

財團法人 省谷學術文化財團 貴中

서울특별시 중구 저동 2가 24-1 쌍용 빌딩 5층
100-748

종류 : 個人 學術研究
人文分野

研究課題의 題目 :

「韓國의 開闢 사상의 빛에 서 본 基督教의 復活信仰」

논문자성자: 洪 丁 洙(XXXXXX-XXXXXX)

소속: 감리교신학대학

주소: 은평구 갈현 2동 523-75 연린

203 호 사무실: 서대문구 충정로 2가 99-
19

세계신학연구원(312-4778/313-9698)

제출일: 1992년 12월 11일(미국에서 우송함)

<요약> “復活과 開闢”

홍정수(감신대 교수)

필자가 이 연구를 하는 데는 주로 두 가지 이유가 있다. 첫째는, 오늘날의 한국 교회가 안고 있는 각종 신학적/신앙적 혼란의 저변에 놓여 있는 “신앙 언어”의 혼동을 조금이라도 해명하려는 것이며, 둘째는, 1970년대대와 80년대에 있었던 한민족의 불행, 곧 “때이른 죽음”에 대한 기독교 신학적 접근의 전초 기지를 마련하기 위해서이다. 이를 위하여 제1장에서는 소위 “포스트모던 신학”의 개념과 그것이 등장하게 되는 신학사적 이유를 간단히 논하고 나서, 한국인들이 최근에 겪었던 각종 불행한 죽음들과 그것에 대한 교회의 불성실성을 지적하였다. 이것이 이 논문의 출발점이다. 그러나 삶과 죽음에 대한 기독교인들의 이같은 태도는 오늘날의 우연한 문제 가이 아니라, 18세기 한국 실학자들의 신랄할 비판을 이미 받은 바 있는 뿌리 깊은 문제임을 밝히었다.

제2장에서는 부활의 전통적 이해의 한 견본으로 칼빈의 부활 사상을 다루었다. 칼빈의 사상은 오늘날 서방 기독교와 특히 한국 기독교인들의 생각을 아직도 대표한다고 하여도 과언이 아니다. 그런데 그의 부활 사상은 아담의 타락으로 인한 인간의 죽음의 극복이 부활이라고 하는 하나의 “사고 모형”(패러다임)을 제시하고 있다. 그리고 이같은 부활 사상은 만일 그것의 근거가 되는 “타락”이 사실(事實/史實)이 아님이 밝혀질 경우 혼란에 빠질 수밖에 없음을 지적하였다.

제3장에서는 기독교의 부활 사상을 그 본래의 맥락에서 읽어야 한다는 대전제 아래, 신약 성서 일반이 구약성서와 신약성서 “중간기”에 씌어진 소위 묵시문학의 산물임을 주요 학자들의 견해를 통하여 밝히었다. 그리고 신약성서 연구에서 어떻게 하여 오늘날처럼 묵시문학의 중요성을 발견하게 되었는지를 논하면서, 특히 쉬바이처와 케제만의 공헌을 피력하였다. 물론 묵시문학과 바울의 신학은 연속성이 없다고 강력하게 항의하는 책의 논리도 담았다. 만일 신약성서가 묵시문학을 배경으로 하여 읽을 수밖에 없는 문서임을 성서학자들이 밝히어 낸다면, 우리는 그것을 전제로 “부활”이야말로 묵시문학의 종말론, 곧 하나님의 정의(신절론)에 대한 질문에 답하는 기독교인의 언어라는 우리의 명제를 확보할 수가 있다.

제4장과 5장에서는 조금 독특한 작업을 하였다. 즉 부활을 묵시문학의 배경에서 읽어야 한다면, 우리 민족은 성서의 그 언어를 어떻게 번역할 것인가? 하는 우리의 토착적 질문에 답하기 위한 준비/기본 작업으로서, 한국인들의 “종말론”이라 할 수 있는 무속의 원, 한, (귀)신 사상

을 검토한 후, 불교의 미륵/미타 사상을 검토하였다. 이들 개념들이 역사적으로 늘 지배자들의 이데올로기로 사용되어 오기는 했지만, 그 속에는 언제나 “새 세상/시대(신천지)”를 소망하는 한이 서려 있음을 논구하였다. 특히 5 장에서는 희망과 좌절의 격동기였던 한국의 19 세기의 민족종교 운동들, 곧 (김일부와) 水雲, 甌山, 少太山 등의 종교/사회 사상의 핵심을 이루고 있는 開闢에서 한국인의 부활 언어의 가능성을 논하였다.

제 6 장 결론에는 지금까지 논한 것을 기초로 간단히 다음과 같은 것을 주장하였다.

- 1) 산상사미 “부활”은 인간의 자연적인 죽음의 문제에 대한 대안적인 접근도 아니며
- 2) 산상사미 “부활”은 지구 또는 우주의 종말에 대한 도래를 알리는 경각문적 접근도 아니며
- 3) 산상사미 “부활”은 야기나 하나님의 장의 죽음을 경험 하였던 특정 시대 유대인들의 신앙의 안이한 접근도 아니며
- 4) 한국인들의 경우, 그것을 “개벽”이라고 반해 준다면 오히려 몇 가지 장점이 있다.

<ABSTRACT>

'Resurrection' in the Light of Kaebyuk by Jeong Soo Hong

This paper deals with two related issues in Korea: first, the Korean people have experienced the suffering of premature deaths in socio-political context; secondly, the Korean church has fallen into a deep confusion of their understanding of "religious language," i.e., resurrection, death, parusia and so on. From this account, this paper proposes a new Korean interpretation of the traditional Christian concept of "Resurrection."(#1)

In chapter two, the root of premature understanding of 'resurrection' is inquired. The Christian myth of the "Fall" illustrated in the Reformers' thought would be a main cause. Especially, Calvin claimed that the three evils will be all overcome in the Resurrection at the End of History, while he insisted that the (Greek form of) immortality should be kept in the Christian faith of Resurrection(#2).

In chapter three, being sensitive to such misunderstandings and arbitrary interpretations, this paper suggests that the idea of Christian resurrection demands a close inquiry on the original context and its influence. In this sense, the true meaning of resurrection should be considered in the light of apocalyptic literacy and its relation with eschaton. As a result, the intrinsic idea of resurrection is an answer to the Righteousness of God, so called theodicy as apocalypse was another answer to the same question.

Finally, in the chapters of four and five, the question of 'how we the Korean interpret the resurrection-language in the Bible properly?' would be raised. Answering to this question will be an agent task for the indigenization of Christianity for today. This task in turn demands a close examination of the Korean traditions, i.e., shamanistic suffering, reconciliation and god(s), Buddhist concepts of Amida and etc. This research shows commonly the expectation of "New Heaven and New Earth." Particularly, the

national religions in the 19th century concentrated this traditional concept in terms of "KaeByuk." From this perspective, the concept of "KaeByuk" will be a strong alternative for that of resurrection.

Summary statements are shown in the chapter 6 as followings:

1) The meaning of 'resurrection' in the New Testament is not the answer to the problems of natural death. It repudiates humanistic approach in itself.

2) The meaning of 'resurrection' is not a signal warning the end of the Earth or Cosmos. It refuses cosmological approach.

3) Thus, 'resurrection' is a kind of religious language of the Jew who experienced the death of divine righteousness. It is an answer of (Judeo-Christian) theodicy.

4) From this account, for the Korean today, the term of "KaeByuk" will be an alternative translation which has many theological strengths.

참고 문헌

- 고 은. “한국 미륵신앙의 기원과 성립전개.” 『미륵사상과 민중사상』. 서울:한진출판사, 1988.
- 곽신화. 「주역의 이해: 주역의 자연관과 인간관」. 서울:서광사, 1990.
- 금창태. 「한국근대의 유교사상」. 서울:서울대학교출판부, 1990.
- 김문경. “한국 신라시대의 불교사상결사.” 『新羅彌陀淨土思想研究』. 서울:한진출판사, 1988.
- 김상현. “한국의 미륵신앙.” 『미륵사상과 민중사상』. 서울:한진출판사, 1988.
- 김영미. “통일신라시대 아미타신앙의 역사적 성격.” 『新羅彌陀淨土思想研究』. 서울:한진출판사, 1988.
- 김재경. “신라 미타신앙의 성립과 그 배경.” 『新羅彌陀淨土思想研究』. 서울:한진출판사, 1988.
- 김홍철. 「원불교사상논고」. 이리:원광대학교출판국, 1980.
- 석지현. 「불교를 찾아서」. 서울:일지사, 1991.
- 송기숙. “한국설화에 나타난 미륵사상.” 『미륵사상과 민중사상』. 서울:한진출판사, 1988.
- 신일철. “수운의 역사의식.” 신일철 외 15인 공저. 『동학사상과 동학혁명』. 서울:청아 출판사, 1984.
- 유남상. 「정역의 연구」. □한국종교□ 제1집.
- 유병덕. 「동학, 천도교」. 원광대학교 종교문제연구소. 서울:시인사, 1987.
- . 「한국신종교」.
- . 「원불교와 한국사회」. 이리:원광대학교 출판국, 1982.
- 유승국. 「한국의 유교」. 윤병혁 외. 『개화운동과 갑신정변』. 서울:삼성문화재단출판부, 1977.
- 이돈화. 「천도교 창건사」. 천도교 중앙종무원, 1933.
- 이부영. “귀령현상의 분석심리학적 이해-특히 한국무속을 중심으로.” 이상일 외. 『韓國思想의 源泉』. 서울:박영사, 1980.
- 이정호. 「정역연구」. 인문사회과학연구소.
- 장덕순. “저승과 영혼.” 이상일 외. 『韓國思想의 源泉』. 서울:박영사, 1980.
- 장병길. 「증산종교사상」. 한국종교문화연구소, 1976.
- 전경연 편. 「靈魂不滅과 죽은 자의 부활」. 향원사, 1965.
- 정의행. 「한국불교통사」.
- 조명기 외 33인. 「한국사상의 심층연구」. 서울:우석출판사, 1988.
- 최길성. 「한국인의 恨」. 서울:예전사, 1991.
- 최동희. 「西學에 대한 韓國實學의 反應」. 고대민족문화연구소, 1988.
- , 김용천 공저. 「천도교」. 원광대 종교문제연구소, 1976.
- 홍윤식. 「淨土思想」. 서울:경서원, 1989.
- 황석영. “미륵의 세상, 사람의 세상.” 『미륵사상과 민중사상』. 서울:한진출판사, 1988.

「대순전경」. 대순진리회 출판부, 1984.
「삼국사기」. 권 4, 신라본기.
「삼국사기」. 권 5, 신라본기.
「삼국유사」. 권 2, 기이.
「삼국유사」. 권 3, 탑상.
「삼국유사」. 권 4, 의해.
「삼국유사」. 권 5, 감통, 옥면비 염불서승.
「송고승전」. 14, 진표전.
「한국인물사 2, 고려의 인물」, 1983.

Baker, Maragaret. "Some Reflections upon the Enoch Myth." *Joural for the Study of the Old Testament*. Vol. 15, 1980.

van Buren, Paul M. *A History of the Enoch Myth*, Part I,II,III.

San Francisco: Harper & Row Publishers, 1980, 1983, 1988.

Calvin, John. *Letters of the Christian Religion*. Trans. by John Allen. 2 Vols.

Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education, 1936.

Cobb, Jr., John & Griffin, David R. *Revelation*. Philadelphia: Westminster, 1976.

Cooper, John W. *Revelation, Symbol and the Eucharist*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1989.

Ford, Lewis S. *The Image of the World in Revelation*, 1925-1929. Albany: SUNY Press, 1984.

Griffin, David R. *God and Enoch in the Book of Revelation*. New York: SUNY Press, 1989.

Hartshorne, Charles. *Isaiah and the Origins of the Book of Revelation*. Albany: SUNY Press, 1983.

Kasemann, Ernst. "The Beginning of Christian Theology." *Joural for Theology and the Church*. Vol. 6, 1969.

-----". "On the Topic of Primitive Christian Apocalyptic." *Joural for Theology and the Church*. Vol. 6, 1969.

Kasper, Walter. 「예수 그리스도」. 박상래 역, 분도출판사, 1977.

Keck, Leander E. "Paul and Apocalyptic Theology." *Interpretation*. Vol. 38(3). Kerr,

Hugh T. Ed. *A Commentary on the Book of Revelation*. Philadelphia: Westminster Press, 1943.

Leclerc, Ivor. *Revelation*. Sussex: Harvester Press, 1965.

Lindard, Barnas. "The Apocalyptic Myth and the Death of Christ." *Biblical Journal*. Vol. 57(2), 1975.

-----". "Re-Enter the Apocalyptic Son of Man." *New Testament Studies*. Vol.22(1), 1975.

Moltmann, Jurgen. *Theology of Hope*. New York: Harper & Row Publishers, 1975.

Nickelsburg, Jr., George W.E. *Revelation, Imagination and Real Life in*

Interpretation. Harvard Theological Studies XXVI. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Ogden, Schubert M. "The Meaning of Christian Hope." *Revelation and the Church*. Ed. by H.J.Cargas & Bernard Lee. New York: Paulist Press, 1976.

- Osten-Sacken, Peter von der. "Pauline Apocalyptic Theology." ~~Teol. Lit.~~
Vol. 28(3), 1980.
- Pannenberg, Wolfhart. Ed. ~~Reinhold~~ Roy. Trans. by David Granskou. New
York: The Macmillan Company, 1968.
- . ~~Jes - Gd m~~ Trans. by Lewis L. Wilkins & Duane A. Priebe.
Philadelphia: The Westminster Press, 1968.
- . ~~The Apostles' Gospel~~ London: SCN Press, 1972.
- Reuther, R. R. ~~The Gospel to the World~~ New York: Crossroad, 1981.
- . 「메시아 왕국」. 서남동 역, 서울:한국신학연구소, 1982. Russell, D. S.
「신구약 중간시대」. 임태수 역, 서울:컨콜디아, 1977. Schillebeeckx, Edward.
~~Jes A Spirit in Christ~~ Trans. by Hubert
Hoskins. New York: The Seabury Press, 1979.
- Schleiermacher, Friedrich. ~~The Christian Faith~~ Edinburgh: T. & T. Clark, 1948. Schweitzer,
Albert. ~~On the Mysticism of the New Testament~~ New York: The New American
Library, 1933.
- Suchocki, Marjorie H. ~~The End of Faith~~ New York: SUNY Press, 1988. Wilkens,
U. 「부활」. 박창건 역, 서울:성광문화사, 1985.

<목차>

研究課題의 題目 : 「韓國의 開闢 사상의 빛에 서 본 基督教의 復活信仰」

I. 왜 “부활”을 새롭게 이해하려 하는가

1. 신앙언어에 대한 반성의 필요성
- 1) “포스트모던 신학”의 등장 이유
- 2) 포스트모던 신학의 전제와 목표
2. 최근 한국인이 겪었던 “눈감지 못하는 죽음”

II. “부활”의 일반적 이해와 그 비판

1. 타락과 원죄
2. 불멸성과 부활
3. 구원의 완성과 부활
4. 잠정적 평가

III. “부활” 언어의 맥락 -- 목시문학

이제 본장에서 우리가 논증하고자 하는 바는 이런 것이다.

- 1) 신약성서는 대체로 소위 중간기 목시문학을 배경으로 삼고 있으며,
- 2) “부활”은 특별히 그러하다.

1. 목시문학의 재발견
2. 신약성서와 그 목시문학적 배경
3. “부활”의 맥락으로서의 목시문학

IV. 한민족의 부활 언어 -- 開闢

시작하는 말

1. 무속에서의 죽음과 신
2. 불교의 미륵 신앙과 말법 사상
- 1) 미타(彌陀)·미륵(彌勒) 정토 신앙
- (1) 미륵정토 사상과 지배 이데올로기
- (2) 미타정토 사상과 지배 이데올로기
- (3) 민중의 미륵정토 사상
- 2) 혁명적 미륵, 미타 사상과 말법 사상

V. 한민족의 부활 언어 -- 개벽

1. 開闢의 일반적 의미
2. 水雲의 開闢 사상
3. 瓶山の 開闢 사상
4. 少太山の 開闢 사상

VI. 한국인의 ‘復活’로서의 “開闢”

1. ‘부활’에 대한 3 유형의 오류
2. “開闢”과 ‘復活’

Resurrection in the Context of Theodicy

보충자료

Starting points:

Neo-Confucianists' critique on Matteo Rici's Christinity
60's - 80's prematured deaths/forced-deaths

Kasper -- 검토없다

WCC 사전 -- 불확실하며, 확정되지 않았음

van Buren-- 썩 좋은 말이 아니다

Schillebeeckx -- conversion

Wilkins -- vocation

presupposition 1: Schweitzer □□□□□□

2: Käsemann □ -- 묵시문학의 일반적 성격 정리

3: Hanson/Keck □□□□□□ -- 역사질서의 재편성이 원래 목표

background 1

Calvin

Schleiermacher

Culmann

Pannenberg

background 2

易姓革命 □□□□□□

巫俗 □ -- 開

關 彌勒 □□□□□□

Three types of Misunderstanding of 'Resurrection'

Anthropological

Cosmological

Moralistic

An Alternative -- Reading in the context of Theodicy(神正論)

1. 왜 ‘부활’을 새롭게 이해하려 하는가

필자가 이 연구를 하는 데는 주로 두 가지 이유가 있다. 첫째는, 필자와 직접적으로 연관된 감리교 “종교재판”의 사건의 저변에 놓여 있는 신앙 언어의 혼동을 조금이라도 해명하려는 것이며, 둘째는, 1970년대대와 80년대에 있었던 한민족의 불행, 곧 “때이른 죽음”에 대한 기독교 신학적 접근의 전초 기지를 마련하기 위해서이다.

1. 신앙언어에 대한 반성의 필요성

1) “포스트모던 신학”의 등장 이유

1990년, 필자가 운영하는 「세계신학연구원」은 한국의 신학계에 소위 “포스트모던 신학”을 소개하기 시작하였다. 그 이유는 우리 나라 교회의 수많은 사람들이 신앙의 언어에 대한 심각한 혼란에 빠져 있으며, 이같은 현실은 미래의 한국인들에게 기독교를 낯선 이방인의 시대착오로 몰아갈 것이 분명하다고 믿었기 때문이었다. 기독교의 참 모습에 대한 정당한 제시 없이, 즉 미래의 한국인들이 기독교의 참 모습을 접하지도 못한 채, 오늘날의 왜곡된 기독교 언어만을 보고 기독교에 대하여 영원히 등을 돌리게 된다면, 이것은 -- 필자의 생각으로는 -- 미래의 한국인과 기독교 운명, 그 양자에게 커다란 비극이 될 것이라고 생각하였기 때문이다.

1992년은 한국 기독교 교회 일반이 신앙 언어를 크게 오해하고 있음이 객관적으로 입증된 중요한 해이다. 그 하나는 필자와 연관된 소위 감리교 종교재판 사건이요, 다른 하나는 한 때 필자의 급우였던 이상림 목사의 소위 휴거 불발 사건이다. 이 두 사건은 우리가 신앙 언어의 특수한 문법을 고려하지 않으면, 어떤 일이 벌어질 수 있는지를 회극적으로 보여 주었다. 이하에서 우리는 신앙 언어를 새롭게 이해하려는 노력의 하나로서의 “포스트모던 신학”의 일반적 성격을 먼저 고려한 다음, 오늘날 많은 사람들에게 오해를 불러일으키고 있는 기독교 신앙 언어, “부활”을 19세기를 중심으로 본격 등장한 한국인의 개념 “개벽”과 연관시켜 새롭게 “이해” -- 부정이 아님 -- 해 보려는 노력을 펴겠다.

건축, 예술, 문학 등의 분야에서는 일찌기 “포스트모던”(근대후기/이후) 운동이 우리나라에 알려져 있었다. 그럼에도 불구하고 비교적 오래 전에 포스트모던이라는 말을 사용해 온 이들 분야에 있어서조차 이 말은 여전히 혼란을 떨쳐버리지 못하고 있다. 어떤 사람들은 “포스트모던”은 일체의 기성질서에서의 해방을 뜻한다고 생각하여 그것을 거의 맹목적으로 환영하는가 하면, 또 어떤 사람들은 구질서의 성급한 파괴는 결국 허무를 안겨줄 뿐임을 예감하기에 이 말을 맹목적으로 거부한다. 그리하여 오늘날 한국에서는 “포스트모던”이라는 말이 마치 새 것을 갈망하는 어느 마을에 불쑥 나타난 낯선 나그네의 형국과도 같다. 우리는 그 나그네의 정체를 파악하려 드는 성실한 자세보다는 지금까지 우리들을 지켜 주었던 우리 자신들의 기성질서(문화이든 종교이든)에 대한 판단 -- 안정이냐 개혁이냐의 문제는 내가 이 문화에서 차지하는 “자리”가 어디냐에 따라 좌우된다 -- 으로 그 낯선 자에 대한 판단을 대신하고 있다.

한편, 종교재판의 사건과 불발 휴거 사건은 적어도 오늘 한국 교회로 하여금 신학적 자기-반성을 새로이 시작하게 하였으며, 이것은 불행 중 다행이라고 아니할 수 없다. 그러나 대부분의 사람들은 “포스트모던” 신학이 단일 형태의 신학이며, 그것은 한결같이 “신앙”을 “현대화”하려는 “교회” 파괴적 급진 신학이라고 단순하게 생각하는 것 같다. 이것은 필자가 신학을 전개하는 기본 목표를 이해하고 있지 못한 데서 비롯된 오해일 뿐이다. 이제 좀 더 근원적으로 거슬러 올라가, 역사 속에서 “신학”이 어떻게 전개되어 왔는지를 잠시 검토하자.

먼저 결론부터 말하면, 역사적으로 볼 때, 기독교에 있어서, 신학을 하는 그 작업의 결과

물(그 표현과 실천 방안 등)은 늘 변해왔지만, 신앙의 언어를 새롭게 이해하려는 노력 그 자체는 “불변”이었다고 하는 점이다. 따라서 우리들의 신학함은 불가변적인 상수(常數 -- 새롭게 이해하려는 노력 그 자체, 또는 “하나님의 말씀”을 찾는 노력)와 가변적인 변수(變數 -- 신앙의 언어를 사용하는 공동체의 다양한 상황)로서 직조(織造)되어 있다고 말할 수 있다. 상수 속에는 성서와 전통, 또는 역사 속에서 말씀하시는 하나님이라고 하는 신학의 소재(素材)가 있다. 반면에, 변수 속에는 오늘의 우리들이라고 하는 인간적, 역사적, 피조적 정황이 있다. 여기서 우리들의 정황이란 정치적 상황만이 아니라 문화적, 정신적, 환경적 상황, 그리고 사유방식 및 언어의 틀 등을 폭넓게 뜻한다. 때문에 엄격하게 말하여, “모든 면에서” 불변하는 신학은 존재하지도 않지만, 누군가가 그런 신학을 고집한다면 그는 처음부터 “죽은” 신학을 하겠다는 억지를 부리는 셈이다. 살아 있는 모든 것은 변화한다. 모든 변화가 다 아름답고 좋은 것은 아니지만, 변화 -- 그것은 생명의 공통된 특징이다. 신학도 예외가 아니다. 그러나 그 변화 속에 진정한 통일성이 또한 있음을 미리 밝혀 둔다. 그렇지 않다면 한 옛날의 이야기를 오늘날 우리가 다시금 거론한다는 것 자체가 부질 없는 일이 되고 말 것이다.

그러면, 신앙의 언어를 새롭게 이해하려는 노력과 그 노력 속에 일관된 상수는 무엇이었던가? 함께 생각해 보자.

(1) B.C. 14세기경, “모세”가 이집트의 군주 바로에게서 종살이하던 이스라엘 백성을 해방시키어, 저들을 “하나님의 백성”이 되도록 도와주었다. 그리고 “하나님께서 주신 자유”를 길이 간직할 수 있는 각종 「계율들」을 제정해 주었다. (2) B.C. 6세기경, 하나님의 백성 이스라엘은 “나라” 곧 “하나님께서 주신 땅”을 상실하고 또 다시 異民族의 노예가 되었다. 이 때 부터 이들은 善惡이라는 개념을 중심으로 한 이원론적 세계관을 간직하고 있던 異敎인 페르샤 중

교와 문화, 그리고 그 후 300년경부터는 보이는 것(육)과 보이지 않은 것(영)을 분리하는 형이상학적 이원론의 사고를 배울 수밖에 없었다.

(3) B.C. 7년경에 예수라는 한 사람이 “하늘의 보냄”을 받고 태어났다. 그는 모세의 “율법”을 과감하게 “재해석”함으로써 억압과 굴종 상태에 빠져 있는 동족을 “구원”할 수 있는 “복음”을 전하였다. 예수의 믿음에 의하면, 당시의 교회들이 “전통”을 핑계삼아 “하나님의 말씀”을 왜곡하고 있기에(막 7: 13), 사랑과 정의와 평화의 하나님이 오히려 증오와 불의와 분쟁의 하나님이 되어버렸으며, 그 결과 백성은 “눈” 멀고 “귀” 먹게 되었다(요 9: 41 참조). (4) 그 후, 예수 승천 후 5년경, 바울이라는 사람은 어느날 “사막 체험”을 하고 나서, 스스로 “예수의 종(사도)”이 되었다. 그도 예수처럼 당시의 교회의 “전통”과 “하나님의 말씀”을 구별할 줄 알았다. 특히 그는 그 당시의 “할례법” 즉 “유태인으로 歸化하지 않으면 그 누구도 ‘하나님의 백성’이 될 수 없다”는 철칙에 과감히 도전하였다. 그렇다고 그가 유태인의 관습과 그 속에 담긴 열을 하찮게 여기려 했던가? 아니다. 그것을 그런 식으로 몰아붙인 것은 사도 베드로와 그를 따르던 “유태주의자들”의 생각이었다. 바울의 원리는 단순하였고, 그의 생각은 깊었다: “기록된 율법(글짜)은 사람을 죽이고, 영(정신)은 사람을 살립니다”(고후 3:6).

(5) 4-5세기의 사람, 어거스틴은 플라톤의 철학과 언어를 응용하여, 인간의 타락, 원죄, 창조와 성육신, 구원의 비밀을 해명하였고, 13세기의 사람, 아퀴나스는 아리스토텔레스의 철학과 언어를 응용하여, “자연”과 “초자연”은 다같이 하나님의 커다란 구원 경륜 속에 있으며, 서로 조화를 이루어야 한다고 역설하였다. 그리고 오늘 우리들이 사용하는 신앙 언어 대부분, 특히 “전지전능,” “무소부재,” “완전,” “영원,” “선” 등등의 개념들은 모두 그가 정립한 단어들이다. (6) 16세기 종교개혁자 루터는 “성서 자체가 성서를 해석한다”는 “개신교 원리”를 천명함으로써, 교황의 “포로”가 되어 있던 교회를 구원하였다. 기독교 신학은 그 후에도 이와 마찬가지로 시대 상황에 따라 주어진 전통을 비판적으로 계승해 왔다.

이같은 실제의 역사는 주어진 유산(신앙의 언어)을 부단히 새롭게 이해하려는 신학자들의 노력을 오히려 조장할지언정 결코 원천적으로 봉쇄(“이단” 규정)하지는 않는다.

