

상생 윤리의 체계에 관한 소고

On the Structure of the Ethics of Sangsaeng

김 학 택
(한국, 대전대학교)

《 Abstract 》

In spite of the ethics of sangsaeng is based on Daesoon thoughts, we can regard it as a moral theory independent on religion. Like other reasonable moral theories, It has three levels, moral standard, moral rules and moral acts or judgements. Sangsaeng is moral standard in the ethics of sangsaeng. moral rules are derived from it and could justify many particular moral judgements and acts. The ethics of sangsaeng belongs to metaphysical ethics and holistic ethics because it is derived holistic, sangsaeng's world view of Daesoon thoughts.

The ethics of sangsaeng, first of all, extends the realm of moral community to all beings of world. Therefore it might works well on as a solution for environmental problem recently issued. Secondly, because beings are fundamentally all equal in holistic world, the principle of equality is basic principle in the ethics of sangsaeng. Finally, in relation to the principle of equality, the ethics of sangsaeng needs 'Haewon' as the first moral rule because it is a practical method for solution to various social inequality - racism, sexism, regionalism and so on.

※Key words: The ethics of sangsaeng, Daesoon thoughts, Moral standard, Holistic world view, Moral community, The principle of equality, Haewon.

상생 윤리, 대순사상, 도덕규준, 전체적 세계관, 윤리공동체, 평등의 원칙, 해원

I. 서론

일반적으로 종교는 도덕성을 강조하고, 그 체계에 따라 독특한 윤리 사상을 제시하고 있다. 반면에 우리는 대부분의 윤리 이론들이 크든 작든 종교의 영향을 받거나 종교와 관련되어 있다는 것을 알 수 있다.¹⁾ 이러한 점에서 우리는 윤리가

종교에 근거한다는, 즉 종교가 윤리의 토대를 제공한다는 주장을 이해할 수 있다. 그러나 우리는 플라톤(Platon)의 초기 대화편 《에우티프론》(*Euthyphron*)에서 제시된 딜레마 - 어떤 것이 좋거나 옳기 때문에 신이 좋은 것을 사랑하고 명령하는가, 아니면 신이 사랑하거나 명령하기 때문에 그것이 좋거나 옳은 것인가 - 에 의해서 종교와 윤리의 필연적 관련성을 의심할 수 있고, 종교에 대한 윤리의 독립성을 찾을 수 있다. 이와 같이 종교와 윤리의 관계가 개연적이어서 윤리가 종교에 독립적이라고 하더라도 종교가 우리에게 기여하는 중요한 역할 중의 하나가 윤리적 역할이라는 것은 분명하다. 종교는 우리에게 개별적인 윤리적 지침뿐 아니라 윤리체계를 제시해 주기도 한다. 기독교 체계에서 제시되는 자연법 윤리학(the ethics of natural law)과 불교 체계에서 제시되는 자비(慈悲)의 윤리학은 독립적인 하나의 윤리 이론으로서 적용되고 있다. 따라서 한 종교가 제시하는 윤리 사상은 종교적 범주 내에서 중요한 의미를 가지지만 윤리가 종교와 독립적이라는 점에서 하나의 윤리 이론으로서 논의될 수 있다.

기독교가 자연법 윤리학을 그리고 불교가 자비의 윤리학을 제시하고 있는 것처럼 대순사상에서 제시하고 있는 윤리 체계는 상생의 윤리라고 할 수 있다. 대순 사상이 궁극적으로 지향하는 것은 상극(相剋)의 원리에 의해 지배되어 원과 한이 가득차있는 선천 시대(先天時代)를 벗어나 미움과 원한이 사라지는 후천 선경(後天仙境)의 건설이다. 여기서 상생은 선천세계의 모순과 갈등을 해소하는 원리로서 그리하여 후천세계로의 이행을 가능하게 하는 원리로서 작용한다. 또한 그것은 후천세계를 지배하는 원리가 된다. 따라서 상생은 후천선경을 이루기 위한 필수적인 원리로서, 대순 사상의 중심 이념 중의 하나라고 할 수 있다.

물론 상생 이념이 대순사상에서만 나타나는 것은 아니다. 이것은 민속사상에서, 그리고 특히 19세기말에 일어난 여러 신흥 민족 종교에서도 볼 수 있다. 동학, 증산계열의 종교, 원불교, 대종교 등을 비롯한 신흥 민족 종교는 서로 다른 믿음을 가지고 있음에도 불구하고 많은 공통적인 특징들을 가지고 있는데, 그 중에서 상생은 신흥 민족 종교의 대표적인 공통사상이라고 할 수 있다.²⁾ 비록 그것이 일부의 신흥 민족 종교 교리에 표면적으로 드러나지 않는다고 하더라도 그들의 기원과 배경에 기저로 자리 잡고 있고, 그것을 일반적 용어로 사용하고 있음을 이러한 종교에 대한 많은 논문과 발표문에서 드러난다. 신흥 민족 종교는 우리의 전통적 삶에 내재되어 있었던 상생의 원리를 각각의 교리체계에 따라 수용하여, 그 근거를 제시하고 있다. 결국 상생의 이념은 일반 사람들 속에서 자연스럽게 형성되어

1) N. Smart, 《Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs》, 강돈구 역, 《현대종교학》, 서울: 청년사, 1986, 165-167쪽 참조.

2) 노길명, 《한국사회와 종교운동》, 서울: 빅벨출판사, 1988, 129-130쪽; 190쪽 참조. 상생은 특히 증산의 종교사상에서 핵심적 사상이다.

전해진 것이든 혹은 종교적인 연원을 가지고 있는 것이든 그것은 우리의 사고는 물론 윤리적 행위의 지침으로서 깊이 내재되어 있었던 것이라 할 수 있다.

이처럼 상생의 이념이 종교적 측면에서 중요한 의미를 가지고 있어서 종교적 차원에서 다룰 수 있지만 앞서 밝힌 것처럼 윤리를 종교와 독립적으로 논의할 수 있다는 점에서 상생의 이념을 하나의 독립적인 윤리 이론으로서 살펴볼 수 있다. 그러나 상생의 윤리가 하나의 독립적이고 보편적인 윤리 이론으로 작용하기 위해서는 그것의 근거를 분명하게 밝혀야 할 뿐 아니라 무엇보다 이론으로서 체계화되어야 할 것이다. 그래서 이 글을 통해 상생의 윤리의 근거와 체계를 밝힘으로써 객관적이고 보편적인 윤리이론의 가능성을 찾고자 한다.

II. 상생윤리의 이론적 구조

우리가 윤리적 사고를 할 때 혹은 하나의 도덕적 판단을 정당화할 때 대체로 세 가지 단계를 거치게 된다. 예를 들면 어떤 사람이 ‘철수의 행위는 옳지 않다’고 주장할 때 이 주장을 정당화하기 위해 또 다른 주장이 필요하다. 무엇보다 철수의 행위에 대한 사실적 정보가 요구된다. 그래서 ‘철수의 행위는 다른 사람들을 속이는 행위이다’라는 사실 판단이 필요하다. 그러나 이러한 사실 판단만으로 ‘철수의 행위는 옳지 않다’는 주장이 도출되지 않는다. 우리는 이와 같은 윤리적 판단을 사실 판단만으로 도출할 수 없다. 사실 판단 외에도 또 다른 윤리적 판단을 필요로 한다. 즉 ‘철수의 행위는 옳지 않다’는 주장을 정당화하기 위해서는 ‘철수의 행위는 다른 사람을 속이는 행위이다’라는 사실 판단 외에도 ‘다른 사람을 속이는 행위는 그르다’라는 또 다른 윤리적 판단이 필요하다. 즉 앞의 윤리적 명제를 정당화하기 위해서 ‘다른 사람을 속이는 행위는 옳지 않다’는 또 다른 윤리적 주장을 필요로 한다. 그러나 이 주장도 더 나아간 윤리적 명제, 도덕 이론마다 제각기 다르지만 공리주의를 예로 들면, ‘관련된 모든 사람에게 최대한의 복지(well-being)를 가져오는 행위가 옳다’라는 명제에 근거하고 있다. 그래서 다른 사람을 속이는 행위는 이 명제를 위반하기 때문에 그른 행위로 판정된다. 첫 번째 명제를 도덕 판단(moral judgment), 두 번째 명제를 도덕 규칙(moral rule), 마지막 명제를 도덕 기준(moral standard)³⁾ 혹은 도덕 원리라고 부른다.

