

3要諦의 실천적 의미 小考

金載千*

目次

I. 서론	1. 기독교 - 神의 존재
II. 철학과 종교학에서 '믿음'의 의미	2. 불교 - 三歸依와 業思想
1. 지식을 획득하는 방법	IV. 誠·敬·信의 有機的
2. '믿음'의 의미	관계와 실천성
III. 각 종교에 나타난 '믿음'의 양상들	V. 결론

I. 서론

인간은 누구나 의식하든 의식하지 못하든 '믿음(信)'을 기반으로 하여 생활하며 살아가고 있다. 그것이 흔들릴 때, 인간은 정신적 방황과 번뇌에서 헤어날 수 없게 된다. '믿음'은 '바라는 사항의 확신, 보이지 않는 사항의 확신'이기 때문이다. 땅이 꺼지거나 하늘이 무너지지 않고 내일도 태양이 다시 뜬다는 믿음이 없다면, 그리고 천우와 가족과 국가의 변치 않는 結束에 대한 믿음이 없다면, 또 사랑과 正義와 진리의 우월성에 대한 믿음이 없다면, 우리가 살고있는 이 세상은 弱肉強食과 無限 生存競爭의 덧없고 공허한 곳으로 화하고 말았을 것이다. 믿음은 일상생활을 가능하도록 하는 일차적 기능과 더 높은 이상을 향하도록 하는 종교적 신앙의 차원을 갖고 있다. 인간이 한편으로는 동물적 또는 생물적인 차원 속에 살면서 生存과 欲求와 本能의 굴레에 얽매어 있으면서도, 또 한편으로는 그것에서 벗어나 승화된 가

* 철학박사

1) *The Encyclopedia of Religion*, vol. 5, p. 250

치를 지향할 수 있었던 것은 보이지 않는 무엇인 가에 대한 確信과 希求에서 비롯된 것이라고 할 수 있다. 믿음은 곧 눈으로 확인하고 증명할 수 없는 그 무엇에 대한 所望이자 希望인 것이다.

종교적 믿음 즉 信仰은 한 마디로 설명하기 어렵지만 충실(faithfulness), 순종(obedience), 행위(works), 신뢰(trust), 의존(dependence), 경험(experience), 공동체(community), 숭배(worship), 신조(credo), 전통(tradition), 지식(knowledge) 등의 개념을 공유하고 있다.²⁾ 즉 믿음 또는 신앙은 충실하게 순종하는 행위이며, 신뢰하고 의존하며, 숭배의 경험을 전통적으로 함께하는 공동체를 기반으로 하는 지식 체계라고 할 수 있다. 이러한 태도는 인간으로 하여금 보이지 않는 그 무엇에 대한 敬畏感과 嚴肅함을 일으키며, 보이는 모든 것에 대한 親近함과 同僚愛를 유발시킨다. 다시 말하면 믿음은 나를 포함한 가시적, 비가시적 모든 존재에 대해 必然的 存在感을 갖도록 하는 것이다. 이는 人間疎外の 絶대적 孤獨으로부터 인간을 해방시켜 주는 유일한 돌파구이자, 現代社會의 病理現象을 치유할 수 있는 강력한 해결책이 될 수 있다.

종교에서 믿음이나 신앙은 아무런 근거없이 그냥 무조건 믿는 것이 아니라 그것이 옳은 지식이라고 생각하기 때문에 믿는 것이다. 그러므로 옳은 지식을 획득하는 방법들에 대한 고찰이 필요하고, 그 방법들과 믿음 사이의 관계에 대한 규명이 요구되는 것이다. 그리고 '믿음'의 의미를 종교학적 관점에서 다시 살펴봄으로써 철학적, 종교적 입장에서 신앙 자체의 정당성이 객관적으로 드러날 수 있을 것이다. 그것을 토대로 하여 각 종교에 구체적으로 나타나고 있는 믿음의 양상들에 대하여 그 특수한 신앙의 내용들을 알아 보는 과정에서 우리는 자연스럽게 종교 다원론적인 주장에 귀를 기울이게 된다. 산의 정상은 하나이되 올라가는 길은 한없이 많을 수 있기 때문이다. 대순진리회에서는 이러한 믿음의 항목들을 4綱領과 3要諦라는 信條로서 명시하고 있는데, 이곳에서는 특히 3요체를 중심으로 하여 그 의미를 살펴봄으로써 그들 사이의 유기적 연관성과 그것이 갖는 실천적 의미를 알아보고자 한다.

2) *The Encyclopedia of Religion*, vol. 5, p. 250

II. 철학과 종교학에서 '믿음'의 의미

1. 지식을 획득하는 방법

인간이 옳고 확실한 지식을 가질 수 있는가 하는 문제는 오래된 철학의 숙제이다. 그래서 플라톤은 인간의 지식을 眞知(true knowledge: epistémé)와 신념(belief)·의견(opinion: doxa)의 두 종류로 나누었다. 그리고 첫 번째 종류의 지식 만이 믿을 수 있는 것이고, 두 번째 종류의 지식은 일상적으로 사는 사람들에게 필요한 지식이라고 하였다. 즉 신념은 진정한 지식이라고 하기 어렵다는 것이다. 그러나 진리성과 확실성을 갖춘 지식에 대한 논란은 오늘날까지도 끊이지 않고 있는 실정이다.³⁾ 또 플라톤은 그의 대화편 '테아에테투스'에서 '지식은 옳은 신념(true belief)이다'라는 정의를 소개하고 있다. 곧 지식은 일종의 믿음 형태로 이해되고 있는 것이다. 이러한 신념 또는 믿음을 얻는 방법에 대해 피어스는 이렇게 말하고 있다.⁴⁾ 즉 懷疑로 인한 초조가 신념을 얻기 위해 노력하도록 하는 원인이고, 나아가 회의론을 떨쳐버리고 신념을 단단하게 고정시키는 데에는 4가지 방법이 있다는 것이다. 첫째는 固執(tenacity)이라는 것으로, 이것은 단순히 우리가 어떤 것을 계속 믿기를 원하기 때문에 자신의 신념들을 굳게 유지하는 방법이다. 둘째는 '선천적 방법(a priori method)'으로, 이것은 자신의 신념을 그것이 지닌 합리성에 호소함으로써 지탱하는 방법이다. 셋째는 권위(authority)로서, 교회나 국가와 같은 강력한 사회적인 기관의 지시를 근거로 하여 어떤 명제가 옳다고 주장하는 방법이다. 넷째는 과학적 방법(scientific method)으로, 이것은 관찰할 수 있는 사건들에 대한 조사로부터 시작한다. 그리고 假說들이 설정되어 사태를 설명하고, 그 다음 가설들로부터 결론이 이끌어내어지고, 이 결론들은 실험을 통한 검증을 받게된다. 이들 네 가지 방법 중에서 피어스는 마지막의 과학적 방법이 감각적인 관찰에 의한 시험을 포함하고 있고, 공공연한 검토에 개방되어 있기 때문에 가장 믿을 만한 방법이라고 주장하고 있다.

3) 『철학의 의미』, pp. 85~125 참조.

4) C.S. Peirce, "The Fixation of Belief", in Morris Cohen(ed.), *Chance, Love and Logic*(Harcourt: Brace & World, 1923), p. 15.

퍼어스 이후 지식을 얻는 여러 가지 수단과 방법에 대한 많은 연구가 있어왔지만 일반적으로 권위, 직관, 이성, 경험을 지식의 근원으로 인정하고 있다.⁵⁾ 이를 좀더 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

(1) 權威; 우리가 아는 지식들 중에서 의외로 많은 경우가 권위(authority)에 의존하고 있다. 가령 문헌이나 증인, 부모, 선생님, 친구, 이웃, 권력기관, 성직자, 의사, 기자, 메스컴 등에서 이야기하고 주장하는 내용을 그대로 믿거나 수용하여 자신의 지식으로 삼는 것이다. 이는 스스로의 탐구 노력에 의존하지 않고 남의 권위에 의해 지식을 쌓는 것으로, 인간이 엄청난 지식을 누적시킬 수 있었던 것도 바로 이러한 권위를 믿으려는 인간의 성향과 본능에 기인하는 것이다.

(2) 直觀; 일반적으로 理性의 특징으로 간주되는 논리적 推理나 經驗과 관련된 감각적 觀察이라는 두 가지 방식을 사용하지 않고, 곧바로 直覺적으로 지식에 도달하는 방법을 直觀(intuition)이라고 한다. 즉 직관은 “確信 그 자체의 힘 이외에는 아무런 명백한 증거가 없는 지식에 대해서 한 사람이 갑작스럽게 確信感을 가지는”⁶⁾ 것이다. 다시 말하면 증명하지 않고 직각적인 확실성을 인정할 수 있는 命題들을 가리킨다고 할 수 있다. 직관은 洞察(vision), 내적 조명(interior illumination), 直覺(aperçus), 내적 음성(inner voice) 등에 의해서 얻어지며, 생활과 행동의 방침을 완전히 바꾸게 하는 결과를 가져온다. 가령 인도의 수행자들은 苦行이나 요가를 통해 이 세상의 진정한 實在를 홀연히 깨닫는다고 하고, 소크라테스는 결단을 내려야 할 중요한 순간에 내면의 소리를 들었다고 하며, 바울은 여행 중에 예수의 幻影을 보고 回心(conversion)하여 기독교로 개종하게 되었다고 하는데, 이런 것들이 직관의 비근한 예가 될 것이다. 이러한 직관은 神秘主義와 밀접한 관련을 갖는다. 기도와 고행을 통한 오랜 수련 후에, 자신과 하나가 되는 어떤 神的인 實在를 이 환상의 세계 너머로 갑자기 보게 되었다는 확신에 찬 경험을 토로하는 많은 종교적 신비주의자들을 우리는 알고 있다. 종교적 활력과 생명력은 이들의 신비적 직관에 의존하는 바가 많은 것이다.

