

용, 상징적/직관적 상징이해, 그리고 종교간의 대화

김 승 철*

국 문 초 록

칼 용의 심리학은 “종교의 시녀”(제임스 하이직)라고 불리기도 하는데, 이는 인간의 무의식을 종교적인 것으로 이해하는 용의 접근을 잘 나타내는 말일 것이다. 용에 의하면 인간의 의식과 무의식에 대한 이분법은 세계의 여러 종교에 등장하는 상징들에 의해서 극복된다. 또한 그는 종교적 상징은 상징적인 방식으로 이해되어야 한다고 주장하였다. 종교적인 상징이 문자적이고 교의적으로 이해된다면, 상징들은 인간에게 구원을 가져다줄 수 있는 그들의 역동적인 힘을 잃어버리게 되는 것이다.

이 소론에서는 예수 그리스도의 배타성에 대한 상징적이고 직관적인 이해에 대해서 논하였다. 오직 그리스도만이 유일회적으로 모든 인류에게 구원을 가져다 준다는 기독교의 고백은 상징적이고 직관적으로 이해될 수 있다. 다시 말해서 그리스도는 그가 구원자로 고백될 때마다 언제나 새로운 존재로서 이해되어야 하는 것이다. 상징으로서의 그리스도는 결코 역사적인 과거태가 될 수 없다. 이 논문에서는 일본의 불교철학자 야나기 무네요시(柳宗悅)의 부처이해에 대해서 언급하였다. 이를 통해서 그리스도에 대한 상징적이고 직관적인 이해가 어떻게 가능할 것인가를 논구하기 위함이다.

중심 단어 : 용 · 종교적 상징 · 그리스도의 배타성 · 상징적 이해 · 야나기 무네요시.

용과 종교다원주의

심리학자 칼 G. 용과 기독교 내지 종교와의 관련성에 대해서는 이미 방대한 연구가 행해져 있음은 재언의 여지가 없을 것이다. 이는 목사의 아들로 태어나 기독교

접수일 : 2011년 10월 24일 / 심사완료 : 2011년 11월 22일 / 게재확정일 : 2011년 12월 2일

*南山大學

교와 생래적인 관계를 맺지 않을 수 밖에 없었던 융의 자전적 요소를 고려해보아도 충분히 이해할 수 있는 일이거나와, 융은 이른바 “신 없는 유대인”이었던 프로이트가 종교에 대해서 비판적이었던 것과는 좋은 대조를 이루고 있다. “영혼은 본성적으로 종교적이다”는 융의 사상을 근거로 융의 심리학을 “종교의 시녀(ancilla religionis)”라고 명명했던 하이직(James Heisig)의 주장은, 그 자극적인 표현을 중화해서 볼 수 있다면, 융의 심리학이 그의 종교이해와 불가분리의 관계에 있음을 적절하게 표현하고 있다고 하겠다. 일본의 융 연구가인 와타나베는 융에게 있어서 종교의 의미를 다음과 같이 요약하고 있다.

“융이 말하는 인간의 종교성은, 한편으로 그것이 의식의 면에서 파악될 경우에는, 누미노제적인 것을 신중하게 고려하는 생득적인 태도이다. 다른 한편, 무의식의 측면의 자발성으로서 파악할 경우에는, 의식과 무의식의 대립을 통합하는 것과 같은 포괄적인 창조적인 판타지의 작용이라고 할 수 있다고 여겨진다. 또 각도를 달리 해서 살펴본다면, 개개의 주체에게 있어서는 궁극적인 전체자인 창조적인 판타지를 내에서 의미 짓는 일이 인간의 종교적인 태도라고 여겨진다고도 하겠다.”¹⁾

요컨대 융에게 있어서 종교는 개인적 무의식의 차원을 벗어나 집단적 무의식의 영역에서 스스로 드러나면서 인간의 의식과 무의식을 통합해나가는 창조적인 작용인 것이다. 융이 일본의 불교철학자 히사마쯔 신이찌(久松真一)에게 하였던 말 그대로 집단무의식의 차원에서 양의 동서는 그 거리를 뛰어넘는다.

“개인적인 무의식”은 인생의 도상에서, 예를 들어서 여러 가지 경험-그들에 대한 기억을 나는 통상 내쫓고 억압하지만-을 통해서 발생합니다. 이에 반해서 또 하나의 무의식, 즉 ‘집단 무의식’은 본능적으로 (인간과) 함께 생겨나기에 보편적으로 인간적인 것입니다. 선생님은 일본에서 태어나셨고, 저는 유럽에서 살고 있습니다만, 그럼에도 불구하고 저의 ‘집단 무의식’은 선생님의 그것과 같습니다.”²⁾

이렇게 볼 때 이른바 “종교다원주의 신학”(theology of religious pluralism)을 이끌고 있는 미국의 신학자 폴 니터(Paul Knitter)가 자신의 “통일적 다원주의”(unitive pluralism)를 위한 이론적 근거를 제공해주는 전거로서 종교에 대한 융의 접

1) 渡辺 学(1991) : 《ユングにおける心と体験世界》, 春秋社, pp378-379 ; 참조. 高橋 原 (2003) : <C.G.ユングの“神学的傾向”について>, 《宗教研究》, 77(2003), pp581-603 ; 湯浅泰雄(1996) : 《ユングとキリスト教》, 講談社.

2) 아베 마사오/히사마쯔 신이찌(1996) : 《선과 현대철학》, 변선환역, 대원정사, p359.

근을 뽑고 있는 것은 어쩌면 당연하다고 하겠다. 기독교와 세계종교 사이의 공존과 협력, 나아가 세계종교를 통해서 형성되는 기독교 신학을 지향하는 니터에게 있어서 “모든 종교들이 각 개인에게 공통으로 존재하는 심리학적 과정에 기인한다”는 사실을 적극적으로 해명한다고 여겨지는 융의 심리학이야말로 다원주의 신학을 위한 근거가 되는 셈이다. 달리 말해서 융의 상기와 같은 종교성의 이해는 “모든 세계 종교들 사이에 보다 폭넓은 대화와 통일적 다원주의를 강조하는데”³⁾ 기여한다고 볼 수 있는 것이다.

니터에 의하면 융의 이론은 종교들 사이에 “공통적인 본질”이 있으며, 역사적으로 형성된 종교들은 결코 절대성을 지니지 못하고 서로 간에 “상대성”을 지닌다는 사실을 자각하도록 도와줌으로서, 세계종교간의 대화의 필요성을 훨씬 일관성 있게 주장할 수 있는 가능성을 제시하고 있다. 이를 보다 세밀히 검토하기 위해서 니터는 종교에 대한 융의 관점을 “무의식”, “원형들과 상징주의”, “무의식의 신적인 내용”, 그리고 “세계 종교들, 특히 기독교의 역할”이라는 네 가지 주제를 중심으로 분석하고 있다.

니터는 기독교 내지는 종교에 대한 융의 심리학적 고찰을 다음과 같이 정리한다.

