

동아시아
다자협력:
종교간 소통

본 연구보고서의 내용은 집필자의 견해를 바탕으로 작성된 것으로서
제주평화연구원의 공식입장과는 무관한 것입니다.

동아시아 다자협력: 종교간 소통

Ⅰ 동아시아의 종교문화 지형 1

/ 진행남 (제주평화연구원 연구위원)

- I. 문제의 제기
- II. 문명 및 종교간 대화에 관한 기존 논의
- III. 동아시아의 종교현황과 종교분쟁 사례
- IV. 동아시아 종교문화 지형의 특징
- V. 맺는 말

Ⅰ 기독교의 평화사상과 동아시아 타종교와의 소통가능성 45

/ 정재현 (연세대학교 연합신학대학원 교수)

- I. 기독교의 평화사상
- II. 기독교와 타종교의 소통 현황
- III. 동아시아에서 21세기 종교간 소통 가능성과 과제

Ⅰ 이슬람교의 평화사상과 동아시아 타종교와의 소통가능성 81

/ 이희수 (한양대학교 문화인류학과 교수)

- I. 글을 시작하며
- II. 문명간 대화-종교간 소통의 과정과 조건
- III. 이슬람의 평화사상과 통합과 다양성의 메시지
- IV. 이슬람의 소수민족 보호정책
- V. 무슬림들의 타종교 인식
- VI. 이슬람권에서의 종교간 대화 활동과 현황
- VII. 진정한 종교간 소통을 위하여

Ⅰ 사마타와 위빠사나의 길, 소통과 평화의 길	
- 종교간 대화를 위한 기초 -	107
/ 박인성 (동국대학교 불교학부 교수)	
I. 종교들은 왜 서로 다투는가?	
II. 나와 너의 세계, 나와 너의 대화	
III. 사마타와 위빠사나	
IV. 사띠 혹은 마음챙김	
V. 자나 혹은 선정	
VI. 메따 바와나 혹은 자애관	
VII. 세 가지 배움은 소통과 평화로 이끈다	
Ⅱ 유교의 평화 사상과 동아시아 타 종교와의 소통 가능성	139
/ 김진근 (한국교원대학교 윤리학과 교수)	
I. 서언	
II. 동아시아의 논리 측면에서 본 평화 사상과 소통 가능성의 근거	
III. 평화와 소통을 가능하게 하는 두 덕목	
IV. 평화와 소통의 방식: 反求, 극기 복례, 수양	
V. 맺는 말	

진행남 (제주평화연구원 연구위원)

동아시아의 종교문화 지형

- I. 문제의 제기
- II. 문명 및 종교간 대화에 관한 기존 논의
- III. 동아시아의 종교현황과 종교분쟁 사례
- IV. 동아시아 종교문화 지형의 특징
- V. 맺는 말

2 동아시아 다자협력: 종교간 소통

I. 문제의 제기

사무엘 헌팅턴(Samuel P. Huntington)이 1996년에 출간한 저서 『문명의 충돌』은, 20세기의 냉전시대가 1980년대말 공산권의 붕괴로 종식되었지만, 이데올로기나 경제 이외의 가치가 표면으로 부상해 세계질서를 재편하는 새로운 원동력이 될 것이라는 화두를 던졌다. 그 새로운 원동력은 문화적 특질의 집합체로서의 ‘문명’이며 이 문명의 핵심적 요소는 ‘종교’라는 것이다. 탈냉전시대를 맞아 새롭게 태동하는 세계정치 구도에서 핵심적이고 가장 위험한 변수는 상이한 문명을 가진 집단들간의 갈등이 될 것이라는 게 그의 주장의 골자다. 헌팅턴은 이처럼 21세기의 국제분쟁은 주로 ‘문명간 충돌’에 의해 일어나게 될 것이라고 예측했다. 헌팅턴의 주장에 의거하면 미국의 9·11 테러사건도 그 배경으로 본다면 기독교 문명과 이슬람 문명간의 충돌이라는 측면을 가지고 있는 셈이다.

9·11 이후 미국은 ‘테러와의 전쟁’을 아프가니스탄뿐만 아니라 필리핀, 인도네시아 등지로 확대하였고, 러시아는 체첸 전쟁에 대해 같은 상황 정의를 적용하였다. 이제 테러와의 전쟁은 세계적인 범위에서 전개되고 있고 종교분쟁 역시 급속하게 지구화되고 있다(강인철, 2003).

엄청난 반향을 일으킨 이러한 헌팅턴의 문명관과 미래 예측은 ‘문명의 공존’ 논의에 의해 설득력있게 반박되었다. 하지만 냉전체제 붕괴 이후 크고 작은 국제분쟁을 보더라도 그 배후에는 대부분 종교가 개재되어 있는 게 사실이다. 이는 기본적으로 종교야말로 그 나라 사람들의 가치관과 정체성, 생활습관 등을 형성하는데 결정적인 역할을 하기 때문이다(김태정·양승윤외, 2002).

종교의 분포를 토대로 세계지도를 그려보면, 현재의 지도와는 전혀 다른 모습이 나타난다. 이렇듯 ‘국경선과 종교분포의 불일치’가 알력과 분쟁을 낳는 또 하나의 요인이 되고 있다. 종교는 많은 나라에 걸쳐서 광범위한 ‘종교권’을 형성하고 있어, 국가의 구분을 무색하게 하는 형태로 영향을 미치고 있다. 이러한 ‘종교권’의 존재는 각각의 종교가 포교되고 전파되어온 자취이기도 하다. 예전에는 이러한 종교권과 어느 정도 일치하여 국가가 존재하였지만, 현재의 국경선은 각 종교권을 분할하는 식으로 그려져 있다. 이것은 시대가 흐름에 따라 종교에 기초해 있던 사람들의 정체성에 민족이나 국가가 뒤얽혀 들어갔다는 것을 말해준다(이시카와, 1996).

오늘날 다원적인 종교상황에서 살아가는 자세의 정립이 자꾸만 논의되는 까닭은, ‘절대적’ 신념체계인 종교가 ‘자신의 진리’에만 매달려 남을 배척할 때 나타나게 될 위험성

을 감지하고 있기 때문이다. 물론 이전에도 숭한 종교전쟁과 그로 인한 살육과 고통이 존재했었지만 지금 인간의 손에는 모두를 죽일 수 있는 수단이 주어져 있다는 점에서 이전과는 다른 상황임에 틀림없다.

종교적 심성은 양날의 칼과 같은 것이기에 인간을 정화시키고 보다 높은 이상으로 고양시키는 힘이 있는 반면, 극도의 잔인함을 고상한 이름으로 합리화시켜 인간이 지닌 증오심의 하수구를 거리낌없이 열어놓기도 한다. 종교들이 자신들만의 ‘옳음’을 내세우고 독선을 자랑하는 대신 서로 깊이 있는 이해를 해야 한다는 요청은 이와 같이 우리들이 바라보기 싫어하는 종교의 또 다른 측면에 대한 인식과 더불어 현대가 지닌 엄청난 파괴력에 대한 첨예한 의식이 결합되면서 보다 강력해지기 시작하였다(한국종교문화연구소, 2003).

이러한 맥락에서 동아시아의 경우 다자적 협력을 위한 일종의 정서적 바탕으로서 특히 종교분야의 대화와 소통을 강화하는 것이 매우 건설적일 수 있을 것이다. 동아시아에는 기독교(크리스트교)¹⁾·불교·이슬람교·유교 등 다양한 종교가 분포해 있어 이들간의 만남과 대화를 통한 소통과 협력이 장기적으로 동아시아 평화공동체 형성에 중요한 기반을 제공할 것으로 보이기 때문이다.

그러나 이 문제에 대한 보다 심층적이고 체계적 연구는 아직 제대로 이뤄지지 않고 있다. 따라서 동아시아 지역에 큰 영향력을 미치고 있는 이들 종교가 가지고 있는 고유한 평화사상과 또 이들 종교간의 대화를 제고하는 방안을 탐구하는 것은 시의적절하고도 의미있는 연구과제가 아닐 수 없다. 따라서 본고는 동아시아의 종교문화의 지형을 조감하는 가운데 동아시아에 분포한 종교들간의 갈등요인을 살펴보면서 이들 종교간 대화와 소통을 북돋우기 위한 조건 등을 탐색하기 위한 작업의 일환이라 하겠다. 즉, 본고에서는 동아시아의 종교현황을 파악하고 대표적인 종교분쟁 사례들을 검토하는 가운데 동아시아의 종교문화 지형의 특징을 도출하고 종교간 소통가능성을 탐색하는 데에 초점을 맞추고자 한다.

II. 문명 및 종교간 대화에 관한 기존 논의

동아시아 지역의 종교문화의 지형과 그 특성을 탐색하기에 앞서, 여기에서는 종교를 핵

1) 기독교는 한국 사회에서는 종종 개신교로 이해되는 경우가 많지만, 이 글에서는 개신교와 가톨릭(천주교), 정교회 등을 포괄하는 용어로서의 ‘크리스트교’와 혼용하기로 한다.

심요인으로 설정하고 있는 헌팅턴의 ‘문명의 충돌’ 가설²⁾과 이를 부정하는 ‘문명의 공존’ 등의 반론을 개관하고자 한다. 아울러 종교간 만남과 대화에 대한 기존의 논의를 살펴본다.

1. ‘문명의 충돌’ 가설

1) 현 세계의 8대 문명권

헌팅턴은 현재 세계에 있는 주요 문명을 다음과 같이 모두 여덟 개로 나누고 있다. 첫째는 ‘중화 문명’으로, 유교는 중화 문명을 이루는 주요 성분이지만, 중화 문명은 유교를 넘어서며 정치적 실체로서의 중국도 넘어선다. 둘째는 ‘일본 문명’으로, 기원후 100년에서 400년 사이에 중국 문명의 영향을 받아 출현한 일본 문명을 독자적으로 인정하는 추세다. 셋째는 ‘힌두 문명’으로, 힌두교는 기원전 2천년부터 인도 대륙의 문화에서 중심적인 역할을 맡아 왔다. 넷째는 ‘이슬람 문명’으로, 이슬람 안에는 아랍, 터키, 페르시아, 말레이 등 개성있는 다수의 독자 문화와 하위 문명이 공존하고 있다. 다섯째는 ‘정교 문명’으로, 여러 학자들은 서구 크리스트교에서 독립해 러시아에 그 중심을 두고 있는 정교 문화를 독자적인 문명권에 포함시킨다. 여섯째는 ‘서구 문명’으로, ‘서구’라는 말은 이제 예전의 서구 크리스트교 국가권을 일컫는 말로 보편화되었다. 일곱째는 ‘라틴아메리카 문명’으로, 라틴아메리카는 북미나 유럽에서는 찾아볼 수 없는 토착 아메리카 문명의 요소들을 다양한 수준으로 받아들였다. 여덟째는 ‘아프리카 문명’으로, 강한 부족의식이 여전히 지배적으로 남아 있지만 아프리카 사람들은 점차 동질감을 발전시켜 나가고 있다(Huntington, 1997)

2) 종교문화에 관한 헌팅턴의 가설

① 거대 종교와 거대 문명

5대 세계종교 중에서 크리스트교, 이슬람교, 힌두교, 유교 등 넷은 거대 문명과 연결되어 있다. 그러나 불교는 인도에서 사실상 소멸의 길을 걷고 중국과 일본에서는 기존의 문화에 편입되고 통합된 데서 알 수 있듯이 불교는 거대 종교이기는 하지만, 거대 문명의 바탕이 되지는 못했다.

2) 헌팅턴은 자신의 저서 『문명의 충돌』에 대해 세계 정세의 변화 현상을 바라보는 하나의 해석틀이라고 말한다. 이는 과학적 검증이 이뤄지지는 않았지만, 새로운 패러다임을 도입하기 위한 시도로서 가설을 세우고 그 가설에 대한 답변을 포괄적으로 제공하려는 접근인 셈이다.

② '종교의 부활'

20세기 후반에 들어와 세계 전역에서 종교가 부활하였다. 특히 전도에 힘을 쏟은 세계의 양대종교인 크리스티교와 이슬람교의 신도가 세계인구에서 차지하는 비율이 크게 증가했다. 또 종교의 부각은 옛 공산주의 국가들에서 더욱 두드러지게 감지된다.

③ '약자의 비타민'

범세계적으로 종교의 부활을 가져온 가장 두드러진 원인은 20세기 후반부의 세계를 휩쓴 사회적, 문화적, 경제적 근대화 과정이었다. 종교집단은 도시화로 상실된 공동체를 대신하는 작은 사회적 울타리가 되어 준다. 드브레(Debray)의 말처럼 종교는 '인민의 아편'이 아니라 '약자의 비타민'인 셈이다.

④ '아시아의 자기주장'

동아시아 국가들은 경제적으로 서구에 필적할 만한 수준에 육박하고 있다. 그들은 서구에 대한 자기문화의 우월성을 강조하며 때로는 유교로 통칭되는 자기들의 공통성을 내세운다. 즉, 아시아의 성공은 유교에서 비롯된 질서, 규율, 가족적 유대, 근면, 집단주의, 절제 같은 가치관 때문이라는 것이다.

⑤ '단층선 분쟁'

상이한 문명에 속하는 국가들과 집단들은 적대적인 경향을 띠는 것이다. 폭력의 가능성이 가장 높은 단층선(fault line)은 이슬람과 이웃한 정교, 힌두, 서구 크리스티교 문명 등 사이에 놓여 있다. 단층선 분쟁은 집단의 정체성과 힘을 둘러싼 근본적 갈등이기에 협상과 타협을 통해 해결하기가 어렵다.

⑥ '십자군'과 '지하드'

이슬람교와 크리스티교는 모두 일신교로서, 다신교와 달리 자기 외부의 신성을 좀처럼 수용하려 들지 않으며 세계를 우리와 그들이라는 이원적 구도로 파악한다. '십자군'과 '지하드(聖戰)'라는 개념은 유사할 뿐 아니라 세계의 다른 주요 종교들과 이 두 종교의 차이점을 극명하게 드러낸다.

⑦ ‘동질성의 원칙’

세계의 주요 종교들은 인류를 분열시킨 측면도 강하지만 핵심적 가치관은 공유하고 있다. 그러므로 다문화 세계에서 평화를 구축하는 데 필요한 원칙은 바로 이 동질성의 원칙이다. 인간은 다른 문명의 사람들과 공유하는 가치관, 제도, 관행을 확대하는 방법을 모색하고 그 방안을 실천에 옮겨야 한다(Huntington, 2007).

2. ‘문명의 공존’ 론

하랄트 뮐러(Harald Müller)는 1998년에 출간한 그의 저서 『문명의 공존』을 통해 헌팅턴의 ‘문명의 충돌’ 가설을 반박한다. ‘문명의 충돌’은 불가항력적인 자연 현상이 아니라 인간이 만든 것이며 따라서 인간이 얼마든지 극복할 수 있다는 것이다. 뮐러는 무엇보다 ‘문명의 충돌’ 가설이 종교의 세속화 경향과 현대사회의 ‘탈신화화 경향’을 무시하고 종교 근본주의를 더 중요하고 결정적인 경향으로 파악하는 오류를 범하고 있다고 진단한다.

뮐러는 또 헌팅턴의 이분법적인 세계 해석이 수많은 경험적 결함을 내포하고 있다고 통박한다. 즉, 복잡하기 이를데 없는 세계 현실을, ‘서구 대 나머지’ 식으로 단순한 기준으로 썰 수 있는 대상으로 축소하는 잘못을 저질렀다는 것이다. 뮐러에 의하면 문명은 끊임 없이 유동하며 발전을 거듭하기 때문에 시기마다 다른 특성을 보인다. 따라서 상이한 문명을 경직된 대립쌍으로 파악하고 그 대결을 예측하는 것은 허용될 수 없는 시도라고 그는 본다.

더욱이 문명은 세계정치 무대에서 직접 행동할 수 없기 때문에 ‘문명의 충돌’은 은유에 불과할 뿐 가능한 정치 현실을 지칭하는 개념이 아니라는 것이다. 헌팅턴은 문명권의 ‘핵심국’이 그 문명을 대변하여 행위자 역할을 맡도록 구상하고 있지만, 그렇게 되려면 핵심국이 같은 문명권 내 나머지 국가들을 지배해야 한다. 이는 기껏해야 북아메리카의 미국의 경우에만 해당될 따름이기 때문에 헌팅턴의 ‘핵심국’ 구상은 비현실적이라는 것이다.

공통의 종교란 이들 집단을 결속시키는 ‘사회적 시멘트’ 역할을 하지만 오늘날 종교적 차이가 집단간 갈등의 우선적 원인이 되는 사회는 매우 드물다. 따라서 헌팅턴이 말하는 ‘문명 요소’는 다른 단층선에 근거한 갈등을 강화하고 그 폭력화에 개연성을 부여하지만 ‘문명의 충돌’이 폭력 분쟁의 유일한 원인이라거나 그 바탕이 된다는 주장은 부당하다는 것이다.

뮐러는 헌팅턴의 가설에 대한 이러한 비판이, 상이한 문명에 속한 사람들이 하나의 사회 안에서 살 수 있는 방법 혹은 상이한 문명권의 국가들이 평화롭게 공존할 수 있는 방법을 찾는 문제가 현대의 핵심과제가 아니라고 말하려는 것이 결코 아님을 강조한다. 오히려 그 반대로 그는 문명의 공존의 방법에 대해 심사숙고해야 한다고 말한다. 이는 문명의 차이가 가장 큰 갈등의 원인은 아니더라도 갈등을 심화시키는 위험한 역할을 하기 때문이다. ‘문명의 충돌’이 아니라 ‘문명의 공존’, ‘문명간 대화’가 뮐러의 메시지의 골자라 하겠다. 즉, 낯선 문명과의 성숙한 만남을 추구해야 한다는 것이다.

뮐러는 문명간 대화, 사회적 네트워크에서 핵심적 역할을 맡고 있는 행위자들, 즉 경제와 예술, 정당, 노조, 협회, 비정부기구(NGO)의 우선적 과제라는 견해를 밝히고 있다. 특히 NGO는 국경을 넘어서 다른 국가, 다른 문명권의 파트너와 네트워크를 형성하기 때문에 문명간 대화에서 정부보다 더 중요한 역할을 한다고 그는 본다. 즉, NGO 차원에서 이루어지는 문명간 대화는 외교적인 고려없이 차이를 표현하고 탐구할 수 있기 때문에 보다 논쟁적이며 동시에 건설적일 수 있다는 것이다. 더욱이 뮐러는 세계화의 발전이 상이한 문명권의 사회들간에 공통점이 줄어들기 보다는 확산되리라는 기대를 품게 함으로써, 대화와 협력에 관심이 있는 파트너를 어디서나 찾을 수 있을 것이라는 낙관론을 표명한다.

요컨대, ‘문명의 충돌’이나 ‘문명의 전쟁’은 ‘역사의 자연법칙’이 아니기 때문에 우리의 현재를 특징짓지도 않을뿐더러 피할 수 없는 미래의 운명도 아니라는 것이다. 다양성 가운데 통일성이 문명간의 가장 개연성 높은 상호관계라고 보는 뮐러는, 관용이야말로 ‘문명의 충돌’을 ‘문명의 공존’으로 바꾸는 가장 훌륭한 방법이라고 처방하고 있다(Müller, 2000).

한편 디터 쟁하스(Dieter Senghaas)도 그의 저서 『문명내의 충돌』에서 헌팅턴의 ‘문명의 충돌’은 각 문화의 ‘문화정신(paideuma)’³⁾에서 왜 갈등과 폭력성이 나오는지를 답하지 못한다고 비판했다. ‘문명의 충돌’은 이를테면, 유럽에서 지속되었던 전쟁의 역사 또는 서구의 식민주의적·제국주의적 공격성과 폭력성을 설명하지 못한다는 것이다.

쟁하스는 또 헌팅턴의 시각과는 달리, 갈등이 확산되기 시작하는 단계에서 종교적 요인은 간접적·종속적 요소에 불과할 뿐 중요한 비중을 차지하지 않는다고 말한다. 갈등 확산의 초기단계에서 흔히 관찰되는 것은 해결의 실마리가 보이지 않는 사회경제적 문

3) ‘paideuma’는 일정한 종족의 집단내에서 특정한 조건하에 생겨나는 본질적인 힘을 뜻한다. 그것은 문화형태에 속하는 모든 것에 영향을 주며 문화단위를 만든다(쟁하스, 2007, p. 144).

제들이라는 것이다. 쟁하스는 헌팅턴이 그의 저서 마지막 장에서 문명간 협력을 변호한 것에 대해서도, 사회경제적인 수많은 내적 갈등으로 분열되어 있는 각 문화권의 현실을 직시하지 못한 점을 감안할 때, ‘진지하게 받아들일 수 없는 화해의 프로그램’으로 평가절하하였다.

그대신에 쟁하스는 특히 기독교도와 무슬림, 서구 근대와 이슬람 사이의 대화를 다시 시도할 것을 권유한다. 이를 위해 서구의 대화 참가자들은 근대에 대한 어설픈 비판 대신 서구의 발전 경로에 대한 역사적 사실을 재인식해야 한다고 주장한다. 또 서구와 이슬람 간의 대화에서 가장 불행한 것은 그것이 ‘이슬람 근본주의’에 고정되기 십상이라는 점을 들고 있다. 그 결과, 서구 사회에 이슬람에 대한 잘못된 인식이 심어지는 결과를 낳고 있다면서, 쟁하스는 왜 현대적·민주적 이슬람을 대표하는 사람들과 그들의 고유한 개념에 대한 대화가 없는지를 반문한다. 쟁하스는 서구에서 이슬람을 적으로 가정하고 전선을 만들어 낸다면, 그리고 이슬람의 현실 또는 이슬람의 다양한 모습을 보지 않는다면, 사실에 근거하는 이슬람상이라는 것은 실제 만들어지기 어렵다고 경고하고 있다 (Senghaas, 2007).

한편 전경수(2000)는 뮐러의 저서에 대한 서평을 통해, 문화는 공존하지만 문명은 충돌할 수밖에 없다는 견해를 피력하고 있다. 문명의 본질이 위계성의 시스템에서 탄생하였기 때문이다. 진보라는 조작된 개념에 의해서 문명과 야만이 이분화되는 시점에서부터 문명은 태생적으로 충돌의 과정에서 빚어지는 피맛을 갈구해온 역사적 산물이라는 것이다. 문화란 소위 문명적인 삶도 소위 야만적인 삶도 모두 포함하는 개념으로서 대립의 의미가 스며들 여지가 없다. 문명이란 하나의 구심점을 주축으로 갖추어진 시스템이다. 서구문명은 공격적인 자본주의와 침략적인 제국주의의 결합이 창출한 하나의 문화다. 현실세계는 실제로 헌팅턴이 주장한 바처럼 불붙고 있는 현장이다. 항상 비둘기 보다는 매의 목소리가 큰 점도 현실이다. 뮐러의 목소리가 헌팅턴의 목소리보다도 약하게 들릴 수밖에 없는 현실을 외면할 수 없다는 것이다.

헌팅턴이 비교적 단순 명쾌하게 종교중심의 문명권을 나누고 있다면, 뮐러는 다양한 변수들을 고용하여 국가주의를 근간으로 한 세계사회의 틀을 제시하고 있다. 전자는 종교간의 배타성을 예측하면서 문명충돌론을, 후자는 국가간의 협조를 전제로 하는 문명공존론을 대안으로 한다. 하지만 양자는 모두 ‘서구화’ 및 ‘서구의 가치’로 언술되는 서구중심주의의 틀 위에 있다는 공통점을 가지고 있다는 한계를 지닌다는 것이다(전경수, 2000)

3. 종교간 대화에 관한 기존 논의

1) 타종교를 대하는 네 가지 태도

① 배타주의

배타주의는 전통적으로 유대교, 이슬람교, 기독교 등 유일신을 믿는 유신적(有神의) 종교들에서 나타나는 전형적인 태도이다. 타종교에 대해서 배타주의적 태도를 갖는 종교인은 자신의 종교만을 유일한 참 종교라고 여긴다. 자신의 종교만이 유일한 참 종교라면 자신 이외의 것은 모두 허위가 아니면 오류일 수밖에 없다. 자신의 신앙만이 참이기 때문에 진실로 인간을 구원할 수 있는 종교는 오직 자기 자신의 종교뿐이다. 그래서 배타주의는 보이는 모든 사람들을 개종시키려는 개종주의거나 그것이 불가능하면 처단해 버리고 마는 성전주의(聖戰主義)이다. 그러나 현대 사회는 획일화를 거부하고 다원적 가치와 상대주의를 추구한다. 배타주의는 이러한 현대 사조와 평화적 공존이라는 전제 앞에서 양식있는 지성들로부터 반성을 요구받고 있다.

② 포괄주의

포괄주의는 자신의 종교가 다른 모든 종교들을 예외없이 포괄하고 있다고 주장하는 태도를 말한다. 포괄주의는 일단 다른 종교를 송두리째 무시하지 않는다는 점에서 배타주의와 다르다. 이는 다른 종교의 가르침에도 어느 정도 참이 있다고 인정한다. 그러나 그러한 부분적인 참의 요소는 전체적으로 완전한 자신의 종교에 궁극적으로 포섭될 수밖에 없다고 본다. 그러므로 포괄주의는 자신의 종교와 타종교를 우열관계로 파악한다. 자신의 종교야말로 최고의 진리요 최종적인 진리인 것이다. 포괄주의는 타종교를 결국 자신의 종교로 수렴하고자 하는 태도이다. 다만 포괄주의는 배타주의가 내놓고 휘두르던 칼을 꽃다발속에 숨겨 지니고 있는 셈이다. 타종교로부터 배울 것이 있다는 생각을 하지 않는 포괄주의 역시 개종주의에서 벗어나지 않는다.

③ 상대주의

타종교를 완전하게 인정하지 않는 포괄주의와 달리 상대주의는 모든 종교의 완전함과 동등함을 분명하게 인정한다. 그런 점에서 상대주의는 개종주의를 배격한다. 이는 종교적으로 철두철미한 상호 존중과 평화 공존의 입장을 취한다. 이 상대주의는 매우 지성적이고 양심적이며 자기개방에 적극적인 듯이 보인다. 그러나 자신의 신앙과 타인의 신앙

이 동일한 내용임을 확인하기도 전에, 서로의 참을 인정하는 것은 엄밀한 의미에서 자기기만이거나 피상적인 타협주의일 가능성이 높다. 즉, 상대주의는 타종교의 신자들에 대한 적극적 애정을 갖지 않는다. 배타주의나 포괄주의가 개종주의 때문에 문제가 된다면 상대주의는 자기만족에 안주하여 개종의 의지는 물론 대화의 의지가 전혀 없다는 점에서 문제가 될 수 있다.

④ 다원주의

배타주의와 포괄주의는 참 종교나 완전한 종교를 하나만 인정한다. 상대주의와 다원주의는 다수의 종교를 참으로 인정한다. 그러나 상대주의가 진리 추구의 방기와 불행한 타자에 대한 방관일 수밖에 없다면, 다원주의는 결코 이러한 입장을 취하지 않는다. 다원주의는 진리를 향해 진지하고 정직한 자기개방을 추구한다. 또 다원주의는 타종교의 신자들에 대한 진지한 이해도 포기하지 않는다. 본질적으로 배타적 속성을 갖는 타자의 신앙을 이해하기 위해 다원주의자들이 동원하는 방법은 다름 아닌 대화다. 배타주의, 포괄주의, 상대주의는 대화를 필요로 하지 않는다. 다원주의만이 대화를 통한 상호변혁과 쇄신을 추구한다. 그리고 끝없는 그 상호변혁과 쇄신의 과정에서 서로가 다같이 공유할 수 있는 진리를 발견하도록 기대하는 것이다(윤영해, 2007).

2) 종교 근본주의의 문제점

‘근본주의(fundamentalism)’는 전 세계적으로 모든 종교에서 발견되는 하나의 보편적 경향이다. 근본주의자들은 경전 형성 이후의 해석학적 전통에는 가치를 부여하지 않고 오직 경전의 문자적 의미만을 신앙생활의 준거로 삼고자 한다. 그들은 종종 ‘경전으로 돌아가라’는 구호 아래 경전에 없거나 경전의 뜻과 어긋난다고 여겨지는 전통의 여러 관습들과 관념들을 철저히 배격한다. ‘오직 경전뿐’이라는 구호 아래 근본주의자들은 타종교는 물론이요 자기 종교 내의 다양한 신앙 형태들에 대해서도 심한 배타성을 보인다. 그들은 경전에 나타난 이상세계와 너무나도 동떨어진 세속적 현실과의 타협을 거부하고, 변화된 역사적 현실에도 불구하고 경전에 언급된 옛 사회제도와 관습을 문자 그대로 현실에 실현하고자 한다. 이와 같은 이유로 해서 근본주의자들은 현대 사회와 심각한 마찰을 일으키며 종종 정치세력을 형성하여 큰 영향력을 행사하기도 한다.

근본주의는 경전의 역사성을 무시하고, 종교 언어의 성격을 올바르게 이해하지 못한다

기인한다. 경전은 제아무리 초월적 기원을 가졌다 해도 어디까지나 인간의 언어로 씌어진 것이다. 인간의 언어는 역사성을 띠고 있기에 경전 또한 역사적 제약성을 면하기 어렵다. 경전이 초월적 진리를 담고 있다 해도 이 초월적 진리는 특정한 역사적, 문화적 상황 속에서 특정한 언어와 개념으로 파악될 수밖에 없다. 영원불변의 진리라 할지라도 시간적 제약속에서 역사의 우연적 요소들과 함께 전달되기 마련이다. 근본주의는 이러한 역사적 우연성과 특수성을 무시하고 무한한 것과 유한한 것, 영원한 것과 시간적인 것, 본질적인 것과 우연적인 것의 구별을 무시함으로써 종교에 있어서 가변적인 것을 절대화하는 우를 범한다.

근본주의는 종교 언어의 성격을 기본적으로 잘못 이해하고 있다. 초월적 실재를 말하고 있는 종교 언어는 결코 일상적 언어와 같이 일차원적인 의미에서 문자 그대로 이해되어서는 안된다. 종교에서 말하는 초월적 실재는 우리가 일상적으로 접하는 세계의 사물이 아니며 종교적 경험 또한 일상적 경험이 아니다. 따라서 초월적 실재를 우리의 일상적 언어에 담는다는 것은 불가피하지만 모순적이다. 어떠한 언어도 초월적 실재를 있는 그대로 완전히 드러내지는 못한다. 언어는 근본적으로 이 세상에 속한 것이며 인간에 속한 것이기 때문이다. 근본주의의 맹점은 바로 이러한 종교 언어의 상징적 성격을 간과하고 언어의 이상화에 빠져 있다는 데에 있다(길희성, 2001).

3) 종교간 대화와 문화간 만남

종교간의 대화 및 소통을 위해서는 ‘종교간의 대화’란 ‘문화간의 만남’이란 사실을 유념할 필요가 있다. 종교는 문화이다. 종교는 삶의 어떤 경험이 그러한 모습으로 드러난 분명한 문화현상이다. 문화의 범주로부터 종교를 배제하는 인식의 차원에서 종교간의 대화를 의도한다면 그것은 어떠한 의도를 가지고 수행되든 결과적으로 ‘종교적 행위’로 끝나고 만다. 그런데 종교적 행위란 선택된 진리에 대한 봉헌을 의미하는 것이기 때문에 타종교와의 만남에서 야기될지도 모르는 자기변화란 불행한 일로 간주된다. 대화를 의도하면서도 대화를 스스로 부정하는 구조적 딜레마를 지닐 수밖에 없는 것은 종교간의 만남을 ‘문화간의 만남’이라고 인식하지 못하는 지적 부정직으로부터 비롯된다.

만약 그 만남을 문화적 현상으로 여긴다면 만남 자체가 이미 대화 이전에 상호간의 변화를 함축한다는 사실을 승인하게 된다. 이른바 문화이론에서 일컫는 ‘문화접변(acculturation)’ 현상이 그것이다. 문화충돌이라고 말하는 현상을 간과하려는 것은 아니

다. 문화간의 만남이란 그러한 갈등을 포함한다. 그러나 그 만남이 갈등이든 조화든 문화간의 만남은 문화간에 상호 자기변화를 불가피하게 야기하게 된다.

변화할 수 없는 ‘순수’의 주장 때문에 종교간의 대화는 문화접변 현상과 같은 것일 수 없다는 주장이 있다. 하지만 종교는 엄연한 문화현상으로, 문화현상에서 순수란 실재하는 것이 아니다. 그것은 지극히 관념적 소산이다. 문화는 끊임없는 접변을 이루어왔다. 때로 그 순수는 역사적 원초성으로 설명되기도 한다. 그러나 대체로 그러한 원초성이란 지금 여기에서의 자기 정당성을 주장하기 위한 이념적 지표일 수는 있어도 그러한 원초성이 역사적으로 기술될 수 있는 실재는 아니다. 그 원초성이란 해석의존적인 것이기 때문이다.

종교간의 대화를 의도한다면 우리의 역사와 문화에 대한 지형도를 그리는 것만으로는 부족하다. 그 지형을 바탕으로 해서 이루어지는 기상도를 그릴 수 있어야 한다. 타종교들과 아울러 있으면서 이루어지는 문화적 에토스에 대한 묘사를 역사·문화적으로 할 수 없다면 그것은 타종교와의 대화를 위한 만남 자체가 아직 이루어지지 않았음을 실증하는 것이라 하겠다(정진홍, 2004).

Ⅲ. 동아시아의 종교현황과 종교분쟁 사례

국가의 경계를 넘어서는 ‘세계종교’의 분류는 19세기에 이뤄졌는데, 그 당시 처음에는 불교, 크리스트교, 이슬람교만을 세계종교로 일컬었다. 이후 불교, 크리스트교, 이슬람교 외에 유교/도교, 힌두교, 유대교, 신도가 추가되었다.⁴⁾ 본고에서는 동아시아에 미치는 영향력이 큰 세계종교에 대해 동북아시아와 동남아시아로 나눠 국가별로 그 현황을 살펴본다. 한편 인도네시아와 필리핀 등지의 테러와 폭동 등은 종교가 폭력을 정당화하고 조장하는 원인이 되고 있다. 즉 종교문화가 분쟁의 ‘명분’을 제공하는 셈이다. 따라서 여기에서는 인도네시아와 필리핀의 종교분쟁을 대표적인 사례로 검토한다.

1. 동북아시아의 종교문화 현황

동북아 국가로는 한국과 중국, 일본, 몽골, 대만, 홍콩⁵⁾의 종교 현황을 파악해 보았다.

4) *Britannica Encyclopedia of World Religions*, 2006, p. 1148.

14 동아시아 다자협력: 종교간 소통

동북아 국가중 북한의 경우는 자발적인 종교활동이 거의 존재하지 않는 것으로 보아 제외하였다. 동북아 국가별 종교 현황은 아래 <표 1>과 같다. 한국의 경우는 별도로 살펴 보기 위해 <표 1>에서 제외하였다.

<표 1> 동북아 국가별 종교 인구 현황 (2001년 현재)

<단위: 1,000명>

국가	불교	개신교	가톨릭	무슬림	민중종교	기타
중국	108,110	76,540		18,360	256,260	1,280
일본	88,490	1,470			118,270	10,250
몽골	2,340			100		
대만	5,100	440	320	50	4,190	2,010
홍콩	4,970(도교포함)	290	280			1,200

*출처: Britannica Book of the Year 2009, pp. 771~773.

1) 한국

개항 이후 일제 강점기 동안 한국사회에는 정교분리 담론, 종교의 자유 담론, 신도·불교·기독교 위주의 공인 종교 정책 아래 다양한 종교단체들이 등장하였다. 광복 이후에도 어느 정도의 부침이 있었지만 새로운 종교단체는 지속적으로 등장하였다. 현재도 종교단체의 수는 일반적인 인식 이상으로 많은 편이다. 2008년 현재, 한국에는 자생 종교와 외래 종교 등을 합해 510개 이상의 교단·교파가 존재한다. 아래의 <표 2>는 한국의 종교별 교세 현황이다(문화체육관광부, 2008).

5) 영국의 식민지였던 홍콩은 1997년 중국에 반환돼 현재는 중국의 특별행정구로 편입되어 있다.

<표 2> 한국의 종교별 교세 현황

구분 종교별	2008년 단체수 (개)	2008년 교당수 (개소)	2008년 교직자수 (명)	신도수 (명)		
				인구 및 주택 센서스 집계 (‘05.11.1)	인구 및 주택 센서스 집계 (‘95.11.1)	인구 및 주택 센서스 집계 (‘85.11.1)
불교	103	21,935	49,408	10,726,463	10,321,012	8,059,624
개신교	125	58,612	95,596	8,616,438	8,760,336	6,489,282
천주교	1	1,511	14,597	5,146,147	2,950,730	1,865,397
유교	1	1,049	300	104,575	210,927	483,366
천도교	1	108	1,500	45,835	28,184	26,818
원불교	1	561	1,886	129,907	86,823	92,302
대종교	1	22	22	3,766	7,603	11,030
그밖의 종교	38	6,710	201,488	197,635	232,209	175,477
계	271	90,508	304,797	24,970,766	22,597,824	17,203,296

* 단체수, 교당수, 교직자수는 2008년 12월 20일까지 각 종교 단체의 협조 자료에 나타난 수치를 집계한 것임. 단, 천주교는 2007년 12월 31일 자료이며, 개신교는 2007년 12월 시점을 기준으로 각 총회에 보고된 경우가 대다수임.

* <‘95.11.1 기준 통계청 집계 우리나라 전체 인구수: 44,553,710>

* <‘05.11.1 기준 통계청 집계 우리나라 전체 인구수: 47,041,434>

한국의 종교 상황은 ‘종교백화점’이나 ‘종교시장’으로 표현된다. 이러한 표현에는 한국 사회에 종교단체의 수가 많다는 의미뿐만 아니라 이들이 자본주의적 시장경제의 원리에 따라 일종의 선택 가능한 상품으로 존재한다는 의미도 담겨 있다. <표 2>에서 볼 수 있듯이 통계청의 2005년 인구 및 주택센서스 집계 자료에 따르면 한국의 전체 인구 4,704만 여명 가운데 53.1%인 2,497만 여명이 스스로를 종교인으로 인식하고 있다. 1995년의 경우 종교 신자수가 2,322만 여명으로, 당시의 전체 인구 4,455만 여명의 52.1%에 해당하는 점을 감안할 때, 1995년 이후 종교 인구수가 전체 인구에서 차지하는 비율은 거의 증가하지 않았음을 알 수 있다.

종교별로 보면 불교 신자가 1,072만 여명(22.8%)으로 가장 많다. 개신교도가 861만 여

명(18.3%)으로 그 뒤를 잇고 있고, 천주교 신자는 514만 여명(10.9%)이다. 이들 불교와 개신교, 천주교가 한국의 3대 종교를 이루고 있다. 특히 개신교와 천주교를 기독교(크리스트교)로 한데 묶을 경우, 기독교는 1,375만 여명으로 전체 인구의 29.2%를 점하게 된다. 또 불교와 개신교는 1995년부터 2005년까지의 10년 사이에 신도수에 있어서 큰 변화가 없지만, 천주교의 경우 1995년에 295만 여명이었던 신도수가 2005년에는 514만 여명에 달해 10년 사이에 무려 219만 여명이나 늘어나는 비약적인 신장세를 보이고 있다. 한편 유교 인구는 점차 감소세를 보이고 있는 반면, 천도교와 원불교는 증가세를 보이고 있다.

외국의 학자들은 두 가지 이유로 한국의 종교를 주목한다. 첫째, 한국은 단일민족이면서 다종교사회라는 점이다. 둘째, 많은 종교가 외국의 사례에 비해 상대적으로 상호 공존하는 정도가 높다는 점이다. 외국 학자들에게 한국은 단일민족, 다종교, 그리고 다종교의 상호 공존 등이 맞물린 독특한 국가인 것이다(문화체육관광부, 2008).

2) 중국

사회주의 국가에서 종교는 원천적으로 인정되지 않는다. 그러나 중국은 개혁 개방의 조류와 국제사회에서의 위치, 그리고 소수민족 문제 등 여러 요인으로 말미암아 독특한 종교정책을 채택하고 있다. 1978년에 열린 공산당 제11차 삼중전회(三中全會) 이후 중국은 노선을 바꾸어 문화대혁명 당시의 종교박해정책을 취소하고 종교가 사회안정과 밀접한 관계가 있음을 깊이 인식한 가운데 형식적이거나 종교신앙의 자유정책을 시행하게 되었다. 이에 따라 불교 사원, 도교의 도관, 교회당들이 수리되고 증·개축되었으며 이를 개방하여 종교행사도 허용하였다. 기독교의 신학원, 불교의 불학원, 이슬람교의 경서원들이 줄줄이 개교하여 성직자들을 훈련 배출하고 있다. 종교의 경전과 종교 서적들의 출판이 허용되고 경비까지 지원하고 있으며, 종교계의 대외관계와 교류도 중시되고 있다. 중국정부에서는 미신이 아닌 건전한 종교로 불교, 도교, 이슬람교, 개신교, 천주교를 인정하고 이들 종교의 종교활동만을 허용하고 있다. 따라서 이들 종교를 관인종교라 명명할 수 있겠다(김상근, 2002).

한편 개혁 개방 이후 유물사관의 공산사상만을 고집하지 않는 방향으로 전환한 중국에는 1990년대 중반 이래 전통 유교의 현대적 해석 및 그 선양에 앞장선 ‘현대 신유가(新儒家)’가 등장하였다. 방동미, 서복관, 모종삼 등을 중심으로 한 현대 신유가의 철학 및

종교 관련 연구는 모두 중국 문화 또는 동아시아의 문화가 현대라는 시대 여건에서 어떻게 정립되어야 하느냐 하는 과제의 수행과정에서 나온 성취들이다. 요컨대, 현대 신유가는 중국의 문화 전통 가운데 유교의 사상을 근본으로 삼아 그것을 현대의 철학·종교로 해석함으로써 유교의 문화 생명이 인류의 문화 면에서 갖는 보편적 가치를 드러내고자 한 신유교사상이라 하겠다(김기현, 2007).

위의 <표 1>에 의하면, 2001년 현재 중국에는 불교 신도가 1억810만 여명이고, 기독교도(개신교도 및 가톨릭신도)가 7,650만 여명이다. 이슬람교 신자 즉 무슬림은 1,830만 여명이다. 그러나 도교 등을 지칭하는 중국 민중종교의 신도(Chinese folk-religionist)가 무려 2억5,620만 여명이나 되는 것으로 집계되고 있다. 이보다 4년후인 2005년 현재 중국의 종교별 상황을, 2009년판 브리태니커 세계연감(Britannica Book of the Year 2009)의 통계를 통해 살펴보면 기독교도가 9.0%(개신교 8.9%, 가톨릭 0.9%), 불교도는 8.4%로 나타나 4년전에 비해 기독교 신도가 크게 늘어나 불교 신도수를 앞질렀다. 그리고 중국 민중종교의 신도 비율이 28.7%로 가장 높고, 무슬림은 1.5%, 무종교 39.2%로 각각 집계되었다.

한편 브리태니커 세계연감에서 1980년 당시의 중국의 종교 상황을 살펴보면 그 사이 20여년 동안에 상당히 의미있는 변화가 있었음을 알 수 있다. 우선 1980년의 경우 무종교가 71.2%에 달해, 25년 뒤인 2005년에 이르러 무종교가 39.2%로 줄어든 것과 크게 대조를 이룬다. 개혁 개방에 따라 중국인의 종교활동이 활발해지고 있음을 실감케 한다. 무엇보다 1980년의 경우 중국의 기독교 신도 비율이 0.2%에 불과했던 것이 2005년에 이르면 9.0%에 달하는 비약적인 신장세를 보여 주목된다. 1980년 당시 중국 민중종교의 신도는 20.1%이며, 불교도 6.0%, 무슬림 2.4%인 것으로 나타나 중국 민중종교와 불교의 신도 역시 증가했음을 알 수 있다.

3) 일본

2009년판 브리태니커 세계연감의 통계에 따르면, 2003년 현재 불교는 그 신자 비율이 전체 인구의 73.6%를 점하는 일본의 대표적인 종교이다. 하지만 신도(神道, Shinto)의 신자수는 84.2%로 나타나 한 사람이 불교와 신도를 동시에 종교로 갖는 경우가 대부분임을 알 수 있다. 한편 기독교도는 1.7%, 무슬림은 0.1%로 미미한 편이다.

일본의 불교 사원들은 그 성격상 차이에 의해 크게 학문사, 기원사, 멸죄사로 구분해

볼 수 있다. 학문사는 역사가 오래되고 문화재가 풍부한 사원들로서, 고대에는 국가나 귀족들의 보호를 받으면서 일종의 대학처럼 불교의 교리를 학문적으로 연구하는 역할을 했다. 기원사는 그 본존의 영험이 널리 알려져 근세에 도시가 발전함에 따라 서민들의 폭발적인 신앙을 모았던 절을 말한다. 멸죄사란 선조 대대의 위패를 모시는 보리사나 촌락사원 등이 이에 속하는데, 오늘날 일본의 불교 사원 대다수가 이 멸죄사 성격을 가지고 있어서 일본 불교를 종종 ‘장식(葬式) 불교’라고 부르기도 한다.

한편 대부분의 일본인들은 불교와 함께 자신들의 생활속에 깊이 뿌리박혀 있는 민족종교인 신도를 동시에 수용하고 있다. 일본인은 태어났을 때는 신도의 신에게서 축복을 받고, 죽었을 때는 불교에 의해서 구제를 약속 받는 것이다. 일본인들은 어릴 때부터 공동체 단위로 행해지는 ‘마쓰리(祭り)’라고 하는 종교제의를 통해서 신도의 신과 가까이 하면서 생활한다. 결혼식도 대부분 ‘신전결혼식’이라 하여 신도식으로 행한다.

일본의 신도는 기독교나 불교, 이슬람교 등과는 달리 교조가 따로 없이 자연발생적으로 성립하였다. 신도에 있어서 가장 중요한 것은 신(神: 가미)을 모시는 제사이다. 그런 의미에서 보면 ‘제사를 중심으로 한 종교’라고 말할 수 있다. 일반적으로 제사가 행해지는 곳은 전국 각지에 있는 신사지만, 그밖에도 일반 가정이나 궁정에서도 행해진다. 신도의 제사 내용을 보면, 결국 자연신에 대한 제사와 조상신에 대한 제사라 할 수 있다. 다시 말하면 자연숭배와 조상숭배가 신도의 핵심인 것이다.

이처럼 일본에서는 불교와 신도가 각기 다른 사회적 기능을 맡으면서 공존하고 있다. 일본은 전형적인 다신교적 종교풍토를 가지고 있다. 일본인의 종교를 논할 때 기독교 신자수가 1.7%에 불과하는 등 유독 적은 것도 주목할 필요가 있다. 이는 유일신교로서 배타적인 기독교가 다신교적인 일본의 종교풍토에 뿌리를 내리지 못하고 있기 때문이라 하겠다(김태정, 2002).

4) 몽골

2009년판 브리태니커 세계연감의 통계에 따르면 2005년 현재 몽골의 불교 신도는 55%, 무슬림이 5%, 기독교도 1%인 것으로 나타났다.

몽골의 원시 토착종교 ‘뵈 무르굴’을 대신하여 몽골인의 종교의식까지 근본적으로 바꾼 외래 종교는 16세기 말에 들어온 티벳의 ‘겔룩바’(현대 몽골어로 ‘겔렉바’) 불교다. 겔룩바 불교의 역대 종정들은 ‘(공덕의 크기가) 바다(와 같이 큰) 스님’이라는 몽골어 칭호

‘달라이 라마’(현대 몽골어로 ‘달라이 람’)로 더 유명하게 되었다. 대승불교의 현종(顯宗)·밀종(密宗)적 요소, 현세 기복적인 티벳 토착신앙 요소로 교리가 이루어진 겐룩바 불교는 도입 백여년 만에 지금의 내몽고 자치구 지방과 몽골국, 그로부터 다시 50여년 뒤에는 부리아트 지방의 거의 모든 몽골인들을 교도로 만들었다.

1920년을 전후하여 부리아트와 몽골국이, 1950년을 전후하여 내몽고 지역이 공산당 치하에 들어간 후, 몽골국의 경우 1930년대에 수많은 고위 승려들이 처형 숙청되었으며, 하층 승려들은 모두 강제 환속당했다. 내몽고 지역에 천여곳, 몽골국에 750여곳, 부리아트에 180여 곳이나 있었다는 대소 사찰들도 한두 군데씩만 빼고 모두 파괴, 폐쇄되었다.

그러나 1990년 자유화와 함께 몽골국 수도 울란바토르에 있는 ‘간단테그친랑’ 사원의 명물이었던 ‘운드르 장라이삭(높으신 관세음보살)’ 청동불상의 복원 불사가 이뤄진 것을 시작으로 사찰들이 속속 복원되었다. ‘간단테그친랑’은 오늘날 몽골 불교의 총본부로 몽골 유일의 승가대학도 이 절에 있다.

1990년의 자유화와 함께 개신교 교회들은 주로 도시에서 청소년층, 빈민층 몽골인들을 주 대상으로 선교활동을 벌였다. 한국의 개신교회는 옛날 미국 교회들의 ‘연회 전문’, ‘세브란스 의전’ 설립을 상기시키는 ‘울란바토르 대학’, ‘연세 친선병원’을 몽골에 세웠다. 이와 같이 각국 기독교 교회들이 몽골 선교에 적극적인 점을 고려할 때 몽골에서의 기독교의 입지는 아직은 미약하지만 점차 강화될 가능성이 있는 것으로 보인다. 한편 몽골국의 소수민족 카자흐인들 사이에서는 수니파 이슬람교가 신봉되고 있다(유원수, 2002).

5) 대만

2009년판 브리태니커 세계연감의 통계에 따르면 2002년 현재 대만의 불교 신도는 23.8%, 도교 신도 19.7%, 개신교도 4.5%, 가톨릭교도 1.3%, 무슬림이 0.6%인 것으로 각각 나타났다.

불교는 대만에서 가장 신도가 많은 종교다. 대만 불교의 특색은 타종교와의 융합이 심하다는 점이다. 유·불·도 삼교의 융합은 중국 대륙에서도 오래된 현상이지만 특히 대만에서는 그 정도가 한층 심화되었다고 하겠다. 이를테면, 도교의 묘관(廟官)은 원래 산신을 모시는 것이지만 대만에서는 불교의 관음보살과 지장보살도 묘관에 함께 모신다(윤종혁, 2007).

중국 대륙에서 들어온 대만의 도교는 크게 오두(烏頭)도사파와 홍두(紅頭)도사파로

나뉜다. 도교의 도사는 경전과 학식, 의례 실천의 수득 정도에 따라 제9품부터 점차로 상위로 올라가 제1품에 이르는 것으로 되어 있지만, 최근에는 제6품 이상의 도사는 적다고 한다. 따라서 대만의 도교는 옛날에 비하면 쇠퇴한 흔적이 보인다(구보 노리파다, 2000).

이처럼 대만의 종교는 중국 본토 이주민들이 믿던 불교와 도교/유교가 주종을 이뤄 왔지만, 오늘날에 와서는 그 구별이 어려울 정도로 융화되는 일종의 혼합종교 양상을 보이고 있다. 특히 도교가 농촌과 서민층에 퍼져 있다고 한다면 기독교는 오늘날 도시를 중심으로 점차 교세를 확장하기 시작하고 있다고 하겠다.

6) 홍콩

2009년판 브리태니커 세계연감의 통계에 따르면 2002년 현재 홍콩의 불교 및 도교 신도는 33.5%, 개신교도 4.5%, 가톨릭교도 3.5%, 무슬림이 1.5%인 것으로 나타났다.

인구의 95%가 중국인인 홍콩에는 중국의 전통 종교인 도교/유교와 불교가 주류를 이루고 있으며, 이외에도 여러 종교가 혼재하고 있다. 홍콩의 6백여개에 이르는 중국 사원에는 대부분 불상과 도교신을 함께 모시고 있을 정도로 불교와 도교는 혼용되어 있다.

홍콩은 1842년부터 1997년까지 영국의 식민지로 있었기 때문에 중국 사회에서 가장 서구화된 곳이라고 할 수 있다. 기독교도는 인구의 8%에 불과하지만, 기독교의 현실적인 영향은 특히 교육과 사회봉사 분야에서 다른 어떤 종교 보다 크다. 홍콩의 기독교 교회들은 초등학교의 35%, 중등학교의 48%를 경영하고 있을 정도다. 기독교가 이처럼 홍콩에 큰 영향을 미치게 된 것은 영국 식민정부의 지원 때문으로 받아들여지고 있다(라이 판츄, 1999).

2. 동남아시아의 종교문화 현황

동남아시아 국가로는 필리핀, 인도네시아, 말레이시아, 태국, 미얀마, 베트남, 싱가포르, 캄보디아, 라오스, 부루나이 등 아세안 10개국의 종교 현황을 살펴본다. 동남아시아의 국가별 종교 인구 현황은 아래 <표 3>에 나타나 있다.

<표 3> 동북아 국가별 종교 인구 현황 (2001년 현재)

<단위: 1,000명>

국가	불교	개신교	가톨릭	무슬림	힌두교	민중종교	기타
필리핀		5,950	63,530	3,500			1,620
인도네시아	2,190	12,820	7,600	185,060	3,880		660
말레이시아	1,500	1,880		10,770	1,660	5,450	1,350
미얀마	37,560	2,060		1,610	210	480	70
베트남	53,290		6,180			4,500	16,500
싱가포르	1,695(도교포함)	485		495	133		21
캄보디아	10,780			290		600	500
태국	57,920	440		2,850			40
라오스	2,750					2,350	540
브루나이				222			121

* 출처: Britannica Book of the Year 2009, pp. 771~773.

1) 필리핀

2009년판 브리태니커 세계연감의 통계에 의하면, 2005년 현재 필리핀에는 가톨릭 인구가 64.9%로 대종을 이루고 있다. 독립 기독교도(independent Christian: 토착 가톨릭교도 및 개신교도 포함)가 17.7%, 개신교도는 5.0%, 이슬람교 신자 즉 무슬림은 5.1%이다.

필리핀인 대다수가 믿고 있는 가톨릭은 스페인의 필리핀 식민지 개척과 깊은 연관성을 갖고 있다. 즉, 가톨릭 교회를 중심으로 한, 스페인의 필리핀 군도 지배체제의 형성으로 말미암아 대부분의 필리핀인들은 가톨릭을 자신들의 종교로 받아들여지게 되었던 것이다. 스페인에 의해 필리핀에 가톨릭이 본격적으로 전파되기 시작한 것은 16세기 후반부터인 것으로 전해지고 있다. 스페인 총독부가 설치되었던 마닐라와 지방도시의 대부분 지역에서 스페인 지배체제를 확립시키는 데 있어서 중심적인 역할을 담당했던 사람들은 스페인 선교사들이었다. 스페인 선교사들은, 중앙집권적인 권력이 존재하지 않고 ‘바랑가이’라는 소규모의 자립적 공동부락 단위로 생활하고 있던 필리핀 주민들을 교회의 종소리를 들을 수 있는 범위 내로 이주시켰으며, 이것은 곧 그들의 지배체제를 강화해 나가는 중요한 모태가 되었다. 이는 또한 현지 주민들을 하나로 통합하여 국가창출의 개념을 세워 주는 순기능적 역할을 담당하기도 했던 것이다.

필리핀의 개신교는 대부분 미국의 주요 교파들이 보낸 선교단체들에 의해 영향을 받았

다고 볼 수 있다. 특히 미국의 개신교 선교사들은 필리핀의 교육과 의학 분야에 공헌을 하였다. 필리핀에서 개신교 선교가 본격적으로 시작된 것은 19세기 말부터이다. 이 당시 필리핀 합병을 눈앞에 둔 미국의 개신교 교파는 필리핀 선교의 기본방침을 논의한 끝에, 가톨릭 교회의 지침으로 금지되어 있던 바인 성서의 각 언어 번역을 결행하였다. 미국 선교사들은 가톨릭 신부들의 손길이 아직 닿지 않은 고지대 부족들과 도시 중산층을 상대로 복음주의적인 교회의 전통을 전파하였다. 가톨릭 교회의 신자가 대다수를 점하고 있는 필리핀 사회에서 개신교는 나름대로의 선교활동을 활발히 벌여 왔으나 여전히 소수파로 남아 있다. 미국 등의 적극적인 선교활동에도 불구하고 필리핀에서 개신교가 그 세력을 크게 확장하지 못하는 이유는 필리핀의 경우 가톨릭적인 사회조직이나 관행이 사회 전역에 깊이 정착되어 있기 때문으로 보인다.

한편 필리핀의 이슬람교는 필리핀인들에 대한 스페인의 가톨릭 포교에 앞서 이미 민다나오와 술루는 물론 루손 지역에까지 널리 퍼져 있었다는 점을 고려해 볼 때, 만일 스페인이 필리핀에 들어오지 않았었다면 오늘날의 필리핀은 가톨릭이 아닌 이슬람교가 지배하는 국가가 되었는지도 모른다. 필리핀에서는 이슬람교도를 의미하는 무슬림의 총칭으로 ‘모로’라는 말이 사용된다.⁶⁾ 또한 ‘모로족’이라는 말도 필리핀에서 사용되고 있는데, 이것은 하나의 민족집단으로서의 모로족이 존재하는 것이 아니고 필리핀의 무슬림 집단들(대략 13개 집단이 존재함)을 총괄적으로 지칭하는 말이다. 민다나오섬의 이슬람교는 1515년에 처음 전래되었으며, 16세기 후반에는 마닐라만과 타알호 주변에까지 세력이 확장되었다. 하지만, 스페인의 가톨릭교회 정책에 의해 무슬림 세력은 서서히 약화되었으며, 현재는 그 힘이 필리핀 남부에만 남아 있을 뿐이다(박광섭, 2002).

2) 인도네시아

2009년판 브리태니커 세계연감의 통계에 의하면, 2001년 현재 인도네시아에는 무슬림이 1억8,506만 여명으로 절대 다수를 차지하고 있다. 개신교도가 1,282만 여명이며, 가톨릭 신도는 760만 여명이다. 그밖에 힌두교도 388만 여명, 불교도 219만 여명으로 각각 집계되고 있다.

