

민족종교의 하느님 사상과 종교교육적 가치*

- 선불교(仙佛敎) 사례를 중심으로 -

박 범 석

동국대학교

〈요 약〉

본 연구는 민족종교의 한 줄기인 선불교(仙佛敎)의 하느님 사상과 그 종교 교육적 가치를 연구 하는데 목적이 있다. 한 종교에서의 신관은 단순히 해당 종교에서 규정하는 신의 개념을 표현한 것뿐만이 아니라, 그 종교의 세계관과 인간관을 총체적으로 반영한다. 선불교의 하느님 사상은 기존의 신 개념에 대한 재개념화를 통해서 자신들의 신에 대한 관념을 차별화하고 있으며, 이러한 관점의 정당화는 실천적 수행의 문화 속에서 평가되어야 함을 밝히고 있다. 이것은 신에 대한 관점이 ‘신이란 무엇인가’라는 존재론적 분석보다는 ‘신을 어떻게 구현할 것인가’라는 가치론적 물음에서 출발하고 있음을 알 수 있다. 결국 신의 문제는 신 자신만의 문제가 아니라 그 신을 구현할 수 있는 인간의 실천적·문화적 활동과 긴밀하게 연계되어 있다. 선불교의 하느님 사상 또한 신, 인간, 세계와의 관계망 속에서 종교문화라는 실천적 장의 의미를 논의하는 것이 요구된다고 할 수 있다.

본 연구는 민족종교의 한 형태로서 최근에 활성화되고 있는 선불교의 하느님 사상에 대해 창교주의 신체험과 이해구조의 투영이라는 관점에서 접근하고자 하였다. 선불교의 신 관념에 대해서는 선불교의 교리에 투영된 신에 대한 관념이며 창교주의 체험 구조와 관련된 것으로 상정하여 이를 해석하고자 한다. 따라서 선불교의 하느님 사상을 통해 선불교 전반의 세계인식과 가치체계를 밝히고, 민족종교로서의 선불교의 위상과 역할을 논의하고자 한다.

핵심 주제어 : 본성광명, 홍익인간, 재세이화, 정기신, 효충도

* 이 논문은 2006년 국제뇌교육종합대학원대학교 국학연구원의 학술연구비에 의하여 연구되었음.

I. 서 론

한 종교에서 신에 대한 관점 혹은 관념을 논하는 것은 해당 종교의 교리와 신앙의 문제를 이해하고 접근하는데 용이한 출발점을 제시한다. 신에 대한 관념은 신 그 자체에 대한 이해를 반영할 뿐만 아니라 신의 뜻을 중심으로 형성된 그 종교의 궁극적 가치와 지향성을 반영한다. 따라서 신에 대한 이해는 그 신을 섬기는 종교 자체에 대한 이해라고까지 말할 수 있다.

그러나 종교집단의 입장에서는 신에 대해 이렇다 저렇다를 논하는 것 자체가 불경스러운 일이다. 지고의 절대적 신을 유한한 인간의 사유를 통해서 규명하거나 대상화시키는 것 자체가 불가하다. 숭배와 경외의 대상으로서가 아닌 분석과 규명의 대상으로서 신을 상정하는 것은 더더욱 신의 권위에 대한 중대한 도전이 아닐 수 없다. 그렇다고 엄밀한 학문의 입장에서 신에 대해 논의한다 해도 정당화 될 수 없다. 신은 객관적으로 관찰될 수 없고 실증할 수 없기 때문에 엄밀한 학문의 논리에서는 연구의 대상에서 배제되어야 한다. 결국 학문적으로 신을 이해한다는 것은 신에 대한 이해라기보다는 신에 대한 연구자 자신의 경험과 사유의 구조를 반영할 뿐이다. 즉, 누군가의 신에 대한 관념의 표상에 대해 현상학적인 기록은 가능할 지라도 신에 관한 객관을 가장한 과학적·학문적 접근은 처음부터 잘못된 출발점으로 볼 수 있다.

그럼에도 신앙의 관점에서 종교를 이해하려 한다면 신은 사유의 대상이 아니라 체험의 대상임에 주목할 필요가 있다. 창교주의 신체험이 곧 종교체험이 되고 그 체험의 내용이 교리로서 정리되며, 이를 실천하고 따르기 위해 종교집단이 형성된다. 여기에서 체험은 객관화되거나 전달되지 않는다. 즉 경험(經驗)과 체험(體驗)을 분리해서 생각할 때, 경험은 공유가 가능하고 이해와 전달이 가능하지만 체험은 말 그대로 몸에 의해 체득된 것이므로 이를 전달하거나 사유로서 이해될 수 없기 때문이다. 붓다가 깨달음을 얻은 후 중생교화를 주저했다는 유명한 일화는 단순히 교화 자체에 대한 거부감을 표현 했다가보다는 이러한 체험의 전달 불가능성을 절감했기 때문이라고 할 수 있다. 결국 체험은 전달되지 않는 것으로서, 자신의 몸 전체로 스스로 깨치고 터득하지 않으면 알 수 없는 인간의 독특한 현상이다. 무엇보다 신체험과 깨침의 체험은 종교문화와 종교교육의 가장 깊이 있는 본질을 구성한다는 점에서 앞으로 많은 관심과 연구가 요구된다.

민중종교의 기치를 내걸고 단군을 섬기고 있는 선불교(仙佛敎)는 교리와 수행체계에 있어서 대종교와 맥을 같이 하고 있다. 향후 대종교와의 관련성을 밝히는 연구가 필요하겠지만 《천부경(天符經)》과 《삼일신고(三一覆誥)》를 주 경전으로 삼는 점과 단군을 섬기며 홍익 인간과 재세이화를 주창하는 면에서는 대종교의 교리와 상당한 관계가 있음을 알 수 있다.¹⁾ 선불교가 민족종교들의 거의 모든 요소들을 포괄하면서 대중적 수행을 강조하는 점에

1) 선불교는 이름에서도 알 수 있듯이 신선사상, 깨달음의 본성, 수행의 가르침을 내세우며 1994년에

관해서는 앞으로 구체적인 연구가 필요할 것이다.

본 연구는 민족종교의 한 형태로서 최근에 활성화되고 있는 선불교의 하느님 사상에 대해 창교주의 신체함과 이해구조의 투영이라는 관점에서 접근하고자 하였다. 선불교의 신 관념에 대해서는 선불교의 교리에 투영된 신에 대한 관념이며 창교주의 체험 구조와 관련된 것으로 상정하여 이를 해석하고자 한다. 분명한 것은 본 연구에서 전개되는 신에 대한 이해는 선불교의 신에 대한 관념 그 자체라기보다는 연구자 자신의 해석에 더 무게가 실려 있는 점이다. 따라서 논리 전개상에 문제가 있다면 그것은 선불교 자체의 신 관념에 의한 것이라기보다는 연구자 자신의 해석적 관점에서 비롯된 것임을 밝혀두고자 한다.

II. 신관의 일반적 구조와 기능

신을 인식하는 태도와 방식은 해당 종교의 거대한 우주론을 해명하는데 유용할 뿐만 아니라 세계관과 인간관을 구성하는 원리로서 작용한다. 신의 형상을 통해 구현된 원칙과 질서는 온전히 그 종교의 교리체계를 형성하고 유지하는데 기능하며 나아가 개인의 삶의 의미와 가치를 결정하는 기준이 된다.