첫째, 기독교가 말하는 계시의 신학개념에 대한 융의 해석은 모든 종교인들이 서로 인정하면서 대화할 수 있는 “공통의 토대”를 제시한다. 왜냐하면 모든 계시는 개인적, 집단적 무의식 속에 그 기원을 가지기 때문이다. 니터에 의하면 융에게 있어서 계시는 “안으로부터 말하는 신 체험이며, 본질적으로 이것은 모든 인간 존재에 있어서 동일하다. 서로 다른 형태의 도그마와 교리는 그 본질상 언표불가능한 이러한 체험을 상징적으로 표현하려는 시도들이다. 이들은 서로 다르기는 하지만 동일한 원형에 근거한다.”⁴⁾

둘째, 하나의 종교를 구성하고 있는 도그마와 교리가 언표불가능한 체험을 상징적으로 표현하려는 시도라고 한다면, 그리고 이들이 각각의 종교에 있어서 “서로 다르기는 하지만 동일한 원형에 근거한다”면, 이는 곧 “개인들과 그들의 내적 신성사이의 중재자”로서의 종교가 다른 종교에 대해서 절대성이나 유일회성을 주

3) Paul F Knitter(1985) : *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* Orbis Books [폴 니터(1986) : 《오직 예수 이름으로만?》, 번선환 역, 한국신학연구소, p99] ; Paul F Knitter(2002) : *Introducing Theologies of Religions* Orbis Books, p178ff.

4) 폴 니터(1986) : 앞의 책, p107.

장할 수 없다는 사실로 연결된다. 니터는 여기에서 “원형적인 무규정성을 표현할 만한 규정적인 어떤 형태가 존재하리라는 것은 대체로 생각될 수 없다”는 용 자신의 말을 인용하고 있다. 니터는 용의 주장을 받아들이면서 다음과 같이 자신의 방식으로 논지를 전개한다.

“궁극적이고 결정적인 종교에 대한 거부는 필연적으로 상대주의(일체의 진리 주장의 불가능성)로 귀결되는 것이 아니라, 다원주의로 이어진다. 용은 암시적으로 이렇게 묻는다. ‘신은 자신을 여러 언어로 표현해 왔고 다양한 형태로 나타내 왔으며, 이러한 모든 진술들은 동시에 참되다고 생각될 수는 없을까?’”⁵⁾

니터가 인용하고 있는 용의 언설은 “신은 여러 이름을 지녔다”⁶⁾고 보는 또 한 명의 종교다원주의 신학자 존 히크(John Hick)의 주장을 연상시키기에 충분하지만 그렇다면 “예수는 그리스도이다”라는 기독교 신앙의 고백은 무엇을 의미하는 것일까? 니터는 여기에 대해서 용의 개념을 가지고 답한다. “예수는 개체화 과정의 완성과 자아의 실현, 그리고 개인과 보편적 신 사이의 통전성을 대표하기 때문에 그리스도라 불린다.” 그리고 용에 의하면 초대교회로부터 예수가 이를 위한 “효과적인 상징”이었기 때문에 그리스도인들은 예수를 유일회적인 존재라고 고백하였던 것이다. 다시 말해서 그리스도인들에게 있어서 예수가 이러한 “개체화 과정의 완성과 자아의 실현, 그리고 개인과 보편적 신 사이의 통전성을 대표하는” 유일한 존재라고 고백되는 사실, 이른바 그리스도 계시의 “유일회성”이라는 신학적 문제는 다음과 같이 대답될 수 있다는 말이다. “유일회적”이란 ‘진지하게 상징을 받아들이면 상징은 실제로 활동한다’라는 것을 의미한다.⁷⁾

이런점에서 본다면 “그리스도 계시의 유일회성” 이하 신학적 명제는 그리스도 계시의 배타성을 의미하는 것이 아니라 그리스도라는 상징이 진지하게 받아들여지는 경우 그 상징은 “실제로”, 다시 말해서 ‘구체적으로’ 활동한다는 말로 풀이될 수 있을 것이다. 그리스도라는 상징이 ‘구체적으로’ 받아들여지는 곳에서 그 상징은 ‘구체적인’ 개개인의 의식과 무의식을 통합하는 초월적 이미지로서 ‘구체적으로’ 작용하는 것이다. 다시 말해서 상징은 “마음 속에 있어서 대립을 조화시

5) 폴 니터(1986) : 앞의 책, p109.

6) John Hick(1980) : God Has Many Names John Knox Press.

7) 폴 니터(1986) : 앞의 책, p110.

키고 재통합하는 자연의 시도”⁸⁾인 것이다.

그런데 종교적 상징과 종교적 신화를 ‘구체적으로’ 받아들인다는 말은 상징과 신화를 그에 대한 문자적/대상적 해석을 통해서 고착화시키지 않고 종교적 상징과 신화를 “상징적으로” 받아들임을 의미한다. 융은 현금의 세계가 직면하고 교조주의와 전체주의의 위협에 대해서 “이성과 도덕적 논의” 만으로는 적절하게 대처할 수 없다고 보면서 인간의 내적 체험으로서의 “종교적 경험”에 호소할 것을 주장하고 있다. 그러나 종교적 체험이 이러저러한 교파적 교의에 의해서 해석되면 거기에는 오직 “지식의 충돌”만이 있을 뿐이고 “그 자체로서는 의미가 없는 갈등이 탄생할 뿐이다”고 적시하고 있다. 융은 이렇게 말한다.

“신앙고백에서 나타나는 해석은 원시적이고 소박한 것이기 때문에, 신화적인 양상을 띤 인상적인 상징표현으로 가득 차 있다. 그러므로 이들은 언어로 해석하고자 한다면 지식과는 서로 융합될 수 없는 것이 될 뿐이다. 예를 들어서 그리스도의 부활이라는 전설을 문자 그대로 취하지 않고 상징적으로 해석한다면, 지식과도 충돌하지 않을 뿐 아니라, 이 전설의 의미를 해치지도 않는 해석이 가능한 것이다. 상징적인 이해는 불사(不死)에 대한 기독교도의 희망을 파괴한다고 비난하는 사람도 있지만, 이것은 틀린 말이다. 인류는 이미 기독교 이전부터 사후의 생을 믿어 왔고, 부활제의 행사를 불사의 보증으로서 새삼스럽게 필요로 하는 것은 아니기 때문이다. 교회의 교의에 딱 맞추어서 신화전설을 너무나도 문자적으로 해석하려는 경향이, 이제는 갑자기 무엇이든지 다 부정하려는 경향으로 대체되어 버리는 위험이 오늘날 그 어느 때보다도 커져 있다. 이제 기독교의 신화소(神話素)를 머리부터 불식하는 대신에 상징적인 것으로서 해석해도 좋은 때가 서서히 다가오는 것은 아닌가?”⁹⁾

그렇다면 종교적 상징을 “상징적으로” 이해한다는 것은 무엇을 의미하는가? 이하에서는 그리스도의 “유일회성”이라는 고백에 대한 하나의 해석가능성으로서 아시아적/불교적 신앙이해의 양상에 대해서 논해 봄으로서 이와 같은 물음에 대해 답해보고자 한다. 그리스도의 “유일회성”은 기독교가 세계종교에 대해선 지니는 절대적 우월성에 대한 근거로서 언급된다는 점에서 볼 때 그리스도의 “유일

8) 칼 G 융(1983) : 〈무의식의 접근〉, 칼 융 편(1983) : 《存在와 象徴》, 薛榮煥譯, 東泉社, p92.

