

대순사상의 종교교육 이론 - 인존(人尊)의 교육적 인간상을 중심으로 -*

윤 재 근

대진대학교

〈요 약〉

진정한 의미에서 교육은 인간 개개인의 삶의 태도에 깊이 관여하는 것이며 그 대표적인 사례가 종교교육이라고 하겠다. 최근 중앙일보의 보도(5월 7일자, 14면)에 의하면, 미국의 대학 캠퍼스에 종교학 강좌와 종교 동아리가 부쩍 늘고 있다고 한다. 실제로 펜실베이니아의 리하이 대학에서는 종교학 전공자가 2명에서 18명으로 9배나 증가했다는 것이다. 이러한 현상은 미국의 대 이라크전과 부모들의 자녀교육에 원인이 있다는 분석이다. 그러나 현대인들의 삶과 죽음에 대한 진지한 고민이 단적으로 드러난 사례이기도 하다.

종교나 교육은 모두 인간을 그 대상으로 하며 인간을 변화시키는 의도적 경험세계이다. 즉 인간의 변화에 대한 의미 작용인 것이며 그 변화의 방향은 바람직한 지향성을 지니고 있다. 이러한 의미에서, 본 연구는 인간의 문제에 대한 여러 학자들의 인간학적 논의를 해석의 틀로 하여 인간의 진정성을 파악하고, 대순사상에서 제시하는 인존의 문제를 해석하려고 한다. 또한 인존사상이 내포하는 교육적 차원과 더불어 종교적으로 완성된 존재로서의 인존의 관념이 현대 사회에 시사하는 바가 무엇인지 알아보는 것이 본 연구의 목적이라고 하겠다.

핵심 주제어 : 종교교육, 인간, 인존, 인간의 실체성, 양면적 대립, 가치와 인격, 전일성

* 이 논문은 2004학년도 대진대학교 학술연구비 지원에 의한 것임

I. 종교교육의 성격

종교라는 말은 그 입장에 따라 다르게 정의될 수 있다. 특정 종파의 입장을 떠난 기능적 관점에서 스트렝(F.J. Streng)은 “궁극적 변화에의 수단”이라는 종교 정의를 낸 바가 있다. 종교에 대한 이러한 관점은 현실태(現實態)로서의 인간을 이상태(理想態)로서의 인간으로 변화하게 하는 교육의 작용과 일맥상통하고 있다.

한편, 교육학이 본질적으로 ‘인간형성의 이론’이라고 한다면 이때의 인간형성은 교육적 변화에 의한 바람직한 인간의 형성이며, 종교 또한 궁극적인 변화의 수단으로 간주된다면 인간이 가지고 있는 바람직한 인간의 본질을 발현하게 하는 수단인 것이다.

그럼에도 불구하고 교육은 본래 발달심리학적 미성숙자를 대상으로 하며 인간이 가지고 있는 잠재적 가능성을 실현하게 하는 작용이거니와, 종교는 인간의 궁극적 변화를 기획하기 때문에 그 대상은 단지 발달심리학적 미성숙자에 한정되는 것은 아니라고 할 수 있다. 또한 종교에서 기도하는 궁극적 변화는 본질적으로 정신적 비약성을 가지기 때문에 미성숙자와 성숙자를 구분하는 것은 근본에 있어 큰 의미를 가지지 못한다고 할 것이다. 이러한 것은 종교와 교육의 상이한 점이다.

그러나 교육에서 의도하는 인간변화도 끊임없이 추구해 나아가면 궁극적 변화의 차원으로 지향되지 않을 수 없다. 그래서 인간과 외계사물에 대한 관련성을 인식하게 되는 것이고¹⁾ 여기에서 교육이 가지는 종교적 차원을 발견할 수 있다. 이러한 측면들은 교육과 종교가 상호보완적 관계에 있을 뿐 아니라 본질적으로 관련되어 있음을 시사해 주고 있다.

이와 같은 상호 관련성 속에서 종교가 교육의 기초가 되는 것은, 교육이 틸리히(Paul Tillich)의 “궁극적인 관심(Ultimate concern)”이라는 종교 정의의 테두리 속에서 행하여질 경우이다. 학교에서의 수업과 학습은 궁극성과 관련되지 않은 사항들이 대부분이어서 직접적으로는 종교적 성질을 갖지 않는다고 할 수 있다. 그러나 교육과정은 일정한 기본적인 확신, 그 근본을 따져 들어가면, 본질적으로 종교적인 확신(confidence)이라는 심리상태로 보여지는 것에 암암리에 지배되고 있어서 적어도 그 근본에 있어서는 궁극성, 즉 종교적인 것과 관련하고 있는 것이다.

궁극적 관심으로서의 종교는 교육의 틀을 제공한다. 그것은 전체 모습과 기본적 방향을 결정하며, 교사를 자극하여 자기가 하는 일의 대강(大綱)을 만들게 하는 동기가 된다.

교육과 종교와의 관계는 상호의존적(相互依存的)인 것으로 종교가 교육의 궁극적 기초를 제공할 뿐만 아니라, 교육은 종교적 결의를 구체화시켜 주는 가장 좋은 영역이며, 궁극적 관심이 구체적 행위로 나타나는 장(場)이기도 하다. 현재 한국종교교육학회를 중심으로 교육의 종교성과 종교의 교육성에 대한 진지한 논의를 계속 하고 있으며 우리는 이러한 시도에서 현대교육 또는 현재 한국 사회의 공교육이 가지는 문제의 본질에 대한 해답을 찾고자

1) 한명희 고진호, 『교육의 철학적 이해』, 서울: 문음사, 2005, 451-459쪽, 참조.

