

神人調化의 宗教學的 理解

尹起鳳*

目次

- | | |
|----------------------|-------------------|
| I. 序論 | |
| II. 窮極的 實在의 意味 | 2. 人本主義의 立場 |
| 1. '窮極的 實在' | IV. 神人調化의 宗教學的 意味 |
| 2. 窮極的 實在의 性格 | 1. 神觀의 特徵 |
| III. 窮極的 實在와 人間과의 關係 | 2. 人間의 地位 變化 |
| 1. 神本主義의 立場 | V. 結論 |

I. 序論

인류의 역사에 나타나는 종교들은 각기 특이한 성격을 지니고 있는 것으로, '종교'라는 한 단어에 포함된 다양한 의미를 일률적으로 이해하기는 어려운 것이다. 그러므로 종교에 대한 定義도 내리기 어려운 것이 사실이다. 종교학이 護教論的인 입장을 탈피하기 시작하면서, 인류의 종교에 대한 이해가 객관적으로 이루어지기 시작했다고 볼 수 있을 것이다. 이 시기가 20세기 초부터라고 한다면, 이제 한 세기를 맞게 되었다. 다른 학문에 비교한다면 매우 일천한 역사를 가지고 있으며, 더욱이 학문 자체가 서양에서 일어난 것으로 동양 종교를 올바르게 이해하는데는 이러한 점이 장애가 될 수

* 대전대 대순종학과 교수

있다. 즉, 서양의 기준에 의해 재단되어 동양 종교의 특성이 가리워질 수 있다는 것이다. 이러한 점은 종교학이 일어난 초기에 잘 보여진다. 서구 중심적인 사고에서 볼 때, 기독교적인 의미를 지닌 神이 없는 종교는 종교가 될 수 없다는 것이다. 그러므로 동양의 종교인 佛敎나 儒敎를 종교가 아니라고 주장했던 것이다. 이러한 편견은 동서양학자들의 종교 연구가 객관적으로 이루어 지면서 불식되기는 했지만 여전히 이러한 흔적은 남아 있다. 앞으로의 과제는 동양의 종교를 동양의 시각에서 볼 수 있는 토대를 마련하는 것이 매우 중요한 문제라고 생각한다. 이러한 관점에서 大巡思想의 神人調化에 대한 논의가 종교학적인 의미에서 어떻게 이해될 수 있는가를 살펴 보도록 하겠다.

‘神人調化’에 대한 논의는 宗教의 이해를 위해서 빼놓을 수 없는 神觀과 人間觀을 모두 포함하고 있다. 모든 종교의 교리체계에서 신관은 그 정점에 위치해 있는 것으로 신관의 이해가 그 종교를 이해하는데 있어서 결정적인 역할을 한다. 그러나 이러한 의미를 갖는 용어는 다양해서 인격적인 속성을 나타내는 기독교의 God과 같은 개념과는 동일하지는 않다. 즉, 불교의 ‘佛性’이나, 유교의 ‘天’, 老莊哲學의 ‘道’와 같은 동양의 개념들은 비인격적인 속성을 갖는 것으로서, 일률적으로 神이라는 개념으로 모두를 지칭할 수 없는 문제가 발생한다. 이러한 개념상의 혼란의 문제가 있기 때문에 종교학자들은 모두를 포함할 수 있는 개념인 ‘궁극적 실재(Ultimate Reality)’라는 용어를 사용한다. 본 논문에서도 이 용어에 대한 이해를 돕기 위해서 먼저 이 용어의 의미를 살펴 보고, 이러한 용어들이 사용되는 구체적인 실례와 성격 그리고 특징들을 살펴 볼 것이다. 또한 이러한 궁극적 실재에 근거한 서로 다른 人間觀을 검토함으로써 궁극적 실재의 성격에 따라 인간에 대한 이해가 어떠한 차이를 보이고 있는가를 살펴 보도록 하겠다. 이러한 논의를 토대로 神人調化가 종교학적인 입장에서 어떻게 이해될 수 있는가를 천착해 보고, 이러한 이해를 통하여 그 보편적인 의미를 도출하도록 하겠다.

II. 窮極的 實在의 意味

1. '窮極的 實在'

'窮極的實在'에 의미를 이해하기 위해서는 먼저 '窮極的(Ultimate)'이라는 어휘를 먼저 설명하는 것이 순서라 생각된다. 왜냐하면, 종교적인 용어로 사용될 때 이 용어는 다른 문맥에서 사용될 때와는 달리 이해되기 때문이다. Streng은 종교에 대한 가설적인 定義로서 '궁극적인 변화의 수단'이라고 주장하면서 '궁극적'이라는 의미를 이렇게 설명한다.

그는 먼저, "어째서 어느 행위는 '선'하고 또 어떤 행위는 '악'하냐 라든가, 왜 인간은 고통을 당하고 어째서 인간은 자기 반성을 하는가 하는 물음은 이미 어떤 특정한 유(類)의 해답을 추구하고 있는 물음들이다. 물론 이러한 질문들은 인간의 실존을 조건지우는 여러 요인들 중에 있는 어떤 한 두 가지 요인을 설명함으로써 대답되어질 수도 있다. 예를 들면, '사회는 우리로 하여금 어떤 규칙에 의하여 행동할 것을 요구하고 있다'라든가, '인간의 경제적 생산성은 아주 낮아서 육체적 실존에 대한 두려움을 지니지 않을 수 없다'든가 하는 설명이 그러한 것이다. 이러한 해답들 자체를 생각해 보면 이 해답들이 결코 어째서 인간이 그렇게 행동하고, 어째서 하필이면 그렇게 사고하는가 하는데 대한 물음에 부적합 것은 아니다. - 그러나 그러한 대답들이 인간의 존재에 대한 물음을 예리하게 파헤친 최종적인 것은 아니라고 하는 사실을 알지 않으면 안된다"¹⁾고 하여, '궁극적'이라는 것은, 인간의 문제에 대해 다양한 해답이 주어질 수 있지만 그 해답 중에서도 더 이상의 해답을 찾을 수 없는 최종적인 해답이 궁극적이라는 의미를 가질 수 있을 것이라고 본다. 그리고 그는 이어서, 위에서 언급한 문제에 대한 종교적인 해답에서 그 해답의 배후의 가설중에 하나를 "단지 육체적인 실존 뿐 만 아니라 그보다 더한 어떤 것이 삶 속에 있다고 하는 가설이다"²⁾라고 하여, 육체적인 것을 포함하는 정신적인 세계에서의 궁극적인 의미를 찾고, 그 특징을 " '궁극적'(Ultimate)이라고 하는 용어가 지적하는 것은 바로 이와같은 '보다

1) Frederick J. Streng, 鄭鎮弘 譯, 宗教學 入門, 大韓基督教書會, 1975, pp. 16-17

2) 上揭書, p.17

더'(more than)적인 특성이다”³⁾라고 설명한다. 이러한 '보다 더'의 특성을 지닌 '窮極性'을 현실성을 지니지 못하게 될 난점을 지적하면서도 '궁극성'을 종교를 운위하는 기준의 하나로 삼기도 한다.⁴⁾ 이러한 점을 볼 때 궁극적이라는 어휘는 인간의 육체적 차원과 사회적 차원을 벗어난 그 이상의 차원을 지칭한다는 것을 알 수 있다. 즉, 스트렝의 설명은 종교라는 입장에서 본다면, '窮極的'이라는 것은 인간의 최상의 가치를 언급하는 것으로 더 이상의 가치를 찾을 수 없는 종교의 최상의 목표를 말하는 것이라 생각된다.

또한 岸本英夫는, “종교는 '인간의 문제'라는 주어진 과제를 '궁극적'으로 해결하려고 하는 데에 종교의 특성이 있다고 해야 할 것이다. '궁극적'이라는 것을 인간 생활에 비추어 살펴 보면, 그것은 한량없이 넓고 깊은 인생을 꿰뚫어 보는 위치에 서는 일이다. 대체로 인간으로서 생각할 수 있는 최대의, 그리고 가장 깊은 투시점에 서는 일이다. 나아가서는 인간을 초월한 훨씬 더 높은 자리에서 꿰뚫어 보는 것을 상정(想定)하는 경우도 있을 것이다. 이와같은 입장에서 인생의 의미에 대한 본연의 상태를 조직화한다. 이것이 종교가 제공하는 '인간 생활의 궁극적인 해결'이다. 그것은 다른 문화 형태가 가지고 있지 않은 형태”⁵⁾라고하여 궁극적이라는 의미를 스트렝의 주장처럼 더 이상의 해결점이 없는 최고의 정점에 서 있는 것이라고 한다.

'窮極的 實在'는 위에서 설명한 특징을 갖는 것으로, 인간의 궁극적 관심(Ultimate Concern)의 대상이다. 이러한 실재는 대부분의 전통 종교에서 가장 중요한 요소로 나타나고 있다. 이러한 실재는 기독교의 'God', 불교의 '法', Hindu教의 'Brahman', 儒教의 '天', 道家의 '道' 등이다. 이 예에서 볼 수 있는 각각의 실재들은 저마다의 絶對性을 지니고, 그 가르침을 믿고 따르는 사람에게는 구원, 또는 구제의 손길을 내밀고 있는 존재인 것이다. 이러한 궁극적 실재는 서로 상충되는 면이 있지만, 인간을 좀더 나은 가치있는 삶으로 이끌고, 인간에 닥치는 고통을 이겨 나갈 수 있는 힘을 주고 있다는 점에서는 동일한 존재라 할 수 있다.

그러면 이어지는 절에서 궁극적 실재의 속성과 인식 방법에 대해서 살펴

3) 上掲書, p.17

4) 鄭鎮洪, 宗敎學 서설, 전망사, 1980, p. 355 참조

5) 岸本英夫, 宗敎學, 김영사, 1983, pp. 42-43

보도록하겠다.

2. 窮極的 實在의 性格

궁극적 실재는 첫째로 ‘絕對性’이라는 속성을 가지고 있는 것으로, 自身이 표방한 眞理만이 絕對 우위에 서 있으며, 다른 진리 주장은 거짓이거나 自身의 眞理에 포섭되었는 부분에 불과하다는 것이다. 이러한 성격이 宗教를 배타적으로 만들며, 相對的인 가치로 宗教를 전락시키는 要因이 되지만, 信仰人에게는 자신의 종교에 대한 믿음에 절대적인 힘을 주는 것으로 일말의 회의가 개재해서는 안된다는 것을 강요하는 성질인 것이다.

둘째로는 聖과 俗의 分離 根據이며, 此岸과 彼岸을 分離하는 根據가 되는 것이다. ‘궁극적 실재’는 지금 여기서의 삶보다는 좀 더 나은 세계를 指向하도록 하며, 지금 여기는 彼岸의 세계를 위한 예비 장소에 지나지 않으며, 俗된 세계에서 聖스러운 세계로 나아 갈 것을 강요하는 存在인 것이다. 또한 ‘궁극적 實在’의 이러한 性格은 Radhakrishnan이, “진정한 宗教는 神性에 대한 明白한 概念없이도 存在 할 수 있지만, 精神的인 것과 世俗的인것, 聖과 俗의 區分없이는 存在할 수 없다”⁶⁾고 지적하였는데, 神觀을 갖지 않은 宗教의 ‘궁극적 실재’로서의 性格을 잘 나타내 주는 지적이라 생각한다.

