

다종교사회와 유교의 종교적 의미

김 성 기

(성균관대)

I. 들어가는 말: 죽은 유교

오늘날 우리는 다종교 사회를 살아가고 있다. 본 학술회의의 주제도 다종교 사회에서의 각 종교의 지도자 교육이다. 도무지 자기 할 말이 있을 것 같지 않은 유교의 입장에서 과연 어떻게 자신의 입장을 밝힐 것인가? 사회의 소금은커녕 아무 자기의 정체성을 확보하지 못하고 사라져 가는 유교의 입장에서 말이다. 더구나 종교지도자를 어떻게 교육하고, 그 무슨 프로그램이 있어서 발표를 한단 말인가?

하기야 유교가 죽었다는 말이 어제 오늘의 일이 아니다. 1980년대 민주화 운동 등으로 신망 받던 김성식 교수가 사망했을 때도 어느 일간지는 “마지막 선비…”라고 제호를 뽑지 않았던가? 유독 우리만 그런 것도 아니다. 그 즈음 대만에서 梁漱溟이란 당대 신유가를 대표하던 유학자가 사망했을 때도 그들은 “最後的 儒家…”라고 제목을 달았었다. 그리고 지금도 최후의 선비는 죽어가고 있다. 최후의 기독교인은 없고, 최후의 불교도도 없고, 최후의 카톨릭 신부도 없는데 유가는 그렇게 최후를 맞고 있었다. 그것은 자기의 역할을 망각한 형해화한 유교에 대한 질책일 것이다.

오늘날 전통문화의 중요한 한 부분을 차지했던 유가사상은 다시금 “자아 정체성 회복”에 대한 요구와 끊임없는 “현대적 의미”에 대한 질문에 답변을 요구받고 있다. 입이 열 개라도 할 말이 없는 유교는 미약하지만 각자 성실한 답변들을 나를

대로 제시해야 할 의무를 지고 있다.

이 글은 다종교사회에서 유교의 종교적 의미를 살펴보기 위해 씌여진 글이다. 그러나, 죽은 유교가 지도자가 있을 수 없고, 지도자가 없으니 지도자 교육을 할 수 없는 우리로서는 아무리 끔찍대화가 주제에 합당한 글이 나올 리 없다. 차라리 양해를 구하고 딴 소리나 할 수 밖에 없지 않겠는가?

지도자가 없으니 대상은 모든 이들을 대상으로 할 수밖에 없고 특정한 교육 프로그램이 없으니 유교의 본 모습이 프로그램이 될 수밖에 없다.

이 글을 통한 유교의 입장표명을 위해 먼저 현대 사회의 종교적 상황을 바라보는 시각을 제출하려 하고, 다음으로는 유가의 입장에서 현대의 종교적 상황을 바라보는 시각, 그리고 유가의 종교적 의미를 살펴보고자 한다.

따지고 보면 현대는 유교만이 죽어가는 것이 아닌 듯하다. 정도의 차이는 있지만 모든 종교가 죽어가고 있는 상황이 아닐까 싶다. 기독교도 불교도 민족종교도 때로는 스스로 무덤을 파기도 하고 때로는 남에 의해 강제로 죽어가기도 한다.

이 글은 현대적 상황에서 유교의 의미를 “보이지 않는 종교”로서의 역할이란 측면에서 재해석 해 보고 싶다. 서양에서의 기독교와 마찬가지로 쇠퇴하고 심지어 죽어버린 듯한 유교가 우리들에게 어떤 기능을 할 수 있는지, 그리고 미래에 어떤 종교적 역할의 가능성이 있는지 모색해 보려 한다.

종교 지도자와 신도, 성직자와 일반인, 교회와 사회 등, 聖과 俗이 뒤죽박죽 되어 아예 분간이 불가능한 시대에 교단도, 하느님도, 성속의 이분법도 없이 세속 속에서 성자를 꿈꾸던 유교야말로 가장 현대적 의미의 ‘종교적 의미’를 갖고 있는 것은 아닐까?

II. 현대의 다종교적 상황을 바라보는 유가의 시각

현대사회의 종교적 상황을 잘 나타내주는 상징어로 “종교다원주의”와 “세속화”를 들 수 있을 것이다. 이런 시대 배경 아래 “종교간의 대화”가 강조되기도 한다.¹⁾

1) 종교다원주의와 유교에 대한 내용은 줄고 다음 내용을 참고로 하였다.

피터·버거에 따르면 종교간의 대화는 각 종교가 살아 남기 위해서 어쩔 수 없이 당면해야 하는 당위로까지 생각된다. 종교간의 대화는 더 이상 하려 한다고 되고 꺼린다고 피할 수 있는 것이 아니고, 이것은 현상이요, 더 정확히 말한다면 금세기 하나의 새로운 宗教現象으로 평가된다(김종서, 1994: 230). 캔트웰 스미드도 종교 다원주의의 종교사적 의의에 대해 다음과 같이 말한다.

우리가 깊이 통찰해 본다면 인류의 종교사는, 과거 정치사나 경제사가 그랬다는 것과 마찬가지로, 금세기에 기념비적인 전환을 하고 있다. 불교도, 힌두교도, 그리고 기타 다른 종교 등의 신도들의 활기차고 자신만만한 종교적 定向이 대두되고 있다는 사실은, 저들 특정 전통의 역사 속에서 뿐만 아니라, 인간 종교성이라고하는 전체 역사 속에 새로운 국면이 나타나고 있음을 증거하는 것이다. 그리스도교는 이러한 전체의 일부에 불과하며 또한 그 참여 폭이 점차 확대되어 가는 일부인 것이다(W. C Smith, 1962: 119-120; 폴 F. 니터, 1994: 20).

종교 다원주의에 대한 이러한 새로운 인식은 “유일한 하나의 길이란 없다.” (there is no one and only way)는 단순하고도 심원한 통찰의(폴 F.니터, 1994 :21) 구체적 예이다.

형이상학적 이론으로서의 다원주의(pluralism)는 모든 존재를 궁극적으로 환원시킬 때 여러개의 독립적인 존재 혹은 요소로 나눌 수 있다는데 그 요지가 있다. 말하자면 궁극적인 실재가 다수라는 것을 뜻한다(류성민: 101). 종교의 영역에서 이러한 새로운 다원주의는 어떤 종교에도 다른 모든 종교들에 대해 그 가치의 우위를 판단할 수 있는 논리적이거나 형이상학적 근거가 없다는 것으로 설명된다(류성민: 102).

여기서 우리는 유일한 하나의 길이란 없다라는 통찰을 바탕으로 하는 종교 다원주의의 성립배경에 대해서 살펴 볼 필요가 있다.

기독교 신학계에서 종교·다원주의의 대두는 일반적으로 1960년대 후반으로 본다. 그런데, 이런 경향은 근대 이후시대에 문명전환기의 정신적 분위기 속에서 속성되어 갔다. 그 문명사적 배경 몇 가지는 첫째, 지구촌의 실현과 함께 인류는 심

충적 차원에서 다양한 살아 숨쉬는 종교들과 만날 수 있었다는 것이다. 교통통신 수단과 매체의 발달로 인한 정보화 사회실현, 타종교의 경전과 전통에 대한 심층 이해와 원전의 번역 해독기능의 확충, 영적으로 성숙한 서로 다른 종교인들간의 생생한 체험의 교류가 증대되었다는 점(김경재, 1992: 51)과 둘째, 19세기 이후로 인간의 역사성에 대한 자각이 보편화되었다는 점이다. 역사적 존재로서의 인간의 역사성은 인간이 관여하는 모든 정신적 유산과 전통 등의 역사적 상대성과 특수성의 의미를 더욱 뚜렷이 자각하게 만들어 주었다. 따라서 특정 종교의 종교경전과 교리체계 종교기구의 조직과 권위체계, 신학이론과 종교의례의 상징체계들도 역사적 상대성에서 제외되지 않는다는 점(김경재, 1992: 51)등을 지적하고 있다.