한다.²⁾

궁극적 가치를 지향하는 종교는 이에 근거한 일관된 인생관과 세계관을 인간 개개인에게 의미 있게 작용할 수 있도록 기능한다. 다시 말하면, 인간의 일상적인 문제들을 종교적인 관점으로 전환시키고 궁극적인 문제에 대한 해결의 방안을 제시하여 인간 누구에게나 종교적 이상세계로 향하는 길을 안내하는 것이다. 이는 지극히 반성적이고 도덕적이며 의미지향적인 인간의 종교적 욕구를 충족시켜주는 종교의 의무라고 하겠다. 이러한 과정을 통해서 인간은 본질적 존재방식과 삶의 의의를 인식하며 일상적 자아로부터 벗어나 개인의 인격적 완성을 이룰 수 있는 것이다.

이렇게 볼 때 진정한 의미에서의 교육 또한 인간 개개인의 삶의 태도에 깊이 있게 작용하는 것이며 그것의 대표적인 사례가 종교교육이라고 하겠다. 박선영 교수는 여러 편의 논문에서 종교교육을 그 내용과 기능에 따라 ‘종교의 교육(education of religion)’, ‘종교적 교육(religious education in narrow meaning)’, ‘종교에 관한 교육(education about religion)’등으로 구분한 바 있다.³⁾

여기서 말하는 ‘종교의 교육’은 특정 종교의 입장에서 실행하는 종교교육으로, 종파교육이나 종단교육 그리고 교역자 양성 교육 등이 이에 해당될 것이다. 이를 특히 일반적인 교육이라는 용어와 구별하여 ‘교화(indoctrination)’라고 할 수 있겠다. ‘종교적 교육’은 인간교육을 위해서 종교가 지니는 세계관 또는 삶의 자세나 방식 등이 교육적 가치가 있다고 판단하여 교육의 현장에 도입하는 것을 의미한다. 이에 는 종교심리학적 정조(emotion), 종교성(religiosity), 성자성(saintliness), 지고경험(peak experience) 등의 윌리엄제임스와 매슬로우가 말하는 개념들이 이에 속한다고 볼 수 있다. 특히 종교성과 관련하여, 특정종교의 종교적 본래성과 보편성의 측면에서 종교적 체험을 통한 종교 현상에 대한 인식이 포함되어야 한다.⁴⁾ ‘종교에 관한 교육’은 종교의 본질과 삶의 방식, 개인과 사회에 있어서의 종교의 의의, 제반 종교현상 등을 이해하게 하는 교육이며 종교학 교육이나 종교문화 교육 등이 이에 해당한다고 하겠다. 다종교 사회로 대변되는 현대 사회의 특성을 감안할 때, 문화교육으로서의 종교에 관한 교육 내용은 의미 있다고 하겠다. 또한 그것은 종교 일반뿐만 아니라 특정 종교의 내용까지도 포함하는 것이 바람직하며 세계화 시대에 세계시민으로서의 소양을 체득하는 데에도 많은 도움이 될 것이다.

2) 2005학년도 한국종교교육학회 추계학술발표대회에서는 “종교교육학 어떻게 할 것인가”를 주제로 삼아 이에 대한 진지한 논의와 성찰을 하였다. 이의 결과물로 김귀성 교수의 “공교육에서 종교교육의 개념모형 탐색” 등 의 논문을 실어 『종교교육학연구』 제21권을 발행하였다. 특히 박범석은 그의 논문(「교육종교학 성립의 필요성과 전망」, 서울: 한국종교교육학회, 『종교교육학연구』 제15권, 2002)에서 교육과 종교의 상관관계를 규명하여 “교육종교학”의 필요성을 역설한 바 있다.

3) 박선영, 「초중등학교와 종교교육」, 서울: 한국종교교육학회, 『종교교육학연구』 3, 1997, 10-13쪽.

4) 고진호, 「종교교육의 실천적 대안을 위한 탐색」, 서울: 한국종교교육학회, 『종교교육학연구』 23, 2006, 20-21쪽.

단편적 시각에서 보면, 종교나 교육은 모두 인간을 그 대상으로 삼으며 인간을 바람직한 방향으로 변화시키는 경험체계의 축적이라고 볼 수 있다. 즉 인간의 변화에 대한 의미작용인 셈이며 그 변화의 방향은 바람직하다는 지향성을 지니고 있는 것이다. 그러므로 종교교육에 있어서는 그 대상인 인간을 어떻게 정의하며 어떻게 변화시키고 어떻게 작용하게 할 것인가의 문제가 선행되어야 하는 것이다.

이러한 의미에서 본 연구는 인간학적 인간이해를 토대로 하여 대순사상이 가지는 현대교육적 의미를 인존이라는 교육적 인간상을 중심 테마로 삼아 살펴보고자 하는 것이다.

