

무의식의 창조성과 종교 : 그리스도교를 중심으로

김 정 택*

국 문 초 록

본 논문에서는 무의식의 창조성이 종교와 어떻게 연결되는지를 그리스도교를 중심으로 살펴보려 한다. 융은 인간의 무의식을 과학적으로 연구하려 했던 프로이트의 무의식관이 오직 자아에 의해 무의식적으로 억압되어 있는 부문만을 포함하고 있음을 비판하면서, 무의식의 범위에는 억압된 내용뿐만 아니라 의식의 문턱값에 이르지 못한 모든 심리적 소재가 광범위하게 포함되어 있는 것으로 파악했다. 또한 인간 정신 역시 전적으로 개별적인 현상일 뿐 아니라 집단적 현상이기도 한 것이기에, 이러한 집단정신이 정신기능의 하부를 포괄하고 있고, 의식과 개인적 무의식은 정신기능의 상부를 포괄하는 것으로 보았다.

무의식은 자기조절의 기능을 지니고 있음을 융은 다양한 임상경험과 스스로의 체험을 통해서 알게 되었다. 그러므로 무의식은 ‘요구’할 수 있을 뿐만 아니라 자신의 요구를 다시 거두어들일 수도 있는 것이다. 이러한 기능을 융은 무의식이 지닌 자율성으로 보았으며, 이처럼 자율적으로 움직이는 무의식이 창조적으로 만들어내는 꿈이나 환상을 통한 상(像)들은 풍성한 관념뿐 아니라 감정을 포함하는 모든 것이다. 무의식의 이러한 창조적인 상들이 인간이 본래의 자기(Self)를 찾아나가는 ‘개성화의 과정’을 도와주고 이끌어나가는 것이다. 이처럼 자아의식을 보충하는 무의식의 과정은 전체 정신의 자기조절에 필요한 모든 요소를 지니고 있어 창조적인 방법으로 자율적으로 작용하는 것이다.

융이 체험했던 종교란 바로 무의식의 창조성과 자율성에 의해 움직여지는 집단적 의식의 상들이 의식을 사로잡아 형성된 ‘누미노움’에 대한 숙고의 자세이며, 종교란 바로 이러한 상(像)들이 제의(ritual)나 의식으로 굳어져 신앙 공동체로

형성된 것이다. 융은 종교를 최고, 혹은 가장 강력한 가치와의 관계로 파악하고, 이러한 관계는 양면적, 즉 자유의지에 의한 것이기도 하고 불수의적인 것이기도 한 것으로 보았다. 따라서 사람들은 하나의 가치, 즉 어떤 에너지가 부하된 정신적 요소에 의해 무의식적으로 사로잡힐 수도 있고, 혹은 그것을 의식적으로 수용할 수도 있게 된다. 융은 인간 속에서 최대의 세력을 갖고 있는 압도하는 정신적 요소, 또는 그러한 심리학적 사실이 신(神)으로서 작용하는 것으로 보았다.

융은 어린 시절부터 스위스 개혁교회의 전통적인 분위기에서 자랐지만 자신을 현신적인 그리스도교인으로 생각하지는 않았던 것 같다. 그에게 다가온 기독교는 지적(知的) 정직성도 부족했고 영적인 활력도 부족한 생명력이 사라진 습관적이고 관례적인 한 기관일 뿐이었다. 융은 12살 때 자신의 환상을 통해 만났던 극적인 종교적인 체험을 통해서 자신의 무의식 안에 살아있는 신의 존재를 인식했기에, 일생을 통해 끊임없는 신학적인 질문과 삶 안에 얽혀있는 종교적 문제들과 대면했다. 이는 분명히 제도화된 그리스도교의 소생을 위한 융 자신의 개인적인 관심이고 사랑이었음을 이 논문에서 밝혀보려 한다.

중심 단어 : 무의식 · 창조성 · 종교 · 그리스도교 · 삼위일체 · 선과 악.

들어가며

인간 ‘정신의 치유자’로서 융의 생애는 개인의 영적 삶에 지대한 관심을 기울인 나날이었다고 해도 과언이 아니다. 자신의 생을 마감하기 2년 전에 영국 BBC 방송과의 인터뷰에서, 융은 “인간은 의미 없는 삶을 견딜 수 없다.”는 코멘트로 인터뷰를 마감했다.¹⁾ 인간 개개인이 추구하는 삶의 ‘의미’에 답을 제공하는 것이 바로 종교라는 측면에서 보면, 융의 관심이 개인의 영적 삶에 놓여있었다는 사실에 수궁이 간다. 그러나 융이 살았던 당시의 여러 종교는 이러한 사람들의 영적추구에 제대로 된 답을 제공하지 못했던 것으로 보인다.

융은 종교 자체에 대한 믿음 보다는 정신현상(psychic phenomenon)으로서의 믿음이라는 심리적 사실, 즉 인간의 삶에 직접 영향을 미치는 현상에 대해 지

1) Clift W(2000) : 《Jung and Christianity》, Crossroad Publishing Company, New York, P.W.

대한 관심을 기울인 것으로 보인다. 그는 보편적인 인간심성에 관심이 있었고, 그러한 인간의 심성 안에서 종교적인 심성을 스스로의 체험을 통해서 발견했던 사람이다. 달리말해서, 융은 그리스도교 신학자로서나 신앙인으로서가 아니라 단지 심리학자로서 자신의 견해를 사실적으로 기술하려 노력했던 사람이다. 융은 특별히 그리스도교에 대해 깊은 애착을 지녔다. 이는 독일 개혁신교회의 목사였던 아버지와 영적으로 예민했던 어머니가 제공한 환경의 영향을 무시할 수 없었던 측면이기도 하다. 그러나 융의 관심은 그리스도교 그 자체보다는 그리스도교가 지닌 상징의 세계에 더 마음이 있었다. 1937년에 예일 대학에서 ‘심리학과 종교’에 대한 강의를 시작으로 해서, 1938년의 인도여행 이후에는 그의 생각과 저술은 온통 그리스도교에 관한 주제에 쏠려 있었다.²⁾ 이후 그가 쓴 논문은 삼위일체와 같은 그리스도교 교의(dogma)를 다룬 “삼위일체 도그마의 심리학적 해석 시론”, 로마 가톨릭 교회의 종교적 제의(ritual)를 다룬 “미사에 나타난 변환의 상징”, 그리고 서양문화에서의 그리스도교의 의미와 그리스도의 상징에 관해 깊이 숙고한 “자기의 상징으로서의 그리스도” 등 다양한 영역에 관심을 기울였다. 더 나아가 융이 77세가 되던 1952년에, “옴에의 응답”이란 논문을 발표하면서, 선(善)한 하느님의 그림자인 악(惡)의 존재에 대한 놀랍고도 논쟁적인 해석을 제공해 논란의 대상이 되었다.

융에게 있어서 그리스도교 신학이나 교회의 교의는 절대적인 것이 아니었고, 인간내면의 집단무의식의 신성한 상(象)들을 경험한 사람들에 의해 만들어진 학문적 또는 믿음에 대한 진술로 여겼으며, 융 자신은 단지 심리학자로서 그러한 주제를 다루었을 뿐이었다. 따라서 융은 그리스도교 신앙이나 교의를 영적현실에 대한 절대적인 언급으로 결코 보지 않았을 뿐만 아니라 성서에서 만날 수 있는 하느님도 결코 완전하고 최종적인 계시가 아니라고 보았다. 그러한 전제하에서 “옴에의 응답”이란 논문에서의 ‘하느님의 그림자’로서의 악의 존재에 대한 주장이 가능하지 않았을까하고 필자는 이해하고 있다. 융에게 있어서 중요한 것은 바로 인간의 개인적인 경험이었으며, 이러한 경험만이 절대적인 중재자이며 종교적인 문제의 최종적인 권위가 될 수 있는 것으로 본 것이다. 따라서 개인의 정신세계 그 자체가 바로 융이 심리학적으로 지녔던 관심의 근본대상이었던 것으로 보인다.

이 논문에서는 우선 융이 지대한 관심을 두었던 인간의 정신세계, 즉 무의식

2) Stein M(1999) : 《Jung on Christianity》, Princeton University Press, New York, p4.

의 창조성과 자율성에 대해 간략히 고찰한 후 종교에 대한 개관과 성스러움의 체험, 그리고 특히 융이 관심을 기울였던 그리스도교에 대한 분석심리학적 조명을 중심으로 종교에 대한 융의 견해를 살펴보려 한다.

무의식의 창조성과 자율성

무의식의 개념을 최초로 과학적으로 연구한 학자는 프로이트였다. 그러나 프로이트가 본 무의식은, 인격 가운데서 의식화될 수 있는 부분, 즉 자아에 의해서 무의식적으로 억압되어 있는 부분만을 포함하는 것이었다. 융(2004)은 무의식 전체를 그런 식으로 정의하고 평가하는 것은 분명히 잘못된 것으로 이해하고, 무의식의 범위에는 억압된 내용뿐 만 아니라 의식의 문턱값에 이르지 못한 모든 심리적 소재가 포함되어 있는 것으로 보았다.³⁾ 융은 무의식을 바다에 의식을 그 무의식의 바다에 솟아있는 조그마한 섬으로 비유하면서 바다처럼, 대지처럼 무의식은 수많은 생명의 씨앗들을 그 안에 품고 있는 창조성의 보고(寶庫)라 보았다.

융(2004)은 인간 개체가 고유하고도 특별한 것일 뿐 아니라 사회적 존재이기도 한 것처럼, 인간 정신 역시 전적으로 개별적인 현상일 뿐 아니라 집단적 현상이기도 한 것으로 이해했다. 이와 같은 사실의 근거를 융은 모든 사람이 다 고도로 분화된 두뇌를 가지고 태어났다는 사실에 두었다. 왜냐하면 인간의 뇌는 풍부한 정신적 기능의 가능성을 보장하는 것이며, 사람의 뇌가 똑같이 분화되어 있는 그만큼 정신기능 역시 집단적이고 보편적인 기능을 지니고 있는 것으로 본 것이다. 융은 세계 곳곳에 흩어져있는 민족이나 종족의 무의식이 실로 놀라운 정도로 일치한다는 사실과, 원주민들의 신화(神話)의 형태나 주제가 신화소(神話素)를 중심으로 서로 가깝게 일치한다는 사실을 예로 제시하고 있다. 이와 같이 사람의 뇌의 보편적인 유사성은 결과적으로 같은 종류의 정신기능의 보편적 가능성을 입증하는 것으로 보고, 이 기능을 바로 집단정신이라 불렀다. 융(2004)은, “집단정신은 정신기능의 하부(下部)를 포괄하고 있다. 즉 확고한 기초 위에서 자율적으로 진행하며 유전으로 상속된 그리고 어디에나 존재하는 개별적 정신이 가지고 있는 초개인적이고 비개인적인 부분을 포함하는 것이다. 의식과 개

3) 융, 융 저작 번역위원회 옮김(2004) : “자아와 무의식의 관계”, 《인격과 전이》, 숲, 서울, p17.

인적 무의식은 정신기능의 '상부(上部)'를 포괄한다. 즉 그것은 개체발생적으로 획득되어 발전된 부분⁴⁾인 것이다.

