

인존(人尊)사상에 대한 인간학적 접근

尹在根*

目次

- | | |
|--|---|
| <p>I. 논의의 성격</p> <p>II. 인간의 문제에 대한 인간학적 해석의 틀</p> <p>1. 인간의 실질적 존재방식으로서의 생명적 차원과 정신적 차원</p> <p>2. 정신적 존재로서의 인간과 다양성, 그리고 가치대립의 문제</p> <p>3. 실존적 존재로서의 인간존재와 전인적 인간의 지향</p> | <p>III. 인존(人尊) 사상에 대한 인간학적 조명</p> <p>1. 인존의 실제성과 구아르디니에 있어 인간의 실체적 통일성의 문제</p> <p>2. 인존의 전일성(全一性)과 쉐러에 있어 정신과 생명의 문제</p> <p>3. 인존의 가치론적 의미와 쉐러에 있어 인격의 완전성과 도덕적 자유문제</p> <p>IV. 인존사상의 인간학적 의미</p> |
|--|---|

I. 논의의 성격

인간이 자기 자신에게 '인간이란 무엇인가?'라고 묻는다면 그것은 자기 자신에 대해 무언가 불안하거나 불확실한 감정을 느꼈기 때문일 것이다. 인간이 자신에게 아무런 의심도 갖지 않고 자기가 가진 지식과 행동에 만족하고 있을 때에는 확신을 기반하고 있어서 비록 반성적 행동이 있다고 하더라도 그것에 대응할 확고한 입장을 정립할 수 있게 된다. 그러나 자신의 지식과 행동이 그 자체로는 높은 수준에 있음에도 불구하고 전혀 예기치 못한 상황에 직면하게 되면 인간은 순간적으로 자신의 정체성을 상실하게 되며 인간의 근원적인 문제를 회의하고 무언가 확신에 의지할 수 있는 해답을 요구하

* 대진대학교 대순종학과 교수

** 이 논문은 1998학년도 대진대학교 학술연구지원에 의한 것임.

게 된다. 이에서 추상적 본질을 뛰어 넘어 구체적으로 존재하는 인간을 문제 삼는다면 '나는 누구인가?'라는 물음에도 도달하게 될 것이다.(E.Coreth, 진교훈 역, 1997:55-60)

현대라고 하는 역사적 시점이 일상적 인간에 있어서는 바로 위와 같은 상황이라는 것을 여러 가지 측면에서 감지할 수가 있다. 현대는 인류 역사상 일찍이 없었던 위대한 발명과 발견으로 눈부신 진보와 발전이 이루어지고 있다. 그러나 다른 한편으로는 마치 음양의 태극적 조화처럼 현대의 인간은 불행과 재앙 그리고 인간존재 자체의 세기말적 위협에 노출되어 있다고 할 수 있다. 기실 오늘날처럼 인간의 복지와 행복의 추구를 제일 과제로 요구하는 시대도 없었다. 이에 대하여 환경과 자연의 파괴, 폭동과 전쟁에 의한 살육이 이처럼 예사롭게 이루어지는 시대도 없었을 것이다. 더우기 이와 같은 문제들이 인간 자신의 손에 의해서 자행되고 있다는 점은 커다란 자기모순이며, 세익스피어를 능가하는 비극적 시나리오가 아닐까 한다. 이와 같은 현대적 인간의 존재방식은 과연 '인간이란 무엇인가' 라는 질문을 자연스럽게 발생시키게 한다.

인간에 관한 다양한 학문분야는 모두 이와 같은 물음에 대한 요망으로 생겨났고 그 연구 분야의 다양성에 따라 조명되는 부분이 서로 다르게 표출되어 각각의 분야별로는 인간의 본질에 대한 해명의 진보를 결과하였다. 그러나 이와 같은 것이 전체적인 모습으로서 인간의 문제를 직관하거나 해명하지는 못하고 있다. 우리는 여기서 여러 학문의 분야별 연구에 의하여 밝혀진 인간에 관한 부분적 이해가 인간존재의 전체 상에서 어떻게 통일되고, 또한 어떻게 유기적 관련성을 띠게되며 어떠한 의미와 가치를 제공하고 있는가를 탐구할 필요성이 느껴지게 되는 것이다.

인간 이해의 제 차원은 학자마다 각기 다른 양식으로 표현되어 있다. 칸트는 이에 대하여 동물성, 인간성, 인격성의 분류 방법(I.Kant. 이남원 역, 1998)으로 표현하고 있다. 폰티의 인간이해는 맑스나 듀이, 프리트너에 있어서도 마찬가지로 인간의 생명적, 정신적, 실존적 차원의 인간이해와 서로 다르지 않은 것이다.(김병옥, 1997) 이의 상,하위 개념이나 또는 상호 보완의 개념을 논의하는 것도 문제지만 칸트의 인격성이나 폰티의 인간적 차원, 맑

스의 환상적 차원, 듀이의 지성적 차원, 프리트너의 인격적 차원 등은 모두 인간의 실존적 차원을 논의하는 것으로 귀결 할 수 있으며, 이는 다시 종교적 차원으로 이해가 가능할 것이다. 종교적 차원은 도덕적 차원이며 이는 교육학적으로 '전인(全人)'의 지향성을 포함하는 것이다.

그러므로 인간 이해의 몇 가지 차원을 살펴 본 다음 실존적 존재로서의 인간 존재의 전인의 차원과 아울러 종교적 차원에서의 인간 이해, 특히 대순사상에 있어서의 인간 이해를 '인존(人尊)'이라는 테마 위에서 찾고자 한다.

II. 인간의 문제에 대한 인간학적 해석의 틀

1. 인간의 실질적 존재방식으로서의 생명적 차원과 정신적 차원

생명이라는 말은 다양한 뜻을 지니고 있어서 대단히 소중한 의미를 지니고 있다. 또한 왕성한 정신력을 가리키는 점에서 정신적 생명을 의미하기도 하지만 여기서는 자연적 생명 즉 인간의 유한적 목숨이라는 의미를 지니고 있다. 이것은 인간의 본질적 존재 방식이기도 하다. 인간의 존재 방식을 생명이라고 하는 것은 인간의 생명적 물성을 이야기하는 것인데 이는 정신으로서의 존재, 실존으로서의 인간이라는 말과 대치되는 의미이며 그러므로 생명으로서의 인간이라는 말을 사용할 수 있는 것이다.

이러한 생명으로서의 인간이라는 인간의 존재 방식은 원시 사회에서만 있었던 것은 아니다. 문화가 고도로 발달한 현대의 문명 사회에서도 이와 같은 인간의 존재 방식은 상존하는 것이며 자연적 욕구 충족이라는 목표는 현대에 있어서도 마찬가지이다. 다만 충족에 대한 방법적 전개가 달리 나타날 뿐이다. 그것은 집단적 자급자족에 있어 문화의 힘을 생명의 목적에 원용하여 한층 합리적, 계획적으로 기능과 효율이 분화되는 것과 같다.

