

대순사상의 인간이해

윤재근

(한국·대진대학교)

《요약》

Religious Thought includes desirable attitudes towards existence of human beings and the value of life. These can be considered as the viewpoint of human being in religions. Also, the recognition frame of human being should be focused on the desirable human formation. That is, human being should not be viewed by already established frames, but human beings should be regarded as the ones that by themselves can build their true figures through developing human nature with the self-awareness of existence and the effort for establishing an ideal character. Without the correct concept of a 'human model', it is impossible to shed light on what the process of the human formation is and how the human formation will be established. A 'human model', that is the goal of such a formation, might show different aspects if considering the historical situations including the circumstance of individuals and society. However, no matter how different 'human model', which are dependent upon phenomenal problems, are considered, it might most likely fail to grasp a fundamental issue without a 'human model' based on the essential problem of human being. In this regard, it can be considered that a 'Perfect person' with including both fundamental ways and relations of existence is the one enabling to establish a true 'human model' and, I try to show its striking example, 'Injon' that is an ideal 'human model' of Daesoon Thought. Therefore, this paper will show the interpretation and understanding of human beings in Daesoon Thought, and examine what their meanings are.

I. 논의의 관점

종교사상은 그 종교의 교의를 구성하고 있는 관념적 조직체로서 사회에 전승이 되고 있으면서 소속교도들의 신앙적 기반을 형성하고 있는 것을 말한다. 이

와 같은 종교사상은 궁극적 진리와 우주의 형성에 관한 해명, 그리고 인간의 실존과 생의 가치에 대한 해명을 그 구성요소로 하고 있다. 그러므로 본 논문에서는 대순사상에 있어서의 인간에 대한 해석과 인식 태도 등을 살펴보고 그것이 가지는 의의는 무엇인지 알아보려고 한다. 왜냐하면 이것이 대순사상을 종교적으로 이해하는 첩경이라고 생각하기 때문이다.

대순사상에 있어서의 현실세계는 진멸지경에 처한 참혹한 세계이며 증산의 천지공사를 통하여 건설되는 후천선경은 종교적 이상세계가 된다. 이것은 증산의 현실인식을 바탕으로 한 것이며, 그에 의하면 선천이라고 하는 현실세계는 상극의 지배논리에 의해서 포원(抱冤)된 세계이다. 그러므로 증산은 개혁을 통하여 상생의 법리가 운행하는 후천의 선경세계를 개창하려는 것이며 이러한 일련의 과정이 종교적 각성을 한 증산에 의해서 주도되는 것이다. 또한 이때의 핵심개념이 바로 천지공사가 된다. 그의 천지공사에 의하여 다가올 후천선경은 정치적 안정과 만민평등이 이루어지는 인존의 시대이며 경제적 안정과 정의가 실현되는 풍요의 세계이고 사회·문화·종교적 갈등이 해소된 통일의 시대이다.

따라서 후천선경에서는 인간의 본향성과 존엄성이 완전히 실현되는 인존시대가 되는 것이다. 증산은 세속적 지식과 재리에만 편향된 인간에서 탈피하여 천·지·인 삼계의 이법에 따라서 생을 영위하는 인간상을 보여주고 있다. 그 인간상이 곧 도덕군자, 진인(眞人), 신인(神人)이요 ‘하늘사람’이라고 일컫는 인간상이니 이것이 ‘인존(人尊)’의 인간관념인 것이다. 이러한 인존관은 내재적 본래 심성을 회복하는 인간상이라고도 말할 수 있으며 세계를 개조해서 후천의 지상천국을 건설하는 가능성을 내재하고 있는 존재태라고 할 수 있겠다.

본 논문은 대순사상에 있어서의 인존의 인간상을 구명하고 바람직한 인간의 이해를 돕기 위하여 그동안 본인이 인존 내지 인간과 관련하여 발표한 기 논문을 재구성한 것임을 미리 밝혀둔다.

II. 대순사상적 인간이해의 기초

대순사상에 있어서의 ‘인간’은 천·지·인 삼계의 우주적 관점에서 이해될 때, 주체적인 역할을 담당한다는 데에 의미가 있다고 하겠다. 그리고 이러한 증산의 새로운 인간철학은 인간의 인식 자체를 변화시켰다고 할 수 있다. 오늘날 인간관은 인간을 ‘사람’만으로 한정하는 협의의 개념으로 보고 본질적 자아의 각성적 측면을 등한시하기 때문에 많은 문제점을 낳고 있다.

그런데 원래 우리 조상들이 의미했던 인간의 개념은 사람만을 지칭하는 것이 아니라 ‘사람과 그 주변 세계와의 조화’를 의미하고 있어, 현대에 있어 인간을 사람이라고만 해석할 때 파생하는 여러가지 문제점에 대한 실마리를 시사받을

수 있다.¹⁾

요즈음에는 ‘인간’이라는 말을 사람이라는 의미로 적용하는 것이 보통이다. 그러나 원래 우리 선조들에 있어서의 그것의 개념은 사람과 그의 세계, 즉 사람이 사는 세상을 뜻했던 것이다. 홍익인간이라고 할 때의 인간도 광의의 의미로 쓰여졌던 것이다. 조선조 말까지만 하여도 ‘인간계(人間界)’, ‘인간세(人間世)’, ‘인계(人界)’ 등은 같은 개념으로 혼용되었다. 그것은 아마도 우리의 문화적 사고방식이 사람만을 따로 떼어서 생각할 수 없었기 때문이 아닐까 한다. 전체에서 분리된 개체, 전체와 무관한 개별적 존재는 원래 존재할 수 없는 것이 우주의 자연적 원리이기도 한 까닭이다.

대순사상에 있어서 인간의 존재는 ‘선령신(先靈神)들이 육십 평생, 헤아릴 수 없는 공을 쌓아서 하늘로부터 얻어낸 존재’²⁾가 된다. 그래서 인간은 최소한 선령신, 다시 말해 천계—신명계—와의 유기적 관계 속에서 존재할 수 있는 관계체이며 홀로 존재하는 단독자가 아닌 것이다. 그러므로 인간본질에 대한 대순사상의 관점을 몇 가지로 나누어서 살펴보고자 한다.

1. 유기적(有機的) 존재로서의 인간이해

유기론은 정신과 물질에 대한 서양의 이원론적인 입장과는 다른 이론으로서 세계라는 전체가 일정한 관계를 맺고 있으며, 상호 영향을 주고받는 것을 말한다. 일반적으로 서양의 근대 과학의 전통에 따른다면 인간의 정신과 물질은 서로 다른 근원을 가지고 있는 것으로서 제각기 서로 다른 법칙을 가지고 있다. 즉, 정신에는 정신에만 적용되는 법칙이 있고, 마찬가지로 물질에는 물질에만 적용되는 법칙의 세계가 상호 독립적으로 적용된다는 것이다. 이러한 세계관에 입각한 인간관은 인간을 이원론적인 것으로 볼 수밖에 없다. 그러므로 서양의 분석적인 태도는 바로 이러한 이원론에 근거하고 있으며, 인간관에 있어서도 인간의 정신과 육체를 철저하게 분리해서 보고 있다.

이러한 이원론적인 분석 방법은 특히 생물학에서는 대단히 성공적이었으나 과학적 연구의 방향을 제한했었다. 문제는 생명 있는 유기체를 기계로 취급하여 얻은 성과에 고무되어 과학자들은 그들이 기계 이외의 아무 것도 아니라고 믿으려 했다는 점이다.³⁾ 인간의 정신적인 면만을 보거나 아니면 육체적인 측면만을 보고 인간에 대해 연구한다는 것은 전체를 보지 못하는 것이다. 일례로 인체에 대한 과학적인 분석은 사실을 있는 그대로 보지 못하는 잘못을 저지르게 한다. 인체는 죽어있는 대상이 아님에도 불구하고 고정되고 정형화된 존재로 취급

1) 김인회, 《한국인의 교육학》, 서울: 이성사, 1980, 23쪽.

2) 《전경》, 교법 2장 36절 참조.

3) 신과학연구회 편, 김용정 외, 《신과학운동》, 서울: 범양사출판부, 1991, 163쪽.

한다는 것은 살아있는 인체를 보는 것이 아니라 사물과 같은 대상으로 보는 것이라고 할 수 있다. 그런데 현대에 들어서면, 이러한 문제점을 극복하고자 하는 대안들이 점차 나타나고 있다. 그 중의 하나가 바로 신과학 운동이라고 볼 수 있겠다.

이러한 신과학 운동에 참여하는 과학자들에 따르면, 데카르트의 기계론적 세계관과는 대조적으로, 현대 물리학에서 나오는 세계관은 유기적, 전일적(全一的) 그리고 상대적이란 용어로 그 특성을 규정하고 있다는 것이다. 이것은 또한 일반 시스템 이론의 의미에서 시스템관(system觀)이라고도 부를 수 있을 것이다. 이제는 우주를 무수한 물체로 만들어진 기계로 보지 않으며 하나의 분할할 수 없는 역동적인 전체로서, 그 부분들은 근본적으로 상호 연결되어 있으며, 우주의 과정의 패턴으로만 이해될 수 있는 것으로 생각해야 한다는 것이다.⁴⁾ 바로 이러한 세계관이 유기론적 세계관이다. 존재하는 모든 것들이 서로 분리된 독립적인 존재가 아니라 상호 유기적인 관계를 가지고 있다는 것이다.

데이비드 봄은 세계를 분리시켜서 독존(獨存)하는 부분들로 분석할 수 있다는 고전적 생각을 부정하는, 분해되지 않는 전체성(全體性)이라는 새로운 개념에 이르게 되었다. 세계의 독립적인 ‘기본적 부분들’이 근본적 실재(實在)라고 하는, 그리고 다양한 체계들은 단지 이러한 부분들의 특별한 우연적 형태와 배열들이라고 하는 일반적인 고전적 개념들을 우리는 극복하였다. 오히려 전 우주의 불가분적 양자(量子) 상호 연결성이 근본적 실재이고, 상대적으로 독립하여 행동하는 부분들은 단지 이 전체 내의 특별한 우연적인 형태라고⁵⁾ 함으로써 유기적 세계관의 특징인 전체의 연관성을 주장하였다. 최근의 이러한 주장은 이제까지 우리의 세계를 지배해 왔던 세계관에 대한 반성으로써, 세계의 참된 모습을 이해하기 위한 새로운 가설이라고 할 수 있을 것이다.

그러면 이러한 유기론적 입장에서 대순사상이 가지는 인간의 본질에 대한 관점은 어떠한가? 이를 대순진리회의 소의경전인 《전경(典經)》을 중심으로 살펴 보도록 하겠다.