9) CGユング(1996) : 〈宗教問題に対する西歐の態度〉, 《現在と未来》, 松代洋一譯, 平凡社, p216.

회성”에 대한 새로운 이해는 기독교와 세계종교의 대화와 협력을 위해서 중대한 의미를 지닌다고 하지 않을 수 없을 것이다.

‘아는’ 것과 ‘보는’ 것

앞 절에서 언급했던 문맥에서 우리들은 그리스도에게서 “유일회적으로” 신의 계시가 나타났다고 하는 기독교의 고백을 이렇게 읽을 수 있다 : 진리 자체로서의 신을 아는 길은 진리적인 존재로서의 그리스도를 봄으로서 가능하다. 진리 자체를 아는 일은 언제나 구체적으로 참된 것을 통해서만 가능하기 때문이다. 마치 도 아름다움을 알기 위해서는 아름다운 것을 보지 않으면 안 되는 것과 마찬가지로 아름다움은 아름다운 그림이나 아름다운 사람을 떠나서 존재하거나 논해 질 수 있는 것이 아니다. 이런 점에서 사물을 ‘아는’ 것은 사물을 ‘보는’ 것보다 선행할 수 없다. 오히려 추상화를 지향하는 지식보다는 구체적인 사물을 보는 것이 앞서서 이루어진다는 말이다.

그렇다면 추상적인 지식보다는 구체적인 사물을 ‘보는’ 것이 선행한다는 것은 무엇을 의미하는가? 여기서 ‘본다’는 것은 ‘직관한다’는 것을 의미한다. 여기서 그리스도를 ‘본다’, 그리스도를 ‘직관한다’는 것은 무시간적인 영역으로 비상(飛翔)해서 그리스도를 본다거나 아무런 전제도 없이 그리스도 그 자체를 본다는 뜻이 아니라 그리스도를 보는 주체와 주체에 의해서 보이는 그리스도가 그리스도에 있어서 통전됨을 의미한다. 이러한 그리스도 이해를 가능케 해주는 것이야말로 그리스도를 무상(無上/無相/無常)의 그리스도로서 이해하는 것을 의미한다. 무상의 그리스도를 보는 것은 그리스도의 무상(無相/無常)함을 보는 것이요, 그것은 곧 그리스도를 보는 주체의 무상(無相/無常)함에 대한 자각을 의미한다. 그리고 이러한 의미에서 그리스도는 그리스도를 믿는 주체에 대해서 “유일무이한” [無上] 존재가 된다. 나아가 그리스도와 주체의 무상함을 자각하는 일은 양자의 근원적 복합성을 깨닫는 일과 동근원적이다.¹⁰⁾

이런 점에서 우리들은 그리스도에 대한 교리적/역사적 ‘읽’=지식을 기초로 해서 그리스도를 ‘보는’ 것이 아니다. 다른 말로 하자면, 희랍의 형이상학이나 교리를 통해서 규정된 ‘참 신과 참 인간’으로서의 그리스도를 아는 것을 통해서 그리

10) 北森嘉藏(1995) : 《日本人と聖書》, 教文館, p22頁ff.

스도를 볼 수 있는 것은 아니다. 오히려 그 역이 참이다. 즉 그리스도를 본 사람이 그리스도는 ‘참 신과 참 인간’이라는 고백적 지식에 이를 수 있는 것이다. “그리스도는 두 본성[=신성과 인성]을 가졌기 때문에 그리스도라고 불리는 것이 아니다. 그것이 나와 무슨 상관이 있겠는가? 그리스도는 스스로 떠맡으신 직능과 사역으로 인해서 것처럼 영광스럽고 안위적인 이름을 가지신다”(루터).

동일한 맥락에서 신을 ‘아는’ 것은 신을 ‘보는’ 것에 의해서 가능하다고 말할 수 있다. 그런데 전통적으로 기독교 신앙은 신을 보는 것은 그리스도를 통해서 가능하다고 고백하여왔다. 이것은 신은 그리스도를 통해서 우리들에게 드러난다는 고백이고 구체적인 존재로서의 그리스도를 통해서 초월적인 신이 남김없이 드러난다는 자각이다. 앞서서도 언급하였듯이 마치 아름다운 백자(白磁)가 백자의 아름다움을, 그리고 나아가서는 예술의 아름다움을 드러내주는 구체적인 통로인 것과 마찬가지로, 아름다운 백자를 떠나서 백자의 아름다움을 논한다는 것은 있을 수 없는 것이다.

그렇다고 한다면 기독교적인 배타성의 문제는 구체적인 진리를 보는 것이 진리 자체를 아는 일에 우선한다는 문제로 환원된다. 뿐만 아니라 구체적인 진리는 진리 자체와는 달리 문자 그대로 ‘구체적인’ 진리이기 때문에, 그것을 보고 듣는 사람의 역사성과 지역성에 제약받을 수밖에 없다. 또는 이렇게도 말할 수 있다. 역사성과 지역성에 제약을 받고 있는 사람들은 그들의 영향사(影響史) 안에서 보고 들었던 바를 ‘구체적인’ 진리에 의탁해서 표현하였던 것이다.

그러나 ‘구체적인’ 진리를 본다는 것은 ‘구체적인’ 진리를 ‘구체적으로’ 보는 것, 다시 말해서 언제나 새롭게 그것을 보는 것을 의미한다. ‘구체적인’ 진리를 언제나 동일할 것으로 추상화해서 보는 것이 아니다. 즉 ‘구체적인’ 진리를 보는 것은, 백자를 보는 경우에서와 마찬가지로, 늘 새롭게 보는 것이다. 따라서 ‘구체적인’ 진리를 보는 일은 직관과 상통한다.

‘구체적인’ 진리인 그리스도에게서 진리의 구체성을 보는 신앙인은 ‘언제나 새롭게’ 그리스도를 본다. 이런 맥락에서 본다면 ‘오직 그리스도로만’(solus Christus)이라는 명제는 다른 계시의 가능성에 대한 배타적인 자기주장이 아니라, 매번 새롭게 그리스도를 본다는 의미이다. 그는 매번, 자신의 다양한 삶의 자리에서, 그리스도를 새롭게 보고, 그리스도는 그에게 매번 새로워진다. 그러므로 그에게는 매순간의 신앙이 언제나 ‘처음 믿음’[初信]일 뿐이다. ‘처음 믿음’으로 돌아갔다

고 말해도 무방할 것이다. 처음 소리[初音]에서 그는 한치도 멀어지지 않는다.

‘언제나 새로운’ 그리스도는 다름 아니라 무상(無相)한 그리스도이다. 그리스도에게는 일정하게 정해진 상이 없는 것이기에 늘 새롭다. 무상(無相)한 그리스도는 그래서 무상(無常)한 그리스도이기도 하다. 무상(無常)은 고정불변한[常] 모습[相]에 대한 부정이고, 초월이기 때문이다. 무상(無上/無相/無常)한 그리스도는 그래서 인간의 탄생과 타락이 교차로에서 현성하는 것이다. 그리스도가 시간과 공덕을 쌓는 업(業)으로서의 율법의 종언(終焉)(로마서 10장 4절)이라고 고백되는 소이도 바로 여기에 있다. 나아가 그 그리스도는 무상(無上)의 그리스도로서 ‘유일회적인’ 그리스도이다. 그런데 이처럼 그리스도를 무상(無想/無常/無上)의 그리스도로서 이해함에 있어서는 시간에 대한 이해가 선행되지 않으면 안된다. 이에 대해서 조금 설명해보자.¹¹⁾

무상(無常)과 시간

일본의 불교 철학자 니시타니 게이치(西谷啓治)는 불교적 개념인 “業”(karma)에 대해서 이렇게 정의한다.

