

종교교육학연구 제16권. pp.147~164

서울: 한국종교교육학회, 2003.

인간본성에 대한 종교교육적 접근

朴 範 哲

(동국대학교 강사)

《요약》

교육은 인간에 대한 신뢰로부터 출발한다. 그러나 근대 이후의 교육은 인간에 대한 신뢰라기 보다는 인간 이성에 대한 신뢰를 바탕으로 형성되어 왔다. 이러한 이성적 정신능력에 대한 절대적 신뢰는 이성 이외의 능력을 의식적으로 배제함으로써 오늘날 교육에 심각한 문제 상황으로 드러나고 있다. 인간 이성의 긍정적 기여를 간과할 수 없으나, 현대의 지식 중심 교육의 한계는 인간을 이성이라는 틀 속에서만 규정하려는 데서 근원을 찾을 수 있다. 따라서, 단순한 교육현실의 문제를 지적하는데 그치지 않고, 이성 중심의 인간 본성관에 따른 왜곡된 인간 이해의 문제를 근본적으로 해명하는 것은 종교교육의 지속적 과제일 것이다.

본 연구는 이러한 이성 중심적 인간 본성의 문제에 대한 종교교육적 대안으로서, 불교와 기독교에서의 인간 본성의 관점을 제시하고 이들의 공통적 기반이라 할 수 있는 교육적 실천의 전제들에 대해서 살펴보고자 한다. 서로 상이한 종교적 전통을 갖는 인간 본성의 개념들이 보편적 의미로서 소통될 수 있는 교육적 근거들이 함께 제시될 것이며, 현대 교육에 줄 수 있는 시사점들이 모색될 것이다.

핵심 주제어: 인간 본성, 불성, 영성, 인식론적 단절, 교육적 변화가능성

I. 서 론

종교교육의 목적이 기존 종교집단의 교리를 옹호하거나 배타적 신앙의 강조에 있지 않다면, 종교교육 연구 역시 교리나 신앙체계가 아닌 인간에 대한 이해의 문제에서 출발하지 않을 수 없다. 더구나 개별 종교들이 추구하는 인간상 혹은 인간관에는 교리의 핵심이 내재되어 있을 뿐만 아니라 자신의 종교적 정체성이 투영

되어 있기 때문에, 이들을 이해하는 것은 종교교육의 가치와 방향을 논의하기 위한 필수적인 선결과제로 볼 수 있다.

실제로 인간의 본성, 본질은 무엇인가?”는 물음은 인간이란 무엇인가”라는 물음과 거의 동일한 문제로 인식된다. 인간을 규정하는 핵심적 개념으로서 인간 본성(human nature)이라는 말을 사용해왔기 때문에, 본성에 대한 물음은 인간 자체에 대한 물음과 동일시 될 수 있다. 그러나 이러한 인간에 대한 물음은 논의의 수준과 차원에 따라 각기 다른 방식으로 나타난다. 또한 학문적 입장과 연구방법론에 따라 무수하게 다양화되어 있는 만큼, 하나의 기준이나 개념만으로 공통적인 요소를 찾는 것은 쉽지 않다. 이는 본성 개념 자체의 불일치에서 오는 것뿐만 아니라, 본성에 대한 접근 방식 차이에서 오기도 한다.

접근의 방식에서 볼 때, 인간의 사유와 행위에 대한 경험적인 자료들을 검토하여 본성을 추출해내는 방식이 과학적 접근이라면, 인간 본성의 선험적인 근거들을 설정하여 이들의 타당성을 논증하는 것은 철학적 접근이라고 할 수 있다. 이와는 달리, 종교적 접근 방식이 본성의 선험적 근거를 설정하면서도, 구체적 현실에서 본성이 실현되가는 실천적 측면에 주목하는 점에서 다른 접근들과는 차이를 보인다. 더욱이 가치로운 인간상에 대한 종교적 지향이 본성 개념에 내재해 있기 때문에 교육적 접근과도 밀접한 관련속에서 이해되어야 할 것이다.

본 장에서는 인간의 본성에 대한 종교적 접근의 특성을 살펴보고, 그에 따른 종교적 인간이해의 교육적 과제가 논의될 것이다. 특히 기독교와 불교에서 드러나는 본성 개념의 역사적 특성과 성립 배경을 검토하고, 인간본성의 이해에 대한 종교교육적 접근의 기본적 태도를 제시하고자 한다. 여기에는 본성 개념에 대한 실체론적 접근의 한계를 지적하여 전통적 물음의 방식들을 해소하고, 종교 다원적 관점에서 종교간 상호 이해를 모색하는 시도가 포함될 것이다.

II. 인간 본성에 대한 종교적 관점

1. 불교의 “불성”적 인간 본성

불교에서는 일체의 중생에게는 모두 불성이 있다(一切中生 皆有佛性)”고 함으로써, 인간에게는 불성(佛性: buddhadhātu)이라는 본성이 있음을 분명히 하고 있다. 인간이라면 누구나 깨달으면 부처가 될 수 있다는 부처의 성품(性品)이 내재하고 있음을 의미한다. 따라서, 부처라는 인간상이 불교 교리내에서의 특정한 고유명사라기 보다는, “깨달은 자”라는 보편적 가치의 인간상을 드러낸다고 볼 수

있다. 그렇기에 부처의 근거가 되는 불성의 개념 역시 다양한 방식으로 설명되고 있다.

한문 경전에서 표현된 불성의 다양한 이름들을 보면, 일체종지(一切種智)·불지(佛智)·진여(眞如)·일체지(一切智)·여래장(如來藏)·일심(一心)·중생심(衆生心)·여여(如如)·불지원지(佛地圓智)·보리(菩提)·열반(涅槃)·열반묘심(涅槃妙心)·대원경지(大圓鏡智)·부동지(不動智)·보광명지(普光明智)·자성(自性)·자성청정심(自性淸淨心)·법성(法性)·본성(本性)·본심(本心)·본각(本覺)·진심(眞心)·대승(大乘)·진성(眞性)·주인공(主人公)·본래면목(本來面目) 등이 있다.¹⁾

이 중에서도 여래장은 불성과 동의어로서 간주될 만큼 밀접하게 연관되어 있다. 불성에 해당하는 산스크리트어인 Buddha-dhātu는 Buddha라는 말에 성(性) 또는 계(界)를 뜻하는 dhātu를 합성한 단어이다. 여기에 여래(如來)에 해당하는 tathāgata와, 장(藏)을 뜻하는 garbha, 종성(種姓)을 의미하는 gotra와 같은 단어들이 동일한 의미로서 사용되기 시작한다.²⁾ 따라서, 이들의 조합에 의한 Buddha-dhātu, tathāgata-dhātu, Buddha-garba, tathāgata-garbha, Buddha-gorba, tathāgata-gorba 등의 단어는 각각 불성, 여래성, 여래장 등으로 한역되어온 것이다.