이러한 도덕적 추론 과정에서 볼 수 있듯이, 도덕 이론은 세 가지 구조를 가지

3) 고창택 교수는 moral standard에 대한 번역어로서 도덕 준거(準據)라는 말을 사용한다. <생명사상의 환경윤리학>, 《국제 중국철학회 제 10차 서울 국제학술회의 발표자료집》, 국제 중국철학회, 1997, 633쪽.

고 있다. 즉 도덕 이론은 구체적인 도덕 판단이나 개별적인 행위로 시작하여 도덕 규칙 그리고 가장 근본적인 원리인 도덕 기준으로 구성되어 있다.⁴⁾ 물론 도덕 규칙이 생략되어 두 가지 단계로 구성되는 경우를 행위 공리주의에서 볼 수 있다. 그러나 두 가지 단계로 구성된 행위 공리주의가 명백하게 부도덕한 행위도 도덕적으로 옳은 행위가 되는 심각한 문제점을 가지게 되고, 이러한 문제를 해결하기 위해 공리주의 진영 자체에서 제시된 이론이 세 단계로 구성된 규칙 공리주의라는 것은 주지의 사실이다. 그래서 합리적이라고 평가받는 이론은 대체로 이상의 세 단계로 구성되어, 구체적인 도덕 판단이나 행위는 도덕 규칙에 근거해서 정당화되고, 도덕 규칙은 도덕 기준에 의거해서 정당화된다.⁵⁾ 소홍렬 교수는 과학적 사고방식과 마찬가지로 도덕 이론도 세 가지로 구성되어야 윤리적 사고와 현상을 보다 잘 설명할 수 있다고 주장하여 규칙 공리주의를 그 예로 제시한다.⁶⁾

첫 번째 단계인 도덕 기준은 기본적인 도덕 원리, 즉 하나의 이론에서 옳고 그름의 결정 기준을 제공하는 원리이다. 예를 들어 ‘관련된 모든 사람에게 최대한의 복지(well-being)를 가져오는 행위가 옳다’는 공리주의에서, ‘너의 의지의 준칙이 보편적 입법이 되도록 행위 하라’ 라는 정언명법은 칸트 윤리설에서 도덕 기준에 해당된다. 이기주의 윤리설의 도덕 기준은 ‘자기이익을 가져오는 행위가 옳다’가 될 것이다. 이들은 각각의 윤리 이론에서 모든 행위의 옳고 그름의 궁극적 기준이 된다. 두 번째 단계인 도덕 규칙은 도덕 기준으로부터 도출된 일반적 원리들로 구성된다. 이러한 도덕 규칙들은 구체적이고 개별적인 많은 도덕 판단과 행위들을 정당화시킬 수 있다. 또한 이들은 도덕 판단보다 더 넓은 영역의 행위에 적용되지만 도덕 기준만큼 넓은 영역에 적용되지 않는다. 도덕 이론은 통상적으로 오직 하나의 도덕 기준만을 가지는 반면에 많은 도덕 규칙을 가진다. 그리고 도덕 규칙들은 ‘- - 하지 말라’와 같이 표현되는 소극적 규칙과 ‘- - 하라’로 표현되는 적극적 규칙으로 구별할 수 있으며, 항상 소극적 규칙을 위반하는 것이 적극적 규칙을 위반하는 것보다 더 심각하다. 도덕 판단은 개인과 행위에 대한 도덕적 평가이거나, 아니면 적어도 도덕 규칙에서 다룬 것보다 더 구체적인 행위 또는 인간에 대한

4) C.E. Harris, Jr. *《Applying Moral Theories》*, California: Wadsworth Publishing Co., 1986, pp.32-33. 맥킨닌(B. Mackinnon)은 이를 도덕 판단, 도덕 원리, 도덕 이론으로 표현하고 있지만 그것은 용어상의 차이일 뿐 동일한 내용을 나타내고 있다. ; *《Ethics: Theory and Contemporary Issues》*, California: Wadsworth Publishing Co., 1995, pp.8-9.

5) 여기서 도덕 기준이 어떻게 정당화되는지에 대해 의문을 제기할 수 있다. 이 문제는 결국 각 윤리이론의 근거에 관한 문제라고 할 수 있다. 그래서 이 문제는 다음 장에서 자세하게 다루게 될 것이다.

6) 소홍렬, *《윤리와 사고》*, 서울: 이대출판부, 1989, 44-50쪽 참조.

도덕적 평가이다. 그래서 도덕적 명제가 구체적인 행위와 개별적인 인간 또는 개인의 행위와 인격에 대한 평가인 경우에, 그리고 ‘차별적 행위는 그르다’와 같이 도덕적 명제가 일반적인 판단이라고 하더라도 그것이 도덕적 추론 과정 속에서 나온 최종적인 판단인 경우에 그것을 도덕 판단이라고 부른다. 우리는 이러한 윤리 이론의 구조에 따라 구체적인 행위는 도덕 규칙에 의존해서 평가를 내리고, 도덕 기준에 의거해서 옳은 규칙과 그른 규칙을 결정한다.

상생의 윤리에서 상생이 곧 도덕 기준이다. 인간의 모든 도덕적 행위는 상생에 근거해서 평가되어, 상생을 가져오는 행위는 옳은 행위인 반면에 원한을 맺고 쌓이게 하는 모든 행위는 그른 행위가 될 것이다. 또한 상생이라는 도덕 기준으로부터 많은 세부적 도덕 규칙을 도출할 수 있다. 윤리학에서 일반적 도덕규칙이라고 할 수 있는, ‘약속을 지켜라’, ‘남을 해치지 말라’, ‘곤경에 처한 사람을 도와 주라’, ‘거짓말하지 말라’와 같은 규칙들은 상생으로부터 도출할 수 있다. 세계의 모든 존재는 상생의 원리에 따라 상호 은혜를 입고 있다고 할 수 있다. 인간과 인간, 인간과 신명, 인간과 자연, 자연과 신명 등은 서로의 필요와 은혜 속에서 공생공존하고 있다. 따라서 우리가 입은 은혜를 저버리는 것도 상극과 원한을 가지게 되는 원인이 되기 때문에 우리 주위의 모든 존재에 대한 보은(報恩)의 자세를 가져야 한다. 또한 더 나아가서 우리는 남이 잘 되도록 적극적으로 노력해야 한다. 보은이 타인으로부터 은혜를 입은 것에 대해 보답하는 상생의 소극적 규칙이라면, 남을 잘 되게 하는 것은 적극적 규칙이라 할 수 있다. 이러한 규칙들은 대순진리회에서 ‘마음을 속이지 말라’, ‘언덕(言德)을 잘 가지라’, ‘척(慝)을 짓지 말라’, ‘은혜를 저버리지 말라’, ‘남을 잘 되게 하라’ 등 표현상 2개의 적극적 규칙과 3개의 소극적 규칙으로 구성된 훈회(訓誨)로 표현되고 있다.⁷⁾ 이것은 상생의 원리로부터 직접적으로 도출되는 도덕 규칙이라고 할 수 있다. 이러한 규칙들을 매개로 해서 구체적인 행위를 인도하거나 도덕적 판단을 평가할 수 있을 것이다. 이와 같이 상생의 윤리는 세 가지 구조로 이루어져 있으며, 상생은 도덕 기준으로서의 지위를 가진다. 모든 도덕적 행위와 규칙은 궁극적으로 상생에 근거하고 있는 것이다.

Ⅲ. 상생윤리의 근거

우리는 앞에서 도덕이론은 구체적인 도덕 판단이나 개별적인 행위로 시작하여

7) 5개 항목으로 구성된 대순진리회의 [수칙](守則) 또한 도덕 규칙의 지위를 갖지만, 그것은 훈회의 다섯 가지 항목을 보다 구체화한 행위 지침이라고 할 수 있다.

도덕 규칙 그리고 가장 근본적인 원리인 도덕 기준으로 구성되어 있다는 것을 살펴보았다. 여기서 도덕 기준이 어떻게 정당화되는지에 대해 의문을 제기할 수 있다. 이것이 어떤 근거에서 도출되는지에 따라 윤리이론을 구분할 수 있다. 무어(G. E. Moore)는 이에 따라 도덕 이론을 세 가지로 분류한다.⁸⁾ 도덕 기준이 형이상학적 진리와 체계로부터 도출된다는 형이상학적 윤리설, 그것이 자연적 사실, 즉 경험할 수 있는 사실로부터 알 수 있다는 자연주의 윤리설, 마지막으로 도덕감(moral sense)이라는 우리의 선천적 능력으로부터 직각적으로 도덕 기준을 파악할 수 있다는 직각론적 윤리설로 구분된다. 형이상학적 윤리설로서는 플라톤, 아리스토텔레스의 윤리학, 혹은 스피노자의 윤리설을, 자연주의 윤리설로는 공리주의와 이기주의 윤리설, 그리고 직각론적 윤리설로는 칸트의 윤리설을 각각 대표적인 이론으로 들고 있다.