II. 교육적 인간상 탐구의 기초

인간 이해의 제 차원은 학자마다 각기 다른 양식으로 표현되어 있다. 칸트(Kant)는 이에 대하여 동물성, 인간성, 인격성의 분류 방법⁵⁾으로 표현하고 있다. 폰티(Ponty)의 인간이해는 맑스(Marx)나 듀이(Dewey), 플리트너(Flitner)에 있어서와 같이 인간을 생명적, 정신적, 실존적 차원으로 이해하고 있다.⁶⁾ 이의 상·하위 개념이나 또는 상호 보완의 개념을 논의하는 것도 문제지만 칸트의 인격성이나 폰티의 인간적 차원, 맑스의 환상적 차원, 듀이의 지성적 차원, 플리트너의 인격적 차원 등은 모두 인간의 실존적 차원을 논의하는 것으로 귀결되며 이것은 다시 종교적 차원으로 이해가 가능할 것이다. 종교적 차원은 도덕적 차원이며 교육학적으로는 ‘전인(全人)’의 지향성을 포함하는 것이다. 다시 말하면, 하나의 단순교육과정이란 인간본질의 심신수련, 학습, 생활실천 등이 어우러져서 통합적 전인교육을 지향하는 것이다.⁷⁾

인간에 대한 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 하는 데 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 ‘전인(全人)’으로서의 그것

5) I. Kant. 이남원 역, 『실용적 관점에서 본 인간학』, 울산: UUP, 1998, 45-65쪽.

6) 김병옥, 『인간학과 교육』, 동국대학교 대학원 미간행 교재 참조.

7) 박영만, 송민영, 『통합교육과정과 전인교육』, 서울: 학지사, 2003, 59-63쪽, 참조.

이며 본 연구자는 그 좋은 예를 종교적 인간상, 특히 대순사상이 지향하는 이상적 인간상이라고 할 수 있는 ‘인존’에서 찾았자 하였다.⁸⁾

교육은 인간을 대상으로 하게 된다. 그리고 그것은 추구하는 바의 교육 이념에 얼마만큼 부합하는가의 여부를 묻는 문제이고, 그 가능성의 여부 내지는 무엇을 통해 어떻게 그것을 실현할 수 있는가의 문제이기도 하다. 그러므로 인간은 교육을 통하여 바람직한 인간이 되는 것이며 교육은 바람직한 인간을 형성하는 것이라고 하겠다. 인간교육이란 인간이 궁극적 목적이며 대상이므로 인간상의 정립이 그 출발일 것이다. 그러기 위하여 여기서는 인간학적 해석 틀을 도구로 하여 인간의 본질에 대한 분석을 살펴보고자 한다.

1. 인간존재에 대한 실체성의 문제

인간의 존재성은 생명의 시작에서부터이며 이는 곧 죽음의 문제와 연결되고 있다. 그러나 많은 부분에 있어 인간학자들은 인간의 문제를 현상학적 생명의 존재로 파악하고 있다. 이러한 문제에 대하여 로마노 구아르디니(Romano Guardini)의 인간 이해와 아울러 그 문제점을 생각해 보고자 한다.

구아르디니는 인간의 실체를 ‘육체와 영혼의 통일’(Liebe-Seele-Einheit)로 본다.⁹⁾ 그 자체로 있는 정신과 질료, 즉 질료로부터 형성되어진 육체는 인간에게는 원래의 실재이다. 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 거부하며 인간에게 현존하는 모든 것은 선천적으로 존재하며 본질적으로 정신과 육체로 파악한다.¹⁰⁾ 그런데 서양 철학사를 보면 이 두 원리 중 하나를 독립시키려는, 즉 인간을 단지 육체나 혹은 정신으로 설명하려는 위험과, 인간을 이원론적으로 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 이원론적 또는 일원론적인 관점은 생동적인 통일을 파괴한다. 왜냐 하면 육체와 정신은 똑같이 생동적인 통일성의 두 측면을 형성하기 때문이다. 즉, 이 두 실체는 구별 속에서의 통일을 형성한다. 바로 이 점에서 구아르디니는 ‘아리스토텔레스’ 또는 ‘토마스아퀴나스’와 관련하여 인간 본질의 통일을 파악하고 있다.¹¹⁾ 인간은 곧 육체 속에서 내면화된 정신

8) 윤재근, 「대순진리회와 인존사상」, 서울: 한국종교교육학회, 『종교교육학 연구』 2, 1996, 116-119쪽, 참조.

9) C. A. van Peursen, 손봉호·강영안 역, 『몸 영혼 자신 - 철학적 인간학 입문』, 서울: 서광사, 1985, 제2장 참조.

10) G.Siewerth, *Der Mensch*, Frankfurt. 1963, 25쪽.

11) 진교훈, 『철학적 인간학 연구』, 서울: 경문사, 1994, 108-115쪽.

과 영혼에 의하여 형태를 갖게 되는 합성체이다.

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 육체 안에서 그 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. 그래서 '상대적인 배타와 상대적인 포함'이라는 독특한 관계가 성립되는 것이다.¹²⁾

2. 양면적 대립의 문제

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. 첫째는 존재론에 대한 반대이며, 둘째는 인식론을 철학의 기본 분과로 간주하는 입장에 대한 반대이고 셋째는 인간을 단순한 이성적 존재로 간주하는 철학에 대한 반대이다. 이 세 가지 근본사상으로부터 우리는 철학적 인간학이 현대철학의 기본과제를 접하기에 이른 철학사적 필연성을 발견할 수가 있다.¹³⁾

말 할 것도 없이 인간의 본성에 관한 학문인 철학적 인간학은 현실적이고 구체적인 인간을 통일적, 전체적으로 파악하려는데 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.¹⁴⁾ 여기서는 막스 셸러(Max Scheler)의 인간존재론의 양면적 대립의 문제를 살펴보자.

