찌 낭가의 풍류도에 소홀했을 것인가? 이에 원효사상의 한 줄기 맥을 이룬 풍류도를 원효는 과연 어떻게 이해하였을까?

이른바 화랑의 풍류도는 풍월도·국선도 등으로도 불리는 한민족 고유의 도로서, 고구려 조의선인의 도와도 일맥상통하는 것으로 알려져 있다. 그것이 도로서 정착된 것은 신라 24대 진흥왕(534~576) 시절이었으니 원효보다도 약 백 년 앞선 것으로 된다. 이 도는 한마디로 말해서 종교적 무사풍을 지닌 것으로서 유·불·도 3교가 거기에 포함되어 있는 것이다. 그러나 가장 중요한 우리의 관심사는 이들 3교가 풍류도 안에 어떠한 형태로 포함되어 있느냐의 문제인 것이다.

적어도 중국의 사상사에 있어서는 이들 3교가 상호 융합을 거부하고 서로 정립하였지만 적어도 풍류도 안에서는 그들은 스스로 없이 ‘하나’가 되어 버린 것이다. 이를 일러 우리는 회삼귀일이라 이르며 이는 곧 ‘한’사상의 기본원리로 되어 있는 것이다. 이를 그저 귀일사상이라 이를 수도 있지만 상호 유한수적인 대립과 다양성을 무한수적인 ‘하나’로 되돌아오게 하는 도인 것이다. 그러기에 유·불·도 3교는 아무런 거리낌도 없이 하나의 풍류도로 융섭될 수 있다고 보아야 할 것이다. 최치원이 이를 일러 현묘지도라 이른 소이는 바로 여기에 있다고 보아야 할 것이다.

소위 ‘한’사상으로 전개되는 회삼귀일의 원리는 저 멀리 단군신화에 있어서의 환인·환웅·환검의 3신이 유일신으로서의 단군으로 전개되는 삼일신 사상에 근거하고 있거니와 이러한 회삼귀일의 원리가 화랑의 풍류도에 이르러서는 신과 인간과 자연과의 삼자귀일로 전개되고 있음을 볼 수가 있다. 여기 인간으로서의 화랑은 신과의 관계에서 영원무궁한 도를 깨닫고 자연과의 관계에서 광대무변한 세계를 알게 된 것이다.

실로 삼일의 원리에는 대립과 갈등은 있을 수가 없다. 무한과 영원 은 이들을 녹여내는 용광로인 것이다.

비록 학부중사(學不從師)한 원효라 할지라도 생이영이(生而穎異)한 그로서 화랑, 그중에서도 으뜸 화랑인 원효인지라 어찌 풍류도의 진면목에 접하지 않을 수 있었겠는가? 제아무리 뿌리 깊은 모순 대립이라 하더라도 서로 화합할 길은 얼마든지 뚫려 있는 것이다. 그것이 바로 ‘한’의 원리라도 서로 통할 수 있는 화쟁의 논리라 이르지 않을 수 없다.

그러므로 원효의 도맥을 간추려 본다면

단군의 삼일신-회삼귀일의 묘리-화랑의 현묘지도-풍류도-원
효의 화쟁논리-만법일심의 보살도

로 표시할 수가 있다. 이로써 우리는 한국사상사의 맥락에서 그의
도맥을 찾지 않을 수 없는 소이를 알게 된 것이다.

3)

조명기 박사가 그의 「신라불교의 이념과 역사」라는 논문에서

원효대사가 백부론소(百部論疏)를 통하여 철학적 이론을 열고
대승·소승·삼장의 교의를 일불승(一佛乘)에 회귀하고자 함을
그 지표로 하였으며……(92쪽)

라 한 것을 보면 풍류도에서 유·불·도 3교가 회삼귀일한 것과 조
금도 다르지 않음을 알 수가 있다. 조박사도 지적한 바와 같이, 모름
지기 원효는 대승·소승·삼장 등 3교의를 회삼귀일하여 일불승(一
佛乘)의 ‘한’을 이룩하고자 말았던 것이다. 소위 ‘한’에로의 귀일은
단군·화랑·원효가 조금도 빈틈없이 한결같음을 여기서 볼 수가
있다. 그러므로 누카리야 가이텐[忽滑谷快天]은 그의 『조선선교사』에
서 원효사상을 평하여 다음과 같이 말하였다.

그의 말에는 다소 다른 점이 없지 않다 하더라도 원효사상은 항

상 일승원교(一乘圓敎)에 입각하고 있음을 알아야 할 것이다.

이는 그의 정곡을 맞춘 강평이라 이르지 않을 수 없다.

원효의 도맥이 비록 한민족의 풍류도에 깊이 뿌리를 내리고 있다
손 치더라도 그는 분명히 불가의 학승임에 틀림이 없는 것이다. 그
러므로 그의 소위 귀일의 묘리가 오로지 불가의 경소에서 폭넓게 전
개되었다는 사실을 우리는 잊어서는 안 될 것이다. 그러므로 심재열
씨는 그의 『원효사상』이라는 저술에서 원효의 ‘화쟁회통사상(和諍會
通思想)’을 설명하는 대목에서

첫째, 원효의 위대함은 원융회통의 정신에 있다. 서로 다른 종
지상의 시비에 휘말리는 백가이쟁(百家異諍)의 실마리를 낱낱이
풀어서 모두 다 불타의 큰 진리의 바다에 되돌려 보냄으로써 일
미(一味)의 한국적 회통불교를 이룩했음은 원효가 끼친 불교사
상 제일 위대한 업적이다.

라 하여 원효의 공적이 한국적 회통불교를 이룩한 데 있다 하고, 그
의 업적은 한국 불교사상 제일 위대한 업적이라 하였지만, 나는 한
국 불교사상뿐만 아니라 한국 사상사의 맥락에서도 원효의 업적은
불후의 공적으로 치부되어야 하리라고 본다. 심씨는 이어서

인도에서 발상한 대·소승의 불교가 중국에 들어와서 백화만발적
으로 구사·성실·섭론·지론·삼론·법화·열반·율·천태·화
엄·정토·선 등의 수많은 종파의 전개를 보였다. 이 같은 종파
불교가 중국에 있어서 불교의 내용을 풍부하고 다양하게 발전
시키는 데 큰 공헌을 한 것은 사실이나, 한편으로는 여러 가지
문제점을 안고 있는 것도 사실이다.……이에 원효는 각부 경·

론의 중요(宗要) 등을 통해 특히 『십문화쟁론』 같은 저술을 통해 이쟁이 분분했던 당시의 교계를 시비가 끊어진 절대무쟁(絶對無諍)의 원리로 융화회통하여 불법의 근원으로 이끌어 귀일시켰던 것이다.

라 하여 소위 『열반경중요』 서에서

모든 경전의 부분적인 진리를 통합하고, 서로 다른 흐름을 하나로 귀일시키며, 부처님의 지극히 공정한 뜻을 열어 젖혀 배가의 이설을 조화시킨다.⁵⁵⁾

는 것을 구체적으로 우리들에게 제시해 주고 있다. 그러므로 최남선은 그의 『조선불교』에서 원효의 공적을 밝히면서

인도 및 서역의 서론적 불교, 지나의 각론적 불교에 대하여 조선에서는 최후의 결론적 불교를 건설하였다.

고 하여 원효대사의 통불교 사상을 불교 교리 발전의 최후 단계로 그의 위치를 규정하고 있다.

이렇듯 원효는 불교사상사적 입장에서는 가장 높은 봉우리에 위치하고 있지만 우리의 관심사는 보다 더 폭넓은 관점에서 이를 평가하지 않으면 안 되리라는 사실을 알게 되었다. 그것은 바로 화랑의 풍류도와 그의 맥이 통하고 있음으로 해서 한국사상사의 위치에서도 하나의 가장 높은 봉우리를 차지하고 있기 때문인 것이다.

박종홍은 그의 『원효의 철학사상』에서 “과연 비합리의 합리, 비논

55) 원효, 『열반경중요』, 「서」. “統衆典之部分 歸萬流之一味 開佛意之至公 和百家之異諍”

리의 논리가 화쟁의 논리인 것이다”라고 하였는데 이것이야말로 현묘지도가 아니고 무엇이겠는가. 그러므로 원효의 화쟁의 논리야말로 현묘지도로서의 풍류도의 불가적 묘맥이라 이르지 않을 수 없다.

4)

원효는 화쟁의 논리를 편 사상가로서뿐만 아니라 저술가로서도 방대한 업적을 남기었다. 학자에 따라 그가 남긴 저서의 목록이 구구하지만 조명기 박사의 설에 따르면 가장 많은 91부 243권으로 되어 있다. 그러나 아쉽게도 그들의 대부분이 인멸되어 겨우 10분의 1 정도밖에 남지 않은 것으로 알려지고 있으니 안타까운 일이다. 그러나 남은 자료에 근거하여서라도 그의 사상체계를 탐색한 석학들의 논술을 다음에 소개하자면, 먼저 고익진의 「원효의 起信論疏 別記에 의한 眞俗圓融無碍觀과 그 성립이론」과 이기영의 「원효가 본 기신론」 등에 담겨진 논조에 따르면

원효는 『기신론』으로서 화쟁사상의 기점으로 삼고, 『열반경』으로서 화쟁사상의 중점으로 삼았다. 그것에 기초하여 『법화경』으로서 대소승 일체교의의 귀착지로 삼아 무양승즉일승(無量乘卽一乘)의 통불교 사상을 확립한 것으로 본다(이만용 저, 『원효의 사상』).

라고 하여 불가의 모든 종파가 일불승(一佛乘)으로 귀일함을 보여주고 있다.

박종홍은 상기 논문에서 또 다른 견해를 피력하고 있다.

승랑의 삼론종이 중론·십이문론 등에 입각한 것이라면 원측의 유식사상은 『해심밀경』을 비롯하여 『유가론』이나 섭대승의 사상 계통에 가까운 것이라고 할 수 있다. 이로써 미루어 볼 때 원효는 바로 삼론과 유식의 사상을 그의 화쟁의 논리로써 지양한 것, 다시 말하면 승랑과 원측의 사상을 보다 심오한 근본적이며 전체적인 입장에서 화합시킴으로써 장차 전개하여야 할 한국 불교, 나아가서는 전불교사상의 올바른 방향을 명시한 것이다.

박교수는 그의 「원측의 유식철학」이라는 글 중에서

한국의 불교철학 전개의 초기에 있어서의 중관철학의 승랑과 유식철학의 원측은 우렁차게 솟아오른 두 봉우리가 아닐 수 없다.

고 평가하였는데, 원효는 이 두 봉우리의 정상임을 확인해 준 셈이다.

그러나 원효의 진면목은 그의 만언의 저술보다는 차라리 일심(一心)의 각(覺)에 있고, 일심의 각은 일체무애인의 행에 있다고 보아야 할는지 모른다. 박씨는 그의 논문에서 일심의 각에 대하여 다음과 같이 논술하고 있다.

화쟁의 논리를 원효철학의 방법적인 면이라고 할 수 있다면, 본시(本始)의 양각(兩覺)을 주축으로 하여 전개되는 각의 논리는 원효철학의 내실을 제시하는 것이라 하겠다.

고 하여 각은 원효철학이 방법론에서 일보 내실을 갖추는 경로를 보여주고 있다. 그러나 그의 각은 어디까지나 일심의 각이 아닐 수 없다.

원효에 의하면 대승에 있어서는 일체 제법이 각기 다른 본체를

가지는 것이 아니요, 오직 일심을 그의 자체로 삼는 것이므로 중생심이 그대로 곧 법이다. 이처럼 제법 자체를 유시일심(唯是一心)이라고 하는 점이 일체 제법이 각기 본체를 달리 가지고 있다고 하는 소송과 다른 대목이요, 따라서 일심을 대승법이라 한다는 것이다(같은 책).

라 하여 만법이 유시일심(唯是一心)임을 밝혀 주고 있다. 그러므로

일체중생이 동일본각(同一本覺)이므로 일각(一覺)이라 하는 것이었으며, 제불여래가 이 일각으로써 제중생을 각하게 하여 중생으로 하여금 모두 본각(本覺)을 얻게 한다는 것은 능화(能化)의 본(本)을 표(標)하는 것이다(같은 책).

라고 하였다. 여기에 원효의 중생과 더불어 사는 무애인의 각이 깃들어 있다고 할 수 있다. 박씨는 또 다음과 같이 서술하고 있다.

각의 원리와 방법을 밝힌 원효가 무애의 대호(大瓠)를 무롱(舞弄)하며 보살행으로 중생을 교화하였음을 뜻함이다. 『화엄경』의 일절무애인(一切無碍人) 일도출생사(一道出生死)에서 단 무애라 한다. 천촌만낙(千村萬落)을 차가차무(且歌且舞)하며 화영(化詠)하고 돌아다니니 오막살이의 척둥(尺童)들도 모두 불타의 호(號)를 알아 누구나 염불을 하게 되었다.

여기서 원효의 대각이 대중 속에서 꽃피어 오르는 모습을 간취할 수가 있다. 그러나 그가 요석궁에 들어 설총을 낳은 후로 승의를 속복(俗服)으로 고쳐 입고 복성거사(卜姓居士)라 자호하며 대중 속에 묻혀 버린 그의 행동은 과연 대각의 소치인가 아니면 파계승의 속화인가. 천추의 의안(疑案)이 아닐 수 없다.

5)

원효 이후 한국불교는 어떻게 전개되었으며 그의 도맥은 어떻게 이어졌을까. 김득황은 그의 『한국종교사』에서

삼국에 불교가 들어올 때는 삼론종이니 구사종이니 염불종이니 성실종이니 하여 여러 종류의 교종 각파가 있었다. 그러나 불교가 전래된 초창기에 있어서 불교를 전하는 사람은 종파를 가리지 않았고, 불교를 믿는 사람도 종파를 가리거나 종파를 찾으려고 하지 않았다. 삼국 말엽에 불교가 왕성하여 저술도 많이 나오고 명승대덕들이 많이 나타났으나 이때만 하여도 특정한 종파를 주장하지도 않았고, 한 종파를 위하여 포교 전도를 하지도 않았다. 즉 통일신라 이전의 학승이나 대덕들은 중국으로부터 전래된 경전 중심으로 연구하며, 그 경전불서를 중국류로 해석하려 하는 것이 통일신라 이전의 불교였다. 이것은 삼국 말엽에 신라의 고승이었던 원효나 원광이나 자장 등의 행적을 보아도 종파적 냄새를 풍긴 일이 없고, 그들이 불경을 소술(疏述)함에 있어서도 각종(各宗) 각경(各經)을 가리지 않고 다만 그 교리와 교의의 천명에만 힘썼을 뿐이다. 그러다가 신라가 삼국을 통일하면서부터는 각 종파의 교의가 정리되고 당으로 유학갔던 불승들이 연달아 돌아오면서부터 당의 영향을 받아 신라 불교는 불교교리에 따라 점점 분파작용을 일으켜 신라 통일 후 약 1세 기간은 교종의 분립시대를 나타내었다(126쪽).

고 지적하여 신라 통일 이후 불교는 점차로 분파작용을 일으켰던 것이니, 이때에 천태종·화엄종·법상종·밀종·율종 등이 총생(叢生)하기에 이르렀던 것이다.

이러한 분립시대를 거친 후 불교계에 일대 변화를 가져온 것은 선종의 유입이라 이를 수 있을 것이다. 김득황 씨는 상기 저술에서

약 100년간의 종문 분립시대를 지나서 불교계에는 일대 변화가 일어났으니 이것은 중국으로부터 새로 들어온 선종이라는 불교 세력이 대두하면서 교종 각문(各門)의 세력이 꺾이우고 종래의 어려운 불교 교리에 관한 저서라든가 입언(立言)이 거의 허사에 가까울 정도로 무의미하게 된 일이다(134쪽).

라 한 것은 이를 두고 이른 말이다. 이를 크게 둘로 나눈다면 교종 안에서의 분파작용은 차치하고라도 한국불교는 교종과 선종의 양대 산맥으로 나누어졌음을 의미하는 것이다.

이러한 분파와 대립의 현상이 또 다른 화합(和諍)과 귀일을 불러일으키게 하는 것은 어쩌면 역사적 필연인지도 모른다. 여기서 긴 노정의 설명은 생략하기로 하고 고려로 접어든 후 이러한 역사적 사명을 치르어 낸 국사로서 의천과 지눌을 손꼽는다.

박종홍은 그의 「의천의 교관병수와 주체적 전통」이라는 논문에서

그러나 불립문자(不立文字) 이심전심(以心傳心)의 교외별전(敎外別傳)으로서 이른바 순선(純禪)을 종지로 하는 선종이 전래되어 9산에 각기 종풍을 진작함에 이르러 교와 선은 마치 대립의 양상을 정(正)하는 것처럼 보이게 되었다. 더구나 나말여초의 어수선했던 난세를 겪는 동안에 불교의 이론적 탐구는 위징불진(萎徵不振)의 퇴세를 면할 길이 없었고, 따라서 철학적으로 새삼 논의될 만한 것이 없었다고 짐작된다. 이러한 시기에 교관병수의 가치를 선명하게 드러내어 한국 불교의 전통적 화쟁정신을 증흥선양한 것이 바로 의천이다.

라 하여 원초의 도맥을 의천에게 이어주고 있다. 그러므로 김득항이 그의 상기 저서에서 또 말하기를

의천은 교관검수를 주장하여 종쟁(宗爭)의 종식에 큰 공헌을 하였다.……즉 불법의 교리도 알아야 되지만 내관(內觀)도 겸수하여야 된다는 것으로 교와 선을 다 닦아야 한다는 것이다.

라 한 것은 교종을 바탕으로 하되 선종을 겸수해야 한다는 의천의 입장을 밝힌 것으로서 박씨설과 그 궤를 같이하고 있음을 알 수 있다.

그러나 지눌은 의천과 함께 원효의 서통을 이었으면서도 그는 의천과는 달리 선을 토대로 하여 교를 융섭하는 입장을 취하였다. 상기 김씨는

지눌은 의천의 교관검수설에 대하여 정혜병수론을 주장함으로써 선승들의 편파적 주장을 지양하게 하였다. 교종에 의천이 났을 때에는 선종도 교종에 눌릴 형세이었는데, 의천보다 약 100년 후에 지눌이 나오면서 선종 9산문을 증흥하였을 뿐 아니라 정혜병수를 주장하여 선을 토대로 교의 제종파를 융섭하려고 하였다.

고 하여 선의 입장에서 교를 융섭한 것으로 되어 있는데 상기 박씨는 또한 원효의 화쟁에 갈음하는 지눌의 회광반조(廻光反照)의 논리를 다음과 같이 높이 평가하고 있다.

원효에 있어서 화쟁의 논리가 그의 전사상을 일관한 것이라면 지눌에 있어서의 이 반조(返照)의 논리는 이미 제기되어 있는 쟁론을 보다 고차적인 입장에서 화해시키는 것이라기보다는 한 걸음 더 파고들어 쟁론무용(諍論無用)의 밑바닥을 밝히려는 것이라고 하였다.

이렇듯 고려에 이르러 의천과 지눌이 나옴으로써 교·선 양종의

법쟁이 종식되었다는 것은 저 멀리 원효의 도맥이 또한 그들에게 이어졌음을 의미하는 것이라 이르지 않을 수 없다.

3. 한 민족신앙의 정통성

1) 서언

단군 개국 이래 강증산이 탄생한 조선조 말엽에 이르기까지의 한 민족신앙의 정통성에 관한 문제는 많은 학자들에 의하여 여러 가지 각도에서 다루어지고 있다. 그러나 한민족이 천지개벽 이래 동일문화를 향유하면서 ‘나’와 더불어 오늘 이곳에 존재하고 있음에도 불구하고 때로는 문헌과 자료가 부족하다는 핑계로 상한선의 단군시대를 부정하려고 드는가 하면 때로는 단군설화의 지나친 신격화로 말미암아 그것의 인간학적 의의가 흐려지기도 하거나 때로는 지나친 인격화로 말미암아 그의 신격이 흐려지기도 한다. 그중에서도 한 줄기의 서광이 단군-화랑으로부터 줄곧 내려와 근세 동학 등에 이어지고 있기는 하지만 이를 뒷받침하는 체계적인 논리에는 뚜렷하지 못한 아쉬움이 어디엔가 서려 있다. 그러므로 공자도 주문화의 연원을 설명하는 자리에서

공자께서 말씀하셨다. “하나라 법도는 나도 알지만 기나라 이력

은 증거 댈 길이 없고, 은나라 법도는 나도 알지만 송나라 이력
은 증거 댈 길이 없으니, 문헌이 부족한 탓이다. 있기만 하다면
이야 나도 증거 댈 수 있으면만⁵⁶⁾

이라 하여 하·은·주 삼대문화[禮]가 엄연히 존재하고 있음을 확신
하면서도 그의 문헌부족을 안타깝게 여긴 것처럼 단군-화랑의 고
문화가 엄연히 존재하고 있음을 확신하면서도 오늘의 우리는 그의
문헌부족을 아쉽게 여기지 않을 수 없는 실정일 따름이다. 그러나
우리는 여기서 다시금 공자의 다음과 같은 일언을 음미할 필요가 있
을 것 같다.

자장(子張)이 물었다. “여남은 세대 뒷일을 알 수 있을까요?” 공
자께서 말했다. “은나라는 하나라 제도를 바탕 삼았으니, 거기
서 거기 감 직하고, 주나라는 은나라 제도를 바탕 삼았으니, 거
기서 거기 감 직하다. 주나라의 뒤를 잇는 자가 있다손 치더라도
도 비록 백 세대 뒷일일망정 알 수 있고 말고”⁵⁷⁾

이는 비록 미래를 향한 질문이었지만 공자의 대답은 소급법에 의
한 문화의 이해를 설파하고 있는 것이다. 문화란 결코 평지돌출로
이루어지는 것이 아니라 하·은·주의 문화는 한 줄기 정통적 맥락
에 의하여 이어짐으로써 성립된다는 사실을 지적한 점을 우리는 주
목해야 한다. 그것은 현재 안에서 과거의 참모습을 찾아내는 노력인
것이다. 그러므로 우리는 다음과 같이 말할 수 있다.

56) 『논어』, 「팔일」. “子曰 夏禮吾能言之 杞不足徵也 殷禮吾能言之 宋不足徵也 文獻不足故也 足則吾能
徵之矣”

57) 같은 책, 「위정」. “子張問 十世可知也 子曰 殷因於夏禮 所損益可知也 周因於殷禮 所損益可知也 其
或繼周者 雖百世可知也”

화랑은 단군을 바탕 삼았으니 거기서 거기 감 직 하고, 동학은 화랑(선교)을 바탕 삼았으니 거기서 거기 감 직 하다. 동학의 뒤를 잇는 자가 있다손 친다면 비록 증산의 천지공사일망정 알 수 있고 말고[花郎因於檀君 所損益可知也 東學因於花郎(仙敎) 所損益可知也 其或繼東學者 雖觴山天地公事 可知也].

이렇듯 소급법에 의하여 증산의 천지공사(天地公事)에서 저 멀리 단군의 모습을 찾아냄과 동시에 단군에서 증산에 이르는 긴 역정을 통하여 한 민족의 신앙의 정통성이 어떻게 이루어졌는가를 가려내는 노력에 우리는 힘을 모아야 하지 않을까 생각해 본다. 이 글은 그러한 노력의 일단이 될 것이다.

2) 단군론

지금까지의 단군론은 크게 두 갈래로 나눌 수가 있다. 하나는 신화론이요, 다른 하나는 인간론이다.

(1) 신화론

신화론에는 무교-불함문화론과 삼일신론과 상제-하나님론과 아울러 신바람론도 여기에 포함될 수가 있으리라. 무교적 불함문화론은 육당 최남선의 당굴론을 필두로 하여 많은 학자들이 언급하고 있으므로 여기서는 새삼스런 장광설을 피하려고 한다. 무교의 본질은 미분화된 신인합일론에 근거하고 있으며, 이는 순정(純正)한 인간도 아니요, 순수한 신도 아닌 데다가 어찌면 인간이기도 하고 어찌면 신이기도 한 자가 무인 것이다. 이를 달리 말하면 신과 인간과의 태

일지형이 다름 아닌 무다. 조선조말에 단군교가 대종교로 바뀌어졌는데, 대종교의 ‘종(儆)’자는 자전에 의하면 ‘한배종 신인종’이라 하였고, 그것은 상고시대의 신인(神人)으로서 『조선고기』에 의하면 “신인이 태백산 단목 아래 내려왔으니, 이분이 대종이다[神人降于太白山檀木下 是爲大儆]”라 한 데에서 연유하였으니, 단군은 곧 신인으로서의 대종(大儆)임을 의미한다. 여기에 신인 곧 무로서의 단군설의 근거가 있다.

이러한 신인의 무에서 우리는 이이일적(二而一的) 묘합의 단일성을 간취하게 된다. 유동식 교수는 이러한 입장에서 무교의 특징을 신인의 묘합뿐만이 아니라 성속·천지·남여 등의 이원적 대립의 일치융합(Coincidentia oppositorum)까지도 내세우고 있다. 이렇듯 이원적 대립이 일치융합함으로써 무적 묘합이 이루어지는데 단군설화에 있어서는 삼이일적(三而一的) 묘합으로 다시금 전이한다. 이를 우리는 삼일신론이라 이른다 그러므로 대종교의 교전인 『삼일신고』 진리훈에서는

하나로부터 셋이 되니 참과 거짓이 나뉜다. 셋이 모여 하나가 되니, 미혹과 깨달음이 길을 달리하도다[自一而三 眞妄分圖 會三之一 迷悟判途].

라 했는가 하면, 『신리대전』의 신교절에서는

대종의 이치는 셋과 하나일 뿐이다[大儆之理 三一而已].

라 하여 삼일신관을 정립해 놓고 있다. 이때의 삼일신은 동서에서

신은 환인·환웅·환검이다[神者 桓因 桓雄 桓儉也].

라 했듯이 단군신화의 삼신을 가리키고 있음은 다시 말할 나위도 없다. 이들은 『신사기』에서

조화주를 환인이라 한다.……교화주를 환웅이라 한다.……치화주를 환검이라 한다[造化主曰桓因……教化主曰桓雄……治化主曰桓儉……].

라 하여 조화·교화·치화의 삼주(三主)로 분류하였지만, 이렇듯 이 이일적 신인관에서 삼이일적 신관으로 전이하는 과정에서 우리가 주목하게 되는 점은 다름 아니라 여기서 우리는 유일신으로서의 상제상을 얻게 된다는 사실이다. 이것이 다름 아닌 하나님 또는 한얼님이 아닐 수 없다. 여기서 우리가 피상적으로나마 느낄 수 있는 것은 이러한 유일신으로서의 삼일신관은 기독교에 있어서의 삼위일체 신관에 접근하고 있다는 점이다. 이 점에 대해서는 기독교 계통의 학자로서 윤성범·주재용 등의 연구업적이 있기는 하지만 어쨌든 이러한 공감대는 후일 한국에 있어서 기독교의 수용에 크게 기여했다고 보아야 할 것이다.

이러한 무적 신관이 상제신관—옥황상제 등으로 승화하는 과정에서 한민족의 심성 기저에는 혼아적(混我的)인 신바람이 깔리게 되었다고 주장하는 학자들의 견해가 있다. 이 부문에 대해서는 김형효 교수의 박진(迫眞)한 논문들이 있으므로 여기서는 이를 생략하고 넘어가거니와 어쨌든 삼일신으로서의 단군신화는 중국 한족들의 삼황오제설과는 근본적으로 그의 구조나 내실을 달리하고 있다는 점을 간과해서는 안 될 것이다.

단적으로 말해서 삼황설에는 양설이 있는데 일설은 포희·여와·신농의 삼황설이요 다른 일설은 천황·지황·인황의 삼황설이다. 전자는 다음과 같이 기록되어 있다.

태호(太皞) 포희씨(庖犧氏)는 풍성(風姓)이다.……뱀의 몸뚱이에 사람의 머리를 한 모습이었다.……여와씨(女媧氏) 또한 풍성이고, 뱀의 몸뚱이에 사람의 머리를 하고 있다.……염제(炎帝) 신농씨(神農氏)는 강성(姜姓)이다.……사람의 몸에 소의 머리를 한 모습이다.⁵⁸⁾

라고 한 것만 보더라도 이들은 인간세의 성씨는 그대로 보유하면서도 형상은 괴기한 수인상(獸人象)이다. 이 어찌 단군신화의 신인상(神人象)과 견줄 수 있겠는가? 아울러 그들은 독립된 개체로서 존립하기 때문에 화삼귀일의 면모를 그들에게서는 아예 그림자도 찾아볼 길이 없다. 다른 일설인 후자의 천지인 삼황설도 천지인삼재론에 부화한 삼황설에 지나지 않는다. 그러므로 단군신화야말로 중국의 삼황오제설과는 따로 독립하여 동북아 일대에 활거한 한민족의 독자적 민족신앙이 되었음은 이로써 의심의 여지가 없다.

(2) 인간론

만일 단군신화에서 신화적인 요소를 제거한다면 거기에는 인간학적인 요소만이 풍부하게 담겨 있는 설화임을 발견하게 될 것이다. 신화적인 요소는 종교적인 측면으로 발전하여 대종교·천도교·증산

58) 사마장(司馬貞), 『사기(史記)』, 「補史記」, 「三皇本紀」, “太皞庖犧氏 風姓……蛇身人首……女媧氏 亦風姓……蛇身人首……炎帝神農氏 姜姓……人身牛首”

교 등으로 그의 주맥이 이어지고 있거니와 그의 인간학적인 측면 또한 근래에 와서 많은 학자들의 주목을 끌고 있음을 발견하게 된다.

그중에서도 홍익인간 재세이화라는 정교적(政敎的)인 측면을 크게 중시하는 논술들을 우리는 많이 읽게 된다. 교화주 환웅이 탐구인세(貪求人世)하여 신시로 하강한 후 재세이화의 목적인 바가 바로 홍익인간이었음은 다시 말할 나위도 없다. 인간세의 패익(裨益)이 보다 더 홍대(弘大)할 수가 없는 것이다. 여기에 단군설화의 인간학적 의미가 깃들어 있음은 다시 말할 나위도 없다. 한마디로 말해서 홍익인간은 단군구세(檀君救世)의 기본적인 목표가 아닐 수 없다.

다음으로 문제가 되는 점은 일웅일호(一熊一虎)의 금기에 따른 인간탄생의 설화인 것이다. 신화보다도 설화적인 입장을 고수하면서 단군왕조설을 강조한 단재 신채호는 이 점에 대하여 다음과 같이 언급한 바 있다.

삼국사의 초두의 사회에도 매우 여성을 존시(尊視)하였다는데 이제 남자는 신의 화신이요, 여자는 수(獸)의 화신이라 하여 너무 여성을 비시(卑視)하였으니 나는 이것이 순수한 조선 고유의 신화가 아니요, 불교 수입 이후 불교도의 점철이 적지 않은가 하노라 (『조선상고사』).

라고 한 근본적인 비판도 없지 않으나 이 점에 대하여는 증산의 정음정양설(正陰正陽說)에 따른 여성관에서 바로잡아질 문제이므로 여기서는 그 이상의 언급을 피하고자 하거니와 어쨌든 중국신화에서 보여준 수인상과는 달리 옹호(熊虎)가 동혈이거(同穴而居)하면서 서로 득화인신(得化人身)을 위하여 선의의 경쟁을 벌이게 된 점에 있어서

우리는 인간적 진실의 일면을 엿보게 된다. ‘사람’이 되는 길은 결코 쉽지 않다. 중국의 삼황처럼 어찌 사신인수(蛇身人首) 인신우수(人身牛首)로서의 수인 미분화의 상태에 머물러 있어서야 될 말인가? ‘사람’은 금수의 세계에서 벗어나야 한다. “햇빛을 백 일 동안 쬌지 않는다[不見日光百日]”, “삼칠일 동안 먹지 않는다[不食禁忌三七日]”뿐만 아니라 그의 곱절의 고난을 겪는다 하더라도 인간은 금수의 세계에서 벗어나야 한다는 논리적 교훈을 우리들에게 안겨 주고 있는 것이다.

다음으로는 단군설화의 구조적 맥락 속에 깃들어 있는 윤리 및 철학적 의미를 그대로 간과해서는 안 될 것이다.

단군설화는 이미 구조적으로 그 안에 삼강-삼륜의 윤리가 깃들어 있다는 점을 주목해야 함과 동시에 그것은 진한시대에 조성된 부위자강·군위신강·부위부강이라는 존비사상에 근거한 윤리강령이 아니라 부자상친(父子相親)·군신총화(君臣總和)·부부상응(夫婦相應)하는 새로운 윤리강령으로 점철되었다는 사실을 주목해야 할 것이다.

환인의 서자 환웅이 출가에 앞서 부지자의(父知子意)라는 부왕의 재가를 얻는 대목을 예의 주목해야 한다. 설령 응지를 품었다 하더라도 결코 환웅은 무단 출가한 것이 아니요, 부왕의 극진한 배려[天符印三箇]로 친히 삼위태백을 내려다 보신[下視三危太伯] 후에 가서 다스리게[遣往理之] 하게 하였으므로 드디어 신단수하로 내려왔던 것이다. 이는 부자의 윤리로서는 부자자효(父慈子孝)의 극치가 아닐 수 없다. 이러한 부자간의 정경은 재가지효(在家之孝)에 있어서의 규고(刲股)·단지(斷指) 등의 극한 상황과 양암삼년(諒闇三年)의 비리(非理)에서는 찾아볼 수가 없는 것이다. 여기서 우리는 비로소 부자유리의

정도가 어디에 있는가를 짐작하게 되며 그것은 바로 부자상친의 윤리임을 알게 될 것이다.

다음은 군신총화의 윤리이니 환웅이 풍백·우사·운사를 거느리고[將風伯雨師雲師, 一伯二師] 곡·명·병·형·선·악을 주관하게 하였다고 한 군신의 관계는 군위신강에 따른 군의신충(君義臣忠)의 윤리가 아니라 오직 환웅이 일백이사를 거느렸을(將) 따름이지 군왕에 대한 신하의 충성을 요구한 흔적은 그림자조차도 비춰져 있지 않다. 그들의 총화는 오직 인간 360여 사를 처리하는 원동력이요, 핵심이 되어 있을 따름이다. 여기서 또한 우리는 군신윤리의 정도가 어디에 있는가를 짐작하게 되며 그것은 바로 군신총화의 윤리임을 알게 될 것이다.

다음은 응녀의 주원유잉(呪願有孕)과 신웅의 가화이혼지(假化而婚之)에 의해 단군왕검이 탄생한 경위는 남녀(부부)상응·상합의 절묘한 경지이니, 여기에는 부부유별의 엄격한 규범도 없거니와 부창부수의 일방성도 찾아볼 수 없으며, 더욱이 삼종지의니 칠거지악이니 하는 부권중심의 체취는 흔적조차도 남아 있지 않다. 여기에는 금수의 화신인 응녀와 천신의 화신인 환웅이라는 그들의 출신성분은 추호도 문제되지 않고 오직 왕자(王子) 탄생이라는 신성한 생산만이 영생의 길로 이어질 따름이다. 여기에 부부만이 가질 수 있는 창조적 조화의 윤리가 존재한다. 그러므로 우리는 여기서 비로소 부부윤리의 정도가 어디에 있는가를 짐작하게 되며 그것은 바로 부부상응·상합의 윤리임을 알 수 있다.

여기에 탈중국적 단군설화의 윤리가 나타나 있음을 알아야 할 것이다. 다음으로는 단군설화의 구조적 맥락에 깃들여 있는 ‘한’사상의 철

학적 의의를 캐보아야 할 차례가 되었다. 그러나 이 문제는 좀 깊이 살펴볼 필요가 있으므로 절을 달리하여 이를 다루어 보기로 한다.

3) ‘한’의 철학

‘한’의 개념은 실로 다양하다. 다루는 이에 따라서 여러 가지 의미를 부여하고 있으나 이의 공약수를 이끌어내기란 그리 쉬운 일이 아니다. 배용덕 씨는 그의 『한민족과 천지공사』(甄出眞法會刊)라는 저술에서 ‘동(東)’으로 상징되는 ‘한’의 개념을 유일하다·크다·넓다·높다·밝다 등으로 집약하고 있는데, 신철균 씨는 『증산사상연구』 제6집에 실린 그의 「민족화합의 통일철학으로서의 ‘한’사상 소고」라는 논문에서 ‘한’개념의 다양성을 다음과 같이 열거하고 있다.

- ① 크다(大) ② 동이다(東) ③ 밝다(明·鮮) ④ 하나다(單一·唯一)
- ⑤ 통일하다(統一) ⑥ 군·몫(大衆) ⑦ 오래(久)·참음 ⑧ 일체다(一切)·전체
- ⑨ 처음이다(始初) ⑩ 한나라·한겨레(韓民族) ⑪ 희다(白)
- ⑫ 바르다(正) ⑬ 높다(高) ⑭ 같다(同一) ⑮ 많다(多) ⑯ 하늘(天)
- ⑰ 길다(長) ⑱ 으뜸이다(元) ⑲ 위다(上) ⑳ 임금(王) ㉑ 온전하다(全)
- ㉒ 포용하다(包容)

이상과 같이 유일하다·크다·밝다 등으로 집약한 배씨의 개념이나 22개 항목으로 별려 놓은 신씨의 개념이 다 같이 ‘한’개념을 설명한 것이라 하더라도 그것들이 한민족의 전통적 심성의 심층구조를 철학적으로 설명하기에는 아직도 미흡한 점이 없지 않는 것으로 여겨진다. 그러므로 필자는 일단 이 점에 대하여 다음과 같이 문제

를 제기해 보고자 한다. 그것은 다름 아니라 이를 수리적 구조를 통하여 이해해 보고자 하는 하나의 시도인 것이다. 그것은 비윤리적이지만 상징적 의미를 가진 수리적 표현이라고 할 수 있다.

첫째, $1+1=1$ 이니 이는 1대1의 2가 화합함으로써 얻어진 1로서의 ‘한’이다. 음양은 음과 양이 $1+1$ 로서의 2이지만 그것이 태일지형으로서 태극의 상을 이루게 되면 음양화합의 1이 되는 것이다. 공자의 인(仁)은 2인의 윤리이므로, 2인의 화친이 인(仁)이라 한다면 그것이 곧 ‘한’의 윤리가 아닐 수 없다 단군설화에 있어서의 환인과 환웅의 부자유친의 상은 $1+1=1$ 이 된 ‘한’윤리의 극치인 것이다.

이는 조화와 균형에 의한 단일성을 의미하는 것이요, 이러한 단일성의 궁극적인 경지는 유일성으로 승화된다. 곧 상대적인 개념의 궁극적인 귀일에서 얻어진 단일 및 유일성을 일러 우리는 ‘한’이라 이르는 것이다. 이는 바로 ‘한’개념의 유교적 측면이 아닐 수 없다. 왜냐하면 역리의 정중사상이나 중용의 시중사상이나 다 같이 이러한 양극개념의 조화에 그들의 사상적 뿌리를 내리고 있기 때문이다.

둘째, $1+X=1$ 이니 이는 일대다수(一對多數)로서의 1이 X(만물)를 포괄한 1로서의 ‘한’이다. 다른 말로 표현한다면 만상을 하나로 포괄한 자요, 만물을 총섭하고 주재하는 자로서의 ‘한’인 것이다. 이는 일즉일체(一卽一切)라는 불가의 원리로서 송유 의 이일분수론도 이러한 개념에서 전이된 것이라 하지 않을 수 없다. 환웅이 솔도삼천(率徒三千)하고 일백이사(一伯二師)를 거느리면서 인간 360여 사를 통솔 주관하는 상에서 이러한 포괄자로서의 ‘한’의 모습을 엿볼 수 있다.

셋째, $1+1=IX$ 니 이는 1대1의 조화에 의하여 창조된 1의 무한성으로서의 ‘한’이다. 1대1은 조화된 1로서 존생(存生)하기도 하지만

(공간성) 조화된 1을 창조(시간성)하기도 한다. 여기의 1X는 창조된 자로서의 1이기 때문에 과거와 현재와 미래의 영원성을 갖는다. 그것은 영생의 길이기도 하다. 여기서는 생사가 서로 어울려 영생의 개념으로 포섭됨을 볼 수 있다. 장자가 이른바 생사일여로서 방생방사(方生方死) 방사방생(方死方生)이라 함도 이러한 영생의 무한성에서만이 이해될 수 있는 개념이 아닐 수 없다. 그러한 의미에서의 창조적 무한성의 개념은 도가의 그것에서 연유했다고 말하고 싶은 소이가 여기에 있다. 환웅과 웅녀와의 결합에 의하여 왕자단군이 탄생하여 한민족의 영원성과 이어진 일면을 여기서 우리는 엿볼 수 있다.

이상에서 논술한 ‘한’의 개념을 요약한다면 유일성·포괄성·창조성으로 집약할 수 있을 것이다. 이들의 뿌리는 각각 유·불·도에 근거하고 있으며 그것이 지닌바 수리적 구조가 또한 단군설화의 구조적 맥락 속에 존재하고 있다는 사실을 우리는 주목하지 않을 수 없다.

이러한 유일성·포괄성·창조성은 또한 삼일의 원리에 의하여 회삼귀일한 것이 단군설화 속에 담긴 수리적 구조인 것이다. 여기에 ‘한’의 철학이 존재한다.

그러나 중국적 신화는 삼황오제로서 삼오(三五)의 수리를 간직하고 있으며 선진시대의 이원론적인 음양설이 진한대에 이르자 오행설과 결부되어 음양오행설이 되었고 거기에 간지설(干支說)과 오운육기설(五運六氣說) 등이 가미되어 소위 술수학이 성립되기에 이르렀다. 이러한 수리의 전개는 소위 송대철학에서 이른바 이일분수의 확산으로서 끝없는 분화를 의미한다. 이는 바로 귀일의 역리가 아닐 수 없다.

‘한’의 철학은 수리적 대대관계에 의하여 성립된다는 점에 있어서

는 중국의 음양설과 구주의 변증법과도 견주어 볼 여지를 안고 있지만 이들의 차이점을 단적으로 제시한다면 음양설은 역에 태극이 있어 이것이 양의를 낳은 것[易有太極 是生兩儀]인지라 태극은 음양생성의 근원일 따름이요, 음양양의가 소장성쇠(消長盛衰)하는 이원적 상호관계를 더욱 중요시한다는 점에서 언제나 태일지형으로서의 태극으로 지향하며 귀일하는 ‘한’의 철학과 구별된다고 보아야 할 것이다.

변증법의 원리는 정반합의 원리라는 점에서 볼 때 정반의 상대적 이원이 설령 합으로 지양된다 하더라도 그것은 또 다른 정반을 위한 정으로 존재가 반복될 때 거기에 따라 생성되는 반과의 이원구조는 영원히 계속되면서 끝내 귀일의 ‘하나’에 이르지 못하는 점에서 ‘한’의 철학과는 구별된다고 보아야 할 것이다. 이러한 의미에서 ‘한’의 철학에 있어서의 ‘한’은 영원한 ‘하나’(유일)이면서도 만상을 포괄하며 천지개벽(창조)의 원동력으로서 존재하고 있는 것이다.

4) 화랑도의 성립

한 나라 또는 민족의 문화 곧 종교·철학·윤리·풍습 등의 전통은 마치 성장하는 나무와 같아서 뿌리가 있고 줄기가 있으며 거기서 피어나는 잎과 꽃과 열매가 있게 마련이다. 각종 나무의 수종이 다르듯 거기서 피어나는 꽃이나 열매가 각양각색이듯 각 민족의 문화도 종족에 따라 다양한 특징을 지니게 되는 것은 너무도 당연한 일일 아닐 수 없다. 그렇다면 한 민족의 문화는 어디에 뿌리를 내리고 있는 것일까? 그것은 다시 말할 나위도 없이 단군설화 바로 거기에 뿌리를 깊이 내리고 있는 것이다.

지금까지 우리는 단군신화는 신화적인 입장에서는 신인합일의 무교에 뿌리를 내리고 있으며, 설화적인 입장에서는 유·불·도의 정수를 뽑아 삼일철학을 전개하고 있음을 보아 왔다. 또한 유일성·포괄성·창조성으로도 표현되는 ‘한’철학의 성립도 거기에 뿌리 박고 있음을 알게 되었다. 그렇다면 이러한 뿌리에서 자라난 줄기는 어떻게 뻗어서 성장하였을까? 그러한 의미에서 화랑도야말로 이 문제를 풀어 줄 수 있는 열쇠를 가지고 있음을 알게 될 것이다. 그의 열쇠는 선사(仙史)는 비록 인멸부전(湮滅不傳)하지만, 다음과 같은 최치원의 「난랑비서문」이 간직하고 있음을 발견하게 됨은 실로 흥미 있는 쾌사(快事)가 아닐 수 없다.

나라에 현묘한 도가 있으니 풍류라고 한다. 가르침의 근원에 대해서는 선사(仙史)에 상세하게 갖추어져 있으니 실로 삼교(三教)를 포함하고 많은 백성을 접하여 교화한다. 예를 들어 들어와서는 집안에서 효도하고 나가서는 나라에 충성하는 것은 노나라 사구(司寇)의 가르침이요, 일없는 일을 하고, 말없는 가르침을 행하는 것은 주나라 주사(柱史)의 종지이며, 모든 악행을 하지 말고 모든 선행을 받들어 행하는 것은 축건(竺乾) 태자(太子)의 교화이다.⁵⁹⁾

이 글의 내용을 분석하기에 앞서 이 글이 다음과 같은 화랑 이야기의 뒤에 이어진 글이라는 사실에 주목해야 할 것이다. 그러므로 비로소 단군-화랑으로 이어지는 선사의 줄기를 이해할 수 있게 되었기 때문이다.

59) 김부식, 『삼국사기』 권4, 「신라본기」 제4, 「진흥왕」 37년. “國有玄妙之道 曰風流 設教之源 備詳仙史 實乃包含三教 接化群生 且如入則孝於家 出則忠於國 魯司寇之旨也 處無爲之事 行不言之教 周柱史之宗也 諸惡莫作 諸善奉行 竺乾太子之化也”

37년 봄, 처음으로 원화(源花)를 받들었다. 처음에는 군신들이 사람을 알아볼 방법이 없는 것을 걱정했기에, 무리를 지어 노닐게 하고는 그들의 행동을 살핀 다음 등용해서 쓰고자 했다. 마침내 미녀인 남모(南毛)와 준정(俊貞) 두 사람을 뽑았고, 무리 300여 명을 보았다. 두 여자는 아름다움을 다투면서 서로 질투를 했고, 준정이 남모를 집으로 불러 억지로 술을 권했다. 남모가 술에 취하자 끌고 가서 물에 던져 죽였다. 이로 인해 준정도 사형을 당했고 무리들은 화목이 깨져 흩어지고 말았다. 그 뒤에 다시 미모의 남자를 택해서 곱게 꾸며 화랑이라 부르면서 받들었는데, 따르는 무리가 구름처럼 모여들었다. 혹은 도의로서 서로 연마하기도 하고, 혹은 노래와 음악으로 서로 즐기기도 하면서 산과 물을 찾아 노니는데, 먼 곳까지 이르지 않는 곳이 없었다. 이로 인해 사람됨의 사특하고 바름을 알게 되어, 선한 이를 택해서 조정에 천거했다. 그래서 김대문(金大問)의 『화랑세기(花郎世紀)』에서는 “현명하고 충성스러운 보필하는 신하가 이로부터 나왔고, 훌륭하고 용감한 장수와 병사들이 이로부터 생겼다”고 한 것이다.⁶⁰⁾

라 하여 비서(碑序)의 전문(前文)으로 되어 있고, 비서의 후문(後文)은 또한 다음과 같이 이어지고 있다.

당나라 영호징(令狐澄)의 『신라국기(新羅國記)』에서는 이렇게 말했다. “귀한 집안의 자제들 가운데 아름다운 이를 택해서 분을 바르고 곱게 꾸미고는 화랑이라고 불렀는데, 나라 사람들이 모두 그를 높이 받들어 섬겼다.”⁶¹⁾

60) 같은 책, 같은 곳. “三十七年 春 始奉源花 初君臣病無以知人 欲使類聚群遊 以觀其行義 然後舉而用之 遂簡美女二人 一日南毛 一日俊貞 聚徒三百餘人 二女爭媚相妬 俊貞引南毛於私第 強勸酒 至醉 曳而投河 水以殺之 俊貞伏誅 徒人失和 罷散 其後 更取美貌男子 粧飾之 名花郎 以奉之 徒衆雲集 或相磨以道義 或相悅以歌樂 遊娛山水 無遠不至 因此知其人邪正 擇其善者 薦之於朝 故金大問花郎世紀曰 賢佐忠臣 從此而秀 良將勇卒 由是而生”

61) 같은 책, 같은 곳. “唐令狐澄新羅國記曰 擇貴人子弟之美者 傳粉粧飾之 名曰花郎 國人皆尊事之也”

라 하여 비서의 전후문이 화랑의 이야기로 짜여 있는 것으로 보아서도 비서문에 나온 선사는 곧 화랑사임을 알 수 있다. 그러나 이 선사의 뿌리가 바로 단군설화에 근거하고 있음을 알게 된다면 단군-화랑의 맥락은 곧장 추려질 수 있음은 다시 말할 나위도 없다.

그렇다면 비서의 내용이 어떻게 단군설화와 이어지는 것인가를 알아보면 다음과 같다. 첫째, 단군설화의 첫 절인

옛날 환인(桓因)의 서자(庶子) 환웅(桓雄)이 있어서, 천하에 자주 뜻을 두고, 인간 세상을 탐내어 구했다. 아버지가 아들의 뜻을 알고, 삼위(三危) 태백산(太伯山)을 내려다보니 널리 인간들을 이롭게 할 만했다. 이에 천부인(天符印) 세 개를 주어, 가서 다스리게 했다.⁶²⁾

에서 우리는 환웅의 출가지대효(出家之大孝)를 엿볼 수 있다. 그것은 순제(舜帝)의 그것에서 엿볼 수 있는 사실과도 여합부절하기 때문이다. 『중용』의 다음과 같은 순제의 대효를 읽어보자.

공자께서 말했다. “순임금은 지극한 효자이신가 보다. 덕으로 성인이 되시고 존귀한 지위로는 천자가 되시고 부로는 온 천하를 차지하시니, 종묘에서는 그를 제사 지내고 자손들은 그 유업을 보존하느니라.”⁶³⁾

라 하였으니 이러한 조건들은 환웅도 빠짐없이 갖추어 있지 않은가. 그러므로 이 절이야말로 1+1=1이라는 교리적인 ‘한’철학의 입장에

62) 일연, 『삼국유사』 권1, 「고조신」, “昔有桓因 庶子桓雄 數意天下 貪求人世 父知子意 下視三危太伯 可以弘益人間 乃授天符印三箇 遣往理之”

63) 『중용』 17장. “子曰舜 其大孝也與 德爲聖人 尊爲天子 富有四海之內 宗廟饗之 子孫保之”

서뿐만이 아니라 충효를 겸전한 들어와서는 효도하고 나가서는 충성하는[入則孝 出則忠] 유교윤리의 입장에서 단군-화랑을 잇는 유교적 맥락이라 하지 않을 수 없다.

둘째, 단군설화의 둘째 절인

환웅은 그 무리 3,000명을 거느리고 태백산(太伯山) 꼭대기 신단수(神壇樹) 밑에 내려와서 이곳을 신시(神市)라고 불렀으니, 이 분이 환웅천왕이다. 그는 풍백(風伯)·우사(雨師)·운사(雲師)를 거느리고 곡·명·병·형·선·악 등을 주관했으며, 인간의 360여 가지 일을 주관하면서 세상을 다스리고 교화했다.⁶⁴⁾

에서는 유교적인 치국평천하의 기풍을 간취할 수도 있지만 ‘한’의 철학적 입장에서는 ‘일즉다(一卽多) 일즉일체(一卽一切)’로서의 불가의 이념이 함축되어 있고 또 주선악(主善惡)의 구체적인 내용이 선도(仙道)에 있어서 ‘모든 악행을 하지 말고 모든 선행을 받들어 행하는 것은 축건(竺乾) 태자(太子)의 교화이다[諸惡莫作 諸善奉行 竺乾太子之化也]’라는 점에 불가와의 관련으로 이해하지 않을 수 없다.

셋째, 단군설화의 셋째 절인

웅녀(熊女)는 혼인할 사람이 없었기에 항상 신단수 밑에서 아이를 갖기를 소망했다. 환웅이 이에 임시로 변하여 혼인을 했고, 웅녀는 임신하여 아들을 낳았으니, 그를 단군왕검(檀君王儉)이라 불렀다.⁶⁵⁾

64) 『삼국유사』 권1, 「고조선」. “雄率徒三千 降於太伯山頂 神壇樹下 謂之神市 是謂軒雄天王也 將風伯雨師雲師 而主穀主命主病主刑主善惡 凡主人間三百六十餘事 在世理化”

65) 같은 책, 같은 곳. “熊女者無與爲婚 故每於檀樹下 呪願有孕 雄乃假化而婚之 孕生子 號曰檀君王儉”

에 있어서는 대자연의 섭리에 순응한 자로서 “일없는 일을 하고, 말없는 가르침을 행하는 것[處無爲之事 行不言之教]”의 극치라 하지 않을 수 없다. 도가의 본지는 도는 자연을 본받는다[道法自然]라 하였으니 여기에 인위적인 가식의 그림자는 추호도 나타나 있지 않다. 도가의 맥락이 여기에서 이어져 있다고 하지 않을 수 없다.

이상과 같은 단군설화의 분석에 의한 것이 아니라 하더라도 이미 많은 학자들이 단군-화랑의 맥락을 간추려 놓고 있기 때문에 이 이상 횡설수설 이론을 늘어놓으려 하지 않거니와 독자는 그것을 『증산사상연구』 5집에 실린 변찬린 씨의 「僊(仙)考」와 상동서 6집에 실린 송호수 「민족정통사상의 고찰」이라는 두 논문을 통하여 이해하도록 하면 될 것이다. 그러나 끝으로 여기서 한 마디 덧붙이고 싶은 것은 다름 아니라 단군설화나 화랑도가 다함께 묘합의 원리에 의하여 이루어졌다는 사실이다. 여기에는 이이일적 신인의 묘합이 있는가 하면 회삼귀일의 삼위일체로서의 묘합도 있다. 전자는 선도(仙道)로서 표현되고, 후자는 삼일원리로 설명된다. 신인묘합의 원리가 증산에 의해서는 신인합발(神人合發)이 되었지만, 회삼귀일은 증산에 의해서는 삼교총합보다도 한 걸음 더 나아가 만교통합(萬教統合)의 원리로서 승화되었다.

신인합일의 샤만의 입장에서 단군-화랑의 관계를 논한다면 산신(山神, 단군: 檀君乃移於藏唐京 後還隱於阿斯達 爲山神, 『삼국유사』)이 선인(仙人, 화랑)화 하였음을 의미한다. 그것은 어쩌면 산신의 인격화가 곧 선인임을 의미하는지도 모른다. 이렇듯 신인합일을 뿌리로 하는 ‘한’의 맥락이 한 줄기로 뻗어내려 오면서 동학에 이르자 오랫동안 유불에 의하여 조화된 인문시대를 극복하기 위하여 인내천의

교리를 낳기에 이르렀으니, 이는 곧 선인이 다시금 천신으로 회귀했음을 의미한다. 그러나 이는 어디까지나 인간적 자세에서의 천예의 회귀인 것이다. 그러나 동학을 계승한 증산은 여기서 신을 향하여 한 걸음 더 나아가 신인합발을 주장함으로써 단군예로의 원시반본(原始返本)을 시도한 것으로 평가되어야 할는지 모른다. 이는 단군-화랑에 의하여 인문화된 ‘한’이 다시금 동학-증산에 의하여 신격화에 반전을 의미하는 것이다.

5) 유·불·도 삼교의 수용

유·불·도 삼교가 우리나라에 들어온 공식적인 연대는 사서의 기록이 뚜렷하므로 여기서 되풀이하진 않거니와 어쨌든 외래종교가 중국에 있어서도 진한시대를 소위 삼교정립시대로 보는 만큼 삼교의 수입은 단군-삼국시대의 중간기로 잡을 수밖에 없다. 그러므로 ‘나라에 현묘한 도가 있다[國有玄妙之道]’로서의 풍류도는 아득한 고대에 그의 연원을 두고 있는 만큼 저기에의 삼교의 영향은 모름지기 단군선인교(檀君仙人敎)-고대신인교(古代神人敎)-가 화랑도로 전신(轉身)되는 과정에 이루어진 것으로 보지 않을 수 없다. 혹자는 풍류도는 오로지 단순한 삼교의 혼합에 의하여 형성된 것으로 보는 산술적 사고방식으로 이를 간주하려 하기도 하지만 그것은 크게 잘못된 견해가 아닐 수 없다. 이는 어찌면 유·불·도 삼교의 회삼귀일에 의한 1은 곧 고신교(古神敎)인 선교(仙敎)의 본질로서, 이 1은 삼교의 그 어느 쪽에도 기울 수 없는 풍류도 바로 그것이기 때문이다. 근세의 증산교에 있어서도 애오라지 유·불·도·기의 회사귀일(會四歸一)의

기초 위에서 형성된 것으로 자처하지만 그것은 또한 결코 이 4교의 어느 한쪽에도 기울 수 없는 증산교의 정수를 뽑아 천지공사의 바탕으로 삼았음을 자부한다.

그것은 곧 사교(四敎)를 수용하였으면서도 증산교의 창조적 독자성은 엄연히 따로 존재하고 있음을 과시한 것이니, 그것은 또 풍류도가 삼교를 수용하였으면서도 풍류도 자체의 창조적 독자성은 엄연히 따로 존재하는 것과 그 궤를 같이하고 있는 것이라 하지 않을 수 없다.

삼교를 수용하여 화랑도로 정립된 선교가 한말 동학으로 이어지는 과정에 있어서 어떠한 형태로 유전되었는가 하는 문제는 한마디로 잘라서 이야기할 수 있는 성질의 것이 아니겠지만 대체로 다음과 같은 공식적인 평가를 받아야 하지 않을까 여겨진다. 그것은 다름 아니라 삼국시대에서 통일신라까지는 원효의 화쟁논리나 원광의 오계에서 보는 바와 같이 유·불·도의 삼교의 수용이 조화를 유지하였지만, 고려를 거쳐 조선조로 넘어오는 과정에서 도·불은 선교와 밀착된 반면에 유교는 점차로 거기에서 유리하여 분해작용을 일으킨 것으로 간주되는 것이다. 그것은 유교가 지니고 있는바 그의 제왕학적 성격 때문에 지치주의적 정치론으로 굳혀지고, 충효의 윤리는 하나의 사회적 규범으로 화했으며, 송대의 성리학이 유입되자 유교는 유학으로 전신하여 유교가 지닌바 종교적 성격에서 벗어나 철학적 이론유학으로 변신하고 말았으니, 거기에서는 신은 존재하지 않고 오로지 인간세의 유학이 되어 버림으로써 선·불·도와 결별하여 이원적으로 양립하기에 이르렀던 것이다. 그리하여 선·불·도는 서민계층을 기반으로 하여 잔명을 유지하여 천유여년(千有餘年)의 긴

역사적 역정을 거쳐왔으며, 유도는 소위 관료나 학자들을 등에 업은 사대부층의 애완으로 그들의 화사한 상층문화권을 유지하며 오늘에 이르렀던 것이다.

여기에 한민족이 지닌 이른바 숙명적이라고 할 수 있는 상하계층 이중문화시대의 긴 역사적 상극시대가 가로놓여 있는 것이다. 이를 우리는 유불상극분화시대(儒佛相克分化時代)라 불러도 좋을 것이다. 그렇다면 이 시대의 한민족의 문화는 어떠한 형태로 변용되었을까? 다음에 잠시 이를 살펴보기로 한다.

6) 상극분화시대의 문화

상하계층의 문화는 『맹자』에서 이른바 “군자가 아니면 야인을 다 스릴 수 없고, 야인이 아니면 군자를 기를 수 없다[非君子莫治野人 非野人莫養君子]”라는 말 그대로 치자와 피치자의 두 계급으로 양분되었으며, 치자인 사대부는 모두가 유가 출신으로서 철학과 윤리를 금과옥조로 삼았고, 피치자인 서민대중은 모두가 우맹(愚氓)들로서 종교에 귀의하거나 예술에 심취할 수밖에 없었다.

유가에서는 신라 설총을 그들의 조종으로 삼지만 사실인즉 고려 11대 문종 때 문헌공 최충에 의하여 중흥되었으니, 이로부터 유학은 점차 정치적 지도이념으로 부각되기 시작한 것이다. 그 후 240여 년이 지난 회헌 안유의 출현으로 정주학이 이론적 근거를 제공하자, 유가의 세는 불현듯 커지기 시작하였고 이들은 서민대중을 기반으로 한 불가와 점차 대립 길항의 추세로 성장하더니 드디어 여선교체의 원동력이 되어 역성혁명을 성공적으로 해내기에까지 이르렀던

것이다.

조선조 500년의 역사가 유교왕국으로 굳혀진 소이가 여기에 있으며 그와는 대조적으로 선·불·도가 더욱더 다양한 형태로 변화하지 않을 수 없이 된 소이도 또한 여기에 있었던 것이다. 이러한 변화 과정에 있어서 유가는 적어도 다음과 같은 세 가지 방향으로 발전하였다고 할 수 있다.

첫째는 통치이념으로서의 왕도론이니 이는 사인계급을 대표하는 유가의 제일차적 본질이 아닐 수 없다. 그것은 맹자유로 간주되는 삼봉 정도전에게 역성혁명의 이론적 근거를 제공했을 뿐 아니라 조선조 중종대에 와서 정암 조광조 일파의 지지주의 통치이념의 이론적 근거가 되기도 하였던 것이다. 그러나 그것이 실질적인 면에 있어서 얼마나 애민정치로 구현되었는지의 여부는 가려낼 길이 없고 그것은 한낱 구호로 그치고 도리어 삼정의 문란은 걷잡을 길 없이 되며 500년 사직은 무너지고 말았던 것이다.

둘째는 윤리규범으로서의 삼강오륜이니 이는 법 아닌 도덕률에 의한 상하질서의 유지방안이었으며 『오륜행실도』의 반포가 이를 단적으로 증명해 주고 있다. 뿐만 아니라 관혼상제의 엄격한 실천도 또한 상하질서유지를 위한 엄격한 계율이었다고 하지 않을 수 없다. 그러므로 충·효·열이야말로 사대부 가문뿐만 아니라 조선조의 국기를 다지는 초석이었음은 다시 말할 나위도 없다.

셋째는 학문으로서의 송학을 들 수 있으니 그들은 육왕학을 배격하고 정주학 일색으로 치달았을 뿐만이 아니라, 그들의 학문적 논쟁은 급기야 봉당화합으로써 당쟁의 불씨가 되었으니 우암 송시열에 의하여 백호 윤희는 사문난적(斯文亂敵)으로 몰려 사사의 극형을 감

수하지 않을 수 없는 상황마저 빚어내기에 이르렀던 것이다.

이러한 정치적 난조와 학문적 경색과 윤리적 질곡은 점차 서민대중으로부터 불신과 원한의 대상으로 되었고, 급기야 조선조 말기에 이르러 민요(民謠)의 불씨가 되어 민생을 도탄에 빠뜨리게 한 역사적 불행을 낳게 하기에 이르렀다고 보아야 할 것이다.

그렇다면 압제와 질곡하에 시달리게 된 서민대중은 어디로 가야 했던 것인가? 그들에게도 대충 다음과 같은 세 가지 길이 있었다고 보아야 할 것이다.

첫째, 종교적 귀의를 들 수 있을 것이다. 그것은 굳이 내외를 구별할 것도 없이 서민대중이 종교적 집단으로 물밀듯 모여드는 소이는 바로 여기에 있을 것이다. 때로는 말세의 극락왕생을 희구하는가 하면 때로는 현세의 영세낙원을 기대하기도 한다. 선지자를 찾고 메시아의 소리에 귀를 기울이며 미륵보살 앞에 무릎 꿇어야 살 수 있었던 서민대중이 있었기 때문에 그 많은 신흥 종교가 일어날 수 있었던 것이 아니었겠는가 짐작된다.

둘째, 예술적 승화를 들 수 있을 것이다. 단적으로 말해서 춤과 노래를 일삼는 무속신사(巫俗神事)는 가무의 전달자로서의 역사적 구실을 도맡아 왔다고 보아야 한다. 재인(才人)이란 천민이 되어도 그들이 보유한 재에는 단절됨이 없이 오늘에 이어 오고 있는 것이다. 뿐만 아니라 모든 백공기예도 사실상 따지고 보면 장인이라는 이름으로 계승되어 오면서 한국의 맛을 창조해 내었다고 보지 않을 수 없다.

셋째, 마지막 길인 민중적 항거인 것이다. 이는 궁지에 몰린 쥐는 되돌아서서 고양이를 물게 마련이다. 조선조 말기에 있어서 진주민란이 동학혁명으로 이어지는 과정에 있어서의 민중적 항거는 그런

의미에 있어서 압제하에 짓눌린 민중의 마지막 길이였다고 보아야 할 것이다. 그것의 마지막 집약이 다름 아닌 동학혁명이었던 것으로 간주한다면 우리는 여기서 오늘의 우리를 알기 위하여서도 그것이 일어나지 않을 수 없었던 필연성과 성격을 좀 더 알아보아야 할 것이다.

7) 동학의 발흥

서민대중의 원한은 축적될 대로 축적되었고 한문화의 뿌리와 줄기는 상극 분화작용에 의하여 갈가리 찢길 대로 찢겨진 길고도 오랜 악몽의 말세적 증상 때문에 어디에선가 새로운 구세적 여명의 출현을 갈구하게 된 것은 실로 역사적 필연으로 예정되었던 것이 아니었던가 싶다. 그러므로 동학 발흥의 역사적 배경은 실로 여기에 있다고 하지 않을 수 없다. 동학의 발흥을 놓고 우리는 여기서 적어도 두 가지 측면에서 그의 의의를 살펴보아야 하지 않을까 여겨진다.

하나는 정치적 측면이니 그들이 표방한 대서학적(對西學的)인 동학은 정신사적 의미가 짙게 물들어 있지만 그들의 행동강령은 제폭구민(除暴救民)에 있었고, 그것이 슬로건에 그친 것이 아니라 실천으로 옮긴 것이다. 이것이 동학혁명이라는 기록으로 역사에 남아 있다는 사실은 여기서 새삼스럽게 되닐 필요도 없을 것이다.

정치적 측면에서 볼 때 동학혁명은 비록 실패로 돌아갔다 하더라도 그것을 보는 역사적 안목의 각도에 따라서는 흥망성쇠의 한 기복(起伏)에 지나지 않다고 보아야 할는지 모른다. 그리하여 동학의 원혼이 우내(宇內)에 가득함으로써 증산해원(甌山解冤)의 제일차적 대상

이 되기는 하였지만 그들이 뿌린 민족혼의 자각은 후대 새로운 개벽의 씨앗이 되었음을 우리는 결코 간과해서는 안 될 것이다. 3·1운동의 주역이 천도교를 중심으로 하여 이루어졌다는 사실도 결코 우연이 아니었음을 알아야 할 것이다.

인간이란 모름지기 나면서부터 정치적 자유와 경제적 풍요와 사회적 안정과 윤리적 친화를 희구한다. 그러나 여기에서 한 걸음 더 나아가 그들의 영생의 길을 종교적 귀의에서 얻으려는 본능적 충동을 가지고 있는지도 모른다. 제폭구민의 실천행동은 비록 실패로 돌아갔지만 그들의 전신인 천도교만은 신흥 종교로서 오늘에 명맥을 이어오고 있는 것도 민생들의 종교적 귀의를 받아들인 결과라 하지 않을 수 없다. 그러므로 또 다른 하나로서 우리는 동학의 종교적 측면을 살펴보지 않을 수 없다. 동학이 천도교로 정착되는 과정에 있어서 이루어진 다음과 같은 세 가지 사실에 우리는 유의해야 할 것이다.

첫째, 교주 최수운의 다음과 같은 체험을 우리는 주목하지 않을 수 없다.

뜻밖에도 이해 4월 어느 날 나는 마음이 어지럽고 몸이 떨렸다. 병이기는 했지만 무슨 증상인지 알 수 없었고, 말을 하고 싶었지만 형용하기가 힘들었다. 그 때 어떤 선어(仙語)가 귀에 들려왔다. 깜짝 놀라 일어나 캐물었더니 이렇게 말했다. “무서워 말고 놀라지 말라! 세상 사람들은 나를 상제(上帝)라고 부르는데, 너는 상제를 알지 못하느냐?”⁶⁶⁾

여기에서 보는 바와 같이 이유불명한 심한신전(心寒身戰)의 증후는

66) 崔濟愚, 『東經大全』, 「布德文」. “不意 四月 心寒身戰 疾不得執症 言不得難狀之際 有何仙語 忽入耳中 驚起探問 則曰勿懼勿恐 世人謂我上帝 汝不知上帝耶”

Shaman(무)의 초기 증상인 데다가 상제의 선어(仙語)를 청문(聽聞)한 것은 이미 무에 들어간 현상이 아닐 수 없다. 이러한 교주의 체험은 교주 최수운 한 사람의 문제에 그치는 것이 아니라 그동안 죽었다고 여겼던 신(상제)의 소생 곧 상제 자신이 “너는 상제를 알지 못하느냐 [汝不知上帝耶]”라 하여 자기 자신의 존재를 재확인시켰다는 데에 보다 큰 의의가 있다고 보아야 할 것이다. 그동안 유가에서는 조상만을 신격화하였고, 불가에서는 석가모니불만을 신격화하면서 교리철학에만 깊이 도달하였기 때문에 상제는 그가 설 자리를 잃어버리고 있었던 것이다.

이제 신(상제)은 엄연히 존재한다. 상제는 최수운과의 선어를 통하여 이 사실을 여기서 분명히 해놓은 것이다.

둘째, 천도교의 주문을 들 수 있다.