공리주의의 도덕기준은 ‘최대 다수의 최대 행복’으로서 공리주의가 지향하는 최고의 선이다. 이것이 최고의 선이라는 근거는 모든 사람들이 행복을 추구한다는 경험적인 사실에 있다.⁹⁾ 윤리적 이기주의의 최고 선이라 할 수 있는 ‘자기이익’ 또한 모든 사람이 자기이익을 추구하고 있다는 사실에 근거하고 있다. 그리고 칸트의 윤리이론에서 도덕법칙이라 할 수 있는 정언명법(定言命法)은 경험에 근거함이 없이 이성의 선형적 능력으로부터 직각적으로 알 수 있는 선형적 종합 판단이다.

그러나 자아실현설이라고 불리는 아리스토텔레스의 윤리이론은 그의 형이상학적 세계관에 근거하고 있다. 그는 질료(質料)와 형상(形相), 가능태(可能態)와 현실태(現實態)라는 두 쌍의 개념으로 세계를 설명한다. 세계의 모든 존재는 질료와 형상의 결합체이며, 동시에 일정한 사물이 된 현실태이며 또 다른 사물이 될 가능성을 가진 가능태이다. 아리스토텔레스는 이와 같이 세계를 연쇄적인 관계로 파악하고 있으며, 세계에 있는 모든 사물이 자신이 가진 가능성을 실현함으로써 진화, 발전한다고 보고 있다. 즉 아리스토텔레스의 세계는 연쇄적인 계열로 구성되어 있으며, 그 계열을 쫓아 단계적으로 질료가 형상을 실현시켜 가는 것, 즉 형상의 단계적인 실현을 목적으로 진화·발전하는 것이다.¹⁰⁾ 그의 자아실현설은 바로 이러한 목적론적 세계관에 근거한 형이상학적 윤리설이다.¹¹⁾ 플라톤의

8) G. E. Moore, 《Principia Ethica》, Cambridge Univ. Press, 1956, pp.44-50 참조.

9) 여기서 윤리학의 주요 논쟁 중의 하나인 Is - Ought의 문제, 즉 사실로부터 가치를 어떻게 도출할 수 있는지의 문제가 발생한다.

10) 김학택, <무자기와 자아실현> 《대순사상논총》 13집, 경기도: 대순사상학술원, 2001, 243쪽 참조.

11) 아리스토텔레스가 인간학이 제공하는 경험적 사실이 윤리학을 위한 출발점이라고 보았다는 점에서 그의 윤리설은 자연주의적 색채가 가미되어 있다고 말할 수 있고, 실천적인 덕의 근본으로서

윤리설과 스피노자의 윤리이론 역시 그들의 세계관에 입각한 윤리체계이다.

이처럼 아리스토텔레스의 윤리설이 그의 형이상학과 세계관에 근거하고 있듯이 상생의 윤리 또한 대순사상의 상생적 세계관에 근거하고 있다. 대순사상은 세계의 모든 존재는 일체(一體)라는 동체(同體) 의식을 가지고 있다. “한 사람의 품은 원한으로 능히 천지의 기운이 막힐 수 있느니라”¹²⁾는 구절은 천지만물은 일체로 작용한다는 것을 의미하며, “천지에 신명이 가득 차 있으니 비록 풀잎 하나라도 신이 떠나면 마를 것이며, 흙 바른 벽이라도 신이 옮겨가면 무너지나니라”¹³⁾는 구절에서 나타나는 신 혹은 신명은 천지에 가득 차 있는 것으로 모든 생물과 무생물의 존재 양태에 내재하고 있는 것이다. 따라서 기계적 세계관처럼 자연이 단순히 물질적 존재가 아니라는 것을 보여준다.

또한 대순사상에서 자연 현상을 유기적 생명력을 가지고 있는 것으로 간주하고 있다는 것은 ‘원형이정’(元亨利貞)¹⁴⁾이나 ‘생장렴장’(生長斂藏)¹⁵⁾이라는 표현에서 잘 드러난다. 이것은 시간의 흐름도 의지와 관계없는 진행이 아니라 모두 본질적인 존재 원리에 기초한다는 것을 의미한다. 즉 시간과 공간, 자연과 인간의 작용이 전체구조로 존재한다는 것이다. 정산(鼎山, 조철제)에 의하면 공간적 개념으로서의 방위와 시간적 개념으로서의 십간, 십이지, 사계절, 그리고 우주운행의 원리로 이해되는 오행에 기초하여 오색(五色), 오음(五音), 오미(五味) 등은 정(精)이라는 생명력을 가진 존재이며, 나아가 일월성신(日月星辰), 산, 강, 초목, 경읍(京邑), 인민(人民) 그리고 인간 개개인의 품성과 감정 등 세계의 모든 존재가 모두 생명력을 가진 존재라는 것이다.¹⁶⁾ 그리고 이러한 각각의 존재가 개체적으로 독립적으로 존재하는 것이 아니라 기본적으로 음과 양이라는 양 기(氣)가 한 존재를 구성하여 실체로 존재한다는 전체적 사고를 가진다. 또한 대순사상은 인간의 본질적 구성 요소를 혼(魂)과 백(魄)으로 파악하고 외계사물과 유기적인 관계를 가진 존재로 파악하고 있다는 것을 다음 구절에서 알 수 있다.

중용(中庸)을 발견하는 길은 오직 현자의 직각뿐이라고 본 점에서 직각론적 색채를 가지고 있다. 그러나 그의 윤리설의 결정적인 기초는 무엇보다 그의 형이상학이라고 할 수 있다.

김태길, 《윤리학》, 서울: 박영사, 1998, 17쪽 참조.

12) 《전경》 교법 1장 31절.

13) 《전경》 교법 3장 2절.

14) 《전경》 제생 43절.

15) 《전경》 예시 88절.

16) 윤재근, <대순사상과 생태적 환경보존의 문제> 《종교연구》 제23집, 경기도: 한국종교학회, 2001, 75쪽; 각주20 참조.

김 송환이 사후 일을 여쭙어 물으니 상제께서 가라사대 “사람에게 혼과 백이 있나니 사람이 죽으면 혼은 하늘에 올라가 신이 되어 후손들의 제사를 받다가 사대(四代)를 넘긴 후로 영도되고 선도되니라. 백은 땅으로 돌아가서 사대가 지나면 귀가 되니라” 하셨도다.¹⁷⁾

또한 《전경》의 다음과 같은 구절은 천(天)·지(地)·인(人) 삼계, 우주 전체가 상호 유기적인 관계 속에서 서로에게 영향을 주고받는 관계라는 것을 보여주고 있다.

삼계가 개벽되지 아니함은 선천에서 상극이 인간지사를 지배하였으므로 원한이 세상에 쌓이고 따라서 천(天)·지(地)·인(人) 삼계가 서로 통하지 못하여 이 세상에 참혹한 재화가 생겼나니라.¹⁸⁾

이와 같이 대순사상은 세계의 모든 존재를 각각의 독립된 존재가 아니라 동일한 몸의 일부이며, 인간 또한 우주와 분리되고 독립된 존재가 아니라 동체(同體)로 보는 전체적이고 전일적, 유기적 세계관을 가진다.

전체적¹⁹⁾, 전일적 혹은 유기적 세계관은 앞서 동양의 세계관에서 보았듯이 세계를 하나의 전체로 혹은 하나의 생명체로 보고, 부분을 전체와 연관해서 파악한다. 각 부분은 하나의 생명체를 구성하는 요소이므로 부분들 간에는 밀접한 관계를 가지며 상호 영향을 미치는 유기적 관계를 가진다. 즉 세계는 관계들의 역동적 그물망인 것이다. 부분의 합이 곧 전체도 아니며, 부분이 전체를 결정하는 것이 아니라 오히려 부분은 전체에 의해 좌우된다. 이러한 세계관에서 인간과 자연은 더 이상 주체와 대상으로 구분되지 않으며, 인간은 자연에 대해 지배적이고 폭력적인 태도를 가질 수도 없다. 다른 부분에 대한 가해는 자신에게 가해하는 것과 동일하기 때문이다. “남을 잘 말하면 덕이 되어 잘 되고 그 남은 덕이 밀려서 점점 큰 복이 되어 내 몸에 이르나 남을 헐뜯는 말은 그에게 해가 되고 남은 해가 밀려서 점점 큰 화가 되어 내 몸에 이르나니라”²⁰⁾라는 구절은 바로 그러한 태도를 경계하는 것이다. 따라서 각 부분은 상생하지 않을 수 없는 것이다.

