

영원의 철학(The Perennial Philosophy)으로 본 대순사상의 인간관

- 칸트의 인간학을 중심으로 -

**View of Human Beings in Daesoon Thought viewed from
the Perennial Philosophy: Focusing on Kant's Anthropology**

허훈*

Heo Hoon. Former Lecturer, Chung-Ang University.

Abstract: The aim of this research is to examine the main concepts of human beings established by the saints and wise men in the Perennial Philosophy, and to reveal that the human view of Perennial Philosophy is consistent with the view of human beings of Daesoon Thought.

In addition, Kant, who synthesizes Western modern philosophy, also sets out the ultimate goal of his philosophy of identifying human beings, wherein Kant asks what human beings are. The view of human beings in the Daesoon Thought reveals one kind of answer that can be given to Kant's anthropological question. If we compare this idea with that of the Western world (a Kantian view of humanity) based on this Perennial Philosophy, the characteristics of Daesoon Thought can be revealed clearly.

Kant set the ultimate goal of his philosophy to answer the question, "What is man?" With regards to this, he posits four questions: 1) What can I know? 2) What should I do? 3) What can I hope for? 4) What are human beings? And Kant says that the fourth question (related to anthropology)

* 중앙대학교 (전) 강사, E-mail: huhhoon@sen.go.kr

involves three other questions.

However, he does not offer up his own definition of human existence anywhere in his works. He regarded humans as being rational, and he did not think that humans had any special cognitive ability to intuit into humanity itself. In the end, Kant leaves the human being as a sort of unknown entity.

On the other hand, The concept of humanity in Daesoon Thought (Perennial Philosophy) can provide a straightforward answer to Kant's question. This possible is because human beings in Daesoon Thought are not seen as different from the Dao (道) or deities (神), which can be called the essence of ultimate reality.

From the perspective of Daesoon Thought, humans have divine cognitive abilities. In Perennial Philosophy, this could be the best way to simultaneously lead the object of mind and cognition to the divine Ground.

Humans have special cognitive or perceptual abilities. The ultimate identity of every person is God. The realization of the divine being by finding one's true nature as a human being (the self) and the essence of the enlightenment of those who have shown this special intellectual intuition through training are both outcomes found at the core of perennial philosophy. These can be expressed clearly and obviously through the essence of Daesoon Thought.

Key words: Perennial Philosophy, Philosophical Anthropology, I. Kant, Divine Ground, Ego, Self

- I. 서언
- II. 선행연구와 칸트 인간학의 범주
- III. 영원철학의 유래와 대순(영원)사상의 인간관
- IV. 칸트 인간학의 범주로 본 대순사상(영원철학)
- V. 결어

I. 서언

‘나는 누구인가?’라는 물음은 가장 기본적인 근본 물음이라고 할 수 있다. 철학은 물론이고 과학이나 우리의 일상에서 던지는 모든 물음은 이 하나의 근본 물음을 향해 있다.¹⁾ 하지만 그 어느 시대도 인간의 본질과 근원에 대한 견해가 현대만큼 불확실하고 혼란스럽지 않았다.²⁾ 이에 수많은 사상가들과 철학자들이 “나 자신을 알 수 없는데, 내 밖의 모든 것을 안다고 한들 무슨 의미가 있겠는가?”, “자기를 모른다면 단순한 지식이 무슨 소용이 있는가?”라고 토로(吐露)하는 것이다.

고래로 소위 성인·현자, 종교인, 사상가들, 인류의 영적 스승들, 과학자³⁾에 이르기까지 이 물음에 답을 하기 위해 매진해 왔고, 이에 대한

1) 한자경, 『자아의 탐색』 (과주: 서광사, 2012), p.5. 하지만, “특수과학의 점증(漸增)하는 다중다양성(多種多樣性)은 인간의 본질을 밝혀준다기보다는 오히려 은폐시키고 있다. 그래서 인간의 역사상 그 어느 때보다도 현대에서처럼 인간이 문제시된 적이 없다고 말할 수 있을 것이다.” 최재희 옮김, 『인간의 지위』, p.12; Scheler M., *Philosophische Weltanschauung*, Bern, 1954, S. 62. 진교훈, 『철학적 인간학연구 1』 (서울: 경문사, 1988), p.36에서 재인용.

2) M. 켈러, 『우주에서의 인간의 지위』, 최재희 옮김, (서울: 대한교육연합회, 1973), p.2.

3) 과학자들의 연구 결과물이 영원 철학의 정립에 기여하는 바는 작지 않다. 물리학자 폴 데이비스(Paul Davies)는 인간의 정신이 즉 “세계에 대한 의식적 지각이 절대적이고 근본적인 실제(實在)의 한 측면이라는 관점에 도달했다.”고 밝히면서 ‘실재는

보편적인 견해를 추출해 낼 수 있었다. 영국의 소설가 헉슬리⁴⁾는 제도화된 종교들의 표면상의 교리는 아주 명백하게 다르지만, 모든 그들의 신학에서, 공유된 정리(order)와 같은 공통의 핵심을 발견할 수 있다고 한다.⁵⁾ 그는 “모든 주요 종교들이 그들의 신비적 전통을 통해 전파해 온 초월적 본질로서 규정된 이것을 영원철학이라고 부른다. 헉슬리는 영원철학이 태곳적부터 내려온 것이고 보편적인 것이라고 한다.”⁶⁾

그런데 서양 근대철학을 종합한 인물로서 철학사를 통틀어 가장 위대한 철학자 중 한 사람으로 꼽히는 칸트 역시 그 물음에 천착(穿鑿)한다. 즉 그는 자신의 철학의 궁극적인 목표를 “인간이란 대체 어떤 존재인가?”라는 질문에 답하는 데 두었다. 그의 저작에는 많은 의문과 답변이 나타나 있지만, 그에게 가장 중요한 것은 역시 “인간은 무엇인가?”라는 물음이었다. 그리고 칸트 이후, 인간존재에 대한 의문을 품고 이해하는 방식은 대부분의 경우 칸트가 시도했던 방식을 따른다.

하지만, 아직까지 대순사상의 인간관을 구명(究明)하는 선행 연구들은 칸트가 설정한 인간학의 범주를 사용하지 않는다. 이에 본고에서는

유일하다는 신비주의의 핵심적 가르침을 소개한다. (폴 데이비스, 『현대물리학이 탐색하는 신의 마음』, 과학세대 옮김, 서울: 한빛, 1994, p.17, p.311)

노먼 프리드먼(Norman Friedman)은 『과학과 영혼의 가교(架橋)(Bridging Science and Spirit)』(WoodbridgeGroup, 1993)라는 본인의 저작의 부제(副題)를 “데이비드 보姆(David Bohm, 1917~1992)의 물리학과 영원의 철학(the Perennial Philosophy), 그리고 세스(Seth, 비물리적 존재)의 공통요소들”이라고 붙인다. 데이비드 보姆은 양자역학의 세계적인 권위자로서 영원의 철학자들은 그의 이론을 영원철학의 옹호 근거로 자주 언급한다. Alan M. Laibelman, *The Other Perennial Philosophy: A Metaphysical Dialectic* (Lanham: University Press of America, 2000), p.ix; John White, *The Perennial Philosophy and the Future of America: Toward a United States of the World* (Createspace, 2014), p.2 참고할 것.

- 4) 헉슬리(Huxley, Aldous Leonard 1894~1963)의 대표작으로는 『멋진 신세계』와 더불어 『영원철학(The Perennial Philosophy)』, 『섬』, 『인식의 문』 등이 있다. 헉슬리는 상당히 이질적(異質的)으로 보이는 세계 종교들, 그 교의(敎義)를 사이에서 공통적인 본모를 추출해 냈다. 익히 아는 바대로, 이른바 ‘황금률(Golden Rule)’은 세계 여러 서로 다른 종교에서 발견되는 일치하는 가르침(parallel teachings)의 한 예라고 할 수 있다.
- 5) 그렇다고 영원철학이 모든 종교들 혹은 영적 전통들이 같다고 주장하지는 않는다. 인간 탐색과 진리에 대한 깨달음이 영원하며, 그것은 다양한 환경에 놓인 다른 사람들에 의해 체험될 수 있다는 의미다. Arthur Versluis, *Perennial Philosophy* (Minneapolis: New Cultures Press, 2015), pp.2-3.
- 6) Norman Friedman, *Bridging Science and Spirit: Common Elements in David Bohm's Physics, the Perennial Philosophy and Seth* (WoodbridgeGroup, 1993), p.96.

먼저, 인간관을 중심으로 영원의 철학에서 성인·현자, 사상가들이 정립한 주요 개념들을 살펴보고, 영원의 철학의 인간관이 대순사상의 인간관과 일치한다는 사실을 밝힌다. 또한, 대순사상(영원 철학)의 인간관이 칸트가 인간학에서 제기했던 물음에 어떤 답변을 줄 수 있는가를 구명한다. 이렇게 영원한 철학을 근거로 대순사상과 서구의 그것을 비교해 보면, 대순사상의 특징이 극명(克明)하게 드러날 수 있다.

언급했듯이, 영원의 철학은 온 인류의 영적 스승들, 성인이나 현자들, 그리고 사상가·과학자들이 보편적으로 채택해 온 것이다. 따라서 본고에서 영원 철학의 인간관이 대순사상의 그것과 일치한다는 사실을 밝힘으로써 대순사상의 범인류적 보편성을 확인할 수 있다.

II. 선행연구와 칸트 인간학의 범주

대순사상의 인간관에 관한 선행연구는 적지 않다. 하지만 다양한 관점에서 다양한 접근법을 시도했음에도 불구하고, 정연한 체계를 갖추고 일정한 범주 내에서 인간관을 고찰한 연구는 드물다. 교리 체계를 정립하려면 정돈된 프레임(frame) 하에서 인간에 대한 규명이 이루어질 필요가 있다.

가장 최근의 연구로는 고병철(2017)의 「대순진리회의 인간관」이 있는데,⁷⁾ 지금까지의 선행 연구들을 전체적으로 요약, 검토하고 있어 주목해 볼 필요가 있다. 고병철의 논문은 한국종교사의 맥락에서 대순사상의 인간관을 파악하려고 한다. 따라서 이 논문에서는 거시적인 관점에서 선행연구들을 개관하고 있다. 먼저, 대순의 인간관에 관한 기존의 연구들이 처음에는 경전 해석과 심리학적 접근으로 시작했지만,

7) 고병철, 「대순진리회의 인간관」, 『대순사상논총』 28 (2017), pp.1-34.

점차 철학적 접근과 교육적 접근, 그리고 타종교와 비교하는 방식으로 다변화됐다고 말한다.⁸⁾ 하지만, 향후 대순의 인간관의 설명 요인들을 좀 더 다양화할 필요성이 있다고 역설하면서, 6개의 요인들을 활용해 보자고 제안한다. 6개의 요인이란 ①인간의 기원 ②인간 구성 요소 ③사후 인간의 상태 ④현실 인식 ⑤삶의 목표 ⑥목표에 도달하는 방법을 말하는데,⁹⁾ 이를 편의상 크게 둘로 나누어 보면, ‘인간의 기원 - 인간의 구성 요소 - 사후 인간의 상태’와 ‘인간의 현실 인식 - 삶의 목표 - 목표 도달 방법(‘선천-후천’의 구도)’이다.

