

종교교육학연구 제10권. pp. 177~197.

서울: 한국종교교육학회, 2000.

지구윤리의 해석 담론적 범례-악의 상징 연구

김 용 환

(충북대학교)

<요약>

이 연구는 1993년 이후 부각되기 시작한 지구윤리의 해석담론적 범례를 살펴보고자 악의 상징분석을 중심으로 기독교와 불교의 악/악업의 분석을 근간으로 하였다. 악에 대해서는 이미 폴 리피르의 의해서 해석학적 현상학의 관점에서 이루어졌고, 악업은 불교의 종교의례를 통해 사실적 참회, 이치적 참회, 예불적 참회의 상관구조를 통해 의식의 지향성이 드러나고 있다. 따라서 이들 양자의 의사소통적 가능성을 생각해 볼 때, 악의 실재성보다 악에 대한 성찰과 해석을 통해 악을 극복하거나 소통시키는 것이 필요하다는 새로운 윤리적 가치로서 강조되고 있다. 이처럼 이 연구는 지구윤리의 관점에서 악의 상징성에 내포된 해석 담론적 범례를 찾아내어 교육적으로 활용하기 위함에 그 목적을 두고자 한다.

핵심주제어: 지구윤리, 해석 담론적 범례, 참회, 상징, 의사소통

A study on the symbolism of evil-hermeneutics dialogical paradigm of Global Ethics

Kim Yong hwan
(Chungbuk University)

<Abstract>

In this thesis, we seek to work what symbolism of evil/karma has common in the religious ethics as hermeneutics dialogical paradigm. For the first time in the history of religions, the

Council of the Parliament of the World's Religions in 1993, declared fundamental consensus toward a Global Ethics with 6,500 people from every possible religious tradition. In the sphere of confession related with symbolism of evil/karma, the reflections on the hermeneutics dialogical paradigm put us on the road to a global ethics as common discourse communication, despite religious differences. The Christians' idea on the reality of evil and the Buddhists' faith on the voidness of karma can meet together in the hermeneutics dialogical paradigm in search of repentance.

Key words: Global ethics, hermeneutics dialogical paradigm, repentance, symbolism, discourse communication.

I. 머리말

지구윤리는 종교간의 대화에 대한 필요성이 강조되면서 1993년에 결성된 '세계종교의회(Parliment of the World's Religion)'를 기점으로 부각되기 시작했다. 오늘날 탈현대사회의 해체적 사조가 뚜렷한 가운데 윤리적 보편성을 살리고 인간존엄성 회복을 위한 노력들 또한 꾸준히 경주되고 있다. 이에 따른 지구윤리에 대한 문제제기는 튀빙겐의 한스 쿡(Hans Küng)과 필라델피아 템플대학의 레오나르드 스워드러(Leonard Swidler)에 의하여 비교종교윤리적 차원에서 문제가 제기 되었다. 이러한 논의의 출발점은 '인간이 인간답게 대우받아야 된다'는 인간의 원초적 욕구에 근거하고 있다. 한스 쿡은 '지구촌의 의식변화'와 '지구촌의 삶의 질 개선'에 역점을 두고 있는 데 반해, 레오나르드 스워드러는 '여러 종교전통에 내재되어 있는 윤리적 황금률'의 해석문제에 강조점을 두고 있다.

본 연구는 비교종교윤리학의 관점에서 악의 상징에 관한 이해를 중심으로 지구윤리의 정체성을 모색하고, 그것의 활용을 위한 해석담론적 범례를 제시함에 그 목적이 있다. 특히 마르쿠스 브레이브룩(Marcus Braybrooke)은 '지구윤리는 가치교육에 있어서 중요한 역할을 맡고 있으며, 이제는 영국에서 지구윤리에 의한 도덕적 기준이 공감대를 확보하기 시작했다.'고 강조한 바 있다. 이처럼 지구윤리는 미국, 영국, 독일, 프랑스, 캐나다등 선진국에서 깊은 관심을 갖기 시작하였다.

여기서 말하는 '해석담론적 범례'는 다원사회에 대한 지구윤리의 교차문화적 해석방법을 토대로 논의된 윤리적 실천담론의 패러다임을 말한다. 다시 말하면 지구윤리에

대한 실천적 공감 이해를 통하여 사회정의, 생태계의 질서회복 등의 문제에 대처하기 위한 모형을 제시하고 초월의 지향성과 인격적 통합의 상관관계를 다루게 될 것이다. 이는 사회적 구원론의 맥락을 갖게 된다.

이처럼 지구윤리는 전통적 세계종교전통에서 출발하여 현대사회의 제문제에 대처하기 위한 실천적 담론으로 체계화 된 것으로, 인격함양의 준거들과 실천 지식체계를 함께 갖추고 있다고 할 것이며, 해석담론적 범례에서는 의식지향성의 실천담론의 성격과 악에 초점을 두고자 한다. 또한 지구윤리의 교육범례에 대한 연구는 새로운 지구촌 윤리의 체계화에 기여하면서 동시에 세계종교의 윤리전통에 대한 심층적 이해의 계기를 마련할 수 있을 것이다. 이를 교육현장에서 활용할 경우 인간의 존엄성 회복과 윤리의식 함양에 따른 종교 윤리적 가치로서 시사하는 바가 크다고 할 것이다. 무엇보다 학생들로 하여금 인지적 도덕성 함양능력과 비판적 추리능력을 갖추게 함으로써 복잡한 현대사회에서 윤리적 실천의 가능성을 확대시켜 갈 것이다. 게다가 지구촌의 윤리적 공감대를 확인함으로써 종교간의 교리 중심적 편파성을 극복하는 데 도움을 줄 것이다. 따라서 지구윤리에 관한 패러다임 연구는 지구촌의 서로 다른 종교전통의 신앙인 들이 진실로 그 가치를 인정하고 포용할 수 있는 토대를 마련할 수 있을 것이다.

악은 '인간에게 부정적으로 평가되는 대상·행동·사태를 가리키며, 긍정적인 가치로서의 선(善)에 반대되는 것'을 말한다. 이와 같이 형식적으로 정의하면 선과 악의 구별은 모든 인간사회에서 볼 수 있는 것이지만, 실제로 무엇이 선이고 악인지는 인간의 환경, 사회구조, 정신적 능력 등에 따라 그 기준이 달라진다.

악의 기원과 본질은 사물의 궁극적 질서에 관한 문제이기도 하기 때문에 종교의 차원과 깊이 관계되며, 이에 관해서는 3가지의 중요한 입장이 있다. 첫째, 악을 실체화하는 관점으로, 선·악 두 신의 싸움을 설명하는 조로아스터교의 이원론을 그 전형이라 할 수 있다. 둘째, 여러 악을 미망(迷妄) 또는 무명(無明)의 소산으로 보는 베단타 학파, 불교에서는 궁극적으로 악은 존재하지 않는다고 보는 일원론적 입장을 취한다. 셋째, 그리스도교 변신론에서 볼 수 있듯이 악의 현실성을 인정하면서 신의 섭리로 포섭하려는 절충적 입장이다. 이처럼 세계종교문화에서는 인간 세계의 악을 인정하면서도 최종적으로는 악을 극복하려고 한다거나 그것의 의사 소통적 가능성을 시도하는 점에서 해석 담론적 유사성을 보여주고 있다.

II. 폴 리쾨르(Paul Ricoeur)의 해석담론

폴 리쾨르(Paul Ricoeur)는 1913년에 프랑스의 발랑스(Vaience)에서 태어났다. 소르본 대학에서 철학을 배우면서 실존주의 철학자, 가브리엘 마르셀(Gabriel Marcel)의 영향을 많이 받게 되었다. 또한 2차 대전 중에는 독일 감옥소에 수감되어 에드먼드 훗설(Edmund Husserl)을 집중적으로 연구하게 되었다.(Paul Ricoeur, *Fallible Man*, viii)¹⁾

유신론적 실존주의 철학자인 마르셀은 총체적인 인간탐구를 강조하며 유물세계에서의 신비적 관심을 통해 인간 영성을 고양할 필요성을 강조하였다. 그것은 실존의 신비로 가능하며 추락하는 인간의식의 모순에 대한 자기 응시로 가능하다는 것이다. 끊임 없는 문제에 직면하면서도 삶을 관통하는 신비에 대한 자각은 자유에로 비상하는 열쇠가 된다는 논리이다.

