

흠과 루소의 종교교육 비교연구

金 容 煥

충북대학교

〈요 약〉

흠은 윤리회의론과 종교독단론의 양극단을 거부하고, 종교교육에 있어서 공공성을 부각시키면서 자연주의 관점과 경험주의 관점을 접목시켰다. 그는 자연주의와 경험주의 태도가 함께 접목된 ‘공공성’을 위해 종교의 위선에 대한 공분(公憤)의 고발정신을 부각시켜 종교의 윤리성 회복이 중요하다는 취지에서 종교교육에서 공공성을 살려내고자 노력하였다.

자연종교는 외부적 개입으로 인해서 받아들이는 것이 아니라 인간 개인이 스스로의 감성과 이성의 판단에 의해서 선택할 수 있는 종교를 말한다. 루소는 자연종교를 자연적인 원리에 따라 자발적으로 이루어지는 종교교육 방법을 부각시켰다. 루소는 종파와 종교의식의 외형을 중시하지 않고 내적 감정에 의해서 종교를 선택하고, 내적인 감정에 성실한 형태의 예배를 드리는 것을 종교교육의 방향으로 설정하면서, 이성과 양심의 빛에 민감한 교육을 주장하였다.

이처럼 계몽주의 시대의 종교교육은 학습자 스스로 체험하고 스스로의 내적 힘을 고양시켜 자연종교의 바탕이 자극을 받고 성숙할 수 있도록 한다. 아울러 계시나 설교보다 감성과 양심의 빛을 고양시켜 체득된 신앙의 원리를 통해서 종교교육이 이루어져야 된다고 보았다. 계몽주의 종교교육은 진리에 성실하고 자기 구원의 길로 나아가도록 돕는 교육을 말한다. 따라서 종교교육은 타인으로부터 가르침을 받는 것이 아니라 스스로 찾아가는 교육으로, 이 과정에서 타종교에 대한 개방적 태도를 지녀야 효율적인 교육이 이루어지며 시민교육으로 연계된다.

흠과 루소는 종교교육의 목표에 있어서 차이가 드러나지만, 종교적 진리를 표현하는 방식이 다를 수 있다고 생각했기에 이성보다 보편적인 감성의 상통에 우위를 두어야 된다고 파악하였다. 종교교육의 방법론에 있어서, 흠이 종교교육의 사회화를 강조한 것이라면, 루소는 종교교육의 제도화에 역점을 둔 것으로 파악된다.

핵심주제어: 자연종교, 계몽주의, 사회화, 제도화, 종교교육

I. 머리말

21세기의 세계화를 맞이하여 종교는 심각한 문제로 등장하게 되었다. 세계화는 모든 지역에서 서로 상이한 종교들을 공존하게 함으로써 갈등과 충돌을 야기하였다. 그러나 이러한 현상이 반드시 부정적인 것만은 아니다. 만약 다종교의 현상을 창조적으로 조화로운 통일현상으로 변화시킬 수 있다면, 인류의 문화는 예상할 수 없었던 새로운 의미와 가치로 전개될 수도 있을 것이다. 그런데 이러한 일이 실현되기 위한 관건은 종교인식과 종교교육에 있다.

계몽주의 시대의 흄(Hume, David; 1711-1776)은 계몽주의 시대의 철학자로서 인간의 감정은 이성·지성으로부터 독립되어 있으며, 그것이 인상·관념과 밀접하게 연관된다는 점에서 종교인식을 새롭게 하였다. 그는 종교인식에 있어 심리적·역사적 분석방법에 의해 자연주의로 해명하며 이신론(理神論)의 입장에 서서 인간 본성을 바탕으로 하는 생활 감정에 의해 종교를 인식하고, 만인에 공통된 ‘이익’의 감정에서 종교교육의 공공성 문제를 제시한다.

1763년, 흄은 파리 주재 영국대사 비서관으로 근무하다가 몇 년 뒤 귀국할 때 당시 프랑스에서 박해받던 루소(Jean-Jacques Rousseau : 1712-1778)를 데리고 와서 한 마을에 거처하였다. 그러나 당시 신경이 극도로 날카로워져 있던 루소는 흄의 행동을 음모라고 판단, 비밀리에 프랑스로 되돌아간 뒤 자신이 흄에게 배신당한 이야기를 퍼뜨렸다. 흄은 사실을 밝히기 위해 두 사람이 주고받은 편지들을 공개했다. 성격상 흄의 사고방식은 대답하지 않고 온화한 반면, 루소는 타고난 반골기질이였다. 흄이 낙관론자라면 루소는 비관론자였고, 흄이 사교적이라면 루소는 고독을 즐겼다. 흄은 타협하기를 좋아했고 루소는 대결하기를 좋아했다.¹⁾

루소는 예절보다 자유로운 감정표현을 중시한 계몽주의 시대의 철학자이다. 루소는 인간의 자연적 불평등은 건강·지성 등의 차이에 따른 불평등이고, 인위적 불평등은 사회를 지배하는 규율에 의해 생긴 불평등으로 보면서 인간 불평등의 기원을 규명하였다. 그에 따르면, 기독교는 보이지 않는 세계를 지향하기에 시민에게 국가에 봉사하는 데 필요한 용기·남성다움·애국심 등의 덕목을 가르치지 않고 공화국의 시민종교로서 효용가치가 없다고 비판하였다. 그는 덕목개발을 강화하기 위해 시민종교를 종교교육 방법론으로 제시하였다.

또한 흄은 미신적 관습·종교적 광신을 종교교육의 공공성 차원에서 비판하고 자연종교에 대해서도 회의적 태도를 나타냈다. 그렇지만 흄은 종교가 우리의 걱정과 불안의 버

1) 데이비드 에드먼즈, 존 에이디노 공저, 임현경 옮김. 『루소의 개- 18세기 계몽주의 살롱의 은밀한 스캔들』(서울: 난장, 2011), p. 196.

탐욕이 된다고 믿었다. 또한 그는 인간이 미지의 것에 대한 두려움, 삶을 뒤흔드는 외부 사건에 대한 두려움, 불규칙적이고 예측할 수 없는 것에 대한 두려움을 가지고 있다고 생각했다.

계몽주의 시기는 유럽의 30년 전쟁이 끝나는 1648년부터 프랑스혁명이 일어나는 1789년까지를 말한다. 계몽주의시기를 함께 살았던 두 사람은 종교인식에 있어 공통분모가 있었지만, 진정 그들을 갈라놓고 떨어뜨려 놓게 된 것은 지식인으로서 특성이 근본적으로 달랐기 때문이다. 풍부한 감수성의 주인공, 루소가 자신에게서 등을 돌리자 이성적 회의주의로 무장한 흠은 더 이상 그와의 연락을 지속할 이유가 없었다.

우리는 이 글에서 계몽주의 시대를 살았던 흠과 루소의 종교인식을 비교 고찰하면서, 종교교육의 방법론에서 차이점이 무엇인지를 탐색하고자 한다. 먼저 흠의 종교교육 방법론을 사회화 수준을 통해 살펴보고, 이어서 루소의 종교교육 방법론을 제도화 수준에서 고찰한다. 그리고 두 사람을 통해 계몽주의 시대의 감성중심의 시민종교 종교교육에 대한 공통적 관심사를 규명하고자 한다. 이를 통해 종교교육은 종교를 가르치는 것이 아니라 종교에 대하여 가르치는 것이며, 종교교육은 시민교육의 일환으로 정착시킬 필요성이 발견됨을 확인하고자 한다.