5) 『철학의 의미』, pp. 174~205

6) 『철학의 의미』, p. 178

현대 프랑스 철학자 앙리 베르그송(Henri Bergson, 1859~1941)은 지식을 얻는 기초적인 방법으로, 直觀과 知性(intellect)을 들고 있다.⁷⁾ 여기서 직관과 지성은 모두 경험에 근거하고 있다고 한다. 知性は 간접적이고 개념적이며 합리적이고 추상적인 방법이며, 直觀은 직접적이고 직각적이며 구체적이고 생명침투적인 방법으로서 인간은 이들 양자에 의해 지식을 획득한다는 것이다. 전자는 우리가 대상의 주위를 맴도는 것이고, 후자는 우리가 대상 속으로 들어가는 것이다. 전자는 우리가 위치하는 觀點에 의존하고 우리 자신을 표현하는 상징들에 의존하며, 후자는 관점에 의존하지 않고 어떠한 상징에도 의존하지 않는다. 전자는 상대적인 지식에 머문다고 말할 수 있으며, 후자는 절대적인 지식을 얻는다고 말할 수 있다.⁸⁾ 지성의 방법은 科學에서 가장 잘 드러나는데, 그 기능은 物質的인 대상들을 이해하고 조정하는 것이다. 이에 비해 직관의 방법은 예술적인 창조, 인간의 사랑, 성자와 신비가의 경험 속에서 발견될 수 있다. 지성의 개념적이고 상징적인 방법에 의해 우리는 대상에 ‘관하여’ 알며, 직관의 직접적이고 직각적인 방법에 의해 대상을 ‘아는’ 것이다.⁹⁾ 가령 우리는 자기가 살고 있는 도시는 ‘직접’ 알지만, 이스탄불의 경우에는 그것에 ‘관해’ 알 뿐이다. 또 감기에 걸린 어린이에 대해 그 어머니는 직접적으로 알지만, 소아과 의사는 과학적이고 개념적으로 밖에서 알 뿐이다. 이와 같이 지성과 직관은 모두 경험과 관련을 맺고 있지만 아는 방법으로서의 양자는 대조적인 양태를 띠고 있는 것이다.

(3) 理性; 아리스토텔레스는 인간을 ‘이성적인 동물’이라고 정의내렸다. 즉 인간이 다른 동물과 구별되는 특성이 이성(reason)에 있다는 것이다.¹⁰⁾ ‘이성’이라는 말은 여러 가지 의미를 지니고 있으나 일반적으로 다음과 같은 두 가지 중요한 특성이 있다. 첫째, 이성은 ‘衝動’의 반대 의미를 갖는다. 그

7) 『철학의 의미』, p. 183

8) H. Bergson, *Introduction to Metaphysics*, rev. ed., T.E. Hulme(trans.)(G.P. Putnam, 1936), p. 1

9) 이에 대해 윌리엄 제임스는 直接知識(knowledge by acquaintance)과 ‘관한’ 지식(knowledge ‘about’)으로 구별하였고, 버트란드 러셀은 直接知識과 記述知識(knowledge by description)으로 구별하였다.

10) 존 듀이(John Dewey, 1859~1952)는 아리스토텔레스의 ‘이성’이 일련의 학습된 慣習이며, 또 시행과 착오를 반복하는 오랜 경험과정을 통하여 겨우 이루어졌다는 사실을 잊게 만든다고 하여, ‘이성’보다는 ‘知性(intelligence)’이라는 말을 선호하였다.

것은 인간 본성의 本能的이고 動的이며 非合理的인 쪽의 힘을 가리키며, 反省 없는 행동이 뒤따르게 된다. 이는 무절제한 愛慾과 타인을 굴복시키기 위한 強壓에 의해 인간성을 말살하는 것이다. 그런데 인간은 충동의 결과를 예견하고 무리한 욕구를 적절하게 통제하거나 방향을 설정하여, 충동을 억제하고 생산적인 목표로 전환시키는 능력을 갖고 있다. 이것이 바로 '이성' 또는 '지성'인 것이다. 이성은 충동을 정복하거나 引導하는 것이고, 나아가 충동과 같은 生氣 넘치는 에너지를 결실이 풍부한 목적을 성취시키려는 쪽으로 향하게 하는 것이다. 그래서 듀이는 "충동은 일차적이지만 지성은 이차적이며, 어떤 의미에서는 파생적이다. ... 이것을 사실로서 인정하는 것은 오히려 지성을 높이는 일이다. ... 지성이 충동에 대한 봉사로서 해야 할 일은 충동에 순종하는 노예로서가 아니라, 충동의 정화제나 해방자로서 행동하는 것이다. ... 하나의 명사로서의 '이성'은 동정, 흥미, 탐색, 실험, 솔직, 사물들에 대한 종교까지의 추구, 신중, 전후관계에 대한 폭넓은 검토 등등의 수많은 성향들의 적절한 협력을 뜻한다. ... 충동의 실마리는 보통 말하듯이 어떤 일을 시작하는 것이다. 충동은 급히 서두른다. ... 그러나 이성의 실마리는 역시 보통 말하듯이 멈추고 생각하는 것이다"¹¹⁾라고 말하고 있다. 둘째, 感覺知覺과 대비하여 이성의 의미를 보는 것이다. 이때 이성은 개념적 지식(conceptual knowledge)을 형성하는 우리의 능력, 즉 감각경험의 특수하고 개별적인 부분들을 넘어서 일반성을 지니는 추상개념이나 법칙을 형성하는 인간정신의 능력을 가리킨다. 세계를 기술하고 해석하는 일은 감각경험에 직접적으로 주어진 것을 넘어서, 세계의 특수하고 고립된 조각들보다는 경험의 일반적인 양식들을 주의깊게 살피는 것이 필요하다. 그래서 이성과 개념적 지식을 연관시키는 플라톤 이래의 서양철학적 전통이 성립된 것이고, 이를 강조하는 合理主義와 감각적 관찰의 중요성을 강조하는 經驗主義가 대립하게 되었다.

서양 중세의 기독교 문화에서는 일반적으로 지식을 얻는 두 가지 방법이 있다고 하였는데, 그것은 바로 信仰(faith)과 理性이다. 즉 神에 의해 啓示된

11) J. Dewey, *The Philosophy of John Dewey*, J. Ratner(ed.)(Henry Holt and Co., 1928), pp. 292~293, 『철학의 의미』, p. 189 재인용

지식을 담은 聖書의 정보는 信仰心과 협력하여 이성보다 더 고원한 지식을 제공해 주지만, 계시에 의해 도움받지 않은 ‘이성’의 힘을 통해서도 신뢰할 만한 지식에 도달할 수 있다는 것이다. 그래서 가령 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1225~1274)나 마이모니데스(Maimonides, 1135~1204) 같은 이들은 이성과 신앙이 발견한 내용들 모두가 신앙과 이성이 함께 그 가치를 올바르게 인정받는 하나의 종합체계로 통합될 수 있는 인간의 지식체계를 조직하는 일에 사명을 가지고 헌신하였다. 종교적 신앙은 인간적인 思考에 대한 障礙라고 생각하지 않았고, 오히려 종교적 신앙을 지적 활동에 대한 刺戟으로 받아들였던 것이다.¹²⁾

그러나 서양에서는 중세 이후 신앙과 이성의 종합이 점차 붕괴되기 시작하였다. 신앙은 점점 불확실한 것으로 인식되었고, 이성의 힘에 대한 신뢰는 계속 증가하게 되었던 것이다. 그래서 神과 世界에 관계된 모든 필연적인 지식들은 계시나 성서를 배제한 채, 자연적인 이성에 의해 얻어질 수 있다고 보게 되었다. 이러한 풍토 속에서 ‘理神論(deism)’이라는 합리적인 종교(rational religion), 즉 ‘자연종교(natural religion)’가 ‘계시종교(revealed religion)’와 대비되어 전개되었던 것이다.¹³⁾ 따라서 합리주의(rationalism)는 감각지각의 도움없이, 나아가 신앙이나 계시의 도움없이 옳은 지식에 도달하는 인간 이성의 능력에 대한 신뢰를 의미하게 된다.

(4) 經驗; 좁은 의미로는 색깔이나 모양이나 느낌에 대한 知覺인 感覺(sensation), 좀더 넓은 의미로는 사물이나 사건에 대한 觀察(observation)을 우리는 경험(experience)이라고 할 수 있다. 나아가 우리가 처해 있거나 우리에게 강렬한 印象(strong impression)을 만들어 주는 事件이나 狀況을 뜻하기도 한다. 또 더 나아가 ‘관한’ 지식(knowledge ‘about’)에 대비되는 직접지식(knowledge by acquaintance)을 의미하게 되어, 경험이란 ‘우리가 어떤 것을 겪는 일이고, 또 그것에 대해 무언가를 행하는 일’을 뜻하는 포괄적인 정의에 이르게 된다.

철학적 경험주의는 概念的 知識을 疑心하는 경향과, 지식을 얻는 방법으

12) 안셀무스(Anselmus, 1033~1109)의 “Credo ut intellegam(나는 알기 위해서 믿는다)”라는 말은 이를 잘 나타내고 있다.

13) 『종교학입문』, p. 75 이하 참조.

로서의 경험의 信憑性에 대한 信賴가 결합되어 있다. 또 갖가지 유형의 權威와 直觀이 지식을 얻는 방법으로서 신빙성이 없다고 의심하는 경향이 있다. 이런 경우의 '경험'은 좁은 의미의 경험, 곧 感覺을 의미하는 것으로 볼 수 있다. 이러한 주장을 가장 잘 대변하고 있는 이는 존 로크로서, 그는 합리주의자 데카르트의 本有觀念(*innate ideas*)을 부정하여, "우리의 지식은 모두 경험에 기초를 두고 있으며, 또 궁극적으로는 경험으로부터 유래한다"라고 하였다.¹⁴⁾ 이러한 생각은 곧 '모든 지식은 感覺資料들로부터'라는 말로 대체되어 영국 경험주의의 전통을 잇게 된다. 이는 이후 논리적 경험주의로 계승되어, 과학철학이나 언어철학과 함께 미국의 實用主義的 전통에 영향을 끼치게 되었다.

이성을 중시하는 합리주의와 감각을 중시하는 경험주의는 인간이 지식을 얻는 두 가지 축이라고 할 수 있다. 양자는 演繹的 방법과 觀察이나 實驗의 방법을 제공함으로써 서로 보완 관계 속에 있다고 할 수 있다. 가령 아인슈타인은 자신의 相對性理論 속에 함의되어 있는 명제들로부터 빛이 태양 가까이 통과할 때 휘다는 시험명제를 연역하였다. 이것은 몇 년 뒤 천문학자들이 광선의 굴절을 보여주는 日蝕 사진을 찍음으로써 증명되었다. 즉 아인슈타인의 합리적인 사고가 만들어 낸 理論과 과학자들의 감각적인 觀察이 서로 만나 하나의 사실을 입증하게 되었던 것이다.