이러한 신 관념을 보편적인 틀로서 사유하는 것은 쉽지 않다. 우선 서구의 종교전통과 동양의 종교전통의 상이성에서 오는 신에 대한 개념적 차이로 인해 과연 신에 대한 공통적 속성을 추출할 수 있는가에 의문을 가질 수 있다. 유대교, 기독교, 이슬람교 등과 같은 중동 중심의 인격적 유일신의 전통은 오늘날에 와서 전 세계에 뿌리를 내림으로써 보편화되었지만, 이들 종교전통을 받아들이기 이전의 유교와 불교, 무속의 입장에서 인격적 유일신의 관념을 받아들이기는 쉽지 않다. 동양의 종교전통에서 신은 자연과 동일시되거나 자연을 주재하는 원리와 법칙에 가까운 뿐 인간과 직접적으로 쌍방향적 소통을 위한 대상으로 보기 어렵다. 다시 말해 한국의 전통종교관에서 신은 개인의 소박한 기복이나 신앙으로서 대상화시킬 수 있겠으나, 광범위한 신학적 사유의 대상은 아니었다고 할 수 있다.

일반적으로 신 관념에 대한 본격적인 구분과 범주화는 중세의 신학적 입장에서 활성화되었다고 볼 수 있다. 이들의 신에 대한 구분은 자신들의 신에 대한 이해를 목적으로 하기 보다는 타종교의 신 개념을 이해하는 방식으로 요구된 것들이다. 대표적으로 신의 존재양태에 따라 범신론(汎神論, pantheism)²⁾, 이신론(理神論, deism), 만유재신론(萬有在神論, panentheism),

창교 되었다. 짧은 기간이지만 현재까지 교세와 활동이 급속도로 확대되어 온 점에서 민족종교나 신종교의 관점에서 앞으로 그 특성을 주목할 필요가 있다. 창교주인 만월 도전을 중심으로 활발한 활동이 전개되고 있으며, 《천부경(天符經)》, 《삼일신고(三一覆誥)》, 《참전계경(參仝戒經)》을 주요 경전으로 삼고 있다. 현재 충북 영동에 선불교 총본산인 불광도원을 두고 있다.

- 2) 범신론은 물활론적 범신론(hyiozoistic pantheism), 내재적 범신론(immanentistic pantheism), 상대주의적 일원론적 범신론(relativistic monistic pantheism), 비우주론적 범신론(acosmic pantheism)등으로 미묘한 차

유신론(有神論, theism), 유한신론(有限神論, finite godism)³⁾ 등의 구분이 그러하다. 이러한 구분의 기준은 신이 이 세계에서 내재 하는가 초월하는가에 따른 것으로도 볼 수 있다. 즉 범신론에서 신은 초월적이지 않고 순수하게 세계 안에 내재하지만, 이신론(혹은 자연신론)에서는 신이 세계로부터 초월적이나 내재적이지 않다. 만유재신론의 경우 영혼이 육체 속에 있는 방식으로 신이 우주 속에 있다고 주장하기 때문에 우주는 신의 몸(god's body)이며 신은 우주의 영혼(the soul of the universe)으로 간주된다. 이와 달리 유신론에서 신은 내재적인 동시에 초월적이다.

이와 같은 신의 분류는 신을 가장 단순한 형태로 평면적으로 구분한 것이기 때문에 범주화 자체에 의미가 있을 뿐 신의 의지나 질적인 특성을 이해하는 데는 한계가 있다. 이를 극복하기 위한 방식이 신에 대한 이미지 혹은 메타포에 따른 구분이라 할 수 있다. 이것은 기독교의 전통에서 특히 잘 드러난 구분이지만 타종교의 신관을 이해하는 하나의 사례가 될 수 있기에 다루어 보고자 한다.⁴⁾

첫째로 군주론적 모델(monarchical model)이다. 이는 기독교의 가장 오랜 지배적 신 담론으로서 왕, 아버지, 심판자, 주(Lord), 목자, 남편 등과 같은 인격적 이미지를 채용한다. 여기서 신은 왕이나 주인과 같은 사회·정치적 메타포를 함축하는데, 이를 토마스 아퀴나스는 전능성(omnipotence)과 전지성(omniscience)이라는 신학적 교의로 발전시켜 신의 속성을 순수한 현실성, 영원성, 불변성, 무감각성, 단순성, 완전성, 전지성, 전능성의 여덟 가지 속성으로 규정한다. 군주론적 모델에서 신은 세계에 일방적인 영향을 주며 주재하지만, 세계는 신에게 어떠한 영향을 주지 못하고 종속적이고 수동적인 관계로 존재한다. 따라서 제3세계 신학, 해방신학, 생태신학, 여성신학의 관점에서 보면 남성중심의 가부장적, 지배적, 억압적인 신 관념이라는 비판을 면할 수 없다.

둘째로 이신론적 모델(deistic model)은 16세기 이후 과학과 이성에 대한 획기적인 신뢰를 바탕으로 신 개념을 설정한 예이다. 신과 세계는 시계 제조공(clockmaker)과 시계(clock)의 유비를 통해 표현되는데, 이 세계는 복잡한 시계의 부속들과 같이 전체로서 조화를 이루어 나가고 있으며 이를 설계한 것이 고도의 지적 설계자로서의 신이라는 것이다. 이러한 이신론적 모델에서 신은 자연법칙으로 환원되었다는 비판을 받게 된다. 특히 생태학적 세계관의 관점에서 이신론적 신과 세계의 모델은 기계론적 근대의 세계관을 설명하기 위해 요청

이를 보인다. 그럼에도 이들 범신론은 신과 인간과 자연을 구분하지 않고 하나로 보는 면에서 공통적 특성이 있다. 다만 그 강조점을 어디에 두는가에 따라 차이를 보인다.

- 3) 이들의 범주가 엄밀하게 규정되어 있지 않고 학자에 따라 혹은 기준근거에 따라 다양하게 구분되기도 한다. 유한신론은 신이 우주 밖에 있으면서 통치하지도 않는다고 믿는 경우지만 이들은 다시 유한한 유일신이 있다고 믿는 유한유일신론(finite monotheism), 무수한 유한신들 가운데 유한한 지고신이 있다고 믿는 단일신론(henotheism), 무수한 유한신들이 각각 자신의 활동영역이 있다고 믿는 다신론(polytheism) 등이 있다(위거찬 역, 《기독교철학개론》, 서울: 기독교문서선교회, 1987, 306-307쪽 참조).

- 4) 이에 관해서는 신재식, 《기독교 역사 속의 신 담론》, 종교와 역사, 2006 참조.

된 가설이라고도 볼 수 있다.

셋째로 대화적 모델(dialogic model)은 인간의 실존적이며 인격적인 측면이 강조된 신 담론이다. 신의 지고성이나 전지성 보다는 인간과의 ‘관계’에 초점을 맞추어 신의 인격성을 강조하는데, 마틴 부버의 ‘나와 당신(I-Thou)’의 대화적 특성으로 규정된다.⁵⁾ 이러한 대화적 모델은 죄, 죄책감, 용서, 화해의 경험에 깊은 통찰을 설명하는 수단을 제공하며 관계로서의 존재인 인간의 독특성을 잘 설명한다는 의의가 있다. 물론 이 모델은 인격과 인격의 만남이라는 점에서 인간의 자유가 강조되지만 자연과 인간 사이의 분리를 전제하는 점에서 문제를 안고 있다.

넷째로 유기적 모델(organic model)이다. 신은 우주적 공동체의 창조적인 참여자로 기술되며 세계는 상호작용하며 상호의존적인 존재들의 공동체로 묘사된다. 이 모델은 화이트헤드나 샤르맹과 같은 과정사상가들의 사상을 토대로 하는데, 세계는 기계가 아니라 많은 상호의존적인 살아있는 유기체로서 구성된 거대 유기체이며 신 역시 일방적인 절대적 존재가 아니라 세계와의 상호활동과 상호의존성으로서 존재한다.⁶⁾ 신은 세계 속에서 강요가 아니라 설득과 사랑을 통해서 활동하며 여기서의 사랑의 힘은 다른 사물의 성품을 존중하는 가운데 사물이 반응을 일으키도록 일깨우는 신의 능력이다. 유기적 모델에서 신은 범신론적 경향이 강하고 창조주로서의 권위를 갖지 못한다는 비판을 갖고 있으나 현대의 신관에서 가장 긍정적으로 받아들이는 모델 중의 하나로서 평가된다.

