

대순사상에 있어서 인존의 교육적 인간상 탐구

尹在根*

目次

I. 논의의 방향	2. 자각적(自覺的) 존재로서의 인간이해
II. 교육적 인간상 탐구의 기초	IV. 인존(人尊)의 교육학적 해석
1. 인간에 대한 실체성의 문제	1. 인존의 실체성
2. 인간존재 내의 양면적 대립의 문제	2. 인존의 전일성
3. 인간의 가치와 인격의 문제	3. 인존의 인격 형성과 가치론적 의미
III. 인간본질에 대한 대순사상의 관점	V. 인존의 내재적 가치지향성과 교육이념
1. 유기적(有機的) 존재로서의 인간이해	

I. 논의의 방향

본 논문의 주제는 대순사상에 있어 ‘목적(目的)’의 제 2항인 ‘지상신선실현(地上神仙實現)-인간개조(人間改造)’의 항목에 관한 것이다. 이것은 대순사상이 지향하는 이상적 인간관 또는 종교적 인간상의 문제라고 하겠다. 대순사상이 성립될 당시의 시대적 상황과 역사적 현실을 고려할 때, 대순사상이 제시하는 이상적 인간상으로서의 인존(人尊)은 인간평등의 문제를 넘어서 지고한 존재로서의 인간과 아울러 무한한 가능성의 내재적 존재로서의 인간을 동시에 표방한다고 할 수 있다. 이와 같이 대순사상에 있어서의 인존에 대한 인간이해는 인간의 내적 가능성과 아울러 부단한 자기연수와 외적 자극이 적절할 때 성취 가능하다고 할 것이다. 교육(教育) 또한 그 대상을 인간으로 하며 인간이 가지는 가능성의 문제를 적절한 자극에 의하여 외적으

* 대전대학교 대순종학과 교수

로 표현되고 발휘될 수 있게 하는 경험일진대는 이와 같은 측면에서 인존의 문제를 바라보면 그것의 교육적 의미가 가일층 심화된다고 할 것이다.

인간 이해의 제 차원은 학자마다 각기 다른 양식으로 표현되어 있다. 칸트(Kant)는 이에 대하여 동물성, 인간성, 인격성의 분류 방법¹⁾으로 표현하고 있다. 폰티(Ponty)의 인간이해는 맑스(Marx)나 듀이(Dewey), 플리트너(Flitner)에 있어서와 같이 인간을 생명적, 정신적, 실존적 차원으로 이해하고 있다.²⁾ 이의 상·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 가능할 것이다. 종교적 차원은 도덕적 차원이며 교육학적으로는 '전인(全人)'의 지향성을 포함하는 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. 본 연구자는 이미 수편의 기발표 논문에서 이의 문제를 '인존의 인간학'이라고 규정한바 있거니와, 이를 다시 교육의 문제로 시각을 달리하여 보고자 하는 것이다.

II. 교육적 인간상 탐구의 기초

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 계발함으로써 그 본래적 모습으로 형성하게 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 근

1) I. Kant. 이남원 역(1998), 실용적 관점에서 본 인간학, 울산:UUP, pp.45- 65.

2) 김병옥(1997), 인간학과 교육, 동국대학교 대학원 미간행 교재 참조.

본에 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.³⁾

교육은 인간을 대상으로 하게 된다. 그리고 그것은 추구하는 바의 교육이념에 얼마만큼 부합하는가의 여부를 묻는 문제이고, 그 가능성의 여부 내지는 무엇을 통해 어떻게 그것을 실현할 수 있는가의 문제이기도 하다. 그러므로 인간은 교육을 통하여 바람직한 인간이 되는 것이며 교육은 바람직한 인간을 형성하는 것이라고 하겠다. 인간교육이란 인간이 궁극적 목적이며 대상이므로 인간상의 정립이 그 출발일 것이다. 그러기 위하여 여기서는 인간학적 해석 틀을 도구로 하여 인간의 본질에 대한 분석을 살펴보고자 한다.

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. 앞서 살펴본 바이지만 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.

20세기의 위대한 사상가이며 철학자라고 불리는 마틴 부버(Martin Buber)와 동시대의 인물인 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.⁴⁾ 구아르디니는 인간의 실체를 '육체와 영혼의 통일' (Liebe-Seele-Einheit)

3) 윤재근(1996), 대순진리회와 인존사상, 종교교육학 연구 제2권, 서울:한국 종교교육학회. pp.116-119 참조.

로 본다.⁵⁾ 그 자체로 있는 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. 그리하여 구아르디니는 인간을 단순한 육체나 혹은 단순한 정신으로 파악하는 것을 거부한다. 인간에게 현존하는 모든 것은 선천적으로 존재하며 본질적으로 정신과 육체의 관계이다.⁶⁾ 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 파괴한다. 왜냐 하면 육체와 정신은 똑같이 생동적인 통일성의 두 측면을 형성하기 때문이다. 즉, 이 두 실체는 구별 속에서의 통일을 형성한다. 바로 이 점에서 구아르디니는 ‘아리스토텔레스’ 또는 ‘토마스아퀴나스’와 관련하여 인간 본질의 통일을 파악하고 있다.⁷⁾ 인간은 곧 육체 속에서 내면화된 정신과 영혼에 의하여 형태를 갖게되는 육체이다.

영혼과 육체의 결합은 중세 이래로 차차로 완화된 시작했는데, 근대에 이르러서는 ‘순수한’ 정신 본질만을 추구한 나머지 그로 인하여 추상화되었다. 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

4) A.Schilson(1990), Romano Guardini und die Theologie der Gegenwart, Theologie und Glaube, Jahrgang. p.155

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

6) G.Siewerth(1963), Der Mensch, Frankfurt. p.25.

7) 진교훈(1994), 철학적 인간학 연구 I, 서울:경문사. pp.108-115.

