

宗教的 心理의 共同 原型論과 宗教教育 - Carl G. Jung의 宗教論을 중심으로 -

김 용 표
(동국대 불교문화연구원)

《요 약》

이 연구는 보편적 종교교육에 대한 이론적 기초와 패러다임을 모색하기 위한 시론으로, 인간의 심성에 내재해 있는 종교적 심성의 공동기원에 대한 탐색으로부터 이 문제에 접근을 시도하고자 한다. 이 논구는 융이 제기한 집합무의식(*das kollektive Unbewusste*)과 자기원형(*Prototyp des Selbst*)론에 대한 비교종교교육학적 해석을 중심으로 하고 있다. 종교심리의 공동원형론은 모든 인간을 종교적 인간(*homo religiosus*)으로 보려는 종교 인간학에 깊은 시사점을 주고 있을 뿐만 아니라, 인류 공동의 종교적 정조와 세계 종교의 동질성을 발견해 내려는 시도에도 도움을 주는 이론이라고 할 것이다. 융은 특정 종교의 도그마로 분열되기 이전의 인류 공동의 신앙의 근거와 인간의 무한한 가능성의 근거를 발견하였다. 인간은 모든 것을 포용하는 자기원형이나 가장 위대한 인간(*homo maximus*)의 한 부분으로 해석된다. 종교교육의 이론을 인간 변화의 기능이론이라고 할 때, 융은 인간의 궁극적 변화에의 가능성과 그 성취 방법을 구체적으로 제시한 교육이론가라고 볼 수 있다. 그의 다양한 종교상징 체계에 대한 심층해석학(*depth hermeneutics*)은 보편적이고 열린 종교 교육이념의 지평을 위해 깊은 의미를 함축하고 있다.

I. 論議의 方向

모든 종교는 일반적으로 특정 진리의 절대성 주장에서 벗어날 수 없는 속성이 있다. 그러나 공교육제도하에서의 종교교육¹⁾에는 특정 교리나 도그마가 아닌 객관적이

1) 여기에서 사용하는 종교교육의 개념은 기존의 학교교육에서 행해지고 있는 종파적 교리주입교육(*indoctrination*)에 상대되는 의미이다. 종파교육의 개념은 “어떤 특정의 종교나 종파

고 보편적인 진리를 교육해야 한다는 명제가 있다. 학교교육은 공공의 성격을 지니고 있으므로 특정 종교계층의 가치관이나 세계관을 옹호하는 교육은 인정될 수 없는 것이다. 존 설리(John Sealey)는 이 점을 다음과 같이 지적한다.

교육의 궁극적 기반은 가능한 한 객관적이며 선입견이나 교조적 사고에서부터 자유로워야 한다. 교육은 가변성이 있는 세계에 대한 이해와 지식을 젊은이들에게 어떻게 제공할 수 있는가 하는 능력에 좌우된다(Sealey, 1985: 21).

교육의 목적은 명백하게 교화와 다른 차원에 있다. 학교교육은 자유로운 지성의 개방을 전제로 하므로 교화와 교육의 입장은 대립과 마찰에서 벗어나기 힘든 딜레마가 있다. 여기에서 종교의 배타성과 교육의 보편성을 조화시킬 보편적인 종교교육의 이념을 찾아내야 하는 과제가 대두되게 된다. 과연 모든 종교간의 동질성과 동일성은 존재하는 것인가? 공교육 기관에서의 종교교육의 목표는 어느 차원에서 정립되어야 해야 할 것인가? 기존의 종교계 학교에서 시행해 오던 종파적 종교교육을 보편적인 종교학 교육으로 전환하는 것은 가능할 것인가? 만일 그러한 방향으로 공사립학교의 종교교육의 목표와 방향이 정해져야 한다면, 어디에서 보편적 종교교육의 이념을 찾아낼 수 있을 것인가 하는 점 등이 중요한 과제로 떠오르게 된다.

보편적 종교교육을 위해서는 종교 진리의 보편성에 대한 탐색이 선행되어야 할 것이다. 또한 인류가 보편적으로 긍정할 수 있는 이상적인 “共同의 信仰”(a common faith)²⁾의 원형도 모색해 보아야 할 것이다.

의 교리를 알게 하고 그 교리가 제시하는 인생관이나 세계관 속에서 살도록 교화하며 또 그 특정의 종교나 종교의식을 학습시키려는 의도적 행위”이며, 종교교육은 “인간은 단지 현실의 상대적이고 찰나적인 효용성이나 실의에만 맴돌면서 살 수 없는 존재이며 인간이 실현해야 할 가치 가운데에는 이러한 상대적인 것을 뛰어넘은 영원하고도 무한한 절대적 가치의 차원이 있음을 알게 하고, 절대적이고 보편적인 사랑의 情操를 함양하여 궁극적이고도 미묘한 세계에 눈을 뜨게 함으로써 眞, 善, 美의 총체론적 승화인 聖의 차원에서의 인격의 완성을 이루게 하는 행위”라고 정의된다 (박선영, 1982: 18). 교화와 교육의 개념에 대한 본격적인 논구로는 I. A. Snook(1972). *Indoctrination and education*. London & Boston: Routledge & Kegan Paul. 윤팔중(역)(1979). *교육과 교화*. 서울: 배영사.

- 2) 공동의 신앙이란 실용주의 사상가 존 듀이(John Dewey)가 제안한 개념으로 “특정 종교나 교리나 의식과는 상관없이 일어나는 것으로 인간을 보다 풍부하게 하는 이상에 대한 태도”를 가리킨다(Dewey, 1934: 9-10). 이러한 경험의 질로서의 종교란 심미적, 과학적, 도덕적, 정치적, 사교적 우정 등 모든 경험의 영역에 속할 수 있다고 본다. 존 듀이는 실명사로서의 “종교”와 형용사로서의 “종교적인 것”을 구분하여 해석하였다. 듀이의 “종교적임”의 개념은 개개의 종교에서 역사적이고 제도적인 것을 제거한 여러 가지 풍부한 경험을 증가시켜 줄 수 있는 근본적인 경험의 질로서의 일종의 태도, 경험, 견해 등을 지칭한다. 이 경험은 특

공교육제도하의 종교교육은 특정 종교의 배타적 종파교육을 지양해야 함은 물론이거니와 단순한 종교학 지식교육이나 종교문화교육의 차원으로 행해지는 것도 문제가 있음을 지적하지 않을 수 없다. 종교교육은 보다 다른 차원의 보편적 종교정조교육으로 이루어져야 한다. 본 논문은 이러한 보편적 종교정조교육에 대한 이론적 기초와 패러다임을 모색하기 위한 시론으로 인간의 심성에 내재해 있는 종교적 심성의 공동기원에 대한 탐색으로부터 이 문제에 접근하고자 한다. 여기에서는 특히 칼 융(Carl Gustav Jung, 1875-1961)이 제기한 집단 무의식과 자기 원형이론을 중심으로 하여, 세계 종교사에 나타나는 상징과 원형의 비교종교학적 고찰을 통하여 인류의 공동의 종교심성의 원형이 존재할 가능성의 탐색과 함께, 이러한 종교심리의 공동기원론이 함축하고 있는 종교교육적 의미를 밝혀보려고 한다.

II. 宗教의 同質性 問題: 宗教와 宗派의 차이점

모든 종교심의 원형에는 공통된 어떤 심리적 기원이 있을 것이라는 설은 동서의 종교와 심리학에서 오래 전부터 제기되어 온 이론이다. 이러한 이론은 무의식설을 가르치고 있는 불교의 유식사상 뿐만 아니라 플라톤의 인식론과 중세의 기독교 신비사상가 마이스터 에카르트(Meister Eckhart, 1260-1327)³⁾, 그리고 현대의 종교심리학자의 일부⁴⁾에서도 주장되어 왔다. 이러한 입장은 인간을 종교적 인간(*homo religiosus*)

정“종교”(a religion)가 아닌 “종교적인 것”(the religious)으로 인간의 종교성(religiosity), 즉 “이상에 대한 신앙”을 말하는 것이다. 반면에 “종교”는 제도화된 조직을 지닌 특정 신념과 실천의 체계이다(Dewey, 1934: 9-10). 듀이의 “종교”는 융의 “종파”라는 개념에 유사하며, “종교적임”의 개념은 융의 “종교”의 개념과 가깝다고 볼 수 있다. 듀이의 종교관에 대해서는, 박선영(1978), John Dewey의 종교교육관. 사대논총, 1. 서울: 동국대학교 사범대학; 박봉목(1982), John Dewey의 종교론. 한국존듀이연구회 편, 존 듀이와 Pragmatism: 임한영(1968), 듀이의 교육사상연구. 서울: 민중서관. 등을 참조할 것.