6) ‘모로’라는 말은 스페인이 지배한 북아프리카의 무어인을 경멸하는 호칭으로 사용되기 시작했는데, 스페인과 미국의 식민통치를 거쳐 필리핀이 독립한 이후에도 이곳에서 비공식적으로 무슬림간에 사용되어 왔다. 그러다 1960년 이후 분리 독립운동을 추진하기 위하여 무슬림들에 의해 조직된 모로민족해방전선(MNLF) 등과 같은 단체에서 공식적인 명칭으로 부가하여 사용함으로써 현재는 필리핀의 무슬림 전체를 지칭하는 말로 사용되고 있다(박광섭, 2002).

13~14세기경에 들어온 이슬람교는 기존의 문화를 토대로 하여 오늘날까지도 이슬람화가 진행되고 있다고 할 수 있다. 이 이슬람화에는 말라카 왕국 등 이슬람 무역왕국이 가장 큰 역할을 담당하였다. 비이슬람적 요소의 이슬람화는 이슬람의 종교적 색채를 다소 무디게 했으나, 이로 인해 인도네시아 군도에서 이슬람은 성공적으로, 그리고 현지의 기존 문화와 절충적인 형태로 전파되었다.

인도네시아에 전파된 이슬람은 이 지역에 먼저 자리한 힌두·불교 문화의 터전위에 자리잡는데 큰 어려움이 없었다. 그러나 인도네시아의 지형적·군도적 특성 때문에 이슬람은 서에서 동으로 밀물처럼 전파되지는 않았다. 발리처럼, 이슬람화된 주변을 두고 한결 같이 힌두·불교 문화를 지켜온 곳이 있는가 하면, 같은 도서에서조차 한 지역은 이슬람을 받아들였으나 다른 지역은 힌두·불교 문화권으로 남아 있는 경우도 흔하게 발견된다.

이슬람화 이전에는 아무 것도 알려지지 않았던 오지가 인도네시아 군도의 여러 곳에 산재하여 있었는데, 힌두·불교 문화의 영향을 전혀 받지 않았던 이들 지역은 손쉽게 이슬람화되었다. 힌두·불교 문화를 꽃피운 많은 고대 왕국조차 이슬람 문화의 전파 매개 역할을 한 무슬림들의 무역행위를 용인하였다. 그러므로 대부분의 경우 인도네시아 군도에 있어서 이슬람교의 수용은 위에서 아래로, 왕궁으로부터 일반 백성들에게로 이어졌다. 이런 이유로, 많은 종교적 관습에 힌두·불교적 요소와 이슬람적 요소가 혼재하게 되었다(양승윤, 2002).

인도네시아에서는 현대에 접어들어 국가와 이슬람의 관계는 굴곡을 겪게 되었다. 수하르토 정부는 특히 신질서체제의 수립 이후 이슬람세력의 정치적 영향력을 약화시키는 정책을 폈다. 즉, 수하르토 정부는 1980년대 초에 인도네시아의 국가이념인 ‘판자실라(Pancasila)’를 유일기초 정책으로 채택하는 과정에서 이슬람세력의 반대를 묵살하였듯이 이슬람에 대해 우호적인 태도를 갖지 않았던 것이다. 하지만 80년대 후반부터 더 많은 무슬림들이 이슬람을 그들 삶의 중심부로 위치시키는 등 인도네시아의 전반적인 사회분위기가 보다 이슬람화되면서 정부의 태도도 이슬람에 호의적으로 되어 갔다.

물론 1980년대 말 이후에도 많은 이슬람 지도자들이 이슬람국가 형성을 목표로 하는 근본주의 무슬림으로 낙인찍혀 구속되었다. 그러나 이슬람이 대다수 무슬림들의 행위와 사고의 준거틀로서 자리잡아가고 있는 상황에서 이슬람에 비호의적인 종교정책의 입안은 더 이상 쉽게 이루어질 수 없게 되었다고 하겠다(김형준, 2001).

3) 말레이시아

2009년판 브리태니커 세계연감의 통계에 의하면, 2001년 현재 말레이시아에는 이슬람교 인구가 1,077만 여명으로 가장 많다. 개신교 인구는 188만 여명이며, 힌두교도 166만 여명, 불교도 150만 여명이다. 또 도교 등을 지칭하는 중국 민중종교 신도(Chinese folk-religionist)가 545만 여명에 이른다.

말레이시아는 15세기 초 현재의 수마트라섬 북부의 빠세이로부터 이슬람교를 받아들여 술탄 왕국을 건설한 이래 오늘날까지 이슬람 전통을 유지, 발전시켜 오고 있다. 영국의 식민지배 시기인 19세기 말부터는 중국인과 인도인의 대대적인 유입으로 인해 토착인인 말레이인과 함께 다민족사회로 발전하였다.

종교적으로 말레이인은 거의 예외없이 이슬람교를 신봉하고, 중국인은 불교 또는 도교/유교를, 인도인은 힌두교를 믿고 있다. 1970년대 초부터 국가통합을 위해 말레이인 우대정책을 펴고 있으나, 그럼에도 불구하고 여전히 인종집단간의 갈등이 내연하고 있는 실정이다.

이처럼 다양한 이미지를 지닌 말레이시아에서 1970년대 초에 전세계 무슬림의 ‘이슬람 부흥운동’의 영향을 받아 사회 전반에 이슬람 기풍을 강화하려는 이른바 ‘닥와운동(Gerakan Dakwah)’이 시작되었다. ‘닥와’란 용어는 ‘이슬람으로의 초대’를 의미하는 아랍어인 ‘다와(dawa)’에서 유래되었다. 말레이시아에서 이 운동은 『코란』과 『하디스』(예언자 모하메드의 개개의 행동강령인 sunnah를 집대성한 경전)의 가르침에 따라 원래의 이슬람 정신으로 돌아가 이슬람을 ‘완전한 생활방식’으로 받들려는 종교적인 열망의 표출이라 하겠다.

처음에 이 운동은 도시에 위치한 대학가의 말레이계 학생을 중심으로 중산층의 젊은 세대들에 의해 주도되었다. 닥와운동은 세 주요 단체인 아빴(말레이시아 이슬람 청년운동), 다룰 아르캄, 자맛 따블리의 적극적인 활동으로 말레이시아 전역으로 확산되어 갔다. 그러자 이 운동이 말레이계 이슬람 야당과의 결합을 통해 강력한 대정부 세력으로 발전하는 것을 경계한 마하티르 정부가 이를 무력화하기 위해 적극적인 이슬람화 정책을 펴게 되었다. 그 결과 오늘날 말레이시아 사회, 특히 말레이 사회는 1970년대 이전과 비교해 볼 때 이슬람 기풍이 크게 강화되었다고 하겠다. 이 여파로 인해 최근 30년 동안 말레이시아는 정치·경제·사회·문화적으로 실로 커다란 변화를 경험하고 있다(소병국, 2002).

4) 태국

현재의 태국은 다종족 국가다. 타이족(75%)외에 남부 4주에 집중적으로 거주하고 있는 말레이족이 있고, 북부와 동북부에는 라오족, 미얀마와 라오스의 국경을 이루는 고산 지대에는 고산족이 거주하고 있다. 이외에도 동북부에는 몬족, 동남부에는 크메르족, 그리고 전국적으로 중국 혈통을 가진 태국인(15%)들이 살고 있으며, 이외에도 인도인, 인도네시아인, 베트남인들이 있다(김영애, 2002).

2009년판 브리태니커 세계연감의 통계에 의하면, 2001년 현재 태국에는 불교 인구가 5,792만 여명으로 절대 대수를 점하고 있다. 그밖에 남부 4주에 집중적으로 거주하는 무슬림이 285만 여명, 개신교도는 44만 여명에 그치고 있다.

이처럼 태국인의 90% 이상이 불교도이다. 타이족들은 상좌부불교(남방불교, 소승불교)를 믿고 베트남인들과 일부 중국계는 대승불교를 믿는다. 태국에서는 불교가 국교처럼 신봉되고 있으며, 남부지역에 분포하는 이슬람교가 제2의 종교이나 불교와는 신도수에서 큰 차이를 보이고 있다(김영애, 2002). 태국은 일찍부터 중국 문화를 수입해 초기에는 대승불교를 신봉한 흔적이 있으나, 스코타이 왕조가 들어선 후 미얀마로부터 전해온 상좌부불교를 신봉하는 전통을 확립하였다(송현주, 2003).

태국인의 집에 가보면 집집마다 크고 작은 불단이 모셔져 있고 조석으로 향축을 밝힌 후에 식구들이 합장하고 기도를 드린다. 또 태국에서는 어디를 가도 곳곳에서 태국어로 ‘왓’이라 불리는 사원을 볼 수 있다. 사원은 태국인의 생활중심지이다. 사원이 종교적, 사회적 의식의 중심지이고 예술 및 교육의 장소인 동시에 마을의 회의소이고 병원이며, 경우에 따라서는 이동 행정관서도 되고, 여관도 되며 박물관도 화장장도 된다. 태어나서 죽을 때까지 사원을 벗어난 생활은 상상할 수도 없다. 특히 일생중 행해지는 통과의례는 사원을 중심으로 이루어진다고 해도 과언이 아니다.

대표적인 불교식 통과의례로 출가의식과 장례의식, ‘까틴’의식(우안거가 끝난 후 한달 동안 불자들이 승려에게 승복을 비롯해 필수품을 시주하는 의식)이 있다. 이 가운데 출가의식은 가장 대표적인 불교의식이라 할 수 있다(김영애, 2002).

5) 베트남

베트남에는 다양한 종교와 신앙체계가 있다. 외래 종교인 불교, 유교, 도교, 가톨릭, 개신교, 이슬람교 등과 자생적 민족종교인 까오 다이(Cao Dai)교, 호아 하오(Hoa Hao)교

등이 복잡하게 얽혀 있다. 전국적으로 북부는 불교와 유교가 강한 반면에 남부에서는 가톨릭이 대중적인 가운데 까오 다이교와 호아 하오교도 그 본거지를 두고 있다. 기성 종교 가운데 유교, 불교, 도교는 상호모순의 과정을 거쳐 통합되었고, 조상숭배는 베트남인의 정신 생활 가운데 지배적인 비중을 차지하고 있다(김종욱, 2002).

2009년판 브리태니커 세계연감의 통계에 의하면, 2001년 현재 베트남에는 불교도가 5,329만 여명으로 가장 많다. 가톨릭 신도가 618만 여명이며, 까오 다이교 281만 여명, 호아 하오교가 169만 여명 등으로 뒤를 잇고 있다. 이 보다 4년뒤인 2005년 현재 불교도가 48%, 까오 다이교 및 호아 하오교 11%, 가톨릭교도 7%, 개신교 1% 등으로 집계된다.

인도차이나 반도의 불교국가 가운데 베트남은 그 성격이 독특하다. 중국 대륙의 남쪽에 위치한 까닭으로 북부 베트남은 일찍부터 중국 문화의 영향을 받아 중국 남부의 대승불교가 보급되었다. 남부 베트남은 인도 문화의 영향으로 태국과 캄보디아의 상좌부불교가 보급되어 동일 문화권으로 들어가게 되었다. 이처럼 베트남의 불교는 중국 대승불교와 남방 상좌부불교의 두가지 색채를 이루고 있었는데, 10세기 이후에는 중국 불교, 특히 선(禪)불교의 영향하에 통합되었다. 근래에 와서는 정토불교가 크게 유행하고 있다(송현주, 2003).

6) 싱가포르

1965년 말레이시아로부터 독립한 싱가포르는 다민족 국가로, 총인구는 2008년 기준 480여만 명이다. 이 가운데 중국계가 78%이며, 말레이계 14%, 인도계 7% 등이다. 2009년판 브리태니커 세계연감에 의하면, 2000년 현재 싱가포르에는 불교 및 도교 신도가 51%로 가장 많고, 무슬림이 14.9%, 기독교도가 14.6%, 힌두교도는 4%이다.

중국계는 대부분 불교와 함께 도교 등의 중국 민중종교를 신봉하며 말레이계는 이슬람교를 신앙한다. 싱가포르에는 국교가 없고, 종교의 교세 확장을 위한 포교나 전도 등이 법으로 금지되어 있으며 종교간 분쟁도 찾아볼 수 없다. 석가탄신일, 크리스마스, 하리라야 하지(이슬람 명절), 디파발리(힌두교 음력설) 등 각 종교의 기념일이나 명절이 국가 공휴일로 지정되어 있으며, 다양한 종교 사원이 시내 곳곳에 자리잡고 있다. 학교에서는 국가정책의 일환으로 유교적 소양 교육이 이뤄지고 있다.

7) 미얀마

2009년판 브리태니커 세계연감에 의하면, 2001년 현재 미얀마에는 불교 인구가 3,756만 여명으로 절대 다수를 점하고 있다. 개신교도가 206만 여명이며, 무슬림은 1백61만 여명, 그밖에 힌두교도가 21만 여명이다. 4년 뒤인 2005년 현재로는 불교도가 74%, 개신교도 6%, 무슬림 3%, 힌두교도 2% 등으로 집계되었다.

미얀마에 불교가 전래된 시기는 4~5세기경으로 추정되고 있다. 5세기경에 스리랑카로부터 상좌부불교가 전래되었으나 그후 밀교적인 대승불교와 공존하였다. 그러나 1058년 파간(Pagan) 왕조의 아나우라타(1044~1077) 왕때 공식적으로 상좌부불교만을 인정함으로써 미얀마에는 상좌부불교가 확실하게 자리잡게 되었다(송현주, 2003).

상좌부불교는 주로 버마족, 샨족 등 주요 민족에게 전파되었지만, 18세기 유럽세력의 진출에 따라 선교사들의 선교활동에 의해 주로 소수민족에게 기독교가 전해졌다. 13세기 이후 상업적 교류 이후에 적은 수이긴 하지만 무슬림이 여카잉 지역과 더닝다이 지역에 정착하였다. 힌두교는 영국의 식민지 지배기에 대거 이주해 왔던 인도인의 종교였지만, 지금은 그 수가 많지 않다(박장식, 2001).

8) 캄보디아

2009년판 브리태니커 세계연감에 의하면, 2001년 현재 캄보디아에는 불교도가 1,078만 여명으로 절대 다수를 차지하고 있다. 그밖에 도교 등의 중국 민중종교 신도가 60만 명이며, 무슬림은 29만 여명으로 미미한 수준이다.

인도차이나반도 중부에 위치한 캄보디아는 인도의 영향으로 힌두적인 요소가 많은 문화를 발전시켰다. 유명한 앙코르 와트(Angkor Wat, 1113년)는 앙코르 왕조가 크메르(Khmer) 왕국을 세워 위세를 떨치던 시대에 지은 것으로 힌두교와 밀교적인 대승불교가 융합된 대표적인 건축물이다. 캄보디아는 힌두교와 밀교적 대승불교가 나란히 존재하다가 14세기 무렵부터는 태국의 영향을 받아들여 상좌부불교의 주요국가가 되었다. 1970년대에는 인도차이나 반도의 공산화로 이 지역에서의 불교활동이 일시적인 정지상태에 들어서는 등 한때 어려움을 겪기도 했다(송현주, 2003).

9) 라오스

다종족 국가인 라오스의 인구 절반을 차지하는 라오족의 약 95%가 불교도이다. 라오

족을 제외한 60개 이상의 소수 종족들은 정령신앙(phi)을 신봉하고 있다. 그러나 정령신앙은 역사적으로 불교와 기능적 보완관계를 유지하면서 발전되어 왔기 때문에, 오늘날 라오스의 문화적 정체성을 대표하고 있는 것은 불교라 하겠다.

라오스에 불교가 도입된 시기는 14세기 란쌍 왕국이 건립된 이후로, 라오스 불교는 스리랑카에서 시작된 상좌부불교다. 19세기말 프랑스의 식민지배하에서 라오스의 불교는 국교로서의 지위를 잃었지만 해방 후 불교는 다시 국교로 채택되었다. 1975년 라오스가 공산화되자 인민혁명당 정부는 불교를 더 이상 국교화하지 않고 불교의 사회주의화 정책을 추진하였다. 하지만 라오스는 1991년 ‘신사고’라 불리는 과감한 개방 및 개혁 정책을 추진하면서 불교에 대한 통제정책도 완화되기 시작하였다(김홍구, 2001).

2009년판 브리태니커 세계연감에 의하면, 2005년 현재 라오스에는 불교 인구가 43%를 점하고 있고, 정령신앙 신봉자가 49%나 된다. 기독교도는 2%로 미미하다.

10) 브루나이

1405년 초대 무함마드(Muhammad) 국왕이 브루나이 이슬람왕국(Islamic Sultanate of Brunei)을 세운 이래, 현재의 하싸날 볼키야(Hassanal Bolkiah) 국왕이 1968년 제29대 왕으로 즉위한 브루나이는 세계에서 가장 오래된 이슬람국가다. 1984년 96년간의 영국 보호령에서 완전 독립한 브루나이는 2008년 기준으로 인구 38만 여명에 불과한 소국이지만, 원유 및 천연가스의 수출로 막대한 부를 누리고 있다.

말레이계 국민의 대다수가 무슬림인 브루나이의 헌법은 이슬람교를 국교로, 국왕(술탄)을 이슬람의 수장으로 명시하고 있다. 이슬람은 브루나이의 정치·경제에서 일상생활에 이르기까지 광범하게 영향을 미친다. 종교의 자유도 보장되어 있으며, 주로 중국인들인 불교도를 포함하여 기독교도도 있다. 이로 인해서 곳곳에 교회와 기독교도를 위한 미션스쿨도 있다(양승윤, 1999).

2009년판 브리태니커 세계연감에 의하면, 2004년 현재 브루나이에는 무슬림이 67%로 주종을 이루고 있고, 그밖에 불교도 13%, 기독교도 10% 등이다.

3. 동아시아의 종교분쟁 사례 분석

1) 인도네시아의 종교분쟁

인도네시아는 1990년대 후반에 국가경제의 파탄으로 IMF 구제금융을 받은 데 이어

30년 철권독재 권력을 행사하던 수하르토가 물러나는 정치·경제적인 과도기를 맞아 사회 전체가 혼란속으로 빠져들었다. 이런 가운데 오랫동안 수면 아래 잠복해 있던 갈등들이 여기저기서 분출하기 시작하였다.

인도네시아의 갈등과 분쟁들은 그 원인이 서로 다르고 복합적이지만 형식면에서는 공동체의 정체성 강화를 위해 그 최상의 준거틀로서 언제나 종교 상징을 전면에 내세운다는 점에서 매우 유사한 측면이 있다. 인도네시아의 공동체 갈등은 주로 기독교도와 무슬림간의 종교 분쟁의 외형을 띠었다.

무슬림과 기독교도간 최악의 분쟁사태는, 인도네시아에서 네 번째 큰 섬인 술라웨시(Sulawesi)의 중앙에 위치한 포소(Poso) 지역에서 1998년에 발생해 2001년까지 참극으로 이어졌고, 또 인도네시아 동부의 말루꾸(Maluku) 군도에서는 1999년에서 2002년까지 계속되면서 엄청난 유혈을 빚었다. 각각 3년여에 걸친 이 두 지역의 종교·종족간 분쟁으로 2만 여명이 사망하고 말루꾸의 수도인 암본과 주변의 섬들, 포소의 도심, 그리고 종교와 종족 공동체에 따라 분리 거주하던 인근 마을들 대부분이 폐허로 변하였다.

이들 사건은 표면상 종교가 다르고 종족이 다른 데서 연유한 것처럼 보이지만 그 내면을 들여다보면 분쟁의 씨앗은 인도네시아가 네덜란드의 식민통치를 받던 시절에 뿌려졌음을 알 수 있다. 즉, 무슬림에 대한 식민정권의 차별정책이 바로 그 비극의 시초였다. 300여년에 걸친 네덜란드 기독교 정권은 기독교도들에게만 교육기회와 문화생활, 일상적 편의를 부여하였고 무슬림에 대해서는 철저한 소외정책으로 일관하였다. 무슬림은 해안가 저지대에 살게 하고, 기독교도는 고지대에 살도록 함으로써 이러한 거주 분리는 양측에 각각 별개의 종교적 정체성과 함께 공동체적 집단 의식을 심어주는 결과를 낳았다. 한마디로 종교의 차이가 지배자와 피지배자라는 신분의 차이와 동일시 되었던 것이다.

독립 후 인도네시아의 무슬림들은 중동 이슬람의 영향을 받아 자신들의 정체성을 새롭게 하려는 강도 높은 '이슬람 부흥운동'을 전개하였다. 또 정치·사회 전반에 걸친 무슬림의 세력 확장은 이번에는 역으로 기독교도의 상대적 주변화로 이어졌다. 군부내 요직의 대부분을 무슬림이 차지하였으며, 무슬림 은행이 들어서는가 하면 이슬람풍의 학교와 건물들은 과거와는 비할 수 없이 넉넉한 재정적 지원을 받았다. 이는 국가가 나서 이슬람을 적극 옹호하였기에 가능한 일이었다. 이러한 사회 분위기로 말미암아 무슬림과 기독교도는 더욱 분리되어 갔다. 또 반기독교적 정서가 만연하자 양측간 대화는 정치적 후원 없이는 불가능할 정도로 단절되어 간 반면에 양측의 종교간 갈등은 점차 노골화되어 갔다. 그렇다고 해서 기독교도들의 공격적인 선교가 가라앉은 것은 아니어서 무슬림의 반

감을 사는 일도 더욱 빈발하였다. 이처럼 무슬림 정권의 기독교도에 대한 경제·사회적 역차별 정책이 분쟁의 또 다른 주요인으로 작용하였던 것이다.

말하자면 이 두 지역에서 일어난 극렬한 분쟁은 종교적 차별을 배경으로 한, 지배권력과 정치적 헤게모니의 장악을 위한 갈등의 악순환 구조라 할 수 있다. 종교인들간에는 과거에도 종종 갈등을 빚는 일이 있었지만 대량 살육으로 이어지는 극단적인 사태로까지는 확대되지 않았다. 따라서 인도네시아의 격렬한 분쟁의 발단과 그 지속을 가능케 한 보다 근본적인 요인으로는, 종교간 갈등 이외에도 과거 식민정권의 무슬림 차별정책과 독립후 친이슬람 정부의 기독교도 역차별 정책을 우선적으로 들 수 있겠다.

게다가 인도네시아의 사례에서는 종교자체가 직접적인 갈등의 원인이 아닐 경우에도, 종교의 실천방식이 갈등과 분쟁을 증폭시킬 수 있다는 점에도 주목할 필요가 있다. 인도네시아에 이슬람 부흥운동이 강화되면서 무슬림에 대한 특혜와 기독교도에 대한 차별과 편견이 사회전반으로 확산되었다. 그런 와중에 양측은 종교건물을 화려하게 짓거나 종교 상징들을 곳곳에 세우는 등 무분별한 경쟁을 하였다. 그러다 폭동이 일어나면 이러한 건물이나 상징들은 공격의 최우선 대상이 되었다. 즉, 종교간 갈등이 그다지 심각하지 않은 경우에도, 사회가 불안한 상황에서는 종교의 실천방식이 지나치게 공세적일 경우 예상치 못한 사태로 쉽게 변질 수 있다는 점은 눈여겨 볼 대목이다. 이를테면, 대대적인 종교행사나 공격적인 선교와 같은 종교적 행위는 상대방에게 자칫 오해를 불러 일으켜 긴장을 강화하고 분쟁을 촉발시킬 수 있다는 것이다.

또한 근본주의 무장세력이 분쟁을 확대시키는 결정적인 변수가 되기도 하였다. 이슬람 근본주의 무장단체인 ‘라스카르 지하드’가 무슬림 형제애를 강조하면서 이번 인도네시아의 종교간 분쟁에 개입하여 상황을 극도로 악화시켰던 것이다. 인도네시아에는 이슬람 무장세력이 건재하여 2002년 발리 테러사건과 2003년 자카르타 메리어트호텔 테러사건을 일으키는 등 암약하고 있는 것으로 알려져 있다.

이슬람 부흥운동 과정에서 이처럼 이슬람 근본주의자들이 개입하는 것은 좁게는 특정 지역의 공동체를 위한 것이지만 넓게는 세계화에 따른 광범한 불신을 나타낸 것이라고도 할 수 있다. 인도네시아의 근본주의 무슬림은 자신들의 무력행위를 여러 가지로 정당화하지만 그 밑바닥에는 세계화에 대한 이슬람권의 무력감 내지 상대적 박탈감이 자리 잡고 있다고 하겠다.

강경파 이슬람교도들은 세계화 과정 자체가 이슬람의 도덕원칙을 붕괴시키는 것이며 이슬람을 재식민화하는 것, 나아가 서구문명의 부수물로 전락시키려는 것이라는 부정적

시각을 가지고 있다. 발리 테러가 나이트클럽을 겨냥한 것도 그곳은 서양인들이 드나드는 타락한 곳이라는 인식에 따른 행동이었다. 어쨌든 목적의식을 가지고 그들은 정의롭지 못한 곳, 도덕적으로 부패하다고 생각되는 곳에 폭력을 행사한다. 그러나 인도네시아 무슬림의 대부분은 세계화의 부작용을 염려하면서도 종교의 이름으로 행해지는 무력행사에 대해 매우 비판적이다.

분쟁의 결정적인 원인이 정치·경제적인 것이라 하더라도 직접 싸우고 죽는 당사자가 종교인인 만큼, 종교문화적 이질감으로 인한 갈등을 제거하는 것은 급선무라 하겠다. 종교간 대화없이 파괴적인 분쟁으로부터 벗어날 수도, 진정한 평화를 정착시킬 수도 없는 것이다. 또한 서구는 이슬람을 서구의 잣대로만 바라보아서는 안될 것이다. 그럴 경우 오해와 불신, 상호 적대감만 커질 뿐이다. 테러와의 전쟁으로 인해 이슬람이 부정적 인식으로 채색되고 있는데, 이러한 단견과 왜곡된 도식으로 이슬람 전체를 바라본다면 종교간 이해와 협력의 길은 더욱 멀어질 것이기 때문이다(이삼열·박금희, 2005; 박금희, 2005).

2) 필리핀의 종교분쟁

필리핀의 종교갈등을 이해하기 위해서는 먼저 필리핀의 역사와 사회구조, 그리고 무슬림의 투쟁 배경을 파악할 필요가 있다. 필리핀은 오랜 세월을 걸쳐 차례로 스페인, 미국, 일본의 식민 지배를 받아왔다. 즉, 필리핀 사회에서는 300여년의 가톨릭 스페인의 통치와 40여년의 미국 식민 지배, 그리고 4년 동안의 일본 점령군 통치를 거치면서 무슬림 착취가 제도적으로 자행되었던 것이다. 제2차 세계대전 후 독립한 이래 필리핀 가톨릭 정권은 민다나오 지역을 중심으로 한 무슬림을 무차별 탄압하였고, 그들의 삶의 근거지를 파괴하였다. 이러한 가톨릭 정부군의 탄압에 항거하여 무슬림의 정체성 위기를 타파하고 생존권 수호를 위해 무장 단체들이 결성되었는데, ‘모로민족해방전선(MNLF)’과 ‘모로이슬람해방전선(MILF)’이 대표적이다. 이러한 무장 단체들은 무슬림의 해방을 위하여 가톨릭 정부군에 대항하여 내전을 벌이고 있다(김명수, 2005).

필리핀 독립 후 현재까지 이어지고 있는 가톨릭 정부군과 이슬람 무장단체의 전투가 주는 교훈은, 평화는 무기로써 해결되는 것이 아니라 협상을 통해 장기적이고 지속적인 노력을 통해서만 이룰 수 있다는 점이다. 그리고 무슬림의 불만을 해소할만한 근본적이고도 포괄적인 계획 없이는 평화를 이루기가 참으로 어렵다는 것이다. 필리핀 정부는 모로

해방전선과 수차례의 협상을 통해 1996년 9월에 제3차 평화조약을 체결하였다. 이 조약으로 정부는 이슬람을 위한 ‘특별자율지구(Special Zone of Peace and Development)’와 의회(Southern Philippines Council for Peace and Development)를 설치하여 행정체계를 가다듬고 여러가지 개발사업 프로젝트를 추진하였다. 그러나 모로이슬람해방전선을 이 개발사업에서 제외시킴으로써 갈등은 지금도 여전히 지속되고 있다. 또한 필리핀을 ‘테러와의 전쟁’의 제2 전선으로 삼고 있는 미국과 필리핀 정부가 공동으로 벌이고 있는 무슬림 반군소탕작전은 민다나오 사회의 갈등과 혼란을 더욱 가중시키고 있다(이삼열외, 2005).

한편 필리핀에서 가장 오래된 분쟁의 역사를 지니고 있는 민다나오 소수 토착민 ‘루마드(Lumads)’의 종교문화적 갈등문제도 여기서 함께 살펴볼 필요가 있다. 강제 이주, 군사활동, 빈곤, 불평등, 자연자원의 과도한 파괴에 의해서 현지 토착민들은 주변화, 소수화되어 갔다. 20세기 이전까지 민다나오 토착민들은 민다나오 인구의 주류를 차지했지만 외부 식민주의자들의 억압과 가톨릭계 정부의 정치사회적 차별로 인해 지금은 10% 이내의 소수민으로 전락한 것이다. 토착 공동체문화에 기초하여 자기 정체성을 회복하고자 하는 ‘루마드’의 재종족화(retribalization)와 재부흥화(revitalization) 운동은 오늘날 민다나오의 종교, 종족 갈등의 중요한 현상이 되었다.

70년대에 가톨릭계 마닐라정부에 대항한 모로인들의 투쟁에 이어, 80년대부터 루마드의 고난과 억압에 대한 가톨릭 지도자들의 자각, 루마드 공동체의 생존을 위한 노력, 그리고 NGO 단체와 평화기관들의 활동이 이어지면서 새로운 루마드 운동으로 결집되고 있다. 각기 다른 종교가 현지 주민들을 결속시키면서 기독교 정착민, 무슬림백성, 토착원주민 루마드백성이라는 ‘세 백성(tri-people)’간의 갈등이 심화되었으며, 모로백성의 재이슬람화라는 무장투쟁 그리고 루마드백성의 재종족화라는 정치투쟁을 통하여 자기들의 정체성 확보투쟁이 계속되고 있다. 루마드의 자기정체성을 회복 운동은 NGO단체와 평화기관들의 지원으로 활기를 띠고 있다.

민다나오 소수민의 문제는 식민주의 팽창과 현대적 국가주의 모색에서 나타난 억압과 차별의 결과이다. 따라서 앞으로 민다나오에서 갈등해결의 방법은 다문화주의에 근거하여 종교·문화적 타자에 대한 공생의 전략이 모색되어야 하고, 사회정의를 동반한 새로운 발전개념이 확보되고, 시민사회단체와 종교단체의 갈등해결과 평화구축을 위한 노력의 여부에 따라 결정될 것으로 보인다(이삼열외, 2005; 김명수, 2005).

IV. 동아시아 종교문화 지형의 특징

동아시아 지역의 종교문화 지형의 특징을 파악하는 것은 이 지역의 종교간 소통가능성을 가늠하는 데에 유용한 시사점을 제공할 것으로 보인다. 물론 광대한 지역에 걸쳐 있고 유구한 역사를 지니고 있는 동아시아의 종교문화 지형을 단순명쾌하게 그려내기란 사실상 불가능에 가까울지 모른다. 하지만 어떤 형태로든 동아시아 종교문화 지형의 특징을 드러내고자 하는 작업은 동아시아 평화공동체 형성의 초석을 놓기 위한 시도라는 데에 의미가 부여될 수 있을 것이다.

1. 세계종교의 토착화 과정의 변용과 접합

동아시아라는 지리적인 영역은 단순히 물리적인 공간만을 가리키는 것이 아니라 역사적이고 문화적인 공간이라는 의미가 내포되어 있다. 이러한 관점에서 볼 때 타지역에서 기원한 종교가 동아시아에 정착하는 과정은 원형 그대로의 종교가 아무런 변형없이 단지 물리적인 공간만을 이동하는 이식과정이 아니며, 동아시아의 문화적·사회적·정치적 상황에 적응하고 변화하는 토착화의 과정이라고 할 수 있다. 토착화의 과정에서, 유입된 종교의 특정 요소들은 선택적으로 강조되거나 제외되며, 원래의 교리나 의례에 새로운 의미가 부여되고, 기존에 존재하는 종교적 요소를 흡수하고 통합하는 접합의 양상이 나타난다. 동아시아의 불교, 동아시아의 이슬람교, 동아시아의 기독교란 표현이 독특한 의미를 가질 수 있는 것은 이들 세계종교가 동아시아 지역에 전파되면서 토착화의 과정을 겪었기 때문이다(오명석, 2001).

불교가 인도로부터 다른 여러 지역으로 전해지는 가운데, 동북아에서는 중국대륙, 한반도, 일본열도가 하나의 길을 이루었음은 잘 알려진 사실이다. 불상과 불경과 승려라는 구체적인 형상으로 전해져 온 그 불교가 각 지역 또는 민족에 수용됨에 있어서는 원래의 불교와는 다른 여러 가지 변용을 거쳐야 했다. 이를테면 중국에 불교가 전래될 때에는 이미 유교와 도교 등 중국에서 생겨난 종교와 사상이 뿌리깊이 자리잡은 단계였다. 여기에 불교는 유교와 도교, 나아가 고유의 민간신앙과 혼효 내지 습합을 이룸으로써 중국땅에 정착할 수 있었던 것이다(문명재, 2002). 그 결과, 유일신을 숭배하는 종교와는 달리 중국인의 신앙에서는 신과 신 사이에 경계가 없게 되었다. 따라서 불교의 보살, 도교의 신선, 민간의 잡신을 한곳에 모시고 제사를 지내고, 원시 무속신과 역사상의 성현을 함께

모셔서 경배를 드린다. 중국에서는 간혹 묘(廟)을 짓는데 유·불·도 삼교의 성상(先師, 如來, 太上)을 한방에 모시고 ‘삼교암(三敎庵)’이라 불렀다.

오늘날 타이완의 타이페이시 목책지방의 유명한 도교사원 지남궁에 가면 같은 경내에 별도의 건물로 도교 사원, 불교 사원, 공자묘를 만들어 놓은 것을 볼 수 있다. 세 곳을 다 돌며 향을 피워 올리는 이곳 사람들의 융합적인 종교관을 잘 말해주는 것이다(김상근, 2002). 홍콩에서도 6백여개의 사원 대부분이 불상과 도교신을 함께 모시고 있을 정도로 불교와 도교는 깊이 습합되어 있다. 일본의 경우는 불교도가 70% 이상을 차지하지만, 민족종교인 신도(神道)의 신자 또한 80%이상이나 돼 이 둘을 합하면 일본의 종교인수는 총인구의 150%를 상회하는 기이한 결과를 낳게 된다. 즉, 일본에서는 한 사람이 불교와 신도를 동시에 신앙하는 것이 매우 자연스러운 현상으로 되어 있는 셈이다. 몽골의 경우도 불교가 원시 토착종교 ‘뷔 무르굴’을 흡수함으로써 몽골인의 종교의식을 근본적으로 바꾸었다.

특히 동남아에서 불교·이슬람교·기독교로의 초기 개종과정에서 두드러진 현상은 정령숭배(animism)와 조상신 숭배, 주술적 힘에 대한 믿음, 현세 중심적 태도와 같은 동남아의 고유한 신념과 의례가 이들 종교와 결합하는 양상이었다. 이는 오늘날에도 동남아의 민중 사이에 불교·이슬람교·기독교가 일상적으로 실천되는 방식에 여전히 나타나는 특징적인 현상이기도 하다(오명석, 2001). 요컨대 서로 다른 종교 전통에 속하는 요소들이 기본적인 원칙의 차이를 해소하지 않은 채 혼합되어 있다는 점에서 동아시아 종교의 특징을 ‘제설혼합적’이라고 할 수 있을 것이다. 이는 외래 종교가 동아시아의 지역적 상황에 적응하는 토착화 과정의 산물이라 하겠다.

2. 지역권과 종족집단에 따른 종교문화의 분화

동아시아의 종교문화는 상이한 지역권과 다양한 종족 집단에 따른 분화를 특징으로 한다고 할 수 있다. 이를테면 동남아 지역의 종교분포를 대별한다면, 미얀마·태국·라오스·캄보디아·베트남을 포함하는 대륙동남아의 불교권과 말레이시아·브루나이·인도네시아·필리핀 남부지역을 포함하는 도서동남아의 이슬람권, 그리고 필리핀의 중부와 북부 지역의 기독교권으로 나누어 볼 수 있다.

하지만 동남아에서 종교가 지리적으로 분포하고 있는 실제의 모습은 이보다 훨씬 복잡한 양상을 띠고 있다. 도서동남아의 일부 도서지역과 대륙동남아의 고산지역에 거주하는

소수 원주민집단에서 기독교 또는 정령숭배가 많이 나타나며, 비교적 최근에 동남아로 이주해온 이민자집단인 화인(華人)과 인도인 사이에는 각각 중국종교와 힌두교가 두드러진다(오명석, 2001). 또 전체 인구의 대부분이 이슬람교도인 인도네시아에서 특이하게 힌두교가 뿌리내리고 있는 발리 섬은 힌두교가 태생되어 발전된 인도 지역을 제외하고는 힌두교가 토착화된 유일한 지역이기도 하다(김영수, 2001).

동북아의 사정도 비슷한 양상을 보이고 있다. 한족(漢族)의 민족종교인 도교/유교와 함께 변용된 불교를 신앙하고 있는 중국·홍콩과 대만은 유·불·도교를 중심으로 하는 하나의 종교지역권을 형성하고 있다. 하지만, 중국 본토의 북서부 신장(新疆) 자치구의 위구르족은 이슬람교를 신봉하고 있고, 시짱(西藏) 자치구의 티베트족은 대승불교의 밀교계통인 라마교를 신앙하는 등 종족에 따른 분화현상이 엄존하고 있다. 몽골은 티베트에서 전래된 불교가 토착신앙을 흡수한 가운데 뿌리를 내림으로써, 달라이라마를 최고 종교지도자로 추앙하는 티베트와 하나의 종교지역권으로 분류할 수 있을 것이다. 한편 일본은 불교와 신도로 이뤄진 독립된 종교공동체로 자리잡고 있으며, 한국은 단일민족이면서도 다종교의 공존 지역으로 매우 특이한 양상을 보여주고 있다.

동아시아에 다양한 종교 전통이 혼재하며 지역과 종족집단에 따른 종교적 분화현상이 나타나는 이유는 동아시아 지역이 인도, 아랍, 유럽과 교류해온 오랜 역사적 과정에서 찾아야 할 것이다. 동아시아와 이들 지역과의 교류는 교역, 정복, 이민의 방식을 통해 지속적으로 진행되어 왔으며, 이러한 과정에서 외래 종교도 함께 유입되었다. 주목해야 할 사실은 이러한 교류과정은 단일하거나 동질적인 것이 아니었으며, 역사적 시기에 따라 그리고 지역에 따라 다양한 방식으로 진행되었다는 점이다.

또한 종교는 특정한 종족집단의 문화적 정체성을 구성하는 이념이 되며, 다른 종족집단과 구분되는 지표가 되기도 한다. 특히 종족집단간의 구별이 종교적인 차이와 중첩되는 경우, 종교는 종족집단간의 경계를 유지하는 매우 강력한 수단이 되기도 하고(말레이족의 이슬람교), 다수민족이 소수민족을 동화시키는 수단이 되기도 하며(타이족과 버마족의 불교), 또는 소수민족이 지배문화에의 동화를 거부하는 저항의 수단이 되기도 한다(티베트족의 불교, 위구르족의 이슬람교, 까렌족의 기독교, 민다나오 모로족의 이슬람교)(오명석, 2001).

요컨대, 동아시아는 종교적으로 단일한 지역이 아니며, 국가의 경계를 넘어선 지역권에 의해 종교가 분화되어 있을 뿐만 아니라, 하나의 국가 내에서도 다수민족이 믿는 종교와 소수민족이 믿는 종교가 서로 구분되어 공존하고 있다고 하겠다.

3. 사회경제적·정치적 배경의 종교분쟁

동아시아에서의 종교갈등은 사회경제적·정치적 차별로부터 비화하는 경우가 많다. 위에서 구체적으로 살펴본 인도네시아와 필리핀의 사례들 뿐만 아니라 미얀마와 태국, 중국의 경우도 이 범주에 해당한다.

인도네시아의 격렬한 분쟁의 발단과 그 지속을 가능케 한 보다 근본적인 요인으로는, 종교간 갈등 이외에도 과거 식민정권의 무슬림 차별정책과 독립후 친이슬람 정부의 기독교도 역차별 정책이었다. 또 필리핀의 경우 역시 독립 후 가톨릭 정권이 민다나오 지역을 중심으로 한 무슬림을 무차별 탄압하자 무슬림들은 무장 단체를 결성해 가톨릭 정부군에 대항하여 내전을 벌이고 있는 것이다.

미얀마의 소수민족인 까렌족과 로힝자족의 분리주의 운동은 근래 들어 종교분쟁의 성격을 띠게 되었다. 미얀마의 종교분쟁은 영국 식민지배기의 ‘분리와 지배’ 정책에 의해 다수민족인 버마족과 소수민족 집단을 분리 통치한 데에 기인한다. 까렌족을 포함한 소수민족을 대상으로 한 영국 식민정권의 기독교 선교활동의 결과 불교도인 버마족과 기독교화한 소수민족 간에 종교적 분화가 발생하였다. 한편 로힝자족은 영국 식민지배기에 지금의 방글라데시에서 이주해온 무슬림이다. 미얀마의 독립 직후 우누 정권은 불교를 국교로 삼는 정책을 취한 반면, 1962년 쿠데타로 집권한 네윈 군사정권은 버마식 사회주의를 내세우며 불교를 정치에서 배제하는 정책을 시행하였다. 1988년의 전국적인 민주화운동 이후 친위 군부쿠데타로 집권한 ‘국가법질서회복평의회(SLORC)’는 그들의 취약한 정치적 정통성을 극복하기 위하여 불교에 접근하였다. 까렌족과 로힝자족의 분리운동에 대한 ‘국가법질서회복평의회’의 대응전략은 이들을 각각 무슬림과 불교도간의 대립, 기독교도와 불교도간의 대립이라는 종교분쟁의 양상으로 유도함으로써, 이들 소수민족에 대한 탄압을 통해 정권의 종교적 정당성을 확보하고자 하였다(박장식, 2001).

불교국가인 태국의 경우 남부 4개주(삿따니, 알라, 나라티왓, 싸둔)에 집중적으로 거주하는 말레이계 무슬림들은 자신들의 정체성을 수호하기 위해 하나의 완전한 이슬람 국가를 건설하려는 분리주의 운동을 벌이고 있다. 이들은 지리적으로 말레이시아와 인접해 있고, 역사적으로나 정치·사회적으로 말레이문화에 더 익숙해 있으며, 언어 또한 태국어 아닌 말레이어를 사용하고 있다. 따라서 이들은 고유한 역사, 언어 그리고 문화에 대한 강한 자부심을 가진 채 태국사회에서 이슬람을 신앙하는 소수종족의 하나로 자신들을 인식함으로써, 인구의 대다수를 차지하고 있는 태국 불교도와의 상호이질감은 결국

종교갈등의 양상으로 비화되었다. 태국 정부는 초기에 강압적인 방법으로 이들 무슬림을 태국사회에 동화시키려는 정책을 취했지만 오히려 문제를 더욱 악화시키는 결과만 초래하였다. 즉, 태국 정부는 4개주의 모든 법을 이슬람식에서 태국식으로 바꾸고 무슬림의 자녀들을 태국 초등학교에 입학시켜 태국식의 교육을 받는 것을 의무화하는 등 일련의 강압적인 정책을 펴나가자, 이에 대해 무슬림들은 이슬람교와 자신들의 문화를 말살시키려는 정책으로 인식했고, 그들의 저항은 대규모 폭동으로 이어져 수많은 인명피해를 낳았다. 유엔 안보리가 특별위원회를 구성하는 등 이 지역에 대한 국제적 관심이 고조되자 태국 정부는 무슬림에 대한 유화적 입장을 취하기 시작하였다. 결국 1980년대 이후부터 정부정책에 대한 긍정적인 반응을 이끌어내기 위해, 무슬림 사회에 어느 정도의 종교활동에 대한 자유를 보장하면서 교육정책을 중심으로 한 꾸준한 통합정책을 시도함으로써 어느 정도 실효를 거두고 있다고 하겠다(이병도, 1999).

13억 인구의 90% 이상을 차지하는 한족이 주류를 이룬 가운데 56개의 민족으로 구성돼 있는 중국에서는 위구르족의 신장(新疆) 자치구와 티베트족의 시짱(西藏) 자치구를 대표적인 종교분쟁 지역으로 꼽을 수 있다.

고대 중국인들이 서역(西域)이라고 불렀고 실크로드가 관통했던 신장 지역의 위구르족은 10세기에 이슬람교를 처음으로 받아들였고, 이후 몽고 차가타이칸국의 지배하에서 급속히 이슬람화되었다. 위구르족은 티베트인들과 마찬가지로 1949년 중국에 합병된 이후 끊임없이 분리독립을 요구해 왔다. 터키계 무슬림인 위구르족의 분리주의 운동의 궁극적인 목표는 이슬람교를 바탕으로 주변의 우즈베키스탄, 타지키스탄 등과 연대해 ‘투르크인의 땅’인 동투르크스탄공화국을 수립하는 것이다. 한편 중국 정부는 지정학적으로 중요한 전략요충지일 뿐만 아니라 석유와 천연가스가 풍부한 신장 위구르 자치구에 한족을 계속 이주시키며 민족 동화정책을 펴으로써, 1949년 합병 당시 6%에 그쳤던 한족이 오늘날에는 41%에 이른다. 이는 위구르인들에게 한족이 자신들의 정체성을 유린하고 삶의 터전과 경제적 권리를 침탈해 가는 것으로 비쳤다. 위구르족의 분리독립운동이 본격화된 이후 다수의 무장단체가 결성되면서 폭력적 양상을 띠기 시작하였다. 1997년에는 위구르족과 한족이 충돌하는 유혈사태로 100여명이 사망했으며, 신장 자치구의 성도인 우루무치와 베이징에서는 버스 폭탄테러가 발생하였다. 특히 2008년 8월 베이징 올림픽 개막을 나흘 앞둔 위구르족 테러리스트가 카스 시내에서 중국 무장경찰을 향해 수류탄을 던져 17명이 사망하자 중국 전역에 비상이 걸리기도 하였다. 2009년 7월에는 위구르인들이 우루무치에서 소수민족 차별에 항의하며 벌인 대규모 시위로 197명이 사망하

고 수천 명이 부상하는 유혈참극을 빚었다.

한편 7세기 초 중앙아시아에서 티베트족을 중심으로 발흥한 토번의 송첸 감포왕은 통일국가를 형성하면서 인도와 중국으로부터 불교를 받아들였다. 20세기에 들어 1912년부터 1949년까지 사실상 독립을 경험했던 티베트족은 중국의 지배에서 벗어나기 위해 1959년 3월 봉기했지만 수만명에 이르는 대규모 희생자만 낳고 실패하고 말았다. 1960년대에는 중국 전역을 휩쓴 문화대혁명으로 티베트의 3,700여개에 달하던 불교 사원들은 13개만 남고 모조리 파괴되었다. 티베트인들은 그후 1989년에 시짱 자치구의 성도인 라싸(拉薩)에서 분리독립을 요구하며 벌인 시위로 수십 명이 사망하는 유혈사태를 빚었고, 2008년 3월에는 시위가 라싸에서 다른 도시들로 확산돼 220명이 사망하는 등 참사로 이어졌다. 인도의 다람살라에서 비폭력주의를 바탕으로 티베트 망명정부를 이끌고 있는 달라이라마는 티베트의 완전한 독립이 아닌, 종교의 자유 등을 포함하는 실질적 자치를 의미하는 ‘중도노선’을 추구하고 있지만, 중국 정부로부터 철저히 외면당하고 배격되고 있다(연합뉴스, 2009년 7월 10·14·19일자; 2008년 3월 17·18일자).

중국의 헌법은 종교의 자유와 소수민족에 대한 동등한 대우를 보장하고 있지만 티베트인들과 위구르족은 종교적 제한을 받고 있으며 모든 면에서 차별받고 있다는 불만을 지속적으로 제기하고 있다. 문제는 중국 정부의 표면적인 우대정책과 달리 실제로는 한족이 사회의 중심축으로서 정치적 우선권과 최종 통제 및 관리권을 갖고 있다는 데에 있다. 소수 민족은 여전히 사회적 제약과 한계를 가지며 동시에 경제적 박탈감을 느끼고 있다. 그런 가운데 종교는 이들을 단결시키는 강력한 작용을 하고 있는 셈이다.

4. 근본주의 종교부흥운동의 이채성

20세기 후반의 대표적인 종교부흥운동⁷⁾으로서의 이슬람 부흥운동은 1970년대 초엽 걸프 지역의 무슬림 인구가 지배적인 국가들을 중심으로 일기 시작해 전세계의 무슬림 움마(Muslim community)로 확산되었다. 지금까지 이 운동의 주요 촉진요인으로는 서

7) 전세계적으로 일어나고 있는 종교부흥의 원인에 대해서는 두가지 설명이 가능하다. 하나는 모더니티(modernity)가 사람들이 견디어내기 힘든 불안한 존재론적 상황을 야기하기 때문에, 확실성을 제공한다고 주장하는 종교운동은 굉장한 호소력을 갖게 된다는 것이다. 다른 하나는 현실에 대한 세속적 관점이 엘리트 문화 집단에 의해 형성되면서 이 엘리트 문화를 공유하지 못한 채 그 영향만을 받는다고 느끼는 대다수 민중들은 이 문화에 분개하기 때문에, 강력한 반세속주의적 경향을 띠는 종교운동이 이들에게 호소력을 갖게 된다는 것이다. 세계의 거의 어느 곳에서나 상승 국면에 있는 종교운동은 대부분 보수적이거나 정통파, 혹은 전통주의적이다. 종교적 권위의 전통적 원천으로의 복귀를 시사하는 이런 운동들은 진보적 지식인들이 ‘교리 현대화’라고 규정한 것을 거부했던 바로 그 종교운동을 말한다(피터 버거, 2002).

구문명에 대한 무슬림 신세대의 환멸, 1973년 이스라엘과의 전쟁에서의 이집트의 승리와 이로 인한 무슬림의 자신감, 그리고 그 이후 지속적인 아랍과 이스라엘의 투쟁의 격화, 중동의 석유수출국기구(OPEC) 결성과 이로 인한 부와 명성의 획득, 1979년 이란혁명의 성공 등이 자주 거론되고 있다(Chandra, 1986; Mohamad, 1991). 이러한 국제적인 촉진요인을 바탕으로 비록 이슬람 부흥운동이 전세계의 무슬림 움마에서 보편화된 현상이라 할지라도 개개의 무슬림 국가들은 각자 국내의 정치·경제·사회·문화·역사적인 특수한 환경에 따라 이 운동의 강도를 달리한다(소병국, 2001).

이슬람교의 심장인 중동 지역을 벗어나게 되면 이러한 차이는 더욱 벌어진다. 단일국가로는 세계 최대의 이슬람 신도를 보유하고 있는 인도네시아의 경우, 강력한 이슬람단체인 ‘엔우(NU: Nahdatul Ulama)’는 친민주주의적이고 친다원주의적인 성향을 띠고 있는데, 이는 이슬람 근본주의에 대한 통상적 인식과는 정반대되는 지향을 보여준다. 전반적으로 이슬람교 근본주의는 다원주의, 민주주의, 시장경제 등과 같은 주요 근대적 제도들과 타협하는 데에 어려움을 겪고 있기 때문이다. 따라서 인도네시아의 이슬람 운동은 가톨릭 세계에서의 ‘오푸스 데이(Opus Dei)⁸⁾에 비견될 만한 강력한 역할을 수행할 수 있을지 모른다. 근래 들어 동북아의 경제적 성공과 유교적 가치의 역할에 관한 광범한 논쟁이 벌어져 왔는데, 만일 후기 유교의 테제를 받아들인다면 이 종교적 요인이 동북아의 경제발전에 중요한 기여를 했다고 볼 수 있을 것이다(피터 버거, 2002).

‘닥와운동’으로 불리는 말레이시아의 이슬람 부흥운동은 영국의 식민지배로부터의 독립 이후 말레이인과 비말레이인(주로 중국인) 간의 사회적·경제적 격차가 해소되지 않는 데 대한 말레이인들의 불만이 고조되면서 1970년대 초에 시작되어 1980년대에 전성기를 맞이하였다. 이 운동은 아랍 지역에서의 이슬람 부흥운동에 자극받은 대학생과 지식인 등을 중심으로, 코란과 하디스의 가르침을 바탕으로 이슬람적 가치를 확산시키려는 이슬람 근본주의 운동이라는 점에서는 통일된 면을 보인다. 하지만, 이를 실천하는 수단과 방법의 상이함은 말레이 사회의 분열을 야기하였다. 2020년까지 선진국으로의 도약을 꿈꾸며 세속적인 서구식 모델에 따라 현대화를 추진하고 있는 말레이시아 정부로서는 무슬림, 특히 닥와집단의 비판 압력은 큰 부담이 아닐 수 없었다. 이러한 이슬람의 도전에 직면한 마하티르 정부의 대응전략은 두 갈래였다. 즉, 정부 스스로가 이슬람적 가치를 수용하는 이슬람화 정책과 여러 법률적 조치를 통해 닥와집단의 활동을 약화시

8) ‘신이 주신 직업’이라는 의미의 라틴어로, 즉 엄격한 정통파 신학과 친시장적 경제 개방정책의 결합을 말한다.

키는 억압정책이 그것이다. 이처럼 정부가 이슬람세력에 대해 주도권을 확보하고 닥와집단이 내부적으로 분열함으로써 1990년대 들어 말레이시아의 근본주의적 이슬람 운동은 침체국면에 들어서게 되었다(소병국, 2001).

보수주의 개신교, 즉 복음주의의 급속한 증대 또한 괄목할만하다. 복음주의는 수많은 사람들을 개종시켜 왔다. 동아시아의 경우 복음주의는 심한 박해에도 불구하고 중국 본토를 포함한 화교공동체와 한국, 그리고 필리핀 등지에 이르는 광범한 영역에 걸쳐 확장되고 있다(피터 버거, 2002). 복음주의 운동은, 종교적 규범에 따라 사회 전체를 규정하려는 이슬람 운동과는 두드러진 대조를 보인다. 복음주의자들의 가장 독특한 공헌은 공적인 영역에서 자발적인 결사체들을 만들어내고, 사회적·정치적 활동가들을 증대시킨다는 점일 것이다(데이비드 마틴, 2002).

요컨대, 동아시아에서의 근본주의적 종교운동은 세계적 종교부흥운동과 큰 흐름은 같아이지만 독특한 양상을 보임으로써 차별화된다고 하겠다.

5. 국가적 경계에 따른 종교 정체성의 변화

동아시아 종교의 역동성을 이해하는 데 보다 직접적으로 깊은 관련이 있는 사회적 공간은 국가와 종족집단이다. 특히 19세기 이후 동남아에 형성된 식민지 국가와 근대적 국가는 전통왕국과 비교하여 보다 분명하게 설정된 국가영토의 개념에 기초하고 있으며, 이에 따라 종교와 사회의 관계도 특정한 국가의 경계 내에서 규정되는 경향이 뚜렷해졌다. 종교가 반제국주의와 민족주의 이념으로 동원되든, 국가권력을 정당화하고 국가통합을 유도하는 정치적 이데올로기로 동원되든, 종교적 공동체의 경계가 ‘상상된 정치적 공동체’로서의 국가의 경계와 일치하는 경향이 나타났으며, 종교에 대한 국가의 간섭과 통제도 증대하였다.

라오스·태국·미얀마에서는 국가와 불교 승려집단(僧伽, sangha)의 관계가 정권의 성격에 따라 통제의 강화 또는 정치적 친화의 방식으로 변화하고 있으며, 인도네시아와 말레이시아에서는 사법제도, 교육제도, 정당조직의 영역에서 국가와 이슬람과의 관계가 변화하는 양상이 나타나고 있다. 인도네시아·말레이시아·브루나이에서 이슬람교가 서로 다른 모습으로 변화하며, 라오스·캄보디아·베트남·미얀마·태국에서 불교가 서로 다른 성격을 갖게 되는 현상은 국가적 경계가 이들 종교의 변화에 결정적인 요소로 작용하고 있음을 보여주는 것이다(오명석, 2001).

뻘자실라로 대변되는 인도네시아의 종교정책은 이슬람 이외의 종교도 인정하지만 ‘유일신에 대한 믿음’을 기반으로 한 종교만 공식종교로 인정함으로써 제설혼합적이고 다신교적인 화인(華人) 종교는 공식적인 종교로 인정받지 못하였다. 이에 따라 인도네시아 화인들의 유교나 불교에서, 유일신의 교리와 의례를 채택한 새로운 종파가 설립되는 현상은 국가의 종교정책에서 허용하는 방식으로 기존의 종교를 변화시키고 재창조하는 노력을 보여준다고 하겠다(신윤환, 2001).

요컨대 동아시아에서는 사회세력으로서의 종교공동체가 국가의 권력 운용과 정책에 적응하고 저항하는 가운데 이것들이 누적되면서, 해당 국가의 율타리안에서 종교의 정체성까지 서서히 변화되어 가는 양상으로 이어지고 있다고 하겠다.