앞에서 보았던 권위, 직관, 이성, 경험 등은 그 각각의 기능이나 특성의 한계와 약점에도 불구하고 인간에게 옳다고 믿을 수 있는 지식을 제공해 주는 수단으로서 일반적으로 널리 인정받고 있는 것들이다.¹⁵⁾ 여기서 눈여겨 보고자 하는 것은 지식은 단순한 객관적 지식으로 그치는 것이 아니라 '믿음'이라는 인간의 주관적, 의지적, 정서적 작용과 불가분리의 관계에 있다는 것이다. 결국 권위나 직관이나 이성이나 경험 등에 의해 무엇을 '안다'는 것은 사실이 그러하다고 '믿는' 작용과 다름이 없는 것이다. 따라서 믿음이나 신앙은 종교의 전유물로 한정되는 것이 아니라, 바로 인간의 認識과 그를

14) J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, A.C. Fraster(ed.)(London: Oxford University Press, 1894), vol. I, pp. 121~123

15) 인도에서도 이를 現量(경험, 직관), 比量(이성), 聖言量(권위)이라고 하여 옳은 지식의 획득수단으로서 중요하게 보고, 옛부터 불교와 자이나교 그리고 정통 바라문교의 학파들 사이에 많은 논쟁이 있어 왔다.

기반으로 하는 行爲를 가능하게 해주는 삶의 토대라고 할 수 있다. 그 믿음의 최상층부에 종교적 신앙이 자리하는 것이다.

2. ‘믿음’의 의미

‘종교학(Science of Religions)’의 창시자인 막스 뮐러(Friedrich Max Müller, 1823~1900)는 감각적·직감적 지식이나 이성적·개념적 지식 이외에 인간의 제 3의 능력에 의한 지식이 존재한다고 주장하였다.¹⁶⁾ 그것은 감각 및 이성과는 별개의 것으로 모든 종교의 근저에 있는 無限한 것에 대한 인식 능력, 곧 信仰의 능력을 말하며, 모든 역사적 종교로부터 독립하여 인간의 내면에 존재한다고 한다. 그것은 특정한 종교를 지칭하여 의미하는 것이 아니라, 불교나 기독교나 하는 여러 가지 이름이나 모습을 가지고 무한한 존재를 이해하고 파악할 수 있게 해주는 것을 가리킨다. 인간은 감각이나 이성이 제공할 수 없거나 나아가 부정하는 무엇인가를 그리워하며 하늘을 우러르는 존재인 것이다.¹⁷⁾

그런데 믿음 또는 신앙이라는 것은 이성이나 감각에 의한 증거가 충분하게 주어질 수 없는 경우가 대부분이다. 그래서 종교에 대한 철학적 옹호자들은 그와 같은 부족한 증거를 보완하기 위해 다양한 방법을 제안하고 있는데, 여기에서는 그 중에서 두 가지 정도만 살펴보도록 한다.¹⁸⁾

첫째, 신앙은 意志의 노력이라는 입장이다.

이를 잘 대변해 주는 것은 다음과 같은 말이다. “믿음은 가능성이 있을 수도 있는 제안을 받아들이는 것과는 다른 것이다. 왜냐하면 가능성이 있는 제안은 단지 전적인 이론적 상황에 불과할 수도 있기 때문이다. 믿음은 스스로가 받아들인 것에 대한 ‘긍정’일 뿐 가능한 것을 확실한 것으로 바꾸어 놓지는 않는다. 오직 증거에 실린 무게의 충분한 증가만이, 즉 충분한 증거만이 그렇게 할 수 있다. 그러나 믿음은 우리를 이론적 태도로부터 해방시켜 주는 의지적 응답이다.”¹⁹⁾ 신앙에서 의지의 역할을 강조하는 것은 믿음

16) 『종교학입문』, pp. 35~37

17) 인간을 뜻하는 그리스어 ‘안드로포스’는 ‘ὁ ἄνω ἄθρῶν(위를 바라보는 자)’라는 말에서 파생되었다고 한다.

18) 『종교철학』, pp. 112~123

의 속성에 대한 수많은 근·현대의 이론들에 기초를 제공해 왔는데, 가령 파스칼(Blaise Pascal, 1623~1662)이나 윌리엄 제임스(William James, 1842~1910) 또는 테넌트(F.R. Tennant)의 이론들이 그것이다.

파스칼은 신의 존재에 대한 질문을, 위험도에 따라 우리의 처지를 결정하는 ‘노름’으로 취급해야 한다고 주장한다. 먼저 우리가 신이 존재한다는 곳에 내기를 걸었다고 하자. 만일 우리가 옳다면 영원한 구원을 얻을 것이요, 옳지 않다고 하더라도 잃어버릴 것이 별로 없다. 반대로 신이 존재하지 않는 곳에 내기를 걸었다고 하자. 만일 옳다면 얻을 것이 별로 없지만, 옳지 않다면 영원한 행복을 놓치고 말 것이다. 여기서 파스칼은 이렇게 말한다. “신의 존재에 대하여 내기를 걸 경우의 손익을 따져 보고, 이 두 경우의 가능성을 계산해 보자. 당신이 이긴다면 모든 것을 얻게 되고, 만약 진다고 해도 아무 것도 잃는 것이 없다. 그렇다면 주저하지 말고 신이 존재한다는 쪽에 승부를 걸어라.”²⁰⁾ 또 이러한 勝負手는 不信의 병을 고치려는 훈련과정을 통해 의지력을 강화함으로써 가능하다고 한다. 그것은 같은 처지에 있었던 사람들의 경험을 배우는 것이니, 그들이 하는 것과 같이 행동하고 聖水에 손을 씻고 미사를 드리는 행위 등을 따라 하면서 저절로 신앙을 갖게 되고 신에 대한 疑懼心이나 拒否感을 제거할 수 있게 된다는 것이다.

이러한 주장은 神人同形同性說에 의존하고 있으며, 그의 ‘노름’ 이론은 이런 의미에서 일종의 ‘자기 보험의 합리적인 형태(a rational form of self-insurance)’라고 할 수 있다. 그렇지만 이러한 신앙의 태도는 종교인들에게 매우 비종교적인 것으로 비취지며, 기독교인들은 인간의 손익계산에 의해서가 아니라 신의 은혜에 의한 신앙을 주장할 것이다.

윌리엄 제임스는 신의 존재나 비존재는 한편으로는 어느 쪽으로도 결정적인 근거를 제시할 수 없는 문제이면서도, 또 한편으로는 자신의 생명을 걸 정도로 중요한 문제로서 어느 한쪽에 그의 생명을 걸지 않을 수 없는 문제라고 주장한다. 그렇기 때문에 종교가 거짓이라면 회의론자로 남아 있음으

19) Dorothy Emmet, *The Nature of Metaphysical Thinking*(London: Macmillan & Company Ltd., 1945), p. 140

20) Pascal, *Pensées*, F.W. Trotter(trans.)(London: J.M. Dent & Sons Ltd., and New York: E.P. Dutton & Co., Inc., 1932), No. 233, p. 67

로써 큰 실수를 하지는 않겠지만, 만일 종교가 진실한 것이라면 마치 우리가 의식적으로 不信의 길을 택한 것과 같이 모든 것을 잃어버리고 말 것이기 때문에 확실한 근거를 발견할 때까지 회의적인 입장을 견지하면서 이 문제를 피해갈 수는 없다고 한다.²¹⁾ 더 나아가 만일 인격적인 신이 존재한다면, 그리고 우리가 신이 실재적인 존재라는 가정을 계속해서 주장하기를 꺼리고 믿지 않는다면, 신은 영원히 우리를 받아주지 않을 것이라고 주장한다.

이러한 윌리엄 제임스의 사상은 생생한 종교적 신앙의 면이 결여되어 있다. 그래서 산타야나는 “제임스의 이기적인 종교에는 안정이나 기쁨이 없다. 그는 종교를 진심으로 믿는 것이 아니라, 만일 우리가 믿는다면 그것이 옳을 수도 있다는 권리를 주장했을 뿐이다”²²⁾라고 말하고 있다. 또한 그의 논리는 ‘요행 운수의 무한한 증명서(an unrestricted license for wishful thinking)’ 밖에 되지 않는다는 약점이 있다.²³⁾ 즉 그의 보편적인 허용성은 진리를 발견할 수 있는 길이 아니라, 우리가 좋아하는 것을 마음대로 믿게 하는 방법 밖에는 되지 않는 것이다.

테넌트는 신앙(faith)과 신념(belief)을 구분하며, 신앙을 모든 발견에 있어서의 의지론적인 모험의 요소(the element of willing venture in all discoveries)와 동일시하고 있다. “신념은 현재의 사실이나 미래에 닥쳐올 현실성에 의하여 제한되어 있기 때문에 우리를 확신시킬 수 있는 의지와는 독립적으로 존재한다. 그러나 신앙은 현실성을 초월하여 이상적으로 가능한 것을 추구한다. 그리하여 처음에는 수학자가 여러 가지 숫자를 나열해 놓듯이 그 가능성이 창조할 수 있는 사례를 추구하고, 그 다음에는 그 가능성이 실제적인 행동으로 현실화시킬 수 있는 길을 추구한다. 유사 이래 인간이 발명한 모든 기계도 이와 같은 신앙에서 나온 것이다. 신앙의 모험이 없다면 인간의 현실성은 아무 것도 창조할 수 없으며 이 세상은 영원한 未知의 세계로 남아 있을 것이다. 마치 콜럼버스가 신대륙을 발견할 때까지 아메리카는 존재하지 않았던 것과 같이 미지의 세계 속에 그대로 남아 있을 것이다.”²⁴⁾

21) William James, *The Will to Believe and Other Essays*(New York: Longmans, Green & Co., Inc., 1897), pp. 26~27

22) George Santayana, *Character and Opinion in the United States*(New York: Daoubleday & Co., Garden City, 1958), p. 47

23) 『종교철학개론』, pp. 99~100

다시 말하면 신앙은 언제나 위험을 동반하지만, 인간의 지식은 그러한 위험에 의해서만 성장한다는 것이다. 또 과학과 종교는 신앙이나 믿음의 모험을 필요로 하는 점에서 비슷하다고 하여 다음과 같이 주장한다. “과학은 우리가 살고 있는 세계는 우주의 일부분이며 우주법칙에 따라 움직이고 있다는 전제조건을 받아들인다. 이와 마찬가지로 신학이나 가치과학은 이 세계가 우주의 의미와 목적·다시 말해 왜 그리고 어디로부터 나왔는가 하는 문제에 따라 분석할 수 있으며, 그의 질서는 신학적인 원칙에 의하여 움직이고 있다는 전제조건을 받아들인다.”²⁵⁾

물론 테넌트가 주장하는 바와 같이 종교적인 믿음과 과학적인 믿음이 과연 한 범주로 묶어서 취급할 수 있는 문제인가에 대해서는 논란의 여지가 많다. 과학자의 믿음은 실험으로 증명할 때까지 그 의의가 있으며, 검증된 지식으로 나아가는 데 있어서 필수적인 단계이며 그 후의 증명과 연결될 때에만 가치를 지니게 된다. 즉 과학에서 증명이란 “어떤 가정이나 이론이 외적인 사실이나 외적인 통계에 의하여 이루어졌다는 것을 발견하는 데”²⁶⁾ 있는 것이다. 그러나 종교적 믿음은 객관적 증명을 기대할 수 없으며, 신자 자신에게 안겨주는 내적인 만족과 영적인 축복에 의하여 의미를 갖는다. 그래서 성공적인 신앙이란 신앙으로 살았던 옛사람들이 증명하 듯이 구체적으로 물질적인 축복이나 도덕적인 도움, 시련과 고통을 통한 축복, 영웅적인 생명의 환희에 의하여 나타난다. 따라서 신앙은 실제로 증명되고, 보이지 않는 것을 확실히 믿게 하는 것이다. 그러나 이러한 테넌트의 ‘실제적인 증명’은 사실 순수한 주관적인 증명에 불과하다. 그 스스로도 인정하 듯이 이는 다만 주관적인 확실성일 뿐이며, 외적인 실재에 따른 객관적인 확실성을 증명하는 것은 아닌 것이다. 결국 그의 종교적 신앙은 하나의 증명할 수 없는 희망이 되고 있을 뿐이다.