이처럼 ‘불성’이 다양한 산스크리트 어원과 한자의 용례를 가진다는 것은 불성의 개념이 불교의 복잡한 발달과 더불어 형성되어 온 것임을 추정할 수 있다. 무엇보다 불성 자체가 단일한 언어로 규정지을 수 있는 특정한 실체가 아님에 주목해야 한다.

전통적으로 서구에 있어서의 실체(substance)의 어원은 ‘sub(아래에)’와 ‘stance(있는 것)’가 합쳐져서 감각적 세계, 혹은 현상적 세계의 아래에 있는 ‘존재’를 의미한다. 이는 자연(physis)의 뒤에(m eta) 있는 ‘존재’를 추구한다는 점과 같은 맥락에서 형이상학(m etaphysics)적 사유의 대상이 되어 왔다. 결국 변화하는 현상계의 뒤에서 변화를 가능케하는 불변의 존재로서의 ‘실체’ 개념이 전제되는 것이다. 따라서 무엇이 ‘있다’고 하는 것은 그 본질상 시간과 공간으로부터 분리된 불변의 실체성이 전제되는 것처럼, ‘불성이 있다’는 것은 인간을 규정하는 실체로서의 본성이 있음을 의미하게 된다.

불교에서의 불성의 의미는 이러한 실체론적 본성 개념을 정면으로 부정한다. 초기 불교의 가르침인 삼법인(三法印)의 제법무아(諸法無我), 제행무상(諸行無常),

1) 박선영, 《불교의 교육사상》, 서울: 동화출판공사, 1989, 88쪽.

2) 小川一乘, 《佛性思想》, 京都: 文榮堂, 1982, 25頁.

일체개고(一切皆苦)에서 보이듯이, ‘무아(無我)’의 개념은 실체성을 부정하는 주요 단서로 볼 수 있다. 미즈노코오겐(水野弘元)은 《원시불교(原始佛教)》에서 무아의 무규정적이고 비실체적인 면에 대해 다음과 같이 설명한다.

무아의 이론은 모든 것에는 고정성이 없다는 것이다. 고정성이 없는 것을 무자성(無自性)이라고 부른다. 자성(自性)이란 그 자신이 독립적인 형이상학적 존재임을 가리키는 것이다. 원시불교가 고정독존(固定獨存)의 형이상학적 존재를 인정하지 않는 것은 불교의 기본적 이론이 되고 있다. 따라서 불교를 진실로 이해하는 것은 모든 것이 무아인 것을 철저하게 인식함을 의미한다.³⁾

이처럼 모든 것에는 자성이 없고, 비실체적이며 무규정적인 것이 ‘무아’라고 할 때, 중요한 문제점은 ‘불성이 있다’는 것과 ‘항상함이 없다’는 것이 어떻게 양립할 수 있는냐는 점이다. 즉, 중생에게 불변의 청정하며 진실한 불성이 있음은 불교교리의 핵심인 무상(無常)·무아(無我)의 교리와 모순되는 것으로 보이기 때문이다.⁴⁾ 실제로 마즈모토(松本史朗)는 불성·여래장의 개념이 원시불교의 무아설과 모순되며, 오히려 브라만교의 아트만(Ātm an)과 관련되어 있다고 주장함으로써 최근까지 일본과 한국에 적지않은 파장을 일으킨 바 있다.⁵⁾

그러나 이러한 불성의 개념적 혼돈은 불교 특유의 사유 방식을 오해하는 데서 비롯된다고 할 수 있다. 불성의 의미는 공(空)의 논리를 통하여 이해되어야 하기 때문에, 서양의 일반 논리학에 입각한 단순 언어관으로는 도저히 파악될 수 없음을 의미한다.⁶⁾ 특히 명제적 논리상의 동일률, 배중률, 모순률에 입각한 논리학적 사고로는 상호포섭적이고 포용적인 불교적 연기(緣起)의 인식을 인정할 길이 없다. 서로 다르면서 같은 하나이고, 같은 하나이면서 서로 다르다”는 중도적(中道的) 사유로서의 공은 《열반경(涅槃經)》에서도 간결하게 드러난다.

불성이라는 것은 제일의공(第一義空)이라고 부른다. 제일의공은 지혜라 이름한다. 이른바 공이라는 것은 공과 불공(不空)을 보지 않는 것이다. 지(智)라는 것은 공과 불공·상과 무상·고와 락·아와 무아를 보는 것이다. 공이라는 것은 일체 생사(生死)이며, 불공이라는 것은 대열반을 말한다. 이에 무아라는 것은 곧 생사이며, 아라는 것은 대열반을 말함이다. 일체의 공을 보고 불공을 보

3) 水野弘元, 《原始佛教》, 京都: 平樂寺書店, 1981, 115頁.

4) 박선영, 앞의 책, 90쪽.

5) 松本史朗, 《緣起と空》, 東京: 大藏出版, 1989, 11-97頁.

6) 박선영, 〈불교교육학의 학문적 성격〉, 《종교교육학연구》 제1권, 1995, 51쪽.

지 못하면 중도(中道)라고 하지 않는다. 일체의 무아를 보고 아를 보지 못하면 중도라고 하지 못한다. 중도라는 것을 이름붙여 불성(佛性)이라 하는 것이니, 이런 의미에서인 것이다.⁷⁾

이러한 중도적 의미에서의 공의 논리는 그것의 무규정성 때문에 “똥이란 이것이다”, 혹은 “활성이란 이것이다”는 표현이 불가능하다. 실체적 사유에 의하면, 시간적, 공간적인 제약없이 불변하고 고정된 어떤 것을 전제하므로, 어떠한 시·공적 맥락에서이건 대상에 대해 “이것”으로 지칭하는 것이 가능하다. 그러나 지속적으로 변화하는 것의 어느 한 단면을 시간과 공간으로부터 분리하여 추상화시킬 수 없다는 것이 중도적 사유의 기본적 입장이다. 따라서, 불변의 고정된 어떤 것도 인정하지 않는 세계에서는 “이것이다”는 단정적, 규정적 지적이 있을 수 없으므로, “~도 아니요, ~도 아니요”라는 부정의 표현을 통해서 형상화시킬 수밖에 없다.

공의 논리를 체계화한 용수(龍樹: Nāgārjuna)는 《중론(中論)》의 첫 장에서 다음과 같이 표현하고 있다.