II. 흠의 종교교육 방법론

흠은 경험주의 관점에서 공감에 근거한 종교교육 방법론을 다루었다.²⁾ 그는 에든버러 대학과 글래스고대학에서 일자리를 구했으나, 무신론자로 의심을 받아 거절당하게 되었다. 그는 1763년 주(駐)프랑스 대사 비서관, 1767~1769년 국무차관을 역임한 후 은퇴하기까지, 그의 인식론(認識論)은 내재적 인식비판(內在的認識批判) 입장과 자연과학의 관찰의 방법을 응용해서, 공감을 해명하는 일에 관심을 두었다.

“세계의 전체와 부분에 대하여 생각해보라. 세계가 무한수의 작은 부분들로 분할되어 인간의 감각과 능력으로 설명할 수 없을 정도로 거둬 분할되는 거대한 기계에 불과하다는 것을 발견하게 될 것이다. 이들 여러 기계들은 가장 미세한 부분까지 정확하게 서로 조정되어 있기 때문에 이런 것을 잘 생각해 본 적이 없는 인간들은 감탄해 마지아니할 것이다. 모든 자연을 통해서 볼 때 목적에 대한 수단의 기묘한 적합성은, 비록 그것이 훨씬 능가하지만, 인간의 재능·설계, 사상, 지혜, 지성·등에 의한 산물과 정확히 닮고 있다. 결과와 각각 유사한 관계로 유추의 원칙에 의해 그 원인이 유사하다고 추론되는 것이다. 자연의 조물주는 인간보다 훨씬 위대한 능력을 갖고 있다고 말할

2) Oddrun M. H. Braten, *Religion in Education* (NY: Routledge, 2013), p. 186. 브래튼은 종교교육의 네 가지 수준의 방법론으로 사회적·제도적·교훈적·경험적 방법을 제시하였다. 이에 따라 흠은 사회적 수준의 방법으로, 루소는 제도적 수준의 종교교육 방법론으로 평가한다. 실제로 흠은 『도덕·정치철학 Essays Moral and Political』(1741~1742)에서 시민종교의 사회적 공공성에 관심을 나타냈다.

4 종교교육학연구, 제44권

수 있지만, 다소간 인간의 마음과 유사하다고 추론할 수 있다. 이와 같은 경험적 추론에 의해서 신의 존재와 지성도 인간의 마음이나 지성과 유사한 것으로 증명할 수 있다.”³⁾

훔은 시민종교론에서 신에 관해 세계질서 부여자로서 성격을 드러내고, 그 관념의 토대 위에서 믿음의 성격을 명확히 하려고 노력하였다. 그는 종교적 감정이 불안상황에서 구원에 대한 감정에서 비롯한다고 보았다. 결국 종교적 감정은 불안과 희망을 공감의 축으로 삼아, 인간은 고통에서 벗어나고 희망을 발견할 수 있는 구원의식을 지향하는 감정에 속한다. 이처럼 훔은 타인과의 감정매개를 중시하였다. 따라서 신학적 환상과 가설도 경계하며 이성보다도 감성에 무게를 두어 그 기원을 밝히고 있다. 『인성론』에서 훔의 주장을 살펴본다.

“이성은 오로지 참과 거짓의 발견에만 관계하기 때문에 의지로 말미암은 어떤 행동에 대해서도 이성이 그 동기가 될 수는 없다.”⁴⁾

“도덕은 학문의 대상인 논리적 관계 가운데 근거하는 것도 아니며 오성에 의하여 발견된 사실 가운데 의존하는 것도 아님이 동시에 밝혀졌다.”⁵⁾

훔은 이성의 한계를 밝히고 동시에 공감적 상통으로서 종교교육을 조명할 수 있는 계기를 마련하였다. 이는 종교적 희망과 윤리적 인정이 함께 연동되는 공감연동의 특징을 보여준다.

“다른 피조물에 대한 동정심은 자연적인 본능이다. 그 강도는 ‘자신 보다 어떤 다른 사람을 사랑하는 사람이 드물기도 하지만’, 마찬가지로 ‘어떠한 종류의 애정도 어떠한 종류의 이기적인 것보다 가치가 없다고 보는 사람도 흔하지 않는 정도 만큼이다.’”⁶⁾

인간행동에 근거하여 이루어지는 종교교육은 감성으로 이루어진다. 그것은 마음이 외계에 대해 나타내는 감성적 반응위에 성립된다. 인간행위에 대해서 ‘인정’(approbation)의 감정을 가질 때, 이러한 판단은 이성적으로 이루어지기보다 감성상통에 의존하면서 사회적 인정 또는 공공성으로 자리매김한다. 훔의 『인성론』에서는 선악의 구별이 인간의 감정에서 유래한다고 말한다. 이러한 감정은 일반적인 쾌감, 불쾌감의 감성을 기초로 삼아 경험적으로 형성되는 자타상호간의 종합감정으로 파악된다. 훔은 인간의 윤리적 판단의 근거를 도덕적 시인 및 비난이라고 하는 감정에서 찾았다. 도덕적으로 인정받고 종교적으

3) David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (Edited by N. Kemp Smith, New York: Macmillan/The Library of Liberal Arts, 1947), p. 17.

4) 위의 책, p. 413.

5) 위의 책, p. 468.

6) 위의 책, p. 487.

로 희망을 느끼는 감정은 연동되어 종교교육의 공감연동으로 작용하게 된다고 보았다. 자연적 감정은 사회적으로 유용하다는 느낌을 수반한다.

인간에게 윤리적 행위가 가능한 근거는 이러한 쾌감과 유용성의 종합감정에 뿌리를 두고 있다. 흠은 감정상통이 자연적 본능과 연동되어 있는 피조물에 대한 동정심(sympathy)과 인간애(humanity)로 규정한다. 이는 종교론 태도를 형성하는 데 큰 몫을 차지한다. 상관연동의 종교교육 방법론은 심리적·역사적 분석에 의한 자연주의를 중시하게 되고, 이신론(理神論)의 분석방법에 의해 인간의 본성을 바탕으로 삼는 생활감정에 의해 재해석(再解釋)하는 관점이다. 정치·법사상에서 흠스의‘자연 상태’의 가정(假定)과 계약설을 비판한다.

만인에 공통된 ‘이익’감정에서 법의 근거를 구한다. 이처럼 흠은 종교론을 감정의 관점에서 촉구하고, 인간성 위에 근거하여 그 기원을 논하였다.⁷⁾ 중세 기독교 윤리관도 윤리는 성서에 기초하고 윤리적 판단은 성서에서 천명된 실증원칙으로 연역하지만 감성에 기반을 둔다고 보았다. 흠은 근대 윤리관의 근거를 인간성을 분석한 토대에서 종교론의 문제를 거론하고 있다. 선과 악, 쾌락과 고통, 희망과 불안, 기쁨과 슬픔 등은 인간의 감정적 표현으로 다룰 수 있다. 윤리적 덕성에 관계된 행위의 공공성은 쾌감, 불쾌감과 결부되어 있다. 그리고 덕성에 관계된 행위의 감정은 희망, 불안과 관계된다고 할 것이다. 아울러 이들 요소들은 인간성에 그 기초를 둔다.⁸⁾ 따라서 종교론의 기원은 인간성 위에서 찾게 되면서, 종교교육도 인간의 불안감정에 대한 심층적 이해가 요청된다고 보았다.