둘째, 신앙은 窮極的 關心이라는 해석이다.

이것은 믿음을 ‘궁극적 관심의 상태(the state of being ultimately concerned

24) F.R. Tennant, *Philosophical Theology*(Cambridge: Cambridge University Press, 1928), I, p. 297

25) 앞의 책, p. 299

26) F.R. Tennant, *The Nature of Belief*(London: The Centenary Press, 1943), p. 70

)²⁷⁾라고 규정한 폴 틸리히의 주장이다. 여기서 궁극적인 관심이란 국가나 개인의 성공이나 사회적 신분에 대한 관심이 아니라, 우리들의 존재 즉 단순히 육체적인 실존으로서가 아니라 ‘존재의 실재·구조·의미·목적’으로서의 존재를 결정해 주는 것이다. 한마디로 하면 우리들이 존재하느냐 혹은 존재하지 않느냐를 결정해 주는 것을 말한다. 종교적 관심은 궁극적이고 무조건적이며 절대적이고 무한하며, 이에 비해 다른 모든 관심은 궁극적인 의미가 없는 예비적인 관심일 뿐이다.²⁸⁾ 이러한 궁극적 관심은 인간이 가질 수 있는 최고의 관심의 態度(attitude)와 對象(object)을 다 같이 의미하는 것이다. “신앙이라는 행위가 지향하는 궁극적인 것과 신앙이라는 행위 자체가 의미하는 궁극적인 것은 둘이 아니라 하나이다. 그러므로 궁극적이고 무조건적인 것을 경험할 때는 주체와 객체라는 구분이 있을 수 없다.”²⁹⁾

궁극적인 관심이란 절대자라는 객체에 대하여 인간이라는 주체가 취하는 어떤 태도가 아니다. 그것은 ‘인간의 정신이 그 자신의 존재에 스스로 참여하는 형태’이다. 틸리히는 宗教哲學을 存在論的 종교철학과 宇宙論的 종교철학으로 나눈다.³⁰⁾ 토마스 아퀴나스 식의 우주론적 종교철학은 신을 ‘저 쪽’에 있는 것으로 간주하기 때문에, 신은 길고 복잡한 유추과정을 거쳐야만 만날 수 있는 존재이다. 그래서 신을 만나는 것은 마치 낯선 사람을 만나는 것과 같다. 이에 비해 아우구스티누스에 기원을 두고 있는 존재론적 종교철학은 신이 이미 우리 자신의 존재의 근거로서 우리와 함께 존재한다고 믿는다. 신은 인간과 동일하면서도 무한히 인간을 초월한다. 유한한 인간 존재는 무한한 신의 존재와 연결되어 있으므로, 신을 아는 것은 인간 존재의 근거로부터 떨어져 나간 인간 자신의 소외를 극복하는 것이다. 신은 인간이 존재함으로써 참여하고 있는 ‘존재 자체(being itself)’이므로, 신에게 궁극적인 관심을 갖는 것은 바로 신에 대한 인간의 진실한 관계를 표현하는 것이다.

27) Paul Tillich, *Dynamics of Faith*(New York: Harper & Row, Publishers, 1957), p. 1

28) Paul Tillich, *Systematic Theology*(Chicago: Chicago University Press, 1951), I, pp. 11~14

29) Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, p. 11

30) Paul Tillich, “The Two Types of Philosophy of Religion”, *Theology of Culture*(New York: Oxford University Press, 1959)

Ⅲ. 각 종교에 나타난 ‘믿음’의 양상들

1. 기독교 - 神의 존재

유대교와 기독교의 전통에서 神은 인간 존재의 根源(source)이고 根據(ground)이다.³¹⁾ 인간이 존재하는 것은 신의 의지에 의한 것이다. 인간을 향한 신의 목적이 인간의 본성 속에 생생히 기록되어 있기 때문에 이 목적을 성취하는 것이 인간 자신의 자기 충족과 행복의 기본 조건이 된다. 신을 인식하는 것은 자기가 고차원의 원천으로부터 생명과 번영을 부여받고 있는 의존적인 피조물임을 아는 것이다. 그리고 성스러운 사랑으로 그 자신을 인간에게 내보이는 이 至高의 존재에 대한 올바른 태도는 감사와 예배와 순종이 있을 뿐이다. 한편 신은 전능한 존재이지만 인간의 자유를 보존하기 위하여 受肉이라는 익명으로 인간에게 나타난 ‘숨은 하느님(deus absconditus)’이다.³²⁾ “신은 진심으로 그를 찾는 모든 사람에게는 그 자신을 활짝 열어주고, 진심으로 도망가는 사람에게는 숨겨져 있다. 그를 찾는 사람은 그를 알 수 있고, 찾지 않는 사람은 그를 알 수 없다. 신을 보려고 노력하는 사람에게는 충분한 빛이 있으나 신을 멀리하려는 사람에게는 어둠이 있을 뿐이다.”³³⁾ 그러므로 유대교나 기독교의 전통에서 신앙은 인간의 삶을 인간과 신이 언제나 서로 관계하는 전체적인 상황으로 경험하는 것이며, 그런 상황에서 언제나 적절하게 행동할 수 있는 길을 가르쳐주는 것이 바로 기독교 윤리이다.

유대교와 기독교의 전통적인 神에 대한 개념은 다음의 몇가지를 들 수 있다.³⁴⁾

첫째는 唯一神이다. 이는 인격적이며 도덕적인 존재로서, 피조물인 인간들로부터 총체적이고 전적인 服從을 요구하는 至高의 유일한 존재에 대한 믿음이다. 이것은 『구약성서』에서 확실하게 언급하고 있다. “이스라엘아 들으라. 우리 하나님 여호와와는 오직 하나인 여호와시니, 너는 마음을 다하고 성

31) 『종교철학』, pp. 124~125

32) 『종교철학개론』, p. 110

33) Pascal, *Pensées*, No. 430, p. 118

34) 『종교철학』, pp. 17~33

품을 다하고 힘을 다하여 네 하나님 여호와를 사랑하라.”³⁵⁾ 원래 이스라엘 민족의 ‘야훼’는 팔레스타인 민족의 ‘다곤’이나 모하브족의 ‘체모스’ 등과 싸우는 部族神이었다. 그러다가 기원전 8-6세기에 아모스, 호세아, 이사야 1:2, 예레미야 등과 같은 예언자들이 나타나 세계적 보편적 종교현상인 多神敎 (polytheism)와 單一神敎(henotheism)를 배척하고 一神敎(monotheism)를 이루게 되었던 것이다.

둘째는 無限하고 스스로 존재하는 신이다. 신이 무한한 존재라는 데 대해, 풀 털리히는 신은 ‘존재한다’라고 조차 말할 수 없는 실재라고 주장한다. 왜냐하면 ‘존재한다’라고 하면 우리는 이미 制限的인 命題를 말하는 것이 되기 때문이다. “그러므로 우리는 신의 존재에 대하여 질문할 수도 없고, 또 그 질문에 답변할 수도 없다. 신의 존재를 묻는 것은 본질적으로 존재를 초월한 분에게 묻는 것이기 때문에, 그 질문에 대한 답변은 긍정적이거나 부정적이거나 신의 속성을 은연 중에 부인하는 것이다. 그러므로 신의 존재를 인정한다는 것은 그의 존재를 부인하는 행위와 같이 무신론적이 아닐 수 없다. 신은 하나의 존재(a being)가 아니라 존재 자체(being itself)이다.”³⁶⁾ 여기서 ‘유한한 神性’에 대한 모든 신앙은 배척된다. 나아가 무한한 신의 속성으로 ‘自存(self-existence)’³⁷⁾을 들고 있다. 이것은 신은 그 존재나 특성에 있어서 그 자신 이외의 어떤 실재에도 의존하지 않는 절대적인 존재론적 독립성을 가지며, 시작도 끝도 없는 영원한 존재라는 의미이다.

셋째는 創造主로서의 신이다. 신은 주어진 재료를 가지고 우주를 창조한 것이 아니라 無로부터의 창조(creatio ex nihilo)를 한 것이다. 이는 다음과 같은 의미를 갖는다. 먼저 신과 그의 피조물 사이에는 절대적인 차이가 있으며, 피조물이 창조주가 된다는 것은 불가능하다는 것이다. 다음으로 피조물 또는 인간은 신에게 절대적으로 의존할 수밖에 없다는 것이다. 신에 대한 의존을 인간은 신에 대한 기도와 예배에서 찾아야 하며, 신의 은혜에 대한 감사와 책임을 함께 느껴야 한다.

35) 「신명기」 6장 4~5절

36) Paul Tillich, *Systematic Theology* I, p. 237

37) 이는 스킨라 철학자들이 aseity라고 하는데, 라틴어 a se esse(‘스스로에게서 나온 존재’, being from onself)에서 유래되었다.

넷째는 人格的인 신이다. 유대교와 기독교 전통에 깊이 뿌리박혀 있는 사상은 신이 ‘그것(It)’이 아니라 ‘당신(Thou-hood)’이라는 인격적(personal)인 존재라는 신념이다. 가령 “나는 네 조상의 하나님이니 아브라함의 하나님, 이삭의 하나님, 야곱의 하나님이니라”³⁸⁾라든가, “하나님이여, 나의 부르짖음을 들으시며 내 기도에 유의하소서”³⁹⁾ 등의 표현이 그것이다. 『신약성서』에서도 신의 인격적 속성에 대한 똑같은 확신이 있었다는 것은 예수가 신을 ‘아버지’라고 불렀다는 기록에서 알 수 있다.