융(2004)은 자신의 다양한 임상경험을 통해서 무의식이 지닌 자율성을 깊이 체험하고, 그 놀라움을 다음과 같이 고백하고 있다 : “나는 이 기회에 실로 엄청나게 중요한 것을 깨닫게 되었다. 즉, 무의식의 자기 조절이 존재한다는 사실이다. 무의식은 ‘요구’할 수 있을 뿐만 아니라 자신의 욕구를 다시 거두어들이 수도 있다는 것이다.”⁵⁾ 이러한 무의식의 기능을 융은 무의식이 지닌 ‘자율성’으로 보았으며, 이러한 기능으로부터 인간이 본래의 모습으로 통합되어야 하는, 즉 본래의 자기(Self)가 되는 ‘개성화의 과정’이 전적으로 가능해지는 것으로 본 것이다. 이를 위해서 무의식은 자신이 지니고 있는 무한한 가능성, 즉 무의식의 보화를 창조적으로 활용하여 인간이 스스로 자기(Self)를 찾아나갈 수 있도록 도움을 준다. 이러한 무의식의 자율성과 창조성은, 다양한 상징으로 표현되는 꿈, 환상, 그리고 무의식의 힘과 연결된 놀라운 예술작품 등을 통해 우리에게 전달된다. 융(2004)은 이러한 개성화의 목적을, “한편으로는 페르조나, 다른 한편으로는 무의식적 상들의 암시적 강제력의 그릇된 굴레에서 자기(self)를 해방시키는 것”⁶⁾으로 보았다. 따라서 인간이 자기자신을 찾아나가는 과정에서 이 무의식은 여러 가지 다양한 방법을 동원해서 도움을 주는 것이다. 그러므로 융은 이러한 무의식이 인간이 지닌 정신적 요소들의 보고이며 창조성의 원천이 되는 것으로 보았다.

무의식은 부단히 작용한다. 무의식은 리비도의 원천을 가지고 있을 뿐 아니라 리비도의 원천 그 자체이며 거기서 우리에게 모든 정신적 요소들이 흘러들어온다.⁷⁾

다른 한편으로 융(2004)은 무의식이 지닌 무한한 창조성을 강조하면서도 무의식은 파악하기 힘든 복합적인 요소로 구성되어 있는 것으로 보았다. 융에 의하면, “무의식은 단지 야생적이고 나쁜 뿐만 아니라 또한 최고의 선(善)의 샘이기도 하며, 어둡기만 한 것이 아니고 밝기도 하며, 동물적이고 반수반인, 귀마(鬼魔)같은 것일 뿐 아니라 또한 초인적, 영적이며 ‘신적(神的)’이다. 무의식의 인격

4) 융, 융 저작 번역위원회 옮김(2004) : “자아와 무의식의 관계”, 같은 책, p43.

5) 융, 융 저작 번역위원회 옮김(2004) : “자아와 무의식의 관계”, 같은 책, p66.

6) 융, 융 저작 번역위원회 옮김(2004) : “자아와 무의식의 관계”, 같은 책, p77.

7) 융, 융 저작 번역위원회 옮김(2004) : “자아와 무의식의 관계”, 같은 책, pp67-68.

화인 메르쿠리우스는 바로 본질적으로 ‘복합적인’ 모순된 이중 성질이며, 마귀, 거인, 짐승인 동시에 치료제, ‘현자의 아들’, 신의 지혜, 그리고 성령의 선물이다.”⁸⁾ 용은 자신의 경험에 의하면 무의식을 보이지 않는 신들, 또는 귀령들이라고 가정하는 것이 무의식을 설명하는 데 훨씬 더 적절한 말이라 여겼다. 용(2008)은 또한 카루스, 폰 하르트만, 그리고 쇼펜하우어도 “무의식을 세계 창조의 원리”⁹⁾와 같은 것으로 파악하고 있었던 것으로 이해했다.

이러한 무의식 과정은 의식에 대하여 ‘보상적’ 관계에 있음을 자신의 다양한 임상경험을 통해서 관찰한 용(2004)은, “의식과 무의식은 상호 대립해 있는 것이 아니라 서로 전체, 즉 자기가 되기 위해 보완”¹⁰⁾하는 것으로 보았다. 자아의식을 보상하는 이러한 무의식의 과정은 전체 정신의 자가조절에 필요한 모든 요소를 지니고 있는 것이다. 무의식은 우리가 지닌 의식적 사고와는 다르게 사고하며, 무의식만이 지닌 독특한 과정을 통해서 의식의 정황에 응답하는 상(像)을 만들어 내어 의식을 도와주려 애쓴다 : “이 상(像)들은 풍성한 관념 뿐 아니라 감정을 포함하는 모든 것이다. 다만 결코 합리주의적으로 숙고한 산물이 아닐 뿐이다. 그런 무의식의 상을 차라리 예술적 환상이라고 규정지을 수 있을지 모른다.”¹¹⁾

필자는 이러한 무의식의 상들이 바로 원시인들이 경배의 대상으로 삼았던 여러 가지 숭배의식과 다양한 제의(祭儀), 그리고 여러 가지 형태의 종교의식을 형성하게 한 원천이 될 뿐만 아니라 시대를 뛰어넘어 회자되는 위대한 예술작품을 탄생시키게 하는 무의식적 힘의 근원인 것으로 이해하고 있다. 용(2004)은, “옛 종교들이 지닌 숭고하면서도 어리석은 상징들, 자비로우면서도 잔인한 상징들은 아무것도 없는 파란 하늘에서 느닷없이 떨어진 것이 아니라 이 순간에도 우리 안에 살고 있는 인간의 심혼에서 생겨난 것”¹²⁾으로 보았다. 따라서 무의식의 창조성과 자율성은 꿈과 신화, 여러 가지 창조적인 예술작품들이 만들어지는 근원에 자리하고 있음이 분명하다.

용(2004)은 또한 무의식을 특정지을 수 없는 넓이와 깊이를 지닌 경험 영역으

8) 용, 용 저작 번역위원회 옮김(2004) : “전이의 심리학”, 《인격과 전이》, 솔, 서울, pp201-202.

9) 용, 용 저작 번역위원회 옮김(2008) : “자아와 무의식의 관계”, 같은 책, p127.

10) 용, 용 저작 번역위원회 옮김(2004) : “자아와 무의식의 관계” 같은 책, p80.

11) 용, 용 저작 번역위원회 옮김(2004) : “자아와 무의식의 관계”, 같은 책, pp87-88.

12) 용, 용 저작 번역위원회 옮김(2004) : “자아와 무의식의 관계”, 같은 책, p116.

로 파악하고, 무의식이 의식에 대해 단순히 반응적이지 아니라 독자적인 생산적 활동을 하기 때문에, 무의식의 경험 영역을 바로 고유한 세계이며 고유한 현실로 보았다: “그 세계는 마치 우리가 그 세계에 영향을 미치듯 우리에게 영향을 준다. … 그리고 마치 그 외부 세계에서 물질적 대상들이 그것을 구성하는 요소인 것처럼 정신적 요소들은 저 무의식계에서의 대상들을 구성한다.”¹³⁾ 여기서 정신적 대상성이라는 것은, 가장 오래되고 보편적인 인류의 업적으로 바로 귀령 세계의 구체적 존재에 대한 확신 같은 현상을 말한다. 융(2004)은 원시적인 귀령 현상은 바로 “무의식적 콤플렉스의 표현”¹⁴⁾인 것으로 보았다. 이처럼 무한한 창조성의 보고이며 자율성을 지닌 무의식은, 바로 융의 온 생애를 다양한 사건으로 이끌어 진정한 자기의 모습을 전체로서 체험하게 만든 삶의 원동력이 되었던 것이다: “나의 생애는 무의식이 그 자신을 실현한 역사이다. 무의식에 있는 모든 것은 사건이 되고 밖의 현상으로 나타나며, 인격 또한 그 무의식적인 여러 조건에 근거하여 발전하며 스스로를 전체로서 체험하게 된다.”¹⁵⁾ 이처럼 무의식이 지닌 창조성과 자율성은 스스로 다양하게 움직이면서, 인간의 의식에 접근해 자아를 변화시키며 그 자신의 의도와는 다른 삶을 취하고 한 인간이 자기를 찾아 나아가도록 밀어부친다. 그리스도교의 성인 가운데서, 사도 바오로의 삶 역시 무의식의 힘에 의해 밀어부쳐진 완전히 변화된 삶의 형태를 잘 보여주고 있기에 여기서 간략하게 소개해 보기로 한다.

1. 바오로 사도의 회심체험

기원 후 33년경 바오로는 다마스쿠스에 사는 헬라 유대계 그리스도인들을 박해하러 가던 도중에 전혀 뜻밖으로 부활하신 그리스도의 발현을 체험하게 된다. 이런 급작스런 영적체험 이후, 한순간에 바오로는 그리스도인이 됨과 아울러 이방인들에게 그리스도의 복음을 열렬하게 전하는 주님의 사도가 되었다. 그는 다마스쿠스 근교에서 회심한 다음 다마스쿠스 시내 ‘바른길’에 사는 그리스도인 유다의 집으로 가서 다마스쿠스 교회 지도자 아나니아를 만나 세례를 받았다(사도행전 9: 11-19). 이 체험 이후로 예수를 바라보는 바오로의 관점은 완전히 돌변했다. 부활하신 예수님을 뵈고 그분을 대하는 시각(視覺)이 한순간에 뒤바뀌게

13) 융, 융 저작 번역위원회 옮김(2004): “자아와 무의식의 관계”, 같은 책, p91.

14) 융, 융 저작 번역위원회 옮김(2004): “자아와 무의식의 관계”, 같은 책, p92.

15) 야훼, 이부영 역(1996): 《회상, 꿈 그리고 사상》, 집문당, 서울, p17.

된 것이다. 그의 극적인 회심체험 이야말로 바오로의 앞날을 좌우하는 결정적 사건이었다. 그럼에도 불구하고 사도 바오로는 자기 자신의 신상에 대해 이야기하기를 싫어하고 예수를 주님으로 선포하는 데 전심전력한 사도인지라(2고린토 4 : 5), 그 중차대한 회심 사건조차 그저 몇 차례에 걸쳐 간결하게 언급 또는 암시할 뿐이었다(갈라디아 1 : 15~16, 1고린토 9 : 1, 1고린토 15 : 8, 필립비 3 : 12, 2고린토 4 : 6).¹⁶⁾

‘회심’이라는 말이 다른 어떤 것을 받아들이기 위하여 이전에 소중히 여기던 것으로부터 단호하게 돌아서는 것을 의미한다면, 바오로 서간에 나타난 다양한 증언들로 비추어 볼 때, 다마스쿠스 사건은 하나의 극적인 회심이라고 할 수 있다. 이 사건을 통해 바오로는 과거와의 철저한 단절을, 그리고 자신이 지녔던 관점과 태도의 근본적 변화에 이르게 된다. 바오로의 회심은 분명 종교적 바탕이 전혀 없었던 사람의 회심은 아니었다. 그것은 아무런 준비도 하지 않은 상태에서 기대하지 않았던 풍요로움을 얻은 사람의 회심이 아니었던 것이다. 회심 전에 그는 다마스쿠스로 가서 자신이 해야 할 일을 정확히 알고 있었으며, 그리스도인들을 철저히 처단하는 일로 바오로는 자부심과 자신감을 가진 소신 있는 사람이었다. 그는 그 자신이 간절히 원했기 때문에 이러한 전환점에 도달한 것도 아니었고, 성숙에 이르도록 인내롭게 기다렸던 것도 아니었으며, 필사적으로 해방을 갈구하고 있었던 것도 아니었다. 우리가 바오로에게서 보게 되는 모습은 상당히 다르다. 주님께서 친히 그를 찾아오셨으며, 그의 계획을 전복시키고 그의 삶을 바꿔 놓으셨다. 그 후 바오로는 자신이 지금까지 갈망하고 성취했던 모든 것, 그가 노력해서 달성한 모든 것, 그가 되려고 했고 되었던 모든 것, 그 모든 것이 아무것도 아님을 철저하게 깨닫는다. “그러나 나에게 유익했던 이런 것들을 나는 그리스도를 위해서 장해물로 여겼습니다. 그 뿐만 아니라 나에게서는 모든 것이 다 장해물로 생각됩니다. 모두 쓰레기로 여기고 있습니다(필립비 3 : 7~8).” 바로 여기에서 바오로는 자신의 회심을 축약해서 그 핵심을 말하고 있다. 그는 자신의 모든 과거, 자신이 이루었던 모든 것, 긍지를 지니고 자랑하기에 마땅한 그 모든 것을 이제 ‘쓰레기로 여긴다. 그가 열망하고 획득했던 것, 추구하고 성취했던 것, 되고자했고 되었던 그 모든 것이 무가치한 것이 되었다.