“인류의 최초의 종교는 미래의 사유에 관한 불안에서 발생한다. 인간이 두려운 우려를 느낄 때, 보이지 않고 알지 못하는 힘에 관해 어떠한 관념을 품게 되는 것은 쉽게 추론 될 수 있을 것이다. 복수, 가혹, 잔혹, 악의 등의 관념이 무섭게 떨고 있는 종교인을 억압하거나 불안을 가중시킬 것은 당연한 것으로 생각한다.”⁹⁾

불안의 원인으로 죽음, 질병, 빈곤 등을 들 수 있고 이러한 인상들에 보이지 않고, 알지 못하는 힘에 관한 관념을 결부시키기 때문에 의인화된 신이나 초월적 힘을 믿게 된다. 종교현상은 이 힘과 관련을 맺고 있다. 이를 통하여 불안을 제거하고 희망을 가지려고 꾀하게 된다. 결국 불안을 극복하고 희망을 지향하는 종교적 감정이 중요하다. 이러한 감정은 윤리적으로 인정받으려는 ‘시인(是認)’의 감정과 연동되어 있다. 종교론은 미래에 대한 불안감정과 우리들의 상상력에 의존하는 관념연합의 작용에 해당한다. 감성의 상통은 불의로 인해 생긴 희생자들에 대한 동정심에서 발단한다. 동정심은 그들에 대한 애정을 통

7) 위의 책, p. 321. 흠은 종교론의 밑바닥에 ‘공감(sympathy)’을 상정하여 자신과 타인 사이의 연합(association)으로 상호간에 주고받는 쾌락과 고통의 감정, 상호간의 덕성(德性)을 판정하는 시인(是認) 및 비난의 감정을 연동시킨다고 보았다.

8) 위의 책, p. 399.

9) D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, p. 116.

해 일어나거나, 아니면 그들의 처지가 되어 보는 상상을 통해 일어나게 된다.

감정의 상통은 교육을 통해 칭찬의 형용사를 정의의 법칙에 따르는 것에 의하여, 비난의 형용사를 정의의 법칙에 위반하는 것에 적용하여 훈련시킴으로 발생하게 된다. 인정의 상통을 통하여 악에 관련된 비난의 감정은 불쾌하게 여기고, 덕이라고 부르는 정신의 작용이나 성질은 그 자체를 쾌락이라고 간주하게 된다. 흄은 인간의 종교인식을 어떤 형태의 권위에 의존할 수 없으며, 이러한 공감의 발단에 근거한 쾌감, 불쾌감과 결부시키게 된 것은 그것이 인간성에 기초한 자연스런 감정의 발로이기 때문이라고 보았다. 역사적으로 흄스(Thomas Hobbes) 이래로 인간성에 관한 관심이 대두되어, 샤프츠베리 Shaftesbury), 조셉 부틀러(Joseph Butler) 등에 의하여 고조되면서 흄에 이르러 비로소 체계화되었다고 할 것이다.

흄은 종교의 기원을 인간 특유의 능력인 타자와의 공감을 뜻하는 감정의 상통에서 찾고, 이는 바로 자연적인 쾌감의 모태가 된다고 보았다.¹⁰⁾ 또한 종교교육의 근원도 불안, 희망의 감정에서 찾고 있다. 흄의 종교인식은 감정의 영역에 속하고 인간성을 근거로 삼는 점에서 공통성이 있다. 이처럼 종교인식에 있어 감정의 상통은 세상을 대상으로 사유하거나 윤리적 행위에 의존하거나, 이 세상을 초월하는 다양한 양식을 보여준다. 종교적 판단이 선한 행위의 시인에 따른 쾌감을 문제 삼는다고 한다면, 인간의 구원은 불안, 희망이라고 하는 감정에 의존한다. 이러한 종교적 감정은 필연적으로 사회적인 감정을 요구하면서 동시에 사회적 공공성을 구축하게 한다. 종교인식의 감정적 상통은 공공성, 효행, 중용, 성실 등의 덕성들과 관련 맺고 있다. 종교론 판단은 감정과 결부되는 것이며, 사실의 내용에 관한 판단이 아니다. 이를 『인성론』에서 밝히고 있다.

“어떤 행동에 악의가 있다고 가정해 보자. 가령 의도적인 살인의 경우, 모든 관점에서 검토하여 보고 사실의 내용을 발견할 수 있는지, 아니면 악이라는 실제 존재를 발견할 수 있는지를 살펴보자. 당신이 그것을 어떠한 방식으로 받아들이든 당신은 단지 어떠한 감정, 동기, 의지와 생각을 발견할 뿐이다. 따라서 이 경우에는 어떤 다른 사실의 내용은 존재하지 아니한다.”¹¹⁾

흄은 선에 관해서 도덕적 감정, 동기, 의지 등에 의한 직접적 느낌으로 알 수 있을 뿐이라고 생각하였다. 이에 따라 인간의 사회화를 위한 종교교육에 있어서도 감성의 상통이 확실한 기준이 되며, 신의 계율에서 상통을 도출하기는 쉽지 않다고 보았다. 이러한 종교인식은 동정심과 인간애의 원리에 의한 감정에 토대를 둔다. 이는 곧 인간의 공통적인 인간성에 근거한다고 보기 때문에 상호간의 공감능력이 사회화를 통해 보다 확대된다고 보았다.

10) 위의 책, p. 438. 동정심은 다른 인간(또는 생물)에 대한 친애(親愛)·연민(憐憫)·자비(慈悲) 등 인간이 가진 고유의 감정으로 사회적 유용성을 통해 개인적 덕성으로 발전한다. 이처럼 동정심을 도덕 감정의 근본으로 보고 종교론 측면에서 그것을 처음 주장한 사람이 흄으로 그 이후 아담 스미스와 쇼펜하우어로 이어졌다.

11) 위의 책, p. 468.

흠의 『종교의 자연사』에서는 도덕적인 감정을 종교적 감정과 구별하였다. 인간이 종교 감정을 지니는 것은 신의 힘과 지혜에 대한 관념이 발전할 때이며, 신의 선성에 관한 관념은 별로 나타나지 않는다고 한다. 불안을 해소하고자 종교에 귀의하기에 윤리감정을 필요조건으로 구하지 않는다. 감성상통의 공감연동이 종교교육의 토대가 되어 이성의 독단을 예방한다.

“윤리적 행위는 일상적으로 흔한 것으로 신의 주목을 끄는 것은 아니라고 볼 수 있다. 따라서 사람들은 단식을 하든, 매를 맞든 신의 은총을 끌려고 한다. 이러한 헌신에 대한 이 세상의 보호와 미래의 영원한 행복을 기대하는 많은 예를 통하여 미신적 경건과 헌신의 원리들이 결합된 것임을 알 수 있다. 따라서 종교인으로써 대단히 진지하더라도 종교적 행위의 열광과 엄격성에서 그 사람의 도덕성을 추론하는 것은 위험한 일이다.”¹²⁾

아울러 『종교의 자연사』에서, 흠은 신의 자연 질서자로서의 성격에 관해서는 인정하면서도 윤리적 성격에 관해서는 회의적인 성격을 나타내고 있다. 그것은 상호간에 감성이 상통되지 아니한 측면이 드러날 수도 있기 때문이다.

“그러나 세계의 현상으로 볼 때 신의 속성을 증명할 수 없는 것은 분명하다. 어떠한 신학적 가지에서 각종의 덕성만큼 순수한 것이 있을까? 이들의 과학조직에서 발생하는 몇 가지 종교적 실천만큼 부패한 것이 또 달리 있을까?”¹³⁾

이러한 관점은 종교전쟁 등 가공할 만한 피해를 그대로 반영한 것으로서 일반대중들의 종교행위가 광언주의나 미신 등에 치우친 것에 흠이 환멸을 느꼈기 때문이다. 경건함의 강요, 종교이름을 가장한 이교도 박해 등에서 감성상통이 가능한 종교교육을 기대할 수는 없다는 주장이다. 종교교육을 통한 사회화에 있어, 흠은 경험주의 분석으로 사회적 공공성을 발견하고 종교적 위선에 대한 비판적 인식이 함께 이루어질 필요가 있음을 말한다.