“업이라는 관념 속에는 ‘존재’(有)와 ‘시간’(時)이 우리들에게 대해서 무한한 무게가 된다는 존재자각과 함께, ‘시간’의 본질에 대한 자각이 표현되어있다. 요컨대 끊임없이 새로워진다는 것에는 창조로서의 측면, 자유 내지는 무한한 가능성의 측면과 무한한 무게로서의 측면, 이탈하기 어려운 필연성의 측면이 동시에 포함되어있다. ‘새로움’이라는 것은 본질적으로 이의적(二義的)이다. 그래서 이것은 ‘시간’이 본질적으로 이의적이라는 말이 된다.”¹²⁾

즉 니시타니에 의하면 역사적인 무한히 총동적인 존재로서의 인간이 끊임없이 무엇인가를 행위하지 않으면 안된다는 것, 다시 말해서 우리들이 시간 속에 존재하기 위해서는 끊임없이 우리들 자신을 이루어가야 한다는 것은, ‘시간’ 안의 존재가 쉽 없이 생성변화하는 존재로서 성립함을 의미한다. 그런데 지금 ‘시간’이

11) 이하의 서술은 拙稿(1992) : 〈기독교 신학의 불교적 수용〉, 《종교들의 대화》, 사상사, p44ff, 참조.

12) 西谷啓治(1971) : 《宗教とは何か》, 創文社, p243.

인간에게 벗어날 수 없는 짐으로서의 성격을 지니는 것은 그 생성변화 속에 포함되어있는 무한성이다. 시간 속에 사는 인간 존재가 쉽 없이 무엇인가를 이루어 나가지 않으면 안 된다는 불가피성이 감당할 수 없는 짐으로서 나타나는 것이다. 시간적 존재, 즉 무한한 생성변화의 존재란 늘 새로우면서도(생성적 측면) 한없는 짐을 지닌(무한성의 측면) 존재라고 하는 이중적 존재를 의미하며, 이것은 바로 시간 자체의 이중성과 동근원적이라고 니시타니는 보고 있는 것이다. 그는 이러한 시간의 이중성을 무상성(無常性)이라고 표현한다.

“시간이 무한한 개방성 속에서 무시무종(無始無終)이 됨으로써 비로서 끝없이 새로운 지금이라는 의미와 무상이라는 의미를 나타낸다고 하지만, 이 무상성도 이중적이다. 한편으로 그것은 하나하나의 지금이 궁극적으로 무한한 개방성을 그 밑바닥에 지니고 있어서서 정착하고 안정해야 할 어떤 기저(基底)도 가지지 않으며, 따라서 찰나에 살고 찰나에 사라진다는 순간성을 의미한다. 이런 의미에서 ‘지금’은 ‘시간’이 끊임없이 증발되면서 존재하는 바의 것이다. … 즉 ‘시간’도 ‘존재’도 그 근절로부터 끊임없이 ‘무화’(無化)를 나타낸다. 이것이 무상성이다. 이와 동시에 다른 한편으로는 무상성은 무언가 특정한 한정에 머무르는 ‘상’(常)의 부정이다. 어떤 한정된 존재가 한정되어서 존재하는 자기자신에게 있어서 장애가 되지 않는 것이다. 여기에서는 모든 것의 무화로서의 ‘무’도 ‘시간’도, 하늘을 나는 새가 일순간도 머무르지 않는 것과 같은 자유로운 경쾌함, 무게를 알지 못하는 가벼움을 의미한다.”¹³⁾

니시타니는 이와 같이 무상성을 그 본질로 하는 시간의 이중성은 결국 시간이 “근본적 전환의 장, 즉 회심이라든가 ‘전식’(轉識) 등의 장”임을 의미한다고 본다. 무상으로서의 시간은 일정한 상에 대한 끊임없는 부정과 초극을 의미하기 때문이다.

니시타니의 이러한 시간이해는 불교의 공(空)의 입장은 역사성과는 어떤 관계가 있는가라는 문제에 대한 답변의 일환으로서 제기된 것이다. 이것은 또한 이른바 역사에 대한 역사적 이해라고 당연시되어 온 서구-기독교적 역사관의 본질을 비판적으로 묻는 물음이기도 하다. 우리들이 일반적으로 불교적 역사관이라는 것에서 이해하는 것은 첫째로, 자연 내지 우주의 운행이 원환적이며, 둘째로 우주와 인간을 지배하는 것은 비인격적인 법(法)이라는 도식이다. 따라서 이와 같은

13) 西谷啓治(1971) : 앞의 책, p243.

불교적 역사이해는 비역사적이라는 것이다. 이에 반해서 서구-기독교적 역사는 역사의 시간을 직선적인 진행으로 보며, 이 역사 전체는 어떤 인격적인 존재에 의해서 지배된다고 보는 역사이해이다. 이러한 단순대비가 지니고 있는 많은 문제에도 불구하고, 니시타니는 서구의 이른바 직선적인 역사관이란 아직 역사적 인간의 자기중심성을 극복하지 못한 결과라고 비판한다. 이와는 달리 역사가 비인격적인 것에 의해서 지배를 받으면서 동일한 것이 환원된다고 보는 불교적인 역사는, 개체를 보편으로 환원시킴으로써 개체중심의 자기중심성을 극복한다는 적극적인 의미를 갖는 것으로 본다. 이와는 극단적인 반대의 예인 개체중심적이고 자기중심적인 역사이해는 바로 유대-기독교적인 선민사상이라고 니시타니는 비판한다. 나아가 근대의 진보주의적 역사는 현재의 자기를 역사비판의 중심에 설정해 놓고서, 거기에 비추어서 가치를 평가해내는 자기중심적인 역사이해의 결과이다. 그 결과 역사라는 무대에 존재하는 것은 진정한 의미에서의 역사적인 사실이라기보다는 현재의 자기가 갖고 있는 가치기준의 자기중심적인 확장일 뿐이다.

그런데 일반적으로 역사적 자기에 대한 자기반조(自己返照)를 통해서 자기중심성이 극복될수록 역사의식은 상대적으로 희박해진다고 보지만, 이것은 명백한 오류라고 니시타니는 말한다. 여기에서 니시타니는 자기반조에 철저히될 때, 역사적 인간이 부딪치는 무한충동의 의지로서의 업에 대한 자각을 거론하는 것이다. 앞의 인용에서도 거론하였듯이, 업이란 존재와 시간이 인간존재에게 무한한 짐을 지우고 있다고 하는 '존재와 시간'에 대한 자각이다. 자신의 업을 자각할 때 인간은 시간의 본질을 깨닫게 되고, 이것은 이제 인간 자신이 곧 시간 그 자체라는 깨달음과 동전의 앞뒷면을 이루게 된다. 그런데 앞에서 거론하였던 것처럼, 시간은 무한한 짐의 측면, 즉 거기에서부터 떠나기 어려운 필연적 소속의 측면이 있는 동시에, 늘 새로워지는 창조로서의 측면, 즉 자유와 무한한 가능성이라는 면을 가지고 있다. 그리고 이 두 사실을 동시에 나타내주는 말이 곧 무상성(無常性)인 것이다.