세번째로는 ‘超越性’을 들 수 있겠는데, 이말이 주는 意味는 人間의 能力 밖의 存在라는 것이다. 여기서 지칭하는 ‘人間의 能力’이란 주로 認識 能力을 말하는 것으로서, 佛敎의 ‘窮極的 實在’인 ‘法’을 ‘言語道斷’ 또는 ‘難言眞如’라고 說明하는 것과, 印度의 Brahman 思想에 있어서 ‘窮極的 實在’를 表現 할 때 쓰는 ‘neti neti (아니다, 아니다)’라는 것과 기독교에서 ‘神’을 그림 그릴 수 없는 存在라고 보는 것은 이러한 ‘초월성’을 지칭하고 있다고 생각한다. 또한 老子도 「道德經」 첫 장에서, “道可道 非常道”라고 하여, ‘道’라는 것은 人間의 인식을 초월하여 있다는 것을 분명히 언급하고 있다. 이러한 그의 주장은 人間의 이성적인 능력으로서도 궁극적 실재인 ‘道’를 파악할 수 있는 것이 아니라는 것이다.

6) Radhakrishnan, Eastern Religions Western Thoughts, Oxford University Press. 1939, p. 21

다른 宗教에 비해 現世的 性格을 가지고 있는 儒敎에서도 ‘초월성’을 찾아 볼 수 있는데, 孔子가 그의 제자 안연이 죽었을 때 “아, 하늘이 나를 망쳤구나, 하늘이 나를 망쳤구나(噫 天喪予 天喪予)”⁷⁾라고 통한 할 때, 이 ‘天’은 초월성을 지닌 存在로 보여진다. 여기서 重視해야할 것은 ‘초월성’이 表現하고 있는 또 다른 意味가 있는 것으로서 ‘궁극적 실재’의 초월성은 달리 생각하면, 人間의 認識 限界를 벗어나 있는 實在의 不可知性을 선명하게 드러내 보여 주고 있는 것으로 생각되며, 동시에 이러한 存在를 파악하기 위해서는 무한한 노력을 경주하여야 한다는 것을 시사하고 있는 것이다. 이 노력이란 이성적인 노력이기 보다는 체험을 통해서 체득되는 것으로 생각된다.

위에서 言及한 바와 같이 ‘궁극적 실재’는 ‘絶對性’을 가지고, 聖과 俗의 分離 근거가 되며, ‘초월성’을 가지고 있고, 또한 노력의 무한한 경주없이 이해 하기 힘든 不可知性을 가지고 있는데 이러한 실재를 어떻게 理解하는 것일까?

Streng은 궁극적 목표의 실현에 대하여 “목표의 실현을 성취하기 위해서는 그에 相應하는 그 나름의 기술이나 과정이 필요하다. 궁극적인 것의 本性을 드러내고 있는 종교 표현은 이 궁극성을 실현하는 수단들(신앙이나 제의, 혹은 직관적인 통찰)과 본질적으로 연결되어 있는 것이다. 그렇기 때문에 만약 神과 人間이 극단적으로 相異한 두 종류의 實在하고 생각하는 입장에서 궁극적인 것의 실현을, 인간적인 자기 실현 방법을 통하여 성취하려 한다면 그것은 不可能한 일이 되고 만다”⁸⁾고 지적하고 있는데, 이러한 言及을 통해서 볼 때, 우리가 認識하려고 하는 대상은 그 대상에 따른 認識 方法이 있다는 것을 시사 받을 수 있다. 이러한 점을 감안해 보면 ‘궁극적 실재’를 理解하기 위한 認識 方法을 고찰해 본다는 것은 ‘궁극적 실재’의 理解 뿐만 아니라, 그 차이점을 이해하는데 많은 도움을 줄 수 있으리라 생각한다. 그러면, 이제 대상을 어떠한 인식 방법을 가지고 理解해 왔는지 살펴보기로 하겠다.

7) 論語, 先進篇

8) Streng, 上揭書, p. 100

Radhakrishnan은 宗教人을 두 부류, 즉 ‘대상’을 강조하는 사람과 ‘경험’을 강조하는 사람으로 나누었는데, 前者에 있어서는 종교를 外的인 힘에 이끌린 행동과 신앙의 태도이고, 後者에 있어서는 종교는 인간의 궁극 가치를 구하려는 經驗이라고 보고 있다. 그는 後者에 속하는 종교는 Hinduist와 Buddhist의 종교라 하고, 그는 言及하고 있지는 않지만 前者에 속하는 종교를, 기독교와 같이 神을 中心으로 하는 종교를 지적하고 있는 것으로 보여진다.

이러한 그의 區分은 궁극적 실재를 理解하는데 있어서 두가지 방법이 있음을 시사하는데, 前者의 궁극적 실재를 이해하는 방법은 ‘啓示’를 통한 것이요, 後者의 ‘궁극적 실재’를 理解하는 方法은 外的 대상에 의존하지 않고, 自身の 노력에 의해 도달된 ‘깨달음’에 의한 것이다. 이러한 方法 中 먼저 기독교와 같이 神을 中心으로 하는 宗教에서 나타나는 ‘啓示’에 대해서 알아 보도록 하겠다.

‘啓示’는 人間의 의도적인 노력을 통해서 얻어 질 수 있는 것이 아니라, ‘神’이라는 絶對的 存在에 의해서 주어지는 것으로, 人間은 다만, 그것이 언제, 어떻게 주어지는 지를 알 수 없고, 그 可能性을 확고하게 믿고, 희구 할 뿐인 것이다. 또한, ‘啓示’를 내리는 ‘궁극적 실재’는 ‘啓示’를 받는 자에 현현하며, 그의 모습을 확연히 깨달을 수 있도록 하며, 絶對的인 確信을 갖도록 한다. 이러한 예는 ‘예언자’들에게서 볼 수 있고, 마호멧교의 創始者인 모하메드가 받은 Allah의 神의 ‘啓示’를 보면 잘 알 수 있는 것이다. 아랍든 ‘啓示’는 人間 내부에서 이루어 지는 것이 아니라 外的인 存在인 絶對者에게서, 人間에 대한 은총으로서 부여받은 것으로 日常的인 삶 속에서 이루어 지지 않으며, 超日常的인 삶 속에서 이루어 지는 것이다.

이렇게 ‘啓示’를 통해 알려진 ‘窮極的 實在’은 다른 종교, 즉 自身の 노력을 통해 깨달음을 얻는 종교에서 나타나는 ‘궁극적 실재’와는 많은 차이점이 있을 것이다. 그러면 ‘깨달음’을 강조하는 종교의 ‘인식 방법’을 고찰하면서 그 차이점을 지적해 보도록 하겠다.

‘깨달음’을 궁극적 목표로 생각하는 宗教는 궁극적 관심의 대상이 ‘啓示’를 중요한 요소로 생각하는 宗教에 前提되어 있는 絶對적인 他者가 아니라,

人間의 精神性 안에 存在하는 대상인 것이다. 이러한 대상들은 Brahman 思想의 atman에서, 佛敎의 법(dharma)에서, 儒敎의 '天'에서 찾아 질 수 있다. 물론 儒敎의 '天'은 그 의미가 시대나 사상가에 따라 달리 이해되는 것이 사실이다. 즉, 주나라 초기에는 '帝'와 같은 존재로 외재적이며, 인격적인 존재로 나타나는 것을 알 수 있다. 그러나 孟子나 荀子에 오게 되면 天은 인격적인 존재라기 보다는 비인격적이고 법칙적인 의미로 이해된다. 宋, 明代에 오게 되면, 유교의 天은 인격성을 완전히 배제하고 법칙적인 의미가 확립된다. 朱子의 '天卽理'는 이러한 天의 의미를 분명하게 보여준다. 이러한 법칙은 인성에 내재되어 있는 것이다. 그러므로 '性卽理'라고 하는 것이다. 이와같이 깨달음을 목적으로 하는 종교에서는 인간 자신 안에 궁극적 실재가 존재하는 것이다.

Brahman 思想의 梵我一如 思想은 인간이 궁극적으로 추구해 가는 대상이 外的인 것에 속해 있는 것이 아니라, 인간의 精神性안에 은복되어 있다는 것을 보여 주는 것으로, 여기서는 '神'이라는 概念조차도 人間의 가장 內的인 精神⁹⁾이라는 것을 말하고 있는 것이다. 中村 元은 '印度 思想史에서 야주나발키야(Yajnavalkya)의 말을 引用하는데 야주나발키야는 "우리들이 경험하는 모든 것은 다름 아닌 아트만이다. 우리는 아트만이 토해 낸 것이다¹⁰⁾라고 말하며 그는 또 아트만을 內制者(antanyamin)라고도 부르며, '이세계 및 一切의 存在를 그 내부에 存在하여 지배하는 者'라고 한다."¹¹⁾ 이러한 그의 言及은 '궁극적 실재'는 外的인 대상이 아니라, 人間의 內部, 즉 精神性에 存在함을 力說하고 있는 것이라 보여진다.

이러한 思想은 佛敎에서도 나타난다. '法句經'에서 '自己가 의지 할 곳은 自己 뿐이니, 그 밖의 어디에 의지 할 데가 있으랴, 自己가 잘 조어(調御)될 때, 아주 희귀한 의지처가 생기라'라고 한다. 이 말, 역시 궁극적 문제의 해결은 外的인 대상에서 찾아 질 수 있는 것이 아니라, 自己를 다른 外的인 것에서 獨立하게 하고, 自身의 外部에서 찾은 것이요, 그 찾는 대상은 自己를 벗어난 다른 어느 곳에도 있지 않다는 것이다. 곧 '중생의 마음이 부처'

9) 라다크리슈난, 라주편저, 郭徹 譯, 인간이란 무엇인가?, 동문출판사, 1979, p. 128

10) 中村元, 김용식 外 譯, 印度思想史, 서광사, 1983, p. 39

11) 中村元, 上揭書, p. 40

라고 하는 것이다.

儒敎의 ‘天人合一’ 思想에서도 이러한 점이 잘 나타난다. 人間은 自己 本性의 극진한 啓發을 통하여 ‘天’을 알 뿐만 아니라 天과 合一 될 수 있다는 것인데, 人間의 本性 안에는 모든 것이 內包되어 있으므로, 구태여 外部에서 찾을 것이 아니라는 것이다. 이러한 주장은 孟子가 “萬物皆備於我”라고 할 때 더욱 明白히 알 수 없고 內部, 즉, 人間の 精神性에 존재 하고 있음을 알아 보았는데, 이러한 점은 神 중심의 종교의 ‘궁극적 실재’가 啓示에 의해 알려지는 것임에 반해, 다른 方法, 즉, 認識의 다른 방법이 있음을 밝혀 주는 것이라 생각한다. 外部에서 주어지는 것이 아닌, 內部에서 ‘궁극적 실재’를 찾는 방법은 精神性 안에 모든 것을 포함시키는 宗教에서는 自身の 本性을 研磨함으로써 얻는 방법이 공통적으로 들어난다. 이것은 어떤 추상적이고, 삶과 分離되어 있는 原理를 해명하고자 하는 것이기 보다는, 自己 自身과 그리고 自身の 삶과 밀착되어서 떨어 질 수 없는 眞理를 추구하는 것으로, 自身の 本質的 本性을 밝혀 나갈 때, 점차로 認識되어 지는 것이다. 이러한 認識은 ‘이 세계’ 즉, 自身이 현재 살고 있는 지금, 여기서 이루어 지는 것으로, 끊임없는 精進을 통해서 그 목표에 도달하는 것으로, 이 순간에는 此岸이 바로 彼岸으로 바뀌어 지게 되는 것이다. 이러한 점은, 우리의 精神性은 本來 순수하고 거울과 같이 청정한 것이요, 完全함이 原來 구비되어 있다는 것을 나타낸다. 人間의 動物的 욕구와 邪惡한 慾心으로 가려져 있을 뿐이므로, 우리가 이러한 욕망을 잘 조절하고 제어해 나간다면, 반드시 理想의 경지에 도달 될 수 있고, 그럼으로써 ‘窮極的 實在’를 확연히 깨달을 수 있다는 것을 나타내고 있는 것이다.

