

대순진리회의 '상생' 이념에 관한 연구

A Study on the Idea of Sangsaeng in Daesoonjinrihoe

이 경 원

(한국, 대진대학교)

《 Abstract 》

The history of the mankind, that is the history of the war, have been continued with the consecutive of the struggle and confrontation. In the history of many war, the most important factor of them is just the religion. so that today, for the mankind to long for the peace, all believers are charged with very important mission.

Confronting with the 21th century, yet the war is not ceasing in an earth one side. At this time if we are to investigate the problem of real peace, we need to present uprightly the direction of basic religious factor and solution.

In Korea, which is keeping deep religious mind, the Daesoon thought that appears newly at the modern times is proposing the 'Haewonsangsaeng'(eliminating resentment and helping one another) as new peace idea of 21th century. In this thought, we can discover the reason of the conflict to appear in the history of mankind. And there is a new idea of peace, that is to say, which is called 'sangsaeng'(mutual aid and cooperation).

In this article, centering upon Sangsaeng idea, I try to introduce the new viewpoint of Daesoon thought about the conflict and peace.

***Key words:** Daesoonjinrihoe, Haewon, Boeun, Sangsaeng, Sanggeuk, symbiosis, conflict, peace

대순진리회, 해원, 보은, 상생, 상극, 공생, 갈등, 평화

I. 서론

세기말적 두려움으로부터 벗어나 신세기에 대한 새로운 의미부여에 여념이 없는 현재는 시대적 위기감과 새로운 문명에 대한 기대감이 혼란스럽게 중첩되어

나타나는 시기로 규정될 수 있다. 일찍이 엘빈토플러가 예견한 바 있듯이 ‘제 3의 물결’이 전 지구촌 사회를 이미 휩쓸고 있으며, 이제는 ‘제 4의 물결’을 예비해야 될 정도로 인류는 분명 과거사회와는 다른 시대에 살고 있음이 확연한 실정이다. 하지만 이러한 문명의 전환과 맞물려 인류가 해결해야만 할 숙제도 뚜렷해지고 있는 것이 사실인데, 그것은 20세기를 지나오면서 야기시키고 겪어야만 했던 사회적 문제가 여전히 해결되지 않고 남아있다는 것이다. 사회적 이슈가 되기에 충분한 문제들, 즉 환경문제, 여성문제, 전쟁과 평화의 문제 등은 인류가 이상사회를 갈망하는 만큼 그것에 도달하기 위한 관건이 되기에 충분한 사안이라 할 것이다. 인간이 다른 동물과 달리 지혜를 사랑할 줄 알고 또한 자기를 반성할 줄 아는 능력이 있다고 할 때 이러한 사회적 문제들은 결국 인류 스스로 최대한 지혜를 발휘하여 해결해 나갈 수 밖에 없다. 왜냐하면 이상의 문제들이 모두 인간이 지닌 욕심과 자기 오류로 인해 발생한 것이므로 스스로의 반성과 의지적인 노력이 없이는 해결이 불가능하기 때문이다. 따라서 21세기의 새로운 시대에 살고 있는 우리 인류는 무엇보다도 스스로의 지혜를 동원하여 새로운 문명에 대한 해석과 함께 중첩된 사회문제의 해결에 주력해야만 한다.

이상의 문제의식과 관련하여 오늘날 우리 사회에서 갑자기 화두가 되어버린 단어를 꼽으라 한다면 주저하지 않고 ‘상생’(相生)을 언급할 수 있다. 정치, 경제, 사회, 교육, 문화, 종교 할 것 없이 각계각층에서 부르짖고 있는 단어가 바로 ‘상생’인 것이다. 그 용례는 분야별로 달리 적용될 수 있지만 그만큼 사회적 화두가 될 정도로 그 보편적 의미를 탐구하고 공유해야만 할 때가 된 것이 아닌가 한다. 무엇보다도 사회적 갈등을 해소하고 화해와 공존의 분위기를 이끄는 데 ‘상생’이 주는 어감만큼 신선한 단어는 찾기 힘들다는 데서 대두된 것으로 본다. 물론 ‘상생’은 신조어가 아니고 동양전통의 고전적인 용어이지만 신세기에 접어들어 이러한 단어가 새롭게 요청되고 또한 널리 사용되고 있다는 사실은 여러 가지로 시사하는 바가 크다고 하겠다. 특히 본고에서 주제로 삼은 대순진리회의 ‘상생’이념은 이미 구천상제께서 선포한 위대한 진리로서, 전통적 의미의 ‘상생’을 새롭게 부각시킨 것이며, 상제께서 한 세기 전에 예비하신 후천문명의 진리가 오늘날 구체적으로 실현되어 가고 있음을 실감하게 한다. 여기에 ‘상생’이념에 관한 연구의 필요성을 절감하게 되는데, 이는 오늘날 우리 사회를 바라보는 현실인식과 그 올바른 ‘상생’이념에 대한 탐구작업이 아울러 이루어짐으로써 가능한 문제라 할 것이다.

현재까지 제기된 ‘상생’에 관한 개념정의는 과연 이 시대의 화두라 할 만큼 다양하게 논의되어 왔다고 본다. 먼저 정치와 경제활동에 있어서 ‘상생’개념은 ‘서로 상이한 두 존재가 공생하는 원리’로 보고 대치관계가 아닌 상호보완, 상부상

조의 관계를 말한다.¹⁾ 비대칭적 관계가 아닌 대칭적 조화와 균형을 이룸으로써 사회적 안정이 확보될 수 있다는 논리이다. 사회적으로는 '상호 부정적인 대립과 갈등의 주체가 서로를 용인하고 조화시켜 함께 긍정적 세계를 나아가는' '다함께 사는 원리'를 말하고 있다.²⁾ 우리 사회내부의 갈등 즉 여야갈등, 지역갈등, 이념갈등, 계층갈등 등을 지양하고 화해와 협력의 사회로 나아가자는데 상생의 본질이 있다고 보는 것이다.³⁾ 환경문제에 있어서도 상생은 특히 주요한 이념이 되고 있는데, 이는 발전과 진보라는 이름의 문명을 자연친화적 생명실천의 문명으로 바꾸는데 필요한 철학적 반성으로 보는데 그 핵심이 있다.⁴⁾ 서양문명의 자연정복적인 세계관으로부터 탈출하여 인간과 자연의 화해 및 평화로운 만남을 주선하는 열린 정신으로서 '상생'이 강조되고 있다. 여기에는 또한 생태주의적 세계관이 기여하는 바가 크다.⁵⁾ 모든 생명체의 상호의존(상보적) 시스템도 이러한 상생의 개념을 파악하는데 주요한 모티브가 될 수 있다.⁶⁾ 종교의 문제에 있어서도 '상생'은 예외가 아니다. 오히려 민족이나 이데올로기 갈등보다 훨씬 더 폭력적이고 철저하며 감정적인 것이 되기 쉬운 종교는 문명의 본질로 기술되기도 하며 아주 오랜 역사를 지니고 있다. 이미 종교문화간의 전쟁이 인구의 절반가량을 초토화시킨 역사를 경험한 지금 서로 다른 문화와 종교가치관들을 융화시킬 수 있는 길은 오직 대화를 통한 상호이해와 존중만이 유일한 해답으로 제시된다.⁷⁾ 말하자면 '상생'은 문명 간의 대화에 따른 결과로서 문화다원주의(cultural pluralism)를 전제한 윤리적 규범으로 다루어져야 된다는 입장이다.

이상과 같이 '상생'은 각 분야에서 저마다의 의의를 지니고 있는 것으로 파악할 수 있다. 대체로 '상호협력 및 보완', '화해 및 화합', '균형 및 조화', '공생·공존' 등으로 요약될 수 있는데, 그 다양한 해석에도 불구하고 '상생'의 이념이 지니는 기본적인 전제는 역시 개체 상호간의 관계성에 대한 문제와 그 올바른 지

1) 김영호, <상생의 정치, 상생의 문화>, 《씨알의 소리》 178호, 서울, 함석헌기념사업회, 2004, 14-17쪽.

2) 송재국, <21세기 지구촌사회의 이념적 지향>, 《대동철학》 21집, 서울, 대동철학회, 2003, 24쪽.

3) 한상진, <화합과 상생의 길>, 《문학마당》 통권 제1호, 서울, 문학마당, 2002, 14-15쪽.

4) 김정현, <열린 정신과 상생의 도덕>, 《철학연구》 제85집, 서울, 대한철학회, 2003, 159쪽.

5) 박이문, <문명의 미래와 생태학적 세계관>, 서울, 당대, 1997, 참조.

6) 정해성, <게리스나이드의 시에 나타난 상생과 불교사상>, 《문학과 종교》 제9권, 충청북도, 한국 문학과 종교학회, 2004, 234-251쪽.

7) 이삼열, <상생의 세계와 문명간의 대화>, 《철학과 현실》 52호, 서울, 철학문화연구소, 2002, 68-70쪽.

향점을 제시하는 것으로 본다. 아울러 새로운 시대의 새로운 가치관으로서 사고방식의 혁명적인 전환을 부르짖고자 하는데 논의의 초점이 모아질 수 있다. 이것은 패러다임⁸⁾의 변화에 따른 새로운 사고방식의 출현을 예견하는 것이기도 한데, 저명한 물리학자의 다음과 같은 발언은 이러한 ‘상생’에 대한 탐구를 더욱 부추기고 있다.

기존의 사고와 기존의 가치관을 살펴보면 사고방식은 곧 그 시대의 가치기준이란 사실이 드러나는데, 새로운 사고방식도 마찬가지입니다. 새로운 사고와 새로운 가치는 아주 밀접히 얽혀 있습니다. 사고방식과 가치기준, 이 두 가지 모두에서 공통적인 것은 상극에서 상생으로의 변화, 다시 말해 ‘자기를 주장’하던 분위기가 공존과 화합으로 옮겨간다는 점인데요, 시대의 변화와 함께 온갖 변화가 일어나지만 이를 통괄해서 그 특징을 요약해보면 아마 가장 합당한 개념이 상극에서 상생이라는 말일 것 같습니다.⁹⁾

여기서 말하는 사고방식의 변화는 주로 이성중심에서 직관중심으로 옮겨가는 것을 말한다. 분석에서 종합으로, 선형적(linear) 사고에서 비선형(non-linear)으로 옮겨가면서 가치기준도 경쟁에서 협조체제로, 자기주장보다는 공존과 화합의 분위기로 바뀌면서 인간관계도 지배와 종속의 관계에서 상호동반자의 관계로 바뀌는 양상을 총칭하고 있다.¹⁰⁾ 상생은 이러한 패러다임의 전환에 따른 사고방식을 대변한다고 해도 과언이 아니다.

본고에서 다루고자 하는 내용은 이상의 사실들에 대한 단순정리에 그치는 것이 아니다. 오히려 그만큼 사회적 관심이 고조되고 있는 ‘상생’에 대해서 보다 엄밀한 규명의 필요성을 환기시키며, 그 본래적인 주장(主唱)의 연원이 되는 대순진리회의 ‘상생’이념을 중심으로 그 사상적 본질을 밝히고자 하는데 목적이 있다.

