

# 영원의 철학(Perennial Philosophy)으로 본 대순사상의 신관

허 훈

중앙대학교 · 강사

- |                          |                          |
|--------------------------|--------------------------|
| I. 서론                    | IV. 대순의 상제관과神明관: 포괄적 유신론 |
| II. 신관의 대표적인 세 가지 유형     | V. 존재와 앎[신관]의 수준         |
| III. 영원의 철학의 신관: 포괄적 유신론 | VI. 결론                   |

## I. 서론

우리는 사실적 진리를 추구하는 ‘과학’과 삶의 의미와 지혜를 대변하는 ‘종교’라는 2가지 거대한 펜듈럼 속에서 살아간다. 현대의 과학과 종교는 서로를 불신하고 있지만, 또한 공존하고 있다. 많은 사람들이 이 둘의 대립과 갈등에 대해 망각하고 있거나, 깊게 생각하지 않는다. 그러나 우리가 보다 더 유의미한 삶을 살기 원한다면, 과학과 종교는 결코 무시하거나 외면할 수 없는, 우리가 직면해야 할 커다란 과제다. 그런데 과학과 종교는 서로 이질적인 내용(형이상, 형이하)을 담고 있어서 그 둘의 조화나 융합은 쉽지 않아 보인다.

리처드 도킨스(Richard Dawkins, 1941~), 크리스토퍼 히친스(Chris

topher Eric Hitchens, 1949-2011), 다니얼 데닛(Daniel C. Dennett, 1942~), 샘 해리스(Sam Harris, 1967~) 등과 같은 과학자[과학철학자]들<sup>1)</sup>은 최근 대중들에게 커다란 영향력을 행사하고 있는 무신론자들인데, 이들은 자연과학에 근거한 유물론(唯物論)의 입장에서 서서 신과 종교의 절대적 권위를 무너뜨리고 종교에 대한 과학의 승리를 선언한다.

하지만 세계적인 종교학자이자 종교비평가인 카렌 암스트롱(Karen Armstrong, 1944~)은, 이들 모두 오로지 근본주의가 만들어낸 신관(神觀)에 주목하고 있다는 사실을 분명하게 알아두어야 한다고 강조한다.

그들이 말하는 신은 현재 세계종교를 대표하는 기독교의(혹은 이슬람교의) 신 개념을 의미하는 것이다. 그런데 이들의 저서가 대중의 폭넓은 지지를 받으며 널리 읽힌다는 사실은, 그 이면(裏面)을 보면 수많은 사람들이 기존의 신 개념에 의구심을 품고 있으며 심지어 그것에 분개(憤慨)하고 있다는 의미로 해석된다. ‘신[신관]의 역사’는 많은 사람들의 일반 상식과는 크게 다르다. 역사적으로 보면 무신론(無神論)은 말 그대로 ‘신이 존재하지 않는다’는 의미라기보다는 어느 특정한 신 개념을 부정하는 입장인 경우가 거의 대부분이었다는 것이다. 이런 사실은 “기독교도와 무슬림도 초창기에는 다른 종교인들에게 무신론자로 불렸다”<sup>2)</sup>는 데서 찾아 볼 수 있다. 물론 초기 기독교도와 무슬림들이 “신의 실재(實在)를 부정했기 때문이 아니라, 그들의 신 개념이 너무 이질적이라서 신성 모독적으로 보였기 때문이다.”<sup>3)</sup>

사실 대부분의 현대인들이 믿고 있는 신[신의 개념]은, 3,000년 신

1) 주지하듯이 여기서 도킨스는 『이기적 유전자』와 『왜 종교는 과학이 되려 하는가』의 작가이며, 히친스는 『신은 위대하지 않다』, 『신 없이 어떻게 죽을 것인가』의 저자다. 과학철학의 선구자인 다니얼 데닛은 『주문을 깨다: 우리는 어떻게 해서 종교라는 주문에 사로잡혔는가?』의 저자로서 신경과학자 샘 해리스와 함께 종교적 도그마와 지적 설계론을 비판하고 있다. 샘 해리스는 『신이 절대로 답할 수 없는 몇 가지』, 『종교의 종말』 등을 저술했는데, 비이성적이고 편협한 기성종교를 신비주의 혹은 동양의 영성으로 대체하자고 주장한다.

2) 카렌 암스트롱, 『신을 위한 변론: 우리가 잃어버린 종교의 참의미를 찾아서』, 정준형 옮김 (서울: 웅진지식하우스, 2010), p.27.

3) 같은 책, pp.27-28.

의 역사 속에서 발전되어온 수많은 신 개념 중 하나에 불과<sup>4)</sup>한 것이다. 그럼에도 불구하고 많은 사람들이 “과거와는 전혀 다른 세상에서 전혀 다른 세계관을 가지고 살면서도 우리는 과거에도 언제나 지금 우리와 똑같은 방식으로 신에 관해 생각했다고 여기는 경향이 있다.”<sup>5)</sup> 그렇지만 근대 이전의 사람들은 신에 관해 말하기가 대단히 어렵다는 사실을 인지하고 있었다는 점에 주목해야 한다고 강조한다. 서구에서 근대가 시작되기 전까지만 해도 기독교는 물론이고 다른 주요 종교 전통들도 신(신성)에 관해 신중하게 말을 아꼈다<sup>6)</sup>고 한다. 실제로 고래의 ‘영원의 철학’에서는 “궁극의 실재(實在)는 몇 마디 교리로 정리 될 수 없는, 모든 것을 아우르는 완전히 초월적인 실재”<sup>7)</sup>라고 보았다.

그렇다면 ‘영원의 철학’이란 무엇인가. “세계 대부분의 종교적 전통들이 공유하고 있는 세계관·인간관·윤리관”으로서, 이들 모든 종교적 지식이나 원리들이 전제하고 있는 유일하면서도 보편적인 진리를 말한다.”<sup>8)</sup> 즉 영원의 철학은 세계의 위대한 영적 스승, 철학자, 사색가들이 채택한 보편적인 세계관·종교관이다.

널리 알려진 바로는 ‘영원의 철학(Perennial Philosophy)’이라는 용어를 처음으로 사용한 이는 독일의 철학자 라이프니츠(G. W. Leibniz, 1646~1716)이다. 실제로 허슬리(Aldous Huxley, 1894~1963)는 자신의 저서 『The Perennial Philosophy』<sup>9)</sup>에서 ‘영원의 철학(philosophia

4) 같은 책, p.29.

5) 같은 책, p.18.

6) 같은 책, p.30.

7) 같은 책, p.68.

8) 울더스 허슬리, 『영원의 철학』, 조옥경 옮김 (파주: 김영사, 2014), p.501.

9) A. Huxley, *The Perennial Philosophy* (New York: Harper Perennial Modern Classics, 1990), p.vii. ‘영원(perennial)’이라는 표현은 “본질적으로 유사한 특징을 가진 (철학이) 여러 문명과 시대를 가로지르며 나타난다”는 데 기인한다. ‘perennial philosophy’의 ‘perennial’은 다년생 식물을 뜻하는 ‘perennia’에서 나왔다. 그래서 영원한 철학은 말 그대로 시공을 초월해서 결코 변하지 않는 철학의 의미로 부른다. 이는 “시대와 문화를 초월하여 발견되는, 인간 의식과 실재의 본질에 대한 공통적 통찰에 근거한 사상”을 일컫는 데서 비롯된 용어다. 영원한 철학을 ‘영원의 철학’이라고 번역하기도 하고 (이하 영원의 철학으로 명명함), 다른 말로는 ‘영속적 철학’, ‘영구적 철학’, ‘만년 철학’, ‘불멸의 철학’, ‘항존 철학’, ‘궁극의 철학’ 등으로도 불린다.

perennis)’이라는 말을 독일의 철학자 라이프니츠(G. W. Leibniz, 1646~1716)가 최초로 사용했다고 언급하고 있다.<sup>10)</sup>

하지만 그 연원을 추적해 보면, 그보다 훨씬 이전 중세 때부터 이탈리아 구약성경학자 아고스티노 스테우코(Agostino Steuco)가 자신의 저서 『De perenni philosophia』(1540)에서 - 표제에도 나와 있듯이 - 처음 사용한 용어이다. 이후 라이프니츠가 영원의 철학을 ‘역사를 초월해서 진송되는 형이상학적 근본진리’라는 의미로 본격적으로 사용하면서 회자(膾炙)되기 시작하였고, 20세기에 와서는 헉슬리에 의해 영어권 대중들에게도 널리 알려진다. 그리고 가장 최근에는 통합심리학자이자 세계철학자 켄 윌버(Ken Wilber, 1949~)가 ‘세계의 위대한 영적 스승, 철학자, 사색가들이 채택한 보편적인 세계관’으로 언급하고<sup>11)</sup>, 자신의 통합사상이 이에 근거하고 있다고 밝히면서 또 다시 전(全)세계 학계와 일반 대중의 큰 관심을 끌고 있다.<sup>12)</sup>

10) 영국의 문학가 울더스 헉슬리는 그의 『영원의 철학(perennial philosophy)』에서 세계 종교철학의 공통적 요소를 27가지로 정리하고 있다. 헉슬리는 ‘그대가 그것이다’, ‘세상 속의 신’, ‘최고의 사랑’, ‘진리’, ‘종교와 기질’, ‘선과 악’, ‘시간과 영원’, ‘침묵’, ‘기도’, ‘믿음’, ‘우상숭배’, ‘기적’, ‘영적 훈련’ 등등 27개의 주제를 설정하고 이에 대해 논하고 있다. 이 책에는 무려 400여 인용문이 등장하는데, 각 종교의 경전 외에 노자, 장자, 에크하르트, 십자가의 성 요한, 카뮈, 사르트르 등 많은 인물들이 나온다.

11) 영원의 철학을 단적으로 “소위 영적 스승들, 전 세계의 성인·현자·사상가들이 공통적으로 채택한 세계관”이라고 정의(定義)내렸지만, 실제적으로는 수많은 철학자와 수많은 철학사상이 서로 대립각을 세우며 자신의 철학이 우월함을 강변해 왔다. 그럼에도 불구하고 영원의 철학은 역사상 위대한 성인·현자들이 그 어떤 ‘하나’를 공통적인 결론으로 말하고 있다는 점에 주목한다. 켄 윌버는 ‘표층(表層)’이 아니라 ‘심층(深層)’을 보라고 역설한다. 예를 들어 걸로 드르러는 인간의 모습은 천차만별이지만, 모든 사람은 심장 하나, 신장 두 개, 몸의 뼈 206개를 지닌다. 이는 시공을 초월하는 보편적인 현상이다. 정신 영역도 마찬가지여서, 우리 정신의 심층구조에는 보편적인 능력이 있고, 이 능력이 이구동성으로 보편적 진리를 말한다 것이다. 줄저, 『영원한 철학』 (서울: 울력, 2013), p.269.

12) 울더스 헉슬리, 앞의 책, pp.501-502, “울더스 헉슬리가 ‘영원의 철학’이라고 부른 것 즉 모든 주요한 형이상학적 전통의 중심에 가로 놓인 인간과 실재(實在)의 본질에 관한 보편적 교의(敎義)로서의 ‘영원의 철학’에 대한 관심이 지난 수십 년 동안 서구의 심리학자, 신학자(神學者), 과학자, 철학자 들 사이에서 격증되어 왔다. 모든 본질적인 측면에서 볼 때 이 교의는 3천년 이상이나 불변이었다. 그 이유는 이 교의가 시간과 장소가 달라진다고 해서 영향을 받는 일이 없는 실재, 어느 때, 어느 장소에서나 진리가 되는 실재를 표현할 것을 목적으로 하기 때문이다.” 존 웰우드 편저, 『동양의 명상과 서양의 심리학』, 박희준 옮김 (서울: 범양사출판부, 1994), p.30.

이러한 “영원의 철학의 원리는 세계 모든 지역의 원시 종족들이 갖고 있는 전승된 지혜에서 발견될 수 있으며, 완전히 발달된 형태가 되면 모든 고등 종교 속에 자리를 잡게 된다.”<sup>13)</sup>고 한다. 소위 ‘성자(聖者)’나 ‘예언자(豫言者)’, 혹은 ‘현자(賢者)’나 ‘깨달은 자[覺者]’라고 일컬어지는 이들은 직접적으로 ‘영원의 철학’을 해명해 놓은 사람들이다.<sup>14)</sup>

따라서 그 골자는 동서고금을 막론하고 모든 문화에서 반복적으로 나타나고 있는데, 본고에서는 그 영원의 철학의 신관(神觀)이 대순사상의 상제관[신명관]에 부합한다는 사실을 적시(摘示)하고자 한다. 먼저, 영원의 철학과 대순사상의 신관이 기존 전통신학의 신관과 비교했을 때 어떤 장점을 갖는가를 밝힌다. 또한 신관을 중심으로 영원의 철학에서 철학자(성인, 현자)들이 정립한 주요 개념들을 살펴보고, 이를 중심으로 대순의 그것에 대비시킴으로써 대순사상의 범인류적 보편성, 초월성을 확인할 수 있다. 이로써 대순의 상제관[신명관]은 기존의 수많은 신관 중의 하나가 아니라, 온 인류의 영적 스승들이나 성인·현자, 과학자·사상가들이 보편적으로 채택해 왔던 신관임을 확인할 수 있으며, 대순사상이 기존 전통신학[신관]이 갖고 있던 딜레마를 해결할 대안이 될 수 있다는 사실을 알아보고자 한다.

## II. 신관의 대표적인 세 가지 유형

세계 고등종교들이 갖고 있는 여러 형태의 신론(神論) 중에서 그 대표적인 것을 꼽는다면, 대체로 ‘일신론(一神論, Monotheism)’<sup>15)</sup>과

13) A. Huxley, op. cit., p.vii

14) 같은 책, p.2.