생명으로서의 인간을 인간의 본질적 존재 방식이라고 하는 것은, 인간은 마땅히 그렇게 존재하여야 하고 또한 가능성으로서 실현되어야 할 목표라는 뜻이기도 하다. 다시 말하면 그러한 인간의 존재 방식이 현실적으로는 다양

한 양상을 띠며 자연, 환경적 요인에 의해서도 가변적인 것이다. 또한 내적 인간의 욕망 사이에서 오는 대립과 항쟁의 이해관계도 있다고 할 것이다. 이러한 생명으로서의 인간의 입장에서부터 탈피 내지는 인간 이해의 방향 전환은 일상 생활에서도 흔히 일어나는 일이다. (김병옥,1998:42-43)

여기에서 생명으로서의 존재 방식의 틀을 넘어서서 새로운 의미와 가치를 부여하고 삶의 보람을 느끼는 생활, 단순히 생명의 바탕을 해결하는 에피쿠리언(Epicurean)적이거나 히피적인 것이 아닌 다른 생활 방식은 존재하지 않나 하는 물음을 하게 되는 것이다. 단순한 생명으로서의 인간을 탈피하여 이상과 이념을 지향하고 이를 실현하려고 노력할 때 그 활동 주체를 정신이라고 하고 이를 정신적 존재로서의 인간의 존재방식이라고 한다.(김병옥,1998:46-47)

이는 생명적 존재에 대하여 일종의 윤리 관념을 자극하는 것이라고도 볼 수 있다. 그에 앞서 여기서 우리는 생명적 존재로서의 인간에 대한 윤리적 개념이 결부되는 문제를 생각하지 않을 수 없다. 생명윤리라는 말은 현대에 있어 그 사용 범위가 넓는데 비해 그 개념은 명확하지가 않은 것 같다. 그것은 생물학적 용어와 반대되는, 다시 말해 그리스어인 'ethos'에서 유래한 모든 생명과학과 윤리학을 포괄하는 용어로 개인적 행위와 사회적 행위에 모두 관계된다.

따라서 생명윤리는 개인에게는 질병이나 죽음 또는 출산과 같은 그들 삶에서 가장 일상적인 면과 관계되며(진교훈,1996:261-275), 사회는 유전학으로 제기되는 엄청난 도전에 직면하고 있는 전체로서의 사회적 태도와 관련이 있다. 유전학은 인간을 포함해 생명체 변형을 가능케 하는 방법을 우리에게 제공함으로써 특히 건강과 관련, 매우 긍정적인 결과를 낳을 수 있다. 그러나 그 반대의 입장에서 엄청난 재앙을 불러일으킬 수도 있다. 이는 성장한 양의 세포로 양을 복제한 실험을 두고 최근 일어났던 소동을 떠올리기만 해도 쉽게 알 수 있다. 생명 윤리는 사회와 과학 또는 종교와 과학의 관계라는 어렵고도 오래된 문제와 연결된다. 그러나 오늘날은 상황이 다르다. 윤리적 입장에서 보면, 이 문제는 과학 기술의 발전과 불확실한 전망에 기인한 불안을 해결하는 단순한 문제가 아니다. 그러므로 오늘의 생명윤리는 보다

구체적인 상황에 대한 구체적인 해답을 제공하는데 노력하여야만 한다. 예를 들면, 유전자 실험이 개개인의 생물적 운명을 어렵게 만들 수도 있다면 그 때는 어떠한 원칙을 적용해야 할 것인가? 누가 이러한 실험에 접근해야 하는가? 또한, 동물 장기를 인간에게 이식할 수 있고 수혜자에게 위험이 없다는 가정을 한다면 우리는 어떻게 생각해야 하는가? 아이를 가지려는 열망 때문에 더 정교한 의료 출산 기술에 의지하게 되는 것이 당연하다면 그 기술적 의존도는 어디까지 정당화 될 수 있는가? 각각의 경우에 우리는 인간의 가치와 문화에 비추어 받아들일 것과 거부해야 할 것을 결정해야 한다. 그러므로 위에서 언급한 바와 같이 생명적 존재로서의 인간 존재에 대한 차원이 전환을 모색하는 것은 정신적 존재로서의 인간 존재일 것이다. 이는 겔렌의 표현대로 “결핍된 존재”(A.Gehlen, 1966:16)라고 일컬어지는 인간의 생물학적 한계를 극복하기 위해서 자기를 반성하는 것이다. 또한 그러한 반성적 행위의 보상으로 전환이라는 이성적 능력을 부여받게 되는 것이다.

2. 정신적 존재로서의 인간과 다양성, 그리고 가치대립의 문제

정신으로서의 인간이란 이상과 이념을 실현하는 활동 주체로서의 인간을 말한다. 이때 이상과 이념은 생명으로서의 인간에게 삶의 보람을 부여하는 점에서 정신적 가치라고 생각할 수 있다. 이러한 가치 즉 진, 선, 미라는 이상의 실현은 곧 과학, 도덕, 예술 등 문화의 창조라고 볼 수 있기 때문에 정신으로서의 인간은 또한 문화창조의 활동주체로서의 인간이라고 할 수 있다. 그러나 이러한 정신적 존재로서의 인간도 생명적 존재로서의 인간을 토대로 해서 성립되는 것이다. 그러므로 앞서 언급한 바와 같이 정신적 존재로서의 인간존재의 성립은 생명적 존재로부터의 모색에서 기인한 것이라고 할 수 있다. 이와 같은 전환의 문제에 대해서는 짐멜(G.Simmel)의 생(生) 철학에 있어서 “보다 더 많은 생명(more life)”과 “생명 이상의 것(more than life)”에 관한 서술을 통하여 정신활동의 이념적 전환을 찾아 볼 수 있겠다.(김병욱, 1998:48-50)

정신적 존재로서의 인간이 만들어내는 정신적 가치의 세계 또는 문화의 세계는 다양하다. 그것이 가치적 측면에서의 진선미이며 문화적 측면에서의

과학, 도덕 또는 예술과 종교가 되는 것이다.(J.Dewey, 1958 참조) 이와 같은 가치는 모두 생명의 세계로부터의 초월로 규정되고 있지만 그 초월의 방향도 분화되어 다양성을 보이고 있다. 이렇게 분화에 의한 다양성도 모두 현실 생활에서 비롯되는 것이며 다만 인간의 오랜 경험을 통하여 그 다양함이 발견되는 것이다. 그러므로 우리의 정신세계는 이러한 현실 생활의 근원적 다양성을 표현하게 된다.

정신의 세계는 생명의 세계보다 그 분화가 훨씬 다양하다. 개인적 차이가 있기는 하지만 생명의 욕구에도 분화가 발생한다. 예를 들면 개개인의 식욕과 성욕 또는 관능의 쾌락과 불쾌가 상이하고, 같은 욕구에 있어서도 감각의 강도에 차이가 있다는 것은 주지의 사실이다. 그러나 그 분화의 정도는 정신세계의 분화와 비교하면 지극히 소박하고도 단순한 것이라고 할 수 있다.

정신세계의 다양성은 앞서서와 같이 가치적 측면과 문화적 측면에서 여러 가지로 나타나지만 그 분화의 궁극에서는 하나가 다른 것을 흡수하려는 경향이 있다. 그러나 그것이 쉽게 통일될 수는 없는 문제이기도 하다. 선과 미가 종국적으로 동일하다는 사람들도 있지만 근본적으로는 하나가 아님을 인정하면서도 시각을 달리하면 하나가 된다는 말이다. 또한 여기에서 예술에 있어서의 리얼리즘에 기초한 예술적 가치가 진실을 표현했다고 해서 과학적, 객관적 진실이 될 수는 없다.(C.M.Smith, 1971: 64-86) 이는 예술이 인생의 이상을 표현한다고 해서 언제나 선한 인간상만을 그려야 하는 법이 없는 것과 마찬가지로, 예술에 있어 악의 문제는 예술적 평가 이외에 예술이 인생의 진실을 나타내야 하는 것이라면 예술에 대한 도덕적 평가가 가능할 것이다. 다만 이 두 가지는 별개의 시각에서의 평가이므로 예술적 평가가 도덕적 평가를 또는 그 반대의 현상을 서로 대신할 수가 없는 것이다. 이와 같은 정신적 차원에서의 소산인 과학과 예술 그리고 도덕 또는 진선미의 가치와 문화는 근본적으로 각각의 독립성과 자율성을 갖는다고 할 것이다.(김병욱, 1998: 55-56)