8) 토마스 쿤의 ‘과학혁명의 구조’에서 사용한 ‘패러다임’의 의미는 크게 두 가지로 나뉘어 요약될 수 있다. 첫째는, 어느 주어진 과학자 사회의 구성원들에 의해 공유되는 신념, 가치, 기술 등을 망라한 총체적 집합을 가리킨다. 다음으로 패러다임은 그런 집합에서 한 유형의 구성요소를 가리키는 것으로서 모형이나 또는 예제로서 사용되어, 정상과학의 나머지 수수께끼에 대한 풀이의 기초로서 명시적 규칙들을 대치할 수 있는 구체적 수수께끼-풀이를 나타낸다.(토마스 S.쿤, 김명자 역 《과학혁명의 구조》, 서울, 두산 동아, 1999, 248쪽.)

9) 프리츠호프 카프라 외, 김재희 역, 《신과학과 영성시대》, 서울, 범양사, 1997, 133쪽.

10) 카프라교수는 이러한 새로운 패러다임의 사고방식을 과학에서 다섯 가지 준거로 요약하고 있다. 첫째는 부분에서 전체로의 패러다임 전환, 둘째 구조에서 과정으로의 패러다임 전환, 셋째 객관적 학문에서 인식론적 학문으로의 전환, 넷째 건물에서 그물로 전환하는 지식의 체계, 다섯째 절대치에서 근사치로의 패러다임 전환이 그것이다.(위의 책, 147-274쪽 참조)

따라서 다음 본문에서는 이와 같은 '상생'이 전통적 개념으로서 어떤 철학적 의미를 지니고, 나아가 그것이 이념적으로 승화된 대순진리회 내에서 그 사상적 특질이 어떻게 설명될 수 있는지를 자세히 살펴보기로 하겠다.

II. '상생'의 개념적 이해

1. '상'(相)과 '생'(生)

여기서는 먼저 상(相)과 생(生)에 담긴 자의(字意)를 알아보기로 한다. 첫째 '상'(相)의 자의에 대해서 살펴보면 그 원래의 자형(字形)이 木+目으로 이루어져 있어 '눈'(目)으로 '나무'(木)를 자세히 관찰하고 있는 모습이다.¹¹⁾ 그래서 《설문해자》의 설명에도 '살펴서 본다'(省視也)라고 풀이하고 있다. 곧이 나무와 눈의 관계로써 '본다'의 뜻을 도출한 이유는 고대에 '지상에서 볼 수 있는 것이 많지만 나무만한 것이 없다'라는 데서 나온 발상이다. 이러한 '상'(相)의 의미는 곧 눈이 모든 사물을 접하고 있다는데서 무릇 '저것과 이것이 서로 접하는 것은 모두 상(相)'이라고 말할 수 있으며, 서로 만나서 도움을 주게 되면 이것은 '보지 못하는 사람을 대신하여 볼 수 있도록 도와준다'는 의미에서의 상(相)'이 된다.¹²⁾ 《주역(周易)》에서도 이러한 '상'(相)자의 의미가 그대로 적용되고 있음을 볼 수 있는데, 주로 상반된 자연사물이나 성질의 밀접한 관계성을 묘사하는 단어로서 '서로 더 불다'(相與)라는 의미와 '도우다'(輔相)라는 의미가 고루 사용되고 있다.¹³⁾ 이로써 알 수 있듯이 상(相)은 사물과 사물의 만남을 전제로 하는 '상호'(相互)의 의미를 기본으로 하고 있으며, 나아가 '서로 도움을 주다'는 의미로까지 확대하여 이해될 수 있겠다.

다음으로 '생'(生)자의 의미를 살펴보면, 그 자형은 하나의 새싹이 땅 위로 돋아나서 자라는 모습이다.¹⁴⁾ 《설문해자》에는 “생(生)은 나아감(進)이니, 초목이 땅

11) 갑골문의 자형을 살펴보면 '相'은 나무의 모양과 눈의 모양이 서로 결합되어 이루어진 글자로 나온다. (李樂毅, 《漢字正解》2, 경기도, 비봉출판사, 1994, 422쪽.)

12) 許慎《說文解字》四篇 上,8 “相, 省視也, 從目木, 易曰, 地可觀者, 莫可觀於木”이에 대한 段玉裁의 注에 따르면 “目接物曰相, 故凡彼此交接皆曰相, 其交接而扶助者, 則爲相替之相”라고 하였다.

13) 《易經》大過卦, 象曰“老夫女妻, 過以相與也”, 咸卦 象曰“咸, 感也, 柔上而剛下, 二氣感應以相與…” 恆卦 象曰“久也, 剛上而柔下, 雷風相與…”, 泰卦 象曰“…成天地之道, 輔相天地之宜, 以左右民” 井卦 象曰“木上有水, 井君子以勞民勸相”

14) 李樂毅, 앞의 책, 428쪽.

위로 생겨나는(生出) 것을 형상하였다”라고 하였다.¹⁵⁾ 여기서 ‘생’(生)자의 의미는 일차적으로 ‘생겨남’의 뜻을 지니고 이어서 ‘생산’(生産) ‘성장’(生長) ‘생성’(生成) ‘생명’(生命) 등의 다양한 의미로 사용되게 되었다. 하지만 이러한 ‘생’(生)자의 의미는 단지 현상적인 설명일 뿐이며, 그 근거에는 보다 깊은 철학적 의미가 담겨 있음을 간과해서는 안 된다. 이는 주로 《주역(周易)》의 사고방식에 기초를 둔 것으로 경전 상에서는 ‘화생’(化生)이라는 단어로 그 뜻이 사용되고 있음을 볼 수 있다.¹⁶⁾ 여기서 말하는 ‘화생’이란 단순히 생겨난 현상 그 자체에 그쳐서 보지 않고 그것이 생겨나기 위한 근거가 전제되어 있음을 암시하고 있다. 즉 ‘천지의 큰 덕을 가리켜 생(生)이라고 한다’¹⁷⁾라고 할 때의 ‘천지’(天地)는 각각 음(陰)과 양(陽)을 대표하는 사물로서 모든 생(生)의 근거를 이루며, 그러한 천지의 덕을 합한 대덕(大德)의 결과가 곧 생으로 나타난다는 말이다.¹⁸⁾ 이러한 생이 다양하게 엮어져 변화해가는 현상세계를 두고서 《주역》에서는 ‘역(易)이라는 말로 규정하고 있으며,¹⁹⁾ 이러한 역에는 또한 불변의 이치에 해당하는 태극(太極)이 있어서 이것이 음양, 사상(四象) 팔괘(八卦)를 형성하고 만물을 생성하는 이론적 근거가 되고 있음을 밝히고 있다.²⁰⁾

천·지 또는 음·양은 서로의 관계성에 대해 전통적으로 ‘대대’(對待)라는 말로 설명될 수 있으며, 이는 “대립하면서 서로 끌어당기는 관계” “상대가 존재함에 의하여 비로소 자기가 존재한다고 하는 관계” “상호 대립하면서 상호 의존하는 관계”로 일단 규정될 수 있다.²¹⁾ 《주역》의 사상체계는 이러한 ‘음양대대적 구조’를 기저로 하여 성립되어 있으면서 나아가 형이하(形而下)의 변화하는 현상과 불변하는 근원적 존재인 형이상(形而上)의 본체 및 그 관계성을 폭넓게 다루고 있는 것이다.²²⁾ 이상에서 ‘생’(生)의 의미를 철학적으로 종합하여 이해해본다면, ‘생’이란 먼저 근원적 원리로서의 태극에 의해 근거지워지고 그에 내재한 양면적 속성이 각각 하나의 덕을 이루면서 만물간의 대대관계성이 규정되며, 나아가 그

15) 《說文解字》六篇 下4 “生進也, 象艸木生出土上”

16) 《易經》咸卦 象曰 “咸, 感也, 柔上而剛下, 二氣感應以相與, …天地感而萬物化生…”

17) 《易經》繫辭下傳 第一章 “天地之大德曰生”

18) 《易經》繫辭下傳 第六章 “…乾陽物也, 坤陰物也, 陰陽合德, 而剛柔有體…”

19) 《易經》繫辭上傳 第五章 “生生之謂易, 成象之謂乾, 效法之謂坤…”

20) 《易經》繫辭上傳 第十一章 “是故, 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”

21) 金谷治, 《易の話》, 東京, 강담사, 1972, 150-151頁.

22) 최영진, 《역학사상의 철학적 탐구》, 성균관대학교 박사학위논문, 1989, 4-56쪽 참조.

러한 관계 하에 놓여진 사물의 덕성이 상호 결합되어 나타나는 현상의 총체를 말하고 있다.

2. '상생'의 출전(出典)

그렇다면 앞에서 살펴본 상(相)과 생(生)이 서로 결합되어 이루어진 단어로서 '상생'(相生)은 고전에서 어떤 의미로 사용되었을까. 먼저 노자(老子)의 《도덕경(道德經)》에 언급되어 있는 '상생'의 의미부터 살펴보기로 하자.

세상 사람들 모두는 (어떤 것이) 아름답다고 하여 아름다운 줄 알지만 이는 추할 따름이요, 선한 것을 선하다고 알지만 이는 선하지 않을 따름이다. 그러므로 있음(有)과 없음(無)이 서로 생겨나며(相生), 어렵고 쉬운 것이 서로 이루며, 길고 짧은 것이 서로 견주며, 높고 낮은 것이 서로 기울어지고, 음과 소리가 서로 조화되며, 앞과 뒤가 서로 따른다.²³⁾

위 글에서 보면 일단 '있음과 없음이 서로 생겨난다'고 할 때의 '유무상생'(有無相生)구절에서 상생의 의미를 유추할 수 있다. 즉 '상'은 각각 유와 무의 상호관계성을 전제하고 있으며 이는 '난이'(難易) '장단'(長短) '고하'(高下)등에서도 그 개념들이 모두 상대적으로 성립됨을 언급하고 있다. 아름다움이 추함에 의해서 성립하듯이 '유'도 '무'에 의해서 성립한다는 말이다.²⁴⁾ 상대적인 세계에서 유와 무는 항상 독립된 것이 될 수 없으며 '유생어무'(有生於無)이고 '무생어유'(無生於有)라는 것이다. 따라서 모든 사물은 언제나 그 상대적인 관계 속에서 성립됨을 이해하는 것이 '도'(道)를 깨닫는 길이 됨을 강조하고 있다.²⁵⁾ 여기서 왕필(王弼)의 주석이 또한 주목되고 있다. 왕필은 말하기를 "아름다움과 추함은 기뻐함과 성냄과 같고, 선함과 선하지 않음은 옳고 그름과 같다. 기뻐함과 노함은 근원이 같고 옳고 그름은 문이 같다. 그러므로 한 쪽만을 거론해서는 안된다."²⁶⁾고 한다.

23) 老子, 《道德經》 제2장 “天下皆知美之爲美, 斯惡已, 皆知善之爲善, 斯不善已. 故有無相生, 難易相成, 長短相較, 高下相傾, 音聲相和, 前後相隨.”

24) 老子는 다른 부분에서 '天下萬物生於有, 有生於無(40장)라고 하여 '있음(有)'이 '없음(無)'을 전제로 하여 성립되는 개념임을 밝히고 있다.

25) 김학목, <《道德經》에서 道의 체득에 관한 고찰>, 《道敎學研究》 제15집, 서울, 한국도교학회, 1999, 127쪽.