다섯째는 사랑과 善의 신이다. 『신약성서』에서 신의 善, 사랑, 은혜는 사실상 같은 뜻으로 사용되고 있으며 그 중에서도 가장 중요한 것은 사랑이다. 그리스어로 사랑은 ‘에로스(eros)’와 ‘아가페(agape)’이다. 에로스는 ‘바라는 사랑(desiring love)’으로서 무엇을 바라기 때문에 생기는 생기는 사랑이다. 다시 말해 사랑하는 대상의 사랑스러움 때문에 일어나는 사랑이며, 사랑의 대상의 사랑스러움에 의존하고 있는 사랑이다. 그러나 『신약』에서 말하는 신의 사랑은 이러한 에로스가 아니라, ‘주는 사랑(giving love)’인 아가페의 사랑이다. 이것은 상대의 행복을 돕기 위한 무조건적이고 보편적인 사랑을 말한다. ‘하나님은 사랑이심이라’⁴⁰⁾라든가 ‘하나님이 세상을 이처럼 사랑하사’⁴¹⁾라는 표현은 모두 이와 같은 아가페의 사랑을 의미하고 있다. 이것은 “하나님은 우리의 피난처시요 힘이시니, 환난 중에 만날 큰 도움이시라”⁴²⁾라고 하는, 신의 아가페적 사랑이 인간의 최후의 피난처요 보호자라고 하는 절대적인 사랑에 대한 믿음을 이루고 있다.

여섯째는 거룩한 신이다. 보이지 않는 신 앞에 서있다고 믿는 종교인은 누구나 무한히 다르고 무한히 위대한 그 존재에 대해 성스러움을 느끼게 된다. 그래서 이사야는 “너희는 눈을 높이 들어 누가 이 모든 것을 창조하였나 보라”⁴³⁾, 또는 “...지존무상하며, 영원히 거하며, 거룩하다 이름하는 자”⁴⁴⁾라고 찬탄하고, 또 “여호와와의 말씀에 내 생각은 너희 생각과 다르며 내 길

38) 「출애굽기」 3장 6절

39) 「시편」 61편 1절

40) 「요한1서」 4장 8절

41) 「요한복음」 3장 16절

42) 「시편」 46편 1절

43) 「이사야」 40장 26절

44) 「이사야」 57장 15절

은 너희 길과 달라서, 하늘이 땅보다 높음같이 내 길은 너희 길보다 높으며 내 생각은 너희 생각보다 높으니라”⁴⁵⁾라고 했던 것이다. 그래서 무서울 정도로 신비적인 신의 완전성에 견주면 “우리의 義는 다 더러운 옷같은”⁴⁶⁾ 것이요, 신의 목적과 능력 앞에서 인간은 모두 경외감으로 조용히 고개 숙일 수밖에 없는 것이다.

다시 요약해 보면 기독교의 신은 무한하고, 영원하고, 창조되지 않은 인격적인 실재로서 그 자신 이외의 모든 것을 창조했다. 그리고 그의 피조물인 인간에게는 사랑스럽고 성스럽고 거룩한 존재이다. 이러한 신의 존재와 신에 의해서 啓示된 진리를 순종적으로 받아들이는 것이 바로 ‘믿음’이다. 『성서』에 기록된 계시와 그것이 나타내는 진리를 받아들이고 믿는 것이 기독교 신앙의 요체인 것이다. 믿음에 대한 이론은 자연신학(natural theology)과 계시신학(revealed theology)을 구분하고 있다.⁴⁷⁾ 자연신학은 계시의 도움없이 인간의 지성의 힘으로 이해할 수 있는 진리를 가리킨다. 예를 들어 신의 존재와 속성, 영혼의 불멸 등은 인간의 이성으로 증명할 수 있다고 믿었다. 반면에 계시신학은 인간의 이성으로는 이해할 수 없으며, 신의 직접적인 계시에 의해서만 이해할 수 있는 진리를 가리킨다. 가령 인간의 이성은 논리적으로 신이 실제로 존재한다는 것은 이해할 수 있으나, 그 신이 세 분이면서 한 분이라는 진리는 이해할 수 없다. 즉 三位一體論은 자연신학의 분야가 아니라 계시신학의 분야라는 것이다. 따라서 자연신학의 이성적 접근과 계시신학의 신비적 접근이라는 양자의 상호보완적인 관계 속에서 믿음에 대한 이론을 세워가는 것이라고 볼 수 있다.

2. 불교 - 三歸依와 業思想

불교에서는 누구나 납득할 수 있는 합리적 방법에 의한 깨달음을 중시한다. 즉 감각에 의한 經驗, 이성에 의한 합리적인 思惟, 先知者의 言說이나 스승의 權威, 요가적 수행에 의한 直觀 등에 의해 깨달음에 이르는 것을 목

45) 「이사야」 55장 8-9절

46) 「이사야」 64장 6절

47) 『종교철학』, pp. 111~112

표로 한다는 것이다. 그렇게 보면 불교는 종교라기 보다는 철학에 가깝다고 할 수도 있을 것이고, 붓다라는 賢者의 언행에 대한 존경과 흠모로 그칠 수도 있었을 것이다. 그러나 불교가 하나의 종교로 성립할 수 있었던 것은 철학적 사유 이상의 종교적 믿음을 전제로 했기 때문이라고 봐야 할 것이다. 그런 의미에서 불교에서 말하는 신앙은 어떤 모습을 하고 있는가를 알아야 할 필요성이 있다.

불교에서 믿음[信]을 나타내는 산스크리트어는 크게 쉬랏다(śraddhā), 프라사다(prasāda), 아디무크티(adhimukti) 등 세 가지가 있다.⁴⁸⁾ 먼저 ‘쉬랏다’는 √dha(두다)라는 어근에 śrad(=śrat : 진실, satya와 같은 뜻으로 이해된다)를 붙인 것으로, 信·敬信·信受·信敬·淨信·至誠·正信·大信心·清淨信 등으로 漢譯되며⁴⁹⁾, 『리그베다』 이래 인도에서 ‘믿음’을 나타내는 대표적인 말이다. 이와 반대되는 말로는 ‘疑(vicikitsa)’를 들 수 있는데, 이는 인간을 이 세계에 구속시키는 원인이 되는 근본적인 煩惱의 하나이다. 즉 마음이 언제나 불안정하고 결단할 수 없게 만드는 것이다. 특히 불교에서는 진리인 가르침에 대해 이리저리 갈팡질팡하고 망설이는 것을 말하고, 그런 의미에서 ‘쉬랏다’와 반대어인 것이다. 다음으로 ‘프라사다’는 √sad(앗다)에 pra라는 접두사가 붙은 동사로부터 파생된 것으로, ‘가라앉히는 것’, ‘淨化시키는 것’, ‘喜悅하는 것’을 뜻한다. 漢譯佛典에는 이 말이 澄淨·清淨·歡喜·淨信·信心·信 등으로 번역되어 있는데, 그 중에서 ‘澄淨’이 그 원래의 의미와 가장 잘 통한다. 불교에서의 믿음은 본래 가라앉고 조용한 특성을 지니므로, 열광적이고 공격적이고 광신적인 것과는 거리가 먼 것이다. 또 이 말은 인도에서는 일반적으로 ‘恩惠’, ‘恩寵’의 의미로 사용하며, 특히 신의 은총을 나타내는 경우가 많다. 마지막으로 ‘아디무크티’는 √muc(풀다)에 adhi가 붙은 것으로, ‘그 위에 마음을 풀어놓다’, ‘그 위에 마음을 傾注하다’라는 동사에서 유래한다. 漢譯으로는 信解·勝解·解·解脫·欲樂·信樂·信 등 여러 가지가 있는데, 그 중에서 ‘信解’라는 말이 본래의 뜻과 가장 가까운 것으로 보인다. “或以慧爲解(혹은 지혜

48) 이 외에도 avakalpayati(신뢰하다), pratyati(信受하다) 등이 있지만, ‘쉬랏다’나 ‘아디무크티’와 동의어로 併記될 뿐이고, 독자적인 의미는 별로 없다. 高崎直道 編,

『佛教・インド思想辭典』(東京: 春秋社, 1987), pp. 228~229

49) 荻原雲來 編纂, 漢譯對照 梵和大辭典(東京: 講談社, 1979)

에 의해 이해한다)”라는 용법에서 보는 것처럼, 특히 믿음의 知性的 작용을 나타낼 수 있기 때문이다.

이상에서 본 것처럼 불교에서의 믿음은 ‘智慧’와 밀접하게 결부되어 知的 색채가 강하다고 할 수 있다. 따라서 “불합리하기 때문에 믿는다(credo quia absurdum)”⁵⁰⁾거나 “알기 위해서 믿는다(credo ut intelligam)”⁵¹⁾라는 신앙 형태와는 매우 대조적인 모습을 보인다. 이는 열렬한 헌신적 신앙을 나타내는 바크티(bhakti, 信愛)라는 말이 불교문헌에 별로 보이지 않는 것과 더불어, 불교 신앙의 특징을 잘 보여주고 있는 것이다. 불교에서의 믿음은 단순한 믿음이 아니라 마음의 淨化와 대상에 대한 理解를 동시에 포함하고 있기 때문에, 여러 가지 修行法에서 첫 번째 실천 덕목으로 자리잡고 있다. 이를 아비달마 불교와 대승불교로 나누어서 살펴보면 다음과 같다.

아비달마 불교에서 대표적인 修道說로는 깨달음에 이르는 수행법을 7가지로 정리한 37道品(= 覺支, 菩提分法; bodhipakṣika dharma, bodhyaṅga)이 있다.⁵²⁾ 이것은 4念處, 4正勤, 4神足, 5根, 5力, 7覺支, 8正道를 가리키며 각각 독립된 수행법이다.⁵³⁾ 이 중 5根은 信根(śraddhā-indriya)·精進根(vīrya-i)·念根(smṛti-i)·定根(samādhi-i)·慧根(prajñā-i) 등 깨달음을 얻기 위한 마음가짐이나 능력, 5力(balāni)은 그로부터 발휘되는 다섯 가지 힘을 말한다. 여기서 믿음을 제일 처음에 설한 것은 불교의 실천수행이 믿음에서 출발하기 때문인데, 이것은 5財나 7財와 함께 불교적 사유체계가 지닌 종교적 성격을 나타내는

50) 철학을 교회의 敵이라고 배척한, 북아프리카 출신의 敎父 Tertullianus(150~220)의 말.