이렇게 둘로 나누어 보는 것은 (칸트가 사용하는 용어로) 전자는 ‘사변적 관심’, 후자는 ‘실천적 관심’에 해당되기 때문이다. “인간이란 무엇인가?”라는 칸트의 물음은 『칸트의 논리학: 강의를 위한 교본』에 등장하는데, 다음과 같은 네 가지 물음이 나온다.

이러한 세계 시민적 의미에서의 철학의 장(場)은 다음 물음들로 펼쳐진다. 1) 나는 무엇을 알 수 있는가?(知識) 2) 나는 무엇을 행해야만 하는가? 3) 나는 무엇을 희망해도 좋은가? 4) 인간은 무엇인가? 첫 번째 물음은 형이상학이, 두 번째 물음은 도덕이, 세 번째 물음은 종교가, 그리고 네 번째 물음은 인간학이 답한다. 그러나 근거에서 볼 때 이 모든 것들은 인간학으로 생각할 수 있을 것이다. 왜냐하면 처음 세 가지 물음은 마지막 물음에 관계하기 때문이다.¹⁰⁾

8) 이 논문에서는 접근방식에 따라 1978년부터 2013년까지의 대순사상의 인간관을 다룬 문헌과 연구논문을 소개한다. 몇몇 관련 논문이 누락되기는 했지만, 고병철은 이 많은 연구들을 종합해 보면, “인간의 기원과 구성 요소와 삶의 방향, 그리고 죽음과 그 이후의 상태 등 다각도로 이루어질 수” 있으며, 인간관을 구체적으로 설명하는 데 기여할 수 있는 6개의 요인으로 나뉘 볼 수 있다고 주장한다.

9) 고병철에 따르면, 위와 같은 시도 이외에도 다른 항목, 다른 구도로 대순의 인간관을 설명하려는 시도가 있어야 한다고 주장한다. 본고에서는 다른 구도의 하나로(동시에, 기존의 인간관 연구들이 대부분 취해 왔던) 칸트가 설정한 인간관의 범주에 따라 대순사상의 인간관을 고찰한다. 또한 “타종교와의 연관성에 대한 논의가 필요하다”고 하였는데, 본고에서는 모든 종교의 공통된 기반이 되는 영원철학의 관점에서 논의한다.

10) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1971), B833; I. Kants Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen (in : Immanuel Kant Werkausgabe VI, hrsg. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, 1968), p.448. 문성학, 『칸트의 인간관과 인식론재론』 (대구: 경북대학교출판부, 2007), p.31에서 재인용.

여기서 세계 시민의 관점에서 철학을 보면, 철학은 네 가지 영역(형이상학, 윤리·도덕, 종교, 인간학)으로 구별된다는 것이다. 우선 “인간의 지식(知識)은 전재자(前在者)라는 가장 폭넓은 의미의 자연에 관계하고(우주론), 행동은 인간의 행위이며 인간의 인격성과 자유에 관계하고(심리학), 희망은 지복(至福)인 불멸성을 즉 신과의 합일을 목표로 한다(신학).”¹¹⁾는 것이다.

그리고 칸트는 네 번째 질문 “인간이란 무엇인가?”가 다른 모든 물음의 궁극적인 귀결(歸結)이 된다고 말하고 있다. 즉, 지식·도덕·종교에 관한 세 가지 과제를 정리하는 것이 바로 인간학이다. 그래서 칸트의 철학은 방법상 ‘비판철학’, 내용상으로는 ‘인간의 철학’이라고 부를 수 있다.

하지만 칸트 자신은 그의 전(全) 저작을 통틀어 ‘인간은 ~이다.’라고 한 마디로 명확하게 정의 내리지 않는다. 칸트의 마지막 저서 『실용적 관점에서의 인간학』¹²⁾은 말 그대로 이 세상의 행복을 얻기 위해 영리함을 추구하는 실용적인 인간의 모습을 그리고 있을 뿐이다. 이 저서에서 칸트는 인간의 실천적 자기 경험에 대해 논하지만, 완전하고도 구체적인 인간에 대해서는 아무런 언급도 하지 않는다.¹³⁾ 이에 대해 란트만은 “수영 못하는 사람들에게 아동용 장난감 대야를 내 주는 격”¹⁴⁾이라고 비유한다. 단적으로 말해, 그의 인간학은 심리학적·민속지학적(民俗誌學的) 인간학에 불과했다.¹⁵⁾

네 가지 물음 가운데 1)~3)은 주어가 ‘ich’이고, 4)는 ‘der Mensch’이다. 즉 1)~3)은 권리의 문제, 4)는 사실의 문제다. 칼 야스퍼스는 칸트의 모든 저작이 4)의 대답을 지향한다고 말한다.

- 11) 마르틴 하이데거, 『칸트와 형이상학의 문제』, 이선일 옮김 (과주: 한길사, 2001), p.286.
 12) 칸트에 따르면, “생리학적 인간학’이 자연은 인간으로부터 무엇을 만드는가라고 물을 때, ‘실용주의적 인간학’은 인간은 자기 자신으로부터 무엇을 만드는가라는 물음을 제기”하는 것이다. 에머리히 코레트, 『철학적 인간학』, 진교훈 옮김 (서울: 종로서적, 1989), p.33.
 13) 같은 책, pp.32-33.
 14) M. Landmann, *Philosophische Anthropologie* (Berlin, 1969), p.42. 같은 책, p.33에서 재인용.
 15) 진교훈, 『철학적 인간학연구 1』 (서울: 경문사, 1988), p.81; 미카엘 란트만, 진교훈 역, 『철학적 인간학: 역사와 현대에 있어서 인간의 자기해명』, 진교훈 옮김 (서

다만, 그의 저작 『이성의 한계 안에서』 초판 서문에서 인간을 “자유로운, 그러나 바로 그런 이유로 자신의 이성에 의해 스스로 자신을 무조건적인 법칙에 묶는 존재자”라고 규정한다. 이와 같이 칸트는 인간의 이성의 실체에 좀 더 구체적으로 접근하기 위해 물음을 던졌으며, ‘인간은 이성적 존재’라는 기본적인 전제하에 그 물음의 답을 얻으려 한다.

문제는, 칸트가 던진 ‘인간은 무엇인가?’라는 물음은 엄밀히 말해 인간의 본질에 관한 물음과는 동떨어진 것이라는 점이다. 앞서 칸트가 가진 세 가지 근원적 관심들은 인간을 자연의 존재자로서 본 데서 나온 것이 아니라, 세계시민적 의미로 파악하고 던진 물음들이다.¹⁶⁾ 그래서 칸트의 “이성의 모든 관심들” 속에는 영혼, 자유, 신이라는 주제가 등장하지 않지만, 이것들에 접근하기 위해 사변의 길을 걷는다고 말한다.

알다시피, 이성론자들은 사변적 관심에만 매달린다. 그러나 사변적 관심에만 매달리다 보면, 이성의 보다 근본적인 관심들을 외면하게 되는 문제가 생긴다. 그래서 칸트 역시 이런 문제점에 대해 언급한 바 있다.

“사변이성이 선험적 사용에서 귀착하는 최후 의도는 세 대상에 상 관하는 일이다. 의지의 자유, 영혼의 불멸, 신의 존재가 그것”¹⁷⁾이며, “사람들이 순수 철학이라고 부를 수 있는 논구에 있어서, 이성이 갖추어야 할 모든 준비 작업은 사실에 있어서 오직 ... 세 가지 과제에 관계하고 있다.”¹⁸⁾는 것이다.

다시 말해 영혼(靈魂)이나 의지의 자유(自由), 신(神)은 초월적인 것이기 때문에 가능한 경험의 한계 내에서의 이성의 인식과는 아무런

출: 경문사, 1985), p.41.

16) 추지하듯이, 칸트는 “사적 경향성에 대항해서 정언 명령에 대한 의무감에서 나온 행위만을(이) 진정한 도덕적 행위로 평가”한다. 그는 “신(神)적인 의지를 가진 성인(聖人)의 경지를 논하는 것이 아니라, 일반 범부 차원의 도덕을 논하기” 때문이다. (김진·한자경, 『칸트: 인간은 자연을 넘어선 자유의 존재다』, 파주: 21세기 북스, 2015, p.168) 그런데 영원한 철학의 핵심 논점은 ‘성인과 범부가 본질적인 면에서 전혀 다르지 않다’는 데 있다.

17) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B826. 문성학, 앞의 책, p.74에서 재인용.

18) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B827-828. 문성학, 같은 책, p.74에서 재인용.

상관이 없지만, 우리의 이성은 이 세 가지를 절실하게 추구한다는 것이다.¹⁹⁾ 우선, 인간은 자유(自由)에 입각해서 모든 가치 있는 것들을 창조해 내기 때문에 인간의 이성과 자유는 최상의 가치를 지닌다. 더불어, 인간의 도덕성은 인간의 힘으로는 성취 불가능한 최고선을 지향 하는데, 최고선의 실현 가능성에 대한 도덕적 믿음이 가능하려면, 우리의 영혼이 불멸해야 하고, 신이 존재해야 한다는 것이다.²⁰⁾

또한 언급했듯이, 칸트는 이성의 모든 관심은 상기(上記)한 세 가지 물음으로 집약된다고 하였다. 나아가 이러한 “이성의 모든 관심들”은 세 물음들 안에서 하나가 된다고 말하는데, 그 ‘하나’란 칸트의 네 번째 질문 “인간은 무엇인가?”[철학적 인간학]이다.

이렇게 보면, 고병철의 6가지 요인은 칸트의 철학적 인간학의 범주(3가지 과제와 3가지 물음)에서 크게 벗어나지 않는다. 바꿔 말하면, 지금까지의 대순사상의 인간관에 관한 연구들은 칸트가 설정한 인간학의 테두리[요인]에서 벗어나지 않는다는 의미다.

먼저, ‘인간의 기원’이라는 주제는 ‘신(神)’²¹⁾과, ‘인간을 구성하는 요소’는 ‘의지의 자유’²²⁾ 문제와, ‘죽음 이후 인간의 상태’라는 주제는 ‘영혼’²³⁾이라는 이성의 대상에 각각 대비된다. 또한, ‘인간의 현실 인식’의 문제는 ‘나는 무엇을 알 수 있는가?’라는 주제와, ‘목표에 도달 하는 방법’의 문제는 ‘나는 무엇을 행해야만 하는가?’에 유비(類比)되며, 그리고 ‘인간 삶의 목표’는 나는 무엇을 희망해도 좋은가?라는 물음에 대비된다.

19) 문성학, 앞의 책, p.74.

20) 김진·한자경, 앞의 책, pp.138-152.

21) 기독교적 인간관을 전제했던 칸트에게는 ‘신(神)’이 인간의 기원이다.

22) 칸트는 인간을 이성적 존재로 보았다. 인간에게 ‘이성(理性)’과 ‘자유(自由)’는 최상의 가치를 갖는다.

23) 칸트는 최고선의 실현이 가능하다는 도덕적 믿음을 가지려면 ‘사후(死後)에 영혼이 불멸해야 한다’고 보았다.