16) 정양모(2000) : 《위대한 여행》, 생활성서사, 서울, pp18, 349, 365-366.

2. 무의식의 작용

다마스쿠스 사건은 바오로의 삶을 철저히 변화시켰고 그의 가치 기준을 역전시켰으며, 모든 것을 바라보는 그의 관점을 완전히 새롭게 만들었다.¹⁷⁾ 분석심리학의 견지에서 보면, 이러한 극적인 체험은 바로 무의식적 원형의 체험이고 그 작용이다. 원형의 작용은 언제나 목적을 내포하고 있으므로 한 개인이나 집단의 정신상황에서 그것이 요청될 때 무의식 속에 배열되어 의식에 나타나 체험된다. 즉, 의식의 일방적인 발달과 분화로 무의식이 의식과 지나치게 단절될 때 이를 극복하기 위한 대상작용으로 원형의 작용이 나타난다. 이때 의식의 일방성이 극도에 달하면 무의식의 대상적 경향은 그 반대극으로 달리게 되어, 마침내 의식의 태도와는 판이하게 다른 극단적인 경향이 의식을 지배하게되는 데, 이를 융(1921)은 ‘에난치오드로미 현상’¹⁸⁾이라 불렀다.

이러한 역전의 과정에서 바로 원형상들이 출현하게 되는데, 바오로가 다마스쿠스로 가는 길에서 체험했던 예수는 바로 이런 원형상임에 틀림없어 보인다. 예수의 형상으로 나타난 원형상의 체험 후, 바오로 사도의 태도는 그 전과는 완전히 다르게 변한다. 달리 말해서, 바오로 사도는 원형상의 체험이후 변환(transformation)을 이루어 완전히 새로운 사람으로 다시 태어나게 된 것이다. 이러한 변환의 과정을 통해 바오로는, “나는 살고 있다. 그러나 이제는 내가 사는 것이 아니라 그리스도가 내 안에 살고 있다(갈라디아 2 : 20).”라고 고백했다. 이 종교적 체험은 바로 자그만 인간의 자아가 커다란 자기를 인식한 하나의 깨달음이며 종교적 변환의 체험이었던 것으로 보인다. 달리 말해, 바오로 사도의 이 체험은 자아가 보다 큰 전체로서의 자기로 바뀐 신비스러운 변환의 체험이었다. 사도 바오로는 자신이 사명으로 삼았던 그리스도교의 파멸이라는 이상을 버리고, 역으로 자신의 남은 삶을 온통 다 바쳐 그리스도를 방방곳곳에 전하는 열렬한 이방인의 사도가 된 것이다.

회심체험 후의 바오로 사도는 완전히 다른 사람이 되어, 죽음의 위험을 무릅쓰고 복음을 전파하는 일에 전념했다. 그는 특별히 다마스쿠스에서 체험했던 내적 환시를 깊이 간직하면서 교회를 세우는 일에 있어서도 항상 영과의 교감을 통해 사도직을 수행했다. 사도행전은 바오로 사도의 내적 교감을 다음과 같이 기술하고 있다.

17) 매로우, 안소근 옮김(2000) : 《바오로 서간과 신학》, 바오로딸, 서울, p41-49.

18) Jung(1921) : CW 7, 《Psychological Types》, Princeton University Press(1990), New York, pharg709.

바로 일행은 여러 고을을 두루 다니며, 예루살렘에 있는 사도들과 원로들이 정한 규정들을 신자들에게 전해 주며 지키게 하였다. 그리하여 그곳 교회들은 믿음이 굳건해지고 신자들의 수도 나날이 늘어 갔다. 성령께서 아시아에 말씀을 전하는 것을 막으셨으므로, 그들은 프리기아와 갈라티아 지방을 가로질러 갔다. 그리고 미시아에 이르러 비티니아로 가려고 하였지만, 예수님의 영께서 허락하지 않으셨다. 그리하여 미시아를 지나 트로아스로 내려갔다.¹⁹⁾

종교 이론에 대한 개관

종교는 인간의 보편적 경험에 속하는 것으로, 그것을 종교적 경험으로 정의하던 아니던 모든 인류문화에 존재해 온 것이 사실이다. 원시시대의 인간은 자신보다 거대하고 힘이 센 존재들에 대해 두려움을 느꼈고, 자신을 둘러싼 대자연의 신비와 설명할 수 없는 자연 현상들 앞에서 ‘초월적인 존재와 힘’을 체험하면서 종교적 행위를 영위한 것으로 추측된다.²⁰⁾ 원시시대에 ‘종교’라는 말은 없었지만 우리가 오늘날 ‘종교적’이라 부르는 삶을 그들이 실제로 살아온 것으로 보인다. 이처럼 원시시대부터 인간은 전 역사를 통해서 세계 어디서나 ‘종교’라는 한 특정한 용어의 도움 없이도, 그리고 그 용어가 함축하고 있는 지적(知的) 분석 없이도 종교적일 수 있어 왔던 것이다.²¹⁾

1. 종교의 어원과 종파

용(1998)은 키케로(Cicero)가 종교(Religion)를 설명하면서 relegere(주의 깊게 고려하다)라는 라틴어를 사용하였고, 종교란 諸神을 향한 정당함으로 설명하였다고 하였다. 반면에 아우구스티누스(Augustinus)는 종교(Religion)를 religare(재결합하다)라는 라틴어를 근거로 신과의 재결합이라는 뜻으로 해석한 것으로 보았다.²²⁾ 용(2008)은, “종교(Religion)란 ‘렐리게레(religere)’란 라틴어가 말해주듯, 루돌프 오토가 적절하게도 ‘누미노즘(Numinosom)’이라고

19) 주교회의의 성서위원회(2005) : 《성경》, 사도행전 16:4-8. 한국천주교 중앙협의회, 서울, p305.

20) 김웅태(2001) : 《종교의 현대적 적용》, 가톨릭대학교출판부, p16.

21) 윌프레드 스미스(Wilfred Smith), 길희성 옮김(1997) : 《종교의 의미와 목적》, 분도출판사, p43.

22) 이부영(1998) : 《분석심리학》, 일조각, 서울, p326. 주석 4)에서 재인용.

부른 것, 즉 어떤 역동적인 존재나 작용에 대한 주의 깊고 성실한 관찰²³⁾로 보았다. 이러한 존재나 작용은 인위적인 의지행동으로 일어난 것이 아니며, 반대로 그 작용이 인간 주체를 사로잡고 지배하는 것이다. 따라서 용(2008)은 그 원인이 무엇이든 간에 누미노즘은 주체에 대한 제약이며, 그것은 주체의 의지로부터 독립되어 있는 것으로 파악했다. 그러므로 누미노즘은 눈으로 볼 수 있는 객체의 성질이거나, 의식에 특수한 변화를 가져올 수 있는 어떤 보이지 않는 것의 현존이 주는 영향인 것이다.²⁴⁾

용(2008)은 종교를 인간 정신의 특수한 태도로 보았다. 그것은 펠리기오라는 개념의 본래 용법처럼 어떤 동적인 요소들에 관한 주의 깊은 고려와 관찰이라고 설명될 수 있는 것이다. 이 동적인 요소들은 ‘여러가지 힘’이라고 볼 수 있는데 그것은, “정령, 귀령, 제신, 법, 이념, 이상, 또는 그것을 무엇이라 부르든, 인간이 그의 세계에서 강력하며 위협하거나 큰 도움을 주는 것으로 경험하여 그들에게 주의 깊은 고려를 하도록 한 것들, 혹은 위대하고 아름다우며 깊은 의미를 가지고 있어 그것을 경건하게 숭배하거나 사랑하게 되는 그런 요소들”²⁵⁾로 파악했다. 따라서 종교에는 누미노즘의 작용과 그에 뒤따르는 의식변화라는 특정한 경험에 대한 ‘피스티스(신앙)’, 즉 충성, 믿음, 그리고 신뢰에 근거하고 있는 것이다. 따라서 용이 본 종교는 누미노즘의 경험을 통하여 변화된 의식의 특수한 태도를 가리키는 것으로 보여진다.

또한 용은 특이하게도 종교와 종파를 구분하고 있다. 용(2008)이 본 종파의 개념은, “본래의 종교적 경험들이 성문화되고 교의를 갖춘 형태들”²⁶⁾이다. 종파의 경우에는 이러한 경험 내용들이 성화(聖化)되어 있고, 흔히 복잡한 사상 구조 속에 고정되어 버린 것으로 용은 이해했다. 따라서 여러 종파에서는 이러한 본래의 경험들을 다시 불러일으키고 그러한 이행을 통해서 각 종파에 맞는 다양한 의식(儀式)으로 고정되고, 이러한 의식을 통해서 변할 수 없는 제도로 고착화된 형태가 바로 종파라 파악한 것이다. 그러므로 우리가 일반적으로 ‘종교’라 부르는 유교, 불교, 그리스도교, 이슬람교 등은, 용의 개념에 따르면 바로 ‘종파’에

23) 용, 용 저작 번역위원회 옮김(2008) : “심리학과 종교”, 《인간의 상과 신의 상》, 솔, 서울, pp17-18.

24) 용, 용 저작 번역위원회 옮김(2008) : “심리학과 종교”, 같은 책, p18.

25) 용, 용 저작 번역위원회 옮김(2008) : “심리학과 종교”, 같은 책, p19.

26) 용, 용 저작 번역위원회 옮김(2008) : “심리학과 종교”, 같은 책, p20.

