

종교교육학연구 제19권. pp.197~222

서울: 한국종교교육학회, 2004. 12

대립과 조화 : 한국 불교와 그리스도교 관계의 역사

李 贊 洙
(강남대학교)



이 글에서는 불교와 그리스도교가 그동안 어떤 관계를 가져왔었는지 그 관계의 역사를 한국적 맥락에서 정리해보고자 한다. 주지하다시피, 그 동안은 주로 그리스도인의 불교에 대한 일방통행식, 아전인수식 선언이 주류를 이루어왔다. 샤를르 달레 같은 선교사는 물론 정약중, 정하상 등 초기 사대부 가문의 천주교 신자들까지 불교를 위시한 한국의 전통 종교에 대해 대단히 비판적이었다. 이러한 양상은 언더우드, 비숍 같은 개신교 선교사들에게서도 비슷하게 나타났다. 그들에게 불교는 무신론 내지는 미신이었다.

그러다가 20세기 초반 최병헌 목사에게서 그리스도교 중심적 타종교 수용의 단초가 보이다가, 1960년대 이후 가톨릭은 제2차 바티칸공의회를 기점으로 타종교 포용적 시각으로 선회하기 시작했고, 개신교 신학자들 사이에서는 토착화신학이 움텄다. 이러한 토대 위에서 불교를 적극적으로 신학화한 변선훈이 등장한다. 그는 불교와 그리스도교를 “불가결의 보충”(아스퍼스) 차원에서 보았고, 두 종교인들의 공동 수행을 제안하기도 했다. 길희성은 불교와 그리스도교간 관계를 정교하게 서술하며 창조적 일치의 차원에서 이들 간의 대화, 비교의 수준을 한 단계 끌어올렸으며, 90년대 들어서는 김승철, 이찬수 등이 불교와의 대화를 적극적으로 도모하는 중에 있다. 이와 함께 유영모, 함석헌, 이현주 등 그리스도교권 수행적 사상가들에게서는 이들 종교가 하나된 모습으로 나타나기도 한다.

물론 편견없는 연구 내지는 포용적 자세들은 극히 제한적인 수준에 머물고 있는 실정이다. 전반적으로 불교에 대한 일반 그리스도인의 입장은 여전히 부정적이며, 일부 극단적 근본주의자들은 뱀불 사건까지 일으킬 정도로 불교에 대한 그리스도인의 시각은 때로 극단적으로 치닫기도 한다.

이러한 상황을 우려하며 불자들 사이에서는 일부 개신교도들의 공격적 선교에 대한 내부적 대응 방안을 모색하기도 한다. 방어적 대응 차원에 머물지 말고 그리스도교에

대한 적극적인 연구로 나아가야 한다고 제안하기도 한다. 하지만 20세기 전반에 《백교회통》과 《기독교급외교사》를 썼던 이능화와 20세기 후반에 불교와 그리스도교를 상호 일치적 차원에서 잠시 논하기도 했던 이기영을 제외한다면, 그리스도교에 대한 불교권의 본격적인 연구는 아직 나오지 않고 있는 형편이다. 애정을 가지고 그리스도교의 신학을 제대로 다룬 불자들의 연구가 요청되는 때이다. 이러한 상황을 의식하고 적극적으로 소화할 때 21세기 한국 불교학에 전환이 일어날 것이다.

핵심 주제어 : 불교, 그리스도교, 대화, 한국,

I. 불교와 그리스도교의 대화?

그동안 한국 안에서 불교와 그리스도교는 어떤 관계를 맺어왔을까? 이 글에서는 불교-그리스도교 대화의 역사를 한국적 맥락에서 정리해보고자 한다. 하지만 “대화”(對話, dialogue)의 한자상 의미가 “마주보고 하는 이야기”이고 영어의 의미가 “둘이서 하는 말”이라면, 한국 내 불교와 그리스도교의 “대화”란 지금까지 거의 없었다고 해도 과언이 아니다. 기존 대화 관련 출판물들은 상대가 말할 때 내가 듣는 상호소통의 관계가 아닌, 주로 그리스도인의 불교에 대한 일방통행식, 아전인수식 선언을 주로 보여주고 있기 때문이다. 현재까지도 편견없는 상호 연구들은 극히 제한적인 수준에 머물고 있는 실정이다. 더욱이 불자의 그리스도인에 대한 평가래야 일부 개신교도들의 공격적 선교에 대해 내부적 대응 방안을 모색하는 정도에 머물 뿐, 불자가 그리스도교의 신학적 내용을 다룬 예는 전무하다시피 한 상황이다.

이 마당에 한국 내 불교와 그리스도교의 대화의 역사는 사실상 한국에서 그리스도인은 불교를 어떻게 보아왔는가의 문제로 제한된다. 이 글에서도 ‘한국’이라는 구체적인 지평 안에서 벌어진 그리스도인의 불교에 대한 이해의 역사, 그 ‘대강’(大綱)을 특별히 문헌적 연구 결과들을 중시하며 살펴보고자 한다. 주로 그리스도교권 학자 내지는 선교사들의 단행본들을 중심으로 보되, 수행자적 자세를 가지고 산 일부 그리스도인의 글에 나타난 불교관도 포함시키겠다. 이들의 저술과 행위를 한국 그리스도교 ‘전체’의 입장으로 삼을 수는 없겠지만, 저간의 흐름과 분위기는 어느 정도 반영해낼 수 있으리라 생각된다.

물론 불자는 그리스도교를 어떻게 보아왔는지, 또 보고 있는지 그 역사적인 측면도 마찬가지로의 무게중심을 두고 병행해서 살펴야 할 주제이지만, 전술한대로 문헌화한 예가 거의 없을뿐더러 불자들의 마음 안에 경계와 우리의 감정 차원에서 숨어있는 경우가 대다수인 까닭에 체계적으로 추적하기가 쉽지 않다. 이에 대해서는 현대 한국

불교(권) 학자들의 그리스도교에 대한 일반적 입장을 간략하게 추려 소개하는 것으로 만족해야 할 것 같다.

II. 한국적 지평의 종교적 차원

한국 그리스도인이 불교를 어떻게 보아왔고 또 보고 있는지 알아보려면, 먼저 ‘한국’이라는 구체적인 지평의 의미를 고찰할 필요가 있다. 불교와 그리스도교에게 ‘한국’은 무엇인가? 한국은 불교와 그리스도교를 불교와 그리스도교로 살아가게 해주는 장소이다. 그곳에 있음으로써 불교적, 그리스도교적 피와 살을 얻는다. 인도에는 인도 불교, 중국에는 중국불교가 있듯이, 당연히 한국에서는 한국불교이고, 일본에서는 일본불교이다. 이들에게 독특성을 부여해주는 장소가 인도이고, 중국이고, 한국이며, 일본이다. 불교 자체란 없다. 저마다 독특한 지역(local) 불교가 있을 뿐이다. 그리스도교도 마찬가지이다. 유럽 또는 미국 그리스도교, 한국 그리스도교가 있을 뿐이다. 불교든 그리스도교든 특정 지역 안에서, 우리의 주제에 맞게 표현하면 ‘한국적 지평 안’에서만 피와 살을 가지고 살아갈 수밖에 없다.¹⁾ 이것은 무슨 뜻인가?

한국은 세계에 유례가 없을 만큼 다양한 종교들이 공존하고 있는, 종교백화점과 같다. 한국은 늘 종교 다원 사회였다. 고려가 불교 일원적 사회였고 조선이 유교 일원 사회였던 것은 분명하지만, 그렇다고 종교적으로 다양하지 않았던 적은 없다. 정치,

1) 한국에서 피와 살을 얻은 불교는 지난 천오백여년 동안 한국을 위한 가르침, 말하자면 호국불교로 자처해왔다. 적어도 고려시대까지 한국과 불교는 하나였다고 해도 과언이 아닐 정도로 불교는 국가와 밀착해왔다. 조선조 이래 정치적인 차원에서 받은 억압의 반작용으로 불교는 호국적 성향을 견지했고, 일제 치하에서 살아오면서, 그리고 그로부터 독립한 이후 ‘불교의 한국적 측면’을 강조하는 연구 논문들이 주류를 이루어왔다. 그리하여 근대 한국 불교를 논하고 있는 자료들은 ‘호국’, 오늘날의 언어로 하면 ‘애국’ 내지는 ‘민족주의’적 시각을 견지하는 것이 태반이었다.(길희성, 〈한국 불교 정체성의 탐구〉, 《한국종교연구》 제2집, 서강대학교종교연구소, 2000, 163-167쪽 참조) 크게 보면 그리스도교도 다르지 않았다. 한국에 그리스도교가 전개된 이래 ‘신앙’이라는 이름으로 한국의 독립을 위해 기도한 이들이 많았고, 한국의 회복을 신학 안에 담기도 했다. 일제 이후 우리의 학문은 일제로부터의 정신적 독립을 위해서라도 민족주의적 시각을 견지하지 않을 수 없었던 것이다. 사실 한국에서 불교와 그리스도교가 만난다면 이러한 ‘민족주의’가 주요한 접점이 될 것이다. 한국의 대표적 개신교회사가인 민경배의 입장을 “민족 교회사관”으로 정리하는 것도 그 한 예이다.(김성례 외, 《한국종교문화 연구 100년》, 서울: 청년사, 1999, 278-282쪽 참조) 1960년대 이후 토착화신학이 생겨나고 1970년대 후반 민중신학, 민중불교 등이 등장하였으며 민주주의의 구현과 분단의 극복을 위해 실천적 차원에서 그리스도교와 불교가 공동의 일을 도모하게 된 정신적 배경도 ‘한국’이라는 자리를 떠나서는 ‘종교’도 불가능하다는 암묵적 타협이 그 기초에 있었던 셈이다.

사회적으로 불교가 주도하던 다원사회, 유교적 이념에 따라 돌아가던 유교 중심의 다원사회가 있었을 뿐이다. 주도 세력은 있었을지언정 종교적 현상 자체가 다양하지 않았던 적은 없다.