시천주 조화정 영세불망 만사지(侍天主 造化定 永世不忘 萬事知)

여기서 읊조리는 ‘시천주(侍天主)’의 천주는 수운이 체험한 상제임이 분명하므로 그것이 서교(기독교)의 여호와 하나님일 수는 없다. 그의 유일신으로서의 상제상에 있어서 보여 주는 바와 같은 상호 근사치는 배제할 수 없을는지 모른다. 그러나 그는 동학내의 존재자라는 점에 멀리 단군 삼일신과 상응하는 자로 간주할 수밖에 없으며, 무적 체험에서 선어를 통하여 만나게 된 상제를 저버리지 않고 보다 더 소중하게 생각하여 영세불망 그를 모시자는 것이 바로 천도교의 교리인 것이다. 이로써 천주(상제)의 권좌는 부동의 것이 된 것이다.

셋째, 인내천의 교리를 들 수 있다. 이는 수운의 체험에 의하여 재

확인된 상제를 시천주로서 상좌에 모시게 되었으나 이는 어디까지나 인간 외 존재자이지만 그것이 ‘인내천’의 교리에 의하여 인간 내 존재자로 됨과 동시에 인간이 신격화되었음을 발견하게 된다. 인존사상의 맹아를 여기서 볼 수 있으며, 그것은 바로 증산에 있어서의 인존사상의 선화를 이루는 것이라 해야 할는지 모른다. 왜냐하면 인내천은 어디까지나 인본주의적 입장에 서 있기 때문에 증산에 있어서의 신인합발의 경지에는 미흡하기 때문이다. 증산이 동학을 일러

최수운에게 신교(神敎)와 천명을 내려 대도를 세우게 하였더니……(『대순전경』, 5-12)

로 보아서 자신에 앞서 세상에 내보냈다고 이르는 것을 보면 저간의 소식을 말해 주는 것이 아닐 수 없다. 여기에 동학 이후에 증산이 출현하게 된 역사적 필연성이 깃들어 있다고 보아야 할 것이다.

8) 증산 출현의 정통성

동학의 뒤를 이어 출현한 증산을 이해하기 위하여 몇 가지 그들의 주장을 들어볼 필요가 있을 것 같다. 첫째, 해원사상(解冤思想)이니 이는 요즈음 말로는 피압박층의 해방을 의미한다.

멀리는 단주(丹朱)의 원을 풀고 가까이는 동학도들의 원을 푼다고 하였지만 그보다도 중요한 것은 천민과 여성의 해방을 선창한 점에서 이를 주목해야 할 것이다.

이때는 해원시대(解冤時代)라 사람도 이름 없는 사람이 기세를 얻고 땅도 이름 없는 땅에 길운(吉運)이 돌아오느니라(『대순전경』, 6-5).

라고 한 이름 없는 사람이란 천민이 아닌가.

이때는 해원시대라 남녀의 분별을 티워 각기 하고 싶은 대로 하도록 풀어놓았으니 이 뒤에는 건곤의 위치를 바로잡아 예법을 다시 배우리라(같은 책, 3-61).

고 한 것은 여성해방의 길을 제시한 것으로서

이때는 해원시대라 몇 천 년 동안 깊이깊이 간혀 있어 남자의 완룡거리나 사역거리에 지나지 않던 여자의 원을 풀어 정음정양(正陰正陽)으로 건곤(乾坤)을 짓게 하려니와 이 뒤로는 예법을 다시 꾸며 여자의 말을 듣지 않고는 함부로 남자의 권리를 행하지 못하리라(같은 책, 6-134).

그러므로 해원사상은 천민과 여성의 해방뿐만이 아니라 만민평등 남녀평등의 기본이 되는 것이라 하지 않을 수 없다.

둘째, 상생사상을 들 수 있으니 이는 해원사상과는 표리를 이루고 있다. 원한은 상극의 일면이요, 상극은 계층사회의 소산이라는 점에서 해원은 상극의 해소이기도 한 것이다. 그러므로 그의 결과로서 상생사회가 도래하여 평화를 구가하는 선경을 이루게 될 것이다.

그러므로 해원과 상생은 증산사상의 양대 지주라 이르지 않을 수 없다. 여기에는 동학에서의 혁명적 방법을 지양한 증산의 미래지향적 후천개벽의 평화사상이 깃들어 있다고 보아야 할 것이다.

셋째, 그의 원시반본(原始返本)의 사상을 들 수 있으니 해원과 상생은 가장 새로우면서도 그의 뿌리는 가장 오랜 고신도에 연원하여 원시반본했다는 점을 주목하지 않을 수 없다. 그것을 단적으로 말하러 한다면 단군에로의 근원적 복귀를 의미한다. 그러나 그것은 화랑에서처럼 신의 인격화한 것도 아니요, 동학에서처럼 인간의 신격화한 것도 아니요, 자기 자신 속에서 그것을 구현화했다는 사실은 현세화의 기적으로 받아들이지 않을 수 없다.

넷째, 그의 신인합발(神人合發)을 들 수 있으니 이는 곧 그의 원시반본의 구체적 영상이 아닐 수 없다. 더욱이 증산의 미륵불로서의 현세적 재현은 그것이 한낱 고신도에의 반본에 그친 것이 아니라 그의 미래지향적 구원을 여기서 간취하게 된다. 그리하여 우리는 여기서 증산의 이른바 유토피아적 오만년 후천개벽의 선경을 약속받게 된다.

다섯째, 증산의 천지공사(天地公事)는 그의 만국종교통일공사(萬國宗教統一公事)에 의하여 대단원을 가져오게 된다는 데에서 비로소 민족신앙의 정맥을 찾아야 할 것이다. 그는 다음과 같이 말한다.

선도와 불도와 유도와 기독교(西道)는 세계 각 족속의 문화의 근원이 되었나니 이제 그 진액을 거두어 宗長들을 통합하여 모든 도통신(道統神)과 문명신(文明神)을 거느려 통일케 하느니라(같은 책, 5-9)

하였으니 그에게 와서 비로소 서교와의 통합이 공인된 셈이다. 그리하여 그는 천지의 은혜(선)와 부모의 은혜(유)와 부처님의 은혜(불)와 하나님의 은혜(기)를 합한 보은사상으로써 인간세의 낙원을 이 땅에

건설하려고 했음을 여기서 볼 수가 있다.

9) 결어

한민족의 민족신앙과 인접 중국민족의 민족신앙과의 근본적인 차이는 그들이 신앙의 대상으로 삼고 있는 신의 영상의 차이에서 찾아보아야 할는지 모른다. 왜냐하면 한민족의 신앙 대상의 영상은 신인상인 데 반하여 중국민족의 신앙대상의 영상은 수인상이라는 점에서 천양의 차를 가져오고 있기 때문이다 여기에서 파생된 두 민족의 종교·철학·윤리·사회·정치 등을 포함한 문화적 양상의 차이는 소위 호리지차(毫釐之差) 천리지류(千里之謬)를 가져오고 있는 것이다. 그러한 의미에서 한민족의 민족신앙의 정맥은 그의 신인상의 맥락에서 찾아내지 않을 수 없다.

모름지기 단군신화가 한민족의 의식과 심성에서 우러난 신인상이라는 점에서 우리는 이를 존중한다. 동시에 단군신화는 현모지도로서의 ‘한’ 철학에 논리적 근거를 제시해 주고 있다는 점에서도 이 신화를 존중하지 않을 수 없다. 증산은 이를 선천개벽신화(先天開闢神話)로 받아들인 점을 주목한다.

그러나 한민족은 그들의 신화시대를 인문시대로 이어줄 무렵 이를 국선도로 정립하였다.

국선도로 신라통일이 이루어지면서 유·불·도 삼교의 통합은 서로 상생융화가 이루어졌지만 고려로 접어들면서 송학이 도래하자 현모지도와 실용지학(實用之學)은 괴리되기 시작하였고, 조선조 유교 입국이 역사적 사실로 심화됨에 따라서 국선도는 점차 서민대중화

의 길을 밝게 되었다. 그리하여 소외와 천시로 인한 상극과 원한의 오랜 악몽의 시기를 거친 후 화산의 분화구처럼 폭발한 것이 바로 동학혁명이었으니, ‘신은 죽고 없다’고 외치던 유교권에서 다시금 신(상제)의 목소리를 처음 들은 것이 바로 최수운의 개오(開悟)였던 것이다.

그러나 최수운의 역사적 사명에 한계가 있었으니, 왜냐하면 그는 증산의 강세를 예고한 선지자로 나왔기 때문이다. 그리하여 문득 증산이 신인으로 강세(降世)하였으니, 이는 고신도(국선도)에 있어서의 신인의 현세적 강림이라고 보는 점에서 증산의 역사적 정통성은 곧 장 단군의 신인상과 직결되지 않을 수 없다.

그러므로 한민족신앙의 정통성은 애오라지 단군-국선화랑-서민대중-동학-증산의 맥락으로 간추려질 수밖에 없으며, 그것은 한낱 한민족의 민족신앙뿐만이 아니라 전인류의 신앙으로까지 승화하려는 천지공사의 일환이라는 점에서 증산의 출현은 새로운 문제를 우리들에게 안겨주고 있다 하지 않을 수 없다.

4. 유가의 모함의 원리

1)

『주역』 「계사전」에 따르면

역에는 태극이 있으니, 이것이 양의를 낳고, 양의가 사상을 낳고 사상이 팔괘를 낳으며……⁶⁷⁾

라 하였는데 여기서 우리는 역의 분수사상을 읽을 수가 있다. 다시 말하면 태극-양의-사상-팔괘를 수리적으로 표시하면 1-2-4-8로 분화되고 있음을 볼 수가 있다. 이러한 분화는 노자 『도덕경』에도 나타나 있다.

도(道)는 하나를 낳고, 하나는 둘을 낳으며, 둘은 셋을 낳고, 셋은 만물을 낳는다. 만물은 음을 지고 양을 품고 있으며, 충기(沖氣)로 조화를 이루고 있다.⁶⁸⁾

67) 『주역』, 「계사 상」 11장: “易有太極 是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦”

68) 『도덕경』, 42장: “道生一 一生二 二生三 三生萬物 萬物負陰而抱陽 沖氣以爲和”

로서 1-2-3의 분화를 우리들에게 보여 주고 있다. 그런데 이러한 분수 또는 분화사상을 구조적으로 지탱하고 있는 것은 이원론적 대립개념이라는 사실을 우리는 알아야 할 것이다. 그것이 다름 아닌 음양론임은 다시 말할 나위도 없다. 이 점에 있어서는 『역』이나 『노자』나 그 궤를 같이하고 있으면서 중국사상의 기초를 이루고 있는 것이다.

그들에게 있어서의 태극 또는 도에서도 ‘1’의 개념을 얻어 볼 수가 있지만 그것은 애오라지 상징적이며 근원적인 의미를 간직하고 있을 뿐이며, 『노자』에서 “만물은 음을 지고 양을 품고 있다[萬物負陰而抱陽]”라 했듯이 음양이원만이 만물을 형성하고 있는 실질적 실재일 따름인 것이다.

물론 그들의 정중사상에서도 조화의 극치로서의 ‘1’의 개념을 얻어낼 수 있기는 하지만 정중으로서의 ‘1’은 음양의 과불급이 없는 절대적 균형을 의미할 따름이요, 그 기저에 깔린 음양의 대립은 해소되지 않을 뿐 아니라 오히려 음양대립의 균형이라는 이원적 구조만이 더욱 뚜렷하게 존재하는 것이 바로 음양이원론의 본질이라 일러야 할는지 모른다. 그러므로 음양론에 있어서는 “음이 극에 달하면 양이 생기고, 양이 극에 달하면 음이 생긴다[陰極則陽生 陽極則陰生]”라 하여 독음(獨陰)·독양(獨陽)으로서의 순음·순양은 존재할 수 없고, 언제나 만물은 음양이라는 이원구조에 의해서만 실재한다고 보는 소이가 여기에 있는 것이다.

이러한 이원론적 대립개념은 공자로부터 주자에 이르기까지 줄곧 이어져 내려왔다. 군자와 소인, 언과 행 또는 지와 행, 학(學)과 사(思), 인심과 도심, 리(理)와 기(氣), 기질과 본연 등이 그의 두드러진 예라 이를 수 있다.

이들의 대립개념을 조화하기 위한 중의 사상이 있기는 하지만 그들의 변증법적 합일을 기대하기란 극히 힘겨운 것으로 나타나 있다. 공자는 『논어』에서

중용(中庸)의 올바른 실천이란 지극한 것인가 보다! 사람들은 오래오래 실천하지 못하거든.⁶⁹⁾

이라 하였고, 『중용』에서

천하 국가도 다스릴 수 있고, 벼슬자리도 사양할 수 있으며, 날카로운 칼날도 밟을 수 있지만, 중용은 할 수 없을 것이다.⁷⁰⁾

라 한 것은 이를 두고 이른 말이 아닐 수 없다. 다시 말하면 중국 사상에 있어서 정중으로서의 합일의 경지는 이상이지 현실일 수는 없다는 것을 의미한다.

그럼에도 불구하고 한민족 사상의 기초를 이루고 있는 ‘한’사상은 분화가 아닌 귀일의 사상임을 알아야 할 것이다. 다시 말하면 한국 사상은 2 또는 그 이상의 다양성이 1로 모함된 실상에 기초하고 있는 것이다. 그의 원초적 모함의 원리가 다름 아닌 회삼귀일의 원리로서 그것이 바로 단군신화의 구조적 기초를 형성하고 있다는 사실을 알아야 할 것이다. 그러므로 중국사상과 한국사상과의 구별은 다른 데 있는 것이 아니라 분수와 귀일에 있고, 또 달리는 대립과 모함에 있다고 보아야 할는지 모른다. 그러므로 중국에서 발생한 유가의

69) 『논어』, 「옹야」. “中庸之爲德 其至矣乎 民鮮久矣”

70) 『중용』 9장. “天下國家可均也 爵祿可辭也 自刃可蹈也 中庸不可能也”

사상이 한국으로 유입된 후로 과연 그들이 지닌 중국적 본질을 그대로 간직하고 고수하였느냐 아니면 한국불교가 비록 인도에서 발생하여 중국을 거쳐 한국에 들어왔지만 원효 등에 의하여 한국불교로 변용됐듯이 한국적 유교로 변질되었느냐의 여부는 또한 우리들의 관심사가 아닐 수 없다. 그러한 의미에서 그의 묘맥이 고봉-율곡 등에 의하여 싹트었다는 사실은 매우 주목해야 할 일이 아닐 수 없다.

2)

율곡(1536~1576)은 우계(1535~1598)에게 보낸 제3답서에서 다음과 같이 독창적 이기관(理氣觀)을 밝혔다.

무릇 이치[理]란 기(氣)의 주재(主宰)이고, 기란 이치가 타는 것이다. 이치가 아니면 기는 근거가 없고, 기가 아니면 이치는 붙을 곳이 없다. 이미 두 가지 사물이 아니다. 또한 한 사물도 아니기 때문에 하나이면서 둘이고, 둘이 아니기 때문에 둘이면서 하나이다. 한 사물이 아니라는 것은 무슨 말인가? 이치와 기는 서로 떨어질 수 없지만 묘합(妙合)한 가운데 이치는 저절로 이치이고, 기는 저절로 기여서 서로 뒤섞이지 않기 때문에 한 물건이 아닌 것이다. 두 물건도 아니라는 것은 무슨 말인가? 비록 이치는 저절로 이치이고 기는 저절로 기라고 말하지만 혼란하게 뒤섞여 간격이 없고, 선후도 없으며 떨어졌다 합치는 것도 없어서 두 물건이라는 것을 볼 수 없기 때문에 두 물건도 아닌 것이다. 그러므로 움직임과 고요함은 단서가 없고, 음과 양은 시작이 없으며, 이치도 시작이 없기 때문에 기 또한 시작이 없는 것이다.⁷¹⁾

71) 이이, 『율곡전서』 권10, 「答成浩原」. “夫理者氣之主宰也 氣者理之所乘也 非理則氣無所根柢 非氣則理無所依着 既非二物又非一物 故一而二 非二物 故二而一也 非一物者何謂也 理氣雖相離不得 而妙合之中 理自理氣自氣 不相挾雜 故非一物也 非二物者何謂也 雖曰理自理氣自氣 而軍論無間 無先後無離合 不見其爲二物 故非二物 是故動靜無端 陰陽無始 理無始 故氣亦無始也”

이 글은 실로 한국사상의 묘맥을 찾는 작업에 있어서 중요한 의미를 간직하고 있는 글이라 이르지 않을 수 없다. 왜냐하면 여기서 율곡은 비로소 리와 기를 이이일(二而一) 또는 일이이(一而二)라는 관계로 이해했을 뿐 아니라 그것을 묘합지중이라는 경지로까지 끌어올림으로써 묘합의 원리에 접근하고 있기 때문이다. 이것은 곧 이원론적 대립개념에서 이이일원론적(二而一元論的) 묘합으로의 지양을 의미하는 것이기도 하기 때문이다

그러나 우리는 여기서 율곡의 이이일원론적 묘합의 경지가 어느 정도 한국적 ‘한’사상의 경지에 접근되었는지의 여부는 쉽사리 밝히기 어렵지만 적어도 중의 조화나 균형에서 한 걸음 더 나아가 말하자면 무한수적인 비논리적 묘합의 경지를 이해하고 있었던 것만은 틀림이 없었을 것으로 이해가 된다. 왜냐하면 율곡은 이 글의 말미에서 “동정은 단서가 없고, 음양은 시작이 없다. 이치에 시작이 없기 때문에 기도 시작이 없다[動靜無端 陰陽無始 理無始 故氣亦無始也]”라 하여 적어도 리와 기의 관계를 조화·균형에 의한 유한수적 중의 관계가 아닌 또 다른 묘합의 실재로 이해하고 있기 때문이다.

율곡의 이이일적 사유양식은 그의 인심도심설에도 그대로 적용되어 있음을 볼 수가 있다.

인심(人心)과 도심(道心)이 이름이 다르지만, 그들의 근원은 단지 하나의 마음[一心]일 뿐입니다. 그것이 발용하면서 혹은 의리를 위해서, 혹은 식색을 위해서 차이가 있기 때문에 그들의 발용을 따라서 이름을 달리 부르는 것입니다. 만일 보내신 편지에서 말하는 것처럼 이치와 기가 호발(互發)하는 것이라면 이것은 이치와 기가 두 가지 사물로서 각각 마음속에 뿌리를 두고 있다는

것이니, 발용 이전에도 이미 인심과 도심의 묘맥이 (따로) 있다는 것입니다. 그래서 이치가 발용하면 도심이 되고, 기가 발용하면 인심이 된다는 것이니, 내 마음에 두 가지 근본이 있다는 주장입니다. 어찌 큰 착각이 아니겠습니까?⁷²⁾

여기서 이른바 도심과 인심은 지시일심(只是一心)이란 바로 이이일원론적 묘합의 일심이 아닐 수 없다. 뿐만 아니라 율곡은 우계에게 주는 글이기는 하지만 간접적으로 “만일 보내신 편지에서 말하는 것처럼 이치와 기가 호발(互發)하는 것이라면 이것은 이치와 기가 두 가지 사물[若來書所謂理氣互發 則是理氣二物]”이라 하여 퇴계의 이기호발은 이기이물설(理氣二物說)이기 때문에 받아들일 수 없음을 분명히 한 것이다. 이로써 율곡의 이이일원론은 퇴계의 이원론에 대한 반론이라는 사실을 알아야 하며, 동시에 전자인 율곡설은 한국적 ‘한’의 원리에 접근한 것이요, 후자인 퇴계설은 중국적 이원론에서 벗어나지 못하고 있음을 알아야 할 것이다. 여기에 자신을 얻은 율곡은 퇴계뿐만 아니라 주자라 할지라도 이기호발이라 하여 이원론적 입장을 버리지 않는 한 그도 또한 잘못임을 다음과 같이 강조하고 있다.

만일 주자(朱子)가 정말로 이치와 기가 서로 발용하면서, 서로 짝을 이뤄 각각 나오는 것이라고 여겼다면, 주자 또한 잘못입니다. 어떻게 주자라고 하겠습니까?⁷³⁾

72) 이이, 『율곡전서』 권10, 「答成浩原」, 200쪽. “人心道心雖二名 而其原則只是一心 其發也或爲理義 或爲食色 故隨其發而異其名 若來書所謂理氣互發 則是理氣二物 各爲根柢於方寸之中 未發之時已有人心道心之苗脈 理發則爲道心 氣發則爲人心矣 則吾心有二本矣 豈不大錯乎”

73) 이이, 『율곡전서』 권10, 「答成浩原」, 204쪽. “若朱子眞以爲理氣互有發用 相對各出 則是朱子亦誤矣 何以爲朱子乎”

이렇듯 율곡은 그의 이이일적 묘합의 원리에 대하여 자신을 가지고 퇴계의 이원론적 호발설을 배격하였다. 그러나 율곡은 스스로와 묘합의 원리가 한국적 ‘한’사상-귀일사상과 상통하고 있다는 사실은 조금도 자각하지 못한 듯하다. 그러나 이를 추리해 본다면, 그의 지시일심론(只是一心論)이 불가의 일심론(一心論)과는 어떻게 다른 것일까? 그가 짧은 기간이기는 하지만 19세에서 20세라는 재기발랄한 시기에 금강산에 들어가 잠시 중이 되려고 했던 그 시기에 받은 원효·지눌 이래의 한국불가의 영향이 얼마만큼이나 그의 사상 속에 스며들었을 것인가? 이에 대한 믿을 만한 기록은 찾아볼 수 없지만 그의 일심론의 체계 형성에는 모름지기 한국적 불교사상이 플러스가 되었을지언정 마이너스가 되지는 않았을 것으로 여겨진다.

그러나 유가의 입장에서 살펴본다면 율곡 사상의 서통은 곧장 고봉에게 이어진다는 사실을 잊어서는 안 될 것이다(줄고, 「이이일의 구조적 성격」 참조).

3)

유가에 있어서 고봉과 퇴계와의 사이에서 이루어졌던 사철이기의 논변은 유학사상사뿐만 아니라 한국사상사의 입장에서도 막중한 의미를 간직하고 있다는 사실을 알아야 할 것이다. 왜냐하면 이 논변의 과정에서 퇴계는 중국의 주자에 충실한 반면에 고봉은 끝내 스스로의 창의를 발휘하여 새로운 이기론을 전개하기에 이르렀기 때문이다. 한 마디로 말해서 퇴계는 주자의 입장을 고수하면서 이기이원론에서 한 발자국도 벗어나지 못한 반면에 고봉은 거기에서 벗어나

으로써 급기야 이기일여론(理氣一如論) 또는 사단칠정일여론(四端七情一如論)을 주장하기에 이른 것이다. 고봉은 그의 『사칠이기왕복서』에서

학자는 반드시 이치가 기에서 벗어나지 않고, 기가 지나치거나 모자람이 없이 저절로 발현되는 것은 바로 이치의 본체가 그런 것인 줄 알아야 합니다.⁷⁴⁾

라 하여 과불급이 없는 기라면 그것이 바로 리라는 사실을 밝힘으로써 이기란 둘이 아니라 그 근원은 하나[一]임을 밝혀 놓았다. 그러므로 리란 기 중에서도 과불급이 없는 기일 따름인 것이다. 이러한 고봉의 이기론은 그의 사칠론에서도 그대로 원용되고 있음을 볼 수가 있다. 고봉이 상동서에서 “칠정의 바깥에 다시 사단이 있는 것이 아니다[非七情之外 復有四端也]”라 한 것은 마치 기 속에 리(理)가 들어 있듯이 칠정속에 사단이 들어 있음을 의미한다. 이러한 이기(理氣) 또는 사칠의 관계를 고봉은 상동서 중에서 다음과 같이 설명하고 있다.

무릇 이치란 기의 주재(主宰)이고 기는 이치의 재료(材料)여서, 둘 사이에는 진실로 구별이 있습니다. 그러나 (이치와 기가) 사물에 있을 때는 진실로 혼연하게 섞여 나눌 수가 없지만, 이치는 약하고 기는 강하며, 이치는 조짐이 없고 기는 자취가 있기 때문에 그들이 유행하고 발현하는 즈음에 지나치거나 모자라는 차이가 없을 수 없습니다. 이것이 칠정의 발현이 선하기도 악하기도 하고, 성의 본체가 어찌다 온전치 못한 경우가 생기는 이유입니다. 그렇지만 칠정 가운데 선한 것은 바로 천명의 본연(本然)이요, 악한 것은 바로 기품이 지나치거나 모자란 것이니, 그렇다면 사단과 칠정이란 애초부터 두 가지 뜻이 있는 것이 아닙니다.⁷⁵⁾

74) 이황·기대승, 『兩先生理氣往復書』上, 「高峯上退溪四端七情說」, “學者 須知理之不外於氣 而氣之無過不及 自然發見者 乃理之本體然也”

라 한 것을 보면 여기에는 이미 율곡의 이이일적 사상의 묘맥이 스며 있는 것을 발견할 수가 있다.

고봉은 이기를 고유분(固有分)이나 뒤섞여 나눌 수 없다[混淪而不可分開]라 한 대신에 율곡은 이기를 이치는 이치고 기는 기이다[理自理氣自氣, 固有分]나 뒤섞여 간격이 없다[混淪無間, 混淪而不可不開]라 했는데 표현만이 서로 다를 뿐 그의 사상체계는 조금도 다르지 않음을 엿볼 수가 있다. 그러므로 고봉은 이미 율곡에 앞서 모함의 원리를 터득하였기 때문에 “사단과 칠정이란 애초부터 두 가지 뜻이 있는 것이 아니다[四端七情者 初無二義也]”라 하여 이기뿐 아니라 사단칠정도 둘이 아니라 ‘하나’로 이해하여야 함을 밝혀 준 것이다.

또한 율곡은 고봉의 ‘이치는 약하고 기는 강하며, 이치는 조짐이 없고 기는 자취가 있다[理弱氣強 理無朕而氣有跡]’는 설에 근거하여 주기설을 주장함으로써 퇴계의 이기호발설을 부정하기에 이르렀던 것이다.

발(發)하는 것은 기이고 발하는 까닭은 이치이니, 기가 아니면 발할 수 없고, 이치가 아니면 발할 것이 없습니다. 선후도 없고 떨어지거나 합치는 것도 없으니 호발(互發)이라 말할 수 없는 것입니다.⁷⁵⁾

라 한 것은 율곡의 주기설의 근거요, 이기가 무선후(無先後) 무리합(無離合)하다 함은 그의 모함의 상이 아닐 수 없다. 이 점에 대하여 율곡은 “성인께서 다시 태어나도 이 말은 바꿀 수 없다[聖人復起 不

75) 같은 책, 같은 글. “夫理 氣之主宰也 氣 理之材料也 二者固有分矣 而其在事物也 則固混淪而不可分開 但理弱氣強 理無朕而氣有跡 故其流行發見之際 不能無過不及之差 此所以七情之發 或善或惡 而性之本體 或有所不能全也 然其善者 乃天命之本然 惡者乃氣稟之過不及也 則所謂四端七情者 初非有二義也”

76) 『율곡전서』 권10, 「답성호원」, 200쪽. “大抵發之者氣也 所以發者理也 非氣則不能發 非理則無所發 無先後 無離合 不可謂互發也”

易斯言]”라 하여 다소 격앙된 태도를 보일 정도로 자신만만하였던 것이다. 그러므로 율곡은 급기야 퇴계의 호발설에 있어서의 칠정뿐 아니라 사단 역시 기발임을 다음과 같이 말하고 있다.

주자의 뜻도 ‘사단은 오로지 이치만을 말하고 칠정은 기를 겸하여 말한 것이다’라고 말하는 데 불과할 뿐이지, ‘사단은 이치가 먼저 발하고 칠정은 기가 먼저 발한다’고 말하려는 것이 아닙니다. 퇴계는 이로 인해서 이론을 만들어 ‘사단 이치가 발하고 기가 따르고 칠정은 기가 발하고 이치가 탄다’고 했는데, ‘기가 발하고 이치가 탄다’는 말은 옳습니다. 그러나 이것은 칠정만이 그런 것이 아니라 사단 또한 기가 발하고 이치가 타는 것입니다.⁷⁷⁾

라 하고 유자입정설(孺子入井說)을 들어 말하기를

(어린이가 물에 빠지는 것을) 보고서 측은해하는 것은 기이니 이것이 ‘기가 발한다[氣發]’는 것이요, 측은한 마음의 근본은 인(仁)이니 이것이 ‘이가 탄다[理乘之]’는 것입니다. 사람의 마음만이 그런 것이 아니라, 천지의 조화도 기가 변화하고[氣化] 이가 타지 않는 것이 없습니다.⁷⁸⁾

라 하였다.

여기서 우리는 율곡의 기발론이 바로 심발론(心發論)으로 발전하고 있음을 주목하지 않을 수 없다.

77) 같은 책, 같은 곳. “朱子之意 亦不過四端專言理 七情兼言氣云爾耳 非曰四端則理先發 七情則氣先發也 退溪因此而立論 曰四端理發而氣隨之 七情氣發而理乘之 所謂氣發而理乘之可也 非特七情爲然 四端亦是氣發而理乘之也”

78) 위의 책, 위의 글, 200쪽. “見之而惻隱者氣也 此所謂氣發也 惻隱之本則仁也 此所謂理乘之也 非特人心爲然 天地之化 無非氣化而理乘之也”

천지의 변화는 곧 내 마음의 발용입니다. 천지의 변화에 이치의 변화[理化]・기의 변화[氣化]가 (따로) 있다면, 내 마음에도 이치가 발하는 것[理發]과 기가 발하는 것[氣發]이 (따로) 있어야 할 것입니다. 그러나 천지에 이미 이치의 변화와 기의 변화의 차이가 없는데, 내 마음에 어떻게 이치의 발용과 기의 발용의 차이가 있겠습니까?⁷⁹⁾

라 하여 천지지화(天地之化)를 이루게 하는 기발과 내성적 심발을 통일되게 봄으로써 결과적으로 심시기설(心是氣說)을 낳게 한 것이다.

주자는 “마음의 허령한 지각[虛靈知覺]은 하나일 뿐인데 성명(性命)의 바른 데에 근원을 두기도 하고, 형기(形氣)의 사사로움에서 나오기도 한다”고 하면서, 먼저 마음[心]이란 글자 하나를 앞에 놓았으니, 마음은 기(氣)입니다. 성명의 바른 데에 근원하기도 하고 형기의 사사로움에서 나오기도 하는 것이 마음에서 발하지 않는 것이 없으니, 어찌 기발(氣發)이 아니겠습니까? 마음 가운데 있는 이치가 바로 성(性)이므로 마음이 발하는데 성이 발하지 않을 리가 없으니, 어찌 이치가 타는 것이 아니겠습니까. 근원을 두기도 한다는 것은 이치의 중한 쪽을 가지고 말한 것이며 나오기도 한다는 것은 기의 중한 쪽을 가지고 말한 것이니, 당초부터 이치와 기의 두 묘맥이 있는 것이 아닙니다.⁸⁰⁾

이로써 율곡사상은 도심과 인심이 단지 한마음일 뿐[道心人心只是一心]이요, 이치와 기는 두 묘맥이 없다[理氣無二苗脈]로 요약됨과 동시에 그의 주기설은 고봉의 이른바 주정설(主情說)의 수정으로도 보

79) 위의 책, 위의 곳. “天地之化 卽吾心之發也 天地之化 若有理化者氣化者 則吾心亦當有理發者氣發者 矣 天地既無理化氣化之殊 則吾心安得有理發氣發之異乎”

80) 위의 책, 「답성호원」, 212쪽. “朱子曰 心之虛靈知覺 一而已矣 或原於性命之正 或生於形氣之私 先下一心字在前 則心是氣也 或原或生 而無非心之發 則豈非氣發耶 心中所有之理 乃性也 未有心發而性不發之理 則豈非理乘乎 或原者 以其理之所重而言也 或生者 以其氣之所重而言也 非當初有理氣二苗脈也”

인다. 고봉은 “정의 발동은 혹은 이치가 움직여 기가 갖춰지기도 하고, 혹은 기가 감응하고 이치가 타기도 한다[情之發也 或理動而氣俱 或氣感而理乘]”라 하여 퇴계의 이기호발설에 답하였는데, 이는 곧 율곡의 기발이이승지설(氣發而理乘之說)을 낳게 한 모태가 아닐 수 없다. 이들은 모두 한결같이 주정설적 주리론에 대한 주동설적(主動說的) 주기설(主氣說)이라 이르지 않을 수 없기 때문이다.

4)

유가에 있어서의 묘합의 원리는 고봉의 서통을 이은 율곡에 의하여 그 묘맥이 싹튼 것으로 보이지만, 철학적으로는 다산과 동무에 의하여 결실하게 되었고, 그의 중간에 윤백호가 있음을 잊어서는 안 될 것이다(줄고, 「백호 율휴 인성론 연구」 참조).

백호의 사상은 대체로 그의 사칠승기순리설(四七乘氣循理說)과 인심도심일심설(人心道心一心說)로 요약할 수가 있다.

인·의·예·지는 성이고, 칠정은 성이 기를 타고 발하는 것이다. 희·노·애·락은 정이요, 사단이란 정이 이치를 따라서 움직이는 것이다.⁸¹⁾

여기서 우리는 백호의 사단칠정론은 모름지기 성과 정뿐 아니라 리와 기도 각기 상호 일체를 이루고 있음을 알 수가 있다. 이는 애오라지 고봉이나 율곡에 있어서도 똑같은 입장이었다는 사실을 상기

81) 율휴, 『백호전서』 중(白湖先生文集刊行會, 경북대 출판부, 1974) 권25, 「四端七情人心道心說」, 1024쪽. “仁義禮智性也 七情者性之乘氣而發者也 喜怒哀樂七情也 四端者情之循理而動者也”

할 필요가 있다. 고봉은 말하기를

사단과 칠정이 똑같은 정인데 그 명칭을 달리 부르는 것은 어찌
나아가 말하는 것이 같지 않기 때문이 아니겠습니까?⁸²⁾

라 한 데 대하여 백호는

그렇다면 칠정도 정이요, 사단 또한 정인데 특별히 사단이라고
하는 것은 칠정의 움직임이 그 올바름을 잃지 않은 것이다.⁸³⁾

라 한 것을 보더라도 고봉-백호의 설이 서로 상응하고 있음을 알
수가 있다. 또 율곡의 일이이 또는 이이일론에 대하여 백호도 그의
사칠질용설(四七質用說)에서

하나이면서 둘이고, 둘이면서 하나이다. 합쳐서 똑같다고 하더
라도 사단과 칠정의 구분은 변별하지 않을 수 없고, 떨어뜨려
분석하더라도 사단과 칠정의 근원은 둘이 있을 수 없다.⁸⁴⁾

라 한 것을 보면 백호 또한 율곡의 뒤를 잇고 있음을 알 수가 있다.
그러므로 우리는 여기서 고봉-율곡-백호가 서로 일맥상통하고 있
다고 보아야 할 것이다.

백호에 있어서의 이이일적 묘합의 원리는 그의 승기순리설(乘氣循

82) 『양선생사칠이기왕복서』 상, 「高峯答退溪論四端七情書」. “四端七情 固均是情也 而其立名有異者 豈非所就而言之不同乎”

83) 『백호전서』 중 권25, 「四端七情人心道心說」, 1024쪽. “然則七情清也 四端亦清也 特四端者 七情之動而不失其正者乎”

84) 같은 책, 같은 곳. “一而二 二而一者也 合而同之 四與七之分 不容無辨也 離而析之 四與七之原 不容有二也”

理說)에서뿐만 아니라 인심도심일심설(人心道心一心說)에서도 율곡에
서와 같이 나타나 있음을 알 수가 있다. 그는 말하기를

일찍이 부자의 뜻을 가만히 살펴보았더니 인심・도심이라고 말은
했지만 그들이 마음이라는 점에서는 또한 하나일 뿐이었다.⁸⁵⁾

라 하여 인심과 도심은 각자 특색을 지니고 있기는 하지만 그것은
결국 일심의 양면상에 지나지 않는 것으로서 주자가 이른바 “마음의
허령한 지각은 하나일 뿐이다[心之虛靈知覺 一而已矣]”라 한 일심설과
는 구별되는 것이 아닐 수 없다. 백호의 일심은

一心 ————
 └─ 道心—仁義禮智之性 出乎天
 └─ 人心—聲色臭味之情 係乎人

하는 일이지(一而二者)로 이해되고 있다는 점에서 일심이란 결국
인심과 도심의 묘합으로 이해하지 않을 수 없다. 이렇듯 분개(分開)
가 아닌 묘합의 원리는 다산과 동무에 의하여 더욱 체계적으로 정립
된다. 다산은 그의 『목민심서』 서에서

군자의 학문은 수기(修己)가 절반이고, 나머지 절반이 목민(牧民)
이다.⁸⁶⁾

라 하여 수신과 치인(목민)은 이자가 아니라 일이지임을 분명히

85) 같은 책, 같은 글, 1036쪽. “蓋嘗竊考夫子之意 蓋曰人心道心 其所以爲心者 亦一而已”

86) 『牧民心書』序, I ~12, 42쪽(2-358). “君子之學 修己爲半 其半牧民也”

하고 있다. 다시 말하면 군자의 인격은 수기·치인 양자의 묘합에 의하여 이루어진다는 것이다.

그는 또 천명과 인성은 둘이 아니라 하나임을 다음과 같이 설파하고 있다

술성(率性)이란 천명을 따르려는 것이다.⁸⁷⁾

라 한 것은 이를 두고 이른 말이다. 그러므로 그의 인성론을 성리학이라 이르지 않고 성명론(性命論)이라 이르는 소이가 여기에 있다. 뿐만 아니라 그는 주자의 ‘태극리야설(太極理也說)’에 반대하여 ‘태극이란 옥극이다[太極者 屋極也]’라 한 것은 음양(陰陽) 양의의 태일지형을 태극이라 함으로써 태극을 바로 음양 묘합의 상으로 이해하고 있음을 알 수가 있다. 그러므로 인간마저도 “신과 형이 묘합하여 사람을 이룬다[神形妙合 乃成爲人]”라 이르기에 이르렀던 것이다.

동무 사상학(四象學)에 있어서의 묘합의 원리의 원용은 보다 더 복잡한 구조와 기능으로 설명되기 때문에 여기에서는 그의 편린만을 소개하는 데 그치고자 한다(줄고 「동무사상설의 경학적 기초」 참조).

동무 사상설은 사상 중심이므로 사상으로의 분화인 양 보이지만 그것은 팔괘에로의 분화를 인정하지 않았다는 점에서 역리와 구별되며, 사상은 또한 태극음양의 사상이란 점에서 태극으로 귀일되는 사상인 것이다.

동무는 그의 「사단론」에서

87) 『中庸自箴』, Ⅱ~3, 5쪽(4-180). “率性者 循天命也”

오장(五臟)의 심(心)은 중앙의 태극이요, 오장의 폐(肺)·비(脾)·간(肝)·신(腎)은 사유(四維)의 사상(四象)이다.⁸⁸⁾

라 하였고 그의 「장부론」에서는

마음[心]은 한 몸의 주재자(主宰者)가 되어 네 귀통이와 마음을 등에 지고 앞가슴의 중앙을 올바로 향하면 불빛처럼 맑게 빛나고, 귀·눈·코·입은 살피지 못하는 것이 없으며, 허파·지라·간·콩팥은 헤아리지 못하는 것이 없고, 턱·가슴·배꼽·배는 정성을 다하지 않는 것이 없으며, 머리·손·허리·다리는 공경하지 않는 것이 없다.⁸⁹⁾

라 하여 폐비간신은 일심으로 귀일할 뿐 아니라 이목비구와 폐비간신은 내외로 묘합되고 함억제복(頤臆臍腹)과 두견요둔(頭肩腰臀)은 전후로 묘합하여 일신으로 귀일하고 있는 것이다.

여기에 동무 사상설의 묘리가 깃들여 있다고 할 수 있다

5)

그동안 출판된 유학사로서는 장지연의 『유교연원』을 비롯하여 현상윤·배종호·이병도 제씨의 저술을 뛰어난 업적으로 손꼽을 수가 있으나 그들의 편술 방법은 저자에 따라서 각양각색으로 되어 있다. 그러나 한 가지 공통된 사실은 그들의 유학사상을 한국사상의 측면에서 살펴본 장절은 찾아볼 수 없다는 사실이다. 왜냐하면 그들의

88) 이제마, 『東醫壽世保元』 卷一, 「四端論」. “五臟之心 中央之太極也 五臟之肺脾肝腎 四維之四象也”

89) 같은 책, 「臟腑論」. “心爲一身之主宰 負隅背心 正向臍中 光明瑩徹 耳目鼻口無所不察 肺脾肝腎無所不付 頤臍臍腹無所不誠 頭手腰足無所不敬”

유학사는 대체로 중국 중심으로 서술되었기 때문에 한당유학 및 송명유학이 그의 대중을 이루고 있는 것이다.

더욱이 유학은 불교와도 달리 존화(尊華)·존주(尊朱)의 입장을 굳힘으로써 주체적 ‘한’사상에의 접근은 거의 불가능했을 뿐만 아니라 소위 반주자학적 입장은 그들이 설 자리를 갖지 못했던 것이다. 그러므로 삼국시대에 있어서는 화랑과 불교는 일체가 되어 낭불을 겸비한 원효 같은 불자가 출현할 수 있었지만, 유교로 입국한 조선조 500년 동안은 주자학적 유학만이 국학으로 존립했을 따름이었던 것이다.

그러므로 상기 유학사들에 있어서도 고봉은 퇴고사칠논변(退高四七論辨) 중 퇴계의 호발설에 굴복한 들러리로 문혀 버렸고, 율곡은 고봉의 계통을 이은 자로서보다는 차라리 기호학파의 영수로서 더욱 그의 정치적 위치를 굳혀 놓았다.

백호는 그의 새로운 경전주해로 말미암아 사문난적으로 거세된 후 오늘날까지도 그의 학을 챙기는 자 그리 많지 않다. 그런 중에서 그의 학의 서통을 율곡 등에게 이어주려는 작업은 결코 용이한 일이 아님은 다시 말할 나위도 없다.

다산학은 그의 초기에 있어서는 경세실학으로 주목을 받아왔지만 요즈음 와서는 그의 경학사상에 대한 관심도 드높아지고 있다. 그리하여 그의 반주자학적 입장이 더욱 뚜렷해짐에 따라 백호에서처럼 사문난적의 화는 모면하였다 하더라도 그의 학이 차지하고 있는 한국유학사, 나아가서는 한국사상사에서의 위치를 챙길 시점에 이르렀음을 통감하지 않을 수 없다. 동무야말로 그의 학이 사상의학이라는 의학에 그치는 것이 아니라 그의 학의 독창성은 유학사상의 새로운

인식뿐 아니라 한국사상의 마지막 마무리로서도 결코 그에 대한 우리의 관심을 소홀히 할 수 없다.

이제 이들은 한국유학사에 있어서는 새로운 장절을 마련하여 고봉-율곡-백호-다산-동무로 묶는 작업이 시도되지 않으면 안 되리라고 본다. 왜냐하면 그들은 한결같이 중국적인 주자학의 세계에서 벗어나려고 했을 뿐 아니라 그들은 다 함께 한국적 모합의 원리에의 접근이 시도되었기 때문이다. 그러므로 그들이 한국유학사에서 뿐만 아니라 한국사상사의 입장에서도 한국적 유학의 개척자로서 높이 평가되어야 함은 다시 말할 나위도 없다.

그러므로 한국사상사의 입장에서 외래사상으로서의 불교를 한국화하는 데 큰 공을 세운 이가 원효라 한다면 유교를 한국화하는 데 큰 공을 세운 이는 다산이라 이를 수 있고 그의 문호를 열어 준 이로서는 고봉·율곡·백호를 빼놓을 수가 없다. 그러므로 이들의 학은 앞으로 ‘한’사상의 진수인 모합의 원리에 의하여 재조명되어야만 비로소 그들의 올바른 역사적-사상사적-평가가 정립되리라고 이르지 않을 수 없다.

5. 실학에서 본 인본사상

1)

유교, 특히 공맹을 시원으로 하는 원시유교(선진유)는 본시 인본주의(Humanism)의 토대 위에서 성립되었다. 그러나 그러한 형태의 수사학적 원시유교가 그 당시에 우리나라와 어떻게 관련되어 있는가 하는 문제에 대한 대답은 그들이 지리적 자연관계에 있어서 서로 수륙으로 밀착되어 있기는 하지만 그리 용이한 일이 아니다.

그러나 이때의 인간학적 원시유교가 멀리 후기실학으로서의 개신유교의 사상적 원천으로 이해된다는 사실은 자못 흥미로운 일이 아닐 수 없다. 어찌하여 그러한가를 설명하기에 앞서 중국의 유교가 우리나라에 들어온 경위와 아울러 변화된 과정을 잠시 살피고 넘어가야 할 것 같다.

한국역사상 유교를 논하기로 한다면 선진유를 빼다면 대체로 한당유(漢唐儒)·송명유(宋明儒) 그리고 청유(淸儒)가 될 것이다. 이들은 다 같은 ‘유(儒)’이면서도 본질적으로 다르다는 사실이 주목된다.

① 한당유는 훈고학과 문장학이 주축을 이루고 있으며 거기에 음

양오행설과 같은 술수학과 당시의 노장학 등에 의하여 윤색되어 있었다.

② 송명유는 한당유와는 아주 대조적이다. 그들의 창의적 인성론은 한유에 대해서뿐만 아니라 선진유교에 대해서도 독보적이다. 그들이 제시한 천리설은 유가철학-송대유학-의 근거가 되어 오늘에 이르고 있다.

③ 청유는 그들의 고증학적 특색과 아울러 정세치용의 정신에 의하여 근세실학의 선도적 역할을 담당하고 있다. 그들은 송유의 인성론에 대하여는 비판적이었으므로 근자에 이들의 학풍을 개신유학이라는 이름으로 논하려는 경향이 짙어가고 있음을 볼 수 있다.

우리나라 유교를 한당유의 입장에서 논하기로 한다면 삼국시대 이전까지 거슬러 올라가야 한다. 그러나 우리나라 고대에 있어서의 한당유의 도입은 학문적 측면에서는 크게 문제 삼을 것이 없는 것으로 여겨진다. 유교적 제도라거나 유학에 전념한 학자들이 없는 것은 아니지만 그들이 하나의 학파를 형성하여 불교와 맞서리만큼 성장하지는 못했던 것이다. 더욱이 그들에게서 완전히 불 또는 노장적 요소를 제거한 유의 순수성을 기대하기란 지난한 일로서 어쩌면 유불혼성시대가 오랫동안 지속된 것으로 보는 것이 옳을는지 모른다. 원광법사의 화랑오계 같은 것은 그러한 사례의 단적인 일면이 아닐 수 없다.

그러나 송학의 도래는 유학의 면모를 일신하는 데 크게 기여하였다. 이미 송학 그 자체가 학리적 체계 위에서 성립된 학문이요 거경궁리(居敬窮理)를 일삼는 실천유학이라는 점에서 유불혼성에서 불교의 부별이 가능했던 것이다. 그리하여 허무적멸지도(虛無寂滅之道)를

창도하는 노불에 항거하여 전기실학으로서의 유학의 토대를 굳게 구축하여 이씨조선 500년 왕업을 반석 위에 굳히는 데 지대한 공을 세웠던 것이다.

그러나 송학은 지치주의적 도학보다도 인성론적 이학(理學)으로 발전함으로써 점차 형이상학적 이론철학으로 기울었던 사실을 우리는 주목하고자 한다. 이씨 창업과 더불어 초기에 대두되었던 지치주의 일파가 거세된 후 이기사칠논변이 고조되므로써 송학은 이론유학으로서의 기초를 다진 반면 경세유학으로서의 고의(古義)에서는 점차 소원하게 되었던 것은 어찌할 길 없는 추세이었는지 모른다. 여기에 후기실학이 개신유학으로서의 새로운 입장을 굳히어 대두하게 된 송학의 허점이 복재(伏在)해 있었던 것이다.

그렇다면 개신유학으로서의 후기실학의 성격은 어떻게 이해되어야 할 것인가?

2)

한국유학이 한당·송명·청의 삼단을 거쳐 ‘개신유학’이라는 새로운 단어로써 후기실학의 성격을 규정지으려 하는 데에는 그럴 만한 이유가 있어야 할 것이다. 그것은 역설적일는지 모르지만 후기실학의 성격은 적어도 한당·송명 양유에 의해서는 설명이 되지 않기 때문에 그의 사상적 연원을 다른 곳에서 구해야 했다고 보아야 한다. 그렇다고 해서 후기실학의 이칭으로서의 개신유학이라 한다면 이미 실학이 유학권내의 문제로서 다루어진다는 것을 전제하는 만큼 실학을 단순히 역사현상으로 보는 입장에서는 이론의 여지가 없

지도 않은 것이다. 그러나 소위 실학개념 정립을 위한 많은 논란을 거치는 동안 겨우 그의 후반기에 이르러 실학을 유학권내의 문제로 다루게 되었으며 그러므로 유학이기는 하지만 결코 그것이 전통적인 것(한당·송명)이 아닌 아주 새로운 것이라는 의미로 이를 받아 들여야만 할 것이다. 그것이 다른 아닌 인간학으로서의 공맹유학인 것이다.

선진유학(수사학)으로서의 공맹학의 성격을 규정함에 있어서는 우리는 다음과 같은 몇 가지 사실을 음미해 보아야 할 것이다.

① 공자의 군자학은 귀신을 멀리하고 좀처럼 천도를 말하지 않는 태도로부터 비롯한다.

번지가 지혜에 대해 묻자 공자께서 말씀하셨다. “옳은 사람 노릇에 철저히하며, 귀신은 공경할 뿐 이를 멀리하면 슬기롭다 하겠지.”⁹⁰⁾

공자께서는 기괴한 것, 폭력, 반란, 귀신에 관해서는 이야기하지 않았다.⁹¹⁾

공자께서는 좀처럼, 잊속이니, 천명이니, 사람 구실이 어찌니 말하지 않았다.⁹²⁾

제로가 귀신 섬기는 일을 물은 즉, 공자께서 말씀하셨다. “사람 하나도 섬길 수 없으면서 어떻게 귀신을 섬길 수 있나!” “죽음은 어떤가요?” “삶도 모르면서 죽음을 어떻게 안담!”⁹³⁾

설령 그가 도를 논한다 하더라도 그것은 인도이었던 것이다.

90) 『논어』, 「옹아」. “樊遲問知 子曰務民之義 敬鬼神而遠之 可謂知矣”

91) 같은 책, 「술이」. “子不語怪力亂神”

92) 위의 책, 「자한」. “子罕言利與命與仁”

93) 위의 책, 「선진」. “季路問事鬼神 子曰未能事人 焉得事鬼 敢問死 曰未知生 焉知死”

공자께서 말씀하셨다. “삼아! 내 도는 하나로 꿰뚫었지.” 증자가 말했다. “네! 그렇습니다.” 공자께서 나가신 후 제자들이 “무슨 뜻입니까?”라고 묻자 증자가 말했다. “선생님의 도는 충심으로 미루어 생각하는 데 있을 따름이다.”⁹⁴⁾

자공이 “한 마디로 평생을 지켜 나갈 수 있는 말이 있을까요?”라고 묻자 공자께서 말씀하셨다. “그것은 미루어 생각하는 것일 거야! 내가 당하기 싫은 일은 남에게도 하지 말아야 한다.”⁹⁵⁾

공자께서 자산을 평하시면 이렇게 말했다. “그에게 인물다운 데가 네 가지 있었으니, 행실이 공손했고, 옷사람을 존경했고, 백성들에게 은혜를 베풀고, 백성들을 올바르게 지도했느니라.”⁹⁶⁾

② 공자가 귀신을 경원(敬遠)한 것은 신비주의를 경계하여 인간으로서 자각을 촉구한 것이며, 그가 천도나 천명을 좀처럼 말하지 않은 것은 인도를 보다 더 선명하게 깨우치기 위했던 것으로 풀이된다. 전자는 공자교의 종교에의 한계점이고 후자는 공자학의 철학에의 경계선인 것이다. 그가 종교와 철학에의 방위선을 굳게 친 것은 그것이 바로 다름 아닌 ‘인간’을 나타나게 하기 위한 것이 아닐 수 없다.

③ 공자의 군자학은 윤리적 인간학(仁)인 것이다. “인이란 사람들 사이에서 그 도를 다하는 것[仁者 人人之間 盡其道者也]”(다산설)인 것이다. “마음의 덕이요 사랑의 이치[心之德 愛之理]”(주자설)로서의 관념적 천리가 아니라 ‘사람을 향한 사랑[嚮人之愛]’으로서의 실천윤리(인도)인 것이다.

94) 『논어』, 「이인」. “子曰 吾道一以貫之 曾子曰唯 子曰 門人問曰何謂也 曾子曰夫子之道 忠恕而已矣”

95) 『논어』, 「위령공」. “子貢問曰有一言而可以終身行之者乎 子曰其恕乎 己所不欲勿施於人”

96) 『논어』, 「공야장」. “子謂子產 有君子之道四焉 其行己也恭 其事上也敬 其養民也惠 其使民也義”

번지가 사람 구실에 대하여 묻자 공자께서 말씀하셨다. “남을 사랑해야 한다.” 앎에 대하여 묻자 말씀하셨다. “사람을 알아야 한다.”⁹⁷⁾

④ 군자학은 수기치인의 학이다. 그러므로 다산은 “요순의 도(공자의 도)는 자기를 닦고 남을 다스리는 것일 뿐이다[堯舜之道(孔子之道) 修己治人而已]”라 하였다. 그가 『목민심서』 서에서 “군자의 학문은 수신이 절반이요, 나머지 절반은 목민이다[君子之學 修身爲半 其半牧民也]”라 한 것은 이를 두고 이른 말이요, 그의 「자찬묘지명」에서 “육경과 사서로 자신을 닦고, 일표와 이서로 천하와 국가를 경영한다면 본말을 갖춘 것이다[六經四書以之修己 一表二書以之爲天下國家 所以備本末也]”라 한 것도 이를 두고 이른 말이다.

자로가 참된 인간[君子]에 대해 묻자 공자께서 말씀하셨다. “몸 단속을 잘 하면서 사람됨이 경건하다.” “그러면 그만인가요?” “몸 단속을 잘하면서 못 사람을 편안하게 해 준다.” “그러면 그만인가요?” “몸 단속을 잘하면서 백성들을 편안하게 해 준다. 몸 단속을 잘하면서 백성들을 편안하게 해 주는 일은 요, 순도 애태웠던 일이다.”⁹⁸⁾

⑤ 맹자의 현인론은 그의 인성론과 왕도론에 의하여 성립된다. 인성론은 수기치학의 심화에 의하여 이루어지고 왕도론은 치인지학의 전개에 의하여 이루어진다. 그러므로 맹자 현인론은 공자 군자학의 부연이라는 소이가 여기에 있는 것이다. 다시 말하면 맹자학도 수기

97) 『논어』, 「안연」. “樊遲問仁 子曰愛人 問知 子曰知人”

98) 『논어』, 「현문」. “子路問君子 子曰修己以敬 日知斯而已乎 日修己以安人 日知斯而已乎 日修己以安百姓 堯舜其猶病諸”

치인의 인간학인 점에서 공자학과 그 궤를 같이하는 것이 아닐 수 없다.

3)

종교적 인간학이라거나 철학적 인간학을 부정했다느니보다는 차라리 경원(敬遠) 불어(不語)의 태도로 인도주의(인본주의)적 인간학(군자학 또는 현인론)을 역설한 공맹학이 한당송명의 긴 역정을 통하여 어떻게 변천하였을까 하는 문제를 살펴보고자 하는 것은 바로 개신유학의 올바른 이해를 위하여 절실히 필요하기 때문이다.

위에서도 언급한 바 있듯이 한당학은 훈고문장(사장)지학[訓詁文章(詞章)之學]으로 점철되어 있느니 만큼 ‘주충석어(註虫釋魚)’와 ‘음풍영월(吟風咏月)’속에 점차로 실천윤리학적 인간상은 매몰되어 갔다. 그러므로 이 시대에 논맹 양서 외에 십삼경서가 정리됨으로써 점차로 통경명사와 아울러 사장(詞章) 문조(文藻)의 기운에 능하기를 기(期)하는 한당풍이 일게 되었던 것이다. 그러므로 설령 한당지풍이 우리나라에 유입되었다 하더라도 한당지풍 그대로일 따름이었을 것임은 다시 말할 나위도 없거니와 그들이 선진유학의 윤리적 인간학의 도입에 기여했으리라고는 생각조차 할 수 없음을 명백한 일이 아닐 수 없다.

그러나 송학의 경우는 한당학과는 다르다. 적어도 전기실학의 지주로서의 송학은 도통을 계승하는 자로 자임함으로써 한당을 넘어 뛰어 선진유(맹자)에 그의 서통을 잇고 있는 것이다. 그러한 의미에서 송학은 실천유학(도학)으로서의 일면이 있음을 우리는 결코 간과

하려 하지 않는다.

그러나 송학이 선지후행(先知後行)을 내세워 그의 인성론적 이기지학(理氣之學)이 심화됨에 따라 경세치용 이용후생의 측면이 소원하게 되었던 것이다.

오늘날 글을 읽고 도를 논하는 선비들이 글자 나부랭이나 둘러싸고 다투고, 작은 차이나 분석하는 즈음에도 정자(程子)와 주자(朱子)를 높이고 사모하지 않는 이가 없다. 행동거지에 조금의 잘못이 있더라도 이단에 미혹된 것은 조금도 찾아볼 수 없다. 이렇게 해서 공경이 되고 대부가 되어서 어려서 배운 것을 자라서 실천하는 데도 백성은 소생하지 않고 나라는 다스려지지 않으니, 도가 밝고 밝지 않은 것이 (이단과) 무슨 상관이란 말인가?⁹⁹⁾

그 당시의 성리학이 얼마나 인민의 실생활과 유리되어 있으며 또 그 당시의 학자들이 얼마나 공맹의 교훈을 망각하였던 것을 상상할 수 있다. 이제 이것을 광구(匡救)하기 위하여 출현한 것이 경제학과의 연동이다(현상윤, 『조선유학사』).

이처럼 송학은 전기에 있어서의 경세도학으로서의 기능은 상실하고 오로지 형이상학적(철학적) 이기지학에 경도한 데에 근세 송학의 문제점이 내재했던 것이다. 비록 그들의 인성론이 유교의 인간학에 있어서 절실한 요청에 부응하기 위한 것이라 하더라도 유가 본연의 수기치인의 도에서의 이탈은 허용될 수 없는 것이다. 이에 다시금 경세지학(치인지학)이 개신유학의 새로운 과제로 등장하게 된 것은 이(理)의 당연한 소치라 하지 않을 수 없다.

99) 이익, 『星湖雜說』 권14, 「人事門」, 「異端」. “今讀書談道之士 紛爭於字句之間 辨析於毫芒之際 無非尊程慕朱 趨趨步步 雖或些些差誤 了不見異端之岐惑 從此而登公登卿 壯行其幼學 然民不蘇而國不治 何與道之明不明耶”

4)

여기서 우리는 개신유학이란 다른 아닌 한당송명을 넘어뛰어 선진 공맹학에 직결하는 것임을 알 수 있다. 다시 말하면 수기치인지학(修己治人之學)으로서의 공맹학이 인멸(한당) 또는 편향(송명)되자 다시금 원형(선진)에로의 복원을 창도하는 것이라고 할 수 있다. 개신이란 한당송명에 대한 개신일 따름이요 내실에 있어서는 선진의 복고인 것이다.

여기서 우리는 잠시 서구적 르네상스를 상기해도 좋으리라 여겨진다. 근세 영·정조 시대를 한국의 문예부흥기로 간주하려는 사가의 견해에는 수궁할 만한 일면이 있음을 시인해도 좋을 것이다. 왜냐하면 서구적 르네상스가 새로운 세계관 또는 인간관의 정립을 위한 것으로서 그리스 또는 로마의 고전에의 부흥을 의미한다면 후기 실학자로 지목되는 개신유학자들이 (특히 정다산의 경학에 있어서 그러하다) 새로운 인간관의 정립을 위하여 선진에로의 복귀를 주장했다면 이 개신유학 시대를 한국의 르네상스기로 간주하는 것도 결코 일리 없다고 이를 수는 없을 것이다.

이 시대에 있어서의 개신유학자들은 인간적(주체적) 자각(수기)과 아울러 정치 또는 사회개혁(치인지도)을 크게 문제 삼고 있다. 이는 인간성의 자각(수기)에 의한 개혁운동이라 해야 할는지 모른다. 그들이 감연(敢然)히 정주의 세계에서 탈출하여 새로운 경세운동에 몰입한 소이는 바로 여기에 있으며, 그들의 사상적 연원을 선진 공맹학에 둔 소이도 이제 분명하게 되었다고 볼 수 있다.

여기서 우리는 인본주의 또는 인도주의라는 술어를 쓰고 있으나

그것이 꼭 서구적 Humanism의 번역어로서의 구실만으로 끝낼 수 없음이 우리(개신유학)의 입장이다. 실학에 있어서의 인간은 ‘군자’ 또는 ‘현인’으로서의 인간인 동시에 ‘소인’ 또는 ‘백성’(민)으로서의 인간이기도 한 것이다. 어쩌면 공자가 “인이란 사람을 사랑하는 것이다[仁者 愛人也]”(맹자도 똑같은 말을 하고 있다)라 한 ‘애인(愛人)’의 인(人)은 인민 또는 민생으로서의 인(人)이라는 의미가 더욱 강한 지도 모른다. 결국 ‘나’와 ‘남’과의 관계[仁]에 있어서는 결국 ‘내’가 ‘남’[人・民]을 사랑하는 길이 인도인 것이다. 결국 인도란 ‘내가 남을 사랑하는 길’이다. 이것이 바로 공맹지도라 이르는 공맹의 인도주의요 인본주의라고 할 수 있다.

그들(실학자)은 결코 서구인들처럼 인간의 존엄이니 자유니 평등이니 행복이니 하는 말은 쓰지 않고 있다. 그러나 애인(愛人)・친민(親民)・안인사상(安人思想)의 기저에는 이미 인간으로서 존엄한 품위가 전제되어 있음은 다시 말할 나위도 없다. 그러므로 공자의 인(仁)은 ‘인간답게’(품위) ‘인간구실’ ‘사람노릇’(책임)을 함으로써 ‘사람값’(가치)을 찾는 ‘인간의 길’(인도)에 지나지 않는다. 그러기에 그는 귀신을 경원(敬遠)했고(종교적 심연 속에 빠지지 않고) 천도(天命)도 불어(不語)하고(철학의 포로가 되지 않고) 오직 인간만을 정시(正視, 仁을 역설함으로써)했던 것이다. 오로지 개신유학은 당시에 잃어버렸던 자아와 민생을 되찾기 위하여 공맹유학으로 돌아감으로써 후기실학의 사상적 지주를 마련해준 것으로 이해되어야 할 것이다.

6. 전통과 외래사조의 교류

1) 전통과 외래의 상호관계

전통과 외래사조는 역사적 과정에서 서로 접촉할 때 때로는 상호 갈등을 일으키며 항거작용에 의한 거부반응으로 나타나기도 하지만 때로는 상호 조화됨으로써 새로운 문화창조의 계기가 마련되기도 하는 것이다. 그러나 이러한 갈등과 조화는 결코 상호 모순된 관계로서만 존재하는 것은 아니다. 갈등은 어쩌면 조화에 이르는 과도적 현상으로 나타나는 경우가 많기 때문이다. 그러므로 지금도 우리는 전통과 외래문화의 갈등 속에 현존하고 있지만 그것은 훗날 문화창조의 일시적 현상으로 이해할 수 있을 것이다.

흔히 전통사상은 보수적이라 이르고 외래문화는 진취적이라 이른다. 말하자면 보수주의와 진보주의라는 상대적 개념으로 이를 이해하고자 하는 것이다. 그야 어떠한 문화현상이 계승 전달과정에 있어서는 보수성이 그의 속성으로 뒤따르지 않을 수 없을 것이요 외래문화는 보수적인 토착문화와의 상대적 관계에 있어서 개신적인 진취성을 그의 속성으로 간주해야 할는지 모른다.

이러한 현상은 농촌과 도시와의 관계에 있어서 단적으로 노정되고 있다. 그러므로 농촌의 보수성은 우리의 전통문화의 온상이라는 관점에서 수긍할 수 있으며, 도시의 진취성은 외래문화의 수용이라는 각도에서 이해할 수 있는 것이다. 그러므로 현시점에서의 문화적 갈등은 곧 농촌과 도시와의 갈등이요 새로운 가치체계에 의한 신문화의 창조도 어쩌면 농촌과 도시와의 조율에 의하여 이루어질 성질의 것인지도 모른다.

흔히 ‘역사는 흐르고 있다’고 한다. 시대는 항상 변화하고 있다는 것을 의미하는 것이리라. 어쩌면 유전현상은 역사의 속성인지도 모른다. 그러므로 거기에는 잠시의 정체도 허용될 수가 없다. 정체는 곧 그 시대와 사활의 관계가 되기 때문이다. 이러한 관점에서 볼 때 보수성은 신문화 창조-근대화라는 말로도 표현한다-의 저해요인이 되고 진취성에 의해서만 새생활은 개척된다는 견해를 주장한다. 이는 오로지 시대적 정체성의 책임을 보수적 전통문화에 돌리는 입장이기도 한 것이다.

일부 역사학자 또는 사회학자들에 의하여 주장된 이러한 일방적 견해는 8·15해방을 맞이하면서 두드러지게 나타났던 것은 다시 말할 나위도 없다. 그러한 견해는 지금도 가시지 않는 여세를 떨치고 있지만 과연 그들의 주장처럼 이 시대의 정체된 책임을 오로지 보수적 전통문화만이 져야 할 것일까? 여기에는 또 다른 반론이 있을 수 없는 것일까?

여기서 우리는 잠시 8·15의 성격을 일람해 볼 필요가 있을 것 같다. 8·15란 우리 민족의 정치적 해방임과 동시에 문화적 해방이라는 이중성을 지닌 해방이었던 것이다. 그것은 일제가 가했던 정치

적 압정뿐만이 아니라 우리 문화의 말살이라는 폭정을 가했었기 때문이었음은 새삼스런 설명이 필요 없을 것이다. 이러한 정치적 및 문화적 해방이라는 공백을 물밑 듯 채워준 것이 서구의 외래사조가 아니었던가? 이는 갈자욕음(渴者欲飲)의 절대적인 욕구충족의 현상이었음은 다시 말할 나위도 없다. 그것은 음미가 아닌 폭음이었는지도 모른다.

이 시기에 과연 우리의 전통문화의 설자리는 어디였을까? 사실상 이 시기에 있어서의 전통문화란 올바르게 이해된 전통문화라기보다는 차라리 한말 이래의 봉건적 잔재와 왜색이 침윤된 사이비 문화양상이었기 때문에 새로운 서구문화의 도입이란 어쩌면 역사적 필연이라 해도 좋을 것이다. 그러나 역사 이래 면면히 흐르고 있는 우리 겨레의 올바른 전통문화도 그러한 사이비 잔재문화의 소탕과 더불어 말살되어도 좋을 것인! 8·15의 물결은 그러한 반성의 여지도 남겨두지 않은 채 외래문화는 조수처럼 밀어닥친 것이 우리의 현실이기도 했던 것이다.

그러나 올바른 전통문화를 가진 한 민족의 문화가 일시적인 외래문화의 물결에 휩쓸려 간단히 소멸될 리가 없다. 그러한 사례가 없는 것은 아니다. 멕시코 선주민의 잉카문화와 같은 것은 그 한 예일 것이다. 8·15 이후 사반세기의 시류 속에서 점차 올바른 전통문화에 대한 각성이 싹트기 시작한 것이니 이러한 현상은 결코 외세의 둔화(鈍化)에 대한 반작용이라기보다는 오히려 수천 년의 오랜 역사 속에 뿌리 깊이 박혀 있는 저력 있는 전통문화에 대한 재평가 재인식의 소치가 아닐 수 없는 것이다.

우리는 역사적으로 전통과 외래문화와의 접촉이 결코 이번 8·15

에 한정된 것이 아니라는 사실을 상기할 필요가 있다. 그러한 양자의 갈등은 이미 극복 조절한 많은 경험을 쌓고 있는 것이다. 이 시점은 바로 그러한 경험의 또 하나의 시련에 지나지 않는다. 그러한 의미에서 이제 우리는 전통과 외래와의 상호관계를 다시금 그의 역사적 흐름 속에서 살펴보기로 하자.

2) 고유문화의 의미

전통문화란 한 민족과 더불어 성장·발전·계승된 문화를 통칭한 것이라는 정의를 내릴 수 있다면 우리의 전통문화는 과연 어떠한 내용이 전승되어 온 문화일 것인가. 사실상 전통문화라 이른다 하더라도 그것은 그의 성장 발전과정에 있어서 절대적인 불변성을 간직한 채 언제나 외래문화와는 길항작용만을 반복했을 것인가 아니면 외래문화를 소화 흡수하여 자기성장의 영양소로 삼지나 않았을까 두 가지 상반된 입장에서 생각해 볼 때 전통문화도 역사적 유전과 더불어 신축성 있는 변화를 거듭해 온바 고착성 아닌 가소성을 긍정적으로 허용하는 것이 좋을 것이다. 그러므로 우리의 역사적 전통문화는 그러한 의미에서 볼 때 어떠한 유전변화를 가져왔을까? 그것은 아마도 고유문화라는 골격에 외래적 요인-유·불·선-이 덧붙여진 자가 아닐 수 없는 것이다. 그러므로 전통문화란 고유문화에 X가 덧붙여진 자로서 그 X야말로 시대에 따라 양상을 달리하는 외래적 요인들일 수밖에 없다는 데에 신문화 창조의 역설적인 입장이 있는 것이다.

그렇다면 고유문화를 지니지 않은 민족에게는 전통문화란 아예 생성될 수 없는 것일까? 다시 말하면 전통문화란 반드시 고유문화의

기반 위에서만 성장할 수 있는 것일까? 고유문화는 전통문화생성을 지탱하는 근간은 될지언정 절대적인 여건일 수 없다는 데에 고유문화 존립의 한계가 있을 것이다. 다시 말하면 우리 한민족에 있어서는 태초부터 고유문화의 줄기가 있어서 유구 수천 년의 문화전승의 근간을 이루었지만 미주의 예를 들면 그들에게는 고유문화가 있었다기보다는 차라리 새로운 전통문화의 창조적 기능만을 지니었다고 보는 것이 옳을 것이다.