51) 이것은 캔터베리의 大主敎였던 聖안셀무스(St. Anselmus, 1033~1109)의 Proslodium(論辯, Discourse) 제 1장에 나오는 말로서, 조금 더 부연하면 다음과 같다. “...오 주여, 나는 당신의 웅대함을 알아채려고 애쓰지 않겠습니다. 내 이해는 당신의 이해와 견줄 수가 없기 때문입니다. 그러나 내 마음이 믿고 사랑하는 당신의 진리를 어느 정도라도 이해할 수 있기를 갈망합니다. 나는 믿기 위해서 이해하기를 추구하지 않고, 이해하기 위하여 믿기 때문입니다. 그리고 또 나는 ‘믿지 않으면 이해할 수 없다’는 진리를 알고 있기 때문입니다.” 『종교철학개론』, p. 211에서 재인용

52) 이기영, 『불교개론강의』 상권(한국불교연구원, 1998), pp. 198~199

전치수 편역, 『불교학의 기초지식』(불교사상사, 1992), pp. 181~182

53) 이 외에도 信·戒·聞·捨·慧의 5財와 이에 慚·愧를 더한 7財, 보살·성문·연각의 小欲·知足·遠離·精進·正念·定·慧·不戲論의 8大人覺, 아라한과를 증득한 無學人이 성취하는 無漏法인 無學·正見·正思惟·正語·正業·正命·正精進·正念·正定·正解脫·正智의 10無學法(=具足行) 등 여러 수행법이 아함경전이나 아비달마 논서들에 설해져 있다.

중요한 의미를 갖는다. 즉 믿음에서 시작하여 지혜에 이르는 수행의 進展을 목표로 하는 데에 修道의 意義가 있는 것이다. 그래서 凡夫가 3寶(佛·法·僧)와 戒를 견고하게 믿는 4不壞淨 또는 4不壞信을 성취하면, 비로소 법의 흐름에 들어선 첫 단계의 성자인 預流(srota āpatti)⁵⁴⁾가 된다고 한다. 이는 더 나아가 信은 鈍根이고 慧를 利根이라고 하면서도, 信에 의해 4不壞淨을 성취하면 利根의 사람과 마찬가지로 같은 경지에 이를 수 있다고 까지 하게 된다.(『俱舍論』 권25) 그리고 아비달마 불교의 법체계의 결정판인 5位 75法の 心所法 중에서 大善地法の 하나인 信을 들어,⁵⁵⁾ “信은 마음의 淸淨이다 (śraddhā cetasaḥ prasādaḥ)”라고 해석하고 있다.(『俱舍論』 권4) 또 같은 心所法 중의 大地法에는 勝解(adhimokṣa= adhimukti: 信解)가 있어, 대상이 무엇인지를 확인하고 了解하는 마음의 작용이라고 한다. 이러한 해석은, 信은 진리를 확실하게 인지한다는 의미에서 四諦(苦·集·滅·道)와 三寶와 業과 그 果報에 대한 確信(abhisampratyaya)이라고 하는 『入阿毘達磨論』의 주장과도 통하는 것이다. 즉 아비달마 불교에서 말하는 信은 일방적이고 맹목적인 믿음이 아니라, 마음의 淨化와 대상에 대한 정확한 智識과 이해를 그 전제로 하고 있다는 것이다.

대승불교에서도 『大智度論』의 “佛法의 大海에서는 信을 能入(지혜로 들어가게 하기 위한 緣故)으로 하고, 智를 能度(잘 건너게 하는 것)로 한다”고 하는 말이 보여주듯이,⁵⁶⁾ 아비달마 불교에서와 같이 지혜를 성취하기 위한 전제 조건으로 信을 보는 경우가 있다. 그렇지만 대승불교의 信에 대한 생각은 『華嚴經』의 다음과 같은 말이 대표적이라고 할 수 있다. “信은 道의 으뜸이고 功德의 어머니이다. 일체의 모든 善法을 增長하고, 일체의 모든 疑惑을 除滅하며, 무상의 道를 示現하고 開發한다. 淨信은 때를 벗기고 마음을 堅固하게 하며, 驕慢을 滅除하고, 恭敬의 근본이다. ... 信은 능히 모든 染著

54) 아비달마 불교에서는 聖者の 位를 수행 목표와 到達 境地에 따라 나누고 있다.

그것은 첫째는 預流(srota āpanna; 須陀洹), 둘째는 一來(sakṛd āgāmin; 斯陀舍), 셋째는 不還(anāgāmin; 阿那舍), 넷째는 阿羅漢(arhat)인데, 이들 각각에 向과 果를 세워 8가지로 나누고, 이를 4向4果라고 한다. 이것은 어떤 境地를 향해 수행해 가는 단계(向)와 그에 의해 도달한 경지(果)를 구분하는 수행의 階位를 말한다.

55) 이에 대해 不信은 無明, 放逸, 懈怠, 昏沈, 掉擧와 함께 心所法 중 大煩惱地法에 속한다.

56) 大正新修大藏經, 25권, p. 63a

을 벗어버리고, 微妙甚深의 법을 이해하고, 능히 轉勝하여 衆善을 이루며, 究竟에는 반드시 如來에 이른다”⁵⁷⁾ 즉 대승불교에서는 번뇌를 없애고, 깊디 깊은 법을 이해하고, 반드시 여래의 경지에 이르게 하는 窮極的인 의미의 信이 강조되고 있는 것이다. 이러한 생각은 『法華經』에서도 力說되고 있다. 一乘의 가르침에 대해 信解(adhimukti)하는 보살들은 二乘(성문승·연각승) 및 新入位의 보살, 不退의 보살보다도 뛰어나다고 하여 信을 높이 평가하고 있다.⁵⁸⁾ 阿彌陀佛의 48願⁵⁹⁾과 西方極樂淨土를 설한 『無量壽經』에서도 信을 강조하여, 信樂이 정토에 태어나는 원인의 하나라고 한다. 또한 동아시아 불교에서 증시되어온 『大乘起信論』은 대승의 正信을 일으키는 것을 그 목적으로 하고 있다. 이 信을 성취함으로써 發心하여 正定聚(niyata rāṣi)⁶⁰⁾에 들어가는 것이다.

대승불교에서 이렇게 信의 窮極性을 중시하는 것은 일체 중생의 깨달음을 목적으로 하는 대승불교의 정신에서 유래한다. 가령 중생의 마음 속에 존재하는 여래가 될 가능성 또는 원인인 如來藏(tathāgata garbha) 사상을 종합한 『寶性論』은, 10地⁶¹⁾의 보살조차 여래장을 완전히 볼 수가 없기 때문에 發菩提心の 보살이나 성문·연각 및 범부는 ‘如來’ 또는 “一切衆生은 여래장을 갖는다”고 하는 진리를 일념으로 믿어야 한다고 설하고 있다. 즉 信은 깨달음에 이르지 못한 인간에게 불가결한 것이며, 그 이외의 실천방법은 없다는 것이다.

그런데 대승불교에서 믿음에 의해 번뇌를 소멸하거나 법을 이해할 수 있다는 생각은, 그것이 禪定과 지혜에 의해서만 가능하다고 하는 이전의 불교

57) 大正., 9권, p. 433a

58) 一乘思想은 成佛을 실현하는 唯一한 究極의 가르침을 표방하는 一佛乘 사상으로, 『법화경』, 『勝鬘經』, 『화엄경』 등에서 주장하고 있다. 불교를 실천하는 聲聞乘, 緣覺乘, 菩薩乘이라고 하는 3가지 수행 방법이 있지만, 궁극적으로는 유일한 佛의 입장으로 돌아가야 한다는 것이다.

59) 아미타불이 過去世에 法藏菩薩이었을 때에 세운 願으로, 모든 중생이 깨달음을 얻을 때까지 자신은 붓다가 되지 않겠다는 내용을 담고 있다.

60) 『俱舍論』이나 『法華經』 등에서, 반드시 붓다가 되도록 결정되어 있는 聖者를 가리킨다. 淨土眞宗에서는 아미타불에 구제되어 바로 부처가 되도록 정해진 사람으로, 제 18願에 誓願하고 他力念佛을 믿는 자를 말한다.

61) 보살이 수행해야 할 52단계 중, 특히 제 41位에서 제 50位까지를 일컫는다. 歡喜地, 離垢地, 發光地, 焰慧地, 難勝地, 現前地, 遠行地, 不動地, 善慧地, 法雲地の 10단계이다.

전통과 다른 점이 있다. 그래서 이러한 모순을 해명하기 위해 대승불교에서는信的 궁극적인 본질을 밝히려고 하였다고 할 수 있다. 그래서 凡夫의 마음조차 근본적으로는 여래의 마음이라고 설파하게 되었던 것이다. 여래심과 동일한 마음에 의한 믿음에 의해 번뇌가 소멸한다고 하는 주장도 불교의 전통과 모순되지 않는다고 해명할 수 있었다. 여래를 철저히 믿으면 심층의 자기중심적인 分別이 소멸되고, 그에 의해 번뇌로부터 멀리 벗어난다는 것이다.

佛(buddha)·法(dharma)·僧(saṃgha)의 三寶(ratna traya), 시간과 공간으로 이루어진 이 세계의 力學的 모습인 業(karma)과 輪廻(saṃsara), 그 내면의 實相이라고 붓다가 가르친 진리인 緣起(pratītya samutpāda)·無我(anātman)·空(sūnya, śūnyata), 그리고 그러한 진리를 체득하여 영원히 질곡에서 벗어나는 解脫(nirvāṇa), 그 밖에 대승불교의 淨土나 如來藏·佛性 등이 불교의 본질적인 신앙의 대상이라고 할 수 있을 것이다. 佛教徒는 佛·法·僧에 대해 절대적으로 믿고 의지하겠다는 결의를 나타내는 三歸依(saraṇa traya)라는 신앙 고백을 통해, 위의 사항들에 대한 확실한 자신의 믿음을 나타내게 된다. 믿음이 없으면 정신적 통찰이라는 식물이 싹틀 수 없기 때문에 믿음을 ‘씨앗(種)’이라고 부른다. 실제로 믿음이나 신앙이 없는 사람은 가치있는 일을 전혀 할 수 없으니, 이는 어떤 종교나 사상에서도 마찬가지이다.⁶²⁾ 그렇기 때문에 믿음은 지성적, 감정적, 의지적, 사회적 구성요소들로 이루어지는 총체적 人格의 發現이라고 할 수 있다.