15) 일반적으로는 ‘일신론’ 대신에 ‘유신론(有神論)’을 ‘범신론’과 ‘범재신론’에 대비시켜 설명한다. 하지만 범신론이나 범재신론도 넓은 의미로 보면 유신론에 속할 수 있으므로, 본고에서는 일신론으로 대체한다.

‘범신론(汎神論, Pantheism)’ 그리고 ‘범재신론(汎在神論)’을 들 수 있다. 여기서 초자연적 신관과 범신론적 신관, 즉 초월성을 강조하는 신관과 내재성을 강조하는 신관이 대립각(對立角)을 세워왔다. 초월신을 옹호하면 내재신을 포기하게 되고, 범신론적 내재신을 옹호하면 초월신을 포기할 수밖에 없었다. 지난(至難)한 장고(長考) 끝에 최근 많은 신학자들은 제3의 길인 ‘범재신론(汎在神論)’을 내세운다. 범재신론(Panentheism)이란 문자 그대로 “모든 것(汎)이 하느님(theos) 안에(en) 있다(在)”<sup>16)</sup>는 관념으로, 인간이 신 안에 있고, 신 역시 인간 안에 있다는 신관이다.

여타의 입장은 모두 ‘초월(超越)’과 ‘내재(內在)’ 중에서 양자택일(兩者擇一)할 수밖에 없는 일방성을 갖기 때문에 범재신론은 초월과 내재를 동시에 함께 끌어안아야 한다고 주장한다. 일견 범재신론은 범신론과 유사해 보이지만, 범신론과 범재신론은 같으면서도 다르다. 또한 종래의 초월신관과는 엄연히 다르다. 범신론에서는 모든 것이 신이며, 신은 어디에 별도로 존재하는 것이 아니라 우주가 그대로 곧 신이라고 한다. 그러나 범재신론은 범신론과 달리 인간과 신, 혹은 세상과 신을 분간하며, 또 분간은 하지만 유일신(唯一神)이나 유신론(有神論, Theism)처럼 신과 인간, 혹은 신과 세상이 동떨어진 개별적 존재로 있는 것이라고 생각하지도 않는다. 신은 세상에 존재하지만, 세상의 모든 존재를 합한 것이 신은 아니며, 신은 그 이상이라고 할 수 있다. 다시 말해 ‘범신론은 모든 것이 신(All is God)’이라는 입장이지만, 범재신론은 ‘모든 것이 신 안에 있다(All is in God)’고 한다.

전통적으로 ‘철학자들의 신’은 고전적 유신론의 하나님이었지만, 오늘날의 신학적 경향은 ‘철학자들의 다른 신’, 즉 범재신론의 방향으로

16) 황필호, 『종교철학에세이』 (서울: 철학과 현실사, 2002), p.296. “오강남에 의하면, ‘범재신론’이란 19세기 독일의 철학자 크라우스(Karl Kraus)가 만들어낸 후 일반적으로 사용되고 있으며, “일반적으로는 그것을 ‘자연주의적 유신론(naturalistic theism)’이라고 표현”한다. 혹은 고전적 유신론과는 구분하여 ‘신유신론(New Theism)’이라고 부르기도 한다.

나아가고 있다.<sup>17)</sup> 이것이 범재신론의 가장 큰 장점이라고 할 수 있다. 왜냐하면 신의 초월성을 견지하면서도 세계 안에 내재해 있는 신성을 가장 잘 알맞게 설명할 수 있기 때문이다.<sup>18)</sup>

이런 신학적 이론상의 범재신론이 실제적으로도 가능할까? ‘초월’과 ‘내재’의 동시성은 관념적, 당위적 측면에서 말하는 것이다. 언뜻 보기에 그것은 불가능하다. 초월은 내재의 부정이며, 내재는 초월의 부정이기 때문이다. 그러므로 범재신론은 신에 대한 하나의 상징이며, 우리가 신에 대하여 느끼는 심리적 감수성을 표현한 것이라고 한다. 즉, 그것

17) 철학자이자 신학자인 칼빈신학교 교수 존 쿠퍼(Cooper, John W.)는 그의 저서 『철학자들의 신과 성서의 하나님(The Other God of the Philosophers: from Plato to the Present)』에서 범재신론의 유구한 역사를 개관하고, 기독교의 전통적 신관인 고전적 유신론과 그것을 비교하고 있다. 이 책이 범재신론의 연원과 전개를 본격적으로 다룬 최초의 영문서적으로 알려져 있다. 플라톤에서 시작하여 알프레드 노스 화이트헤드와 위르겐 몰트만, 볼프하르트 판넨베르크, 필립 클레이튼, 존 폴킹혼 등과 같은 여러 현대 사상가들의 범재신론을 검토하고 있다. 이 책은 범재신론의 유구한 역사를 다룸으로써 그것이 영원의 철학의 전통에 부합하는 하나의 신관이 될 수 있다는 사실을 방증하고 있다. “신과 세계를 이해하는 일반적인 방식으로서 범재신론은 기독교 신플라톤주의 전통 가운데만 제한되어 있는 것이 아니라, 비기독교 및 비서구 종교 사상가들에게서도 발견된다. ... 이 다양성에 담긴 큰 의미는 범재신론이 세계 종교들의 다원주의 가운데서 공통의 틀이 되었다는 것이다. 주류 지성 집단에서, 범재신론은 계몽주의에서 이신론이 획득했던 지위를 획득하게 되었다. ... 국제 회의에서 사용되는 영어의 경우와 마찬가지로, 범재신론은 세계 종교들 간의 대화상 주요 공용어가 되었다.”(존 쿠퍼, 『철학자들의 신과 성서의 하나님』, 김재영 옮김, 서울: 새물결플러스, 2011, pp.349-350) 비록 쿠퍼는 고전적 초월적 유신론의 입장에서 서서 범재신론을 비판하고 있지만, 무엇보다도 신정론(Theodicy)에 대해서는 만족스러운 해명을 하지 못하고 있다.

쿠퍼는 범재신론의 다섯 가지 특징들을 확인해 놓는 것이 중요하다고 한다. 명시적 범재신론(explicit pantheism)과 암묵적 범재신론(implicit pantheism)의 구분, 인격적 범재신론(personal pantheism)과 비인격적 혹은 존재의 근거 범재신론(nonpersonal or Ground-of-being pantheism)의 구분, 부분-전체의 범재신론(part-whole pantheism)과 관계적 범재신론(relational pantheism), 의지적 범재신론(voluntary pantheism)과 본성적 범재신론(natural pantheism, 자연적 범재신론)의 구분, 그리고 고전적(신적 결정론) 범재신론과 현대적(협동적) 범재신론의 구분이다. 이처럼 범재신론 안에서도 다양한 입장이 존재한다는 것은 신관을 하나의 수미일관한 체계로 정립하기 어렵다는 의미이기도 하다.

18) R. 멜러트, 『화이트헤드의 철학과 신학』, 김상일 옮김 (서울: 지식산업사, 1989), pp. 64-65. “전통신학은 항상 이점에서 애매모호하였다. 신은 초월적이고, 자존적이고, 타계적이었다. ... 전통신학은 신이 제 자신으로 있는 존재라고 할 때에는 초월적이라고 했다가, 신의 은총에 관하여 말할 때에는 내재적이라고 말함으로써 입장이 애매모호했다. 초월적 신이 내재적이 되기 위해 어떻게 그 자리를 놓을 것이며, 왜 은총이 어떤 사건에는 미치지 다른 사건에는 미치지 않는가에 대한 질문에 대해서는 모호하게 남겨 둘 수밖에 없었다.”

은 인간 스스로 신의 초월과 임재(臨在)를 동시에 체험하려는 시도인 것이다.<sup>19)</sup> 그래서 “신의 심리적 초월(psychological transcendence) 및 인식론적 초월(epistemological transcendence)을 존재론적 초월(ontological transcendence)로 오해하면 안 되는 것”<sup>20)</sup>이라는 주장도 나온다.

이에 대한 영원의 철학의 입장은 무엇일까? 영원의 철학은 크게 두 가지 질문과 그에 대한 답으로 요약할 수 있다. 하나는 “신(神)은 어떤 존재인가?”라는 질문이며, 다른 하나는 “나[我]는 누구인가?”라는 질문이다. 이 두 가지 질문에 대한 성인, 현자, 영적 스승, 과학자들의 답이 영원의 철학이다. 그런데 신을 아는 것은 모든 것을 아는 것이며, 곧 내가 누구인지 아는 것이다. 왜냐하면 (영원의 철학에 따르면) 이 세상에 신 아닌 것이 없기 때문이다.<sup>21)</sup> 이렇듯 영원의 철학은 ‘신’과 ‘나’라는 존재에 초점이 맞추어져 있지만, 중세의 신학자 “아우구스티누스(Augustinus, 354~430)는 그의 『고백록』의 가장 유명한 구절 중 한 구절을 통해 자연세계를 연구해도 신에 관해 아무 것도 알 수 없음을 분명히 한다.”<sup>22)</sup> 또한 방대한 『신학대전』을 쓴 중세 후기의 신학자

19) 황필호, 앞의 책, p.297. 신의 초월(超越)과 임재(臨在)의 동시성은 가능한 것일까? 『전경』에는 다음과 같은 내용이 있다. “한 사자가 하늘로부터 내려와서 일부에게 강사옥(姜士玉)과 함께 옥경(玉京)에 오르라는 천존(天尊)의 명하심을 전달하는도다. 그는 사자를 따라 사옥과 함께 옥경에 올라가니라. 사자는 높이 솟은 주루금월 요운전(曜雲殿)에 그들을 안내하고 천존을 배알하게 하는도다. 천존이 상제께 광구천하의 뜻을 상찬하고 극진히 우대하는도다. 일부는 이 꿈을 꾸고 이상하게 생각하던 중 돌연히 상제의 방문을 맞이하게 되었고도다. 일부는 상제께 요운(曜雲)이란 호를 드리고 공경하였도다.” 『전경』, 행록 2장 2절.

20) 오강남, 『예수는 없다: 기독교 뒤집어 읽기』(서울: 현암사, 2011), p.179.

21) 이들의 견해를 한마디로 요약하면 신은 “not ‘무(無)’ but ‘공(空)’” 이라고 할 수 있으며, 나는 “not only ‘무(無)’ but ‘주시자(注視者)’”라고 할 수 있다. 윌버의 말처럼 “나[我]라는 존재는 내 몸을 의식하고 있으며 따라서 나는 내 몸이 아니다. 나는 내 몸이 지금 그 안에서 일어나고 있는 순수한 주시자(注視者)다. 내가 몸 안에 있는 것이 아니라 내 몸이 의식 안에 있는 것이다.” 켄 윌버(Ken Wilber), 『켄 윌버의 일기』, 김명권·민회준 옮김(서울: 학지사, 2011), p.296.

22) Philip Burton, trans. and ed., *Augustine: The Confessions*, with an Introduction by Robin Lane Fox (London, 2001), 10.27.38. 카렌 암스트롱, 앞의 책, p.203에서 재인용.



아퀴나스(Thomas Aquinas, 1224/25~1274)는 “계시조차 신에 관해 말해줄 수 없었다. 사실 계시의 목적은 신의 불가지성(不可知性)을 깨닫게 하려는 것이었다. ‘인간의 최고의 지식은 우리가 신을 알지 못한다는 것을 아는 것’이라고 설명한다.”<sup>23)</sup>

이런 불가지론(不可知論)에 대해, 영원의 철학은 “**세상 속에** 신이 계시다는 (가르침은) 중요하고 현실적이며 필연적인 결론에 도달”<sup>24)</sup> 했으며 **신(신성)이 내재적이면서도 초월적 존재**<sup>25)</sup>라고 보았다. 다시 말해 영원의 철학은 신의 초월성과 내재성이 양립한다는 범재신론을 지지하는 입장에 선다.

일반적으로 서양의 신은 외재적·초월적이며, 인격적인 존재로 상정(想定)되지만, 동양에서 말하는 불성(佛性), 도(道)와 같은 존재는 내재적이며 비인격적 존재이다. 그러나 영지주의(靈智主義, Gnosticism)<sup>26)</sup>의 입장에서 보면, 궁극적 실재(實在)의 의미는 동서양이 서로 다르지 않다. 즉 종교에서 말하는 궁극적 실재인 신은 도<sup>27)</sup>나 불성(佛性), 혹

23) Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, 1.5.3., in Thomas Aquinas: Selected Writings, trans. R. McNery (Harmondsworth, 1988). 카렌 암스트롱, 앞의 책, p.236에서 재인용.

24) A. Huxley, op. cit., p.76.

25) 같은 책, p.38. 이에 관하여 “과정신학은 신은 **초월적이며 동시에 내재적**이라고 말한다. 과정철학적 관점에서 볼 때에 아무런 어려움이 생기지 않는다. 신은 실제적으로 **세계 속에 있으며 되어 가는 과정**의 통전적 부분(an integral part of process)이다. 신은 모든 사실체들에 손을 대는데, 세상 밖에서 그렇게 하지 않고 되어가는 과정 그 자체 안에서 그러하다.” R.멜러트, 앞의 책, p.65.

26) “영지주의는 때때로 ‘영원한 철학’이라고 불려지는데, 그 이유는 이것이 모든 시대 모든 문화에서 발견되기 때문이다.” 티모시 프리크·피터 갠디, 『웃고 있는 예수: 종교의 거짓말과 철학적 지혜』, 유승중 옮김 (서울: 어문학사, 2009), p.18.