해당하는 것으로 볼 수 있겠다. 융(2008)이 이해하고 있는 종파에는, 사람들이 지적(知的)으로 경험한 것을 굳건하게 형성된 도그마와 의식(儀式)이라는 적절한 상징들로 대치하려는 명백한 목적이 있는 것으로 보았다. 그리고, 가톨릭교회는 그 상징의 의미를 곧바로 교회의 절대 권위를 통하여 획득하며, 프로테스탄트 교회는 복음서에 대한 믿음을 강조함으로써 얻고 있는 것으로 파악했다.²⁷⁾

2. 다양한 종교 이론들

20세기에 들어서서 다양한 학자들이 종교, 종교학, 그리고 종교체험에 대한 이론들을 정립하였다. 윌리엄 제임스(1999)는 「종교체험의 다양성」(The Varieties of Religious Experience)에서 종교전통들에서 가장 훌륭한 종교인들이라고 인정되는 사람들을 대상으로 하여 그들의 개인적 종교체험의 특성과 결과를 분석하였다. 그는 모든 제도적인 표현을 이차적인 것으로 보고 종교적 열정을 지닌 개인의 내부 속에 종교의 일차적 원천이 있다는 전제에서 연구를 시작했다. 그리고 인간의 개성 안에서 사고와 행동은 주변적인 것이며, 가장 자아에 가깝고 그러기에 남에게 완전히 전달될 수 없는 부분은 느낌(feeling)이라고 보았는데, 종교체험은 바로 이 느낌이라는 인간의 핵심 부분에 자리 잡고 있는 것으로 확신했다. 따라서 신이라는 존재는 심리학적인 분석의 대상이 될 수 없으므로, 일상 생활에서 신을 믿고 체험하는 종교적 인간이 바로 심리학적 연구의 대상인 것으로 보았다.²⁸⁾

에밀 뒤르켐은 종교란 사회의 집합표상(Collective representation)이 개념화된 것이라는 결론을 내렸다. 종교는 사회적 유대를 견고하게 하기 위하여 필요한 것으로 사회의 이상을 공유하게 함으로써 그 공동체와 구성원 각자에게 정체성(Identity)을 부여한다는 것이다. 반면에 막스 베버는 뒤르켐과 달리 개인과 예언자들의 카리스마적 역할을 중시하였고 역사와 사회적 변혁을 이해하는데 종교에 대한 이해가 필수적이라고 보았다. 에반스-프리차드는 종교를 한 사회의 구성원이 공유하는 사고체계의 일부인 믿음체계로 파악하였다. 따라서 어느 종교를 연구하려면 그 사회적 구조와 신념적인 합리성 및 개개인 신자의 종교체험을 전체적으로 이해해야 한다고 본 것이다.²⁹⁾

27) 융, 융 저작 번역위원회 옮김(2008) : “심리학과 종교”, 같은 책, p70.

28) James W, 김재영 옮김(1999) : 《종교적 경험의 다양성》, 한길사, 서울, pp25-54.

29) 김승혜(1995) : 《종교학의 이해》, 분도출판사, 왜관, pp39-43.

루돌프 오토는 「성스러움의 의미」에서 성스러움이란 종교의 영역에만 있는 고유한 가치와 범주로서, 보통 “거룩하다”는 말을 도덕적 완전성을 뜻하는 것으로 사용하고 있지만 실상 도덕적 선은 부차적인 것이라고 하였다. 오히려 성스러움이라는 개념에서 도덕적인 선을 빼 버려야말로 이름 지을 수 없는 그 무엇, 곧 합리성을 초월하며 독자적인 것으로서 종교체험의 본질이라고 보았다. 이를 오토는 라틴어 누멘(numen, 신, 신적인 것, 신성)을 사용하여 “누멘적인 것”(the numinous)이라고 불렀다. 이 “누멘적인 것”은 말로 표현될 수 없는 것이지만 모든 종교 안에 살아 있는 내적인 핵심이다. 따라서 “누멘적인 것”은 명확히 정의할 수는 없으나 체험을 통해서만 알 수 있는 것이기 때문에 경험해 보지 않는 사람에게 가르칠 수는 없고 각자의 마음속에서 자신의 경험을 되살려 스스로 깨닫도록 일깨우는 방법이 있을 뿐이라고 하였다.³⁰⁾

요아킴 바흐는 종교학적 연구의 시발점이 종교적 사료에서 시작하는 실증적 연구라는 것을 강조하였지만 해석학적 문제에 주된 관심을 가졌었다. 그는 종교공동체의 사회적 기원, 조직, 영향력 등은 종교사회학적 연구를 통해 밝혀낼 수 있으나, 종교적 의미, 가치, 진리의 문제를 사회학적 접근을 통해 이해할 수는 없다는 종교사회학의 한계성을 지적하였다. 바흐는 종교체험의 보편적 특성을 네 가지로 열거하였다. 첫째, 궁극적 실재로서 체험된 것에 대한 인간의 반응으로서 우리 존재 안에 있는 궁극성에 대한 요구에 응한 것이라는 것, 둘째, 인간 전체(totality)의 완전한 응답으로 마음, 정신, 감정, 의지 등이 모두 포함된 체험이라는 것, 셋째, 인간에게 가능한 가장 강렬(intensity)한 체험으로 다른 모든 현신을 능가할 수 있다는 것, 넷째, 삶과 행동(action)으로 인도한다는 것을 제시하였다.³¹⁾

요아킴 바흐의 사후 시카고 대학의 종교학 교수직을 계승한 엘리아데(Mircea Eliade) 역시 오토의 성스러움의 범주, 용의 원형론, 프레이저의 비교종교학적 자료 수집 등의 여러 가지 이론을 종합 집대성한 학자였다. 오토가 개인의 종교 체험을 중시한 데 비해 엘리아데는 공동체의 종교의례 연구에 집중하였다. 오토에서는 크게 대두 되지 않았던 성(聖)과 속(俗)의 대비가 엘리아데의 사상 전체의 골격을 이루고 있다. 성(聖)은 실재이고 존재이며 영원하고 공동체적인 것

30) 루돌프 오토, 김희성 옮김(2009) : 《성스러움의 의미》, 분도출판사, 왜관, pp37-40.

31) 김승혜(1995) : 같은 책, p66.

인 데 반하여, 속(俗)은 비실재적이고 변하는 우연적인 것이며, 잠정적이고 개인적인 것이다. 엘리아데는 모든 종교행위는 신(神)의 출현을 재현하는 것이라고 보았으며, 여기에 엘리아데의 특수용어인 성현(Hierophany, 聖顯)의 중요성이 부각되고 있다.³²⁾ 성현은 성스러움이 자신을 나타낸다는 뜻으로 우리의 자연적인 속된 세상의 한 부분, 예를 들어 돌이나 나무 등에 그 자체와는 완전히 다른 수준의 그 무엇, 곧 성스러움이 자신을 드러낸다는 것이다.

3. 종교적 성스러움의 체험

인간은 어떤 사물이나 장소, 인물에게서 성스러움을 체험했을 때 종교적 태도를 취하게 된다. 그런데 무엇이 ‘거룩한 것’인가에 대해서는 각 종교에 따라 그 견해가 다를 수도 있다. 인간의 성(聖)에 대한 체험은 개인적일 수도 있고 집단적일 수도 있지만, 종교 행위에 있어서 ‘성스러움’은 바로 그 바탕이 된다. 김웅태(2001)는 계시종교와 자연종교 안에서의 성스러움의 체험을 요약하면서 각 종교의 색깔이 조금씩 달라진 것은 바로 성스러움의 체험이 다르기 때문이라 보았다.³³⁾ 엘리아데(2000)는 우리가 보고 있는 종교 현상들 중에 순수한 형태로 남아 있는 것은 찾아보기 힘들며, 그러한 종교 현상들은 모진 역사적 진화를 거쳐 온 복합적인 것으로 이해해야 함을 강조했다. 그리고 종교 현상은 종교의 비교 연구를 통해 성(聖)의 형태 변천과 역사적인 발전을 탐구할 수 있다는 것이다. 인간의 많은 종교적 체험은 그것이 성(聖)의 양태와 성(聖)의 체험 가운데 하나를 표현하고 있는 한, 히에로파니(Hierophany, 聖顯)로 생각해야 한다는 것이다. 그리고 모든 히에로파니는 역사적 사실로 보아야 함을 강조하고 있는데, 그것은 대부분의 개인적, 초월적 신비 체험은 그것이 일어난 역사적 시대에 의해 영향을 받기 때문인 것으로 보았다.³⁴⁾ 여기서는 유대교와 그리스도교의 성스러움에 대한 체험을 간략히 언급하려 한다.

1) 유대교의 원초적 성스러움의 체험

이스라엘 종교의 근원은 모세로부터 시작된다. 모세는 이집트에서 노예 생활 하던 이스라엘 백성을 탈출시키고 시나이산에서 하느님 야훼와 이스라엘 백성

32) 김승혜(1995) : 같은 책, pp68-71.

33) 김웅태(2001) : 《종교의 현대적 적응》, 가톨릭대학교출판부, 서울, pp26-29.

34) 엘리아데, 이은봉 옮김(2000) : 《종교형태론》, 한길사, 서울, pp53-60.

의 중개자로서 계약을 체결하였다. 그리하여 이스라엘 민족은 유일하고 거룩한 하느님을 섬기는 백성이 되고 야훼 하느님은 이스라엘의 하느님으로서 상호 계약에 충실해야 할 임무를 지닌 백성이 된다. 모세가 이스라엘 종교를 시작하게 된 데에는 그의 최초의 종교체험이 중요하다. 모세는 ‘불타는 가시덤불’에서 야훼 하느님을 체험하고, 이집트에서 노예살이 하며 고생하는 이스라엘 백성을 구출하라는 사명을 받았다(탈출기 3 : 1~4, 17). 모세는 그분이 ‘거룩한 분’으로 이스라엘을 이집트의 압제에서 구해내실 전능하신 분이시며, “나는 있는 나다”(탈출기 3 : 14)라는 초월적인 분으로 체험한 것이다.

2) 그리스도교의 원초적 성스러움의 체험

그리스도교의 경우 그 종교적 신앙에는 물론 구약의 전통적 하느님 개념이 있었지만, 예수는 구약의 신관을 바탕으로 그 위에 하느님을 사랑과 자비의 아버지 하느님으로 부각시켰다. 예수의 종교 체험은 요르단 강에서 세례자 요한으로부터 세례를 받을 때 ‘하늘에 계신 아버지’로부터 “이는 내 사랑하는 아들, 내 마음에 드는 아들이다”(마르코 1 : 11)라는 음성을 듣고, 성령이 비둘기 모양으로 자신에게 임하는 것을 느꼈을 때이다. 예수의 하늘에 계신 거룩한 아버지의 체험은 그의 메시지의 중심 사상이 되며, 예수는 하느님 아버지의 거룩한 뜻인 회개하는 죄인들에 대한 용서와 자비, 사랑과 정의를 바탕으로 한 구원의 메시지를 전하게 된다.³⁵⁾

응의 종교에 대한 이해

1. 종교에 대한 응의 태도

응(2008)의 가장 기본적인 가정은 바로 정신적 현실의 우위성이다. 왜냐하면 우리가 직접적으로 파악할 수 있는 유일한 형태의 존재는 바로 ‘정신(psychic)’이라 보았기 때문이다. 그러므로 우리는 신(God)이나 어떠한 형이상학적 실재를 그 자체로는 알 수 없으며, 오로지 심리적 경험이나 상(image)을 통해서만 파악할 수 있는 것으로 보았다. 따라서 우리가 이러한 응의 관점을 이해할 때 비로소 응이 주장했던 ‘종교에 대한 경험적 접근’의 입장을 제대로 이해할 수 있게 된다.

35) 김용태(2001) : 같은 책, pp26-27.

