

## 대순사상의 궁극적 실재론 연구

– 인격성과 이법성의 변증법적 지양과 종합을 중심으로 –

김 대 현

대순진리회 교무부·연구위원

I. 서론

II. 신관 형성의 세 가지 방식

III. 본체론적 신관의 내용과 특성

IV. 대순사상의 본체론과 신관의 특질

V. 결론

### I. 서론

절대자에 대한 사유는 크게 종교의 신학과 철학의 형이상학을 통해 이루어진다. 인식론적 영역에서 볼 때 일반적으로 신학은 감성적 특수성을 거쳐 신적 존재를 표상하고, 형이상학은 이성적 보편성을 통해 절대자를 비표상적 방식으로 기술<sup>1)</sup>한다. 이것은 종교와 철학의 형성이 인간의 이성과 감성이라는 두 인식 기제에 맞물려 이루어진 것에 기인한다.

---

1) 헤겔은 그의 정신현상학에서 신관의 전개에 대한 두 가지 범주로서 종교와 계몽사상을 들고 이 둘을 모두 비판하며 변증법적인 종합을 시도하려 한다. 여기에서 생성과 진무한(眞無限)의 원리가 제시된다. 따라서 신관 형성의 방식은 표상의 방식과 비표상의 방식 그리고 이 양자의 종합의 방식으로 범주화할 수 있다.

신학적 신과 철학적 절대자, 이 양자는 의식의 각기 다른 영역인 감성과 이성과 대응하여 다른 모습으로 드러나지만 한 가지 분명한 것은 인간의 의식이 추구할 수 있는 최상의 존재에 대한 자각의 의지에서 비롯되었다는 공통점을 가지고 있다.<sup>2)</sup> 따라서, 신학과 철학은 종교 내에서 서로 양립할 수 없는 속성을 지닌듯하지만 그 둘은 일종의 긴장을 유지하며 또는 서로의 지위를 다투며 종교 내에서 공존하는 모습을 보여준다. 이것은 고등종교의 한 특징이며 그 지위의 권위가 어느 쪽에 있느냐를 통해 어떤 종교의 성격을 구분해 볼 수 있다. 그래서 한 종교의 교학에 대한 연구는 교학을 형성하는 두 요소인 신학과 철학의 두 범주를 통해 그리고 이 두 요소의 긴장 관계로써 각 종교의 특성을 분석해 볼 필요가 있다.

이러한 연구의 방향성을 두고 볼 때, 대순사상의 신관에 대한 선행 연구는 소의경전에 충실한 정리 작업으로서의 소중한 성과는 있지만 신관의 분석에 있어 종교적 신학과 철학적 본체론을 원리적으로 구분하는 개념적인 접근은 약하다고 본다. 따라서 본고에서는 대순사상의 신관을 위에서 제시한 분석의 틀 속에서 다루어 보고자 한다. 신학적 측면과 철학적 측면의 양 체계를 구도로 잡고 그 가운데서 철학적 측면인 본체론에 대한 대순사상의 내용과 그 수용성을 조명해보고 그 결과를 대순사상의 신관 체계의 특질로 결론지어 보고자 한다.

표상적 방식의 신학적 측면에 대한 내용은 선행연구에서 주로 정리가 되었으므로 따로 언급하지 않겠으며, 무엇보다 종교적 교학의 고민은 각 종교의 특수한 성격을 규정짓는 신학적 측면보다는 보편적 개념을 제시하는 비표상적 방식의 철학적 본체론에 대한 수용의 문제에 있으므로 연구에 있어 본체론을 중심으로 논점에 천착하고자 한다. 신학적 측면은 각 종교의 특수한 색채와 입장을 대변하므로 문제 될 바 없지만 철학적 내용은 보편적 개념을 제시하므로 한 종교의 특수

2) 헤겔, 『철학강요』, 서동익 역 (서울: 을유문화사, 1992), p.61, “철학은 먼저 종교와 그 대상을 공유한다. 양자는 다 같이 진리를 그 대상으로 삼되 그것도 신이 진리이며 신만이 진리라는 최고의 의미에서 진리를 대상으로 삼는다.”

성을 희석시킬 수 있는 우려가 있으므로 종교적 입장에서는 상당히 민감한 요소이기 때문이다.

대순사상의 궁극적 실재론이라는 대 주제를 두고 전개되는 고찰의 과정을 조감해보면, 먼저 표상적 방식과 비표상적 방식 그리고 이 양자의 매개 운동이라는 체계를 제시하여 신관 해석의 구도를 잡고 그 가운데서 종교적 교학 형성의 특질을 좌우할 수 있는 본체론적 신관의 내용과 그 성격을 정리해 나간다. 본체론적 신관의 내용은 중국철학과 스피노자를 통해 설명하고 본체론적 신관의 내용과 함께 본체론적 신관이 종교적 교학에서 가지는 기능과 신학과의 긴장 내지는 그 관계의 특성을 설명할 것이다. 그리고 기독교와 대순사상이 본체론적 신관을 수용하는 양상을 살펴보고 비교하는 것으로 논거의 기반확립을 마무리하고 본론의 마지막 장에서 대순사상의 본체론과 신관 형성의 특질에 대해 논함으로써 대순사상의 궁극적 실재론이 신관 형성의 세 방식 가운데 어디에 속하는지를 밝힐 것이다.

## II. 신관 형성의 세 가지 방식

### 1. 감성에 의한 개체적 표상의 방식

신관 형성의 방식이란 곧 인식론적인 접근의 문제 즉 인식의 방식에 대한 문제이다. 데카르트 이후 서양 근대철학에서 확고해진 주체의 지위와 그로부터 면밀해진 인식론 체계는 신과 종교에 대한 사유에 있어서도 더욱 비판적이며 분석적인 방향으로 나아가게 되었다. 비판과 분석의 대상은 바로 객체를 의식 속에 수용하는 인간의 의식이며 이로부터 신과 종교에 대한 이해의 문제도 인간의 인식 구조로부터

나아가게 된다.

존재론에 본체와 현상이라는 거대한 두 범주가 있다면 인식론에는 이성과 감성의 두 범주가 있다. 인식에 있어 이성과 감성의 기능은 크게 보편과 특수 내지는 보편과 개별에 대응한다. 칸트가 ‘대상들에 의해 촉발되는 방식으로 표상(表象, representation, Vorstellung)<sup>3)</sup>들을 얻는 능력(곧, 수용성)’을 감성<sup>4)</sup>이라 한 바와 같이 감성은 현상계의 구체적 표상을 생산한다. 따라서 절대자, 신에 대한 감성적 표상<sup>5)</sup>은 현상 가운데 개체로서 실존하는 신의 형상을 현상적 색채로써 그려낸 결과물이다.

이러한 감성적 표상에 의한 신관 형성의 예는 자연종교(自然宗教, nature-worship)<sup>6)</sup>와 신인동형론(神人同形論, anthropomorphism) 그리고 인격신의 유신론을 들 수 있다. 자연종교에 대해 헤겔은 인간이 직접적 상태에 있을 때의 종교적 의식이 바로 자연종교라고 했다. 헤겔은 “종교의 개념은 우선 우리의 사유이며 이러한 사유의 매개물 가운데 존재한다. 그러나 이러한 사유의 형식 없이 그 자체가 현실 가운데

3) 보통 감각적으로 외적 대상을 의식상에 나타내는 심상(心象)을 말한다. 이 점에서 사고에 의한 논리적, 추상적인 개념과 구별된다. 표상은 지각에 입각하여 형성되지만, 이 경우, 지각의 대상이 지금 거기에 있을 때에는 지각 표상이라고 말해지며, 과거에 지각된 대상이 기억에 의해 재생(再生)될 때에는 기억 표상, 또 과거의 지각의 여러 요소가 주관에 의해 조합되어 나온 것은 상상 표상이라고 한다. 철학사전 편찬위원회 외 30인, 『철학사전』 (서울: 중원문화, 2009).

4) 칸트, 『순수이성비판』 1, 백종현 역 (서울: 아카넷, 2006), p.239.

5) “표상에 의거한 교단의 활동은 개념적인 사유가 아니라 필연성이 따르지 않는 내용을 다루는 까닭에 개념의 형식 대신 자연적인 부자(父子)간의 혈연관계가 순수의식의 영역으로 이끌려 들어온다. 교단의 사유는 그와 같은 표상에 의거하는 것이므로 거기서 신의 존재는 계시되더라도 이때 신의 존재를 이루는 그 요소는 모두가 표상에 의해 합성됨으로써 제각기 뿔뿔이 흩어진 채 독자적인 개념에 의해 상호관계가 이루어지는 일 없이 의식은 순수한 대상에서 비껴난 채 단지 외면적으로 그것과 관계할 뿐이다.” 헤겔, 『정신현상학』, 임석진 역 (파주: 한길사, 2006), p.314.

6) 윤리적 종교(ethical religion)와 대조되는 원시적 종교를 가리켜 말한다. 유태교, 기독교, 불교 등 율법 내지 계율이 정비된 종교들은 윤리적 종교로 인정되지만, 사실상 원시적 종교 또한 엄격한 민주적 규율과 굳게 결부되어 있어, 부르주아적 윤리관에 기초한 고전적 종교학의 이 이분법이 현재로서는 적절할 것이라고는 말할 수 없다. 그러나 자연의 사물·현상 그대로를 숭배하는 자연종교는 원시종교의 주요한 요소이므로, 편의적으로 원시종교를 자연종교라 부르는 경우도 적지 않다. 철학사전편찬위원회 외 30인, 『철학사전』 (서울: 중원문화, 2009).

데 현존하는 아직 전개되지 않은 종교, 그리고 현실 자체 가운데서 사유와 반성으로 진행되지 않은 종교가 있다. 이러한 종교의 현존방식은 직접성이다.”<sup>7)</sup>라고 하여 자연종교를 자연에 대한 직접성의 상태 즉, 사유의 반성적 전개를 위한 이성과의 매개 작용 없는 감성적 표상에 의해 신을 규정하는 형태를 말한다. 그래서 자연종교의 신은 거대한 자연의 힘과 인간을 압도하는 자연현상의 모습에 의해 표상된 단순한 형태의 신관이라고 할 수 있다. 헤겔은 만물의 감성적 표상에 기초를 두는 자연종교의 대표적인 형태로서 중국의 천(天)을 예로 들기도 한다.<sup>8)</sup>

신인동형론(神人同形論, anthropomorphism)은 신을 인간 자신의 모습과 특성에 투영시켜 표현하는 것을 말한다. 그리스어 anthropomorphos(인간 모양의)에서 온 말로 의인화(擬人化)라고도 하는데, 원시종교에서 쉽게 찾아볼 수 있는 신에 대한 인식 방식이다.<sup>9)</sup> 예를 들어 백인은 신의 모습을 백인의 모습으로 흑인은 흑인의 모습으로 황색인은 황색인의 모습으로 신의 모습을 표현하는 것이다. 이와 같이 신인동형론은 자신에게 가장 익숙한 모습 즉 자기 자신 혹은 자기 종족으로부터 얻은 표상을 그대로 신에게 투영하는 것이다.