그러나 우리에게는 8·15를 고비로 하여 소위 전통문화가 일거에 서구외래문화에 휩쓸려 명재경각(命在頃刻)의 위기를 맞았었지만 사반세기의 시차를 낸 현재에 있어서는 유구 수천 년의 문화적 명맥을 의심하는 이 없는 것은 우리 문화의 뼈를 이루는 줄기가 있기 때문이라고 이해하여야 할 것이다. 그 줄기를 일러 우리는 우리의 고유문화라 일러도 좋을 것이다.

그렇다면 그 고유문화란 어떠한 문화적 줄기를 가리킨 것일까. 이 점에 대하여는 많은 학자들이 일차적으로 언급하고 있지만 이를 일추 말하자면 거기에는 물론 외래적인 유불선의 요소가 섞이지 않은 것임은 다시 말할 나위도 없다. 그렇다면 어떠한 점이 강조되는 자일까?

이를 요약한다면 삼황오제설을 중심으로 하는 중원의 황하문화와는 대조를 이루는 단군설화 중심의 백두산문화라 할 수 있을 것이다. 애초에 육당 최남선에 의하여 주장된 불함문화론의 핵심을 이루는 것으로서 후일 많은 학자들에 의하여 긍정적으로 부연된 점이 많다.

태초에 있어서 단군설화는 우리 민족신앙의 창조적 신화라는 점에 있어서는 거의 의견을 같이하는 것 같다. 그러나 단군의 실재 여

부에 대한 논쟁은 거의 상반된 두 갈래의 의견의 일치를 보기는 지
난한 일이 아닐 수 없다. 그러나 단군이 지닌 제사장으로서의 존재
의의와 거기에서 파생된 무당으로서의 기능은 이를 긍정적으로 받
아들이는 경향이 짙은 것이다. 여기서는 ‘하나님’사상이 추출되기도
한다.

다음은 민족신앙으로서 태양숭배를 들 수 있다. 그것은 볍사상이
라고도 하며 백산(白山)·백악(白岳) 등의 백(白)은 볍으로 통한다. 이
러한 광명신의 숭배는 일출지(日出地) 동방(東方)과도 상관성을 지닌
배달민족의 일면을 상증한 것이라 할 수 있을 것이다.

다음은 ‘한’사상을 말하는 학자들도 적지 않다. 환웅(桓雄)·환인
(桓因) 등의 환(桓)도 이 ‘한’의 음와(音訛)로 볼 수 있으니 이 ‘한’은
유일이기도 하며 ‘대(大)’이기도 하니 대한(大韓)의 한(韓)도 곧 이
‘한’의 한(韓)이 아닐 수 없다.

본시 한민족은 몽고에서 만주를 거쳐 동방으로 이동하면서 태양
을 하나님으로 섬기며 거기서 위대한 유일자로서의 단군을 그들의
제사장으로 삼았던 것이다. 이러한 그들의 신앙은 곧 그들의 문화적
기반을 이룩하여 중원의 그것과 크게 구별되는 특수성을 지니기에
이르렀다. 후인들은 이를 무교적 특징이라 이르는 자가 많다. 다시
말하면 한국고유문화의 특징은 무교적인 여러 가지 요소를 간직하
고 있는 데에서 찾아야 한다는 것이다.

이러한 무교적 특질이 후에 신라화랑으로 이어진다는 사실은 주
목해야 할 고유문화 양상의 일면이 아닐 수 없는 것이다.

3) 고유문화의 명맥

화랑은 명실공히 신라의 중심이었다. 화랑에 대한 많은 연구 가운데 우리의 주목을 끄는 것은 그것이 단군설화와 이어진다는 점이다. 단군을 상징적 존재라 한다면 화랑은 구체적 존재다. 그러면서도 이들은 하나의 명맥에 의하여 이어지고 있다는 것이다.

화랑도를 국선도·풍월도·원화도·풍류도라 이르기도 한다. 국선이란 단군 이래 고신도에서 유래하였고 풍월·풍류·원화 등은 산천에 제사하며 자연을 노래하면서 즐기던 그들의 모습을 상증한 자이다.

흔히 화랑을 말할 적에는 그들은 도의로 서로 닦고[相磨以道義] 가 악으로 서로 즐겼다[相悅以歌樂]고 한다. 전자는 윤리적이오 후자는 예술적이다. 그들은 윤리적이면서도 예술을 알았고 예술적이면서도 윤리를 잊지 않은 ‘멋’있는 젊은이들이었다.

그럼에도 불구하고 후에 원광법사는 그들에게 오계로써 타일렀다. 그것은 비록 유불사상의 윤리적 결정이라 하더라도 화랑의 도가 지나치게 외래화(유불화)했다는 점에서 윤리와 예술이 하나로 어울리던 화랑의 멋은 찾을 길이 없다. 지나치게 윤리 일방통행이기 때문이다. 멋이란 어울림이오 조화의 극치가 아닌가?

위에서도 지적했거니와 이제 단군은 우리의 국조이기도 하지만 그는 사제자(司祭者)로서의 무당이라는 사실은 많은 학자들의 주목을 끌고 있으면서 그것이 화랑으로 이어지는 초점도 또한 이러한 무격(Shaman)적 성격 때문이라는 점이다.

널리 알려진 바와 같이 샤만의 기능은 양재(攘災)·기복(祈福)·점

복(卜)에 있는데 한국의 무격에는 오락의 기능이 덧붙여 있다는 것이다. 이는 소위 가악신사(歌樂神事)로서 바로 가악으로 서로 즐기는 [相悅以歌樂] 화랑도로 이어지는 것이다. 원광오계에서 이 점이 간과된 것은 도리어 화랑의 진면목을 잃게 되고 만 감이 없지 않은 것이다.

여기서 우리는 단군-화랑으로 이어지는 우리의 고유문화의 원천적 명맥을 찾아낸 셈이다. 여기에는 중원의 그 어느 요인도 섞이지 않은 우리 고유의 진면목이 아닐 수 없다. 그렇다면 그의 특징은 어떻게 간추릴 수 있을 것인가?

첫째, 자연을 사랑한다. 흔히 서구적인 사상은 자연을 정복하는 사상이라 한다. 그것은 그들에게서 자연과학 발달의 기원이 되기도 하였지만 그들에게서 인위적 조각, 회화 등의 예술이 보다 더 발달하게 된 소인이 되기도 하였다고 볼 수 있다. 흔히 중원의 사상도 자연을 존중하는 사상으로 간주되고 있다. 그들의 경천애인(敬天愛人)의 사상에서 이를 엿볼 수 있다. 그러나 그들의 경천사상은 자연을 경외하는 사상으로 자연과 더불어 즐기는 사상이라 이를 수는 없다. 그들은 항상 황하의 범람을 두려워하면서 살아왔다. 그러면서 황하는 그들의 젖줄이었다. 그러므로 그들은 자연을 경외하면서 부모처럼 섬겼던 것이다.

그러나 단군 이래 화랑들은 산천에 유오(遊娛)하면서 상열상락(相悅相樂)하였다. 자연은 그들과 더불어 존재한다. 자연은 정복의 대상도 아니요 경외의 대상도 아니다. 함께 생활하는 존재인 것이다.

이러한 고유의 전통은 아직도 한민족의 의·식·주 생활 속에 현존한다. 우리는 그 어느 민족보다도 계절식(季節食)을 즐긴다. 나물 한 가닥 속에서도 계절의 풍미를 찾는 것이 우리의 습성이다. 의복

도 철따라 민감하다. 주거의 양식은 통풍채광(通風採光) 할 것 없이 자연과 더불어 일치되고 있다.

우리에게는 ‘자연으로 돌아가라’는 말은 의미가 없다. 도법자연(道法自然)이라 하지만 이미 자연 속에 묻혀 살며 먹고 자고 즐기고 있는 족속들이나…….

둘째, 신과 공존하고 있다. 애초에 환웅천왕은 태백산 꼭대기 신단수하에 풍백·우사·운사를 거느리고 내려와 신시를 다스리며 교화하였다. 단군 탄강(誕降) 이후로는 백악산(白岳山) 아사달(阿斯達)에 도읍했고, 1,908세에 산신이 되었다는 줄거리의 신화를 그대로 우리는 면면히 믿어오고 있다. 그러한 단군의 신은 아직도 우리 곁에 있는 것이다.

이러한 사실들을 근래에 와서는 한국무교라는 이름으로 깊고 넓게 연구하고 있거니와 어쨌든 단군설화 이후 화랑에 잇는 무교적 신의 존재는 길이 우리 겨레의 피 속에 존재하고 있음은 어찌할 수 없는 우리의 숙명인지도 모른다.

셋째, 멋이 있다. 멋이란 조화미의 극치라 이르기도 한다. 멋의 어원 또는 멋의 의미에 대한 많은 사람들의 이야기를 심심치 않게 우리는 듣고 있다. 그러나 한국의 멋은 아무도 한 마디로 잘라 이야기를 못하고 있는 양하다. 사실상 조화의 미는 어디나 있을 수 있다. 어찌 우리에게만 있으랴. 그러나 한국의 멋은 어디에나 있다고 할 수는 없다. 어찌하여 그러한가. 조화미 중에서도 그의 극치를 이룬 것이기 때문이 아닐까.

한국의 멋은 가지런한 처마 끝의 단조로운 곡선에도 있지만 산해진미를 손으로 버무린 김치 속에도 있다. 한국의 멋은 미의 용광로

인지도 모른다. 쓴맛, 단맛을 한데 넣어도 우리의 맛은 그 안에 있다. 한국의 품미, 이를 잇고는 우리는 한시도 살맛이 없다. 이것이 바로 우리의 고유문화라는 것이다.

4) 한문화의 도래

상고시대에 있어서 중원과 동북아세아와의 정치적 또는 문화적 상호관계는 실로 많은 학자들에 의하여 제설이 분분하다. 정치적 판도나 문화적 양상에 대한 문제는 잠시 논외로 치더라도 상고 이래 중원과 동북아세아에는 양대세력이 형성되어 서로 우열을 각축해 왔다는 사실만은 인정해도 좋을 것이다. 그것은 소위 황하 유역의 중원을 제외한 몽고·만주·한반도 나아가서는 시베리아까지를 포함하는 한 지역이 묶여지게 되는 것이다.

그러므로 단군의 무교적 설화도 몽고계로 분류되고 있으며 언어 또한 퉁구스계로 간주되는 까닭이 여기에 있다. 단군 탄강 또한 중원의 당요시대와 맞먹는다는 것도 이를 양대 세력의 정상의 동시성의 설정이기도 한 것이다. 어쨌든 이 두 세력은 각자 독자적인 생활 양식의 문화를 이룩해오고 있었던 것이다.

그러므로 이들은 이 글의 서두에서 지적한 바와 같이 서로서로의 전통적 입장에서는 서로서로가 외래이면서 서로서로 길궂 조화의 대립관계를 유지해 왔다고 보아야 할 것이다. 그런 의미에서 우리의 전통적 고유문화도 언제까지나 고립된 자기 울안에만 머물러 있을 수는 없었을 것이다. 언젠가는 외래문화와 접촉해야 하며 접촉함으로써 자기문화도 다시금 재정립이 강요되지 않을 수 없는 것이다.

그것의 첫 시연이 바로 한문화(漢文化)의 도내라 할 수 있을 것이다.

중원문화의 첫 도래를 기자동래설(箕子東來說)과 결부하는 설이 있다. 그러나 이러한 설은 중국 문헌에 기인하는 것으로서 기자묘(箕子墓)가 평양에 있다 하더라도 이는 고려 때 조성된 것이다. 귀화기씨(歸化箕氏)의 후손으로 기씨(奇氏)·한씨(韓氏)·선우씨(鮮于氏) 등이 있다. 이러한 일련의 사실을 들고 중원문화 도래의 상한선으로 삼고자 하지만 이는 고려 이래 중원에 대한 사대사상에 기인한 자료서 근래에 와서는 중진 사학자들에 의하여 거의 부정적인 결론이 내려지고 있는 것이다.

그렇다면 다음 시기는 어느 때로 보아야 할 것인가. 그것은 얼추 한무제의 한사군 설치를 전후한 시기를 문제 삼지 않을 수 없다. 이 시기에 있어서의 문화적 교류는 두 가지 면에서 이를 고려해야 할는지 모른다. 하나는 생활문화로서 토속적인 면이요 다른 하나는 상층 문화로서 관학적인 것이라 할 수 있다.

전자는 한사군시대 이전이라 하더라도 토속적인 민간문화의 교류는 빈번했을 것으로 여겨지나 여기서 우리가 주의해야 할 것은 문화적으로는 은(殷)의 후예라 볼 수 있는 동이족의 문화가 중원문화에 대하여는 지배적 우위에 있었다는 사실을 상기할 필요가 있다. 동이족과 한민족(韓民族)과의 관계를 여기서 지나치게 과장하기를 피하거니와 어쨌든 고조선시대에 있어서 이미 독자적 팔조법금(八條法禁)의 습관법을 지녔던 사실만으로도 짐작할 수 있을 것이다.

그러나 한사군시대는 한반도의 서북일각이라 하더라도 중원의 정치적 세력이 일시적으로나마 거기서 지배권을 행사했다는 사실은 결코 문화적인 측면에서도 무관심할 수 없는 사례가 아닐 수 없다.

더욱이 한제국은 외유내법(外儒內法)에 의한 문화입국의 기틀을 확립하였고 문자만 하더라도 과두문자에서 현대화한 한문자로 개신한 문자혁명이 이룩된 만큼 문화부흥의 시기이기도 한 것이다.

이러한 과업의 정상에 놓인 한무제의 침략은 곧 문화적 침략으로도 간주되는 것이다. 다른 토속적인 면에 있어서의 영향은 그렇게 손쉽게 침투되기는 어려울 것으로 여겨진다 하더라도 관료적인 문자의 사용에 의한 한문화의 수용은 결코 무시할 수 없었을 것이다. 이 시기에 거의 토속어의 명칭(지명·인명) 등이 한자화했다는 사실만으로도 저간의 소식을 짐작하게 한다. 그러나 그러한 한자화도 토속어의 음역에 지나지 않았다는 사실에서 우리는 우리 겨레의 주체 의식을 간과해서는 안 될 것이다.

그러나 한의 금속문화가 토착사회에 크나큰 영향을 미쳤다는 사실을 우리는 부인할 수 없을 것이다. 그러므로 우리는 한문화의 도래에 있어서 우리의 전통적 고유문화와의 관계는 두 가지 면에서 논의되어야 할 것이다.

첫째, 한문화의 특징은 그의 문자를 통한 경학의 존중에 있다 할 수 있을 것이다. 그러한 그들의 정신문화가 단군 이래의 토착문화와 어떻게 접촉되었을까 하는 점이다. 중원문화가 들어오기 전에도 이미 이곳에는 홍익인간을 내세우리만큼 윤리적 가치관은 뿌리박혀 있었던 것이다. 거기에 한문화를 통한 경학사상이 어느 만큼의 영향을 미치었는지 이를 춘탁(付度)할 길은 없지만 본질적인 면에 있어서 흡수 조화되었을 가능성은 충분히 짐작할 수 있을 것이다. 더욱이 동이문화권 내의 한반도는 결코 중원의 문화권과 윤리적인 면에서는 서로 거부반응을 일으킬 아무런 이유도 없었을 것임은 다시 말할

나위도 없다. 왜냐하면 이 지역은 이미 군자거지(君子居之)할 수 있는 문화지대요 만백지대가 아니기 때문이다. 그러므로 한대 경학의 도래는 정신문화에 크게 기여했으리라 기대되지만 그것이 단군-화랑을 근간으로 하는 고유문화의 성장에 있어서는 원광법사의 화랑오계 이상의 변화는 가져오지 못했다고 보아야 할 것이다.

둘째, 금속문화를 핵으로 하는 물질적인 면에 있어서는 물은 높은 데에서 낮은 데로 흐른다는 원칙에 의하여 생활도구의 변혁은 그들의 선망의 도에 정비례하며 개선되었으리라는 것은 그들이 남긴 낙랑문화의 유물 등을 통하여 짐작할 수 있지만 그러한 풍요의 이면에 있어서는 『한서』의 속초익박(俗稍益薄)이라는 술어가 암시해주듯 토착사회가 점차 경박해짐을 면치 못했던 것이다. 그러한 토착사회의 변천 속에서 다시금 정신적 긴장의 중심이 된 것이 바로 신라의 화랑과 고구려의 조의선인 등이 아니었던가 싶은 것이다.

5) 불교의 전래

삼국시대에 불교가 중국을 거쳐 우리나라에 들어온 것은 실로 이질적인 외래문화의 전래로서는 중대한 의미를 갖는다. 다시 말하면 삼국이 정치적으로 각축하면서도 다 같이 불교를 수입했고 신라는 삼국통일 이후에도 불교를 적극적으로 수용하여 신라문화 발전에 크게 기여하도록 했다고 보아야 할 것이다.

그런데 여기서 우리의 관심사는 고유문화와 불교와의 관계가 어떻게 전개되어 어떠한 새로운 전통문화가 형성되었는가 하는 점이다. 그것을 불교의 입장에서는 이를 불교의 토착화라 해야 할 것이

오 토착문화의 입장에서는 불교의 수용이라 일러야 할 것이다. 어쨌든 이 두 이질적인 문화요소가 혼융일체가 되어 삼국 이후 새로운 한국적 전통문화가 이룩된 자취를 우리는 추적해 보아야 할 것이다.

앞서도 익히 보아온 바와 같이 삼국이 다 같이 그들의 건국은 그 대로의 건국정신이 기틀을 이루고 있었으니 화랑도는 그의 일례에 지나지 않는다. 그러나 건국 후 외래사조로서 불교가 전래됨에 따라 이들은 조금도 거기에 거부반응을 일으키는 일이 없이 이를 받아들였고 받아들임에 그친 것이 아니라 적극적으로 발전시켜 도리어 호국불교로까지 성장시키었으니 실로 기이하다 하지 않을 수 없다. 여기서 우리는 몇 가지 사실을 돌이켜 생각해 볼 필요가 있다.

첫째, 삼국시대에 이르는 건국정신은 청년단체(신라의 화랑도와 고구려의 경당)의 상무적 기풍에 의하여 지탱되어 왔던 것이 건국 후로는 차츰차츰 해이하여짐으로써 새로운 것에 대하여 회구하게 되었으리라 여겨진다. 그러한 시기에 불교가 때맞추어 전래되었던 것이다.

둘째, 화랑 등의 조직단체는 일종의 수련단체이기는 하지만 그것이 하나의 종단으로서의 교리단체는 아니었던 것이다. 그러므로 종교적인 차원에서 아무런 상충작용을 일으키는 일이 없이 이를 민중이나 관료나 다 함께 받아들이게 되었던 것이다.

그렇다면 전래된 최초의 종교로서의 불교가 토착화 과정에서 어떠한 형태로 변질되었을까? 그것은 또한 교단으로서의 입장과 교리로서의 입장과와의 두 갈래의 입장이 있었을 것으로 여겨진다.

첫째, 교단으로서의 입장은 사원의 건립을 통하여 이루어진다. 이를 신라통일 이후의 상황을 예로 하여 살펴보자면 화랑의 흡수를 의

미한다. 다시 말하면 화랑에 의하여 이루려고 했던 사군이충(事君以忠)의 호국정신의 흡수인 것이다. 탈세속적이어야 할 불교가 호국불교로 재정립된 것은 기층에 깔린 화랑정신의 불교적 재현이라 하지 않을 수 없다.

뿐만 아니라 한국 불사(佛寺)에는 신선각(神仙閣) 등 무교적인 요소가 현금까지도 잔존해 있는 것은 오로지 한국민족의 의식구조 속에 흐르고 있는 무교적 정신의 귀의처로서 무가내하(無可奈何)한 결과라 하지 않을 수 없다.

둘째, 교리적인 입장에서는 중국을 거쳐 이룩된 제종파가 삼국에 들어와서는 거의가 현세적인 종파로 된 것은 양재구복(攘災求福)의 무교적 전통에 의한 것이라 하지 않을 수 없다. 어느 사상사학자는 불교교리의 핵심이 된 공관(空觀)도 삼국시대에는 부정되고 평등사상을 견지해야 할 불교가 계급제도를 시인하는 등 현세적인 성격을 띠게 되었음을 주장하는 것을 보면 불교의 토착화 과정에 있어서의 변질된 상황을 짐작하게 한다.

그러면 우리는 여기서 가장 중요한 문제에 대하여 대답을 얻지 않으면 안 된다. 그것은 다름 아니라 단군과 화랑에 의하여 정립된 고유사상이 불교의 전래로 인하여 어떠한 새로운 한국적 전통사상으로 변형되었는가에 대한 대답인 것이다. 이는 고유와 외래화에 의한 첫 조화의 새로운 양상이기도 한 것이다.

여기서 우리는 하나의 가설을 설정해 보자. 그것은 생물의 생리적 현상에 대한 가설이다. 한 생명은 이질적 물질의 소화능력 여하에 따라서 그의 생명체는 유지 성장한다는 가설이다. 이러한 가설이 한 민족의 문화현상에 있어서도 적용되느냐의 문제인 것이다. 여기서 이질

적 물질이란 문화적 입장에서는 외래문화의 요소들이 아닐 수 없다.

우리 민족은 불교의 전래에 의하여 이질문화 수용의 첫 시련을 겪었다. 다시 말하면 소화능력 여하(如何)의 첫 시련이었던 것이다. 그런데 그에 대한 대답은 어떠한 것이 될 것인가?

출세간적인 공사상(空思想)이 삼국불교에 있어서는 현세적 복리를 위하여 시종(侍從)하게 되었으니 이는 전래된 외래불교가 삼국의 불교로 소화되었음을 의미하는 것이 아닐까? 사원의 건립도 그를 위한 것이요 불상·불탑의 조성도 양재구복의 무교적 기능과 직결되고 있음을 보게 된다. 이는 한국불교의 지층 속에서 지하수처럼 오늘에 이르기까지 흐르고 있는 것이다.

이처럼 외래불교의 지층 속에 묻혀 버린 무교의 행방은 이제 어디에서 찾게 될 것인가? 이제는 화랑도 없어지고 조의선인도 간 곳이 없다. 그러면 어디로 간 것일까?

실로 이 점에 대한 대답은 엄청나게 중요하면서도 결정적인 대답은 내리기가 어렵지 않나 여겨진다. 왜냐하면 그것들은 이미 다른 형태로 존재하기 때문이다.

첫째, 오늘의 무당은 이미 단군이나 화랑 속에 깃들여 있는 그런 무당은 아니다. 그것의 잔해일 따름이요, 춤과 노래를 파는 남사당패들에게서는 옛날 화랑의 잔영조차도 찾을 길이 없는 존재가 되고 말았기 때문이다.

그러나 오늘날까지 가곡의 예능을 전승받고 있는 재인들만은 가악으로 서로 즐기던[相悅以歌樂] 옛 전통을 유지하고 있는 듯하다.

둘째, 이것은 지극히 주관적인 어느 주장에 속한다고도 볼 수 있는 “한국적 신바람” 속에 스며 있다는 것이다. 무당의 신바람과 함

께 신바람에 도취하는 한국적 기질 속에 실로 자연신과 더불어 살고 있는 한국인의 모습이 들어 있는 것이다. 단군의 후예답게 살고 있는 것이다.

그러므로 단군 또는 화랑은 영원히 한국인의 피 속에 존재하고 있다는 주장이 성립될 수 있는 것이다.

6) 송학의 도입

이제 삼국시대는 화랑과 불교가 혼용되어 호국불교라는 세간적 면모를 갖춘 새로운 전통문화가 생성된 시대라 일러 무방할 것이다. 그것은 또한 그대로 고려왕조로 넘겨주었던 것이다.

만일 현재의 위치에서 우리의 전통문화의 내실을 분석한다면 적어도 세 가지 큰 요소가 나타날 것이다. 그것은 곧 불교·선교·유교일 것임은 물론이다. 불교는 이미 위에서 약술하였거니와 유교는 과연 어떠한 경로로 도입되었을까? 유학을 크게 두 갈래로 나눈다면 선진유교와 송학이 될 것이다. 선진유학은 한대의 경학을 매개로 하여 이미 한사군시대를 전후하여 유입되었지만 그것은 그의 윤리학 적 측면에서 볼 때 우리들의 고유문화와의 친화가 곧장 이루어짐으로써 이미 우리의 전승문화 속에 혼용되었을 것으로 여겨진다는 사실은 이미 위에서 지적한 바 있거니와 그후 송학의 융성을 계기로 하여 불교와는 상충작용을 일으키면서 하나의 조류를 형성한 유학의 도입문제는 따로 여기서 점검하지 않을 수 없다.

한 생명체에도 혈액의 소통과 정체가 있듯이 문화현상에 있어서도 그러한 법칙이 반복됨을 본다. 화랑도도 신라통일을 전후하여 그

처럼 신라의 혈맥이 되어 강성한 신라의 생명력을 유지하더니 오랜 부강 속에서 평화와 안일을 즐긴 나머지 정체된 쇠운을 맞아 그 자리를 불교에 넘겨준 채 자기는 불교 속에 몰입하여 자기상실의 함정에 빠지고 만 것은 역사적 교훈으로 익히 보아온 바와 같다.

이러한 영고성쇠의 역사적 원칙은 반드시 신라의 화랑에만 적용되는 것은 아니다. 모든 부문에 있어서 이 원칙은 타당한 것이다. 화랑의 자리를 이어 받은 삼국의 불교가 그 후 어떠한 길을 걸었는가를 살펴보자.

위에서 우리는 불교를 교단과 교리의 두 가지 측면에서 살폈거니와 여기서도 이 두 가지 측면에서 살펴본다면 첫째, 교단으로서의 불교는 회헌(晦軒)이 ‘향불 켜진 곳곳마다 모두 사찰[香燈處處皆祈佛]’이라 하였으니 사찰의 창건은 거의 신라시대로 소급되는 실정에서도 불교교단의 성황은 짐작하고도 남음이 있다. 그러나 만족휴(滿則虧)의 원리가 여기서도 예외일 수는 없다. 사원을 중심으로 하는 교단이라는 우물은 정체되기 시작하였으니 고려말에 이르자 불폐를 논하는 수다(數多)한 비판자들은 승려의 타락과 불사번다(佛事繁多)로 인한 민폐 등을 들고일어나기 시작했던 것이다. 이는 불교를 중심으로 하여 수백 년 동안 전승되어 온 전통사조에 대한 반성이요 비판이었던 것이다.

이러한 시기에 들어온 참신한 외래사조가 다른 아닌 송학이었음은 다시 말할 나위도 없다. 이때에 도입된 송학-곧 유학-은 두 가지 면에서 불교적 전통사조에 대하여 길항 또는 보완적 의미를 갖는다. 하나는 유교가 지닌 제왕학적-정치적-측면이요 다른 하나는 사서(四書)가 지닌 사변적 측면이라고 할 수 있다.

이러한 유불관계는 과연 그것이 길갱 관계인가 아니면 상호보완 관계인가? 이 시대에 실로 심각한 갈등현상으로 나타났던 사실은 이미 역사적 교훈으로 남는다.

첫째, 사변적 측면에 있어서는 소위 척불을 주장하는 유생이라 하더라도 외유내불(外儒內佛)을 신조로 하거나 아니면 유왕불신(儒王佛身)이라고나 할까 정치는 유(儒)에 의하고 자신의 왕생은 불(佛)에 의존한다는 절충적 태도를 취하는 학자들이 많았고 사실상 고려 말 선초에 이르기까지 그러한 불투명한 유불사상의 혼효가 지속되었던 것이다. 이러한 혼효는 어쩌면 한국인의 외래적 이질문화의 수용능력의 일단을 보여주는 자인지도 모른다.

그러나 학리적인 면에서는 결코 유불이 서로 조화될 수 있는 성질의 것이 아님은 너무도 뻔한 일이다. 불은 진공묘유(眞空妙有)의 해탈도(解脫道)인 데 반하여 유는 수기치인(修己治人)의 실행도(實行道)인 것이다. 그러므로 유는 불을 가리켜 청정적멸지도(淸淨寂滅之道)라 비방하고 불은 유를 가리켜 날마다 쓰는 사물과 세간의 도[日用事物世間之道]라 폄(貶)한다. 따라서 이들은 상호 양극을 이룸으로써 유불관계는 빙탄불상용(氷炭不相容)의 관계까지 내달아 조선왕조 건국을 맞게 된 것이다.

둘째, 정치적 측면에서는 불폐(佛弊) 광정(匡正)을 목표로 하여 맹자의 혁명사상이 크게 원용되고 있음을 본다. 당시 역성혁명을 주도한 인물들이 송학의 성리학뿐만 아니라 맹자를 애독한 사실들은 비정치적인 불의 약점을 보완하는 의미에서도 유의 제왕학적 정치이념이 크게 작용한 것만은 짐작하고도 남음이 있는 것이다.

여기서 이제 우리는 마치 화랑이 제자리를 불에 넘겨주고 스스로

한국인의 의식구조 속에 잔류했거나 아니면 민중의 생활저변에서 여천(餘喘)을 보존해 왔듯이 이제 불의 전통이 외래 송학에 의하여 영광된 전통의 자리를 내놓게 됨으로써 이제 신생 전통문화는 과연 어떠한 형태로 조성이 되었을까, 우리의 관심은 일차적으로 여기에 쏠리지 않을 수 없다.

7) 유교적 전통의 형태

선초에 이미 개국공신 유생들에 의하여 조선왕조 500년의 정신적 지주로 자임한 유교는 불승들을 산사로 내몰고 가가호호에 충효열을 심고 사대부 가문에는 사례편람(四禮便覽)에 의한 가규(家規)가 확립되었다. 이러한 새로운 유교적 기풍은 도학으로서 국기의 초석이 되어 방방곡곡에 심어졌던 것이다.

원초적인 무교적 기풍은 순박한 자연인으로서의 한국인의 형성에 기여하였다. 자연과 더불어 존재하였고 자연의 품속에서 인생의 즐거움을 찾았다. 현재의 액을 쫓는 대신에 당장의 복을 원한다. 그들에게 있어서의 내일은 먼 훗날이다. 하물며 내세에 있어서랴. 이러한 시대를 학자들은 신인동거(神人同居)시대라 이른다. 지금도 이러한 혈맥이 한국인의 혈관 속에서는 흐르고 있다고 주장하는 학자들이 많은 것이다. 이를 미화하면 화랑정신은 아직도 우리의 혈류 속에 잠재해 있다 이르는 것이다.

그러나 이러한 원초적 전통은 보다 더 종교적인 종단에게 그의 자리를 밀쳐주지 않을 수 없었으니 그것이 다름 아닌 삼국시대의 불교다. 그러므로 우리는 여기서 전통이란 결코 고착적인 것이 아니라

유동적이라는 사실을 알았다. 유동적이란 새롭게 만들어낼 수 있는 가소성을 의미한다. 그러한 재구성의 자료는 언제나 이질적인 외래 문화에 의하여 이루어지곤 한다. 어쩌면 이질적인 외래문화는 이러한 새로운 문화 창조를 강요하는지도 모른다.

한 민족의 문화 창조의 역량은 이러한 시기에 비로소 발휘된다고 보아야 한다. 그러므로 우리 민족의 문화적 역량은 비로소 불교의 도래와 더불어 발휘되었는지도 모른다. 우리는 결코 불교의 외침에 굴하지 않고 도리어 호국불교로서의 재편에 성공한 셈이다. 그것은 교단조직에 있어서나 교리의 정리에 있어서나 한결 같았던 것이다.

그런데 여말선초를 고비로 하여 우리는 이제 새로운 시련에 직면한 것이다. 그것은 유교라는 중원의 거목을 이 땅에 옮겨심는 작업인 것이다.

유교란 한 마디로 말하여 윤리적 인간학이다. 그것은 자연주의적 선도와는 너무도 거리가 멀 뿐 아니라 공적(空寂) 진여(眞如)의 도는 아예 용납할 자리를 갖지 않고 있다. 불도가 국선을 포용하여 산사의 일우(一隅)에 산신각을 세워 줄 아량을 유교는 갖지 못한다. 부자묘(夫子廟)의 어느 곳에 신령이 깎 수 있겠는가? 이에 유교의 새로운 전통의 형성과정에 있어서는 허다한 고비를 넘겨야 했던 소이는 여기에 있다. 유교는 도학이라 이르기도 한다. 이는 절의를 숭상하는 교라는 뜻이다. 그러므로 제 손으로 죽인 포은의 절의를 가상히 여겨 선죽교의 피가 아직 마르기도 전에 문묘배향의 은전을 베푸는 것이 바로 국초의 유생들이다.

유교는 교단을 갖고 있지 않다. 향교나 서원은 교육기관이지 종단은 아니다. 그러나 민중교화는 유교의 본령에 속한다. 그러므로 오

륜행실도를 번역하고 도해하여 부녀자의 바느질 상자 속에까지 이를 반포해 주었다. 온 국민을 충신·효자·열녀로 만들자는 원대한 교화방침이었던 것이다. 유교는 예를 존송한다. 예를 모르고서야 어찌 사대부라 이를 수 있으랴. 그러나 복제문제로 사생결단을 하자는 유생들의 집념은 불자나 무인들은 도저히 이해가 가지 않았을는지 모른다.

뿐만 아니라 경전주해의 일언일구를 가지고 사문난적이라 이르며 학문적 논쟁의 한계를 넘어선 조선 유생들의 고집은 민생들의 삶을 위하여는 아무런 보탬도 되지 못했던 것이다.

이러한 일련의 유교적 특질이 이 땅의 하나의 전통으로 형성되기 까지에는 실로 장구한 세월이 흐른 것이다. 그것이 결국 이씨왕권을 배경으로 하는 정치적 세력집단에 의하지 않았다면 과연 불교를 밀치고 새로운 자리에 앉게 되었을까 자못 의심스럽다 하지 않을 수 없는 것이다.

그러므로 500여 년이라는 그러한 장구한 세월 속에서도 유교는 결국 상층문화로서의 고고한 위치를 점유하였을 뿐 무·불은 잡초처럼 대중 속에 파고들어 그들의 끈질긴 생명력을 보전했다는 사실은 전통문화 형성과정에 있어서의 외래문화의 한계점을 드러낸 것이라는 점에서 많은 시사를 우리에게 안겨 주고 있는 것이다. 결국 중원의 거목인 유교의 이식도 이 영역에 있어서는 완전 토착이 불가능하다는 사실을 보여줌으로써 한국인은 어디까지나 한국인으로서 존재하고 있음을 보여주고 있는 것이다.

그렇다면 유교는 끝내 불교의 호국화 과정에서 보여준 것처럼 토착화하지 못하고 사대종교(事大宗敎)에 머물렀다고 보아야 할 것인가

가? 여기서 우리는 잠시 소위 개신유학(改新儒學)의 대두를 살펴보는 것이 좋을 것이다.

8) 개신유학의 대두

조선을 전후기로 나눈다면 우리는 조선후기에 있어서 개신유학—일명 실학—의 대두를 주목해야 할 것이다. 유교가 불교의 뒤를 이어 조선왕조의 기초를 세웠으나 그들의 지나친 숭명정책은 연호까지도 자주성을 상실한 채 모화사상의 허울을 벗지 못했던 것이다. 그러므로 그들은 중원문화권의 일익을 담당한 것으로 만족했으며 석학으로 자처하는 성리학의 대가들도 ‘주자학’에 충실함을 오히려 자랑으로 삼았다. 이러한 학풍은 스스로 문화권의 변방(藩屏)으로 전락되었음을 의미한다는 점에서 오히려 불교의 도입이 호국불교로 탈바꿈된 점에도 미급하는 자주성 상실이 아닐 수 없다. 설령 학문적 분야에 있어서 송학보다도 일보 전진한 면이 없지 않았다고 하더라도 자주성을 잃은 발전은 결국 송학권을 벗어나지 못한 것임을 어찌 할 수 없을 것이다.

이러한 문화적 양상은 정치와 문화의 양면에서 깊이 이 땅에 뿌리를 박았고 그 때문에 이들은 조선 상층문화를 형성함과 동시에 종래의 불·무는 하층문화로서 천민층에 침투하여 그의 명맥을 보존하지 않을 수 없게 되었던 것이다.

조선왕조도 임진·병자의 양란을 겪자 삼정의 문란은 그 극에 달했고 중원의 정정(政情)도 일신되어 청조의 문물은 괄목할 만한 양상으로 변모하였다. 이렇듯 급변하는 국내외 정세에 처하여 과연 안이

한 태도로 이 위기에 대처할 수 있었을 것인가? 서구문물-외래문물-은 막을 길이 없이 연경을 통하여 흘러 들어오는데 승명멸청(崇明蔑淸)의 보수적 정책의 고집만으로는 어찌할 수 없는 국내외 정세이었던 것이다.

이 시기에 외래문물의 적극적인 수용을 주장한 한 학파가 굴기하였으니 그를 일러 우리는 북학파라 이른다. 이들은 대체로 증원의 연경을 내왕하면서 발전도상의 청조 문화제도를 눈여겨본 사람들이다. 그리하여 국내적으로는 이용후생학파(利用厚生學派)라 이르니 이들은 곧 보수적인 송학과-성리학파-와 대치하면서 개방적인 신문화 수용의 태도를 창도하였던 것이다. 근래에 와서 이들을 달리 개신유학파(改新儒學派)라 부른다. 이는 그들이 주장하는 이용후생의 정신은 바로 선진유학의 본령에 속한 것이기 때문이다.

그러므로 국초에 창도되었던 유학은 그것이 증원유학의 충도였다는 점에서 이제 개신유학은 그들이 비록 선진유학의 기본정신에 기초하였다 하더라도 우리의 자아의식의 각성이라는 실로 상실된 자아의 재발견이라는 점에서 크게 역사적 의미를 지니게 된 것이다.

이제 여기서 우리는 새로운 의미를 소위 전통문화에서 찾아내지 않으면 안 된다. 그것은 다름이 아니라 그들의 전통문화가 제아무리 화려하게 조성되었다 하더라도 거기에 그들의 ‘알’이 숨겨져 있지 않는 한 그것은 ‘허울’만의 전통문화가 아닐 수 없다. 조선후기 개신유학자들의 반성은 바로 여기에 있었던 것이다. 전기유학자들은 바로 이 점에서 그들의 주자학 일색은 역사적 심판을 받지 않을 수 없게 된 것이다.

그렇다면 같은 유학의 이름 아래 보수·개화의 양면상을 지녔다

는 말이다. 그렇다. 수기(修己)·경세(經世)는 유교의 양면상인 것이다. 보수적 송학자들의 지나친 수기는 경세제민(經世濟民)의 측면을 소홀히 했고 그렇기 때문에 외래사조에 대하여 폐쇄적이었던 것이다. 그러나 유교의 본령은 수기뿐만 아니라 경국제세(經國濟世)에 있는 것이다. 여기에 성리학적 유학을 개신하여 경세적 유학으로 복귀 하자는 개신유학 대두의 역사적 의의가 깃들어 있는 것이다.

개신유학자들의 역사적 자각은 외래문화 수용에 있어서 개방적이 었을 뿐만 아니라 구심적인 면에서는 국학의 발전에도 크게 기여하 였다. 『자치통감』 대신에 우리의 역사를 연구하고 중원의 오악(五岳) 구하(九河)를 따지기에 앞서 우리의 강역-지리-을 탐구하였고 한 자를 공부하기에 앞서 우리의 언어를 연구하였다. 이는 곧 외래문화 의 수용이란 결코 자기상실을 뜻하는 것이 아니라 도리어 자기충실 을 의미한다는 사실을 일깨워주고 있다. 여기서 비로소 우리 겨레의 새 문화창조의 슬기를 엿볼 수 있는 것이다.

9) 새 문화의 창조

한 민족의 역사는 그것이 곧 문화창조의 역사인 것이다. 그러므로 정치적인 승리도 거기에 문화적 승리가 뒤따르지 않는 한 그것은 진정한 민족의 승리일 수는 없다. 삼국이 제아무리 불교의 침입에 직 면하였다 하더라도 그것이 삼국의 불교로 재창조된 한에 있어서는 그것은 외래 불교가 삼국을 침식한 것이 아니라 삼국이 불교를 수용 한 것이 된다.

그런데 조선왕조와 유교와의 사정은 달랐던 것이다. 애초에 불페

광정을 표방했던 송학이 그의 실을 거두고 난 후로는 전적으로 그들의 울안에서 촌보도 밖으로 내딛지 못하였다. 오히려 그들이 중원의 적자이기를 기대하리만큼 자기를 망각하였다.

그러나 단군 이래 유구한 우리 민족의 슬기와 창조력은 결코 이러한 허탈 상태를 오래도록 내버려둘 리가 없다. 그것이 바로 후기실학자들의 자아각성이 아니었던가? 이러한 각성은 바로 새로운 자기문화의 창조로 이어지며 그러한 창조는 곧장 새로운 전통의 승계가 되기도 할 것이다.

조선후기에 있어서의 민족의 얼을 다시 찾는 신문화운동은 많은 선각자들의 외침을 불러일으키기는 했지만 끝내 국운을 바로잡을 만큼의 힘을 얻지 못한 채 왕조의 종언을 고했지만 이러한 역사적인 이 겨레의 사명은 한시도 쉽이 있을 수는 없다. 그러기에 일제의 마지막 최후 발악이 우리 문화의 말살이 아니었던가? 그것은 정치적 정복만으로 만족하지 못하는 악랄한 민족문화 말살이었으니 이는 곧 이 민족의 영원한 섬멸을 목표로 했던 전율적인 행동이 아닐 수 없었던 것이다.

한 문화현상을 생리적 현상에 비유한 바 있다. 문화현상의 정체는 곧 생리적 현상의 병증과 다름이 없다. 생리적 소화기능은 그것이 곧 문화의 창조적 활동으로 통하는 것이다. 그러나 그것은 언제나 자체의 주체적 활동인 한에 있어서 비로소 생명의 원천이 될 것이다. 서두에서도 지적한 바 있듯이 이 글은 이제 다시 8·15를 고비로 한 오늘의 우리 현실에 입각한 반성이 요청된다. 우리는 이 현시점을 어떻게 규정짓고 넘어가야 할 것인가. 하마터면 서구적 외래사조에 탐닉한 나머지 이왕조 초기에 있어서의 모화파들처럼 그의 대

상이 서구로 바뀌어졌을 따름 다시금 자기상실의 과오를 되풀이할 뻔했지만 이제 우리는 개신유학자들의 반성처럼 다시 자기의 주체성을 찾는 슬기를 되찾는 시점이라 이르고 싶다.

서구사조의 조류는 도도하다. 이제 우리의 슬기를 되찾은 현시점에 있어서의 이는 우리의 새 문화창조의 비옥한 토양이 될지언정 결코 우리 강토를 침식하는 홍수일 수는 없는 것이다. 그러므로 한때 혼미상태 속에서 방향 감각을 잃었던 우리 겨레는 이제 구심적인 자기발견에로의 방향을 되찾은 것이다. 그러한 의미에서 적어도 다음과 같이 몇 가지 현상을 지적할 수 있을 것이다.

첫째, 외래사조에 대하여 비판적이다. 자기멸시와 함께 무조건 예찬을 아끼지 않던 기풍이 점차로 퇴색하면서 외래사조의 장단점에 대하여는 차츰차츰 선택적이어야 한다고 주장한다.

둘째, 매몰되었던 우리문화에 대한 발굴 보존의 기풍이 양양되고 있다. 소위 전근대적 정체의 총책임을 지고 물러섰던 지난날의 우리의 전통 속에 묻혀 옥석구분(玉石俱焚)이 되었던 우리 문화의 재정비가 서둘러지고 있는 것이다.

셋째, 국학이라는 명분 아래에 각 분야에 걸친 학문적 노력이 총생(叢生)하고 있다. 철학·역사·언어·사회 등 광범위한 학술활동이 아직은 하나의 핵에 의하여 집결되지는 못했을망정 국학이라는 중심을 향하여 하나의 와(渦)를 형성하고 있다. 언젠가는 하나로서의 응집이 기대되는 것이다.

이러한 여건들을 종합하여 만일 어떠한 결론을 내리라 한다면 아마도 다음과 같이 대답해야 할 것이다.

‘새 문화 창조의 역사적 사명을 수행할 시점에 있다.’

이러한 시련을 우리 겨레는 여러 차례 겪어왔다. 물론 때에 따라 여건-역사적 배경-은 달랐다 하더라도 이를 충분히 소화하여 새 문화 창조라는 사명을 완수해 왔다. 물론 때로는 시행착오도 있었다. 그러나 그것은 언젠가는 다시금 올바른 방향을 되찾곤 했던 것이다.

이제 자칫 잘못하여 시행착오를 일으킬 뻔했던 8·15의 외래풍은 자신의 수용태세가 정비됨에 비례하여 새 문화창조의 토양으로 되리라는 우리의 기대는 결코 헛되지 않을 것이다. 우리 겨레는 이미 그런 창조력은 과시하리만큼 충분한 역사적 경험이 축적된 민족이기 때문이다.

전통과 외래는 한 문화현상의 양면상에 지나지 않는다. 그들의 교류는 급기야 신문화 창조의 원천이 될 따름이다.

제 4 편

민족종교와 인간의 구원

1. 유교적 관점에서 본 인간의 구원

1)

유교에 있어서의 인간의 문제는 원죄인(原罪人)으로서의 인간의 구원이라기보다는 차라리 원초적인 인간의 발견이라고 해야 할는지 모른다. 그것은 모름지기 신이어서는 안 되는 인간 자체의 발견인 동시에 금수이어서도 안 되는 인간의 발견이라고 해야 할는지 모른다. 그러므로 유교적 인간은 오로지 (인간다운 인간)을 지향함이라 해야 할는지 모른다. 그렇다면 ‘인간’은 태어날 때 어떠한 모습으로 태어나는 것일까?

유교의 창시자인 공자는 ‘사람’이란 곧고 바른 품성을 갖추고 이 세상에 태어난다고 생각하였다.

사람이란 날 때부터 곧은 것이다. 속임수로 살아나는 것은 요행으로 화를 면하는 거야.¹⁰⁰⁾

100) 『논어』, 「용야」, “人之生也直 罔之生也 幸而免”

란 이를 두고 이른 말이다. 이를 요약해서 말한다면 “사람의 본성은 본래 정직한 것이다”라는 것을 의미한다. 그러므로 부정직하게 속임수로 이 세상을 살아가는 (사람)이 있다면 그 (사람)은 복은커녕 화를 입어 마땅하겠지만 그가 만일 화를 입지 않고서 살아남는다고 한다면 그것은 정도가 아니라 요행수일 따름이라고 공자는 우리들에게 일깨워 주고 있다.

‘정직한 인간’, 이는 인간 본연의 모습인 동시에 어찌면 인간다운 인간이 지녀야 하는 인간의 참모습이라 해야 할는지 모른다. 그러므로 우리는 여기서 정직하고 곧고 정의로움을 찬양하는 공자의 다음과 같은 말을 상기하지 않을 수 없다.

“원한을 은혜로 갚으면 어떨까요?” 한즉 공자께서 말했다. “은혜는 무엇으로 갚게! 원한은 곧은 것으로 갚되 은혜는 은혜로 갚아야지!”¹⁰¹⁾

이 대화는 실로 많은 것을 우리들에게 시사해 준다.

첫째, 여기서 우리는 그리스도교적인 이덕보원(以德報怨)의 사상과 유교적인 이직보원(以直報怨)의 사상이 뚜렷하게 대조를 이루고 있음을 읽을 수가 있다. 이덕보원(以德報怨)은 원수도 사랑하는 태도요, 이직보원(以直報怨)은 인간의 정직성을 강조하는 자가 아닐 수 없다.

둘째, 여기서 우리는 호선오악(好善惡惡)하는 유교에 있어서의 정의관념을 뚜렷하게 이해할 수가 있다. 유교의 정의는 원수를 위하여 기도하는 박애정신이 아니라 악인은 미워하며 선인을 좋아해야 하

101) 『논어』, 「현문」. “以德報怨 何如 子曰 何以報德 以直報怨 以德報德”

는 정의정신에 기초하고 있기 때문이다. 이렇듯 유교에 있어서는 선악의 개념이 지나칠 정도로 뚜렷함을 볼 수가 있다. 다시 말하면 유교에 있어서는 악인은 발붙일 곳이 없다고 해야 할는지 모른다. 그러므로 공자는 “사람다운 사람만이 선인을 좋아할 수도 있거니와 악인을 미워할 줄도 안다[惟仁者 能好人 能惡人]”(『논어』 「이인」)고 하였으니 이직보원(以直報怨)은 곧 능오인(能惡人)의 다른 표현이 아닐 수 없다. 그렇다면 유교에 있어서의 소위 죄악의 개념은 어떻게 형성되는 것일까? 유교에 있어서의 죄악은 어디까지나 윤리적이야 할지 모른다. 왜냐하면 죄 중에서 불효보다도 더 큰 죄는 없으니 부모에게 불효하면 그것은 사람으로서의 사람노릇을 못했을 뿐만 아니라 부자간의 윤리에 어긋나는 행동으로 간주되기 때문이다. 다시 말하면 부모에 대한 효도는 인간적 도리요 동시에 윤리적 규범에 속하는 문제이기 때문이다.

여기서 우리는 인간의 정직성은 그것이 선천적인 반면에 인간의 윤리적 행동의 선악은 그것이 후천적 결과라는 사실임을 알 수가 있다. 여기에는 ‘하느님의 뜻을 어김으로써 낙원을 잃게 되는’ 원죄의 식은 스며들 틈이 없다. 오히려 낙원에서의 부부동락(夫婦同樂)은 인지대륜(人之大倫)이 됨을 맹자는 다음과 같이 설파한 바 있다.

중국 고대에 있어서 성군의 한 사람이었던 순임금이 부모의 허락을 받기가 어려웠기 때문에 부모에게 고하지 않고(허락을 받지 않고) 취처(娶妻, 結婚)한 일이 있는데 맹자는 이를 합리화하여 말하기를 “여쭙면 장가를 들지 못할 것이니 남녀가 한 쌍이 되는 것은 인간의 대륜(大倫)인지라 만일 여쭙으로써 인간의 대륜이 이루어지지 않는다면 도리어 부모를 원망하게 될 것이기 때문이다”(『맹자』 「만장」)

라고 하였다. 여기에서는 비록 부모의 뜻을 여기는 한이 있다 하더라도 남녀 간에 맺어지는 부부의 윤리를 더욱 소중히 여기는 유교적 윤리관이 역력히 나타나 있다. 여기에는 조금도 실락원의 죄의식이 개재해 있지 않을 뿐 아니라 오히려 부모의 후사를 이어 주는 경사(선행)로 간주하기까지 하는 것이다.

유교에 있어서는 부부의 윤리뿐만 아니라 모든 윤리는 모름지기 선악의 근원인 것이다. 그러므로 효(孝)·우(友)·제(弟)·충(忠)·자(慈)·신(信) 등은 선행이 되고 불효·불우·부제·불충·부자·불신 등은 악행이 되지 않을 수 없다. 그러므로 이율곡은 그의 『격몽요결』의 서문에서 “사람이 세상에 태어나 배우지 않으면 사람이 될 수가 없다. 소위 배운다는 것은 이상야릇한 별다른 것을 배우는 것이 아니라 다못 부모로서는 자애로워야 하고 아들로서는 효성스러워야 하고 신하로서는 충성되어야 하고 부부가 되면 유별(有別)하여야 하고 형제간에는 우애(友愛)하여야 하고 어린 소년은 웃어른을 공경하여야 하고 벗과 사귄 때는 신의를 지켜야 한다”고 하였는데 이처럼 유교의 선악은 인간의 도리를 지키느냐 못 지키느냐에 달려 있을 따름이다. 그런데 유교에 있어서는 인간이 죄악에 빠지는 원인으로서 두 가지 면이 있음을 지적하고 있다.

첫째, 경제적인 원인을 들 수가 있다. 민으로서의 인간은 항산(恒産, 경제적 안정)이 없으면 항심(恒心, 양심)이 멀어지므로 급기야 죄악의 길로 빠지게 된다는 사실을 맹자는 다음과 같이 지적하고 있다.

항산(恒産)이 없더라도 항심(恒心)을 간직할 수 있는 자는 오직 선비(지식인)만이 그럴 수 있지만 (무식한) 민중들은 항산(恒産)이

없으면 따라서 항심(恒心)도 없게 되는 것이다. 진실로 항심(恒心)이 없어지면 방(放)·벽(辟)·사(邪)·치(侈)한 행동을 멋대로 저지르게 될 것이니 이렇듯 그들을 죄에 빠지게 해놓고서 뒤쫓아 그들에게 형벌을 가한다면 이는 인민을 속이는 것이 된다. 어찌 인인(仁人)이 인민을 통치하는 자리에 있으면서 인민을 속이는 따위의 짓을 할 수 있을 것인가.¹⁰²⁾

이를 요약한다면 인간이 죄악의 길로 빠지기 쉬운 조건으로 경제적 빈곤을 들고 있는 것이다. 그러므로 이러한 입장에서 생각한다면 경제적 안정(恒産)이야말로 인간의 죄악에서의 구원을 의미하는 것으로 풀이하지 않을 수 없다.

이러한 인간의 구원은 어쩌면 타력적이라 해야 할는지 모른다. 경제적 여건조성은 물론 자력에 의한 면도 배제할 수는 없겠지만 그것을 애오라지 시정자의 정책적 차원의 문제로 돌릴 때, 그것은 오로지 왕자(王者, 통치자)의 책임에 드는 자가 아닐 수 없다. 여기에서 우리는 유가의 타력적인 제왕학적 성격을 간과해서는 안 될 것이다.

그러나 유교에 있어서는 결코 타율적인 죄악만이 아니라 자율적인 죄과에 대한 언급이 없지 않다.

둘째, 유교에서는 선인에게는 복을 주고 악인(淫人)에게는 화를 준다는 사상이 있으니 『서경』에서 “천도는 선한 이에게 복을 주고 악인에게는 화를 준다[天道福善禍淫]”(「탕고」)란 이를 두고 이른 말이요, 『역경』에서도 “선을 쌓은 집안에는 반드시 넉넉한 경사가 있고, 불선을 쌓은 집안에는 반드시 많은 재앙이 있다[積善之家 必有餘慶 積不善之家 必有餘殃]”(「계사전」)라 하여 선과 불선(악)이 화복의 근원이

102) 『맹자』, 「양혜왕」.

됨을 밝혀 놓고 있다. 그러나 맹자는 이에 대하여 “화나 복이나 제 손으로 만들어내지 않는 자라고는 없다[禍福無不自己求之者]”(『맹자』 「공손추」)라 하여 화복 간에 그것은 자의적 자기행동의 결과라는 사실을 분명히 하고 있다. 그의 원인은 때로는 외적인 경우가 없지 않다. 그러나 그것을 어떻게 받아들이느냐의 문제에 이르러서는 그것은 오로지 자기책임이 아닐 수 없다는 것이 맹자의 입장이다.

이제 나라가 한가로운 그런 시절을 맞게 되면 먹자판 놀자판으로 향락을 일삼아 죄악에 빠지나니, 이는 제 손으로 화를 자초하는 것이 되는 셈이다.¹⁰³⁾

따라서 맹자는 옛 시와 글을 인용하여 다음과 같이 단정을 내리고 있다.

옛 시에 ‘길이 길이 태어난 천명이라 하지만 잘 살고 못살기는 나하기에 마련이니라’[永言配命 自求多福]고 하였고 「태갑太甲」에서는 ‘하늘이 낸 잘못은 피할 수도 있지만 내가 저지른 잘못은 살아남을 길조차 없느니라’고 했다.[天作孽 猶可違 自作孽 不可活]”¹⁰⁴⁾

여기서 우리는 자기가 저지른 죄악에서는 헤어날 길이 없다는 단호한 경고의 뜻을 읽을 수가 있다. 다시 말하면 스스로 범한 죄악은 구원의 길조차 없다는 경고인 것이다.

그러나 여기서 다시금 헤어날 길은 없는 것일까?

103) 『맹자』, 「공손추 상」.

104) 같은 책, 같은 곳.

셋째, 인간의 본심은 정직하므로 호선(好善)하게 되지만 때로는 사욕(邪欲, 私欲) 때문에 본심의 정직성을 잃고 사악한 죄를 범하게 되는 것이다. 그러므로 범죄의 원인은 다름 아닌 본심을 간직하지 못하고 도리어 이를 잃어버리는데 있다고 할 수 있다. 이를 맹자는 방심(放心)이라 이른다. 다시 말하면 사악한 범죄의 원인을 방심에 두고 있다는 것은 모든 죄악은 양심을 잃고 제 본심을 간직하지 못했기 때문임을 의미한다. 그렇다면 범죄에서의 구원은 바로 양심의 회복에서 찾을 수밖에 없다.

어떠한 방법으로 인간의 양심을 회복할 것인가? 종교적 신앙일까? 철학적 사색일까? 아니면 윤리적 규범일까? 사회적 의례일까? 그러나 맹자는 다음과 같이 말하고 있다.

학문하는 길이란 다른 것이 아니다. 잃어버린 제 본심(本心)을 다시 찾아내자는 데 있을 따름이다.¹⁰⁵⁾

라 하였다. 우리가 후천적인 교육에 의하여 학문하는 주목적은 인간의 본심을 잃지 않고 제대로 간직할 뿐 아니라 설령 잃어버렸다 하더라도 이를 다시 찾아내자는 데 있는 것이다. 이는 타력적인 의존이 아니라 자력적이며 자율적인 인간의 노력에 기대하는 성과인 것이다.

그러므로 유교에 있어서의 인간의 죄악은 결코 원천적인 것이 아니라, 경제적 빈곤이라는 외적인 요인과 본심의 상실이라는 내적 요인에 의하여 후천적으로 획득되는 것이기 때문에 유교에 있어서의 인간구원 곧 이를 좁혀서 말하라면 죄악에서의 구원은 모름지기 이

105) 『맹자』, 「고자 상」.

두 요인의 제거로써 이루어진다고 하지 않을 수 없다. 좀 더 구체적으로 말한다면 외적 요인은 왕도정치로써 제거할 수 있을 것이요 내적 요인은 학문지도로써 제거할 수 있으리라는 것이 바로 유교의 입장인 것이다.

2)

유교는 어디까지나 세간적 종교이기 때문에 모든 문제는 현실적 해결이 요청된다고 할 수 있다. 그러므로 인간의 죄악도 유교에 있어서는 내세관적 구원에 의해서가 아니라 현실적으로 경제적 안정(恒産)과 양심의 회복(求其放心)에 의하여 이를 극복하도록 되어 있는 것과 마찬가지로 유교에 있어서의 고통이라거나 죽음도 인간세적이요 일상적인 문제로 이를 풀어 나가지 않을 수 없다. 여기서 생각나는 것이 다름 아닌 안연(顔淵)의 일상적 생활태도를 들 수가 있다. 공자는 안연(回)을 칭찬하여 말하기를

잘났구나! 회야말로, 한 그릇 밥 한 종지 물로 움막살이를 하게 되면 사람들은 괴로움을 견디지 못하련만 회는 즐거운 모습에 변함이 없으니 잘났구나! 회야말로.¹⁰⁶⁾

여기서 우리는 유가를 대표하는 안회의 즐거움이 무엇인가 알아야 한다. 왜냐하면 일반인(범부)들은 일단사(一簞食) 일표음(一瓢飮)이라는 가난(빈곤)을 견디어내지 못함에도 불구하고 안연은 그러한

106) 『논어』, 「옹아」. “賢哉 回也 一簞食 一瓢飮 在陋巷 人不堪其憂 回也 不改其樂 賢哉 回也”

조건을 극복하였을 뿐 아니라 오히려 ‘불개기락(不改其樂)’할 정도로 그가 지니었던 일상적 즐거움에는 조금도 변함이 없었기 때문이다. 여기서 우리는 안연지락(顔淵之樂)은 의식주(衣食住)에 있지 않고 다른 데 있음을 알 수가 있다. 그것은 다음과 같은 공자의 태도에서도 똑같이 나타나 있다. 공자는 말하기를

나물죽을 먹고 찬물을 마시며 팔을 베고 누웠을망정 즐거움이 또한 그 가운데 있으니 당찬은 재물이나 지위는 나보기는 뜬 구름같애....¹⁰⁷⁾

가난한 생활을 하면서도 의(義) 아닌 부귀를 뜬구름처럼 여기는 공자의 정신자세 그것이 곧 바로 안연의 불개기락(不改其樂)과 조금도 다르지 않음을 알 수 있다. 그리고 공자가 “선비로서 도에 뜻을 두고 있으면서 하찮은 음식이나 하찮은 의복을 부끄럽게 여기는 위인과는 서로 탐탁스런 이야기를 나눌 수가 없다[士志於道 恥惡衣惡食者 未足與議也]”(『논어』 「이인」)라 한 것을 보면 공자의 지향은 식(食)이 아니라 도(道)임을 알 수가 있다.

군자는 도(道)를 생각하지 식(食)을 생각하지 않는다.…… 군자는 도(道)를 걱정하지 가난[貧]은 걱정하지 않는다.¹⁰⁸⁾

라 한 것도 이를 두고 이른 말이 아닐 수 없다. 그러므로 유가에 있어서는 낙도의 즐거움이 빈천의 고통을 상쇄하고도 남음이 있음을

107) 『논어』, 「술어」. “飯疎食飲水 曲肱而枕之 樂亦在其中矣 不義而富且貴 於我如浮雲”

108) 『논어』, 「위령공」. “君子謀道 不議食…… 君子憂道 不憂貧”

알 수가 있다. 그러므로 공자는 의롭지 못한 부귀는 부운처럼 여기면서도 스스로의 자화상을 다음과 같이 묘사하고 있는 것은 지극히 감동적이라 이르지 않을 수 없다.

그 사람된 품이 한번 정열이 솟으면 밥도 잊고 즐거움에 취하여
걱정도 아랑곳없이 늙는 것조차도 모르는 위인(爲人)이다.¹⁰⁹⁾

그렇다면 인간의 고통과 모든 근심 걱정 속에서 그 사실을 구원해주는 도의 즐거움이란 무엇을 의미하는 것일까? 다시 말하면 유가의 도란 과연 무엇을 의미하는 것일까?

공자는 그의 도를 얼마나 즐겼는지 그의 생명(죽음)과도 바꾸되 이를 조금도 두려워하거나 주저하지 않는다. “아침에 도(道)를 듣고 (깨닫고) 저녁녘에 죽어도 좋다.”¹¹⁰⁾

이렇듯 공자에게 있어서의 도는 생명보다도 더 소중하기 때문에 도를 깨닫고 도를 실천하는 즐거움은 모든 고난을 극복하는 오직 하나의 길이 아닐 수 없다. 이 도는 과연 어떠한 도일까?

소위 안빈락도(安貧樂道)라 이르는 유교에 있어서의 도는 결코 어려운 도가 아니다. 그것은 신도(神道, 天道)도 아니요 금수의 도도 아닌 인간의 도이기 때문에 어쩌면 일상적인 생활의 도라 해야 할는지 모른다. 그러므로 『중용』에서는 “도는 사람에게서 멀지 않으니 인간의 도가 되어가지고 사람에게서 멀다면 이를 도라 여길 수가 없다”¹¹¹⁾고 하여 도란 바로 인간도임을 분명히 하였고 『대학』에서도 “대학의 도

109) 『논어』, 「술이」. “其爲人也 發憤忘食 樂以忘憂 不知老之將至云爾”

110) 『논어』, 「이인」. “朝聞道 夕死可矣”

111) 『중용』. “道不遠人 人之爲道而遠人 不可以爲道”

는 명덕(明德)을 밝힘에 있다”고 하였는데 다산(茶山)은 그의 『대학공의』에서 “명덕이란 효(孝)·제(弟)·자(慈)니라”고 한 것을 보면 대학의 도도 다름 아닌 효·제·자의 인간도임은 다시 말할 나위도 없다. 그러므로 『논어』에서 유자(有子, 若)는 말하기를 “군자는 근본을 다루는 데 근본이 바로서야 도가 트이기 때문이다. 효(孝)·제(弟)의 도야 말로 아마도 인(仁)의 근본이 될 거야”¹¹²⁾라 하여 『대학』의 효제자도 인(仁)의 근본이 되는 일상적(日常的) 인간도임을 뒷받침 해주고 있다.

“사람이 도를 넓히는 것이지 도가 사람을 넓혀 주는 것이 아니다 [人能弘道 非道弘人]”(『논어』 「위령공」)라고 한 것도 도란 인간의 윤리적 실천에 의하여 개척되는 것이지 도라는 절대적 진리가 인간을 좌우하는 것이 아님을 우리들에게 일깨워주는 자가 아닐 수 없다.

그러나 이러한 인간도는 범부들에게 있어서는 마냥 즐거운 것만은 아님은 다시 말할 나위도 없다. 때로는 가난도 극복해야 하며 환난도 이겨내야 한다. 이러한 고난을 이겨내는 방법으로는 적어도 유교에 있어서는 면벽좌선도 아니요 양천기도(仰天祈禱)도 아니다. 그것은 아마도 인간적 자각에 의하여 일상적 생활 속에서 이를 극복해야 하는 것인지도 모른다. 그러므로 공자는 이러한 일상적 행동지침으로서 “배부르게 먹을 일은 생각하지도 말고 편안한 살림살이도 바라지 마라”¹¹³⁾고 하였고, 또 “어려운 일은 내가 도맡고 이익되는 일은 남에게 돌리라[先難而後獲]”(『논어』 「용야」)고 이르기도 하였다. 더욱이 맹자는 선고후락(先苦後樂)은 오히려 하늘의 뜻으로 돌리고 있다는 사실을 우리는 주목해야 할런지 모른다.

112) 『논어』, 「학이」. “君子務本 本立而道生 孝弟也者 其爲仁之本與”

113) 『논어』, 「학이」. “食無求飽 居無求安”

하늘이 준 임무를 그 사람에게 맡기며 할 때에는 꼭 먼저 그의 마음을 괴롭히고 그의 육체를 피로하게 하며 그의 창자를 굶주리게 하고 그의 살림을 곤궁하게 하되 그가 하는 일마저 어수선하게 만드나니 이렇듯 마음을 뒤숭숭하게 하여 참을성을 길러 주는 것은 그의 불가능을 없애는 데 더욱 도움이 되도록 해주기 위해서인 것이다.¹¹⁴⁾

그러므로 고난의 극복은 오히려 대임(大任)에의 과정이요 선행조건에 지나지 않는 것이다. 그러므로 역설적으로 말한다면 고난의 시련 없이는 인간도의 대성은 바랄 수 없다고 해야 할는지 모른다. 이어서 맹자는 “사람들은 잘못을 저질러 본 연후에야 고칠 줄을 알게 되고, 마음이 시달리고 생각이 막혀 본 연후에야 분발하게 되며, 열굴빛이 변하고 소리가 커진 후라야 깨닫게 된다”¹¹⁵⁾라고 한 것은 인간의 고행은 도리어 개오(改悟)의 전제조건임을 의미하는 자가 아닐 수 없다. 그러므로 유가에 있어서도 선지자의 고난은 도리어 하늘의 뜻으로 받아들이고 있는 것이다.

그러나 세간적 종교인 유교에 있어서의 고행은 한낱 수단이지 결코 목적일 수 없음은 다시 말할 나위도 없다. 그러므로 공자는 “즐거움에 취하여 걱정도 잊고, 늙는 줄도 모른다[樂以忘憂 不知老之將至]”¹¹⁶⁾하였고 안회도 “그 즐거움을 고치지 않았다[不改其樂]”¹¹⁷⁾하지 않았던가. 그렇다면 우환을 불식해야 하는 유가의 낙(樂)은 어떠한 것들이며 또 어떻게 얻어지는 것일까.

먼저 공자의 낙을 살펴보면 다음과 같다.

114) 『맹자』, 「고자 하」, “故天將降大任於是人也 必先苦其心志 勞其筋骨 餓其體膚 空乏其身 行拂亂其所爲 所以動心忍性 增益其所不能”

115) 같은 책, 같은 곳. “人恒過然後 能改 困於心衡於慮而後作 徵於色發於聲而後喻”

유익한 낙에 세 가지가 있고 손해되는 낙에도 세 가지가 있으니 예악을 알맞게 다루는 즐거움과 남의 선행을 말하는 즐거움과 현우(賢友)를 많이 갖게 되는 즐거움은 유익한 것이지만, 풍성풍성 놀기를 좋아하거나 흐늘흐늘 세월보내기를 좋아하거나 먹자판의 향락을 즐기는 것들은 손해보는 낙이다.¹¹⁶⁾

여기서 우리는 공자의 낙은 적어도 속세적 향락이 아니라 도덕적인 법열에서 오는 낙이라 이르지 않을 수 없다. 그러므로 맹자는 이를 보다 더 현세적이며 정치적인 측면에서 현자의 낙과 불현자(不賢者)의 낙을 다음과 같이 묘사하고 있다.

맹자가 양혜왕을 만났을 때 왕은 연못가를 거닐다가 문득 홍안미록(鴻雁樂麋)을 돌아다보면서 ‘현인도 이런 풍경을 좋아하시는 지’, 맹자는 대답하기를 ‘현인이라야 이런 풍경을 좋아합니다. 불현자는 비록 이런 풍경이 있어도 즐길 수가 없습니다.…… 문왕은 인민들의 힘으로 대를 쌓고 연못을 팠지만 인민들은 이를 즐겁게 환영하여 그의 대를 영대라 이르고 그의 소를 영소라 이르며 그 안에 있는 미록어별(樂鹿魚鼈)을 즐겨워하였으니 옛날 현인들은 인민들과 함께 즐겼기 때문에 능히 즐길 수 있었던 것입니다.¹¹⁷⁾

라 한 것을 보면 맹자의 낙은 여민해락(與民偕樂)의 낙으로서 공자의 현우(賢友)를 많이 가지는 즐거움의 낙[樂多賢友之樂]의 정치적 발전이라 이르지 않을 수 없다. 그러므로 불현자는 설령 이러한 풍경이 있더라도 여민동락하지 않기 때문에 어찌 독락(獨樂)할 수 있을 것인가

116) 『논어』, 「계씨」. “益者三樂 損者三樂 樂節禮樂 樂道人之善 樂多賢友 益矣 樂驕樂 樂佚遊 樂宴樂 損矣”

117) 『맹자』, 「양혜왕 상」.

가? 그러므로 맹자의 삼락(三樂)에서는 결코 왕천하(王天下)는 그 안에 낄 수 없음을 다음과 같이 설파해 놓고 있는 것이다.