이처럼 무상성을 그 본질로 하는 시간은, 시간이야말로 시간이 가져다주는 과거(=업)으로부터 벗어나는 장이며, 시간의 본질은 탈자적(脫自的)임을 의미한다. 시간을 자기자신을 벗어남으로써만 자기가 되는 역설적인 존재이다. 그리고 바로 여기에 시간으로서의 인간 현존재의 존재방식이 있다. 이것은 결국 시간에 대

한 자각이 인간 현존재가 스스로를 시간적 존재임을 자각함으로써 자신의 존재 역시 탈자적임을 깨닫는 것임을 가리킨다. 역으로 말하자면 시간의 존재방식은 인간의 존재[=心]방식과 일치한다는 말이다. 그리고 열반이란 바로 이러한 인간 [마음]의 본질적 전환을 의미한다. 니시타니는 이러한 사실을 하이데거의 ‘본래적 실존’을 연상시키는 아래와 같은 말로 표현하고 있다.

“참된 초월, 즉 생사의 세계 그 자체로부터의 이탈은 불교에서는 ‘열반’이라고 불린다. 세계 안에서의 존재가 그 본질에 있어서 허무 위에 성립하고, 무화되는 것이며, 생사적인 생이 그 본질에 있어서는 죽음이라면, 열반은 그 생사적인 생에 죽는 것, 본질적인 의미에서의 ‘죽음’에 죽는다는 것으로서, 본질적인 의미에서의 ‘생’이다. 내지는 세계 내 존재의 본질이 ‘죽음에 이르는 존재’라고 한다면 열반은 이 죽음에 이르는 존재를 통한. 그로부터의 본질적인 전환이다. … 생사로부터 열반으로의 이탈 안에 허무로부터 ‘공’으로의 전환이 있다.”¹⁴⁾

시간이 인간[마음]의 전환에 의한 것이라는 말은 매 순간이 바로 시초적인 시간임을 의미한다. 즉 역사상의 매 시간은 자기중심적인 자아가 죽고 자기가 무아(無我)로서 성기(性起)하는 순간이다. 따라서 그 순간은 자아의 죽음인 동시에 참자아의 탄생이며 시초이다. “이와 같은 무아의 실존에 있어서는, 그때 그때의 움직임은… ‘시간’ 자체의 시초로부터의 생기(生起)이다. 이는 ‘시간’ 자체의 ‘시초’의 현시이고, 그러한 의미에서 ‘시초’의 성기이다.”¹⁵⁾ 아베 마사오는 동일한 사실을 이렇게 말하고 있다. “역사는 열반이 실현되는 매 순간 시작되고 동시에 끝난다.”¹⁶⁾ 그래서 역사상의 매 시간은 자기중심적인 자아가 죽어 부정되어 본래적 자기가 탄생될 때 비로써 ‘시간’으로서 현성한다. ‘大死一番乾坤新’은 바로 시간에 대한 불교적 자각을 표현하고 있다.

따라서 역사적 시간이 곧 무아적 자기의 전회의 장임을 깨달을 때 거기에서 참된 역사적 자기의 중심성이 획득되고, 이때 비로써 “허무의 장에서부터 공의 장으로, 업의 장으로부터 무아의 장으로 전환이 일어나며, 이는 곧 자기의 절대부정을 통해서 자기가 절대적 중심이 되는 것이다.”¹⁷⁾ 니시타니는 이러한 무아의 입장

14) 西谷啓治(1971) : 앞의 책, pp198-199.

15) 西谷啓治(1971) : 앞의 책, p277.

16) Masao Abe(1985) : Zen and Western Thought, Hong Kong, p215.

17) 西谷啓治(1971) : 앞의 책, p290.

을 자-타의 일체의 차별을 뛰어넘는 “절대적 자유의 장”¹⁸⁾이라고 부른다.

그리스도가 무상(無相/無常/無上)의 그리스도인 것은 그리스도가 업으로부터 공으로의 전환이 장소임을 의미한다. 그리스도가 ‘올법의 마침’이 되는 것은 바로 이러한 의미에서이다. 그리스도를 통한 회개란 무상의 구조로서의 그리스도를 통해서 우리들의 존재가 변환됨을 의미한다. 그리스도는 회심, 곧 전식(轉識)의 장이고, 시간내에 존재하는 인간의 존재구조의 전환의 다이내믹이다.

직관적 그리스도 이해

이러한 불교적 시간이해 내지는 실재이해에 근거해서 우리들은 다음과 같이 말할 수 있다. 무상의 그리스도를 바라보는 신앙인에게는 모든 순간이 새로운 순간이므로, 과거의 자신이 보았던 그리스도에 집착하는 것이 아니다. 그리스도를 직관한다는 일에는 이러한 반복이란 있을 수 없다. 용은 종교적 상징에 대한 이해가 언제나 동일한 의미를 지니는 것으로서 고착화될 수 없음을 역설하면서 다음과 같이 말하고 있는데, 여기서 우리들은 용의 논거가 불교적 시간이해를 통해서 보다 선명하게 이해될 수 있다고 주장해도 무방할 것이다. “일찍이 독실한 기독교인들의 경우에는 십자가의 상징은 기독교의 맥락을 좇아서만 해석될 수 있었다. … 그러나 십자가의 상징이 어떠한 때나 어떤 조건하에 있어서도 모두 동일한 의미를 갖고 있다고는 말할 수 없다. 만약 그렇게 된다면 십자가가 갖는 마력은 없어지고 그 생명력을 잃어 단순한 언어로 전락해 버릴 것이다.”¹⁹⁾

이런 점에서 그리스도를 ‘아는 것’과 그리스도를 ‘보는 것’은 다르다. 그리스도를 ‘아는 것’은 교리와 언어에 의해서 정형화된 그리스도를 인식한다는 의미에서 언제나 과거를 지향한다. 반면, 그리스도를 ‘보는 것’은 언제나 현재적이다. 이에 관해서 일본의 민예학자인 야나기 무네요시(柳宗悅)가 우리들의 미의식에 대해서 언급하는 부분을 인용해보자.

“머리로 아는 것 보다 눈으로 보는 쪽이 아름다움을 이해하는 확실한 기초가 된다. 즉 지식보다 직관이 미(美)의 문제에 대한 해답의 근거가 되는 것이다. 이것은 종교학의 경우에도 마찬가지여서, 신앙을 체험하지 않고 신앙을 논하더라도 그 뿐

18) 西谷啓治(1971) : 앞의 책, p314.

19) 칼 G 용 : <무의식에의 접근>, p89.