셸러의 인간학을 범신론적 형이상학의 시기와 카톨릭적 현상학의 시기로 대별하기도 하는데¹⁵⁾ 이에 근거하면 다음의 몇 가지 내용이 정리 될 수 있다.

우선 첫째로 셸러의 인간론에 있어서는 서로 환원될 수 없는 정신-생명이라는 이원론의 도식이 일관되게 중심적인 위치를 점하고 있다. 그로부터 중요한 것은 정신이 사람과 같은 정서적 작용을 포함한다는 점에 있어서 단순한 그리스적 이성과는 다른 것으로서 파악되고

12) R.Guardini, *Der gegensatz*, Mainz. 1985, p.89; 이경원, 「로마노 구아르디니의 인간학」, 『오늘의 철학적 인간학』, 서울: 경문사, 1997, 73-79쪽.

13) 이양호, 『막스 셸러의 인간관』, 서울: 경문사, 1997, 114쪽.

14) 이양호, 위의 책, 116-117쪽.

15) A. Gehlen, *Anthropologische Forschung: Zur Selbstentdeckung des Menschen*, 15. Aufl., München. 1981, pp.14-15.; M. Buber, *Between Man and Man*, New York, 1965, pp.196-197; 이양호, 앞의 책, 123-144쪽, 참조.

있는 점이다. 둘째로 그것이 인간에게만 갖추어진 것인가 어떤가는 제쳐두고, 생명적 원리의 체현으로 파악되고 있는 오성 혹은 실천적 지능은 정신과는 대립되는 원리라고 간주되고 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, 과학적 인간과 철학적 인간의 대립, 그리고 이러한 모든 대립의 궁극적인 근거로서의 세계 근거 자체내의 신성과 충박의 근원적 대립”¹⁶⁾ 등이다. 이러한 이원론적 형이상학은 셸러 철학의 모든 국면에서 그 면모를 드러내고 있다.

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

3. 가치와 인격의 문제

인간에 있어 바람직한 삶의 준거를 틀 지워 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 사상체계를 형성하고 있는 것이다. 그런데 동양에 있어서는 윤리, 도덕이 사회생활에서의 인간 규율로만 축소화된 경향을 보이고 있는 반면에 종교는 세속을 초월한 피안의 세계로 인도하는, 다시 말하면 인간의 궁극적인 문제를 해결해 주는 열쇠로 보고 있는 것이다.¹⁷⁾

프리드리히 쉘러(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 이성에게 종속됨, 셋째, 감성과 이성이 조화됨이 그것이다. 이성이 감성에 종속되는 첫째 방식은 이성적 존재라는 인간의 정의에 어긋나기 때문에 논의에서 완전히 제외된다. 따라서 나머지 두 가지 방식의 관계만이 남게 된다.

이 중에서 쉘러가 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 성

16) 허재운, 철학적 인간학에 있어 세계 개방성의 문제, 충남대 대학원 박사학위 논문, 1989, 37쪽.

17) 대순종학교재연구회 편, 『대순사상의 이해』, 경기포천: 대진대학교 출판부, 1998, 122-124쪽.

취한다는 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 조건으로서의 욕구와 관심이 도덕적 의무와 통합된 상태가 인격의 완전성의 개념이다. 도덕적인 인격의 완전성의 이념은 쉴러에 의해서 ‘아름다운 영혼’이라는 개념으로 정식화된다.

마음의 내용을 지(知)·정(情)·의(意)로 분석하여 살펴본 인격 발달의 방향성 모형에 따르면, 지·정·의를 통합하여 인격을 확립하나는 것은 구체적으로는 지는 주관성을 객관성으로, 정은 이기/자애성을 이타/애타성으로, 의는 타율성을 자율성으로 변증법적인 전환을 거쳐서 ‘객관적으로 이타/애타적이며, 자율적인 품성’을 일매지게 통합하여 일이관지(一以貫之)한 인격을 확립한다는 말이다.¹⁸⁾

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 제압 하겠다고 생각하지 않음으로써 자유로이 자연을 지배한다”¹⁹⁾

인간의 육체적, 감성적 제한성은 개인으로 하여금 완전한 조화로운 전체에 도달하는 것을 저해한다. 이러한 경우에 아름다운 영혼은 감성의 요구에 직면하여 실천이성의 능력이 우위에 있음을 증거 해야 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 계기로서 순수한 도덕의 관념이 이해될 수 있다는 말이다.

쉴러(F.Schiller)는 인간의 존엄성과 기품은 인간이 도덕의 힘으로 충동을 스스로 제어하는 데서 성립하는 정신의 자유를 가지고 있기 때문이라고 보고 있다. 쉴러의 인간의 존엄성에는 여러 단계가 있는데 기품과 아름다움과 고귀함에 얼마나 접근해 있는가에 따라 다르다

18) 이계학, 『인격확립의 초월성』, 서울: 청계, 2001, 65-67쪽.

19) 이계학, 위의 책, 254-261쪽, 참조.

고 보았다. 인간의 존엄성은 어떤 인간이 그가 속해 있는 사회 속에서 그의 지위에 알맞은 처신을 하는 것으로 본 것 같다.²⁰⁾ 그런 견지에서 보면 쉐러의 입장은 모든 인간이 한결같이 존엄한 인격을 소유하고 있는 것으로는 이해하지 않는 것으로 여겨진다.

이와 같은 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 가치 있게 받아들일 수 있는 것이다.