이와 같은 다른 종교에 대한 이해와 각성의 필요성은 기독교의 입장에서 보면, 세속화와 휴머니즘과의 싸움으로 허약해진 오늘날의 기독교 신학은 자신의 종교경험을 활성화하기 위해서, 또한 영적 공백 상태에 있는 현대인에게 삶의 의미를 주기 위해서라도 타종교들이 가진 종교적 통찰을 필요로 하게 되었다. 또한 동양의 종교들은 기독교의 선교활동의 적극성에 대응하는 방어적인 태도로 기독교 선교사들의 공격적인 문화정책에 대응하면서 동양의 종교인들은 동양의 사상적 우월성을 강조하여 왔던 것이다(윤이흠: 19). 이와 같이 동서양은 서로의 필요성으로 인해 상대방을 이해할 필요성에 직면하게 되었다.

종교 다원주의가 지향하는 종교간의 진정한 대화와 만남의 필요성은 상당한 설득력을 가짐에도 불구하고 몇 가지 근본적인 문제에 대한 검토를 거칠 필요가 있는 것으로 보인다.

대화의 필요성이 진지한 논의에도 불구하고, 오히려 대화의 성공에 회의적 느낌을 가져다 주는 것은 기독교적 시각의 神論과 기독교론 등에 기인하는 것으로 보인다.

폴 니터(P. Knitter)는 타종교에 대한 기존의 기독교적 입장들을 유형화시켰다. 첫째, 보수적인 복음주의의 모델: 참된 종교는 오직 하나 - 기독교 - 이다. 둘째, 개신교 주류의 모델: 구원은 그리스도만, 셋째, 카톨릭의 모델: 길은 많으나 규범은 하나, 넷째, 신 중심적 모델: 중심에 이르는 많은 길들 등이다(폴니터, 변선훈역: 2부). 그의 입장에 의하면 종교의 다원상황이 전통적 기독교론에 대한 새로운 이해의 필요성을 야기시켰다고 본다. 즉 예수를 그리스도로 믿는 것을 보편적이며 절대적 신앙으로 여기는 것이 종교의 다원상황에서는 종교간의 대화를 불가능하게 만드는 주 요인이라

는 것이다. 따라서, 그는 제 4의 모델, 즉 神中心적 모델을 지지하고 있다.

존 힉(John Hick)도 종교 다원주의에 대비되는 것으로 배타주의(exclusivism)와 포용주의(inclusivism)를 들고 있다. 그의 배타주의는 특정 종교의 배타적 권리주장을 정당화하는 것이다. 또 궁극적으로 어떤 특정 종교에로의 수렴을 지향하는 것이 포용주의 입장이다. 그도 이런 입장에서 배타주의와 포용주의의 독단을 벗어나 그리스도 중심에서 신중심으로의 전환을 주장한다.

그러나, 필자는 존 힉, 그리고 니터 등의 神중심적 모델은 아직도 대화의 기본 입장이 기독교 전통의 神中心 상징체계를 완전히 벗어나지 못했다는 점에서 진정한 대화의 걸림돌이 될 가능성이 높다고 평가한다.

이 ‘神중심적’ 견해에 대해 몇 가지 문제점을 지적해 보자. 우선 神중심적이라 할 때, 神의 개념을 상정하지 않은 종교(불교 등)가 있다는 것이 문제로 지적된다(류성민: 106). 결국 그리스도교 입장에서는 부분적으로 양보할 수 있어도 기독교 전통의 신중심 상징체계는 벗어날 수가 없다는 비판이(김중서 :237) 가능할 것이다. 이는 또 천 오백여 년 전 기독교 논쟁의 틀조차 완전히 못 깨면서 타종교와 대화를 해보자는 셈이다. 더욱이 신 개념 자체는 더 말할 나위 없음은 자명하다고 지적한다(김중서 1994 :237).

여기서 우리는 다시 종교 다원주의의 성립배경에 대해 명확히 해 둬으로써 神中心적 모델이 문제점을 안고 있음을 지적하고자 한다.

1960년 후반 구체적으로 대두된 종교다원주의의 배경에 “종교의 世俗化”가 있다. 즉 종교 다원주의는 현대의 세속화 과정에서 주어진 拒否할 수 없는 역사적 요청인 것이다 (윤이홍 :23).

현대사회의 특징은 모든 종교의 神聖性を 상대화시킨다. 콕스는 반 퍼슨의 견해를 수용 “세속화를 첫째는 인간의 이성과 언어를 지배해 오던 종교로부터, 둘째는 형이상학으로부터 인간을 해방하는 것”이라 하고 또 “세속화는 세계에 대한 종교적 또는 유사 종교적 이해로부터 세계를 풀어놓는 것이며, 모든 폐쇄된 세계관을 해체 버림이며, 모든 초자연적 신화와 거룩한 상징들을 깨뜨려 버림이다(H. Cox, 대학기독교서회역: 8)”라고 정의한다.

세속화는 볼트만(R. Bultmann)의 「聖書의 非神話化論」 본회퍼(D. Bonhoeffer)의 「기

독교의 非宗教化」, 「기독교의 非宗教的 해석」 등에서 그 선구적 “세속화의 前兆”를 볼 수 있고, 1960년대 이후 이들의 업적은 “신의 죽음의 신학”, “종교의 세속화론” 등의 토론으로 이어짐으로써 서구 종교·사상 및 문화전반에 걸쳐 커다란 충격을 전해주게 된다.

세속화의 다양한 견해를 종교사회학에서는 이를 유형화시켜 정리해 보려하는데, Gerharz는 세속화에 대한 세 가지 이론적 유형을 제시하고 있다. 첫째는 종교 근거의 상실이고, 둘째는 종교적 표현의 변화이며, 셋째는 종교적인 사회통제의 상실 등이다(이원규, 1987: 30).

우리는 세속화의 논의 과정을 보면서 다음 몇 가지 사항을 간과할 수 없다. 첫째, 본회퍼와 로빈슨(J. A. T. Robinson) 등에서 보듯이 유신론의 종말이 선언되고 있다는 점, 둘째, 기독교적 초월 개념의 붕괴와 신학적 혁명이 요구되고 있다는 점 등이다. 그들은 공통적으로 기독교의 神개념은 물론, 그리스도와 예배, 기도와 윤리 등 기독교 전반에 걸친 전통적 개념의 부정과 아울러 새로운 해석, 즉 “신학적 혁명이 요구되고 있다는 점 등이다. 그들은 공통적으로 기독교의 神기념은 물론, 그리스도와 예배, 기도와 윤리 등 기독교 전반에 걸친 전통적 개념의 부정과 아울러 새로운 해석, 즉 “신학적 혁명”을 요구했다(J. A. T. Robinson, 현영학 역, 1974: 154). 예를 든 로빈슨도 ‘유신론의 종말’을 선고함으로써 새로운 神개념을 제시했다. 로빈슨이 반대한 전통적 개념의 ‘神’은 어떠한 것인가? 그것은 神이 이 세계 ‘밖에’, ‘위에’, 그리고 그것을 ‘넘어서’ 그의 피조물과 ‘나란히 하여’ 그리고 그것에 ‘대립하여’ 스스로 계시는 ‘최고의 존재’로 규정된다(J. A. T. Robinson, 현영학 역, 1974: 37). 여기서 로빈슨은 ‘기독교는 초자연주의적이어야 하나?’란 질문을 던지면서 ‘위에 계시는 하나님’ 그리고 ‘밖에 계시는 하나님’ 등의 전통적 개념이 무의미함을 주장하였다. 또 그는 본회퍼가 본 전통적 神, 즉 ‘작업가설로서의 神’ ‘종교적 神’ ‘만병통치약의 神’(본회퍼, 1967) 등은 죽어야 한다고 대답한다.