군자에게는 세 가지 즐거움이 있는데 왕천하(王天下) 따위는 그 안에 들지 않는다. 부모가 나란히 살아계시고 형제들도 무고하면 그것이 첫째 즐거움이요. 우러러보아도 하늘에 부끄럼이 없고 엿드려 보아도 사람들에게 부끄러운 일이 없다면 그것이 둘째 즐거움이요. 천하의 영재를 얻어 그들을 교육한다면 그것이 셋째 즐거움이다.¹¹⁸⁾

첫째는 윤리적 낙이요 둘째는 양심의 낙이요 셋째는 교육의 낙이니 이들은 한결 같이 부귀라는 세속적 향락과는 구별되는 자가 아닐 수 없다. 여기에 모든 고난과 우환을 초극하면서 안빈락도하는 유가의 인생지락(人生至樂)이 깃들어 있음을 알 수가 있다.

3)

항산(恒産)과 양식(良識)에 의하여 죄악에서 구원을 받고 안빈락도로서 고난을 극복해야 하는 세간적 종교로서의 유가에 있어서 (죽음)이란 과연 어떠한 의미를 가지는 것일까?

유가에 있어서는 적어도 (죽음)에 대하여 특별한 의미를 부여하지 않고 인간의 유한성을 그대로 받아들이면서 죽음의 당위성을 자연스럽게 인정하고 있음을 볼 수가 있다. 뿐만 아니라 죽음 이후의 세계에 대하여는 오히려 불가지의 영역으로 간주해 버린다. 계로가 공

118) 『맹자』, 「진심 상」, “君子有三樂 而王天下不與存焉 父母俱存 兄弟無故 一樂也 仰不愧於天 俯不忤於人 二樂也 得天下英才 而教育之 三樂也”

자더러 ‘죽음’에 대하여 물은즉 “삶도 모르면서 어찌 죽음을 알 수 있을까[未知生 焉知死]”(『논어』「술이」)

공자는 숫제 그전 것은 모른다고 대답을 거부해 버린다.

이로써 그들은 죽음의 한계성만을 인정하고 있음이 분명하다. 그렇다면 그들은 죽음의 한계성에 따른 의미를 어떻게 부여하고 있는 것일까

첫째, 유교에 있어서는 생과 사의 한계가 너무도 명료할 뿐만 아니라 생과 사 사이는 결코 넘어질 수 없는 장벽이 가로놓여 있다고 해야 할 것이다. 이는 장자의 생사일여관(生死一如觀)이나 무교의 신인합일관(神人合一觀)과는 너무도 대조적이다. 앞서도 인용한 바 있거니와 공자는 “진리를 깨달으면 그 자리에서 죽어도 좋다[朝聞道 夕死可矣]”(『논어』「이인」)라 했는데, 이 때의 죽음은 생의 마지막 종언을 의미할 따름이지 그 죽음의 한계를 넘어선 사후세계에 대하여는 아무런 시사도 우리에게 보여주지 않는다. 이러한 사생관은 공자의 수제자인 증자에 의하여서도 그대로 나타나 있다.

선비는 굳센 대목이 있어야 한다. 책임은 무겁고 길은 멀지. 사 람구실을 제 책임으로 여겨야 하니 무겁지 않을까. 죽어야 끝이 나니 멀지 않은가.¹¹⁹⁾

증자에게 있어서는 죽음이란 인생의 종언이라는 한계성을 의미한 다는 사실 이외에 아무런 또 다른 의미는 찾아볼 길이 없다.

둘째, 유교의 사생관은 호생(好生, 愛生) 오사(惡死)에 기초하고 있

119) 『논어』, 「태백」, “士不可以不弘毅 任重而道遠 仁以爲己任 不亦重乎 死而後已 不亦遠乎”

음을 볼 수가 있다. 그러므로 생을 즐기며 사를 싫어하는 인간 본연의 감정에 근거하고 있는 사생관임이 분명하다. 공자는 “사랑하면 그가 살아 있기를 바라고 미워하면 그가 죽기를 바라련만 이미 그가 살아 있기를 바라면서 또 그가 죽기를 바란다면 그것은 멍청한 짓이다”¹²⁰⁾라 하여 인간이 생을 아끼고 사랑하면서 반면에 사의 세계를 지극히 증오하는 것으로 여기는 것은 극히 일상적 사생관이라 이르지 않을 수 없다. 그러므로 공자는 그의 애제자의 요절을 극히 불행한 것으로 여기고 “안회는 학문을 좋아했지만…… 불행히 단명하여 지금은 죽고 없습니다.”(『논어』 「옹야」)라 하여 그의 단명을 불행한 일로 간주하였으며 안연이 죽자 공자는 몸부림치며 울었던[哭之慟] 것이다. 그러므로 유교에 있어서의 죽음은 인생의 종말로서 그의 당위성은 순순히 받아들이면서도 그의 단명은 인생의 불행으로 이를 혐오했던 것이다.

셋째, 이렇듯 혐오하는 죽음이지만 때로는 이를 가볍게 받아들이는 경사(輕死)의 풍(風)이 있음을 우리는 간과해서는 안 될 것이다. 맹자는 말하기를

물고기도 욕심이 나고 곰의 장심(掌心)도 욕심이 나지만 두 가지를 한꺼번에 얻을 수 없다면 물고기를 버리고 곰의 장심을 차지하리라. 생도 바라는 것이요 의(義)도 또한 내가 바라는 것이지만 두 가지를 한꺼번에 얻을 수 없다면 생을 버리고, 의를 취하리라.¹²¹⁾

120) 『논어』, 「안연」. “愛之欲其生 惡之欲其死 既欲其生 又欲其死 是惑也”

121) 『맹자』, 「고자 상」.

이는 소위 맹자의 사생취의설(捨生取義說)로서 유교에 있어서의 중의경사(重義輕死)의 풍(風)은 이에 연유하고 있음은 다시 말할 나위도 없다. 이에 앞서 우리는 공자의 다음과 같은 말도 음미해 볼 필요가 있다. “지사(志士)나 인인(仁人)은 인(仁)에 손상을 끼쳐가면서까지 생을 구하지 않고 자신을 죽여서라도 인(仁)을 이루게 하느니라.”¹²²⁾

인(仁)이란 공자의 윤리사상에 있어서 다시없는 최고 가치기준으로 우리들은 이를 이해하고 있다. 그러므로 인(仁)은 인간의 생명보다도 더 높은 가치를 간직하고 있으므로 공자는 우리들에게 이를 위해서는 죽음마저도 가볍게 받아들일 것을 요구하고 있는 것이다.

그렇다면 어떻게 가볍게 죽어버릴 수 있는 사후세계는 유가에 있어서는 과연 어떻게 이해되고 있는 것일까? 앞서도 지적한 바 있듯이 한 마디로 잘라 말한다면 유가에 있어서는 사후세계란 있을 수 없는 것으로 판단하고 있는 것으로 이해하지 않을 수 없다. 그러므로 부모가 세상을 떠난 후라도 자손들은 “죽음을 섬기되 살아계신양 섬기고 망자(亡者)를 섬기되 생존자처럼 섬기라[事死如事生 事亡如事存]”(『중용』) 한 것을 보면 사망자라 하더라도 자손들의 일상적 생활 안에서 그와 더불어 존재한다고 하지 않을 수 없다. 그러나 그들은 생존자와는 구별되는 것임에는 틀림이 없기 때문에 그들은 제례(祭禮)로써 모실 수밖에 없다. 다시 말하면 제례라는 의식을 통하여 그들과 만나게 되는 것이다. 그러나 망자(亡者)는 결코 유형유질(有形有質)한 자가 아니기 때문에 공자는 “계신 듯이 제사를 모시고 신(神)도 계신 듯이 신(神)에게 제사를 모신다[祭如在 祭神如神在]”(『논어』

122) 『논어』, 「위령공」. “志士仁人 無求生以害仁 有殺身以成仁”

「팔일」)라 하여 망자나 신의 존재도 유가에서는 그들의 가상적 개연성만을 인정할 따름이다. 그러므로 망자나 신은 사후세계에 존재하는 것이 아니라 현존자의 요청에 의하여 그의 가상적 존재만을 상징할 따름이라 이르지 않을 수 없다.

그러나 때로는 유교에 있어서도 귀신의 존재를 전적으로 부정하지 않고 이를 인정하고 있는 듯한 일면이 없지도 않음을 볼 수가 있다. 공자는 번지의 질문에 답하여 말하기를 “옳은 사람 노릇에 힘쓰며 귀신은 공경하되 이를 멀리해야 하느니라”¹²³⁾라 한 것을 보면 천신인귀(天神人鬼)로서의 귀신의 존재만은 결코 부정하지 않았음을 짐작할 수가 있다. 다만 문제가 되는 것은 귀신의 형상을 어떻게 이해하고 있느냐에 있다고 해야 할는지 모른다. 『역경』 「계사전」에서는 “음양을 측량할 수 없는 자를 신이라 이른다[陰陽不測之謂神].”

이렇듯 신이란 불가지의 초월자로 이해하고 있으면서도 『중용』에서는 “귀신의 덕은 아마도 왕성(旺盛)한 자일 거야. 이를 보자 해도 보이지 않고 이를 듣자 해도 들리지 않으며 만물을 간직했지만 남겨둬이 없느니라[鬼神之爲德 其盛矣乎 視之而弗見 聽之而弗聞 體物而不可遺]”라 한 것을 보면 신은 비록 불가지의 세계 내 존재자이지만 그의 신격은 진실로 위대한 실체임을 인정하고 있음이 분명하다. 이러한 신관은 중국 고대로부터 내려오는 천신관의 일면을 그대로 수용한 자로서 공자는 비록 “귀신을 공경하되 멀리하라[敬鬼神而遠之]”면서도 그의 실재를 전적으로 부인하지는 못하고 있는 이율배반적인 입장을 취하고 있다고 하지 않을 수 없다. 그 점은 다음과 같은 자로와의 문답에서 더욱 뚜렷하다.

123) 『논어』, 「옹아」. “務民之義 敬鬼神而遠之”

공자의 병이 깊어지자 자로는 기도할 것을 간청하였다. 공자는 “그런 것이 있느냐”, 자로는 “있습니다. 너를 천지신명에게 기도하노라 하였습니다”, 공자는 “나도 그런 기도를 드린 지는 이미 오래다.”¹²⁴⁾

여기서 우리는 공자의 기도하는 자세를 엿볼 수 있다. 공자는 스스로의 일생을 서술하는 글에서 “오십에 천명을 깨달았노라”¹²⁵⁾고 하였고 “천명을 모르면 군자라 이를 수 없다[不知命 無以爲君子也]” (『논어』 「요왈」)고 이르기도 하였다. 여기서 비로소 우리는 공자 스스로 그의 군자학을 정립하는 과정에 있어서는 인간학적 입장에서 불가지의 사후세계에 있어서의 신의 존재를 긍정적으로 받아들이지 않았지만 끝내 그는 천명을 깨닫게 되었고 천명을 두려워하게 되었으며¹²⁶⁾, 천제(天帝, 天神地祇) 앞에 기도하지 않을 수 없는 자신임을 자로에게 토로하고 있음을 볼 수가 있다.

이로써 우리는 유가에 있어서 죽음에서의 구원은 제사와 기도에 의하여 이루어진다는 사실을 지적할 수가 있다. 그러나 이러한 입장은 모두가 한결같이 귀신의 존재를 인정하지 않고서는 이루어질 수 없음은 다시 말할 나위도 없다. 그렇다면 과연 유가에 있어서의 귀신관은 어떻게 정리되었다고 보아야 할 것인가? 다산은 그의 『중용강의』에서 이를 다음과 같이 서술하고 있다.

주례(周禮) 대종백(大宗伯)이 제사(祭祀)를 받드는 귀신(鬼神)에 삼품(三品)이 있으니 1은 천신(天神)이요 2는 지시(地示)요 3은 인귀

124) 『논어』, 「술이」. “子疾病 子路請禱 子曰有諸 子路對曰有之 誄曰 禱爾于上下神祇 子曰 丘之禱久矣”

125) 『논어』, 「위정」. “五十而知天命”

126) 『논어』, 「계씨」. “畏天命”

(人鬼)나라. 천신이란 호천상제(昊天上帝)・일월성진(日月星辰)・사중(司中)・사명(司命)・풍사(風師)・우사(雨師)가 그것이다. 지시란 사직(社稷)・오기(五紀)・오악(五巖)・산림(山林)・전택(田澤)이 그것이다. 인귀란 선왕(先王)・선공(先公)・선비(先妣)의 묘(廟)가 그것이다. 제사의 질서에는 비록 삼품이 있지만 사실인즉 천신・인귀의 이품이 있을 따름이다.

이 글에서 천신과 지시가 하나로 묶여져서 호천상제가 됨으로써 천신은 천지의 주재신이 되었음을 알 수가 있고 인귀는 선왕(先王)・선공(先公)으로서 조상신으로 되었음을 알 수가 있다. 그러나 이들은 한결같이 객관적 존재로서 봉제사(奉祭祀)의 대상이 되어 있는 것이다. 『중용』에서 “천하 인민들로 하여금 재명성복(齋明盛服)하여 제사를 받들게 하다[使天下之人 齋明盛服 以承祭祀]”란 이를 두고 이른 말이다. 이러한 귀신은 국가(사직)신이요 또 씨족신으로서 최고의 제례로써 봉사되지만 천신은 점차 천명에 의하여 인간내 존재로 전화된 과정을 우리는 주목해야 할 것이다. 다산은 『중용』 수장(首章)의 천명(天命)을 설명하는 글에서

천은 인간에게 생을 부여하자마자 이 명이 있도록 마련해 주었으며 또 생활하는 동안에도 시시각각으로 이 명이 계속되게 하였으니 천이 순순연(諄諄然)하게 명지(命之)할 수 없는 것은 실은 불가능해서가 아니라 천의 후설(喉舌)은 도심(道心)이 기재(寄在)하여 있기 때문에 도심이 경고(儆告)하는 바는 곧 바로 황천(昊天)이 명계(命戒)하는 바인 것이다.(원문 생략)

라 한 것은 소위 천명기재도심설(天命寄在道心說)로서 외재적 상제천이 윤리적 계명(誠命)을 전달하기 위하여 인간 내 도심으로 전화되었

음을 보여 주는 자가 아닐 수 없다. 이는 주재자로서의 천신이 부생지초(賦生之初)부터 인간 내 존재자로서 전신(轉身)하여 인간의 생명이 되었고 도심에 기재(寄在)하여 인간의 도(길)가 되었음을 의미한다. 이 신은 모름지기 제사의 대상이 아니라 기도로서 섬겨야(事天) 하는 대상이 아닐 수 없다. 이는 이미 공자도 “내 기도한 지 오래이다[丘之禱久矣]”라 이른 바 있는 도천(禱天)의 신으로서 받아들여야 할는지 모른다.

결국 유교에 있어서도 최초에는 ‘귀신을 공경하되 멀리하려고[敬鬼神而遠之]’ 하였지만 급기야는 ‘재계하고 깨끗이 하여 제사를 받들게’ 하고 ‘도심에 붙어 있으면서 정성껏 명령하는’ 하는 신의 존재를 긍정적으로 받아들이게 된 것이다. 윤리론 종교로서의 유교로서도 급기야 신에로의 귀의 없이는 궁극적인 인간의 구원은 이루어질 수 없음을 여기서 우리들에게 보여주고 있는 것이다.

4)

이상에서 보아온 바와 같이 유교에 있어서의 인간의 구원은 현실 긍정적인 지상낙원이요, 그의 주체는 인격적 존재로서의 군자요, 성현이라고 할 수 있다. 그러므로 유교를 일명 군자학이라 이르는 까닭이 여기에 있다고 보아야 할 것이다. 공자도 그의 제자인 자하더라 “너는 군자유(君子儒)가 되지 소인유(小人儒)는 되지 말라”¹²⁷⁾고 이른 것도 이를 두고 이른 말이 아닐 수 없다. 다시 말하면 유교에 있어서는 인격을 군자와 소인으로 이원화하여 놓고 군자의 인격을

127) 『논어』, 「용어」.

그의 이상형으로 추구하고 있음을 알 수가 있다. 유교경전에 나타난 군자상을 소인상과의 대비에 의하여 이를 간추려보면 대충 다음과 같다. 『중용』에서는 “군자는 중용(中庸)하지만 소인은 중용(中庸)에 반(反)한다[君子中庸 小人反中庸]”고 하고 이를 부연하여 말하기를 “군자의 중용은 군자로서 시중(時中)함이요, 소인의 반중용(反中庸)은 소인으로서 기탄(忌憚)없음을 의미한다[君子之中庸也 君子而時中 小人之反中庸也 小人而無忌憚也]”고 하였으니 유교교리 중 가장 높은 경로로 간주되는 시중(時中)이 군자의 요건으로 지칭되고 있음을 여기서 간취할 수가 있다. 그러나 이렇듯 인격의 최고 수준으로 간주되는 시중지도(時中之道)뿐만 아니라 일상적 생활 속에서도 군자와 소인은 뚜렷이 구분되고 있음을 볼 수가 있다.

첫째, 군자와 소인은 의리와 공리에 있어서 그들이 보는 각도가 다르다.

“군자는 의리에 밝고 소인은 공리에 밝다”¹²⁸⁾라 한 것은 이를 두고 이른 말이다. 공자가 “의 아닌 부귀는 뜯구름 같다”고 이른 말도 그가 의리에 밝은 군자다운 말이라 이르지 않을 수 없다.

둘째, 군자와 소인은 그들이 세상을 살아가는 태도에 있어서 근본적으로 다르다는 사실을 발견할 수가 있다.

군자는 진심으로 화합하지만 겉으로 동의하지는 않는다. 소인은 겉으로는 동의하지만 진심으로 화합하지는 않는다.”¹²⁹⁾

군자는 여유가 있으되 교만하지 않다. 소인은 교만하지만 여유가 없다.¹³⁰⁾

128) 『논어』, 「이인」. “君子喻於義 小人喻於利”

129) 『논어』, 「자로」. “君子和而不同 小人同而不同”

군자는 언제나 너글너글하지만 소인은 언제나 찌뿌드드하다.¹³¹⁾
 군자는 위로만 트이고 소인은 아래로만 트인다.¹³²⁾
 군자는 선악의 근원을 내에서 구하고 소인은 그것들을 남에게
 서 구한다.¹³³⁾
 군자는 인격을 생각하되 소인은 생활을 생각한다. 군자는 형벌
 을 두렵게 여기지만 소인은 특혜를 바란다.¹³⁴⁾

이렇듯 군자와 소인은 그의 생활태도에 있어서 서로 넘어될 수 없
 는 이원구조를 형성하고 있는 것이다. 그러나 우리가 여기서 주목하
 고자 하는 것은 다름 아니라 군자와 소인이라는 상반된 인격이 생래
 적인 천정(天定)에 의한 것이냐 아니면 자구적(自求的)인 가변성을 지
 닌 것이냐에 있는 것이다. 소위 군자소인론이 한때 당쟁의 불씨가
 되어 불가변적인 것으로 착각이 되기도 하였지만 그의 원초적 입장
 은 한 인격의 가변적인 양면상으로 간주되었다는 사실을 잊어서는
 안 될 것이다. 그러므로

셋째, 군자의 인격은 자각과 교육에 의하여 형성된다는 사실을 지
 적하지 않을 수 없다.

천명을 깨닫지 못하면 군자가 될 수 없다.¹³⁵⁾
 천명 아님이 없으나 그의 정명(正命)을 순수(順受)해야 한다.¹³⁶⁾

130) 『논어』, 「자로」. “君子泰而不驕 小人驕而不泰”

131) 『논어』, 「술이」. “君子坦蕩蕩 小人長戚戚”

132) 『논어』, 「현문」. “君子上達 小人下達”

133) 『논어』, 「위령공」. “君子求諸己 小人求諸人”

134) 『논어』, 「이인」. “君子懷德 小人懷土 君子懷刑 小人懷惠”

135) 『논어』, 「요월」. “不知命 無以爲君子也”

136) 『맹자』, 「진심 상」. “莫非命也 順受其正”

라 한 것은 군자의 자각으로써, 이를 부연한다면 천명의 자각이요 좀 더 부연한다면 정명(正命)으로서의 천명에 대한 자각인 것이다. 다시 말하면 천명에 따른 인간도의 자각이라 해야 할는지 모른다. 그러므로 “군자는 도를 생각하지 식(食)을 생각하지 않는다”¹³⁷⁾라 이른 것이다. 여기서의 도는 인도로서 인간의 나아갈 길이요, 그것은 천명의 도덕적 지상명령을 따르는 도임을 생각해야 한다는 것이 아닐 수 없다.

군자는 널리 학문을 익히고 이를 요약하되 예로써 한다면 아마도 잘못되는 일이 없을 것이다.“¹³⁸⁾
질(質)이 문(文)을 이기면 야(野)하고 문(文)이 질(質)을 이기면 사(史)인데 문질이 빈빈(彬彬)한 연후라야 군자인 것이다.”¹³⁹⁾

등에서 알 수 있듯이 군자의 학문은 그의 필수요건이 아닐 수 없다. 그러므로 극자성(棘子成)이 자공더러 “군자는 질(質)이면 되었지 어찌 문(文)을 따질 것이 있는가[君子質而已矣 何以文爲]”라고 망발했다가 “아깝구나. 그대의 망언이여……[惜乎 夫子之說]”¹⁴⁰⁾라는 꾸중을 듣게 된 것이다. 유교에서 무엇보다도 학을 존중하는 소이가 여기에 있다. 『논어』의 수장(首章)에서 “배우는 족족 내 것을 만들면 기쁘지 않을까? 벗들이 먼데서 찾아와 주면 반갑지 않을까? 남들이 몰라주더라도 노엽게 여기지 않는다면 군자가 아닐까”¹⁴¹⁾라 한 것은 학습

137) 『논어』, 「위령공」. “君子謀道 不謀食”

138) 『논어』, 「옹아」. “君子博學於文 約之以禮 亦可以弗畔矣”

139) 『논어』, 「옹아」. “質勝文則野 文勝質則史 文質彬彬 然後君子”

140) 『논어』, 「안연」.

141) 『논어』, 「학이」. “學而時習之不亦悅乎 有朋自遠方來不亦樂乎 人不知而不慍不亦君子乎”

에 따르는 인격의 도야가 군자의 경지에 도달하는 경로를 묘사한 것이 아닐 수 없다. 다시 말하면 학습이야말로 군자의 첫걸음이고 그 뜻을 널리 내세우려 하지 않는 겸허한 자세야말로 군자다운 태도임을 밝혀 주고 있는 것이다. 그러나 군자의 인격은 성(聖)을 정상으로 하여 자강불식(自強不息) 상달(上達)을 기하는 데 있음을 잊어서는 안 될 것이다. 공자는 “성인을 만날 수 없다면 군자를 만나도 좋을 것이다”¹⁴²⁾라 하였다. 성인의 경지는 군자의 가장 높은 봉우리가 아닐 수 없다. 그러나 유교에 있어서의 성(聖)은 성인이지 신성(神聖)이 아님을 우리는 알아야 할 것이다. 그러므로 공자는 자로와의 문답을 통하여 군자를 정의하여 말하기를 “수기(修己)하며 공경(恭敬)한다”고 한즉, 자로는 “그러면 족(足)한가요” 하매 공자는 “수기(修己)하며 안인(安人)하게 하느니라”¹⁴³⁾라 하였다.

여기서 수기이안인(修己以安人)은 수기이안백성(修己以安百姓)을 의미하며 수기이안백성(修己以安百姓)은 요순과 같은 성왕도 도달하기 어려운 군자의 최고 경지임을 공자는 여기서 밝혀 놓고 있음을 알 수가 있다.

이를 유교에서는 수기치인의 전인적 인격으로 표상하고 있다. 여기서 말하는 수기치인의 전인적 인격은 유교적 군자학의 궁극적 목표이기도 한 것이다.

이상에서 보아온 바와 같이 유교의 교리는 하나에서 열까지 어디까지나 그것이 인간학적임을 알 수가 있다. 그러므로 그들은 결코 신의 구원을 요청하지 않을 뿐 아니라 오히려 그를 경이원지(敬而遠

142) 『논어』, 「술어」. “聖人吾不得而見之矣 得見君子者斯可矣”

143) 『논어』, 「현문」. “子路 問君子 子曰修己以敬 日如斯而已乎 日修己以安人”

之)하고 있음을 보아왔다. 그들이 비록 천명을 인정하고 이를 두려워한다(畏天命) 하더라도 윤리적 천명으로서의 제한된 요청에 따른 것에 지나지 않는 것이다.

그들은 애오라지 일상적인 윤리적 생활을 통하여 인의예지의 최고가치를 추구한다. 그것은 어쩌면 금수의 세계에서 인간의 세계로의 구원을 의미하는 것인지도 모른다. 금수의 세계야말로 불륜의 죄악과 탐욕의 고통과 비명(非命)의 질곡사(桎梏死) 『맹자』 「진심」)라는 불행으로 가득 차 있는 것이기 때문이다. 유교에서의 군자야말로 이러한 금수의 현실세계에서 구원 받은 이상적 인간상으로 우리는 이를 받아들여야 할는지 모른다.

그러나 우리는 끝으로 유교에 있어서의 인간의 구원은 어디까지나 자구적(自求的)이지 타율적(타력적)이 아니라는 사실을 알아야 할 것이다.

2. 민족종교회통론

－세계종교에로의 길－

1) 서설

구국의 일념으로 창업한 민족종교라 하더라도 때가 지나 틀이 짜이고 계다가 교세마저도 확장하게 되면 으레 인류구원의 세계종교에로 발돋움을 하게 됨은 너무도 당연한 추세라 이르지 않을 수 없다. 그러나 한낱 민족종교가 세계종교에로의 변신이란 그리 손쉬운 일은 결코 아닐 것이다.

우리나라 4대 민족종교로 간주되는(一志社刊, 『한 사상과 민족종교』에 의거함) 대종교·천도교·증산교·원불교만 하더라도 고스란히 19세기 후반에서 20세기 전반에 걸쳐서 교단이 창립되었고, 이 시기야말로 1894년의 동학혁명기를 전후로 하여 국운은 건잡을 수 없이 기울었고 급기야 1905년 을사조약과 1910년 경술합방으로 망국의 한을 창천에 호소할 길밖에 다른 도리라곤 없던 시일야방성대곡(是日也放聲大哭)의 시절이었음은 다시 말할 나위도 없다.

이렇듯 누란의 위기를 안고 4대종교는 다투어 교단을 조직하였다. 창업의 순서에 따라서 기록해 본다면 수운 최제우가 일순위로서

1860년 4월 5일에 한울님의 계시를 받았고, 증산 강일순은 상제의 신격(神格)을 갖춘 채 1871년에 강세(降世)하였다가 1909년 귀천(歸天)하였고, 홍암 나철은 1909년 1월 15일에 단군교포명서(檀君敎佈明書)를 공포하여 대중교를 중광하였고, 마지막으로 소태산 박중빈은 1916년 4월 28일 드디어 일원상(一圓相)을 대각한 후 “맑은 바람에 달 떠오를 때, 삼라만상이 저절로 밝게 드러난다[淸風月上時 萬像自然明]”라 외쳤다. 국난의 시기와 개교의 시기가 손의 앞뒤처럼 너무도 적합부절하다. 그럼에도 불구하고 그들의 교리는 어찌하여 서로 엇갈리는 것일까. 그러나 하나로 회통할 수 있는 길은 없을까?

참고삼아 이미 세계종교사의 사유(四維)를 점거한 기독교·불교·회교·유교만 하더라도 그것의 시발은 그들이 태어난 국가와 민족을 기반으로 한 민족종교였다는 사실을 우리는 상기할 필요가 있다. 그리스도교만 하더라도 유태교를 모체로 한 유태인의 민족종교가 이교와의 싸움과 박해를 이겨내면서 세계종교로 성장하였고, 회교만 하더라도 유일신 알라의 계시를 받아 아라비아의 구세주로 등장한 것이 마치 최수운의 그것과 비교가 된다. 불교는 갠지스강 중류에서 시원하여 인도인의 고뇌를 풀어주더니 국외로의 길이 트이자 인류 창생의 구세주가 되어 세계종교로 성장하였고, 유교 곧 공자교는 주 왕조 사인제급의 교리로 발족하여 윤리적 종교의 모델이 되었다. 그들이 세계종교사에 불후의 발자취를 남기기까지에는 적어도 2,000년 내지 2,500년의 세월이 흘렀다는 사실을 또한 기억해 둘 필요가 있다. 우리나라 한말에 발흥한 민족종교의 연령은 아직 불과 1세기 도 채 못 되었기 때문이다.

지금까지의 이야기를 정리해 보면 자생한 민족종교와 외래의 세

계종교로 나눌 수가 있다. 그런데 기억해 두어야 할 진기한 현상의 하나는 종교학박사 윤이흠 교수도 위의 책 자신의 논문 중에서(324쪽) “민족종교들은 그 사상의 내용에 있어서 통합주의를 대표적인 특성으로 갖고 있다. 유·불·선(도) 3교는 물론이고 기독교까지 모두 민족종교들은 자기 교리체계 안에 수용되었다고 주장한다”고 지적했듯이 풍류도에서 이른바 실로 삼교를 포함한다[實乃包含三教]의 전통을 면면히 이어오고 있다는 사실이다. 이는 한 마디로 말해서 민족종교가 외래종교를 융화회통한 것으로 파악하지 않을 수 없다.

이러한 사실의 배경 하에서 오늘 여기서 필자가 문제 삼고자 하는 것은 외래종교의 회통이 아니라 민족종교끼리의 융화회통인 것이다. 이러한 사실은 필자도 위의 책의 논문 중에서(40쪽)

古神道－大倮教－天道教－圓佛教(一圓相)
 (民族信仰)(檀君教)(人乃天) 甌山教(解冤相生)

이상과 같은 표를 작성하여 4대 민족종교의 신앙체계는 고신도(古神道)에 연원하고 있음을 상기한 바 있다. 그럼에도 불구하고 그들의 회통이 그리 수월하지만은 않은 까닭은 어디에 있는 것일까! 그러기 위해서는 어떠한 노력이 필요할 것인가! 필자가 여기서 추구하고자 하는 과제는 바로 여기에 있다.

2) 교주의 대각

어느 종교나 그 종교가 종교로서 개교하기 위해서는 체계적인 교리를 갖추어야 하고 그 교리의 뼈대로는 우주론적 천신관과 윤리론

적 인간관과 구원론적 내세관은 빼놓을 수가 없을 것이다. 그러나 눈에 보이지 않는 한 종교의 매력은 그러한 교리의 이론체계에서보다는 차라리 교주의 품격에서 풍기는 신앙적 신화성에서 얻어진다고 해야 할는지 모른다. 그러한 의미에서 교주의 대각은 교리성립 이전의 종교적 요건이라고 해야 할 것이다. 여기에 교리대각의 시대적 배경과 아울러 대각의 경로를 잠시 살펴보고자 하는 까닭이 있다.

좀 더 구체적인 내용을 점검하기에 앞서 그들의 대체적인 면모를 한마디로 요약한다면 최수운의 대각은 계시설(啓示說)이라 할 수 있고, 나철의 대각은 전수설(傳授說)이라 할 수 있다. 그 대신 강증산의 대각은 상제강세설(上帝降世說)이라 할 수 있다면 소태산의 대각은 돈오설(頓悟說)이라 이를 수 있을 것이다.

최수운(1824~1864)의 대각을 위의 책 천도교 절에서 홍장화 교수는 다음과 같이 서술하고 있다.

용담정(龍潭亭)에서 수련에 열중하던 37세 되는 경신년(1860) 4월 5일 수운은 드디어 한울님의 가르침으로 천도를 받았다. 이때 수운은 갑자기 마음과 몸이 떨리며 병이라 해도 증세를 잡을 수 없고 말로도 형상하기 어려운 황홀한 경지에 이르러 홀연히 한울님의 계시를 받았다. 한울님 말씀하시기를 ‘나의 영부(靈符)를 받아 사람을 질병에서 건지고 나의 주문을 받아 사람을 가르치라’고 하였다.

이어 한울님께서 수운에게 도를 내리시면서 말씀하시기를 ‘내 마음이 곧 네 마음이니라. 사람이 어찌 이를 알리요. 천지는 알고 귀신은 모르니 귀신이라는 것은 나니라. 너에게 무궁무궁(無窮無窮)한 도를 미치게 하노니 이를 닦고 다듬어서 글을 지어 사람을 가르치고 그 법을 바르게 하여 덕을 퍼면 너로 하여금 장생하여 천하에 빛나게 하리라’ 하였다. 수운이 이 말씀을 듣는 순간 갑자기 정신에 기운이 들어 마음에 새 생각이 일어나 형언

할 수 없는 신비의 체험 속에서 밝은 광명을 얻게 되었다.

여기서의 한울님은 한 계시자일 뿐 유일절대자로서 경외의 대상은 아니다. 그러나 강증산의 상제강세설(上帝降世說)은 이와는 달리 천지공사(天地公事)의 권능을 과시하면서 우리 앞에 현현한다. 증산교전인 『대순동경』 5:12를 보면

신도(神道)의 권위가 떨어지고 삼계가 혼란하여 천도와 인사가 상도(常道)를 어기는지라 이에 리마두(利瑪竇)는 모든 신성과 불타와 보살들로 더불어 인류와神明계(神明界)의 큰 겁역(劫厄)을 구천에 하소연하므로 내가 서천서역대법국(西天西域大法國) 천계탑(天啓塔)에 내려와서 삼계(三界)를 둘러보고 천하를 대순(大巡)하다가 이 동토(東土)에 그쳐……

이는 증산상제의 천하대순론(天下大巡論)으로서 강세(降世)의 동기를 서술하고 있다. 그리하여 이 동토(東土, 全北 金山寺)에 하강한 증산의 탄생은 1871년 9월 19일이다. 험난한 국내외 정세의 변화를 겪으면서 31세(1901)에 성도(成道)한 직후부터 39세까지 9년 동안 만고에 그 유례가 없는 독창적인 천지공사(天地公事)를 수행하였다. 이 설화는 누가 보아도 미래불인 미륵보살의 하생신앙(下生信仰)의 구현임이 분명하나 그의 성도(成道)는 너무나 인간적이어서 대조적이다. 『대순전경』 제2장 천사(天師)의 성도절(成道節)을 보면

천사(天師) 여러 해 동안 각지에 유력(遊歷)하사 많은 경험을 얻으시고 신축년(1901)에 이르러 비로소 모든 일을 자유자재로 할 권능을 얻지 않고는 뜻을 이루지 못할 줄을 깨달으시고 드디어 전주 모악산 대원사(大願寺)에 들어가 도를 닦으사 7월 5일 대우

(大雨) 오룡허풍(五龍嘘風)에 천지대도(天地大道)를 깨달으시고 탐
음진치(貪淫瞋癡) 사종마(四種魔)를 극복하시니 이때에 그 절 주
지 박금곡(朴錦谷)이 수종(隨從)하였다.

에서 보여주는 바와 같이 증산의 성도는 사실적 극기의 행적에 불과
함을 알 수가 있다.

홍암대종사로 불리는 나철(1862~1916)의 종교적 각성은 과분하리
만큼 민족적이다. 전래되어 오던 토속적 단군신앙을 대종교로 증광하
여 민족종교로서의 새로운 면모를 갖추게 한 점에서 알 수가 있다.

그는 벼슬이 부정자(副正字)에까지 올랐으나 이를 버리고 을사오
적(乙巳五賊) 암살계획(暗殺計劃)이 미수로 끝나자 증산이 제천(祭天)
한 해인 1909년 1월 15일에 서울에서 단군대황조지신위(檀君大皇祖
之神位)를 모시고 제천의 대례를 행한 후 단군교포명서(檀君敎佈明書)
를 공포하였다. 이렇듯 홍암의 대각은 단절의 위기에 처해 있던 단
군교를 계승하여 이를 증광한 데서 찾아볼 수가 있다. 이 포명서는
홍암이 일찍이 왜경 동경에 체류했을 때 두일백옹(杜一伯翁)에게서
받았다는 설이 전해오고 있다. 나철의 대각은 도통전수설이라 하는
까닭이 여기에 있다.

소태산 박중빈(1891~1943)의 대각은 홍암이 구월산에서 자결한
해인 1916년 4월 28일에 일원상의 진리를 돈오함으로써 이루어졌
다. 그의 대각은 최수운의 그것처럼 한울님의 계시를 받은 것도 아
니요, 강증산의 그것처럼 성도와 더불어 기행이적(奇行異蹟)의 천지
공사로 이어지는 상제강탄설도 아니요, 나홍암의 그것처럼 전통적
민족신앙의 연원을 계승한 민족정신의 자각도 아니다. 그러므로 소
태산의 대각은 신비주의에서 벗어나 귀신을 공경하되 멀리하딘[敬鬼

神而遠之] 공자처럼 인륜도덕의 실천과 진리적 종교심의 회복에 교리의 초점을 맞추었다.

이 네 분 교조의 대각을 하나로 엮어보면 대체로 다음과 같이 말할 수 있을 것이다.

우리는 각 교주마다 제각기 구도기(求道期)가 따로 있다. 그들의 구도기는 한결같이 시대감각에 따라 자아각성이라 이를 수 있을 것이다.

최수운은 1824년 경주에서 태어나 1860년에 대각하고 1864년에 대구형장에서 참수형을 받아 순교하였다. 때는 삼정의 문란으로 민생이 도탄에 빠진 틈을 타고 천주교를 선두로 하여 서학이 창궐하였으니 이는 서세동점의 시대라 이르지 않을 수 없다. 그러나 유불양교의 왕성한 대세에 밀려 자취를 감추었던 민중신앙이 다시금 동학의 이름으로 부활하여 천도교의 기반을 조성하기에 이르렀고, 수운의 구도행각 또한 이러한 시대적 욕구충족을 위하여 이루어졌던 것이다.

그러나 대각에 즈음하여 한울님의 소리는 들었지만 그의 정체는 오리무중이었다. 그러므로 보이지도 않고 손으로 잡을 수도 없지만 오직 그의 소리만을 들을 수 있었던 수운은 시천주(侍天主)하라 외쳤던 것이다.

이때(1864) 수운은 좌도난정율(左道亂政律)로 처형당했음에도 불구하고 정작 국정은 날로 기울어 1876년에는 강화조약이 체결됨으로써 일본의 침략을 합법화하였고, 1884년에는 갑신정변이 일어나 비록 3일천하로 끝나기는 하였지만 정정의 혼란은 날로 걷잡을 길이 없었다. 1894년에는 드디어 동학혁명—속칭 동학란—이 일어나 급

기야 실패로 돌아가자 일본의 제국주의적 침략은 극대화하기에 이르렀다.

이때 나홍암(1865)의 나이는 31세의 청년기요, 강증산(1871)의 나이도 24세의 청년이었지만, 소태산(1891)의 나이는 겨우 4세이었다. 그러므로 홍암과 증산은 동학란을 체험하였고 소태산은 듣고 알았을 따름이다. 이에 홍암은 수운이 대각한 정체불명의 천주를 삼일국조신(三一國祖神)으로 정립하였고, 증산은 절대권능을 가진 상제신으로 구체화하였다. 그러나 소태산은 신이설(神異說)을 수용하지 않고 오직 일원상에 전적으로 매달리기에 이르렀다.

이상과 같이 그들의 대각에 약간의 시차가 있고 성도의 내용도 서로 같지 않으나 그들이 한결같이 한말의 이상기류를 타고 민족종교로 출발했다는 점에 있어서는 상호 공통분모를 갖고 있다는 사실은 부인할 수 없을 것이다. 이러한 공통된 출발점에 서서 이들의 4자회담이 과연 가능할 것인가. 이들의 융화회통을 위하여서는 어떠한 주장(말)이 오고 가야 할 것인가!

요즈음 “가장 세계적이기 위해서는 가장 향토적이어야 한다”는 말이 유행어처럼 번지고 있다. 그러한 의미에서 우리 민족종교도 세계종교로 발돋움하기 위해서는 하나로 뭉쳐 가장 향토적-민족적-종교로 다시 태어나야 되지 않을까! 이제 이들의 교리에 의거하여 그들의 우주론=천신관·윤리론=인간관·구원론=내세관 등을 놓고 좀 더 구체적으로 대화를 나누어 보기로 하자.

3) 우주론=천신관

여기서 우리들이 추구하고자 하는 것은 천문학적 일월성신의 운행이나 네 계절이 운행하고 만물이 자란다[四時行焉 萬物育焉]는 자연 현상이 아니라 음양의 측량할 수 없는 것을 신이라고 한[陰陽不測之謂神] 신비주의적 세계관을 의미한다. 그러한 의미에서 필자는 이미 전절에서 천도교의 한울님은 불가사의한 정체불명-측량할 수 없는[不可測之]-한 존재자라 하였다. 그러한 한울님은 한국인의 집안에는 집집마다 조왕님으로 살고 있으며, 한국인의 마음속에서는 신바람을 일으키는 당굴-신인(神人)-로 살아 있다. 그러한 민족신앙의 조상신이 수운을 만나 영부와 주문을 마련하여 제폭구민(除暴救民) 보국안민(輔國安民)의 길을 트게 하였던 것이다.

그러므로 4자회담이 성립되었다면 수운은 대뜸 다음과 같은 주문을 외웠을 것이다.

지기금지 전위대강 시천주 조화정 영세불망 만사지(至氣今至 顛
爲大降 侍天主 造化定 永世不忘 萬事知)

여기서는 이 주문에 대하여 길게 언급할 겨를이 없지만 이제 이 주문을 거론한 이유는 이 주문이야말로 수운의 우주론적 천신관을 제대로 나타낸 것이기 때문이다. 여기서 이른바 ‘지기금지(至氣今至)’의 ‘지기(至氣)’는 곧 신 바로 그 자체인 것이다. 그러므로 ‘지기금지(至氣今至)’는 바로 ‘신-천주-이 이제 오시도다’가 된다. 그러므로 다음에 나오는 ‘시천주(侍天主)’의 뜻이 이해가 간다. ‘지기(至氣)’로

서의 천주를 모시면 우주만상의 조화가 안정을 얻으리라는 뜻이다. 이를 학문적으로는 수운의 지기일원론적(至氣一元論的) 자연신관(自然神觀)이라 이른다(金敬宰, 「최수운의 신관」, 『한국사상』 12집, 1974).

그러므로 지기(至氣)로서의 자연신은 두려워하거나 무서워해야 하는 외경의 대상이 아니라 그저 우리들을 돌보아 주는 조화주(造化主)일 따름이다. 그저 무위이화(無爲而化)한 창조주일 따름이다.

또한 수운의 지기신론(至氣神論)에서 이른바 신인묘합의 표상으로서의 지기(至氣)는 유기론이나 주기론적 대기(大氣)가 아니라 이기이원론을 극복한 이기묘합의 지기(至氣)라는 사실에 유의할 필요가 있다. 왜냐하면 수운에게서도 양자묘합의 한사상의 묘맥이 싹트고 있었기 때문이다.

이상과 같이 범신론적 자연신론을 펴고 있을 무렵 19세기 후반도 훌쩍 지나가 버리고 20세기 전반으로 접어들면서 증산에 의하여 우주신관에 일대변혁을 가져오기에 이르렀다. 증산은 1901년에 성도한 후 상제로 군림하였고 천지인 삼계를 주유-대순(大巡)-하면서 천지공사의 대권을 집행하였다.

이제 수운의 한울님은 지기(至氣)가 뭉친 자연신이 아니라 증산에 의하여 상제의 신격을 갖춘 절대신으로 변한 것이다. 천하를 대순(大巡)한 옥황상제가 된 것이다. 그러므로 천하대순(天下大巡)에 따른 천지공사는 바로 증산상제의 웅대한 포부라고 할 수 있다. 이는 『대순전경』에 다음과 같이 기록되어 있다.

상제께서 삼계를 주재하사 천지대신문(天地大神門)을 열고 만고신명(萬古神明)을 소집하여 선천(先天) 기왕의 비법(非法)을 개폐

(改廢)하고 만세불제(萬世不替)의 진법(眞法)을 규정하신 후 천지신명으로 하여금 여률영섭성(如律令攝成)케 하신 것이니 곧 대우주를 상제의 대리상(大理想) 속에 요리하심이라.

이 글 속에 담겨진 내용을 요약하면 상제의 응도는 천지인 삼계를 관통하고 다신론적 천지신명의 상위에 군림하여 진법(眞法)으로 대우주의 이상을 실현하자는 데 있다. 이는 시공을 초월한 우주론적 천하개조론이라 이르지 않을 수 없다.

지난날 영부(부적)를 주어 사람들의 병을 다스리게 하거나 주문을 마련하여 백성을 교화시키던 한울님이 천지신명들의 상 위에 앉아 물 셀 틈 없는 도수(度數)로 법제를 짜놓고 공사(公事)로 만기(萬機)를 다스리는 상위의 모습으로 변신하여 나타날 때 누구나 경이의 눈으로 대하지 않을 수 없을 것이다. 아울러 도수의 내용과 공사의 구도가 무엇인가 동시에 궁금증도 풀 길이 없었을 것이다. 그러나 도수와 공사는 손의 앞뒤처럼 일치되어 있으므로 이에 관한 증산상제의 이야기를 좀 더 들어보기로 하자.

증산상제의 천지공사 중에서도 가장 중심적인 공사가 천지인 삼계의 상극도수(相克度數)를 상생도수(相生度數)로 바꾸어 놓는 천계·지계·인계 등 삼계공사(三界公事)라고 할 수 있다. 이러한 범우주적인 천지공사를 증산상제는 먼저 천계를 대순(大巡)하면서 삼계의 개벽도수(開闢度數)로 짜놓고 후천오만년(後天五萬年)의 공사를 한국에서 계시하였다는 점에서 민족적이다.

혼란하기 짝이 없는 말대(末代)의 천지(天地)를 뜯어고쳐 새 세상을 열고 부겁(否劫)에 빠진 인간과 신명을 널리 건져 안정을 누

리게 하리니 이것이 천지개벽이니라(『대순전경』).

고 한 것은 바로 이를 두고 이른 말이다. 위의 책 배용덕 선생의 논문 중에서 열거된 천지공사만 하더라도(168쪽) 기초공사(基礎公事)・동량공사(棟樑公事)・개벽공사(開闢公事)・도수공사(度數公事)・세운공사(世運公事)・운회공사(運回公事)・삼계공사(三界公事)・명부공사(冥府公事)・사세공사(瀉世公事)・광세공사(匡世公事)・신명공사(神明公事)・인존공사(人尊公事)・해원공사(解冤公事) 등 다양한 중에서도 후천개벽공사로서 해원상생(解冤相生)을 가장 으뜸가는 공사로 손꼽고 있다.

선천에는 상극지리(相克之理)가 인간사물을 사배(司配)하므로 모든 인사가 도의에 어그러져 원한(冤恨)이 맺히고 쌓여 삼계에 충일하며 마침내 여기(厲氣)의 충발(衝發)을 이루어 인세에 모든 참재(慘災)가 생기느니라. 그러므로 이제 천지도수를 리정(釐正)하며 신명을 조화하여 만고의 원(冤)을 풀고 상생의 도로써 선경(仙境)을 열고 조화도장(調和道場)을 세워 무위지화(無爲之化)리화세계(理化世界)와 불언지교(不言之教)로 화민정세(化民靖世)할지니라(『대순전경』).

상극에서 상생으로의 해원공사를 역력히 엿볼 수가 있다. 그리하여 궁극적으로는 미륵불처럼 미래의 선경세계를 열고자 하는 합목적적 공사임은 다시 말할 나위도 없다.

그동안 국내외 정세는 수운에서 증산으로 이르는 사이에 천신관의 변화만큼이나 엄청난 변화를 가져왔다. 그리하여 또 하나의 민족종교인 홍암나철의 대종교의 증광이 이루어졌다. 그러나 증산과 홍암과의 천신관에서도 또 다른 변화를 가져왔다. 그것은 이 양인의

국가관의 차이에서 오는 것이 아닐 수 없다. 증산은 일본침략을 위기의식으로 느끼지 않았다. 이에 반하여 철저한 항일투쟁으로 일관한 나철과는 너무도 대조적이 아닐 수 없다.

천하의 대세를 오선위기(五仙圍碁)(바둑)의 기영(氣靈)으로 돌리노니 두 신선은 판을 대하고 두 신선은 각기 혼수하고 한 신선은 주인이라. 주인은 어느 편도 혼수할 수 없어 수수방관하고 다만 공궤(供饋)(음식 제공)만 하였나니, 년사(年事)에 큰 흠이 없이 공궤지절(供饋之節)만 빠지지 아니하면 주인의 책임은 다할지라. 만일 바둑을 마치고 판이 해치면 판과 바둑은 주인에게 돌리리니, 옛날 한고조는 마상(馬上)에서 득천하(得天下)하였다. 우리 나라는 좌상(坐上)에서 득천하(得天下)하리라(『대순전경』).

이 법언(증산)은 누가 보아도 우리 한국의 지정학적 위치에서 열강이 서로 싸우는 형국이요, 주인은 물론 우리나라임은 다시 말할 나위도 없다. 일청(日淸)・일로(日露)의 양대전쟁을 치르고 을사를 거쳐 경술년 망국의 위기를 겪었건만 증산은 태평세월 바둑만 두고 앉았던 것 같다. 비록 그의 바둑공사가 역사적 현실로 맞아떨어지기는 하였지만…….

그러나 증산의 바둑론처럼 이를 객관적 시각에서 보지 않고 만일 주관적 시각에서 정시(正視)한다면 홍암의 을사오적 살해계획은 너무도 당연한 구국 활동이 아닐 수 없다. 이러한 시각의 차이는 급기야 홍암으로 하여금 단군대황조지신위(檀君大皇祖之神位)를 모시고 대종교를 증광하게 하였던 것이다.

수운의 한울님이나 증산의 상제처럼 군신의 상위에 정좌한 유일절대신이기는 하지만 삼신일체의 삼일신이라는 점에서 색다르게 구

별된다. 『신사기(神事記)』에서 이를 적기하면 여하(如下)하다.

삼가 상고하건대 만드느 임자인 조화주는 한임(桓因)이시니 한을 나라를 여시어 못누리를 만드시고 큰 덕으로 만물을 기르시나니라, 못 신령들과 모든 밝은이들에게 명령하사 제가끔 직분을 주어 누리 일을 갈라 맡기시되 먼저 해누리의 일을 행하시니라. 해사자(該使者)는 불을 맡고 뇌공(雷公)은 번개를 운사(雲師)와 양사(兩師)는 물을 맡고 풍백(風伯)은 대기(大氣)를 맡고 여러 성관(星官)들은 칠백세계(七百世界)를 맡게 하시니라.

이렇듯 조화위(造化位)에서는 환인이 천지자연을 창조하시고 주관하시며 인류가 번창하게 한다. 이러한 조화위의 기능은 창세기의 주일창조설(週日創造說)과는 달리 유가에서 이른바 발육만물(發育萬物)의 흔적을 남기며 이를 협찬하고 있는 것과 같다.

삼가 상고하건대 가르치는 임자인 교화주는 환웅이시니 한울님으로서 사람이 되시사 큰 도리를 세우시고 큰 교화를 베풀어 어리석은 백성들을 감화시키시되 한울님 말씀을 널리 펴시사 못사람들을 크게 가르치시니라.

이렇듯 교화위에서는 환웅이 사람으로 나타나 성명정(性命精) 삼진(三眞)의 도리로 만민을 감화시키었다. 불가에서 이른바 하화중생(下化衆生)이란 이를 두고 이른 말이 아닌가 싶다.

삼가 상고하건대 다스리는 임자인 치화주는 환검이시니 크게 사람을 유익케 하시며 나라를 처음 세우사 법통을 억만대에 드리우시니라. 세 선관(仙官)들과 세 신령들에게 명령하사 공경히 직분을 주시어 사람의 366사를 맡아 다스리게 하시니라.

이렇듯 치화위에서는 환검이 선관과 신령을 거느리고 홍익인간의 도리로 다스리시니 이는 도가에서 이른바 무위이치(無爲而治)를 방불하게 하는 것이 아닐 수 없다. 이는 마치 기독교의 삼위일체설을 상기하게 하는 점이 없지 않다 하더라도 단군건국설화에 근거한 삼일신론은 그 구조적 내용이 군(환검)·사(환웅)·부(환인) 일체로 구성되어 있다는 점에서 크게 다르다고 이르지 않을 수 없다.

그러므로 삼일신으로서의 단군은 수운의 자연신도 아니요 증산의 상제신과도 달리 처음부터 민족의 국조신으로 천궁에 태어나 있었던 것이다. 그러므로 홍암의 삼일신신앙에는 한울님의 영부나 주문 같은 것은 찾아볼 수 없고, 상제의 운행도수(運行度數)나 천지공사에 따른 이행기적(異行奇蹟)도 담겨 있지 않다. 오직 국조신의 권능으로 삼위태백 신시에 건국하여 홍익인간의 대도를 펴으로써 인류 구원의 길을 계도하는 상징적 신인으로서 한민족의 마음속에 지금까지도 살아 있다고 보아야 할 것이다.

소태산 박중빈은 1891년에 태어나 증산상제가 성도(1901)한 후 화천(化天)할(1909) 때까지에는 소년기를 지냈고, 홍암대종사가 증산상제가 화천하던 바로 그해(1909)에 삼일신의 대종교를 중광한 후 1916년에 구월산에서 분사순교(憤死殉敎)한 바로 그해(1916)에 소태산은 일원상의 교리를 대각하였다. 수운의 한울님의 소식은 들어서 알았을 법하고, 증산의 상제와 홍암의 삼일신은 소년기의 체험으로 알았을 법함에도 불구하고, 소태산의 구도체험에 있어서 신의 존재에 대해서는 전적으로 부정적 입장을 취하고 있음을 엿볼 수가 있다. 그의 대각 제일성을 들어보자.

만유(萬有)가 한 체성(體性)이요 만법이 한 근원이로다. 이 가운데 생멸 없는 도와 인과응보되는 이치가 서로 바탕하여 한 두렷한 기틀을 지었도다(『대종경』).

라 하였고 또 이르기를

이 원상(圓相)의 진리를 각하면 시방삼계가 오가(吾家)의 소유인 줄을 알며, 우주만물의 이름은 각각 다르나 둘이 아닌 줄을 알며, 또는 제불·조사와 범부·중생의 성품인 줄을 알며, 또는 생노병사의 이치가 춘하추동과 같이 되는 줄을 알며, 인과보응의 이치가 음양상승(陰陽相勝)과 같이 되는 줄을 알며, 또는 원만구족한 것이며 지공무사(至公無私)한 것인 줄을 알리로다(『정전』).

라 한 것을 보면 소위 신격은 인정하지 않았다 하더라도 일원상을 통하여 신성은 체득하였다고 보는 것이 옳지 않을까 싶다. 이상에서 보여준 바와 같이 각 종교마다 저제금 천신에 대한 독특한 입장과 견해를 간직하고 있기 때문에 아직도 할 말은 많이 남아 있지만 이를 마무리하기 위하여 다음 두 가지 점만을 지적하고 넘어갈까 한다. 첫째, 이들의 천신관은 외형상으로는 타협이 불가능할 정도의 특성을 갖추고 있는 것처럼 보이지만 그들은 모두 다 유일신으로서의 귀일사상에 근거하고 있다는 사실을 주목하지 않으면 안 될 것이다. 다시 말하면 수운의 한울님도 한누리의 주재자요, 삼일신으로서의 한울님도 유일신이요, 비록 신성만을 갖춘 일원상이라 할지라도 그것이 만일 신격을 갖춘다면 유일신으로서의 주재자가 될 것임에는 의심의 여지가 없다. 그러므로 이들은 모두 다 『천부경』에서의 “하나는 시작이되 시작이 없는 하나이고……하나는 끝이되, 끝이 없

는 하나이다[一始無始—……—終無終—]”의 한사상에 뿌리하고 있다는 사실을 지적해두지 않을 수 없다. 둘째, 그들의 천신이 제아무리 절대권능을 보지(保持)하고 있다 하더라도 풍류도에서 이른바 접화군생(接化群生)에 의하여서라야 비로소 천신으로서 존재할 수 있다는 사실을 지적하지 않을 수 없다. 수운의 한울님도 수운의 대각에 의하여 비로소 천주가 되어 인내천으로 화생(化生)하였고, 증산의 상제도 어쨌든 강일순에 의하여 강세하게 됨으로써 비로소 삼계선경의 천지공사를 펼 수 있었고 삼일신 환웅도 결국 가화위인(假化爲人)하여 웅녀와 더불어 혼지(婚之)함으로써 비로소 치화주 단군왕검을 탄생하기에 이른 것이다.

한 마디로 말해서 모든 천신들이 한결같이 인간화함으로써 비로소 그들의 신위(神位)를 보존할 수 있었다는 점에서 4대 종주들의 제2과제인 그들의 윤리적 인간관을 주목하지 않을 수 없다.

4) 윤리관=인간론

한말의 위기를 극복하기 위한 자생적 민족역량의 집결인 4대 민족종교도 발생론적 순위를 따진다면 동학으로서의 천도교를 필두로 하여 증산교, 대종교 그리고 원불교를 손꼽아야 할 것이다. 그러나 민족신앙의 연원을 고신도(古神道)에서 찾기도 한다면 논술의 체계상 단군삼일신론을 시발로 하여 천도교를 논하고 그리고 증산교와 원불교를 논해야 할 것이다. 고신도에 근거한 단군신화는 신인합일의 대종신화(大倣神話)라는 점에서는 오히려 인간적인 단군설화라 해야 할는지 모른다. 신인으로서의 한울님도 윤리적 인간에 의하여 비로

소 신명(神明)으로서의 존재가치를 인정받을 수 있기 때문이다. 그러므로 우리는 신적 인간보다는 차라리 인간적 신을 만나는 것이 더욱 중요하지 않을까 싶다. 화랑의 풍류도는 바로 고신도가 단군설화를 거쳐 인간적 신으로 화생(化生)한 선도라는 사실이 이를 단적으로 설명해 주는 것이 아닐 수 없다. 그러므로 단군설화는 고신도와 풍류도를 이어주는 연결고리로서 신화적 설화인 동시에 설화적 신화라는 까닭이 여기에 있다.

단군신화는 기행이적(奇行異蹟)의 신화가 아니라 조화주 환인과 교화주 환웅과 치화주 환검 등 삼일신에 의하여 이루어지는 재세이화의 홍익인간설화에 지나지 않는다.

환웅이 환인에게 요구한 것도 탐구인세(貪求人世)로서 신시에 건국된 환국(桓國)도 인세이었고, 환웅이 일백이사(一伯二師)를 거느리고 360여 사를 다스린 것도 재세이화, 웅호(熊虎)의 인간화 설화를 거쳐 환검을 출산하는 대목에서 환웅은 가화위인(假化爲人)하였으니 여기서 신과 인은 대종(大宗)으로서 하나가 아닐 수 없다. 이렇듯 단군의 삼일신화는 신화라기보다는 차라리 인간중심 설화라는 사실을 여기서 상기할 필요가 있다. 왜냐하면 그렇지 않고서는 다른 종파와의 회통이 이루어질 수 없기 때문이다.

수운이 비몽사몽간에 대각의 경지에 들 무렵 한울님은 이르기를 “내 마음이 곧 네 마음이니라. 사람이 이를 어찌 알리요?”(『천도교 경전』)라 하였으니, 이는 한울님 마음이 곧 사람의 마음이라는 것이니 이것은 바로 신과 인간을 대립관계에서 지양하여 일체로 봄으로써 사람이 곧 한울님이라는 인내천신관(人乃天神觀)을 낳게 한 근본을 이루고 있다.

천도교에 있어서 신인일체관은 그의 시천주사상(侍天主思想)에서 극치를 이루고 있다. 수운은 시천주의 주문을 외우면서 이르기를

시(侍)라는 것은 안에 신령이 있고 밖에 기화(氣化)가 있어 온 세상 사람이 각각 알아서 옮기지 못하는 것이다.

이렇듯 한울님을 모신다는 것은 먼저 한울님이 가까이 계신 줄을 알고 섬겨야 한다는 것이요, 한울님을 안다는 것은 안으로 한울님의 신령이 있고 밖으로 또한 한울님의 기화가 있음을 알고 섬기는 것이 한울님을 섬기는 것이 된다. 결국 내유신령(內有神靈)과 외유기화(外有氣化)라는 지기신관(至氣神觀)의 구현이 아닐 수 없다.

다 같이 신인합일의 신관에 입각한 교리(教理)이기는 하지만 삼일신관은 재세이화하는 외재신이요, 한울님은 시천주(侍天主)해야 하는 내재신이라는 점에서 서로 구별된다. 여기서 삼일신과 한울님과의 만남은 많은 것을 우리에게 시사해준다.

삼일황조신(三一皇祖神)은 교단조직과 때를 같이하여 조국수호신이 되어 항일운동의 정신적 지주가 되었다. 개교(1909) 이듬해에 경술합방이 이루어지자 국내에서는 입지(立地)의 여지조차도 없어지고 드디어 만주로 옮겨지게 되었다. 그리하여 교세는 날로 번창하여 교도 30만을 헤아리게 되고 청산리대첩으로 기세를 돋우었다. 이에 놀란 일제는 그대로 수수방관할 리가 없다. 일제의 마수에 걸려 임오교난(壬午教難)을 맞게 되니 급기야 순교십현(殉教十賢)을 낳기에 이르렀다. 그러므로 대중교의 재세이화는 가공적 관념세계의 이화(理化)가 아니라 만주별관에서 조국광복을 위하여 선혈을 뿌린 구국지

사의 가슴속에서 이루어졌던 것이다.

그러므로 대중교의 교리 속에는 환웅과 웅녀와의 사이에서 나온 단군왕검의 자손이라는 천민사상(天民思想)이 깃들어 있으며, 환인과 환웅을 부조(父祖)로 하는 천부사상(天父思想)도 아울러 깃들어 있다. 여기에서 민족종교로서의 선민사상(選民思想)이 숨겨져 있음을 알 수가 있다.

그러나 내재신을 시주(侍主)로 하는 한울님은 1860년 수운에게 이 르기를

내 또한 공(功)이 없으므로 너를 세상에 내어 사람에게 이 법을 가르치게 하노니 의심하지 말고 의심하지 말라.

한 것은 삼일신이 스스로 신시를 다스린 것과는 달리 한울님은 수운이라는 대리인에게 재세이화의 대공을 위임한 것이다. 신공(神功)도 인간에 의하지 않고서는 이루어질 수 없음을 여기서 보게 된다. 그러므로 신과 인간은 일점(一點)을 공유하는 인내천사상을 낳게 된다.

그러나 굳이 여기서 삼일신으로서의 대중(大衆)과 인내천(人乃天)으로서의 한울님과를 구별하자면 전자는 신인이 융화일체된 신인이지만 후자는 신과 인이 나누어진 특성을 각각 향유하면서도 시천주하듯이 시인(侍人)해야 하는 인존사상(人尊思想)에 뿌리를 내리고 있는 것이다. 다시 말하면 인내천사상은 사인여천의 사상이며, 인간의 존엄성의 토대 위에서 이루어진 인간중심사상인 것이다.

그러므로 인내천사상은 인간평등사상이다. 거꾸로 말하자면 계급과 차별이 없으며 귀천도 적서도 따로 없다. 제2세 최해월은 이르기를

사람은 한울이라 평등한 것이요 차별이 없는 것이다. 사람이 인위적으로 귀천을 나누어 대함은 천의(天意)에 어긋나는 것이니, 도인은 일체 귀천의 차별을 철폐하고 선사(先師)의 뜻을 계승하라.

하고 또 이르기를

우리나라 안에 두 가지 큰 폐풍이 있는데 첫째는 적서의 구별이요, 다음은 반상의 구별이라. 적서의 구별은 집안을 망치는 근본이요, 반상의 구별은 나라를 망치는 근본이니 이것이 우리나라의 고질이니라.

한 것은 다 인내천의 평등사상에 근거하는 것으로서 삼일신의 홍익 인간의 구현이라 이르지 않을 수 없다. 그리하여 인내천사상은 인간 중심의 홍익사상으로 발전하였고 홍익인간은 천도교의 보국안민사상으로 구체화됨으로써 삼일신과 한울님은 서로 만나 시인접물(侍人接物)을 여천여신(如天如神)하도록 하였을 것이다.

이 자리에 증산이 끼어든다면 어떻게 되었을까!

참으로 기이할 손! 천신관에 있어서는 것처럼 권위주의적 상제관을 고집하던 증산도 윤리적 인간관에 있어서는 오히려 일보전진하여 현대적이요, 미래지향적인 교리를 털어놓고 있다.

첫째, 인존사상이니 천지인 삼재론에서 한 걸음 더 앞서 이르기를

천존(天尊)과 지존(地尊)보다 인존(人尊)이 크니 이제는 인존시대라(『대순전경』).

이 교의는 증산의 천지공사가 시작된 1901~1909년 사이의 선언

이란 점에서 주목된다. 뿐만 아니라 그는

선천(先天)에는 모사재인(謀事在人)하고 성사재천(成事在天)이라 하였으나 후천(後天)에는 모사재천(謀事在天)하고 성사재인(成事在人)하리라(같은 책).

하여 인간의 자율성을 존중한 점에서 인존주의의 극치라 이르지 않을 수 없다.

둘째, 평등사상이니 증산은 남녀평등사상을 다음과 같이 서술하고 있다.

이때는 해원시대라 몇 천년 동안 깊이깊이 갇혀있어 남자의 완롱거리와 사역거리에 지나지 못하던 여자의 원을 풀어 정음정양(正陰正陽)으로 건곤을 짓게 하려니와……

이는 여성해방이라는 단순논리에서 진일보하여 정음정양의 평등논리를 전개한 점에서 선진적이라 이르지 않을 수 없다.

이러한 평등사상은 인내천의 평등사상에서처럼 적서 반상의 구별을 철폐론으로 진전시키고 있음을 볼 수가 있다.

상제(上帝)께서 비록 미천한 사람을 대할지라도 반드시 존경하시니 형열(亨烈)의 종 지남식(池南植)에게도 매양 존경하거늘 형열(亨烈)이 여쭈어 가로대 이 사람은 나의 종이오니 존경치 말소서. 상제(上帝) 가라사대 이 사람이 그대의 종이니 나에게는 아무런 관계도 없나니라 하시며 또 일러 가라사대 이 마을에서는 어려서부터 숙습(熟習)이 되어 창졸간에 말을 고치기 어려울지라 다른 곳에 가면 어떤 사람을 대하든지 다 존경하라. 이 뒤로는 적서의 명분과 반상의 구별이 없느니라(같은 책).

여기까지 오자 삼자회담(三者會談)의 합의 도출은 그리 어렵지 않게 보인다. 뿐만 아니라 앞으로 지적하고자 하는 증산의 숭조(崇祖) 효친사상(孝親思想)은 앞으로 소태산의 참석을 유도하는 문호를 열어 주고 있다.

증산의 원시반본(原始返本)을 보면 거기에는 숭조사상(崇祖思想)이 깊숙이 뿌리박혀 있음을 볼 수가 있다.

이 시대는 원시반본(原始返本)하는 시대라. 혈통(血統)줄이 바로 잡히는 때이니 환부역조(換父易祖)하는 자와 환골(換骨)하는 자는 다 죽으리라(『대순전경』).

하였으니 인간자신의 윤리적 혈통뿐만 아니라 민족의 뿌리까지 존중해야 하는 숭조효친사상(崇祖孝親思想)의 근본이라 이르지 않을 수 없다. 그러므로 부모의 자애(慈愛)와 자식의 효도를 권장하여 다음과 같이 이르고 있다.

일러 가라사대 복(福)은 위에서 내리는 것이요(父慈), 아래서 치오르지 아니 하느니 부모를 잘 공경하라(子孝) 하시니라.

또 이르기를

모든 선령신(先靈神)들이 그 선자(善子) 선손(善孫)을 척신(慼神)의 손에서 벗어나어 새 운수의 길로 인도하려고 분주히 서두느니라(같은 책).

라 한 것은 새로운 가정윤리의 확립을 위하여 분주히 활동하는 모습

을 보여주고 있다.

이때에 소태산이 뒤쫓아 참석하면 삼자회담은 막힘없이 화기애애한 속에서 계속될 것이다.

소태산의 삼학사은설(三學四恩說)은 이 회담의 중심과제가 될 것이다. 원시반본(原始返本)이란 따지고 보면 근본의 은혜에 대한 감응을 의미하기 때문이다. 앞서 천신을 논하는 자리에서는 말석에 참여했던 소태산으로서는 할 말이 많지 않았지만 인간론에 있어서는 뒤질 세라 할 말이 많다. 그러나 이를 어찌 다 채길 수 있으리요. 다못 그 중에서도 가장 요긴한 인간조건으로서 따진다면 삼학사은설(三學四恩說)을 거론하지 않을 수 없다는 이야기다.

대각 제일성으로 정신개벽을 주창한 소태산은 그의 구체적 수련방법으로 삼학(三學)을 내세웠으니 정신수양(精神修養)・사리연구(事理研究)・작업취사(作業取捨)가 곧 그것이다. 한기두(韓基斗) 교수는 위의 책 원불교절에서 삼학(三學)에 대하여 다음과 같이 상술하고 있다.

정신수양…곧 건전한 마음을 정신이라 하는바 정신은 분별성(分別性)과 주착성(住着性)이 없는 상태라고 밝혔다. 이 마음을 표준하여 망념을 버리고 진성(眞性)을 함양하는 공부길을 표준하였다.

사리연구…사(事)는 인간의 시비이해 리(理)는 천조(天造)의 대소유무의 원리를 의미하며 연구는 지혜를 연마하고 그 근원을 탐구함을 의미한다.

작업취사…작업은 안(眼)・이(耳)・비(鼻)・설(舌)・신(身)・의(意)의 육근작용(六根作用)을 의미하는 바 육근(六根) 작용 중에서 정의(正義)는 취(取)하고 불의(不義)는 버리도록 밝혀 있다.

이상 삼학(三學)은 소태산의 교의적 표준으로서 원만구족(圓滿具足)하고 지공무사(至公無私)한 자성수행(自性修行)의 요도(要道)인 것이다.

그러나 사은사상(四恩思想)은 삼학(三學)의 수행과는 달리 인간심성의 요체인 것이다. 부모에 대한 보은은 효심(孝心)이 되고 국가에 대한 보은은 충심이 되어 인간의 아름다운 심성을 낳게 한다. 그러나 수은과 홍암은 국가의 은혜를 입지 못하였고, 증산의 반본사상(返本思想)에서 약간 효심(孝心)의 싹이 트이기는 하였지만 소태산의 사은(四恩, 천지·부모·동포·법률)처럼 광범위한 영역에 걸친 보은사상은 그 유례를 찾아보기 힘들다. 소태산의 심정으로서는 사은(四恩)뿐 아니라 온 천하 만물 모두에게 보은하는 심성으로 인생을 살고자 했는지도 모른다. 은혜로 가득 찬 선경세계를 소태산은 그 일원상을 통하여 돈오하였는지도 모른다.