27) 그리스어 『요한복음서』1장1절을 우리말로 옮겨 보면, “태초에 ‘로고스’가 있었다. ‘로고스’는 하나님과 같이 있었다. **‘로고스’는 곧 하나님**”이다.(김상일, 『수운과 화이트헤드』, 서울: 지식산업사, 2008, pp.138-139). 그리스어 ‘로고스(Logos)’는 히브리어로 ‘다바르(Dabar)’인데, 신적 존재와 직결되는 그리스어 ‘로고스’가 한자 문화권에서는 ‘도(道)’로 번역된다. 물론 이 세 낱말은 의미 영역에서 겹치는 부분이 있어서 선택되어 사용된 것이다. 성서 번역자 민영진은 오히려 그리스어 원문보다 도(道)라는 용어가 “나타내려고 하는 실재(서양에서 말하는 기독교의 신의 실재)”를 더 잘 말해준다고 얘기한다.(민영진, 『처음에도가이스되』, 오강남·성소는 엮음, 『종교너머, 아하』, 서울: 판미동, 2013, p.137, pp.133-149) 우리나라 기독교 초창기에는 하나님을 가리키는 ‘로고스’를 ‘도로’ 번역했다. 한국 개신교 최초의 신약성경 『예수성교 전서(耶穌聖教全書)』(1887)에는 “처음에 도가 하나님과 같이 계셨고, 그 **도가 바로**

은 천(天)의 의미와 다르지 않다.<sup>28)</sup> 예컨대 “유교[맹자]의 천은 영지주의에서 말하는 신과 같은 의미이다. 맹자가 ‘인성을 알면 천을 안다’고 말한 것처럼 영지주의에서도 ‘나를 알면 신을 아는 것’<sup>29)</sup>이라고 하였다.

### Ⅲ. 영원의 철학의 신관 : 포월적 유신론

영원의 철학의 주된 관심은 ‘인간 정신에 내재한 심층(深層) 구조’<sup>30)</sup>로, 인간은 자신의 깊은 내면에서 신(神)을 만나고 이를 통해 보편적인 진리와 궁극적인 의미를 발견한다. 다시 말해 “영원의 철학은 영혼의 내부뿐만 아니라 이 세상에 외재하고 세상과 영혼을 넘어서는 초월적인 ‘다른 것’, 즉 ‘하늘 나라’에 존재하는 사물의 영적인 뿌리를 아는 것이 필요”<sup>31)</sup>하다고 한다. 요컨대 “영원의 철학은 사물과 생명과 영혼이 공존하는 다면적인 세계의 본질적인 신성한 실체(實體)에 일차적인 관심을 갖는다.”<sup>32)</sup>

영원철학에 따르면 세계의 다종다양(多種多樣)한 종교들은 영원의 철학이 제안하는 보편적인 진리가 시대와 문화권에 따라 다르게 해석

---

하나님이시라(처음에 도(道)가 이스되 도(道)가 하늘과 함께하니 도(道)는 곳 하늘이다.)”고 나와 있다. 이렇게 보면 서양 기독교의 신의 개념도 본래는 그리 간단치 않았던 것을 알 수 있다. 어쩌면, 도가의 도의 개념과 서양의 신 개념 사이에 간극이 훨씬 작았을지도 모른다.

28) 티모시 프리크·피터 갠다, 앞의 책, p.4.

29) 같은 책, pp.4-5.

30) 이제 ‘심층(深層)을 보려는 경향은 과학에서도 나타나고 있다. “넓은 의미의 경험주의란 일반적 의미에서의 [감각적·이지적·정신적] 체험을 뜻하지만, 반면에 좁은 의미의 경험주의에서는 감각적 체험을 뜻한다.” “본질적으로 과학 그 자체 또는 과학적 방법은 올바른 삶의 세 요건[전범(典範), 체험, 반증 가능성]으로 구성되는데, 좁은 의미의 과학에서는 감각적 체험에만 이 세 요건의 사용을 국한시키는데 비해, 넓은 의미의 과학에서는 직접적인 체험, 증거, 자료가면 어느 것이나 모두 삶의 세 요건을 적용한다.” 이 넓은 의미의 과학을 ‘심층과학’이라 부른다. 출처, 앞의 책, p.153.

31) A. Huxley, op. cit., p.viii.

32) 같은 책, p.ix.

되고 적용된 결과로 나타난 모습이다.<sup>33)</sup> 이 영원의 철학(불멸의 철학)의 핵심에는 네 가지 기본적인 가르침이 있다.

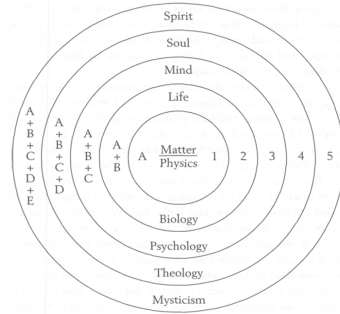
첫째, 물질과 개인화된 의식의 현상 세계 - 물건과 동물과 사람과 신들까지 포함한 세계 - 는 **거룩한 밭바닥(Divine Ground, 신성)의 나타남**이다. 모든 부분적인 실재는 그 안에서 그 존재를 가지는 것이다. 그것을 떠나서는 모든 것이 존재할 수 없다. 둘째, 사람은 미루어 생각함으로 단순히 그 거룩한 밭바닥에 관해서 알 수 있을 뿐만이 아니라, 그들은 또한 종잡을 수 없는 **이성 보다는 높은 직접적인 직감**으로 그 실존을 깨달을 수 있다. 이 직접적인 지식이 아는 자와 알려진 것을 연합한다. 셋째, 사람은 두 가지 성격을 가진다. 현상적인 자기(ego)와 영원한 자아(Self), 그 자아는 속사람이요, 영이요, **혼속에 있는 신성**의 불꽃이다. 사람은 원하기만 한다면 자신이 그 영과 하나임을 알 수 있고, 따라서 그 거룩한 밭바닥은 영과 같은 성질의 것이다.<sup>34)</sup> 넷째, 사람의 땅 위의 살림은 오직 하나의 소원과 목적이 있을 뿐이다. 곧 자신이 자기의 자아와 하나됨을 알아서 **거룩한 밭바닥과 하나됨을 이는 지식**에 가는 것이다.<sup>35)</sup>

33) 올더스 헉슬리, 앞의 책, p.502. 영원의 철학이 과연 우리가 의문시하는 철학적 질문들에 대한 정답(正答)일 수 있을까? 답은 둘 중 하나다. 하나는 “아직 출현하지 않은 실재를 유일하게 정확하게 반영한 것”이라는 것이고, 다른 하나의 답은 영원의 철학이 “너무도 압도적으로 널리 퍼져 인류역사에서 나타날 수 있는 가장 거대한 지적 오류”일 수 있다는 것이다. 켄 윌버(Ken Wilber), 앞의 책, p.99.

34) 일반적으로 “많은 현대 사상가들이 정신과 육체가 상호작용한다는 이분법을 주장한다. 혹은 특정한 모습으로 육화된 자아 속에 이 두 요소들이 분리할 수 없는 전체를 이룬다는 견지에서 인간의 본성을 설명하려고 노력한다. 반면에, 영원의 철학 옹호자들은 인간은 어떤 형태이든 신체, 마음, 영으로 구성된 일종의 삼위일체 구조라고 단언한다.” A. Huxley, op. cit., p.38.

35) 엘도우스 헉슬리, 「不滅의 哲學(Perennial Philosophy)」, 『씨알의 소리』 31 (1974), pp.29-30. 헉슬리는 “불과 100년 전만 해도 유럽의 학자들은 동양 사상과 철학에 대하여 잘 모르고 있었다”고 한다. 그리고 서구의 신학적 제국주의의 위협성을 경고하고 있다. “백 년 전에는 산스크리트어·팔리어·중국어가 유럽에 거의 알려지지 않았다. …그럼에도 불구하고 종교와 형이상학에 관해 글을 쓰는 대부분의 유럽 및 미국의 저자들은 유대인, 그리스인, 지중해 연안 지역과 서구 유럽 사람들만이 이 주제에 관해 생각해 본 것처럼 쓰고 있다. 완전히 제멋대로이고 고의적인 무지가 20세기에 와서야 이렇게 드러난 것은 어리석음의 뿐만 아니라 불명예스럽기까지 하다. 게다가 사회적으로 위험하기까지 하다. 다른 형태의 제국주의와 마찬가지로 신학적 제국주의는 영원한 세계 평화에 위협이 되고 있다.”(A. Huxley, op. cit., p.200.) 또한 작문에 이르러 수천 년 만에 동서양 사상이 조우했지만, 마치 훨씬 이전부터 학문적 교류를 해 온 것처럼 공통된 전승 지혜를 이미 공유하고 있었다는 사실을 지적한다.

요컨대 ‘영원의 철학’의 사상적 기저에는 근대 이전의 오랜 세월동안 서구 형이상학의 바탕이 된 ‘**존재의 대사슬(Great Chain of Being)**’<sup>36)</sup>이라는 개념이 놓여 있다. 존재의 사다리에서 가장 낮은 자리에 위치한 광물계로부터 식물, 동물, 인간, 천사, 그리고 **가장 높은 차원에 있는 신(神)**에 이르기까지 모든 존재는 이 우주에서 끝없이 이어지는 상이한 차원의 하이어라키의 한자리를 차지하고 있다는 것이다.(<그림 1><sup>37)</sup> 참조)



<그림 1> 존재의 대사슬

그래서 우주 만물은 근원적으로는 평등하고 서로 연결이 되어 있어 ‘하나’라고 할 수 있지만, **상대적인 차이·계층적 질서**가 있다. 비교 종교학을 전공한 하버드대의 휴스턴 스미스(Huston Smith) 교수는 그의 저서 『잃어버린 진리(Forgotten Truth)』에서 세계의 주요 종교들을 ‘**존재와 삶의 계층(존재의 대사슬)**’이라고 한 구절로 요약한다. 즉 ‘존재의 대사슬’은 위대한 전승 지혜(종교)들의 공통된 세계관이다. 존재의 대사슬은 여러 개의 동심원과 비슷하게, 각 상위 차원이 하위 차원을 **감싸고 포섭하는** ‘존재의 대동지(존재의 대원환, Great Nest of Being)’라고 할 수 있다. 영원의 철학자들은 지난 3천여 년 동안 하이어라키의 일반적 수준에 관해서는 거의 만장일치에 가까운 범문화적 일치를 보인다.

이러한 존재의 대동지라는 존재론적 도식을 수용한다면, 더 이상 물리학과 신학의 논쟁은 무의미한 것이 되고 만다. 왜냐하면 하위 영역의 학문을 하는 데 있어서 상위 영역의 학문은 필요치 않기 때문이다.

36) ‘존재의 대사슬’의 구체적인 내용에 대해서는 ‘아서 O. 러브쥬이, 『존재의 대연쇄』, 차하순 옮김 (서울: 탐구당, 1994)’을 참고할 수 있다.

37) 켈 월버, 『갑각과 영혼의 만남』, 조효남 옮김 (고양: 범양사, 2007), p.35. 영원의 철학에서는 ‘숙세의 모든 물체나 경험은 신성계에 그 대응물을 지닌다’고 보았다. 카렌 암스트롱, 앞의 책, p.127.

그러나 상위 영역의 학문[신학]을 하려면 하위 영역의 학문[물리학]은 필요하다. 바꿔 말하면 신학은 하위 영역의 심리학, 생물학, 물리학을 포함하기 때문에, 신학과 물리학의 논쟁은 무의미하다는 뜻이 된다. 그러나 현실은 어떤가. 신학자들은 과학에 대해 무지하며, 어떤 신학자들은 활자 근본주의적(=성경 근본주의) 관점에서 검증된 과학에 대해 배타적인 자세를 취한다.<sup>38)</sup> 또한 리처드 도킨스와 같은 생물학자들은 그러한 근본주의적인 경향을 보이는 종교인들을 비판하면서 역(逆)으로 영혼(soul)과 정신(spirit)의 영역에 대한 모든 것을 부정한다.<sup>39)</sup>

하지만 <그림 1>에서 보듯이 **상위영역의 ‘신비주의(神祕主義, Mysticism)’**는 하위영역의 신학이나 심리학, 생물학, 물리학을 포함하면서도 초월한다.(혹은 초월하면서도 포함한다.) 그래서 월버가 말하는 ‘엔벨러프먼트(envelopment[transcend and include])’라는 단어는 우리말로 **‘포월(包越)’**이라고도 번역하는데<sup>40)</sup>, **“모든 발달적 진화가 하위를 감싸면서 상위로 전개된다”**는 의미를 갖는다.

결국, 언급했듯이 “신은 세상에 엄연히 존재하지만 세상의 모든 존재를 합한 것이 신은 아니며, 신은 그 이상”이기 때문에 신에 대한 인식과 앎이 그토록 어려운 것이다. “범재신론이 신에 대한 하나의 상징이며, 우리가 신에 대하여 느끼는 심리적 감수성을 표현한 것”이라고 보는 까닭도 바로 그것이다. ‘초월적’이라는 용어와 ‘내재적’이라는 용어는 서로 상반된 의미를 갖기 때문에 양립(兩立)이 어렵다고 하였다. 하지만 ‘포월(包越)’이라는 낱말은 “초월(越)하면서도 **포함(包)한다**”는

38) 이런 점에서 범재신론은 여러 신관(神觀) 중에서 가장 합리적이고 뛰어난 이론임을 알 수 있다. “범재신론에 대한 가장 활발하며 흥미로운 논의가 과학에 해박한 신학자들과 신학에 해박한 과학자들 사이에서 현재 일어나고 있다. 그러한 많은 학자들이 범재신론에 대해 긍정적이다. 그 이유는 그들이 범재신론을 현재의 최첨단 과학과 하나님에 대한 믿음을 결합시키는 가장 합리적인 방식으로 보고 있기 때문이다.” 존 쿠퍼, 앞의 책, p.493.

39) <http://beyonduniversity.tistory.com/80>.

