

宗旨論에 나타난 人間觀 研究

金鶴澤*

目次

I. 序論	III. 宗旨論에 나타난 人間觀의 特性
II. 人間觀의 理解	1. 有機論的 人間觀
1. 哲學的 理解	2. 自覺的 人間觀
2. 宗教的 理解	IV. 結論

I. 序論

인간은 다른 동물과 달리 자신에 대해 알기를 힘쓴다. '인간이란 무엇인가?'라는 근원적인 문제로부터 인간과의 관계, 가치, 삶의 목적과 의미 등 인간 자신에 관련된 다양한 질문을 하고, 이에 대해 시대와 문화에 따라 각기 다른 대답을 제시하였다. 때로는 서로 상충된 주장을 함으로써 대립되기도 한다. 또 어느 시대에는 보편적인 것으로 받아들여진 견해가 시대적인 상황의 변화에 따라 더 이상 인간 자신에 대한 이해에 적용될 수 없는 것으로 배척되기도 한다. 이러한 양상은 인간이 인간 자신에 대해 이해한다는 것이 얼마나 어려운 문제인가를 보여 주는 것이다. 역사적으로 볼 때도,東西古今을 막론하고 인간 자신을 이해하고, 설명하기 위해서 수 많은 주장들이 있었지만 어느 것도 모든 인류에게 보편적으로 받아들여질 수 있는 인간관은 없는 것으로 보여진다. 단지 이러한 내용들을 통하여 인간에 대한 얼마나 많은 다양한 설명들이 존재하는가를 확인할 수 있을 뿐이다.

* 대전대학교 철학과 교수

본 논문을 기술하는데 있어서, 역사이래로 전개된 많은 인간관들을 전부 다룰 수는 없고 단지 대표적인 인간관들을 살펴 보고, 이러한 인간관을 통해 지금 까지 일반적으로 인간 자신에 대해 어떻게 이해 되고 있는가를 살펴 보고다 한다. 그리고 여기서 나타나는 문제점과 그 문제점을 해결할 수 있는 단초로서 대순사상의 종지론에 나타난 인간관을 제시하려고 한다. 대순사상의 요점은 宗指인 ‘陰陽合德’, ‘神人調化’, ‘解冤相生’, ‘道通眞境’에 담겨 있다. 이러한 종지의 내용은 대순사상의 기동과 같은 것으로 이로부터 교리가 체계화되는 것이다. 다른 종교들의 교리 체계를 보더라도 교리 체계는 그 근간이 되는 뼈대로부터 체계화된다. 대개 그 뼈대가 되는 것은 신관, 세계관, 인간관, 윤리관이라고 할 수 있을 것이다. 한 종교의 이러한 내용을 파악한다면, 그 종교가 어떠한 성격의 종교인지 알 수 있다. 본 논문에서 다루고자 하는 것은 이 중에서 인간관에 대한 것이다.

일반적으로 종교의 인간관은 세계관과 신관과 밀접한 관계를 형성하고 있다. 그러므로 인간관을 이해하기 위해서는 神觀이나 世界觀에 대한 이해가 함께 이루어져야 하는 것이 당연한 것이지만 논자의 이해의 부족으로 다 다룰 수는 없고, 본 논문에서는 기존의 발표된 신관이나 세계관을 바탕으로 종지론에 나타난 인간관을 이해하려고 한다.

II. 人間觀의 理解

인간만이 그 자신의 본질에 대해서 물을 수 있다. ‘인간이란 무엇인가?’ 라는 질문은 인간 스스로에게 자신의 본질에 대한 문제를 던지는 것으로서 인간의 영원한 문제라고 할 수 있을 것이다. 이러한 끊임없는 질문과 대답을 통하여 인류는 자신에 대한 이해의 폭을 넓혀 왔으며, 동시에 세계에 대한 이해 역시 이 질문을 통하여 인식해 왔다. 그러나 이 문제의 해답은 찾지 못하고, 인간의 본질에 대한 다양한 가정을 제시해 준데 그치고 있다.

인간이란 존재는 여러 가지 측면에서 분석될 수 있다. 가장 직접적인 분석은 인간 자신을 직접 다루는 과학적인 입장이다. 생물학자들은 인체에 대해 탐구하고, 의학자들은 몸의 구조와 질병과 치료에 대하여 연구한다. 그러

나 이러한 연구는 인간의 육체적인 측면에 국한되어있는 것에 지나지 않는다. 물론 이러한 연구가 인간 자신에 대한 탐구와 전혀 무관한 것은 아니지만, 정신적인 존재로서의 인간의 의미를 밝혀내는데에는 한계를 가지고 있다. 또한, 인간 탐구의 영역에 보면, 인간의 심리에 대한 탐구나, 사회적인 관계를 고려한 인간 존재에 대한 정의가 내려지기도 하며, 인류 문화에 대한 연구를 통하여 인간의 본질을 규정하기도 한다. 그러나 이러한 연구 역시 인간 자신에 대해 정확한 정의를 내렸다고 볼 수 없다. 왜냐하면 이러한 정의는 인간의 여러 특성 중 어느 부분에 국한된 것이기 때문이다.

“가령 생물학자가 인간의 삶의 과정에 있어서도 중요한 의미를 갖는 인식을 얻었다고 하자. 그 때 이러한 생물학자의 인식은 인간이 무엇인가 하는 것을 말해 주지 않는다. 그는 그의 통찰이 인간학적으로 중요한 의미가 있는 것으로 인식하기 위해서도 먼저 무엇이 인간학적으로 중요한 것인가를 알고 있어야만 한다. 진화론 연구자가 어떤 인간의 두 개골로 인식되거나 추측되는 어떤 화석(化石)을 우연히 발견했을 경우, 아마도 대단히 중요한 의미를 가질 수도 있는데, 그 때 이 화석은 인간이 무엇인가에 관해서 그에게 아무런 말도 해주지 않는다. 이 개별적인 발견을 그가 생각하는데로 인간학적으로 중요한 의미가 있는 것으로 파악하기 위해서는 먼저 그것에 대해 알고 있어야만 한다, 이와 동일한 비유가 고대의 공구(工具)나 농구(農具)의 유물을 발견한 사학자나 고고학자에게도 해당된다. 그 유물들은 문화사적으로 매우 중요한 것일 수도 있다. 그러나 그것들이 바로 인간에 관해서 언급하므로 중요한 것이 아니라, 인간과 인간 행위에 관해 미리 알고 있는 것을 근거로 해서 그것들이 인간의 도구로 이해되고 문화사적으로 정돈됨으로써 비로서 중요한 것이 되는 것이다.

이 사실은 인간을 직접 다루는 과학들에게도 해당된다. 의학자는 인간이 무엇인가하는 물음의 답변을 그의 학문으로부터 기대하지 못한다. 의학자는 나름대로 그 답을 알고 있으며 그래서 스스로 인간에게 의무가 있음을 알고 있기 때문에, 고통받고 있는 사람을 도와 줄 수단과 방법을 탐구하려고 하는 것이다. 심리학자도 그가 경험적인 개별 연구를 할 때 심리적인 진행 과정에 흥미를 일깨워 주고 과학적인 인식의 개별 자료를 그의 인간 이해로

통합시킬 가능성을 마련해 주는 인간에 대한 선행하는 지식에 따른다. 사회학자도 이와 마찬가지로 인간에 대한 어떤 지식을 전제로하여 인간의 사회적 행동을 탐구하려고 하는 것이다”¹⁾

현대에 와서도 이러한 양태는 동일한 것으로 보여진다. 생물학, 심리학, 사회학, 문화 인류학, 의학적 인간학, 사회학적 인간학, 문화적 인간학 등은 어떤 특정 측면을 강조해서 탐색하거나, 부분에 국한된 연구로서 인간 본질에 대해 총체적인 이해를 가져 오지 못한다. 즉, “모든 개별 과학은 그의 본질과 방법론에서 한계가 주어지기 때문에, 인간의 어떤 특정한 부분만을 가르쳐 줄 수 있을 뿐이다. 그러므로 인간 전부를 충분히 이해 하기 위해서 개별 과학들은 전체로 통일되지 않으면 안된다.”²⁾ 이러한 문제를 벗어나 인간 자신에 대해 총체적인 인식을 할 수 있는 것은 철학적이거나 종교적인 이해를 구하는 것이라 생각한다.