26) 《道德經》王弼注 “...美惡猶喜怒也, 善不善猶是非也. 喜怒同根, 是非同門, 故不可得而偏舉也.”

이 때 그 ‘근원이 같음’은 ‘생’의 의미에서도 살펴본 바 있듯이 동일한 원리에 내재한 양면적 속성과도 같은 것이다. 유와 무의 상대적 개념이 생겨나는 것은 바로 그 근원적인 일체를 이루는 ‘도’(道)의 원리에 의해 하나로 통일되고 있음을 볼 수 있어야 한다. 결국 노자의 ‘상생’은 모든 개념의 상대성을 주장하기 위한 데 의의를 두고 그 근거로서의 ‘도’를 체득하는데 사상적 본질이 놓여있다 하겠다.

장자의 설명에서도 이러한 의미의 ‘상생’은 노자의 이론을 계승하고 있다. 즉

저 환히 빛남은 아득히 어두운 곳에서 생겨나고, 형체있음은 형체없음에서 생겨나며, 정신은 도(道)에서 생겨나고, 형질은 정기에서 생겨난다. 그러나 만물은 형체로써 서로 생겨난다(相生).²⁷⁾

에서 보이는 ‘상생’의 의미라든지, ‘사시가 순환하면서 서로 생겨났다(相生)가 서로 소멸되고 … 편안함과 위급함이 서로 바뀌며, 화복(禍福)이 서로 생겨나고(相生) …’²⁸⁾등에서 살펴볼 수 있는 상생은 모두 개념의 상대성을 밝히기 위한 데 설명의 목적이 있다고 보여진다. 다만 ‘생’자가 지니는 의미는 기본적으로 ‘생출’(生出) 또는 ‘생산’(生産)등의 의미에서 크게 벗어나지 않는다.²⁹⁾

《손자병법(孫子兵法)》에서도 “전세(戰勢)는 기(奇)와 정(正)에 지나지 않으니, 기(奇)와 정(正)의 변화는 이루 다 궁리할 수가 없다. 기(奇)와 정(正)이 서로 생겨남(相生)은 마치 끝없이 순환하는 것과 같으니 누가 그것을 다 알리오?”³⁰⁾라고 하여 하나의 원리에 따른 상대적 개념의 발생을 말하고 있다.

앞의 출전에서 살펴본 ‘상생’의 의미는 모든 개념의 상대성을 통해 그 본원적인 일원성을 지적하고자 하는데 의의가 있다.³¹⁾ 따라서 이 부분에서는 ‘상’(相)자의 의미가 ‘생’(生)자의 의미보다 더욱 강조되고 있다 하겠다. 하지만 ‘상생’의 개

27) 《莊子》外篇, 知北遊 “夫昭昭生於冥冥, 有倫生於無形, 精神生於道, 形本生於精, 而萬物以形相生…”

28) 《莊子》雜篇, 則陽 “陰陽相照相蓋相治, 四時相代相生相殺, 欲惡去就於是橋起, 雌雄片合於是庸有安危相易, 禍福相生…”

29) 陳鼓應, 《莊子今注今譯》, 中華書局, 1983, 573面에는 生出, 699面에는 生産으로 번역하였다.

30) 《孫子兵法》 勢篇第五, “戰勢不過奇正, 奇正之變, 不可勝窮之也. 奇正相生, 如循環之無端, 孰能窮之”

31) 이러한 논리는 한국사상에도 적용되는데, 유승국박사는 한국고대의 신관을 음양상대논리에 따라 相對的兩面性과 融和的一元性으로 분석하기도 하였다.(유승국, 《한국사상과 현대》, 서울, 동방학술연구원, 1988, 158쪽 참조)

념을 보다 실천적인 의미로 해석하기 위해서는 오히려 '생'자의 의미를 더욱 강조할 필요가 있으며, 따라서 상대적 관계에 놓여있는 사물 사이의 상호작용의 당위성을 규명하여야 한다. 이에 대한 적절한 설명은 역시 '대대'(對待)개념에 관한 특성에서 논거를 찾지 않을 수 없다.

'대대'의 논리적 특성에 대해서는 대체로 다음의 네 가지 선상에서 정리될 수 있다.³²⁾ 첫째, 대대라는 관계는 무엇보다도 상반적(相反的)인 타자(他者)를 적대적인 관계로 보는 것이 아니라 자신의 존재성을 확보하기 위한 필수적인 전제로서 요구하는 관계이다. 이 때 양자(兩者)는 경우에 따라 상호 배척적이며 적대적 관계로 보일지라도 상대방을 부정할 수 없다. 상대방의 부정은 곧 자신의 부정이기 때문이다. 둘째로 상반적 또는 상호 모순적 관계를 상호 배척적 관계로 보는 것이 아니라 상호성취의 관계, 나아가 운동의 추동력의 근거로 본다. 이는 '상반상성'(相反相成)의 논리와 통하는데 같은 성(性) 같은 극(極)끼리는 서로 배척하며, 반대되는 성·극끼리는 서로 감응함으로써 조화되고 합일된다는 '상반응합'(相反應合)의 사고이다.³³⁾ 세 번째 특징은 대대관계에 놓여져 있는 양자(兩者)는 그 자체로서 균형과 조화를 이루고 있는 것으로 규정하려는 경향이 강하다는 점이며, 넷째로 '대대'는 공간적 구조와 동시에 일월(日月)·한서(寒暑)·하루 또는 일년이라고 하는 시간적 변화선상에서도 성립된다는 점이다.

이상의 네 가지 특성 가운데 '상생'개념의 실천적이고도 적극적인 해석을 위해서는 위의 대대논리의 두 번째 특성에 주목할 필요가 있다. 즉 서로 반대되는 관계는 상호 성취로서 화해되고 따라서 적극적인 조우(遭遇)와 상대적인 작용을 요구하는 것이다. 중국 근대의 기철학자 왕부지(王夫之)는 말한다.

강(剛)·유(柔), 한(寒)·온(溫), 생(生)·살(殺)은 반드시 상반되어 서로 원수가 되는 것이 구극이지만 서로 이루어, 끝까지 서로 적대하는 이치는 없어, 서로 화해하여 태허로 돌아가는 것이다.³⁴⁾

위 글에서 보면 상반된 것은 서로를 이루어주는 것이므로 상대의 존재를 필요로 하고 있다. 이어서 화해가 되어 궁극적 원리인 태허(道 또는 太極과도 통한다)에 돌아가기 위해서는 적극적으로 서로를 성취시켜주는 작용이 필요하다. 여

32) 최영진, 앞의 논문, 34-38쪽 참조.

33) '相反相成'에 대해서는 王夫之가 《張子正蒙注》에서 말한 바 있으며, '相反應合'은 今井宇三郎, 〈易傳における陰陽剛柔〉, 《氣の思想》, 東京, 東京大, 1980, 119頁에서 말하고 있다.

34) 王船山全集, 《張子正蒙注》卷一 “剛柔寒溫生殺, 必相反而相爲仇, 乃其究也, 互以相成, 無終相敵之理, 而解散仍返於太虛”(최영진, 앞의 논문, 33쪽 재인용)

기에 ‘상생’의 ‘생’은 ‘성취’(成就)를 담보한 ‘생성’(生成)으로서의 의미로 확대 해석될 수 있다. 서로 반대되는 것일수록 서로 만나서 상대를 적극적으로 성취시키고 자할 때 자신의 존재가 비로소 긍정될 수 있다는 말이다. 그렇다면 이러한 ‘성취’는 구체적인 인간관계 내에서 어떤 의미를 내포한다고 볼 수 있는가.

일찍이 공자는 그의 인(仁)사상에서 인간의 욕구를 중심으로 한 인(仁)의 실천 방법을 다음과 같이 제시한 바 있다.

무릇 인이란 자신이 서고자(立) 함에 남을 세워주며, 자신이 도달(達)하고자 함에 남을 도달케 하는 것이다.³⁵⁾

문을 나갔을 때는 큰 손님을 뵈은 듯이 하며, 백성에게 일을 시킬 때에는 큰 제사를 받들 듯이 하고 자신이 하고자하지 않는 것을 남에게 베풀지 말아야하니 이렇게 하면 나라에 있어서도 원망함이 없으며, 집안에 있어서도 원망함이 없을 것이다.³⁶⁾

즉 인의 성취(成仁)³⁷⁾를 위한 실천적 내용에는 각각 ‘입’(立)과 ‘달’(達)을 거론하였다. 그 의미에 대해서 형병(邢昺)은 ‘입신(立身)진달(進達)’로 풀었으며,³⁸⁾ 조선의 다산(茶山)은 ‘몸을 세우고 지위를 얻는 것을 입(立)이라 하고, 본성을 이루어 막힘이 없음을 달(達)이라 한다’고 하였다.³⁹⁾ 몸을 세우는 것은 소위 ‘입신양명’(立身揚名)과도 같으며, 본성을 이룬다함은 인격을 완성시키는 것과도 같다. 따라서 상대를 성취시킨다 함은 기본적으로 내가 소원하지 않는 바를 상대에게 요구해서는 안되며, 나아가 내가 소원하는 입신양명을 위해서는 상대가 먼저 입신양명할 수 있도록 적극적으로 도와주어야 한다는 말이다. 여기에 상대를 성취시킨다함은 상대의 입신양명, 말하자면 성공을 위해 조력(助力)하는 것이며 그 이면에는 그러한 상대성을 배태한 근원적인 일체감이 자리 잡고 있는 것이다.

이상에서 살펴본 출전에 따라 ‘상생’의 개념을 순차적으로 정리해보면 다음과 같다. 우선 상생은 모든 자연 사물의 상호 관계를 전제한 상대적 양면성을 배경으로 하고 있으며, 그 관계의 논리는 대대성에 입각하여 서로 반대되지만 적극적

35) 《論語》雍也 “夫仁者 己欲立而立人 己欲達而達人”

36) 《論語》顏淵 “仲弓問仁, 子曰, 出門如見大賓, 使民如承大祭, 己所不欲, 勿施於人, 在邦無怨, 在家無怨…”

37) 공자는 말하기를 ‘子曰 志士仁人 無求生而害人 有殺身而成仁’(衛靈公 篇)이라고 하여 인의 성취를 인생의 궁극적 목적으로 삼았다.

38) 《十三經注疏》論語疏, 卷6, 11面.

39) 丁茶山, 《論語古今註》, 卷3, 22b “補曰, 樹身得位曰立, 遂性無關曰達, 己之所欲先施於人怨也”

으로 서로를 필요로 하고, 나아가 근원적 일원성(一元性)에 의해 합치되는 세계를 그리고 있다. 이것이 인간사회의 실천론으로 해석되면 자기 긍정을 위한 적극적인 상호성취의 노력으로 나타나며, 상대의 성공을 통하여 곧 자신의 성공을 이루는 유기적 도달체계를 나타내게 된다.

다음으로는 이러한 상생개념의 심화를 위해 그 대비될 수 있는 용어를 비교함으로써 보다 선명한 이해를 도모해보기로 하겠다.