2) 포스트모던 신학의 전제와 목표

(1) 출발점 -- 멀지 않아 근대적 사유 방식에 물들어 있는 현재의 기독교는 설득력을 잃

어 사람들의 외면을 당할 것이다. 그러나 이같은 현상이 현실로 다가오든 않든, 지금의 교회들은 대체로 성서 언어의 독특성을 과학의 언어로 잘못 이해하고 있다는 반성, 그리고 성서 언어의 독특한 어법을 제대로 파악할 수만 있다면 성서의 신앙이 다시금 오늘과 미래의 인류를 구원하시는 “하나님의 말씀”일 수 있으리라는 희망에서부터 “포스트모던 신학”이 등장하였다.

(2) 정의 -- “포스트모던 신학이란 무엇인가?” 하는 물음에 대하여 가장 정확한, 가장 포괄적인 답변을 한 이는 독일의 가톨릭 신학자 한스 쾅(Hans Küng)이다. 그는 이렇게 답한다: “모던” 신학의 패러다임의 한계를 극복하되, “근대 이전”(pre-modern) 신학으로 회귀하지 않는 신학 “운동들,” 그러므로 “근대”를 넘어서되 “근대”가 표방하였던 비판 기능과 자유 정신의 가치를 존중하고 계승하여야 한다는 단서를 지키는 신학들이다.

이같은 한계와 과제를 수행하기 위하여 포스트모던 신학들은 (1) 과거의 기계론적 존재(개체)를 유기체적으로 이해함으로써 고질적인 병폐였던 개인과 사회의 이분법을 극복하고자 하며, (2) 인식/지식에 있어서 “과학적 사유방식”(자연과학/사회과학)을 상대화시켜, 이제 그것은 우리들의 삶을 뛰어넘는 많은 방법들 중의 하나에 불과하다는 (진리의 패러다임의) 다원성을 인정하며, (3) 그 결과, 인간의 언어는 특수한/역사적 공동체와 문화의 “관용어”이기에, 하나의 절대/보편적 언어는 없다고 하는 점을 파악하면서도, 성서의 언어가 (바로 이해되면) 지금도 세계(실재)를 창조할 수 있는 현실적 힘을 지니고 있다고 믿는다. 이것이 다양한 포스트모던 신학들의 공통된 특징들이라 할 수 있다. 우리는 여기서는 “성서 언어의 독특성”에 초점을 맞추어 설명해 나갈 것이다.

이제는 최근 한국인들이 겪어야 했던 어떤 “죽음”들에 대해 잠시 성찰해 보자.

2. 최근 한국인이 겪었던 “눈감지 못하는 죽음”

1970 년 10 월 13 일 오후 1 시 30 분즈음, “아 배가 고프다”는 외마디를 남기고, 노동자들의 해방을 위해 분신자살한 전태일의 죽음, 그 때부터 한국 교회들은 심각한 신학적 문제에 부딪히게 된 것이다. 그 후 그를 뒤이은 무수한 노동자, 학생들 등의 젊은이들이 이런저런 이유로 자살 아닌 자살을 해갔다. 때로는 동료들이 지켜보는 가운데서 “민주”를 외치면서 스스로 산화해 간 젊은이들이 있었는가 하면, 어처구니 없는 변명만 늘어놓은 채 그 과정에 대하여는 아직도 아는 사람이 나타나지 아니한 술한 의문의 죽음들 -- 주로 고문에 의한 죽음들 -- 도 보았다. 1980 년에는 우리 민족의 근세사에서 결코 잊을 수 없는 소위 “광주 항쟁”이 일어났다. 역시 무수한 남녀노소들이 “억적”으로 몰려 때죽음을 당하였다. 그러나 그 어느 때도 우리는 이들의 죽음에 대하여 “신학적 문제”로 접근하지 못하였었다. 오히려 그 반대의 사건이 일어났었다.

어느 해에도 있었을 일이지만, 1991년 어느날 폭등하는 전세값을 따라잡을 수 없어서 한 독실한 기독교 신자가 자살했다. 폭압적인 독재정권에 항거하다 못해 어떤 독실한 기독교 신자가 자살했다. 이럴 경우, 한국의 교회들은 친구교를 막론하고 당황했었다. 창조의 하나님, 생명의 하나님을 믿는다고 하는 신앙인들이 그 이유가 무엇이었던 자살한다면 그것은 죄가 된다는 생각 때문이었다. 그래서 교회는 그들의 장례식을 거부해 왔다. 필자는 이런 안타까운 일을 목도하면서, 그 동안 우리들 주변에서 일어난 술한 “눈감지 못하는 죽음들”을 돌이켜 보게 되었다. 특히 “자살”을 해야 했던 죽음에 대하여는 유난히도 인색한 한국 교회들의 고민을 생각하게 되었다. 이런 일들이 있는지 적어도 20 여년이 지나갔음에도 불구하고, 한국 교회는 “죽음”, 특히 직접/간접적인 폭력에 의하여 죽음을 택할 수밖에 없었던 경우에 대하여서조차 구태의연한 생각을 조금도 벗어나지 못하고 있다. 세력 확장에는 부지런하지만, 신앙을 이해시키고 가르치는 데는 무척이나 게으른 것 같다. 그러나 이제 함께 생각해 보자.

이런 죽음은 그 특징이 생물학적인 자연사이거나 “사고”에 의한 죽음이 아니라, “말하는 행위”로서의 죽음이라는 데 그 특징이 있음을 우리 모두는 똑똑히 인식하여야 한다. 살기 좋은 세상에 살면서 자살은 죄가 된다고 가르쳐 왔던 중세의 신학을 탈피할 때가 된 것이다. 아니 “때가 왔다.” 이런 죽음들은 이 세상에서 빛과 소금의 역할을 감당하지 못하는 “죽은 교회들”

을 대신하여, 하나님의 정의를 소리높여 말한 언어 행위들일지도 모른다. 세례자 요한의 죽음이 청년 예수를 하나님나라 운동으로 이끌어 들였듯이, 이제 이런 “눈감지 못하는” 죽음들은 죽어 있는 우리들에게 신앙의 부활에 동참하기를 호소하고 있다. 이 땅에 하나님의 정의를 수립하기 위하여 “죽음의 잠에서 깨어 일어나기(부활)”를 우리 모두에게 말하고 있다. 따라서 이 땅의 불의를 몸으로써 저항했던, 언어 행위로서의 죽음을 죽어간 기독교 신자들에게 교회들이 “천국의 문 열어주기(장례식)”를 거부한 것은 신학적 반성에 게으른 실수였다.

모든 죽음이 똑같은 형태, 꼭 같은 의미를 지니고 있다고 믿는 구시대의 통념은 이제 청산되어야 한다. “눈감지 못하는” 죽음은 분명 전통적인 의미에서의 순교자의 죽음은 아니다. “자살”이니까. 그러나 분명히 말하건대, 그것은 생을 저주하거나 포기한 비겁, 불신앙의 행위가 결코 아니다. 생명을 너무나 사랑했기에, 생명의 모독을 참아 봐 넘길 수 없는 신앙인들의 저항하는 언어로서의 몸짓일 수 있다. 우리는 1970-80 년대를 살아오면서 이것을 배웠다. 소위 “광주 사태”를 통하여서도 이것을 배워야 했다. 그런 죽음들이 주는 신학적 교훈을 얻지 못한다면, 나라를 사랑했던 18 세기 한국 실학자들이 기독교인들에게 퍼부었던 비난을 면치 못할 것이다. 조선의 실학자 이익(1681 - 1763)의 두 제자들은 아마도 마태오 리치(1552 - 1610)의 □천주실의□에 의하

여 알려진 당시 기독교를 보고 통렬히 비판하였었다. 1724년의 신후담(1702 - 1761), 1785년 안정복(1712 - 1792)이 각각 □서학변□과 □천학문답□에서 이렇게 비판하고 나섰다:

천주교를 말하면, 그것도 부처의 지엄적인 가르침을 바탕으로 하고, 다시 이것을 교조로 하듯하게 꾸며서, 더욱 더 이치에 가깝게 하였다. 그러나 그것도 또한 삶을 탐내고 죽음을 서위하는, 저 이득을 바라는 마음을 스스로 가라앉힐 수 없다.

혹은 말한다. 지금 당장의 말을 들으니, 그것(천주교)이 보통의 가르침이라는 것이 의심한 나위가 없다. 우리 선비들이 덕을 밝히고 명성을 세롭게 하기 위해 애쓰라는 것은 모두 이 세상에 대하여 말하는 것이다. 서양 선비가 작한 일을 하고 나쁜 것을 하지 말라는 것은 모두 미래의 세상에 대하여 말하는 것이다. 사람이 이미 이 세상에 남으며, 마땅히 이 세상 일을 다하고 그 가장 작한 경지를 이룩하려고 한 따름이다. 어찌 조금이라도 복을 미래 세상에서 찾을 것이 있으리. 천주교는 들어가는 것 같으나 우리 우리와는 크게 달랐다. 그 빛은 오히려 저 한 몸의 사사로움 속에서 나왔다. 우리의 공평하고 온바른 유학이 어찌 이와 같으랴!1)

부활, 그것이 기독교 신앙의 핵심이란 말은 본래, 그리고 오늘날 무엇을 뜻하는가? 기독교 신앙이 “나 한 몸의 사사로움” 욕망을 기리 충족시켜 준다는 환상인가? 아니면, 이 땅에서 “하나님의 정의”를 위해서 죽는 사람은 오히려 “하나님 안에서” 영원히 산다고 하는 하나님 중심의 불멸 신앙을 가리키는가? 왜 예수는 아브라함도 이삭도 야곱도 모두 부활했다는, 당시 유태인들 모두에게 걸림돌이 되는 그런 부활 신앙을 선포했는가(누가 20:37-38)? 이제 한국 교회들은, 친구교를 막론하고, 죽음에 대한 새로운 이해를 할 수밖에 없는 운명의 시점에 와 있다. 선한 세상에서는 분명 자살이 죄이다. 생명이 본디 우리 것이 아니기 때문에. 그러나 불의한 세상에서는 때로 목숨연명 그 자체가 참을 수 없는 죄악일 수도 있다는 점을 십자가와 한국인의 “눈감지 못하는 죽음들”은 가르쳐 주고 있다. 이렇게 말한다고 하여, 분신자살해 간 모든 사람들이 신앙적 영웅이었다는 말은 결코 아니다. 우리는 대체로 방관자들이었기 때문에, 그들의 “말”을 충분히, 아니 전혀 듣지 못하였다. 따라서 그들의 “죽음이 하는 말”을 아직 제대로 이해하지 못하였다. 그러나 분명히 알아야 할 것은, “자살”로 보이는 어떤 죽음은 그 자체가 죄가 아니라, 오히려 “하나님의 말씀”을 선포하는 설교행위일 수도 있다는 사실이다.

이와 같은 현실적, 실존적 상황을 역사적 배경으로 하고, 이제는 기독교의 전통적 신앙의 핵심이었던 “부활” 고백을 새롭게 이해하려는 구체적 시도를 위해 길 떠나 보자.

1) 조봉희, □西學에 대한 韓國實學의 反應□(고대한국문화연구원, 1988), pp. 40-42에서 인용.

II. ‘부활’의 일반적 이해와 그 비판

현재 한국 기독교인들의 절대다수는 장로교인들이다. 그러므로 한국 교회의 ‘부활’ 신앙의 일반을 알아보기 위하여 칼빈의 사상을 검토하는 것이 좋을 듯하다. 한편, 그는 16 세기의 종교개혁자임에도 불구하고, 구원이나 부활에 관한 한, 중세 신학을 잘 반영해 주고 있기기에, 오늘날 한국 교인들의 일반적 분위기인 중세적 또는 전근대적인 ‘신화적’ 신앙의 좋은 표본이 되고 있다.

1. 타락과 원죄

이제 오늘날 한국 교회 또는 기독교 일반의 보편적인 타락과 구원, 그리고 구원과 부활에 관한 일반적인 생각을 알아보기 위하여 종교개혁자의 한 사람인 칼빈(John Calvin 1509 - 1564)의 □기독교강요□(Institutes of the Christian Religion)를 검토해 본다.

기독교는 교부 시대 곧 5 세기를 마감하면서 소위 “원죄”에 관한 확고한 입장을 확립하였으며, 그 이후 이 원죄 사상(공식적 「교리」로 정리된 적은 없음)은 거의 모든 기독교인들의 신앙 생활과 사고에 깊은 영향을 주었다. 인간의 한계를 설명할 때에도, 그리스도의 구원 사역의 필

요성과 위대성을 설명할 때에도 언제나 이 원죄의 교리가 전면에서 작용해 왔다. 물론 인간의 타락과 구원, 특히 부활 사상에 있어서도 예외가 아니었다. 이 원죄의 교리가 어떻게 기독교 안에 자리잡게 되었는지에 대하여는 여기서 다룰 수 없다. 단지 이 사상이 지금까지도 기독교의 모든 생활과 사고에 깊은 영향을 끼치고 있음을 상가하는 것으로 족할 줄 안다. 이하에서 우리는 이 원죄의 교리가 우리의 주제인 부활에 어떻게 작용해 왔는지를 칼빈의 사상을 통하여 엿보게 될 것이다.

인간의 처음 상태는 “하나님의 형상”을 닮았었다. 그리하여 오늘의 인간들이 파악할 수 없는 것, 소위 신령한 것들까지도 능히 이해할 수 있는 탁월한 예지와 자유의지를 지니고 있었으며, 하나님과 완벽하게 교제하고 있었다. 물론 이같은 원상태의 인간은 그 삶의 질과 가능성에 있어서 “불멸”의 삶을 살고 있었다. 그러나 인간은 사탄의 유혹에 빠져, 그리고 하나님께 대한 불충, 반역, 교만에 의하여 스스로 죽음의 길을 선택하게 되었다. 이제 인간은 처음의 불멸 상태를 잃어버리고 죽음에 종속된 존재가 되었다.¹⁾ 그의 “모든 본성은 부패”하였으며, 그가 하는 모든 일 속에는 독과 같이 악의 물이 흐르게 되었다. 인간은 이제 하나님과 소외/불화하게 되었으며, 서로 반목하게 되었을 뿐 아니라, 노동을 해야 하는 형벌을 또한 받게 되었다. 그가 살고 있는 “땅”까지 형벌을 면치 못한 때문이다.

그런데 이같은 “타락”은 역사의 한 순간에 실제로 일어난 일이었다고 종교개혁자들은 믿었으며, 또한 가르쳤다. 그리고 처음 사람 “아담”의 범죄로 인하여 그 후의 모든 사람들이 동

일한 형벌을 받게 되었다고 믿고, 가르쳤다. 칼빈은 인간의 “교만”을 가장 경계하였던 것 같다. 우리는 그가 “하나님의 영광”을 가장 중요한 신학적 테마로 삼았음을 기억하고 있다.

그러므로 16세기 인간의 죄와 구원을 다룸에 있어서도 무엇보다도 유의한 것은 인간에게만(하나님 앞에서) 악무엇도(Protestantism Board of Christian Education, 1936), v.1, pp. 268 - 270. Hugh T. Kerr, ed., *A Compend of Luther's Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1943), pp. 79 - 84. 부더는 “하나님의 영광”이라는 개념을 중심으로 생각을 전개하고 있으나, 인간의 조건에 관한 한 칼빈의 사상과 다름이 있다. 그러나 타락과 범죄에 대한 무대위자라, 그가 강조하고 있는 바는 타락의 범위가 인간의 육체와 지성을 담고 있는 한(3부분을 사용할 경우)은 인간의 3부분은 인간의 본성을 가리키고, 2부분은 인간의 도덕적, 종교적 ‘성질’을 가리킨다고 보았다. p. 77.)까지만이 아니라 영(spirit)을 포함한다고 하는 것이었다.

“자랑할 것”이 없어야 한다는 것이었다. 그래서 칼빈은 아담의 타락의 가장 우선적 결과에 대해 여 이렇게 말한다: “아담의 타락으로 인하여 인간은 일체의 자랑을 못하게 되었으며, 자기-신뢰를 못하게 되었다.”²⁾

아담의 타락이 가져온 또 하나의 심각한 파문, 우리의 주제와 직결되어 있는 결과는 인간에게 내려진 “사형 선고”이다: “아담 안에서 인간 모두가 죽음의 선고를 받았다;”³⁾ “불멸에

대한 생각을 떨쳐 버리고는 인간의 원래 상태를 생각할 수 없다;”⁴⁾ “온 인류는 아담 안에서 멸망하였고, 이로 인하여 우리가 지녔던 원래의 탁월성이나 존엄성은 하나님으로부터 더 큰 적대감을 샀다.....타락은 생명에서 죽음으로의 타락이다.”⁵⁾ 물론 이같은 인간의 형벌은 “부활”에서

완전하게 치료된다: “그리스도는 우리에게 부활과 생명으로 오셨다.”⁶⁾ 즉 우리의 주제와 더불어 생각해 본다면, 오늘날의 기독교인들의 사고의 일반적 생각, 곧 “부활은 인간의 자연적, 생물학적 죽음의 역사 생물학적 정복”이라는 통념은 바로 이같은 “역사적 타락”설에서 기인됨을 알

수 있다. 다시 말하면, 아담이라는 역사상의 실제 인물의 존재가 부정된다면, 그리고 인간의 죽음이 모든 생물의 자연스런 운명임을 받아들인다면, 오늘의 기독교는 그리스도의 구원 사역과 우리의 부활 희망을 제대로 설명할 수 있는 틀을 상실하고 말 것이다. 이 점은 우리의 논의의 전체 구조 속에서 가장 중대한 요소로 작용할 것이다. 즉 필자의 생각과는 달리, 언제부터인가 기독교는 성서가 문제삼고 있지 않았던 바 인간의 자연스런 죽음을 “예수 믿는 믿음”으로써 정복할 수 있다는 비성서적 희망(?)을 유포하게 되었다.[그렇다고 인간의 자연스런 죽음을 극복하고자 하는 과학자들의 노력과 인간의 일반적 소망이 부질없다는 말은 결코 아니다. 단지 필자가 여기서 강조하고자 하는 바는 성서의 (부활) 가르침이 아닌 것을 믿으라고 강요하며, 그것이 기독교의 진수인 양 말하는 것은 성서의 이름으로는 정당화될 수 없다는 점이다)]. 칼빈은 아주 분명하게 말한다: “인간의 타락에서 기원한 죽음이란 것은 인간의 본성에 대하여 외래적인 것이며, 필연적인 것이 아니다.”⁷⁾ 타락의 교리, 그리고 원죄의 교리를 여기서 결정적으로 중요한 역할을 하게 된 것이다. 즉 이렇게 말할 수 있다. 인간이 아직도 죽는가? 그렇다면, 그것은 인간의 처음 시조 아담의

타락의 형벌 때문이다. 죽음의 사슬에서 벗어날 수 있는 길은 없는가? 있다. 예수 그리스도를 믿으라. 그러면 예수 그리스도를 믿으면 죽지 않게 되는가? 아니다. “이 지상에서는 우리 인간의 구원이 불완전하다.”⁸⁾ 그러면 언제 우리의 구원, 곧 죽음의 죽음이 완성되는가? 그것은 종말의

때 또는 천상의 세계(저 세상)에 가서이다. 그래서 구원의 완성인 부활을 칼빈은 “하늘에 놓여 있는 희망”이는 바울의 말을 문자 그대로 받아들인다.⁹⁾

2. 불멸성과 부활

여기서 우리가 눈여겨 보아야 할 문제가 있다. 왜 성부 하나님, 예수, 성령까지 다 동원되어 우리를 구원하려 했음에도 불구하고 우리 인간의 구원이 아직도 그리고 지상에서는 완성되지 못하였다고 또 앞으로도 지상에서는 못할 것이라고 기독교는 가르쳐 왔는가 하는 점이다. 천지를 지은 신 하나님과 그 외아들, 그리고 초능력의 성령의 역사(힘)가 아담과 사탄이 저지른 장난을 원상으로 회복하는 데 미흡한가? 그것은 한 마디로 말해서, 위에서도 보아왔듯이 인간의 타락을 역사적 사실로 받아들이고 생물학적 죽음이 바로 죄의 결과라고 하는 원죄 교리가 기독교인들의

2) John Calvin, *Institutes*, v.1, p. 266.

3) Calvin, *Institutes*, v.2, p. 259.

4) Calvin, *Institutes*, v.1, p. 263.

5) Calvin, *Institutes*, v.1, p. 367.

6) Calvin, *Institutes*, v.2, p. 259.

7) Calvin, *Institutes*, v.2, p. 255.

8) *Luther's Theology*, p. 83. Calvin, *Institutes*, v.2, p. 251. (구원)은 “죄가 소멸되고, 죽음이 삼켜지고, 영원한 생명이 수립되어야 비로소 완성”된다.

9) Calvin, *Institutes*, v.2, p. 242.

사고를 암암리에 지배해 왔기 때문이다. 적어도 5세기 이후, 기독교에는 구원의 질문의 성격이 크게 바뀌게 되었다. 우리는 이 사실을 정직하게 시인하여야 할 것이다. 여기서부터 기독교의 미래가 열릴 수 있는 단서를 찾을 수 있기 때문이다. 다시 말하면, 하나님과의 관계 문제였던 종교적 의미의 죄, 또는 인간이 “살아가는” 동안 부닥치는 멍에와 같은 부조리들 등에 관한 질문이 이제 준-과학적 질문 곧, “어떻게 하면 우리가 (모든 생물들이 겪은) 죽음을 넘어서서 영원히 살

수 있을까?” 하는 중립적 질문으로 바뀌게 되었다. 구원에 관한 이같은 질문 전환은 오늘날까지 별로 무리 없이 받아들여져 왔지만, 필자의 생각으로는 동서를 막론하고, 또 제 1-3 세계를 막론하고, 앞으로의 기독교의 운명을 원천적으로 차단할 것으로 보인다. 인간이 계속하여 죽어가고 있는

한, 우리가 아무리 예수의 부활과 하나님의 새 하늘을 말한다고 할지라도, 그것은 “저 세상의” 일일 뿐이며, 하나님은 늘 미완성 교향곡만을 들으셔야 한다. 죽음이 우리 곁에 있는 한.

이제 칼빈이 구원과 부활을 어떻게 생각하고 있었는지를 살펴보자.

아담의 타락이 역사적 사실이라고 하는 점을 결코 의심하지 않았던 칼빈은 부활의 사실성을 또한 결코 의심하지 않았다. 따라서 몸의 부활을 부정하는 4 부류의 사상에 대하여 칼빈은 단호한 거부를 표하였다. 그가 부정한 첫째 부류의 사람들은 인간의 불멸성을 어떤 의미에서도 받아들이지 않는 사람들이다. 그는 말하기를, “고대 철학자들 중에는 플라톤을 제외하고는 하나님과의 연합에서 오는 유익을 알지 못했다”고 비판하였다.¹⁰⁾ 즉 고대철학자들 대부분은 인간의 불

멸성을 인정하는 데 몹시 인색하였다는 말이다. 그러나 이같은 경향은 예수 당시의 유대인들 사이에도 있었다. “죽음이 인간의 종말이라고 말하는 사람들, 죽음이 인간을 파멸시킨다”는 생각을 하는 사람들, 예컨대, 사두개파의 사람들은 “사탄이 부활에 대한 기억을 송두리째 앗아가 버린”

때문이라는 것이다.¹¹⁾ 즉 부활에 대한 희망의 상실은 바로 사탄의 작난이라는 것이다. 칼빈은 이리하여 인간의 불멸성을 부정하는 일체의 사조를 단호히 거부하고 있다. 인간은 타락하여 그 본래 상태에서 벗어났다. 그리하여 인간은 그 자신 영원한 생명을 누릴 수 있는 가능성을 지니고 태어난 위대한 존재임을 기억하지 못한다는 것이다. 이 때문에 철학자들조차도 인간의 불멸가능성을 별로 알지 못하였으며, 누가 말한다고 하더라도 사람들은 인간의 불멸성을 믿기 어렵게 되어 있다. 이것 자체는 이상한 일이 아니다. 그래서 칼빈은 말한다: 우리에게서 두 가지의 도움이 있다고. “그리스도는 우리의 부활의 모범이지만, 부활을 믿기란 어렵다. 여기에서 ‘예수의 부활’과

‘하나님의 전능’이 우리에게 도움을 준다.” 이 두 가지는 모두 성서로부터 온다.¹²⁾

여기서 유의할 것은 칼빈이 회랍의 영혼불멸 사상을 비판적으로 바라보기보다는 긍정적으로 바라보고 있다는 점이다. 그러나 칼빈은 기독교의 부활 사상이 회랍의 영혼불멸 사상과 근본적으로 다름을 역시 잘 알고 있었다. 그래서 이렇게 지적하였다: “철학자들 중 인간의 불멸을 이야

기하는 사람들이 더러 있었지만, 썩은 다음, 긴 세월이 지난 다음에 몸이 되살아날 것을 인정한 사람은 거의 없다.”¹³⁾ 그리하여 기독교인들, 곧 예수의 부활을 알고 있으며, 하나님의 전능을 믿

고 있다고 고백하는 사람들조차도 인간의 영생 가능성을 부정하는 자들이 있다고 칼빈은 지적한다. 그들이 바로 “천년왕국론”자들이다. 천년왕국론자들은 그리스도의 승리, 택함받은 자들의 지복에 ‘시간적 한계’를 설정하고 있다. 그들은 설사 부활을 믿는다고 할지라도 인간의 영생을 부정

한다는 점에서 칼빈이 부정한 첫번째 부류들과 같다. 이들은 그리스도의 통치와 선민들의 지복이 영원함을 인정하지 않는다.¹⁴⁾

일체의 불멸성을 인간에게 인정하지 않는 형태의 비기독교적 생각과 구원의 결과로서 올 새 생명에 시한을 부여하는 천년왕국론자들만이 아니라 다음과 같은 두 사상도 칼빈이 엄히 경계하는 부활에 관한 이단적 사상으로서, “인간의 왜곡된 호기심”이 낳은 “두 가지

10) Calvin, *Institutes*, v.2, p. 243.

11) Calvin, *Institutes*, v.2, p. 250.

12) Calvin, *Institutes*, v.2, p. 245.

13) Calvin, *Institutes*, v.2, p. 245.

14) Calvin, *Institutes*, v.2, pp. 250-252.