이처럼 우리는 제아무리 무한한 천신의 권능아래에서도 인간의 존엄성과 천지만물에 대한 보은에 있어서는 만장일치 그 뜻을 같이 할 수 있다는 사실을 알 수가 있다.

5) 내세관=구원론

앞서 이미 언급한 바 있듯이 한말 민족종교의 발생연대를 다시 한번 점검해보면 맨 처음 수운의 천도교는 1860년에 창교되었고, 증산교는 1901년에 천지공사를 시행하면서 창교하였고, 홍암의 대종교는 1909년에 증광되었고 마지막으로 원불교는 1916년 소태산의 대각으로 창도되었으니 이는 1860~1916년이라는 약 56년의 짧은 역사적 현실을 배경으로 하여 한꺼번에 총생(叢生)하였음을 보여주는

것이 아닐 수 없다.

민족종교의 발생 배경을 살펴보면 대체로 몇 가지 공통된 점을 발견할 수 있을 것이다. 그러나 그중에서도 첫 손가락을 꼽자면 현실 비판의 기능을 지적할 수가 있을 것이다. 현실비판의 도가 지나치면 현실부정의 역량을 축적하게 되고 현실부정이 역량이 과열되면 개혁운동, 나아가서는 혁명운동으로까지 연결되어짐은 이미 잘 알려진 사실이다. 1894년의 동학혁명도 이의 좋은 예증이 아닐 수 없다. 이러한 개혁 또는 혁명의 기운이 결집되면 개벽사상(開闢思想)이 성숙된다. 그러나 민생고에 지친 대중은 선경세계를 희구하며 현실도피를 꾀하기도 한다. 여기에 천하대세(天下大勢)가 정치에서 종교으로 옮겨지는 천기(天機)가 숨겨져 있는 것이다. 여기에 민족종교의 내세관에 깃들인 구원론을 살펴보고자 하는 까닭이 있다.

이제 천도교의 행로를 잠시 살펴본다면 정치적 행로와 종교적 행로의 두 갈래로 나누어 보아야 할 것이다. 먼저 정치적 측면에서 살펴본다면 3대교주의 순교를 들지 않을 수 없다. 초대 교주 최수운은 1860년에 동학을 개종한 지 5년 만에 참형되었고, 2대 교주 최해월은 동학혁명 후 뒷수습을 하다가 1889년에 교형(絞刑)되었고, 3대 교주 손의암은 1919년 삼일운동을 주도하다가 투옥 병보석으로 순교하였으니, 이로써 동학 천도교의 정치적 투쟁사는 반일제 반봉건 투쟁으로 일관하였음을 엿볼 수가 있다. 3세 순교로 일단 정치적 예봉은 꺾인 듯 잠잠해졌으나 3세 교주에 의하여 확립된 인내천 교리를 토대로 하여 교세확장에 전력하였다. 이를 고비로 하여 천도교는 교단을 정비하는 한편 기관지 『개벽』 등을 통하여 종교적 민중계몽에 주력하였던 것이다.

천도교의 내세관을 살펴보면 현실적 장생론이라는 것이 아니라 사후까지도 이어지는 생명적 존재다. 그러므로 죽음은 생각할 수 없고 거저 태어났던 옛 고향으로 돌아갈 따름이다. 그러므로 이는 육체적 장생과 영적 장생과 덕업장생(德業長生)의 셋으로 나누어진다.

육체적 장생이란 내유신령(內有神靈)한 존귀한 존재이므로 무병 강건하도록 잘 가꾸어야 한다. 항상 기쁜 마음으로 사생재천(死生在天)을 믿으면서 법열로 가득찬 생활을 즐기면 그것이 곧 육체적 장생이 되는 것이다.

영적 장생은 이미 내유신령(內有神靈)으로 존재했던 신령은 육신은 비록 사멸한다 하더라도 영생불멸함을 의미한다. 그것은 자손만대의 혈연으로도 장생하거니와 사회적 영계(靈界)를 형성하여 그 안에서 장생하기도 한다.

덕업장생은 그야말로 선덕(善德)을 받아 이름을 남기고 덕행으로 보시하여 구휼의 공업을 쌓는다면 그 자취는 영원무궁토록 장생하리라는 것이다. 그리하여 천도교리 중에는 천당 지옥설이 따로 없고 다못 개혁사상으로 현실개조의 신세계를 창조함에 주력한 점이 특이하다. 그의 개혁개념의 일단을 적기하면 여좌(如左)하다.

개혁이란 한울이 떨어지고 땅이 꺼져서 한 덩어리로 모였다가 자축(子丑) 두 조각으로 나뉘임을 의미한 것인가? 아니다. 개혁이란 부패한 것을 맑고 새롭게, 복잡한 것을 간단하고 깨끗하게 함을 말함이니 한울-땅과 일만물건의 개혁은 공기로써 하고 인생만사의 개혁은 정신으로써 하나니 너의 정신이 곧 천지의 공기이니라.

하였으니 소태산의 정신개벽설의 선하를 이룬 듯하다. 이어서 육적(肉的) 및 영적(靈的) 장생을 위하여 다음과 같이 수심수련을 권장한다.

성심수련(誠心修練)으로 본래의 성품을 바꾸라. 후천개벽의 시기에 처한 우리는 먼저 각자의 성령(性靈)과 육신부터 개벽해야 하느니라. 만일 자기의 성령(性靈) 육신을 자기가 개벽하지 못하면 포덕(布德) 광제(廣濟)의 목적을 어떻게 달성하겠느냐.

수운의 미래 선경세계는 가공적 극락정도가 아니라 후천개벽에 따른 광제창생(廣濟蒼生)의 공덕에 의하여 성취된다는 것이다.

증산교의 내세관에 있어서도 천도교에서처럼 천당=극락, 지옥=연옥이 이분화되어 있지 않고 생사가 도시 갈라져 있지 않다. 이를 일러 유한세계(有限世界)를 벗어난 무한선경관(無限仙境觀)이라 이룰 수 있을 것이다. 그러므로

도를 닦는 자는 그 정혼(精魂)이 굳게 뭉쳐서 천상에 올라 영원히 흩어지지 아니 한다(『대순전경』).

라고 이르고 있다. 그러면 우리가 닦아야 할 도란 무엇인가! 여기에 내세관의 열쇠가 들어 있다. 적어도 증산교에 있어서의 도란 도수원리(度數原理)를 가리키고 있으며 도를 잘 닦는 자란 도수원리 또는 그 법칙을 잘 지키는 자를 뜻하고 이 도수원리란 다름 아닌 해원상생이요 정음정양의 원리요 원시반본하는 보은의 도리를 잘 지키는 것을 의미한다. 그렇게 되면 그의 정혼(精魂)은 하나로 뭉쳐 무한선

경의 낙원에서 살게 될 것이니 거기에서는 과거・현재・미래와 시방세계에 있어서의 모든 일을 통달하여 수(水)・화(火)・풍(風)의 삼재(三災)가 없어질 뿐 아니라 상서(祥瑞)가 무르녹아 청화명려(淸和明麗)한 선경세계를 이루게 될 것이다. 삼계를 관통한 선경세계에는 현재 속에 과거가 있고 미래 속에 현재가 들어 있으니 어찌 사후 심판에 따른 천당 지옥이 따로 있을 수 있으리요! 1900년을 고비로 한 역사적 현실은 각 개인의 정신개벽에 따른 장생론에 앞서 천지의 부검(否劫)을 도수원리(度數原理)로 개조하여 무한선경세계의 건설을 위하여 급급한 까닭을 알 수 있을 것 같다.

1909년 경술국치 1년 전의 국정은 모든 것을 체념한 듯 증산은 귀천(歸天)하고 홍암은 상제신을 국조삼일신(國祖三一神)으로 개칭(改稱)하고 천지공사에 따른 선경계를 새로운 천궁(天宮)으로 바꾸어 놓았다.

한울은 한얼님의 나라이다. 한얼집이 있어 온갖 착함으로써 섬돌을 쌓고 온갖 덕으로써 문을 삼았느니라. 한울님이 계신 데로서 못신령과 모든 밝은 이들이 모시고 있어, 지극히 복되고 가장 빛나는 곳이니, 오직 참된 본성을 트고, 모든 공적을 다 닦은 이라야 한얼집에 나아가 길이 쾌락을 얻을지니라(『삼일신고』, 천궁훈).

이는 천궁의 구조와 내용을 간결하게 표현한 자로서 섬돌과 문짝만으로 지은 단칸초옥이지만 거기에는 착한 이와 심성이 밝은 이만 살고 있음을 의미하고 있다. 쉽게 말하자면 미심술(美心術)을 간직하고 있으면서 낙선호덕(樂善好德)하는 무리들만이 살고 있는 곳을 의미한다. 얼마나 악한 자들만이 살던 시대가 되어서 이렇듯 간단한

천궁이 선정세계로 비치었을까! 그러나 한울나라를 다스리는 한울님이 계신 한얼집은 먼 데 있는 것이 아니라 아주 가까이 있으니

한울집은 유독 한울 위에만 있는 것이 아니라 땅 위에도 있으니
이 지구가 한얼님 나라이고 한배님께서 내려오셨던 백두산이
한얼집이며 사람에게도 있으니 몸이 한얼님의 나라이고 머리끝
이 천궁이니 이 세 천궁은 하나니라.

라 한 것은 이를 두고 이른 말이다. 소태산이 이른바 처처불상(處處佛像) 사사불공(事事佛供)이란 이런 경지를 이른 말인지도 모른다. 그러므로 내세관적 천당 지옥이 따로 있는 것이 아니라 처처천궁(處處天宮)이라 이 천궁은 내 자신에게도 있고[人] 내 나라에도[地] 있고 저 한울에도[天] 있다는 천지인 삼극일체론적(三極一體論的) 내세관이라 할 수 있다. 이것이 바로 홍익인간의 이화세계(理化世界)가 아닐 수 없다. 이처럼 시대가 내려올수록 천신 중심의 내세관이 인간 중심의 내세관으로 되고 극락정토로서의 천국이 지상선경(地上仙境)이 되고 나아가서는 개체로서의 자아의 천국으로 변화되었음을 알 수가 있다. 이러한 현상은 소태산의 원불교에 이르러 뚜렷하게 나타난다. 위의 책 원불교절에서 한기두 교수는 아예 내세관적인 항목은 고려하지 않고 있다는 점만으로도 저간의 소식을 읽고도 남음이 있다. 그러한 의미에서 만일 원불교에서 내세관적 구원론을 찾아보기로 한다면 가장 이세적(理世的)인 수행과 사회적 평화 속에서 찾아보아야 하지 않을까 여겨질 따름이다.

6) 세계종교(世界宗教)에로의 길

지금까지 장문의 긴 여로를 통하여 좌고우면(左顧右睞) 횡설수설한 것도 따지고 보면 세계종교에로의 길을 트기 위한 것이었다.

그처럼 세계종교에로의 길은 멀고도 험준한 고갯길인지도 모른다. 그러나 지금 우리 민족종교는 한결같이 세계인류의 종교를 향하여 발돋움하고 있다. 이미 보아온 바와 같이 오늘날 세계종교로 지칭받는 모든 종교들도 따지고 보면 민족종교로부터 비롯하였음은 동서고금이 일반이다. 그러므로 오늘에 있어서의 우리 민족종교들이 한결같이 세계종교를 향하여 발돋움하는 것도 너무나 당연하다고 본다. 그런데 왜 가시밭길이라 하는가! 그것을 위하여서는 여러 고비태산준령을 넘어서야 하기 때문이다.

맨 먼저 넘어야 할 고비가 있다면 그것은 가장 초보적인 문제이기는 하지만 민족종교와 세계종교와의 사이에 어떠한 도랑이 가로놓여 있어서 이들을 둘로 나누어지게 하느냐의 문제일 것이다. 엄격하게 따지기로 든다면 모든 종교가 비록 맨 처음에는 민족종교로 출발하였다 하더라도 성장하여 세계종교로서 전인류의 신앙대상이 된다고 한다면 이들 사이에는 아무런 도랑도 있을 수 없을 것이다. 마찬가지로 세계종교로 손꼽히는 기성종교들도 모름지기 그의 뿌리는 민족종교에 뿌리박고 있다는 점을 생각한다면 이도 또한 이들 사이에서는 아무런 도랑도 찾아볼 수 없음은 물론이다. 그렇다면 무엇이 문제라는 말인가! 그것은 한마디로 말해서 민족종교가 세계인류의 종교로 탈바꿈할 때 그 민족종교의 탈을 어떻게 벗었느냐는 데 있지 않을까 싶다. 그가 벗어야 할 탈이란 과연 무엇을 의미하는 것일까!

이제 삼국시대로부터 가장 큰 영향을 우리나라에 끼쳤다고 볼 수 있는 불교를 일례로 들어 잠시 이를 살펴보기로 하자.

군말은 다 빼고 불교로 말하자면 기원전 5세기경 인도의 갠지스 강류를 따라서 자성한 인도의 토속적 민족종교로서 출발한 것은 이미 잘 알려진 사실이다. 저 험준한 알프스산을 넘어 동아시아 일대로 번져감으로써 불교는 이제 인도의 불교가 아니라 인류의 불교로 발돋움한 것이다. 그리하여 중국에 들어와서는 대륙을 석권하고 우리나라에 들어와서는 삼국을 휘어잡고 그 교세는 삼국통일 이후 고려까지 뻗어 내려옴으로써 1000년의 영광을 과시하였다.

이 모두가 불교의 업보라 하면 더 할 말이 없지만 인과응보의 원리로 따진다 하더라도 거기에는 반드시 그럴 만한 이유가 있기 마련이다. 그것을 잠시 이를 토착성 자생력이라 일러두자! 다시 말하면 민족종교가 세계인류의 종교로 성장하게 되는 과정에 있어서는 제각기 그럴 만한 토착성 자생력을 갖추고 있게 마련인 것이다. 그렇다면 그러한 토착성 자생력은 어떻게 생성되느냐가 문제되지 않을 수 없다.

여기서 잠시 교리적 측면은 전문학자들에게 맡기기로 하고 외형상 나타난 두 큰 조류만을 지적하고 넘어가기로 하자. 그 하나는 중국에서의 화엄철학과 송대 성리학과의 문합(吻合)이요, 또 다른 하나는 우리나라에 있어서의 화랑도와 불교와의 밀착을 들 수가 있다. 전자는 이미 잘 알려진 바와 같이 송대 성리학의 천리설(天理說)은 바로 화엄철학의 이사법계관(理事法界觀)에서 유래했음을 의미함으로써 유불 유착이 이루어졌으니, 이를 불가의 입장에서 논하기로 한다면 불교토착화의 극치라 이를 수도 있을 것이다. 후자에 관하여서는

다소 의아스럽게 여기는 일면도 있겠지만 낭불도라는 단어가 생길 정도로[申采浩說] 화랑도와 불교의 수련은 서로 일치하고 있는 측면이 없지 않다. 회통불교의 화신인 원효대사도 화랑출신이요. 불교에 정좌한 대웅전은 곧 환웅전을 의미한다는 사실 하나만으로도 불가의 토착성의 강인한 일면을 엿볼 수 있다. 이렇듯 민족종교의 세계화는 이러한 토착성 자생력을 수반하면서 구각(탈)을 털어버리지 않고서는 이루어지기 어렵다는 사실을 여기서 지적하고 넘어가지 않을 수 없다.

그리고 본즉 불교뿐만이 아니라 모든 종교의 시원은 모름지기 그들이 처한 국가 민족의 시대적 위기의식의 극복이라는 역사적 사명을 등에 지고 이루어지고 있음을 상기하지 않을 수 없다. 그러므로 모든 종교는 구세주로서의 신을 모시게 되고[侍天主] 그의 절대적 권능을 믿는다. 그러나 신의 존재는 불가사의하기 때문에 그의 현존태는 각양각색이라는 데 문제가 있다.

신의 존재 여부에 대하여는 각인각색 여러 가지 의견이 있을 수 있겠지만 신의 존재는 어쨌든 간에 종교적 신앙대상으로 존재한다는 사실을 부인할 수 없을 것이다.

신에는 신격과 아울러 신성이 있음은 다시 말할 나위도 없다. 신은 애초에는 범신론적 자연신으로 나타났다가 차츰차츰 군신의 상위에 올라앉아 유일신으로 숭앙받고 상제의 위격과 삼일신의 신격을 갖추게 된다. 이렇듯 상위의 신격을 갖추게 되면 창조의 권능과 조화의 기능과 주재의 위능도 발휘하게 된다. 이러한 신성을 갖춘 신격은 종교적 신앙의 대상으로 숭앙받게 될 것이다. 이렇듯 신격과 신성은 종교적 품위를 갖추는 데 크게 도움이 될 것이다.

그러나 보려 해도 보이지 않고 듣자해도 들리지 않는 삼일상제신은 외재신으로 존재한다. 그러나 종교적 분위기가 무르익어가면 갈수록 내재신으로 전이하게 마련이다. 불가에 있어서의 만유불성론(萬有佛性論)이나 천명(天命)의 인성적(人性的) 존재(存在)는 이러한 내재신적 입장을 수용한 고차원적 신앙이라 이를 수 있을 것이다. 그러므로 신은 멀리 있는 것이 아니라 내 곁에 계시며 내 곁에 있는 것마저도 멀다 여기시고 곧바로 내 안에 들어와 계심을 의미한다.

‘네 마음이 곧 내 마음이니라’라고 한 것은 이러한 경지를 말하는 것이 아닐 수 없다.

이러한 신이 계신다면 그가 비록 한 민족의 신으로 태어났다 하더라도 그는 온 인류의 믿음과 추앙을 받게 될 것이다.

때에 따라서는 공자나 소태산의 경우처럼 신의 존재를 인정하지 않을 수도 있지만 그들도 한결같이 내 안에 계시면서 쉴 사이 없이 양지(良知) 양능(良能)에 따른 계명(誡命, 도덕율)을 내리시는 위대한 군림자(君臨者, 神)를 부인하지는 못할 것이다.

그렇다면 인간내 존재자가 된 화생신(化生神)은 신일까! 인간일까! 신도 아니요 인간도 아닐까! 아니면 신이면서 동시에 인간일까! 하는 사이에 신은 인간 내 존재자로서 미은(微隱)의 깊은 내실(內室) 속으로 들어가고 이목구비를 갖춘 인간만이 우뚝 앉아 있게 마련이다. 이리하여 신을 닮은 인간탄생이 이루어졌던 것이다. 내재신적 인간 심성을 도덕심의 원천이 되게 마련임은 다시 말할 나위도 없다. 그러나 애오라지 인간적 구조는 선과(善果)와 마업(魔業)이 일실(一室)에 동거하면서 시시각각 승부를 겨루고 있는 형국이다. 선과를 따는 순간 천국은 바로 거기에 있고 마업에 종사하면 그 순간 벼랑끝에 매

달려 육옥(六獄) 속으로 떨어지게 마련이다. 삼계가 한순간이란 이를 두고 이른 말이다. 어찌 두렵지 아니한가!

천지인 삼계가 모두 다 존귀하다 하더라도 인간이 최귀(最貴)하므로 천신도 인계에 화생하여 인간과 더불어 선정세계에서 살고자 한다. 그러기에 환옹도 가화위인(假化爲人)하였고 그리스도도 독생자로 태어나지 않았던가! 인간이 천국을 희구하기에 앞서 천신이 인간화생을 희구하게 될 때 비로소 천국은 내 안에 있고 동시에 나의 인생도 천국 안에서 이루어지게 될 것이다. 우리들은 왜 지금 메시아가 여기에 나타나기를 바라고 있는 것일까! 왜 미륵불이 하생하여 정토 세계를 건설해 주기를 기다리고 있는 것일까! 왜 선각자의 외침에 귀를 기울이며 낙토(樂土)의 건국을 재촉하고 있는 것일까! 그들은 한결같이 깨끗하고 맑고 밝은 사람과 자비와 은혜로 가득 차 있기 때문이다.

이 시대는 지금 날로 탐욕과 오만과 허세와 증오로 가득 차 가고 있다. 천국은 멀어만 가고 있으며 이 하나밖에 없는 지구가 사멸의 위기만을 재촉하고 있다. 구원을 기도하며 주문만을 낭송하고 있는 신앙인들은 지금 무엇을 하고 있는 것일까! 누구를 믿고 있는 것일까! 천국을 우러러 경외하기 전에 내 자신부터 믿어야 하지 않을까! 하늘 앞에 거짓이 없고 내 이웃에 부끄러움이 없는 내 자신이기를 무엇보다도 먼저 믿고 보아야 하지 않을까!

이제 이 글도 마지막이 가까워오므로 서둘러 결론을 짓자면 민족종교는 신의 종교라 한다면 세계종교는 인간의 종교라 할 수 있다. 민족종교의 시원은 거의가 신과의 관계—그것이 비록 신격이 아닌 신성에 의한 것이라 하더라도—에서 이루어졌고 차츰차츰 성장해지

면서 신 중심에서 인간 중심으로 이동하고 있음을 모든 종교에서 느낄 수 있다. 이러한 전이법칙에 순응하지 않는 한 그의 세계화 과정은 뒤처지게 마련임은 다시 말할 나위도 없다.

신 중심에서 인간 중심으로 전이되면 전이될수록 극락정토의 개념도 천상(낙원)과 지하(지옥)로 이분화되지 않고 인간의 일상적 현실과 불가분의 관계로 존재하게 마련이다. 한마디로 말해서 사후에나 가게 되는 아득한 천상이 아니라 내가 지금 살고 있는 이 지구요 이 지구 중에서도 내가 태어난 고국이요 고국을 한 걸음 더 좁히면 고향이요 더욱 좁히면 내 자신 안에서 천국은 자리하고 있다는 사실을 깨달아야 할 것이다.

그리하여 세계종교는 50억 인류의 종교이면서도 결국은 내 자신의 구원의 길이라는 사실을 알아야 할 것이다.

7) 결론

지금까지 보아온 바와 같이 한 종교가 민족종교에서 세계종교에로 발돋움함에 있어서 적어도 천신과 인간과 정토(淨土) 이 삼대요소가 하나로 되어 일사불란하게 재세이화의 기틀이 되어야 할 것으로 여겨졌다. 그럼에도 불구하고 우리들의 오늘의 현실은 이 모두가 부정적 방향으로만 치닫고 있다.

산업혁명 이후 현대문명-물질개벽-은 신으로 하여금 과학앞에 무릎을 꿇게 하였고, 자유분방한 인간으로 하여금 기계의 부품화에 만족하도록 하였고, 이 극락정토인 지구로 하여금 지수화풍의 공해로 말미암아 시달리도록 만들어 놓았다. 이렇듯 천신·인간·정토

이 모두가 파멸의 위기를 맞게 된 것이다. 이러한 급박한 위기상황 속에서 기성종교-민족종교이건 세계종교이건 간에-는 무엇을 기도하고 있는 것일까! 내 자신을 위하여서뿐만 아니라 내가 지금 살고 있는 이 정토 지구를 살리기 위하여 어떠한 주문을 낭송하고 있는 것일까!

서양 어느 철인은 “신은 죽었다”고 외친 바 있거니와 지금이야말로 천신은 죽어가고 있다. 과학기술 앞에서 스스로의 권능과 위엄을 잃고 말았으니 뉘라서 신은 살아 있다고 이를 수 있을 것인가? 인간 또한 마찬가지다. 과학문명은 인간으로 하여금 자성(自性)을 잃게 하여 이자시부(以子弑父)도 서슴지 않게 만들어 놓았으니 이렇듯 인간은 도덕적으로도 죽어버린 것이다. 지구 또한 공해의 중병에 시달려 빈사상태에 빠져가고 있으니 천지인의 삼재가 모두 다 함께 죽어가고 있는 것이다. 이렇고서도 생명의 위기를 느끼지 않을 수 있겠는가!

잃어버린 천신의 권능과 위엄을 되찾고 빼앗긴 인간의 자유를 다시금 물려받고 빈사상태에 빠진 지구를 공해의 수렁에서 구출해내는 일은 이 시대에 사는 우리들의 사명이요 지상명령이 아닐 수 없다. 이 모두가 누구의 책임일까! 인간의 탐욕과 안일을 막지 못했으니 종교부재(宗教不在) 때문이요, 과학의 독단과 횡포를 막지 못했으니 철학부재(哲學不在) 때문이요, 인간의 도덕심과 윤리의식이 상실되고 말았으니 윤리부재도 이에 한몫을 하고 있다. 그렇다면 어찌하여야 할 것인가!

모두가 새롭게 태어나야 한다. 종교도 기도와 주문에 매달린 구복종교에서 벗어나 극기와 자성으로 다시 태어나야 한다. 철학만 하더라도 과학만능의 오만에서 벗어나 스스로의 한계성을 자각하도록

촉구하여야 한다. 윤리부재는 사회질서의 파괴에 그치는 것이 아니라 인류전멸의 난투장을 초래하게 할지도 모른다. 그러므로 이러한 가공할 시대조류 속에서 종교도 철학도 윤리도 새롭게 태어나야 함은 불을 보듯 분명하다.

그렇다면 새롭게 태어나야 할 종교·철학·윤리 이것들을 회삼귀일하여 무엇을 어떻게 하면 새롭게 태어나게 할 수 있을 것인가!

생명! 그렇다. 생명이다. 내 생명은 지금 어떻게 태어났으며(창조) 어떻게 있는 것일까[存在]! 생명이야말로 이 시대를 구원할 열쇠를 쥐고 있다. 생명은 창조되면서 동시에 진화하고 있다. 이를 잠시 창조적 진화라 일러두자. 이 우주 안팎으로 가득 채워진 못생명(중생)들은 지금 이 순간도 창조적 진화를 거듭하고 있다. 모든 생명은 창조와 진화의 묘합에 의하여 존재하면서 생장을 거듭하고 있는 것이다.

크게는 우주적 생명에서 작게는 아메바의 생명에 이르기까지 창조적 진화를 계속하면서 생장수장(生長收藏)을 거듭하고 있다. 이는 우주의 질서요 생명의 실체인 것이다. 이를 종교인은 신이라 이르고 철학자는 천리라 이르고 과학자들은 법칙이라 이른다. 그것을 필자는 여기서 생명이라는 개념으로 총괄하고자 한다. 그러므로 오늘의 위기상황은 한마디로 말해서 생명의 위기상황이라 이르는 까닭이 여기에 있다. 그러므로 이 위기상황을 극복하기 위해서는 종교도 철학도 윤리도 과학도 정치도 지어(至於) 경제도 생명과 더불어 스스로 다시 태어나지 않으면 안 된다.

신도 인간을 창조할 때 스스로의 모습을 닮게 하였으나 인간화생후의 생로병사는 신의 몫이 아니라 인간의 몫이다. 여기에 창조와 진화와의 묘합의 원리가 깊이 감추어져 있다. 그러므로 종교도 다시

태어나기 위해서 생명존중(인존)의 종교가 되어야 하고, 철학도 윤리도 정치도 경제도 생명 우선의 철학이 되어야 하고, 정치 경제가 되어야 함은 다시 말할 나위도 없다. 그러므로 한 마디로 말해서 세계종교화의 길은 오직 인간생명뿐만이 아니라 우주생명의 질서까지도 존중하는 외길이 있을 따름이라는 사실을 여기서 지적해두지 않을 수 없다.

그러므로 우리들이 목마르도록 기다리는 메시아도 이제는 기다리지 말자. 왜냐하면 우리들을 구원해줄 미륵불은 천상의 용화세계(龍華世界)에 있는 것이 아니라 내 마음의 생명 속에서 나와 더불어 살고 있기 때문이다. 생명을 존중하자! 오직 하나뿐인 내 자신을 아끼고 가꾸자! 우주의 생명도 그 안에 들어 있기 때문이다.

3. 인내천의 묘리

1)

동학이란 1860년에 수운 최제우(1824~1864)에 의하여 창건된 신흥종교의 이름으로서 이는 서학에 대립된 민족 고유의 종교임을 의미한다. 동(東)이란 본래 중국을 중심으로 하여 해동(海東) 또는 동국(東國) 등으로 쓰이는 동(東)으로서 그것은 바로 한국을 의미하기 때문이다.

이렇듯 서학 또는 서교 곧 천주교와 대립된 개념으로 쓰인 동학은 정치적으로는 동학란(1894)을 겪었고 종교적으로는 3대에 걸친 개혁을 통하여 그 이름을 천도교로 개칭하기에 이르렀다(1905).

소위 유교로 입국한 조선조 500년 사직이 마침내 기울기 시작한 19세기 말에 발흥한 동학은 대내적으로는 정치 및 사회개혁을 주장하고 대외적으로는 외세의 침략을 배격하는 국수적 종교로 성장하였다. 그리하여 동학은 교명(敎名)을 천도교로 바꿈으로써 종교적 기반을 확고히 하여 민족종교로서의 면모를 갖추기에 이르렀던 것이다.

그렇다면 동학은 과연 한국 사상사의 입장에서는 어떠한 위치를

차지하고 있는 것일까.

2대 교주인 최해월이 그의 법설(法說)에서

우리 도는 ‘유’와도 같고, ‘불’과도 같고, ‘선’과도 같으나 실인
즉 유도 아니요 불도 아니요 선도 아니니라.¹⁴⁴⁾

라 한 것을 보면 소위 유·불·선 3교를 회삼귀일한 것으로 여겨지
기도 하지만 그의 참된 면목은 주체적 독자성에 있음을 강조하고 있
음이 분명하다. 그렇다면 동학의 진리는 과연 어떻게 이해되는 것일
까. 그는 말하기를

우리 도의 진리는 얇은 것 같으나 깊고 속된 것 같으나 고상하고
가까운 것 같으나 멀고 어두운 것 같으나 밝은 것이니라.¹⁴⁵⁾

라 한 것을 보면 동학의 진리는 천심(淺深)·비고(卑高)·근원(近遠)·암
명(暗明) 등의 대립개념이 이이일(二而一)로서 ‘하나’로 이해되는 것
이 아닐 수 없다.

이로써 동학은 저 멀리 단군설화에서 유래한 풍류도예의 유·불·
도 3교가 회삼귀일한 현묘지도와 그 맥락이 이어져 있음을 알아야
할 것이다.

뿐만 아니라 동학은 민속신앙인 천신숭배사상(天神崇拜思想)을 그
바닥에 깔고 있으니, 이는 교주 최제우의 오도(悟道) 과정에 역력히
나타나 있다. 『동경대전』 포덕문에 따르면

144) 원용문, 『해설선생 법설주해』(서울: 동학종단협의회중앙총부, 1978), 「天道儒佛仙」, 243쪽. “吾道
似儒似佛似仙 實則非儒非佛非仙也”

145) 같은 책, 같은 글, 242쪽. “吾道之真理 似淺而深 似卑而高 似近而遠 似暗而明”

경신년(1860)이 되어 전해들은 소문에 의하면 소양 사람들은 하
나님[天主]을 위하는 마음을 부귀를 추구하지 않고, 천하를 정복
하여 교당을 세우고 그들의 가르침을 실천한다고 했다. 그러므
로 나도 그럴까 어떻게 그럴 수 있을까 하는 의문을 가지고 있
었다. 뜻밖에도 4월 어느 날 마음이 어질어질하고 몸이 떨렸다.
병이라고 해도 증상이 없었고, 말하려고 해도 표현하기 어려운
증상에 문득 어떤 선어(仙語)가 귀에 들려왔다. 깜짝 놀라 일어
나 캐물었더니 “무서워 말고 두려워 말라. 세상 사람들은 나를
상제(上帝)라고 부른다. 너는 상제조차 알지 못하는가?”라고 했
다. 나는 이렇게 나타난 까닭을 물었더니 “나도 또한 일한 보람
이 없다. 그러므로 너를 세상에 보내 이 법을 사람들에게 가르
치려고 한다. 부디 의심하지 말라.” “그렇다면 서교로 사람을
가르치려는 것입니까?”라고 하자, “그렇지 않다. 내게 영부(靈符)
가 있는데 그 이름은 선약(仙藥)이고 그 모양은 태극과 같으며,
또한 궁궁(弓弓)과도 같다. 내게서 이 영부를 받아서 사람들을
질병으로부터 구제하고, 내게서 주문을 받아서 사람들이 나를
위하도록 가르쳐라! 그렇게 하면 너도 장생하고 천하에 덕을 배
풀 것이다.”¹⁴⁶⁾

라 했다. 여기서 우리는 분명히 동학은 우리의 전통적인 신교(神敎)
-무교의 서통을 이은 것임을 알 수가 있다. 그러나 이는 결코 기독
교적인 신교와는 구별되는 것으로서 사기(似基) 비기(非基)임을 분명
히 하기 위한 교주의 설화로 이해하여야 할 것이다.

그러므로 우리는 동학의 교리를 단적으로 요약하라 한다면 그것
은 다름 아니라 제세구민(濟世救民)을 표방하는 현세적 인간지상주의
와 “지기금지(至氣今至) 원위태강(願爲太降) 시천주조화정(侍天主造化

146) 『동경대전』, 「포덕문」. “至於庚申 傳聞西洋之人 以爲天主之意 不取富貴 攻取天下 立其堂 行其道
故 吾亦有其然 豈其然之疑 不意四月 心寒身戰 疾不得執症 言不得 難狀之際 有何仙語 忽入耳中 驚
起而聆問則 曰勿驚勿恐 世人謂我上帝 汝不知上帝耶 問其所然 曰余亦無功 故生汝世間 敎人此法 勿
疑勿疑 曰然則西道以敎人乎 曰不然 吾有靈符 其名仙藥 其形太極 又形弓弓 受我此符 濟人疾病 受
我呪文 敎人爲我 則汝亦長生 布德天下矣”

定) 영세불망만사지(永世不忘萬事知)”의 주문을 외우는 신사(神事)와의 묘합에 의하여 성립되었다고 할 수 있다. 다시 말하면 신인합일에 의하여 이루어진 교리인 것이다. 그러므로 이에 입각하여 천도교의 교리를 『국사사전』의 천도교조를 살펴보면 다음과 같이 쓰여 있다.

천도교의 교지는 천도(天道) 즉 우주의 주재자인 천주(天主)의 조화를 믿는 데 있다. 인간은 이 천도를 알고 순응하여 천주의 마음을 내 안에서 찾고 나의 행동을 천주의 조화와 일치시킴으로써 인간은 신선이 되고 지상천국을 이룩할 수 있다는 것이다.

이렇듯 천도를 천주의 조화로 믿고 이에 순응하여야 한다는 것이다. 그렇다면 천주란 어떠한 존재일까?

천도교에 있어서의 천주는 유일절대의 인격신으로서 이는 인간의 마음을 통하지 않고서는 조화를 이룰 수 없다는 인간지상주의의 입장에 서 있는 것이다. 그러므로 교주 최제우는

내 뜻이 곧 너의 뜻이다. 사람들이 대체 무엇을 알겠느냐.¹⁴⁷⁾

라 하였는데, 이는 오(吾)·여(汝)가 한결같이 심령을 통하여 동일한 것임을 밝혔을 뿐 아니라

“천심(天心)이 곧 인심(人心)이라면 어째서 선과 악이 있는 것입니까?” “그 사람에게 명하는 것에는 귀하고 천함의 차이가 있고, 그 사람을 결정하는 데에도 괴롭고 즐거운 (서로 차이 나는) 이치가 있다.”¹⁴⁸⁾

147) 같은 책, 같은 글. “吾心即汝心也 人何知之”

라 하여 오(吾)·여(汝)가 한결같이 동일한 인심은 곧 천심이라 하였으니, 이는 곧 제3대 교주인 손병희가 이른바 ‘인내천’ 교리의 근거가 되는 것이라 이르지 않을 수 없다.

이는 천·인 사이에 가로놓인 이원적 요소를 해소한 것으로서 천 인간의 절대적 일여상(一如相)을 제시해 준 것이 아닐 수 없다. 인내천의 내(乃)는 그러한 묘함을 우리들에게 가르쳐 주고 있는 것이다. 그러므로 천도교의 인내천은 무신론적 윤리와 유신론적 종교마저도 ‘하나’로 묘합되어 있음을 보여주고 있는 것이다. 이러한 이원론의 극복은 그것이 바로 화랑의 풍류도에 있어서의 영육일체(靈肉一體)를 통한 이원론의 극복과도 그 궤를 같이하는 것이라 이르지 않을 수 없다.

그러므로 인내천의 교리를 단적으로 말하라 한다면 그것은 바로 신인일여관(神人一如觀)에 입각한 것임은 다시 말할 나위도 없다. 동시에 동학의 신은 인간 내 존재자로서의 신이라는 점에서 서학에 있어서의 성신(聖神)과는 다르다 일러야 할는지 모른다. 그러나 천도교의 인내천은 끝내 양란성 쌍둥이를 낳고야 말았으니 무신론적 윤리와 진리(철학)의 입장에서는 원불교를 낳고 유신론적 종교의 입장에서는 증산교를 낳게 된 것은 실로 역사의 섭리이기는 하지만 사상사적 입장에서조차 주목하지 않을 수 없는 과제라 이르지 않을 수 없다.

148) 위의 책, 위의 곳. “天心卽人心 則何有善惡也 日命其人貴踐之殊 定其人苦樂之理”

2)

동학(천도교)의 인내천에서 분화된 쌍둥아로서의 원불교와 증산교를 살피기에 앞서 잠시 우리는 한말(1909)에 중광된 대종교의 교리를 잠시 살펴보고 넘어가야 할는지 모른다. 왜냐하면 대종교는 종래의 단군교를 개칭한 것으로서 한국사상의 원천인 단군의 회삼귀일 사상을 교리화하여 성립한 우리나라 고유의 종교이기 때문이다. 동시에 이는 또한 신인합일을 기간으로 하는 동학의 인내천 교리의 근거도 되기 때문이다.

그러나 동학과 대종교와의 사이에 가로놓인 시차를 어떻게 이해하여야 할 것인가? 이들은 다 한결같이 한말에 민족종교로서 발족하였고 동시에 신인합일사상에 근거하고 있기는 하지만, 이를 단적으로 말하라 한다면 동학(천도교)의 신인합일을 인문적이라 한다면 대종교의 신인합일은 어디까지나 신화적인 단계에 머물고 있다 이르지 않을 수 없다.

대종교의 종(宗)은 ‘상고신인(上古神人)’을 뜻하는 것으로서 『조선고기(朝鮮古記)』에

신인(神人)이 태백산 단목 아래에 내려오셨으니 이를 대종(大宗)이라 한다.¹⁴⁹⁾

라 한 데에서 유래한 만큼 이는 단군을 단적으로 지칭한 것이 아닐 수 없다. 다시 말하면 신인합일의 절대적 묘합의 양상이 아닐 수 없다.

149) 『조선고기』, “神人降于太白山檀木下 是謂大宗”

대종교에 있어서의 신인은 그의 『삼일신고』 「진리훈」에서 “하나로부터 셋이 되니 참과 거짓이 나뉜다. 셋이 모여 하나가 되니, 미혹과 깨달음이 길을 달리하도다[自一而三眞妄分圖 會三之一 迷悟判途]”라 하였고, 그의 『신리대전』 「신기(神記)」에서는 “나누면 셋이요, 합치면 하나다. 셋이면서 하나여서 신의 자리가 정해진대[分則三也 合則一也 三一而神位定]”라 하였고, 동 「신교(神敎)」에서는 “대종의 이치는 셋이면서 하나일 뿐이다[大儉之理 三一而已]”라 한 것을 보면 삼신(三神)의 상을 갖춘 유일신임이 분명하다. 그렇다면 삼신의 상은 어떻게 나타나는 것일까? 그것은 다름 아닌 삼신위설(三神位說)로서 그의 『신사기』에 따르면

공경하며 조화주(造化主)를 상고하니 가로대 환인이시다. 천국을 여시고 온작 누리 세계를 만드셨다.¹⁵⁰⁾

공경하며 교화주(敎化主)를 상고하니 가로대 환웅이시다. 큰 도리를 세우시고, 큰 교화를 베푸셨으며 어리석은 백성을 감화시켰다.¹⁵¹⁾

공경하며 치화주(治化主)를 상고하니 가로대 환검이시다. 다섯 일을 맡으시고, 크게 인간 세상을 유익하게 만드셨으며, 처음 나라를 세우시고 계통을 만대에 드리우셨다.¹⁵²⁾

라 하였는데 그의 『신리대전』에서는 이를 다음과 같이 정리하여 놓았다.

환인은 조화의 자리가 되고, 환웅은 교화의 자리가 되며, 환검은 치화의 자리가 된다.¹⁵³⁾

150) 『신사기』, 「造化紀」. “欽稽造化主曰桓因 開天國 造群世界”

151) 같은 책, 「敎化紀」. “欽稽敎化主曰桓雄 以神化人 立大道 設大敎 感化蠢蠢民”

152) 위의 책, 「治化紀」. “欽稽治化主曰桓儉 主五事 弘益人世 肇建極 垂統萬萬世”

이는 소위 삼위일신설(三位一神說)이라 할 수 있다. 그러므로 대중 교에 있어서의 신인(神人)은 그의 『삼일신고』 천궁훈에서

천(天)은 신국이다. 천궁이 있어서 온갖 선으로 섬돌을 삼고, 온갖 덕으로 문을 삼으며, 한 신(神)이 머무는 곳이요, 온간 신령과 선관[嘉¹⁵⁴]들이 뵈시고 있으니 크게 길하다.¹⁵⁵⁾

라 했듯이 일신(一神)으로서 천궁에 유거(攸居)하는 자이면서도 그는 조화·교화·치화 등의 삼신위(三神位)를 갖추고 있는 것으로 이해되고 있는 것이다.

이렇듯 단군교 곧 대중교에 있어서의 삼위일신설은 한국 고유의 종교사상의 측면에서뿐만 아니라 한국사상의 이해를 위해서도 중요한 의미를 가진다. 동시에 그러한 신인합일의 묘리가 어떻게 인내천의 묘리를 낳게 하였는가 하는 맥락을 간추려야 하는 것도 우리들에게 주어진 관심사의 하나가 아닐 수 없다. 그러므로 우리는 전자를 외적 신관이라 한다면 후자는 이를 내적 신관이라 일러야 할는지 모른다.

그러한 의미에서 단군신화를 살펴본다면 거의 완벽에 가까운 이상국가의 신정설화(神政說話)라 이를 수 있다. 이는 신시에 건설된 신국으로서 홍익인간은 애오라지 신국에 있어서의 정치적 업적이 아닐 수 없다. 그러므로 이 시대는 신인이 재세이화하는 신국시대(神國時代)로서 인민의 자주적 인문시대는 아직 열리지 않았다고 보아야 할 것이다.

153) 『신리대전』, 「神位」, “因爲造化之位 雄爲教化之位 儉爲治化之位”

154) 철: 吉上詰下

155) 『삼일신고』, 「天宮訓」, “天神國 有天宮 階萬善 門萬德 一神攸居 群靈諸嘉護侍 大吉祥”

그러나 천도교의 인내천시대는 인문주의의 토대 위에서 개벽되는 이상적 세계를 지향하는 시대로 보아야 함은 다시 말할 나위도 없다. 그러므로 이 시대의 신은 내적 존재로서 인간의 윤리적 품성을 지도하며 동시에 인간의 존엄성을 수호해 주고 있다. 이는 소위 단군시대 신관의 코페르니쿠스적 전환이라 일러야 할는지 모른다.

3)

단군신화 이래 어찌면 무신(巫神)의 모습으로 전래해 오던 한국의 신은 동학의 인내천에 의하여 인간적 현존으로 화신(化身)되더니 다스림 신·인이 분리하여 한쪽으로는 증산교의 현인적(現人的) 상제설(上帝說)을 낳고 한쪽으로는 원불교의 일원상을 낳기에 이르렀다. 그러므로 전자를 현인(現人)한 미륵상제(彌勒上帝)의 신교(神敎)라 이룰 수 있다면 후자는 이른바 사실적 도덕과 진리적 종교라 일러야 할는지 모른다. 그렇다면 이러한 인내천의 신인합일의 묘리가 어찌하여 신·인이 분리하여 신교와 진리적 도덕종교로 나누어졌으며 그들의 분리가 한국 종교사상 어떠한 의미를 가지는 것일까?

증산교와 원불교는 비록 그들의 교리적 측면에서는 신·인 분리로 양극화되어 있지만 그들의 발생은 국운이 이미 기운 1900년대 이후 었다는 사실을 우리는 상기하지 않을 수 없다. 이 시기는 열강의 포위 속에 민족의 마지막 숨결이 끊어지고 일정의 압제하에 반만년의 문화는 그의 흔적조차도 말살될 위기를 맞았던 것이다. 외세에 항거하면서 내정을 혁신하려던 동학운동이 실패로 돌아가자 그 뒤를 이어 일어난 것이 다름 아닌 강일순이 창설한 증산교인 것이다(1901).

여기서 증산교의 교리를 전적으로 소개할 수는 없다 하더라도 우리들의 관심을 이끌게 하는 몇 조목을 간추려 본다면 다음과 같다.

첫째, 단군신화 이래 회삼귀일의 묘리에 입각하여 동학에 있어서 유·불·도 3교가 포함되어 있음은 이미 위에서도 언급한 바 있거니와 동학의 뒤를 이은 증산교는 거기서 한 걸음 더 나아가 서구적 기독교마저도 그대로 수용하고 있다는 사실을 우리는 주목하지 않을 수 없다. 홍범초(洪凡草)의 『증산교 개설』에서 한 귀절을 인용하면 다음과 같다.

모든 신성(神聖)이란 재래의 여러 종교를 각기 독신(篤信)하여 정통(精通)한 신명(神明)을 말하는 것이니 모든 신성과 불보살이라 함은 유불선서교(儒佛仙西敎)를 비롯한 선천의 모든 종교의 이치를 통달한 도통신(道通神)을 가리켜 말하는 것입니다.……대성(大聖)께서 행하신 천지공사의 원리로 볼 때 증산대성(甌山大聖)은 리마두(利瑪竇)를 수두로 한 서도신명(西道神明)의 기구(祈求)에 응하시어 이 세상에 강림하신 어른이시며, 이 세상에 탄강하여 성도하신 뒤에는 리마두(利瑪竇)를 서도(西道)의 종장(宗長)에 임명하여 서도신명(西道神明)을 거느리게 하시고 서도(西道)의 이상을 조화정부(造化政府)에 반영케 하시었으니 이로 보면 증산대성(甌山大聖)은 서도(西道)에서 수천 년간 바라 마지않던 서도(西道)의 대망을 실현해 주실 재림야소(再臨耶蘇)입니다(169~670쪽).

이렇듯 증산교에 있어서의 서교-서도(西道)의 수용은 단편적인 교리의 수용이 아니라 증산을 재림야소(再臨耶蘇)로 평가하리만큼 전적인 수용인 것이다. 그러므로 동학에 있어서의 서학과의 대립이 해소되었을 뿐 아니라 유가에서 부르짖던 척사위정론도 그의 설 자리를 잃게 됨은 다시 말할 나위도 없다. 이는 원효가 학하는 만법귀일

문(萬法歸一門)의 구체적 실현이요, 어쩌면 새시대의 문호를 열어 줄 만교통일(萬教統一)의 열쇠라 일러야 할지도 모른다.

둘째, 증산교의 오의는 천지공사에 있다고 해야 할 것이다. 증산교의 천지공사란

혼란복멸(混亂覆滅)에 임한 천지를 개조하여 새 세상을 열고 대부 겁(大劫)에 싸인 사람과 신명(神明)을 널리 건져 각기 안락을 누리게 하려는 것이다(75쪽).

라 한 것을 보면 그의 목적이 천지개조와 증생의 안락에 있음을 알 수 있다. 증산은 이를 선·후천으로 나누었는데,

선천은 상극의 이치가 지배하던 시대라 하였다.……선천에는 상극지리(相克之理)가 인간사물(人間事物)을 맡았으므로 모든 인사(人事)가 도의에 어그러져서 원한이 맺히고 쌓여 삼계에 넘치매 마침내 살기가 터져나와 세상의 모든 참혹한 재앙을 일으킨다. 상극의 이치란 대립과 경쟁을 통해서 생존이 유지되는 이치를 말하는 것이다. 경쟁에서 패배했을 때 패배자는 승리자와의 공존이 허용되지 않는다는 점에서 상극의 이치는 냉혹한 투쟁의 원리인 것이다. 그러므로 선천에서는 천지만물과 인간사회의 모든 관계가 유형무형의 대립관계로 얽혀져 혼란복멸(混亂覆滅)에 이르게 된다(76쪽).

라 하여 천지공사의 배경을 이러한 그의 선천설에 두고 그의 후천설을 전개하였다.

후천은 선천의 그릇된 이치가 제거된 상생의 세계를 말한다. 증산대성(甌山大聖)은 후천을 가리켜 앞으로 오는 좋은 세상 곧 청화명려(淸和明麗)한 낙원이다(76쪽).

라 하였으니 여기에 천지공사의 공행법리(公行法理)로서 해원법리(解冤法理)・보은법리(報恩法理)・상생법리(相生法理)・조화법리(造化法理)가 깃들일 수 있는 배경이 있다고 해야 할는지 모른다.

셋째, 증산교에서의 신인합발론(神人合發論)은 마치

천지공사를 행하신 것은 환웅천왕께서 신병(神兵) 3천을 거느리고 하늘로부터 내려와서 신시를 열고 인간 세상을 다스리신 신정(神政)의 원리를 재현하여 치세의 원리를 쓰신 것이다(116쪽).

라 했듯이 단군신시의 현대적 구현으로 받아들여진다. 곧 인류의 역사창조는 애오라지 신인합발에 의하여 이루어지는 것으로 보고 있는 것이다. 이렇듯 증산교는

이 세상에서 벌어지고 있는 모든 인생의 드라마는 생명의 근본인, 인간의 신과 성신(聖神)이 결합하여 엮어진 것이다. 즉 인류의 역사창조는 신인합발에 의한 것이며 그 비약적인 근대문명의 발전은 이마두수사(利瑪竇修士)님이 주도하신 문명신의 성신(聖神)에 의한 역사였던 것이다(『증산교의 진리』, 216쪽)

여기서 우리는 증산교는 신교로서 신인의 묘합에 기초하고 있음을 볼 수가 있다.

그러나 현대적 신교로 정립된 증산교와는 달리 원불교는 교주 소태산 박중빈(1891~1943)의 구도의 과정과 교단설립 경위를 살펴보면 그의 성격을 짐작할 수 있을 것이다.

소태산은 그가 26세(1916)에 대각하기 전까지의 구도과정에 있어서는 회의와 고뇌로서 우주와 인생을 탐구하였다. 때로는 침식을 잊

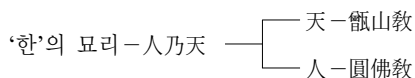
고 초인력자(超人力者)를 찾아 해매기도 하고 산정에 올라 산신령을 만나기 위해 빌기도 하였다(원불교, 9~10쪽). 그러나 그의 20년 각고는 이러한 모든 노력이 허사임을 대각한 것이다. 그리하여 그의 대각시(大覺詩)는 다음과 같이 전해지고 있다.

맑은 바람에 달 떠오를 때, 삼라만상이 저절로 밝게 드러난다
[淸風月上時 萬像自然明].

이는 후일 일원상으로 정리된 소태산의 대각으로 간주되고 있다. 이러한 소태산의 대각은 수운 최제우의 상제선어(上帝仙語)를 통한 대각과도 다르며 증산 강일순의 이른바 신명(神明)과 상통한 권능(權能)의 대각과도 다른 것이다. 오히려 소태산의 대각에 있어서는 이러한 상제 또는 신명과의 결별을 의미한다고 보아야 할 것이다. 그리하여 그는 대각 후 “물질이 개벽되니 정신을 개벽하자”는 개교표어를 내걸었으니, 여기서 물질개벽이란 현대과학문명을 의미하고 정신개벽이란 윤리도덕문화를 의미하는 것이 아닐 수 없다. 이로써 신과 결별한 원불교의 현대적 교리의 방향이 설정되기에 이르렀다고 보아야 할 것이다. 대각 후 소태산은 9인 제자와 혈맹을 맺고 간척사업을 일구는가 하면 저축조합을 만들어 경제적 토대를 쌓기에 여념이 없었다. 이소성대(以小成大) 사무여한(死無餘恨) 일심합력(一心合力)은 그들의 창업의 정신적 원동력이었던 것이다.

증산교와는 양극적 입장에서 신계(神界)에서 벗어나 현세적 종교로 창업된 원불교는 그들이 자칭 진리적 종교라 이르듯 그 진리의 근원은 다름 아닌 그들의 일원상에서 찾지 않을 수 없다.

일원상의 본질은 다분히 철학적인 검토가 필요하겠지만 그것은 결코 다른 종교에서 흔히 볼 수 있는 인격적 신앙의 대상이 아니라는 사실을 우리는 주목하지 않을 수 없다. 어쩌면 우주와 인생을 통관하는 묘리의 상징이라 일러야 할는지 모른다. 그러한 의미로서는 원불교의 교리인 일원상은 현묘지도(玄妙之道)로서의 귀일(歸一)의 상징이라 일러야 할지도 모른다. 다시 말하면 ‘한’사상의 상징적 묘리라 일러야 할는지 모른다. 그러므로 지금까지의 논술을 도식화하면 다음과 같다.



끝으로 우리의 관심사는 소위 그들의 귀일의 묘리가 상극의 해소요, 이원 또는 다원론의 극복으로 나타나는 데 있다. 그러므로 설령 동학에 있어서는 서교와의 관계에 있어서 상극적 이원론의 입장을 벗어나지 못했지만 증산교의 상생원리는 이를 극복하여 ‘세계문명 통일공사(世界文明統一公事)’라는 만교통합의 대도를 천명하였고, 원불교에 있어서도 민족·인종·사상 간의 한계를 트는 일원세계의 건설을 그들의 궁극적인 목표로 삼고 있다는 점에서 그들의 만교통합의 원리를 주목하지 않을 수 없다. 그러므로 우리는 여기서 ‘한’의 묘리의 줄기찬 맥락을 다시금 확인할 수 있는 동시에 인내천의 묘리가 동학의 교리일 뿐 아니라 ‘한’사상의 현대적 또는 인문적 구현이라는 입장에서도 이를 주목하지 않을 수 없다.

4. 강증산의 인간론

1) 머리말

필자가 증산과 첫 인연을 맺게 된 것은 『증산사상연구』 9집에 「한민족신앙의 정통성」이라는 글을 발표함으로부터 비롯하였다. 그때만 하더라도—지금도 마찬가지지만—증산사상을 알아서가 아니라 때마침 단군에 관심을 갖고 짚막한 글을 몇 편 써본 데다가 증산사상연구회 배용덕(裴容德) 회장의 간곡한 요청을 저버릴 길 없어 집필했던 10년 전(1983) 기억이 아직도 새롭다. 두 번째 연은 「한사상과 민족종교」(1990, 一志社刊)라는 책자에 공동 집필자의 한 사람으로 뽑혀 책머리에 「한사상론」을 쓰게 된 데에서 이루어졌다.

글을 쓴다는 것은 어찌면 생각을 정리한다는 뜻인지도 모른다. 그 글 말미에서 다음과 같은 도표를 얻은 것은 내 생애에 있어서 큰 수확의 하나로 기억하고 싶다.

古神道—大倣教—天道教—甌山教(解冤相生)

(民族信仰) (三一神) (人乃天)—圓佛教(一圓相)

그럭저럭 세월이란 잊게 마련이어서 그 이상 증산사상과 접촉할 기회를 놓치고 있던 차에 어느 날 갑자기 들이닥친 인연이 바로 이번 세 번째라고 할 수 있다.

실로 뜻밖이었다. 대전에 본부를 둔 증산도 교수 신도회장님인 윤창열(尹暢烈) 박사가 직접 사무국장(김기준 교수)을 대동하고 내가 살고 있는 구석진 광주까지 오셨으니 그 성의를 저버릴 길이 없고 새로운 자료까지 한 묶음 싸들고 왔으니 보고픈 구미를 건드려 놓은지라 뒷일이야 어쨌든 우물우물 원고 청탁을 수락하고 말았던 것이다. 그러나, 막상 글을 쓰자니 망망대해에 띄워놓은 일엽편주인 양 몸둘 바를 가늠 길이 없다. 최근 십년지간(十年之間)에 출판된 증산사상 관계서적만 해도 논문집을 합친다면 30여 권도 훨씬 넘고 취급된 분야도 다양하여 더욱 갈피를 잡을 길이 없다. 어디로부터 들어갈 것인가? 아니면 어느 각도에서 살펴보아야 할 것인가! 이제 와서 후회한들 어찌할 길이 없다.

지금에 와서 새삼스럽게 그 많은 문헌들을 다 떠들어볼 겨를도 없고 있다 하더라도 이를 총람(總覽) 정리할 재간도 없는지라 차라리 평소에 느낌으로 짐작하던 몇 가지 문제 중에서 하나만을 들추어 내보는 것이 어떨까? 생각이 여기에 이르니 억눌리던 기분도 좀 풀리고 한결 개운해진 심경이다.

필자는 상기 도표를 작성해 놓고 나서 상식적으로 느낀 것의 하나는 “천도교의 인내천은 천인묘합(天人妙合)이었지만 원불교는 천(天)을 버리고 인(人)만을 취하였고 증산교는 인도보다도 천도만을 더욱 숭상하지 않았나 싶다”는 것이다. 그의 단적인 예증을 내세워본다면 소태산 박중빈은 1891년 생으로서 1916년에 대각하였는데 월(曰)

“물질이 개벽되니 정신도 개벽하자” 하고 일체의 난신괴력(亂神怪力)을 멀리하였고 그에 앞서 증산 강일순은 1871년에 태어나 1901년에 대각하여 오로지 9년간에 걸쳐 천지공사와 후천선경을 목표로 하는 역사에 몰두한 것으로써 알 수가 있다. 그러나 내 마음의 한 구석에는 늘상 개운찮은 한 대목이 없지 않았으니 그것은 다름 아니라 원불교가 비록 도덕적 종교로 자칭한다 하더라도 천신이 없는 신앙은 허전하지 않을까? 증산교가 비록 천지공사의 주역으로서의 상제만을 숭앙한다 하더라도 인간으로 화생한 상제는 진정 인간인가 아니면 천주인가 가려주어야 할 것이기 때문이다. 이렇듯 결심이 굳어지고 따라서 붓을 들고 보니 설령 이 글이 우문투성이가 되더라도 나로서는 더 이상 어찌할 길이 없다. 오직 현답의 질정만을 기다릴 따름이다.

진정 증산은 인간인가 신인가 오직 나와 아니면 우리와 같은 인간이기를 기대하면서 몇 줄 적어보기로 한다.

한 마디 더 덧붙이고자 하는 것은 이 글의 구도에 관한 이야기이다. 이 글의 행정(行程)을 내심 점쳐보건대 공간적으로는 천지인 삼계를 두루 거침으로써 이 지구상에 있어서의 한국인으로서의 자신을 확인해야 하고 시간적으로는 선·후천(이때의 天은 天時이다)이 서로 맞물린 고리에 낀 현재진행형 속에서의 자신의 위상도 또한 밝혀야 할 것이다. 그러기 위하여 나는 적어도 다음과 같이 크게 3장을 설정해 놓고 있다.

- ① 인간화생에서 천지공사까지
- ② 해원상생과 정음정양의 인간도
- ③ 후천개벽과 선경세계

이러한 구도를 가지고 출발하기는 하지만 앞길은 너무도 아득하기만 하다. 그러나 아흔아홉 마리의 양보다도 길 잃은 한 마리의 양이 더욱 대견하다 이르지 않던가? 진법(眞法)에의 길을 찾아 헤매는 길 잃은 한 마리의 양으로 여기고 귀엽게 보아주기 바랄 따름이다. 아직은 난법시대(亂法時代)라 하거늘 그저 진법출현(眞法出現)을 위한 알의 씨앗이 된다면 얼마나 대견할까 기대하면서 본론으로 붓을 옮겨볼까 한다.

2) 본론

(1) 인간화생에서 천지공사까지

어쨌든 증산의 이야기는 그의 인간화생(人間化生)으로부터 비롯해야 함은 다시 말할 나위도 없다. 그러므로 『대순전경』 제1장 천사(天師)의 탄생(誕生)과 유년(幼年) 시대(時代)의 첫 일절을 보면 다음과 같다.

천사(天師)의 성은 강이요 이름은 일순이요 자는 사옥(士玉)이요 호는 증산이시니 단군기원 4204년 이조(李朝) 고종(高宗) 8년 신미 9월 19일(서력 1871년 11월 1일)에 조선 전라도 고부군(古阜郡) 우덕면(優德面) 객망리(客望里) 지금 정읍군(井邑郡) 덕천면(德川面) 신월리(新月里) 신기(新基)에서 탄생하시니라.

이는 두말할 나위도 없이 평범한 인간 강일순의 탄생 기록에 지나지 않는다. 다못 눈에 걸리는 것이 있다면 그에게 붙인 ‘천사’라는 칭호라고 할 수 있다. 『대순전경』에서는 시종일관 천사로 존칭되어 오던 증산이 근래의 문헌에서는 거의 ‘상제(上帝)’로 존칭될 연유는

어디에 있을까?

그간에 기록된 논문이나 책자에 쓰인 존칭사를 대강대강 기록해 보면 선생, 어르신, 대성, 구천상제, 옥황상제, 태을천상원군(太乙天上元君) 등 다양하다. 그러나 근자에 와서는 증산종단 연합회의 결의에 의하여 거의 증산상제로 통일된 듯하니 『증산도대도문답』에서 저자 안경전(安耕田) 씨는 다음과 같이 설명하고 있다.

상제란 위 상(上)자 임금 제(帝)자로 상은 “위 그위 또 그위”의 뜻으로서 ‘무한하게 높은 위치’라는 의미가 담겨 있습니다. 또한 제는 ‘천지만물을 다스리시는 인격신’ 즉 ‘주재신(主宰神)’이라는 의미를 담고 있습니다. 그러므로 상제라는 의미는 천상에서 최상의 높은 자리에 계시는 우주의 절대자로서의 우주를 통치하시는 창조주 하느님을 일컫는 말입니다. 물론 여기서의 창조란 말은 기독교적인 의미의 창조가 아닙니다.

라 이르고 그의 설명은 더 계속된 끝에 다음과 같이 매듭을 짓고 있다.

증산도가 오늘의 인류에게 전해주는 가장 충격적인 소식은 하느님께서 인간의 몸을 쓰고 직접 사람으로 다녀가셨다는 놀라운 사실입니다. 사람의 몸을 쓰고 오신 우주의 절대자 하느님이 바로 증산상제님이신 것입니다. 이것이 증산도교리의 근본을 이루는 출발점이 됩니다.

『전경』의 천사가 그 후 상제로 굳어진 경위를 끝이곧대로 승복한다면 문제가 없지만 그 까닭을 캐묻는 신도나 따지기 좋아하는 학도들이 줄 서서 기다리고 있다면 그 대답만 하더라도 천언만어에 이르리라고 본다.

솔직히 말해서 필자는 상제보다 천사라는 칭호에서 보다 더 친근감을 느낀다. 누구나 단군신화를 읽을 양이면 일백이사(一伯二師, 風・雲・雨)의 이름에 접하게 된다. 환웅천왕이 일백이사를 거느리고 재세이화의 길을 떠나는 장면이다. 사(師)는 군사부일체의 사(師)이기에 우리들이 곧장 선생님이라 부르는 그 ‘스승’이요 ‘어르신’이기도 한 것이다. 공자님이 제아무리 대성존자(大聖尊者)라 하더라도 우리들은 그를 가리켜 선생이라 하더라도 공자의 인격에 손상을 끼치리라고는 여기지 않는다. 오히려 사제지의(師弟之誼)로 더욱 친밀하게 맺어진다고 해야 할는지 모른다.

공자의 입장에서 논한다면 천사보다도 그저 존사라 했더라면 어떨까 싶기도 하지만 『대순전경』의 저자로서는 천사로 존칭하지 않을 수 없었으리라는 심증은 간다. 그러나 대세가 비록 증산상제로 굳어져 가는 추세이기는 하지만, 이미 지상의 인간으로 화생한 ‘하느님’을 끝까지 천상의 상제로 호칭해야만 할 것인가? 물론 주재자로서의 그의 절대적 권능은 십분 승복한다 하더라도 지나치게 ‘높은 분’으로만 모시고 보면 인간들 자신들의 모습이 지나치게 초라해지기만 하기 때문이다. 범부대중들의 손이 닿지 않는 저 하늘 위에서만 노니시는 상제님이시라면—설령 그렇지 않더라도 그렇게 느껴진다면—증산상제님은 인간화생하여 잠깐 우리들 곁에 오셨다가 말없이 훌훌 떠나버린 상제님이 되시지나 않을까 걱정이 되어서 하는 말이다.

그렇기에 『대순전경』 제1장 제28절의 설화는 우리들에게 색다른 시사를 안겨준다.

충청도 연산(連山)에 이르사 역학자(易學者) 김재일(金在一)에게

들리시니 이때 재일의 꿈에 하늘로부터 천사(天使)가 내려와서 강사옥(姜士玉)과 함께 옥경(玉京)에 올라오라는 상제의 명을 전하거늘 재일이 천사(天師)와 함께 천사(天使)를 따라서 옥경(玉京)에 올라가 요운전(曜雲殿)이라고 액자가 써 붙여진 장려한 김궐(金闕)에 들어가서 상제를 뵈이니 상제가 천사(天師)께 대하여 광구천하(匡救天下)하려는 뜻을 칭찬하며 극히 우대하는지라 재일이 크게 이상히 여겨 이 일을 말한 뒤에 요운(曜雲)이란 도호(道號)를 천사께 드리고 심히 경대(敬待)하니라.

이는 한낱 역학자 김재일(金在一)의 꿈 이야기에 지나지 않지만 상제의 칭호가 증산의 전유가 아니요 천상에는 또 다른 상제가 존재하고 있음을 시사해주는 것으로서 주목된다고 이르지 않을 수 없다. 그러므로 증산 자신이 이미 널리 알려진 바와 같이 “천존(天尊)과 지존(地尊)보다 인존(人尊)이 크니 이제는 인존시대(人尊時代)니라”(大經, 6-119) 말하였거늘 천존시대의 상제라는 칭호보다는 차라리 인존시대의 천사로 돌아옴이 어떨까? 여기에 우자(愚者)의 고언(苦言)으로 남겨놓는다.

다시 말하거니와 증산 강일순은 인간으로 화생할 때 분명히 부친 흥주(興周)와 모친 권씨(權氏)와의 사이에서 태어났고, 1909년 8월 9일에 화천(化天)하였으니 그의 인생의 수는 39세밖에 되지 않았으므로 기독교(基督)의 33세에 비하면 좀 길었지만 공자의 75세에 비하면 너무 짧다. 왜 그렇게 짧은 인간화생을 위하여 태어나서 그 많은 과제를 남겨놓고 훌쩍 떠나버리시었을까. 『대순전경』 1장 4절을 보면

점차 자라심에 얼굴이 원만하시고 율성(率性)이 관후(寬厚)하시며 총명과 혜식(慧識)이 출중하시므로 모든 사람에게 경애를 받으시니라.

하였으니 이는 유이영오(幼而穎悟)로 표현되는 많은 현인달사(賢人達士)들의 면목 그대로이다. 『대경』에 따르면 그의 일생은 기행이적으로 짝 차 있지만 그중에서도 그의 인간미 흐르는 일면을 간추리는 데 소홀해서는 안 되리라고 본다. 『대경』 6장 68절에 따르면

예로부터 생이지지(生而知之)를 말하나 이는 그릇된 말이라. 천지조화로도 풍우를 지으려면 무한한 공부를 드리나니 공부 않고 아는 법은 없느니라 정북창(鄭北窓) 같은 재조(才操)로도 입산삼일(入山三日)에 시지천하사(始知天下事)라 하였느니라.

이러한 학이불염(學而不厭)하고 하학상달(下學上達)하려는 향학의 의지가 유년기의 증산에게 있는 줄은 모르고 그저 그의 초인적 이적에만 현혹된다면 결국 인간 증산은 놓치고만 말 것이 아닐까? 그러므로 우리는 증산은 정녕 인간으로 화생하였기에 신은 아닌 것이다. 인간의 탈을 쓴 신이라 하더라도 그 탈을 벗겨버린다면 이미 그는 인간이 아니다. 그렇다면 인간 증산은 어디로 갔으며 어디에서 찾아야 할 것인가.

『대경』 제2장 천사의 성도와 기행이적을 일람하면 신인가 인간인가? 신이 먼저인가 인간이 먼저인가 마치 단군설화에서 환웅이 다스린 신시는 홍익인간의 대도를 편 인간세임에도 불구하고 굳이 설화의 작자는 왜 신시라는 이름을 고치지 않고 그대로 사용하였을까! 『대순전경』의 저자도 왜 전라도 일원을 벗어나지 않은 인간세에서의 행적을 굳이 천하의 기행이적으로 기술하였을까! 거기에는 깊은 상징적 의도가 깃들어 있는 것은 아닐까! 그러나 우리는 증산의 기행이적을 놓고 냉철하게 살펴볼 때 부딪히는 한 가지 의문은 그에

앞서거니 뒤서거니 있어오고 또 있을 가능성이 있는 소위 유명 무명의 술수가들의 기행과 이적과의 관계인 것이다. 유명가로서는 『토정비결』이나 『정감록』의 예정설이 있고 기타 흑세무민을 일삼는 무명의 사교들을 들 수가 있다. 그러기에 증산은 이들과의 관계를 끊기 위하여 죽음(化天)의 직전에(『대경』 9장 30절)

스무나흔날 신축(辛丑) 아침에 형열(亨烈)을 명하사 밀수(蜜水) 한 그릇을 가져오라하사 마시시고 사시(巳時)에 모든 종도(從徒)들은 문밖으로 물러가고 경석(京石)이 들어오거늘 흘겨보시며 가라사대 정가(鄭哥) 정가(鄭哥) 글도 무식하고 똑똑치도 못한 것이 무슨 정가(鄭哥)나 하시고 곧 화천(化天)하시니……수(壽)는 39세러라.