생겨나지도 않고 소멸하지도 않으며, 항상되지도 않고 단절된 것도 아니다.
동일하지도 않고 다르지도 않으며, 오는 것도 아니고 나가는 것도 아니다.⁸⁾

일체의 고정관념이나 집착과 같은 그릇된 주장의 내용을 생과 멸, 상과 단, 일과 이(異), 래와 출이라는 서로 대립된 개념으로 파악하고, 이들을 모두 부정하려는 중도를 표현하고 있다. 이는 일체의 대립적이고 상대적인 세계관이나 고정관념을 지양하는 중도적 세계이해를 의미한다.⁹⁾ 맹목적인 부정을 통한 허무와 회의가 아닌, 부정의 부정을 통해 끊임없이 인식의 한계를 극복하려는 의지인 표현이라 할 수 있다. 이처럼 어떠한 극단논리나 이분법을 거부하는 것은 불성 사상의 핵심이 된다.

모든 중생이 다 본래의 청정한 불성을 가지고 있으므로 영원히 열반에 들어

7) 《大般涅槃經》第27卷, 《大正藏》第12卷, 523中. 佛性者名第一義空 第一義空名爲智慧 所言空者 不見空與不空 智者 見空及與不空 常與無常 苦之與樂 我與無我 空者 一切生死 不空者 偉大涅槃 乃至無我者 則是生死 我者偉大涅槃 見一切空 不見不空 不名中道 乃至見一切無我 不見我者 不名中道 中道者 名爲佛性

8) 《中論》第1卷, 《大正藏》第30卷, 1中. 不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出

9) 박선영, 《불교의 교육사상》, 99쪽.

갈 수 없다고 한다면 옳지 못하다. 그러므로 불성은 결정코 본유(本有)한 것이어서, 유(有)도 떠났고 무(無)도 떠났기 때문이다.¹⁰⁾

여기에서 드러나는 것은 本有(本有)라는 말이 우리가 일상적으로 쓰는 有(有)과 無(無)의 구분과는 다르다는 점이다. 일상적인 有(有)과 無(無)의 구분은 시간과 공간이라는 조건안에서만 의미를 가질 뿐, 시공을 벗어나서는 인지될 수가 없는 개념이다. 즉, 과거의 有(有)이 현재의 有(有)을 보장하지 못하고, 그렇다고 과거의 無(無)이 반드시 현재의 無(無)으로 단정지어 질 수 없다. 미래와의 관계에서도 동일하다. 특히 본성이라는 비물질적, 비공간적, 잠재적인 대상을 표현할 때의 有(有)은 일상적 의미와 동일하게 인지될 수가 없다. 결국 有(有)과 無(無)은 특수한 시공적인 맥락을 전제하지 않고서는 진위를 가릴 수 없는 개념들이다. 불성이라는 본성의 개념이 부처가 될 可能性, 眞實性이라고 한다면, 유와 무에 대한 개념적 한계를 더욱더 가중시킨다. 可能性이 있다, 眞實해 있다”는 것은 실제로 무엇을 의미하는가? 현재에 있다는 것인가? 아니면 미래에 있다는 것인가? 아니면 현재에 없으나 미래에 있을 수 있다는 것인가? 그렇다면 그것을 과연 有(有)이라고 말할 수 있는 것인가?

이러한 有(有)과 無(無)의 문제가 모순적으로 드러나는 것은, 구분하거나 단절시킬 수 없는 것을 이분법적 언어로 표현하는데서 오는 한계에 의한 것이다. 本有(本有)라는 표현도 결국은 불변과 영원함의 실체로서 포착할 수 있는 유(有)가 아니라, 일체의 고정관념을 극복한 무차별상으로서의 공(空)의 언어를 방편적으로 표현한 것이라 볼 수 있다.

공(空)에 입각한 불성의 개념은 어떠한 것에도 집착하지 않는 끊임없는 부정을 통해 새롭게 자신을 비약시켜나가는 본질적인 자기교육의 과정임을 의미한다. 불교적인 체험적 현상, 특히 깨달음이라는 자각적 체험에서 방편적으로 사용된 언어들을 오늘날의 개념적 표현으로 다 설명할 수 없음은 너무도 분명하다. 다만 우리가 시도할 수 있는 것은 언어상의 한계를 인식하면서 이들 개념들에 내재한 불교적 인식의 차원을 실천적 자각을 통하여 교육적 함의를 이끌어내는 일일 것이다. 특히, 인간이 누구나 불성을 지녔다는 확신은 인간의 향상 가능성에 대한 무한한 신뢰로서, 학습자에 대한 끝없는 애정과 관심을 환기시키는 교육적 이념이라 할 수 있다.¹¹⁾

10) 〈佛性論〉第1卷, 《大正藏》第31卷, p.788下. 一切衆生 皆悉本有清淨佛性 若永不得般涅槃者 無有是處 是故佛性 決定本有 離有離無故.

11) 박선영, 《불교의 교육사상》, 94쪽.

2. 기독교의 “형성”적 인간 본성

영성(靈性)이란 말은 히브리어인 루아흐(ruach)”에서 온 것으로 구약 성경에는 바람”, 숨”, 호흡”, “생명의 원리”, “하나님의 능력”등의 의미로서 사용된다. 이 루아흐”는 신약성경에 와서 πνεῦμα(pneum a)인 영으로 불리면서, 혼에 해당하는 ψυχή(psyche)와 몸을 의미하는 σῶμα(som a)와 구분되어 사용되기 시작한다. 여기서 몸(som a)은 육신만을 의미하는 σάρξ(sarks)와는 다르게 사용되어 인간의 전체적 형상을 의미한다.

영성(spirituality)이라는 용어를 정착시킨 학자인 터툴리안(약 160-220)은 당시에 헬라어로 쓰여왔던 많은 용어들을 라틴어로 번역한 최초의 신학자로서, 그가 번역한 용어 중 헬라어의 πνευματικός를 라틴어로 번역한 것이 “spiritualis”이다. 이는 “형적” 혹은 “형신적”이란 의미를 지니면서 다소 모호한 형태로 사용된 개념이나, 초대 교회에 와서 πνευματικός의 개념을 보다 정확히 “형”, 즉 “성령”과 연관시키고 있다. 피조물인 인간이 세속적이고 육적인 상태와 행위에서 해방되는 것은 인간의 영 스스로의 노력에 의한 것이 아니라, 하나님께서 주시는 성령의 역사에 의한 것임을 드러낸다.¹²⁾

여기서 분명한 것은 영성은 성경에 근거하여 성립된 개념이며, 개인에 의해 길러지고 만들어진 어떤 것이 아니라 외적인 존재에 의해 주어지는 힘의 근원”이라는 점이다. 물론 힘의 근원은 기독교의 유일신인 하나님이 주신 능력을 의미한다. 영성의 역사적 형성 개념이 하나님과의 관계에 의해, 보다 정확히는 성령에 의한 것임에도 실제로 기독교에서 사용되는 영성의 개념은 영성자체의 기원보다는 영성의 보편적 실현가능성에 초점을 두고 있다. 따라서, 영성 개념이 기독교라는 교리적 한계를 넘어서 있는 것처럼 정의되는 경우를 다양한 신학자들에게서 발견하게 된다.