III. 인존(人尊)의 교육학적 의미

대순사상의 교육 이상에 있어서의 인간의 문제는 일반론적인 범위를 넘어선 ‘후천의 바람직한 인간상’을 형성하는 것인 만큼, 이러한 특색이 있는 대순사상에서의 인간관은 인존사상으로 집약된다. 본 연구자는 앞에서 구아르디니와 쉐러 그리고 쉐러의 인간이해에 대한 시각을 간략히 살펴보고 그 문제점을 도출하였다. 그러므로 여기서는 그러한 문제점들의 극복 방안으로서의 인존사상 또는 교육적 이상실현의 내적 가능성에 대한 내용으로서의 인존사상을 살펴보고자 한다.

1. 인존의 실체성

대순사상에 있어 인존은 인간이 천지인 삼계의 우주적 관점에서 그 주체적 역할을 담당한다는 의미가 있다. 인간학적 인간관의 탐색 또한 같은 문제의식을 가지고 있기는 하지만, 이와 같은 인간 관념은 인간을 ‘사람’만으로 평가하는 한계를 극복하는 변화를 시도하고 있다. 그러면 이와 연계하여 대순사상에 있어서의 인간에 대한 이상적 모델이라고 할 수 있는 인존의 내용을 살펴보자.

인존사상은 19세기말의 상대적 박탈감(relative deprivation) 을 느끼고 있는 기층 민중들에게 자존의 내적 질서를 재정립케 하여 삶의 현장에서 무기력을 극복하고 종교적 이상세계 구현의 주체적 역할을 할 수 있는 가능성이 있다는 희망과 용기를 북돋우어 주는 것이다. 그것이 대순사상에 있어 인존의 인간관념으로 구현되는 것이다.

대순사상에 있어서 인간의 존재는 ‘선령신(先靈神)들이 육십 평생 헤아릴 수 없는 공을 쌓아서 하늘로부터 얻어낸’ 존재가 된다. 그래서 인간은 천계(天界)와의 유기적 관계 속에서 존재할 수 있는 관계체이며 홀로 존재하는 단독자는 아닌 것이다.²¹⁾ 구아르디니에 있어서

20) 진교훈, 『철학적 인간학 II』, 서울: 경문사, 1996, 15쪽.

도 결국 인간의 단편적 해석의 오류를 극복하기 위하여 인간을 영혼과 육체의 통일로 보고 상호 대립을 극복하고자 했던 노력은 의미 있는 일이었다. 그런데 이보다 더 넓은 시각을 갖는다면, 인간은 인간 내의 존재, 즉 하이데거가 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 이와 같은 존재는 외계 사물에 대한 이해를 먼저 하고 주위의 세계와 친숙해 있음을 말한다. 이때의 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 인간존재의 중추가 된다.²²⁾ 그리고 심령은 나를 바르게 하는 심기(心氣)이고, 나를 세우는 의리(義理)이며, 나를 구하게 하는 인도(引導)²³⁾인 것이다. 또한 인간에게 가장 보배로운 것이 심령이어서 심령이 통하면 신명과도 가히 응대할 수 있고, 만물과도 가히 나란히 할 수 있으며, 무형 속에서도 가히 골몰²⁴⁾할 수 있게 된다. 이와 같은 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 위에서처럼 인간이 전체구조의 틀 속에서 이해되어야 하는 관계라면 인간이 인존(人尊)이라는 명제가 타당성을 확보할 수 있는 것이다.²⁵⁾

2. 인존의 전일성

셀러의 가치의 현상학은 방법론적으로 많은 사람들에게 영향을 주었으며 철학적 윤리학에도 공헌하고 있다. 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 셀러의 견해는 인간학의 기본구도에서의 실존적 통합의 인간존재를 일목요연하게

21) 윤재근 외, 『한국의 종교와 인격교육』, 서울: 아름다운 세상, 1998, 188쪽.

22) 전경, 행록 3-44쪽, 참조.

23) “...正吾之心氣 立吾之義理 求吾之心靈...”(전경, 교운 2-41)

24) “...至寶即吾之心靈也 心靈通即鬼神可與酬酢 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)

25) 윤재근 외, 앞의 책, 188-190쪽.

파악할 수 없는 한계를 준다.

이에 대하여 대순사상이 제공하고 있는 인존사상에서 셀러의 단편을 극복할 가능성을 시사 받고 있다. 인존의 인간형성 이론은 인간 본질의 존재론적 각성을 전제하고 있다. 이것은 양명학파의 심학(心學) 즉 성즉리(性卽理), 이즉심(理卽心)의 구도²⁶⁾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 인존사상의 형성에 있어 ‘마음’의 문제는 그것을 구명해 내는 기저가 될 것이며²⁷⁾ 셀러의 인간학적 해석에 대한 문제점을 보완하는 방편이 될 것이다. 또한 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. 이와 같은 시각은 셀러에 있어서도 보이는 바이지만, 육체는 보여지는 현상에서 양(陽)의 측면으로 나타나고, 정신은 가시화 되지 않는 인지적 실체로서 음(陰)으로 해석된다.²⁸⁾ 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.²⁹⁾ 천지우주의 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 우주 안의 모든 사물은 그대로 우주심을 반영하는 것이다. 이러한 견지에서 보면 인간은 우주심이 투영된 전일성의 존재로서의 인존이 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.³⁰⁾

이러한 것을 통해서 보면, 심(心)·신(身)·신(神)의 구조적 인간은 그것들의 통일체로서

26) 이계학, 「양명학파의 인격교육론」, 경기성남: 한국정신문화연구원, 『한국의 교육과 윤리』 5, 1995, 234-239쪽, 참조

27) 윤재근 외, 앞의 책, 190-191쪽.