3. '상생'개념의 대비적 이해

1) 상극(相克)과 상생(相生)

상생이라는 용어는 전통적으로 '오행설'(五行說)에 적용되어 이해될 수 있다.⁴⁰⁾ 이러한 오행설에는 '상극'(相克)이라는 개념도 같이 대비적으로 사용되고 있는데, 먼저 그 기본적인 관계를 살펴보면 다음과 같다.

목(木)이 화(火)를 생(生)하며, 화(火)가 토(土)를 생하며 토(土)가 금(金)을 생하며, 금(金)이 수(水)를 생하며, 수(水)가 목(木)을 생하는 것을 일러 상생이라고 한다. 화가 금을 극(剋)하며, 금이 목을 극하며, 목이 토를 극하며, 토가 수를 극하며, 수가 화를 극하는 것을 일러 상극이라고 한다.⁴¹⁾

즉 목·화·토·금·수의 다섯 가지 성질이 서로를 생(生)하기도 하고 극(克)하기도 한다는 데서 상생과 상극의 관계가 도출된다. 상생(相生)은 목생화, 화생토, 토생금 등과 같이 서로를 생겨나게 해주는 관계를 말한다. 하지만 상극(相克)은 목극토, 토극수, 수극화 등과 같이 서로를 생겨나게 할 수 없는 상반된 성질의 관계를 보여준다. 마치 상호 배척적이며 적대적인 관계로까지 보여지는 현상을 설명하고 있다. 여기서 앞서 고찰한 상생의 의미는 '상극'과의 관계분석을 통해서 보다 잘 드러날 수 있다.

40) 오행관념의 기원에 대해서는 크게 세 가지로 나뉘어 고찰될 수 있다. 첫째는 '天' 기원설로서 〈홍범〉에서 “하늘이 우왕에게 홍범구주를 내리셨다...첫번째를 오행이라고 한다”에 근거를 두며, 둘째는 五方기원설로서 은나라 민족의 '五'숭배설에서 찾는 것이며, 셋째는 '五材'기원설로서 생활에 불가결한 다섯가지 재료 곧 수, 화, 금, 목, 토에서 유래하며 이외에도 五聲, 五味, 五色, 五義, 五官등과도 밀접한 관련을 지니고 있는 것으로 보았다. (謝松齡 지음, 김홍경 외 번역, 《음양오행이란 무엇인가》, 서울, 연암출판사, 1995, 60-66쪽 참조)

41) 《拾芥抄》下末, 五行器 “木生火, 火生土, 土生金, 金生水, 水生木, 謂之相生, 火克金, 金克木, 木克土, 土克水, 水克火, 謂之相剋”

상생과 상극은 기본적으로 ‘생’(生)과 ‘극’(克)이라는 두 개념사이의 관계정립의 문제이다. 이에 대한 논의는 조선의 서화담(徐花潭)이 전개한 ‘생극’(生克)에 관한 설명을 참조해볼 수 있다.

태허는 하나(一)이니 그 가운데 둘(二)을 포함한다. 이미 둘이 되면 이것은 열리고 닫히고, 움직이고 고요하며, 생(生)하고 극(克)함이 없을 수 없다. 그 능히 열고 닫힘과 움직이고 고요함과 생하고 극할 수 있는 까닭을 따져서 그것을 이름하여 말하면 태극이라고 한다.⁴²⁾

이미 말하기를 하나의 기(氣)라고 하면 하나는 스스로 둘을 포함한다. 이미 말하기를 태일(太一)이라고 하면 일(一)은 곧 이(二)을 포함한다. 하나는 둘을 낳지 않을 수 없고, 둘은 스스로 생(生)하고 극(克)할 수 있다. 생(生)하면 극(克)하고, 극하면 생한다. 기가 아주 미세한 것으로부터 아주 왕성한 것에 이르는 것은 그 생·극(生克)이 그렇게 하는 것이다.⁴³⁾

위 글에서 살펴보면 생과 극은 각각 근원적 일기(一氣)에 내재한 운동의 양면성에 다름아니다. 이기(二氣)의 동정(動靜), 합벽(闔關)과 같이 생극(生克)도 그러한 순환반복의 원리 속에 내재한 상대적 관계의 법칙으로 해석되고 있다. 근원적 일기(一氣)에 해당하는 태허(太虛) 또는 태극(太極)은 그 운동의 양면성인 생과 극을 통일하는 소이연(所以然)으로 존재하며, 이것은 필연적으로 둘(二)을 내포함으로써 자체 운동을 가능하게 한다. 이 때 운동의 본질이 되고 있는 둘은 다름 아닌 음·양으로 설명될 수 있으며 음양은 곧 동·정(動靜)이면서 또한 상반된 성질을 지닌 물과 불에 비유될 수 있다.⁴⁴⁾ 그 양면성을 초월한 하나란 다름 아닌 음양의 시초이면서 물과 불의 본체를 이루는 일자(一者)를 가리키고 있다. 이처럼 생과 극은 상호 이원적(二元的)인 구분하에서 서로 대립되는 관계에 놓여져 있지 않으며 그 본체를 같이함으로써 일자(一者)가 지닌 운동력의 내적 추동(推動)성을 대변하고 있는 것이다.

그렇다면 ‘상극’에서의 ‘극’(克)의 의미는 ‘생’의 의미와 관련하여 어떻게 풀이하는 것이 옳을 것인가. 일단 생과 극은 각각 음양의 운동성에 대비되고 있으므로

42) 《花潭集》理氣說 “太虛爲一，其中涵二，既二也，斯不能無闔關無動靜無生克也。原其所以能闔關能動靜能生克者而名之曰太極”

43) 위의 책, 原理氣 “既曰一氣，一自含二，既曰太一，一便涵二，一不得生二，二自能生克，生則克克則生，氣之自微以至鼓盪，其生克使之也”

44) 같은 글, “一生二二者何謂也，陰陽也，動靜也，亦曰坎離也，一者何謂也，陰陽之始，坎離之體，湛然爲一者也”

극이 음이면 생이 양이고, 극이 양이면 생은 음이 된다. 음의 운동성이 왕성해져서 그 극단에 이르게 되면 다시 최초의 양이 시생(始生)하는 '물극필반'(物極必反)⁴⁵⁾의 원리가 적용되어 생과 극은 끝없는 순환의 고리속에 교호(交互)작용을 펼쳐나가게 된다. 이 가운데 '생'의 운동은 오행상생의 논리에 따라 유사한 것끼리 순접(順接)하는 변화인 반면, 극은 상반된 것끼리의 관계이면서 비약적인 변화의 양상을 지칭한다. 따라서 '극'(克)은 음·양 어느 한쪽의 운동성이 극단에 이르러 새로운 운동의 성질로 전환되면서부터 나타나는 양상을 직관하는 데에서 그 참된 의미를 찾아야만 한다. 이러한 사고가 가장 잘 드러나고 있는 곳은 바로 《주역》의 복(復)괘이다.

복의 괘상을 보면 위는 지(地☷: 坤) 아래는뢰(雷☳: 震)로서 음이 극성한 가운데 하나의 양이 비로소 움트는 모습이다. 비록 하나의 양은 있으나 표면적으로는 음이 극성하므로 밖은 얼어붙어 있어 계절로 치면 동지에 해당한다. 단전(象傳)의 내용을 살펴보면 다음과 같다.

단에 가로되 복(復)이 형통(亨)함은 강(剛)이 돌아옴이니 동(動)하여서 순(順)함으로써 행함이라. ... 반복기도칠일래복(反復其道七日來復)은 하늘의 행함이요, 이유유왕(利有攸往)은 강(剛)이 자라나는 것이니, 복(復)에 그 천지의 마음을 불진저.⁴⁶⁾

위 글에서 '반복기도칠일래복'이라고 한 것은 한번 사라지고 한번 길어지는 것을 반복하는 하늘의 행행을 말하고, '이유유왕'이라고 한 것은 양강한 군자의 도가 장차 자라나는 것을 말함이니, 양이 이제 동하기 시작하는 복괘에서 천지와 만물이 생하는 기틀을 볼 수 있다고 한다.⁴⁷⁾ 이로써 복은 새로운 변화의 시작이며 '양'이 점점 자라나서 왕성해질 때까지 계속 발전해 나가는 형국을 보여주게 된다. 앞에서 '극'을 비약적 변화로서 이해한다면 상극의 '극'은 여기에 '극복'(克復)의 의미로서 새롭게 정초될 수 있는 것이다.

요약해보면 일단 상생은 대대관계에 놓여져 있는 자연사물의 합일적 생성과정이 무한함을 표현한 개념으로 본다. 그런데 그 무한한 생성변화의 과정 내에서도 다시 상대적 양면성의 순역(順逆) 과정이 내포되어 있으니 동정(動靜), 합벽(闔

45) 《鶡冠子》還流 “物極則反，命曰還流”，紀昀《閱微草堂筆記》姑妄聽之 “蓋愚者恒爲智者敗，而物極必反，亦往往于所備之外，有智出其上者，突起而勝之”

46) 《易傳》地雷復，“象曰，復亨剛反，動而以順行，是以出入無疾，朋來無咎，反復其道七日來復，天行也，利有攸往，剛長也，復其見天地之心乎”

47) 大山, 《周易講解》上卷, 서울, 대유학당, 1995, 288쪽.

關), 생극(生克)이 그것이다. 이 중에서 ‘생극’의 ‘생’은 ‘극’의 상대로서의 생이므로 ‘생생지위역’(生生之謂易)에서의 절대적 ‘생’보다는 의미가 축소되었다고 볼 수 있다. 하지만 이 때의 상생은 그 상대적 의미로서의 상극을 만남으로써 그 본래의 ‘생’이 지닌 의미를 실현하게 된다. 즉 ‘상극’은 ‘일양’(一陽)이 시생(始生)함으로써 운동의 비약적인 변화발전을 가능케 한다. 그 극단에 이르러 ‘일음’(一陰)이 시생활 때까지 상생과 끊임없이 교호(交互)하면서 우주의 본연적인 생의 의미를 달성하게 되는 것이다. 마찬가지로 오행의 ‘상극’관계는 물과 불처럼 표면적인 상반관계를 나타내고 있지만 이렇게 상반된 것은 결국 ‘상성’(相成)의 근거가 되어 넓은 의미의 상생으로 승화되게 됨을 볼 수 있다. 이처럼 상생의 의미는 넓은 의미에서 우주의 무한한 생성과정을 표현하기도 하지만 상극과 대비하여 그 일체 속에서 상대적인 생성과정을 나타내기도 한다.

2) 공생(共生)과 상생(相生)

상생개념을 심화하기 위한 또 하나의 대비적 개념으로 ‘공생’(共生)을 들 수 있다. 원래 ‘공생’(symbiosis)이라는 단어는 생물학에서 제기된 개념인데 한 세기를 지나오면서 인간 활동의 전 영역에 걸쳐서 사용되고 있다. 특히 오늘날 환경오염에 따른 전통적 인간중심주의를 비판하고 생태주의를 지향하는 학자들에 의해서 공생은 빈번하게 사용되어 진다고 본다. 말하자면 자연과 인간이 당면한 실존의 위기상황을 극복하고 만물의 평등의식에 입각한 상호의존의 시스템을 강조하는 논리라는 것이다.⁴⁸⁾ 공생은 심지어 철학적 이념으로까지도 해석되는데, 양명학에서 말하는 ‘만물일체’의 심(心)은 바로 자연과 인간을 아우르는 우주생명이 일체가 되는 공생의 원리라는 것이다.⁴⁹⁾ 이처럼 공생에 대한 이해는 일단 생명 상호간의 의존적인 관계를 전제로 한다는 점에서 그다지 ‘상생’과의 구분이 모호한 것처럼 보인다. 하지만 상생의 이념을 명확히 하기 위해서는 그와 유사한 개념까지도 엄격히 구분함으로써 그 진리성이 더욱 잘 드러날 수 있다는 가정 하에 여기서는 그 구분을 시도해 보기로 하겠다.

