

그리스도교의 중심 이동과 도(道)의 신학

김흥영 강남대학교 신학과

아직까지도 현대문명을 주도하고 있는 서구사상의 기초는 서구 그리스도교에 있다고 해도 과언이 아니다. 마찬가지로 한국을 비롯하여 중국, 일본, 싱가포르, 베트남 등 전통적으로 유교문화권에 속한 동아시아 국가들을 주도하는 동아시아 문화의 사상적 배경은 유교라고 할 수 있다. 동아시아가 서구가 주도한 현대문명의 만남을 이해하기 위해서는 그리스도교 사상(신학)과 유교 사상(유학)의 비교와 대화가 선행되어야 할 것이다. 더욱이 세계 그리스도교의 중심은 이미 전통적 그리스도교 문화권이던 유럽과 북미주로부터 이탈하여 남미, 아프리카, 아시아로 이동하고 있다. 이러한 새로운 글로벌 그리스도교의 지형에서 특히 유교는 그리스도교가 역사적으로 조우한 종교문화 전통들 중 마지막 변경이라고 할 수 있어, 동아시아의 그리스도교 신학의 중요성이 부각되고 있다. 이 글에서는 서구 문명의 주체라고 할 수 있는 서구 그리스도교 신학과 동아시아 문화의 기초라고 할 수 있는 유교(신유학)와의 만남을 유교-그리스도교 대화의 두 실례(왕양명과 칼 바르트, 이황과 요한 칼뱅)를 통하여 고찰하고, '도의 신학'을 이러한 세계 그리스도교의 중심이 이동하는 맥락에서 새로운 글로벌 그리스도교 신학의 한 대안적 패러다임으로 제안하고자 한다.

주제어 그리스도교의 중심이동, 유교-그리스도교 대화, 이중적 종교 신분, 종교신학, 동아시아 신학, 도의 신학

I. 그리스도교의 중심이동

1. 글로벌 그리스도교의 지형변화

종교사학자 젠킨스는 “서구 그리스도교’라는 개념 전체는 여러 세대에 걸쳐 발전해 온 종교의 참된 양태를 왜곡하고 있다”고 선언했다(Jenkins, 2002: 16, 39-42). 역사는 이러한 심각한 오류들이 발생하게 된 책임은 그리스도교가 ‘유럽의 신앙’이나 ‘유럽적 신국’에 속한다는 가정하에 이루어진 서구의 선교 활동에 있다고 증언하고 있다. 한 아프리카의 그리스도교 지도자는 이 점을 다음과 같이 은유적으로 표현했다. “(유럽) 선교사들이 아프리카에 도착했을 때, 그들은 성경책을 가지고 있었고, 우리들은 땅을 가지고 있었습니다. 그들은 ‘함께 기도합시다.’

라고 말했고, 우리는 눈을 감았습니다. 눈을 떴을 때, 우리는 성경책을 가지고 있었지만, 땅을 가지고 있는 것은 그들이었습니다.”(Hastings, 1996: 485) 그렇지만 지난 세기 동안 그리스도교의 종교 지형은 매우 극적인 변화를 가져왔다. 유럽과 미국 중심의 서구 그리스도교는 교인 숫자로 볼 때에도 더 이상 다수를 점하지 못하고 전 세계 그리스도교 중에 한 소수로 전락했으며, 유럽으로부터 아프리카와 남아메리카 그리고 아시아로 그리스도교의 중심축이 이동한 것은 이제 명백한 기정사실이다. 이렇게 그리스도교의 중심 이동과 함께 ‘서구 그리스도교의 신화’는 이제 완전히 사라지고 ‘새로운 그리스도교의 출현’이 이루어지고 있다(Jenkins, 2002: 79-105). 젠킨스는 말했다.

1950년 전 세계적으로 기독교 국가를 꼽을 때 영국, 프랑스, 스페인, 이탈리아를 포함했지만, 2050년이 되면 이 나라들은 그 이름을 찾아볼 수 없게 될 것이다. 1900년에 유럽에는 전 세계 기독교 인구의 3분의 2가 살고 있었지만, 지금은 4분의 1 미만이고, 2050년까지 이 비율은 5분의 1 미만으로 떨어지게 될 것이다(Jenkins, 2009: 20).

2. 20세기 서구신학의 반성

이러한 ‘북에서 남으로’라고 비유적으로 표현되는 세계 그리스도교 지형도의 큰 변화와 더불어 20세기 후반에 들어 서구 문명의 사상적 기조였던 서구 그리스도교 신학은 제3세계, 여성, 타 인종들로부터 제1세계 백인 남성들의 집단 이기주의의 산물이라고 혹독한 비판을 받았다. 뿐만 아니라 그것은 오늘날 지구 생태계의 위기를 초래케 한 장본인이라고 정죄되었으며, 지구촌적 상황에서 실존적으로 만나고 있는 세계종교들과의 만남에 의해 정체성의 위기마저 느끼게 되었다. 따라서 제1세계의 서구 신학자들은 이러한 시대적 위기의식을 포스트모더니티라고 규정하고 그 위기를 극복하기 위한 포스트모던 신학을 발전시켜 왔다.

미국의 신학자 피터 호지슨(Peter Hodgson)은 이 모더니티의 위기를 일곱 가지로 정리한다(Hodgson, 1980: 55-61; 김흡영, 2000: 61-103): (1) 인지론적 위기(cognitive

crisis), (2) 역사론적 위기(historical crisis), (3) 정치적 위기(political crisis), (4) 사회경제적 위기(socioeconomic crisis), (5) 생태적 위기(ecological crisis), (6) 성의 위기(sexual and gender crises), (7) 종교적 위기(religious crisis). 그는 이들을 종합하여 서구신학이 성찰하고 연구해야 할 포스트모던적 맥락의 특성을 (1) 해방적(emancipatory), (2) 생태적(ecological), (3) 대화적(dialogical)이라는 세 가지의 수식어로 표현했다. ‘해방적’이라 함은 20세기 사회학의 발전과 더불어 거세게 불어닥친 그리스도교에 내재된 계급주의(classism), 인종주의(racism), 성차별(sexism) 및 기타 억압적 사상들에 대한 반성 및 해체의 필요성을 말한다. ‘생태적’이란 린 화이트(Lynn White)와 같은 이의 그리스도교가 오늘날의 생태계 파괴를 조장했다는 비판을 수용하고 신학을 생태친화적으로 교정해야 하는 당위성을 의미한다. 그리고 ‘대화적’이란 그리스도교가 다른 세계종교의 위대함을 인정하고 배타적이고 독선적인 호교적 태도를 지양하고 겸손하게 서로 인정하고 대화하는 자세로 임하여야 한다는 것이다.

3. 아시아신학: 그리스도교의 제3시대 선언

1997년 수원에서 아시아 전역에 있는 개신교와 가톨릭교회 신학자들이 교파를 초월하여 에큐메니컬하게 모여 아시아신학자협의회(CATS: Congress of Asian Theologians)를 구성했다. 그 CATS의 창립총회에서 아시아 신학자들은 세계 그리스도교의 ‘제3시대’가 도래하였음을 천명했다. 그리고 “에큐메니컬 운동과 제2차 바티칸 공의회가 우리에게 물려준 선교 패러다임을 넘어선 제3세대의 선교학”의 필요성을 주창했다(Carr and Wickeri, 1997~1998). 나아가서 CATS는 제3차 총회에서 다음과 같은 협의회 성명을 발표했다.