40) 월버의 “envelopment”를 ‘포월(包越)’이라고 최초로 번역한 이는 새로운 대안 기독교를 탐구하는 몸학(기독교)연구소 연구실장 정강길로 알려져 있다. 그는 과정신학자들이 기존의 ‘초월적 유신론’을 **‘포월적 유신론(包越的 有神論)’**으로 대체하고 있다고 주장한다.

뜻을 갖기에, ‘내재적’이라는 용어와도 양립 가능하다.<sup>41)</sup> 이 점이 매우 중요하다. 하지만 ‘포월’이 ‘초월’의 의미를 갖는 동시에 “하위를 감싼다”는 의미를 갖고는 있지만, 신이 만유(萬有)에 내재(內在)한다는 의미를 드러내기에는 부족하다.<sup>42)</sup> 따라서 영원의 철학의 신관은 우선 그 두드러진 특징을 강조해서 ‘포월적 유신론(包越的有神論)’이라고 규정지을 수 있지만, ‘내재신론(內在神論)’의 측면 또한 간과해서는 안 될 것이다.<sup>43)</sup> 기존의 ‘유신론(有神論)’ 개념은 말 그대로 신의 존재성을 의미할 뿐만 아니라, 신과 세상, 신과 인간을 동떨어진 개별적 존재로 생각하기 때문이다.

41) 이러한 인식상의 어려움 때문에 실제 신의 존재 양태(신은 내재적이면서도 동시에 초월적인 존재)가 어떠한가를 떠나 일반적으로 ‘초월적 내재신(超越的內在神)’ 혹은 ‘초월적 범신론(超越的汎神論)’이라고 부르지 않는다. 그리고 영원의 철학에 따르면 신은 ‘초월적’이기보다는 ‘포월적’이다. 그럼에도 불구하고 동학의 천주를 “인간을 포함한 우주 만물을 생성하는 초월적 존재”며 동시에 인간을 포함한 우주 만물 안에 내재되어 살고 있는 존재로 이해하여 동학의 천주관을 ‘초월적 내재론(超越的內在論)’이라고 말하기도 한다. 오문환, 「천주관: 영성과 창조성」, 『동학의 정치철학』, 모시는사람들, 2003, p.17. 김영철, 「언어 표현 방식에서 본 초월성과 그 내재성의 원리: 플로티노스의 ‘일차’와 수운의 신관을 중심으로」, 『동학학보』 27 (2013), p.21에서 재인용.

42) 나가르주나는 우주의 존재 방식에 대해 설명하면서 어느 것에 집착하거나 얽매이지 않는 사유가 필요하다고 말한다. “만일 아버지에 의해 아들이 존재하게 되는 것이라면, 또 만일 바로 그 아들에 의해 그 아버지가 존재하게 되는 것이라면, 이런 경우 누가 누구를 발생시키는 것인지 말해 보라.”고 한다. 얼핏 아버지가 아들을 낳는다고 생각하지만, 실은 아들이 없다면 아버지도 존재할 수 없는 법이다. 따라서 부자(父子)는 상호 의존하는 관계에 있으므로 아버지도 공하고, 아들도 공하다고 말할 수 있다는 것이다. “초월하면서 포함한다”는 뜻의 ‘포월(envelopment)’은 “아버지가 아들을 낳는다”는 견지(見地)에서 채택한 용어로 보인다. 반대로 “아들이 아버지를 발생시킨다”는 견지에서 보면, 신과 인간을 동떨어진 존재로 보는 ‘유신론(有神論)’이 아니라 ‘내재신(內在神)’론의 입장에 서게 된다.

43) 이런 점에서 영원의 철학의 신관은 ‘포월적 유신론’일뿐만 아니라 ‘포월적 내재신론(包越的內在神論)’이라고 할 수도 있다. ‘내재적·초월적 신성(인격적인 신과 비인격적인 신)’에 대해서 세계적인 영성철학자로 널리 알려진 디팩 초프라는 다음과 같이 언급한다. “세계의 지혜 전통들은 인격적인 신을 배제하지는 않았다. 아울러 지혜의 전통들에는 모두 비인격적인 신이 포함되었다. 그것은 우주를 이루는 원자하나 하나에, 우리 존재의 실을 하나하나에 스며들어 있는 신이다. 이런 차이 때문에, 유일무이한 참신앙-무엇이 되었든-에 매달리고 싶어 하는 신자들은 마음이 거북해진다. 그러나 비인격적인 신이 위협이 될 필요는 전혀 없다. ... 만일 신이 어디에나 있다면, 사랑, 은총, 자비심, 정의를 비롯해 신에게 귀속시키는 모든 신적 속성들이 창조가 미치는 곳 어디에나 무한히 뻗어 있을 것임을 여러분이 보았으면 한다. 이런 관념이 모든 주요 종교들에 공통적으로 있는 가닥임은 놀랄 일도 아니다.” 디팩 초프라·레너드 블로디노프, 『세계관의 전쟁: 과학과 영성, 승자는 누구인가?』, 류운 옮김 (파주: 문학동네, 2013), pp.22-23.

#### IV. 대순의 상제관과 신명관 : 포월적 유신론 (&포월적 내재신·이신론)

동양사상은 전반적으로 인격신(人格神)을 백안시하는 경향이 있었고, 반대로 서양사상의 전반적인 기류는 무(無)와 도(道), 리(理) 같은 개념은 비(非)인격적인 것으로 백안시하는 경향이 있었다.<sup>44)</sup> 그런데 근대의 동학(東學)사상에서는 인격신과 비인격적인 ‘기(氣)’를 양립(兩立)시킨다. 즉 인격신을 ‘천주(天主)’라 불렀으며, 비인격적인 기는 ‘지기(至氣)’라고 하여 천주와 함께 거론함으로써 범재신론적인 입장을 보이고 있다.

천도에서 ‘천주’라고 하는 것은 **우주의 전체전량을** 현현하고 총섭하는 **일체지신**을 말하는 것으로서 우리나라의 말로 ‘한울님’이라고 부르게 된다.<sup>45)</sup> 그러므로 천도에서 천주라고 하는 것은 우주만물에 **내재**하여 작용하며 총섭하는 ‘일체지신’이기 때문에 **우주만물은 ‘천주’ 자체의 표현인 것이다.** 그런데 서도에서 말하는 천주는 이와는 달리 인격적인 유일신을 말하는 것으로서 우리나라의 말로 ‘하나님’이라 부르게 된다. 그러므로 서도에서 천주라고 하는 것은 우주만물의 밖에 독존하여서 우주만물을 자유자재로 창조하고 상벌을 능사로 하는 절대유일의 인격적인 신을 말하는 것이다.<sup>46)</sup>

44) 김상일, 앞의 책, p.17.

45) “천도교에서 현재 사용하고 있는 신의 명칭 ‘한울님’은 1920년부터 사용하기 시작했다”고 한다. “1959년까지는 ‘하느님’으로도 사용했는데, 그 뒤 천도교에서는 ‘한울님’으로 통일, 지금까지 공식 명칭으로 사용하고 있다”고 한다.(같은 책, p.66.) 그런데 위와 같은 이해를 동학에서 최종적으로 정립한 신관이라고 할 수 있는가? 김상일은 그의 저작 『수운과 화이트헤드』 제2장 「경운동 주변의 신관논쟁」(pp.59-88)에서 이 문제를 자세히 다루고 있다. 1998년부터 있었던 천도교의 ‘인내천’ 교리와 ‘한울님’이라는 단어에 대한 동학 측의 반발과 이에 대한 천도교 측의 반론 등을 구체적으로 소개하면서, 위의 『천도교경전요해』를 신관에 대한 동학(천도교)의 최종적인 입장으로 정리하고 있다.

46) 김월해, 『천도교경전요해(天道敎經典要解: 논학문편)』(서울: 천도교중앙총부출판부, 1982), p.76.

즉 천도교와 서학에서 말하는 ‘천주’의 차이는 그 개념에서 크게 다르다.<sup>47)</sup> 위에 따르면 천도교의 ‘천주’는 한울님 자체가 진화 발전한 것이고, 서학의 천주는 우주의 주인으로서 인격적인 신이 우주만물을 창조했다는 창조설이다. 따라서 ‘천주(天主)’의 ‘주’ 자를 서학에서는 ‘주인(主人)’의 ‘주’자로 해석하지만, 천도에서는 존칭하는 말로서 우리말로 ‘님’이라는 뜻으로 해석하게 되는 것이라고 한다.<sup>48)</sup> 천도교에서 천주를 **우주의 전체량**이라 한 것이라든지 **일체지신**이라고 한 것은 ‘**범재신론**’과 먼 것이 아니기 때문이지만, 천도교는 ‘**한울님**’을 서양의 **범신론**보다는 **많이 인격화**해 놓고 있다. 이것은 인격적 존칭어 ‘님’을 사용하고 있다는 데서 알 수 있다. 수운의 이러한 신관은 서양의 기독교에서도, 그리고 동양의 유교나 불교 그리고 도가사상에서도 모두 달가워하지 않을 것이라고 한다. 전자의 입장에서 볼 때는 **너무 비인격적**이고, 후자의 입장에서 보았을 때는 **너무 인격적**이기 때문이다.<sup>49)</sup>

하지만 유교에서 말하는 리(理)는 통합적으로 태극(太極)이라고 부르며, 이 태극이 정신적 실재임을 말할 때 ‘상제(上帝)’라고 한다.

우주를 형성하는 생성 원리로서의 태극이 자기자각성 내지 자기지각을 가지는 정신적 실재임을 뜻할 때, 이를 ‘상제(上帝)’

47) “동학과 서학이 비록 ‘천주’라는 말을 같이 쓴다 하더라도 다음과 같은 몇 가지 점에서 확연히 구별된다. 첫째, 서학의 천주는 만물의 창조주이지만, 동학의 천주는 창조주가 아니다. 동학은 만물의 탄생을 음양의 이치에 의한 자연적인 화출(化出)로 설명한다. 둘째, 동학에서는 ‘인내천’이라 하여 인간과 한울님과의 **본질적 동질성**이 강조되지만, 서학에서는 이질성이 강조된다. 셋째, 동학은 지상천국(地上天國), 즉 현세적인 복락을 추구하지만, 서학은 궁극적으로 현세적인 복락을 초월하고 있다. 한국철학사 연구회, 『한국철학사상사』 (서울: 한울아카데미, 1997), p.389.

48) 김월해, 앞의 책, pp.76-77.

49) 김상일, 앞의 책, pp.86-88. 동학사상의 신(상제, 천주)관과 대순사상의 상제관은 일치하는가? “(동학의) 하느님은 우리 인간과 가장 가깝기도 하고 가장 멀리 떨어져 있기도 한 서로 아주 엇갈린 두 특성을 가지고 있다. … 최제우는 하느님이 우리 인간과 가깝기도 하고 멀기도 하다는 것을 밝혀내려고 애썼다. ‘한울님’은 **인간에 외재(在外)**하는 동시에 인간과 **만물에 내재(內在)**하는 원인이다. 즉 ‘한울님’은 모든 존재의 근원 이면서도 **인격적**이며, **초월적**이면서도 **내재적**이고, **절대 무궁**이면서 **동시**에 변화·생성 과정의 **상대적**인 존재다.” 한국철학회편, 『한국철학사(하권)』 (서울: 동명사, 1987), pp.224-227; 노길명, 「동학의 천주사상: 그리스도교 사상과의 관련성 여부를 중심으로」, (한국 가톨릭문화연구원 제 17차 심포지움 주제논문, 1995.6.15.) 이렇게 보았을 때 동학사상의 신관과 대순사상의 상제관은 별 차이가 없다.



라고 부른다. 즉 태극은 우주적 근원의 능동성과 활동성의 측면을 칭하는 것이고, 상제는 그 근원의 허령불매(虛靈不昧)한 자각성<sup>50)</sup>과 주재성의 측면을 칭하는 것이다. … 이는 결국 고대에 상제로 칭하던 바로 그 존재를 신유교에서 리(理)나 태극으로 칭하는 것임을 말해 준다.<sup>51)</sup> … (또한) 인간 안에 내재된 본성인 태극이 단지 우주 발생 근거로서 작용할 뿐만 아니라, 그것이 개체 안에서 그 자신의 허령불매한 자기자각성을 발휘하면, 그것이 바로 각자의 마음[心]이다. 따라서 태극의 발현으로서의 인간의 마음은 곧 우주 원리를 자각하는 허령불매한 상제와 근본적으로 다른 것이 없다.<sup>52)</sup>

『전경』에서도 “아무리 높은 이치도 태극(太極)과 무극(無極)의 표현으로 나온다. 일용사물(日用事物)의 이치를 벗어나지 않는다.”<sup>53)</sup>라고 하여 무극과 태극에서 우주 이치의 근원을 찾을 수 있고, 세상만물 존재의 근원과 속성을 설명할 수 있음을 말하고 있다. 주지하듯이 무극은 만물을 초월하는 근원적 측면으로써 파악되고<sup>54)</sup>, 태극은 만물에 내재하는 원리적 측면으로서, 양자(兩者)는 서로 상보적(相補的)인 관계에 놓여 있다.

이에 따라 박재현은 “대순사상에서의 신앙의 대상이신 구천상제 역시 태극과 무극의 개념을 통해 접근할 수 있다고 보아야 할 것”<sup>55)</sup>이

50) “자각성은 곧 인격성(人格性)을 뜻한다. 인간이 죽은 물질이 아니라 살아 있는 인격이라는 것은 곧 인간이 자기 자신을 자각한다는 뜻 이외의 다른 것이 아니다. … 우주의 생성원리인 태극이 단지 물리적 힘이나 추상적 이치에 그치는 것이 아니라 스스로를 자각한다면, 그것이 바로 우주적 인격, 우주적 마음, 순수 정신, 신, 상제 이외의 다른 것이 아니다.” 한자경, 『한국철학의 맥』 (서울: 이화여자대학교 출판부, 2010), p.256.