한 것을 보더라도 화천의 순간에도 정가(鄭哥, 정감록 비결)에 대한 준열한 비판을 잊지 않았음을 볼 수가 있다. 그러므로 우리는 여기서 증산의 법언(法言) 중에서(6장 76절) 다음의 일절을 외워보자.

예로부터 상통천문(上通天文)과 하달지리(下達地理)는 있었으나 중통인역(中通人義)는 없었나니 내가 비로소 인의(人義)를 통하였노라.

하였으니 홍범초(洪凡草)는 그의 『증산교개설』에서

대성(大聖)께서 머무시는 곳에는 반드시 맑은 기운이 푸른 하늘을 통하여 구름이 가리지 못하고 큰비가 오는 때에도 그러하였으며 날이 차고 눈이 많이 쌓이되 오직 그 지붕에는 눈 한 점도 없었으며(2-10) 출타하실 때에는 반드시 동구(洞口) 양편에 구름기둥이 높이 팔자형을 이루었다(2-13). 대성께서는 비를 뜻대로 내리시고

(2-29外) 우뢰를 뜻대로 하시고(2-67外) 우박을 뜻대로 하시며 벼락을 뜻대로 하시며 번개를 뜻대로 하시며 천둥과 지진을 뜻대로 하시며 사람의 마음을 환히 아시며 모든 병을 다스리시며 앓은뱅이를 일으키시며 신명(神明)의 회산(會散)을 뜻대로 하시어 천지안의 모든 일을 자유자재로 할 권능을 갖게 되셨습니다(25쪽).

라 하여 증산대성의 권능을 일일이 지적하였으나 사실인즉 이는 증산도 지적한 바와 같이 ‘예로부터 상통천문(上通天文)과 하달지리(下達地理)는 있었으나’라 했듯이 결코 증산 전유의 권능은 아니요 오히려 우리는 증산의 중통인의(中通人義)에 관심을 기울여야 하지 않을까? 인의를 존중하는 증산의 진면목이 여기에 있으니 대성(大聖) 공자는 ‘선생은 기괴한 것, 폭력, 반란, 귀신에 관해서는 이야기하지 않았다[子不語怪力亂神]’라 하였거늘 거기까지는 미치지 못했다 하더라도 적어도 상기의 이적에 지나치게 빠져들지 않도록 하는 것이 인간 증산을 이해하는 첩경이 되리라는 생각이 든다.

이렇듯 인간 증산의 주변에서 만일 이러한 기행이적의 잔영들을 일소해버린다면 그의 심오한 교리가 깃들어 있는 천지공사는 어떻게 처리되어야 할 것인가? 단적으로 말해서 소위 천지공사도 증산의 기행이적의 범주 안에 드는 것으로 간주되고 있기는 하지만 왜 우리는 이를 버리지 못하고 소중하게 챙기는 것일까. 그 까닭은 그의 천지공사야말로 그가 지닌 역사성과 사회성이 우리의 현실 속에서 진하게 와 닿는 데가 있기 때문이 아닌가 여겨진다. 그러므로 우리는 천지공사를 감싸쥐고 있는 신비주의적 베일을 벗겨 버리고 그 안에 깊숙이 감추어져 있는 알맹이가 무엇인가를 정확하게 간추려내야 할 것이다.

다시 한번 더 증산의 기행이적과 천지공사의 비중을 살펴볼 때 기행이적은 증산이 아니라도 어디에나 있을 수 있고 또 있어 왔지만 그것이 결코 천하를 광정(匡正)하거나 만민을 구원하는 정도는 될 수 없다. 그러나 천지공사는 오직 증산에 의하여 그것도 시간적으로는 19세기 후반에 있었던 천하대세를 논하고 공간적으로는 동토로 표현되는 한반도남단에서 이루어진 공사이기 때문에 소위 일반론적 기행이적과는 구별되어야 함은 다시 말할 나위도 없다.

그럼에도 불구하고 지금까지의 연구논문이나 단행본들의 논조를 살펴보면 대다수가 이 둘을 구별하지 않고 천지공사도 기행이적 중의 한 사건으로 간주하려는 경향이 짙다.

거듭 말하거니와 곰곰이 생각해본다면 괴력(怪力)으로 따져보자. 역발산 기개가 세상을 뒤엎던[力拔山氣蓋世] 초패왕 항우장사도 사면초가의 한을 품고 객사(客死)하였으며 천근철추를 휘두르던 창해역사(滄海力士)의 제력(齊力)도 진시황의 목숨을 빼앗지는 못하였으니 이들이 역사적으로 무슨 의미를 남겼단 말인가? 호풍환우(呼風喚雨)하던 풍운조화(風雲造化)는 『삼국지』의 제갈공명에게서도 볼 수 있고 천상천하를 신출귀몰하던 신통력은 『서유기』의 손오공에게서도 볼 수 있거늘 그것이 우리 민족의 운명과 무슨 상관이 있다는 말인가?

그러나 그러한 풍운조화나 신통력이 아니더라도 증산의 천지공사가 지니고 있는 현실성은 너무나도 가깝게 우리들의 피부에 와 닿기 때문에 우리들은 여기에 깊은 관심을 기울이지 않을 수 없다. 그런 의미에서도 천지공사는 천상의 공사가 아니라 우리 강토 안에서 이루어진 산 역사적 사건에 지나지 않는다고 한다면 너무 지나친 말일까?

어리석은 중생들이 행여나 증산 자신의 신인으로서의 기적에 현

혹될까 저어한 나머지 인존시대의 도래를 강조하고 성사재인(成事在人)의 철리를 재확인하고 있는 것이다.

선천에는 모사재인(謀事在人)하고 성사재천(成事在天)이라고 하였으나 후천에는 모사재천(謀事在天)하고 성사재인(成事在人)하리라 (6-106).

이 법언은 몇 번을 읽어도 싫지 않은 인간존중사상의 철리라 이르지 않을 수 없다.

천지공사의 내용에 대하여서는 다음 장절을 달리하여 논술하고자 하거니와 이 장절을 매듭지으면서 한 마디 더 덧붙이고자 하는 것은 다름 아니라 이 장절의 서두에서 증산상제의 칭호보다는 천사증산의 칭호가 더 인간적으로 친근감을 안겨준다고 했듯이 증산사상의 핵심인 천지공사도 천상신계(天上神界)의 노름이 아니라 단군설화에서 이른바 재세이화의 구체적 법도에 지나지 않음을 알아야 할 것이다. 그렇게 함으로써 비로소 지상선경을 성취할 수 있는 천지공사가 될 수 있을 것이다.

(2) 해원상생과 정음정양의 인간관

우리들의 인생(생명적 존재로서의 인간)은 지금 어디에 서 있는 것일까? 소위 선·후천의 고리에 끼어 있다고 하는 것이 옳지 않을까. 선천은 가고 있으며 후천은 다가오고 있다. 그러나 선천은 그릇된 역사의 과정이요 후천은 뜯어고쳐진 선경세계라는 데에 개혁사상이 깃들 수 있는 소지가 있다.

증산의 천지공사도 이러한 선·후천이 맞물린 고리에 끼어 이루

어진 개혁사상의 하나임은 다시 말할 나위도 없다. 그러므로 이렇듯 맞물린 선·후천의 고리를 모르고서는 증산의 천지공사는 이해할 수 없을 것이다. 이로써 『전경』 중에서 몇 가지 사례를 적출해가면서 천지공사의 면모를 살펴보기로 하자. 먼저 강세하여 인간으로 화생하게 된 경위를 다음과 같이 서술하고 있다(5-12).

서양사람 리마두(利瑪竇)가 동양에 와서 천국을 건설하려고 계획을 세웠으나 쉽게 모든 적폐를 고치고 이상을 실현하기 어려우므로 마침내 뜻을 이루지 못하고 다만 하늘과 땅의 경계를 띄워 예로부터 각기 지경(地境)을 지켜 서로 넘나들지 못하던 신명들로 하여금 서로 거침없이 넘나들게 하고 그 죽은 뒤에 동양의 문명신을 거느리고 서양으로 돌아가서 다시 천국을 건설하려 하였나니 이로부터 지하신이 천상에 올라가 모든 기묘한 법을 받아내려 사람에게 알음귀를 열어주어 세상의 모든 학술과 정묘한 기계를 발명케하여 천국의 모형을 본뵈었으니 이것이 현대의 문명이라. 그러나 이 문명은 다만 물질과 사리에 정통하였을 뿐이요, 도리어 인류의 교만과 잔포(殘暴)를 길러내어 천지를 흔들며 자연을 정복하려는 기세로서 모든 죄악을 꺼림없이 범행(犯行)하니 신도(神道)의 권위가 떨어지고 삼계가 혼란하여 천도와 인사가 도수(度數)를 어기는지라. 이에 리마두(利瑪竇)는 모든 신성과 불타와 보살들로 더불어 인류와 신명계(神明界)의 큰 겁액을 구천에 있는 나에게 하소연하므로 내가 서천서역대법국천개탑(西天西域大法國天蓋塔)에 내려와서 삼계를 둘러보고 천하에 대순(大巡)하다가 이 동토에 그쳐 모악산 금산사 미륵금상(彌勒金像)에 임하여 30년을 지내면서 최수운에게 천명과 신교를 내려 대도를 세우게 하였더니 수운이 능히 유교의 테박에 벗어나 진법을 들쳐내어 신도와 인문의 꾀대를 지으며 대도의 참 빛을 열지 못하므로 드디어 갑자년에 천명과 신교를 거두고 신미년에 스스로 세상에 내려왔노라.

이 글 속에서 몇가지 중요한 사실을 뽑아보면 다음과 같다.

① 서양인 신부 이마두(『천주실의』의 저자)의 역할이 지나치게 과
시되고 있다.

② 서구적 현대문명의 실상을 정확하게 파악하고 있다.

③ 최수운의 뒤를 이어 강세한 배경을 설명하였다.

이상은 다소나마 19세기 후반에 있어서의 역사적 사실을 아는 사
람이면 납득할 수 있으리라고 본다. 그러나

① 이마두가 동양의 문명신을 거느리고 서양으로 돌아가서……

② 이에 이마두는 모든 신성과 불타와 보살들로 더불어……구천에
하소연하므로……이하략(以下略)

등의 표현에 당면할 때 우리는 당황하게 된다. 이는 논리적인 설
명이 불가능한 종교적 신앙에 속한 대목이기 때문이다.

이 일례에서 보는 바와 같이 천지공사는 비록 역사적 현실에 입각
하여 이루어진 것이기는 하지만 그 배경은 공간적으로는 천지인 삼
계에 걸쳐 있고 시간적으로는 선·후천의 고리로 이어져 있기 때문
에 거기서 문화의 정수를 뽑아내기란 결코 용이한 일이 아니다. 그
러므로 증산 자신도 자신의 역할을 다음과 같이 서술하고 있다.

선도와 불도와 유도와 서도(西道)는 세계 각 족속의 문화의 근원
이 되었나니 이제 최수운은 선도의 종장이 되고 진묵(震默)은
불도의 종장이 되고 주회암은 유도의 종장이 되고 이마두는 서
도의 종장이 되어 각기 그 진액(津液)을 거두며 모든 도통신(道
通神)과 문명신(文明神)을 거느려 각 족속들 사이에 나타난 여러
갈래 문화의 정수를 뽑아모아 통일케 하느니라.

여기서 우리는 유불도 삼교뿐 아니라 거기에 서교(기독교)까지 합

하여 그들의 진액(津液)을 거두고 정수를 뽑아 하나로 통일하려는 증산의 의지를 읽을 수가 있다.

이상과 같은 설화를 중심으로 하여 생각해 본다면 증산의 천지공사는 신화적 요소와 역사적 현실의 묘합으로 이루어진 것임을 알 수가 있다. 그러나 고대신화가 지니고 있는 상징정보다는 너무도 구체적인 내용을 함축하고 있기 때문에 우리들의 관심의 대상이 되고 있다고 해야 할는지 모른다. 그러므로 우리는 그의 신화적 배경보다도 차라리 그의 역사적 현실의 진실성 여부를 주목하지 않을 수 없다. 그러한 의미에서 이상의 설화는 우리들에게 만국종교의 통합을 종용하는 천지공사로 받아들여야 할 것이다.

여기서 이른바 유·불·도·기 등 사대종교의 종장으로서 최수운·진묵대사·주희암·이마두를 내세웠으나 그것은 누구라도 상관이었다. 수운 대신 고운이면 어떻고 진묵 대신 서산(西山)이면 어떠하며 회암 대신 퇴계면 어떠하며 이마두 대신 주문모(周文謨)면 어떠하랴! 자못 세계만방에 깔려 있는 못 종교들의 종장들이 하나로 통일하는 날 비로소 지상선경이 이루어질 수 있다는 시사를 우리들에게 안겨주는 천지공사로 받아들이면 족하다 이르지 않을 수 없다. 이러한 종교 통일의 천지공사를 비롯하여 정치적 정세를 논한 오선위기설(五仙圍碁說)과 같은 판단을 우리는 어떻게 받아들여야 할 것인가?

현하대세(現下大勢)를 오선위기(五仙圍碁)의 기영(氣靈)으로 돌리나니 두 신선은 판을 대하고 두 신선은 각기 혼수하고 한 신선은 주인이라 주인은 어느 편도 혼수할 수 없어 수수방관(袖手傍觀)하고 다만 공궤(供饋)만 하였나니 연사(年事)에 큰 흠이 없어 공궤지절(供饋之節)만 빠지지 아니하면 주인의 책임은 다할지라

만일 바둑을 마치고 판이 헤치면 판과 바둑은 주인에게 돌리리니 옛날 한고조는 마상에서 득천하(得天下)하였다 하나 우리나라는 좌상(座上)에서 득천하(得天下)하리라(5-25).

이는 한 마디로 말해서 우리나라를 중심으로 한 동북아정세론으로서 우리들에게 희망적인 미래를 약속하는 설화라 할 수 있다. 이러한 동북아의 대세는 지금도 계속하고 있으며 이러한 정세판단은 어쩌면 일반론적이라 이를 수도 있다. 그러나 그가 일찍이 동학의 패배를 예견한 사실과 일본의 역할을 상세하게 기술한 것들을 보면 설령 그것이 역사적 현실에 대한 통찰력에 의한 것이라 하더라도 그의 정확한 신통력에 감탄하지 않을 수 없다.

이러한 종교적 통일과 정치적 해방은 앞으로의 선경세계와의 연계에서 문제 삼아져야 하겠기에 뒤로 미루고 여기서 우리가 일단 문제 삼고자 하는 것은 천지공사가 지니고 있는 논리적 직관성이라 하지 않을 수 없다. 그러한 의미에서 우리는 위에서 이미 그의 인존사상을 일별한 바 있거니와 이에 이어서 우리는 그의 해원상생 사상을 거론하지 않을 수 없다.

증산은 그의 사대종교의 통일을 논하는 자리에서 진액을 거두고 정수를 뽑는다고 하였거니와 그렇다면 정수란 무엇을 의미하는 것일까? 속설에 이르기를 공자는 인(仁)이요 노자는 무위자연이요 석가는 자비요 기독은 박애라 하였으니 그렇다면 이들은 무엇을 의미하는 것일까? 그렇다. 이러한 지적이 그의 진실과 멀지 않을 것이다. 그러나 19세기 말로 접어들면서 천하대세는 이들로써 구원을 얻기에는 너무도 복잡한 양상을 띠고 있었음에 틀림이 없다.

노장의 무리들은 불노장생과 음풍영월(吟風咏月)로 지새우며 공맹

지도(孔孟之道)는 번문육례와 이기론으로 세월을 보내고 불제자들은 왕생극락과 기복염불에 빠져 있고 기독교도들은 천주의 은총에 매달려 원죄인으로 자처하니 그들의 통일이란 생각조차 할 수 없는 판국이었다.

이를 일러 난법시대(亂法時代)라 해야 할는지 아니면 상극현상(相克現象)이라 해야 할는지 모르지만 어쨌든 불합리한 선천시대의 한 단면이라 이르지 않을 수 없다. 여기에 상생시대(相生時代)의 개혁을 획기하는 시대사조가 깃들여 있었던 것이다. 이러한 시대적 배경을 다음과 같이 설명하고 있다.

선천에는 상극지리(相克之理)가 인간사물(人間事物)을 맡았으므로 모든 인사가 도의에 어그러져서 원한이 맺히고 쌓여 삼계에 넘침에 마침내 살기가 터져 나와 세상에 모든 참혹한 재앙을 일으키나니 그러므로 이제 천지도수를 뜯어고치며 신도를 바로잡아 만고의 원을 풀고 상생의 도로써 선경을 열고 조화정부(造化政府)를 세워 하염없는 다스림과 말없는 가르침으로 백성을 화(化)하며 세상을 고치리라.

하여 선천상극시대의 부조리를 뜯어고쳐 후천상생의 선경세계를 열게된 경위를 단적으로 설명하고 있다.

그러나 상생이란 선경세계의 실체일 따름이오 상생선경이 성취될 수 있는 요체가 다름 아닌 해원이라 할 수 있다. 그만큼 해원은 증산사상에 있어서 중요한 의미를 간직하고 있다. 증산사상에 있어서의 한(恨)은 단주(丹朱)의 한(恨)과 같은 소승적(개인적) 원도 있지만 동학의 한처럼 대승적(집단적) 원도 있다. 뿐만 아니라 증산의 해원사상은 실로 다양한 내용을 간직하고 있다. 「하느님의 강세와 천지공

사」(192쪽)에는 다음과 같이 기록되어 있다.

이러한 해원공사(解冤公事)를 수행하심에 있어 동학란 때 죽은 원신(冤神)들의 해원을 하신 일이나 그 밖에 명나라의 원을 푸신 사실, 임진란 때 당한 일본사람들의 해원, 진묵대사의 해원, 전봉준의 해원, 상놈의 해원, 도술의 해원, 중천신(中天神)의 해원 모든 억울하게 죽은 신명들의 해원, 사생아, 과부, 홀아비, 처녀 죽은 원신(冤神) 그 밖에 수많은 원한을 푸시었고 심지어 ‘해마(解魔)를 위주한다’고 하시고 마귀들의 원한과 망량신들의 원한 등도 모두 풀어 일체의 원한을 끄르시고 의탁(依託)을 붙여 각기 안정을 누리도록 하셨던 것이다.

에서 보는 바와 같이 선천상극시대의 덕(공자의 인, 노자의 무위, 석가의 자비, 기독교의 박애)은 주체적인 데 반하여 후천상생시대의 원한(단주, 동학, 전봉준, 일본, 명, 환(鰥), 과부, 마귀……) 등은 객체적이라 할 수 있다. 다시 말하면 베풀어 주어야 할 인간적 애정이 아니라 풀어주어야 할 억울한 원한이라는 점에서 크게 다르다. 그러므로 증산의 해원사상은 정치적으로는 식민지의 한을 푼 민족해방을 이룩하고 경제적으로는 피착취계급의 한을 푼 계급해방을 이룩하고 나아가서는 여성해방과 노예해방의 이론적 근거를 제공하여 정음정양(正陰正陽)의 도를 낳기에 이르렀으니 이를 예시하면 여좌(如左)하다.

이때는 해원시대라 몇 천 년 동안 깊이 깊이 간혀 있어 남자의 완룡거리와 사역거리에 지나지 않던 여자의 원을 풀어 정음정양으로 건곤을 짓게 하려니와 이 뒤로는 예법을 다시 꾸며 여자의 말을 듣지 않고서는 남자의 권리를 행하지 못하게 되리라(5-134).

증산의 천지공사를 펴던 당시만 하더라도 여자의 사회적 지위란

극히 열악하여 소위 삼종지의(三從之義)와 여필종부(女必從夫)에 발이 묶이고 불갱이부(不更二夫)와 칠거지악(七去之惡)으로 숨통을 조이던 시절에 소위 정음정양지도(正陰正陽之道)에 입각한 여성의 지위를 예견한 증산의 형안에는 실로 감탄을 금할 길이 없다.

20세기 후반의 마지막 90년대에 있어서의 여성의 지위는 도를 지나쳐 여자의 말을 듣지 않고서는 남자의 권리를 행하지 못하게 되었을 뿐 아니라 가정의 경제권의 태반을 여성들이 장악하기에 이른 불균형을 염려해서인지 증산은 또한 다음과 같이 일언을 남겨놓고 있다.

부인의 천하사(天下事)를 하려고 염주를 딱딱거리는 소리가 구천에 사무쳤으니 장차 부인의 천지를 만들려 함이로다. 그러나 그렇게까지는 되지 못할 것이요, 남녀동권시대(男女同權時代)가 되리라(3-120).

이는 정음정양지도(正陰正陽之道)의 당연한 귀결이 아닐 수 없다.

증산에 있어서의 정음정양지도(正陰正陽之道)는 비록 여성의 원을 풀어준 인간도 이지만 한 걸음 더 나아가서 그 안에 갇들어 있는 평등관을 우리는 간과해서는 안 될 것이다. 해원상생의 도에서 박애(博施濟衆)의 극치를 볼 수 있을 뿐 아니라 정음정양지도(正陰正陽之道)에서는 또한 인류사회의 균형과 평등이 갇들어 있음을 알아야 할 것이다.

지금까지의 논술을 종합해보면 해원상생이나 정음정양의 인간도야말로 증산의 천지공사의 핵심이요 노른자위라 이르지 않을 수 없다. 따지고 보면 이러한 그의 천지공사는 그의 나이 31세(1901)에 비롯하여 39세(1909)에 화천하기까지의 사이에서 이루어놓은 9년간의 일로서 실로 증산이 인신으로 화현하여 재세이화함으로써 얻어

진 광구천하(匡救天下)의 대도라 이르지 않을 수 없다. 그가 비록 상제로서 인간으로 화신하여 39년간 재세(在世)한 후 또다시 상제로 화천하였다 하더라도 그의 천지공사는 어디까지나 인간재세(人間在世)라는 조건을 저버릴 수 없는 인간 증산의 역사요 그것도 또한 동토(한국)에 머물면서 이루어 놓은 역사라는 사실을 잊어서는 안 될 것이다. 다시 말하면 그의 천지공사는 천상의 상제가 천상에서 이루어 놓은 역사가 아니라 인간세에 살면서 이루어 놓은 한 인간의 달관이 라는 사실 때문에 지금도 우리들의 주변을 맴돌면서 그의 역사는 계속되고 있는 것이다. 그러므로 후천개벽도 먼 훗날 이루어질 선경세계가 아니라 오늘에 사는 우리들 자신의 일이 아닐 수 없다.

(3) 후천개벽과 선경세계

9년간에 이루어 놓은 증산의 천지공사는 한마디로 말한다면 후천개벽을 위한 것이었다 해도 결코 과언이 아닐 것이다. 후천개벽의 목적은 또한 선경세계의 건설에 있다는 사실도 우리는 잘 알고 있다. 이러한 인류의 희원은 각양각색으로 나타나곤 하였다. 종교적 내세관이 이를 충족시켜주고 있으니 극락과 천당설이 곧 이를 대변하고 있는 것이다. 그러나 이들은 어디까지나 사후의 영생을 희구하는 내세관이라는 점에서 현실론적 선경세계관과는 구별되는 자가 아닐 수 없다. 그렇다면 도대체 증산의 후천개벽에 따른 선경세계는 어떻게 전개되는 것일까?

여기서 우리는 몇 가지 중요한 사실을 정리해보고 넘어가는 것이 좋을 것 같다. 다시 말하면 선·후천의 시간대와 개벽의 의미와 선

정의 내용을 좀 더 구체적으로 이해하는 문제라고 할 수 있다.

그러기 위하여 먼저 천지공사란 한 마디로 말해서 천지도수를 짜 놓은 공사로 일러야 할는지 모른다. 달리 말하면 인류의 새로운 역사적 운로를 획정해 놓은 대개혁의 법도라 이를 수 있다. 이러한 개혁도수야말로 증산도의 독창적 규범으로서 그 어느 종교에서도 찾아볼 수 없는 특이한 일단면을 우리들에게 보여주고 있다. 『대경』 4-173에 이르기를

내가 천지운로(天地運路)를 뜯어고쳐 물샐틈없이 도수를 굳게 짜 놓았으니 제 도수에 돌아 닿는 대로 새 기틀이 열리리라.

여기에 증산의 대개혁 정신이 깃들어 있을 뿐 아니라 그 내용이 보다 더 구체적인 도수(프로그램)에 의하여 명시되어 있음을 알 수가 있다. 그러나 우리들이 주목해야 할 점은 다름이 아니라 그 천지도수야말로 엄격한 천도의 원리와 인도의 원리가 서로 묘합하여 이루어진 사실이다. 그러기에 천(천도)지(지도)공사라 이르는 것이 아닐까! 그러므로 천지공사야말로 천상에서 하강한 것도 아니요 인간만의 독창도 아니라 천지합일, 신인합일로 이루어진 사실을 알아야 할 것이다. 그러므로 ‘일을 꾸미는 것은 사람에게 달렸지만, 이루는 것은 하늘에 달렸다[課事在人 成事在天]’가 아니라 ‘일을 꾸미는 것은 하늘에 달렸지만, 이루는 것은 사람에게 달렸다[課事在天 成事在人]’라 하지 않았던가. 그러므로 증산은 다음과 같은 다짐을 잊지 않았던 것이다.

운수를 열어주어도 이기어 받지 못하면 그 운수가 본처로 돌아 오기도 하고 또 남에게 그 운수를 빼앗기기도 하느니라.

하였으니 실로 천지공사는 받는 자의 자세 여하에 따라서는 가변적이라는 사실을 깊이 명심해야 할 것이다. 그러므로 우리는 후천개벽의 개념은 항상 현재진행형으로 이해하지 않으면 안 될 것이다. 다시 말하면 선·후천이 만나는 선은 흑백이 맞닿는 선이 아니라 항상 개조되는 현재진행형의 상태로 맞물려 있으며 맞물린 상태에서 선천은 가고 있으며 후천은 다가오고 있다고 해야 할 것이다. 그렇다면 천지개조공사의 완료형으로서의 선경세계는 언제 오게 되는 것일까! 이러한 인류역사의 궁금증은 누가 풀어줄 것인가! 성사재인(成事在人)이라 인류전체의 각성에 기대할 수밖에 없음에도 불구하고 미래불이나 메시아의 도래에 기대하거나 세기말세론(世紀末世論)에 빠지기 쉬운 함정이 여기에 있다고 해야 할 것이다. 그러므로 천지개조공사야말로 상제의 소관이 아니라 오늘에 있는 우리들 자신의 책임이라는 사실을 알아야 할 것이다.

그러한 의미에서 개벽의 개념도 새롭게 정립할 필요가 있지 않을까! 여기서 필자는 개벽사상의 원리를 전체적으로 살필 겨를이 없다. 유년시절에 이미 천도교 주관으로 간행된 잡지 『개벽』이 머리에서 떠오르나 그 시절에 있었던 개벽의 개념은 새삼 떠오르지 않는다. 원불교의 개벽은 물질과 정신을 개벽하자는 현실론적 개벽이기 때문에 여기서는 개벽의 일반론적 개념의 범위를 벗어나지 않는다.

그렇다면 증산사상에 있어서의 개벽은 어떻게 이해되어야 할 것인가? 안경전 씨의 『이것이 개벽이다』(상·하)의 역저가 있기는 하

지만 필자로서는 아직 역부족하고 오히려 그의 『대도문답』 중에서 몇 구절 인용하여 소견의 일단을 피력하는 데 그치고자 한다. 그는 이 글의 서두에서(62쪽)

이에 대한 증산도의 해답을 알아보기 위해서는 먼저 대우주가 돌아가는 창조의 법칙을 알아야 합니다.

라 하고 이 대우주 창조원리를 다음과 같이 설명한다.

우주의 광활한 무대에는 지상 인류문명을 탄생시키고 이를 최대로 발전시키며 마지막으로 발전된 고도의 지구문명을 완성시켜 결실을 이루는 특정한 때가 각기 있습니다. 이때가 되어야 비로소 태초의 개벽운동 이후 인간이 땀흘려 가꾸어온 세계문화를 통일시키는 천지의 시운이 열립니다. 이것이 바로 우주의 일년 즉 우주 사계절의 원리이며 우주의 주재자이신 증산상제님께서 우주를 다스리는 통치원리이기도 합니다.

여기서 우리는 자연법칙의 하나인 춘하추동 사계절의 순환원리로 시변(時變)을 설명하려는 입장을 간취할 수가 있다. 그러한 시변 중에서도 지금은 어느 때(계절)인가.

그렇다면 현대인류는 사계절 중에서 어느 때를 살아가고 있겠습니까? 이에 대한 해답으로 증산상제님은 인류의 문명이 마지막 단계의 결실기로 들어서는 즉 여름에서 가을로 바뀌는 우주의 환절기에 살아가고 있다고 해답을 내려주셨습니다. 이때는 지구의 환경 자체가 질적으로 변화하므로 모든 사람이 일정기간(3년) 동안 큰 변화의 충격을 체험하게 되는데 이것을 특별히 후천대개벽이라 칭하는 것입니다.

여기서 우리는 증산의 개벽은 우주의 하추환절(夏秋換節)에 따른 일대 변화를 지칭하는 것으로 받아들이지 않을 수 없다. 이렇듯 후천개관은 우주의 창조법칙에 따른 일대 변혁현상이 아닐 수 없다. 어쨌든 이는 종말론적 변혁이라 이르지 않을 수 없다. 그러나 안씨는 다음과 같이 미래 희망적인 태도로 이를 수용하고 있다.

따라서 증산도에서 전하는 세계대개벽은 인류의 최후를 말하는 사형선고가 아니라 새로이 완성된 지구통일문명시대의 도래를 처음으로 밝혀주는 희망찬 복음입니다. 일체의 묵은 기운을 떨쳐내고 끌어내는 가을맞이의 대청소입니다. 물론 이는 대자연 속에서 선악을 초월해 이루어집니다.

여기서 우리는 이 대변혁(후천개벽) 앞에서는 인류는 불가항력적이라 이르지 않을 수 없다. 선악을 초월한 대우주의 권능 앞에서 우리는 어떻게 처신하여야 할 것인가? 여기서 천지공사에 뒤따르는 후천개벽을 일일이 내세울 겨를도 없을 뿐 아니라 그런 일들에 대하여서는 별로 흥미를 느끼지 않는다. 안씨의 말처럼

이것은 가을에 열매를 맺기 위해 인류문명이 한 번은 반드시 치러야 할 대홍역입니다.

어차피 치르어야 할 종말론적 현상이기 때문이다. 그러나 나는 증산의 다음과 같은 일언을 마음 깊이 간직하고자 한다.

새 세상을 보기 어려운 것이 아니요 마음 고치기가 어려우니라.

다시 말하면 새로운 후천개벽을 맞는 정신자세가 더욱 어렵지 않느냐는 것이다. 그렇다면 새롭게 전개되는 선경세계는 우리들 앞에 어떻게 펼쳐질 것인가. 선경세계는 천상의 도원경인가? 아니면 천상 천국인가? 극락인가? 천당인가? 사후의 세계인가? 아니면 불로장생의 이상향인가…….

어쨌든 우리들이 저 어마어마한 재난에 겹친 병겁(病劫)의 몰사(沒死)를 견디어가면서 새로운 선경세계를 기다리는 까닭은 어디에 있는 것일까. 거두절미하고 후천선경의 현황을 살펴보면 다음과 같다(5-16).

후천에는 천하가 한 집안이 되어 위무(威武)와 형벌을 쓰지 아니하고 조화로써 중생을 다스려 화(化)할지니 벼슬아치는 직품을 따라 화권(化權)이 열리므로 분의(分義)에 넘는 폐단이 없고 백성은 원통과 한과 상극과 사나움과 탐심과 음탕과 노염과 모든 번뇌가 그치므로 성음소모(聲音笑貌)에 화기가 무르녹고 동정어묵(動靜語默)이 도덕에 합하여 쇠병사장(衰病死葬)을 면하여 불로불사하며 빈부의 차별이 철폐되고 맛있는 음식과 좋은 옷이 요구되는 대로 빠다짓간에 나타나며 모든 일은 자유욕구에 응하여 신명이 수종들며 운거(雲車)를 타고 공중을 날아 먼 데와 험한 데를 다니며 하늘이 나직하여 오르내림을 뜻대로 하며 지혜가 밝아서 과거·미래·현재 시방세계의 모든 일을 통달하며 수·화·풍 삼재가 없어지고 상서(祥瑞)가 무르녹아 청화명여(淸和明麗)한 낙원으로 화하리라.

이는 개론적 서술로서 구체성이 부족하기는 하지만 이는 현세적 이상국가론을 크게 벗어나지 않는다. 이렇듯 후천개벽에 따른 선경세계의 도래를 살펴보면 나 자신의 인간적인 입장에서 바라다본다면 너무도 지나치게 타율적이지요 객체적이라 이르지 않을 수 없다. 그러기에 우리는 선경세계의 도래를 대망하면서 무엇을 해야 할 것

인가에 대한 대답의 입이 열른 열리지 않는다. 자못 우리들은 지금 다가오는 내일의 오만 년 선경세계보다도 당장 오늘의 삶을 위하여 평화와 상생과 균형과 해원이 더욱 절실하게 요구되기 때문이다.

3) 결어

필자는 나름대로의 이 글을 끝맺음함에 있어서 소위 한말에 태어난 많은 민족지도자들을 아끼고 사랑하며 존송하는 마음을 저버릴 길이 없다. 그러한 의미에서도 어찌 강증산 그 어른을 잊을 수 있을 것인가? 여기에 긴긴 노정(路程)의 고언 또한 스승을 아끼는 충정을 실토한 것임을 양지(諒知)하라. 이에 몇 조목으로 정리하면 여좌(如左)하다.

첫째, 필자는 이 글의 필두에서 소위 상제 호칭에 대하여 짚은 이의를 내걸었다. 종교적 신앙의 입장에서는 어찌면 너무도 당연한 호칭이 아닐 수 없다. 그러나 증산은 분명히 인간으로 화생하였다가 화천한 39년간의 그의 인생이 가장 값진 기간인 것이다. 그 시기에 있어서는 우리들은 그와 더불어 식사도 함께 하며 여행도 함께 떠났다. 아마도 마주 대하고 있을 적에는 결코 그를 일러 ‘상제님’이라 부르지 않았으리라. 그러기에 『대순전경』도 객관적으로는 천사라 이르고 『전경』 기록 안에서의 상제는 따로 천상에 존재하는 것으로 되어 있음을 우리는 잘 알고 있다. 그럼에도 불구하고 우리들은 기필코 그를 일러 상제(上帝)라 호칭해야만 하는 것일까?

어원의 입장에서 따진다 하더라도 상제라는 단어는 중국의 고전에 분명히 나와 있다. 여기서 누누이 중국적 개념을 천착하고자 하지 않는다. 왜 중국인들의 호칭과도 다른 개념으로 쓰인다는 구구한

설명을 해가면서 상제라는 단어를 차용해서까지 천지공사의 권능을 가진 증산의 이미지에 손상을 끼쳐야만 하는 것인지 알 길이 없다. 그렇다고 필자에게 어떤 대안이 있어서가 아니다. 자못 우리들은 지금 지상에 있으면서 증산 어른을 저 멀리 높고 높은 천상에다 모셔 놓고 우리러만 보기에는 너무도 아쉬운 마음을 금할 길이 없기 때문이다. 때로는 아저씨처럼 때로는 형님처럼 느낄 수 있는 새로운 호칭은 없을까 남은 무어라 하든지 나는 그를 일러 우리의 스승 증산이라 부르게 하리라.

둘째, 증산의 천지공사는 분명히 통설적인 기행이적과는 구별되어야 한다고 생각한다. 왜냐하면 설령 그의 천지공사가 표면상으로는 저 혼한 기행이적들의 범주 안에 든다 하더라도 천지공사만은 증산만의 이적이 속하기 때문이다.

천지공사는 철저한 개혁정신(후천개벽)을 신화화했다는 사실을 나는 여기서 지적하지 않을 수 없다. 다시 말하면 저 혼한 기행이적들은 역사적 목적의식(개혁정신)이 결여된 행적이지만 증산의 천지공사는 천지의 운행도수로 짜인 역사적 필연성을 내포하고 있기 때문이다. 그러므로 해원상생의 도수나 정음정양의 도수와 같은 공사는 증산의 이적이 아니라 역사적 필연으로 받아들이지 않을 수 없기 때문이다.

동시에 천지공사에 깃들인 인간학적 약점은 다름 아니라 천지공사가 지니고 있는 타율성 때문에 인간의 자율성을 자칫하면 까맣게 잊을까 저어되기 때문이다. 그러므로 천지공사는 일과성 기행이적이 아니라 역사적 필연성을 내포한 천지의 모사(謀事)로서 그의 성사 여부는 우리들 인간의 자율적 책임이라는 사실을 명심해야 할 것이다.

셋째, 선경세계에 대해서도 우리들은 인식을 같이하도록 노력해야 할 것이다. 중산이 인간으로 화생한 까닭(목적)도 우리들 중생들에게 이 선경세계를 선물로 남겨주기 위해서였음을 다시 말할 나위도 없다. 그렇다면 이 선경세계는 지상에 있는 우리들 인간들과 더불어 있는 것일까 아니면 신명들과 더불어 존재하는 천상의 선경일 까라는 초보적 질문에 대하여서도 우리는 확답을 하지 못하고 있다.

그러나 인간적 존재를 도외시킨 선경세계는 아무런 의미도 없다는 사실을 알아야 할 것이다. 인생의 고해를 자초했건(기독교의 실락원) 그것이 생득적이건(불교의 생노병사) 그것이 후천적 결과이건(유교의 禍福無不自己求之者) 간에 인간은 모름지기 선경세계를 회귀하지 않을 수 없는 존재로 태어났음에 틀림이 없다. 그러기에 중산 자신도 이들을 구원하기 위해서는 스스로 인간으로 화생하도록 결심하였고 결심과 동시에 이를 실행하지 않았던가? 그러기에 선경세계에는 정음정양의 도가 있으니 이는 중성(中性)의 신명이 아니라 남녀양성의 도임이 분명하고 상극의 도에 갈음하는 상생의 도가 있으니 해원(解冤)의 연(緣)이 거기에 있음이 또한 분명한 것이다.

그러므로 근원적으로는 홍익인간의 도요 후천개벽에 의하여 조성된 선경세계이지만 모름지기 인간세계에 있어서의 이상국가가 아닐 수 없다. 그러므로 우리들은 우리들이 살피 좋은 이상국가의 건설을 위하여 정치적 통일(UN)뿐만 아니라 종교통일을 위한 도수에 적극 참여하는 우리들의 노력은 한시도 게을리 해서는 안 될 것이다.

선경세계는 결코 돌연변이의 이적으로 나타나는 불로소득이 아니라 천지도수에 알맞은 인간의 꾸준한 회원과 노력에 의하여 얻어지는 선경이라는 사실을 잊어서는 안 될 것이다.

5. 원불교 교리상의 실학적 과제

1) 시대적 배경

소태산(少太山) 박중빈(朴重彬, 1891~1943)에 의하여 창교된 원불교는 그의 창업주의 성년대로 보아서 일제침략기(1910~1945)에 성립되었음을 알 수 있다. 이 시기야말로 민족수난의 절정기였음은 다시 말할 나위도 없다.

적어도 이 시기를 통찰하기 위해서는 세 갈래 측면에서 접근해 들어가야 할는지 모른다. 그것은 정치적 측면과 실학적 측면과 종교적 측면으로 나눌 수가 있다.

첫째, 정치적으로는 여러 가지 각도에서 관찰할 수가 있겠지만 한마디로 말해서 동아열강의 각축장화한 한반도의 주권은 급기야 일제에게 병합되어 민족 존망이 풍전등화의 위기를 맞게 되었다는 사실이다. 이는 조선조 5백 년의 누적된 폐정의 결과이기는 하지만 어쨌든 그의 마지막 종말의 시점에서 원불교는 태어났다는 사실을 기억해야 할 것이다.

여기서 꼭 짚고 넘어가야 할 한 가지 사실은 다름 아니라 조선조

500년을 지배한 정치이념은 유교적 제왕학에 의하여 기초되었다는 사실이다. 그것은 두 가지 특색을 지니고 있었으니, 하나는 군자·소인·야인으로 대립된 이원적 통치체제요, 다른 하나는 사민 계급사상에 따른 상공업의 천시를 들 수가 있다. 그리하여 형성된 상하계급의 이중구조는 서민대중을 천대하는 한국 사회의 풍조를 조성하였고, 상공기예의 멸시는 근대화의 저해요인이 되었음은 다시 말할 나위도 없다.

이러한 정치, 사회, 경제적 질곡이야말로 조선조를 종말로 이끌어난 말기증후로 지적되지 않을 수 없거니와 이러한 질식상태에서의 돌파구를 찾는 민중들의 정치적 항거가 다름 아닌 민요(民謠)이었던 것이니 동학이 민란화한 연유를 우리는 여기서 발견하게 된다.

둘째, 조선조 후기 실학사상을 상기할 필요가 있다. 이는 영정시대를 전후로 하여 대두된 신학풍으로서 전통적 유교이념에 대한 비판적 개혁운동으로 평가하지 않을 수 없다. 이 개혁운동은 정치적으로는 성과를 거두지 못했지만 학문적 또는 사상적으로는 줄곧 조선조 말엽의 개화사상에까지 이어지고 있다는 사실만은 우리는 간과해서는 안 될 것이다.

셋째, 종교적 측면에서 이를 살펴본다면 국수적인 신흥종교의 발흥을 지적할 수가 있다. 전통적인 외래종교로서는 불교와 유교 그리고 도교가 있으며 새로운 외래종교로서는 기독교가 들 수가 있다. 그 중에서도 불교나 도교는 삼국시대 이래 한국적으로 토착화하는 데 성공한 것으로 보이지만 유교는 오히려 주자학의 권위에서 벗어나지 못한 채 한국을 중국화하는 방향으로 역행하는 역기능을 노정시킨 감이 짙다. 그러나 그의 삼강오륜으로 불리는 윤리사상은 한민족의

윤리적 질서를 확립하는 데 한 역할을 담당하였다고 할 수 있다.

이러한 유·불·도 3교의 상황 속에서 서교, 즉 천주교가 도래하였다. 다른 것은 다 그만두고라도 서교의 도래가 척사위정론으로까지 번지게 된 충격적인 요인 중에서도 가장 중요한 요인은 다른 아닌 그의 대중 흡인력에 있었다고 보아야 할 것이다. 왜냐하면 유교 지배층의 사인의식에 의하여 조성된 상하계층사회에 있어서 가장 두려운 사실의 하나는 그들이 지배하는 서민대중의 이탈이 아닐 수 없기 때문이다. 아니나 다를까 발붙일 곳을 잃고 있었던 서민대중들은 서교의 도래와 때를 같이하여 블랙홀에 흡인되는 성군처럼 소리 없이 서교에로 흡인되었던 것이다. 이는 오랫동안 유교 자체가 쌓아놓은 인과응보요, 자업자득의 결과라 이르지 않을 수 없다. 그러나 유교로서는 이러한 물결을 막아낼 기력을 상실한 지 이미 오래되었던 것이다.

그렇다면 이 서교적 흡인력을 막아내야 할 새로운 길은 어디서 찾아야 할 것인가. 그것이 십만교도의 정치적 탄압이나 박해로 해결될 성질의 것이 아님은 너무도 명백한 사실이 아닐 수 없다. 여기에 서학을 대상으로 한 동학 쫓기의 역사적 소이연(所以然)이 깃들어 있다고 해야 할는지 모른다.

수운 최제우(1824~1864)는 서학에 대항하여 동학을 창도하면서 향방을 가누지 못하는 서민대중을 흡인하려고 하였다. 그는 제폭구민(除暴救民) 제도창생(濟度蒼生)을 외치다가 끝내 순교하고 말았지만 그의 뜻은 전봉준(1853~1895)에 의하여 동학란이라는 격랑을 치르게 됨으로써 민중종교로 발전하기에 이르렀다. 난후 3대 교주 손병희(1861~1922)에 의하여 천도교로 개칭되었거니와(1906), 이로써

동학을 기반으로 한 천도교는 한말에 창설된 한민족 종교의 효시라
이르지 않을 수 없다.

우선 우리는 동학-천도교에서 자생적 민족신앙의 모습을 본다.
그들이 제창한 인내천의 교리는 토속적인 천신숭배의 인간학적 승
화라는 점에서 새로운 의미를 발견할 수 있다. 인내천의 교리야말로
윤리적 종교로서의 참모습이 아닐 수 없다.

그러나 천도교가 비록 민중의 주체적 자각을 촉구한 공이 있대손
치더라도 그들은 그들 나름대로의 한계점이 있게 마련이다. 그의 뒤
를 이어 홍암 나철의 대종교와 증산 강일순의 증산교가 나타나게 된
것은 이 까닭인 것이다.

대종교는 종래의 단군교가 홍암 나철(1864~1916)에 의하여 1909년
에 개칭된 것으로서, 종(宗)이란 신인일체를 나타내는 글자다. 그들
은 대종지리(大衆之理)는 삼일(三一)일 따름이라 하여 단군신화에 있
어서의 환인·환웅·환검의 신을 일체로 간주 존송하는 민족신앙을
기반으로 하고 있다. 천도교에서의 천신을 국조신으로 대체한 점이
보다 더 국수적이다. 홍익인간의 하향윤리를 교리의 주축으로 삼고
있으며, 한일합방의 1년 전에 단군교를 대종교라 개신한 후, 합병과
더불어 고국을 떠나 만주 및 중원대륙에서 항일투쟁에 신명을 바친
구국선열들의 정신적 지주가 되었다.

다음으로 문제가 되는 신흥종교로서는 증산교를 문제 삼지 않을
수 없다. 증산 강일순(1871~1909)에 의하여 창교된 증산교는 천인
합일을 신봉한다거나 삼일신을 숭배한다거나 하는 신앙종교와는 달
리 증산 자신이 신인으로서 강세하여 천지공사를 베푸는 사실을 신앙
해야 하는 민중종교인 것이다. 그들은 유·불·도뿐만이 아니라 기

독교를 합친 만국종교통일공사까지도 제창하고 있다. 해원상생의 도를 교리의 핵심으로 삼고 있기는 하지만 증산 자신을 미륵불의 현세적 화신으로 간주한다는 점에서 토속신앙인 것이다.

이러한 천도·대종·증산 등 3대 민족종교의 선행을 배경으로 하여 마지막으로 원불교는 창업되어 오늘에 이르고 있다. 그러나 이들 3교는 신인합일을 공통분모로 하는 유신론적 종교인 데 반하여 원불교만은 유일하게도 일원상을 신봉하는 무신론적 종교라는 점을 우리는 주목하지 않을 수 없다. 다시 말하면 원불교에서는 동학(천도교)에 있어서의 ‘시천주(侍天主)’의 천주(상제)나 대종교에 있어서의 삼신의 천제(檀君)나 증산교에 있어서의 신인합발의 미륵불 따위의 신격은 일체 불문에 붙이고 이를 인정하지 않는다. 이렇듯 이들과의 상반된 격차는 최수운의 오도체험과 소태산의 대각과정에서 뚜렷하게 구별된다. 최수운의 상제상봉은 실로 인상적이다.

뜻밖에도 이해 4월……어떤 선어(仙語)가 귀에 들려 왔다. 깜짝 놀라 일어나 캐물었더니 이렇게 말했다. “무서워 말고 놀라지 말라! 세상 사람들은 나를 상제(上帝)라고 부르는데, 너는 상제를 알지 못하느냐?”¹⁵⁶⁾

불의에 홀연히 나타난 상제와의 속삭임에 의하여 수운은 ‘시천주(侍天主) 조화정(造化定)’이라는 주문을 외게 되었지만, 소태산에게는 이러한 체험이 진리적이었기 때문에 오히려 소태산은 그의 나이 겨우 11세 때 산신을 만나기 위하여 사숙에서의 공부도 포기하고 5년

156) 崔濟愚, 『東經大全』 「布德文」, “不意 四月……有何仙語 忽入耳中 驚起探問 則曰勿懼勿恐 世人謂我上帝 汝不知上帝耶”

간을 하루같이 마을 뒷산인 구수산 삼밭재에 올라가 정성을 드렸지만 허사였다는 기록을 보더라도 애오라지 신과 원불교와의 연은 찾아볼 길이 없다.

그러나 오히려 여기에 원불교의 원불교다운 면모가 약여하게 나타나 있음을 인지할 수가 있다. 이는 마치 공자의 인의 윤리적 세계가 그의 “귀신을 공경하면서 멀리하는[敬鬼神而遠之](『논어』「용야」) 태도에서 비롯했듯이, 원불교가 천상으로 향한 안계(眼界)를 지상으로 돌림으로써 생활종교에로의 길을 택하게 되어 언(堰)을 쌓고 솥을 굽게 된 것도 이러한 진리적 영적 체험에서 비롯한 것이라 보지 않을 수 없다.

그러나 이들 4대 민족종교가 안고 있는 공통점은 버림받은 서민 대중을 기반으로 하고 있다는 데에서 찾아볼 수 있을는지 모른다. 한 말의 서민대중이란 다양한 계층으로 형성되어 있다. 삼정의 문란 속에서 허덕이는 농민층을 주력부대라 한다면 거기에 따른 농노계층을 무시할 수 없고 기예를 천직으로 삼고 있는 쟁이층이 있는가 하면 재분(才分)은 있어도 관로는 막혀 있는 서얼이 있다. 여기에 삼종지의나 칠거지악에 묶인 부녀층의 대중도 중서(衆庶)의 대열에서 빼놓을 수가 없을 것이다. 게다가 우리로서 잊을 수 없는 한 맺힌 대중 속에는 망국의 한을 품고 고국을 등진 실향의 망명객이 있는 것이다.

이들을 기반으로 한 신흥 민족종교의 교세는 어떻게 다져졌을까? 동학란은 일명 농민전쟁이라 이르기도 하고 그들의 구호가 제폭구민을 표방하는 만큼 관권에 도전한 농민반란이라 이를 수도 있다. 그러한 의미에서도 동학-천도교의 기반은 국내 농민대중 속에 깊이 뿌리박혀 있었다고 할 수 있다.

그러나 대중교의 기반은 그와는 상반된다. 왜냐하면 대중교는 개교(1909)와 동시에 만주를 중심으로 교세를 확충하여 망명지사들의 정신적 결집체를 이루었다는 점에서 국내보다도 오히려 국외에서 활성화된 민족종교였다는 성격이 짙다. 그런 만큼 8·15 해방과 더불어 귀국한 대중교는 항일의 명분이 해소됨과 동시에 국내 기반의 취약성 때문에 대중교의 설득력이 미약한 실정이다. 그러나 대중교가 지닌 단군숭앙의 기본정신만은 한민족과 더불어 영세불망의 이점표가 되리라는 것만은 의심의 여지가 없을 것이다.

동학의 실패를 예견하면서 대두된 증산교는 때마침 동학당의 원혼을 달래기라도 하기 위한 듯 해원상생의 도를 부르짖으면서 버림받은 대중의 하나인 부녀자들의 품속으로까지 파고들었다. 그들의 특색의 하나로서 지적하고자 하는 것은 그들이 동방의 유·불·선 3교뿐만이 아니라 만국신(萬國神)을 모시는 자리에 서교주(西敎主)인 기독교까지 참여시킨 천지공사를 들 수가 있다. 이는 동학이 서학을 상대적인 입장에서 바라다본 것과는 아주 다른 새로운 입장이 아닐 수 없다. 여기서 우리 민족신앙에 근거한 민족종교의 전 인류를 대상으로 하는 세계종교에로의 발돋움의 자취를 엿볼 수가 있다.

이러한 민족종교의 발흥이라는 새시대의 기운에 힘입어 원불교는 한반도 호남의 일우(一隅)에서 탄생하였다. 그렇다면 이들 3교와는 달리 일원상의 교리를 내걸고 전인류 앞에 그의 독자적인 면모를 나타낸 원불교를 우리는 어떻게 평가해야 할 것인가? 교주 소태산은 비록 압제와 가난 속에서 찌들린 구인일단(九人一團)의 제자를 기반으로 하여 출범하였다 하더라도 그들은 애초에 동학당과 같은 항쟁의 대중도 갖지 못했고 애국충절에 불타는 순국열사의 참여도 없었

으며 그렇다고 해서 천지공사의 신화도 그들에게는 없었다. 그들의 개교역정은 빈곤한 한 농부의 생활기록에 지나지 않는다고 해야 할는지 모른다. 흔히 공자를 위대한 상식인이라 했듯이 교주 소태산의 생활기록은 아마도 위대한 상식인의 기록이라 해야 할는지 모른다. 그러한 입장에서 원불교의 창업과 더불어 오늘에 이른 그들의 역정을 살펴보면 그의 교리의 일단을 음미해 보기로 하겠다.

2) 창업의 역정

대중적 기반도 없이 오로지 조출한 구인일단의 엘리트들에 의하여 가날편 ‘불법연구회(佛法研究會)’라는 간판을 내걸고 출범한(1920) 원불교가 반세기 남짓한 세월과 더불어 3교를 제쳐놓고 대교단으로 성장하여 구미 각국에까지 그의 교세를 확대시키고 있는 그의 저력은 어디에서 용솟음치는 것일까?

첫째로 소태산의 대각은 신이(神異)의 기적에 있지 않고 오히려 인간적 일상성의 자각이었다는 사실을 지적하지 않을 수 없다. 소태산에게는 무적 광신이나 초인적 통찰력이 없다. 오로지 인간의 성실성으로 뭉쳐 있을 따름이다. 그는 도사의 이야기도 믿지 않고 산신의 기도도 포기하고 비 새는 초가삼간에서의 고행 끝에 드디어 심혼이 열렸으니 그의 대각시는 다음과 같다.

맑은 바람에 달 떠오를 때, 삼라만상이 저절로 밝게 드러난다
[淸風月上時 萬像自然明].

어두운 그림자가 말끔히 씻긴 소태산의 시정(詩情)에 비친 만상은 과연 어떠한 것이었을까? 이제 그 말과 행동을 통하여 헤아릴 수밖에 없지 않나 싶다.

소태산은 “물질이 개벽되니 정신을 개벽하자”는 개교표어를 내걸었다. 물론 천도교에서도 정신개벽을 주장하였고 증산교에서도 선천개벽을 설한 바 있지만, 소태산의 개벽이념은 그의 내실을 달리하고 있는 듯하다. 그것은 그가 물질과 정신을 동시에 긍정적으로 받아들이는 데에서 나타난다.

소태산이 대각한 새로운 이상세계는 적어도 현실적인 물질세계와 자성적인 정신세계가 상호 보완 조화를 이룸으로써 이루어진다고 깨달은 것이다. 그것은 곧 건실한 일상생활의 영위는 그것이 바로 건전한 정신의 터전이 됨을 의미한다. 그가 저축조합을 만들어 시미(匙米)와 노력제여금(勞力制餘金)과 금연금주에 의하여 남게 된 자금을 토박토박 저축하게 한 그의 이면에는 유희노동력을 활용하고 근검절약의 정신을 함양하자는 깊은 뜻이 스며 있었던 것이다. 화복간에 스스로 이를 구하는 자의 뜻에 의하여 분기된다는 사실을 우리들에게 일깨워준다. 이는 곧 자력계발의 첫 출발이라 이르지 않을 수 없다.

다음 단계가 다름 아닌 방언공사(防堰工事)였던 것이다. 이는 자력저축에 따른 국토개척을 의미함과 동시에 땀(勞動力)의 최대 가치를 체험하는 정신훈련이기도 했던 것이다. 이 공사의 진행과정에 있어서는 여러 가지 에피소드가 있으며 이에 따른 후인의 평가 또한 다채롭다. 그러나 이를 총체적으로 평가한다면 사유(士儒)들의 실효 없는 공론에 항거한 무언의 실천이라 해야 할는지 모른다. 모든 장애

를 물리치고 만인의 주시하에 완공한 이 공사는 신이의 기적이 아니라 물질과 정신의 개벽에 따른 성과에 지나지 않음을 우리들에게 바로 보여준 것이다. 여기서 비로소 이소성대(以小成大) 사무여한(死無餘恨) 일심합력(一心合力)이라는 원불교의 창업 정신이 다져졌음을 우리는 본다.

구인일단의 제자들과 일심합력하여 이룩한 이 공사를 뒤로하고 소태산은 그의 본거지를 영광 백수(白岫) 길룡리(吉龍里)에서 이리시(裡里市) 신룡동(新龍洞)으로 옮긴 후(1924) 임시교명을 ‘불법연구회’라 칭하였으니, 이는 일제의 눈총을 피하는 하나의 방편이었고, 사실인즉 이로부터 원불교의 종교 활동은 새로운 첫발을 내디디게 되었다고 보아야 할 것이다.

종교 생활과 때를 같이하여 물질과 정신의 병진사상은 급기야 영육쌍전(靈肉雙全)의 교리강령을 낳기에 이르렀다. 이것이 끝내 원불교로 하여금 현실적인 세간종교로서 남게 한 원동력이 아닌가 싶다. 여기에 숯장사를 벌이기도 하고 초근목피로 끼니를 이어가면서도 원불교로 하여금 일상적 종교로 살아남게 한 구도정신이 깃들어 있는지 모른다.

영육쌍전의 교리는 옛날 화랑도의 정신 속에도 깃들어 있음을 우리는 잘 알고 있다. 그러나 그것은 그것대로 신라통일의 원동력이 되었듯이 원불교의 영육쌍전의 교리는 앞으로 새시대의 종교개혁의 원동력으로서도 기대해 봄 직하다고도 여겨진다.

이러한 창업정신이 밑거름이 되어 일원상의 교리가 정립되었다고 보아야 할 것이다.

3) 실학개념의 문제

근래에 쓰이고 있는 ‘실학’이라는 용어는 대체로 영·정조 시대를 전후하여 대두되었던 새로운 학풍으로서 그의 특징을 실사구시에 두고 있는 것으로 알려지고 있다. 그러나 소위 실학개념을 정립하는 과정에서 그의 내용이 다양하게 전개됨으로써 한마디로 잘라 말하기는 어렵게 되어 있다. 범칭적인 실학의 실(實)은 본시 한대 노장학에 대한 대칭적 입장에서 사용했던 실사구시의 실(實)로서, 그것은 허(虛)·무(無)·공(空) 등의 반대개념이라고 해야 할 것이다. 그러나 그것의 구체적 내용에 있어서는 시대나 지역이나 인물에 따라서 서로 달라지게 마련이다. 시대적으로는 역사적 배경을 들 수가 있다. 다시 말하면 여말선초에 있어서의 역사적 배경은 노불사상에 대한 유학(성리학)을 들 수가 있다. 유가에 있어서는 노불의 학을 ‘허무적 멸지도(虛無寂滅之道)’라 이르는 반면에 스스로 실학이라 자처한 사례를 우리는 갖고 있다. 그러므로 여말선초의 유학을 일러 전기실학이라 이르기도 하는 것은 그 까닭이다.

그러나 영·정조 시대를 전후로 하여 대두된 소위 후기실학의 내용은 전기의 그것과는 다르다는 사실을 알아야 할 것이다. 다시 말하면 유가의 성리학 자체가 관념철학화함에 따라서 실천·실용·실증 등의 실학적 성격에서 이탈하게 되자 이에 대한 자구책의 하나로서 대두된 것이 다름 아닌 경제학적 실학이라 해야 할 것이다. 이것이 다름 아닌 통칭 실학이라 불리는 한국의 근세실학(후기 실학)인 것이다.

지역적으로는 일단 한국·중국·일본 그리고 미국을 들 수가 있

다. 한국의 실학은 앞서 지적한 바 있듯이 전·후기실학이라는 독자적 성격을 갖추고 있다. 그러나 중국에 있어서의 그들의 역사적 배경은 또 다르다고 할 수 있다. 그들의 실학의 뿌리는 물론 한대에까지 거슬러 올라갈 수 있지만 그들의 실학의 배경은 송·원대를 거친 후 청대에서 비롯했다고 보아야 할 것이다. 그리하여 청대의 고종학은 중국 실학의 주축을 이루고 있는 것이다.

일본의 실학은 아마도 역사적으로는 그리 오래지 않다고 해야 할는지 모른다. 왜냐하면 그들의 실학은 겨우 명치유신기에 있어서의 서구적인 자연과학사조의 수용과정에서 성숙된 것이기 때문이다.

미국에 있어서의 실학은 그들의 실용주의에서 찾아볼 수 있을는지 모른다. 그들의 경험론적 바탕은 우리들의 실학적 개념에서도 유추할 수 있다는 점에서 이를 평가하지 않을 수 없다.

인물로는 한국의 반계·성호·다산·연암·혜강 등 많은 학자들을 거론할 수 있고, 중국에 있어서도 황종희·염약거·모기령·고염무 등을 빼놓을 수 없으며, 일본의 후쿠자와 유키치[福澤諭吉]나 미국의 존 듀우이 같은 석학이 지목받게 될 것이다.

이상과 같은 사례들을 종합하여 판단하게 된다면 실학의 개념이란 하나로 꿰뚫을 수 있는 통념적 개념이 아니라 오히려 특정한 조건(시대·지역·인물)에 따라서 그의 내용을 달리할 수 있는 특수개념이라 이르지 않을 수 없다. 그러한 의미에서 한국 실학은 그의 개념을 특수화시킨다면 조선조 후기 영정시대를 전후로 하여 대두되었던 실사구시적 경제학풍을 지칭하는 특수개념으로 받아들이지 않을 수 없다. 그러므로 이 특수개념으로서의 실학은 전통적인 유학의 성리학이나 이에 따른 정책(田制)에 대하여는 반체제의 입장에 서 있

으므로 균전(均田)·한전(限田)·영업전(永業田)·여전론(閭田論) 등을 발표하여 비판적인 태도를 취했던 것이다. 그의 기저에는 자아의식이 깊이 깔려 있으며 그들의 주장은 주로 경세치용이나 이용후생론에 기울고 있었던 것이다.

그러나 한국실학은 전통유학(성리학)에 대하여는 자못 비판적임에도 불구하고 끝내 광의의 유가세계에서는 벗어나지 못한 것으로 간주하는 견해가 있다. 그것이 다름 아닌 수사학적 개신유학으로서 이는 원시유학에 근거하고 있으며 수기치인의 인간도를 기본이념으로 삼고 있는 것이 그들의 특징이다.

그러면 이러한 역사적 배경을 가지고 있는 소위 한국 실학과 원불교와의 관계는 어떻게 설명되어야 할 것인가? 사실상 원불교는 유교가 아닌 불교라는 테두리 안에서 연원한 종교이기는 하지만 그것은 무신론적 종교로서 그들의 기본이념과 실천강령에는 생활종교로서의 실학적 요소가 허다하게 내포되어 있는 만큼 설령 그것이 한국 실학과 공통된 이념으로 설명되기가 어렵고 동시에 그들의 맥락을 직접 계승하기는 어렵다손 치더라도 실학의 특수개념에 의한 실학적 원불교 또는 원불교적 실학이라는 개념을 설정하여 이를 다룰 수 있는 가능성은 얼마든지 있을 것으로 여겨진다. 여기에 본 과제를 다룰 수 있는 한 가닥 길이 열려 있다고 해야 할 것이다.

4) 일원상의 실리

소태산은 일원상을 신앙의 표상으로 삼고 이에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

불상승배는 부처님의 인격에 국한하여 후래(後來) 제자로서 그 부처님을 추모존숭하는 데에 뜻이 있을 뿐이나, 일원상승배는 부처님의 인격만 신앙의 대상으로 모시는 것보다 우주만유 전체를 다 부처님으로 모시고 신앙하여 모든 죄복(罪福)과 고락(苦樂)의 근본을 우주만유 전체 가운데서 구하게 되며, 또는 이를 직접 수행의 표본으로 하여 일원상과 같이 원만한 인격을 양성 하자는 것이니, 그 다른 점이 대개 이러하나니라(『大宗經』「교의 품」 12장).

하였으니 일원상은 불상과 같은 인격적 표상이 아니라 인격의 상징적 표상이 아닐 수 없다. 그러므로 일원상은 불상이 아니라 불성(佛性)이요(우주만유를 다 부처님으로 모시고), 불성이라기보다는 차라리 불성이 갖추고 있는 구체적 실리의 실체라 해야 할는지 모른다. 그러므로 일원상은 불성이라는 관념적 허상이 아니라 일원상으로 표상되는 실상이라 일러야 할는지 모른다. 여기서 우리는 원불교에 있어서 소위 불상의 만유불성론(萬有佛性論)을 만유일원상론(萬有一圓相論)으로 대체함과 동시에 교조적 종교에서 진리적 종교으로 전환한 자취를 엿볼 수가 있다. 상징적 표상의 실체로서의 일원상의 성격을 더욱 분명하게 하기 위하여 유·불·기에 있어서의 신앙적 표상을 살펴본다면 다음과 같다.

첫째, 유교에 있어서의 상징적 신앙의 표적으로서는 부조(父祖)의 표상으로서 위패가 있다. 위패는 곧 조상신의 상징적 표적인 것이다. 그러나 그것은 공자도 “신도 계신 듯이 제사를 모신대[祭神如神在]”(『논어』「팔일」)라 했듯이, 그것은 가상적 신위(神位)에 지나지 않을 뿐만이 아니라 불상에서처럼 인격적 표상이 그 안에 깃들여 있는 것도 아니라는 점에서 이는 곧 신위의 허상이지 실상일 수 없음은 다

시 말할 나위도 없다.

둘째, 불교에 있어서의 불상에 대해서도 한 마디 더 곁들여 본다면 불상이란 허구적 존재로서 만법귀일(萬法歸一)을 주장하는 그들에게 있어서 인공적 조소불(彫塑佛)이 석가여래의 실상일 수는 절대로 있을 수가 없다. 더욱 불상에는 석불・금동불・조소불・지불(紙佛) 등 그의 재료에 따라서 칭호가 다르며 그의 형상도 또한 다양한 점으로 보더라도 그것은 석가모니뿐만이 아니라 그 어느 누구의 실상이라 주장할 근거는 도시 절대로 없을 것이다.

셋째, 기독교에 있어서의 십자가는 물론 인격적 표상은 아니므로 교주 기독의 실상일 수는 절대로 없다. 다만 교주의 희생적 수난의 표상일 따름이다. 더욱이 십자가는 죄인의 형구이므로 기독의 희생을 회상하는 도구일 뿐 신의 인격적 표상일 수는 없다.

이처럼 일원상 이외의 모든 종교에 있어서의 상징적 표적은 한결 같이 그들이 내세운 신앙적 표적의 허상이지 실상이 아님을 알 수가 있다. 그러므로 진리적 종교로서 입교한 원불교의 일원상만은 우리들에게 철학적 묘리의 실상임을 보여주고 있다. 그러므로 원불교의 신앙적 표상인 일원상에는 신의 섭리가 깃들어 있는 것도 아니요, 오직 그 안에 철학적 진리만이 함축되어 있다고 해야 할는지 모른다.

그러한 의미에서 교주 소태산이 세상을 뜨기에 앞서 발표한 일원상의 계송을 읽어보자.

유(有)는 무(無)로 무는 유로
돌고 돌아 지극(至極)하면
유와 무가 구공(俱空)이나
구공(俱空) 역시(亦是) 구족(具足)이라.

이렇듯 단순하고도 간결한 계송에서 우리는 일상적이면서도 평이한 생활의 진리를 깨닫게 된다. 흔히 우리는 일상적인 생활에서 유상과 무상과의 상관관계를 체험한다. 그것은 어쩌면 음양의 대대관계처럼 불가분의 관계인지도 모른다. 음양은 순(純・極) 즉변(則變)한다 하거니와 유무도 것처럼 극에 이르면 상호호변(相互互變)하는 것으로 느낀 점에서는 이는 음양론적인 상념이라 할 수 있다. 그러나 소태산은 거기에 머물지 않고 유와 무의 무궁한 반복에 의하여 이들은 다 같이 진공의 세계로 승화됨을 깨닫는다. 그것은 어쩌면 음양론적 세계에서 진공묘유(眞空妙有)의 세계로의 각성이라 해야 할는지 모른다. 그러나 소태산의 대각은 거기에 머물러 있지 않고 구공(俱空)의 세계를 구족세계(具足世界)로 자각했다는 점에서 소태산다운 새로운 의미가 깃들어 있다고 해야 할 것이다. 왜냐하면 구공에서 구족에의 회귀는 곧 관념적인 구공의 세계에서 일상적인 구족에로의 회귀를 의미하기 때문이다. 이는 일상적인 유무상의 대립관계가 구족의 세계로 승화되었음을 의미하기도 한다.

철학적 입장에서 본다면 유무는 이원론적 대립관계의 상념이요, 돌고 도는 지성불식(至誠不息)하는 무궁한 변화의 상인데, 그것의 지극한 경지는 유무 그 어느 것도 아닌 인생무상으로서의 구공으로 이해할 수밖에 없지만 구공의 세계를 구족의 세계로 자각한 소태산의 종교적 대각이야말로 독자적 경지라 이르지 않을 수 없다. 여기에 일원상을 교리로 삼는 원불교를 일러 진리적 종교라 이르는 소이가 깃들어 있다고 본다. 이 점에 대하여 유병덕(柳炳德) 교수는 다음과 같이 설파하고 있다.

따라서 유상(有常)·무상(無常)이나 유(有)니 무(無)니 하며 변(變)·불변(不變)을 말하고 있으나 그것은 돌고 돌아 二資相入 相卽不二 하여 가히 언설로 다 표현할 수 없는 모리라고 하였다(『원불교와 한국사회』, 74쪽).

고 하였는데 이 계송에서의 유무관은 유무의 이원론적 대립의 상호 변화의 상에서 상즉불리(相卽不離)하는 묘리 곧 구공·구족의 묘리를 터득 적출한 것이라 이르지 않을 수 없다. 이러한 경지를 불가에서는 진공묘유라 이르기도 하지만, 이러한 묘유의 경지는 인생론적 구족의 경지에 비하면 지나치게 관념적이라 이르지 않을 수 없다. 그러므로 이러한 인생론적 구족의 경지에 일원상의 실리적 묘리가 깃들어 있다고 본다.

유무의 이원적 구조는 음양의 상징적 대대관계에서처럼 우주 생성원리로서 무한수적 다양성을 예시할 수가 있다. 리와 기(氣·事) 동과 정, 수와 화, 영과 육, 정신과 물질, 한과 열, 도와 덕, 예와 악, 군자와 소인, 선과 악, 인심과 도심 등등, 그러나 인지(人智)는 이러한 이원적 대립의 구조를 포괄적 일원으로 파악하려는 노력을 계속해 오고 있다. 현묘지도(玄妙之道)니 묘합의 원리니 태일지형이니 태극 또는 무극이니 화쟁의 논리니 인내천이니 진공묘유니 ‘한’이니 하는 것들은 다 이러한 노력의 일단을 우리들에게 보여 주는 것들이다.