이 협의회는 아시아의 풍부한 종교적 전통의 다양성 가운데 새로운 기독교적 삶의 패러다임을 굳건히 하고 발전시키는 것을 그 목표로 하였다. 우리는 아시아에서의 기독교 선교는 그 본래의 목표에 따라 평가해 본다면 많은 부분에서 실패했음을 인정한다. 그 실패의 원인은 그에 적용된 무익한 종교신학과 선교학에 있다고 평가한다...그러나 하느님에 대한 경험은 외부로부터 도입되어야 하는 것이 아니며, 이

미 거기에 존재하고 있다. 하느님은 아시아의 위대한 종교들과 민속 종교들 가운데 살아계시고 역사하신다. 그리고 그와 같은 종교들은 제도적 기독교에 자주 직접적인 도전을 주기도 한다. 이제 기독교인들은 하느님께서 이러한 많은 방식으로 이 대륙 안에 구속적으로 현존해 오셨음을 겸허하게 인정해야 한다. 이러한 사실들을 인정하지 못했기 때문에, 아시아에서의 기독교 선교는 거만했고 또한 식민주의적이었다. 그들은 종교다원주의의 가능성을 거부했다(Thiagarajah and Longchar, 2002: 294-295).

이에 따라 아시아 신학자들은 신학과 선교학의 새로운 패러다임을 요청했다. 그리스도교의 제3시대에 유신론(theism)을 변호하는 변증적이고 교의학적인 모형은 부적절하고, 시대착오적이며, 퇴행적인 것이다. 그러나 불행히도 이러한 모형들이 여전히 계속되고 있다. 예컨대 이안 바버(Ian Barbour)나 존 폴킹혼(John Polkinghorne)과 같은 금세기에 가장 중요한 종교적 과제 중 하나인 종교와 과학 대화의 주도적 인물들의 신학 안에서도 찾아볼 수 있다. 바버의 선구적인 저서들에서 다음과 같은 유신론을 변호하기 위한 변증학이 아직 핵심적인 주장으로 남아 있다: “간단히 말해, 유신론은 본질적으로 과학과 충돌하는 것이 아니라, 유물론적 형이상학과 충돌하는 것이다”(Barbour, 1997: 80). 이론물리학자의 견지에서 과학시대에 이를 테면 니케아 신조(Nicene Creed) 같은 정통적인 그리스도교 신앙을 과감하게 재공식화한 폴킹혼의 작업은 세속화된 유럽의 정황에서는 정당성이 있다고 볼 수 있다. 그러나 식민주의적인 선교사들이 포함(砲艦)의 끔찍한 위협을 동원해 가며 그리스도교 정통주의를 포교했던 아시아적 정황에서 이러한 태도는 의문의 여지가 있는 것이다(Polkinghorne, 1966). 그것은 CATS의 다음과 같은 선언에서도 표출된다.

아시아에서 근대적 선교의 시대는 ... 대부분 다른 신앙들에 대해 적대적이고, 공격적이고 심지어는 교만하기까지 한 태도들을 동반한 음울한 시기였다. 아시아의 지역 문화들과 종교 전통들은 자주 열등한 것으로 간주되었고, 따라서 기독교와 서구문화 전통들에 의해서 대체되어야 할 것처럼 여겨졌다. 일반적으로 선교적 실천이란 타 종교에 속한 사람들을 개종하고 세례를 주는 일과 아시아인들의 존엄성과 정체성에 대한 고유한 관념을 구성하는 사회적, 문화적 그리고 종교적 가치들을

희생해서라도 교회를 확장하는 일과 같은 것들을 말하는 것이었다(Thiagarajah and Longchar, 2002: 294).

아시아 그리스도교 신학자의 눈으로 볼 때, 과학과 종교 사이의 대화에서도 그와 같은 변증적이고 교의학적인 패러다임들이 여전히 위세를 떨치고 있다는 것은 상당히 의심스러워 보인다. 무엇보다도 그러한 패러다임들은 서구 그리스도교의 헤게모니를 영속화하려는 시도하에서 복음 전도와 문화제국주의를 전파하기 위한 선교 정치적 첨단 책략으로 또 다시 악용될 수 있다는 약점을 가지고 있다. 그와 같은 선교학적 오류들이 ‘종교와 과학의 대화’라는 미명하에 다시금 반복될 가능성도 있다는 점에 대해 아시아 그리스도인들은 민감한 반응을 보일 수밖에 없으며, 따라서 대안적 패러다임을 추구한다.

또한 다른 세계종교에 대해 개방적 자세를 내세우며 대화를 추구하는 서구의 비교신학(comparative theology)과 종교 신학(theology of religion)도 결정적인 순간에는 토착적인 전통 종교를 배타적 시각에서 ‘타 종교’로 규정한다. 이러한 시각은 유교를 존재론적 종교-문화적 배경으로 부여받은 동아시아 그리스도인들에게는 부적절하다. 그들은 오히려 유교와 그리스도교 양쪽에 대한 이중적인 종교적 신분을 수용할 필요가 있다. ‘동아시아 신학’은 그러한 배타적인 태도를 지양하고, 유교적 맥락에서 그리스도교 신앙을 철저히 주제화하기 위한 주제별 접근(thematic approach)이 필요하다. 이러한 신학적 작업을 하기 위해서는 서술·비교적(descriptive-comparative) 단계와 규범·구성적(normative-constructive) 단계의 두 해석학적 단계가 요구된다.

이후의 글에서는 그 첫째 단계의 예로서 그동안 추진해 온 20세기가 배출한 최고의 서구 신학자 칼 바르트(Karl Barth)와 왕양명(王陽明) 그리고 한국 개신교에 막강한 영향력을 행사한 요한 칼뱅(John Calvin)과 이황(李滉) 간의 유교-그리스도교 간의 대화를 요약하고, 두 번째 단계로서 이 대화들을 토대로 구성한 ‘도(道)의 신학(a theology of the tao, theo-tao)’을 글로벌 동아시아(한국) 신학의 한 본보기로 제시해 보고자 한다.

II. 유교-그리스도교의 만남: 이중적 신분?¹

1. 유교(유학)와 그리스도교(신학)의 만남

서구권 동아시아학의 선구자였던 콜롬비아대학의 드바리 교수는 유교, 정확하게 말해서, 신유교[Neo-Confucianism(Tu, 1989b)]가 동아시아인들에게는 “공통적인 문화적 배경”이고, “자기성찰적 동아시아 문명”을 이해할 수 있는 “가장 유용한 원리와 열쇠”라고 주장한다(De Bary, 1988: 44). 또한 그는 18~19세기에 서구인들과 동아시아인들의 만남을 다음과 같이 평가하였다. 팽창주의적 서구인들은 불행하게도 동아시아인들의 이러한 자기성찰적 태도를 “미성숙한, 자기만족적, 독선적, 고립주의”로 오해한 반면, 동아시아인들은 서구적 팽창주의를 곧바로 “도덕과 정신의 구심점이 없는 방만한 힘에 의존하고 있는 통제불능적 침략성의 구현”으로 인식하였다. 이러한 첨예한 대조는 그들 각자의 삶의 방식에 깊이 뿌리박혀 있는 근본적으로 서로 다른 종교적 시각을 극명하게 보여준다. 말하자면 복음적이고 선교적인 열정을 가진 서구 그리스도인들과 도(道)의 전달은 미덕이 보유한 내재적 능력에 의하여 자연스럽게 이루어짐을 확신하는 유교를 실천하는 사람들 간의 현저한 시각의 차이를 반영한다. 이러한 근대 서구인들의 잘못된 시각과는 대조적으로 파스칼(Pascal)과 라이프니츠(Leibniz) 같은 모더니티의 선구자들은 마태오 리치(Matteo Ricci) 학파가 소개한 내용을 바탕으로 유교에 대해 보다 폭넓은 이해를 가지고 있었고, 최소한 유교가 자신들의 그리스도교 신앙을 위해서도 중요하다는 사실을 인식하고 있었다(Ching, 1976: 115-116). 사실상 오랜 역사와 복잡한 발전과정을 통해 축적되어 온 종교 전통인 유교를 ‘Confucianism’, 곧 하나의 ‘ism’으로 명명하는 것 자체가 많은 오해의 소지를 부여하고 있다(Ching, 1977: xv).