Ⅲ. 영원철학의 유래와 대순(영원)사상의 인간관

헉슬리는 그의 『영원한 철학(The Perennial Philosophy)』²⁴⁾ 서문에서 영원 철학을 다음과 같이 정리한다. “영원철학은 라이프니츠가 처음 사용한 용어으로써, 이것은 물질·생명·마음의 세계에 본질적인 신성한 실재(divine Reality)를 인식하는 형이상학이며, 신성한 실재와 유사한, 혹은 동일한 무엇인가를 인간의 영혼에서 찾아내는 심리학이고, 모든 존재에 내재하는 것과 동시에 초월하고 있는 바탕을 아는 것을 인간의 궁극 목적으로 하는 윤리학으로 아득한 옛날부터 전해져온 보편적인 것이다.”²⁵⁾ 구체적으로 말해서, 이 변함없는 공통적 지혜에는 세 가지 측면이 있다. 첫 번째가 형이상학으로, 생명과 마음을 포함해서 모든 사물들은 우리가 전통적으로 신(神)이라고 불렀던 하나의 신성한 실재(實在)가 드러났다고 보는 것이 실재에 대한 기본적 견해다. 두 번째는 심리학으로, 각 개인의 영(靈)은 신성한 실재와 동일시된다. 달리 말하면, 모든 사람의 궁극적인 정체성은 전통적으로 신(神)이라고 불렀던 그 신성한 실재인 것이다. 그리고 셋째는 윤리학인데, 사람들의 최종적인 목적은—모든 사람들의 삶은 그 최종 목적을 향하여 움직여 가는데—우리가 전통적으로 신(神)이라고 불렀던, 모든 존재에 내재적이고 초월적인 바탕이 되는 그 신성한 실재를 생생하게 깨닫고 이해하는 것이다.²⁶⁾

이 용어의 연원을 추적해 보면, 이미 중세 때 이탈리아 구약성경학

24) 헉슬리는 이 저작에서 세계 종교철학의 공통적 요소를 27개의 주제로 정리하고 있다. 씨알사상가 함석헌은 헉슬리의 『The Perennial Philosophy』를 “불멸의 철학”이라고 번역한다. 본고에서는 ‘영원의 철학’이라고 옮기되, 문맥에 따라 ‘영원한 철학’, ‘영원철학’을 사용한다.

25) A. Huxley, *The Perennial Philosophy* (New York: Harper Perennial Modern Classics, 1990), p.vii.; A. Huxley, *The Divine Within: Selected Spiritual Writings* (New York: HarperPerennial, 2013), p.65.

26) John White, *ibid.*, p.4.

자 아고스티노 스테우코(Agostino Steuco, 1497~1548)가 자신의 저서 『De perenni philosophia』(1540)에서 처음 사용한 것으로 나온다. 그는 여러 학설이 표면적으로는 모순되고 대립될 수 있으나, 본질적인 면에서 “철학 그 자체는 영원히 사라지지 않는 인류의 학문[철학]”이라는 의미에서 ‘구원(久遠)의 철학’ 즉 ‘영원한 철학’이라고 부른다. 신(新)스콜라철학자들에 따르면, 아리스토텔레스가 이 철학의 기초를 다졌고 아리스토텔레스의 철학을 수용하여 기독교를 철학적으로 재정립한 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1224?~1274)가 그 중심에 있다. 그래서 ‘아리스토텔레스 스콜라 학파’라고 부르는 경우도 있으며, 토마스학파와 동일시하기도 한다.

주지하듯이, 토마스의 영향을 받은 중세 독일의 신비주의 사상이 마이스터 에크하르트(Meister Eckhart, 1260?~1327)는 도미니크파(派)의 신학자로서 “인간의 마음속에서 신이 탄생한”는 사상을 고집하여 교황으로부터 이단 내지 위험한 사상으로 단죄(斷罪) 받는다. 에크하르트 사상의 가장 큰 특징은 ‘신비적 체험(體驗)’을 역설하는 데 있다. 라이프니츠 역시 인간이라면 누구나 본성적으로 본질적인 문제에 매달릴 수밖에 없으며, 또 철학은 영원하고 보편적인 문제를 다루는 학문이기며, 철학을 영원의 철학(philosophia perennis)이라고 정의 내린다. 나아가 헉슬리(1945)는 개인들이 체험(體驗)을 통해 알게 된 궁극적 실재를 시대와 문화적 맥락에 따라 각기 달리 표현한 것이 여러 종교의 전통이 되었다고 파악한다. 그래서 그의 『영원의 철학』 첫 장의 첫 제목은 ‘그대가 그것이다(Tat tvam asi).’라는 힌두교의 핵심적인 가르침으로 시작한다. 단적으로, 영원 철학은 동서양의 위대한 종교와 철학을 아우르는 전통지혜의 핵심을 일컫는다. 고래(古來)의 전통적 지혜²⁷⁾로서, 또한 시대와 지역을 초월하는 불변하는 지혜로서

27) 요컨대, 영원의 철학(The Perennial Philosophy)의 의미는 “첫째로(추정컨대 그것은 절대적이므로 마찬가지로 마지막에도 그럴 것이다.) 아주 오래된 지혜이다. … 절대적 지혜는 그것이 신의 지혜—신지학(神智學)—이므로 그렇게 될 것”이라고 한다. John Holman, *The Return of the Perennial Philosophy: The Supreme Vision of*

영원철학은 궁극적 실재에 관해서 어떤 공통된 견해를 나타낸다.

서구의 비전(秘典)을 연구하는 존 홀만(J. Holman)은 영원의 철학을 크게 네 가지로 나눈다. 즉 1) 초기 밀교(Esotericism) 2) 전통주의(traditionalism) 3) 신지학 4) 기타 비전 학파들인데, 다시 1) 초기의 비전에는 영지주의, 신플라톤주의, 헤르메스의 비전신앙이 있고, 4) 기타 비전 학파들에서는 기독교 신지학, 유대교 신비주의(Kabbalism), 연금술(alchemy)을 소개한다.²⁸⁾

이렇게 영원철학은 다양한 전통을 가지고 있지만, 그 요지는 간략하게 한 마디로 서술될 수 있다. 우리가 지각하는 세계는 사물·생명·마음으로 구성되어 있는 다원적 세계인데, 이러한 다원적 세계는 그 근본이 되는 일원적인 신성한 실재(divine Reality)와 연관되어 있다는 것이다. 또한 우리 인간은 이 ‘신성한 근본(divine Ground)과 결합하는 앎’을 최종 목표로 삼는다.

그런데 모든 사람이 그 앎에 쉽게 도달할 수 있는 것은 아니다. “모든 존재의 신성한 근본은 논증적인 사고로는 형언할 수 없는 것이며, (특정 상황에서) 인간에 의해 직접 경험되고 깨달을 수 있는 영적인 절대(Absolute)이며 … (그 앎은) ‘자아²⁹⁾를 잃어서’, 말하자면, 신(神)을 위한 공간을 마련할 준비가 된 사람들에게만 오는 앎³⁰⁾인 것이다. 그래서 허슬리는 “근본에 대한 직접적인 앎(Direct knowledge)

Western Esotericism (London: WatkinsPub, 2008), p.XV. 서구세계에 영원의 철학을 널리 알린 슈운(Frithjof Schuon, 1907~1998)은 영원의 철학이 르네상스 시대부터 현재에 이르렀고, “태고(太古)적이면서 보편적인 진리, 즉 형이상학적 공리의 총체”를 의미한다고 한다. Martin Lings, Clinton Minnaar, *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy* (Indiana: NatlBookNetwork, 2007), p.243.

28) John Holman, *ibid.*, pp.2-43; John White, *ibid.*, p.2 참조. 서구에서는 수백·수천의 도서가 ‘영원철학(The Perennial Philosophy)’이라는 이름을 달고 간행되어 나오는 실정이다. 이미 아마존(amazon.com)에서 ‘Perennial Philosophy’로 분류되는 영문(英文) 도서만 해도 수백을 헤아린다. 하지만 우리나라에서는 가끔 번역서에 그 용어만 언급될 뿐, 이에 대한 선행 연구는 거의 전무하다시피 했다.

29) 원문에는 ‘self’로 되어 있지만, 문맥상 ‘ego’의 의미로 해석된다.

30) A. Huxley, *The Perennial Philosophy*, p.21. 영적인 절대(Absolute)란 힌두교와 그리스도교 신비주의에 따르면, ‘형상 없는 신(神)을 의미한다. 영원철학의 핵심에 마는 신(神, 영원한 실재)이며, 모든 존재자 안에 신성이 깃들어 있다.

은 합일(合一)을 통하지 않고서는 가질 수 없으며, 합일은 오직 ‘그것’으로부터 ‘그대’를 분리하고 있는 장벽인 이기적인 에고를 없앴으로써 달성할 수 있다.”³¹⁾고 말한다. 그래서 신에 대해 알려면, 직접적·직관적으로 자각하는 것이 중요하다.

영원의 철학이 역사적으로 공식화한 모든 진술에서 다음의 점은 자명하다. 인간 삶의 목적은 명상 혹은 신을 직접적이고 직관적으로 자각하는 것이고, 행위는 그런 목적의 수단이라는 것, 사회는 그 구성원들에게 명상을 가능하게 하는 한에서 타당하다는 것, 적어도 소수 명상가의 존재는 어떤 사회의 안녕을 위해 필요하다는 진술이다.³²⁾

경험적인 합일을 통한 궁극적 실재에 대한 자각의 결론은 무엇일까. 영원의 철학에 따르면, 시대와 지역을 초월하여 사람들은 자신과 세계, 존재의 본질에 관해서 어떤 공통된 견해를 보여 왔다. 우리가 눈으로 확인하는 가시적인 세계·물질계는 유일한 것이 아니며, 그것을 초월하는 현실 즉 신성한 실재가 존재하고 있다. 따라서 이를 ‘신적(神의) 실재’라고 할 수 있는데, ‘물질계는 그것을 초월하는 현실의 그림자’라는 생각이 거의 모든 종교의 공통된 기반이라는 것이다. 다시 말해 신적 실재가 궁극적 현실이다. 인격적 신을 상정하는 유대교나 기독교, 이슬람교 등에서는 마땅히 신이 궁극적 현실이 되고, 불교와 같은 종교에서도 공(空)이나 무(無)가 궁극적 현실로 간주된다. 따라서 영원철학의 입장에서 보면, 궁극적 실재의 의미는 동서양이 서로 다르

31) A. Huxley, *The Perennial Philosophy*, p.35.

32) *ibid.*, p.294. 언급했듯이, 프리드먼은 영원의 철학과 세스(Seth)에게서 공통점을 찾았다. 세스 역시 칸트와 달리 “인간은 시간 감각을 초월한 체험을 할 수 있다”고 말하는데, “(진리) 전달자의 목적은 이러한 다차원적 존재(multidimensional existence)의 여러 측면을 상호 연관 짓고 이해하며, 가능한 한 그것을 표면의식으로 끌어 올릴 수 있도록 돕는데 있다”고 한다. 세스는 “자기 체험의 심오한 차원을 느끼거나, 느끼고 감지하며, 직관적으로 지각(intuitively perceive)하는 것을 터득해야만 존재하는 모든 것의 본질(本質)을 엿볼 수 있다”고 강조한다. 우리 내면의 자아는 오감(五感) 외에도 다른 감각을 갖고 있는데, 보통 그런 감각은 잠재된 상태로 남아 있다고 한다. Jane Roberts, Robert F. Butts, *Seth Speaks: The Eternal Validity of the Soul* (California: Amber-Allen Publishing, 1994), p.143.