그러므로 우리는 일원상에서 이러한 이원적 대대구조가 지닌 다양성이 총체적 일자상으로 융섭되어 있음을 엿보게 된다. 이는 곧 이원적 다양성의 총체적 파악이라 이를 수 있다. 다시 말하면 일원상이야말로 이원구조의 총체적 실체로서 구공인 양하면서도 구족하다 이르게 된다.

일원상의 묘리가 실리적 실체로서 존재하기 위해서는 그것이 우리들의 실생활 속에서 작동하는(돌고 도는) 구족의 존재가 되어야 한다. 그러기 위하여 일원상은 천상의 신(天主)도 아니요, 지상의 인간도 아님을 선언한다. 그럼으로써 비로소 원불교는 일원상을 통하여 진리적 종교와 사실적 도덕에의 길이 트이게 된 것이다.

(1) 진리적 종교

물질개벽에서 정신개벽을 종용한 소태산은 개교의 동기로서 진리적 종교의 신앙과 사실적 도덕의 훈련으로 정신의 세력을 확장한다고 하였다.

원불교의 진리적 종교로서 입장은 그의 무신론적 선언에서 굳어졌다고 할 수 있다. 그렇다고 해서 유심론적 불교로서 관념화되지도 않았거니와 동시에 “귀신을 공경하되 멀리한[敬鬼神而遠之]” 윤리적 유교로 기울지 않고 도리어 철학적 종교로서 그의 윤리적 근거를 일원상에서 찾으려고 하였다.

그러므로 우리는 그의 특징을 다음에 몇 가지 지적하고자 한다.

첫째, 그의 무신론적 기반의 확립은 토속적이며, 전통적인 신인합일의 무교에서의 탈피를 의미한다. 무교에서의 탈피는 곧 동학의 인내천이나 증산의 천지공사라는 토속적 신앙에서 벗어나 합리적인 진리의 세계에로의 진입을 의미한다.

둘째, 무신론적 기반 위에서 있다고 해서 불교, 특히 선종에서처럼 ‘적연부동(寂然不動) 명심견성(明心見性)’하는 유심론적 심학으로 빠져들지도 않았거니와 송학에서처럼 인심도심설에 젖어 들지도 않고, 오히려 합리적 진리를 그가 지닌 역사성, 사회성, 인간성, 윤리

성, 과학성 안에서 추구하였다. 그럼으로써 비로소 진리적 종교는 그의 이론적 경직성에서 벗어나 ‘일용상행지도(日用常行之道)’로서 활성화될 수 있는 근거가 마련되겠기 때문이다.

셋째, 진리적 종교로서의 원불교는 일상적인 인간 생활철학으로 활용되기 때문에, 그 안에는 천인지도(天人之道)로서의 성실과 경제적인 구축의 유용성이 깃들여 있는 것으로 본다. 그러므로 원불교가 고답적인 천상의 종교가 아닌 지상의 생활종교로 출범하게 된 근거도 여기에 있다고 해야 할 것이다.

넷째, 진리적 종교로서의 원불교는 사실적 도덕과 표리를 이루고 있다는 점에서도 이미 관념적 허구성에서 탈피한 윤리적 종교라 이를 수 있을지도 모른다.

(2) 사실적 도덕

도덕이란 본래 심성이 아니라 실천적인 ‘일용상행지도(日用常行之道)’인 것이다. 그럼에도 불구하고 도덕을 비실천적인 천도(노자)로 승화시키려 하자 그것을 윤리적 인간도로 끌어내린 것이 다른 아닌 공자의 인(仁)의 도인 것이다. 그러한 의미에서 소태산의 사실적 도덕의 강조도 당시에 있어서 유가들에 의하여 삼강오륜의 윤리도덕이 형식적으로 규범화되고 충효열에 의하여 경직화되어 가는 추세에 대한 반작용으로서의 구실을 하게 된 데에서 원불교 교리의 역사적 의의를 찾아야 할 것이다.

대종사 소태산이 그의 소년시절에 도사를 찾아다니던 설화는 곧 천도로서의 관념세계를 향한 방향을 의미하지만 그가 대각한 후로는 진리적 종교와 아울러 사실적 도덕을 주장한 것은 모름지기 중생으

로서의 인간의 구원은 오히려 사실적 또는 윤리적 현실 안에서 이루어져야 함을 절실하게 대각한 소치라 이르지 않을 수 없다.

모름지기 종교는 신앙적이기는 하지만 그의 도덕적 실천은 윤리적 종교로서 이루어진다. 종교에 있어서의 윤리성의 결여는 곧 현실 생활에서의 유리를 의미하며, 그것은 또 인간의 사회성 또는 윤리성을 부인하는 것이 된다. 흔히 유신론적 종교에 있어서의 윤리성의 결여가 곧 개인 구원을 위한 양재구복적 종교로 되어 버리는 원인의 소이가 여기에 있다. 원불교에 있어서의 사실적 도덕의 재창은 바로 이러한 시대적 병폐에 대한 교정책으로서의 의미도 내포되어 있는 것으로 간주된다.

그런데 우리는 유교적 순정윤리(醇正倫理)는 수기치인의 인간도임을 알려야 할 것이다. 수기란 유일자로서의 개인의 인격을 함양하는 것이요, 치인이란 사회적 또는 윤리적 인간존재로서의 도리를 다함을 의미한다.

그런데 우리가 여기서 주목하고자 하는 것은 원불교에 있어서의 수기의 세계는 그들의 무시선·무처선의 경지에서 성취된다는 것이다. 이 점에 대하여 『대종경』 「수행품」 제50장에서는 다음과 같이 말하고 있다.

수도인이 경계를 피하여 조용한 곳에서만 마음을 길들이려 하는 것은 마치 물고기를 잡으려는 사람이 물을 피함과 같으니 무슨 효과를 얻으리요, 그러므로 참다운 도를 닦고자 할진대 오직 천만경계 가운데서 마음을 길들여야 할 것이니 그래야만 천만경계에 마음이 흔들리지 않는 큰 힘을 얻으리라. 만일 경계 없는 곳에서만 마음을 단련한 사람은 경계 중에 나오면 그 마음이

바로 흔들리나니 이는 마치 그늘에서 자란 버섯이 태양에 나오면 바로 시드는 것과 같나니라. 그러므로 『유마경』에 이르기를 보살은 시끄러운 데 있으나 마음은 온전하고 외도는 조용한 곳에 있으나 마음은 번잡하다 하였나니 이는 오직 공부가 마음 대중에 달린 것이요, 바깥 경계에 있지 아니함을 이르심이니라.

하였는데, 이 점에 대하여 무시선의 구체적 실천도에서는 다음과 같이 해석하고 있다.

종래 선을 행함에 있어서 흔히 좌선을 위주로 하였나니 가급적 고요하고 청정한 경계 속에서 반좌(盤坐)하여 정신의 힘을 자연스럽게 단전에 부리고 호흡을 고르게 하며, 정신은 항상 적적한 가운데 성성함을 가지고 성성한 가운데 적적함을 가져 필경 물아의 구분을 잊고 시간과 처소를 잊고 오직 원적무별(圓寂無別)한 진경에 그쳐서 다시는 심락(心樂)을 누리게 됨을 말하는 것으로 이도 또한 정혜계(定慧戒)의 삼학공부(三學工夫)를 강령으로 삼대력(三大力)을 양성함으로써 원만구족한 법신불(法身佛) 일원성의 체성(體性)에 합일하도록 정진하여 성불하자는 것이나 좌선이 선의 중요한 한 요목임에는 틀림이 없다 할 것이다. 그러나 다만 선을 고요하고 청정한 경계에서 앉아서만 할 수 있다거나 모든 세속세계를 떠나서만 할 수 있다고 한다면 이 요란하고 어지러운 세속에 처하여 있는 우리 대부분의 생활인들에게는 아무런 도움이 되지 못할 터인즉 우리는 선의 진경을 알아 현대와 같은 복잡한 생활환경에서 오히려 더욱 요청되는 무시선(無時禪)·무처선(無處禪)의 심성 가동법을 활용하도록 교시하고 있다.

고 하여 고차원적 좌선의 경지를 무시한 것이 아니라 대다수의 생활인을 위하여는 도리어 무시선·무처선이 바람직함을 강조하고 있는 것이다. 이는 곧 유가에서 말하는 일용상행지도의 선화(禪化)요, 선의 일용상행화를 의미하기도 한다고 할 수도 있다. 여기에 원불교의

생활종교로서의 대중성과 사회성이 깃들여 있다고 본다.

무시선·무처선을 수기의 경지라 이른다면 처처불상·사사불공은 치인치사(治人治事)의 경지로서 불상과 불공의 일반화를 의미한다. 다시 말하면 사실적 도덕의 윤리적 실천과정의 종교적 배경이 아닐 수 없다. 무신론적 원불교임에도 불구하고 그의 실천윤리는 이렇듯 유신론적 종교에 있어서 신의 존재를 일상적 생활 속에서 인지하듯 불상과 불공을 경천외신(敬天畏神)하듯 모심을 볼 수 있고, 여기에서 유신론적 경건성의 도입을 엿볼 수가 있다. 여기에 수기적 정신수양·사리연구·작업취사 등의 삼학(三學)과 치인적 천지·부모·동포·법률 등의 사은(四恩)이 자라날 수 있는 기름진 종교적 토양이 있다고 할 수 있다. 그리하여 원불교에 있어서의 사실적 도덕의 실천은 치인적 사회봉사(교육사업), 경제생활(산업존중) 등에서 성취된다고 본다. 그러므로 원불교의 교리는 좌선이나 공염불보다는 차라리 실천 윤리로서의 사실적 도덕에 의한 실생활을 더욱 존중하는 점에서 그의 면모가 뚜렷하게 나타나고 있음을 알 수가 있다.

5) 삼학과 사은

원불교 교리는 삼학사은(三學四恩)으로 집약되어 있으니 삼학은 이 성적 교리요, 사은은 치인의 도가 이루어지고 있다.

유가에 있어서의 학은 지·행의 양면으로 나누어지는데 학지(學知)·학행(學行)이 곧 그것이다. 학지는 지적 진리의 터득이요, 학행은 행동적 윤리의 실천으로서 전자는 육경사서 제자백가를 속속 통달하는 일이요, 후자는 삼강오륜, 예의범절을 실천궁행하는 일이다.

그러나 원불교 교리상의 삼학은 유가의 그것에 비하여 보다 더 구체적이고, 현실적이다. 『정전』의 「삼학장」에 의하면 정신수양을 다음과 같이 설명하고 있다.

정신이란 마음이 두렷하고 고요하여 분별성과 주착심(住着心)이 없는 경지를 이름이요, 수양이란 안으로 분별성과 주착심을 없이 하며 밖으로 산란하게 하는 경계에 끌리지 아니하여 두렷하고 고요한 정신을 양성함을 이름이다.

라 하였으니 이는 유가에 있어서의 존심양성(存心養性)과 부동심(不動心)과 극기복례(克己復禮)의 경지에 해당한다고 해야 할는지 모른다. 어쩌면 불가의 청정심도 이에 해당한다고 해야 할 것이다. 모든 물욕과 집착에서 떠난 맑은 경지를 이르고 있음이 분명하다. 지성인의 기본적인 바탕이 아닐 수 없다. 다음으로 사리연구절을 보면 다음과 같다.

사(事)란 인간의 시비·이해를 이름이요, 이(理)란 천조(天造)의 대(大)·소(小)·유무(有無)를 이름이니 대(大)란 우주만유의 본체를 이름이요, 소(小)란 만상이 형형색색으로 구별되어 있음을 이름이요, 유무란 천지의 춘하추동 사시순환과 풍운우로상설(風雲雨露霜雪)과 만물의 생로병사와 흥망성쇠의 변태를 이름이며, 연구란 사리를 연마하고 궁구함을 이름이라.

하였는데 이는 유가에 있어서의 격물치지와 같이 사리판단을 위한 과학적 태도와 같은 것이라 할 수 있다. 이는 곧 합리적인 지식의 습득이 아닐 수 없다. 흔히 정신적인 교양에 치중하다 보면 번쇄한 지식의 습득은 한낱 여기(餘技)로 돌리거나 등한히 하는 수가 있다. 그럼에도 불구하고 이미 반세기 전에 오늘의 물질문명시대의 도래를

예견한 듯 사리연구를 삼학의 한 항목으로 내세운 그의 현실적인 생활철학에 감탄하지 않을 수 없다.

다음 삼학의 하나인 작업취사에 대하여도 『정전』에서는 다음과 같이 기록하고 있다.

작업이란 무슨 일이나 안(眼)·이(耳)·비(鼻)·설(舌)·신(身)·의(意) 육근을 작용함을 이름이요, 취사란 정의를 취하고 불의를 버림을 이름이라.

라 하였는데, 이는 인간이란 지성적인 존재일 뿐만이 아니라 감성적인 존재이기도 함을 우리들에게 일깨워 준다. 육근은 곧 그러한 감성의 문호로서 본능적인 감수기관인 것이다. 그것은 곧 색·성·향·미·촉·법 등으로 나타난다. 그러므로 이를 감수함에 있어서는 과불급이 없는 중정이 뒤따라야 하며, 그의 기준이 다름 아닌 정의인 것이다. 따라서 정의는 판단과 결행에 의하여 취사되어야 하는 것이니 이를 일러 유가에서는 시중(時中)이라 이른다.

여기서 우리는 원불교 교리상의 삼학이야말로 맑은 정신(정신수양)과 높은 지식(사리연구)과 정의(작업취사)를 우리들에게 교시해 준 수기지학이라 일러야 할는지 모른다.

아울러 우리는 삼학정신에 과학적 합리성과 시비선택의 비판정신이 깊숙이 깃들어 있음을 볼 수가 있다. 이는 곧 근세 실학정신과도 맥이 통하는 것으로서 홍이섭은 그의 『정약용연구』의 논술과정에서 특히 과학적 실증과 비판정신이 한국 실학의 특징임을 밝힌 바 있고, 천관우 씨 또한 그의 『유형원연구』에서 한국 실학의 개념을 자유성·과학성·현실성에서 찾으려 했던 것을 상기한다면 원불교의

삼학정신이야말로 근세 한국실학에의 접근이 시도되었던 것으로 평가하지 않을 수 없다.

다음으로 우리는 원불교 교리상의 사은설을 주목하지 않을 수 없다. 감은정신(感恩精神)은 원불교뿐만이 아니라 유·불·기 나아가서는 증산교에 있어서도 중요한 교리의 일향으로 내세워지고 있다. 그러나 우리는 그러한 감은정신이 원불교에 있어서는 어떻게 정리되어 있는가를 주목해야 할 것이다.

감은정신이 유가에 있어서는 오로지 부모에 대한 은혜를 지중하게 여기는 효정신으로 집약되어 있음을 볼 수 있다. 즉 유가의 효가 주로 부모에 대한 보은으로 간주됨은 이 까닭이다. 이를 일러 우리는 효의 주은설(主恩說)이라 이른다. 그러나 이것이 원불교에 있어서는 사은 중의 하나에 지나지 않음을 알 수 있다.

불가에 있어서는 애오라지 출가의 대효가 문제되겠지만 후세의 불도들이 재가지효(在家之孝)로서 『은중경』을 저술하기에 이르니, 이는 곧 바로 유가의 주은설(主恩說)을 그대로 수용한 것일 따름이라 이르지 않을 수 없다.

기독교에서는 부모의 은혜보다는 차라리 신의 은총을 더욱 소중하게 간직함을 볼 수가 있다. 오히려 하나님 아버지로서의 부은(父恩)과 신은(神恩)이 일체가 되어 있다고 해야 할는지 모른다. 그러나 원불교의 사은은 이를 천지은(天地恩)과 부모은(父母恩)으로 구별한다. 그리하여 거기에 동포·법물의 이은(二恩)을 가하여 사은으로 나누어 놓았다. 그런데 우리가 이러한 사은의 분류를 통하여 소위 진화론적 문화현상의 일단을 엿볼 수 있음은 실로 흥미로운 일이 아닐 수 없다.

천지창조 이후 인류가 태어났으니 거기에서 부모의 윤리가 이루어졌고, 가족윤리가 발전하여 동포의식이 형성되기에 이르렀으며, 그러한 인간집단(동포)이 성숙되는 과정에서 국가가 조직되기에 이르자 이를 규제하는 법률(예)이 제정되기에 이르렀으니, 이는 곧 인류문화 현상에 따른 진화 과정의 개념이 아닐 수 없다.

그러므로 우리는 여기서 천지-부모-동포-법률이라는 일련의 맥락 속에서 인류문화의 총체적 양상을 엿볼 수 있으며, 원불교의 감은정신은 애오라지 이들을 일괄하고 있음을 알 수가 있다. 이러한 원불교의 사상은 천지(자연)·부모뿐만이 아니라 동포(사회)·법률(국가)이라는 지상세계에 깊이 뿌리를 내리고 있다는 사실을 우리는 주시해야 할는지 모른다. 왜냐하면 이는 곧바로 현실세계 안에서의 이상적 생활 철학이요, 동시에 원불교의 이상국가론의 주축이 아닐 수 없기 때문이다. 여기서 우리는 원불교의 강렬한 실학적 현실성을 느끼는 것이다.

6) 산업의 장려와 근로정신

모든 종교는 궁극적으로는 이상세계 또는 이상국가를 지상목표로 삼는다.

그렇다면 그들은 그들의 이상세계의 주인공인 인간존재를 어떻게 이해하고 있는 것일까?

유가의 공자는 희랍의 철인들이 인간을 사회적 또는 이성적 동물이라 정의할 때, ‘인(仁)이란 사람이다[仁者 人也]’라 하여 인(仁)을 실천해야 하는 윤리적 실학으로 규정지었다. 기독교에 있어서의 인간

은 무화과를 따먹음으로써 신의 격노를 산 결과 낙원을 잃게 된 원죄인이 되었으니, 그들의 희구는 애오라지 현세보다는 차라리 달빛보다 더 밝은 천당일 수밖에 없을는지 모른다. 출가한 석가가 맨 처음 만난 인간은 생로병사의 사고(四苦)가 아니었던가? 그들에게 있어서의 소원은 차라리 현세보다는 왕생극락이요, 미래를 지향하는 미특불일밖에 없었을는지 모른다.

그러나 원불교에서의 인간의 구원관은 이들과는 다르다. 유병덕 교수는 그의 『원불교와 한국사회』라는 저술의 336면에서 다음과 같이 설파하고 있다.

구원된 자만이 머무르고 있는 천당이나 극락이라는 대기소는 없다. 그러한 대기소가 있다고 생각하게 한 차원의 구원관은 잘못 가르친 종교 지도자들이 책임져야 한다. 천당과 극락은 그 달성되지 못한 아니 영원토록 달성될 수 없는 인간집단의 욕구를 ‘심볼’한 것이다. 집단적 ‘콤플렉스’의 해소방식을 찾지 못하던 시대의 도피관념이며 그 정체는 따로 있는 것이다. 곳이 따로 없다. 무주처열반(無住處涅槃)이다. 중생성취(衆生成就) 바로 그것이다.

천당과 극락의 도피처를 마련하게 한 잘못된 구원관이 종교 안에서 하루 빨리 고발되어야 한다.

고 주장함으로써 원불교의 현실주의가 뚜렷하게 나타남을 알 수가 있다. 그러므로 원불교의 인간관은 어디까지나 생활인으로서의 인간 존재에 근거하고 있는 것으로 이해된다. 그것도 수기의 삼학과 치인의 사은으로 다져진 수기치인의 전인적 인격을 갖춘 생활인인 것이다.

그러나 이러한 인격적인 측면에서뿐만이 아니라 오히려 그것에

앞서 물질적 생활의 중요성을 함께 강조한 데에 원불교의 면모가 약
여하고 있음을 본다. ‘생활이 바로 불법이요, 불법이 생활[生活是佛法
佛法是生活]’이란 이를 두고 이른 말이요, 영육쌍전(靈肉雙全)의 사상
도 이에 근거한 것이라 이르지 않을 수 없다.

그러므로 우리는 유교는 지나치게 윤리에 편중하였고, 기독교는
신중심의 교리를 뒀고, 불교는 지나치게 유심론적으로 치닫고 있을
때 원불교는 창교의 과정에서부터 인간의 생활 그 자체의 중요성을
자각한 것이라 하지 않을 수 없다.

이 점에 대하여서도 상기 유교수의 저서(385쪽)에서는 다음과 같
이 기록되고 있다.

영육쌍전을 종교인으로서 행위의 표준으로 제시하고 리사병행
(理事並行) 동정일여(動靜一如)를 강조함으로써 창업의 위대한 시
련을 이 땅위에 성취시켰다. 이들의 경제행위를 교사(敎史)에서
더듬어본다면 처음에 뜻있는 동지들을 규합하고 그들에게 영육
쌍전을 실현시켰다. 허례폐지(虛禮廢止), 금주단연(禁酒斷煙), 매
시시미(每時匙米), 이소성대(以小成大), 근검저축(勤儉貯蓄), 무아봉
공(無我奉公)의 생활이념을 강조했다. 이와 같이 소태산은 수도
인의 소박한 경제윤리를 제시하고 이를 본받게 하였으며, 그것
은 동시에 신념으로 뭉쳐진 교단의 경제적 저력으로 구축된 것
이었다.

고 하여 마치 어느 신생활 운동단체의 행동강령과도 같다. 유교수는
이어서 다음과 같이 말하고 있다.

원불교 교단경제의 원초적 의미는 저축조합, 숯장사, 방언공사,
엿장사, 相助組合, 相助部, 農業部, 期成聯合團, 産業部, 果樹園, 農園,

三昌公社, 普和堂藥業社 등 실업과 농장 그리고 다양한 생산적 작업장으로 확장되어 왔던 것이다.

라 한 것을 보면 원불교의 교세는 가공적인 신앙에서보다는 차라리 그의 착실한 경제적 기반의 구축에서 비롯된 것이 아닌가 싶다. 그러므로 유교수는 그의 말을 다음과 같이 매듭짓고 있다.

그리하여 신도에게는 생산의욕을 더욱 북돋아주며 산업사회에서 뒤지지 않고 이익을 극대로 추구하게 한다. 그것은 스스로의 미래적 보람과 공익의 보람에 모순되지 않는 것으로 다시 응용하려 함이다.

그러므로 원불교에 있어서의 생산성은 경제적 풍요를 추구하지만 그것은 도리어 타자녀교육 등 공익에로의 환원에서 보람을 되찾으려고 한다. 여기에 산업을 장려하여 근로정신을 함양하는 원불교가 다른 기성종교와는 달리 오히려 근세실학과 맥을 통할 수 있는 일면이 깃들어 있다고 보아야 할는지 모른다.

7) 결미

지금까지의 논술의 뼈대만 보더라도 이미 원불교는 개교의 연원과 아울러 교명을 불교에서 빌어왔다손 치더라도 근본적인 면에서 본다면 이미 출세간적인 불교에서 벗어나 세간적인 현세종교로 탈바꿈되어 있는 흔적을 역력하게 엿볼 수가 있다.

그렇다면 우리는 여기서 한국실학과 원불교와의 관계를 어떻게

정립하여야 할 것인가? 원불교의 발상은 애오라지 소태산을 중심으로 한 구인동지(九人同志)들에 의하여 버림받고 가난한 대중 속에서 자생했다는 점에서 한국의 근세실학과의 맥락을 지나치게 밀착시킬 수는 없다 치더라도 원불교의 교리상에 깃들어 있는 그의 현실성·과학성 비판성·합리성 등만 가지고라도 원불교는 특수실학으로서의 위치를 굳힐 수 있으리라고 본다.

그러나 이러한 특수실학으로서 원불교의 교리는 그들이 이미 진리적 종교와 사실적 도덕을 표방할 만큼 보다 더 폭을 넓혀 철학, 종교, 윤리, 사회, 정치, 경제 등의 측면에서 문제를 다룸과 동시에 이들을 종합하여 한국사상사적 맥락 위에서 이를 따져봄으로써 비로소 원불교의 전모가 찬연히 드러나리라고 본다. 왜냐하면 원불교 교리의 핵심인 일원상은 그것이 어떻게 설명되든지 간에 하나의 철학적 묘리의 상징이기 때문이다. 그러한 의미에서 우리는 적어도 일원상의 묘리를 터득하기 위하여 다음과 같은 한국사상사적 맥락을 하나로 간추려 보아야 할 것이다.

단군설화의 삼일총리(三一統理)－화랑의 현묘지도－승랑의 이체합명중도(二諦合明中道)－원효의 화쟁논리－의천의 교관검수－보조의 정혜쌍수－서산의 삼교화회(三敎和會)－율곡의 이이일적 이기관－다산의 옥극론－동무의 성명론－소태산의 일원상

이로써 비로소 원불교는 실학적 입장에서뿐만이 아니라 그가 지닌 철학적 종교로서의 면모가 뚜렷이 밝혀질 것이다.

6. 한국고유사상과 소태산사상

1) 서언

필자는 일찍이(1990. 5. 11.) 본 논제의 요약을 발표한 바 있거니와 (소태산대종사 탄생100주년 기념학술회의) 이 글은 당시의 발표문을 근거로 하여 이를 보완하자는 데 목적이 있다. 그러므로 이 글은 어찌면 전자의 주각이 될는지 모른다.

한 선각자가 세상에 태어나고 보면 돌연변이처럼 낡은 것에서 벗어나 모든 것이 새롭게 태어나게 마련이기 때문에 어찌면 고유사상과 같은 것들은 낡은 것과 더불어 버려질지도 모르지만 뿌리 없는 열매가 어디 있으랴. 제아무리 새롭다 해도 제 뿌리는 저버릴 수 없을 것이다. 그러므로 여기서 소태산사상을 이해하고자 함에 있어서도 즈음히 우리의 고유사상이 문제가 되는 소이가 여기에 있다 이르지 않을 수 없다.

우리들이 흔히 쓰는 고유사상의 고유(固有)란 단어는 두말할 것도 없이 외래사조의 외래(外來)와의 상대적 입장에서 쓰이는 특유의 개념으로 이해되어야 할 것이다. 이 고유와 외래는 한 민족의 전통사

상을 형성함에 있어서도 마치 피륙을 잘 때 쓰이는 날[經]과 씨[緯]처럼 하나는 불변수로 다른 하나는 변수로 작용한다는 사실도 우리는 잘 알고 있다. 그러한 의미로 풀어본다면 고유사상은 유전인자처럼 불변수로 존재함은 물론이요 외래사조는 전통사상의 형성과정에서 변수로 작용할 것임은 다시 말할 나위도 없다.

이러한 일반론적 고유개념의 머리 위에 한국이라는 수식어를 덮어씌우면 어떠한 모양의 고유사상이 우리들 앞에 나타날 것인가? 다시 말하면 한국의 고유사상은 어떠한 모습으로 존재하는 것일까? 이를 가려내기 위해서는 여러가지 접근방법이 있겠지만 필자는 이 과제를 풀기 위하여 오래전부터 한민족의 자생적 민족신앙의 결집체인 단군신화를 주목하였으며 그것이 유전인자처럼 수천 년의 세월과 더불어 흘러 내려오면서 오늘날 우리들의 사유양식 곧 사상이 되어 어떠한 모습으로 존재하고 있는가를 주목해 왔다.

우리가 지금 여기서 찾고자 하는 것도 다름 아니라 소태산사상 속에 잠재한 불변수로서의 한국고유사상의 유전인자가 어떻게 존재하는가를 알아보자는 데에 지나지 않는다. 이에 대한 해답을 서두рг기에 앞서 먼저 한국의 고유사상의 참모습부터 가려내 보기로 하자.

2) 고유사상의 형성

인류문화의 시원은 아득하여 그 갈피를 잡을 수 없는 것이 오늘날 세계사적 과제이거니와 더욱이 우리 한국사의 상고시대의 시원도 실증사학과 재야사학과의 논쟁 속에서 그 행방을 가늠하기란 실로 난제 중의 난제라는 것도 또한 오늘의 우리의 실상인 것이다. 일례

를 들어본다면 흔히 우리 민족의 최고의 시원을 동이족의 계열에서 찾으려는 시도가 있는데 이러한 노력은 겉으로는 가장 합리적인 가설로 받아들여지고는 있지만 여기에도 꽤 풀기 어려운 매듭이 있음을 간과해서는 안 될 것이다.

소위 동이의 개념은 동이·서융·남만·북적이라는 중화사상의 부산물로서 중화의 외번(外藩)의 일익에 지나지 않는다. 그러면서도 문화적으로는 중화 깊숙이 파고 들어가 있다는 데에 문제가 있다. 단도직입적으로 말한다면 맹자가 이른바 “순은 동이 사람이대(舜 東夷之人也)”라는 설을 어떻게 받아들여야 하며 공자의 사상도 또한 『중용』에서 이른바 “요순을 조술했다[祖述堯舜]”면 중화사상의 조종인 유교도 동이문화에 속한다는 결론이 나오게 마련이다. 그렇다면 동이의 일족인 한민족(漢民族) 문화와 동일문화권에 들어옴에도 불구하고 유가는 도·불과 더불어 삼교라는 이름으로 오늘의 우리의 입장에서 외래사상의 계열로 분류하지 않을 수 없다는 난제를 안고 있는 것이다.

뿐만 아니라 한 걸음 더 나아가 은문화(殷文化)를 동이문화의 조종으로 간주하는 입장이고 보면 중국문화 자체도 동이문화의 지류임을 면할 수 없게 된다는 자가당착에 부딪힌다. 은말의 망명귀족 기자에 의하여 한민족 문화의 시원이 이루어졌다는 설과 더불어 주인어은(周因於殷)함으로써 주문화도 또한 은문화에서 연원되었다는 점에서 한국의 기자문화와는 동질이곡(同質異曲)의 문화에 지나지 않는다고 한다면 한(韓)문화와 중국문화와는 근원적으로 구별할 수 없다는 모순을 안게 된다. 진정 이처럼 이 두 민족문화는 서로 구별할 수 없는 동질문화라 할 수 있을 것인가? 이 설을 수용할 수 없는 것이

오늘의 실정이 아닐 수 없다. 그렇다면 이 난제를 어떻게 풀어야 할 것인가? 우리는 이렇듯 풀기 어려운 난제는 일연의 『삼국유사』와 사마천의 『사기』에서 그 단서를 이끌어내지 않을 수 없다.

『삼국유사』 「기이(紀異)」 제1 고조선의 기록을 훑기면 다음과 같다.

옛날에 환인의 서자 환웅이 있어 항상 천하에 뜻을 두고 인간 세상을 탐내거늘 아버지는 아들의 뜻을 알고 삼위태백(三危太白)을 내려다 보매 홍익인간(弘益人間)함 즉한지라 이에 천부인(天符印) 세 개를 주어 가서 다스리게 하였다. 웅(雄)이 무리 삼천을 이끌고 태백산 꼭대기 신단수 밑에 내려와 여기를 신시라 이르니 이가 환웅천왕이란 이다. 풍백·우사·운사를 거느리고 각(穀)·명(命)·병(病)·형(刑)·선(善)·악(惡) 등 무릇 인간 360여 사를 맡아서 재세리화(在世理化)하게 하였다. 그때 일웅일호(一熊一虎)가 같은 굴에서 살며 항상 신웅(神雄)에게 빌되 원컨대 화하여 사람이 되어지이다 하거늘 한 번은 신웅이 노애(露艾) 일주(一炷)와 마늘 20개를 주고 이르기를 너희들이 이것을 먹고 100일 동안 일광을 보지 아니하면 사람이 되리라 하였다. 곰과 범이 이것을 받아서 먹고 기(忌)하기 37일 만에 곰은 여자의 몸이 되고 범은 능히 기하지 못하여 사람이 되지 못하였다. 웅녀는 그와 혼인해 주는 이가 없으므로 항상 단수(檀樹) 아래서 축원하기를 아이를 배어지이다 하였다. 웅(雄)이 이에 잠깐 변하여 결혼하여 아들을 낳으니 이름을 단군왕검이라 하였다.¹⁵⁷⁾

이 설화는 전문을 통하여 신인합일의 상이 넘쳐흐르고 있음을 간취할 수가 있다. 환웅의 삭의천하(數意天下)는 탐구인세(貪求人世)함에

157) 『삼국유사』 권1, 「기이 상」, 「고조선」. “昔有桓因 庶子桓雄 數意天下 貪求人世 父知子意 下視三危 太伯 可以弘益人間 乃受天符印三箇 遣往理之 雄率徒三千 降於太白山頂 神檀樹下 謂之神市 是謂桓雄天王也 將風伯雨師雲師 而主穀主命主病主刑主善惡 凡主人間三百六十餘事 在世理化 時有一熊一虎 同穴而居 常祈于神雄 願化爲人 時神遺靈艾一炷 蒜二十枚曰 爾輩食之 不見日光百日 便得人形 熊虎得而食之 忌三七日 熊得女身 虎不能忌 而不得人身 熊女者 無與爲婚 故每於檀樹下 呪願有孕 雄乃假化而婚之 孕生子 號曰檀君王儉”

있지만 그가 내려가 다스린 곳은 신단수하의 신시요 그는 환웅천왕
이지만 때로는 항상 신웅에게 비는[常祈于神雄] 신(神)이 되기도 하였
던 것이다. 그러나 『사기』 「삼황본기」에 의하면

태호(太皞) 포희씨(庖犧氏)는 풍성(風姓)이고 수인씨(燧人氏)를 대
신해서 하늘의 뜻을 이어 왕이 되었다. 어머니는 화서(華胥)인데
뇌택(雷澤)에서 거인의 발자국을 밟고서 성기(成紀)에서 포희를
낳았다. 포희는 뱀의 몸뚱이에 사람의 머리를 한 모습이었는데
성인의 덕이 있었다. 우리러 천문의 모습을 살피고, 굽어보아
땅에서 법을 살폈으며, 주변에서는 새와 짐승의 무늬와 토지의
윤택함을 살폈다.……여와씨(女媧氏) 또한 풍성이고, 뱀의 몸뚱이
에 사람의 머리를 하고 있으며, 신성한 덕을 갖고 있었다. 복희
(宓犧)를 대신해서 왕위에 올랐고 여희씨(女希氏)라고 불렸다. 새
롭게 혁신하는 것은 없었고, 오직 생황(笙簧)만을 제작했기 때문
에 오운(五運)을 이어받지 못했다.……여와씨가 세상을 떠나자
신농씨가 일어났다.……염제(炎帝) 신농씨(神農氏)는 강성(姜姓)이
다. 어머니는 여등(女登)으로 유교씨(有嬌氏)의 딸이다. 소전(少典)
의 부인이 되었으나 신룡에게 감응해서 염제를 낳았다. 신농씨
는 사람의 몸에 소의 머리를 한 모습으로 강수(姜水)에서 자랐기
때문에 강(姜)을 성으로 삼았다. 화덕(火德)을 가진 왕이었기 때
문에 염제라고 불렸다.¹⁵⁸⁾

이 삼황설화는 누가 보아도 사신인수(蛇身人首) 인신우수(人身牛首)
로 표현되는 수인상(獸人象)의 설화라 이르지 않을 수 없다. 이는 전
자인 단군의 신인상(神人象)의 설화와 좋은 대조를 이루고 있음은 다
시 말할 필요도 없다.

158) 사마정(司馬貞), 『사기(史記)』, 「補史記」, 「三皇本紀」. “太皞庖犧氏 風姓 代燧人氏 繼天而王 母曰華胥 履大人迹於雷澤 而生庖犧於成紀 蛇身人首 有聖德 仰則觀象於天 俯則觀法於地 旁觀鳥獸之文與地之宜……女媧氏 亦風姓 蛇身人首 有神聖之德 代宓犧立 號曰女希氏 無革造 惟作笙簧 故不承五運……女媧氏沒 神農氏作……炎帝神農氏 姜姓 母曰女登 有嬌氏之女 爲少典妃 感神龍而生炎帝 人身牛首 長於姜水 因以爲姓 火德王故曰炎帝”

응당 이어서 「오제본기」를 읽어보아야 하겠지만 너무도 장황하므로 그중 몇 구절만 추려 보면 다음과 같다.

황제(黃帝)는 소전(少典)의 자식이다.……이름은 현원(軒轅)이다.……현원의 시대는 신농씨(神農氏)가 쇠퇴한 시대여서 제후들이 서로를 침범하고 정벌하면서 백성들에게 포악하게 굴었지만, 신농씨는 그들을 정벌할 수 없었다. 이에 현원은 무력을 길러서 따르지 않는 제후들을 정벌했다. 제후들은 모두를 따르면서 쫓았지만 그 가운데 치우(蚩尤)는 세력이 가장 강해서 정벌하지 못했다. 염제가 제후들을 침범하려고 했지만 제후들은 모두 현원에게 귀의했다. 현원은 이로 인해 덕을 닦고 군대를 일으켜 다섯 기운[五氣]을 다스리고, 다섯 곡식을 기르면서 만민을 돌보았고, 사방을 바로잡았으며, 웅(熊)·비(羆)·비(貔)·호(貅)·추(獠)·호(虎)라고 이름 붙인 여섯 군대를 훈련시켜 염제와 판천(阪泉)의 들판에서 싸웠다. 세 번 싸운 다음에 현원은 자신의 뜻을 이룰 수 있었다. 치우가 난리를 일으켜 제(帝)의 명령을 듣지 않자, 황제는 제후의 군대를 이끌고 치우와 탁록(涿鹿)의 들판에서 싸웠다. 마침내 치우를 붙잡아 죽였고, 제후들이 모두 현원을 천자로 높여서, 신농씨를 대신하게 되었으니, 그가 황제이다.¹⁵⁹⁾

이렇듯 전란의 평정과정에서 황제가 염제신농씨를 갈음하여 천하를 얻었고

삼묘(三苗)가 강회(江淮)와 형주(荊州)에 머물면서 자주 난리를 일으키자 순(舜)이 돌아와 제(帝)에게 이렇게 아뢰었다. “공공(共工)을 유릉(幽陵)에 유배를 보내 북적(北狄)을 변화시키고, 환두(獯

159) 사마천, 『사기』 권1, 「오제본기」 제1, 「황제」, “黃帝者 少典之子……名曰軒轅……軒轅之時 神農氏世衰 諸侯相侵伐 暴虐百姓 而神農氏弗能征 於是軒轅乃習用干戈 以征不享 諸侯咸來賓從 而蚩尤最爲暴莫能伐 炎帝欲侵諸侯 諸侯咸歸神農 軒轅乃修德振兵 治五氣 藝五種 撫萬民 度四方 教能隰饒 貅獠虎 以與炎帝戰於阪泉之野 三戰然後得其志 蚩尤作亂 不用帝命 於是黃帝乃僭號而諸侯與蚩尤戰於涿鹿之野 遂禽殺蚩尤 而諸侯咸尊軒轅爲天子 代神農氏 是爲黃帝”

兜)를 숭산(崇山)으로 쫓아내 남만(南蠻)을 변화시키며, 삼묘(三苗)를 삼위(三危)로 옮겨 서융(西戎)을 변화시키고, 곤(鯀)을 우산(羽山)에서 죽여 동이(東夷)를 변화시켜야 하니, 넷을 벌주면 천하가 모두 따를 것입니다.”¹⁶⁰⁾

라는 구절에서도 이미 천하태평으로 알려진 요순성세임에도 불구하고 동서남북의 변란은 그치지 않고 있었음을 알 수가 있다. 이로써 전자는 평화적 이상국가론인 반면에 후자는 난세적 방벌국가론(放伐國家論)임을 알 수가 있다. 그런 의미에서도 이 두 건국설화는 근원적으로 상반된 것이라 이르지 않을 수 없다. 다시 말하면 전자를 상생설화라 한다면 후자는 상극설화로서 그들의 왕조변천사에도 그대로 나타나 있음을 볼 수가 있다. 이 문제에 관해서도 사실(史實)의 고증이 필요하겠지만 상식적인 선에서 몇 가지 지적해보자면

첫째, 중국의 역대 역성혁명은 오행의 상극법칙에 의하여 이루어진 반면에 한국의 역세(易世)는 왕정복구를 원시반본(原始反本)에 기초하고 있다. 고려는 고구려의 복원이요 후백제 또한 그러하였고 조선왕조 또한 단군조선과 결코 무관하지 않을 것이다.

둘째, 중국은 외침에 약하여 은(동이) 주(서융)의 교체에 의하여 고대사가 아로새겨졌을 뿐 아니라 후대에 와서도 몽고(원)와 여진(청)에 의하여 오랫동안 중원을 내준 반면에 우리 한민족은 외침에 강하여 수양제·당태종·고려의 원구(元寇)·조선의 왜구 등을 물리침으로써 자신을 보전하는 데 성인(成印)하였던 것이다.

이렇듯 외세의 침략 앞에 강인한 한민족은 문화적으로도 독자적

160) 같은 책, 「오제본기」 제1, 「제요」. “三苗在江淮荊州數爲亂 於是舜歸而言於帝 請流共工於幽陵 以變北狄 放讎兜於崇山 以變南蠻 遷三苗於三危 以變西戎 殛鯀於羽山 以變東夷 四罪而天下咸服”

철학과 신앙을 간직하였던 것이니 그것이 다름 아닌 한 마디로 말해서 단군신화 속에 아로새겨진 신인일여(神人一如)의 삼일신사상이라 이르지 않을 수 없다. 이는 중국의 삼황오제설화를 초극한 독자성을 간직하고 있으면서 한국전통사상의 뿌리가 되었으며 유전인자처럼 불변하는 줄기가 되어 오늘에 이어져 오고 있다는 사실을 우리는 여기서 상기하지 않을 수 없다. 그러므로 대중교의 교전인 『삼일신고』에서 “대종의 이치는 셋이면서 하나일 뿐이다[大衆之理 三一而已]”라 한 것도 이를 두고 이른 말이 아닐 수 없다.

3) 한철학의 수리

중국문화와 한문화가 분기되는 갈림길에서 수리가 가지는 의미는 심오하고도 다양하다 이르지 않을 수 없다. 이를 중국의 삼오수리(三五數理)와 우리의 삼일수리(三一數理)와의 대비에서 엿볼 수 있거니와 그중에서도 삼일수리의 요약인 ‘한’의 오의는 실로 이루 다 헤아릴 수 없으리만큼 다양한 의미를 내포하고 있는 것이다. 여기서 한민족이 창출한 철학의 독자성이 간직되어 있음을 알아야 할 것이다. 이를 중국과 서구와 한국과 나누어서 고찰해보면 다음과 같다.

(1) 중국의 수리

동서고금을 막론하고 삼수는 신성수로서 이 삼수를 어떻게 처리하느냐에 따라서 그들의 철학이 결정되어진다고 볼 수 있다. 그런 의미에서 중국에서는 어떻게 처리된 것으로 볼 것인가? 소위 10수 중 삼삼오오니 삼강오륜이라 칭하듯 삼과 오를 가장 중요시하였음

을 볼 수가 있다. 그들의 건국설화를 삼황오제라는 삼오의 수리로 정리한 것도 그 한 예증이 아닐 수 없다.

중국문헌에 나타난 삼수의 예를 간추려보면 삼재(三才)·삼강(三綱)·삼황(三皇)·삼역(三易)·삼종(三從)·삼재(三災)·삼익(三益)·삼손(三損)·삼견(三愆)·삼계(三戒)·삼외(三畏)·삼락(三樂)·삼국(三國) 등이 있으나 이들에게서 상호 연결성은 찾아볼 길이 없다.

동시에 오수의 예를 간추려보면 오교(五敎)·오륜(五倫)·오예(五禮)·오형(五刑)·오행(五行)·오성(五聲)·오색(五色)·오황(五皇)·오미(五味)·오장(五臟)·오관(五官)·오악(五嶽)·오곡(五穀)·오과(五果)·오복(五福)·오패(五霸)·오호(五胡) 등이 있으나 이들에게서도 삼수에서처럼 귀일적인 상호 회통성은 결여되어 있다.

다음으로 중국철학의 대종인 역리에 나타난 수리를 살펴본다면 「계사전」의 다음 구를 상기하지 않을 수 없다.

역(易)에 태극(太極)이 있으니, 이것이 양의(兩儀)를 낳고, 양의가 사상(四象)을 낳고, 사상이 팔괘(八卦)를 낳으며, 팔괘가 길흉(吉凶)을 결정하고, 길흉이 큰 사업[大業]을 낳는다.¹⁶¹⁾

여기에 나타난 수리의 나열은 태극-양의-사상-팔괘-길흉으로 서 0-2-4-8로 분화되어 있음을 확인할 수가 있다. 여기서 태극의 수리를 1로 하지 않고 0으로 처리한 것은 송대 주자(周子)의 「태극도설」에서 ‘무극이면서 태극[無極而太極]’이라 하여 그의 근원성만을 밝혔을 뿐 수리적 개념으로 처리하지 않은 것만 보아도 이를 1의 개념으

161) 『주역』, 「계사 상」 11장. “易有太極 是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦 八卦定吉凶 吉凶生大業”

로 정리하는 데는 다소 논란의 여지가 없지 않겠기 때문이다. 그러나 역의 선하를 이루고 있는 노자 『도덕경』 42장에서는

도(道)는 하나를 낳고, 하나는 둘을 낳으며, 둘은 셋을 낳고, 셋은 만물을 낳는다. 만물은 음을 지고 양을 품고 있으며, 충기(沖氣)로 조화를 이루고 있다.¹⁶²⁾

라 하여 태극이 1로 표현되고 역의 우수분화(偶數分化)와는 달리 1·2·3이라는 기우혼용(奇偶混用)으로 되어 있음을 볼 수 있다. 그러나 역이나 노자나 그의 기본입장은 분수사상(分殊思想)으로서 후일 리일분수(理一分殊) 사상으로 발전하게 된 것을 보더라도 중국의 수리에서는 귀일사상은 찾아볼 수 없다고 이르지 않을 수 없다.

(2) 서구의 수리

서구철학에 있어서는 일원론·이원론 그리고 다원론이 혼재하고 있다. 그러나 그의 주축을 형성하고 있는 것은 이원론이라 이르는 것이 하나의 통례로 되어 있다. 『철학대사전』 ‘이원론’조에 따르면 서로 대립된 두 개의 원리로부터 실재의 개개의 부분 혹은 전체를 설명하는 입장, 또 일반적으로는 대립되어 통일되는 일이 없는 이계기(二契機)로써 사물을 설명하는 입장, 흔히 신화에서 빛과 어둠, 하늘과 땅 등의 대립을 볼 수 있으며 종교에서는 선신과 악신, 신과 피조물의 대립이 전제되어 있다. 이들 신학적 종교적 이원론에 대하여 정신과 물질과를 우주의 두 근본원리로 보는 철학적 이원론의 성립

162) 『도덕경』, 42장. “道生一 一生二 二生三 三生萬物 萬物負陰而抱陽 沖氣以爲和”

은 고대 희랍에서 볼 수 있지만 본격적인 철학적 이원론의 성립은 근세를 기다리지 않으면 안 되었다. 즉 데카르트는 신에 의존하는 유한적 실체로서의 정신과 물체의 이원론을 수립하였다. 또 스피노자는 정신의 속성인 사유, 물체의 속성인 연장을 유일실체(신·자연)의 속성으로 봄으로써 이원론을 극복하였다. 이와 같이 두 원리가 세워져도 보다 우세한 쪽의 정신적 또는 물질적 원리에 의해서 통일이 시도될 때에는 관념론적 또는 유물론적 일원론이 나타난다. 물자체의 현상, 자유와 필연을 구별한 칸트도 전형적인 이원론자로 간주되지만 그의 인식론에서의 오성과 감성의 준별(峻別) 그 대립성의 강조는 헤겔의 관념일원론에 중요한 계기로서 작용했다고 생각할 수 있다.

이 글에서 보여주는 바와 같이 서양철학에 있어서의 이원론은 희랍 이래 근세에 이르러 칸트에 의하여 정착되어 있음을 알 수 있거니와 이러한 이원론적 대립은 종교와 과학의 괴리, 유물과 유심의 분화 영육의 분리 등으로 나타난다. 이러한 이원론적 정·반은 변증법적 합으로 지양되기는 하지만 이 합은 또 다른 정반을 생성하게 됨으로써 정반합의 영원한 대립 순환을 반복하는 것으로 이해된다. 여기서도 우리는 이자묘합(二者妙合)의 수리는 찾아볼 길이 없다.

(3) 한국의 수리

귀일과 묘합의 오의를 간직한 한국의 수리는 중국 또는 서구적 수리의 극복에 의하여 이루어진 것으로 보지 않을 수 없다.

예컨대 태극사상만 하더라도 음양론적 대립을 태일지형의 태극으로 이해함으로써 묘합의 ‘한’사상을 낳고 또다시 음양의 이원은 태극의 일원과의 묘합에 의하여 삼태극사상을 낳음으로써 삼일사상의

기초를 마련한 것으로 보인다. 그리하여 삼일신사상에 근거하여 단군신화를 낳기에 이른 것이다.

『천부경』의 수리는 다양한 해석이 가능하지만 우선 그의 외형상으로 볼 때 전문이 81자로 된 것은 3의 3배수로서 $3 \times 3 = 9$, $9 \times 9 = 81$ 이 되는 것이다. “하나는 시작이되 시작이 없는 하나이니, 하나를 쪼개어 삼극으로 만들어도 (하나는) 끝없는 근본이 된다[一始無始一析三極無盡本]”에서 이미 삼일수리의 오의가 나타나 있음을 알 수 있고 “사람 속에서 천지가 하나되니 하나는 끝이되 끝이 없는 하나이다[人中天地一 一終無終一]”의 끝맺음에서 천지인 삼수(三數)와 일종(一終)과의 삼일수리를 간취할 수 있다.

그러나 이자묘합과 회삼귀일의 묘리는 단군신화 속에 구조적으로 함축되어 있으니 이를 도시하면 여좌(如左)하다.

- ① 환인과 환웅 $1+1=1$
- ② 환웅과 伯二桓儉와 率徒三千 $1+\alpha=1$
- ③ 환웅과 웅녀와 師桓儉 $1+\alpha=1\alpha$

- ①은 부자윤리로서 화친의 극치요
- ②는 군신윤리로서 군신일체의 극치요
- ③은 부부윤리로서 화합의 극치다.

이렇듯 ①②③은 이자묘합의 상이어나와 또다시 ①②③이 하나를 이름으로써 회삼귀일의 상을 이루게 된다.

이렇듯 ‘한’사상 또는 ‘한’철학으로 불리는 한국의 고유사상은 ‘하

나'의 수리에 근거하고 있으면서도 다양한 변화를 이루고 있음을 볼 수 있다. 그러므로 '한'의 묘리아말로 만화의 근원이 되는 소이가 여기에 있다.

4) '한'사상의 맥락

위에서 지적한 바와 같이 이자묘합과 회삼귀일의 묘리를 간직한 단군신화야말로 한민족 고유사상의 연원이 됨으로써 중국의 삼황오제설화와는 좋은 대조를 이루고 있거니와 그러나 이러한 신화적 설화가 인문적(人文的) 도(道)로 성립된 것은 아무래도 『삼국사기』에 나타난 현묘지도로서의 풍류도(국선도·풍월도)에서 그 단서를 이끌어 내지 않을 수 없다.

『삼국사기』 '진흥왕' 조에 따르면

나라에 현묘한 도가 있으니 풍류라고 한다. 가르침의 근원에 대해서는 선사(仙史)에 상세하게 갖추어져 있으니 실로 삼교(三敎)를 포함하고 많은 백성을 접하여 교화한다. 예를 들어 들어와서는 집안에서 효도하고 나가서는 나라에 충성하는 것은 노나라 사구(司寇)의 가르침이요, 일없는 일을 하고, 말없는 가르침을 행하는 것은 주나라 주사(柱史)의 종지이며, 모든 악행을 하지 않고 모든 선행을 받들어 행하는 것은 축건(竺乾) 태자(太子)의 교화이다.¹⁶³⁾

라 하였다. 이 글을 통하여 우리는 유·불·도 삼교가 우리의 풍류

163) 김부식, 『삼국사기』 권4, 「신라본기」 제4, 「진흥왕」 37년. “國有玄妙之道 曰風流 設敎之源 備詳仙史 實乃包含三敎 接化群生 且如入則孝於家 出則忠於國 魯司寇之旨也 處無爲之事 行不言之敎 周柱史之宗也 諸惡莫作 諸善奉行 竺乾太子之化也”

도 안에 포함되어 있음을 알 수 있다. 그러나 이 문제는 우리들에게 많은 것을 시사해 주면서도 또 한편 풀기 어려운 난제를 안겨주기도 한다.

여기서 최치원이 이해하고 있는 유·도·불은 중국으로부터 전래되어 온 외래종교임에도 불구하고 그의 진수만은 우리 풍류도 안에 이미 포함되어 있음을 과시한 것이라 이르지 않을 수 없다. 그러므로 우리 풍류도는 유·도·불 삼교의 산수적 통합에 의하여 성립된 것이 아니라 그것들은 이미 풍류도의 성립과정에서 ‘하나’ 속에 융해되어 있음을 의미하는 것이 아닐 수 없다.

적어도 최치원이 이해하고 있는 유(儒)는 ‘들어와서는 집안에서 효도하고 나가서는 나라에 충성하고’ 도(道)는 ‘일없는 일을 하고, 말없는 가르침을 행하며’ 불(佛)은 ‘모든 악행을 하지 않고 모든 선행을 받들어 행하는’ 것으로 이해하는 범위를 벗어나지 않는다 하더라도 그러한 삼교의 요소들이 우리 풍류도 안에 아무런 대립이나 갈등도 비치는 일 없이 공존하고 있음을 볼 수가 있다.

그러므로 여기서 이른바 “실로 삼교를 포함한다”란 결국 삼교의 이질성이 회삼귀일의 묘리에 의하여 상호 회통되어 있음을 시사해주는 자가 아닐 수 없다. 여기서 우리는 중국이나 서구사상에서는 찾아볼 수 없는 초논리적 묘리로서의 풍류도를 이해할 수가 있다.

이러한 ‘한’사상의 묘리를 간직한 풍류도이었기에 원효의 화쟁의 논리가 나오게 되었음을 알 수가 있다. 이를 이해하기 위하여 조명기씨의 『신라불교의 이념과 역사』에서 한 귀절을 인용하면

원효대사가 백부론소(百部論疏)를 통하여 철학적 이론을 열고 대

승(大乘)·소승(小乘)·삼장(三藏)의 교의를 일불승(一佛乘)에 회귀
하고자 함을 그 지표로 하였으며……

라 하였고 누카리아 가이텐[忽滑谷快天]은 그의 『조선선교사(朝鮮禪敎
史)』에 이르기를

인도에서 발상한 대·소승의 불교가 중국에 들어와서 백화만발
격(百花滿發格)으로 구사(俱舍)·성실(成實)·섭론(攝論)·지론(地
論)·삼론(三論)·법화(法華)·열반(涅槃)·률(律)·천태(天台)·화
엄(華嚴)·정토(淨土)·선(禪) 등의 수많은 종파불교가 중국에 있
어서 불교의 내용을 풍부하고 다양하게 발전시키는 데 큰 공헌
을 한 것은 사실이나 한편으로는 여러가지 문제점을 안고 있는
것도 사실이다.……이에 원효는 각부(各部) 경론(經論)의 중요(宗
要) 등을 통해 특히 『십문화쟁론』 같은 저술을 통해 리쟁(異諍)
이 분분했던 당시의 교계를 시비가 끊어진 절대 무쟁(無諍)의 원
리로 융화회통하여 불법의 근원으로 이끌어 귀일시켰던 것이다.

라고 하였으니 이는 원효의 만법귀일의 회통사상이 아닐 수 없다.
그의 비논리적 회통성을 박종홍 씨는 또한 그의 「원효의 철학사상」
에서 다음과 같이 설파한 바 있다.

과연 비합리의 합리, 비논리의 논리가 화쟁의 논리인 것이다.

라 하였으니 이 아니 현묘지도라 이르지 않을 수 있겠는가. 이로써
우리는 원효의 화쟁논리에서 현묘지도로서의 풍류도의 도맥을 엿볼
수 있다고 이르지 않을 수 없다.

그러므로 단제는 그의 상고사의 저술에서 화랑도와 불도를 하나로
묶어 이를 낭불도(朗佛道)라 이른 소이도 여기에 있음을 알 수 있다.

원효가 이룩한 통불교(通佛敎)의 대업은 고려에 이르러 보조국사 지눌에 의하여 선종과 교종의 회통으로 다시금 새롭게 태어났다고 할 수 있다. 그의 「수심결(修心訣)」은 돈오점수(頓悟漸修)를 원칙으로 하였으니 그의 말을 빌려 설명해 보면 다음과 같다.

돈오(頓悟)는 범부가 알지 못한 때에 사대(사대: 땅·물·불·바람)로 몸을 삼고 망상으로 마음을 삼아 자성이 바로 진실한 법신(法身)인 줄을 알지 못하고, 자기의 영지(靈知)가 진실한 부처인 줄을 알지 못하며, 마음 바깥에서 부처를 찾아 속절없이 다니다가 갑자기 선지식(善知識)의 가르침에 길을 찾아들어 한 생각에 빛을 돌이켜[一念廻光] 자기의 본성을 보게 되니, 이 성은 본래 번뇌가 없는, 새는 것이라고는 없는 지성(智性)이 본래 저절로 갖춰져 여러 부처들과 조금의 차이도 없기 때문에 돈오라고 하는 것이다.

점수는 비록 본성이 부처와 다르지 아니한 것을 아나, 시작을 알 수 없는 익혀온 버릇을 문득 더는 것이 어려운 까닭으로, 앞에 의지해 닦아 점점 훈수(熏修)하여 공이 이루어져서 성인의 태(胎)를 길러 오래되어야만 성인이 될 것이므로 점수라고 하는 것이다.¹⁶⁴⁾

이 밖에 그의 정혜쌍수설도 이와 맥을 같이하는 것이라 이르지 않을 수 없다. 그의 「정혜결사문」에 의하면

일심(一心)이 미혹되어 끝없는 번뇌를 일으키는 이는 중생이요, 일심을 깨달아 한없는 묘용(妙用)을 일으키는 이는 모두 부처다. 미혹과 깨달음이 다르지만 요컨대 일심에서 말미암으니 마음을 여의고 부처를 찾는 것 또한 옳지 않다.¹⁶⁵⁾

164) 지눌, 『목우자수심결』, “頓悟者 凡夫迷時 四大(地水火風)爲身 妄想爲心 不知自性是眞法身 不知自己靈知是眞佛也 心外覓佛 波波浪走 忽被善知識指示入路 一念廻光 見自本性 而此性地原無煩惱 無漏智性 本自具足 卽與諸佛 分毫不殊 故云頓悟也
漸修者 雖悟本性 與佛無殊 無始習氣 卒難頓除 故依悟而修 漸薰功成 長養聖胎 久久成聖 故云漸修也”

라 하여 미오일심설(迷悟一心說)을 내세우고 있음을 엿볼 수가 있다. 이는 만법일심설(萬法一心說)과도 맥을 통하는 자로 간주하지 않을 수 없다.

여기서 우리는 그의 정혜쌍수설과 더불어 그의 계(戒)·정(定)·혜(慧) 삼학설(三學說)을 돌이켜보고자 하는 것은 그것이 비록 천 년 가까운 세월이 그 사이를 가로막아 있기는 하지만 여기서 이를 되돌아보고자 하는 것은 설령 그것이 우연일지언정 그것이 또한 소태산의 삼학설과는 어떠한 유사점이라도 있거나 않나 해서인 것이다. 먼저 지눌의 삼학설을 보면

내[知訥]는 예전에 대승의 가르침을 열람하고, 요의승(了義乘)의 경론에서 말하는 것을 자세히 살펴보았다. 거기에서는 어느 한 법(法)도 삼학의 문으로 돌아가지 않는 것이 없었고, 어느 한 부처도 삼학을 경시하고서 도를 이룬 적이 없었다.¹⁶⁵⁾

라 하여 삼학이 아니고서는 성불할 수 없음을 논한 후 삼학을 정의 하여 이르기를

이치 본래 나[我]가 없는 것이 계율[戒]이요, 이치에 본래 어지러움이 없는 것이 선정[定]이며, 이치에 본래 미혹됨이 없는 것이 지혜[慧]이니, 이 이치만 깨우치면 그것이 곧 진정한 삼학(三學)일 뿐이다.¹⁶⁷⁾

165) 지눌, 『勸修定慧結社文』. “迷一心而起無邊煩惱者 衆生也 悟一心而起無邊妙用者 諸佛也 迷悟雖殊 而要由一心 則離心求佛者 亦無有是處也”

166) 같은 책. “知訥異聞大乘 歷觀了義經論所說 無有一法不歸三學之門 無有一佛不薄三學而成道也”

167) 위의 책. “理本無我 戒也 理本無亂 定也 理本無迷 慧也 但悟此理 卽真三學耳”

라 하였으니 삼학이야말로 정혜쌍수로서 성도하게 되는 기초라 이르지 않을 수 없다. 소태산은 이를 정신수양(精神修養)・사리연구(事理研究)・작업취사(作業取捨) 등의 삼학으로 정리하였으나 성불・성도를 목적으로 하는 공부라는 점에 있어서는 그 궤를 같이하는 것이라 해야 할 것이다.

조선조로 접어들면서 성리학이 유학의 대중을 이루게 되자 “이치와 기는 결단코 두 가지 것[理氣決是二物]”이라는 이원론이 학계를 풍미하고 말았다. 이러한 이원론적 세계관의 와중에서도 고봉 기대승은 감연(敢然)히 “사단과 칠정은 똑같은 정이다[四端七情 均是情也]”라는 대전제를 내세워놓고 퇴계의 이기호발설에 갈음하여 “정이 발하는 것은 이치가 움직이고 거기에 기가 갖춰지는 것이요, 기가 발하고 이치가 타는 것이다[情之發也 理動而氣俱 氣發而理乘]”라는 정발설(情發說)을 내세웠는데 율곡은 이를 다음과 같이 이기묘합론(理氣妙合論)으로 정리하였다.

무릇 이치[理]란 기(氣)의 주재(主宰)이고, 기란 이치가 타는 것이다. 이치가 아니면 기는 근거가 없고, 기가 아니면 이치는 붙을 곳이 없다. 이미 두 가지 사물이 아니다. 또한 한 사물도 아니기 때문에 하나이면서 둘이고, 둘이 아니기 때문에 둘이면서 하나이다.¹⁶⁸⁾

라 하였다. 이러한 이이일(二而一) 또 일이이(一而二)의 묘합론은 율곡 뿐 아니라 삼봉 정도전・백호 윤휴・다산 정약용 등에서도 간취하

168) 이이, 『율곡전서』 권10, 「答成浩原」. “夫理者氣之主宰也 氣者理之所乘也 非理則氣無所根柢 非氣則理無所依着 既非二物又非一物 故一而二 非二物 故二而一也”

게 됨으로써 이자묘합의 맥을 간추릴 수가 있다. 그러므로 삼국 이래 불교에 의한 통불교사상과 조선조 성리학에 의한 이기묘합의 맥은 면면부절하여 한말 민족신앙의 종단화 과정에서 새로운 모습으로 소생하기에 이르렀다고 보아야 할 것이다.

5) 소태산의 대각

한문화의 기층구조로서 맥맥히 이어온 단군신앙은 대종교에 의하여 종단화되었고 천도교에 의하여 인내천의 교리로 정착하였고 증산교에 의하여 천지공사의 조화주로서 재림하였는데 원불교에 의해서는 어떻게 변신하였을까? 그 해답은 그리 간단하지 않지만 굳이 이를 성문화한다면 그의 일원상에 의하여 철학화하였고 도덕종교라는 이름으로 인문화하였다고 해야 할는지 모른다.

소태산은 대각에 앞서 신이(神異)를 찾아 헤맨 사실은 이미 널리 알려진 바와 같다. 그러나 그는 거기서 아무것도 얻은 바 없이 다시 금 가정으로 돌아왔으니 신이기에 앞서 인간이기를 바랐던 것이다. 그러므로 그에게 있어서는 단군도 신인이기에 앞서 가화이혼지(假化而婚之)하여 신웅 아닌 인간 환웅이기를 바랐을 것이요 웅호상쟁(熊虎相爭)에서 태어난 인간웅녀(人間熊女)를 보다 더 소중하게 여겼을지 모른다.

이제는 여기서 『삼국사기』 화랑도를 한번 읽어보자.

마침내 미녀인 남모(南毛)와 준정(俊貞) 두 사람을 뽑았고, 무리 300여 명을 보았다. 두 여자는 아름다움을 다투면서 서로 질투

를 했고, 준정이 남모를 집으로 불러 억지로 술을 권했다. 남모가 술에 취하자 끌고 가서 물에 던져 죽였다. 이로 인해 준정도 사형을 당했고 무리들은 화목이 깨져 흩어지고 말았다. 그 뒤에 다시 미모의 남자를 택해서 곱게 꾸며 화랑이라 부르면서 받들었는데, 따르는 무리가 구름처럼 모여들었다. 혹은 도의로서 서로 연마하기도 하고, 혹은 노래와 음악으로 서로 즐기기도 하면서 산과 물을 찾아 노니는데, 먼 곳까지 이르지 않는 곳이 없었다. 이로 인해 사람됨의 사특하고 바름을 알게 되어, 선한 이를 골라서 조정에 천거했다. 그래서 김대문(金大問)의 『화랑세기(花郎世紀)』에서는 “현명하고 충성스러운 보필하는 신하가 이로부터 나왔고, 훌륭한 용감한 장수와 병사들이 이로부터 생겼다고 한 것이다.¹⁶⁹⁾

이를 단순한 화랑설화로 보아 넘겨버리면 그만이지만 이를 단군설화와 비교하여 본다면 이는 단군설화에서 신이적(神異的) 요소를 제거한 순수한 인문설화(人文說話)임을 알 수가 있다. 솔도삼천(率徒三千)이 도중운집(徒衆雲集)으로 ‘선한 이를 골라서 조정에 천거하는 것[擇其善者 薦之於朝]’은 교화주로서의 단군의 모습이고, ‘현명하고 충성스러운 보필하는 신하가 이로부터 나왔고, 훌륭한 용감한 장수와 병사들이 이로부터 생겼다[賢佐忠臣從此而秀 良將勇卒 由是以生]’는 것은 치화주로서의 단군의 변신이 아닐 수 없다. 그러나 우리는 보다 더 중요한 화랑의 일면을 간과해서는 안 될 것이다. 그것은 다름 아닌 다음의 일구인 것이다.

169) 같은 책, 같은 곳. “三十七年 春 始奉源花 初君臣病無以知人 欲史類聚群遊 以觀其行義 然後舉而用之 遂簡美女二人 一曰南毛 一曰俊貞 聚徒三百餘人 二女爭媚相妬 俊貞引南毛於私第 強勸酒 至醉曳而投河水以殺之 俊貞伏誅 徒人失和罷散 其後 更取美貌男子 粧飾之 名花郎以奉之 徒衆雲集 或相磨以道義 或相悅以歌樂 遊娛山水 無遠不至 因此知其人邪正 擇其善者 薦之於朝 故金大問花郎世紀曰 賢佐忠臣 從此而秀 良將勇卒 由是而生”

혹은 도의로서 서로 연마하기도 하고, 혹은 노래와 음악으로 서로 즐기기도 하면서 산과 물을 찾아 노니는데, 먼 곳까지 이르지 않는 곳이 없었다.

환웅이 재세이화하여 홍익인간한 신시의 이상향도 화랑설화 이상의 이상세계는 아닐 것이다. 소태산의 대각일성(大覺一聲)인 “물질이 개벽되니 정신을 개벽하자”도 이러한 인문적 이상세계의 개벽을 외친 것에 지나지 않을 것이다. 그렇다면 여기서 이른바 물질과 정신은 무엇을 가리킨 것일까 유병덕 교수의 풀이를 들어보면 다음과 같다(그의 『원불교와 한국사회』에서).

여기서 정신 또는 물질이란 무엇을 의미하는가. 광의로 보면 천(天)과 지(地)이며 협의로 보면 심(心)과 신(身)이다. 다시 말하면 넓은 의미로 물질이란 자연을 의미하며 정신이란 인간을 의미하는 것이다 이를 또한 좀더 말해본다면 물질이란 육신을 위주로 하는 생활상태를 말하며 정신이란 혼의 생활 즉 마음을 위주로 하는 생활상태를 의미한다. 따라서 물질이 개벽된다는 말은 자연과학이 고도로 발달된다는 의미로서 과학문명을 지칭한 것이며 정신개벽이란 인간의 정신적 가치를 향유하기 위하여 이룩된 종교나 도덕이나 철학 등을 포함한 문화현상 일반을 지칭한 것으로서 정신문명이라고 불렀다.

라고 하였다. 어쨌든 소태산의 대각은 물질과 정신의 균형잡힌 개벽에 의하여 이상세계가 이루어진다는 토대 위에서 이루어졌으니 그 세계에서의 인류는 도의로서 서로 연마하기도[相摩以道義] 하며 노래와 음악으로 서로 즐기기도[相悅以歌樂] 하며 자연에 노닐면서 풍요로운 생을 즐길 것임에 의심의 여지가 없을 것이다. 이렇듯 물심묘합(物心妙合)의 경지에서 절대자의 진영(眞影)을 본 소태산의 대각은 단군의

변신인 화랑의 모습 바로 그것이 아닐 수 없다.

이에 화랑의 영육일치사상(靈肉一致思想)을 정신과 물질의 개벽으로 대각한 소태산은 한 걸음 더 나아가 단군의 삼일원리를 일원(一圓)으로 형상화하여 그 안에 철학적 오의를 간직하기에 이르렀으니 이 점에 관하여서는 이미 많은 후학들이 다투어 연구한 업적들이 천언만어 헤아릴 수 없으리만큼 쌓여 있음을 필자는 잘 알고 있다. 필자도 이미 유병덕 교수의 화갑기념논문집에 「일원상의 상수학적 이해」라는 글을 발표한 바 있기에 여기에 그 이상의 사족을 달 필요가 없을 것으로 여겨진다. 그러나 이 논제의 체재상 한 마디 더 곁들이지 않을 수 없다.

소위 소태산의 일원상이 삼일수리의 영상화라는 대전제를 놓고 『회삼경(會三經)』의 삼수를 일별하면 다음과 같은 글들이 눈에 뜨인다.