¹ 이 글의 이하 부분과 유사한 내용을 담은 초기 영문 버전이 다음에 게재된 적이 있다. Heup Young Kim, “Christianity’s View of Confucianism: an East Asian Theology of Religions” in Jerald D. Gort, et al. ed., *Religions View Religions: Explorations in Pursuit of Understanding*, Amsterdam, New York: Rodopi, 2006, 265-282.

문화적으로 유교권에 속한 국가들, 일본 그리고 중국과 함께 네 마리의 호랑이로 불리는 국가들의 급속한 경제성장은 이러한 유교 전통에 대한 관심을 급격히 고조시켰다. 아울러 서구학자들은 유교에 대한 근대적인 오해들을 수정하려고 노력해 왔다. ‘유교 신학자’ 또는 ‘유교 전도사’로 불리기도 했던 하버드대학의 뚜 웨이밍(Tu Wei-ming) 교수와 토론토대학의 줄리아 칭(Julia Ching) 교수는 영어권에서 그리스도교 신학에 대한 유교 해석자로서 괄목할 만한 공헌을 했다. 또한 20세기의 주요 가톨릭 신학자 한스 쿵(Hans Küng)은 동아시아 종교(유교와 도교)를 지혜적 성격을 가진 “제3의 독립적인 종교 유형”으로 추가해야 한다고 삼극적(tripolar) 유형론을 주창했다(Küng and Ching, 1989). 그동안 세계 신학계에서는 중근동에서 발원한 예언적 종교(유대교, 그리스도교, 이슬람)들과 인도에서 기원한 신비적 종교(힌두교, 불교 등)들 두 부류의 종교적 흐름만을 인정하는 양극적(dipolar) 유형론이 통용되어 왔다. 쿵은 이 양극적 견해의 환원적 오류를 수정하면서 동북아시아 종교를 포함한 삼중적 유형론을 보강한 것이다.

보스턴대학의 네빌(Robert C. Neville) 교수, 스탠포드대학의 이어리(Lee Yearly) 교수, 루터신학대학원의 마틴슨(Paul V. Martinson) 교수를 비롯하여 여러 북미주 신학자들은 1998년 홍콩에서, 1991년 버클리에서, 1994년 보스턴에서, 1998년 다시 홍콩에서, 세계 유교-그리스도교 대화 심포지엄을 개최하며 유교와 그리스도교 간의 대화에 깊은 관심을 나타냈다(Berthrong, 1994). 이러한 동아시아의 유교에 대한 관심은 유교에 대한 서구적 견해, 실질적으로 그리스도교 신학의 견해에 중대한 전환을 초래하였다. 또한 그리스도교적 배경을 갖고 있지만, 유교에 매료되어 동아시아 문화에 대한 학술적인 ‘순례여행’을 감행하는, 스스로를 소위 ‘보스턴 유학자(Boston Confucian)’ 또는 ‘버클리 유학자(Berkeley Confucian)’라고 지칭하는, 서구형 유학자들의 모임들이 발생했다(Neville, 2000). 또한 이러한 순례여행의 경험 이후, 동아시아 종교적 전통들의 새로운 전망에 영향을 받아 그들이 종전에 가졌던 서구 종교적 시각은 변화되고 재구성되기도 하였다. 더욱이 그들은 이러한 변화가 자신들의 그리스도교 신앙에 대해 어떤 신학적 의미를 가지게 되는지를 질문하기 시작하였다(Bering, 1997: vii-ix).

이러한 상황은 그리스도교 신학에 있어서 소위 ‘비교신학(comparative theology)’이라는 하나의 새로운 장르를 발전시켜 왔다. 비교신학은 근본적으로 새로운

종교적 전망들에 대한 경험들로부터 얻은 새로운 통찰들을 신학적 작업에 반영하려는 서구학자들의 학술적인 노력을 말한다. 비교신학자들은 비교를 위한 방법론적 도구에 의해서 두 그룹으로 나누어질 수 있다. 첫째 도구는 사상체계 또는 철학(Yeary와 Neville)이고, 둘째 도구는 문헌의 텍스트(Clooney)이다(Yeary, 1990; Neville, 1982; 1991; Clooney, 1993). 비교신학은 의심할 바 없이 최근 십여 년간 종교신학(*theologia religionum*) 분야의 발전에 매우 중요한 공헌을 해왔다. 그럼에도 불구하고 그것은 다분히 엘리트주의적이요, 이론적일 뿐만 아니라 비현실적이고 추상적이라는 단점을 가지고 있다. 많은 경우 서구의 비교신학자들은 직접적인 경험보다는 문헌적 연구를 통하여 다른 전통들을 이해하고 있다. 그러므로 타 전통에 대한 그들의 해석들은 많은 경우 역사적으로 나타난 문화적 실체를 무시한, 비현실적인 인위적인 상상과 의도적인 사고(wishful thinking)에 머무는 경향이 있다.

2. 이중적 신분?

이중적 종교 신분(dual religious citizenship)은 비교신학이 가진 훌륭한 장점에도 불구하고 동아시아 신학자들이 수용하기가 어려운 문제점을 가지고 있다. 이 문제에서 소위 ‘광의의 에큐메니즘(wider ecumenism)’이라고 불리는 그리스도교 포괄주의의 한계가 드러난다. 대부분의 서구 신학자들은 이중적인 종교적 신분을 건너서는 안 될 루비콘 강을 건너는 것 같다고 경고한다. 대표적인 종교다원주의자인 존 히크(John Hick)마저도 이 문제에 있어서는 서구적 배타주의를 벗어나지 못한다. 그는 “인간은 하나만의 종교적 삶에 진심으로 그리고 전적으로 집중할 수 있다.”라고 주장했다(Hick, 1989: 373). 대표적인 포괄주의 신학자 한스 쿵은 줄리아 칭(Julia Ching)과 더불어 시도한 유교-그리스도교 대화에서 문화, 윤리 그리고 종교의 세 가지 범주에서 이중적 신분의 가능성을 인정하면서도, 종교적 이중신분에 대해서는 부정적이다. “문화적, 윤리적 범주의 이중 신분이 가능하고 또한 심지어 가능하게 되어져야 하지만, 그러나 모든 위대한 종교들에 있어서 종교적 이중신분은 신앙의 매우 심원한 의미에서 마땅히 배제되어야 한다.”고 말했다. 계속해서 그들은 “이중적 종교 신분이 아닌, 그리스도교의 토착화(Christian

inculturation)가 좌우명이 되어야만 한다”고 경고했다(Küng and Ching, 1989: 282).

그러나 동아시아의 그리스도인들에게 이것은 참으로 묘한 좌우명이다. 동아시아적 상황에 대해 특별한 관심과 이해를 가지고, 동아시아 종교의 중요성을 앞장서 주창한 가장 개방적인 유럽 신학자 한스 쾨링조차도 서구 그리스도교 전통으로부터 물려받은 상호 배타적인 사고유형에 고착된 인식론적인 이원론(either-or)에서 완전히 자유롭지는 못했다. 여기에서 동아시아 문화권에서 서구 신학자들의 신학의 한계가 노출된다. 쾨링은 “그러므로 통합을 위한 모든 문화적이고 윤리적인 가능성을 인정한다 할지라도 모든 종교의 진리는 궁극적으로 모든 사람들에게 긍정과 부정, 이것이나 저것이나 하는 양자택일을 분명히 해야 하는 심층까지 확장되고 있다”라고 주장한다(Küng and Ching, 1989: 282). 그러나 사실 이러한 발언은 그리스도교 사상사의 관점에서 볼 때에도 정당한 것이 아니다. 대표적인 예로, 역사적으로 가장 에큐메니컬한 니케아 공의회(A.D. 325)는 삼위일체 하느님은 한 분 또는 세 분(either one or three) 중 양자택일의 한 쪽이 아니고, 한 분인 동시에 세 분(both one and three)이라는 통전적인 견해를 삼위일체 신론의 정통교리라고 결론을 내렸다. 마찬가지로 칼케돈 공의회(A.D. 451)는 그리스도교가 신성 또는 인성 중 하나를 택하는 양자택일의 이원론적 일원론의 문제가 아닌 신성과 인성 모두를 인정하는 통전적인 그리스도론 교리를 정통으로 확정했다. 사실 고대 교회가 정통교리를 정립하면서 보여준 교부들의 천재적 위대성은 바로 그리스도교 신앙을 이렇게 하여 희랍적 이원론(신성-인성, 육체-정신)의 한계를 극복하여 표출했다는 점에 있다. 더욱이 그리스도교 성경은 분명히 그리스도인은 하늘의 시민권과 땅의 시민권을 동시에 가지고 있는 이중적 시민, 곧 이중적 신분의 소유자라고 명시하고 있다.