리가 얽은 것과 같다. 왜냐하면 직관으로부터는 지식을 끌어낼 수 있지만, 지식으로부터는 직관을 끄집어낼 수 없기 때문이다. 지식은 분별의 분석이지만 직관은 종합적 작용이고 분석 이전의 것이다. 지식은 분할이지만, 직관은 종합이다. 지는 나누는 일이고, 보는 것(觀)은 나누지 않고 그대로 받아들이는 일이다. ‘지’는 정지적이고, ‘관’은 동적이라고 말해도 무방하다. 그러므로 ‘지’는 이원적이지만, ‘관’은 불이적(不二的)이다.”²⁰⁾

‘보는’ 행위가 ‘동적’이고 ‘불이적’인 것이라면, 그것은 보는 주체와 보이는 객체를 통전시키면서 양자를 늘 새로운 존재로 태어나도록 만든다. 그러므로 ‘보는’ 행위는 정형화된 인식의 내용과 형식의 틀을 뛰어넘어서 이루어지고, 또 그러한 뛰어넘기가 가능해지는 경우에만 우리들은 객체를 ‘본다’고 할 수 있을 것이다. 야나기의 주장을 계속 따라가보기로 하자.

“직관은 모든 독단을 불식(拂拭)한 이해를 말한다. 직관을 곧잘 주관과 혼동하는 사람이 있지만, 그것은 커다란 잘못이다. 주관은 주아적(主我的)이고 자기중심이며, 자기 마음대로 보는 방식인 것이다. 그러나 직관은 자기를 잊은 경지에 들어가는 일이다. 쉽게 말하자면 직관은 사물을 있는 그대로 받아들이는 것이며, 사물을 태어난 채로 보는 일이며, 보고 있는 자기도 갓 태어난 마음으로 보고, 보여지는 사물을 갓 태어난 그대로 받아들이는 일이다. 불교용어로 말하자면, 사물을 여상(如相)하게 보는 것, 사물을 여상하게 받아들임, 즉 ‘바로 여기에서’[只處] 보는 것이다.”²¹⁾

상 그대로, 여상하게 보는 것은 사물의 상 없음을 보는 것이다. 사물의 무상(無相)함으로 보고, 거기에서 사물의 본원적인 무상(無常)을, 종교적인 비애(悲哀)를 간파하는 것이다. 그러므로 직관은 주관주의나 객관주의 모두를 배제한다. 이러한 양방향의 배제를 불교는 상이 상아님을 보는 일이라고 하였고, 그것이 바로 궁극적 진리인 여래를 보는 것이라고 하였던 것이다[若見諸相非相 卽見如來].

그렇다고 해서 직관은 현실을 ‘영원의 상 아래에서’(sub specie aeterni) 관념적으로 보는 것은 아니다. 그러한 일은 ‘시간의 상 아래에서’ 살아가는 우리들에게 일어날 수 없다. 오히려 직관이란 영원과 시간 역시 자체적으로 상이 없음을 깨달음으로서, 영원과 시간의 대립을 초탈하는 일이다. 즉 시간과 영원은 항상적인 것에

20) 柳宗悅(1995) : 《新編美の法門》, 水尾比呂志編, 岩波書店, p46.

21) 柳宗悅(1995) : 앞의 책, pp45-46.

대한 부정으로서의 무-상과, 그러므로 늘 새롭게 변화하는 사물의 존재론적 구조로서의 무-상이라고 하는, 무상의 이중적이고 즉비적인 사실을 통해서 비이원론적으로 받아들여질 수 있다. 직관은 바로 여기에서 성립한다. 야나기의 말을 들어 보자.

“직관은 벌거벗은 채 받아들이는 일이다. 벌거벗었다는 것은 ‘덧없이’라고 보아도 좋다. 빈손으로 하는 일이다. 선에서는 ‘빈 손으로 호미머리를 잡는다’[空手把鋤頭]라고 한다. 도겐(道元) 선사가 귀국하였을 때를 가리켜서 ‘빈손으로 고향에 돌아왔다’[空手還鄉]고도 한다. 매우 함축적인 말이라고 생각한다. ‘덧없이’ 하지 않으면 받아들여질 수 없는 세계가 있다. 즉 어리석음이나 앎을 가지고 보아서는 직관이 될 수 없다. 직관은 즉각(卽刻)의 ‘봄’[見]이라고 해도 좋을 듯하다. 어리석음[迷妄]은 시간에서 방황한다. 직관은 시간 없음에 틀림없다. 일순간이라고 해도 좋다. 이 시간이 짧으면 짧을수록 직관은 예리하게 작용한다. 어리석음은 ‘앎’이고, ‘봄’은 아니다.”²²⁾

궁극적 실재에 대한 앎을 강조하였던(서구) 기독교가 신의 죽음을 이야기하고, 신 죽음 이후의 신학 자체의 해체를 논의해나가는 수순(隨順)들을 보면서 우리들은 야나기의 위의 지적이 지니는 유의미성을 헤아려볼 수 있다. 영원으로서의 신이 죽음을 고하였던 니체 이후, 영원 대신 실재를 논하는 자리에 들어선 시간 안에서의 ‘방향’을 중심 카테고리 삼고서 서구의 해체주의나 포스트모던 신학은 미로길기와 표면에서의 유희를 추구하고 있다.²³⁾

그러나 직관은 영원을 배제한 채 시간 내에서 방황하는 것도 아니고, 시간을 퇴색시킨 자리에서 영원으로의 비상을 꿈꾸지도 않는다. 직관은 머무르지 않음[無住]이기 때문이다. 직관은 주관에도, 객관에도 머무르지 않는다. 그것은 주관과 객관 모두가 ‘덧없음’을, 무상함을, 알기 때문이다. 직관은 스쳐지나가는 시선 속에서 역시 대상이 스쳐지나갈 뿐, 머무르지 않음을 깨닫는 데에서 성립한다. 그러므로 지고의 아름다움은 무상함을 동반하는 것이다. 이렇게 볼 때 무상함은 정서적 요소와 존재적 요소를 구유하고 있다. 참다운 무상함은 양자의 상통(相通)함에서 찾아지는 것이다.

22) 柳宗悅(1995) : 앞의 책, p47.

23) 참조. 拙稿(1984) : 〈無住와 彷徨 : 卽非의 논리와 해체신학〉, 《宗教神學研究》, 8(1994), pp153-205.

“첫인상이라는 말이 있지만, 이것이 흥미로운 것은 직관이 이 때 가장 강하게 작용하기 때문이다. 아니 직관이 가장 자유롭게 작용하는 때가 첫인상이다. 두 번 세 번 본다면 인상은 무디어진다. 그것은 지식으로 고정되어 버리고 감격이 사라져버리기 때문이다. 직관은 감격과 교차한다. 감격이란 여기에서 감동이 된다. 동적인 마음이 된다. 이것은 한발자욱만 잘못 디디면 주관적 감격으로 빠지기 쉽지만, 그 경우는 자아가 남아있는 때이다. 본래적인 감동은 망아(忘我)를 동반하는 것이다. 이것은 겸손이 되는 일이기도 하기 때문에, 감격은 숭배와도 통한다. 아름다운 사물을 보는 것은 자기를 버리고, 간절히 뵈는 마음을 일으켜서, 감사의 생각을 이끌어낸다. 그것은 신앙심의 감정과도 매우 가까운 것이다.”²⁴⁾

그러나 첫인상이란 단순히 사물을 시간적으로 처음 본 순간에 국한되는 것은 아니다. 오히려 참다운 직관은 보는 횟수에 관계없이 매번 마다 처음의 인상을 유지하는 것이다. 보고 있는 자기가 늘 변하고, 보여지는 대상 역시 한곳에 머무르지 않고 늘 변하는 무상한 존재라는 사실을 자각할 때 이러한 일은 가능하다.