나의 관점은 전적으로 현상학적인 관점이다. 즉 이 관점에서 나는 일어난 일들, 사건들, 경험한 것들-간단히 말해서 사실들을 다룬다. 이 관점에서 본 진실은 사실이지 판단이 아니다. 예를 들어 심리학이 처녀가 아기를 낳는 주제에 관해 말할 때, 심리학은 그런 관념이 존재한다는 사실에 대해 생각한다. 그러나 그런 관념이 어떤 의미로든 진실이나 거짓이냐의 문제에 골몰하지 않는다. 그 관념은 그것이 존재하는 한 심리학적으로 진실이다.³⁶⁾

융에게 있어서 종교적인 삶에서의 근본은 바로 종교적 경험이었지 결코 신심이나 신앙, 또는 전통에 대한 믿음은 아니었다. 그의 생애에 지속적으로 아주 큰 영향을 미쳤던 종교적 경험을 융(1996)은 자신의 회고록을 통해 다양하게 기술하고 있다. 그가 '숙명적인 해'³⁷⁾라고 기술하고 있는 12살이 되던 화창한 여름날, 그는 인상적인 바젤 주교좌성당 문 앞에서 있었다. 그는 햇빛 속에 반짝이는 대성당을 바라보며 큰 감동에 젖어 세상의 아름다움과 신이 창조한 모든 것에 대해 감탄하고 있었다. 그러다가 갑자기 질식할 것만 같은 느낌과 더불어 더 이상 생각해서는 안될 것 같은 부정적인 생각에 휘말렸다. 이러한 생각을 가까스로 떨치고 집으로 돌아온 융은 사흘 동안 너무나 큰 괴로움에 시달렸다. 그러다가 아담과 이브와 선악과에 대한 생각이 떠올랐고, 결국 그들이 죄를 짓지 않으면 안되었던 것은 신의 의도였다는 확신이 들었으며 이를 통해 자신의 고뇌가 해소되었다. 그런 후에는, 신은 분명히 자신이 용기를 보여 주기를 원한다고 생각했다. 융은 내가 그것을 한다면 신이 자신에게 은혜와 구원을 줄 것이라는 결론에 도달했다. 융(1999)은 일생동안 자신에게 영향을 미쳤던 중요한 종교적인 경험을 다음과 같이 기술하고 있다.

나는 마치 지옥의 불 속에 뛰어들 듯이 정신을 바짝 차렸다. 그리고 생각이 우러 나오도록 하였다. 그러자 내 눈 앞에는 그 아름다운 문스터가 서 있었다. 그 위에 푸른 하늘이 있고 신(神)은 황금의 왕좌(王座)에, 아득히 높은 세계에 앉아 계시고 그 왕좌 밑에서 엄청난 배설물이 그 화려한 새 교회 지붕 위로 떨어져 그것을 부수고 교회의 벽을 산산히 갈라놓는다.³⁸⁾

36) 융, 융 저작 번역위원회 옮김(2008) : “심리학과 종교”, 같은 책, p17.

37) 야훼, 이부영 역(1996) : 같은 책, p43.

38) 야훼, 이부영 역(1996) : 같은 책, p54.

이 사건이후 용은 마음이 가벼워지고 말할 수 없는 해탈감을 느꼈으며, 기다렸던 저주 대신에 은혜가 자신 위에 내린 것을 체험했다. 그는 일찍이 체험해보지 못했던 축복과 감사의 마음이 들어 북받쳐 울었다고 고백하고 있다. 그것은 바로 깨달음의 체험이었고, 자신의 부친이 경험하지 못했던 신(神)의 진정한 의지(意志)를 경험을 통해 느낀 순간이었다. 용은 교회의 전통적인 가르침이 설명해주지 못했던 많은 것을 이 체험을 통해 분명히 이해하게 되었다. 용의 종교적인 경험(religious experience)은 의식의 자아가 통제할 수 없는 무의식의 깊은 층으로부터 올라오는 기이한 이미지와 상들의 체험이며, 그 내용은 바로 신 자신에게 속하는 것으로 생각했다. Stein(1999)은 용의 이러한 경험이 바로 ‘진정한 종교적 경험’으로 용에게 다가왔으며, 클라우스 수사의 기이한 경험을 제대로 이해할 수 있었던 것도 바로 용 자신의 종교적 체험이 있었기 때문인 것으로 보았다.³⁹⁾ 용이 체험했던 종교란 바로 무의식의 창조성과 자율성에 의해 움직여지는 집단 의식의 상들이 의식을 사로잡아 형성된 ‘누미노즘’에 대한 숙고의 자세이며, 종파란 바로 이러한 상(賞)들이 제의(ritual)나 의식으로 굳어져 신앙 공동체로 형성된 것으로 필자는 이해하고 있다. 용은 종교에 대한 어떤 판단보다도 인간의 경험에 영향을 미치는 종교적 경험에 대한 사실적 진술만이 바로 심리학자들이 담당해야 할 부분이라 생각한 것이다.

2. 신(神)에 대한 용의 견해

용(2008)은 인류의 여명기 이래로 인류에게는 억제할 수 없는 제멋대로의 ‘초자연적’ 영향을 특정한 형식이나 법으로 제약하려는 뚜렷한 경향이 있어왔으며, 이 과정은 의식과 제도, 그리고 신념의 증가라는 형태로 계속된 것으로 보았다. 과거 2000년 동안 기독교 교회제도가 그런 초자연적 영향들과 인류 사이를 중개하고 보호하는 기능을 떠맡고 있었음이 사실이다. 용은 종교를 최고, 혹은 가장 강력한 가치와의 관계로 파악하고, 이러한 관계는 양면적, 즉 자유의지에 의한 것이기도 하고 불수의적인 것이기도 한 것으로 보았다. 따라서 사람들은 하나의 가치, 즉 어떤 에너지가 부하된 정신적 요소에 의해 무의식적으로 사로잡힐 수도 있고, 혹은 그것을 의식적으로 수용할 수도 있게 된다. 용은 인간 속에서 최대의 세력을 갖고 있는 그와 같은 심리학적 사실이 ‘신(神)’으로서 작용

39) Stein M(1999) : ibid, p7.

하는 것으로 보았다. 왜냐하면 그것은 “언제나 압도하는 정신적 요소이기 때문에 ‘신’이라고 부르게 되는 것”⁴⁰⁾으로 파악했기 때문이다.

용은 신(神)이 압도적인 요소가 되기를 그치면 그는 단지 이름만이 남게 되고, 신의 본질적인 것은 죽는 것으로 보았다. 그렇게 되면 그의 힘은 사라지는 것이다. 따라서 고대 그리스 로마의 신들이 그들의 특권과 인간적 심혼에 대한 작용을 상실한 것은, 올림피아의 신들이 그들의 임무를 완수했고, 하나의 새로운 비의(秘儀)가 시작되었기 때문으로 보았다. 그것이 바로 그리스도교에서 보여주는 신(神)의 인간화(人間化)이다. 이에 따라서 용은 신격(神格)의 자리는 바로 인간의 전체성에 의하여 점유되는 것으로 본 것이다.⁴¹⁾

인간의 전체성, 즉 인간에게 주어진 의식적, 무의식적 요소들의 총계를 표시하기 위해서 용(2008)은 ‘자기(Self)’라는 용어를 선택했다.⁴²⁾ 용은 정신이야말로 의식의 어머니이며 주체이고 심지어 의식 그 자체가 있게 된 가능성으로 상정했다. 이 정신은 의식의 경계를 훨씬 넘어서는 것으로 보고, 용은 의식(意識)을 대양속의 섬으로 그리고 무의식을 대양에 비유했다. 섬은 작고 좁은 데 비해 대양은 끝없이 넓고 깊으며 섬의 삶과는 그 종류와 그 넓이 등 모든 점에서 뛰어난 내용을 간직하고 있다. 그러나 의식의 알려진 범위 저쪽에 무의식의 미지의 연장이 있기 때문에 우리는 단지 그것이 그렇게 존재한다는 것, 그리고 그 존재 덕분에 의식과 그 자유를 제약하는 식으로 영향을 준다는 사실만을 알 수 있는 것이다. 그러므로 언제나 무의식성이 지배하는 곳에서는 또한 부자유가, 심지어 병의(憑依)가 일어날 수 있는 것이다. 대양의 넓이는 결국 비유에 불과하며, 그것은 무의식이 가지고 있는 의식을 제약하며 위협하는 능력을 은유로 제시한 것이다.⁴³⁾

신의 아들로서 인간이 된 그리스도의 삶은 교회에 의해 한편으로는 역사적인 삶으로, 다른 한편으로는 영원히 유지되는 비의(秘儀)로 이해되었다. 용(2008)은 이러한 사실은 특히 가톨릭의 미사 희생에 관한 가르침 속에 분명히 드러나고 있는 것으로 이해했다.

그리스도는 하나의 구체적이며, 개인적이며, 일회적인 삶을 살았다. 그러나 동시

40) 용, 용 저작 번역위원회 옮김(2008) : “심리학과 종교”, 같은 책, p122.

41) 용, 용 저작 번역위원회 옮김(2008) : “심리학과 종교”, 같은 책, p122.

42) 용, 용 저작 번역위원회 옮김(2008) : “심리학과 종교”, 같은 책, p124.

43) 용, 용 저작 번역위원회 옮김(2008) : “심리학과 종교”, 같은 책, pp126-127.

에 모든 본질적인 특성상 원형적 성격을 가지고 있다. 이와 같은 특성은 예수의 전기의 세부 부분들이 널리 퍼져 있는 신화적 주제들과 많은 관계를 가지고 있는 점으로 미루어 알 수 있다.⁴⁴⁾

따라서 그리스도의 삶이 고도로 원형적인 한, 그 삶은 그만큼 원형의 삶을 강하게 표현한다. 원형은 모든 인간의 삶에 무의식적으로 전제되어 있는 것이기 때문에, 원형의 삶이 계시된 그리스도의 삶에서 일어나는 것은 언제나 어디서나 일어날 수 있는 것으로 본 것이다 : “그리스도적 원형에는 이런 종류의 삶을 살도록 미리 정해진 모든 것이 포함되어 있어서 그것이 언제나 다시금 반복해서 표현되거나 또는 궁극적인 표현을 얻게 된다.”⁴⁵⁾ 그러므로 용은 그리스도적 원형 가운데는 신의 죽음의 문제가 완성된 형태로 선취(先取)되어 있는 것으로 보았으며, 그것은 바로 그리스도 자신이 죽고 스스로 변환하는 신(神)의 유형을 보여주는 것으로 파악했다.

이런 종류의 신(神)의 죽음, 또는 상실은 언제나 반복되어야 하는 것이다. 그러므로 그리스도는 언제나 죽고 다시 부활하는 것이다. 가톨릭교회가 매년 되풀이되는 전례력을 통해서 그리스도의 죽음과 부활사건을 해마다 기념하는 것은 바로 이런 측면을 반영하고 있는 것이다. 왜냐하면 원형의 정신적 삶은 우리의 개별적인 삶이 시간에 매여 있는 것과 비교할 때 무시간성이기 때문이다. 이러한 그리스도의 삶을 모델로 해서 그리스도교 신자들은 자신만의 고유한 개성화의 길을 걸으며, 그리스도의 십자가를 자신의 것으로 짊어짐으로써 고통을 통해 새로운 변환을 이루어 자기 자신이 될 수 있는 것이다. 그런 점에서 그리스도교 신자들에게는 죽음을 통해 부활한 그리스도의 삶이, 변환의 과정을 거쳐 다시 새롭게 태어나는 자기발견의 과정을 위한 훌륭한 전형(prototype)이 될 수 있는 것으로 필자는 이해하고 있다.

3. 그리스도교에 대한 용의 견해

용(2008)은 모든 종교가 일종의 보편적인 심적 상태의 자발적인 표현이라 보았고, 기독교는 역사의 시작에서 그 뒤를 이은 수 세기를 지속적으로 지배해 온 심리 상황의 표현으로 이해했다. 그러나 어떤 한 시대 공간에서 지배적이

44) 용, 용 저작 번역위원회 옮김(2008) : “심리학과 종교” 같은 책, p132.

45) 용, 용 저작 번역위원회 옮김(2008) : “심리학과 종교” 같은 책, p133.