그럼에도 불구하고 서구 신학자들은 고대 교회의 이 위대한 신학적 지혜를 완전히 파악하지 못하고, 오히려 시계를 거꾸로 돌려 다른 종교문화에 대해 교회론적이고 인식론적인 편협성에 머물러 있다. 그들은 ‘오직 하나(only One)!’라는 아리안적인 단일신론과 콘스탄티누스 이전 시대 동안의 순교와 박해의 경험에서 형성된 로마의 ‘이것이나 저것이나’ 하는 신앙고백적인 콤플렉스에 아직 고착되어 있는 듯하다. 그러나 동아시아 그리스도인들에게 이중적 신분은 인식론적이거나 관념적인 것이 아니라 해석학적이고 실존적인 문제이다. 우리에게 있

어서 유교는 역사적인 실체이고 존재론적으로 주어진 것이다.² 그것은 신이 세상을 창조하면서 우리를 위해 숨겨놓은 은혜로운 선물일 수 있다. 우리에게는 유교를 하나의 ‘타 종교’라는 명칭으로 방관하거나 객관화할 수 있는 해석학적 거리가 존재하지 않는다. 뚜 웨이밍은 다음과 같이 설명했다. “동아시아인들은 자신의 종교를 신도, 도교, 불교, 이슬람 또는 그리스도교라고 고백하지도 모른다. 그러나 그들은 그렇게 그 자신들의 종교를 선언하면서도 [실생활에서는] 대부분 유교의 전통을 따르는 유자의 입장을 버리지 않는다.”(Tu, 1989b: 3)

또한 이 대목에서 유교를 중국종교(‘Confucianism as a Chinese religion’)라고 칭하는 오류를 바로잡아놓을 필요가 있다. 누가 그리스도교와 불교를 팔레스타인종교와 인도종교라고 칭하는가? 마찬가지로, 논란의 여지가 있지만 유교가 중국에서 발생한 것이 사실이라 하더라도, 발생론적 입장에서 유교를 하나의 중국종교로 분류하는 것은 오류다. 더욱이 조선은 “의심할 바 없이 가장 철저하게 유교화된” 나라였고, 그리고 지금도 여전히 세계에서 가장 유교가 강력히 지배하고 있는 사회는 중국이 아니라, 단연 한국이다(Tu, 1989b: 35).³ 나아가서 이러한 표현은 한국인들에게는 매우 불쾌한 것이다. 왜냐하면 그것에는 중국의 제국주의를 정당화하는 중국 중심적 세계관이 잔재하고 있기 때문이다. 동아시아 역사에서 중화사상은 서구의 제국주의 못지않게 거만하고 억압적이지, 결코 순수한 이념이 아니었다.

² 이 글의 저작 동기를 부여하고 도움을 주신 서울대 명예교수 안청시 교수님께 감사를 드린다. 안 교수님은 또한 한국인의 경우 이중적 신분을 배타적으로 유교에만 적용하고 있는 것이 아닌가 하는 의문을 제기했다. 그러나 이 부분은 서구에서 가장 개방적인 그리스도교 신학자들마저도 문화적 배타주의에서 자유롭지 못하다는 점을 지적하고 비판한 것으로, 필자의 경우 실존적으로 경험한 그리스도교와 유교와의 관계에 한정해서 논의한 것이다. 또한 이 글에 논평을 해주신 서울대학교 종교학과의 윤원철 교수님께도 감사를 드린다. 그러나 필자는 이 글을 통해 그동안 구상해온 신학을 소개하며 사회과학 및 인접 학문들과 열린 대화를 시도하고 있지만, 어디까지나 한 한국인 그리스도교 조직신학자로서의 종교철학, 비교종교학, 종교심리학보다는 그리스도교의 내용을 해석하는 조직신학 또는 구성신학의 입장에서 접근하고 있음을 밝혀둔다.

³ 그레이슨 역시 주장했다. “비록 유교는 중국에서 시작되었지만, 유교는 신유교가 한국 조선왕조 500여 년간 한국사회에 끼친 영향력만큼, 중국사회에 큰 영향력을 끼치지 못했다. 일본에 있어서 유교는 주로 정치적 엘리트 계급과 그들을 돕는 학자계층의 관심거리였을 뿐이다.” 또한 “유교가 정치적으로, 문화적으로 그리고 사회적으로 현저한 영향력을 끼쳤고, 지금도 여전히 그 영향력을 끼치고 있는 사회는 유일하게 한국이다”(Grayson, 1989: 8).

3. 동아시아 (선비)신학

천 년이 넘는 세월을 지속해 온 전통적인 유교 가정에서 성장한 한국 그리스도교 신학자로서 나는 다음과 같이 고백한 적이 있다.

나는 그리스도교 신학을 연구하면 할수록, 유교문화가 얼마나 내 몸과 마음과 정신에 깊이 뿌리박혀 있는지를 절감하게 되었다. 유교는 마치 나의 종교적 모국어인 듯, 그리스도인이 된 내 자신 속에서 은근하면서도 강렬하게 활동하고 있었다. 만약 신학이 하느님의 사랑에 대한 인간의 전적인 응답이라면, 내가 신학활동을 할 때마다, 또 한편 내 자신의 내면에 새겨진 유교전통과의 운명적인 한판 씨름은 불가피하다. 동아시아적 신학 작업을 행하는 것은 필수적으로 하나의 신학적인 과제로서의 유교연구를 포함하게 된다(Kim, 1996: 1).

이러한 유교와 그리스도교의 만남에서는 서구 신학자들이 그들의 경험에 기초하여 전제하는 ‘타 종교’ 또는 ‘다른 신앙’이라고 하는 명확한 구별은 존재하지 않는다. 두 전통들은 ‘상호배타적(either-or)’으로 선택해야 할 상황이라기보다는 오히려 ‘양자 모두(both-and)’를 택해야 할 상황이다. 따라서 동아시아 종교신학(theologia religionum)에서는 이중적인 종교적 신분, 즉 하이픈으로 연결된 정체성인 ‘유교-그리스도인’ 또는 ‘그리스도교-유교인’의 이중적인 종교적 신분의 가능성을 수용해야 한다. 이러한 맥락에서 종교 내적이고 구성적(intrareligious and constructive)인 ‘주제적(themative)’ 접근이 종교신학의 형성을 위하여 보다 적절한 방법이라고 할 수 있다. 주제적 접근은 현저하게 유교에 의해 형성되어 온 문화와 사회 속에서 살아가는 우리의 삶에 그리스도교 신앙이 주는 통전적 의미를 주제화하는 해석학적 작업을 지칭한다. 그것은 결코 그릇된 혼합주의(syncretism)를 의미하는 것이 아니라, 그리스도인이 진솔하게 자신의 맥락과 해석학적 지평에서 자신에게 주어진 은유와 상징을 사용하여 그리스도교 신앙에 대해 보다 유익하고 타당하고 적절한 이해를 찾으려는 진정한 신학적 작업을 의미한다(김흥영, 2012: 21-41; Kim, 2000: 123-134).