“직관의 사람은 몇 번씩 보아도 볼 때마다 새로움을 가지고 받아들이는 사람이다. 즉 ‘예전에 보았다’는 생각에 번잡스러움을 당하지 아니하고, ‘지금 본다’는 생각으로 언제나 보는 사람이야말로 직관의 사람이다. 보는 방식에서 자재로운 사람은 이러한 사람이다. 옛 하이쿠(俳句)에 … ‘두견새 들을 때마다 초음(初音)이런가’라든가, ‘두견새 언제 들어도 초음이다’는 구절이 있지만, 이것은 시사하는 바가 매우 크다. 두견새의 소리를 사랑하는 사람은 매번 매번 들어온 것임에 틀림없지만, 마치 처음 듣는 생각으로 귀를 기울인다. 이러한 사람이야말로 정말 두견새의 소리의 아름다움을 맛보는 사람이라고 할 수 있다.”²⁵⁾

그러므로 ‘오직 그리스도로만’은 여타의 구원의 가능성을 배제하고서 오직 그리스도에게서만 구원의 길이 있다는 의미가 아니다. ‘오직 그리스도로만’은 그리스도를 직관하는 사람은 그리스도를 매번 볼 때마다 늘 새롭게 그를 본다는 의미이다. 그리스도는 언제나 ‘처음 소리[初音]이다. 그러므로 신자들은 ‘처음 믿음[初信]을 지키지 않으면 안된다. 신앙이란 언제나 처음 신앙임을 깨닫지 않으면 안되기 때문이다. 그리스도는 교리를 통해서 화석화(化石化)될 수 없다. 그리스도는

24) 柳宗悅(1995) : 앞의 책, pp47-48.

25) 柳宗悅(1995) : 앞의 책, pp48-49.

상(相)이 없는 무상(無相)의 존재, 그리하여 무상(無常)의 존재이기 때문이다. 그러한 그리스도에 대한 신앙과 경험을 신앙하는 주체와 신앙되는 객체 사이의 분리가 일어나기 이전의 “순수경험”[니시다 기타로(西田幾多郎)의 용어]가 아니어서는 안된다. 신란(親鸞)의 「자연법이장」(自然法爾章)의 한 구절이 말하는 그대로이다.

“무상불(無上佛)은 형상도 없이 계십니다. 형상도 없이 계시는 까닭에 자연 그대로입니다. 형상을 가지고 나타내 보일 때는 무상열반(無上涅槃)이라고 하지 못합니다. 형상을 지니지 않는 것을 보여주기 위해 비로소, 미타불(彌陀佛)이라고 이름 합니다.”²⁶⁾

그리스도는 그리스도를 하나의 상으로 고정시키려는 인간 주체의 시도를 초월한다. 그리스도를 하나의 상에 고착시키려는 사람은 실은 자신의 상에 그리스도를 억지로 규격화하기 때문이다. 그리고 이때 그는 그리스도 앞에서 자신의 무상함을 깨닫는 대신, 자신의 상(相)을 영원한 것으로 치부한다. 그는 자아로 철저히 무장한 사람이기 때문에 그리스도를 통한 거듭남은 그에게 해당되지 않는다. 그는 자신의 반복되는 행위를 통해서 자신에게 낯익은 그리스도만을 들고 보려는 폐쇄성으로 무장한 사람이다.

“마을 사람들이 설교사를 초청하기 위해서 묘오코오닌(妙好人 : 묘오코오닌이란 독실한 정토진종(淨土眞宗)의 신자를 가리킨다-필자주) 겐자(原左)에게 누구를 불러오면 좋을지 물었을 때, ‘누구라도 좋다. 다만 그 설교 중에 한마디 말, ‘아미타 부처님은 그대들을 구원하신다’는 말씀이 들어가 있다면, 어떤 설교라도 고마운 일이다’고 답하였다. 아마도 진종(眞宗)의 신자라면 그런 말은 귀가 닳도록 들었던 말이기 때문에, 이와는 반대로 ‘또 그런 것을?’하고 말할지도 모를 일이다.

하지만 묘오코오닌이 위대한 신자인 까닭이 여기에 있다. 몇 번이나 이미 들었던 가르침이라도 ‘전적으로 새로운 생각’으로 듣는 마음을 가졌기 때문이다. ‘그것은 어제 들었던 것이다’라고 하는 가르침은 존재하지 않는 것이다. 갓 태어난 마음으로 그 가르침을 갓 태어난 그대로 받아들이는 것이다. 이 겐자의 답이야말로 가장 적실하게 직관적 이해의 본질을 말하고 있다고 할 수 있다. 그는 부처의 자비를 언제나 지금 이순간 받아들일 수 있는 마음의 생활을 하고 있기 때문이다. 아니 이런 사람이

26) 久松眞一/八木誠一 外(1994) : 《무신론과 유신론》, 정병조/김승철 역, 대원정사, p129.

야말로 ‘묘오코오닌’(妙好人)이라고 해도 좋다. 아름다운 물건에 대해서도 마찬가지로 지이다. 언제 보아도 지금 본다는 생각으로 그것을 받아들일 수 있는 마음의 준비가 필요하다.”²⁷⁾

유사한 맥락에서 우리들은 부처에 대한 절대적 신앙의 표현으로서의 염불의 본성을 ‘지금의 염불’이라고 본 잇펜쇼닌(一遍上人)의 말을 인용할 수 있다. 또한 참다운 염불은 무념염불(無念念佛)이고 진여염불(眞如念佛)이라고 본 보조국사 지눌의 말을 상기할 수도 있을 것이다. 신앙은 쌓이는 것이 아니라, 매번 매번이 새로운 것이다. ‘날마다 죽는다’는 바울의 고백은 이러한 깨달음에서 비롯된 것이다. 그에게는 그리스도를 만나는 매 순간이 늘 새로운 날이다. 초대 기독교인들의 삶 역시 이러한 늘 새로운 순간에 대한 긴장과 결단의 연속이었다. 바울은 그래서 초대교인들에게 ‘늘 깨어있으라’고 권면하였던 것이다. 하이데거가 말하는 대로 초대교인들에게서 우리들은 ‘사실성의 해석학’을 발견할 수 있다. 율법이 아니라 복음이라고 못박았던 바울의 태도는 종교적 시간이란 쌓이는 것이 아니라 늘 시초에서 출발하는 덧없고 무상한 시간임을 말해주고 있는 것이다.

이렇게 볼 때 ‘그리스도가 그대들을 구원하신다’는 말은 이러한 신앙의 상태에서 비롯된 말이다. 즉 이 말은 ‘그리스도 이외에는 구원의 가능성은 없다’라는 뜻이 전혀 아니다. 그리스도는 그렇게 정형화되어서 반복될 수 있는 과거형이 결코 될 수 없다. 독실한 기독교인인 ‘기독교 묘호인’은 그리스도를 늘 새롭게 이 순간 만난다.