1. 哲學的 理解

서양에서는 소크라테스로부터 인간 자신에 대한 이해가 제기되었다. 그 이전의 철학자들은 주로 세계에 대한 탐구가 주된 관심사 였지만 소크라테스에 이르러 인간 자신에 대한 탐구가 시작되었다. 즉, “소피스트의 시대에 들어와서 비로서 비판적, 회의적인 사유를 하게 된다. 우리는 과연 진리를 인식할 수 있는가?, 객관적으로 구속력있는 우리의 행동 규범이 존재하는가?, 모든 것은 주관적이고 상대적이지 않은가?, 인간 자신이 프로타고라스가 말한 것처럼 ‘만물의 척도(尺度)’가 아닌가? 여기서 인간 자체에 대한 반성을 하는데 까지 이르렀다”³⁾고 한다. 인간의 외부 세계에 경주되어 있던 관심이 인간 자신에게로 전환되므로써 인간은 자신의 존재에 대해 숙고하기 시작했다. 이제 ‘인간이란 무엇인가’라는 의문은 인간 자신에게 영원한 문제를 던져 준 것이다.

소크라테스의 제자였던 플라톤은 인간 존재를 육체와 정신이라는 이원론

1) 에머리히 코레트, 진교훈 譯, 哲學的 人間學, 종로서적, 1986, pp. 8 - 9

2) 위의 책, p. 7

3) 위의 책, p. 21

적인 입장에서 이해하였다. 그는 철학적으로 가장 먼저 인간의 영혼 불멸을 증명하려고 했던 사람으로서 인간의 육체적인 측면보다는 정신적인 측면을 중시한 철학자이다. “정신, 즉 정신적인 실제(實際)와 인간의 정신에만 통할 수 있는 실제의 발견은 확실히 희랍 사상의 위대하고 불변하는 중요한 업적이다. 이러한 통찰에서 보면 정신적인 것은 유일하게 참된 존재로서 나타난다. 인간의 본질과 가치는 정신적인 것 속에만 놓이게 되며, 재료와 육신적인 것은 적극적으로 이해될 수 없게된다. 그래서 플라톤에게서 정신과 물질, 정신적인 영혼과 영혼의 감옥과 속박으로 나타나는 인간의 물질적인 육체사이의 이원론이 생겼다. 영혼은 그의 본질적인, 순수한 정신적인 현존재에로 되돌아가기 위하여 물질적인 세계의 구속과 기반으로부터 해방되어야 한다. 그러므로 인간의 완성은 가능한 한, 물질적인 것으로부터 벗어나서 삶을 정신적인 것으로 만드는데 있다.”⁴⁾

이러한 그의 견해에서 중요한 것은 인간을 정신과 육체, 정신과 물질이라는 이원론적인 존재로 이해하였다는 점이다. 정신적인 측면을 긍정적인 것으로 받아들인 반면에 육체적인 측면은 인간의 이상을 실현시키는데 있어서 장애의 요인으로 보았다. 그는 이상적인 인간상의 실현이란 바로 인간의 욕정과 의지를 어떻게 잘 극복하느냐에 달려 있다고 본 것이다. 이러한 그의 주장은 인간의 현실적인 면모를 보더라도 수긍할 수 있는 주장이다. 인간 존재란 이상을 추구하는 동물이면서 동시에 육체적인 존재라는 것은 인간 자신 역시 다른 동물들 처럼 욕망을 가지고 있으며, 그러한 욕망을 발산하기를 추구한다는 것을 말하는 것이다. 우리가 스스로 그러한 본능적인 욕구를 제어하지 못한다면 인간은 점차 인간의 본성을 상실하고 말 것이다. 그러므로 인간은 자신의 욕망을 이성의 통제하에 두어야 된다는 것이다. 문제는 이러한 도덕적인 측면에 있는 것이 아니라, 이러한 그의 견해 속에는 이원론적인 독소가 자리잡고 있다는 것이다. 정신과 육체, 정신과 물질의 확연한 구분은 인간과 자연의 관계로 확장되고 인간과 자연은, 정신과 육체처럼 대립되는 모양을 가지게 된다는 점이다. 여기서 나타나는 것은 인간의 인식의 대상이되는 자연과 인간은 철저히 분리된다는 것이다.

4) 위의 책, p. 22

이러한 그의 주장은 이후의 서양 철학자들 대부분이 그의 입장을 견지하였다. 중세를 거쳐 근대에 이르기 까지 서양의 철학사에는 플라톤의 주장이 주류를 이루었다. 서양 근세에 이르러서는 기독교적인 세계관과 인간관을 탈피하여, 인간 자신에 대한 새로운 자각이 나타났지만, 플라톤의 이러한 주장은 그대로 용인된 것으로 보여진다. 데카르트의 정신과 물질의 이원론적인 구분은 서양 과학의 토대가 된 것이며, 이러한 주장에 근거한 세계관은 현대까지 이어져 오고 있다.

데카르트의 이러한 세계관은 근래의 신과학운동에 참여하는 과학자들로부터 비판을 받고 있다. 즉, “물질과 정신(物心)의 구별이 없고 마음과 몸(心身)의 차이도 없다. 모두가 하나로 말려들어가 녹아들어 있다. 이것을 제일 의적인 실재라고 하는 일은 지금까지의 물심이원론에 대한 도전이며 심신론(心身論)에 새로운 시야를 여는 일이기도 하다. 데카르트 이래로 서구에서는 마음과 몸(물질)은 별개의 다른 실체로 여겨져 왔다. 마음과 몸은 서로 분리되어 존재하지만 어떤 상호 작용에 의해 관계지어져 있는 것이라고 본 것이다. 봄에 의하면 이같은 견해는 ‘숨겨진 질서’의 이론과 양립되지 않는다. ‘숨겨진 질서’는 마음과 물질 일반을 말아 넣고 있다. 무엇보다도 몸을 말아 넣고 있다고 해야 하겠다. 마찬가지로 몸은 마음 뿐 만 아니라 어떤 의미에서는 물질적 우주 하나 하나를 말아 넣고 있는 것이기도 하다. 따라서 몸과 마음은 더욱 광대한 하나의 아총체(亞總體)의 인자(因子)라고 불러야 마땅하며, 이 아총체가 심신 쌍방의 기반을 이루고 있다”⁵⁾고 한다. 이렇게 신과학에서 제기된 주장을 받아들인다면, 데카르트의 이원론적인 주장은 재고되어야 하며, 이원론적인 인간관 역시 반성의 대상이다. 현대의 많은 과학자들은 기존의 세계관으로 이해되지 않던 사실들을 단순히 신비주의라는 이름으로 백안시하던 비판적인 태도를 바꾸어 적어도 과학적인 이해를하기 위한 가설들을 내놓기도 한다. 이렇게 기존의 과학적인 입장이 변화하는 상황을 염두에 둔다면, 그러한 세계관에 입각해 있던 인간관 즉, 서구의 이원론적인 인간관은 반드시 비판적인 검토가 필요하다고 생각된다. 가장 먼저 비판의 대상이 되는 것은 바로 정신과 육체, 정신과 물질로 이 세를 나누어 보는 이

5) 마루야마 도시야끼, 박희준 역, 氣란 무엇인가, 정신세계사, 1989, pp. 246 - 247

원론적인 세계관이다.

신과학 입장에서 서구의 이원론적인 주장을 비판적으로 볼 때, 인간의 모습을 이원화시킴으로서 인간의 참된 모습을 잃어버린 것이 아닌가 생각된다. 인간은 정신과 물질로 나누어진 존재가 아니라 하나의 통일체로서 존재한다. 인간을 정신과 물질로 나누는 것은 인간의 참된 특성을 상실하게한다.

“신과학 기술이 밝혀내고 있는 바와 같이 모든 것이 에너지체라면, 당연히 다음과 같은 질문을 해 볼 수 있다. 즉, 마음으로 모든 물질이나 물체를 다룰 수 있어야 하지 않는가 하고 말이다. 몸과 마음이 다 같은 에너지체이므로 마음먹은 대로 몸이 변한다는 생각에서 한 걸음 더 나아가 주위의 모든 물체를 역시 마음으로 제어할 수 있어야 하지 않겠는가? 그러나 이러한 예를 우리는 초능력자들에게서만 보아왔다. 초능력자들이 보여주는 놀라운 능력 가운데는 의심하기 좋아하는 기자들 마저 결코 속임수가 아니라고 인정하는 것들이 있는데, 그 중의 하나가 바로 밀봉한 유리병 속에 물체를 집어 넣거나 그 안의 물체를 밖으로 꺼내는 일이다. 이와같이 과학적 상식으로는 도저히 이해가 되지 않는 초능력을 구사하는 사람들이 한 둘이 아니다. 이러한 사람들은 물체는 물질이며 때에 따라서는 생각의 힘만으로도 물질의 에너지화가 가능하다는 것을 보여주는 실례이다”⁶⁾ 이것은 기존의 물질의 최소 단위를 원자와 같은 존재로 파악하는 것과는 전혀 다른 것이다.