나는 동아시아의 종교신학은 서술-비교적 단계(descriptive-comparative stage)와

규범-구성적 단계(normative-constructive stage)라는 두 개의 해석학적 단계들을 통해 구성되어야 한다고 주장한다(Kim, 1996: 139-141; 김흥영, 2000: 182-191). 첫 번째 단계가 종교신학에 대한 서술적 접근과 관련되어 있다면, 두 번째 단계는 규범적 접근과 관련되어 있다. 첫째, 서술-비교적 단계는 실질적으로 유교-그리스도교의 대화를 말한다. 이 경우 유교의 내적경전성(intratextuality)과 내러티브(narrative)의 고유성을 보전하기 위하여 보완적이고 발견적(heuristic) 도구로서 ‘조직유학(confuciology)’이라는 개념을 창안하였다.⁴ 다시 말해서 조직유학이란 현대적 사상과 더불어 고도로 발전한 그리스도교의 조직신학과 맞서서 대화할 수 있도록 재구성한 유학적 체계를 말한다. 둘째, 규범-구성적 단계에서는 그 초점이 동아시아 그리스도교 공동체들에게로 전환되고, 그 주제는 동아시아 그리스도인들이 주어진 유교적 맥락에서 그리스도교 신앙의 규범적 내용을 어떻게 규정(prescript)할 것인가에 맞춰진다.

다음 두 개의 마당을 통하여 이러한 동아시아 신학을 구성하는 한 실례를 제시하고자 한다. 첫째 마당에서는 그동안 추진해 왔던 두 가지의 유교와 그리스도교 사이의 종교 간 대화를 요약한다. 먼저 가장 독창적인 신유학자의 한 명인 양명학의 창시자 왕수인(王守仁 호는 陽明, 1472~1529)과 20세기의 가장 중요한 그리스도교 신학자라고 할 수 있는 칼 바르트(Karl Barth, 1886~1968) 간의 유학과 신학 간의 대화이다. 그리고 한국의 가장 중요한 유학자인 이황(李滉 호는 退溪, 1501~1570)과 가장 탁월한 개신교 신학자의 하나이며 개혁신학전통의 창시자인 칼뱅(John Calvin, 1509~1564) 간의 대화에 대하여 약술한다. 둘째 마당에서는 두 번째 규범-구성적 단계로 동아시아 신학의 한 본보기로 ‘도(道)의 신학’을 제시할 것이다.

⁴ ‘조직유학(confuciology)’이라는 용어는 그리스도교의 조직신학(theology)이라는 용어에 대해 기능적으로 동등한 용어를 조합해 본 것이다. 즉 “주어진 맥락에서 그리스도교 신앙에 대한 일관성 있는 사유체계를 반영하는 조직신학에 대응하여, 조직유학은 유교의 신앙에 대한 일관성 있는 사유체계를 반영한다”(Kim, 1996: 135).

III. 유교-그리스도교의 대화: 근본적 상이성 속에 두터운 유사성(異中同)

1. 왕양명과 칼 바르트: 수신과 성화

유학과 신학의 발전에 결정적인 영향을 준 두 사상가들의 구체적인 텍스트에 근거하여 구성한 이 첫 번째 대화에서, 만약 올바르게 이해하면, 유교의 수신(self-cultivation)과 그리스도교의 성화(sanctification)는 ‘어떻게 완전한 인간이 될 수 있는가?’라는 공통적인 주제에 대한 두텁게 유사한(thickly resemblant) 견해들이라고 나는 주장했다(Kim, 1996: 139). 요약하면, 수신(修身)은 인간 본성 안에 잠재하고 있는 진실한 자기, 곧 양지(良知)를 실현하는 것을 목표로 하는 반면, 성화(聖化)는 인간의 진실하게 선택된 본성을 회복하는 것을 의미한다.

근본적으로 유교와 그리스도교는 서로 상이한 역사·사회·문화·언어적 매트릭스로부터 발생한 전혀 다른 두 종교적 패러다임들이다. 일반적으로 유교는 인간중심적이고 주관적이고 내향적인 반면, 그리스도교는 신중심적이고 객관적이고 외향적이라고, 그들의 종교적 특성은 대조적으로 분리한다. 이러한 특성들은 물론 양명과 바르트의 대화에서도 여실히 드러난다. 바르트의 신학이 역사성을 강조하는 반면, 양명의 유학은 내재성을 강조한다. 유학의 자원은 인간의 마음(心)을 통하여 전승되어 온 지혜적 전통인 반면, 그리스도교의 자원은 신의 말씀을 통하여 계시되어진 예언적 전통이다. 특히 인간성에 대한 근본모형은 이러한 각 전통들의 특성들을 요약하고 있다. 양명학에서 인간성의 근본모형은 내재적 선함인 양지(良知)이고, 이것은 ‘내재적 초월성(immanent-transcendence)’으로 표출된다. 이와 대조적으로 바르트 신학에 있어서 인간성의 근본모형은 그리스도의 인간성(*humanitas Christi*)이고, 이것은 ‘역사적 초월성(historico-transcendence)’으로서 나타난다. 포괄적 휴머니즘(inclusive humanism)을 함의하는 유교적 통찰은 기본적으로 인간과 우주의 합일(天人合一)을 이루는 ‘인간-우주적 비전(anthropocosmic vision)’으로 나타난다. 반면에 그리스도교적 통찰은 예수 그리스도의 구원론적 사건에 철저히 의존해서, 구원의 역사로서 ‘신-역사적 비전(theo-historical vision)’을

천명한다. 그러므로 수신을 근간으로 하는 유교는 보다 존재론적이고 우주적인 반면, 성화를 지향하는 그리스도교는 보다 실존적이고 역사적이다.

이러한 특성은 악에 대한 분석에서 현저하게 드러난다. 유학은 인간의 근본적인 통일성과 존재론적 선함을 긍정하는 데에 강조점을 두는 반면, 신학은 실존적 인간상황에서 나타나는 ‘죄(sin)’라는 현상에 대해 구조적인 측면을 분석하는데 초점을 맞춘다. 이러한 뉘앙스의 차이는 그들의 인간론에서도 드러난다. 유학이 인간을 우주적 공동성으로서 인(仁, 두 사람)에 우선적 관심을 두는 반면, 신학은 역사적 공동성으로서의 신형상(*Imago Dei*)으로 이해한다. 이러한 차이점들은 수신과 성화라는 참된 인간이 되는 방법론에 있어서도 각기 다른 우선순위를 반영한다. 수신은 무엇보다 인간의 내면적인 자기 주체성인 양지를 확립하고, 안에서 밖을 향하여 펼쳐나가는 반면(致良知), 성화는 그리스도의 역사적 구원 사건으로부터 시작하여 성령의 인도에 따라 밖에서 안으로 인간의 주체성을 확립한다. 인간존재에 대한 유교적 모형은 심원한 인격, 곧 신실한 구도자(또는 선비)로서 그 핵심덕목이 성(誠)으로 표현되는 반면 그리스도교의 모형은 신의 계명과 말씀을 듣고 순종하는 실천적 인격, 곧 지고한 신의 사랑(아가페)에 의해 교란된 죄인(*disturbed sinner*)이다. 결론적으로 이러한 상이성들은 그들이 가진 근본적인 시각의 차이점, 곧 유교의 인간·우주적 비전과 그리스도교의 신·역사적 비전의 차이에서 비롯된다고 요약할 수 있다.