48) 송용구, <생태시, 상생의 시학>, 《시문학》 제33권, 통권 389호, 서울, 청운출판사, 2003, 135쪽.

49) 최재복은 그의 저서에서 다음과 같이 말하고 있다. “왕양명은 ‘인간과 만물 사이에는 근본적인 구분이란 존재하지 않고 우리 인간은 인간인 동시에 동물적·식물적·무생물적이다’라는 사실을 직간접적으로 알려주어 인간을 반성하게 한다. 공생의 마음을 가진, 양지가 열린 인간인 ‘대인’은 왕양명이 생각했던 이상적 인간상이다.” 여기서 저자는 양명이 생태와 환경친화적인 사고의 소유자로서 우주 생명이 일체가 된 ‘공생’의 철학을 제시하고 있다고 본다. (최재복, 《양명학과 공생·동심·교육의 이념》, 경상북도, 영남대학교출판부, 1999, 69-102쪽 참조)

우선 공생의 개념이 지니고 있는 그 역사성에 대해서 살펴보면 그것이 생물학의 발전사에 있어서 제기된 이론임을 눈여겨 볼 필요가 있다. 1852년 찰스 다윈의 《종의 기원》에서 제기된 이른바 '선택적 진화론'이 지배하던 시기에 모든 생명은 단일 공통조상을 갖는 것으로 여겨졌다. 이 가운데 지의류, 조류, 균류와 같은 하등식물은 그다지 생물학자들의 관심을 끌지 못하였는데, 1869년 식물학자 슈벤데너(Simon Schwendener)가 지의류에 대한 '이중가설'을 펼쳐 과학계를 놀라게 한 것이 그 발단이 되었다. 그는 지의류는 각각 한 종류의 균류와 조류 간에 밀월관계가 이루어진 것이라고 하였다.⁵⁰⁾ 그리고 조류가 균류에게 유용하고 균류는 조류에게 영양분을 공급한다고 주장하였다. 슈벤데너의 이론은 하나의 생물체가 서로 다른 계의 생물체들이 혼합된 것일 수도 있다는데서 당시에 상당한 반향을 불러일으켰다. 하지만 이로써 '공생'의 개념은 그 지속적인 연구 발전을 가져오게 되었다. 1877년 독일의 식물학자 알베르트 프랑크(Albert Frank)에 의해 '공생'이라는 용어가 창안된 이래 1878년 데 바리(de Bary, Anton)는 독일 박물학자 및 의사협회에서 공생이라는 새로운 과학적인 단어의 의미를 설명하는 강연을 했다. 이어서 베아트릭스 포터(Beatrix Potter, 1866-1943)는 1896년 지의류에 관한 연구를 통해 공생설의 선구자로 기록된다. 그녀는 일부 생명체들이 하나가 아니라 두 종류의 서로 다른 생물체로 구성되어 있다는, 당시로서는 반체제적인 이론을 제안했던 것이다. 급기야 1917년에는 자연계에서 공생체를 최초로 포괄적으로 탐색한 폴 포티에(Paul Portier)의 《공생체(Les Symbiotes)》라는 책이 나오게 된다. 근 백년이 지나면서 공생의 개념은 한 때 정치적인 오해까지도 받았지만 그 체계적인 연구 성과를 더하면서 이제는 생물학계에서 자연스럽게 받아들여지는 이론이 되었다.

문자적으로는 '함께 같이(共) 산다(生)'의 뜻을 지닌 공생은 이상의 생물학적 역사에 비추어볼 때 대체로 다음과 같이 그 의미를 정리해 볼 수 있다.⁵¹⁾ '공생'이란 일단 서로 다른 생물체 - 대개 미생물을 포함한다 - 사이의 장기적인 긴밀한 협력관계를 나타내기 위하여 사용하는 용어로서, 여러 종류의 식물, 동물 그리고 균류사이에 존재하는 다양한 범위의 유사한 동맹을 뜻한다. 각 공생체는 생활사의 대부분 혹은 전체가 물리적으로 연결되어 서로의 생장에 영향을 미친다. 한편 공생체 내에서는 상호 이익과 해악을 줄 수 있는 경계가 모호하다. 서로에게 이익을 주는 공생과 일종의 친근한 동반자 관계를 동일시하면 안 된다. 균근 공생처럼 날씨가 조금만 변화해도 균류는 식물에게 별도의 영양분을 마련해주는

50) Tom Wakeford, 전방욱 역, 《공생, 그 아름다운 공존》, 서울, 해나무, 2004, 30쪽.

51) 위의 책 참조.

것이 아니라 자원을 뽑아가기 때문이다. 오늘날 공생의 개념은 서로 다른 종류사이에서 나타나는 관계의 연속성으로 보고 해당 생물체의 관계를 ‘상호의존성’으로 보고 있다는 것에 특징이 있다.

여기에서 공생의 개념을 상생의 개념과 대비하여 그 차이점을 살펴보면 다음과 같다. 첫째, 공생은 특정한 생물체사이에서 주어지는 한정된 관계라는 점에서 상생과 개념을 달리한다. 주로 지의류 조류 내에서의 공생 관계나 동물과 미생물의 관계에서 상호 이익을 주고받을 수 있을 때 적용되는 것이 공생이므로 모든 만물의 상호관계를 아우르는 개념인 ‘상생’에 비해 극히 제한적이라는 점이다. 더구나 환경의 변화에 따라 상호관계에서 일방적인 기생(寄生)으로 변할 수도 있고 상대에게 해악을 끼칠 수도 있는 것이 공생이므로 오직 상대를 위해 노력하는 관계로 묘사되는 상생에 비해 비영속성을 지닌다고 보는 것이다. 오늘날 상생을 흔히 ‘win-win’으로 해석하는 경향은 ‘상호의존적이면서 이익을 주는 관계’를 뜻하므로 오히려 공생의 개념에 더 가깝다. 서로에게 더 이상 이익을 발생시키지 않을 때는 언제든지 헤어질 수 있고 심지어는 적대적인 관계로도 변화될 수 있는 것이므로 진정한 상생의 이념과는 거리가 멀다 하겠다. 상생은 미리 자기 이익을 전제하지 않으며 오히려 상대의 성취를 위해 적극적인 도움을 베푸므로서 비로소 자기가 긍정되는 논리인 것이다.

둘째로 공생은 근본적으로 자기 생명의 유지와 보호를 위한 방편의 논리이다. 만일 모든 생명체가 스스로 독립영양을 할 수 있다면 ‘공생’이라는 말은 성립될 수 없고 오직 개체 상호간의 힘의 논리만이 지배할 것이다. 하지만 많은 미생물들이 ‘중속영양적’대사에 의존하므로 공생은 거대한 생태계를 이해하는 하나의 과학적 논리로 설명될 수 있는 것이다. 하지만 ‘상생’은 하나의 세계관으로서 제시될 수 있으며 모든 생명체뿐만이 아닌 무 생명체 나아가 불가시적인 우주세계에 이르기까지 생성과 변화를 설명하는 논리이다. 따라서 생명체의 존립을 위해 어쩔 수 없이 요구되는 논리보다는 이 세계를 보다 근원적으로 설명하기 위한 만물생성의 논리로서 상생을 이해할 필요가 있는 것이다. 이런 점에서 상생은 공생의 논리에 비해 상호관계의 적극적인 성격을 띤다고 볼 수 있을 것이다.

셋째로 공생은 원래 생명체 내에서의 관계를 이해하기 위해 과학적으로 가설을 세워 전개된 생물학적 개념인 만큼 오늘날 철학적이고도 윤리적인 문제에 이르기까지 그 개념을 확장시키는 데에는 무리가 따른다고 보여 진다. 일단 ‘공생’의 개념은 무 생명체에 적용할 수 없고 더군다나 천지(天地), 신(神)의 문제와 같은 궁극적인 실재를 지향하는 이론이 아니므로 인간사회의 윤리적 당위성을 이야기 하는 데에는 한계를 지닐 수밖에 없다는 것이다. 하지만 ‘상생’은 그 개념의 출전에서 알 수 있듯이 천지, 음양, 오행과 같은 만물의 근원적인 관계론에서 출

발하고 또한 궁극적 실재에 대한 관념으로부터 도출된 개념이므로 오늘날 인간의 윤리적 문제에 대한 대안을 종교와 철학적으로 얼마든지 제공할 수 있다는 점이다.

이상으로 공생과 상생을 서로 대비하여 살펴본 결과 상생은 분명 공생과도 그 개념이 다르다는 것을 확인할 수 있다. 생명체 상호간에 긴밀한 연관성을 지니고 또한 상호의존하고 있다는 점에서 공생과 상생은 어느 정도 유사성을 지닌다고 볼 수도 있지만, 상호관계에 있어서 근원적 일체감에 대한 자각과 상대적 성취를 위한 적극적인 조력의 문제는 공생보다 상생이라는 단어를 통해 보다 잘 드러나고 있다고 하겠다.

다음 장에서는 이상에서 다루어 온 '상생'의 개념적 이해를 토대로 본고의 주제인 종단 대순진리회의 '상생'교리에 대해서 그 사상적인 특질을 중심으로 살펴보기로 한다.

Ⅲ. 대순진리회 '상생'이념의 사상적 특질

1. 후천세계의 지배원리

대순사상의 세계관에서 바라본 새로운 시대의 가치관은 '선천'(先天)과 '후천'(後天)이라는 구분 하에서 주어지는 패러다임의 전환문제라고 볼 수 있다. 그 분기점이 되는 '천지공사'(天地公事)는 구천에 계신 상제께서 인간 세상에 강림하여 행한 대역사로 기록된다. 20세기의 벽두에 시작된 천지공사는 9년간에 걸쳐서 이룩되니 곧 선천의 참혹한 현실로부터 후천의 무궁한 선경을 건설하는 천지의 재창조작업이라고 할 수 있다.⁵²⁾ 이 때 등장하는 '상생'이라는 단어는 바로 새롭게 건설되는 후천세계의 지배원리(道)로서 선천세계의 모순과 갈등을 근원적으로 해소하는 새로운 이념으로 받아들여지고 있다.

선천과 후천의 구분은 전통적으로 '천지'라고 하는 우주세계의 선·후를 나눈 것으로 시간적 구분이 될 수도 있고 공간적인 구분도 될 수 있다. 본래 《주역》사상에서 일컫는 선·후천은 '하늘'이라는 기준에서 바라본 시간적 선·후 관계를

52) 《典經》 공사 1장 3절에 “상제께서 ‘선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었도다. 그러므로 내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생(相生)의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라. …”라고 하였다.