또 다른 실례는 물체를 마음으로 제어하는 기술이다. 이것은 시드니 공과대학교의 크레이그 (Ashley Craig) 교수가 개발한 이 기술은 사람의 머리에서 방사되는 뇌파를 이용한 것으로, 10여 년을 연구한 끝에 개발에 성공한 이 장치의 이름은 ‘마음으로 작동되는 스위치(mind switch)’로 마음 속으로 생각할 때 나타나는 뇌파 신호를 이용한다는 것이 특이하다.⁷⁾ 이러한 기술은 사람과 기계에 연결된 선에 의해 전달되는 것이지만, 이와는 달리 전혀 연결된 매개체 없이 마음의 작용으로만 기계의 작동에 영향을 주는 실례가 있다. 이러한 실험을 하는 곳은 미국의 프린스턴 대학교로 여기서는 텔레파시나 마음과 기계의 상호작용 등과 같은 현상을 실제로 활용하기 위한 연구

6) 방건웅, 上揭書, p. 299

7) 위의 책, pp. 298 - 299

를 진행하고 있다고 한다. 그런데 여기서 나타난 흥미로운 사실은, 실험에 참여한 사람들이 실험과정에서 기계를 제어하는 것이 아니라 기계와 하나가 된 듯하다는, 즉 기계와 공명을 일으켰음을 시사하고 있는데, 그 경험담이 꼭 선(禪)을 하다가 삼매경에 든 것 같았다는 것이다. 실험 참여자는 그의 소감을 이렇게 밝히고 있다. ‘그 과정에 몰두하다 보니, 마치 게임이나 독서, 무대 공연이나 어떤 창조적인 일에 빠져 있을 때처럼 나 자신과 주위에 대한 의식이 없어졌습니다. 그 장치를 내가 직접 조종하고 있다는 느낌은 거의 들지 않았고, 나와 기계가 공명 상태가 되면서 내가 가하는 영향력은 아주 희박하게 느껴졌습니다. 마치 카누를 타고 있는 것 같았습니다. 그것이 내가 원하는 방향으로 움직일 때에는 그 흐름에 몸을 맡겼고, 엉뚱한 방향으로 갈 때에는 그 흐름을 돌려서 다시 공명 상태로 돌아 오도록 했습니다.’ ”⁸⁾ 이러한 설명을 보면, 인간 존재란 절대로 이원론적인 해석으로 이해되지 않는 특징을 가지고 있다는 것을 알 수 있다. 물론 신과학자들이 주장하는 내용들이 모두 검증되거나 보편적으로 인정되는 사실은 아니라는 것은 분명하다. 그러나 이러한 연구가 보편적인 이론으로 정립되지 않았다는 사실이 곧 기존의 과학적인 주장들이 모두 타당하고, 모든 사실들을 명확하게 설명할 수 있다는 것을 말하는 것은 아니다. 앞으로 서양의 이원론적인 설명으로서 이해되지 않는 부분들을 체계적인 영역 안에서 이해할 수 있게 된다면, 올바른 인간이해의 토대가 마련될 것이라 생각한다.

2. 宗敎的 理解

종교적인 입장에서 인간을 이해한다는 것은 철학적인 주장과는 매우 다르다. 종교적인 주장은 이미 결정되어 있는 사실들을 받아들이는 것으로부터 시작한다. 기독교의 인간 이해는 ‘신이 존재한다’는 것을 사실로서 믿는 것으로부터 비롯된다. 그러므로 모든 것을 비판의 대상으로 보는 철학적인 입장과는 다를 수밖에 없다. ‘믿음’이라는 신앙의 태도는 가장 근원적인 존재를 아무런 의심없이 받아들이는 것이다. 또한 근원적이고 궁극적인 존재인 神

8) 위의 책, pp. 300 - 301. 참조

에 의해서 행해진 '기적'과 같은 믿기 어려운 결과들을 신의 뜻에 따라, 신에 의해서 행해진 '사실'로서 믿는 것이며, 인간 존재 역시 신의 창조물이라는 것을 믿음으로서 받아들인다. '믿음'은 전체 인식체계의 출발점이며, 철학적 입장과는 구분되는 인간에 대한 또 다른 이해 방식이다.

기독교에서의 인간은 신의 피조물로서 인식된다. 모든 존재를 창조한 신이 인간 역시 창조했다는 창조론에 근거한 인간론은 신의 존재 없이는 이해될 수 없다. 이러한 인간관은 서양 종교인 기독교의 주요한 교리로서, 인간 이해의 출발점이라 할 수 있을 것이다. 이러한 인간관은 중세의 신학에 의해서 체계화되어 나타난다. 이것은 희랍의 인간관과는 다른 인간관으로 보여진다. "인간은 감각적인 물질적 육체계와 초감각적인 정신적 세계 사이의 중간에 위치한다. 인간은 육체계의 최고 단계를 구성하며 물질의 법칙과 식물과 동물의 생명력에 관여를 한다. 그러나 동시에 인간은 정신적 것의 질서에 이미 예속되었다. 여기서 정신이란 영혼으로서, 육체의 삶의 원칙이다. 영혼은 플라톤처럼 미리 있는 것으로 생각되는 것이 아니라 하느님으로부터 자유롭게 창조되었다. 영혼은 하느님의 모상(模像)이고, 하느님께로 향하는 초월의 장소이다. 따라서 영혼은 이전 단순히 이성으로서만 이해되는 것이 아니라, 동시에 의지로, 자유와 사랑의 능력으로도 이해된다."⁹⁾

기독교의 특징은 인간의 자기 소외 혹은 이원론적 자기 이탈을 죄로 설명한다. 한마디로 인간을 죄인으로 본다는 것이다. 인간은 창조주 神에게 반항함으로써 神으로 부터 이탈하여 원천적인 혹은 본질적인 罪(原罪)를 저질렀으며, 그렇기 때문에 인간은 또한 신의 의지를 계속 거역하면서 죄를 짓게 된다고 한다.¹⁰⁾ 인간은 신의 피조물이면서도 神의 명령을 따르지 않고 罪를 지음으로 그의 구원은 신의 은총에 의해서만 이루어질 수 있다. 신의 은총이란 인간의 罪를 용서받는 것으로 이것은 다른 동양의 종교에서, 즉 儒敎나 佛敎에서 말하는 것처럼 인간 자신의 노력에 의해 이루어지는 것이 아니다. 神의 용서는 인간이 윤리적으로 행동할 수 있고 또 행동하였다는 공로 때문에 주어지는 것이 아니라, 그야말로 값없이 주어지는 은총이며 선물이

9) 에머리히 코레트, 앞의 책, p. 28

10) 徐洗善, 宗教와 人間, 이대 출판부, 1977, p.152

라는 것이다.¹¹⁾ 이러한 것을 보면 基督教에서 말하는 인간이란 신에 의해서만 존재 의미를 갖을 수 존재로서 인간 자신과 神과의 관계 속에서 인간을 규정한다. 즉 인간이란 신의 피조물이며, 예속적인 존재로서, “어느 공공연한 죄를 범하기도 전에 이미 하나님의 눈에는 죄를 짓고 있는 것이다. 또 인간은 그에게 부여된 不足한 성질에 따르는 행위 속에서 자기가 지은 죄에 대한 책임을 지고 있으며, 그의 본래의 성질이 은총에 의해서 바뀌지 않는 한 결코 구원을 바랄수 없다”¹²⁾는 것이다.

이러한 인간관은 기독교 인간관의 특징으로 신과 인간의 관계가 어떻게 형성되어 있으며, 인간의 궁극적인 목적과 그 실현이 어떻게 이루어질 수 있는가를 보여 준다. 이러한 점에 근거해서 볼 때 인간의 궁극적인 목적의 실현이란 철저히 신에 의존적일 수 밖에 없다. 어느 누구도 스스로의 노력에 의해서 궁극적인 목적을 실현한다는 것은 불가능하다. 그러므로 일반적으로 기독교를 타력신앙이라고 부르는 것이다. 여기서 문제가 되는 것은 인간의 의지에 관한 것이다. 인간의 의지는 더 이상 인간의 삶의 방향에 영향을 주지 못하고, 인간 행위의 결과는 그가 지은 행위에 의해서 평가받는 것이 아니라 신의 은총에만 의지해야하는 것이다. 인간의 의지가 더 이상 개입할 여지가 없는 것이다.