오류 ” 이 다.¹⁵⁾

(1) 인간 ‘전체’가 죽고, 영혼까지도 몸과 더불어 되살아난다는 사상이다. 이같은 오류는 인간의 독특성을 무시하는 것이다. 인간의 영혼은 하나님의 영의 전이다. 우리가 죽을 때 영혼이 우리의 몸을 떠나지만, 영혼까지 죽은 것은 결코 아니라는 것이 칼빈의 사상이며, 또한 루터의 사상이다. 영혼이 (사후에) 살아남지 않는다면, 몸을 떠난 다음 하나님과 더불어 현존하는 것은 무엇인가? 신앙의 선조들은 죽음 다음에도 우리와 똑같은 신앙을 누리고 존속했다고 성서는 말한다. 죽음 다음에도 우리가 살아남지 않는다면, 우리는 죽음 다음 신앙과 축복을 누릴 수가 없을 것이다. 그리스도나 스테반은 이 사실을 잘 증언해 주고 있다.¹⁶⁾

(2) 부활할 때 우리의 영혼이 지금의 것과 같은 육체를 입게 되지 않고, “ 새로운 육체 ” 를 덧입게 된다고 하는 생각 역시 똑같은 “ 괴물적 오류 ” 이다. 이런 것들은 마니교 사람들이나 생각할 수 있다. 그들은 육체를 나쁘게 생각하기 때문이다.¹⁷⁾

이상의 논구에서 우리가 살필 수 있는 중요한 점은, 칼빈이나 루터에 의하면, 기독교인들은 첫째로, 영혼불멸을 받아들여야 하며, 둘째, 언젠가 우리의 영혼은 지금 우리가 누리고 있는 “ 이 몸 ” 을 (변화를 일으키겠지만) 다시 덧입게 될 것으로 기대해야 한다는 점이다. 특히 칼빈은 “ 이 몸 ” 을 크게 강조하고 있다: “ 인간의 타락에서 기원한 죽음이란 것이 인간의 본성에 대 하여 외래적인 것이며, 필연적인 것이 아니라면, 그리스도가 이룩하신 회복(구원)은 가멸적 존재가 된 바로 그 몸에 속한다. ” 만일 우리가 “ 새 몸을 받게 된다면, 우리는 머리(그리스도)와 하 나가 될 수 없으며, 그리스도께서 몸으로 속죄의 제물로 드린 희생을 무(無)로 돌리는 것이 된 다. ” ¹⁸⁾ 즉 아담이 죄의 도구로 사용했던 이 몸, 우리가 죄를 짓는 이 몸, 그리스도께서 제물로 바친 이 몸 -- 이 지상적 몸이 또한 “ 구원 ” 의 대상이 되어야 한다는 점을 기독교의 창조 신앙에 근거하여 일관성 있게 강조하고 있다.

3. 구원의 완성과 부활

우리가 여기서 다룰 질문은 이렇다. 십자가에서 우리의 ‘죄’가 온전하게 속량되었다면, 그리고 우리의 영혼이 이미 죽음 이후에, “ 하늘 ” 에서 지복을 누린다면, 굳이 몸의 부활이 요구 되는 이유는 무엇인가? 물론 루터나 칼빈은 질문을 결코 이런 식으로 정의하지 않았다. 이런 식의 질문 자체는 계몽주의의 자유주의의 산물이다. 그러나 칼빈은 그 나름의 논리에 근거하여, “ 구원 의 완결성 ” 에 대하여 집요하게 생각하고 있다: 그리스도는 “ 천하 인간에게 구원을 얻을 만한 다른 이름을 주지 않으신 ” (행 4: 12) 그 이름이다. “ 그러나 그가 만일 우리의 ‘구원의 궁극적 목적지’ 까지 계속하여 나아가지 않았더라면, 그 구원은 미완결이었을 것이다. ” ¹⁹⁾ 그러면 죄의 속량과 구원의 완성을 칼빈이 어떻게 생각하고 있었는지를 먼저 칼빈의 “ 십자가 ” 에서부터 시작 하여 살펴보자.

완벽한 의의 하나님께서는 불의(불결)을 사랑하실 수 없다. 그러므로 하나님과 우라 사이의 모든 적의(enmity)가 사라지지 않으면, 하나님께서 우리를 온전히 받으실 수 없다. 그런데 그리스도께서 속죄의 죽음을 죽으심으로서 우리의 부정은 씻겨지고, 하나님과 우리는 화해되었다. 이것은 분명하고, 성서와도 일치하는 가르침이라고 한다. 그러나 칼빈은 묻는다: “ 그리스도의 ‘죽음’이 우리와 하나님 사이의 적의를 소멸하였다. 그런데 어떻게 그런 일이 가능했는가? ” ²⁰⁾ 그는 이렇게 스스로 답한다. 한 마디로 말해, “ 그의 복종의 전 과정 ” 을 통해서이다. 칼빈은 여기서 아담의 불복종이 죄의 원인이라면, 그리스도의 복종이 구원의 방편이었음을 강조하려 한다.

16) Calvin, *Institutes*, v.2, p. 252, *Luther's Theology*, p. 242. “죽음 다음 우리의 영혼이 듣고, 지각하며, 본다고 하는 것은 없다. 그러나 나는 모르겠다. 어떻게 그렇게 되는지.”

17) Calvin, *Institutes*, v.2, p. 253.

18) Calvin, *Institutes*, v.2, pp. 255 - 256.

19) Calvin, *Institutes*, v.1, p. 551.

20) Calvin, *Institutes*, v.1, pp. 554 - 555.

우리는 여기서 법학도였던 칼빈이 죄와 그 속량의 기독교 논리를 매우 진지하게 검토하고 있음에 놀란다. 그의 질문은 단호하다. “그(그리스도)의 어떤 형태의 죽음도 이런 구원을 주는가?” 아

니다.²¹⁾ 필자의 생각과는 달리, 그리스도의 삶(생애)이 아니라 그의 “죽음”의 인간의 구원을 위 한 특효약처럼 작용했다는 것이 칼빈을 포함한 기독교 일반의 생각인 것은 사실이었지만, 칼빈은 그리스도의 죽음의 독특한 형태에 주목하고 있다는 점에서 우리를 놀라게 한다. 즉 그가 “피 흘리고

죽었다”는 단순한 사실로서는 우리를 속량하기에 충분하지 못했을 것이라는 것이다. 예컨대, 강 도에 의하여 살해당하였다거나, 대중 폭동에 의하여 죽었다면 충(하나님께 바쳐지는) 보상(satisfaction)이 드러나지 않았을 것이 때문이라고 이유를 밝히고 있다.²²⁾ 칼빈이 여기서 특히 주목하는 부분은 그리스도의 죽음이, 첫째로, “자발적인 희생”이라는 점, 둘째, “죄인”으로서 의 죽음이라는 것이다. 자발적인 복종의 죽음, 자유롭게 바쳐지지 않으면 “제사(희생)”는 하나 님 앞에서 “의를 얻(쌓)지” 못하며, 우리의 죄짐을 대신지려면 의인으로서 또는 무고한 희생자

로서 죽어서는 안 된다. 따라서 칼빈은 중세 시대의 논리처럼, 신성을 지닌 신의 아들이로서의 죽음을 이야기하지는 않지만, 아주 독특한 형태의 죽음을 생각하고 있다. 자발성과 죄인으로서의 죽음, 이 두 가지가 없었더라면, 그의 죽음은 우리의 죄를 용서하는 거룩한 죽음이 되지 못하였을 것이다.²³⁾ 이 대속적 죽음을 통하여 “우리의 죄는 완전히 속하여졌다.” “십 자가는 이것의 상징이다.”²⁴⁾

그렇다면, 칼빈의 생각에, 그리스도의 십자가는 우리의 구원에 충분한가? “아니다.” 우리의 구원의 완성을 위해서는 그리스도께서 “음 부에 내려가셔야” 했으며, 또한 “부활”을 하셔야 했다. 여기서 질문이 생긴다: 우리의 죄가 용서되었는데, 구속(救贖)이 완성되었는데, 왜 구 원이 미완결이라고 말하는가? 왜 죄로부터의 인간 해방이 구원으로서 미완결이라고 말하는가? 기독교의 왜곡된 부활 사상을 이해하는 데 결정적으로 중요한 이 질문은 우리가 위에서 살펴본 바대로 “죽음”의 문제 때문이다. 생명체 일반이 겪는 이 죽음의 문제를 극복해야 할 궁극적 과제로 설정한 5 세기 이후의 기독교로서는 “죄”로부터의 인간 해방이 구원을 충분한 것이라고 말할 수 없었던 것은 오히려 당연하다.

이같은 배경에서 우리는 칼빈이 사도신경에 나오는 대목의 하나인 예수께서 “음부에 내려가시고”를 구원에 있어서의 필연적 요건이라고 말하고 있음을 잘 이해할 수 있다.²⁵⁾ 왜? 왜

그리스도는 거기(‘음부’)에 내려가셔야 했던가? 칼빈의 논리를 분석해 보면, 두 가지 연관된, 그러나 서로 다른 이유가 있었다. 첫째, 음부에 내려가야, 인간은 비로소 완전하게 곧 “영적으로도” 죽음을 경험하게 된다. 때로 극악무도한 사람이 죽음을 태연하게 맞는 것은 영혼의 죽음의

공포를 모른 불신앙 때문이지, 그가 용기 있어서가 아니다. 그리스도께서 겟세마네 동산에서 극심한 고통을 겪어야 했던 것도 알고보면 이 영혼의 죽음을 그가 예감하였기 때문이다. 둘째는, (신화적 요소이인데,) 거기에서 승리를 거두어야 비로소 인간을 죄의 권세 곧 “악마,” “사탄”에

서 해방시킬 수 있었기 때문이다.²⁶⁾ 우리의 죄만 용서하고, 우리를 사로잡고 있는 죄의 권세인 악마를 무찌르지 않았다면, 그의 구원 작업은 완성된 것이라 할 수 없다. 만일 ‘음부’에 실제로 죽음의 마왕이 살고 있다면, 그리스도께서 “음 부에 내려가시다”라는 신앙고백은 절대적으로 중

요한 것이 사실이다.²⁷⁾ 칼빈의 이해에 의하면, “예수께서 음부에 내려가시다”라는 고백은 “단 순한 동어반복(죽었음을 다시 말하는 것)”이나 “옥에 갇힌 영혼들” 곧 복음을 듣지 못하고 죽 은, 그래서 지금은 “명부”(Limbo)에 갇혀 있는 영혼들은 해방시키려 간 것이 아니다.²⁸⁾ 그리스

도께서 “온전한 죽음”이 아니라 “육체의 죽음”(corporeal death)만 죽었다면, 인간을 구원하

21) Calvin, *Institutes*, v.1, p. 557.

22) Calvin, *Institutes*, v.1, pp. 557 - 558.

23) Calvin, *Institutes*, v.1, pp. 556 - 559.

24) Calvin, *Institutes*, v.1, p. 559.

25) Calvin, *Institutes*, v.1, p. 561.

26) Calvin, *Institutes*, v.1, p. 561.

27) Calvin, *Institutes*, v.1, p. 561.

28) Calvin, *Institutes*, v.1, p. 561.

시려는 그의 목적은 완성되지 못하였을 것이라고 한다.

아직도 남은 문제는 이것이다. 십자가에서 그리스도께서 우리의 “죄”를 해결하셨으며, “음부에 내려가심”으로써 그리스도께서 죽음의 마왕인 “악마”를 정복하셨다면, 왜 아직도 그

의 “부활”이 인간의 구원의 완성을 위하여 필요했던가? 이데 대한 칼빈의 대답은 간단명료하다.

죄가 소멸되고, 죽음이 삼켜졌다고 할지라도, 그것은 아직 소극적 구원에 이를 뿐이다. 적극적 구원은 “영원한 생명이 수립되어야 비로소 완성”된다.²⁹⁾ “죽음으로부터의 부활이 없었더라면, 지

금까지 말한 모든 것이 불완전했을 것이다.”³⁰⁾ 칼빈의 이해에 의하면, 비록 인간의 죄가 십자가

에 의하여, 청산되었다고 할지라도, 그 십자가의 효력은 죽음의 완전한 정복을 뜻하는 “부활”을 통하여서 비로소 “힘을 발휘”한다. 부활을 통하여 그리스도는 비로소 우리의 완전 구원의 저작

자가 되었다.³¹⁾

4. 잠정적 평가

이상의 논구에서 아주 확실하게 드러난 것은 종교개혁자들을 포함하는 기독교인들의 일반적 생각, 아니 “고전적,” “전형적” 생각에 의하면, 인간의 구원이란 원죄의 근원과 결과를 청산함이다. 원죄의 근원이란 무엇인가? 인간을 유혹하던 악마, 사탄이 항상 타락의 새로운 가능성의 조건(합정)으로 존재하며, 이 사탄의 간계에 부화뇌동하는 인간의 현실적 죄가 존재하며, 그 결과 인간에게 마치 운명처럼 따라다니는 죽음이라는 형벌이 있다. 죄, 악마, 그리고 그 결과인 죽음-- 이 삼자를 완전하게 정복하지 못하면 인간의 구원은 일시적인 것이 되거나 불완전한 것이 되고 만다. 이같은 사고와 논리가 동서고금의 많은 기독교인들, 특히 기독교 대중들을 사로잡고 있다. 그러나 이것은 첫째로, 청산해야 할(신학계에서는 이미 청산된) 신화적 틀을 간직하고 있으며, 둘째로, 성서의 본뜻을 벗어난 것이다.

좀 더 세부적으로 말하면, 인간을 괴롭히고 있는 3대악과 관련된 개념들 중, 첫째로, 아담이라는 인간 시조 개인의 역사적 타락이라는 개념은 “역사적 비평”이라는 학문적 도구에 의하

여, 철저히 재해석되어 버린지 이미 오래되었다. 즉 타락의 가르침은 인간의 원형적 현실 또는 조건을 가리키는 “상징”일 뿐이다. 6천년 전 근동의 어느 마을에 살고 있던 아담이라 이름하는 한 남자와 그의 여자 친구 이야기는 아직도 유효하지만, 그것이 아직도 의미를 갖는 이유는 생물

학적으로 우리가 그의 후손들이며, 역사학적으로 이 모두가 “사실(事實)”이기 때문이 아니라, 아직도 그 이야기가 우리 자신들의 적나라한 진실을 밝히 말해 주고 있다는 사실 때문이다. 특히 최근 들어 각종 해방신학들은 이 점에서 커다란 공헌을 하였다고 본다. 즉 그 신학들은 현대인들이

막연하게 생각하고 있는 “죄”의 실체를 사회학적으로 규명해 주는 커다란 일을 하였다. 이들의 헌신적 노력 덕분에, 이제 한 인간의 작은 부주의, 또는 실수조차 그것이 “구조화”될 때, 그 죄의 결과는 참혹하리만큼 크며, 또한 역사적으로 사회학적으로 “유전”됨을 알게 되었다.

둘째로, 소위 “악마”라고 하는 성서의 말도 철저히 “역사화”되었다. 즉 그 말은 “천사”라는 말과 같이 천상의 어느 지점을 점유하고 사는 악한 개별 실체가 아니라 인간에게 부단히 부닥치는, 또 역사 속에서 수수께끼처럼 인간을 괴롭히는 부정적 힘을 가리키는 상징적 개념일 뿐

이다. 이것은 천사나 사탄을 믿던 옛 신앙인들의 신앙을 오늘에도 정직하게 계승하고 또 효과적으로 실천하려는 진지한 사람들의 노력 덕분에 밝혀진 바이다. 그리하여 옛날의 악마는 소위 계몽주의(밝은 빛)의 시대에 “죽은” 것이 아니라 아직도 사회의 제도적 모순과 문화적 편견 속에

살

아 있음이 확인되고 있다. 이같은 힘들은 우리 자신보다도 강한 힘을 발휘하고 있으나, 우리 자신들은 언제나 스스로의 이익(기득권)에 눈이 어두워 하느님의 이름으로 이 악한 힘(영)에게 봉사하게 된다.

그러나 (서구) 기독교가 아직도 “탈신화화” 시 키지 못하고 망설이고 있는 개념이 위의 구원 도식 속에 등장하는 “죽음”이라는 단어이다. 우리는 묻는다: “모든 생명체들이 일반적으로

29) Calvin, *Institutes*, v.2, p. 251.

30) Calvin, *Institutes*, v.1, p. 569.

31) Calvin, *Institutes*, v.2, p. 245.

당하는 그런 죽음 ” 까지 도 극복하는 것이 성서가 본래부처터 말하고자 했던 “ 부 활 신앙 ” 의 진수 인가? 필자가 판단하기로는, 서구 또는 전통적 기독교의 사고는 이 문제 있어서 유치하기 그지 없

는 순박성에 머물러 있으며, 그 엄청난 숫적, 물량적 위세에도 불구하고 기독교가 참다운 힘을 발휘하지 못하고 있는 것은 직접,간접으로 이 문제와 연관이 있다. 더 나아가, 이같은 시대착오적 기독교는 다음 세대들에 의하여 철저히 극복될 것이다. 그러나 이것을 감히 말함은 과거의 기독교가 잃어버린 그 사회적 위력이 탐나서가 아니다. 오히려 이런 기독교는 그 자체의 본원지인 “ 성 서 ” 를 너무 많이 벗어나 있다고 판단되기 때문이다.

III. ‘부활’ 언어의 백락 -- 묵시문학

우리는 위에서 종교개혁자의 한 사람인 칼빈의 사상을 중심으로 서구 기독교 신학이 대체적으로 따르고 있는 타락과 구원과 부활에 관한 이해의 단면을 살펴보았다. 그리고 우리의 견해로는 이같은 종교개혁자의 생각이 오늘날의 일반적인 (특히 한국의) 기독교인들의 사고를 대변한다고 믿는다. 그리고 현대의 역사비평적 사유방식은 기독교가 생각해 왔던 3대 악 중에서 죽음을 제외한 두 가지, 곧 타락(죄)과 사탄을 철저히 다시 생각하기 시작하였다. 즉 아담은 더 이상 6천년 전 중동의 어느 마을에 살고 있던 지구 최초의 남자가 아니다. 그러나 여전히 우리는 “타락”이라는 언어로 표현해 왔던 기독교 신앙을 간직하고 있다고 했으며, 또한 천사와 더불어 사탄이 지구에서 사라진지 이미 오래되었지만, 오늘도 여전히 “악마”나 “사탄”의 힘과 우리가 지구

도처에서 싸우고 있다. 그렇다면 이제 우리가 생각해 보아야 할 문제는, 기독교가 전통적으로 간직해 온 바 “죽음은 타락의 결과이다”라는 고백은 철저히 재해석되면 안 되겠는가 하는 것이다. 아니, 타락이 역사의 한 순간에 일어난 실제의 사건이 이미 아니라면, 성서 어디에도 뚜렷한 근거

가 없는 기독교의 관습적 사고, 곧 아담의 타락 결과로 오늘 우리 인간이 죽음을 당하고 있다고 하는 구태의연한 생각을 떨쳐 버리고, 기독교의 “부활” 신앙을 철저히 새롭게 선포해야 하지 않겠는가? 죽음의 원인이 철저히 재해석된지 이미 오래된 지금, 우리 기독교인들은 왜 철저한 자기-

반성을 못하고 있는 것일까?

이제 본장에서 우리가 논증하고자 하는 바는 이런 것이다.

- 1) 신약성서는 대체로 소위 중간기 묵시문학을 배경으로 삼고 있으며,
- 2) ‘부활’은 특별히 그러하다.

1. 묵시문학의 재발견

기독교 신학의 역사상 20세기초에 들어와서 재발견된 사실, 곧 유태인의 문서인 구역성서와 기독교의 문서인 신약성서 사이에 있는 소위 중간기의 독특한 문서들인 묵시문학의 연구와 사해사본의 발견이다. 사해사본을 창출한 쿠파공동체가 묵시문학 공동체였다고 하는 사실에 대하여는 학자들 사이에 이의가 없는 것 같다. 묵시문학이 중간기의 독특한 문학 장르일 뿐 아니라, 그것이 예수의 사고와 행동 양태 및 그후 기독교의 신약성서에 결정적 영향을 끼쳤다는 것은 아직껏 그 의의가 충분히 밝혀지지 않은 중요한 사실이다. 기독교도들에 의한 이같은 묵시문학의 재발견은 주지하는 바와 같이 바이스와 쉬바이처에 의하여 이루어졌다. 그러나 그것을 발견한 그들 자신도 그 발견의 의의를 제대로 알지 못한 채 그것을 부정적으로 평가해 버리고 마는 불행한 일이 일어나고 말았다. 쉬바이처는 훗날 그의 자서전에서 이렇게 말하고 있다:

19세기 중반 이래로 예수가 당시의 유태교의 실제적인 메시야 희망을 신령화(spiritualize)하려 했다는 근대적 역사관이 고조되었다. 즉 예수는 영적 메시야로서 동방에서 하나님 나라를 건설하려 했다는 주장이다. 그러나 사람들이 그를 이해하지 못하고 도방에서, 그는 자신의 운명을 달성하기 위하여 죽음을 각오했으며, 그러는 중에 승리가 도래하기를 바랐었다는 주장이다. 그러나 이미 1860년이라는 이른 시각에 예수권 문제이 대한 영도의 연구들이, 예수가 그 당시의 종말론적, 메시야 희망을 신령화하려 했다고 보는 견해를 유지할 수 없음을 명백히 하기 시작하였다. 왜냐하면, 이리 곳에서 예수가 이 세상이 끝난 뒤에 있을 위자(人子)의 도래와 하나님 나라의 도래를 매우 선명하게 판했다 때문이다. 이런 귀질들을 지해석하기를 포기하거나 아예 무시해 버리면, 남은 것은 무엇이겠는가? 즉 예수가 당시의 후기 유태교의 종말론을 믿고 살았고 모두가 아니라면 메시야[1] Albert Schweitzer, *Our of My Life and Thought* (New York: The New American Library, 1933, 장하는 것이다.)

쉬바이처가 여기서 염두에 두고 있는 학자는 바로 예수전 연구를 통하여 종말론을 발견한 바이스(Johannes Weiss, 1907 d.)이다. 쉬바이처는 역사적 예수 연구(1901년에 초안 발표, 1906년에 책자로 간행)를 발표하고 나서, 많은 신학적 주목을 받게 되었지만, 이미 같은 문제로 고통받고 있는 바이스를 제대로 위로하지도 못한 채 1905년 10월 이미 의학 공부를 결심한다. 이것은 우리가 잘 아는 대로 아프리카 선교사로 떠나기 위한 준비의 일환이었다. 그의 이 갑작스런 진로 변경에는 많은 일들이 복합적으로 작용하였지만, 그 이유의 하나는 분명 그의 예수전 연구와 관련이 있다. 즉 재벌전된 종말론적 예수, 초자연적 하나님의 개입에 의한 세상의 임박한 끝을 예감하면서 일해 왔던 예수, 그의 개대와는 달리 세상의 끝은 아직도 오지 않았으며, 이 점에서 오류를 범한 예수, 이 예수를 아는 것이 당시 기독교인들에게는 감당할 수 없는 고통임을 쉬바이처는 잘 알고 있었다. 그리하여 당시 그는 단지 “진리를 거슬러서는 아무것도 할 수 없다”(고후 13:8)는 바울의 말로 위로를 삼았다고 했다. 이같은 상황에서 쉬바이처 자신이 찾은 탈출구는 위의 인용문 에 나오는 양자택일, 즉 종말론적 예수를 철저히 시인하든가 또는 그것을 부정하고 그의 윤리적 가르침만 따르는 두 가지 길 중 어느 하나를 취한 것이 아니라, 예수는 바로 그의 종말론 때문에 철저한 “사랑의 윤리”를 실천할 수 있었다고 보았다. 그리하여 우리는 훗날 그가 자기의 삶 속에서 예수 자신이 구현하였던 ‘중간(부활과 재림 사이) 윤리’를 스스로 실천한 것이라고 말할 수 있을 것이다.²⁾ 그리고 오늘날 신학자들은 이같은 쉬바이처가 자신이 발견한 기독교 내의 종말론을 제대로 다루기보다는 내던져 버렸다고 본다. 그러나 오늘날의 상황을 생각해 보면, 20세기 초의 기독교인으로서 아무도 그 긴장과 갈등을 견딜 수 없었을 것이라고 판단된다.

2. 신약성서와 그 묵시문학적 배경

한편, 성서 연구 분야에서 이렇게 잊혀져 있던 소중한 자료, 종말론(문학적 자료로 보면 “묵시문학”)에 대한 관심이 오늘날처럼 크게 부각된 것은 역시 신약학자 케제만의 업적 때문이라고 말할 수 있다. 1960년 독일에서 처음 발표된 케제만의 논문, “기독교 신학의 시작”은 오늘날의 학계에 묵시문학연구 르네상스를 가져왔다 하여도 과언이 아니다. 루터는 묵시문학에 대하여 “그것은 모든 이단의 기원이요 본질이며, 또한 추진력이다”라고 말한 것으로 전해진다.³⁾ 그러나 신약성서와 묵시문학의 관계에 대한 케제만의 논제는 한 마디로 이러하다: “묵시문학 -- 예수의 설교는 사실에 있어서는 신학이라는 말로 묘사할 수 없기 때문에 -- 은 모든 기독교 신학의 어머니였다.”⁴⁾ 그는 마태복음에 기초하여, 처음 기독교도들의 집단에는 두 종류의 “열성적” 사람들이 있었는데, 하나는 여전히 유태적 희망을 견지하는 이들이고, 다른 하나는 예수의 ‘부활’에서 근본적으로 새로운 종말을 예감한 이들이다. 이들은 예수의 ‘생애-이야기’를 함으로써 예수의 메시지 선포를 대신하였다. 즉 그들은 예수님의 새로운 사상, 또는 새로운 관념을 선포한 것이 아니었다. 그리고 이같은 처음 기독교도들은 예언자의 어법을 계속하여 사용했으며, 한편으로 는, 전통적 격언들을 수정하였으며, 축복과 저주를 자주 말하였다.⁵⁾ 따라서 케제만의 이해를 따르면, 초대 교회는 성령에 충만한 사람들(예언자들)이 하나님의 ‘말씀을 선포’하고 있었으며, “임박한 종말”을 “축복과 저주”의 말로 표현하고 있었다고 말할 수 있다.

1953), pp.40 - 41.

2) Schweitzer, *Out of My Life and Thought*, pp. 43 - 45. 그가 선교사로 떠나게 된 것은, 그가 신학 연구를 하면서도 음악의 훈련을 위하여 잠시 파리에 기거하고 있을 때, 우연히 보게 된 잡지에 실린 “공고선교사 구한”이란 기사 때문이었다고 술회하고 있다. 그는 이 기사를 보면서 어린 시절 아버지가 들리 주시던 아름다운 선교사 이야기에 대한 추억을 회상하였다고 한다. 그러나 “실패한 연애 사건”도 작용했다고 되어놓았다. pp. 69 - 71.

3) Margaret Barker, “Some Reflections upon the Jewish Myth,” *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 15, 1980, p. 7.

4) Ernst Käsemann, “The Beginnings of Christian Theology,” *Journal for Theology and the Church*, v. 6, 1969, p. 40.

5) Käsemann, “The beginning of Christian Theology,” p. 38.

그러나 학계의 커다란 주목을 끈 케제만의 이 논문은 어디에서도 “목시문학”이라는 말의 뜻을 명백하게 규명하지 못하였다는 비난을 면치 못하였다.⁶⁾ 실제로 종말론과 열광주의에 있어

서는 동일하나 종말론의 유형에 있어서 다른 초대 교회의 두 집단들의 성격을 일목요연하게 말하지 못하고 있다. 그러므로 그의 이 논문이 밝힌 초대 교회의 종말론적 특성을 우리는 이렇게 요약할 수밖에 없다.

1) 후대의 이방인 기독교회와 마찬가지로, 초기의 유대인 기독교회에 있어서도 “예언자”들의 활동이 그들의 부활 경험을 견지해 주었으며, 이것이 그들로 하여금 “열광”에 빠지게 하였다. 따라서 이들의 언어 형태는 주로 “종말론적 복수의 법칙”(eschatological justification)을 선포하는 것이었다.

2) 이 “종말론적 복수의 법칙”을 선포했다고 하는 사실은 부활-이후의 초대 교회가 지녔던 목시문학적 모습을 입증해 줄 것이다.