지 않다. 즉 신(神)이나 도(道), 혹은 불성(佛性)이나 천(天)은 모두 물질계를 초월하는 실재로서 궁극적 실재로 간주된다.³³⁾

그렇다면 인간은 무엇인가. 인간 역시 자연의 법칙의 지배를 받는 물질적 측면과 궁극의 현실에 통하는 영혼, 예지(叡智)의 측면을 갖는다. 비교 종교학자 휴스턴 스미스(Huston Smith)는 “위에서 그러하듯 아래에서도 그러하다.”³⁴⁾는 신비주의적 전통에서 유래한 명구(名句)를 인용하면서, 실재(實在)의 수준이 육지 - 매개물(Intermediate) - 천상(天上) - 무한(신)으로 구성되어 있듯이, 자아의 수준 역시 이에 대응하는 육체 - 마음 - 혼(soul) - 영(spirit)으로 구성되어 있다고 한다.³⁵⁾ 헉슬리는 “인간의 본성은 마음과 몸뿐만 아니라, 영(spirit)의 세 가지로 구성되어 있다는 사실, 우리는 시간과 영원, 육체적 생명으로서의 인간과 신성이라는 두 세계사이의 경계선에 살고 있다는 사실, 사람은 그 자체로는 공(空)이지만, 신으로 둘러싸인 공(空), 신이 결합된, 만약 원한다면 신이 될 수 있고³⁶⁾ 신으로 가득하다는 사실”³⁷⁾에 주목한다. 육체는 항상 시간 속에 존재하지만, 영은 항상 영원하다. 또한 마음은 특별한 의미를 갖는다. “마음은 스스로를 어느 정도 육체와 관련시키지만, 힘이 있고, 원한다면 그 영을 경험하고 그것과 동일시 할 수 있으며 영을 통해서 신성한 근본과 동일시할 수 있는 인간 존재의 법칙을 따르는 양면성을 지닌 창조물이다.”³⁸⁾ 즉 마음은 스스로를 영(spirit)과, 나아가 신성한 근본(divine Ground)과 동일시할 수 있다. 하지만, 그렇다고 해서 마음을 영과 같은 차원의 것으로 볼 수

33) 허훈, 「영원의 철학(Perennial Philosophy)으로 본 대순사상의 신관」, 『대순사상논총』 25下 (2015), pp.185-186.

34) 신비주의 저술가로 알려진 이집트의 헤르메스 트리스메기스투스(Hermes Trismegistus)의 에메랄드 서판(Emerald Tablet)에 나오는 유명한 금언이다.

35) Huston Smith, *Forgotten Truth: The Common Vision of the World's Religions* (New York: HarperSanFrancisco, 1992), p.62. 일반적으로 ‘영(spirit)’과 ‘혼(soul)’은 함께 묶어서 부른다. 양자의 차이에 대해서는 같은 책 p.87을 참고할 것.

36) 영원의 철학은 모든 종교의 보편적 교의(敎義)라고 하지만, 바로 이런 점에서 서구의 근본주의 혹은 원리주의 종교와는 대치(對峙)된다.

37) A. Huxley, *The Perennial Philosophy*, p.115.

38) *ibid.*, p.187.

는 없다. “영은 항상 영원히 있었던 채로 변함없이 있지만, 인간은 자신의 마음을 항상 영과 동일시한 채로 남아 있을 수는 없기” 때문이다. 다시 말해 “나는 어떤 때는 영원하지만, 다른 때는 시간 안에 존재한다.”³⁹⁾는 진술에서 ‘나(I)’라는 단어는 마음(psyche)을 지칭하는 단어로⁴⁰⁾, 영(spirit)과 동일시하면 시간성에서 영원으로 가고, 스스로 신체(body)와의 동일시를 선택하거나 동일시하게 되면 자발적인 혹은 비자발적인 필요성에 의해 다시 영원에서 시간성으로 넘어간다.”⁴¹⁾고 하였다. 때문에 ‘마음이 동일시하는 대상이 무엇이나?’ 즉, ‘마음(나)이 동일시하는 대상이 신체인가? 아니면 영인가?’가 매우 중요해진다. 따라서 영원의 철학에서 가장 어렵지만 최선의 길은 인식주체인 나(마음)와 인식의 대상을 동시에 신성한 근본(divine Ground)으로 이끄는 것이다.⁴²⁾ 이를 위해서는 갑작스럽거나 갑작스럽지 않은 감정(heart)의 변화뿐만이 아니라, 감각과 지각하는 마음(mind)에도 변화가 있어야 한다. 즉, 그리스인들이 메타노이아(metanoia)로 불렀던 전면적이면서도 급격한 마음의 변화가 필요하다.⁴³⁾ “요약하면, 고된 수행(修行)은 자기 의지, 사리사욕, 자기중심적 생각, 기대(wishing)와 추측(imagining)을 제거하는 것이 최선이다.”⁴⁴⁾

대순사상에서도 역시 인간을 기본적으로 크게 몸과 마음, 영혼을 가진 3중의 존재로 본다. 『전경』 「권지」편에서 “상제 가라사대 ‘그 병자

39) 시간의 문제는 전통 철학에서도 매우 중요한 질문 중의 하나다. 영원의 철학자들은 시간을 진실로 이해한다면, 지금 바로 여기에 모든 과거와 미래가 함축되어 있으며 “영원한 현재”로 표현할 수 있다고 한다. ‘시간[공간]의 본질이 무엇인가’에 대해서는 허훈, 『영원한 철학』 (서울: 울력, 2013), pp.211-259; A. Huxley, *The Divine Within*, pp.72-88을 참조할 수 있다.

40) 그래서 대순사상의 인간관에 대한 기존의 많은 연구들 역시 ‘심(心)’을 인간의 본질로 파악한다.

41) A. Huxley, *The Perennial Philosophy*, p.187.

42) *ibid.*, pp.56-57. 허슬리는 그 하나의 예로서, 황벽 『전심법요』의 한 구절을 인용한다. “이 마음이 곧 붓다이고, 붓다가 중생이다. 중생일 때에도 이 마음은 줄지 않고, 붓다일 때에도 이 마음은 늘지 않는다.”(*ibid.*, p.57)

43) A. Huxley, *The Perennial Philosophy*, p.72.

44) *ibid.*, p.101.

가 얼굴이 못생김을 일생의 한으로 품었기에 그 영혼이 지금 청국 반양(淸國潘陽)에 가서 돌아오지 않으려고 하니⁴⁵⁾ 어찌하리오.”⁴⁶⁾라고 하였다. 여기서 병자[인간]는 몸(얼굴이 못생김)과 마음(일생의 한으로 품음), 그리고 영혼(가서 돌아오지 않으려고 함)으로 구성된다. 또한 병자의 마음의 동일시 대상은 몸(신체)이었다.

따라서 마음가짐을 올바르게 하는 것이 매우 중요하다. “마음은 일신(一身)을 주관(主管)하며 전체(全體)를 통솔(統率) 이용(理用)”⁴⁷⁾하며, 마음의 현상을 나타내는 것은 바로 몸⁴⁸⁾이기 때문이다. 이처럼, 마음은 비단 몸에만 관련되는 것이 아니다. “마음은 귀신의 중추기관(樞機)이고, 문호이며, 도로이며 … 내 마음의 추기, 문호, 도로는 천지보다 크다.”⁴⁹⁾ 『전경』 「제생」편에서는 “술값을 천천히 치르려고 생각하더니 별안간 복통을 일으키는지라. 그제서야 마음을 돌리고 꼭 갚으리라 결심하니라. 복통도 가라앉아 술값을 바로 갚았다.”⁵⁰⁾라고 하였다. 즉 마음의 현상(마음을 돌이킴)에 따라 몸(복통이 가라앉음)이 변하는 것이다. 나아가 마음먹기에 따라 그에 따른 기운이 따라들고, 신명의 용사(用事)까지 달라진다. 『전경』 「교법」편에 “마음을 깨끗이 가져야 복이 이르나니 남의 것을 탐내는 자는 도적의 기운이 따라들어 복을 이루지 못하나니라”⁵¹⁾ 하였고, “남의 자격과 공부만 추앙하고 부러워하고 자기 일에 해태한 마음을 품으면 나의 신명이 그에게 옮겨”⁵²⁾ 간다는 것이다.⁵³⁾

45) 『전경』 (서울: 대순진리회 출판부, 1974), 공사 1장 15절, 교운 2장 57절, 예시 66절에는 ‘초혼(招魂: 나간 혼을 불러서 재생시킨다는 의미)’의 장면이 나온다.

46) 같은 책, 권지 1장 10절.

47) 『대순진리회요람』 (서울: 대순진리회 출판부, 1969), p.16. 신조(信條)의 삼요체[誠·敬·信]의 성(誠)에 대한 설명에 나온다.

48) 같은 책, p.15. 신조(信條)의 사강령(안심·안신·경천·수도) 중 안신(安身) 강령에 대한 개요 설명에 나온다.

49) 『전경』, 행록 3장 44절.

50) 같은 책, 제생 1장 24절.

51) 같은 책, 교법 1장 21절.

52) 같은 책, 교법 2장 17절.

53) 또한 『행록』편에서도 “의뢰심과 두 마음을 품으면 신명의 음호를 받지 못하나니

IV. 칸트 인간학의 범주로 본 대순사상(영원철학)

칸트에 따르면, 인간은 유한자(동물)도 아니고 무한자(신)도 아니다. 흔히 ‘유한한 인간’이라는 말처럼, 인간을 무한자인 신과 대조적으로 유한자로 간주해 왔다. 하지만 인간은 사물세계, 대상세계를 초월하는 마음⁵⁴⁾을 가지고 있다. 칸트는 인간이 본질적으로 사물 세계를 초월하는 존재라고 보았기 때문에⁵⁵⁾ 그의 『실천이성비판』에서 “전체 창조물에 있어서 사람들의 의욕하고, 그에 대해 무엇인가를 말할 수 있는 모든 것은 한낱 수단으로도 사용될 수 있다. 오로지 인간만이, 그리고 그와 더불어 모든 이성적 피조물은 목적 그 자체이다. 인간은 곧 그의 자유의 자율의 힘에 의해, 신성한 도덕 법칙의 주체이다.”라고 하는 것이다. 나아가 “너 자신의 인격에서나 다른 어떤 사람의 인격에서 인간을 결코 수단으로 대하지 말고, 언제나 동시에 목적으로 대하도록 그렇게 행위 하라”고 하는 것이다. 따라서 인간은 무생물-식물-동물-인간-신이라는 존재의 하이ера키(hierarchy)⁵⁶⁾에서 신에 가장 가까운 상위의 존재라고 할 수 있다.

바꿔 말하면, 인간은 “유한성과 무한성이라는 양극성을 가진 단일체”, “영과 육이라는 양극성을 가진 단일체”이며, 칸트의 인간관을 단적으로 표현하면, “인간은 가능적 무한자”이다.⁵⁷⁾ 중요한 것은 “칸트가 인간을 유한자와 무한자의 중간으로 보았다고 할 때의 무한은 현실적 무한”이라는 점이다. 여기서 ‘현실적 무한’이란 “완료된 전체로 간주되는 무한”⁵⁸⁾ 즉 자기 충족적, 자기 완결적, 자존적인 ‘신적인 무

라”고 하였다. 같은 책, 행록 4장 40절.