반면에 훗설은 마르셀과 대조적인 입장을 이루고 있다. 마르셀이 텍스트의 엄밀성에 관심을 갖지 아니한 데 반해, 훗설은 분석적이며 고도의 기교를 강조하는 입장에 서 있었다. 훗설의 현상학에 의하면, 지식(경험) 성립의 장소인 의식의 구조계기(構造契機)로서 감각소재적(感覺素材的)인 질료와 그것을 생화(生化)시키는 의미부여작용을 포함하는 실재적인 체험과 그 체험의 비실재적인 상관자(相關者)와의 2계기가 있으며, 이들 양자의 상관관계에 의해 의식의 <지향성(指向性)>, 즉 <~의 의식>이라는 의식의 대상 지향성, 대상<의> 의식이라는 지식적 성격이 보장된다. 다만 이와 같은 의식은, 지식의 대상인 세계(의 사물)를 <구성하는 주관성>이라는 의미를 가지게 되므로, 의식(구성하는 주관성) 그 자체는 구성된 대상세계 안의 사건과 구별되어야 한다. 칸트의 흐름을 이은 훗설은, 내세계적(內世界的) 사건과 구별되는 대상구성적(對象構成的) 의식을 <초월론적>이라고 규정하였다.

훗설의 현상적 방법론의 치밀함에 눈을 뜨게 된 리쾨르는 '명료한 사유와 엄격한 방법론에서의 신비'를 발견하는 일에 관심을 쏟게 되었다.²⁾ 따라서 마르셀의 신비적

1) 마르셀은 파리 출생. 파리대학 졸업 후 파리대학과 몽펠리에 대학에서 강의를 하다가 교단을 떠나 사색과 저술에 전념하였으며, 1929년에 가톨릭으로 개종하였다. 그의 철학은 그리스도교적 실존주의였으며, 일체의 체계적 구축을 거부하는 그의 실존주의적 기술(記述)과 섬세한 분석은 난해한 점이기도 하다. 합리적 철학은 신을 객체화하여 다루기 때문에 신을 비실재적 카오스로서만 파악할 수 있으나, 사실 신은 객체화될 수 없는 참된 실재(實在)이다. 반면에 훗설은 F.브렌타노의 영향을 받은 후 할레대학 강사를 거쳐 1916~1928년 프라이부르크대학 교수를 역임하였다. 처녀작 《산술의 철학 Philosophie der Arithmetik》(1891)에서는 수학적 인식의 기초를 잡을 것을 지향하고, 1907년 괴팅겐 대학 강의에서, 처음으로 현상학적 환원(還元)에 관하여 언급하였다.

2) Paul Ricoeur, *La Symbolique du Mal*, (Paris: Abier, 1960), p.120.

실존과 훗설의 현상학적 방법을 종합하여 리퍼르는 '상징의 담론'에 관심을 몰입하게 되었다.³⁾

기호와 상징을 구분한 터너에 따르면, <일반의 동의>란 같은 문화권 속의 사람들에 의한 동의이며 <유사>나 <결부>도 마찬가지로 특정 문화 속에 한정된 것이다. 상징은 의미하는 것으로서 매개수단 또는 매체(媒體), 의미내용으로 구분되는데, 상징과 기호(sign)를 구별한다. 터너는 일정한 문화에서 매체와 의미내용 사이에 무언가 유사성이 있는 것을 상징이라 하고 이 둘 사이에 그와 같은 유사성이 없는 자의적(恣意的)인 관계로 연결되어 있는 경우를 <기호>라 하였다.⁴⁾ 터너에 따르면, 상징에서의 매체는 의미내용과 은유적 또는 환유적인 관계에 있기 때문에 상징은 은유적인, 그리고 환유적인 모두를 포함하게 된다. 다양한 상징은 의미의 지평융합을 통하여 삶의 신비에 눈뜨게 할 뿐만 아니라 우상을 사라지게 함으로 의식에 삶의 의지를 불러 일으키게 된다. 이는 훗설의 '초월적 자아'에로의 현상학적 환원을 가능하게 한다.⁵⁾

[惡의 상징체계]는 훗설의 현상학과 마르셀의 실존철학이 종합화된 가운데 상징 해석에 의해 인간 실존의 깊이를 탐색한 리퍼르의 대표적 작품이다.⁶⁾ 여기서는 상징과 신화 속에 표현된 악의 체험을 해석학적 현상학으로 분석함으로써 인간 실존의 가능성을 명료하게 해명하고 있다.

해석학적 현상학은 기술적 현상학과 달리 의식지향적 체험보다도 지향적 체험이 수행되는 영역을 다룬다. 이러한 영역은 의식의 내재적 영역이 아니라 의식의 초월적 영역으로서 의식의 본성을 조명함으로써 드러나는 것이다. 따라서 상징과 신화 속에 있는 악에 대한 해석의 과제는 인간 본성을 眺望하는 데 목적을 둔다. 이는 훗설의 현상학을 넘어서 의미의 심층적 층을 발견하는 데 그 목적이 있다.⁷⁾

악을 다룬 대표적 텍스트는 종교의 경전이다. 종교의 경전을 해석하는 것은 그것을 사념의 지시물에 결합하는 것을 말한다. 이러한 의미를 해석하는 것은 자기들의 해석

3) 앞의 글, xii ff.

4) 터너(Victor W. Turner: 1920~1983) 스코틀랜드 출신, 인류학자로서 버지니아대학교수를 지냈다. 맨체스터대학에서 공부하고 잠비아의 웅뎀부(Ndembu) 부족사회에서 실지조사 연구를 하였다. 그때까지의 정적(靜的) 사회구조 분석을 중심으로 한 아프리카 사회연구에 대해 <사회극>으로서 기술·해독하는 사회과정의 동적 파악과 문화 근간에 관련된 의례와 상징을 연구하여 새로운 차원을 개척하였다. 사회에서의 경계상태를 주목하면서 지위와 역할이라는 형태로 인간을 구분하는 사회구조에 대해 평등성과 연대성을 강조하는 인간 존재양식(코뮤니타스)을 적극적인 문화개념으로서 제출하였다. 본문의 기호와 상징의 차이점은 『상징과 사회(1981)』에 근거한 것이다.

5) 앞의 글, xv.

6) Paul Ricoeur, 1960, 앞의 글.

7) 위의 글, p.14

을 가장 옛날의 전통적 해석과 결합시키는 것을 말한다. 이는 인간 경험의 해석 실마리가 되는 종교상징체계의 항목을 형성하는 경전의 담론, 비유, 격언, 기도, 찬가 등을 현대의 언어게임에 접목시킨다는 뜻이다. 환언하면 언어라는 매개를 통하여 해석함으로써, 반 델 레우나 멀시아 엘리아데가 시도한 바와 같이 종교현상의 유형을 의미지향성에 따라 구조적으로 분류함이다.⁸⁾

그러나 해석학적 방법은 언어분석에서 있어서 인간과학과 구별되는 특별한 양상을 지니고 있다. 즉 그것은 상관적 방법에 의거한 것이다. 볼트만, 폴 틸리히는 각각 상이한 방법을 표방하지만 이러한 상관적 방법의 창시자라고 말할 수 있다. 볼트만(R. Bultmann)이 주장하는 성서표현의 '비신화론'은 실존론적 해석에의 예비작업에 해당된다. 이 작업은 神의 말에 의하여告知되고 해석학에 의하여 개시되는 '새로운' 실존의 의미와 [존재와 시간]에서 하이데거가 현존재 분석을 시도한 방법론을 연결짓는 것이다. 이러한 해석학의 요청은 종교적 경전과 함께 현대인의 세계상과 자기이해를 결합하기 위함이다. 따라서 비신화론은 해석적 방법으로 신화론적 표상의 비판이라는 부정적 절차를 거쳐 그 표상에 내포된 실존이해를 적극적으로 해명하는 것이다.

또한 폴 틸리히(Paul Tillich)는 언어상호의 해석을 본질로 하고 있다. 기독교 신학가운데 가장 지속적이고 가장 공통적인 전통으로서의 교의학 표현에 의거하되 상관방법을 취하게 되었다. 그는 한쪽으로 '상황'이라고 부르는 것과 다른 쪽으로 '메세지'라고 부르는 것 사이의 상관관계를 맺도록 하였다. 그는 神에 관하여 이 방법을 적용하고, 그리스도뿐만 아니라 인간공동체에서 정의, 힘, 사랑의 문제와 관계를 맺고 있는 '성령'에 대하여 이 방법을 적용시키고 있다.⁹⁾ 이는 곧 종교적 논술과 인간 실존의 주요한 의미 사이의 접목은 종교적 경전의 발생 '동기'에 관한 적절한 해석과 유대교, 기독교, 이슬람교의 다양한 고백, 여러 상징, 신학적 표현 사이를 관련 맺도록 하는 것이다. 이러한 맥락에서 E. 카시러는 인간의 상징능력이 환경에 대한 적응에 그치지 않고 새로운 의미부여에 의한 환경창조 능력이라는 것을 강조하였다. 그의 상징에 대한 견해는 20세기 자연과학에서의 개념이 대상의 모사(模寫)가 아닌 인간이 만든 상징과

8) Paul Ricoeur, *From Existentialism to the Philosophy of Language*, *Philosophy Today* 17.(Summer 1973), p.89.