밝힌 것이지만 철학적으로 전개되어 가면서 우주세계의 본체와 현상이라는 설명으로 전화되어 나간다.⁵³⁾ 이외에도 선·후천이라는 용어는 서양철학을 포함하여 의학, 종교학 등에 걸쳐 광범위하게 사용되고 있는 것이 사실이다. 하지만 대순사상에서 말하고 있는 선·후천은 신앙대상이신 상제의 역사적 강림 사건을 토대로 하는 세계관이므로 상제의 권능이 발휘되어 개조된 세계를 그 이전의 세계와 구분하기 위한 데 목적이 있다. 따라서 상제의 천지공사로 인해 주어지는 이른바 후천세계는 우주 역사에서 전무후무한 가치를 지니며 오직 상제의 능력에 의해서만 건설 가능하다는 점에서 고유한 교리체계를 형성한다.⁵⁴⁾ 여기에 상생은 후천세계의 모든 관계성을 규정하는 단어로서 새롭게 그 의미가 부각될 수 있는 것이다.

《전경(典經)》에서 밝히고 있는 이러한 ‘상생’의 의미는 다음의 일련의 성구를 통해 확연히 드러나고 있다.

- A. 선천의 도수를 뜯어고치고 후천의 무궁한 선경의 운로를 열어서 선천에서의 상극에 따른 모든 원한을 풀고 상생(相生)의 도(道)로써 세계의 창생을 건지려는 상제의 뜻은 이미 세상에 홍포된 바이니라.⁵⁵⁾
- B. 삼계가 개벽되지 아니함은 선천에서 상극이 인간지사를 지배하였으므로 원한이 세상에 쌓이고 따라서 천·지·인(天地人) 삼계가 서로 통하지 못하여 이 세상에 참혹한 재화가 생겼나니라.⁵⁶⁾
- C. 그러므로 상제께서 오셔서 천지도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고에 쌓인 원한을 풀고 상생의 도를 세워 후천 선경을 열어놓으시고 신도를 풀어 조화하여 도수를 굳건히 정하여 흔들리지 않게 하신 후에 인사를 조화하니 만민이 상제를 하느님으로 추앙하는 바가 되었도다.⁵⁷⁾

위의 구절들을 분석해보면 먼저 A의 내용에서, 선천은 상극에 지배된 세계로

53) 이경원, 〈한국근대 신종교에 나타난 선·후천론의 특징〉, 《신종교연구》4집, 서울, 한국신종교학회, 2001, 참조.

54) 《典經》 공사 1장 2절 참조 “대개 나의 공사는 옛날에도 지금도 없으며 남의 것을 계승함도 아니오. 운수에 있는 일도 아니오. 오직 내가 지어 만드는 것이니라. 나는 삼계의 대권을 주재하여 선천의 도수를 뜯어고치고 후천의 무궁한 선운을 열어 낙원을 세우리라 … ”

55) 《典經》 예시 6절.

56) 《典經》 예시 8절.

57) 《典經》 예시 9절.

서 원한이 쌓여 창생이 고통을 겪어온 과거사이다. 이에 반해 후천은 상생의 도(道)가 주도하는 무궁한 선경으로서 근원적인 고통에서부터 해방된 세계이다. 이로써 '상생'은 선천의 모든 문제를 야기하였던 '상극'과 대조를 이루는 개념으로 새로운 패러다임으로의 전환을 이끌고 있다. B의 구절은 이러한 '상생'이념의 출현의 배경을 밝히고 있다. 즉 선천의 참혹한 현실을 야기하였던 원인으로서의 상극은 천·지·인 삼계에 존재하는 인간 사물들의 상호소통을 가로 막았으며 서로간의 대립 갈등만을 부추겨 원한을 쌓아왔기 때문에 모든 재화(災禍)가 발생하게 되었다는 것이다. 결국 존재하는 사물들 간의 관계는 '상극'상황에 처했을 때 그 표면적 이질감을 극복하지 못하고 상호 배척적이며 적대적인 태도로써만 대응하게 됨으로서 끝없는 투쟁으로 이어질 수밖에 없다. 이는 특히 인간사회에서의 개인이나 집단 간의 대립이 불러일으키는 부정적인 결과를 말하고 있다. 보다 근원적인 의미에서의 일체감 또는 전체성을 자각하기 보다는 개체성이 더욱 중시되는 역사에서 '약육강식'(弱肉強食)의 논리가 설득력을 지니는 것은 자연스러운 일이라 하겠다. 하지만 그로 인한 선천의 참혹한 현실은 극단에 이르러 구제되지 않으면 안 되게 되었으며 따라서 절대자의 힘을 빌려서라도 새로운 세계는 마침내 도래해야만 한다.

C의 구절에서 확인할 수 있듯이 상제께서 강림하시어 행한 대전환의 역사는 그렇게 흐트러진 선천의 도수를 정리하고 신명을 조화하며 만고의 원한을 푸는 것으로 시작된다. 이어서 다시는 선천의 모순을 되풀이하지 않게 하기 위해서 세계의 근원적인 진리를 새롭게 정초시키는 선언을 하게 된다. 여기서 '상생'은 그러한 새로운 시대를 주도하는 진리로서 후천세계를 이해하는 주된 방식이 될 수 있으며 새로운 사고방식의 전형으로 등장한다. 상생이 지배하는 세계에서는 어떠한 원한도 발생할 수 없으며 오로지 화해와 공존의 분위기에서 지상선경(地上仙境)을 누리게 됨을 밝히고 있는 것이다.

이상에서와 같이 대순사상에서의 상생은 '후천'이라는 세계와 불가분의 관계에 놓여있다. 우리 인류가 직면하고 있는 새로운 시대가 그저 인류사의 발전에서 자연스럽게 주어지는 것이 아니라 어떤 혁명적인 전환을 경험하고 있다면 그것은 상제께서 천지공사를 통해 예비한 후천의 내용과 부합하고 있음을 발견할 필요가 있다. 우연적인 변화가 아니라 상제의 의지에 의해 필연적으로 주어지는 세계가 바로 후천이다. 후천은 또한 어떠한 갈등도 없고 조화로우며 상서가 무르녹는 이상세계이다. 이러한 세계가 현실에서 주어질 때 해석하고 적응해 나아가기 위해서는 하나의 이념적 토대로서 선언된 '상생'이야말로 새로운 가치관으로 기능하기에 충분한 것이라 하겠다. 즉 상생은 천지공사 이후에 주어진 현대문명이 후천세계로 진입하기 위한 관문으로서 일찍이 상제께서 선언한 위대한 진리인 것이다.

2. 해원(解冤)과 보은(報恩) 그리고 상생(相生)의 역학적 관계

후천세계의 이념으로 제시된 ‘상생’이 그 영원한 진리로서의 가치를 획득하기 위해서는 먼저 그 선행과제로서 선천의 한계와 모순을 해결하지 않으면 안된다. 말하자면 ‘상생’의 이념이 출현하게 된 시대적 배경으로서 작용하는 선천은 그 자체의 모순을 지니면서 인간 사물의 대립과 갈등이 누적되어온 세계이다. 선천 세계를 지배하였던 ‘상극’은 대립물이 표면적인 이질감을 극복하지 못한 채 역사적으로 부정적인 결과만을 노출시켜왔으니, 그 주요한 현상이 바로 ‘원한’의 발생이다. 모든 원한은 상대적 패배감이나 욕구불만족에 따른 심리적인 상태를 대변하고 있는데 선천세계의 모순은 이러한 원한이 상호간에 누적되어 그 한계를 드러내는데서 생겨났다고 본다. 다음의 《전경》구절은 인류사에 나타난 원의 역사를 잘 드러내 보여주고 있다.

“예로부터 쌓인 원을 풀고 원에 인해서 생긴 모든 불상사를 없애고 영원한 평화를 이룩하는 공사를 행하시니라. 머리를 굽으면 몸이 움직이는 것과 같이 인류의 기록에 시작이고 원(冤)의 역사의 첫 장인 요(堯)의 아들 단주(丹朱)의 원을 풀면 그로부터 수천년 쌓인 원의 마디와 고가 풀리리라. 단주가 불초하다 하여 요가 순(舜)에게 두 딸을 주고 천하를 전하니 단주는 원을 품고 마침내 순을 창오(蒼梧)에서 붕(崩)케 하고 두 왕비를 소상강(瀟湘江)에 빠져 죽게 하였다. 이로부터 원의 뿌리가 세상에 박히고 세대의 추이에 따라 원의 종자가 퍼지고 퍼져서 이제는 천지에 가득 차서 인간이 파멸하게 되었느니라. 그러므로 인간을 파멸에서 건지려면 해원공사를 행하여야 되느니라”고 하셨도다.⁵⁸⁾

윗 글에서 보면 선천으로서의 인류사는 원(冤)의 역사로부터 시작된다. 인류의 기록에 시작인 요의 아들 단주가 지닌 원한이 순(舜)과 두 왕비를 죽게 함으로써 역사적 원의 시초가 되고 있다. 이에 그 뿌리가 세상에 박히고 세대의 추이에 따라 종자가 퍼져서 천지에 가득 차게 되었으므로 인간이 파멸할 지경에 이르게 된 것이 바로 선천에 해당한다. 이로써 선천은 그 자연적 가치와는 무관하게 인간사회에서 발생한 원한에 의해 규정됨으로써 극복되지 않으면 안 될 대상으로 존재하게 된다. 상제께서 행하신 후천건설의 대역사는 이렇게 원한이 누적된 선천의 한계를 직시하고 그 원인을 소멸시키는 것에 의해 새로운 세계를 이끌어내고자 한 것이다. 그리하여 ‘해원(解冤)공사’를 행하신다고 한 것은 선천세계를 파멸지경으로 이끌었던 원인으로서의 ‘원’(冤 또는 원한)⁵⁹⁾을 해소함으로써 후천으

58) 《典經》공사 3장 4절.

로의 전환을 가능하게 한 것으로 볼 수 있다.

여기에 후천의 '상생'이념이 지배하기 위해서는 그 전제조건으로서 '해원'이 수반되지 않으면 안 되는 당위성을 발견하게 된다. 즉 상생은 어떤 대립물의 갈등도 발생하지 않고 상호 적극적인 도움과 성취만이 주어지는 관계인데, 선천에서 노정하였던 원한의 역사는 또한 그 관계성으로서의 상극에 기인한 것이므로 해원의 과정을 거치지 않으면 후천으로의 전환이 불가능하다. 말하자면 해원을 통한 앞선 역사의 정리가 곧 뒤이어 역사의 가치를 새롭게 정초시켜줄 수 있다. 선천의 상극시대가 해원에 의해 정리된다는 것은 후천에서 그러한 원한이 다시는 발생하지 않도록 하는 새로운 패러다임을 예고하는 것이기도 하다. 여기에 '해원'과 '상생'은 이상세계로서의 후천을 위한 하나의 맥락상에 놓여있다고 하겠다. 선천의 관계성을 규정한 상극에서 양편의 원한이 풀리는 것이 해원이고, 해원이 되어야 상생이 된다는 것으로 해원과 상생의 연계성을 발견하며 또한 상생을 실천함으로써 해원이 될 수 있는 역학적 관계가 성립하고 있는 것이다.⁶⁰⁾

그렇다면 해원은 어떻게 가능할 것인가. 무엇보다도 상호관계성에 있어서 서로에 대한 가치를 인정하고 자기 위치에서의 도리를 다하는 것이 되어야 한다. 자신의 존재를 긍정하기 위해서는 반드시 상대의 존재 또한 긍정하지 않으면 안 되며, 상대방을 부정함이 곧 자신의 부정이 된다는 '대대'관념의 연장선상에서 그 윤리적 실천이 요구되고 있는 것이다. 《전경》에서 언급되고 있는 다음의 성구는 이와 같은 내용을 잘 뒷받침해주고 있다.