여기에서 가치나 문화영역이 각각의 독립성을 갖는다고 한다면, 그러한 독립적인 영역 사이에는 서열의 관계에 대한 문제가 대두된다. 이것을 가치

서열의 문제라고 한다. 그런데 이러한 가치는 독자적이고 자율적인 성격이 있기 때문에 비교에 의한 서열을 결정한다는 것은 매우 힘든 일이다. 그럼에도 불구하고 가치의 서열을 생각하는 시도는, 본래는 그 자체가 서로 독립하여 서열화 할 수 없는 것이지만 그것이 인간의 존재방식과 결부하면 그 실현의 우선순위가 자연히 발생하기 때문이다. 이것은 예술적, 학문적 행위와 그 행위의 주체가 가지는 인간적 악행의 문제에 있어 두 가지의 평가는 동일하게 나타날 수 없는 것과 같다. 이러한 것은 인간과 인간 사이의 조화적 관계에서 성립하는 가치인 도덕적 가치가 다른 가치의 문제보다 우선할 수 있음을 나타내고 있는 것이다. 또한 이것은 인간의 문제에 있어 다른 것보다 우선 실현되고 충실화되어야 한다는 것을 의미하고 있다. 즉 지적 통찰력과 미적 감수성은 그 자체로서 가치가 있겠지만 통일적 인격으로서는 도덕적 가치가 인간 자신의 가치를 궁극적으로 결정하기 때문에 그것이 무엇보다도 먼저 실현되어야 할 문제이며 따라서 우선적인 서열이 된다고 하겠다.

이와 같은 것은 정신적 가치에 대한 서열의 문제이지만, 정신적 가치와 생명적 가치 사이에서의 문제도 또한 생각하지 않을 수 없다. 양자가 각각의 독립성과 자율성을 가지고 있는 것은 사실이다. 그렇지만 이 두 가지를 인간의 존재 방식의 문제와 직결시켜 생각하면, 생명적 가치는 토대 기능으로서의 존재론적 문제이고 정신적 가치는 의미 부여 기능으로서의 의미론적 문제이다. 이 양자의 상호 관계에서 정신적 가치가 생명적 가치에 우선한다는 것은 전자가 목적 가치성을 띠고 있음에 비해 후자는 수단적 가치이기 때문이다.(김병옥,1998:56-59)

그러나 이러한 서열의 관계도 슈프랑거(E.Spranger,1935)에서처럼 상황에 따라서 가변적일 수가 있다. 인간의 존재 방식안에 내재하고 있는 갖가지의 변수가 특별한 상황과 정상적인 상태에서 가치의 우선 순위를 변화시킬 수 있다는 말이다.

또한 가치의 엘리트성과 대중성에 대해서도 같이 생각해 볼 필요가 있다. 도덕적 가치가 가지는 대중성에 대한 요구는 인간에게 가장 밀착되어 있으며 인간의 존재 방식과 불가분의 관계에 있다는 점에서 다르다는 것이다.

그러나 이와 같은 도덕적 존재 방식만이 인간의 궁극적인 모습의 전부라고 할수 있겠는가?

여기서 정신적 가치가 갖는 하나의 특징을 지적하지 않을 수 없다. 정신적 가치가 가지는 근본적 공통점은 모든 것이 그 안에서 대립상을 갖고 나타난다는 점이다. 이러한 대립은 인간의 불완전성과 결함성이 그 원인이지만, 우리가 가치에 충실할수록 애매한 입장은 허용 받을 수 없게 되고 더욱 엄한 엄격성을 요구받기에 이른다. 이러할 때 도덕에서는 그것이 인간의 근본적인 방식과 깊이 관계하고 있으므로 이른바 엄격주의에서 볼 수 있듯이 선과 악의 대비가 나타나게 된다. 도덕이 성립한 이유는 인간이 자신의 근본적인 존재 방식에 깊게 뿌리박고 인간답게 살아가는 것, 즉 인간 존중이 그 기반이었다. 그런데 그러한 도덕적 입장이 가치가 지니는 본질적인 대립성격 때문에 인간을 전적으로 받아들이지 못하고 도덕적 인간이 갖는 인간존중의 근본정신을 관철하지 못한다는 것은 모순이라고 할 수 있다. 우리는 여기에서 선악의 가치대립을 넘어서서, 모든 인간을 전적으로 포용하는 입장은 없을까? 하는 물음을 가지게 된다. 이때에 사유 가능한 입장이 바로 종교적인 가치일 것이다.

종교를 가치의 입장에서 보면 어떠한가? 종교는 '성(sacred)'스러움의 가치를 실현하는 가치지향성을 가지고 있는 것으로 본다면 앞서와 같이 가치대립의 문제가 등장하게 될 것이며 그것은 '성'에 대하여 '속(profane)'이라는 입장을 만들어 낸다. 이러한 대립이 역사 속에서 자종교 중심의 종교분쟁을 끊임없이 야기 시키고 있는 것이다. 그런데 여기에서 종교는 어떠한지나 개인적 영혼의 문제이지 학문적 진리처럼 강제력을 가지지 않는다는 야스퍼스의 '암호해독'이라는 사고가 지닌 중요성이 있다.(K.Jaspers,1977) 이와같은 사고로 우리는 종교에 있어서의 가치대립의 문제를 극복할 수가 있다. 그러므로 모든 종교는 가치대립, 궁극적으로 선악을 넘어서는 곳에서 성립할 수가 있게 된다.

종교에 있어 도덕적 재판 대신에 사랑 혹은 자비를 말하는 이유는 선악이라는 가치대립에서 하나를 택하고 다른 것을 버리는 그러한 태도 대신에 선악, 명암이 모두 절대적인 자비, 사랑 속에 포용됨으로써 인간 개개인의 혼

이 구제되고, 대리 불가능한 인간존재의 참된 가치가 비로소 그 자체의 빛 속에서 빛날 수 있기 때문이다. 여기에서 정신적 존재로서의 인간존재가 실존적 존재로서의 인간으로 옮겨가는 과정이 성립된다.

3. 실존적 존재로서의 인간 존재와 전인적 인간의 지향

도덕의 가치 대립을 넘어서는 곳에 종교적인 입장이 있고 이에 대응하는 근본적이고도 본질적인 존재 방식이 정신으로서의 인간으로부터 실존으로서의 인간으로 전환하는 것이다. '실존(existence)'이라는 말은 단독적 인간 존재를 나타내는 것으로, 다른 어떠한 사람에 의해서도 대치될 수 없는, 대리 불가능한 사람, 독자적인 사람으로서의 인간 존재를 나타내는 말이다. 이와 같은 인간존재의 대리 불가능한 측면은 야스퍼스의 한계상황, 하이데거의 무근거의 논리, 사르트르의 본질에 앞선 존재의 주장 등에서도 존재론적 검토가 가능하다.

생명이 정신의 토대가 되듯이 실존의 토대가 될 수 있음도 짐작할 수 있다. 이와 같은 실존과 생명의 관계는 의미와 가치의 관계로 말할 수 있다. 그런데 실존과 정신의 관계는 의미화의 관계 범위 내에서 모든 정신의 존재 방식은 궁극적으로는 실존에 의하여 개체화된다고 할 수 있다. 개체화의 원리로서는 쇼펜하우어의 시공형식을 생각할 수 있고 이것은 때와 장소에 의하여 한정된 것을 개체라고 보는 시각이다. (김병욱, 1998:64-65)

인간의 참된 개체화는 실존으로써 성립하는 것이며 그것이 또한 인간의 자기 정체성의 원리인 것이다. 이런 의미에서 모든 정신의 근본에는 실존이 내재하고 있다고 말할 수가 있는 것이다. 이를 바꾸어 말하면 실존은 모든 정신 속에 스스로 깃들여 있어 그 속에서 그것을 통하여 스스로를 나타낸다고 할 수 있다.