28) 윤재근, 「음양합덕 일시론」, 경기포천: 대순사상학술원, 『대순사상논총』 2, 1997, II-3 참조.

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

30) “...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)

모두 동일하게 존중되어야 하며 자신을 연마함으로써 그 자신은 전인(全人)이 되는³¹⁾ 전일성의 인존으로 거듭나는 것이다.

3. 인존의 인격 형성과 가치론적 의미

증산(甞山)에 의하면 전경에서는

천존과 지존보다 인존이 크니 이제는 인존시대라. 마음을 부지런히 하라.³²⁾

선천에는 모사재인(謨事在人)하고 성사재천(成事在天)이라 하였으되 이제는 모사재천하고 성사재인 이니라.³³⁾

라고 하여 우주 질서의 새로운 전개와 함께 인간의 의식구조를 개혁하고 인식을 변화시키는 명제를 주창하고 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 내재되어 있는 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 관점³⁴⁾에서 더욱 발전하여 심·신의 균형, 신·인의 조화를 전지하여 인간과 외계사물의 동체주의적 내용을 구명하고 있다. 그리고 “인간의 마음은 천지보다도 크다”³⁵⁾고 하는 창조적 자기 표현은 삶의 현장에서 긍정적 사고를 유지하게 하여 현상학적 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.³⁶⁾ 또한 도덕적 인격의 연마와 더불어 쉼터가 이야기하는 정신의 자유를 전지하기 위하여 일심으로 신념하는 자세와 선에 기반한 윤리적 행위를 요청 받는다.³⁷⁾ 이러한

31) J. M Rich. 김정환 역, 『인간주의 교육학』, 서울: 박영사, 1985, 71-73쪽.

32) 전경, 교법 2-56.

33) 전경, 교법 3-35.

34) 이원호, 「동학의 인간관과 현대교육적 의미」, 『한국교육사상연구』, 서울: 집문당, 1986, 286-288쪽.

35) 전경, 행록 3-44 참조.

36) Thomas Lickona, 유병열 외역, 『인격교육의 실제』, 서울: 양서원, 2006, 45-47쪽, 참조.

것은 인간학이 안고 있는 논리적 체계와 인간 현실 사이의 괴리감과 부조화의 문제를 반성하게 하며, 감성이 이성에 종속되거나 감정과 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 있고³⁸⁾ 또한 그것의 긍정적 역할을 고집할 것이다. 게다가 생명은 엄격한 의무에 의해 그 구성원들이 서로서로 연결되어 있다는 베르그송에 있어서의 닫힌 사회³⁹⁾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 적용을 가장 이상적으로 조화(調和)시키는 것이다. 앞서도 언급했지만, 심(心)·신(身)·신(神)의 조화로운 연마를 통하여 신·인이 조화(調化) 되는 통합적, 전일적 인간상을 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 받는다는 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 아니며 인존은 그 주체가 되는 것이다. 그러므로 개체는 전체를 지향하며 전체는 개체를 투영한다는, 일즉다(一卽多) 다즉일(多卽一)의 화엄의 총체론적 측면에서 인간 개인대 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.

37) 전경, 교법 2-4, 13; 교법 3-20; 권지 1-18; 예시 50, 참조.

38) H.Bergson, 송영진 역, 『도덕과 종교의 두 원천』, 서울: 서광사, 1998, 95-105쪽.

39) 위의 책, 289-294쪽, 참조.

IV. 인존의 내재적 가치지향성과 교육이념

지금까지 본 연구자는 이미 전장에서 인간의 문제에 대한 여러 학자들의 인간학적 논제들을 해석의 틀로 하여 인존의 문제를 해석해 내려고 한 바가 있다. 그러한 논제들을 도구로 설정한 것은 인존의 관념이 대순사상에서 지향하는 이상적 인간상이며 이상실현의 가능성이 내재되어 있다고 보기 때문이다.

인간학에 있어 인간의 문제는 그것을 보는 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), 쉐러(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 야기하고 있었다. 이는 인간의 실질적 존재방식과 그 근원적 탐구에 대한 사고가 빈약했던 것으로 여겨지며 이를 극복하기 위하여 인존에 있어서의 인간존재에 대한 의미 있는 실체와 그 근원에 대한 구조를 살펴보았다.

또한 셸러에 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 쉐러에 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 대순사상에서 제시하는 신인조화(神人調化)의 인간이며 이는 곧 지향성을 포함하고 있는 인간관념이 될 것이기 때문에 이를 교육학적으로 성취 가능한 존재로서의 인존(人尊)이라고 보았으며 본 연구자는 이것을 '인존의 인간학'이라고 규정한 바 있다.⁴⁰⁾ 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

40) 윤재근, 「인존사상에 대한 인간학적 접근」, 경기포천: 대순사상학술원, 『대순사상논총』 7, 1999.