9) 틸리히(P.Tillich)는 종교 사회주의의 이론적 지도자로서, 그 운동을 추진하다가 히틀러에 의해 추방당하여 1933년 미국으로 망명, 뉴욕의 유니언 신학대학·시카고대학 등에서 교편을 잡았으며, 퇴직 후에는 하버드대학에서 초빙교수로 있었다. 그의 사상은 M.켈러 및 F.W.J.셀링의 영향을 받아, 실존주의적 요소가 짙었으며, 그 나름의 독특한 존재론적 신학을 전개하였다. 신학과 철학을 문답의 관계로 이해하여, 상황 속에 포함되는 물음을 존재론적으로 분석함과 동시에 그 대답을 그리스도교의 여러 상징에서 찾아내는 것을 특징으로 한다. 『존재에 대한 용기: Courage to Be(1952)』에서 상관적 방법이 강조된다.

그 체계에 의해 대상의 관계 또는 기능을 기술하려고 한 것이라는 인식에 바탕을 두고 있다. 이와 같은 <탈소재화(脫素材化)>는 어떤 물건에 대한 의미의 우위를 나타내는 것이며, 그는 상징능력이 과학뿐 아니라 여러 가지 문화영역을 만들어낸다고 하였다. 즉 언어를 비롯하여 인간정신이 창조하는 의미세계는 현실의 <탈소재화>의 소산이라고 말한다.¹⁰⁾

따라서 상징은 인간의 자유로운 상상력의 성과이면서, 한편으로는 인간의 사물에 대한 판단오류의 원천도 된다. 여기에서 상징체계의 비판문제가 나온다. 관계란 부분과 전체의 연결이며, 부분은 그것이 전체를 의미함으로써 전체를 대표할 수가 있다. 상징체계는 여러 가지가 있으나, 본질적으로는 어떤 목적을 위해 고안되어 하나의 전체를 파악하기 위한 정확한 네트워크이다. 그렇다면 당연히 불필요한 세부나 도중의 단계는 버려지게 되어 고정된 추상적인 개념과 기호 그 자신은 상징작용의 목적과 가치를 잃을 위험성이 있다. 상징체계는 인간의 상징능력에 의해 만들어지지만, 상징세계 그 자체는 그 자신의 고정화를 초월한 데 있고 그 전체의 윤곽은 탐구 속에서 계속 변해야만 할 것이다. 따라서 종교적 상징체계와 인간 경험의 현실적 의미 접목은 항상 경전에 관한 의사소통적 조명으로 상관맺게 함으로써 가능해진다. 세계종교의회의 새로운 선언으로서 지구윤리는 이러한 상관적 계기에 근거하여 윤리적 의무의 유대감을 강조하는 특징을 갖는다. 그러므로 우리 모두는 상호의존 관계에 있으며 전체의 복지에 공통 책임이 부가되는 것이다.¹¹⁾

역사적 해석학, 실존적 해석학 사이의 방법론적 갈등은 불가피하게 다른 해석의 여러 관점에도 反響을 미치게 된다. 이는 해석학과 현상학의 접목을 요청하기에 이른다. 실제로 철학적 의미를 갖는 해석의 작업이 내적 구조의 분석으로 치우치는 것을 막고 텍스트 배후의 '진정한 의도'를 발견하여 세계-내-존재의 운명을 알려주기 위해서는 해석학적 현상학이 필요한 것이다.

10) 카시러(Ernst Cassirer : 1874~1945)는 유대인 특유의 넓은 시야와 자유주의적인 환경이 어우러져 철학상의 기본적 문제에 정면으로 도전, 2차례의 세계대전이라는 역사적 경험을 토대로 20세기 사상의 원류가 되는 대저서를 계속 출간하였다. 자유와 형식(1916)으로 독일민족의 문화적 의의를 묻는 결의를 하였고, 그 속편인 『이념과 모습(1921)』에서는 J.W.괴테에 대한 공감과 존경을 나타내고 있다. 칸트로부터 괴테로의 전개는 또한 <인식비판으로부터 문화비판으로>라는 저서 『상징형식의 철학(1922~29)』의 주제이다. 상징형식의 철학은 인간정신만이 지니는 능력(상징기능)에 의하여 신화·언어·역사·종교·과학·예술 등 여러 문화 영역이 기능적으로 통일된다고 하는 발상에 바탕을 두고 있다. 인간의 상징기능은 감성적·소재적 계기와 그 정신적 의미의 계기 등 이중성을 그 특성으로 한다. '탈소재화'는 이러한 정신적 의미의 계기를 강조함에 그 특징이 있다.

11) Hans Kung and Karl-Josef Kuschel ed., *A Global Ethics*, N.Y.:Continuum, 1993, p.14.

리피르는 현상학에 대한 훗설적인 관념론적 사용을 제한하면서, 훗설처럼 직접적 체험의 영역이 아니라 표현의 영역인 언어의 충만성을 대상으로 한다. 훗설이 주관의 직접적인 내면적 직관에 의해 파악한 데 반해서, 리피르는 주관의 표현을 통해서 주관의 체험을 반성하고자 하였다. 표현된 언어 속에서 주관은 반성적으로 전제되고 있는 것이다. 체험은 표현의 내면성을 이루고, 표현은 체험의 외면성을 구성함으로 이 둘의 관계는 변증법적 원을 이룬다. 따라서 리피르는 “믿기 위하여 우리는 이해해야 하고 이해하기 위하여 믿어야 된다”¹²⁾고 말한다.¹³⁾

리피르의 해석학적 현상학은 훗설의 관념론적인 현상학에 대한 비판을 전제하기 때문에 시작부터 비판적이다. 이러한 방법론에 입각한 상징 해석은 상징에 대한 先反省의 신념을 말하는 것이 아니라, ‘共感的 想像 속에서의 재정립된 신념’을 말한다. 이러한 해석학적 신념은 상상적 變樣으로서 신념의 직접성은 사라지고 공감적 상상을 수행하는 의식의 지향성을 그 특징으로 한다. 이는 곧 현대의 과학적 비판과 역사학의 여러 비판을 수용하게 된다.

따라서 해석학의 비판적 작업은 해석학에 본문비판, 여러 전통의 비판, 실존 자체의 비판이라고 하는 다양한 차원의 상호관계를 정립하는 것을 말한다. 이는 진정한 휴머니즘의 복원이다. 인간의 유한성에 관한 근본적 긍정만이 인간을 진지한 모험으로 인도하게 된다. 이는 자유에 뿌리를 두면서 인간과 자연의 변증법적 관계, 자율적 이성에 호소할 수 밖에 없다. 이러한 해석학적 흐름을 고찰해 본다.

해석의 이론은 실재를 언어에 유래하는 특성 때문이라고 보는 경향에서 탈피하여 부문의 이해와 전체 이해사이의 순환적인 관계를 중시한 데서 나타났다. 이는 딜타이의 [해석학의 성립]에서 강조한 ‘타인의 마음 활동에 移入’이라는 계기에서 드러난 것이다. 딜타이는 이해의 문제를 명백히 언어의 문제와 결합하여 생각한 것이 아니다. 물론 해석의 타당성을 위해서는 타인의 삶에 심리적으로 침투하는 삶의 방식보다 오히려 [세계-내-존재]라는 존재론적 문제제로 접근함이 용이하다고 생각된다.

우리들은 초기의 하이데거의 [존재와 시간]의 영향을 인정한다. 이해는 심리적 개념은 아니다. 그것은 구체적 상황과 企投에서 출발하여 현존재의 구성계기로서 존재론적 맥락에서 해석되는 것이다. 그것은 기록된 자료나 텍스트와 결합됨에 선행하여 실존의 이해에 뿌리를 두고 있는 것이다.

특히 성서주의에서 드러난 ‘해석학적 순환’은 이해의 지평에 그 존립의 장소를 갖

12) 앞의 글, p. 351.

13) 의미의 후광에 살지 아니한다면, 텍스트의 정곡 속으로 뛰어 들어가지 못한다. 이러한 체험-표현의 관계는 ‘살아 있는 圓(mortal circle)’을 구성하게 된다.