51) “상제는 성리학자들에 의해 비인격적인 ‘리’로 변하는 중간 단계로 ‘천’과 만나게 된다. 그래서 ‘천’은 … ‘상제천’으로도 ‘이법천’으로도 변신한다.” 김상일, 앞의 책, p.194.

52) 같은 책, pp.255-257. 그래서 “그리스도 선교사들이 중국에 들어가 선교를 하면서, 중국의 고대부터 내려오는 신인 상제(上帝)나 천(天)이 서양 그리스도교와 다르다는 점을 들어 종교의 부류에 넣기를 꺼려했었다”고 할 수 있다. 이은봉, 『종교세계의 초대』 (서울: 지학사, 1985), p.224.

53) 『전경』, 제생 43절, “理雖高 出於太極無極之表 不離乎日用事物之間.”

54) “구천상제께서 가지는 초월성은 구천상제를 무극신(無極神)으로 표현하는 바에서도 찾아볼 수 있다.” 박재현, 『대순사상에서의 무극과 태극 그리고 대순의 의미 고찰』, 『대순사상논총』 22 (2014), p.459.

55) 같은 글, p.465.

라고 하면서, “**현상계를 초월(超越)해** 있으면서도 현상계에 태극의 원리를 직접 쓰셔서 천지공사를 통해 **개입(介入)하시**는 하느님의 모습을 그려볼 수 있다”<sup>56)</sup>고 하였다. 이어서 “초월자(超越者), 절대자(絕對者), 일자(一者)의 논리로 파악되는 무극(無極)과 내재자(內在者), 상대자(相對者), 다자(多者)의 논리로 파악되는 태극(太極)은 둘 다 모두 궁극적 이치 또는 존재가 가지는 속성을 나타내는 개념이며 이 **양쪽 속성이 동시에 긍정**<sup>57)</sup>될 수 있는 것이다. 그렇다면 이처럼 양쪽 속성이 어떠한 원리로 인해 **동시에** 긍정될 수 있는가? 이는 매우 어려운 철학적 주제라고 할 수 있다. 어쩌면 인식의 한계가 있는 인간이 영원히 알 수 없는 주제라고도 할 수 있을 것”<sup>58)</sup>이라고 한다.

56) 같은 글, p.465. “이는 최수운이 하느님을 감각적, 이성적으로 사유될 수 있는 기연(其然)을 통해서도, 초감각적, 초이성적 사유의 영역인 불연(不然)을 통해서도 파악될 수 있다는 불연기연(不然其然)의 논리와도 통한다고 할 수 있다.”

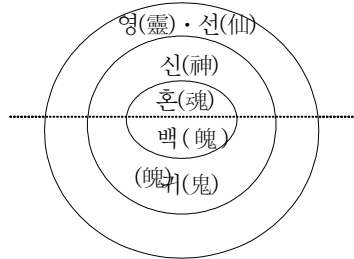
57) 주지하듯이 “漢儒의 경우 太極을 天 元氣 등 實在(實物)의 뜻으로 해석하였고, 그 후 王弼이 太極을 無稱之稱의 의미로 해석하여 太極을 道家의 無 개념 즉 空靈處로 해석하였었다. 그런데 周濂溪는 無極而太極이라고 함으로써…無極이 單純 無가 아님을 또 有가 單純 實在의 개념이 아님을 암시”한다.(류인희, 『주자철학과 종교철학』, 서울: 법학사, 1980, p.92) 그리고 주자는 “無極而太極에 있어서 自無極而爲太極이라고 하는 것을 완강히 거부”하며 무극이태극(無極而太極)을 무형이유리(無形而有理)로 규정한다. 그리하여 유송국은 “儒學思想的 입장에서 볼 때에, 有生於無하는 生成發展論을 취하지 않으므로 無極과 太極을 둘로 보지 않고 동일한 자의 양면이라고 해석하지 않을 수 없다”고 하였다. 유송국, 『동양철학 연구』(서울: 동방학술연구원, 1988), pp.188-189.

58) 박재현, 앞의 글, pp.455-456. 박재현은 “초월과 내재가 서로 모순되는 관계라 해도 이는 어디까지나 신의 만물에 대한 개입의 정도의 차이라고 볼 수 있다”고 한다. “예를 들어 양자물리학에서 양자의 경우 **파장이 작아질수록 입자성이, 파장이 커질수록 파동성**이 발현되는데 이는 파장의 길이라는 차이로 인해 나타나는 상태라는 점에서는 동일하다고 할 수 있다. 이처럼 하느님, 또는 상제(上帝)의 **초월성과 내재성 역시** 하느님, 또는 **상제의 만물에 대한 개입 정도**에 따라 나타나는 상태라는 점에서는 동일하다고 할 수 있다. 이러한 개념에 대해서는 향후 좀 더 연구가 필요하다고 판단된다”고 한다.(같은 글, p.456.) 그러나 보어의 상보성 원리(Principle of Complementarity)란 “모든 현상에는 양면성이 있어서 우리가 한 면을 관찰하고 있으면, 동시에 다른 한 면을 관찰하기 어렵다는 것”이지 파장이 가장 짧은 상태에 이르르면 광자가 입자가 되고, 파장이 가장 긴 상태에 가면 광자가 파동이 되는 것이 아니다. 또한 ‘개입(介入)’이라는 말도 부적절하다. ‘개입’의 사전적 의미는 ‘자신과 직접적인 관계가 없는 일에 끼어드는 것’으로 다른 말로 ‘간섭(干涉)’이라고도 한다. 다시 말해 상보성 원리란 ‘원자 구성 입자의 세계를 파동 또는 입자라는 전혀 다른 배타적인 모델로 측정할 수 있지만 원자 구성 입자의 현상들을 완전히 기술해내는 데에는 그 두 모델 모두가 반드시 필요하다’는 견해다.”(이현경, 『화통의 과학, 양자역학』, 파주: 김영사, 2006, p.83.) 따라서 **초월성과 내재성은 동시적이다**. 그리고 상보성이라는 개념은 “모든 삶과 학문에서 중요한 철학적 개념”으로서 “상보성 원리는 우리가 다루는 모든 삶의 문제에 있어 흔히 범할 수 있는 오류에 대한 경고”라는 지적도 있다. 이현경, 같은 책, pp.83-84.

이에 대한 대순 사상의 견해는 어떠한가? 우선, 전경(典經)에 나타난 신적(神的) 존재(存在)는 크게 ① 신(神), ② 신명(神明), ③ 신장(神將) ④ 정령(精靈)적인 존재들이다.<sup>59)</sup>

첫째, ‘신(神)’에는 문명신(文明神)<sup>60)</sup>, 도통신(道通神)<sup>61)</sup>, 황천신(黃泉神)<sup>62)</sup>, 중천신(中天神)<sup>63)</sup>, 선령신(先靈神)<sup>64)</sup>, 지방신(地方神)<sup>65)</sup>, 황극신(皇極神)<sup>66)</sup>, 아표신(餓殍神)<sup>67)</sup> 등이 있다.

둘째, ‘신명(神明)’은 ‘신(神)’과 뚜렷이 구분하기는 어려우나 그 용례는 “범위상의 차이로써, 신명은 일반적이고 포괄적 개념인데 비하여 신은 기능적, 세부적, 구체적으로”<sup>68)</sup> 쓰인다. 따라서 황천신이나 중천신, 선령신 처



<그림 2> 인간 존재(사후)의 모습

럼 사람이 죽으면 직접 그 신(神)의 위치에 서게 된다. 하지만 신명은 그 역할이나 임무가 공적(公的), 집단적인 성향을 띠기 때문에 앞의 문명신, 도통신, 황극신 등은 오히려 신명적(神明的) 성격이 훨씬 강하

59) 張秉吉, 『大巡宗教思想』 (서울: 大巡宗教文化研究所, 1987), p.76. 본고에서는 간략하게 신적 존재를 “신(神) · 신명(神明) · 신장(神將) · 정령(精靈)적인 존재들”로 분류하였으나, 이들 간에는 서로 명료하게 구분되지 않는다는 단점이 있다. 구체적인 신의 개념과 유형(類型)에 대해서는 이정원, 『한국 신종교와 대순사상』 (서울: 문사철, 2011)을 참고할 수 있다.

60) 『전경』, 교운 1장 9절, “서양인 이마두가 동양에 와서... 신명을 서로 왕래케 하고 그가 사후에 동양의 문명신(文明神)을 거느리고 서양에 가서 문운(文運)을 열었느니라.”

61) 같은 책, 교운 1장 41절, “도통신들이 모두 모여 각자가 심신으로 닦은 바에 따라 도에 통하게 하느니라.”

62) 같은 책, 공사 1장 29절, “중천신은 후사를 못 둔 신명이니라. 그러므로 중천신은 의탁할 곳을 두지 못하여 황천신으로부터 물과 밥을 얻어먹고 왔기에...”

63) 같은 책, 공사 1장 29절.

64) 같은 책, 교운 1장 33절, “각 성(姓)의 선령신이 한 명씩 천상 공정에 참여하여...”

65) 같은 책, 교운 1장 63절, “지방신(地方神)들이 호위하여 떠나지 못하였던 까닭이다.”

66) 같은 책, 공사 3장 22절, “이 혼란한 세상을 바르려면 황극신(皇極神)을 옮겨와야 한다.”

67) 같은 책, 권지 1장 8절, “아표신(餓殍神)을 천상으로 몰아 올렸으니 이후에는 백성이 기근으로 죽는 일은 없으리라.”

68) 신일호, 「신명에 대한 소고」, 『대순논집』 (서울: 대순진리회출판부, 1992), p.19.

다고 할 수 있다. 흔히 신명을 ‘천지신명(天地神明)’이라고 부르는데, “천(天)과 지(地) 사이의 모든 신적(神的) 존재(存在:spiritual being)를 신명으로 인정하는 것”<sup>69)</sup>이다. 즉 신명이라는 용어는 ‘인간’과 대칭적으로 사용되는 총체적인 개념으로서 다분히 **인격화(人格化)**된 것으로 보인다. 『전경』에 “천지신명이 크게 움직인 것은 오로지 그 혈성의 감동에 인함이나…”<sup>70)</sup>와 같이 신명은 사람들의 마음을 이해하고 인간의 심정을 헤아려 주는 능력을 갖추고 있으며, 초자연적(超自然的)인 힘을 소유했기 때문이다.<sup>71)</sup>

셋째, 신명 외에 신장이 있다. 신장도 신명과 같이 사람의 성질을 지니지만, 맡은 바 직능(職能)이 각각 다르다는 점에서 차이가 있다. 신장은 크게 우내(宇內)의 신장, 이십팔수의 신장과 주(宙)의 신장, 이십사절의 신장으로 나뉜다.<sup>72)</sup>

이렇듯 신(神), 신명(神明), 신장(神將)이 인격성을 띠는 까닭은 무엇인가? 언급했듯이 **신(神)의 전단계가 바로 인간(人間)**이기 때문이다. 따라서 대순의 신명관(神明觀) 자체가 다분히 인격적(人格的)일 수밖에 없다. 이런 관점에서, 신, 신명, 신장 등이 모두 **‘인격성(人格性)’을 전제로** 한다.<sup>73)</sup> 『전경』에서는 “사람에게 혼과 백이 있나니 사람이 죽으면 혼은 하늘에 올라가 신이 되어 후손들의 제사를 받다가 사대를 넘긴 후로 영도 되고 선도 되니라. 백은 땅으로 돌아가서 사대를 지나면 귀가 되니라.”<sup>74)</sup>고 한다.<그림 2> 참조)

69) 윤재근, 「대순사상의 신명관: 전경을 중심으로」, 『대순회보』 13 (1989), p.6. “천(天)과 지(地)를 각각(各各)의 신명으로 본다면, 자연신교(自然神敎)에서의 **다신론적(多神論的) 입장**이라고 할 수 있고, “천과 지 사이의 모든 신적 존재를 신명으로 인정한다면 **범신론적(汎神論的) 입장**으로 볼 수 있다.” 같은 글, p.6.

70) 『전경』, 공사 1장 24절.

71) 장병길, 앞의 책, pp.75-76.

72) 같은 책, p.80.

73) 윤재근, 앞의 글, p.6.

74) 『전경』, 교법 1장 50절. 또한, 『전경』 행록3장 44절에서는 “心也者 鬼神之樞機也 門戶也 道路也 … 吾心之樞機門戶道路 大於天地.(마음은 귀신의 중추(中樞)가 되는 기관이고, 귀신이 드나드는 문호(門戶)이고 길이며, …그 중추의 문호나 길은 천지보다도 크다.)”라고 한다. 신일호는 “앞의 구절은 마음이 귀신(혼이 신, 백이 귀, 즉 선령

그리고 우(宇·자연)안에는 정(精)이 있다. 이는 자연물이나 자연현상과 결합한 정령(精靈)적인 존재들이다. 신이나 신명, 신장이 인격적(人格的)인데 비해, 이 정(精)은 어떤 **존재의 본질**을 가리킨다. 보통 ‘정기(精氣)’라고 말할 때의 ‘기(氣)’와 같은 것이다. 주지하듯이 정기는 이합집산(離合集散)의 성질을 가지고 있어서, 정기가 모여서 뭉치면 모든 사사만물[事事物物]이 생성(生成)되고 흩어지면 소멸된다. 하지만 대순사상에서는 그 생성소멸의 조화가 정기자체에 의하지 않고 **구천상제에 따른다**고 본다.<sup>75)</sup> 이상의 상제와 신(신명), 신장, 정(精) 등의 관계를 그림으로 나타내면 다음과 같다.<그림 3> 참조

이처럼 대순에서 말하는 신명들은 타(他) 종교에서 믿고 있는 신들이나 하나님과 같이 인간이나 사물들로부터 완전히 독립된 존재가 아니다. 그리고 상제의 주관아래에 있는 신명들은 천지에 가득 차 있다. 그러므로 대순의 신명은 어느 곳에도 있기에 **범재적(汎在的)**이고, 어떤 것 속에도 있기에 **내재적(內在的)**이다.<sup>76)</sup>

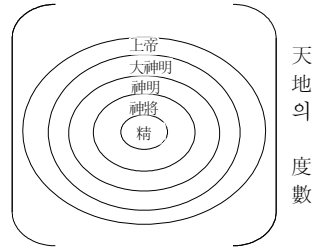
또한 윤용복은 “대순사상에서는 다양한 신명들의 존재를 인정하고

신의 중추(中樞), 드나드는 문, 다니는 길이라는 뜻”이라고 하면서, “말을 바꾸면 인간은 심적(心的)존재로서 ‘신(神)’과 상통하는 존재”라고 보았다. “요컨대 두 구절은 사람의 본수(本隨)를 심으로 보고 그 심이 신에 의해서 존립함으로써 인간과 신은 ‘상통’관계에 있다”는 것이다. “일약하면 **인간은 신적(神的) 존재**”이며, “이 단정의 역(逆)은 전제되지 않는다”고 하였다. 신일호, 앞의 글, pp.27-28.