54) 한자경, 『칸트 철학에의 초대』 (과주: 서광사, 2006), p.18.

55) 한자경, 『자아의 탐색』 (과주: 서광사, 2012), p.65.

56) “영원의 철학의 기본적인 특징은 의식이 다양한 수준들의 위계[位階(hierarchy), 계층적 질서]를 보여준다는 것이다.” Norman Friedman, *ibid.*, p.99.

57) 문성학, 앞의 책, p.50.

한'이다. 그렇다면 결국 인간은 유한과 현실적 무한 사이에 서 있는 것이다.⁵⁹⁾ 이렇게 칸트가 인간을 무한성과 유한성을 동시에 지닌 존재로 본 것은 그의 인간관이 기독교적 인간관을 바탕에 깔고 있기 때문이다. 그리고 이런 전제는 불가피하게 인간 자신은 스스로를 알 수 없다는 결론으로 이어진다.⁶⁰⁾

다시 말해 칸트의 기본 생각은, 인간이 그 스스로 분별한 것만(분별지), 즉 인간 자신에 의해서 객관화된 현상에 대해서만(현상지) 객관적 인식을 가질 수 있다는 것이다.⁶¹⁾ 그러니 주체와 객체가 나누어지기 이전의 실재 즉 인간을 누가 알겠는가(절대지). 오로지 인간을 창조한 신만이 알 수 있다. 신이 아닌 인간은 비록 마음(정신)을 지닌 가능적 무한자일지언정 자신을 인식하는 데는 실패한다.

이렇게, 인간 자신이 인식의 대상이 될 수 없다는 사실은 '인간이 정신적 존재'라는 데에 기인한다. 주지하듯이, '철학적 인간학'의 창시자 막스 셸러(Max Scheler, 1874~1928)는 그의 『우주에서의 인간의 지위』에서 인간을 물리적·화학적·생명적, 그리고 정신적인 존재로 보았다. 즉 셸러에게, 인간을 인간이도록 하는 원리는 이념의 사고와 본질 내용의 직관뿐만이 아니라, 정서적인 정신과 의욕을 포함하는 새로운 의미의 정신(精神)이다. 이러한 정신 작용의 중심이 인격(Person)

58) B. A. Brody, *Glossary of logical Terms*, in : *The Encyclopedia of Philosophy* Vol.7 (New York: Macmillan Publishing Co, 1967), p.51. 문성학, 앞의 책, p.51에서 재인용.

59) 문성학, 앞의 책, p.51. 이를 하이어나키로 표시해 보면, '유한-무한-가능적 무한(인간)-무한-현실적 무한(신)'이 된다.

60) 한자경, 『칸트 철학에의 초대』, p.275. 한자경은 그의 『헤겔 정신현상학의 이해』에서 인간의 이성 능력 자체를 비판적으로 검토했던 칸트와 피히테의 반성철학(주객대립의 현상지, 비동일성), 또 그 반성철학을 비판했던 셸링의 동일철학(주객일치의 절대지, 동일성)을 약술하며, 나아가 양자를 절충하려고 했던 헤겔의 『정신현상학』을 소개한다. 즉 헤겔은 주객대립에서 주객일치로, 현상지에서 절대지로 나아가려고 동일성과 비동일성의 동일성을 시도한다.(한자경, 『헤겔 정신현상학의 이해』, 파주: 서광사, 2009, pp.13-39.) "헤겔이 보기에 칸트, 피히테, 셸링 철학의 단점은 정신의 생생한 운동 과정을 파악하지 못하는 데 있기" 때문이다. 하지만 "절대정신의 자기의식"을 진리라고 보았던 헤겔 역시 자신의 진리 기준이 이후 폐기될 수 있다는 결론을 피하지 못한다. 허훈, 『한눈에 보는 세계철학사』 (서울: 양철북, 2015), pp.234-236.

61) 같은 책, p.275.

인데, “인격은 사물과 같은 대상이 아니라⁶²⁾, 그 자신이 오로지 작용을 수행하는데서만 있는 것이다.” 마찬가지로 “통일적 일자(一者)로서의 하나님은 셸러에게는 작용하는 개별 인격들의 전체로서의 총체인격(總體人格, Gesamtperson)에 해당하고, 대상적인 것이 아니라 인격과 마찬가지로 역시 작용할 뿐인 것이다.”⁶³⁾

이런 이유로, 칸트는 인간과 신(神)에 대해 알기 어렵다고 보았다. 비록 인간은 대상세계를 초월하는 마음을 가지고 있지만, 우리가 분별의 대상으로 삼은 것만을, 즉 현상만을 인식할 뿐이라고 생각했다. 그렇다면 사물과 같은 대상으로 삼을 수 없는 ‘인격(人格)’, 총체인격에 해당하는 ‘신(神)’을 어떻게 스스로 인식할 수 있겠는가.⁶⁴⁾ 그래서 그의 인간학에는 물음만 있었을 뿐, 그에 대한 아무런 답변을 하지 못하는 것이다. 그런데, 동양철학에서는 선천적으로 인간에게 인간의 본성을 직관하는 본래적 자각(自覺) 능력이 있다고 생각한다.

나를 나 자체로 인식하는 것, 나의 본성을 직관하는 견성(見性)과 같은 것은 칸트에게는 없다. 초월적 자아의 직관에 해당할 만한 ‘지적 직관’이 없다고 보기 때문이다. 초월적 자아의 인식이 가능하하면 우리의 일상적인 감성적 직관과는 구분되는 지적 직관이 있어야 한다. 그래서 동양철학에서는 일상적·경험적 의식 방식을 넘어서는 특별한 인식능력 내지 자각능력을 활성화하기 위한 실천 수행 내지 마음공부를 강조해 왔다.⁶⁵⁾

마찬가지로 동양철학, 동양 종교 전반을 아우르는 영원의 철학에서

62) 셸러는 초기에는 훗설의 현상학에서 출발하지만, 후기에 가면 의식 안에서의 대상의 구성에 관하여 선형적 물음을 제기한다. 에머리히 코레트, 앞의 책, p.49.

63) M. 셸러, 같은 책, pp.17-19. 셸러 역시 인간은 사물과 같은 인식의 대상이 될 수 없다고 보았다. ‘인간의 문제’에 천착했던 종교철학자 마르틴 부버(Martin Buber, 1878~1965)는 나와 너(Ich und Du)의 만남 속에 있는 ‘사이존재(Zwischensein)’가 바로 인간이라고 하면서, 이 사이존재에서 칸트의 질문에 대한 답을 찾을 수 있다고 보았다.

64) 물리학자 폴 데이비스 역시 ‘절대’나 ‘통일’이란 그 자체로 완결적이기 때문에 우리의 이성적인 수단을 통해서도 그 어떤 절대도 알 수 없다고 한다. 그래서 “선광과도 같은 신비적인 통찰력을 통해서만 볼 수 있을 것”이라고 한다. 폴 데이비스, 앞의 책, p.315.

65) 김진·한자경, 앞의 책, p.111.

는 인간의 본성을 직관할 수 있는 인식능력 혹은 자각능력이 우리에게 갖추어져 있다고 보았다.⁶⁶⁾ 그렇다면 실제로 우리의 특별한 자각 능력은 인간의 본성까지도 직관할 수 있는 것일까. 과학철학자 에르빈 라슬로(Ervin Laszlo)는 “전통적이고 비서구적인 사람들은 그런 의문에 대한 답을 찾아냈다. 비록 그 답이 관찰과 실험보다는 직관을 토대로 했지만”⁶⁷⁾이라고 말한다. 또한 “그러한 영적 측면 혹은 차원에 대한 조사도 과학의 범주 안에 든다”⁶⁸⁾고 한다. “현실의 물리적 측면과 마찬가지로 이 측면 또한 인간 경험의 증언에 토대를 두고 있기 때문”⁶⁹⁾이라는 것이다.

그러면, 인간의 본성에 관한 영원의 철학자들의 증언은 무엇인가. “영원의 철학의 주창자들은 인간은 어떤 형태이든 신체, 마음(psyche), 영(spirit)으로 구성된 일종의 삼위일체 구조라고 단언”⁷⁰⁾하고 있는데, 여기서 ‘영(靈)’은 모든 존재의 바탕이 되는 신성한 근본 영(the divine Spirit)과 유사하거나 실제로 동일하다는 것이다. 혁슬리는 베뤼(Bérulle)⁷¹⁾

66) “사람의 본질은 추론(inference)에 의해 이 신성한 근본에 대해 알 수 있을 뿐만 아니라, 직접적인 직관(direct intuition)에 의해 그것을 깨달을 수 있다는 것이다.” 다시 말해 자신을 자신의 진정한 자아와 동일시함으로써 우리는 신성한 근본에 대한 직관적인 지식을 갖게 될 것이고, 진리를 실제 있는 그대로 이해하게 될 것이라고 한다. 그러나 우리의 제한된 인간의 인식(perception)은 그렇지 않다. Richard Chartier Carnac Temple, “Pieter Bruegel and The elder and Esoteric Tradition” (Ph.D. Dissertation, The Prince’s School of Traditional Arts, University of Wales, 2006), p.76.

67) 에르빈 라슬로, 『과학, 우주에 마법을 걸다: 현실에 대한 통합적 비전의 등장』, 변경옥 옮김 (서울: 생각의 나무, 2007), p.326.

68) 같은 책, p.147.

69) 같은 책, p.147. 다시 말해 영원철학은 과학의 범주 안에 있다는 뜻이다. 통합심리학자 켄 윌버(Ken Wilber)는 그의 저작 『감각과 영혼의 만남』에서 경험주의를 감각적 경험주의(감각 운동적 세계), 이지적 경험주의(수학, 논리학, 해석학 등), 영적 경험주의(체험적 신비주의 등)로 나누고, 과학적 방법의 본질은 넓은 의미의 경험주의에 들어야 한다고 말한다. 켄 윌버, 『감각과 영혼의 만남: 세천년 영성의 시대를 위한 과학과 종교 통합의 길』, 조효남 옮김 (교양: 범양사, 2007), pp.279-321과 켄 윌버, 『현대물리학과 신비주의』, 박병철·공국진 옮김 (서울: 고려원미디어, 1990), pp.61-94를 참고할 수 있다.

70) A. Huxley, *The Perennial Philosophy*, p.38, p.115.

71) 베뤼(Pierre de Bérulle)는 17세기 프랑스의 대표적인 영성가 중의 한 사람으로 가톨릭의 추기경이었다. 수도원을 창립하는 등 성직자 공동체와 교육개혁에 큰 영향력을 행사했던 인물이다.

의 말을 인용하여 인간을 다음과 같이 정의한다. “인간은 무엇인가? 천사, 동물, 공(a void), 세계, 신으로 둘러싸인 무(a nothing), 신의 결여, 신이 될 수 있고, 신으로 충만한 존재, 만약 원하기만 한다면.”⁷²⁾

이처럼 개개 인간의 영은 신성한 근본 영과 유사하거나 동일하기 때문에 인간에게는 궁극적인 현실을 인식하는 능력이 갖추어져 있다. 그럼에도 불구하고 대부분의 사람들은 자신 안의 신성을 살리지 못한다. “태양빛이 눈을 감은 사람에게는 닿을 수 없듯이, 신으로부터 무한히 흘러나오는 빛에 대해서도 눈을 감음으로써 사람들은 분노와 어둠 속에 있다.”⁷³⁾는 것이다. 그래서 영원철학은 자기중심적(ego⁷⁴⁾)인 자아와 참자아(Self)를 철저히 구분한다.⁷⁵⁾ 에고(ego)는 외부의 것들은 객체, 자신은 주체로 구분한다. 하지만 신성한 근본바탕 안에서 모든 것은 하나며, 개별적 자아는 소멸된다.