이상에서 살펴본 신 개념의 유형과 신관의 모델은 신에 대한 막연하고 난해한 관념을 어느 정도 해소해 줄 수 있는 인식의 틀을 제공한다. 신관은 하나의 신념체계(belief system)이지만 그 신념체계는 경험적 실천체계(practice system)와 그 실천체계를 전수한 집단 및 조직의 전통을 유지하는데 반드시 필요하다.⁷⁾ 그러나 신관은 그 자체가 지극히 복잡하고 복잡적이기 때문에 어떠한 분류체계로도 모든 신의 유형을 다 포괄할 수는 없다. 또한 대부분

5) 부버에게서 ‘나와 당신’은 ‘나와 그것(I-It)’의 관계가 아닌 상호성, 직접성, 현재성 등과 같은 인격적 실재로서 신을 대면해야 한다는 대표적인 신과 인간의 관계모형이다(M. Buber, I and Thou, New York: Charles Scribner's Sons, 1958, pp.3-6 참조).

6) 화이트헤드는 전통적인 신개념을 다섯 가지 측면에서 비판한다. 첫째, 만약 신이 무한하다면 신은 알려질 수 없고, 둘째, 신의 존재가 증명될 수 없으며, 셋째, 만약 우리가 신이 전능하다고 말한다면 우리는 필연적으로 신을 선택보다는 힘의 관점에서 바라보게 되고, 신에 대한 적절한 반응으로서 사랑의 관점보다는 두려움의 관점에서 신을 바라보게 될 것이며, 넷째, 현실적인 사물이 되기 위해서는 제한되어야 하며, 마지막으로 신이 무한하다면 신은 선하며 동시에 악하게 될 것이다(위거찬, 앞의 책, 705-706쪽 참조).

7) 종교적 신념체계는 주어진 세계관의 틀 안에서 궁극적 실재를 이해하는 내용이라고 보기도 한다. 궁극적 실재는 존재론적 관심(ontological concern)과 해석적 관심(interpretive concern)의 두 형태로 구분되는데, 윤이흠 교수는 이를 토대로 신의 유형을 직접경험신, 원격신, 유일신, 내재신, 질료신, 귀신, 기능신, 영물신, 영웅신, 도인신격의 10가지로 나눈바 있다(윤이흠, <신관의 유형>, 《신화와 역사》, 서울대학교출판부, 2003, 11-12쪽).

의 신에 대한 이해들은 각 유형에 따라 배타적으로 구분되는 것이 아니라 두 개 이상 혹은 그 이상의 유형으로 겹치기 때문에 이들을 유형화 하려는 시도 자체에는 난점이 있다.

선불교의 신관 역시 이러한 유형의 틀 속에 끼워 맞추려는 시도는 선불교를 이해하는데 그다지 의미 있는 작업이라고 보이지 않는다. 다른 종교들에서도 마찬가지이겠지만 선불교의 신 관념은 때에 따라 거의 모든 신 유형의 특성들을 포함하고 있기 때문이기도 하다.⁸⁾ 따라서 본 연구에서 선불교의 신관을 접근하는 방식은 객관적인 분석이나 논증의 틀을 통해서라기보다는 선불교 경전에 드러난 신 개념과 교주의 신체험을 중심으로 그 의미를 해석하는 것이 적절하다고 판단된다. 그런 의미에서 신관이라는 가치중립적 개념 보다는 선불교 자체가 지향하고 있는 하느님 사상이라는 표현이 적절할 것이다. 이를 수행하기 위해서 선불교의 경전인 《훈법》과 만월 도전의 법어인 《불광12마당》을 중심으로 선불교의 하느님 사상을 이해하고 그에 따른 종교문화적 의의들을 살펴보고자 한다.⁹⁾

III. 선불교의 하느님 사상

앞 장에서 예시한 바 있지만 ‘신관’이라는 개념 자체를 모든 종교에 적용하기 어려운 점은 신 관념 자체가 기독교적 유일신의 관념 체계에 기반을 두고 있기 때문일 것이다. 신 중심의 교리체계를 갖는 종교와 그렇지 않은 종교들을 동일한 잣대로서 비교하려는 시도는 그 자체로 범주적 오류(category mistake)를 낳게 한다. 그런 점에서 신 관념 보다는 천(天) 사상을 통해 한국의 종교문화를 이해하는 것이 한국사상의 종교적 특징을 파악하는 데 용이하다.

천 사상은 동양 일반의 신앙에 있어서 가장 원초적 관념이며 한국인의 고유한 심성에 자리하고 있었다는 점은 단군신화를 통해 잘 드러난다. 단군신화에 등장하는 환인(桓因)-환웅(桓雄)-단군(檀君)의 구도에서 중심이 되는 인물은 단군이다. 천신(天神)으로서의 환인은 하늘을 다스리고 있지만 인간세와 직접적으로 관련하지 않는 그야말로 하늘의 지고지상의 신이다.¹⁰⁾ 환인이 인간세와 관련하게 된 것은 그의 아들인 환웅이 인간세를 다스리기 원했기에 비로소 가능하게 되고, 인간세에 하강한 뒤 웅녀와의 결합으로 단군을 낳은 뒤에야 천

8) 이것은 선불교의 신관을 앞서 제시한 신관의 범주들에 끼워 넣으면 기존의 민족종교나 동학과 같은 종교들의 신관과 별다른 변별성과 특색을 드러내지 못하기 때문이기도 하다.

9) 《불광12마당》은 아직 미출판본이라 선불교 측에서 제공한 필사본에 근거한 자료임을 밝혀둔다. 본문에서 법어라 함은 바로 이 자료에 근거한 것이다.

10) 고대인의 의식에서 인간과 직접적인 관련을 갖지 않는 신의 존재 의미를 부정하려는 인식이 투영되었다고 보기도 한다. 즉 아무리 천상의 신이라 해도 인간세에 직접 내려와 다스리지 않으면 인간사에 아무런 관여를 할 수 없고 인간과 관계될 수 없음을 보인다는 것이다(송향룡, 〈한국 고대의 도교사상〉, 《도교와 한국사상》, 한국도교사상연구회, 1988 참조).