이러한 근본적인 상이성에도 불구하고, 양명과 바르트는 ‘어떻게 완전한 인간이 될 수 있는가?’, 즉 ‘근본적 인간화(*radical humanization*)’라는 공통적인 주제를 다루고 있다는 점에서 매우 유사한 측면을 가지고 있다. 두 사람 모두 근본적 인간성(*radical humanity*)—양지와 그리스도의 인성—은 궁극적인 존재론적 실재로 믿고 있다. 악이란 실존적으로 이러한 존재론적 실재에 대한 부정과 기능장애에 의해서 발생한다. 존재론적 실재로서 근본적 인간성은 악을 밝혀낼 뿐만 아니라 악을 제거하는 본질적인 능력을 가지고 있다. 철저한 인간화는 실존적인 상황에서의 불합리한 인간구조를 뛰어넘어서 이러한 존재론적 실재를 실현하는 하나의 초월적인 과정이다. 다시 말하자면, 그것은 인간의 마음(心) 안에서 주체성과 존재론적 실재의 동일화 그리고 예수 그리스도와의 존재론적 연결을 통한 역사적인 자기실현을 향한 과정이다. 이러한 과정에서 근본적인 인간성은 영적으로

권능을 통하여 구체적으로 나아갈 영적 방향을 인도한다.

또한, 양명과 바르트는 인간성에 대해 유사한 실질적인 정의를 내리고 있다. 그들 모두는 인간이 된다는 것은 ‘공동성의 존재(being-in-togetherness)’가 됨을 의미한다는 데 동의한다. 유교적 인간성의 모형인 인(仁)은 존재론적 두 사람, 곧 ‘창조적인 공동적 인간성(creative co-humanity)’을 제시하고, 그리스도교적 인간성의 모형인 신형상(*Imago Dei*)은 ‘환희에 찬 공동적 인간성’(joyful *Mitmenschlichkeit*)을 제안한다. 이에 반하여 자기(*selfhood*)를 ‘하나의 고립된 에고(an isolated ego)’로 규정한 근대적 인간에 대한 정의는 부정확하고 위험한 것이다. 오히려 인간(人間, 사람 사이)은 관계성의 공동체적 중심이고, 따라서 인간화는 공동적인 행동으로서 자기-변화(*self-transformation*)를 수반한다. 이러한 인간성의 의미는 항상 확장되어 가는 관계성을 통하여 구체-보편적인 방법으로 실현되어야 한다. 다시 말하면, 존재론적 지식(존재, being)과 윤리적 행위(과정, becoming)에 대한 윤리·종교적 일치성을 통하여 실현되어야 한다. 이러한 방식으로 왕양명의 수신유학(*confuciology of self-cultivation*)과 칼 바르트의 성화신학(*theology of sanctification*)은 특별히 근본적 인간화에 대해 매우 유사한 구체·보편적인 방법론을 제시하고 있다.

더욱이, 이 대화는 현대 그리스도교 신학이 당면한 주요 과제들에 관해 매우 중요한 함의들을 제공한다. 여기에서 유학적 개념이지만, 신학적으로도 적합한 세 가지의 사유양식을 찾아낼 수 있다. 첫째, 유교와 그리스도교는 인(仁)의 사유양식, 즉 ‘관계성과 공동체적 사고방식’에서 서로 수렴한다(Moltmann, 1981: 19). 이것은 절정에 달한 근대 개인주의(*individualism*)에 대한 타당한 교정이 될 수 있다. 그것은 관계성과 공동체적 사고방식이 다른 인종, 성별, 신분, 문화 그리고 다른 종교의 사람들뿐만 아니라 자연과 연대하여 최대의 지평으로 확장되어 우주적인 공동적 존재(*the cosmic being-in-togetherness*)로서 인간성을 실현할 것을 요구한다. 둘째, 유교와 그리스도교는 지행합일(知行合一)을 실천하는 성(誠)의 사유양식에서 수렴한다. 양명과 바르트는 존재론적 앎과 윤리적 행함에 대한 일치성에 근거한 공동체적 행위로서 자기변화에 대한 구체·보편적 양식을 제안한다. 그것은 역시 오늘날과 같은 파편화된 세상을 위한 매우 중요한 교정책이다. 그것은 우리로 하여금 특별성과 보편성, 다양성과 통일성, 이론과 실천 그리고 정론(*orthodoxy*)과 정행(*orthopraxis*)과 같은 어려운 양극성을 극복하는 것을 가능케 한

다. 셋째, 유교와 그리스도교는 도(道)의 사유양식에서 서로 수렴한다. 양명과 바르트는 각각 예(禮)와 제자도(discipleship)와 같은 공동체적인 관계성에서 바른 실천(正行)을 강조한다. 그들은 근본적 인간화란 우선적으로 항상 변화하는 삶을 사는 길 또는 삶의 변혁적 프락시스, 곧 도(道)를 의미한다는 데 동의한다. 결론적으로 이 사유방식들은 ‘새로운 인간성에 대한 공동적 추구’를 위한 진솔한 대화적 참여, 그리고 공동적 인간성의 도에 대한 탐구를 향한 열정적인 참여를 추구한다(Thomas, 1987). 더욱이 한국유학은 본래 도학(道學)이었으며, 바르트를 통해 본 그리스도교 신학도 이와 같이 도학의 모습을 드러낸다. 그러므로 유학과 신학은 서로 도학이란 특성에서 두텁게 만나고 있으며, 그래서 나는 ‘도(道)의 신학’을 주장한다(김희영, 2000, 2012).

2. 요한 칼뱅과 이퇴계: 신형상(imago Dei)과 천명(天命)

유교와 그리스도교의 근본적 상이성 안에서 두터운 유사성은 한국 그리스도교의 역사에서 중요한 두 사상가들 사이의 대화에서 더욱 현저하게 드러난다.

존재론적 인간성: 칼뱅과 퇴계 모두 인간은 존재에 대한 초월적 근거(하느님과 하늘)에 관계되어 있으며, 또한 불가분의 관계로 얽혀 있음을 믿었다. 그리스도교는 하느님의 형상에 따라 인간이 창조되었다는 「창세기」의 구절에 기초하여 신형상 교리를 주장하고, 유교는 인간본성은 하늘이 부여한 품성(天命之謂性)이라는 『중용』의 구절에 따라 천명론을 주창한다. 신형상론과 천명론은 모두 관계적이고 초월적인 인간론이라는 특성을 보여준다. 그들은 이구동성으로 인간성을 인간존재의 초월적 근거에 대한 영광과 선함을 드러내고 반사하는 거울 또는 소우주로 규정하고 있다. 더욱이 칼뱅과 퇴계는 근본적 인간성에 내재하는 선함의 특성을 이해함에서도 괄목할 만한 유사성을 보여준다. 칼뱅은 그들을 지혜, 미덕, 정의, 거룩함(智德義聖), 요컨대 성실(integrity)과 정직(rectitude)으로 서술했다. 퇴계는 인간본성의 특성을 인의예지(仁義禮智), 요컨대 성(誠)과 리(理)로 규정했다. 만약 하느님(神)과 하늘(天) 사이의 특별한 차이점을 괄호로 묶는다면, 존재론적 인간성에 대한 칼뱅과 퇴계의 이해는 거의 상호 교환적이라 할 수 있다.

실존적 인간성(타락한 인간성과 人心): 칼뱅과 퇴계는 인간의 마음(心)을 인간본성의 우선적 자리(locus)로 인식한다는 점에서 동일하다. 그들은 또한, 그러나 실제적으로 마음은 양가적이고 매우 불안정하기 때문에 마음의 본래적인 선함에 어긋나게 모호한 행동을 한다는 것에 동의한다. 따라서 두 사람 모두 인간성을 본래적 선함을 가지고 있는 본래적 인간성과 양가적이고 불안정한 실제적 인간성으로 구분한다. 다시 말하면, 전자는 존재론적 인간성이요, 후자는 실존적 인간성을 말한다. 신학은 이것을 태초에 신에 의해 창조된 본래적 인간성(created, original nature)과 타락 이후의 실제적 인간성(fallen, actual nature)의 구분으로 치밀하게 분석한다. 유학은 이것을 도심(道心)과 인심(人心) 또는 본연지성(本然之性)과 기질지성(氣質之性)의 구분을 통하여 묘사한다.