헉슬리의 『영원철학』의 「자아 이해(Self-Knowledge)」편에서 시에나의 성 카타리나⁷⁶⁾는 “그대(인간)는 그대가 아닌 것이다. ‘나는 곧 나(I am)다.’⁷⁷⁾”라고 하며, 로이스부르크⁷⁸⁾는 “우리 자신에 대한 지식은 우리가 어디에서 왔으며, 어디에 있고, 어디로 가는지를 알려준다. 우리는 신으로부터 왔고, 유랑(流浪) 중이다. 우리들 애정의 잠재력은 신을 향하는 경향이 있기 때문에, 이런 유랑 상태를 감지한다.”고 말한다.⁷⁹⁾ 신(神)과 다르지 않은 인간 자신을 실체(實體)가 없는 것으로 지각해야

72) A. Huxley, *The Perennial Philosophy*, p.39. 동양철학 전반에 걸쳐 강조되어 왔던 ‘물아일체(物我一體)’의 의미로 해석된다.

73) A. Huxley, *The Perennial Philosophy*, pp.181-182.

74) ‘ego’는 때로 ‘edging God out(신을 밖으로 내몰다)’의 머리글자 약어로 사용된다.

75) David R. Hawkins, *I: Reality and Subjectivity* (Veritas, 2003), p.128. 허훈, 앞의 책, pp.30-31에서 재인용.

76) 성 카타리나(St. Catherine of Siena, 1347~1380)는 이탈리아의 수녀이자 철학자로서 어릴 때부터 신비체험을 경험했으며, 당대의 사회적, 정치적 상황에도 적극 개입했던 실천적인 신비가이다.

77) “I AM THAT ‘I AM’”을 보통 “나는 스스로 있는 자”라고 번역하지만, 히브리어 본래 뜻은 “나는 곧 나다.”라는 의미이다. 신비주의자들은 ‘I AM’을 곧 ‘신(神)’으로 해석한다.

78) 얀 반 로이스부르크(Jan van Ruysbroeck, 1293~1381)는 “많은 저술을 통해 신비주의 신학에 큰 영향을 준 플랑드르의 신비주의자”이다.

79) A. Huxley, *The Perennial Philosophy*, p.163.

하며, 신성이 모든 것을 포괄한다는 사실을 깨달아야 한다는 것이다. 수행을 통해 이러한 지식과 실상을 알게 되면 영적 진보가 일어난다.

대순사상에서는 이런 사실을 구체적으로 적시(揭示)하고 있다. “사람에게 혼과 백이 있나니 사람이 죽으면 혼은 하늘에 올라가 신이 되어 후손들의 제사를 받다가 사대(四代)를 넘긴 후로 영도 되고 선도 되니라. 백은 땅으로 돌아가서 사대가 지나면 귀가 되니라.”⁸⁰⁾ 즉 인간의 혼은 사후에 신(神)이 되고, 영(靈)도 되며 선(仙)도 되는 것이다. 또한 인간의 백(魄)이 귀(鬼)가 된다. 다시 말해 인간의 혼(백)과 신(神) 사이에 근원적인 경계가 없고⁸¹⁾, 인간이 곧 신으로 지칭(指稱)된다. 다만, 인간의 몸[그릇]에 ‘생명에너지’라고 할 수 있는 정기(精氣)가 담기면 살아 움직인다. 그래서 “세상을 떠나기는 극히 쉬운 일이라. 몸에 있는 정기를 흡으면 불타가 사라지듯이”⁸²⁾ 되고, 몸에 있는 정기만 다시 합(合)하면 살게 된다.⁸³⁾

이에, 일찍이 장병길(1989)은 인간을 “심령신대(心靈神臺)를 기대로 뼈·살·오장육부를 갖춘 존재, 혼과 백이 있는 존재, 정·신·기(精·神·氣)의 삼기(三奇)를 가진 존재”⁸⁴⁾ 등으로 보았다. 이경원(2011)은 인존(人尊)⁸⁵⁾을 인간의 본질로서 파악하고 이상적 인간상이 바로 인존이라고 한다.⁸⁶⁾ 또한 다른 저작⁸⁷⁾에서도 인간의 물적 배경과 정신적 배경이 되는 것이 각각 천지와 신명이고, 양자를 매개하는 심(心)이 인간의 본질이며, 역시 인존을 이상적 인간상으로 파악한다. 이외에도 많은 선행 연구들은 대체로 후천에는 인간이 우주의 주체 즉 인존(人尊)

80) 『전경』, 교법 1장 50절.

81) 혼(魂), 신(神), 영(靈), 선(仙)이라는 개념들 사이의 관계 설정에 대해서는 더 논의가 필요하지만, 이들이 근원적으로는 동일한 존재라는 점에서 경계가 없다.

82) 『전경』, 행록 4장 57절.

83) 같은 책, 행록 5장 32절.

84) 장병길, 『대순진리강화 II』 (서울: 대순진리회 출판부, 1989), pp.169-174.

85) 『전경』, 교법 2장 56절에서는 “천존과 지존보다 인존이 크니 이제는 인존(人尊)시대라. 마음을 부지런히 하라.”고 하였다.

86) 이경원, 『한국 신종교와 대순사상』 (서울: 문사철, 2011), pp.130-252.

87) 이경원, 『대순진리회 교리론』 (서울: 문사철, 2013), pp.120-129.

이 된다는 점을 대순사상의 주축을 이루는 개념, 혹은 대순사상 인간관의 가장 큰 특징 중의 하나로 들고 있다.⁸⁸⁾ 더 나아가 김대현(2016)은 인간의 신적 가능성(?)의 실현은 존재론적 의미와 인식론적 의미를 갖는다고 보았다. 즉, “실존하는 인간을 통해 신적 존재(being)의 참모습(?)이 실현”되며 아울러 “신적 인식이 발현된다”는 것이다.⁸⁹⁾

하지만, 전술했듯이 칸트는 존재의 하이ера라키에서 인간을 신에 가장 가까운 상위의 존재로 보았지만, 신적인 무한자가 될 수 있다고 생각하지는 않았다. 대순의 인존사상처럼, 신적 존재가 실존하는 인간을 통해 현실에 구현된다는 상정(想定)은 그에게는 불가능했을 것이다. 왜냐하면 그의 인간관은 기독교적 인간관을 전제했기 때문이다. 그러나 대순사상의 관점에서 보면, 인간은 신적 인식이 가능한 존재다. 영원의 철학에서도 ‘마음과 인식의 대상을 동시에 신성한 근본[신(神), 도(道), 궁극적 실재]으로 이끄는 것이 최선의 길’이라고 하였다.

그렇다면 칸트의 첫 번째 물음, “나는 무엇을 알 수 있는가?(Was kann ich wissen?, 지식)”에 대한 대답은 자명하다. “천주(天主)를 모시면 조화가 정해지고 영원히 잊지 않으면 만사를 알게 된다.” 『전경』에서는 ““이것을 외우면 구세 제민(救世濟民)하리라” … 그 글은 ‘시천주 조화정 영세불망 만사지 지기금지 원위대강(侍天主造化定 永世不忘萬事知 至氣今至願爲大降)’이었도다.”⁹⁰⁾ 단, 만사지(萬事知)의 선행 조건은 천주(상제)를 모시는(侍) 행위 즉 수행(修行)이라고 할 수 있다. 물론, 모든 사람들의 지혜가 밝아지는 후천에서는 모두가 초월적

88) 대순종학 교재연구회, 『대순사상의 이해』 (포천: 대진대학교출판부, 2003), pp.122-131.

89) 김대현, 「대순사상에 나타난 인간 주체(主體)에 관한 연구 - 인존(人尊) 개념을 중심으로」, 『대순사상논총』 26 (2016), p.113. 물리학자 폴 데이비스 역시 “인간이란 무엇인가?”라는 제하(題下)의 글에서 “우주 속의 어떤 행성에 있는 어떤 유기체의 정신의 존재는 근본적인 중요성을 갖는다”고 강조한다. 나아가 “우주는 의식적인 존재를 통해 자기인식을 이룬다”고 한다. 폴 데이비스, 앞의 책, p.317.

90) 『전경』, 교운 2장 7절. 박정진은 전후 문맥상, “기(氣)가 내리면 불망만사지(不忘萬事知)가 가능”한 것으로 보았다. “만사(萬事)는 기(氣)의 표현물이라고 유추”하면서, 기(氣)는 인간 이전의 것이고 인간 이외의 모든 존재를 구성하고 있는 본질적인 것으로 보았다. 박정진, 『선도와 증산교』, (서울: 일빛, 1992), pp.87-88.

지혜를 지닐 것이다. 그래서 『전경』에서는 “신천지에서는 집집마다 오래 살아 수명이 길어지며 일월처럼 밝게 만사(萬事)를 알게 된다.”⁹¹⁾라고 하였다. 또한 “후천에는… 지혜가 밝아져 과거와 현재와 미래와 시방 세계에 통달”⁹²⁾한다고 하였다. 즉 시간과 공간을 뛰어넘는 초월적 지혜를 갖는다. 칸트는 감성의 영역에서 모든 내용을 지워버리면 ‘시간과 공간’⁹³⁾이라는 형식(frame)이 남게 된다고 했지만, 대순사상에서는 이마저도 뛰어넘는다.

그러면 칸트가 던졌던 두 번째 물음, “나는 무엇을 행해야만 하는가?(Was soll ich tun?, 도덕)”에 대한 대답도 대순사상에서는 명백하다. 앞서 『전경』 「교운」편에 ‘시천주(侍天主)를 외우면(천주를 내 안에 모시면) 구세 제민한다’고 하였는데, 이것이 바로 영원철학의 본질이기도 하다. 통합심리학자이자 세계철학자 켄 윌버(Ken Wilber, 1949~)는 영원한 철학의 본질을 다음과 같이 정리한다. “(요지는) ‘우리가 죄와 분리와 이원론의 세계, 즉 타락과 무지(환상)의 세계에 살고 있기 때문에 우리 내면에서 발견되는 영적인 존재를 이해하지 못한다’는 것이다. 그러나 ‘죄와 환상의 세계에서 벗어나는 방법 즉 해탈의 길이 존재하기에, 그 길을 끝까지 간다면⁹⁴⁾ 윤회, 혹은 깨달음, 내면의 영적 존재를 체험할 수 있고, 죄와 괴로움이 끝나는 최상의 자유를 성취하게 된다’고 한다. 그리고는 종내에는 ‘살아 있는 모든 존재에 대해 자비심(慈悲心)을 가지고 사회적인 행동을 하게 된다.’”⁹⁵⁾고 요약한다. 자비심의 실천과 행동은 깨달음에 근거한 행동이다. “진정한 깨달음은

91) 『전경』, 교운 1장 30절.

92) 같은 책, 예시 1장 81절.