인(天人)합일의 구도가 완성된다.¹¹⁾

단군신화에서 볼 수 있는 천 사상은 단군을 섬기는 민족종교들의 공통적인 심상으로 볼 수 있다. 선불교 역시 하느님의 관념을 통해 단군신화를 받아들이고 있으며 단군을 불광선인(佛光仙人)으로 칭한다. 다만 선불교의 하느님 사상 이해의 특징은 타종교에 비교하여 하느님 개념과 관련한 복잡한 형이상학적인 논의가 거의 없다는데 있다. 형이상학적인 관념적 하느님의 논의가 적다는 것은 하느님에 대한 담론이 여전히 진행 중이라는 특성으로도 이해된다. 그런 이유로 본 장에서는 선불교의 신관이라는 형이상학적 용어보다는 하느님 사상이라고 표현하는 것이 자연스럽다고 본다.¹²⁾

《훈법》의 가장 첫 머리에서는 한민족의 조화주 하느님의 ‘檀’이라는 글자가 기존의 神이라는 글자와 의미상으로 근원적 차별성을 갖는다고 주장한다. 즉 전자에 해당하는 ‘하느님 신’은 우주의 법이자 원리로서 근원적이고 전체적이며 창조의 주체인 반면에, 후자에 해당하는 ‘귀신 신’으로서의 神은 인간이 만들어낸 단편적인 정보의 집합체로서 지역적이고 개인적이며 권위적인 신이라고 본다. 이러한 개념적 틀에 따르면 ‘하느님 신’은 평화로우며 조화와 화합의 하느님으로, 인간은 신인합일을 통하여 하느님과 하나 될 때 비로소 영적 완성을 이루게 된다. 또한 선불교의 뿌리인 한민족의 조화선법은 하느님과 하나 되는 신인합일의 공부임을 밝히고 있다. 그러나 ‘귀신 신’은 심술스러우며 전쟁과 투쟁을 즐기면서 시기를 일삼는 독선적인 신으로서, 절대 자신과 하나 되기를 원치 않으며 지배적인 위치에서 끝없는 희생과 믿음을 강요한다. ‘하느님 신’은 스스로 어디에나 계시며 하지 못하는 바가 없지만, ‘귀신 신’은 인간의 그릇된 편견이나 지식이나 믿음 속에 살면서 여러 모습으로 재생되기도 한다.¹³⁾

범어에서는 비교적 상세하게 신의 형태를 분류하여 제시하고 있다. 즉 신은 네 가지 종류로서, 첫 번째의 ‘신’은 완전한 우주의 법칙, 질서, 불광(佛光) 하느님을 의미하고, 두 번째는 생명 개체에 깃든 영적 존재, 신성을 의미한다. ‘정기신’이라고 할 때 그 ‘신’이 또한 하느님을 의미하기도 하고, 그 하느님이 나에게 내려와 계신 얼, 신성을 의미하기도 한다. 세 번째는 완성된 영적 존재로서의 신명, 단군 할아버지를 ‘신’으로 본다. 왜냐하면 인간의 몸으로 왔지만 천화하여 하늘과 하나 되었기 때문이다. 이를 신명이라 한다. 그리고 마지막

11) 종교학적 의미로 본다면 단군은 전형적인 성과 속의 변증법적 합일을 이루는 상징이라 할 수 있다(박범석, <단군신화 상징의 종교학적 해석>, 《선도문화》 제1집, 2006 참조).

12) 대표적인 민족종교의 사례로서 천도교의 신관에 대한 입장을 보면 “천도교 신관은 단순한 초월적 신관이나 내재적 범신이 아닌 ‘초월과 내재’를 모두 포함하고 ‘인격성과 자연성’을 포함하며, 동시에 ‘사람이 하늘님을 모시고 있으니, 사람이 이에 한울님이라는 시천주를 근간으로 하는 인내천의 새로운 신관’이라고 정의하고 있다. (천도교 중앙총부, 《천도교》, 천도교중앙총부출판부, 2002 참조) 이런 점에서 천도교와 선불교의 신관은 상당부분 일치한다. 일치한다고 해서 문제될 것은 없다. 오히려 민족종교에서 지향하는 하느님 사상은 태고부터 우리의 공통된 심상의 형태로 존재한다는 면에서 이들 신관에 더욱 신뢰를 가질 수 있다.

13) 《훈법》 첫 장의 檀(하느님 신) 중에서.

으로 미완성된 영적 존재를 귀신이라고 한다.

그분은 근원으로서 하느님이시며, 만물을 지어내시는 조화주造化主이시며, 천지의 주인이신 천지신명天地禋明이시며, 너무나 밝고 신령스러우신 불광신명佛光禋明이십니다. 그 성품이 사람에게 이미 내려와 계시니, 본성本性이요, 신성禋性이요, 불성佛性이요, 도道이고, 이는 사람이 하느님과 하나 될 수 있는 씨앗입니다. 그 씨앗이 완성되니, 그가 곧 신인禋人이요, 선인仙人이요, 신불禋佛이요, 부처요, 도인道人이요, 천지인天地人이요, 지구인地球人이며, 하느님의 뜻을 열어 펴시는 스승이십니다.¹⁴⁾

하느님 사상은 모든 인간 활동의 원천이며 수행의 궁극적 목적이라는 점은 선불교 경전 전반에 걸친 전제라고 할 수 있다. 다음 장에서 전개되는 종교 문화적 의미 역시 하느님 사상에 기반 하여 인간세의 문화로서 전개되는 과정임을 보이고 있다. 즉 사람이 수행을 통하여 그 하늘 성품을 열어 밝힘이 본성광명(本性光明)이고, 그것을 바탕으로 이 세상을 크게 구하고 이롭게 하니 그가 홍익인간(弘益人間)이며, 홍익인간이 모여 하늘의 세계를 이루니 곧 이화세계(理化世界)가 되는 것이다. 이 법도가 개인에 있으니 깨달음이요, 가정에 있으니 효(孝)이고 나라에 있으니 충(忠)이요, 지구에 이르니 곧 도(道)가 된다고 본다.

하느님 사상이 타종교와 구분되는 또 다른 특징은 하늘 그 자체와 하느님을 구분하는 데서도 찾을 수 있다.

저 파란 창공이 하늘이 아니며 저 까마득한 허공이 하늘이 아니다. 하늘은 얼굴도 바탕도 없고 시작도 끝도 없으며, 위, 아래 둘레 사망도 없고, 비어 있는 듯하나 두루 꽉 차 있어서 있지 않은 곳이 없으며, 무엇이나 찌지 않은 것이 없다.¹⁵⁾

하느님은 시작도 끝도 없는 근본 자리에 계시며, 큰 사랑과 큰 지혜와 큰 힘으로 하늘을 만들고 온 누리를 주관하여 만물을 창조하시되 아주 작은 것도 빠뜨리는 게 없으며 밝고도 신령하여 감히 사람의 언어로는 표현할 길이 없다.

언어나 생각을 통해 하느님을 찾는다고 해서 그 모습이 보이는 것이 아니다. 오로지 자신의 진실한 마음을 통해 하느님을 찾으라. 그리하면 너의 머릿속에 이미 내려와 계시니라.¹⁶⁾

14) 《훈법》 제2편. <하늘 말씀 둘>

15) 《훈법》 제2편. <하늘 말씀 둘>1. 하늘에 대한 가르침(天訓). 主若曰 咨爾衆 蒼蒼非天 玄玄非天. 天無形質 無端倪 無上下四方 虛虛空空 無不在 無不容.

16) 《훈법》 제2편. <하늘 말씀 둘>2. 하늘님에 대한 가르침(禋訓). 禋在無上一位 有大德大慧大力 生天 主無數世界 造牲牲物 纖塵無漏 昭昭靈靈 不敢名量. 聲氣願禱 絕親見 自性求子 降在爾腦.

선불교의 하느님 사상은 결론적으로 볼 때 이 櫃이라는 글자에서 시작되고 끝나는 알파요 오메가라고 해도 과언이 아니다. ‘하느님 신’에 대한 선언적인 개념은 기존의 신 관념이 가지고 있는 인격화된 욕망과 감정의 산물과는 달리 원리와 법칙의 공평무사한 하느님임을 강조하고 있다. 기성의 神의 글자를 공유하는 대부분의 종교들로서는 동의하지 않는 부분일 수 있으나, 오히려 선불교는 이를 통해 여타 종교와의 하느님 개념을 차별화하고 자신들의 하느님 관념을 명확히 부각시키려는 시도로 볼 수 있다.