가령 조선 중기 이래 한국인 대다수는 유교신자가 되었지만, 불교의 영향으로 전생, 내세 등 ‘저 너머’의 세계에 대한 관심도 유지되어 왔다. 불교적 세계 해석 체계에 영향 받아 생겨난 유교적 세계 해석 체계, 즉 성리학이 조선 시대 이래 한국 사상의 큰 획을 그어오고 있었지만, 그 와중에도 서산대사, 사명대사, 만해 등 불교의 뛰어난 사상가들이 꾸준히 배출되었다. 근세에 들어서는 동학, 원불교, 증산교 등 가능성있는 민족 종교들이 출현해 오늘날까지 교세를 넓혀가고 있고, 가톨릭과 개신교를 포함한 이른바 그리스도교에 의해 종교 지형이 바뀌면서부터 한국은 동양의 종교와 서양 종교가 비등하게 자리 잡고 움직이는, 그야말로 종교적 다양성의 전형적인 장이 되었다.

이런 맥락에서 보자면, 한국은 일단 다양성을 용납하는 장임에 틀림없다. 비록 조선 후기 위정척사(衛正斥邪) 운동이나 초기 천주교인들의 제사 거부 움직임, 유학자들의 천주교 박해, 개신교도들의 타종교 비판 내지는 부정과 같은, 종교 제도들 간 갈등이 없던 것도 아니고 여전히 있기도 하지만, 분명히 한국의 종교 역사 전체를 보면 갈등 보다는 수용과 타협, 그리고 공존의 역사이다. 신라의 최치원이 화랑 난랑의 비문에 “나라에 현묘한 도가 있으니 풍류라 한다. 그 교의 기원은 선사(仙史)에 자세히 실려 있거니와 이는 실로 삼교(三敎)를 포함한 것이요 민중과 접하여서 그들을 교화하였다(接化群生)”(<삼국사기> 권4 진흥왕 37년)고 적고 있는데, 이것은 고대로부터 한국은 유불선을 포섭하는 정신 위에서 살아왔음을 보여주는 한 사례이다.²⁾ 오늘의 용어로 바꾸면 다양한 가르침들을 받아들이고 함께 사는 정신에 한국적 정서의 핵심이 있다는 말이다. 크든 작든 종교간 갈등의 한 복판에 그리스도교가 있는 듯해도, 그리스도교 역시 피치 못하게 이러한 사회 안에서 늘 그래왔던 수용적 정서에 영향을 받으며 한국적 피와 살을 얻어가고 있는 것이다.

진리 독점적 성향이 강한 그리스도교가 소개되고 전개되어가고 있다 해서 한국적 정서 자체가 완전히 달라진 것은 아니다. 가만 보면 외형적으로 드러나는 그리스도교의 배타적 성향조차도 다양성을 포용하는 한국적 정서의 깊이 안에서 이루어지고 또 표현되고 있는 것으로 보인다. 다양성을 용납하는 자세가 한국의 지속적인 역사의 근간이다. 바로 이것이 한국을 한국되게 해주는 것이다.

이처럼 한국인의 심층적 구조 안에는 한국을 한국되게 해주는 통일성이 있으며, 그러한 심층적 통일성 위에 있기에 다양한, 때로는 이질적인 듯한 우리 사회가 그래도

2) 유동식, 《한국 무교의 역사와 구조》, 서울: 연세대학교출판부, 1975, 84-85쪽.

돌아가고 있는 것으로 보아야 한다. 다양한 종교 현상들의 저변에는 다양한 문화적 형식들을 수렴시키면서 한 언어를 사용하며 살게 하는 통일적이고 심층적인 근거가 작용하고 있다는 말이다. 이 근거가 의식적인 차원에서 일어나는 갈등에도 불구하고 무의식적인 차원에서 종교들을 서로 만나게 해주는 한국적 정신의 ‘깊이’인 것이다.

린드백이 종교를 “삶과 사고 전체를 형성해주는 일종의 문화-언어적 틀 내지는 매개”³⁾로 정의한 적이 있는데, 그 문화-언어적 틀 역시 한국적인 것의 ‘깊이’와 연결된다. 불자와 그리스도인이 표면적인 세계관의 차이로 인해 갈등하고 대립하는 듯 하면서도 공존하며 살아가는 이유는 이들이 불교인이기 이전에, 또 그리스도인이기 이전에 한국인이기 때문이다. 한국인은 자신의 “삶과 사고 전체를 형성해주는 일종의 문화-언어적 틀”을 ‘한국 안에서’ 얻는다. 그것이 불교, 그리스도교라는 이름에 선행하는 한국적 정신의 깊이이다. 우리가 불교라고 부르는 현상은 한국인이 공유하는 정신적 깊이의 불교 문화적 측면이고 그리스도교라는 현상은 그 깊이의 그리스도교 문화적 측면이 되는 셈이다. 한국인은 ‘한국종교’라는 거대한 틀 안에서 유교 문화, 불교 문화, 그리스도교 문화 등을 일구어간다고 표현해도 크게 틀리지 않는다.⁴⁾

이 깊이는 불교, 그리스도교, 유교라는 차별적인 이름들로 불려온 배타적 인간 집단 안에 갇히는 것이 아니다. 불교, 그리스도교, 유교의 교리 체계들은 서로 차별적인 듯하지만, 실상은 그것을 낳고 또 받아들이는 한국적 정신 위에서 이루어진다. 다양한 종교들의 이름으로 불린다 해도, 모두 그 다양성을 수용하고 다시 산출해내는 한국적 ‘깊이’의 표현 방식인 것이다.

III. 그리스도교의 정치, 사회적 출발점

물론 한국적 깊이가 종교적 다양성을 수용하고 또 산출한다 하지만, 이것은 무의식적 또는 습관 차원에서 벌어지는 일이자, 한국 역사 전체를 거시적으로 본 결과론적인 판단이다. 미시적인 눈으로 보면 한국 종교사 안에 대립과 갈등이 없었던 적은 없다. 하지만 그것은 표면적이고 의식적인 차원에서 벌어지는 일이었다. 특히 정교 분리적 상황에 익숙한 그리스도교 선교사들을 통해 유교 일원적, 정교 일치적 조선 사회에 새로운 도전적 종교관이 생겨나면서 갈등 상황은 더 커졌다. 현실의 삶을 떼어 놓고 종교를 종교로만 보다 보니, 종교들 간 대립과 갈등이 생겨날 여지가 커졌다. 이

3) George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: The Westminster Press, 1984, p.33.

4) 이찬수, 《생각나야 생각하지: 사유, 주체, 관계 그리고 종교》, 서울: 다산글방, 2002, 제12장을 참조할 것.

런 경향은 불자들 보다는 정치와 종교를 분리시켜 사유하는 데 익숙한 그리스도인들에게 더 강하게 드러났다. 종교의 본질을 탈사회적인 교리 차원 내지는 초현실적 피안의 세계에서 찾곤 하던 그리스도인들이 다른 종교적 현상들에 대해서는 대립적인 자세를 취하게 되었던 것이다. 더 나아가 그리스도교적 피와 살의 원천인 한국적 기초는 잊은 채 ‘한국’마저도 극복의 대상으로 생각하는 배타적 자세가 득세하기 시작했다. 추상화한 교리가 현실을 집어삼키고, 다른 종교 언어는 문법적 오류에 빠져 있다는 식으로 오해하기 시작한 것이다.

물론 그리스도교의 이러한 ‘오만한’ 자세는 한국의 정치 문화적 상황과 연관되어 있다. 역사적 차원에서 보면, 한국에 그리스도교가 들어와 성장하게 된 주요 이유는 청일전쟁(1894)에서 승리한 일본을 경계하면서도 패한 중국에는 더 이상 기대지 못하던 조선이 서양 문명을 등에 업은 그리스도교를 통해 정치 사회적 불안감과 후진성을 극복하고, 더 큰 ‘힘’에 편승하려는 힘지향적(power-oriented) 자세와 연결되어 있기도 하다. 풍전등화와 같은 위기 속에서 한국인은 자신을 보호해 줄 ‘정치적 힘’을 찾은 것이지, 새로운 ‘영적 실재’를 갈구했던 것만은 아니라는 말이다.

특히 개신교는 제국주의 국가 종교 천주교가 조선을 무시하고 도전하는 바람에 많은 희생자가 나왔다고 생각하게 된 사람들이 남의 나라를 침범하지 않는다고 다소 과장되게 믿어진 개신교의 나라 미국으로부터 큰 영향을 받으면서 거의 검증 절차 없이 상륙하고 전파되었다. 거대한 땅덩어리의 중국이나 이념적 통일국가 차원에까지는 이르지 못했던 일본과는 달리, 유교적 세계관에 익숙했던 통일국가 조선의 전통이 서구 문명과의 접촉 속에서 급격히 단절되면서 그리스도교, 특히 개신교야말로 한국을 한국되게 해주기에 충분한 ‘보편적’ 기준처럼 받아들여져 온 것이다. 이것이 이승만 친미 정권을 거치면서 더욱 ‘미국문명의 기호’처럼 부상하고 대중화하게 되었으며, 그 뒤에는 앞선 흐름에 편승했다는 그리스도교인의 자기 우월적 안도감이 상대적으로 위축된 불교를 노골적으로 비판하는 거센 힘으로 나타난 것이다. 물론 이러한 개신교의 자세는 가톨릭 도입기에서도 비슷한 양상으로 전개된 바 있다. 한국에서의 그리스도교는 이러한 정치·사회적 출발점을 지니는 것이다. 이제 역사적인 차원에서 주요 문헌들을 중심으로 그리스도교-불교간 갈등과 만남의 사례를 구체적으로 짚어 나가보자.