상제께서 기유(己酉)년에 들어서 매화(埋火) 공사를 행하고 사십 구일간 동남풍을 불게 하실 때 사십 팔일 되는 날 어느 사람이 찾아와서 병을 치료하여 주실 것을 애원하기에 상제께서 공사에 전념하는 중임으로 응하지 아니 하였더니 그 사람이 돌아가서 원망하였도다. 이로부터 동남풍이 멈추므로 상제께서 깨닫고 곧 사람을 보내어 병자를 위안케 하시니라. 이 때 상제께서 “한 사람이 원한을 품어도 천지기운이 막힌다.”⁶⁾

라고 하였는데 이것은 인간 마음의 작용이 천지 자연의 변화 작용과 무관하

4) 앞의 책, 174쪽.

5) 위의 책, 227-228쪽.

6) 《전경》, 공사 3장 29절.

지 않음을 지적하는 것이다. 만일 이러한 이야기를 과학적인 설명을 통해서 이해하려고 한다면 불가능할 것이다. 이원론적인 분석 방법으로서의 인간의 정신적인 작용과 자연의 변화는 어떠한 관련도 가지고 있지 않기 때문이다. 인간이 원한다고 해서 자연 현상이 그 요구대로 변할 수 없는 것이다. 자연은 단지 자연 스스로의 운행 법칙에 따라 변화할 뿐이다. 그러나 앞에서 살펴 본 유기론적인 관점에서는 이것이 반드시 불가능한 것만은 아니라는 것이다. 인간 정신의 작용이 자연 현상에도 영향을 줄 수 있다는 이론적 기저로서 신과학운동을 적용해 볼 만하다.

상제께서 정미년 가을 어느 날 신원일과 박공우와 그 외 몇 사람을 데리고 태인 살포정 주막에 오셔서 쉬시는데 갑자기 우뢰와 번개가 크게 일어나 집에 범하러 하기에 상제께서 번개와 우뢰가 일어나는 쪽을 향하여 꾸짖으시니 곧 멈추는지라. 이 때 공우는 속으로 생각하기를 번개를 부르시며 또 때로는 꾸짖어 물리치기도 하시니 천지조화를 마음대로 하시는 상제시라. 어떤 일이 있어도 이 분을 쫓을 것이라고 마음에 굳게 다짐하였더니 어느 날 공우에게 말씀하시기를 “만날 사람 만났으니”라는 가사를 아느냐” 하시고 “이제부터 네가 때마다 하는 식고(食告)를 나에게 돌리라” 하시니 공우가 감탄하여 여쭙기를 “평생의 소원이라. 깨달았나이다.” 원래 공우는 동학신도들의 식고와는 달리 ‘하느님 뵈오지소서’라는 발원의 식고를 하였는데 이제 하시는 말씀이 남의 심경을 통찰하심이여 조화를 임의로 행하심을 볼 때 하느님의 강림이시라고 상제를 지성으로 받들기를 결심하였도다.⁷⁾

라는 내용도 마찬가지로 인간의 정신과 자연 현상의 어떤 관계를 지적하는 것이다. 물론 이러한 관계를 정확한 자연과학적 방식으로 또는 모든 사람이 인정할 수 있는 통용적 증명을 통해서 설명하기란 쉽지 않다. 그럼에도 불구하고 이러한 사실을 설명할 수 있는 가설을 제시하여 본질에 접근해 볼 수 있을 것이다.

여기서 간과하지 말아야 할 것은 정신과 물질의 상호 작용이라는 점에서 볼 때, 인간 존재 역시 전체 세계와 관련지어 이해하여야 한다는 것이다. 인간 존재도 자연의 한 부분으로서 자연 전체에 연관지어져 있다. 뿐만 아니라, 인간계와 신명계도 그러한 유기적인 관계를 가지고 있다는 것이다.

2. 자각적(自覺的) 존재로서의 인간이해

또 다른 인간에 대한 관점 중의 하나는 인간 자신의 완전성에 근거한 자각적인 인간관이다. 여기서 말하는 자각이란 궁극적인 물음에 대한 자각으로, 인간은 이 자각을 통해서 궁극적인 목적을 실현할 수 있다는 것이다. 종지에 나타난

7) 《전경》, 교운 1장 25절.

덕목의 실현도 인간 자신에 대한 자각과 궁극적인 목적에 대한 자각 없이는 무의미한 것이다. 이러한 자각에 있어서 중요한 것은 당연히 인간의 마음이다. 왜냐하면 자각이란 바로 마음의 작용이기 때문이다. 기독교의 교리 체계에서는 인간의 마음이란 오로지 신의 의지를 따르는데 그 의미를 두고 있지만, 대순사상에 나타나 있는 마음의 작용은 스스로의 자각으로부터 비롯된다고 할 수 있다. 이러한 내용은 《전경》에서 나타나는 ‘일심(一心)’에 관한 부분이 참고가 된다. 일심이란 산란되지 않은 어느 하나에 집중된 마음의 상태다. 이렇게 집중된 상태에서의 마음의 작용은 곧 자각을 지향하는 가치지향성이 내재되어 있다고 볼 수 있다.

이러한 자각에 대한 내용이 ‘도통(道通)’을 언급할 때 나타난다.⁸⁾ 여기서 말하는 도통이란 ‘궁극적인 관심의 대상에 대한 자각’이라고 할 수 있을 것이다. 더 이상의 어떠한 자각이 없는 최상의 자각으로서, 이러한 자각을 통해 인간은 모든 장애로부터 자유로울 수 있는 것이다. 바로 불교에서 부처가 깨달았다는 것과 비교 될 수 있을 것이다. 더 이상의 어떠한 의혹도 남아있지 않은 상태로서의 모든 문제와 장애가 사라진 깨달음의 세계는 모든 종교적 인간이 지향하는 궁극적인 목적성의 세계일 것이다.

이러한 자각은 과학적으로 또는 추상적으로 혹은 분석적 논리적으로 오는 것이 아니고, 직관적인 직접적 통찰에 의해 기대하지 않을 때 돌연히 생긴다는 것이다. 종교는 ‘배워서 아는 것’이 아니라 ‘보고 아는 것’, 곧 ‘깨달아 아는 것’이다. 본다는 것은 하나의 행위적 사실로서의 ‘관(觀)’의 세계이며 이러한 행위 속에 실존 자체의 현현이 있다는 것을 말하는 것이다. 사고는 분석하고 분별한다. 그러나 이 분별의 힘을 주는 것은 곧 무분별의 직관, 즉 지(智)에 의한다.⁹⁾ 직관을 통한 자각은 어느 것에도 현혹되지 않은 일관된 의지와 행동, 그리고 사고가 따를 때 가능하다.

동양적인 사고의 특징은 대상을 추론적인 과정을 통해서 파악하는 것이 아니라 파악하고자 하는 대상을 직접적으로 인식하는 것을 말한다. 이러한 직관은 단순히 대상을 피상적으로 파악하는 것을 말하는 것이 아니다. 앞에서 언급한 유기론적 관점에서 나타나는 전일적인 세계에 근거한 총체적 인식이다.

마음의 작용은 인식의 작용뿐만 아니라 실제적인 능력을 발휘하는 것으로 이해된다. 즉, 동양에서 논의되는 마음의 특징은, 직관으로서 대상을 총체적으로 파악하는 것뿐만 아니라, 그 이해를 바탕으로 실제의 삶에서 구현되어야 한다는 것이다. 이러한 지적은 인간의 의지적인 측면을 말하는 것으로 인간 자신의 의

8) 내가 도통 줄을 대두목에게 보내리라. 도통하는 방법만 알려주면 되려니와 도통될 때에는 유불 선들의 도통신들이 모두 모여 각자가 심신으로 닦은 바에 따라 도에 통하게 하느니라.
(《전경》, 교운 1장 4절)

9) 김하태, 《동서철학의 만남》, 종로서적, 1985, 78쪽.

지에 따라 일의 성패가 나누어진다는 것이다.

《전경》에서도, “이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음만을 가지면 안되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다”¹⁰⁾라고 하여 일의 성사 여부가 인간의 마음에 달려 있음을 강조하고 있다. 이것은 인간의 의지적인 측면을 강조한 것이라 볼 수 있으나 마음의 작용은 인식적이거나 의지적인 작용에 국한되는 것만은 아니다. 인간의 마음이 집중된 상태에서는 우리가 상상하지 못한 능력이 발휘되는 경우도 종종 나타나는 것을 볼 수 있다.¹¹⁾

일심의 자세를 견지하는 것이 무엇보다도 중요하다. 그러므로 《전경》에서도 이러한 마음의 자세를 가질 것을 강조한다. 즉, “인간의 복록은 내가 맡았으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어주리라”¹²⁾라고 한 언급이나, “진실로 마음을 간직하기란 죽기보다 어려우니라”¹³⁾는 데서 잘 나타나는 것처럼, 근원적인 자각이 이루어지기 위해서는 일심의 상태에 있어야 한다. 만일 인간의 마음이 눈앞에 보이는 이익이나 자신의 감정적인 욕구에 빠져 있다면, 일심을 유지한다는 것은 불가능한 일이다. 이런 상태에 마음이 빠져있다면, 인간의 마음은 끊임없이 자신의 욕구를 채우기 위해 산란한 정신 상태에 빠지게 되기 때문이다.

인간의 정신이 한 곳에 집중되어 있을 때 하고자 하는 일이 보다 수월하게 이루어진다는 것은 우리의 경험세계에서 흔히 일어나는 일이다. 그러나 현실적인 삶에 있어서는 한 가지 생각에 전념하고 살아간다는 것이 쉬운 일은 아니다. 굳게 마음을 먹었다하더라도 그 굳은 마음이 해이해지는 경우가 생기고 말아, 처음의 마음가짐이 사라지게 되고 혼란한 상황으로 빠지게 되는 것이 일반적인 경우라고 생각된다. 그러므로 일심을 지녀야 할 것을 부단히 강조하는 것이다.

이러한 혼란에 빠져드는 원인은 다른데 있는 것이 아니라 자기 자신에 있다. 그러므로 믿음으로 ‘일심(一心)’을 견고하게 지니기 위해서는 욕심을 버린 스스로의 노력이 무엇보다도 중요한 요건이 된다. 《전경》에서는 그 이유를 다음과 같이 말하고 있다.