원하는 바는 사람의 도리이니, 임금이 되고자 하나 임금이 될 수 없고, 부모가 되고자 하나 부모가 될 수 없고, 스승이 되고자 하나 스승이 될 수 없다. 임금이 있으나 신하가 없으면 그 임금이 어디에 설 수가 있겠으며, 부모만 있고 자식이 없으면 그 부모가 어디에 설 수 있겠으며, 스승이 있으나 배우는 자가 없으면 그 스승이 어디에 설 수 있겠는가. 아주 큰 곳에서부터 아주 작은데 이르기까지 천지의 귀신이 살피고 있다.⁶¹⁾

59) 여기서 말하는 '원(冤)'의 개념은 '원한(怨恨)'의 준말로써의 의미만 지니는 것이 될 수 없다. 오히려 '원한'이라는 의미를 아우르면서도 인간 사물이 지닌 욕구불만의 상태를 보다 광범위하게 사용한 것으로 보아야 한다. 따라서 '해원'이라는 단어도 교리체계로 보면 하나의 보편적 이념이 될 수 있다. (이경원, <해원상생의 의미와 천지공사>, 《대순사상논총》 4집, 경기도, 대순사상학술원, 1998, 참조)

60) 《대순지침》에서도 이와 같은 해원과 상생의 관계를 다음과 같이 명시하고 있다. “해원(解冤)은 척(慝)을 푸는 일이며 척을 맺는 것도 나요 푸는 것도 나라는 것을 깨닫고 내가 먼저 풀므로써 상대는 스스로 풀리게 되니, 양편이 척이 풀려 해원이 되고 해원이 되어야 상생이 된다는 것을 깊이 깨달아야 할 것이다.”(《대순지침》, 대순진리회 교무부, 서울, 대순진리회 출판부, 1984, 27쪽)

윗글에서 알 수 있듯이, 임금과 신하, 부모와 자식, 스승과 제자라는 명칭은 서로의 존재가 없이는 성립될 수 없는 개념이다. 모든 자리는 상대의 자리에 의해서 긍정되므로 서로가 서로를 적극적으로 필요로 하고 있다는 말이다. 신하 없는 임금, 자식 없는 부모, 제자 없는 스승은 이미 그 이름이 지나는 본질로 인해 성립할 수가 없으므로 설 곳이 없다고 하였다. 이로써 양자(兩者)는 서로 독립된 실체로서 존재할 수 없고 오직 상대와의 본질적인 연관성을 전제로 하여 성립되는 적극적인 관계개념으로 이해되어야만 한다.⁶²⁾ 양자의 관계에 있어서 제시되는 윤리적 당위성은 이러한 본질적 대대관계에 대한 자각에서 도출되어질 수 있다. 임금이 임금 되기 위해서는 자신의 자리를 있게 해준 신하들에 대해 적극적인 조력과 성취에 힘을 써야 할 것이며, 부모가 자식에 대해, 스승이 제자에 대해서도 역시 상대적 성취를 위해 도리를 다하는 것이 되어야 한다. 이렇게 상대적 긍정을 전제로 한 자기 도리의 실천을 한마디로 말한다면 ‘보은’(報恩), 즉 ‘은의(恩義)에 보답하는 행위’라고 할 수 있으며 이것은 나아가 ‘상생’의 실현과 직결될 수 있다. 상생은 상호간의 근원적 일체감을 전제로 하므로 상호 은의으로써 대할 때 자기 존재가 비로소 긍정되는 것과 같다.

이러한 ‘보은’개념은 대순사상에서 인간관계를 포함하여 전 우주적인 범위로까지 확장되고 있는데, 천지자연과 인간의 관계, 신과 인간의 관계, 사회, 국가, 직업에 이르기까지 보편적인 이념으로 해석된다는 것이다. “조선과 같이 신명을 잘 대접하는 곳이 이 세상에 없도다. 신명들이 그 은혜를 갚고자 제각기 소원에 따라 부족함이 없이 받들어 줄 것이므로 도인들은 천하사에만 아무 거리낌 없이 종사하게 되리라.”⁶³⁾라든지, “도통은 천지의 보은”⁶⁴⁾이라는 말씀 그리고 “... 순망즉치한(辱亡則齒寒)이라 하듯이 중국이 편안하므로써 우리는 부흥하리라. 중국은 예로부터 우리의 조공을 받아 왔으므로 이제 보은신은 우리에게 쫓아와서 영원한 복록을 주리니 소중화(小中華)가 곧 대중화(大中華)가 되리라”⁶⁵⁾라는 말씀은 모두 보은의 원리에 의해 후천이 실현되고 있음을 밝힌 것이라 하겠다.

이상에서 살펴본 바와 같이 해원과 보은 그리고 상생은 상호 역학적인 관계에

61) 《典經》 공사 3장 40절 “所願人道 願君不君 願父不父 願師不師 有君無臣其君何立 有父無子其父何立 有師無學其師何立 大大細細天地鬼神垂察”

62) 이 같은 관계개념은 동양철학의 ‘음양’에 관한 이해에서도 익히 주지되어 온 바이다. 음양은 어떤 실체개념이 아닌 ‘상합적 관계’ 또는 세계이해를 위한 하나의 범주로 설명되어진다.(최영진, 앞의 논문, 34-35쪽)

63) 《典經》 교법 3장 22절.

64) 《典經》 예시 88절 “道通天地報恩”.

65) 《典經》 공사 3장 18절.

의해서 다 같이 후천세계의 가치를 지향하고 있다. 선천의 한계와 모순은 해원에 의해서 극복되고 이러한 해원이 전제가 된 상태에서 상생의 이념이 실현될 수 있다. 반대로 상생은 그 실천적 해석에 의해 해원을 가져다주는 역기능도 가진다. 이 때 보은은 상호관계성에 대한 의식전환을 통해 나타나는 대타적 실천으로 볼 수 있는데, 해원을 가능하게 하고 나아가 상생을 실현하는 방안으로 자리매김될 수 있다. 따라서 해원은 보은을 필요로 하고 해원과 보은은 다시 상생을 지향하는 것으로 그 관계성이 드러나며, 이로써 상생은 해원·보은과 결합된 가치로서 새롭게 그 의미를 드러내고 있는 것이다.

3. 인류평화의 지도이념

앞에서도 살펴보았듯이 인류역사는 원의 뿌리가 세상에 박혀 확산되고 전개된 것으로써 모든 불상사가 발생하였다고 본다. 그 주요한 사건들은 대부분의 전쟁으로 나타났으며 동·서양 할 것 없이 인류는 엄청난 살상과 파괴를 경험하였다. 과학이 발달한 현대문명으로 전개되면서 그러한 전쟁에 대한 위협은 없어지지 않고 오히려 더욱 가공할 만한 위력을 지닌 무기의 개발로 전 인류는 또다시 공포에 떨고 있는 것이 사실이다. 문명이라는 이름으로 우리의 생활이 보다 편리해진 이면에 그러한 전쟁의 어두운 그림자가 짙게 드리워진 현실을 감안한다면 분명 인류 자신이 지닌 책임을 회피할 수는 없을 것이다. 그만큼 인류는 자기 존립을 위해서라도 지속적으로 평화를 갈망해 왔던 것이며 반면에 그 평화라는 이름으로 또 하나의 폭력을 행사하는 아이러니를 범하는 것도 인류 자신의 한계로 인식해야만 한다.

오늘날 문명의 흐름을 반영하는 '세계화'라는 구호 속에 인류가 보다 나은 미래를 성취하기 위해서 반드시 달성해야만 하는 과제가 있다면 그것은 바로 '평화'이며 여기에 요구되는 일차적 문제는 인류 스스로가 지녀야만 하는 공통의 가치관이다. 소위 문명의 충돌론도 그 충돌을 증빙하기 위한 사례들은 충분히 제시하지만 어떻게 문명충돌을 넘어 문명간의 이해와 교류 그리고 문명간의 융합을 이루어낼 것인가에 관한 고민은 박약했다고 본다.⁶⁶⁾ 설령 다원적 문화나 종교가 치관이 함께 공존하더라도 갈등이나 충돌이 없이 조화로운 공동사회를 지향하려면 역시 함께 신뢰하고 존중하는 보편적 가치와 윤리적 규범이 있어야만 한다. 윤리적인 기준이나 가치관마저 이질적이며 대립적이 된다면 한 사회나 공동체

66) 김명섭, 〈상생의 국제질서와 세계정부〉, 《국제이해교육》 통권 7호, 서울, 아시아·태평양 국제이해교육원, 2002, 45쪽.

안에서 결코 평화롭게 살 수 없기 때문이다.⁶⁷⁾ 칸트도 말한 바 있듯이, 평화란 전쟁이 일시적으로 중단된 상태를 의미하는 것이 아니라 모든 적대감이 제거되고 보편적인 이성의 법이 실현된 상태에서만 비로소 경험될 수 있는 ‘영구적 평화(Pax Perpetua)’를 의미한다고 하였다.⁶⁸⁾ 오늘날 ‘상생’이 지닌 이념적 가치는 바로 이러한 현대문명이 지향하는 평화적 세계에 요구되는 인류 공통의 가치관으로 제시된다는 데 있다 하겠다.

인류평화와 관련하여 《전경》의 성구에서 말하고 있는 내용을 살펴보면 다음과 같이 ‘상생’을 언급한 구절이 나온다.

제생 의세(濟生醫世)는 성인의 도요. 재민 혁세(災民革世)는 응패의 술이라. 벌써 천하가 응패가 끼친 괴로움을 받은 지 오래되었도다. 그러므로 이제 내가 상생(相生)의 도로써 화민 정세하리라. 너는 이제부터 마음을 바로 잡으라. 대인을 공부하는 자는 항상 호생의 덕을 쌓아야 하느니라. 어찌 억조창생을 죽이고 살기를 바라는 것이 합당하리오.⁶⁹⁾

윗 글에서 ‘제생의세’와 ‘재민혁세’는 서로 대조를 이루고 있다. 특히 재민혁세는 응패의 술로서 힘의 논리가 지배되어 나타난 전쟁의 역사를 대변하는 개념으로 볼 수 있다. 선천의 역사는 상극에 지배되어 원한이 쌓인 세계이므로 끊임없는 전쟁이 야기되고 그 결과 인류에게 수많은 재앙을 가져다주었던 것이다. 하지만 후천은 더 이상 전쟁이 없는 평화의 세계로서 인류에게 낙원의 이상을 실현시켜주기 위해 상제께서 예비한 역사이다. ‘상생’은 이러한 후천을 주도하는 원리로서 거론되고 있는데, 곧 위기에 처한 인류를 구제하고 치료하는 성인의 도(道)로써 등장하고 있다. 성인의 도는 ‘호생(好生)의 덕(德)’을 그 내용으로 삼는다. ‘천지의 대덕(大德)’에 해당하는 ‘생’을 존중하고 나아가 모든 만물의 자기 성취를 가능하게 하는 것이 바로 성인의 도이다. 모든 개체가 지닌 생명 또한 존중되고 보호되어야 하며, 어떠한 경우에라도 자기 의지에 반하는 죽임을 당해서는 안 된다는 것이 성인의 관점이다. 이로써 ‘상생’은 타인의 생명을 적극적으로 긍정하고

67) 이삼열, 〈상생의 세계와 세계시민의 윤리〉, 《국제이해교육》 통권 7호, 서울, 아시아·태평양 국제이해교육원, 2002, 43쪽.