- 3) Meister Eckhart는 모든 인간은 본질적으로 神의 本性의 씨앗(The Seed of divine nature)을 지닌 존재로 “배씨가 자라서 배나무가 되고 밤씨는 자라서 밤나무가 되듯이 신의 씨앗은 자라서 신이 된다.”(Blakney, 1941: 75)고 보았다. 에카르트의 생애와 저작, 사상에 대해서는 Rudolf Otto. *Mysticism: East and West* tr. B. L. Bracey & R. C. Payne(1967), N.Y.: Collier Books; Raymond B. Blakney tr.(1941). *Meister Eckhart*. N.Y.: Harper & Torchbooks. 등 참조.
- 4) 이 이론에 동조하는 학자와 그 논저에는 Carl G. Jung의 여러 저술을 비롯하여, William James. *Varieties of religious experience*; Abraham Maslow(1970). *Religions, values, and peak-experience*. New York: Viking; Roberto Assagioli, *Transcendental experiences and meditation*, in *Psyche and Spirit*, John J. heaney(1965). ed.. New York: Hobbs,

으로 보려는 종교적 인간학(religious anthropology)에 깊은 시사를 줄뿐만 아니라 종교교육에서의 공동의 종교적 정조와 동질성을 발견해내려는 시도에 큰 도움을 준다고 할 것이다. 인간의 종교적 정조나 종교적 체험의 근원에 무의식의 영역이 있다는 현대 종교심리학 이론에는 윌리엄 제임스(William James, 1842-1910)가 제기한 가설이 있다.

神性이 저편에서는 무엇이든 간에 종교경험에서 우리가 관련되어 있다고 느끼는 그 이상의 어떤 것은 이편에서 보면 우리의 의식적 삶의 무의식적 연속이라는 것을 가정해 볼 수 있다. ... 나의 관점에서는 우리 존재의 그 이상의 한계들은 감각적이거나 단순히 이해 가능한 세계로부터 실존의 전혀 다른 차원으로 비약한다(James, 1902: 386, 388-89).

제임스는 인간의 여섯 가지 감각중 종교적인 신성을 지각하는 것은 우리의 정신안에 있는 무의식적인 것과 관련이 있는 비합리적인 것이 있을 것이라고 상정하게 되었다. 어떤 종교의 신조나 이론이 모호한 점이 있다고 하더라도 전체적으로 인간의 종교경험 양태는 심오하고 중요한 기능을 한다는 점에서 종교를 선택하는 인간은 현명한 이라는 것이다(James, 1902: 6-8). 그는 인간의 자기분열을 통합시켜주고 생사와 삶의 싸움에서 인간을 구출해주는 데 종교의 긍정적 기능이 있다고 보았다. 제임스는 종교심을 해석하는데 있어서 경험주의의 입장을 취하기는 하나 의학적 유물주의나 심리학적 환원주의(reductionism)에 빠지는 것을 경계하며 무의식의 힘과 존재를 인정하였다. 그는 특히 융의 무의식설에 동의하였다고 볼 수 있다.

칼 융은 분석심리학의 입장에서 모든 종교현상의 원천을 인간의 무의식에 내재하는 어떤 힘에 있다고 설명한다. 이 무의식의 힘은 인간을 본래 종교적 인간이게 하며, 인간을 종교적 심성으로 향하게 하는 본능과도 같은 역동성을 지닌 것으로 해석된다. 인간이 종교적 체험을 할 수 있는 것은 바로 이 집합무의식이라고 불리는 원형의 힘 때문이라는 것이다. 그러므로 융은 종교적인 경험을 인간의 본원적인 한 존재 양태로 본다. 융에 앞서 프로이트(Sigmund Freud, 1865-1938)도 종교심리에 대한 무의식 기원설을 주장했다. 그러나 프로이트는 종교를 욕망과 소원의 동기에서 내면화된 환상으로 해석했다. 융은 프로이트와는 달리 리비도(libido)를 본래 그 자체 내에 조화와 통합으로 향하는 충동을 갖고 있는 비성욕적인 특성을 지닌 것으로 광범위하

Dorman. 등이 있다.

게 해석하였다.

융은 실재의 궁극적 본질은 알 수 없으나 그것이 본능으로부터 파생될 수는 없으며 그 자체 외에 어떤 것으로 설명되어질 수 없는 것으로 간주하였다. 즉 리비도는 성욕 뿐만 아니라 살려는 전의지를 포함한다. 즉 무의식은 성적 충동과 파괴의 억압적인 근원이 아니라 종교성을 지닌 것으로 해석된다. 그 뿐만 아니라 융은 개인적 무의식을 넘어서 집단적 무의식을 설정하고 이는 환상이 아닌 실상으로 긍정하였다.

이러한 집단무의식의 종교적 성격을 기초로 하여 융은 종교를 기성 종교의 개념과는 전혀 다른 측면에서 정의하게 되었다. 그는 종교(Religion)의 개념을 종파(Konfession)와 구분하여 해석한다. 종파란 기존의 불교, 기독교, 도교, 힌두교와 같이 “하나의 조직된 공동체로의 정형화된 신앙, 또는 일정한 윤리적 행동양식을 집단적으로 고백하는 것”(Jung, 1961: vol.11, 228)이다. 융은 종파를 “종교체험이 교의와 도그마 형태로 변화한 것”(Jung, 1961: vol.11, 5)으로 규정하긴 했으나 그렇다고 해서 종파나 도그마가 전혀 생명이 없다는 뜻은 아니다. 기독교의 도그마에서 발견되는 모습은 다른 종교에도 많이 발견되며, 또한 그것은 자연적으로 황홀경이나 꿈, 환상 등에서 여러 유형의 정신형상으로 나타나는 보편성을 지니고 있는 것이다. 왜냐 하면 그러한 현상들은 인간이 생각해 낸 것이 아니라 그 이전부터 있던 잠재적 정신기능을 인간이 재 인지한 것에 불과하기 때문이다(Jung, 1961: vol.11, 49-50).

이에 반하여 종파란 어떤 정형화된 도그마의 신앙이 아닌 어떤 신성한 감정이나 표상이나 상징을 주의 깊고 성실하게 생각하고 돌보는 하나의 자세이며 입장을 의미하는 것이다.

내가 말하는 “종교”란 하나의 신조(creed)만을 의미하는 것이 아니다. 신앙 고백이란 누미노제(numinose)의 체험에 그 근원을 두고 있는 동시에, 누미노제의 효과를 지니는 “신앙”(pistis)이라는 어떤 특정한 체험과 거기에서 얻어지는 의식의 변화를 향한 절대 복종심과 신뢰의 마음에서도 유래한다(Jung, 1961: vol.11, 4).

융에 있어서의 종교의 개념은 회심과 변화를 일으키게 된 독특한 태도로 그것은 밖에서 주어진 것이나 인위적으로 만든 것이 아닌 인간이 생래부터 구유한 한 조건이다.

종교는 인간 정신의 특수한 자세이다. 종교의 라틴어 어의인 “religio”의 본래 개념과 같이 종교란 어떤 동적인 요소들에 대한 주의 깊은 고려와 관조의 태도이다. 이 동적인 요소란 힘, 정령, 신령, 신들, 법, 이념, 이상이라도 할 수 있는 것이다. 그것들은 인간이 무엇이라고 부르던 간에 이 세상에 힘이 있는 것이고, 두려운 존재이면서도 인간에게 도움을 주는 것들이다. 그것은 또한 경험할 수 있는 것으로서 위대하고 아름답고 의미 깊은 것이다. 그러므로 인간은 그것을 주의 깊게 생각하고 경건한 태도로 기도하고 사랑하게끔 되는 것이다(Jung, 1961: vol.11, 4).

이와 같이 융의 종교심리학은 도그마 형태로 변화된 종파적 종교에 대한 관심보다는 무의식에 존재하고 있는 인간의 선형적 종교에서 출발한다. 종교를 특정 교의를 믿는 것으로 국한하지 않고 어떤 무엇에 공명을 가지고 헌신하는 포괄적 자세라고 보는 것이다. 이러한 융의 종교에 대한 개념은 폴 틸리히(Paul Tillich, 1886-1966)가 종교를 “궁극적 관심을 갖는 상태”(the state of being ultimately concerned)라고 규정한 것과 유사한 점이 있다(Tillich, 1957: 1). 틸리히는 궁극적 관심사와 거기에 대한 전인적인 행위로 이어지는 태도를 종교적인 것으로 본다. 그것은 “중심적인 자아에 있어서 모든 요소를 통합(the unity of every element in the centered self)하는 것”으로 여기에는 의식과 무의식까지도 포함되어야 한다고 본다(Tillich, 1957: 8). 융과 같이 틸리히도 종교를 인간 정신의 “깊이의 차원”에서 이해하려고 한다. 종교는 “인간 정신의 총체성에 있어서 깊이의 영역”(Tillich, 1959: 7)으로 의식과 무의식의 대립, 무한과 유한 등의 변증법적 갈등으로 체험되는 것이다. 신성이나 궁극적 실재는 인간의 무의식과 관련되어 있다는 이론에 기초하여 융은 모든 종교의 기원은 각 개인에게 공통으로 존재하는 심리화적인 요인에 있다는 이론으로 전개했다. 이러한 심리과학적인 종교해석은 융이 종교의 신이나 진리를 논하고자 하는 것이 아니고 인간의 마음에 나타나는 종교적 심리현상만을 경험적으로 해석하고자 했기 때문이다.