Ⅲ. 루소의 종교교육 방법론

루소가 중시한 자연종교는 외부적 개입으로 인해서 받아들이는 것이 아니라 인간 개인이 스스로의 감성과 이성의 판단에 의해서 선택할 수 있는 종교를 말한다. 루소의 종교교육 방법도 자연적 원리를 따라 중시하는 자발적 교육 방법이었다.

루소는 종파와 종교의식의 외형을 중시하지 않았다. 오히려 내적인 감정에 의해서 종교

12) D. Hume, *The Natural History of Religion*, p. 21.

13) 위의 책, p. 76.

를 선택하고 또한 내적인 감정에 성실한 형태의 예배를 드리는 것을 종교교육 방향으로 설정하고, 이를 위해 인간의 이성과 양심의 빛에 민감할 것을 주장하였다. 루소의 입장에서 볼 때 종교는 개인의 감성과 이성에 따라 찾을 수 있으며, 이것을 따르는 한 다른 문제가 불거질 수 없다는 것이다. 진리를 발견하려고 한다면, 자연종교가 그 대상이 된다. 루소는 신이 인간의 마음에 넣어준 이성과 감정에 따라 신에게 봉사하고 있는 진리를 찾아가면 그것이 무슨 죄가 성립될 것인가 하고 반문한다.¹⁴⁾

감정에 의거하여 자연스럽게 신에게 봉사하는 것은 죄가 성립되지 않는다는 주장이다. 따라서 루소는 어떠한 특정종교를 절대시하여 어린이에게 교리문답을 가르치는 것은 어리석은 일이라고 하였다. 게다가 그 문답에서 들은 것을 다시 설명하라고까지 한다면, 정신이 이상해질 것이라고도 말한다. 루소가 생각하기에 피교육자가 신을 믿는다는 말을 하는 것은, 피교육자 스스로 신을 믿는 것이 아니라 신이 있다는 것을 말해주는 사람을 믿기 때문이라는 것이다.

따라서 자연인으로서 에밀은 어떤 종파에 속할 필요도 없이 스스로의 이성을 사용하여 종파를 선택할 수 있었다. 종교교육을 받은 에밀은 청년기에 이르렀을 때 종교에 대한 편견 없이 사보아인 보좌신부에게 질문을 던질 줄 아는 사람이 되었다. 신비로운 정서에 충직해서인지, 자신이 믿는다고 말하기보다 모르는 것을 모른다고 고백하므로 더 감동을 받게 되었다. 그것은 유신론의 종교라도 자연종교와 같은 범주에서 생각할 수 있기 때문이다. 계시 등은 아동시대에는 믿을 수 없고 이해할 수도 없지만 부정하지도 못하기 때문에 고민이 깊어가다 보면, 난해의 교리와 직면하여 해석을 요청하게 된다.

그렇다고 종교교육은 타인이 주입할 수 있는 성질이 아니다. 질문하고 스스로 찾아가는 모습이야 말로 자신의 종교를 바르게 찾을 수 있는 길이다. 루소는 이러한 과정을 통해 찾게 되는 종교를 자연종교의 과정이라고 말한다. 따라서 루소는 타인에게 그가 자라난 종교를 버리라고 요구함은 악행을 가르치는 것이고 자신에게도 악행을 행하는 것이라고 한다. 루소에게 있어서 종교는 말로써 전해지는 것이 아니라 행동으로 보임으로서 느끼게 하고 경험을 통해 알 수 있도록 하는 것이다. 종교를 가르친다는 것이 루소의 입장에서는 역설적이며 이기적인 일이라고까지 생각했다.¹⁵⁾ 자연법사상은 루소에게 부각되어 종교와 관계없이 기본적인 권리를 존중하는 방향을 나타냈다. 항상 겸손하고 신중하면서 부정도 이해도 못할 일은 경청을 주문한다. 홀로 진리를 아는 신에게 복종한다. 비록 회의적이더라도 마음으로 신에게 봉사하는 것이 중요하다. 행위, 도덕에 영향을 미치지 않는 교리에 대해서 타인의 고민을 들어줄 필요는 없다. 모든 개개의 종교들에 관하여, 루소는 각각 고유성을 지닌 제도화로 간주하였다.

예배를 통해 신에게 성실하면, 신은 어떤 형식의 예배이든 그 경배를 거부하지 않는다.¹⁶⁾

14) Rousseau, Jean-Jacques, *Émile*, 김평옥 역, 『에밀』(서울: 명지사, 1972), p. 255.

15) Leo Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau Restless Genius* (NY: Houghton Mifflin Company, 2005), p. 342.

자연적 교육방법, 즉 스스로 보고 깨달은 방법을 익힌 에밀 관점에서 바라보면, 종래의 종교교육은 위선을 가르치는 결과를 초래하기 쉽다. 왜냐하면 신비스러운 것을 이해한다는 것은 지식으로서 이해될 수 없는 차원임을 깨닫기 때문이다. 이러한 통찰력은 지혜 앞에서 이성이 무력함을 실감나게 한다. 종교교육은 종교를 사랑하도록 만드는 것이다. 타 종교를 부인하는 교리를 가르치지 않고, 이웃을 미워하지 않고, 상대는 벌 받을 것으로 주문하는 일이 없어야 한다. 이에 루소는 근대 개인주의 의식으로 청소년기에 종교교육이 필요하다고 하였다.¹⁶⁾

청소년기에 이르러, 에밀은 자연히 종교에 관심을 나타내기 시작한다. 루소는 에밀을 통하여 자연종교가 왜 순수한 신앙정신이며 진리를 추구하는 것인가에 대하여 스스로 생각하도록 지도하는 방법을 제시하였다. 그 지도 방법은 추상적·형이상학적 이론이 아니라 자신의 체험을 솔직히 털어놓은 후, 에밀의 견해를 다시 반문하는 방식이었다. 루소는 자연종교가 스스로의 성찰을 통해서 자신에게 새롭게 다가서는 시민종교 형태가 될 수 있다고 생각하였다.

루소가 에밀에서 바람직한 교사로 등장시키는 사보아 보좌신부는 베푼 은혜에 대해 생색을 낸다든지, 귀찮게 굴지 않았다는 것이다. 그는 다만 상대방의 신뢰를 얻으려고 했다. 이것은 교리교육이나 주입식교육과는 다른 소극적인 종교교육에 해당한다. 여기서 교사의 자질이 중요시된다. 교사는 말없이 행동으로 자신의 종교를 겸손하고 진실한 삶을 통해서 아동에게 보여주어야 하는 인격이어야 한다. 루소는 아동에게 종교를 몸으로 보여 줄 수 있는 사람을 통해서 올바른 종교교육이 가능하다고 생각했다.

교사는 아이들에게 자선을 가르치기 위해, 자신이 현금하지 않으면서 아이들에게 현금을 원하는 것은 정말 옳지 못한 일이라고 했다. 현금은 교사 자신이 실천해야 하며 결코 제자에게 강요해서는 안 된다. 그가 아무리 학생을 사랑한다고 하더라도 명예를 지키기 위해 학생과 같이 경쟁하지 않으면 안 된다. 현금은 받는 사람의 가치를 알고 현금이 필요하다는 것을 아는 교육이 중요하다. 사보아 신부를 통해 에밀에게 이루어진 종교교육은 성급한 방법, 직선적인 방법, 논쟁적 방법을 피하고 자연스럽게 기다리는 방법, 감동을 주는 교육방법 이었다.