슈나이더즈(S. Schneiders)는 영성을 교의학적 접근과 인간학적 접근으로 나누어 설명한다. 영성은 인간 존재의 근본적인 차원을 말하는 것이며, 이를 현실화하는 체험과 학문적 영역을 포함한다.¹³⁾ 즉 교의학적 차원에서는 성령의 선물로서 그리스도의 인격에 참여하는 기독교적 삶을 의미하고, 인간학적 차원에서는 풍요로운 인간적 삶을 위한 역동적 활동으로 파악하여 인간의 종교적 성향 전반을 가리키고 있다. 그러므로 영성은 개인적이고 자기 중심적인 몰입이 아니라 궁극적 가치를 지향하면서 자신의 삶을 통합하려는 인간의 자기 초월적, 의식적 체험으로 간주한다.

12) 위의 책, 24쪽.

13) Schneiders, S., *Spirituality in the Academy*, Modern christian Sprirtualiy. Atlanta: Scholars Press, 1990, p.71.

영성 개념의 보편적 확대는 최근의 광범위한 활용을 통해서도 드러난다. 거의 모든 종교들에 적용하여, 천주교 영성, 불교 영성, 이슬람교 영성, 유교 영성, 무교 영성 등으로도 사용된다. 일반 학문에도 적용되어 스토아주의 영성, 과학주의 영성, 실존주의 영성, 해방신학 영성 등으로도 불리고, 사회적 관심 분야에 따라 페미니즘 영성, 아프리카 영성, 생태적 영성 등으로도 구분되고 있다.

그러나 이러한 영성 개념의 보편화를 시도할 때 간과해서는 안되는 점은 영성이 기독교 교리와 세계관내에서 출발한다는 점이다. 다시 말하면, 현재의 영성 개념이 아무리 확대된 의미라 할지라도 그 기독교적 근원은 ‘성령’으로부터 오는 것을 부인할 수 없다. 만일 성령에 근거하지 않은 영성을 전제한다면, 기독교에서의 영성 개념은 성립근거를 상실한다. 그러한 근거는 앞서 밝혔듯이 성령의 문자적 의미는 하나님으로부터 오는 ‘생명(life)’ 혹은 ‘숨(breath)’을 의미하기 때문이다. 즉, 태초에 아담을 흙으로 빚은 후 마지막 생명을 불어넣는 하나님의 숨결을 뜻한다. 따라서 기독교의 영성은 ‘생명으로 충만한 삶’, 혹은 ‘영으로 충만한 삶’이라고 정의되거나, 참된 영성이란 성령 충만한 자 안에서 또한 그를 통해 나타나는 성령의 발현이다”고 표현되므로, 그 주도권과 근원은 하나님의 성령에 있다고 볼 수밖에 없다.¹⁴⁾

또 다른 이유로는 창조주 하나님과 피조물인 인간과의 관계성이라는 기독교적 세계관을 살펴보아야 한다. 여기서의 관계성은 하느님과 인간의 수직적인 관계(vertival relationship w ith God)”를 의미한다. 사람과 사람간의 수평적 관계도 포함 된다고는 하지만, 궁극의 도달점은 인간 내면이 절대적 신과 만나는 것을 의미하는 점에서 신과 인간의 수직적 관계성은 절대적이다.¹⁵⁾ 신과의 수직적 관계를 전제하는 점에서 영성 그 자체는 인간 자신의 의지와 결정에 의한 것이 될 수 없음을 의미한다.

여기서 제기되는 문제는 영성이 과연 하나님과의 수직적 관계에 기초한 기독교적 배경을 두고서 어떻게 보편적 적용 가능성을 확보할 수 있는가에 있다. 이러한 문제를 해결하지 못한다면 다른 종교의 개념들과 상충할 수밖에 없고, 그렇다고 해서 기독교적인 역사성을 완전히 배제한다면 영성이 갖는 기독교적 의미 기반은 상실된다. 따라서, 영성이 기독교적 역사성에 기반을 두고서 다른 종교들의 교리 개념과 양립할 수 있는가의 문제는 보다 복잡한 문제를 야기한다. 영성 개념에 대한 보편적 인식이 가능한가의 물음은 영성 그 자체의 개념적 이해를 넘어서 종교다원주의(religious pluralism)로의 가능성을 묻는 것이기 때문이다.

14) 권택조, 《영성발달》, 서울: 예찬사, 1999, 111쪽.

15) 같은 글.

이러한 영성 개념의 보편적 통용성이 문제시되는 것은 기독교가 다른 종교와는 달리 역사적 사실들에 대해 강한 신앙적 의미를 부여한다는데서 원인을 찾을 수 있다. 기독교에서 종교다원주의가 해결되지 못하고 논쟁의 중심에 있는 것은 바로 이러한 강한 역사성에 있기 때문이다. 다시 말해 기독교적 신앙의 대상은 교리에 따른 진리주장(truth-claim) 뿐만 아니라, 역사적인 사실관계에도 강하게 투영되어 있다는 점이다.

존 히크(John Hick)은 이러한 종교적 진리주장에 대한 관점의 차이가 종교간의 다원주의를 저해하는 갈등의 원인이 된다고 설명한다.¹⁶⁾ 즉, 종교의 진리주장을 내용적 특성에 따라 역사적 진리주장(historical truth-claim)과 초역사적 진리주장(trans-historical truth-claim)으로 나누어서, 이에 대한 종교들의 태도에 주목한다. 역사적인 진리주장의 경우는 각 종교들의 역사적 신앙(historical faith)에 대한 성향에 따라 그 중요성이 다르게 부각된다고 본다. 기독교의 경우 예수의 탄생, 죽음, 부활과 같은 일련의 역사적 사건은 기독교적 신앙을 위한 기본 전제로서 받아들여야만 한다. 이를 부인하거나 허구로 간주할 경우 기독교에 대한 신앙 자체의 성립은 불가능하다. 기독교는 다른 종교와는 달리 역사적 진리주장(historical truth-claim)을 중요시하기 때문이다. 반면, 불교의 경우 부처의 탄생이나 죽음 그 자체의 역사적 사건은 기독교와 같이 신앙을 좌우할 정도의 큰 비중을 두지는 않는다. 부처의 역사적 실재보다는 부처가 깨달은 후의 가르침을 중시하는 특징이 있기 때문이다.

각 종교들의 개별적인 역사적 사실성과 관련하여 역사적 진리주장의 진위를 규명하는 것은 결코 쉽지 않은 문제이다. 종교적 차원이자기 보다는 역사학적, 고고학적 차원에서 다루어져야 할 부분이라고 볼 수 있다. 다행스러운 것은 기독교 역시 역사적 진리성을 중시하지만 그렇다고 타종교의 역사적 진리성 여부를 다원주의의 장애로 크게 부각시키지 않는다는 점이다.