“신(神)이라 하늘의 주재다.……모습 없이 만드시고, 말이 없이 가르치며, 함이 없이 다스린다.”-「삼신(三神)」¹⁷⁰⁾

“가장 밝은 이[上哲]는 성을 통달하고, 다음 밝은 이[中哲]는 명을 알며, 아래 밝은 이[下哲]는 정기를 보전한다.”-「삼철(三哲)」¹⁷¹⁾

“몸이 망령되이 움직이지 않으면 기운이 피로하지 않고, 기운이 망령되이 움직이지 않으면 마음이 부림을 당하지 않으며, 마음이 망령되이 움직이지 않으면 정신이 고달프지 않는다.”-「삼망(三妄)」¹⁷²⁾

“가장 뛰어난 이는 곧장 따라 순함에 이르고, 그다음은 머무는 바퀴에서 능히 변화하는 바퀴로 구르고, 또 그다음은 맘대로 하는 바퀴에서 머무는 바퀴로 구르고, 또 거기에서 변화하는 바퀴

170) 『삼일신고』, 「三神」, “無形而造 無言而教 無爲而治”

171) 같은 책, 「三哲」, “上哲通性 中哲知命 下哲保精”

172) 위의 책, 「三妄」, “身不妄動則氣不勞 氣不妄動則心不役 心不妄動則神不疲”

에로 구르지만 그 께똥음은 하나이다.”-「삼도(三道)」¹⁷³⁾

“천(天)은 나의 성품이요, 신(神)은 나의 신령함이며, 중(衆)은 나의 도이다.”-「삼아(三我)」¹⁷⁴⁾

“사람에게는 세 윤리가 있으니 첫째는 사랑이요, 둘째는 예이며, 셋째는 도이다. 사랑의 윤리는 하늘이 주신 것이요, 예의 윤리는 사람으로 말미암아 정한 것이요, 도의 윤리는 하늘과 사람이 똑같다.”-「삼륜(三倫)」¹⁷⁵⁾

“순수하게 선한 것을 신도(神道)라 하고, 순수하게 악한 것을 마귀의 업(魔業)이라 하며 선하기도 하고 악하기도 한 것을 사람의 일[人事]이라고 한다.”-「삼계(三界)」¹⁷⁶⁾

“○・□・△ 세 가지는 온갖 형상의 근원이요 수가 그로부터 말미암아 일어난다.”-「삼회(三會)」¹⁷⁷⁾

“밝은 이가 변화해 가는 것은 비록 이와 같이 여러 가지 묘한 법이 있으나, 그 공적을 완전히 하면 마침에 통하는 데로 돌아가니, 이를 참된 것을 돌이켜 신과 하나가 된다고 한다.”-「귀일(歸一)」¹⁷⁸⁾

이상과 같이 삼신(三神)・삼철(三哲)・삼망(三妄)・삼도(三途)・삼아(三我)・삼륜(三倫)・삼계(三界)・삼회(三會)는 만상의 근원으로서 급기야 일신(一神)으로 귀일하는 것이니 일원이 비록 내허(內虛)하나 일신(一神)의 실상이 거기에 내재하고 있음을 알아야 할 것이다.

그러한 의미에서 필자는 전기 요약문에서 일원론에서 비롯하여 일원상에 이르기까지의 사상사적 발전과정을 도식화한 것을 발췌하면 다음과 같다.

173) 위의 책, 「三途」. “上者直到隨順 其次住能轉化 又其次任轉住 住轉化 及其貫徹 一”

174) 위의 책, 「三我」. “天我性也 神我靈也 徯我道也”

175) 위의 책, 「三倫」. “人有三倫 一曰愛 二曰禮 三曰道 愛倫自天賦 禮倫由人定 道倫天人同”

176) 위의 책, 「三界」. “純善謂之神道 純惡謂之魔業 有善有惡謂之人事”

177) 위의 책, 「三會」. “○□△三者 萬象之源 數之所由起也”

178) 위의 책, 「歸一」. “哲之化行 雖有如種種妙法 及其功完 竟歸于通 是之謂反眞一神”

유일자(일원론)－변증법적 대립(정반이원론)－태극음양설(이이일)－
이자묘합(태일지형)－회삼귀일(삼태극)－삼일원리(大儵之理)－일원상
(만법귀일)

이로써 원불교는 소태산의 대각에 의한 일원상을 궁극적인 신앙의 대상으로 삼고 진리적 종교로서의 위상을 확립하였음을 알 수 있다.

달리 말하자면 원불교의 일원상은 대중교의 삼일원리를 형상화하였다는 점에서 단군신화와 불가분의 관계에 있음을 간과해서는 안 될 뿐만 아니라 일원상이야말로 단군신화라는 뿌리에서 자라난 유전인자처럼 불변수로 자라난 고유사상의 가지에 열린 한 개의 석과(碩果)라는 사실을 잊어서는 안 될 것이다.

6) 결미

지금까지 보아온 바와 같이 한국의 고유사상은 중원의 황하수(黃河水)에서 꽃핀 중국사상과는 아주 다르게 대조를 이루면서 어찌면 백두산을 중심으로 하여 흐르는 압록강·두만강·송화강의 삼류(三流)를 따라 형성된 것으로 이해하지 않을 수 없다.

그것은 신인합작(神人合作)으로 이루어진 한민족의 위대한 사상적 작품이라 일러야 할는지 모른다.

우리의 조선(祖先)이 창출한 삼일원리는 의식주의 생활문화뿐만이 아니라 철학·종교·윤리 등 정신문화까지도 구도적으로 기층에 깔려 오늘에 이어오고 있다. 그리하여 천신과 인간과 자연은 회삼귀일하여 우리들의 삶을 더욱 풍요롭게 해주고 있는 것이다.

이러한 역사적 배경하에서 배태한 원불교는 우리 겨레가 낳은 마지막 대작이라 해야 할는지 모른다. 왜냐하면 단군을 시일(始一)로 본다면 일원상이야말로 그의 종일(終一)이 되기 때문이다. 그러나 다시금 종일반진(終一返眞)하여 새로운 시일(始一)을 이룩함으로써 또 다른 개벽의 첫날을 맞이하게 되기를 기대하면서 이에 이 글을 끝맺고자 한다.

7. 일원상의 상수학적 이해

1) 서설

소태산의 대각에 의하여 얻어진 일원상의 진리는 비단 원불교만의 교리에 그치는 것이 아니라 한국사상사의 맥락에서도 이를 주목하지 않을 수 없다. 왜냐하면 소태산의 일원상의 대각은 한민족의 기층구조적 심성의 형상화라는 관점에서 이를 이해하지 않을 수 없기 때문이다.

지금까지 일원상의 이해를 위해서는 적어도 두 가지 접근방법이 있었던 것으로 짐작된다. 그 하나는 경전을 중심으로 하여 소태산의 대각과정을 추적하면서 그의 동태와 언설의 오의를 밝히려는 태도를 들 수가 있다. 진리적 종교의 신앙이라거나 사실적 도덕의 훈련이라는 개념으로 집약되는 일원상의 이해는 원불교의 우주론 및 인생론의 철학적 이해를 위하여 크게 도움이 되겠지만 그것은 자칫하면 객관성이 결여된 원불교의 오가사담(吾家私談)에 그칠 우려도 없지 않던 차 유병덕 교수의 범사상사적 접근방법을 우리들은 주목하지 않을 수 없다(그의 『원불교와 한국사회』 참조). 왜냐하면 이는 또

하나의 새로운 접근 방법으로서 우리들에게 많은 시사를 안겨주고 있거니와 이에 필자는 이러한 경전외적 관점에서의 접근방법을 보완해보고자 하는 미충(微衷)을 억누를 길 없어 일단 본 논제를 택해 본 것이다. 이는 애오라지 일원상의 경전외적 이해방법의 하나로서 그의 근원적인 배경은 한국사상사적 맥락에 두고 있음은 다시 말할 나위도 없다.

본론으로 들어가기 전에 필자의 기본적인 입장을 여기서 간략하게 밝혀두는 것이 좋을 듯 싶다. 필자는 한사상의 맥락을 추적하는 과정에서 적어도 한사상의 상수학적 수리로서의 삼일원리는 단군신화에서 비롯하여 현묘지도로서의 풍류도를 관통한 후 한말의 민족종교에서 그의 명맥이 다시금 소생하였음을 굳게 믿기에 이르렀다. 그러므로 본 논제에서는 이러한 삼일원리의 상수학적 도식화가 다른 아닌 일원상이라는 결론을 얻게 된 것임을 여기서 미리 밝혀 둔다.

2) 소태산의 구도

여기서 새삼스럽게 소태산의 구도과정을 주목하고자 하는 데에는 나름대로의 이유가 없지 않다. 이미 잘 알려진 바와 같이 소태산은 이미 그가 아직 7세의 어린 나이로 구도하기 시작하여 26세에 돈오 대각하였는데 그간 20년간의 행적을 살펴봄으로써 몇 가지 특징을 지적해보는다면,

첫째, 우주의 자연현상에 대하여 의심을 품기 시작함과 동시에 인간의 생사고락에 대하여서도 깊은 상념에 빠져들었음을 지적하지 않을 수 없다. 아직 10세 미만의 어린 소년의 이러한 소위 철학적

회의와 발심(發心)은 떡잎부터 먼 훗날의 일원상에의 첫 발돋움이 아니었나 싶다. 이는 유교수의 지적대로(같은 책, 88쪽) ‘철학하는 모습(philosophieren)’이었고 후일 그의 창업이 철학적 색채로 물들게 한 첫 출발의 싹이기도 한 것이다.

둘째, 그러나 그의 철학적 발심은 구사고행(求師苦行)으로 이어짐으로써 정규(正規)를 벗어난 위기를 맞는다. 그가 찾아 나섰던 도사(道師)는 소위 도술과 이적으로 흑세무민을 일삼던 술객들이었음은 다시 말할 나위도 없다. 한때는 엄친의 도움으로 정성을 쏟기도 하였지만 부친이 타계하자 가업을 계승하게 됨으로써 급기야 이러한 신리적 미신세계의 늪에서 벗어나게 된 것은 그의 구도생활의 제2의 재생을 의미한다는 점에서 주목하지 않을 수 없다.

셋째, 다시금 가정으로 돌아오기는 하였지만 가난과 병고는 그를 몹시 괴롭혔고 나아가서는 구도의 열정과 의 갈등 속에서 입정돈망(入定頓忘)의 갈진상태(竭盡狀態)에 빠져들게 되었던 사실을 지적하지 않을 수 없다. 이러한 극한상황은 그의 구도행정(求道行程)의 위기를 의미하기도 하지만 그는 급기야 이를 극복하고 돈오 대각하였으니 때는 1916년(병진) 4월 28일로 기록되어 있다.

대각의 내용에 대하여는 항을 달리하여 살펴보기로 하거니와 여기서 필자는 두 가지 사실만을 지적하고자 한다.

첫째, 소태산의 구도는 신성(神性)에서 벗어난 인간적 자각이었던 점을 지적하고자 한다. 이는 그의 구도-구사-돈오의 과정에서 잘 나타나 있다.

둘째, 그의 대각의 시기는 민족수난의 최악의 시기였다는 사실이다. 1916년은 경술합방 6년째 되는 해로서 무단정치의 최전성기요

기미년 삼일운동의 태동기였다는 사실을 여기서 지적하고 넘어가지 않을 수 없다. 이러한 국난의 시기를 극복하기 위하여 소태산의 대각은 어떠한 의미를 가지는가? 우리는 여기서 그는 일원상의 대각과 더불어 투쟁 아닌 민족자강의 길을 택한 점을 주목하지 않을 수 없다.

3) 대각의 배경

흔히 우리들은 대각의 내용에 치중하는 나머지 그 대각이 이루어진 시대적 배경에 대해서는 소홀히 지나쳐 버리는 경향이 짙다. 그의 대각이 이루어진 배경으로서 궁촌벽지에서 태어났고 학식도 그다지 깊지 않았음에도 불구하고 그의 철학적 또는 종교적 대각이 이루어졌다는 사실을 높이 평가하는 대목이 있는가 하면 또 다른 일면 대각 후 유·불·선 삼교의 경전을 섭렵하여 그의 교리를 정리한 사실을 강조하는 대목도 눈에 뜨인다. 그러나 그가 대각을 이룰 당시 그에 앞서 많은 선각자들이 배출하여 나름대로의 경륜을 펴려고 동분서주한 사실에 대하여는 별다른 언급이 없다.

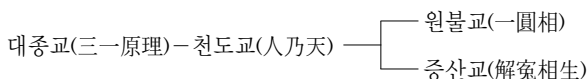
한말 서세동점의 추세 속에서의 최제우의 출현을 우리는 결코 소홀히 간과할 수 없음을 다시 말할 나위도 없다. 그가 창도한 동학은 후일 천도교로 탈바꿈하였고 그들이 정립한 인내천의 교리는 윤리적 종교사상의 정수로 평가받기에 이르렀음을 여기서 상기하지 않을 수 없다. 사실적 도덕의 훈련이 의미하는 윤리적 종교성이 비록 인내천의 교리와 직결되지는 않는다 치더라도 그가 내포하고 있는 이념의 근사치를 우리는 결코 외면할 수 없을 것이다.

뿐만 아니라 동학은 시대적으로 소태산에 앞서 제폭구민(除暴救民)

을 부르짖다 실패한 동학혁명의 선구자임을 소태산은 몰랐을 리가 없다. 이를 종교적 어휘로 표현하자면 동학과 소태산의 대각과의 관계는 어쩌면 선·후천의 관계라 해야 할는지 모른다. 선천의 실패는 후천의 구원을 기다려야 한다면 이로써 소태산의 대각이 투쟁보다도 민족자생의 길을 택한 소이로 어렵풋이나마 이해가 가지 않는다고 할 수 없다.

경술국치(1910)를 전후로 하여 일제의 폭정이 날로 우심(尤甚)해지자 남부여대(男負女戴) 해외로 유리망명(流離亡命)의 길을 떠나는 동포들의 참상은 실로 이루 다 헤아릴 수 없는 시운을 맞아 선각자들은 이에 어떻게 대처하였을까? 앞서 언급한 바 있듯이 국내에서는 위정척사와 제폭구민을 창도한 반제투쟁(反帝鬭爭)이 전개된 반면 국외에서는 소위 독립군투쟁으로 민족정기를 바로잡으려고 하였음은 이미 역사의 기록에 소연(昭然)하다. 이 시기에 단군교는 대중교로 증광되어 한민족의 정신적 지주로서의 구실을 다하였다. 그 넓은 만주벌판을 떠돌던 유리민으로서의 한민족 신앙의 중심이 되기는 하였지만 국내의 일제는 그의 존재를 시발에서부터 말살하였음은 다시 말할 나위도 없다. 그리하여 대중교는 국내에서는 발 붙일 염두도 내지 못한 채 국외로 망명하였으니 이러한 한기(寒氣) 속에서 소태산은 무엇을 생각하였을까? 단군도 독립군도 발 붙일 길이 없는 이 삭막한 한촌에서 의지할 곳 없는 이 많은 민초(민중)들이 살아남을 길은 무엇이겠는가? 소태산의 상념이 여기에 골돌하여 입정돈망(入定頓忘)의 경지에 빠지지 않았을까? 우리의 생각이 여기에 이르면 저 멀리 대중교의 수난도 소태산의 대각과 결코 무관하지 않을 것만 같다.

증산 강일순에 의하여 창도된 증산교는 천지공사를 주관하는 상제교로서 그들의 주장에는 해원상생(解冤相生) 성사재인(成事在人) 등 현실성이 깃들어 있지 않은 바 아니지만 신인합발 등에 따른 신이성을 소태산은 어떻게 이해하였을까? 못내 궁금한 일의 하나이기는 하지만 그의 무신론적 입장에서는 이를 수용하기 어려웠을 것임은 의심의 여지가 없다. 그러나 우리 민족사의 입장에서는 증산교와 원불교는 우리 민족의 종교적 구원의 양익을 담당하고 있는 것은 아닐까. 이에 지금까지의 서술을 도식화하면 다음과 같다.



상표(上表)에서 보는 바와 같이 이 사대민족종교의 유기적 관계는 따로 깊은 천착이 필요하리라고 여겨진다. 다못 우리는 원불교의 일원상의 이해도 결코 이러한 민족종교와의 유기적 이해 없이는 불가능하다는 사실을 명심해야 하리라고 본다.

4) 일원상의 대각

소태산의 대각을 시대적 배경하에서 이해하는 것도 중요하지만 이를 사상사적 맥락에서 이해하는 것도 그것에 못지않게 중요하리라고 본다.

20년간의 방황과 고뇌 끝에 활연대오한 소태산은 “맑은 바람에

달 떠오를 때, 삼라만상이 저절로 밝게 드러난다[淸風月上時 萬像自然明]”라는 광명시(光明詩)를 읊었던 것으로 전해지고 있다. 이 시의 깊은 뜻이야 범부로서 어찌 헤아릴 수 있으랴마는 그것이 일원상의 시화(詩化)라는 점에서 우리들에게 깊은 감흥을 일깨워주는 것임에는 이의가 없을 것이다.

신성의 늪에서 벗어나 일원상의 진리에 의하여 그의 종교적 기반을 굳게 다진 소태산의 첫 작업이 원불교의 연원을 더듬는 일에서 비롯했다는 것은 일원상의 이해에 중요한 의미를 갖는다고 할 수 있다. 유기현 교수의 글(「소태산 대종사의 구도와 대각」, 『원불교70년 정신사』)에서 일절을 인용하면 다음과 같다.

음(陰)4월7일 새벽 꿈에 한 도승이 나타나 『금강경』을 주면서 ‘이것이 선생님의 종지인즉 두고 잘 읽어보라’는 꿈속의 말을 얻은 후 『금강경』을 보고 무한 찬탄한 뒤부터 불경에 가장 친하게 되자 『선요(禪要)』 『팔상록(八相錄)』 『불교대전(佛敎大典)』 등 교서를 차례로 고람(考覽)한 후 마침내 불법에 연원을 대는 일대 선언을 하게 된다. ‘불법은 천하의 대도(大道)라 ① 진성(眞性)의 근원을 발명하고 ② 생사의 의심을 해결하고 ③ 인과의 진리를 밝히고 ④ 수행의 문노(門路)를 구비하여서……’

라 하고 있다.

이는 소태산 대각 후 불법에 귀의한 연원을 밝힌 것이기는 하지만 우리가 주목하고자 하는 것은 소태산의 대각이 이에 머물지 않고 일원상의 회통정신에 입각하여 제타종교(諸他宗教)와의 만남에 있어서 그의 새로운 종교적 입지를 강화했다는 사실이다.

불가에 입문하여 청정법신불(淸淨法身佛)의 도(道)를 터득한 소태산

은 이에 머물지 않고 유·불·선 삼교와의 회회통을 결심하고 유가의 『주역』 『대·소학』 그리고 사서(四書)를 정독하였다. 여기서 그는 삼강오륜의 윤리와 인의예지신의 오상과 수제치평(修齊治平)의 대도를 밝힘으로써 불가의 법신불(法身佛)의 윤리성을 보완하였다. 이를 우리는 유·불의 스스럼없는 만남이라 이를 수 있으리라 여겨지거니와, 도가에 있어서도 『옥추경(玉樞經)』과 『음부경(陰符經)』 등을 통하여 자연과 인생의 깊은 뜻을 깨닫고 유·불·도의 삼교회통에의 길을 열어 놓았다.

이러한 소태산의 삼교회통은 다른 그 누구보다도 그것이 풍류도의 삼교회통과도 상응할 뿐 아니라 그것이 일원상의 구현이라는 점에서 우리의 주목을 끌게 된다. 이미 널리 알려진 바와 같이 『삼국사기』 ‘진흥왕’조에서 이르기를

나라에 현묘한 도가 있으니 풍류라고 한다.……실제로는 삼교를 포함하고 있다[國有玄妙之道 曰風流……實乃包含三教].

라 하였으니 이를 나름대로 고치면

나라에 회통하는 큰 도가 있으니 일원이라 한다. 실제로 삼교를 포함하고 있다[國有會通大道 曰一圓……實乃包含三教].

라 이를 수 있지 않나 싶다. 이러한 사실은 원불교에 있어서의 회통정신은 그것이 곧바로 현묘지도로서의 풍류도와 그 맥이 상통하고 있음을 뜻하는 것이 아닐 수 없다. 그러기에 풍류도에 있어서의 영육일체사상(靈肉一體思想)이 소태산에 의하여 영육쌍전(靈肉雙全)으로

받아들이게 되었음도 결코 우연이 아님을 짐작하게 한다.

그러므로 일원상의 대각은 비록 소태산의 독창적 대오라 하더라도 그의 기저에는 한민족 심성 전통이 맥박 치고 있음을 발견하게 된다. 그러므로 일원상에 깃들인 삼교회통은 그것이 또한 단군신화에 포축(包蓄)된 회삼귀일과도 결코 무관하지 않음을 알아야 할 것이다.

5) 일원상의 오의

어찌 보면 소태산의 대오는 기껏해야 ‘O’ 하나에 지나지 않는다. 맑은 바람에 달 떠오를 때[淸風月上時]에 풍류의 대도를 돈오한 소태산은 아마도 마음속에 ‘O’ 하나를 그어놓고 옳거니 삼라만상이 저절로 밝게 드러난다[萬像自然明]라 부르짖었는지도 모른다. ‘O’의 밝음이여! 만상의 진법(眞法)이 모두 여기에 들어 있는 것을!

불자는 이르기를 색즉시공(色卽是空) 공즉시색(空卽是色)이라 이르지 않았던가? 색(色)과 공(空)은 ‘하나’가 될 수 없는 줄 알았는데 이 어인 연고일까? 진공묘유라 하였으니 실로 진유(眞有)는 공(空)이런가. ‘O’이야말로 ‘O’으로써 청정불법신(淸淨佛法身)의 상징이 아닐 수 없다.

잠시 유가에 들러 그의 「태극도설」을 읽어보자. 아뿔사 ‘무극이면서 태극[無極而太極]’이라 하였으니 태극이란 ‘이것이 양의를 낳는[是生兩儀]’ 것으로서 만유의 시원임에도 불구하고 어찌하여 무극에서 비롯한다 하였을까? 실로 유생어무(有生於無)일 수 있는 것일까 일원의 둘레는 무시무종(無始無終)한지라 유생어무(有生於無)가 아닐까! 유가의 대도도 따지고 보면 결국 일원상에 지나지 않는 것은 아닐까?

생각이 이에 이르면 도가의 무위이화(無爲而化)도 이와 더불어 맥을 같이하는 것이 아닐 수 없다. 천지자연의 삼라만상을 보라! 춘하추동이 사시상추(四時相推)하고 영고성쇠(榮枯盛衰)하며 생성퇴장(生成退藏)하나니 일원의 만상자연명(萬像自然明)은 이를 두고 이른 말은 아닐까?

이로써 우리는 유·불·도 삼가의 철학이 일원상에 의하여 하나로 회통될 수 있는 가능성을 엿볼 수 있다. 소태산이 일원상의 진리를 터득한 후 기쁨에 겨워 잠못이룬 소이도 이해하고 남음이 있다.

이렇듯 일원으로 도식화하기 이전에 있어서는 많은 성현들은 이를 언어로 서술하려 하기도 하였고 한 걸음 나아가서는 이를 수리로서 상징하려 하였던 것이니 소위 상수학의 출현은 이에서 연유하였다고 보아야 할 것이다.

언어로 표현된 상징적 수리는 동양고전의 하나인 『주역』의 다음과 같은 글에 역력히 나타나 있다.

역(易)에 태극(太極)이 있으니, 이것이 양의(兩儀)를 낳고, 양의가 사상(四象)을 낳고, 사상이 팔괘(八卦)를 낳으며, 팔괘가 길흉(吉凶)을 결정하고, 길흉이 큰 사업[大業]을 낳는다.¹⁷⁹⁾

이 글을 곰곰이 따지고 보면 ‘역에 태극이 있다[易有太極]’는 형이상학적 술어요 ‘길흉이 큰 사업을 낳는다[吉凶生大業]’는 인생론적 술어임을 알 수가 있다. 그러므로 근원적인 ‘역유태극(易有太極)’에서 ‘길흉생대업(吉凶生大業)’까지 이어주는 과정을 양의·사상·팔괘라

179) 『주역』, 「계사 상」 11장. “易有太極 是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦 八卦定吉凶 吉凶生大業”

는 상징적 술어로 설명하였고 그 술어의 근간을 양(2)·4·8로 분화하여 놓았다. 이는 근원에서 만상에의 분화를 상징한 것이 아닐 수 없다. 그러나 삼라만상이 꼭 2-4-8의 수리대로 분화 발전하는 것인지는 의문으로 남는다.

이를 보완하는 뜻에서 노자 『도덕경』의 글을 잠시 음미해 보면

도(道)는 하나를 낳고, 하나는 둘을 낳으며, 둘은 셋을 낳고, 셋은 만물을 낳는다. 만물은 음을 지고 양을 품고 있으며, 충기(沖氣)로 조화를 이루고 있다.¹⁸⁰⁾

라 하였으니 여기서는 상수적 수리가 『주역』에서보다는 훨씬 간결하게 정리되어 있음을 엿볼 수가 있다. 왜냐하면 태극이 1이 되고 양의가 2가 되고 사상이 3으로 되면서 8의 개념을 잘라버림으로써 1·2·3의 상징적 의미를 강화해 놓은 흔적이 짙다.

이렇듯 『주역』과 노자에 나타난 분수성 수리가 우리나라 고전인 『천부경』과 『회삼경』에 의하여 총괄성 또는 귀일성의 수리로 됨으로써 중국의 그것과 크게 대조를 이루기에 이르렀다. 그런 중에서도 단군신화에 의하여 회삼귀일사상으로 정리됨으로써 한사상의 모체(실체)가 된 사실은 줄져 『한사상의 묘택』에서 상론한 바 있으므로 여기서는 그런대로 재론을 피한다.

어쨌든 중국에 있어서의 1·2·3의 수리가 우리나라에 와서는 회삼귀일의 삼일원리로 변화하였고 삼일원리의 상수학적 도식화가 다름 아닌 일원상이라는 결론을 얻게 된다. 이러한 결론이 지나치게

180) 『도덕경』, 42장. “道生一 一生二 二生三 三生萬物 萬物負陰而附陽 沖氣以爲和”

성급한 판단이라 이르는지 모르지만 이사(二四)의 수리가 방형이라면 삼일(三一)의 수리가 원형으로 된다는 사실은 기하학적 상식이 아니겠는가?

그러므로 우리는 여기서 소태산의 일원상의 오의는 한사상의 삼일원리 속에 깊숙이 들어 있다는 사실을 알아야 할 것이다.

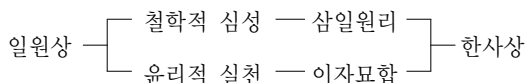
6) 일원상의 실상

이에 우리는 소태산의 일원상이 경전학적 교리로는 불교에 기반을 두고 유·불·도 삼교를 회통하여 이루어진 것으로 되어 있지만 급기야 철학적으로는 한국사상사적 맥락에서 한사상에 깊이 뿌리를 내리고 있다는 사실을 보아왔다. 그렇다면 삼교회통에 따른 한사상으로서의 상징적 일원상의 실상을 구체적으로 우리는 이를 어떻게 파악하여야 할 것인가?

소태산은 대각후 창엽기로 들어갈 무렵에 ‘불법연구회(佛法研究會)’를 조직하고 저축조합도 만들고 솫도 굵고 방언공사(防堰工事)도 마련하는 등 부산하게 서두른 이러한 모든 일들이 과연 일원상의 실상과는 어떠한 의미를 간직하고 있는 것일까? 정신수양·사리연구·작업취사 등 삼학공부는 또한 일원상의 실상으로서 어떠한 구실을 하고 있는 것일까? 천지은(天地恩)·부모은(父母恩)·동포은(同胞恩)·법률은(法律恩) 등으로 셈하는 사은도 또한 일원상의 실상으로서의 의의를 어떻게 밝힐 수가 있는 것일까? 우리들의 상념이 여기에 이르르면 이러한 모든 것들이 일원상과는 무관한 허상일 수도 있단 말인가? 그렇다면 일원상이란 진정 실상인가, 허상인가?

이에 필자는 여기서 위에서도 잠시 인용 언급한 바 있는 소태산 자신의 말을 그의 경전에서 상기하지 않을 수 없다. 이는 소태산 자신이 대각 직후 규정한 ‘진리적 종교의 신앙’과 ‘사실적 도덕의 훈련’이야말로 일원상의 실상의 진수라는 사실이다. 왜냐하면 전자는 일원상의 철학적 실상이요 후자는 일원상의 윤리적 실상으로서 일원상의 두 기둥이라 이르지 않을 수 없기 때문이다.

본론의 이해를 돕기 위하여 다음과 같은 도표를 만들어 본다.



첫째, 소태산 자신이 서투른 듯 하면서도 묘미있는 표현으로 서술한 ‘진리적 종교의 신앙’을 현대적 문장으로 바꾼다면 일단 철학적 심성으로 고칠 수 있지 않나 싶다. 왜냐하면 진리란 철학적인 것이요 종교적 신앙은 그것이 바로 인간의 심성이기 때문이다. 그렇다면 왜 일원상의 철학적 심성이 ‘한’사상의 삼일원리와 상응하는 것으로 보는가?

여기서 우리는 삼일원리가 지니고 있는 여러 가지 기능과 속성을 이루 다 거론할 겨를이 없다. 그러나 몇 가지 중요한 기능을 설편해보자면 ① 회통성(會通性) ② 원융성(圓融性) ③ 태허성(太虛性) ④ 포괄성(包括性) ⑤ 실용성(實用性) 등을 들 수가 있다.

① 회통성은 상술평에서 이미 언급한 바 있지만 삼교회통뿐 아니라 후천개벽은 만교회통의 기초 위에서라야 성취될 것이라는 사

실을 상기한다면 한사상과 더불어 일원상의 회통성은 원불교로 하여금 만국종교의 통일을 기약하게 하는 길잡이가 되게 할 것이다.

② 원용성은 일원의 형태가 이미 우리들에게 무시무종(無始無終) 원전무궁(圓轉無窮) 자유자재(自由自在)의 실상을 보여주고 있다. 원용무애라는 표현도 일원상 앞에서는 저절로 무색하게 된다. 신라고승 원효불기(元曉不羈)도 이러한 맥락에서 이해가 된다면 우주생성의 대도나 인생고락의 윤회도 다 원용성의 구현으로 볼 수는 없는 것일까?

③ 태허성은 실로 ‘한’의 무한대의 또 다른 표현이요 일원이 내포하고 있는 일공(一空)이 결코 무가 아님을 일깨워 주는 자가 아닐 수 없다. 그러므로 우리는 실유(實有)의 극한을 태허상으로 이해할 수밖에 없는 소리가 여기에 있다. ‘한’과 ‘일원’은 이 점에서 서로 공통된다고 이르지 않을 수 없다.

④ 포괄성은 선악 간에 무엇이냐 하나도 빠뜨림이 없이 모두 다 감싸준다는 것을 의미한다. 일원의 광대함과 ‘한’의 끝없는 부피를 가리킨 것으로서 노자의 ‘하늘의 그물은 드넓어서 성근 듯하지만 어느 것 하나 빠트리지 않는다[天網恢恢 疏而不漏]’란 이를 두고 이른 말인지도 모른다.

⑤ 실용성은 성인의 금도(襟度)로서 대립·반목·갈등의 상극세계에서 벗어나 해원상생의 길로 나서기 위하여 범부는 따르기 힘든 실용의 금도(襟度)를 성인은 우리들에게 보여준다.

다음으로 소태산은 우리들에게 ‘사실적 도덕의 훈련’이란 말로 윤리적 실천을 당부하였다. 윤리란 이인지도(二人之道)인 것이다. 이인(二人)이 상합(相合)하면 윤리적이요 이인(二人)이 불합(不合)하면 반윤리 또는 비윤리적인 것이다. 그러므로 윤리란 이자묘합의 도가 아닐

수 없다. 이도 또한 여러 가지 기능과 속성을 지니고 있지만 그중에서도 중요하다고 여겨지는 다섯 가지 만을 간추려 본다면 ① 조화성(調和性) ② 통일성(統一性) ③ 보완성(補完性) ④ 보은성(報恩性) ⑤ 상생성(相生性)을 들 수가 있다.

여기서 말하는 ① 조화성은 저 우주의 대조화를 뜻하는 것이 아니라 인간세계의 상호조화를 의미한다. 이자묘합의 조화는 그런 의미에서 흑백논리의 지양, 이질문화의 공존 등에서 요청되는 기능이라고 할 수 있다. 부부화합도 이러한 이자묘합에 의한 조화의 극치인 것이다.

② 통일성은 우리 민족이 당면한 절실한 요청이 아닐 수 없다. 그러나 이자묘합의 통일은 결코 일방적 강요에 의하여서는 결코 성취될 수 없다는 사실은 너무도 당연하다. 결국 통일이란 이자묘합에 의하여 피아가 서로서로의 품안에 안아들이고 또 안겨지지 않는 한 이루어질 수 없는 것이다.

③ 보완성은 이원세계의 균형을 위하여 요구되는 기능이다. 리(理)와 사(事)도 상호보완적이며 음과 양은 더 말할 나위도 없다. 조선조 후기 실학이 관념철학의 극성을 보완하기 위한 역사적 사명의 자각에서 이루어진 것이라면 원불교 자생의 도(道)도 극한투쟁 일변도의 허(虛)를 보완하기 위한 역사적 자각으로 이해할 수는 없는 것일까?

④ 보은성은 윤리적 존재로서의 인간의 제1요건이 아닐 수 없다. 인간이란 어쩌면 은혜 속에 묻혀서 사는 것인지도 모른다. 원불교의 사은도 그러한 의미에서 보다 더 폭넓게 이해하도록 하는 것이 어떨는지. 천지은은 천지수화로 확충하고, 부모은은 부모형제로 넓히고, 동포은은 사해동포로 넓히고 법률은은 사회국가은으로 하여 자생지

사(自生至死) 인생의 길은 보은의 길일 따름임을 일깨우게 해야 할는지 모른다.

⑤ 상생성은 이자묘합의 궁극적 요청인 것이다. 이는 이원론적 상극성을 극복하기 위한 유일한 처방이 아닐 수 없다.

7) 결어(結語)

이상에서 필자는 하고 싶은 이야기들을 대충 늘어놓기는 하였지만 본시 이 글의 시도가 학술적 논문이라기보다는 차라리 산문적 제언이라는 점에서 독자의 비판적 예봉을 피할 수밖에 없다. 이제 미련 없이 이 글을 끝맺으려 함에 있어서 또 다른 사족을 더 달아본다면

첫째, 일원상의 진리는 그것이 비록 소태산의 독창적 대각에서 얻어진 것이라 하더라도 그것은 원불교의 사유가 아니라 한민족의 기층에 깔려 있었던 것이요, 나아가서는 전인류의 양식이 소태산으로 하여금 각성케 한 것으로 이해하여야 할 것이다. 그렇게 함으로써 비로소 일원상의 진리는 인류구원의 진리로서 영원한 빛을 간직하리라고 본다.

둘째, 일원상의 실상을 파악하기 위한 우리들의 노력은 더욱 계속되어야 함은 다시 말할 나위도 없지만 그것은 회고적이 아니라 미래지향적이어야 한다는 사실을 지적하고자 한다. 왜냐하면 일원상의 진리는 다가오는 후천세계를 위하여 있는 것이지 지난날의 영광을 완상하기 위한 것이 아니기 때문이다. 진실로 일원상의 실상은 보다 더 구체적으로 우리들의 손에 잡히도록 더욱 뚜렷하게 밝혀져야 할 것이다. 그렇게 함으로써 비로소 이 시대를 영도하는 일원상의 진리

가 될 수 있을 것이다.

셋째, 일원상이야말로 철학적 진리요 종교적 심성이요 윤리적 실천규범으로서 이 삼자의 종합 다시 말하면 회삼귀일한 자로 이해될 때 비로소 그의 올바른 위상이 정립되리라고 본다. 우리들은 그 날을 위하여 쉬지 않고 한 걸음 한 걸음씩 다가갈 따름이다.

8. 유교적 입장에서 본 한국 종교의 근대화 방향

8·15해방과 더불어 물밀듯 들어온 서구사조에 의하여 근대화의 저해요인으로까지 지목된 유교가 근자에 와서는 전통적 미풍양속, 특히 충효사상(삼강오륜)의 원천적 기반으로서 다시금 우리들 앞에 부각되기 시작하고 있다. 어쨌든 유교가 우리의 전통사회 안에서 차지하고 있는 비중은 옳건 그르건 또는 싫건 좋건 간에 막중하다고 여겨진다. 그러므로 우리는 오늘의 유교가 지향하여야 할 앞으로의 길을 모색하기 위해서도 우리는 먼저 지난날의 유교의 성격과 그의 배경을 한번 살펴볼 필요가 있을 것 같다.

우리나라에 공식적으로 유학이 도래한 연대는 고구려 소수림왕 2년에 “비로소 태학을 세워 자제들을 교육했다[始立太學教育子弟]”란 데에서 비롯하거나 이 연대는 동시에 불교가 수입된 연대와의 같기 때문에 고구려의 학풍은 유불양교(儒佛兩敎)를 동시에 숭상하게 되었음을 알 수가 있다.

당시의 태학제도에 대하여는 확실한 문헌이 남아 있지 않지만 중국의 태학제도를 보면 역·시·서·예·춘추 등 오경박사를 두고 태자를 비롯한 귀유자(貴游子)들을 교육한 국립 특수교육기관이었던

것으로 짐작하게 한다. 이는 유교란 본시 군자학으로서 지도계급출신의 사유(士儒)를 교육하여 치국평천하의 대도를 터득하게 하는 것이 그의 본령이었기 때문이다. 그러므로 동시에 수입된 불교는 따로 초문사(肖門寺)니 이불란사(伊弗蘭寺)니 하는 사찰들을 창건하여 대중의 신심을 모이게 함으로써 유·불 양교는 그들의 기반과 배경을 달리하여 이때부터 이미 서로 갈라지고 있음을 볼 수가 있다.

적어도 삼국시대에 있어서의 유교는 불교뿐만이 아니라 도(선)교와의 관계에 있어서도 삼자정립의 관계로서 병칭되어 옴으로써 삼자 중 일자에 불과하였음을 알 수가 있다.

통일신라기에 있어서 유불도 삼교를 겸섭한 유자로서는 최치원을 손꼽을 수가 있다. 그의 삼교에 대한 이해는 그의 「난랑비서」에서 단적으로 나타난다.

나라에 현묘한 도가 있으니 풍류라고 한다. 가르침의 근원에 대해서는 선사(仙史)에 상세하게 갖추져 있으니 실로 삼교(三敎)를 포함하고 많은 백성을 접하여 교화한다. 예를 들어 들어와서는 집안에서 효도하고 나가서는 나라에 충성하는 것은 노나라 사구(司寇)의 가르침이요, 일없는 일을 하고, 말없는 가르침을 행하는 것은 주나라 주사(柱史)의 종지이며, 모든 악행을 하지 말고 모든 선행을 받들어 행하는 것은 축건(竺乾) 태자(太子)의 교화이다.¹⁸¹⁾

그러므로 이병도는 그의 『유학사초고』에서 최치원의 인물을 평하여 말하기를 “최치원은 일찍이 ‘유문말학(儒門末學)’이라고 자칭하였

181) 김부식, 『삼국사기』 권4, 「신라본기」 제4, 「진흥왕」 37년. “國有玄妙之道 曰風流 設敎之源 備詳仙史 實乃包含三敎 接化群生 且如入則孝於家 出則忠於國 魯司寇之旨也 處無爲之事 行不言之敎 周柱史之宗也 諸惡莫作 諸善奉行 竺乾太子之化也”

는데, 그의 학문은 대부분 문장을 중심으로 도·불가의 서책을 겸하여 섭렵한 것이었다. 그러므로 그는 문유(文儒)나 문호(文豪)라고 할 수는 있어도 학유(學儒) 또는 순유(醇儒)로 볼 수는 없겠다[致遠嘗自稱儒門末學 然觀其文字 其學門宰多以文章爲中心 兼涉於道佛之書 彼可以文儒文豪稱 而難可以學儒醇儒視也]”라 한 것을 보면 이는 입당유학생이었던 고운 일인에 대한 논평에 그치는 것이 아니라 유불도 삼교가 뒤섞여진 당시의 학풍을 간접적으로나마 지적한 자로 받아들여야 할는지 모른다. 그러므로 유불도 삼교가 혼효된 원광법사의 오계가 나올 수 있는 배경도 여기서 찾아야 할 것이다.

아버이를 효도로 섬기고, 임금을 충성으로 섬기며(유학), 벗과 믿음으로 사귀고, 살생을 하면서는 가리는 것이 있어야 하고(불교), 전쟁에 임해서는 물러서지 않는다(삶과 죽음이 하나인 선교)[事親以孝 事君以忠 交友以信(儒) 殺生有擇(佛) 臨戰無退(死生一如의 仙)].

이러한 삼교정립이 유·불(도)의 양자 대립관계로 정립되어 고려로 접어들었다. 이 시대를 단적으로 대표하는 자가 최승로라고 볼 수 있다. 성종(最爲重儒崇學的君主)대의 유신으로 평가를 받고 있는 최승로도

삼교(三敎)는 각기 업으로 삼는 것이 있으니, 행하는 자가 뒤섞어 한 가지로 행할 수는 없습니다. 불교를 행하는 자는 몸을 닦는 것이 근본이요 유교를 행하는 자는 나라를 다스리는 것이 근본이니, 몸을 닦는 것은 바로 내생(來生)을 위한 밑천이고, 나라를 다스리는 것은 곧 오늘의 할 일입니다. 오늘은 지극히 가까운 내생은 지극히 먼데, 가까운 것은 버려두고 먼 것을 구하는 것은 또 그릇된 일이 아니겠습니까?¹⁸²⁾

라 한 것을 보면 그가 자연 대학장구에서 “천자로부터 서인에 이르기까지 모두 수신을 근본으로 삼는다[自天子至於庶人 皆壹是修身爲本]”는 구절을 어떻게 읽었는지의 여부조차 의심스러울 정도다. 그러나 역설적으로 말하라 한다면 최승로야말로 당시에 있어서의 유불이 혼성된 시풍을 그대로 반영한 것이라 이르지 않을 수 없다. 그것은 곧 고운의 삼교이해와 그 규를 같이하는 것이라 해야 할는지 모른다.

그러나 고려 11대 문종조에 이르러서는 문헌공 최충에 의하여 유학의 면모는 일신하였다. 유종으로서 설충을 내세우기도 하지만 그가 ‘방언으로 구경을 읽고 후생들을 훈도했다[以方言讀九經 訓導後生]’거나 「화왕계」를 지어 격군지심(格君之心)을 노린 것만으로는 유종이 됨에는 다소 미흡한 느낌이 없지 않다. 오히려 문헌공의 구재(九齋)는 그의 교과내용이 태학이나 국자감에서처럼 구경삼사(九經三史)라 하더라도 그의 구재명은 『중용』의 대의에서 따왔다는 점을 우리는 주목하지 않을 수 없다.

낙성(樂聖)·대중(大中)·성명(誠明)을 삼강령으로 하고 교업(敎業)·조도(造道)·율성(率性)·진덕(進德)·태화(太和)·대빙(待聘)을 육조목으로 하는 구재의 이름은 애오라지 유교정신의 진수를 뽑은 것이라 이르지 않을 수 없다. 그가 현(顯)·덕(德)·정(靖)·문(文) 등 사조(四朝)를 역사(歷仕)하면서 출입장상(出入將相)하여 치국의 경론이 뛰어났고 말년(70 이후)에 치퇴(致退)한 후 구재의 사학(私學)을 설치한 후 자제교육에 전념함으로써 해동공자(海東孔子)의 칭을 얻게 되었기 때문에 이로써 우리는 그에게서 비로소 순유(醇儒)의 면모를 찾아볼 수

182) 『동국통감』, 「고려기」, 「성종」 임오년. “三敎各有所業 而行之者不可混而一之也 行釋敎者修身之本 行儒敎者理國之源 修身是來生之資 理國乃今日之務 今日至近 來生至遠 舍近求源 不亦謬乎”

있게 된 것이다. 다시 말하면 문종 때만 하더라도 “불사에 나아갔다가 이어 국자감에 나아가기도[一日幸佛寺 仍詣國子監]” 하면서 “유교와 불교를 다 같이 높이 받들던[均奉儒佛]” 시대에 구재명에 의하여 중용의 대도를 천명했다는 점에서 최충을 일러 새로운 의미에서의 유종이라 해야 할는지 모른다.

그러나 문헌공 시대는 아직도 송대 성리학이 형성되기 이전이었기 때문에 그의 학이 선진유학적 실천윤리학으로서의 중용의 학이었고, 그 후 240년이 지난 후 안향 때에 이르러서야 비로소 송대 주자학이 들어오게 되었다. 그러는 사이에 내세지자(來世之資)로서의 불학은 불사번다(佛事繁多)로 말미암아 송학자들에 의하여 배불론의 구실이 되게 하고 한편 “그 천명은 새롭도다[其命維新]”라는 맹자유의 혁명론에 의하여 여선교체의 역세혁명(易世革命)이 성공을 거두자 유교는 국교로서 조선조 500년을 지배하기에 이르렀던 것이다. 그러면 국교로서의 유교는 어떻게 발전하였을까?

첫째, 세종대왕은 재위시 『삼강행실도』를 편술케 함으로써(왕명에 의하여 集賢殿副提學 兪樞가 저술함) 충효열의 윤리를 확립하였다. 후에 정종조에 이르러 오륜행실도로 보완하였지만 어쨌든 삼강오륜사상이 조선조 통치이념의 근간이 되게 된 것은 이에 연유한다고 보아야 할 것이다.

둘째, 중종 때 명신 정암 조광조의 지치주의는 비록 보수주의적-훈구파와의 싸움에서 패배하여 좌절(을묘사화)되기는 하였지만 그의 왕도론은 유가의 이상국가론으로써 길이 빛을 남기게 되었으니 그것은 조선조 말엽에 대두된 경국제세학파의 실학과도 맥을 잇는 것으로 평가하지 않을 수 없다.

셋째, 성리학의 발달을 들 수가 있다. 이는 순수한 이론철학으로서 신유학이라 별칭하는 만큼 이는 학문이지 종교는 아니다. 이는 어쩌면 우주론적 천리에 근거한 이성론이요 심성론이기도 한 것이다.

그러므로 조선조의 유학은 지치주의의 실각으로 말미암아 삼강오륜의 행과 성리학적 지에 의하여 조선조 500년을 지탱해온 것 같다.

그렇다면 조선조 말기에 이르자 이 유학의 두 기둥은 어떠한 형태로 현대를 맞게 되었는가를 살펴보기로 하자.

첫째, 윤리적 측면에서의 삼강사상은 선진시대 맹자의 오륜사상(평등 호혜윤리)과도 달리 진한시대에 형성된 종속윤리라는 사실을 우리는 주목해야 할 것이다. 부자자효(父慈子孝) 군의신충(君義信忠)이라는 쌍무적인 평등윤리가 효어부(孝於父) 충어군(忠於君)이라는 일방적 수직윤리로 변질됨으로써 부권과 왕권은 절대화 또는 신성화된 것이다. 그리하여 삼강윤리는 왕권의 시녀로 전락하였다. 그러므로 조선조 500년을 통하여 열녀문·효자문·충신문은 가문의 최대영예로서 ‘충신은 두 임금을 섬기지 않고, 열녀는 두 지아비를 두지 않는다[忠臣不事二君 烈女不更二夫]’는 구호는 왕권을 옹위해야 하는 그들의 절대적 교의로서 신봉하기에 이른 것이다.

그러나 서구사조는 한 마디로 말해서 자유와 평등을 근간으로 하는 만큼 이러한 인간종속의 윤리사상을 받아들일 소지를 갖고 있지 않다. 이는 부존(父尊)·군존(君尊)·부존(夫尊)이 아니라 인존주의(人尊主義)인 것이다. 근대사상이란 어쩌면 평등한 인간을 존중함을 바탕으로 한 사상이라 한다면 조선조 500년 동안에 양성된 삼강사상은 그것이 종속관계에서 평등적인 윤리관계로 탈바꿈하지 않는 한 근대화의 물결과 더불어 공존할 수 없음은 다시 말할 나위도 없다.

전통적인 유교사상은 그것이 근대화의 저해요인이라 이른 소이는 바로 여기에 있다고 본다. 그러나 우리가 여기서 딛고 넘어가야 할 것은 다름 아니라 진한시대에 조성된 삼강사상을 제거한 선진시대의 맹자의 오륜사상은 호혜적 평등윤리에 입각한 것이라는 사실이다. 그러므로 오늘의 유교가 다시금 근대화된 종교로서 재생하고자 한다면 선진 공맹의 유교에로의 회귀를 시도하지 않으면 안 되리라는 사실을 여기서 지적하고 넘어가지 않을 수 없다.

둘째, 조선조 500년을 통하여 지적 업적으로 축적된 성리학은 정치적 당색과 결탁하여 수없는 사화를 빚어냄으로써 유학의 본령인 경국제민의 도에서 멀리 이탈하고 말았다. 그에 대한 반작용이 다른 아닌 실학파의 대두라 이를 수 있다.

그러나 관념적인 천리만 신봉하면서 유교만을 정학으로 여기고 타교는 모조리 이단으로서의 사교로 간주하는 그들의 절대적 권위주의는 끝내 서교 또는 서학과의 타협을 거부하기에 이르렀다는 사실을 여기서 상기하지 않을 수 없다.

이러한 유가들의 입장을 사가들은 척사위정이라 이르고 있다. 아(我)는 정(正)이요 타(他)는 사(邪)라는 양자택일의 이원론적 사고방식에 입각한 주리론자(主理論者)들의 마지막 고집이었다고 할 수 있다. 그리하여 그들의 행동은 의병화되고 국운이 마지막으로 기울자 항일운동으로 변하였다. 그리하여 주체적 애국의 씨앗으로 승화하였던 것이다(유생들의 주장).

그러나 우리는 여기서 이 주장을 냉철하게 반추해보지 않으면 안 된다. 그들의 소위 항일애국운동이 만일 유가적인 충군사상에 근거한 것이라면 현대적인 민권주의적 애국사상과는 상당한 거리가 있는

것이라 이르지 않을 수 없다. 그러므로 그들이 주장한 애국의 목표는 대한제국이었지 대한민국이었다고는 볼 수 없다. 대한민국은 8.15 해방 이후에 탄생한 것이라는 사실이 이를 웅변해 주는 자가 아닐 수 없다.

이제 주자학 일색이라는 흑평을 감수하지 않을 수 없는 조선조의 성리학도 이제 다른 학문이 지니고 있는 넓은 세계에 눈을 돌림으로써 새로운 자기발전을 꾀하지 않는 한 근대화의 물결 속에서 조락(彫落)의 비운을 맞게 되지 않을 수 없으리라고 본다. 왜냐하면 이제 그들에게서는 유교만이 소위 정학으로서의 새로운 관심을 이끌 수 있는 아무런 흥미도 찾아볼 수 없게 된 지 이미 오래이기 때문이다.

그렇다면 현대의 유교가 근대화의 물결과 더불어 살아남기 위하여는 어떠한 새로운 길을 모색해야 할 것인가?

첫째, 유교는 선진 공맹시대에서 진한시대를 거쳐 당송시대에 이르는 동안에 실천윤리학-군자학에서 성리철학에로의 변화를 가져왔고 우리 나라로 수입됨에 따라 충효열을 목표로 하는 전통윤리의 주축이 됨과 동시에 이기철학으로서의 발전을 가져온 것이 사실이다. 그러나 오늘에 와서 유교란 무엇이나라는 질문에 대하여 하나의 대답을 얻기란 극히 어려운 실정에 놓여 있다. 단적으로 말한다면 그 대답은 여러 갈래로 나누어져 있다는 사실이다. 다시 말하면 그것은 충효의 윤리다, 아니면 관혼상제를 엄수(嚴守)하는 미풍양속이다, 아니면 주리주기(主理主氣)를 쟁론하는 성리학이다, 아니면 향교에서 춘추석전을 봉행하는 유림들의 교리다 등 다양하지만 어느 쪽이 유교의 핵심인지 분간하기 어렵다.

유교의 경전을 육경사서라 이른다. 그러나 오늘에 있어서는 육경사서를 경전으로 삼는 유교의 종교적 풍습은 아무 데에서도 찾아볼

수가 없다.

이제 유교는 하나의 통일된 개념으로 대답할 수 있는 종교로 정비되어야 하며 그를 위한 경전이 마련되어야 한다.

그렇게 되어 있지 않기 때문에 우리는 흔히 유교도 종교인가라는 질문을 받게 된다. 그것은 유교는 때로는 윤리학 같기도 하고 때로는 성리학 같기도 하고 때로는 조상을 숭배하는 제의 같기도 하기 때문이다. 그러므로 이 시대에 살아남기 위해서는 유교는 이제 종교로서 갖추어야 할 통일된 교리를 정립함과 동시에 교전을 마련해야 할 것이다.

둘째, 현대화된 의식을 갖추도록 해야 할 것이다. 그것은 의식절차에 따른 언어의 현대화를 포함하여 제물의 간소화 또는 제복의 약식화 등이 고려되어야 할 것이다. 공자도 “베로 만든 면류관이 예이지만 지금의 관은 생사로 만드니 검소하다. 나는 여러 사람을 따르겠다[麻冕, 禮也, 今也, 純儉, 吾從衆. 拜下禮也, 今拜乎上, 泰也. 雖遠衆, 吾從下.]”하여 대중이 기호(嗜好)하는 순사(純絲)로 만든 예복을 착용하였다. 변화를 바라는 대중의 요청은 받아들여져야 할 것이다.

셋째, 귀유자제(貴游子弟)를 중심으로 하는 사유(士儒)들의 종교에서 국민평등의 대중종교로서의 길을 터놓아야 할 것이다.

한국불교는 토착화과정에서 한국의 무교와 문합(吻合)하여 그의 대중화에 성공하였다. 기독교도 또한 입국 당초부터 서민대중 속에 뿌리를 내림으로써 그의 토착화에 성공하였다. 근대에 이르러서 원불교는 그러한 전통적 토착화의 배경에 힘입어 불법의 한국적 토착화에 의하여 세계성을 띤 한국종교로서 발돋움하고 있다고 본다.

그러나 유교는 끝내 관료화의 길을 걷게 됨으로써 대중사회에서 유난되는 결과를 빚고 말았다. 거기에 고질적인 양반의식이 교착하

여 서민과의 계층화는 더욱 심화될 따름이었던 것이다.

요컨대 한국 유교가 근대화하자면 구각을 훨훨 벗어버리고 환골 탈태하여야 한다. 공자가 『논어』에서 보여주듯 알기 쉬운 말로 대중을 교화하도록 해야 하며 부모에의 효도도 경심(敬心)의 발로에 의한 자의적(自意的)인 효행(孝行)이 되도록 유도하여야 한다. 그렇게 함으로써 비로소 유교도 현대 안에서 다른 종교들과 병립하며 자생할 수 있는 종교가 될 수 있을 것이다.

발문

이 책을 발행하게 된 것은, <이을호 전서> 초간본이 품절되어 찾는 독자들이 많았고, 전서의 증보와 보완이 있었으면 좋겠다는 여망에 따른 것입니다. 전서가 발행된 이후에도 특히 번역본에 대한 일반 독자의 수요가 많아서 『간양록』을 출간하였으며, 『한글 사서』(한글 중용·대학, 한글 맹자, 한글 논어)는 비영리 출판사 ‘올재 클래식스’가 고전 읽기 운동의 교재로 보급하였고, 인터넷에서도 공개하고 있습니다. 「한글 논어」는 교수신문에서 ‘최고의 고전번역’으로 선정되기도 하였습니다.

그간 선친의 학문에 대한 관심의 고조와 함께 생전의 행적을 기리는 몇 가지 사업들이 있었습니다. 서세(逝世) 이듬해에 ‘건국포장’이 추서되었습니다. 선친께서는 생전에 자신의 항일활동을 굳이 내세우려 하지 않으셨기 때문에, 일제강점기에 임시정부를 지원하고 영광만세운동과 관련하여 옥고를 치렀던 일들을 사후에 추증된 것입니다.

향리 영광군에서도 현창사업이 있었습니다. 생애와 업적을 기리는 사적비(事績碑)가 영광읍 우산공원에 세워졌습니다. 그러나 금석(金石)의 기록 또한 바라지 않으신 것을 알기에 영광군에서 주관한 사적비의 건립 역시 조심스러웠습니다.

서세 5주년 때는 ‘선각자 현암 이을호 선생의 내면세계’를 주제로 한 학술심포지엄이 영광문화원 주최로 영광군에서 열렸습니다. 그의 학문이 “한국의 사상과 역사를 새롭게 연구하고, 우리 문화의 미래적 방향을 제시한 것”이었음이 알려지자, ‘한국문화원연합회 전남지회’에서는 『현암 이을호』라는 책을 간행하여 여러 곳에 보급하기도 하였습니다. 이후 영광군에서는 전국 도로명주소 전환 사업 시 고택(故宅) 앞 길을 ‘현암길’로 명명하였습니다.

학계에서는 전남대학교가 ‘이을호 기념 강의실’을 옛 문리대 건물에 개설하여 그곳에 저서를 전시하고, 동양학을 주제로 하는 강의와 학술모임을 하고 있습니다. 선친의 학문 활동은 일제시대 중앙일간지와 『동양의학』 논문지 등에 기고한 논설들이 그 효시라 할 수 있지만, 그 이후 학문의 천착은 일생 동안 몸담으셨던 전남대학교에서 이루어졌음을 기린 것입니다. 지금은 생전에 많은 정성을 기울이셨던 ‘호남의 문화와 사상’에 대한 연구도 뿌리를 내리게 되어 ‘호남학’을 정립하려는 노력들이 활발하게 이루어지고 있습니다. 또한 한국공자학회에서 논문집 『현암 이을호 연구』를 간행하였고, 최근 출간한 윤사순 교수의 『한국유학사』에서 그 학문적 특징을 ‘한국문화의 새로운 방향을 제시한 업적’으로 평가하였습니다.

이제 하나의 소망이 있다면, 그 학문이 하나의 논리와 체계를 갖춘 ‘현암학’으로 발전하는 것입니다. 이 출간이 ‘책을 통하여 그 학

문과 삶이 남기'를 소망하셨던 선친의 뜻에 다소나마 보답이 되었으면 합니다. 덧붙여서 이 전집이 간행되기까지 원문의 번역과 교열에 힘써 준 편집위원 제위와 이 책을 출간하여준 한국학술정보(주)에도 사의를 드립니다.

2014년 첫 봄
장자 원태 삼가 씀

편집 후기

2000년에 간행된 <이을호 전서>는 선생의 학문과 사상을 체계적으로 이해하도록 편찬하였었다. 따라서 다산의 경학을 출발로, 그 외연으로서 다산학 그리고 실학과 한국 사상을 차례로 하고, 실학적 관점으로 서술된 한국 철학과 국역 『다산사서(茶山四書)』, 『다산학제요』 등을 실었던 것은, 다산학을 중심으로 형성된 한국적 사유의 특징을 이해하도록 한 것이었으며, 그 밖의 『사상의학』과 『생명론』은, 선생이 한때 몸담았던 의학에 관계된 저술이었다.

지금은 초간본이 간행된 지 14년의 세월이 흘러, 젊은 세대들은 원전을 이해하지 못하는 사람들이 늘어나고, 그 논문의 서술방식 또한 많이 바뀌어 가고 있다.

이러한 상황의 변화에 따라 새로운 전집의 간행이 이루어졌으면 하는 의견들이 많아 이번에 <현암 이을호 전서>를 복간하게 된 것이다.

이 책의 편차는 대체적으로 선생의 학문적 흐름을 쉽게 이해할 수 있다는 점에서 이미 간행되었던 <이을호 전서>의 큰 틀은 그대로 유지하면서도 각 책을 따로 독립시켜 각자의 특색이 드러나도록 하였다. 특히 관심을 기울인 것은 원문의 번역과 문장의 교열을 통하

여 그 내용을 쉽게 이해할 수 있도록 한 것이다.

그 과정에서 가장 중점을 둔 것은 원문의 국역이었다. 저자는 문장의 서술과정에서 그 논증의 근거를 모두 원문으로 인용하였다. 그러나 이번에 인용문은 모두 국역하고 원문은 각주로 처리하였다. 또한 그 글의 출처와 인명들도 모두 검색하여 부기함으로써 독자들의 이해를 돕도록 한 것이다.

또한 이전의 책은 그 주제에 따라 분책(分冊)하였기 때문에 같은 주제에 해당하는 내용은 모두 한 책으로 엮었으나 이번 새로 간행된 전집은 다채로운 사상들이 모두 그 특색을 나타내도록 분리한 것이다. 이는 사상적 이해뿐 아니라 독자들의 이용에 편의를 제공하고자 하는 뜻도 있다.

또 한 가지는 서세 후에 발견된 여러 글들을 보완하고 추모의 글도 함께 실어서 그 학문세계뿐 아니라 선생에 대한 이해의 폭을 더욱 넓히는 데 참고가 되도록 하였다.

이제 이와 같이 번역·증보·교열된 <현암 이을호 전서>는 선생의 학문이 한국사상연구의 현대적 기반과 앞으로 새롭게 전개될 한국 문화의 미래적 방향을 제시하는 새로운 이정표로서 손색이 없기를 간절히 기대한다.

갑오년(甲午年) 맹춘(孟春)

증보·교열 <현암 이을호 전서>복간위원회

안진오 오종일 최대우 백은기 류근성 장복동 이향준 조우진
김경훈 박해장 서영이 최영희 정상엽 노평규 이형성 배옥영

『현암 이을호 전서』 27책 개요

1. 『다산 경학사상 연구』

처음으로 다산 정약용의 철학을 체계적으로 연구한 저서이다. 공자 사상의 연원을 밝히고 유학의 근본정신이 어디에서 발원하였는가 하는 것을 구명한 내용으로서, 유학의 본령에 접근할 수 있는 지침서이다(신국판 346쪽).

2. 『다산 역학 연구』(上)

3. 『다산 역학 연구』(下)

다산의 역학을 체계적으로 연구한 책으로서 다산이 밝힌 역학의 성립과 발전적 특징을 시대적으로 제시하고 다산이 인용한 모든 내용을 국역하였다(신국판 上, 下 632쪽).

4. 『다산의 생애와 사상』

다산 사상을 그 학문적 특징에 따라서 현대적 감각에 맞도록 정

치, 경제, 사회, 문화 등 각 방면의 사상으로 재해석한 책이다(신국판 260쪽).

5. 『다산학 입문』

다산의 시대 배경과 저술의 특징을 밝히고, 다산의 『사서오경(四書五經)』에 대한 해석이 그 이전의 학문, 특히 정주학(程朱學)과 어떻게 다른가 하는 것을 주제별로 서술하여 일표이서(一表: 經世遺表 / 二書: 牧民心書, 欽欽新書)의 정신으로 결실되기까지의 과정을 서술한 책이다(신국판 259쪽).

6. 『다산학 각론』

다산학의 구조와 경학적 특징, 그리고 그 철학 사상이 현대정신과 어떤 연관성이 있는가에 대해 상세하게 논한 저서이다(신국판 691쪽).

7. 『다산학 강의』

다산학의 세계를 목민론, 경학론, 인간론, 정경학(政經學), 『목민심서』 등으로 분류하여 다채롭게 조명하여 설명한 책이다(신국판 274쪽).

8. 『다산학 제요』

『대학(大學)』, 『중용(中庸)』, 『논어(論語)』, 『맹자(孟子)』의 사서(四書)는 물론 『주역』, 『시경』, 『악경』 등 모든 경서에 대한 다산의 이해를 그 특징에 따라 주제별로 해석하고 그에 대한 특징을 서술한 방대한 책이다(신국판 660쪽).

9. 『목민심서』

다산의 『목민심서』를 현대정신에 맞도록 해석하고, 그 가르침을 현대인들이 어떻게 수용하여야 할 것인가 하는 것을 재구성한 책이다(신국판 340쪽).

10. 『한국 실학사상 연구』

조선조 실학의 특징을, 실학의 개념, 실학사상에 나타난 경학(經學)에 대한 이해, 조선조 실학사상의 발전에 따른 그 인물과 사상 등의 차례로 서술한 것이다.(신국판 392쪽)

11. 『한 사상 총론』

단군 사상에 나타난 ‘한’ 사상을 연구한 것이다. 단군사상으로부터 ‘한’ 사상의 내용과 발전과정을 서술하고, 근대 민족종교의 특성에 나타난 ‘한’의 정신까지, 민족 사상을 근원적으로 밝힌 책이다(신국판 546쪽).

12. 『한국철학사 총설』

중국의 사상이 아닌 한국의 정신적 특징을 중심으로, 한국철학의 형성과 발전과정을 서술한 것이다. 이 책은 한국의 정신, 특히 조선조 실학사상에 나타난 자주정신을 중심으로 서술한 것으로서 이는 중국의 의식이 아닌 우리의 철학 사상의 특징을 밝혔다(신국판 611쪽).

13. 『개신유학 각론』

조선조 실학자들의 사상적 특징, 즉 윤희, 박세당, 정약용, 김정희

등의 사상을 서술하고 실학자들의 저서에 대한 해제 등을 모은 책이다(신국판 517쪽).

14. 『한글 중용·대학』

『중용』과 『대학』을 다산의 해석에 따라 국역한 것이며, 그 번역 또한 한글의 해석만으로서 깊은 내용까지 알 수 있도록 완벽한 책이다(신국판 148쪽).

15. 『한글 논어』

다산이 주석한 『논어고금주』의 내용을 중심으로 『논어』를 한글화한 책이며 해방 후 가장 잘된 번역서로 선정된바 있다(신국판 264쪽).

16. 『한글 맹자』

『맹자』를 다산의 『맹자요의』에 나타난 주석으로서 한글화하여 번역한 책이다(신국판 357쪽).

17. 『논어고금주 연구』

『여유당전서』에 있는 『논어고금주』의 전체 내용을 모두 국역하고, 그 사상적 특징을 보충 설명한 것이다. 각 원문에 나오는 내용과 용어들을 한(漢)나라로부터 모든 옛 주석에 따라 소개하고 다산 자신의 견해를 모두 국역하여, 『논어』에 대한 사상적 본질을 쉽게 알 수 있도록 정리한 책이다(신국판 665쪽).

18. 『사상의학 원론』

동무(東武) 이제마(李濟馬, 1838~1900)가 쓴 『동의수세보원』의 원문과 번역, 그리고 그 사상에 대한 본의를 밝힌 것으로서 『동의수세보원』의 번역과 그 내용을 원론적으로 서술한 책이다(신국판 548쪽).

19. 『의학론』

저자가 경성약학전문학교를 졸업한 후 당시의 질병과 그 처방에 대한 자신의 견해를 밝힌 의학에 대한 서술이다(신국판 261쪽).

20. 『생명론』

저자가 만년에 우주에 대한 사색을 통하여 모든 생명의 근원이 하나의 유기체적 관계로서 형성되고 소멸된다는 사상을 밝힌 수상록이다(신국판 207쪽).

21. 『한국문화의 인식』

한국의 전통문화에 나타난 특징들을 각 주제에 따라서 선정하고 그것들이 지니는 의미를 서술하였으며 또한, 우리 문화를 서술한 문헌들에 대한 해제를 곁들인 책이다(신국판 435쪽).

22. 『한국 전통문화와 호남』

호남에 나타난 여러 가지 특징들을 지리 풍속 의식과 저술들을 주제별로 논한 것이다(신국판 415쪽).

23. 『국역 간양록』

정유재란 때 왜군에게 포로로 잡혀갔다가 그들의 스승이 되어 일본의 근대 문화를 열게 한 강항(姜沆)의 저서 『간양록』을 번역한 것이다(신국판 217쪽).

24. 『다산학 소론과 비평』

다산의 사상을 논한 내용으로서, 논문이 아닌 조그마한 주제들로 서 서술한 내용과 그 밖의 평론들을 모은 책이다(신국판 341쪽).

25. 『현암 수상록』

저자가 일생 동안 여러 일간지 및 잡지에 발표한 수상문을 가려 모은 것이다(신국판 427쪽).

26. 『인간 이을호』

저자에 대한 인품과 그 학문을 다른 사람들이 소개하여 여러 책에 실린 글들을 모은 책이다(신국판 354쪽).

27. 『현암 이을호 연구』

현암 이을호 탄생 100주년을 기념하는 논문집으로서 그 학문과 사상을 종합적으로 연구하고 그 업적이 앞으로 한국사상을 연구하는 기반을 닦았다는 것을 밝힌 책이다(신국판 579쪽).

지은이 소개 | 현암玄庵 이을호李乙浩(1910~1998)

전남 영광에서 출생했다. 중앙고보 시절에 동무東武 이제마李濟馬(1837~1900)의 제자, 해초海初 최승달崔承達로부터 사상의학四象醫學을 전수받고 경성약학전문학교를 졸업한 후 <동의수세보원>을 번역하여 사상의학의 현대적 개척자가 됐다. 영광에서 약국을 경영하면서 민족자강운동에 앞장섰다가 체포되어 옥중에서 <여유당전서>를 접하고, 출옥 후 한국 사상과 문화에 대한 논문을 발표했다. 광복과 함께 사재를 염출하여 영광민립중학교를 세우고 교육 운동에 진력했다. 전남대 철학과 교수로 부임해 다산 경학 사상 연구를 기초로 조선조 사상을 탐구하고, 민족 고유의 정신으로 한국 문화의 자주성을 발견하여 한국학의 개척자가 됐다. 이러한 업적으로 “한국 사상 연구의 현대적 기반을 닦았다”는 평가를 받았다. 선생의 학문은 <현암 이을호 연구>를 비롯, 많은 학자들에 의해 계속 연구되고 있으며 <현암 이을호 전서> 27책은 광복 후 개인 문집 중 가장 많은 양과 깊이를 인정받고 있다.

한사상 총론

©사단법인 올재

초판 발행 | 2018년 10월 31일

지은이 | 이을호

펴낸이 | 홍정욱

펴낸곳 | 사단법인 올재

출판등록 | 2011년 11월 4일 제300-2011-188호

주소 | 서울시 용산구 후암로 4길 10

전화 | 02-720-8278

팩스 | 02-773-0250

홈페이지 | www.olje.or.kr

ISBN | 979-11-5993-076-8 05150