로 이해되었다.⁸⁾

구아르디니는 근대의 인간관을 유심론적이고 감각론적인 것이라고 말한다. 유심론과 감각론, 즉 육체의 절대화처럼 일방적인 정신성의 주장은 진정한 인간적인 것을 잃어버리게 했다고 말하는 것이다. 육체와 영혼은 단순히 서로 분리될 수 없으며 육체는 지속적으로 영혼에 의해 그 모습을 보존하는 것이다. 즉, 육체의 존속을 위한 모든 자리와 모든 행위에는 영혼이 함께 한다. 인간을 육체와 영혼의 통일로 본 구아르디니의 관점은 그의 ‘대립론(Gegensatzlehre)’에 기초하고 있다. 구아르디니의 대립은 통일로 묘사되며 완전한 배타를 의미하는 모순과는 일치하지 않는다. 여기에서는 오히려 ‘상대적인 배타와 상대적인 포함’에 의해서 성립되는 독특한 관계가 문제된다.⁹⁾

2. 인간존재 내의 양면적 대립의 문제

인간학 형성의 중추적 역할을 담당했던 거장인 막스 셸러(Max Scheler, 1874~1928)의 사상은 몇 번의 변경을 가져오는데 철학자의 자기 극복에 의한 사상의 변천을 반드시 부정적으로 볼 필요는 없지만, 셸러의 경우 그로 인한 저작의 다면성과 비체계성 때문에 그의 철학을 온전히 이해하기가 쉽지 않은 것이 사실이다. 그러나 만약 그의 사상의 변경이 이전 시기의 부정에 의한 단절이 아니라, 자신의 근본 사상의 연장 선상에서 발전적으로 전개된 것이라면 문제는 달라질 것이다. 달리 말하자면 그것은 셸러의 사상의 근저에 불변적인—그의 모든 철학이 그로부터 도출되는 토대가 되는—핵심이 있다는 것을 기본적으로 전제하는 것이 된다. 그렇다면 셸러에 있어서 그러한 핵심은 바로 ‘인간’이 된다. 왜냐 하면 ‘인간’의 문제는 셸러의 모든 사상이 궁극적으로 집중하는 문제일 뿐만 아니라 제일 관심사이기 때문이다.¹⁰⁾ 즉 셸러에 있어서 인간의 문제는 그의 이론체계 전체 가운데서 말하

8) 이경원(1997), 로마노 구아르디니의 인간학, 오늘의 철학적 인간학, 서울:경문사. pp.77-78.

9) R.Guardini(1985), Der Gegensatz, Mainz. p.89; 이경원(1997), 로마노 구아르디니의 인간학, 오늘의 철학적 인간학, 서울:경문사. pp.73-79.

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

자면 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 들어나는 경우에 그 모순은 핵심과 그렇지 않은 부분과의 관계에서 검토되어야만 하는 것이다.¹¹⁾

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 중에서 이 인간학적인 경향이 아주 지배적인데 이른바 의지의 철학, 생철학, 실존철학의 계통에 속하는 철학자들이 그러하다.¹²⁾

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 기본과제를 접하기에 이른 철학사적 필연성을 발견할 수가 있다.¹³⁾

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

12) 조가경(1993), *실존 철학*, 서울:박영사. pp.12-14.

13) 이양호(1997), *막스 셸러의 인간관*, 서울:경문사. p.114.

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.¹⁴⁾

셸러의 인간학을 범신론적 형이상학의 시기와 카톨릭적 현상학의 시기로 대별하기도 하는데¹⁵⁾ 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 자체내의 신성과 총박의 근원적 대립”¹⁶⁾ 등이다. 이러한 이원론적 형이상학은 셸러 철학의 모든 국면에서 그 면모를 드러내고 있다.

이로부터 셸러의 정신과 생명에 대한 이원론의 도식에 관한 논의는 어느

14) 이양호(1997), 앞의 책, pp.116-117.

15) A. Gehlen(1981), *Anthropologische Forschung: Zur Selbstentdeckung des Menschen*, 15. Aufl., München. pp.14-15.; M. Buber(1965), *Between Man and Man*, New York, pp.196-197; 이양호(1997), *막스 셸러의 인간관*, 서울:경문사. pp.123-144 참조.

16) 허재윤(1989), *철학적 인간학에 있어 세계 개방성의 문제*, 충남대 박사학위 논문, p.37.

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 총박적인 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.¹⁷⁾

프리드리히 셸러(Friedrich Schiller)는 경험적인 인간을 고려해야만 인간의 총체성이 밝혀질 수 있다고 본다. 경험적인 인간이 현실에서 자기 자신과

17) 대순종학교재연구회 편(1998), 대순사상의 이해, 경기포천.대진대학교 출판부. pp.122-124.

취할 수 있는 3가지 관계방식이 있는데, 첫째, 이성이 감성에 종속됨, 둘째, 감성이 이성에 종속됨, 셋째, 감성과 이성이 조화됨이 그것이다. 이성이 감성에 종속되는 첫째 방식은 이성적 존재라는 인간의 정의에 어긋나기 때문에 논의에서 완전히 제외된다. 따라서 나머지 두 가지 방식의 관계만이 남게 된다.

이 중에서 쉐러가 생각한 바람직한 인간상은 세 번째 것이다. 감성과 이성의 조화로운 관계에서 나타나는 모델이 ‘아름다운 도덕성’을 표현한다. 소위 ‘의무에의 경향성’¹⁸⁾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—자연법칙이 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 쉐러에 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 확립하나는 것은 구체적으로는 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.¹⁸⁾

이러한 이상적 이념 가운데 “인간의 본성은 동시에 자유를 함유하고 자유의 형식을 보존할 수 있다.” 아름다운 영혼의 상태에서 본능은 마치 자유에서 나오기라도 한 듯이 보이기 때문에 ‘의무’와 ‘경향성’사이의 구별은 더 이상 존재하지 않는다.

그럼에도 불구하고 ‘의무에의 경향성’이라는 개념은 도덕에 대한 이성적 사명을 인간의 경험적 본성에 떠넘김으로써 인격의 완전성이나 아름다운 영

18) 이계학(2001), 인격확립의 초월성, 서울:청계, pp.65-67.

혼의 개념을 불안정하게 할 수 있다. 즉, '경향성'의 개념이 오직 의무에 따른 도덕적 행위와 모순될 수 있다는 말이다. 그래서 설러는 인간의 '위업'이라는 장을 추가하여 인격의 완전성을 위해서 요구되는 계기를, 즉 앞에서 말한 두 번째 계기를 끌어들인다.¹⁹⁾ 이처럼 설러의 완전한 인격에 대한 주리적(主理的) 견해는 인간의 내면 세계 속에서의 자기 실현에 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.

