

평화통일 이념 모색을 위한 한국종교의 인도주의사상에 관한 연구*

최 문 형**

-
- | | |
|--------------------------|------------------------|
| I. 서론 | IV. 한국종교의 평화적 인도주의와 한반 |
| II. 분단의 실상과 통일에의 종교적 접근 | 도 통일이념 모색 |
| III. 한국 종교문화의 평화사상과 인도주의 | V. 결론 |
-

I. 서론

지난 반세기 이상의 분단상황을 극복하고 민족이 하나가 되는 것은 한 세기가 바뀌고 새로운 21세기를 맞은 입장에서 우리민족 당위의 과제임을 부인할 수 없다. 우리가 추구하는 민족공동체 형성의 통일¹⁾은 민족 구성원 모두의 자유와 복지, 인간 존엄성이 보장되고 인류공영에 기여하는 변형된 민족공동체를 이루는 것이다.

통일에 있어 제일 중요하게 다루어져야 할 것은 통일 이후 남북한간의 적응과정에서 일어날 수 있는 마찰과 갈등을 극소화하는 것이다. 정치사회적 측면에서 볼 때 평화적인 통일은 ‘민족의 통합’을 뜻하며 문화적 측면에서는 문화적 이질성을 극복

* 이 논문은 2000년 한국학술진흥재단의 연구비에 의하여 연구되었음(KRF-2000-037-BA0098)

** 성균관대학교 강사 동양철학

1) 여기서 민족공동체 통일의 의미는 단순히 소극적인 의미의 재통일이 아니라 적극적으로 민족의 변형과 세계의 평화에 기여하는 새로운 통일의 미래상을 창조해 가는 일이다.

하고 ‘동질성을 회복하는 것’이다 따라서 이 평화이념과 동질성 회복을 우리의 전통사상과 문화에서 모색하고자 함이 본 연구의 본무이기도 하다. 먼저 한국 전통사상의 특징으로 부각되는 天地人의 합일성, 전체와 개체를 조화시키는 圓融會通사상과 中道사상, 理氣二元論적 一元論, 相生의 大同사상과 문화의 계승이 연구동기를 유발케 했음을 밝힌다. 또한 전승된 전통사상의 和의 사유구조는 유교·불교의 초민족적 보편성 속에도 내재해 있는 것이므로 동질성 회복에의 모색은 당연히 전통적인 민족종교문화의 人道主義와 和의 범주에서 출발하고자 한다.²⁾

그런데, 현대적인 남북간의 통일 논리 모색에 있어 정치·사회적인 논의에 못지 않게 종교적 접근이 절실히 요청되는 이유는 무엇인가? 그것은 북한 사회주의가 지니는 짙은 종교적 색채 때문이다. 종교가 인간 생명의 신비를 규명하고 인생의 목적론적 의미를 파헤치는 것이라고 할 때, 사회주의의 인간은 궁극적으로 전체주의의 지상과제인 지상천국을 건설하는 목표에 실존적 의미를 부여한다.³⁾ 그러므로 이러한 신조화된 사회주의를 교화할 수 있는 것은 그보다 더 큰 이론과 사상이거나 신앙 체계로만 가능한 것이다.⁴⁾ 1980년대 이후 북한이 당 정책 안에서나마 종교에 대하여 다소 유화적 태도를 취한 것은 체제생존과 관련된 북한 자신의 필요성 때문이라는 시각이 지배적이다. 왜냐하면 외압에 의하여 종교적 신앙의 자유를 허용할 경우 인민 개개인의 의식의 순화와 승화로 인하여 유물론에 근거한 사회주의 이념이나 김일성 주체사상은 자연히 도태되어 버리고 말 것이 자명하므로 스스로 당 체제의 전시행정의 종교정책을 펼 수밖에 없기 때문이다.⁵⁾

궁극적으로 분단현실에서 서로 배타적인 이데올로기를 극복하고 한반도에 평화

2) 지난 9·11 뉴욕테러 이후 세계화(Globalization)에 대한 문제가 제기되면서 올해에는 뉴욕으로 개최지가 옮겨진 세계경제포럼(WEF)에서는 참석자의 구성이 과거와 판이하게 달라져서 다양한 종교의 지도자와 주요 지역 분쟁전문가, 환경보호자들이 상당수 초청되었고 논의내용도 경제문제 일변도에서 벗어나 지구의 안정, 평화, 사랑 등이 주류를 이었는데 여기에서 ‘평화’에 대한 ‘종교적 관심’이 세계적으로 확산되어 감을 알 수 있다. 『동아일보』, 2002년 2월 6일 기사 참조

3) 朴道植, 「宗教人과 祖國의 平和統一: 天主教의 입장에서」, 평화통일정책자문회의 종교분과위원회 『宗教와 統一』(1984), 38~40쪽.

4) 독일의 통일이 성취된 것은 1969년 이후 서독의 대동독 동방정책에서 자유민주주의 가치가 사회주의 가치보다 크다는 것이 입증되었고 동독의 공산체제가 무너지게 된 결정적 요인은 라이프니츠시의 지하교회에서 전개한 민주화와 신앙의 자유운동이었음을 간과할 수 없다.

5) 이는 맑스가 이미 직시했던 현실로서 사회주의 체제가 종교에 대하여 문을 열 경우, 공산국가는 역사 속에서 자연 도태될 것이다.

통일을 정착시키기 위해서는 서로 다른 이데올로기를 극복할 수 있는 보편적 가치가 내재된 인간존재 목적과 범종교윤리의 공통적 요소의 실현, 다시 말하면 평화정신과 인도주의사상에 대한 체계적 이론화의 노력이 절실하다. 즉, 한국종교문화의 中和·和解·和靜의 논리로써 대립 이데올로기의 변증법을 승화시킬 수 있는 것이다.⁶⁾ 그러므로 전통종교 사상에 흐르고 있는 和의 원리를 바탕으로 남북갈등을 관용으로 녹일 때 평화통일의 이념적 기초형성이 가능하게 될 것이다. 사실상 단군신화의 ‘貪求人世’, ‘願化爲人’, ‘弘益人間’, ‘在世理化’의 사상들은 이데올로기를 초월하는 한국사상의 원형을 보여준다. 이러한 정신문화적 원형이 있었기에 인간존중사상과 부합하는 외래의 종교들을 받아들일 수 있었고 이를 한국적으로 토착화할 수 있었다. 이처럼 고유한 전통사상과 유교·불교·민족종교의 인도와 평화정신은 서로 상통하는 것으로서 이는 종교간 갈등을 겪고 있는 남한의 종교화합을 이룰 수 있는 계기가 될 뿐 아니라 나아가 민족의 평화통일을 이루어낼 수 있는 화합과 관용의 가능성을 열어줄 것으로 보인다.

지금까지 한반도 통일에 대한 종교분야의 관심은 크게 세 가지로 나뉘어진다. 첫째는 종교보다는 우선 통일 자체에 더 관심이 있는 학자들에 의해 이루어진 종교와 통일논의의 상호관계 또는 상호작용에 대한 연구이다. 좀 더 구체적으로 말하면 이들은 통일논의의 형성과 전개에 종교가 어떤 역할을 수행할 수 있는지에 문제의 초점을 맞추어 왔다.⁷⁾ 둘째는 통일논의 자체보다는 오히려 종교쪽에 더 많은 관심을 두고 있는 학자들에 의해 사회주의를 종교현상의 하나로 보고 사회주의 그 자체를 분석하는 경향이 있다. 종교분야에서 특히 이러한 관심을 중심으로 한 시각의 특징은 변증법적 유물론과 거기서 도출되는 無神論의 문제를 종교의 有神論과 정면으로 충돌하는 기본적인 문제로 보는 데 있다.⁸⁾ 세 번째 견해는 구체적인 현실적인 접근으로서, 북한의 종교정책과 동향을 분석하여 통일에 대한 종교의 역할을 자리매김하고자 하는 시도로서 최근 북한이 종교를 통한 대외교류 및 남북교류에 특별한 관심을 보이고 있는 점에 주목하는 것이다.⁹⁾ 그러므로 이 입장은 북한이 종교를

6) 유교·불교·기독교의 입장에서 공산주의 유물론을 비판한 내용은 류무상, 『고등종교와 공산주의』(서문출판사, 1985), 203~209쪽을 참조할 것

7) 이화선, 「칼 바르트의 화해신학에서 본 민족통일」, 통일신학동지회 엮음 『통일과 민족교회의 신학』(한울, 1990), 215쪽

8) Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, II(Bolin Jodl, 1842), p. 22.

짐짓 활성화시키면서 국내의 종교단체와의 활발한 교류를 시도함으로써 얻는 것은 종교적인 측면이라기보다 정치·경제적인 측면임을 직시하고 우리 종교인들이 종교차원의 교류를 추진하는 과정에서도 그 정치·경제적인 파급효과를 염두에 두자고 주장한다.¹⁰⁾

본 연구는 상술한 세 가지 입장 가운데 첫 번째 입장을 중심으로 하고 두 번째 입장을 보완하여 전개할 것이다. 한반도가 분단되기 전 단일민족의 역사가 유구하다는 데 남북통일의 당위성이 있기에 ‘통일이념’ 모색에 연구의 주된 목적이 있으며 그 단서를 전통 종교문화 속에서 찾게 된다. 통일에 실질적으로 접근하는 데 종교문화의 역할은 중요한 것이며 동시에 북한 주체사상의 종교적 성격을 이해하는 것은 통일전략에 중요한 변수가 되기 때문이다. 한편 특정한 종교의 우월성을 드러낸다거나 종교간의 호교론적 비교는 배제될 것이다. 본 연구가 통일이념 모색에 목적을 두고 있는 만큼 각 종교간 화해와 포용, 협력이 선결되어야 함을 전제로 하기 때문이다. 그러므로 본 연구는 한국 전통종교의 평화와 인도주의 사상을 추출함에 그 목적을 두며 범위는 전통사상을 계승한 천도교(동학)와 유교, 불교의 교의를 중심으로 할 것이다.