V. 맺는 말

항공기 자체를 무기로 삼아 미국의 자본주의 심장을 상징하는 세계무역센터와 냉전후 유일 초강대국의 힘을 상징하는 국방성 건물을 공격한 9·11테러는 헌팅턴이 예견했던 21세기 ‘문명의 충돌’의 서막이 아닌가 하는 우려를 자아냈다. 또 9·11 이후 부시 행정부가 선언한 ‘테러와의 전쟁’은 본격적인 ‘문명전쟁’의 도래를 알리는 신호탄이 아닌가 하는 의구심을 불러 일으켰다. 그러나 9·11테러를 저지른 테러리스트 집단 ‘알카에다’는 이슬람권 출신의 오도된 극단주의자들일 뿐, 이슬람교를 올바르게 신봉하는 무슬림들이 아니었다. 왜냐하면 이슬람 교리는 무고한 인명의 살상을 엄금하고 있기 때문이다. 비단 이슬람교뿐만 아니라 세계종교들은 한결같이 인류애를 바탕으로 한 평화로운 공존을 가르치고 있다. 그런데도 불구하고 오늘날 세계적으로 종교분쟁이 끊임없이 일어나는 까닭은 무엇인가.

본고에서 살펴본 대로 동아시아 지역의 종교분쟁들은 대부분 사회경제적·정치적 문제들이 이들 분쟁의 직접적인 원인이자 그 배경을 이루고 있다. 즉, 인도네시아에서의 무슬림과 기독교도의 분쟁, 가톨릭 국가 필리핀에서의 무슬림 모로족의 분리주의 운동, 미얀마에서의 불교도와 무슬림 및 기독교도의 갈등, 태국에서의 불교도와 이슬람교도간 대립, 중국에서의 위구르 무슬림들의 분리독립 운동과 티베트 불교도의 항거 등이 모두 이 범주에 해당한다.

종교분쟁의 외양을 띠고 있더라도 그 내막을 들여다보면 종교는 분쟁의 간접적·종속

적 요소에 불과하다. 결정적인 요인이 아니라 분쟁의 발발 및 확산에 촉매로 작용하는 정도인 것이다. 하지만 이러한 분쟁들은 형식면에서는 공동체의 정체성 강화를 위해 그 준거틀로서 흔히 종교 상징을 전면에 내세운다. 이는 종교가 위협으로 다가오는 상대편과의 싸움을 정당화시키는 심리적 위안과 자긍심을 제공하기 때문으로 보인다. 더욱이 20세기 후반에 세계적인 종교부흥운동의 흐름속에서 출현한 종교 근본주의는 완고한 교조적 배타주의를 지향한다. 어떤 집단이 이러한 종교 근본주의를 자신들의 정치적 목적을 이루기 위한 수단으로 이용할 경우 이는 매우 위험한 비종교적 행태로 분출될 수 있다. 근래 들어 특히 동남아 지역에서 종교의 정치적 영향력 확장 현상이 뚜렷해지고 있다. 이처럼 종교와 정치의 수렴, 즉 종교와 정치를 혼합시키게 될 경우 종교를 정치적으로 이용하려는 유혹 또한 커질 수밖에 없게 된다.

한편 근대화와 함께 사회가 ‘세속화’됨에 따라 종교는 쇠퇴할 것이라는 전망을 뒤엎고, 종교의 부흥이 지배적인 현실이 되면서 종교 근본주의가 세계를 휩쓸고 있다. 특히 ‘이슬람 근본주의’와 더불어 ‘신 기독교 우파’ 등이 근본주의 운동의 대표주자격으로 운위되고 있다. 문제는 이러한 ‘근본주의들의 충돌’이야말로 극단적인 형태의 종교분쟁으로 전개될 수 있다는 점이다.

동아시아의 종교문화의 지형을 조감할 때, 이를테면 이 지역의 이슬람 근본주의는 이슬람교의 심장인 중동 지역과는 달리 친민주주의적이고 친다원주의적인 성향을 띠는 이채로움을 보여준다. 말하자면, 동아시아의 경우 이슬람 근본주의가 다원주의, 민주주의, 시장경제 등과 같은 근대적 제도들과 타협하는 데에 어려움을 겪고 있는 중동의 경우와는 다른 양상인 것이다. 하지만 동아시아 지역 역시 정도의 차이일 뿐 종교 상징을 표면에 내세운 크고 작은 분쟁의 빈발이라는 세계적인 흐름을 비껴갈 수는 없다.

따라서 종교집단들 사이의 긴장을 완화하고 평화를 정착시키는데 기여할 수 있는 길은 종교간 관용과 소통을 바탕으로 한 공존의식이라고 하겠다. 최근 들어 종교간 대화나 다원주의가 강조되는 것은 바로 이 시대를 휘감고 있는 이러한 위기감 때문이라고 하겠다. 특히 역사적·영토적 갈등이 신뢰구축에 장애요인이 되고 있는 동북아를 포함해 동아시아 국가들의 경우 다자적 협력을 위한 바탕으로서 종교분야의 대화와 소통을 강화하는 것은 이 지역의 안정과 공영에 긍정적인 영향을 미칠 수 있을 것이다. 긴 안목으로 볼 때 동아시아의 종교간 소통과 대화는 동아시아 평화공동체 형성에 소중한 주춧돌을 놓는 작업이 될 수 있을 것이기 때문이다.

참고문헌

- 강인철(2003), 『전쟁과 종교』, 서울: 한신대학교 출판사.
- 강인철(2003), 『전쟁과 종교』, 서울: 한신대학교 출판사.
- 구보 노리따다, 『도교사』, 최준식 역, 칠곡: 분도출판사, 2000.
- 길희성(2001), “종교의 이해”, 『경전으로 본 세계종교』, 전통문화연구회, pp. 7-22.
- 김상근(2002), “중국인의 종교의식과 현대 중국의 종교 현황”, 『종교로 본 동양문화』, 서울: 역민사, pp. 55-79.
- 김태정·양승윤 외(2002), 『종교로 본 동양문화』, 서울: 역민사.
- 김형준(2001), “인도네시아의 변화하는 이슬람과 국가”, 『동남아의 종교와 사회』, 김영수 외, 서울: 오름, pp. 151-182.
- 김홍구(2001), “라오스의 불교와 정치”, 『동남아의 종교와 사회』, 김영수외, 서울: 오름, pp. 119-150.
- 라이 판츄(1999), “21세기의 기독교와 타종교- 홍콩의 콘텍스트에서 본 기독교와 중국 종교”, 『한국기독교 연구논총』 11권, 송실대학교 한국기독교문화연구소, pp. 321-335.
- 문명재(2002), “설화를 통해 본 동아시아인의 종교의식: 불교의 전래와 전개 양상을 중심으로”, 『종교로 본 동양문화』, 서울: 역민사, pp. 19-53.
- 박장식(2001), “현대 미얀마의 종교적 갈등: 그 원인과 배경”, 『동남아의 종교와 사회』, 김영수외, 서울: 오름, pp. 93-117.
- 소병국(2002), “말레이시아의 종교와 사회: 이슬람과 말레이인의 사회·문화생활”, 『종교로 본 동양문화』, 서울: 역민사, pp. 195-212.
- 소병국(2001), “이슬람과 현대 말레이시아 사회의 변동”, 『동남아의 종교와 사회』, 김영수외, 서울: 오름, pp. 289-320.
- 신윤환(2001), “인도네시아 화인들의 종교: 적응과 변용”, 『동남아의 종교와 사회』, 김영수외, 서울: 오름, pp. 213-246.
- 양승윤(1999), “브루나이 다루살람: 세계 최고(最古)의 이슬람국가”, 『동남아의 종교와 국가』, 동남아학 총서 7, 한국외국어대학교 출판부, pp. 183-198.
- 윤영해(2007), “종교간의 대화를 위한 불교 정신, 자기부정”, 『종교간 대화의 이론과 실제』, 전남대학교 출판부, pp. 174-206.

이병도(1999), “제2장 태국의 이슬람”, 『동남아의 종교와 국가』, 동남아학총서 7, 한국외국어대학교 출판부, pp. 41-84.

전경수(2000), “문명론의 서구중심주의”, 『서평문화』 38, 한국간행물윤리위원회, pp. 162-170.

정진홍(2004), “한국 기독교의 ‘종교간 대화’에 관한 소고”, 『대화를 넘어 서로 배움으로 - 종교간의 만남을 위하여』, 성공회대학교 신학연구소 엮음, pp. 11-31.

한국종교문화연구소(2003), 『세계종교사 입문』, 서울: 청년사.

Burger, Peter L.(1996/7), *The Dececularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, 김덕영·송재룡 옮김(2002), 『세속화냐? 탈세속화냐?: 종교의 부흥과 세계정치』, 서울: 대한기독교서회.

Huntington, Samuel P.(1996), *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, 이희재 옮김(1997), 『문명의 충돌』, 서울: 김영사.

Ishikawa, Jun'ichi(1993), *Atlas of the World's Religions*, 윤길순 옮김(1996), 『종교 분쟁 지도』, 서울: 자작나무.

Müller, Harald(1998), *Das Zusammenleben der Kulturen*, 이영희 옮김(2000), 『문명의 공존』, 서울: 푸른숲.

Senghaas, Dieter(1998), *Zivilisierung wider Willen-Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*, 이은정 옮김(2007), 『문명내의 충돌』, 서울: 문학과 지성사.

정재현 (연세대학교 연합신학대학원 교수)

기독교의 평화사상과 동아시아 타종교와의 소통가능성

- I. 기독교의 평화사상
- II. 기독교와 타종교의 소통 현황
- III. 동아시아에서 21세기 종교간 소통 가능성과 과제

‘사람은 삶이 두려워서 사회를 만들었고, 죽음이 두려워서 종교를 만들었다’라는 말이 있다. 듣기 나름으로 여러 가지 풀이가 가능하겠지만 적어도 인간에게 있어 삶과 죽음이 라는 것이 불가분리의 관계에 있는 것이라면 종교와 사회의 관계도 마땅히 그러할 것이라는 통찰임을 부정할 수는 없다. 아닌 게 아니라 ‘종교적 인간’이라는 이름이 ‘사회적 동물’이라는 또 다른 이름과 한 뿌리에서 나온 표현이라는 점은 인간이 자신의 존재를 영위하기 위한 지극히 본능적인 발로로서 사회와 종교가 서로 얽히면서 생겨나고 다듬어져 왔다는 것을 여실히 확인시켜 준다. 작금 미국의 패권주의에 대한 이슬람문화권의 일탈적 저항이 ‘테러’로 나타나고 이에 대해 미국이 전쟁을 일으키면서 ‘피는 피를 부른다’는 악순환의 고리 안으로 그저 빨려 들어가는 모습들에서도 사회와 종교 사이의 뒤얽힌 관계를 확인할 수 있음은 물론이다.

이처럼 인간의 해방을 위한다는 구실로 태동한 종교가 해방보다는 반인간적 억압을 더 많이 구사해 왔었다는 종교사적 분석과 같은 맥락에서 종교가 역사상 인류에게 해방과 그에 따른 평화를 제공하기보다는 오히려 수많은 전쟁을 일으켜왔다는 지적도 부인할 수 없는 현실이다. 각 종교가 해방과 평화를 말하는 데도 불구하고 현실이 그와는 반대로 전개되었다는 사실은 무엇을 가리키는가? 그 이유를 어디에서 찾아야 할 것인가? 종교 자체에서? 아니면 인간에게서?

대체로 종교들은 해방과 평화를 설파한다. 그런데 현실은 오히려 억압적이며 많은 경우 전쟁유발의 배경이나 동기로 작동한다. 그러므로 이런 현실의 모순을 타개하기 위해서는 종교들 사이의 공존과 소통 방안을 모색해야 한다. 그런데 종교라는 것이 ‘나만이 옳다’는 진리 주장과 ‘남에게 베풀어야 한다’는 사랑 또는 자비를 함께 말하고 있으니 이미 시작부터 간단하지 않은 과제이다. 그래서 이제 본 연구는 그 다양한 진리 주장들 중에서 평화사상에 주목하고자 한다. 비록 현실에서 그러한 사상이 구체적으로 실현되지 못하고 있다고 하더라도 우선 평화의 이상과 이에 따라 제시된 구체적 실천방안에 대한 새삼스러운 검토는 현실에서의 왜곡에 대해 최소한 영점 조준의 의미는 지닐 수 있을 것이기 때문이다.

그래서 본 연구는 전체적으로 크게 세 부분으로 나누어 논의를 전개하고자 한다.

먼저 1장에서는 기독교의 평화사상에 대해서 간략하게 살필 것이다. 기독교의 평화사상이라고 했지만 여기서 이를 모두 망라할 수는 없으니 예수와 초대기독교공동체의 역사에서 기독교평화사상의 뿌리를 살피고 이를 현대적으로 재구성한 신학자들의 성찰을 간략하게 살피고자 한다.

그리고는 2장에서 기독교 진영에서 일어나고 있는 타종교와의 만남과 소통을 위한 구체적인 시도와 사건들을 소개하고 비판적으로 분석한다. 물론 ‘종교간 만남과 소통’이라는 이 시대의 과제에 대한 연구는 사실상 진부하리만큼 엄청나게 수행되어 왔다. 그러나 그러한 연구들은 대체로 종교간 만남의 의미와 타당성에 대해서 찬반양론을 펼치는 방식에 집중되어 왔던 것 또한 부인할 수 없는 사실이다. 말하자면 종교간 만남이야말로 다른 종교들과의 평화적 공존 뿐 아니라 자신이 속한 종교에의 성실한 신앙을 위해서도 필수 불가결하다는 주장으로부터 다른 종교(인)들을 만난다는 것 자체가 자신의 종교에 대한 신앙의 순수성을 포기하는 것이라는 반론에 이르기까지 양립 불가하리만큼 여러 갈래의 논의들이 전개되어 왔었다.¹⁾ 이런 논의들을 간략히 검토하고 그 한계에 대해 비판적으로 성찰함으로써 종교들간의 평화적 소통을 위한 관계구성의 논리를 모색하고자 한다.

그리고 마지막으로, 3장에서 동아시아에서 타종교와 기독교가 소통하기 위한 바람직한 길들에 대해 평화사상에 근거하여 제안을 모색하고자 한다. 구체적으로 이미 전개되고 있는 종교들 간의 만남과 대화, 소통의 시도들에 대해 개괄하면서 이를 비판적으로 성찰하는 과정에서 평화사상의 현실적 구현을 위한 구체적인 방안들을 모색하는 방식으로 결론을 맺고자 한다.

I. 기독교의 평화사상

1. 로마의 평화와 예수의 평화

중세를 지배했던 대제국 로마의 평화(Pax Romana)는 로마의 군사력으로 유지되는 전쟁억제를 통한 정적의 평화를 그 핵심으로 한다는 것은 주지의 상식이다. 이는 로마 황제와 로마 지배층이 원하는 바로서 그들을 위한 평화일 뿐이니 피식민지 민족의 희생과 한숨 위에 이룩된 일그러진 평화일 뿐, 만민을 위한 진정한 세계 평화는 아니었다.²⁾

1) 게다가 본 연구가 초점으로 맞추려는 동아시아에서의 기독교와 타종교 사이의 소통가능성이라는 문제는 보다 복잡하고 중첩적이라 하겠다. 이미 각 문화권이나 나라에 따라 기독교의 종교적 정체성이 매우 다양할 정도로 달라서 하나의 기독교와 동아시아의 타종교들 사이의 관계로 정리될 수 없는 상황이기 때문이다. 예를 들면, 일본이나 중국의 기독교와 한국의 기독교는 그 근본성향에서 매우 다른 특성을 보이기 때문에 어떤 기독교를 선택하여 분석하느냐에 따라 논의는 매우 달라질 수밖에 없다. 따라서 이 문제에 대해서도 연구범위와 적용영역을 구체적으로 설정하는 과제가 선결되어야 할 것이다.

그러기에 로마제국에 평화가 지배했다는 말을 로마의 지배 영역 안에 내란이나 전쟁이 없었다는 뜻으로 사용했다면 그 말은 일면 옳다고 할 수 있다. 왜냐하면 전쟁이 없는 상태는 평화의 필요조건은 되기 때문이다. 그러나 평화란 이런 소극적 개념에만 머물러서는 그 진정성을 확보할 수 없다. 말하자면 전쟁의 강압적 억제는 평화를 위한 충분조건은 될 수 없다. 지배 권력이 현상 질서를 유지하기 위해 무력으로 모든 불만을 잠재우는 것을 평화 유지로 본다면 그러한 평화는 지배자의 평화일 따름이기 때문이다.

그러나 이와는 달리, 예수는 가난한 사람에게 기쁜 소식을 전하는 것을 자기 선교활동의 중심내용으로 제시했다. 이와 같이 인간이 그 결핍 상태로부터 해방 받는 것을 구원이라고 한다면, 인간이 완전한 상태에서 누리는 구원의 내용을 적극적으로 표현하는 데는 ‘평화’라는 용어가 가장 적절할 것이다. ‘하느님 나라’는 예수의 선교활동의 중심내용이었다. 하느님 나라가 도래한다는 것은 악한 세력의 지배를 받는 현재의 역사를 청결하고 하느님이 지배하시는 새로운 시대가 열린다는 것을 뜻한다. 예수는 하느님 나라가 도래한다는 믿음 안에서 하느님 나라에서 실현될 구원의 내용을 그의 활동 속에서 선취하려고 했다.

예수의 폭력 극복방법은 아주 특이하다. 폭력에 대해서 폭력으로 맞선다면 폭력의 악순환에 빠져든다. 폭력의 고리를 단절하는 방법은 암전하게 폭력에 굴복하는 것이 아니라, 폭력이 요구하는 바에 한걸음 앞질러 몸을 내던짐으로써 폭력을 멈추게 하는 것이다. 증오와 보복 심리는 폭력의 악순환을 가져온다. “너희 원수를 사랑하고 너희를 박해하는 사람을 위하여 기도하여라(마5:44)”는 예수의 가르침은 원수와 박해자를 말살하거나 짓눌러서 퇴치하는 방법이 아니라, 그들을 사랑으로 감싸 안아서 적대관계를 해소하는 방법이다.³⁾ 예수 그리스도는 우리에게 평화를 만드는 자(peacemaker)로서 평화의 사도가 되라고 말씀한다. 산상설교에서 “화평케 하는 자는 복이 있나니 저희가 하느님의 아들이라 일컬음을 받을 것임이요”(마5:9)라고 말하듯이 평화를 위하여 일하는 것이 하느님의 자녀로서 마땅히 해야 할 의무와 책임이다. 평화는 그리스도 안에 그리스도를 통하여 나타난 하느님의 계명이다.

다른 한편, 공동체 내의 서열 관계로 인간의 가치를 평가하는 것은 참된 인간관계의 평화를 파괴한다. 예수의 가르침에서 알 수 있듯이 공동체 내에서 위대하게 되고자 하는

2) 김창락, “예수와 초대 기독교인들의 평화운동-범 아가리 속에서 범을 이긴 이야기-”, 『기독교사상』 제548호, (대한기독교서회, 2004. 8), 87.

3) 같은 글, 92.

사람은 남을 섬기는 사람이 되어야 하고, 으뜸이 되고자 하는 사람은 모든 사람의 종이 되어야 한다: “평화를 이루는 사람은 복이 있다. 하느님이 그들을 자기의 자녀라고 부르실 것이다(마5:9).” 이것은 팔복 선언에서 평화수립의 과업을 하느님의 자녀가 될 사람들에게 위임된 과제로 제시하는 것이다. 진정한 평화는 로마의 평화처럼 이미 만들어져 있는 고정된 상태의 것이 아니라, 하느님의 자녀로서 평화를 이룩하고 만들어 나아가야 하는 과정 중의 평화이다. 하느님의 자녀로 불릴 사람들에게 로마의 평화가 아닌 참된 평화를 이룩해낼 과제가 위탁되었다. 결국 예수의 평화(Pax Christi)는 오히려 선제공격적 희생을 통한 역설적 평화이며 그가 설파한 하느님 나라의 평화는 성취의 과정에 초점을 두는 특성을 지닌 것으로 파악된다.

2. 평화에 대한 기독교 윤리적 이해

기독교 경전인 성서에 나타나는 평화사상을 간략히 추린다면, 먼저 구약성서에서는 평화가 일반적으로 개인이나 집단이 소유하는 ‘총체의 상태’, 또는 ‘완전함의 상태’를 의미한다. 말하자면 평화는 하느님께 속해 있다는 종교적 성격을 띤다. 평화의 조건은 하느님의 임재이기 때문이다. 따라서 평화롭다는 것은 옳고 신실한 것을 의미하는 것으로서 정의를 실천하고 악을 멀리하고 하느님께 복종하는 것을 의미한다. 아울러 신약성서에서 평화는 구약의 평화와 맥을 같이하면서 실제 생활로 들어오게 된다. 신약에서도 중요한 것은 평화가 하느님께로부터 온다는 것이며 그리스도와 새로운 관계를 갖는 데서 온다는 것이다.⁴⁾

그러나 현대 평화연구는 일반적으로 평화의 개념을 두 가지로 나누어 분류한다. 소극적 개념에서 평화란 전쟁이 없는 것을 말한다. 공공연한 집단적 폭력이 없는 상태로 곧 평화는 폭력, 궁핍, 부자유, 불안이 없는 상태로 정의된다. 평화는 공공연한 그리고 집약적인 폭력 사용의 부재이다. 여기에서 평화는 전쟁과 폭력에 의해 소극적으로 규정되는 하나의 상태로서 이해된다. 반면에 적극적 정의에서는 평화가 사회정의가 지배하는 상태, 삶을 위한 능력과 수단이 공평하게 분배되는 상태로 규정된다. 갈등을 일으키는 파벌의 한 체제에로의 통합의 상태, 따라서 상반되는 파벌의 이해가 지양되는 상태로 정의된다.⁵⁾ 적극적 개념에서 평화란 정의(正義)의 실현을 가리킨다. 평화는 사회정의가 행해지

4) 맹용길, “평화에 관한 기독교 윤리적 이해”, 『기독교사상』 제325호, (대한기독교서회, 1985. 7), 111.

5) G.리트케, “평화에 대한 기독교적 이해”, 『기독교사상』 제336호, (대한기독교서회, 1986. 12), 141.

고 있는 상태, 삶을 위해 능력과 수단이 균등하게 분배되는 상태로 정의된다. 그러나 기독교 평화개념은 소극적이든 적극적이든 양 평화 개념을 서로 이으려하는데, 소극적 평화개념은 주로 현재 시제에 초점을 둔다면 적극적 평화개념은 미래지향적인 성향을 더욱 강하게 지닌다는 점에 주목하여 이 둘을 연결시키면서 정의에 대한 강조를 통하여 적극적 개념을 우선시킨다. 결국 기독교적 평화는 정의로운 평화로 규정된다.⁶⁾

따라서 교회는 평화를 위하여 정의를 실현해야 한다. 평화는 정의의 실현을 통하여 구체화된다. 구체적으로 전쟁을 반대하고 비폭력 방법으로 평화를 실현해야 한다. 여기에는 많은 희생이 뒤따를 수 있기 때문에 비폭력의 길은 고통과 희생과 십자가의 길이다. 나치 독일에 저항했던 신학자 디트리히 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)가 제안하는 십자가 신학은 그래서 오히려 평화의 신학이다. 그에 의하면 예수를 따른다는 것은 자기 십자가를 지는 일인데 십자가는 고난을 의미한다. 따라서 예수 그리스도를 따르는 제자의 길은 고난의 길이다. 결국 평화를 실현하는 길은 고난의 길이다. 본회퍼는 예수의 산상설교 중에서 보복금지, 비폭력, 원수사랑 등의 정신으로부터 기독교 평화의 참된 정신을 깨닫게 되었다. 간디의 비폭력 저항도 그에게 큰 영향을 주었다. 그는 평화를 위하여 큰 규모의 에큐메니컬 공의회를 개최할 것을 제안하기도 하였다.⁷⁾

그러나 궁극적으로, 그리스도인의 평화에 대한 희망은 인간의 평화 창조 가능성에서가 아니라, 하느님의 평화의 약속에 근거를 두고 있다. 하느님의 임박한 도래의 약속은 특히 성과 없는 자들, 절망하고 있는 자들, 체념한 자들에게 해당된다. 하느님은 스스로 예수 그리스도 안에서 세상으로부터 십자가에 버림을 받았고 디트리히 본회퍼의 지적처럼 그가 세상에서 힘이 없고 약한데, 오히려 그렇기 때문에 오직 그만이 우리와 함께 하며 우리를 돕는다는 것이다. 말하자면 고통과 억압을 받는 피조물과 무력한 신의 연대가 평화의 길이라는 것이다. 신의 무력성(die Machtlosigkeit Gottes)에 근거한 이와 같은 역설적 평화사상은 예수의 산상설교에서, 특히 원수사랑에 관한 말씀에서 그 특수한 요소들이 구체성을 띠게 된다. 그러나 기독교적 평화 개념은 앞서도 말한 바와 같이 평화를 하나의 과정, 즉 하느님 나라의 성취를 목표로 하는 현실의 수행과정으로 이해한다. ‘평화’는 하나의 고정적이고 정태적인 상태로 이해되어서는 안 된다는 것이다. 말하자면 평화란 역동성을 띠는 것으로 평화 자체가 하나의 과정이요 길로 이해해야 한다.

6) 디트리히 본회퍼, 『옥중서신』, 고범서 역 (기독교서회, 1968), 참조. 유석성, “정의와 평화를 위한 기독교의 책임-본회퍼의 평화사상”, 『기독교사상』 제574호, (대한기독교서회, 2006. 10), 88.

7) 같은 책, 85-87 참조.

게르하르트 리트케(Gerhard Lidke)는 적극적 평화의 실현을 위해 구체적인 방안들을 제시했는데 그에 의하면 우선 평화는 폭력의 극소화, 가난의 극소화, 억압의 극소화, 불안의 극소화를 통해 이루어진다. 폭력의 극소화는 우선 공공연한 폭력의 감소를 통해서 성취된다. 억압은 민주화를 통해서 모든 영역에서의 민주적 참여의 확대를 통해서 극소화 될 수 있다. 참여는 그들이 거기에 직접 관계하는 결정들에 가담하는 것을 의미하며, 결정들에 대한 가담을 통해 우리사회를 평화라는 방향으로 인도할 수 있게 된다. 그리스도인들은 결정에 참여함으로써만이 아니라 억눌린 자, 인종적으로 차별을 받는 자, 가난한 자들에 대한 대리적 참여를 통해서도 그들이 자유를 실천할 수 있다는 것이다.⁸⁾

이와 같이 기독교 윤리학에서 주장하는 기독교의 평화사상이 지닌 인간관은 ‘하느님을 위한 존재’와 ‘다른 사람을 위한 존재’로 간주하는 전제를 지닌다. 그리고 이 양자를 만족시키는 인간 존재 양태를 예수 그리스도에게서 찾을 수 있다고 한다. 구체적인 실천방안을 중심으로 간략히 추린다면,

첫째로, 평화는 자유로운 공존을 의미한다. 진리가 우리를 자유롭게 하는 것처럼 기독교 윤리에서 평화는 존재의 문제를 생각한다. 자유로운 공존은 신학적으로 삼위일체 하느님의 존재양태에서 찾을 수 있다. 성부 성자 성령의 존재양태는 자유로운 공존의 가장 이상적인 모형이다. 삼위는 서로 강요하지 않고 공존하는 신적 존재양태로서 화합, 연합을 보여주는 통합적 존재양태이다.

둘째로, 평화는 정의로운 협동을 의미한다. 정의로운 협동은 자유로운 공존을 전제로 하고 있다. 자유로운 공존은 정의를 말하고 행할 수 있는 기본조건이며 협동을 위한 조건이다.

셋째로, 평화는 결속 또는 연대의식의 공동참여이다. 공동참여는 오만과 이기심을 견제하고 극복하는 가장 현실적인 표현으로서 평화의 한 존재양식이다.⁹⁾

II. 기독교와 타종교의 소통 현황

문화와 문명은 매우 다양한 각도에서 분석된다. 철학과 문학은 물론이고 문화인류학과 지식사회학 등에서도 문화와 문명은 다양한 각도에서 정의될 수 있다. 그러나 문화에 대해서 오늘날 그토록 다양하고 각기 다른 정의가 내려질지라도 공통적으로 인정되는 사

8) 같은 책, 145.

9) 같은 책, 112-113 참조.

향이 있으니 그것이 바로 ‘문화상대주의’이다. 주지하다시피, 문화상대주의란 어떤 문화든 한 문화가 여타 다른 문화보다 보편적이고 절대적인 가치를 가질 수는 없다는 생각에서 출발된 것으로서, 이런 문화상대주의에서 볼 때 “문화란 하나의 사회질서를 정당화시키는 데 봉사하는 이데올로기, 이해관계, 혹은 공유하는 믿음체계를 의미한다.”¹⁰⁾ 하나의 문화권에서 발견되는 이해관계는 물론, 그 문화 공동체가 받아들이는 믿음체계나 이데올로기 등은 언제나 해당 문화의 역사적이고 지역적인 한계와 특수성 속에 갇히지 않을 수 없다는 사실을 감안한다면, 하나의 문화권 속에서 살아가는 사람들이 사용하는 관념, 신조, 도덕과 윤리 원칙 등도 국지적인 특수성의 한계에 갇혀있다는 것을 주장하는 것이 문화 상대주의의 요점이라 할 수 있다. 이러한 문화 상대주의의 입장을 받아들인다면 동양과 서양의 문명을 비교 평가하는 데 있어서 우리는 다음과 같은 점을 유의하지 않을 수 없게 된다.

즉 모든 문화는 단지 상대적 가치만을 가지게 되고, 따라서 보편적이고 절대적인 가치를 지니고 있는 문화는 존재할 수 없다는 것을 받아들여야 하기 때문에, 결국 그렇게 되면 한 문화가 다른 문화를 평가할 수 있는 공정한 잣대는 없다는 것을 우리는 인정하지 않을 수 없게 된다. 사실 이제까지 많은 철학자들과 문명사가들은 동양과 서양의 문명론을 다루면서 대개는 평면적인 비교를 시도해 왔다. 여기서 평면적인 시도란 동양과 서양이 공통적으로 기초하고 있는 문화적 담론이 존재한다고 가정하고서 그런 공통적 입각점 위에서 상호 비교하는 것을 말한다. 그러나 이런 비교의 방법은 그 것이 아무리 객관적인 비교라 할지라도 오늘날 더 이상 설득력을 갖지 못하게 되었다. 문화상대주의의 입장에서 보면 공통적이고 객관적인 비교의 잣대란 존재하지 않기 때문이다. 예를 들어 가장 객관적인 비교의 기준으로 알려져 있는 ‘합리성’이라는 잣대를 생각해 보자. 서구 철학자의 입장에서 볼 때 ‘합리성’이라는 도구보다 모든 문명들을 평가할 수 있는 공정하고 객관적인 잣대는 없다. 합리성은 인간이 동물로부터 구별되어 갖고 있는 유일한 특징으로서, 인간이 인간으로서 살아가는 한 모든 인류 집단을 초월해서 공통적으로 발견될 수 있는 가장 보편적인 특징으로 생각되기 때문이다. 그러나 이런 생각에도 문제가 있으니, 우선 합리성에도 여러 가지 종류가 있기 때문이다. 예를 들어 주로 서구적인 관점에서 합리성을 바라보는 막스 베버(Max Weber)의 합리화 이론에 따르면 중국문명의 경우 실천적이고 윤리적인 합리화는 이루었으나 인지적이고 이론적인 합리화는 결여하고 있

10) 크리스 젠크스, 『문화란 무엇인가』 (현대미학사, 1996), 49.

다고 판단한다.¹¹⁾ 그러나 이런 판단은 과연 중국 문명 안에서 인지적이고 이론적인 합리성이 주로 그 사회를 규정하는 필연적인 도구로 쓰였느냐 하는 점이 밝혀져야만 신빙성이 있는 판단이 될 수 있다. 중국인들이 자신들의 사회를 정당화시키는데 있어서 인지적 합리화가 반드시 필요한 것이 아니었다면, 그것을 중국의 문명을 평가할 수 있는 도구로 사용할 수는 없겠기 때문이다. 실제로 많은 중국 연구자들은 중국의 철학이 합리성과 비합리성의 양자를 동시에 인정하는 학문체계를 발전시켰기 때문에 서구적인 합리성의 잣대로 중국을 평가할 수는 없다는 견해를 밝히고 있다.¹²⁾

문명을 비교하는 방법론적인 문제에 있어 서로가 다른 문명적 패러다임을 갖고 있다는 것을 전제하고 출발하여야 한다는 문화상대주의의 이러한 입장을 받아들인다면, 우리는 다음으로 이제까지 동서 문명론을 비교해온 전통적인 방법론들을 새로운 해석학으로 재평가하지 않을 수 없게 된다.¹³⁾

우선 새로운 해석학을 통해 재평가 되어져야 할 것들은 다음과 같은 것이다. 즉 각각의 문화들이 기초하고 있는 서로 다른 철학들이 비록 나름대로 고유의 가치를 갖고 있었지만, 사실 이 말은 한 문화권에서는 중요하지 않게 여겨지는 특성들이 다른 문화권에서는 그 문화의 핵심성격을 규정하는 필연적 특성으로 부각된다는 것을 뜻한다. 이를 역으로 말하면 한 문화권에서 중요하게 나타나는 특성들이 다른 문화권에서는 철저하게 무시된다는 것을 의미하기도 한다. 전자의 입장에서 본다면 서구의 문명권에서는 계몽이성에 근거한 합리성, 그리고 그 것의 시대적 표현으로서의 근대성과 진보적 역사관 등이 서구 문명의 특성을 규정하는 대표적 개념들로 알려져 왔다. 그러나 이런 특성들은 한결같이 서구 문명권이 자신의 이데올로기와 의미구조를 정당화하기 위해 도입한 것이기에 역사적이고 지역적인 한계를 가질 수밖에 없음이 인정되어야 한다. 후자의 입장에서 본다면 이제까지 위에서 열거한 서양적 특성들이 비록 동양의 문명권에서는 철저히 소외되어져 왔다고 하더라도 동양 문명은 나름대로 문화의 독특성을 지녀왔다는 것이 인정되어져야

11) 중국문명에 관한 Max Weber 의 이러한 분석을 비교적 심도 있게 토론한 책으로 최근에 우리말로 번역된 위르겐 하버마스의 책, *Theorie des Kommunikativen Handelns* (『소통행위 이론』, 의암출판사, 1995)의 II장을 보라.

12) 이런 입장을 견지하는 학자들 중 대표적인 사례들을 꼽으면, 우선 조셉 니덤(Joseph Needam) 의 『중국의 과학과 문명』 I, II (을유문화사), 베임(A.J Bahm)의 *비교철학 연구* (철학과 현실사), 벤자민 슈월츠의 『중국 고대사상의 세계』 (도서출판 살림), 그리고 요즈음 중국학과 관련하여 가장 권위있는 철학적 접근을 하고 있다는 평을 받는 David Hall 과 Roger Ames의 연작 시리즈들, 즉 *Thinking through Confucius*(1998), *Anticipating China* (1995), *Thinking from the Han* (1998) 등 (이 세 책들은 모두 SUNY 출판사 간행이다)이 있다.

13) 이런 입장은 위에서 언급한 벤자민 슈월츠의 책에서 발견되며, 또한 비교철학의 권위자인 P.T. 라쥬의 『비교철학이란 무엇인가』 (*Lectures on Comparative Philosophy*)에게서도 발견된다.

만 한다는 것을 뜻한다.

사정이 이렇다면 우리가 동과 서의 문화를 분석하는 데 있어서 우선적으로 행하여야 할 작업은 문화의 우열을 가리는 판단이나 실험보다는, 하나의 문화가 가지고 있는 의미구조를 그 문화의 입장에서 해석해야 하는 일이 된다. 다시 말해서 문화를 분석하는 데 있어서 해야 하는 가장 중요한 작업은 어느 한 문화의 모형을 가지고 다른 문화에서도 비슷한 법칙이나 원칙들이 존재하는지 보면서 우열을 가리는 것이 아니다. 오히려 기존의 문화에서 정당화되고 있는 특정의 의미구조의 독특한 가치를 받아들이면서 그것을 해석해 내는 것이 우선적 과제라는 말이다. 이제 본 연구도 이러한 전제에서 기독교와 타종교의 만남과 소통이라는 과제를 동아시아에 초점을 두고 살피고자 한다. 물론 이를 위해 한국에서 개진되고 있는 시도들, 세계적으로 전개되고 있는 사건들에 대한 검토도 아울러 필요할 것이다. 이런 연관 분석이 본 연구의 과제를 위해 분석과 전망의 자료를 제공해 줄 것으로 기대되기 때문이다.

1. 종교 간 소통 현황: 한국의 경우

‘기독교와 동아시아 타종교의 만남’이라는 주제는 결국 종교 간 대화(interreligious dialogue)의 문제라고 할 수 있다. 그런데 한국 안에서 볼 때, 종교간 대화 자체가 서구적인 발상이며, 이제껏 동아시아에서 여러 종교들이 나름대로 평화적으로 공존해 왔는데 과연 그 이상의 관계가 필요한 것이냐는 질문을 제기할 수 있다. 물론 이런 질문도 제기될 수는 있겠다. 사실상 종교간 소통과 대화라는 것이 서구의 동일성 신화에 뿌리를 둔 유구한 실체주의의 역사를 토대로 타문화와 타인종, 타종교들과 조우하면서 요구되었던 문제이지 이미 여러 종교들이 실체적 경계 없이 한 개인 안에서도 공존해 온 동양 문화권에서는 오히려 생소할 수도 있겠기 때문이다. 말하자면 동아시아를 포함한 동양 문화권에서는 각 종교들 사이의 다름을 명확하게 경계 짓는 실체주의적 형이상학을 서구로부터 수입하면서 없던 경계를 세우고 편을 가르게 된 형국일 수도 있겠기 때문이다. 그리고 이런 점에서 그러한 문제제기는 여전히 타당하다. 그러나 동양문화도 이미 그러한 서구화의 세례를 받아버린 20세기라는 격변의 시기를 보낸 상황인지라 그렇게 지워진 경계들에 대한 성찰은 이제 필요한 과제가 되었다. 그렇기 때문에 이 문제에 대해 좀 더 자세히 생각해 보기 위해 한국에서 종교들이 만나고 있는 실상에 대해 살펴볼 필요는 여전히 있다고 하겠다.

우선 한국은 다종교 사회다. 다종교 사회란 한 사회 안에 둘 이상의 종교가 동시에 존재하는 경우를 말한다. 다만 그러한 조건이 충족되더라도, 어느 하나의 종교가 압도적으로 사회적 영향력을 행사함으로써, 여타의 종교는 있으나마나한 경우라면 다종교 사회로 보기 어렵다. 그러므로 엄밀한 의미에서 다종교 사회의 충분조건은 한 사회 안에 둘 이상의 종교가 각각 분명한 사회적 영향력을 가지고 동시에 존재해야 한다. 이런 의미에서 한국 사회는 지구촌에서 가장 전형적인 종교다원사회라고 알려져 있다.

1980년대만 하더라도 세계 사람들에게 한국에서의 종교 간 대화와 협력은 매우 비관적이고 한국은 불안스러운 종교적 갈등 사회로 인식되었다. 타종교에 대한 태도조사에서 한국 교회 목회자 65.5%, 평신도 54.5%가 다른 종교는 배척 혹은 경쟁 대상으로 여기고 있는 것으로 나타나고 있었다. 그러나 90년대 이후, 특히 21세기 들어 한국 사회는 종교 간 대화·협력이 매우 역동적으로 일어나고 있는 놀랄 만한 나라로 세계인의 칭찬과 주목을 받고 있다. 이러한 ‘종교 간 대화’는 ‘차이의 수용’을 내세우는 다원주의 시대에 아주 걸맞기 때문에 이 시대의 또렷한 징후가 되어 가고 있다. 그동안 한국 기독교 내에서 많은 갈등의 씨를 안고 있었던 종교 간의 문제가 시대의 흐름을 타고 종교 간의 대화로 넘어 오고 있는 것이다.

현재 한국에서 공식적으로 이루어지고 있는 종교 간 연대 모임은 한국종교지도자협의회, 한국종교인평화회의, 온겨레 손잡기 운동본부, 한국종교연합선도기구 등이 있다. 그러나 이러한 공식적인 모임 이외에 개신교와 천주교, 혹은 개신교와 불교 그리고 천주교와 불교 사이에 다양한 비공식적인 모임이 이루어지고 있다. 부산외대 아시아지역연구소와 ‘교토대 21세기 COE 프로젝트’의 공동 주최로 <동아시아에 있어서 종교 간 대화의 의의-한·일 기독교의 역할>을 주제로 열린 국제심포지엄도 그러한 예이다. 서울 강북구 수유 지역 종교인 1천여 명이 해마다 가을이면 이웃 사랑을 실천하기 위해 한신대 운동장에 모인다. 송암교회와 수유1동 성당, 화계사는 2000년부터 ‘난치병 어린이 돕기 종교연합 사랑의 바자회’(종교연합 바자회)를 개최하고 있다. 또한 화계사 가까이 위치한 한신대 신학전문대학원 운동장에서는 이들이 장애아동 치료를 돕는 사랑의 바자를 몇 년째 계속한다. 최근 전국의 각 지역마다 종교 간 대화와 협력 운동이 활발해지고 있다. 천주교 원불교 개신교 불교 천도교 등 부산의 5대 종교 젊은 성직자들이 개설한 ‘열린 종교 시민대학’은 ‘종교의 열린 마음’을 강조하는 자리다. ‘다원화되어 가는 시대를 맞아 폭넓게 종교를 이해하고 평화로운 세상을 이끌기 위해 열린 종교 시민대학을 마련했다’는 것이 ‘열린 종교 시민대학’을 개설한 젊은 성직자들의 뜻이다.

최근에 다양하게 이루어지고 있는 이러한 종교 간의 대화의 여러 움직임은 대사회적으로 물질만능주의와 사회적 갈등에 대한 해결의 시도, 그리고 인간의 존엄성과 권리를 위해 투쟁하고 불의에 맞서며 평화를 위해 헌신하는 과제의 메시지를 던지고 있다.

그러나 이런 과제들이 효과적으로 수행되기 위해서는 종교 간 대화에 있어서 무엇보다 종교 간 대화 당사자들의 뚜렷한 종교적 정체성이 중요한 것으로 강조되어야 한다. 종교적 정체성이 제대로 형성되지 않은 사람에게 종교 간 대화는 오히려 불필요한 혼란만을 가중시킬 수 있기 때문이다. 참된 종교 간 대화는 각기 자기 신앙에 충실한 사람들이 상호 존중과 개방의 정신으로 만나 서로를 더 잘 이해하고 그럼으로써 서로가 더욱 풍요로워지는 것을 목표로 삼아야 한다. 올바른 수행된 종교 간 대화는 그 당사자들의 종교적 정체성을 결코 약화시키지 않고 오히려 강화시킬 것으로 기대되기 때문이다. 그리고 이러한 대화의 열매가 바로 자신의 종교적 삶에 더욱 헌신하는 것이요, 이를 바탕으로 보편적인 인류의 공동선에 더 이바지할 것이다.

아울러 종교 간 대화가 궁극적으로 지향하고 있는 것이 무엇인가를 분명히 해야 한다. 종교 간 대화란 결코 종교의 통일을 그 궁극적인 목표로 삼지 않는다. 즉 개인의 신앙적 정체성을 분명히 하는 가운데 서로간의 대화를 통해 풍성한 신앙적인 열매를 맺어 가는 것, 그리고 물질주의적 세계관 속에 정신적 혹은 영적 가치의 존귀함을 일깨우는 것, 아울러 대사회적으로 사회정의와 인권신장을 통한 평화의 실현을 위해 함께 노력해 나가는 것이 종교 간 대화의 중요한 목표이기 때문이다.

2. 종교간 소통의 역사와 현실: 세계적 차원에서

2.1. 20세기 후반 종교문화사의 세계적 대변화

역사학자 토인비(A. J. Toynbee)는 20세기의 가장 중요한 사건 가운데 하나로 종교 간의 만남, 특히 기독교와 동양 종교와의 만남을 꼽았다. 이러한 종교 간 만남은 인간의 참된 가치들, 그 가운데에서도 특별히 인간의 영적인 가치가 물질주의, 소비주의, 쾌락주의 등으로 심각한 위기에 처해진 때와도 일치한다. 또한 이 만남은 세계의 평화와 정의 그리고 창조계의 질서 등이 그 어느 때보다도 크게 위협받아 온 시기에 이루어졌다. 그러므로 종교들의 만남은 종교인들에게 이러한 시대적 도전에 함께 대처할 수 있는 좋은 기회를 제공해 주었다고 할 수 있다.

구체적으로, 지난 20세기에 일어났던 역사적 사건들을 종교문화사적 측면에서 볼 때,

전 지구적 차원에서 세계 고등종교인들이 한자리에 모여 진리의 대화와 평화의 실천을 모색하게 되었다는 사실은 매우 의미심장하다. 지구촌 차원에서 종교 간의 대화협동은 인류문명 속에 서로 다른 지역에서 발생해서 다양한 형태로 ‘확산’해가던 인류의 종교적 영성체험들이 ‘수렴’을 향한 방향전환을 하는 임계점을 통과했다는 것을 의미한다. 여기에서 말하는 수렴은 각 종교전통의 특성과 고유성이 약화되거나 무시되는 ‘종합’이 아니라, 교향악단내 다양한 악기들의 조화처럼 각 종교전통들의 음색, 멜로디, 리듬의 특성이 마음껏 발휘되면서 더 높은 차원에서의 음악적 화음을 이뤄내는 형식으로서의 ‘수렴’을 말한다.¹⁴⁾ 1986년 세계신앙회의(WCF)에서의 캔터베리 대주교의 강연 뿐 아니라 이보다 앞서서 동서 종교의 만남이 지니는 문명사적 의미를 말한 아놀드 토인비를 비롯한 우리 시대 수많은 지성인들의 공통된 확신이기도 하다. 인류문명사 속에서 종교 간의 심층적 대화와 협동이 20세기 후반, 특히 1960년대 이후 급속한 급류를 타게 된 상황을 몇 가지로 요약해볼 수 있겠다.

20세기에 인류는 역사상 그 어느 때보다도 혁명적으로 상호소통의 시대를 새롭게 시작하게 되었다. 그 결과 19세기까지만 해도 서로 다른 자기 전통문화 안에서만 살던 인류는 다양한 종교전통과 종교체험을 교류하게 되었다. 구체적으로, 19세기에 태동한 종교학과 역사학의 성찰이 20세기로 넘어오면서 해석학 안에서 용해되면서 종교체험과 상징체계에서 단일성으로부터 다양성으로, 모순으로부터 역설로, 일방성으로부터 상호성으로 혁명적인 현대적 전환이 일어났다. 이런 맥락에서 그동안 서구 기독교계의 지배적 군림으로부터 비서구와 비기독교권의 등장과 부상, 그리고 도전이 기독교계에서의 자기반성과 신학적 패러다임 전환을 촉발시켰다. 아울러 20세기에 더욱 첨예하게 붙어진 전쟁, 빈곤, 질병, 자연생태계 파괴 등 인류가 직면한 전 지구적 재앙과 위기를 극복하기 위해서는 종교 간의 대화와 협력이 불가피하게 되었다. 극단적인 보수주의자들과 근본주의자들의 반발에도 불구하고 건전한 양식을 가진 대다수 시민들은 종교 간의 대화와 평화 없이 지구의 평화 복지실현이 불가능함을 깨닫기 시작하고 그러한 운동을 바람직한 일이라고 생각하게 되었다. 인류는 포스트모던시대에 접어들면서 보다 깊고 신선한 영성문화의 출현을 갈망하는 문화적 초월성향을 추동 받고 있다. 인간, 우주자연, 초월적 신성과의 상호 유기적 관계성을 재정립하는 새로운 실재관을 요청하고 있는 것이다.

따라서 20세기 후반에 본격적으로 시작된 종교 간의 대화 및 협력운동은 단순히 종교계

14) 김정재, 「종교간의 대화 어떻게 풀어갈 것인가?-개신교의 입장에서-」, <http://soombat.org>.

안에서 일부 관심 있는 학자들과 성직자들의 사적 관심거리가 아니라 문명사적으로 매우 의미심장한 일이며 그 사건은 돌이킬 수 없는 어떤 문명사의 임계점을 돌파한 사건이라는 인식이 중요하다. 비록 종교 간의 대화협력운동에 반대하고 비판하는 보수적 종교인들의 숫자가 현재 상황에서 월등하게 많을지라도 그런 통계수치는 조금도 중요한 일이 아니며, 종교간 대화협력이 본격적으로 시작된 그 정신사적 의미를 조금도 약화시킬 수 없다.¹⁵⁾

2.2. 20세기 후반 종교간 대화 및 협력에 관한 세계사적 사건들¹⁶⁾

20세기 안에서도 종교 간 소통 및 협력에 관계된 역사적 기구 설립과 각 종단의 국제적 조직 및 의미 있는 회의가 20세기 후반에 집중되어 있다는데 주목할 필요가 있다. 그 이유는 20세기 전반기는 1, 2차 세계대전 및 대동아 전쟁을 치루면서 인류가 식민주의, 세계패권주의, 문화제국주의, 군국주의, 파시즘, 나치즘 같은 절대주의적 정치이념에 희생이 되어 인류가 고통과 비극을 경험했기 때문이다. 그 결과 전쟁, 대중살상, 인종차별, 종교차별을 자행하면서 집단적 광기와 야만성을 드러내었고, 전지구적 차원의 ‘지구 윤리의식’ 또는 진정한 의미의 ‘인류 사해동포 의식’이 성숙되지 못했으며, 인류를 하나로 연결하고 연대성을 강화할 만한 교통 통신 정보매체 및 수단이 발달하지 못했었기 때문이다. 급기야 제 2차 대전이 1945년 종식되었지만 원자력폭탄의 위력을 실감하면서 전쟁으로 인한 인류전멸가능성의 위기가 고조되는 가운데 최초로 51개국이 참여하는 국제연합(United Nations)이 창설되었다. 실로 국제연합의 탄생은 전인류가 전지구적 차원에서 결성한 최초의 국제회의요 연합기구였다. 지구 평화와 안전의 유지, 국제우호관계의 증진, 경제적 사회적 문화적 인도적 문제에 관한 국제협력을 목적으로 탄생된 국제연합의 결성은 국제적 종교협력기구의 발족과 세계종교들의 종단적 국제조직기구 형성에 큰 촉매로서의 영향을 끼쳤다.

(1) 세계교회협의회

2차 대전이 종결되자, 세계 기독교 교회들은 2차 대전 기간 동안 특히 유대교에 대한 편견에 기초한 유대인 600만 명 학살이라는 유럽 기독교문명사회 한 가운데에서 발생한

15) 그 이유는 마치 비유하건데, 20세기 초 양자물리학의 출현시 대부분의 대중과 과학자들은 고전물리학을 정상과학으로서 굳게 신봉하였고 극히 소수의 제한된 과학자들만이 양자물리학에 관한 정보를 들었고 그 새로운 과학패러다임을 이해했지만, 100년 지난 지금 인류는 양자물리학 이론에 기초한 기술공학의 결과물을 일상화하고 생활 속에서 대중이 체험하고 있는 것과 같은 것이다.

16) 김경재, 『종교협력운동의 역사와 전망』, <http://soombat.org>에서 부분 발췌 요약.

대량살육을 막아내지 못하고, 무력하게 방관하거나 묵인한 죄책을 뼈저리게 통감하면서 1948년 8월 암스테르담에 모여 최초로 세계교회협의회(World Council of Churches, 1948)를 결성하였는데 개신교, 동방정교회, 성공회가 참여하였다. 7년에 한 번씩 회집되는 세계교회협의회는 1961년 뉴델리에서 모인 제3차 세계교회협의회 총회에서부터 유럽 서방비독교의 목소리만 지배적이던 총회 안에서 아시아 및 제3세계교회들의 목소리가 반영되기 시작하고 기독교이외의 세계 종교들의 존재의미를 신학적으로 각성하기 시작하였다.

WCC 회원국들의 신학자 및 성직자들이 종교 간의 대화 및 협력에 눈을 뜨고 깊은 관심을 가지게 된 때는 스웨덴 옘살라에서 모인 WCC 제4차 총회(1968)와 케냐의 나이로비에서 모인 제 5차 총회(1975)를 지나면서였다. WCC 총회 안에 ‘타종교와의 대화부서’(Dialogue with People of Other Faiths and Ideologies, 1968)가 신설되고 ‘대화지침서(Guidelines on Dialogue, 1979)’를 발간하면서 지난날까지 타종교에 대한 배타주의적 정복론이 지배적이던 입장을 포괄주의적 입장으로 전환하게 되었다. WCC 안에서 종교 간의 대화협력을 배타주의입장에서 포괄주의 입장으로, 포용주의입장에서 다원주의 입장으로 패러다임 전환 시켜가려는 아시아 신학자들의 노력은 인도의 스탠리 사마르타, 스리랑카의 웨슬리 아리아라자, 대만의 송천성 등에 의해 꾸준히 시도되었지만, 포괄주의의 입장을 넘어서지 못하고 있다. 포괄주의의 입장은 불교 유교 도교 등 아시아의 종교들의 영적, 윤리적, 예술적 가치를 존중하고 타종교의 길에 존중과 관용의 태도를 취하고는 있지만 진정한 종교 간의 대화 및 상호협력을 통한 상호창조적 변혁의 모험까지 자기를 개방하는 태도에 미치지 못하고 있다.

(2) 제2차 바티칸 공의회

20세기 후반 인류의 종교문화사 속에서 일어난 특기할만한 사건으로서 제2차 바티칸 공의회(1962-1965)를 들 수 있다. 이 회의는 단순히 로마가톨릭교회 안에서만 의미를 가지는 공의회가 아니라, 오랜 세월동안 종교 간의 열려진 대화의 분위기를 가로막았던 담장이 철거되고 새로운 전환기를 마련한 회의였다. 1963년엔 정식으로 교황청 안에 ‘비기독교인들과의 관계 사무국’이 설립되고, “비기독교와 제종교에 대한 교회의 태도에 관한 선언”(Nostra Aetate, 1965)과 ‘종교자유에 관한 선언’(Dignitatis Humanae, 1965) 등이 제2차 바티칸 공의회 선언문으로 채택 선포되었다. 위의 두 선언문은 가톨릭교회를 포함하여 기독교 전체와 세계사적인 차원에서 영향은 매우 컸다.

세계 타종교인 들에게는, 솔직히 말해서 놀라운 새로운 내용이 담긴 선언문이 아니라,

인류의 고등종교들과 성인들이 수천 년 전부터 말씀해온 진리를 기독교 입장에서 선포한 것이었다. 그러나 지난 역사동안 기독교계 특히 카톨릭교회가 타종교에 대하여 보여 온 “기독교 교회 밖에는 구원이 없다”고 주장해온 배타주의적 태도가 최소한 포괄주의적으로 전환한 점이 종교 간의 대화의 기틀을 마련한 결정적 사건이 되었다고 보고 크게 환영하였다. 공의회는 이렇게 선언했다:

가톨릭교회는 이들 종교에서(힌두교, 불교, 기타종교) 발견되는 옹고 성스러운 것은 아무것도 배척하지 않는다. 그들의 생활과 행동의 양식뿐 아니라, 그들의 규율과 교리도 거짓 없는 존경으로 살펴본다. 그것이 비록 가톨릭에서 주장하고 가르치는 것과는 여러 면에 있어서 서로 다르다 해도, 모든 사람을 비추는 참 진리를 반영하는 일도 드물지 않다. 그러므로 교회는 다른 종교의 신봉자들과 더불어 지혜와 사랑으로 서로 대화하고 서로 협조하면서 기독교적 신앙과 생활을 증거하는 한편 그들 안에서 발견되는 정신적 내지 윤리적 선과 사회적 내지 문화적 가치를 긍정하고 지키며 발전시키기를 모든 자녀들에게 권하는 바이다.¹⁷⁾

제2차 바티칸 공의회에서 타종교를 대하는 가톨릭교회의 태도는 천년이상 견지해온 타종교들에 대한 몰이해, 편견, 독선적 정죄에 다름없던 배타주의적 패러다임을 넘어서 포괄주의적 패러다임으로 전환을 감행했다. 그러나 칼 라너(Karl Rahner)의 ‘익명적 그리스도론’ 까지를 포함해서 가톨릭교회가 말하는 포괄주의적 패러다임은 여전히 기독교 우월성을 은폐한 성취설이 아니냐는 신학계 및 종교학계의 비판에 직면하게 되었고, 가톨릭교회 자체 안에서도 제2차 바티칸 공의회 선언문에 표현된 정신을 초극하려는 노력들이 한스 쾅, 라이몬드 파니카, 폴 니터 등 진보적 신학자들에 의해 주장되고, 종교 간의 대화협력을 더욱 활성화시키는 선도적 노력을 하고 있다.

(3) 세계종교인 평화회의와 아시아 종교인 평화회의

‘세계종교인 평화회의(World Conference on Religion and Peace)’는 1968년 인도 뉴델리에서 모였다. 평화를 주제로 한 국제종교협의회가 끝날 즈음 그 회의에 참석한 종교인들이 뜻을 모아 종교 간의 국제적 유대강화, 상호협력, 평화를 위한 종교인들의 국제적 연대를 목표로 하여 발족되었다. 1970년 10월 일본 교토에서 제1차 KCRP 대회가 열린 이후, 지난 1999년 요르단 암만에서 제7차 대회를 열었다. 인류의 평화와 구원, 자

17) “비기독교에 관한 선언”(Nostra Aetate), 제2차 바티칸 공의회문헌, (한국천주교 중앙협의회, 1969), 608-609.