자아가 자신을 설정하고 난 뒤로는 그것은 또 하나의 가정이 필요함을 알게 된다. 사람은 진공상태에서 윤리적일 수는 없으며 거기에는 행동의 장소가 있어야 한다. 여기에서 인간은 타인에 대해서 도덕적 책임을 져야 한다는 문제가 대두되며 경험계를 낳는 것은 이런 사정에서이다. 자신을 도덕적 행위자로 설정한 자아는 또한 비자아(Non-Ego)를 경험계라고 가정하게 되며 또한 타아를 포함한다. 이렇게 비자아를 경험계라고 가정하는 목적은 자아로 하여금 그의 일을 수행하고 의무를 다하게 하기 위해서이다. 경험계는 피히테(J.G.Fichte)의 철학에서도 칸트(I.Kant)에게서와 마찬가지로 그 진상에 있어서 근본적인 것이 아니다. 오히려 경험계는 사람이 도덕적 또는 윤리적이기 위해서 있다.

인간의 육체적, 감성적 제한성은 개인으로 하여금 완전한 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 감성을 이성에 충족시킨 것은 아름다운 영혼에 도달하기 위한 한 계기로 인정된다. 다시 말해 전체로서의 도덕적인 삶의 과제이면서 목표인 아름다

19) 박영선(1997), 설러의 미적 인간관, 서울:경문사, pp.259-260 참조.

은 영혼에 도달하기 위해서 하나의 계기로서 순수한 도덕의 관념이 이해될 수 있다는 말이다.

실러(F.Schiller)는 인간의 존엄성과 기품은 인간이 도덕의 힘으로 충동을 스스로 제어하는 데서 성립하는 정신의 자유를 가지고 있기 때문이라고 보고 있다. 실러의 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 같다²⁰⁾ 그런 견지에서 보면 실러의 입장은 모든 인간이 한결 같이 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.

Ⅲ. 인간본질에 대한 대순사상의 관점

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 따르면 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

20) 진교훈(1996), 철학적 인간학 II, 서울:경문사, p.15.

없다. 그러므로 서양의 분석적인 태도는 바로 이러한 이원론에 근거하고 있으며, 인간관에 있어서도 인간의 정신과 육체를 철저히 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.²¹⁾ 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 취급한다는 것은 살아있는 인체를 보는 것이 아니라 사물과 같은 대상으로 보는 것이라고 할 수 있다. 이러한 의학적인 측면에서만 본다면 분명히 이원론적인 분석 방법은 문제를 가지고 있음을 알 수 있다. 현대에 들어서면, 이러한 문제점을 극복하고자 하는 대안들이 점차 나타나고 있는데 그 중의 하나가 신과학 운동이다.

이러한 신과학 운동에 참여하는 과학자들에 따르면, 데카르트의 기계론적 세계관과는 대조적으로, 현대 물리학에서 나오는 세계관은 유기적, 전일적(全一的) 그리고 상대적이란 용어로 그 특성을 말할 수 있다. 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.²²⁾ 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

21) 신과학연구회 편, 김용정의(1991), 신과학운동, 서울:범양사출판부, pp.163.

22) 앞의 책, p.174.

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 형태라고²³⁾ 함으로써 유기적 세계관의 특징인 전체의 연관성을 주장하였다.²⁴⁾ 최근의 이러한 주장은 이제 까지 우리의 세계를 지배해 왔던 세계관에 대한 반성으로써, 세계의 참된 모습을 이해하기 위한 새로운 가설이라고 할 수 있을 것이다.

그러면 이미 앞의 장에서 고찰한 바, 이러한 유기론적인 세계관과 인간관을 염두에 두고 대순사상이 가지는 인간의 본질에 대한 관점을 전경(典經)을 중심으로 살펴보도록 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.”²⁵⁾

라고 하였는데 이것은 인간 마음의 작용이 천지 자연의 변화 작용과 무관하지 않음을 지적하는 것이다. 만일 이러한 이야기를 과학적인 설명을 통해서 이해하려고 한다면 불가능할 것이다. 이원론적인 분석 방법으로서는 인간의 정신적인 작용과 자연의 변화는 어떠한 관련도 가지고 있지 않기 때문이다. 인간이 원한다고 해서 자연 현상이 그 요구대로 변할 수 없는 것이다. 자연은 단지 자신의 운행 법칙에 따라 변화할 뿐이다. 그러나 앞에서 살펴 본 유기론적인 세계관에서는 이것이 반드시 불가능한 것만은 아니라는 것이다. 인간의 정신의 작용이 자연 현상에도 영향을 줄 수 있다는 것을 말하고 있다.

23) 앞의 책, pp.227-228.

24) 유승중(1998), 도통진경의 연원과 사상적 특징, 대순사상논총 제5집. pp. 488-497
참조.

25) 전경, 공사 3-29.

상제께서 정미년 가을 어느 날 신원일과 박공우와 그 외 몇 사람을 데리고 태인 살포정 주막에 오셔서 쉬시는데 갑자기 우리와 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 좇을 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.²⁶⁾

라는 내용도 마찬가지로 인간의 정신과 자연 현상의 어떤 관계를 지적하는 것이다. 물론 이러한 관계를 과학적인 방식으로, 그리고 모든 사람이 인정할 수 있는 증명을 통해서 설명하려면 아직은 이러한 사실에 대해 확연히 증명할 수 있는 방법은 없다. 단지 이러한 사실을 설명할 수 있는 가설을 제시할 뿐이라는 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. 뿐 만 아니라, 인간계와 신명계도 그러한 유기적인 관계를 가지고 있다는 것이다.

2. 자각적(自覺的) 존재로서의 인간이해

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 덕목의 실현도 인간 자신에 대한 자각과 궁극적인 목적에 대한 자각 없이는 무의미한 것이다. 이러한 자각에 있어서 중요한 것은 당연히 인간의 마음이다. 왜냐하면 자각이란 바로 인간의 마음의 작용이기 때문이다. 기독교의 교리 체계에서는 인간의 마음이란 오로지 신의 의지를 따르는데 그 의

26) 전경, ²교운 1-25.