결론적으로 로빈슨은 초월이 멀리 떨어진 곳이 아니라 바로 여기에 있고 이 초월과의 인식은 ‘사람과 사람사이에서만’ 느낄 수 있다는 것이다. 바꾸어 말하면 이웃에 대한 봉사와 사랑의 행동에서만 진정한 초월을 느낄 수 있고 우리의 삶 속에서 진정한 초월의 深淵을 추구해야 한다는 것이다.

이상의 고찰에서 알 수 있듯이 “세속화”야 말로 현대 종교적 다원론이 탄생하게 된 거부할 수 없는 종교사적 배경이라 할 수 있다. 이런 논의를 바탕으로 종교다원주의에 임하는 神中心주의의 대화 자세에 대해서도 평가를 내릴 수 있겠다.

즉 위에서 언급한 神中心주의의 대화자세는 재검토되어야 한다는 것이다. 그리스도 中心적 사고가 종교간의 대화에 장애물이 된다면 神中心주의의 대화자세는 시대를 거슬러 올라가거나 神이 떠난 시대에 神을 다시 우리 사고의 중심에 위치 지우려는 어리석음은 아닐까?

그들은 비록 그리스도 중심적 신학의 배타주의를 극복하거나 궁극적 실재로서의 신의 초월성을 강조하였다. 그러나, 이들의 신중심적 모델은 유일신론적 전통에 속한 유태교, 기독교, 이슬람교, 그리고 유신론적 힌두교의 경우까지는 통용 될 수 있으나, 불교나 도교 그리고 신유교의 경우처럼 초월적 인격신의 관념을 가지지 않은 종교전통에 대하여는 설득력이 다소 부족하다고 지적된다(한국기독교학회편, 1990: 143). 더 나아가서 그들의 신론은 다분히 실체론적 형이상학의 한계를 벗어나지 못함으로써 근대 후기(Post-Modern)의 과정적 세계관에도 적절한 신학적 대응을 하기에는 역부족으로 느껴진다(한국기독교학회편, 1990: 145)는 것이다.

그렇다면 우리의 종교간의 대화에 임하는 초점은 무엇이어야 하나?

결국 유교의 입장은 기독교의 포스트모던적 상황-초월적 神개념의 해체를 요구하는 기독교 이후적 상황에(이은선, 1993: 248) 관심을 기울일 수밖에 없다.

이상에서 유교의 입장에서 世俗化와 종교 다원주의를 바라보는 시각은 배타주의, 포용주의, 神中心주의까지도 진정한 대화의 기본태도로 볼 수 없음을 밝혔다.

여기서는 오히려 현대 종교다원 사회를 바라보는 일군의 종교사회학자들의 “종교 변용론”을 바라봄으로써 그들이 고민하는 새로운 종교운동의 방향을 살펴보고 유교의 의미에 대하여 생각해 보자.

다원화된 사회의 종교의 변용에 대해서는 토마스 루크만(T. Luckmann)과 브라이언 윌슨(B. Wilson), 피터 버거(P. Berger)등의 종교사회학자들이 각기 그들의 견해를 피력하고 있다. 중목홍윤(中牧弘允)도 현대 세속화 논쟁에 대한 종교사회학적 견해를 크게 “宗教衰退論”과 “宗教不滅論”으로 나뉘었다(中牧弘允, 1978: 26). 종교 쇠퇴론의 대표는 브라이언 윌슨(B. Wilson)을 꼽을 수 있고(B. Wilson, 윤원철 역,

1984: I 장) 토마스 루크만(T.Luckmann)을 종교불멸론의 대표로 들 수 있다(T. Luckmann, 이원규 역: 1982). 종교불멸론의 입장에 있는 루크만의 견해에 따르면 종교는 인간 사회에 필연적인 것이고, 따라서 외양은 변모할지언정 이른바 ‘종교성’이라 할 것은 항상 존속하여 어떤 형태로든 표출되고 기능한다는 주장을 내세우는 측이다. 이점에서 루크만은 피터 버거(P. Berger), 로버트 벨라(Robert Bellah)등과 같이 인간의 종교적 先驗性을 바탕으로 하고 있음을 알 수 있다(윌슨: 174).

그러나 루크만이 종교성을 인정한다고 해서 현대종교가 이전과 같은 종교적 형태와 공공통합의 역할을 담당할 수 있다는 것은 아니다. 그도 역시 종교적 제도들이 거룩한 세계를 규정하는 데 있어서 독립권을 상실함으로써 급격히 변형되어감에 유의하고 그것들이 더 이상 종교의 절대적 유형으로 존재하지 못함을 지적하고 있다(루크만: 156). 또 종교의 전통적 주제들의 의미가 약화되고 있음을 지적하고 따라서 종교가 현대 사회에서 하나의 주변적인 현상이 되어 간다는 결론을 내리고 있다(루크만: 48). 루크만은 여기서 이 종교의 세속화 시대에 종교의 의미는 무엇인가? 현대 문화를 지배하고 있는 지배적인 가치는 무엇인가? 라는 물음을 던진다. 그리고 이러한 질문이 세속화가 초래한 의미를 탐구하는 데 우선되어야 할 과제로 본다(루크만: 51). 그는 현대 사회에서의 종교 변화들을 설명하면서 이에 대한 해답으로 종교의 문제들에 있어서의 私有化된 성격, 즉 개인적인 종교성을 현대의 새로이 등장하는 “보이지 않는 종교”(Invisible Religion)로 규정하고 있다. 그리하여 그는 인간의 자율성, 자기 의식의 과정, 이동의 정신 등의 발달이 현대 사회에서 새로운 종교적 다원주의(religious pluralism)의 지배적인 동기임을 강조한다(루크만: 4). 루크만은 이 밖에도 개인의 자기 표현과 자기 실현의 주제들에 대한 다른 독특한 현대적인 표현으로 성(性: sexuality)과 또 가족주의(familism)를 들고 있다(루크만: 161-164). 또 ‘다른 이들과의 조화됨’ ‘적응’ ‘모든 이들에 대한 공정한 대우’ ‘협력’ 등도 그 중요성은 덜하지만 현대의 ‘자율적인’ 개인에게 중요한 종교적 주제들로 꼽고 있다(루크만: 165).

이상에서 루크만은 비록 종교不滅論의 입장에 서긴 해도 전통적 의미의 종교적 주제들이 약화되어 감을 밝히고 현대 사회에서 종교의 가장 두드러진 변화는 개인적인 종교성 즉 ‘보이지 않는 종교’(Invisible Religion)의 형태로 가능하게 될 것임

을 주장하고 있다.

이와는 달리, 브라이언 윌슨(B. Wilson)은 제도로서의 종교와 그 사회적 기능에 초점을 두는 시각에서 ‘종교의 쇠퇴는 결정적’ 이라고 진단함으로써 宗教衰退론의 입장에 선다. 그는 현대의 종교 변형을 논의하면서 문제를 두 가지로 집약시켰다. 즉 세속화와 전통적인 기독교 신앙의 쇠퇴, 그리고 종파주의와 새로운 종교의 흥기라는 점이다(윌슨, I 장, 107, 120)

이상에서 살펴본 바와 같이 현대의 종교적 변용은 방향은 다르지만 기존의 종교와 방향을 달리하는 형태가 될 것임을 예고하고 있다.

유교는 다종교사회에서 토마스 루크만이 말하는 “보이지 않는 종교”로서의 의미를 가장 함축적으로 표현하고 있다고 볼 수 있을 것이다. 다음에는 유교의 보이지 않는 종교로서의 종교적 의미를 살펴보자.