IV. 외국 선교사들의 불교관

가톨릭이나 개신교를 막론하고 선교 초기에는 불교를 위시한 한국의 기존 종교문화 전통에 대해 대단히 부정적이었다. 가령 조선말기 그리스도교의 상황을 전반적으

로 다룬 한국 교회사 연구의 선구자적 저작 샤를르 달레의 <한국천주교회사>(1874)⁵⁾에서부터 한국 종교 문화에 대한 부정적인 이해가 구체적으로 드러난다. 조선의 종교문화를 직접 체험할 기회가 없었던 달레는 다블뤼 신부의 기록을 토대로 여타의 문헌을 참조해 이 글을 쓰면서,⁶⁾ 조선에는 오랜 전통과 역사에 비해 조상숭배, 점복, 푸닥거리 등 미신적 행위가 활개치고 있으며, 유교와 불교라는 저급한 종교적 전통만 있다는 식으로 묘사한다.⁷⁾ 조선인에게는 어떤 특별한 신앙이 있다고 보기는 힘들며, 내세에 대한 신앙도 결핍되어 있다고 그는 본다. 조선의 대표적인 종교인 듯 보이는 유교와 불교는 사실상 두 개의 서로 다른 무신론으로서, 응당 조선 천지에 하느님은 없이 귀신만 가득차게 되었다는 것이 달레의 한국 종교문화에 대한 극명한 표현들이다. 그러면서도 조선의 천주교 신자에 대해서만큼은 한껏 추켜세우는 편파적 호교론의 입장을 강하게 보여준다.

이러한 입장은 비슷한 시기에 한국에 개신교를 전해준 미국 선교사들의 자세와도 대동소이하다. 기본적으로 그들에게 한국의 종교문화는 극복의 대상이었다. 가령 한국 최초의 장로교 선교사인 언더우드는 한국 내 교육, 의료 등 문화적 영향이 적지 않았지만, 기존 종교 문화 전통에 대해서는 대체로 부정적이었다. 한국은 그리스도교(개신교)에 의해 개혁되어야 할 극복의 땅이라는 것이 그의 기본 입장이었다. 1892년 캐나다 토론토에서 행한 세계개척교회연맹회의에서 그는 조선에 먼저 들어온 천주교회가 “토착인들이 애착을 가지고 있는 관례나 의식을 없이 하거나 제한하지 않은 것”은 잘못된 일이라고 말한 바 있다.⁸⁾

언더우드는 불교를 두고서 “본래 사람들이 갖고 있는 정욕이나 욕망을 억제시키고 있기는 하나 이타적인 것보다 오히려 이기적인 것에 관심을 두고 있다”고 비판적으로 평가한다.⁹⁾ 개인주의적이고 인간 본위적인 것으로서, 생명도 죽음도 없는 곳을 추

5) Claude-Charles Dallet, Histoire de L'Église de Corée(Paris, 1874). 우리말 역문은 샤를르 달레, 《한국천주교회사》上·中·下, 최석우·안응렬 역주, 왜관: 분도출판사, 1979-80.

6) 다블뤼 신부가 초기와는 달리 후기에 들어 조선에 대한 공감적 이해를 일부나마 표명하기도 했던 데 반해서 달레는 조선 폄하적인 경향을 좀 더 드러낸다. 달레, 앞의 책 下, 301쪽; 다블뤼 신부의 조선에 대한 평가 및 달레의 저술과의 관계에 대해서는 조현범, 《문명과 야만 - 타자의 시선으로 본 19세기 조선》(책세상문고 58), 서울: 책세상, 2002을 참조할 것.

7) 달레, 앞의 책, 209-23쪽.

8) Horace. G. Underwood, "Romanism of the Mission Field", Alliance of the Reformed Churches Holding the Presbyterian System, 5th Meeting, Toronto, 1892, pp.409-411; 신광철, "〈개항기 한국 그리스도교의 포교전략〉", 《한국 기독교와 역사》 제9호, 1998.9, 108쪽에서 재인용.

9) 언더우드, 앞의 책, 77쪽.

구하기에 무가치한 종교라는 식의 입장을 보인다. 전체적으로 불교에 대한 비판은 인격적 신에 대한 신앙이 결여되어 있는 철학이지 종교가 아니라는 것이며, 민간신앙과 습합되어 있는 잡신 숭배 내지는 우상숭배라는 지적이다.¹⁰⁾

영국의 인류학자 비숍은¹¹⁾ 불교 승려들에 대해 “무식하고 미신적”이라 표현하기도 했다.¹²⁾ 한국의 승려들은 “불교의 역사나 교의, 불교의식의 취지에 대해서 전혀 무지한 채로 대부분의 승려들이 그저 몇 마디 음절만을 공덕을 쌓느라고 끊임없이 반복”하고 있으며, 예불시에는 그들 “스스로도 무슨 뜻인지도 모르는 산스크리트어 혹은 티벳어의 몇 마디 말을 중얼거리거나 큰 소리로 뱉어내는 것일 뿐”이라는 비판을 한다. 그런 뒤 “극소수의 승려를 제외하고는 대부분의 승려가 신앙도 갖고 있지 않다”는 지극히 피상적인 혹평을 한다.¹³⁾ 물론 이 때의 신앙이란 대단히 그리스도교 중심적인 것이다. 중국 불교 초기에 불교는 아내를 두지 않고 후사를 잇지 않는 등 인간의 기본적인 행복을 저버릴 뿐만 아니라, 예의와 법도를 모르는 불효의 가르침이라는 식으로 유교권에서 비판했던 것이나,¹⁴⁾ 당나라 중기 유학자 한유(韓愈, 768-824)가 불교는 천박한 오랑캐들의 문화라고 비판했던 것과 유사한 시각을 보여준다.¹⁵⁾ 당연히 불자의 눈으로 보면 수긍할 수 없는 비판이었다. 마찬가지로이다. 초기 그리스도교 선교사들의 불교 비판의 기준도 철저하게 그리스도교적 세계관에 따른, 그것도 피상적인 판단이었다.

그나마 조선의 생활 문화 전반에 대해서는 어느 정도 긍정과 부정이 섞여 있는데 비해,¹⁶⁾ 종교적 측면과 관련해서는 부정 일색이다. 이런 식으로 “조선에는 종교가 없

10) Horace G. Underwood, *The Call of Korea: Political-Social-Religious*(New York: Fleming H. Revell Company, 1908, 이광린 역, 《한국개신교수용사》, 서울: 일조각, 1989, 64쪽; H.H.Appenzeller, *Bring to the Light and Liberty*: H.G.Appenzeller's Diaries 1886-1902, 노종해 역, 《자유와 빛을 주소서》, 서울: 대한기독교서회, 1988, 243쪽.

11) Isabella L. Bishop, *Korea and Her Neighbors*, 이인화 옮김, 《한국과 그 이웃나라들》, 서울: 살림, 1898/1994, 83쪽; W.E.Griffis, *A Modern Pioneer in Korea: The Life Story of Henry G. Appenzeller*, 이만열 편, 《아펜젤러 - 한국에 온 첫 선교사》, 연세대학교출판부, 1912/1985, 165쪽.

12) 비숍, 앞의 책, 171-72쪽.

13) 비숍, 앞의 책, 같은 쪽.

14) 중국의 초기 불교 논서인 〈모자이혹론〉(牟子理惑論)에서 알 수 있는, 유교측의 불교 비판 내용들이다. 구보타 료온, 최준식 옮김, 《중국 유불도 삼교의 만남》, 서울: 민족사, 1990, 22-35쪽 참조.

15) 윤영해, 〈유교와 도교, 그리고 불교의 다원주의 가능성〉, 《불교학연구》 5호, 2002년 12월, 67쪽 참조.

16) 언더우드, 앞의 책, 78-79쪽.

다”는 것이 선교사들의 공통적인 입장이다. “종교가 없다”면 무엇이 있는가? 미신이 있다! 달레가 유교와 불교를 부정적 의미에서 무신론의 두 가지 형태 혹은 미신으로 보고 한국은 종교적 열정은 풍부하지만 종교는 존재하지 않는 나라라고 보았던 것이 그 대표적인 사례이다.¹⁷⁾

V. 한국 그리스도인의 불교관 : 20세기 전반까지

한국인으로 그리스도 신자가 되었던 이들도 선교사들의 한국 종교문화관을 답습했다. 특히 한국 천주교회는 외국 선교사와 무관하게 자생하다시피 했는데도 1795년 한국인이 쓴 최초의 교리서라고 할 수 있을 정약종의 《주교요지》(主教要旨)에서는 유·불·선(儒佛仙), 무속 등을 배척하고 천당과 지옥, 영혼불멸, 천주의 유일성 등, 그리스도교의 교리적 측면을 내세우려는 모습이 역력하다. 그래도 유교에 대해서는 어느 정도 보완적인 입장을 천명하는 데 반해, 불교에 대해서는 배척의 분위기가 더 강하다. 정하상의 《상재상서》(上宰相書, 1839)도 기본적으로 보유배불(補儒排佛)적 자세를 견지한다.

이들이 주로 간략한 교리서를 통해 서학을 제한적으로 이해한 탓이기도 하겠으나, 문제는 이러한 시각이 20세기 중반에 들어서까지 변하지 않았다는 것이다. 대표적인 예로 한국인이 쓴 선구자적 천주교회사인 유홍렬의 《한국천주교회사》(1949-1975)를 보자. 거기서도 천주교는 우월하고 한국의 종교문화는 저급하다는 전형적인 시각을 보여준다.¹⁸⁾ 야마구치(山口正之)나 우라가와(浦川和三郎) 같은 일본인 신부에 의한 한국 그리스도교 연구(《朝鮮西敎史》, 《朝鮮殉敎史》)에서는 한국 종교 폄하적 자세가 별로 없이 문화사적인 시각을 견지하는 데 반해, 한국인에 의한 연구에서 도리어 그리스도교 중심적, 전통 종교 폄하적 자세가 나타나는 것은 안타까운 일이다. 이러한 분위기 속에서 일제를 거치는 동안 가톨릭의 경우는 신학적 연구 작업 자체가 거의 없거나, 있더라도 단순한 교리적, 호교론적 시각을 벗어나지 못한 채 20세기 전반기를 보내왔다.

이에 비해 개신교는 짧은 선교 역사에도 불구하고 신학적 연구 활동 자체는 비교적 활발한 편이었다. 하지만 열정적인 사회참여와 개혁적 독립 운동을 펼쳤던 개신교인 윤치호도 한국의 전통 종교에 대해서만큼은 비판적이었을 정도로 전반적으로는 보수주의적, 문자주의적, 근본주의적 시각에서의 전통 비판이 주류를 이루었다. 한국의 정치, 경제적 낙후를 종교적 낙후와 동일시하는 모습을 보였다. 이러한 경향은 후

17) 달레, 앞의 책, 상권, 218-19쪽.