이와 같은 것은 도덕과 종교의 관계를 가지고 말할 수 있는 근거가 된다. 베르그송은 도덕을 두 가지로 나누고 있다. 그것은 닫힌 도덕(morale close)과 열린 도덕(morale ouverte)이다. 닫힌 도덕이란 사회의 관습이나 제도 등과 같이 사회의 압력 아래에서 형성된다. 기성의 모든 도덕은 이와 같은 성격을 지니고 있다. 이에 반해 열린 도덕은 탁월한 인격자들에 의하여 마련

되는 것이다. 성인이나 영웅들이 사명감을 가지고 이 세상에서 새로운 가치를 부르짖고 나설 때, 압력이 붕괴되고 온갖 삶을 사랑 속에 품는 도덕이 실현된다.(H.Bergson, 송영진역, 1998:68-74) 도덕이 선악의 가치대립에 의거하는 엄격주의로 궁극화 하는데 대하여 종교는 절대 자비에 의하여 선악을 묻지 않고 인간을 전체로서 포용한다. 그러나 일반적으로는 우선 도덕적 입장에서 선을 권하고 악을 징벌하는 것이 보통이다. 왜냐하면 종교인이라고 하더라도 현실의 악을 그대로 수용할 수는 없기 때문이다. 만일 악이라도 허용한다면 형법상의 범죄자를 풀어주고 감옥을 해방하여 사회적 법제 대신에 종교적 회심으로 이를 대신하여야 한다는 말이 된다. 이는 주어진 사회상황에서 엄청난 혼란을 야기 시킬 수 있는 소지가 있다. 즉 도덕적 차원 대신에 종교적 차원으로 악을 수용한다면 우리가 살고 있는 현실의 사회가 도덕세계의 기술적 대처방법인 법에 의한 명령과 금지에 의한 처벌이 없이는 유지되지 않는다는 사실을 무시하게 되는 것이다. 만약 그렇지 않다면 종교적 사랑이 오히려 악을 길들이고 죄를 만연하게 하는 결과를 초래할 수도 있는 것이다.

요컨대 종교는 실존의 내심과 관련하는 것이기 때문에 사회질서라고 하는 외적인 문제는 법과 도덕의 형식에 의하여 대체해야 하는 것이다. 다만 내면적인 문제는 바로 종교의 역할이어야 하고 이와 같은 역할은 절대적인 사랑으로 현실 세계에 대처하여 회심으로부터 죄악을 구제하는 역할을 기대할 수가 있다. 즉 가치대립에 의한 재판이라고 해도 그 근본에는 인간 개개인을 존중하여 절대적 사랑으로서 감싸주는 종교적 입장이 없어서는 안된다는 것이다. 재판의 엄격주의는 그에 의거하여 사람을 재판하지만 그 배후에는 인간애가 스며 나오게 하는 관계가 있어야 한다는 것이다.(김병욱, 1998 : 66)

이제까지 생명, 정신, 실존 등이 모두 인간 존재의 본질적 존재방식, 특히 그 주체적, 실질적 존재방식으로서 없어서는 안될 근본적인 존재방식임을 살펴보았다. 또한 그들 상호간의 관계는 토대화, 의미화, 가치화 그리고 뒷받침과 대결의 여러 관계에 있음도 살펴보았다. 이러한 것에 의하여 인간이 한편에서는 분석적 다양화의 양상을 띠는 것과 동시에 종합 통일의 국면이

있음도 알아보았다.

이리하여 본질적 존재 방식의 상호 관계에 의하여 성립하는 ‘全人’이야말로 인간의 이상상태이며 이것이 인간 활동의 형식적 존재방식으로서의 실천과 ‘靜觀(theoria)’, 목적실현과 의미표현과 교차 결합해서 인간의 전체적인 존재방식을 결정하게 되는 것이다.(김병옥, 1998:68) 이러한 인간의 존재 방식이 그 본질적 관계 속에서 통일되고 조화될 때, 다양한 행복의 통일로서 참된 행복이 성취될 것이다. 인간의 정신의 특수성은 본질직관 또는 이념화의 능력에서 찾아볼 수 있다(조정옥, 1997:216-218)는 셸러의 입장도 이와 맥락을 같이 하고 있다.

이와 같이 앞에서 언급한 것들을 요약하면 모든 분석적 측면을 종합, 통일한 참된 의미로서의 ‘全人’이 있게 된다는 것으로 귀결시킬 수 있다. 그리고 이러한 전인이 인간의 본질이고 본래의 모습이라면 그러한 본래의 모습을 성취하는 것이야말로 인간의 완성이므로 우리가 지향해야할 목표가 된다고 할 것이다. 인간의 완성이라고 하는 지향된 목표가 또한 인류의 역사적 발전의 궁극적 목적이라고도 할 수 있다.

Ⅲ. 인존(人尊) 사상에 대한 인간학적 조명

1. 인존(人尊)의 실제성과 구아르디니에 있어

인간의 실체적 통일성의 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 문제점을 생각해 보고 이의 극복 방안으로서의 인존의 인간관념에 있어 그실제성을 살펴보고자 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.(A.Schilson,1990:155) 구아르디니는 인간의 실체를 ‘육체와 영혼의 통일’(Liebe-Seele-Einheit)로 본다.(C.A.van Peursen, 손봉호·강영안 역,1985 참조) 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 정신-육체이다.(G.Siewerth,1963:25) 그런데 서양 철학사를 보면 이 두 원리 중 하나를 독립시키려는, 즉 인간을 단지 육체나 혹은 정신으로 설명하려는 위험과, 인간을 이원론 적으로 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. 왜냐하면 육체와 정신은 ‘똑같이 생동적인 통일성의 두 측면을 형성하기 때문이다. 즉, 이 두 실체는 구별 속에서의 통일을 형성한다. 바로 이 점에서 구아르디니는 ‘아리스토텔레스’와 ‘토마스아퀴나스’와 관련하여 인간 본질의 통일을 파악하고 있다.(진교훈,1994:108-115) 인간은 곧 육체 속에서 내면화된 정신과 영혼에 의하여 형태를 갖게되는 육체이다.