고 현존재의 先取 構造로서 이해됨으로 근원적인 순환의 문학적 국면에 불과하다. [존재와 시간]에서 강조된 내용은 실존의 기초적 구조가 망각되고 은폐된 이유로 말미암아 ‘해석학적 현상학’의 방법론으로 드러났다¹⁴⁾는 사실이다.¹⁵⁾

실존의 현상에 의하여 ‘주어진’ 것은 해석 이전의 감각 소여, 표면적 효과 이상의 것은 아니다. 언어철학은 진리가 상관, 대응, 일치, 적합의 어떠한 관계에 있는가를 모색하는 데 초점을 두고 있다. 이러한 명제론적 계기에서 해석학적 기능은 성취된 말이 ‘顯現’하도록 함이며 ‘存在’하도록 작용함이다. 이와 병행하여 모델을 변경토록 요구한다. 성취된 말은 논리학자들이 구성하는 것처럼 완성된 언어가 아니고 언어분석에서 드러나듯이 일상언어도 아니다. 그것은 소크라테스 이전의 철학자들과 같이 근원적인 시인, 사색가들의 말에 속한다. 이는 존재를 해명함이며 聽取되어 그것을 드러나게 함이다.

영향사적 해석을 수용한 리피르는 텍스트의 구조적 분석과 해석을 결합하는 담론의 매개항에 관심을 갖는다. 주체에 의한 의미획득은 이해활동의 최종단계에 속하는 것이 되지만 이는 구조분석이나 개념의 명석화라는 객관성 확보의 수속을 전제로 하는 것이다. 이러한 관점에서 의지결정의 결정적 계기가 무엇인가를 탐색하게 된다. 이를테면 ‘나는 어떠한 것을 결정한다’라는 명제에서 ‘어떤 것’은 ‘나에 의하여 할 수 있는 것’으로 상관적으로 드러난다. 그러므로 의지결정의 최초의 규정은 그 상관자(noema)에 의하여 유도된다. 의지작용의 대상에서 의지결정 행위어로 눈을 돌리면 우리들은 자기에 의한 자기 결정의 ‘계기’에 관심을 돌릴 수 있다. 그러므로 ‘인간은 유한의 슬픔 속에서 긍정의 기쁨’¹⁶⁾으로 정의할 수 있다.¹⁷⁾

[악의 상징체계]에서 리피르는 상징분석에 있어 인간 주체성과 연관맺게 함으로써 해석학적 담론의 방법으로 그 의미를 열어 보여 준다. 리피르에 있어서 상징은 세 가지 범주에 의해 인간에게 상상을 불러 일으킨다.¹⁸⁾

첫째, 우주적 상징(cosmic symbol)은 세계의 거룩함에 대한 원초적인 독해를 가능하게 한다. 하늘, 태양, 달 등은 궁극적인 의미를 표상하게 된다. 여기서 상징은 사물이면

14) M.Heidegger, *Sein und Zeit*, 1972, p.153.

15) 해석학적 순환구조는 이해의 순환구조를 말하며, 이는 먼저 가짐, 먼저 봄, 먼저 파악이 이해의 先所興가 되기 때문에 근원적인 이해의 가능성이 이러한 순환구조 속에 숨어 있음을 말한다. 이는 존재 논리에서 수용되는 데 반해 전통 논리에서는 ‘순환오류’로 부정되고 있다.

16) Paul Ricoeur, *Fallible Man*, p.140.

17) ‘Man is Joy of Yes in the sadness of the finite’ 인간은 유한의 한계상황에서 실존적 부정과 긍정을 창출해 낼 수 있다.

18) Paul Ricoeur, 앞의 책, p.10 ; Richard Kearney, *Paul Ricoeur and the hermeneutic imagination*, T.Peter Kemp and M.Rasmussen ed., (The Narrative Path, MIT Press, 1989), pp.7-9.

서 동시에 기호가 된다. 상상을 통해 세계의 사물을 기호로 읽도록 하며 기호들을 세계의 사물로 읽히게 된다. 이러한 뜻으로 상징적 상상력은 언어의 기능을 수반하게 된다. 그러므로 그는 ‘상징을 통하여 언어적 이중 의미로 표현할 수 있다.’고 확신한다. 이를테면 하늘은 ‘신의 영광을 드러낸다’는 귀절은 <하늘은 스스로 말하는 것이 아니라 예언자, 찬송, 말에 의하여 세계가 ‘거룩함을 顯現(hierophany)>하기 때문이다.¹⁹⁾

둘째, 꿈의 상징은 종교적 상징을 무의식과 결합시켜 ‘개인적 무의식과 집단적 또는 인류적 무의식’과 연관짓게 함으로, 인간 정신 속에서 거룩함을 표상할 수 있도록 한다.²⁰⁾ 이러한 꿈의 표상 또한 언어와 밀접한 관계를 맺게 된다. 따라서 꿈의 표상들은 원초적으로 세계와 연관된다. 왜냐하면 그들은 이야기로 드러나며 교감될 수 있기 때문이다. 따라서 우주와 꿈은 성현이 드러날 수 있는 두가지 대립적 축에 해당된다.

꿈의 상징이 현실적 정치권력과 결탁 될 때, 우리는 이를 정치상징이라고 말할 수 있다. 정치상징은 성현의 표현성을 모방한 것으로 사회 구성원에게 자기가 속해 있는 사회의 가치와 목적을 자각시키고 같은 가치나 목적을 가진 구성원과 연대되어 있다는 의식을 가지게 한다(상징의 동일화작용). 또 사회집단이나 조직, 그들의 행동양식에 정당성을 부여하거나 박탈하는 한편 새롭게 대두되는 사회집단에게 정당성을 부여하기도 한다(상징의 정당화작용). 따라서 동일화작용·정당화작용을 일컬어 정치상징의 조직화·통합화 기능이라 말할 수 있다.

정치상징의 이러한 기능에 주목하여 체계적으로 분석한 사람이 미국의 C.E.메리엄이다.²¹⁾ 그는 사람들의 정서에 호소하고, 사람들의 마음속에 지배자나 지배질서를 찬미할 수 있는 감정을 환기시켜, 사회에 대한 귀속감·일체감·연대감을 만들어내는 상징을 <미란다>라고 하고, 지배의 정당성을 합리화하고 정당성 신념을 육성하는 상징을 <크레덴다>라 하였다. <미란다>에는 민족·계급 등의 언어상징, 건조물 등의 물적 상징, 행진·시위 등의 행동적 상징 등이 포함되고, <크레덴다>에는 신에 의한 수권(授權)

19) 앞의 글, p.11.

20) 위의 글, p.12. (리피르는 우주를 통해 신성함을 드러내는 방식으로 인간의 꿈(psyche)을 통해 거룩함을 드러내게 된다고 말한다. 이러한 점에서 리피르는 융의 집단 무의식의 원형적 심상을 인정하고 있다.)

21) 메리엄(Charles Edward Merriam 1874~1953)은 아이오와주립대학을 졸업하고 컬럼비아대학에서 박사학위를 받았다. 시카고대학에서 정치학 교수를 지냈으며, 1924~27년에는 사회과학 연구회의 회장으로 활동했다. 30년대에는 F. 루스벨트대통령 밑에서 자원 및 계획에 관한 업무를 맡기도 했다. 그는 주권론(主權論) 중심의 정치사상사에서 출발하여 정치학을 인류학·심리학·사회학·경제학 등 모든 과학을 종합하여 체계화하고자 하였으며 후배들과 함께 <시카고학파>를 형성하여 V. 키·H. 코언·F. 슈만·H. 라스웰 등을 배출하였다. 『정치 권력론(1934)』에서 권력의 상징조작의 기능을 설명하고 있다.

등과 같은 비합리적인 교의(敎義)에서부터 국민의 합의와 같은 합리적인 논리 등이 포함된다.

셋째, 상징은 시적인 양태로도 드러난다. 이는 앞의 두 가지 상징적 기능을 보완하는 것으로 심상의 창조력에 의하여 자기 결단을 봉행하게 된다. 이는 우주론적 이미지와 꿈의 이미지를 원초적 상태로 환원시키는 힘을 갖게 된다.²²⁾ 신화나 제의 수준에 머물게 하지 않고 유아기적 회상을 수반함으로 존재에 대한 성찰을 수행하거나 체제에 대한 비판을 가능하게 한다. 공상적 사회주의 이상을 그리는 유토피아 세계관이 시적인 상징과 밀접한 연관이 있음을 발견하게 된다. 이들은 한결같이 언어적 상상력을 통하여 해석의 과제를 남겨주고 있다.