前述한 내용을 요약해 보면, 神 中心의 宗教의 認識 方法은 自己와는 다른, 絶對 他者인 ‘絶對者’에게서 주어지는 것이, ‘啓示’에 의한 것으로 나타나고, 自己의 노력으로 ‘깨달음’을 얻으려는 宗教에 있어서의 認識 方法은 自身の 本性을 연마하는 것으로 나타난다. 이러한 점에서 알 수 있는 것은 그 宗教의 大前提가 무엇이냐에 따라, 즉 神을 ‘궁극적 실재’로 前提하느냐, 아니면 人間の 精神性을 ‘궁극적 실재’로 前提하느냐에 따라서, 그 認識 方法도 달라지고, 그에 따른 修行 方法도 달라 짐에 따라, 각 宗教의 特異性이

나타나는 것임을 알 수 있다. 그러면, 문제는 왜 궁극적 실재가 人間의 宗教的 表現에서 서로 달리 나타나게 되었는가를 밝히는데 있다고 생각된다.

J.Hick은 '宗教 哲學'에서 "人類의 宗教的 발전은 자연 종교의 성장 과정이라고 할 수 있다. 왜냐하면, 알 수 없는 自然의 힘에 대한 공포로부터 시작된 原始人의 영체 숭배나, 그 후 부족 사회시대에 나타난 自然物이나 複合 人間의 숭배가 절대자의 啓示나, 解明(illumination)의 개념이 도입되기 이전에 인간이 가지고 있던 종교적 生活을 여실히 表現하고 있기 때문이다"¹²⁾라고 하는데, 이 言及이 의미하고 있는 것은, 처음부터 궁극적 실재가 현재의 '실재'처럼 드러나 存在하고 있었던 것이 아니라, 점차 발전 또는 變化를 함으로써 現在의 '궁극적 실재'로 변모하여 存在하는 것으로 생각되며, 人類의 文化 속에서 - 人間이 宗教的 動物이라는 定義를 받아들인다면- 人間의 宗教的 表現은 어디에서나 發見되고, 그 表現이 나타내는 '實在'가 어떠한 것이든 각기 宗教의 狀況에서는 '궁극적 실재'였다는 것을 알 수 있을 것이라 생각한다. 그러면 발전 혹은 변화가 공통적이었다는 것과 宗教的 表現이 나타내는 實在가 '궁극적 실재'라는 것을 염두에 두고 '궁극적 실재'의 차이의 원인을 살펴 보도록 하겠다.

먼저, 文化-歷史的인 狀況을 규명해 보도록 하겠다. J.Hick은 전통 종교 발생 초에 일어난 狀況을 설명하는데, 그 당시는 자신이 살고 있는 外의 지역에서 사람이 살고 있다는 것을 거의 모르고 있었고, 그렇기 때문에 그들은 별개의 世界에 살았다고 前提한다. 이렇게 서로 교통이 되지 않는 世界에 살았기 때문에 지역 文明의 일환으로서 지역 종교가 생기지 않을 수 없었고, 이러한 理由로 '啓示'와 '解明'의 위대하고 창조적인 moment는 어쩔 수 없이 서로 다른 文化권에서 자라 날 수 밖에 없었음을 '종교 철학'에서 설명하고 있다.¹³⁾

또한 그는 하나의 특정 종교는 특수한 文化권속에서 독자적인 自意識을 概念化함으로써 서로 다른 宗教는 서로 다른 宗教의 흐름으로 점차 장착해 나간다고¹⁴⁾ 지적하는데 이러한 狀況 속에서 '궁극적 실재'의 차이는 점차

12) J. Hick, 황필호譯, 종교철학개론, 종로서적, 1981, p. 202

13) J. Hick, 上揭書, p. 203

14) 上揭書, pp. 203-204. 참조

變化되고 두드러지게 된다는 것은 明白한 사실로 보여진다.

그 예로 古代 中國에 있어서의 ‘天’ 관념을 들 수 있는데, 원시 사회에서는 공통적으로 숭배의 대상이 되던 ‘天’이, 中國의 ‘夏’나라에서 처음에는 ‘天’은 여러 神, 地神, 風神, 水神 等の 神 中에서 가장 우두머리 神으로 여겨졌고, 그 다음, 殷나라 때에는 이 우두머리 神이, 卽, ‘帝’가 唯一神으로 변모하여 人格的이며, 절대적인 의미를 가지고 있었고, 周나라에 와서 ‘天’은 점차 인격적이고, 외재적인 존재에서 非人格的인 天으로 變化하여 나타나는 것을 들 수 있겠다.

이러한 변화는 기독교의 ‘하나님’에서도 일어났음을 E.Fromm이 ‘도전받는 절대자 (You Shall Be As God)’에서 지적하고 있는데, 그는 “하나님은 개념은 점진적으로 진보되어 왔다. 아담의 질투많은 하나님으로부터, 모세의 이름없는 하나님을 거쳐, 마이모니데스의 하나님, 즉 하나님은 그 부정적인 속성만이 알려질 수 있다는 하나님 개념으로 진보 발전되어 왔다¹⁵⁾”고 지적하는 것이다. 또한 그는 ‘궁극적 실재’인 Brahman, 道, Nirvana, 하나님이 상이한 性格을 갖게 된 것을 “각개 문화가 사회적 계급, 경제적, 사회적, 정치적인 背景이 달랐기 때문이다. 이러한 多樣性에서부터 여러 다른 사상적인 類型이 생겨나게 되었다¹⁶⁾”고 ‘궁극적 실재’의 특이성의 원인을 설명한다.

이렇게 살펴 본 바와 같이 ‘궁극적 실재’의 特異性의 原因은 文化-歷史的인 狀況의 차이에서 起因함을 알아 보았는데, 이러한 狀況이 아닌, 서로 交通이 되고, 전과 매체의 발달로 하나의 세계가 되어 버린 오늘 날에 있어서도 이러한 特異性을 근거로, 他 宗教에대한 배타성을 버리지 않는 데에는 어떠한 理由가 있을 것이라 생각하는데, 그 理由 중 중요한 것이라 생각되는 것은 我田引水식의 ‘재해석’이다. 그러므로 이러한 입장에서 타종교를 무조건 비판한다는 것은 잘못된 것이라고 지적할 수 있다.

그러면 이러한 이해를 토대로 다음 障에서 궁극적 실재와 인간과의 관계를 살펴 보도록 하겠다.

15) E. Fromm, 金相日 譯, 도전받는 절대자, 진영사, p. 49

16) 上揭書, pp. 30-31

Ⅲ. 窮極的 實在와 人間과의 關係

인간의 행위는 대부분 무조건적으로 이루어지기 보다는 그에 상응하는 의도나 의지를 갖기 마련이다. 외적으로 드러나는 종교적인 표현이나 행동도 그 배후에서 그렇게 하게끔하는 종교적인 가르침이 있기 마련이다. 종교인들이 종교적인 의례나, 종교적인 戒律들을 지키는 것은 단순히 관례로서 또는 사회적인 윤리규범이기 때문에 법식에 따라 의례를 행하고, 戒律을 준수하는 것이 아니다. 그러한 행위는 일정한 체계 안에서 궁극적인 목적을 이루기 위해서 시행되는 것이다. 여기서 말하는 일정한 체계는 곧, 궁극적 실재를 정점으로 해서 짜여진 종교의 교리 체계를 말하는 것으로, 그 종교의 궁극적 실재가 어떠한 존재인가에 따라 인간에 대한 이해가 달라지고, 또한 인간이 궁극적인 목적을 이루기 위해서 취해야 할 태도나, 행동 규범이 달라지게 된다.

그러면 궁극적 실재의 속성에 따라, 즉, 신 중심적인 종교와, 인간 중심적인 종교로 나누어서 살펴보도록 하겠다. 이러한 구분을 통해 신과 인간의 관계를 살펴 보는 것이 다음 장에서 논의할 신인조화의 종교적 특성을 보다 잘 이해할 수 있기 때문이다.

1. 神本主義의 立場

神本主義에서 나타나는 궁극적 실재의 특징은 인격적이라는 데에 있다. “유태교와 기독교 그리고 이슬람교는 초월적 차원에 이름을 붙였을 뿐만 아니라 가장 뚜렷하게 人格的인 대상으로 삼아왔다. 이 초월자와 인간의 관계는 뚜렷한 인격적인 관계이다. 추상적이고 형이상학적인 관계가 아니라 구체적이며 역사적인 존재로서 宇宙와 歷史의 主人公을 이해하였다. 인간의 궁극적인 관심은 이 宇宙의 一人者, 創造主에게 집중되며 우주의 궁극적 實在은 근본적으로 人格的이다. 그리고 우주는 意識的인 目的을 가지고 運行되며 歷史 역시 어떤 方向을 가지고 進行된다고 믿는다. 이 創造主는 야훼神이며 생각하며, 意志하며, 인간들처럼 느끼고 행동한다는 것이다.”¹⁷⁾ 이러한 기독교적인 의미의 神을 신앙 대상으로 하는 종교에서는 인간은 신의 被

造物로서 신에게 종속된 존재다. 일체의 모든 인간 행위의 의미는 神에 의해서 부여된다. 그러므로 인간은 신에 대해 복종과 헌신적인 태도로 신을 숭배하여야 한다. “라마누야(Ramanuja) 등의 신학자들에 따르면, 인간에게 있어 인격신과 관계를 맺는다는 것은 가장 가치있는 최고의 상태를 뜻한다. 상카라(Sankara)는 인간과 인격신 사이의 양면성이 존재하는 곳에, 그 양자를 기반으로 하는 좀 더 근본적이고 심오한 통합체가 존재하게 된다. 이것이 곧 신이거나 브라만(Brahman)으로서 궁극적 실재이자 절대자이다.”¹⁷⁾ 이러한 존재에 대해 인간은 복종을 통해 인간이 가지고 있는 악의 요소들을 제거하고 악행을 금함으로서만 신의 은총을 바랄 수 있다.

이러한 종교에서는 인간은 불교나, 유교에서 말하는 것처럼 궁극적 실재와 동일시 될 수 없다. 그것은 근본적으로 불가능한 것이다. 이 신은 자연과 인간을 창조한 존재이며, 질서를 부여한 존재로서 인간과 자연 위에 군림하는 존재다. 그러므로 이 신은 “자연의 힘을 통하여 인간을 祝福하기도 하고 또 벌을 주기도 한다. 야훼神은 불과 물로 인간을 벌하고 태풍과 질병으로 징계하였다. 야훼神은 태풍 속에서 말하고 불타지 않는 불꽃 속에서 말하며 구름 속에서 말한다. 그러나 자연현상이 곧 神이라고 생각하지는 않는다. 자연과는 완전히 독립된 自存者로서 자연을 지배하며 운행하는 지배자이다.”¹⁸⁾ 이러한 속성을 가지므로, 인간과의 관계에서도 지배적인 관계가 형성될 수밖에 없다. 이러한 지배와 종속의 관계에서 인간의 입장은 이 신의 자비만을 희구하는 위치에 서게되고, 자신을 구원해 줄 수 있는 유일한 존재로 숭배하게 된다.