초월의 상실의 세속화에 기인하는 종교다원주의에 대해 피터 버거(P. Berger)는 “초월의 귀납적 대안”을 제시함으로써 새 돌파구를 모색한다. 서구 종교계에 주어진 “초월의 붕괴”에 대한 해답의 시도로 피터 버거의 이론을 소개해 보자.

피터 버거는 현대성이 종교를 아주 구체적인 위기로 몰아넣었는데, 그 위기는 물론 세속화에 의한 것은 아니지만 더 중요한 것은 “다원화”에 기인한 것으로 본다(피터버거, 서광선 역, 1981: 6). 모든 종교적 전통들이 그 권위를 상실하게 되었는데 그에 대한 대안은 세 가지로 제시될 수 있다고 본다. 첫째는, 종교적 전통의 권위를 재확인하는 것으로 연역적 신앙이고 둘째는, 전통을 세속화 해버리는 환원적 신앙이다(피터버거, 서광선 역, 1981: 7). 그의 귀납적 신앙이란 인간의 경험에 의해서 시험될 수 없는 어떤 가정들(흔히 신적인 계시에 대한 가정 등)에서 시작한다. 간단히 얘기하자면, 귀납적인 신앙은 인간의 경험에서 신에 대한 진술로 나아가는 것이고, 연역적인 신앙은 신에 대한 진술로부터 인간적 경험을 해석하는 것으로 나아간다(피터버거, 1987: 96). 피터 버거는 제3의 대안 즉, 귀납적 접근만이 궁극적으로 타당할 것으로 간주하는데 그 의미에 대해 “우리들은 전통을, 모든 전통들을, 이들 속에 침전되어 있을지도 모르는 초월의 신호를 찾아내기 위해서 대결하지 않으면 안된다.·· 그리고 그것은 “계시”보다는 “발견”에 더 강조점을 두고 싶다”고 선언한다(피터버거, 1987: 96).

사실 그의 귀납적 대안은 동양적 종교와의 교류에서 새로운 출구를 모색하고 있고, 이것이 서구 종교계가 당면한 오늘의 과제로 파악하고 있음을 엿볼 수 있다(피터버거, 1987: 182).

이상의 논의에서 현대의 종교적 상황이 유교와 그 방향을 같이 하고 있다고 보여진다. 유교는 비록 기성 종교와 비교하면 신과 초월, 교단의 조직 등 모든 면에서 열세이거나 비교조차 불가능하지만 어찌면 이것이 가장 현대적 종교의 의미를 함축하고 있는 지도 모른다.

그러면, 유교가 “보이지 않는 종교”로서의 의미를 지니고 있다는 점과 그 구조적 특징을 피터 버거의 “초월의 귀납적 모색”이란 사유 모형을 바탕으로 유교의 교육적 측면과 관련하여 의미를 분석해 보자.

Ⅲ. 유교의 현대 종교적 의미: 보이지 않는 종교

이제 유교의 후현대적 의미를 분석해 보자. 먼저 유가에서는 일상을 모두 초월의 영역으로 삼고 매시 매순간을 초월의 영역에 도달하려는 수양의 장으로 보고 있다. 퇴계는 수련의 가장 중요한 요체는 일상과 쉬운 법칙에서 출발점으로 잡아야 한다고 하였다.

옛 사람에게 들으니, 형체나 그림자가 없는 마음을 잡으려면, 반드시 그 형용과 그림자가 있어서 의지하여 지킬 수 있는 곳부터 공부를 더 한다” 하였으니, 顔子에게 공자가 말한 바와 증자가 각각 말한바 四勿과 三貴 따위가 그 내용이다. 그러므로 주자가 하숙 경에게 답한 글에서 “안자, 증자 이하라면 모름지기 보고 들으며, 말하고 행동하며, 얼굴 모습, 말하는 투에서 공부하여야 한다. 대체로 사람의 마음은 형체가 없고 출입함이 일정하지 않으니, 모름지기 일상 생활에서 지켜야 할 법도(規矩繩墨)에서 지켜야 자연히 마음과 일이 온당하게 된다. 이는 일상 생활 공부에서 요약된 것이다. 여기서 살펴본다면 내외가 처음부터 서로 분리된 바가 아님을 알 수 있고, 이른바 장엄, 정돈, 齊一, 엄숙함이 바로 그 마음을 붙잡는 방법이다(退溪全書, 上, 答金而精).

퇴계는 수양의 첫 출발점이 일상에서 찾아야 하고 지키기 쉬운 법칙에서부터 시작하여야 함을 강조하고 있다. 구체적으로 행동이나 몸가짐을 바르게 지키게 되는 것이 수양으로 연결된다는 것이다. 이러한 일상의 몸가짐이나 언행의 조절이 인간 덕성을 함양하는 수양방법의 핵심인 敬으로 연결될 수 있다는 것이다.

그래서 주자는 양자적에게 한 말에서, 敬을 지니는 일에 대해서는 많은 말을 할 필요가 없다. 다만 整齊, 嚴肅하라. 위엄있게 하고 조심하라. 용모를 바르게 하라. 모든 생각을 바로 잡고 가지런히 하라. 의관을 바로 하고 보는 일을 공경히 하라는 등의 몇 가지 말을 잘 음미하면서 실제 공무를 한다면, 이른바 안을 곧게 하는 일이다. 이때에는 한결 같음을 위주로 하는 일을 조작함을 기다리지 않아도, 몸과 마음이 엄숙하여져서 안팎(마음과 행동)이 한결같이 된다고 하였습니다(퇴계전서, 答金而精).

이 설명을 몸가짐이나 언행의 수양이 반복되면 저절로 인위적 조작을 하지 않아도 敬에 연결됨으로써 심적 상태가 달라질 수 있음을 명시한 내용이다.

마음의 작용 속에서 본래 모습과 왜곡되고 은폐된 요소를 정밀하게 살펴 장애와 은폐요소를 제거하는 것이 省齊의 과제이고, 마음의 본래 모습을 잘 지켜서 기르는 것이 존양의 과제로서 고요할 때의 存養과 발동할 때의 省齊는 모두 마음의 본래 모습을 한결같이 지켜가는 방법이요, 이것이 곧 敬의 과제이다.

결론적으로 인간은 하늘과 동일한 본질을 마음속에 본성으로 부여받았는데 따라서 인간은 마음을 보존하고 본성을 배양하는 存養의 방법으로 본래 수여받은 순수함을 회복하려는 자세가 바로 敬의 태도이다. 인간은 바로 이러한 敬의 태도를 통해 내면 속에서 자신에게 비쳐진 천명인 성품을 확인할 수 있고, 천지와 하나가 되는 경지에 이른다.

敬에 의해 각성되고 집중된 마음을 지킴은 나아가 마음이 지향될 기준과 목표가 밝혀질 때 더욱 확고해질 수 있다. 따라서 마음의 실현 방법에는 경에 머무름(居敬)과 더불어 이치를 추구함(窮理)이 요구되기도 한다. 유교에서는 이치를 추구하는 것은 단순한 지식의 추구 차원만은 아니다. 즉, 이치를 추구하는 것은 마음을 온전하게 실현하기 위한 것이기도 하다. 이치를 추구하면 선이 무엇인지 드러나고 선을 실천한다면 온전한 인간을 실현할 수 있게 된다(금장태: 186-187).

이러한 일상의 중시정신은 조선조 오백년 동안 일상생활의 정신적 지주가 되었던 소학의 교육정신에서도 잘 찾아 볼 수 있다. 소학의 교육은 조선조 오백년 동안 일상생활의 정신적 지주가 되었던 점으로 미루어 보아서 조선시대의 유학교육의 목적, 내용, 방법을 이해하는데 중요한 자료가 됨은 물론이다.