비와 사랑을 목표로 하여 위대한 세계종교가 발생했던 중동지역이 아이러니칼하게도 종교문제가 분쟁의 도화선이 되거나 빌미가 되어 전쟁과 갈등을 증폭시키는데 대하여 인류의 양심과 영성의 회복을 촉구하고 평화를 호소하였다. ‘아시아종교인평화회의(ACRP)’는 1976에 조직되었고, 그 3차 총회를 한국 서울에 유치하였다. 아시아 종교회의를 이끌어간 지도자들 중에는 김수환 추기경, 강원룡 목사들이 큰 공헌을 하였으나, 한국 원불교 교도들의 적극적 참여와 역동적 공헌은 괄목할 만하다. 한국 원불교는 제3차 아시아 종교인 평화회의를 한국 서울에 유치하여 대회와 ACRP 평화교육센터를 운영하는 일에 인적, 재정적 공헌을 하였으며 원불교 전팔근 교무를 비롯한 원불교 지도자들과 교도들의 헌신적 봉사와 종교협력정신은 참여한 아시아인들과 한국사회에 강력한 인상을 심어주었다.¹⁸⁾

(4) 세계종교의회와 국제종교자유연맹

1893년 9월 미국 시카고에서는 세계박람회와 때를 같이하여 인류종교사에서 매우 의미심장한 사건이 있었는데 그것은 시카고 세계종교대회(World Parliament of Religions, 1893. 9. 11-28)였다. 이 대회는 종교학자 막스 뮐러의 표현대로 “세계사에서 가장 기념할 만한 사건의 하나”였는데, 서로 다른 민족과 타종교 안에 내재하는 신의 보편적 임재를 믿었던 보편주의적 종교관용주의자들이 한 목소리로 새로운 메시지를 인류에게 던졌다. 세계종교대회 시카고대회 100주년이 되는 1993년 세계 종교인들은 인도 벵갈로와 미국 시카고에서 새롭게 변화된 지구환경과 인류의 위기 앞에서 백주년 기념대회로 모였다. 대회의 주제는 “함께 나누는 지구적 윤리를 향하여” (Toward A Shared World Ethic)였으며, 대회조직과 운영에 동참한 국제적 종교기구들은 앞에서 언급한 세계종교평화회의(WCRP), 국제종교자유협회(International Association for Religious Freedom), 세계신앙회의였으며 가톨릭 바티칸과 기독교 세계교회협의회도 깊은 직간접 관심을 표명하였다.

1993년에 100년 만에 다시 소집된 만국종교대회 백주년기념대회 특징은, 단순히 종교간의 대화, 관용, 이해정신의 고취에 있는 것이 아니라, 지구환경위기와 인류문명의 위기를 극복하기 위한 종교들의 실천적 참여와 종교간 의 협력 곧 세계를 이해하고 해석하는 것을 넘어서 비전을 가지고 세계를 변화시키자는 강한 실천적 의식이었다. ‘종교 간의

18) 아시아종교인평화회의(ACRP)에 참여하고 공헌한 역사적 사실에 관하여 다음 논문을 참조. 박광수, “원불교의 회통사상을 통해본 종교연합운동의 과제”, 『종교 간의 대화운동사: 열린 종교와 평화공동체』 (대화출판사, 2000), 245-265.

이해와 협력의 긴급성'이 강하게 부각되었다. 아직도 지구문명 도처에 엄존하는 인종차별, 사회계급차별, 종교 및 이념이 다른 사람에 대한 차별, 성차별, 자연파괴 등으로 인한 인간의 소외와 비인간화를 극복하는 실천적 종교인들의 협력이 강조되었다. 인류는 빈곤, 폭력, 핵폭력, 생태학적 폭력 앞에 직면해 있다. 그리하여 한스 쾅이 1990년에 쓴 '지구윤리 구상'(Projekt Weltethos, 1990)에서 기초한 '지구윤리선언'(1993)을 100주년 기념 대회는 채택하였다. 이제 와서 돌아켜보면, 20세기에 인류가 전 지구적 차원에서 협의하고 채택한 가장 의미 있는 세 가지 선언문은 유엔의 '세계인권선언'(1948)과 유엔환경개발회의에서 '리우선언'(1992)과 '지구윤리선언'(1993)이라고 볼 수 있다.

뱅갈로와 시카고에서 동시에 모인 세계종교대표자들이 채택한 '지구윤리 선언'(1993) 밑바닥에 흐르는 기본적인 지향가치는 다섯 가지이다. (i) 생명외경을 지향하는 비폭력의 문화 (ii) 정의와 평등이 아우르는 사회질서를 지향하는 연대성의 문화 (iii) 진리위에서 성실한 삶을 지향하는 관용의 문화 (iv) 성차별을 넘어 남녀 파트너십을 지향하는 평등의 문화 (v) 유기체적인 지구생명을 살려내고 지속가능한 개발을 지향하는 지구생태보존의 문화가 그것이다.¹⁹⁾

일부 인도학자들과 일부 급진적인 기독교신학자들은 한스 쾅의 <지구윤리 구상, 1990>에 나타난 기독교 윤리신학과 그것에 기초한 '지구윤리 선언'의 기본정신이 인간중심적 윤리이며 서구 기독교윤리의식이 너무나 깊게 배어있는 서구문화제국주의 반영이라고 혹평하는 사람도 있으나, 대체적으로 100주년 기념대회의 주제인 "함께 나누는 지구 윤리를 향하여"라는 주제에 합당한 내용이라는 지지를 받는다. 진실로 한스 쾅이 말한 대로 "지구 윤리 없이는 인간의 생존이 있을 수 없다. 종교 간의 대화 없이 종교 간의 평화는 있을 수 없기" 때문이다.²⁰⁾

국제종교자유연맹(IARF)는 위에서 언급한 시카고에서 1893년에 열렸던 '세계종교의회'의 뜻을 실현하기 위하여 1900년에 미국 기독교 유니테리언 지도자들이 중심이 되어 설립되었다. 현재 22개국 58개의 종교단체가 참여하고 있으며, 종교자유, 사회봉사, 정의 실현, 세계평화를 실현하려는 목표를 가지고 매3년마다 총회 및 세계대회를 개최하면서 종교 간의 대화협력에 공헌하고 있다. 1996년 한국 원불교단은 '국제종교자유연맹 제 29차 세계대회'를 원광대학을 장소로 하여 주최하여 에큐메니칼 정신과 종교협력의 본을 보였다.

19) Kyoung Jae Kim, *Christianity and the encounter of Asian Religions: Method of correlation, fusion of horizons, and paradigm shifts in the Korean grafting process*, 182-184 (Boekencentrum, 1994), 『해석학과 종교신학』 (한국신학연구소, 1994), 299-302.

20) 한스 쾅, 『지구윤리구상』, 서문, 변선환의 위 논문, 28. 참조.

(5) 한국종교인평화회의

‘한국종교평화회의(Korean Conference on Religion and peace)’는 1986년 제3차 ‘아시아 종교평화회의’(ACRP)가 서울에서 개최되던 때를 계기로 국제종교기구와 유대관계를 갖는 것이 바람직하다고 생각하는 한국종교인들의 합의로서 결성되었다. 직간접적으로는 1965년부터 한국 크리스천 아카데미(당시원장 강원용 목사)가 주관하여 진행되어 오던 ‘한국 6대 종단 지도자 대화모임’이 ‘한국종교인평화회의’ 탄생의 토대가 된 것은 역사적 사실이다.²¹⁾ 한국처럼 전형적인 종교다원사회가 심각한 종교 분쟁 없이 다양한 종교전통의 위대한 유산들의 창조적 융합으로서 민족문화를 형성해온 예가 세계사 속에서 드물다 할 것이다. 1919년 3.1만세사건 때 보여주었던 한국종교들의 대승적 협동정신과 실천운동은 해방 후 한국동란과 근대화를 거치는 동안 단절되고 각각 종단적 자기정비단계를 거치느라고 소원하게 되었다.

그러한 상황 속에서 크리스천 아카데미가 ‘한국 제종교의 공동과제-6대종단지도자 모임’이라는 대화모임을 1965년 주관하고, 그 대화협력의 정신이 발아하여 역사적 계기를 타고 ‘한국종교인평화회의’로 발전하게 된 것은 늦은 감이 있으나 참으로 다행스러운 역사적 발전이었다. 1965년 6대종단모임 때는 불교, 원불교, 개신교, 유교, 천도교, 천주교가 참여했으나, KCRP 조직이후엔 6대 종단 이외에 민족종교대표가 참여하고 있다. 그동안 중요사업으로서는 종교 간의 대화, 여성, 청년, 인권 및 환경, 남북평화 교류의 특별사업, 서울평화교육센터운영, 평화를 주제로 한 강연, 출판, 세미나, 종교청년캠프, 아시아 청년교화교육 등을 실시해오고 있다.²²⁾

III. 동아시아에서 21세기 종교간 소통 가능성과 과제

1. 종교간 만남의 ‘허구성’과 그 극복 모색

사람들이 저마다 자기 동네가 온 세상인 줄 알고 그 안에서 한통속으로 살았던 시절이 있었다. 그것도 결코 짧지 않은 세월 동안. 그러다가 교통과 통신기술을 포함한 과학의

21) 김진, “1965년 ‘용당산 모임’에서 ‘평화 고리’까지”: 크리스찬 아카데미, 『종교간의 대화운동사: 열린종교와 평화공동체』 (대화출판사, 2000), 325-357.

22) KCRP의 역사적 운동사에 대하여는 『종교간의 대화운동사: 열린종교와 평화공동체』 (대화출판사, 2000) 361-362 참조.

발달 덕택에 다른 동네의 다른 사람들이 엄연히 함께 살고 있었음을 거부할 수 없는 현실로 확인하게 되었다. 말하자면 자기를 같음으로 잃어낼 필요조차 없었다가 다름과 마주치게 되었는데 이로써 자기를 같음으로 잃어내게 되고 다른 사람들의 다름과 이루게 되는 긴장이라는 문제를 해결해야 하겠다는 자각이 일기 시작했다. 그런데 이런 마당에 자기의 것만 홀로 ‘참’이라고 고집하는 독단적 착각은 시대착오적인 웃음거리에 지나지 않지만, 그렇다고 해서 평화공존이라는 미명 아래 점잖빠고 양보만 하고 있다면 무정부적 상대주의라는 비난을 안팎에서 받을 수밖에 없으니 종교에서의 ‘참’에 관한 시비는 실로 탁상공론일 수 없다.

그렇다면 종교들 사이의 관계는 어떤 근거와 배경을 지니고서 흐름을 엮어왔는가?²³⁾ 기독교가 태동하고 제도적 종교로서의 틀을 갖추게 된 초대와 융성하게 된 중세의 서양 문화는 여럿으로부터 하나를, 또는 다름으로부터 같음을 향해 거슬러간 초자연주의적 동일성을 추구하던 형이상학 시대였느니 만큼 다른 종교와 문화들에 대한 배타주의는 이미 불가피한 귀결이었다. 말하자면 계시를 근거로 함으로써 그리스도로 표상되는 신 그 자체가 온전히 인간 안에 자리 잡을 수 있다는 실체주의적 사고에 입각하여 타자와의 관계를 객관주의적으로 설정한다는 입장을 취한다. 그리고 그렇게 주장되는 그리스도의 유일성에 입각하여 ‘원초적인 것[자기]과 같은 것은 참이고 역사 안에서 파생되는 것[타자]들은 거짓일 수밖에 없다’는 판단에 이르게 됨으로써 ‘배타주의’로 귀결될 수밖에 없었다. 서양의 제국주의에서 기독교라고 예외일 수 없었다면 다른 종교와 문화들에 대한 배타주의는 이미 불가피한 귀결이었다. 배타주의는 그리스도의 유일성에 입각하여 ‘다른 것은 몰라도 종교에서야 나의 것과 다른 것들은 거짓이어서 같이 놀 수 없는 것은 물론이고 목숨을 걸고 결코 양보할 수 없다’고 선포하는 입장이다.

그러다가 초중세의 초자연주의로부터 자연으로의 전환과 함께 시작된 근세라는 시대는 자연의 시공간적 유한성으로 이루어진 많은 다름들이 사회와 역사라는 범주로 자기 전개과정을 거치면서 같음으로 모아지는 세계관을 이루게 됨으로써 ‘다름을 싸안는 같음’이라는 ‘포괄주의’가 엮어지게 되었다. 말하자면 ‘다른 종교들을 생판 거짓이라고만 치부할 수는 없지 않은가?’라는 약간의 자성이 일어나면서 비교우위를 주장하는 방향의 수정제의가 나타났다. 그리스도의 유일성을 기독교의 우월성으로 포장함으로써 타종교를

23) 머저리 수와키도 이 대목에 관련하여 서구문화사에서 진리관의 변천과정을 중심으로 종교간 관계구성유형의 변화과정을 설명하는 철학적 통찰을 보여 준다. 그녀의 다음 책을 참조하라: Marjorie Hewitt Suchocki, *Divinity and Diversity: A Christian Affirmation of Religious Pluralism* (Nashville: Abingdon Press, 2003), 3장.

어느 정도 인정하면서 사이 좋게 지내자는 제안이 모색되었는데, 이게 바로 포괄주의다. 이는 애당초 다른 것들과 같이 못 놀겠다는 배타주의와는 달리, ‘같이 놀아주기는 하겠는데 내가 반드시 제일 큰 형님노릇을 해야겠으며 데리고 놀면서 한 수 가르쳐 주겠다’는 태도라고 하겠다. 여기서 고전적으로 군림하던 기독교는 다른 종교들이 단순히 거짓이기 보다는 기독교보다 열등하지만 결국 종말적 완성을 이루는 과정 안에 흡수되고 포섭될 수 있는 것으로 간주했다. 그러나 이러한 포함은 다른 종교들을 모두 경험하고 검토하면서 할 수는 없는 노릇이었으니 다른 종교들에 대해 선협적으로 판단함으로써 판단주체에 의한 임의적 대상화(對象化)로 이어지는 것은 불가피한 결과였다. 말하자면 배타주의가 표방하던 그리스도의 유일성 대신에 기독교의 우월성을 내세움으로써 다른 종교들을 나름대로 가치 있는 것으로 포함하자는 포괄주의는 선협적 대상화의 방식을 취하는 주관주의의 반영이라고 하겠다.

그러나 고전적 객관주의나 근세적 주관주의 모두 나름대로의 의미와 시대적 역할이 있었음에도 불구하고 결국 왜곡과 억압을 일으키는 일방적 환원주의라는 한계를 지니고 있었다. 따라서 그 현실적 편의성에도 불구하고 환원주의가 초래한 획일화의 횡포는 급기야 다름들의 해방을 향한 절규를 일으킬 수밖에 없었으니 바야흐로 쌍방의 긴장에 주목하는 상호성으로 눈을 돌리지 않을 수 없게 되었다. 이제 현대의 시대정신이 된 상호성이란 타자를 자기의 임의대로 대상화하는 주체의 거만으로 인한 주체 소외에 대한 성찰이 끌어낸 자구책이었으니 자기와 타자는 마주하는 상대(相對)로서 서로 긴장할 수밖에 없는 여럿들 사이의 만남으로 내던져지게 되었다. 이른바 ‘다원주의’로 불리는 이 입장은 배타주의의 기준인 그리스도의 유일성과 포괄주의가 표방하는 기독교/교회의 우월성이 환원주의적일 수밖에 없다는 판단을 거쳐 상호성에 입각한 상대적 관계를 위해서는 신의 절대성이라는 더 큰 범주로 확대해야 한다는 데에 이르게 된다. 이 입장은 결국 고백되는 바로서의 신이 우주의 창조자라면 어느 특정문화나 종교에 제한될 수 있겠는가라는 제법 그럴듯한 외침과 함께 급기야 ‘이판사판 그게 그거 아니냐?’ 또는 ‘혹 서로 거리가 멀더라도 인사는 하고 지내자’는 제안으로 등장하게 되었다. 물론 그 범주를 어떻게 위치 짓는가에 따라 여전히 동일성에 대한 향수를 떨치지 못한 서구 기독교의 일원적 다원주의가 있는가하면 비서구/비기독교권에서 제시되는 다원적 다원주의라는 다소 번거로운 표현을 필요로 하는 입장에 이르기까지 그야말로 여러 갈래의 주장들이 개진되고 있다.

그런데 종교간 만남에 대한 이러한 입장들은 이처럼 단순히 다양하기만 한 것이 아니라 실제로 서로 모순되거나 상반되기까지 하다는 점도 주목되어야 한다.²⁴⁾ 왜냐하면 논

리적으로는 배타주의와 포괄주의는 서로 모순관계에 있으며, 현실적으로는 배타주의와 다원주의가 서로 상반된 입장에 있기 때문이다.

그러나 앞서 살핀 ‘같음과 다름의 경계 불확정성’이라는 견지에서 본다면 실제 역사에서 구체적이고 가변적일 수밖에 없는 종교가 언제 어디서나 같은 ‘하나의 종교’로 분류될 수 없으며 따라서 다른 종교들과의 경계나 분리도 그렇게 분명하다고 할 수 없다. 그렇다고 해서 모든 종교들이 같거나 비슷하다는 것은 물론 아니고, 서로 다른 종교들을 통폐합 하자는 것은 더욱 아니다. 다만 시간과 공간에 따라 기독교는 달라질 수밖에 없거니와 같은 시대 같은 동네에서 임의의 두 교회가 표방하는 기독교들도 엄연히 서로 다를 수밖에 없을 때, 한 종교의 깔끔한 같음을 단서 없이 설정할 수 없다는 것을 지적하고자 할 따름이다. 더욱이 한 이름을 사용하는 종교 안에서의 만남이 여러 종교들 간의 만남보다도 오히려 더욱 어렵고 심각할 수 있다는 점을 고려한다면 ‘하나의 종교’라는 이념은 현실과는 거의 무관한 비역사적 환상일 뿐이다. 더 나아가 종교들 간의 만남이란 엄밀한 의미에서 ‘무엇들’ 사이의 만남이라기보다는 ‘왜’를 품고 있는 ‘누가-언제/어디서’가 가리키는 ‘서로 다른 몸들’간의 만남이라는 점을 상기한다면, 그리고 차라리 임의의 기독교도들 사이의 다름이 임의의 기독교도와 임의의 불교도 사이의 다름보다도 훨씬 더 클 수 있다면, 종교들 사이의 서로 다름이란 결국 개별종교를 이루는 몇 이름들 묶음 사이의 서로 다름일 뿐이라고 해도 과언이 아니다.

구체적으로 우리네 상황을 보면 이 문제는 더욱 복잡하다. 우선 우리 동네는 여러 종교들이 소위 ‘황금분할’²⁴⁾이라고 할 만큼 혼재되어 있는 다종교상황이다. 게다가 역사적으로 유구한 전통으로 중첩되어 있으니 문화적으로도 혼합적일 수밖에 없다. 그러나 혼합적인 것은 사회적이나 집단적인 단위에서의 문화만이 아니다. 한 사람에게서도 여러 종교들이 혼합되어 있기 때문이다. 여러 종교들이 한 개인 안에서도 ‘겹치기 출연’을 하는 것이다. 예를 들면, 한국의 기독교인의 경우 그/녀의 종교적 품성 안에 기독교적인 것은

24) 간략히 추리하면 우선 배타주의란 누구를 막론하고 같음을 보장해주어야 할 것 같은 ‘무엇’ 물음에 집중함으로써 ‘참된 하나와 같음’만이 참이고 다른 것은 거짓일 수밖에 없다는 입장으로 나타난다. 이에 비해 포괄주의는 ‘무엇’의 같음에 대해 도전이 될 수밖에 없는 앎의 문제를 끌고 나옴으로써 같음의 틈바구니를 헤집어 볼 수도 있겠다는 ‘어떻게’라는 물음에 힘입어 ‘정도의 다름’에 주목하는 다소 온건한 입장으로 보인다. 말하자면 여전히 같음을 기준으로 보아 다름은 나름대로의 가치를 지니기는 하되 적어도 같음에 비해 열등하므로 더욱 우월한 같음으로 흡수되어야 한다는 주장으로 귀결된다. 한편 다원주의는 같음과 다름의 관계란 참과 거짓의 구분기준이 아닌 것은 물론이지만 우열관계에 있는 것도 아니고 차라리 동가적인 것이어서 같음과 다름 사이의 구별은 잠정적이고 임의적이라고 주장하는데, 이런 점에서 ‘종류의 다름’에 초점을 맞추는 ‘왜’라는 물음을 공유하는 구도로 간주될 수도 있다.

25) 이 표현은 다음의 출처에서 인용한 것이다: 정양모, “오늘과 내일의 기독교”, 정양모 교수 은퇴기념논총 간행위원회, 『믿고 알고 믿고』 (왜관: 분도출판사, 2001), 129.

물론이지만 불교적이나 유교적인 성향 뿐 아니라 이보다 결코 덜하지 않게 무속적인 성향 등이 포함되어 있다. ‘서로 다른 몸’인 각 사람들마다 그 비율은 서로 다를지언정 여러 종교적 성향들의 혼재만큼은 거부할 수 없을 정도로 공통적이다. 이른 바 종교적 중층성인 것이다. 앞서 논한 종교 자체의 격의성이 가리키듯이 이미 기독교조차도 여럿일 수밖에 없는 데다가 종교적 중층성이 의미하는 바 한 사람에게서도 여러 종교들이 뒤섞일 수밖에 없다면, 그리고 더 나아가 그러한 사람들이 그렇게 ‘서로 다른 몸’일 수밖에 없다면 ‘하나의 종교’라는 것은 논의의 편의를 위한 개념적인 가정일 뿐 그 어디에서도 찾아낼 수 없는 허구라고 하지 않을 수 없다.

그럼에도 불구하고 우리는 여전히 자신이 속해 있는 종교만큼은 적어도 같은 이름을 사용하는 한에 있어 ‘하나의 종교’일 것이라는 비역사적 착각에서 벗어나지 못하고 있다. 말하자면 앞서 누차 지적했듯이 영원한 같음을 제공해 줄 것 같은 ‘무엇’만을 붙들고 늘어지고 있다. 말하자면 ‘무엇’ 안에 깔려 있는 ‘왜’를 보지 못할 뿐 아니라 오히려 꿈틀거리는 ‘왜’를 숨겨가면서까지 불안을 떨치려는 종교적 욕망추구에 급급한 것이다. 그러나 ‘하나의 종교’라는 것이 어디까지나 허상일 뿐이라면 이제는 같음과 다름의 경계가 흔히 통속적으로 상정되는 것처럼 그렇게 명확할 수 없다는 점을 시인하는 일이 요청된다. 게다가 ‘같음과 다름의 경계 불확정성’이란 단지 경계가 불분명하다는 소극적인 의미에만 머무르지 않고, 오히려 종교가 생명을 지니고 존속하기 위해서는 끊임없이 경계를 철폐해야 한다는 것을 요구한다. 왜냐하면 만일 종교가 정체성[같음]을 구현한다는 미명 아래 변화[다름]를 거부한다면 결국 바로 그 정체성(正體性)이라는 것에 의해 정체(停滯)될 뿐이고, 불변적 정체는 사멸을 뜻할 뿐이기 때문이다.

나아가 이처럼 같음과 다름의 경계가 불확정적이고 더욱이 그 경계가 철폐되어야 한다면 앞서 분석되었던 종교들의 관계 방식들이 새로이 정리되어야 한다는 것은 당연하다. 소위 배타주의와 포괄주의, 그리고 다원주의가 언뜻 보기에 서로 모순되고 상반되더라도 이러한 입장들이 모두 ‘하나의 종교’라는 허상을 공유하는 한 이들 사이의 차이가 실제로 주장되는 것만큼 그렇게 확연하지 않기 때문이다. 구체적으로 본다면, 복음주의라는 이름의 배타주의의 경우 배제되어야 할 타자가 과연 누구인가를 묻지 않을 수 없다. 이미 종교적 격의성과 중층성으로 뒤범벅되어 있는 것이 오늘의 우리들인데 배제되어야 할 타자와 배제하려는 자기가 얼마나, 그리고 어떻게 다른지 의심하지 않을 수 없기 때문이다. 물론 대책 없이 서로 같다는 이야기는 결코 아니다. 엄연히 서로 다른 몸인데 그럴 수도 없다. 다만 밀쳐내어야 할 만큼 다르기보다는 그렇게 다른 것처럼 보이는 다른 사람

들의 것들이 나에게도 있을 수 있다는 사실에 대해 좀 더 정직해질 필요가 있지 않을까를 묻고 싶을 따름이다. 포괄주의도 마찬가지이다. 이미 층과 켜가 그토록 뒤엉켜 있다면 무엇이 무엇을 싸안을 수 있을 것인가 묻지 않을 수 없기 때문이다. 게다가 다원주의라는 것도 침 튀겨 가면서 외칠 일이 아니다. 다원주의를 주장할 필요도 없이 이미 사회로부터 개인에 이르기까지 매우 중층적이고 상당히 혼재적이어서 너무도 충분히 다중적이기 때문이다. ‘서로 다른 몸’이라는 것은 이것을 온 몸으로 응변한다. 그럼에도 불구하고 그렇지 않다고 느끼게 되는 것은 이름의 차이 때문일 수도 있다. 물론 이름의 차이가 그 모든 것들 사이의 차이의 전부라고 말하는 것은 결코 아니다. 다만 우리 인간들은 그러한 이름의 차이 이상으로 넘어가기가 그리 쉽지 않기 때문에 그것을 붙들고 목숨을 걸려고 할 따름이라는 점을 지적하고자 한다. 따라서 종교신학적 논의가 증명하듯이, 별로 다르지 않은 입장들 중에서 무슨 대단히 별다른 선택이 취해질 수 있는 것처럼 거품 물고 싸울 일이 결코 아니다!

조금은 더 진솔하게 우리 자신을 보자. ‘참’을 향해 던져진 ‘무엇’ 안에 깔려 있는 ‘왜’를 묻게 한 ‘누가-언제/어디서’는 ‘하나의 종교’라는 이념의 허상을 드러내는 데 더없이 소중한 물음이다. 앞서 말했듯이 ‘누가-언제/어디서’는 우리가 서로 다른 몸이라는 것을 가리키는 데 비해 ‘하나의 종교’라는 이념은 역사를 너머서는 초월영역에 스스로를 자리 매김하고 있는 것으로 보인다. 착각이 일어날 수밖에 없는 이유가 바로 여기에 있다. 해석 이전의 원계시라는 환상을 붙들려는 인간의 욕망이 음모를 꾸미는 한 어쩔 수 없는 것 같다. 그러나 원계시라는 환상은 인간이 스스로 인간임, 즉 서로 다른 몸이라는 것을 잊어버릴 때에나 튀어나오는 헛소리일 뿐이다. 그런데 인간이 인간이라는 것을 순간이라도 망각하면, 즉 ‘누가’가 ‘언제/어디서’로 이루어진 몸이라는 것을 잠시라도 잊어버리면, 이런 유혹과 착각에 빠지는 것은 시간도 안 걸린다. 말하자면 ‘하나의 종교’라는 것은 이처럼 ‘왜’를 억누름으로써 ‘누가-언제/어디서’를 덮어버리고 ‘무엇’이라는 물음만 붙들고 늘어지면서 나오는 왜곡과 축소와 산물이다.

그렇다면 과연 ‘누가-언제/어디서’가 가리키는 ‘서로 다른 몸’은 우리에게 무엇을 지시하는가? 그것은 믿음에 있어서도 인간이란 ‘서로 다른 신앙인들’일 뿐이라는 것을 가리킨다. 배타주의, 포괄주의, 다원주의가 그렇게 많이 서로 다르다기보다는 ‘누가-언제/어디서’인 우리들 각자가 이미 그 이상 서로 다르기 때문이다. 그러므로 이제 ‘하나의 종교’라는 환상은 폐기되어야 한다. 왜냐하면 그 울타리 안에서 자신의 믿음이 ‘반석 위에 집을 짓듯이’ 공고하게 엮일 수 있으리라는 유혹이 우리를 지배하는 한, 우리는 사실상 그

렇게 ‘하나의 종교’에 속해 있다고 착각하는 우리 자신을 믿고 있는 것일 뿐이기 때문이다. ‘자유하게 하는 진리’를 소리치면서도 불안 극복을 구실로 진리와 자유를 떼어놓으려 했던 종교의 역사가 거꾸로 이것을 증명하고도 남는 것은 물론이다. 더욱이 투키디데스의 통찰과 같이 역사가 정말로 반복되는지 이념전쟁 시대가 물러가고 오히려 종교전쟁 시대가 다시 오지 않는가하는 의구심을 떨칠 수 없는 요즘 상황에서는 ‘하나의 종교’라는 허상은 오히려 위험하기까지 하다.²⁶⁾

그렇다면 이제 우리에게 남겨진 과제는 무엇인가? 그것은 철저히 서로 다를 수밖에 없는 개별적인 신앙인들로서 서로 다른 다름을 그 다름과 다른 자기의 같음으로 환원시키려는 패권주의적 획책을 포기하고, 개별적인 다름들과 공존하는 겸허함을 배우는 일이다. 이것이 바로 불안을 없애 준다는 미명 아래 같음의 도가니로 마구 끌어 넣었던 ‘무엇’의 횡포로부터 벗어나 불안하지만 자유를 향해 다름을 살려 주는 ‘왜’의 해방선언인 것이다.

2. 소통과 평화: ‘자기동일성’에서 ‘구성적 상대성’으로의 전환을 통하여

우리는 위에서 종교간 관계방식에 대하여 서구 기독교계에서 제시된 세 가지 유형을 살펴보았다. 그런데 과연 그 구도와 특성에서 비교하건대 이러한 입장들은 우선 현격한 차이를 보인다. 우선 배타주의와 포괄주의는 객관 대 주관의 대결, 자체와 대상의 분리로 대립되어 있고, 배타주의와 다원주의는 자기충족적 실체 대 타자의존적 대화로 정면충돌할 수 있기 때문이다. 그런데 사실상 배타주의를 이루는 자체-실체-객관이라는 요소들이 이미 그렇게 주어진 것으로 전제되는 것이라면, 포괄주의를 이루는 대상-선형-주관이라는 요소들은 우리가 주체로서 벌리는 것인데 비해, 다원주의를 이루는 상대-대화-상호라는 요소들은 우리가 일부러 해야 하는 것이라는 점에서 이런 대립 양상은 이미 불가피한 것이기도 하다. 그리고 바로 이런 이유로 복음주의라는 이름의 배타주의는 안정을 추구하는 종교적 인간의 원초적 본능에 의해 전반성적으로 취해지는 입장이겠고, 포괄주의는 인간이 인식주체로서 기본적으로 하고 있는 짓거리에 대한 일차적 성찰을 통해 ‘주어진 것’과 ‘해야 할 것’ 사이를 조화롭게 타협하려는 시도라면, 다원주의는 이미 벌어진 현상이기도 하지만 그것을 그렇게 볼 수 있는 시야가 그저 무반성적으로 주어질

26) 정재현, 『티끌만도 못한 주제에: 사람됨을 향한 신학적 인간학』 (분도출판사, 1999), 406-410. 이 대목에서 ‘종교’라는 개념의 실체주의적 범주가 물상화의 과정에서 왜곡되었음을 지적하고 ‘신앙’으로 대체되어야 함을 역설한 윌프레드 칸트웰 스미스의 이론이 주목할 만하다. 그의 『종교의 의미와 목적』 (분도출판사, 2001)을 참고하라.

수 있는 것은 아니어서 사실상 기술적 다원주의와 규범적 다원주의 사이의 구별도 무의미할 수밖에 없을 정도로 자기성찰을 요구하는 관점이라 하겠다. 사실 다원주의가 이해되기보다는 오해되기 십상이고 게다가 배격되기까지 하는 이유들이 많이 있지만 무엇보다도 원초적 본능을 거슬러 불편을 감수하면서까지 애써 해야 하는 과제로서의 성격을 지니고 있다는 점이 가장 크게 작용하고 있을 것이다.

그러나 이처럼 나름대로의 이유와 타당성을 가지고 개진된 관계유형론들이 그러한 특성의 역할에도 불구하고 그 한계와 맹점들로 인하여 종교적 인간의 종교성을 왜곡하기 때문에 비판적으로 검토하지 않으면 안 된다. 먼저 복음주의로 대표되는 배타주의는 신의 계시가 인간의 해석과 불가분리하게 얽혀 있다는 것을 외면하는 ‘인식론적 천박함’²⁷⁾과 바로 이런 이유로 자기를 합리화하기 위해 계시를 내세우는 ‘신성모독’의 오류를 지닌 것으로 비판된다. 앞 이전의 있음이 가능하다고 착각하는 것이 인식론적 천박함에서 비롯된 것이라면, 앞 이전의 있음이 불가능함에도 불구하고 이를 마구 설정하는 것이 신성모독에 해당한다. 포괄주의도 별다르지 않게 “진리를 모두 유비적인 개념으로 치부해버리고 마는 내적인 문제”²⁸⁾ 즉 진리가 하나의 기준에 의해 우열을 가릴 수 있는 정도의 문제인 것으로 환원시키는 오류를 지닌다는 것이다. 아울러 그러한 우열판단을 할 권리와 능력을 자기만이 갖고 있다는 교만이라는 문제도 내포하고 있다. 말하자면 있음을 앞의 틀 안에서 주무를 수 있다는 오만에 빠질 수밖에 없다는 것이다. 또한 다원주의, 특히 형이상학적 동일성에 대한 향수를 떨치지 못한 서구 기독교가 개진한 일원적 다원주의는 서로 다른 삶을 배경으로 엮어진 종교들의 다름을 받아들인다고 하면서도 결국 받아들이는 쪽으로 흡수시키는 유혹에 빠지기 십상인 것으로 비판된다. 말하자면 일원적 다원주의는 이미 표현 자체가 가리키는 것처럼 다원성에서 시작하여 일원성으로 귀결시키는바 전제와 정면으로 모순되는 결론에 도달하는 오류를 지닌다는 것이다. 이미 종교들이 격의적 과정으로 형성되어 왔는데 마치 아무런 연관 없이 별개의 실체인 것처럼 전제하고 그로부터 유사성과 공통성을 끌어내는 동일성의 횡포를 자행하게 된다는 것이다.

간략히 살펴본바 이런 이유만으로도 각 종교관계유형에 대해 수정과 보완이 필요하다는 것을 확인할 수 있다. 그러나 이보다 더욱 심각한 것은 종교관계유형론이 전면적으로 재구성되어야 한다는 점이다. 왜냐하면 이 세 유형들 사이의 위와 같은 현격한 차이에도 불구하고, 또한 나름대로 보완해야 할 문제들도 있지만, 이들이 공교롭게도 함께 공유하

27) 라이문도 파니카, 『종교 간의 대화』, 김승철 옮김 (서광사, 1991), 20.

28) 같은 책, 23.

는 매우 핵심적인 전제가 있으니 바로 그것은 구체적이고 역사적인 종교를 그 이름 단위에 근거하여 ‘하나의 종교’로 설정하고 있기 때문이다. 말하자면 종교관계유형론이 공히 시간과 공간 사이의 차이에도 불구하고 하나의 이름을 쓰는 종교를 본질적으로 하나인 종교로 간주한다는 말이다. 각 입장의 초점인 자체-대상-상대나 관계구도인 실체-선협-대화, 그리고 관계방식인 객관-주관-상호 모두 자타(自他) 관계를 기축으로 하는 특성들인바, 관계유형의 현격한 차이에도 불구하고 타자와 구별되는 자기의 동일적 정체성을 의식적으로나 무의식적으로나 전제한다는 말이다. 한편 이는 우리가 인간으로서 가지는 본능적 자기의식인 자기동일성을 종교에 대해서도 자연스럽게 적용하면서 일어나는 당연하고도 불가피한 것이라고 할 수도 있겠지만, 그것은 시공간적 가변성을 넘어서는 초역사적 불변성을 확보하려는 본능에 의해 인간과 종교에 대해 공히 무반성적으로 자기동일성이라는 허상을 만드는 오류일 수밖에 없다. 말하자면 인간이건 종교이건 시공간적 가변성 안에서 구체적이고 개별적일 수밖에 없는데, 허황되게 초역사적 동일성을 설정하여 인간의 자기정체성을 소외시킬 뿐 아니라 종교에 대해서도 왜곡을 일으킬 수밖에 없는 것이다. 따라서 종교 간의 관계, 만남, 대화, 소통이라는 과제는 이러한 통찰들을 염두에 두어야 할 것이며, 그렇지 않으면 외현상의 만남일 뿐 공허한 대화에 머무를 수밖에 없을 것이다.

그렇다면 어떻게 해야 하는가? 여기서 우리는 스스로 비서구/비기독교권을 배경으로 서구/기독교와의 경계를 넘나들면서 개종과 가종의 실험을 삶으로 실험한 라이문도 파니카(Raimundo Panikkar)의 제안을 우리 나름대로 추려보고자 한다. 인도를 중심으로 하는 아시아를 배경으로 힌두교와 기독교를 오가면서 인간에게서 종교가 지녀야 할 마땅한 의미를 찾으려는 그의 몸부림은 우리의 연구과제를 위해 시사하는 바가 실로 지대할 것이기 때문이다. 그는 모든 것에 앞서 인간 자신의 ‘자기동일성’에 대해 수정을 요구한다. 그에 의하면 종래의 자기동일성은 전통적인 실재론과 명목론 사이의 대립이 보여 주듯이 개체와 전체 사이를 오가는 방식으로 개선되다보니 유아론이나 자기소외로 빠질 수밖에 없었다는 것이다. 동일성이라는 것이 영원성에 대한 본능적 갈망 때문에 추구되기는 하지만 현실에서는 환상일 수밖에 없기 때문이다. 특히 동일성의 신화에 지배되어 온 긴 역사를 전통으로 지니고 있는 서구는 물론이거니와 이미 이로부터 문명적 세례를 받아버린 동아시아도 그러한 수정의 필요성에서 자유로울 수 없다는 것이다. 그러기에 파니카는 시공간 안에서 시공간에도 불구하고 유지하려는 자기동일성 대신에 시공간을 살아가는 ‘구성적 상대성’을 제안한다.²⁹⁾ 이는 자기가 자기를 둘러싼 세계를 판단하는

주체로 머무르는 것이 아니라 오히려 자기에게 물음을 던지고 종교간 대화에 앞서 종교 내 대화에 참여하며 심지어 개종가능성³⁰⁾에까지 자기를 여는 도전과 모험을 감행하는 자기비판적 태도를 일컫는다.³¹⁾ 물론 여기서 개종가능성이란 이와는 대조적인 긴장을 이루는 종교적 판단중지의 불가능성과 한 짝을 이루는 입체적인 성질로서 그야말로 ‘구성적 상대성’을 상대적으로 구성하는 요소이다. 그런데 이러한 ‘구성적 상대성’이라는 대안적 제안은 오히려 동양인들에게 익숙한 비실체주의적 사유방식에는 사실상 더 익숙하고 더 적합한 것이라 하겠다. 왜냐하면 동양문화권에서는 인간이해도 자기독립적 실체주의에 뿌리를 두기보다는 상호의존적 관계론에 더욱 깊이 뿌리를 두고 있으며 종교의 경우에도 한 인간에게 여러 종교들이 공존, 또는 혼재하면서 그러한 다양성이 오히려 긍정적이고 적극적인 것으로 평가되는 무경계적 비실체주의의 삶과 사유를 특성으로 하고 있기 때문이다.

같은 맥락에서 이제 종교가 표방하는 진리는 인간에게 더 이상 소유의 대상이 아니라 다만 추구의 목표일뿐이다. 물론 이 진리 추구 과정에서 필수적인 것이 타자와의 만남이며 대화일진대 이제는 대화를 통해 공통성을 확인하거나 합의에 도달하는 것을 목적하는 것이 아님은 물론이다. 파니카에 의하면 오히려 어떻게 나올지 모르는 타자와의 만남은 늘 새로운 것을 향하게 하며 이로써 위기로 내던져지는 것이기 때문이다.³²⁾ 그런데 이는 종교의 이름으로 안정을 구하려는 종교적 인간의 원초적 본능을 정면으로 거스르는 것이었다. 바로 이런 이유로 만남과 대화가 합의를 도모해야 한다는 강박이 우리를 짓눌렀을 뿐 아니라, 합의가 아니라면 굳이 만날 필요가 무엇인가라는 회의가 팽배했던 것이다.

그러나 이제 인간의 자기동일성이 구성적 상대성으로, 종교의 진리 소유가 진리 추구로 전환되었다면 타자와의 만남은 신앙에 추가되는 부수 작업이 아니라 신앙의 본질적 구성이라는 것이다.³³⁾ 말하자면 “신을 사랑하지 않고는 이웃을 내 몸과 같이 사랑할 수

29) 같은 책, 44. 물론 여기서 상대성이란 상대주의와는 전혀 다를 뿐 아니라 오히려 정반대의 뜻을 지닌다: “그는 상대성을 인정함으로써 상대주의의 유혹을 극복하였다. 모든 것이 불가지론적이고 무차별적인 상대주의로 전락하지는 않는다. 그와는 반대로 모든 것은 철저한 상호 의존에서 비롯되는 궁극적인 상대성 속에 자리 잡고 있다.” 같은 책, 45-46.

30) 많은 신실한(?) 종교인들이 개종가능성이라는 표현 자체에 대해 불경스러워하며 불쾌해하지만 이혼가능성을 포함한 결혼관계가 매일 새롭게 선택하고 결단하는 신선하고 건강한 관계인 반면에 이혼가능성이 원천적으로 봉쇄되어 억지로 동거하는 관계가 그렇지 못한 것에 견준다면 그 뜻을 이해하기가 어렵지는 않으리라 본다. 물론 개종하는 것이 더 좋든지, 이혼하는 것이 더 바람직하다고 말하는 것이 아님을 굳이 덧붙일 필요는 없으리라.

31) 같은 책, 91.

32) 같은 책, 52.

없지만” 또한 “이웃을 사랑하지 않는다면 신을 사랑할 수 없는 것”이니 진정한 신앙은 안정을 확보하기 위한 것이 아니라 오히려 그 반대일 수도 있다는 것이다.

우리는 신앙을 살아갈 수 있을 뿐이다. 그러나 신앙을 살아간다는 것은 때로 참된 신앙에 머물기 위해서 그 신앙에 대한 위협을 받아들이는 것도 요구한다. 나아가 신앙의 위기는 자기 자신의 신앙 그 자체로부터 솟아나오는 것으로 이해해야 한다. 즉 그 위협은 우리가 믿는 것에 대한 의심이 아니라 그것을 심화하고 풍요롭게 하는 것으로 이해되어야 한다.³⁴⁾

위와 같은 통찰이 강조하는 신앙의 역동성은 신앙과 교리의 관계를 살펴보면 더욱 확연해진다. 신앙이 교리를 필요로 하기는 하지만 이로 축소되어서는 안 되는데 종교공동체의 생리와 신앙생활의 특성 상 이런 오류가 쉽게 일어난다는 것이다. 특히 만남과 대화가 없는 신앙이나 동질의 문화권에서의 신앙은 교리와의 긴장을 느끼지 못하기 때문에 신앙과 교리를 동일시하거나 혼동함으로써 종교적 인간의 반복적 자기 확인을 신실한 신앙인 것으로 착각하는 오류에 빠질 수밖에 없다고 파니카는 지적한다. 그러나 그의 다음과 같은 차원 구별은 바로 이런 문제에 대한 해법을 위한 실마리를 제시한다:

기독교인이 하느님 아버지와 그리스도와 성령을 믿는다고 할 때 그는 기독교적으로 사용된 기계장치의 신을 믿는 것이 아니라 어디에나 현존하는, 심지어는 자기 자신의 경험 영역 밖에도 현존하고 있는 진리의 실재를 믿는 것이다. 그러나 기독교인은 이 진리를 자기의 전통으로부터 물려받은 언어로 전달한다. 또 그는 이 진리의 의미를 오직 그 전통적 용어으로써만 파악할 수 있을 뿐이다.³⁵⁾

여기서 ‘진리의 실재’가 있음을 가리키고 ‘진리의 의미’가 삶을 뜻하며 ‘물려받은 언어’가 삶에 해당한다면, ‘실재’인 있음은 기독교인의 경험 밖에도 자리하고 있으며 ‘의미’인 삶도 ‘언어/용어’인 삶 안에 모두 담길 수 없다는 인식론적-해석학적 통찰인 것이다. 말하자면 여기서 실재인 있음이 신과 같은 절대자를 가리키고 언어나 용어로 나타나는 삶이 종교에 해당한다면 의미로 새겨지는 삶은 신앙을 뜻하는 것이라 하겠다. 이제 있음-삶-삶이라는 일련의 분석 구도에 입각하여 실재-언어-의미라는 차원이 신-종교-신앙이라는 유기적 구도를 엮어내는바, 이 세 요소들이 서로 유기적으로 얽혀 있되 또한 구별되는 것이다. 그리고 바로 이런 이유로 진정한 신앙은 ‘모든 교리는 하나의 동일한 신앙에 대한 여러 표현에 불과하다’는 극단주의에 의한 ‘종교의 초월적 통일성’이라는 몽상을 파

33) 같은 책, 53.

34) 같은 책, 56.

35) 같은 책, 65.

괴하고 오히려 위협을 불사하는 타자와의 만남을 본질적으로 포함해야 한다는 것이다. “문제는 우리가 어떤 교리의 형식이나 개념을 묶으려고 할 때보다는 실존적인 차원에서 개인 각자의 근원적인 신앙을 묶어버리려고 할 때 일어나기”³⁶⁾ 때문이다. 말하자면 만나고 대화한다고 하더라도 종교들이 만나는 것이 아니라 신앙들이 만나는 것이고 결국 “인간 존재 전체와의 인격적 만남”이라면 이 만남과 대화는 “모든 종교를 하나의 동질적인 혼합종교로 환원시키려고 하는 것이 아니라 ... 모든 것을 한 덩어리로 뭉치기보다는 인간의 종교적인 뿌리를 발견함으로써” 자기성찰을 통한 성숙을 도모해야 한다.³⁷⁾ 그런데 파니카의 이러한 통찰은 사실상 비이원적 통전성의 사유를 유구한 전통으로 지니고 있는 동아시아 문화권에서는 서구화의 무차별적 폭격으로 인하여 잠시 망실되었었을 뿐 이미 익숙한 것이기도 하다.³⁸⁾ 왜냐하면 한 인간 안에서 여러 종교전통이 혼재하더라도 그저 무분별적 동일성으로 전락하지 않고 여전히 현실적 다양성의 거리를 유지하면서 서로간의 만남을 도모하고 있기 때문이다. 동아시아의 유구한 문화전통은 이에 대한 여실한 증거를 풍부하게 지니고 있다.

그렇다면 파니카가 말하는 ‘인간의 종교적인 뿌리’란 무엇인가? 그가 『종교 간의 대화』라는 저서에서 이에 대해 더 상세하게 논의하지는 않는다. 그러나 여기서 ‘인간의 종교적 뿌리’라는 것이 인간으로 하여금 ‘종교적 인간’이게 만든 근거라면 이를 발견한다는 것은 ‘종교적 인간의 자기성찰’을 가리키는 것이라 하겠다. 말하자면 우리는 종교와 관련된 문제를 다룰 때 인간의 본능과 욕망이라는 종교적 뿌리³⁹⁾로 거슬러 살피지 않으면 안 된다. 그리고 여기서 바로 그의 결론적 언어인 ‘성장’에 주목할 필요가 있다. 그에 의하면 이제 삶의 터에 뿌리를 둔 신앙은 “완성된 형태로 세상에 태어나는 것”이 아니며 “실수를 용납하지 못하는 죽은 언어”도 아니니 삶으로서의 신앙은 곧 성장이기 때문이다: “성장 안에는 새로움 뿐 아니라 과거와의 연속성도 자리 잡고 있으며, 또 발전 뿐 아니라 과거에는 외부에 머물러 있다가 지금은 안으로 들어와서 한 몸으로 섞인 진정한 동화작

36) 같은 책, 94.

37) 같은 책, 107. 신앙은 단순한 호기심이 아니라 인간의 삶 전체에 연관되어 있기 때문이다. 파니카는 이 대목에서 다음과 같이 단언한다: “지금 문제가 되고 있는 것은 단순히 인간에 대한 존경—모든 의미에서—이 아니라 인간학적인 완전성이다. 만일 우리가 신앙을 아무런 거리낌 없이 내버릴 수 있는 것이라고 하면서도 여전히 사람들 사이에 종교적으로 의미 있는 인간적인 만남이 가능하다고 한다면, 내가 우연히 믿게 된 것은 나의 존재에 대한 호기심에서 그런 것일 뿐 나의 인간성에 대한 근본적인 관련성을 가질 수 없다고 주장하는 셈이 되고 만다”(Ibid., 103).

38) 조민환, 『노장철학으로 동아시아문화를 읽는다』(한길사, 2001), 전권 참조.

39) ‘죽음이 없었다면 종교도 없었을 것’이라든지 ‘사람은 삶이 두려워 사회를 만들었고 죽음이 두려워 종교를 만들었다’는 통찰 등이 좋은 예에 해당할 것이다.

용도 포함되어 있다. 성장, 그 속에는 자유가 있다.”⁴⁰⁾ 이렇게 본다면 그가 말하는 성장(growth)이란 양적인 증가보다는 질적인 상승을 뜻하니 성숙(maturity)이라는 표현으로 새기는 것이 더욱 적절하겠다. 결론적으로 신앙을 신앙되게 하는 성숙은 “새로운 삶과 함께 동시에 죽음도 갖고 있다. 사망에서 밀려드는 우상을 우리가 끊임없이 파괴해야만 한다는 사실, 우리는 바로 이 사실을 수용할 태세를 갖추어야 한다.”⁴¹⁾

결국 삶이라는 것이 이미 죽음과 역설적으로 얽혀 있으니만큼 삶의 미완성과 실수를 적극적으로 싸안으면서 죽음이 요구하는 변형과 혁명 뿐 아니라, 급기야 죽음을 망각한 삶이 욕망으로 인하여 헛되이 붙잡으려는 우상을 파괴하는 것이 곧 성숙한 신앙의 길이고 이를 통해 다름들이 함께 어우러지는 공존의 평화를 도모할 수 있다. 다시 말하면 이러한 우상파괴야말로 본능과 욕망이라는 종교적 뿌리에 머물러 같음이라는 우상을 지키려는 ‘종교적 인간(homo religiosus)’의 자기동일성으로부터 참으로 다름에 대해 열린 ‘구성적 상대성’으로 엮어진 ‘신앙하는 인간(homo fidei)’으로 전환하게 하는 길이라 하겠다. 우상이라는 것이 인간의 욕망의 표상이라면 결국 평화를 파괴하려는 원천으로 작동해 왔을 터이니 우상파괴란 “어떤 유일한 개인적인 전통, 혹은 어떤 유일한 종교적 전통만이 인간 경험의 보편적 영역을 점할 수 없다는 사실을 비판적으로 자각하는”⁴²⁾ 길이며 이로써 종교들 사이의 폐쇄적 경계 허물기를 통한 평화를 향하는 길이기 때문이다. 그리고 이 길이 곧 예수의 평화사상, 즉 평화를 깨려는 폭력이 요구하는 바에 한걸음 앞질러 오히려 자기를 비우고 몸을 내던짐으로써 폭력을 멈추게 하고 평화를 도모할 수 있는 길이다. 이러한 길을 통해 추구되고 실현될 평화는 이를 만들어 나아가야 하는 과정 중의 평화임은 물론이다.

<주제어>

기독교, 평화, 종교, 신앙, 종교간 만남, 자기동일성, 구성적 상대성, 자기 비움, 우상 파괴

40) 파니카, 위의 책, 134.

41) 같은 책, 136.

42) 같은 책, 131.

참 고 문 헌

- 길희성 외 공저, 『종교 간의 대화 - 불교와 그리스도교의 만남』, 현암사, 2009.
- 김경재, 『해석학과 종교신학』, 한국신학연구소, 1997.
- 김승혜, 『동아시아 종교 전통과 그리스도교의 만남』, 영성생활, 1999.
- 김 진, 『피할 수 없는 만남 종교 간의 대화』, 한들출판사, 1999.
- _____, 『이웃종교인과 함께 하는 하나님 나라』, 한울, 2001.
- 김창락, “예수와 초대 기독교인들의 평화운동-범 아가리 속에서 범을 이긴 이야기-”, 『기독교사상』 제548호(2004, 8).
- 맹용길, “평화에 관한 기독교 윤리적 이해”, 『기독교사상』 제325호(1985, 7).
- 서강종교연구회, 『종교들의 대화, 만남, 소통』, 서강종교연구회, 2000.
- 오강남, 『예수가 외면한 그 한가지 질문: 열린종교를 위한 대화』, 현암사, 2002.
- _____, 『세계종교 둘러보기』, 현암사, 2003.
- 유석성, “정의와 평화를 위한 기독교의 책임-본회퍼의 평화사상”, 『기독교사상』 제574호 (2006, 10).
- 이규성, 『“Nostra Aetate” 종교 간의 대화를 위한 가능성의 근거』, 서강대학교신학연구소(구-비교사상연구원), 『신학과 철학』 vol. 12.
- 이기용, 『20세기초 동아시아에서의 전쟁과 평화사상:기독교인과 사회주의자를 중심으로』, 韓國日本思想史學會, 『日本思想』 제15호, 2008. 12.
- 이동주, 『아시아 종교와 기독교』, 기독교문서선교회, 1998.
- 이정배, 『토착화와 세계화-한국적 신학의 두 과제』, 한들출판사, 2007.
- 정재현, 『티끌만도 못한 주제에: 사람됨을 향한 신학적 인간학』, 분도출판사, 1999.
- _____, 『망치로 신-학하기: ‘말씀’이 말이 되게 하기 위하여』, 도서출판 한울, 2006.
- 크리스찬 아카데미 편집부, 『열린 종교와 평화공동체』, 대화출판사, 2000.
- 한인철, 『종교다원주의의 유형』, 한국기독교연구소, 2000.
- _____, 『역사적 예수와 종교간의 대화』, 한국기독교연구소, 『세계의 신학』 제48호, 2000. 9.
- 제2차 바티칸 공의회문헌, “비그리스도교에 관한 선언”, 한국천주교 중앙협의회, 1969.
- 기어츠, 클리퍼드, 『문화의 해석』, 문옥표 옮김, 까치글방, 1998.
- 니덤, 조셉, 『중국의 과학과 문명』, 박정대 옮김, 을유문화사, 1990.
- 니터, 폴, 『오직 예수 이름으로만?』, 변선환 옮김, 한국신학연구소, 1986.

- _____, 『기독교는 하나의 참된 종교이며 절대종교인가? (로마 가톨릭의 답변)』, 김승철 편역, 『종교다원주의와 기독교』 II, 나단, 1993.
- 라너, 칼, 『익명의 그리스도교와 교회의 선교적 사명』, 김승철 편역, 『종교다원주의와 기독교』 I, 나단, 1993.
- 라쥬, P. T, 『비교철학이란 무엇인가』, 홍순 옮김, 서광사, 1989.
- 리트게, 게르하르트, “평화에 대한 기독교적 이해”, 『기독교사상』 제336호(1986, 12).
- 맥그래스, 알리스터, 『복음주의와 기독교적 지성』, 김선일 옮김, IVP, 2001.
- 베임, A. J, 『비교철학입문』, 황필호 옮김, 철학과 현실사, 1989.
- 슈바이처, 알버트, 『기독교와 세계 종교』, 김승철 편역, 『종교다원주의와 기독교』 I, 나단, 1993.
- 슈워츠, 벤자민, 『중국 고대사상의 세계』, 나성 옮김, 살림, 1996.
- 스미스, 윌프레드 칸트웰, 『종교의 의미와 목적』, 길희성 옮김, 2001.
- 조민환, 『노장철학으로 동아시아 문화를 읽는다』, 한길사, 2001.
- 젠크스, 크리스, 『문화란 무엇인가』, 김운용 옮김, 현대미학사, 1996.
- 카워드, 해롤드, 『종교다원주의와 세계종교』, 오강남 옮김, 대한기독교서회, 1993.
- 퀵, 한스, 『세계윤리구상』, 안명옥 옮김, 분도출판사, 1992.
- 트월취, 에른스트, 『세계 종교들 가운데 처한 기독교의 상황』, 김승철 편역, 『종교다원주의와 기독교』 I, 나단, 1993.
- 파니카, 라이문도, 『종교 간의 대화』, 김승철 옮김, 서광사, 1991.
- 포이어바흐, 루트비히, 『종교의 본질에 대하여』, 강대석 옮김, 한길사, 2006.
- 하버마스, 위르겐, 『소통행위이론』, 서규환 옮김, 의암출판문화사, 1995.
- 히, 존, 『하느님은 많은 이름을 가졌다』, 이찬수 옮김, 창, 1991.
- Cahill, Lisa Sowle, *Love Your Enemies: Discipleship, Pacifism, and Just War Theory*, Augsburg Fortress Publishers, 1994.
- Hick, John, “Religious Pluralism and Absolute Claims”, *Religious Pluralism*, ed. by Leroy S. Rouner. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- _____, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Palgrave MacMillan, 2001.
- Jacques Dupuis, *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue*,

Orbis Books, 2002.

Merton, Thomas, *Peace In The Post-christian Era*, Orbis Books, 2004.

Phan, Peter C, *Being Religious Interreligiously* (Asian Perspectives on Interfaith Dialogue), Orbis Books, 2004.

Suchocki, Marjorie Hewitt, *Divinity and Diversity: A Christian Affirmation of Religious Pluralism*, Nashville: Abingdon Press, 2003.

Thompson, Joseph Milburn, *Justice and Peace: A Christian Primer*, Orbis Books, 2003.

Yoder, John H, *Nevertheless: The Varieties and Shortcomings of Religious Pacifism*, Herald Press , 1992.

이희수 (한양대학교 문화인류학과 교수)

이슬람교의 평화사상과 동아시아 타종교와의 소통가능성

- I. 글을 시작하며
- II. 문명간 대화-종교간 소통의 과정과 조건
- III. 이슬람의 평화사상과 통합과 다양성의 메시지
- IV. 이슬람의 소수민족 보호정책
- V. 무슬림들의 타종교 인식
- VI. 이슬람권에서의 종교간 대화 활동과 현황
- VII. 진정한 종교간 소통을 위하여

I. 글을 시작하며

2007년 11월 메카와 메디나라는 이슬람의 두 성지를 지키는 사우디아라비아의 압둘라 왕이 교황 베네딕토 16세를 만났다. 두 지도자가 서로를 이해하기 위해 종교간 대화의 필요성을 역설하고 나서자, 이슬람과 기독교라는 오랜 불신과 갈등의 관계가 개선될 계기가 마련되었다. 그 결과 2008년 7월 16일, 스페인 마드리드에서 이슬람-기독교-유대교간에 세계적인 관련 석학들이 대거 참석한 종교간 대화 회의가 개최되었다. 2008년 11월에는 유엔에서 마련된 “Culture of Peace” 회의에 사우디아라비아 압둘라 왕이 직접 종교간 대화와 화해, 관용, 비폭력 문제에 대한 포괄적인 내용을 담은 기초연설을 했다. 이로써 9.11 테러이후 긴장관계가 고조되어 가던 유대교-기독교-이슬람 세계 간에 새로운 화해의 돌파구가 마련되리라는 기대감이 커지고 있다.