그 신부는 회의와 번뇌로 고민하고 방황하는 에밀에게 권위와 위엄을 지닌 교육자로서 설교하거나 교훈을 준 것이 아니다. 그 보다는 함께 고민하는 벗의 위치에서 에밀을 대한 것이다. 그리하여 에밀이 마음의 문을 열게 하고 스스로 자연스럽게 자신의 생각과 고민을 털어놓게 유도하였다. 우선 에밀에게 책을 읽게 하고 그 내용을 요약해보도록 권유하였으며 성직자의 미담도 들려주었다. 이처럼 인간이 감동하며, 법에 근거한 지배를 ‘합리적 지배’로 수용할 수 있으려면, 종교교육을 통한 “감정과 생각의 기나긴 변화 과정”이 필요하다.¹⁷⁾

16) Rousseau, Jean-Jacques, 앞의 책, p. 268.

17) Leo Damrosch, 앞의 책, 348.

루소가 에밀로 하여금 참된 가치와 인간의 운명에 대해 생각하도록 가르치는 것은 자연종교에 기반을 둔 종교교육이었다. 아울러 루소는 어린이가 그것을 이해할 수 있는 지적 수준에 이를 때까지 기다려줄 필요가 있다고 생각하였다.¹⁹⁾ 따라서 종교교육 방법은 고매한 철학 원리에서 끌어내는 것보다 인간의 마음속 깊이 새겨진 글자 즉, 자연의 글자를 찾아내는 일이다. 자연의 글자란 하느님이 인간에게 부여한 자연적 성향이자 올바른 마음이었다. 루소의 종교교육 방법을 다음의 다섯 가지로 요약할 수 있다.

첫째, 체험을 중심하는 종교교육이다. 종교교육은 추상적이거나 형이상학 이론이 아니라 학습자 스스로 체험함으로써 스스로 내면적으로 자연종교의 바탕이 자극되고 성숙될 수 있도록 노력하여야 한다. 성급하거나 직선적인 방법을 피하고 간접적이고 감동을 주며 서두르지 않고 자연스럽게 기다리는 방법을 채택한다.

둘째, 종교교육은 성서나 계시적 종교의 경전이나 설교들을 통해 이루어지는 것이 아니라 인간의 이성과 양심의 빛에 의해 발견된 신앙의 원리를 통해서 이루어진다. 종교교육은 자신 안에 있는 하느님의 원리를 찾아내서 진리에 성실하게 임하는 태도를 함양하여 마침내 자기 구원의 길로 나아가도록 돕는 교육이다.

셋째, 종교교육은 타인으로부터 가르침을 받는 것이 아니라 스스로 찾아가는 것이다. 그리고 이 과정과 결과에 이르는 모든 상황에서 타종교에 대한 개방성을 지니도록 한다. 루소는 개인에 따라 각각의 종교를 진리를 표현하는 방식이 다를 수 있다고 생각했다.

넷째, 이성과 감성을 통해서 신을 찾아가는 종교교육 과정에서 이성보다 감성에 우위를 두어야 한다. 이는 이성보다 감성이 인간에게 보편적 수단이 되기 때문이다. 종교인이 추구하는 삶은 도덕적인 삶이 되어야 한다. 종교는 도덕에 기초하기 때문이다.

다섯째, 루소가 의도한 종교교육은 학습자의 주체적이고 자발적인 참여를 바탕으로 이루어지도록 배려하는 제도화가 관건이다. 그러나 루소의 종교교육은 유토피아 사상에 근거하여 역사문명의 발전을 부정적 시각으로 바라보았다. 아울러 이성보다 감성을 존중함으로써 반-지성주의로 나아가 과거지향적인 복고주의의 경향을 나타내고 있는 문제점도 보여주고 있다.

IV. 감정중심의 시민종교 교육지향

우리는 흄의 종교교육론에서 신앙의 독단적이며 위선적 모순을 치유하기 위해서 감정적 상통을 실천과제로 삼았다고 말할 수 있다. 그는 종교와 윤리의 상관적 연동에서 종교

18) 루소, 이환 역, 『사회계약론』(서울: 서울대학교출판부, 1999), p. 166.

19) 안인회·정희숙·임현식, 『루소의 자연교육 사상』(서울: 이화여자대학교출판부, 1996), pp. 151- 152.

론 실천적 대안을 모색하게 된다.

흠은 정의의 승인을 ‘유용성’에 두면서, 고대 종교의 미신 또한 유용성을 거부할 이유가 없다고 말한다. 의인적 유신론에 기초한 ‘고대 종교’(ancient religion)는 종교의례에 있어서 야만성과 잔인성을 드러냈지만, 유용한 종교로서 승인되었다는 사실에 주목한다. 흠이 ‘고대 종교’에 대해 긍정적 태도를 취한 것은 ‘다신주의’(polytheism) 성격으로서 윤리적 관용성과 현실적 유용성이 있었기 때문이다. 사회정치적 질서체계가 자리 잡지 않았던 고대 사회에 있어 신정일치의 사회질서는 사회통합에 기여하였기에, ‘고대 종교’를 긍정적으로 평가할 수 있다. 근대 이후, 배타적으로 타종교를 폄하하는, ‘일신론’(monotheism)의 독단적 폐해를 언급하면서, 그는 『영국사』를 통해 종교론의 공공성을 피력한다.²⁰⁾ 따라서 흠은 『종교의 자연사』에서 이같이 말한다. 흠은 신정(神政) 일치의 질서가 해체되지 않고, 정치적인 체계가 확립된 근대 사회 이후까지 지속됨으로 오히려 사회혼란의 원인이 되었다고 진단하였다. 흠은 시민정부 권위를 인정하고 교권으로부터 독립할 수 있도록 해야 할 뿐만 아니라 교권이 타락될 소지가 있음을 경계하였다.

“나는 우상숭배와 다신교의 타락이 완벽한 형태의 유신론이 보여주는 타락보다 이 사회에 더 이상 유해하지 않다고 감히 말하고자 한다.”²¹⁾

교권이 전적으로 시민정부에 종속하여야 된다는 공감의 관점을 채택하였기 때문이다. 흠은 이러한 관점에서 교회와 국가의 관계에 있어서, ‘국교회주의’(Erastianism : 종교는 국가에 종속하여야 한다는 입장)를 통해 시민종교를 수용하였다. 이러한 연유로 말미암아 흠은 영국국교회의 입장을 우선적으로 지지하면서 긍정적 평가를 내리고 있다.

“교황권의 지배로부터 벗어난 유럽의 교회 중에서 영국국교회만큼 그렇게 합리적이며 중용적인 것은 없다. 이는 부분적으로 시민정부의 간섭으로 이루어진 개혁의 덕분이다. 고대 미신의 특성을 약화시키고 그것을 사회의 평화와 이익에 더욱 공표할 수 있도록 만듦으로써 현명한 사람들이 항상 추구해 왔으며 사람들이 좀처럼 유지해오기가 쉽지 않았던 중용을 지키고 있다.”²²⁾

흠은 기성종교로부터는 무신론자로 낙인찍히고, 자연종교자로부터는 유신론자로 모두 비난을 받게 되었다. 그러나 실상은 진리는 이들 비난의 중간에 있을 수 있다는 맥락에서 비추어보면, 종교론의 공공성을 중시하였다고 할 것이다.

20) David Hume, *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the revolution* (Indianapolis: Liberty Classics Publication, 1985), p. 47. 흠의 종교론에 대한 비판적 견해는 『영국사』이다. 흠은 헨리 8세의 통치기간을 다룬 3권의 29-31장, 제임스 1세와 찰스 1세의 통치기간을 다룬 5권의 53-55장에서 공공성의 가치를 부각시킨다.