18) 유홍렬, 《한국천주교회사》(증보판), 서울: 가톨릭출판사, 1975.

에 한국 그리스도인이 이른바 ‘미신’ 타파 운동을 벌인다거나 전통 신앙에 대한 배타적인 자세를 갖도록 해준 결정적인 근거로 작용하게 되었고, 특히 서양 선교사들에 의한 편향된 교육의 결과 조상숭배를 하지 않겠다는 다짐이 그리스도교 신앙의 일차적인 조건과 동일시될 정도로 배타적인 자세로 흐르게 되었다. 일제시기 정경옥과 같은 자유주의 신학자, 김재준 같은 진보적 신학 사상가들이 타종교를 포용할 수 있는 신학의 싹을 틔우고 있었지만, 전반적으로는 한국의 전통 종교들에 대한 신학적 태도는 분명하게 드러나지 않았거나 부정적이었다.

VI. 그리스도교 중심적 불교 수용의 시작 : 최병헌

물론 험버트(Homer B. Hulbert)나 존스(G. H. Jones) 목사처럼 조선의 종교와 문화를 비교적 포용하고자 했던 교육자 혹은 선교사들도 없었던 것은 아니다. 하지만 이들은 외국인의 눈으로 나름대로의 사실 보고만을 하는 데 머물렀을 뿐, 불교에 대한 한국인의 자세에 기여한 바는 그다지 없어 보인다. 이에 비해 최병헌(1858-1927) 같은 목사는 일찍이 그리스도교 신학이라는 것에 대한 학문적인 반성을 할만한 여유가 없던 20세기 초반에 활동했으면서도 유·불·선 등 전통적인 종교들을 받아들이고 포용하는 모습을 보여주었다. “유교의 상제와 그리스도교의 하느님은 하나”라거나,¹⁹⁾ “서양의 하늘은 곧 동양의 하늘”이라고도 규정하는 등 보유론적(補儒論的)이고 토착적인 시각에서 그리스도교를 볼 줄 알았다. 그러나 그러면서도 결국에 가서는 내세관이 약하다는 이유로 유교는 온전한 종교가 되지 못한다거나, 불교에 대해서도 한편에서는 호의적이면서도, 허(虛)와 공(空)을 강조하며 천륜과 인륜을 거스르는 무신론이라고 규정하는 등, 그리스도교 중심적, 호교론적 한계도 드러냈다.

불교는 무엇보다 윤리가 결여되어 있어서 온전한 종교는 못된다는 것이 그의 불교 비판론의 핵심이었다. 그는 이런 비유를 들었다: “소식채죽(蔬食菜粥)과 고량옥식(膏糧玉食)이 다같이 음식이로되 귀천(貴賤)과 미악(美惡)이 있나니, 옥식을 만나지 못하여서는 초식을 먹으려니와 옥식을 보고도 의심하여 먹지 아니하면 실로 어리석은 사람의 지혜없는 일이다.”²⁰⁾ 즉, 불교를 소식채죽에, 그리스도교를 고량옥식에 비유하면서, 그리스도교 변증적, 선교적 자세를 견지했다. 그럼에도 불구하고 최병헌의 시각은 놀라울 정도로 접근 방법에 있어서 선교사들의 몰이해에 따른 배타적 거부의 자세와는 확연히 달랐다. 먼저 한국의 전통 종교에 대해 어느 정도 학문적인, 그리고 실존적인 이해를 도모한 이후 나름대로 내린 결론이라는 점에서 몰이해로 가득한 비판과는

19) 최병헌, 《萬宗一蘊》, 朝鮮耶蘇敎書會, 1922, 13쪽.

20) 최병헌, 《聖山明鏡》, 東洋書院, 1912, 27쪽.

차원이 달랐다. 그는 한국의 종교들에 대한 깊은 이해와 애정을 담아낸 최초의 변증적 신학자라고 할 수 있다.

VII. 일제 이후 타종교관의 역사

사실 최병현은 20세기 초반 사상가 내지는 목회자 중에 예외적인 경우에 속했다. 그리스도교인이 되었던 대다수는 일제시대를 지나도록 불교를 위시한 전통 종교들을 극복의 대상으로 간주하거나 아무런 관심도 없어 하는 경우가 훨씬 많았다. 그렇지만 소수의 흐름이기는 하더라도 토착적 영성가인 이용도(1901-1933)가 경우에 따라 사람들에게 불경을 읽어볼 것을 권유하기도 하는 등, 타종교 포용적 자세는 의식있는 이들을 중심으로 꾸준히 유지되어갔다. 채필근 목사(1884-1973)가 나람대로의 객관성을 유지하면서 비그리스도교 전통을 꾸준히 연구해 《비교종교론》(1960)을 출판했던 것도 이러한 흐름 안에 포함된다 하겠다.²¹⁾ 1960년대 이후 이러한 흐름은 유동식, 윤성범 같은 이들을 중심으로 한국의 전통 종교 사상과 한국인의 기존 세계관을 신학적으로 수용하려는, 이른바 토착화신학으로 이어졌다. 다양성을 용납하는 한국적 정신의 가장 구체적인 표현들일 것이다.

의식있는 이들의 이러한 작업 안에서 우리는 20세기 중반 이전 불교에 대한 개신교권의 포용적 흐름의 한 축을 읽을 수 있게 된다. 가톨릭의 경우는 조선 선교 초기 기존 전통과의 마찰로 인한 박해와 순교의 역사가 엄청났던 탓에 주로 순교자 현양을 위한 초기 교회사 연구물들만 일부 발표되었을 뿐, 이 시기까지 한국 전통 문화에 대한 적극적인 평가가 거의 보이지 않다가,²²⁾ 제2차 바티칸 공의회(1962-65)를 기점으로 해서 타종교 포용적 시각으로 선회하기 시작했다.

21) 이 책은 현대적인 의미의 비교종교학서라고까지 할 수는 없지만, 일부 개신교인들에게 여전히 읽히고 있는 이 분야의 고전이라면 고전이다. 학문 방법론에서는 전근대성이 느껴지지만, 불교를 비롯한 세계 대 종교전통의 역사와 사상을 종교의 본질, 기원, 분류 등과 함께 나람대로는 ‘객관적으로’ 정리하면서, 이 부분에 대한 자신의 실존적 이해를 독자들과 나누고자 한다. 그는 그리스도교인으로서의 자신의 학문적 한계도 솔직하게 인정한다: “저자는 그리스도교의 신자라는 것을 맨 먼저 말씀드려 둡니다. 그러므로 아무리 공평무사한 태도를 가지고 싶어도 모든 종교를 그리스도교적 견지에서 고찰하고 비평하게 될 것만은 분명한 일입니다.”(채필근, 《비교종교론》, 서울: 대한기독교서회, 1960, 머리말) 이러한 종교적 한계를 타종교에 대한 직접적인 비판으로 이어가지는 않지만, 은근한 그리스도교 호교론적 자세는 저자의 가슴 속에 늘 살아있다. 그렇지만 의도적이고 노골적인 호교론과 다른 자세인 것은 분명하다.

22) 이찬수, 〈한국 그리스도교연구 100년〉, 김성례 외 《한국종교문화연구 100년 - 역사적 성찰과 전망》 서울: 청년사, 1999, 254-270쪽을 참조할 것.

VIII. 불교의 적극적 포용 : 변선훈

1960년대 토착화 신학자 유동식, 윤성범을 중심으로 유·불·선에 대한 원칙적 포용의 자세가 나타나기 시작했다면, 1970년대 이후 변선훈(1927-1995) 목사에게서는 불교를 포섭하는 신학이 등장하기 시작한다. 타종교에 대한, 특히 불교에 대한 단순한 입장 표명을 넘어 불교를 신학의 내용으로 삼고 그에 따라 신학의 패러다임 자체를 바꾸어볼 것을 요청하는데 까지 이른다.

가령 그는 불교와 그리스도교의 관계를 실존철학자 야스퍼스의 말을 빌어 “불가결의 보충”으로 규정했다. 불교와 그리스도교는 이론적 틀에서는 물론이거니와 무엇보다 사랑의 실천에서 서로를 풍요롭게 해준다는 것이다. 그가 보건대 불교와 그리스도교는 단순히 양자택일의 가르침이 아니다. 도리어 상보적이다. 그는 이렇게 말한다: “불교나 기독교냐는 물음, ‘이것이냐 저것이냐’는 서구적인 너무나도 서구적인 사고에서 나온 것이다. 진리를 찾아가는 겸손한 길손은 ‘이것이냐 저것이냐’가 아니라, ‘이것도 저것도’의 논리를 배우며 상호보완의 길을 택하여야 할 것이다.”²³⁾ 그러면서 구체적인 이런 예를 든다:

기독교 행동주의자들의 예언자적 정신은 불교의 명상체험에서 신비체험의 지혜를 배우며, 에고(ego)에서 벗어나는 초탈의 훈련을 할 필요가 있다. 기독교의 사랑행은 끝없이 에고를 부정하고 또 부정하는 무의 체험을 통해 세계를 향하여 나서는 대승불교의 보살도주의에 나타난 대자비심에서 배우며 보완되어야 할 것이다.²⁴⁾

불교는 그리스도교를 보충해주는 불가결한 상대라고 보는 자세가 잘 드러난다. 역으로 불자는 그리스도교를 불교에 대한 불가결의 보충으로 보아주기를 바라는 마음도 들어있다고 할 수 있다. 서로에게서 자신에게 부족한 부분을 배우는 대화의 길을 가자는 제안인 것이다: “기독교와 불교는 앞으로 한국의 미래, 인류의 미래를 위하여 사랑의 휴머니즘의 영역에서 사이없는 대화와 협동을 이룩할 수 있는 새로운 신학적인 노력을 계속하여야 할 것이다.”²⁵⁾ 그렇게 볼 수 있는 신학적 근거로 전통적인 교회 중심적, 그리스도 중심적 사고방식에서 벗어나 “신 중심적 종교해방신학”으로 나아갈 것을 제시했다. 더 나아가 불자와 그리스도인이 함께 명상하고 참선하면서 동일

23) 변선훈, 《불교와 기독교의 만남》(변선훈전집2), 천안: 한국신학연구소, 1999, 106-107쪽.