III. 宗教體驗의 共同原型論

1. 集合團無意識과 自己原型

분석심리학의 이론에 의하면, 인간의 인격은 다음과 같은 두 가지 요소로 성립된다. 첫째의 요소는 의식 및 무의식에 의해 포괄되는 것이고, 둘째의 요소는 무의식적 심혼의 배경을 이루고 있는 무한한 영역을 가진 부분이다. 융은 인간의 종교 경험은 역동적인 에너지인 집합무의식(the collective unconscious)에서 솟아나는 것이라고 파악하였다. 집합무의식에는 더 근원적이고 원초적인 종교성이 내포되어 있다. 이 무의식은 인간의 지식의 영역밖에 있으나 신비적이고 잠재적인 가능성의 에너지를 내포하고 있다. 융의 분석심리학적 방법은 이 무의식의 성향을 활용하여 그 자체가 지닌 힘을 창조적 자기실현이라는 방향으로 유도하려는 데 특징이 있다.

융은 집합무의식의 개념을 인류의 과거와 연결된 정신 진화과정의 차원에서 이해했다. 융이 규정한 집합무의식은 그가 “원시적 이미지”라고 부르고 있는 잠재적 이미지의 저장고이다. 이 원시적 이미지는 정신의 첫 발달 단계와 관련이 있다. 인간은 이러한 이미지를 조상 대대로 물려받고 있다고 한다. 이러한 라마르크 스타일의 획득형질진화설은 생물학자에 의해 비판 받기도 하나, 융은 “개인이 태어난 세계의 형태는 이미 잠재적 이미지로서 태어나면서부터 그에게 갖춰져 있다”(Jung, 1961: vol.7, 188)고 주장한다. 이러한 무의식적인 자아는 종교적인 면에서 보면, “보다 위대하면서도 동시에 미래적인 인간의 형인 전인”(Jung, 1961: vol.12, 6)으로 우리 안에 활동하는 과거와 현재와 미래의 동인이 되는 것이다.

집합무의식의 내용은 원형(archetype, prototype)들로 구성되어 있다. 원형은 다른 비슷한 것들의 원 모형이 되는 것이다. 융은 무의식 속에서 수많은 원형을 찾아내어 해석하였다.

인생의 전형적인 장면만큼 원형이 존재한다. 무수한 반복에 의해 이러한 경험들이 인간의 정신 속에 각인 되었다. 그것은 어떤 내용이 있는 이미지가 아니다. 처음에는 단지 내용이 없는 형태이며 어떤 유형의 지각과 행동의 가능성을 나타내고 있을 뿐이다(Jung, 1961: vol.9, 48).

원형 가운데에서 융이 가장 중요하게 생각한 것은 자기원형이다. 자기는 집단무의식 속의 중심적인 원형으로 마치 태양계의 태양과 같은 위치를 차지하는 것이다. 자기는 질서와 통일과 조직의 원형으로 인격을 통합하고 일체성을 주는 역할을 한다. 석가모니나 예수와 같은 위대한 종교지도자는 이 자기원형을 가장 잘 실현한 인물들이다. 그러므로 융은 이 자기실현에 인생의 목표를 두어야 한다고 말한다. “왜냐하면

자기는 우리가 개성이라고 부르는 숙명적 통일체의 가장 완전한 표현이기 때문이다”(Jung, 1961: vol.7, 238).

융은 “자기(Selbst)의 성격을 어떤 이론과 반론, 그리고 종합으로 나타나는 어느 때에도 절대적으로 역설적인 것”이라고 단언하였다(Jung, 1961: vol.11, 21). 또한 “자기는 정신적 총체이며 중심으로, 마치 작은 원이 큰 원 안에 있듯이 자아(ego)를 포함하지만 동일하지 않다”고 이해했다(Jung, 1961: vol.9, 142). 이와 같이 “자기는 의식만을 관장하는 자아와는 대조적으로 모든 정신적 총체로서 의식뿐만 아니라 무의식도 포함하는 것이다”(Jung, 1961: vol.10, 196).

이 무의식에는 개인적인 것을 벗어나는 집합무의식의 영역이 있다. 여기에서 융의 무의식 이론의 중요성이 있다. “무의식은 모든 개인들과 동일한 것으로 집단적이고 보편적이고 비인격적인 본성을 지니고 있다”(Jung, 1961: vol.9, 46.). 그것은 중심적인 힘으로서의 자기를 말하는 것이다. 융은 “포괄적인 용어로서의 ‘자기’는 인간의 모든 살아 있는 기관을 포용하며 과거의 모든 생의 경험의 총체뿐만 아니라 미래의 삶의 씨앗이 배태될 토양이 되는 것”으로 파악한다(Jung, 1961: vol.7, 190). 자기는 주관적 기능과 객관적인 사실들의 모든 구성요소들을 포함하는 근원적 심리학적 양극성을 지니고 있다. 동시에 이것은 정신적 온전성과 통합의 역할을 하는 근본적인 동인도 되는 것이다.⁵⁾

이러한 모든 요소들은 분리되지 않은 형태로 함께 존재해 있는 것이다. 융의 자기 개념은 이러한 여섯 가지 요소와 동일한 것이라 할 수 있다. 각 측면들은 초종속적인 체계 내에서 다른 측면에 상호 의존적이다. 또한 자아의 다양한 모습과 측면간에는 서로 겹치는 부분도 많이 있다. 정신의 총체로서의 자기는 모든 정신적 과정과 내용뿐만 아니라 부정적, 긍정적, 건설적, 파괴적인 제 성격들도 하나로 결합시킨다. 그러나 이러한 내용들은 혼돈 속에 있는 것이 아니고 한 全人의 발달을 위한 패턴의 한 부분으로 있는 것이다. 이와 같이 “자아의식적 인격이 생의 문제와 가능성과 만나듯이 자기도 집단무의식으로 접근하여 생의 요구에 부응하는 필요한 자원을 제공하는 것이다”(Mattoon, 1981: 31).

융은 자기는 의식의 상태에서 주어진 조건은 아니라고 지적했다. 원형과 무의식은 선천적인 내재적 가능성이다. 그들은 집단적 경험을 뒤로 반추하며 특정한 가능성을

5) 제임스 토마스(James Thomas)는 이러한 “자기”의 성격은 개방된 체계로 운용되는 것으로 보면 될 것이라고 하며, 융이 정의한 “자기”를 다음과 같은 여섯 가지 성격으로 해석하였다. (a). 초종속적인 체계, (b). 목표, (c). 반대의 중심, (d). 통합된 상징, (e). 動因, (f). 원형의 표현(Thomas, 1982: 42).

지시한다. 이러한 의미에서 자기는 하나의 원형이다. 보다 정확하게는 조직된 원형이나 질서의 원형이라고 부르는 것이다. 융은 이 주제에 대한 본격적인 저술에서 자기를 “무의식의 실제의 조직적 원리”라고 말하고 있다(Jung, 1961: vol.9, 204). “자기”는 의식보다는 무의식에 잠재되어 있다. 자아는 보다 높은 조직의 힘에 종속되어 있지만 그것의 근본적인 역할과 힘을 발휘할 수 있다. 그러나 미약한 자아 의식은 확장이나 소멸로 인도할 자기에 흡수될 위험에 직면할 수도 있다(Jung, 1961: vol. 9 part 2, 24-25). 융이 생각한 인격의 통합이란 이러한 자아의 확장이지 개성의 억압을 의미하는 것이 아니었다. 보편적 세계의 영혼과는 먼 인격은 아직 긴장을 지닌 개인적인 것이며 균형된 마그네틱 장과 같이 조화로운 전체로 만들어져야 한다. 이러한 점에서 융은 “자기의 절대적 개성화”의 필요성을 제창한다. 그것은 “영원성과 보편적인 개인의 유일성을 묶은 것”이라고 한다(Jung, 1961: vol. 12, 19).

융이 생각한 자기는 고요하고 변하지 않는 실체나 영혼의 형이상학적 주체가 아니라 그것은 본질적으로 창조적 에너지였다. 내적인 중심 원과 자기결정의 힘으로서의 자기는 그 속성상 큰 에너지와 매혹적이고 두려운 신비와 영감을 지니고 있다. 무의식의 무한한 확장은 “지적 형태에 의해 붙잡히거나 또는 과학적 도그마의 수단에 의해 실행될 수 없는 것으로, 그것은 그 자체의 무엇으로 운명적인 집착의 어떤 것을 위한 것이 될 수 없는 것이다”(Jung, 1961: vol. 11, 556). 이같이 자기는 자아의식과는 다른 것이다. 자아는 주관적인 것임에 반해 자기는 객관적인 심리로 성격 지을 수 있다. 자기는 상상과 개념을 생성하는 그것의 힘 안에서 비개인적인 것으로 의식으로부터 독립되어 있기 때문이다.

융은 원형을 “지각으로 만들어지는 이해력의 전형적인 한 형태”로 기술한다(Jung, 1961: vol. 8, 280). 원형은 “표상의 가능성”(Jung, 1961: vol. 9, 155)이므로 인간이 경험되는 것은 원형이 아니라 그것의 영향이다. 그러므로 원형이라는 개념은 형용사로 쓰이는 것이 명사로서의 원형보다 더 정확한 의미가 된다. 상상은 원형적일 것이나 그 자체가 원형은 아니기 때문이다. 자기는 원형적 기반에서 생성되며 의식과 행동에서 완성을 추구하는 상상 자체로 나타나는 것이다.