헤겔은 이러한 자연종교와 신인동형론의 예에서 보듯 신이 현상의 한 개체의 모습으로 표상되는 것에 대해 다음과 같이 말한다. “이렇듯 표상하는 형식이야말로 교단 내에서 의식되는 정신의 기본적인 형식이다. 표상적인 형식 아래에서는 정신의 자기의식이 개념 그 자체의 형식으로까지는 진전하지 못하고 매개 작용이 거기에까지 미치지 못한다.”<sup>10)</sup> 여기에서 헤겔은 ‘개별자의 형식을 띤 절대신’ 즉 현상의 한 개체의 모습으로 표상된 절대신은 감성적 표상의 결과물로서 그 내부에는 보편적인 본질이 결핍되어 있는 상태라고 설명한다. 이것은

7) 헤겔, 『종교철학』, 최신한 역 (과주: 지식산업사, 1999), p.274.

8) 가토 히타사케, 『헤겔사건』, 이신철 옮김 (서울: 도서출판 b, 2009).

9) 서울대학교 교육연구소, 『교육학용어사전』 (서울: 하우동설, 1995).

10) 헤겔, 『정신현상학』 2, 임석진 역 (과주: 한길사, 2006), p.314.

감성적 표상으로서의 신은 개별성에 머물러 보편성 내지는 절대성과 분리되어 본체의 모습이라기보다는 단지 그림자에 불과하다는 것이다.

유신론에 대한 견해는 화이트헤드의 『과정과 실재』에서 살펴볼 수 있다. 그는 “유신론적 철학의 위대한 형성기에 있어, 세 계통의 사상이 나타난다. 이들은 세부적으로 많은 차이를 수반하는 가운데 각기 신을 황제의 이미지로 도덕적인 힘을 의인화한 이미지로, 그리고 궁극적인 철학적 원리의 이미지로 만들고 있다.”라고 하였다. 이것은 곧 신의 본질을 나타내는 관념들이 하나의 특수한 이미지 즉 표상에 고정되는 양상을 설명하고 있는 것이다. 신에 대한 이러한 표상적 인식이 야기하는 종교적 문제에 대해 화이트헤드는 “‘부동의 동자’로서의 신의 관념과 ‘탁월하게 실재적인’ 것으로서의 신의 관념이 결합하여 근원적이며 탁월하게 실재적인 초월적 창조자, 즉 그의 명령으로 세계가 존재하게 되고 그가 강요하는 의지에 그 세계가 복종하는 그런 초월적 창조자라는 관념이 된 것은, 기독교와 이슬람교의 역사에 비극을 야기해온 오류이기도 하다.”<sup>11)</sup>라고 비판한 바 있다.

일반적으로 신학(theology)은 절대자에 대한 이해에 있어 철학의 보편적인 개념을 수용하고자 하면서도 절대자에 대한 그들만의 개별적이면서 특수한 표상을 보다 더 우위에 두고자 한다. 그것은 현실 가운데 감성의 형식을 통해 일상의 실존적 삶을 영위하는 인간에게 신앙의 대상으로서의 절대자를 표상화하지 않고 이성적 사유를 통해 따르게 한다는 것은 상당히 복잡하고 지난한 문제이기 때문이다. 또한 정치적으로 세속화된 종교의 경우 절대자에 대한 표상은 종교적 권위로부터 생산된 세속적 권력계급<sup>12)</sup>의 영역을 확고히 할 수 있는 견고

11) 화이트헤드, 『과정과 실재』, 오영환 역 (서울: 민음사, 2009), p.648.

12) “이들 전제군주야말로 현실계와 정신계를 망라한 개념 없는 통일자로서 형언할 수 없을 정도의 모순덩어리이다. 이들은 대중의 부질없는 통찰이나 승려의 사악한 의도를 위로부터 넘나보며 이 모두를 자기 품속에 끌어안고는 기만적인 승려계급의 농간을 앞세워 우매함과 혼간 속에 날을 지새는 민중의 생활을 돌아보며 승려와 민중 모두를 경멸하는 가운데 이들을 교묘히 이용하여 안정된 지배를 꾀하고 자기의 탐욕이나 자의를 마음껏 충족시키기도 한다.” 헤겔, 『정신현상학』 2, 임석진 역 (파주: 한길사, 2006), pp.116-117.

한 울타리로서의 기능을 할 수 있으므로 절대자에 대한 표상의 고착화는 포기하기 힘든 요소이다. 이것은 한 종교적 진리의 진파에 관한 문제이면서 또한 하나의 종교가 역사 가운데서 문화적 존속성을 유지하는 데 대한 문제이기도 한 것이다.<sup>13)</sup>

절대자에 대한 감성적 표상의 다양성은 종교적 갈등과 충돌의 원인이다. 감성의 다양성으로부터 파생된 절대자의 표상은 각기 다른 문화적 전승의 뿌리 하에서 명확한 경계를 가지고 있다. 그러한 감성적 표상에 의한 종교의 문화적 뿌리는 한편으로는 종교 행위의 실존적 지향을 가능하게 하면서도 한편으로는 하나의 절대자에 대한 다양한 감성적 표상으로 인해 구체적 표상들 간의 충돌이 일어날 수밖에 없다. 각자가 속한 종교 문화적 뿌리에 대한 확신은 포기할 수 없는 것이기 때문이다. 따라서 종교 간의 갈등과 충돌의 원인은 이와 같이 절대자의 감성적 표상화의 단계에서 이루어진다고 볼 수 있다.<sup>14)</sup>

## 2. 이성에 의한 보편적 비표상의 방식

이성에 의한 비표상의 방식은 쉽게 말해 철학적 개념으로써 신을 나타내는 방식을 말하는데 뒤에서 다룰 본체론적 신관이 여기에 속한다. 본 장에서는 철학적 신관의 몇 가지 형태 가운데서 서양사상사에서 중세기독교를 극복하고자 한 계몽주의시기의 이신론과 이성신앙을 중심으로 다루어보고자 한다.

이성이란 감각을 통해 개별적 현상과 대응하는 감성적 능력과는 다

13) 오랜 역사와 전통 가운데 구축된 절대자의 표상은 가장 지속력이 강한데 그리스도교와 불교, 이슬람과 같은 종교가 오랜 생명력과 문화적 보편성을 유지할 수 있는 이유가 그것이다.

14) 『정신현상학』에서 종교는 의식의 형태로서 ‘불행한 의식’과 ‘계몽의 미신과의 투쟁’ 등에서 다루어질 뿐만 아니라 ‘양심’ 뒤에서 ‘양심’의 ‘자기의식’의 대상화에 의한 절대자의 의식임과 동시에 절대자의 자기의식이기도 한 절대적 정신으로서 파악되며, 그것이 종교사적으로 서술된다. 그것과 더불어 기독교의 실정성 문제(종교와 세계의 대립)가 종교의 표상성으로 귀착되며, ‘절대지’에 의해 극복되고자 한다. 가토 히타사케, 앞의 책, p.373.

른 보편적 개념을 통한 사유능력과 도덕적 인지능력을 아울러 말한다. 인간을 이성적 동물이라고 하는 데는 이와 같이 인간이 개념적 사유와 도덕적 인식을 가질 수 있는 이성을 가지고 있기 때문이다. 이것은 칸트(I. Kant)가 이성을 이론이성과 실천이성(實踐理性)으로 구분한 데서도 명확히 알 수 있다.

이성의 기능을 이해하기 위해서는 오성(悟性)과의 구별 하에 이해할 필요가 있다. 칸트는 그의 『순수이성비판』에서 “오성이 규칙들을 매개로 해서 현상들을 통일하는 능력이라고 한다면, 이성은 오성의 규칙들을 원리들 아래로 통일하는 능력이다.”<sup>15)</sup>라고 한 바와 같이 이성은 현상 너머의 가장 보편적인 원리로서의 이념에 대한 인식능력인 것이다. 이러한 견해는 칸트 이전에 플라톤이 개념적·논리적 인식 능력인 오성에 대해 최고 실재(實在)를 직관적으로 인식하는 궁극적인 인식을 가리킨 경우와 유사하다. 플라톤은 이성을 누스(nūs)라 하여 감성(感性)과 개념적·논증적(論證的) 능력인 로고스(logos)와 구별하여 진정한 실재적 존재인 이데아(idea)를 직관하는 능력이라고 하였다.<sup>16)</sup>

이러한 인간 이성의 힘은 중세 기독교의 표상화 된 신적 권위에 눌러 종교나 학문 예술 등의 분야에서 그 자율성이 속박되었다가 계몽주의<sup>17)</sup> 시기를 맞아 다시 그 권리를 찾게 된다.<sup>18)</sup> 『정신현상학』에서

15) 칸트, 『순수이성비판』, 최재희 역 (서울: 박영사, 1997), p.267.

16) 철학사전편찬위원회 외 30인, 『철학사전』 (서울: 중원문화, 2009).

17) 계몽의 활동은 17세기 끝 무렵부터 영국에서 시작되는데, 특히 18세기는 ‘야만과 어둠의 세기’에 대해 ‘계몽의 세기’, ‘이성의 세기’, ‘철학의 세기’라고 말해졌다. 18세기는 인간 이성의 통일성과 보편성에 대한 신념에 의해 관철된다. 이성은 모든 인간, 모든 국민, 모든 시대, 모든 문화에 대해서 동일하다고 여겨졌다. 종교에 관해서는 영국에서 일찍부터 원죄와 기적의 교리가 부정되며, 계시종교에 반대하여 이성종교, 특히 이신론이 계몽신학의 핵심으로 된다. 계몽 개념에는 ‘비판’ 개념이 수반되어 미학과 역사 등 모든 영역에서 비판이라는 말이 적용되며, 이 경향이 칸트적 ‘비판’ 개념으로 결정화되었다. 칸트는 경험주의와 이성주의의 장점을 채택함으로써 볼프적인 교조적 형이상학을 비판하고 사고양식의 변혁을 주장했다. 또한 칸트는 계몽을 미성년상태로부터의 탈피에 두고 스스로 사고하는 것을 계몽의 본질로 함으로써 인간 정신의 자율성을 강조하여 계몽주의의 완성자로 간주되었다. 사카베 메구미 외, 『칸트사전』, 이신철 역 (서울: 도서출판 b, 2009), pp.28-29.

18) “‘신앙의 왕국’은 단지 사유의 터전 위에서 개념 없는 내용을 전개할 뿐이므로 그의 운명적인 적대자와도 같은 ‘계몽의 종교’와의 싸움에서 왕국은 패퇴하고 만다.