생태주의는 세계를 유기적인 전체로 보는 견해 중의 하나이다. 생태주의는 생태계의 우선적인 성격으로 상호 의존성을 꼽는다. 생태주의자 커머너(B.

17) 《전경》 교범 1장 50절.

18) 《전경》 예시 8절.

19) 전체론도 다양한 유형이 있다. 김유신, <전체론에 대한 과학철학적 입장> 《과학사상》 23호, 서울: 범양사, 1997, 224쪽 참조.

20) 《전경》 교범 1장 11절.

Commoner)의 말처럼 ‘전체는 서로 연결되어 있다.’는 것이다.²¹⁾ 이것은 인류를 포함한 세계의 모든 존재의 상호 의존관계를 나타낼 뿐 아니라 물질과 생명과 에너지가 서로 연결되어 있음을 뜻한다. 동일하게 대순사상도 인간과 모든 존재가 전체 구조의 틀 속에서 상호 의존적인 관계로 존재한다고 본다. 이러한 관계는 건곤(乾坤), 일월(日月), 신인(神人), 자웅(雌雄), 내외(内外), 좌우(左右), 은현(隱現), 전후(前後) 등 모든 현상에도 성립된다.²²⁾ 즉 모든 현상과 존재는 음양의 상호 관계에서 성립한다. 자연과 인간 또한 음양의 관계에서 존재 근거를 찾을 수 있는 것이다. 이처럼 대순사상에서도 천(天)·지(地)·인(人) 삼계가 서로 유기적으로 의존하고 연결되어 있는 동체(同體)인 것이다. 그래서 세계는 모두 한 몸으로 그 중에서 하나라도 막힌 곳이 있다면 전체가 막히게 되고 세계가 제대로 순환되지 못한다. 이 때문에 다른 존재의 원한을 해소하는 것이 요구되며, 남을 잘되게 하는 것이 행위의 지침으로 제시되는 것이다. 즉 상생이 요구되는 것이다.

상생의 당위성은 전체론적, 전일적, 유기적 세계관으로부터 도출된다. 이러한 세계관에서 세계 전체는 하나이며, 세계의 모든 것은 동일한 몸의 부분들이다. 따라서 무어의 분류에 따라 상생의 윤리는 대순사상의 전체적, 유기적 세계관에 근거하고 있는 형이상학적 윤리설이라고 할 수 있을 것이다.

IV. 전체론적 윤리로서 상생윤리

전체론적 세계관은 세계 전체를 하나로 혹은 하나의 생명체로 간주하고 개체들은 전체를 유지하는 구성요소로 여긴다. 이 세계에 실재하는 것은 개체들이 아니라 오히려 전체가 된다. 이러한 세계는 개체들이 상호 영향을 미치고 상호 의존하는 밀접한 관계를 가지는 관계들의 역동적 그물망인 것이다. 개체의 합이 곧 전체도 아니며, 개체들이 전체를 결정하는 것이 아니라 오히려 개체들은 전체에 의해 규정된다. 이러한 점에서 각각의 개체는 그 자체로 파악되기 보다는 전체와의 관계 속에서 이해되고 설명되어야 한다.

따라서 이러한 세계관에 근거하고 있는 전체론적 윤리는 무엇보다 세계 전체가 고려대상이다. 우리의 행위의 옳고 그름은 다른 사람에게 혹은 다른 개별적인 존재에 어떤 영향을 미치는지에 따라 결정되는 것이 아니라 세계 전체와의 관계

21) 김학택, 《환경과 윤리적 공동체》, 서울: 민족문화문고, 2003, 137쪽.

22) 윤재근, <음양합덕 一試論> 《대순사상논총》 2집, 경기도: 대순사상학술원, 1997, 525-529쪽 참조.

속에서 결정한다. 즉 어떤 행위가 세계 전체에 도움이 된다면 그 행위는 옳은 행위가 되며, 그 행위가 전체에 해를 가져오면 그것은 그른 행위가 된다. 그러므로 전체론적 윤리는 윤리적 공동체의 범위를 세계 전체로 확장한다.

둘째, 전체론적 윤리에서 각 개체들의 가치는 원칙적으로 모두 평등하다. 세계의 모든 존재는 전체와의 관계 속에서 규정되고 또한 가치를 가진다. 세계의 모든 존재는 세계 전체를 구성하는 동일한 부분이므로 기본적으로 동일한 내재적 가치와 권리를 가지게 된다. 그러나 이들은 전체와의 관계에서 가치의 우열이 드러난다. 즉 각 개체들이 세계 전체의 유지에 동일한 기여를 한다면 그들은 동등한 가치를 가지지만, 한 개체가 다른 개체보다 세계 전체의 유지에 보다 많은 기여를 한다면 그 개체는 다른 개체보다 많은 가치를 가지며, 따라서 보다 많은 도덕적 존중을 받는다. 이러한 점에서 평등은 전체론적 윤리에서 기본적인 가치임을 알 수 있으며, 전체론적 윤리에서의 우선적인 행위를 도출할 수 있다.

상생의 윤리 또한 전체적 상생적 세계관에 근거를 두고 있기 때문에 윤리 공동체의 확장과 평등 원칙의 강조를 그 특성으로 들 수 있다. 이와 더불어 상생의 윤리는 특히 우리가 해야 할 우선적 행위로서 해원을 요구한다.

1. 윤리적 공동체의 확장

일반적으로 윤리학은 우리의 바람직한 삶과 올바른 행위를 다룬다. 이것은 우리가 어떻게 살아가야 하는가에 대한 답변이라고 할 수 있다. 결국 윤리학이 다루는 것은 인간의 행위에 대한 문제라고 할 수 있다. 그러나 인간의 행위는 인간과의 관계에서만 이루어지는 것이 아니라 동물과의 관계 또는 자연과의 관계에서도 이루어진다. 즉 인간만이 윤리적 공동체에 속하는 것은 아니다. 윤리적 공동체의 구성원은 주체와 객체로 구성되며, 이를 구분하는 것은 매우 중요하다. 윤리적 주체는 “어떤 행동에 대해서 옳고 그릇됨의 범주에 따라 생각하고 인격적으로 좋고 나쁘다는 범주에 따라 판단할 수 있는 능력을 갖춘 존재”²³⁾로서 자신의 판단과 행위를 선택 결정하고 이에 대한 책임을 질 수 있는 합리성과 자의식을 가진 자유로운 존재이다. 책임을 질 수 있는 존재에게만 그의 행위에 대한 책임을 물을 수 있다. 반면에 윤리적 객체란 윤리적 주체가 판단하고 행위 할 때 고려해야 할 대상을 말한다.²⁴⁾ 윤리적 주체와 객체가 하나의 윤리적 공동체를 이

23) 박이문, 《자비의 윤리학》, 서울: 철학과 현실사, 1990, 195쪽.

24) 박이문 교수는 윤리적 객체를 “윤리적 주체가 행위 할 때 옳고 그릇됨의 범주를 벗어날 수 없는 어떤 대상, 그리고 윤리적 주체를 대할 때 자신의 태도에 대해서 좋고 나쁜 관점을 떠나서는 안 될 대상”이라고 정의한다. 《위의 책》, 195쪽.

루어 윤리적 범주가 규정된다.

윤리적 주체에 관한 한 대부분의 윤리 이론은 인간만이 주체로서 자격을 가진다는 것에 동의하는 것으로 보인다.²⁵⁾ 그러나 모든 인간이 윤리적 주체일 수는 없다. 태아, 유아, 지진아는 모든 선택지를 고려해서 판단할 수 있는 합리성과 자의식을 가지고 있지 않다. 그래서 우리는 그들의 행위에 대해서 책임을 묻지 않으며 도덕적으로 비난하지도 않는다. 그들은 윤리적 주체가 행위 할 때 고려해야 할 윤리적 객체일 뿐이다.