이슬람 역사를 1400년으로 본다면 사실 1300년 이상의 긴 세월동안 일반적으로 같은 일신교의 뿌리를 가진 유대교-기독교-이슬람교는 합리적이고 현실적인 공존의 역사적 경험을 훨씬 많이 공유하고 있다. 물론 십자군 전쟁과 오스만 제국의 콘스탄티노플 공략, 홀로코스트 같은 유대교-기독교-이슬람교간에 쉽게 아물지 않는 역사적 상처가 남아있지만 중동에서의 종교간 관계는 대립보다는 협력적이었다는 표현이 더 적절하다. 갈릴리 호수와 요르단 강이라는 제한된 생태계를 공유하면서 토착 유대인과 아랍인들이 1900년 가까이 분쟁과 큰 갈등 없이 공존해 온 사실을 기억한다면 최근 60년 이스라엘 건국이후에 격화된 아랍-이스라엘 갈등은 종교적 문제라기보다는 완전히 정치적 이슈, 생존권 투쟁, 독립과 자치라는 자주권 요구의 성격이 훨씬 강하다. 따라서 종교간 소통을 통해 ‘평화의 문화’를 심는 작업은 충분히 가능하고 나아가 의미 있는 시작이 될 것이다.

이슬람과 타종교와의 소통의 문제는 지금까지 주로 서구 기독교세계와의 관계 속에서 진행되고 논의되어 왔으나, 아시아라는 틀 속에서 조망해 보면 전혀 다른 맥락과 상대적으로 더 큰 가능성을 엿볼 수 있다. 왜냐하면 동아시아 사회는 이미 오랜 역사적 축적과 시행착오의 경험을 통해 상당부분 종교간 소통의 기틀이 삶속에 깊숙이 들어와 있기 때문이다. 무슬림들이 주도적 우위를 점하고 있는 말레이시아는 가장 이상적인 종족간-종교간 황금분할(말레이족-중국화교-인도인)과 다문화정신이 정착되어 있고, 세계최대 무슬림 국가인 인도네시아에서도 “판차실라(Panchasilla)”라는 융합정신에 따라 신을 믿는 모든 종교적 행위와 자유를 헌법으로 보장하고 있다. 물론 이러한 조화와 균형이 항상 이상적 형태로 유지되는 것은 아니다. 불교중심국가인 태국에서는 남부 파타니 주를 중

심으로 일부 극단적 무슬림 분리주의자의 자치. 독립 운동이 벌어지고, 무슬림 집단 거주지인 필리핀 남부 민다나오 섬에서도 중세 이슬람 술탄국의 전통을 꿈꾸며 일부 무슬림 극단주의자들에 의한 무장 자치투쟁이 진행 중에 있다.

이런 종교간 관계설정과 공존의 문제를 동아시아로 좁혀보면 긴 역사에서 국가 이데올로기의 변천과정에서 종교간 마찰과 갈등이 지속되던 시기가 있었다. 중국 문화 혁명시기의 종교박해, 최근 티벳과 위구르 등지에서의 소수민족들의 자치투쟁과정에서 불거진 종교시설 폐쇄와 성직자 투옥, 한국의 경우 신유교주의를 받아들인 조선에 의한 불교탄압, 19세기 천주교의 한국전파 과정에서의 박해와 순교 사건, 근대화 과정에서 한국문화의 기층문화인 샤머니즘에 대한 차별과 박해, 근년에 들어 일부 극단적 기독교 보수교단에 의한 이슬람포비아(Islamophobia) 확산 등을 들 수 있다.

그러나 동아시아에서의 종교간 소통문제는 대부분 일신교와 다신교간의 문제, 다신교간의 문제, 종교철학이나 윤리 문제 등이 논쟁의 중심주제가 되었기 때문에 라틴 아메리카나 유럽에서처럼 정치적인 박해나 대규모 학살 같은 비극을 피할 수 있었다. 중동이나 유럽에서 일어나고 있는 일신교끼리의 극단적인 진위논쟁이나 피아 선악 논쟁과는 근본적으로 다른 측면이다. 일신교는 태생적으로 자신의 종교적 가치만이 참과 진리이고 다른 가치를 위선이나 악으로 간주하는 속성 때문에, 종교간 대화나 소통에 근원적인 한계를 지니고 있다.

그럼에도 불구하고 한-중-일 동아시아 삼국은 샤머니즘-도교-신도 같은 토착종교의 바탕에 유교와 불교가 들어오고, 근대이후 기독교와 이슬람교 등이 유입된 상황이기 때문에 종교혼합적인 성격을 보여주고 있다. 중국의 도교, 일본의 신도는 아직도 그 나라의 기층문화로서 두터운 자리를 차지하고 있고 한국의 샤머니즘도 오랜 박해에도 살아남아 일상의 삶속에 깊숙한 뿌리를 내리고 있다. 그 결과 한국에서는 유교와 불교가 샤머니즘과 섞이고, 근대화 이후에는 기독교조차도 샤머니즘 문화 요소를 많이 수용하여 토착화하였다. 이러한 종교혼합적인 동아시아 종교문화야말로 종교간 소통을 가능하게 해주는 가장 근원적인 토대가 될 수 있다고 생각된다(최준식, 2009: 4~6, 13~18).

이런 전제에서 이 글에서는 동아시아 종교간 소통의 문제를 이슬람의 평화사상과 이슬람과 다른 종교와의 관계와 티종교관을 중심으로 살펴보고자 한다.

II. 문명간 대화-종교간 소통의 과정과 조건

1. 최근의 이슬람과 타문명과의 대화 분위기

20세기 문명간 대화는 알려진 바와 같이 냉전시대 종식과 함께 시작된 동유럽과 구소련 지역에서의 민족국가형성과 독립이후 다양한 종교와 문화가 각자의 정체성을 찾아가면서 생성된 담론이다. 나아가 종래 정치-경제중심의 국제관계에서 문화적 중요성이 부각되면서 상호 문화이해와 조화로운 공존이라는 필요에 의해 문명간 대화 논의가 확산되었다.

문명간 대화의 기본 개념은 1992년 6월, 스페인 말라가에서 열린 지중해 지역 안보협력을 위한 의회간 국제회의에서 처음 공식적으로 등장하였다. 이 회의의 최종선언문에서 문명간 대화와 인권에 대한 개념을 채택했기 때문이다. 그것은 문명의 공통가치, 상호이해와 관용, 문화협력, 인권의 가치와 필요성에 근거한 대화의 필요성을 역설하였고, 문명간 대화는 아랍과 유럽사이의 간격을 좁혀줄 수 있는 교량역할을 할 것이라는 인식을 담고 있다(Selim, 2009: 5). 그러나 문명간대화의 이름을 내걸었지만, 실질적인 골격은 유대교-기독교-이슬람교라는 세 일신교간의 화해와 상호이해, 긴장완화, 인적교류 등이 중심을 이루었기 때문에 종교간 대화나 소통의 성격과 크게 다르지 않았다.

국제관계나 지역협력을 위한 각국 지도자나 오피니언 리더들간의 정기적인 소통과 대화 창구 마련시도에 이어, 1996년 EU-ASEAN 협력 프로젝트가 결성되고, 유네스코가 “평화의 문화(Culture of Peace)” 구축 사업을 시작했다. Afro-Asian Peoples' Solidarity Organization, Euro-Mediterranean Cooperation 같은 대화채널도 구축되었다.

비록 문명간 대화 채널을 구하려는 시도가 1993년 헌팅턴의 문명간 충돌 주장이 전부터 끊임없이 논의되어 왔지만, 문명간 대화의 필요성과 활발한 논의는 헌팅턴의 주장에 대한 반응적 성격도 있었다. 그것은 헌팅턴 주장 이후 문명간 대화를 위한 국제적인 논의가 더욱 활성화되었다는 사실에서도 찾아볼 수 있다. 종교적 소통을 포함한 문명간 대화가 국제적인 이슈로 전지구적으로 활발한 논의를 시작한 것은 아무래도 이란 전 대통령 모함메드 하타미의 역할이었다. 하타미 대통령은 1999년 유엔총회 연설에서 문명간 대화의 필요성을 역설했고, 인류평화와 상호공존에 대한 진지성과 철학적 성찰을 담은 그의 연설은 지구촌의 공감을 불러왔고, 유엔이 그의 제안을 받아들여 2001년을 “문명간 대화의 해”로 선포하기에 이르렀다. 이에 발맞추어 이슬람권의 유엔적인 OIC(이슬람회

의기구)도 1999년 5월, 문명간 대화에 관한 테헤란 선언을 채택했고, 이집트, 이란, 이탈리아, 그리스 4개국 4대 문명권 대화 라운드 테이블이 개최되었다. 이어 22개 회원국을 가진 아랍연맹(Arab League)도 2001년 3월, 문명간 대화에 관한 첫 번째 회의를 소집하면서 유럽과 이슬람권 양쪽에서 종교간 소통과 문명간 대화를 위한 다양한 노력과 논의가 이루어졌다.

그러나, 역설적이게도 이슬람권에서 제안되고 유엔이 정한 “문명간 대화”의 해에 2001년 9월 “9.11 사건”이 터지면서 지구촌은 일시 문명간 충돌 담론이 주도하는 분위기에 휩싸였다. 한편 9.11 사건을 계기로 다시금 문명간 대화나 종교간 소통이 더욱 강조되어야 한다는 움직임도 가속화되어 2002년 3월 문화와 문명간 대화를 위한 EURO-Mediterranean Foundation이 설립되었다. 그리고 2006년에는 전 유엔사무총장 코피아난의 주도로 “문명간 동맹”의 필요성이 제안되어 더욱 구체적이고 실질적인 종교간 소통과 문명간 대화 논의가 지역협력체나 국가, 개인을 중심으로 더욱 활발하게 진행되고 있다(Selim, 2009: 5).

2. 종교간-문명간 대화의 선결조건

20세기말 이슬람권에서 논의되었던 문명간 대화 노력은 서구주도의 대화 노력과는 약간 차이가 난다. 그것은 문화다원주의적 입장에서 이슬람 문화가 서구 문화와 동등하고 그 다양성이 문화상대주의적 입장에서 그대로 존중되어야 한다는 당위에서 출발하였다. 그러나, 전통적으로 서구가 주도해 왔던 이슬람 문명권과의 대화제약에는 서구의 우수성과 이슬람사회의 낙후성이 어느 정도 기정사실로 저변에 깔려있었다. 따라서 후쿠야마가 그의 주저 “역사의 종언”에서 주장했던 이론처럼 대화를 통해 이슬람권의 변화를 기대하고 서구와의 접촉이 이슬람사회의 민주화를 위한 긍정적 신호가 되리라는 기대가 깔려있었다(Selim, 2009:6-8). 이처럼 서구의 문명간 대화 반대론자들은 서구문명만이 가장 바람직한 가치체계이며 다른 문화는 서구를 배움으로써 문명이 진보할 수 있다는 기본 관점을 유지하고 있다. 따라서 진정한 의미에서 문명간 대화가 이루어지고 그것이 상호 이해와 각각의 사회발전에 기여하기 위해서는 몇 가지 선행되어야 할 조건들이 충족되어야 한다.

첫째, 같은 상황, 같은 주체끼리의 대화와 이해관계가 전제되어야 한다. 가령 “이슬람과 서구의 대화”라는 명제는 성립되기 어렵다. 이슬람은 종교적 주체이고 서구는 지리적

주체이기 때문이다. 명제의 동일성이 모호한 상태에서의 대화는 표피적이고 대화를 위한 대화에 머물고 말 뿐만 아니라 어떤 일방의 주장을 펼치는 장이 될 수도 있다. 이런 점에서 “서구와 아랍문명” “중국과 아랍문명” “기독교와 이슬람” “이슬람과 유교”같은 대화 주체의 동일성이 중요하다.

둘째, 대화에는 목표의식과 철학적 방식, 방법론적 합의가 전제되어야 한다.

a) 그것은 대화가 누가 이기고 지는 제로섬 게임이 아닌 모두의 이득이 기대되는 상황에서 기존 문제에 대한 절충과 상호이해가 가능하고 해결책을 제시해주는 대화이어야 한다.

b) 대화의 목표는 어떤 가치의 옳고 그름을 따지기 보다는 각각의 입장을 설명하고 이를 다른 견해와 비교해 보는 기회의 장이 되어야 한다.

c) 대화당사자들이 도달하고자 하는 명료한 대화의 목표를 설정해주어야 한다. 이런 조건들이 충족되지 않으면 문명간 대화이건 종교간 소통이건 만남은 일회성이거나 실패하기가 쉽다.

d) 문명간 대화가 실질적인 효과를 거두고 가시적인 성과에 도달하기 위해서는 문화간 종교간 소통과 함께 정치-경제-외교적 협력대화가 동시다발적으로 병행되어야 한다. 왜냐하면 현대사회의 문제해결은 그것이 복합적이고 유기적인 관계 속에 일어나는 경우가 일반적이기 때문에 양자관계나 지역간 협력에서 문화라는 요소만 따로 떼내서 대화하고 이를 통해 문제해결에 도달하기는 매우 어렵기 때문이다.

셋째, 문화다원주의, 다문화사회, 문화상대주의에 입각하여 공존하는 모든 문화는 본질적으로 동등하고 상호 존중받는 상태에서 문명간 대화에 참여하고, 나아가 논의의 주체가 되어야 한다는 점이다.

넷째, 문명간 대화의 방향이 과거의 역사적 기억이나 낡은 관계에 얽매는 것이 아니라 “새로운 주제”로 글로벌 이슈를 중심으로 조건 없이 참여하고 논의하는 장이어야 한다. 그것은 글로벌리제이션, 민주주의, 인권, 양성평등, 국가의 주권 존중, 발전, 환경과 개발, 대량살상무기, 테러리즘 같은 모든 주제에 접근할 수 있어야 하고 궁극적인 목표는 오해와 편견을 줄이고 인류의 진보와 지식의 발달에 기여하고자 하는 공통의 방향으로 설정되어야 한다.

3. 바람직한 종교간 소통을 향하여

문명간 대화와 종교간 소통은 큰 테두리 내에서 함께 논의되고 있지만, 둘 사이에는 근원적인 차이와 다른 접근이 요구된다. 인간의 역사성과 삶에 뿌리를 둔 문명이나 문화와는 달리 종교는 기본적으로 신앙에 근거하기 때문에 종교간 대화는 많은 부분에서 다른 종교적 가치와 양립하기 어려운 속성을 갖고 있다. 그런 점에서 자기와 다른 색깔과 신분을 가진 사람들과 한 울타리에서 살아가는데 종교만큼 효율적이고 실질적인 통합의 매개체도 찾기 힘들고 동시에 자기와 다른 신념을 가진 다양한 사람들과 함께 살아가는데 종교만큼 다름과 차이를 극대화시키면서 공동체를 산산조각 내는 역기능적 요소도 드물 것이다(오경석 외, 2007:296).

더욱이 그 종교가 일신교인 경우에는 폐쇄성과 자기 종교 절대주의의 성향이 훨씬 강하다. 자기 종교의 절대적 신념 체계 내에서만 사랑과 베품이 넘쳐나고 다른 종교를 향해서는 분노와 적의감의 칼날을 들이대는 일신교가 만민평등과 중생구제의 초심으로 돌아가는 길은 없을까? 나의 소중한 가치만큼 다른 믿음들을 향해서도 최소한의 예의와 존중을 표할 수 있는 다문화적 덕목이 종교에서는 어떻게 발현될 수 있을까? 참으로 어려운 숙제이다. 그것은 인간에 대한 무한대의 사랑과 힘들고 지친 자에게로 향하는 종교적 초심을 되찾는 것으로부터 출발해야 되지 않을까? 이처럼 다른 신앙에 대한 거부와 적의는 역사적 응어리와 현실적인 갈등에서도 그 원인을 찾을 수 있지만, 고착화되고 재생산되는 의도된 편견과 오해로부터 비롯되는 경우도 적지 않다. 따라서 다문화 사회에서 상생과 공존을 위한 종교의 역할은 다른 종교에 대한 기존 인식의 늪을 박차고 나오는 일로부터 시작되어야 한다.

나는 아직 인류를 위해 만들어지거나 계시가 내려진 어떤 신앙체계가 폭력을 조장하거나 무고한 인명을 살상하도록 내버려주는 종교적 가르침을 알지 못한다. 이러한 지극히 상식적인 종교적 명제가 왜 이슬람 종교에는 적용되지 못하는 것일까? 지금 일어나는 현실적 갈등과 종교사이의 근본적인 차이를 들여다보지 못하기 때문이다. 많은 경우 갈등의 원인과 배경은 주로 침략자나 강자들의 논리에 의해 조작되거나 왜곡되기 일쑤여서 직접적인 이해 당사자가 아닌 경우 제3자의 입장에서는 그 진실을 들여다보기가 매우 어렵다.

우리에게도 사정은 마찬가지다. 해방 이후 60여년간 중동-이슬람 사회와 역사적으로, 정치적으로, 또 군사적으로 대결구도를 그려왔던 적대적 이해당사자인 미국과 이스라엘

중심의 정보와 논리, 시각을 통해서만 중동지역과 이슬람을 보아왔다. 조직적이고 체계적으로 양산되고 축적된 지적인 편중과 편견이 이슬람의 문제를 있는 그대로 들여다보지 못하게 하는 최대의 지적인 걸림돌인 셈이다. 이 문제는 너무나 심각하여 심지어 소위 내노라 하는 진보적인 지식인들조차도 이슬람에 대한 고정관념과 부정적인 지식의 화석화로 부터 아직 벗어나지 못하고 있는 경우를 종종 경험한다.

따라서 종교간 소통은 다른 가치를 융합한 혼합종교나 제3의 대안적 종교를 창출하기 어려운 속성으로 인해 상대 종교에 대한 “관용”과 “존중”이 강조된다. 즉, 다문화사회나 종교다원주의적 상황에서 공동체 구성원들이 조화롭게 공존할 수 있는 최소한의 규칙들을 정하는 단계에 만족해야 한다. 이처럼 다문화 사회에서 종교간 대화와 소통이란 상대의 가치를 있는 그대로 이해하고, 다른 방식의 가르침에 최소한의 예의와 존중을 표하는 일에서부터 출발한다. 이런 점에서 우리사회에서 이슬람과의 진정한 소통은 왜곡된 겉옷을 벗어던지는 작업으로부터 출발해야 한다고 믿는다.

Ⅲ. 이슬람의 평화사상과 통합과 다양성의 메시지

1. 이슬람 역사가 보여준 통합과 다양성의 문화

이슬람교는 인간의 기본적인 심성을 선으로 보는 성선설의 입장을 갖는다. 특히 인간에 의한 인간의 폭력과 생명을 앗아가는 행위에 대해 강한 처벌과 지옥의 응징을 강조한다. “Islam”이란 아랍어 단어는 평화와 복종을 의미한다. 유대인들이 “평화”라는 인사를 건네는 히브리어 “shalom”과 같은 어원을 갖는다. 절대자 알라에게 절대복종함으로써 마음의 평화와 세상을 평화를 얻고자 하는 것이 이슬람 사상의 요체다. 이슬람의 전통적인 세계관으로 보면 세상은 ‘평화의 세계’인 ‘Dar al-Islam’과 ‘전쟁의 세계’인 ‘Dar al-Harb’로 나뉜다. 물론 이슬람이 추구하는 궁극적인 목표는 전쟁의 세계를 뛰어넘어 평화의 세계를 이루겠다는 신학적 목표를 지향한다. 절대적 세상을 꿈꾸는 종교의 일반적인 목표의식이라고 보면 된다.

그런데 이슬람 세계를 구축하고자 하는 신학적 목표가 다른 세상을 모두 악의 축으로 보고 제거 대상으로 삼아야 한다거나, 태생적으로 끊임없는 전쟁을 유발할 수밖에 없는 종교라는 극단적 해석은 이슬람의 본질에 비추어 지나친 우려이다. 이슬람의 폭력성과

호전성은 20세기 이후 일상화된 중동에서의 전쟁과 갈등의 측면만을 부각한 결과로 보인다. 정치적, 경제적 이해관계로 벌어진 전쟁과 갈등의 원인을 종교에서 찾음으로써 이슬람의 호전성이 고착화되는 결과로 나타났다.

역사적 맥락에서 보면 이슬람은 알려진 것처럼 준비 없이 갑자기 사막에서 등장한 이념체계는 아니었다. 7세기 들어 아라비아 반도를 관통하는 오아시스 루트가 새로운 교역로로 등장하면서 놀랄만한 변화가 일어났다. 교역상인과 외국인은 물론 오랜 경제적 착취에 시달린 난민과 이주자들이 아라비아 반도로 몰려들었다. 동시에 그들은 새로운 기술과 물품, 종교와 이념을 아랍사회에 전달해 주었다. 그 중 가장 중요한 것은 말할 것도 없이 유대교와 비잔틴의 기독교, 페르시아의 조로아스터교였다. 세 일신교가 이슬람에 끼친 영향은 그 어떤 제도나 이념적 영향을 뛰어넘는 것이었다.

이처럼 아라비아라는 척박한 생태조건에서 두터운 문화적 하부구조를 갖지 못한 상태에서 발아한 이슬람은 활짝 열린 용광로 속에 주변문화를 적극적으로 수용하고 그것을 자기화함으로써 급속한 발전을 거듭하였다. 다른 문화를 받아들이는 포용력과 융화력이야말로 이슬람문화의 가장 큰 특징이라 할 수 있다. 문화적 자양분을 공급한 한 축은 페르시아 제국의 이란지역이고 또 다른 한 축은 로마와 비잔틴 제국의 동부 지중해였다(오경석 외, 2007:298).

동양적 배경을 공유하던 페르시아로부터 주로 행정체계와 제도를 도입했다면, 그리스-로마의 지중해 문화로부터는 광범위한 철학과 사상을 받아들였다. 9세기 초 압바스 제국의 칼리프 알 마문은 바그다드에 설립한 최초의 고등학문기관인 ‘바이틀 히크마(Bait al-Hikma:지혜의 집)’에서는 번역을 통한 그리스의 학문과 사상이 광범위하게 수용되고 전승되었다. 더욱이 단순한 번역을 넘어 인도나 페르시아의 학문성과 까지를 포함하여 독창적인 영역을 구축하면서 중세 이슬람 과학은 아랍 르네상스라 일컬어질 정도의 황금시대를 열었다. 대체로 그리스 과학은 다소 이론적인 경향이 강했지만, 이슬람 과학은 훨씬 실용적이고 끊임없는 실험과 관찰에 의해 다듬어졌다. 중동지역에서 정비된 그리스 학문과 이슬람 사회의 과학, 의학, 건축분야의 성과는 후일 라틴어로 번역되어 유럽으로 전해지면서 유럽 르네상스와 근대적 도약의 밑거름이 되었다(Cardini, 1999:90).

2. “한 손에 코란, 한 손에 칼”이란 망령

아라비아 반도에서 출발한 이슬람은 그 후 1세기 채 안되는 시기에 서남아시아, 중앙

아시아, 인도, 아프리카는 물론 남서부 유럽에 이르는 거대한 세력권을 형성하였다. 이와 같이 단시일 내에 정복사업이 성공할 수 있었던 내적 요인은 당시 침체된 아라비아 일대의 상업과 목축업이 늘어나는 이슬람 공동체의 생존에 충분치 못했으므로 이주지와 비옥한 경작지의 획득, 공납지의 확대, 안정된 교역로의 확보 등이 절실히 요구되었기 때문이었다. 외적인 요인으로는 비잔틴과 페르시아 제국의 끊임없는 교전으로 인한 피폐, 양 제국의 강압적인 통제정책과 과중한 조세수탈로 인해 민심의 이반 등을 들 수 있다. 한편 이슬람교가 철저한 일신교로서 참신앙에 대한 공지가 강했고, 새 정복지에서 살륙과 직접통치보다는 공납과 간접통치를 선호함으로써 무혈의 정복사업은 대성공을 거두었다 (오경석 외, 2007:300).

일찍이 토마스 아퀴나스가 이슬람인들에 의한 단시일의 정복사업을 소위 “한 손에 칼, 한 손에 코란”이라는 표현을 사용하여 이슬람의 호전성과 강제전파를 설명하였다. 그러나 이는 이교도에 대한 적개심과 확산되는 이슬람 세력에 대한 위기감에서 만들어진 용어에 불과하다. 오히려 개종하게 되면 인두세나 토지세 등의 일부가 면제되었으므로 정부는 국가수입의 증대를 위해 피정복민의 개종보다는 공납을 요구하였다(압둘 말리키 왕 시기부터). 또한 공납의 액수도 비잔틴이나 페르시아의 수탈에 비하면 가벼운 것이었으므로 이슬람 제국 하에서 크리스천과 유대교도들은 상당한 종교의 자유와 경제적 기득권을 향유하고 있었다. 이슬람의 급속한 전파는 16세기에 고비를 맞게 된다. 유럽인의 대항해시대 이후, 서구 해상 세력들이 동양을 장악해 가면서부터였다. 인도는 물론 말레이-인도네시아를 거쳐 베트남 남부의 참파, 필리핀 남부의 도서에까지 진출했던 이슬람 세력은 서구와의 경쟁에서 연이은 패배를 맛보았다. 필리핀이 스페인의 수중에, 인도네시아는 네덜란드, 말레이시아와 인도는 영국의 식민지 통치를 경험하게 된다. 아시아뿐만 아니라 북아프리카는 프랑스, 이탈리아, 영국의 수중에, 중앙아시아의 이슬람 지역은 중국과 러시아의 침략 하에 놓이고 말았다. 그러나 오랜 서구의 식민지 상태가 종식되었을 때, 한 번 이슬람을 받아들인 지역과 주민이 원래의 종교나 다른 이념으로 개종한 경우는 거의 찾아보기 힘들다. 대부분의 피식민지 지역은 지금도 고스란히 이슬람의 지역으로 남아 있다.

3. 이교도에 대한 초기 이슬람 제국의 태도와 정책

이슬람 제국의 새 통치자들은 정복을 통해 구질서를 뒤엎고, 성직자와 교회, 왕과 귀

족, 특권층이나 카스트 등 원칙적으로 어떤 형태의 신분도 존재하지 않는 신체제를 구축했다. 물론 진정한 신앙을 받아들인 사람이 그렇지 않은 사람에 대한, 여성에 대한 남성의, 노예에 대한 주인의 우월성 같은 자연적이고 사회적인 차별은 엄연히 존재했다. 이러한 차등조차도 율법에 의해 완화되고 인도적인 측면이 강조되었다. 피정복지의 비개종자 전쟁 포로가 주가 되었던 이슬람의 노예는 이전 사회와는 달리 재화나 상품의 지위에서 법적, 도덕적 지위가 인정되는 인격체로 간주되었다. 이슬람 세계의 노예는 미미하기는 하지만 재산의 상속과 처분에 있어서 일종의 시민권을 가지고 있었다. 심지어 이슬람법은 노예의 의료혜택, 음식, 노후보조 등을 규정하고 있다(B. Lewis, 1998:221). 비무슬람들도 재정적, 사회적 위상에서 중세는 물론 근대 기독교 서구사회에서의 비기독교인들의 위상에 비하면 월등하게 높은 수준이었다.

다른 일신교의 역사와 비교해 볼 때, 이슬람 제국의 기본 정책은 칼보다는 공납이었으며, 이슬람 세력의 권위와 기득권을 받아들이는 전제에서 소수민족들의 종교와 피지배민족들의 문화는 향유되었다. 소수정예의 교역, 유목, 전사 집단이 주축이 된 이슬람 세력은 우선 수적으로 절대적인 열세였기 때문에, 과거 비잔틴과 페르시아 치하에 있던 농경 정주사회를 직접 통치하는 것은 애초에 불가능한 일이었다. 그들이 선택할 수 있는 유일한 길은 피정복지의 토착세력과 결탁하여 완전한 정치적 통제력의 유지와 필요한 조세의 안정적 확보라는 두 개의 축을 유지하면서 그들의 자유로운 삶을 보장해 주는 것이었다.

실제로 이슬람은 진행과정에서 필연적인 정복전쟁을 거쳤지만, 가는 곳마다 해당 지역의 문화를 순화시키고, 기존 문화와의 공존을 최우선적으로 구축했다. 따라서 일방적으로 이슬람을 강요하는 일은 거의 없었다. 각 지역의 외형적인 차이점들은 그대로 유지되었다(Hairi, 1999:17). 사실 300년 이상 지속된 비잔틴과 페르시아의 기나긴 소모전은 양제국 치하 주민들의 삶을 유린했으며, 수탈경제의 고통은 극에 달했다. 이러한 사회환경에서 일정한 세금을 내면 자신들의 재산은 물론 고유한 관습과 종교까지도 보장받는 새정권의 질서유지는 그들에게는 새로운 기대와 희망을 주기에 충분했다. 따라서 이 때 강자의 편에 붙겠다는 생존전략과 세금감면이라는 현실적 동기부여는 피정복민의 대량개종을 가능케 한 요인으로 보인다. 그러나, 이슬람 정부가 피정복민의 대량개종을 강제할 흔적은 찾을 수 없다. 오히려 피정복민의 지나친 대량개종은 국가 조세수입을 감소시키고, 상층 권력구조의 불균형을 야기할 수 있기 때문에 경계한 것으로 보인다. 그리하여 우마이야 시기의 뛰어난 칼리프였던 압둘 말리크는 개종을 권장하기는커녕 오히려 제도적으로 개종을 금지하는 정책을 펴기도 했다(김정위, 1987: 95). 물론 자신의 신앙에 대

한 확고한 믿음을 갖고 있던 유대교인들과 기독교인들의 개종은 사실 거의 일어나지 않았다. 인두세인 지즈야(Jizya)를 납부하더라도 충분히 자신들의 삶을 영위해 갈 수 있었고, 자신들의 공동체를 형성하며 종교적, 민족적 정체성을 유지해 나갈 수 있었기 때문이었다.

일반적으로 도시생활에서 서로 이웃해서 살아가는 무슬림과 비무슬림 사이에는 뚜렷한 마찰이나 표면적인 갈등 없이 비교적 좋은 관계가 유지되었다. 소위 성전의 백성들(유대교인, 기독교인)을 배척하지 않는 전통은 이슬람 역사를 통해 일관되게 유지되었다. 특히, 스페인 우마이야 왕조의 무슬림과 유대인, 바그다드 압바스 왕조의 무슬림과 네스토리우스파 기독교인 간의 관계는 매우 매끄럽고 우호적이었다. 그러나 시간이 흐를수록 무슬림과 비무슬림간의 경계는 높아 가는 경향이 있었다. 이처럼 이슬람은 정복한 지역의 문화를 흡인하는 강력한 용광로를 지녔다. 이는 토착적인 문화요소를 효율적으로 받아들이는 한편, 이슬람과 토착문화의 절충과 융합도 광범위하게 일어났다.

4. 십자군 전쟁과 살라딘의 가르침

십자군 전쟁은 인류역사상 종교의 이름으로 더럽혀진 가장 추악한 전쟁이었다. 그것은 기독교 유럽세계에 의해 자신들과 다른 가치를 짓밟고, 자신과 다른 모습을 가진 자들을 무참하게 학살한 반문명적 대사건이었다. 1099년 7월 15일, 예루살렘에 입성한 십자군들은 시퍼런 칼을 들고 무슬림들과 유대교도들을 닥치는 대로 학살했다. 도망치지 못하고 성 안에 남아있던 이교도들은 단 한 사람도 살아남지 못했다. 이슬람 사원은 불탔고, 철저히 파괴되었다. 1204년 4차 십자군 원정 때는 비잔티움을 공격해 같은 그리스도인들을 상대로 살육전을 벌였다. 화려한 비잔티움 문화가 다시는 회복되지 못할 정도로 초토화되었다(오경석 외 2007:305).

90년쯤 지난 1187년 이번에는 살라딘 장군이 이끄는 이슬람군이 예루살렘을 탈환했다. 그곳의 기독교 프랑크인들은 삶을 포기했다. 이슬람군에 의한 복수의 양값에 두려워 떨었다. 그러나, 살라딘은 그들에게 털끝 하나 건드리지 않았다. 부자들은 재산을 갖고 떠나도록 허용되었으며, 그들의 종교적 성소는 보호되었다. 그들 모두는 무릎을 꿇고 사죄하고 살라딘의 너그러움에 감복했다. 그 뒤 천년간 예루살렘은 이슬람과 유대인 그리스도인들이 함께 공존하면서 살아가는 상생의 상징으로 남아 있었다. 적어도 유럽 기독교 사회가 버리고 박해했던 유대인들을 팔레스타인 땅에 불러들여 이슬람을 믿는 아랍

인들을 몰아내고 그곳에 이스라엘이라는 국기를 세워주는 1948년까지는 그랬다.

5. 안달루시아의 교혼

이슬람 치하의 스페인 남부의 안달루시아는 무슬림과 유대인, 기독교인들이 함께 조화롭게 살던 사회였다. 그 공존은 800년(8세기초~15세기 말) 가까이 지속되었다. 아랍인, 베르베르인, 토착 스페인 인은 말할 것도 없고, 새롭게 이슬람으로 개종한 사람이나 유럽으로부터 이주한 외국인 병사들까지 한데 어울려 살았다. 떠나는 사람은 적고 몰려드는 사람은 많았다. 무슬림, 기독교도, 유대인들은 일상생활에서 안달루시아 아랍어와 후일 스페인어로 발전한 로망스어를 함께 사용했다. 그러나 학문과 문학에서는 무슬림과 아랍인들은 고전 아랍어를, 기독교인들은 거의가 라틴어를, 그리고 유대인들은 히브리어와 아랍어를 함께 사용하면서 문화의 혁신적인 발전을 가능케 했다. 이런 현상은 우수한 주변문화를 받아들이는 계기가 되었고, 수준 높은 과학기술과 절충의 미가 화려한 빛을 발하는 새로운 문화의 꽃을 피웠다. 아랍 역사에서 이븐 루시드(Ibn Rushid)로 알려진 아베로스(Averroes), 이븐 바자(Ibn Bajjah), 이븐 아라비(Ibn 'Arabi), 이븐 투파일(Ibn Tufayl) 같은 대학자들이 안달루시아에서 배출되어 잠자는 중세문명을 뒤흔들었던 배경은 이럼 점에서 결코 우연이 아니었다. 특히 다중 회랑과 말굽 모양의 대리석 기둥들로 이루어진 코르도바의 모스크들은 절제를 강조하는 고딕 정신과 자유로운 예배공간을 존중하는 무슬림 정신이 어우러진 상징적인 문화 합작품이었다. 안달루시아의 기념비적인 건축물인 그라나다의 알함브라 궁전도 문화의 섞임과 조화가 만들어 낸 걸작품이다 (Cardini, 1999:90-91/Hairi, 1999:145-146).

그러나 안달루시아는 16세기부터 과거의 화려한 문화가 철저히 부정되고 말살 당하는 편협과 독선의 무대로 바뀌었다. 1491년 페르난도 5세는 기독교 성직자들의 강한 요구에 따라 안달루시아의 중심국가인 그라나다 침공에 나섰고, 7개월간의 포위에 들어갔다. 당시 그라나다의 마지막 무슬림 왕인 아부 압둘라 무함마드 빈 알리(Abu Abdullah Muhammad bin 'Ali:서구 자료에서는 보아브달로 알려짐)는 무슬림들의 종교와 문화 및 언어를 그대로 유지해 준다는 보장을 받고 항복을 선택했다. 페르난도 5세는 기꺼이 그 제의를 수락하였고, 그라나다를 무혈 인수하였다. 그러나, 페르난도는 그 약속을 지키지 않았다. 보아브달은 모든 재산과 특권을 뺏긴 채 추종자들과 함께 안달루시아를 떠났으며, 1499년부터 안달루시아 문화말살과 그라나다의 무슬림들에 대한 가혹한 인종청소가

따랐다. 모스크를 비롯한 이슬람적인 것은 모두 사용 중단되거나 철폐되었고, 어떤 형태의 불만도 용납되지 않았다. 무자비한 억압은 1631년까지 계속되었고, 남아있던 무슬림들이 모두 그라나다로 떠남으로써 안달루시아 문화는 종말을 고했다(Hairi, 1999:144).

안달루시아 문화가 그토록 발전할 수 있었던 것은 다양한 민족들이 상호교류를 통해 끊임없이 새로운 민족, 사상, 언어 등을 접할 수 있었고, 상호 배타적 적대관계보다는 이질적인 종교와 이데올로기를 뛰어 넘는 상보적인 조화를 이룰 수 있었기 때문이었다. 이리하여 안달루시아는 이슬람 세계와 막 태동한 유럽세계를 잇는 문화의 교량으로서 유럽 르네상스를 일으키는 튼튼한 한 축을 담당했다. 그 후 기독교 안달루시아가 가톨릭 이외의 모든 종교를 배척하자, 문화 다양성의 용광로는 더 이상 가동을 멈추었으며, 결국 17세기 이후 스페인이 문화가 정체하게 된 한 이유가 되었다.

IV. 이슬람의 소수민족 보호정책

1 꾸란의 소수민족 보호 가르침

이슬람 초기부터 소수민족에 관한 기본적인 틀은 정립되어 있었다. 이는 자신과 다른 종교와 이념으로 강제 개종을 금지한 꾸란의 구절로도 명백하다.

“종교에는 강요가 없다. 진리는 분명 오류와 구분되나니...”(꾸란 2: 256).

“그대는 그들의 뜻에 반하여 강제로 믿음을 강요하려 하느냐?”(꾸란 10:99).

비무슬림 소수민족들은 개종대신 일정한 공납을 추가함으로써 자신들의 종교와 고유한 문화적 전통은 보호되었다. 물론 꾸란에는 이교도와 타자에 대한 아주 구체적이고 세부적인 사항에 관한 언급은 드물다. 꾸란에서 가르치는 불변의 기본 정신은 인종과 계급, 피부색과 이념에 관계없이 모든 사람들에게 자비와 정의, 친절(ihsan)과 선행(ma'ruf)을 베풀 것을 가르치는 것이다.

“오, 인간들이여! 하느님은 남자와 여자로 너희를 창조하시어, 다양한 민족과 종족으로 나누셨으니, 서로가 서로를 알게 함이니라. 분명한 것은 하느님의 눈으로 보기에 가장 고귀한 사람은 가장 의로운 사람이니라”(꾸란 49:13)

사실 이것만으로도 이미 해답은 분명히 나온 셈이다. 다양성과 조화야말로 알라의 창조에 대한 기본 속성이며 이슬람의 본질적 핵심임을 밝힌 것이다. 타자와의 공존과 타자의 인정, 적극적인 대화와 절충이 무슬림들의 의무로 요구되어 지는 것이다. 이슬람의 이러한 전통은 담미제도를 정착시켰고, 커다란 변혁 없이 오스만제국의 밀레트(millet)로 연결되었다. 적어도 1차세계대전까지 중동의 이슬람 사회는 소수민족에 대한 지위인정과 다원주의적인 공존에 익숙해 있었다. 1000년 이상 아랍인과 유대인이 상대의 문화를 존중하면서 팔레스타인 지역에서 함께 공존해 온 사실이 이를 잘 설명해 준다.

2.담미

7세기 중엽 이슬람제국이 성립된 직후, 이슬람은 소수의 정복자, 정착민, 그리고 통치자들의 종교에 불과했다. 과거 페르시아와 비잔틴제국 영토에 살던 인구의 절대다수는 여전히 고대의 전통적인 종교를 신봉하고 있었다. 그러다가 언제인지 분명하지는 않지만, 대부분의 중동지역에서 무슬림들이 다수가 되었고, 오늘날까지 그 비중은 서서히 증가되고 있다. 다만 비무슬림들의 거주가 허용되지 아니한 곳이 있었다. 전승된 기록에 따르면, 칼리프 우마르는 예언자의 고향인 성지(아라비아를 의미)에는 오직 한 종교, 즉 이슬람만이 허용된다는 포고령을 내렸다. 따라서 기독교인과 유대인들은 그 곳을 떠나도록 요구되었다. 물론 이 포고령은 기독교가 수세기동안 잔존했고, 유대교가 오늘날까지도 남아있는 남부 아라비아에는 적용되지 않았다(B.Lewis, 1998:218).

무슬림의 통치와 영향 하에 있는 비무슬림 공동체의 운명은 지역에 따라 크게 달랐다. 북쪽의 그루지아와 아르메니아, 남쪽의 에티오피아와 같이 이슬람제국의 외곽에 자리한 일부 국가에서는 기독교적인 특성을 보존하였고, 일부는 독립을 유지하기도 했다. 비옥한 초생달 지역과 이집트에서는 비록 그 숫자가 서서히 줄어들기는 했지만, 기독교 교회는 번성을 계속했고, 비잔틴의 지배가 종식되면서 그들 나름의 올바른 믿음을 되찾을 수 있었다. 동부와 중부, 서부 지방에 굳건한 뿌리를 내렸던 유대공동체는 기독교인과 유사한 지위를 얻게 되는데, 과거 기독교 치하에서 보다 월등한 지위향상을 꾀할 수 있었다. 기독교인들처럼 외부 세계의 지원과 협조, 혹은 유대인들 같이 처절한 생존 전략을 마련하지 못했던 조로아스터교 인들은 형편없는 대우를 받았다. 일부는 인도로 도망가서 그곳에서 ‘파르시(Parsees)’라 불리는 조그만 공동체를 형성했는데, 오늘날까지도 남아 있다.

중세 이슬람 사회에서 자신의 고유한 문화정체성을 유지하도록 허용된 이교도를 ‘담미

(dhimmi)', 혹은 '아흘 알-딤마(ahl al-dhimma:계약의 백성)'라 불렸다. 딤미는 무슬림 국가의 허용된 보호받는 비무슬림 시민들을 일컫는 법률적 용어였다. 실제로 그들은 기독교인, 유대인, 그리고 동부 지역의 조로아스터교 인들을 의미하였다. 딤미의 지위는 무슬림 통치자와 비무슬림 공동체간의 계약에 의해 결정되었다. 계약의 기본골격은 딤미가 이슬람의 우위와 이슬람국가의 지배를 인정하고, 나아가 일정한 사회적 제약이나 지즈야(jizya)¹⁾라고 불리는 인두세 납부를 통해 딤미의 종속적 지위를 받아들이는 것이었다. 물론 무슬림들에게 인두세 납부는 면제되었다. 인두세에 대한 대가로 딤미는 생명과 재산의 안전, 외적의 침입으로부터의 보호, 신앙의 자유, 그리고 자신들의 문제에서 광범위한 내적 자치 등을 보장받았다. 딤미들은 세액의 차별은 있었지만, 장사와 무역에서도 완전한 자유를 보장받았다. 무슬림들의 무역세는 일반적으로 40분의 1이었음에 반해 딤미들은 20분의 1을 납부해야 했고, 딤미가 아닌 사람들은 10분의 1을 납부하도록 했다. 대신 무슬림들은 별도로 40분의 1에 해당되는 종교세인 자카트를 의무적으로 납부해야 했다(H.Yildiz, 1986:279-280).

따라서 딤미는 노예보다는 훨씬 유리한 상황에 있었지만, 자유 무슬림보다는 훨씬 불리한 처지에 있었다. 딤미는 무슬림들보다 열등했지만, 비록 그 숫자는 미미하다 해도 거대한 부를 축적하여 경제력을 행사하고, 심지어 정치적 권력을 휘두르는 딤미들을 찾을 수 있다. 압바스 시대에 들면, 칼리프들이 직접 이교도 시민들의 종교의례에 참석하고, 심지어 그들의 교회를 순방하기도 했다. 특히 이교도 종교지도자들에 대한 칼리프들의 배려는 각별하여 경제적 지원은 물론, 유대인 최고 지도자에게는 알-말리크(Al-Malik)라는 칭호를 붙여주기도 했다(B.Lewis, 1998:210-211/I.Hasan, 1986:339-340).

근대 이전 대부분의 이슬람 역사시기에서 비무슬림 시민들의 지위와 입지는 법률에서 규정하고 있는 것보다는 오히려 나은 형편이었다. 비무슬림 소수민족에 대한 제한규정은 수시로 강화되었는데, 이는 법률이 정하고 있는 제한을 넘어 딤미들의 사회적, 정치적 진출이 과도하게 일어났음을 의미한다. 일반적으로 딤미들은 이슬람 분파계열의 통치자들보다는 순니 통치하에서 더욱 대접을 잘 받았다. 칼리프와 술탄 통치하에서 유대인과 기독교인 모두는 정부업무, 특히 행정분야에서 일정한 역할을 담당하였다. 일반적으로 그러한 등용에 대한 무슬림들의 반발도 크지 않았다. 물론 아주 드물게 기독교 관리들

1) 비무슬림들에게 부과하는 지즈야는 시대에 따라 세액이 달랐다. 그리고 수입에 따라 적용세액도 개인별로 달랐다. 이슬람 초기에 지즈야는 재산소유에 따라 최고 48디르함에서 최소 12 디르함으로 규정되었다. 또한 비무슬림 모두가 지즈야를 내는 것은 아니고, 성인 남자에 한정되었다. 여자와 아이들, 가난한 사람과 실직자들에게는 비무슬림이라 해도 지즈야가 면제되었다(H.Yildiz 1986:278)

반대하는 캠페인이 일어나고, 약간의 폭력소요가 있기도 했지만, 담미 관리의 과도하고 부당한 행위가 문제가 된 경우가 많았다(이원삼 외, 2001:464-465).

그러나, 담미는 열등한 존재였고, 그들이 종속된 하위시민임을 망각하도록 내버려두지는 않았다. 그들은 무슬림 법정에서 증언할 수 없었고, 노예와 여성들처럼 피해보상에서 무슬림들 보다 불리한 입장에 있었다. 무슬림 남성들이 기독교나 유대여성들과 자유롭게 결혼할 수 있었던 반면, 담미는 어떤 경우라도 무슬림 여성들과 결혼할 수 없었다. 또한 그들은 복장, 탈 것, 예배장소 등에서 여러 가지 제약을 받았다. 구분되는 별개의 복장을 입어야 했고, 말을 타지 못하고 대신 당나귀나 노새를 타야 했으며, 법률 규정에 따라 낡은 예배장소를 수리할 수는 있어도 새로 신축할 수는 없었다. 비록 이러한 제약이 항상 엄격하게 시행되지는 않았다 하더라도, 언제든지 법적인 제재를 받을 수 있는 여지를 남겨 놓았다. 한편 담미들은 때때로 엄청난 부를 축적했다. 그러나, 부가 가져다주는 사회적, 정치적 특권으로부터 소외되자, 음모를 통해 정치적 목적을 달성하려 했고, 이것은 결국 담미 자신들뿐만 아니라 무슬림 국가와 사회 모두에게 커다란 타격을 주었다(B.Lewis, 1998:211).

3. 밀레트 제도

담미에게 주어졌던 이슬람사회의 소수민족 정책은 오스만제국 시대에 오면 ‘밀레트(millet)’라는 독특한 체제로 되살아난다. 밀레트는 크게 두 부류로 나누어지는데, 무슬림들은 ‘밀레티 하키메(millet-i hakime)’, 즉 지배집단에 속했고, 다른 종교에 속한 소수민족들은 ‘밀레티 마흐쿠메(millet-i mahkume)’ 즉 종속집단을 구성했다. 지배집단을 구성하는 주요 민족들은 투르크족들 이외에도 아랍인, 페르시아인, 보스니아인, 알바니아인과 같은 무슬림들이었다. 종속집단에는 그리스인, 아르메니아인, 유대인, 루마니아인, 슬라브인들과 같은 소수민족들이 포함되어 있었다. 밀레트 제도는 종교, 정치적 공동체로 중세 이슬람 사회에서 적용되었던 담미 제도의 발전된 형태였다(오경석 외, 2007:312).

밀레트 중 최대의 종속집단은 그리스 정교 공동체였다. 이들의 종교행정은 이스탄불 시내 페네르(Fener)에 있는 대주교청을 중심으로 결집되었다. 다수의 그리스인들을 중심으로 발칸반도의 여러 소수민족, 세르비아인, 불가리아인 등이 그리스 정교 대주교청에 소속되었다. 두번째 소수민족 밀레트는 아르메니아 정교 그룹이었다. 오스만 영토 전역에 흩어져 있는 아르메니아인들은 지역별 정교교구청에 소속되었고, 이스탄불의 아르

메니아인들은 그들의 정신적 중심지인 예즈미야드즈미 대교구청에 속하였다. 이스탄불에는 아르메니아 정교 대주교를 임명하여 상당한 예우를 하였다. 세번째 소수민족 밀레트는 유대인 집단이었다. 유대인들은 이스탄불을 중심으로 이즈미르, 셀라니크 등 항구 도시 주변에 집거하고 있었다. 오스만 제국에 유대인들이 대량으로 거주하게 된 배경은 1492년 기독교 스페인에 의한 유대인과 무슬림들에 대한 대량학살 사건과 폴란드, 오스트리아, 보헤미아 등지의 유대인 학살이었다. 학살의 위협에서 갈 곳 없는 유대인들을 거둬들여 삶의 터전을 마련해 준 것이 오스만 제국이었다. 이스탄불의 대랍비가 유대인 문제에 대한 최고 책임자로 오스만 정부와의 관계를 설정해 나갔다. 이 밖에도 수적으로 미미한 종교그룹인 야쿠비, 네스토리안인, 마루리인 등과 같은 소수 기독교 종파들도 각각 자신들의 교회에 소속되어 고유한 종교적 관습의 지배를 받았다(이원삼 외, 2001:465-466).

소수민으로서의 제한에도 불구하고 능력 있는 비무슬림 엘리트들은 자신의 역량을 정치분야 보다는 경제분야에서 더욱 두드러지게 발휘하였다. 통치자의 성향에 따라서 일부 유대인과 기독교인 관료들은 궁정의 중요한 지위에 오르기도 했다. 이집트의 파티마와 아우비, 맘루크 왕조 하에서 기독교 곱틱 관리들이 재정분야에서 두각을 나타냈다. 유대인들은 의학분야를 장악하고 있었는데, 당시 유대인 궁정의사들은 막강한 영향력을 행사했다. 물론 유대인이나, 기독교 관리들이 개종하는 경우에 그들의 신분상승은 급류를 탈 수 있었다. 일부 개종자들은 재상의 지위에까지 올랐고, 많은 관직에서 영향력을 행사한 경우를 쉽게 찾을 수 있다.

특히 이슬람 사회의 유대인들은 이슬람 국가와 지중해는 물론 인도양까지 연결하는 원거리 국제교역에서 탁월한 역량을 발휘했다. 또한 직업적 분화가 뚜렷하여 금, 은, 보석 거래와 세공, 제약업 등은 거의 대부분 유대인 상인들이나 기독교인들의 수중에 있었다.

이처럼 오스만 제국내의 소수집단들은 밀레트 내에서 자신들의 신앙과 종교의례는 물론 고유한 관습과 언어 사용, 문화적 전통 등을 향유할 수 있었다. 또한 터키인들과의 마찰과 갈등으로 인한 경우를 제외하고는 자신의 공동체 내규에 따라 분쟁이 조정되고 해결되었다. ‘유대인’, ‘아르메니아인’, ‘그리스정교도’ 등 각 밀레트에는 최고의 종교지도자들이 해당 밀레트의 종교행정과 문화활동을 관장하며 오스만제국의 술탄에게만 책임을 졌다. 소수민족 공동체와의 조화와 공존은 오스만 제국 600년 역사를 관통하는 기본적인 통치이념이었다.

V. 무슬림들의 타종교 인식

이슬람과 다른 일신교와의 관계에서 벌어진 역사적 충돌과 축적된 적의감과는 달리 선명성 충돌이 비교적 적은 이슬람교와 비유일신 종교간의 소통은 비교적 원활했다. 여기서 지적되어야 할 사항은 이슬람교가 비유일신 종교(불교, 유교 등)에 대한 선협적 우월감을 전제로 하기 때문에 진정한 상호존중이라기 보다는 상대에 대한 이해수준에 머물고 있다는 점이다.

1. 이슬람에서 보는 기독교

이슬람의 코란에 의하면 기독교는 같은 하느님을 믿고 아브라함을 공통 조상으로 하는 형제의 종교다. 창세기에서 구약까지의 성서적 내용을 공유하고 유일신을 믿는 이슬람교와 기독교는 어떤 다른 종교적 가치보다 상호간에 신학적 유사성을 갖고 있다, 다만 이슬람교에서는 예수 그리스도를 신의 아들이나 신적인 존재로 보지 않고 오류를 범하지 않는 완성된 인격체, 나아가 순수한 인간 예언자로 보기 때문에 이 점에서 두 종교가 교리적 충돌과 갈등을 보인다. 이런 근원적인 차이에도 불구하고 이슬람에서는 놀랍게도 예수 그리스도의 동정녀 마리아 탄생과 기적의 권능을 받아들인다. 더욱이 이슬람 학파의 다수가 최후의 심판일 주재자로서 예수께서 재림한다는 사실을 믿고 따른다. 이처럼 두 종교는 신학적으로 가깝지만 그만큼 상대에 대한 경계와 경쟁도 강하다. 무엇보다 두 종교의 역사가 중세까지 이슬람에 의한 서구의 지배를 이어, 근대이후 서구에 의한 이슬람세계 식민지 경험 때문에 아픈 상처와 생생한 기억들이 상호간의 소통을 가로막는 문화적 배경이다.

굳이 가톨릭과 개신교를 구분하자면 가톨릭과의 종교간 소통이 활성화되는 반면 창구가 다양한 개신교와의 대화는 상대적으로 미미한 상태이다.

2. 이슬람에서 보는 불교

이슬람의 다수학파는 분다를 이슬람의 한 예언자로 존중해야 한다는 주장을 펴고 있다. 코란에 구체적으로 언급된 예언자의 명단에 분다가 포함되어 있지는 않지만 구체적 이름 없이 코란에서 언급된 수많은 예언자 중의 한 사람일 수 있다는 것이다. 무엇보다 분다의 행적과 가르침이 예언자들의 그것과 너무나 닮아있다는 점을 들어 분다의 이슬람 예언자설은 커다란 반대주장 없이 일반적으로 수용되고 있는 상황이다. 따라서 분다

의 가르침은 존중되고 불교에 대한 이슬람의 입장은 크게 적대적이지 않다. 이런 점에서 이슬람과 불교는 충돌보다는 조화로운 공존의 경험이 더 길다. 물론 이슬람의 인도진출 과정에서 불상을 우상숭배로 보는 이슬람 과격주의자들에 의해 많은 불교유산들이 훼손되었고, 최근에는 아프가니스탄을 장악한 급진적 이슬람 정권인 탈레반에 의해 바미얀 석불이 파괴되는 반문명적 사건이 발생되기도 했다. 그렇지만 이슬람과 불교가 공존하는 태국, 버마, 인도, 파키스탄의 상황을 보면 다른 일신교끼리의 대결양상에 비하면 종교적 갈등요인은 훨씬 미미하다고 볼 수 있다.

3. 이슬람에서 보는 유교

이슬람의 기본적인 가르침에 의하면 유교의 스승들도 이슬람의 예언자와 같은 맥락에서 존중된다. 무엇보다 유교가 추구하는 사상과 철학적 목표가 이슬람 사상의 많은 부분과 상통하는 점이 많기 때문에 최근 들어 이슬람과 유교의 비교연구, 이슬람과 유교의 대화 가능성 주제의 논문과 논의들이 부쩍 늘어나고 있다. 말레이시아의 문명간 대화 분야의 석학인 오스만 바카르 교수가 일찍이(1997) “이슬람과 문명간 대화”라는 책에서 이슬람과 유교의 소통 가능성을 이론적으로 잘 제시해 놓았고 2008년에는 터키의 철학자 이브라힘 외즈데미르가 이슬람 철학사상가인 잘랄레딘 루미와 공자의 가르침을 비교한 책을 출간하여 큰 화제가 되었다(Ibrahim Ozdemir, 2008, Jaluluddin Rumi and Confucius). 일반적으로 무슬림 사회의 유교에 대한 인식은 종교적이라기보다는 문화적 접근의 성격이 강하다. 그들은 유교를 철학적 윤리적 틀을 갖춘 가치체계로 받아들이고 동양정신의 바탕으로 이해하고 수긍한다. 나아가 이슬람의 기본정신을 공유한 체계로 이해하기 때문에 종교간 소통에서 아무런 장애를 찾지 못한다.

4. 이슬람의 종교간 소통의 상징: 메블라나 잘랄레딘 루미(1207~1271)

이슬람의 타종교 공존과 인정은 코란의 많은 구절에서 이미 확인되었으며, 13세기 가장 유명한 이슬람의 수피사상가인 메블라나 잘랄레딘 루미에 의해서도 여러 차례 강조되었다. 그의 통합과 관용의 메시지는 유네스코가 그의 탄생 800주년이 되는 2007년을 “잘랄레딘 루미의 해”로 선포함으로써 지구촌 전역에 전해졌다. 루미는 중세 종교 간의 소통을 위한 가장 획기적인 생각을 가진 이슬람 선각자였다. 그는 언제나 어떤 경우에서도 다른 종교에 대한 관용을 가장 중심적인 철학으로 설파했으며 사랑과 헌신을 통한

지식의 습득을 강조했다(Ibrahim Ozdemir, 2008:13-14).

“오라 오라! 당신이 누구이든간에!
방황하는 자, 우상숭배자, 불을 섬기는 자, 아무것도 믿지 않는 사람도 모두 오라, 내게
로 오라.
약속을 어기고 맹세를 100번이나 깨뜨린 사람도 좋다.
오라 언제든지 다시 오라.
우리의 길은 절망하는 길이 아니라 진리의 길이다.
그리고 용서하라, 또 용서하라.”