헤겔은 계몽사상이 지적한 세속화된 신앙의 모습과 그에 대한 비판의 양상을 잘 설명하고 있다.<sup>19)</sup> 계몽주의는 그러한 비판을 통해 신관 형성을 이성의 힘 아래 이루고자 하였다. 계몽주의 시기의 신관은 크게 두 가지 형태로 결정지어지는데, 하나는 이신론의 형태이며 하나는 칸트의 비판철학에서 비롯된 이성신앙(理性信仰, Vernunftglaube, 도덕신앙)의 형태이다.

이신론은 ‘신을 우주 저 멀리에 초월해 있는 인격적인 것에서 찾지 않고 이성(理性)과 과학적인 방법을 통해 우리 곁에 펼쳐져 있는 자연(自然) 속에서 찾도록 하는 이론’이다. 이것은 17~18세기 계몽주의 시기에 발생한 신관으로 전지전능하며 우주 초월적인 존재로서의 신과 신의 세계 창조를 인정한다는 점에서는 유신론과 비슷하지만 그 신이 인격신이 아니며 이성적이며 과학적인 사유로써 파악할 수 있는 비물질적이며 추상(抽象)적인 이법적인 존재라는 점에서 다르다. 그런 면에서 헤겔은 『종교철학』에서 이신론을 ‘지성적 종교’라고 말한 바 있다.

그리고 이성신앙은 교회신앙이라고도 하는 ‘계시신앙’과는 달리 오직 이성에 기초한 신앙이다. 계시신앙은 타율적인 법규에 기초한 신앙이지만, 이성신앙(도덕신앙)은 각자에게 내재한 자율적인 도덕법칙에 기초한 신앙이다. 칸트는 『학부들의 투쟁』에서는 ‘종교란 신에 대한 일체의 숭배의 본질적인 것을 인간의 도덕성 속에 놓고 있는 신앙’이라고 말하며 신의 본질과 존재양식을 도덕성 속에서 찾고자 했다. 칸트에 따르면 진정한 신앙은 이성신앙이며 계시신앙으로서의 교회신앙이 아니며 성서의 글귀보다도 직접 우리의 마음에 새겨진 도덕법칙이

---

계몽사상에서 오성의 초감각적인 피안이 부활하기는 하지만 계몽의 자기의식은 차 안에서 만족을 누리는 것이므로, 도무지 알아볼 만한 것도 두려워할 것도 없는 공허한 초감각적 피안은 사태의 핵심도 위력도 아니라는 것을 알고 있다.” 헤겔, 『정신현상학』 2, p.239.

19) “순수한 통찰은 신앙이 통찰에, 즉 이성과 진리에 대립하는 것임을 알고 있다. 순수한 통찰에게는 신앙이란 요컨대 미신과 편견과 오류로 짜 맞추어진 것이나 마찬가지로 그의 의식도 어쩔 수 없이 오류의 왕국에 휘말려 있는 가운데 일반 대중은 스스로없이 천연스럽고 무반성적으로 그릇된 통찰을 받아들이고 있는 것으로 생각된다.” 같은 책, p.118.

야말로 참된 계시라고 확신했다.<sup>20)</sup>

계몽주의의 이 두 가지 신관은 서로 차이를 보이고 있지만, 중세 기독교 신관의 신적 표상의 권위를 넘어서 이성을 통해 신의 보편성과 무한성을 이치로써 자각하거나 도덕적 근거로서 요청했다는 점에서 신을 감성적으로 표상하지 않고 보편적이며 무한한 존재로서의 비표상적인 인식의 대상으로 두었다는 점에서는 공통적이라 할 수 있다.

이처럼 신관에 있어 계몽주의의 이성중심주의 사고는 보편적 비표상의 방식이라고 정의할 수 있다. 절대자에 대한 표상으로부터 중세의 종교적 억압이 비롯된 것으로 본 계몽주의는 신의 보편적이며 절대적인 속성이 하나의 표상으로 고착되는 것을 우려했다. 절대자의 표상은 그것을 내세운 소수자의 지배 권력 혹은 한 집단의 선민의식의 근거가 되기 때문이다. 따라서 계몽주의적 신관은 감성적 표상의 방식과는 완전히 모순되는 이성적인 방식을 통해 신을 이해하고자 하고 그로부터 어떤 색채로도 표상화 되지 않은 이법적이며 도덕적인 존재로서의 신을 지향한 것이다.

### 3. 감성과 이성의 생성 운동의 방식

신관 형성에 있어 감성의 표상적 기능이 인식작용의 우위를 차지하면 신은 하나의 개별적 이미지로 고착화된다. 이러한 개체적 고착화는 절대자의 총체적 생성의 속성을 차단하여 절대자를 표상화 내지 물상화(物象化, Verdinglichung)한다. 절대자의 물상화는 감성적 주체의 수만큼이나 다양해지는 표상 이미지이므로 이것으로부터 형성된 다양한 종교는 서로 간의 문화적 차이를 두고 모순과 충돌이 발생하게 되는 것이다. 또한 이성의 보편적 기능에 의한 신관 형성은 표상이 가진 모순을 신의 보편적이며 무한한 속성 가운데서 해소하고자 한다. 따라

20) 사카베 메구미 외, 앞의 책, p.31.

서 이성이 추상화한 신은 인식 불가능한 존재 혹은 뚜렷한 표상을 가지지 않은 이법적인 존재가 되며 이러한 신관은 무신론으로 발전할 가능성이 높다. 헤겔은 이 양자의 신관을 비판하면서 생성의 종합(綜合, Synthese)을 이루고자 했다.

헤겔의 운동성을 담지하는 생성의 신관은 계몽주의, 그리고 그 가운데 특히 칸트를 극복하는 가운데 정립된다.<sup>21)</sup> 한 때는 그도 ‘감성적인 것에 대한 추상적 이념의 우위’라는 칸트의 체계를 긍정했지만 이성<sup>22)</sup>의 변증법적 인식체계를 구축하면서 칸트를 비판하게 된다. 헤겔은 칸트의 인식체계를 감성의 특수성과 이성의 보편성을 분리시켜 서로 대립하게 만든다고 하였다. 감성과 이성의 분리에 대해 『정신현상학』에서 ‘이성과 감성의 항쟁’이라고 표현한 헤겔은 자신의 『논리의학』에서 감성과 이성을 ‘투쟁’의 관계에 있는 것으로 파악하면 절대자는 ‘양적 무한성’에 빠지게 된다고 하였다.<sup>23)</sup>

헤겔은 신관에 있어 ‘표상’에 고착된 피상적 단순성과 ‘양적 무한성’에 빠진 공허한 관념성이라는 양자가 극단으로 치닫는 것을 막고 하나의 중심으로 끌어 들여 서로가 완전한 균형 속에 운동하게 만든다. 이것은 이성의 기능에 대한 새로운 정립에서 출발하는데, 헤겔에게 있어 이성은 주관과 객관, 특수와 보편, 본체와 현상의 대립을 통일하여 생성의 운동을 사유하게 한다. 즉 개념적 보편성과 총체성을 결여한 감성과 표상적 현실성과 개별성을 결여한 이성을 유동화하기 위해 칸트가 철저히 구분했던 감성과 지성 그리고 이성을 더 이상 자기 영역

21) 헤겔의 근대 이성 비판은 종교 영역에서는 이성신학의 비판이 된다. 이성신학은 계몽주의의 이성의 도움을 빌려 성서를 해석하는 신학이다. 그것은 자유로운 인식으로서 교회의 교의에 대치하지만, 그러나 그것은 말 풀이와 훈고로 시종일관하는 “단지 지성적인 이성신학”[『종교철학』 16. 40]이다. “사실을 말하자면, 계몽(의 이성신학)은 신을 최고의 본질로서 파악함으로써 신을 공허한 것으로 만들고 빈곤한 것으로 만든 것이다.”[『종교철학』 16. 37], 가토 히타사케, 앞의 책, p.317.

22) 헤겔이 말하는 이성은 오성에 의해서 정태(靜態)적으로 굳어진 인식, 즉 부분적으로 분별화 된 경험적 인식 내용을 동태(動態)적으로 녹여 개념의 운동을 통한 총체적 인식인 변증법적 사유를 가능하게 하는 인식능력이다.

23) 가토 히타사케, 앞의 책, p.8.

에 머물지 않고 서로가 완전한 통일체를 이루게 하는 것이다.

완전한 통일체를 이룬 정신에게서는 감성과 이성의 매개 운동이 일어난다. 유한의 영역과 관계하며 개별적 표상을 생산하는 감성과 무한의 영역과 관계하며 보편적 개념에 이르는 이성이 일체가 되어 이루는 완전한 운동은 헤겔에게 있어 존재 본연의 모습 그 자체이며 이성이 도달할 수 있는 최고의 지, 곧 절대지이다. 헤겔은 『정신현상학』에서 “여기에 실체가 동시에 주체라고 하는 정신의 궁극의 형태가 나타난다. 이는 완전하고도 진실한 내용에 자기라는 형식을 부여함으로써 그의 개념을 실현하는 동시에 바로 이 실현된 상태 속에 개념을 견지하는 정신으로서, 이것이 바로 절대지이다.”<sup>24)</sup>라고 하였으며 또한 “절대정신의 진리는 다만 교단의 실체를 이루는 신의 이념을 드러낸 다거나 신의 이념이라는 내면적인 것이 표상으로서 대상화한다거나 하는 데 그치는 것이 아니라 현실의 자기가 됨으로써 자체 내로 복귀하여 주체로서 존재하는 것이어야만 한다. 이것이야말로 교단에서 절대정신이 수행하는 운동이며 그 속에 살아 움직이는 절대정신의 모습이다.”<sup>25)</sup>라고 하였다. 이것은 실체라고 하는 궁극적 존재를 정신 속에서 완전히 구현해낸 결과를 절대지라고 한다는 것이며, 실체로서의 궁극적 존재란 불변의 보편성과 현실이라는 개별적 계기 가운데서 생성하는 운동 그 자체이므로 정신 또한 그러한 신을 인식하기 위해서는 인식주체로서의 자기의식이 그 운동을 내면으로 끌어들이야 한다는 것이다.

신관 형성의 세 가지 방식을 다시 정리해 보자면, 첫 번째가 감성적 표상에 의한 신적 이미지의 고착화이며 두 번째는 신의 표상 이미지에 대한 계몽사상의 비판으로부터 나온 이성적 신의 비표상적 방식과 마지막으로 헤겔을 통해 설명한 감성적 표상과 이성적 비표상 간의 매개적 생성 운동의 방식이다. 헤겔의 방식은 앞 선 두 방식을 중

24) 헤겔, 『정신현상학』 2, p.349.

25) 같은 책, p.315.