작용한다고 할 때 이를 인성의 지극한 가치로서의 ‘도(道)’로 표현될 수 있다. 이러한 도의 실현으로 나타나는 이상적인 인간으로서의 인존의 형성은 인간의 주체적 노력 없이 이루어지는 것이 아니라 끊임없는 수도(修道)를 통해서 성취 가능한 것이기도 하다.⁴¹⁾ 이것은 결국 본질적인 의미에서의 자기완성이란 참되고 밝은 삶을 체현키 위한 스스로의 진지한 노력을 바탕으로 성취되는 것이므로 증산은 “정심(正心)으로 수련하라”⁴²⁾는 교훈을 남기고 있는 것이다. 대순사상의 근본취지에서 볼 때 인존의 실현은 인간의 일상생활에 있어 별개의 생활형태가 아니라 궁극의 삶을 지향하는 일상의 삶 속에서 동시통합적으로 구현되는 성질의 것이며 이것은 또한 교육적으로 끊임없는 자기연수와 자기완성의 노력을 통하여 타인을 완성시키고 그러한 교육 활동을 통하여 자신을 완성해 가는 교육학적 인간형성이론인 것이다.

대순사상에 있어서 교육이상(educational ideologies)을 알아보는 제1차적 접근은 증산사상에서의 교육목적을 알아보는 것이 될 것이다. 교육의 궁극적 목적은 ‘선의 방향에로의 성숙과 발전’을 나타내며 이것은 사회의 건전화의 초석이 된다.

이러한 입장은 인간 개개인의 완성이 이상사회의 기반이 된다는 것을 반영한 것이고, 사회 완성이란 이상사회의 건설 내지는 실현을 뜻한다. 이렇게 볼 때, 대순사상에서 교육의 목적론은 그것이 표방하는 이상적 인간상과 사회상의 문제이며 이러한 문제의 해명은 증산이 바라보는 현실관과 관계하여 성립되어야 할 것이다.

선천에서는 인간사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니, 천지가 상도를 잃고 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었고다.⁴³⁾

선천에서 상극이 인간지사를 지배하였으므로 원한이 세상에 쌓이고 따라서 천·지·인 삼계가 서로 통하지 못하여 이 세상에 참혹한 재화가 생겼나니라.⁴⁴⁾

...원의 뿌리가 세상에 박히고 세대의 추이에 따라 원의 종자가 퍼지고 퍼져서 이제는 천지에 가득 차서 인간이 파멸하게 되었느니라.....⁴⁵⁾

목은 하늘은 사람을 죽이는 공사만 보고 있었도다. 이후에 일용백물이 모두 핏절하여 살아 나갈수 없게 되리니 이제 뜯어고치지 못하면 안되느니라.⁴⁶⁾

하늘도 노천과 명천의 시비가 있으며 땅도 후박의 시비가 있고 날도 수한의 시비가 있으며 바람도 순역의 시비가 있고 때도 한서의 시비가 있으니.....⁴⁷⁾

41) 윤재근, 『다종교사회에 있어 대순진리회와 종교교육』, 서울: 한국종교교육학회, 『종교교육학연구』 8, 1998, 106-112쪽, 참조.

42) 전경, 공사 2-16.

43) 전경, 예시 1.

44) 전경, 예시 8.

45) 전경, 공사 3-4.

46) 전경, 공사 1-1.

위에서 살펴볼 수 있는 것처럼 증산이 진단한 현실에 대한 인식은 ‘상극이 지배하는 참혹한 세계’, ‘진멸지경에 처한 세계’이며 ‘시비가 끊이지 않는 세계’이기 때문에 뜯어고치지 못하면 안 되는 부정적 현실인식이 지배적이다. 이러한 종교적 현실진단과 더불어 대순사상 출현당시의 사회상에서도 이와 같은 선천의 현실은 극명하게 드러난다. 다시 말하자면 구한말의 내부상황은 질서를 잃은 극도의 부패상과 혼란을 보여주었으며, 그 속에 사는 일반 민중들은 날로 악화되어 가는 정치적 불안과 경제적 파탄지경에 더 이상의 의지력을 상실하고 스스로가 사회적 박탈감을 맛보아야만 했다. 그런데 증산이 진단한 이러한 선천의 현실관 속에는 현실에 대한 무비판적 수용에서 오는 단일한 타성을 자각시켜 새로운 삶의 방향과 가치좌표를 전개시키는 계기를 내포하고 있다.

이후로는 천지가 성공하는 때라. 서신이 사명하여 만유를 제재하므로 모든 이치를 모아 크게 이루나니 이것이 곧 개벽이라.⁴⁷⁾

내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라.⁴⁸⁾

삼계 대권을 주재하여 조화로써 천지를 개벽하고 후천선경을 열어 고해에 빠진 중생을 널리 건지려 하노라.⁴⁹⁾

등과 같은 인용문에서 보이는 것은 결국 이후의 새로운 세계는 정신적 아노미 상태에 있는 민중들에게 상극에 지배된 이 세계가 ‘개벽(開闢)’이라는 매개를 통하여, 상생(相生)의 도가 운행하는 후천선경(後天仙境)으로 바뀌어짐을 일깨우는 것이다. 이렇게 헤쳐 나갈 길과 비전을 제시받은 사람은 “복을 구하는 자와 삶을 구하는 자는 힘쓸지어다”⁵⁰⁾와 같이 주체적 자발성을 전제 받는다.

교육작용은 피교육자의 자발성과 교육자의 지도력이 일치했을 때 그 성과가 극대화된다는 교육학적 공리를 인지한다면, 이와 같은 부분이 시사하는 바는 매우 크다고 할 것이다. 이러한 것을 토대로 하여 살펴보면 대순사상에 있어서의 교육이념이 지향하는 바는 상극(相剋)적 현실의 이 세상이 개벽(開闢)이라는 매개의 일대 회전을 통하여 상생(相生)의 시대, 후천선경의 시대를 여는 것으로 귀일 된다고 볼 수 있다.