“나의 어머니는 사랑
나의 아버지도 사랑
나의 예언자도 사랑
나의 신도 사랑
나는 사랑의 자식
오로지 사랑을 말하고자 내가 왔음이라”(Ibrahim Ozdemir, 2008:56)

VI. 이슬람권에서의 종교간 대화 활동과 현황

1. 이슬람 내부의 대화

많은 서구학자들은 이슬람교가 다른 종교를 이해하고 소통하기에 앞서 이슬람권 내부에서의 상이한 종파간의 대화와 소통이 선결되어야 한다고 주장한다. 그것은 주로 이라크, 사우디아라비아, 바레인, 아프가니스탄 등 순니와 시아파가 공존하고 있는 지역에서의 종파간 분쟁을 염두에 둔 듯하다. 그러나 순니와 시아는 애초부터 비종교적인 정치 문제(무함마드의 후계문제)로 나뉜 종파보다는 정파에 가까운 분리기준이다. 그런 점에서 현재 이라크나 다른 지역에서 벌어지고 있는 순니-시아간의 분쟁의 핵심은 교리상의 논쟁이나 종파문제라기 보다는 거의 정치적 갈등과 분쟁의 성격이 강하다. 물론 두 상이한 정파가 각각의 목표달성을 위해 종교적 동질성 주장만큼 효율적이고 경제적인 무기도 없기 때문에 종종 순니와 시아파는 종교적인 대결구도를 갖게 된다. 다만 시아파가 다수인 이라크에서 순니와 시아파는 통혼관계가 성립되고 시아파 다수국가인 아제르

바이잔에서도 한 모스크에서 두 종파는 함께 예배를 본다.

이외에도 이슬람 사회 내에서 활동하고 있는 다양한 성향의 이슬람 정치조직들간의 대화와 소통도 큰 과제로 남아있다. 그들 대부분은 종교적 색채를 앞세우며 뒤로는 정치적 목표를 감추고 있기 때문에 진정한 종파간 내부 소통은 어려운 실정이다.

2. 터키 페틀라 굴렌의 관용과 대화 운동

현재 이슬람 세계에서 종교간 대화 운동에 가장 열성적으로 종사하는 그룹은 터키의 페틀라 그룹이다. 흔히 누루주 그룹으로 알려진 이 단체는 가톨릭 교황과의 만남을 시발로 다양한 종교와의 협력과 공존, 상호존중이라는 정신을 확산시키기 위해 노력하고 있으며 500만이 넘는 추종자를 중심으로 세계적인 화해운동을 주도하고 있다. 흔히 굴렌 운동, 봉사운동(Hizmet Movement)으로 불리는 종교간 화해 노력은 진정한 상대가치의 이해와 완전한 타종교 인정을 골격으로 공존과 상호이해를 넘어 상호 협력을 추구하고 있다. 현재는 이슬람-가톨릭, 이슬람-유교, 이슬람-기독교, 이슬람-그리스 정교 간 논의가 활발하다. 미국에서는 매년 각 대학을 번갈아 순회하면서 “현대 이슬람 운동의 성찰”이란 주제아래 페틀라 굴렌의 사상과 종교간 협력 철학에 관한 국제회의를 개최하고 있다.

3. 이슬람포비아 문제와 종교간 대화

9.11 테러와 런던 지하철 테러이후 유럽사회에서는 공공연히 ‘이슬람 공포증’ ‘이슬람 혐오증’으로 알려진 이슬람포비아가 기승을 부리고 있다. 모든 테러행위를 이슬람의 종교적 가치와 연결시키면서 유럽 내 무슬림들에 대한 불필요한 경계와 눈에 보이지 않는 차별이 최근 강화되고 있다는 진단이다. 이슬람권의 유엔적인 이슬람회의기구(OIC)는 이미 이슬람포비아를 서구사회에 살고 있거나 서구의 문화적 영향 하에 있는 소수 무슬림 공동체에 게 가장 위협적인 역기능으로 보고 이를 타파하기 위해 최우선 정책순위로 다루고 있다.

이런 기류에 편승하여 최근 국내에서도 ‘이슬람이 몰려온다’는 등의 제목으로 전혀 사실에 근거하지 않는 통계와 신뢰성 없는 정보로 이슬람의 위험성을 극대화하는 전형적인 이슬람포비아 현상이 확산되고 있다. 한국 일부 종교단체에서 주장하는 이슬람의 위협성 논의는 종교간 대화의 근본틀에 심각한 장애가 되고 있다. 실제적 진실에 근거하지 못한 논의가 대부분을 차지하면서 코란의 부분적인 발췌와 자의적인 유권해석으로 이슬람 사회에서도 모르고 대다수 무슬림들도 공감하지 못하는 코란의 잘못된 해석이 난무

하고 있다. 전쟁 과정에서 공동체를 지키고자 했던 일부 코란 구절들이 확대 왜곡되어 이슬람은 전쟁만 나면 “이교도를 닥치는대로 때려 죽여라” 는 종교로 탈바꿈하고 무함마드의 비정통성과 코란 자체의 모순에 대해서도 무슬림 자신들이 느끼지도 못하는 사실들이 사실처럼 전파되고 있다. 특히 10만 가까운 외국인 국내 무슬림 중에 선교사 2만명 설은 왜곡의 정도가 정점에 달한 느낌이다.

따라서 한국에서의 종교간 대화를 위해서는 이러한 오해와 고정관념의 인식장벽인 이슬람포비아 문제가 합리적이고 지성적으로 해결되어야 할 것 같다.

VII. 진정한 종교간 소통을 위하여

현재 중동-이슬람 지식사회의 일반적인 인식은 지금은 ‘코란과 칼의 위협 시대’가 아니라 ‘미국이나 칼이나’를 강요받는 시대로 보는 경향이 강하다. 이라크에서 아프가니스탄에서 그리고 팔레스타인에서 미국의 부당한 공격과 불공정한 이중잣대, 자원의 약탈과 문명의 파괴에 맞서 비무장의 일부 무슬림들이 온 몸으로 저항하고 있다. 돌을 던지며 인티파다(Intifada)라는 무저항 투쟁을 하다가, 이제는 자신의 몸에 폭탄을 칭칭 감고 1%의 생존 가능성도 없는 자살 특공대가 되어 자신의 몸을 던진다. 이슬람이 저항하는 것은 아니다. 이슬람이 폭탄테러를 가하는 것도 아니다. 빼앗긴 자가 다른 모든 대안이 사라진 절박한 절망의 늪에서 마지막 수단으로 조국의 자유를 위해 학살당한 자신의 가족의 복수를 위해 처연하게 자신의 몸을 던지는 것이다. 이것은 종교적 광신과는 거리가 멀다. 한 인간이, 한 공동체가 처한 극단의 비극의 표출일수도 있다. 이러한 응어리를 풀고 폭력의 악순환을 누가 풀어야 하는가? 바로 이슬람을 포함한 종교의 숭고한 원래의 사명이 바로 이 시점 절실히 요구되는 이유다. 이 점에서 빼앗기고 고통 받는 이슬람 사람들 보다는 가진 자의 입장에서 서 있는 크리스천이나 직접적인 이해당사자가 아닌 불교도나 다른 종교인들이 오히려 더욱 적극적인 목소리를 내어주어야 하지 않을까?

이제 종교는 모두 힘을 합쳐 이러한 광신의 시대를 종식시키고자 하는 결연한 의지를 다져야 한다. 종교를 팔아 자신의 이익을 채우려는 극단적 정치집단을 향해 준엄한 경종을 울려야 할 때다. 종교 간의 본질적인 문제는 종교간 자체의 문제라기보다는 종교를 악용하고, 자신의 독점적 지위와 가치만을 돋보이게 하려는 가장 비종교적인 방식을 추

구하는 일부 집단 때문이다. 따라서 상대 종교에 대한 겸허한 수용과 이해와 함께 다른 종교와 가치를 폄하하고 평화보다는 폭력을 조장하는 의도를 차단하는 것도 종교간 대화의 중요한 전제조건이 되어야 할 것 같다.

동아시아 종교간 소통을 위해 보다 구체적인 제안을 정리한다면 다음과 같다.

- 1) 종교간 소통과 이해도 향상은 학교교육에서 국제문화 이해교육, 문화다원주의 교육, 문화상대주의 교육을 통해 아래로부터 두터운 인식의 하부구조를 마련해가는 노력이 절실하다
- 2) 상대의 약점을 부풀려 자신의 선명성을 높이려는 네거티브 선교전략보다는 함께 공존하면서 실제적 상대로 인정해주는 종교지도자들의 인식전환은 물론 사회지도층으로서의 지혜와 혜안이 필요하다.
- 3) 종교간 대화와 소통의 채널이 종교지도자 간뿐만 아니라 아카데미즘(종교학자), 사회 공동체, 시민단체 등에서 종교가 다른 동일 구성원끼리의 교류와 이해를 일상화하는 노력이 필요하다. 무엇보다 종교간 대화가 고위 성직자나 정치인들끼리의 제한된 만남에 국한되지 않고 보다 풀뿌리 논의로 확산되어야 한다. 그런 면에서 이집트의 정치학자 셀림의 혜안대로 시민단체 중심의 건전한 종교간 소통이 효율적인 상호이해를 가져올 수 있고, 종교간 소통이나 문명간 대화 담론이 특정인들의 정치적, 계층적 목적을 위한 수단으로 전락하는 것을 막기 위해 대화주체들을 보다 대중화시킬 필요가 있다.(Selim 2009:10)
- 4) 이슬람이 참여하는 보다 포괄적인 종교인 협의체나 상시적 대화 채널의 구축이 필요하다.
- 5) 동아시아 종교를 비교하면서 신앙의 목표와 가치체계, 종교적 핵심을 알기 쉽게 알려주기 위해 관련학자 공동으로 <동아시아 종교 교과서> 집필 같은 것도 고려해볼만하다.

종교간 소통을 이야기 하면서 이슬람의 이해에 남다른 열정을 보인 기독교 성직자 출신 작가 카렌 암스트롱이 던진 메시지는 더욱 큰 파장으로 다가온다. “우리는 서로의 종교에 대해 더 많이 공부하고 이해해야 한다. 그것은 그 종교를 받아들이기 위해서가 아니라, 적어도 다른 사람의 고귀한 신앙에 불신과 편견, 무지를 심지 않기 위해서다.

참고문헌

- 김정위, 1987, *중동사*, 대한교과서.
- 오경석 외, 2007, *한국에서의 다문화주의*, 한울 아카데미
- 이원삼 외, 2001, *이슬람: 이슬람문명의 올바른 이해*, 청아
- 이희수, 2003, *이슬람 문화*, 살림출판사
- 이희수, 1997, “중동소수민족의 현황과 과제” <한국중동학회 논총>제 18집, 한국중동학회: 서울
- 이희수, “이슬람 부흥운동:21세기로의 새로운 공포인가?” <전통과 현대> 창간호(서울: 전통과 현대, 1997),298.
- 최준식, 2009, *무교, 모시는 사람들*
- 버나드 루이스, 이희수(역), 1998, *중동의 역사*, 까치
- 한국이슬람학회 편, 2002, *끝나지 않은 전쟁*, 청아
- Antoun, Richard T. 1976 “Anthropology” <*The Study of the Middle East*>(John Willy & Sons: New York)
- Bakar, Osman, 1977, *Islam and Civilizational Dialogue*, Kuala Lumpur
- Cardini, Franco, 1999, *Europe and Islam*(Berlin: Blackwell)
- El Fadl, Khaled Abou(ed.), 2002, *The Place of Tolerance in Islam*(Boston: Beacon Press)
- Hairi, Shaykh Fadhlallah, 김정현 역,<이슬람의 이해> 1999, 김영사
- Lindholm, Charles, 1996, *Islamic Middle East*(Cambridge: Blackwell)
- Lunde, Paul, 2002, *Islam*(New York: DK Publishing Inc.)
- Nasr, Seyyed Hossein, 2002, *The Heart of Islam*(New York: HarperCollins)
- Nisan, Mordechai, 1991 <Minorities in the Middle East>McFarland & Company: Jefferson
- Ozdemir, Ibrahim, 2008, *Jaluluddin Rumi and Confucius*, Konya
- Parfrey, Adam, 2001, *Extreme Islam*(Los Angeles: Feral House)
- Selim, Mohammed, 2009, “Conceptualizing the Dialogue among civilizations: Toward an effective dialogue” paper presented for Inter-Civilizational Dialogue: Insight From Azerbaijan, Baku, November 11-12, 2009.
- Vali Nasr, 2003, “Lesson from the Muslim World” *Daedalus*(Boston)

박인성 (동국대학교 불교학부 교수)

사마타와 위빠사나의 길, 소통과 평화의 길

- 종교간 대화를 위한 기초 -

- I. 종교들은 왜 서로 다투는가?
- II. 나와 너의 세계, 나와 너의 대화
- III. 사마타와 위빠사나
- IV. 사띠 혹은 마음챙김
- V. 자나 혹은 선정
- VI. 메따 바와나 혹은 자애관
- VII. 세 가지 배움은 소통과 평화로 이끈다

I. 종교들은 왜 서로 다투는가?

1. 종교간 갈등도 아집과 법집에서 온다

우리 모두는 아집과 법집을 지니고 태어나 아집(我執)과 법집(法執)에 매여 살아가고 있다.¹⁾ 아집은 나에 대한 집착이고 법집은 사물에 대한 집착이다. 어떤 사람이 자기가 믿는 특정한 종교만이 옳다고 생각한다면 나에 대한 집착과 사물에 대한 집착이 그의 종교를 통해 나타나고 있다고 말할 수 있다. 나에 대한 집착이든 사물에 대한 집착이든, 자기가 믿는 특정한 종교에 대한 집착에서 벗어나지 못한다면 서로 다른 종교를 믿는 우리들은 서로 대화하고 소통할 수 없다. 자기가 믿는 종교에 대한 이러한 집착에서 벗어나려고 노력하는 사람들만이 서로 대화할 수 있으며 이렇게 대화하면서 집착에서 점점 벗어나 소통할 수 있게 된다.

나에 대한 집착은 우리로 하여금 남을 배격하게 하고 남을 배격하면서 성장하게 한다. 시작이 없는 때로부터 내려오는 이 집착은 내가 태어나기 전에 형성돼 태어날 때 이미 지니고 있는 집착과 태어난 후 지금까지 형성돼 온 집착으로 나눌 수 있다. 불교의 용어로 말하면, 태어날 때 이미 지니고 있는 집착은 구생기(俱生起)의 아집이고 태어난 후 지금까지 형성돼 온 집착은 분별기(分別起)의 아집이다. 구생기의 아집은 나에 대한 선천적 집착이라 할 수 있고 분별기의 아집은 나에 대한 후천적인 아집이라 할 수 있다. 이러한 선천적인 아집과 후천적인 아집을 다 끊는 게 불교 수행의 목적이지만 종교간의 소통과 평화를 말하는 이 글에서 문제가 되는 집착은 후천적인, 나에 대한 집착인 분별기의 아집이다.

내가 사는 방식이 아무리 옳다 하더라도 다른 사람을 나와 똑같은 방식으로 살라고 할 수 없듯이, 내가 믿는 종교가 아무리 옳다 할지라도 다른 사람한테 이를 믿으라고 강요할 수는 없다. 믿음을 권유하는 방식에 따라 달라질 수는 있겠지만, 믿으라고 해서 쉽게 상대방이 믿는 것이 아닌데도 우리는 남에게 내가 믿는 종교를 믿도록 늘 권유하거나 강요하고 싶어한다. 이는 내가 옳다는 아집을 태어날 때부터 늘 지니고 살고 있기 때문이다. 내가 믿는 종교만이 옳고 남이 믿는 종교는 옳지 않다는 집착은 후천적으로 그릇된 교육을 통해 형성된 분별기의 아집이다. 그런데 이러한 특정한 종교에 대한 분별기의 아집은 올바른 교육을 받으면 끊어질 수 있다.

1) 김동화, 『唯識哲學』, 355쪽~357쪽, 보림각, 1980.

사물에 대한 집착 역시 구생기의 법집과 분별기의 법집으로 나눌 수 있다. 구생기의 법집은 태어날 때 이미 지니고 법집이니 구생기의 아집과 마찬가지로 여기서 논할 대상은 아니다. 분별기의 법집은 태어나서 지금까지 받은 교육 등을 통해서 형성된 법집이다. 우리는 부모가 됐든, 선생님이 됐든 친구가 됐든, 책이 됐든 다른 사람들을 통해서 배운다. 그런데 이러한 배움이 객관적으로 옳은 것이 아니라 하더라도 한번 이에 대한 믿음이 형성되면 쉽게 소멸되지 않는다. 특정한 종교에 대한 믿음은 더욱 그렇다. 종교는 감성이 제도화된 것이기도 하기 때문이다. 물론 감성이 제도화된 것은 종교만은 아니다. 이는 음식 같은 데서도 찾아볼 수 있다. 인도 사람들은 향료가 듬뿍 들어 있는 음식을 즐기지만 우리나라 사람들은 이러한 음식을 한 손갈 먹거나 냄새를 맡기만 해도 역겨움이 일어나서 먹으려 하지 않는다. 외국 사람들이 우리나라의 젓갈을 쉽게 먹지 못하는 것도 같은 예라고 할 수 있다. 음식을 받아들이는 몸이 이미 문화화되어 있고 제도화되어 있기 때문이다. 그런데 종교는 이러한 감성에다 교리가 수반되기 때문에 더욱 다가가기 힘들다. 불교의 절이 그런 예가 될 수 있다. 우리나라의 전통이 담겨 있는 곳이기에 우리는 절을 탐방하지만 타국의 문화에 깊이 젖어 있거나 아직 이를 탈피할 수 있는 문화적 훈련이 덜 되어 있는 사람은 절의 울긋불긋한 단청에 점집이나 무당집을 떠올리며 아주 낯설어하고 심지어 무서워하기도 한다. 서구 문화가 급속하게 유입되고 제도화되면서 먼 조상 때부터 이 땅에 살아온 우리들조차 우리 자체의 문화가 낯설게 느껴질 만큼 서구 문화의 감성과 정신에 익숙하게 된 것이다. 종교는 이러한 교리와 감성에다 의식(儀式)이 덧붙여지기 때문에 더욱 이를 벗어나 사물을 있는 그대로 보기가 어려우며 또 그만큼 쉽게 다른 종교를 배척하게 된다. 불교는 바로 여기에 사물에 대한 집착 곧 법집이 있다고 보고 있다.

또 법집은 교리에 대한 이해에 직접적으로 나타날 수도 있다. 믿음이 감성에 휩쓸려 제도화, 문화화되어 있기 때문에 자기가 믿는 종교의 교리가 옳지 않다는 사실을 안다 할지라도 이를 인정하려 하지 않는다. 교리에 밝지 못한 사람들이라면 그들에게 복을 안겨 준다고 믿는 특정한 종교의 창시자가 이적을 행할 수 있는 능력을 보며 교리를 해석하고자 노력할 것이다. 이러한 관점에서 해석해 들어가면 들어갈수록 교리는 더욱 더 제대로 이해할 수 없는 것이지만 이미 그들이 믿는 종교의 창시자가 세간의 행복을 누리게 할 수 있는 사람이라고 단정을 하고 확신을 하고 있기 때문에 대화를 해도 서로 소통할 수가 없다. 병이 깊은 사람과 쉽게 대화할 수 없듯이 이러한 사람들과는 대화를 하기가 정말 쉬운 일이 아니다. 누구든 이러한 사람들을 만나면 굳이 대화해서 소통해야겠다는 생

각이 쉽게 들지 않을 것이다. 대화해서 소통하겠다는 것이야말로 진정으로 소통하겠다는 의지의 발현이긴 하지만, 이 정도가 되면 나 홀로 길을 가겠다는 의지도 대화하며 소통하는 한 방식일 수 있겠다. 그런데 이런 문제는 교리에 밝은 지식인한테도 나타나는 일일 수 있다. 성직자라는 직업의 사람들은 그들 종교의 교리를 사람들에게 설명하지 않으면 안 된다는 사명감에 차 있기 때문에 그 교리가 옳지 않을 수도 있다는 생각조차 하지 않는다. 교리에 밝지 않는 사람들이 자기의 행복과 관련지어 그 교리를 부단히 합리화하듯이 교리에 밝은 성직자들 역시 그들이 놓인 위치와 사명감 때문에 교리를 합리화할 수밖에 없다. 다른 사람과 소통할 만한 자격이 있는 사람은 그러한 교리를 철학하는 사람들이라 할 수 있다. 그들은 대화의 장에 나와 교리를 대상으로 논쟁할 역량이 있는 사람들이다. 사물에 대한 집착 곧 범집은 합리적인 논쟁을 통해 타파될 수 있다. 종교간의 갈등이 증폭되어 잠재되어 있는 우리나라에선 종교간의 교리에 대한 논쟁을 감히 꿈꿀 수도 없지만, 인도종교사 또는 인도불교사를 보면 불교를 포함한 인도종교간이나 불교자내의 종파간에 치열한 논쟁이 전개되어 왔다는 것을 알 수 있다. 현금의 우리나라 불교권 안에는 다양한 종파들이 존재하는데 이들 사이의 논쟁은 쉽게 찾아볼 수 없다. 최근에 조계종의 선불교가 남방 위빠사나 불교의 도전을 받으면서 일부 논쟁이 진행되고 있긴 하지만 이는 국내 종파간의 논쟁이라 하기에는 남방 위빠사나 종단의 역사가 너무 짧다. 조계종의 선불교는 선불교대로, 천태종의 천태불교는 천태불교대로 자기의 종교가 가장 옳다고 믿으며 자기의 길을 가고 있을 뿐이다. 종교간, 가령 기독교와 불교, 기독교와 유교, 유교와 불교 간의 논쟁도 거의 찾아볼 수 없다. 서로 충돌할까봐 그저 각자의 종교를 존중이란 미명 아래 덮어둘 뿐이다. 철학자들의 교리 해석은 공개된 장소에서 공개된 논쟁을 통해 타파될 것은 타파되고 보존될 것은 보존되어야 하는 데도 말이다.

2. 종교들이 서로 대화하고 소통하려면?

종교는 의식(儀式), 철학, 예술 등의 복합물이다. 한 종교를 이해하려면 그 종교를 믿는 사람들의 일부의 행위를 보고 판단해서는 안 된다. 동일한 교리도 사람에 따라 이해하는 내용이 다를 수 있고 태도가 다를 수 있기 때문에 가능한 한 그 종교의 경전을 직접 읽어 보아야 할 것이다. 또 그 종교의 의식(儀式)이 갖고 있는 상징적 의미를 읽어낼 수 있어야 하고 그 종교의 건축, 조각, 회화, 문학 작품 등을 느낄 수 있어야 한다. 그런데 이렇게 알고 느낄 수 있으려면 지적 능력과 미적 감수성을 갖출 수 있도록 쉬임없이 노력해야

한다. 이러한 지적 능력과 미적 감수성은 쉽게 형성될 수 있는 것이 아니기 때문이다.

내가 다른 사람을 대할 때도 완결이라는 것이 있을 수 없듯 다른 종교를 만나는 데도 완결이라는 것은 있을 수 없다. 다른 사람을 이해하는 부단한 과정이 있듯 다른 종교를 이해하는 부단한 과정이 있을 뿐이다. 다른 사람을 이해하는 과정에서 나를 되돌아보게 되듯, 다른 종교를 이해해 하는 과정은 다른 종교를 이해하면서 나의 종교를 다시 되돌아 보고 나를 되돌아보는 과정이기도 하다. 이 과정에서 물론 다른 종교의 교리가 나의 종교와 달리 옳지 않다는 것을 발견할 수 있지만, 의식(儀式)이나 건축과 조각과 회화 같은 예술 작품은 옳지 않다고 단정할 수 없다. 이에는 감성의 차이를 극복하는 문제가 있을 뿐이다.

어떤 종교는 절대자를 믿는 것을 권하고 있기 때문에 자기를 버리고 절대자를 믿으면서 절대자에게 모든 것을 바치는, 절대자가 지시하는 데로 하는 데서 오는 행복감을 누릴 수 있을 것이다. 이러한 절대자가 유일한 절대자가 아니라는 노력이 있어 왔지만 특정한 종교마다 보편성의 이름으로 특정한 절대자를 내세우고 있다. 그 교리체계에 그렇게 나타나기도 하겠지만, 설사 그렇지 않더라도 종교는 제도이기 때문에 내가 남을 배격하는 경향이 있듯 다른 종교의 절대자를 배격하는 경향이 있을 수 있다. 대승불교 이전에 불교는 절대자를 모시지 않았지만 대승불교는 법신불(法身佛)을 발견하면서 믿음을 적극적으로 권유하고 있다. 이러한 법신불도 특정한 불교의 체계 내에 있기 때문에 다른 종교의 절대자에 대한 믿음과 다툼 여지가 있다. 따라서 법신불을 한 체계 내에서가 아니라 체험으로 이해할 때 다른 종교와 만날 여지가 있는 것이다. 다른 종교의 절대자도 특정한 체계, 특정한 제도 내에서 이해하면서 동시에 이러한 체계, 이러한 제도를 넘어서는 체험을 강조할 때 종교들은 서로 평화롭게 절대자를 모실 수 있을 것이다.

소통을 하고 평화를 유지하기 위해서는 무엇보다도 자기를 낮추는 일이 선행되어야 한다. 둘 사이의 소통과 평화는 나에게 대한 집착을 바로 알고 이를 꺾는 일부터 시작해야 하기 때문이다. 다른 종교를 이해하고 수용하는 일은 이렇듯 나를 꺾으면서 다른 사람의 말을 경청하는 일에서부터 시작한다. 남의 말을 경청해라는 말은 어디서나 들을 수 있는 말이고, 내가 갈등을 겪지 않고 잘 살아가기 위해서도 남의 말을 경청할 필요를 느끼지만 이는 정말 쉬운 일이 아니다. 우리는 나의 말을 먼저 남에게 전달하고자 하는 강렬한 욕망을 갖고 있다. 옳든 그르든 남의 이해를 받고 싶어하고 옳으면 옳다고 더 확신하기 위해서라도 남에게 자기의 생각을 전달하고 싶어한다. 어느 경우든 남과 함께 하면서 생존하고자 하는 욕구의 발현이겠지만 내가 그렇듯 남도 이런 욕구를 지니고 있기 때문에

이렇게 서로가 서로를 필요로 하면서도 자기의 욕구를 먼저 표현하려고 하므로 갈등을 겪지 않을 수 없다. 그러나 진정으로 함께 산다는 것은 내가 나를 보존해야 하는 만큼 내가 남을 보존하면서 사는 일이다. 이는 내가 스스로 자신의 성숙을 위해서 정말 해야 할 일이 무엇인지 다시 묻고, 나를 표출하기에 앞서 남이 나한테 다가올 수 있도록 나를 다스려 한다는 것을 의미한다. 나를 다스리는 자만이 남의 말을 경청할 수 있다.

이렇듯 남의 말에 귀를 기울이면서 남을 이해하고 수용하는 일은 나를 다스리는 수행을 필요로 한다. 불교에서 나를 다스리는 수행은 사마타의 수행과 위빠사나의 수행이라 말할 수 있다. 남을 경청하기에 앞서, 또 남을 경청하기 위해서 불교에서 행하는 사마타의 수행과 위빠사나의 수행이 무엇인지 알아보고 이를 실행할 수 있어야 한다.

II. 나와 너의 세계, 나와 너의 대화

1. 너의 세계가 있어야 나의 세계가 있다

우리는 “네가 없으면 내가 없고 내가 없으면 네가 없다”든가 “네가 있기에 내가 있고 내가 있기에 네가 있다”는 말을 들어왔으며 또 이런 표현을 스스로 만들 수 있을 정도로 쉽게 이해하고 있다. 이 말을 나와 너가 공존하고 서로 대화하면서 소통하며 살아간다는 것을 의미하는 것으로 받아들인다면, 불교는 이렇게 살아가기 위해서는 나부터 번뇌를 보고 끊을 수 있는 힘을 길러야 한다고 힘주어 말하고 있다. 그러면서 불교는 나와 너가 각각 나와 너가 공존하는 세계를 만들고 이 세계 속에서 서로 교류해 가며 살아가고 있다는 것을 보여주고 있다.

유식불교에 의하면 각 개인이 세계를 만든다. 각 개인이 이미 만들어진 세계 속에 사는 것이 아니라 세계를 만들면서 살아가고 있다. 유식불교뿐 아니라 모든 불교에서 하는 말이지만, 살아가면서 어떠한 행위를 하느냐에 따라 좋은 세계에 태어나기도 하고 나쁜 세계에 태어나기도 한다. 좋은 행위를 하면, 이 행위의 힘이 좋은 세계를 펼치는 명언종자(名言種子)를 끌어와 이 세상에서 죽어 다음 세상에 태어날 때 그 명언종자가 현행한다. 이와 반대로 나쁜 행위를 하면, 이 행위의 힘이 나쁜 세상을 펼치는 명언종자를 끌어와 이 세상에서 죽어 다음 세상에 태어날 때 그 명언종자가 현행한다. 우리 모두 동물의 세상이 아닌 인간의 세상에 살아가고 있는 것은 우리가 비록 지금 선악의 행위를 할 수

있는 힘이 다르긴 해도 인간의 세상에 태어나 삶을 누릴 수 있을 만큼 공통의 행위의 힘을 이전에 갖고 있었기 때문이다.

이러한 공통의 행위의 힘은 알라야식이라는 광대하고 미세한 식(識)에 보존돼 있었다. 우리 각자가 펼치고 함께 누리고 있는 이 세상은, 유식불교에 의하면, 알라야식이 변출한 것이다. 유식불교는 이전의 불교와는 달리 광대하고 미세한 식인 알라야식을 발견하면서 각자가 변출하는 이 세상이 서로 의존하고 있다는 것을 알아냈다. 이처럼 “너의 세계가 있어야 나의 세계가 있다”는 말을 더 잘 이해하기 위해서 알라야식에 대해서 먼저 언급하지 않을 수 없다. 이전의 불교에서도 유식불교의 알라야식과 유사한 것을 발견하기는 했지만 식(識)을 전6식(前六識)에 한정하고 있었기 때문에 알라야식의 존재를 완전하게 발견할 수 없었다. 이러한 알라야식의 존재를 입증하는 방법은 여럿이지만 그 중에서도 가장 자주 논의되는 것은 입정(入定)과 출정(出定)의 문제를 통해 입증하는 방법일 것이다. 입정과 출정의 문제는 상정(無想定)이나 멸진정(滅盡定)과 같은 정(定)에 들어갔을 때는 심(心)이 없는데 어떻게 정(定)에서 나왔을 때 다시 심(心)을 회복하느냐 하는 문제이다.²⁾ 유식불교는 입정과 출정 사이의 기간에 심(心) 곧 의식(意識)이 단절돼 있는 게 아니라 그 기간 동안 현행(現行)하지 않는 것으로 보았다. 현행하지 않는다면 의식의 종자(種子)가 어딘가에는 보관되어 있어야 하는데 이 창고와 같이 보관하는 역할을 하는 식(識)이 바로 알라야식이다. 정(定) 동안 의식이 소멸한 것이 아니라 의식의 종자가 알라야식에 보관되어 있다가 출정했을 때 다시 현행하는 것이다. 입정과 출정과 같은 정(定)의 문제를 통해 알라야식에 접근하기가 어려우면, 의식이 단절되는 다른 현상을 따져보면 된다. 의식이 단절되는 다섯 위(位)를 5무심위(無心位)라 하는데 이는 극민절, 극수면, 무상정, 무상이숙, 멸진정이다. 여기서 극민절이란 기절을 뜻하고 극수면은 깊은 잠을 뜻하므로, 이 예들을 따져 들어가면 쉽게 알라야식의 존재를 감지할 수 있을 것이다. 우리는 “의식을 잃었다”든가, “의식을 되찾았다”는 말을 쓴다. 보통 기절을 했다가 다시 깨어났을 때라든가 마취에서 깨어났을 때 이런 말을 쓴다. 기절을 하고 있는 동안 우리는 아무것도 기억하질 못한다. 그래서 의식을 잃었다는 말을 쓰는데, 이렇게 의식을 잃었을 때 의식을 완전히 잃었다면 다시 의식을 회복했을 때 의식을 잃기 전의 일을 기억하지 못할 것이다. 의식을 회복해서 다시 지난 일을 기억하려면 이 의식의 종자들이 어딘가에 보존되어 있어야 한다. 이 종자들을 유실되지 않게 보관하는 의식이 바로 알라야식이다.

2) 위의 책, 112쪽.

그런데 이 알라야식은 보고 듣고 하는 모든 지각을 보존할 뿐만 아니라 우리의 행위도 보존한다. 특히 윤리적인 행위라 할 수 있는 선악의 행위를 보존한다는 것을 유식불교에서는 강조하고 있다. 선악의 행위를 이전대로 그대로 보존하는 게 아니라 선을 행하면 선을 더 행하게 되고 악을 행하면 악을 더 행하게 되는, 증장되는 선악의 행위를 보존한다. 그러니까 알라야식 내에서 선악의 행위는 발생하고 성장해 간다고 말할 수 있다. 이러한 선악의 행위는 선천적으로 또는 후천적으로 다른 사람과의 관계 속에서 이루어지는데 이러한 관계의 기반을 이루는 것이 세계이다. 나의 세계는 다른 사람과의 관계 속에서 행한 선악의 행위가 만드는 것이고 이렇게 만들어진 세계 속에 타인이 있고 또 타인이 만든 세계가 있다.

나한테 타인의 식은 소소연연(疎所緣緣)이거나 증상연(增上緣)이다. 내가 세계를 만든다고 해서 나 혼자만의 세계가 존재하는 것이 아니다. 내가 세계를 만들듯이 타인도 세계를 만든다. 이런 점에서 불교는 유아론이 아닌데 문제는 타인의 식(識)이 나의 식(識)에 어떻게 관여하느냐 하는 것이다. 『성유식론』에서는 이를 쉽게 이해할 수 있도록 촛불의 비유를 들고 있다. 방안에 수많은 촛불들이 놓여 있다. 우리가 방안에 들어가 이 촛불들을 볼 수 있는 것은 각각의 촛불들이 이미 불을 밝혀 놓고 있기 때문이다. 환한 방에 촛불들이 놓여 있지만 이 환함은 촛불들이 밝혀 놓은 것이다. 하나의 세계에 수많은 촛불들이 놓여 있는 것 같이 보이지만 사실은 수많은 촛불들 각각이 밝혀 놓은 세계가 유사하기 때문에 하나의 세계인 것처럼 보일 뿐이다. 그렇듯이 나에게 보이는 이 세계는 나를 비롯한 모든 생명들이 밝혀 놓은 세계이다. 타인의 식의 상속이 증상연이 되기 때문에 나의 식이 존속할 수 있고 타인의 식의 상속이 소소연연이 되기 때문에 나는 부단히 타인과 함께 하며 타인들을 이해할 갈 수 있는 것이다.³⁾

2. 나를 해석하는 나에게 이미 너의 해석이 들어 있다

타인과 함께 세계를 만들며 타인과 소통하는 것은 마치 내가 나 자신을 알아가는 과정과 비슷하다. 나는 역사를 갖고 있는 나 자신을 완전히 알 수가 없다. 나의 역사를 담고 있는 종자는 나의 의식에게 타인의 식이 소소연연이 되는 것과 달리 본질(本質)이 되긴 하지만 이 본질은 알라야식의 미세한 대상이기 때문에 의식에게 직접적으로 파악되는 것이 아니다. 유식불교의 용어로 말한다면 나의 기억들을 담고 있는 알라야식의 종자들

3) 위의 책, 247쪽~260쪽. 深浦正文 著, 全觀應 譯, 『唯識論解說』, 206쪽, 민족사, 1993.

은 나의 의식에게 직접적인 대상인 영상상분(影像相分) 또는 친소연연(親所緣緣)이 되지 않는다. 나의 의식에 떠오르는 대상은 나의 의식에 직접적인 대상이지만 이것이 유래하는 기억은 나에게 직접적인 대상이 되지 않는다는 말이다. 나의 표상의 직접적인 대상과 나의 기억의 간접적인 대상은 영상상분인 친소연연과 본질상분인 소소연연의 관계에 있다. 나는 부단히 이처럼 친소연연과 소소연연을 오가며 해석하는 과정에 있다.

나의 의식은 명료하게 경험되는 과정의 의식이기 때문에 여기에는 일상의 체험은 물론이고 교육도 포함된다. “나가 나를 본다”고 할 때의 나는 순수한 나가 아니다. 수행을 통해 온갖 번뇌를 제거되었을 때 확증되는 나와 확증하는 나는 그렇지 않겠지만 미망의 세계 속에서 살아가면서 타인과 교류하고 타인한테서 교육을 받으면서 형성된 나는 순수하게 확증되는 나가 아니다. 해석되는 나도 타인과 교류한 나이지만 해석하는 나도 타인과 교류하는 나이다. 그렇기 때문에 나라는 개체를 올바르게 이해하기 위해서 부단히 나를 해석해 가는 과정에는 이미 남이 개입해 있다. 쉬운 예를 들어보면, 나는 내가 어렸을 때의 일을 기억하지 못하면서도 부모의 기억의 도움을 받아 어렸을 때의 모습을 알고 있다. 내가 나의 어렸을 때의 모습을 기억하거나 상상할 때는 이렇게 다른 사람한테서 받는 나에 대한 정보가 이미 들어와 있는 것이다.

그런데 인식론적으로 타인의 식(識)은 소소연연이 되고 존재론적으로는 증상연이 된다고 말할 수 있다. 유식불교는 업(業)과 업과(業果)의 문제를 다루기 때문에 나의 식(識)의 상속이 전제되어 있으므로 타인의 식은 나의 식의 소소연연이 될 수 있다. 내가 나를 단번에 알 수 없듯이 나는 타인을 단번에 알 수 없다. 타인의 역사에 간여하는 나는 오랜 기간이 흘러가면서 점점 그를 알아간다. 또 타인은 나를 알아가는 데 도움이 되어 주기도 한다. 나든 타인이든 부단히 새로운 것을 체험하고 해석해 가면서 자기의 영역을 심화하고 확장하기 때문에 나가 나한테 그렇듯 나와 타인은 부단히 서로 해석해 가면서 교류해 가는 과정 속에 있다. 소소연연은 단번에 해석되지 않는 나와 남을 말해준다면 증상연은 나와 남이 서로 해석해 가는 과정에 의존해 있다는 것을 말해 준다. 나의 깊은 의식이 나의 표면적인 의식이 없이 존재하지 않듯이 타인의 깊은 식은 나의 깊은 식이 없이는 존재하지 않는다.

설사 나와 직접적으로 교감하지 않는 자라 할지라도 이미 나와 함께 세계를 만들어 놓았다. 유식불교에서는 업종자(業種子)에 불공업종자(不共業種子)와 공업종자(共業種子)가 있다고 말하고 있다. 불공업종자는 불공상종자(不共相種子)를 이끌어오고 공업종자는 공상종자(共相種子)를 이끌어온다. 불공업종자는 나의 개인적인 업의 종자이고 공

업종자는 나와 남의 일반적인 업의 종자이다. 불공업종자는 공유되지 않는 업종자를 의미하고 공업종자는 공유되는 업의 종자를 의미한다. 나는 나만의 일을 만들어내기도 하지만 나와 남의 공통된 일을 만들어내기도 한다.

산하와 대지는 공업종자와 공상종자가 현현한 것이지만 전답과 가옥은 그와 같이 공통의 변[共變]이긴 해도 공통되지 않는 변(不共變)의 요소가 있다. 다시 말해 산하와 대지는 우리 모두의 것이라고 지각하지만 전답과 가옥은 산하와 대지의 한 요소이긴 해도 특별한 사람의 것이기 때문에, 산하와 대지가 공통의 변(變) 속의 공통의 변[共中共]이라면 전답과 가옥은 공통의 변(變) 속의 공통되지 않은 변[共中不共]이다. 나의 신체와 종자는 타인과 공통되지 않는 변(變)이지만, 남이 보는 나의 신체는 공통되지 않는 변(變) 속의 공통의 변[不共中共]이다.⁴⁾

그런데 공통의 변(變)이든 공통되지 않은 변(變)이든 타인이 없으면 성립할 수 없다. 공중불공[共中不共], 불공중공[不共中共]이란 용어로 공(共)과 불공의 관계를 보여주고 있지만, 공(共)이란 용어 자체가 이미 불공(不共)과 대립해 있다. 타인과 나 사이에 공적인 요소가 있기에 타인과 나는 대화할 수 있지만 또한 타인과 나 사이에 공적이지 않은 요소가 있기에 타인과 나는 대화할 수도 있는 것이다. 공(共)과 불공(不共) 모두 아뢰야식이 아에집장현행위(我愛執藏現行位)⁵⁾에서 불리는 이름이라는 것을 알면, 이 공(共)과 불공(不共)이 임의로 설정된 것임을 알 수 있다. 만약 아집이 제거된다면 공(共)이라 불릴 것도 없고 불공(不共)이라 불릴 것도 없는 완전한 소통, 평화로운 대화에 도달하게 될 것이다.

III. 사마타와 위빠사나

1. 산란함에 대하여

왜 사마타를 해야 하는가? 이를 이해하려면 먼저 산란함을 이해해야 한다. 우리의 인식은 산란함 속에서 이루어진다. 이것을 보았다 저것을 보았다 하며 이것을 들었다 저것을 들었다 한다. 이것을 보았다 저것을 들었다 하며 이것을 느꼈다 저것을 느꼈다 한다.

4) 深浦正文 著, 全觀應 譯, 『唯識論解說』, 203쪽~204쪽, 민족사, 1993.

5) 제8식이 알라야식이란 명칭을 가질 때는 오직 보살7지까지이다.

행동하면서 행동에 필요한 것들을 보고 듣고 하는 과정에 불필요한 것들이 개입한다. 이 모든 것들이 산란함이다. 한 사물에 주의를 기울여 바라볼 때도 마찬가지다. 한 사물에 주의를 기울이다가도 이내 다른 사물로 주의가 옮겨가기 때문이다. 주의를 기울을 때는 주의를 기울인 만큼 덜 산란한다고 말할 수 있겠지만, 우리의 마음이 평온해진 것은 아니기 때문에 산란함을 벗어났다고 말할 수 없다. 주의를 기울이지 않을 때보다 오히려 주의를 기울일 때 한 사물을 장악하고자 하는 욕구가 더 크다고도 말할 수 있다. 분명하게 보이고 들리지만 말이다.

의도적으로 주의를 기울일 때든 그렇지 않을 때든 우리의 마음은 끝없이 동요한다. 이 현상을 바로 보기 위해서 산란함이 무엇인지 더 자세히 알아보자. 『성유식론』에서 산란함을 다음과 같이 규정한다.

산란이란 무엇인가? 대상들에 대해서 마음을 유탕(流蕩)하게 하는 것을 본성으로 한다. 바른 정(定)을 장애하고 나쁜 혜[惡慧]의 의지처가 되는 것을 기능으로 한다. 이를테면 산란이란 나쁜 혜를 일으키기 때문이다.⁶⁾

산란은 삼마디를 장애한다. 삼마디가 장애를 받으면 바른 위빠사나가 일어날 수 없다. 도거(掉擧)와 비교해 보면, 도거는 한 대상에 대해 다수의 이해를 일으키는 반면 산란은 마음을 다수의 대상으로 향하게 한다.⁷⁾ 마음이 다수의 대상으로 이렇게 저렇게 바뀐다는 것은 마음이 한 대상에 집중이 잘 안 된다는 것이다. 집중이 안 될 때 사유는 답을 얻기 전에 당연히 이렇게 저렇게 흔들릴 수밖에 없다. 도거는 한 대상에 대해 답을 얻기는 하지만 다수의 답을 얻기 때문에 결정력을 얻을 수 없다.

이러한 산란은 여섯 가지로 나뉘는데 이를 살펴보면 산란의 특성을 더 잘 파악할 수 있다. 이를 산스끄리트본 『변중변론』에서 다음과 같이 정리하고 있다.

그 중 6종의 산란함이란 본래의 산란함, 바깥의 산란함, 안의 산란함, 가상의 산란함, 추중(麤重)의 산란함, 그리고 작의(作意)의 산란함이다. 그것은 어떤 특징을 갖는가 하고 묻는다면, 답한다.

(삼매에서) 나오는 것, 경계로 치닫는 것, (삼매의) 맛을 즐기는 것과 혼침과 도거,

존중을 받고자 의도하는 것, 작의에 있어서 ‘나’가 있다고 하는 것,

마음이 열등한 것이 산란함이라는 것을 지혜가 있는 자는 변지해야 하네.

6) 『成唯識論述記』 645쪽 상단-중단, 新纂 大日本續藏經 第46卷,

7) 위의 책, 645쪽 하단.

하는 특징을 갖는 것이 6종의 산란함이니, 보살이 변지(遍知)해야 하는 것이다. 그 중 삼매에서 나오는 것이라 5식신(識身)들에 의한 것이 본성의 산란함이다. 경계로 치닫는 것이 바깥의 산란함이다. 삼매의 맛을 즐기는 것, 혼침, 도거가 안의 산란함이다. 존중을 받고자 의도하는 것이 가상의 산란함이다. 그 꾸밈을 짓고서 가행(加行)하기 때문이다. ‘나’가 있다고 작의하는 것이 추중의 산란함이다. 추중의 힘에 의해 아만(我慢)이 현행하기 때문이다. 마음이 열등함이 작의의 산란함이다. 열등한 승(乘)의 작의가 현행하기 때문이다.⁸⁾

여섯 가지 산란함 중에서 여기서 다루어야 할 산란함은 본래의 산란함, 바깥의 산란함, 안의 산란함, 추중의 산란함이다. 먼저 본래의 산란함을 살펴보겠다. 인식작용은 산란함 속에서 이루어진다는 우리의 논의와 관련해서 우선 주목해야 하는 것은 ‘본래의 산란함’이다. 미륵은 본래의 산란함을 ‘삼매에서 나오는 것’이라고 규정하고 세친은 ‘5식신(識身)’이라고 풀이했다. 5식신이란 안식신(眼識身), 이식신(耳識身), 비식신(鼻識身), 설식신(舌識身), 신식신(身識身)을 말한다. 보고 듣고 하는 우리의 일상의 지각작용을 말한다. 우리는 한 대상만 보지 않는다. 보기만 하는 것도 아니다. 듣기도 하고 느끼기도 한다. 능동적으로 주의를 기울인다 해도 우리의 인식은 이 대상, 저 대상으로 옮겨간다. 행동을 하지 않고 한 곳에 머물러 있어도 우리의 감각들은 다수의 대상으로 요동친다. 한 대상에 집중하지 않고 집중할 수도 없다. 『성유식론』에서 바른 정(定)을 장애한다고 하는 것은 바로 이런 사태를 두고 하는 말이다. 인식만 동요하는 것이 아니다 사유도 동요한다.

‘바깥의 산란함’은 지각된 대상에 좋지 않은 정서가 깃드는 것을 말한다. 볼 때 보이는 것을 보고만 마는 것이 아니다. 지각도 바깥으로 뻗어나가는 과정이기에 바깥의 산란함이라 할 수 있지만 ‘삼매에서 나오는 것’을 지각이라 했기 때문에 지각되는 대상에 대해서 쾌, 불쾌, 호, 불호를 느끼는 것을 바깥의 산란함이라 하는 것이다. ‘안의 산란함’은 삼매의 고요함을 즐기는 것, 가볍게 들뜨는 것, 무겁게 가라앉는 것이다. 고요함을 즐기면 그 수준의 삼매에 머물러 더 높은 수준의 삼매로 올라가지 못하거나, 다시 낮은 수준의 삼매로 내려가거나 이내 산란함으로 향하게 된다. 그렇게 되면 고요함을 유지하며 위빠사나를 진행해 갈 수가 없다. 가볍게 들뜨는 것인 도거(掉擧)는 사마타에 장애가 된다. 도거는 한 대상으로 향하기는 하지만 이 대상에 대해 다수의 해결을 내기 때문에 하나의

8) 마이프레야 송, 바수반두 논, 박인성 역, 『중과 변을 구별하기』, 136쪽~137쪽. 주민출판사, 2005.

명쾌한 해답을 내는, 결정력이 있는 위빠사나를 얻는 데 장애가 된다. 무겁게 가라앉는 것인 혼침(昏沈)은 위빠사나를 얻는 데 장애가 된다. 위빠사나는 문제가 되는 한 대상에 대해 예리한 해답을 얻는 것이다. 그런데 둔탁하게 기운이 가라앉으면 치밀하게 위빠사나를 행할 수 없다. ‘추중의 산란함’은 말 그대로 거칠고 무거움의 산란함이다. 수동적인 주의작용이 마음 바깥으로보다는 안으로 향하면서 지난 날에 대한 후회, 비통, 탐욕, 증오를 일으키고 올 날에 대한 불안, 근심, 초조를 느끼는 것을 말한다.

삼매를 얻어 산란함을 제거한다는 것은 이러한 다양한 산란함을 제거하는 것이며, 이렇게 제거하게 되면 사마타와 위빠사나의 힘을 얻게 된다.

2. 사마타에 대하여

사마타는 마음을 한 군데에 집중해서 고요하게 하는 것을 말한다. 삼매[삼마디]는 단순히 마음을 한 군데에 집중하는 것을 말하는데, 그런 점에서 사마타도 삼매라 할 수 있다. 다른 점은 사마타에는 삼매의 결과인 고요하게 함, 그치게 함의 특성이 추가된다는 점이다. 이러한 사마타는 그 자체가 번뇌를 가라앉히는 힘을 형성하지만 위빠사나가 올바르게 힘차게 진행할 수 있도록 돕는 역할을 하기도 한다.

이런 사마타는 가장 높은 단계인 ‘원만하게 모아들여 간직하는 단계’에 이르기까지 모두 아홉 단계가 있다. 첫 단계는 ‘마음을 안으로 머물게 하는 단계’이고, 둘째 단계는 ‘마음을 동등하게 머물게 하는 단계’이고, 셋째 단계는 ‘마음을 안정되게 머물게 하는 단계’이고, 넷째 단계는 ‘마음을 가까이 머물게 하는 단계’이고, 다섯째 단계는 ‘길들이는 단계’이고, 여섯째 단계는 ‘적정하게 하는 단계’이고, 일곱째 단계는 ‘지극히 적정하게 하는 단계’이고, 여덟째 단계는 ‘오직 한 대상에만 마음을 쏟는 단계’이고, 아홉째 단계는 ‘원만하게 모아들여 간직하는 단계’이다.

첫째 국면인 마음을 안으로 머물게 함[內住, sthāpanā]과 둘째 국면인 마음을 동등하게 머물게 함[等住, samsthāpanā]은 들음[聞]과 생각함[思]의 힘에 의해 형성되는 것이다. 듣고 생각하면서 집중하고자 노력하는 주의작용[作意]이 작동한다. 그러나 두 국면 다 들음과 생각함의 힘에 의지해서 노력하는 국면이지만 노력의 방향과 강도가 다르다. 안에 머물게 함[內住]이 바깥으로 향하는 마음을 안으로 거두어들이려는 노력이라면 동등하게 머물게 함[等住]은 집중하고자 하는 대상에 머물게 하는 노력이다. 한 대상에 집중하고자 할 때 아직 집중이 덜 되었을 때는 마음은 다시 다른 대상으로 쉽게 향할 수

있다. 집중하고자 하는 대상에서 마음을 벗어나지 않게 하려면 반복해서 한 대상에 머물고자 노력해야 한다. 그러면서 억념[念]의 힘이 강화되겠지만 아직은 들음과 생각함의 힘에 더 의지하고 있는 국면이다.⁹⁾

셋째 국면인 마음을 안정되게 머물게 함[安住, avasthāpanā]과 넷째 국면인 가까이 머물게 함[近住, upasthāpanā]은 여섯 종류의 힘 중 억념의 힘에 의지해서 형성되는 것이다. 또 이 국면부터는 네 종류의 작의 중 간격이 있고 결함이 있는 작의가 작동한다. 안정되게 머물게 함[安住]과 가까이 머물게 함[近住]은 억념에 의지해서 형성되는 것이다. 이 앞의 국면에서는 들음과 생각함의 힘에 의지해서 바깥 경계로 향하는 마음을 안으로 거두어들였다면 이 국면에서는 억념에 의지해서 바깥 경계로 향하는 마음을 곧바로 알아차려 안으로 거두어들인다. 알아차리는 일[正知]과 억념하는 일[念]은 밀접한 관계에 놓여 있다. 억념이 깊어갈수록 집중하고자 하는 대상 바깥으로 빠져나가는 마음을 쉽게 알아차릴 수 있기 때문이다. 그러나 이 국면들에서는 알아차림에 의지해서 형성되는 다음 국면인 길들임[調順]과는 달리 알아차림이 주된 기능을 하는 것은 아니다. 이 국면은 바로 앞의 국면인 안정되게 머물게 함[安住]과 함께 억념의 힘에 의지해서 형성되는 심주(心住)이다. 앞 국면들인 안에 머물게 함[內住]과 동등하게 머물게 함[等住]이 하나는 바깥의 경계로 치달리는 마음을 안으로 거두어들이고 또 하나는 안의 경계에 마음을 모으는 것이듯이 안정되게 머물게 함[安住]과 가까이 머물게 함[近住] 또한 그렇다고 할 수 있다. 그러나 차이가 있는데, 이를 단순하게 말해 본다면, 앞의 두 국면이 주로 들음과 생각함의 힘에 의지해서 형성되는 것이라면 뒤의 두 국면은 주로 억념의 힘에 의지해서 형성되는 것이다.

다섯째 국면인 길들임[調順, damana]의 앞 국면들에서는 마음을 바깥 경계에서 거두어들여 한 대상에 집중하게 하려는 사마타의 양상을 강조했다. 이 길들임의 국면부터는 앞의 국면들에 의탁하면서 사마타가 발전하는 과정에서 삼매의 공덕과 과실을 준별하게 되고 과실을 대치(對治)하게 되는 양상을 보여준다. 이 국면에 들어오면 이제 기쁨이 일

9) 『유가사지론』에서는 여섯 종류의 힘과 네 종류의 작의에 의거해서 아홉 심주(心住)를 구분하고 있다. 여섯 종류의 힘 중 듣고 생각하는 힘에 의지해서 첫째 내주와 둘째 등주가, 억념하는 힘에 의지해서 셋째 안주와 넷째 근주가, 알아차리는 힘에 의지해서 다섯째 조순과 여섯째 적정이, 정진하는 힘에 의지해서 일곱째 최극 적정과 전주일취가, 반복해서 수습하는 힘에 의지해서 등지가 형성된다. 또 네 종류의 작의에 의거해서 구분한 대로 아홉 심주가 전개된다. 네 종류의 작의 중 첫째 듣고 생각하면서 집중하고자 노력하는 힘이 작동하는 작의에 의지해서 첫째 둘째와 심주(心住)가, 간격이 있고 결함이 있음이 작동하는 작의에 의지해서 셋째 심주에서 일곱째 심주까지가, 간격이 없고 결함이 없음이 작동하는 작의에 의지해서 여덟째 심주가, 노력하지 않아도 작동하는 작의에 의지해서 아홉째 심주가 형성된다. 『瑜伽師地論』, 『大正新修大藏經』第30卷, 451쪽.

어난다. 이 앞의 국면에서는 경계가 바깥으로 향할 때 기쁨을 더 느낀다고 할 수 있다. 이 국면에서는 안의 경계에 더 깊이 집중하기 때문에 이 집중에서 오는 기쁨에 의지해서 기쁘지 않은 것을 다스릴 수 있다. 여섯째 적정하게 함(寂靜, śamana)의 바로 앞의 국면에서는 즐거움을 느낌으로써 삼매의 공덕을 보고 즐겁지 않은 것을 끊는 것이었지만 이 국면에서는 산란의 과실을 보고 이를 대치(對治)한다. 이 국면은 바로 앞의 마음을 길들임[調順]의 국면과 함께 알아차림[正知]에 의지해서 형성되는 것이다. 기쁨을 느끼며 삼매의 공덕을 본다고 해서 혼침(昏沈)과 같은 안의 산란이 완전히 소멸하는 것은 아니다. 또 공덕을 볼 수 있다고 해서 과실을 완전히 볼 수 있는 것도 아니다. 과실은 과실대로 보면서 이를 대치(對治)해야 한다.

일곱째 국면인 지극히 적정하게 함[最極寂靜]과 다음 국면인 오직 한 대상에만 마음을 쏟음[專注一趣]은 정진의 힘에 의지해서 형성되는 것이다. 아직 간격이 있고 결함이 있는 작의가 작동한다. 이 ‘마음을 지극히 청정하게 함’[最極寂靜]과 다음의 ‘오직 한 대상에만 마음을 쏟음’[專注一趣]은 정진의 힘에 의지해서 형성되는 사마타의 국면들이다. 물론 이 국면들에서도 억념[念]이나 알아차림[正知]이 작동하긴 하지만 정진이 더 두드러지게 작동하기 때문에 앞의 국면들과는 구분되는 것이다. 앞의 국면들보다 깊은 분별과 번뇌들을 끊으려면 더욱 노력을 경주해야 하기 때문이다. 여덟째 국면인 오직 한 대상에만 마음을 쏟음 역시 정진의 힘에 의지해서 형성되지만 바로 앞의 국면과는 달리 간격이 없고 결함이 없는 작의가 작동한다. 정진의 힘에 의지해서 형성된다는 점에서 앞의 지극히 적정하게 함[最極寂靜]의 국면과 같지만 이 국면에는 앞 국면들과 달리 간격이 없고 결함이 없이 작동하는 작의(作意)가 있다. 간격이 없다는 것은 마음이 바깥의 경계로 빠져나가지 않고 강력하게 억념하는 힘에 의지해서 상속한다는 것이고, 결함이 없다는 것은 안에서 분별과 번뇌들이 일어날 때 곧바로 알아차리는 힘과 노력하는 힘에 의지해서 끊었다는 것이다. 그러므로 이 국면에서는 오직 한 대상에만 마음이 집중해서 흘러간다. 다만 다음 국면인 ‘원만하게 모아들여 간직함’과는 달리 노력이 수반된다.