75) 장병길, 앞의 책, pp.82-83. 장병길은 상제와 신(신명), 신장, 정(精) 등의 관계를 다음과 같이 정리한다. “전경에 보이는 신명들은 **초자연적**이고 독립된 개체적 존재 이어서 일반적인 사람과는 뚜렷하게 다르나, 사람들의 마음을 이해하는 능력을 갖추고 있다는 점에서 **인격적**이며, 강력한 힘과 자유로운 의지를 소유한다. 요컨대 모습을 갖추어 신체나 마음에서 매우 사람을 닮고, 특히 고유명사를 가진 **초인간적**인 존재가 된다. 그러나 신명들은 이상의 세 가지 특징을 지니면서도 격위(格位)에서 상제의 그것보다는 얕다. 그리고 또 신명보다 한층 더 얕은 신장(神將)들도 있고, 자연물이나 자연현상과 결합한 정령(精靈)적인 존재들이 있다.” 같은 책, p.76.

76) 장병길, 『대순진리의 강화II』(서울: 대순종교문화연구소, 1989), pp.160-161. “상제의 주관아래 있으면서도 사람들에 대해서는 영향을 미칠 수 있고, 하나의 신명은 다른 신명의 능력을 행사하지 못하는 자기만의 능력을 가지는 **독존적(獨存的)**인 존재이다. …이 사실은 기독교의 유일신인 하나님이 모든 역할을 하는 것과는 전혀 다르다. …그리고 설사 상제의 주관 아래에 있다고 하더라도 상제는 인간들에게 문명의 혜택을 내리려면, **상제께서 직접 그것을 내리지 않고**, 문명신을 통하게 되는 것이다. …또 지난 날에는 지방의 신명들이 자기 지방에만 머물고, 그곳에서 활동하던 것을 **상제에 의해서 자기 지방을 떠나서 다른 지방과 교류하게 되었다.**” 같은 책, p.161.

있지만 그 이외에 또 다른 우주적 규범도 인식하고 있는 것”<sup>77)</sup>으로 본다. 그런데 우주적 규범을 인식하면서도 신의 존재를 동시에 믿고 있는 종교들의 경우에 신들은 대부분 그 규범에 예속되어 있는데 반하여, 기독교를 비롯한 유일신 종교들의 경우에는 그러한 우주적 규범보다는 유일신에 의해 모든 것이 결정된다는 인식을 지니고 있다고 한다. 그러나 “대순사상에서 상제는 그러한 우주적 규범[도수]도 초월한 존재로 인식되고 있으며,<sup>78)</sup> 상제께서 삼계의 대권을 쥐고 있는 지고적(至高的) 존재임에도 불구하고 그 **관할 아래 있는 신명에게도 예를 다한다(갖춘다)**고 하는 특징도 있다.”<sup>79)</sup>고 지적한다.



<그림 3> 포괄적·내재적 관계

이렇듯 대순사상의 신 관념에는 궁극적 실재의 인격적 요소가 비인격적 요소보다 우위에 있다.<sup>80)</sup> 그러면서도 비인격적 실재로서의 천지

77) 윤용복, 「대순진리회 신관념의 특성」, 『대순사상논총』 21 (2013), p.23. 한국종교사회연구소 소장 윤용복은 “대순사상에서는 ‘우주적 규범’도 인식하고 있다”고 보았다. ‘규범(規範, norm)’의 의미를 구체적으로 밝히지 않고 있으나, 일반적인 “판단, 행위, 평가 등의 기준이 되는 행동양식”의 의미로 해석된다. 그래서 ‘우주적 규범(宇宙的 規範)’은 대순사상의 ‘천지의 도수(度數)’를 의미하는 것으로 보인다. 하지만 도덕적 ‘규범’은 당위의 법칙이고, ‘도수’는 존재의 법칙이라고 할 수 있으므로 그 의미는 서로 다르다. 『전경』에서는 “도수가 그릇되어 제자가 선생을 해하는 하극상(下克上)의 일이 있었으나 이후로는 **강륜(綱倫)이 나타나게 되므로**”(『전경』, 교법 3장 34절)라고 하였고, “모든 사사로운 일이라도 천지공사의 도수에 붙여 두면 도수에 따라서 공사가 다 풀리니라”(같은 책, 행록 4장 29절)고 한다. 또한 “먼저 **도수를 굳건히 하여 조화하면 그것이 기틀이 되어 인사가 저절로 이룩될 것**”(같은 책, 공사 1장 3절)이라고 한다.

78) 윤용복은 대순진리회의 “상제께서는 우주적 규범도 초월한 존재로 인식된다”는 점을 대순진리회 신관념의 가장 중요한 포인트로 보았다.

79) 윤용복, 앞의 글, p.23. 『전경』에는 다음과 같은 내용이 있다. “내가(상제께서) 어려서 서당에 다닐 때 이웃 아이와 먹으로 장난을 하다가 그 아이가 나에게 지고 울며 돌아가서는 다시 그 서당에 오지 않고 다른 서당에 가서 글을 읽다가 얼마 후 병들어 죽었도다. 그 신이 원한을 품었다가 이제 나에게 해원을 구하므로 **그럼 어찌 하여야 하겠느냐 물은즉 그 신명이 나에게 왜복을 입으라 하므로 내가 그 신명을 위로하고자** 읽은 것이니라”고 이르셨도다.”(『전경』, 행록 4장 54절) “내가(상제께서) 부안 지방 신명을 불러도 **응하지 않으므로 사정을 알고자 부득이 그 지방에 가서 보니** 원일이 공부할 때에 그 지방신(地方神)들이 호위하여 떠나지 못하였던 까닭이니라.”) 같은 책, 교운 1장 63절)

의 도수를 인정한다. 다만, 상제는 **상제의 권능으로 천지도수를 재배치**한다는 특이성을 지닌다. 이런 점은 지금까지의 어느 다른 종교에서는 찾아 볼 수 없는 대순 신관만의 특징이라고 할 수 있다.<sup>81)</sup> 다시 말해 ‘천지공사(天地公事)’와 ‘운수(運數)’가 함께 언급된다.

신원일이 개벽공사를 빨리 행하시기를 상제께 간청하니라. 상제께서 “인사는 기회가 있으며 **천시는 때가 있으니 그 기회와 때를 기다릴 것이니 이제 기회와 천시를 역지로 쓰면 그것은 천하에 재화를 끼치게 될 뿐**이며 역조의 생명을 역지로 앗아가는 일이 되리라. **어찌 차마 행할 바이나**”고 말씀하셨으되 원일이 “방금 천하가 무도하여 선악을 분별하기 어려우니 속히 이를 간멸하고 후천의 새 운수를 열어 주시는 것이 옳을까 하나이다”고 말하면서 간청하니 상제께서 심히 괴로워 하셨도다.<sup>82)</sup>

이와 같은 상황은 기존의 초월적 유신론의 입장에서는 이해하기 어려운 것이다. 이 경우에 상제는 초월적 존재인가? 아니면 내재적 존재인가? 엄밀히 말하면 ‘**초월적(超越的)**’이면서도 ‘**내재적(內在的)**’이고, 또한 ‘**이신론적(理神論的)**’이라고 할 수 있다. 일반적으로 이신론(理神論, deism)이란 신이 “천지창조의 주체이기는 하지만 창조행위 후에는 인간세계에 대한 자의적 개입을 중지하고<sup>83)</sup>, 자연에 내재하는 합리적 법에 의해서만 우주를 통치하는 것”<sup>84)</sup>으로서의 신에 대한 신앙을 의미하는 용어다. 그 이전의 - 인간의 공과(功過)를 따지며 상벌(賞罰)을 주고 널리 만물의 섭리를 지배한다는 - 인격신(人格神)에 대한 신앙에 반(反)하는 것이다.

80) 『전경』에서는 “삼계공사는 … **운수(運數)에 있는 일도 아니요, 다만 상제에 의해 지어져야 되는 일**”이라고 한다. (같은 책, 예시 1장 5절) 또한 “내가(상제께서) 하는 일은 **중담 한 마디라도 도수에 박혀 천지에 울려 퍼지니**”(같은 책, 행록 4장 15절)라고 한다.

81) 윤흥복, 앞의 글, pp.18-21.

82) 『전경』, 공사 2장 24절.

83) 이신론 안에서도 여러 입장이 있어서, 영국 이신론의 경우 이 입장(“신이 세계를 창조한 뒤에는 직접 세계에 간섭하지 않는다.”)에 해당되지 않는다.

84) 종교학대사전편찬위원회 편, 『종교학대사전』 (한국사전연구사, 1998)

물론 상제께서는 천지 화생(化生) 후(後) 일체의 개입[천지공정을 수행(遂行)]을 중지하는 것은 아니다. 그래서 대순의 신관은 이신론적이면서도 초월적인 것이다. 초월적인 신[상제]의 인세(人世)에의 강세(降世)와 천시(天時)에 따른 천지공사(개벽공사)의 수행은 일찍이 그 어떤 종교의 역사에서도 찾아볼 수 없는 것이다.<sup>85)</sup> 바로 이런 점에서 대순의 신관[상제관]은 그 이전의 어떤 신관과도 비교할 수 없는 특이성을 지닌 것으로 평가 내릴 수 있다. 따라서 앞서 영원의 철학의 신관을 ‘포괄적 유신론’으로 규정되었지만, 대순의 신관은 기존의 유신론이나 초월신론이 포괄할 수 없는 ‘이신론(理神論, included deism)’적 측면도 강하게 나타나고 있다.<sup>86)</sup> 이로써 대순의 신관은 초월적·인격적이며 동시에 내재적·범신적이고, 또 범재적, 이신론적이라고 할 수 있기에, 기존의 대표적인 신관을 모두 아우른다는 특징을 갖는다.

## V. 존재와 앎[신관]의 수준

고대의 모든 종교들은 영원의 철학을 바탕으로 삼고 있었다. 영원의 철학은 “모든 인간, 물건, 경험 하나하나가 이 세계보다 오래가는 신성한 실재(實在)를 복제한 것”<sup>87)</sup>이라고 본다. 그렇다면 그 신성한 실재를 복제한 인간과 사물, 경험은 무엇이 어떻게 서로 다른 것일까?

85) 성육신(成肉身, incarnation)에 대해서는 기독교는 물론이고 힌두교나 불교 같은 종교에서도 언급하고 있지만, 대순에서와 같이 (삼계의 대권을 주재하는) 우주의 절대자가 직접 인세에 강세하여 천지(天地)를 뜯어고치는 공사를 행했다고 주장하지 않는다. “삼계공사는 곧 천·지·인의 삼계를 개벽함이요 이 개벽은 남이 만들어 놓은 것을 따라 하는 일이 아니고 새로 만들어지는 것이니 예전에도 없었고 이제도 없으며 남에게서 이어받은 것도 아니요 운수에 있는 일도 아니요 다만 상제에 의해 지어져야 되는 일”(『전경』, 예시 1장 5절)인 것이다.

86) 이런 점을 특칭(特稱)한다면 대순의 상제관은 ‘포괄적 이신론(包越的 理神論, transcendental and included deism)’이라고도 할 수 있을 것이다.

87) Eliade, *The Myth of Eternal Return or Cosmos and History*, pp.1-34. 카렌 암스트롱, 앞의 책, pp.40-41에서 재인용.



월버에 따르면 “전승 지혜<sup>88)</sup>에서의 영원의 철학적 핵심은 **인식론적 다원주의**의 존재의 대사슬과 그 사슬들 사이의 상관관계에 대한 확신에 있다.(모든 실재는 등급화되어 있으며 마찬가지로 실재에 대한 인지(認知)도 그렇다.) 즉, **존재와 앎 모두에 수준이 있다는 것**”<sup>89)</sup>이다.

심리학자 윌리엄 제임스는 이미 1백여 년 전 그의 저작 『종교적 체험의 다양성』에서 우리의 일상 의식이라는 것이 아주 특별한 의식 상태라는 것을 강조한 바 있다. 우리가 매일 겪는 일상의식과는 다른 의식상태를 **변성의식**이라고 부른다. 그는 종교인들은 때때로 특별한 방식으로 진리를 보며, 신비적 정신상태의 경험을 다른 사람에게 표현하고 깨닫게 하는 것이 불가능하다고 하였다.