3) 이 “종말론적 복수의 법칙”은 -- 일반적으로 목시문학을 이렇게 말하고도 들었지만 -- 사실은 단순히 선인들의 보상과 악인들의 형벌에 관심하는 것이 아니라, 하나님의 즉위, 그의 그리스도의 종말론적 人子로서의 즉위 -- 이것은 하나님의 의를 입증하는 증거라고 말할 수 있다 --가 그 핵심이다.

4) 성령 받음은 임박한 재림(세상 끝)의 징표이며, 저들이 이 것을 전할 사명(선교)을 또한 받았음을 확증해 주는 징표였다.⁷⁾

마태복음서를 중심으로 한 케제만의 처음 연구는 많은 문제를 남겨 두고 있다. 하지만, 신약성서가 목시문학 사상의 영향을 결정적으로 받았다고 함을 입증하려고 하는 그의 노력은 그 후의 많은, 구체적 학술 토의를 끌어내는 공헌을 하였음에 또한 틀림없다. 이제는 기독교의 부활 신앙의 주요 자료를 제시하고 있는 바울 역시 목시문학 사상의 영향을 받았다고 할 수 있는지를 잠시 검토해 보자.

케제만은 그의 둘째 논문, “On the Topic of Primitive Christian Apocalyptic”에서 예수 자신의 말과 복음서들, 그리고 바울의 신학도 목시문학 사상의 영향을 결정적으로 받았음을 논증하였다. 여기서 그의 논증을 다 반복할 필요는 없지만, 그가 이같은 주장을 펴는 이유만은 정리하고 지나가는 것이 좋을 줄 안다.

이 둘째 논문에서 케제만이 다루고자 하는 질문은 이런 것이다: 엄격하게 말하여, 어떤 점에서 기독교 신학이 문시문학적이란 것인가? 이에 대한 케제만의 답변은 다음과 같이 간단히 정리할 수 있을 것이다. 첫째, 예수 자신의 어록과 활동 속에는 그의 스승 세례자 요한의 경우와는 달리 “가까이 계신 하나님” 개념이 지배적이다.⁸⁾ 둘째, 예수의 부활을 경험한 초기의 제자 들은 재림(세상의 끝)의 임박성을 전제로 활동하였다. 이것은 나아가 저들의 해석에 의하면, 예수의 부활은 그 자신의 개인적 부활(시체의 소생)이 아니라 죽은 자들의 총괄적 부활의 서곡이었다. 셋째, 그 때 재림할 ‘人子’는 종말의 심판자이다. 넷째, 바울의 신학, 구체적으로 그의 부활 신학과 교회론 등은 ‘누가 세상의 주(Lordship)이냐’ 하는 목시문학적 주제에 의하여 지배되고 있다.⁹⁾ 그러므로 케제만은 역시 “목시문학은 기독교 신학의 어머니”임을 재확인한다.¹⁰⁾

그러나 이같은 케제만의 해석에 대하여 강력한 이의를 제기하는 미국의 신학자는 켄(Leander E. Keck)이다. 목시문학과 바울의 관계에 대한 문제는 사실상 쉬바이처에 의하여 제기된 문제이다. 그리고 케제만이 그 둘 사이의 관계를 강력하게 주장하고나섰다. 그러나 켄이 보기에는

6) Ernst Käsemann, “On the Topic of Primitive Christian Apocalyptic,” *Journal for the Theology of the Church*, v. 6, 1969, p.100 참조.

7) Käsemann, “The Beginning of Christian Theology,” pp. 33 - 44.

8) Käsemann, “On the Topic of Primitive Christian Apocalyptic,” pp. 103 - 105.

9) Käsemann, “On the Topic of Primitive Christian Apocalyptic,” pp.103 - 106, 107, 123 - 124, 132.

10) Käsemann, “On the Topic of Primitive Christian Apocalyptic,” p. 133.

둘 사이의 관계가 우연의 일치 또는 “수정”의 관계일 뿐, 바울이 묵시문학 사상을 따르고 있다고 말하기는 불가능하다.

우리가 바울이 묵시문학 작품(특히 오늘날의 우리들이 읽을 수 있는 그런 작품)을 읽었음을 입증할 수 있거나, 묵시문학에서 강조하고 있는 관념(예, 하나님의 분노)을 바울 서신들이 강조하고 있기에 그의 사상이 묵시문학화되었음을 입증할 수 있거나, 또는 반대로, 바울 서신과 묵시문학 사이의 공통점의 존재(예, 구원받은 자와 저주받은 자의 묘사)가 바울 사상이 묵시문학적이 아님을 입증할 수 있다면, 바울과 묵시문학의 관계는 더 잘 해결될 수도 있을 것이다.¹¹⁾

책이 여기서 문제삼고 있는 것은 주로 다음과 같은 점이다. 첫째, 바울은 묵시문학과는 근본적으로 다른 출발점, 곧 신정론(theodicy: 神正論)이 아니라 예수의 죽음과 부활에서 출발하고 있다.¹²⁾ 둘째, 묵시문학에 비하여 그 인간 이해가 훨씬 더 철저히 비극적이다. 즉 인간의 노예 상태, 죄가 인간을 외부에서 유혹하는 것이 아니라 그 내부에서부터 지배하고 있다.¹³⁾ 셋째, 그리스도 사건에 대한 이해가 철저히 다르다. 묵시문학은 메시아의 돌연한 출현을 모르며, 종말의 “이미”와 “아직 아님” 사이의 긴장에 대하여도 묵시문학은 모른다.¹⁴⁾ 그러나 케제만과 책은 적어도 중요한 점에서 일치한다. 즉 바울은 그의 부활-경험 때문에 철저히 재해석하였음에도 불구하고 여전히 매우 묵시문학적 언어와 사상을 간직하고 있다고 보는 점에서 두 신약학자는 일치한다. 단지 책의 이해에 의하면, 케제만을 비롯한 그 누구도 묵시문학과 바울 사상의 “직접적 관계”를 입증할 수 없으며,¹⁵⁾ 기독교 묵시문학은 유대 묵시문학과 상당한 차이를 지니고 있음에 우리 모두 유의하여야 한다.

그러나 린다스(Barnabas Lindars)와 오스텐-자켄(Peter der Osten-Sacken)의 분석은 케제만의 논제를 지원하고 있다. 린다스는 기독교의 핵심 가르침의 하나인 예수의 속죄적 죽음은 후대의 결론에 불과하며, 예수의 죽음을 이해하려는 기독교의 처음 시도는, 책의 이해와는 정반대로, 의롭게 살았던 예수의 비극적 죽음을 바라보는 당시의 “분위기”였던 묵시문학적 사고, 묵시문학적 기대에서부터 출발했다고 한다.¹⁶⁾ 그리하여 “부활”까지도 린다스는 십자가의 죽음으로 생을 끝낸 예수의 영광스런 격상(exaltation)의 한 표현으로 본다.¹⁷⁾ 다시 말하자면, 신정론적 질문이 기독교론의 처음 질문에 깔려 있으며, 바로 이같은 신정론적 질문은 책도 인정하듯이,¹⁸⁾ 묵시문학의 주요(반복적) 질문이다.

한편, 오스텐-자켄의 이해에 의하면, “묵시문학 사상이 바울의 끝-시간 개념을 관통하고 있다: 우주적 권세들과의 싸움, 선택받은 자들의 부활, 하나님의 주권의 돌입 등은 묵시문학 사상의 핵심에 속한다.” “그 뿐만 아니라, 그리스도의 부활이라는 기독교론이 갖는 묵시문학적 의의가 그의 교회론과 세례관에까지 연장되고 있다.”¹⁹⁾ 오스텐-자켄이 특히 유의하고 있는 바울의 묵시문학적 표현은 “처음 열매”라는 표현이다.²⁰⁾

이상의 연구에서 분명해진 것은 우리가 신약성서를 바로 이해하고자 한다면, 예수와 초대

11) Leander E. Keck, “Paul and Apocalyptic Theology,” *Interpretation*, v. 38(3), p. 231.

12) Keck, “Paul and Apocalyptic Theology,” p. 235.

13) Keck, “Paul and Apocalyptic Theology,” pp. 237 - 238.

14) Keck, “Paul and Apocalyptic Theology,” pp. 240 - 241.

15) Keck, “Paul and Apocalyptic Theology,” p. 231 참조.

16) Barnes Lindars, “The Apocalyptic Myth and the Death of Christ,” *Bulletin John Rylands Library*, v. 57(2), 1975, p. 370. Lindars, “Re Enter the Apocalyptic Son of Man,” *New Testament Studies*, v. 22(1), 1975를 보라. 여기서는 ‘人子’ 개념을 중심으로 신약성서가 묵시문학을 배경으로 하고 있음을 논증하고 있다.

17) Lindars, “The Apocalyptic Myth and the Death of Christ,” p. 368.

18) Keck, “Paul and Apocalyptic Theology,” pp. 233, 235.

19) Peter von der Osten-Sacken, “Pauline Apocalyptic Theology,” *Theology Digest*, v. 28(3), 1980, p. 246.

20) Osten-Sacken, “Pauline Apocalyptic Theology,” p. 247.

교회의 사상적 분위기인 묵시문학적 틀을 반드시 고려하여야 한다는 점이다. 대부분의 신학자들의 분석을 따르면, 복음서와 바울 신학은 다같이 묵시문학을 그 사상적 틀로 삼고 있다. 바울의 독창적 공헌을 가장 크게 강조하고 있는 책의 입장을 따른다고 할지라도, (1) 바울 신학이 묵시문학적 측면을 다분히 지니고 있으며, (2) 부활이 기독교의 사고의 출발점이라고 하는 점 때문에 기독교의 사고의 독특성이 인정되어야 하며, (3) 중간기의 묵시문학의 사상적 기초는 신정론 곧 하나님의 정의라는 질문에 있었다고 하는 점은 확인되었다. 그러므로 만일, “부활”이라는 상징적 개념이야말로 묵시문학적 산물임을 논증할 수 있다면, 책의 논제는 수정될 수밖에 없다.

3. '부활'의 맥락으로서의 묵시문학

이제 남은 문제는 생명체의 자연스런 과정인 죽음의 극복을 ‘부활’의 핵심이요, 또한 기독교의 ‘부활’을 이해하는 맥락으로 설정한 전통적 구원론 및 부활론이 옳지 않다는 우리의 논제를 입증하기 위하여, 유태인의 생각 속에서 죽음이 언제, 어떻게 문제가 되기 시작하였는지를 간단하게 검토해 보려 한다. 결론부터 미리 말하면 유태인의 사고 속에서 죽음이 문제되기 시작한 것은 묵시문학의 탄생 시기와 동일하며, 문제가 되었던 죽음은 특정 유형의 죽음, 곧 “눈 감지 못 하는 억울한(불의한) 죽음”이었음을 간략히 논증하고자 한다.

성서는 사람의 ‘죽음’과 ‘생명’을 철저히 “하나님” 중심으로 생각한다. 따라서 하나님의 버림을 받은 삶, 하나님을 찬양할 수 없는 삶이 곧 죽음이다. 그렇다면 오늘 우리들이 이 기적으로 생각하고 있는 “나”의 생명과 죽음, 곧 하나님과는 아무 관계 없이 독자적으로 “내”가 누리고 있는 그 생물학적 목숨과 연관되는 생명과 죽음이라는 관념은 처음부터 성서의 사고가 문제 삼고 있는 죽음이 아니었다. 때문에 구약성서는 처음에 죽음을 단순한 “귀향”으로 묘사하였었다. 결국 ‘부활’ 이야기는 구약성서의 본체에는 나오지 않는다. 사두개파 사람들이 예수께 찾아와 부활 논쟁을 편 것은 바로 이 때문이었다. 그러나 후대에 가서 저들은 새로운 형태의 죽음을 겪게 되었다. 곧 바벨론 포로기(기원전 6세기) 이후, 특히 마카비 혁명 운동(기원전 2세기) 이후였다. 그들이 본 죽음은, 한국 말로 표현하면, “눈 감지 못하는 죽음” 곧 “하나님의 정의가 숨어버렸기 때문에 억울하게 당해야 하는 부조리”로서의 “순교자들”의 죽음, 그것이였다. 비록 이 경우에도, 우리가 주목할 것은, 그들에게 있어서 ‘문제’거리의 죽음은 생물학적 죽음, 목숨의 끊어짐 그 자체가 아니라 수많은 순교자의 희생에 침묵하시는 “하나님의 정의”의 생사여부였다는 점이다. 이같은 점은 성서, 특히 소위(신구약 성서) “중간기” 문학들을 살펴 보면 쉽게 알 수 있다. 이제 성서를 직접 읽어보자.

창세기 2:17 -- 동산 각종 나무의 실과는 네가 임의로 먹되 선악을 알게 하는 나무의 실과는 먹지말라. 네가 먹는 날에는 정녕 죽으리라(인간의 슬픈 운명). 불순종의 결과/하나님과의 결별 ‘생물학적’ 죽음이 아니다. 이 계율은 어긴 아담과 하와는 그 후 죽지 않았다. 단지 하나님의 동산에서 추방당한다).

25:7 (아브라함의 죽음)
35:29(이삭의 죽음) --- 그가 수가 높고 나이가 많아, 기운이 진하여 죽

49:33(야곱의 죽음) 어 자기 열조에게로 돌아가니라
(자연스런 죽음/왔던 곳으로
“돌아감”)

사무엘 하 12: 23 -- 다윗:“내가 굶는다고 죽은 아이가 돌아오겠소? 내가 그 애한테 갈 수는 있지만, 그 애가 나한테 돌아올수는 없지 않소?” (“돌아올 수 없는

다리 ”)

18:9-18 -- (압살롬의 죽음) “ 슬 픈 ” 죽음/ 19: 다윗의 “ 통곡 ”

시편 6:5 (죽으면 ‘하나님’을 생각할 수 없음)
30:10(죽으면 ‘야훼를 찬미’할 수 없음)
49:15:(죽음의 구렁에서 건지리라/상징적 표현)
88:12(망각에서는 ‘하나님의 정의’가 드러나지 않음)(神正論 문제 이미 대두)
102:1--11 -- 하늘에서 땅을 감찰하셨으니, 이는 갇힌 자의 탄식을 들으시며,
죽이기로 정한 자를 해방하사, 여호와와 이름을 시온에서, 그 영예를 예루
살렘에서 선포케 하려 하심이라(죽음으로부터 해방 = 하나님의 영예 회복/
神正論)
104:29-30(‘생명’은 하나님에게서)
115:17-18(‘야훼를 찬양하는 자’= ‘살아 있는 자’)

이사야 26: 16-19 -- 여호와와 백성이 환난 중에 주를 앙모하였사오며, 주의 징벌이
그들에게 임할 때에 그대이 간절히 주께 기도하였나이다. ... 죽은 자들은
살아나고, 우리의 시체들은 일어나리이다. 티끌에 거하는 자들아 너희들은
깨어 노래하라. 주의 이슬은 빛난 이슬이니 땅이 죽은 자를 내어놓으리라.
(‘소망의 시’/민족, 정의의 부활 소망을 노래하고 있다. 죽음은 상징적 표
현이다.)

8:18<히스기야 왕이 병에서 회복되어 부른 시> -- 음부가 주께 사례하지 못
하며, 사망이 주를 찬양하지 못하며, 구렁이에 들어간 자가 주의 신시를
바라지 못하되, 오직 산 자 곧 산 자는 오늘날 내가 하는 것과 같이 주께
감사하며, 주의 신실을 아비가 그 자녀에게 알게 하리이다(죽음이 하나님
중심으로 생각되고 있다. 곧 하나님의 신실성과 연관되어 생각되고 있다).

에스겔 37:1-14(특히 4-7) -- .. 너희 마른 뼈들아, 여호와와 말씀들을 들을지어다. 주
여호와께서 이 뼈들에게 말씀하시기를 내가 생기로 너희에게 들어가게 하
리니, 너희가 살리라. 또 나를 여호와인 줄 알리라(환상-‘민족 공동체의
부활’/개인의 부활이 아님)

다니엘 12: 1-2 -- 그 때에 네 민족을 호위하는 대군 미가엘이 일어날 것이요, 또 환
난이 있으리니 이는 개국 이래로 그 때까지 없던 환난일 것이며, 그 때에
네 백성 중 무릇 책에 기록된 모든 자가 구원을 얻을 것이라. 땅의 티끌
가운데서 자는 자 중에 많이 깨어 영생을 얻는 자도 있겠고 수욕을 받아서
무궁히 부끄러움을 입을 자도 있을 것이며...(‘순교자’의 부활 소망이다.
인생들의 일반적 부활, 영생의 이야기가 아니다).

< 外 經 >

마카비 2서 7:14 -- 그는 죽게 되었을 때, 이렇게 말하였다: “ 하나님께서 다시
살리리라 는 희망을 품고 있는 자는 누구나 그 희망을 간직하기 위하여
죽을 인생들
의 손에 죽기를 선택할 수밖에 없다. 그러나 너희에게는 생명에 이르는 부
활이 없으리라. ” (‘순교자’의 “ 부활 ” 을 말하고 있다. 이것은
‘부활’이라는 단어를 사용하는 가장 확실한 최초의 자료이다.

지혜서 2:23 (하나님은 인간을 불멸한 것으로 만드심)
3:1-3(의인의 영혼은 하나님 속에 있어서 아무런 고통이 없음)
16:13(하나님이 생명과 죽음에 대한 권한을 가짐)

에녹의 묵시록 22:1-2 --

이 자료에 의하면, 우리가 하늘에 이르면, 천사가 인도하는 4개의 空洞(아파트)을 보게 된다. 그런데 그 하늘 아파트는 첫째 동을 제외하고는 불이 켜져 있지 않다. 첫째동에 살고 있는 주민들은 이 땅에서 의롭게 살았고, 하늘에서도 지금 그들의 의에 대한 보상을 받은 자들이다. 그래서 저들의 아파트에는 불이 켜져 있다. 그러나 제 4동에 살고 있는 자들은 이 땅에서 악하게 살았고 이미 그 형벌을 땅에서 받았는데, 하늘에서도 그 형벌이 연장되고 있다. 즉 그들은 영원한 어둠에 처하여 있다. 그러나 제 2, 3동에 살고 있는 주민들의 사정은 다르다. 그들의 아파트에도 불은 꺼져 있다. 제 2동에 살고 있는 주민들은 의롭게 살았으나 억울하게 죽은 자(예컨대, 순교자)들이어서 아직 하나님의 “ 심 판 ” 을 기다리고 있다. 제 3동 주민들은 악하게 살았으나, 이 땅에서 아무런 형벌을 받지 않고 죽었기에 역시 정의로운 하나님의 “ 심 판 ” 을 기다려야 한다. 즉 기다라는 자들의 아파트는, 선하든 악하든 그들의 삶 자체가 아직 미완결이기 때문에 불이 꺼져 있다.

위의 모든 성서 및 소위 중간기에 씌어진 묵시문학 작품들의 자료에 의하면, (1) 구약성서 자체는 생물학적 죽음을 결코 “ 극복해야 할 ” 3 대 악 중의 하나로 간주하지 않고 있음이 아주 분명하며, (2) 문제가 되는 죽음은 “ 죄 ” 의 결과로서 찾아오는 하나님과의 단절로서의 -- 그런 의미에서 -- 영적인 죽음이며, (3) 그 결과로서 다가오는 인생의 비극 곧 하나님을 찬양할 수 없는 환난의 삶, 감사 없는 생활 등이며, (4) 민족 공동체의 부활을 희망하고 있는 문서들의 등장은 “ 하나님의 ” 성전이 파괴되고 나라를 빼앗기게 된 BC 6 세기 이후이며, (5) 개인의 “ 부 활 ” 을 분명히 언급하는 문서는 소위 정경(성서) 중에는 없으며, 마카비 투쟁 때 순교당한 억울한 죽음들이 무수히 탄생한 BC 2 세기의 문시문학 작품이 그 시초이며, (6) 비교적 초기의 죽음에 대한 탄식(시편)이나 후대 (기원전 2 세기)의 -- 개인적/직접적이든 또는 공동체적/간접적이든 -- 부활 소망은 한결같이 유대 민족의 전통 신앙인 (하나님 중심의) “ 인과응보 ” 가 무너진 역사적 정황에 대한 신앙인의 반동으로 등장한 것임을 명백히 알 수 있다. 이것은 ‘復活’ 신앙의 뿌리가 개개인의 죽음의 문제가 아니라 ‘하나님의正義’의 문제임을 극명하게 보여 준다. 또한 “ 부 활 ” 이라는 상징적 개념이 담겨져 있는 사회적, 시대적 맥락을 잘 설명해 준다. 이같은 우리의 논제를 가장 잘 뒷받침해 주는 묵시문학의 자료는 단연 예녹의 묵시록이다. 이 자료는 부활 이야기의 원초적 맥락이 신철론이며, 그 목표가 “ 심 판 ” 을 통한 하나님의 정의의 회복임을 아주 분명하게 증거해 주고 있다. 이같은 묵시문학적 배경과 맥락에 신약성서의 “ 부 활 ” 이야기를 읽어야 한다는 것이 우리의 요점이다.

IV. 한민족의 부활 언어(예비적 고찰)

시작하는 말

한민족의 역사 속에는 한민족 나름의 세계(우주), 자연, 인간, 사회에 대한 사상들이 있었다. 그것은 민족의 삶 속에 뿌리박혀 있는 것으로서 민족의 역사와 파고를 같이하며 전개되어 왔기에 관념의 유희가 아니라 한민족의 삶이며 동시에 신앙이다. 그것은 당위적인 삶의 방향과 그 이해해야만 하는 원인 -- 천명, 자연, 혹은 다른 무엇 -- 이 있다는 믿음, 그리고 민족과 민중을 특징지우는 아픔의 역사, 곧 ‘한’(恨)과 한의 ‘풀이’, 그것에 대한 강렬한 열망으로 이루어진다. 하나는 현실과 이 세계를 어떻게 살아가야 하는지에 대한 철학적 윤리요 희망적인 현실 긍정이라면, 다른 하나는 마땅히 이해해야만 하는데도 불구하고 그러하지 못한 현실에 대한 개혁의 바람이며 의지이다. 그러므로 전자의 철학적 윤리가 왜곡되어지는 상황이라면 당연히 후자의 ‘바로잡음’이 필요하고, 후자의 바로잡음은 의식적이든 무의식적이든 전자에 대한 한 반응이다. 이 두 가지는 서로 다른 성질의 것이 아님에도 불구하고 각 시대마다 소위 ‘상류 계층’(계급)의 사상은 전자에 치중되어 있으며, 날마다 술한 억울한 죽음을 살아야 하는 이들은 당연히 후자의 소망을 따랐다.

우리는 특히 후자에 깊이 관심하면서, 그들의 언어 “개벽”을 한국인들을 위한 부활의 언어로 전개하고자 한다.

여기에서 우리 민족의 사상, 특히 소위 민족종교의 사상을 모두 심도 있게 고찰한다는 것은 거의 불가능할 것이나, 무속의 원과 한, 불교의 “정토,” “미륵” 사상, 그리고 김일부와 수운과 증산 및 소태산의 “개벽” 사상을 중심으로 한국인의 부활 언어의 밑바탕을 설정해 보려 한다.

1. 무속에서의 죽음과 신

한민족의 종교적 심성 밑바탕을 우리는 무속이라 생각해 본다. 여기에서 무속이라 함은, 그것이 무교(巫敎), 무속(巫俗), 민간신앙의 그 무엇으로 불리더라도 우리 민족의 종교성의 근저에 자리잡고 있는 모든 것을 포괄적으로 일컫는다고 우선 이해해야 한다. 그것은 유교나 불교, 기독교나 여타의 종교들과는 분명히 다르지만, 그 어느 것도 이것과 상관 없는 소위 “순수한” 것이 한국에는 아직(?) 없다. 그것은 다른 종교들을 품에 안고, 나름대로 그것들을 변용시키면서, 우리 역사와 생활에 그 몫을 다해 왔다.

이러한 우리의 무속에서 죽음은 긍정적인 면과 부정적인 면을 동시에 가지고 있다. 이것을 죽음의 종류에서 본다면 긍정적인 면은 흔히 ‘호상’(好喪)이라고 하는 경우로서, 유대인들이 “그가 수가 높고 나이 많아 기운이 진하여 죽어 자기 열조에게로 돌아가매”(창 25:7) 하는 것과 같이 오래도록 살면서 천수(天壽)를 다하고 “돌아가는” 것을 말한다. 반면에 부정적인 면은 한을 품고 죽어 구천을 맴도는 ‘원혼’(冤魂)을 말하는 경우이다. 무속에서는 생전의 경험

특히 죽어서도 죽지 않고 살아남는 것은 원한이라고 한다.¹⁾ 천수를 다하고 돌아가신 경우에도 살아 있는 자들은 “이별의 쓰라림과 후회와 양심의 가책”²⁾을 느끼게 마련이다. 하지만 죽은 자가 원한을 가지고 “눈을 감지 못하였다”고 생각된다면 남은 자들은 더더욱 애통해 하며 “원한과 저주와 절망”³⁾을 느끼게 된다.

구전 설화를 구연하는 ‘민담 사제자’들은 “귀신이 눈을 못감으면 어찌 옳은 귀신이 되

1). 최길성, □한국인의 恨□(서울: 예천사, 1991), p. 142.

2). 이부영, “귀령현상의 분석심리학적 이해-특히 한국무속을 중심으로”, 이상인 외, □韓國巫敎의 源泉□(서울: 민영사, 1980), p. 303. 19

3). 이부영, “귀령현상의 분석심리학적 이해-특히 한국무속을 중심으로.” 위와 동.



200 습니까? ” 4) 하고 반문하고 있다. 이같은 배경에서 우리는 지배 이데올로기로서의 소위 ‘고등 종교’들, 특히 유교에서는 성공하여 “잘 살았던” 조상만을 숭배하며 효도할 대상으로 삼고 있다는 사실을 쉽게 이해할 수 있다. 따라서 성공한 삶을 살지 못한 원혼들에 대해서는 일차적 천시하였다. 이에 반하여, 무속에서는 그들을 애도할 뿐만 아니라, 더 나아가 신(神)으로 모시고, 자신들의 소원을 그들에게 빌었던 것이다. 흔히 그 대표적인 예로 최영 장군신(將軍神)을 이야기하곤 한다.

고려의 충무사직은 그 마지막까지 지키다가 순절한 최영...우리 무속에 있어서 가장 인기 있는 영웅신이다. 경기도 파주군 일대, 임진강의 푸른 물결을 바라볼 수 있는 곳에 덕불산이 솟아 있는데, 6·25 전까지도 그 산장에는 우리나라에서 드물게 볼 수 있는 무당두라이 있었다. 이 덕불산 꼭대기에 있는 장군당의 본주이 곧 최영 장군신 것이다. 서울 이북 황해도 일대의 무속에서는 이 장군당의 신앙의 본고이며 무당들은 덕불산 위에서 기도함으로써 무력(武力)을 얻는다 믿고 있다. 덕불산에서는 2년에 한 번, 음력 3월에 보당굿을 하는데 이 때에는 각지의 무당들이 모여서 한때 상황을 이루므로 전국 지인의 굿으로 추대. 굿이 끝난 다음에는 잔치가 베풀어지고 이 때의 명물은 국내 제일의 진미로 알려진 돼지고기인데 이 고기를 상계육이라 한다. 상계육이란 말한 것도 없이 고려의 충신 최영을 죽인 이 상계에 대한 분노를 나타내는 이름이다. 5)

최영 장군신은 일종의 영웅신(英雄神)에 속한다. 비슷한 류로, 남이 장군신이나 임경업 장군신 등이 나타난다. 이들은 모두 살아 생전에 민족이나 나라에 충성을 다한 장군들이지만, 보다 커다란 공통점은 권력에 의하여 버림받고 억울한 죽음을 당한 이들이었다는 점에 우리의 관심의 초점이 있다. 이외에 역사적 인물로서 동일한 유형에 속하는 이들이 단종, 단종비 송씨부인, 민비, 그밖에 서낭당에서 볼 수 있는 주나라 강태공의 부인 마씨, 관운장 등이 있는데, 모두 억울한 죽음을 당한 이들이다. 이들 중 전국적으로 신앙의 대상이 되어 온 인물이 바로 최영 장군이다.