합한 방식으로 가장 발전되고 심오한 형태라고 할 수 있다. 이 단계에서 형성되는 신의 모습은 현실 속에서 끊임없이 생성하는 운동의 모습 즉 표상을 파기하며 재생산하는 원환운동으로, 그 자체가 바로 궁극적 존재인 신에 대한 인식으로서의 절대지이다.<sup>26)</sup> 이것은 인간 정신의 완성을 의미하며 또한 신의 입장에서는 가장 궁극적인 형태로 자신을 현현하는 방식이기도 한 것이다. 아울러, 여기에서 모든 존재자들, 모든 종교 간의 모순이 해소되면서도 각 존재자들의 자기인정으로서의 고유한 자기 색채는 유지되는데, 이것은 보편과 개별의 매개 운동이 이르게 되는 종합과 생성 운동의 경지인 것이다.<sup>27)</sup>

### Ⅲ. 본체론적 신관의 내용과 특성

이와 같이 2장에서는 신관 형성의 방식을 세 가지로 나누었고 이어서 대순사상의 신관 즉 대순사상의 궁극적 실재론이 이 세 가지 중 어디에 속하는지를 밝혀야 하는데, 그 전에 3장에서 본체론적 신관의

26) “우선 처음에 신으로부터 자기의식에 안겨오는 것은 추상적인 요소일 뿐이지만 이 요소는 순수한 운동이 되어 폭넓게 스스로를 추동해나가는 가운데 자기의 의식도 차츰 풍부해지면서 마침내 신을 송두리째 낚아채버림으로써 본질계를 떠받쳐주는 구조의 전체를 자기 안으로 흡수한다.” 같은 책, p.351.

27) 자유롭고 자립적인 존재로서의 대상이 상대방(자기의식) 역시 자신과 마찬가지로 자유로운 존재라는 것을 직관하고, 스스로 자기의 직접성(육망)을 부정하는 것, 이 부정을 통해서 자기의식이 타자에 의해서 자신이 자유로운 존재로서 인정되어 있다는 것을 직관하는 것, 나아가 이상의 것이 일반적으로가 아니라 양방 모두에게서(더욱이 그것이 의식되면서) 이루어지는 것, 이것을 해결은 ‘인정’ 또는 ‘상호인정’이라는 말로 부른다. 이 ‘인정’이 성립하는 데서, 다시 말하면 인륜적인 공동체가 - “우리인 나와 나인 우리”가 성립하는 데서 자기의식은 비로소 자기의식으로 존재한다. 또한 절대자에 관해서도 스스로 자기에 대해서 타자로 됨과 동시에 타자인 것에서 자기 자신을 인식하는 운동이라고, 다시 말하면 자기가 정신이라는 것을 아는 것이라고 말해진다. 『엔젤클로페디』의 ‘절대적 정신 B. 계시종교’장에서는 다음과 같이 말해지고 있다. “신은 자기 자신을 아는 한에서만 신이다. 신의 자기지는 더 나아가 인간에게서의 신의 자기의식이며, 신에 관한 인간의 지이다. 이 지는 신 안에 서의 인간의 자기지로 나아간다.” 가토 히사타케, 앞의 책, p338.

내용과 특성을 다루는 이유는 신학적 신과 철학적 실체가 동일한 심급이면서도 서로 대립하고 수용하기 힘든 이유를 설명하기 위해서이다. 이 장에서 소개되는 도와 태극 그리고 스피노자의 실체는 신을 철학적 방식으로 설명한 유명한 개념으로 신관 형성의 세 가지 방식 중 두 번째 방식에 해당하는데, 대순사상은 종교적으로 서술되면서도 본체론을 적극 수용하고 있다는 것을 4장에서 이야기하기 위한 전 단계인 것이다. 즉 종교가 본체론적 신관을 적극적으로 수용하기 힘든 이유를 3장에서는 설명하여 이것의 극복으로서의 대순사상의 신관을 4장에서 설명하게 되는 것이다.

## 1. 중국철학의 도와 태극 그리고 스피노자의 실체 개념

중국철학에서 본체를 나타내는 두 가지 중요한 개념은 도(道)와 태극(太極)이다. 개념의 역사에서 깊은 유래를 가지는 만큼 본체에 대한 중국 사상의 기본 틀을 살펴볼 수 있다. 중국철학의 흐름에서 도와 태극은 시대와 학파에 따라 조금씩 정의가 달라졌으며 이 두 개념으로부터 본체에 대한 다양한 견해와 용어들이 파생되어 나왔다. 또한 대순사상에서도 도와 태극은 중요한 의미를 가지고 언급된다. 따라서 도와 태극에 대한 이해는 중국철학의 본체론과 대순사상의 본체론을 이해하는 출발점이 된다고 할 수 있다.

먼저 ‘도(道)’론은 궁극적 본체에 대한 노자의 학설이다. 노자는 중국사상사에서 본체에 대한 주제를 가장 먼저 다루었던 사람이다. 노자 이전에는 도와 같은 고도로 추상화되고 사변적인 개념이 아닌 하늘(天)이 사물의 아버지로서 만물을 생성한다는 원시적인 사유의 형태를 보였다. 이것은 하늘의 높고 거대한 이미지에 대한 두려움과 외경심에서 비롯된 인식인 것이다. 하지만 노자의 도는 만물의 근원에 대한 깊은 통찰에 의해서 생겨난 개념적인 용어이다. 노자는 단순히 하늘의 높고 거대함으로부터 본체의 속성을 찾지 않고 존재하는 모든 것 즉

현상하는 것보다 앞선 것에 대한 추상적이며 이성적인 개념으로부터 본체의 속성을 성찰하고자 한 것이다. 따라서 노자가 말한 도는 천지보다 앞서 존재하면서, 모든 것의 어머니가 된다.<sup>28)</sup>

노자에게 있어 도는 큰 것을 일컫는다. 여기에서 큰(大) 것이라는 말의 뜻은 양적인 크기가 즉 현상 속의 상대적 크기가 아닌 본체로서의 궁극적인 포괄성을 의미한다. 도 안에는 어떤 것도 담겨지지 않는 것이 없다는 말이다. 도의 거대한 포괄성은 우주의 어머니에 비유되며 스스로 존재하며 변화하거나 줄어들지 않는 속성으로서 설명된다.<sup>29)</sup> 본체로서의 도가 스스로 존재하며 불변하는 것에 반해 현상계의 만물은 스스로 변화하고 존재할 수 없다. 만물이 도를 근원으로 삼지만 도의 근원은 이야기할 수 없다. 도는 다른 대상으로부터 비롯된 것이 아닌 자신 그 자체가 원인인 본체이기 때문이다.

태극음양론은 도론과 함께 본체에 관한 또 하나의 중요한 학설이다. 궁극적 본체를 태극이라 칭하며 그 하위에는 형이하의 음양을 놓아 본체론 체계를 이룬다.<sup>30)</sup> 「계사전」을 살펴보면 태극은 음양의 위에 위치하며 음양 아래의 모든 상대적 존재자는 태극 속에 통합되어 일원(一元)적 체계를 이룬다. 「계사전」 상의 “역(易)에 태극이 있으니 이것이 양의를 낳고, 양의는 사상을 낳고, 사상은 팔괘를 낳는다.”는 짧은 명제는 본체인 태극으로부터 절대적 실체의 현상적 전개과정이라는 존재자와 그 근원의 존재론적 관계를 설명하고 있다.

우주 변화의 시원이란 그 변화의 이치와 함께 만물을 이루는 순수

28) 장대년, 『중국철학대강』, 김백희 역 (서울: 까치동양학, 2000), p.99.

29) 『노자』 「상편」 25, “어떤 것이 뒤섞여 있었는데, 하늘과 땅보다 먼저 생겼으니 적막하고 아득했다. 홀로 서서 변하지 않는데 두루 다니며 작용함에 위태롭지 않으니, 참으로 세상의 어미로 삼을 만하다. 나는 그것의 이름을 알지 못해서 그것에 글자를 붙여서 도라고 하고, 역지로 이름 지어 큰 것(大)이라고 한다(有物混成 先天地生 寂兮寥兮 獨立而不改 周行而不殆 可以爲天下母 吾不知其名 字之曰道 強爲之名曰大).”

30) 태극음양론에서는 태극이 형이상에 속하고 음양오행이 형이하에 속한다. 태극음양론에서는 태극에서 음양이 나오고 음양에서 사상과 팔괘가 나온다. 도론에서는 도에서 무(無)와 유(有)가 나오며 사물은 유에서 생기고 유는 무에서 생긴다고 한다. 따라서 도론에서는 도가 형이상에 속하고 형이하에는 유와 무가 속한다. 도와 태극이 절대 개념이라면 음양오행과 유와 무는 대대법칙으로 상대개념이라 할 수 있다.

한 질료가 절대적인 종합을 이룬 본체이어야만 한다. 따라서 우주와 그 변화의 시원은 태극이다. 태극은 궁극적인 것이므로 더 이상의 근원을 찾을 수 없는 것이며 태극의 절대성 속에는 그 아래 펼쳐진 형이하의 세계의 상대적 이치와 상대적 존재자가 완전한 형태로 종합되어 있다.

이러한 태극으로부터 생기는 양의는 곧 음양이며 음양인 양의로부터 사상이 생기고 사상으로부터 팔괘가 생기는데, 팔괘는 하늘, 땅, 번개, 바람, 물, 불, 산, 못이라는 『주역』 「계사전」의 설명은 본체인 태극으로부터 펼쳐지는 상대적 세계 즉 현상계의 변화양상을 범주적으로 설명한 것이다. 음양인 양의는 현상계에 있는 모든 존재자를 완전한 형태로 추상화한 개념이며 그 추상적 개념인 음양이 하부로 내려갈수록 조금씩 구체적인 존재자의 형태를 취하게 된다. 팔괘부터는 그 구체성이 자연계의 각 대상들과 대응하게 된다.

「계사전」 상에서 “형체를 넘어서 있는 것을 도(道)라고 하고, 형체를 지닌 것은 기(器)라고 한다.”는 말은 이와 같이 본체인 태극과 현상인 음양의 존재 방식을 형체가 없는 도와 그것을 담아 형체를 이루는 그릇으로서의 기로써 설명한 중요한 명제이다.

본체, 즉 실체<sup>31)</sup>에 대해 치밀한 사유를 펼쳤던 서양 철학자로서 합리주의자인 스피노자(Baruch de Spinoza, 1632~1677)를 들 수 있다. ‘신에 취한 철학자’, 또는 ‘철학의 시원’이라는 평가가 보여주듯 스피노자는 이성의 힘으로 우주 만물의 실체로서의 ‘신’을 설명하고자 하였고 그의 논리 체계는 이성으로부터 발현될 수 있는 관념의 원형들을 철저히 드러내고 그 드러낸 바는 간결하면서도 명확하다.