영혼과 육체의 결합은 중세 이래로 차차로 완화되기 시작했는데, 이러한 상황이 물론 금욕에 기인하는 것은 아니다. 진정한 금욕은 결코 육체를 파괴하거나 육체로부터 영혼을 멀리하는 것이 아니라 끊임없이 육체를 정신화 시킴으로써 영혼과 육체가 올바른 관계에 놓이게 한다. 그런데 근대에는 완전히 달랐다. 근대는 ‘순수한’ 정신 본질만을 추구했으며, 그로 인하여 추상화가 되었다. 영혼이 몸 안에서 내면화되는 것과 상징이 부정되었고, 부지중에 정신적인 것(das geistige) 대신에 추상적인 것(das abstrakte) 즉 개념이 자

리하게 되었다. 육체와 영혼의 통일은 파괴되었고, 정신적인 것이 곧 육체로 의미되던 세계에 '정신적인' 세계가 자리하게 되었다. 그러나 이러한 세계는 완전히 정신적인 세계가 아니었으며, 그것은 개념의 세계, 즉 형식, 기구 그리고 조직일 뿐이었다. 실제로 추구했던 정신은 사라졌고 육체는 단지 생물학적으로 이해되었다.(이경원,1997:77-78)

구아르디니는 근대의 인간관을 유심론적이고 감각론적인 것이라고 말한다. 유심론과 감각론, 즉 육체의 절대화처럼 일방적인 정신성의 주장은 진정한 인간적인 것을 잃어버리게 했다. 육체와 영혼은 단순히 서로 분리될 수 없다. 육체는 지속적으로 영혼에 의해 그 모습을 보존한다. 즉, 육체의 존속을 위한 모든 자리와 모든 행위에는 영혼이 함께 한다. 인간에게 있어서 영혼이 없는 육체는 생각할 수 없으며 영혼을 잃어버린 육체는 단지 생물학적인 모습일 뿐이다. 영혼은 육체를 통하여 그리고 육체안에서 그의 능력을 발휘한다. 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.(R.Guardini,1988:89; 이경원,1997:73-79)

그러면 이와 연계하여 대순사상에 있어서의 인간에 대한 이상적 모델이라고 할 수 있는 인존의 내용을 살펴 보자. 인존 사상은 19세기 말의 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, 이와같은 인간 관념은 인간을 '사람'만으로 평가하는 한계를 극복하는 변화를 시도하고 있다.

대순사상에 있어서 인간의 존재는 "선령신(先靈神)들이 육십 평생 헤아릴

수 없는 공을 쌓아서 하늘로부터 얻어낸”(전경, 교법 2/36:241) 존재가 된다. 그래서 인간은 천계(天界)와의 유기적 관계 속에서 존재할 수 있는 관계체이며 홀로 존재하는 단독자는 아닌 것이다.(윤재근, 1998b:188) 구아르디니에 있어서도 결국 인간의 단편적 해석의 오류를 극복하기 위하여 인간을 영혼과 육체의 통일로 보고 상호 대립을 극복하고자 했던 노력은 의미있는 일이었다. 그런데 이보다 더 넓은 시각을 갖는다면 인간은 인간 내의 존재, 즉 하이텍거가 얘기하는 현존재로서의 인간 존재를 인간 이외의 외계 사물과 관계지음으로써 인간본질과 세계를 새롭게 이해시키는 틀을 제공하는 것이다. 이것이 결국은 인존이 지향했던 유기적 관계로서의 인간존재였던 것이다. 따라서 이와같은 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 인간 존재의 중추가 된다.(전경, 행록3/44:48 참조) 그리고 심령은 나를 바르게 하는 심기(心氣)이고, 나를 세우는 의리(義理)이며, 나를 구하게 하는 인도(引導)¹⁾인 것이다. 또한 인간에게 가장 보배로운 것이 심령이어서 심령이 통하면 신명과도 가히 응대할 수 있고, 만물과도 가히 나란히 할 수 있으며, 무형 속에서도 가히 골몰²⁾할 수 있게 된다.(전경, 교운2/41:205-206 참조) 이와같은 인간 이해는 그 본질적인 측면에서 마음에 대한 문제를 제기하고 있다. 그것은 인간의 마음과 그 역할을 통하여 인간 심성은 인식될 수 있는 것이며 그것이 신과의 밀접한 관계 속에서 작용하여, 그 잠재된 능력은 무한한 가능성을 가진다. 이는 유심론의 단순한 내용을 넘어선 인간의 중층적 이해 관계라고 볼 수 있겠다.

그런데 인간은 인간 이외의 외계 사물에 대한 외경과 동경심으로 그것을 인간의 세계보다 상위의 개념으로 인식하였다. 그래서 하늘의 관념을 천존(天尊), 땅의 관념을 지존(地尊)으로 이해하게 되는 것이다. 그런데 위에서 처

1) “...正吾之心氣 立吾之義理 求吾之心靈...”(전경, 교운2/41:205)

2) “...至寶卽吾之心靈也 心靈通卽鬼神可與酬酌 萬物可與俱序 惟吾至寶之心靈 無路可通 汨沒無形之中...”(전경, 교운2/41:205)

럼 인간이 전체구조의 틀 속에서 이해되어야 하는 관계라면 인간이 인존(人尊)이라는 명제가 타당성을 확보할 수 있는 것이다.(윤재근,1998b:189)

2. 인존(人尊)의 전일성(全一性)과 셸러에 있어 정신과 생명의 문제

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 연장선상에서 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 문제"일 뿐만 아니라 "제일 관심사"이기 때문이다.(M.S.Frings,1965:22-28) 즉 셸러에 있어서 인간의 문제는 그의 이론체계 전체 가운데서 말하자면 라카토스(I.Lakatos)나 파인(A.Fein)이 말 한 것과 어느 정도 유사한 의미에서 '핵심' 혹은 '핵심적입장'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.(이양호,1997:111-113)

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

오늘날 철학적 인간학이 현대 철학의 가장 영향력이 큰 분과중의 하나로 인정받고 있다면 개인적인 관심이나 호기심을 떠난 철학사적 필연성이 그 안에 내포되어 있음을 이미 전제하고 있는 셈이다. 철학적 인간학이라는 개념을 실증적, 경험과학적 인간학으로부터 구별하여 현대 철학의 새로운 인간학의 이념을 제창한 것은 물론 셸러에 의해서이다. 그러나 철학이 새로운

인간학으로부터 출발하여야 하는 필연성은 일찍이 딜타이(W.Dilthey)에 의해서 주장되었고 철학의 인간학적인 경향은 포이에르바하(L.Feuerbach)나 더 나아가 헤르더(J.G.Herder)까지 소급 될 수 있다. 하이데거나 야스퍼스의 실존철학도 아주 능후한 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.(조가경,1993:12-14)

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. 하나는 존재론에 대한 반대이며, 둘은 인식론을 철학의 기본 분과로 간주하는 입장에 대한 반대이고 세 번째는 인간을 단순한 이성적 존재로 간주하는 철학에 대한 반대이다. 이 세 가지 근본사상으로부터 우리는 철학적 인간학이 현대철학의 기본과제를 점하기에 이른 철학사적 필연성을 발견할 수가 있다.(이양호,1997:114)

말할 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.(이양호,1997:116-117)

셸러의 인간학을 범신론적 형이상학의 시기와 카톨릭적 현상학의 시기로 대별하기도 하는데(이양호,1997:123-144 참조)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 간주

되고 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, Edison, Siemens형의 과학적 인간과 Aristoteles, Husserl형의 철학적 인간의 대립, 그리고 이러한 모든 대립의 궁극적인 근거로서의 세계 근거 자체내의 신성과 충박의 근원적 대립”등이다. 이러한 이원론적 형이상학은 셸러 철학의 모든 국면에서 그 면모를 드러내고 있다.

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

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

셸러의 가치의 현상학은 방법론적으로 많은 사람들에게 영향을 주었으며 철학적 윤리학에도 공헌하고 있다. 이와같은 방법으로 연구하려고 했던 많은 연구자들은 셸러의 사상적 시기중 말기에있어의 사상적 전환을 하나의 경고로 느끼지 않을 수 없다. 그들 전부에게는 그의 말기사상의 이원론이

대부분에 있어 범하기 쉬운 오류로 보여진다. 그러므로 그의 정신론과 인격론이 오랜 동안 논쟁이 되는 것도 무리한 것은 아니다. 정신의 효과에 대한 신뢰를 파괴하고 도덕적 실천 및 윤리학적 이론과 종교를 불가능하게 만들어 버리는 이원론에 빠지지 않으면서 어떻게 정신의 고유권을 확인할 수 있는가 하는 문제는 과제로 남고 있다. 성리학적 ‘기질지성’에 집착했다는 인상을 주는 셸러의 견해는 인간학의 기본구도에서의 실존적 통합의 인간존재를 일목요연하게 파악할 수 없는 한계를 준다.