이러한 현상은 오늘날의 무속이 500 년의 조선 시대를 살아남은 “민중적” 종교임을 말해 준다. 무속의 제신들은 이렇듯 그 시대의 힘없는 이들의 역사와 밀접하게 연결되어 있다. 자신

들의 삶을 왜곡시키는 왕과 지배 세력에 대한 분노는 새 왕조를 시작한 이성계와 그에 의해 희생당한 최영 장군과의 대조에서 극명하게 나타난다. 여기서 주의할 것은 이것은 단순한 역사적 평가가 아니라, 그들을 통하여 자기들의 분노와 한을 표출시켰다고 하는 것이다.

사회극으로 볼 때 최영 장군은 왕통사상의 희생 제물이라 할 수 있고, 민중이 바라는 역성혁명이란 희망을 자기 자신을 위하여 악용했던 이성계에 대한 분노를 투사해 주는 주인공으로서 가치 있다고 할 수 있다. 6)

이처럼 지배자들이 무시하였던 천하고 보잘것 없는 원혼들을 굳이 제의의 중심으로 모시고자 하는 이유는 살아 있는 자들의 원한 때문인 것이다.

‘원혼’이란 죽은 자의 한인 동시에 생자의 한이다. 생이 정당하게 살려지지 않으면서 오는 ‘미련’ 이것을 생자는 귀명의 원한으로 풀이하는 것이다. 사명의 원한을 다스리기 위하여 제사를 올리며 생자는 사실 자기자신의 원한을 다스리고 있는 것이다. 7)

‘생이 생답게 살려지지 않은 데서 오는 미련’은 무엇 때문에 생기는가? 그 원인은 역사적으로 이름 있는 원혼들 이외에 민중의 가까이에서 유래하여 신앙되어지는 무속신들에 대한 신앙에서 살펴볼 수 있다. 우선적으로 자연 현상에 의한 피해와 죽음, 질병으로 인한 고통과 죽음 등은 신앙인들의 기원 내용에서 가장 중요한 모티브로 등장한다. 하지만 이는 보편적인 현상이기에 어느 누구에게만 다가오는 것이 아니다. 그러하기에 이들은 자연 현상과 질병으로 인한 고통에 현

4). 장리순, “제승과 영혼”, 이상일 외, □한국사상의 원천□, pp. 137-8.

5). □한국학보2, 고려의 인물□(1983), pp. 105-106. 최길성, □한국인의 삶□ pp. 356-357.

6). 위의 책, p. 370.

7). 위의 책, pp. 307-308.

2) 개인적인 원인을 부여하고 있는 것이다. ‘천벌’이라 하는 것이 바로 그것이다.

천벌은 현실 속에서 나타나는 죄악에 대한 징벌이다.⁸⁾ 역사 속에서 그들의 삶을 짓누르는 왜곡과 억압에 대한 ‘바로잡음’이다. 따라서 원한 맺힌 무속신들의 유래담에는 자연재해와 질병이 중요한 모티브로 등장하지 않는다. 오히려 무속담 속에 나타나는 원인은 지배계급에 의한 (1) 민중 억압 (2) 가부장제에 의한 여성 억압, 그리고 (3) 외세에 의한 민족 억압이다.

호랑이 재난(虎患)보다 더 무서운 지배 계급에게 수탈당하는 해순이, 달순이, 별순이; 지배 계급을 위하여 머나먼 타국에서 왜적들의 손에 죽은 남편을 목매어 기다리다 망부석이 된 한 많은 여인네, 박제상의 부인 치술령 신모(神母); 남자에게 버림받은 지리산 천황봉의 마고 성모(聖母); 아버지없는 자식들을 낳고 그 자식들마저 슬하에서 떠나보낸 외로운 홀어머니, 선도성모 사소; 가야국의 후(后)로서 박명(薄命)의 인생을 살았던 가야산신 정견모주; 고을 원님으로 대표되는 지배 계급의 성 침탈에 죽음으로 대항했던 바람신 영동 할머니와 딸, 머느리; 관의 욕탈(欲奪)에 절개를 지키고 산방굴에 들어가 화석이 된 제주도 안덕면 산방산굴의 산방당이; 빨래하러 갔다가 파선당한 왜놈들에게 겁탈당하고 죽었다는 제주도 토산 여드렛(八日) 당신; 15세의 꽃다운 나이에 바다에 갔다가 겁탈하려는 왜구에 쫓겨 도망치다가 신목(神木) 밑에서 죽음 제주도 조천면 신흥리 본향당의 박씨 할망; 자손없이 죽은 제주도 조천면 조천리 본향당신(本鄕堂神)과 제주도 구좌면 동복리 굴목밭 할마님; 딸로 태어났기에 소외당하고 버림받을 수밖에 없었던 일회당신(七日堂神)들; 성을 침탈당하고 버림받은 칠성신과 7딸, 삼신 할머니인 당금애기, 광주 지역 제석굿 무가의 금각씨, 충남 부여 지역 제석군 무가의 제석 각씨, 충북 제석풀이 무경의 상남 아기, 함경도 함흥 지역 성주굿 무가의 아홉방세주 애기; 인간의 복을 주관하는 자지명 애기씨; 팔자를 다스리는 가문장 아기, 바리데기; 처첩 제도의 모순을 살았던 조왕 할머니와 뒷간 할머니; 주인 혹은 상전의 안전한 바닷길을 위하여 외딴섬에 버려져 굶어죽은 아기업저지 처녀-마라도 당신, 울릉도 태하당의 남녀신(男女神); 천한 출신이라 하여 양반 청년과의 이룰 수 없는 사랑에 목숨을 끊은 처녀, 안덕면 사계리의 오씨 아미; 상사병으로 죽은 해랑신 등... 이러한 예는 헤아릴 수 없이 많으며 세 가지의 원인들이 혼합되어 있어 더 이상의 분류는 무의미할 것이다.

그렇다면 이러한 원혼들이 삶을 변화시킬 능력을 가지고 있다는 믿음은 어떠한 생각에서 발생하였을까? 무속에서 죽은 이들, 특히 잘못죽은 이들(誤鬼)들을 위해 행하는 오구굿을 살펴 보자.⁹⁾ 여기에 등장하는 신은 7번째 딸로 태어났기에 버림받았던 아기, 바리데기(혹은 바리공주, 비리데기, 베리데기 등으로 불리운다)이다. 바리데기는 잘못 죽은 이들을 올바른 곳으로 인도하는 역할을 한다. 죽은 자는 바로 저승으로 가는 것이 아니라 일정한 기간과 과정을 거친다고 믿어지며 이 바리데기 여신(女神)의 인도(실제로는 ‘굿’이라는 의례)를 통하여 이생의 원한과 죽음으로 인한 부정(不淨)을 씻고 새로운 존재로 거듭나며 새로운 힘을 획득하는 것으로 여겨진다.¹⁰⁾ 최길성의 연구에서 보듯이, 무속에서의 죽은 자는 부정하면 탈이 나기 쉬운 관계이나 부정을 가지고 정하게 되면 덕을 주는 좋은 관계로 되는 것이다.¹¹⁾ 이를 이부영은 인간의 원초적 양가감정(兩價感情)에서 찾는다. 양가감정이란 죽은 자를 부정시키는 동시에 힘의 원천으로서 외경의

8). 무속들은 이러한 역사적인 죄악의 직접적인 피해자들이다. 그들은 자신들의 삶 곳곳에서, 곧 자연재해와 질병에조차도 이러한 원인이 있거나 혹은 하는 조짐스러운 마옴으로 그들의 주여께 비는 것이다. 그들의 기원은 기원적인 기복신앙으로도 매도할 수 없는 이유가 여기에 있다.

9). 남도에서는 오구굿, 중부지방에서는 권오구굿, 혹은 지노구굿, 중부도 지방에서는 찢김굿 등으로 불리운다. 최길성, 『한국인의 뿌리』 p. 26; 혹은 대림굿, 상부두리, 다리굿 등의 이름으로도 불리운다. 이부영, “리명토상의 문식심리학적 이해,” p. 141.

10). 최길성은 이 변화가 근본적인 것이라기 보다는 한 인간의 성장 과정에 비견한 변화인 뿐이라 말한다(『한국인의 뿌리』 146). 그러나 여기에서 두 가지의 서로 다른 단계를 구분할 필요가 있다. 첫째로 바리데기는 버림받은 것(아기)이자 이상으로서 죽음에 의한 부묘(혹은 아버지)를 살리려는 힘을 자신의 노력으로 획득해 낸다. 자신을 버린 부묘조차도 살리려는 부화한 힘과 포용성을 가진 해방의 모형(模型)이요 한민족(韓民族)에게 있어서는 전방적인 죽음으로부터의 구원자, 해방자인 것이다. 아무것도 아닌 존재, 죽을 수밖에 없는 존재에서 자신과 다른 이들을 죽음으로부터 살릴 수 있는 존재로의 질적인 변화가 가능해진 것이다. 둘째로 오구굿을 통한 죽은 자와 산 자의 해방의 모형은 남아가는 것이다. 세의를 통하여 해방의 모형에 참여하여 새로운 존재로 거듭나는 것이다. 따라서 아직 전적인 변화가 근본적으로 나타나는 것은 아니다.

11). 최길성, 『한국인의 뿌리』 p. 145.

212 상으로 생각하는 것을 말한다. 죽은 햇수를 거듭할수록 ‘사령의 때’는 벗어지고 차차 원한보다도 보호해 주는 조상의 기능이 더 강해져 민족집단 공유의 조상이 될 때에는 그 집단 전체의 수호신적인 역할을 하게 된다는 것이다.¹²⁾

여기서 우리는 무속에서 소위 “신”이 어떻게 하여 탄생하게 되는지, 그리고 그 신들이 인간의 죽음에 대하여 어떤 역할을 하는지 분명하게 엿보게 된다. 즉 무속은 지배자의 행복한(?)

죽음을 달래기 위하여 고통을 하지 않는다. 오히려 역사의 희생물이 된 힘없는 자의 한을 달래기 위하여, 그가 죽음의 평안을 맛보게 하기 위하여(즉 ‘잘’ 죽게 하기 위하여) 고통을 한다고 이해하였음이 우리 민족의 원초적 신앙이었음을 알 수 있다.

아직 무속에서는 ‘(후천)개벽’이라는 용어가 사용되지 않는다. 그러나 후대의 민족종교들에 중심사상으로 나타나는 후천개벽의 사상적 뿌리는 바로 무속에서 찾을 수 있다. 민중신(무속신)들은 천신(天神)의 일방적인 ‘끌어올림’(‘승천’ 또는 exaltation, 역설적으로 parusia)에 의해서가 아니라 민중들의 염원과 주체적인 결단을 통하여 이루어지는 것이다. 절대 타자에의 무조건적인 의탁이 아니라 자신들의 결단과 참여를 통하여 이루어지는 실천적인 영성인 것이다. 그리하여 무속에서는 -- 죽음의 극복이라는 의미에서 ‘부활’이라는 단어를 사용할 수 있다면 -- 그 부활은 죽은 자(神, 死者)와 산 자가 함께 해방을 경험함으로써 이루어진다. 이것은 역사 속에 숨겨졌던 억압을 돌출시키고, 그것을 깨뜨리라는 후대 사람들의 연대적 결단을 통하여 그 사회와 역사가 새로운 삶을 향해 행진해 나아가는 “역사 속의 행진”이다.

2. 불교의 미륵 신앙과 말법 사상

1) 미타(彌陀)·미륵(彌勒) 정토 신앙

삼국과 통일 신라 시대의 불교가 지배 이데올로기로도, 민중 신앙으로도 작용한 예는 미타와 미륵 정토(淨土) 신앙을 통하여 살펴볼 수 있다.

원래 정토란 “娑婆世界와 對稱되는 相反 概念”¹³⁾으로, 우리들이 살고 있는 현실 세계가

어렵고 혼란한 상황일수록 더욱 간절해지는 새 세상, 혹은 저 세상을 향한 믿음에서 중요시된다. 그런데 삼국과 통일 신라 시대에는 미타 정토와 미륵 정토 신앙이 서로 위치와 역할을 바꾸곤 했던 것이다. 곧 미륵 정토 신앙이 지배 이데올로기의 역할을 하게 되면 미타 정토 신앙은 민중의 신앙을 대변하고, 미타 정토 신앙이 지배 이데올로기의 역할을 하게 되면 미륵 정토 신앙이 민중의 신앙을 대변하였던 것이다. 우선 이들 정토 신앙의 역사적 자취를 살펴본 후에 내용의 측면을 간략하게 고찰해 보려 하거니와, 삼국의 다른 나라들은 잠시 뒤로 미루어 두고¹⁴⁾, 자료가 풍부한 신라와 통일 신라의 경우를 살펴보자.

(1) 미륵정토 사상과 지배 이데올로기

신라의 정토 사상에서 우선적으로 중요하게 나타나는 것은 미륵 정토 사상이다. 미륵불은 마이트레야(Maitreya)로서 우정, 친절이라는 광범한 의미를 지니는 데 한역으로도 자(慈)라고 번역되며, 미륵불은 자씨미륵존불(慈氏彌勒尊佛), 당래하생(當來下生), 당래교주(當來敎主)라고 한

12) 최길성, “귀랑현상의 분석심리학적 이해”, p. 305.

13) 홍윤식, 『淨土思想』(서울: 경서원, 1983), p. 17.

14) 백제의 경우는 뒤에 다룬 것이지만, 고구려의 경우에는 자료가 참으로 부족하다고 할 것이다. 다만 평양에서 발견된 「영강 7년 병곡강장배」 뒷면의 명문에는, 방부가 미륵삼회에 참석할 수 있기를 위하여 미륵분상을 조성했다는 내용이 있다고 한다(김상현, “한국의 미륵신앙”, 『미륵사상과 민중신앙』, p. 242). 또한 『삼국사기』에 의하면 신라의 분부왕 614(666)에 연개소문의 아우라고 하는 고구려 유신 연정도(淵靜王)가 신라에 항복하였다고 하는데, 연민왕의 이복까지 정토(淨土)라 한 것으로 보아 고구려만 예외가 아니라 정토신앙이 일반화되었던 것이라고 할 수가 있지 않을까 하기도 한다(金煥泰, “삼국시대 미타 신앙의 수용과 그 전개”, 『미륵사상과 민중신앙』, p. 191).



243.¹⁵⁾ “釋迦滅 후 56 億 7 千萬 歲에 도率天이壽命이 다할 때 하늘에서 우리들이 사는閻浮提인 地上에 내려와서[彌勒下生] 바라문의 여범마바제(女梵摩波提)에 托生하여 이윽고 부처가 된 彌勒 은 용화수하(熔化樹下)에서 세번에 걸쳐 인연있는 사람들에게 說法을 행하게 된다고 한다.[龍華三 會] ”¹⁶⁾ 이러한 신앙을 □불설미륵하생경□에 나타난 “ 미 륵하생신앙 ” (彌勒下生信仰)이라 하는데,

‘56 억 7 천만 년 ’이라는 천문학적인 숫자 앞에서, 10 선(十善)을 닦아 미륵 정토인 도솔천에 태어 나고자 하는 상생신앙(上生信仰)이 형성되었다.¹⁷⁾ 그런데 이 미륵 정토 사상이 화랑제도(花郎制

度)와 연결되어 신라 불국토(佛國土) 사상을 형성함으로써 삼국 통일에 결정적으로 기여하게 된다.

□삼국사기□에 의하면, 화랑제도의 처음은 원화(源花) 제도이다. 이것은 “ 군 신들이 인재 를 알지 못하여 근심하던 끝에 많은 사람들이 무리를 지어 놀게 하고 그들의 행실을 살펴서 기 용 ”¹⁸⁾하려고, 또는 “ 효제(孝悌)와 충신(忠信)을 가르치려 함…나라를 다시리는 대요(大要) ”¹⁹⁾ 를 목표로 하여 3-400 명의 무리를 모은 것인데, 무리의 중심은 아름다운 두 여인이었다고 한다. 이들의 질투 사건과 무리의 해산은 아마도 신라의 모계 사회적인 풍습이 가부장적 왕권의 강화로 인하여 패배하게 된 역사적 사건을 비하(卑下)시킨 것이 아닐까? 어쨌든 이 사건의 여파로 무리의 중심은 남자로 바뀌게 된다.²⁰⁾ 이들은 □삼국사기□가 김대문의 □화랑세기□에서 인용한 것처럼,

‘어진 충신과 이에 따르는 수재가 여기에서 나왔고 영장과 용맹한 장수며 병사도 모두 이에서 나왔다’고 할만큼, 지배 계급의 이익에 충실한 엘리트로 양성 되었다.

그런데 엘리트 양성 제도의 중심이 남자로 바뀌자 곧바로 화랑을 미륵과 일체시하는 경향이 보인다. 지배 계급(국가, 왕)의 계획 아래 주도된 것으로 보이는 “ 화랑 = 미륵 ”의 도식을 말 할 때에는 대개 □삼국유사□의 다음 두 가지 기록을 근거로 하는 것 같다. 첫째는 화랑의 성립을 말하는 제 3 권 탐상 미륵선화(彌勒仙花) 미시랑(未尸郎)와 진자사조(眞慈師條)의 기록이요 둘째는 김유신전에서 김유신의 나이 15 세 때인 진평왕 26 년(604 년) 그들의 집단을 용화향도(龍華香徒)라 불렀다는 기록이다. 이밖에 화랑의 수련장이었던 단석산(斷石山) 신선사 벼랑에 미륵보살 반가사 유상이 새겨져 있는 것도 화랑과 미륵신앙의 관련을 말해주고 있다고 생각된다.²¹⁾ 특히 미륵선화 미시랑의 이야기는 화랑 제도의 신설을 말한 뒤에 같은 이야기로 이어져 있다. 곧 진지왕 때에 흥 룬사 승(僧) 진자(眞慈)가 항상 불당의 주인인 미륵상 앞에 나가 ‘대성(大聖)께서는 화랑이 되시 어 이 세상에 나타나 제가 항상 그 높으신 모습을 가까이 뵈고 받들어 시중을 들게 해주십시오’ 하고 발원하다가 꿈에 한 승(僧)의 지시를 받고 백제 웅진(公州) 수원사(水源寺)에 갔다가 미륵선 화를 만나 경주에 산다는 말을 듣는다.²²⁾ 그러나 미처 알아보지 못하였다가 후에야 깨닫고 찾았으

15). 홍석영, “미륵의 서상, 사관의 세상”, 미륵사상과 민중사상, pp. 172, 177.

16). 김삼봉, “한국 미륵신앙의 기원과 성립단계”, 미륵사상과 민중사상, p. 202.

17). 불설미륵하생경 어 “미륵하생경에 실한 바와 같이”라는 대목이 있어 “도솔하생경” 이후에 형성된 것이 확실한 것으로 여겨되고 있다. (고은, “미륵과 민중”, 미륵사상과 민중사상, p. 56) 김삼봉, 앞의 글, p. 203.) □ □

18). 삼국사기, 권 제4, 신라본기 제4, p. 118.

19). □삼국유사□ 제3권 탐상, p. 54.

20). □삼국사기□에 “미륵을 뵈어서 곧게 반향하여…당나라 영고종의 신라국기에 이르기를 ‘미륵 자 지로 하라’는 사단(寺)가려 뵈어 분을 말라 굶게 꾸며 화랑이라…” 하였다는 사실에서도 흥미있는 점을 발견할 수 있다. 모계 사회로부터의 반향이 심하지 않아서 타원질을 잦은 것으로 해석할 수도 있고, 아니면 지배 계급의 계획적인 조작이 ‘분을 말라 굶기 꾸미는 행위’로 연상되는 것으로 볼 수도 있다. 이와 더불어 삼국유사 어 “도 가의 처녀는 꿈에 아름다운 자를 뵈어서 인화를 삼으니…양가의 남자를 꿈에서 뵈 행이 하는 자를 뵈어서 이름을 고쳐 화랑이라 하고”라 한 사실도 주목할 만하다. 굳이 ‘미가-양가’를 따로 말한 것은 모계 전통을 계승하였던 부족적인 이상 유구(유리) 제회의 사제사 역할을 포함하는 등과 고대 왕국의 지배 계급에 봉사하는 정치 군사적 남성 엘리트들의 사회적 계급을 함축하고 있는 실정일 수도 있는 것이 다.

21). 장희행, 한국불교통사, p. 89.

22). 실제로는□삼국사기□의 미륵신앙의 □향이 백제였을 것이다. “이 기록의 불교실화적인 색조를 조절해서 이해한다면 백제는 그 당시 미륵불교의 원숙기에 있어서 신라의 미륵신앙의 표어인 백제수녀 미시랑은 진지의 부노적인 발상의 표적으로 추적하여 일단 산중의 사원에 뒤와 계류시켰다가 왕실로 옮겨가서 화랑집단의 총책으로 임명한 것이다. 이런 선화로 보아 백제의 미륵신앙은 특히 6세기 초의 성왕(聖王)대에 부어 천도와 함께 국교신앙으로 본격화 된 것이다.” (고은, “미륵과 민중”, 미륵사상과 민중사상, 서울:한진출판사, 1988, pp.77-78).



24 찾지 못하고 돌아왔다. 한 달이 넘어 진지왕의 조언을 듣고 경주 영묘사(靈妙寺) 동북쪽 길가 나무 아래에서 놓고 있는 미시(未尸)라는 소년을 만나 국선(國仙)으로 삼았는데, 세상을 빛내기 7년쯤 되자 어디론가 사라져 버렸다. 일연은 그 해설에서 ‘미(未)는 미(彌)와 음이 서로 같고 시(尸)와 역(力)은 글자 모양이 서로 비슷하기 때문에 그 비슷한 것을 취해서 서로 바꾸어 부르기도 한 것이다. 부처님은 유독 진자의 깊은 정성에만 감동된 것이 아니라, 또한 이 땅에 인연이 있었기 때문에 이따금 나타났던 것’이라고 하여 처음부터 “화랑 = 미륵/ 신라 = 불국토(佛國土)”의 사상이 성립되어 있음을 보여준다.

이러한 신라 = 불국토 사상은 과거와 현재, 미래, 모두에 걸쳐 불국토를 모두 말하고 있다. □삼국유사□에 “〈왕룡집(王龍集)〉및 〈자장전(慈藏傳)〉과 여러 사람의 전기에는 모두 말하기를

‘신라 월성 동쪽 용궁 남쪽에 가섭불(迦葉佛)의 연좌석(宴坐石)이 있는데, 이곳은 곧 전불(前佛) 때의 절토요, 지금 황룡사 터는 곧 일곱 절의 하나다’ 했다”²³⁾한다고 한 것은 과거의 불국토를 이룬다. 또한 백월산 무등곡에서 수행하던 ‘노힐부득’과 ‘항항박박’의 성불 설화는 부득의

미륵 성불이 먼저요, 그 도움을 얻어 박박의 미타 성불이 가능하였다고 하여 미륵의 우선 순위를 강조하고 있음과 동시에, 그들이 미륵불과 미타불로 각각 성불하였음을 말하여 신라가 현재에도 미륵/미타불이 현존하는 불국토임을 설명하고 있다. 그리고 미륵은 원래 미래의 부처이므로 □하생경□의 말 그대로 56 억 7 천만년 후에 미륵이 신라에 하생하리라는 신앙도 있었다고 보아야 할 것이다. 그러나 무엇보다도 미륵 사상과의 연계에서 더욱 강조되는 것은 현재의 불국토 사상이다. 진 흥왕 때에 서촉 아육왕이 쇠 5만 7천 근과 황금 3만 분(分) 보내와 동축사를 세웠는데, 이는 “문 수보살(文殊菩薩)이 현신해서 그에게 감응하여 비결을 주면서 부탁하기를 ‘너희 나라 황룡사는 바로 석가와 가섭불이 강연하던 곳이니… 까닭에 인도의 무우왕(無憂王)[아육왕]이 누런 쇠 몇 근 을 모아서 바다에 띄운 것이 1천 3 백여 년이 지난 뒤에야 너희 나라에 이르러서 불상이 이루어져 그 절에 모셔진 것”²⁴⁾이라 하여, 과거의 불국토는 현재의 ‘인연있는 국토인 신라’라는 불국토와 연결된다. 또한 이러한 불국토 주장은, “신라 제 27 대 선덕왕… 이에 문수보살이 또 말하기를

‘너희 나라 임금은 바로 천축 찰리종(刹利種)의 왕인데, 이미 불기(佛記)를 받았기 때문에 따로 인연이 있어 동이공공(東夷共工)의 종족과는 다른 것이다”²⁵⁾라는 왕권신수설(王權神授說), 사 대주의 사상과 연결되어 왕권강화에 이바지하게 된다.

그러나 고대 왕국으로의 성장 과정 중에서 왕권 강화와 전쟁이라는 지배 계급의 목적 밑에서 신음하고 있던 민중들에게 이러한 선택받은 엘리트와 미륵의 동일시나 신라의 불국토 주장이 그리 큰 공감을 얻지는 못했으리라 생각된다.

이는 불교 승려들 사이에서도 반발을 이르게, 사냥하는 국선화랑 앞에서 자신의 넓적다리 살을 베어내어 그를 길타하고, 진평왕의 부름에 대해서도 ‘여자의 寢上에 누워보임’으로써, 혹은 ‘檀越家の 七日齋 참석’으로 불응하는 모습을 보임으로써 “지배층에 대한 거리감, 소원성, 겨역성의 표현”²⁶⁾을 거리낌없이 행한 미타사(彌陀寺)의 창건자 혜숙법사(惠宿法師)²⁷⁾나, □유심안 락도□(游心安樂道)에서 미륵정토(도솔천)와 미타정토(극락)을 비교하여 미타정토의 우월성을 논증 하고, 미타정토에 왕생하기가 훨씬 쉬운 길임을 주장한 원효(元曉) 등에 의해, “당 시 중국에서도

彌勒과 우월의 논쟁이 치열하던 彌陀가 가장 적합한 이론 무기로 채택”²⁸⁾되었다. 하지만 “6 세기 말에서 7세기 전반 彌勒像造像의 화려한 성행 속에 彌陀像이 전혀 발견되지 않는 점은 이들의 외로운 세력 수준을 짐작”²⁹⁾하게 할 정도이다.

(2) 미타정토 사상과 지배 이데올로기

23). □삼국유사□ 권3 탑상, p. 15.

24). □삼국유사□ 권 3, 탑상, p. 25.