그의 주저 『에티카』의 제1부 ‘신에 대하여’에서 실체에 대한 스피노자의 깊은 사유의 세계와 만날 수 있다. 그는 실체를 여덟 가지의 개념으로 정의한다. 자기 원인으로서의 자립성, 현상에 앞서 있는 진정한 존재 자체, 양적이거나 질적인 변화를 겪지 않는 무한하고 절대적

31) 본체와 실체는 같은 말로 봐도 무방하다. 실체인 substance는 본체로도 번역된다.



인 존재, 자기 이외의 다른 것에 의해서 한정되지 않는 절대적 존재로 정리될 수 있는 스피노자의 실체개념은 중국철학의 본체론과 크게 차이를 보이지 않는다. 이것은 동서양을 떠나 상대적인 존재자들의 현상 세계 이전의 근원적 존재에 대한 기본 개념에서 비롯된 설명이기 때문이다. 차이가 있다면, 스피노자 철학의 표현체계에서 보여준 실체와 양태 간의 ‘위계(hierarchy) 없애기’이다. ‘변용’이라는 표현은 실제로서의 신과 양태로서의 현상 또는 피조물 사이의 동일성을 말한다. 이러한 스피노자의 표현방식은 지극히 인문적이며 개념의 보편적 중심을 지향하고 있다고 볼 수 있다. 또한 이것으로 인해 만물을 창조하고 지배하는 유신론적 신관으로부터 무신론자라는 오해를 받기도 했지만, 스피노자의 신관은 고도의 사유를 통해 형성된 정합적 개념의 원형이므로 그의 사유 체계를 통찰하지 못할 경우 빠질 수 있는 오해로 볼 수 있다.<sup>32)</sup>

## 2. 종교와 본체론적 신관의 긴장 관계

이상의 내용을 볼 때, 본체론적 신관이 종교와 동등한 지위로 대치할 때 발생할 충돌을 어느 정도 예상할 수 있을 것이다. 도와 무극·태극 그리고 실체의 개념에는 유신론의 신과 같은 인격성과 한 종교의 색채를 이루는 특수성이 없으므로 종교적 신의 표상적 이미지를 정면으로 파기한다. 따라서 추상성과 보편성으로 표현되는 본체론적 신관은 종교적 입장에서는 경계의 대상이 된다. 그러한 대립의 예는 17세기 네덜란드의 합리주의 철학자 스피노자에게서 명확히 발견할 수 있다.

“마하마드<sup>33)</sup> 위원들은 … 바뤼흐 에스피노자(Baruch Espinoza)의 사악한 의견과 행실에 대해 오래 전부터 알고 있었던 바, 다양한 방법과

32) 물리학자 아인슈타인은 신의 존재에 대한 질문에 대해 ‘나는 스피노자의 신은 믿는다.’라는 유명한 말을 한 바 있으며 독일의 대문호 괴테는 스피노자를 ‘가장 높은 경지의 유신론자’라고 평한 바 있다.

33) 마하마드(Mahamad) : 에스파냐-포르투갈계 유대인 회당의 운영위원회.

약속을 통해서 그를 사악한 길에서 벗어나게 하려고 노력해 왔다. 그러나 그를 개심시킬 수 없었고, 오히려 그가 익히고 가르친 혐오스러운 이단적인 생각들과 그가 행한 소름 끼치는 소행들에 관한 더 많은 정보를 매일같이 접수하게 되었고, 또한 이와 관련해 에스피노자의 면전에서 그런 내용에 관해 선서하고 증언한 수없이 많은 신뢰할 만한 증인들을 확보하였기에, 그들은 … 에스피노자가 파문되어 마땅하며 이스라엘의 백성들 가운데서 추방되어야만 한다고 결정하였다. … 낮에도 그에게 저주가 있을 것이고, 밤에도 그에게 저주가 있을지이다. … 주께서는 그를 용서치 않으실 것이며, 주의 분노와 질투가 그자에게 벌을 내리실 것이고, 이 책 속에 쓰인 모든 저주가 그를 덮칠 것이며, 주께서 하늘 아래에서 그의 이름을 지워 없애실 것이다.”<sup>34)</sup> 이것은 1656년 8월 27일 유대 공동체가 암스테르담 회당의 법체 앞에서 스피노자를 파문한 판결문 내용의 일부이다. 판결문의 내용은 시종일관 스피노자에 대한 저주이며 그의 삶 전체를 파멸시키고자 하는 격한 내용이다. 스피노자에 대한 이러한 배척의 원인은 스피노자가 성서 속 인격신을 부정하고 “하느님이란 곧 실체요, 곧 자연이다(Deus sive substantia sive natura).”라는 범신론을 주장한 것과 “인간의 영혼은 하느님의 무한한 지성의 한 부분이다.”라는 신과 인간 혹은 신과 자연의 내재(內在, In-Sein)적 동일성을 주장한 데 있다.<sup>35)</sup> 당시 스피노자의 이러한 주장들은 유신론적 전통의 유대교 공동체의 입장에서 볼 때 그들의 종교적 전통과 그 공동체를 파괴할 수 있는 위협이 된다는 판단 하에 스피노자를 이단으로 몰아갔던 것이다.

노자는 역사적 배경 상 스피노자와 같은 파문을 당할 상황은 없었지만 종교적 입장에서는 일종의 이단이 될 수 있는 내용을 가지고 있다. 그것은 노자가 “도는 상제<sup>36)</sup>보다 앞선다.”(『노자』 「상편」 4, 象帝之先)는 내용이

34) 스피노자, 『에티카』, 강영계 역 (서울: 서광사, 2014), pp.53-54.

35) 신과 자연이 일원적으로 합쳐지면 신의 권위가 설 자리가 없어진다. 즉 신과 자연의 위계가 없어진다. 당시 유대교와 그리스도교의 입장에서 이러한 스피노자의 일원론적 체계는 종교적 권위에 대해 정면으로 도전하는 것과 다름 없었다.

다. 노자의 본체론도 스피노자의 실체에 대한 논의와 동일한 맥락을 가지고 있다. 노자의 도(道) 또한 스피노자의 실체와 마찬가지로 인격성이 없는 절대적이고 보편적인 만물의 근원이다. 인격적 신으로서의 상제는 노자의 체계에서도 스피노자의 경우와 마찬가지로 본체 내지는 실체가 아니다. 노자에게서 만물의 근원은 인격적 신이라는 상대적이며 규정화된 대상보다 규정지어질 수 없고 형체가 없는 도가 만물의 근원인 것이다.

스피노자와 노자의 예를 보면서 우리는 하나의 주도권을 두고 종교와 철학 사이의 첨예한 긴장을 발견하게 된다. 이 양자의 대립 구도의 표본은 서양 중세부터 근대 사이에 있었던 종교와 철학 사이의 긴장에서 명확히 확인할 수 있다. 중세 기독교로부터 르네상스·계몽주의(칸트)를 지나 다시 종교적 감성으로 회귀한 낭만주의(셸링)의 끝에는 괴테와 헤겔의 비판과 변증법적 종합이 기다리고 있다. 이러한 창조적 긴장의 여정은 종교와 철학의 대립 또는 감성과 이성의 대립이 드러내 보여줄 수 있는 전반적인 양상의 극명한 패턴을 보여주는 것이다.

## IV. 대순사상의 본체론과 신관의 특질

### 1. 대순사상의 본체론

대순사상의 본체론은 대순진리회의 정체성을 존재론에 입각해서 설명한 ‘대순진리회’<sup>37)</sup>라는 제목의 글귀에서 확인할 수 있다. 이 글이

36) 여기서 상제(象帝)는 만상 만물을 만들어낸 임금 즉 조물주를 뜻한다.

37) “대순(大巡)이 원(圓)이며 원(圓)이 무극(無極)이고 무극(無極)이 태극(太極)이라. 우주(宇宙)가 우주(宇宙)된 본연법칙(本然法則)은 그 신비(神秘)의 묘(妙)함이 태극(太極)에 제한(制限)마 태극(太極)은 외차무극(外此無極)하고 유일무이(唯一無二)한 진리(眞理)인 것이다. 따라서 이 태극(太極)이야말로 지리(至理)의 소이재(所以載)요 지기(至氣)의 소유행(所由行)이며 지도(至道)의 소자출(所自出)이라. 그러므로 이 우주(宇宙)의 모든 사물(事物) 곧 천지일월(天地日月)과 풍뢰우로(風雷雨露)와 군생만물(群生萬物)

함유하고 있는 존재론적 개념과 체계는 『주역』 「계사전」과 주돈이 태극도설과 비교할 수 있는데, 이들과 기본적인 핵심은 공유하지만 표현에 있어 양자와는 다른 독창성을 가지고 있다고 볼 수 있다.

“대순(大巡)이 원(圓)이며 원(圓)이 무극(無極)이고 무극(無極)이 태극(太極)이라. 우주(宇宙)가 우주(宇宙)된 본연법칙(本然法則)은 그 신비(神秘)의 묘(妙)함이 태극(太極)에 제한(制限)마 태극(太極)은 외차무극(外此無極)하고 유일무이(唯一無二)한 진리(真理)인 것이다. 따라서 이 태극(太極)이야말로 지리(至理)의 소이재(所以載)요 지기(至氣)의 소유행(所由行)이며 지도(至道)의 소자출(所自出)이라.”

글 전체에서 이 부분은 본체를 지칭하는 중국철학의 전통적 개념인 무극과 태극을 인용한다. 나아가 이 개념을 ‘대순’과 ‘원’이라는 개념으로 발전시키면서 대순진리회의 정체성을 설명하는데, 이것은 대순진리회가 다른 종교와 다른 점을 가장 잘 드러낼 수 있는 부분이다. 절대자를 드러냄에 있어 표상에 그쳐 원색의 종교적 색채에 고착되지 않고 절대 존재로서의 본체를 보편성과 절대성으로써 설명하고 있다.