아홉째 국면인 원만하게 모아들여 간직함[等持]에서는 공용이 없이, 인위적으로 노력하지 않아도 사마타의 상태가 지속된다. 부단히 집중하고자 노력해서 수습(修習)한 결과이다. 이 국면은 반복해서 수습함의 힘에 의지해서 형성되는 것이다. 또 공용이 없이 작동하는 작의가 있다.

이와 같이 사마타를 형성하는 데는 들음, 생각함, 잊지 않음, 알아차림, 노력함 등 여러 계기들이 작동한다. 다 집중하려는 의지 속에서 이루어지는 일이다. 그래서 사마타를 유

지하며 사유한다는 것은 그 자체가 실천이성이 하는 일이다. 이론이성은 산란함 속에서 활동하는 이성이고 실천이성은 산란함이 배제된 고요함 속에서 활동하는 이성이다. 만약 이론이성과 실천이성이 결국 동일한 것이라면 이러한 동일함은 산란함 속에서 활동하는 의지에서 찾을 것이 아니라 고요함 속에서 활동하는 의지에서 찾아야 할 것이다.

철학이 산란함 속에서 이루어지는 인식에만 주목한다면 이 인식과정 속에 활동하는 이성은 실천의 기반이 없는 이성일 뿐이다. 이론이성은 일상생활의 인식과정 속에, 실천이성은 일상생활의 실천 속에 활동하는 것이라면 이론이성과 실천이성은 점점은 이상속에서만 이루어질 것이다. 그러나 만약 수행하는 과정이라면 이론이성과 실천이성은 현실 속에서 이루어질 것이다.

3. 위빠사나에 대하여

위빠사나[vipassanā, 觀]는 있는 그대로 나누어 본다는 뜻이다. 위빠사나는 반야의 능력에서 나오는 기능이다. 반야[prajñā, 慧]가 간택(簡擇) 곧 가려봄으로 규정되는 것을 보면 위빠사나와 뜻이 유사함을 알 수 있다. 분별(分別)이란 가령 있지 않은 것을 있는 것으로, 있는 것을 있지 않은 것으로 보는 것인 반면 위빠사나란 있는 것을 있는 것으로, 있지 않은 것을 있지 않은 것으로 있는 그대로 보는 것이다.

이러한 위빠사나를 계발해서 성숙하게 하는 것을 우리가 보통 위빠사나 수행이라 부르는데, 정확히 말하면 이는 ‘4념주 수행을 기반으로 한 위빠사나 수행’이다. 그러므로 위빠사나 수행은 4념주 수행이라 부를 수도 있다. 4념주는 신념주, 수념주, 심념주, 법념주이다. 신념주(身念住)는 몸의 동작을 관하는 것이고, 수념주(受念住)는 몸과 마음의 느낌을 관하는 것이고, 심념주(心念住)는 마음의 상태들을 관하는 것이고, 법념주(法念住)는 붓다가 설한 5개(蓋), 5온(蘊), 12처(處), 18계(界), 12연기, 7각지(覺支), 4성제(聖諦) 등의 법(法)을 관하는 것이다. 위빠사나 하면 보통 법념주를 지칭하는 것이지만 4념주의 매 단계마다 위빠사나가 구성계기로서 들어가 있기 때문에 ‘4념주를 기반으로 한 위빠사나 수행’이라 하는 것이다. 그런데 법념주 단계에서 법들을 올바르게 관하려면 먼저 심념주 단계에서 마음의 상태들을 올바르게 관할 수 있는 힘이 있어야 한다. 또 심념주 단계에서 이 마음의 상태들을 올바르게 관할 수 있는 힘이 있으려면 신념주와 수념주 단계의 관(觀)을 잘 형성해야 한다. 예를 들어 미움과 같은 불선법(不善法)을 관한다고 해보자. 미움을 관할 때 미움을 관하는 힘이 약하면 미움을 관하자마자 바로 미움에 다시 휩싸이

게 된다. 이처럼 선법이든 불선법이든 마음의 상태들을 잘 관하려면 신념주와 수념주를 잘 형성해야 한다. 이렇게 해서 마음의 상태들을 잘 관할 수 있어야 법들을 관할 때 결정력을 얻을 수 있다.

념(sati, 念)은 4념주에서만 만나볼 수 있는 말이 아니다. 37보리분법의 5근(根), 5력(力), 7각지(覺支), 8정도(正道)에서도 만나볼 수 있다. 37보리분법이란 보리를 이루기 위한 37가지 법이란 뜻인데 크게 보아 7가지로 구성되어 있다. 4념주(念住), 4정근(正勤), 4신족(神足), 5근(根), 5력(力), 7각지(覺支), 8정도(正道)이다.¹⁰⁾ 그런데 념은 대승에서도 정확히 알고 있던 말이다. 『성유식론』에서 념을 다음과 같이 규정하고 있다.

념(念)이란 무엇인가? 이미 경험한 경계를 명료하게 기억하는 것이다. 잊지 않음을 본성으로 하고, 정(定)의 의지처가 되어주는 것을 기능으로 한다. 이를테면 이미 수용한 경계를 반복해서 기억해서 간직하고 잊지 않게 해서 정(定)을 이끌어오기 때문이다.¹¹⁾

한 마디로 말해, 념이란 잊지 않음[不忘失]이다. 기억이란 말로 번역될 수 있지만 이때의 기억이 회상을 의미한다면 념의 본질적인 의미라 할 수 없다. 굳이 기억이란 말을 번역하고 한다면 한 찰나 전의 일을 기억한다는 뜻으로 이해되어야 한다. 인식과정에서 일어나는 기억이 아니라 인식과정을 반성하는 과정에서 일어나는 기억이다.

4념주 중 신념주를 통해서 ‘잊지 않음’이 무엇을 뜻하는지 알아보도록 하자. 신념주는 몸의 동작을 관하는 것이다. 걸을 때를 보자. 왼발 딛고 오른발 딛고 하면서 걷는다. 오른발 디뎠을 때 방금 전 왼발 디뎠다는 사실을 놓치지 않는다. 조금 더 미세하게 보면 왼발의 뒷꿈치에서 앞꿈치로 동작이 옮겨갈 때 방금 전에 디딘 뒷꿈치를 놓치지 않는다. 왼발에서 오른발로 가면서 왼발을 알아차리고[正知], 왼발에서 오른발로 가면서 오른발을 알아차리고, 이렇게 왼발을 알아차리고 오른발을 알아차리면서 방금 전에 했던 것을 놓치지 않으니까[念] 사마타가 되고 위빠사나가 된다. 4념주를 위빠사나 수행이라 하는 것은 그 때 그 때의 알아차림[正知]이 있기 때문이다. 그런데 이 알아차림은 지속하면서 다른 것이 개입하지 않을 때 사마타가 된다. 위빠사나가 지속하면서 사마타를 이루는 것이다. 그래서 4념주는 사마타와 위빠사나의 능력을 동시에 길러준다. 더 자세하게 말하면, 신념주와 수념주는 위빠사나보다는 사마타를, 심념주와 법념주는 사마타보다는 위빠사나를 길러준다고 할 수 있다. 이는 신념주와 수념주는 행선, 주선, 좌선, 와선할 때 다 행할

10) 37보리분법 중 8정도는 불교에 아직 깊이 발을 내딛지 않은 사람들도 들어봤을 것이다. 여기에도 념이 나오는데 보통 바른 기억이라 번역되고 이 때의 기억을 단순히 회상 정도의 의미로 알고 있다. 이 정념의 의미가 정확히 파악될 때 8정도의 가치도 다시 인식될 것이다.

11) 『成唯識論』, 『大正新修大藏經』 第31卷, 741쪽 중단.

수 있지만 심념주와 법념주는 주로 좌선을 하면서 행한다는 데서도 알 수 있다. 몸의 동작이 줄어들어 가는 만큼, 다시 말해 몸이 안정된 자세를 취하는 만큼 마음에서 일어났다 사라지는 것들을 올바르게 관할 수 있기 때문이다. 와선이 그렇게 하기에 더 좋지 않겠나 생각할지 모르지만 누운 자세는 아주 편안한 자세이기 때문에 잠에 빠져들기 쉽고 또 잠에 빠져들지 않더라도 마음이 몸에 따라 자꾸 편안해지려는 경향성을 띠기 때문에 관의 힘이 솟구쳐 나올 수 없다.

이처럼 4념주를 구성하는 계기인 알아차림[正知]과 념은 우뻑샤[upekṣa, 捨]에 도달하게 하는 기능을 갖고 있기도 하다. 이 과정을 『변중변론』에서 다음과 같이 정리하고 있다.

다른 4종의 단행(斷行)¹²⁾은 억념[念], 알아차림[正知], 의지함[思], 평형상태[捨]이다. 각각의 경우에 맞게 4종의 과실¹³⁾의 대치이다. 또 그 억념 등은 순서대로

소연(所緣)을 망실하는 것, 혼침과 도거를 알아차리는 것,
그것을 제거하고자 가행하는 것, 진정되었을 때 평등하게 흐르는 것이네.

라는 것을 알아야 한다. 억념이란 소연을 망실하지 않는 것이다. 알아차림이란 억념해서 망실하지 않을 때 혼침과 도거를 알아차리는 것이다. 알아차리고 나서 그것들을 제거하기 위해 가행(加行)하는 것이 의지함[思]이다. 그 혼침과 도거가 진정되었을 때 평등하게 흐르는 것이 마음의 평형상태[捨]이다.¹⁴⁾

해야 할 일들을 잊지 않으면서[念] 본격적인 의미의 위빠사나가 잘 되는 조건을 만들기 위해 혼침이 일어날 때는 이를 알아차려 기운을 위로 올리고 도거가 일어날 때는 이를 알아차려 기운을 아래로 내리면서 평형상태를 이루게 한다. 이처럼 억념[念]과 알아차림이 본격적인 의미의 위빠사나가 평온하게 진행될 수 있도록 기반이 되어준다는 것을 알 수 있다. 사유는 이처럼 몸을 기반으로 하고 있는 것이다.

12) 바로 앞에서 8종의 단행 중 4종의 단행에 대해 말했다. 의욕함[欲], 노력함[勤], 믿음[信], 경안(輕安)인데, 이들은 태만함을 끊기 위한 것이다.

13) 가르침을 잊는 것, 혼침과 도거, 가행을 하는 것, 가행을 하지 않는 것.

14) 마이뜨레야 송, 바수반두 논, 박인성 역, 『중과 변을 구별하기』, 105쪽~106쪽, 주민출판사, 2005.

IV. 사띠 혹은 마음챙김

이 앞에서는 위빠사나를 알아보기 위해 사띠에 대해 대승불교의 논서들을 중심으로 해서 논해 보았다. 여기서는 사띠 자체를 소승불교의 논서에 나와 있는 대로 탐구해 보겠다.

1. 념[sati]에 대해서

앞에서도 말한 대로, 념(念)의 근본적인 의미는 기억함이다. 그런데 유의해야 할 것은 우리가 보통 그렇게 알고 있듯이 지난 날의 일들을 기억한다는 점에서도 억념이지만, 무엇보다 최초의 기억하는 순간을 놓치지 않고 있다는 점에서 억념이다. 『청정도론』은 념을 이렇게 규정하면서 다음과 같이 그 의미를 깊게 파악하고 있다.

그들은 이것으로 기억하고, 혹은 그 혼자서 기억하고, 혹은 기억 그 자체이기 때문에 억념이다. 흔들리지 않는 것(apilāpana)을 특성으로 한다. 잊지 않는 것(asammosa)을 기능으로 한다. 보호하는 것(ārakkha)을 나타남으로 한다. 혹은 대상을 현전하게 하는 것(visaya-abhimukha-bhāva)을 나타남으로 한다. 견고한 지각의 근접 원인이다. 혹은 몸 등에 대한 억념을 친밀하게 하는 것의 근접 원인이다. 대상(ārammaṇa)에 든든하게 서 있기 때문에 기둥 같고, 혹은 눈 등의 문을 지키기 때문에 문지기 같다고 알아야 한다.¹⁵⁾

보통 요즈음 심리학계에서 마음챙김으로 번역되는 억념은 기억을 의미한다는 것을 알 수 있다. “그들이 이것으로 기억하고, 혹은 그 혼자서 기억하고”라는 구절에서 기억은 우리 모두의 기억일 수 있고 나만의 기억일 수 있다는 것을 읽어낼 수 있다. 구체적인 인간의 행위를 가리키는 것 같다. 반면에 “기억 그 자체이기 때문에”라는 구절에서는 기억이 이렇게 일반적인 인간의 행위일 수 있고 개인적인 인간의 행위일 수도 있지만, 『대념처경』에서 붓다가 보라고 지시하듯이, 이는 기억 자체일 수 있다. 일반적인 인간에서 개인적인 인간으로, 개인적인 인간에서 기억 자체로 진입해 들어가는 과정은 수행의 과정이기도 한데 『청정도론』은 이 점을 억념을 규정하는 데 활용하고 있다.

『청정도론』 같은 남방의 논서에서는 개념을 규정할 때 세 가지 면에서 접근하고 있다. 첫째는 특성이고, 둘째는 기능이고, 셋째는 나타남이다. 먼저 억념은 흔들리지 않는 것을

15) 『VISUDDHIMAGGA of Buddhaghosācariya』, 393쪽, edited by Henry Clarke Warren, Motilal Banarasidass, Delhi, 1989, 붓다고사 스님 지음, 대림스님 옮김, 『청정도론 2』, 468쪽, 초기불전연구원, 서울, 2004

특성으로 한다. 흔들리지 않는 것으로 번역된 빠리어 ‘apilāpana’는 ‘api-lap’의 명사일 수도 있고, 혹은 ‘a-plu’의 명사일 수도 있다. ‘api-lap’은 ‘세어 올라가다’, ‘반복하다’는 뜻이고 ‘a-plu’는 ‘둥둥 떠다니다’는 뜻이다.¹⁶⁾ 억념이 이전 찰나의 알아차림을 지금 찰나의 알아차림으로 끌어온다는 점에서 마치 하나, 둘, 셋,... 하고 수를 세어 올라가는 동안 둘 할 때 하나를 끌어온다는 점에서 ‘세어 올라간다’는 의미가 있고, 전찰나의 알아차림을 지금 찰나에 다시 반복한다는 점에서 ‘반복한다’는 의미가 있다. 그리고 이렇게 해서 한 대상에 마음을 모을 수 있다는 점에서 ‘둥둥 떠다니지 않고 한 곳에 차분히 머문다’는 의미가 있다. 이렇게 이전 찰나의 알아차림을 지금 찰나의 알아차림에서 놓지 않고 있기 때문에, 다시 말해 잊지 않고 있기 때문에 한 대상에 안주할 수 있다. 그래서 억념은 ‘수를 세듯이 반복함’, ‘흔들리지 않음’을 특성으로 하는데, 이렇게 안주하게 되면 또 다른 의미에서 잊지 않음, 곧 기억의 힘이 상승하게 된다. 그래서 잊지 않음을 기능으로 한다고 말하고 있는 것이다.

그런데 이렇게 흔들리지 않고 잊지 않는다면 어떤 효과를 가져올까? 어떻게 나타나는 것일까? 억념을 통해 한 대상에 마음을 모을 수 있게 되면 많은 잡념들이 마음에 들어올 수 없게 된다. 우리는 많은 잡념들에 휘둘리며 살고 있다. 쉽게 집중할 수 없고 쉽게 알아차릴 수 없기 때문에 이런 잡념들에 휘둘리며 살고 있다는 것을 보통은 잘 모르지만 아나빠나사띠(ānāpāna-sati)¹⁷⁾ 같은 념주 수행을 해 보면 잠깐만 해 보아도 쉽게 이 점을 간파할 수 있다. 지금 어떤 일을 하다가도 문득 지난 일을 생각하며 후회하며 괴로워하거나 즐거웠던 일을 추억하면서 환희에 젖거나, 앞으로 일어날 일을 생각하며 걱정하거나 불안해 한다. 또 지금 어떤 일을 하면서도 이 일에 집중하지 못하고 애착하거나 혐오하기도 한다. 4념주 수행은 우리가 현재에 일어나는 일에 평온하게 집중할 수 있도록 우리를 위해하는 것들로부터 보호해 준다. 이렇게 보호를 받게 되면 현재에 집중할 수 있어서 대상이 생생하고 신선하게 현전하게 되는 것이다. 이를 『청정도론』에서는 보호하는 것을 나타남으로 한다거나 대상을 현전하게 하는 것을 나타남으로 한다고 말하고 있다.

2. 념주[sati-paṭṭhaṇa]에 대해서

『대념처경』의 념처(念處)는 ‘sati-paṭṭhaṇa’를 한역한 말이다. ‘sati-paṭṭhaṇa’에서

16) 『네 가지 마음챙기는 공부-대념처경(D22)과 그 주석서(Mahāsati-paṭṭhāna Sutta & Aṭṭhakathā)』, 각목스님 율김, 초기불전연구원, 울산, 2004.

17) 들숨과 날숨을 관찰하는 수행 방법.

‘sati’는 념이고 ‘paṭṭhāṇa’는 처이다. 념처는 보통 심리학계에서든 불교계에서든 ‘마음챙김의 확립’이라고 번역되는데 마음챙김도 확립도 적절한 번역어가 아니다. 이미 안착되어 사용되고 있기에 필자도 따라서 사용하겠지만 두 용어의 의미는 다시 충분히 검토되어야 한다.¹⁸⁾

념(念)에 대해서는 바로 앞에서 다루었기 때문에 여기서는 처(處)의 의미를 살펴보겠다. ‘paṭṭhāṇa(처)’는 동사 ‘upa-sthāna’의 명사이다. ‘upa’는 ‘가까이에’란 뜻의 접두사이고 ‘sthāna’는 ‘서다’, ‘놓다’는 뜻의 동사 ‘sthā’의 명사이므로 ‘paṭṭhāṇa’는 ‘가까이에 섬’, ‘가까이에 놓음’을 의미한다. 이로부터 ‘친밀하게 함’이란 의미가 도출된다. 무엇에 가까이에 놓고 무엇에 친밀하게 한다는 뜻일까? 『청정도론』은 이에 대해 좋은 답을 내놓고 있다.

각각의 대상들에 내려가고 들어가서 친밀하게 하기 때문에 친밀하게 하기라 한다. 억념 그 자체가 친밀하게 하기 때문에, 억념을 친밀하게 하기라고 한다.¹⁹⁾

억념(sati)은 이전 찰나의 대상을 지금 찰나에 잊지 않고 기억하고 있음이라 했다. 이렇게 기억하고 있으면 대상 가까이에 놓이게 된다(paṭṭhāṇa). 또는 억념(sati)은 이렇게 대상을 생생하게 현전하게 하면서 대상 가까이에 놓이기 때문에 가까이에 놓음이라는 ‘paṭṭhāṇa’인 것이다.

3. 4념주(念住)에 대하여

4념주란 신, 수, 심, 법 각각의 대상에 대해서 억념을 친밀하게 하는 것이다. 신(身)은 몸을, 수(受)는 느낌을, 심(心)은 마음의 상태나 작용을, 법(法)은 붓다가 설한 5온(蘊) 같은 법을 말한다. 이 각각의 대상에 대해서 『대념처경』에서는 다음과 같이 말하고 있다.

무엇이 네 가지인가? 비구들이여, 여기 비구는 몸에 대해서 몸을 따라가며 관찰하면서 머문다. 그는 세상에 대한 탐욕과 혐오를 버리면서 분발하고, 분명히 알아차리고, 억념하며 그렇게 머문다. 그는 느낌에 대해서 느낌을 따라가며 관찰하면서 머문다. 그는 세상에 대한 탐욕과 혐오를 버리면서 분발하고, 분명히 알아차리고, 억념하며 그렇게 머문다. 마음에 대해서 마음을 따라가며 관찰하며 머문다. 그는 세상에 대한 탐욕과 혐오를 버리면서 분발하고, 분명히 알아차리고, 억념하며 그렇게 머문다. 법에 대해서 법을 따라가며 관찰하며 머문다. 세상에 대한 탐욕과 혐오를 버리면서 분발하고, 분명히 알아차리고, 억념하며 그렇게 머문다.²⁰⁾

18) 이 때문에 필자는 념의 본래의 의미를 살려 ‘억념’이란 한역 용어를 사용하기도 한다. 억념은 기억함이란 뜻의 전통적인 불교 용어이다.

19) 위의 책, 583쪽. 붓다고사 스님 지음, 대립스님 옮김, 『청정도론 3』, 359쪽, 초기불전연구원, 서울, 2004.

신, 수, 심, 법 각각의 대상에 대해서 말하고 있지만 여기서는 초반부라 신, 수, 신, 법을 다시 분해해서 언급하지 않고 각각의 대상에 억념하는 방식과 성격에 대해서 말하고 있을 뿐이기 때문에 신(身) 하나에 대해서 살펴봐도 이 념주의 성격을 파악할 수 있을 것이다. 그래서 신념주를 살펴보면서 념주를 이해해 보겠다.

몸을 관찰하며 하면 머문다 하면 될 것을 왜 “몸에 대해서 몸을 관찰하며 머문다(kāye kāyānupassī viharati)”고 설했을까 의심이 갈 수 있다. 이것은 뒤에 나오는 “관찰하며”란 말을 분석해 보면 그 이유를 알 수 있다. ‘anupassī’는 ‘anupassin(관찰하는)’의 1격형으로 접두사 ‘anu(～을 따라서)’와 동사 ‘paś(보다)’의 형용사 ‘passin’으로 구성되어 있다. 한역문에서 ‘순관(順觀)’ 또는 ‘수관(隨觀)’으로 번역해서 이 접두사의 의미를 놓치지 않고 있다는 것만 보아도 이 접두사 ‘anu’의 의미가 예사롭지 않다는 것을 알 수 있다. 뜻은 분명 ‘보다’이지만 이 접두사 ‘anu’가 붙으므로써 이 이상의 중요한 의미가 첨가되고 있는 것이다. 보는데, 따라가며 본다는 의미다. 여기에 억념의 의미가 있다는 것을 알 수 있다. 억념은 앞에서 본대로 기억함, 잊지 않음, 놓치지 않음이다. 바로 이전에 본 것을 잊지 않고 본다는 것은 바로 이전에 본 것을 따라가며 본다는 의미와 같다. 그래서 “몸에 대해서 몸을 관찰하며 머문다”고 말한 것이다.

그런데 몸에 대해서 몸을 관찰하며 머무는 이는 세상에 대한 탐욕과 혐오를 버리면서 분발하고, 분명히 알아차리고, 억념하며 머무는 이이다. 억념의 규정에서 보았듯이 억념이 수립되면 현전하는 한 대상에 집중하기 때문에 과거, 현재, 미래의 탐욕과 증오 같은 번뇌들이 개입할 여지가 없다. 억념이 수립되면서 이런 번뇌들은 이런 방식으로 순간적으로 소멸되고, 점점 일시적으로 소멸되며, 궁극적으로 영원히 소멸하게 되는 것이다.²¹⁾ 억념을 해 가는 과정은 분발하고 노력하는 과정이기도 하다. 이 대상 저 대상 산란하게 흩어지는 마음을 한 대상에 두려면 흩어지는 마음을 한 대상에 잡아두는 노력[정진]이 필요하다. 또 한 대상에 마음을 잡아두려면 그 대상을 알아차려야 한다. 이처럼 억념에는 노력, 알아차림 등의 계기가 함께한다는 것을 알 수 있다.

이 『대념처경』 초반부에 나오는 념주의 의미는 21단계 매 단계마다 후렴처럼 나오는 다음과 같은 대목에서 확장되어 이해되고 있다.

이와 같이 안으로 몸에 대해서 몸을 따라가며 관찰하면서 머문다. 혹은 밖으로 몸에 대해서 몸을 따라가며 관찰하면서 머문다. 혹은 안팎으로 몸에 대해서 몸을 따라가며 관

20) 『THE DIGHA NIKAYA VOL. II』, 290쪽), edited by T.W Rhys Davids and J. Estlin.

21) 우 실라난다 사야도 가르침, 심준보 옮김, 『알아차림의 확립』, 29쪽, 보리수선원, 2004.

찰하면서 머문다. 혹은 몸에서 일어남의 법(法)을 관찰하면서 머문다. 혹은 몸에서 사라짐의 법(法)을 관찰하면서 머문다. 혹은 몸에서 일어남과 사라짐의 법(法)을 관찰하면서 머문다. 혹은 그에게 ‘몸이 있다’라고 억념이 오직 지혜만이 있고 오직 억념이 있을 수 있도록 수립된다. 그는 의지하지 않고 머문다. 그는 세상에서 아무것도 움켜쥐지 않는다. 비구들이여, 이와 같이 비구는 몸에 대해서 몸을 따라가며 관찰하면서 머문다.²²⁾

자기의 몸을 따라가면서 관찰하고 난 후 남의 몸을 따라가면서 관찰한다. 그리고 나서 자기의 몸과 남의 몸을 번갈아 가며 따라가면서 관찰한다. 물론 남의 몸을 관찰할 때는 나의 몸을 관찰할 때와는 같지 않다. 나의 몸은 지각하며 관찰하는 것이라면 남의 몸은 추리하면 관찰하는 것이라 할 수 있다.

몸에서 일어남과 사라짐의 법을 관찰한다는 것은 몸의 무상함을 관찰한다는 것이다. 이처럼 무상함을 관찰하는 것은 단순히 몸을 관찰하는 것에서 더 진전한 것이라고 말할 수 있다. 왜냐하면 더 작은 단위로 분해해서 볼 때보다 운동과 변화 속에서 볼 때 더 사태 자체에 접근해 들어갈 수 있기 때문이다.

“몸이 있다”고 할 때의 이 몸은 단순히 우리 눈에 보이는 육체만을 지칭하는 것이 아니라 들숨과 날숨, 일상의 큰 행동, 일상이 작은 행동, 몸의 32가지 깨끗하지 않은 것들, 4가지 근본물질들[물질의 요소들], 9가지 주검의 상태들 등 살아있는 몸이든 죽어 있는 몸이든 몸의 모든 동작과 상태들을 지칭하는 것이다.

다른 념주들 곧 수념주, 심념주, 법념주는 몸 대신 각각 느낌, 마음의 상태들과 작용들, 붓다가 설한 5온 같은 법들을 집어넣어 신념주에서 이해한 대로 이해해야 한다. 느낌은 즐거운 느낌 괴로운 느낌, 괴롭지도 즐겁지도 않은 느낌, 세속적인 즐거운 느낌, 세속적인 괴로운 느낌, 세속적인 괴롭지도 즐겁지도 않은 느낌, 세속을 떠난 즐거운 느낌, 세속을 떠난 괴로운 느낌, 세속을 떠난 괴롭지도 즐겁지도 않은 느낌 등이다. 마음의 상태들과 작용들은 탐욕이 있는 마음, 탐욕이 없는 마음, 증오가 있는 마음, 증오가 없는 마음, 미혹이 있는 마음, 미혹이 없는 마음, 위축된 마음, 산란한 마음, 고귀한 마음, 고귀하지 않은 마음, 위가 있는 마음, 위가 없는 마음, 삼매에 든 마음, 삼매에 들지 않은 마음, 해탈한 마음, 해탈하지 않은 마음 등이다. 붓다가 설한 법은 5개(蓋)²³⁾, 5온(蘊)²⁴⁾, 6처(處)²⁵⁾, 7각지(覺支)²⁶⁾, 4성제(聖諦) 등이다.

22) 앞의 책, 291쪽.

23) 5개(蓋)는 다섯 가지 우리 마음을 덮는 것, 장애하는 것이란 뜻으로 탐욕, 증오, 들뜸과 후회, 몽롱함과 수면, 의심을 말한다.

24) 5온(蘊)은 다섯 가지 적집이란 뜻으로 물질, 느낌, 지각, 의지, 인식을 말한다.

4. 심리치료에서 활용되는 사띠

① 사띠에 대한 전통적 해석

사띠의 전통적인 의미는 알아차림, 주의, 기억이다. 앞에서 든 행선의 예를 전통적인 의미를 다시 밝히면서 심리치료에서 새로 발견한 계기들을 간단하게 설명해 보겠다. 행선을 하는 동안 우리는 발을 들고 나가고 놓는다. 이 때 가령 발이 나갈 때 발을 들고 있음을 ‘잊지 않음’, ‘놓치지 않음’이 사띠의 가장 근본적인 의미이다. 심리치료에서도 밝히고 있는 대로 이 점에서 사띠에 기억의 의미가 있다는 것을 알 수 있다. 그런데 이렇게 바로 전에 일어난 일을 기억하고 있으려면 그때그때 일어나는 일을 그때그때 알아차려야 한다. 발을 들 때는 발을 드는 일을, 발이 나갈 때는 발이 나가는 일을, 발을 놓을 때는 발을 놓는 일을 알아차리고 있어야 한다. 이렇게 알아차리는 일이 바로 전에 일어나는 일을 잊지 않고 있을 때 알아차림이 연속하게 된다. 또 그때그때 일어나는 일을 알아차리려면 알아차리는 일에 주의를 기울여야 한다. 이럴 때의 주의를 우리가 일상생활에서 사물을 인식하려고 주의를 기울이는 일과는 다르다. 사물을 인식하는 일에는 판단을 내리는 일이 들어가 있는데, 사띠에서의 주의를 판단을 내리는 일과 아무 관계가 없다. 그때그때 일어나고 있고 일어나려는 일을 따라가며 알아차릴 뿐이다. 어떤 사물을 어떤 사물로 인식하는 일은 특정한 행동을 초래하지만 사띠는 인식하고 판단하는 일이 아니기에 특정한 행동을 초래하지 않는다.

이 주위의 성격을 더 해명해 보겠다. 방에서 집을 나가 학교를 가는 일을 생각해 보자. 늘 가는 길이기에 습관적으로 갈 뿐이다. 아무 것도 알아차리려 하지 않고 그저 습관적으로 걸을 뿐이다. 신발을 신는다. 계단을 내려간다. 이 모든 행위가 습관적으로 일어나기에 능동적으로 주의를 보내지 않고 알아차리지 않는다. 그러다가 이 습관적인 행위를 방해하는 어떤 일이 일어나면 그 때 무엇인가 알아보려고 노력한다. 이 때 알아보려고 함은 인식하고자 함이다. 그러고 보면 인식하고자 함은 습관적으로 인식하지 않고 일어나는 일을 전제로 한다는 것을 알 수 있다. 습관적인 일상적인 일을 방해하는 일에는 우연히 떠오른 지난 날에 대한 후회 같은 것도 들 수 있다. 그러나 이 또한 습관적인 행위일 수 있다. 의식하지 않고 신발을 신듯, 의식하지 않고 계단을 내려가듯, 우연히 떠오른 지

25) 12(處)란 열두 가지 인식을 발생하게 하는 곳이란 뜻으로 다섯 감각과 다섯 대상을 말한다. 다섯 감각은 눈, 귀, 코, 혀, 몸이고 다섯 대상은 이에 대응하는 색깔, 소리, 냄새, 맛, 촉감이다.
 26) 7각지(覺支)란 깨달음의 일곱 가지 구성요소란 뜻으로 마음챙김, 법을 가려 앎, 노력함, 기쁨, 쾌적함, 삼매, 평정을 말한다.

난 날에 대한 후회에 습관적으로 사로잡힌다. 이 모든 것은 능동적인 주의를 보내는 일이 아니다. 능동적인 주의에는 당연히 노력이 수반된다. 내가 모르는 사물을 알아보려고 하는 일에도 노력이 수반되는 능동적인 주의를 보내는 일이 있지만, 이는 그 사물과 나 사이에 거리를 유지하는 일이 아니라 애착하거나 집착하면서 사물에 매여 있는 일이다. 노력이 수반되는 능동적인 주의에는 이처럼 ‘거리두기’의 계기가 있다.

② 사띠에 대한 심리치료적 해석

심리치료의 세 구성계기에 알아차림, 현재의 경험, 수용이 있다.²⁷⁾ 알아차림과 현재의 경험은 전통적인 사띠의 의미에도 포함되어 있다. 수용이란 계기를 새로 발견했다고 할 수 있겠다. 그런데 이 수용은 사띠의 특성이라기보다 사띠의 기능이라 할 수 있다. 사물에 애착을 하기도 하고 회피를 하기도 하는데 수용은 이 중 회피를 막는 역할을 한다.

이밖에도 탈동일시, 탈중심화, 탈자동화, 탈습관화, 탈친숙화 등의 계기들을 심리치료의 학자들은 심리치료를 하면서 발견했다.²⁸⁾ 탈동일시, 탈중심화를 한데 묶을 수 있고, 탈자동화, 탈습관화, 탈친숙화를 한데 묶을 수 있다. 탈동일시와 탈중심화는 앞에서 말한 거리두기와 유사하다. 통증을 있는 그대로 관찰하게 되면 통증이 줄어드는 것을 느낄 수 있다. 이는 통증에 부과된 주관의 느낌이 있기 때문이다. 그와 같이 어떤 대상을 애착하고 혐오하지만 사띠 수행을 하게 되면 그 대상에 애착하거나 혐오하는 나의 태도를 대상과 거리두게 할 수 있다. 애착하거나 혐오할 때는 애착하거나 혐오하는 대상이 바로 대상 자체라고 집착하지만, 사띠 수행을 하면 대상 자체는 나의 애착이나 혐오와 무관하다는 것을 알게 된다.

우리는 습관적으로 생활하면서 살아간다. 습관이란 환경에 적응하는 한 방식이긴 하지만 어떤 개인적인 습관은 환경이나 사람에게 적응해 가는 데 방해가 되는 것이 있다. 대부분의 신경증이나 정신증은 좋지 않은 습관에서 유래한다. 이러한 습관을 바꾸어 새로운 습관을 만드는 데 이 사띠 수행이 아주 유효하다는 것은 심리학자나 정신의학자들이 밝혀 놓았다. 사띠 수행은 기존의 습관을 해체시키는 역할을 한다. 사띠 수행에는 집중의 계기가 있는데 이 집중의 계기가 뇌의 굳어진 회로를 해체시켜 새로운 회로를 형성하게 하기 때문이다.²⁹⁾ 이를 심리학이나 정신의학에서는 탈자동화, 탈습관화, 탈친숙화란 용어으로써 설명하고 있다.

27) 크리스토퍼 거머·로날드 시걸·폴 폴턴 편저, 김재성 옮김, 『마음챙김과 심리치료』, 33쪽~37쪽, 무우수, 2009.

28) 권석만, 「위빠사나의 명상의 심리치유적 기능」, 『불교와 심리 1』, 9쪽~50쪽.

29) 조 디스펜자 지음, 김재일·윤혜영 옮김, 『꿈을 이룬 사람들의 뇌』, 194쪽~202쪽, 한언, 2009.

V. 선정

1. 아나빠나 사띠를 통해 들어가는 선정

사마타와 위빠사나의 계기를 모두 담고 있는 사띠를 빠띠바가 니밋따가 형성될 정도로 한 대상에 오랜 동안 깊게 집중할 수 있게 되면 근본삼매의 선정에 들어가게 된다. 선정에 들어갈 수 있는 힘을 얻게 되면 선정에 나왔을 때 위빠사나를 더 힘 있게 실행할 수 있게 된다. 이 대목에서는 선정에 들어가는 과정에서 니밋따가 형성되는 모습을 아나빠나 사띠의 예를 들어 간단하게 서술해 보겠다.

코트끝과 윗입술 사이 부분에 마음을 두기 위해 숨을 쉬면서 수를 세면, 마음이 안정되어 그 때에는 숨을 세지 않더라도 그 부분에 마음을 잘 모을 수 있다. 들숨 하나 날숨 하나, 들숨 둘 날숨 둘... 해 가면 순차적으로 앞에서 한 행위를 놓치지 않기 때문에 사띠 수행³⁰⁾이라 할 수는 있지만, 이는 이 부분에 마음을 두어 다른 대상으로 이동하지 않기 때문에 위빠사나 수행이라고는 할 수 없다. 이렇게 한 대상에 마음을 모으게 되면 니밋따(nimitta)가 나타난다. 니밋따는 세 가지로 나눌 수 있는데 빠리깜마 니밋따, 욱가하 니밋따, 빠띠바가 니밋따³¹⁾이다. 최초의 니밋따는 숨 자체이다. 또한 숨이 접촉하는 지점 곧 집중의 대상을 니밋따라 할 수 있는데 코트끝과 윗입술 사이 부분에 마음이 놓이기 전의 코트끝과 윗입술도 니밋따가 될 수 있다. 집중이 잘 이루어지면 회색의 연기 같은 색깔이 이 부분에 나타난다. 이 회색의 연기 같은 색깔을 빠리깜마 니밋따라고 한다. 이 단계의 삼매를 준비삼매라 할 수 있는데 이 삼매가 점점 더 강해지면 회색빛 안개는 목회숨 같이 하얗게 변한다. 집중이 훨씬 더 강해지면 욱가하 니밋따는 빠띠바가 니밋따로 변한다. 빠띠바가 니밋따는 새벽 별처럼 깨끗하고 밝게 빛난다. 빠리깜마 니밋따든, 욱가하 니밋따든, 빠띠바가 니밋따든 이 니밋따에 마음을 보내면 다른 색깔이나 모양으로 변하고 집중의 힘이 약해지기 때문에 사마타 수행을 하는 이는 코트구멍과 윗입술 사이 부분에 집중하는 것을 잊지 말아야 한다. 빠띠바가 니밋따 역시 준비단계의 삼매일 수 있지만 앞의 두 니밋따와는 달리 근접삼매나 근본삼매의 니밋따일 수 있다. 이 니밋따들의 차이는 집중도의 차이이다. 흥미로운 것은 이러한 니밋따들은 코트끝과 윗입술 사이의 애초의 마음이 집중하는 부분에 머문다는 점이다. 이와는 다른 곳에서 니밋따가 뜨면 이는 집중과 관계있는 니밋따라 할 수 없다.³²⁾

30) 4년주 수행을 이렇게 부르기도 한다.

31) 실물을 보듯 진하게 마음에 뜨는 표상이다.

2. 색계의 네 가지 선정

불교에는 이 세계가 3계로 이루어져 있다고 말한다.³³⁾ 3계는 욕계, 색계, 무색계이다. 욕계는 산란함의 대지[散地]이고 색계와 무색계는 선정의 대지이다. 선정의 대지인 색계는 다시 초선정, 이선정, 삼선정, 사선정으로 되어 있고³⁴⁾ 무색계는 공무변처, 식무변처, 무소유처, 비상비비상처로 되어 있다.³⁵⁾

앞에서 말한 대로 빠띠바가 니밋따가 형성되면 색계의 초선정에 들 수 있는데 이 색계의 초선정은 선정의 다섯 요소³⁶⁾라 부르는 일으킨 생각, 지속되는 생각, 기쁨, 즐거움, 일념으로 구성되어 있다. 이선정은 일으킨 생각과 지속되는 생각이 없고 기쁨, 즐거움, 일념의 세 요소로 구성되어 있다. 삼선정은 기쁨이 없고 즐거움과 일념 이 두 요소로 구성되어 있다. 사선정은 일념과 평온으로 구성되어 있다.³⁷⁾

사선정에 드는 방법은 다음과 같다. 아나빠나사띠 등을 통해 형성된 빠띠바가 니밋따에 계속 집중을 하면 초선정에 들어간다. 초선정에서 선정의 자유자재함³⁸⁾을 얻었을 때 초선정에서 나와 이선정에 들어가기 위해서 초선정의 단점과 이선정의 장점을 고찰한다. 초선정은 5개(蓋)³⁹⁾와 근접해 있고 일으킨 생각과 지속되는 생각이 있기 때문에 이선정보다 고요하지 않으므로 이보다 고요한 이선정에 들어가겠다고 원한다. 다시 빠띠바가 니밋따에 집중을 해 이선정에 들어가 선정의 자유자재함을 얻은 뒤 나와 선정의 요소에 전향해 반조하면 일으킨 생각과 지속되는 생각은 거칠게 나타나고 기쁨, 즐거움, 일념은 고요하게 나타난다. 삼선정에 들어가기 위해 이선정의 단점과 삼선정의 장점을 고찰한다. 이선정은 초선정에 근접해 있고 기쁨의 요소가 삼선정의 요소들보다 고요하지 않으므로 더 고요한 삼선정에 들어가겠다고 원한다. 삼선정에 들어가 선정의 자유자재함을 얻은 뒤 나와 반조하면 기쁨의 요소는 거칠게 나타나고 즐거움과 일념의 요소는 고요하게 나타난다. 사선정에 들어가기 위해 삼선정의 단점과 장점을 고찰한다. 삼선정은 이선정에 근접해 있고 즐거움의 요소는 사선정의 요소들보다 고요하지 않으므로 더 고요한

32) 우 실라난다 사야도 가르침, 심준보 옮김, 『알아차림의 확립』, 121쪽, 보리수선원, 2004.

33) 3계(界)는 꼭 세계의 종류만을 의미하는 것은 아니다. 유정세간과 기세간으로 이루어져 있다는 말에서 알 수 있듯이 특정한 세계에 거주하는 유정의 종류를 의미하기도 한다.

34) 초정려, 제2정려, 제3정려, 제4정려라 하기도 한다.

35) 이 대목에서는 다음의 차애관을 다루는 것이 목적이기에 색계의 네 가지 선정만을 논하겠다.

36) 한역 용어로는 심(尋), 사(伺), 희(喜), 락(樂), 심일경성(心一境性)이다.

37) 파아욱 또야 사야도 범문, 무념 옮김, 『사마타 그리고 위빠사나』, 보리수선원, 2004.

38) 입정에 자유자재함, 머무름에 자유자재함, 출정에 자유자재함, 전향에 자유자재함, 반조에 자유자재함을 말한다.

39) 탐(貪), 진(瞋), 혼면(昏眠), 도회(悼悔), 의(疑). 각주 22를 볼 것.

사선정에 들어가겠다고 원한다. 사선정에서 선정의 자유자재함을 얻은 뒤 나와 선정의 요소에 전향해 이를 반조하면 즐거움의 요소는 거칠게 나타나고 일념과 평온의 요소는 고요하게 나타난다.⁴⁰⁾

VI. 메따 바와나 혹은 자애관

다른 사람과 대화하고 소통할 수 있기 위해서는 나를 다스릴 수 있는 힘을 얻지 않으면 안 된다. 여기서 더 나아가 다른 사람에게 자애심을 베푸는 힘을 길러야 한다. 불교는 아나빠나 사띠나 까시나 수행을 통해 사선정을 얻게 되었을 때 이 자애관을 실행하도록 권하고 있다. 자애관은 이른바 4무량심(四無量心)⁴¹⁾ 중에서 처음에 나오는 것으로 4무량심의 중심을 이루고 있다. 연민[悲], 함께 기뻐함[喜], 평온[捨]도 이 자애관이 형성되었을 때 충분히 잘 형성될 수 있는 것이므로 이 대목에서는 자애관을 살펴보겠다.

아나빠나 사띠나 까시나 수행을 통해서 사선정을 얻게 되었을 때 여기에서 나와 자애관을 실행하는데, 이렇게 자애관을 실행하며 강화해 가면서 다시 초선정, 이선정, 삼선정을 얻을 때까지 계속하면 좋아하는 사람이든 미워하는 사람이든 아무런 차별이 없는 자애관을 성취하게 된다.

먼저 사선정에서 나와 선정의 힘에 의해 형성된 빛 속에서 내 앞에 자애심을 베풀고자 하는 사람의 이미지를 마치 지금 실제로 존재하는 것과 같이 생생하게 그린다. 그런데 처음부터 내가 싫어하거나 미워하는 사람은 앞에 세울 수가 없다. 내 마음 속에는 미워하는 마음이 깊게 배여 있기 때문에 미워하는 사람을 앞에 세우게 되면 자애심을 기르기 전에 먼저 증오심, 분노심, 적개심 같은 마음들이 일어나게 된다. 그래서 첫째 나 자신, 둘째 좋아하는 사람, 셋째 좋아하지도 미워하지도 않는 중립적인 사람, 넷째 미워하는 사람으로 순서대로 세워야 한다. 여기서 내가 좋아하는 사람은 내가 애착하는 사람과는 다르다. 애착하는 사람은 자애심을 실행하기 전에 애착하게 되기 때문이다. 나 자신을 최초로 그려 세워 놓는 것은 나에게서 근본적으로 나를 잘 가꾸고자 하는 마음이 있기 때문이다. 그리고 나에게 이렇게 나 자신을 잘 가꾸고 싶은 마음이 있다면 다른 사람에게도 그런 마음이 있을 것이라고 생각하게 되기 때문에 다른 사람에게 자애심을 실행할

40) 위의 책, 48쪽~51쪽.

41) 자(慈), 비(悲), 희(喜), 사(捨)의 무량심(無量心).

때 더 잘 할 수 있기 때문이다. 이와 같이 먼저 나 자신을 그려 세워 놓고 다음과 같이 이미지를 그리며 생각한다.

내가 위협으로부터 벗어나기를!
 내가 정신적 고통으로부터 벗어나기를!
 내가 육체적 고통으로부터 벗어나기를!
 내가 건강하고 행복하기를!

가령 내가 위협으로부터 벗어나기를 생각할 때는 내가 그런 상황으로부터 벗어나는 이미지를 그리면서 이를 반복한다. 불교는 수행에서 이미지와 의의 반복을 아주 자주 강조하고 있는데, 이 점은 뇌과학에서도 자주 언급하고 있는 것이다. 뇌과학은 기존의 습관을 바꾸려면 굳이 현실 속에 있지 않아도 상상 속에서 반복하면 기존의 뇌의 회로가 바뀌어 새로운 뇌의 회로가 형성돼 습관이 바뀌게 된다고 말하고 있다.⁴²⁾ 이렇게 반복하고 나면 다시 다른 항목을 택해 이미지를 그리고 이를 반복한다. 이렇게 하게 되면 마음이 아주 고요해져 선정의 다섯 요소를 감지할 수 있게 된다. 이렇게 삼선정에 오를 때까지 계속하는데 그때 되면 선정의 다섯 자유자재함을 얻을 수 있다.⁴³⁾

VII. 세 가지 배움은 소통과 평화로 이끈다

우리의 탐, 진, 치는 아주 깊어 기존의 좋지 않은 마음에서 좋은 마음으로 바꾸려면 여태까지 이야기해 왔듯이 삼매 수행, 자애관 수행 등을 포함하는 사마타와 위빠사나 수행을 하지 않으면 안 된다. 사마타와 위빠사나 수행은 계, 정, 혜 세 가지 배움 곧 삼학(三學) 중 정학(定學)과 혜학(慧學)에 해당한다. 그렇다면 우리는 계학에 대해 언급하지 않은 셈인데, 사실 불교에서는 정학과 혜학 못지 않게 계학을 강조하며 이에 대해 방대하게 서술하고 있다. 남방불교에서 3장(藏)을 말할 때 경장(經藏)이나 논장(論藏)보다 율장을 먼저 말하는 데서도 계학이 강조되고 있다는 것을 알 수 있다. 계학은 수행 공동체에서 수행자들이 함께 거주하며 수행하면서 지켜야 할 것들을 배우는 것이라 말할 수 있다. 다른 종교도, 정학과 혜학은 불교만큼 상세하게 언급하고 있진 않지만 계학을 그

42) 조 디스펜자 지음, 김재일·윤혜영 옮김, 『꿈을 이룬 사람들의 뇌』, 405쪽~407쪽, 한언, 2009.

43) 앞의 책, 99쪽~104쪽.

나름의 방식으로 충분히 말하고 있다고 볼 수 있다. 다른 종교도 종교 공동체를 형성하고 있고 이 공동체를 모시는 신자들이 있기 때문이다. 그런데 수행 공동체에서 지켜야 할 것들은 출세간(出世間)을 얻고자 수행하는 사람들은 말할 것도 없고 일상생활을 영위하며 세간의 행복을 누리하고자 하는 사람들도 지켜야 할 것들이다. 수행 공동체에서 수행하는 사람들이 지켜야 할 것들은 공동체의 법 및 의, 식, 주의 생활습관과 규칙 등에 관한 것이다. 이를 일반 공동체에 돌려 쉽게 생각해 본다면, 자기 체질에 맞게 적절한 양의 식사를 하고, 적절하게 잠을 자고, 적절하게 운동을 하고, 좋은 환경 속에서 거주하고, 적절하게 옷을 입는 것 등을 말한다. 또 다른 사람을 만났을 때 부드럽게 말하고, 다른 사람에게 욕을 하지 않고, 거짓말을 하지 않는 것 등을 말한다.

그런데 이 모든 것들은 홀로 있을 때 사마타와 위빠사나를 수행을 하며 올바른 의지의 힘을 길러야 진정으로 올바르게 실행할 수 있다. 불교는 함께 있음을 말하기도 하지만 홀로 있음을 더 중요하게 여긴다. 함께 있을 때 말 한 마디 행동 하나를 조심해도 마음을 다스려 평화를 얻을 수 있고 상대방과 대화하며 소통하는 능력을 기를 수도 있겠지만, 기본적으로 홀로 있으면서 깊은 선정을 얻을 수 있는 능력을 기르고 올바르게 관찰하는 능력을 길렀을 때 비로소 남을 만나 대화하고 행동할 때 그에게 피해를 주지 않을 뿐만 아니라 올바르게 소통할 수 있고 더 나아가 남을 평화로 이끌 수 있는 것이다. 종교간의 소통과 평화도 단순히 서로의 교리를 이해하면서 그 평화적인 성격을 비교한다고 해서 진정으로 대화하고 소통할 수 있는 것은 아니다. 어떤 종교를 믿든 다른 종교를 믿는 사람을 진정으로 존중하려면 남을 존중하고 사랑할 수 있는 능력을 기를 수 있는 사마타와 위빠사나 같은 수행을 하지 않으면 안 된다. 이 점에서 불교는 다른 종교와 동일한 성격의 종교이라 할 수 없다. 불교는 서양적인 의미의 종교가 아니기 때문이다. 본래 불교의 용어인 종교(宗敎)라는 말은 종지와 가르침을 의미한다. 이 종지와 가르침은 바로 계학, 정학, 혜학의 계, 정, 혜이다. 우리의 몸과 마음을 과학적으로 분석하며 관찰해 가면 결국 사마타와 위빠사나란 이름으로 포괄할 수 있는 수행 외에는 다른 수행을 찾아보기 어렵다. 오늘날 불교의 수행 방법이 두뇌과학을 통해서 분석되고 인지과학을 통해서 해명되고 있는 것은 불교가 서양적인 의미의 종교를 떠나 과학과 대화하고 소통할 수 있는 체계이기 때문이리라.

참고문헌

- 『THE DIGHA NIKAYA VOL. II』, edited by T.W Rhys Davids and J. Estlin
- 『네 가지 마음챙기는 공부-대념처경(D22)과 그 주석서(Mahāsatiṭṭhāna Sutta & A ṭṭhakathā)』, 각묵스님 옮김, 초기불전연구원, 울산, 2004.
- 『Thus Have I Heard-The Long Discourses of the Buddha』, translated by Maurice Walshe, London, 1987.
- 『The Heart of Buddhist Meditation-A handbook of mental training based on the Buddha's way of mindfulness』, Nyanaponika Thera, Kandy Sri Lanka, 1962.
- 『The Way of Mindfulness』, Soma Thera, Buddhist Publication Society, Candy Sri Lanka, 1981.
- Henry Clarke Warren, 『Buddhism in Translations』, originally published by Harvard University Press, New York, 1979.
- 『Carpenter』, published for the Pali Text Society by Luzac & Company Ltd, London, 1966.
- 『VISUDDHIMAGGA of Buddhaghosācariya』, edited by Henry Clarke Warren, Motilal Banarasidass, Delhi, 1989.
- 『清淨道論 1~3』, 南傳大藏經, 62~64卷, 大藏出版株式會社, 東京, 1945.
- 벗다고사 스님 지음, 대림스님 옮김, 『청정도론1』, 초기불전연구원, 서울, 2004.
- _____, 『청정도론2』, 초기불전연구원, 서울, 2004.
- _____, 『청정도론3』, 초기불전연구원, 서울, 2004.
- 우 실라난다 사야도 가르침, 심준보 옮김, 『알아차림의 확립』, 보리수선원, 서울, 2004.
- 파아욱 포야 사야도 법문, 무념 옮김, 『사마타와 위빠사나』, 보리수선원, 서울, 2004.
- 『瑜伽師地論』, 『大正新修大藏經』 第30卷.
- 『成唯識論』, 『大正新修大藏經』 第31卷.
- 『成唯識論述記』 『新纂 大日本續藏經』 第46卷.
- 마이프레야 송, 바수반두 논, 박인성 역, 『중과 변을 구별하기』, 대전, 주민출판사, 2005.
- 김동화, 『唯識哲學』, 보련각, 1980.
- 深浦正文 著, 全觀應 譯, 『唯識論解説』, 민족사, 1993.
- 조 디스펜자 지음, 김재일·윤혜영 옮김, 『꿈을 이룬 사람들의 뇌』, 한언, 2009.
- 크리스토퍼 거머·로날드 시걸·폴 플턴 편저, 김재성 옮김, 『마음챙김과 심리치료』, 무우수, 2009.

김진근 (한국교원대학교 윤리학과 교수)

유교의 평화 사상과 동아시아 타 종교와의 소통 가능성

- I. 서언
- II. 동아시아의 논리 측면에서 본 평화 사상과
소통 가능성의 근거
- III. 평화와 소통을 가능하게 하는 두 덕목
- IV. 평화와 소통의 방식: 反求, 극기 복례, 수양
- V. 맺는 말

I. 서언

동아시아에서 발생하고 체계를 잡은 유교에서도 인류 공동체에 평화가 이루어질 수 있고, 구성원들 사이에 소통이 가능하다고 보았다는 것은 두 말할 나위도 없다. 그리고 이 지역에서의 진행된 역사를 통해 일정 부분 이것이 성공적으로 이루어졌음을 확인할 수 있다. 특히 유교, 도교, 불교 3교가 정립(鼎立)하며 인간의 불완전성을 해소하는 데 기여하여 온 사실은 유교도 평화를 지향하였고, 소통의 가능성을 이룰 수 있음을 단적으로 입증한다. 이 논문에서는 이를 고찰해보고자 한다.

현대에 들어와 우리 사회에서 유교는 빨리 없어질수록 좋은 것처럼 여겨진 측면이 없잖아 있다. 유교가 평화와 소통을 억누르는 것처럼 인식되기 때문이다. 아울러 유교가 우리 사회의 발전에 저해 요소라는 선입관이 지배하는 것도 사실이다. 그리하여 공자가 죽어야 나라가 산다는 극단적인 주장이 펼쳐지기도 하였다. 가정과 학교, 사회에서 이제 유가의 덕목과 유산들은 거의 형해(形骸)가 되어 가고 있고, 존립의 장을 상실해가고 있다. 유교를 잡고 있는 것은, 유교에 입각하고 있는 것은, 마치 석양의 지는 해를 향해 비틀거리며 걸어가는 노인네를 연상케 한다.

그러나 그렇지 않다는 것을 논증해보고자 하는 것이 이 논문의 목적이다. 물론 세상에는 좋기만 한 것은 없다. 그 어떤 것이든 좋은 측면이 있음과 동시에 나쁜 측면도 있다. 따라서 유교에도 분명히 나쁜 점은 있다. 그런데 이것만을 집어서 전체가 다 그런 양 호도(糊塗)하고, 그것에 입각하여 배제와 배척을 주장하는 것은 옳다고 할 수 없다.

또 모든 것에는 본(本)과 말(末)이 있다. 그렇다면 무엇인가를 이해하고자 할 적에 그 본(本)에 나아가 이해해야 함이 합리적일 것이다. 결코 본(本)으로부터 파생한 말(末)을 잡고서 그것 전체를 이해한 것처럼 오해해서는 안 된다. 유교에 대해서도 마찬가지다. 유교를 이해하려면 유교의 근본에 해당하는 것을 파고들어야 한다. 그것은 바로 유교의 비조(鼻祖)인 공자와 아성(亞聖)으로서의 맹자의 언행이다. 그것이 사서(四書)에 여실하게 제시되어 있다. 그리고 제경(諸經)의 으뜸으로서 『주역』이 유가 경전으로 꼽힌다. 따라서 유교를 정확하게 이해하고자 할진대 이들을 근간으로 하여 살펴야 할 것이다.

그런데 이들 경전에는 직접적으로 가부장 제도를 옹호하거나 여성을 비하하는 언설(言說)이 없다. 즉 남성 중심의 사회를 이루어야 한다는 주장이 없다. 있다면 부부 사이의 역할 분담과 존엄성을 강조하는 덕목(別)이 있고, 자식의 부모에 대한 효(孝), 부모의 자식에 대한 자애로움(慈) 및 형제 사이의 우애와 공경을 강조하는 가르침이 있을 뿐이

다. 다만 이전의 2,000여 년 동안 동아시아에서 남성 중심의 사회가 이루어졌고, 그때의 지배 사상이 유가 사상이었기 때문에 그 교묘한 결합으로 가부장 제도와 남존여비론이 탄생했을 뿐이다. 따라서 이제 새로이 시대의 생산력과 생산 관계를 틀어 진 사람들이 유교 사상에서 그 가르침을 찾고자 할진대 얼마든지 유교의 경전들은 그 보고(寶庫)로서의 기능을 다할 수 있다. 동아시아의 사상사는 그렇게 진행되어 왔다. 시대에 따라 그에 맞추어 유가 사상이 달라졌던 것이다.

이러한 관점에서 이 논문은 쓰였다. 따라서 『주역』과 사서(四書)를 그 주요한 텍스트로 하고, 송대 이후 유학자들의 학설도 저본으로 하여 논의를 진행할 것이다. 논의의 전개를 위해서는 먼저 동아시아인들의 사유틀을 고찰할 것이다. 그들의 사유를 지배하는 논리가 무엇인지를 짚어보고자 하는 것이다. 그리고 평화와 소통을 가능하게 하는 유가의 대표적 두 덕목 인(仁)과 화(和)를 고찰할 것이다. 또 평화와 소통의 방식으로서 反求, 극기 복례, 수양 등을 논하고자 한다. 이렇게 함으로써 유교의 평화 사상과 소통 가능성에 대한 가르침이 드러날 것이라고 본다.