신의 은총은 ‘啓示’에 의해서 주어지는 것으로 인간은 수동적일 수밖에 없다. 인간에 대한 이해는 이 ‘계시’의 의미를 제대로 파악할 때 가능하다. 신학의 주요한 문제 중의 하나인 계시는, 인간에 대한 신 자신의 계시이다. 신학에서 다루는 신에 대한 지식은 신이 인간에게 드러내 보여 주는 지식이 지, 인간들 스스로가 추론 과정의 결과로서 도달하게 되는 지식이 아니다. 그런데, 인간은 어떻게 그런 지식을 인식하는가? 적어도 잠시 동안 만은, 우선 그것이 일반적으로 예언자들이라고 알려진 특별한 개인을 통하여 전해진다고 해두자. 예언자는 어떤 일정한 시기에 인격적이고 초월적인 실체의 현존에 매우 강력한 인식을 갖는 사람이지만, 이때는 그 실체의 현존에 대해서 아직 아무런 명칭도 주어지지 않는다. 그 문제를 신학적으로 이해해

11) 위의 책, p.162

12) 램프레히트, 김태길 외 2인 譯, 서양철학사, 을유문화사, 1989, p. 209

보면, 신에 대한 믿음은 「신」이라는 명칭이나 개념을 인간이 소유함과 동시에 시작되는 것이 아니다. 그럴 때는 이미 「신」이 정의 되고 규정되어 있어야 하는 것이다. 오히려 이런 초월적이고 신성하며 인격적인 존재가 먼저 인간에게 스스로를 알려 준 것이며, 그 이전에는 인간에게, 알려지지 않았던 것이다. 그 발단은 인간에게서 나오지 않는다. 인간은 그 자신의 형상으로 신을 만들었던 것이 아니다. 여기저기에서 어떤 인간들이 새롭고 두렵고 매력적인 류의 지식, 즉 신에 대한 지식을 얻은 것이다. 그런 지식의 수용, 즉, 신이 인간에게 그 자신의 모습을 드러냄이 바로 계시¹³⁾라는 것이다. 그러므로 인간은 신의 모습을 만들어내는 것이 아니라 신에 의해 주어진 모습을 받아들일 뿐이라는 것이다.

또한 이런 계시가 어느 누구에게나 일어나는 것은 아니다. 또 그것이 인간이 스스로 원한다고 해서 일어나는 것도 아니다. 계시는 오로지 신에 대해서만 가능한 것이며, '계시'가 누구에게 내렸다고 했을 때, 왜 그에게 계시가 내렸는지 역시 신만이 알고 있다는 것이다. 즉, "계시를 받는 것이 모든 삶에게 허용되는 것은 아니며, 언젠가 과거에 계시를 받았던 사람들조차도 그것을 마음대로 구사하거나 조절하거나 혹은 그것을 받고자 노력할 수 없다. 그 누구도 어떤 다른 삶이 아닌 특정한 저 사람이 왜 계시를 받아야 했는지 말할 수 없다. 하지만 그런 계시들이 그렇게 되어야만 한다는 것을 계속해서 가르쳐 주는 것은 바로 그것이 신의 존재에 대한 믿음과 완전한 조화를 이루고 있다는 사실이다."¹⁴⁾

인간의 궁극적인 목적의 실현이란 인간의 노력에 의해서 이루어지는 것이 아니다. 목적의 실현은 전적으로 신에 의해서 이루어지는 것이며, 이것이 바로 은총이다. 이러한 점은 바르트가 종교와 계시를 대비시켜 언급한데서 알 수 있다. 그에 따르면, "종교는 신앙과 대립되는 것으로서 도전적이고 오만한 인간들이 신의 계시에 대항하려는 시도라고 한다. 종교는 우리의 관점에서 신을 이해하고 우리와 신과의 불화를 우리 자신의 노력에 의해서 극복하려는 불가능하고 사악한 시도라는 것이다. 그 시도가 불가능한 이유는 화해

13) 트레버 링, 김형찬 譯, 붓다 마르크스 그리고 하느님, 고려원, 1990, pp. 187-188

14) 위의 책, p. 188

가 오로지 신에 의해서만 성취될 수 있기 때문이며, 그 시도가 사악한 이유는 우리가 만든 우상적인 것을 가지고 신을 대체하려고 하기 때문이라고 한다. ‘그러므로 마치 종교가 신에 의해서 신의 계시로 채워지는 일종의 내뻘은 손과 같은 것이거나 한 것처럼 그 시도를 인간과 신의 계시의 조화로운 협력으로 해석할 수 없다. --- 종교에서 인간은 대안을 제시함으로써, 그리고 신에 의해서 주어져야 하는 바로 그것을 미리 제거함으로써 스스로 계시에 대항한다.’ 구원은 신의 참된 계시를 통해서만 이루어지며, 거기서 신은 우리에게 자신을 보여 준다. ‘오직 하나의 계시만이 있다. 그 계시는 언약의 계시이며, 신의 최초의 그리고 기본적인 의지의 계시이다.’¹⁵⁾

또한 바르트는 다른 종류의 계시들과 비교하여 말하기를, “신학에서 다루는 계시는 「(인간의 마음 속에) 내재적인 계시나 속세적인 계시가 아니라, 인간과 우주의 외부로부터 오는 것」이며 따라서 「초월적인 계시」라고 말했는데, 그렇다면 이때 그의 말에 담겨진 의미는 무엇인가? 어떤 의미에서 신학의 계시가 인간과 우주의 외부에서 온다고 풀이될 수 있는가? 이것은 분명히 공간적인 의미가 아니다. 여기에서 「외부(outside)」라는 단어는 계시가 물리적·심리적 인과성의 과정과는 관계없이 온다는 것을 의미한다(이때 물리적·심리적 인과성의 과정이란 순수하게 기계적인 의미이다) 신학적인 의미에서의 계시란, 어떤 전적으로 새로운 요소가 전혀 예측할 수 없는 방식으로 인간 의식의 흐름 속으로 들어옴, 즉 「어떤 다른 곳으로부터 「침투해 들어옴」이다. 여기서 다른 어떤 곳이란 모든 인간이 공유하고 있는 인간 의식의 전 영역의 외부를 말한다. 과학의 발견도 궁극적으로는 이러한 성격을 갖는다는 것은 상당히 그럴 듯한 주장일 것이다. 그런데 기독교 신학은 그런 주장과의 논쟁에 관여할 필요가 없다. 진리는 하나이고 둘로 나눌 수 없으며 오직 하나의 「근원」을 가질 수 있기 때문이다”¹⁶⁾라고 한다. 이것은 바르트의 호교적인 입장에서선 독단적인 주장이라고 볼 수 있지만, 이러한 배타주의적인 입장은 기독교만의 현상이 아니다. “많은 회교도들은 다신론자와 기독교인이 이단자라고 주장한다. 배타주의자들은 주장하기를, 그들의 종

15) 브루스 라이헨 바하 외 3인, 하종호 譯, 종교철학, 이화여자대학교 출판부, 1994, pp. 381 - 382

16) 트레버 링, 앞의 책, pp. 190 - 191

교의 예언자나 교사나 창시자가 시적 활동의 유일한 중심이라고 한다. 이것은 한 사람 (기독교에서는 예수, 회교에서는 마호메트)일 수도 있고, 여러 사람들(대승 불교의 보살)일 수도 있다. 그들의 계시를 통해서 신은 독자적으로 말하거나 나타난다. 그래서 그러한 신의 매개자를 믿거나 그 매개자의 가르침을 믿음으로써, 또는 그가 명령한 특정한 행동을 수행함으로써 구원이나 해방이 성취될 수 있다”¹⁷⁾