21) David Hume, *The Natural History of Religion*(Stanford: Stanford University Press, 1957), p. 38

22) David Hume, *Essays*, (Indianapolis: Liberty Classics Publication, 1985), p. 568.

흠의 종교론은 신화의 토대 위에서 온갖 광신적 종교계율을 강요하는 기성종교의 의례를 단호히 배격하였다. 아울러 신화를 거부하고 도덕적 실천만을 내세우는 자연종교인의 태도까지 거부하는 태도로 이어졌다. 이처럼 양극단을 배제하면서, 흠은 종교론을 가능케 하는 인간의 자연주의 본성을 수용한다. 이와 같이 흠은 역사적 맥락에서 공공성을 찾고 중용의 특성을 모색하였다고 할 것이다. 이는 곧 극단적 회의주의와 배타적 독단론 사이에서 양자를 이어주고 매개하고 살리는 공감적 종교교육의 원리이다.

또한 교조주의의 신앙태도나 윤리중심의 자연종교는 의인적 유신론이나 이신론으로서의 한계 때문에, 사회적 공공성을 갖추지 못한 것으로 인식하였다. 결국 인간의 자연적 나약성은 각자의 성향에 토대를 두고 있지만, 역사적 맥락에 따라 통해 종교의 공공성을 함께 살려 나갈 필요가 있다. 상관연동의 공감의 관점에서 흠은 유신종교와 자연종교 사이의 공공성을 중심으로 종교론의 매개기능을 부각시킨 것으로 이해할 수 있다. 흠은 창조신앙에 관해서도, 사랑과 증오에 따라 움직이거나 기도나 제물에 의해 수시로 바뀌는 역동적 존재와 함께 연동시켜 이해하려는 경향을 나타냈다.

이와 같이 흠의 인식은 의인적 유신론에 토대를 두면서 기성종교의 부도덕성을 공분하거나 비판하는 태도를 유지하였다. 그에게 기성종교는 인간의 감각과 상상에 기초한 의인적 성향의 산물에 해당한다. 결국 흠은 인류의 보편적 성향에 해당되는 이신론적 신념이 감각과 상상에 의해 의인적 유신론의 신념을 형성하고 역사적으로 대체하면서 계몽적 관점이 자리 잡게 된다고 보았다. 이러한 사실에서 흠은 종교교육은 공감연동의 원리에 근거하여 자연주의와 이성의 한계에서 그 극복 방안을 모색한 것이라고 말할 수 있다.²³⁾ 흠은 자연종교를 중시하는 태도를 보이지만 회의주의의 관점을 유지하였다. 종교해석에 대한 사회통합과 사회화를 강조했으며, 또한 그것이 개인의 도덕적 각성과 깊이 연관되어 있다고 생각한 점에서 흠은 기존 종교질서에 대한 도전의 가능성을 제시한다.²⁴⁾

반면에 루소는 감성으로서의 신앙에서 한 걸음 나아가 신앙이 덕을 실천하는 윤리임을 강조하였다. 신에 의하여 창조된 우주에서 이루어지는 삶에는 신으로부터 비롯된 하나의 도덕적 목표가 존재한다. 신은 인간에게 주인이 될 수 있는 자유를 부여했다. 신이 설정한 이 세상에서, 행복과 정의를 추구하는 것이 인간의 일이다. 인간은 의지으로써 신성에 협조해야 한다. 그는 신교로 개종하였지만 그의 종교관은 구교나 신교에 일치되지 않는 자연종교에 속한다.

신에 대해 숭배하는 마음이 없다면 자연적 질서에 추종하기 어려울 것이다. 루소가 기독교에 대해 다소 비판적이었던 것은 당시의 시대적 상황과 밀접하게 연관되어 있다. 루소가 살았던 시대는 기독교의 지나친 정통주의와 권위주의 그리고 형식주의가 인간의 자유와 평등의 정신을 억압하고 지배와 복종의 관계를 낳았다고 느끼는 시대적 상황이었다.

23) David Hume, *The Natural History of Religion*, p. 75

24) 위의 책, p. 225.

이러한 상황에서 루소는 몇 세기를 지배해온 기독교적 인간관에 대하여 과감하게 인간 본성은 선하다고 선언하였다. 루소가 말하는 자연종교의 신은 인간을 위해 필요한 신이었으나, 인간은 신의 영광을 위한 인간이 아니었다. 루소는 초월적인 신을 인정하지 않았고 인간정신에 내재하는 신, 정서적으로 느끼는 신, 개인과 신을 생각했기에 직접적으로 교통하고 대화하는 정신이 곧 종교라고 생각했다. 자연에 의해 내 마음 속에 새겨진 것, 즉 양심에 따라 사는 것이 자연인의 신앙자세였다. 본질적인 신앙을 마음의 신앙이라고 루소가 말한 것은 자연종교의 의미를 단적으로 나타내고 있다.

루소의 자연종교는 모든 진리를 단 하나의 관념으로 보고, 모든 장소를 단 한 곳으로 보고, 모든 인간을 단 한 인격, 하느님의 예지에 따라 서로 사랑하는 도덕적 행위와 마음의 예배만을 중요시하는 일종의 도덕적 종교라고 말할 수 있다.²⁵⁾ 이전의 초월적 하느님을 이제는 인간이 주인이 되어 스스로 찾아 나서고자 시도한 것이 자연종교라고 말할 수 있다.

우리가 이성으로서 인식할 수 없는 진리를 감정에 의해서 깨닫고 확신할 수 있다고 한다. 종교 문제에 대하여 서로 다른 주장으로 논의를 펼 때, 이성만 균형유지 역할을 한다. 그러나 이성으로써 해결할 수 없는 논의 상태에 이르렀을 때 종교를 받아들임에 있어서 이성은 가장 확실하고 분명한 기준으로 작용한다. 루소는 이성을 신이 부여해준 자연의 능력이라고 여겼기 때문에 이성을 통해 진리를 찾는 과정에서 자연종교를 만나게 된다고 믿게 되었다.

신앙은 이해에 의해 공고하게 된다. 좋은 종교교육은 분명한 교육에 근거한다. 신은 이성의 사용을 금하기 위해 이성을 부여한 것이 아니다. 이성을 버리라는 것은 창조주를 모욕하는 것이다. 진리의 사도는 이성을 결코 억압치 않으며 이성의 빛을 발휘케 하는 것이다. 쉽게 인간의 권위를 무시하게 된다. 그러나 인간의 권위 없이 어떻게 인간이 이성에 반대되는 교리를 말하며 타인을 확신시킬 수 있을까? 그렇지만 루소는 이성에는 한계가 있다는 것을 알았다. 이성에 한계가 있는 것은 하느님의 섭리 또는 하느님의 예지가 자리 잡고 있기 때문이라는 것이다. 하느님만이 전지전능하지만 인간이 전지전능하지 못하다는 증거로서 루소는 이성에 한계를 부여한 것이 신의 섭리에 해당한다고 생각하였다.

따라서 그는 이성의 한계를 명확하게 밝히고, 이성에 적합한 문제만을 다루도록 권장하였다. 다른 말로 하자면 종교에는 이성으로만 이해할 수 없는 영역이 존재한다는 것이다. 이것은 루소가 합리적인 방법에 입각하여 철학자들의 독단적 무신론이나 이신론을 비난한 이유가 된다. 루소가 반대한 것은 합리주의가 아니라 독단주의이다. 독단주의는 이성의 완벽함을 고집하는 오만으로부터 나온다. 루소에 의하면 우리가 주의해야 할 것은 우리의 지식을 과도하게 증대시키려는 욕망이며 이성을 이러한 욕망구현으로 악용하는 일이다.