만일 인간이 신과 같이 되려고 한다면 신의 명령을 어긴다면, 그에 대한 대가로 가차없이 벌이 내려진다. 그 예가 바로 ‘善惡果’에 대한 이야기다.

“뱀이 여자에게 이르되 너희가 결코 죽지 아니하리라. 너희가 그것을 먹는 날에는 너희 눈이 밝아 하느님과 같이 되어 善惡을 알 줄을 하느님이 아심이니라. 여자가 그 나무를 본 즉 먹음직도 하고 봄직도 하고 지혜롭게 할

17) 서광선, 宗教와 人間, 이대출판부, 1975, p. 137

18) Frederick Sontag, 하느님 - 그 현대적 논의, 도서출판 主流, 1984, p. 46

19) 서광선, 上揭書, pp. 139 - 140

만치 탐스럽기도 한 나무인지라. 여자가 그 실과를 따 먹고 자기와 함께한 남편에게도 주며 그도 먹은 지라. 이에 그들의 눈이 밝아 자기들의 몸이 벗은 줄을 알고 무화과 나무 잎을 엮어 치마를 하였더라(창세기 3장 4 - 7)” 이러한 인간의 불경한 행위에 대해 이 神은, “내가 네게 임태하는 고통을 크게 더 하리니 네가 수고하고 자식을 낳을 것이며 너는 남편을 사모하고 남편은 너를 다스릴 것이니라 하시고 아담에게 이르시되 네가 네 아내의 말을 듣고 내가 너더러 먹지 말라한 나무 실과를 먹었은즉 땅은 너로 인하여 저주를 받고 너는 종신토록 수고하여야 그 소산을 먹으리라. --- 네가 얼굴에 땀이 흘러야 식물을 먹고 필경은 흙으로 돌아 가리니 그 속에서 네가 취함을 입었음이라 너는 흙이니 흙으로 돌아갈 것이니라 하시니라.”

이러한 이야기에서도 알 수 있는 것처럼 신의 명령을 어긴 죄로 인간은 출산의 고통과 먹고 살기 위한 노력 그리고 흙으로 돌아가는 벌을 받게 되었다는 것이다. 이처럼 신은 인간의 운명을 좌우하는 존재이므로 인간은 절대적인 복종을 해야 한다. 이러한 복종을 통해서만 인간은 가장 궁극적인 목적인 하느님으로 부터의 구원을 희망할 수 있다. 또한 구원은 인간의 의지에 의해서, 즉, 선한 일만 했다고 이루어지는 것도 아니다. 구원은 전적으로 신의 의지에 달려 있는 것이고, 그것은 계시를 통해서 이루어진다.

계시는 神聖을 인간이 감지하는 것으로 신으로부터 주어지는 것이다. 여기서 말하는 神聖은, “궁극적으로 리얼(real)한 것으로 경험된다. 따라서 그 리얼한 것의 경험이 없었더라면 불가능했을 지도 모르는, 즉, 자기의 한정된 실존 속에서는 불가능했을 어떤 것을 이제는 할 수 있을 뿐 만 아니라 될 수도 있는 가능성을 가지게 된다. 그 때 인간은 새로운 가능성의 전체적인 범위에 대한 놀라움을 경험하게 되고 그 놀라움은 두려움으로 채색되는 것이다. 그러한 두려움은 어떤 경고를 받았을 때 느끼는 단순한 두려움이나 어떤 구체적인 위험에 직면하여 가지게 되는 관심과는 다르다. 그런 두려움은 오히려 ‘공포’라고 하는 편이 나올 것이다. 여기에서 말하는 두려움은 자기자신이 어떤 알지 못하는 것들에 의하여 철저하게 한정지워진 피조물이라는 것을 알면서 동시에 무한한 가능성을 느끼는 충일함으로부터 비롯된 것이다. 그러므로 인간은 신성(神聖)이란 불가항력적이고 압도적인 것이라

알기 때문에 그 신성에 대한 외경 속에서 멈추어 서 버릴 수 밖에 없게 된다. 신성의 광대함은 인간 개개인의 왜소함을 드러내 주고 있기 때문이다.”²⁰⁾ 또한 계시는 도취의 상태로 인간을 교양시켜주는 것이기도 하다. 그러나 이것은 인본적인 종교에서 나타나는 자기 자신이 스스로 궁극적인 목적을 실천하는 것과는 상반된다. 적어도 스스로의 성취를 추구하는 종교는 궁극적인 목적을 자신의 내부에서 즉 自我에서 찾고 그 자신 스스로의 노력에 의해서 이루어야 한다. 그러나 神本主義 입장에서는 “神은 자신의 자아에 대한 관심을 완전히 소멸시키면서 사랑해야하는 인격적인 대상이 되는 것”²¹⁾으로 자아를 완성시키는 것이 곧 궁극적인 목적의 실현이라는 인본주의 입장과는 근본적으로 상이하다.

위에서 살펴 본 것처럼 신본주의 입장에서 나타나는 인간관은 철저하게 신에 從屬的이고, 오히려 自我를 소멸하는 것이 바람직한 자세다. 또 그럴 경우에만 인간의 궁극적인 목적인 구원이 신의 은총에 의해서 주어지게 된다. 이러한 점을 본다면, 신본주의에서 나타나는 신과 인간의 관계는 믿음과 섬김이라는 관계로 특징지을 수 있을 것이다. 믿음이란 “무지(無知)에 대한 값싼 해결이 아니다. 그것은 신성(神聖) - 즉, 신성이 지닌 신비, 계시, 엄청난 힘, 그리고 창조적인 가능성-에 대한 자의식적인 응답”²²⁾이며, “인간이 축복을 바랄 수 있고, 또한 이 세상에서의 자기 기능이 이 신적인 실재의 목적을 섬기는 것이라고 인식할 수 있는 것은 그가 모든 실재(實在)의 원천과의 ‘관계 속에서 삶’으로써만 가능한 것이다. 따라서 인간의 가장 깊은 욕망은 ‘신(神)의 종(從)’ - 이것은 모든 중요한 유신론적적인 전통에서는 어디서나 발견할 수 있는 인간의 자기 상(像)이다 - 이 될 때 비로서 충족된다. 신(神)을 ‘왕’, ‘주’, ‘통치자’라고 부르는 것은 신봉자가 자기 자신이 신에게 종속되어 있음을 인정하는 것”²³⁾이 섬김이다.

20) Streng, 上揭書, pp. 106 - 107

21) 上揭書, p. 110

22) 上揭書, p. 114

23) 上揭書, p. 115

2. 人本主義의 입장

앞 절에서 살펴 본 것처럼 神本主義의 궁극적 실재가 갖는 특성은 인격적 이라는데 있다. 이와는 달리 人本主義의 궁극적 실재는 非人格的이다. 이러한 窮極的 實在의 특징은 동양 종교에서, 특히 중국 종교에서 잘 나타난다. 예를 들면, 道家에서 말하는 ‘道’란 어떤 면에서도 인격적인 의미를 찾을 수 없다. 유교의 ‘天’도 周나라 初期에는 인격적인 성격을 가진 것으로 나타나지만 孟子나 荀子에 이르면, 인격적인 요소는 사라진다. 또, 인도철학에서도 이러한 성격을 ‘브라만’에서 찾아 볼 수 있다. “브라만은 두 가지로 분류되는데, 하나는 ‘속성을 가진 브라만(saguna Brahman)’이요 다른 하나는 ‘속성이 없는 브라만 (nirguna Brahman)’으로 속성을 가진 브라만은 상징적 표현으로서의 신”²⁴⁾으로 나누어진다. 이 ‘속성이 없는 브라만’은 “소리도없고, 형상도 없고 만질 수도 없으며, 맛도없고 냄새도 없는 것”²⁵⁾으로 전자가 인격적인 의미를 갖는 것이라면, 이것은 자신의 속성에서도 나타나는 것처럼 비인격적인 존재다. 불교에서도 궁극적 목적인 ‘깨달음’이나 ‘佛性’은 非人格的인 특징을 나타낸다.

이러한 궁극적 실재의 비인격적인 특징은 ‘우주 법칙’이라는 의미로 인간 내부에 존재하는 것으로 이해된다. 이것은 곧 인간의 自我에 일체의 모든 것이 구비 되어 있다는 것이다. 孟子는 「盡心上」篇에서, “盡其心者 知其性也 知其性則 知天矣”라고 하여 인간의 성을 알면 천을 알 수 있다고 하여 천이 인간의 인식 능력을 벗어나 있는 그런 존재가 아님을 말하고 있다. 이 말은 “만물이 모두 나에게 갖추어져 있다”(盡心上)는 언급과 연관시켜 볼 때, 천이 내포하고 있는 모든 법칙이 인간에게 내재해 있다는 것을 알 수 있다.

이러한 점은 불교의 깨달음에 대한 설명에서도 나타난다. “불교의 열반도 존재와 비존재라는 인간 이성의 상반 구조를 넘어선 경지이며 이것은 무아의 상태를 말한다. 이 상태에 도달하는 것을 ‘깨달음’이라고 하는데 이 ‘깨달음’은 경험적 자아, 즉, 실존적 자아의 껍질을 벗고 진실한 자아를 들여다

24) 김하태, 동서철학의 만남, 종로서적, 1985, p. 50

25) 上揭書, p. 50

보는 견성(見性)을 의미한다”²⁶⁾는 것으로 깨달음이란 결국 외재적인 존재에 대한 것이 아니라 자기 자신, 참된 자아를 향한 것이다. 결국 인간 자신에 내재해 있다는 것은 참된 자아를 말하는 것이고, 참된 자아는 깨달음의 대상이라고 할 수 있는 우주 법칙을 내포한 존재다. 즉, “각각의 개인은 窮極的인 自己 變化를 할 수 있는 충분한 內的 源泉을 가지고 있다. 즉, 聖人의 품성, 佛性, 혹은 道가 우리의 人性에 內在하기 때문에 우리는 자기 노력을 통하여 聖人, 佛陀, 眞人이 될 수 있다.”²⁷⁾ 그러면 인본주의에서는 자기 자신에 내재한 불성이나, 道를 어떻게 구현할 수 있는가? 만일 이러한 실재가 전혀 인간의 인식 능력으로 포착할 수 없는 것이라면, 도대체 그러한 존재를 우리는 어떻게 파악하고, 체득할 수 있는가? 이러한 문제는 유교나 불교, 도가의 궁극적 실재가 人性에 내재한다고 보기 때문에 三教에 공통된 문제라고 할 수 있다.

실제로 이러한 존재를 깨닫는다는 것은 쉬운 일이 아니다. 많은 사람들이 그러한 궁극적인 깨달음을 얻기 위해 노력하지만 노력하는 사람마다 모두 궁극적인 목적을 성취하는 것은 아니다. 즉, “至高善, 涅槃, 혹은 道와 하나 됨에 이르는 길은 먼 길이며, 至極한 自己 修養이 끈임없이 요구된다. 인생의 어떤 순간에서도 우리는 이미 이것을 이루었다고 결코 말할 수 없다.”²⁸⁾ 신본주의의 계시의 성격처럼 어느 한 순간에 갑자기 현현하는 것이 아니라 생을 마칠 때 까지 꾸준히 노력을 기울여야 하는 것이다. 물론 이러한 깨달음도 어느 순간에 찾아오는 것이기는 하지만 신본주의적 입장과는 다른 것은 자신 스스로의 노력이 결여되어 있다면 이러한 깨달음은 불가능하다는 것이다. 禪師들의 得道의 순간이나, 유교에서 이야기하는 ‘豁然貫通’은 그 깨달고자 하는 마음 속의 대상에 대한 집요한 노력과 관심이 경주된 결과로서 찾아 오는 것이지, 그러한 修道의 과정없이 찾아 오는 것이 아니다. 이러한 결과는 계시와 대비되는 自覺에 의해서 이루어 진다. 말 그대로 스스로 깨닫는 것이다. 어느 누구의 도움도 소용이 없는 것이다. 자각하는 것은 그러한 노력을 기울인 당사자에게만 찾아 오는 것이고, 어느 누구도 그러한

26) 上揭書, p. 50

27) Tu Wei Ming, Confucian Thought, State Uni. of New York Press, 1985, p. 8

28) 上揭書, p. 8

자각을 부여해 줄 수 없다.