24) 변선훈, 앞의 책, 131쪽.

25) 변선훈, 앞의 책, 103쪽.

한 종교경험을 공유하는 단계로까지 가야 한다는 희망적인 생각까지 가지고 있었다.²⁶⁾ 도그마적 원리보다는 인간의 실존적 구도심 자체를 중시하면서 그곳에서 신학의 핵심을 보고자 했던 것이다.

사실 이러한 제안은 일반 그리스도인의 신앙생활에서는 물론이거니와 신학계에서도 아직 자연스럽게 느껴지지 않을 정도로 선구자적이다. 대다수 신학자가 이러한 학문을 하고 있는 것은 아니지만, 변선훈에게서 불교와의 대화와 관련한 ‘신학적’ 기초는 충실히 닦였다고 할 수 있을 것이다.

IX. 만남과 비교의 차원이 정교해지다 : 길희성

이와 함께 1980년대 이후 개신교적 배경 속에서 불교학을 하는 종교학자 길희성(1943-)의 불교-그리스도교 비교 연구 결과들은 그 접근 방식이나 치밀함에서 대화의 수준을, 적어도 이론적 차원에서는 한 차원 끌어올렸다. 그는 “불교와 그리스도교가 사용하고 있는 현격한 언어와 개념의 차이에도 불구하고 양자가 궁극적 진리의 차원에서는 만날 수 있다는 기대와 가정을 가지고” 연구에 임한다고 자신의 입장을 밝힌다.²⁷⁾ 불교의 공(空)과 하느님의 사랑은 근원적인 차원에서 상통하는 깊이를 지닌, 동일한 실재라는 것이 그의 기본적인 가정이다.²⁸⁾ 다음은 그의 핵심적 입장이라고 할 수 있다:

나는 여기서 이러한 상호 이해와 변화의 가능성을 지향하는 불교와 그리스도교의 대화를 넘어서서, 그 전제이자 결론일지도 모를 두 종교의 만남, 그 궁극적 일치를 논하고자 한다. 심층적 일치란 보이지 않는 차원의 일치를 말한다. 두 종교는 가시적 차원에서는 명백하게 다른 종교이다. 교리와 사상, 언어와 개념이 다르고 제도와 체제가 달리 형성되었으며, 역사와 문화가 달리 전개되어 왔다. 그러나 종교에는 가시적 차원만 있는 것이 아니라 불가시적 차원도 있으며, 이 후자야말로 실로 종교의 핵이라는 것이 모든 위대한 세계 종교들의 공통적 증언이다.²⁹⁾

26) 주재용·서광선편, 《역사와 신학》, 천안: 한국신학연구소, 1985, 258-59쪽.

27) 길희성, 《일본의 정토사상》, 서울: 민음사, 1999, 9쪽.

28) 그의 책, 《포스트모던 사회와 열린 종교》(민음사, 1994) 중 〈예수, 보살, 자비의 하느님〉을 비롯해 불교와 비교하는 논문 대부분 이러한 시각에서 쓰여졌다.

29) 길희성, 〈불교와 그리스도교 - 창조적 만남과 궁극적 일치를 향하여〉, 《종교연구》, 제21집, 2000년 가을, 한국종교학회, 28, 34쪽.

이것은 물론 여전히 이론적 수준에서의 접근이지만, 이러한 이론들이 언젠가는 그리고 어떤 형식으로든 일상적 삶 안에 스며들게 되는 근거로 작용하게 되리라는 점에서 희망적인 연구결과들이다. 변선훈이 신학의 세계와 언어 안에서 불교를 포섭하고자 했다면, 김희성은 다분히 보편적 인문주의자의 시각을 가지고서 불교와 그리스도교의 창조적 일치를 도모하고 있는 것이다.

X. 불교학과 신학을 조화시키는 그리스도인들

이와 함께 1990년대 이후 활동하기 시작한 김승철은 불교철학을 직접 다루기도 하지만, 선(禪)에서 아이디어를 얻은 동양신학³⁰⁾, 해체주의 신학 관련 연구물³¹⁾을 출판하고, 불교 관련 문화비평집³²⁾을 내기도 하는 등 전통적 논문의 틀에 갇히지 않고서 불교를 소화하는 학자이다. 그리고 이찬수도 90년대 후반부터 일본의 현대불교철학파인 교토학파를 중심으로 연구하면서, 저마다의 교리를 가능하게 하고 신자들에게 신앙적 의미를 부여해주는 종교적 ‘깊이’ 차원에서 불교와 그리스도교 구원론의 구조적 상통성을 밝히는 작업을 꾸준히 하고 있다.³³⁾ 불교적 세계관을 신학과 접목시킨 종교철학 에세이 《생각나야 생각하지: 사유, 주체, 관계, 그리고 종교》³⁴⁾도 동양과 서양의 세계관을 소화한 새로운 글쓰기의 사례로 평가된다.

그 밖에 유동식, 김경재, 김용복, 이정배, 배국원, 정희수, 장왕식, 김진 등 개신교권 학자들과 정양모, 이제민, 김승혜, 최현민, 방상복, 곽상훈 등 가톨릭권 학자 혹은 수도자들, 성공회의 김은규 등이 저마다의 전문 분야에 충실하면서도 불교에 대해 열린 마음으로 학문을 하고 있다. 특히 한국 신학계의 원로인 유동식을 비롯해, 정양모, 김승혜, 김경재, 이정배 등은 직접 불교 관련 저술을 하기도 하지만, 기본적으로는 불교학적 시각을 포용하는 폭넓은 신학, 광범위한 학문을 전개하는 가운데 불교를 비롯한 타종교 포용적 자세에 신학의 핵심이 있다는 사실을 자연스럽게 보여주고 있다.

30) 김승철, 《대지와 바람 : 동양신학의 조형을 위한 해석학적 시도》, 서울: 다산글방, 1994.

31) 김승철, 《해체적 글쓰기와 다원주의로 신학하기》, 서울: 시공사, 1998.

32) 김승철, 《전시회에 간 예수, 영화관에 간 부처》, 서울: 시공사, 2001.

33) 이찬수, 《불교와 그리스도교를 잇다: 교토학파와 그리스도교》, 서울: 다산글방, 2003.

34) 이찬수, 《생각나야 생각하지: 사유, 주체, 관계, 그리고 종교》, 서울: 다산글방, 2001.

XI. 그리스도교권의 수행적 사상가들

이상과 같은 전문 학자들과는 구분되지만, 종교사적 의미는 더욱 지대한 이들이 있다. 유영모를 시발로 하는 그리스도교권의 ‘수행적’ 사상가들이다. 유영모(1890-1981)는 15세 이후 그리스도인이 되었다고 스스로 밝히지만, 그가 보여준 독자적인 종교 실천의 모습은 유불선(儒佛仙)에 대한 깊고 넓은 이해를 반영해준다. 그는 말한다.

내가 성경만 먹고 사느냐 하면 그렇지 않다. 유교 경전도 먹고 불교 경전도 먹는다. 살림이 구차하니까 제대로 먹지 못해서 여기저기에서 빌어먹고 있다. 그래서 그리스도의 것이나 인도의 것이나 다 먹고 다니는데, 그렇게 했다고 해서 내 맷감량(飽和量)으로 소화가 안되는 것도 아니어서 내 건강이 상한 적은 거의 없다.

다른 곳에서는 이렇게 말한다: “예수교, 불교, 유교는 다 다른지 모르나 진리는 하나밖에 없는 것을 얘기하니 이보다 더 좋은 낙이 어디 있겠는가?” 여기서 말하는 진리란 기존 제도 종교로서의 그리스도교, 불교, 유교를 말하는 것이라기보다는, 예수, 부처, 공자가 가르치고 실천한 일종의 본원적 진리를 말한다. 그에 의하면 본원적 차원에서 종교들은 만난다.

하루 한 끼 식사를 실천했던 유영모는 종교 연구가라기보다는 성현들의 가르침을 ‘밥’으로 삼았던 철저한 수도자였다. 그의 수도 자세는 때로는 유교적이지만, 신을 ‘있음’이라는 말 속에 갇히지 않는 ‘없음’, 그런 의미의 “없이 계시는 이”라고 풀 때는 대단히 불교적이기도 하다. 유영모의 그리스도교 이해 방식 안에는 불교적 해석이 들어 있다. 그는 완전한 공(空)/무(無)로서의 절대신, 모든 존재자들을 있게 하는 ‘하나’를 추구했다. 그러면서 유교랄 수도 있고, 불교랄 수도 있는, 그런 독자적 그리스도교에 대한 이해를 이론으로 남겨두지 않고 온 몸으로 살아낸, 20세기 한국 종교계의 큰 스승이다.

함석헌(1901-1989)도 종교간 대화 - 좁히면 불교와의 대화 - 를 몸으로 실천한 인물이다. 유영모, 우찌무라(內村鑑三)에게서 절대적인 영향을 받았고, 1960년대 이후 웨이커교에 몸담았던 그는 한계에 부딪힌 현대 서양의 문명을 바로 이끌어줄 수 있는 가르침이 동양의 고전에 있다고 확신했다. 김경재에 의하면, 함석헌에게는 “간디를 낳은 힌두교의 불살생(不殺生) 비폭력 저항 사상, 원효를 낳은 만법귀일(萬法歸一)의 대승불교 사상, 그리고 노장의 순수 본바탕을 찾아 지키려는 비판적 무위 사상과 유가의 인의(仁義) 천명(天命) 사상 및 한국의 하늘님 신앙 등이 기독교 사상 및 서구 과학정신과 혼연일체가 되어 융합되고 있다.” 그러면서 그리스도교 신앙의 변혁적 저

항적 성격이 그 안에 자리 잡고 있다. 그에게는 “동과 서가 만나고, 불교와 그리스도교가 만나고, 종교적 신비주의와 과학적 합리주의가 만난다.” 함석헌 자신은 이렇게 말한다: “내게는 이제는 기독교가 유일의 참 종교도 아니요, 성경만 완전한 진리도 아니다. 모든 종교는 따지고 들어가면 결국 하나다.” “기독교가 결코 유일의 진리도 아니요, 참 사관이 성경에만 있는 것이 아니다. 같은 진리가 기독교에서는 기독교식으로 나타났을 뿐이다.”