에밀의 사보아인 보좌신부는 무지하게 되는 것을 배우라고 하였다. 이 말은 이성을 넘

25) 안인희·정희숙·임현식, 『루소의 자연교육 사상』, p. 131.

어서는 면을 수용하는 자세를 배우라는 말로 설명된다. 여기서 자연종교는 ‘순수하게 시민적인’ 신앙고백을 하는 시민종교와 상통한다.²⁶⁾ 인간은 부조리로 보이는 것을 이성으로 거부하지만, 그 때문에 신앙원리 전체를 거부할 수는 없다. 인간의 이해력에 한계가 있기에 하느님의 선함과 관대함, 그리고 정의를 이해할 수 없다. 루소는 우리가 진리의 길을 세울 때, 우리의 빈약한 정신을 수단으로 삼아서는 안 된다고 말한다.

루소는 신의 무한한 본질을 생각하면 할수록 신은 알 수 없는 대상이다. 그에게는 신이 존재하는 것만으로 충분하다는 것이다. 신을 이해하는 힘이 적으면 적을수록 신을 숭배하는 마음은 커질 것이다. 신에 대한 추리는 항상 무모함이 따르게 된다. 신에 대해 가장 거만한 태도는 신에 대해 생각하는 것이 아니고 그릇된 생각을 갖고 있다는 점이다. 이것은 신앙 문제에 관한 한, 이성적으로 접근하되, 그 논의나 변론을 피해야 한다는 입장이다.

그리하여 루소는 성서의 내용이 이성에 의거하여 부조리하게 판단되지 않을 때, 우리로 하여금 신앙을 갖도록 하는 것은 내적 감정이라고 말하였다. 이는 이성이 신앙을 견고하게 하는 기반으로서의 역할을 하는 것이 사실이지만, 신앙은 이성으로는 판단할 수 없는 범위의 영역도 가지고 있다. 기독교가 전파된 국가에서 ‘좋은 정체(bonne politie)’는 불가능하게 되었고, 시민은 세속적 ‘주인(maître)’과 종교적 ‘사제(prêtre)’ 중에서 이성적으로 누구에게 복종해야 할 것인지를 판단할 수 없게 되었다.²⁷⁾

루소는 내적 감정을 어떤 이성적 추리보다도 강력한 신앙증명이라고 한다. 그는 신앙에 있어서 이성 또는 정신의 증명만을 중요시하지 않으며, 정신의 증명은 마음 또는 내적 감정으로부터 동의를 얻어야만 유효하다는 입장을 취하고 있다. 감정의 호소는 이성의 사용을 배척하는 것이 아니라 이성을 완성시키거나 또는 이성의 판단을 견고하게 하는 것이다. 루소에 의하면, 내적 감정은 이성에 의해 도달할 수 없는 영역으로까지 우리를 인도한다고 한다. 루소에 의하면, 개개인은 그렇게 교리에 대해 독자적인 해석권한을 가지고 있다.²⁸⁾

또 다른 감정의 역할은 우리로 하여금 회의주의에 빠지지 않게 하는 것이다. 이 감정은 이성이 그 본래의 한계성으로 인해서 파악할 수 없는 신비로운 영역에 대한 확신을 부여한다. 사보아인 보좌신부의 신앙고백 의 세 가지 신앙고백은 결국 감정에 의해 확인된 것이며, 이것이 루소의 자연종교의 신앙원리이다.²⁹⁾

루소의 내적 감정은 이성을 진리의 길로 안내하다가 잘못된 오류에 빠지는 것을 방지

26) 김용민, 『루소의 정치철학』 (서울: 인간사랑, 2004), pp. 163-164 참조.

27) 루소, 이환 역, 『사회계약론』, 앞의 책, p. 169.

28) 루소, 김중현 역, 『산에서 쓴 편지』, 『학문과 예술에 대하여 외』, (서울: 한길사, 2007), p. 235.

29) 안인희, 『에밀』 (서울: 서원, 1997), pp. 207-8. 제 1 신앙원리는 신의 존재와 의지로 물질에 존재하지 아니한다. 신의 의지가 세계를 움직이고 자연에 생명을 부여하는 원리이다. 제 2 신앙원리는 신의 지성으로 일정한 법칙에 의해서 움직이는 물질운동의 원리이다. 인간이 지성을 통하여 세계는 유능하고 현명한 의지가 지배한다고 믿는다. 제 3 신앙원리는 신의 자유원리로, 신이 인간에게 자유를 주었지만 인간이 남용하여 악을 행한다. 인간이 주어진 능력을 유용하게 사용하여 올바른 것을 선택하기를 바라는 신앙원리이다.

하는 양심의 소리를 말한다. 양심의 지도에 따라 이성인 복종해야 한다는 것이 다른 계몽 철학자와 구별되는 루소의 독자적 견해이며 자연종교에 대한 독특한 해석이다.³⁰⁾ 루소에 게 있어서 이성과 감성은 상부상조하는 관계에 있다. 그러나 루소는 신앙 문제의 심판자로 이성과 감정 중 어느 하나의 입장을 선택해야 할 경우, 내적 감정에 호소하는 것을 선택하였다고 할 것이다.

V. 맺음말

일찍이 브래튼(Oddrun M. H. Braten)은 종교교육 방법론을 사회적·제도적·교훈적·경험적 방법의 네 가지 수준으로 나누었다. 사회적 수준의 방법론은 종교와 사회의 관계성을 중시하는 방법론으로 공공성의 문제를 다룬다. 또한 제도적 수준은 학교수준에 맞추어 특수성을 살린 방안이다. 그리고 교훈적 수준의 방법론은 교육자의 관점에 역점을 둔 것이며, 경험적 수준의 방법론은 종교교육을 통한 피교육자의 내면적 변화에 역점을 둔 것이다.

앞서 살펴본 흠의 경우는 사회적 수준의 공공성을 진작시키는 종교교육 방법론이라고 한다면, 루소의 경우는 제도적 수준에서 인간의 종교성을 일깨우려는 종교교육 방법론으로 대비를 이룬다. 특히 루소의 종교교육은 인간 내부의 잠재능력으로서의 종교성이 스스로 발아하고 깨어나도록 제도적 차원에서 이루어 져야 한다고 보았다.

흠의 입장은 종교교육에서 공공성을 중시하기에, 개인적 기복에 안주하거나 종교적 위선으로 일탈하는 가능성에 대한 고발정신을 함께 부각시켰다. 이는 곧 인간의 공공성 공감능력의 회복이 중요하다는 취지에서 사회적 수준의 종교교육 방법론을 강조했다고 할 것이다. 따라서 흠은 이성에 근거하되 감정의 상통에 토대를 두고 공감대를 상실하지 않아야 된다는 종교교육 방법론의 특징을 보여준다. 아울러 흠은 공공적 상관연동을 인간성에 토대를 두고 있다. 그는 『인성론』에서 선악감정은 인간의 동정심과 인간애의 사회적 수준을 제시한다. 『자연종교에 관한 대화』에서 세 명의 논쟁자를 통하여 공공성에 관한 분석을 시도한다. 흠은 필로의 목소리로써 계시진리를 무조건적 수용하는 교조주의 태도를 배격하였다.

종교현상의 현실적 모순점을 비판하면서, 흠은 이 문제를 윤리감정과 시민종교 감정으로 조명한다. 시민종교 감정은 인간의 사회화에 근거한다. 이러한 종교 감정의 근거에는 불안, 희망의 감정, 쾌감, 시인(是認) 등의 감정연동으로 공감연동에 토대를 두고 있다. 따라서 흠의 종교교육론은 공공성에 토대를 둔 사회적 감정의 상통으로 성립되는 것이라고 말할 수 있다. 종교론의 상관연동에 있어서 감성은 자타내외(自他内外)를 상통시키면서, 윤리적 당위성을 사회적 실천행위로 이어주고 매개함에 그 탁월성을 발휘한다.