문제는 ‘초역사적 진리주장’이 다원주의를 논의하는데 가장 큰 걸림돌로 작용한다는 점이다. 종교 교리는 각 종교들의 초역사적 진리주장을 담고 있기 때문에 상호 인정하기 어려운 통약불가능한(incommensurable) 진리 규범을 의미한다. 예를 들어, 유일신인가 그렇지 않은가, 유일신에서도 인격적(personal) 신인가, 비인격적 신인가의 문제는 거의 모든 종교들간의 상이한 관점들이면서도 결코 양보할 수 없는 진리 규범의 한 사례이다.

히크은 이러한 상이한 초월적 진리 규범을 해소하기 위해서는 진리주장 자체에 관심을 기울이기 보다, 그것들이 추구하는 이상의 보편적 실현 여부에 주목한다. 그는

16) Hick, John H., *An Interpretation of Religion*, New Haven and London: Yale University Press, 1985, pp.362-376.

모든 종교가 공통적으로 지향하는 종교적 이상을 “구원과 해방(salvation and liberation)”으로 설명한다.¹⁷⁾ 즉, 어떠한 종교이든 그것의 진리성 여부는 인간에 대한 구원과 해방의 실현에 어느 정도 기여하는가에 달려 있다고 보는 것이다. 학의 이러한 주장이 모든 종교에 타당하게 적용될 수 있는가의 문제를 여기서 다룰 수는 없으나,¹⁸⁾ 적어도 구원과 해방이라는 기준이 기독교로부터의 종교다원적 함의를 이끌어내는 데는 여전히 유효하다는 점이다. 종교에 따라서 종교다원적 경향이 교리에 내면화되어 있을 수도 있으나, 기독교의 경우는 교리 자체보다는 교리의 실천 지향성에 중점을 두는 것이 보다 더 효과적인 종교교육적 접근일 수 있기 때문이다.

현대에 있어서 영성 개념의 보편적 적용의 문제는 이처럼 구원과 해방이라는 종교다원주의적 논의와 흐름을 같이 하기 때문에, 보다 신중한 접근을 필요로 한다.¹⁹⁾ 더구나 기독교 정통의 교리상의 문제와 맞물려 있기 때문에 여전히 민감한 부분이라 할 수 있다. 예를 들어, 보수주의 신학의 입장에서는 하나님의 초월성과 절대성을 인정하는데서 영성이 출발한다. 그것은 하나님의 주권사상과 인간의 타락에 따른 구원이 하나님의 전적인 선물인 것으로 믿고, 이를 신앙하면서부터 하나님의 형상이 온전히 이루어지는 것에 초점이 맞추어져 있다. 하나님의 형상은 인간의 죄로 말미암아 영적으로 죽어버렸고, 인간에게는 하나님을 기쁘게 할만한 선한 것이 전혀 없으므로, 예수를 통해 구원을 얻음으로써 성령에 의한 영적인 변화, 성장, 성숙을 가능하게 한 것이다.²⁰⁾

반면에 자유주의 신학에서는 과학적 이해와 역사적 지식을 수용하여 기독교 신관의 독자성, 절대성을 부정하고 현실적 참여를 통해서 영성이 드러난다고 본다. “생활 자체가 모두 영성이다”²¹⁾는 말에서 보여지듯이 그리스도의 성육신과 부활의 역사정보다는 현재의 자아에 주어지는 실존적 의미의 중요성을 두고 있다. 이러한 이들의 인본적 입장과 사회참여에 대한 관심은 기독교의 새로운 방향에 대한 가능성을 보여주고 있으나, 보수적 입장에서의 초월적이고 절대적인 하나님과의 관계성

17) Hick, John H., *Problems of Religious Pluralism*, New York: St. Martin's Press, 1985, pp.93-94.

18) 구원(salvation)보다는 초월(transcendence)이 종교다원적 표현에 가까울 수 있을 것이다.

19) 종교 신학(theology of religions)에서 기독교와 타종교와의 관계는 대체로 배타주의(exclusivism), 포괄주의(inclusivism), 다원주의(pluralism)라는 세 입장에서 논의되고 있다.

Hick, John H., *Problems of Religious Pluralism*, pp.31-34.

20) 이광희, <영성신학>, 《복음주의 실천실학개론》, 서울: 도서출판 세복, 1993, 381쪽.

21) 위의 책, 383쪽.

을 저버린다는 점에서 이단시 될 수 있을 것이다.

영성에 대한 기독교 내부의 보수주의와 자유주의의 양극적인 대립은 영성이 갖는 모호성과 애매성에도 불구하고, 상호간에 양보할 수 없는 중요한 교리 개념임을 분명하게 드러내 준다. 그러나 이들의 영성에 대한 접근이 단지 내부적인 시각차라고 보기에는 양립할 수 없는 교리상의 차이가 있음에 주목해야 한다. 그것은 앞서 밝혔듯이 영성의 성경적 근원은 성령을 매개로 한 하나님과의 관계성(relationship with God)에 있음을 의미한다. 하나님과의 관계성은 영성개념의 가능성과 한계성을 구획짓는 주요 경계라고 할 수 있다. 가능성이라는 측면은 기독교 내부의 무수한 교파와 교리해석의 다양한 시각들을 하나님과의 관계성을 중심으로한 기독교적 영성이라는 통합적 인간관으로 지향할 수 있는 점을 말한다. 다른 한편으로 한계성은 “하나님”을 전제하지 않는 다른 종교들과 소통할 수 있는 논의의 장이 지극히 제한된다는 점이다.

하나님과 같은 유일신·인격신을 전제하지 않는 다른 종교들과 근본적인 교리상의 차이를 외면하고 영성의 개념을 보편화시키는 것은 맹목적인 포괄주의적(exclusivistic) 태도라고 할 수 있다. 즉, 영성이 보편적인 인간 본성의 개념으로 나아가기 위해서는 하나님과의 관계성에 근거해서는 불가능하다는 점이다. 유일신(one God)을 믿지 않는 종교들과, 나아가 유일신내에서도 기독교적 인격신을 따르지 않는 종교들과 소통할 가능성이 희박함을 의미한다. 개념의 외연적 뉘앙스만으로 모든 종교에 영성이라는 개념을 통용했을 때는, 앞서 지적한 진리주장의 차원에서조차 심각한 오해와 혼동이 가속될 수 있음을 배제할 수 없다.