미를 두고 있지만, 대순사상에 나타나 있는 인간의 마음의 작용은 스스로의 자각으로부터 비롯된다고 할 수 있다. 이러한 내용은 전경에서 나타나는 ‘일심(一心)’에 관한 부분을 보면 알 수 있다. 일심이란 산란되지 않은 어느 하나에 집중된 마음의 상태다. 이렇게 집중된 상태에서의 마음의 작용은 곧, 자각을 지향하고 있다.

이러한 자각에 대한 내용이 ‘도통(道通)’을 언급할 때 나타난다.²⁷⁾ 여기서 말하는 도통이란 궁극적인 관심의 대상에 대한 자각이라고 할 수 있을 것이다. 더 이상의 어떠한 자각이 없는 최상의 자각으로서, 이러한 자각을 통해 인간은 모든 장애로부터 자유로와 질 수 있는 것이다. 바로 불교에서 부처가 깨달았다는 것과 비교 될 수 있을 것이다. 더 이상 어떠한 의혹도 남아 있지 않은 상태로서 모든 문제와 장애가 사라진 깨달음의 세계는 인간의 궁극적인 목적이 실현된 경지라고 생각된다.

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 사실로서 이 ‘보는’ 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.²⁸⁾ 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 유기체적 세계관에서 나타나는 전일적인 세계에 근거한 총체적 인식이다.

마음의 작용은 인식의 작용 뿐 만 아니라 실제적인 능력을 발휘하는 것으

27) 내가 도통 줄을 대두목에게 보내리라. 도통하는 방법만 알려주면 되려니와 도통될 때에는 유불선들의 도통신들이 모두 모여 각자가 심신으로 닦은 바에 따라 도에 통하게 하느니라. (전경, 교운 1-4)

28) 김하태(1985), 동서철학의 만남, 종로서적, p.78.

로 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 의지에 따라 일의 성패가 나누어진다는 것이다.

전경에서도, “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”²⁹⁾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 것은 아니다. 인간의 마음이 집중된 상태에서는 우리가 상상하지 못한 능력이 발휘되는 경우도 종종 나타나는 것을 볼 수 있다.³⁰⁾

일심의 자세를 견지하는 것이 무엇보다도 중요하다. 그러므로 전경에서도 이러한 마음의 자세를 가질 것을 강조한다. 즉, “인간의 복록은 내가 말았으나 맡겨 줄 곳이 없어 한이로다. 이는 일심을 가진 자가 없는 까닭이라. 일심을 가진 자에게는 지체없이 베풀어주리라”³¹⁾라고 한 언급이나, “이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음만을 가지면 안 되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안되리라는 생각을 품지말라”³²⁾고 한 것과, “진실로 마음을 간직하기란 죽기보다 어려우니라”³³⁾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.

29) 전경, 교법 2-5.

30) 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 3-20)

31) 전경, 교법 2-4.

32) 전경, 교법 2-5.

33) 전경, 교법 2-6.

인간의 정신이 한 곳에 집중되어 있을 때 하고자 하는 일이 보다 수월하게 이루어 질 수 있다는 것은 다 알고 있는 상식적인 일이라고 할 수 있을 것이다. 그러나 현실적인 삶에 있어서는 한 가지 생각에 전념하고 살아간다는 것은 쉬운 일이 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 것이라 생각된다.

이러한 혼란에 빠져드는 원인은 다른데 있는 것이 아니라 자기자신에 있다. 그러므로 믿음으로 ‘일심(一心)’을 견고하게 지니기 위해서는 욕심을 버린 스스로의 노력이 무엇보다도 중요한 요건이 된다. 전경에서는 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 풀어 각자의 자유 의사에 맡기노니 범사에 마음을 바로하라. 사곡한 것은 모든 죄의 근본이요, 진실은 만복의 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.”³⁴⁾

번개가 번쩍이고 천둥이 요란하게 치는 어느 날 상제께서 종도들에게 가라사대, “뒋 날 출세할 때는 어찌 이러할 뿐이리오. 뇌성벽력이 천지를 진동하리라. 잘못 뒋은 자는 앉을 자리에 갈 때에 나를 따르지 못하고 엎드려 지리라. 부디 마음을 부지런히 뒋고 나를 깊이 생각하라” 하셨도다.³⁵⁾

너희들이 이제는 이렇듯 나에게 친숙하게 추종하나 훗일에는 눈을 떠서 바로 보지 못하리니 마음을 바로하고 덕을 닦기를 힘쓰라.³⁶⁾

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

34) 전경, 교법 3-24.

35) 전경, 교법 3-25.

36) 전경, 교법 2-9.

대순사상에 나타나는 인간에 대한 견해는 자각을 중요한 특성으로 삼고 있으며, 이러한 자각이 가능한 것은 일심의 자세를 가져야 한다는 것이다.

자각을 통해 나타나는 인간관의 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 의미한다.

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 앞에서도 인용한 일심에 대한 언급에 잘 나타나 있다. 인간은 스스로의 노력에 의해서 인간의 운명지워진 한계를 자각을 통해서 극복할 수 있다는 사실이다.

대순사상에 있어 인간은 조상 선령신들의 헤아릴 수 없는 많은 공력의 결과로 하늘로부터 얻어낸 존재³⁷⁾로 나타나고 있으며, 천지가 사람을 낳고 쓴다³⁸⁾고 밝히고 있다.

따라서 인간은 독자적인 존재가 아닌 조상 선령신들의 노력과 천지로부터 얻어낸 존재라는 인식을 가질 수 있다. 따라서 인간은 인간이외의 주변과 긴밀한 관련성을 지니는 유기적인 관계에 놓여 있으므로 주위에 대한 존중과 보은(報恩)의 태도를 갖추어야 한다는 도덕적 가치에 기반을 둔 인간관념을 형성하고 있다.

이와 관련하여 인간의 정신이나 또는 영혼에 대하여서도 생각해 볼 수 있다. 전경(典經)에서는 영혼이라는 언급은 없고 다만 그와 유사한 개념으로 정혼(精魂), 혼백(魂魄) 등이 있는데 그와 관련한 내용을 전경을 통해 살펴보

37) 하늘이 사람을 낳을 때에 헤아릴 수 없는 공력을 들이나니라. 그러므로 모든 사람들의 선령신들은 육십년동안 공에 공을 쌓아 쓸만한 자손을 타 내되 그렇게 공을 들여도 자손 하나를 얻지 못하는 선령신들도 많으니라. 이같이 공을 들여 어렵게 태어난 것을 생각할 때 꿈같은 한 세상을 어찌 잠시인들 헛되게 보내리오.(전경, 교법 2-36)

38) 天地 生人 用人 (전경, 교법 3-47)

자.