自覺에 내포된 의미를 생각해 볼 때, “도덕성이나 정신성의 窮極的 源泉으로서의 創造者라는 개념은 받아들여질 가능성조차 없을 뿐 만 아니라 인간의 완전성의 참된 근거로서 ‘絶對 他者’에 대한 호소도 없다. 차라리 강조점은 인간이 되고자 하는 배움 즉, 內的 省察과 自己 變形의 끊임없는 과정에 의해 특징지워지는 배움에 있다. 儒家의 理想인 聖人과 道家가 추구하는 ‘真人’, 佛敎가 관심갖는 원초적 마음으로서의 復歸, 말하자면 이 모두는, 참된 自我를 향한 출발점인 지식의 길을 따르는 것”²⁹⁾이다. 또한 이러한 지식은 “客觀的 事實들의 주어진 구조의 인식적 파악이 아니며, 정신적 기술들을 습득하는 것이 아니다. 이것은 근본적으로 인간의 정신적 상태를 이해하는 것이며 그의 內的 感情을 인식하는 것이다. 아마 自我에 관한 순수한 지식이란 自我를 변화시키는 행위를 수반하며, 이러한 의미에서 안다는 것은 自我를 반성하고, 이해하는 것일 뿐 만 아니라, 自我를 형성하고 창조하는 것이다. 自我를 안다는 것은 동시에 自我를 완전하게 하는 것이다. 내가 생각하기에는 이 점이 東아시아 사상에서 누가 그리고 무엇이 참된 自我인가를 중시하는 것처럼, 어떻게 자아를 수양하는가를 매우 중시하는 중요한 이유이다. 儒家, 道家, 佛敎에 있어서 자각이란 피할 수 없이 認識論的 의미를 가지고 있을지라도 이것은 주로 倫理-宗敎的인 문제”³⁰⁾다. 이러한 언급에 나타나듯이 인본주의의 입장이 갖는 특징적 성격 중의 하나는 바로 인식과 실천의 문제는 분리되어 있는 것이 아니라, 항상 관계지워져 있다는 것이다. 그래서 자아를 안다는 것과 자아를 완전하게한다는 것이 동일시 될 수 있다. 수도를 통한 체득이 따르지 않는다면, 참된 자아의 인식에 이를수 없다. 여기서 말하는 인식이란 객관적 대상에 대한 인식이 아니다.

위에서 언급한 의미에서의 인식이란 자기 자신에 대한 자각으로서, 이러한 자각은, “지시된 대상을 아는 것이 아니며, 방법을 아는 것도 아니다. 이것은 본질적으로, 대상없는 자각이며, 인간에게 가능한 知的 直觀을 실현하는 것이다. 自覺이란 자신의 참된 本性(儒家의 內聖, 佛敎의 佛性)의 표명

29) 上揭書, p. 19

30) 上揭書, pp. 19-20

이외의 어떤 것도 아니며, 그 참된 본성이란 알려지는 것일 뿐 만 아니라, 자기 창조적이고 자기 지향적인 행위이다. 아뭏든 자각이 경험적 지식에 의존하지 않는다해도 이것이 감각적 경험 혹은 '보고 듣는 지식'과 양립할 수 없는 것은 아니다. 그러므로 자각과 경험적 지식은 서로 반대되거나 보충적일 수 있다. 극단적인 형식에 있어서 道家는, 道를 추구하기 위해서는 우선 道를 구현하기 위해 이미 획득했던 모든 것을 버리라고 주장한다. 그러나 세상에 대해 단편적이고, 혼란스러운 견해를 버리라는 것과, 완전히 자기 도취적인 상태에서 자기를 둘러싼 실재에 대한 감각을 버리라는 것과는 아주 다른 것이다. 일반적으로 말해서 東아시아 사상은 경험적 지식을 진지하게 받아들이는 반면에 自覺의 지고한 가치에 초점을 맞춘다.”³¹⁾

두유명은 양명의 심에 대한 설명에서 이렇게 말한다. “양명에 있어서 인식으로서의 의식과 정서로서의 양심은 둘로 분리된 정신의 기능이 아니다. 차라리 그들은 인간이 그 자신을 도덕적 존재로 자각하는 역동적 과정의 통합된 형태다. 실제로 도덕성의 원천은 미리 반성하는 능력 안에 있는 그들의 비분리성에 의존한다. 맹자로 부터 고전적 개념을 빌려오면, 양명은 이미 예견하는 능력을 良知(일반적으로 '생득적 지식'으로 번역하나 여기서는 근본적 자각으로 표현하였다)로 정의한다. 이것은 知行이 습—하는 인간 자각의 가장 깊은 상태를 의미한다. “심성”을 특징지우는 보다 미묘한 의미로 해석될 수 있는 이 근본적 자각은 세상을 직면하는것으로서의 인간 오성의 가치를 창출한다. 이러한 의미에서 인간됨을 배우는 것은 그 자신의 '근본적 자각'의 지속적 발전을 요구한다. 종종 '생득적 지식의 확대'로 번역되기도 하는 '致良知'는 여기서는 보다 적절하게 근본적 자각의 완전한 실현으로 해석될 수도 있다.”³²⁾ 그래서 그는, “외견상 터무니 없는 것처럼 보이는 이 주장의 정당화는 상대적으로 간단하다: '너자신을 알라'는 말은 인간의 본성에 내재한 '원리'를 깨닫는 것을 의미한다. 이 동일한 '원리'가 일반적으로 인간과 사물의 근거가 되므로, 이성의 다른 형태가 만들어지는 절차는 궁극적인 의미에 있어서 자기 지식의 절차와 동일하다.”³³⁾는 것이다. '자

31) 上揭書, p. 20

32) 上揭書, p. 32

33) 上揭書, pp. 32-33

신을 안다'는 것은 이미 자신 안에 내재한 우주의 법칙을 깨닫는 것이다. 그리고 이 법칙과의 동일성을 확인하고, 확인된 바를 실천하는 것이 것이 인본주의 입장에서 인간을 궁극적인 깨달음이라고 할 수 있다. 그러므로 인간은 그 자체로 완전한 존재라는 주장을 할 수 있게 된다.

IV. 神人調化의 宗教學的 意味

1. 神觀의 特徵

앞 장에서 살펴 본 것처럼 窮極的 實在은 인격적인 속성과 비인격적인 속성을 갖는다는 것을 알 수 있다. 이러한 성격의 차이에 따라 인간에 대한 이해가 달라지고, 궁극적인 목적을 이루는 방법에도 차이가 있음을 살펴 보았다. 이러한 궁극적 실재의 차이에서 나타나는 문제점을 좀 더 생각해 보자.

기독교적인 의미의 神과 중국 종교에서 언급되는 道의 개념을 비교해 보면, 이 두 개념이 양립할 수 없다는 것을 알 수 있다. 즉, 神은 일체의 모든 존재를 창조하고 지배하는 자의적인 존재로서 법칙 자체를 만드는 존재이지 법칙에 구속되는 존재가 아니다. 그런 반면에 道에 대한 개념을 살펴보면, 道는 하나의 법칙으로서 모든 존재가 이 법칙에 따라야 한다. 이 법칙을 따른다는 것은 예외적인 존재가 있을 수 없다. 만일 神이 존재한다면 神 역시 이 법칙에 따라 일체의 행위가 이루어져야 한다. 그렇다면, 神과 道라는 개념은 양립할 수 없는 개념이 된다. 즉, 신의 개념이 주가 되는 신본주의 입장에서는 법칙 위에 신이 위치한다면, 道를 궁극적인 대상으로 삼는 人本主義의 입장에서는 道가 神 보다 우위에 서야 한다. 즉 神本主義 입장에서는 道가 神에게 종속되는 것이라면, 인본주의 입장에서는 신이 道에 종속되어야 한다. 그러므로 어떠한 입장을 취하는냐에 따라 종속의 관계가 바뀌게 된다. 이렇게 인격적인 속성과 비인격적인 속성은 양립할 수 없는 성질의 것으로 종교적인 측면에서 반드시 해결해야 할 문제라고 생각된다.

神人調化에서 나타나는 신은 기독교적인 의미를 가진 신이 아니라는 것은

쉽게 알 수 있다. 만일 기독교에 언급하는 그러한 신이라면, 인간과의 조화라는 것은 불가능하다. 앞 장에서도 언급한 것처럼 기독교의 신은 인간과 만물의 創造者이자 支配者이지 동반적인 관계나 협력의 관계가 아니다. 철저하게 인간의 복종을 요구하는 존재로서 그 복종에 따라 신의 은총을 내리는 존재다. 그러므로 인간이 신처럼 될 수 있다는 것은 불경한 죄에 속하는 것이고, 이루어 질 수 없는 것이다.

이에 반해 儒敎는 ‘天人合一’을 主唱하여, 궁극적 실재와 인간의 합치를 궁극적인 목적으로 보고 있으며, 불교 역시 佛性에 대한 자각을 강조하여, 모든 중생들이 부처가 될 수 있다는 것을 말한다. 여기서 말하는 궁극적인 목적을 이룬다는 것은 결국 우주 법칙과 조화를 이룬다는 것을 가리킨다. 또한 우주 법칙이란 인간과 분리되어 존재하는 것이 아니라 인간에 내재한 법칙이다. 그러므로 “우주법칙과의 조화 속에서 행동하는 것에 대한 관심이 지배적인 종교 전통이 지니고 있는 특징은 인간이 자기 실존의 힘으로 이 법칙에 근접해 갈 수 있다”³⁴⁾고 하며, “만약 인간이 세상의 본질을 아는 사람의 지도를 받고, 이 진리를 자기 속에서 부지런히 실현하려는 결심만 한다면, 그는 자기의 참된 자아를 표현 할 수 있는 것이다. 그러므로 유교적인 입장에서 본다면, 실제적인 인간 관계 안에서 나타나고 성숙해지지 않는 영적 완성이란 무의미한 것이다. 힌두교에서 주장하는 이른바 자기의 ‘다르마’에 의하여 산다고 하는 것도 결국 자기 자신의 잠재적인 가능성을 완성시키는 하나의 수단”³⁵⁾이 된다.

이와같이 인본주의 입장에서 본다면, 궁극적인 목적을 이루기 위해서 신과 같은 어떠한 외재적인 존재를 필요로 하지 않는다. 내면의 세계에 대한 관조를 통해 도달할 수 있는 것이다. 이러한 점이 불교, 유교, 도가가 갖는 하나의 특징이다. 신본주의 입장과 비교해 볼 때, 이렇게 상이한 점이 어떻게 양립 가능하게 될 수 있는지 문제가 아닐 수 없다. 이러한 문제의 해결은 동서양의 종교가 대립되지 않고 서로 양립할 수 있는 가능성을 제공할 수 있다는 점에서 그 의미가 크다고 할 수 있을 것이다. 그러면 이러한 해

34) 스트렝, 上揭書, p. 144

35) 上揭書. p. 147

결의 방법에 대한 단서가 될 수 있는 대순사상의 신인조화에 나타난 신관의 특징을 검토해 보도록 하겠다.