상제께서 교훈하시기를 “인간은 욕망을 채우지 못하면 분통이 터져 큰 병에 걸리느니라. 이제 먼저 난법을 세우고 그 후에 진법을 내리나니 모든 일을 풀 어 각자의 자유 의사에 맡기노니 범사에 마음을 바로하라. 사곡한 것은 모든

10) 《전경》, 교법 2장 5절.

11) 일심의 힘이 크니라. 같은 탄알 밑에서 임낙안(林樂安)은 죽고 최면암(崔勉菴)은 살았느니라. 이것은 일심의 힘으로 인함이니라. 일심을 가진자는 한 손가락을 튕겨도 능히 만리 밖에 있는 군함을 물리치리라.(《전경》, 교법 3장 20절)

12) 《전경》, 교법 2장 4절.

13) 《전경》, 교법 2장 6절.

죄의 근본이요. 진실은 반복의 근원이 되니라. 이제 신명으로 하여금 사람에게 임하여 마음에 먹 줄을 겨누게 하고 사정의 감정을 번갯불에 붙이리라. 마음을 바로 잡지 못하고 사곡을 행하는 자는 지기가 내릴 때에 심장이 터지고 뼈 마디가 통겨지리라. 운수야 좋건만 목을 넘어가기가 어려우리라.”¹⁴⁾

번개가 번쩍이고 천둥이 요란하게 치는 어느 날 상제께서 종도들에게 가라사대, “뒀 날 출세할 때는 어찌 이리할 뿐이리오. 뇌성벽력이 천지를 진동하리라. 잘못 닦은 자는 앓을 자리에 갈 때에 나를 따르지 못하고 엎드려 지리라. 부디 마음을 부지런히 닦고 나를 깊이 생각하라” 하셨도다.¹⁵⁾

너희들이 이제는 이렇듯 나에게 친숙하게 추종하나 훗일에는 눈을 떠서 바로 보지 못하리니 마음을 바로하고 덕을 닦기를 힘쓰라.¹⁶⁾

이것은 모든 것이 인간의 의사에 달려 있다는 것으로 그 자신의 노력이 반드시 수반되어야 한다는 것을 말하는 것이다.

대순사상에 나타나는 인간에 대한 견해는 이처럼 자각을 중요한 특성으로 삼고 있다. 자각을 통해 나타나는 인간의 또 다른 특성은 초월성이다. 여기서 말하는 초월이란 일상적인 인간의 모습에서 이상적인 인간이 된다는 것을 의미한다. 즉, 범부가 수도를 통해서 성인(聖人)이 될 수 있다는 것이고, ‘도통(道通)’에서 의미하는 것처럼 자신의 마음을 닦음으로써 일상의 자신을 넘어선 본래적 자아의 모습을 획득할 수 있다는 것이다. 절대적인 자기 초월이란 상대성을 넘어섰다는 것으로, 인간의 최상의 목표를 말하는 것이고, 궁극적인 목적의 실현이라고 볼 수 있는 바 이를 ‘인존(人尊)’이라고 할 수 있겠다.

초월성에서 나타나는 또 다른 특징은 인간 존재의 완전성이다. 이러한 예증은 앞에서 인용한 일심에 대한 언급에서도 시사 받는바, 인간은 스스로의 노력에 의해서 인간에게 운명지워진 한계를 극복할 수 있다는 사실이다. 그것이 바로 자각인 것이다.

3. 이상적 인간존재로서의 인존

인간은 인간 이외의 외계 사물에 대한 외경과 동경심으로 그것의 세계를 인간보다 상위의 개념으로 인식하였다. 그래서 하늘의 관념이 ‘천존(天尊)’으로 땅의 관념이 ‘지존(地尊)’으로 전래된다. 그런데 위에서처럼 인간이 전체 속에서 존재해야만 하는 관계체라면 인간도 ‘인존(人尊)’이 되어야만 하는 것이다. 그러므로 인존사상을 밝힌 증산은 우주질서의 새로운 전개와 함께 인간의 의식구조

14) 《전경》, 교법 3장 24절.

15) 《전경》, 교법 3장 25절.

16) 《전경》, 교법 2장 9절.

를 개혁하고 인식을 변화시키는 명제를 주창하고 있는 것이다. 이를 《전경》을 인용하여 살펴보면 다음과 같다.

천존과 지존보다 인존이 크니 이제는 인존시대라. 마음을 부지런히 하라.¹⁷⁾

선천에는 모사재인(謀事在人)하고 성사재천(成事在天)이라 하였으되 이제는 모사재천(謀事在天)하고 성사재인(成事在人)이니라.¹⁸⁾

여기에서 인간은 전체구조의 주체일 뿐만 아니라 우주의 존재가 곧 인간존재와 직결하고 있음을 시사(示唆)하고 있다. 그리고 인간의 존재는 신의 표상인 동시에 만물을 조화(調和)하고 그들의 생존을 가능하게 할 수 있는 능력을 소유한 존재라는 것이 강조되고 있다. 그것을 증산의 교설(敎說)에서 찾아보면 다음과 같다.

天用雨露之薄則 必有萬方之怨
 地用水土之薄則 必有萬物之怨
 人用德化之博則 必有萬事之怨
 天用地用人用 統在於心

心也者 鬼神之 樞機也 門戶也 道路也 開閉 樞機 出入 門戶 往來 道路神 或有善 或有惡 善者師之 惡者改之 吾心之 樞機 門戶 道路 大於天地¹⁹⁾

위에서 보면 심령(心靈)은 신명(神明)들이 드나드는 출입문이고 길이며, 인간존재의 중추가 된다. 그리고 심령은 나를 바르게 하는 심기(心氣)이고, 의리(義理)이며, 나를 구하는 인도(引導)인 것이다.²⁰⁾

또한 인간에 있어서 가장 보배로운 것이 심령이다. 심령이 통한 즉 신명과 가히 응대할 수 있고, 만물과도 가히 나란히 할 수 있으며 무형(無形)속에서도 가히 골몰할 수 있게 된다.²¹⁾

그런데 여기에서 또 한가지 인간의 본질적 측면에서의 마음(心)에 대한 문제가 제기된다. 그것은 인간의 마음과 그 역할을 통하여 인간심성은 인식될 수 있으며 그것이 신과의 밀접한 연관관계 속에서 작용하여 그 혼재된 능력은 무한한 가능성을 가진다고 볼 수 있기 때문이다. 그것은

일심의 힘이 크니라. 같은 탄알 밑에서 임 낙안(林樂安)이 죽고 최 먼암(崔勉)

17) 《전경》, 교법 2장 56절.

18) 《전경》, 교법 3장 35절.

19) 《전경》, 행록 3장 44절.

20) ‘…吾心之心氣, 立吾之義理, 求吾之心靈…’ (《전경》, 교운 2장 41절, 布諭文)

21) ‘…吾之所求 有無量至寶 至寶即吾之心靈也 心靈通 鬼神可與酬酌 萬物可與俱序 惟吾至寶之心靈 無路可通汨沒無形之中…’ (《전경》, 교운 2장 41절, 布諭文)

菴)은 살았느니라. 이것은 일심의 힘으로 인함이니라. 일심을 가진 자는 한 손가락을 튕겨도 능히 만리밖에 있는 군함을 물리치리라.²²⁾

이것이 남조선 백길이니라. 혈식 천추 도덕 군자가 배를 물고 전 명숙(全明淑)이 도사공이 되니라. 그 군자신(君子神)이 천추 혈식하여 만인의 추앙을 받음은 모두 일심에 있느니라. 그러므로 일심을 가진 자가 아니면 이 배를 타지 못하리라.²³⁾

에서처럼 아무리 포한(抱恨)을 가진 인간이라 할지라도 ‘일심(一心)’을 습득한다면 그는 능히 인간이 상상할 수 없는 능력을 얻을 수 있음을 깨닫게 된다. 그런데 이것은 현실적 감각이라기보다는 종교·윤리적 상징의 개념에서 파악되어야 할 것이다.

증산은 세속적 지식과 재리에만 어두워지는 인간에서 탈피하여 천·지·인 삼계의 이법에 따라서 생을 영위하는 인간상을 보여주고 있다. 이러한 인존관은 내재적 본래 심성을 회복하는 인간상이라고 할 수 있다. 또한 천·지·인 삼계의 유기적 통찰에 의한 인존의 시각은 ‘이상세계의 건설’이라는 지향점과 그 실현의 주체로서의 가능성이 무한 적절하다고 하는 인간관을 나타낸 것이기도 하다. 왜냐하면 ‘이상세계’라고 하는 목표자체도 독자적 실체가 아닌 복합적, 전체적 구조 속에서 이해되어야 하기 때문이다.

유교사상에 의하면 인간 안에 있는 하늘의 길은 인간의 도덕적 본성으로서, 이는 하늘의 명령에 의해서 인간에게 주어진 본유적(本有的)이고도 본질적인 본성을 가리킨다. 사람의 삶이라는 관점에서 본 천명(天命)은 인간의 본성을 말하는데, 이것은 도덕적 기초인 것이다. 이처럼 인간의 도덕성은 마침내 천명에 소급된다.²⁴⁾ 물론 앞으로 검토할 셸러나 쉐러의 인간학과는 그 출발에서부터 구별되고 있는 것이다. 그러므로, 천은 모든 원리의 근원이며 모든 생명의 원천이다. 그 천은 이법적(impersonal)인 천이요, 인성에 내재하는 도덕율로서의 천²⁵⁾으로 변화한다. 이러한 변화의 의미는 곧 이법의 내재화로서 신과 인간이 동일시되는 것이라 생각한다. 이와 같은 시각은 완전한 실체적 통일이나 생명현상의 극복, 도덕적 의무에의 경향성으로부터 자유를 획득하는 가장 적절한 논리적 귀결일 수 있다.

이러한 특징은 그대로 ‘신인조화(神人調化)’의 종지(宗旨)에서도 추론할 수 있다. 신과 인간이 조화를 이룬다는 것은 인간의 실질적 존재방식을 뛰어넘어 실존적 존재로서의 인간존재의 궁극적 실현을 의미한다. 곧 자신에 내재한 초월적 특

22) 《전경》, 교법 3장 20절.

23) 《전경》, 예시 50절.

24) 김하태, 《동서철학의 만남》, 서울: 종로서적, 1985, 92-93쪽.

25) 서경수 외, 《종교와 윤리》, 경기 성남: 한국정신문화연구원, 1984, 26쪽.

성을 구현함으로써 이상적인 조화를 이루는 것이며, 이것은 신(神)과의 합일(合一)이라고 할 수 있고, 인간 정신세계의 궁극적인 목적을 달성하는 것이라고 할 수 있다. 그러면 신인(神人)의 이상적인 조화란 어떠한 의미를 가지는가?

