대순진리의 무자기-정신개벽에 관한 연구

李 京 源*

目 次

Ⅰ. 서언
Ⅱ. 무자기(無自欺)에 대한 이론적 기초
1. 양심(良心)의 본체
2. 양심(良心)의 발휘과정과 인심(人心)·도심(道心)
3. 양심(良心)의 실현을 위한 무자기(無自欺)
Ⅲ. 정신개벽에 대한 이론적 기초
1. 정신의 의미
1) 서양사상의 경우
2) 동양사상의 경우
2. 개벽의 의미
3. 한국 근대 신종교의 정신개벽론
1) 천도교의 정신개벽론
2) 원불교의 정신개벽론
Ⅳ. 대순진리의 목적과 무자기·정신개벽론
1. 도인의 옥조(玉條)로서의 무자기
2. 천지공사에 대한 신념으로서의 정신개벽
3. 실천수도의 목적으로서의 무자기·정신개벽
Ⅴ. 결언

Ⅰ. 서언

본 고는 종단 대순진리회의 교리개요 가운데 목적으로 제시된 항목을 주된 연구대상으로 삼은 것이다. 목적은 크게 세 가지 항목으로 구성되어 있는데 첫째는 무자기(無自欺)-정신개벽(精神開闢)이고 둘째는 지상신선실현(地上神仙實現)-인간개조(人間改造)이며 셋째는 지상천국건설(地上天國建設)-세계개벽(世界開闢)이다. 여기서는 먼저 무자기-정신개벽에 관하여 그 사상적 의미를 조명해보고 나아가 대순진리 교학 내에서 실천수도의 입장에서는 어떻게 해석될 수 있는지 그 독창적인 의의를 살펴보기로 한다.

본문의 구성은 먼저 '무자기'(無自欺)의 이론적 기초를 찾아보기 위해 인

* 대진대학교 대순종학과 교수

간의 양심에 관한 전통적 이론을 검토해보고, 그와 같은 양심의 발휘 과정에서 곧 무자기가 요구됨을 밝혀보기로 한다. 이어서 정신개벽에 대한 이론적 기초를 확립하기 위해 '정신'의 의미와 '개벽'의 의미를 차례로 살펴보고 나아가 '정신개벽'이 주창된 사상적 배경을 검토해보기로 한다. 그 다음으로는 대순진리의 교리로서 무자기·정신개벽이 교학내에서 어떤 의미를 지니는지를 살펴보기로 하겠다.

Ⅱ. 무자기(無自欺)에 대한 이론적 기초

1. 양심(良心)의 본체

무자기(無自欺)의 자해(字解)는 '스스로 속임이 없다'는 뜻으로 그렇게 속일 수 없는 인간의 마음에 대한 문제를 다루고 있다. 인간의 마음에 관한 전통적 이론은 주로 동양사상의 천인관계(天人關係) 틀에서 파악된다. 주렴계(周濂溪)의 『태극도설』(太極圖說)에 따르면 인간은 '음양오행(陰陽五行)의 빼어난 기(氣)를 받아서 가장 신령스러운' 존재로 설명하고 있다.[1] 인간이 다른 동물에 비해 가장 두드러진 차이점은 바로 이러한 '신령스러움'에서 찾을 수 있다 하겠는데 그 주된 근거는 인간이 지닌 '마음'(心)에 있다는 것이다. 한편 장재(張載)는 '심통성정'(心統性情)이라고 하여 '마음이 성(性)과 정(情)을 통섭(統攝)한다'고 하였는데 이는 성(性)이라고 하는 '순선'(純善)의 본체와 정(情)이라고 하는 '선악혼'(善惡混)의 기질을 아울러 관리하는 기관임을 말한다.

주자(朱子)는 이러한 인간의 마음에 대해서 말하기를

> 심(心)은 사람의 몸을 주재하는 것이고, 하나이면서 둘이 아니요, 주체가 되지 객체가 되지 않으며, 사물에 명령을 내리지 사물에게 명령을 받지 않는 것이다.[2]

---

1) 『太極圖說』「無極之眞, 二五之精, 妙合而凝, 乾道成男, 坤道成女, 二氣交感, 化生萬物, 萬物生生, 而變化無窮焉, 惟人也, 得其秀而最靈。形旣生矣, 神發知矣」

2) 『朱子大全』권 67, 觀心說 「心者 人之所以主乎身者也, 一而不二者也, 爲主而不爲客者也, 命物而不命於物者也」

라고 하여 심(心)이 인간에게 절대주체임을 밝혔다.[3] 여기서 인간의 마음을 특히 양심(良心)이라고 부를 때는 그 심(心)이 지니고 있는 성(性)의 본체를 온전히 드러내었을 때를 일컫는다. 성(性)은 하늘이 인간의 탄생과 더불어 부여해 준 것으로 순선(純善)의 절대가치를 지닌 천(天)과 통할 수 있는 유일한 근거이다.[4] 이러한 성(性)을 밝혀나가는 과정이 곧 수도(修道)이며 교육의 역할이다. 주자(朱子)는 『대학』에서 말하기를 "명덕(明德)은 사람이 하늘에서 얻은 바, 허령(虛靈)하고 어둡지 않아서 중리(衆理)를 갖추고 있고 만사(萬事)에 응하는 것이다. 다만 기품(氣稟)에 구애된 바와 인욕(人慾)에 가리운 바가 되면 때로 어두울 적이 있으나 그 본체의 밝음은 일찍이 쉬지 않는다."[5]라고 하여 명덕(明德)으로서의 마음이 언제나 그 허령불매(虛靈不昧)함을 드러내고자 한다고 하였다. 인간의 양심은 이와 같은 심(心)이 지닌 허령불매한 측면을 말하며, 인욕(人慾)에 흐르지 않는 밝은 본성(本性)에 해당한다.

심(心)과 성(性) 그리고 정(情)의 관계에 대해서 살펴보면

> 성(性)은 심(心)이 소유한 리(理)이고, 심은 리(理)가 모여있는 바의 바탕이다.[6]

> 성(性)은 정(情)에 상대하여 말한 것이고, 심(心)은 성정(性情)에 상대하여 말한 것이다. 이와 같이 합한 것이 성(性)이요, 움직이는 것이 정(情)이며, 주재하는 것이 심(心)이다. 대개 심(心)과 성(性)은 하나인 듯하면서 두 개이고, 두 개인 듯하면서 하나이다. 이 점을 가장 잘 체득해야 한다.[7]

라고 하여 의미상 서로 구분되어짐을 알 수 있다. 조선의 유학자 율곡(1536~1584)은 주자설에 입각하여 보다 상세히 설명하고 있다.

---

3) 大濱皓 著, 이형성 역 『범주로 보는 주자학』 예문서원, 1997, p.205
4) 『中庸』 1장 「天命之謂性 率性之謂道 脩道之謂敎」
5) 『大學集註』 明德者, 人之所得乎天, 而虛靈不昧, 以具衆理而應萬事者也. 但爲氣稟所拘, 人欲所蔽, 則有時而昏; 然其本體之明, 則有未嘗息者
6) 『朱子語類』 권5, 性理 2, 性情心意等名義 「性便是心之所有之理, 心便是理之所會之地」
7) 위의 책, 「性對情言, 心對性情言, 合如此是性, 動處是情, 主宰是心, 大抵心與性, 似一而二, 似二而一, 此處最當體認」

> 신은 살피건대 천리(天理)가 사람에게 부여된 것을 일러 성(性)이라하며, 성과 기(氣)를 합하여 일신(一身)의 주재(主宰)가 된 것을 일러 심(心)이라 하며, 심이 사물에 응하여 밖으로 발한 것을 일러 정(情)이라고 한다. 성(性)은 심의 체(體)이며 정(情)은 심의 용(用)이다. 심은 미발(未發)과 이발(已發)의 총명(總名)이므로 '심은 성정(性情)을 통섭한다'고 말한다.[8]

즉 성(性)이란 마음이 지니고 있는 순선(純善)의 천리(天理) 그 자체를 말하며, 정(情)은 그와 같은 성이 몸을 통해 발현되어 나올 때 생겨나는 작용적인 측면이며, 심(心)이란 그러한 성(性)과 정(情)을 총괄하고 주재하는 바탕을 뜻한다. 이 때 성(性)은 도덕적 가치와 연결되며 당위(當爲)의 근거로서 기능할 수 있다. 인간의 성(性)이 사물의 성(性)과 다른 점은 이 같은 당위로서의 성(性)을 갖는데 있다고 하겠는데, 마땅히 행해야만 할 길로써 '도'(道)와 연결되고 이러한 도(道)는 인륜(人倫)으로 체계화된다.[9] 따라서 인간에게 양심이 있다함은 심(心)이 지닌 본체로서의 성(性)을 가리키며, 그 성(性)이 천리(天理)의 순선(純善)함을 가지고 있으므로 이것을 어떻게 잘 발휘하느냐에 따라 양심의 존폐여부를 결정짓고 있다 하겠다.

2. 양심의 발휘과정과 인심(人心)·도심(道心)

인간의 심(心)은 원래 하나이지만 그것이 발휘되는 과정에서는 크게 두가지 형태로 드러난다. 즉 인간의 마음은 감각기관으로 이루어진 신체에 둘러싸여 있기 때문에 그 신체적 특질에 구애되어 발휘되는 심(心)이 있는가 하면 순선(純善)의 성(性)에 입각하여 발휘되는 심(心)이 있기 때문이다. 전자(前者)를 인심(人心)이라고 하면 후자(後者)를 도심(道心)이라 부른다. 인심 도심에 관한 이러한 구분은 『상서(尙書)』「대우모(大禹謨)」에 순(舜)이 우(禹)에게 하교(下敎)하면서 "인심은 오직 위태롭고 도심은 오직 은미하니 오직 정밀하고 한결같이 하여 진실로 그 중(中)을 잡아라"[10]고 한데서 비롯한

8) 『李子性理書』 p.112 「天理之賦於人者, 謂之性, 合性與氣而爲主宰於一身者, 謂之心, 心應事物而發於外者, 謂之情, 性是心之體, 情是心之用, 心是未發已發之總名, 故曰心統性情」

9) 大濱皓 著, 위의 책, P.171 참조

10) 『書經』 大禹謨 「人心惟危 道心惟微 惟精惟一 允執厥中」

다. 하나의 마음이 발휘되는 과정에서 주로 신체의 감각에 치우친 마음은 인심으로서 언제나 위태로우며, 본성의 밝음에 근거한 마음은 도의적인 것으로서 좀처럼 잘 드러나지 않는다는 말이다. 주자는 이러한 인심과 도심에 대해서 다음과 같이 말하고 있다.