그런데 문제는 인간의 궁극적인 목적의 실현이 특정한 체제 안에서만 일어날 수 있다는 주장이다. 인류의 역사를 보면, 어느시기에나, 어떤 문화권에서든지 이와같은 궁극적인 목적을 실현시키는 방법에 대해 많은 주장들이 있어 왔고 그 나름대로 그 목적을 실현시켜 왔다는 것을 알 수 있다. 기독교, 불교, 유교 등의 역사적인 종교적 체제 안에서는 궁극적인 목적의 실현이 가능했다는 것이다. 그럼에도 불구하고, 우리는 왜 무한한 신이 사람이나 집단과 같은 오직 한 가지 방식으로만 그 자신을 계시한다고 생각하여야 하는가? “광고자들이 자기의 메시지를 서로 다른 청중들에게 맞게끔 맞추는 것과 똑같이 신은 다양한 방식으로 상이한 문화들에 대해서 말할 수 있을 것이다. 이와 마찬가지로 신은 효과적으로 의사 소통하기 위해서 그 문화의 주조(主調)에 그의 메시지를 맞춰야만 하리라 본다. 따라서 계시들이 많이 있다면, 그 계시들은 다양한 문화적인 옷을 입고 표현되기 때문에 그것들은 상이한 특징과 내용을 가질 것이다. 그러므로 종교가 인간의 창조적인 이성을 신의 계시에 대항시킬 필요가 없지만, 신의 계시나 구원의 진리에 대한 다양한 인식들을 구현할 필요는 있다. 바르트는 오직 하나의 계시만이 있다고 전제하였기에 모든 종교를 그 계시와 대비시킬 수 있다. 그러나 상이한 형식으로 의사 소통할 수 있는 무한한 신이 전제되고 다양한 신의 계시들을 받았다고 주장하거나 자기가 바로 그 계시라고 주장하는 상이한 사람들이 전제될 경우 바르트의 그 전제는 의문시될 수 있다.”¹⁸⁾ 이러한 독단적인 입장은 문화의 다양성과 동시에 궁극적인 목적을 실현시키는 방법의 다양성을 인식하지 못한 태도에서 기인하는 것이다. 또한 이러한 다분히 호교적인 주

17) 브루스 라이헨, 앞의 책, p. 382

18) 위의 책, pp. 382 - 383

장은 다른 문화에 대해 자신의 문화가 우월하다는 잘못된 우월주의에 기인하는 것이다.

다른 종교를 믿는 사람들이 어떤 주어진 종교의 복음을 듣지 못하였고 규정된 방식으로 구원을 추구하지 않았으므로 실패할 수밖에 없다고 믿는 사람들은 별로 없다. 어느 종교이건 간에 도덕적으로 올바르게 살거나 신이나 타인들을 위해서 매우 정의로운 삶을 산 사람들 - 즉 성자들 - 은 있기 마련이다. 그들은 인간을 변화시킨다는 그들의 종교의 전제를 입증하는 산 증거들이다. 이들이 어느 특정한 종교의 매개자를 인정하지 않았거나 그의 가르침을 따르지 않았다고 해서, 또는 어느 특정한 방식으로 신을 생각하지 않았다고 해서 실패했다고 볼 수 있을까? 더욱이 신이 진정으로 모든 사람들이 그를 알고 사랑하고 숭배하기를 원한다면 신은 그의 계시를 어느 특정한 시대나 문화에만 좁게 국한시키지는 않으리라고 생각된다.¹⁹⁾ 만일 특정한 문화의 종교적인 진리가 옳다고 한다면 인간관 역시 특정한 개념 규정에 따르는 주장만이 허용되어야 할 것이다. 그러나 이러한 인간관은 오히려 인간의 다양한 모습을 고정되고 한정된 의미 안에 가두어 두는 것으로, 이러한 주장들은 인간의 참된 모습을 보지 못하게 할 가능성이 있다.

인간은 단지 신에 의한 피조물이라고 보는 견해와는 달리 오히려 신의 개념이 인간의 願望에 의해서 만들어졌다는 주장이 있다. 만일 이러한 주장들을 받아들인다면, 인간은 그들이 처한 시대적 상황 속에서 그들에게 타당하다고 보여지는 이상적인 존재를 상징하고 그에 따르는 이상적 인간관을 제시하였을 것이다. 또한 그들 나름대로의 궁극적인 목적을 실현하기 위한 노력을 기울였을 것이다. “종교적 개념들이란 인간의 특성들을 신에게 투사한 것이라고 주장하는 사람들이 부분적으로 옳다고 희은 생각한다. 그러나 신인 동형론적 투사가 있다고 해서 이것이 종교의 정체를 드러내는 데 사용되어서는 안 된다고 한다. 우리의 개념적 틀을 그 궁극적 존재자에게 연결시키고 우리의 삶 속에서 궁극적 존재자의 활동에 대하여 반응하려는 우리의 시도들이 그러한 투사들을 통해서 나타난다. 어떤 개념이나 구조들은 옳고 다른 것은 그릇된다고 할 수는 없다. 희에 따르면, 궁극적 존재자에 관한 언

19) 위의 책, p. 383

명들은 구원이나 변화를 초래할 수 있느냐에 따라 정당성이 입증되는 유비들이며, 많은 사람들에게 지속적으로 의미가 있기 때문에 종교적인 전통에서 보존된다고 한다.”²⁰⁾ 이러한 혁의 주장처럼 중요한 것은 각각의 문화적인 전통 속에서 궁극적인 변화의 수단으로 취하는 방법들이 인간의 이상적 목적을 실현시키는데 얼마나 기여를 했는가가 중요한 문제라는 것이다.

“혁에게는 종교의 중심이 교리가 아니라 인격의 변화이다. 따라서 성육신과 같은 종교적인 교리들을 지나치게 강조해서는 안 된다고 그는 경고한다. 그리고 우리가 과학적인 진위를 가려내듯이 종교적인 교리의 진위를 가려서는 안 된다고 한다. 종교적인 교리와 역사적인 주장들은 인간의 존재와 신에 대한 경험에 관한 인격적인 물음들에 대해서 답변하려는 시도이므로 우리의 태도와 삶의 양식을 변화시키는 데 성공적인 한 그것들은 참이라고 한다. 따라서 여러 종교의 교리들이 상충하는 듯이 보이더라도 삶을 표현하는 진리로서 그것들을 바라보게 될 때 그 교리들은 더 이상 상충하는 것으로 보이지 않게 된다. 그것들은 단지 상이한 문화에 속한 사람들이 각자 마주치는 현실에 대해서 반응하는 다양한 방식들을 표현할 뿐이라는 것이다.”²¹⁾ 결국 이러한 주장은 각각의 문화권에는 그 문화에 맞는 인간관을 가질 수밖에 없으며, 중요한 것은 얼마나 우리의 삶을 변화시킬 수 있는냐 하는 것이다.

여기서 또 다른 문제는 기독교의 신 중심적인 인간관이다. 신에 존재로부터 도출되는 인간관은 인간 존재에 대한 이해가 신 중심적인 체계 내에서만 이해될 수 있다는 것을 알 수 있다. 인간 스스로 자신에게 부과하는 의미는 자의적인 해석에 지나지 않는 것이며, 오로지 신이 자신을 드러냄으로서 우리는 신 뿐 만 아니라 인간 자신에 대한 올바른 이해를 할 수 있다. 그 이유는 모든 존재는 신에 의해, 신의 형상에 따라 창조된 존재이기 때문이다. 그러나 어떤 면에서 본다면 인간의 궁극적인 목적을 이루기 위한 어떤 노력도 직접 그러한 결과를 가져 올 수 없다는 것은, 인간 스스로 성취하겠다는 의지가 결여되어 있는 것으로 보인다. 모든 것은 오로지 신의 뜻에 따라 이

20) 위의 책, pp. 385 - 386

21) 위의 책, pp. 386 - 387

루지므로 인간은 철저히 자기 자신을 비움으로써만 신에 가까이 할 수 있고, 신의 결정만을 기다린다는 것이다. 이것은 인간 자신이 완전한 존재가 아닌 불완전한 존재라는 것을 말하고 있는 것이다. 불교에서처럼 인간 자신 모두가 완전한 존재가 될 수 있는 불성을 가지고 있다면, 인간은 오직 자신의 노력에 의해서만 궁극적인 목적을 성취할 수 있다. 이러한 인간관과는 달리 기독교의 신학적인 입장에서 인간다움(personhood)은, “인간들 사이에서는 좀처럼 완전하고 안정된 의미에서 존재하지 않는 특징이 있다. 그것은 오히려 인간의 수준에서는 존재의 이러한 「인격적」 특성을 감소시키거나 혹은 파괴까지도 할 수 있는 비합리적이고 반(反)인격적인(anti-personal) 힘들에 의해 언제나 좌우된다. 이것이 인간의 상태에 대한 신학적인 관점이다”²²⁾

일반적으로 신 중심적인 인간관에서 나타나는 특징은 인간은 신에 예속적인 존재로서, 인간은 단독자로서는 그 의미를 갖을 수 없다. 오직 신의 피조물로서만 그 의미를 가질 수 있으며, 또 인간의 궁극적인 목적의 실현이란 자신의 의지를 신의 의지에 일치시킴으로써 신의 은총을 고대할 수 있을 뿐이다. 이러한 인간관과는 달리 동양의 종교에서 나타나는 인간관은 인간 존재의 완전성을 토대로 하고 있다. 뿐 만 아니라 철학적인 입장에서 보여지는 정신과 물질이라는 이원론적인 주장을 받아들이지 않는다. 인간의 정신 안에서 모두가 통일될 수 있다는 주장을 하고 있다. 그러면, 서양의 철학적인 입장이나 종교적인 입장과는 다른 인간관을 보여주는 대순 사상의 宗旨論에 나타난 인간관을 살펴 보도록 하겠다.