김송환이 사후의 일을 여쭙어 물으니 상제께서 가라사대 “사람에게는 혼과 백이 있나니 사람이 죽으면 혼은 하늘에 올라가 신이 되어 후손들의 제사를 받다가 사대(四代)를 넘긴 후로 영도 되고 선도 되니라 혼은 땅으로 돌아가서 사대가 지나면 귀가 되니라 하셨도다.³⁹⁾

도를 닦는 자는 그 정혼이 굳게 뭉치기에 죽어도 흩어지지 않고 천상에 오르려니와 그렇지 못한 자는 그 정혼이 희미하여 연기와 물거품이 사듯 하리라.⁴⁰⁾

삼생의 인연이 있어야 나를 좃으리라.⁴¹⁾

위의 내용을 살펴볼 때 대순사상에 나타나는 정신이나 영혼에 대한 관념은 인간의 사후와 관련하여 혼(魂), 백(魄), 정혼(精魂), 귀(鬼), 신(神) 등으로 분화되어 나타난다고 할 수 있다. 여기서는 영혼의 구성요소를 혼과 백으로 보았으며, 인간이 생을 영위하는 동안에는 그것이 결합하여 조화를 이루는 관계에 있다가 인간의 죽음과 함께 인간에게 내재해 있던 영혼은 혼과 백으로 분리되어 근원처인 하늘과 땅으로 회귀(回歸)한다는 것이다.⁴²⁾ 이것은 육체와 정신을 별개의 것으로 파악하지 않고 유기적 동체로 생각하는 것이며 정신과 육체에 대한 이원론적 사고 방식의 한계를 극복하는 전형이라고 할 수 있겠다.

39) 전경, 교법 1-50.

40) 전경, 교법 2-22.

41) 전경, 교법 1-4.

42) 이러한 사실은 중국에서도 찾아 볼 수 있는데 예기(禮記) 교특생(郊特牲) 편에는 사람이 죽은 뒤에는 혼기(魂氣)는 하늘로 돌아가고 형백(形魄)은 땅으로 돌아가므로 모든 제사는 음양의 뜻대로 구하는 것—魂氣 歸于天 形魄 歸于地 故 祭 求 諸 陰 陽 之 義 也—이라는 기록이 있고, 영조(英祖) 때의 학자인 성호 이익은 그의 저서인 성호사설(星湖僿說)에서 횡거(橫渠)의 음양설에 기초하여 귀(鬼)는 음(陰)의 영(靈)이고 신(神)은 양(陽)의 영(靈)—鬼也者 陰之靈 神也者 陽之靈—이라고 보아 정령(精靈), 신명(神明), 혼백(魂魄), 귀신(鬼神)의 관계를 설명하고 있다.

IV. 인존(人尊)의 교육학적 해석

대순사상의 교육 이상에 있어서의 인간의 문제는 일반론적인 범위를 넘어선 '후천의 바람직한 인간상'을 형성하는 것인 만큼, 이러한 특색이 있는 대순사상에서의 인간관은 인존사상으로 집약된다. 본 연구자는 앞에서 구아르디니와 셸러 그리고 셸러의 인간이해에 대한 시각을 간략히 살펴보고 그 문제점을 도출하였다. 그러므로 여기서는 그러한 문제점들의 극복 방안으로서의 인존사상 또는 교육적 이상실현의 내적 가능성에 대한 내용으로서의 인존사상을 알아보려고 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 하고 있다. 삶의 현장에서 무기력을 극복하여 종교적 이상세계 구현의 주체적 역할을 할 수 있는 가능성이 있다는 희망과 용기를 북돋우어 주는 것이다. 그것이 대순사상에 있어 인존의 인간관념으로 구현되는 것이다.

대순사상에 있어 인존은 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.⁴³⁾ 구아르디니에 있어서도 결국 인간의 단편적 해석의 오류를 극복하기 위하여 인간을 영혼과

43) 윤재근 외(1998), 한국의 종교와 인격교육, 서울:아름다운 세상, p.188.

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. 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 되는 것이다.⁴⁴⁾ 그리고 심령은 나를 바르게 하는 심기(心氣)이고, 나를 세우는 의리(義理)이며, 나를 구하게 하는 인도(引導)⁴⁵⁾인 것이다. 또한 인간에게 가장 보배로운 것이 심령이어서 심령이 통하면 신명과도 가히 응대할 수 있고, 만물과도 가히 나란히 할 수 있으며, 무형 속에서도 가히 골몰⁴⁶⁾할 수 있게 된다.⁴⁷⁾ 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 증층적 이해 관계라고 볼 수 있겠다.

이처럼 대순사상에 있어서는 인간이 전체구조의 틀 속에서 이해되고 분석될 때, 이상적인 인간상으로서의 인존(人尊)이라는 명제가 타당성을 확보할 수 있는 것이다.⁴⁸⁾

2. 인존의 전일성

셀러의 가치의 현상학은 방법론적으로 많은 사람들에게 영향을 주었으며

44) 전경, 행록 3-44 참조.

45) “...正吾之心氣 立吾之義理 求吾之心靈...”(전경, 교운 2-41)

46) “...至寶即吾之心靈也 心靈通即鬼神可與酬酢 萬物可與俱序 惟吾至寶之心靈 無路可通 汨沒無形之中...”(전경, 교운2-41)

47) 전경, 교운 2-41 참조.

48) 윤재근 외(1998), 앞의 책, pp.188-190.

철학적 윤리학에도 공헌하고 있다. 그러나 정신의 효과에 대한 신뢰를 파괴하고 도덕적 실천 및 윤리학적 이론과 종교를 불가능하게 만들어 버리는 이론론에 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 양명학파의 심학(心學) 즉 성즉리(性卽理), 이즉심(理卽心)의 구도⁴⁹⁾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 것이며⁵⁰⁾ 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.⁵¹⁾ 이러한 것은 또한 정신(神)이 마음(心)으로 표현되고 이 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 천

49) 이계학(1995), 양명학파의 인격교육론, 한국의 교육과 윤리 제5집, pp.234 -239.