> 심(心)의 허령(虛靈)지각(知覺)은 하나일 뿐이다. 인심과 도심이 다르다고 여기는 것은 그것이 혹은 형기(形氣)의 사사로움에서 생기고 혹은 성명(性命)의 올바름에 근원하므로 지각하는 것이 같지 않다고 생각하기 때문이다. 그러므로 혹은 위태하여서 불안하고 혹은 은미하여서 보기어려울 뿐이다. 그러나 사람은 이 형체가 있지 않음이 없기 때문에 상지(上智)라고 하더라도 인심(人心)이 없을 수 없고, 하우(下愚)라고 하더라도 도심(道心)이 없을 수 없다. 이 두 가지가 방촌(方寸)의 사이에 섞여 있어서 다스릴 바를 알지 못하면 위태로운 것이 더욱 위태로워지고, 은미한 것은 더욱 은미해져서 천리(天理)의 공변됨이 끝내 인욕(人慾)의 사사로움을 이기지 못할 것이다[11]

모든 사람은 육체를 지니므로 인심과 도심이 다 갖추어져 있다 할 수 있다. 하지만 육체의 감각에 치우치지 않고 본성의 올바름에 근거한 도심을 어떻게 발휘하느냐가 관건이 되는 것이다.

인심과 도심의 구체적인 내용에 대한 것은 다음의 율곡 설명에 잘 나타나 있다.

> 정이 발함에 도의를 위하여 발하는 것이 있으니, 이를테면 그 어버이에게 효도하고자 하며 그 임금에게 충성하고자 하며 어린아이가 우물에 빠지려는 것을 보고 측은해하며 의(義)가 아닌 것을 보고 부끄러워 하며 종묘를 지나면서 공경하는 것등이 이것이다. 이것을 일러 도심이라고 한다. (그리고) 구체(口體)를 위하여 발하는 것이 있으니 이를테면 배고플 때 먹고자 하며 추울때 옷을 입고 싶어하며 피곤할 때 쉬고 싶어 하며 정력이 왕성할 때 이성을 생각하는 것 등이 이것이다. 이것을 일러 인심이라고 한다.[12]

---

11) 『中庸章句』 序, 「心之虛靈知覺, 一而已矣, 而以爲有人心、道心之異者, 則以其或生於形氣之私, 或原於性命之正, 而所以爲知覺者不同, 是以或危殆而不安, 或微妙而難見耳. 然人莫不有是形, 故雖上智不能無人心, 亦莫不有是性, 故雖下愚不能無道心. 二者雜於方寸之間, 而不知所以治之, 則危者愈危, 微者愈微, 而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣.」

12) 『李子性理書』 pp.112～113, 人心道心圖說 「情之發也, 有爲道義而發者, 如欲孝其親, 欲忠其君, 見孺子入井而惻隱, 見非義而羞惡, 過宗廟而恭敬之類, 是也, 此則謂之道心, 有爲口體而發者, 如飢欲食, 寒欲衣, 勞欲休, 精盛思室之類, 是也, 此則謂之

즉 모든 육체적인 욕구로부터 발생하는 마음을 총칭하여 인심이라 하고, 도의(道義)적인 행위를 위한 순수한 마음을 일러 도심이라고 부를 수 있다. 이 두가지 양상의 마음을 어떻게 잘 다스리느냐가 수양의 핵심으로 대두된다. 그래서 주자는 말하기를, 「'정밀하게 한다'(精)함은 두 가지의 사이를 살펴 섞이지 않게 하는 것이요, '한결같이 한다'(一)함은 본심의 올바름을 지켜 잃지 않게 하는 것이니 이에 종사하여 조금도 쉼이 없이 반드시 도심(道心)으로 하여금 일신(一身)의 주장을 삼고, 인심(人心)이 매양 명령을 듣게 하면 위태로운 것이 편안하게 되고 은밀한 것이 드러나게 되어, 동·정(動靜)과 말하고 행하는 것이 저절로 과·불급의 잘못이 없게 될 것이다.」[13]라고 하였다. 흔히 유가(儒家)의 사상을 수심양성(修心養性)으로 명명(命名)하는 것은 이와 같이 마음을 다스려 인심을 누르고 도심을 발휘하게 하는 수양론적 특성을 나타낸 것이다.

공자는 도심(道心)이 인심을 누르고 모든 도의적 행위를 가능하게 하는 과정을 일러 '극기'(克己)라는 용어로 표현하였다. '극기복례(克己復禮)위인(爲仁)'[14]이라 함은 인간의 본심으로서의 양심이 사심을 누르고 발휘되어 모든 도리에 합당한 예를 갖출 수 있을 때 비로소 그 사람을 '인격자'(또는 仁者)라고 일컬을 수 있다는 것이다. 인격자란 그 마음의 선한 본심 즉 양심을 발휘하는 사람을 지칭하며 자기 이익을 위해 결코 욕심을 부리지 않는 사람이다. 여기서 '인(仁)'이란 본심(本心)의 완전한 덕(德)이며,[15] 예(禮)는 천리(天理)가 구현된 모든 행사이다.[16] 대개 마음의 완전한 덕(德)이란 천리(天理)아닌 게 없으나 또한 인욕(人慾)의 사사로움에 손상되지 않을 수 없는 것이다. 그러므로 인(仁)을 이루기 위해서는 반드시 사욕(私慾)을 이겨서 예를 회복하게 되면 일마다 천리(天理)아닌 게 없게 되고 본심의 덕(德)이 다시 자신에게 완전해지게 된다.[17]

人心」(『栗谷全書』 권14, p282)

13) 위의 책, 「精則察夫二者之間而不雜也, 一則守其本心之正而不離也. 從事於斯, 無少閒斷, 必使道心常爲一身之主, 而人心每聽命焉, 則危者安, 微者著, 而動靜云爲自無過不及之差矣.」

14) 『論語』 顔淵篇

15) 『論語集注』 朱子注 「仁者, 本心之全德」

16) 위의 책, 「禮者 天理之節文也」

17) 위의 책, 「蓋心之全德, 莫非天理, 而亦不能不壞於人欲. 故爲仁者必有以勝私欲而

조선의 유학자 다산(茶山 丁若鏞, 1762-1836)은 이러한 극기(克己)의 과정을 인심과 도심의 상쟁(相爭)관계로 표현하기도 하였다. 즉 도심은 천명이 발휘된 것이요, 인심은 인욕이니 그 두 가지가 내면에서 서로 싸운다고 하였다.

> 사람은 항상 두 뜻이 상반해서 함께 발하게 되니, 이것은 곧 사람과 귀신의 관계와 선·악의 기미가 있는 것과 같다. 인심과 도심의 교전(交戰)에서는 의리가 이기느냐 욕심이 이기느냐에 의해서 판결된다. 사람이 열렬히 반성해서 힘써 욕심을 이길 수 있으면 도에 가깝다. 해서는 안될 바에 하지 않고자 하는 것은 도심에서 발한 것인데 이것이 천리이다. 무엇을 억지로 하고자 하고 그것을 욕심부리는 것은 인심에서 발한 것인데 이것이 사욕이다. 무위무욕 이것이 인심을 이겨 억제하고, 도심의 명을 듣게 되면 이것을 이른바 극기복례라 한다.[18]

그 싸움의 결과 도심이 승리하는 것이 극기(克己)이며 이는 '자기가 자기를 이긴다'고 하는 진정한 자기주체의 확립이다. 나아가 극기를 통하여 인간은 모든 인격을 구현하게 되고 그렇지 못할 때 인간은 금수와 다를 바가 없어진다. 인간의 모든 수양은 자기 마음의 도심을 온전히 발휘하는 과정에 다름 아니며, 여기서 도심은 곧 양심의 본체를 가리키고 있다 하겠다.

3. 양심(良心)의 실현을 위한 무자기(無自欺)

인간의 양심이 올바로 드러나기 위해 요구되는 가장 중요한 덕목은 바로 성(誠)이다. '진실로(참으로)' '정성'의 뜻을 지니고 있는 성(誠)은 그 자체로써 하늘의 도(道)이며 그러한 성(誠)을 이루고자 노력하는 것이 바로 인간의 도리이다.[19] 이러한 성(誠)의 의미를 실현하는 것은 곧 내면의 진실을 온전히 밖으로 드러낸다는 것을 의미한다. 다시 말해서 인간 마음의 순선(純善)한 본성을 인욕(人慾)의 가리움에 구애되지 않고 온전히 발휘하는 것이다.

復於禮, 則事皆天理, 而本心之德復全於我矣.」

18) 『孟子要義』 卷2,41b 42a「人恒有二志相反而一時並發者, 此乃人鬼之關,善惡之幾. 人心道心之交戰, 義勝欲勝之判決. 人能於是乎猛省而力克之, 則近道矣.所不爲所不欲, 是發於道心,是天理也. 爲之欲之, 是發於人心, 是私欲也. 無爲無欲是克制人心而聽命於道心, 是所謂克己而復禮也.」

19) 「中庸」 誠者 天之道也 誠之者 人之道也

이것을 주자는 말하기를 "성(誠)은 안팎의 도를 합한 것이니 겉과 속이 한결 같다. 안이 진실로 이와 같으면 밖도 진실로 이와 같다."[20] 라고 하여 '내외 합일(內外合一)'의 도(道)를 강조하였다. 이를 구체적으로 살펴보면

> 자신을 돌이켜본다는 것은 마음을 돌이켜 구한다는 뜻이니 성(誠)하지 못하는 것은 이 마음이 진실하지 못하다는 뜻이다. 어버이에게 효도하려면 진실로 효심이 있어야 한다. 겉치레로 효도하는 일을 가장하면 마음속에 효심이 없으니 이것이 불성(不誠)한 것이다.[21]

> 성(誠)하지 못하면 만사만물이 없다(不誠無物)라는 것은 무슨 뜻인가. 마음은 형체도 없고 그림자도 없다. 오직 성(誠)할 때만이 비로소 이러한 사물이 있게 된다.[22]

라고 하여 그 마음의 진실이 외면에 그대로 드러날 때 이를 성(誠)이라고 한다. 모든 윤리 도덕적 행위는 성(誠)을 바탕으로 하고 있으며 모든 만사만물이 그와 같은 성(誠)을 매개로 하여 이루어진다는 말이다.