「典經」에 따르면, 궁극적 실재로 이해될 수 있는 존재가 神, 神明 등의 개념이 있다. 본 논문에서는 궁극적 실재의 의미를 갖는 神에 대해서만 언급 하도록 하겠다. 왜냐하면, 神明은 神人調化가 인간의 궁극적인 목적이라는 입장에서 본다면, 궁극적 실재인 神보다도 하위에 속하기 때문이다. 「典經」에, “지기가 통일되지 못함으로 인하여 그 속에서 살고 있는 인류는 제각기의 사상이 엇갈려 제각기 생각하여 반목 쟁투하느니라. 이것을 없애려면 해 원으로써 만고의 신명을 조화하고 천지의 도수를 조정하여야 하고 이것이 이룩되면 천지는 개벽되고 선경이 세워지리라”³⁶⁾하였는데 여기서 나타는 神明은 궁극적 실재에 의해서 조화되는 존재이므로 이 실재에 종속되는 존재라 할 수 있다. 그러므로 인간의 궁극적인 목적인 神人調化에서 인간과 조화할 수 있는 대상이 될 수 없기 때문이다.

「典經」에 나타나는 궁극적인 실재는, “--- 나의 공사는 옛날에도 지금도 없으며 남의 것을 계승함도 아니오. 오직 내가 지어 만드는 것이니라. 나는 삼계의 대권을 주재하여 선천의 도수를 뜯어 고치고 후천의 무궁한 선운을 열어 낙원을 세우리라”³⁷⁾는 언급에서 나타나는 것처럼 우주를 주재하며, 선천의 법칙을 개조할 수 있는 능력을 지닌 존재로서 절대자의 권위를 지닌 존재로 이해 될 수 있다. 물론 앞에서도 언급한 바처럼 기독교적의미의신관과 동일한 존재라고는 할 수는 없지만 인격적인 성격은 동일하게 나타난다. 이러한 인격적인 면모는, “선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었도다 그러므로 내가 천지의 도수를 정리하고 신명을 조화하여 만고의 원한을 풀고 상생(相生)의 도로 후천의 선경을 세워서 세계의 민생을 건지려 하노라”³⁸⁾와 “상제께서 삼계의 대권(三界 大權)을 수시수의로 행하셨느니라 쏟아지는 큰 비를 걷히게 하 시려면 증도들에게 명하여화로에 불덩이를 두르게도 하시고 술 잔을 두르게

36) 典經, 공사 3장 5절

37) 典經, 공사 1장 2절

38) 典經, 공사 1장 3절

도 하시며 말씀으로도 하시고 그밖에 풍우, 상설, 뇌전을 일으키는 천계대권을 행하실 때나 그외에서도 일정한 법이 없었도다”³⁹⁾라는 언급에서 잘 나타난다.

이러한 내용을 보면, 상제는 천지 자연을 주재하는 최고신으로 모든 것을 자의적으로 하는 존재라고 할 수 있다. 즉, 우주 전체를 다스리는 지고한 존재로서의 궁극적 실재의 속성을 잘 보여 준다. 그러나 우주를 주재하는 것은 인격적인 존재로서 인간처럼 자의적인 행위를 한다는 것이 아니라 위의 예문에서도 알 수 있듯이 ‘상생의 도’로서 주재한다는 것이다. 무작위적인 행위가 아니라 상제의 주재하에 일정한 법칙을 따른다는 것을 말하는 것이다. 이러한 점은 인간의 구체적인 생활에서도 나타난다. “선천에서는 눈이 어두워서 돈이 불의한 사람을 따랐으나 이 뒤로는 그 눈을 밝게하여 선한 사람을 따르게 하리라”⁴⁰⁾라고 하여, 不義에 대한 비판은 이미 義와 不義를 구분하는 준거가 있음을 암시하고 있다. 인간이면 반드시 따라야 할 법칙이 있음을 말한다는 것은, 또한 그 법칙을 따라서 삶이 영위될 때 궁극적인 목적을 성취할 수 있다면, 인간은 외재적인 존재에만 의지하게 되는 것이 아니라 현실의 삶에서 지켜야 할 법도를 따르는 생활을 해야 한다.

이러한 점에서 본다면, 神人調化에 나타나는 신의 성격은 外在的이면서 또한 법칙의 주재자로서 나타나는데 이것은 앞에서 언급한 우주 법칙과의 양립가능성을 보장해주지는 않는다. 다만 이러한 모순점을 해결하려면 상제는 우주 법칙의 化現으로 이해되어야 한다. 즉, 이 말은 인격성을 가지고 있으면, 동시에 법칙적인 성격을 갖는다는 것이다. 이것이 가능하려면, 상호간의 전이가 이루어질 수 있는 존재로 보아야 한다는 것으로, 일체의 모든 존재를 포함하는, 궁극적 실재 자체도 포함하는 법칙이 神으로 화했다고 보는 것이며, 인격적이고 외재적인 神은 법칙을 상징하는 존재로 본다는 것이다. 이러한 주장의 근거는 우주법칙과의 조화를 궁극적인 목적으로 삼는 종교에서는 그 법칙의 실현이란 곧 그 법칙과 구분이 없어지는 미분화의 상태로 변화되는 것이다. 이러한 입장에서 본다면, 법칙이 구현되었을 때는 이미 구

39) 典經, 공사 1장 4절

40) 典經, 교법 1장 63절

현시키려는 주체와 구현의 대상인 객체 사이에 차별과 구분이 없어지는 것이다. 여기에는 인격적인 속성과 비인격적인 속성의 구별이 무의미하게 된다고 생각한다.

2. 人間의 地位 變化

앞 절에서 언급한 내용에 따른다면, 신과 인간 사이의 구분은 궁극적인 단계에 이르면, 차별이 없게된다. 「典經」에 따르면, 오히려 인간의 지위가 더욱 향상된 것을 알 수 있다. 즉, “천존과 지존보다 인존이 크니 이제는 인존시대라, 마음을 부지런히 하라”⁴¹⁾는 구절에서 처럼 이제 인간은 신이나 천에 복속되어 신의 의지에 따라 움직이는 존재가 아니라 자신의 마음에 근거하여 살아가는 존재로 변화 한다. 인존의 근거가 바로 마음에 있음을 말하는 것이나 그러나 마음이 어떻게 인존의 근거가 될 수 있는 것인가? 「典經」에서, “이것이 남조선 뱃길이나라. 혈식 천추 도덕 군자가 배를 몰고 전명숙(全明淑)이 도사공이 되니라. 그 군자신(君子神)이 천추 혈식하여 만인의 추앙을 받음은 모두 일심에 있나이라. 그러므로 일심을 가진 자가 아니면 이 배를 타지 못하리라”⁴²⁾고 하여 모든 사람의 존경을 받기 위해서는 일심을 가져야 한다는 것을 주장할 뿐 만 아니라, 여기서 ‘배를 탄다’는 것은 궁극적인 목표를 이루는 방법을 상징적으로 표현 한 것으로 볼 때, 일심을 가지지 못한다면, 결국 종교적인 최종의 목표를 이룰 수 없음을 말하는 것이다. 그렇다면, 일심이란 인간이 가져야할 가장 중요한 목표라고 할 수 있다. 그리고 바로 이러한 일심이 인간을 신적인 지위로 변화시키는 것이다. 인간의 지위 변화란 바로 ‘一心’에 의해서 일어나는 것이다. 그러면 그러한 지위의 변화는 구체적으로 어떻게 일어나는 것인가를 살펴 보자 먼저 ‘마음을 다스린다’는 의미로 부터 풀어 나가야 할 것이다.

위의 예문에서도 나타나는 것처럼 자신의 마음을 다스리는 것이 주요한 과제가 되었다. 물론 여기에서 말하는 인간의 마음이란 자의적으로 행위할 수 있는 독자성을 갖는 것은 아니다. 인간은 삶을 영위하는데 있어서 반드시

41) 典經, 교법 2장 56절

42) 典經, 예시 50절

시 준수해야 할 법도가 있는 것이고 그 법도는 궁극적 실재에 근거해서 만들어진 것이다. 그러므로 인간은 자신의 마음을 근거로 그 법도를 실행시키는 것이 궁극적인 목적을 실현하는 것이 된다. 즉, ‘마음을 부지런히 하라’는 것은 인간 자신의 修道가 얼마나 중요한 것인가를 말하는 것이다. 修道의 궁극적인 목표는 일순간에 이루어지는 것이 아니다. 신에 의한 계시는 자신도 모르는 순간에 다가오는 것이지만 수도는 꾸준한 자신의 노력에 의해서만 가능한 것이다.

먼저 수도의 요체는 마음을 다스리는 것이라 할 수 있다. 마음을 다스림으로써 인간은 신과 調化를 이룰 수 있다. 여기서 말하는 조화는 신과 인간이 종속적인 관계가 아니라는 것을 내포하고 있다. 인간의 지위의 향상이란 점에서 본다면, 이제 인간과 신의 지위는 대등한 것이며, 또한 이러한 경우에만 조화가 가능한 것이다. 어느 한편이 다른 한편에 종속적인 관계를 가진다면 그것은 복속되는 것이지 조화라고 할 수 없다. 절대적인 지위의 神과 人間의 관계는 당연히 인간이 신에 예속될 수 밖에 없다. 이러한 관계에서 ‘調化’는 이루어질 수 없고, 인간은 신의 의지에 따라 살기를 기원해야 한다. 자신의 의지는 신의 의지에 의해 대체되어야 궁극적인 목표인 구원을 받을 수 있다. 그러나 인간의 마음을 중시하는 경우라면 달라 질 수 밖에 없다. 인본주의 입장에서 살펴 본 것 처럼 인간 자신이 완전한 존재이므로 인간은 그 자신의 마음에 의존해야 한다. 마음 밖에서는 추구해야 할 어떠한 대상도 존재하지 않는다. 신적인 존재는 내재화된 존재로 이해하는 것이다. 이렇게 내재화된 神聖을 파악하는 것은 直觀에 의해서 이루어진다. 그러면 직관은 어떠한 것이가?

일반적으로 ‘直觀’이란 감각이나 이성의 논증 단계를 거치지 않고 대상을 파악하는 방법을 말한다. 그렇다고 직관이 일정한 규제없이 일어나는 것은 아니다. 대상을 파악하고자 하는 자신의 끊임없는 노력이 있어야 하고 이것은 어느 정도 지적인 작업이다. 그러므로 우리는 이러한 직관을 지적 직관으로 부를 수 있을 것이다. 이러한 지적 직관은, “첫째로 이것은 非合理主義나 秘敎的인 것과는 매우 다르다. 이것은 논리적인 추론이나 추리없이 실재에 대한 직접적인 지식을 주장한다. 그러나 일반적으로 神秘主義와는 달리

계시적인 요소가 거의 없다. 실제로 합리적 사고없이 神의 참된 본질을 직접 인식하는 방법인 靜觀의 모든 전통은 東아시아의 사고 양태와 조화되지 않는다. 차라리 모든 인간 존재가 ‘知的 直觀’을 갖는다는 가능성은, 人性은 天, 地, 萬物과 분리될 수 없는 개체를 형성하기 때문에 人性의 감각력은 원리상 모든 것을 포함한다는 가정에 근거한다. 神聖한 지혜와 인간적 이성 사이의 메꿀 수 없는 차이를 의미하는 創造者와 被造物 사이의 구분이 여기서 Joseph Needham이 유기체적 견해로 특징지은 것으로 변형된다. 그러므로 인간 존재는 物自體를, 또는 禪의 용어로 말하자면 輪廻의 如如함을 간파할 수 있는 잠재적인 힘과 통찰력을 지니고 태어나는 것으로 생각된다.”⁴³⁾ 그러므로 여기서 말하는 직관이란 계시적인 요소가 배제된 직관으로 순수하게 인간 내부에 그 원천이 있는 것이며, 그것은 내재적이면서 궁극적이란 점에서 초월적이라는 특징을 갖는 것이다. 이것이 의미하는 것은 결국 인간의 참된 본성은 아직 성취되지 않았다는 의미에서 초월적이라는 것이고, 여기서 우리는 지적 직관을 통한 인간의 지위를 변화 가능하게 하는 잠재력을 찾을 수 있다.