II. 분단의 실상과 통일에의 종교적 접근

한반도 통일은 일차적으로 남북간에 해결해야 할 민족 내부의 문제임과 동시에 한반도 주변 4국의 역학관계에 영향을 받는 국제적 문제라는 이중구조를 지니고 있다. 지난 1945년 8월 15일 일본이 중립국을 통해 연합국에 무조건항복을 발표한 이후 38도선에서의 분단은 미·소의 군사적 편의주의와 정치적 고려의 산물이라고도 하겠다. 이후 반세기를 거치면서 구 소련을 비롯한 동구 사회주의권의 붕괴는 동서 냉전 대립구조의 와해를 초래하였으며 국제질서가 재편되었다. 이러한 국제질서의 재편은 남북 화합과 협력에 새로운 변수로 등장하고 있다.

따라서 한반도의 평화정착과 통일은 민족 내부의 현상일 뿐만 아니라 세계평화와

9) 박재규, 『한반도 통일을 위한 종교의 역할』(경남대 극동문제연구소, 1996), 16 ~ 30 쪽

10) 박완선, 『북한종교와 선교통일론』(지구문화사, 1994), 328 ~ 334 쪽

관련된 문제이기도 하다. 한편 통일에 관한 남북한의 정치적 견해는 아직도 그 거리를 좁히지 못하고 있는 것이 현실이다. 이 장에서는 통일에 관한 남북한의 주요방안과 북한체제의 정신적 지주가 되는 김일성 주체사상의 실체를 파악하여 통일에의 종교적 접근의 불가피성을 피력하고자 한다.

1. 남북한 통일 접근의 이질성

해방 이후 남한이 유엔총회의 남북총선거 권고안을 받아들여 1948년 5월 10일 유엔한국임시위원단의 감시 아래 자유총선거를 실시하여 동년 7월 17일 헌법을 공포하고 8월 15일 대한민국 정부수립을 내외에 선포한 이후, 남북 양측은 1948년을 계기로 통일을 기본과제로 인정하면서도 각기 다른 통일방안을 주장해왔다.

북한의 통일방안은 ‘남조선혁명’이라는 대남전략을 기조로 하여 변화를 거듭해 왔는데¹¹⁾ 초기 통일방안은 ‘하나의 조선’ 논리에 입각, ‘민주기지론’에 의한 무력적 화통일로서 그것이 실천으로 옮겨진 것이 6·25 남침이었다. 북한은 휴전 이후 1950년대의 전후 복구기간을 거쳐 1960년대에 들어와 전쟁 대신 장기적인 혁명전략을 채택하였는데 남조선혁명의 실천수단으로서 표면적으로 제기된 것이 ‘남북연방제’라 할 수 있다. 이어서 1970년대의 북한의 통일전략은 1960년대의 남조선혁명론을 더욱 구체화하여 ‘민족해방인민민주주의혁명론’으로 발전하였다.¹²⁾ 북한은 1980년 10월 10일 노동당 제6차 대회에서 대남강경노선을 수정하여 기존의 통일방안과 제안들을 다시 정리한 ‘고려민주연방공화국 창립방안’을 제시하였다.¹³⁾

1990년대는 미소냉전체제에 종지부를 찍는 대변혁의 시대였으므로 북한의 대남 전략 변화는 계급노선을 뒤로 하고 민족공동의 이익을 앞세우면서 ‘민족대단결’에 대한 강조를 하고 있다. 따라서 1990년대 북한의 통일방안은 ‘하나의 민족, 하나의 국가, 두 개 제도, 두 개 정부’에 기초한 ‘고려민주 연방공화국’을 창설하여 통일을 이루자는 것으로 요약된다. 그 동안 북한은 대남전략 차원에서 남한의 민족통합역량을 저해하는 한편 남한정부를 배제하려는 가운데 기존의 통일전선전술을 지속적으

11) 이상민 외, 『21세기의 남북한 정치』(한울아카데미, 2000), 314 쪽

12) 위의 책, 326 ~ 330 쪽

13) 김동수, 「평화공존을 위한 대북정책」, 『통일문제 이해』(통일교육원 2001), 48 ~ 50 쪽

로 추진하는 등의 이중적인 적화전술을 구사해 왔다고 볼 수 있다.

한편 남한은 정부수립 초기부터 유엔 감시하에서의 남북한 총선거라는 통일방안을 한동안 주장했다. 그러다가 1950년 이승만 대통령의 북진통일론¹⁴⁾ 이후 4·19 혁명과 5·16 군사혁명을 거치면서 통일논의는 다양하게 전개되어 왔다. 1972년 10월유신으로 출범한 제4공화국은 1974년 8월 15일 대통령의 광복절기념사를 통해 ‘평화통일 3대 기본원칙’을 제시하였다. 1981년에 출범한 제5공화국 정부는 6월 5일 남북한당국 최고책임자의 직접회담을 제의했고 1982년 1월 22일 대통령 국정연설을 통해 ‘민족화합 민주통일방안’을 제시하였다. 이 통일방안은 화합과 통일의 두 단계를 거치는 점진적인 접근에 기초하고 있는데 신뢰회복을 위해 ‘남북 사이에 다방면적인 제반 교류를 실시’할 수 있는 구체적 방법을 제시하고 있다.

이후 ‘한민족공동체 통일방안’이 1989년 대통령 특별선언을 통해 발표되었다. 주요 내용은 통일의 원칙으로 자주·평화·민주를 제시하고 통일국가의 미래상으로 자유·인권·행복이 보장되는 민주국가를 제시한 것이다. 또한 통일국가의 수립절차는 남북대화로 신뢰관계를 구축하여 남북정상회담을 통해 ‘민족공동체헌장’을 채택하고, 남북의 공존공영과 민족공동생활권의 형성 등을 추구하는 과도적 통일체제인 ‘남북연합(The Korean Commonwealth)’을 거친 후, 통일헌법이 정하는 바에 따라 총선거를 실시하여 통일국회와 통일정부를 구성함으로써 완전한 통일국가인 통일민주공화국을 만드는 것으로 설정되었다. 민족공동체 통일방안에서 주목할 만한 것은 통일을 계급이나 집단 중심의 이념보다는 인간 중심의 자유민주주의가 바탕이 된, 한민족 모두가 더불어 살아가는 ‘민족공동체’ 건설의 입장에서 보았다는 것이다.¹⁵⁾ 이같이 우리의 통일방안은 남북한이 우선 화해·협력을 통해 상호신뢰를 쌓고 민족공동체를 건설해 나가면서 그것을 바탕으로 정치통합의 기반을 조성해 나가려는 것이다.

이상에서 남북간 통일에의 정치적 방안을 고찰하였는데 진정한 민족공동체의 실

14) 통일원, 『통일백서』(1990), 24 ~25 쪽 1949년 이승만 대통령은 아시아에서 반공체제를 강화하는 문제에 관심을 기울이기 시작했고 6·25 동란 중에 유엔군의 지원을 받게 되면서 이른바 북진통일론을 개진하기에 이른다. 1954년에 들어와 북진통일운동은 일단 후퇴하면서 남북 자유총선거론으로 전환되었다. 그 계기가 된 것은 1954년 4월 26일 개최된 제네바 정치회담이었다. 북진통일론이 사라지게 된 결정적 계기는 4·19혁명이었다.

15) 통일원, 『국민과 함께 하는 통일의 길』(1994), 11 ~12 쪽

현을 위해서는 전통사상에 입각한 종교문화적 접근 또한 유효하리라 여겨진다. 따라서 우선 북한체제와 이념의 근간이 되는 김일성 주체사상의 실상을 파악하고 이를 종교문화적 시각에서 분석하고자 한다.

2. 주체사상과 통일에의 종교적 접근

북한사회의 지배이념은 맑스-레닌주의에서 김일성 사상 주체사상으로 대체된 ‘우리식 사회주의’의 형태를 가지고 있다. 특히 김일성의 절대권력이 확고해진 1967년부터 우상화의 이론적 근거가 되는 당의 ‘유일사상체제’라는 용어의 사용과 함께 이를 위해서는 주체사상에 기초한 정치 사상적 통일이 필요하다고 강조되었다.¹⁶⁾

북한에서 ‘주체’라는 용어가 처음 공식적으로 제기된 것은 1955년 12월 개최된 당 선전선동원대회에서 한 ‘사상사업에서 교조주의와 형식주의를 퇴치하고 주체를 확립할 데 대하여’¹⁷⁾라는 김일성의 연설이다. 시기적으로 당시는 동구권의 독자노선과 중소 이념 분쟁으로 인한 갈등이 표출되고 국내적으로 한국전쟁 후 북한의 발전전략과 권력독점을 둘러싸고 소련과 및 연안파와 투쟁하는 때였기 때문에 김일성은 자주성을 내세우는 ‘주체’를 표방하여 이들의 외세지향적 경향을 비판하였다.¹⁸⁾ ‘주체’가 ‘주체사상’으로 된 것은 김일성의 1인 독재권력 강화와 밀접히 연결되어 있는데 주체사상은 그 형성과 전개과정에서 변화발전을 보인 것과 같이 그 내용도 변화를 거듭하며 체계화되어 왔다.