IV. 하느님 사상의 종교교육적 지평

신관과 종교문화는 밀접하게 연관되어 있다. 종교문화는 부분적으로는 종교체험의 문화를 의미하고, 종교체험은 신체적 즉, 신과의 교감을 통해서 얻게 되는 실존적인 체험을 의미한다. 다시 말하면 종교에 투영된 문화적 현실은 곧 신과 인간이 빚어내는 총체적인 현실이다.¹⁷⁾ 종교문화가 현대에 여전히 중요한 비중을 차지하는 이유는 개인의 삶의 의미와 가치형성에 영향을 주기 때문이기도 하지만, 한 사회는 종교문화를 통해 종교공동체의 정체성을 형성하며 나아가 사회 전반의 문화적 흐름과 방향성을 주도하는 경향이 강하기 때문이다.

그러나 대중문화의 현실을 보더라도 우리의 문화 형성과정에서 그다지 바람직하게 이루어진 것만은 아니다. 문화가 시대와 국경을 초월한다는 단면적 인식에 치우쳐, 한 사회의 정체성과 지향성을 형성하는 문화적 특성을 측면을 고려하지 못하고 문화의 흐름에 개인의 삶을 내맡기는 것이 현실이다. 다시 말해 종교문화가 인류애적 보편성을 가지기도 하지만, 다른 한편으로 한 사회나 민족의 역사성과 시대성의 가치를 함축한다는 점이 간과되고 있다.

이처럼 종교문화가 한 민족의 정체성을 이끌어야 할 책임이 있다는 관점에서는, 선불교의 종교문화가 우리의 다종교 현실에서 민족 문화적 정체성을 강조한다고 할 수 있다. 단군을 국조로 받들고 홍익인간의 이념을 제창하는 면에 있어서, 그 어느 종교보다도 민족의 역사성과 정체성을 함양한다는 문화적·민족적 이슈를 선점하고 있다. 본 장에서는 선불교의 종교교육적 지평을 종교문화의 관점에서 접근하여 참사랑의 홍익문화, 정기신의 수행문화, 효충도의 교화문화라는 세 측면으로 나누어 논의해 보고자 한다.

17) 반 델 레우(G. van der Leeuw)에 의하면 문화는 곧 성례(sacrament)이다. 그가 문화는 곧 종교적 삶의 총체를 반영한다는 주장하는 것이 오늘날의 관점에서 문화의 종교학적 환원주의라고 비판할 수 있으나, 신의 현실과 인간의 현실, 인간학과 신학이 분리될 수 없다는 문화적 관점은 종교적 현실에서 한번쯤 되새겨볼 만하다(정진홍, 《종교문화의 인식과 해석》, 서울: 서울대학교출판부, 2002, 145-148쪽).

1. 참사랑의 홍익문화

《훈법》 제2편의 첫머리에서 선불교의 가르침이 한민족 고유의 경전인 <천부경>, <삼일신고>, <참전계경>의 가르침과 도전의 법어(法語)를 그 기본으로 하고 있음을 명시하고 있다.¹⁸⁾ 그 중에서 천부경은 81자의 짧은 경전이지만 지극히 상징적이고 추상적으로 우주의 생성원리와 변화원리를 설명하고 있다. 천부경의 상징성과 추상성은 다양한 해석의 여지를 줄 수 있는 만큼 교리의 대중화 측면에서 장점과 단점이 공존하고 있다. 천부경이 선불교의 주요소의(所依) 경전으로서 다른 경전이나 교리들을 해석하는 기준이 될 수 있으나, 그 해석상의 추상적 정도에 따라 대중적 접근성을 어렵게 하는 측면을 갖고 있다.

이러한 천부경의 주요 원리는 보다 구체적으로 적시한 것이 진화창조(進化創造)의 원리, 수승화강(水昇火降)의 원리, 본성광명(本性光明)의 원리, 우아일체(宇我一體)의 원리, 영생(永生)의 원리이다.¹⁹⁾ 이 중에서 가장 중요한 실천원리가 본성광명(本性光明), 홍익인간(弘益人間), 재세이화(在世理化)라고 명시된다.²⁰⁾ 여기서 홍익인간은 우리에게 지극히 익숙한 국가적 교육이념으로 자리하고 있지만 해방이후 서구의 교육이론의 수용되면서 그 추상성으로 인해 교육학적 비판의 대상이 되기도 하였다. 이와 관련하여 법어에서는 이를 구체적인 생활지침으로 풀어 놓고 있다.

홍익인간의 다섯 가지 조건은 첫 번째, 건강한 사람. 두 번째, 양심적인 사람. 세 번째가 능력 있는 사람. 네 번째가 정서적으로 조화로운 사람. 다섯 번째가 신령스러운 사람. 이 다섯 가지를 다 갖춘 사람을 우리는 홍익인간이라고 합니다. 건강하고, 양심적이고, 능력도 있고, 정서적이고 그 다음에 신령스러움까지 다 갖춘 사람을 홍익인간이라고 합니다. 이 다섯 가지 문제를 해결함으로 인해서 이 다섯 가지를 갖추 수 있습니다. 그러니까 다섯 가지 문제를 해결한다는 의미는 내가 홍익인간이 되겠다는 뜻입니다.²¹⁾

홍익인간의 조건으로 밝힌 건강, 양심, 능력, 정서, 신령과 같은 것은 일종의 전인교육의 요건이라 할 수 있다. 이들 요건은 지정의(知情意)를 중심으로 한 전인격적 발전에 심신의 건강과 영성(靈性)의 가치를 포함시키고 있다. 홍익인간이 보편적 교육의 원리로서 가장 큰 함의를 갖는다면 바로 이러한 공교육적 요구들을 모두 수용하고 있기 때문일 것이다.

법어에서는 이러한 홍익인간의 조건 이외에 인간완성의 기본적인 다섯 가지 조건으로서 정직, 성실, 책임감, 양심, 도리, 예의를 구체적으로 밝히고 있다.²²⁾ 정직은 진실로 참회하는

18) 《훈법》 제2편.

19) 《훈법》 제2편. <하늘 말씀 하나>3. <천부경>의 5대 원리

20) 《훈법》 제2편. <하늘 말씀 하나>

21) 《불광12마당》 두 번째 마당 中.

22) 《불광12마당》 네 번째 마당 中.

부끄러움을 아는 마음이며 신념을 가진 사람의 솔직함이라 할 수 있다. 성실은 자기의 위치에서 최선을 다하는 마음이다. 정직함이 하늘 앞에 섰을 때 갖추어야 될 덕목이라면 성실함은 사람 앞에 섰을 때 갖추어야 될 덕목이 된다. 책임감은 자아발견, 실현, 완성을 통해서 홍익을 이루겠다는 신념을 말한다. 그럼에도 이들 덕목들은 결국 홍익의 문화 건설이라는 궁극적 목적으로 수렴되고 있음을 간과해서는 안 된다.

참사랑의 기준을 세운 문화를 건설해야 합니다. 이것이 곧 ‘한’의 실체이고 신입니다. 참사랑의 생활이 곧 신적인 생활인 것입니다.

그 이상 무엇이 있겠습니까? 그것을 불광선인께서는 홍익이라고 말씀하셨습니다.“홍익이란 하늘과 땅과 사람을 유익하게 하는 것이다. 너희들이 이 세상에 태어난 목적은 홍익하기 위한 것이고, 홍익하는 사람이 모여서 이화세계를 건설하기 위해서이다”라는 말씀을 하셨습니다. “이것을 실천할 수 있느냐”고 묻고 계십니다.²³⁾

이상에서 보이듯이 홍익의 문화 건설은 추상적인 건국이념이 아니라, 지극히 구체적인 자기완성의 실천원리와 불가분의 관계에 놓여있다. 민족종교의 교리들이 공통적으로 포괄하는 유·불·선의 원리들 역시 선불교 교리와 수행관 전반에 걸쳐있음을 알 수 있다. 유교의 수기치인(修己治人)과 불교의 자타불이(自他不二)의 원리와 마찬가지로 선불교의 홍익문화 건설의 원리는 개인완성과 사회구제라는 교육적 가치를 포괄하려 한다. 유교에서 인(仁)을, 불교에서 자비(慈悲)를 표현한 것이 홍익문화의 핵심적 표현이라면 선불교에서는 참사랑의 개념으로 드러냈다고 할 수 있다.