25). □삼국유사□ 권3 탑상.

26). 정희행, 앞의 책, p. 87. 26

27). 삼국유사 제5권, 감동, 속부비 연발지승, p. 182.

28). 정희행, 앞의 책, p. 89.

29). 김지강, “신라 미타신앙의 성립과 그 배경”, 신라미타정토사상연구, p. 90.



25 외세의 힘과 ‘미륵 = 화랑’의 엘리트 양성 정책의 힘³⁰⁾으로 삼국을 통일한 신라는 이후 승리와 영화로 급격하게 타락하기 시작했다. 화랑은 더이상 전투적 능력을 쏟을 대상이 없어지자 사치와 나태로 빠졌으며, 민중은 지배 이데올로기의 한 방편으로 사용된 현실적인 불국토, 용화 세계와 점점 더 멀어졌다. 이 과도기에 성골(聖骨) 출신이 아닌 최초의 임금, 태종무열왕 김춘추는 진덕여왕대에 화백제 구성원(6명)들이 지지하였던 상대등 알천(閼川)과의 갈등을 이기고 왕위에 즉위하였다. 그에게는 그를 반대한 여타 진골귀족들의 세력을 약화시켜야 할 필요가 있었다. 이러한 때에 당시의 불교계 주도세력인 자장(慈藏)과 대립되었던 원효와의 제휴는, 자장의 세력 약화와 함께 자장이 거주하던 분황사에 원효가 들어서게 하였으며, 예전의 화랑/미륵신앙과 대비되는 미타신앙의 확산에 기여하게 하였다.³¹⁾

□삼국유사□에 나타난 이 당시의 신앙사례를 도표화한 자료³²⁾를 보면,

진지왕 = 미륵 1
 진평왕 = 미륵 1/ 관음 1
 선덕왕 = 미륵 3
 문무왕 = 아미타 3/ 관음 3
 신문왕 = 미륵 1/ 관음 1/ 밀교 1
 효소왕 = 아미타 1/ 관음 1
 성덕왕 = 미륵 1/ 아미타 3/ 관음 1/ 지장 1
 경덕왕 = 미륵 5/ 아미타 7/ 관음 2/ 지장 1/약사 1

로 나타난다. 김영미에 의하면 아미타 신앙은 통일 이후에 갑자기 대두하게 되었고, 경덕왕 16년 이후, 즉 경덕왕 치세(治世) 후반기에 이루어지게 되니, 중대(中代)를 대표하는 신앙은 아미타 신앙이라고 한다.³³⁾ 이 아미타불(阿彌陀佛:amita Buddha)은 무량수불(無量壽佛·如來)라고 의역되고 흔히 미타불로 약칭된다. 스스로 정불국토(淨佛國土)의 법을 수행하려고 48개의 대원(大願)을 세우고 성불함으로써, 그 부처의 나라인 극락세계(安樂·安養國·無量壽佛利)은 윤회하는 예토에서 벗어난 완전한 정토라는 것이다.

미타불은 이 세상에서 10단의 국토를 지난 서쪽에 위치한 극락세계의 주존불로서, 언제나 그 곳에 상주하면서 착문(사바세계)의 중생이 그 곳에 왕생할 수 있는 원인이 성숙되었을 때에만 좌우협시 보살인 관음 세지 및 저승종을 거느리고 착문에 와서 그 왕생자를 맞이하여 극락으로 보내준다는 것이다.³⁴⁾

이 미타불의 정토에 왕생하려면 염불(念佛)만 하면 된다. 집을 떠나 수행하지 못하고 배우지도 못한 힘없는 사람들도 그 정토를 회구하면 모두 다 그 나라에 참여할 수 있다는 내용의 가르침이다.³⁵⁾ 따라서 미륵 정토 왕생의 10선을 닦는 것보다 훨씬 민중들이 실천하기에 쉽게 된다. 귀족들의 불교 아닌 민중들의 불교를 주장한 원효도 이러한 미타 정토 왕생의 쉬운 점을 강조하였다.

그러나 지배 이데올로기화하였던 미륵사상에 대항하여 일어난 미타정토는 무열왕과의 결합 이후 왕실로부터 정책적으로 취급되기 시작하였다. 이 또한 왕실의 왕권강화 정책의 하나로 전락해 버린 것이다. 그리하여 신라의 신앙결사는 통일을 전후하여 그 성격이 달리하니, 통일 이전

30). 고구려와 백제 공략에 있어서, 사다한□삼국사기□권 4, 신라본기 제1 진흥왕, 116). 화랑 김유신(□삼국사기□권 4, 신라본기 제4 진평왕, 125). 화랑 관창(□삼국사기□권 5, 신라본기 제5 태종무열왕, p. 168) 등의 무용단은 아직까지도 중생의 모범으로 추앙되고 있다.

31). 김지경, 앞의 글, pp. 98-102 참조.

32). 김영미, “통일신라시대 아미타신앙의 역사적 성격”, □세라미다정토사상연구□ p. 127. 1부 11 중대(中代)의 신앙사례. 이 중에서 관음은 단독적으로 나타나기는 하지만 원래 미타불의 좌우협시불이다.

33). 위의 글, pp. 127-128.

34). 위의 글, p. 33.

35). 정희행, 앞의 책, p. 137

26 그것이 무축적 샤머니즘적 고래민족신앙적 성격을 띠고 있는데 반하여, 통일 이후의 그것은 국가권력 왕실 귀족세력과 밀착하고 마는 것이다.³⁶⁾ 미타사상의 피안적인 극락 사상과 쉬운 왕생 방법은 한편으로 민중들에게 쉽게 과고들어갈 수 있었지만 동시에 지배 이데올로기화하여 ‘피안으로의 현실 도피’를 유도할 수밖에 없었다. 이에 대하여 원래 제도권에 편입되기 전의 미타 불교는 현재의 불국토 사상과 결합되어 있었음은 또다른 의미를 가진다. 죽은 자에 대한 기복과 왕실의 안정을 기원하는 미타 신앙과 대비되는 하나의 흐름은 □삼국유사□에 나타난 ‘항항박박’과

‘옥면비’의 미타 성불 설화로 나타난다. 산 중에서 수도하던 민초 한 사람과 단지 비천한 여종의 신분이었던 옥면비는 서방에 있는 미타 정토에서 미타불이 마중나오기를 기다린 것이 아니라, 자신들이 바로 미타불로 성불되는 것으로 나타난다. 이들이 있는 땅, 이 곳이 바로 미타 정토인 것이다. 이같은 사상이 바로 우리가 관심하는 한국인의 토착적 정토 사상과 그 언어이다.

(3) 민중의 미륵정토 사상

경덕왕 치세 후기에 이르면 미륵사상은 다시금 역사의 전면으로 나타나기 시작한다. 그 처음으로 □삼국유사□에 기록된 진표(眞表)는 미륵불에 뜻을 두고 용맹정진한 끝에 미륵보살로부터 불경과 간자(簡子:불가에서 수행으로 얻은 果, 간자는 점을 치는 대쪽)를 받고, “너는 이것으로 세상에 법을 전하여 사람을 구제하는 뗏목으로 삼으라”는 계시를 받아 옛 백제땅 금산사³⁷⁾에 거 하면서 널리 법시를 베풀었다.³⁸⁾ 이 때의 진표는 백제의 미륵사상의 한 흐름을 계승한 것으로 평가된다. 그에 의한 미륵사상의 부활은 옛 백제땅 민중들에게 미륵불의 하생(下生)과 같이 여겨진 것으로 보인다. □송고승전□ 진표전에 따르면, “이 때 남녘 인민들이 그가 지나는 길에 머리를 풀 어 진창길을 덮고 옷을 벗어 길에 깔며 자리를 펴 밟고 지나가게 하니…진표는 인민의 뜻에 따라 하나하나 정성스레 밟고 갔다”³⁹⁾고 한다. 그는 미륵불로부터 받았다는 □점찰경□과 간자로, 지장 보살이 말세의 고통받는 중생을 위한 교화법으로 가르쳤다는 점찰법회를 열었다. 이것은 “각 자가 나무막대기를 던쳐 선악업을 점친 후 악업을 철저히 참회하여 없애고 선행을 ‘스스로’ 실천하게 하는 법회”⁴⁰⁾였다.

여기에서 백제 미륵신앙의 예를 살펴보자. 우선 미륵신앙의 특성을 그대로 살린 것으로 보이는 선운사의 창건자, 검당선사를 들 수 있다. 그는 하층계급 출신으로 도둑의 소굴로 들어가 그들에게 제염술(製鹽術)과 제지술(製紙術)을 가르쳐 양민으로 살아갈 수 있도록 하고, 도술산에 선운사를 세우고 미륵불을 모셨던 것이다.⁴¹⁾ 반면에 지배자의 미륵신앙은 무왕의 예를 들어 볼 수 있을 것이다. 무왕은 왕위에 오른 후 용화산으로 지명법사를 찾아가다가 산 아래 큰 연못가에 나타난 미륵삼존(彌勒三尊)을 보고 지명의 신통력으로 뜻을 메워 미륵사를 세웠다⁴²⁾고 한다. 검당의 경우이나 무왕의 경우이나, 백제의 산 명칭들이 도술산, 용화산(곧 전북 익산군 미륵산) 등으로 나타나는 것은 백제의 미륵신앙이 신라의 경우에서보다 더욱 일반 민중들 사이에서 신앙되었음을 보여주는 증거이기도 하다. 하지만 민중들에게 널리 신앙되었던 미륵신앙을 이용하여 민심을 얻는 한편 새 왕실의 권위와 지배의 신성화를 꾀하며 일으킨 미륵사 창건과 같은 엄청난 역사는 국가 재정의 고갈과 민생의 피폐함을 초래했을 뿐, 민중들의 용화세계와는 거리가 멀었음을 알 수 있다.⁴³⁾ 그러나 이러한 백제 검당의 민중적 미륵사상 흐름은, 통일 이후 화랑 사상, 지배 이데올로기와 결별하고 민중들 속으로 스며들어 새로운 변혁에의 희망을 주게 된 신라 미륵사상과 함께 부패한 통일신라 변혁의 사상으로 부활하게 되는 것이다.⁴⁴⁾

36). 주봉경, “삼국·신라시대의 불교신앙관”, □신라시대사상연구□ p. 73.

37). 바로 여기, 금산사는 이후 미륵 신앙의 종전지로 자리잡게 된다.

38). □삼국유사□제4권, 의해, p. 147.

39). □송고승전□14, 진표전, 정희행, 앞의 책, p. 159에서 재인용.

40). 정희행, 앞의 책, p. 161.

41). 송기숙, “한국 실화에 나타난 미륵사상”, □미륵사상과 민중사상□ pp. 132-133 참조.

42). □삼국유사□제2권, 기이, p. 132.

43). 정희행, 앞의 책, p. 75. 이 익산 미륵사는 온 국력을 총동원하여 세운 우리나라 최대 가람 가운데 하나라고 한다(식지편, □불교를 찾아서□ 서울:일지사, 1991, p. 206).

44). 중국의 경우에도 “彌勒下生의 이념을 믿던 민란이 빈발하는 것은 오히려 阿彌陀信仰이 彌勒上生

27 혁명적 미륵, 미타 사상과 말법 사상

고려 시대에는 땅에서 뚫고 나오는 소박한 형태의 돌미륵들이 조성되기 시작한다. 미륵이 현실세계에 하생하여 나타난다는 신앙이 그같은 미륵상 하체매몰을 하나의 미륵상 형식으로 발전시킨 것이다.⁴⁵⁾ 이들은 역시 미륵신앙을 중요시 하는 법상종의 중심 도량인 현화사가 현종 모후의 원찰(願刹)로서 매년 국가의 번영과 사직의 안녕을 빌기위한 미륵보살회를 열었던 사실과 대비된다. 이밖에 예종은 미륵사에서 법회를 열었고 하였고, 충렬왕은 광명사에서 용화회를 개최하였으며, 이 무렵 왕사 석무외가 주관하는 용화회가 조계산에서 7일간 열리기도 했다.⁴⁶⁾ 이러한 왕실 중심의 미륵신앙은 초기 삼국의 왕실 미륵신앙의 흔적일 것이다.

반면에, 땅을 뚫고 하생(실제로는 땅 속에서 솟아오른다는 것을 상생이라 표현해야 할 것이지만)할 미륵을 간절히 기다리던 민중들 앞에는 혁명의 기치를 든 수많은 미륵의 화신들이 나타났다. 9세기 후반, 농민봉기가 전국적으로 폭발할 즈음, 미륵불교는 승려 출신의 자칭 ‘미륵불왕’, 궁예에 의해 혁명의 기치가 되었다.⁴⁷⁾ 후백제를 일으킨 견훤은 금산사 미륵존불의 현신으로 자칭하고 후백제야말로 미륵의 용화세계라고 과시하였다.⁴⁸⁾ 농민 출신으로 신라 군대에 들어가 서남해를 지키다가 892년에 옛 백제땅이며 자신의 근무지인 서남방 지역에서 민중을 규합하여 봉기하였던 진훤 또한 익산 미륵사의 탑을 복구하고 고창 선운사에서 승려 지도자들을 뽑는 선불장(選佛場)을 개설하였다.⁴⁹⁾ 중세 말기의 정치적 난맥을 수습하려는 혁신운동을 지휘한 신돈 또한 땅에서 미륵상이 솟아오르게 하여 자신이 미륵의 화신임을 보이려 하였다.⁵⁰⁾ 사노(私奴) 무적(無敵)이 미륵불의 화신이라고 자칭하면서 노비들을 선동하다가 붙잡혀 처형된 사건도 있었으며, 개경에서는 한 여승이 미륵불로 자처하며 민중의 신봉을 받다가 붙잡혀 유배되었다.⁵¹⁾ 고성(固城)의 농민 이금(伊金)이 ‘나는 석가를 모실 수 있다. 무릇 신에게 제사드리며 기도하는 자나 소·말고기를 먹는 자, 그리고 재물을 남들과 나누지 않는 자는 다 죽게 될 것이다’, ‘나는 산천의 신을 시켜 왜적을 잡을 수 있다’하여 그를 따르는 제자들이 이르는 곳마다 고을의 수령이 나와 맞이하여 접대할 정도로 이금의 영향력이 컸으나, 마침내 조정의 명에 의해 모두 처형당하고 말았다.⁵²⁾ 숙종 14년(1688), 승려 여환(呂還)과 그의 아내인 무당 원향(元香), 풍수 황회(黃繪), 무당 계화(戒化), 아전 정원태(鄭元泰) 등은 “큰 비가 내려 서울에 홍수가 나면 미륵이 출현한다”고 주장하며 농민들을 무장시키고 ‘도성 입성’을 꾀하기도 하였다.⁵³⁾ “조선조 숙종 연대의 미륵비적(彌勒匪賊)·극적(劇賊) 장길산이 미륵설화의 전통을 이어받아 그의 의도(義盜) 유격집단을 이끌고 미륵 세상을 도모한 사실이 최근의 왕실 친국(親國) 문서에서 밝혀진 것이다.” (고은, 앞의 글, 89.)

이러한 미륵하생에 대한 간절한 바람과 실패는 천불천탑에 얹힌 민중들의 이야기 속에도 그 아픈 기억의 잔재들을 남겨놓고 있다. 전남 능주의 운주사(雲舟寺)는 동국여지승람에 운주사(運舟寺)로 기록되어 있고, 이조때 까지만 해도 천불천탑(千佛千塔)이 있었다고 한다. 여기에 남아 있는 120여기의 불상들 중에서 대표적인 것은 결가부좌한 채 누워 있는 부부불(夫婦佛)인데, 민담에서는 (하룻밤 새에) 이곳에 천불천탑을 세우면 서울이 이곳으로 옮겨 앉는다는 미륵님의 계시를 받고 미륵불상과 탑을 세우다가 밤 동안의 고통을 참지 못한 일꾼 하나가 ‘답이 올었다’고 거짓말을 하는 바람에 실패하였다고 한다.⁵⁴⁾ 또는 운주사에 묘를 쓰고 새 나라가 서면 일곱 나라

信仰은 익안한 隨·唐 이후이며 淨土敎門의 힘을 잃게 된 미륵신앙은 네세적 아미타신앙에 대해 오히려 地上의 淨土를 실현한다고 하는 下生現世의 측면이 있어 民衆들에게 수용되어졌던 것이라 생각된다”(김산봉, 앞의 글, p. 218).

45). 고은, 앞의 글, p. 83.

46). □라미타정도사상연구□

47). 정희행, 앞의 책, p. 167.

48). 고은, 앞의 글, p. 85.

49). 정희행, 앞의 책, pp. 174-5.

50). 고은, 앞의 글, p. 83.

51). 정희행, 앞의 책, p. 268.

52). 앞의 글.

53). 정희행, 앞의 책, p. 341.

54). 홍식영, 앞의 글, pp. 183-186.

28 조공을 받게 된다거나 와불이 일어나면 중국을 향해 북향으로 일어나 중국의 곤륜산 정기를 다 뺏아버린다고 하기도 한다.⁵⁵⁾

합흥의 무가(巫歌) 중 창세가(創世歌)에는 미륵과 석가가 서로 자기 세상이라고 주장하는 내용이 나온다. 여기에서 석가는 실력이 없으나 교활한 잔꾀를 써서 ‘섬들이 말들이로 먹고 마시고 인간 세상이 태평’하던 미륵의 세상을 빼앗아 버린다. 이에 석가는 세상을 넘겨주고 떠나면서 “네 세상이 다해지면 다시 찾아오마” 하고 떠나는데, 주목할 만한 것은 무가는 “미륵님 떠나실 제 잡지 못함이 한이로다”로 끝난다는 사실이다.⁵⁶⁾ 본래 석가가 보살이었을 적에 미륵보살이 먼저 성불할 것이었는데, 석가가 맹렬하게 수행하여 미륵보다 먼저 성불하였다⁵⁷⁾고 하였다. 창세가

의 이야기는 공예의 작품으로 전해지기도 하지만 본래는 여기에서 기인한 것이 아닐까 싶다. 그러나 어떤 것이 근본이든 간에 이 무가는 민중들에게 있어서 석가의 세계인 현 세계는 몹시 고달픈 세상이라는 점이다. 그리하여 미륵하생 신앙은 말법 사상(末法思想) 곧 종말론과 밀접하게 관련되는 것이다.

말법 사상이란 불멸(佛滅) 후 500년 동안을 정법(正法) 시대, 이후 500년 동안을 상법(像法) 시대, 이후 10,000년까지를 말법(末法) 시대라 하는 것을 말한다. 또한 말법 시대 10,000년은 500년씩 세 시기로 나누고 나머지 시기를 멸법(滅法) 시대라고 한다. 정법 시대는 모든 수행자들이 계율을 잘 지키고, 착실히 수행하기 때문에 깨달음을 얻기가 쉽고, 상법 시대는 모든 수행자들이 계율을 제대로 지키기가 어렵게 되며, 수행하려는 노력은 있으나 그 댓가인 깨달음을 얻기는 무척 힘들다고 하다. 말법 시대의 첫 500년은 수행과 깨달음에 대한 말이 성행하는데, 실제로 수행하는 수행자와 깨달음을 얻는 사람은 많지 않고 오직 경전의 학습만이 있는 시대이다. 둘째 500년은 절을 짓는 것이 성행하는 시대로, 수행과 경전의 학습 대신 가는 곳마다 절을 짓고 개축하는 불사(佛事)만을 행한다. 셋째 500년은 수행자들 간에 싸움이 성행하는 시대로, 가는 곳마다 재판 소송과 각목싸움판이 벌어지게 된다. 나머지 넷째 500년 이후는 진리의 등불이 완전히 꺼지는 영적인 암흑의 밤, 멸법의 시대이다.⁵⁸⁾

여기에서 미륵사상과 미타사상은 갈래가 나뉘어진다. 지금이 말법 시대이므로 타력(他力), 곧 완전한 극락의 부처인 미타의 힘에 의해서만 구원이 가능하다는 것이 미타사상이고, 이러한 말법 시대의 어두움이 극에 달하였다고 반성하고 선한 마음을 일으키면 미륵이 하생하리라는 자력(自力)의 의지가 결합된 신앙이 미륵신앙이다.

사실 이 둘은 민중들의 힘이 어떠한 상태에 있느냐에 따라 비중이 달라질 수 있다. 동의학(東醫學)에서는 “같은 사람일 경우에도 어떤 때는 분노하고 어떤 때는 비애에 잠긴다. 분노는

적극적이라 투쟁의 동기가 되고 비애는 소극적이라 원통한 생각을 품게 한다. 건강이 좋고 투쟁의 능력이 있을 때는 분노하고 그렇지 못할 때는 설움을 품어서 뒷날의 싸움을 준비한다. 설움은 힘만 있으면 언제든지 분노로 변할 수 있기 때문이다”⁵⁹⁾고 한다. 민중들의 사상과 신앙도 이와 같

아서, 그들의 암담한 현실생활 속에서 변혁의 힘으로 일어설 때에는 분노하고 투쟁하며 자력의 힘을 발휘하고자 하지만, 현실의 압박이 극심하고 이에 대처할 힘이 모아지지 않을 때에는 이를 가슴 속에 원한(怨恨)으로 쌓으면서 타력 구원에 대한 희망으로 자신들을 지탱해 나가면서 언젠가 일어설 때를 준비하는 것이다.

여기서 다시 한번 우리는 유대 예언문학과 묵시문학 속에 나타나 있는 다양한 종말론에 유사한 ‘희망’의 여러 형태를 엿보게 된다.

55). 정희행, 앞의 책, pp. 270-5.

56). 홍석영, 앞의 글, p. 187.

57). 김산봉, 앞의 글, p. 201.

58). 이지현, 앞의 책, pp. 197-198. 31

59). 조진영, 윤구병 주해, 한방이야기 (서울: 하원사, 1990), p. 51.



V. 한민족의 부활 언어 -- 開闢

1. 開闢의 일반적 의미

“ 開闢 ”이라는 말은 물론 순수한 한국 말이 아니다. 그 문자적 의미는 ‘言天地之初開也’ 곧 “ 하늘이 처음 열리고 땅이 처음 이룩 ” 됨을 뜻하며, 그 사용은 고대 중국에서부터이다. □

3 황기□나 □후한서□에 처음으로 나타난다고 하며, 이 문헌들에 나타난 뜻은 “ 천지창조, 즉 천지가

처음 시작된 것 ” 을 가리켜 왔다고 본다.¹⁾ (그러나 여기서 유의할 것은 “ 천지창조 ”가 유대-기독교 교에서 말하는 유신론적 개념은 아니라고 하는 점이다.) 그리고 고대 중국에서 사용하던 “ 개벽 ”

의 의미가 처음에는 우리 나라에서도 그대로 통용되었다할 수 있다. □삼국유사□에 보면 일연 역시

개벽의 의미를 천지창조의 의미로 사용하고 있음을 볼 수 있기 때문이다.²⁾ 그러나 이와 같이 천지가 처음 시작된 개벽을 기준으로 하여, “ 천지창조 ” 이전을 ‘先天’, 그 이후를 ‘後天’이라

하였는데, 이것을 보면 고대 중국과 우리 나라에서 사용해 온 “ 개벽 ”의 의미가 철저한 사변을

거친 것은 아님을 알 수 있다. 논리적으로 말하면, 어거스틴이 일찌기 물었듯이 “ 창조 이전 ”이란 “ 존재 ”하지 않기 때문이다. 따라서 중세 기독교가 일반적으로 이해해 온(그리고 오늘날의 기

독교 일반이 무비판적으로 수용하고 있는) “ 천지 창조 ”와는 달리, 우주의 존재론적 시원을 말하

기보다는 일정한 역사적 사건 또는 그 소망을 기준으로 말하고 있음을 분명히 엿볼 수 있다. 이같은 이해를 뒷받침해 줄 증거는 “□시경□ 대아편에서 治亂太平의 의미로도 사용 ”되었다는 사실이다.³⁾ 결국 이와 같은 상징적 의미에서의 개벽이 근세 한국의 소위 민족 종교 사상가들에 의하여 차용되기 시작했다고 말할 수 있다. 즉 “ 개벽 ”의 문자적 본뜻은 우주론적 시원을 가리키었으나, 실제로는 아주 일찍부터 “ 큰 평화를 가져오는 역사의 대전환의 도래 ”를 가리키었으며, 그런 전 용된 의미의 “ 개벽 ”이 1860년대부터 서서히 한국의 특수 계층들, 곧 새 것을 바라는 이들에 의 하여 사용되었다 할 수 있다.⁴⁾

이제 김일부에 대하여 간단하게 고찰해 보자.

금장태의 정리에 의하면, 일부 김항(1826-1898)의 처음 이름은 在一이요, 자는 都心이며, 호는 一夫이다. 광산 부원군 金國光의 13대손이지만, 가세가 기울어지됨가 더불어 역경과 서경의 연구에 골돌하였다고 한다. 김일부는 “ 靈歌舞蹈 ”의 수련법을 계발하였고, 56세 때 正易八卦圖를

그리고, 59-60세 사이에 □正易□ 상하편을 지어서, 易理에 의한 새로운 세계 질서를 설명하였다. 그것이 바로 先後天 사상이요 後天開闢 사상이다. 그는 ‘陰을 누르고 陽을 높이는 것’(抑陰尊陽)이 先天의 心法이라 규정하고, ‘양을 고르고 음을 맞추는 것’(調陽律陰)을 正易 질서인 後천의 性理라 지적하였다. 특기할 만 한 것은 그가 음과 양의 이원구조를 신분적 차별의 근거로 삼았던 先天(전근대)에 대비시켜 평등적 조화를 추구하는 後天(근대)으로 사회적 전환을 역설하는 데에 역의 논리를 응용하였다고 하는 점이다.⁵⁾ 이같은 김일부의 사회 사상 속에서는 혁명적 요소와 더 불어 강한 민족주의 요소가 함께 어울어져 있는데, 이 두 요소는 그대로 후대의

□

□

1) 김홍진, *원분교 사상 논고* (원광대학교 출판부, 1980), p. 338. 유병덕, *동학*, 후보교 (원광대학교 종교문화연구소: 지인사, 1987), p. 152. 여기서는 중국 고전 문헌의 극진 미진과 후한서 의 용 소견에서 開闢以來란 표현이 나온다고 했다.

2) 김홍진, *원분교 사상 논고*, p. 339.

3) 김홍진, *원분교 사상 논고*, p. 339.

4) 유병덕, *동학*, 후보교, 150. 유병덕, *동학의 역사*, 원광대학교 출판부, 200. 유병덕, *동학*, 원광대학교 출판부, 200.

“ 민족 종교들 ” 을 통하여 계승되어 왔다(그렇다고, 그들의 민족주의 그 자체를 평가 없이 옳다고 말함은 결코 아



340 다). 일부의 정역이 가져온 부작용도 있었겠지만, 우리 한민족의 암흑기에 운명론의 시각으로 읽혀질 수도 있었던 전래의 문헌 □역□을 철저히 새롭게 해석하여, 민족적, 종말론적 소망의 언어를 창출하였던 일부의 의의가 결코 간과되어서는 안 된다고 생각한다.