이상적 조화의 주체는 신과 인이다. 그러나 여기서 말하는 신이란 이미 인간에 내재화된 존재를 말하는 것이다.²⁶⁾ 또한 인간에 내재되어 있다는 것은 인성의 지극한 가치로서의 도(道)를 가리키는 것이다. 그렇다면, 신과 인간의 조화란 결국 인간의 마음이 도와 결합하는 것이고 이렇게 결합된 상태는 신과 인간이 혼연일체(渾然一體)가 되었음을 말하는 것이다. 즉 ‘도즉아(道卽我) 아즉도(我卽道)’의 경지인 것이다. 이것은 인간의 사적인 욕망과 욕심이 사라지고, 일심의 상태에 몰입되어 있음을 말한다.²⁷⁾ 현상은 현상이 그렇게 드러나게 하는 원리가 있을 것이다. 그러므로 개개의 현상의 이치를 하나하나 파악하는 것이 아니라 드러나게 하는 총체적인 원리를 깨닫고, 나의 마음이 바로 그 법칙과 조화를 이루게 하여야 한다.

Ⅲ. 인간 이해에 대한 인간학적 해석의 틀

인간 이해의 제 차원은 학자마다 각기 다른 양식으로 표현되어 있다. 칸트(Kant)는 이에 대하여 동물성, 인간성, 인격성의 분류 방법²⁸⁾으로 표현하고 있다. 폰티(Ponty)의 인간이해는 맑스(Marx)나 듀이(Dewey), 플리트너(Flitner)에 있어서와 같이 인간을 생명적, 정신적, 실존적 차원으로 이해하고 있다.²⁹⁾ 의상·하위 개념이나 또는 상호 보완의 개념을 논의하는 것도 문제지만 칸트의 인격성이나 폰티의 인간적 차원, 맑스의 환상적 차원, 듀이의 지성적 차원, 플리트너의 인격적 차원 등은 모두 인간의 실존적 차원을 논의하는 것으로 귀결되며 이것은 다시 종교적 차원으로 이해가 가능하다. 종교적 차원은 도덕적 차원이며 ‘전인(全人)’의 지향성을 포함하는 것이니 이를 대순사상에 적용하면 인존

26) 윤재근, <음양합덕 일시론>, 경기 포천: 대순사상학술원, 《대순사상논총》 제2집, 1997, 423-429쪽.

27) 또 공우를 데리고 정읍으로 향하실 때 상제께서 “마음으로 천문지리를 찾아보라”하시기에 공우가 머리를 숙여서 풍운조화를 생각하니라. 상제께서 별안간 공우를 돌아보시며, “그릇되게 생각하고 있으니 다시 찾으라” 이르시니 그는 놀라서 어찌 할 바를 모르다가 그릇되게 생각한 것을 뉘우치니라. 그는 다시 천문지를 마음으로 찾다가 정읍에 이르니라. 이날 밤에 상제께서 눈 비가 내리는 것을 내다 보면서 공우에게 “너의 한 번 그릇된 생각으로써 천기가 한결 같지 못하다”고 책망하셨도다. (《전경》, 공사 1장 33절)

28) I. Kant. 이남원 역, 《실용적 관점에서 본 인간학》, 울산: UUP, 1998, 45- 65쪽.

29) 김병욱, 《인간학과 교육》, 동국대학교 대학원 미간행 교재 참조, 1997.

의 지향성으로 결과될 것이다.

그러므로 실존적 존재로서의 인간 존재의 전인의 차원과 아울러 종교적 차원에서의 인간 이해, 특히 대순사상에 있어서의 인간 이해를 ‘인존(人尊)’이라는 테마 위에서 찾고자 한다.

인간에 대한 해석의 틀은 결국 실존하는 인간의 바람직한 형성에 초점을 두어야 한다. 그것은 인간을 어떠한 기성의 틀 속에 집어넣는 것이 아니라 인간 스스로의 실존적 자각과 완전한 인격 형성을 위한 노력으로 인간성 자체를 개발함으로써 그 본래적 모습으로 형성되게 하는 데 있다. 요컨대 그것이 인간의 형성인 이상 어떠한 인간을 형성하고 어떠한 인간으로 형성되어질 것인가 하는 문제는 ‘인간상’이 없이는 불가능한 것이다. 그러한 형성의 목표인 인간상도 개인의 요구와 시대적, 사회적 요청까지 포함하여 생각하면 역사의 추이에 따라 갖가지의 양상으로 나타날 것이다. 그러나 그 근본에 있어서는 인간의 본질적 문제를 바탕으로 하는 인간상이 아니고서는 어떠한 인간상도 현상의 문제에 좌우되어 참된 근본적 문제는 결여되고 말 것이다. 이러한 의미에서 본래적 인간상의 정립을 가능하게 하는 것은 인간의 본질적 존재방식과 그 본질적 관계를 포함하는 ‘전인(全人)’으로서의 그것이며 본 연구자는 그 좋은 예를 종교적 인간상, 특히 대순사상이 지향하는 이상적 인간상이라고 할 수 있는 ‘인존’에서 찾고자 하였다.³⁰⁾

1. 인간에 대한 실체성의 문제

인간의 존재성은 생명의 시작에서부터이며 이는 곧 죽음의 문제와 연결되고 있다. 그러나 많은 부분에 있어 인간학자들은 인간의 문제를 현상학적 생명의 존재로 파악하고 있다. 실존으로서의 인간 존재는 도덕적 내지는 종교적 인간에서 원만구족한 이상을 실현한다고 보겠다. 이러한 문제에 대하여 로마노 구아르디니(Romano Guardini)의 인간 이해와 아울러 그 문제점을 생각해 보고자 한다.

로마노 구아르디니(Romano Guardini)는 자신이 인간학, 즉 인격체로서의 인간에 관한 깊은 철학적 탐구와 폭넓은 이해로 인하여 교육학자, 신학자, 종교철학자, 철학적 인간학자 혹은 대화 철학자로 불리운다.³¹⁾ 구아르디니는 인간의 실체를 ‘육체와 영혼의 통일’ (Liebe-Seele-Einheit)로 본다.³²⁾ 그 자체로 있는

30) 윤재근, <대순진리회와 인존사상>, 서울: 한국종교교육학회, 《종교교육학 연구》 제2권, 1996, 116-119쪽 참조.

31) A.Schilson, *Romano Guardini und die Theologie der Gegenwart*, Theologie und Glaube, Jahrgang, 1990, s.155

32) C. A. van Peursen, 손봉호·강영안 역, 《몸 영혼 자신 - 철학적 인간학 입문》, 서울: 서광사, 1985, 2장 참조.

정신과 질료, 즉 질료로부터 형성되어진 육체는 인간에게는 원래의 실재(Wirklichkeit)이다. 그 어떤 것도 다른 것에 종속될 수 없으며, 그 어떤 것도 다른 것 안으로 옮길 수 없다. 이들은 각각의 가치를 발휘하면서도 상호간에 관계하여 통일을 이룬다. 인간에게 현존하는 모든 것은 선천적으로 존재하며 본질적으로 정신과 육체의 구조를 가지고 있다고 본다.³³⁾ 그런데 서양 철학사를 보면 이 두 원리 중 하나를 독립시키려는, 즉 인간을 단지 육체나 혹은 정신으로 설명하려는 위험과, 인간을 이원론적으로 보려는 위험이 있다. 구아르디니는 여기에서 어떤 것도 일원론적으로 혼합해서는 안 된다는 것을 강조한다. 두 원리의 본질적 구별을 하지 않는 모든 일원론처럼 육체와 정신을 분리하는 ‘모든 이원론’도 진정한 인간상이 아니다. 인간에 관한 이원론적이고 일원론적인 관점은 생동적인 통일을 파괴한다고 한다. 왜냐 하면 육체와 정신은 똑같이 생동적인 통일성의 두 측면을 형성하기 때문이다. 즉, 이 두 실체는 구별 속에서의 통일을 형성한다는 것이다. 바로 이 점에서 구아르디니는 ‘아리스토텔레스’와 ‘토마스아퀴나스’와 관련하여 인간 본질의 통일을 파악하고 있다.³⁴⁾ 인간은 곧 육체 속에서 내면화된 정신과 영혼에 의하여 형태를 갖게 되는 육체라는 것이다.

영혼과 육체의 결합은 중세 이래로 차차로 완화되기 시작했는데, 이러한 상황이 물론 금욕에 기인하는 것은 아니다. 진정한 금욕은 결코 육체를 파괴하거나 육체로부터 영혼을 멀리하는 것이 아니라 끊임없이 육체를 정신화시킴으로써 영혼과 육체가 올바른 관계에 놓이게 한다. 그런데 근대에는 완전히 달랐다. 근대는 ‘순수한’ 정신 본질만을 추구했으며, 그로 인하여 추상화가 되었다. 영혼이 몸 안에서 내면화되는 것과 상징이 부정되었고, 부지중에 정신적인 것(das geistige) 대신에 추상적인 것(das Abstrakte) 즉 개념이 자리하게 되었다. 육체와 영혼의 통일은 파괴되었고, 정신적인 것이 곧 육체로 의미되던 세계에 ‘정신적인’ 세계가 자리하게 되었다. 그러나 이러한 세계는 완전히 정신적인 세계가 아니었으며, 그것은 개념의 세계, 즉 형식, 기구 그리고 조직일 뿐이었다. 실제로 추구했던 정신은 사라졌고 육체는 단지 생물학적으로 이해되었다.³⁵⁾

구아르디니는 근대의 인간관을 유심론적이고 감각론적인 것이라고 말한다. 유심론과 감각론, 즉 육체의 절대화처럼 일방적인 정신성의 주장은 진정한 인간적인 것을 잃어버리게 했다. 육체와 영혼은 단순히 서로 분리될 수 없다. 육체는 지속적으로 영혼에 의해 그 모습을 보존한다. 즉, 육체의 존속을 위한 모든 자리와 모든 행위에는 영혼이 함께 한다. 인간에게 있어서 영혼이 없는 육체는 생각할 수 없으며 영혼을 잃어버린 육체는 단지 생물학적인 모습일 뿐이다. 영혼

33) G. Siewerth, *Der Mensch*, Frankfurt, 1963, s.25.

34) 진교훈, 《철학적 인간학 연구 I》, 서울: 경문사, 1994, 108-115쪽.

35) 이경원, 《로마노 구아르디니의 인간학, 오늘의 철학적 인간학》, 서울: 경문사, 1997, 77-78쪽.