참조

50) 윤재근 외(1998), 앞의 책, pp.190-191.

51) 윤재근(1997), 음양합덕 일시론, 대순사상논총 제2집, 경기포천.대순사상학술원.

II-3 참조.

지우주의 중심이며 나아가서는 천지를 주관한다.⁵²⁾ 천지우주의 운행과 움직임을 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.⁵³⁾

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 되는⁵⁴⁾ 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. 이를 전경에서는

천존과 지존보다 인존이 크니 이제는 인존시대라. 마음을 부지런히 하라.⁵⁵⁾

52) “...天地之中央心也 故東西南北身依於心...”(전경, 교운 1-66)

53) “...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 3-44)

54) J.M Rich. 김정환 역(1985), 인간주의 교육학, 서울.박영사, pp.71-73.

55) 전경, 교법 2-56.

선천에는 모사재인(謨事在人)하고 성사재천(成事在天)이라 하였으되 이
제는 모사재천하고 성사재인 이니라.⁵⁶⁾

라고 설정하고 있다. 이것은 인간존재가 전체구조 속에서의 주체일 뿐만 아
니라 우주의 존재가 곧 인간존재와 직결되고 있음을 시사하고 있는 것이다.
이것은 인간 자신의 내부에서 증명되는 바와 같이 인존의 형성력에 대한 자
각의 요청은 형성력이 또한 자연내의 기타의 물체에 있어서도 자신을 증명
할 수 있는 근거를 제시한다.

그러면 이러한 인존사상이 인간에게 있어 본질적 부분을 차지하고 있는
인간학적 의의는 어떠한 것인가? 증산에 있어 인존의 형성 이론은 천심즉인
심(天心卽人心), 인내천(人乃天), 사인여천(事人如天) 등에서 보이는 인간지상
주의적 관점⁵⁷⁾에서 더욱 발전하여 심·신의 균형, 신·인의 조화를 견지하
여 인간과 외계사물의 동체주의적 내용을 구명하고 있다. 그리고 “인간의
마음은 천지보다도 크다”⁵⁸⁾고 하는 창조적 자기 표현은 삶의 현장에서 긍정
적 사고를 유지하게 하여 생활세계에 있어서의 주체적 자발성과 사상·사고
의 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 연
마와 더불어 쉼러가 이야기하는 정신의 자유를 견지하기 위하여 일심으로
신념 하는 자세와 선에 기반한 윤리적 행위를 요청 받는다.⁵⁹⁾ 이러한 것은
인간학이 안고 있는 논리적 체계와 인간 현실 사이의 괴리감과 부조화의 문
제를 반성하게 하며, 감성이 이성에 종속되거나 감성과 이성이 조화를 이루
거나 발생할 수 있는 각성과 도덕적 책무의 결핍의 문제에 시사하는 바가
있다고 하겠다.

당위의 모든 힘은 미리 앞서 존재하고 있다는 베르그송(H. Bergson)의 도덕
적 의무에 관한 명제를 쉼러는 간과하고 있는 듯하다. 도덕에 있어서의 감

56) 전경, 교법 3-35.

57) 이원호(1986), 동학의 인간관과 현대교육적 의미, 한국교육사상연구, 서울:집문
당. pp.286-288.

58) 전경, 행록 3-44 참조.

59) 전경, 교법 2-4, 13; 교법 3-20; 권지 1-18; 예시 50 등 참조.

정과 이성의 문제는 지성적 거부감으로 표출될 수가 있고⁶⁰⁾ 또한 그것의 긍정적 역할을 고집할 것이다. 게다가 생명은 엄격한 의무에 의해 그 구성원들이 서로서로 연결되어 있다는 베르그송에 있어서의 닫힌 사회⁶¹⁾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 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 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(一即多) 다즉일(多即一)의 총체론적 측면에서 인간 개인대 사회 전체구조의 양극단을 극복하는 논리구조라고 하겠다.

60) H.Bergson, 송영진 역(1998), 도덕과 종교의 두 원천, 서울:서광사, pp.95- 105.

61) H.Bergson, 송영진 역(1998), 앞의 책, pp.289-294 참조.

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. 인존의 내재적 가치지향성과 교육이념

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.

인간화에 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.Guardini), 셸러(M.Scheler), 쉴러(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 실제와 그 근원에 대한 구조를 살펴해보았다.

또한 셸러에 있어 인간존재의 정신과 생명에 대한 분석은 인간의 실체적 조건의 구명에는 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 실

존적 통합의 인간존재로 이해하고자 하였다.

그리고 실리에 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 교육학적으로 성취 가능한 존재로서의 인존(人尊)이라고 보았으며 본 연구자는 이것을 '인존의 인간학'이라고 규정하는 것이다. 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.⁶²⁾ 결국 본질적인 의미에서의 자기완성은 참되고 밝은 삶을 체현키 위한 스스로의 진지한 노력을 바탕으로 성취되는 것이므로 증산은 “정심(正心)으로 수련하라”⁶³⁾는 교훈을 남기고 있는 것이다. 대순사상의 근본취지에서 볼 때 인존의 실현은 인간의 일상생활에 있어 별개의 생활형태가 아니라 궁극의 삶을 지향하는 일상의 삶 속에서 동시통합적으로 구현되는 성질의 것이며 이것은 또한 교육적으로 끊임없는 자기연수와 자기완성의 노력을 통하여 타인을 완성시키고 그러한 교육 활동을 통하여 자신을 완성해 가는 교육학적 인간형성이론인 것이다.

62) 윤재근(1998), 다종교사회에 있어 대순진리회와 종교교육, 종교교육학연구 8집, 서울:한국종교교육학회, pp.106-112 참조.

63) 전경, 공사 2-16.

교육이란 그 나라의 문화와 환경에 별거해서는 곤란하며, 또한 인간 본성의 가능성에 바탕 해야 할 것이다. 이러한 것은 종래의 기계적 교육관에서 야기되는 문제를 파악하고 인간의 본래심성에 대한 각성의 측면을 고려해야 한다.