소학에서는 일용지사가 바로 “몸을 닦고 집안을 가지런히 하고 나라를 다스리고 천하를 편안히 하는 근본이 된다.”고 하여 수기치인을 교육의 근본으로 삼았다. 결국 소학은 수신을 위한 입문서로서 일상 생활에 필요한 행동지침을 기반으로 개인적으로는 양재를 사회적으로 양촌과 선숙의 회복에 목적을 두었던 것이다.

주자의 『소학』은 灑掃·應對·進退의 예절과 愛親·敬長·親友의 도리를 가르치는 童蒙 교재인데, 실천을 중시하는 도학에서는 초학의 입문서이자 필독서로서 대단히 중요한 전적이다. 소학이 가르치는 일용인륜의 도덕규범 속에는 親·義·別·序·信의 오륜 내지 仁·義·禮·知·信의五常이라는 원리적인 규범이 들어 있는데, 그것은 시대와 장소를 초월하여 보편적으로 적용될 수 있다.

원리적 규범의 내용은 고정적으로 규정될 수 없으며 시대와 장소에 따라 변용되어야 하는 것이지만 그러나 그 원리적 규범 자체만은 불변하다. 따라서 소학에서 가르치는 원리적인 규범은 오늘날에도 타당하게 적용될 수 있는 것이다.

조선조의 소학의 교육이론은 인간의 착한 본성을 회복하는 복성운동을 통하여 지고의 인격을 갖춘 성현이나 제왕에 목표를 두었다.

즉, 유교에서의 교육은 그 출발점을 일상생활의 종교적 성찰에 두고 있다. 그리고 일상생활의 성찰과 수양의 가능성을 인간의 心에 두고 있다.

유교에서는 마음속에 가치 자각의 능력이 내재되어 있다는 사실에서 출발점을 잡고 있다.

맹자가 “인간의 본성은 선하다”라고 주장하고, 『중용』에서 “하늘이 명한 것을 성품이라고 한다.”한 이후, 유교적 전통에서는 인간 내면 속에 근원적으로 선의 근거가 있으며, 인간은 일시적으로 인간성을 상실하였다하더라도 다시 선한 본성으로 돌아올 수 있는 가능성이 있는 존재임을 굳게 신뢰하고 있다. 유교에서는 인성을 고귀하고 선한 본성을 가지고 있다는 데서 출발점하고 있다.

어린이에게는 어른을 친애하는 마음이 있고, 어른에게는 어린 아기를 아끼는 마음이 있

는데, 옛 성인이 서로 전한 것은 단지, 이러한 마음일 뿐이다. 대체로 터전이 있어야 비로소 집을 지을 수 있지, 터도 없는데 갑자기 봉우리를 이루었다는 말은 듣지 못했다.

이 말은 주자와 수양의 방법에서 이견을 보인 육상산과 그의 형 육구령이 아호의 토론회에 참석하고자 도착하면서 읊은 시의 내용이다. 이 내용에 따르면 예로부터 성인들이 서로 전해온 도통이 있는데 이것이 바로 ‘이러한 마음’이다. ‘이러한 마음’은 천고에 닮아 없어지지 않으며 영원토록 변함없이 같다는 것이다.

맹자는 인간의 본성은善良的 것임을 주장하여 사람은 도덕적인 존재라고 하였다. 인성의 선함은 물이 아래로 흐르는 것처럼 자연스런 것이라고 하였다. 즉 “인성의 선함은 물이 아래로 흐르는 것과 같다. 사람에게 불선이 없음은 물이 아래로 흐르지 않음이 없는 것과 같다.”고 하였다. 또 사람에게서는 “차마 하지 못하는 마음(不忍人之心)”이 있는데, 사물과 접할 때 그것이 명백하게 드러난다는 것이다.

지금 어떤 사람이 우물에 빠지려하는 어린이를 갑자기 보게 되면, 누구나 놀라고 측은하게 여기는 마음이 생기게 된다. 이는 그 어린이의 부모와 친해지기 위해서도 아니고, 마을 사람들에게 좋은 소리를 듣기 위해서도 아니며, 나쁜 소문을 듣기 싫어서도 아니다. 이로 미루어 보면, 측은하게 여기는 마음이 없으면 사람이 아니고, 부끄러워하는 마음이 없으면 사람이 아니며, 사양하는 마음이 없으면 사람이 아니고, 시비를 가리는 마음이 없으면 사람이 아니다. 측은해 하는 마음은 인의 단서가 되고, 부끄러워하는 마음은 의의 단서이며, 사양지심은 예의 단서이며, 시비지심은 지의 단서이다. 사람들이 이 네 가지 단서를 지니고 있는 것은 그들이 사지를 가진 것과도 같은 것이다(公孫五).

이처럼 맹자는 일관되게 인간의 심성을 본래 선하다는 성선론을 주장한다.

또 맹자는 양지 양능설을 통해 성선을 주장한다. 양지 양능이란 학문 혹은 사색에 의하지 않고, 사람이 자연히 선을 알고 선을 행하는 능력을 말하는 것이다. 맹자는 다음과 같이 말하였다.

사람이 배우지 않고서도 할 수 있는 것을 良能이라 하고 생각하지 않고서도 알 수 있는 것을 良知이라 한다. 어린아이라도 그 아버지를 사랑할 줄 모르는 자가 없고, 자라는 그 형을 공경할 줄 모르는 자가 없다. 아버지를 사랑하는 것이 仁이요, 윗사람을 공경하는 것이 義이다(「孟子」 「진심상」).

맹자가 양지 양능을 통하여 仁義가 인간의 본성에 고유한 것임을 증명하였다. 이상이 맹자의 성선설의 주요 내용이다.

맹자는 이와 같이 가치의 근원이 인간의 마음속에 내재하고 있다고 믿었는데, 다음의 한마디는 이러한 믿음을 명확히 결론짓는 것이라고 할 수 있다.

만물의 이치가 모두 나에게 갖추어져 있다(『孟子』 「진심상」).

인간의 본성에는 우주 만유의 존재원리와 인의도덕의 실천원리가 생래적으로 갖추어져 있다고 선언한 것이다.

『역전』에서도 “一陰一陽之謂道, 繼之者善也, 成之者性也(한번은 음이되고 한번은 양이되는 것을 도라고 한다. 그 변화의 도를 잘 이어받는 것이 것이며, 그것을 이루는 것이 性이다)”라고 하였다. 우주의 도를 잘 계승하여 잇는 것이 善이라 규정하는 것이다. 여기에서 우주의 만물을 창조하는 창조력과 인간의 본성을 일치시키고 이를 善이라 규정하고 있다.

『中庸』에서는 인간의 성품이 천으로부터 주어진 것이라고 하여 “天命之謂性”이라고 하였다. 중용은 유가의 전통적인 천에 대한 관념을 계승하고 있다. 유가의 천은 모든 사물의 생명력을 창조하고 생명력을 꽃피우게 하는 至善至高의 모습이다. 이처럼 전지전능하고 지선지미한 천으로부터 주어진 인간의 본성 역시 모든 사물과 만물과 함께 할 수 있는 능력과 지혜를 갖추고 있는 존재가 되고 따라서 도덕적으로도 지극히 선하다고 보았다. 결론적으로 『중용』에서도 우주와 인간의 본성을 하나로 보는 흐름, 즉 인간의 심성을 선한 것으로 바라보는 관점이 사유의 바탕에 흐르고 있다는 것이다.

유가에서는 이와같이 인간의 본성이 선하다는 것을 우주의 본질을 통하여 근거를 확보하고 있다. 이것이 유교에서의 독특한 교육과 수양론의 이론적 근거가 되는 것이며, 초월의 출발점이 된다.

유가의 독특한 초월의 도달법이라 할 수 있는 수양론은 여러 가지 방법을 들 수 있다.