은 육체를 통하여 그리고 육체안에서 그의 능력을 발휘한다. 인간을 육체와 영혼의 통일로 본 구아루디니의 관점은 그의 ‘대립론(Gegensatzlhrre)’에 기초하고 있다. 구아루디니의 대립은 통일로 묘사되며 완전한 배타를 의미하는 모순과는 일치하지 않는다. 여기에서는 오히려 ‘상대적인 배타와 상대적인 포함’에 의해서 성립되는 독특한 관계가 문제된다.³⁶⁾

2. 인간존재 내의 양면적 대립의 문제

막스 셸러(Max Scheler, 1874~1928)경우는 그의 사상적 변화로 인한 저작의 다면성과 비체계성 때문에 그의 철학을 온전히 이해하기가 쉽지 않은 것이 사실이다. 그럼에도 불구하고 셸러의 사상의 근저에 불변적인 핵심과제가 있다. 그러한 핵심은 바로 ‘인간’이라는 문제일 것이다. 왜냐 하면 ‘인간’의 문제는 셸러의 모든 사상이 궁극적으로 집중하는 문제일 뿐만 아니라 제일 관심사이기 때문이다.³⁷⁾ 즉 셸러에 있어서 인간의 문제는 그의 이론체계 전체 가운데서 말하자면 라카토스(I.Lakatos)나 파인(A.Fein)이 말 한 것과 어느 정도 유사한 의미에서 ‘핵심’ 혹은 ‘핵심적 입장’을 이루는 것으로 간주할 수가 있는 것이다. 그렇다면 당연히 셸러의 저작에서 논리적인 모순이 명확하게 드러나는 경우에 그 모순은 핵심과 그렇지 않은 부분과의 관계에서 검토되어야만 하는 것이다.³⁸⁾

셸러에 있어서 사색의 중심을 이루는 것은 독창적인 인간학이며 윤리학과 종교 철학을 비롯한 다채로운 사상 편력은 그 연장선상에서 다루어지고 있다는 통찰로부터 비로소 우리는 그의 철학의 온전한 이해로 나아가게 될 것이다.

오늘날 철학적 인간학이 현대 철학의 가장 영향력이 큰 분과중의 하나로 인정받고 있다면 개인적인 관심이나 호기심을 떠난 철학사적 필연성이 그 안에 내포되어 있음을 이미 전제하고 있는 셈이다. 철학적 인간학이라는 개념을 실증적, 경험과학적 인간학으로부터 구별하여 현대 철학의 새로운 인간학의 이념을 제창한 것은 물론 셸러에 의해서이다. 그러나 철학이 새로운 인간학으로부터 출발하여야 하는 필연성은 일찍이 딜타이(W.Dilthey)에 의해서 주장되었고 철학의 인간학적인 경향은 포이에르바하(L.Feuerbach)나 더 나아가 헤르더(J.G.Herder)까지 소급 될 수 있다. 하이데거나 야스퍼스의 실존철학도 아주 농후한 인간학적 경향을 띠고 있다. 일반적으로 독일의 관념론 특히 헤겔 철학에 반대한 계통

36) R. Guardini(1985), *Der gegeusatz*, Mainz, s.89; 이경원, 앞의 책, 73-79쪽.

37) M. S. Frings, Max Scheler: *A Consise Introdution into the World of a Great Thinker*, Pittsburgh, 1965, pp.22-28.

38) I. Laktos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge, 1978, pp.41-55; A. Fein, *The Shaky Game: Einstein Realism and the Quantum Theory*, Chicago, 1986, p.128; 이양호, 《막스 셸러의 인간관》, 서울: 경문사. 1997, 111-113쪽 참조.

중에서 이 인간학적인 경향이 아주 지배적인데 이른바 의지의 철학, 생철학, 실존철학의 계통에 속하는 철학자들이 그러하다.³⁹⁾

새로운 인간학의 이념은 철학자마다 서로 다르기 때문에 그것을 인위적으로 결정할 수는 없지만 적어도 그들이 새로운 인간학을 주장한 근거에는 대체로 다음과 같은 세 가지의 공통적인 근본사상이 깔려 있다고 할 수 있다. 첫째는 존재론에 대한 반대이며, 둘째는 인식론을 철학의 기본 분과로 간주하는 입장에 대한 반대이고 셋째는 인간을 단순한 이성적 존재로 간주하는 철학에 대한 반대이다. 이 세 가지 근본사상으로부터 우리는 철학적 인간학이 현대철학의 기본 과제를 접하기에 이른 철학사적 필연성을 발견할 수가 있다.⁴⁰⁾

말 할 것도 없이 인간의 본성에 관한 학문인 철학적 인간학은 현실적이고 구체적인 인간을 통일적 전체적으로 파악하려는 데 목적을 두고 있다. 그러므로 철학적 인간학 일반의 가능성을 평가하는 일은 인간에 관한 철학적 물음의 필연성이 가능한가에 대해 체계적인 근거를 밝힘으로써 정당화 될 수 있는 것이다.⁴¹⁾

셸러의 인간학을 범신론적 형이상학의 시기와 카톨릭적 현상학의 시기로 대별하기도 하는데⁴²⁾ 이에 근거하면 다음의 몇 가지 내용이 정리 될 수 있다.

우선 첫째로 셸러의 인간론에 있어서는 서로 환원될 수 없는 정신-생명이라는 이원론의 도식이 일관하여 중심적인 위치를 점하고 있다. 그로부터 중요한 것은 정신이 사랑과 같은 정서적 작용을 포함한다는 점에 있어서 단순한 그리스적 이성과는 다른 것으로서 파악되고 있는 점이다. 둘째로 그것이 인간에게만 갖추어진 것인가 어떤가는 제쳐두고, 생명적 원리의 체현으로 파악되고 있는 오성 혹은 실천적 지능은 정신과는 대립되는 원리라고 간주되고 있다. 정신의 힘은 부정되고 있거나 적어도 강조되고 있지 않다. 이를 통해서 우리는 셸러에 있어서는 언제 어디서나 이원론적인 대립이 숙명처럼 따라다닌다는 것을 알 수 있다. 즉, '정신과 삶(또는 충동)의 대립, Dasein(현실존재:現實存在)과 Sosein(사태존재:事態存在)의 대립, 인과법칙과 본질연관의 대립, 과학과 철학의 대립, homo faber와 homo sapiens의 대립, Edison형의 과학적 인간과 Aristoteles형의 철학적 인간의 대립, 그리고 이러한 모든 대립의 궁극적인 근거로서의 세계 근거 자체 내의 신성과 충박의 근원적 대립'⁴³⁾등이다. 이러한 이원론적 형이상학

39) 조가경, 《실존 철학》, 서울: 박영사, 1993, 12-14쪽.

40) 이양호, 《막스 셸러의 인간관》, 서울: 경문사, 1997, 114쪽.

41) 이양호, 위의 책, 116-117쪽.

42) A. Gehlen, *Anthropologische Forschung: Zur Selbstentdeckung des Menschen*, 15. Aufl., München, 1981, ss.14-15.; M. Buber, *Between Man and Man*, New York, 1965, pp.196-197; 이양호, 위의 책, 123-144쪽 참조.

43) 허재윤, 철학적 인간학에 있어 세계 개방성의 문제, 충남대학교 박사학위 논문, 1989, 37쪽.

은 셸러 철학의 모든 국면에서 그 면모를 드러내고 있다.

이로부터 셸러의 정신과 생명에 대한 이원론의 도식에 관한 논의는 어느 정도 명확하게 되었다고 할 수 있을 것이다. 이렇게 본다면 인간을 이원론적으로 분리시키는 셸러의 인간학은 인간에 대한 총체적 해석을 제공해야 할 철학적 인간학의 의도를—비록 그 단초를 제공하기는 했지만—충족시키지 못하게 된다. 그리하여 셸러 이후의 철학적 인간학은 어떤 의미에서는 모두가 셸러의 이원론을 극복하려는 시도로 나아가지 않을 수 없었던 것이다. 그럼에도 불구하고 우리가 셸러의 인간학에 관해서 특별히 기억해 두어야 할 것은, “동물적인 생을 배경으로서 기획하고 두드러진 것으로서 제기한 것, 인간의 세계개방성에 관한 이론을 세운 것, 나아가 심적인 것, 즉 감각·상상·기억·감정 등은 생명현상으로 본질상 본래의 생물학적인 것과 구별되지 않는 반면에 정신은 이와 전혀 다른 것을 의미한다고 주장했던 것”이다.

인간을 정신과 생명의 이원적 존재로 파악하는 셸러의 이러한 인간관은 성리학에서 말하는 ‘본연지성(本然之性)’과 ‘기질지성(氣質之性)’을 떠올리게 하는데, 물론 생명을 중시하는 셸러의 입장에서 보면, 본연지성을 중시하는 성리학은 셸러의 견해와 엄밀하게 대응하는 것은 아니다.

3. 인간의 가치와 인격의 문제

인간에 있어 바람직한 삶의 준거를 틀 지워 제공해 주는 것이 윤리 혹은 도덕이라고 한다면 서양에서는 종교사상 안에 윤리와 도덕이 내재되어 있다는 전통적 흐름을 수용하고 있다. 즉 인간의 삶의 노정은 일체가 신에 의해서 주재되고 있기 때문에 윤리나 도덕은 종교에서 기인되었다고 보는 사상체계를 형성하고 있는 것이다. 그런데 동양에 있어서는 윤리, 도덕이 사회생활에서의 인간 규율로만 축소화된 경향을 보이고 있는 반면에 종교는 세속을 초월한 피안의 세계로 인도하는, 다시 말하면 인간의 궁극적인 문제를 해결해 주는 열쇠로 보고 있는 것이다.⁴⁴⁾

프리드리히 쉘러(Friedrich Schiller)는 경험적인 인간을 고려해야만 인간의 총체성이 밝혀질 수 있다고 본다.

쉘러가 생각하는 바람직한 인간상은 감성과 이성의 조화로운 관계에서 나타나는 도덕적 표현의 인간이다. 소위 ‘의무에의 경향성’이라 표현될 수 있는 감성과 이성의 조화로운 관계에서 개체 인간은 도덕적 완전성의 요구사항을 성취한다는 말이다. 이성과 감성의 조화로운 관계에서 인간은 도덕법칙의 적합한 자신의 순수한 도덕성을, 즉 ‘위엄’을 의식하는 것이 아니라, ‘두 원리간에—자연법

44) 대순종학교재연구회 편, 《대순사상의 이해》, 경기 포천: 대진대학교 출판부, 1998, 122-124

칙이 요구하는 정당성과 이성의 자기법칙 부여가 갖는 정당성 사이에—일치된 결과로서의 전체 인간성'에 대한 감정과 성취된 독립성을 의식하게 된다.