그렇다면 앞에서 '수양(修養)'이라는 말을 했을 때 그것이 마음의 선한 본심을 드러내는 활동이라고 규정한다면 그 전단계로써 제시되어야 할 것은 '자신의 마음을 바로 잡는 것'이어야 하고, 그러기 위해서는 성(誠)으로써 자기 의지를 확고히 해야만 한다. 여기서 『대학(大學)』의 '팔조목'(八條目)이 의미를 지니게 됨을 알 수 있다.

『대학(大學)』에서는 인간사회의 '평천하'(平天下)라는 궁극적 가치실현을 위해 체계적인 단계로써 팔조목을 제시하고 있다.[23] 이 가운데 수신(修身)을 위한 전단계로서 '정심'(正心)을 들고 있으며, 정심(正心)을 위해서는 '성의'(誠意)가 요구된다. 마음을 바르게 하기 위해서는 '그 뜻을 성실하게 해야한다'는 것인데, 여기서 성(誠)은 오직 자기 마음의 선(善)함을 그대로 드러내기 위한 덕목이다. 그 뜻을 성실하게 한다는 것은 무엇을 의미하는가. 여기에 '무자기'(毋自欺)의 개념이 드러난다 하겠다.

---

20) 『朱子語類』 23 : "誠者 合內外之道 便是表裏如一 內實如此 外也實如此."
21) 『朱子語類』 64 : "反諸身 是反求於心 不誠 是不曾實有此心. 如事親以孝 須是實有這孝之心. 若外面假爲孝之事 表裏却無孝之心 便是不誠矣."
22) 『朱子語類』 20
23) 古之欲明明德於天下者, 先治其國; 欲治其國者, 先齊其家; 欲齊其家者, 先脩其身; 欲脩其身者, 先正其心; 欲正其心者, 先誠其意; 欲誠其意者, 先致其知; 致知在格物.

무자기는 의미상 '스스로 속이지 마는 것'으로 풀이된다. 이는 안과 밖이 일치해야 하는 '성(誠)'의 의미와 상통하고 있는데, 자신의 마음에 순선(純善)한 본성(本性)이 있음을 알아 어떤 불선(不善)한 일에도 마음을 빼기지 않는 것을 말한다. 이것이 몸에 배인 사람은 악(惡)을 미워하기를 악취(惡臭)을 싫어하는 것과 같이하며, 선(善)을 좋아하기를 호색(好色)을 좋아하는 것과 같이 한다.[24] 하지만 스스로 그 선한 마음을 속이는 사람은 계속 불선(不善)한 짓을 하여 끝없이 가게 된다. 그러다가 '무자기'하는 사람을 보게 되면 자기의 불선(不善)함을 가리고 선(善)함을 드러내게 되니 모든 사람이 그 사람 보기를 폐부(肺腑)보듯이 하게 되어 결국 지탄받게 됨을 알 수 있다.[25]

무자기를 위해서는 무엇보다도 '신독'(愼獨)이 요구된다. '홀로 있을 때 삼감'이라는 이 뜻은 자기수양을 위해서 남의 눈을 의식하거나 또는 남이 보는 곳에서만 조심하는 태도를 지양한다.[26] 남이 보지 않는 곳에서도 변함없이 자신의 마음을 바로 잡으며, 마치 언제나 많은 사람들이 자신을 지켜보고 있다는 생각을 가지고 한결같이 자신의 몸가짐을 바르게 해 나가는데서 인격이 드러난다.[27]

이처럼 무자기는 성(誠)의 구체적 표현이라고 할 수 있으며, 자기 마음의 선함을 드러내기 위한 실천적 의미를 담고 있다 하겠다. 그 마음이 선(善)함에도 불구하고 불선(不善)한 쪽으로 나아가는 것은 도심이 아닌 인심 즉 인욕(人慾)의 사사로움에 치우친 때문이며 이는 곧 자신의 본래적인 마음을 속이는 행위이다. 수신(修身)한다 함은 먼저 그 마음을 바로잡는데서 출발하며, 그 마음을 바로잡기 위해서는 그 뜻을 성실히 하여야 하고 그러기 위해서 요구되는 가르침이 '무자기'(毋自欺)이다. 즉 자신의 선한 마음을 속이지 않아야 하고 그렇게 함으로써 자신의 양심을 온전히 실현할 수 있게되는 것이다.

---

24) 『大學』「所謂誠其意者 毋自欺也 如惡惡臭 如好好色」
25) 위의 책, 「小人 閒居 爲不善 無所不至 見君子而后 厭然揜其不善 而著其善 人之視己 如見其 肺肝 然則何益矣」
26) 『中庸』「莫見乎隱 莫顯乎微 故君子 愼其獨也」
27) 『大學』「曾子曰 十目所視 十手所指 其嚴乎」

Ⅲ. 정신개벽에 대한 이론적 기초

1. 정신의 의미

1) 서양사상의 경우

정신은 영어로 spirit, mind, soul 등으로 번역된다. 서양철학사에서 정신은 주로 물질과의 관계를 논의하는 과정에서 꾸준한 철학적 관심의 대상이 되어왔던 주제이다. 정신을 인간에 내재된 하나의 인식현상의 문제로 환원할 때 고대 그리스 시대로부터 전개된 이론은 크게 두 가지 흐름에 놓여있다고 볼 수 있다. 하나는 인간의 인식현상을 다른 심적(心的) 현상과 마찬가지로 신체(身體)의 기능에 부속된 것으로 보는 것이고, 또 하나는 단순한 감각을 초월하여 육체와는 본질적으로 다른 고차원의 영혼작용으로 보는 입장이다.[28] 전자는 생리학적(生理學的) 경험적(經驗的) 인식론에 속하는 학파의 주장이며, 후자는 플라톤과 같은 이데아설이 여기에 속한다. 정신을 물질로부터 독립된 하나의 실체로 보든 물질에 부속된 하나의 현상으로 보든 오늘날 그 불가분의 관계는 여전히 유효하다 하겠다.

근대 철학에 있어서 정신과 물질의 문제에 관한 이론은 물질을 정신으로, 혹은 정신을 물질로 환원하여 정신 또는 물질을 각각 다른 것의 규정근거로 보게 되거나(유심론과 유물론) 객관세계를 주관세계로, 주관세계를 객관세계로 환원하여 주관세계가 객관세계의 규정 근거인 것처럼 생각하거나 주관세계는 객관세계의 반영 혹은 모사에 불과하다고 생각하는(관념론과 실재론) 이론으로 정리된다. 실재론적인 입장에서 인간정신은 객관적으로 존재하는 외부세계를 반영하고 모사하는 '거울'로 비유되며, 관념론적 입장에서 인간정신은 '빛'에 비유된다. 어떤 경우든 두 입장은 모두 정신과 물질, 주관과 객관, '안'과 '밖'의 경험적인 구분을 전제로 출현했다고 볼 수 있다.[29]

데카르트가 주장한 심신이원론(心身二元論)은 자연과학의 성과를 반영하고 자연개발을 위한 과학적 사고의 단초를 이룬 것으로 평가된다. 즉 정신

---

28) 김용정「물질과 정신의 양의성에 관한 형이상학적 고찰」『철학』34집, 1990 참조

29) 강영안 「초월적 관념론과 외부 세계의 존재」『철학』34집, 1990, P.102

과 물체를 대립되는 두 개의 유한한 실체로 보고 이들은 무한한 실체로서의 신(神)에 의존하여 서로 대립적으로 존재한다고 여겼다. 그리고 물질의 속성은 연장(延長)인데 대해서 정신의 속성은 사유(思惟)라 하여 두 실체간의 의존관계를 부정하는 이원론(二元論)을 세웠던 것이다. 하지만 물체와 정신의 절대적 구별도 신(神)이라고 하는 한 공간점에서 일원화되고 있음을 부인할 수 없다.[30] 이후 스피노자에 의해 <신이 곧 자연>이라고 보는 일원론(一元論)이 등장하였고, 라이프니쯔는 그의 단자론(單子論)에서 정신적인 인격적 실체로서의 모나드(monad)를 말하면서 물질의 아무리 작은 부분에도 피조물, 생물, 동물, 영체, 정신의 세계가 포함되어 있음을 설명하였다. 결국 이들의 전체적 입장은 정신을 실체 또는 실체의 속성으로 보는 경향이었다.[31]

계몽시대에 접어들어서는 정신적 실체라는 견해는 후퇴하고 활동 또는 기능으로서의 정신을 고찰하는 것이 일반적 경향이 되어 점점 구체적 명확성을 띄게 되었다. 영국의 록(J. Locke)은 정신적 실체를 하나의 복합관념에 부쳐진 이름으로서만 인정하였으며, 흄(Hume)은 실체로서의 정신을 완전히 말살하여 마음(心; mind)을 내세워 모든 지각표상(知覺表象)의 연출무대로 삼았다. 독일에서 발전된 정신개념은 칸트에 이르러 감성적 원리와 오성적 원리를 갖고 있는 것으로 묘사되었고, 이 때 오성은 피히테(J. G. Fichte)에 와서 자아의 근원적 활동성으로 변모되었다. 헤겔(G.W.F. Hegel)의 이념(理念)의 변증법적 전개에서는 자연(自然)으로 외화(外化)된 이념이 정신에 의해서 그 본질로 되돌아간다고 여겨졌고 그 정신의 발전과정에는 역사적 사회적 세계의 전체가 포함된다고 하였다.[32]