북한은 주체사상이란 말을 처음 사용할 때, “사람이 모든 것의 주인이며 모든 것을 결정한다”는 철학적 원리에 기초한 사상이라고 했다 또한 그 실현에는 하나의 중요한 조건이 있는데 그것은 혁명적 수령관¹⁹⁾으로 인민대중이 역사의 주체이지만 그 역할을 다하자면 반드시 수령의 올바른 영도를 받아야 한다는 것이다. 수령은 힘의 원천이며 승리의 결정적 담보이고 노동계급성의 최고의 표현이므로 수령에 대한 충성이 주체 확립에서 핵심이다. 1986년에는 ‘수령·당·대중’이 수령을 뇌수로 하

16) 이용필, 「북한통치 이데올로기의 구조와 기능-주체사상을 중심으로」, 『통일을 위한 민족화합 이데올로기에 관한 연구』(한국정신문화연구원, 1984), 82쪽

17) 『김일성 저작집』, 9권, 467쪽.

18) 이서행, 『북한주체사상의 본질과 실체』(한국자유총연맹, 1989), 41~44쪽.

19) 위의 책, 45~46쪽

는 하나의 유기체적 통일체이며, 이들은 하나의 운명공동체라는 점을 강조한 ‘사회정치적 생명체’론을 그 내용에 추가하였다. 김정일은 “인민대중은 당의 령도 밑에 수령을 중심으로 조직사상적으로 결속됨으로써 영생하는 하나의 사회정치적 생명체를 이룰 때 역사의 자주적인 주체가 된다”고 하여 ‘수령론’에서 더 나아가 ‘사회정치적 생명체’란 개념을 제시하였다. 사회정치적 생명체 이론의 등장으로 혁명적 수령관은 최상의 수준으로 강화되었는데 “혁명의 주체는 다름 아닌 수령 당 대중의 통일체”이며 “수령 당 대중은 하나의 생명체로서 생사 운명을 같이하는 사회정치적 생명체로 결합”되어 있다는 것이다. 이 사회정치적 생명체 이론은 곧 바로 ‘혈연론’으로 발전하여²⁰⁾ 북한은 이를 통해 세습체제의 정당성을 설명하였으며 이때부터는 주체사상이 맑스주의를 능가하는 사상이라고 주장하기 시작하였다.

이같은 주체사상은 외부와의 단절과 폐쇄주의의 논리적 근거가 되며 이는 이념이라기보다는 종교에 가깝다. 주체사상은 단순한 이데올로기로 출발하여 종교적 신앙으로 발전하여 왔다. 주체사상이 종교적 차원으로 발전하는 것은 ‘수령론’의 대두 이후이다. 북한은 김일성이 항일무장투쟁을 통해 나라를 해방시켰다는 ‘해방신화’와 미제의 침략으로부터 나라를 지켰다는 ‘전승신화’, 또한 주체사상의 창시자로서 북한을 지상의 낙원으로 발전시킨 ‘낙원신화’를 이루어낸 장본인으로 추앙한다.²¹⁾ 이러한 북한사회에서 사상의 유일적 획일화는 조선시대에 유교만이 유일한 가치의 기준이 된 것과 유사하며 서양의 중세 봉건사회에서 기독교가 인간생활을 총체적으로 지배했던 것과도 유사하다고 볼 수 있다.²²⁾

북한 주체사상의 근원을 제공한 맑스주의의 경우, 유물론적인 무신론으로 ‘지상천국’을 목표로 한다. 러셀은 공산주의를 ‘神없는 종교’로 정의하고 기독교와 맑스주의 사유의 유비성을 밝히고 있다.²³⁾ 뿐만 아니라 틸리히(Paul Tillich)의 경우는 사회주의, 파시즘, 공산주의, 민족주의 등을 ‘유사종교(quasi-religion)’로 묘사한다. 이러한 이데올로기들은 신에 대한 충성과 헌신을 정치 지도자나 이념, 또는 소속집단

20) 김정일이 당 중앙위 책임일꾼들에게 한 담화(1992년 1월 3일), 『사회주의 건설의 역사적 교훈과 우리 당의 총로선』 참조.

21) 김병로, 『북한사회의 종교상: 주체사상과 기독교의 종교양식 비교』(통일연구원 2000), 27 ~28 쪽

22) 서재진, 「南北韓 現存 價值體系의 葛藤樣相 診斷」, 『통일한국의 삶의 양식과 가치체계 탐색』(한국정신문화연구원, 1993), 127쪽.

23) 안병욱, 『안병욱 전집 12집 현대사상』(삼육출판사, 1984), 199쪽

에 헌신하도록 강요한다는 점에서 종교적 성격을 띤다. 사회주의의 종교적 속성은 내면적 교리체계 뿐만 아니라 외형적 행위규범에서도 종교적 형태와 흡사한 경우가 많다. 사회주의는 단순히 외형적 사회제도를 변혁하는 혁명운동이 아니라 기존신학에 대한 해방신학 운동의 등장처럼 기존종교의 영역을 대체하는 일종의 종교운동이라고 볼 수 있다.²⁴⁾

그러므로 한반도 통일을 논하는 데 북한식 사회주의 이론을 종교적 차원에서 다루는 것은 필연적인 과제가 될 수밖에 없다. 단순히 경제체제와 정치체제, 그리고 사회체제에 관한 논의만으로는 진정한 통일의 기틀을 다질 수 없을 것이 자명하므로 통일논의에 있어 종교적 접근이 절실하게 요청되는 것이다. 따라서 다음 장에서는 인류가 창조한 보편적 가치가 내재된 유교, 불교의 종교이념과 민족전통 종교이념 속에서 분단현실을 극복할 수 있는 평화와 인도주의적 성격의 전개와 특징을 살펴보고 평화적이고 민족적인 통일이념을 추출할 수 있는 이론틀을 모색하고자 한다.

III. 한국 종교문화의 평화사상과 인도주의

분단한국의 통일이념은 평화이념에 의해 인도되어야 하며 이 평화는 세계공동체 구성원들의 삶의 질 제고와 합리적인 갈등처리를 위한 보편적 가치규범이 된다. 한국의 통일이념을 종교문화에서 추구하는 것은 종교가 인간의 존재론적 물음에 대한 대담의 상징체계이지만 실제적으로는 문화역사사회적 구체성을 지닌 현상이기 때문이다. 또한 그 표상은 언제나 당해 문화나 역사, 그리고 공동체의 에토스에 의해 제각각 다른 모습으로 나타나기 때문이다. 한국 종교계는 오랜 역사적 전통 안에서 유교, 불교 등 외래종교들을 한국적 종교로 토착화해 왔다. 또한 통일문제에 관해서도 남한의 종교계는 열린 마음으로 북한의 다름을 수용하면서 화합을 도모하고 있다는 사실에 주목해야 한다.²⁵⁾

24) 김병로, 앞의 책, 19~20쪽.

25) 정진홍, 「국민화합 증진을 위한 종교인의 역할」, 민주평화통일자문회의 종교분과위원회 회의자료 (2001), 14~15쪽.

다종교사회인 우리 사회에서 유교나 불교, 민족종교에서 주장하는 대표적인 윤리적 덕목은 각각 仁, 慈悲, 共生으로 이러한 윤리는 모두가 한국의 전통적인 인간 존중 사상에 그 근거를 두고 있다. 한국 전통사상과 종교문화의 생명력이 평화와 인도주의 사상에 근거하고 있으므로 외래종교의 한국적 토착화가 가능했고 나아가 통일한국의 이념적 지향점을 제시해 줄 수 있다고 생각된다. 유교를 인도주의적 윤리로, 불교를 인도주의적 종교로 보통 표현한다²⁶⁾ 인도주의란 인간의 존엄을 지상으로 여기고 인간애를 바탕으로 인종·민족 등의 차별 없이 인류의 복지를 증진시키려는 주의로서 박애주의를 의미한다. 그리고 무엇보다 우리의 전통사상은 ‘弘益人間’의 이념으로 대표되므로 인도주의적이라 하겠다

1. 민족종교의 평화사상과 인도주의

민족종교의 범위는 11개 계열, 47개 교단에 달하며 대표적인 계열로는 대종교, 증산교, 천도교 등이 있다. 본 장에서는 다양한 민족종교 가운데 천도교(동학)를 중심으로 논의를 전개하고자 한다. 동학은 ‘人乃天’ 사상에서 나타난 것과 같이 ‘홍익인간’ 이념의 계승으로 한국 전통사상의 인도주의 문화를 계승하고 있으며 나아가 북한에서 가장 관심을 기울이고 있는 민족종교이기 때문이기도 하다.²⁷⁾ 동학은 구한말 반봉건의 근대적 민족종교로 출발했다. 그러나 동학사상의 현세적 성격은 반봉건에만 자신을 가둘 수 없었고 시대와 상황의 민족적 요청에 따라 반중화반외세를 표방하였다. 동학이 민족주의적 인도주의임을 전제할 때 水雲이 이 분단시대를 살아간다면 그는 분명히 탈이데올로기에 입각한 反분단(통일)을 주장할 것이다. ‘靈肉雙全’을 추구하는 우리 민족사상의 원형에서 볼 때 양분적 이데올로기는 결코 우리의 것이 아닐 뿐만 아니라 유구한 단일민족국가를 자랑하는 민족사의 입장에서 보아도 반세기에 걸친 분단은 더 이상 용납될 수 없기 때문이다.