악의 상징체계에서도 죄의 고백과 연관된 우주, 꿈, 시의 세 가지 상징기능을 확인할 수 있다. 따라서 악의 상징적 의미는 공감적인 상상력을 동원하여 세 가지 차원에서 악을 재현하는 데서 드러난다. 이는 상징 속에 있는 의미의 실재를 반성적 성찰과 직관을 통하여 온전하게 드러냄을 뜻한다. 이는 곧 지구윤리의 중요한 시사점으로서, 한스 쾰이 말한 '위대한 종교적 전통의 배후에는 인간의 윤리적 결단이 있음을 망각해서는 안된다'는 주장과 일치한다.²³⁾ 이러한 뜻에서 악의 상징체계에 관한 해석담론의 과제는 비판적인 기투(企投)로서 종교체협에 따른 의식지향성을 분석함이라고 말할 수 있다.

III. 악의 해석담론적 분석

미국의 심리학자·철학자인 W.제임스가 1886년 처음 사용한 용어로서 의식은 유동적이며 정지하지 않는다. 영국의 연상학과(聯想學派)로부터 독일의 W.분트에 이르는 심리학자들이 관찰·기술한 의식은 어떤 순간의 단면도(斷面圖)에 불과하다. 실제의 경험은 개인적인 의식의 일부로서 끊임없이 변화하고, 이것들의 집대성인 인격은 연속성을 유지하면서 끊임없이 무엇인가를 지향한다. 그리고 다수의 의식요소 가운데 어떤 것만을 선택하여 통일체를 유지하려고 한다. 이 핵심(核心)이 되는 의식이 자아(自我)이다.

22) 앞의 글, pp.13-14

23) A *Global Ethic*, p.54. (세계종교전통에 내재되어 있는 도덕적 황금률은 지구윤리의 기초가 되기 때문에 해석 담론적 관점에서 이를 밝히는 것이 중요하며, 종교간의 대화를 통해 인류사회에 기여할 수 있는 원천이 된다.)

그런데 이러한 자아는 스스로의 힘만으로 선을 이룩할 수 없다는 것이 기독교 윤리의 혁명적 발상이다. 하나님의 은총에 의하여 도덕적 황금률을 준수하지 않으면 악으로부터 구원이 어렵다는 것이다. 초기 기독교에서 용서, 자비, 신앙이 강조되었지만 마니교의 관계에서 기독교를 파악한 성 어거스틴(Saint Augustine)은 기독교 윤리가 마니교에서 출발했지만, 플라톤의 덕성론과 하나님의 은총론의 통합을 통해 마니교와 결별하는 수순을 밟게 되었다. 어거스틴의 생각에서 인간의 본성 속에 죄성이 있다는 주장을 하게 되는 데, 이는 어릴 때 경험한 죄의식과 함께 도덕적 정숙함에 대한 열망을 반영한 것이라고 할 것이다.

현대는 다종교 시대의 상황이다. 죄의식에 대한 기독교적 발상은 다른 종교문화와 만나서 상호소통 될 필요가 있다. 새로운 지구윤리를 모색하는 21세기에는 더욱 그러하다. 이러한 논의는 몇 가지 기본전제를 안고 있다.

첫째, 인류는 한결같이 보다 나은 지구질서에 대한 책임이 있다. 둘째, 인권, 자유, 정의, 평화, 지구보존은 필요불가결 하다. 셋째, 서로 다른 종교전통이 더 이상 반인류적 행위를 묵과해서는 아니 되며 인류를 위한 활동을 방해하지 말아야 된다. 넷째, 지구윤리로 집약된 원리는 특정종교에 구애받음이 없이 윤리적 신념을 갖고서 상호 소통, 유지되어야 한다.²⁴⁾

아울러 윤리적 보편성과 종교전통 특수성의 관계를 고려하여 실천적 패러다임을 설정하고 있는 데, 기본적으로는 개념 형성적 범례, 체계 이론적 범례, 해석 담론적 범례를 강조하고 있다.²⁵⁾

첫째, ‘개념 형성적 범례’에서는 지구윤리에서 제기된 전제들을 실천의 관점에서 접목시키고자 현대의 윤리이론과의 개념적 소통을 꾀하는 것이다. 이는 곧 세계종교전통에서 제시된 질서의식과 실천관을 유형적으로 접목시켜 가는 방법이다.

둘째, ‘체계 이론적 범례’에서는 지구윤리의 본질적 성격을 체계화하면서 지구촌 문화의 질적 패러다임을 고양시키는 것이다. 이는 문화적 역동성을 세계종교전통의 맥락에서 발굴하여 21세기의 새로운 가치관으로 제시함을 의미한다.

셋째, ‘해석 담론적 범례’에서는 지구윤리의 실천적 공감이해를 모색함으로써 사회정의, 생태질서, 생명존중의 현대사회의 제문제를 해결하는 데 실제적 기여를 도모해 감

24) A Global Ethic, p.18.

25) Sumner B. Twiss and Bruce Grelle ed., *Explorations in Global Ethics-Comparative Religious Ethics and Interreligious Dialogue*, (Colorado : Westview, 1998), p.21. 쉘너 트위스는 이러한 세 가지 패러다임 이외에도 ‘역사-비교적 범례(historical-comparative paradigm)’를 제시하고 있지만, 필자의 생각으로는 언급된 세 가지 범례와 중복되기 때문에 여기서는 제외하였다.

이다. 이는 세계종교전통을 통하여 드러난 문화적 간격을 최소화하고자 의사소통의 영역을 구축해감을 뜻한다.

이 가운데서 악의 상징분석과 연관되어 동서양의 종교전통의 문화적 간격을 최소화하는 데는 해석 담론적 범례가 적합하다고 생각된다. 이는 곧 기독교 전통의 악과 불교전통의 악업을 해석적 차원에서 실천적 공감대를 형성하고, 의사소통의 가능성을 제시하기 때문이다.

실제로 리쾨르의 악의 상징에 대한 분석 의도는 종교체험의 현상학적 분석, 다시 말하면 의식의 지향성 분석에 있다. 이는 곧 종교체험은 해석행위의 대상이 된다는 말이다. 이러한 분석 대상으로서 악의 상징성은 그것이 불결→죄→죄과(tache→péché→culpabilité)라는 의식의 지향성으로 파악하고 있다.²⁶⁾ 이와 같이 악의 상징은 원초적이며 다의성에 의존하는 특징이 있다. 이점을 리쾨르는 이와 같이 말한다.

기술적 기호는 명확한 반면에 상징적 기호는 매우 모호하다. 그 이유는 명백하고 일차적인 의미 그 자체가 유추적으로 이차적 의미를 지적하기 때문이다. 이때의 이차적 의미는 부여되는 것이 아니라 오히려 처음부터 일차적 의미 안에 담겨져 있는 것이다.²⁷⁾

이처럼 상징의 문자적 구조는 문자적인 일차적인 의미열개를 구성하면서 이차적인 의미 양식을 드러내게 된다. 이를테면 하늘 상징의 경우, 천공신은 하늘을 지시하는 데 끝나는 것이 아니라 초월, 광대무변함, 영원함등의 심층적 특성으로 지향성을 나타낸다. 이는 곧 상징은 단어나 사물을 넘어서서 상징화하려는 의도를 지니고 있기 때문에 다양한 의미를 내포하게 된다.²⁸⁾

1) 악의 상징 지향성- [불결(defilement)]에서 [죄(sin)]로

불결은 원초적인 악의 체험이다. 그것은 합리적으로 설명할 수 없는 비합리적인 악의 체험이고 현대인에게 주어진 세계-내-존재의 한계적 상황이다. 악은 윤리적 과실의 공포와 물리적 고통에의 공포가 혼재하기 때문에 상징의 단계에서는 미분화적 상태를

26) Paul Ricoeur, pp.25-150. (영역본에 따르면, 이를 defilement, sin, guilt로 구분짓고 125쪽이나 되는 분량에서 이 문제를 집중적으로 거론하고 있다. 인간은 비윤리적 사실에 직면하여 윤리적 공포(ethical terror)를 느낄 때는 의식현상에서 세 가지 범주로 서로 다르게 각인되어 체험됨을 강조하고 있다. 이는 곧 의지를 갖춘 인간이 주체적 자아성찰을 하기 때문이다.)

27) P.Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, (New York:Harper and Row, 1967), p.15.

28) 예수형상의 상징은 죽음을 통한 부결과 믿는 자들에게 구원을 준다는 희망의 상징이 되므로 이중적 지향성을 드러낸다고 말할 수 있다.