하루가 다르게 발전하고 있는 신경과학의 보고가 또한 흥미를 끌고 있다. 즉 우리의 몸이 움직인다는 것은 근육이 수축한다는 것이고, 근육은 그 근육에 뻗어 있는 신경의 끝에서 '아세틸코린(acetylcoline)'이라는 화학물질이 분비됨으로서 수축되며, 이 화학물질은 대뇌에서부터 전달된 전기적 신호를 받아 분비되는데, 우리가 정신적인 사건이라고 생각하는 것들이란 사실 대뇌를 구성하고 있는 신경세포들이 물리화학적 반응을 하는데서 발생하는 것

30) 김용정, 위의 책, p.11
31) 『세계철학대사전』 고려출판사, 1992, p.966
32) 『세계철학대사전』 위의 책, p.966

이라고 한다.[33] 현대 화이트헤드의 유기체철학에서 모든 유기체는 부단히 새로운 사태에 직면하게 되는데 그들이 살아남기 위해서는 앞으로 무엇이 일어날 것인지 새로운 사태를 예측할 능력이 있어야 한다. 이러한 예측(anticipation)과 반응(response)이야 말로 생명의 중심적인 동력(動力)인데 화이트헤드는 이것을 정신(mind)이라고 정의하기도 하였다. 오늘날 현대의 여러 가지 학문의 성과들은 물질인가 정신인가, 유물론인가 관념론인가 하는 선택적 택일의 인식론을 초월하여 대립되는 두 개를 상보성(相補性)이나 양의성(兩儀性)의 차원에서 내다보아야 한다는 주장들을 우세하게 이끌어가고 있다.[34]

2) 동양사상의 경우

동양사상에서 정신은 주로 마음과 상치(相値)시켜 이해되어왔다고 할 수 있다. 정신과 신체를 상대시켜 설명할 수 있는 것과 마찬가지로 심(心)·신(身)을 상대시켜 파악하고 있는 것이다.[35] 인간의 내면적 깊은 본성에서부터 감정·지각·의지·사고·판단의 모든 작용을 포함하는 인격의 주체를 정신이라 하거나 마음(心)이라 하거나 같은 뜻으로 이해되어 뚜렷이 구별되지 않는 것으로 본다.[36] 굳이 구별한다면 정신(精神)이라는 용어의 사용은 주로 도가(道家)철학에서 정착된 것으로 볼 수 있다.

도가(道家)에서의 정신은 모든 만물의 근본에 속하는 것으로 물질보다 상위개념으로 이해된다. 오히려 물(物)의 개념과 대응되는 것은 마음(心)이다. 마음은 인간에게 있어 사려분별(思慮分別)작용을 하는 것으로 오늘날 이성(理性)의 개념에 해당된다.[37] 따라서 정신개념이 오늘날과 꼭 일치한다고는 말할 수 없으나 그 원전적인 의미는 고찰해볼 필요가 있다.

도가철학에서 일컫는 정신(精神)은 정(精)과 신(神)의 합성어이다. 정(精)에 대해서 노자는 말하기를 '깊고 아득하여 그 속에 정(精)이 있고, 그 정(精)이

33) 김광수 「법칙과 마음의 존재론적 지위」 『철학』 34집, 1990, p.45 재인용
34) 김용정, 위의 책, p.9
35) 금장태 『유교사상의 문제들』 여강출판사, 1991, p.67
36) 금장태, 위의 책,
37) 이강수 「도가(道家)에서의 정신과 물질」 『철학』 35집, 1991, p.38~44 참조

매우 참되니 그 속에 신(信)이 있다.'[38]라고 하여 도가철학에서 추구하는 도(道)의 본성으로 정(精)을 말하고 있다. 장자(莊子)는 이와 같은 정(精)이 어디에 사용되느냐에 따라 그 의미가 달라짐을 보였는데, 즉 쌀의 경우 정미(精米)를 뜻하고 산천(山川)의 경우 정령(精靈)이요 천지(天地)의 경우 정기(精氣)요 물(物)의 경우 정세(精細)한 것을 가리키고 사람의 육신의 경우 정력(精力)이요 마음의 경우 정신(精神)이요 도(道)의 경우 순수부잡(淳粹不雜) 또는 정수(精髓)를 뜻한다.[39] 특히 "정신은 사방으로 통달하여 흐르되 이르지 않는 곳이 없으니, 위로는 하늘에 닿고 아래로는 땅에 쌓이어 만물을 화육(化育)하므로 이를 형상할 수가 없으니 그 이름이 상제와 같아지게 되었다."[40]라고 하여 정신의 보편성을 강조하였다.

『列子』에서는 "정신이란 하늘의 분속(分屬)이며, 골해(骨骸)란 땅의 분속이다. 하늘에 속하여 맑고 흩어지며 땅에 속하여 탁하고 모아진다. 정신이 형체에서 떠나면 각기 그 진(眞)에 돌아가므로 그것을 일러 귀(鬼)라 한다. 귀(鬼)는 돌아감(歸)이니 그 참된 집에 돌아간다는 말이다."[41]라 하여 정신의 근원을 하늘에 두고 있으며, 인간이 죽었을 때는 그 정신이 귀(鬼)가 된다고 하였다. 『포박자(抱樸子)』에서는 "인간에게 또한 혼백이 있는데 하물며 천지만물의 가장 위대한 것이라 할 수 있는 리(理)에 마땅히 정신이 있어야 한다. 정신이 있으면 의당 선한 자에게 상을 주고 악한 자에게 벌을 준다"[42]라 하여 정신을 인간의 혼백(魂魄)에 비유하였다. 『회남자(淮南子)』에서는 "정신은 담연(澹然)하고 무한하여 물질처럼 흩어지지 않아서 천하가 자복(自服)한다. 그러므로 심(心)이란 형체의 주인이요 신(神)이란 마음의 보배이다."[43]라고 하고, "정신이란 사람이 말미암아 생겨 난 바의 근본을 따져서

38) 『道德經』 21장 「窈兮冥兮 其中有精 其精甚眞, 其中有信」
39) 이강수, 위의 논문, p.44 재인용
40) 『莊子』 刻意 제15, 「精神四達並流,无所不極,上際於天,下蟠於地,化育萬物,不可爲象,其名爲同帝」
41) 『列子』 天瑞 第一 「精神者, 天之分。骨骸者, 地之分。屬天清而散, 屬地濁而聚。精神離形各歸其眞, 故謂之鬼。鬼, 歸也。歸其眞宅。」 『회남자(淮南子)』에도 같은 표현이 나온다. 「是故精神者天之有也 而骨骸者地之有也- 7.精神訓 」
42) 『抱樸子』 微旨卷第六, 「人身之中, 亦有魂魄, 況天地爲物之至大者, 於理當有精神, 有精神則宜賞善而罰惡.」
43) 『淮南子』 精神訓 「精神澹然無極 不與物散 而天下自服 故心者形之主也 而神者心之寶也」

그 신체 모습이 하늘과 같다는 데서 상(象)을 취했음을 밝힌 것이다."[44]라 하여 인간의 정신이야말로 마음의 보배이며 천인합일(天人合一)의 근거가 되는 것임을 말하고 있다.

요약하자면 도가철학에서의 정신(精神)은 순수부잡(淳粹不雜)의 정수(精髓)에 해당하는 '정'(精)이 인간의 마음에 내포되어 그 끝없는 작용을 펼쳐 나가는 것을 의미하며, 그러한 정신은 절대근거로서의 하늘에서 비롯됨을 밝혀 인간과 하늘의 근원적 일치성을 주장하기 위한 개념임을 말하고 있는 것이다.

불교에서 말하는 정신은 인간의 구성을 물질에 속하는 몸과 정신에 속하는 마음으로 대별하는데서 드러난다. 특히 불교의 오온설(五蘊說)에서 살펴보면, 오온은 정신과 물질이 화합한 인간의 구성을 의미하며, 여러 가지 인연이 집합하여 성립되어 있다는 뜻에서 온(蘊)이라는 말을 붙이게 되었다.[45] 이 가운데 색온(色蘊)은 우리 몸과 그 밖의 모든 물질을 총칭하는 명사이다. 그리고 수(受) 상(想) 행(行)의 삼온(三蘊)은 정신의 작용을 뜻하며 식온(識蘊)은 모든 정신작용을 발생하고 선악(善惡)을 인식하는 심체(心體)이다. 정신의 모습은 물질의 모습보다 미세하기 때문에 오온(五蘊)의 순서를 정할 때도 물질인 색온(色蘊)을 먼저 하고, 다음에 정신도 수(受) 상(想) 행(行)의 삼온(三蘊)보다 식온(識蘊)이 가장 미세하기 때문에 가장 뒤에 두었다. 이는 소승불교가 인식의 순서를 정한 것이며 뒤에 대승불교는 인식의 주체인 정신을 제일 먼저 두고 유심주의(唯心主義)를 강조하게 되었다.[46] 불교를 유식(唯識)과 유심(唯心)의 철학이라고 했을 때 삼계(三界)가 일심(一心)이오 만법이 유식(唯識)이므로 일체는 마음으로부터 지어나는 것이다.[47] 따라서 불교사상에 나타난 정신은 인식의 주체가 되면서도 심체(心體)의 속성이라고 할 수 있는 마음의 작용 그 자체를 의미한다고 할 수 있다.