68) 엄정식, 〈칸트와 현대의 평화사상〉, 《평화의 철학》, 서울, 철학과 현실사, 1995, 172-173쪽. (칸트의 경우 평화란 역사성과 사회성을 넘어서는 “영구적 평화”를 의미하며 그것을 보장하는 장치는 어느 시대나 어느 지역에 사는 인류에 의해서가 아니라 인간이라는 이성적 존재에 의해서 구성되는 세계시민적 기구이어야 하는 것이다. 이를 위해서 칸트는 모든 민족과 국가와 사회를 초월하는 이른바 ‘국제법’이 존재해야 된다고 보았다.)

69) 《典經》 교운 1장 16절.

성취시켜 나가며 아울러 자기 생명을 인정받는 길이 되므로 영원한 평화를 이룰 수 있는 원리로 작용한다.

상생의 도가 영원한 평화를 실현할 수 있는 근거는 다음의 성구를 통해서도 드러나고 있다.

지난 선천 영웅시대는 죄로써 먹고 살았으나 후천 성인시대는 선으로써 먹고 살리니 죄로써 먹고 사는 것이 장구하랴, 선으로써 먹고 사는 것이 장구하랴. 이제 후천 중생으로 하여금 선으로써 먹고 살 도수를 짜 놓았도다.⁷⁰⁾

즉 후천에서의 상생이란 성인시대로서 선(善)을 먹고 사는 것을 말한다. 선천은 응패의 술이 지배한 영웅시대로서 죄로써 먹고 살았으므로 후천에 비해 결코 장구할 수가 없다. 왜냐하면 상대적 파괴와 그로 인한 원한의 누적으로 결국에는 자기파멸로 치닫기 때문이다. 하지만 상생이 지배하는 후천세계에서는 어떠한 원한도 발생하지 않고 오히려 적극적인 이타행을 실천함으로써 선이 선을 낳아서 이루는 영원한 평화를 보게 되는 것이다. 이처럼 영원한 평화가 되기 위해서는 타인 또는 타 공동체를 대하는 가치관 자체의 변화가 필수적이라 하겠으며 상생은 이러한 대타적 가치관의 핵심으로 자리하고 있다.

대순사상에서 밝히고 있는 '상생'은 위와 같이 현대 인류평화를 위한 지도이념으로 제시되고 있다는데 그 특징을 발견할 수 있다. 선천의 상극시대를 넘어서 후천의 상생시대를 맞이한다는 것은 이미 시대적 변화에 대한 이정표를 제시하는 것에 다름 아니다. 특히 '상생'이 지니고 있는 이념적 가치를 현실사회가 가장 공감할 부분에서 찾는다면 역시 '평화'를 꼽을 수 있을 것이다. 이 때 상생은 구성원들간의 화해와 조화 나아가 호혜평등으로 까지 이어지는 영구적 가치를 지닌 것으로 보고 전 인류가 공유해야만 될 당위성을 드러내고 있다 하겠다.

IV. 맺음말

이상에서 대순진리회 사상에 나타난 '상생'이념에 관하여 고찰해 보았다. 세기적 전환과 더불어 새롭게 부각되고 있는 '상생'이라는 용어는 그 다양한 해석에도 불구하고 일정부분 공유되고 있는 가치가 분명히 있다고 보여 진다. 그것은 구성원 상호간의 관계성이 그 어느 때보다도 강조되고 있다는 점인데, 이른바 리더쉽보다 파트너쉽이 중요하다는 것이고 그러한 관계성을 어떻게 잘 유지할 것

70) 《典經》 교법 2장 55절.

이냐에 따라 자기 발전과 사회평화를 이룩할 수 있다는 점이다. 여기에 상생은 존재론적 이해로부터 출발하여 그 윤리적 실천에 이르기까지 실로 광범위하게 해석되는 것이 사실이다. 하지만 해석상에 주의하지 않으면 안 될 것이 있으니 자칫 상생에 대한 해석이 자파의 주장을 정당화하고 또 다른 공조체계를 형성하여 소외된 계층의 피해를 조장함에 따라 사회갈등을 더욱 부추기는 논리로 비춰져서는 안 된다는 것이다. 이는 상생에 대한 올바른 개념과악도 있기 전에 다수 민중에게 부정적인 이미지를 형성할 수 있기 때문이다. 본고에서 전개한 내용은 이러한 우려를 불식시키고 그 참된 이념의 연원을 밝히고자 하는데 목적을 두었다.

본문에서 밝힌 바에 따라 ‘상생’의 이념을 정리해 보면 다음과 같다. 우선 상생에서의 ‘상’은 모든 만물의 유기적 상호관계성을 나타낸 단어로 동양철학적 세계관을 대변하고 있다. 이어서 ‘생’은 세계의 현상이면서 본질적으로 상호 대대 관계에 놓여있는 천지의 덕이 결합된 결과를 나타내고 있다. 그리하여 모든 생명체는 그 자체로 양면적인 덕성의 결합물이 되며 다른 사물과의 관계에 있어서도 본질적인 일체감을 지닐 수 있는 것이다. ‘상생’이란 이러한 ‘상’과 ‘생’의 개념에 입각하여 이 세계에 존재하는 모든 사물들 간의 근원적 일체를 나타내며, 그러한 일체감이 전제된 상태에서 타인의 성취를 위해 적극적으로 노력하는 윤리적 당위성을 지닌다. 이러한 상생은 ‘상극’개념과 대비해서 상대적으로 이해되기도 하고 또한 보다 넓은 의미를 지향하기도 한다. ‘공생’개념과 대비해서는 상생이 보다 적극적인 실천을 강조하는 개념임을 발견할 수 있다. 대순진리회의 ‘상생’이념은 이상의 개념적 파악을 토대로 하면서 그 고유한 사상적 특질을 천명하고 있는데, 크게는 세 가지로 나뉘어 고찰하였다. 첫째는 상생이 현대문명의 미래로서 후천세계의 지배원리가 된다는 점, 둘째는 진정한 상생이 실현되기 위한 전제로서 해원과 보은의 역학적 관계가 필요하다는 점 그리고 셋째는 상생이 오늘날 인류가 희망하는 영원한 평화의 지도이념이 될 수 있다는 점이다. 이로써 상생은 대순진리회 내에서 하나의 교리적 연원을 지니고 나아가 대사회적 가치를 지닌 개념으로 새롭게 그 위상을 발휘하고 있는 것이다.

《參考文獻》

- 《典經》, 대순진리회 교무부, 대순진리회 출판부, 1974.
 《대순지침》, 대순진리회 교무부, 대순진리회 출판부, 1984.
 《闕微草堂筆記》, 紀昀
 《張子正蒙注》, 王船山
 《論語古今註》, 丁茶山
 《說文解字》, 許慎
 《鷗冠子》
 《論語》
 《道德經》
 《孫子兵法》
 《拾芥抄》
 《十三經注疏》
 《易經》
 《莊子》
 《花潭集》
 광신환, 《주역의 이해》, 서울, 서광사, 1990.
 김명섭, 〈상생의 국제질서와 세계정부〉, 《국제이해교육》 통권 7호, 서울, 아시아·태평양 국제이해교육원, 2002.
 김영호, 〈상생의 정치, 상생의 문화〉, 《씨알의 소리》 178호, 서울, 함석헌기념사업회, 2004.
 김정현, 〈열린 정신과 상생의 도덕〉, 《철학연구》 제85집, 서울, 대한철학회, 2003.
 김학목, 〈《道德經》에서 道의 체득에 관한 고찰〉, 《道敎學研究》 제15집, 서울, 한국도교학회, 1999.
 大山, 《周易講解》上·下卷, 서울, 대유학당, 1995.
 문헌병 외, 《상생의 철학》, 서울, 동녘, 2001.
 박이문, 《문명의 미래와 생태학적 세계관》, 서울, 당대, 1997.
 박재주, 《주역의 생성논리와 과정철학》, 서울, 청계, 2001.
 謝松齡 지음, 김홍경외 번역, 《음양오행이란 무엇인가》, 서울, 연암출판사, 1995.
 송용구, 〈생태시, 상생의 시학〉, 《시문학》 제33권, 통권 389호, 서울, 청운출판사, 2003.
 송재국, 〈21세기 지구촌사회의 이념적 지향〉, 《대동철학》 21집, 서울, 대동철학회, 2003.
 엄정식, 〈칸트와 현대의 평화사상〉, 《평화의 철학》, 서울, 철학과 현실사, 1995.
 유승국, 《한국사상과 현대》, 서울, 동방학술연구원, 1988.
 이경원, 〈한국근대 신종교에 나타난 선·후천론의 특질〉, 《신종교연구》 4집, 서울, 한국 신종교학회, 2001.
 -----, 〈해원상생의 의미와 천지공사〉, 《대순사상논총》 4집, 경기도, 대순사상학술원, 1998.
 李樂毅, 《漢字正解》, 경기도, 비봉출판사, 1994.

- 이삼열, 〈상생의 세계와 문명간의 대화〉, 《철학과 현실》 52호, 서울, 철학문화연구소, 2002.
- , 〈상생의 세계와 세계시민의 윤리〉, 《국제이해교육》 통권 7호, 서울, 아시아·태평양 국제이해교육원, 2002.
- 정해성, 〈게리스나이더의 시에 나타난 상생과 불교사상〉, 《문학과 종교》 제9권, 충청북도, 한국 문학과 종교학회, 2004.
- 조성택, 〈요기짜르의 시인 김지하, 상생의 화두를 찾아서〉, 《불교평론》 15집, 서울, 불교평론사, 2003.
- 최영진, 《역학사상의 철학적 탐구》, 성균관대학교 박사학위논문, 1989.
- 최재목, 《양명학과 공생·동심·교육의이념》, 경상북도, 영남대학교출판부, 1999.
- 토마스 S.쿤, 김명자 역, 《과학혁명의 구조》, 서울, 두산 동아, 1999.
- 프리츠프 카프라 외, 《신과학과 영성시대》, 김재희 역, 서울, 범양사, 1997.
- 한상진, 〈회합과 상생의 길〉, 《문학마당》 통권 제1호, 충청북도, 문학마당, 2002.
- 허신행, 《상생상멸》, 서울, 범우사, 2002.
- Tom Wakeford, 전방욱 역, 《공생, 그 아름다운 공존》, 서울, 해나무, 2004.
- 金谷治, 《易の話》, 東京, 강담사, 1972.
- 今井宇三郎, 〈易傳における陰陽剛柔〉, 《氣の思想》, 東京, 東京大, 1980.
- 陳鼓應, 《莊子今注今譯》, 中華書局, 1983.