사실 유명모나 함석헌을 그리스도교인으로 범주화시키려는 시도 자체가 이들에 대한 왜곡을 낳을 수도 있을 만큼 이들은 종교적으로 자유롭다. 그럼에도 불구하고 그리스도교적 언어로 자신의 신앙을 즐겨 표현했었다는 점에서 이들을 그리스도교권 사상가들로 포함시키는 것은 일단 정당하다. 20세기 한국 그리스도교가 유명모나 함석헌과 같은 인물을 가졌다는 것은 ‘복된’ 일이다.

유명모의 제자 김홍호 목사(1919-)도 스승을 따라 일일일식(一日一食)하면서 중용, 대학, 주역, 도덕경은 물론 법화경, 원각경, 벽암록, 전등록 등을 번역하고 강의하면서 종교들 간 대화와 만남을 몸으로 실천하는 수행적 사상가이며, 동서양 고전들을 아우르는 글쓰기와 강의를 하면서 면벽좌선하며 살기도 하는 이현주 목사(1944-)의 삶과 사상도 이런 흐름 안에 있다. 다음은 그의 신앙고백이다: “제 속에는 예수님과 여래님이 나란히 계시거니와, 이 두 분 사이가 저와 저 사이보다 더 가까우신 것은 분명합니다.”³⁵⁾ 가톨릭 권에서는 농촌, 생명 운동을 펼치는 정호경 신부(1940-)가 구도자적 자세로 《반야심경》을 번역하는 등 몸으로 종교간 대화를 하는 몇 안되는 이들 중 하나이다.

이런 부류의 수행적 사상가들은 물론 소수이다. 하지만 이들이야말로 한국적 정신을 풍요롭게 해주고 활력을 불어넣어주는, 한국의 정신적 에너지원이다. 이런 이들로 인해 불교를 대하는 그리스도교적 자세가 더욱 다양해져가고 있을 뿐 아니라, 한국 종교의 지평도 더 넓고 깊어져간다. 앞으로 더욱 의미있게 평가될 가치있는 작업들이 아닐 수 없다.

XII. 또 다른 극단적 자세 - 훼손 사건

유감스러운 것은 정작 그리스도교 교회 현장은 이런 분위기와는 거리가 멀다는 것이다. 그나마 가톨릭은 전반적으로 개방과 포용의 분위기로 가야 한다는 의식을 갖기 시작했지만, 개신교는 일부 선구자적 사상가나 개별 교회 차원에서 이루어지는 타종

35) 이아무개, 《이 아무개 목사의 금강경 읽기》, 서울: 호미, 2001, 7쪽; 이아무개는 이현주 목사의 필명이다.

교 포용적 흐름에 전체적 흐름이 크게 미치지 못한다. 과거와 같은 독단은 좀 줄어든 듯해도 무지와 편견에 사로잡혀 있기는 여전하다. 더 나아가 거의 정 반대의 현실이 곳곳에서 벌어지고 있기도 하다. 대표적인 사례가 근본주의 개신교인에 의한 공격적인 노상 선교 행위들(“예수천당 불신지옥!!”) 내지는 이보다 더 나아간 극단적 횡불 사건들이다. 한 광적 개신교도가 750여기에 달하는 나한상의 목을 자르고, 삼존불과 옥불, 백의관 등을 심하게 파손시킨 제주 원명선원 사건(1998)을 포함해서 이런 저런 횡불 사건은 일일이 거론할 수 없을 정도로 많다.³⁶⁾ 원명 선원 사건은 한 때 한국에서 종교 전쟁이 나는 것 아니냐며, 세계 언론의 비상한 관심 대상이 되기도 했던 부끄러운 역사를 가지고 있다.

물론 이러한 횡불 역시, 유명모, 함석헌, 김홍호, 이현주 등과 같은 이의 세계관 정 반대편에 있는 극소수의 행위에 지나지 않는다. 하지만 문제는 그러한 사건의 심각성을 여전히 느끼지 못하고 있는 교회의 폐쇄적 분위기이다. 개방적이고 열린 자세가 확장되어가고 있기는 하지만, 21세기에 접어든 현재까지 타종교 포용적 자세는 아직 소수의 현상에 속한다. 한편에서는 ‘부처님 오신날’을 축하하는 현수막이 교회 입구에 걸리기도 하고 불교방송에서 크리스마스 캐럴을 방송하기도 하는 등, 전에 없던 우호적이고 포용적인 일들이 생겨나기도 하는 반면, 다른 한편에서는 일부 개신교인을 중심으로 불교에 대한 노골적인 저해 행위까지도 벌어지는 등 불교에 대한 자세가 극단적인 데로 흐르기도 하는 것이 여전한 현실이다.

물론 이러한 파괴적 행위는 신학적 또는 신앙적 몰이해의 산물이다. 대다수 그리스도인은 여전히 “우상을 섬기지 말라”는 십계명을 지킨다면서도 그저 문자에만 매이는 바람에 오히려 그 속뜻을 놓치는 경우가 허다하다. “어떤 사람 우상 앞에 복을 빌고 있으며 어떤 사람 자연 앞에 사랑 요구 하도다. 먼저 믿는 사람들 예수 사랑 가지고 나타내지 않으면 저들 실망 하겠네.”(개신교 찬송가 373장 3절) 하는 노래도 있지만, 불상 앞에 절을 한다 해서 우상을 숭배하는 것이라. 도리어 이웃의 삶, 그 내면 세계를 받아들이지 못하고, 진리를 자기 안에 독점하는 행위가 우상숭배에 가깝다. 불자들의 마음 속 깊은 곳에서 벌어지는 일, 부처님의 가르침이 무엇인지 생각해보기도 전에 공격적인 마음으로 설교하는 교회 지도자들마저 허다한 실정이니, 그것이 바로 오늘날의 우상숭배에 더 가깝다 하겠다. 종교사학자 캔트웰 스미스의 다음과 같은 말, 그 의미를 꿰뚫어야 하리라:

19세기의 한 찬송가에는 “이방인들은 눈 어두워 나무와 돌에 절한다”라는 구절이 있다. 그러나 여기서 눈 어두운 사람은 이방인이 아니라 관찰자이다. 아무

36) 상세한 횡불 일지는 《불교와 문화》, 제7호(1998년 가을호), 대한불교진흥원, 111-139쪽 참조.

리 낮게 잡아도 “우상 숭배자”는 내가 보고 있는 대로 돌을 숭배하는 것이 아니라 그가 보고 있는 대로 돌을 숭배하는 것이다.³⁷⁾

XIII. 불교권의 대응

이러한 그리스도교권의 공격적 자세에 대한 불자들의 염려는 적지 않다. 불교계 신문에서 사태의 심각성을 한 동안 폭로했고, 여전히 예의 주시중이다. 불씨는 여전히 꺼지지 않고 있다. 이러한 사태를 겪으면서 불자들은 그리스도교를 이렇게 보게 되었다.

한국의 불자들은 내심으로는 기독교에 잔뜩 긴장하고 있으면서도 겉으로는 무관심한 척하고 있다. 한마디로 한국에서 불교가 기독교를 바라보는 태도를 묘사하는 말로서는 냉전이라는 표현이 가장 적합하다. 한국불교는 철저하게 냉담한 시선으로 기독교를 바라보고 있다. 한국불교에게 기독교는 전혀 상대하고 싶은 생각이 나지 않는 상대다. 한국의 불자들은 기독교를 무조건 외면하고 기피한다.³⁸⁾

양식있는 불자들의 심정을 적절히 반영해주는 발언이 아닐 수 없다. 이러한 사태의 일차적 원인 제공자인 그리스도교, 특히 개신교권의 좀 더 진지한 자기반성이 요청되는 상황이다. 하지만 불교와 그리스도교의 ‘대화’라는 우리의 주제와 관련하여 보건대, 특히 불교의 대화 자세와 관련해 보건대, 정작 문제는 불자들이 수구적 방어 태세를 취하는 데만 머물고 있다는 점이다. 20세기 후반 이후 불교권에서 그리스도교에 대해 보이고 있는 반응은 무관심으로 포장된 경계와 우려 속에서 그리스도교의 훼손 사건에 대한 보고와 대응책을 내놓는 정도에 그친다. 개신교의 양적 성장과 가톨릭의 조직적 교회 운영에 대해 ‘선망’의 눈길을 보내기도 하지만, 전체적으로는, 특히 승단 차원에서는 그리스도교와 같이 ‘유치하고 황당한’ 종교를 배우고 그와 대화한다는 것은 그 자체로 ‘유치한’ 행동처럼 비춰지는 분위기가 오늘날까지도 지배적이다. 물론 이 때의 그리스도교란 주로 개신교에 해당하는 용어이기는 하지만, 어찌되었든 그리스도교에 부족한 것은 불교 안에 다 있다는 자기중심적 혹은 포괄주의의적 자세와 동시에 한편에서는 경계심도 늦추지 않는 복합적 감정이 뒤섞여 있다. 불교학자 김용

37) 윌프레드 캔트웰 스미스, 김희성 옮김, 《종교의 의미와 목적》, 왜관: 분도출판사, 1991, 192쪽.

38) 윤영해, 〈한국 불교의 기독교 바라보기〉, 《불교평론》, 통권 10호(2002년 봄호), 104-111쪽.