그렇다면, 영성개념이 보편화될 때 기독교적 전제인 “하나님과의 관계성”이라는 딜레마를 어떻게 해소해야 할까? 우리는 그리스도의 탄생이 하나님의 아들임을 드러내기 위해서 성령에 의해 잉태된 것임을 잘 알고 있다. 그것은 현대의 해석학적 관점에서 본다면 사람의 아들이 아닌 하나님의 아들이 되기 위하여, 세속적인 아버지와의 관계성”을 끊어버린 일종의 실존적·종교적 결단으로도 해석할 수 있다. 가부장적 위계를 부정한 것이라는 문화인류학적 해석도 가능하겠으나, 세속적 관계를 저버림으로써 하나님과의 관계라는 더 큰 관계성으로의 도약을 표현한 종교적 상징으로도 이해할 수 있다. 같은 의미의 맥락에서, 기독교의 영성이 종교다원주의라는 인간본성에 대한 다양한 성찰들과의 관계성으로 나아가기 위해서는 하나님과의 절대적인 관계성을 끊어내지 않고서는 불가능하다. 이러한 관계성의 단절은 예수가 자신의 아버지를 실제로 버린 것이 아니듯이, 영성으로부터 하나님의 존재를 저버리는 것이 아니라는 데에 주목해야 한다. 즉 역사적 의미에서, 혹은 존재론적 차원에서의 관계성 단절을 의미하는 것이 아니라, 사유가능성의 확장을 위한 인식론적 단절(Epistemological discontinuation)”로서 이해되어야 한다.

기독교 자체의 영성에 대한 지향이 본래 종교다원주의를 목적으로 한 것이 아니기 때문에, 이러한 인식론적 단절"을 교리 자체 내에서 강요할 수는 없는 문제이다. 그러나 종교다원적 차원이나 영성개념에 대한 보편적 차원으로 접근할 때에는 인식론적 단절이라는 전제는 불가피한 선택이라 할 수 있다. 실제로 최근의 영성에 대한 이해는 신과의 절대적 관계를 전제하지 않고 다양한 방식에서 시도되고 있다. 컨닝햄(L. S. Cunningham)과 이건(K. J. Egan)은 초월자와의 절대적 관계라는 영성의 틀을 부정하면서 진정한 영성의 이해는 일종의 교육적 실천 속에서 확인될 수밖에 없음을 보여준다.

그리스도교 영성은 추상적인 철학이나 신념 체계를 뜻하는 것이 아니라, 바로 삶의 방식"을 말하는 것이다. 그리스도인의 삶의 방식이란 바로 그리스도의 제자됨(discipleship)"을 의미한다. 그리스도의 제자가 된다는 것은 그리스도를 따르는 것이며, 단순히 그리스도의 가르침을 학습하는데 있는 것이 아니라, 그리스도의 가치에 따라 삶을 근본적으로 변화시키는 것이다. 따라서 그리스도교에서의 영성이란 궁극적으로 예수 그리스도의 가장 중요한 계명인 사랑의 실천에 있다. 대가 여러분을 사랑한 것처럼, 여러분도 서로 사랑하시오. 누가 자기 친구를 위해서 목숨을 내놓는 것, 그 보다 더 큰 사랑은 아무도 지니지 못합니다."(요한 15: 12-13)²²⁾

이들의 영성 이해는 기존의 교리 중심성과 절대자와의 관계 중심성을 내세운 보수적 영성관에 대해 적지 않은 시사점을 준다. 즉, 영성을 교리에 입각한 신앙에 귀속시키지 않고 보편적 교육 실천의 장으로 끌어올리고 있다. 이것은 하나의 교리가 특정 공동체에 귀속되는 것이 아니듯이, 기독교 교리는 기독교 공동체만의 교육적 전통에 따른 전유물이 될 수 없음에 주목하는 일이다. 오히려 기독교 공동체의 정당성은 교리에 입각한 신앙적 태도보다는 올바른 이해와 실천 여부에 의해 평가되는 점을 환기시키는 것이다.

이와 같은 영성에 대한 이해는 인식론적인 단절의 양상을 잘 드러내주고 있다. 개념에 대한 외연의 유사성이 내포의 동일성으로 단정짓는 것은 심각한 오류를 드러내듯이, 현재 일상적으로 쓰이는 영성의 개념은 그것이 주는 외연적인 유사성만으로 다른 종교에 동일시하여 적용되고 있다. 영성이 보편적 인간 본성으로서의 개념으로 사용되기 위해서는 '하느님과의 관계성'이라는 교의중심성으로부터 '인식론적 단절'을 전제하지 않으면 안된다. 해방과 초월(liberation and transcendence)

22) Cunningham, L.S. and Egan, K.J.(1986). *Christian spirituality: Themes from tradition*. New York: Paulist Press, pp.9-14.

이라는 인류보편의 지향을 갖는 종교다원적 입장을 공유하기 위해서도 필연적으로 수반되어야 할 과제일 것이다.

Ⅲ. 종교적 인간 본성에 대한 교육적 의미

서구의 이성중심적 인간 본성관에 대한 비판이 결코 최근에 제기되는 문제점은 아니다. 합리적이고 계몽적인 이성을 인간 의식의 중심에 두고 그 독점적 지위를 인정함으로써, 다른 인식 능력들을 사장시켜 온 것이 교육의 역사라는 비판도 제기될 수 있다. 이러한 비판에는 이성이라는 특정한 형태의 인식 능력에 대해 불신일 뿐만 아니라, “인간만이” 갖는 본성 개념에 대한 근원적인 회의가 내재되어 있다. 즉 유교의 리(理), 불교의 불성(佛性) 등과 같은 본성의 개념들은 인간에게만 있는 것이 아닌, 만물에 내재해 있는 보편적 본성이기 때문이다. 루소(Rousseau)의 자연주의적 본성에 대한 입장은 인간에게만 있는 이성이라는 독점성과 이성 중심적 인간 의식의 배타성에 대한 강한 비판 의식이 자리한다고 볼 수 있다.

루소는 그의 저서 곳곳에서 인간 이성에 대한 최소한의 긍정성조차 인정하지 않는다는 특성을 드러낸다. 《에밀(Emile)》에 나타난 다음의 글에서는 인간의 다양한 의사소통 능력이 오히려 이성적 언어에 의해 제약되고 있음을 보이고 있다.

우리 시대의 오류 중 하나는 인간의 마음에 이성만이 있는 것처럼 지나치게 있는 그대로의 이성을 사용하는 일이다. 상상력에 애기하는 다양한 기호(signs)의 언어를 소홀히 함으로써 사람들은 가장 강한 언어를 잃어버렸다. 말의 인상은 항상 미약해서, 사람은 귀보다도 눈을 통해서 훨씬 더 마음으로 말을 전할 수 있다. 모든 것을 이성에 맡김으로써 우리는 교훈(precepts)을 언어로 환원시켜버렸다. 행위는 아무런 쓸모가 없는 것이다. 이성만으로는 결코 활동할 수 없다. 드물기는 하지만 이성은 때로 자제하면서도, 결코 위대한 일을 한 적이 없다. 항상 추론하는 것은 소인들의 습관이다. 강력한 영혼은 완전히 다른 언어를 지니고 있다. 사람을 설득하고 행동케 하는 것은 이 언어에 의한다.²³⁾

이성 중심의 본성 개념을 탈피한다고 할 지라도 본성에 대한 종교적 차원의 접근이 그리 용이한 것은 아니다. 이성에 대한 비판 자체가 종교적 차원의 본성 개념을 정당화시킬 수도 없다. 그러나 종교적 입장에서의 본성에 대한 접근이 기존의 인간

23) Rousseau, Jean-Jacque, *Emile*, trans. by Bloom, A., *Emile*, New york: Basic Books, 1979, p.321.