한국의 정신문화의 특색은 우리의 건국신화정신이 대표하는 이른바 ‘弘益人間’의

26) 나학진, 「동서종교윤리의 비교」, 나학진 외, 『종교와 윤리』(한국정신문화연구원 1984), 9 쪽

27) 김일성, 『세기와 더불어』, 5권(평양: 조선로동당출판사 1994), 379 ~ 386 쪽 참조. 김일성이 동학과 천도교에 대하여 본격적으로 관심을 가지게 되고 민족종교인 천도교와 통일전선에 유의하게 된 것은 1936년 박인진 도정을 만나게 되면서부터이다

이념에서 나타나는데 단군신화의 ‘弘益人間’ 이념은 본질적으로 친화사상이며 인간 존중사상으로 ‘인간은 神같이 존귀하고 모든 인간은 하늘(天) 앞에서 한결같다’는 인본적 평등사상으로 표현되기도 한다. 무엇보다 서양의 인간은 신의 피조물이며 신과의 약속파기로 인해 갈등관계에 놓여 있는데 홍익인간은 신과 인간의 친화와 화평의 관계를 강조한다는 점에 그 특징이 있다. 우리 민족은 평화를 사랑하고 호양정신으로 그 맥을 이어 왔다. 우리 역사를 보면 936회의 외침을 받았으면서도 침략에 대한 항거는 했지만 한번도 먼저 남의 나라를 침략해 본 적이 없다. 이러한 민족정신이 바로 평화이념 그 자체였다. 이러한 인간존중 전통은 최치원이 『鸞郎碑序』에서 밝힌 바와 같이 儒·佛·道 三敎가 들어오기 이전부터 있어 온 한국 고유의 사상인 ‘玄妙之道’와 상통하는데 이 玄妙之道로 인하여 儒·佛·道 三敎의 사상이 승화되었다.²⁸⁾ 그러므로 ‘弘益人間’ 이념과 ‘玄妙之道’의 정신은 외래종교인 유교·불교사상이 한국적으로 발전하는 근거가 된다고 하겠다. 나아가 이 ‘玄妙之道’는 구한말 水雲 崔濟愚의 東學으로 계승되기도 했다.

한국사상의 특질이 인간중심에 있다고 할 때 동학사상 역시 ‘侍天主’에서 ‘人乃天’; 그리고 ‘事人如天’으로 이어지면서 인간중심주의적 사고의 틀을 보여준다. 동학의 발생은 근원적으로 崔水雲의 ‘侍天主’ 체험에 기초하고 있다. 水雲 최제우(1824-1864)는 유교·불교 등 동아시아 문화권의 기성종교가 쇠퇴하게 되고 조선 왕조가 무너진다는 역사 예언을 통해 새로운 민족사회의 혁신을 위한 종교원리로 ‘侍天主 신앙’²⁹⁾을 제창했다.

水雲의 신체험에 있어서 이전의 유교적 전통이나 불교적 종교관과 구별시켜 주는 결정적 특질은 모든 사람이 하늘님을 그의 몸에 모시는(侍) 체험적 신앙이다. 이 侍天主 사상에 기초하여 보면 모든 인간은 누구나 귀하지 않을 수 없는 것이니 바로 하늘님을 모신 존재이기 때문이다. 수운의 侍天主신앙은 종교적인 경천신앙이 강하고 최시형에 이르러는 신이 인간에 내재할 뿐 아니라 만물에 고루 내재한다(物物天事事天)는 범천론으로 발전한다. 이러한 범천론은 조선조 유교사회에서 신분적으로 차별되던 농, 공, 상의 활동이 모두 중시될 수 있는 근대적 의식이었다. 나아

28) 류승국, 『한국의 유교』(세종대왕기념사업회, 1980), 136~137쪽.

29) 『論學文』, 『東經大全』, “侍라 함은 안으로 신령이 있고 밖으로 기화가 있어 온 세상의 사람이 각각 옮기지 아니하는 것이요, 主라는 것은 존경하여 부모와 같이 섬기는 것이요”

가 최시형의 '事人如天'의 만민평등 윤리는 侍天主에서는 아직 드러나지 않던 인간 존중의 관계성의 윤리, 평등의 원리가 드러난 것이었고 1905년 천도교의 선포에서는 '侍天主'를 더욱 세속화한 '人乃天'의 종지로 표현되었다. 한편 유교의 '天'은 누구에게나 보편적으로 내재하는 존재가 아니고 오히려天命을 소유한 최고통치자(天子)를 통해서만 감응될 수 있는 존재이다. 유교의 爲民의 통치이념은 물론 '民을 天처럼 여기라'³⁰⁾는 구도를 가지고 있지만 통치자와 피치자 사이의 신분 간격은 엄연히 존재하는 것이다. 이러한 유교의 천개념과는 달리 동학은 '人乃天'의 진리와 '事人如天'의 윤리를 내세우고 인간의 존엄성과 자유, 평등의 근대적 자각을 깨우치는 인간주체의 사상적 특징을 가지고 있다. 人乃天은 종래의 신분위·신중심에서 사람 본위·사람중심의 사상적 전환을 가져왔다.

동학의 이같은 인간주체사상은 서구적 인간중심주의와는 본질적으로 다르다. 서구적 인간주의는 관념론이나 유물론의 극단으로 치닫거나 신에 대한 절대적인 귀의로 돌아가기도 한다. 모든 가치의 중심에 사람이 아닌 다른 것을 둘 때 그것은 신본위이거나 물질본위가 된다. 신본위가 사람을 신에 종속된 존재로 본다면 물질본위는 인간이 물질에 예속되는 결과를 초래한다. 관념론의 정신편중이나 유물론의 물질편중은 모두 인간상실의 결함을 가지고 있다.

따라서 한반도의 통일이념이 유물론이나 유심론에 편중되어 근거한다면 반쪽의 통일밖에 이루지 못할 것임을 예측한다는 것은 어려운 일이 아니다. 유물론과 관념론 모두 우리 고유의 사상이 아니다. 정신위주나 물질위주의 결함을 근원적으로 극복하고 物과 心의 妙合을 이룬 동학의 인간중심사상은 통일이념의 단초가 되기에 충분할 것이다.³¹⁾ 水雲은 사람이 사람답게 사는 세상을 만들고 싶은 염원을 가지고 있었고 이 염원의 실현, 한민족의 인간회복을 위하여 한울님을 모시는 길, 즉 평화적인 관계를 되살려 낸 것이다. 그러므로 이 체험적 신앙은 곧바로 인간의 존엄성에 이론적 근거를 제공한다. 평화애호정신과 인간의 존엄성은 남북화합과 통일의 이념을 모색함에 있어 최우선의 이념이 될 수 있을 것이며 나아가 동학이 세계윤리의 중심에 서는 근거가 될 것이다.

오늘날 공산주의와 민주주의의 이념적 분단, 사회주의와 자본주의의 경제체제적

30) 『書經』, “天視自我民視, 天聽自我民聽

31) 최문형, 「에코페미니즘 관점에서 본 해월 최시형의 여성관」, 『동학연구』, 8집(2001), 122~123쪽

분단은 모두 우리 민족의 고유사상과는 무관한 것이다. 따라서 이념과 체제의 갈등을 극복, 초월할 수 있는 통일이념은 우리의 전통적인 和의 논리로부터 도출되어야 한다. 그러므로 우리의 전통사상과 종교에서의 인본주의, 인간중심사상으로부터 통일원리가 모색되어야 할 것이다. 한국사상은 서양사상의 이분법논리와는 달리 인간중심의 고신도사상, 홍익인간 이념, 풍류도를 핵심으로 하여 天·地·人을 중심으로 인격신(한울님)을 숭배하는 특징이 있다. 이러한 성격이 서세동점의 국가적 위기상황 속에서 백성의 힘든 생활상을 구제하려는 구원의 염원으로 표출된 것이 곧 ‘人乃天’의 동학이다. 그러므로 이 동학사상이야말로 통일을 준비하고 민족화합의 문을 여는 사상적·이념적 계기와 틀이 될 수 있을 것이다.³²⁾

2. 한국유교의 평화사상과 인도주의

유학이 한국에 전래된 것은 기원전 2세기경으로 추정되며 고대 이래 근대에 이르기까지 대표적인 한국사상의 하나로서 우리의 의식과 생활양식을 이끌어왔다. 유교사상은 우리 민족에게 가장 내면화된 외래종교요 윤리라고 하겠다. 원시유교를 볼 때, 공자 이전의 殷代문화는 종교적인 문화였지만 周代로 오면서 인도주의 성격이 강해지고 인간의 힘이 적극적으로 시인되는 방향으로 변했다. 공자는 西周 초기부터 이어진 전통적 天觀을 수용하여 인격신의 개념으로 天을 이해하였으며 동시에 인간 행위의 근거로서 天을 설정하였다.³³⁾ 殷의 上帝개념과 西周의 禮사상이 종합적으로 내재화하여 人과 仁이 통하게 된 天人思想과 더불어 人道精神의 근본인 仁이 확립되었다. 유교의 이상은 道가 실현되는 治國平天下이며 이 人道의 실현은 修身을 그 출발점으로 한다. 그리고 그 修身의 기준은 모든 원리의 근원이요 생명의 원천인 天으로서 理法的인 天이요 人性에 내재하는 도덕률로서의 天이다.

이 기준을 『大學』의 ‘絜矩之道’에서 찾아볼 수 있다. 絜은 재는(measure) 것을 뜻하며 矩는 기준(square)이다. 이는 治國平天下의 要道로서 인식 주체와 객체의 입장을 일치시키는 合内外의 道이며 입장을 바꾸어 의사를 소통시키는 道이다. 이 矩

32) 최문형, 「東學思想에 나타난 민족통일이념 연구」, 『남북한 민족공동체의 지속과 변동』(교육인적자원부 교육정책연구 2000-자1, 2000), 111 쪽

33) 최문형, 「孔子的 天命論과 鬼神觀」, 『동양철학연구』, 제18집(1998), 16 쪽.