Ⅲ. 宗旨論에 나타난 人間觀의 特性

1. 有機論的 人間觀

유기론은 정신과 물질에 대한 서양의 이원론적인 입장과는 다른 이론으로서 세계라는 전체가 일정한 관계를 맺고 있으며, 상호 영향을 주고 받는 것을 말한다. 일반적으로 서양의 근대 과학의 전통에 따르면 인간의 정신과

22) 트레버 링, 앞의 책, p. 198

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 생명있는 유기체를 기계로 취급하여 얻은 성과에 격려되어 과학자들은 그들이 기계 이외의 아무 것도 아니라고 믿으려 했다는 점이다. 이 환원주의자들의 오류의 역효과는 특히 의학 분야에서 나타나게 되었으며, 인체를 기계로 보는 데카르트적 모형에의 집착은 의사들이 현대의 많은 질병을 이해할 수 없게 방해하였다. 이것이 데카르트의 ‘위대한 과학’이었다. 분석적 사고 방법을 이용하여 그는 모든 자연현상을 단 한 가지 기계적 원리 체계로 정확히 설명하고자 시도하였다. 그의 과학은 완성되어야 했고, 그것이 주는 지식은 수학적 절대 확실성을 갖추어야 했다. 물론 데카르트는 이 의욕적인 계획을 실천할 수 없었으며, 그 스스로 그의 과학이 미완성임을 인정했었다. 그러나 그가 제시한 추리 방법과 자연현상에 대한 이론의 윤곽은 3세기에 걸쳐 서구의 과학 사상을 형성해 놓은 것이다.”²³⁾ 인간의 정신적인 면만을 보거나 아니며, 육체적인 측면만을 보고, 인간에 대해 연구한다는 것은 전체를 보지 못하는 것이다. 위에서도 언급한 것처럼 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 대상을 보는 것과 같은 것이라고 할 수 있을 것이다. 이러한 의학적인 측면에서만 본다면 분명히 이원론적인 분석적인 방법은 문제를 가지고 있음을 알 수 있다. 현대에 들어서면, 이러한 문제점을 극복하고자 하는 대안들이 점차 나타나고 있는데 그 중의 하나가 신과학 운동이다.

23) 신과학연구회 편, 김용정의, 신과학운동, 범양사출판부, 1991, pp. 163

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 한다”는 것이다.²⁴⁾ 바로 이러한 세계관이 유기론적 세계관이다. 존재하는 모든 것들이 서로 분리된 독립적인 존재가 아니라 상호 유기적인 관계를 가지고 있다는 것이다.

또한 현대 물리학에서는 물질의 개념이 바뀌어졌고 실재를 논리적으로 이해 하려는 인간 사고의 한계를 깨닫게 되었으며, 인간의식을 떠난 과학의 완전한 객관성이 성립할 수 없게 되었고, 우주는 인과율에 의해 기계와 같이 움직이는 것이 아니라는 것이 분명해졌으므로 고전 과학의 기계론적 세계관은 받아들여질 수 없는 것이 되었고, 새로운 시스템적 유기체적 우주관이 대두하게 된 것이다.²⁵⁾

물론 이러한 주장도 누구나 용인할 수 있게 증명된 것은 아니지만 현대의 과학이 설명하지 못하는 부분들을 새로운 가정을 내세우므로써, 그러한 문제들을 해결할 수 있는 실마리를 찾으려는 노력이다. 또한 이러한 노력의 결과로 앞으로는 이해되지 않았던 사실들이 점차 인간의 인식의 세계안에 들어올 수 있을 것이라 믿는다.

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 ‘기본적인 부분들’이 근본적 실재(實在)라고 하는, 그리고 다양한 체계들은 단지 이러한 부분들의 특별한 우연적 형태와 배열들이라고 하는 일반적인 고전적인 개념들을 우리는 뒤집어 엮었다. 오히려 전 우주의 불가분적 양자(量子) 상호 연결성이 근본적 실

24) 위의 책, p. 174

25) 위의 책, p. 158

재이고, 상대적으로 독립하여 행동하는 부분들은 단지 이 전체 내의 특별한 우연적인 형태라고 할 것이다”²⁶⁾라고 함으로써 유기적 세계관의 특징인 전체의 연관성을 주장하였다. 붐의 이러한 주장은 이제 까지 우리의 세계를 지배해 왔던 세계관에 대한 반성으로써, 세계의 참된 모습을 이해하기 위한 새로운 가설이라고 할 수 있을 것이다.

그러면 이러한 유기론적인 세계관에 입각해서 종지론에 나타난 인간관을 「典經」을 중심으로 살펴 보도록 하겠다.

「典經」에서, “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’”²⁷⁾라고 하였는데 이것은 인간 마음의 작용이 천지 자연의 변화 작용과 무관하지 않음을 지적하는 것이다. 만일 이러한 이야기를 과학적인 설명을 통해서 이해하려고 한다면, 이것은 불가능할 것이다. 이원론적인 분석 방법으로는 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 것 만은 아니라는 것이다. 인간의 정신의 작용이 자연 현상에도 영향을 줄 수 있다는 것을 말하고 있다.

또 다른 구절에서, “상제께서 정미년 가을 어느 날 신원일과 박공우와 그의 몇 사람을 데리고 태인 살포정 주막에 오셔서 쉬시는데 갑자기 우뢰와 번개가 크게 일어나 집에 범하려 하기에 상제께서 번개와 우뢰가 일어나는 쪽을 향하여 꾸짖으시니 곧 멈추는지라. 이 때 공우는 속으로 생각하기를 번개를 부르시며 또 때로는 꾸짖어 물리치기도 하시니 천지조화를 마음대로

26) 위의 책, pp. 227 - 228

27) 公事 제3장 29절

하시는 상제시라. 어떤 일이 있어도 이 분을 좇을 것이라고 마음에 굳게 다짐하였더니 어느 날 공우에게 말씀하시기를 ‘만날 사람 만났으니’라는 가사를 아느냐 하시고 ‘이제부터 내가 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”²⁸⁾라는 이야기도 마찬가지로 인간의 정신과 자연 현상의 어떤 관계를 지적하는 것이다. 물론 이러한 관계를 과학적인 방식으로, 그리고 모든 사람이 인정할 수 있는 증명을 통해서 설명하려면 이것 역시 아직까지는 불가능하다. 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. 바로 이러한 관점이 종지론이 가지고 있는 인간관의 특징이라고 할 수 있다. 인간계에 국한되서 교리체계가 짜여지는 것이 아니라 자연과 신명계 전체와 관련지어서 논의 되는 것이다.

2. 自覺的 人間觀

종지론에 나타나 있는 인간관의 특징 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. 종지론의 ‘陰陽合德’, ‘神人調化’, ‘解冤相生’, ‘道通眞境’의 실현도 인간 자신에 대한 자각과 궁극적인 목적에 대한 자각없이는 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 임를 두고 있지만, 종지론에 나타나 있는 인간의 마음의 작용은 스스로의 자각으로부터 비롯된다고 할 수 있다. 이러한 내용은 「典經」에서 나타나는 ‘一心’에 관한 부분을 보면 알 수 있다. 一心이란 산란되지 않은 어느 하나에 집중된 마음의 상태다. 이렇게 집중된 상태에서의 마음의 작용은 곧, 자각을 지향하고 있다.