융의 자기원형론은 종교인의 입장에서 볼 때, 신이나 궁극적 실재의 여러 특징을 내포하고 있는 듯이 보이는 점이 있다. 과연 융의 자기원형은 여러 종교에서 주장하는 궁극적 실재의 개념과 유사한 것인가? 만일 그렇다면 그렇게 보이는 이유는 무엇일까? 이 문제에 대해 폴 니터(Paul Knitter)는 융의 사상이 종교다원론적 요소를 긍정적으로 내포하고 있다고 해석한다.

첫째, 우리 안에 숨어서 인간을 인도하는 자기는 우리의 이성의 능력과 개념을 초월한 것이므로 설명하기 어려운 것이다. 그것은 철저히 신비이면서도 실재하는 것이다. 둘째, 자기는 초월적이면서도 내재적인 실재이다. 자기는 우리와 함께 존재하나 우리가 알고 있는 것을 능가한다. 셋째, 루돌프 오토가 신에 대한 누미노스의 요소로 말한 “두려움과 매혹과 신비”와 같은 신비한 능력이 있다. 넷째, 우리 안에 있는 분화되지 않은 에너지는 수많은 세계종교들이 신에게 돌렸던 동일한 힘을 가지고 우리를 형성하고 명령한다(Knitter, 1989: 58-59).

융은 인간은 본래 종교적 인간임을 심리학적으로 증명하려고 노력했다. 인간은 본래 자기원형이라는 신비적 실재와 떨어질 수 없는 존재라는 것이다. 융은 여기에 대해,

나는 영혼을 신성화했다고 비난받아 왔다. ... 그러나 영혼에 종교적인 기능을 부여하지는 않았다. 나는 영혼은 본래부터 종교적(naturaliter religiosa) 기능을 갖고 있다는 사실을 입증할 전거를 이끌어 냈을 뿐이다(Jung, 1961: vol.12, 10).

라고 변호한다. 이와 같이 신이나 종교적 실재를 원형으로 환원시켜 이해한 그의 입장에서는 가능한 한 매우 실증적이고 경험적인 분석심리학의 입장에 서려고 한 점을 볼 수 있다. 융은 그의 정신치료의 목표를 정신적 조화와 통합에 두고 이를 개성화(individuation)라고 이름하였다. 개성화의 과정을 모든 인간에게 가능한 위대한 인격성취의 한 수단으로 확신한다. 개성화의 특성은 심리의 비자아적 다양한 부분이 의식안으로 더 강하게 되는 것이며, 동화와 통합화의 한 과정이라고 설명될 수 있다. “모든 인생의 목적은 전체의 자각, 즉 자아의 실현에 있다”(Jung, 1961: vol. 7, 330). 그것은 상징에 의한 자기원형의 활동에 의한 무의식과 의식과의 상호 조화와 통합으로 성취된다. 자아실현은 전체로의 다양한 힘들을 통합하는 일이다. 그러므로 융의 자기실현이론은 이 개성화라는 주제로 요약될 수 있다고 할 수 있다. 융의 개성화는 어떤 심리적 전체성에 대한 기술이 아니라 하나의 심리적 과정이다. 개성화는 의식과 무의식의 인격적 통합에 의한 조화된 완전함과 비분리된 전체성으로 인도한다. 개성화의

과정은 원형적 내용의 경험을 통해 진행된다. 이 내용에는 모든 의식 무의식의 요소가 포함된다. 예를 들면, 그림자, 페르조나(*persona*), 아니무스(*animus*), 아니마(*anima*), 잘 드러나지 않는 태도나 기능, 그리고 궁극적으로는 자기(*Selbst*)가 있다. 이러한 각 원형의 내용들은 의식의 확대와 심화와 함께 조우된다(Mattoon, 1981: 187). 이와 같이 개성화의 일은 자신의 내적 상이 현현되도록 하는 개인의 투사를 깨닫는 일인 것이다.

그러나 개성화는 하나의 과정이지 정신의 통합된 상태를 말하는 것은 아니다. 개성화는 정적인 것이 아니므로 여기에 개인의 생 안에서 완전함의 성취란 있을 수 없는 것이다. 이는 형체를 만들었다가 형체를 바꾸는 영원한 의미의 영속적인 환회일 뿐이라고 융도 그 한계를 스스로 인정하였다. 이 과정은 개인의 환경이나 심리적 구조, 노력의 정도에 따라 다르게 성취될 수 있을 것이다. 이를 융은 “원력”이나 “자신의 법에의 복종”이라고 부르고 있다(Jung, 1961: vol. 17, 300).

의식과 무의식의 통합에 의해 인격의 통일성과 완전성으로 인도하는 개성화의 과정은 교육학적으로 볼 때 평생을 통한 점진적 자기 변화의 과정이다. 이러한 자기변환의 과정은 결코 미리 조건 되어진 것이나 선천적인 것이 아니다. 그것은 분석심리학에서는 자기와 교육분석가의 노력에 의한 역동적 변화의 과정으로 본다. 이 점에서 융은 무의식의 의식화를 위한 평생 자기교육과 자기의 궁극적 변화의 길을 제시한 종교적 교육가로도 볼 수 있다.⁶⁾ 자기실현의 이상은 삶으로서의 종교를 역동적 변화과정으로 이해하고 있다는 점에서 융 심리학의 교육적 성격을 발견할 수 있다.

2. 宗教象徵의 普遍性和 多元主義의 性格

무의식적 자기원형에 이르는 길은 신비적이며 초합리적인 데에 그 특징이 있다. 원형은 해독되어야 할 “무의식의 침묵의 소리”이므로 이를 합리적 이성의 힘으로 알아

6) 프레드릭 스트렝은 종교를 “삶을 궁극적으로 변화시키는 수단(a means toward ultimate transformation)”으로 정의하였다(Streng, 1973: 1-9). 스트렝이 종교를 “궁극적 변화의 수단”이라고 본 데는 두 가지 의미가 있다. 첫째는 종교가 인간의 지각을 변화시키는 힘을 형성하고 있다는 의미이다. 종교는 그저 무언가를 막연히 바라는 희망적인 사유가 아니고 단순한 욕망도 아니다. 실존이라는 말이 어떻게 정의되던 간에 종교적인 진리와 행위는 본질적으로 그 실존의 원천 자체와 직결되는 있는 것이다. 둘째는 종교가 표현하고 있는 것이 삶의 변화를 성취하는 실제적인 기술이라는 의미이다. 제의행위나 영적 통찰은 인간으로 하여금 인간 상황의 가장 깊은 문제들에 대한 독특한 해결에 도달할 수 있도록 하는 수단이 되고 있다. 이러한 기술들이 곧 인간이 종교적이 되게 하고, 종교인이 되는 “방법” 혹은 “태도”라는 것이다(Streng, 1973: 100).

듣기는 어려운 것이다. 그러면 인간은 어떻게 이 원초적인 자기에 도달할 수 있는 것일까.

원형들은 생득 관념이나 의도적으로 준비한 메시지가 아니다. 오히려 이것은 이미지 생성에로의 경향이나 선형적 표현력, 그리고 우리가 느끼고 따르게 될 경우 우리를 현재적, 미래적 존재의 깊이로 인도하게 될 내적인 동인자이며 동행자이다. 원형들은 해독되어 의식 세계로 환원되어야 할 암호 속에 담긴 메시지이다(Knitter, 1989: 57).

이 원형의 침묵의 메시지들을 읊은 모든 종교의 공통된 근원에서 나오는 것으로 파악했던 것이다. 원형은 “무의식의 침묵의 소리”이며 모든 종교의 공통된 근원이다. 원형의 종류에는 태모(太母), 노현자(老賢者), 자기(*Selbst*) 등이 있다. 이 가운데 자기 자신의 원형은 인격의 의식적, 무의식적인 모든 요인을 통합시킬 수 있는 예상 모델이며 자아실현의 장이 된다. 그러므로 자기원형은 자기완성을 향한 마음의 원천이자 그 역동적 힘의 근원이 되는 것이다.

이 원형을 해독할 수 있는 가장 중요한 열쇠를 읊은 상징과 신화라고 보았다. 원형의 소리와 의미는 상징과 신화로 풀 수 있다. 다양한 세계 문화권에서 나타나는 상징과 신화는 공통의 원형의 다른 표현이기 때문에 여러 종교문화에서 발견되는 상징과 신화의 공통성에 대한 해석에서 종교적 공통원형을 찾아볼 수 있다는 것이다. 거기에는 특정 종교의 도그마로 분열되기 이전의 인류 공동의 신앙이 있다. 읊은 이러한 공통적인 상징을 찾기 위해서 여러 종교의 비교신화적 연구를 통해 그 차이점 속에 내재하는 공통적 원형과 기원을 발견해 나갔다.