종교인들은 한결같은 것은 없지만 때때로 특별한 방식으로 진리를 본다고 주장해왔다. 그 방식은 신비주의라고 알려져 있다. ... 내가 어떤 정신상태를 신비적인 것으로 분류할 때 사용하는 표시 중 가장 편리한 것은 부정적인 것이다. 이 정신상태의 주체는 즉각적으로 그러한 신비상태를 표현하는 것이 불가능하고 그 경험에 대한 타당한 보고가 말로는 이루어질 수 없다고 말한다. 이것은 **신비적 정신상태의 특징이 직접적으로 경험되어야 한다는** 주장으로부터 기인한다. ... 어느 누구도 이러한 신비적 상태의 특질이나 가치 속에 있는 그 어떤 감정도 가지고 있지 않은 다른 사람에게 명확하게 깨닫게 할 수는 없다.<sup>90)</sup>

영원의 철학 또는 위대한 전승 지혜의 전체적인 요점을 추려 본다

88) “플라톤으로부터 시작하여 아상가에, 플로티노스에, 파드마삼바바와 쇼갈 보살에 이르기까지” 켄 월버, 『감각과 영혼의 만남』, p.153.

89) 같은 책, p.82. 예컨대, “우리가 대사슬을 네 수준(몸, 마음, 혼, 영)으로 구성되어 있다고 본다면 앞에는 감각적, 이지적, 원형적, 신비적인 네 가지 상관적 양태가 있다”는 것이다. 같은 책, p.82.

90) 윌리엄 제임스, 『종교적 체험의 다양성』, 김재영 옮김 (파주: 한길사, 1999), p.462. 윌리엄 제임스는 신비체험에는 네 가지 특성이 있다고 한다. 네 가지 특성은 형언불능성(Ineffability), 순이성적 특성(Noetic Quality), 일시성(Transiency), 수동성(Passivity)이다. 순이성적 특성이란 “신비적 상태는 비록 감정의 상태와 유사하다 하더라도 그 상태를 경험하는 사람에게는 역시 지식의 상태인 것처럼 보인다.”고 한다. “그것은 추론적 지성으로는 이해 불가능한 진리의 깊이를 통찰하게 되는 상태”라고 한다. 같은 책, p.463.

면, ‘마음의 눈(심안)’을 넘어서는 영의 눈(영안)에 의해 드러나는 발달의 더 높은 양태가 있다는 점을 들 수 있다. 바꿔 말하면 ‘합리성’을 넘어서는 ‘정관[명상]’에 의해 드러나는 발달의 더 높은 양태가 있다는 것이다.<sup>91)</sup> 합리성을 넘어서는 정관[명상]에 의해 드러나는 신의 모습이란 어떤 것일까?

인류 역사상의 위대한 성인과 현자들에 따르면, 신은 시공(時空)과 물질 영역을 초월한다. 그들은 신의 존재를 일정한 시간이나 공간, 가시적인 물질 영역에서 찾지 않는다. 신을 발견하려면, 심오한 개인적 체험을 통해 가능한데, 과학에서조차 아직 탐구하지 못한 마음속 깊은 곳을 탐색해야 한다.<sup>92)</sup> “신과 결합하는 얇은 ‘망령된 견해를 쉬는’ 사랑에게만 가능”<sup>93)</sup>하기 때문이다. 즉 신은 근본적으로 인간의 한계를 넘어서는 **무한하고 초월적인 존재**이기 때문에 합리적인 접근법으로는 파악하기 어려운 것이다.

그렇다면 어떻게 해야 하는가. 인간 자신의 유한성을 극복해 나가고 신에 대한 인식을 확대해 나가려면 최소한 자기 자신과의 대화(혹은 자신이 믿는 신과의 대화)를 다양하게 시도해야만 한다.<sup>94)</sup> 신·천국·지옥·악마·육체도 그 자체의 존재와 그대 내면에서의 나타남이 아니라면, 그대 안에서나 그대에 의해 인식될 수 없기 때문이다.<sup>95)</sup> 화이트헤드의 용어로, “사실체(actual entities)는 사실체가 **느끼는 바로 그것**이다.(An actual entity is what it feels)”<sup>96)</sup> 때문에 “실재의 본질은 분명한 영적 지각을 통해서 알려져야”<sup>97)</sup> 한다. 학식이 높은 사람을 통

91) 켄 윌버, 『감각과 영혼의 만남』, p.153.

92) 피터 러셀, 『과학에서 신으로』, 김유미 옮김 (서울: 북하우스, 2007), p.161.

93) A. Huxley, op. cit., p.133.

94) 장영란, 『위대한 어머니 여신: 사라진 여신들의 역사』 (피주: 살림, 2007), p.11.

95) A. Huxley, op. cit., p.130.

96) R. 멜러트, 앞의 책, p.23.

97) A. Huxley, op. cit., p.5. “영원의 철학의 주제는 영원한 영적 실재(Reality)의 성질이다. 그러나 그것을 표현하는 언어는 시간 속의 현상들을 다룰 목적으로 발달해 왔다. 이런 이유로 이 모든 설명에서 우리는 역설적인 요소를 발견하게 된다. 사실인 진리(Truth-the-Fact)의 성질은 그것과 오히려 상응하지 않는 언어적 상징이라는 수단으로는 설명될 수 없다. 기껏해야 **난센스나 모순**으로 암시할 수 있을 뿐이

해서는 알 수 없다.

분명한 영적 지각에 의해 실재의 본질이 인식된다는 점에서 보면, “의식 수준에 따라서 어떤 영적인(명상적인, 변형된) 의식의 상태를 해석할 것”<sup>98)</sup>이라는 사실은 매우 중요하다. 윌버는 이 의식의 수준을 무지개 색깔로 나타낼 수 있다는 점에 주목하라고 한다. 또 이것은 여러 전통적인 지혜들에 있어서 **공통으로 경험하는 사실**<sup>99)</sup>임을 강조한다.

만약에 어떤 사람이 하얗게 밝게 빛나는 구름을 보는 절정 체험을 했다고 하자. 그 구름이 어떤 때는 사람 모습처럼 또는 빛으로 된 존재처럼 나타나기도 하고, 자기가 그 빛 속으로 들어가는 것 같은 느낌과 함께 무한한 사랑과 끝없는 환희를 느꼈다고 해 보자. 그런데 그 사람이 개신교인(改新敎人)이라면 … 그는 분명히 기독교 용어를 사용해서 이 체험을 설명할 것이다. 이 사람은 무엇을 볼 수 있을까?

만약 그가 (색깔의) **레드** 높이에 있다면 그는 물위를 걸을 수 있고, 죽었다가 살아나고, 물을 포도주로 바꾸고, 빵과 물고기의 숫자를 늘렸던 마법적인 예수를 볼 것이다. **옐로우** 높이에 있다면 영원한 법을 주는 자, 신화와 교리를 믿고 선택한 백성들에게 내린 율법과 계명과 언약을 따르는 사람 그리고 단 하나의 진실한 책(성경)을 믿는 사람을 온전히 구원하는 자로서의 예수를 볼 것이다. **오렌지** 높이에 있다면 이 사람은 보편적인 박애주의자, 그러면서도 신적인 존재, 세계중심적인 사랑과 도덕을 가르치는 자, 하늘에서 뿐만 아니라 이 땅에서도 이번 생애에 어느 정도 구원을 가져다주는 자로서의 예수를 볼 것이다. **그린** 높이에 있다면 이 사람이 보게 될 예수의 모습은 많은 이들 중에 하나, 똑 같이 타당한 여러 영적인 스승들 가운데 하나일 것이다. … 만약에 이 사람이 **터콰이즈(청록색)** 높이로 올라가면 예수를 당신과 나를 포함한 **모든 사람이 완전히 접근할 수 있는 동일한 그리스도-의식의 한 현시(顯示)**로 볼 것이다. … **바이올**

---

다.” (같은 책, p.128.) 따라서 “영원의 철학자가 말하듯이 “신이 스스로 나타나고 그대에게 자명한 것이 아니라, 어떤 외적 증거를 통해 신을 찾거나 알고자 한다면, 지금이든 나중에든 결코 이루어지지 않을 것이다.” (같은 책, p.130)

98) Ken Wilber, *The Integral Vision: A Very Short Introduction to the Revolutionary Integral Approach to Life, God, the Universe, and Everything* (Boston: Shambhala, 2007), p.142.

99) 같은 책, p.114.

렛(보랏빛)과 **울트라바이올렛(자외선)** 높이에서는 그리스도-의식을 초월적이고 무한한 것의 상징, 자아 없는 참자아의 상징, 예수와 **당신과 내 안에 있는[범신론적, 내재적-필자 註] 신적인 의식의 상징**, 모든 것을 완전히 포용하는 빛과 사랑의 상징, 시간의 흐름과 스스로 축소된 사랑 없는 예고의 죽음을 넘어 부활한 생명의 상징, 죽음과 고통과 공간과 시간과 눈물과 두려움을 넘어가는 운명이 있음을 드러낸 존재의 상징으로 볼 것이다.<sup>100)</sup>(〈그림 4〉 참조)

요컨대 ‘하나님 왕국에 도달한다’는 말의 실제적인 뜻은 ‘더 높은 의식 수준에 오른다’는 의미가 된다. 이는 영적으로 매우 중요한데, 왜냐하면 우리 자신의 의식이 변화하면 거기에 따라 하나님[神觀]도 변하기 때문이다.<sup>101)</sup> 이를 테면 영지주의자들이 보기에 예수는 보통 사람들과 근본적으로 다르지 않다. 그는 인류 역사상 등장했던 많은 빛의 스승들 중의 한 사람이다. 다만 그는 신과 하나됨의 길로 안내하는 안내자였을 뿐이다.<sup>102)</sup> 그림에도 불구하고 소위 ‘**거듭남을 체험했다**’고 하는 근본주의자(원리주의)들과 복음주의자들의 경우 자기중심적이거나 자기 종족(種族) 중심적인 입장에서 자신들의 상태를 해석하기 때문에 그들에게는 오직 예수만이 하나의 참된 길이다. 더욱 더 나쁜 것은 그들에게는 확실한 사랑의 상태 체험이라는 것이 실제적으로는 자신들의 자기 종족 중심적인 성향을 더욱 강화할 것이라는 사실이다.<sup>103)</sup>

울트라 바이올렛

바이올렛

터콰이즈

그린

오렌지

엠퍼

레드

〈그림 4〉 의식과  
삶[신관]의 수준

100) Ken Wilber, op. cit., pp.144-145.

101) 디팩 초프라, 『제3의 예수』, 이용 옮김 (서울: 송정문화사, 2009), pp.61-72.

102) 금인숙, 『신비주의』 (과주: 살림, 2007), p.35.

103) Ken Wilber, op. cit., p.147. 즉 “예수를 자신의 개인적인 구조로 받아들이는 사람만이 구원받을 수 있다. 그렇지 않은 사람은 전부, 모두를 사랑하고 모든 것을 용서하는 하느님에 의해 영원한 천벌을 받고 지옥 불에 던져진다.” 극히 모순적인 얘기이지만, “이런 지독한 모순도 의식의 상태라는 것이 존재한다는 것을 알면” 이해할 수 있다. 같은 책, p.147.

이처럼 “모든 지식은 궁극적으로 체험에 바탕을 두어야”<sup>104)</sup> 하지만, **의식 수준에 따라서 그 체험을 설명하게 된다**는 사실이 중요하며, 이 점을 주목할 필요가 있다. 영원의 철학은 “이론에서 실제로, 유일한 신에 대한 추론적인 지식에서 직접적인 친밀함으로 나아간다면, 일신교(一神敎)란 독단적인 마음(singleness of heart)에만 존재할 수 있다”<sup>105)</sup>고 한다. 즉 “앎이란 아는 자 안에서 아는 자의 형식(mode)에 따라 존재한다. 인식자의 정신이 다중적(多重的)이면 직접적인 경험을 통해 그가 알게 되는 우주는 다신적(多神的)”<sup>106)</sup>이라고 한다.

앎이란 인식자의 정신적 수준에 따라 그 습득하는 내용이 달라진다. 사실상 체험에는 감각적 체험, 이지적 체험(심적, 정신적 체험), 영적 체험이 있다. 바꿔 말하면 미세한 사물에서 거대한 우주에 이르기까지, 그리고 개인의 의식에서 종교적 영성에 이르는 영역을 포괄적으로 아우르는 **세 가지의 눈**이 있다. 그 세 가지 눈이란 육체적인 감각이나 과학기술을 통해 사물을 인지하는 ‘감각의 눈’, 이성과 논리로 대상을 인식하는 ‘이성의 눈’, 수행이나 명상으로 종교적인 영역을 체험하는 ‘관조의 눈’이 그것이다. 그래서 육신의 눈(육안)에 의해 알려진 증거가 있고, 마음의 눈(심안)에 의해 알려진 증거가 있고, 관조의 눈(영안)에 의해 알게 된 증거가 있는 것이다.<sup>107)</sup>

물론, 하나의 대상을 알기 위해서 세 가지 다른 눈은 적절하게 균형을 이뤄야 한다.<sup>108)</sup> 그러나 우리에게 심층적(深層的)인 깨달음을 던지는 공안(公案)은 분명 (특히 현대인들이 굳게 닫고 있는) 관조의 눈에 담겨 있다. 따라서 이 세상의 진실을 바라보는데 있어서는 **관조**

104) 켈 윌버, 『감각과 영혼의 만남』, p.285.

105) A. Huxley, op. cit., p.45.

106) 같은 책, p.45.

107) 켈 윌버, 『감각과 영혼의 만남』, p.284. 예컨대 육안에는 감각 운동적 세계의 내재된 근본 특성과 같은 것이 있고, 심안에는 수학·논리학·상징적 해석과 같은 것이 있으며, 영안에는 견성·무상·지관·삼매·영지와 같은 것이 있다. 같은 책, p.284.