인간은 교육을 통하여 사회의 도덕률을 습득하며 종교적 교화내용을 통하여 절대자의 존재를 인식하고 자아 실현의 이상을 세우는 것이다. 그러므로 배움을 통하여 인간은 본래적 자아의 모습을 바라볼 수 있게 되고 이상에 기초한 실천의 방법을 깨닫게 된다. 일상적 자아와 본래적 자아의 개념을 습득하게 되면 자아의 반성을 통하여 자신의 불충분함을 통감한다. 이것을 이른바 ‘각성(覺醒)’이라고 표현할 수 있으며 대순사상에 있어서 인간은 이러한 일상적 자아가 본래적 자아에로의 눈뜸 즉, 각성을 통하여 자신의 이상을 추구한다고 하겠다. 증산은 “가장 두려운 것은 博覽博識이니라”⁶⁴⁾고 하여 널리 보고 듣고 체험하여 지식을 쌓아야 한다고 가르치고 있다. 이러한 박람박식을 위해서 그는 종도의 집에 ‘대학교(大學校)’를 지정하고 “학교는 이 학교가 크니라. 이제 해원시대를 당하였으니, 천한 사람에게 먼저 교를 전하리라.”⁶⁵⁾고 한다. 이러한 가르침과 배움의 교육활동을 통하여 무지에서 벗어나는 지혜가 생기고 올바른 앎이 생기며 또한 가르침을 받은 사람들은 인생의 참맛을 보고 그 길을 매진하는 것이다. 여기에서 보면 대순사상에 있어서의 교육은 무지로 인한 나의 미숙을 청산하고 본래의 나의 모습을 찾아가는, 다시 말하면 미성숙 상태의 일상적 자아의 모습에서 각성이라는 정신적 눈뜸의 과정을 통하여 본래적 자아에로의 ‘상달(上達)’을 찾는 길이라고 하겠다. 특히 증산은 이마두가 벽을 쌓고 있던 동과 서를 교류하게 한 선구자라 하여 높이 평가하였으니 그 예문을 들면 다음과 같다.

서양인 이마두가 동양에 와서 지상 천국을 세우려 하였으되 오랫동안 뿌리를 박은 유교의 폐습으로 쉽사리 개혁할 수 없어 그 뜻을 이루지 못 하였도다. 다만 천상과 지하의 경계를 개방하여 제각기의 지역을 굳게 지켜 서로 넘나들지 못하던 신명을 서로 왕래케 하고 그가 사후에 동양의 문명신을 거느리고 서양에 가서 문운을 열었느니라. 이로부터 지

64) 전경, 교법 2-24.

65) 전경, 교운 1-32.

하신은 천상의 모든 묘법을 본받아 인세에 그것을 베풀었노라. 서양의 모든 문물은 천국의 모형을 본딴 것이다.....66)

이상과 같은 명인의 행실에 대한 예로써 증산을 따르던 종도들은 그에게 훈육된다. 현실적 불안과 위기의식의 해결에 있어서 선대 현인들의 행실을 토대로 헤쳐나가는 지혜를 증득하는 것이다. 이렇게 감화된 종도들의 사회 질서는 천상의 모본을 따른다는 데에 대순사상의 교육적 차별성이 있는 듯하다. 증산에 의하면 결국 이 세상의 문물은 종교를 기초로한 문물인 것이다. 그래서 증산은 그의 종도들에게 궁극적인 것, 지고한 것, 성스러운 것과 의 관계, 영혼의 깊은 곳에 이르는 관계로서의 내면성을 깨우쳐 주는 것이다.67)

이와 같이 대순사상에 있어서 교육이상(educational ideologies)을 알아보는 제1차적 접근은 교육목적의 탐구이며 교육의 궁극적 목적은 ‘선의 방향으로의 성숙과 발전’을 나타내고 이상사회 건설의 초석이 된다.

이러한 입장은 인간 개개인의 완성이 이상사회의 기반이 된다는 것을 반영한 것이고, 사회 완성이란 현상사회의 건설 내지는 실현을 뜻한다. 이렇게 볼 때, 대순사상에서 교육의 목적론은 그것이 표방하는 이상적 인간상과 사회상의 문제이며 이러한 문제의 해명은 증산이 바라보는 현실관과 관계하여 성립되어야 할 것이다.

선천에서는 인간사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니, 천지가 상도를 잃고 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었도다.68)

선천에서 상극이 인간지사를 지배하였으므로 원한이 세상에 쌓이고 따라서 천·지·인 삼계가 서로 통하지 못하여 이 세상에 참혹한 재화가 생겼나니라.69)

...원의 뿌리가 세상에 박히고 세대의 추이에 따라 원의 종자가 퍼지고

66) 전경, 교운 1-9.

67) Otto Friedrich Bollnow, *Existenzphilosophie und pädagogik*: 이규호 역(1967), 실존철학과 교육학, 서울:배영사, p.42.

68) 전경, 예시 1.

69) 전경, 예시 8.

퍼져서 이제는 천지에 가득 차서 인간이 파멸하게 되었느니라.....70)

묵은 하늘은 사람을 죽이는 공사만 보고 있었도다. 이후에 일용백물이 모두 핏질하여 살아 나갈수 없게 되리니 이제 뜯어고치지 못하면 안되느니라.71)

하늘도 노천과 명천의 시비가 있으며 땅도 후박의 시비가 있고 날도 수한의 시비가 있으며 바람도 순역의 시비가 있고 때도 한서의 시비가 있으니.....72)

위에서 살펴볼 수 있는 것처럼 증산이 진단한 현실에 대한 인식은 ‘상극이 지배하는 참혹한 세계’, ‘진멸지경에 처한 세계’이며 ‘시비가 끊이지 않는 세계’이기 때문에 뜯어고치지 못하면 아니되는 부정적 현실인식이 지배적이다. 이러한 종교적 현실진단은 대순사상 출현당시의 사회상에서 극명하게 드러난다. 그런데 증산이 진단한 이러한 선천의 현실관 속에는 현실에 대한 무비관적 수용에서 오는 안일한 타성을 자각시켜 새로운 삶의 방향과 가치좌표를 전개시키는 계기를 내포하고 있다.