는 夏·殷·周 三代의 上帝, 孔子의 天 개념을 거쳐 성리학의 性の 개념으로 내재화된다. 그러므로 ‘재는 기준’인 이 矩는 절대적이고 보편타당한 원리와 神을 뜻한다고도 보겠다. 『論語』의 ‘從心所欲不踰矩’³⁴⁾의 ‘矩’는 體이며, 『大學』의 ‘絜矩之道’의 矩는 用으로서 ‘仁之方’이다.³⁵⁾ 이는 論語의 ‘吾道, 一以貫之’³⁶⁾에서 가리키는 ‘忠恕’³⁷⁾의 道와 상통하는 것으로 忠恕는 곧 仁을 구하는 방법이 된다. 仁이 體라면 恕는 用이다. 그러므로 ‘絜矩’와 ‘忠恕’는 타인을 대하는 인간관계가 전제된 유교의 인문주의 사상의 극치이며 이 絜矩의 道를 확산시켜 사회와 정치이론에 구현한 것이 바로 평화적인 大同社會論이다. 다시 말하면 입장을 바꾸어 타인을 이해하는 공존자적 사랑의 원리인 이 혈구지도는 곧바로 사랑을 베푸는 방법인 恕의 원리로 통하기 때문이다. 따라서 이 혈구의 도를 통하여 화합과 화해로서 민족의 평화적인 대단결을 모색할 수 있을 것이다. 이처럼 ‘修己以安百姓’³⁸⁾의 이상은 유교의 본령이며 정의의 이념 또한 그것을 벗어나는 것은 아니었다. 따라서 평화세계가 목표였다. 유교사상에 의하면 인도와 정의는 안녕과 질서를 요청하는데 그것이 仁義사상이다. 그것은 생명존엄성의 바탕 위에 의·식·주 등 인간생존의 기초욕구를 충족시키며 인간으로서의 교양과 품위를 성취하는 일이다. 이는 다른 한편으로는 인권과 인격을 저해하고 파괴하는 반인간적·반생명적 행위를 거부하는 것이다.³⁹⁾

본래 유학에서 사용하는 평화는 나라와 나라 사이에서는 전쟁 없이 화해의 交隣 관계를 유지하는 것이고 국내적으로는 기존 정부에 대한 혁명이나 민란 없이 국민의 화합을 이루는 것을 의미한다. 국내외적으로 아무런 쟁투도 일어나지 않고 인간간에 화합의 분위기가 조성된 이른바 ‘태평’ 세월이 유학의 기본적이고 일반적인 평화개념이다. 즉 치열한 쟁투를 없애고 안정의 상태를 이루었다는 뜻에서 ‘平’이라는 표현을 사용하고 사소한 갈등조차 야기할 대립이 없어졌다는 뜻에서 ‘和’의 표현을 사용한다. 그러므로 유학에서는 ‘平’보다 ‘和’를 더 근원적인 것으로 간주하며 국민

34) 「爲政」, 『論語』. “70에는 마음이 하고자 하는 대로 내버려 두어도 법도를 어긋나지 않았다.”

35) 柳茂相, 「大學의 絜矩之道에 關한 研究」(성균관대학교 석사학위 논문, 1978), 15 ~22 쪽

36) 「里仁」, 『論語』. “공자가 증자에게 말하기를, 參아, 나의 道는 하나로 꿰뚫었느니라.”

37) 「里仁」, 『論語』. “선생님의 道는 忠과 恕일 뿐이다”

38) 「憲問」, 『論語』. “제 몸을 닦아서 백성을 편안케 할 것이니 이는 堯舜도 오히려 어렵게 여기셨던 일이다.”

39) 이동준, 『유교의 인도주의와 한국사상』(한울아카데미, 1997), 93 ~94 쪽

의 ‘화합’을 평화의 조건으로 가장 중요시한다. 그런 뜻에서 유학의 ‘平和’ 개념은 ‘和平’과 상통한다.⁴⁰⁾ 이러한 평화가 이상적으로 실현된 상태를 ‘大同’이라고 하는데⁴¹⁾ 전 세계가 공을 기준으로 하여 사리사욕을 도모하지 않고 지혜롭고 어진 사람들에게 정치가 맡겨지고 사람들에게 신의와 화목을 가르쳐 상호간에 친애를 나누며 그를 바탕으로 복지가 충분히 구현되는 것이 평화가 최대한 실현되는 가상적 이상세계로서의 大同이다.

한국유학에서의 ‘평화’에의 접근을 보면 새로운 이론이나 해석을 제시하지는 않았다는 점을 알 수 있다. 특히 정치에 있어 직접적으로 어떤 정치이론을 제시하지는 않았고 정치의 이상상태인 仁政의 가능근거로서의 인간본성을 탐구하는 데 치중하였다. 즉 형이상학적 탐구를 통한 인간의 善性の 확립이 善政의 실질적 근거임을 밝히려는 의도를 가졌다는 점에서 이는 평화실현을 위한 실제적 접근이었다고 볼 수 있다. 이같이 유학은 본래 인간의 일용평상한 현실적 학문으로서 이론학, 또는 형이상학의 탐색에 그 특징이 있는 것은 아니었다. 따라서 역대로 유학은 주로 윤리·도덕·정치·교육 등 실제적인 생활면에 응용되어 왔다. 공자와 맹자는 각기 춘추시대와 전국시대에 살면서 인도주의 정신을 실현하고자 하였는데 그 중심사상이 바로 仁이었다.

道學파는 선진시대 및 그 이후의 이질적 이론들과 한·당대 이래의 사회와 사상까지를 전반적으로 비평하였는데 그 이론적 근거는 孔孟의 인간존중 정신이었다. 도학파는 유교의 경전을 근거로 하면서 그것을 도학적 관점에서 재해석하였으며, 주자의 주석은 가장 권위 있는 것으로 인정되어公私간에 널리 준용되고 영향을 주었다. 이처럼 도학파는 우선 인간 존엄성에 대한 인식과 도덕·문화의식을 고양하여 이기주의를 극복하고 공공성의 기반 위에 자신과 공동체를 성립시키고자 하였다. 따라서 개인의 인격을 완성한 ‘君子’들에 의해 정치가 시행되어야만 사심 없는 정치로 민중이 평화스런 행복을 누릴 수 있다고 보았다. 그러나 정치현실은 항상 이상에 부합되는 것이 아니어서 항상 새로운 변혁과 수정을 요망한다. 따라서 도학파는 대내적으로 인도주의에 입각한 정치를 시행하고자 하였으며 이에 역행하는 것에 대해서는 강력하게 비판, 항거하는 정의수호의 역할을 수행해 왔다.⁴²⁾ 조선조는 이

40) 윤사순, 「韓國儒學의 平和思想」, 李昊宰 편, 『한반도 평화론』(법문사, 1989), 25~26쪽

41) 「禮運」, 『禮記』

같이 유교를 국시로 했고 문물과 제도는 주자학이 중심이 되었다. 도학파가 중심이 된 당시 지도층이 성취하려고 한 최고의 목표는 隆平思想이라 할 수 있다.⁴³⁾ 문무와 세종임금의 바램이었던, 전쟁이 없는 세상, 감옥이 비어있는 나라, 사람들이 다 침 없이 마음놓고 누리는 땅이 바로 ‘至治’요 ‘豊平’이요 ‘隆平’인 것이니 이것이 바로 待望의 평화라 할 것이다.

3. 한국불교의 평화사상과 인도주의

불교는 인간에게 대우주 자연의 원시적인 조화와 질서 속에서 인간 개인과 가정과 여러 사회집단, 그리고 인간과 자연 사이의 분열과 대립 갈등을 지양하고 조화와 질서, 통일을 회복할 것을 제시한다.⁴⁴⁾ 불교의 평화와 인도주의는 내면의 평화에서 비롯되는데 인간 심성을 내면에서 성숙시킬 뿐 아니라 그 외향적 표출에 이르게 하는 실천적 이데올로기이다. 불교의 평화이념은 ‘존재상호간의 정당한 관계수립’이라는 의미를 지닌 ‘다르마(Dharma)’의 가치기준과 관련되어 있다. 다르마라는 가치기준을 인간에 적용시켜 생각할 때 다음과 같은 세 가지 질문이 있다. 첫째, 인간과 인간의 관계는 어떻게 정립되어야 하나? 둘째, 인간과 자연은 상호적대적인가 아니면 인간을 자연의 일부로 볼 것인가? 셋째, 인간과 우주와의 관련으로서 우주의 순환 속에 놓여진 ‘나’라는 개체의 의미를 어떻게 파악할 것인가?⁴⁵⁾

이 세 가지 개념에 공통되는 불교적 이념은 ‘평화’이다. 인간은 결코 인간을 학대하고 서로 죽이기 위하여 태어난 존재는 아니다. 인간은 반드시 인간 사이에 지녀야 할 다르마가 있다. 그 구체적 禁戒가 바로 五戒이며 十重이다. 이는 자기정화의 길일 뿐 아니라 사회질서 수립의 근간이 되는 실천의지이다. 불교는 다르마를 통해 생명의 동질성을 이념적으로 제시할 뿐만 아니라 그 바람직한 실현을 추구하여 왔다.

42) 이동준, 앞의 책, 421~423쪽 참조

43) ‘용평’이란 용어는 중국 漢代 이래 쓰였던 말인데 조선조 사림에서 중요한 개념으로 인식되었다. ‘隆’은 높이 오름이니 민생을 향상시켜 안락하게 한다는 뜻이다. 道學의 泰斗 조광조와 성리학의 巨擘 이황에게도 ‘용평’은 지극한 다스림의 목표였다.