유교에서의 정신은 정확히 그 의미를 한정하는 한자용어를 찾기는 힘들지만 대체로 불교나 도가의 사상을 여러 면으로 수용하여 심(心)개념과 상당

44) 위의 책, 21.要略「 精神者 所以原本人之所由生 而曉寤其形骸九竅 取象於天合同」
45) 오형근「불교에서 본 정신과 물질과의 관계」『철학』35집, 1991, p.60
46) 오형근, 위의 논문, p.61 참조
47) 유승국『한국사상과 현대』동방학술연구원, 1988, p.233~234

히 깊은 연관을 가지고 있는 것만은 사실이라 하겠다. 주지하는 바와 같이 원초적인 유교사상에는 현세적인 성격이 강하게 지배하며, 주로 삶의 문제로서의 해답을 구하는 것이 그 일차적 과제였다고 하겠다. 이것은 『주역(周易)』과 같은 경전에서 존재론적·인식론적 탐구가 크게 발달하지 못하고 가치론 및 윤리적 진술들이 주조를 이룬 데서 잘 나타난다.[48] 여기서 정신은 '정기위물(精氣爲物)'로서의 물(物)에 내포된 대대적(對待的)인 두 측면 가운데 하나에 속하며, 이러한 정신은 물질과 상호의존적이며 상함적(相含的)이고 상호 성취의 관계를 갖는다고 본다.[49] 송대(宋代) 성리학에 이르러서 인간의 심(心)은 앞장에서 언급한 바와 같이 본체론(本體論)적인 측면에서 주요한 주제로 다루어지게 되었다. 다시 말하면 심(心), 곧 정신은 한편으로 신체를 넘어서 천(天)의 영역에 속하고 있으면서 다른 한편으로는 물질적 기(氣)의 영역에 속하여 신체와 연결되고 있는 이중 구조를 지니고 있는 것으로 이해된다.[50] 여기서 인간의 정신은 고정되어 있는 물질적 대상의 무엇이 아니라 다양하게 발휘될 수 있고 형성되어 가는 살아있는 존재이며 유교의 근원적 가치기준에 따라 부단히 새롭게 해석되고 평가될 수 있는 존재로 제기되고 있다.[51]

이상의 논의들을 종합해 볼 때 인간의 정신이란 동양사상에서는 오히려 '마음(心)'의 개념으로 보다 더 활발히 탐구되어왔으며, 이는 곧 인간 내면의 주체를 담당하는 핵심존재이었다. 허령불매(虛靈不昧)하면서도 하늘과 서로 통할 수 있는 순선(純善)의 가치를 담고 있으며, 모든 사물의 선악(善惡)을 분별하여 삶의 가치를 창조해나가는 인식의 주체임을 말하고 있는 것이다.

2. 개벽의 의미

개벽이라는 말은 '천지가 처음으로 열림'[52]이라는 뜻으로 아득한 먼 옛날

48) 최영진「정신과 물질의 문제에 관한 역학적 이해」『주역의 현대적 조명』한국주역학회, 1992, p.378
49) 최영진, 위의 논문, pp.398~399 참조
50) 금장태, 위의 책, p.69
51) 금장태, 위의 책, p.69
52) 『辭源』「指天地之初開」, 常務印書館, 1987, p.1763

이 세계가 처음 시작된 때가 있음을 말하는 단어이다. 과거로부터 현재에 이르기까지 시간의 연속선상에서 인류의 역사를 바라보며, 열고 닫히는 반복의 과정에서 역사가 순환하고 있음을 암시한다. 이는 동양의 독특한 사관(史觀)을 대표하는 용어이기도 하다.

개벽은 원초적인 관점에서 크게 두 가지 개념을 지닌다고 본다. 즉 '역사의 처음'이라는 뜻과 '혼돈미분'(混沌未分)의 단계로부터 이어진 '변화운동'이라는 뜻으로 대별된다. 그 전거(典據)를 살펴보면 다음과 같다.

먼저 '역사의 처음'이라는 뜻으로 쓰여진 용례를 보면,

> 일설(一說)에는 삼황(三皇)을 일컬어 천황 지황 인황이 삼황이라 하니 이미 이것은 개벽의 처음이요 군신의 시작이다.…그러므로 춘추 위서(緯書)에서 칭하기를, 개벽으로부터 기린을 포획한 때에 이르기까지 무릇 3백27만6천세이며 나누면 10기(紀)가 된다.[53]

> 이상하도다, 진시황의 임금됨이여. 천하 정치를 경솔히 하면서 장례를 화려하게 한다는 것은 개벽된 때부터 들어보지 못하였다.[54]

윗 글에서 '개벽지초(開闢之初)' '개벽때로부터(自開闢)'라는 표현은 현재를 파악하기 위한 과거의 시작을 더듬는 표현이다. 그것은 곧 역사의 시작이며 현재의 근거가 되는 것으로 과거와 현재시간의 연속성을 전제하는 것이다.[55]

다음으로 개벽이 '천지(天地)미분(未分)'의 혼돈으로부터 새롭게 열려진 무한한 변화운동이라는 설명은 주로 도교사상에 나타난 의미이다. 여기에 대한 설명을 살펴보면,

> 도가(道家)에서는 천지의 비롯됨을 반고씨가 개벽한 때로부터 보고, 반고씨는 원시천왕(元始天王)의 화신(化身)과 관련된다. 그러므로 도가(道

---

53) 『史記』 補史記,- 司馬貞, 三皇本紀 「一說三皇謂天皇地皇人皇爲三皇 旣是開闢之初君臣之始… 故春秋緯稱 自開闢至於獲麟, 凡三百二十七萬六千歲, 分爲十紀」

54) 『文選』 권10, 紀行 下, 潘安仁岳, 西征賦 「異哉, 秦始皇之爲君也, 傾天下以厚葬, 自開闢而未聞」

55) 이 외에도 '上紀開闢, 邃古之初'(『文選』 권11, 遊覽宮殿, 王仲宣, 魯靈光殿 賦幷序), '開闢已來未之聞也'(『文選』 권 17, 劇秦美新 竝序, 楊子雲), '斯禍蓋與開闢幷生'(『抱樸子』 名實, 권20), '天地開闢以來'(『太平經』 전반에 걸쳐 나타남)등의 표현은 모두 개벽의 의미가 '역사의 처음'임을 나타낸다.

家)에서는 원시천존이 하늘을 열고 땅을 열었다고 여긴다.[56]

천지가 혼돈함은 마치 계란과 같으니 반고가 그 가운데서 생겨났다. 일만팔천세가 되어서 천지가 개벽하니 맑고 양성(陽性)인 것은 하늘이 되고 탁하고 음성(陰性)인 것은 땅이 되었다.[57]

윗 글에서 개벽은 '개천벽지(開天闢地)'의 준말로서 파악되며, 하늘을 열고 땅을 연다고 하는 새로운 변화의 의미를 지닌다. 개벽이 되기 이전에는 혼돈(混沌)한 상태인데 이 때는 절대적인 '무'(無)의 경지가 아니라 현상계의 낳게 하는 변화이전의 단계임을 암시한다. 즉 유위(有爲)의 현상계를 있게 하기 위한 원기(元氣)의 상태를 말한다고 보아 이러한 원기는 현상계의 생성소멸과정에서 끝없는 순환을 가능하게 하는 기(氣)의 근원처이다. 조선조의 유학자 화담(花潭 徐敬德 1489~1546)이 말한 태허(太虛)가 또한 여기에 비유될 수 있으며 담연(湛然) 무형(無形)하여 선천(先天)에 해당되기도 한다.[58] 일기(一氣)로부터 음양(陰陽)이기(二氣)가 나오고 이것이 취산(聚散)과 생극(生剋)의 과정을 밟으면서 모든 만물이 생겨나며 다시 일기(一氣)로 환원한다고 하는 설명은 우주가 무한한 변화의 궤도에 놓여 있음을 단적으로 표현하고 있다.[59]

이상에서 볼 때 '개벽(開闢)'이라는 말이 의미하는 바는 일차적으로 시간적 과거를 거슬러 올라가 가장 오래된 옛날의 '처음'을 장엄하게 표현한 것이다. 하지만 그러한 처음은 무한한 변화를 위한 임시적인 설정일 뿐 그 이전에 이미 혼돈의 기(氣)가 어떤 형태도 없이 맑게 섞여 있으므로 만물의 근원이 된다. 이러한 근원처와 현상계가 서로 어울려 취산(聚散) 합벽(闔闢)을 거듭하는 과정에서 무한한 변화가 일어나게 되니 개벽은 그러한 새로운

---

56) 『道敎大辭典』 巨流圖書公司, 民國 75 「道家以天地由盤古氏所開闢, 而盤古氏係元始天王所化身, 故道稱元始天尊爲開天闢地也」

57) 『太平御覽』 「天地混沌如雞子, 盤古生其中, 萬八千歲, 天地開闢, 淸陽爲天, 濁陰爲地」

58) 『花潭集』 권2 雜著, 原理氣 「太虛湛然無形, 號之曰先天, 其大無外, 其先無始, 其來不可究, 其湛然虛靜, 氣之原也. 彌漫無外之遠, 逼塞充實, 無有空闕, 無一毫可容間也,

59) 上同 「一氣之分爲陰陽 陽極其鼓而爲天 陰極其聚而爲地, 陽鼓之極 結其精者爲日, 陰聚之極, 結其精者爲月, 餘精之散爲星辰, 其在地爲水火焉, 是謂之後天 乃用事者也」

변화의 양상을 담고 있는 고전적인 용어라 하겠다.

3. 한국 근대 신종교의 정신개벽론

앞 절에서 살펴본 정신과 개벽의 의미를 토대로 하여 여기서는 '정신개벽'의 선행이론을 살펴보기로 한다. 원래 개벽이라는 용어는 고문집(古文集)에서 평이하게 사용되어온 것이나, 한국 근대에 이르게 되면 민중종교가에 의해 크게 부각되는 계기를 맞이하게 되었다. 당시는 외우내환(外憂內患)으로 한국내의 문화적 충격과 함께 사회구조의 첨예화된 모순을 겪었던 시기이다. 특히 19세기 초반부터 20세기 초반까지의 100년간은 봉건적 모순이 심화확대되면서 일반 민중층의 심한 동요가 일어난 시기이기도 하다. 이 때 등장한 민중종교가들은 당시의 사회적 폐단을 원천적으로 진단하고 새로운 세계의 비젼을 제시하게 되었는데 이 때 사용된 용어가 바로 개벽이다. 저마다의 종교사상이 지닌 독자적이고도 새로운 가치를 피력하기 위해 '개벽'이라는 용어는 그렇게 다양한 방향으로 재해석되었고, 그 주요한 개념 하나가 바로 '정신개벽'이다. 여기서는 대순사상의 정신개벽론을 살피기에 앞서 당시 한국 신종교에 나타난 이론의 몇가지를 선행적으로 고찰해보기로 하겠다.