예를 들면, 기독교의 삼위일체론(the Trinity)은 고대의 바빌론이나 애굽, 그리이스의 종교에 나타나는 삼위의 원형과 비슷하며, 이 이론은 아버지와 아들의 두 위격이 삼위가 되는 동적인 종합의 과정으로 발전되어 성립된 것이다.⁷⁾ 십자가의 상징이나 불교의 만다라의 원의 상징도 분열과 종합, 전체적 통합으로 조우하게 되어 있는 집단 무의식과 원형의 표상이다. 읊은 티베트 불교의 만다라의 도형을 보고 거기에서 인간의 자기원형의 상징을 발견하였다. 만다라는 모든 길과 진리의 표현이고, 중심으로 통하는 길이며, 자기실현의 과정이라고 생각하고 만다라나 요가수행의 중요성을

7) 읊은 삼위일체 대신 四位論을 주장한다. 삼위일체는 악의 요소와 여성의 요소가 결여되어 있기 때문에 인간의 무의식의 완전한 하나라는 상징과 부합되지 않기 때문이다.

강조했다. 그는 관무량수경(觀無量壽經, *Amitāyur-dhyāna-sūtra*)(T.12; K.11; SBE, vol.49)에 나오는 “16관법”의 상징과 명상방법에도 깊이 동조하고, “16관법”에 나오는 태양이나 물, 대지 등은 아미타불의 영원한 생명과 무한한 빛을 상징하므로 이를 관상하므로써 만다라의 세계로 들어갈 수 있다고 확신하였다.

여기에서 나타나는 상징은 인간이 인위적으로 만든 것이 아니라 인간성의 근원에 내재하는 무의식에서 자연스럽게 발생되는 것이다. 이러한 무의식적인 자기는 종교적인 면에서 보면, “보다 위대하면서도 동시에 미래적인 인간의 형인 전인”(Jung, 1961: vol.12, 6)이라고 믿는다. 그러므로 융은 인간의 위대함을 이 무의식의 차원에서 다음과 같이 확신한다. “어떤 의미에서든 우리는 모든 것을 포용하는 정신이나 단일한 하나의 가장 위대한 인간(*homo maximus*)의 한 부분이다”(Chambell, 1971: 470).

융은 종교상징이 이 원형을 해독시켜 주며 이끌어 내주는 중요한 매개체임을 발견했다. 종교상징은 원형과 실재간의 중재자로 역할을 하므로 이것이 중단될 때 인간은 정신적 갈등과 신경증에 걸려 생의 의미를 잃게 된다. 그러므로 융은 종교심의 계발은 조화된 인격을 위한 필수적인 요소가 된다고 강조한다. 특히 모성적 상징을 종교심을 일으키는 중요한 매개로 인식하였다. 최초의 어머니는 존재의 근원이자 생명의 원천이며, 정서적 사랑의 동기가 되고 애육의 조화의 대상이 된다는 점에서 여성적 상징은 종교적 원형을 상기시키는 능력이 있다고 본 것이다.

종교상징의 해석에 많은 저작을 남긴 멀치아 엘리아데(Mircea Eliade, 1907-1988)도 종교상징에 대해 심층심리학과 유사한 방법으로 접근하고 있다. 그는 종교학과 심층심리학은 잃어버린 여러 사실을 객관적으로 찾으려 한다는 데 공통점이 있다고 지적한다.(Eliade, 1974: 95) 심층심리학자는 개인적 심리의 상황에서 출발하는 데 비하여 종교학자는 역사적 맥락에서 상징의 원형을 탐색하려고 한다는 점이 다를 뿐이다. 엘리아데는 상징작용(symbolism)이 구조적으로 일관된 총체로 사용될 수 있다고 본다. 예를 들어, 물의 상징작용의 구조는 세레나 정화의례, 물에 의한 우주 개벽설, 물의 재해에 대한 설화나 물이 주는 풍요의 신화 등 외견상 이질적으로 보이는 많은 것들이 지닌 암호(ciphers)를 해독해야 한다고 본다(Eliade, 1974: 96). 여기에서 엘리아데는 종교학에서의 상징은 심리학적 요소뿐만 아니라 초심리학적 요소도 존재한다는 점을 긍정하고 초정신분석학(meta-psychoanalysis)으로 원형을 이해해야 한다고 제안한다.

살아 있는 상징으로서의 인간을 연구대상으로 할 때 종교학은 초정신분석학

이 될 것이다. ... 종교학은 원초적인 상징과 원형들을 현재에 다시 재생시켜 의식의 영역으로 만들기 때문이다. ... 여기에서 문제가 되는 것은 원형의 이론과 내용을 해명하고 비의적이고 암시적인 상징을 전체적인 맥락에서 해독할 방법으로 정신분석적인 방법이 요청되기 때문이다(Eliade, 1961: 35).

엘리아데도 결국은 종교현상의 체계적 이해를 위해서 심층해석학이나 현상학적 해석학의 필요성을 인정한 것으로 볼 수 있다. 이러한 엘리아데의 종교연구 태도는 그가 환원론에 빠지는 것을 거부하고 종교학의 자율성을 확보하기 위해 스스로 종교현상의 의미해석을 위한 총체적 해석 방법을 발전시킨 데서 나온 것이다.⁸⁾ 그러면 과연 모든 종교 문화에는 공통된 어떤 요소가 있어서 이러한 상징 체계를 만들게 된 것인가? 융의 분석심리학은 통합적 종교다원주의(unitive pluralism)에 한 이론적 근거를 제공하는 데 성공한 것인가? 융의 관점에서 보면 이 세상에 하나의 절대적 종교 진리나 실재만이 존재한다는 주장은 당연히 부정될 수 밖에 없다. 종교적 실재로 보여지는 것들은 단지 인간의 집합무의식안에 기반을 두고 있는 원형의 상징적 표출일 뿐이기 때문이다. 융은 종교적 실재를 말하지는 않았다. 그러나 신성이나 종교체험의 근원인 무의식을 과학적인 심리적 사실로서 증명하려고 한 그의 노력은 통합적 종교다원주의 이론의 한 측면을 제시했다고 볼 수 있다. 그것은 융 자신이 “신은 자신을 여러 다양한 언어와 이름과 형태로 나타내 왔으므로 이 모든 표현들은 동시에 진실된 것이라고 생각될 수 있을 것이지 않겠는가”(Jung, 1958: Vol. 15) 하고 반문한 데서 찾아볼 수 있다.

그리스도론의 성육신설도 융은 개인과 보편적 종교상징을 이어주는 한 모델로만 해석한다. 이러한 그리스도론은 기독교인이 주장하는 유일회적 구세주론과 정면으로 대치되는 것이었다. 융의 견해에 의하면, 서양에서는 원형(archetype)이 그리스도 예

8) 이러한 방법을 엘리아데는 “창조적 해석학”(creative hermeneutics)이라고 부른다. 엘리아데는 종교적 표현은 인간의 전체적 표현이며 종교적 인간은 전체적 인간이므로, 체계적 해석학으로서의 종교학은 문화 현상을 종합적으로 해석하는 총체적 해석학(total hermeneutics)이 되어야 한다고 주장한다. 또한 해석학은 이전에 밝히지 못했던 의미를 밝혀 내어 인간을 변화시켜 새로운 문화를 창조한다는 의미에서 창조적 해석학이라는 용어를 사용하였다. (Eliade, 1969, 58-62). 엘리아데의 해석학은 텍스트의 의미해석이론이나 철학적 해석학(philosophical hermeneutics)의 이해 행위의 존재론적 의미 탐색 같은 관념론적 전체에서 벗어나, 현상의 배후에 작용하고 있는 원인을 정신분석학적으로 찾아내려고 한다는 점에서 심층해석학(depth hermeneutics)이나 현상학적 해석학(phenomenological hermeneutics)과도 맥락을 같이하는 것으로 볼 수 있다. 그러나 “창조적 해석학”의 개념은 융의 방법론과 같이 개념적 명료성과 논리적 과학성이 부족하다고 하여 비판되기도 한다.

수에 대한 교리적 형태로 표현되었지만 동양에서는 프루샤(*purusha*), 아트만(*atman*), 히라냐가르바(*hiranyagarbha*), 붓다(*Buddha*)등으로 표현되었다(Jung, 1958: Vol.12, 17). 이러한 원형의 다원성과 동질성은 엄격히 말하면 신의 형상은 무의식자체와 일치하는 것은 아니고 그 특수한 내용인 자아와 일치된다. “우리가 더 이상 경험적으로 신의 형상과 구별할 수 없는 것은 바로 이러한 원형이다”(Jung, 1953: vol. 8. 158). 이와 같이 그는 인간존재를 신성과의 관계 의식이 원래 내재하는 존재로 긍정하는 듯이 보인다.