윤리적 객체에 관해서는 이론에 따라 서로 다른 입장을 취한다. 칸트와 기독교의 윤리는 객체의 범위를 인간으로 한정한다. 칸트는 윤리적 객체에 관해서 구체적으로 언급하지 않았지만 그의 윤리설과 간단한 언급을 통해 그의 입장을 엿볼 수 있다. 그는 특히 동물에 관해서 다음과 같이 언급한다.

동물에 관한 한 우리는 어떠한 직접적인 의무도 없다. 동물들은 자의식적이지도 않으며 목적에 대한 단순한 수단으로서 존재한다. 그 목적은 인간이다.²⁶⁾

칸트에 있어서 도덕적 고려대상의 기준은 자의식의 유무이다. 자의식을 가진 존재만이 목적으로서 존재하며, 그렇지 않은 존재는 단순한 수단으로서 가치만을 가진다. 칸트에 있어서 인간만이 자의식적 존재이므로 도덕적 고려대상은 인간이며, 동물을 고려하는 것은 단지 인간과 관련되기 때문이다.

동물에 대한 우리들의 의무는 단지 인간에 대한 간접적인 의무이다. 동물의 본성은 인간의 본성과 유사하며, 인간의 본성에 대한 표현과 일치한다는 점에서 동물에 대한 우리의 의무를 행함으로써 우리는 간접적으로 인간에 대한 우리의 의무를 행한다. --- 만일 동물의 어떤 행위도 인간의 행위와 유사하고 동일한 원리로부터 도출된다면 우리는 인간에 대한 동일한 의무를 계발해야 하므로 동물에 대한 의무를 가진다. 만일 어떤 사람이 자신의 개가 더 이상 쓸모없기 때문에 총을 쏘아 죽인다면, 그는 그 개가 판단할 수 있기 때문이 아니라 그의 행위가 비인간적이며, 다른 인간에게 보여 줄 의무가 있는 인간성을 스스로 손상시키기 때문에 그 개에 대한 의무를 위반하고 있는 것이다. 그가 자신의 감정을 억누르지 않는다면 동물에게 잔인한 그가 다른 사람을 대우함에 있어서도 역시 잔인하기 때문에 동물에 대해 자비롭게 다루어야 한다. 우리는 사람들이 동물을 다루는 것을 통해서 그들의 마음을 판단할 수 있다.²⁷⁾

25) P. Singer, 《*Practical Ethics*》, London: Cambridge Univ. Press, 1980, pp.93-96 참조. 싱어(P. Singer)는 윤리적 주체로서 인간이 아닌 어떤 동물의 가능성을 배제하지 않는다.

26) I. Kant, 《*Lectures on Ethics, trans.*》, L. Infield: Methuen & Co. LTD, 1979, p.239.

27) I. Kant, *Ibid.*, pp.239-240.

칸트에 의하면 동물을 죽이고 괴롭히는 행위는 동물이 고통을 받고 피해를 입기 때문이 아니라 그러한 행위가 인간을 그와 같이 취급할 가능성을 가지기 때문에, 즉 인간에 나쁜 영향을 주기 때문에 그르다. 동물에게 잔인한 사람은 인간을 대함에 있어서도 잔인하게 대하기 때문에 그르다. 그러므로 칸트에 있어서 동물 자체는 전혀 도덕적 의미를 가지지 못하며, 인간은 동물에게 간접적인 의무만을 가지게 된다. 결국 칸트 윤리학에 있어서 주체와 객체의 범주는 동일하다고 할 수 있다. 이러한 입장은 기독교 전통에 있는 아퀴나스(T. Aquinas)에서도 찾을 수 있다. 그의 논거는 기독교적 세계관에 있지만 칸트와 동일하다.²⁸⁾ 그러한 윤리에 있어서 우리는 인간을 제외한 존재에게 어떠한 직접적 의무를 가지지 않는다. 단지 인간과 관련해서만 고려해야 할 대상일 뿐이다. 그러나 태어나 지진아를 윤리적 객체로 인정한다면 적어도 그와 비슷한 수준의 다른 존재를 윤리적 객체로서 배제할 수 없다. 싱어(P. Singer)는 인간만을 윤리적 객체로 간주하는 것을 인종차별과 다를 바 없는 종 차별주의(speciesism)라고 비판한다.²⁹⁾

반면에 공리주의 윤리학은 이론적으로 객체의 범위를 고통을 느끼는 존재까지 확장할 수 있는 여지를 가지고 있다. 공리주의는 관련된 모든 존재에게 가능한 최선의 전체적 결과를 산출하는 것을 목표로 한다. 최선의 결과가 쾌락, 욕구 혹은 선호(選好)의 만족, 이익의 증진을 의미한다면 쾌락, 욕구 혹은 선호, 이익을 가지게 되거나 상실하게 될 모든 존재를 고려해야 한다. 또한 이러한 것들의 증감을 가진다는 것은 관련된 존재가 고통을 느낄 수 있어야 가능하다. 고통을 느끼지 못한다면 쾌락도 이익도 있을 수 없다. 그러므로 고통을 느끼는지의 여부는 공리주의에서 전체적인 결과를 계산함에 있어서 최소한의 기본적인 조건이라고 할 수 있다. 그렇다면 공리주의는 고통을 느낄 수 있는 모든 존재를 결과에 대한 계산에 포함해야 하며, 인간의 쾌락, 욕구나 선호, 이익만을 계산해야 할 이유가 없다. 그래서 밀(J. S. Mill)은 행복이 인간뿐만이 아니라 “사물들의 본성이 인정되는 한 유정적 존재(sentient creation) 전부에게”³⁰⁾ 보장되어야 한다고 주장하여 인간만이 도덕적으로 고려해야 할 대상이라는 것을 부정하고 있으며, 벤담(J. Bentham)은 이것을 보다 명백하게 언급하고 있다. 벤담에 따르면, 우리가 도덕적으로 고려해야 할 존재는 인간의 자격을 피부색에 따라 결정하지 않듯이 인간인지 여부에 따라 결정되는 것이 아니다. 그것은 이성의 기능이나 대화 기능의 유무가 아니라 그 존재가 고통을 느낄 수 있는지의 여부에 따라 결정된다. 만일

28) M. Benjamin, <Ethics and Animal Consciousness>, 《*Social Ethics: Morality and Social Policy*》, New York: McGraw-Hall, Inc., 1987, pp.477-478 참조.

29) P. Singer, 《같은 책》, p.51.

30) J. S. Mill, 《*Utilitarianism*》, New York: Liberal Arts Press, 1957, p.16.

이성과 대화의 기능이 도덕적으로 고려해야 할 존재의 자격 조건이라면 성숙한 원숭이나 말이 태어난 지 일주일 혹은 한 달된 유아보다 훨씬 이 조건에 적합하다고 주장한다.³¹⁾ 이처럼 공리주의는 윤리적 객체의 범위를 고통을 느끼는 존재까지 확장할 수 있는 여지를 가지고 있었음에도 불구하고 이 문제에 커다란 관심을 두지 않았고, 1970년대 후반에 와서야 비로소 싱어에 의해 체계적으로 시도되었다. 그래서 공리주의는 동물과 같은 고통을 느끼는 존재에 대해서도 직접적인 의무를 가지게 된다. 칸트를 비롯한 대부분의 윤리학이 인간 중심적 윤리학(the ethics of anthropocentrism)이라고 한다면 공리주의는 동물 중심적 윤리학(the ethics of animocentrism)이라 할 수 있다.³²⁾

상생의 윤리에서 주체는 스스로 판단하고 결정할 수 있는 합리적이고 자의식을 가진 인간이라는 점에서 기존의 윤리 이론과 다르지 않다. 그러나 윤리적 객체를 인간과 동물만으로 국한하지 않는다. 상생의 윤리는 유기적, 상생적 세계관에 따라 세계의 모든 존재가 하나라는 동체의식에 근거하고 있다. 이러한 세계에서 모든 존재는 상생적 관계에 따라 상호 필요와 은혜의 관계를 가지고 공생공존하고 있기 때문에, 윤리적 객체는 전체로 그래서 모든 존재로 확장되고, 우리는 세계 전체, 그곳에 있는 모든 존재에 대해 직접적 의무를 가진다. 특히 상생의 윤리는 신명계도 포함함으로써 일반적인 전체론적 윤리에 비해 윤리 공동체의 범위를 보다 확장시킨다. 이처럼 상생의 윤리는 모든 존재가 하나라는 전체론적 세계관에 근거하여 도덕적 객체에 인간 뿐 아니라 자연 전체 나아가 신명계를 포함함으로써 우리는 자연 전체, 모든 존재에 대해서도 직접적으로 고려해야 할 의무를 가지게 된다.