자연적 조건으로써의 욕구와 관심이 도덕적 의무와 통합된 상태가 인격의 완전성의 개념이다. 도덕적인 인격의 완전성의 이념은 쉴러에 의해서 '아름다운 영혼'이라는 개념으로 정식화된다.

마음의 내용을 지(知)·정(情)·의(意)로 분석하여 살펴본 인격 발달의 방향성 모형에 따르면, 지·정·의를 통합하여 인격을 확립해 나가는 것은 구체적으로 지는 주관성을 객관성으로, 정은 이기/자애성을 이타/애타성으로, 의는 타율성을 자율성으로 변증법적인 전환을 거쳐서 '객관적으로 이타/애타적이며, 자율적인 품성'을 일매지게 통합하여 일이관지(一以貫之)한 인격을 확립한다는 말이다.⁴⁵⁾

이러한 이상적 이념 가운데 인간의 본성은 동시에 자유를 함유하고 자유의 형식을 보존할 수 있다. 그렇기 때문에 '의무'와 '경향성'사이의 구별은 더 이상 존재하지 않는 '일관'의 형태이다.

그래서 쉴러는 인간의 '위엄'이라는 장을 추가하여 인격의 완전성을 위해서 요구되는 계기를 끌어들이는다.⁴⁶⁾ 이처럼 쉴러의 완전한 인격에 대한 주리적(主理的) 견해는 인간의 내면세계 속에서의 자기실현에 목적을 두고 있는 듯하다. 그런데 인간학 자체가 인간에 대한 현상학적 접근 방법을 주로 삼는다면, 인간에 있어 사회는 인류 전체를 포괄하며 공동의 의지에 의해 생기를 띠고 보다 완전한 인간을 끊임없이 새롭게 재창조해 낼 수 있는 근원이 된다. 여기에서 보다 수준 높은 인간의 자기 개념이 설정된다.

감성과 이성과의 조화는 물론 각 개인이 도달해야 할 도덕적 목표이기는 하되 인간은 감성에 굴복하는 경우가 있다. 이 경우에 아름다운 영혼은 상호 충돌적인 상황에서 '승고한' 영혼으로 전환되어야 한다고 한다. 쉴러는 이 '전환'이야말로 '아름다운 영혼을 기질상 덕스러운 것과 구별할 수 있게 해 주는 것'이라고 보았다. 왜냐하면 감정과 경향성을 도덕 법칙에 의해 끊임없이 확인함으로써 완전한 도덕적 인격이라는 목표에 점진적으로 접근할 수 있기 때문이다.⁴⁷⁾

인간의 육체적, 감성적 제한성은 개인으로 하여금 완전히 조화로운 전체에 도달하는 것을 저해한다. 즉, 이성의 법칙과 자연의 법칙은 '서로 다른 필연성'에 뿌리를 두고 있으면서 개인에게 자신의 권리가 충족되기를 요구한다. 따라서 자연이 자신의 권리를 요구하면서 의지를 감정의 맹목적인 힘으로 엄습하려는 경우가 발생한다.

이러한 경우에 아름다운 영혼은 감성의 요구에 직면하여 실천이성의 능력이 우위에 있음을 증거 해야 한다. 여기서 순수한 도덕성의 이념에 의거해서 감성

45) 이계학, 《인격확립의 초월성》, 서울: 청계, 2001, 65-67쪽.

46) 박영선, 《쉴러의 미적 인간관》, 서울: 경문사, 1997, 259-260쪽 참조.

47) 앞의 책, 254-261쪽 참조.

을 이성에 충족시킨 것은 아름다운 영혼에 도달하기 위한 한 계기로 인정된다. 다시 말해 전체로서의 도덕적인 삶의 과제이면서 목표인 아름다운 영혼에 도달하기 위해서 하나의 계기로 순수한 도덕의 관념이 이해될 수 있다는 말이다.

쉴러(F.Schiller)는 인간의 존엄성과 기품은 인간이 도덕의 힘으로 충동을 스스로 제어하는 데서 성립하는 정신의 자유를 가지고 있기 때문이라고 보고 있다. 쉴러의 인간의 존엄성에는 여러 단계가 있는데 기품과 아름다움과 고귀함에 얼마나 접근해 있는가에 따라 다르다고 보았다. 인간의 존엄성은 어떤 인간이 그가 속해 있는 사회 속에서 그의 지위에 알맞은 처신을 하는 것으로 본 것 같다.⁴⁸⁾ 그런 견지에서 보면 쉴러의 입장은 모든 인간이 한결같이 존엄한 인격을 소유하고 있는 것으로는 이해하지 않는 것으로 여겨진다.

이와 같은 문제를 인존의 시각에서 접근하면 인간은 듀이(J.Dewey)적인 행위와 더불어 엄격히 한정된 세계에 있어서의 일련의 가치론적 결과이며 도덕적 행위자가 된다. 이것은 성찰의 산물이며 반성적 행동에 따른 도덕적 평가나 상벌에 의존하지 않는 대승적 사고를 갖게 만드는 것이다. 또한 인간의 성찰적 행위가 단순한 외적 원인의 결과라고 느끼는 대신 자신이 자기의 행위의 원인이 된다는 명제를 가치 있게 받아들일 수 있는 것이다.

IV. 대순사상에 있어서의 인간에 대한 인식과 해석

대순사상에 있어서의 인간의 문제는 일반론적인 범위를 넘어선 ‘후천의 바람직한 인간상’을 형성하는 것인 만큼, 이러한 특색이 있는 대순사상에서의 인간관은 인존사상으로 집약된다. 본 연구자는 앞에서 구아르디니와 쉐러 그리고 쉴러의 인간이해에 대한 시각을 간략히 살펴보았다. 그러나 그들의 견해가 인간이해의 한 측면일 뿐, 나름대로의 사유적 결핍을 보이고 있다. 그러므로 여기서는 그러한 문제점들의 극복 방안으로서의 인존사상 또는 이상실현의 내적 가능성에 대한 내용으로서의 인존사상을 알아보고자 한다.

1. 인존의 실체성

그러면 이와 연계하여 대순사상에 있어서의 인간에 대한 이상적 모델이라고 할 수 있는 인존의 내용을 살펴보자. 인존사상은 19세기말의 상대적 박탈감(relative deprivation)을 느끼고 있는 기층 민중들에게 자존의 내적 질서를 재정립케 한 인간관념이다. 그것은 삶의 현장에서 무기력을 극복하여 종교적 이상세

48) 진교훈, 《철학적 인간학 II》, 서울: 경문사, 1996, 15쪽.

계 구현의 주체적 역할을 할 수 있는 가능성이 있다는 희망과 용기를 북돋우어 주는 것이었다. 그것이 대순사상에 있어 인존의 인간관념으로 구현되는 것이다.

대순사상에 있어 인존은 이미 언급했듯이, 인간이 천지인 삼계의 우주적 관점에서 그 주체적 역할을 담당한다는데 의미가 있다. 인간학적 인간관의 탐색 또한 같은 문제의식을 가지고 있기는 하지만, 이와 같은 인간 관념은 인간을 ‘사람’만으로 평가하는 한계를 극복하는 변화를 시도하고 있다.

대순사상에 있어서 인간의 존재는 이미 앞의 장에서 살펴보았듯이 ‘선령신(先靈神)들이 육십 평생 헤아릴 수 없는 공을 쌓아서 하늘로부터 얻어낸’ 존재가 된다. 그래서 인간은 천계(天界)와의 유기적 관계 속에서 존재할 수 있는 관계체이며 홀로 존재하는 단독자는 아닌 것이다.⁴⁹⁾ 구아르디니에 있어서도 결국 인간의 단편적 해석의 오류를 극복하기 위하여 인간을 영혼과 육체의 통일로 보고 상호 대립을 극복하고자 했던 노력은 의미 있는 일이었다. 그런데 이보다 더 넓은 시각을 갖는다면 인간은 인간 내의 존재, 즉 하이데거가 얘기하는 현존재로서의 인간 존재를 인간 이외의 외계 사물과 관계지음으로써 인간본질과 세계를 새롭게 이해시키는 틀을 제공하는 것이다. 이것이 결국은 인존이 지향했던 유기적 관계로서의 인간존재였던 것이다. 따라서 이와 같은 존재는 외계 사물에 대한 이해를 먼저 하고 주위의 세계와 친숙해 있음을 말한다. 이 때의 이해방식은 곧 존재자를 다루고 사용하며, 관심을 쏟는 존재자 상호의 왕래이며 유기적 연관인 것이기에 인존이라는 존재태의 의미를 부가하는 것이다. 그래서 인간은 신의 표상일 수 있는 것이며, 인간의 심령(心靈)은 신명(神明)들이 드나드는 출입문이고 길이며 인간존재의 중추가 된다.⁵⁰⁾ 그리고 심령은 나를 바르게 하는 심기(心氣)이고, 나를 세우는 의리(義理)이며, 나를 구하게 하는 인도(引導)⁵¹⁾인 것이다. 또한 인간에게 가장 보배로운 것이 심령이어서 심령이 통하면 신명과도 가히 응대할 수 있고, 만물과도 가히 나란히 할 수 있으며, 무형 속에서도 가히 골몰⁵²⁾할 수 있게 된다.⁵³⁾ 이와 같은 인간 이해는 그 본질적인 측면에서 마음에 대한 문제를 제기하고 있다. 그것은 인간의 마음과 그 역할을 통하여 인간 심성은 인식될 수 있는 것이며 그것이 신과의 밀접한 관계 속에서 작용하여, 그 잠재된 능력은 무한한 가능성을 가진다. 이는 유심론의 단순한 내용을 넘어선 인간의 중층적 이해관계라고 볼 수 있겠다.

그런데 인간은 인간 이외의 외계 사물에 대한 외경과 동경심으로 그것을 인

49) 윤재근 외, 《한국의 종교와 인격교육》, 서울: 아름다운 세상, 1998, 188쪽.

50) 《전경》, 행록 3장 44절 참조.

51) “...正吾之心氣 立吾之義理 求吾之心靈...”(《전경》, 교운 2장 41절)

52) “...至寶即吾之心靈也 心靈通即鬼神可與酬酌 萬物可與俱序 惟吾至寶之心靈 無路可通 汨沒無形之中...”(《전경》, 교운 2장 41절)

53) 《전경》, 교운 2장 41절 참조.