던 특정한 심적 상황은 시대가 바뀌어 다른 종류의 심적 상태가 존재할 때 이를 배제할 수가 없는 것이다. 따라서 기독교는 그 세력을 확장하기 시작했던 초세기에, 다른 심적 상태에 해당되었던 그노시스설에 대항해서 생존을 위해 싸워야 했다. 그노시스설은 말살되어 심하게 훼손되었지만, 만약 꿈이나 환각에 드러나는 상징들의 역사적 뿌리가 중세를 넘어서 고대 그리스 로마 시대에 미친다면 그것들은 대부분 그노시스설에서 발견될 수 있는 것으로 융은 보았다.⁴⁶⁾

융은 그리스도교가 유대교 안에서 역사적, 심리적 발달의 소산으로 시작된 것으로 이해했다. 이처럼 유대교로부터 그리스도교가 출현했다는 내적 논리는 바로 신의 이미지의 진화와 관련되어 있으며, 이러한 과정은 현 시대에까지 지속되고 있다. 왜냐하면 사람들이 갖는 신의 이미지는 정체된 것이 아니라 시대를 따라 진전되는 것이기 때문이다. 궁극적인 신(神)의 이미지는 집단무의식에 배태되어 있어 시간이 흐르면서 점차로 의식으로 출현되는 것이다. 신의 이미지에 대한 역사적 변천과정에 대한 연구는 성서, 교부들의 저서들, 그리고 영지주의나 연금술사와 같은 이단적인 주장을 포함한 전통적인 문헌들을 통해서 이루어져 왔다. 이러한 신의 이미지의 발달은 바로 이미지들(images)과 전통과 전통의 발전을 가능하게 하는 선견자들의 정의들(definitions) 사이의 상호작용으로 이루어진다.⁴⁷⁾ 이러한 역동성에 의해서, 보다 균형잡힌 어떤 이미지가 표명되는 것이며, 융은 이러한 진화가 그리스도교 안에서 아직도 계속되는 것으로 보았다.

회상록에 기록된 융의 솔직한 고백들을 통해서 파악되는 것은, 융이 어린 시절부터 스위스 개혁교회의 전통적인 분위기에서 자랐지만, 자신을 헌신적인 그리스도교인으로 생각하지는 않았던 것으로 여겨진다. 그에게 다가온 기독교는 지적 정직성도 부족했고 영적인 활력도 부족한 생명력이 사라진 습관적이고 관례적인 한 기관(institution)일 뿐이었다. 그러나 융이 12살 때 자신의 환상을 통해 만났던 극적인 종교적인 체험을 통해서 무의식안에 살아있는 신의 존재를 인식했기에, 일생을 통해 융의 관심을 사로잡은 것은 끊임없는 신학적인 질문과 삶 안에서 얽혀있는 종교적 문제들이었다. 융은 영적 활력과 깊이가 사라지고 제도화된 교회의 소생을 위해 끊임없는 비판을 가했다. 이는 바로 융의 그리

46) 융, 융 저작 번역위원회 옮김(2008) : “심리학과 종교” 같은 책, pp145-146.

47) Stein M(1999) : ibid, p9.

스도교에 대한 개인적인 관심이고 사랑이었던 것으로 필자에게는 다가온다.

4. 삼위일체 도그마에 관하여

신약성경에서 삼위일체에 관한 기술은 사도 바오로가 코린토인들에게 보낸 둘째 서간 마지막 장에 다음과 같이 나타나고 있다 : “주 예수 그리스도의 은총과 하느님의 사랑과 성령의 친교가 여러분 모두와 함께하기를 빕니다.”⁴⁸⁾ 따라서 가톨릭교회의 미사는 “성부와 성자와 성령의 이름”으로 시작되고 끝맺는다. 또한 가톨릭의 세례성사는 예수가 사도들에게 지시한 데로, “성부와 성자와 성령의 이름”으로 베풀어진다. 가톨릭에서는 삼위일체 신앙을 표현하기 위해 “세 위격의 한 분 하느님”을 주장하고, 이 세 위격을 묘사하기 위해서 ‘페르소나(persona)’라는 용어를 도입하기도 했다.⁴⁹⁾ 융(1969)은 가톨릭의 도그마를 심리학적으로는 상징이라 보았고, 이러한 도그마는 정신의 살아있는 상호관계를 나타내고 있는 것으로 이해했다.⁵⁰⁾ 융은 신(神)의 삼인군(Triad of gods) 개념이 원시시대부터 일찍이 발견되는 현상으로, 이러한 삼인군의 배열은 종교의 역사에서 나타나는 하나의 원형으로 이해했으며, 이런 현상이 바로 그리스도교 삼위일체 개념의 바탕인 것으로 보았다.⁵¹⁾

심리학적으로 볼 때, 종교적인 진술은 결코 합리적인 것이 아니고, 다른 세계 즉 원형적인 세계와 연유되어 있기에 그리스도교의 삼위일체 개념의 발달은 아버지, 아들, 그리고 Ka-mutef라는 이집트의 신학을 무의식적으로 재생하고 있는 것으로 융은 파악했다. 그렇다고 해서, 이집트의 신학모델이 바로 그리스도교 삼위일체 도그마의 원형(archetype)이라는 이야기는 아닌 것으로 보여진다. 원형 그 자체(an sich)는 표상될 수 없는 요소로서 인간의 마음이 발달되어가는 과정가운데의 어느 주어진 순간, 즉 의식의 자료가 확실한 패턴으로 배열될 때 그 기능을 시작하는 것으로 융은 보았다. 따라서 신의 개념이 삼위로, 삼위일체개념으로 형성되는 데는 무의식의 원형이 지닌 밀어붙이는 힘이 작용하게 되어 의식(儀式)은 뚜렷하게 신성한 힘을 갖게 되기 때문에 그리

48) 주교회의의 성서위원회(2005) : 《성경》, 코린토후서 13 : 13, 주교회의의 성서위원회, 서울, p421.

49) 존 오도넬, 박종구 옮김(2008) : 《삼위일체 하느님의 신비》, 가톨릭출판사, 서울, pp167-168.

50) Jung CG(1969) : “A Psychological Approach to the Trinity”, CW 11, *Psychology and Religion: West and East*, Princeton University Press, New York, pharag171.

51) Jung CG(1969) : *ibid*, pharag172.

스도교의 제의(ritual)나 도그마로서 형성되는 것이다.⁵²⁾

가톨릭 교의에서 가르치는 삼위일체는, “성부와 성자와 성령의 이름”으로 삼인군을 이룬다. 이는 바로, “아버지와 아들, 그리고 생명(life)”이며, 이 생명을 Jung(1969)은 아니마(anima)와 대응되는 것으로, 즉 ‘숨(breath-being)⁵³⁾’으로 보았다. 이 숨(생명)은 바로 성부와 성자에서 연유한다. 이러한 성령의 개념을 융(1969)은 심리학적인 아이디어로 보았으며 그 원초적인 상이 바로 원형(archetype)으로 이집트의 왕권신화에서 잘 표현되고 있는 것으로 이해한 것이다. 그곳에서는 아버지와 Ka-mutef, 그리고 아들이 등장한다. Ka는 바로 life-spirit로서 사람과 신 사이의 중재원리인 심혼(soul) 혹은 영(spirit)으로 해석된다. 이러한 Ka-mutef(심혼)은 바로 산출력과 생명력으로, 성령의 능력과 비유될 수 있다. 융(1969)은 고대 이집트에서와 마찬가지로 가톨릭의 삼위일체 개념에서도 여성적인 요소가 제외된 것으로 파악했다. 이는 가나안의 혼인잔치에서 예수가, “여인이시여, 저에게 무엇을 바라십니까? 아직 저의 때가 오지 않았습니다(요한 2 : 4)”하면서 어머니의 청을 거절한 사실과, 예수가 12살 때 성전에서 바리사이파의 학자들과 토론하면서 자기를 애타게 찾아온 어머니에게, “왜 저를 찾으셨습니까? 저는 제 아버지의 집에 있어야 하는 줄을 모르셨습니까?(루카 2 : 49)”하고 응답한 예수의 태도에서 잘 표현되어 있는 것으로 이해한 것이다. 이러한 원형적인 아이디어가 바로 가톨릭 사제들의 독신제도에서도 지속되고 있는 것으로 융은 이해했다.⁵⁴⁾

성부는 일치(unity)의 원천으로서 그 자체가 정의되거나 정의할 수 없는 존재로서, 오직 아들(Son)의 강생을 통해서만 아버지로서 정의되었다. 신성(神性)의 비밀을 아들의 존재를 통해 계시(啓示)함으로서 바로 아버지가 된 것이다. 그런 면에서, 성령도 바로 신성의 계시 중 일부이다. 성령도 이 세상이 존재하기 전에 이미 존재했던 영원한 존재이지만, 그리스도가 세상을 떠나 승천한 후에만 성령강림을 통해서 경험적으로 이 세상에 나타난다. 성령은 바로 그리스도의 대리자로서 그리스도가 아버지로부터 받았던 것을 전달하는 자이다. 따라

52) Jung CG(1969) : ibid, pharag222.

53) 창세기에서 인간을 창조하실 때, 야훼 하느님께서 자신의 숨을 불어넣으시어 인간에게 생명을 주셨다 : “그때에 주 하느님께서 흙의 먼지로 사람을 빚으시고, 그 코에 생명의 숨을 불어넣으시니, 사람이 생명체가 되었다”(창세기 2 : 7).

54) Jung CG(1969) : ibid, pharag197.

서 아버지로부터 아들이 나오고, 이 둘로부터 숨결(breathed force)로서의 성령의 살아있는 활동이 전개되는 것이다. 이러한 성령을 통해서 바로 하느님(God)의 진화와 신적 드라마가 완성되기에, 가톨릭의 삼위일체 교의는 단순한 일치(unity)의 개념을 뛰어넘는 고도의 신(神)개념인 것으로 용(1969)은 이해했다.⁵⁵⁾

용은 그리스도를 자기의 상징으로 파악했으며, 하느님의 아들인 그리스도가 겪었던 고통이 바로 이 세상의 불의와 인간의 어두움 때문에 하느님이 지신 고통으로 대응된다. 달리 말해, 인간과 신적 고통이 보상적인 효과로 서로 상호 연관되는 것이다. 따라서 그리스도 상징을 통해서 인간은 자신의 고통이 지닌 진정한 의미를 파악하게 되며, 이를 통해서 자신의 전체성에 이르게 되는 것이다. 의식과 무의식의 통합의 결과로 그의 자아는 '신적' 영역으로 들어가 '하느님의 고통'에 참여할 수 있게 되는 것이다. 위의 두 경우 모두 고통의 원인은 바로 '강생(incarnation)'인데, 인간의 차원에서는 그것이 바로 '개성화의 과정'으로 나타나는 것이다.⁵⁶⁾ 그것은 곧 신성(神性)을 비우고 인간이 된 신(神)의 '육화(肉化)'처럼 자아를 넘어 자기와의 통합으로 새롭게 태어나는 변환의 과정을 말하는 것으로 필자는 이해하고 있다.