108) 이성과 관조의 눈이 필요하다는 지적은 여러 논문에서 제기된다. “하나님은 우리의 이성적 사유만으로도 모두 파악될 수 없고, 초이성적 사유만으로도 모두 파악될 수 없는, 양자가 모두 필요한 존재로 사유될 수 있는 것이다.” 박재현, 앞의 글, p.465.

의 눈이 절대적이며 수련이나 수도, 명상 등으로 종교적인 영역을 체험하는 것이 필수적으로 요청된다.

다시 말해 영원의 철학의 일차적인 관심은 세계의 본질적인 하나의 신성한 실체(實體)에 있지만, 이 실체는 “일정한 조건들, 즉 사랑을 행하고 마음을 순후하게 하고 정신을 고요하게 침묵시키기로 스스로 선택한 사람들[=수련(discipline)]에 의해서만 직접적이고도 즉각적으로 포착”<sup>109)</sup>될 수 있기 때문이다. 실제로 “근대 이전의 사람들은 신이 인간의 생각을 초월하며 오직 헌신적(獻身的)인 실천(實踐)을 통해서만 신을 알 수 있다”<sup>110)</sup>고 믿었다. 하지만 수련(discipline)이나 수도(修道)의 중요성을 실감하지 못하는 많은 현대인들은 (삶의 궁극적인 목표라고 할 수 있는) 신성한 실재(實在)와 합일(合一)할 수 있는 중요한 경험의 기회를 잃고 있다.

## VI. 결론

세계의 고등종교들이 갖고 있는 대표적인 신관으로는 유일신론과 범신론, 그리고 범재신론을 꼽을 수 있다. 그런데 초월신관을 옹호하면 내재신을 포기할 수밖에 없었고, 반대로 내재신을 옹호하면 초월신을 포기할 수밖에 없는 딜레마에 빠진다. 그래서 전통신학은 대체로 초월적 유신론의 입장에서 신(신성)을 설명하려 했으나, ‘신의 은총[내재적]’에 관해서는 마땅한 해명을 하지 못하고 항상 애매모호한 입장에 설 수밖에 없었다. 이에 최근에는 많은 신학자들이 ‘초월’과 ‘내재’를 동시에 끌어안는 범재신론의 입장을 지지한다. 언급했듯이, 범재신론은 “인간이 신 안에 있고, 신 역시 인간 안에 있다”는 신관으로서

109) A. Huxley, op. cit., p.ix

110) 카렌 암스트롱, 앞의 책, p.30.

신의 초월과 내재의 동시성을 가장 잘 알맞게 설명할 수 있다는 특징과 장점을 지닌다. 하지만 초월은 곧 내재의 부정이며, 내재는 곧 초월의 부정이기 때문에 범재신론은 이론적(理論的)으로나 실제적(實際的)으로 불가능한 것으로 보인다. 그래서 범재신론은 “신에 대한 하나의 상징”일 뿐이며, “우리가 신에 대하여 느끼는 심리적 감수성을 표현한 것”이라고 하였다.

하지만 영원의 철학에서는 ‘엔벨러프먼트(envelopment, 우리말로 ‘포월(包越)’이라고도 번역)라는 개념을 통해 신의 초월성과 내재성이 양립 가능하다고 본다. 즉 ‘포월(包越)’이라는 낱말은 “초월(越)하면서도 포함(包)한다”는 뜻을 갖기에, ‘초월성’과 ‘내재성’이 공존할 수 있다는 것이다.

이러한 ‘포월’ 개념은 영원의 철학의 사상적 토대가 되는 ‘존재의 대등지(존재의 대사슬)’로부터 기인하는 것이다. 알려진 바대로 영원의 철학자들은 지난 3천여 년 동안 대등지의(여러 차원의 하이어나라키의) 일반적 수준에 관해서는 일치된 견해를 보였다. 대순사상 역시 이러한 존재의 대등지와 일치하는 세계관을 보이고 있으므로 대순사상의 신관(상제관, 신명관)은 영원의 철학의 그것과 일치함을 추론할 수 있다. 따라서 영원의 철학의 신관은 그 두드러진 특징을 함축한다면 ‘포월적 유신론(包越的 有神論)’이라고 규정지을 수 있는데, 마찬가지로 대순의 신관 역시 ‘포월적 유신론’으로 규정지을 수 있다. 요컨대, 영원의 철학의 견지(見地)에서 대순의 ‘상제(관)’는 ‘포월신(관)’이다. 하지만 대순의 신관에는 (특정 개념의 규정이 갖는 한계 때문에 표현하지 못하는) 내재신론(內在神論)이나 이신론적(理神論的) 측면 또한 강하게 나타내고 있음을 간과해서는 안 될 것이다.

실로 영원의 철학은 유대교, 기독교, 이슬람교, 유교, 불교, 도교를 망라하는 세계의 위대한 전승(傳承) 지혜의 핵심이며, 여러 위대한 사상가, 철학자, 과학자들의 사고(思考)의 중핵(中核)을 차지한다. 따라서 영원의 철학은 성인·현자들이 이미 검증했던 공통된 세계관인 까닭에 해체될 수 없는 진리로 일컬어지고 있다. 따라서 영원의 철학을 부정하는 것은 인류가 수천년 동안 축적해 온 지적(知的) 자산(資産)

을 부정하는 것이다.

그런데 그 영원의 철학의 결론은 세상 속에 신(신성)이 계시기에 내재적이지만 동시에 초월적 존재라는 것이다. 따라서 “인간의 최종 목표, 그의 존재의 목적은 **내재적이면서도 초월적인 신성**을 사랑하고 알며 그것과 결합하는 것”<sup>111)</sup>이다. 하지만 그것이 어떻게 가능한가? 그것은 수련(修鍊)에 의해서만 포착될 수 있다고 하였다. 이런 점에서 타(他)종교와 달리 실천수행을 필수(必修)로 하는 대순사상은 현 시대에 절대성을 갖는다.

---

111) 같은 책, p.38.



## 【참고문헌】

- 대순진리회 교무부, 『전경』, 서울: 대순진리회 출판부, 1974.
- 한국사전연구사 편집부, 『종교학대사전』, 한국사전연구사, 1998.
- 금인숙, 『신비주의』, 파주: 살림, 2007.
- 김상일, 『수운과 화이트헤드』, 서울: 지식산업사, 2008.
- 김영철, 「언어 표현 방식에서 본 초월성과 그 내재성의 원리 : 플로티노스의 '일자'와 수운의 신관을 중심으로」, 『동학학보』 27, 2013.
- 김월해, 『천도교경전요해(天道敎經典要解): 논학문편』, 서울: 천도교중앙총부출판부, 1982.
- 노길명, 「동학의 천주사상: 그리스도교 사상과의 관련성 여부를 중심으로」, 한국가톨릭문화연구원 제17차 심포지움 주제논문, 1995.
- 디팩 초프라·레너드 플로디노프, 『세계관의 전쟁: 과학과 영성, 승자는 누구인가?』, 류운 옮김, 파주: 문학동네, 2013.
- 디팩 초프라, 『제3의 예수』, 이용 옮김, 서울: 송정문화사, 2009.
- 류승국, 『동양철학 연구』, 서울: 동방학술연구원, 1988.
- 류인희, 『주자철학과 종교철학』, 서울: 범학사, 1980.
- 민영진, 「처음에도가이스되」, 오강남·성소은 엮음, 『종교너머, 아하』, 서울: 판미동, 2013.
- 박재현, 「대순사상에서의 무극과 태극 그리고 대순의 의미 고찰」, 『대순사상논총』 22, 2014.
- 신일호, 「신명에 대한 소고」, 『대순논집』, 서울: 대순진리회출판부, 1992.
- R. 멜러트, 『화이트헤드의 철학과 신학』, 김상일 옮김, 서울: 지식산업사, 1989.
- 아서 O. 러브조이, 『존재의 대연쇄』, 차하순 옮김, 서울: 탐구당, 1994.
- 앨도우스 헉슬리, 「불멸의 철학(Perennial Philosophy)」, 『씨알의 소리』 31, 1974.
- 오강남, 『예수는 없다: 기독교 뒤집어 읽기』, 서울: 현암사, 2011.
- 올더스 헉슬리, 『영원의 철학』, 조옥경 옮김, 파주: 김영사, 2014.

- 윤용복, 「대순진리회 신관념의 특성」, 『대순사상논총』 21, 2013.
- 윤재근, 「대순사상의 신명관: 전경을 중심으로」, 『대순회보』 13, 1989.
- 윌리엄 제임스, 『종교적 경험의 다양성』, 김재영 옮김, 파주: 한길사, 1999.
- 이은봉, 『종교세계의 초대』, 서울: 지학사, 1985.
- 이현경, 『확률의 과학, 양자역학』, 파주: 김영사, 2006.
- 장병길, 『대순종교사상』, 서울: 대순종교문화연구소, 1987.
- 장병길, 『대순진리의 강화Ⅱ』, 서울: 대순종교문화연구소, 1989.
- 장영란, 『위대한 어머니 여신: 사라진 여신들의 역사』, 파주: 살림, 2007.
- 존 웰우드 편저, 『동양의 명상과 서양의 심리학』, 박희준 옮김, 서울: 범양사출판부, 1994.
- 존 쿠퍼, 『철학자들의 신과 성서의 하나님: 신과 세계의 관계, 그 치열한 논쟁사』, 김재영 옮김, 서울: 새물결플러스, 2011.
- 카렌 암스트롱, 『신을 위한 변론: 우리가 잃어버린 종교의 참의미를 찾아서』, 정준형 옮김, 서울: 웅진지식하우스, 2010.
- 켄 월버, 『감각과 영혼의 만남』, 조효남 옮김, 고양: 범양사, 2007.
- \_\_\_\_\_, 『켄 월버의 일기』, 김명권·민희준 옮김, 서울: 학지사, 2011.
- 티모시 프리크·피터 갠디, 『웃고 있는 예수: 종교의 거짓말과 철학적 지혜』, 유승중 옮김, 서울: 어문학사, 2009.
- 피터 러셀, 『과학에서 신으로』, 김유미 옮김, 서울: 북하우스, 2007.
- 한국철학사 연구회, 『한국철학사상사』, 서울: 한울아카데미, 1997.
- 한국철학회편, 『한국철학사(하권)』, 서울: 동명사, 1987.
- 한자경, 『한국철학의 맥』, 서울: 이화여자대학교 출판부, 2010.
- 허훈, 『영원한 철학』, 서울: 울력, 2013.
- 황필호, 『종교철학에세이』, 서울: 철학과 현실사, 2002.
- A. Huxley, *The Perennial Philosophy*, New York: Harper Perennial Modern Classics, 1990.
- Ken Wilber, *The Integral Vision: A Very Short Introduction to the Revolutionary Integral Approach to Life, God, the Universe, and Everything*, Boston: Shambhala, 2007.

▪Abstract▪

## View of the God in Daesoon Thoughts viewed from Perennial Philosophy

Hoon Heo

Chungang University

We live in two giant pendulum in called 'science' and 'religion'. But science and religion are contained in disparate information with each other, Those two is not easy to achieve convergence. But if you accept the ontological scheme of Great Chain of Being(存在의 大連鎖) in the Perennial philosophy(永遠의 哲學), Debate between religion and science is meaningless

'Great Nest of Being(存在의 대동지, Great Chain of Being)' is similar to the multiple concentric circles, there are different dimension that the each top level to subsume surrounding the lower level. For example, upper zone 'Mysticism(神秘主義)' includes but transcends(or transcends but includes.) the sub-region theology, psychology, biology and physics.

The Perennial philosophy is the great spiritual teachers of the world, philosophers and thinkers have adopted a common worldview, a religious views. Philosophers of the perennial philosophy seem to match the cross-cultural almost unanimous about the general level of the 'Great Nest of Being' for the past 3,000 years.

The perennial philosophy made the conclusion that God exists in

the world. Several types of view of God existing religions in the world have ‘Monotheism(一神論)’, ‘Pantheism(汎神論)’ and ‘Panentheism(汎在神論)’. Although traditionally the God of the philosophers is the classical Theism, theological trends of today it is moving in the direction of Panentheism. Panentheism see that god is immanent and transcendent. also Daesoon Thoughts is the position of the Panentheism. so this paper points out the fact that the view of God of the perennial philosophy is precisely consistent with the view of God of Daesoon Thoughts.

Wilber says ‘envelopment [transcend and include]’. The word translates as ‘powol(包越)’ in Korean. ‘Powol(包越)’ means that all the developmental evolution is to surround the sub-region developed into the higher realms.

View of the God in the perennial philosophy is ‘powol theism(包越的有神論)’. but ‘powol immanent God(包越的內在神論)’ rather than building regulations as ‘powol theism(包越的有神論)’. It would have to be a more accurate representation of it. Because in the existing ‘theism(有神論)’ the god and humans are thought to exist apart.

However, Daesoon Thoughts are deemed to also recognize another universal laws. also Sangje(上帝, the Supreme God) is recognized as a cosmic existence that transcends the laws. This point, as the characteristics of the Daesoon Thoughts, In other religions can not be found.

Therefore, More specifically represent(More accurately represent), Sangje of the Daesoon Thoughts can be described as ‘powol theism’ or ‘transcendental and included deism(包越的理神論)’. Importantly, The idea of God can be captured directly by the discipline. In this sense, In terms of the other religions have no discipline law, the practice [discipline] of the Daesoon Thoughts required in the present age. It has the absoluteness.

**Key words** : View of God(神觀), Theism(有神論), Pantheism(汎神論),  
Panentheism(汎在神論), powol theism(包越的 有神論),  
transcendental and included deism(包越的 理神論)

- ◎ 투 고 일 : 2015년 5월 31일
- ◎ 심 사 기 간 : 2015년 7월 24일~8월 5일
- ◎ 계 재 확 정 일 : 2015년 10월 30일