공자는 修己治人の 방법을 제시하여 유가의 수양론의 이념을 잘 제시하고 있다.

자로라는 제자가 ‘군자’란 무엇을 의미하는가에 대하여 물으니 다음과 같이 대답하였다.

경으로써 몸을 닦는 것이다.”하셨다. 자로가 “이와 같을 뿐입니까?”하자, “자신의 몸을 닦아서 사람을 편안하게 하는 것이다.”하고 대답하셨다. 다시 “이와 같을 뿐입니까?”라고 물으니, “몸을 닦아서 백성을 편안하게 하는 것이니, 몸을 닦아서 백성을 편안하게 함은 요순께서도 오히려 부족하게 여기셨다(「맹자」, 「憲問」 편).²⁾

공자는 심성수련을 통해서 자기를 수양하고 나아가 백성들을 편안하게 하는 것을 수양의 본력으로 삼았다. 이후 유가의 수양론은 修己治人の 이상을 모범으로 삼게 된다.

맹자도 그의 성선론에 입각하여 물욕을 제어하고 선성을 회복하는 것이 수양의 요체임을 밝히고 있다. 그는 구체적 수양방법으로, 1. 求放心, 2. 寡慾, 3. 存養氣, 4. 知言, 5. 擴充등을 들고 있다.

맹자는 “마음을 지키고 성품을 기르는 것은 하늘을 섬기는 방법이다.”(存其心, 養其性, 所以事天也.)(「孟子」, 盡心上)라고 하였다. 마음의 存養을 통해서 인간은 초월적인 세계에까지 소통될 수 있음을 보여 주는 것이다. 存이란 인간이 원래 가진 본심을 보존하는 것이다. 인간에게 주어진 본심은 인의예지이므로 存한다는 것은 결국 인의예지를 보존한다는 것이고, 선성을 보존한다는 의미이다. 養이란 인간이 원래 가진 본성을 기른다는 뜻이다. 본성을 養하면 그것이 자라게 되고 이 본성을 養한 사람을 大人이라고 하는 것이다. 그러므로, “작은 것을 기르는 사람은 소인이 되고 큰 것을 기르는 사람은 대인이 된다.”(告子上)라고 하였다(금장태: 185).

「대학」에서는 인간의 본질을 명덕을 갖춘 존재로 보았다. 따라서 대학에서는 자기가 갖추고 있는 明德을 밝히고 이를 사회적으로 실현시킨 사람이다. 명덕을 잘 닦아서 자아완성을 실현하는 것이 明明德이고, 이를 더욱 넓혀 사회적으로 실현시키는 것을 親民이라고 한다. 여기서 至善의 이상적 목표를 이루게 되는데 이

2) 子路問君子, 子曰, 修己以敬, 曰如斯而已乎? 曰修己而安人, 曰如斯而已乎, 曰修己以安百姓, 堯舜其猶病諸

러한 목표를 성취한 사람이 가장 이상적인 인간이며 이상적 사회를 이루게 되는 것이 이상적인 사회이다. 이것을 『大學』의 三綱領이라고 한다. 이를 구체적으로 수행하기 위한 수신의 방법으로 여덟가지의 수신방법을 제시하고 있는데 이것이 八條目이다. 格物-致知-誠意-正心-修身-齊家-治國-平天下가 그것이다. 格物의 物은 天下나 구가, 家나 身에 관한 사건을 가리킨다. 格은 이들 사건을 연구하는 것을 뜻한다. 이러한 사건을 연구함으로써 지식을 넓힐 수 있다. 이때 지식은 단순히 외부사물에 대한 객관적 지식만을 뜻하는 것이 아니라 윤리적 지식을 포함한다. 誠意의 意는 동기를 말한다. 동기를 진실무망하게 함으로써 마음을 바르게 할 수 있다. 따라서 格物과 致知는 지식을 얻어내고 덕성을 닦아 밝힘으로써 자아완성을 이룩할 수 있다(이강수: 216).

이와 같이 유교에서는 욕구의 자기 절제를 바탕으로 “심성함양”의 목표를 달성하려는 수행방법을 극히 중시하고 있다. 이러한 심성함양의 수양론은 송명리학에 이르면 유가철학의 독특한 특색을 이루는 수행법으로 발전하게 된다.

여기서는 퇴계가 이 수양법의 성찰을 얼마나 중요하게 생각하였는지에 대해서만 살펴보고 끝맺기로 하자.

그는 성찰에서는 자기 행동과 정서 경험의 반복적 반성을 통하여 아침 일찍 일어나 날 때부터 시작하여 밤에 잠들 때까지 하루에도 여러 차례 빈번하게 수행해야 함을 강조하는데, 이를 통해 보면 유교의 수양자세가 어떠하였는지 짐작할 수 있다.

닭이 울어 잠을 깨면 이런 저런 생각이 점차 일어난다. 어찌 그 동안 조용히 마음을 정돈하지 않았겠는가. 혹은 과거의 허물을 반성하기도 하고, 혹은 새로 깨달은 바를 생각하여 차례로 조리를 세워서 분명하게 이해하라. 근본이 세워지면 새벽에 일어나서 세수하고 빗질하고 의관을 갖추고, 단정히 앉아 안색을 가다듬은 다음, 이 마음 이끌기를 돌는 해처럼 밝게 하라. 엄숙 정제하고 마음을 虛明靜一하게 하라. 이에 책을 펼쳐서 성현을 대하면 공자가 앉아 계시고 안자와 증가가 뒤에 계신 듯하다. 성현이 말씀한 바를 친절히 경청하고, 제자들이 묻고 답한 바를 반복하여 참고하고 바로 잡으라. 일이 생겨서 대응하게 되면, 실천으로 시험하라. 밝은 명령은 밝게 빛나는 것이니 항상 눈을 이에 두어라. 일에 대응하고 나면 이전처럼 되어야 한다. 마음을 고요히 하고, 정신을 모으고 잡념을 버려라. 움직임과 고요함이 순환하더라도, 마음만은 이를 보아야 한다. 정인 때는 보존하고 동일 때는 살피지만, 마음이 두 갈래 세 갈래가 되어서는 안 된다. 독서하는

여가에는 틈틈히 쉬면서 정신을 가다듬어 性情을 길러야 한다. 날이 저물고 사람이 권태로워지면 혼미한 기운이 쌓이기 쉬우니 장중하게 가지런히 가다듬어 정신을 맑게 떨쳐야 한다. 밤늦어 잠자리에 들러 할 때에는 손을 가지런히 하고 발을 모은다. 생각을 하지 말고 심신이 잠들게 하라(퇴계전서상, 성학십도, 제10.숙흥야매잠).

이렇게 하루의 일과에서 수 차례에 걸쳐서 빈번하게 성찰할 마음과 행동의 성질을 적은 내용이다. 일상 생활에서 하나 하나의 행동거지와 태도 습관 등은 곧 유가에서 초월의 길로 가는 방편이 되고 있는 것이다.

IV. 유가 초월의 궁극 도달처: 나와 너 그리고 만물의 완성

유교에 있어서 교육과 자아수양의 최종 목표는 인륜질서나 우주만물의 자연질서와의 조화를 통해 자아를 발견하고 천지와 더불어 하나가 되는 것이다. 이것이 유가 교육과 수양론의 중요한 특색이다.

이는 수양이 지식의 차원이나 일상의 차원에서 시작하지만 그 도달 목표는 우주 원리와 하나가 되는 것이다. 유학에서는 일용생활에서 進退灑掃應對를 중시하지만 본체의 체인이란 경지까지 도달할 수 있는 방편의 의미를 가진다. 퇴계나 주희의 핵심 수양법인 敬은 원래 마음과 몸이 모두 엄숙하고 반듯하여야 하며 항상 마음이 깨어 있는 상태여야 하고, 동시에 한가지 일에 집중하여 산만하게 흩어져서는 안 되는 것임을 강조한다. 그러나, 경의 수양법이 천리와 지행을 겸비한 완전한 사람의 경지에 도달하게 한다고 보았다.