1) 천도교의 정신개벽론

천도교는 동학의 창시자 최수운(1824~1864)의 득도(得道)를 기점으로 하여 해월 최시형, 의암 손병희로 이어지는 종통을 주장하는 한국 근대의 신종교이다. 1905년 일본으로 망명하였다 돌아온 손병희는 당시의 동학(東學)을 천도교(天道敎)로 교명(敎名)을 바꾸어 선포하고 제반제도와 체제를 혁신하는 한편, 교리와 사상도 재정비하였다.[60] 최수운의 시천주(侍天主) 사상을 인내천(人乃天)으로 재해석하여 종지로 삼고 개벽과 보국안민(輔國安民) 그리고 동귀일체(同歸一體)를 그 사상적 특질로 삼는다.[61] 당시의 천도교 교리 연구에 크게 활약한 사람으로는 양한묵 이돈화 오지영 등이 있다.

60) 「한국신종교실태조사 보고서」 원광대 종교문제연구소, 1997, p.110 참조
61) 위의 책 참조

일제시대에 처하여 천도교는 구국 독립운동을 사상적으로 정초시켜 나가는데 있어 다각적인 방향으로 활약하였다. 특히 1920년대의 독립운동은 언론·출판·결사·교육·산업·문예 등 여러 분야의 문화운동 형태로 전개되었는데, 당시의 천도교는 교리강연·《개벽사(開闢社)》 설립·학교운영 등의 활동을 통하여 한민족의 독립의식을 고취시켜나갔다.[62]

1920년대 이후 신문화운동에서 천도교가 사상적으로 주도하는 위치에 있을 수 있었던 것은 교리연구가인 이돈화(夜雷 李敦化; 1884~?)의 역할에서 연유한다고 본다. 특히 『개벽』 잡지를 통해 계속 집필하면서 '인내천'에 입각한 천도교의 교리를 체계화하려고 시도했다.[63]그는 새시대에 알맞는 이론으로써 천도교의 교리를 조직적으로 설명하려고 했으며 그렇게 함으로써 천도교가 새 종교라는 것을 널리 세상에 알리려고 하였다. 이 때 제시된 교리의 하나가 바로 '정신개벽'이었다.

그의 저서 『신인철학(新人哲學)』에는 '삼대(三大)개벽(開闢)론'이 주창되어 있는데, 첫째가 정신개벽이며 둘째가 민족개벽 셋째가 사회개벽이다. 그 요지를 간추려보면 다음과 같다.[64]

정신개벽이란 당시의 윤리적 부재와 제도적 모순을 혁파하기 위해 인간의 본래성을 회복하자고 하는 새로운 의식운동개념이다. 그리하여 이돈화는 정신개벽을 후천개벽의 첫 단계로 제시하여 도덕과 제도적 부조리에 저항하는 반항도덕(反抗道德)과 현실상황을 분석·비판하는 사람 자연성(自然性)에 대한 역사적 고찰에 주목하였다.

사람성 자연이란 흔히 말하는 자연과는 의미가 다르다. 이돈화는 자연을 무의미의 자연, 천연계(天然界)의 자연, 허위에 대한 자연, 제도에 대한 자연, 사람성의 자연으로 나누었는데, 이 때 사람성 자연주의는 인류의 공동생활을 성공적으로 영위하기 위하여 인간 개개인의 정신적 부조리와 부자연을 야기하는 일체의 편견이나 인습·허위에서 탈피함으로써 인간성 본래의 천진함을 회복하는 주의이다.[65] 즉 역사적 원인에 대하여 장래의 결과를 고찰

62) 황선희 「한국 근대사상과 민족운동 I」 혜안, 1996, pp.208~209 참조
63) 최동희 「동학의 사상과 운동」 성대출판부, 1980, p.233 참조
64) 이돈화 「新人哲學」 천도교중앙총부, 1982, pp.148~161 참조
65) 황선희, 위의 책, p.257 참조

하여서 냉정한 이지(理智)로써 사리(事理)의 시비곡직을 비판하여 전도(前途)의 순차(順次)를 지정하는 법을 말한다. 반항도덕(反抗道德)이란 것은 기성의 윤리 혹은 정치제도 안에서 그결함을 알아 가지고 감정과 의지로써 그 부자연(不自然)에 대하여 반항하는 것이다. 따라서 정신개벽이란 당시의 낡고 썩어진 관습에서 살지 말고 새 이상과 새 주의(主義) 아래에 새 혼(魂)을 가지라는 말이다.

민족개벽은 민족의 문화와 생활정도를 향상 발전시키고자 하는 개벽이다. 민족개벽은 또한 모든 이상주의의 과도기에 있어서 최대의 준비적 기초가 된다고 하는데, 궁극적으로는 지상천국건설과 세계평화를 이루는 준비단계로서의 성격을 지닌다. 이돈화는 이러한 민족개벽이 나아가 민족개조로 이어져야함을 강조하였다. 그 기본방향을 인내천에 의한 인간격(人間格) 중심생활로 보고 사상적 단결, 단체의 조직력, 생활의 활력공급, 대아적(大我的) 삶, 구습 탈피의 단계적 과정을 통한 민족개조의 방법을 제시하였다.[66]

사회개벽에서는 현대사회의 이상을 당시의 유물적 사회주의와 대비하여 설명하고 있다. 즉 유물적 사회사상은 오직 한가지의 외적인 물질적 조건으로만 사회개혁의 이상을 삼았으나 수운주의(水雲主義)의 사회개벽은 인간격(人間格) 중심주의 아래서 경제적 해방을 시인(是認)하며 나아가 최고 인간격의 발휘로 인간을 모든 비열한 동기로부터 해방하는 곳에 진정한 이상적 사회가 출현될 것을 부르짖는 것이다.

이상에서 살펴보면 천도교의 정신개벽론은 한국 근대사회의 시대적 배경을 가지고 등장한 사회의식 계몽운동의 연장선상에서 이해되어진다. 외래문물의 유입과 정치적 압제아래에서 민족정기를 불러일으키고 인간에 내재한 천연(天然)의 도덕성에 입각하여 당시의 사회적 모순과 윤리성부재를 혁파해나가자는 이론이라고 하겠다.

2) 원불교의 정신개벽론

원불교의 정신개벽론은 소태산(少太山 朴重彬;1891～1943)의 득도(1916)후 개교표어에서 제시되고 있다. 즉 '물질이 개벽하니 정신을 개벽하자'는 표현

66) 황선희, 위의 책 pp.262～273 참조

은 당시의 사회상을 반영한 새로운 종교관을 내포한 것으로 보았다. 소태산은 자신의 대각(大覺)을 불법에 연원을 두고 정신개벽의 기치아래 새로운 종교를 창립한다고 하였다. 소태산이 제시한 물질개벽은 자연과학이 고도로 발달된다는 의미로서 과학문명을 지칭한 것이며, 정신개벽이란 인간의 정신적 가치를 창출하기 위하여 이룩한 종교나 도덕·사상 등 정신문화 현상 일반을 가리키는 것이다.[67] 개교의 동기에 나타난 정신개벽의 의미를 살펴보면 다음과 같다.

> 현하 과학의 문명이 발달됨에 따라 물질을 사용하여야 할 사람의 정신은 점점 쇠약하고, 사람이 사용하여야 할 물질의 세력은 날로 융성하여, 쇠약한 그 정신을 항복받아 물질의 지배를 받게 하므로, 모든 사람이 도리어 저 물질의 노예 생활을 면하지 못하게 되었으니, 그 생활에 어찌 파란 고해(波瀾苦海)가 없으리요.
> 그러므로 진리적 종교의 신앙과 사실적 도덕의 훈련으로써 정신의 세력을 확장하고, 물질의 세력을 항복 받아, 파란 고해의 일체 생령을 광대무량한 낙원으로 인도하려 함이 그 동기니라[68]

즉 지나친 물질문명의 세력을 견제하기 위해 그에 걸맞는 정신세력을 확장하여 물질과 정신의 쌍전(雙全)을 이룩하자는 것이다. 이와 같은 주장의 배경에는 다음과 같은 시대인식이 뒷받침되어 있다. 즉 "지금 세상은 전에 없던 문명한 시대가 되었다 하나 우리는 한갓 그 밖으로 찬란하고 편리한 물질 문명에만 도취할 것이 아니라, 마땅히 그에 따르는 결함과 장래의 영향이 어떠할 것을 잘 생각해 보아야 할 것이니, 지금 세상은 밖으로 문명의 도수가 한층 나아갈수록 안으로 병맥(病脈)의 근원이 깊어져서 이것을 이대로 놓아 두다가는 장차 구하지 못할 위경에 빠지게 될지라"[69]고 한데서 알 수 있듯이 정신개벽은 물질문명을 다스려나갈 수 있는 새로운 종교 신앙과 도덕훈련이며 이로써 인간의 의식이 개혁된 것을 의미한다.

위에서 말하고 있는 진리적 종교란 먼저 신앙의 대상이 유한성에 국한되지 않고 궁극적 보편성에 일치되는 것이며, 유한한 인간의 사유와 언어에 국한되지 않는 근원적 진리를 신앙하며, 유기적 세계관 하에 인간성회복을

67) 유병덕『소태산과 원불교사상』원광대출판국, 1995, p.56
68) 『원불교전서』「正典」제1 총서편, 원불교 중앙총부 교정원, 1992
69) 「대종경」교의품, 34

가능하게 하는 종교이다.[70] 그러한 진리의 법신(法身)이 곧 일원상(一圓相)이라는 것이다. 사실적 도덕이라 함은 개인의 수행이 곧 의식주를 구하는 실생활이며, 실생활 중에 항상 공부를 놓지 않고 함께 해 나가는 것이 중요한데 이처럼 공부와 생활이 일치되는 것을 말한다.[71] 이와 같은 과정을 통해 참된 낙원세계가 열릴 수 있다는 것인데, 안으로 정신문명을 촉진하여 도학을 발전시키고 밖으로 물질문명을 촉진하여 과학을 발전시켜야 영육(靈肉)이 쌍전(雙全)하고 내외가 겸전하여 결함없는 세상이 된다고 한다.[72]

이상에서 볼 때 원불교의 정신개벽론은 '물질개벽'에 대응하여 성립된 것으로 영육쌍전(靈肉雙全)의 이념에 입각한 정신문명의 세력확장을 의미하고 있다. 여기서 말하는 정신문명은 특히 도덕성에 기반한 보편적 신앙의 확립을 말하며 이를 위해 정신수행과 원만한 생활방식을 강조하는 것으로 그 교리가 이어진다 하겠다.