93) 그래서 시간은 ‘내감(內感) 형식’, 공간은 ‘외감(外感) 형식’이라고 한다. 시공간은 ‘감성적 직관의 순수형식’이라고 한다.

94) ‘신비주의’적 차원은 세계종교전통의 심층에서 보편적으로 발견된다. 그것에 초점을 둔 『도마복음』(제44절)에서는 “아버지를 모독하는 사람도… 아들을 모독하는 사람도 용서를 받을 수 있다. 그러나 성령을 모독하는 사람은 이 땅에서도 하늘에서도 용서를 받을 수 없다.”하여, 우리의 내적 성장, 영적 성장을 절대적으로 요구한다. 오강남, 『또 다른 예수』(교양: 예담, 2009), pp.221-222.

95) 허훈, 『영원한 철학』, pp.270-271.

모든 존재가 최상의 해탈을 얻을 수 있도록 돕기 위한 자비에 바탕을 둔 사회적 행동으로 귀결(歸結)된다.”⁹⁶⁾는 것이다. 비록 칸트는 “무엇을 행해야만 하는가?(Was soll ich tun?)”라고 하여 당위적인 물음을 던지고 있지만—우리가 취할 수 있는 여러 행위들을 열거할 수 있지만—이원론의 세계가 곧 환상의 세계임을 간파하는 각자(覺者)의 행위는 자연스레 이기심[에고] 없는 타인에 대한 봉사로 이어질 뿐이다. 깨달음에 근거한 행위는 에고(ego)를 없애고 실재(實在)하지 않는 괴로움을 타인에게서 덜어주는 일로 압축된다.⁹⁷⁾ 그리고 타인에 봉사하는 행위는 곧 자기 자신(진아)에게 봉사하는 것이 된다. 모든 존재는 똑같은 대아(大我), 똑같은 법신(法身)이기 때문이다.⁹⁸⁾ 다시 말해 영원의 철학에서, 모든 사람의 궁극적인 정체성은 전통적으로 ‘신(神)’[도(道), 궁극적 실재]이라고 불렀던 바로 그것이다.

그러나 칸트는 영혼·자유·신(神)을 초월적인 것으로 본다. 그러면서도 이성이 갖추어야 할 모든 준비 작업이 이 세 가지 과제와 관련이 있기 때문에 우리의 이성은 이들을 철실하게 추구하지만, 우리 경험의 한계 내에서 우리 이성의 인식과는 아무런 관련이 없는 것으로 보았다. 즉 칸트는 신과 영혼의 문제가 우리 삶의 영역에서는 중요하지만, 학문과 지식의 영역에서는 다룰 수 없다는 것이다.

하지만 대순사상(영원철학)의 입장에서 볼 때, ‘영혼·자유·신[道]’은 인간 존재의 내재적 본질이다. 그래서—상기한 것처럼—월버는 “우리 내면의 영적 존재”, “최상의 자유 성취”를 언급하는 것이다. 또한, 종내(終乃)에는 생명이 있는 모든 존재에 대해 “자비심을 가지고 사회적인 행동을 하게 된다”고 하였다. 우리가 지각하는 세계는 다원적 세계이지만, 그 모두는 그 근본이 되는 일원적인 신성한 근본(divine

96) 켈 월버, 『세상에서 가장 아름다운 용기』, 김재성·조옥경 옮김 (서울: 현연, 2006), pp.132-133.

97) 이런 결론은 영원철학이 인류의 지혜전통의 공통된 핵심을 간추린 것이듯이, 이미 수많은 사상가들이 이구동성으로 언급했던 것이다.

98) 켈 월버, 『세상에서 가장 아름다운 용기』, p.133.

Ground) 즉 도(道)와 연관되어 있다. 따라서 각 개인의 영(靈)은 신성한 실재와 다르지 않다. 모든 것이 하나이며, 개별적 자아는 본래 존재하지 않는다는 깨달음을 얻으면 사회적 행동에 나서게 되는 것이다. 그래서 영원의 철학에서 우리 인간의 최종 목표는 이 ‘신성한 근본[도(道)]과 결합하는 앎’이며, 이 앎은 근본바탕[道]으로부터 우리[인간]를 분리하고 있는 장벽인 이기적인 예고를 없앴(자비심)으로써 달성된다.

이것을 대순 사상에서는 간명하게 나타낸다. 즉 “도(道)가 곧 나요, 내가 곧 도(道)라는 경지에서 심령(心靈)을 통일(統一)하여 만화도제(萬化度濟)에 이바지”⁹⁹⁾한다고 나와 있다. 즉 ‘나는(인간은) 곧 도’라는 경지에 올라 심령을 통일하며¹⁰⁰⁾ 중생을 제도해야 한다. 여기서 ‘만화도제’의 사전적 의미는 ‘끝없이 변화하는 미혹한 세계에서 중생을 구제하여 인도하는’ 사회적 행위다. 결국, 우리는 개인적으로는 도즉아(道卽我) 이즉도(我卽道)의 경지(境地)를 정각(正覺)하고¹⁰¹⁾ 나의 심령을 구하며, 사회적으로는 만화도제에 이바지하는 사회적 행동에 나서야 한다.

그리고 마지막으로 칸트는 “나는 무엇을 희망해도 좋은가?(Was darf ich hoffen?, 종교)”라는 물음을 던진다. 칸트는 인간이 본질적으로 사물(대상)세계를 초월하는 마음을 가지고 있기 때문에, “초월적 존재”라고 보았다. 하지만 인간을 유한자와 무한자의 중간으로 간주하여, “가능적 무한자”라고 한다. 즉 인간은 신(현실적 무한자)이 아닌 것이다. 기본적으로 칸트의 인간학에는 기독교적 인간관이 전제되므로, 신이 만든 존재 인간 스스로는 자신을 알 수 없으며, 인간이 신이 된다는 생각은 아예 꿈꿀 수조차 없다.

하지만, 영원철학에서 모든 인간의 궁극 목적은 “모든 존재에 내재하는 것과 동시에 초월하고 있는 바탕을 아는 것”이다. 나아가 ‘신적

99) 『대순진리회요람』, p.16. 신조(信條)의 삼요체의 성(誠)에 대한 설명에 나온다.

100) 『대순지침』, 「처사의 모본(본보기)」, pp.90-91에서는 “다행히 이 세상에 한량없는 대도가 있으니, 나의 심기를 바르게 하고, 나의 의리를 세우고, 나의 심령을 구하여, 상제의 임의에 맡기라.”고 나와 있다.

101) 『대순진리회요람』, p.9.

(神的) 실재'가 궁극적인 현실이라고 생각하며, 신성한 실재[道, 神]와 동일한, 혹은 유사한 무엇인가를 인간의 영혼에서 찾아내려고 한다. 그런데 이 근본에 대한 직접적인 앎은 오직 합일(合一)을 통해서만 가질 수 있다고 하였다. 이를테면 '신인조화(神人調和)'¹⁰²⁾를 도모한다. 대순사상에서는 “서전 서문(書傳序文)을 많이 읽으면 도에 통하고 대학 상장(大學上章)을 되풀이 읽으면 활연 관통(豁然貫通)한다.”¹⁰³⁾고 하였다. 여기서 ‘도(道)에 통하고, 활연 관통하는’ 것은 곧 ‘도통진경(道通眞境)’에 이르는 것이다. 궁극적으로 우리 인간은 인간개조를 통한 지상 신선실현(地上神仙實現)¹⁰⁴⁾을 희망할 수 있다. 이것이 어떻게 가능한가? 인간은 본질적으로 신성한 실재와 다르지 않기 때문이다. 『전경』에서는 “도를 닦은 자는 그 정혼이 굳게 멩치기에 죽어도 흩어지지 않고 천상에”¹⁰⁵⁾ 오른다고 한다.

요컨대, 칸트는 기존의 단순한 ‘이성적 인간관(이성을 지닌 동물)’에서 벗어나 인간을 ‘이성적 존재’이자 ‘초월적 존재’, ‘가능적 무한자’로 보았다. 나아가 대순사상(영원철학)에서의 인간은 — 언급한 헉슬리의 영원철학의 정의(定義)¹⁰⁶⁾와 『전경』에 나타난 인간관¹⁰⁷⁾에 따르면, 인간은 이성적·초월적 존재, 가능적 무한자이며 동시에 — ‘현실적 무한자(神)’와 다르지 않다.¹⁰⁸⁾

결국, 칸트가 자신의 물음에 답할 수 없었던 것은 그의 인간관의 전제(前提)가 영원의 철학, 대순사상의 그것과 달랐기 때문이다. 역으로, 인

102) 같은 책, p.14.

103) 『전경』, 교법 2장 26절.

104) 『대순진리회요람』, p.17.

105) 『전경』, 교법 2장 22절.

106) “각 개인의 영(靈)은 신성한 실재와 동일시”되며, “모든 사람의 궁극적인 정체성은 ‘신(神)’이라고” 하였다.

107) 사람에게에는 혼(魂)과 백(魄)이 있는데, 혼은 사후 신(神)이 되고 다시 이후 영(靈) 혹은 선(仙)이 된다. 백은 사후 귀(鬼)가 된다.

108) 여기서 “~않다”라는 부정 어법을 사용하지 않고, ‘인간은 현실적 무한자다’라고 긍정 어법으로 말하면 실재를 왜곡할 수 있다. 허훈, 『한눈에 보는 세계철학사』, pp.500-501 참조.

간이 “궁극의 현실에 통하는 영혼, 예지(叡智)의 측면을 갖는다.”는 사실에 주목했다면, 우리가 무엇을 알 수 있고, 무엇을 해야 하며, 무엇을 바랄 수 있는지, 확장된 외연(外延) 속에서 답을 할 수 있었을 것이다.

V. 결어

‘인간이란 무엇인가?’라는 물음은 철학은 물론이고 과학이나 일상에서도 가장 궁극적으로 해명해야 할 물음 중의 하나로 꼽힌다. 수천 년 동안 많은 철학자들이 나름의 견해를 제시했지만, 상이한 관점의 다양성만을 확인했을 뿐 서로 의문의 여지가 없을 만큼 일치하는 결론에는 이르지 못하고 있다.

서양 근대 철학을 종합한 칸트 역시 자신의 철학의 궁극적인 목표를 인간을 규명하는 데 두었다. 그는 ‘인간은 무엇인가?’라는 물음이 다른 모든 물음의 궁극적인 귀결이 된다고 말한다. 그러나 그는 자신의 저작 어디에서도 인간 존재를 규명하지 못한다. 인간의 영혼이나 의지의 자유, 궁극적 실재인 신(神)을 초월적인 것으로 보았기 때문에, 비록 이들 주제가 우리 삶의 영역에서는 중요할지라도, 학문과 지식의 영역에서는 다룰 수 없다고 보았다. 기본적으로 인간은 마음[心]을 가지고 있다는 점에서 초월적 존재이지만, 무한자인 신(神)과는 엄연히 다른 유한한 존재이다. 이에, 인간은 인간 자신이 분별한 것, 즉 대상에 대해서만 객관적 인식을 가질 수 있다고 생각했으며, 인간 자신을 대상으로 삼을 수 있는 존재는 신이라고 생각한다. 칸트에게, 인간은 기본적으로 이성적 존재이다. 나를 나 자체로 인식할 수 있는 어떤 특별한 인식능력에 대해서는 언급하지 않는다. 결국 칸트는 인간 자신을 미지의 존재로 남겨 놓는다.