그러나 “‘지적 직관’의 가능성이 자연에 대한 인간 의지의 교묘한 작용을 위한 면허증으로 보아서는 안된다. 프로메테우스적인 도전과 파우스트적인 불안함은 東아시아 사상에 있어서 사회적 목표와 우주적 이상과 같은 조화의 소중한 가치와 결코 양립할 수 없다. 대조적으로, 인간 의지의 성실한 표현은 정복이라기보다는 차라리 궁극적인 자기 변형 또는 해방으로 생각된다. 유교, 불교, 도교에 있어서 지식은 깨달음이며 자기-조명의 힘이다. 그리고 단지 오염된 형태에서만 지식은 정복의 힘이된다. 이러한 사고의 맥락을 따르면, 완전한 인간이 된다는 것은 자신과 자신과 관계맺은 무한한 연결을 항상 조화시키려는 지혜와 용기를 요구하며, 인간중심주의적인 한계를 벗어나는 전망을 필요로 한다.”⁴⁴⁾ 결국 지적 직관이란 인간 내부에 존재하는 신적인 요소와 현실적인 자아의 조화를 이루게하는 것으로서 단순히 인간의 현실적인 삶에 안주하고 현실적인 한계를 벗어나지 못하는 삶이 아니라 적

43) Tu Wei Ming, 上揭書, pp. 20 - 21

44) 上揭書, p. 21

어도 정신적인 차원에서의 삶을 고양시키는 것이다. 이러한 고양을 통해 점차 현실적인 한계를 극복하고 내재적인 의미의 신과 인간의 조화가 이루어지는 것이다.

그러나 “초월적 전망은 결코 살아있는 세계인 여기와 지금으로 부터 이탈되는 것을 허락치 않는다. 이것이 東아시아의 중요한 모든 정신적 전통이 윤리-종교적 사고를 위한 근거로서 내적 경험을 강조하는 이유이며, 이 내적 경험은 체계적 분석을 위한 사고의 범주로서의 추상적 “내적 경험”일 뿐 만 아니라 철학함에 참여한 사상가의 구체적인 내적 경험이기도 하다. 종교와 철학 사이의 경계가 모호해지는 것은 피할 수 없다. 정상적으로 정신분석의 원리와 관련된 것은 종교적으로나 철학적으로 관련되어 있으며 의미있는 것이다. 의식적 거절, 혹은 현대 대학의 특징인 학문적 구분에 동아시아 사상을 포함시킬 때 이 사상이 무력하다는 것은 차이를 인정하지 않는다는 표시일 뿐만 아니라 유익한 다의성을 가진 이 사상의 전체를 나타내는 것이다. 실제로, 먹고 걷는 것과 같은 일상적 경험도 도덕적이고 정신적인 자기 발전에 대해 매우 큰 상징적 의미를 갖는 것으로 증시된다.”⁴⁵⁾ 이러한 언급이 의미하는 것은 아무리 초월적이라 하더라도 현실 세계에서 인간이 하는 활동이 전혀 무의미하다는 것이 아니고 오히려 궁극적 목표의 달성이란 현실에서 부터 시작한다는 것이다. 실제로 일상 생활에서 올바른 생활을 하지 않는 사람이 궁극적인 목적을 이룰 수 있다는 것은 불가능한 것이다. 그러므로 일상적인 삶에서도 신중하고 성실된 마음 자세를 가져야 한다. 「典經」에서도, “이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음만을 가지면 안되는 일이 없는니라. 그러므로 무슨 일을 대하던지 한 마음을 갖지 못한 것을 한할 것이로다”⁴⁶⁾라고 하여 일상적인 삶에서의 자세로 ‘一心’을 강조한다. 이러한 까닭은 일상 생활과 인간의 궁극적인 목표가 이원적인 것이 아니기 때문이다. 현실적인 삶에서 인간의 이상의 단초를 찾을 수 있고, 그로 부터 첫 걸음이 시작되는 것이기 때문이다.

이러한 점은 유가의 일상적인 의례나 불교와 도가에서 생각하는 일상적인

45) 上同

46) 典經, 교법 2장, 5절

삶의 모습도 같은 의미를 갖는다. “儒家에 있어서 모든 행위는 전통적인 의례의 재연으로 이해된다. 먹는 것 등 과 같은 각각의 몸짓의 행위가 적합하게 이루어지기 전까지는 많은 연습이 요구된다. 오직 사회적으로 인정된 행위를 통해서만 자기 수양을 위해 필수적인 정보를 인식시킬 수 있다. 그러므로 인간의 성장은 의례화의 과정으로 평할 수 있다. 그렇지만 유교를 일종의 의례주의로 특징짓는 것은 잘못이다. 전권을 가진 사회에 순응하지 않을 수 없는 개인에게 확고부동한 사회적 규범의 강제적인 부과는 기껏해야 매우 정치화된 유교적 이데올로기의 통제의 결과일 뿐이다. 그러나 대조적으로, 유교 윤리는 공감과 같이 공통적으로 다 지니고 있는 인간적 감정에 근거하고 있다. 이러한 맥락에서 의례는, 내적 진리에 대한 고립된 탐구라기보다는 공동사회에 참여하기 위한 구체적 수단으로서의 자기 실현을 가능하게 하는 유동적이고 역동적인 절차이지 불변의 규범이 아니다. 깨달음에 대한 선불교의 가르침은 의례화된 세계와 표면상 전혀 다르게 보일지도 모르지만, 禪師들이 일상적인 것에 대해 주의를 결코 잃지 않았던 것처럼 깨달음의 경험은 일상적인 것을 거부하는 것이라기 보다는 승인이다. 왜냐하면 물을 길는다든지 나무를 베는 일 같은 단순한 행위들도 佛陀의 道이기 때문이다. 그러한 문제에 있어서 道家 역시 일상적인 인간 존재의 고유한 가치를 긍정한다. 어떤 의미에서는 그들 모두 실제적 삶의 기술에 필연적으로 수반되는 것이다.”⁴⁷⁾

초월적 신의 개재없이 일상적인 존재로서의 인간이 완전해질 수 있다는 동아시아의 인간 개념이 깊은 종교적 의미에서 무신론적이라는 언급은 이 시점에서 매우 중요하다. 자기 실현의 궁극적 관심은 실제로 도덕적이고 정신적인 내적 변형의 끊임없는 과정을 필요로 한다. 그렇지만 삶의 목적은 예견된 우주적 계획이라는 의미에서의 목적론의 형태가 아니다. 사실 인간 존재는 “끊임없이 동요하는 과도위의 키없는 배”처럼 목적과 의지할 데 없이 대개 비극적인 상태로 있다.

도가에서도 이와 비슷하게 정신의 내적 조명은 자기 해방의 참된 근거다. 仁과 義 같은 유교적 가치는 장자에 의해 불필요한 것으로 거부되며, 자연

의 자발성에 해로운 사회적 문화적 구속으로 간주된다. 그렇지만 도의 추구는 영혼의 불멸성이나 신의 존재에 호소하는 것이 아니라 참된 자아에 내재한 “지적 직관”에 호소하는 궁극적인 자기 변형의 과정을 요구한다. “직관적 지혜” 또는 “불이적 지식”으로 표현되는 선불교의 지혜는 또한 각 개인의 참된 불성으로 이 자체를 명시하는 정신의 양도할 수 없는 속성에 주목한다.

따라서 도덕적이고 정신적인 자기 발전의 실제적 과정의 다양한 접근에도 불구하고, 유, 불, 도 삼교는 이 근본적인 믿음을 공유한다. : 실존적으로 인간이 무엇이 되어야 한다는 것은 아닐지라도 인간은 수양을 통하여 완전하게 될 수 있으며, 인간 스스로를 완전히 실현시킬 수 있다는 근거는 그들 자신에 내재한다. 그러므로 과거나 미래에 대한 투사에서 존재하는 원초적 입장이라기 보다는 여기, 지금이라는 인간적 조건이 중요한 관심사다. 이러한 의미에서 인간의 완전성에 대한 존재론적 가정은 인간 자신의 “맹아”나 “종자”들이 결국에는 열매를 맺게하는 구체적인 길에 대한 경험적 주장에 의해 보충된다. 이것은 다음과 같은 동아시아 사상의 분명하고 간단한 역설을 설명할 수 있다.

(a) 모든 인간 존재에는 성인이 될 소질이 있다/ 실제로는 공자 자신조차 성인이 됐다고 주장할 수 없다.

(b) 모든 유정은 불성을 갖고 있다/ 열반은 큰 죽음을 통하지 않고서는 성취할 수 없다.

(c) 도는 어느 곳이나 있다/ 오직 민감하고 예민한 정신만 도를 들을 수 있다.

萌芽나 種子는 이 문맥에서 사용한 수사적 언어의 많은 형태중에서 하나를 선정한다는 것이 언급되어야 한다. 자주 사용된 유추는 개인 지식의 층차와 많은 등급을 암시하는 우물을 천착하는 것이다. 인간은 그 자신의 가장 깊은 곳에 들어가 본 후에야 진실로 깨달은 자기 존재의 의미를 경험할 수 있으며, 또한 현저하게 타인에게도 전달할 수 있는 진정한 가능성을 제공할 수 있으며, 그들이 존재하는 모습 그대로 이해할 수 있다. 결코 고립되거나 폐쇄된 개별자가 아닌 것으로 인식된 자아는 인간 공동체의 모든 구성

원이 접근할 수 있는 공유한 공통성을 의미한다. 그러나 여기서 의미하는 공통성은 결코 동일성을 의미하는 것이 아니라는 것에 주의하는 것이 매우 중요하다. 왜냐하면 이것은 어쩔 수 없이 다른 사람들에게 명시되거나, 인식된 것 처럼 의미의 다른 측면을 가정하기 때문이다. 모든 이성적 존재들은 결국에는 일치할 것이라는 관념론자들의 주장은 너무 한정적인 개념이기 때문에 동아시아 사상의 공통된 자아라는 복잡한 구조를 설명할 수 없다. 이러한 의미에서 삼교 모두는 도덕적이고 정신적인 발전은 완전해지는 상태의 수렴 뿐 만 아니라, 추구되는 다양한 방법들을 포함한다. 윤리 종교적 사상에서 배타주의는 오직 단 하나의 길 만을 주장함으로써, 전체적인 인간의 관심과 다양한 흥미를 수용하지 못하기 때문에 주로 거부된다. 나에게 있어서 최상의 길이 이웃에게도 필연적으로 최상이지는 않다는 인식은 동아시아 사회와 문화에서 나타나는 것으로 서로 다르고 심지어 갈등까지 일으키는 믿음들이 평화적으로 공존하기 위한 심리적 특질이다. 예를 들어 “남이 자기에게 하지 않기를 바라는 것을 남에게 하지말라”는 儒敎의 황금률은 부정적인 형태에서 신중하게 언급되었다.