.... 또한 정역은 象數의 복잡한 형식으로 실행되지만, 한편으로는 이 기본정진이 중국 전통의 주역론 선천악으로 불리고 우리 나라를 중추악으로 한 중악이 새로 단죄하는 후천악이라는 도교종실적 의식을 강하게 내포하고 있다. 정역 사상 속에는 후천의 종실에 우리나라를 가리키는 간방(良方)의 ‘良’자가 자리잡고 있는 것으로 보는 데서도 한민족종실의식을 보아 준다. 이능화가 소개하는 당시의 秘記에서는 “서하의 동학에 방하고, 동학은 남학에 방하고, 남학은 북학에 방하고, 북학은 中學에 방한다”라는 五學이 민간의 방학을 언급하였다. ... 김일부의 계열에서 대종교(1909년 설립, 大倬敎와는 다름)와 영가부도교를 조직하기도 하였다. 실제로 김일부의 계열에서 대종교나 영가부도교는 모두 방학에 기초한 종교라고 할 수 있는 것이 사실이지만, 그가 제시한 後天開闢 사상은 한반도 민중 종교들에게 공통의 기본 주제로 제공되었다는 데서 매우 중요한 의미가 있다.⁶⁾

그러면 이제는 구한말 곧 18세기라는 한국의 격변기를 살아오면서 신천지의 도래를 높이 희망하였던 동학의 수운, 증산교의 증산, 원불교의 소태산의 사상 속에 나타나 있는 “開闢” 사상을 차례로 검토할 것이다.

2. 水雲의 開闢 사상

東學의 교주 水雲은 자신의 도가 후천 오만 년의 대운을 타고 이 세상에 창립되었다고 한다: “한울님 말씀하기는 개벽 후 5 만 년에 내가 또한 첨이로다. 나도 또한 開闢以後 勞而無功하 다가 너를 만나 성공하니, 나도 성공 너도 得意, 너의 집안 운수로다.... 기상하다. 기상하다. 이 내 운수 기상하다. 구미산수 좋은 승지 무극대도 닦아내니. 오만 년지 운수로다 ” (□용담유사□, 용 담가); “한울이 오만 년 무극대도로써 내게 맡기시니 오도는 후천 5 만 년의 대도니라.”⁷⁾ 수운의 이같은 “소명” 의식은 일종의 카이로스 의식을 뜻한다고 말할 수 있다. 즉 만사가 “하늘”에 의하여 미리 정해져 있는데, 이제 그 자신을 통하여 새로운 개벽, 곧 또 후천개벽이 이루어진다고 말하고 있는 것이다. 이같은 하늘의 섭리를 동학에서는 “運度”라고 하였다. 이제 동학에서 말하는 운도설을 요약하여 말하면 다음과 같다:

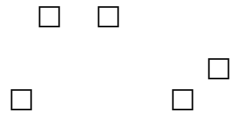
이 운도는 우주 총방성회의 자연이법에 의한 것이다. 자연적 운도에 의하여 천지가 변화하는 주기는 이렇게 된다. 만년에 크게 한번 변하고 천년에 중으로 한번 변하고 백년에 적게 한번 변하는 것이 天道요, 천년에 크게 한번 변하고 백년에 중으로 한번 변하고 십년에 적게 한번 변하는 것은 人事라는 것이다. 이와 같이 자연적, 주기적으로 운도는 변화한다.... 또 성한 것이 오래하면 쇠하고, 쇠한 것이 오래면 성하고, 맑은 것이 오래면 어둡고 어두운 것이 오래면 밝다니, 성쇠명암 -- 이것은 천도의 윤이요, 흥한 뒤에는 망하고 망한 뒤에는 흥하고, 길한 뒤에는 흉하고 흉한 뒤에는 길하나니, 흥망길흉이라는 것은 천도의 윤이라 하였다.⁸⁾

여기서 우리가 알 수 있는 것은 동학은 이미 전통적 운명론 곧 “천도”에 의한 세상의 변화 개념에다 거기에 상응하는 “인사” 곧 인간적 사명이라는 개념을 첨가함으로써 전통적, 운명적 개벽 사상을 역사적 과정으로 전환시키려는 불완전한 시도의 흔적을 보이고 있다. 운명론적 개벽 사상의 이같은 “역사화”는 대단히 중요한 사상적 발전이며, 이 발전에 커다란 공헌은 위에서 언급한 김일부의 “정역” 사상이다. 따라서 한국 근세의 개벽 사상 저변에는 주역과 정역이 중요

6) 김장태, 「한국근세의 유교사상」, pp. 91-92. 다음을 또한 참조하라. “柳承國은 ‘운명이나 천명을 주장하는 사람들은 □주역의 변화론을□강조하고, 인류의 강상을 강조하는 사람들은 ‘운수론’을 하한다’고 하면서 이를 각각 기하학과 리학과의 경향과 결부시키고 있다”(유승국, 「한국의 유교」, 181) 박신환, 「주역의 이해: 주역의 자연관과 인간관」(서울: 서울사, 1990), p.19.

7) 이능화, 천도교 창건사 (천도교 중앙중심원, 1933), p. 47.

8) 김홍집, 원불교 사상 논고, p. 341.



[

[

현 역할을 담당하였음은 수운을 통하여서도 확인이 된다.⁹⁾

동학의 3대 교주인 의암 손병희는 1900년에 흠어진 신도를 모으고, 교단의 조직을 강화하는 한편 천도교인들의 수양에 힘쓰도록 하는 통문을 보낸 일이 있는데, 이 통문 속에서 수운을 천황 씨에, 그리고 2대 교주 해월 최시형을 지황 씨에, 그리고 자신을 인황 씨에 각각 배정하고 있다. 이것은 동학 교도들이 그들 자신의 역사를 해서함에서 있어서도 고대 “개벽” 사상과 그 틀을 계속 견지하였음을 말해 준다.¹⁰⁾ 그러나 수운과 해월이 한결같이 후천개벽의 운도를 따라

말
이하게 되는 후천 오만 년 운도수를 주장하고 있는데 반해, 의암에 이르러 후천개벽을 인개벽, 물개벽으로 나눈다. 의암에 의하면 인개벽은 정신개벽이요, 물개벽은 육신개벽을 의미한다. 우리는 이것이 결국 후대의 원불교의 개벽 사상의 근간을 이룬다고 본다. 즉 후천개벽의 과제를 둘로 세분하여 파악하려는 시도인데, 이것은 이미 1990년의 의암 사상에서 구체화된다.¹¹⁾ 정신개벽과 물질개벽 사상은 원불교 사상을 다룰 때 함께 논하는 것이 좋을 것 같다. 그러나 여기서 분명히 할 것은, 동학의 교주 수운이 널리 선포하기 시작한 개벽의 의미는 충분히, 철저히 혁명적이었다고 하는 점이다. 즉 그는 기존 왕조의 임박한 멸망과 한국을 중심으로 하는 신 사회의 도래를 예고하였다.¹²⁾ 우리가 또 주목할 점은 “수운이 대망하는 후천개벽의 새 사회는 내세가 아닌 현세”라고 하는 점이다. 그가 대망한 신 사회는 “시 천주 신앙에 의한 도덕적 규범이 확립된 사회와, 도덕적

인격의 군자들이 동귀일체함으로써 이루어지는 공동체적 사회와, 또 광제창생, 보국안민이 실현된 국태민안할 사회, 즉 인간의 존엄성과 윤리를 바탕으로 할 사회”이다. 이러한 이상향의 실현을 위해 선천을 개벽하여 후천 사회를 건설함이 곧 동학의 (후천)개벽의 요지이다.¹³⁾

결국 동학의 사회개혁은 이미 사회적으로 지도이념의 구실을 할 수 없게 된 불교나 유교와 같은 외래 종교를 부정하며, 후천개벽의 소명을 자각하여, 초세속적인 윤리적 질서를 확립하여, 내부적으로 봉건적인 질곡 속에서 퇴폐된 양반사회의 질서와 그 억압적 윤리 하의 현실적인 악질 만세의 상태와 대외적으로 서세동점에 따른 국가적 위기에 대한 상황을 극복하여 국태민안한 신 사회를 만들자는 것이었다. 유병덕은 이것을 동학의 “유토피아적” 측면이라고 보았다.¹⁴⁾ 그러나 기독교적 시각에서는 “종말론적” 측면이라 이름함이 더 타당하리라 본다. 그러나 우리 나라 학

자들의 일반은 이것을 “유토피아” 사상이라고 일컫고 있다. 신일철은 수운의 “역사관”을 정리하면서 이렇게 피력하였다:

또한 수운의 역사관은 그 특징이 어디까지나 현실적 현실주의에 준하면서 다음 오는 세상을 반드시 고전간리라 해서 ‘낙원도래’에 대한 대망적 충각을 부끄러지게 가지고 있다. 흥진비례의 익리상의 하상적인 조우에 대한 질방이나 공포를 버리고 상운빛이의 낙관적 역사 감각을 19세기 왕조말의 어두운 민심 속에 심어 넣은 것이다.¹⁵⁾

9) 신일철 외 15인 공저, 『동학사상과 동학혁명』(서울: 중앙출판사, 1984), p. 23. 『신일철』 “무엇보다도 수운의 역사관은 時運의 역사 감각을 가지고 易에 기초한 유한사관을 바탕으로 한편서도 개벽이란 변혁에 중점을 둔 혁명사상이다. 그의 혁명사상은 적극적으로 왕조의 교체론을 명시하면서 천명이 갈라드는 혁명을 병시적으로 제창하지는 않았으나 시운에는 정체가 있다는 반파에의 대망을 가지고 왕조의 조우에 지진하여 개벽된 것을 어원하고 있다. 수운은 왕조를 포함하여 양한 사회전체가 고종 불변적이지 않고 『무왕불복』의 역사를 밟아 변위되어야 할 자연법칙 판형성을 역설했다.”

10) 최봉희, 김용환 공저, 『천도교』 (원광대 종교문제연구소, 1976), p. 185 참조. 여기서는 “이것은 동학이 나타나기 이전의 역사와 이후의 역사가 크게 차이를 달리하는 역사임을 보여 주고 있는 것이다”라고 봄으로써, 필자의 생각과 장만희의 해석을 하고 있다.

11) 김홍진, 원불교 사상 논고, p. 347.

12) 유병덕, 동학, 천도교, pp. 551-552. “그 규범의 모체인 교가 부락해된 데 연유하므로 부국대도를 통한 변위 개벽에는 다른 방도가 없다는 결론에 이른다. ... 수운에 있어서 이러한 왕조변방의 예언은 “不順天理 不順王命” 하므로 變이 없어진 억척에서 비롯된 김에서 모원적 동아시아의 천하의식에 근거한 천명 사상에서 비롯되는데, 천명의 수정자는 이미 천자나 왕조가 아니라 동귀일체한 새로운 주체, 즉 시천주 신앙으로 도성된 모든 민중이 된다는 것이다.” “수운은 유양호행선적인 자연주의의 관연의 우주수환 과정으로서 부위이화하는 시운을 인정하면서도, 또 한편으로는 시천주 신앙을 통하여 모든 인간이 군자가 되어야 한다는 윤리적 당위를 강조하여 인간의 주체적 활동에 의한 지상 천국예도의 개벽을 주장하는 혁명을 논하고 있다.”

13) 유병덕, 동학, 천도교, p. 556.

14) 유병덕, 동학, 천도교, p. 571.

□
□

□
□

3. 甌山の 開闢 사상

증산 姜一淳(1871-1909)은 그의 14 대조가 도승지를 하였다 하나 가세가 몰락하여 매우 곤궁하였고, 그의 신분이 이미 사대부의 체면을 유지할 수 없는 殘班 내지 상민의 상태였다. 그리고 그는 24 세때 김제에 있는 처가에 가서, 집에 서당을 열고 훈장을 하여 “유생 ”이라 일컬어지기도 한다. 그러나 그는 여전히 “중인층 ”을 넘지 못했다. 이 때 전봉준이 이끄는 동학 농민혁명에 접 하게 되며, 거기서 직접,간접으로 많은 것을 배우게 된다.¹⁶⁾ “강증산은 자신이 동학도가 아니라 할지라도 동학과의 연관을 통해 시대사회의 문제를 인식하고 종교적 문제의식을 갖게 되었음을 엿볼 수 있다. 강증산이 성도한 것은 1901년 7월 5일이며, 그의 초기 제자들은 동학도였던 사람들 이 대부분이었고, 따라서 증산교 자체의 민중종교적 성격을 형성하는 원인이 되었다.”¹⁷⁾ 그러므로 증산의 사상을 제대로 파악하기 위하여는 동학과의 유기적 연관선에서 이해함이 반드시 필요할 것이다.

이런 맥락에서 본다면, 아직 제대로 평가를 받지 못하고 있지만, 증산은 그 선대들의 각종 종말 사상을 집대성한 개혁자¹⁸⁾였다고 말하고 싶다. 그의 사상 속에는 우리가 지금까지 살펴본

15) 주일철외 159 지, 『동학사상과 동학혁명』(서울: 형아출판사, 1984), 주일철, 「수운의 역사의식」, pp. 28-29.

16) 우리는 서화에 대한 증산의 양면관점 또한 동학에게서 배운 것이 아닌가 생각한다. 다음 말을 참조하라. “仙道와 佛道와 儒道와 西道는 세계 각 족속의 문화의 근원이 되었나니. 이제 趙수운은 선도와 宗長이 되고, 震默은 분도의 宗長이 되고, 주희암(朱晦庵)은 유도의 宗長이 되고, 이마루(和馬齋)마태오 리치(李致)는 서도의 宗長이 되어, 각기 그 진액을 거두며, 모든 道通神과 文明神을 거느리, 각 족속들 사이에 나타난 이리갈대 문화의 정수를 뽑아 모아 통일케 하느니라”[『대순전경』 p. 9]. “서양사관 이마루가 동양에 와서 천국을 건설하리요 ... 마침내 뜻을 이루지 못하고 ... 죽은 뒤에 ‘동양의 분명신’을 거느리고 서양으로 돌아가서 ... 학술과 정묘한 기계를 만병케 하여 ... 이것이 현대의 분명이라. 그러나 이 분명은 다만 물질과 事理에 정통하였을뿐이요 도리어 ... 모든 죄악을 꺼림없이 밟행하니 仙道の 功위가 떨어지고, 삼계가 혼란하여, 천도와 인사가 도수를 어기느니라. 이에 이마루는 모든 선정과 불타와 보살들로 더불어 인부와 진명계의 큰 길액을 구원에 하소연하므로, 내가 서천서역대만국천거황(普度皇)이라 함에 내리 와서 삼계를 물리므로, 천하에 대순하다가 이 東土에 이르, 모악산 금산사 미륵금상에 임하여, 삼삼 년을 지내면서, 최수운에게 천명과 종교를 내려 대도를 서우케 하였나니, 수운이 능히 유교의 더 앞에 나아가 천문을 눈치내어 선도와 인부의 봉대를 지으며 대도의 장문을 열지 못하므로, 도리어 가사년에 천명과 선교를 거두고, 저미년에 스스로 세상에 내려왔노라”[『대순전경』 p. 12].

17) 금장대, 『한국근대의 유교사상』 pp. 92-93. [『대순전경』]에서도 “동학”과의 관계를 해명하려고 하려는 흔적이 역력하다. 우리는 그들의 말을 새겨 읽어야 할 것이다: 동학도들을 일면하고, 출전(출전)한 자들을 따라다니며 미리 증거하여 주었다... “그러면 천성은 어찌 이곳까지 오셨나이까?” 가라사대 “나는 동학에 정관하리 온 것이 아니요 구경하러 왔노라” 하시니라. p. 18.

18) [『대순전경』]에도 증산의 “종합적인” 면은 이미 말하고 있다. 혁명관후로 국정은 더욱 부패하여 서국은 날로 악화하고 관직은 오직 폭학과 무색을 일삼고 천비는 하례만 숭상하며, 분고는 국민혹세만 일삼고, 동학은 혁명 실패후에 그 계를 파괴 함하여 거의 자취를 거두게 되고, 서교(서수선, 서교)는 세력을 신장하기에 진력하니, 민중은 곤궁에 빠지서 안도한 것은 일지 못하고 사교의 편후에 쫓겨 의지한 바를 얻지 못하여, 위구에 불안이 온 사회를 위급하게는, 천사 개연히 광무한 뜻을 품으사 ‘우분선은영광위의 모든 길’을 일으키고, 다시 세태와 인정을 치환하기 위하여 왕국로부터 유력의 길을 떠나시니라.” p. 27. 증산은 스스로 모든 종교의 통합자로 자처하기도 한다. 仙道와 佛道와 儒道와 西道는 세계 각 족속의 문화의 근원이 되었나니. 이제 趙수운은 선도와 宗長이 되고, 震默은 분도의 宗長이 되고, 주희암(朱晦庵)은 유도의 宗長이 되고, 이마루(和馬齋)마태오 리치(李致)는 서도의 宗長이 되어, 각기 그 주역을 거두며, 모든 道通神과 文明神을 거느리, 각 족속들 사이에 나타난 이리갈대 문화의 정수를 뽑아 모아 통일케 하느니라. [『대순전경』 p. 9]. 서양사관 이마루가 동양에 와서 천국을 건설하리요 이까지 지 계획은 내었으나 천계 모든 직책을 고치고 이상을 실현하기 어려우므로 마침내 뜻을 이루지 못하고 다만 하늘과 땅의 경례를 띄워 어로부터 자기 지경을 지켜 사도 남나들지 못하리 선명들로 하여금 서로 꺼림없이 나누는게 하고, ... 죽은 뒤에 동양의 분명신을 거느리고 서양으로 돌아가서 다시 천국을 건설하리 하였나니, 이로부터 지하시래 神이 천상에 올라가 모든 기묘한 무을 맡아내리 사람에게 알을 베풀어, 세상의 모든 학술과 정묘한 기계를 만병케하여 천국의 모형을 분뻗으니 이것이 현대의 분명이라. 그러나 이 분명은 다만 물질과 事理에 정통하였을뿐이요 도리어 인류의 고만과 잔류(殘累)를 길러내어, 천지를 흔들며 자연을 정복하리니 기서로써 모든 죄악을 꺼림없이 밟행하니 선도神道の 功위가 떨어지고, 삼계가 혼란하여, 천도와 인사가 도수를 어기느니라. 이에 이마루는 모든 선정과 불타와 보살들로 더불어 인부와 진명계의 큰 길액을 구원에 하소연하므로, 내가 서천서역대만국천거황(普度皇)이라 함에 내리 와서 삼계를 물리므로, 천하에 대순하다가 이 東土에 이르, 모악산 금산사 미륵금상에 임하여, 삼삼 년을 지내면서, 최수운에게 천명과 종교를 내려

3부3속의 원신, 역신 및 신(명계) 개념을 바탕으로, 정역 사상,¹⁹⁾ 그리고 수운의 개벽 사상 등이 조화를 이루고 있다. 그리고 개벽이라는 이상의 실천방안을 그는, 형식적으로 보면, “公事”라 하였으며, 내용적으로 보면, “相生”이라 하였다. 이제 그의 개벽론을 살펴 보자.

증산은 “3계 대권을 조화로써 천지를 개벽하고, 불노장생의 선경을 열어 고해에 빠진 중생을 건지려 하노라”고 했는데, 이것이 신 세계를 여는 공사의 골자이다(□대순전경□, 제4장 천지공사 1). 또 “이제 혼란하기 짝이 없는 미래의 천운을 뜯어고쳐, 새 세상을 열고 불겁에 빠진 인간과 신명을 널리 건져 각기 안정을 누리게 하리니 이것이 곧 천지개벽”이요, “선천에는 相克之理가 인간사물을 맡았으므로 모든 인사가 도의에 어그러져서, 怨恨이 맺히고 쌓여, 삼계에 넘침에 마침내 살기가 터져나와 세상에 모든 재앙을 일으키나니, 그러므로 이제 천지도수를 뜯어 고치며, 신도를 바로잡아, 만고의 冤을 풀고 相生의 도로써 선경을 열고, 조화정부를 세워, 하염없이 다스림과 말없는 가르침으로 백성을 교화하며 세상을 고치리라”(□대순전경□, 제5장, 개벽과 선경 1) 하였으니, 여기서 우리는 그의 개벽론의 핵심이 공사와 상생에 있음을 쉽게 알 수 있다.

또 천지공사란, 겉으로 보면, 각종 신들간의 형클어진 매듭을 풀어줌으로써 그것의 반영인 이 세상 질서에 평화를 가져온다는 것이다.

증산에 따르면 인간이 사는 곳에 지방신이 있고, 분방신이 있고, 주상신이 있어 이들 신들의 상생으로 우리 인간 세상이 혼란을 면치 못한다는 것이다. 그러 증산의 세계의 각지방신, 분방신, 만고원신, 만고원신 등 제신을 상제의 기능을 가지고 조화하여 통일신단을 결성하고 이 통일신단에서 천후천 교의기에 와지는 모든 불안정한 종계와 선천의 모든 불합리한 이법 구법 질서들을 해소하고, 후천 세상의 이법 구법 질서들을 새로 규정하는 일을 행했는데 이것이 천지공사라 하였다.²⁰⁾

그러나 우리가 여기서 각별히 주의할 것은 증산이 가슴에 품어 입으로 뱉었던 말을 문자적으로 읽어서는 안 된다고 하는 것이다. 그의 말은, 필자의 견해로는, 신화적, 무속적 언어로 표현된 그러나 과격한 현실 사회개혁론이기 때문이다. 우리가 “부활”을 대신할 한국적 언어로서 “개벽”을

고려함에 있어서 가장 중요하게 여기는 자료도 바로 증산의 개벽 개념이다. 학계의 주목은 아직 받고 있지 못하지만, 그의 개벽론의 실천적 목표가 「“怨神”과 “逆神”의 원한을 풀다」는 점에 서 필자는 크게 감동을 받는다. 그리고 원신과 역신의 개념은 근본적으로 무속 신앙에 바탕을 두고 있음은 이미 지적된 사항이다. 즉 무속에서는 원을 참지 못하여 억울하여 죽은(자살한) 사람의 혼백은 저 세상에 돌입하여 평안을 얻지 못하고 “원신”이 되며, 억울하게도 역적으로 몰려 죽은(살해당한) 사람의 혼백은 역시 죽어 저승에 이르지 못하고 이승을 유배하는 “역신”이 된다고 한다. 이제 동학 혁명 말기의 참상을 스스로 목격한 증산은 개벽의 새로운 실천론과 그 이론적 근거를 무속의 언어로 전개하였다고 하겠다. 이것은 매듭지어진 역사의 질곡을 풀어해치려는 그의

“환상”을 무속적(신화적) 언어로 말한 것이라고 필자는 주장한다. 그렇지 않았더라면, 그의 해 원상생론은 「굿」하는 일에 치우치고 말았을 것이다.

천지공사의 명분으로 증산이 행하였던 일들 중에는 “과부 시집보내기” 운동도 있었는데, 이것은 우리가 그가 말하는 “한에 맺힌 선천의 모든 원귀를 해원하는 공사”의 참 의미를 파 악할 수 있는 좋은 단서가 된다고 필자는 본다. 그렇다고 증산의 개벽 공사를 개인적 차원의 일로

간주한다면, 그것은 커다란 오해가 될 것이다. 그의 다양한 천지공사는, 첫째, 만고원신, 만고역

대부분 서우거 하였으니, 수운이 능히 우교의 데 맡여 밋어다 진법을 들쳐내어 선도와 인법의 토대를 지으니 대도의 참빛은 열지 못하므로, 노덕이 갑자년에 천봉과 천교를 거두고, 진미년에 스스로 세상에 내려왔노라. □대순전경□ p. 12.

19) 김창태, □한국근대의 유교사상□ p. 94: “증산은 자신이 한 때 김일부를 만난 일이 있으며, 김일부로부터 후천개기 사상을 받아들인 것이 분명하다.” 장병길, □증산종교사상□(한국종교문화연구소, 1976), pp. 106-111 참조. □대순전경□에 이 사건을 이렇게 거꾸로 표현하고 있다: 종천도 鍾山이 이득사 익학사 김일부에게 들리시니, 지난 말 일수의 꿈에 하늘로부터 天使가 내려와서 玉京에 올라오라고 전하거늘, 일부가 天使를 따라 옥경에 올라가 옥운선(御雲殿)이라고 액자를 써붙인 장리한 금관(金闕)에 들어가서 상제를 뵈고 내려왔는데, 이제 天師를 뵈니 그 모습이 간만 위에 떠난 상제와 같으니라. 일부가 심히 경대하며 질하고 밋어하더라. p. 28.

20) 김홍길, 인물교 사상 논고, p. 334.



34의 맺힌 원한을 해소하려는 해원 사업(역사를 바로잡는 일), 둘째, 모든 신명을 보은의 줄로 연결하는 報恩 사업(인간 관계 개선의 작업), 셋째, 모든 신명을 협동으로 화력집결케 하는 총체적 상생 사업(相生相和의 사회 구현) 등 셋으로 대별할 수 있으나, 그 내용은 모두 해원상생에 초점을 모으고 있다.²¹⁾

우리의 이같은 적극적 해석에 대하여 노길명은 정반대의 입장을 이미 견지하고 있다:

사회운동의 참여자들이 현실과 자신들의 욕구수준과의 차이에서 나타나는 막달감(deprivation)을 해소하기 위한 현실적 대안이 있다고 느낄 때에는 봉하회병의 생각에서 보이듯이 경제적 양심의 사회운동을 전개하게 된다. 그러나 자신들의 막달감을 해소할 수 있는 “현실적인 대안이 없다고 느껴지는 경우”에는 그러한 상황을 “초자연적 세계에도 부사”시킴으로써 비경제적인 양심, 즉 민중종교운동과도 같은 양심을 갖게 되는 것이다. . . . 초기의 증산종교운동 참여자들은 피지배계급으로 의논하여 자신들의 한을 풀기 위해 봉하회병에 참여하였던 자들로서, 결국 그 한을 풀지 못한 채 혁명의 실패와 그 후에 나타난 사회적 혼란상을 목격하였던 자들이다. 따라서 이들이 중심이 되어 자신들의 종교를 “초자연적 세계에도 부사”시킴으로써 전개된 증산 종교운동에서 원망이라는 관념이 교리의 기초를 이루고 있다는 것은 당연한 것이라 할 수 있다.²²⁾

그러나 노길명도 증산의 적극적 역사 개벽론을 인정하고 있어서, 그의 논리는 어디까지나 증산의 자기-이해라기보다는 증산에 대한 그 자신(노길명)의 해석이라고 보아야 옳을 것이다.

이러한 역사변동의 원리는 이미 짜여진 운명 명치이므로써 “인간의 능력으로는 조정될 수 없는 필연적인 것”이지만, 오직 삼계대권을 갖고 있는 姜一尊의 힘으로서는 조정될 수 있다. . . . 이와 같은 운명의 조정을 이르는 開闢이라고 정의한다.²³⁾

우리는 여기서 분명하게 말할 수 있다. 적어도 증산 자신의 말과 행위 속에서 본다면, 증산은 현실도피적 “초자연주의”에 빠져 있었던 종교인이 결코 아니다.