간의 세계보다 상위의 개념으로 인식하였다. 그래서 하늘의 관념을 천존(天尊), 땅의 관념을 지존(地尊)으로 이해하게 되는 것이다. 그런데 위에서처럼 인간이 전체구조의 틀 속에서 이해되어야 하는 관계라면 인간이 인존(人尊)이라는 명제가 타당성을 확보할 수 있는 것이다.⁵⁴⁾

2. 인존의 전일성

셸러의 가치의 현상학은 방법론적으로 많은 사람들에게 영향을 주었으며 철학적 윤리학에도 공헌하고 있다. 이와 같은 방법으로 연구하려고 했던 많은 연구자들은 셸러의 사상적 시기 중 말기에 있어서의 사상적 전환을 하나의 경고로 느끼지 않을 수 없다. 그들 전부에게는 그의 말기사상의 이원론이 대부분에 있어 범하기 쉬운 오류로 보여진다. 그러므로 그의 정신론과 인격론이 오랜 동안 논쟁이 되는 것도 무리한 것은 아니다. 정신의 효과에 대한 신뢰를 파괴하고 도덕적 실천 및 윤리학적 이론과 종교를 불가능하게 만들어 버리는 이원론에 빠지지 않으면서 어떻게 정신의 고유권을 확인할 수 있는가 하는 문제는 과제로 남고 있다. 성리학적 ‘기질지성’에 집착했다는 인상을 주는 셸러의 견해는 인간학의 기본구도에서의 실존적 통합의 인간존재를 일목요연하게 파악할 수 없는 한계를 준다.

이에 대하여 대순사상이 제공하고 있는 인존사상에서 셸러의 단편을 극복할 가능성을 시사 받고 있다. 인존의 인간형성 이론은 인간 본질의 존재론적 각성을 전제하고 있다. 이것은 양명학과의 심학(心學) 즉 성즉리(性卽理), 이즉심(理卽心)의 구도⁵⁵⁾에 기초하여 ‘심즉신(心卽神)’의 관계까지 발전시키고 있으며 이러한 사상적 구도는 인간존재의 전일성을 지향하고 있다고 보겠다. 다시 말하여 인존은 심(心)·신(身)·신(神)의 가장 이상적인 조화가 이루어진 존재태라고 할 수 있는 것이다. 그러므로 인존사상의 형성에 있어 ‘마음’의 문제는 그것을 구명해 내는 기저가 될 것이며⁵⁶⁾ 셸러의 인간학적 해석에 대한 문제점을 보완하는 방편이 될 것이다. 다시 말하면 인존의 형성과정에 있어 마음의 문제는 본질적 측면에서 그것의 역할을 통하여 인간의 심성이 인식될 수 있다는 것이다.

전통적 인간형성이론은 인간을 정신과 육체로 구성되어 있다고 보는 것이었다. 이와 같은 시각은 셸러에 있어서도 보이는 바이지만, 육체는 보여지는 현상에서 양(陽)의 측면으로 나타나고, 정신은 가시화 되지 않는 인지적 실체로서 음(陰)으로 해석된다.⁵⁷⁾ 이러한 것은 또한 정신(神)이 마음(心)으로 표현되고 이

54) 윤재근 외, 앞의 책, 188-190쪽.

55) 이계학, 〈양명학과의 인격교육론〉, 《한국의 교육과 윤리》 제5집, 1995, 234-239쪽 참조.

56) 윤재근 외, 앞의 책, 190-191쪽.

57) 윤재근, 〈음양합덕 일시론〉, 경기 포천: 대순사상학술원, 《대순사상논총》 제2집, 1997, II

마음은 육체(身)를 움직이고 주관해 가는 주체가 된다. 즉 육체(身)적 행위는 마음(心)의 상태와 움직임에 따라 행동으로 표출된다. 그래서 인간은 심성(心性)으로 모든 것을 느끼고 생각하며 판단하여 행동으로 옮기게 되는 것이다. 그러므로 마음은 육체의 주인인 것이다. 이러한 마음은 천지우주의 중심이며 나아가서는 천지를 주관한다.⁵⁸⁾ 천지우주의 운행과 움직임이 전체적인 하나의 원리로 통합된다고 할 때, 이 원리는 일정한 법칙이며 우주의 마음 즉 우주심(宇宙心)이라고 할 수 있다. 이러한 우주의 원리가 천지간의 모든 개개사물에 투영되어 잠재하고 있다면 우주 안의 모든 사물은 그대로 우주심을 반영하는 것이다. 이러한 견지에서 보면 인간은 천존(天尊)·지존(地尊)과 나란히 할 수 있는 인존(人尊)이 되는 것이며 우주심이 투영된 전일성의 존재가 된다고 할 것이다.

천지의 모든 일이 인간에 의해서 움직여지는 것은 아니지만 소우주로서의 인간이 없으면 천지도 또한 없는 것이며 그래서 천지는 인간을 화생(化生)케 한 것이다. 또한 소우주로서의 인간은 우주심을 반영한 마음을 중심으로 하고 있으며 육체는 마음에 의지하는 것이다. 그러므로 천·지·인의 모든 운행이 마음에서 통제되고 있는 것이라 하겠다. 또한 마음은 신(神)이 통하여 드나들 수 있는 중요한 중추기관이자 통로이다.⁵⁹⁾

이러한 것을 통해서 보면, 심(心)·신(身)·신(神)의 구조적 인간은 그것들의 통일체로서 모두 동일하게 존중되어야 하며 통일체의 창조적 표현을 연마함으로써 그 자신은 전인(全人)이 되는⁶⁰⁾ 전일성의 인존으로 거듭나는 것이다.

3. 인존의 인격 형성과 가치론적 의미

증산(甞山)에 의하면 우주 질서의 새로운 전개와 함께 인간의 의식구조를 개혁하고 인식을 변화시키는 명제를 주창하고 있다. 앞에서 이미 인용하여 언급한 바 있거니와 다시 한 번 인용한다면, 《전경》에서는

천존과 지존보다 인존이 크니 이제는 인존시대라. 마음을 부지런히 하라.⁶¹⁾

선천에는 모사재인(謨事在人)하고 성사재천(成事在天)이라 하였으되 이제는 모사재천하고 성사재인 이니라.⁶²⁾

라고 설정하고 있다. 이것은 인간존재가 전체구조 속에서의 주체일 뿐만 아니

58) “...天地之中央心也 故東西南北身依於心...”(《전경》, 교운 1장 66절)

59) “...天用地用人用統在於心 心也者鬼神之樞機也門戶也道路也 開閉樞機出入門戶往來道路神 或有善或有惡 善者師之惡者改之 吾心之樞機門戶道路大於天地”(《전경》, 행록 3장 44절)

60) J.M Rich. 김정환 역, 《인간주의 교육학》, 서울: 박영사, 1985, 71-73쪽.

61) 《전경》, 교법 2장 56절.

62) 《전경》, 교법 3장 35절.

라 우주의 존재가 곧 인간존재와 직결되고 있음을 시사하고 있는 것이다. 이것은 인간 자신의 내부에서 증명되는 바와 같이 인존의 형성력에 대한 자각의 요청은 형성력이 또한 자연내의 기타의 물체에 있어서도 자신을 증명할 수 있는 근거를 제시한다. 세상에는 무수한 자아들이 현상하고 있으며 마침내 이들이 갖는 자각의 합은 ‘우주의 완전한 의식’을 형성한다. 그러면 인간은 하나의 자아로서 인존을 성취할 수 있는 요소—자각적, 지적, 의지적—가 되는 것이다.

그러면 이러한 인존사상이 인간에게 있어 본질적 부분을 차지하고 있는 인간학적 의의는 어떠한 것인가? 증산에 있어 인존의 형성은 천심즉인심(天心卽人心), 인내천(人乃天), 사인여천(事人如天) 등에서 보이는 인간지상주의적 관점⁶³⁾에서 더욱 발전하여 심·신의 균형, 신·인의 조화를 견지하여 인간과 외계사물의 동체주의적 내용을 구명하고 있다. 그리고 “인간의 마음은 천지보다도 크다”⁶⁴⁾고 하는 창조적 자기표현은 삶의 현장에서 긍정적 사고를 유지하게 하여 생활세계에 있어서의 주체적 자발성과 사상·사고의 자유를 보장하고 있다. 또한 자유로운 사고에서 올 수 있는 배타적이고 독선적인 인격형성을 방지하기 위하여 심(心)·신(身)·신(神)의 균형 있는 육성이라는 통합적 인간관을 전제하고 있는 것이다. 또한 도덕적 인격의 연마와 더불어 쉼터가 이야기하는 정신의 자유를 견지하기 위하여 일심으로 신념 하는 자세와 선에 기반한 윤리적 행위를 요청 받는다.⁶⁵⁾ 이러한 것은 인간학이 안고 있는 논리적 체계와 인간 현실 사이의 괴리감과 부조화의 문제를 반성하게 하며, 감성이 이성에 종속되거나 감성과 이성이 조화를 이루거나 발생할 수 있는 각성과 도덕적 책무의 결핍의 문제에 시사하는 바가 있다고 하겠다.

당위의 모든 힘은 미리 앞서 존재하고 있다는 베르그송(H.Bergson)의 도덕적 의무에 관한 명제를 쉼터는 간과하고 있는 듯하다. 도덕에 있어서의 감정과 이성의 문제는 지성적 거부감으로 표출될 수가 있고⁶⁶⁾ 또한 그것의 긍정적 역할을 고집할 것이다. 게다가 생명은 엄격한 의무에 의해 그 구성원들이 서로서로 연결되어 있다는 베르그송에 있어서의 닫힌 사회⁶⁷⁾를 구성하는 것 이외에 아무 것도 하지 않을 수 있게 된다. 지능적 존재들로 구성된 이러한 사회는 본능에 의해 지배되는 1차적 사회에서는 발견되지 않는 다양성을 보여줄 것이다. 그러나 이 다양한 변화는 근본적인 변혁의 꿈을 복돋워 주는 데는 이르지 못할 것이다. 인류는 모든 인간을 포용하는 유일한 사회가 가능하게 보이는 데까지는

63) 이원호, <동학의 인간관과 현대교육적 의미>, 《한국교육사상연구》, 서울: 집문당, 1986, 286-288쪽.

64) 《진경》, 행록 3장 44절 참조.

65) 《진경》, 교법 2장 4, 13절; 교법 3장 20절; 권지 1장 18절; 예시 50절 등 참조.

66) H.Bergson, 송영진 역, 《도덕과 종교의 두 원천》, 서울: 서광사, 1998, 95-105쪽.