타인에게 자신의 길을 강요하지 않은 것은 타인의 완전성에 대한 배려이며, 누구도 그 자신을 이해할 수 있는 내용 만큼 그리고 동일한 정도로 이해할 수 없다는 것을 인정하는 것이다. 아뭏든, 무지의 장막이 자기 지식에 대한 그 자신의 추구하는 필수적인 부분으로서 타인과 공감하기 위한 끊임 없는 노력을 방해해서는 안된다. 실제로 유가적 견해의 표명인 공동체의 의미는 도덕적이고 정신적인 자기 발전에 절대적으로 필수적이다. 삼교 중에 오직 유교만이 분명하게 사회는 자기 실현을 위해 필수적이며 본질적으로 가치있다고 주장한다. 도가와 선불교는 인간 관계에 큰 중요성을 두는 것 같지 않다. 그러나 도교와 선불교가 윤리 종교적 발전이 평가한 의미있는 배경인 현실 세계를 사후의 문제 즉, 천국과 지옥의 문제가 사려깊게 배후로 밀려난 것처럼 경시하는 것은 아니다. 내가 생각하기에는 세속에서 함께 산다는 의미는 “개인주의”에 대해 진술된 오류를 근절하기 위한 삼교의 일치된 많은 노력을 설명하는 것으로 보여진다. 자기 중심성의 허위에 대한 유교의 교훈, 이기적 집착에 대한 선불교의 경고, 忘我에 대한 도가의 옹호

는 모두, 공유한 전망에 참여하기 위해서는 개인적인 것을 넘어설 것을 지적하는 것으로 보여진다.

그러므로 기본적인 명제는 획일성없는 평등이다. 도덕적이고 정신적인 자기 발전은 주체성의 끊임없는 심화를 향한 과정으로 이해될 수 있다. 그러나 이것은 순수한 도덕성과 정신성의 추구로 받아 들여서는 안된다. 내적 진리는 인간 공동체가 받아들이기 쉽지 않은 초월적 실재와 신비하게 연결되어 있다는 관념은 동아시아 사상에서는 전혀 지배적인 특징을 이루고 있지 않다. 완전한 자아는 초인간적 속성을 가정한 비인격화한 실재로서 결코 생각되지 않는다. 이것은 부분적으로 성직자의 부재, 아마도 삼교 어디에서나 성과 속을 매개하는 정신적 엘리트가 부재한다는 것을 설명한다. 유교, 도가, 선불교의 스승은 전형적인 교사들이다. 그들은 제자들을 가르치고 훈련시키며 깨닫도록 노력한다. 그러나 그 목적은 제자들이 스스로 노력하도록 고양시키는 것이다. 왜냐하면 자기 실현을 가능하게하는 궁극적인 근거는 그 자신의 내적인 힘이기 때문이다.

V. 結論

현대에는 과학의 발달과 과학의 바탕이되는 합리주의적인 사고가 확산됨에 따라, 기독교와 함께 성장한 서양에서 기존의 神觀이 정체성을 상실하고 있다. 이러한 결과로 신학자 사이에서 ‘死神主義 神學’이 논의되는 상황에서 신의 개념에 대한 재검토는 당연한 시대적 요청이라 할 수 있다. 기존의 보수적인 신관으로는 현대의 과학화된 의식의 조류를 거슬리지 못한다는 위기감이 종래의 신개념의 변화를 강요하고 있다. 이러한 변화는 실제로 오래 전에 예기된 것이라 할 수 있다. 니체가 ‘신의 죽음’을 선포한 이래로 이러한 의식은 점차 확대되어 현대의 알타이저 같은 신학자는 과감하게 신 개념의 변혁을 강조한다. 종래의 신개념을 그대로 유지한다는 것은 곧 기독교의 몰락을 가져온다는 것이다. “하이데거(Heidegger)도 이 세대를 ‘세계의 밤(Weltnacht)’으로 묘사하여, 이 시대는 옛 신들이 죽었고 새 신들은 아직 탄

생하지 않은 시대라고 보았다. --- 기독교 신학자인 톨리히도 유신론의 전통적인 신관을 배격하고, 현대 우리는 '신 위의 신(The God above God)', 곧, 유신론적인 신관을 넘어서 새로운 신관을 모색할 때가 왔다고 주장하였다.⁴⁸⁾ 즉, 이러한 언급들은 신의 존재에 대한 근본적인 부정이라고 볼 수는 없고, 인간의 의식의 변화에 따른 새로운 신관을 찾고자 하는 노력이라고 생각된다. 神은 그 존재가 어떻게 이해되는가와는 무관하게 인간의 영원한 궁극적 관심의 대상이기 때문이다. 단지 기존의 우리의 종교적 意識에 영향을 주어진 신관이 변혁되어야 한다는 것이다. 그러므로, “ '신의 죽음'을 외친 니체도 사실은 신을 열렬히 찾고 있음을 알 수 있다. 니체의 '광인'은 '신이 죽었다'고 선포하였으나, 그는 신을 계속하여 찾고 있다”⁴⁹⁾고 하였고, “ '신의 죽음의 신화'를 말하는 신학자 알타이저(Altizer)도 신의 죽음을 선포하였지만 그는 결코 신적 사실이 존재하지 않는 허망한 것”⁵⁰⁾이라고 말하는 것은 아니다. 알타이저는 이러한 위기를 동양의 신비주의에서 그 해결점을 찾으려고 한다. 그 자신이 불교에 많은 관심을 가지고 있는 신학자로서 “인생과 역사에 그 자신을 나타내 보이는 신의 능력에 대한 신비한 직관으로 말미암아 얻는 감격과 경험을 높이 평가하고 있다”고 한다.⁵¹⁾ 이것은 인본주의에서 궁극적 실재를 파악하는 방법인 자각을 신을 이해하는 방법으로 제시하는 것이다.

아무튼 이러한 논의는 기독교가 지배해 온 서양 문명에서 보면 하나의 충격적인 사건이라고 할 수 있다. 그러나 새로운 시대가 도래하는 때에 기존의 고착화된 개념에 대한 반성이 일어나지 않을 수 없는 상황이라고 생각된다.

대순 사상의 神人調化에 나타난 신관은 현대의 이러한 혼돈된 신관에 대해서, 새로운 신관을 제시할 수 있는 단서를 제공할 수 있으며, 종래의 종교학에서 논의되던 궁극적 실재의 속성에 대한 이해에 있어서, 하나의 계기를 줄 수 있다고 생각된다. 즉, 인격성과 비인격성으로 대표되는 서양과 동양의

48) 김하태, 上揭書, p. 43

49) 上揭書, p. 45

50) 上同

51) 上同

종교의 특징이 상호 모순되는 것이 아니라 양립가능한 것으로 해석될 수 있는 단서를 줄 수 있다는 기대를 갖게한다. 이러한 문제는 현대의 종교적인 상황을 이해하는데 있어서도 중요한 것이다. 서구의 종교의 궁극적 실재와 동양종교의 궁극적 실재의 속성이 대립하게되고, 이로부터 교리 체계에서의 차이가 구체적인 갈등을 야기시키므로, 이에 대한 이해는 매우 중요한 문제라 할 수 있다. 궁극적 실재에 대한 이해가 극단적인 배타성에 이르게 되면 심각한 사회문제를 일으킬 수도 있으며, 올바른 종교 이해에 있어서도 장애가 될 수 있기 때문이다.

본 논문에서는 이러한 관계를 정확하게 규명하지는 못하고 미흡한 점이 남아있다. 앞으로의 연구과제라 생각하고 꾸준히 관심을 경주 하도록 하겠다.

【참고문헌】

典經

論語

孟子

Frederick J. Streng, 鄭鎮弘 譯, 宗教學 入門, 大韓基督教書會, 1975

鄭鎮洪, 종교학 서설, 전망사, 1980

岸本英夫, 宗教學, 김영사, 1983

Radhakrishnan, Eastern Religions Western Thoughts, Oxford University Press.
1939

라다크리슈난, 라주편저, 郭徹 譯, 인간이란 무엇인가?, 동문출판사, 1979

中村元, 김용식 外 譯, 印度思想史, 서광사, 1983

J. Hick, 황필호 譯, 종교철학개론, 종로서적, 1981

E. Fromm, 金相日 譯, 도전받는 절대자, 진영사, 1975

서광선, 宗教와 人間, 이대출판부, 1975

Frederick Sontag, 하느님 - 그 현대적 논의, 도서출판 主流, 1984

金勝惠, 『原始儒教』, 서울, 민음사, 1990

金忠烈·孔繁 外, 孔子思想과 21세기, 서울, 東亞日報社, 1994

唐端正, 『先秦諸子論叢』, 臺北, 東大圖書公司, 1981

董作賓 著·이형구 역, 『갑골학 60년』, 서울, 민음사, 1993

勞思光, 『中國哲學史』(一), 臺北, 三民書局, 1982

林火旺, 『증유가우환의식논지행문제』, 臺北, 正中書局, 1981

牟宗三, 『名家與荀子』, 臺北, 學生書局, 1982

方東美, 『原始儒家道家哲學』, 臺北, 黎明文化事業公司, 1993

徐復觀, 『中國思想史論集』, 臺北, 學生書局, 1979

徐復觀, 『中國思想史論集續編』, 臺北, 時報文化出版事業有限公司, 1982

서울대학교東洋史學研究室 編, 『講座中國史』(I), 서울, 지식산업사, 1989

王國維, 『觀堂集林』, 河洛圖書出版社, 1975

劉明鍾, “古代 中國의 上帝와 天”, 『철학연구』 25집, 1978

- H.G. Creel, 黃俊傑 譯, “天神的 源流”, 「大陸雜誌」第45卷 第4期, 1972
- 傅佩榮, 『儒道天論發微』, 學生書局, 1985
- 趙振靖, “殷代 宗教信仰과 祭祀”, 「輔仁學誌」 4期, 1971
- 勞思光, 『中國哲學史』 1권, 三民書局, 1981
- 池田末利, 『中國古代 宗教史 研究』, 東海大學出版會, 1982
- 李杜, 『中西哲學思想中的 天道與 上帝』, 聯經出版事業公司, 1982
- 唐端正, “論先秦諸子 天人關係思想之發展”, 「新亞書院學術年刊」, 第十期
- 唐君毅, “論中國原始宗教信仰與儒家天道之關係兼中國哲學之起源”, 『中國
哲學思想論集』總論 篇, 牧童出版社, 1979
- 表文台, 「新譯四書」 중 『論語』, 玄岩社, 1969
- 徐復觀, 『中國人性論史』, 商務印書館, 1984
- 金勝惠, “유가적 인간상과 구약적 인간상”, 「東亞文化」 제19집, 1981
- 金忠烈, 中國哲學史, 예문서원, 1994
- 서경수 외 2인, 『종교와 윤리』, 한국정신문화연구원, 1984
- 金夏泰, 『自我와 無我』, 延世大學校 出版社, 1980
- 馮友蘭, Derk bodde 譯, 『A History of Chinese Philosophy』, Vol.1, George
Allen & Unwin Ltd., 1952
- Creel, 『Confucius and the Chinese Way』, Harper & Row Publishers, 1960
- Shu-hsien Liu, “The religious import of Confucian Philosophy”, Philosophy
East & West」 1971
- “The Confucian approach to the problem of transcendence of immanence”,
「Philosophy East & West」 1972