이후로는 천지가 성공하는 때라. 서신이 사명하여 만유를 제재하므로 모든 이치를 모아 크게 이루나니 이것이 곧 개벽이라.73)

내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라.74)

삼계 대권을 주재하여 조화로써 천지를 개벽하고 후천선경을 열어 고해에 빠진 중생을 널리 건지려 하노라.75)

등과 같은 인용문에서 보이는 것은 결국 이후의 새로운 세계는 정신적 아노미 상태에 있는 민중들에게 상극에 지배된 이 세계가 ‘개벽(開闢)’이라는 매개를 통하여, 상생(相生)의 도가 운행하는 후천선경(後天仙境)으로 바뀌어짐을 일깨우는 것이다. 이렇게 헤쳐 나갈 길과 비전을 제시받은 사람은 “복을

70) 전경, 공사 3-4.
71) 전경, 공사 1-1.
72) 전경, 교법 3-6.
73) 전경, 예시 30.
74) 전경, 공사 1-3.
75) 전경, 예시 17.

구하는 자와 삶을 구하는 자는 힘쓸지어다”⁷⁶⁾와 같이 주체적 자발성을 교시 받는다.

교육작용은 피교육자의 자발성과 교육자의 지도력이 일치했을 때, 그 성과가 극대화된다는 사실을 인지한다면, 이와 같은 부분이 시사하는 바는 매우 크다고 할 것이다. 이러한 것을 토대로 하여 살펴보면 대순사상에 있어서의 교육이념이 지향하는 바는 상극(相剋)적 현실의 이 세상이 개벽(開闢)이라는 매개의 일대 회전을 통하여 상생(相生)의 시대, 후천선경의 시대를 여는 것으로 귀일 된다고 볼 수 있다.

전체적으로 대순사상에 있어 인존사상이 가지는 통합주의적 교육관은 인간의 다각적 해석을 하나의 틀로 구성하여 일차원적 시각과 각각의 측면만을 고집하는 인간에 대한 지적 편견을 배제하는 것이라고 하겠다. 이것은 현재 우리가 직면하고 있는 관학 위주의 교육조직 및 행정, 경제성장 위주의 교육이념과 입신양명을 지향하는 교육관 등 현대 한국 교육의 비인간화 현상에 대한 근원을 심각하게 재검토시키고 있는 것이다.

그러한 결과 인간의 이와 같은 측면들은 결국 대순사상에 있어 이상실현의 내적 가능성으로 작용하는 것이었다. 이러한 인간존재가 바로 대순사상이 지향하는 이상적 인간상이요 인존의 인간상인 것이며 이의 교육적 함의를 구명하기 위하여 인존의 내재적 가치 지향성에 나타난 교육의 이념과 목적 등을 살펴보았다.

그러나 이와 같은 교육적 측면이 대순사상에서 시사하는 교육적 의미의 전부일 수는 없을 것이다. 증산의 종교 사상이 다방면에 걸쳐 널리 이해되고 해석되어 졌던 것처럼 대순사상에 있어서의 고차원적인 종교적 가르침들을 보다 더 체계적인 교육학적 관점에서 조망하고 그것들을 실제의 교육장에 적용시킬 수 있는 노력들이 찾아지기를 기대해 본다.

76) 전경, 예시 30.

【참고문헌】

전경

- 김병욱(1997), 인간학과 교육, 동국대학교 대학원 미간행 교재
대순종학교재연구회 편(1998), 대순사상의 이해, 경기포천:대진대학교 출판부.
- 박영선(1997), 쉴러의 미적 인간관, 서울:경문사.
신과학연구회 편, 김용정의(1991), 신과학운동, 서울:범양사출판부.
유승종(1998), 도통진경의 연원과 사상적 특징, 대순사상논총 제5집.
윤재근 외(1998), 한국의 종교와 인격교육, 서울:아름다운 세상.
윤재근(1996), 대순진리회와 인존사상, 종교교육학 연구 제2권, 서울:한국종교교육학회.
윤재근(1997), 음양합덕 일시론, 대순사상논총 제2집.
윤재근(1998), 다종교사회에 있어 대순진리회와 종교교육, 종교교육학연구 8집, 서울:한국종교교육학회.
- 이경원(1997), 로마노 구아르디니의 인간학, 오늘의 철학적 인간학, 서울:경문사.
- 이계학(1995), 양명학파의 인격교육론, 한국의 교육과 윤리 제5집.
이계학(2001), 인격확립의 초월성, 서울:칭계.
- 이양호(1997), 막스 쉘러의 인간관, 서울:경문사.
- 이원호(1986), 동학의 인간관과 현대교육적 의미, 한국교육사상연구, 서울:집문당.
- 조가경(1993), 실존 철학, 서울:박영사.
- 진교훈(1994), 철학적 인간학 연구 I, 서울:경문사.
진교훈(1996), 철학적 인간학 II, 서울:경문사.
- 허재윤(1989), 철학적 인간학에 있어 세계 개방성의 문제, 충남대 박사학위 논문.
- C.A.van Peursen, 손봉호·강영안 역(1985), 몸 영혼 자신 - 철학적 인간학 입문, 서울:서광사.
- H.Bergson, 송영진 역(1998), 도덕과 종교의 두 원천, 서울:서광사.

- I. Kant. 이남원 역(1998), 실용적 관점에서 본 인간학, 울산:UUP
- J.M Rich. 김정환 역(1985), 인간주의 교육학, 서울:박영사.
- Otto Friedrich Bollnow, Existenzphilosophie und pädagogik: 이규호 역(1967), 실존철학과 교육학, 서울:배영사.
- A. Gehlen(1981), Anthropologische Forschung: Zur Selbstentdeckung des Menschen, 15. Aufl., München.
- A. Fein(1986), The Shaky Game: Einstein Realism and the Quantum Theory, Chicago.
- A. Schilson(1990), Romano Guardini und die Theologie der Gegenwart, Theologie und Glaube, Jahrgang.
- G. Siewerth(1963), Der Mensch, Frankfurt.
- I. Lakatos(1978), The Methodology of Scientific Research Programmes, Cambridge.
- M. Buber(1965), Between Man and Man, New York.
- M.S. Frings(1965), Max Scheler: A Concise Introduction into the World of a Great Thinker, Pittsburgh.
- R. Guardini(1985), Der Gegensatz, Mainz.