2. 보편성과 평등의 원칙

논어(論語)의 ‘己所不欲 勿施於人’, ‘남에게 대접을 받고자 하는 대로 남을 대접하라’ 라고 가르치는 그리스도의 황금률, ‘너의 준칙이 동시에 보편적 법칙이 될 수 있도록 행위 하라’는 칸트의 정언명법 그리고 ‘각각의 사람은 한 사람으로서 간주되며, 어느 누구도 한 사람 이상으로 간주되어서는 안 된다’는 공리주의의 원칙은 윤리 이론이 최소한 보편적 관점에서 받아들여질 수 있는 행위를 윤리적

31) J. Bentham, *《Introduction to the Principles of Morals and Legislation》*, chp.17, sec.1, 참조.

32) 테일러(P. Taylor)는 더 나아가 슈바이처의 생명외경사상을 근거로 도덕적 고려대상을 모든 생명체로 확장한다. 그의 입장을 생명중심적 윤리(the ethics of biocentrism)라고 한다.

P. Taylor, *《The Respect of Nature: A Theory of Environmental Ethics》*, Princeton N.J.: Princeton Univ. Press, 1986, 참조.

행위로 규정해야 한다는 것을 보여준다. 최근에 헤어(R. M. Hare)가 윤리적 판단의 논리적 특징을 보편화가능성(universalizability)으로 여기고, 롤즈(J. Rawls)가 어떤 원칙을 선택함으로써 이득을 얻을지 손해를 볼지 모르는 채 원칙을 선택하는 가상적인 상황으로부터 기본적인 윤리적 원칙을 추론해야 한다고 주장하는 것도 윤리적 행위와 이론의 보편적 관점을 지적한 것이라 할 수 있다. 이들은 윤리적 행위가 보편적 관점에서 받아들여질 수 있는 것이어야 하며, 윤리 이론이 이러한 관점에 근거해야 함을 보여주고 있다. 그러므로 윤리 이론은 특정한 개인이나 집단의 이해관계를 옹호하거나 우선시해서는 안 된다. 이기주의 윤리학조차도 이것을 용납하지 않는다. 왜냐하면 윤리적 이기주의는 흔히 ‘각자는 각자의 이익을 위해 행위 해야 한다’라고 주장하는 보편적 윤리적 이기주의를 말하며, ‘나는 나의 이익이 되는 것을 해야 하고 타인도 나에게 이익이 되는 것을 해야 한다’라고 주장하는 개인적 이기주의를 윤리 이론으로서 받아들이지 않기 때문이다.³³⁾ 따라서 보편적 관점 혹은 보편성은 윤리 이론의 최소한의 조건이라고 할 수 있다.

윤리적 행위가 최소한 보편적 관점에서 받아들여질 수 있는 것이어야 하며, 윤리 이론이 이러한 관점에 입각하고 있다는 것은 그것이 기본적으로 평등의 원칙에 근거한다는 것을 보여준다. 전일적, 유기적 세계관에서 세계의 모든 존재는 평등적인 상생적 관계를 가진다. 상생의 윤리는 기본적으로 이러한 관계를 유지하는 것이 주된 과제라고 할 수 있기 때문에 단순히 평등의 원칙에 근거하고 있는 것이 아니라 적극적으로 불평등의 해소를 요구한다. 그래서 여성차별의식을 바로잡아 성별에 관계없이 평등한 기회를 부여해야 할 것이며, 계급간의 평등과 교육의 평등을 지향한다. 특히 상생의 윤리는 단순히 계급간의 평등, 교육의 평등을 요구하는 것이 아니라, 보다 적극적으로 불평등의 해소하기 위해서 역 차별(reverse discrimination), 지금까지 불평등을 받아왔던 불리한 집단의 구성원들에게 우선적인 대우를 하는, 을 주된 방안으로 요구한다는 것이다. 그렇게 함으로써 불리한 처지에 놓여있는 여성과 하층 민중이 상대적으로 유리한 처지에 놓여있는 계층과 동등한 지위를 가질 수 있는 상승적 평등을 이루게 된다.³⁴⁾

상생의 윤리에 함축된 평등원칙은 구체적으로 성차별, 계급차별로 인한 기회의 불평등, 적서차별 그리고 교육의 불평등에 대한 해소로 나타난다. 게다가 이것은 단순한 평등을 넘어서 역 차별을 통한 상승적 평등으로 나아간다. 이러한 점에서

33) C. E. Harris, Jr. 《*Applying Moral Theories*》, California: Wadsworth Publishing Co., 1986, pp.57.

34) 역 차별의 정당성에 대해 많은 비판이 제기되고 있음에도 불구하고 그것은 불평등을 해소할 수 있는 설득력 있는 방안으로 받아들여지고 있다. P. Singer, 《*Practical Ethics*》, London: Cambridge Univ. Press, 1980, pp.40-46 참조.

상생의 윤리는 개인 윤리뿐 아니라 사회 윤리로서 적절성을 가질 수 있다. 불평 등의 문제는 개인의 행위의 문제이기도 하지만 현실적으로 사회 제도와 구조가 커다란 영향을 미치는 문제이기 때문이다.

지금까지 윤리 이론들은 대부분 개체주의에 입각하여 개인의 행위에 대한 도덕성만을 문제 삼아 왔다. 그러나 니버(R. Niebuhr)가 지적했듯이³⁵⁾ 도덕적 인간으로 구성된 부도덕한 사회가 가능하다. 즉 모든 개인이 도덕적이라고 하더라도 그 사회 전체는 부도덕할 수 있다. 개인의 도덕성과 사회의 도덕성은 일치되지 않는다는 것이다. 그래서 무엇보다도 사회 구조, 제도 혹은 사회 정책의 도덕성이 우선되어야 한다는 것이다. 이러한 점에서 최근의 많은 윤리학자들은 사회 윤리의 중요성을 강조한다. 그러나 한편으로 사회 제도나 구조가 도덕적이라도 개인들이 도덕적이지 못하다면 결과는 동일하다. 그러므로 개인 윤리와 사회 윤리의 일치가 윤리학이 추구해야 할 우선 과제라고 할 수 있다. 이러한 점에서 상생의 윤리가 함축하고 있는 평등의 원칙과 적극적인 불평등의 해소는 개인의 행위 지침으로서 뿐 아니라 사회 제도나 구조, 그리고 사회 정책의 도덕성에도 적용될 수 있다. 결국 상생의 윤리는 개인 윤리와 사회 윤리 모두에게 일관적으로 적용할 수 있는 윤리 이론으로서 가능성을 보여준다.

3. 해원(解冤)의 요청

상생의 윤리는 해야 할 우선적인 원칙으로서 해원을 우리에게 요구한다. 상생의 윤리는 전체론적, 상생적 세계관에 근거하고 있고, 상생적 세계관은 세계의 모든 것이 일체라고 하는 동체(同體)의식을 함축한다. 그런데 모두 한 몸인 이 세계에서 하나라도 막힌 곳이 있다면 전체가 막히게 되고 세계는 제대로 순환하지 못하게 된다. 만일 막히거나 더럽혀진 곳이 있다면 당연히 그곳을 뚫고 정화해야만 세계는 동체로서 잘 순환될 수 있는 것이다. 신체 일부의 부정(不淨)한 곳을 정화함으로써 전체의 생명을 활기 있게 할 수 있다. 그 부정의 해소가 바로 해원이다. 원(冤)의 발생은 세계를 부정하게 만들며, 결국 상생적 관계의 붕괴를 의미한다. 즉 모든 존재에 원이 남아있는 한 세계는 평안할 수 없으므로, 세계를 평안하게 하는 것은 이러한 원의 해소에 있다. 이를 해소하는 것이 해원이며, 상생을 이루는 우선적인 실천적 방법이라 할 수 있다.

덧개(冨)와 토끼(兎)로 이루어진 원(冤)은 덧개 밑에 있는 토끼의 모습을 나타낸다. 이것은 토끼가 덧개 밑에 갇혀서 달릴 수 없는 상태를 나타내고 있다. 즉

35) R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, New York: Charles Scribner's sons, , 1960, 참조.