II. 동아시아의 논리 측면에서 본 평화 사상과 소통 가능성의 근거

논의를 풀어나가기 위해서는 동아시아의 논리를 고찰해볼 필요가 있다. 동아시아인들의 사유틀이 무엇인지를 분명하게 짚어야 평화 사상도 구체적으로 점검할 수 있으며 소통 가능성도 타진할 수 있기 때문이다.

동양인들은 세상을 맞짝으로 이루어져 있는 것으로 본다. 이는 그들이 일상적으로 사용하는 ‘나와 너’, ‘위와 아래’, ‘안과 밖’, ‘쉬움과 어려움’, ‘오고 감’ 등 이루 헤아릴 수 없는 맞짝 개념들에서 잘 드러난다. ‘둘’이라는 말 대신에 ‘양(兩, liǎng)’이라는 말을 써서 맞짝들의 유기적 연관을 강조하는 것이 이 점에 대해 시사하는 바는 크다.

이 짝범주들은 양 항 중의 어느 한 항만이 독립적으로 성립할 수 없는 성격을 지닌다. 어떤 항이든 모두 자신이 성립하기 위해서는 이미 맞항을 전제로 해야 한다. 즉 있다(有)·어렵다(難)·길다(長)·앞(前)·크다(大)·두텁다(厚)·깊다(深)·높다(高) 등은 그 맞항인 없다(無)·쉽다(易)·짧다(短)·뒤(後)·작다(小)·얇다(薄)·얕다(淺)·낮다(低) 등을 전제하지 않으면 그것 자체도 성립하지 못하며 의미를 지닐 수도 없다. 맞항을 폐기하면 덩달아 자신도 의미가 없어져 버리고 마는 것이다.

여기에서 이들 짝범주들이 맞항끼리 유기적으로 서로 밀접하게 연관되어 있으며 함께 어울려 하나의 정합체를 이룰 수밖에 없음을 발견할 수 있다. 양 항을 함께 아우르면 결과적으로 전체 다를 이루기 때문이다. 이는 정이(程頤; 1033~1107)가 “도(道)는 둘이니 인(仁)과 불인(不仁)뿐이다.”¹⁾라고 하는 말에 잘 드러나 있다. 인(仁)과 불인(不仁)뿐이라 함은 ‘A’와 그것의 여집합인 ‘~A’라는 의미이므로 양 항을 아우르면 곧 도(道)의 정합체를 이룰 수밖에 없는 것이다. 결국 인(仁)과 불인(不仁)은 ‘서로 반대되는 것들끼리 서로 이루어줌(相反相成)’의 관계로써 정합체인 인도(人道)를 구성하는 셈이다. 동양철학에서는 이러한 관계를 ‘대대(對待)’라고 한다. 이것이 동양인들의 중추적 사유를 구성하는 바, 필자는 이를 ‘대대 논리’라 명명하고자 한다.

이 ‘대대(對待)’라는 말을 사용하는 용례가 사고전서(四庫全書)의 문헌에서만 무려 1,677회에 이른다. 이는 그만큼 동아시아인들이 세계를 설명하는 데서 이 용어가 중요하며 익숙한 것임을 반증한다. 이 가운데서도 정이(程頤)가 특히 두드러진다. 그는 다음과 같이 말하고 있다.

하늘과 땅, 음과 양은 그 세(勢)가 높음과 낮음으로 서로 매우 배치되어 보인다. 그러나 반드시 상대에 기대어야 (자신의) 작용도 이루어진다. 음이 있으면 곧 양이 있는 것이요, 양이 있으면 곧 음이 있으니, (둘 가운데) 하나가 있다는 것은 곧 둘 다가 있다는 것이요, (아니 더 정확히는) 하나가 있는 순간 곧 둘 다가 있는 것이다.²⁾

말하자면 상반상성(相反相成)이라는 것이다. 음과 양이 자신이 존재하기 위해서는 서로를 필요로 하며, 따라서 하나가 존재하면 상대도 자연스럽게 존재한다는 것이다. 다시 말해서 상대가 없으면 자기도 없다는 의미가 된다. 그는 또 다음과 같이 말한다.

질(質)에 반드시 문채(文)가 있음은 자연의 리(理)다. 그리고 그 리에는 반드시 대대(對待)가 있으니, 이것이 (천하의 만물을) 생하고 생하는 근본이다. 위(上)가 있으면 아래(下)가 있고 이것(此)이 있으면 저것(彼)이 있으며 질(質)이 있으면 문채(文)가 있다. 하나로서는 독립할 수 없고 둘이라야 문채를 이루게 된다. 도(道)를 아는 사람이 아니라면 그 누가 이를 알아차릴 수 있으리요!³⁾

1) 程頤·程頤 原撰, 朱熹 編, 『二程全書』권16(明·萬曆版, 和刻本, 中文出版社, 1979): 道二, 仁與不仁而已.
 2) 『二程全書』권19: 天地陰陽, 其勢高下甚相背. 然必相須而爲用也. 有陰便有陽, 有陽便有陰, 有一便有二, 纔有一二便有.
 3) 程頤, 『易傳』, 『象傳』 賁卦 注: 質必有文, 自然之理; 理必有對待, 生生之本也. 有上則有下, 有此則有彼,

이 구절은 비괘(賁卦)의 『단전(象傳)』을 풀이한 것이다. 정이천은 여기에서도 ‘위: 아래’, ‘저것: 이것’ 등의 짝범주를 예거하고 그것들을 직접 ‘대대’라는 말로 표현하며 하나로서는 독립할 수 없으니 반드시 둘이라야 한다고 하고 있다. 아울러 리(理)에 그 대대가 있음이 만물을 생생하는 근본이라 한다. 주지하다시피 그의 철학에서 리는 최고의 개념으로서 바로 이 세계를 구성하는 총체적 근원(所以然)이다. 따라서 그의 철학에서는 정합체를 구성하는 원리가 바로 대대 논리라는 결론이 도출된다. 이 논리가 최고의 합법칙성을 상징하는 리(理)에 의해 담보되어 있기 때문이다. 이는 대대 논리의 지평이 리에 의해 열림을 의미한다.

정이(程頤)는 계속해서 다음과 같이 말하고 있다.

도(道)는 둘이니 인(仁)과 불인(不仁)뿐이다. 자연의 리(理)도 이와 같아서 도에는 짝 없는 것이 없다. 음(陰)이 있으면 양(陽)이 있고, 선(善)이 있으면 악(惡)이 있으며, 시(是)가 있으면 비(非)가 있다. 하나만인 것도 없고 셋인 것도 없다.⁴⁾

여기에서 정이는 인도(人道)든 천도(天道)든 모두 짝으로 이루어져 있음을 분명하게 지적하고 있다. 그리고는 하나도 아니요 셋도 아니며 반드시 둘이라야 한다고 하고 있다. 이는 “천지 만물의 이치에는 홀로인 것이란 결코 없고 반드시 짝이 있는데, 모두 저절로 그러한 것이지 억지로 안배(按排)한 것이 아니다.”⁵⁾라고 한 정호(程顥, 1032~1085)의 말과도 상통한다. 이 둘은 한 살 차이의 형제였다.

한편 『역경』에는 다음과 같은 구절들이 나온다.

작은 것은 가고 큰 것이 오니, 길하며 큰 제사를 지낼 수 있다.⁶⁾

군자가 점친 것에는 불리하다. 큰 것이 가고 작은 것이 온다.⁷⁾

여기에서 “작은 것이 가고 큰 것이 온다.”는 것이나 “큰 것이 가고 작은 것이 온다.”고 함은 어느 상황을 기준으로 할 때 맞짜인 ‘작은 것’과 ‘큰 것’이 서로 뒤바뀌어 변화함(轉化)임을 의미한다. 큰 것이든 작은 것이든 특정 상황이 영원히 고정 불변으로 지속하는

有質則有文. 一不獨立, 二則爲文. 非知道者, 孰能識之!

4) 『二程全書』권16: 道二, 仁與不仁而已. 自然理如此. 道無無對. 有陰則有陽, 有善則有惡, 有是則有非, 無一亦無三.

5) 『二程全書』권12: 天地萬物之理, 無獨必有對, 皆自然而然, 非有按排也.

6) 『周易』, 泰卦: 小往大來, 吉亨.

7) 『周易』, 否卦: 不利君子貞, 大往小來.

것이 아니라, 결국은 조건에 의하여 대대 관계에 있는 맞항으로 서로 뒤바뀌어 변화한다는 것이다. 동양인들에게서 이 또한 중요한 사유들의 하나를 이루어 왔다. 필자는 이를 ‘변역(變易) 논리’라 부르려고 한다. 이 ‘변역’은 변화의 양 끝이 닫혀 있음에서 이루어진다. 즉 대대(對待)하는 것들 사이의 서로 뒤바뀌어 변화함을 의미하는 것이다. 결코 변화의 끝이 열려 있어 무한으로 변화하는 것이 아니다. 단지 음이 양으로 되고, 양이 음으로 되는 것이다. 왔다가 가고, 갔다가 오는 것을 의미한다. “음지가 양지된다.”, “십년 가는 권세 없다.(權不十年)”, “열흘을 피는 꽃은 없다.(花無十日紅)” 등의 말에는 모두 이 변역 논리가 바탕에 자리 잡고 있다.

『주역』, 『계사전(繫辭傳)』에서는 이 변역 논리에 대해 다음과 같이 실감나게 표현하고 있다.

『역(易)』에서 말하기를 해가 가면 달이 오고 달이 오면 해가 가니, 해와 달이 서로 밀면서 밝음이 생한다. 추위가 가면 더위가 오고 더위가 가면 추위가 오니 추위와 더위가 서로 밀면서 한 해가 이루어진다. 감은 굽힘(屈)이요 옴은 펴(信)이니, 굽힘과 펴가 서로 느껴서 이로움이 생한다. 자벌레가 굽히는 것은 펴고자 함이다. 용과 뱀은 칩거(蟄居)함으로써 몸을 보존한다.⁸⁾

낮을 상징하는 해와 밤을 상징하는 달이 맞짱을 이루어 서로 밀면서 하루를 이룬다는 것과 추위·더위가 서로 맞짱을 이루어 밀면서 한 해를 이룬다고 함은 바로 대대하는 것들끼리 변역한다는 말이다. 맞짱들끼리 유기적 연관을 이루며 정합체를 이룬다는 의미이다. 굽힘과 펴가 서로 느낀 나머지 유기적 작용으로 하여 이로움이 생한다는 것이나 자벌레가 굽히는 것은 펴고자 함이라는 말들 속에는 이러한 의미가 들어 있다. 대대 관계를 이루지 않는 것들과는 결코 변역도 하지 않는다. 서로 뒤바뀌어 변화하지 않는 것이다. 이러한 면은 대대가 곧 유기체적 정합체를 이루는 요건임을 반증한다.

이 대대와 변역 논리를 여실하게 보여 주는 것이 바로 음 : 양이다. 『주역』의 “한번은 음이었다 한번은 양이었다 함을 도라 한다.”⁹⁾는 말 속에서 이를 확인할 수 있다. 이 말은 ‘음:양’이라는 상반(相反)되는 맞짱이 계속되는 순환 반복 과정을 통하여 상성(相成)의 작용을 지속하면서 최고의 유기적 정합체인 하늘, 즉 이 세상을 이루어 내고 있음을 드러내고 있다. 이 ‘한번은 음이었다 한번은 양이었다 함’이 동양철학에서 최고의 논리·원리

8) 『周易』, 『繫辭下傳』 제5장: 日往則月來, 月往則日來, 日月相推而明生焉. 寒往則暑來, 暑往則寒來, 寒暑相推而歲成焉. 往者屈也, 來者信也, 屈信相感而利生焉. 尺蠖之屈, 以求信也, 龍蛇之蟄, 以存身也.

9) 『周易·繫辭上傳』 제5장: 一陰一陽之謂道.

를 함의하는 도(道)의 거대한 공능 그 자체라는 것이다. 이는 상반되는 것들이 상성 작용을 하며 균형을 이루어 하나의 정합체를 이루는 그 자체가 바로 최고로 합법칙적이라는 의미다.

이러한 맥락에서 동양인들은 결국 모든 맞짜음을 음·양으로 상징하였다. 정이(程頤)가 “하늘과 땅 사이에서 어느 것 하나 음·양이 없는 것은 없다.”¹⁰⁾고 하는 말에서 이를 확인할 수 있다. 주희(1130~1200)도 “모두가 음·양이거늘 어느 것 하나 음·양 아닌 것은 없다.”고 하면서 일동일정(一動一靜)과 일어일묵(一語一默)이 모두 음·양의 리(理)요, 음기·양기 두 기(氣)가 갈마들며 운행함은 서로 용(用)이 되는 것이니 둘은 서로에게 없어서는 안 된다고 하였다.¹¹⁾ 진덕수(眞德秀; 1178~1235)가 ‘한번은 음이었다 한번은 양이었다 함(一陰一陽)’은 리(理)에 의해 이 세상이 실현되면서 서로가 서로에게 없어서는 안 될 것이라 한 것도¹²⁾ 마찬가지다. 명대(明代)의 호병문(胡炳文)이 ‘역(易)’자의 의미를 변역(變易)과 교역(交易)으로 풀면서 교역을 대대(對待), 변역을 유행(流行)이라 하는 것에도 이는 일관된다. 호병문은 음과 양이 대대할 뿐만 아니라 양의의 건(健)과 순(順) 및 4덕의 인(仁)·예(禮)와 의(義)·지(知)도 대대 관계에 있다 하였고, 유행하는 음·양이 사라졌다 자라났다 하면서 대대의 측면을 드러낸다고 하였다.¹³⁾

소옹(邵雍; 1011~1077)은 음·양의 이러한 대대논리를 잘 운용하여 『주역』 64괘 구성 원리를 설명하였다. 유명한 가일배법(加一倍法)이 그것이다. 이는 ‘태극→양의(陰陽)→사상(四象)→팔괘...→64괘’로 분화하는 과정에 대한 설명이다.¹⁴⁾ 이를 오늘날의 수식으로 표현하면 ‘20→21→22→23...26’으로서 대대 논리임이 확연하게 드러난다. ‘2n’이기 때문이다.

이처럼 동양인들은 이 맞짜음의 대표인 음·양에 대대와 변역 논리를 붙여넣어 음양론으로 정리하였다. 그리고는 이 논리를 여러 방면에 적용시킴으로써 동양적 특징을 지닌 학문, 예술, 산업 등을 낳았다. 이는 동아시아 사람들이 사계절이 뚜렷하고 산수(山水)가

10) 『二程全書』권19: 蓋天地間, 無一物無陰陽.

11) 黎靖德 編, 『朱子語類』卷65, 『易1·綱領上·陰陽』: 天地之間無往而非陰陽, 一動一靜, 一語一默, 皆是陰陽之理. 至如搖扇便屬陽, 住扇便屬陰. 莫不有陰陽之理, 繼之者善是陽, 成之者性是陰. 陰陽只是此陰陽, 但言之不同. 如二氣迭運, 此兩相爲用, 不能相無者也.

12) 眞德秀, 『西山文集』卷35, 『題跋·葉清父同歸錄後序』: 一陰一陽者, 理之不能相無者也.

13) 胡廣等, 『周易傳義大全』卷2, 坤卦: 易, 交易也, 變易也. 交易者, 對待之陰陽, 陽之性健, 爲仁禮, 陰之性順, 爲義知, 不能相無者也; 變易者, 流行之陰陽, 消長之際, 陽爲生·爲淑·爲君子, 陰爲殺·爲慝·爲小人. 聖人未嘗不致其扶陽抑陰之意.

14) 邵雍, 『皇極經世書』권7의 『伏羲始畫八卦圖』와 『八卦重爲六十四卦圖』가 그것을 적시한다. 朱子도 이를 받아들여 『易學啓蒙』에서 적시하고 있다.(『易學啓蒙』, 『原卦畫』第二 참조)

수려한 속에 정착하여 농경 생활을 했다는 것과 불가분의 관련이 있다. 동아시아에서는 사람은 늘 제 자리에 있고, 해와 달이 오고 가고 사계절이 주기적으로 순환하면서 변화를 이루기 때문이다. 즉 닫힌 공간에서 살아가는 사람들에게 시간이 반복적으로 생(生)·장(長)·수(收)·장(藏)의 과정을 되풀이하는 것으로 다가오는 것이다. 대대·변역 논리는 동아시아인들이 이러한 외재적 조건에 적응하며 인간 생활을 영위해 가는 데서 자연스레 터득한 사유틀이었다. 따라서 동아시아에서 발생하고 체계를 이룬 유교에서 평화 사상을 발견할 수 있고 공동체의 구성원들 사이의 소통 가능성을 발견할 수 있다면, 그것 역시 이 대대와 변역의 논리를 바탕으로 한 것일 수밖에 없다.

III. 평화와 소통을 가능하게 하는 두 덕목

동아시아 사람들에게도 삶은 모순과 대립, 투쟁의 연속으로 다가왔다. 생존을 위해 극복해야 할 모순 현상들이 그들에게도 있을 수밖에 없는 것이다. 이는 예나 지금이나 천하 만물에 모두 공통된 사항이기도 하다. 그럼 이들은 어떻게 이를 극복할 수 있다고 보았을까. 즉 인류 공동체의 평화와 구성원들 사이의 소통이 어떻게 해야 이루어진다고 했을까. 동아시아에서 발생하여 체계를 잡은 유교에서는 그것이 ‘인(仁)’과 ‘화(和)’의 실현에 의해 이루어질 수 있다고 보았다. 이제 그에 대해서 차례대로 알아보려고 한다.

1. 인(仁)

아득한 옛날에서 주(周) 나라에 이르기까지는 동아시아에서도 이 세상의 문제를 궁극의 절대자인 하느님(帝, 上帝, 天帝)에 의해서만 풀 수 있다고 여겼다. 그러다 공자에 이르러서는 이러한 흐름을 지양하고 전환을 꾀하게 되었다. 그것은 다름 아니라 사람 세상의 문제는 사람 스스로에 의해 해결해야 하고 그렇게 할 수 있다는 것이다. 공자가 이를 가능하게 하는 덕목으로 내세운 것이 바로 인(仁)이다. 그래서 이 인(仁)은 유교의 최고 덕목으로 꼽힌다. 그런데 공자는 이처럼 대대와 변역의 논리에 실어 이렇게 인(仁)의 의미를 설파한 것이다. 다름 아니라 ‘인’이 공동체의 구성원들 사이에 평화와 소통을 가능하게 한다는 것이다. 즉 타자의 포섭이요, ‘나와 너의 합일’이다.

우선은 공자가 인(仁)을 실현하는 방법으로 ‘남을 사랑하라(愛人)’고 한 것¹⁵⁾에서 소

통 가능성을 확인할 수 있다. 그런데 무엇보다도 이 인(仁)이 대대의 논리 위에서 있다는 것이 이를 잘 입증한다. 이에 대해서는 조선의 다산(茶山) 정약용(丁若鏞)의 풀이에 명쾌하게 드러나 있다. 그는 다음과 같이 말한다.

‘인(仁)’이란 두 사람이다. 옛 전서(篆書)에서는 ‘사람 인(人)’ 자 두 개를 중첩시켜 썼는데, 이는 ‘손(孫)’ 자를 ‘아들 자(子)’ 자 두 개를 중첩시켜 쓰던 것과 같다. 부모를 섬기는 효(孝)가 인(仁)인데 여기에서는 자식과 부모가 두 사람이다. 임금을 섬기는 충(忠)이 인(仁)인데 여기에서는 신하와 임금이 두 사람이다. 벗과 함께 하는 믿음이 인(仁)인데 여기에서는 벗과 벗이 두 사람이다. 백성을 다스리는 데서 자애로움이 인(仁)인데, 여기에서는 고을 수령과 백성이 두 사람이다. 무릇 사람과 사람이 그 직분을 다하는 것, 이를 일컬어 ‘인(仁)’이라 한다.¹⁶⁾

여기에서 우리는 ‘인(仁)’의 절목(節目)으로서의 효(孝), 충(忠), 신(信), 자(慈) 등이 모두 대대(對待) 관계 위에 성립되어 있다고 하는 것임을 확인할 수 있다. 자식과 부모, 신하와 임금, 벗과 벗, 고을 수령과 백성의 관계가 바로 그것이다. 이들 맞짝에서는 어느 하나가 폐기되면 덩달아 곧바로 그 짝도 폐기되고 만다. 서로의 존립 의의 자체가 사라지니 이 덕목 성립의 지평 자체도 사라지고 마는 것이다. 그렇지 않고 이들 덕목이 잘 실현 되려면 맞짝을 포섭하여 공존의 화평을 이루어야 한다. 효(孝), 충(忠), 신(信), 자(慈) 등의 의미가 바로 그것이다. 이는 바로 ‘나와 너의 합일’이라 할 수 있다. 여기에서 우리는 평화와 소통의 가능성을 잘 확인할 수 있다.

공자는 이러한 관점에서 “자기가 원하지 않는 바를 남에게 베풀지 마라!”라는 것을 평생 동안 지키며 행할 덕목으로 강조하였다.¹⁷⁾ 이 ‘서(恕)’ 또는 ‘충서(忠恕)’를 공자의 제자인 증삼(曾參)은 공자의 평생 가르침에 일관되는 것이라 하고 있다.¹⁸⁾ 주희는 이에 대해 풀이하기를 ‘자기 자신을 다함(盡己之)’을 ‘충(忠)’이라 하고, ‘자기를 미루어서 남을 대함(推己之)’을 ‘서(恕)’라 하였다.¹⁹⁾ 『중용』에서는 이것이 “충서는 도에서 어긋남이 없

15) 『論語』, 『顏淵』: 樊遲問仁. 子曰, “愛人.”

16) 丁若鏞, 『與猶堂全書』第1集, 『詩文集』第19卷, 『書·答李汝弘』: 仁者, 二人也. 古篆作人之疊文, 如篆文孫字爲子之疊文也. 事父孝爲仁, 子與父二人也; 事君忠爲仁, 臣與君二人也; 與友信爲仁, 友與友二人也; 牧民慈爲仁, 牧與民二人也. 凡人與人盡其分, 斯謂之仁.

17) 『論語』, 『衛靈公』: 子貢問曰, “有一言而可以終身行之者乎?” 子曰, “其恕乎! 己所不欲, 勿施於人.”

18) 『論語』, 『里仁』: 子曰, “參乎! 吾道一以貫之.” 曾子曰, “唯.” 子出, 門人問曰, “何謂也?” 曾子曰, “夫子之道, 忠恕而已矣.”

19) 朱熹, 『論語集注』, 『里仁』: 盡己之謂忠 推己之謂恕.

마 되지 않으니, 자기에게 베풀어서 원하지 않는 것을 또한 남에게 베풀지 마라!”²⁰⁾라는 말로 표현되어 있다. 공자는 또 “어진 사람은 자기가 서고자 하는 곳에 남을 세워주고, 자기가 영달하고자 하는 곳에 남을 영달시켜준다.”²¹⁾라고 함으로써 긍정적인 측면에서도 강조하였다.

여기에서 우리는 대대 논리의 일관된 맥락을 확인할 수 있다. 다름 아니라 ‘인(仁)’의 실현 방식이 이 논리 위에서 있다는 것이다. 즉 대대와 변역을 이루는 맞짝에게 공존의 장(場)을 열어주는 것이기 때문이다. 역시 ‘나와 너의 합일’이다. 이것이 평화요, 소통이라 할 수 있다. 그래서 공자는 ‘자기가 원하지 않는 바를 남에게 베풀지 않음’을 실천하면 나라에서도 원성이 없을 것이요, 가문에서도 원망이 없을 것이라 하고 있다.²²⁾

그래서 이는 방법 측면에서 그다지 복잡할 것이 없다. 오히려 간단하다고 할 수 있다. 공자도 이 점을 잘 알기에 ‘인’을 행하는 방법은 우리들에게서 가까운 데 있다고 하였다.²³⁾ 아주 일상적이고 익숙하여 실천하자면 어려울 것도, 복잡할 것도 없다는 것이다. 공자는 또 힘이 부족하여(力不足) ‘인’을 실행하지 못할 사람도 없다고 하였다.²⁴⁾ 다만 실천으로 넘어가는 것이 어려울 뿐이다. 공자에게서 이는 유보된 채 남아 있다고 할 수 있다.

2. 화(和)

공자에 의해 강조된 또 하나의 덕목은 ‘화’이다. 평화와 소통이라는 측면에서는 이 ‘화’가 더 직절한 덕목이라 할 수 있다. 이는 유자(有子)가 인류 공동체의 궁극적 지향으로 이 ‘화’를 드는 데서 확인된다. 그는 공동체를 꾸려 가는 데서 크고 작은 것들이 모두 ‘화’로 말미암는다고 하면서, 예(禮)의 실현에 의해 공동체의 평화와 소통이 가능하다면 그 궁극적 지향은 ‘화’임을 강조하고 있다.²⁵⁾ 이 예(禮)가 대대·변역 논리에 입각한 것임은 두 말할 나위도 없다.

동아시아에서 이 ‘화(和)’는 늘 ‘동(同)’과 대비되어 운위된다. 이는 동아시아에서 ‘화

20) 『中庸』 제13장: 忠恕違道不遠, 施諸己而不願, 亦勿施於人.

21) 『論語』, 『雍也』: 夫仁者 己欲立而立人 己欲達而達人.

22) 『論語』, 『顏淵』: 仲弓問仁. 子曰, “出門如見大賓, 使民如承大祭. 己所不欲, 勿施於人. 在邦無怨, 在家無怨.” 仲弓曰, “雍雖不敏, 請事斯語矣.”

23) 『論語』, 『雍也』: 能近取譬 可謂仁之方也已.

24) 『論語』, 『里人』: 子曰, “我未見好仁者, 惡不仁者. 好仁者, 無以尚之, 惡不仁者, 其爲仁矣, 不使不仁者加乎其身. 有能一日用其力於仁矣乎? 我未見力不足者. 蓋有之矣, 我未之見也.”

25) 『論語』, 『學而』: 有子曰, “禮之用, 和爲貴. 先王之道, 斯爲美, 小大由之. 有所不行, 知和而和, 不以禮節之, 亦不可行也.”

(和)에 대해 최초로 언급한 인물로 꼽히는 백양보(伯陽父)의 언급에서 확인된다. 그는 다음과 같이 말하였다.

실질이 화(和)하면 물(物)을 생하지만 같은 것들 끼리에서는 이어지지 않습니다. 다른 것으로써 다른 것을 고르게 하는 것을 ‘화(和)’라 하니, 이렇게 하기 때문에 풍성하게 자라나고 물(物)들은 모두 그리로 귀결되는 것입니다. 그렇지 않고 만약에 같은 것으로써 같은 것을 보태주면 다하여 폐기되고 말 것입니다. 그러므로 이전의 위대한 왕들은 토(土)와 금(金)·목(木)·수(水)·화(火)를 뒤섞어 온갖 물(物)들을 이루었던 것이니, 그리하여 오미(五味)를 화(和)하여 사람의 입맛에 맞추었고, 사지(四肢)를 튼튼히 하여 우리 몸을 보위(保衛)하였으며, 육률(六律)을 화(和)하여 사람의 귀에 듣기 좋게 하였습니다. …… 이와 같이 하는 것이 화(和)의 지극함입니다. 이에 이전의 위대한 왕들은 각기 다른 성씨들에서 제후를 초빙하였고, 각기 다른 지방에서 재화를 구하였으며, 여러 신하들 속에서 가려 뽑아 간쟁을 담당하는 관리로 등용하였습니다. 이처럼 다양한 것들을 강구하여 같은 것들을 화(和)하는 데 힘썼던 것입니다. 그렇지 않고 소리가 한 가지라면 들을 수가 없고, 물(物)이 한 가지라면 문채는 없을 것입니다. 그리고 맛이 한 가지라면 좋은 맛이란 없고, 물(物)이 한 가지라면 말할 수가 없을 것입니다.²⁶⁾

이는 당시 제나라 환공(桓公)의 자문에 응하여 백양보가 한 말이다. 백양보는 여기에서 ‘동(同)’과 비교하여 ‘화(和)’의 중요성을 강조하고 있는데, 이는 다른 것들끼리의 어울림과 조화를 의미한다고 할 수 있다. 백양보의 논리에 따르면 이 ‘화’가 공동체의 평화와 소통의 근본 조건이다. 이에 비해 ‘동’은 같은 것끼리 어울리는 것이다. 이 ‘동’은 덕과 현명함이 부족하여 통치에 자신이 없는 공동체의 우두머리들이 흔히 취하는 통치 방식이다. 자기와 같은 사람, 자기 말에 옳다고만 하는 사람, 자신의 비위를 맞추기 위해 온갖 아첨을 떠는 사람만을 곁에 두고 그 사람의 말만을 듣는다. 이에 비해 자기와 다른 견해를 가진 사람, 그들이 하는 직언(直言)을 꺼리고 배척하게 된다. 마침내는 처단하기까지 하고 만다. 백양보는 이를 ‘전동(剽同)’이라는 말로 표현한다. 자기와 다른 것들을 강제력을 동원하여 다 깎아버림으로써 똑같이 한다는 의미다. 백양보는 이리함에 대해 ‘화를 제거하고 동을 취함(去和而取同)’이라 하며, 통치자의 통치 방식이 이러하다면 결국 그

26) 『國語』, 『鄭語』: 夫和實生物, 同則不繼. 以他平他謂之和, 故能豐長而物歸之; 若以同裨同, 盡乃棄矣. 故先王以土與金木水火雜, 以成百物. 是以和五味以調口, 剛四支以衛體, 和六律以聰耳. …… 夫如是, 和之至也. 於是乎先王聘后於異姓, 求財於有方, 擇臣取諫工, 而講以多物, 務和同也. 聲一無聽, 物一無文, 味一無果, 物一不講.

국가공동체의 존속이 불가능하다고 한다.²⁷⁾ 그리고 바로 이러한 이유에서 주(周) 나라의 멸망을 예고하고 있다.²⁸⁾ 실제로 이것은 사실로 드러났다.

이러한 이유에서 공자는 다른 것들끼리의 어울림, 즉 ‘화(和)’를 대단히 중시하였다. 이를 실현할 수 있느냐를 가지고 군자와 소인을 구분하였다. 소인은 다른 것들과 어울리는 것이 아니라 같은 것들끼리만 꽤거리 짓는다는 것이다. 공자는 이를 ‘동(同)’이라 하였다. “군자는 자기와 다른 이들과 잘 어울리며 같은 것들끼리만 꽤거리 짓지는 않음에 비해, 소인은 같은 것들끼리만 꽤거리 짓고 다른 이들과 어울리지 않는다.”²⁹⁾는 그의 말 속에서 우리는 이를 확인할 수 있다. 공자가 지향한 세상이 ‘도가 살아 있는(有道)’ 세상이었고³⁰⁾ 이를 실현할 수 있는 담당자로 군자를 들었으니, 공자의 안목에서 ‘화(和)’가 얼마나 중요한 것으로 자리 매김 되어 있는가를 알 수 있다. 공동체를 이루는 데서 평화와 소통의 가능성이 이 ‘화’에 의해 열린다고 본 것이다.

평화와 소통이 ‘나와 너의 합일’, 즉 대대 논리에 의해 가능하다는 것은 『주역』의 태괘(泰卦)와 비괘(否卦)의 의미에서 드러난다. 주지하다시피 태괘는 상괘가 곤괘≡이고, 하괘가 건괘≡다. 비괘는 이와 반대로 상괘가 건괘≡이고, 하괘가 곤괘≡다. 그래서 건괘와 곤괘가 대대의 관계를 이루고 있고, 태괘와 비괘도 대대 관계를 이루고 있다. 이들은 또 변역의 관계를 이루고도 있다. 건괘가 변한 것이 곤괘이고, 곤괘가 변한 것이 건괘이기 때문이다. 또 태괘가 변한 것이 비괘이고, 비괘가 변한 것이 태괘이기 때문이다.

그런데 건괘는 하늘을 상징하니 위로 올라가려는 성질이 있고, 곤괘는 땅을 상징하니 아래로 내려오려는 성질이 있다. 그래서 건괘가 위에 있고 곤괘가 아래에 있으면, 두 괘들 사이에는 사궤(交接)이 일어나지 않는다. 건괘는 위로 가고 곤괘는 아래로 가니 이들 사이에서는 괴리의 골이 더욱 깊어질 뿐이다. 비괘(否卦)가 바로 그러하다는 것이다. 그래서 비괘의 『단전』에서는 “이는 하늘과 땅이 사궤하지 않고 만물도 서로 통하지 않음이다. 위와 아래도 사궤하지 않고 천하에는 나라가 없다. …… (이 괘의 구조를 보면) 속(아래괘)은 소인이고 겉(위괘)으로는 군자이니, 소인의 도(道)가 자라나고 군자의 도는 사라진

27) 『國語』, 『鄭語』: 王將棄是類也而與軻同. 天奪之明, 欲無弊, 得乎?

28) 『國語』, 『鄭語』: 公曰, “周其弊乎?” 對曰, “殆於必弊者也. 『泰誓』曰, ‘民之所欲, 天必從之.’ 今王棄高昭顯, 而好讒慝暗昧; 惡角犀豐盈, 而近頑童窮固. 去和而取同.

29) 『論語』, 『子路』: 子曰, “君子和而不同, 小人同而不和.”

30) 『論語』, 『微子』: 長沮桀溺耦而耕, 孔子過之, 使子路問津焉. 長沮曰, “夫執輿者爲誰?” 子路曰, “爲孔丘.” 曰, “是魯孔丘與?” 曰, “是也.” 曰, “是知津矣.” 問於桀溺. 桀溺曰, “子爲誰?” 曰, “爲仲由.” 曰, “是魯孔丘之徒與?” 對曰, “然.” 曰, “滔滔者天下皆是也, 而誰以易之? 且而與其從辟人之士也, 豈若從辟世之士哉?” 耰而不輟. 子路行以告. 夫子憮然曰, “鳥獸不可與同羣, 吾非斯人之徒與而誰與? 天下有道, 丘不與易也.”

다.”³¹⁾라고 하고 있다. 여기에서는 평화와 소통이 불가능하다. 그 결과 소인들의 세상이 되고 만다. 그래서 『대상전』에서는 “하늘과 땅이 사귀지 않음을 상징하는 괘가 비괘이니, 군자는 검소한 덕을 발휘하여 험난함을 피하지 영예를 누리며 녹봉을 탈 수가 없다.”³²⁾라고 하여 이에 대한 대처법을 제시하고 있다.

그러나 태괘(泰卦)는 이와 반대다. 태괘는 곤괘가 위에 있어서 아래로 내려오려 하고, 건괘는 아래에 있어서 위로 올라가려 한다. 그래서 이들 사이에는 사귀기가 일어난다. 여기에서 소통이 일어나고 평화가 이루어진다. ‘태(泰)’의 의미는 곧 태평함이니, 이는 평화를 의미한다. 그래서 태괘(泰卦)의 『단전』에서는 “이는 하늘과 땅이 사귀고 만물이 통함이다. 위와 아래가 사귀고 그 지향함이 같다. …… 속으로 군자이면서도 겉으로는 소인인 채 하니 군자의 도가 자라나고 소인의 도는 꺼져 간다.”³³⁾고 하였고, 『상전』에서는 “하늘과 땅이 사귀기를 상징하는 괘가 태괘다.”³⁴⁾라 하였다. 여기에서도 우리는 대대 관계에 있는 것들 사이에서의 타자 포섭, 합일이 태평으로 이끈다는 것을 확인할 수 있다.

유가의 대표적 경전 가운데 하나인 『중용』에서도 이 ‘화’를 지극히 높이 평가하고 있다. 『중용』에서는 인간의 희·노·애·락이 갖가지 상황과 맥락에 딱 들어맞음(中節)을 ‘화(和)’라 한 뒤, 이 ‘화’는 천하 만물이 모두 자기 자신을 최선으로 실현케 하는 것(達道)이라 하고 있다. 그리고는 ‘중(中)’과 ‘화(和)’가 이루어지면 하늘과 땅이 제 자리를 잡고 만물도 존재 지평을 확보한다고 하고 있다.³⁵⁾ 여기에서 평화와 소통의 장이 펼쳐진다는 것은 불문가지다. 그것이 다른 것들과의 어울림을 의미하기에 주희는 “서로 간에 어김과 어긋남이 없기 때문에 ‘화’라고 한다.”³⁶⁾라고 이 ‘화’에 대해 풀이하고 있다.

이상의 논의를 통해 우리는 ‘인(仁)’과 ‘화(和)’가 평화와 소통을 가능하게 하는 덕목이라는 것을 확인할 수 있었다. 여기에도 일관하는 것은 대대와 변역의 논리다. 그것은 ‘상반되는 것들끼리 서로 이루어줌’의 실현이다. 양 극단으로 맞서는 것들 사이의 어울림이다. 여기에서 우리는 평화와 소통에 대한 유가의 논의가 얼마나 차원이 높은 것인지를 충분히 알 수 있다.

31) 天地不交而萬物不通也，上下不交而天下无邦也。…… 內小人而外君子，小人道長，君子道消也。

32) 象曰，天地不交，‘否’，君子以儉德辟難，不可榮以祿。

33) 是天地交而萬物通也，上下交而其志同也。…… 內君子而外小人，君子道長，小人道消也。

34) 象曰，天地交，泰。

35) 『中庸』 제1장: 喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

36) 朱熹, 『中庸集註』: 無所乖戾，故謂之和。

IV. 평화와 소통의 방식: 反求, 극기 복례, 수양

유가에서 말하는 평화와 소통의 방식은 앞에서 논한 ‘인(仁)’과 ‘화(和)’의 실현 방식이라 할 수 있다. 이는 다른 말로는 갈등의 해소 방식이라 할 수도 있다. 이를 필자는 세 가지 측면에서 논해 보고자 한다. 첫째는 반구(反求), 둘째는 극기복례(克己復禮), 셋째는 수양(修養)이 그것이다.

1. 반구(反求)

유가에서는 갈등의 원인과 그 해소의 열쇠를 자기 자신에서 찾는다. 나와 남이 대대의 관계를 이루고 갈등이 그 사이에서 발생하였을 적에 그 원인과 해소의 열쇠를 자기 스스로에게로 환원한다는 것이다. 이것이 반구(反求)다. 이는 타자에게서 오는 메시지를 통해 스스로를 다잡는다는 의미로도 볼 수 있다. 따라서 이 말은 ‘(문제 상황의 원인이나 그 해소의 관건을) 자신에게로 돌이켜서 구함’이라는 말로 풀이할 수 있다.³⁷⁾

물론 이 반구의 출전도 유가 경전에 있다. 『논어』를 보면, 공자가 “군자는 (문제의 원인을) 자기 스스로에게서 찾지만 소인은 남에게서 찾는다.”³⁸⁾라고 하고 있는 것이 그것이다. 말하자면 나와 너 사이에 갈등이 일거나 문제 상황이 발생할 경우, 군자는 “내 잘못이지!”라고 여기지만, 소인은 “너 때문이야!”라고 한다는 것이다. 이는 보통 사람들에게서 흔히 볼 수 있는 양상이다. 여기에서 말하는 군자의 경우는 대단히 차원이 높은 것이며, 우리 주변에서 쉽게 찾아보기도 어렵다.

『중용』에서는 “활쏘기에는 군자와 비슷한 면이 있다. 정곡(正鵠)을 맞추지 못하였을 경우 그 자신에게로 돌이켜 그 원인을 찾기 때문이다.”³⁹⁾라고 하고 있다. 물론 이 말은 공자의 말로 인용되어 있다. 그런데 보통 사람이라면 정곡을 맞추지 못하였을 경우 흔히 “갑자기 바람이 불었다.”, “과녁이 잘못되었다.”, “활이 왜 이래!”, “어제 마신 술 때문이야!” 등등 온갖 변명을 늘어 놓으며 그 원인을 자기가 아닌 밖에 있는 것으로 돌린다. 이렇게 나 아닌 타자의 잘못으로 돌리면 거기에서 갈등이 발생하리라는 것은 불문가지다. 거기에서는 소통이 불가능하고 평화의 장(場)도 결코 열릴 수 없다. 그러나 군자는

37) 反求 논리에 대한 상세한 설명은 朴東煥, 『중국적 세계관의 불변 계통』, 『東洋哲學』 제6집(1995)을 참조할 수 있다.

38) 『論語』, 『衛靈公』: 子曰, “君子求諸己, 小人求諸人.”

39) 『中庸』 제14장: 子曰, “射有似乎君子. 失諸正鵠, 反求諸其身.”

활을 쓴 당사자인 스스로에게 돌이켜 그 원인을 찾는다는 것이다. 따라서 그는 문제 해소의 관건도 자신에게서 찾게 마련이다. 여기에서는 갈등이 일어날 수가 없다. 그리고 문제가 해소될 수 있는 길도 그만큼 가깝다고 할 것이다. 대대·변역의 원리가 순리적으로 발휘되는 측면이다.

2. 극기복례(克己復禮)

반구(反求)의 연장선 위에서 ‘극기복례(克己復禮)’도 가능해진다. 이 말의 뜻은 ‘자기 자신을 이기고 예를 회복함’이다. 여기에서의 ‘자기 자신’이란 이기심을 가리킨다. 이는 생존의 확보 차원에서 본능적으로 자기 자신만을 싸고도는 마음이다. 이것이 없으면 인간의 생존은 유지되지 못한다. 그런데 이것이 자기 한 사람의 생존을 확보해주는 데는 유용할지 모르지만 공동체의 유지와는 마찰을 일으키게 마련이다. 공동체의 원활한 운용을 위해서는 자기 자신을 양보하거나 희생하는 것이 필수불가결한데 이 이기심으로서의 자기 자신은 존재의 원리 상 이를 거부하게 되어 있다. 이기심은 그 어떤 경우에도 자기 부정을 할 수 없기 때문이다. 철저한 자기 긍정의 덩어리인 이기심은 자기 부정과 양립할 수 없는 것이다. 그래서 공동체의 존립과 원활한 운용의 덕목인 예(禮)와 이기심은 충돌할 수밖에 없다. 즉 ‘자기’와 ‘예’는 갈등의 양 축을 이루고 있는 것이다. 이렇다면 공동체의 평화와 그 구성원들 사이의 소통은 깨지고 만다.

이 ‘자기’와 ‘예’의 갈등을 해소하는 데서 양보하고 희생해야 하는 것이 ‘자기’라는 것은 두 말할 나위도 없다. ‘예’가 양보하는 순간 공동체는 와해되리니, 그 결과 거기에 속해 있던 구성원들은 생존의 보호막을 잃은 나머지 생존조차 위협받게 되기 때문이다. 이기심이 그렇게나 끈적이 여기며 싸고돌던 자기 자신의 생존이 역설적으로 불가능하게 되어 버리는 것이다. 따라서 ‘자기’가 양보하거나 희생할 수밖에 없다는 것이고, 그렇게 해야 한다는 것이 바로 ‘극기복례’라는 말 속에 담겨 있다. 이 ‘자기 자신을 이기고 예를 회복함’을 공자는 인(仁)이라 하였고, 이 인을 행하는 것은 그래서 자기를 바탕으로 한다고 하고 있다. 그리고는 이 실천 방법으로서 예가 아니면 보지도, 듣지도, 말하지도, 행동하지도 말라고 하였다.⁴⁰⁾ 철저하게 자기 자신을 억누르고 공동체 운용의 덕목인 예로 환원할 것을 강조한 것이다. 여기에서 우리는 공자의 혜안을 발견할 수 있다. 사람 세상

40) 『論語』, 『顏淵』: 顏淵問仁. 子曰, “克己復禮爲仁. 一日克己復禮, 天下歸仁焉. 爲仁由己, 而由人乎哉?” 顏淵曰, “請問其目.” 子曰, “非禮勿視, 非禮勿聽, 非禮勿言, 非禮勿動.”

에서 문제 상황을 야기하는 양대 축과 그 해소의 방법, 그리고 그것을 실현하는 본보기로서의 인간을 공자가 분명하게 적시하고 있기 때문이다.

다만 그렇다고 하여 문제의 해소가 용이하게 이루어지는 것은 아니다. ‘자기’가 양보하고 희생해야 하는데 그 당사자인 ‘자기’는 ‘자기 부정’과 양립할 수 없으니 문제는 심각한 것이다. 논리적으로나 원리적으로 ‘A’와 ‘~A’는 양립 불가능하기 때문이다. 그러면 유교에서는 이것이 어떻게 해서 실현된다고 보았던가. 이제 그에 대해서 논해 보고자 한다.

3. 수양

유가에서는 이 자기 부정이 가능하다고 보았고 그 실현에 궁극의 목표를 두었다. 이를 이룰 수 있는 방법이 바로 수양(修養)이다. 이 수양론의 중심에는 맹자(孟子)가 있다. 공자는 ‘자기 자신을 이기고 예를 회복함’에 의해 그 문제가 해소될 수 있다는 것을 적시하고, 그것을 실행에 옮길 수 있는 인물로 군자를 꼽았으며, 그것이 반구(反求)이기에 가능한 것으로 본 데 그쳤다. 그 군자가 어떻게 해서 이루어지는가에 대해서는 공자에게서 소상한 논의가 없었다. 그런데 맹자는 그것이 수양에 의해 가능한 것임을 밝히고 있다.

맹자는 사람이 수양에 의해 군자가 될 수 있다는 논리적 근거를 확보하는 차원에서 사람의 본성이 선(善)함을 강조하였다.⁴¹⁾ 이 본성은 ‘사람다움’을 의미한다. 맹자는 바로 이 점에서만 사람이 짐승과 구별된다고 하였다. 그런데 보통 사람은 이를 보존하지 못함에 비해 군자만이 보존한다고 한다.⁴²⁾ 여기에서 ‘보존한다(存)’는 것은 바로 수양을 의미한다. 그러므로 맹자에 의하면, 군자는 선천적으로 타고난 사람의 선한 본성을 후천적인 수양을 통해 잘 보존하고 실행에 옮기는 존재임에 비해, 보통 사람은 그것을 버리고 짐승과 구별되지 않는 본능대로만 살아가는 존재라 할 수 있다. 이 논법이라면 군자만이 사람이고, 보통 사람은 허울만 사람일 뿐 하는 행실에서는 짐승과 구별되지 않는 존재라 할 수 있다.

그러므로 맹자에게서 사람은 두 측면으로 이루어졌다고 하는 것임을 알 수 있다. 즉

41) 『孟子』, 『公孫丑 上』: 孟子曰, “人皆有不忍人之心. …… 所以謂人皆有不忍人之心者, 今人乍見孺子將入於井, 皆有怵惕惻隱之心, 非所以內交於孺子之父母也, 非所以要譽於鄉黨朋友也, 非惡其聲而然也. 由是觀之, 無惻隱之心, 非人也; 無羞惡之心, 非人也; 無辭讓之心, 非人也; 無是非之心, 非人也. 惻隱之心, 仁之端也, 羞惡之心, 義之端也, 辭讓之心, 禮之端也, 是非之心, 智之端也. 人之有是四端也, 猶其有四體也. 有是四端而自謂不能者, 自賊者也, 謂其君不能者, 賊其君者也. 凡有四端於我者, 知皆擴而充之矣, 若火之始然, 泉之始達. 苟能充之, 足以保四海, 苟不充之, 不足以事父母.”

42) 『孟子』, 『離婁 下』: 孟子曰, “人之所以異於禽獸者幾希, 庶民去之, 君子存之.”

짐승에게도 있는 본능과 사람다움을 확보해주는 본성 두 가지로 이루어졌다는 것이 그것이다. 본능은 우리의 몸뚱이가 지닌 욕구다. 맹자는 극복의 대상으로서의 이기심을 우리 몸뚱이의 욕구로 돌리고, 그 밖에도 사람의 본성은 사람의 마음속에 깃들이고 있다고 보았다. 그리고 맹자는 이들 사이의 경중(輕重)을 구별하여 하나는 ‘큰 몸(大體)’이라 하고, 하나는 ‘작은 몸(小體)’라 한다. 물론 ‘작은 몸’은 사지(四肢)로서의 몸뚱이고, ‘큰 몸’은 마음이다. 욕구의 덩어리인 몸뚱이는 제 한 몸만의 생존을 위함에 비해, 마음은 인류 전체의 생존 지평을 확보해주는 것과 통하기 때문에 그 외연이 크다는 측면에서 맹자는 이렇게 구별한 것이다. 그리고는 큰 몸인 마음을 좇아 행동하며 살아가는 사람을 대인이라 하고, 작은 몸인 몸뚱이의 욕구대로 살아가는 사람을 소인이라 하였다.⁴³⁾

여기에서 우리는 수양의 필요성이 대두함을 알 수 있다. 비록 사람의 본성이 선(善)하다고 하더라도 그것이 곧장 실현될 수 있는 것이 아니라 후천적 수양을 통해 보존되고 실천되어야만 실현될 수 있다는 것이기 때문이다. 즉 사람에게 있는 또 하나의 측면인 몸뚱이의 욕구가 사람다움으로서의 선한 본성의 실현을 방해하는데 수양을 통해 이를 극복할 수 있다는 것이다. 맹자는 이에 대해 공자의 말을 인용하여 “(마음은) 잡으면 보존되지만 놓아버리면 없어지는데, 그것이 드나드는 시간도 일정하지 않고 어디로 갔는지도 알 수가 없다.”⁴⁴⁾라고 하였다. 그리고는 이를 ‘우산의 나무(牛山之木)’나 ‘잃어버린 마음(放心)’ 등에 비유하면서 반드시 수양을 해야만 인간의 본성을 보존하고 실현할 수 있다고 하였다. 이렇게 할 때라야 짐승과 달라진다고 하였다.⁴⁵⁾ 또 사람들이 기르는 닭이나 개를 잃어버리면 알아차리고 찾으러 나서면서도 정작 자신의 사람다움을 보증해주는 마음을 잃어버리고서는 잃어버렸다는 사실조차 모른 채 살아간다고 통탄하고 있다. 그리고는 사람이 해야 할 학문의 도는 다른 것이 아니라 바로 이 잃어버린 마음을 찾는 것이라 하고 있다.⁴⁶⁾

이러한 논리는 『대학』에도 그대로 이어진다. 그리고 보다 체계적으로 설파되어 있다. 『대

43) 『孟子』, 『告子 上』: 公都子問曰, “鈞是人也, 或爲大人, 或爲小人, 何也.” 孟子曰, “從其大體爲大人, 從其小體爲小人.” 曰, “鈞是人也, 或從其大體, 或從其小體, 何也?” “耳目之官不思, 而蔽於物. 物交物. 則引之而已矣. 心之官則思, 思則得之, 不思則不得也. 此天之所與我者. 先立乎其大者, 則其小者不能奪也. 此爲大人而已矣.”

44) 『孟子』, 『告子 上』: 孔子曰, ‘操則存, 舍則亡, 出入無時, 莫知其鄉’.

45) 『孟子』, 『告子 上』: 雖存乎人者, 豈無仁義之心哉? 其所以放其良心者, 亦猶斧斤之於木也, 且且而伐之, 可以爲美乎? 其日夜之所息, 平旦之氣, 其好惡與人相近也者幾希, 則其旦晝之所爲, 有梏亡之矣. 梏之反覆, 則其夜氣不足以存, 夜氣不足以存, 則其違禽獸不遠矣.

46) 『孟子』, 『告子 上』: 孟子曰, “仁, 人心也, 義, 人路也. 舍其路而弗由, 放其心而不知求, 哀哉! 人有雞犬放, 則知求之, 有放心而不知求. 學問之道無他, 求其放心而已矣.”

학』을 보면, 맨 첫머리에서 밝은 덕을 밝히라고 강조하고 있다. 사람 속에 밝은 덕이 선천적으로 부여되어 있지만, 그냥 그대로 그것이 밝은 것이 아니라 밝히는 인위적 노력을 통해서야 비로소 밝아진다는 논리다.⁴⁷⁾ 이는 인간의 본성이 선하게 주어졌지만 후천적인 수양을 통해서야 그것이 비로소 실현될 수 있다고 한 『맹자』의 논지와 정확하게 부합한다.

그런데 『대학(大學)』에서는 한 걸음 더 나아가 이를 본(本)·말(末)과 시(始)·종(終), 선(先)·후(後)의 논리에 입각하여 강조하고 있다. 근본이어서 우선해야 할 것이 있는데 이것이 바로 수양이라는 논리다.⁴⁸⁾ 이는 삼강령을 실현할 수 있는 세목으로서의 팔조목 실현에도 그대로 적용한다. 즉 ‘격물(格物)’→‘치지(致知)’→‘성의(誠意)’→‘정심(正心)’→‘수신(修身)’→‘제가(齊家)’→‘치국(治國)’→‘평천하(平天下)’의 방식으로 차근 차근 순서에 입각해 이루어 나아가야 한다는 것이다. 여기에서는 전건(前件)이 후건(後件)의 필수불가결한 요소가 된다. 그 근본에 해당하는 전건이 미해결인 채로는 절대로 그 후건이 이루어지지 않는다는 것이다. 그리고는 이를 ‘수신(修身)’으로 환원하여 국가 공동체의 구성원이라면 모두 예외 없이 이 ‘수신’을 근본으로 해야 한다고 하고 있다.⁴⁹⁾

이렇게 보면 유가에서는 공동체의 평화와 구성원들 사이의 소통 실현에서는 결국 수양이 관건이 된다. 그토록 어려운 ‘자기 부정’이 비로소 이 수양에 의해 가능해지기 때문이다. 대대와 변역으로 얽혀 있는 공동체의 평화와 구성원들 사이의 소통이 비로소 이렇게 해서 이루어질 수 있는 것이다.

V. 맺는 말

이상으로 유교에도 평화 사상이 있다는 것과 인류 공동체의 구성원들 사이에 소통을 가능하게 덕목이 있다는 것을 알아보았다. 이제 이를 요약 정리하여 이 논의의 정당성을 입증해보고자 한다.

먼저 동아시아의 논리가 원초적으로 평화와 소통의 가능성을 담보하고 있음을 고찰하

47) 『大學』: 大學之道, 在明明德, 在親民, 在止於至善.

48) 『大學』: 物有本末, 事有終始, 知所先後, 則近道矣.

49) 『大學』: 古之欲明明德於天下者, 先治其國; 欲治其國者, 先齊其家; 欲齊其家者, 先修其身; 欲修其身者, 先正其心; 欲正其心者, 先誠其意; 欲誠其意者, 先致其知; 致知在格物. 物格而后知至, 知至而后意誠, 意誠而后心正, 心正而后身修, 身修而后家齊, 家齊而后國治, 國治而后天下平. 自天子以至於庶人, 壹是皆以修身爲本. 其本亂而末治者否矣.

였다. 대대와 변역 논리가 그것인데, 이는 공간적으로 유한하게 닫힌 속에서 ‘너와 나’가 공존하며 변화에 대처한다고 보는 사유틀을 의미한다. 그러므로 이 논리에서는 자신의 존립을 위해서 맞짱의 존립을 먼저 전제한다. 즉 ‘너’가 없으면 ‘나’라는 말도 성립이 안 되니, ‘나’가 존립하기 위해서는 ‘너’가 존립함이 전제되어야 한다고 보는 것이다. 제Ⅱ장에서는 이를 『주역』의 음양론과 송원(宋元) 철학자들의 논의 속에서 고찰하였다.

제Ⅲ장에서는 평화와 소통을 가능하게 하는 덕목으로서의 인(仁)과 화(和)가 대대·변역 논리 위에 서 있다는 것을 논하였다. “자기가 원하지 않는 바를 남에게 베풀지 마라!”라는 것과 “어진 사람은 자기가 서고자 하는 곳에 남을 세워주고, 자기가 영달하고자 하는 곳에 남을 영달시켜준다.”는 것이 대대와 변역을 이루는 맞짱에게 공존의 장(場)을 열어주라는 메시지를 담고 있다. 이는 곧 ‘나와 너의 합일’이며, 평화요 소통이다. 다른 것들끼리의 어울림과 조화를 의미하는 ‘화(和)’는 말 그 자체로 평화를 의미하고 구성원들 사이의 소통을 담지하고 있다. 이 장에서는 백양보(伯陽父)의 화동론(和同論)과 『주역』의 태괘(泰卦), 비괘(否卦) 및 『중용(中庸)』의 논의들을 통해 이를 검토하였다.

제Ⅳ장에서는 평화와 소통의 방식으로서 反求, 극기 복례, 수양 등을 논하였다. 유가에서는 갈등의 원인과 그 해소의 열쇠를 자기 자신에게로 환원하여 찾는다는 것을 알아보았다. 이것이 반구(反求)다. 따라서 이 말은 ‘문제 상황의 원인이나 그 해소의 관건을 자신에게로 돌이켜서 구함’을 의미한다. 그런데 공동체의 존립과 원활한 운용의 덕목인 예(禮)와 이기심은 충돌할 수밖에 없다. 유가에서는 이 ‘자기’와 ‘예’의 갈등을 해소하는 데서 양보하고 희생해야 하는 것이 ‘자기’라고 한다. ‘자기 자신을 이기고 예를 회복함’으로써 ‘자기’의 생존의 지평이 확보될 수 있다는 논리다. 다만 ‘자기를 이김’으로서의 극기(克己)가 ‘자기 부정’을 함의하는 바, 이는 수양에 의해서 가능하다는 것이 유가의 가르침이다. 유가에서는 이렇게 해서 ‘자기 부정’이 가능하다고 보았고 그 실현에 궁극의 목표를 두었다. 따라서 유가에서는 수양이 문제 해결의 관건이고 최우선으로 해결해야 할 과제가 된다. 이 수양론의 중심에는 맹자(孟子)가 있음을 고찰하였다. 아울러 『대학』에서는 이를 본말론에 실어 펴므로써 그것이 근본이고, 최우선의 선결 과제임을 더욱 뚜렷이 드러냄에 대해 살펴보았다.

이상으로 유교에도 평화 사상이 있다는 것과 인류 공동체의 구성원들 사이에 소통을 가능하게 하는 사상이 있음이 밝혀졌다고 본다. 2,000년을 넘게 동아시아인들의 사유 바탕을 이루면서 삶의 가르침을 준 것이 유교 사상이기에 어떤 측면에서는 이것이 당연하다고 본다. 나쁜 사상이 이렇게 오랫동안 유지될 수는 결코 없기 때문이다.