이에 대하여 대순사상이 제공하고 있는 인존 사상에서 셸러의 단편을 극복할 가능성을 시사받고 있다.

인존의 인간형성 이론은 인간 본질의 존재론적 각성을 전제하고 있다. 이것은 양명학파의 심학(心學) 즉 성즉리(性卽理), 리즉심(理卽心)의 구도(이계학, 1995:234-239)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 인존 사상의 형성에 있어 ‘마음’의 문제는 그것을 구명해 내는 기저가 될 것이며(윤재근, 1998b:190-191) 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. 이와같은 시각은 셸러에 있어서도 보이는 바이지만, 육체는 보여지는 현상에서 양(陽)의 측면으로 나타나고, 정신은 가시화 되지 않는 인지적 실체로서 음(陰)으로 해석된다.(윤재근, 1997a 참조) 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 천지우주의 중심이며 나아가서는 천지를 주관한다.³⁾ 천지우

3)“...天地之中央心也 故東西南北身依於心...”(전경, 교운 1/66:183)

주의 운행과 움직임이 전체적인 하나의 원리로 통합된다고 할 때, 이 원리는 일정한 법칙이며 우주의 마음 즉 우주심(宇宙心) 이라고 할 수 있다. 이러한 우주의 원리가 천지간의 모든 개개사물에 투영되어 잠재하고 있다면 우주안의 모든 사물은 그대로 우주심을 반영하는 것이다. (김홍철, 1992: 137-140).

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.⁴⁾

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 되는(J.M Rich. 김정환 역, 1985: 71-73) 전일성의 인존으로 거듭나는 것이다.

3. 인존의 가치론적 의미와 실러에 있어

인격의 완전성과 도덕적 자유의 문제

인간에 있어 바람직한 삶의 준거를 틀지워 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 사상 체계를 형성하고 있는 것이다. 그런데 동양에 있어서는 윤리, 도덕이 사회생

4) “...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 3/44:48)

활에서의 인간 규율로만 축소화된 경향을 보이고 있는 반면에 종교는 세속을 초월한 피안의 세계로 인도하는, 다시 말하면 인간의 궁극적인 문제를 해결해 주는 열쇠로 보고 있는 것이다.(대순종학교재연구회,1998:122-124)

프리드리히 쉐러(Friedrich Schiller)는 경험적인 인간을 고려해야만 인간의 총체성이 밝혀질 수 있다고 본다. 경험적인 인간이 현실에서 자기 자신과 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 두가지 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’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 정식화 된다.

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 영혼의 개념을 불안정하게 할 수 있다. 즉, ‘경향성’의 개념이 오직 의무에 따른 도덕적 행위와 모순될 수 있다는 말이다. 그래서 쉐러는 인간의 ‘위엄’이

라는 장을 추가하여 인격의 완전성을 위해서 요구되는 계기를, 즉 앞에서 말한 두 번째 계기를 끌어들인다.(박영선,1997:259-260) 이처럼 쉴러의 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 수준높은 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.

감성과 이성과의 조화는 물론 각 개인이 도달해야 할 도덕적 목표이기는 하되 인간은 감성에 굴복하는 경우가 있다. 이 경우에 아름다운 영혼은 상호 충돌적인 상황에서 “숭고한” 영혼으로 전환되어야 한다고 한다. 쉴러는 이 “전환”이야말로 “아름다운 영혼을 기질상 덕스러운 것과 구별할 수 있게 해 주는 것”이라고 보았다. 왜냐하면 감정과 경향성을 도덕 법칙에 의해 끊임없이 확인함으로써 완전한 도덕적 인격이라는 목표에 점진적으로 접근할 수 있기 때문이다. 이성과 감성의 완전한 조화라는 목표에 도달하기 위해서는 우리는 순수한 도덕성의 계기를 통과해야 한다. 이성과 감성의 갈등적인 상황이야말로 바로 도덕 법칙이 각각의 개인을 인도해야 한다는 증거가 된다. “욕망 능력의 강렬한 관심이 있을 때 정신은 자신의 자유를 증명한다. 따라서 위엄은 자유의 표현인 것이다” 이와 동시에 인간의 도덕적 감정에

대한 신뢰도 가능하게 된다. “정신은 자연을 활동하게 하고 자연의 저항을 제압하겠다고 생각하지 않음으로써 자유로이 자연을 지배한다”(박영선, 1997 : 254-261)

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 증거해야 한다. 여기서 순수한 도덕성의 이념에 의거해서 감성을 이성에 충족시킨 것은 아름다운 영혼에 도달하기 위한 한 계기로 인정된다. 다시 말해 전체로서의 도덕적인 삶의 과제이면서 목표인 아름다운 영혼에 도달하기 위해서 하나의 계기로써 순수한 도덕의 관념이 이해될 수 있다는 말이다.

쉴러(F.Schiller)는 인간의 존엄성과 기쁨은 인간이 도덕의 힘으로 충동을 스스로 제어하는 데서 성립하는 정신의 자유를 가지고 있기 때문이라고 보고 있다. 쉴러의 인간의 존엄성에는 여러 단계가 있는데 기쁨과 아름다움과 고귀함에 얼마나 접근해 있는가에 따라 다르다고 보았다. 인간의 존엄성은 어떤 인간이 그가 속해 있는 사회 속에서 그의 지위에 알맞는 처신을 하는 것으로 본 것 같다.(진교훈, 1996:15) 그런 견지에서 보면 쉴러의 입장은 모든 인간이 한결같이 존엄한 인격을 소유하고 있는 것으로는 이해하지 않는 것으로 여겨진다.

이와같은 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 가치있게 받아들일 수 있는 것이다.

증산(甞山)에 의하면 우주 질서의 새로운 전개와 함께 인간의 의식구조를

개혁하고 인식을 변화시키는 명제를 주창하고 있는데 전경에서는

천존과 지존보다 인존이 크니 이제는 인존시대라. 마음을 부지런히 하라.(전경,교법2/56:244)

선천에는 모사재인(謨事在人)하고 성사재천(成事在天)이라 하였으되. 이제는 모사재천하고 성사재인 이니라.(전경,교법3/35:257)

라고 설정하고 있다. 이것은 인간존재가 전체구조 속에서의 주체일 뿐만 아니라 우주의 존재가 곧 인간존재와 직결되고 있음을 시사하고 있는 것이다. 이것은 인간 자신의 내부에서 증명되는 바와 같이 인존의 형성력에 대한 자각의 요청은 형성력이 또한 자연내의 기타의 물체에 있어서도 자신을 증명할 수 있는 근거를 제시한다. 세상에는 무수한 자아들이 현상하고 있으며 마침내 이들 자아의 자각의 합계는 ‘우주의 완전한 의식’을 형성한다.’ 그러면 인간은 하나의 자아로서 인존을 성취할 수 있는 요소 --자각적, 지적, 의지적--가 되는 것이다.