달리고 싶지만 달릴 수 없고 자꾸 움츠릴 수밖에 없는 토끼의 모습을 통해 인간의 안타까운 마음을 상징적으로 나타내고 있다. 그래서 원은 원통할 원, 굶힐 원, 죄 없을 원의 의미를 가지며, 일반적으로 ‘원망스럽다’, ‘애석하다’, ‘분하다’, ‘억울하다’, 등으로 쓰임으로써 원통(冤痛), 원한(怨恨), 분(憤)과 같은 의미로 사용된다.³⁶⁾ 그래서 해원(解冤)은 ‘원통함을 풀다’, ‘원한을 풀다’, ‘분풀이하다’와 동일한 의미로 원통, 원한, 분을 해소하는 것을 나타낸다.

여기서 원통, 원한, 분이 자신의 잘못으로 생기는 것이 아니라는 것을 유의해야 한다. 이들은 자신의 잘못된 행위로 발생하는 것이 아니라 오해나 누명으로 인한 억울함에서, 간절하게 바라고 그에 따라 노력했음에도 불구하고 이루어지지 않음에서, 혹은 다른 사람에 비해 선천적으로 열등한 사회적 지위, 교육적 환경과 같이 자신의 의지나 행위와 관계없이 가지게 되는 좌절감에서 발생하는 것이다. 그러므로 자신의 잘못된 욕망을 충족하지 못할 때 혹은 잘못된 목적을 달성하지 못함으로써 가지게 되는 감정은 원(冤)이라고 할 수 없다.

인간은 본능적으로 다양한 욕구(need)와 욕망(desire)을 가지고 있다. 인간이 생존을 위해 최소한으로 필요한 욕구는 어느 정도 충족되면 만족될 수 있다. 배가 고플 때의 식욕은 어느 정도의 음식으로 충족될 것이다. 그러나 그러한 욕구가 충족되면 음식의 맛과 영양을 추구하는 욕망을 가지게 된다. 맛과 영양이 어느 정도 만족되면 보다 맛있고 보다 영양이 있는 음식을 추구하게 된다. 인간은 그러한 욕망 외에도 명예욕, 권력욕, 물욕 등 만족할 수 없는 다양한 욕망을 가지고 있다. 그러한 욕망은 한계가 없는 무한한 것이기에 만족이란 기대할 수 없는 것이다. 그럼에도 사람들은 이를 충족하기 위해 부단한 노력을 기울이고 있으나 유한자로서 인간은 그러한 무한한 욕망을 만족시킬 수 없다. 여기에서 인간은 한(恨)과 원(怨)을 품게 된다. 따라서 인간은 본성상 원을 가지게 될 가능성을 항상 내재하고 있다.

또한 인간은 사회를 통해서 자신의 존재를 확인하고, 타인과의 관계 속에서 자신의 욕망을 충족할 수밖에 없는 사회적 존재이다. 그러나 사회적 삶은 개인과 개인, 개인과 집단 혹은 집단과 집단간의 관계에서 이루어진다. 인간의 욕망과 권리 그리고 그것의 충족은 이러한 관계에서 결정되고 제한된다. 제한된 재화와 제한된 사회적 지위는 모든 사람의 욕망을 충족할 수 없으며, 모든 사람이 보다 풍족한 교육적 여건과 생활환경을 누리는 것은 불가능하다. 그래서 인간은 사회적 삶을 영위하는 과정에 있어서 자신의 의지와는 달리 억울한 누명을 쓰기도 하고, 때로는 사소한 시비가 발단이 되어 평생 동안 원한을 품고 살아가기도 한

36) 최동희 교수는 원통에 있어서는 마음이 아프다는 것이 강조되고, 원한에서는 원망스럽다는 것이 강조된다고 원통과 원한을 구별한다. 최동희, <해원상생의 새로운 이해> 《대순사상논총》 제4집, 경기도: 대순사상학술원, 1998, 282쪽.

다. 뿐만 아니라 사회적 측면에서 지배계급과 피지배계급, 남성과 여성으로의 구분으로부터 불리한 조건에 있는 계층의 원한이 발생하게 된다. 그리하여 인간의 사회는 홉스(T. Hobbes)의 자연 상태처럼 갈등과 반목이 가득 찬 포원(抱冤)사회라고 할 수 있다. 이와 같이 원은 인간의 본성상 그리고 사회적 관계에서 비롯되어 사람들 사이에는 원한이 맺히고 쌓이게 되고, 이러한 원한으로 말미암아 서로를 적대시함으로써 인간은 갈등과 반목 그리고 불안 속에서 살아가게 된다는 것이다. 그러므로 이러한 상황을 극복하기 위해서는 사람들 사이에 내재되어 있는 원(冤)의 해소가 요구된다.

해원의 구체적인 범위와 대상은 우리의 전통적 삶과 관련되어 나타난다.³⁷⁾ 첫째, 해원은 억울함을 풀려는 해한(解恨)의 개념을 포함한다. 한(恨)의 개념은 한국의 무속에 내재하고 있는 독특한 뜻으로, 이승의 삶이 착한 마음이었음에도 불구하고 복을 누리지 못했을 때에 이승과 저승에 한을 품는 영혼이 생긴다는 것이다. 그래서 해원의 대상과 범위는 이승의 존재에만 국한되지 않는다. 둘째, 해원은 해원(解怨)의 개념을 담고 있다. 한(恨)이 착한 마음씨를 가졌음에도 불구하고 그에 상응하는 복이 따르지 않을 때 생기는 수동적인 의미를 지닌다면 원(怨)은 오히려 적극적인 인생을 살려는 의지가 타인에 의해 좌절될 때 생긴다. 셋째, 해원은 역사적으로 부당하게 취급되어 원(怨)을 안고 있는 이승과 저승의 여성들에 대한 해정(解情) 해원(解怨)으로 나타난다. 따라서 해원은 역사적으로 억압받아 온 여성의 해원을 겨냥한다. 넷째, 해원의 개념은 오랜 봉건적 신분사회에서 필연적으로 빚어진 반상(班常)의 구별과 직업의 귀천을 타파하는 정신과 아울러 적서(嫡庶)의 차별폐지로 나타난다. 다섯째, 해원의 개념은 단순히 인간관계에서 나타나는 원과 한을 제거하는 문제뿐 아니라 국가간, 민족간의 관계에서 발생하는 원(冤)도 해소하는 반제국주의, 반 식민주의, 반 지배주의로 나타난다. 여섯째, 해원사상은 종교적 신비성을 띠면서 인류역사에 큰 기여를 한 사람들의 공로와 공적을 기리는 신보(神報)의 문제로 발전한다. 마지막으로 해원은 유교적인 관습에서 비롯되는 수절과 같은 모든 성적 억압으로부터의 해방을 나타낸다. 그리하여 해원은 개인적인 원과 사회적 제도와 관습으로 인해 발생하는 원뿐만 아니라 국가나 민족이라는 집단의 원의 해소를 포함하고, 나아가 저승의 영혼이 가질 수 있는 원의 해소까지 포함한다.

현재 우리 사회를 지배하고 있는 근대적 세계관은 데카르트의 이분법적 철학에 의해 확립되었다. 데카르트의 이원론에 따르면, 세계는 궁극적으로 정신과 물체로 구성되어 있고, 이들은 어떤 서로 어떤 공유점도 가지지 않는 상호 독립된 실체이다. 인간만이 정신과 물체가 결합된 존재이며, 인간을 제외한 모든 존재는 물체로서 단지 기계에 불과할 뿐이다. 정신과 물체는 주관과 이에 대립되는 대상

37) 김형효, 《동서철학에 대한 주제적 기록》, 서울: 고려원, 1985, 71-72쪽 참조.

으로 철저히 구분된다. 이처럼 정신과 자연은 분리되어 자연은 대상으로서 우리를 보호하고 보존해 주는 존재라기보다는 철저히 이용되고 착취되고 통제되는 존재이다. 그래서 데카르트의 이원론은 자연에 대한 폭력적 입장을 취하게 된다.

데카르트의 이원론에 입각한 근대적 세계관은 세계를 물질적인 입자의 결합과 운동으로 설명함으로써 자연과학의 발달에 근거를 제공했다. 근대적 세계관이 이처럼 과학 기술의 발달을 가져옴으로써 우리에게 엄청난 편이를 제공하고 현대 문명의 근간이 되었다는 것을 부정하는 사람은 아무도 없을 것이다. 그러나 최근에 환경문제를 비롯한 현대 사회가 지니고 있는 여러 가지 문제의 주범으로 근대적 세계관을 지목하고 있는 것도 사실이다. 그래서 많은 학자들은 근대적 세계관의 문제점을 극복하기 위한 대안으로서 전체론적, 전일적(全一的), 유기적 세계관을 제시하고 있다.