표가 현대 한국 불교도의 타종교에 대한 태도를 “교단적으로는 배타주의적 입장에서 벗어나지 못하고 있으나, 교리적으로는 포괄주의적 해석을 하고 있으며, 종교체험적으로는 다원주의적 입장을 보이고 있다”고 진단하는 것이 그 예이다.³⁹⁾

왜 체험적으로는 다원주의적이고, 교리적으로는 포괄주의적인 불교가 교단 차원에서는 왜 배타주의적일까? 김종명에 의하면, “근본주의적 사고를 바탕으로 불교의 성격을 잘못 이해하고 있는” 보수적 개신교도들에 대한 방어기제 때문이다. 그래서 진정한 대화도 “개신교측에 의한 횡불 사태(와 같은 공격적 자세)가 종식된 후에라야 가능할 것”이라고 본다.⁴⁰⁾

불자들의 심정을 잘 반영해준 말이 아닐 수 없다. 그러나 이러한 질문을 제기하고 행정적 차원의 대처 방안을 모색하는 수준에서 더 나아갈 필요가 있다. 그리스도교에 대한 적극적인 연구가 필요한 시점이라는 것이다. 경영학자이자 새시대불교포럼 대표인 박승원은 이렇게 비판적 제언을 한다.

상당수 불교인은 불교만이 제일이며, 남의 종교는 공부할 대상이 아니라고 생각한다. 이 때문에 우리의 경우 중립대학에서 타종교에 대한 접근은 제도적으로 차단되어 있다 기독교 국가인 미국의 경우, 신학대학에서조차 교과과정 중에 불교과목이 상당히 많음을 주목할 필요가 있다. 타종교의 성직자 가운데 불경을 체계적으로 이해하고 참선을 생활화하는 경우는 있지만, 불교인의 타종교에 대한 관심은 찾아보기 힘들다. 오히려 기독교를 매우 천박한 종교로 매도하기도 한다. 한 마디로 지독히 자폐적인 시스템이다.⁴¹⁾

운영해는 이렇게 지적한다.

종교간의 긴장과 갈등이 필연적으로 노정될 수밖에 없는 한국의 다종교 사회에서 불교와 기독교의 상호 이해는 필수적이다. 한국사회에서 기독교측이 저지르는 불교훼손을 궁극적으로 방지할 수 있는 길은 그들이 정확한 불교 이해를 갖도록 도와주는 길밖에 없다. 그리고 그 책임은 틀림없이 불교학도들이 담보하고 있는 것이다. 한국 같은 다종교 사회에서 불교의 타종교 연구는 절체절명의 과제라는 주장은 결코 과장이 아니다.⁴²⁾

39) 김용표, 〈종교다원주의에 대한 불교의 입장〉, 《불교평론》 제2권 제1호(2000년 봄호), 218쪽.

40) 김종명, 〈개신교와의 대화 - 불교적 전제와 대안〉, 《종교와 문화》 제6호, 2000, 서울대학교 종교문제연구소, 22쪽, 35-36쪽.

41) 박승원, 〈정보지식사회의 도전에 직면한 불교〉, 《불교평론》, 제2권 제2호(2000년 봄호), 238-239쪽.

XIV. 그리스도교를 다룬 최초의 불자 - 이능화

누가 어떻게 그런 일을 할 수 있을까? 사실 한국에 불자로서 그리스도교, 도교, 무속 등 한국의 다양한 종교들을 연구했던 이능화(1869-1943)와 같은 이가 없었던 것은 아니다. 주로 20세기 초반에 활동했던 그는 도교, 유교, 그리스도교, 이슬람교, 힌두교, 대종교, 천도교 등을 불교와 비교하며 논한 일종의 종교대론서인 《백교회통》(百教會通, 1912)을 쓰면서 저술 목적을 다음과 같이 밝힌 바 있다:

모든 종교의 강령을 열람하고 대조하여 서로 견주어 보아 같은 것과 다른 것을 가리고, 필요에 따라 원문을 인용하여 증거를 하면서 회통케 하였다. 또 털끝만큼이라도 뜻이 바뀌어질까 조심을 하면서 성인들의 가르침을 높이 존중하여 옛 문장을 알기 쉽게 풀어서 두루 보게 하였으니 각 종교의 이치와 행이 손바닥을 보듯이 훤히 드러날 것이다. 그러므로 유교를 믿는 사람이 보면 유도(儒道)라고 할 것이요, 불교인이 보면 불도(佛道)라고 할 것이며, 다른 종교인도 또한 마찬가지일 것이니, 마음을 말하고 성(性)을 말할 때 남의 것과 자기 것을 함께 잘 비교하여 옳은 결택을 내리길 바랄 뿐이다.⁴³⁾

가능한 성인들의 가르침을 그대로 전달하려는 종교 연구 자세, 자신은 불자이지만 자신이 쓴 타종교 소개가 그 타종교인에게도 부족함이 없는 가르침이 되도록 정리하려는 자세는 오늘 다시 보아도 적잖은 귀감이 된다. 무엇보다 그가 천주교측 자료들에다가 조선측의 관변 기록 등을 참조해서 쓴 《조선기독교급외교사》(朝鮮基督教及外交史, 1928)는 당시 호교론적 관점에 머물러 있었던 대부분 그리스도교 관련 저술들에 비하면, 한국인의 시각을 견지하고서 비교적 객관적으로 쓴 최초의 한국 그리스도교사라는 데 의미가 있다. 더욱이 불자로서 한국 그리스도교사를 정리했다는 사실은 후학 불자들의 그리스도교 연구를 더욱 독려하는 자극제가 되기에 충분하다. 그의 그리스도교 연구가 단순한 자료 나열 수준에 머문다는 비판이 없는 것은 아니지만, 그것은 가능한 한 자신의 선입견을 배제하려는 학문적 방법론의 하나로 생각하는 것이 좋을 듯 싶다. 정작 문제는 이능화 사후 50년이 지나도록 그리스도교 및 타종교를 연구했던 불자가 등장하지 못하고 있다는 것이다.

42) 윤영해, 〈비교종교와 불교연구의 상관관계〉, 《불교평론》, 제1권 제1호(1999년 겨울호), 208-209쪽.

43) 이능화, 강효중 옮김, 《백교회통》, 서울: 운주사, 1989, 머리말.

XV. 현대 서구사상과의 대화를 도모한 불자 - 이기영

20세기 중후반 서구 사상과의 대화를 염두에 두고서 한국불교의 현대화로 고민했던 이가 이기영(1922-1996)이다. 본래 천주교인이었다가 불자가 된 그는 그리스도교와 불교를 균형감있게 정리할 수 있었을 학자였지만, 아쉽게도 이 분야에 관한 본격적인 연구에까지는 이르지 못한 채 작고하고 말았다. 그렇더라도 석가의 자비와 예수의 사랑 양쪽을 오가며 쓴 에세이를 남기기도 했던 만큼,⁴⁴⁾ 그는 종종 현대 서구 문명과의 관계, 좁게는 그리스도교와의 관계를 염두에 두고서 글을 쓰곤 했다. 그는 그리스도교와 불교의 관계에 대한 자신의 견해를 이렇게 밝힌다: “그리스도교에서 제시된 몇몇 문제와 불교가 제시한 진리는 내 안에서는 하나로 겹치고 있지만, 그것을 모든 그리스도교인, 모든 불교인에게 똑같이 알아달라고 강요할 수는 없는 것이며, 그것은 제각기 알 사람만이 알면 족한 것이 틀림없기 때문이다.”⁴⁵⁾

이제는 이기영이 느끼는 그 “하나로 겹치는” 부분을 좀 더 많은 사람이 고민하고 공감할 수 있도록 이론적으로, 실천적으로 구체화시키는 작업이 그리스도교측에는 물론 특별히 불교권에 더욱 요청되는 때이다. 이미 그러한 논문을 쓴 바 있는 윤영해나 종교연합(U.R.) 운동을 주도하는 진월 등에게서 그런 작업을 기대해볼만 하겠다. 아울러 이미 신학적 소양을 갖춘 뒤 조계종단으로 출가한 현각(폴 뮌젠)도 어떤 형식으로든 한국 불교 안에 그리스도교에 대한 오해를 줄이고 이해의 폭을 넓혀줄 수 있을 적절한 인물 가운데 하나라고 생각된다.

이와 함께 불교학 연구 방법론의 다양화 역시 근본적으로 병행되어야 할 과제가 아닐 수 없다. 오늘날 ‘응용불교’라고 불리는 불교학 용어가 등장하고 있는 것은 그나마 다행스런 일이다. 이와 관련해서는 불자를 자처하면서도 전형적인 불교 교의학적 시각과는 다른 차원에서, 그리고 불교 제도권 밖에서 서구 불교학의 동향을 우리나라에 소개하는 작업을 하는 이민용⁴⁶⁾이나 안양규, 그리고 전문 학자는 아니지만 해외 불교 현황을 소개하고 있는 진우기 등도 연구 주제나 방법론에 있어서 불교학의 지평을 넓히는 데 일조할 수 있을 것으로 보인다.⁴⁷⁾ 탈종파적, 비교의적 차원에서 그리

44) 이기영, 〈석가와 예수〉, 《사색인의 염주》, 서울: 한국불교연구원, 1999; 1977년 간행되었다가 이기영 사후 재출판되었다.

45) 이기영, 〈불교의 현대적 의미〉, 안병무 편, 《전환기의 신앙》, 서울: 태극출판사, 1974, 430쪽.

46) 이민용, 〈서구 불교학 연구의 문화배경에 대한 성찰〉, 《종교연구》, 제18집, 한국종교학회, 2000; 〈미국 속의 불교와 불교의 미국화〉, 《종교문화비평》, 한국종교문화연구소, 2002.2. 등 참조.

스도교 문화권에 속한 지역의 불교학을 소개하는 일이 더 확대됨으로써, 결과적으로 그리스도교와 만날 수 있는 여지와 상황이 넓어지고 개선될 수 있게 되는 것이다.