여기에서의 무극과 태극 또한 중국철학과 같은 본체 개념이다.<sup>38)</sup> 본체 개념만이 함유할 수 있는 세 가지 역량인 형상과 질료 그리고 이 양자의 작용에 의한 생성에 대해 “태극(太極)이야말로 지리(至理)

이 태극(太極)의 신묘(神妙)한 기동작용(機動作用)에 속하지 않음이 있으리요. 그러나 그 기동작용(機動作用)의 묘리(妙理)는 지극(至極)히 오밀현묘(澳密玄妙)하며 무궁무진(無窮無盡)하며 무간무식(無間無息)하야 가(可)히 측도(測度)치 못하며 가(可)히 상상(想像)치 못할 바이기 때문에 반드시 영성(靈聖)한 분으로서 우주기간(宇宙之間)에 왕래(往來)하고 태극지기(太極之機)에 굴신(屈伸)하며 신비지묘(神秘之妙)에 응증(應證)하야 천지(天地)를 관령(管領)하고 일월(日月)을 승행(乘行)하며 건곤(乾坤)을 조리(調理)하고 소위천지(所謂天地)와 합기덕(合其德)하며 일월(日月)과 합기명(合其明)하며 사시(四時)와 합기서(合其序)하며 귀신(鬼神)과 합기길흉(合其吉凶)하야 창생(蒼生)을 광제(廣濟)하시는 분이 수천백년(數千百年)만에 일차식내세(一次式來世)하시나니 예전대 제왕(帝王)으로서 내세(來世)하신 분은 복희단군문왕(伏羲檀君文王)이시요. 사도(師道)로서 내세(來世)하신 분은 공자(孔子), 석가(釋迦), 노자(老子)이시며 근세(近世)의 우리 강증산성사(姜甞山聖師)이시다. ...”

38) 『전경』, 제생 43절, 「고견원려왈지」, “우주의 이치가 비록 높다 하나 태극과 무극의 곁에서 나오며 우리가 일상의 사용하는 모든 사물로 부터 떨어질 수 없다(理雖高 出於太極無極之表 不離乎日用事物之間).”

의 소이재(所以載)요 지기(至氣)의 소유행(所由行)이며 지도(至道)의 소자출(所自出)이라.”고 표현된 것에서 분명히 드러난다. 지극한 이치의 내재성, 지극한 기의 본원, 그리고 이 근원적 요소가 각 영역(천도, 지도, 인도)으로 뻗어가는 양태에 대해 지리(至理)의 소이재(所以載), 지기(至氣)의 소유행(所由行), 지도(至道)의 소자출(所自出)로 표현되어 이 모든 것이 태극 하나 속에 내재해 있다는 것이다.

또한, “대순은 등근 것이다. 끝이 없고 막힘이 없으니 대순이 무극이요, 무극이 대순이다. 무극에서 태극이 나온 것이 아니고, 무극이 태극이고 무극이다. 태극은 극이 없이 크다는 뜻이며 대순을 의미한다. 우주의 모든 천지일월 삼라만상의 진리가 대순에 실려 있다. 그 안에서 조화가 이루어지는 것이다.”<sup>39)</sup>에서 나타난 무극과 태극의 개념 관계에 대한 규정은 주자의 개념과 서로 일맥상통한다.

하지만, 대순사상의 본체론에는 주자 성리학의 체계를 넘어서는 개념이 있다. 학문적 측면에서 볼 때 충분한 가치를 인정받을 수 있는 설명방식으로 보여 지는데, 그 내용은 다음과 같다.

“도라고 이르는 도(道)는 정(定)해지면 무극이요 움직이면(動) 태극이니, 태극은 양의를 낳고 양의는 사상을, 사상은 팔괘를 낳는다. 태극의 이치가 낳고 살리는 법은 다함이 없고 한량이 없으며 변하고 통하며 조화하는 공덕을 가히 측량할 수 없도다. 오직 우리 구천응원뇌성보화천존께서는 태극을 관령 주재하시는 천존이시다. (道之謂道也者는 定而无極하고 動而太極하야 太極이 生兩儀하고 兩儀生四象하고 四象生八卦하나니 太極之理生生之數는 無盡無量하야 變通造化功德을 不可思議일세 惟我 九天應元雷聲普化天尊上帝 管領主宰 太極之天尊이시라).”<sup>40)</sup>

주자는 무극과 태극의 관계에 대해 ‘무극은 본체의 무규정성, 태극은 본체의 궁극성’이라는 방식으로 정의 내렸지만, 대순사상은 이 양 개념의 관계를 변증법적 논리로 설명한다.

39) 1990년 11월 18일 우당 훈시. 『훈시』 (대순진리회 내부 자료)

40) 『태극도통감』 (부산: 태극도본부, 1956), p.5.

“도라고 이르는 도(道)는 정(定)해지면 무극이요 움직이면(動) 태극이니…”

주자는 무극과 태극의 양가적 특성을 그 자체로 병치했지만, 대순 사상은 이 양가적 개념을 변증법적으로 지양하여 도의 개념에서 합에 이르게 한다. 이러한 논리는 분명 중국철학의 전통에서는 보이지 않는 발전된 논증방식이며, 놀라운 것은 이러한 방식과 거의 일치한 형태의 논리를 헤겔의 대논리학에서 발견할 수 있다는 것이다.

“순수존재라고 하는 단순한 사상은 파르메니데스가 처음으로 절대자이며 유일한 진리라고 언명하였거니와… ‘오직 존재만이 있을 뿐 무(無)는 결코 존재하지 않는다.’고 설교하였다. 그런데 심오한 사상가였던 헤라클리트는 그렇듯 단순하고 일면적인 추상성에 대해서 생성이라고 하는 좀 더 높은 차원(次元)의 통체적인 개념을 역설하면서 ‘만물은 유전(流轉)한다.’ 즉, ‘모든 것은 생성일 뿐이다.’라고 하였다. … 그러나 이러한 표현들은 있음과 없음이라는 양자 간의 추이(推移)를 이루는 기체(基體)를 상정(想定)해 놓은 가운데 결국 여기서 존재와 무는 시간 속에서 서로 분리된 채 다만 시간 속에서 번갈아 나타나는 것을 간주될 뿐… 만약 존재와 무가 서로 구별되는 어떤 규정성을 지닌다고 하다면, 결국 앞에서도 언급했듯이 이러한 존재와 무는 규정적인 존재이며 규정적인 무일 뿐, 결코 지금까지 문제가 되어 온 순수존재이거나 순수무는 아닐 것이다. … 그리하여 결국 여기에는 존재와 무의 존립근거가 되는 제3자가 현존하지 않을 수 없으니, 이것이 곧 생성이다.”<sup>41)</sup>

이것은 헤겔이 순수존재 즉 본체에 대해서 각기 상반된 견해를 펼쳤던 고대 그리스의 대표적인 두 학자 파르메니데스와 헤라클리트(헤라클레이토스)의 이 모순된 의견을 변증법적으로 종합한 부분이다. 파르메니데스는 “운동은 없으며 오직 존재만이 세계에 딱 차 있다.”고 했고 헤라클레이토스는 “우리는 같은 강물에 두 번 발을 담글 수 없듯 정해진 존재는 없고 운동만이 있다.”고 했다. 헤겔은 이 두 철학자

41) 헤겔, 『대논리학』, 임석진 역 (서울: 백호, 1997), pp.77-87.

의 견해는 본체에 대한 두 가지 설명방식 즉, 본체가 가진 두 가지 속성을 하나씩 가지고 있다고 보았다. 따라서 그는 이 양자의 종합인 제 3자를 이끌어내고 그것을 ‘생성’이라고 하였다.

파르메니데스의 ‘존재’·헤라클레이토스의 ‘운동’과 그 합인 ‘생성’, 그리고 대순사상의 ‘정(定)·동(動)’과 ‘도’를 두고 볼 때, ‘존재(存在)는 정(定)’에 ‘동(動)은 운동(運動)’에 ‘생성(生成)은 도(道)’에 각각 대응한다고 할 수 있다. “도라고 이르는 도(道)는 정(定)해지면 무극이요 움직이면(動) 태극이니…”를 두고 볼 때, 대순사상에서는 본체의 양 측면 즉 무극과 태극의 합을 지칭하는 도를 설정하고 그리고 그 종합적 개념에서 무극과 태극을 하나씩 정의한 것이다. 따라서 순수존재로서의 ‘도’ 내부에는 ‘존재의 총체성으로 정의되는 무극(定)’과 ‘운동의 총체성으로 정의되는 태극(動)’이 서로 순환 생성하고 있는 것이다.

대순사상은 본체에 대해 주자학보다는 좀 더 개념적인 분석력을 가지고 있으며 그 분석에 의해 생겨난 양극의 개념을 변증법적 종합에 이르게 했다. 이것은 본체에 대한 헤겔의 변증법적 논리와 대등한 체계적 규모를 가지고 있다고 평가할 수 있다. 이렇듯 대순사상은 본체에 대해 주자학과는 다른 독창적 체계를 가지고 있으며 이 체계가 서양 근대철학의 정점에 위치한 헤겔<sup>42)</sup>의 사상과 소통 가능하다는 사실을 시사한다.

## 2. 중세 기독교와 대순사상의 로고스 수용의 방식의 차이

로고스의 수용에 있어 대순사상은 열려 있으며 적극적이다. 이것은 중세의 종교적 입장<sup>43)</sup>에서 보면 불가능한 일이다. 이탈리아의 철학자

42) 철학사에서 헤겔의 사상은 근대의 정점에 서서 이전 철학의 모든 역량을 자신의 체계 속에 끌어안고 있으며 또한 그 후의 철학이 생겨날 수 있는 모든 가능성을 갖고 있다는 평가를 받는다. 따라서 헤겔의 사상이 가진 역량은 철학적 진보의 정점과 가능성을 상징한다고 할 수 있다.

43) 중세기독교의 로고스(철학, 이성) 수용방식은 ‘신학의 시녀’라는 말 하나로 일축된다. 신학과 철학의 충돌지점을 포착한 중세기독교는 이 양자 간의 충돌 속에서 철학을 신앙과 신 존재의 근거로써 활용한다. 하지만 신학의 시녀로서의 철학은 철학 본

지오다노 브루노(Giordano Bruno, 1548~1600)와 네덜란드의 합리주의 철학자 스피노자 모두 신을 과학과 자연 세계와 일치시키고자 하였다가 브루노는 결국 화형 되었고 스피노자는 독설과 저주 속에서 철저히 파문당했다. 하지만 대순사상은 무극과 태극과 같은 고도화된 철학적 본체론을 적극적으로 수용하고 발전시켜 오히려 종교의 이념을 참되게 실현하는 데 활용한다. 철학적 본체론의 수용성에 대한 문제는 한 종교에 있어 특수한 표상의 유지에 대한 문제 즉 그 종교의 교세를 유지하는 하나의 축에 대한 문제이므로 정치적인 이유가 있을 수 있다. 하지만 종교가 그 본연의 이념을 실현하려는 의지가 강하다면 오히려 본체론에 대한 수용은 적극적이게 된다. 왜냐하면 철학적 본체론은 신의 표상성은 과기하지만 그 속에서 보편적인 신, 문화적으로 갈라진 각 종교들 간의 소통이 가능한 보편의 공간을 마련하기 때문이다.