이러한 자각에 대한 내용이 ‘道通’을 언급할 때 나타난다. 「典經」에서, “내가 도통 줄을 대두목에게 보내리라. 도통하는 방법만 알려주면 되려니와 도통될 때에는 유 불 선들의 도통신들이 모두 모여 각자가 심신으로 닦은 바에 따라 도에 통하게 하느니라”²⁹⁾ 라고하였는데, 여기서 말하는 ‘道通’이란 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 남아있지 않은 상태로 모든 문제와 장애가 사라진 깨달음의 세계는 인간의 궁극적인 목적인 실현된 경지라고 생각된다.

이러한 자각은, “과학적으로, 추상적으로 또는 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 분별의힘을 주는 것은 곧 무분별의 직관, 즉 지(智)에 의한다.”³⁰⁾ 이러한 직관은 이원론적인 사고 형태와는 다르다. 즉, “이원론적인 사고 방식은 단지 주관과 객관의 대립 뿐 만 아니라 여러 가지 사상 내용에 있어서 양 사상이 전제로 하는 출발점이라 해석할 수 있다. 신(神)과 피조물, 인간과 자연, 물(物)과 심(心), 필연과 자유, 수단과 목적, 선과 악 등 모든 개념이 분립되어 있고 거기서 문제를 야기 시키는 것”³¹⁾인데 반해 직관은 주

29) 教運 제1장 41절

30) 김하태, 동서철학의 만남, 종로서적, 1985, p. 78

31) 위의 책, p. 78

객의 대립과 물심, 선악의 대립을 벗어나 사실을 존재하는 그대로 통찰하는 것이다.

직관을 통한 자각은 어느 것에도 현혹되지 않은 일관된 의지와 행동, 그리고 사고가 따를 때 가능하다.

먼저, 기존의 마음에 대한 이해를 보면, 일반적으로 서양의 영향을 받은 마음에 대한 이해라고 할 수 있을 것이다. 이러한 영향에 따르는 이해는 마음의 작용을 주로 '理性'으로 간주하는 것이다. 이것은 마음의 작용을 주로 인식적인 기능에만 치중하는 것이고, 앞에서 언급한 기존의 세계관의 영향으로 주로 실증적인 범주에 국한된 인식 기능을 받아들인다. 그러므로 동양의 전통적인 인식 방법인 '直觀'은 중요한 의미를 갖지 못하는 것으로 본다. 그러므로 일반적으로 서양은 이성적이지요, 합리적이라고 하는 반면에, 동양은 이와 대비되어 직관적이라고 생각한다.

여기서 말하는 이성적이라든가 지성적이라는 말은, "사유와 추리의 연역으로서 실재를 파악하려는 태도를 특징으로 여긴다. 노드롭(Northrop)교수는 '가정에 의한 개념(concept by postulation)'이라는 어구를 만들어 서양철학자들은 '가정에 의한 개념'을 사용하여 철학을 한다고 말하였다. 그리하여 '푸르다'라는 것을 설명할 때에 서양에서는 전자 학설에 의하여 '푸르다'는 말의 뜻을 일정한 파장의 수로서 이해하고 있다는 것이다. 이 방법은 먼저 이 우주에 대한 어떤 가설을 설정하여 놓고 경험된 사실을 이 가설에 의하여 연역적으로 설명하려는 방법으로서 이 방법은 분명히 이성적 작용이며 과학적 방법이라고 하지 않을 수 없다"³²⁾

이러한 서양의 과학적 입장과는 달리, 노드롭교수에 따르면, "'직관에 의한 개념(concept by intuition)'으로서 동양철학은 수립되었다고 말하고 있다. '직관에 의한 개념'은 이 개념이 직접적으로 파악된 것으로 말미암아 그 개념의 전적 의미가 드러난다고 노드롭은 설명하고 있다. 가령 예를 들어 '푸르다'하는 것은 직관에 의하여 감각된 빛깔을 말하고 있을 뿐이다. 여기에 직관이라는 것은 어떤 육감에서 나오는 생각이 아니라 경험을 통하여 직접적으로 감지되는 것을 말하고 있다."³³⁾ 이러한 지적에서도 알 수 있는 것처럼

32) 위의 책, p. 56

럼 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 '全一的'인 세계에 근거한 총체적 인식이다.

마음의 작용은 인식의 작용 뿐 만 아니라 실제적인 능력을 발휘하는 것으로 이해된다. 즉, 동양에서 논의되는 마음의 특징은, 직관으로서 대상을 총체적으로 파악하는 것 뿐 만아니라, 그 이해를 바탕으로 이해된 것이 반드시 실제의 삶에서 구현되어야 한다는 것이다. 이러한 지적은 인간의 의지적인 측면을 말하는 것으로 인간 자신의 의지에 따라 일의 성패가 나누어진다는 것이다.

「典經」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”³⁴⁾라고하여 일의 성사 여부가 인간의 마음에 달려 있음을 강조하는 것을 볼 수 있다. 이것은 인간의 의지적인 측면을 강조한 것이라 볼 수 있다. 그러나 마음의 작용은 인식적이거나 의지적인 작용에 국한되는 것은 아니다. 인간의 마음이 집중된 상태에서는 우리가 상상하지 못한 능력이 발휘되는 경우도 종종 나타나는 것을 볼 수 있다.

「典經」에서, “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 뿜겨도 능히 만리 밖에 있는 군함을 물리치리라”³⁵⁾고 한 것은 바로 인간의 마음이 가지고 있는 또 다른 능력으로 보여진다. 이러한 것도 역시 과학적인 측면에서 이해하고자 하면 전혀 이해될 수 없는 성질의 것이다. 그러나 앞에서도 살펴 본 바에 따르면, 근대적인 세계관이 현대에 들어와서 비판을 받는 것처럼 인간의 마음에 대한 이해에 있어서도 이러한 비판이 그대로 적용될 수 있는 것으로 보여진다.

33) 위의 책, pp. 56 - 57

34) 教法 제2장 5절

35) 教法 제3장 20절

‘一心’의 자세를 견지하는 것이 무엇보다도 중요하다. 그러므로 「典經」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 베풀어 주리라”³⁶⁾라고 한 언급이나, “이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음 만을 가지면 안되는 일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다. 안되리라는 생각을 품지말라”³⁷⁾고 한 것과, “진실로 마음을 간직하기란 죽기보다 어려우니라”³⁸⁾는 데서 잘나타나는 것처럼, 근원적인 자각이 이루어지기 위해서는 ‘一心’의 상태에 있어야 한다. 만일 인간의 마음이 눈 앞에 보이는 이익이나 자신의 감정적인 욕구에 빠져 있다면, ‘一心’을 유지한다는 것은 불가능한 일이다. 이런 상태에 마음이 빠져 있다면, 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 이루어 질 수 있다는 것은 다 알고 있는 상식적인 일이라고 할 수 있을 것이다. 그러나 현실적인 삶에 있어서는 한 가지 생각에 전념하고 살아 간다는 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 상제께서도 이러한 사정을 잘 아시고 ‘一心’을 지녀야 할 것을 부단히 강조하는 것이라 생각된다.

이러한 혼란에 빠져드는 원인은 다른데 있는 것이 아니라 자기자신에 있다. 그러므로 믿음으로 ‘一心’을 견고하게 지니기 위해서는 욕심을 버린 스스로의 노력이 무엇보다도 중요한 요건이 된다. 「典經」에서도 그 이유를, “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 것

36) 教法 제2장 4절

37) 教法 제2장 5절

38) 教法 제2장 6절

은 모든 죄의 근본이요. 진실은 만복의 근원이 되니라. 이제 신명으로 하여금 사람에게 임하여 마음에 먹 줄을 겨누게 하고 사정의 감정을 번갯불에 불이리라. 마음을 바로 잡지 못하고 사곡을 행하는 자는 지기가 내릴 때에 심장이 터지고 뼈 마디가 통겨지리라. 운수야 종건만 목을 넘어가기가 어려우리라”³⁹⁾라고 하신 말씀이나, “번개가 번쩍이고 천둥이 요란하게 치는 어느 날 상제께서 종도들에게 가라사대; ‘뒷 날 출세할 때는 어찌 이러할 뿐이리오. 뇌성벽력이 천지를 진동하리라. 잘못 닦은 자는 앓을 자리에 갈 때에 나를 따르지 못하고 엎드려 지리라. 부디 마음을 부지런히 닦고 나를 깊이 생각하라’ 하셨도다”⁴⁰⁾ 그리고 “너희들이 이제는 이렇듯 나에게 친숙하게 추종하나 훗일에는 눈을 떠서 바로 보지 못하리니 마음을 바로하고 덕을 닦기를 힘쓰라”⁴¹⁾는 말씀은 즉, 모든 것은 인간의 의사에 달려 있다는 것으로 그 자신의 노력이 반드시 수반되어야 한다는 것을 말하는 것이다.