결국 양자 모두의 주된 관심은 ‘어떻게 인간이 실존적 인간성의 양가적이고 이중적인 성질을 극복하고서 존재론적 인간성 안에 내재하고 있는 본래적 선함을 회복하고 복원할 수 있겠느냐?’라는 주제에 맞춰져 있다. ‘어떻게 진실하고 완전한 인간성을 회복하느냐?’라는 이 인간화의 근본적인 과제는 신학에서는 성화론, 유학에서는 수신론(또는 聖學)으로 다루어지고 있다. 칼뱅이 원죄론과 타락한 인간성의 부정적인 실체에 대해 집중적으로 연구한 반면, 퇴계는 마음(心)의 현상에 대해 주의 깊게 탐구한 것은 사실이다. 그러나 그들의 사상을 심층적으로 살펴볼 때, 인간성의 실재에 대한 그들 분석의 차이점은 두텁기(thick)보다는 미묘(subtle)하다는 것을 발견하게 된다. 보통 근본주의적으로 해석되는 칼뱅의 원죄론과 전적 타락론은 독립적인 교리가 아니고 그리스도론과 은총론에 부수되는 교리로서 그 맥락 안에서 이해해야 한다(Torrance, 1949). 또한 인간의 마음(心)에 대한 퇴계의 사상은 결코 인간에 대한 낭만적인 관점에서 태동한 것이 아니었다. 그것은 도리어 그가 조선시대의 피로 얼룩진 사대사화(四大士禍)—그 중 하나에서 그는 사랑하는 형님을 잃었다—를 목격하면서 얻은 성찰이었다. 더구나 칼뱅과 퇴계는 악의 존재론적 지위를 거부하면서, 인간성의 실존적 양가성은 존재론적 인간성의 본래적 선함을 오해하고 왜곡하는 데에서 기인한다고 이해하는 점에서도 서로 수렴하고 있다.

인간 본성의 회복: 칼뱅과 퇴계 모두에게 있어서, 경건(*pietas*, 敬)은 그들의 사상 전체에 녹아 있는 중심적인 개념이다. 퇴계에게 경(敬)은 상제(上帝)와 인격적이고 상호적인 관계를 포함하는 수신의 핵심적 개념이다. 칼뱅에게 있어서 경건(*pietas*)은 “그리스도교 신앙과 생활에 대한 그의 전체적인 이해와 실천에 의한 집약된 상징이다(Battles, 1984: 192).” 양자 모두에게 경건은 존재의 궁극적인 근원을 향한 경외와 환희(*mysterium tremendum et fascinans*)를 말하며, 이것은 교리적 지식(doctrine, 理)에 선행한다. 퇴계 성학(聖學)의 주요 방법론은 경(敬)에 거해서 리(理)를 탐구하는 거경궁리(居敬窮理)이다. 또한 칼뱅이 옹호하는 신학의 고전적인 정의는 ‘이해를 추구하는 신앙(*fides quaerens intellectum*)’이다. 비록 탐구의 대상은 다를지라도 서로 유사한 방법론적인 구조를 가지고 있다. 퇴계 유학에 있어서 탐구의 대상은 우주적인 보편원리인 리(理)인데 반해, 칼뱅 신학에 있어서 신앙의 대상은 예수 그리스도, 곧 말씀이다. 더욱이 그들은 이러한 탐구의 대상들이 또한 본래적 선함을 가진 참된 인간성을 회복할 수 있게 하는 존재의 초월적 근거라는 것을 확신하는 믿음에서도 서로 수렴한다. 왜냐하면 리(理)와 예수 그리스도는 각각 천명(天命)과 신형상의 완벽한 현시를 지칭하기 때문이다. 퇴계는 이 과제를 하늘을 체현하고 도에 따라서 진행되는 체천진도(體天進道)라고 주창한 반면, 칼뱅은 그것을 그리스도를 신앙함과 성령의 인도하심을 따르는 삶을 통해 본래적 신형상을 회복하는 방법으로서 설명하였다.

또한 양자 모두 성화와 수신을 성취하기 위하여 내면적으로는 경건(敬虔)과 외면적 수단으로서의 의로움(義)이 필요하다고 주장했다. 한마디로 말해서, 성화(그리스도교)는 말씀 들음을 통해서 완전한 신형상이신 그리스도를 실현하는 것이고, 수신(유교)은 리(理)의 탐구를 통해서 천명(天命)을 구현하는 것을 의미한다. 만일 그리스도(logos)가 리(理)와 동일시될 수 있다면, 칼뱅 신학과 퇴계 유학에 있어서 인간화에 대한 사상은 근본적으로 동일하다고 할 것이다. 양자 모두 근본적 인간화는 성인이 되는 도(道)라는 것을 인정한다. 곧 그들은 성학(聖學)과 도학(道學)의 특성을 서로 공유하고 있는 것이다. 그래서 나는 한국에서의 칼뱅 전통을 기반으로 한 장로교를 비롯한 개신교의 급격한 성장은 바로 이러한 퇴계 유학을 통해 보여준 한국유학과 칼뱅신학과의 두터운 유사성에 기인한다는 가설을 주

장한 바 있다.⁵

생태학적 비전(Pietas과 敬): 칼뱅과 퇴계는 자연과 인간의 관계에 대한 관점에서 도 유사한 측면이 있다. 신형상론과 천명론의 관점에서 볼 때, 두 사람은 모두 자연과 인간 사이의 질적인 차이를 부정한다. 협의적인 관점에서는 오직 인간만이 그들 존재에 대한 초월적 근거의 진실한 거울로 기능한다고 할 수 있다. 그러나 광의적으로 보면 인간과 자연의 생물 모두가 신형상이고, 그들의 본성 모두가 하늘로부터 부여받는 것이라는 점에서 동일하다. 퇴계는 이들의 차이를 기(氣) 또는 기질지성(氣質之性)으로 설명한다. 인간은 정(正)하고 통(通)한 기질을 타고난 반면, 사물은 편(偏)하고 색(塞)한 기질을 타고났다. 따라서 인간의 자세는 땅을 밟고 하늘을 향해 바로 선 외형(平正直立)을 가지고 있고, 짐승들은 땅과 평행하게 수평적인 자세(橫生)를 취하고, 식물들은 수직적으로 역방향으로 자라난다(逆生). 칼뱅 또한 하느님께서 인간이 하느님을 알고 경배할 수 있게 하기 위하여 다른 피조물과는 달리 인간을 직립하게 창조하셨다고 주장했다. 더욱이 칼뱅과 퇴계는 각각 신형상과 천명사상을 통하여 초월성(神과 天)과 인간과 우주가 서로 밀접하게 어우러져 있다는 유사한 비전에서 서로 근접한다. 칼뱅과 퇴계는 이와 같이 초월성-인간-자연이 상호 결합된 신-인간-우주성(theo-anthropo-cosmic)을 주장하는 데 동의한다. 이러한 관점에서 보면, 인간은 우주의 사악한 정복자가 아니며, 직선적으로 진행되는 우주에서 고립된 역사의 주체가 아니다. 오히려 인간은 영광스런 하느님의 우주적 드라마를 증거하는 상호의존적인 공동의 목격자들이며, 이러한 신-인간-우주적 극장에서 하늘의 황홀한 궤적과 멋진 조화를 연출하는 생태학적 지킴이들이인 것이다.

⁵ 요한 칼뱅의 신학에 뿌리를 둔 한국 장로교회는 이 땅에 전래되어 온 이래 괄목할 만한 성장을 이룩하였다. 한국 장로교회는 한국의 여러 교파들 가운데 교인 수도 가장 많거니와 문화적으로 그리고 사회적으로도 가장 역동적이다. 한국 장로교회는 한 세기가 채 못 되어, 세계 모든 개신교회들 가운데 가장 많은 교인 수를 자랑할 정도로 성장하였다. 이것은 세계 선교사에서도 기적과 같은 것이다. 나는 이러한 성공이 칼뱅의 신학과 퇴계의 유학 사이의 이러한 놀랄 만한 유사성에 기인한다고 가설을 주장했다(Kim, 2000: 89-120; 김흡영, 2000: 231-291).