관에 대한 새로운 인식의 전환을 제공하는 기회가 될 수 있을 것이다. 따라서 다양한 관점에서 인간의 본성을 조명하는 일은 그 자체로 의미있는 교육적 노력이 될 수 있을 것이다.

인간 본성을 조명하는 방식으로 전통 철학의 관점을 활용한다면 본성에 대한 접근을 좀 더 구체화시킬 수 있다. 전통 철학의 영역에서 본다면 지금까지의 본성에 대한 물음의 방식은 존재론적, 인식론적, 가치론적 차원으로 나누어 볼 수 있다.

첫째로, “인간에게 본성이 있는가”라는 물음은 존재론적 차원에서의 접근이다. 앞서 밝혔듯이 “있음”이라는 말의 다차원적 특성을 전부 고려할 수는 없다하더라도, 유교와 불교, 기독교와 같은 대부분의 종교에서 본성의 존재여부에 대해서는 긍정 하는 것으로 볼 수 있다. 따라서, 본성의 유무에 대한 물음이 “인간에게만” 있음인가, “인간에도” 있음인가로 전환될 경우는 보다 구체적인 교리 체계의 맥락에서 다루어져야 한다.

둘째로, “인간의 본성을 어떻게 알 수 있는가”라는 인식론적 차원에서의 물음에서는 종교마다 입장을 달리하고 있다. 이는 각 종교에서 인간의식의 가능성을 규정하는 방식에 따라 다르게 표현될 수 있게 때문에 수행을 통한 실천적 차원과 관련 지어 논의되어야 한다. 종교에서 추구하는 궁극의 인식능력이라는 차원에서도 접근이 가능하다고 보여진다.

셋째로, “인간본성은 선한가, 악한가” 하는 가치론적 물음이 된다. 성선설(性善說)을 주장한 맹자의 유교나, 불성(佛性) 사상을 내포하는 대승불교의 여래장(如來藏), 하나님과의 관계성에 주목하는 기독교의 영성(靈性)은 모두 본성의 가치로운 측면에 주목하고 있다. 그러나 이들의 본성에 대한 관점이 세부적인 논의에 들어가서는 선과 악으로 단순화시킬 수 없는 복잡한 개념적 역사성을 띄고 있으므로 이분법적 기분으로 가치를 단정짓기는 곤란하다.

전통 철학의 영역에서 본 인간 본성에 대한 물음은 보다 구체화된 물음의 형태를 통해 인간 본성에 대한 이해의 문제에 접근하고 있으나, 종교교육의 방향 설정에 직접적인 도움을 주지는 못한다. 더구나 종교 다원주의적 입장에서 각기 다른 역사적, 문화적 교리 전통을 갖는 종교들의 인간 본성의 문제에 접근하는데는 일정 수준의 공통적 기반을 설정하지 않고는 논의가 불가능하다.

그렇다면 종교교육적 차원에서 제기되는 인간 본성에 대한 접근은 어떠한 기준에 의해 마련되어야 할 것인가? 그것은 “교육적 변화가능성(educational changeability)”이라고 잠정적으로 표현될 수 있다. 인간은 누구나 현재의 상태보다 더 향상될 수 있다는 가능성으로서의 사실을 인정함으로써, 자기 자신과 타인에 대한 무한한 신뢰를 이끌 수 있음을 전제한다. 제종교에서 추구하는 인간상의 구현 활동은 교리에 매몰된 맹목적 활동이 아닌, 교육적인 변화가능성을 심화시키기 위

한 근원적인 인간이해에 기반한다고 볼 수 있다.

이러한 종교교육적 입장에서 파악되는 인간 본성에 대한 문제는 단순히 해당 교리체계내에서 구현되어야 할 인간상을 넘어서 보편적 인간관으로의 소통 가능성을 열어 놓는 일이다. 또한 종교 다원적 가치를 추구하는 종교교육의 지향이 지속적으로 전개될 수 있는 기반으로서 출발되어야 한다. 소통 가능성과 다원성을 위한 몇 가지 전제를 존재론, 인식론, 가치론이라는 전통 철학의 형식을 빌어서 다음과 같이 정리해 볼 수 있다.

첫째로 실체론적 본성관을 탈피해야 한다는 점이다. 불변적 실체로서의 본성에 대한 존재론적 개념은 본성 자체에 대한 왜곡된 관념으로 고착될 수 있다. ‘불성’이 실체론적 ‘있음’에 대한 끊임없는 부정이었음은 앞서 밝힌 바 있다. ‘형성’은 그 자체로 자립적인 것이 아닌, 성령과의 관계 속에서 의미를 갖는 비실체적 개념이다. 이러한 비실체성의 전제하에서 ‘교육적 변화가능성’이 의미를 가질 수 있게 된다. 또한 특정 종교의 교리내에서 주장하는 인간 본성만이 배타적으로 인정될 수 있다는 믿음으로부터 자유로울 수 있는 근거가 될 것이다.

둘째로 본성에 대한 의미를 보편적 인식 개념으로 열어두는 일이다. 이는 불성(Buddha-nature)에서의 ‘붓다(Buddha)’가 교단, 혹은 교리에 집착하는 인간상이 아닌, 구극의 지혜를 깨달은 자라는 보편적 인간관의 표현임을 인정하는 것이다. 영성이 편협한 도그마적 전통에서 벗어나 영적 존재라는 보편적 자각을 일깨우는 데 있다는 것도 동일한 맥락에서 이해될 수 있다. 즉, 해방(liberation)과 초월(transcendence)의 지향을 공유하는 인간 인식이라는 점을 끊임없이 환기시키는 것이 될 것이다.

셋째로 본성의 가치는 그 실천과정 속에서 구현되고 정당화된다는 점이다. 선하거나 악하다는 것은 그 자체로서 가치판단의 대상이라기 보다는, 그것이 구현된 시대적, 사회적 상황을 통해 평가된다는 것을 의미한다. 마찬가지로 본성의 가치는 그 자체의 규정성에 있지 않고 구체적인 실천의 맥락에서 판단되어야 할 문제이다. 따라서 각 종교에서 추구하는 인간상의 타당성 여부는 교리가 아닌 종교인들이 구현하는 삶의 현실에서 정당화될 수 있다. 이는 종교인과 종교적 삶의 주체들에게 종교적 가치의 실현이라는 교육적 책무성(educational accountability)을 자각시키는 계기가 될 수 있을 것이다.