Ⅳ. 대순진리의 목적과 무자기 · 정신개벽론

대순진리의 사상적 모체는 조정산 도주의 무극도(無極道) 창설과 더불어 확립되었다. 1925년(을축년)에 공표된 교리 가운데 목적에 해당하는 항목인 무자기 · 정신개벽은 인간의 본심에 대한 자각과 함께 상제의 역사(役事)에 대한 철저한 신념을 강조하고 있다. 천도교의 정신개벽론이 민족의식 고취와 사회계몽운동의 성격을 지니고, 원불교가 물질문명과 조화된 정신세계의 구축을 강조하였다면 대순진리는 구천상제에 대한 신앙과 수도를 통한 자각이 주된 요지를 이루고 있다. 이를 구체적으로 살펴보기로 하겠다.

1. 도인의 옥조(玉條)로서의 무자기

대순진리회 수도인에게 제시된 훈회와 수칙(守則)에는 다음과 같이 무자기(無自欺)에 대해 언급되어 있다.

---

70) 『종교와 원불교』 원광대 출판부, 1998, pp.166~168참조
71) 위의 책, p.169
72) 「대종경」 교의품 31장

마음을 속이지 말라

무자기는 도인의 옥조(玉條)니 양심을 속임과 혹세무민(惑世誣民)하는 언행과 비리괴려(非理乖戾)를 엄금함.[73]

여기서 무자기는 도인으로서 자신의 양심을 속이지 않고 말을 꾸며서 만들어 사회의 물의를 일으키지 말아야 한다는 것이다. 도인은 이러한 훈회와 수칙을 준행하여 수도의 목적달성에 전념하여야 한다.[74] 그렇다면 대순진리에 있어서 무자기의 진정한 의미는 무엇인가. 그것은 자신의 양심 즉 본연의 천성(天性)을 회복하여 그 마음이 무욕청정(無慾淸淨)에 이른 상태를 말한다. "마음이 참되지 못하면 뜻이 참답지 못하고, 뜻이 참되지 못하면 행동이 참답지 못하고, 행동이 참되지 못하면 도통진경에 이르지 못할 것이라"[75]고 하였듯이 마음은 뜻을 주관하고 뜻은 행동을 자아내며 행동이 곧 일의 결과를 이끌어내는 것이다.

"마음은 일신을 주관하여 만기(萬機)를 통솔 이용한다." "마음이 몸의 주로서 제병제악(諸病諸惡)을 낚아들이는 것이다."[76]라는 언급은 인간의 마음에 모든 현상작용을 가능하게 하는 본체가 있음을 시사하고 있다. 여기에 무자기란 그 마음의 본체가 순선(純善)함을 밝혀 이것이 모든 행사(行事)에 드러나서 정도(正道)가 구현되게끔 하는 가르침이다.

무자기의 자의(字意)에서 나타나듯이 '마음을 속이지 말음'이라는 말은 그 마음의 진실됨이 언행에서 그대로 구현되어야 함을 강조한 것이다. 그렇지 않고 그 본마음을 저버리고 언행을 그릇되게 한다면 무자기를 실천하는 것이 아닌게 된다. 『전경』에서 보여지고 있는 다음의 일화는 이와 같은 무자기를 생각하게 해 주는 내용이다.

상제께서 전주 불가지(佛可止) 김 성국(金成國)의 집에 가 계실 때의 어느날 김 덕찬을 불러 그에게 말씀하셨는데 그는 그 말씀을 귓가로 들었도다. 이것을 알아차리시고 상제께서 덕찬에게 「이제 용소리 김 의관(金議官)의 집에 가서 자고 오너라」고 이르시니 그는 명을 좇아 용소리

73) 『대순진리회 요람』 대순진리회 교무부, p.21
74) 『대순지침』 대순진리회교무부, p.43
75) 『대순지침』 대순진리회 교무부, p.76
76) 위의 책, p.48

> 로 떠나느니라. 그가 김 의관의 집 근처에서 취한으로부터 심한 곤욕을 당하고 불가지로 돌아오니라. 상제께서 문 바깥에 나와서 그가 오는 것을 보고 왜 자지 않고 되돌아오느냐」고 물으시니라. 덕찬이 공연히 보내어 봉변만 당한 것을 못 마땅하게 여기는도다. 상제께서 덕찬과 함께 방안에 들어오셔서 술을 권하며 가라사대 「사람과 사귈 때 마음을 통할 것이어늘 어찌 마음을 속이느냐」 하시니 그는 상제를 두려워하니라. 그후부터 덕찬은 지극히 적은 일에도 언행을 삼가하였도다. 상제께서 두 달동안 용소리 시목정(龍巢里柿木亭)에 계시면서 이곳 저곳의 종도들의 집에 다니셨도다.[77]

윗 글에서 알 수 있는 무자기의 교훈은 상제를 모시는 참된 마음을 언행에서 그대로 구현해야 한다는 것이다. 덕찬이 상제의 명을 좇아 수고를 하는 과정에서 설령 봉변을 당했다 하더라도 그것은 신앙심으로 극복이 되어야 할 부분이지 신앙대상에 대한 저항과 회의를 품는 것은 바람직한 신앙자세가 아니라고 하겠다. 덕찬의 본 마음이 상제를 모시고자 하는 참된 것이라면 그 마음을 저버리고 불손한 언사를 일삼는 것은 곧 자신의 마음을 속이는 것에 다름아니다. 따라서 도인이라면 무자기를 바탕으로 실천수도에 만전을 기하는 것이 필요하다 하겠다.

한편 대순진리의 수도에서는 무자기를 위한 마음가짐으로 '일심(一心)' '정심(正心)' '성심(誠心)'과 같은 마음의 제 양상을 설명하고 있다. 일심이란 신앙대상인 구천상제를 따르고자 하는 한결같은 마음을 지칭한다. 어떤 유혹에도 흔들리지 않고 오직 상제의 가르침만을 신봉하는 것이다. 이는 '두마음'과 대응하는 개념으로도 설명되는데 수도의 목적 달성을 위해서는 무엇보다도 일심이 요구되고 있다.[78] 정심은 '마음을 바로하는 것'으로서 자신의 욕심에 치우치지 않고 게으름을 부리지 않는 순일(純一)한 자세이다. 이는 '방심(放心)'과 대응하는 개념인데 역사상의 상제께서는 언제나 종도들에게 마음을 꿰뚫어 보신 듯이 일깨우고 그 방심을 거두게 하였던 것이다.[79] 성

77) 『전경』 행록 4장 18절

78) 『전경』의 여러 부분에서 일심에 대한 가르침을 찾을수 있다. 그 대표적인 것으로서 「인간의 복록은 내가 맡았으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어주리라.」(교법 2장 4절)등이 있다.

79) 권지2장 22절「상제께서 공사를 행하실 때나 어느 곳을 정하고 머무실 때에 반드시 종도들에게 정심할 것을 이르셨도다. 방심하는 자에게 마음을 꿰뚫어 보신 듯이 일깨우고 때로는 상제께서 주무시는 틈을 타서 방심하는 자에게 마음을 통

심은 그 마음의 진실이 변함없이 지속적으로 발휘되는 것을 말하며 나아가 목적한 바의 결과를 달성하게 한다. "사곡된 것은 모든 죄의 근본이요, 진실은 만복의 근원이 된다"[80]고 하였고, "이제 너희들에게 다 각기 운수를 정하였노니 잘 받아 누릴지어다. 만일 받지 못한 자가 있으면 그것은 성심이 없는 까닭이니라."[81]는 가르침에서 알 수 있듯이 도인은 그 마음의 진실을 지속적으로 발휘해 나가는 것이 필요하다 하겠다.

이상에서 살펴본 바에 따르면 대순진리에서의 무자기는 수도인으로서의 마음가짐을 단속하는 가르침으로 일관하고 있다. 그 마음에 본래 청정무구한 순선(純善)함이 있음을 전제하고 이것이 일상생활에서 지속적으로 발휘되기 위해서는 일심 정심 성심과 같은 자세가 갖추어져야 한다는 것이다. 그랬을 때 목적달성이 가능하다는 말이니 곧 도인의 옥조(玉條)로서 일컬어질만 하다 하겠다.

2. 천지공사에 대한 신념으로서의 정신개벽

대순진리의 수도목적에서 무자기의 실현은 곧 정신개벽으로 이어진다. 여기서 정신이란 '무자기'에서 논의된 본 마음을 가리키고 있다. 그 마음에 속임이 없으므로 해서 순선(純善)한 양심이 발휘되고 모든 언행이 도리에 합당하여 바람직한 결과를 이끌어낼 수 있다. 마음이 정신이라면 그 마음의 일심 또는 정심이 일신(一身)을 지배하여 지속적으로 일상(日常)을 변화시켜 나갈 때 이를 '정신개벽'으로 지칭할 수 있을 것이다.

1925년 무극도를 창시한 도주 조정산은 목적으로서 정신개벽을 제시하였는데, 이는 당시의 사회상황에서 저마다 다른 입장을 지니고 있었다고 본다. 앞서 살펴본 천도교에서는 사회계몽적 성격이 강했으며, 원불교의 정신개벽은 불법에 연원을 둔 정신문화창달의 성격을 띈 것이었다. 그렇다면 오늘날의 대순진리가 목적으로 삼는 정신개벽은 연원상 어떤 성격을 띈다고 볼 수 있을까. 그것은 무자기와 관련되어 이해해볼 때 일심 정심 성심의 근간을

찰하신 듯이 깨우쳐 주고 방심을 거두게 하시니라.」

80) 『전경』 교법 3장 24절

81) 교법 2장 37절

이루는 '상제신앙'에서 찾아야 하리라 본다. 대순신앙의 대상이 되는 구천상제는 약 40년에 걸친 인계사(人界事)를 마치고 보화천존(普化天尊)의 제위(帝位)에 임어하여 삼계(三界)를 통찰하고 세계를 관령(管領)하는 분으로서 그 성스러운 역사가 수도인의 신념으로 자리잡고 있다. 수도인이 지속적으로 유지해야만 하는 마음은 다름 아닌 이와 같은 구천상제의 존재에 대한 것이어야 할 것이다. 즉 대순진리에서의 정신개벽이란 구천상제의 존재를 자각하고 그 역사에 대한 신념으로 일관해 나갈 때 드러나는 모든 일신(一身)의 변화를 지칭한다고 할 것이다.