44) 이기영, 「불교적 입장에서 본 평화통일의 이념과 방안」, 평화통일정책자문위원회 종교분과위원회 앞의 책, 11쪽

45) 정병조, 「韓國人의 平和理念-佛敎를 중심으로」, 李昊宰 편 앞의 책 40쪽

두 번째 물음에서 제기한 인간과 자연 사이의 다르마 역시 수평적 맥락에서 이해된다. 자연을 보는 불교적 視座는 평등이다. 인간은 자연과의 관련 속에서 생존할 수 있으며 결국 자연의 일부로서 자연과의 관련 속에서 생성소멸되기에 그 보이지 않는 은혜에 보답할 필연성이 있다. 여기에서는 자연의 존재를 인간본위로 이해하려는 사고는 배제된다. 따라서 나를 에워싸고 있는 존재의 실상을 파악하여 동반적 관계로 성숙시키는 일이 필요하다. 사물의 본성을 파악하는 불교적 지혜가 바로 般若이며 그와 같은 안목의 결실이 바로 空이다. 세 번째 물음의 다르마는 인간과 우주의 정당한 관계수립으로서 총체적인 집합을 위해서는 개별적 독자성이 필요하고 이들의 완성된 총화를 위해서는 小我的 利己의 희생이 필요하다고 보는 것이다. 이와 같은 인간의 도리를 회복하는 것이 바로 다르마이며 고대의 한국 불교사상은 바로 이 다르마의 의지를 천명한 흐름이었다.

근본불교 이래 강조되어 온 불교 평화사상의 원형은 緣起의 도리에서 찾을 수 있다. 이는 ‘나’라는 개체의 생명을 우주의 질서와 합일시킬 때 가능하다. 이 때 가장 기본적인 관계 기준은 바로 ‘緣起’이며 ‘자비’는 바로 이 ‘緣起’의 실천이다. 慈(Maitreya)는 상대방의 불행과 슬픔을 없애준다(拔苦)는 뜻이며 悲(Karuna)는 다른 이에게 기쁨과 행복을 가져다준다(與樂)는 뜻이다. 대승불교에서는 연기의 이상을 실현하는 현실적 자비의 존재를 보살이라고 부각시킨다. 보살의 실천⁴⁶⁾은 이론이나 관념의 유희가 아니며 현실의 중생계 속에서 생동하는 이상의 구현으로 나타난 것이다. 보살의 실천덕목으로 열거되는 四攝·四無量·六波羅蜜·六和敬 등의 여러 덕목 또한 자비의 토대 위에 세워진 좌표이다. 그러므로 緣起와 자비는 불교적 평화관의 이념적이고 실천적인 가치기준임을 알 수 있다. 이와 같이 불교의 평화이념은 복합적이고 다양한 의지의 표현이다.⁴⁷⁾

그러면 이와 같은 불교의 평화와 인도주의는 한국 불교에서 어떠한 모습으로 전개되었는가? 이는 元曉의 和諍思想에 잘 나타나 있다.⁴⁸⁾ 원효 당시의 시대상은 삼

46) 구체적으로 보살의 誓願은 自利와 利他로 대별된다. 自利란 인격완성을 위한 구도자적 자세를 가리키며 利他는 衆生의 교화로 표현된다. 대승이론에서는 현신적 利他行이 곧 自利의 완성이라고 설명한다.

47) 이서행, 「한국사상의 평화이념 고찰」, 세계평화교수협의회 제29차 정기총회 자료집(2001), 21쪽.

48) 金雲學, 「元曉의 和諍思想」, 『佛敎學報』, 제15집(1978). 원효의 和諍사상은 不二의 토대 위에서 구축되었는데 구체적으로는 ①眞俗異執和諍門, ②報化二身和諍門, ③三性異議和諍門, ④三乘一乘和

국의 각축기였고 신라가 삼국을 통일할 때(668년) 그는 52 세였다 따라서 통일 전후의 신라인들에게 절실했던 것은 통일 이데올로기를 확립하고 민심을 수습하는 것이었다. 따라서 원효에게도 조화로운 현실의 추구를 위한 평화론과 그 실천론적 방법이 가장 시급했을 것이다. 그 구체적인 내용은 다음과 같다.

첫째, 상대성과 궁극성의 문제이다. 대립의 원인은 상대적 현실에서 비롯되는 바 중생은 眞·俗, 생·사 등 상대적 가치 속에서 끝없이 갈등한다. 따라서 이러한 상대성이 궁극적으로 하나의 토대 위에 있다는 것을 깨닫는 것이 필요한데 이는 분별과 집착을 타파해 버릴 때, 즉 一心의 원천을 회복할 때 가능하다 둘째, 초월적 원리에 대한 깨달음이다. 일심의 세계에는 상대적 편견이 존재할 수 없다 대립은 마음에서 비롯되므로 그 마음의 본체가 一心眞如임을 깨닫는 것이 중요하다. 셋째, 화합의 귀일이다. 상대성은 어느 한편의 일방적 승리로써 결정되지 않고 오히려 서로의 가치를 인정하면서 그보다 고양된 세계로 진입하는 것이 최상이다. 이는 ‘非同非異’의 방법이며 이상과 현실 모두에서 융납되는 방법이다. 여기에는 『華嚴經』의 ‘一即多·多即一’의 사상이 깔려 있다 따라서 그와 같은 관념적 이상을 평화라는 구체적 현실로 이끈 생명력 있는 사상이 원효의 화쟁사상이라고 할 것이다.

불교가 추구하는 인도주의의 이상은 涅槃의 경지이다. 이는 輪回·我執·業으로부터 해방된 상태를 말하는 것으로 이것이 궁극의 목표이며 절대적 구원이다. 이러한 해탈의 상태에서는 선과 악의 상대적 입장이 극복된다. 法句經에 보면, 세속적·상대적인 선을 첫 번째 단계로 하고 해탈에 의하여 선악을 초월하는 두 번째 단계를 그와 구별하고 있는데 열반은 선악을 넘어서는 상태이며 선악의 구별은 그 前단계에 속한다고 설명함을 알 수 있다.⁴⁹⁾ 불교윤리의 중심적인 규범은 자비에 있다. 자비는 다른 사람을 이롭게 하는 이타적 이상이며 친절·동정·共樂·마음의 평정과 연결되어 있다. 특히 ‘悲’란 남의 고통을 나의 고통으로 공유하는 입장으로서는 다른 사람의 위치에서 나를 돌아보는 관점을 말하는 것이다. 이 ‘悲’는 유교의 ‘絜矩’나 ‘恕’의 윤리처럼 상호적인 인간관계를 바탕으로 하고 있다. 나아가 자비는 미움에 대한 극복에서 그치는 것이 아니라 생명에 대한 무조건적인 존경을 나타내는 것으로 살생금지와 비폭력의 사상이 이와 맥락을 같이하는 것이다. 이같이 볼 때, 선악

靜門, ⑤法化二身和靜門, ⑥二障異議和靜門 등이다.

49) 나학진, 앞의 논문, 34쪽

을 초월하는 해탈의 경지와 남의 고통을 공유하는 ‘悲’의 사상은 한민족 평화공동체 건설에 기여할 수 있는 인도주의적 평화통일 이념의 기초가 될 수 있다.

또한 ‘忍辱’은 6바라밀 가운데 세 번째 바라밀로서 어떠한 침해도 참고 견디는 절대 이해와 비폭력주의이다. 그런데 이러한 비폭력 무저항의 忍辱은 일체의 집착에서 벗어난 경지, 즉 我·人·衆生·首者 등 諸相을 여윈 경지에서 자비와 和靜의 삼매경에 들 수 있게 된다. 대개 相이란 사물의 相狀이 외계에 나타나서 마음에 상상되는 것으로 이 같은 相은 佛에는 없고 중생에만 있는 것이다. 四相을 여의면 부처이고 못 여의면 중생이다. 나(我)와 남(人), 그리고 대중(중생)을 의식하는 데서 생기는 집착과 편견이 해탈에 최대의 장애가 된다. 그런데 이 중에서 자신에 대한 집착인 我相이 가장 큰 문제이다. 왜냐하면 我相이 생기면 人相이 생겨 대립과 갈등이 생겨나는 근원이 되기 때문이다. 그러므로 我相에서만 벗어날 수 있으면 人相 衆生相, 首者相에서 순차적으로 벗어나게 되어 결국은 열반에 들게 된다. 一切 四相에서 벗어나 모든 衆緣이 화합해 一合相에 도달한 것이 원효의 私事無碍한 和靜의 경지이다. 이 경지는 우주만유가 平等一如할 뿐 아니라 모두가 하나인 경지로서 이 和靜정신 또한 차별과 대립, 갈등을 극복하는 평화통일 이념의 기초가 된다고 본다.