이룬다. 엄습하는 공포를 퇴치하고자 하는 생각은 인간도덕의 구원론적인 미래의 지평을 열게 된다.²⁹⁾

이제 윤리적 행위의 악은 의식현상 속에 죄관념을 싹트게 한다. 불결의 차원에서의 악이 우주적, 생물적 불행의 의미를 지닌다면, 죄관념을 의식할 경우에는 '역사적 고난'으로 해석된다. 이는 구원에의 속죄를 지향하게 한다. 이러한 의식의 지향성도 점차적으로 이루어지는 데, 첫 단계에서는 '無로서의 죄(sin as nothingness)'를 느끼다가 두 번째 단계에 가서 비로소 '긍정으로서 죄(sin as positive)'를 느끼게 되는 것이다. 이는 곧 죄의 사실성에 눈을 뜨게 되며, 악에 내재되어 있는 용서의 의미에 다가서게 된다.³⁰⁾

[죄(sin)]에서 [罪過(guilt)]로

죄의 체험에서 더욱 복잡하고 정묘한 의식이 나타나게 된다. 이러한 죄과의식은 죄의 자각에 의한 대자적, 내면적, 고립적인 의식이며, 윤리적 책임주체로서의 의식 지향성을 드러낸다. 이러한 의식은 불결이나 죄로부터 분화된 특징을 지니고 있다. 리피르스는 죄과의식의 지향성의 관점에서 세 가지 유형이 종교사에서 드러났다고 말한다.³¹⁾

첫번째 유형은 회랍에서 윤리적 법률적 전개를 말한다. 이는 유대교의 윤리적 전개와 기독교의 바울적 전개와 의식의 지향성에 있어 성격을 달리 한다. 회랍적인 죄과의식은 도식적 합리성을 근간으로 하여 여러 신과의 관계보다 구체적인 형벌과 결합한 재판의 차원에서 죄과의식을 다루고 있다. 회랍에서는 인간에게 숙명적인 것으로 윤리적으로는 오만을 악으로 간주하고 있다.

두번째 유형은 유대교의 바리새이 주의를 말한다. 여기에서는 종교적, 윤리적 타율이 철저한 데, 이는 곧 신의 지배를 말한다. 여기서의 죄과의식은 세심한 복종의 의미를 지니게 된다. 더욱이 그것은 법제화, 의례화의 과정을 통하여 누적되면서 죄과의식에 관한 일종의 전통을 확립하게 되었다. 동시에 그 순수성을 바리새이 이름으로 삼게 됨으로 불순한 사람들과 자신을 분리하는 의식을 강조하게 된다.

세번째 유형은 기독교의 바울주의를 들고 있는 데, 여기서는 율법주의가 저주의 성격을 띠게 된다. 바울로서의 율법주의는 그 자체가 죄의 원천이고, 자신의 힘을 믿는 것이 죄가 된다. 다시 말하면 바울은 유대교의 죄과의식을 '신앙에 의한 의인'으로 타파한다. 이는 곧 참된 의로움으로의 의식 지향성을 지니게 된다. 오히려 죄과의식의 누

29) 앞의 글, 45쪽.

30) 앞의 글, 98쪽.

31) 金井新一, 「宗教體驗の概念化」, 脇木平地・柳川啓一 編, 『現代宗教學』, (東京: 東京大學出版會, 1992), 101-102.

적은 은총으로 전환하는 계기가 되는 것이다. 결국 죄과성(guiltiness)은 그렇게 바라던 세련(chastisement)의 의미가 된다.³²⁾

여기서 악을 통한 의식의 지향성에 있어 악을 실제로 보려는 특징에서 벗어나 악을 감염으로 보는 표층적 의식 지향성에서 악을 은총의 계기로 보는 심층적 의식 지향성으로 전환됨을 알 수 있다. 따라서 의식 지향적 분석은 ‘글자와 같은 의미에서 유비적 의미로’, ‘미분화에서 분화로’, ‘실체성에서 관계성으로’, ‘외면성에서 내면성으로’, ‘공간성에서 시간성으로’, ‘실재성에서 의식성으로’, ‘공통성에서 개체성으로’ 등과 같이 다양한 지향성으로 관찰되고 있다. 이들은 명백한 논리적 구조를 지니지 아니하지만, 전체적으로는 ‘불결에서 죄로, 죄에서 죄과’로 그 지향성을 드러내고 있다고 할 것이다.

그런데 죄과의식으로 말미암아 자율성과 더불어 소외감을 경험하게 되면서 극도의 자의식에 사로잡히게 된다. 이른바 도덕의식이 나타나 철저한 고독의 체험 속에서 악의 심연을 헤아리게 된다. 이는 곧 자기의식의 순환을 통해 자기반성에 이르는 계기로 드러난다. 그러므로 리피르는 ‘아무리 큰 악이더라도 선과 같이 원초적인 것이 될 수는 없다.’고 단언하기에 이른다.³³⁾

2) 악의 상징해석의 한계

먼저 우리는 리피르가 종교체험을 합리성의 모델로 해석하려는 의도에서 문제점을 발견하게 된다. 이는 곧 헤브라이적인 요소와 회랍적인 요소에서 기독교적 전통에서 악을 해석하고 있음에 모순이 있다고 할 것이다. 따라서 서구문화를 이해하는 데는 이러한 구조적 이해가 타당성이 있겠지만 동양의 악에 대한 상징체계를 분석함에는 모순이 있다고 할 것이다. 따라서 리피르의 종교체험에 관한 현상학은 기독교적인 내용의 죄와 죄과 의식의 지향성에 국한된 성격을 지닌다.

또한 유형적인 파악이나 지향적 분석을 통하여 역사현상학적 분석과 기술을 시도하였다고 말할 수 있다. 그러면서도 이러한 분석은 기독교의 ‘본질론적 경험’이라는 환원적 성격을 탈피하지 못하고 동적인 역사를 영원의 구조와 동일시하는 모순을 드러내고 있다.³⁴⁾ 여기서 우리는 정태적인 현상학에서 역사자체의 역동적 현상학으로 방향전

32) 앞의 글, 101쪽.

33) 위의 글, 156쪽.

34) 악의 상징분석에 대한 리피르의 입장은 ‘고고학’과 ‘종말론’을 포괄하고 있는 것으로 알려져 있다. 이는 해석학적 현상학의 방법에 의해 상징의 태고적 차원과 상징의 미래적 차원을 함축하고 있기 때문이다. 이는 자기인식의 제한성에 빠진 훗설의 현상학적 사고를 수정한 장점을 지니면서도 또 다른 구조적 환원의 오류를 범한 것으로 평가 받는다. David Rasmussen 이나 金井新一이 이러한 관점에서 비판하고 있다.

환을 피할 필요가 있다고 할 것이다.

결국 역사에서 추상적 본질을 구조화함으로 역사를 사상하는 제약성에서 탈피하여 역사적 상황으로 복원되는 제도 수정이 필요하다고 보겠다. 종교체계의 역동성은 현상학적 방법에 의해 본질 지향성으로 환원될 수 없는 특징이 있다. 다만 악의 실재성보다 상징성에 초점을 두고 있는 점에서 불교 업보사상의 해석 담론적 가능성을 시사하고 있다. 이에 따라 동양적 사유로서의 악업의 존재론적 상징을 분석하여 참회지향적 특성을 살펴볼 필요가 있을 것이다.

IV. 악업의 해석담론적 분석

악업은 불교에서 말하는, 몸[身]과 입[口]과 마음[意]으로 짓는 악한 행위를 말한다. 흔히 ‘신삼구사의삼(身三口四意三)’이라 하여 몸으로 짓는 악업 3가지, 입으로 짓는 악업 4가지, 마음으로 짓는 악업 3가지로 분류하여 열거한다. 신삼(身三)이란 살생(殺生)·투도(偷盜)·사음(邪淫)을 말하며, 구사(口四)란 망어(妄語)·기어(綺語)·악구(惡口)·양설(兩舌), 의삼(意三)이란 탐욕(貪欲)·진에(瞋恚)·사견(邪見)이다. 악업은 삼세 양중인과로 업히기 때문에, 죽음 이후의 중생이 새로운 몸을 받게 될 때, 전생의 업식이 업경대를 통해 드러나고 삼세(三世)가 인과론적으로 연결된다.³⁵⁾

리퍼르의 상징분석에서 우리는 악이 의식적으로 불결에서 죄로, 죄에서 죄과의식으로 분석됨을 알 수 있었다. 『천수경』에서는 몸의 사회성에서 입의 진실성으로, 입의 진실성에서 뜻의 無自性에 이르는 세 단계의 상징체계를 보여 주고 있다.³⁶⁾ 『천수경』