그리고, 인간의 수양의 가장 궁극적 이상은 우주만물의 순환질서와 하나가 되는 天人合一의 경지라 할 수 있을 것이다.

‘주역’에서는 “하늘의 큰 덕을 生(생명을 낳는것)이라 한다”(天地之大德曰生)라고 하였다. 천지가 천지인 까닭은 바로 만물을 생성하는 데에 있다. 하늘은 인간과 만물을 낳고 살리고 모든 만물의 생명력을 이어 가게 한다. 춘하추동의 흐름 속에 만물이 각기 자기의 본성을 품부 받게되고 춘하추동의 흐름 속에 새로운 생명의

연속성이 성취되는 것이다. 주역이나 중용의 하늘의 마음은 이처럼 천지의 운행원리와 대표한다. 인간은 바로 이와 같은 자연과 우주의 원리에 합일하는 수양을 통해 결국은 천인합일의 경지를 이룩하려고 하는 것이다.

맹자는 인간의 타고 난 본성을 극진히 닦아 나가면 하늘의 이치에까지 이를 수 있다는 것을 다음과 같이 말하였다.

마음을 다하면 ‘性’을 알고, 그 性을 알면 또한 하늘을 아는 경지에 이른다(진심장).

이것이 바로 공리에서 진성으로, 진성에서 인간의 지극한 사명을 깨닫는 경지에 이르는 길의 전 과정이다. (窮理, 盡性, 以至於命) 이때에 인간과 우주만물의 경지는 하나로 만나게 되는 것이다. 공자가 70세에 도달한 경지가 “마음이 하고자 하는 바를 따르나 법도를 넘지 않는다.(從心所欲不踰矩)”라는 자유의 경지일 것이다.

그렇다면 이제 유가가 지향하는 교육과 수양론의 궁극적 이상은 ‘중용’의 다음한 구절로 마무리할 수 있을 듯하다.

오직 천하의 지극한 정성스러움만이 자기의 性을 다할 수 있게 된다. 자기의 性을 다할 수 있으면 남의 성을 다할 수 있고, 남의 性을 다할 수 있으면 만물의 性을 다할 수 있으며, 물의 性을 다할 수 있으면 이로써 천지의 화육을 도울 수 있다. 이로써 천지의 화육을 도울 수 있으면, 이로써 천지와 더불어 하나가 될 수 있다.³⁾

이것이 바로 유가 교육론이 결코 자신의 완성에서 멈추는 것이 아니라, 자기의 완성인 成己와 남과 만물의 완성인 成物의 경지를 동시에 그 이상으로 삼고 있음을 잘 보여 주는 것이다. 이때는 천지와 인간은 둘이 아니고 함께 천지의 化育에 동참하는 하나이다. 그리고 이것이야말로 초월상실의 시대에 유가의 진정한 초월의 의미이고 메시지이다.

그것은 일상에서부터 시작하여 궁극적으로는 자연에서 초월의 신호를 발견하고 자연과 우주만물과 하나가 되는 경지에 이를 수 있다는 것으로 요약된다. 유가는

3) 惟天下至性，爲能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，則可以與天地參矣)(『중용』, 제22장).

초월을 모색하되 그 과정을 “귀납적 초월”의 모형에 해당된다. 이들에게는 “성숙이 분법”의 구분을 훌쩍 뛰어넘는 새로운 형태의 종교적 의미를 고민하고 있었던 것이다.

V. 결 론

본문에서 우리는 오늘날 종교의 현 상황을 살펴보고 유가의 입장을 제시하였다. 오늘날 종교의 상황어는 세속화와 종교다원주의, 그리고 신의 부재와 초월의 상실 등으로 요약할 수 있겠다. 그리고 유교는 이러한 종교상황에서 “보이지 않는 종교”로서의 성격을 함축하고 있다는 것이다. 그리고 초월의 상실의 시대에 피터 버거가 제시한 “초월의 귀납적 모색”이라는 대안을 현대적 종교 상황에서 가장 설득력 있는 설명의 틀로 수용, 유가의 사유의 특징을 밝혀보았다. 이런 측면에서 유가는 현대사회에서 가장 합당한 “보이지 않는 종교”로서 의 의미를 함축하고 있는 새로운 “초월”의 대안이 될지도 모르겠다.

그런데, 다종교 상황하에서 유교의 의미는 또 다른 측면에서도 찾아볼 수 있다. 필자는 유교와 기독교 사이의 점증되는 대화의 필요성과 그 의미에 대해 주목하고자 한다. 그 동안 기독교와 불교, 기독교와 인도종교와의 대화에 비해 소홀히 다루어져 왔던 유교와 기독교의 대화는 유교가 儒·佛·仙을 근간으로 하는 우리 조상들의 정신세계에서 차지하는 비중과 의의를 무시할 수 없다는 점에서, 또 역사적으로 한국에서 맨 처음 기독교와 만난 사람들도 유교인이었다는 점에서 그 어떠한 종교간의 대화보다도 더 절실한 문제이다. 또한 그 둘의 창조적인 만남이야말로 동아시아 전통과 서양 전통의 만남의 정수를 보여 주는 것이라 할 수 있다(이은선, 1993: 221). 그리고 한국의 기독교인들이 우리의 전통과 철저히 단절된 채 “식민지 기독교인”의 모습을 벗어나지 못했다는 지적에 귀기울인다면(조혜정, 1992: 221) 우리의 전통사상과 기독교와의 관계에서 볼 때 ‘식민지 기독교인’의 모습을 청산하기 위해서도(이은선, 1993: 220) 대화의 필요성은 강조되고 있다.

그러나, 이러한 당위성에도 불구하고 오늘날 유교와 기독교 사이에는 거의 완전

에 가까운 무관심 상태가 지속되고 있다는 지적이 타당한 듯 하다(오강남, 1991: 150). 한국인들 상당수가, 그리고 기독교인 중 많은 사람들이 한국에서 ‘봉건주의적 유교의 잔재’를 씻어야 한다는 소리를 많이들 하고 있다. 유교가 허례의식, 분파주의, 사대주의, 남존여비 등등 현재 한국 사회에서 발견되는 모든 부정적 요소들에 대해 역사적으로 그 책임이 있다는 것이다(H. Kung and J. Ching, 1989: 90; 柳東植, 1965: 91-93; 玄相充, 1947: 6-9).

그러면 그들이 배격하는 유교라는 것은 어떤 것인가? 줄리아 칭의 말대로 유교가 “퇴영적 이념, 공허한 글공부, 호혜주의를 무시한 계층관계의 지배, 그리고 미래에는 관심이 없고 오로지 과거에만 집착하는 사회질서”등만을 의미한다면 그런 유교는 오늘날의 실정에 부적합하고, 따라서 마땅히 무시되거나 배격되어야 함에 이의를 제기할 이유가 없다. 그러나 유교가 “인간의 존엄성, 도덕적으로 위대해질 수 있고, 심지어 聖人の 경지에까지도 이를 수 있다는 가능성, 도덕적 가치에 입각한 사회에서 타인과 맺어야 할 근본적인 관계, 실재에 대한 해석 및 초월적인 것에 대해 개방적인 자아의 형이상학 등의 역동적 발견” 등의 긍정적 평가를 동시에 받고 있다는 점(H. Kung and J. Ching, 1989: 90)에서 이런 유교는 오늘날에도 그 의미가 살아 있을 뿐 아니라 한국 기독교인으로서 이를 무시하거나 피할 수는 없을 것 또한 명백한 사실이다. 따라서 줄리아 칭의 지적대로 한국 기독교인들은 좋은 싫든 “유교적 배경과 가치관을 가진 기독교인으로 자처할 수밖에 없는 것”이다 (H. Kung and J. Ching, 1989: 85). 이것은 한국 기독교인이 기독교인이면서 한국인인 이상 어쩔 수 없이 과거 500년간 한국 사회를 지배하며 축적된 유교의 종교문화적 유산과 무관할 수 없다는 뜻이다(오강남, 1991: 150).