IV. 한국종교의 평화적 인도주의와 한반도 통일이념 모색

1. 이데올로기적 통일담론의 극복

남북한의 통일은 남북한 가치체계와 문화인식의 이질성 극복으로부터 시작되어야 하며 이는 통일을 바라보는 탈이데올로기적이고 현실적인 관점의 변화를 요구한다. 현재 남한에서 일고 있는 통일에의 문화적 접근논리를 살펴보면, 주로 분단 이전에 존재한 전통문화를 강조하는 낙관론이든지 아니면 문화단절로 인한 이질성에 근거한 비관론이다. 그런데 이러한 동질성 및 이질성의 논의는 단편적 성격을 띠며 반세기가 넘는 분단의 현실을 있는 그대로 수용하는 데 방해가 될 뿐이다. 그러므로 우리는 기존 통일논의의 관점과 방법론, 특히 이분법적 대립구도로 상대방을 규정

하는 태도로부터 벗어나야 한다. 통일을 위한 남북간의 접근은 이러한 이분법적 가치체계를 상대화하는 것이다. 바람직한 통일담론은 북한사회에 대한 이해와 더불어 반드시 남한사회에 대한 새로운 이해를 수반해야 한다. 통일을 위한 담론적 실천은 분단이라는 외적 규정성을 단순히 해체하는 것으로 실행될 수 없으며, 우리의 삶의 각 부분에 스며들어 있는 분단논리를 해체하고 통일논리로 이끌어 내야 할 것이다.⁵⁰⁾

특히 남북간에 화합과 조화를 이끌어낼 수 있는 종교적인 관점에서 이 문제에 접근한다면 현재 구 공산권 사회에서 새로이 일어나고 있는 종교부흥 현상이나 남북 정상회담 이후 다소 유연해진 북한의 종교적 태도 등에 관심을 가질 필요가 있다. 중국의 경우 1978년 12월에 개최된 중국공산당 11차 중앙위원회 전체회의에서 기존의 교조주의적 입장을 탈피하고 개혁개방정책을 추진하여 과감한 사회주의 변혁을 시도하였으나 1979년 3월에 개최된 당의 이론사업원칙 연구회에서 현대화를 실현하는 기본적인 4개 원칙을 제시함으로써 중국의 개혁정치가 사회주의체제에 대한 근본적인 수정을 추구하는 것이 아니라는 점을 명확히 하였다.⁵¹⁾ 북한의 경우 또한 종교사회에 가까운 자신의 유일사상 체제를 유지하려 할 것이므로 종교적 신앙의 자유를 허용하는 문제를 쉽게 고려할 수 없을 것이다. 북한의 1985년판 『철학사전』에 의하면 주체사상은 역사상 처음으로 사람의 본질적 특성과 세계에서 사람이 차지하는 지위와 역할을 과학적으로 밝힌 데 기초하여 노동계급의 무신론 사상을 새롭게 발전시켰다고 한다. 그리고 주체사상은 사람의 운명은 그 어떤 초자연적인 힘이나 신·하느님에 의하여 지배되며 규정되는 것이 아니라 사람 자신에 의하여 결정된다고 보는 점을 분명히 함으로써 주체사상이 반종교·무신론의 입장에서 있음을 분명히 하였다.⁵²⁾

그러나 1980년대 후반에 오면서 종래의 반종교적, 무신론적 입장과는 다른 견해들이 표명되는데, 1988년 스웨덴 스톡홀름에서 열린 ‘주체사상에 관한 학술 심포지움’에서 북한 사회과학원 교수 박승덕이 발표한 「마르크스 레닌주의와 주체사상」이

50) 이서행, 「남북한 통일문화 형성의 방향」, 『통일정책연구』 제9권 2호(2000), 19쪽

51) 이서행, 「社會主義 體制에 있어서 이데올로기와 現實의 乖離」, 『社會主義 體制의 變化와 適應』(한국정신문화연구원, 1993), 139~146쪽.

52) 정영훈, 「북한의 종교분야 연구동향」, 『통일대비 연구-국학 분야 남북한 학술동향 분석』(한국정신문화연구원, 1995), 147쪽.

란 논문에서는 주체사상은 맑스주의와는 달리 종교와 종교인을 배척하지 않는다고 하여 주목을 끌고 있다. 맑스주의자들은 종교라는 것이 결국 지배계급과 야합하여 인민을 착취하고 억압하는 수단이라는 관점만을 고수했으나, 주체사상은 종교와 종교신자를 배척하지 않고 다만 역사적 견지에서 평가한다는 것이다. 아울러 1992년 판 『조선말대사전』에서도 종교에 대하여 상당히 객관적으로 서술되고 있는 점이 주목된다. 종교에 대한 서술내용이 이같이 바뀌고 있는 것과 함께 북한은 종교활동을 일부 허용하고 서방세계에 이를 공개하는 조치를 취하고 있기도 하다. 북한의 종교정책은 1988년 들어 종교활동을 부분적으로나마 허용하는 모습을 보여주고 있다.⁵³⁾

이같이 공산권과 북한정권의 종교에 대한 태도가 다소 완화되기는 하였지만 사회주의는 엄연히 무신론에 근거하고 있고 사회주의자들이 제일 문제로 삼는 것이 자본주의나 어떠한 형태의 권력체계라기보다는 종교인 점을 직시해야 한다. 종교인들이 가지는 절대가치의 문제가 사회주의사회 형성과 유지에 근본적으로 문제가 되기 때문에 종교와 사회주의는 공존할 수 없다. 다시 말하면 사회주의 지상천국을 건설하기 위해서는 프롤레타리아 혁명을 일으켜야 하는데, 종교에 물든 노동대중은 물질주의적인 지상천국의 의미를 알 수 없다는 것이다. 왜냐하면 종교인에게는 물질을 초월하는 절대개념이 있고 절대가치가 있기 때문에 그들이 목표로 내세우는 소위 지상천국이란 가치관이 용납되지 않는다. 그러므로 종교가 존재하는 한 그들이 지향하는 지상천국이란 목표를 달성할 수 없기에 종교를 근절하기 위하여 어떠한 폭력도 불사한다.⁵⁴⁾

그러므로 통일담론에 있어 우리가 반드시 거쳐야만 할 관문은 이데올로기를 초월해야 한다는 점이다. 특히 남북간에 통일의 바람직한 이상에 양자가 합의할 수 없는 한 긴장을 완화할 수 없다. 이데올로기 차원에서 전 역사, 전통, 문화를 희생하고서라도 통일을 달성해야 한다든지 아니면 문화보존이 정치적 이데올로기보다 중요한 목표라고 생각할 때는 정치적 차원에서의 통일은 어려워질 것이다. 그러나 우리가 이상에서 고찰한 것과 같이 종교는 분파주의적 의미의 예식이나 도그마의 믿음이 아니라 넓은 의미의 정신적 이상과 생활양식을 받아들이는 것을 의미하므로 남북분

53) 위의 논문, 147~149쪽

54) 朴道植, 앞의 논문, 37~38쪽

단의 현 상황에서 오히려 고무적인 역할을 담당할 수 있다. 양분된 기존의 정치, 경제체제는 결국 인간을 위한 수단에 지나지 않는다는 인도주의의 진수를 상기시킬 수 있는 것도 종교적 접근의 장점이다. 동시에 종교는 우리의 마음을 고요하고 너그러워지게 함으로써 통일에의 접점을 발견하는 데 도움을 줄 수 있다. 따라서 한국종교의 포용성 안에서 통일을 향한 우리의 노력은 평화적인 성격을 유지할 수 있을 것이다.

2. 인도주의적 통일이념과 한반도 평화통일 방안

통일을 ‘서로 상이한 체제를 지닌 두 개의 국가 속에서 살고 있는 현 상태를 극복하여 하나의 국가 속에서 민족공동체를 형성하면서 살아가는 상태’로 규정할 수 있다면 이러한 통일은 단순히 분단 이전 상태로 돌아가는 것이 아니라 현재의 상황을 고려하여 다시 하나의 사회로 만들어 가는 작업을 의미한다. 통일은 국토가 하나로 되는 지리적 의미만이 아니라 정치적으로 대립되었던 제도와 경제적으로 서로 다른 체제를 하나로 만드는 것이다. 그리고 궁극적으로는 모든 방면에서 동질적인 삶의 양식과 정신문명을 공유하는 것이다. 이러한 남북한의 완전 통일상태를 이루기 위해서는 평화정착이 우선되어야 하고 점진적으로 달성되어야 한다. 남북한 사이에 협력관계를 형성하여 교류를 증진하면 남북한간의 불신과 이질화가 점진적으로 해소될 것이며 민족공동체가 실질적으로 복원될 수 있을 것이다. 이에 따라 통일한국이 지향해 나가야 할 이념을 제시해 보면 다음과 같다.

한반도의 통일은 민족의 지상과제이다. 통일한국에서는 모든 국민이 주체가 되어야 하며, 어떤 계급도 배제되어서는 안된다. 또한 배타성이나 폐쇄성, 제국주의적 성격을 지녀서는 안될 것이며 협조적, 개방적, 상호친화적인 존재양식으로 세계평화에 기여하는 민족국가여야 할 것이다. 따라서 바람직한 통일한국 이념의 근간은 단군의 건국이념인 ‘홍익인간’과 ‘채세이화’가 될 것이며 이를 계승한 민족종교의 이념은 한국 민족주의의 중심가치 도출에 기여하는 바가 클 것이다.

통일한국은 ‘자유와 평등의 조화 위에 선 복지사회’로 나가야 한다. 오늘날 자유민주주의 국가의 현실은 국민의 사회적 평등과 복지 요소의 결핍으로 경제적 불평등 같은 문제점이 드러나기도 한다.⁵⁵⁾ 한국이 추구하는 체제이념적 성격은 민족성

원의 자유, 평등 및 복지가 결합됨으로써 인간존엄성을 구현함을 추구해야 한다. 자본주의사회에서 자유와 평등은 서로 긴장, 대립관계에 있는데 이는 자유가 부여된 개인간의 경쟁이 사회적 불평등을 야기할 수 있기 때문이다. 그러나 확실적으로 국가에 의해 주도되는 사회주의적 평등은 자유를 억압하는 자유 없는 평등, 또는 노예의 평등으로 특징지어지기 때문에 통일한국의 체제에서는 이념이 자유·평등의 적대적 관계가 아니라 상호보완적 관계로 파악되어야 한다.⁵⁶⁾