2. 정·기·신의 수행문화

동양적 전통의 특징은 신앙 활동과 수행활동이 불가분의 관계에 놓여 있다는 점이다. 일반적으로 신앙이 타력(他力)에 의한 것이라면 수행은 철저히 자력(自力)에 의한 활동이라고 할 수 있다. 물론 이러한 타력과 자력의 관점이 종교관의 우위를 논하기 위한 구분이라기 보다는 일종의 방편적인 차이로서 보는 것이 적절할 것이다.²⁴⁾ 최근 한국의 종교문화의 특성은 종교의 사사화(私事化)가 특징적으로 나타나면서, 자력적 수행이라 할 수 있는 요가, 명상 등과 같은 개인적 수행문화가 확산되고 있는 점을 주목하게 된다. 물론 이러한 경향들이 종교적 초월을 목적으로 하기 보다는 웰빙이나 몸짱 열풍과 같은 육체와 관련한 욕망에 근거한 경우들이 대부분이지만 어쨌든 기존의 대중문화의 말초적 특성에 비해 비교적

23) 《훈법》 제3편 제1장. 1. ‘한’의 실체.

24) 불교의 경우에 자력은 스스로 힘으로 깨치는 것이나 타력은 대승불교에서 중생구제를 용이하게 하기 위한 수단으로서 요구된다. 즉 방편상 불교에서는 자력이 타력보다 능력상의 우위를 차지한다.

건전한 방향인 것만은 사실이다.

선불교에서 주력하는 두 번째 종교문화라 할 수 있는 것이 이러한 수행문화이다. 수행의 목적은 신과의 합일을 경험하는 것으로서, 각각 단계를 필요로 하는데 그것이 바로 정(精), 기(氣), 신(神)의 단련과정으로 표현되고 있다.

...얼이 발전해서 신(神)이 되는 것입니다. 그리고 정신이 천화되어서 주신(主神)이 되는 것입니다. 천신(天神)이 되는 것입니다. 우주신(宇宙神)이 되는 것입니다. 본성이 되는 것입니다. 이것이 바로 천화 사상이고, 신선사상이고, 도통줄입니다.

몸 속에는 정신이라는 신이 있습니다. 그 신을 단련하지 않으면 귀신이 되는 것이고, 단련하면 신선이 되는 것입니다. 그것을 단련하는 길은 자기와 대화를 나누는 것입니다. 정신과의 대화를 통해서 신이 성장하도록 하는 것입니다.

지식은 신을 키우지 못하고 오로지 기억력만 발달시킵니다. 아무리 많은 지식을 가지고 있고 많은 것을 배웠다 해도 신은 절대 커지지 않습니다. 얼은 커지는 것이 아닙니다. 정(精)을 단련하고 기(氣)를 강하게 하는 목적은 신(神)을 밝게 하기 위해서입니다. 신을 밝힌다는 것은 신을 키운다는 뜻입니다. 신명(神明)은 신을 키우는 것입니다.²⁵⁾

법어에 의하면 정·기·신을 세 가지 몸이라고 표현하고 있다. ‘정’에 해당이 되는 것은 영어로 해서 ‘Physical Body’이며, 두 번째 ‘기’는 ‘Energy Body’를 뜻한다. Energy Body는 눈에 보이지 않지만 광, 음, 파의 형태로서 느낄 수 있는 몸이다. 세 번째는 Spiritual Body로서 ‘신’에 해당된다. 세 가지 몸은 ‘정충(精充), 기장(氣長) 신명(神明)’의 원리로서 완성된다. 즉 정이 충만해지면 기가 강해지고 신이 밝아진다는 의미로서 이것이 수행의 목적이고, 삶의 목적이 된다.²⁶⁾

정충이 되면 색을, 기장이 되면 먹는 것을, 신명이 되면 잠을, 생존할 수 있는 몸이 지탱할 수 있을 만큼 최소한을 취하게 된다고 한다. 이 세 몸의 단련은 기본적인 생리적 욕구들로부터 자유로울 수 있다는 의미이다. 따라서 정충이 되면 필연적으로 자신감, 용기, 배심이 생기고, 기장이 되면 배려하고 이해하는 마음이 생기며, 신명이 되면 지혜로워지고 세상을 바르게 볼 수 있는 통찰력과 판단력, 분별력이 확실하게 생기게 된다.²⁷⁾

법어에 따르면 ‘정충 기장 신명’을 한민족의 선도 수행법이라 할 수 있는데 <삼일신고>에 나오는 ‘지감(止感), 조식(調息) 금촉(禁觸)’에 대응하는 수행법이다. 이것은 앞서 제시한 정직, 성실, 책임감의 인간완성의 조건과 연결되는데 지감에 해당하는 것이 정직이 된다.

25) 《훈법》 제3편 제2장. 5. 정신차려라!

26) 《불광12마당》 여섯 번째 마당 中.

27) 정기신은 본래 도교의 수련에서 매우 중요한 개념을 차지한다. ‘정’은 생명의 근본 에너지로, ‘기’는 인체 내의 활성화된 기 에너지로, ‘신’은 깨달음은 우주적 에너지로서 고차원적 에너지로 설명한다.(박병수, <조선시대 도교 정·기·신론의 전개양상>, 《도교의 한국적 변용》, 아세아문화사 1996, 341-367쪽).

감정을 그치게 되면, 사사로운 감정이 끊어지고 마음이 열리며 순수하게 된다. 조식은 성실함으로서 호흡의 성실함으로서 일종의 정성이라고 말할 수 있다. 마지막으로 금축은 책임감을 말하는 데, 책임감은 신념과 통하고 성실함은 정성과 통하고 정직함은 순수함과 통하게 된다고 밝히고 있다.²⁸⁾

여러분들은 어떤 신입니까? ‘신성을 밝힌다, 신이 된다, 신이 밝아진다.’ 이것이 인간의 목적입니다. 신이 되는 것이 천화(天化)입니다. 신이 되는 걸 사람들은 할 수 없다고 하고 신과 인간은 분리되어 있다고 합니다. 그런데 인간에게 신성이 내려와 있기 때문에 인간이 신이 될 수 있고 근본의 자리로 돌아가는 겁니다.

이와 같이 정기신의 순서에 의한 수행의 목적은 궁극적으로 자기 안의 신적인 본성을 깨침으로서 신과의 합일을 이루고 신의 자리로 돌아가는 것이다. 인간에게 신적인 본성이 있음을 의미하는 것으로서 신성(神性), 영성(靈性), 불성(佛性)과 같은 개념은 이미 다양한 종교에서 공통적으로 강조하고 있다. 특히 근대 이후 인간의 본성을 이성에 근거하여 파악하고자 하는 이성 중심주의에 대한 비판으로서 최근에 주목받는 인간관이라 할 수 있다. 이성이 지식의 축적을 통해 자기 확장의 일로를 걸어왔다면 신성의 개념은 확산이 아니라 본래의 자리로 돌아감을 의미한다. 현대의 교육이 축적하고 쌓아가는 공부를 중시한다면 선불교를 비롯한 동양적 수행의 전통에서 공부는 버리고 비우는 공부에 가깝다고 할 수 있다.