IV. 誠·敬·信의 有機的 관계와 실천성

『典經』의 교훈 제 2장 32절에서는 信條, 즉 ‘믿음’의 條目으로 4綱領과 3要諦를 명시하고 있다. 여기서 4綱領은 安心·安身·敬天·修道를 가리키고, 3要諦는 誠·敬·信을 말한다. 4강령은 수행의 본보기나 규정인 4가지 근본되는 줄거리로서, 종교적 수행자가 그 신앙의 대상에 대해 올바르게 신앙해 나가기 위한 방법과 자세를 뜻한다. 3요체도 역시 대순진리를 실천하고 수행하기

62) 『인도불교사상사』, p. 50

위해 수행자가 갖추어야 하는 자세이며, 이는 실천적 토대가 되는 배경을 마련하는 중요한 표석이 된다.⁶³⁾ 여기서 4강령과 3요체는 모두 대순진리를 깨닫기 위한 우리의 근본적인 마음가짐과 그에 대한 신앙의 자세와 방법을 구체적으로 적시하여 주는 항목이라는 것을 알 수 있다. 그것을 좀더 구체적으로 보면 다음과 같다.

먼저 4강령 중에서 ‘安心’은 “사람의 행동의 기능을 주관함은 마음이니 편벽됨이 없고 사사됨이 없이 진실하고 순결한 본연의 양심으로 돌아가서 허무한 남의 꾀임에 움직이지 말고 당치 않는 허욕에 정신과 마음을 팔리지 말고 기대하는 바의 목적을 달성하도록 항상 마음을 안정케 한다”라고 『대순진리회요람』에서 밝히고 있듯이, 신앙에서 가장 중요한 것은 마음의 안정이다. 그래서 마음을 드러낼 때에는 邪心을 버리고 예법에 합당하게 하는 것이 무엇보다 먼저인 것이다. ‘安身’은 “마음의 현상을 나타내는 것은 몸이니 모든 행동을 법례에 합당케 하며 도리에 알맞게 하고 의리와 예법에 맞지 않는 허영에 함부로 행동하지 말아야 한다”고 설명하고 있는데, 이는 몸과 마음이 둘이 아니라는 동양의 전통적인 사고와 맞닿아 있는 것이다. 그러므로 마음이 안정되어야 몸이 태평하다(心安身泰)는 말처럼 죄는 마음이 짓고 벌은 몸이 받는 것을 생각하여 자기가 자기를 욕되게 하지 말아야 하는 것이다. ‘敬天’은 “모든 행동에 조심하여 상제님 받드는 마음을 자나깨나 잊지 말고 항상 상제께서 가까이 계심을 마음 속에 새겨 두고 공경하고 정성하는 마음을 잊지 말아야 한다”라고 해석하고 있다. 이는 대순진리에 대한 헛된 생각없이 경건하게 一念을 다하는 마음이 경천이라는 것이다. 마지막으로 ‘修道’는 “마음과 몸을 침착하고 잠심하여 상제님을 가까이 모시고 있는 정신을 모아서 단전에 연마하여 영통의 통일을 목적으로 공경하고 정성하는 일념을 스스로 생각하여 끊임없이 잊지 않고 지성으로 봉축하여야 한다”고 설명하고 있다. 즉 몸과 마음을 부단히 단련하여 自責하거나 自讚하는 마음을 버리고 修道를 완성해야 한다는 것이다. 즉 4강령은 우리의 마음을 올곧게 하여 스스로 대순진리를 실천하고 수행하기 위해 요청되는 마음의 자세를 가다듬는 구체적이고 실질적인 길인 것이다.

63) 『대순사상의 이해』, p. 193

3要諦에서 要諦를 사전적인 의미로 보면, ‘구하다’, ‘원하다’, ‘바라다’와 ‘자세히 조사하다’, ‘살피다’, ‘자세히 알다’라는 말의 합성어이다. 다시 말하면 ‘要諦’란 ‘구하고 원하는 것을 자세히 살펴서 알다’라는 의미를 갖고 있는 것이다. 이것은 대순진리의 신앙이 맹목적이고 무조건적인 것이 아니라, 事理를 窮究하고 理致를 따지는 것을 전제로 하는 믿음의 성격을 보여주는 것이라고 할 수 있다.

먼저 ‘誠’은 정성, 순수한 마음, 삼가다, 공경하다 등의 의미를 지니는데, 이를 『요람』에서는 “도가 곧 나요, 내가 곧 도라는 경지에서 심령을 통일하여 萬化度濟에 이바지할 지니 마음은 一身을 주관하며 전체를 통솔 이용하니, 그러므로 일신을 생각하고 염려하고 움직이고 가만히 있게 하는 것은 오직 마음에 있는 바라, 모든 것이 마음에 있다면 있고 없다면 없는 것이니 정성이란 늘 끊임이 없이 조밀하고 틈과 쉬이 없이 오직 부족함을 두려워하는 마음을 이룸이라”라고 해석하고 있다. 그리고 『대순지침』에서는 誠이 아니면 만물도 존재하지 못하는 것이며, 또한 誠은 거짓이 없고 꾸밈이 없이 한결같이 상제를 받드는 일임을 강조하고 있다. 이는 존재의 嚴肅性을 말하는 것으로, 따라서 인간은 존재에 대한 순수하고 공경하는 마음을 갖지 않을 수 없는 것이다. 즉 존재와 마음은 둘이 아니라 하나로서, 마음의 정성스런 움직임에 따라 몸과 만물을 주관하고 통솔할 수 있다는 것이다. 그래서 상제께서는 “불의로써 남의 자제를 유인하지 말며 남과 다투지 말며 천한 사람이라 천대하지 말며 남의 보화를 탐내지 말라. 보화라는 글자 속에 남 패라는 패자가 들어 있느니라”(교법 제 1장 38절)라고 하셨다. 또 “너희들은 손에 살릴 생자를 쥐고 다니니 得意之秋가 아니냐. 마음을 게을리 말지어다. 三遷이라야 일이 이루워 지느니라”(예시 87절)고 하여, 정성과 희생의 봉사 정신을 강조하고 계시다.

그리고 ‘敬’은 “심신의 움직임을 받아 一身上 예의에 알맞게 행하여 나아가는 것이다”라고 한다. 그러므로 ‘경’은 至誠奉祝에 변함이 없고 양면이 없어야 하며, 동시에 禮儀凡節을 갖추어 처신하고 처세하는 것으로 나타나게 되는 것이다. 즉 ‘성’의 거짓없고 공경하는 마음은 ‘경’의 외형적인 예절로 드러나게 된다고 할 수 있다. 이러한 ‘경’의 정신에 대해, “모든 일에 외면

수습을 버리고 음덕에 힘쓰라. 덕은 음덕이 크니라”(교법 제 2장 18절)라고 하여, 마음에서 우러나오는 敬이 강조되어 있다. 또한 “한 몸으로 두 마음을 품은 자는 그 몸이 찢어지리니 주의하라”(권지 제 1장 19절)고 하여, 부정과 불의에 대한 경계로써 경의 의미를 확장하여 안팎으로 공경하는 마음을 두려움을 갖고 참되고 진실하게 드러내야 한다고 한다.

마지막으로 ‘信’은 “한 마음을 정한 바엔 이익과 손해와 邪와 正과 편벽과 의지로서 바꾸어 고치고, 변하여 옮기며, 어긋나 차이가 생기는 일이 없어야 하며, 하나를 둘이라 앎고 셋을 넷이라 앎고 저것을 이것이라 앎고 앞을 뒤라 안하며, 만고를 통하되 사시와 주야의 어김이 없는 것과 같이 하고, 만겁을 경과하되 강하와 산악이 움직이지 않는 것과 같이 하고, 기약이 있어 이르는 것과 같이 하고, 한도가 있어 정한 것과 같이 하여, 나아가고 또 나아가며 정성하고 또 정성하여 기대한 바 목적에 도달케 하는 것을 이른다”라고 해석하고 있다. 이는 “농부가 곡식 종자를 갈무리하여 두는 것은 토지를 믿는 까닭이라”고 한 것처럼, 假飾이 없는 신앙의 본래의 뜻에 위배됨이 없어야 한다는 것이다. 다시 말하면 ‘성’은 마음을 거짓되지 않게 하는 것이며, ‘경’은 예절을 바르게 하는 것이며, ‘신’은 의심을 품지 않아야 하는 것을 뜻한다. 이러한 ‘信’은 “너희들이 믿음을 나에게 주어야 나의 믿음을 받으리라”(교법 제 1장 5절)고 했듯이, 구천상제와 대순의 진리에 대한 믿음을 전제로 한다. 그래서 “네가 나를 믿느냐”(행록 제 5장 19절)라는 다짐과 함께, “장차 어디로 가리니 내가 없다고 핑계하여 잘 믿지 않는 자는 내가 다 잊으리라”고 하여, 흔들리지 않는 믿음이 강조되었던 것이다. 또한 “나의 말이 곧 약이라. 말로써 사람의 마음을 위안하기도 하며 말로써 사람의 마음을 거슬리게도 하며 말로써 병든 자를 일으키기도 하며 말로써 죄에 걸린 자를 풀어주기도 하니 이것은 나의 말이 곧 약인 까닭이니라. 충언이 역이로되 이어행(忠言逆耳利於行)이라. 나는 허망한 말을 아니하나니 내 말을 믿으라”(교법 제 2장 1절)고 하고, 이어서 “대인의 말은 구천에 이르나니 또 나의 말은 한 마디도 땅에 떨어지지 않으리니 잘 믿으라”(교법 제 2장 2절)고 하는 직접적인 언설도 있다. 믿음은 곧 마음이니, “이제 범사에 성공이 없음은 한 마음을 가진 자가 없는 까닭이라. 한 마음 만을 가지면 안되는

일이 없느니라. 그러므로 무슨 일을 대하든지 한 마음을 갖지 못한 것을 할 것이로다. 안 되리라는 생각을 품지말라”(교법 제 2장 5절)고 하여, 마음을 하나로 모아 올곧게 믿으면 안되는 일이 없다고 하였다. 그런데 이런 믿음의 조건으로써 다음과 같은 구절이 있다. “부귀한 자는 자만 자족하여 그 명리를 돋우기에 마음을 쏟아 탄 생각을 머금지 아니하나니 어느 겨를에 나에게 생각이 미치리오. 오직 빈궁한 자라야 제 신세를 제가 생각하여 도성 덕립을 하루 속히 기다리며 운수가 조아들 때 마다 나를 생각하리니 그들이 내 사람이니라.”(교법 제 2장 8절) 즉 믿음이란 현재의 부족한 조건 속에서 간절하고 절실한 所望을 가진 자라야 가능한 것이며, 현재의 복락에 스스로 만족하고 거기에 탐닉하고 만다면 그러한 사람은 진정한 신앙을 갖기 어렵다는 것이다.