35) 업경대는 죄를 비추어 보는 거울인데 특히 지옥의 염라대왕(閻羅大王)이 가지고 있다고 말한다. 사람이 죽어 지옥에 이르면 염라대왕은 업경대 앞에 죄인을 세우고 생전에 지은 죄를 모두 털어놓도록 한다. 업경대에는 그가 생전에 지은 선악의 행적이 그대로 나타나며, 염라대왕은 그 죄목을 일일이 두루마리에 적는다. 죄인의 공술이 끝났을 때 더 이상 업경대에 죄가 비추어 지지 않으면 심문이 끝난다. 심문이 끝나면 두루마리를 저울에 달아 죄의 경중을 판가름하고, 그에 따라 가야 할 지옥이 정해진다. 『예수시왕생칠경』에는 ‘재행계행 더럽혀 닭과 돼지 죽인다면 업경대는 분명하여 그 죄상을 못 피해도 시왕경과 존상 모셔 지극 정성 참회하면 염라대왕 판단하여 그 죄악을 사면한다’ 하였다. 염라대왕의 판단과 믿음의 정도가 매우 중요하다는 말이다. 지장보살은 지옥의 문 앞에서 울면서 이를 지켜보다가 죄를 변호해 주기도 한다. 『사분율행사초자지기(四分律行事抄資持記)』에 보면 일년에 3번, 정월과 5월과 9월에 업경륜이 남섬부주(南瞻浮州)를 비추는데, 만약 선악이 있으면 그것이 모두 거울에 나타난다고 하고, 『지장보살심인연시왕경(地藏菩薩心因緣十王經)』에는 사방팔방마다 업경을 달아두어 일체 중생의 업이 마치 바로 눈앞에 펼쳐지는 것같이 볼 수 있다고 하였다.

36) 『천수경』은 『千手千眼廣大圓滿無碍大悲心陀羅尼經:신수대장경 N.1064, 不空譯』으로 1476년에

십악을 열거하고 있다. 이에는 생명을 해친 죄, 도둑질한 죄, 不貞을 저지른 죄와 같이 몸으로 짓는 業, 거짓말한 죄, 아침의 말을 한 죄, 두 말을 한 죄, 험한 말을 한 죄 등의 말로 짓는 業, 탐욕의 죄, 분노의 죄, 어리석음의 죄 등 뜻으로 짓는 三業으로 분류하고 있다.³⁷⁾

이러한 삼업으로 인한 악은 악의 실체가 존재하지 아니한다는 無自性を 깨닫게 됨으로 죄과의식으로부터의 해방에 초점을 두고 있다. 따라서 악업의 상징체계에서 의식의 지향성은 죄과의식을 어떻게 비우느냐에 주체적 관심이 드러난다. 이는 곧 참회를 통한 惡의 無自性を 깨닫는데 존재론적 의미가 있다.

이처럼 죄과의식을 깨닫기 위한 선결과제는 懺悔이다. 참회의 종류에는 죄를 범한 행위 자체에서 우러나오는 ‘사실적 참회’(事懺)가 있고, 존재의 차원에서 행해지는 ‘이치적 참회’(理懺)가 있다. 앞의 참회는 현상적 행위에 대한 것이라면 뒤의 참회는 행위자 자신의 성품에 관한 비판적 참회이다. 그런데 본래 성품의 無自性에서 비추어 보면 惡의 실체가 허망한 것이 된다. 그러므로 『천수경』에서는 아무리 오래도록 쌓인 죄라도 한 생각에 단박 사라질 수 있다고 말한다.³⁸⁾

그런데 사실적 행위에 대한 참회는 사회와의 관계성으로 말미암아 점진적으로 녹아내리지만, 행위자 자신의 존재적 깨달음에서 일어나는 참회는 순간적으로 이루어진다. 마치 불이 마른 풀을 태워 없애듯이 죄의 자취도 남김없이 사라진다고 말한다. 이처럼 참회에도 頓悟가 필요한 것은 존재실상에 대한 관심을 먼저 가진 후에 비로소 無自性의 이치에 순간적으로 계합되기 때문이다.

따라서 깨달음의 참 빛은 백겁의 쌓인 죄를 한 순간에 제거시킬 수 있게 된다. 그러므로 참회의 본질은 죄과의식을 근본적으로 놓아 버리는데 의식적 지향성이 드러난다고 할 것이다. 이는 곧 『천수경』에서 ‘죄에는 자성이 없으며 마음을 쫓아 일어나니 마음이 사라지면 죄도 또한 사라져 죄와 마음 모두 사라져야 참된 참회’가 된다고 말하는 것으로도 확인 할 수 있다.³⁹⁾

다시 말하면 죄책감을 심어주고 증폭시키는 ‘사실적 참회’만으로 바른 참회가 되지

처음 간행된 이후 서산스님 이후로 진언집, 의식집의 편집이 갖추어져 현재의 모습으로 정비되었다. 참회에 대한 내용은 참회계-참회진언으로 이루어져 있다.

37) “殺生重罪 偷盜重罪 邪淫重罪 妄語重罪 綺語重罪 兩舌重罪 惡口重罪 貪愛重罪 瞋恚重罪 痴暗重罪” 악업의 비실재성을 깨닫기 위해 한국사찰에서는 지장보살 신앙이 강조되고 있다. 지장보살은 석가의 위촉을 받아, 그가 죽은 뒤 미래불인 미륵불(彌勒佛)이 출현하기까지의 무불(無佛)시대에 6도(六道)의 중생을 교화·구제한다는 보살이다. 말법(末法) 사상이 활기를 띠면서 지장을 통한 구제를 회구하는 신앙으로 발전하였다.

38) “百劫積集罪 一念頓蕩除”

39) “罪亡心滅兩俱空 是即名爲眞懺悔”

아니한다. 이로 말미암아 생기는 죄책감의 뿌리를 뽑을 필요가 있다. 죄의식을 털어 버리는 것이 '이치적 참회'이다. 악업의 상징분석을 통해 인간의 관심이 이러한 행위자의 인격적 내면화를 지향하기 때문에, 참된 참회는 존재의 실상에 관한 깨달음의 빛이 中核을 이룬다고 말할 수 있을 것이다. 이러한 구조는 악의실재성 보다 상징성에 초점을 두고서 '인간의 죄과의식은 역설적으로 은총으로 이끈다'는 리퍼르의 사상과 상호소통된다.

해석 담론적 패러다임에서 은총의 체험이 불교에서는 觀佛三昧라고 부른다. 죄를 범하는 시간과 공간의 한계를 뛰어 넘어 불타를 親見한다는 불교적 체험은, 인간의 죄과의식이 깊어 감에 따라 하느님과 인격적 교감이 가능하다는 기독교적 체험과 의사소통적 연결성을 보여주고 있다. 이는 곧 지구윤회의 새로운 가능성의 비전이다. 우리의 마음이 罪過意識으로부터 해방되어 있으면, 종교전통의 차이점에도 불구하고 순수하고 청정한 인격체를 향유할 수 있게 된다.

현실적으로 중생의 몸을 받았더라도 깨달음의 빛으로서 般若를 지니고 있으므로 生死에 물들지 않고, 존재의 성찰에 의해 자비심에 깨어 있으므로 열반마저도 마음에 두지 않게 된다. 존재에의 성찰을 하는 반야의 지혜를 유지하면서 대비심을 발양하는 행위의식에서 비로소 윤리적 삶이 가능해진다.

생명에 있어 대비심(기독교 전통에서 사랑)이 요청되는 것은 인간이 악업을 짓게 되고, 악업이 魂처럼 따라 붙게 되어 언제나 불행에 빠질 가능성이 있기 때문이다. 탐내고, 성내고, 어리석은 악업이 성하게 되는 한, 세계-내-존재로서의 인간 삶의 양태는 근본적으로 근심을 떨쳐낼 수가 없게 된다. 자기만이 짓는 私業뿐만 아니라 함께 짓는 共業도 받아야 되므로 더불어 사는 사회에서 홀로만 존립하기가 어려운 것이다. 인간이 원초적으로 '악업의 존재(기독교 전통에서 죄인)'이므로 단박에 깨치는 頓悟가 필요하다. 이를 위한 준비로 朝夕으로 『천수경』을 외우면서 참회업장 소멸을 위한 禮懺을 하게 된다.⁴⁰⁾

참회업장을 소멸시켜 주시는 열두 분의 부처님!