종교 다원사회에서 유교에 대한 주목의 필요성은 다른 각도에서도 논의되고 있다. 종교의 다원성은 비등한 세력을 지닌 두 종교가 한 사회 내에 공존한다는 사실 그 자체로도 이미 사회적 갈등을 일으킬 가능성을 안고 있음을 암시하고 있다. 실제 세계 종교분쟁은 그 뚜렷한 실례이다. 따라서 한국 사회에서 거의 대등한 세력으로 자리 잡고 있는 불교와 기독교의 양대 종교가 사회적 갈등의 소지를 안고 있음을 분명하다. 그럼에도 불구하고 한국에서 두 종교 사시에 심각한 갈등이 존재하지 않은 이유에 대해 吉熙星은 첫째로 우리 사회가 동일한 언어를 사용하는

단일 민족으로 구성되어 있다는 점을 지적한다(길희성, 1994: 18). 그에 의하면 종교적 다원성이 존재할 수 있는 갈등이 민족적 동일성에 의해 제어되거나 약화된다는 것이다. 다시 말해 우리 사회에 있어서는 동질적 문화 전통에 의해 형성된 민족적 정체성이 그 어느 종교적 정체성보다도 강하다는 말이다. 둘째로 이와 관련해서 우리는 유교라는 종교적 전통이 우리 사회에서 차지하고 있는 위치와 역할에 유의할 필요가 있다. 한국인에 있어서 종교적 정체성과 민족적 정체성이 반드시 같이 가지 않는 주된 이유는 불교나 그리스 도교보다는 유교가 실제상 한국인의 행동 규범과 가치관을 지배하고 있기 때문이다. 한국인의 민족적 정체성은 불교과 그리스도교보다는 유교적 전통에 깊이 뿌리 박고 있으며 한국사회의 통합적 기능을 수행하고 있는 것도 사회적으로나 정신적으로나 유교적 가치체계인 것이다. 그리스도교 신자든 불교 신자이든 한국 사람들은 모두 유교적 전통에 젖어 있으며 어느 정도 유교 신자라 해도 과언이 아니다. 한국의 그리스도인은 유교적 그리스도인이며 한국의 불교인은 유교적 불교인이라 해도 별로 틀린 말이 아닐 것이다. 유교는 말하자면 불교와 그리스도교의 종교적 차이를 중화시켜 주는 공통분모 내지 완충지대의 역할을 한다고 볼 수 있는 것이다(길희성 1994: 18).

길희성은 민족적 동일성의 구심점으로서의 유교의 위치와 역할에 유의함으로써 종교다원주의 사회에서 유교적 가치체계에 주목할 것을 주장하고 있는 것이다.

이상의 몇 가지 예에서 종교 다원사회에서 기독교, 불교, 힌두교 등에 비해서 관심의 뒷전에 지나지 않았던 유교에 대해 좀더 적극적으로 자기 역할과 시대적 의의에 대한 입장을 표명해야 할 당위성을 확인하게 되는 것이다.

그리고, 어느 조사에 의하면 기독교인의 90퍼센트 이상이, 성직자의 80퍼센트 이상이 삶의 방식과 일상의 예의 범절은 유교적이라는데 동의하였다는 것도 유교의 “보이지 않는 종교”로서의 역할을 증명하는 예가 될 것이다. 그리고, 1998년 11월 호 ‘빛과 소금’이란 잡지의 조사 보고서에 의하면 한국국민의 종교의식은 기독교적 성향 34.5%, 유교적 성향 36.2%, 불교적 성향 13.0%, 샤머니즘적 성향 16.3%로 개신교와 유교적 성향이 가장 크게 차지하고 있어 대체로 개신교와 유교적 성향이 공존하는 종교적 의식구조를 지니고 있는 것으로 나타났다.

따라서 유교의 평가는 훨씬 다른 측면에서 이루어져야 할 필요가 있다. 그렇다

면 유교는 청소년 모두를 혹은 한국인 모두를 지도자로 삼고 그들 모두에게 의미 있는 교육의 체계가 되도록 꼼꼼히 생각할 필요가 있다는 결론에 도달하였다.

이것이 세속시대 유교의 종교적 의미라고 생각한다.

<참고문헌>

『孟子』, 「진심상」

『맹자』, 「憲問」 편:

『孟子』, 盡心上.

김성기(1995). 유교와 종교다원주의. **종교연구**, 제11집. 한국종교학회.

김중서(1994). 기독교와의 대화: 타종교의 입장. 종교다원주의와 종교원리. 나학진교수 정년퇴임 기념 논문집. 서울: 집문당.

폴 F. 니터(1994). 오직 예수 이름으로만?. 안병무역. 서울: 한국신학연구소.

류성민. 「종교다원주의와 종교원리」. 나학진교수 정년퇴임 기념 논문집.

김경재(1992). 종교 다원론의 해석학적 조명. **철학과 현실**, 여름호.

윤이흠. 교다원주의에 대한 경험적 접근. 나학진교수 정년 퇴임기념 논문집.

이원규(1987). 종교의 세속화. 서울: 대한기독교출판사.

본회퍼(1967). 옥중서간. 서울: 대한기독교서회. 1944년, 6월 8일 편지.

박종천(1990). 종교 다원주의와 신학의 탈서구화, 한국기독교학회편. **종교다원주의와 신학적 과제**. 서울: 대학기독교서회.

이은선(1993). 유교와 기독교, 그 만남의 필요성과 의미에 대하여. **神學思想**, 82집. 1993년 가을호.

피터버거. 서광선 역(1981). 이단의 시대. 서울: 문학과 지성사.

피터버거(1987). 현대사회와 神. 서울: 대한기독교의회.

이은선(1993). 유교와 기독교, 그 만남의 필요성과 의미에 대하여. **신학사상**, 82집, 1993년 가을호.

조혜정(1992). 탈식민지 시대 지식인의 글 읽기와 삶읽기, 1. 서울: 도서출판 또 하

나의문화.

오강남(1991). 유교와 기독교의 만남. *기독사상*, 제 395호. 1991년 11월.

柳東植(1965). *韓國宗教와 基督教*. 서울: 대한기독교서회; 玄相充(1947). *朝鮮儒學史*.

서울: 민중서관.

길희성(1994). 종교 다원세계 속의 신앙, *포스트* 모던 사회와 열린 종교. 서울: 민음사.

中牧弘允(1987). 現代宗教論的 陷穽. 現代宗教の視覺. 東京: 宗教社會學研究會編.

Cox H., *The Secular City*, 대학기독교서회역. 세속도시.

Hans Kung and Julia Ching(1989). *Christianity and Chinese Religions*. N.Y: Double day.

Luckmann Thomas(1967). *The Invisible Religion*. New York: Macmillan. 이원규 역
(1982). 보이지 않는 종교. 서울: 기독교문사.

Robinson Jhon, A.T., *Honest to God*. 현영학 역(1994). 신에게 솔직히. 서울: 대한 기독교서회.

Smith Wilfred Cantwell(1962). *The Faith of Other Man*. New York: Harper and Row.

Wilson Bryan(1976). *Contemporary Transformations of Religion*. London: Oxford Uni. Press. 윤원철 역(1984). 현대의 종교변동. 서울: 전망사.