5. 악에 관한 용의 견해

1945년 용의 70세 생일을 축하하면서 자신을 용에게 소개했던 도미니코회 소속 Victor White 신부는 다음해인 1946년 추리히에 있는 용의 별장에서 용과 함께 시간을 보내면서 신학과 심리학에 대한 서로의 견해에 대한 열띤 논쟁을 벌였다. 토마스 아퀴나스신학(Thomism)의 전문가였던 Victor White 신부는 계시의 빛을 받은 인간의 지성적 사고로 진리에 도달할 수 있는 것으로 믿었으나, 용은 신학(神學)을 심리학적 경험에 대한 의식적 정교화일 뿐이라 생각했다. 그러므로 용은, 신학은 결국 자아의식의 일방성으로 내몰리게 될 것으로 보았다. 이와 같은 신학에 대한 두 사람의 견해차이 뿐만 아니라, 악에 대한 상반된 견해는 결국 서로에 대해 깊은 호감을 지니고 있었던 두 사람의 관계를 갈라놓고 말았다.⁵⁷⁾

'악(惡)은 선(善)의 결여(privatio boni)'라는 토마스 아퀴나스의 해석을 White

55) Jung CG(1969) : ibid, pharag203-205.

56) Jung CG(1969) : ibid, pharag231-233.

57) Stein M(1999) : ibid, p14.

신부는 믿고 있었지만, 용에게 이런 견해는 아무런 의미도 주지 못했다. White 신부는 처음에는 그것은 오직 논리의 문제이며 용어에 대한 정의와 이해가 주어지면 더 이상 문제가 되지 않으리라 여겼지만, 그것은 논리 자체의 문제보다 그 골이 더 깊은 문제였다. 왜냐하면 ‘악은 선의 결여’라는 개념 속에는, ‘하느님은 완전한 선’ 그 자체라는 전제가 깔려있기 때문이었다. 그러한 정의에는 하느님 안에는 악이란 전혀 없기에 이 세상의 어떠한 악에 대해서도 신은 전혀 책임이 없다는 주장이 가능하기 때문이다. 따라서 악은 인간이 신으로부터 등을 돌릴 때 일어나는 것으로, 이러한 악은 하느님이 원한 것이 아니라 인간이 스스로의 자유의지(free will)를 통해서 짓게 되는 것이다. Victor White 신부는 탁월한 철학자요 예리한 논리의 소유자였지만, 악에 대한 자신의 견해로 용을 설득하지는 못했다. 용은 이러한 악의 견해에 대해 회의적이었다. 종교적 경험에 대해 용이 품고 있었던 견해에는 선(善) 자체이며 악(惡)의 요소란 전혀 없는 신(神)의 이미지는 결코 있을 수 없었다. 용에게 있어 악이란 선과 같은 실재이며, 하느님이 빛이신 그 만큼 어둠도 함께 존재하기에, ‘선은 악의 결핍’이란 교의(doctrine)는 자아 우선적인 그리스도교 신학전통의 편리한 합리화일 뿐이라 믿었던 것이다.⁵⁸⁾

‘용에의 응답’에서 용(2008)은 자유로운 문체로 구약 시대에서 신약 시대로 이행하는 신(神)의 상(像)의 변모를 그려나갔다. 이 논문을 통해 용이 묻고자 한 질문은, 유대교의 야훼신이 어떻게 ‘사탄’과 짜고 그토록 선한 용의 심신을 무자비하게 시험했는가에 놓여 있었다. 용은 그곳에서 악의 원리와 야합한 양면성을 지닌 신의 모습, 즉 신의 그림자를 본 것이다. 또한 용이 관심을 두었던 것은, “오늘날 기독교적으로 교육받고 자라난 사람이 ‘용기’에서 드러난 신의 어둠과 어떻게 대면하는가, 또 이 신의 어둠이 그에게 어떻게 작용하는가 하는 방식”⁵⁹⁾ 이었다. 가톨릭의 교의는 오로지 선한 신의 측면만을 강조하였기에, 원래 천사로서 하느님 야훼를 모시던 선한 존재가 타락하여 하느님께 반기를 들었다가 마귀라는 악의 존재로 떨어져나간 것으로 설명한다. 이부영(1998)은 이러한 신의 상(像)의 분열, 선한 신의 일방적 강화와 그것과의 동일시를 강조하다 보니까 인간들의 마음속에 하나의 대극이 형성되어, 기독시대 이후에 반기독이 나타난다

58) Stein M(1999) : ibid, p15.

59) 용, 용 저작 번역위원회 옮김(2008) : “용에의 응답”, 같은 책, p304.

는 생각을 표현하기에 이르는 대극의 반전, 즉 심리적 에난티오드로미 현상이 생기는 것으로 보았다.⁶⁰⁾

‘욥에의 응답’을 통해서 욥은 가톨릭의 ‘선의 결여(privatio boni)’란 관념을 비판했는데, 이러한 관념은 그가 생각하는 심리학적 인식과는 맞지 않기 때문이었다. 욥(2008)이 본 심리학적 경험으로는 우리가 ‘선’이라고 부르는 모든 것에 같은 정도의 실질적인 ‘악’이 마주하고 있다는 것이다. 따라서 ‘악’이 존재하지 않는다면, 존재하는 모든 것은 어쩔 수 없이 ‘선’이어야만 할 것으로 보았다.⁶¹⁾ 욥이 본 하느님은 선(善)과 악(惡), 즉 그림자를 지니고 있는 양면성을 지닌 존재임에 틀림없으며, 이러한 대극의 갈등을 십자가를 통해서 극복함으로써 하느님의 아들 그리스도는 우리에게 구원을 가져올 수 있었던 것이다. 욥(2008)은 그리스도가 십자가에서 절망에 가득 차서 하느님께 부르짖은 그 순간에 인간적인 존재인 그리스도가 신성(神性)에 이르는 것으로 보았다 : “신(神)이 죽어가는 인간을 체험한 그 순간에 신성(神性)에 이른다. 여기에서 욥에의 회답이 주어진다. 그리고 분명히 이 최고의 순간은 인간적(人間的)이며 마찬가지로 신적(神的)이고, ‘심리적인’ 것과 마찬가지로 ‘종말론적’이다.”⁶²⁾ 욥이 욥기를 통해 논증하고자 했던 것은 바로 그림자를 포함한 전체로서의 신(神)의 통합적인 모습이었던 것으로 필자는 이해하고 있다.

나 가 며

종교를 인간 심혼의 가장 오래되고 가장 보편적인 표명들 가운데 하나로 본 욥(2008)⁶³⁾은, 평범한 합리적인 방법으로는 해결할 수 없는 신경증의 치료에 기존의 종교나 종파가 도움이 될 수 있는 것으로 보았다. 왜냐하면 종교적 관념들의 원형은 모든 본능과 마찬가지로 특수한 에너지를 가지고 있고, 비록 의식이 그것을 무시한다 하더라도 원형은 그 에너지를 잃는 법이 없기 때문이다. 따라서 구원의 상징을 갖고 있는 기독교뿐만 아니라 모든 종교, 원시인의 주술적 종교 형태까지도 심혼의 고통과 심적인 원인으로 생긴 육체적 고통을 치료하고 고

60) 이부영(1998) : 《분석심리학》, 일조각, 서울, p352.

61) 욥, 욥 저작 번역위원회 옮김(2008) : “욥에의 응답” 같은 책, p446.

62) 욥, 욥 저작 번역위원회 옮김(2008) : “욥에의 응답” 같은 책, p363.

63) 욥, 욥 저작 번역위원회 옮김(2008) : “심리학과 종교” 같은 책, p15.

치는 정신치료로 본 것이다.⁶⁴⁾ 그러므로 융은 실제로 믿음을 가지고 교회에 다니는 가톨릭 교인을 치료할 때, 그들이 교회의 고백과 은총을 받는 방법에 의지하도록 지시하곤 했다.

융은 확실하게 모든 인간 속에 정상적인 종교적 요인들 또는 원형들이 존재하는 것으로 보았으며, 이러한 종교적 원형은 본능처럼 특수한 에너지를 가지고 있는 것으로 생각했다.⁶⁵⁾ 또한 이러한 종교적 욕구는 전체성을 요구하기 때문에, 의식과는 무관하게 무의식에서 제공된, 심혼의 깊이는 본성에서 솟아오르는 전체성의 상을 취하는 것으로 본 것이다.⁶⁶⁾ 필자는 어린 시절부터 기독교적 환경에서 자라난 융이 체험했던 종교적 요인 또는 원형이, 융의 삶을 평생 동안 이끌어 온 무의식의 창조적이고 자율적인 힘이라 믿고 있다. 그렇기 때문에, 융이 생의 말년에 기술하기 시작한 “회고록”에서 “나의 삶은 무의식이 그 자신을 실현한 역사이다”⁶⁷⁾라고 서슴없이 고백한 것이 아닌가 생각된다. 그러므로 융은 영국의 BBC 방송 기자의 “당신은 신을 믿느냐?”는 질문에 “나는 신을 안다(I know God)”라고 자신 있게 대답할 수 있었던 것이 아닐까?

필자는 “나의 삶은 하느님이 그 자신을 실현한 역사이다”라고 생각하며 지금까지 살아왔고 지금도 그러한 나의 믿음에는 변함이 없다. 그러나 융의 이론에 심취한 이후, 나 자신의 의식과는 무관하게 무의식에서 밀어 부쳐지는 거대한 힘을 체험하면서, 융이 무의식이라 부른 원형적인 힘과 하느님의 힘은 같은 근원에서 나오는 힘의 다른 이름일 수도 있을 것 같다는 생각이 든다. 더욱이나 융이 예수 그리스도를 ‘자기(Self)의 상징’⁶⁸⁾으로 표현하고 있지 않은가?

1993년 가을에 나는 필리핀의 마닐라에서 ‘제3수련’⁶⁹⁾에 들어가 6개월간의 다양한 영성 프로그램에 참가하게 되었다. 1988년 세인트 루이스 대학에서 박

64) 융, 융 저작 번역위원회 옮김(2001) : “실제 정신치료의 기본원칙”, 《정신요법의 기본문제》, 숲, 서울, p30.

65) 융, 융 저작 번역위원회 옮김(2002) : “아니마 개념을 중심으로 본 원형에 대하여”, 《원형과 무의식》, 숲, 서울, p182.

66) 융, 융 저작 번역위원회 옮김(2008) : “융에의 응답” 같은 책, p444.

67) 야훼(1996) : 같은 책, p17.

68) Jung CG(1959) : “Christ, A Symbol of the Self”, CW 9/2, *Aion*, Princeton University Press, New York, pharag70.

69) ‘제3수련’이란 예수회 수도원의 양성프로그램 중 하나로, 사제가 된 후 어느 정도의 사도직 체험을 한 후에, 자신의 삶을 다시 되돌아보며 예수회원으로서의 신원을 다시 확인하는 수련기간을 말한다.

사학위를 마치고 로마를 거쳐 이듬해 귀국해서, 바로 학생생활상담소장직을 맡았고 예수회 지원장이란 직책을 동시에 수행하면서 또한 조교수로서 학생들을 가르쳐야 했기에 내 생활은 그야말로 외적인 일에 얽매인 채 정신없이 끌려가는 바쁜 나날일 수 밖에 없었다. 그 당시가 바로 용이 이야기한 중년기의 후반부에 접어든 때였는데, 나는 당시 내향화가 아닌 외향적인 persona 일변도의 삶을 살아가고 있었다. 그러다가 1993년 봄학기에 나는 심한 탈진현상(burn-out)에 시달리며, 상담시간에 쉽게 마음이 흩어져버려 집중하지 못하는 현상 때문에 고심하고 있었다. 그래서 장상신부님과 상의해서 가을학기에 필리핀 마닐라로 제 3수련을 떠나게 되었다. 우리 그룹은 전 세계에서 모여 온 12명의 젊은 신부들로 구성되어 있었고, 여러 가지 다양한 프로그램 중에 30일간의 침묵피정이 계획되어 있었다. 그런데 피정을 시작하기 전날 밤에, 평소에는 전혀 기억이 안 되던 이상한 꿈을 하나 꾸었다. 그 꿈은 다음과 같다.