XVI. 21세기의 불교유신

20세기 초반, 이능화가 책상에서 비불교권 종교들 연구에 몰두할 때 만해와 용성, 권상로, 박한영 등은 포교와 교육, 제도개혁과 사원유지 등을 골자로 하는 “조선불교 유신론”을 펼친바 있다. 물론 이러한 개혁은 오늘날에도 여전히 긴요한 상황이다. 하지만 본 논문의 입장에서 보자면 무엇보다 21세기 불교의 ‘유신’은 그리스도교라는 새로운 언어를 배우며 상생하는 가운데 이루어질 필요가 있다. 토인비가 20세기 최대의 역사적 사건으로 불교와 그리스도교의 만남을 지목한 바 있듯이, 불교의 그리스도교 연구야말로 불교를 더욱 충실한 불교로 변모시켜줄 것으로 생각된다. 이웃 종교를 배우고 포섭하는 행위는 종단의 제도 개혁 이후에 취해야 할 느긋한 과제가 아니다. 새로운 언어를 배우는 행위 자체가 바로 바로 오늘날의 불교 개혁인 것이다.

원효의 일심(一心) 사상과 여래장 사상, 의상의 화엄 일승(一乘) 사상 등 한국 최고 스승들의 뛰어난 사상들은 한결같이 일체의 차별적이 것들을 하나로 포섭해내고자 하는 시도였다는 사실에서도 오늘날 불교 유신의 이유와 근거를 찾을 수 있다. 이른바 ‘화쟁’(和諍)을 자기 사유 방식의 큰 틀로 삼았던 원효가 21세기에 다시 태어난다면 아마도 그리스도교를 화쟁의 대상으로 삼았으리라. 의상이 오늘날 태어났다면 ‘일승’이라는 우주적 구원의 진리 안에 그리스도교를 자연스럽게 포섭했으리라. 더 말할 필요도 없거니와, 불교적으로 보건대 외적 차별이라는 것은 무지[無明] 내지는 분별심에 의한 것이며, 따라서 극복의 대상이다. 이 마당에 그리스도교를 차별의 대상으로 남겨두지 않고 적극적으로 포섭하는 자세는 불교적으로 보더라도 필연적, 자연적인 일이라 아니할 수 없다. 불교를 억압하거나 배타하지 않고 있는 그대로 두면서도 그리스도교 안에 수용해내는 그리스도교적 자세 역시 더 말할 필요 없는 요청이다. 이런 것이 21세기 한국 불교와 그리스도교가 서로를 대하는 자세여야 하리라.

《참고문헌》

- 久保田量遠, 최준식 옮김, 《중국 유불도 삼교의 만남》, 서울: 민족사, 1990.
 김희성, 《일본의 정토사상》, 서울: 민음사, 1999.

47) 안양규, 〈영국, 일본의 불교학 연구 동향〉, 《불교평론》, 제1권 제1호, 1999 겨울 창간호.

- _____, 《포스트모던 사회와 열린 종교》, 민음사, 1994.
- _____, 〈불교와 그리스도교 - 창조적 만남과 궁극적 일치를 향하여〉, 《종교연구》, 제21집, 한국종교학회, 2000.
- _____, 〈한국 불교 정체성의 탐구〉, 서강대학교종교연구소, 《한국종교연구》, 제2집, 2000.
- 김성례 외, 《한국종교문화 연구 100년》, 서울: 청년사, 1999.
- 김승철, 《대지와 바람 : 동양신학의 조형을 위한 해석학적 시도》, 서울: 다산글방, 1994.
- 김승철, 《해체적 글쓰기와 다원주의로 신학하기》, 서울: 시공사, 1998.
- 김승철, 《전시화에 간 예수, 영화관에 간 부처》, 서울: 시공사, 2001.
- 김용표, 〈종교다원주의에 대한 불교의 입장〉, 《불교평론》 제2권(제1호), 2000.
- 김종명, 〈개신교와의 대화 - 불교적 전제와 대안〉, 서울대학교종교문제연구소, 《종교와 문화》 제6호, 2000.
- 박승원, 〈정보지식사회의 도전에 직면한 불교〉, 《불교평론》, 제2권(제2호), 2000.
- 변선훈, 《불교와 기독교의 만남》(변선훈전집2), 천안: 한국신학연구소, 1999.
- 안양규, 〈영국, 일본의 불교학 연구 동향〉, 《불교평론》, 제1권(제1호), 1999.
- 유동식, 《한국 무교의 역사와 구조》, 서울: 연세대학교출판부, 1975.
- 유홍렬, 《한국천주교회사》(증보판), 서울: 가톨릭출판사, 1975.
- 윤영해, 〈유교와 도교, 그리고 불교의 다원주의 가능성〉, 불교학연구회, 《불교학연구》 5호, 2002.
- _____, 〈한국 불교의 기독교 바라보기〉, 《불교평론》, 제4권(제1호), 2002.
- _____, 〈비교종교와 불교연구의 상관관계〉, 《불교평론》, 제1권(제1호), 1999.
- 이기영, 《사색인의 염주》, 서울: 한국불교연구원, 1999.
- _____, 〈불교의 현대적 의미〉, 안병무 편, 《전환기의 신앙》, 서울: 태극출판사, 1974.
- 이능화, 강효중 옮김, 《백교회통》, 서울: 운주사, 1989.
- 이민용, 〈서구 불교학 연구의 문화배경에 대한 성찰〉, 한국종교학회, 《종교연구》, 제18집, 2000.
- _____, 〈미국 속의 불교와 불교의 미국화〉, 한국종교문화연구소, 《종교문화비평》, 2002.
- 이아무개, 《이 아무개 목사의 금강경 읽기》, 서울: 호미, 2001.
- 이찬수, 《생각나야 생각하지: 사유, 주체, 관계 그리고 종교》, 서울: 다산글방, 2002.
- _____, 《불교와 그리스도교를 잇다: 교토학과와 그리스도교》, 서울: 다산글방, 2003.
- 조현범, 《문명과 야만 - 타자의 시선으로 본 19세기 조선》, 서울: 책세상, 2002.
- 주재용·서광선편, 《역사와 신학》, 천안: 한국신학연구소, 1985.

- 채필근, 《비교종교론》, 서울: 대한기독교서회, 1960.
- 최병헌, 《萬宗一櫛》, 朝鮮耶蘇敎書會, 1922.
- 최병헌, 《聖山明鏡》, 東洋書院, 1912.
- Appenzeller, H.H., Bring to the Light and Liberty: H.G.Appenzeller's Diaries 1886-1902, 노중해 역, 《자유와 빛을 주소서》, 서울: 대한기독교서회, 1988
- Bishop, Isabella L., Korea and Her Neighbors, 이인화 옮김, 《한국과 그 이웃나라들》, 서울: 살림, 1898/1994.
- Dallet, Claude-Charles, 최석우·안응렬 역주, 《한국천주교회사》上·中·下, 왜관: 분도출판사, 1979-80
- Griffis, W.E., A Modern Pioneer in Korea: The Life Story of Henry G. Appenzeller, 이만열 편, 《아펜젤러 - 한국에 온 첫 선교사》, 연세대학교출판부, 1912/1985.
- Lindbeck, George A., The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age, Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
- Smith, Wilfred Cantwell, 김희성 옮김, 《종교의 의미와 목적》, 왜관: 분도출판사, 1991.
- Underwood, Horace. G., "Romanism of the Mission Field", Alliance of the Reformed Churches Holding the Presbyterian System, 5th Meeting, Toronto, 1892.
- _____, 이광린 역, 《한국개신교수용사》, 서울: 일조각, 1989.

원고접수: 10월 26일 1차심사: 11월 28일 게재승인일: 12월 3일
연구자 소개

- ① 전공: 비교종교학·종교신학 / 소속: 강남대학교 교수
 - ② 관심영역: 불교와 그리스도교의 비교
 - ③ 주요논저: 《불교와 그리스도교, 깊이에서 만나다》, 《생각나야 생각하지: 사유, 주체, 관계 그리고 종교》, 《인간은 신의 암호》
 - ④ E-mail: csyi@kangnam.ac.kr
-

Conflict and Harmony : A History of Relation between Korean Buddhism and Christianity

Yi, Chan-Su
(Kangnam University)

《Abstract》

This paper outlines the history of conflict and dialogue between Buddhism and Christianity in Korean context. As is generally known, almost Christian view to Buddhism has been arguing from a self-centered angle. Not only foreign missionary like Claude-Charles Dallet but Korean Catholic believers like Jeong Yak-Jong and Jeong Ha-Sang was very critical to the Korean traditional religions including Buddhism. The view of Protestant missionaries like H.G.Underwood and I.L.Bishop to Buddhism assumed an almost same aspect of that. For them, Buddhism was a sort of atheism or superstition.

Early in the 20th century, Choi Byung-Heon, a Protestant clergyman, began to show an aspect of embracing Buddhism. After the 1960's, Catholic began to treat in a friendly way to other culture or religions starting from the Second Vatican Council, meaningful indigenous theologies sprouted by some Protestant theologians. On the basis of this situation, Pyun Sun-Hwan adopts Buddhism as a matter of theology. He explained the relations between Buddhism and Christianity in the dimension of "Unerlässliche Ergänzung"(Karl Jaspers), suggested the common spiritual practice between two religions. Keel Hee-Sung describes very elaborately the relation between two religions in the dimension of creative unity, raises the dialogical and comparative level. In the 1990's, Kim Sung-Chul, Yi, Chan-Su attempt the dialogue between these religions positively. And some spiritual thinkers like Yu Young-Mo, Ham Seok-Hun, Yi, Hyun-Ju practice was/is the spiritual leaders who was/is beyond and broke/break down the barriers between religions.

Christians who assume a clear attitude free from general bias are certainly in the minority. The view of general Christians to Buddhism is negative on the whole. Some radical fundamentalists run to an extreme as much as that break a statue of Buddha.

For fear of that attractive acts of radical fundamentalists some Buddhists seek to discuss how to respond such a destructive acts. It is also said to be demanded a positive research into the Christianity. The full-scale researches into the Christianity

by Buddhists have not produced yet, nevertheless, apart from Yi Neung-Hwa who published the books about the Christianity at early 1920's and Yi Ki-Young who argued the unity of these religions through his short article in the 1980's. It is time that the affectionately proper researches into Korean Christianity by Buddhists are demanded. Only after being conscious and embracing this situation,

Key words: Buddhism and Christianity, Korea, Dialogue