자유가 규제를 받지 않는 무제한적 의미의 개인적 자유를 뜻한다면 이 자유로 인한 불평등은 공동체의 결속력을 해치게 되기 때문에 이 경우 자유는 규제를 받아야 한다. 또한 평등은 동등한 대우를 의미하는 절대적 평등이 아니라 능력의 차이를 의미하는 상대적 평등, 즉 배분적 정의를 실현하는 평등이 되어야 한다. 이 경우 자유, 특히 경제적 자유가 공동체 의식을 파괴하고 사회의 안녕과 질서에 위협이 될 정도로 불평등을 극화시켜서는 안되며 경제적 평등에 대한 배려가 지나쳐 공동체 발전의 원동력인 개인적 자유를 제한함으로써 공동체 발전의 효율성을 저해해서도 안된다. 자유와 평등의 조화는 개인과 공동체의 조화를 의미한다. 따라서 개인적 부의 축적과 행복의 추구가 공동체의 선과 조화될 수 있도록 공동체의식이 제고되어야 한다. 특히 자유와 평등의 조화는 자유에 치중한 나머지 평등의 기본가치를 폄하하여 자유주의의 토대 위에서 정치·경제적 민주주의를 추구한다든지 절차상의 민주주의의 기초 위에서 개인적 자유를 추구하는 것으로 인식되어서는 안된다.⁵⁷⁾

통일한국의 민주주의는 우리 종교와 정치문화의 전통인 民本·爲民·德治 등 한국유교의 도학정치 이념과 협동체적 민주주의 전통을 함께 포용하여 한민족의 전통과 독특한 존재양식을 더욱 발전시킬 수 있는 민주주의, 즉 서구적인 가치와 한국적인 가치가 상호 균형과 조화를 이루며 모든 민족성원들의 행복을 보장하는 한국종교의 평화와 인도주의 이념에 입각한 민주주의여야 할 것이다. 또한 인간의 존엄과 가치가 최대한으로 보장되는 복지사회⁵⁸⁾의 건설이야말로 통일한국의 최대 과제가

55) 이에 대한 반동으로 사회민주주의 내지는 민주사회주의가 나타나게 되었다. 사회민주주의는 자유와 평등, 복지이념을 추구하고 있으며, 계급정당이 아닌 국민정당을 지향하고, 의회민주주의를 신봉하며, 혁명적 방법을 포기하고 있다. 또 수단뿐만 아니라 목적에서도 민주주의와 불가분인 것을 확신하고 가능한 한 경제적 평등을 보장하려고 노력하고 있다.

56) 임효선, 「분단국 이념통합의 과제」, 윤근식 편 『현대국제정치론』(대왕사, 1991), 558 쪽

57) 민족통일연구원, 『통일한국의 정치이념』(1994), 177 쪽

된다. 복지사회는 인간을 인간에 의한 착취에서 해방하고 빈곤을 타파하여 모든 국민에게 인간다운 생활을 보장해야 할 의무를 뜻하는데 이러한 복지의 개념은 이미 유교의 ‘대동’과 불교의 ‘자비’, 동학의 ‘인내천’ 사상에 내재되어 있음을 알 수 있다.

통일한국은 동북아시아는 물론 국제평화와 인류공영에 기여할 것이다. 따라서 능동적 입장에서 한반도의 지정학적 장점을 이용하여 그리고 한국종교의 평화이념에 입각하여 모든 국가와 우호관계를 유지해 나가야 한다. 나아가 통일한국의 이념목표는 평화주의를 추구하여 인도주의와 평화사상으로 세계의 평화와 인류공영에 기여할 수 있는 국가여야 한다.

V. 결론

이상에서 한반도의 통일접근을 위한 한국 종교문화의 평화와 인도주의 이념을 추출해 보았다. 최근 미국 부시 행정부 출범 이후 대북 햇볕정책에 대한 국내외의 엇갈린 반응으로 한반도 평화정착과 통일논의는 새로운 국면을 맞게 되었다. 돌이켜 보면 일제의 강점에 의해 주권을 강탈당한 이후부터 한국 현대사는 이데올로기 논쟁과 주변 강국의 입김에 의하여 분단강요의 상황으로 이어졌다. 이는 한반도가 지닌 지정학적 특성과 한국 내부에서의 이념논쟁이 맞물려 빚어진 결과이다. 분단의 현실은 이미 반세기를 넘어섰다.

이제까지의 통일논의는 주로 정치·사회·경제체제 중심으로 이루어져 왔던 것이 사실이다. 그러한 접근법도 유효하지만 남북간의 보이지 않는 장벽을 무너뜨리고 남북한 주민 사이의 정서적 공감대를 형성할 수 있는 것은 전통적이면서도 인류의 보편가치가 내재된, 한국 종교문화의 맥락 속에서 살아 숨쉬는 평화와 인도주의라는 생명력에서 찾을 수 있을 것이란 문제의식에서 본 연구는 시작되었다. 인간의 궁극적이고 절실한 문제에 대한 해답이 바로 초민족적 보편성을 지니는 ‘종교’에 대한 정의라면 한국사회는 이러한 다양한 종교문화가 전통적으로 공존해 왔다는 것이

58) 이 복지사회는 인간다운 생활의 최저수준을 보장하는 사회보장이 행해지며, 일할 권리와 일터를 마련해 주는 완전고용이 이루어지며, 각 방면으로 자기실현의 기회와 가능성이 부여되는 사회를 의미한다.

큰 자산이다. 더군다나 간과할 수 없는 것은 바로 이 공존이 가능했던 한국적 종교 문화의 토양은 반만년의 역사 속에서 평화주의와 인도주의를 꽃피워 왔다는 점이다.

인간과 사회를 바라보는 서구인들의 양극적 시각이 유물론과 유심론, 자본주의와 공산주의를 낳았지만 한국 전통사상과 종교문화의 생명력은 이러한 양극성을 친화시키고 조화시켜 ‘둘이면서도 하나이고 하나이면서도 둘인’ 妙습을 이루어낼 수 있다. 또한 이 ‘妙습’은 결국 인간 자신을 최고의 가치로 인식한 ‘홍익인간 과·인내천’의 한국 전통사상의 인도주의의 구도 아래 가능했던 것이다. 따라서 한반도가 직면하고 있는 양분의 체제와 이념의 문제도 이러한 妙습의 생명력 속에서 하나로 융화될 수 있을 것이다.

비록 분단은 외세에 의해 타의적으로 진행되었지만 통일만은 우리의 힘으로 자주적으로 이루어내야 한다. 따라서 우리는 ‘남의 것’이 아닌 ‘우리의 것’, ‘우리의 생명력’으로 21세기 한국인에게 주어진 역사적 사명을 감당해야 한다. 새 천년의 세계는 한반도를 주목하고 있다. 한국의 평화와 인도주의 사상이야말로 새 천년 새 세기에 냉전의 마지막 보루를 뛰어넘어 환태평양 문화를 창건하고 조화와 화해의 세계평화의 지평을 여는 열쇠가 될 것이다.

참고문헌

- 고태우, 『북한의 종교정책』, 서울: 민족문화사, 1989.
- 김병로, 『북한사회의 종교성: 주체사상과 기독교의 종교양식 비교』, 서울: 통일연구원, 2000.
- 나학진 외, 『종교와 윤리』, 성남: 한국정신문화연구원, 1984.
- 류무상, 『고등종교와 공산주의』, 서울: 서문출판사, 1985.
- 류승국, 『한국의 유교』, 서울: 세종대왕기념사업회, 1980.
- 민족통일연구원, 『민족공동체통일방안의 이론체계와 실천방향』, 서울: 민족통일연구원, 1994.
- 朴道植, 「宗教人과 祖國의 平和統一-天主教의 입장에서」, 평화통일정책자문회의 종교분과위원회 『宗教와 統一』, 1984.
- 박재규, 『한반도 통일을 위한 종교의 역할』, 서울: 경남대극동문제연구소, 1996.
- 윤사순, 「韓國儒學의 平和思想」, 李昊宰 편, 『한반도 평화론』, 서울: 법문사, 1989.

이기영, 「불교적 입장에서 본 평화통일의 이념과 방안」, 평화통일정책자문위원회 종교분과위원회

『宗教와 統一』, 1984.

이동준, 『유교의 인도주의와 한국사상』, 서울: 한올아카데미, 1997.

이상민 외, 『21세기의 남북한 정치』, 서울: 한올아카데미, 2000.

이서행, 「한국사상의 평화이념 고찰」, 세계평화교수협의회 제29차 정기총회 자료집, 2001.

_____, 「社會主義 體制에 있어서 이데올로기와 現實의 乖離」, 『社會主義 體制의 變化와 適應』, 성남
한국정신문화연구원, 1993.

_____, 「남북한 통일문화 형성의 방향」, 『통일정책연구』 제9권 2호, 2000.

_____, 『북한주체사상의 본질과 실제』, 서울: 한국자유총연맹, 1989.

이용필, 「북한통치 이데올로기의 구조와 기능 주체사상을 중심으로」, 『통일을 위한 민족화합 이데올
로기에 관한 연구』, 성남: 한국정신문화연구원, 1984.

정병조, 「韓國人의 平和理念-佛敎를 중심으로」, 李昊宰 편, 『한반도 평화론』, 서울: 법문사, 1989.

정영훈, 「북한의 종교분야 연구동향」, 『통일대비 연구-국학 분야 남북한 학술동향 분석』, 성남: 한국
정신문화연구원, 1995.

정진홍, 「국민화합 증진을 위한 종교인의 역할」, 민주평화통일자문회의 종교분과위원회 회의자료
2001.

최문형, 「東學思想에 나타난 민족통일이념 연구」, 『남북한 민족공동체의 지속과 변동』, 서울: 교육인
적자원부, 2000.

_____, 「孔子的 天命論과 鬼神觀」, 『동양철학연구』 제8집, 1998.

통일교육원, 『통일문제이해-통일환경과 남북관계』, 서울: 통일교육원, 1999.

_____, 『통일문제 이해』, 서울: 통일교육원, 2001.

주요어

평화통일, 한국종교, 평화적 인도주의 사상, 통일이념