그러면 이러한 인존사상이 인간에게 있어 본질적 부분을 차지하고 있는 인간학적 의의는 어떠한 것인가. 증산에 있어 인존의 형성 이론은 천심즉인심(天心卽人心), 인내천(人乃天), 사인여천(事人如天) 등에서 보이는 인간지상주의적 관점(이원호, 1986: 286-288)에서 더욱 발전하여 심·신의 균형, 신·인의 조화를 견지하여 인간과 외계사물의 동체주의적 내용을 구명하고 있다. 그리고 ‘인간의 마음은 천지보다도 크다’(전경,행록3/44:48)고 하는 창조적 자기 표현은 삶의 현장에서 긍정적 사고를 유지하게 하여 생활세계에 있어서의 주체적 자발성과 사상·사고의 자유를 보장하고 있다. 또한 자유로운 사고에서 올 수 있는 배타적이고 독선적인 인격형성을 방지하기 위하여 심(心)·신(身)·신(神)의 균형 있는 육성이라는 통합적 인간관을 전제하고 있는 것이다. 또한 도덕적 인격의 연마와 더불어 쉼이 이야기 하는 정신의 자유를 견지하기 위하여 일심으로 신념하는 자세와 선에 기반한 윤리적 행위를 요청 받는다.⁵⁾ 이러한 것은 인간학이 안고 있는 논리적 체계와 인간 현실 사이의 괴리감과 부조화의 문제를 반성하게 하며, 감성이 이성에 종속

5) 전경 교법 2/4:234; 2/13:236; 3/20:253; 권지 1/18:269270; 예시 50:326 등 참조

되거나 감성과 이성이 조화를 이루거나 발생할 수 있는 각성과 도덕적 책무의 결핍의 문제에 시사하는 바가 있다고 하겠다.

당위의 모든 힘은 미리 앞서 존재하고 있다는 베르그송(H.Bergson)의 도덕적 의무에 관한 명제를 설러는 간과하고 있는 듯하다. 도덕에 있어서의 감정과 이성의 문제는 지성적 거부감으로 표출될 수가 있고(H.Bergson, 송영진 역, 1998:95-105) 또한 그것의 긍정적 역할을 고집할 것이다. 게다가 생명은 엄격한 의무에 의해 그 구성원들이 서로서로 연결되어 있다는 베르그송에 있어서의 닫힌 사회(H.Bergson, 송영진 역, 1998:289-294 참조)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 북돋워 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 통합적 채용의 계기를 부여하고 있다. 이것은 산만하거나 무질서해지기 쉬운 인격을 재구성하여 전인(全人)을 지향하는 인간학적 인간개념으로 인식된다. 또한 인존형성에 있어서 인간이 우주심에 근거하는 소우주라는 관점은 인간 개인이 사회성을 반영·받는다라는 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 아니

며 인존은 그 주체가 되는 것이다. 그러므로 개체는 전체를 지향하며 전체는 개체를 투영한다는, 일즉다(一卽多) 다즉일(多卽一)의 총체론적 측면에서 인간 각인대 사회 전체구조의 양극단을 극복하는 논리구조라고 하겠다.

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

IV. 인존사상의 인간학적 의미

인간에 대한 인간학적 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 하는데 있다. 요컨대 그것이 인간의 형성인 이상 어떠한 인간을 형성하고 어떠한 인간으로 형성되어질 것인가 하는 문제는 '인간상'이 없이는 불가능한 것이다. 그러한 형성의 목표인 인간상도 개인의 요구와 시대적, 사회적 요청까지 포함하여 생각하면 역사의 추이에 따라 갖가지의 양상으로 나타날 것이다. 그러나 그 근본에 있어서는 인간의 본질적 문제를 바탕으로 하는 인간상이 아니고서는 어떠한 인간상도 현상의 문제에 좌우되어 참된 근본적 문제는 결여되고 말 것이다. 이러한 의미에서 본래적 인간상의 정립을 가능하게 하는 것은 인간의 본질적 존재방식과 그 본질적 관계를 포함하는 '全人'으로서의 그것이며 본 연구자는 그 좋은 예를 종교적 인간상, 특히 대순사상이 지향하는 이상적 인간상이라고 할 수 있는 '인존'에서 찾고자 하였다.(윤재근,1996:116-119 참조)

유교사상에 의하면 인간 안에 있는 하늘의 길은 인간의 도덕적 본성으로서, 이는 하늘의 명령에 의해서 인간에게 주어진 본유적(本有的)이고도 본질적인 본성을 가리킨다. 사람의 삶이라는 관점에서 본 천명(天命)은 인간의 본성을 말하는데, 이것은 도덕적으로 기본적인 것이다. 이처럼 인간의 도덕성은 마침내 천명에 소급한다.(김하태,1985:92-93) 물론 쉼러나 쉼러에 의해

서 고구되는 인간학과는 그 출발에서부터 구별되고 있는 것이다. 그러므로, 천은 모든 원리의 근원이며 모든 생명의 원천이다. 그 천은 이법적 (impersonal)인 천이요, 인성에 내재하는 도덕율로서의 천(서경수 외, 1984:26)으로 변화한다. 이러한 변화의 의미는 곧 이법의 내재화로서 신과 인간이 동일시 되는 것이라 생각한다. 이와 같은 시각은 몇몇 인간학자들의 관점에 따라서는 막스 셸러의 ‘카톨릭적 현상학의 시기’로 환원하는 듯한 인상을 줄 수도 있지만, 완전한 실체적 통일이나 생명현상의 극복, 도덕적 의무에의 경향성으로부터 자유를 획득하는 가장 적절한 논리적 귀결일 수 있다.

이러한 특징은 그대로 ‘신인조화(神人調化)’에서도 추론할 수 있다. 신과 인간이 조화를 이룬다는 것은 인간의 실질적 존재방식을 뛰어넘어 실존적 존재로서의 인간존재의 궁극적 실현을 의미한다. 곧 자신에 내재한 초월적 특성을 구현함으로써 이상적인 조화를 이루는 것이며, 이것은 신(神)과의 합일(合一)이라고 할 수 있고, 인간 정신 세계의 궁극적인 목적을 달성하는 것이라고 할 수 있다. 그러면 신인(神人)의 이상적인 조화란 어떠한 의미를 가지는가.

이상적 조화의 주체는 신과 인이다. 그러나 여기서 말하는 신이란 이미 인간에 내재화된 존재를 말하는 것(윤재근, 1997b:423-429)이다. 또한 인간에 내재되어 있다는 것은 인성의 지극한 가치로서의 도(道)를 가리키는 것이다. 그렇다면, 신과 인간의 조화란 결국 인간의 마음이 도와 계합하는 것이고 이렇게 계합된 상태는 신과 인간이 혼연일체(渾然一體)가 되었음을 말하는 것이다. 즉 ‘도즉아(道卽我) 아즉도(我卽道)’의 경지인 것이다. 이것은 인간의 사적인 욕망과 욕심이 사라지고, 일심의 상태에 몰입되어 있음을 말한다. 만일 순간이라도 사적인 욕심이 개재한다면 이러한 혼연일체를 이룬 상태는 분열되는 문제가 발생하게 된다. 여기서 문제라는 것은 인간사 뿐 만 아니라 천지 자연의 변화까지 포함하는 문제이다.⁶⁾

6) “또 공우를 데리고 정읍으로 향하실 때 상제께서 ‘마음으로 천문지리를 찾아보라’하시기에 공우가 머리를 숙여서 풍운조화를 생각하니라. 상제께서 별안간 공우를 돌아보시며, ‘그릇되게 생각하고 있으니 다시 찾으라’ 이르시니 그는 놀라서 어찌 할 바를 모르다가 그릇되게 생각한 것을 뉘우치니라. 그는 다시 천문지를 마음으로 찾다가 정읍에 이르니라. 이날 밤에 상제께서 눈 비가 내리는 것을 내다 보면서 공우에게 ‘너의 한 번 그릇된 생각으로써 천기가 한결 같지 못하다’고

현상은 현상이 그렇게 드러나게 하는 원리가 있을 것이다. 그러므로 개개의 현상의 이치를 하나하나 파악하는 것이 아니라 드러나게 하는 총체적인 원리를 깨닫고, 나의 마음이 바로 그 법칙과 조화를 이루게 하여야 한다.