종지론에 나타나는 인간관은 자각을 중요한 특성으로 삼고 있으며, 이러한 자각이 가능한 것은 ‘一心’의 자세를 가져야 한다는 것이다.

자각을 통해 나타나는 인간관의 또 다른 특성은 超越性이다. 여기서 말하는 초월이란 일상적인 인간의 모습에서 이상적인 인간이 된다는 것을 의미한다. 즉, 범부가 수도를 통해서 聖人이 될 수 있다는 것이고, ‘道通’에서 의미하는 것처럼 자신의 마음을 닦음으로서, 일상의 자신을 넘어서 도통군자가 되는 것을 의미한다. 달리 말하자면, “보통 자기 초월은 우리의 일상경험 가운데서도 명백히 나타나는 사실이다. 예를 들면 우리가 허기질 때 음식을 먹음으로 해서 전상태를 초월하게 되는 것이고 또한 두통이 났을 때 약을 복용함으로 해서 두통이 없어진다면, 그것도 역시 자기초월의 경험이 된다고 볼 수 있겠다. 우리 인생은 이처럼 자기 초월의 과정을 지속적으로 밟아 나가고 있는 것이다. 그러나 종교에 있어서 자기초월의 경험은 상대적인 것이 아니라 절대적인 자기초월을 말하고 있다”⁴²⁾는 것이다. 절대적인 자기초월이란 상대성을 넘어섰다는 것으로, 인간의 최상의 목표를 말하는 것이

39) 教法 제3장 24절

40) 教法 제3장 25절

41) 教法 제2장 9절

42) 金夏泰, 自我와 無我, 연세대학교 출판부, 1980, pp.60-61

고, 궁극적인 목적의 실현이라고 볼 수 있다.

종지론의 ‘陰陽合德’, ‘神人調化’, ‘解冤相生’, ‘道通眞境’의 의미를 살펴 볼 때도, 이것이 지향하는 것은 결국은 일상적인 인간의 한계를 넘어서는 것이다. 즉, 개개의 종지 중 어느 하나라도 실현하기 위해서는 인간의 현실적인 모습을 극복하지 않고서는 불가능하다. 탐욕과 욕망을 그대로 가지고 있는 사람이 음양합덕을 이룰 수 없으며, 신인조화, 해원상생, 도통진경 역시 실현시키는 것은 불가능하다. 그러므로 종지를 실현한다는 것은 인간 자신이 가질 수 밖에 없는 욕심과 집착을 버리고, 극복하는 것이 최우선 과제라고 할 수 있다.

초월성에서 나타나는 또 다른 특징은 인간 존재의 완전성이다. 이러한 예증은 앞에서도 인용한 ‘一心’에 대한 언급에 잘 나타나 있다. 인간은 스스로의 노력에 의해서 인간의 운명지워진 한계를 자각을 통해서 극복할 수 있다는 사실이다.

IV. 結 論

종지론에 나타나는 인간관은 서양의 인간관과는 많은 차이점을 가지고 있다. 서양의 철학적인 인간관은 플라톤 이래로 정신과 육체라는 이원론적인 입장을 견지하고 있으며, 종교적인 인간관에서 나타나는 인간관 역시 영혼과 육체라는 이원론적인 설명을 하고 있다. 이러한 전통에서 보는 인간 존재란 이성적인 존재로서 모든 대상을 이해하는데 있어서 실증적이고, 논리적인 태도를 취하는 존재며, 종교적인 인간관에서 볼 때 인간은 신의 피조물로서 철저하게 신에 예속되어 있는 존재다. 서양의 이러한 인간관은 서로 대립하면서도 한편은 과학적인 사고의 토대가 되어 왔고, 한편은 종교적인 신앙의 세계를 형성하였다. 앞으로 서로 모순되는 내용들이 어떻게 정리 될지는 모르겠지만, 사실 많은 난점을 가지고 있다. 서로 다른 토대에서 논의 되기 때문에 하나로 통괄하는 어떤 이론을 가질수 없다. 즉, 인간의 기원에 대한 문제를 생각해 볼 때, 과학적인 입장에서는 진화론을 주장하는 반면에 기독교에서는 창조론을 주장한다. 이러한 대립은 근원적인 문제가 해결

되지 않는 한 계속 될 것으로 보여진다. 이와는 달리 종지론에 나타나는 인간관은 유기론적인 입장에 서있다. 이것이 의미하는 것은 개인이 세계와 단절되거나, 독립적인 개체가 아니라는 것이다. 또한 인간 존재는 자연과 신명의 세계와 연계되어 있다는 특징을 가지고 있다. 자연과 인간과 신명은 상호 영향을 주고 받으며 살고 있다는 것이다. 그러므로 인간 존재를 이해한다는 것은 인간 그 자체로서 끝나는 것이 아니라, 보다 확장된 세계를 이해할 수 있어야 한다.

또한 인간의 궁극적인 목적의 실현은 스스로의 노력에 의한 자각에 달있다. 기독교의 신에 의한 은총과는 대비되는 모습이라고 할 수 있다. 이러한 인식 체계는 신에 의해서 주어지는 것이 아니라 자신의 노력 여부에 달려 있다. 그렇기 때문에 자각이 강조될 수밖에 없는 인간관을 보여준다.

종지론은 전체적으로 볼 때, 현대에서 논의되는 유기론적인 맥락에서 살펴 보아야 한다고 생각한다. 서양의 이원론적인 분석 방법으로는 그 의미를 설명할 수 없으며, 무엇을 말하고자 하는지를 정확하게 찾아낼 수 없다. 왜냐하면 정신과 물질의 세계를 대립하는 것으로 이해하므로, 부분적인 이해는 가능할 지 몰라도, 그 본래의 의미를 이해할 수는 없는 것으로 보여진다. 또한 종교의 궁극적인 세계는 더욱이 경험을 벗어난 세계이며, 이성적인 인식방법으로는 파악할 수 없는 영역이 있기 때문이기도 하다.

【참고문헌】

- 에머리히 코레트, 진교훈 譯, 哲學的 人間學, 종로서적, 1986
- 마루야마 도시야끼, 박희준 역, 氣란 무엇인가, 정신세계사, 1989
- 徐洸善, 宗教와 人間, 이대 출판부, 1977
- 렘레히트, 김태길 외 2인 譯, 서양철학사, 을유문화사, 1989
- 金夏泰, 自我와 無我, 연세대학교 출판부, 1980
- 金夏泰, 東西哲學의 만남, 종로서적, 1985
- 로니 디 클리버, 정진홍 해설, 종교와 현대의 신흥 종교, 기독교 사상, 대
한기독교서회, 1980
- 황필호, 분석철학과 종교, 종로서적, 1984
- 풍우, 김갑수역, 천인관계론, 신지서원, 1993
- 노길명, 한국신흥종교연구, 경세원, 1996
- Frederick J. Streng, 鄭鎮弘 譯, 宗教學 入門, 大韓基督教書會, 1975
- 鄭鎮洪, 종교학 서설, 전망사, 1980
- 岸本英夫, 宗教學, 김영사, 1983
- 라다크리슈난, 라주편저, 郭徹 譯, 인간이란 무엇인가 ?, 동문출판사, 1979
- 中村元, 김용식 外 譯, 印度思想史, 서광사, 1983
- Frederick Sontag, 하느님 - 그 현대적 논의, 도서출판 主流, 1984
- 브루스 라이헨 바하 외 3인, 하종호 역, 종교철학, 이화여자대학교 출판부 1994
- 김지하 외, 미륵思想和 민중思想, 한진출판사, 1988
- 최준식, 개혁시대를 여는 사람들, 주류성, 1998
- 방건웅, 신과학이 세상을 바꾼다, 정신세계사, 1997
- 신과학연구회 편, 김용정의, 신과학운동, 범양사출판부, 1991
- 서울대학교 종교문제연구소편, 종교다원주의와 종교윤리, 집문당, 1994