표상에 기대는 종교는 타종교와의 모순을 피할 수 없다. 타종교는 이단이 되며 투쟁의 대상이 되어야 한다.<sup>44)</sup> 표상에 기댄 종교는 그 표상이 무너지면 종교적 생명을 유지하기 어렵기 때문이다, 반대로 추상화에만 의지한 신은 공허하고 맹목적일 수 있다. 추상화된 신은 의식 속에서 단지 공허한 개념으로서만 상정되기 때문이다. 따라서 이들은 매개되어야 한다. 양자가 매개 되면 표상은 생성의 선에 놓이고 다른 종교의 가치를 내부로 끌어오게 된다. 이것은 표면적 합이 아닌 진리의 보편성 하에서의 포용이다. 이것은 상생의 법칙으로 각 종교가 자기만의 표상을 유지하면서도 타 종교와 상생할 수 있는 방법이다. 감성계에서는 자기 표상에 의해 존속되고 이성의 보편적 영역에서는 종교적 이념 아래 서로의 구분을 두지 않는 것이다.<sup>45)</sup>

---

연의 인문적 사유의 기능이 아닌 중세기독교의 표상된 신에 대한 선별적 이용에 해당한다.

44) 한 종교적 표상의 적은 곧 철학적 보편성이며 나머지 하나는 모순을 일으키는 모든 다른 표상들이다.

45) 헤겔은 종교란 인간이 절대자(정신)를 의식함과 동시에 그것을 통해 절대자(정신)가 자기를 의식하는 사건이며, 절대적 정신, 즉 자기가 무엇인지를 알고 있는 정신의 하나의 형태이다. 이것은 인간이 세속적이고 유한한 영역으로부터 벗어남으로써



### 3. 대순사상의 신관의 특질

대순사상의 신관 형성의 특질은 먼저 대순사상의 신학적 측면과 철학적 측면의 충돌 지점을 포착하는 데서부터 출발해야 한다. 그 충돌 지점은 대순사상의 신관이 숨어 있는 곳이기도 하다. 즉 충돌의 지점에서 발생하는 불꽃, 그 개념적 불꽃을 감지하는 과정에 대순사상의 신관이 드러난다.

그 지점은 논리적으로는 ‘이율배반(二律背反)’이 된다. 이율배반이란 안티노미(Antinomy)의 번역어로서 똑같은 근거에 의해서 두 개의 상반된 명제가 동시에 성립하는 사태를 말한다. 이율배반을 이루는 긍정 명제를 테제(정립), 그 반대명제를 안티테제(반정립)라고 한다. 이 개념은 17세기 이래 법학용어로서 법과 법의 충돌을 의미했는데, 칸트는 그것을 철학에 적용하여 “이성의 자기 자신과의 다툼”이라는 의미로 사용했다.<sup>46)</sup> 예를 들자면, “세계에는 시간적인 시원이 있고, 또한 공간적으로도 세계는 한계 지어져 있다.”는 명제(정립)와 “세계에는 어떠한 시원도 공간적인 한계도 없으며, 시간에 관해서든 공간에 관해서든 세계는 무한하다.”는 명제(반정립) 사이의 충돌이 안티노미이다.

대순사상에서 나타나는 이율배반은 종교적 색채 속에서 철학적 본체론을 적극적으로 수용한 데서 나타나는데 그러한 양상을 직접 확인할 수 있는 부분은 바로 “오직 우리 구천응원녀성보화천존께서는 태

---

생기지만, 그것에 의해 세속적이고 유한한 영역이 전적으로 부정되어버리는 것은 아니다. 종교는 자연과 유한한 정신의 영역들, 특히 인물을 전제하며, 그것들의 유한성을 극복함과 더불어 그것들 “전체의 재총괄(Resumption des Ganzen in Eins)”로서 그것들의 참된 존재기반(절대자)을 열어 보이는 것이다. 다만 종교는 절대자를 ‘표상’의 형식에서 열어 보이는 것에 지나지 않으며, 철학과 같이 절대자의 내용에 상응하게 사유의 형식에서 파악하는 것은 아니다. 『정신현상학』에서 종교는 의식의 형태로서 ‘불행한 의식’과 ‘계몽의 미신과의 투쟁’ 등에서 다루어질 뿐만 아니라 ‘양심’ 뒤에서 ‘양심’의 ‘자기의식’의 대상화에 의한 절대자의 의식임과 동시에 절대자의 자기의식이기도 한 절대적 정신으로서 파악되며, 그것이 종교사적으로 서술된다. 그것과 더불어 기독교의 실정성 문제인 ‘종교와 세계의 대립’의 원인이 종교의 표상성에 의한 것으로 귀착되며, ‘절대지’로써 그 모순을 극복하고자 한다. 가토 히타사케, 앞의 책.

46) 사카베 메구미 외, 앞의 책, p320.

극을 관령 주재하시는 천존이시다.”<sup>47)</sup>의 태체와 “영성(靈聖)한 분으로서 우주지간(宇宙之間)에 왕래(往來)하고 태극지기(太極之機)에 굴신(屈伸)하며”의 안티태체이다. 구천상제님께서 태극을 관령 주재한다는 것은 태극을 능동적으로 지배한다는 의미이며 태극지기에 굴신한다는 것은 구천상제님께서 태극에 대해 수동적인 입장을 취한다는 의미인데 이 두 명제가 서로 모순을 이루고 있다. 이것은 달리 보면 신학적 유신론과 철학적 본체론의 충돌이기도 하다. 인격신으로 표상된 구천상제님과 비인격적 본체인 태극이 서로의 지위를 두고 반전하는 순환을 보여주는 것이다. 이것은 종교적으로 신앙의 대상이 구천상제님 한 분이라는 것과 철학적으로 우주의 본체가 필연적으로 하나일 수밖에 없다는 것은 동일한 진리에 대한 두 가지 표현으로 보아야 한다는 결론에 이르게 한다.<sup>48)</sup>

앞서 중국철학과 스피노자를 통해 본체의 특성에 대해 살펴본 바와 같이 동서양을 떠나 본체의 가장 큰 특성 중에 하나는 본체는 자기원인으로서 다른 것으로부터 제한을 받지 않는다는 것이다. 따라서 인격적 본체로서의 구천상제님과 비인격적 본체로서의 태극이 동시에 제시된다는 것은 존재론적인 모순을 야기하며 이 충돌을 포착하지 못하거나 그대로 방치하면 대순사상의 신관은 학문적 공간에 설 수 없다. 하지만, 이러한 안티노미의 충돌지점을 포착하고 그 문제를 해결하면 그 속에 한 차원 더 진화된 진리를 발견하게 된다.

두 명제의 충돌과 그 충돌의 지양에 대한 해명은 헤겔 변증법의 논리가 가장 잘 설명해 주고 있다. 우리의 진리 인식은 따로 분리된 서

47) 『태극도통감』, p.5.

48) 신앙이란 근원적 본체로서의 신에 대한 인식이라는 헤겔의 정의를 참고한다면, 근원적 본체는 필연적으로 하나일 수밖에 없고 근원적 본체의 자리에 계신 구천상제님 한 분만이 신앙의 대상이 된다는 것은 지극히 당연한 이치가 된다. 위의 이미지를 볼 때도, 원으로 그려진 태극과 선으로 그려진 양의사상팔괘의 존재론적 차이를 알 수 있다. 태극의 본체로서의 존재론적 특성과 태극으로부터 비롯된 현상으로서의 양의사상팔괘의 특성은 이미 존재론적으로 명확히 구분되어 서로의 자리가 이미 다른 것이다. 따라서 그 하위의 어떤 것도 본체와 동등한 자격으로 비교의 선위에 놓여 질 수 없는 것이다. 이것은 존재론적으로 필연적일 수밖에 없다.

로 다른 두 개의 대상 A와 B 사이에 논리를 관통함으로써 양자를 관계 지어 ‘동일성’(A=B)을 이끌어내는 데서 성립한다. 따라서 우리의 앎 또는 진리란 원래 ‘동일’한 것의 ‘동일성’이 아니라, 원래 ‘비동일’한 두 개의 내용이 제시된 논리를 통해 ‘동일성’으로 귀결되는 것이다. 즉, A=B라는 앎이  $A \neq B$ 라는 근본적인 비동일성 위에서 이끌어진 결과라면, 동일성에 이른 앎은 내부에 비동일성을 그대로 떠안고 존립하며 동일성과 비동일성 간의 반전은 늘 가능한 것이다. 이러한 이율배반은 지(知)의 단일하고 고정된 한 부분만을 주장한 결과이고 여기에서 이 양자는 충돌을 멈추고 변증법적 지양(止揚, Aufheben)을 통해 모순을 초월하는 영역으로 나아가게 된다.

헤겔은 끊임없이 지위를 다투는 양자 간의 이러한 모순을 그 자체로 두지 않고 변증법적 지양을 통해 둘의 가치를 동시에 살려 종합한다. 그 종합은 양적인 종합이 아닌 질적인 종합으로서 인식의 가능성에서 비롯되는 개념의 운동이다. 즉 두 명제의 모순은 우리 인식이 정태적으로 고정될 때 생기며, 두 모순의 해소 또한 우리 인식이 동태적으로 운동할 때 이루어지는 것이다. 따라서 ‘이성’의 ‘사변적인’ 앎으로서의 본래적 앎, 본래의 진리란 ‘모순’ 사이의 충돌 속에서 발생하는 불꽃에서 파악된 것이며, 그것은 사유와 존재의 일치이자 지(知)의 변증법적인 운동인 것이다.<sup>49)</sup>

이러한 헤겔의 변증법 체계는 앞에서 제시한 “오직 우리 구천응원 뇌성보화천존께서는 태극을 관령 주재하시는 천존이시다.”<sup>50)</sup>의 테제와 “영성(靈聖)한 분으로서 우주지간(宇宙之間)에 왕래(往來)하고 태극 지기에 굴신하며”의 안티테제 사이의 이율배반을 해소하는 정확한 논리가 된다. 그 논리에 입각해 보면 이 양자의 충돌 지점을 피하지 않고 그 가치를 그대로 이끌어 생성운동의 계기로 삼아야 한다는 것이다. 이 충돌의 지점에서 하나를 아래로 끌어내리면 둘 사이에 위계가

49) 가토 히타사케, 앞의 책, pp.354-355.

50) 『태극도통감』, p.5.