보승장불께 참회하며 보광왕화림조불께 참회합니다. 일체왕화자재력왕불께 참회하며 백
억항하사결정불께 참회합니다. 진위덕불께 참회하며 금강견강소복괴산불께 참회합니다.
보광월전묘음존왕불께 참회하며 환희장마니보적불께 참회합니다. 무진향승왕불께 참회하

40) 예참은 참회 목적으로 부처에게 바치는 의례(儀禮)이다. 이는 종교적 대상 자체나 그 대상 앞에서 이루어지는 인간의 상징적 표현 태도이다. 종교에 따라서는 특정한 장소에 제단(祭壇)을 설치하고 예배를 드리는데, 사원이나 교회당 등은 그것의 발전된 형태이다. 또한 시간적으로도 예배하는 시각이 정해져 있어, 이슬람교에서는 하루에 5번 메카를 향해 예배를 한다.

며 사자월불께 참회합니다. 환희장엄주왕불께 참회하며 제보당마니승광불께 참회합니다.

이처럼 예참으로 허물과 악업을 드러내면서 참회를 꾀한다.⁴¹⁾ 많은 부처님의 이름을 부름으로써 자신을 더욱 솔직하게 들추어 낼 수 있다. 이들에게 귀의한다는 것은 죄를 스스로 드러내어 추하고 부끄러운 죄업을 내어 맡긴다는 것이다. 인간의 본래 성품이 죄가 깃들래야 깃들 여지가 없는 虛空과 같으므로 인연으로 지은 죄를 예불의 인연으로 되돌려 드린다는 것이다. 예불에 의한 참회는 비록 죄과의식을 처참하게 느낀 상태라고 하더라도 반복적으로 되풀이 함으로 罪過意識을 漸進적으로 一掃해 가게 된다. 이는 무아론적 참회 방법이라고 말할 수 있다.⁴²⁾

결국 예불에 의한 참회는 무아를 체험하는 의식적 지향성을 갖게 된다. 무아론은 常住論과 斷滅論의 양극단에서 中道를 취하는 것으로 간주된다. 이는 곧 형이상학적 실재를 주장하지 않으면서 업과 윤회현상을 설명하는 데 오묘함이 있다. 결국 무아론에는 자아의 동일성이 부정되는 것이 사실이지만 연속성의 부정을 함축하는 것은 아니다. 諸法이 無常이므로 형이상학적 실재가 영원히 존재할 수 없고, 현상적 일들이 연기적 관련성을 맺게 됨으로 상호의존관계에서 연속성이 나타나는 것이다. 악업에 대한 예불적 참회는 죄과의식에서 살펴보았듯이, 의식의 지향성 속에서 악의 無自性を 성찰함에 그 특징이 있다고 할 것이다. 이는 죄과의식에서 은총으로 전환하는 기독교적 형태와 의식지향성에서 상호소통 가능성을 보여주고 있다.

41) Paul Ricoeur, 앞의 글, p.260. 이는 리코르가 '아담의 신화와 회망의 종말론'에서 제시한 기독교론적 구속 그리고 화해의 가능성을 제시한 종말론과 해석 담론적 소통을 이룬다고 생각된다. 악업은 이처럼 업보로 이어지는 것만이 아니라 단절되어 깨달음의 빛을 가능하게 하는 '존재론적 심연'의 역설(paradox)을 마련하는 데서 삶의 신비가 있다.

42) 무아는 산스크리트로 아트만(atman:自我)에 대비되는 말로서, 《아함경(阿含經)》에는 오온(五蘊)의 하나 하나가 무상(無常)하며, 무상하기 때문에 고(苦)이고, 그렇기 때문에 무아라고 기술되어 있다. 이것은 오온으로 구성된, 고통을 감수하는 존재인 인간은 아트만이 아니라는 것이다. 결국 아트만, 즉 내가 아닌 것을 무아(anatman)로 보아, '나' 또는 '나의 것'이라는 관념을 배제하려 한 것이다. 그러나 후에는 점차 "아트만은 존재하지 않는다"는 의미의 무아설이 확립되었다. 대승불교에서는 '상주(常住)·자기동일성(自己同一性)·자재력(自在力)의 속성[常一主宰]을 지닌 아트만이 존재하지 않는다'하여 무아는 무자성(無自性)으로 설명되었으며, 나아가 공관(空觀)으로 발전하였다. 무아론적 참회는 인무아(人無我)뿐 아니라, 법무아(法無我)이 때의 법은 모든 사물을 의미함)에 이르기까지 철저하게 참회를 함을 뜻한다.

V. 맺음말

폴 리쾨르의 『악의 상징체계』에 관한 연구는 종교체험의 지향성에 초점을 두고 있다. 그는 일종의 ‘의미의 직물’을 짜기 위하여 [해석의 집적물]을 구축하게 되었다. 이른바 모든 종교체험은 악에 대한 의식을 다양하게 보여 주면서 일종의 공포감을 극복하려는 과정에서 독특한 의식 지향성을 드러내게 된다.

특히 [죄]에 관하여 구원적 사변은 有神論的 思考方式의 중핵을 이루게 된다. 개인적 내면적 고립적인 예속의지를 통하여 神에게 현존재를 위탁하는 특징으로 드러나고 있다. 이러한 방식은 罪에 관한 告白이 주축을 이루게 된다. 리쾨르에 따르면, 이는 악의 체험에 관한 의식의 지향성으로 나타난다. 이러한 사유체계와 비교가 되는 불교적 악업의 상징체계를 통해 죄과의식으로부터의 근본적인 자유를 실현함에 관건이 있다.

따라서 인간이 죄과의식을 느끼게 될 때, 신을 향한 존재론적 차원의 의미가, 진실추구의 해석 담론적 방향성을 나타내는가 하면, 악업의 상징분석을 통해 무아론적 참회를 통해 관용의 자기성찰을 수반하게 된다고 할 것이다. 리쾨르의 ‘악의 상징’ 해석은 기독교적 실존에 근거한 것인데 반해, 악업의 상징 해석은 무아론적 성찰에 의해 깨달음의 빛을 향한 진실추구의 해석 담론적 방향성을 나타낸다. 여기서 우리는 세상의 악의 실체성 보다도 오히려 인간의식의 지향성에 따라 ‘관용의 문화의 진실추구’의 문제로 전환됨을 확인하게 된다.⁴³⁾

이러한 양자의 관계를 통해 우리는 악의 상징성에 대한 해석 담론적 패러다임을 발견할 수 있으며 이는 종교간의 전통의 벽을 허물 수 있는 담론의 방법으로 시사하는 바가 크다고 할 것이다. 따라서 교육적 현장에서 우리는 악의 실재성을 강조하기 보다, 악의 존재론적 성찰에 의해 ‘의식 전환(transformation of consciousness)’의 계기로서의 의의를 강조할 필요가 있는 것이다. 이러한 악을 새롭게 이해하기 위한 해석 담론적 범례를 통해, 우리는 지구촌의 화해와 공동체의 비전은 해 앞당겨 질 수 있을 것이다.

43) *A global Ethic*, p.24. 지구윤리의 해석 담론적 범례는 네 가지 지향점을 제시하고 있다. 1.비폭력적 문화와 ‘생명존중(respect for life)’, 2.연대성 문화와 ‘공정한 경제질서(a just economic order)’ 3.관용의 문화와 ‘진실추구(a life for truthfulness)’ 4.평등의 문화와 ‘남녀간의 동반자관계(partnership between men and women)’

< 참 고 문 헌 >

金井新一, “宗教體驗の 概念化”, 脇木平地 · 柳川啓一 編, 『現代宗教學』, 東京大學出版會, 1992

Emerson Buchanan, *The Symbol-ism of Evil*, New York:Harper & Row, 1967.

Hans Kung and Karl-Josef Kuschel ed., *A Global Ethics*, N.Y.:Continuum, 1993.

M.Heidegger, *Sein und Zeit*, 1972.

Paul Ricoeur, *La Symbolique du Mal*, Paris: Abier, 1960

P.Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, New York:Harper and Row, 1967.

Paul Ricoeur, “From Existentialism to the Philosophy of Language”, *Phiosophy Today* 17, Summer, 1973.

Paul Ricoeur, *Fallible Man*, trans. Charles A. Kelbley, New York : Fordam University Press.

Paul Ricoeur, *The symbolism of evil*.

Ricoeur, *L'homme et son mystère in Le mystère*, Paris:Horay, 1960.

Richard Kearney, *Paul Ricoeur and the hermeneutic imagination*, T.Peter Kemp and M.Rasmussen ed., *The Narrative Path*, MIT Press, 1989.

Sumner B.Twiss and Bruce Grelle ed., *Explorations in Global Ethics-Comparative Religious Ethics and Interreligious Dialogue*, Colorado : Westview, 1998.