그러므로 신앙은 권태를 모른다. 그러나 ‘내가’ 믿는 것과, 정해진 ‘무엇을’ 믿는 것이 신앙이라면, 거기에는 반복과 반복에서 오는 권태가 있을 수밖에 없다. 때때로 그러한 권태를 탈피하기 위해서 사람들은 자기와 다른 신앙의 형태를 가진 사람들을 정죄한다. 그렇게 함으로써 그들은 자신의 낯익은 신앙을 한 번 더 공고한 것으로 여기게 되고, 자신의 신앙이 더욱 새로워졌다는 자부심을 부산물로 얻게 된다. 거기에는 당연히 사랑은 없다. 사랑이 있다해도 그것은 정복을 위한 눈가리개일 뿐이다. 자아가 있는 곳에는 사랑이 있어도 권태로 귀결된다. 이런 점에서 보면 유일회성은 형이상학적 개념이라기 보다는 심리학적 개념이라고 보는 것이 더욱 합당할 것이다.

27) 柳宗悅(1995) : 앞의 책, p49 ; 柳宗悅(1991) : 《妙好人論集》, 岩波書店, p135ff.

권태를 모르는 사랑은 자아가 없는 곳에서만 가능하다. 그때 그것은 더 이상 사랑도 아니다. 신을 사랑한다, 인간을 사랑한다는 말조차도 진부한 것이 되어 버린다. 신앙이 권태를 모르는 것은 내가 없는 상태에서의 신앙이기 때문이다. 그것은 이른바 무아(無我)의 신앙이다. 신앙하는 내가 없이 하는 경지에서의 신앙이 참다운 신앙이다. 바울이 말하는 대로 ‘내가 사는 것이 아니라 내 안에 그리스도가 사는 것’이 신앙이다(갈라디아서 2장 20절). 내가 기도하는 것이 아니라 내 안에서 나를 위해 탄식하시는 성령이 드리는 기도가 참다운 기도이다(로마서 8장 26절). 신앙은 그리스도의 자기신앙이요, 기도는 신의 자기기도가 되지 않으면 안된다.

결론을 대신하여

신앙은 마땅히 신앙의 주체와 객체 그 어느 쪽에도 머물지 않으면서 자유롭게 그 마음을 일으키는 무주(無住)의 신앙이다. 이것은 신앙의 주체와 객체가 함께 무상의 존재임을 자각한 곳에서 가능할 것이다. 그리스도는 무상(無相/無常)의 그리스도이다. 그리스도에 머물지 않으면서도 그리스도를 향한 마음이 일어나는 것 [應無所住而生其心], 이것이 그리스도를 “유일회적으로” 신앙한다는 고백의 의미이다. 그러므로 진리는 우리를 자유케 한다(요한복음 8장 32절). 그리스도의 상이 상 아님을 보는 사람은 그리스도라는 상에 집착하지 않는 사람이다. 그리스도란 이처럼 일체의 모든 상을 여임을 의미하는 것이다[離一切諸相 卽名諸佛].

서구의 심리학자 융이 종교에 대한 교리적 이해를 뛰어넘어서 상징적 해석을 주장함으로써 현대에 의미가 있는 종교이해를 추구하였다면, 이는 일체의 무자성(無自性)을 자각함으로써 종교적 상(相)에 대한 무집착을 강조하는 불교적 이해에 통한다고 할 수 있다. 융이 말하고 있듯이 상징의 이해에는 직관이 무엇보다도 요구되기 때문이다.²⁸⁾ 융의 상징적 이해와 불교의 무집착적 이해는 진리의 시간적, 공간적 고착화를 비판하고, 이해를 시간적인 흐름의 연속으로 받아들임으로서 종교를 신앙하는 신앙인에게 구체적인 역동성을 부여하려는 점에서 공통성을 지닌다고 할 수 있다. 이 점에서 융의 종교이해와 종교에 대한 아시아적, 불교적 이해 사이의 대화에 대한 연구는, 종교와 종교, 문화와 문화 사이의 공존과 대화를 추구하는 현대 사회에 있어서 보다 현실성을 띤다고 하지 않을 수 없다.

28) 칼 융 : 〈무의식의 접근〉, p83.

참고문헌

- 칼 융 편(1983) : 《存在와 象徴》, 薛榮煥譯, 東泉社.
- C.G.ユング(1996) : 《現在と未来》, 松代洋一譯, 平凡社.
- 西谷啓治(1971) : 《宗教とは何か》, 創文社.
- John Hick(1980) : *God Has Many Names*, John Knox Press.
- Masao Abe(1985) : *Zen and Western Thought*, Hong Kong.
- Paul F. Knitter(1985) : *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* Orbis Books. [폴 니터(1986) : 《오직 예수 이름으로만?》 변선훈 역, 한국신학연구소].
- Paul F. Knitter(2002) : *Introducing Theologies of Religions* Orbis Books.
- 柳 宗悦(1991) : 《妙好人論集》, 岩波書店.
- 柳 宗悦(1995) : 《新編美の法門》, 水尾比呂志編, 岩波書店.
- 渡辺 学(1991) : 《ユングにおける心と体験世界》, 春秋社.
- 김승철(1994) : 〈無住와 彷徨 : 卽非의 논리와 해체신학〉, 《宗教神學研究》, 8, pp153-205.
- 久松眞一/八木誠一 外(1994) : 《무신론과 유신론》, 정병조/김승철 역, 대원정사.
- 北森嘉藏(1995) : 《日本人と聖書》, 教文館.
- 湯浅泰雄(1996) : 《ユングとキリスト教》, 講談社.
- 아메 마사오/히사마쯔 신이찌(1996) : 《선과 현대철학》, 변선훈역, 대원정사.
- 高橋 原(2003) : 〈C.G.ユングの"神学的傾向"について〉, 《宗教研究》, 77(2003), pp581-603.

Shim-Sŏng Yŏn-Gu 2011, 26 : 2

〈ABSTRACT〉

**Jung, the Symbolical/Intuitional Understanding
of the Symbol, and the Interreligious Dialogue**

Seung Chul Kim *

The psychology of Carl G. Jung is often called an “ancilla religionis”(servant of religion, James Heisig), by which Jung’s understanding of the unconsciousness of human being as the religious one is well expressed. According to Jung the dichotomy between the consciousness and the unconsciousness of men is reconciled in the various religious symbols of the world religions. He also asserted that the religious symbols must be understood and interpreted by a symbolical way. When the religious symbols are understood literally and dogmatically, they lost their dynamic power to bring salvation to men.

In this paper I try to understand the essence of the symbolical and intuitional understanding of the exclusiveness of Jesus Christ. The confession of the Christianity that only Christ, once for all, could bring the salvation to the whole humankind is to be interpreted by a symbolical and intuitional way. That means, Christ is to be understood as a always new being at every time when he is confessed as a salvator. Christ as a symbol could never be a historical past. I mentioned about the understanding of Buddha by Muneyoshi Yanagi, a Japanese Shinto Buddhist, in order to show how such a symbolical and intuitional understanding of the Christ could be possible.

KEY WORDS : Jung · Religious Symbols · Exclusiveness of Christ · Symbolical understanding · Muneyoshi Yanagi.

*Nanzan University, Theology