반면에, 대순사상은 칸트의 물음에 직설적인 답을 갖는다. 대순사상

에서의 인간의 궁극적인 정체성은 바로 신(神)이며, 따라서 인간은 특별한 지각 능력을 갖는다. 그리고 수련을 통해 이 특별한 지각 능력을 발휘할 수 있다. 그 깨달음의 정수(精髓)를 간추린 것이 바로 영원철학이며, 그 요지는 대순사상과 다르지 않다. 다시 말해, 양자의 요지(要旨)가 일치한다는 사실은 바로 대순사상의 초월성을 말해 주는 것이다.¹⁰⁹⁾

109) 본 논문을 심사하신 세 분의 심사위원께서 조언해 주신 것에 깊이 감사드린다. 우선 ‘인간은 무엇인가?’라는 칸트의 질문은 칸트의 사유 체계에서 해답 돼야 하므로 대순사상에서 그 답을 구할 수 없다는 지적이 있었다. 본고 안에서 언급한 바 있지만, 종교철학자 마르틴 부버는 그의 저작 『인간의 문제(Das Problem Des Menschen)』(1947)에서 칸트의 네 가지 물음을 인용하면서, 칸트의 질문에 대한 답을 찾는다. 부버가 보기에, 칸트가 인간을 규명하는 데 실패한 것은 “인간의 구체적 실존에서 문제를 풀어가지 않았기 때문”이다. 부버는 ‘자아’를 ‘타자’와의 관계에서 형성되는 존재로 보았고, 따라서 ‘타자와 상관없는 자아[선형적 자아]의 독창성’을 주장한 칸트를 비판한다. 요컨대, 부버는 “‘나’와 ‘너’의 ‘관계(關係)’를 기초로 한 인격주의 철학”, “대화(對話) 원리에 입각한 종교철학”의 입장에서 칸트의 질문에 대한 답을 제시한다. 그것이 ‘사이존재(Zwischensein)’이며, 나와 너의 만남 속에 있는 인간이다. 이러한 부버의 답변에 대해, (다른 철학자들은) 부버가 칸트의 사유 체계에서 벗어나는 답을 했다고 지적하거나 비판하지 않는다. 단, ‘사이존재를 좀 더 명료하게 해명해 달라고 요구한다. 모든 것을 의심하고 회의(懷疑)해 보는 철학에서, 그 방법(론)에 제한이 있을 수 없다. 철학적 물음에 과학이 답을 할 수도 있다. 오히려 철학적 난제에 대한 과학적 접근(법)은 훌륭한 논증이 된다. 물론, 답을 구하지 못한 어떤 철학적 물음에, 그 물음을 던진 철학자 자신의 논리로 해답을 준다면 큰 설득력을 지닐 수 있을 것이다. 하지만, 철학적 물음에 대한 (자연)과학적 답변은 더욱 큰 설득력을 지닌다. 이제 “종교도 과학이 되고 싶어 한다.” 회자(膾炙)된 말이지만, “철학은 과학의 시녀”가 된 지 이미 오래다. 그런데, 본고 서론에서도 언급했듯이 영원철학은 넓은 의미에서 과학의 범주에 들어가며, 이론적인 면에서 현대 과학(주로 현대물리학)의 지원을 받고 있다. 그리고 대순사상의 기본 교의(敎義)는 영원철학의 그것과 일치한다. 칸트의 물음에 대해 대순사상에서 직접 답을 구하지 않고, 영원철학(=과학, 영적 경험주의)을 통해 그 답을 제시하는 까닭도 거기에 있다. 이로써 대순사상은 한 중단의 사상에 그치지 않으며, 근본적으로 인류의 전통지혜와 일치한다는 커다란 장점, 특징을 갖는다.

【참고문헌】

- 『전경』, 서울: 대순진리회 출판부, 1974.
- 『대순지침』, 여주: 대순진리회 출판부, 1984.
- 『대순진리회요람』, 서울: 대순진리회 출판부, 1969.
- 고병철, 「대순진리회의 인간관」, 『대순사상논총』 28, 2017.
<https://doi.org/10.25050/jdaos.2017.28.0.1>
- 김대현, 「대순사상에 나타난 인간 주체에 관한 연구 - 인존 개념을 중심으로」, 『대순사상논총』 26, 2016.
<https://doi.org/10.25050/jdaos.2016.26.0.111>
- 김진·한자경, 『칸트: 인간은 자연을 넘어선 자유의 존재다』, 광주: 21세기 북스, 2015.
- 대순종학 교재연구회, 『대순사상의 이해』, 포천: 대진대학교출판부, 2003.
- 마르틴 하이데거, 『칸트와 형이상학의 문제』, 이선일 옮김, 광주: 한길사, 2001.
- M. 쉐러, 『우주에서의 인간의 지위』, 최재희 옮김, 서울: 대한교육연합회, 1973.
- 문성학, 『칸트의 인간관과 인식존재론』, 대구: 경북대학교출판부, 2007.
- 미카엘 란트만, 『철학적 인간학: 역사와 현대에 있어서 인간의 자기해명』, 진교훈 옮김, 서울: 경문사, 1985.
- 박정진, 『선도와 증산교』, 서울: 일빛, 1992.
- 에르빈 라슬로, 『과학, 우주에 마법을 걸다: 현실에 대한 통합적 비전의 등장』, 변경옥 옮김, 서울: 생각의 나무, 2007.
- 에머리히 코레트, 『철학적 인간학』, 진교훈 옮김, 서울: 종로서적, 1989.
- 오강남, 『또 다른 예수』, 고양: 예담, 2009.
- 이경원, 『한국 신종교와 대순사상』, 서울: 문사철, 2011.
- _____, 『대순진리회 교리론』, 서울: 문사철, 2013.
- 장병길, 『대순진리강화 II』, 서울: 대순진리회 출판부, 1989.
- 진교훈, 『철학적 인간학연구 1』, 서울: 경문사, 1988.
- 켄 윌버, 『현대물리학과 신비주의』, 박병철·공국진 옮김, 서울: 고려원미

- 디어, 1990.
- _____, 『세상에서 가장 아름다운 용기』, 김재성·조옥경 옮김, 서울: 한 언, 2006.
- _____, 『감각과 영혼의 만남: 새천년 영성의 시대를 위한 과학과 종교 통합의 길』, 조효남 옮김, 고양: 범양사, 2007.
- 폴 데이비스, 『현대물리학이 탐색하는 신의 마음』, 과학시대 옮김, 서울: 한뜻, 1994.
- 한자경, 『칸트 철학에의 초대』, 파주: 서광사, 2006.
- _____, 『헤겔 정신현상학의 이해』, 파주: 서광사, 2009.
- _____, 『자아의 탐색』, 파주: 서광사, 2012.
- 허 훈, 『영원한 철학』, 서울: 울력, 2013.
- _____, 『한눈에 보는 세계철학사』, 서울: 양철북, 2015.
- _____, 「영원의 철학(Perennial Philosophy)으로 본 대순사상의 신관」, 『대순사상논총』 25, 2015. <https://doi.org/10.25050/jdaos.2015.25.2.177>
- A. Huxley, *The Perennial Philosophy*, New York: Harper Perennial Modern Classics, 1990.
- _____, *The Divine Within: Selected Spiritual Writings*, New York: HarperPerennial, 2013.
- Alan M. Laibelman, *The Other Perennial Philosophy: A Metaphysical Dialectic*, Lanham: University Press of America, 2000.
- Arthur Versluis, *Perennial Philosophy*, Minneapolis: New Cultures Press, 2015.
- Huston Smith, *Forgotten Truth: The Common Vision of the World's Religions*, New York: HarperSanFrancisco, 1992.
- Jane Roberts, Robert F. Butts, *Seth Speaks: The Eternal Validity of the Soul*, California: Amber-Allen Publishing, 1994.
- John Holman, *The Return of the Perennial Philosophy: The Supreme Vision of Western Esotericism*, London: WatkinsPub, 2008.
- John White, *The Perennial Philosophy and the Future of America: Toward a United States of the World*, Createspace, 2014.

Martin Lings, Clinton Minnaar, *The Underlying Religion: An Introduction to the Perennial Philosophy*, Indiana: NatlBookNetwork, 2007.

Norman Friedman, *Bridging Science and Spirit: Common Elements in David Bohm's Physics, the Perennial Philosophy and Seth*, WoodbridgeGroup, 1993.

Richard Chartier Carnac Temple, “Pieter Bruegel and The elder and Esoteric Tradition”, Ph.D. Dissertation, The Prince’s School of Traditional Arts, University of Wales, 2006.

영원의 철학(The Perennial Philosophy)으로 본 대순사상의 인간관

국문요약

허훈

본고의 목적은 인간관을 중심으로 영원의 철학에서 성인·현자, 사상가들이 정립한 주요 개념들을 살펴보고, 영원철학의 인간관이 대순사상의 인간관과 일치한다는 사실을 밝히는 것이다. 아울러, 서양 근대 철학을 종합한 칸트 역시 자신의 철학의 궁극적인 목표를 인간을 규명하는 데 두고 있는데, 대순사상의 인간관이 칸트가 인간학에서 제기했던 물음에 어떤 답변을 줄 수 있는가를 구명한다. 이렇게 영원한 철학을 근거로 대순사상과 서구의 그것(칸트의 인간관)을 비교해 보면, 대순사상의 특징이 극명하게 드러날 수 있다.

칸트는 자신의 철학의 궁극적인 목표를 “인간이란 어떤 존재인가?”라는 질문에 답하는 데 두었다. 그는 네 가지 물음을 던진다. 1) 나는 무엇을 알 수 있는가? 2) 나는 무엇을 행해야만 하는가? 3) 나는 무엇을 희망해도 좋은가? 4) 인간은 무엇인가? 그리고 네 번째 물음(인간학)이 다른 모든 물음을 집약한다고 말한다. 그러나 그는 자신의 저작 어디에서도 인간 존재를 규정짓지 못한다. 그는 인간을 이성적 존재로 보았으며, 인간이 인간 자신을 직관할 수 있는 어떤 특별한 인식능력이 있다고 생각하지 않았다. 결국 칸트는 인간 자신을 알 수 없는 존재로 남겨 놓는다.

반면에, 대순사상(영원의 철학)의 관점에서는, 칸트의 물음에 직접적인 답을 줄 수 있다. 대순사상의 인간은 본질적으로 궁극적 실재라고 할 수 있는 도(道) 혹은 신(神)과 다르지 않기 때문이다. 인간은 신적 인식이 가능한 존재다. 영원의 철학에서도 ‘마음과 인식의 대상은

동시에 신성한 근본으로 이끄는 것이 최선의 길'이라고 하였다.

모든 사람의 궁극적인 정체성은 바로 신(神)이며, 실존하는 인간을 통해 궁극적 존재가 현실에 구현된다. 인간은 특별한 인식 능력 혹은 지각 능력을 갖추고 있다. 실천 수행을 통해 이 특별한 지적 직관을 발휘했던 사람들의 깨달음의 정수를 모아 놓은 것이 바로 영원 철학이며, 그 요지를 대순사상에서는 간명하게 표현하고 있다.

주제어 : 영원의 철학, 철학적 인간학, 칸트, 신성한 근본, 예고, 자아