융의 집단무의식과 상징이론은 종교다원주의 사상가 존 히크(John Hick)⁹⁾의 주장과는 그 이론적 기초가 다르기는 하나 통합적 다원주의적 요소를 공유하고 있다고 볼 수 있다. 존 히크는 “세계의 위대한 종교들은 하나의 궁극적 실재(the one ultimate reality)에 대한 서로 다른 인간의 응답으로, 다양한 역사적 문화적 상황 아래에 형성된 다양한 인식의 구체적 현현”(Hick, 1980: 18)이라 한다. 즉 위대한 신앙은 궁극적 실재에 대한 인간의 각기 다른 반응이며, 종교의 차이점은 인간의 개념과 의식이 각기 다양한 역사적 문화적 맥락 속에서 형성되었기 때문이라는 것이다. 이 입장은 모든 종교가 근본적으로 하나의 뿌리에서 나온 것이라는 관점이다. 그러나 융은 무의식의 개념을 완전히 알려질 수는 없는 어떤 한계 개념으로 이해한다. 이 무의식이 神이나 어떤 궁극적 실재의 원천이라는 것을 융은 존 히크와는 달리 무의식의 침묵의 소리라고 할 수 있는 원형을 통해 증명해보려고 했다. 무의식 속의 원형중 자기는 모든 종교의 공통된 심리적 기원인 신성과 일치한다는 것이다. 융과 히크의 입장은 모두 종교간의 공통된 기원이 있다는 확신으로 종교간의 대화와 상호학습의 중요성을 제기했음에 틀림없다.

3. 佛性論과의 批判的 比較

융은 그의 생애를 통해 동양사상에 많은 관심이 있었으며 실제로 여기에 대한 많은 연구도 있다.¹⁰⁾ 그는 동양의 고전에서 자신의 무의식이론과 유사한 점을 발견하

9) 존 히크는 모든 종교의 숭배나 목상, 체험의 대상이 되는 궁극적 실재를 “永遠한 一者”(the Eternal One)라는 용어로 사용할 것을 제안했다. 이 실재는 유신론적 종교에서는 인격적 존재로 체험되고 힌두교에서는 무한한 存在・意識・祝福(*sat-cit-ananda*)이라는 *atman*으로, 불교에서는 불성과 법신(*Dharmakāya*)으로 경험된다고 본다. 존 히크의 종교다원주의 사상에 대한 중관불교학적 비판에 대해서는 줄고(1994): 291-318 참조.

10) 융은 1929년 R. Wilhel과 함께 도교경서인 “太乙金華宗旨”을 역주하였다. 1939년에는 “티벳 死書”를 번역하고, 스즈키의 “선불교입론” 서문도 썼다. 1943년에는 요가와 명상에 대

고 동양적 무의식 사상과 수행법을 이해하고자 노력한 학자였다. 동양의 종교전통, 특히 불교의 유식과 밀교전통에 깊은 관심을 지니게 되었다. 만다라나 붓다의 이미지는 온전한 상징의 목표로 분석심리의 정신치료의 목표와 일치한다고 보았으므로 융은 이에 대해 지대한 관심을 갖게 되었다. 그렇다고 해서 융이 동양적 명상이나 수행방법을 그대로 받아들였다고는 볼 수 없다. 융은 다만 서양적 정신분석의 방법의 실제적 문제를 해결하기 위해 동양종교의 수행법을 원용하였다고 보는 것이 정확할 것이다.

융의 분석심리요법과 불교, 특히 유식불교와 선 불교는 인간의 고와 정신적 갈등을 그 무의식으로부터 해소시키려 한다는 점에서 공동의 목표와 일치점이 있다. 또한 자아의 문제를 인간문제의 근본으로 본다는 점에서 공통된 주제가 있다. 그러나 이 두 사상 사이에는 근본적으로 현저한 차이가 있는 것이다.

첫째, 융이 변두리의 의식을 자아(Ich)라 하고 전체 정신의 중심을 자기(Selbst)라는 용어로 표현한 데 반해, 불교의 유식학(唯識學)¹¹⁾에서는 무의식의 개념으로 제8식인 아라야식(Ālaya vijñāna)을 말한다. 유식설을 처음 설한 해심밀경(解心密經, *Saṃdhi-nirmocana-sūtra*)(T.16, K. 10)에는 아나다식이라는 것을 상정하는데 이 식은 인간의 자율신경이나 생리기능과 같은 것으로 의지와 관계없이 움직이는 식이다. 잠재의식에는 숨겨진 세력인 삼스카라(*samskara*)가 있어 인간의 행동에 영향을 미친다. 불교에서 마음(*citta*)의 개념은 의식과 무의식적인 것이 쌓여 뒤섞인 과거에서부터의 누적된 것의 총집결체라는 의미가 있다. 아라야식 가운데에는 일체의 씨앗이 잠재되어 있어 이 종자가 말라식의 자아의식과 상호작용하면서 세계를 형성해가고 있다. 아라야식 연기설은 잠재심인 아라야식의 인연작용으로 개인의 몸, 마음, 환경 등 현재의 세계가 나타나게 된 것이라고 하는 이론이다.

한 논문인 “동양적 명상의 심리학”에서 분석심리학과 선불교의 유사점을 지적하고 있다. 융과 동양종교에 대한 연구로, 李符永(1978), 분석심리학. 서울: 일조각; 李符永(1986), 종교현상의 분석심리학적 접근. 김승혜 편, 종교학의 이해. 왜관: 분도출판사; Coward Harold(1985). *Jung and Eastern thought*. Delhi: Sri Satguru Publications; Jones, Richard Hubert(1979). *Jung and Eastern religious traditions*, *Religion* 9(2); Meckel Daniel J. ed.(1992), *Self and liberation*. New York: Paulist Press. 등 참조할 것.

- 11) 불교의 심식설(心識說)은 초기불교의 18계설에서부터 발달한 것인데, 6근, 6경, 6식이라는 인식의 주관(*noesis*)과 인식대상(*noema*), 인식작용의 분석으로 지각심리학의 기초이론을 세웠고, 나아가 인식의 주체인 인간의식에 대한 심층적 탐색에서 대승 유식학에서는 제8식에 대한 이론을 확립하였다. 유식학의 아라야식은 개인이 과거에서부터 누적시켜 온 모든 행위와 역사를 함장하고 있는 식이다. 잠재의식 가운데는 제7 마나식도 있는데 이는 평소에는 의식할 수 없는 식으로, 자기에 대한 애착이나 아만심 등과 상응하여 활동하는 무의식적인 자아의식이다. 제6식 이하가 보통 의식이라고 불리는 식이다.

둘째, 분석심리학에서는 무의식이 내포하고 있는 리비도라는 힘의 성향을 활용하여 그 자체가 지닌 창조적 힘을 재현하려고 하는 데 반해, 유식불교에서는 아라야식까지도 전환(*asrayapavrtti*)에 의해 부처의 경지에 오입(悟入)한다는 해결책을 제시한다. 12) 즉 자기존재의 근거인 무의식까지도 완전하게 전환하여 있는 그대로의 실상에 합일하여 존재하는 일체 만유와 평등한 하나가 되는 것이다.

셋째, 융은 불교의 선정(*samadhi*) 사상을 깨달음의 맥락에서 이해한 것이 아니다. 무의식의 맥락에서 이해하려고 하였다. 삼매의 경지를 무의식으로 보았기 때문에 그는 명상과 선정을 자기 몰입에 의한 집단무의식의 복종으로 보았다(Jung, 1958: Vol. 11, 774; John, 1979: 147).

넷째, 융의 만다라 해석은 불교적 만다라의 개념과 차이가 있다. 융은 만다라의 의미를 “무의식의 연구에 의해 모든 신화적 동기는 그 다원적 구조의 막바지에는 중심을 중심부에 둔 장사선적 체계이며 바로 그것이 집합적 무의식의 중심이자 본질을 이루고 있는 것”이라고 해석한다. 이러한 중심적 상징의 명칭으로 ‘원’을 뜻하는 산스크리트 용어인 만다라라는 말을 그는 취했다고 한다.(Jung, 1958. vol.11. 252) 그러나 불교에서는 만나라가 부처의 위 없는 깨달음과 덕의 상징체계이며 우주 삼라만상이 다 만다라라고 보는 점에 근본적인 차이가 있다.

다섯째, 특히 융의 자기의 개념은 불교의 본래 입장인 무아설과의 상충이 있다고 보아야 한다. 융의 자기의 개념은 불교보다는 오히려 부라마교의 *atman*의 실제설과 더 가깝다. 불교의 여래장설과 자기원형설의 유사점을 논하기도하나(이부영, 1986: 14-15), 여래장사상은 힌두교의 실제사상에 영향을 받은 점을 간과해서는 안될 것이다. 13) 선불교에서 眞我의 개념은 無我的 다른 표현으로 보아야 할 것이다. 14)

12) Maitreya-nātha의 “現觀莊嚴論, Abhisamayalamkāra”에는 이러한 轉識을 위한 유가행의 5단계 수행법이 설해져 있다. 그것은 ㉠ 등류법(等流法)의 증득, ㉡ 이치에 합당한 사유(*yonisōmanaskāra*), ㉢ 마음이 자계(自界)에 안주함. ㉣ 존재나 비존재를 있는 그대로(*tathata*) 관함, ㉤ 전환 뒤의 성스러운 씨앗 등의 단계이다(Th. Stcherbatsky & E. Obermiller ed., Abhisamayalamkāra. Bibl. Buddhism 23, 1929, 11장 42-43계). 여기에서 전환 뒤의 성스러운 씨앗(種子)이란 평등성, 무구(無垢), 수승함, 조화, 부증불멸(不增不減)의 특성을 지니고 있다. 이 단계에서 아라야식중에 있는 번뇌장과 주체와 객체의 잠재세력도 다 끊어 의지할 근원까지 전환할 때 허망분별(*abhūta-parikalpa*)은 사라지고 둥글고 가득한 지혜와 평온을 성취하여 인격의 통합과 완성을 이루게 된다는 설이다.