또한 믿음의 바라는 바를 상제의 뜻에 두어야지 세속적인 신비주의에 젖어서는 안된다고 하여, “너희들이 항상 도술을 배우기를 원하니 지금 가르쳐 주어도 그것은 바위에 물주기와 같아 안으로 들어가지 않고 밖으로 흘러가니라. 필요할 때가 되면 열어주리니 마음을 부지런히 하여 힘 쓸지니라”(교법 제 2장 12절)라고 警戒하고 있다. 인간의 얕은 호기심과 경망스러움이 신앙의 본질을 흐트릴 수 있기 때문이다. 그래서 “사람마다 그 닦은 바와 기국에 따라 그 사람의 임무를 감당할 신명의 호위를 받느니라. 남의 자격과 공부만 추앙하고 부러워하고 자기 일에 해태한 마음을 품으면 나의 신명이 그에게 옮겨가느니라”(교법 제 2장 17절)라고 하여, 자신의 본분과 임무를 망각하고 헛된 妄想에 사로잡히지 않도록 부지런히 노력할 것을 요구하는 것이다. 인간은 나와 남을 항상 의식하면서 그 평판이나 평가에 귀를 기울이기 쉽고, 이는 신앙에 큰 장애가 된다. “남이 나에게 비소하는 것을 비수로 알고 또 조소하는 것을 조수로 알아라. 대장이 비수를 얻어야 적진을 해칠 것이요 용이 조수를 얻어야 천문에 오르나니라”(교법 제 2장 19절)하는 말은, 바로 그러한 인간의 약점을 정확히 지적하여 오히려 그것을 강점으로 돌릴 수 있는 지혜를 제공하고 있다. 또 신앙의 큰 걸림돌에 대해 “가장 두려운 것은 博覽博識이니라”(교법 제 2장 24절)라고 하여, 정신을 산란시키는 지식의 暴注를 이겨낼 것을 敎示하고 있다. 인간은 博學多識에 대해 강한

매력과 유혹을 갖고 있는데, 실제로 이러한 지식들은 인간의 삶을 輕薄하고 들뜨게 할 뿐아니라 나아가 깊은 신앙심을 이리저리 흔들어 놓기 때문이다. 믿는 마음과 그러한 마음에서 우러나는 행위는 매우 조심스럽다. 자칫하면 앞 뒤 안가리는 盲信이 되거나 잘못하여 자포자기적인 不信으로 빠질 수도 있기 때문이다. 그러므로 “믿기를 활을 다루 듯이 하라. 활을 너무 성급히 당기면 활이 꺾어지나니 진 듯이 당겨야 하느니라”(교법 제 2장 35절)는 말은 그래서 믿음의 자세와 그 실천적 특성을 가장 的確하게 제시한 警句인 것이다.

지금까지 보았듯이 安心·安身·敬天·修道의 4綱領과 誠·敬·信의 3要諦는 서로 따로따로 작용하는 것이 아니라, 유기적인 관련성을 맺고 있다. 몸과 마음을 단련하고 겸손한 마음으로 수도에 정진하면서, 至誠과 恭敬과 信義로써 굳건하게 믿음을 표출해야 하는 것이다. 즉 4강령과 더불어 성·경·신 3要諦는 布德, 敎化, 修道 뿐아니라 모든 생각과 행동의 바탕이 되어야 하는 것이며, 나아가 陰陽合德과 神人調化와 解冤相生과 道通眞境의 宗旨를 받들고, 無自欺·精神開關과 地上神仙實現·人間改造와 地上天國建設·世界開關이라는 대순진리의 목적을 성취할 수 있는 근간인 것이다. 이러한 信條들은 상호 영향을 주고 받으면서 밀접한 연관성 속에서 종교적 실천을 튼실하게 뒷받침하는 토대가 되고 있다.

V. 결 론

앞에서 살펴보았 듯이 ‘믿음’은 권위·이성·감각·직관과 더불어 인간의 認識體系에서 정당한 자리를 차지하고 있다. 흔히 경험주의나 합리주의로 대변되는 ‘과학적’ 또는 ‘과학적 방법’이라고 하면, 그것은 ‘신념적’·‘신앙적’·‘종교적’이라는 말보다 소위 좀더 ‘과학적’인 것을 의미하는 것처럼 생각하기도 하고, 심지어 그것은 ‘신념적’·‘신앙적’·‘종교적’이라는 말과는 본질적으로 전혀 반대되는 그 무엇을 의미하는 것처럼 생각하기도 한다.⁶⁴⁾ 그러나 그 대부분은 ‘과학적’이라는 말을 ‘좀더 믿음직한’이라는 의미로 사용하기 보다는,

64) 원의범, 『현대불교사상』(집문당, 1982), p. 209

오히려 ‘비과학적’으로 그 말을盲信하고 추종하는 경우가 많은 것이 사실이다. 감각하고 증명할 수 없는 ‘믿음’은 소위 ‘과학적’인 것에서 밀려나 설 자리를 잃어가고 있다. ‘과학’이라는 종교가 기존의 종교와 가치관들을 몰아내고 있지만, 과학이 사람들에게 安心立命을 줄 수 없는 새로운 신앙이 아니라 실질적으로 좀더 과학적이기 위해서는 겸손하고 신중해질 필요가 있는 것이다. 과학도 하나의 假說 위에 세워진 구조물이고, 그 가설은 언제든지 새로운 가설로 대체될 수 있기 때문이다. 실제로 ‘과학은 오래된 虛構’라는 주장이 과학자들 사이에서도 제기되고 있다.⁶⁵⁾ 과학적 지식은 종교나 인문 사회과학과 달리 객관적이고 실증적이라는, 과학혁명기 이후 오랫동안 유지되어온 테제가 흔들리기 시작한 것이다. 이제 가치 중립과 객관성이라는 난공불락의 성 안에 과학이 안주할 수 없게 된 것이다. 최근에는 20세기 전반기에 과학계를 지배했던 원자물리학과 소립자물리학이 주도적인 지위를 상실해 가는 반면, 복합적인 현상을 다루며 국소적 자율성을 강조하는 생명현상·나노세계·복잡계 분야들이 점차 떠오르기 시작했다. 생명과학이나 나노테크놀로지 등이 부상하면서 원자물리학의 바탕을 이뤘던 전통적 과학관은 그 지위를 유지하기가 힘들게 된 것이다. 경험이라는 기반 위에 모든 지식을 세우려는 전통적 과학철학도 혁명적으로 변화한 科學理論과 認識論的 多元性 등으로 무장한 새로운 철학에 끊임없는 비판을 받았다. 결국 포스트모더니즘 科學觀이 등장하여 전통적 과학관의 학문적 질서는 근거를 잃게 된 것이다. 인간의 理智的 思考能力은 매우 要緊하고 소중한 것이지만, 감정이나 의지 등 다른 본성이나 능력을 배제하고 그것에만 의존하는 것은 오히려 인간을 無知와 偏見과 偏狹의 나라로 떨어지게 만든다.

‘믿음’의 연구와 이해는 종교에 대한 이해를 폭넓게 만드는 계기가 될 수 있다. 앞에서 본 것처럼 기독교의 神, 불교의 佛, 대순진리회의 구천상제와 그 각각의 가르침에 대한 인식과 지식은 모두 함께 동시에 공유할 수 있는 것이 아니다. 그것은 개개 인간의 선택과 믿음에 달린 것이다. 그것은 남에게 강요할 수도 강요해서도 안되는 神聖하고 絶對的인 것이다. 나에게 나의 ‘믿음’이 중요하듯이, 남의 ‘믿음’ 또한 중요한 것이다. 이러한 포용성은

65) 임경순, ‘전통적 과학관의 반역자들’(중앙일보, 2001년 2월 1일, 12면)

자신에 대한 존중이자 존재일반에 대한 인정과 수용을 뜻한다. 이것이 구체적으로 표현된 것이 誠·敬·信이라는 믿음의 기본 조건인 것이다. 종교는 진리를 구현하려는 실천없이 존재할 수 없고, 그 실천은 誠·敬·信을 바탕으로 할 때에만 진정한 추진력과 정당성을 획득할 수 있다. 나아가 誠實과 敬愛와 信念은 종교인의 기본자세로 그치는 것이 아니라, 인간으로서 가져야 할 본질적인 실천적 덕목인 것이다. 이 시대에 '믿음'의 부활을 바라는 것도 바로 이러한 의미에서이다.

【참고문헌】

- 대순진리회 교무부, 『典經』(대순진리회 출판부, 1974)
- 대순진리회 교무부, 『대순지침』(대순진리회 출판부, 1984)
- 대순종교문화연구소, 『대순사상의 현대적 이해』(대순진리회 출판부, 1988)
- 대순종학 교재연구회, 『대순사상의 이해』(대진대학교 출판부, 1998)
- 대순사상학술원, 『大巡思想論叢』(제 9·10집, 2000: 제 11집, 2001)
- 박이문, 『종교란 무엇인가』(일조각, 1989)
- 정승석 편, 『佛典解說事典』(민족사, 1989)
- 강영계 편저, 『종교와 인간의 삶』(철학과 현실사, 1999)
- 원의범, 『현대불교사상』(집문당, 1982)
- 이기영, 『불교개론강의』 2권(한국불교연구원, 1998)
- 전치수 편역, 『불교학의 기초지식』(불교사상사, 1992)
- 임경순, '전통적 과학관의 반역자들'(중앙일보, 2001년 2월 1일, 12면)
- John H. Hick, *Philosophy of Religion*(1973), 황필호 편역, 『종교철학개론』(종로서적, 1980)
- John H. Hick, *Philosophy of Religion*(1990), 김희수 옮김, 『종교철학』(동문선, 2000)
- F. Max Müller, *Introduction to the Science of Religion*(1873), 김구산 역, 『종교학입문』(동문선, 1995)
- J.G. Brennan, *The Meaning of Philosophy*(1967), 곽강제 역, 『철학의 의미』(박영사, 1982)
- S.P. Lamprecht, *Our Philosophical Traditions*(1955), 김태길 등 역, 『서양철학사』(을유문화사, 1963)
- Edward Conze, *Buddhist Thought in India*(The University of Michigan Press, 1973), 안성두·주민환 역, 『인도불교사상사』(민족사, 1988)
- Ninian Smart, *Philosophers and Religious Truth*(New York: The Macmillan Company, 1970)
- Mircea Eliade(ed.), *The Encyclopedia of Religion*, 15vols.(New York:

Macmillan Publishing Company, 1987)

K.L. Seshagiri Rao, *The Concept of Śraddhā*(Delhi: Motilal Banarsidass, 1974)

高崎直道 編, 『佛教・インド思想辭典』(東京: 春秋社, 1987)

荻原雲來 編纂, 漢譯對照 梵和大辭典(東京: 講談社, 1979)