나아가 신성의 씨앗을 통해 본래 신이었던 자신의 자리로 돌아간다는 관점은 인간의 무한한 초월적 가능성에 대한 자기 확신이며 자기신뢰를 통해 가능하게 된다. 즉 수행을 통한 궁극의 자기완성은 올바른 믿음과 신념에 기반 하지 않으면 불가능하다.²⁹⁾ 인간에게 하느님의 씨앗으로서 불광신불(佛光禪佛)이 내재해 있다는 관념은 결국 신명을 밝힐 수 있다는 믿음과 신념을 심어주기 위한 적절한 전제라고 할 수 있다. 물론 이러한 수행에서 물러서지 않는 불퇴신(不退信)의 믿음은 외부의 대상에 대한 믿음이 아니라 자기완성을 향한 강한 신념으로서 작용한다고 할 수 있다.

3. 효·충·도의 교화문화

선불교의 교리에서 특징적으로 주목해야 할 개념이 효충도(孝忠道)의 정신이다. 현대적 관점에서 보면 효충도는 자칫 전근대적인 지배와 위계를 정당화하는 유교적 이데올로기로 이해될 수도 있다.³⁰⁾ 그럼에도 선불교에서는 효충도의 본연의 문맥을 살려서 선도문화의

28) 《불광12마당》 일곱 번째 마당 中.

29) 박범석, 〈깨달음의 과정에 관한 종교교육적 접근〉, 《종교교육학연구》 제22권, 2006, 117-118쪽.

30) 우리의 현대사의 관점에서 보면 충효에 대한 부정적 시각은 개발독재를 정당화하기 위한 충효 이데올로기에 기인한 바가 적지 않다는 지적도 있다. 실제로 우리에게서 충효는 권력자의 지배를

핵심적 정신의 하나로서 밝히고 있다. 효충도의 정신은 특정한 시대 문화의 산물이 아니라 인간완성에 이르기 위한 필연적인 과정이라는 점이다.

효충도는 우리 한민족에게 내려온 세 가지 큰 정신 중에 하나입니다. 첫 번째는 천지인 사상이고 두 번째, 효충도 정신, 그리고 신인합일의 법, 이 세 가지가 한민족의 정체성입니다. 우리 선조님께서는 항상 천지인 정신과 효충도 정신과 신인합일의 법, 이 세 가지 사상이 살아있는 문화를 선도문화라고 합니다. 선도문화가 세 가지 정신으로 지금까지 아주 가늘기는 하지만 명맥을 유지하게 된 것입니다. 그중에서 효는 근본입니다. 효를 행하는 사람을 효자라고 합니다. 충을 행할 줄 아는 사람을 충신이라고 하고 비로소 사람 인자가 붙는 것이 도입입니다. 도인이라고 합니다. 효인이라고 잘 안합니다. 아들子を 씁니다. 자식된 도리고 근본이고 기본입니다. 비로소 인간의 가치와 인간의 본래의 밝음을 드러내기 시작하는 시점이 바로 도인, 도에 이르렀을 때 사람 인자를 붙여서 도인이라고 합니다. 도인 위에 신인, 그 위에 한인, 이렇게 밟아가게 되는 겁니다.³¹⁾

효충도의 과정은 일종의 자아정체성(identity)의 형성과정과 유사한 유비(analogy)를 갖는다. 에릭슨(Erickson)에 의해 주장된 자아정체성은 사회관계를 벗어나서는 형성될 수 없는 성장의 과정이기 때문에 사회관계를 배제한 개인의 정체성은 있을 수 없다. 일반적으로 효의 관계를 자아정체성의 출발점으로 삼는 점은, 바로 부모와 자신의 관계를 떠난 정체성을 인정하지 않는 한국적 전통과 맞닿아 있다. 효가 더 큰 집단과 조직으로 확산되어 가는 것을 충이라고 한다. 충성이라는 것은 이기심, 피해의식 등의 개인차원의 의식과 감정을 초월한 마음일 때 가능하다고 말한다. 충을 한문으로 쓰면 가운데 中자, 마음 心자, 즉 중심자리에 마음이 모이는 것을 충이라고 말한다. 충은 중심과 나하고의 관계를 의미하므로 자기 보다 더 큰 조직의 중심에 자기 자신을 위치지우는 것으로서 사사로움이 없는 마음이다.

나라라는 조직까지 의식이 확장된 사람이 충신이고 나, 가정까지 확장된 사람이 효자 정도입니다. 중심과 나에 대한 관계를 정확하게 알아볼 수 있는 시간이고 충에 대한 정의를 내리면 조직, 사회 구심점으로 마음을 하나로 모아 함께 하는 것이 충입니다. 개인을 넘어서 집단 다수에 대한 사랑을 실천하는 것이 바로 또한 충입니다.³²⁾

.... 효는 개인의식을 의미하고 충은 집단의식, 도는 전체의식을 의미합니다. 효충도에 대한 의미를 다시 정리하면 효는 사랑이 존재함을 믿게 되고 자기 자신을 사랑하는 단계입니다. 자기 자신에 대한 사랑이 첫 번째로 발현되는 사람이 부모이고 자식입니다. 충의 단계로 넘어가게 되면 사람을 사랑하게 되며 인생에 대한 주인의식이 생기기 시작합니다. 이게 충의 단계입니다. 도의 단계에 들어가게 되면 지구와 인류에 대한 사랑이 생기

정당화하고 지위를 유지하기 위한 억압적 수단으로 각인된 현대사를 안고 있다.

31) 《불광12마당》 여덟 번째 마당 中.

32) 위의 글.

며 우아일체가 됩니다. 이 단계로 넘어가게 됩니다. 이게 바로 여러분의 성장 드라마입니다.³³⁾

그러나 법어에 의하면 충 그 자체는 완전한 정신의 상태가 아니다. 충은 효에서 도로 넘어가기 위한 중간과정으로서 의미를 갖는다. 충에만 머물면 집단이기주의에 머물 수 있고 도의 단계로 넘어갈 수 없게 된다. 이러한 세 과정은 각각 자아발견, 자아실현, 자아완성의 과정으로 재진술 된다. 즉, 효는 자아발견에 해당하고 충은 자아실현, 도는 자아완성에 해당된다. 효에 해당하는 자아발견은 순수성의 발견이며 충은 이러한 순수성의 발현을 의미한다. 순수성을 발견하고 발현하게 되면 이를 현상화 시켜서 도에 이르게 되며 결국에 순수성이 복본 되는 것이다.

앞서 언급한 바 있듯이 이와 같은 자아완성의 과정은 자아정체성의 형성과정과 맥락을 같이 한다. 생명의 관점에서 자기 자신과 세계와의 관계성을 자각해 나가는 생태학적 자아(ecological self)의 성숙과정은 협소한 자기이해의 범위를 벗어나 우주적 생명으로서의 자기 자신을 자각하기 위한 것이다. 이것은 서구의 학자들의 표현을 빌면 일종의 ‘생태학적 정체성’(ecological identity)의 형성과정이라고 설명된다.³⁴⁾ 폭스(W. Fox)에 의하면, 생태적 관점에 기반한 정체성은 그 관계성 인식의 정도에 따라 개인적(personal), 존재론적(ontological), 우주론적(cosmological)인 정체성의 과정으로 구분된다.³⁵⁾ 여기에서 뒤의 두 과정에 해당하는 존재론적이고 우주론적인 과정이 바로 이기적 자기를 넘어선 ‘초개인적’(transpersonal) 초월의 과정인 것이다.