존재의 합리적 개념을 추구하는 보편성과 신장성의 구비 노력은 평안과 평화의 감정이 그 결과 일 때 성공한 것이 된다. 타당성을 지닌 사유 체계라면 인간의 두 가지 요구를 충족시켜 주는 것이어야 한다. 그 하나는 논리적 요구인데 우주의 일반개념을 형성하려는 지적 관심이다. 다른 하나는 실천적인 것인데 즉 인간의 감정적 성품을, 인간의 행동이 어떠해야 하며 인간의 믿음이 무엇이어야 하는가 하는 문제의 논리적 고찰에 망라시켜려는 도덕적 및 종교적 요구이다. 두 가지 갈망이 항상 인간의 실존적 성장을 괴롭힌다. 지적 단순화는 항상 철학적 요구의 하나이다. 단순화는 세계의 무수한 세목을, 유사성을 강조한 보다 소수의 의미 있는 추상으로 환원시킬 것을 요구한다. 이러한 추상화 없이는 논리적 생활은 불가능하다. 또 하나의 필요는 사물 사이에서 인지되는 차이의 인식을 명백히 하는 것이다. 이 대립되는 두 가지 충동이 진지하게 고찰되었을 때 사유체계의 논리적 합리성은 비로소 결과된다.

지금까지 본 연구자는 인간의 문제에 대한 여러 학자들의 인간학적 논제들을 해석의 틀로 하여 인존의 문제를 해석해 내려고 하였다. 인간학을 본 논문의 도구로 설정한 것은 인존의 관념이 대순사상에서 지향하는 이상적 인간상이기 때문이다.

인간학에 있어 인간의 문제는 칸트나 폰티, 맑스, 프리트너, 듀이 등의 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), 쉘러(F.Schiller) 등의 인간학적 논의에 대한 인존사상적 견해를 제시하였다.

구아르디니에 있어 유심론적 감각론으로 인간의 육체와 영혼의 실체적 통일을 꾀했던 인간존재에 대한 파악은 ‘상대적 배타와 상대적 포함’에서의 대립의 문제를 야기시키고 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 살펴보았다.

또한 쉘러에 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 실존적 통합의 인간존재로 이해하고자 하였다.

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

이에 근거할 수 있는 것이 신인조화(神人調化)의 인간이며 이는 곳 지향성을 포함하고 있는 인간관념이 될 것이기 때문에 본 연구자는 이것을 ‘인존의 인간학’이라고 규정하고 싶다. 이것은 시간과 공간의 형식에 의해서 질서 지워진 현존재, 다시 말하면 감각적 재료로 구성된 범주에 의한 인간구조를 다양한 직관(直觀)을 통하여 궁극적 실체와 즉대(卽對)할 수 있는 논리적 근거가 될 것이다. 그런데 여기에서 간과할 수 없는 또 하나의 사실은, 신이 인간에게 있어 내재적 존재로 작용한다고 할 때 이를 인성의 지극한 가치로서의 도(道)라고 표현한 바가 있다. 이러한 도의 실현으로 나타나는 이상적인 신인의 조화는 인간의 주체적 노력 없이 이루어지는 것이 아니라 끊임없는 수도(修道)를 통해서 성취 가능한 것이기도 하다.(윤재근, 1998c : 106-112 참조) 그러므로 증산은 “정심으로 수련하라”(전경,공사2/16:120)는 교훈을 남기고 있는 것이다.

【참고문헌】

- 김병옥(1998), 인간본질론, 동국대학교 대학원 미간행 교재
 _____(1997), 인간학과 교육, 동국대학교 대학원 미간행 교재
 김하태(1985), 동서 철학의 만남, 서울:종로서적
 윤재근(1996), 대순진리회와 인존사상 종교교육학연구2, 서울 : 한국종교
 교육학회
 _____(1997A), 陰陽合德 -試論-음양론에 관한 몇 가지 논의-, 대순사
 상논총2, 경기 포천: 대순사상학술원.
 _____(1997B), 神人調化에 나타난 神人關係 研究, 대순사상논총3, 경기 포
 천: 대순사상학술원
 _____(1998A), 大巡眞理會 宗旨의 個別的 特性, 대순사상논총6, 경기 포
 천: 대순사상학술원
 윤재근 외(1998B), 한국의 종교와 인격교육, 서울:아름다운 세상
 윤재근(1998c), 다종교사회에 있어 대순진리회와 종교교육, 한국종교교육학
 회 1998년도 추계학술대회 다종교사회와 종교지도자 교육 자료집
 이계학(1995), 양명학파의 인격교육론, 한국의 교육과 윤리 제5집, 경기 성
 남:한국정신문화연구원
 진교훈(1996), 철학적 인간학 연구 II, 서울: 경문사
 _____(1994), 철학적 인간학 연구 I, 서울: 경문사
 조정옥(1997), 우주에서 인간의 지위, 오늘의 철학적 인간학, 서울:경문사
 이경원(1997), 로마노 구아르디니의 인간학, 오늘의 철학적 인간학, 서울:
 경문사
 조가경(1993), 실존철학, 서울:박영사
 박영선(1997), 쉐러의 미적 인간관, 오늘의 철학적인간학, 서울:경문사
 서경수 외(1984), 종교와 윤리, 경기 성남:한국정신문화연구원
 I.Kant.이남원 역(1998), 실용적 관점에서 본 인간학, 울산:UUP
 J.M.Rich.김정환 역(1985), 인간주의교육학, 서울:박영사
 E. Coreth.진교훈 역(1997), 철학적 인간학, 서울:종로서적

- M.Landmann.진교훈 역(1998), 철학적 인간학, 서울:경문사
- H. Bergson, 송영진 역(1998), 도덕과 종교의 두 원천, 서울:서광사
- E.Fromm, 황문수 역(1996), 인간의 마음, 서울:문예출판사
- O.F.Bollnow, 하영석,허재윤 역(1998), 교육학과 인간학, 서울:형설출판사
- J. Dewey(1958), *Art as experience*, N.Y:Capricorn Books
- C.M.Smith(1971), *The Aesthetics of John Dewey and Aesthetic Education*,
Aesthetic and Problems of Education Univ, of Illinois press
- E. Spranger(1935), *Das ethische Moment is Gesundsein und Kranksein*, T.
Brugsch, Einheitsbestrebungen in der medizin. Bd.2.Dresden
- K. Jaspers(1977), *Philosophische Autobiographie*, Geweiterte Neuausgabe.
munchen
- A. Schilson(1990), *Romano Guardini und die Theologie der Gegenwart*,
Theologie und Glaube, Jahrgang
- C.A van Reursen, 손봉호, 강영안 역(1985), 몸 영혼 자신-철학적 인간학 입
문, 서울:서광사.
- G. Siewerth(1963), *Der Mensch und sein Leib*, Einsiedeln
- A. Gehlen(1966), *Der mensch*, FrankFurt
- R. Guardini(1955), *Der gegeusatz*, Mainz
- M.S.Frings(1965), Max Scheler : *A Consise Introdtion into the World of a
Great Thinker*, Pittsburgh
- I. Lakatos(1978), *The Methodology of Scientific Research Programmes*,
Cambridge
- A. Fein(1986), *The shaky game: Einstein Realism and the Quantum Theory*,
Chicago
- M.Scheler(1976), *Vom Umsturz der Werte*
- M.Scheler(1980), *Die Wissensformen und die Gesellschaft*
- M.Scheler(1987), *Schriften aus dem Nachla ß*
- F.Schiller,W.Dusing(1981), *Über die asthetische Erziehung des Menschen*,
Munchen