67) 위의 책, 289-294쪽 참조.

변화할 수 없었다. 왜냐하면 집단적 생활에 필요한 도덕적 화합만이 인간에게 요구되었기 때문이다. 그런데 이러한 한계를 극복하기 위하여 집단의 도덕적 한계 안에 머무르면서 자연에 의해 이루어진 연대성에 의지하는 대신, 인간 개체의 조건적 제약을 비약하여 인간에게 있어 생명의 추진력을 다시 창조할 수 있는 계기를 신인조화(神人調化)의 인존사상에서 찾아볼 수가 있다.

신인조화(神人調化)의 인존사상에 나타나는 인간의 개념은 새로운 시야를 제공한다. 이것은 감정, 이성, 지성 내지는 지식이라는 측면에서 인간 개체 구성의 환경에 대한 개별적 적응을 가장 이상적으로 조화(調和)시키는 것이다. 이것은 앞서도 언급했지만, 심(心)·신(身)·신(神)의 조화로운 연마를 통하여 신·인이 조화(調化) 되는 통합적 채용의 계기를 부여하고 있다. 이것은 산만하거나 무질서해지기 쉬운 인격을 재구성하여 전인(全人)을 지향하는 인간학적 인간개념으로 인식된다. 또한 인존형성에 있어서 인간이 우주심에 근거하는 소우주라는 관점은 인간 개인이 사회성을 반영 받는다는 점에서 주목할 만하다. 다시 말하면 실존주의에서 단점으로 지목되는 정신적 만남 위주의 개별적 특성 때문에 박약해진 사회성을 극복할 수 있다는 것이다. 그렇다고 하여 인간이 사회 전체 구도의 도구적 수단이 되는 것은 아니며 인존은 그 주체가 되는 것이다. 그러므로 개체는 전체를 지향하며 전체는 개체를 투영한다는, 일즉다(一卽多) 다즉일(多卽一)의 총체론적 측면에서 인간 개인 대 사회 전체구조의 양극단을 극복하는 논리구조라고 하겠다.

전체적으로 대순사상에 있어 인존사상이 가지는 통합주의적 인간관은 인간의 다각적 해석을 하나의 틀로 구성하여 일차원적 시각과 각각의 측면만을 고집하는 인간에 대한 지적 편견을 배제하는 것이라고 하겠다.

V. 마무리하기

지금까지 본 연구자는 이미 전장에서 인간의 문제에 대한 여러 학자들의 인간학적 논제들을 해석의 틀로 하여 인존의 문제를 해석해 내려고 한 바가 있다. 그러한 논제들을 도구로 설정한 것은 인존의 관념이 대순사상에서 지향하는 이상적 인간상이며 이상실현의 가능성이 내재되어 있다고 보기 때문이다.

인간학에 있어 인간의 문제는 그것을 보는 시각이 대체로 동일한 의미를 띠고 있는 것으로 여겨진다. 그러므로 이를 인간의 실질적 존재 방식으로서의 생명적 차원과 정신적 차원 그리고 실존적 차원에서 인간존재를 구분하여 그 내용이 어떠한 것인가를 분석하였다. 여기에서 발생하는 인간의 다양성과 가치 대립의 문제도 되짚어 볼 만한 것이었다.

이와 같은 학문적 패러다임(paradigm)을 전제한 가운데 구아르디니(R.Guardi

ni), 셸러(M.Scheler), 쉘러(F.Schiller) 등의 인간학적 논의에 대한 인존사상적 견해를 제시하였다.

구아르디니에 있어 유심론적 감각론으로 인간의 육체와 영혼의 실체적 통일을 꾀했던 인간존재에 대한 파악은 ‘상대적 배타와 상대적 포함’에서의 대립의 문제를 야기하고 있었다. 이는 인간의 실질적 존재방식과 그 근원적 탐구에 대한 사고가 빈약했던 것으로 여겨지며 이를 극복하기 위하여 인존에 있어서의 인간존재에 대한 의미 있는 실체와 그 근원에 대한 구조를 살펴보았다.

또한 셸러에 있어 인간존재의 정신과 생명에 대한 분석은 인간의 실체적 조건 기명의 기여하는 바가 있다고 하겠으나 성리학적 기질지성(氣質之性)에 치우친 것 같은 인상을 주고 있다. 이에 대하여 인존의 인간형성 이론으로 제기될 수 있는 심(心), 신(身), 신(神)의 구조적 전일성을 예로 들어 실존적 통합의 인간존재로 이해하고자 하였다.

그리고 쉘러에 있어서는 감성과 이성의 조화가 도덕적 의무 개념과 연계하여 통일과 균형을 잃고 있는 듯한 인상을 준다. 이를 인존사상에 있어서는 현상적 인간존재에 대한 변혁된 사유를 통하여 인간과 외계 사물에 대한 동체주의적 가치로 극복하고 있다. 또한 도덕적 의무개념의 문제는 근원과의 교호작용을 통하여 인간의 조건 제약을 해결하며 생명의 또 다른 추진력을 모색하고자 하였다.

이에 근거할 수 있는 것이 대순사상에서 제시하는 신인조화(神人調化)의 인간이며 이는 곧 지향성을 포함하고 있는 인간관념이 될 것이기 때문에 이를 종교적으로 성취 가능한 존재로서의 인존(人尊)이라고 보았으며 본 연구자는 이것을 ‘인존의 인간학’이라고 규정하고 싶다. 이것은 시간과 공간의 형식에 의해서 질서 지워진 현존재, 다시 말하면 감각적 재료로 구성된 범주에 의한 인간구조를 다양한 직관(直觀)을 통하여 궁극적 실체와 즉대(卽對)할 수 있는 논리적 근거가 될 것이다.

그런데 여기에서 간과할 수 없는 또 하나의 사실은, 신이 인간에게 있어 내재적 존재로 작용한다고 할 때 이를 인성의 지극한 가치로서의 도(道)라고 표현한 바가 있다. 이러한 도의 실현으로 나타나는 이상적인 인간으로서의 인존의 형성은 인간의 주체적 노력 없이 이루어지는 것이 아니라 끊임없는 수도(修道)를 통해서 성취 가능한 것이기도 하다.⁶⁸⁾ 이것은 결국 본질적인 의미에서의 자기완성이란 참되고 밝은 삶을 체현키 위한 스스로의 진지한 노력을 바탕으로 성취되는 것이므로 증산은 “정심(正心)으로 수련하라”⁶⁹⁾는 교훈을 남기고 있는 것이다. 대순사상의 근본취지에서 볼 때 인존의 실현은 인간의 일상생활에 있어 별

68) 윤재근, <다종교사회에 있어 대순진리회와 종교교육>, 서울: 한국종교교육학회, 《종교교육학연구》 8집, 1998, 106-112쪽 참조.

69) 《진경》, 공사 2장 16절.

개의 생활형태가 아니라 궁극의 삶을 지향하는 일상의 삶 속에서 동시통합적으로 구현되는 성질의 것이며 이것은 또한 끊임없는 자기연수와 자기완성의 노력을 통하여 타인을 완성시키고 그러한 활동을 통하여 자신을 완성해 가는 인간 형성이론인 것이다.

《參考文獻》

《전경》

- 김병욱, 《인간학과 교육》, 동국대학교 대학원 미간행 교재, 1997.
- 김인회, 《한국인의 교육학》, 서울: 이성사, 1980.
- 김하태, 《동서철학의 만남》, 종로서적, 1985.
- 대순종학교재연구회 편, 《대순사상의 이해》, 경기 포천: 대진대학교 출판부, 1998.
- 박영신, 《셸러의 미적 인간관》, 서울: 경문사, 1997.
- 서경수 외, 《종교와 윤리》, 경기 성남: 한국정신문화연구원, 1984.
- 신과학연구회 편, 김용정의, 《신과학운동》, 서울: 범양사출판부, 1991.
- C. A. van Peursen, 손봉호·강영안 역, 《몸 영혼 자신 - 철학적 인간학 입문》, 서울: 서광사, 1985.
- 윤재근 외, 《한국의 종교와 인격교육》, 서울: 아름다운 세상, 1998.
- 윤재근, 〈다종교사회에 있어 대순진리회와 종교교육〉, 《종교교육학연구》 8집, 서울: 한국종교교육학회, 1998.
- _____, 〈대순진리회와 인존사상〉, 서울: 한국 종교교육학회, 《종교교육학 연구》 제2권, 1996.
- _____, 〈음양합덕 일시론〉, 경기 포천: 대순사상학술원 《대순사상논총》 제2집, 1997.
- 이경원, 《로마노 구아르디니의 인간학, 오늘의 철학적 인간학》, 서울: 경문사, 1997.
- 이계학, 〈양명학파의 인격교육론〉, 《한국의 교육과 윤리》 제5집, 1995.
- _____, 《인격확립의 초월성》, 서울: 청계, 2001.
- 이양호, 《막스 셸러의 인간관》, 서울: 경문사, 1997.
- 이원호, 〈동학의 인간관과 현대교육적 의미〉, 《한국교육사상연구》, 서울: 집문당, 1986.
- I. Kant. 이남원 역, 《실용적 관점에서 본 인간학》, 울산:UUP, 1998.
- J. M Rich. 김정환 역, 《인간주의 교육학》, 서울: 박영사, 1985.
- 조가경, 《실존 철학》, 서울: 박영사, 1993.
- 진교훈, 《철학적 인간학 II》, 서울: 경문사, 1996.
- _____, 《철학적 인간학 연구 I》, 서울: 경문사, 1994.
- 허재운, 철학적 인간학에 있어 세계 개방성의 문제, 충남대학교 박사학위 논문, 1989.
- H.Bergson, 송영진 역, 《도덕과 종교의 두 원천》, 서울: 서광사, 1998.
- A. Fein, The Shaky Game: Einstein Realism and the Quantum Theory, Chicago, 1986.

- A. Gehlen, Anthropologische Forschung: Zur Selbstentdeckung des Menschen, 15. Aufl., München, 1981.
- A. Schilson, Romano Guardini und die Theologie der Gegenwart, Theologie und Glaube, Jahrgang, 1990.
- G. Siewerth, Der Mensch, Frankfurt, 1963.
- I. Lakatos, The Methodology of Scientific Research Programmes, Cambridge, 1978.
- M. Buber, Between Man and Man, New York, 1965.
- M. S. Frings, Max Scheler: A Concise Introduction into the World of a Great Thinker, Pittsburgh, 1965.
- R. Guardini, Der Gegensatz, Mainz, 1985.