전체론적, 전일적, 유기적 세계관은 세계를 하나의 전체로 혹은 하나의 생명체로 보고, 부분을 전체와 연관해서 파악한다. 각 부분은 하나의 생명체를 구성하는 요소이므로 부분들 간에는 밀접한 관계를 가지며 영향을 미치는 유기적 관계를 가진다. 부분의 합이 곧 전체도 아니며, 부분이 전체를 결정하는 것이 아니라 오히려 부분은 전체에 의해 좌우된다. 부분들은 평등적 상생적 관계를 가지며, 인간과 자연이 더 이상 주체와 대상으로 구분되지도, 인간이 자연에 대해 폭력적인 태도도 가질 수도 없다. 다른 부분에 대한 가해는 자신에게 가해하는 것과 동일하기 때문에 각 부분은 상생하지 않을 수 없다. 인간사회에서 발생하는 원은 이러한 상생 관계를 해치는 주된 원인이므로 해원은 상생의 윤리에서 우선적으로 요구되는 원칙인 동시에 실천적 방법인 것이다.

V. 결론

우리는 현재 환경문제를 비롯한 다양한 사회문제에 직면하고 있으며, 이러한 문제들은 대부분 구성원들, 혹은 집단 간의 이해관계의 첨예한 갈등으로 일어난 문제들이기 때문에 쉽게 해결되지 않는 것이 지금의 현실이다. 여기에 문제들의 해결방안으로서 많은 사람들이 상생의 윤리를 요청하는 것을 우리는 어렵지 않게 볼 수 있다. 그런데 상생은 대순사상에서 후천선경을 이루기 위한 필수적인 원리로서, 대순 사상의 중심 이념 중의 하나라고 할 수 있다. 따라서 상생의 윤리는 대순사상이 제시하는 혹은 대순사상에서 도출할 수 있는 윤리이론이라 할 수 있다.

그러나 상생의 윤리를 종교와 독립된 하나의 윤리 이론으로 전개할 수 있다.

상생의 윤리는 우선 합리적인 윤리 이론들과 동일한 이론 구조, 즉 세 단계의 구조를 가진다. 상생은 인간의 모든 도덕적 행위를 평가하고 결정하는 궁극적 기준, 즉 도덕 기준의 의미를 가진다. 이로부터 ‘남을 잘 되게 하라’와 같은 많은 도덕 규칙을 도출할 수 있으며, 이러한 도덕 규칙을 매개로 해서 우리의 구체적인 도덕적 행위와 판단을 결정하고 평가할 수 있다. 둘째, 상생의 윤리는 궁극적으로 전체적, 상생적 세계관에 근거하고 있기 때문에 무어의 분류에 따라 형이상학적 윤리라고 할 수 있으며, 전체적 세계관에 근거한 전체론적 윤리 이론이라 할 수 있다. 셋째, 전체론적 윤리로서 상생의 윤리는 세계 전체 즉 모든 존재를 도덕적 고려대상으로 삼는다. 즉 상생의 윤리는 모든 존재를 윤리적 공동체에 포함시킴으로써 윤리적 범위를 보다 확장한다. 그래서 인간뿐 아니라 인간이 아닌 모든 존재에 대한 우리의 배려가 요구된다. 이러한 점에서 상생의 윤리는 최근에 제기되고 있는 생태계, 환경문제에 관해서 적절한 대안을 제시해 줄 것으로 보인다. 넷째, 상생의 윤리는 모든 존재의 평등적 관계에서 성립하기 때문에, 평등의 원칙은 상생의 윤리에서 기본적인 원칙이라 할 수 있다. 다섯째, 평등의 원칙과 관련하여 상생의 윤리는 해원을 우선적인 규칙으로 요청한다. 해원은 여러 가지 사회적 불평등을 해소하는 실천적 방안이기 때문이다. 이러한 점에서 상생의 윤리는 개인 윤리와 더불어 사회 윤리로서의 적절성을 가지고 있다. 그래서 현대 사회의 주된 문제로 거론되고 있는 성차별, 인종차별 그리고 지역차별의 해소에 실마리를 제공할 수 있다.

이와 같이 상생의 윤리는 전체론적 상생적 세계관으로부터 근거를 마련할 수 있으며, 윤리 이론으로서의 기본적 조건을 충족하고 있다. 나아가 다른 이론에 비해 고유한 장점도 가지고 있다. 그러나 윤리 이론이 실제로 우리가 마주치는 다양한 도덕적 갈등 상황을 해결하는데 도움이 되지 않는다면 그 이론은 공허한 이론일 뿐이다. 실제로 사람을 살리기 위해 다른 사람을 희생하는 경우가 있는 것처럼, 또한 하나의 도덕 규칙을 지키기 위해 다른 도덕 규칙을 어기게 되는 경우가 있는 것처럼, 우리가 상생을 위한 어떤 행위가 다른 존재에게 원과 한을 가지게 되는 경우도 있을 수 있다. 그러므로 자연법 윤리학을 비롯한 의무론적 윤리설에서 제시하는 상실의 원칙(principle of forfeiture)이나 이중효과의 원칙(principle of double effect)처럼, 도덕 규칙들이 서로 상충하는 경우에 우선성을 가릴 수 있는 세부적인 규칙이 요구될 것이다. 보다 근본적으로 상생의 윤리에서도 도덕 평가 기준을 규칙에 둘 것인지 혹은 결과에 둘 것인지도 검토되어야 할 것이다.

《參考文獻》

- 《典經》, 대순진리회 교무부, 서울: 대순진리회 출판부, 1974.
- 《대순지침》, 대순진리회 교무부, 서울: 대순진리회 출판부, 1984.
- 고창택 <생명사상의 환경윤리학> 《국제 중국철학회 제10차 서울국제학술회의 발표자료집》, 국제중국철학회, 1997.
- 김용정, <양자론과 주역에서의 전일론적 세계관> 《과학과 철학》, 서울: 범양사, 1996.
- 김유신, <전체론에 대한 과학철학적 입장> 《과학사상》 23호, 서울: 범양사, 1997.
- 김태길, 《윤리학》, 서울: 박영사, 1998.
- 김학택, <무자기와 자아실현> 《대순사상논총》 13집, 경기도: 대순사상학술원, 2001.
- , 《환경과 윤리적 공동체》, 서울: 민족문화문고, 2003.
- 김형효, 《동서철학에 대한 주체적 기록》, 서울: 고려원, 1985.
- 노길명, 《한국사회와 종교운동》, 서울: 빅벨출판사, 1988.
- 박이문, 《자비의 윤리학》, 서울: 철학과 현실사, 1990.
- 소홍렬, 《윤리와 사고》, 서울: 이대출판부, 1989.
- 윤재근, <음양합덕 一試論> 《대순사상논총》 2집, 1997.
- , <대순사상과 생태적 환경보존의 문제> 《종교연구》 제23집, 경기도: 한국종교학회 2001.
- 최동희, <해원상생의 새로운 이해> 《대순사상논총》 제4집, 경기도: 대순사상학술원, 1988.
- Benjamin, M., <Ethics and Animal Consciousness> 《Social Ethics: Morality and Social Policy》, New York: McGraw-Hall, Inc., 1987.
- Harris, Jr. C. E., 《Applying Moral Theories》, California: Wadsworth Publishing Co., 1986.
- Kant, I., 《Lectures on Ethics, trans》, L. Infield, Methuen & Co. LTD, 1979.
- Mackinnon, B., 《Ethics: Theory and Contemporary Issues》, California: Wadsworth Publishing Co., 1995.
- Mill, J. S., 《Utilitarianism》, New York: Liberal Arts Press, 1957.
- Moore, G. E., 《Principia Ethica》, Cambridge Univ. Press, 1956.
- Niebuhr, R., 《Moral Man and Immoral Society, Charles Scribner's sons》, New York, 1960.
- Singer, P., 《Practical Ethics》, London: Cambridge Univ. Press, 1980.
- Smart. N., 《현대 종교학》, 《Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs》, 강돈구 역, 서울: 청년사, 1986.
- Taylor. P., 《The Respect of Nature: A Theory of Environmental Ethics, Princeton》, N.J., Princeton Univ. Press, 1986.