13) 如來藏 사상이 불교의 본질을 왜곡시키고 있음을 비판한 논서로는 宋本史郎(1989), 緣起와 空: 如來藏思想批判. 東京: 厚徳社, 해원 역(1994). 서울: 운주사. 를 참조할 것.

14) 여기에 대해 리차드 디마르티노(Richard Demartino)는 “禪에서의 眞我是 無我이다. 선의 자기 표현은 자기가 없는 자아(*selfless-self*), 형상이 없는 자아(*formless-self*)의 표현이다”라고 해석하고 있다(Demartino, 1969: 278).

여섯째, 융의 자아실현론이나 개성화이론과 불교의 견성체험과는 근본적인 차이점이 있다. 1958년 5월, 융은 일본의 경도학과, 기타로 니시다의 제자로 경도대학의 교수를 지낸 선철학자인 久松眞一(Shin'ichi Hisamatsu, 1889-1980)과 대좌를 하여 토론을 한 일이 있다. 융의 사후에 공개된 이 대화록(*Psychologia* 11, 1968, 25-32)을 중심으로 하여 선불교의 견성과 분석심리학의 자아실현의 개념과 방법을 비교해보면,

① 선불교의 입장에서는 융이 말한 자아와 개성화의 개념을 그대로 받아들일 수 없다. 왜냐하면 융은 자아중 무의식 부분은 잘 알려질 수 없다고 했기 때문이다. 선의 견성체험에 있어서 깨달음이란 진아를 완전히 그 자체로서 요달하는 요요상지(了了常知)이므로 자아를 깨닫는다는 것에 무의식이 완전히 포함되지 않는다는 것은 미완의 수행이라고 볼 수 밖에 없다. 이런 의미에서 스즈키는 무의식의 본성을 대원정지(*adarsanañjñāna*)로 볼 수 있다는 제안을 하고 있다.

② 선불교의 자성은 모든 중생에게 내재된 열려진 성취에의 가능성으로 삼세에 제한이 없는 것이다. 이에 반해, 자기원형은 무의식에 저장되어 있는 개성화와 온전화의 가능태로서 인간의 일생에 제한된다는 것이 분석심리학의 일반적인 견해이다. 그러나 융도 만년에는 인도의 카르마와 윤회의 개념의 영향을 받기 시작한 것으로 보인다. 특히 융 자신의 꿈이 그를 정신적 유전질의 완전한 이해로 인도하는 경험을 한 후 이 카르마설을 인정하기 시작했다는 것이다(Coward, 1983: 367-75).

③ 분석심리학은 오랜 분석의 단계를 통해서 개성화와 자기실현이 달성되는 데 비해 선의 개오는 이원적 분별심을 넘은 직관적 돈오체험에서 얻어진다.

④ 분석심리학의 개성화에는 최고의 통합단계에 이르러서도 주관과 객관, 의식과 무의식이라는 근본적인 이원론의 논리를 벗어나지 못한다. 그러나 선 불교는 자아의 완전한 잊음에서 깨달음을 성취할 수 있다. 선 불교에서의 견성체험은 자아라는 어떤 개념이나 범주, 주관과 객관을 벗어나 자유롭게 되는 것이다.

⑤ 분석심리학의 정신요법의 목적은 인간의 정신분열이나 노이로제의 한시적 치료에 있다. 즉 한 질병이 사라지면 다른 질병이 도래할 가능성을 항시 안고 있는 것이다. 그러나 불교의 깨달음은 인간고의 완전한 해탈과 생사의 자유까지를 목적으로 한다. 이러한 차원에서 볼 때 불교의 선지식은 정신분석 의사에게 “정신치료를 하는 의사도 아직 환자임을 벗어나지 못하고 있다”고 말할 수 있다는 것이다.

이상과 같이 선불교와 분석심리학에는 근본적인 차이점이 있다. 그러나 선 불교와 심층심리학적 정신요법은 모두 인간의 깊은 마음에 대한 성찰에서 그 수행과 치료의 방법을 찾고 있다. 또 자기 깨달음과 자아실현의 중요성을 강조하며 인간의 정신적

자유와 평안함을 얻게 하는 데 도움을 주는 목적을 갖고 있다. 그러므로 융은 이 두 수행 체제는 서로 배움으로써 자체의 수행을 더 발전시키고 완성시켜 나갈 수 있을 것이라는 점을 제안하며, “깨달음이나 삼매(samadhi)가 서양의 위인들이 넘어간 산봉우리보다 낮은 아래쪽 어느 곳에 도달하는 것이라고 추측하는 것은 큰 잘못이다”(Jung, Vol.11, 632)라고 경고한다. 융은 분석심리학을 스스로 “영혼이 있는 심리학(Psychologie mit Seele)”이라고 하기는 하였으나, 그의 입장과 사상적 맥락은 불교나 동양종교와는 뚜렷하게 다르다는 점도 스스로 인정하였다.

IV. 結論: 宗教的 心理의 共同 原型論이 지니는 宗教教育的 意味

융은 특정 종교에 국한되는 종파적 도그마에서 인간의 보편적 종교경험의 원형을 심리학적으로 탐색하려고 하였다. 이러한 그의 입장은 종교학적으로 볼 때, 신이나 종교적 실재를 심리학적으로 축소 해석한 환원주의(reductionism)의 일종임을 부인할 수는 없다. 그러나 우리가 인식할 수 있는 종교 현상이라는 것이 결국 인간 심리의 한계를 벗어나는 것은 아니라는 점에서 그의 노력들은 종교학적 가치가 있다고 할 수 있다.

융은 집단무의식안의 원형이나 원초적 이미지에서 인류의 공동의 경험적 저장창고를 발견하고 집합무의식과 원형에서 모든 종교가 공동기저로 하는 본질을 파악하려 했다. 집단무의식은 인간 심리에 보편적으로 있는 틀과 같은 것이므로 여기에서 생겨난 종교경험을 교리적 차원으로 환원시켜 분별하는 것은 무의미하다는 것이다. 이러한 융의 입장이 종교다원주의를 명백하게 지지하는 것이라고는 볼 수 없으나 종교간의 동질성을 심리학적으로 증명해 보이려고 한 시도임에는 틀림없다. 그의 종교론이 종교다원주의 사회의 종교교육을 위해 지니고 있는 의미를 다음과 같이 정리해 볼 수 있다.

첫째, 인간은 본질적으로 종교적 인간이라는 사실을 여러 자료를 통해 심층심리학적 입증해 보였다. 인간의 마음에 종교적인 것을 갈구하는 무의식적 원천이 내재하는 한 인간은 본능적으로 종교적이라는 것이다. 인간의 이러한 종교적 속성은 인간의 건전한 정신을 위한 불가결한 요소이다. 인간 안에 있는 분화되지 않은 무의식의 원형과 그 에너지는 종교적인 힘을 가지고 인간을 이끌고 있다.

둘째, 무의식은 개인적 차원을 넘어 인류 공동의 차원이 있음을 설명하였다. 그는

“서로 다른 도그마와 교리는 그 본질상 언표 불가능한 체험을 상징적으로 표현하려는 시도일 뿐 동일한 원형에 근거함”(Jung, 1961: vol 12, 17)을 말하려 했다. 다양한 문화권에서 나타나는 상징과 신화는 공통의 원형의 다른 표현일 뿐이며, 상징과 신화의 공통성에 대한 해석에서 인간은 종교적 공통원형과 목표를 찾아볼 수 있기 때문이다. 그는 특정 종교의 도그마로 분열되기 이전의 인류 공동의 신앙의 근거를 제시했다.

셋째, 인간의 위대함과 무한한 가능성의 근거를 발견하였다. 무의식적인 자기는 전인을 향하게 하는 성숙의 동인으로 인격의 의식과 무의식의 모든 요인의 통합을 예상할 수 있는 모델이 된다. 여기에서 인간은 모든 것을 포용하는 자기원형이나 가장 위대한 인간(*homo maximus*)의 한 부분으로 해석된다. 종교상징들은 이러한 이상적 정신의 조화와 발전에 기여하는 매개체로서 중요성이 있다. 종교교육의 이론을 인간 변화의 기능론이라고 할 때, 융은 이러한 인간의 궁극적 변화에의 가능성과 그 성취 방법을 구체적으로 제시한 교육이론가라고 볼 수 있다.