47) 전경, 교법 3-6.

48) 전경, 예시 30.

49) 전경, 공사 1-3.

50) 전경, 예시 17.

51) 전경, 예시 30.

참고문헌

- 대순진리회 교무부편. 『전경』. 서울: 대순진리회 출판부. 1쇄;12쇄. 1974;1989
- 고진호. 「종교교육의 실천적 대안을 위한 탐색」. 서울: 한국종교교육학회. 『종교교육학연구』 23. 2006
- 김귀성. 「공교육에서 종교교육의 개념모형 탐색」. 서울: 한국종교교육학회. 『종교교육학연구』 21. 2005
- 김병옥. 『인간학과 교육』. 동국대학교 대학원 미간행 교재
- 박범석. 「교육종교학 성립의 필요성과 전망」. 서울: 한국종교교육학회. 『종교교육학연구』 15. 2002
- 박선영. 「초중등학교와 종교교육」. 서울: 한국종교교육학회. 『종교교육학연구』 3. 1997
- 대순종학교재연구회 편. 『대순사상의 이해』. 경기포천: 대진대학교 출판부. 1998
- 박영만 송민영. 『통합교육과정과 전인교육』. 서울: 학지사. 2003
- 윤재근 외. 『한국의 종교와 인격교육』. 서울: 아름다운 세상. 1998
- 윤재근. 「인존사상에 대한 인간학적 접근」. 경기포천: 대순사상학술원. 대순사상논총』 7. 1999
- 윤재근. 「다종교사회에 있어 대순진리회와 종교교육」. 서울: 한국종교교육학회. 『종교교육학연구』 8. 1998
- 윤재근. 「음양합덕 일시론」. 경기포천: 대순사상학술원. 『대순사상논총』 2. 1997
- 윤재근. 「대순진리회와 인존사상」. 서울: 한국종교교육학회. 『종교교육학 연구』 2. 1996
- 이경원. 「로마노 구아르디니의 인간학」. 『오늘의 철학적 인간학』. 서울: 경문사. 1997
- 이계학. 『인격확립의 초월성』. 서울: 청계. 2001
- 이계학. 「양명학파의 인격교육론」. 경기성남: 한국정신문화연구원. 『한국의 교육과 윤리』 5. 1995
- 이양호. 『막스 셸러의 인간관』. 서울: 경문사. 1997
- 이원호. 「동학의 인간관과 현대교육적 의미」. 『한국교육사상연구』. 서울: 집문당. 1986
- 진교훈. 『철학적 인간학 II』. 서울: 경문사. 1996
- 진교훈. 『철학적 인간학 연구 I』. 서울: 경문사. 1994.
- 한명희 고진호. 『교육의 철학적 이해』. 서울: 문음사. 2005
- 허재운. 철학적 인간학에 있어 세계 개방성의 문제. 충남대 대학원 박사학위 논문. 1989
- C. A. van Peursen. 손봉호·강영안 역. 『몸 영혼 자신 - 철학적 인간학 입문』. 서울: 서광사. 1985
- H. Bergson. 송영진 역. 『도덕과 종교의 두 원천』. 서울: 서광사. 1998
- I. Kant. 이남원 역. 『실용적 관점에서 본 인간학』. 울산: UUP. 1998
- J. M Rich. 김정환 역. 『인간주의 교육학』. 서울: 박영사. 1985

- Thomas Lickona. 유병열 외역, 『인격교육의 실제』. 서울: 양서원. 2006
- A. Gehlen, 『Anthropologische Forschung: Zur Selbstentdeckung des Menschen』 15. Aufl., München. 1981
- G.Siewerth. 『Der Mensch』. Frankfurt.1963
- M. Buber. 『Between Man and Man』. New York. 1965
- R.Guardini. 『Der Gegensatz』. Mainz. 1985

원고접수: 2007년 5월 2일 1차심사: 6월 9일 게재승인일: 6월 18일

연구자 소개: 윤재근

① 전공: 종교문화 / 소속: 대전대학교 교수

② 관심영역: 종교교육, 한국종교사상

③ 주요논저: 「대순사상의 인간형성이론」, 「한국근대의 종교사상적 동향과 대순사상의 대두」

④ E-mail: jkyouun@daejin.ac.kr

Abstract

Theory of Religious Education in DaeSoon Thoughts - Based on the Educational Human Model of In-Jon -

Youn, Jae-Keun

Daejin University

The true meaning of education is to involve oneself into every person's way of life and the main example of this is Religious Education. Recently according to Joong-Ang daily newspaper's report (7th of May P.14), club activities and lectures about religion is on the rise. In fact, at Lehigh University of Pennsylvania number of people who majors in Religious education has risen from 2 to 18. And there has been analysis proving that these circumstances are caused by the Iraq war, and parents who have high concern about their child's education. Moreover it shows people's affliction about our life and death in our time.

Both religion and education targets human and are deliberate experience which changes human beings. Thus it is the meaning of human's variation and the way it is advancing has a positive aim. In this point of view, this study, using many scholars' interpretation about human meaning as a fundamental framework, will try to reveal the true meaning of human's signification and will try to interpret the questions of In-Jone which is suggested by the DaeSoon Thoughts. Also trying to find out the meaning of In-Jon in our time is the main aim of this study.

Key words : Religious Education, Human Being, In-Jon, The substance of Human beings, Ambivalent confrontation, Value and Character, Perfection