생겨 더 이상의 생성운동은 발생하지 않는다. 예를 들어 종교적 명제를 내세우면 중세기독교와 같은 형태의 신관이 되고 철학적 명제를 내세우면 신은 개념적으로만 이해되는 공허한 대상이 되고 만다. 따라서, 이 둘의 가치를 동시에 인정하고 그대로 위로 끌어 올릴 때 표상성과 비표상성의 개념적 운동으로서 파악되는 절대자 인식에 이른다. 이렇게 인식되는 절대자는 표상성과 비표상성이 서로 매개되어 보편성을 중심으로 특수성은 끊임없이 파기된다. 다시 말해, 신의 표상으로서의 인격적 색채는 하나의 색채에 고정되지 않고 끊임없이 파기되면서도 보편성을 통해 자기 동일성을 유지하게 된다. 이 과정에서 인격신의 표상은 생동하는 표상이 되며, 자기 동일성의 축인 보편적 비표상성은 공허한 개념이 아닌 살아있는 개념이 된다. 이 속에서 신의 표상은 모순이 없어져 종교적 대립은 사라지며, 이법적인 신의 추상성은 인간의 의식 속에서 비로소 참되게 현현하는 인격성과 이법성의 변증법적 종합을 이룬다. 이것은 종교적 앎과 철학적 앎, 감성적 인식과 이성적 인식의 완전한 조화 속에 생성되는 진리인 것이다. 대순진리는 이러한 진리관을 통한 절대자를 지향한다고 볼 수 있으며 이것은 대순진리회를 종교 이상의 경지에서 설명가능하게 하는 대순사상의 신관의 중요한 특질이라고 할 수 있다.<sup>51)</sup>

이상의 논증과정으로 볼 때 대순사상은 인격적 신과 이법적 신을 변증법적으로 지양하여 종합하므로 1장에서 분류한 신관의 세 번째 방식에 속한다는 것을 알 수 있다. 종교적 입장에서 인격성과 이법성의 모순성에도 불구하고 이 양자를 더 높은 경지에서 수용할 수 있다는 것은 대순사상이 가진 대순(大巡)의 의미 바로 그것이라 평가할 수 있겠다.

51) 대순진리회를 단순한 종교단체로써만 정의할 수도 없고 단순한 수도단체 혹은 학술단체로 정의할 수 없는 이유가 여기에 있다. 진리가 드러나는 근원적 정수를 모두 가지고 있으며 그렇게 드러나는 진리의 다양한 양태를 편중되지 않는 균형과 조화 속에서 깨닫는 도통을 지향하기 때문이다.

## V. 결론

대순사상 연구의 중요한 방향성은 종교와 철학 사이의 충돌지점을 정확히 포착하는 데에 있다. 그것이 결여되면, 연구는 사상의 내부로 천착하지 못하고 자료의 피상적 나열에 그쳐 본원적 의미로부터 멀어지기 쉽다. 또한 보편적 담론의 장으로서의 인문학적 공간으로의 진입이 어렵게 되고 사상의 고립은 불가피해진다. 그래서 본 연구는 그 충돌지점을 제시하여 대순사상이 주류 학문과 소통할 수 있는 가능성을 본격화 하고 사상을 분석의 틀로써 드러내어 풍부하고 정밀한 체계로 만드는 데 대한 시도가 될 수 있다.

신학자 대부분이 깊은 철학적 통찰력을 가진 중세기독교의 경우 그 지점을 잘 포착했지만 수용에 있어 단한 수용이었으며 단지 종교와 철학의 충돌을 최소화하고 신앙의 원리적 근거를 위한 방편으로서 철학을 이용했다는 점에서 대순사상과 큰 차이가 있다. 대순사상의 신관은 종교와 철학 사이의 충돌을 피하지 않았으며 그것을 초월적 차원 즉 헤겔의 개념으로 말하자면 절대지의 영역으로 나아가려는 모습을 보여주었다. 물론 대순사상은 처음부터 학문적 취지에서 시작되지 않았으므로 그것을 직접적으로 표현한 교학적 형태는 뚜렷하지 않다. 하지만 본체론 수용의 적극성으로부터 그러한 초월적 지성으로의 지향을 짐작할 수 있다. 그래서 이러한 연구는 다른 종교적 사상과 대비되는 대순사상의 우수한 특질로 부각시키는 단초로서 향후 주류 학문과의 소통을 통한 대순사상의 보편성 확립의 계기로서의 기능을 한다.

그러한 연구의 방향성을 동기로 하여 진행된 본 연구의 의미는 다섯 가지로 정리해볼 수 있다. 첫째는 신관에 있어 신학적 유신론과 철학적 본체론의 충돌을 포착함으로써 학적인 소통과 연구의 새로운 방향을 열었다는 것이다. 둘째는 헤겔이라는 주류철학자의 체계가 대순사상의 설명의 도구로써 쓰일 수 있고 따라서 대순사상이 주류철학과

의 소통이 가능하다는 사실을 발견했다는 것이다. 셋째는 도와 무극 태극의 관계에 대한 설명에서 대순사상의 본체론 체계의 독창성을 발견했다는 점이다. 넷째는 대순사상의 신관에서 종교 간의 상생의 가능성과 원리 그리고 실천의 단초를 발견했다는 점이며 다섯째는 대순진리가 종교와 철학을 초월한다는 사실에 대한 원리적 근거를 주류 철학 속에서 찾았다는 사실이다.

이 의미들 가운데서 특히 주목할 부분은 시대가 요구하는 종교적 실천의 주제인 종교 간의 상생이라고 할 수 있다. 새뮤얼 헌팅턴의 『문명의 충돌』은 미래의 세계사가 종교적 가치에 의한 대립으로 얼룩지게 될 것이라는 예측을 했으며 실제로 종교 간의 분쟁은 과거 역사에서도 드러나는 큰 사건들이었다. 이러한 시대적 요구는 또한 대순사상이 지향해야 할 실천적인 영역이며 이러한 실천의 지속 속에서 대순사상은 하나의 이론에서 그치지 않는 역사적 실존성을 갖게 되는 것이다.

종교 간의 상생, 대립을 지양할 수 있는 종교는 모든 개별 종교의 가치를 내부로 흡수하여 자기 내부에서 개념의 운동 즉 상생의 작용을 이룬다. 이것은 물이 낮은 곳에 임하여 만물의 근원으로서 관계하듯 한 종교가 타종교의 고유한 가치를 인정하는 진화된 종교적 자세에 의해 가능하다. 이것은 다른 종교의 신앙인과 비도인들에 대한 관용과 친절을 강조한 도전님의 훈시말씀에서 명확히 확인할 수 있는 평화적 신앙에 대한 의미이며 『진경』 예시 79절에서 전해지는 절대적 종교를 향한 지양(止揚)의 의미이다.

“상제께서 하루는 공우에게 말씀하시길 「동학 신자는 최 수운의 갱생을 기다리고, 불교 신자는 미륵의 출세를 기다리고, 예수 신자는 예수의 재림을 기다리나, 누구 한 사람만 오면 다 저의 스승이라 따르리라」고 하셨도다.”

## 【참고문헌】

- 대순진리회 교무부, 『전경』, 여주: 대순진리회 출판부, 2010.
- 『태극도통감』, 부산: 태극도본부, 1956.
- 노자, 『도덕경』
- 주돈이, 『태극도설』
- 주자, 『근사록』
- 가토 히사타케, 『헤겔사전』, 이신철 역, 서울: 도서출판b, 2009.
- 박재현, 「대순사상에서의 무극과 태극의 의미고찰」, 『대순사상논총』 22, 2014.
- 빌헬름 바이세텔, 『철학자들의 신』, 최상욱 역, 서울: 동문선, 2003.
- 사카베 메구미, 아리후쿠 고가쿠, 구로사키 마사오 외 2명, 『칸트사전』, 이신철 역, 서울: 도서출판b, 2009.
- 스피노자, 『에티카』, 강영계 역, 서울: 서광사, 2007.
- 요하네스 힐쉬베르거, 『서양철학사』, 강성위 역, 대구: 이문출판사, 2014.
- 이경원, 『한국 신종교와 대순사상』, 서울: 문사철, 2011.
- \_\_\_\_\_, 『대순진리회 신앙론』, 서울: 문사철, 2012.
- \_\_\_\_\_, 『대순종학원론』, 서울: 문사철, 2013.
- 철학사전편찬위원회 외 30인, 『철학사전』, 서울: 중원문화, 2009.
- 장대년, 『중국철학대강』, 김백희 역, 서울: 까치, 1998.
- 차선근, 「정역사상과 대순사상의 비교연구」, 『종교연구』 60, 2010.
- 칸트, 『순수이성비판』 1, 백종현 역, 서울: 아카넷, 2006.
- 헤겔, 『철학강요』, 서동익 역, 서울: 을유문화사, 1998.
- \_\_\_\_\_, 『대논리학』, 임석진 역, 서울: 벽호, 1989.
- \_\_\_\_\_, 『종교철학』, 최신한 역, 서울: 지식산업사, 1999.
- \_\_\_\_\_, 『정신현상학』, 임석진 역, 과주: 한길사, 2005.
- 화이트헤드, 『과정과 실재』, 오영환 역, 서울: 민음사, 2003.

▪Abstract▪

## Ultimate Realism of Daesoon Thought

**Kim Dae-hyeon**

Division of Cultural Affairs, Daesoonjinrihoe

The aim of this study is to determine the property of Daesoon thought in theory of God. The difference with precedent research is that this study catch the point in which theism as theology conflicts ontology as philosophy. It is elusive without philosophical analysis to detect this point for reasons of religious expression on scriptures. To find this point is beginning of academic communication at religious position.

So I tried to draw boundary between theology and philosophy in Daesoon thought so as to apprehend Daesoon thought treats the contradiction of that. The contradiction is found that hierarchy between Sangje and taegeuk reverses on Daesoon thought. Fundamentally two substance can't be arranged to ontology but only one can be. It seems that Daesoon thought has got antinomy. However superiority of Daesoon thought is appeared at this point. The antinomy is just the process to absolute truth of Tao. That is a progressive system of thought in both religious and philosophical aspect.

Finally, the result of this study can be organized with five items. First is to get new direction to study of Daesoon thought



to catch the clash between theology and ontology. Second is that Daesoon thought can communicate the mainstream philosophy like Hegel's while the argumentation makes progress with Hegel's thought. Third is that Daesoon thought has originality in ontology of tao, mugeuk, tageuk as compared with neo-Confucianism. Forth is that theology of Daesoon thought has the possibility to peace among religions. Fifth is that Daesoon thought transcends religion and philosophy to absolute truth.

Particularly, the noteworthy item is about peace among religions as theme of religious practice as the needs of times. The conflict of religion is very serious impact to historic future. So Daesoon thought suggests that all the religions harmonize with each other in universality and respect each other in distinctiveness. It makes it possible to aims for world peace beyond theory to practical orientation on religious creed.

In history of philosophy the dialectic of Hegel is the very adequate to explain that principle. Hegel argued that human mind can reach to the absolute knowledge at 『Phänomenologie des Geistes』. He elucidates the process that mind attain the absolute knowledge through movement of negation at 『Phänomenologie des Geistes』. The dialectics leads all the process of mind to finality of the absolute spirit.

**Key words** : Theism, Ontology, Absolute Truth, Sangje, Taegeuk, Dialectic of Hegel

◎ 투 고 일 : 2015년 4월 20일

◎ 심 사 기 간 : 2015년 4월 28일~5월 3일

◎ 계 재 확 정 일 : 2015년 5월 21일