넷째, 융은 모든 세계종교를 하나의 심리요법적 상징체계라고 보았다. 인간의 정신건강의 상실 원인을 종교적 상징에 의한 의한 인격의 통합을 성취하지 못한 데에 있다고 보아 종교에 있어서 상징의 중요성을 강조하였다. 인간이 이 종교적 무의식에서 멀어질 때 근원적인 정신적 위기가 다가올 수 밖에 없다. 그러므로 융에 있어서 종교적 심성의 회복은 인간의 정신건강을 위한 필수적인 것이다. 융은 모든 신화와 상징을 치료축매로서 긍정하고 종교의 치유적 기능을 높이 평가하였다. 그러므로 융은 “모든 환자들이 병에 걸린 것은 매 시대의 살아 있는 종교들이 그 추종자들에게 제공했던 것을 이들은 상실했기 때문이며, 또한 실제로 그들 자신의 종교관으로 회복하지 못한 사람은 아무도 치유 받지 못했다고 말하는 것이 옳다”(Bechtle, 1973:69)고 단언한다. 이러한 치료의 역할로서의 종교상징론은 모든 종교를 치료적 방법으로 볼 수 있다는 점에서 교육학적으로 중요한 주장이라 아니할 수 없다. 융 자신도 스스로 “마음의 의사”이며 인간고의 치료자(therapist, healer)라고 한 것은 분석심리학이 종교교육적인 의미를 지니고 있다는 것을 뜻한다고 볼 수 있다.

다섯째, 융은 종교상징이나 신화는 모든 문화, 종교에서 보편적으로 나타나는 것이지 특정 종교의 전유물이 아님을 명백히 했다. 그러므로 융에 있어서 특정 종교의 배타적 절대진리주장은 무의미한 일이다. 예수도 최고의 상징중의 하나이기는 하나 유일회적 절대자는 아니다. 왜냐하면 “원형적인 무규정성을 표현할 만한 어떤 규정적 형태가 존재한다는 것은 생각될 수 없기 때문이다”(Jung, 1961: vol.12,18). 또한 “신

은 자신을 여러 언어로 표현해왔고 다양한 형태로 자신을 나타내왔기 때문일지 모르기 때문이다.”(Jung, 1961: vol.12,15) 이러한 융의 배타적 종교에 대한 비판은 다원주의로 이어진다고 해석할 수도 있다. 융의 종교심리의 공동기원론은 통합적 다원주의 사상과는 다르나 발상의 유사점이 있음을 인정할 수 있다.

여섯째, 융은 제도화된 종교가 그 종교성의 상실로 인해 상징은 힘없는 부호로 전락되어 원형에의 회복을 막고 있는 점에 대해서도 비판했다. 융에 의하면 이러한 상태의 종교는 이미 종교가 아니다. “종교가 오직 외적 형태만 지니고 그 기능이 우리 자신의 영혼 안에서 경험되지 않는 한 중요한 것은 아무것도 일어나지 않는다. 위대한 신비는 현실성일 뿐만 아니라 가장 우선적으로 산 영혼에 기초한다는 사실을 이해해야 할 과제가 아직도 남아 있다.”(Jung, 1961: vol.12,11)

이상과 같이 융이 제안한 종교의 심리적 공동기원론은 종교의 비교연구와 종교간의 이해와 동질성의 탐색의 필요성을 일깨워 주고 있다. 이러한 종교에 대한 접근은 종교간의 무이해와 배타적 진리주장에만 급급한 교조적 전통종교에 신선한 일깨움을 주는 바 있다. 융은 본질적으로 다원적 종교관에 동의하고 있다. 종교에는 니니안 스마트(Ninian Smart)가 구분하였듯이 “전통적이고 관례적인 의미의 종교”와 “삶의 깊은 의미를 뜻하는 광의의 종교”가 있다(Smart, 1975: 19). 융의 종교론은 더 깊은 심층심리로서의 종교와 좀 더 의미 심장한 가치 체계를 지닌 종교를 지향하고 있다. 또한 그의 종교론은 종교다원주의를 위한 한 이론적 기초를 시사해준과 동시에 종교적 인간의 형성을 지향하는 보편적 종교교육 이념의 정립에 도움을 줄 것이다. 인간을 종교적이게 하는 데는¹⁵⁾ 여러 가지 방법이 있으나, 세계의 여러 종교는 하나의 본질이 아니라 오히려 인간이 자신들의 “삶을 변화시키는 데 사용한 다양한 수단의 종합”이라는 사실을 인식할 필요가 있다(Streng, 1973: 98). 융의 종교론은 전통적이고 관례적인 의미의 종교와 특정 종교의 도그마를 벗어나 인류가 공유해야할 열린 공동의 신앙을 향한 보편적 종교교육의 지평을 열어 주는 한 중요한 이론으로 평가할 수 있다.

15) 스트렝은 인간을 종교적이게 하는 방법에 대해 다음의 네 가지 답을 제시하였다. 그것은 (a) 인격적으로 신성을 파악하는 일, (b) 신화와 성례 혹은 제의를 통하여 거룩한 것을 확립하는 일, (c) 예언자 혹은 학문적인 전승에 의하여 보존된 영원한 법칙과의 조화를 이루며 사는 일, (d) 영적 통찰을 통하여 자유에 도달하는 일 등이다(Streng, 1973: 98-171).

< 참 고 문 헌 >

- 朴先榮(1978). John Dewey의 종교교육관. *사대논총* 1. 동국대학교 사범대학.
- 朴先榮(1982). 불교와 교육. *현대불교신서* 45. 동국대학교역경원.
- 李符永(1978). 분석심리학. 서울: 일조각
- 李符永(1986). 종교현상의 분석심리학적 접근. 김승혜 편, *종교학의 이해*. 왜관: 분도출판사
- 李符永(1987). 불교와 분석심리학. *동국대학교 개교 80주년 기념논집*.
- 李恩奉(1992). *종교와 상징*. 서울: 세계일보.
- 觀無量壽經(*Amitayur-dhyāna-sūtra*) T.12; K.11, SBE, vol 49.
- 解心密經(*Saṃdhi-nirmocana-sūtra*) T.16, K.10.
- Abe, Masao(1985). The self in Jung and Zen. *Eastern Buddhist*, 17.
- Bechtle, Regina(1973). C. G. Jung and religion. in *psyche and spirit*, John Heaney, ed.. New york: Paulist. 1973.
- Chambpell, Joseph, ed.(1971). *The partable Jung*. New York: Viking.
- Coward, Harold(1983). Jung and karma. *The Journal of Analytical Psychology*, 28(4).
- Coward, Harold(1985). *Jung and Eastern thought*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Daniel, Meckel J. ed.(1992). *Self and liberation*: New York: Paulist press.
- DeMartino, Richard(1969). *Zen understanding of man*. Temple University Ph.D. Dissertation.
- Dewey, John(1934). *A common faith*. New Haven and London: Yale University Press.
- Eckhart Meister(1941). Blakney, Raymond B. tr., *Meister Eckhart*. N.Y.: Harper & Torchbooks.
- Eliade, Mircea & Kitagawa J. ed.(1974). *The history of religions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eliade, Mircea(1961). *Image and symbol: Studies in religious symbolism*. New York: Sheed and Ward.

- Eliade, Mircea(1969). *The quest: History and meaning in religion*. University of Chicago Press.
- James, William(1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. New York: Longmana & Green.
- James, William(1982). *Essay in religion and morality*. Cambrige, MA: Harvard University Press.
- Jones, Richard Hubert(1979). Jung and Eastern religious traditions. *Religion* 9(2).
- Jung, Carl Gustav(1938). *Psychology and religion*. New Haven: Yale University Press. 이은봉(역)(1980). 심리학과 종교. 서울: 경문사.
- Jung, Carl Gustav(1954-79). *The collected works of C. G. Jung(1954-79)*. ed. William McGuire. Bollingen Series, 20(20). tr. R. F. G. Hull. Princeton: Princeton University Press. 1961 edition.
- Jung, Carl Gustav(1965). *Memories, dreams, reflections*. Aniela Jaffe, ed. New York: Vintage.
- Kim, Yong-Pyo(1994). The hermeneutical problem of truth claims and scriptural plurality in the Madhyamika Buddhism and its implication for religious pluralism. *백련불교논집*, 4. 서울: 백련불교문화재단.
- Knitter, Paul F.(1989). *No other name? A critical survey of christian attitudes toward the world religions*. Maryknoo, New York: Orbis Books.
- Mary, Matton A.(1981). *Jungian psychology in perspective*. New York: Free Press.
- Maslow, Abraham(1970). *Religions, values, and peak-experience*. New York: Viking.
- Otto, Rudolf(1967). tr. B. L. Bracey & R. C. Payne. *Mysticism: East and West*. N.Y.: Collier Books, 1967.
- Ramussen, D.M.(1974). *Symbol and interpretation*. The Hague: Martinus Nihoff. 장만석(역)(1991). 상징과 해석. 서울: 서광사
- Sato, Koji, ed.(1968). On the unconscious, the self and the therapy. *Psychologia*, 11.
- Sealey, John(1985). *Religious education: Philosophical perspectives*. London: George Allen & Unwin.
- Smart, Ninian(1975). *New movement in religious education*. London: Temple

Smith.

Streng, Frederik J.(1973). *Understanding religious man*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.

Streng, Frederik J.(1985). *Understanding religious life*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.

Thomas. J.(1982). The Bodhisattva as metaphor to Jung's concept of self. *Eastern Buddhist*, 15(2).

Tillich, Paul(1957). *Dynamics of faith*. New York: Harper & Row

Tillich, Paul(1959). *Theology of culture*. London & New York: Oxford University Press.