정신개벽에서 근간으로 삼는 구천상제에 대한 신앙은 곧 인계사(人界事)에서 이루어졌던 '천지공사'에 대한 신념으로 이어진다. 천지공사는 구천상제의 권능이 발휘된 역사로서 현대의 문명발전을 규정하는 창조적 작업이다. 구천상제의 속성으로까지 일컬어질 수 있는 이와 같은 천지공사는 오늘날 수도인의 생활방식을 지배하며, 나아가 이상사회에 대한 방향성을 제시하기에 충분한 것이었다.

> 상제께서 하루는 김 형렬에게 「삼계 대권을 주재하여 조화로써 천지를 개벽하고 후천 선경(後天仙境)을 열어 고해에 빠진 중생을 널리 건지려 하노라.」라고 말씀하시고 또 가라사대 「이제 말세를 당하여 앞으로 무극대운(無極大運)이 열리나니 모든 일에 조심하여 남에게 척을 짓지 말고 죄를 멀리하여 순결한 마음으로 천지 공정(天地公庭)에 참여하라.」고 이르시고 그에게 신안을 열어주어 신명의 회산과 청령(聽令)을 참관케 하셨도다.[82]

역사상의 구천상제는 삼계대권을 지니고 인계(人界)에 강세하였으며, 진멸지경(盡滅之境)에 처한 인류를 구제하기 위해 천지를 개벽하는 공사(公事)를 집행하였다. 후천선경은 천지공사로서 맞이하게 되는 미래의 이상사회를 지칭한다. 구천상제의 권능을 실감하고 그 엄위(嚴威)로움에 대해 신앙한다면 천지공사에서 파악된 이념에 입각하여 자신의 생활을 규정해 나가야만 할 것이다. '무극대운'은 오직 상제의 권능에 의해 주어지는 유토피아적 미래가 무한함을 묘사하며, '순결한 마음으로 천지공정에 참여'하는 것은 그 개벽의 공효(功效)를 누리고자하는 수도인의 실천이 당위적인 것임을 뜻한다. 여기

82) 『전경』 예시 17절

에 정신개벽은 천지개벽에 부합된 천인합일(天人合一)적 논리를 내포하고 있다 하겠다.

> 이제 하늘도 뜯어고치고 땅도 뜯어고쳐 물샐 틈없이 도수를 짜 놓았으니 제 한도에 돌아 닿는 대로 새 기틀이 열리리라. 또 신명으로 하여금 사람의 뱃속에 출입케 하여 그 체질과 성격을 고쳐 쓰리니 이는 비록 말뚝이라도 기운을 붙이면 쓰임이 되는 연고니라. 오직 어리석고 가난하고 천하고 약한 것을 편이하여 마음과 입과 뜻으로부터 일어나는 모든 죄를 조심하고 남에게 척을 짓지 말라. 부하고 귀하고 지혜롭고 강권을 가진 자는 모두 척에 걸려 콩나물 뽑히듯 하리니 묵은 기운이 채워 있는 곳에 큰 운수를 감당키 어려운 까닭이니라. 부자의 집 마루와 방과 곡간에는 살기와 재앙이 가득 차 있나니라.[83]

윗 글에서 알 수 있듯이 천지 즉 우주의 모든 변화는 구천상제의 천지공사에서 창조적으로 규정되어 있다. 물 샐틈 없이 짜여진 도수에 의해 모든 변화가 가능해지며 그 현현(顯現)을 담당하는 신명(神明)으로 하여금 인간 존재마저도 그에 합당하게끔 변화시킨다고 한다. 이른바 천지개벽이 있으므로 해서 정신개벽이 가능하다. 무극대운으로 펼쳐지는 새로운 기틀에 인간 또한 새로운 존재로 거듭나지 않으면 안 되는 당위성이 입증되고 있는 것이다. 그리하여 '모든 죄를 조심하고 남에게 척을 짓지 않음'으로써 실천을 다하게 되니 정신개벽은 천도(天道)에 부합된 인도(人道)의 의미로서 그 가치를 발휘하게 된다.

대순진리에서의 정신개벽이 추구하는 주된 내용은 이상과 같이 구천상제에 대한 신앙을 근간으로 하며, 천지공사로서 이룩한 새로운 후천세계의 진리를 체득하여 이를 신념화해 나가는 모든 변화를 뜻하고 있다 하겠다.

3. 실천수도의 목적으로서의 무자기 · 정신개벽

앞에서 살펴본 바대로 '무자기'는 수도인으로서의 마음가짐을 규정하며 '정신개벽'은 그 마음의 근간과 공효(功效)를 아우르는 가치개념이다. 이 두 가지는 모두 동일한 목적으로 제시되어 있으며 따라서 상호 긴밀한 연관선상에서 파악되어지고 있다. 즉 하나의 목적의식에 입각해서 '정신개벽'이 추

83) 「전경」 교법3장 4절

상적이고 결과적이며 성취된 것이라면, '무자기'는 구체적이고 과정적이며 방법적인 성격을 지닌다 하겠다. 궁극적으로는 개벽이라는 개념에 초점을 맞추고 있고 그 범주의 하나로써 인간의 마음 또는 정신을 예로 든 것이다.

인간 정신이 추구하는 궁극적인 목적을 개벽이라고 한다면 여기에 내포된 주요 속성의 하나가 바로 도통이다. 도통은 수도의 목적이면서 이상적 인간상을 이루는 정신적 경지이다.

> 또 상제께서 말씀을 계속하시기를 「공자(孔子)는 七十二명만 통예시켰고 석가는 五백명을 통케 하였으나 도통을 얻지 못한 자는 다 원을 품었도다. 나는 마음을 닦은 바에 따라 누구에게나 마음을 밝혀주리니 상재는 七일이요, 중재는 十四일이요, 하재는 二十一일이면 각기 성도하리니 상등은 만사를 임의로 행하게 되고 중등은 용사에 제한이 있고 하등은 알기만 하고 용사를 뜻대로 못하므로 모든 일을 행하지 못하느니라」 하셨도다.[84]

위의 상제의 법설에 따라 이해해 볼 때 도통은 누구나 마음을 닦은 바에 따라 얻게 되는 마음의 구극적 경지임을 알 수 있다. 상재 중재 하재로 나눈 것은 자기 수도의 정도에 의해 주어지는 편의적인 구분이다. 그만큼 다양한 경지의 차이가 있음을 전제함으로써 '개벽'이라는 개념이 지니는 외연(外延)이 확장되어 있음을 표현하고 있다. 이러한 도통을 이룸으로써 수도의 목적이 달성된다 하겠는데 그것은 내외합일(內外合一)과 천인합일(天人合一) 그리고 신인합일(神人合一)을 지향하고 있다.

> 상제께서 이르시기를 「너희들이 항상 도술을 배우기를 원하니 지금 가르쳐 주어도 그것은 바위에 물주기와 같아 안으로 들어가지 않고 밖으로 흘러가니라. 필요할 때가 되면 열어주리니 마음을 부지런히 하여 힘쓸지니라」 하셨도다.[85]

> 그리고 「내가 도통줄을 대두목에게 보내리라. 도통하는 방법만 일러주면 되려니와 도통 될 때에는 유 불 선의 도통신들이 모두 모여 각자가 심신으로 닦은 바에 따라 도에 통하게 하느니라. 그러므로 어찌 내가 홀로 도통을 맡아 행하리오」라고 상제께서 말씀하셨도다.[86]

---

84) 「전경」 교운1장 34절
85) 「전경」 교법 2장 12절
86) 「전경」 교운1장 41절

도(道)와 술(術)은 서로 내 · 외(內外)관계로써 합일되어야 하며, 천지공사와 수도는 천인관계(天人關係)로써 합일되고, 도통신과 인간은 신인관계로써 합일되어야 한다. 그랬을 때 진정한 도통이 실현될 수 있다는 것이니 무자기 · 정신개벽은 그러한 목적의식을 담보하는 교리개념으로 이해되어지고 있다.

Ⅴ. 결언

이상으로 무자기 · 정신개벽에 관하여 그 이론적 기초와 함께 대순진리적인 의미를 고찰해보았다. 대순진리의 목적으로 제시된 무자기 · 정신개벽은 다른 항목(지상신선실현 · 인간개조, 지상천국건설 · 세계개벽)에 비해 주로 인간의 내적 충실성을 기하는 측면에서 설정되었다고 본다. 인간의 언어 행동을 주관하는 것은 마음이니 그 마음의 충실이 곧 인간정신을 개벽하는 것으로 이어진다. 무자기에서 대상이 된 마음은 인간 본연의 양심이며 정신개벽은 수도인으로서 지니는 신념이 일신(一身)을 지배하는 것이다. 대순진리에서의 무자기는 그와 같은 인간본연의 양심을 저버리지 않고 지켜나가는 것이며 일심 정심 성심과 같은 마음자세가 요구되어 졌다. 정신개벽에서는 수도인의 의식을 지배하는 것이 구천상제에 대한 신앙이며 상제가 이룩한 천지공사의 역사를 신념화하여 일상을 영위해나갈 때 비로소 목적으로서의 도통을 달성할 수 있다는 것이다.

대순진리가 추구하는 목적은 하나의 종교 교리가 갖추어야하는 틀에서 그 위치를 점유한다. 본 논총에서 꾸준히 연구해 온 바 있듯이 신앙대상에 대한 이해와 함께 4대 종지, 신조 그리고 목적으로 연계되어지고 있다. 따라서 대순진리의 무자기 · 정신개벽은 신앙대상과 종지, 신조에 대한 면밀한 이해의 기반 하에서만 그 독창적의 의미를 발휘하게 될 것이다.