이러한 자아성장의 지향에 대한 근거로서, 법어에서는 지금의 시기는 천시(天時)이고 인간은 누구나 다 도인이 되고자 하는 본능을 가진 시기임을 선언한다. 이 지구상의 민족 중에서 한민족만큼 도인되고 싶어 하는 민족이 없으며 한민족처럼 도인이 천지에 널린 나라가 없음을 강조하고 있다. 도를 깨치고자 많은 사람들이 꾸준히 관심을 가지고 있는 것이 자체가 선도문화이며 깨달음의 문화가 바로 선도문화임을 밝히고 있다.

V. 결 론

이상에서 선불교의 하느님 사상과 종교교육적 가치를 종교문화적 특성을 통해 살펴보았다. 신관의 유형과 범주를 구분하는 몇 가지 이론들이 검토되었으나 이들 구분의 방식으로 선불교의 하느님 사상을 온전하게 드러내지 못한다는 문제점을 확인하였다. 따라서 본

33) 위의 글.

34) E. O'sullivan, Transformative Learning, Educational Vision for the 21st Century, Toronto: Univ. of Toronto Press, 1999, p.229.

35) Ibid.

연구에서는 선불교의 하느님 사상이 갖는 보편성과 고유성 모두를 드러내기 위해 창교주의 종교체험, 즉 창교주의 신체험에 근거하여 경전의 교리와 법어들을 연구 자료로서 참고하였다. 하나의 종교를 이해하는 방식은 다양하게 접근할 수 있겠으나 본 연구에서는 가급적 선불교가 지향하는 바를 가치론적인 해석의 관점에서 논의하고자 하였다. 또한 현대에 시사할 수 있는 민족종교의 종교문화적 요소들을 추출하기 위해, 경전과 법어를 중심으로 참사랑의 홍익문화, 정기신의 수행문화, 효충도의 교화문화라는 범주화를 시도하였다.

앞서 밝힌 바 있듯이, 선불교를 비롯한 제종교들의 종교문화는 하느님 사상과 밀접하게 관련되어 있다. 신관이 신 관념에 대한 이해의 문제이고, 수행이 인간의 심신과 관련되어 영역이라면 종교문화는 바로 이러한 신관과 인간 수행이 상호 소통하는 자리라고 할 수 있다. 달리 표현하면 해당 종교의 신에 대한 관념이 인간의 삶에 직·간접적으로 영향을 줄 수 있는 자리가 바로 종교문화의 장이라는 점이다. 그런 점에서 민족종교를 지향하는 선불교의 하느님 사상은 인간 삶으로서의 종교문화를 형성하는 과정과 긴밀하게 연관되어 있다. 즉 인간과 하느님과는 분명한 거리를 두고 있으나 그러한 거리는 철저히 수행문화를 통해서 해소될 수 있다는 전제를 갖고 있다. 향후의 연구가 가능하다면 이러한 하느님 사상에 기반 한 수행문화의 체험적 특성을 밝힘으로써 종교교육적 의미들을 평가하는 작업이 되기를 기대한다.

참고문헌

《헌법》

《불광12마당》

- 강돈구, 〈동아시아의 종교와 민족주의〉, 《종교연구》 제22호, 2000.
- 금장태, 유동식, 《한국종교사상사2》, 서울: 연세대학교출판부, 1986.
- 김용휘, 〈동학 신관의 재검토-수양론적 관점에서 본 신관〉, 《동학학보》 제9권, 2005.
- 김태곤, 《한국무속연구》, 서울: 집문당, 1982.
- 박범석, 〈깨달음의 과정에 관한 종교교육적 접근〉, 《종교교육학연구》 제22권, 2006.
- 박범석, 〈단군신화 상징의 종교학적 해석〉, 《선도문화》 제1집, 2006.
- 박병수, 〈조선시대 도교 정·기·신론의 전개양상〉, 《도교의 한국적 변용》, 서울: 아세아문화사, 1996.
- 송향룡, 〈한국 고대의 도교사상〉, 《도교와 한국사상》, 한국도교사상연구회, 서울: 범양사출판부, 1988.
- 신재식, 〈기독교 역사 속의 신 담론〉, 《종교와 역사》, 서울: 서울대출판부, 2006.
- 원영진, 〈대종교의 수행〉, 《신종교연구》 제14권, 2006.
- 유동식, 《한국 종교와 기독교》, 서울: 대한기독교서회, 1965.

- 윤관동, 〈근대 한국선도의 제천의례 연구〉, 《도교문화연구》 제24권, 2006.
- 윤성범, 《기독교와 한국사상》, 서울: 대한기독교서회, 1964.
- 윤이흠, 〈신관의 유형〉, 《신화와 역사》, 서울: 서울대학교출판부, 2003.
- 윤이흠 외, 《한국인의 종교》, 서울: 정음사, 1987.
- 위거찬 역, 《기독교철학개론》, 서울: 기독교문서선교회, 1887.
- 원영진, 〈대종교의 선의식과 단군의례〉, 《신종교연구》 제8권, 2003.
- 이은봉, 《한국고대종교사상》, 서울: 집문당, 1984.
- 정진홍, 《한국종교문화의전개》, 서울: 집문당, 1985.
- 정진홍, 《종교문화의 인식과 해석》, 서울: 서울대학교출판부, 2002.
- 천도교 중앙총부, 《천도교》, 서울: 천도교중앙총부출판부, 2002.
- E. O'sullivan, *Transformative Learning*, Educational Vision for the 21st Century. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1999.
- M. Buber, *I and Thou*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

원고접수: 2008년 1월 31일 1차심사: 2월 4일 게재승인일: 2월 15일

연구자 소개: 박범석

- ① 전공: 종교교육, 교육철학/ 소속: 동국대학교 강사
 - ② 관심영역: 현대종교와 교육사상
 - ③ 주요논저: 「교육의 종교성 회복을 위한 통합적 접근」, 「근대적 교육관에 대한 종교교육적 고찰」, 「교육적 인식으로서의 종교적 직관」
 - ④ E-mail: vinetar@hanmail.net
-

Abstract

The view of God and significances of religious culture in traditional religion - with the case of Sunbulgyo(仙佛敎) -

Park, Beom-Seok

Dongguk University

This research is to explore the view of god and significances of religious culture in traditional religion, especially in Sunbulgyo(仙佛敎). Sunbulgyo started in 1994, to prove Bonsunggwangmyung(本性光明), Hongikingan(弘益人間), Jaeseihwa(在世理化) in the world. It has similarities with the other traditional religions in Korea such as believing in Tan-gun(檀君) and holding the scriptures in common. Contemporary, it expands the religious influence at a fast speed in Korea. Understanding view of God has the purpose to understand the world view and human view by and large, not just clarify the concept of God in the religion. So we cannot place the whole views of God under the categories such like, pantheism, deism, panentheism, theism, finite godism and so on. In this sense, it is not a proper approach in questioning “What is God?”, but questioning “How can we embody God?”. It means we need Axiological appreciation, not just Ontological analysis about God. Sunbulgyo has differentiated with other traditional religions as regeneralizing the concept of God. In this religion, ‘禪’ means ultimate and absolute God, on the other hand ‘神’ is the meaning of ghost. It cannot be acquired as an conceptual justification, but demonstrated as a practical austerities. As a way of practice, It proposes the practical cultures of Jung-Ki-Shin(精氣神) and educational cultures of Hyo-Chung-Do(孝忠道). It is the most important thing in view of God of Sunbulgyo that the God is not problem of his ownself. It is very closely connected with human and world, so the three natures join in the field of practices as a religious culture. In the event, We can understand God in Sunbulgyo as a net of relation with awareness of human and world in the religious culture. From now on, if it permits the further research we can estimate the system of values and the status and role in the view of religious education.

Key words : Bonsunggwangmyung(本性光明), Hongikingan(弘益人間), Jaeseihwa(在世理化), Jung-Ki-Shin(精氣神), Hyo-Chung-Do(孝忠道)