이상과 같은 종교적 차원의 본성 이해는 합리적이고 논리적인 이성적 본성과는 분명하게 구분된다. 특히 실체로서의 자아관을 부정함으로써 드러나는 ‘불성’과 신학적 교의의 단절이 요청되는 ‘형성’은 자기동일적 측면보다는 자기부정적 측면이 강하게 드러난다. 자기공정을 통한 축적과 팽창에 의해 발달해 온 이성과 달리 자기부정을 통한 비움(空)과 초월(transcendence)이라 할 수 있다. 이러한 교육적

변화는 이성이 특징으로하는 자기동일성이 아닌 자기부정성과 자기타자성이라고 표현될 수 있을 것이다. 이전의 나와 지금의 나에 대한 “다름”과 “변화”를 자각하고 인정하는 것은 새로운 자신을 발견하고 형성해나가는 교육적 각성의 출발점이기 때문이다.

IV. 결 론

인간에게 본성이 있다는 것은 미래의 시간에 대한 선택의식과도 동일하다. 인간에게 가능성, 혹은 잠재성이 있다”고 할 때의 “있음”은 현재에 없으나 미래에는 있을 것이라는 현실 인식을 의미하기 때문이다. 우리의 상식적 언어에서의 “있음”과 “없음”의 분별은 특정 시간 속의 특정한 대상을 지시한다는 시간적 제한성을 전제한다. 그렇게 때문에 본성이 “있음”은 과거, 현재, 미래의 연속선상에서 불변의 실체로서 본성이 존재한다고 오해할 수도 있다.

그러나 “이성”을 인간의 본성이라고 규정지어 온 근대의 실체론적 인간 이해와 달리 종교적 차원에서의 인간에 대한 이해는 시간관을 달리하고 있다. 근대적 시간관이 시간을 선형적 연속선상에 놓고 배타적인 구분이 가능하다고 본다면, 종교적 시간은 모든 시간은 결코 구분될 수 있거나 배타적일 수 없다는 순환적, 총체적 시간관이라고 볼 수 있다.

따라서, 과거와 현재와 미래는 결코 분리된 세 가지 실체가 아니므로, 특정한 시점에서의 단면으로서만 의미를 갖는다. 시간을 분리할 수 없는 전체라고 본다면, 과거와 현재와 미래의 구분은 삶의 맥락에서 강조되고 의미화되는 속성일 뿐이다. 종교적 차원에서 인간 본성에 대한 자각은 이러한 속성적 시간 인식에서 벗어나 총체적 시간관 속에서 인간의 본래 모습을 간파해내는 인식적 전환을 의미하게 된다.

그런 의미에서 현재에는 과거와 함께 미래의 모습이 동시에 투영되어 있다. 아동의 현재의 모습에서 그의 과거와 미래의 모습을 동시에 느끼는 것은 교사에게 있어서 일종의 감식력(connoisseurship)이라고 할 수 있다. 그것은 교사의 단정적이고 결정적인 상황적 판단이 아니라 아동의 근원적인 잠재성, 즉 인간 본성에 대한 무한한 신뢰와 애정을 바탕으로 전개되는 결단적 통찰(discernment)을 의미한다.

종교교육에서의 교사는 이러한 제 종교들의 인간 본성에 대한 의미들을 아동의 내면을 통해서 구현해 나가는 구도자적 태도가 요구된다. 여기에는 종교들의 교리에 대한 다원적 접근을 통하여 개별적 의미들을 보편적 의미 영역으로 확대시키는 노력이 포함된다. 나아가 종교적 의미들의 새로운 해석을 통해 현재의 교육 개념에

대한 문제의식을 끊임없이 재구성하는 노력들이 수반되어야 할 것이다.

《참고문헌》

- 〈大般涅槃經〉
〈佛性論〉
〈中論〉
권택조, 《영성발달》, 서울: 예찬사, 1999.
박선영, 《불교의 교육사상》, 서울: 동화출판공사, 1989.
_____, 〈불교교육학의 학문적 성격〉, 《종교교육학연구》 제1권, 1995.
오성준, 〈영성훈련의 성서적 이해 및 훈련〉, 《월간목회》 6, 1986.
이광희, 〈영성신학〉, 《복음주의 실천실학개론》, 서울: 도서출판 세북, 1993.
松本史朗, 《緣起と空》, 東京: 大藏出版, 1989.
小川一乘, 《佛性思想》, 京都: 文榮堂, 1982.
水野弘元, 《原始佛教》, 京都: 平樂寺書店, 1981.
Cunningham, L.S. and Egan, K.J., *Christian spirituality: Themes from tradition*. New York: Paulist Press, 1986.
Hick, John H., *An Interpretation of Religion*. New Haven and London: Yale University Press, 1985.
Hick, John H., *Problems of Religious Pluralism*. New York: St. Martin's Press, 1985.
Hick, John H., *Problems of Religious Pluralism*. New York: St. Martin's Press, 1985.
Rousseau, Jean-Jacque, *Emile*, trans. by Bloom, A., *Emile*, New York: Basic Books, 1979, p.321.
Schneiders, S., *Spirituality in the Academy*, Modern christian Sprirtualiy, Atlanta: Scholars Press, 1990.

원고접수: 4월 25일 1차심사: 5월 3일 게재승인일: 5월 30일

연구자 소개

- ① 전공: 교육학 / 소속: 동국대학교 강사
② 관심영역: 종교교육, 현대교육사상
③ 주요논저: 〈불교비판에 나타난 성리학의 교육적 의의〉, 〈종교성 함양의 교육학적 의미〉 〈교육종교학 성립의 필요성과 전망〉
④ E-mail: v inetar@ hanm ailnet
-

The religious educational approach on Human nature

Park, Beom-Seok

(the lecture of Dongguk university)

《Abstract》

It is the beginning of education to trust in human. But, education after the modern period is conformed based on human reason, not based on human itself. It is appeared as a serious educational problems for absolute trust in the rational mental ability of man which excludes other abilities of man in the present day.

It is the limit of knowledge-centered education of specifying man as a rationality in spite of positive contribution of that. Therefore, it would be the continuous theme of religious education to radically clarify the distorted understanding of reason-centered human nature, not simply pointing out the present educational problems.

I discussed the perspectives of human nature in Buddhism and Christianity and explored the premises of the educational practice in the common base. It will contribute to the contemporary educational suggestion examining the general foundation of human nature in differentiated religious traditions and suggesting mutual understanding of educational perspectives.

Key words : Human nature, Buddha-nature, Spirituality, Epistemological discontinuation, Educational changeability.