4. 少太山의 開闢 사상

원불교의 교조요 大宗師인 朴重彬(1891-1943)은 한민족이 일제의 어둠 속에 1916년 3월 26일, 스스로 “一圓相”의 진리를 깨치고, 새로운 종교 운동을 시작하였다. 一圓相은 우주만유의 본원이요 일체 중생의 본성이요 또한 諸佛諸聖이 오득한 心因이라고 밝히고 있다(□大正藏經□ 50 권).²⁴⁾

이 일원상은 첫째, 없는 것이 없이 다들어 있어서 원만하다는 뜻이요, 둘째는, 돌고 돌아 순환불공하여 무한하다는 뜻이며, 셋째는, 근본에 있어서는 상대가 없는 하나, 곧 절대적 한 이치라는 뜻이라고 한다.²⁵⁾ 소태산(증빈의 號) 대중사는 圓의 진리를 체득하여 생활 이념을 확립하려 하였는데, 그의 개교 표어는 “물질이 개벽되니 정신을 개벽하자”(□원불교 경전□, 표어)는 것 이었다. 이로써 우리는 수운, 증산에 이어 소태산도 근세 한국의 “개벽”을 그 근간으로 하여 救世 운동을 하였음을 알 수 있다. 그러나 중요한 차이점은 그 이전의 종교 운동들 속에 남아 있던 종말론적 차원 혹은 묵시문학적 요소들이 철저히 “도덕화”하였다. 쉬바이처의 말로 표현하면, 선대의 묵시문학적 요소들이 “신령화”되었다 하겠다.²⁶⁾

21) 유병덕, □국산종교□ p. 100. 유병덕은 원지공사의 내용을 냇으로 대변하였으나, 사실은 허위상성이란 도인 이념의 다양한 구현으로 이해해야 할 것이다.

22) 조병기 외 33인, □국사상의 심층연구□(유식, 1988), pp.427, 436-437.

23) 조병기 외 33인, □국사상의 심층연구□ p. 432.

24) 유병덕, □원불교와 한국 사회□ p. 26.

25) 유병덕, □원불교와 한국 사회□ p. 26.

26) 조종현, □원불교 사상 논고□ p. 368 참조. “그러나 수운도 해원도 의안도 기행이적을 귀하게 안지는 않았다. 수운의 기행효과를 보고 많은 사람들이 모여 들었으나 대신사 다 도망이므로써 발췌하시고 조공도 이직에 대한 효과를 발췌치 아니하였다□원도교 장경사□ p. 390. 또 “장경회상에서 조공을 귀하게 안

35 그러면 그의 “물질개벽, 정신개벽” 사상을 살펴보자.

한 마디로 표현한다면, 그것은 “안으로 정신문명을 촉진하여 도학을 발전시키고, 밖으로 물질문명을 촉진하여 과학을 발전시켜야 靈肉이 雙全하고, 내외가 승전하여 결함없는 평화, 안락한 세계가 될 것”을 바라는 소망의 언어이다(□대정경□, 교의품 31 장). 이제 유병덕의 말을 들어 보자:

수운의 선후천 개벽 사상에 비해, 소태산은 물질개벽과 정신개벽의 두 개벽을 제시하고 있다. 여기서 정신 도는 물질이란 부엌을 의미하는가인 광의로 보면 天과 地이며, 후의로 보면 心과 身이다. 다시 말하면 넓은 의미로 물질이란 육적인 생활 즉 육신을 위주로 하는 생활상태를 말하며, 정신이란 혼의 생활, 즉 마음을 위주로 하는 생활 태도를 의미한다. 따라서 물질이 개벽된다는 말은 자연과학이 고도로 발달된다는 의미로서 과학문명을 지칭한 것이며 정신개벽이란 인간의 정신적 가치를 향유하기 위하여 이룩된 종교나 사상들을 포함한 문화현상 일단을 지칭한 것으로서, 정신문명이라고 불렀다.²⁷⁾

이어서 그는 이같은 원불교의 개벽 사상을 이렇게 해설하고 있다:

이는 첫째, 일종의 위기의식을 불러 일으킨 표적이라 볼 수 있다. 물질의 세력이 날로 치솟함에 따라 사람의 정신은 점점 물질의 노예가 되어가고 있다는 개탄이다. 둘째, 물질개벽이란 서구의 과학 사상을 의미하는 것이며, 정신개벽이란 동양의 도덕을 의미함을 할 수 있다.²⁸⁾

그러나 서양의 물질문명을 인정하면서도 그것을 비판하였다는 점에서, 증산과 상통하나, 증산은 신화적 표현을 사용하여, 서양의 물질문명의 기원을 동양의 “문명신”을 이마두(마태오 리치)가

배워 간 것이라고 설한 반면, 소태산은 매우 현실적으로 서양의 물질문명과 동양의 도덕질서의 차이를 간파하고, 그것이 인간에게 미치는 양화를 정신개벽으로 극복하고자 하였다. 따라서 물질개벽과 정신개벽을 다같이 말하고 있지만, 그 중심은 어디까지나 정신개벽이라는 도덕 갱신운동에 두었다. 그러나 이것을 오늘날 많은 사람들이 문화와 사고구조에 대하여 사회과학적으로 접근하는 것에 비교하면, 그 시대의 한계를 명백히 알 수 있을 것이다. 이 점에 대하여는 아직 원불교 내부에서도 반성이 없는 것으로 보인다. 즉 물질개벽과 정신개벽의 관계를 단지 調和와 雙全이란 개념으로 파악하기에는 너무나 복잡한 것이 현실이다.

이와 같이 원불교에서는 정신 문명과 물질 문명의 반전을 동시에 추구하는 것은 사실이지만 정신의 주체가 되어 불경을 인용해 쓰는 자세가 되어야 한다고 본다. 소태산은 지적하고 정신개벽의 가치를 논하는 것이다. ... 원불교에서는 정신이란 일단의 현해와는 좀 달리 근본심을 의미한다. 이 근본심에 대한 회복이 바로 정신개벽이다.²⁹⁾

이제 김홍철이 정리한 원불교의 개벽 사상의 특징을 알아 보자. (1) 종교적 종주국으로서의 한국 -- 수운 증산 소태산 세 사람은 똑같이 금후 인류사회를 영도하고 이끌어 나갈 정신적 종주국으로 한국을 선정하고 있다. (2) 新유토피아 사상의 제시 -- 구한말은 정치적 불안, 경제 체제의 붕괴 사상적 동요 등으로 일대 위기 상황에 처해 있었음은 주시하는 바이다. 이같은 조짐은 이조 개국 초기에서부터 잉태되었던 것으로 특히 양반들의 학대와 착취에 시달린 일반 서민과 상민 서자들은 크게 반발의 양상을 띄고 있었다. 이런 경향은 자연히 현실부정과 미래의 선경을 그리는 메시아니즘으로 발전하여, 기성 종교들의 메시아니즘적 경향이라든가 정감록과 같은 미래 선

지 않는 것은 신봉이 세상을 지도하는 데에 커다란 이익이 없을 뿐 아니라 도리어 피해가 되는 까닭이다. 어찌하여 그런가 하면 신봉을 원하는 사람은 다게 세속을 피하여 산중에 들어 인도를 떠나 허무에 집착하여 주름이나 잔인 등으로 일생을 보내는 것이 예사이다. 만일 이 서상이 다...” p. 369; “소태산은 인도주의가 주체가 되는 인생의 요도 사문 사료와 공부의 요도 삼학 인애를 고려의 핵심적 골자로 제시함으로써, 일체의 비과학적 비합리적 선비상 등을 폐기하고 전리적 종교의 신앙과 사실적 도덕을 혼연한으로써 인본주의 종교를 실현하고자 하였던 것이다” p. 370.

27) 유병덕, 원불교와 한국 사회, p. 31.

28) 유병덕, 원불교와 한국 사회, pp.32-33.

29) 김홍철, 원불교 사상 논고, p. 359.



36을 그리는 사상이 등장되었다. 그러나 본격적인 기존 사회의 개혁과 이에 대처할 신유토피아 사상의 전개는 수운, 증산, 소태산에서 두드러지게 나타난다. (3) 정신개발이 위주가 되는 도덕문명 건설 -- 수운, 증산, 소태산의 후천개벽 사상 중에서 또 한 가지 공통점으로 나타나는 것이 정신개벽 사상이다. (4) 인도주의 실현 -- 한 가지 크게 차이나는 점이 있다면, 수운과 증산이 운도와 괴질을 지나치게 강조한 나머지, 특히 증산의 경우 일반 사회에서 광신시되고 백안시되는 면이 있는, 반면 소태산에서는 이런 모습은 일체 보이지 아니하고 인도주의가 주창되는 바른 도가 다양하게 제시되고 있다.³⁰⁾

우리가 여기서 간접적으로 확인할 수 있는 점은 개벽 사상의 변질 같은 것이다. 역사 변혁의 “카이로스”(운명의 시간)에 대한 의식이 많이 사라졌다. 이것은 기독교에서 “재림”의 지연이 현실화되자, 기독교의 “임박한” 종말 사상이 퇴조한 것과 비교될 수 있을 것이다.

30) 김홍진, 『원불교 사상연구』, pp. 361, 364, 366, 368.

VI. 한국인의 ‘復活’로서의 “開闢”

1. ‘부활’에 대한 3 유형의 오류

여기서 “부활”이라는 말하는 것은 그 사건이 아니라 부활 사건을 경험한 신약성서 시대의 신앙인들의 독특한 언어를 가리킨다. 우리는 기독교의 부활 신앙이 하늘에서 떨어진, 꼭 이 세상의 경험과는 아무 상관없는 공상적 “계시”에 근거해 있다고 생각지 않는다. 거기에는 분명 확고한 “신앙적 체험”이 있었을 것이다. 그렇지 못하다면 우리의 신앙 언어 “부활”은 죽은, 공허한, 빈말이 되고 말았을 것이다. 그런데 우리는 기독교 역사를 통하여 이 언어가 잘못 이해되어 왔다고 생각한다. 이에 대한 가장 확실한 근거가 바로 칼빈의 부활 사상에서 보았듯이 시대착오적인 타락 신화에 근거하여 하나님과는 아무 상관없이 전개해 간 부활 사상이다.

(1) 우리는 기독교 역사를 지배해 온 첫째 유형으로 오류를 부활 신앙의 「인간론적 접근」이라고 부른다. 왜냐하면 이런 유형의 신앙적 사고 속에는 종교인의 특수한 경험이 전혀 반영되어 있지 않기 때문이다. 인간론적 부활 신앙은 다음과 같은 인간학적 질문에 답하고자 한다: “인간은 죽으면/죽음 이후에는 어떻게 되는가?”

이와 같은 방향의 부활 신앙이 여전히 기독교인들의 사고를 지배하고는 있지만, 신학사적으로 보면 이것은 이미 쉴라이에르마허(F. Schleiermacher)에서 충분히 비판을 받았다.

우리가 생각할 수 있는 형이란 것은 육체와 함께 있는 영혼(soul)뿐이며, 그런 의미에서 엄격하게 말하면 육체적인 생명을 떠난 영혼의 불멸성이란 기본적인 어지조차 없다.¹⁾

종교개혁자들과는 달리 “육체가 없이는 인간은 의식” 작용이 불가능하다는 것이 그의 신념이었으며, 그리하여 그는 예수의 부활까지도 “상징적으로” 처리하고 말았으며, 예수의 부활, 승천, 재림 따위를 믿은 것은 기독교 신앙의 본질에 속하는 것이 아니라고 분명하게 말하였다. 예수의 부활을 믿는 것은 지금도 우리가 그의 “구원의 효능”을 체험하는 것이다.²⁾ 우리는 이같은 쉴라이에르마허의 사상 속에서 왜 그가 감히 “근대신학의 아버지”로 불리는지 그 충분한 이유를 엿볼 수 있다.

1950년, 기독교의 부활 신앙의 왜곡된 현실을 지적하여 파문을 일으킨 신약성서 학자 쿨만(Oscar Cullmann)의 (소극적) 요지는 바로 필자가 “인간론적” 부활 신앙이라고 유별한 그런 그릇된 신앙이 오늘날의 기독교인들은 지배하고 있음을 지적한 것이었다.

만일 오늘날 인간 그리스도인들에게 신약성서가 죽은 후의 인간에 대하여 무엇이었고 가르치고 있는지를 묻는다면, 거의 예외 없이 영혼불멸이라는 대답을 일제히 낼 것이다.³⁾

(2) 쉴라이에르마허의 영향을 직접 받지는 않았지만, 여러 가지 이유와 근거에서 성서의 부활 언어를 “역사-내적이고, 일상적이고, 개인주의적으로” 재해석하려는 진정한 자유주의자들의 줄기차게 등장하고 있다. 우리는 이것을 부활에 대한 신앙적 오류의 제2 유형으로 간주하고, 이를 「계몽주의적」 접근이라고 부른다. 그리고 이 범주 안에는 너무 광범위한 사사들이 공존하고 있어서, 그 특징을 꼬집어 말하기가 쉽지 않다. 그러나 그 전형적 인물들을 들면 이렇다.

먼저 파넬버그 학파의 성서학자 빌켄스(U. Wilkens)를 들 수 있다. 그는 목시문학이 신약성서의 부활신앙의 배경을 이루고 있음을 매우 강조해 왔지만, 결론에 가서는 부활의 체험은 제자

1) Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1948), p. 709.

2) Schleiermacher, *The Christian Faith*, pp. 418ⁿ, 713.

3) Oscar Cullmann, □영혼불멸과 죽음 사이의 부활□ 전경호 역(향원사, 1965), p. 12.

들의 “소명” 체험이라고 잘라 말한다.⁴⁾ 한편, 쉐레벡스(Edward Schillebeeckx)는 그 “회심”이 부활 체험의 바탕이라고 말하고 있다.⁵⁾

(3) 이와는 달리, 현대의 목시문학 연구의 결과를 반영시키려고 애쓰는 일단의 신학자들이 나타났다. 우리는 이들, 부활 신앙에 대한 오류의 셋째 유형을 「우주론적 접근」이라 부른다. 우리는 한국의 기독교 대중들이 “92년 10월 28일”의 “해프닝”을 연출한 것을 기억하고 있다. 그리고 기독교계에서 그들을 비판하는 목소리가 있었음도 알고 있다. 그러나 그들의 목소리의 핵심은 무엇이었던가? “네가 어찌 예수님 자신도 모른다 하신 지구 종말의 날을 아는냐?” 하는 것이 아니었던가? 그렇다면, 기성 교계의 종말론과 소위 “시한부”론자들의 종말론은 사실상 사고 유형으로 보면 정확하게 동일하다. 즉 우리가 살고 있는 지구(문명) 질서의 객관적 종국이 곧 부활 사건이 될 것이라는 믿음이다.

한국의 대중 신앙처럼 조잡하지는 않지만, 부활을 지구의 객관적 종말과 연과시켜 온 것은 위의 제1 유형의 오류와 더불어 기독교인들의 사고를 지배해 왔다. 단지 엄격히 분석해 보면, 인간의 영혼불멸이나 사후계를 믿는 것(제1 유형)과 지구의 종말(제2 유형)을 믿는 것은 그 차이가 크지만, 언제나 이 둘은 암암리에 서로 연관되어 왔다. 즉 지구의 종말이 선택받은 자들에게는 “불멸하는” 영혼의 영원성이 “완성”된다고 막연하게 이해해 왔기 때문이다. 우리는 이같은 노선의 사고를 세련되게 밀고나가는 대표적인 신학자들로 파넨버그(Wolfhart Pannenberg)와 몰트만(Jürgen Moltmann)을 들 수 있을 것이다.⁶⁾ 이들은 아주 모호한, 그러나 세련된 말로 부활을 지구 질서의 종말로 묘사하고 있으나, 그것이 공포가 아니라 “희망”이라고 말하고 있다는 점에서 한국의 대중적, 시한부 종말론과 다르다. 그러나 그 사고의 패러다임으로 보면, 둘은 동일하다.

2. “開闢”과 復活

믿어지지 않겠지만, 기독교는 지금까지 그 근본이 되는 부활에 대하여 한번도 제대로 심사숙고하지 않았다.⁷⁾ 이제 결론을 맺으면서 우리가 강조하고 하는 바는 위의 3 유형은 “부활”이라는 말 자체가 기독교의 독특한 언어임을 충분히 생각하지 못하고 있다는 점이다. 세계 어느 민족의 신앙 속에도 전통적 기독교의 이해와 와 같은 의미에서의 “부활”이란 개념 또는 상징이 없다. 그렇다면, 이것은 저들만의 경험이든가(우리는 이해할 수도 경험할 수도 없으며, 따라서 “부활”은 유대인들 이외에는 의미가 없다), 겉보기의 단어와는 달리 인간들에게 두루 통할 수 있는 다른 이야기를 하고 있을 것이다. 우리는 후자라고 믿는다.

그러나 우리가 “부활”을 제대로 이해하고자 한다면, 단연 그 언어의 고유한 맥락을 먼저 고려하여야 한다고 생각한다. “유대인 문제”를 생각하면서 신학을 전개한 반 뷰렌의 이야기를 먼저 들어보자.

물론 반 뷰렌(Paul M. van Buren)도 유대인(?)이지만, 그가 서구 신학자인 한 서구의 전통적 사고를 벗어나지 못하고 있다. 그는 그의 책, *A Theology of the Jewish-Christian Reality: Discerning the Way (Part I)* 서두에서,

모든 인생의 종장에 죽음의 지 있다. 우리가 아무리 다른 길을 걷는다 하더라도 마찬가지이다. 죽음 -- 이것은 분명코 우리의 마지막을 장식한다. 그러나 우리가 걷는 ‘길’에 대한 사색의 출발점이다. 거기에서 우리는 우리가 누구인지, 무엇인지를 알게 되기 때문이다. 죽음이 우리가 인정하는 죽음 받아 아니라 하더라도, 우리에게 던지질 마지막

4) 다음을 참조하라. Ulrich Wilkens, □부활□, 박상진 역 (성광문화사, 1985), “Understanding of Revelation within the History of Primitive Christianity,” *Revelation as History*, ed., Wolfhart Pannenberg (New York: Macmillan, 1968), pp. 57 - 127.

5) Edward Schillebeeckx, *Jesus* (New York: Seabury, 1979), 특히 379 이하를 보라.

6) 다음을 참조하라. Wolfhart Pannenberg, *Jesus God and Man* (Philadelphia: Westminster, 1968), *Apostles' Creed* (London: SCM, 1972), Jürgen Moltmann *Theology of Hope* (New York: Harper & Row, 1967).

7) Walter Kasper, □예수 그리스도□ 박상레 역 (분도출판사, 1977), p. 229.

받아 될 것이다.⁸⁾

라고 말하고 있다. 이것은 그가 부활을 다름에 있어서 염두에 두고 있는 “문제”가 여전히 죽음이라고 파악하고 있음을 간접적으로 말해 준다. 아마도 그는 “유대인에 대한 기독교인들의 전통적 이해를 역전”시키 줄 계기를 찾는 하나의 목적에서 길은 떠났기 때문일지도 모른다.⁹⁾ 그러나 그는 기독교의 “부활” 언어가 부적한 것임을 잘 지적하였다.

부활에 대하여 우리가 부딪히는 문제는 “부활을 역사 내의 사건”으로 바라볼 수 있으나, 곧 그것이 우리의 “길”의 목표가 되어, 계속되는 역사를 우리가 열심히 دنبال 할 수 있게 만드는 그런 사건인지, 아니면 우리가 기다려야 하는 “역사의 끝”인지 하는 것이다. 그것이 역사의 끝이라면, 부활은 앞으로 계속되는 모든 역사의 의의를 찾아가 버린다. 「도대체 부활절에는 무엇이 발생한 것인가?」 하는 문제에 부딪힌다.¹⁰⁾

이로써 그는 첫째로, 부활은 역사의 “끝” 이야기가 아님을 분명히 하였다. 반 뷰렌의 주장에 의하면, 예수의 부활을 먼저 그 일차적인 맥락인 이스라엘 민족공동체와의 연관에서 이해하지 않고, 역사의 끝 곧 지구의 종말로 몰아간 것은 “성서적”이 아니라고 말한다.¹¹⁾ 그리고 이같은 유대인의 맥락에서 예수의 부활을 바라본다면, 그들이 거부한 것은 하나님의 사건으로서의 “부활”이 아니라 예수 개인의 사적 사건에 불과한 “기독교인들이 주장하는 부활”이었다는 것이다. 즉 “세계의 변혁의 시작”도 없이, “최소한 유대 땅에서의 유대인들의 주권 회복”도 없이, “예수 한 사람에게서 부활의 사건이 일어났다”는 것, 그것은 유대인들이 “보기에는 충분하지 못하였다.”¹²⁾

그러면, 반 뷰렌 자신의 이해는 무엇인가? 첫째로, 부활이란 “모호한 사건”이다.¹³⁾ 둘째, 부활 사건은 “계약 사건”이며, 따라서 “계약이란 말이 기본적으로 의미하듯 이 사건은 양측의 행위로 ‘구성’되어 있다.”¹⁴⁾ 그렇다면 “부활하신 예수께서 자기의 제자들에게 나타나신 출현 사건에 대한 독특한 증언들로부터 자연스럽게 나오는 결론이다. 신자들 외에는 예수의 출현을 증언하고 있지 않다.”¹⁵⁾ 셋째, (부활 신앙의) 주장은 “예수가 ‘현재’, 계속하여, 십자가 사건 이후에 사람들에게 하나님의 사랑과 하나님께서 사람들의 생활 속에 요구하시는 주장을 대면시켜 주는 힘(EFFECTIVENESS)임”을 말한다.¹⁶⁾ 그렇다면, “‘부활’이란 잘못된 말일 수도 있다.” “예수께서 임마누엘로서 살아 계신다;”¹⁷⁾ “예수께서 어제나 오늘이나 동일하다고 하는 확신”이다; 예수가 어제나 오늘이나 동일하게 살아 있다고 하는 것을 표현해 주는 여러가지 방식들을 모두 포함하기 위하여 교회가 상용해 온 말인 이 “부활”이라고 하는 단어는 “최선의 것”이 아닐지도 모른다. 그렇다면 만일 요약하는 말이 꼭 있어야 한다면, 「예수께서 살아 계신다」는 말이 초대교회의 여러가지 다양한 증언들을 요약해 주는 더 좋은 말일지도 모른다.¹⁸⁾

8) Paul M. van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality: Discerning the Way*, Part I (San Francisco: Harper & Row, 1980), p. 1. 다음을 보라: “이에 대한 한 대답은, 부활은 죽음을 종국한 하나님의 승리 (곧 “마지막 원수”라고 여겨졌던 그 죽음에 대한 정복)라고 하는 것이다. 이같은 대답의 근거는 바울의 사상 속에 있다. 그는 죽음을 마지막 원수로 보았으며, 이것을 그가 하늘과 땅에 있는 모든 것이 예수의 죽음과 부활을 중심으로 돌아가고 있기 때문이다. (롬 4:25, 고전 15:21-22), p. 194.

9) Paul M. van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality: Discerning the Way*, Part I (San Francisco: Harper & Row, 1980), p. 5.

10) Paul M. van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality: Discerning the Way*, Part I (San Francisco: Harper & Row, 1980), p. 191.

11) Paul M. van Buren, *Christ in Context*, Part 3 (San Francisco: Harper & Row, 1988), p. 108.

12) Paul M. van Buren, *Christ in Context*, Part 3 (San Francisco: Harper & Row, 1988), p. 271.

13) Paul M. van Buren, *Christ in Context*, Part 3 (San Francisco: Harper & Row, 1988), p. 107.

14) Paul M. van Buren, *Christ in Context*, Part 3 (San Francisco: Harper & Row, 1988), pp. 107-113.

15) Paul M. van Buren, *Christ in Context*, Part 3 (San Francisco: Harper & Row, 1988), p. 111.

16) Paul M. van Buren, *Christ in Context*, Part 3 (San Francisco: Harper & Row, 1988), p. 110.

17) Paul M. van Buren, *Christ in Context*, Part 3 (San Francisco: Harper & Row, 1988), p. 112.

한편, 우리의 연구에 의하면, 1) 신약성서의 “부활”은 인간의 자연스런 죽음의 문제에 대한 대답(인간론적 접근)일 수 없다. 왜냐하면, 우리 민족의 역사 속에서도 그런 소망은 심각하게 제기된 적이 없을 뿐더러, 구약성서에서도 자연현상으로서의 죽음의 극복이란 테마는 등장하지 않기 때문이다. 또한 2) 신약성서의 “부활”은 지구 또는 우주의 종말에 대한 도래를 알리는 경고(우주론적 접근)가 아니다. 그런 것은 반 뷰렌의 말대로, 절박한 상황에 빠져 있는 유대인들이라는 맥락을 무시한 근대인들의 아전인수격 해석이다. 더 나아가 그런 신앙은 역사의 의미를 거부하는 것이요, 또한 “하나님의 창조”의 의미를 거부하는 것이 된다. 이것은 하나님-중심으로 사고하였던 유대인들의 사유방식에는 매우 이질적인 것이다. 3) 신약성서의 “부활”은 어디까지나 “하나님의 정의의 죽음”을 경험하였던 특정 시대 유대인들의 신앙 언어(신정론적 접근)이다. 켈이 말한 바와 같이 만일, 묵시문학의 주도적 질문이 신정론이라면¹⁹⁾, 그리고 케제만의 분석대로 신약성서는 묵시문학을 그 배경으로 하고 있는 것이 사실이라면, 결론은 아주 분명해진다. 즉 부활은 하나님의 정의의 문제에 대한 대답이지 결코 죽음이나 우주의 끝에 관한 이야기가 아니다. 따라서 18세기 조선의 실학자들이 당시의 기독교에 대하여 전졌던 도전은 알고 보면, 그들의 오해가 아니라 기독교인들 자체의 오류였음이 분명해진다.

4) 그렇다면, 한국인들의 경우, 기독교의 “부활”을 “개벽”이라고 번역해 준다면 오히려 중요한 장점이 있을 것이다. 첫째로, 부활이 극복할 “죽음”은 죽음 일반이 아니라 “怨神과 逆神들의 죽음”임이 드러난다. 둘째, 그렇게 될 경우, 오늘날 한국의 일부인들이 겪어야 했던 억울한 죽음들은 신학적으로 충분히 적극적 평가를 받을 수 있게 된다. 셋째, 신앙 언어에 대한 부당한 오해와 그로 인한 기독교 신앙의 왜곡을 막을 수 있는 한 본보기가 될 수 있을 것이다. 왜냐하면, 개벽에는 저 세상적 요소나 우주의 종말, 또는 개인의 죽음의 정복 따위의 색채가 없다고 할 수 있기 때문이다.

그러나 한국에서 개벽 사상이 부질없는, 현실도피적 “운명론”을 가져올 수 있었듯이, 부활이 서양에서 비역사적 신앙을 낳을 수 있었듯이, 신앙의 문제를 언어의 문제로 환원하려는 것은 결코 이 연구의 목표가 아님을 주시해 주기 바란다. 또한 나아가 유대인들의 신정론과 한민족의 원, 한 개념 사이에 있는 중요한 차이는 앞으로 계속 연구되어야 할 것이다. 여기서 우리 시도한 것은 서구에서조차 부활을 위한 새 언어가 요청되고 있는 현실에, 우리는 우리 나름의 부활 언어를 모색하려 했다.

18) Paul M. van Buren, *Unit in God*, Part 3 (San Francisco: Harper & Row, 1988), pp. 44 - 45.

19) 이에 대하여는 다음의 주요 자료가 있다. George W. E. Nickelsburg, Jr., *Resurrection and Eternal Life in Judaism* (London: Oxford university Press, 1971).