30) Ronal Beiner, *Civil Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), p. 211.

결국 흄의 종교교육론은 감정의 상통에 의존함으로써 동정심과 인간애를 수반하는 가운데 합리성에 뿌리를 두는 이성의 한계를 비판하고자 노력하였다. 반면에 루소는 신을 인간의 양심을 고무해주는 초월적인 존재로 파악한다. 신은 보복을 추구하는 존재가 아니라 평화를 추구하는 존재로서 인간에게 영원하고 무한한 지성, 정의, 힘의 이념을 제시한다. 자연의 변함없는 보편질서는 지고한 신의 존재를 탁월하게 지적한다. 인간의 이성은 신성한 질서를 파악하기 위해서, 인간의 자유는 이에 도달하기 위해 주어졌다고 한다. 루소는 신앙이 영혼에 불가피한 것으로 파악하였다. 이성의 회의 속에서 방황하는 것은 영혼으로서서는 참을 수 없는 일이 된다. 인간은 이성의 확신 없이도 스스로 결단을 내리게 되고 절대자인 신에게 감성으로써 다가선다. 루소에게 신앙은 교리가 아니라 믿음이며, 이성인 아닌 감성의 문제이다. 인간은 옳고 그른 것에 대한 인식의 힘보다는 좋고 나쁜 것에 대한 감성, 곧 양심을 지녔기 때문이다.

루소는 종교교육에 있어서 개인의 자율과 결단을 강조하였다. 또한 그것이 개인의 도덕적 각성과 깊이 연관되어 있다고 생각하였다. 루소는 감성으로서의 신앙에서 한걸음 더 나아가 신앙이 곧 덕을 실천하는 윤리임을 강조한다. 불완전한 인간사회에서는 자연법이나 다른 법의 준수를 위해서는 특정한 ‘인가(sanction)’가 요구되며 신에의 의존이 필요하다는 주장이다. 여기서 제기된 것이 루소의 시민종교 교육론이다. 인간의 공동체에는 종교적인 교리로서가 아니라 사회적인 감정으로써 확립시킬 수 있는 시민종교가 요구된다. 개인의 감정을 공동체와의 의무와 이성으로 복종시키는 것은 신의 섭리, 곧 자연의 질서에 추종하는 것이라는 점이다. 시민교육은 시민으로서 갖추어야 할 공동체 의식, 지속 가능한 세계를 만들기 위한 교육으로 나와 다른 종교를 존중하여 함께 잘 사는 세상을 만들기 위한 책임을 갖는 교육이다.

루소는 시민종교가 자연종교를 수용하는 동시에 극복하는 것이어야 한다고 생각했다. 시민종교의 내용은 입법의 한 부분을 이룬다는 것이다. 현명한 입법자라면 공동체의 현실적 상황에 유용한 시민종교의 근본적 교리와 의식을 확립할 것이다. 시민종교는 인간의 외면적 행위에 관한 것만을 규제한다고 보기에, 루소는 종교에 대한 각 개인의 다양한 의견이 보장될 수 있는 종교적 관용주의를 채택한다. 따라서 다종교사회의 종교교육으로 가치가 있다. 루소의 시민종교 교육론에는 합리적인 요소가 내포되어 제도적 장치를 부각시킨다. 이성은 신의 합리적 질서인 자연법을 파악하여 신에게로 향하는 인간의 양심을 조명하는 절차와 제도로서의 시민종교를 설정하기 때문이다. 동시에 시민종교의 의식행위는 양심을 조명하고 지탱시킨다. 시민종교 역시 이성과 양심이 종합될 때 실현가능하다. 흄이 공공성의 진작을 위해 종교교육을 중시하였다면, 루소는 시민종교 제도의 확립을 위해 종교교육을 강조하였다. 루소는 기존의 종교교리로부터 해방되도록 지적, 도덕적 능력을 배양하고 종교적 예배의식을 조직하는 제도화 수준의 합리적 능력을 종교교육을 통해 함양할 필요가 있음을 강조했다고 할 것이다.

참고문헌

- 김용민, 『루소의 정치철학』. 서울: 인간사랑. 2004.
- 데이비드 흄, 이준호 역, 『인간 본성에 관한 논고』. 서울: 서광사. 1998.
- 데이비드 에드먼즈·존 에이디노 공저, 임현경 옮김, 『루소의 개』. 서울: 난장. 2011.
- 루소, 이환 역, 『사회계약론』 서울: 서울대학교출판부. 1999.
- 루소, 김중현 역, 「산에서 쓴 편지」, 『학문과 예술에 대하여 외』. 서울: 한길사. 2007.
- 안인희·정희숙·임현식, 『루소의 자연교육 사상』. 서울: 이화여자대학교출판부. 1996.
- 안인희, 『에밀』. 서울: 서원. 1997.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Barnes & Noble, New York, 2005.
- _____, *Inquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge. 3rd. ed. with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford: The Clarendon Press, 1975.
- _____, *The Natural History of Religion*, ed. H. E. Root. Stanford: Stanford University Press, 1957.
- _____, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. by N. Kemp Smith. New York: Macmillan /The Library of Liberal Arts. 1947.
- Leo, Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau Restless Genius*, NY: Houghton Mifflin Company, 2005.
- Oddrun, M. H. Braten, *Religion in Education*, NY: Routledge, 2013.
- Rousseau, Jean-Jacques, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, C. E. Vaughan ed. Cambridge University Press, 1915.
- _____, *On the Social Contract*, ed. Roger D. Masters, Trans. Judith R. Masters. New York: St Martin's Press, 1978.
- Ronal, Beiner, *Civil Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

원고접수일: 2014년 1월 13일 심사일: 2014년 2월 10일 게재확정일: 2014년 2월 17일

연구자소개: 김용환

① 전공: 종교윤리(서울대 철학박사) / 소속: 충북대학교 윤리교육과 교수

② 관심영역: 종교윤리, 생태윤리, 공공윤리

③ 주요논저: 『세계윤리교육』, 『종교윤리와 정산사상』의 다수

④ E-mail: sunyanan@cbu.ac.kr

Abstract

A Study on the Comparative Methodology of Religious Education between David Hume and Jean Jacques Rousseau

Kim, Yonghwan

Chungbuk National University

With the beginning of a new century, religion is coming to the fore as one of the most serious problems. By making different religions coexist with one another throughout the world, the Globalization raises not a few conflicts and crashes. The purpose of this treatise is to examine on the comparative methodology of Religious education between David Hume and Jean Jacques Rousseau in the Enlightenment period. D. Hume negated both ethical scepticism and religious dogmatism and respected public common life. He inductively criticized private rationality and empirically adopted public common sentiments as responsibility towards daily life.

D. Hume was correlative share between naturalistic attitude and empirical standpoint. Since he observed the daily life related with religious issues, he was a naturalist because he developed public common sentiments in an experiential manner to solve humanity sentiments and sympathetic feeling. He focused on social dimension in Religious education

According to J. J. Rousseau, religious education is not abstract or metaphysical theory by learners themselves experience. He focused on institutional dimensions in religious education for their own inner nature can be stimulated and be mature. Religious education for their principles can be found in God's faithfulness to the truth by the way of self-cultivation in religious education.

Now we can say that the teaching of religious education is to communicate each other, based not on reason but on emotion. And the result of this process across all situations should have an openness to other religions. Rousseau's intention on the religious education was based on voluntary participation and social institutionalization.

Key words: Natural Religion, the Enlightenment, Socialization, Institutionalization, Religious Education