아는 사람의 집으로 여겨지는 서양식 이층집의 넓은 정원에서 사람들이 많이 모여 파티를 하고 있었다. 그 사람들과 함께 어울려 있다가 나 혼자서 현관으로 들어가 우연히 이층으로 올라가고 있었는데, 이층으로 가는 코너에 창문이 있었다. 창문 밖으로는 양철지붕이 비스듬히 놓여 있었는데 그곳에 조그만 남자아이(4~5세경) 하나가 혼자서 놀고 있었다. 그 아이는 내가 보기에 건강하지 못한 정신지체아 처럼 느껴졌다. 나는 측은한 생각이 들어 그 아이에게 내가 손에 들고 있던 빨간 사과를 건네주었는데, 그 아이가 사과를 받아서 먹으려 하다가 그만 놓쳐서 사과가 지붕 아래로 미끄러져 굴러갔고 아이도 그 것을 잡으려 기어가다가 순식간에 지붕 아래로 떨어져 버렸다.

이때 나는 아이가 죽었으리라고 직감하고(내가 서 있는 곳에서는 아이가 떨어진 곳을 볼 수 없었다), 밖으로 뛰쳐 나가면서 “아이가 떨어졌다”고 소리를 질렀다. 아이 부모로 여겨지는 사람과 그곳에 있던 사람들이 몇 명이 바깥으로 뛰쳐나갔다. 나도 그들과 함께 가다가 골목 어귀에서 절망적인 마음에 휩싸여서 앉아 있는데, 잠시 후에 아이 어머니 같아 보이는 젊은 여자가 어린아이를 안고 다가왔다. 내가 반가워서 앞으로 가까이 갔는데 그 아이는 여전히 코를 흘리면서 내가 준 사과를 먹고 있었다. 다행히 아무데도 다친 곳은 없는 것 같았다. 이때 그 젊은 여자가 어린아이를 내 팔에 안겨 주었고 나는 아이가 다치지 않은 것 때문에 너무나 기뻐서

흐느껴 울다가 그 울음소리에 잠이 깨었다.⁷⁰⁾

이 꿈을 꾸고 난 후 나는 대학원에서 오래전에 배웠던 융의 이론을 다시 상기 하면서, 무의식이 나에게 던지는 메시지가 무엇인지를 골똘히 생각하게 되었다. 이 꿈은 나에게 내 무의식이 전하는 아주 중요한 메시지를 전하고 있었다. 그것은 바로 4년이란 세월동안 정신없이 일에만 매달려 극도로 외향적인 삶을 살아 온 동안, 나의 내면은 바로 꿈에 나타난 비정상적인 아이처럼 병들어 있다는 사실을 내게 알려주는 것 같았다. 그리고 4살박이 어린아이의 나이도 내가 너무 의식일변도의 외적인 삶에 몰두해 있었던 햇수를 가르키고 있는 것으로 여겨졌다. 나는 그때 정신이 번쩍 들었고, 무엇인가 달라지지 않으면 큰일이 벌어질 것 같은 다급한 마음에 사로잡혔다. 그래서 피정 첫 주간에 지나고 주어진 휴식기간에 그 꿈을 적어서 서울대 병원의 이부영 교수님께, 내년에 한국에 귀국하면 바로 '교육분석'을 통해서 나 자신의 내면을 드러다 볼 의사를 밝히면서 시간을 좀 할애해 주시기를 청하는 서신을 띄웠다. 그리고 바로 이듬해인 1994년 9월 28일에 첫 교육분석을 받게 되었다. 돌이켜보면, 한 자락의 꿈이 나의 삶을 많이 뒤바꾸어 놓은 셈이었다. 그 뒤로 나는 열심히 교육분석을 받았고, 그러한 노력의 결과가 바로 2000년 봄부터 융 분석가과정의 입문으로 이어져, 긴 수련과정을 거쳐 2009년 3월에 융 분석가 자격증을 받게 되었다.

융(2008)은 종교란 인간 심혼의 가장 오래되고 가장 보편적인 표명들 가운데 하나이므로 인간의 심리학적 구조를 다루는 어떠한 종류의 심리학도 최소한 종교가 사회학적, 또는 역사적 현상일 뿐 아니라 대다수의 인간에게는 중요한 개인사를 의미하기도 한다는 것을 간과할 수 없는 것으로 보았다.⁷¹⁾ 따라서 내가 지금까지 몸담아 살아왔던 종교적 경험은 바로 나의 삶과 연결되어 지속적으로 내 삶을 이끌어 왔다는 사실을 나는 스스로 고백하지 않을 수 없는 것이다. 융이 논의했던 것과 마찬가지로 하느님은 바로 자기원형(Self Archetype)이기에, 무의식에 자리하는 하느님의 원형적 힘이 바로 지금까지 나의 삶을 스스로 이끌어 개성화의 과정(Individuation process)으로 내몰고 있는 것이라 믿으며 이 글을 맺는다.

70) 이 꿈은 필리핀의 노발리체스에서 1993년 10월에 꾸은 꿈으로, 내가 교육분석을 받게 된 중요한 계기를 만들어 준 중요한 꿈이다.

71) 융, 융 저작 번역위원회 옮김(2008) : “무의식의 자율성”, 《인간의 상과 신의 상》, 숲, 서울, p15.

참고문헌

- 김동기(2003) : 《종교심리학》, 학지사, 서울.
- 김웅태(2001) : 《종교의 현대적 적응》, 가톨릭대학교출판부, 서울.
- 김승혜(1995) : 《종교학의 이해》, 분도출판사, 왜관.
- 게라르두스 반 델 레에우, 손봉호, 길희성, 윤킴(1995) : 《종교현상학 입문》, 분도출판사, 왜관.
- 귄터 란츠콥스키, 박태석, 윤킴(1997) : 《종교사 입문》, 분도출판사, 왜관.
- 귄터 보르크, 허혁 역(1996) : 《바울, 그의 생애와 사상》, 이화여자대학교 출판부, 서울.
- 루돌프 오토, 길희성, 윤킴(2009) : 《성스러움의 의미》, 분도출판사, 왜관.
- 스탠리 B. 매로우, 안소근, 윤킴(2000) : 《바로로 서간과 신학》, 바로로달, 서울.
- 엘리아데, 이은봉, 윤킴(2000) : 《종교형태론》, 한길사, 서울.
- 윌리엄 제임스, 김재영, 윤킴(2000) : 《종교적 경험의 다양성》, 한길사, 서울.
- 윌프레드 스미스, 길희성, 윤킴(1997) : 《종교의 의미와 목적》, 분도출판사, 왜관.
- 윙(2001) : “실제 정신치료의 기본원칙”, 《정신요법의 기본문제》, 솔, 서울.
- _____ (2002) : “아니마 개념을 중심으로 본 원형에 대하여”, 《원형과 무의식》, 솔, 서울.
- _____ (2004) : “전이의 심리학”, 《인격과 전이》, 솔, 서울.
- _____ (2008) : “심리학과 종교”, 《인간의 상과 신의 상》, 솔, 서울.
- _____ (2008) : “미사에서의 변환의 상징”, 《인간의 상과 신의 상》, 솔, 서울.
- _____ (2008) : “음에의 응답”, 《인간의 상과 신의 상》, 솔, 서울.
- 존 오도넬, 박종구, 윤킴(2008) : 《삼위일체 하느님의 신비》, 가톨릭출판사, 서울.
- 주교회의 성서위원회(2005) : 《성 경》, 한국천주교 중앙협의회, 서울.
- 정양모(2000) : 《위대한 여행》, 생활성서사, 서울.
- 크리스찬 베커, 장상, 윤킴(2004) : 《사도 바울》, 한국신학연구소, 서울.
- Clift, W(2000) : Jung and Christianity, Crossroad Publishing Company, New York.
- Jung CG(1921/1990) : CW 7, Psychological Types, Princeton University Press, New York.
- _____ (1959) : “Christ, A Symbol of the Self”, CW 9/2 Aion, pp.36-71, Princeton University Press, New York.
- _____ (1969) : “A Psychological Approach to the Trinity”, CW 11, Psychology and Religion: West and East, Princeton University Press, New York.
- Stein M(1999) : Jung on Christianity, Princeton University Press, New York.

Shim-Sŏng Yŏn-Gu 2011, 26 : 1

〈ABSTRACT〉

**Creativity of the Unconscious and Religion :
Focusing on Christianity**

Jung-Taek Kim *

The goal of this article is to examine the connection between creativity of unconscious and religion. Jung criticized how Freud's approach in studying the unconscious as a scientific inquiry focuses on the unconscious as reflecting only those which is repressed by the ego. Jung conceived of the unconscious as encompassing not only the repressed but also the variety of other psychic materials that have not reached the threshold of the consciousness in its range. Moreover, since human psyche is as individualistic as is a collective phenomenon, the collective psyche is thought to be pervasive at the bottom of the psychic functioning and the conscious and the personal unconscious comprising the upper level of the psychic functioning.

Through clinical and personal experience, Jung had come to a realization that the unconscious has the self-regulatory function. The unconscious can make "demands" and also can retract its demands. Jung saw this as the autonomous function of the unconscious. And this autonomous unconscious creates, through dreams and fantasies, images that include an abundance of ideas and feelings. These creative images the unconscious produces assist and lead the "individuation process" which leads to the discovery of the Self. Because this unconscious process compensates the conscious ego, it has the necessary ingredients for self-regulation and can function in a creative and autonomous fashion.

Jung saw religion as a special attitude of human psyche, which can be explained by careful and diligent observation about a dynamic being or action, which Rudolph Otto called the Numinosum. This kind of being or action does not get elicited by artificial or willful action. On the contrary, it takes a hold and dominates the human subject. Jung distinguished between religion and reli-

gious sector or denomination. He explained religious sector as reflecting the contents of sanctified and indoctrinated religious experiences. It is fixated in the complex organization of ritualized thoughts. And this ritualization gives rise to a system that is fixated. There is a clear goal in the religious sector to replace intellectual experiences with firmly established dogma and rituals.

Religion as Jung experienced is the attitude of contemplation about *Numinosum*, which is formed by the images of the collective unconscious that is propelled by the creativity and autonomy of the unconscious. Religious sector is a religious community that is formed by these images that are ritualized. Jung saw religion as the relationship with the best or the uttermost value. And this relationship has a duality of being involuntary and reflecting free will. Therefore people can be influenced by one value, overcome with the unconscious being charged with psychic energy, or could accept it on a conscious level. Jung saw God as the dominating psychic element among humans or that psychic reality itself.

Although Jung grew up in the atmosphere of the traditional Swiss reformed church, it does not seem that he considered himself to be a devoted Christian. To Jung, Christianity is a habitual, ritualized institution, which lacked vitality because it did not have the intellectual honesty or spiritual energy. However, Jung's encounter with the dramatic religious experience at age 12 through hallucination led him to perceive the existence of living god in his unconscious. This is why the theological questions and religious problems in everyday life became Jung's life-long interest. To this author, the reason why Jung delved into problems with religion has to do with his personal interest and love for the revival of the Christian church which had lost its spiritual vitality and depth and had become heavily ritualized.

KEY WORDS : Unconscious · Creativity · Religion · Christianity · Trinity · Good and evil.

**Professor at Department of Psychology, Sogang University, Seoul, Korea
Jungian Psychoanalyst*