IV. 도(道)의 신학: 글로벌 동아시아 신학을 향하여

두 번째 구성적 단계에서는, 문제의 초점이 이러한 신유교 전통과 역사적 충돌을 겪고 있는 그리스도교 신학에 놓이게 된다. 동아시아에 있는 그리스도교 공동체들은 그 자신들의 종교·문화·언어적 매트릭스인 유교적 상황에서 그리스도교 신앙에 대한 통전적인 이해를 필요로 한다. 이것은 동아시아의 종교신학의 구성을 위해서는 유교와 그리스도교 간의 선형적인(*a priori*) 비교적 차원을 넘어서야 하기에 피할 수 없는 한 필수적인 단계이다. 그것은 양명과 바르트 또는 퇴계와 칼뱅과 사이에 대화의 단계를 넘어서 앞으로 진보하기 위한 ‘대화를 넘어서는(beyond dialogue)’ 단계이다(Cobb, 1982). 이 구성적 단계의 주된 과제는 인간성과 완전한 인간화에 대한 강력한 담론들을 내포하고 있는 두 위대한 해석학적 지평(유학과 신학)들이 역사적으로 융합하는 상황에 있는 동아시아 그리스도교 공동체들에게 그리스도교의 신앙적 규범에 대해 후험적(*a posteriori*) 표현을 재구성하는 것이다. 이 규범·구성적 작업은 우선적으로 종교현상에 대한 서술적(descriptive) 연구(종교현상학) 또는 임의적인 형이상학적 비교연구(비교종교학)를 언급하는 것이 아니라, 물론 그들을 필요로 하지만, 동아시아 그리스도인들이 그들 자신의 맥락에서 그리스도교 신앙에 대한 통전적 이해를 추구하기 위한 한 필수적인 주제화(thematization), 곧 주제적 접근(thematic approach)을 의미한다. 그러나 이미 언급한 바와 같이 이 작업은 결코 천진난만한 절충적 종교혼합(religious syncretism)(Thomas, 1987)을 말하는 것이 아니라, 오히려 유교적 맥락에서의 심층적인 “종교 내적 대화(intra-religious dialogue)”(Panikkar, 1978: 40)를 통해 그리스도교를 심층적으로 더욱 명백하게 이해하려는 “고백적 방법”(confessional method)을 의미한다(Niebuhr, 1962: 41).

이 단계에서 유교와 그리스도교 간의 두터운 유사성은 동아시아 그리스도교의 유교적 종교신학을 발전시킬 수 있는 공통적 토대를 제공한다. 인(仁)과 신형상(*Imago Dei*)이라는 그들 각각의 전통적 용어들을 사용해서 인간성을 공동적 인간성, 더불어 사는 존재, 또는 타자를 위한 존재로 이해하는 것은 서로 상동적 그리고 실질적인 동일성을 보여주고 있다. 동아시아 그리스도인들에게는 예수

그리스도를, 인(仁)과 신형상 모두를 완성한 인간성의 패러다임으로 고백하는 데에 문제가 없다. 예수 그리스도 안에서 그들은 역시 성(誠)과 아가페(*agape*)라는 참된 인간화에 대한 두 가지의 근본 메타포들 간의 완벽한 일치를 발견한다. 그러므로 대화들에서 발견된 유교와 그리스도교 간의 두터운 유사성은 그리스도론의 형태로 입증되어 질 수 있다. 만약 동아시아 그리스도인들이 그리스도가 인간 안에 내재한 자기초월성에 대한 유교적 믿음을 일회적으로 모두를 위하여 한꺼번에 성취한 성실한 인간성(聖人)의 궁극적 패러다임으로 고백한다면, 인간화에 대한 유교의 담론은 그리스도론과 신학적 인간론의 내용을 더욱 깊고 풍성케 하는 심원한 자료가 될 수 있을 것이다. 유교-그리스도교적 경험들로부터 나온 동아시아인의 그리스도교에 대한 이해는 현대 글로벌 그리스도교 신학에게 심원한 통찰을 제공하며 그것이 새로운 차원으로 확장될 수 있는 가능성을 부여한다.

그러므로 여기서 나는 이렇게 동아시아 그리스도교적 통찰에 의하여 새롭게 구성된 동아시아의 신학적 패러다임은 앞에서 언급한 이 포스트모던 시대의 글로벌 신학이 요구하는 중요한 세 가지의 포스트모던적 맥락성, 곧 해방, 대화, 생태적 특성을 다음과 같이 충족시킬 수 있다고 제안하고자 한다. 말하자면 그들은 (1) 도(道) 패러다임(해방), (2) 인(仁) 패러다임(대화), 그리고 (3) 신·인간·우주적 패러다임(생태학)이다.

첫째, 새로운 동아시아 그리스도교적 통찰은 한계점에 이른 서구주도형 세계 신학에 새로운 제삼의 길인 도(道)-패러다임의 신학을 소개한다. 나는 이러한 도(道)의 사유양식을 가진 신학을 ‘도의 신학(theo-tao)’으로 명명한다(Kim, 1996). 길(道)을 뜻하는 희랍어 호도스(*bodos*)는 한글성경에서 도(道)로 번역되었다. 호도스는 「사도행전」에서 그리스도교라는 명칭이 생기기 이전에 사용되었던 본래의 호칭이었다(행9:2, 19:9, 22:4, 24:14, 22). 예수 자신도 자기를 생명과 진리의 길(道)이라고 하였지(요 14:6), 로고스(*logos*)라고 한 적이 없다. 그러므로 그러한 그리스도에 대한 이해는 그리스도론과 같이 하나의 론(-logy)이라고 하기보다는 ‘그리스도의 도(道)’라고 하는 것이 보다 합당하다. 그리고 그것은 새로운 상황에서 항상 새롭게 이해해야 하는 도상에 있는 것이다. 20세기의 주요 독일 신학자 몰트만(Jürgen Moltmann)은 “나는 더 이상 그리스도를 ‘한 인격 안에 두 본성’ 또는 ‘역사적 인격

성' 등의 정체적인 내용으로 파악하지 않는다. 나는 세계 속에서 행하는 하느님의 역사의 전진운동이라는 차원에서, 그분을 역동적인 도(道)로서 이해하려고 한다”고 주장하였다(Moltmann, 1990: x v).

도의 신학에서 근본적 인간화의 도는 하나의 내면적인 수행으로만 끝나는 것이 아니라 역사적 현장에서 천명에 따른 신형상의 주체로서 예수 그리스도의 공생애에 준거하여 변혁적 실천(transformative praxis)을 실행할 것을 요구한다. 이러한 입장은 민중의 고난과 제3세계(the South)의 가난, 핵무기의 위협, 그리고 생태학적인 재난들과 같은 과학과 기술 문명이 양산하는 모순과 현 경제체제의 양극화를 극복하고 전진하게 하는 하나의 해방적인 패러다임을 제시한다. 균형(中)과 조화(和)라는 유교의 상호호혜(恕)성을 대안적인 패러다임으로 채택함으로써, 이것은 공산주의와 자본주의는 물론이고 19세기 제국주의적 그리스도교 선교에서도 명백하게 그 오류들이 나타난, 지배(domination)와 확장(expansion)이라는 서구적 사유양식의 근본적 패러다임을 교정할 수 있을 것이다.

둘째, 이러한 유교-그리스도교 대화를 통한 새로운 동아시아 그리스도교적 통찰은 형식과 내용(仁)에서 대화적인 인(仁) 패러다임의 신학을 제시한다. 실제로 그리스도론은 그 자체가 항상 대화에 의해서 발전되어 왔다. “그리스도론은 최종적인 것이 없고, 언제나 대화에 열려 있다”(Berkeley and Edwards, 1993: 24-25). 인-패러다임의 신학은 근대의 인간학적 신학들의 결함을 극복할 가능성을 열어준다. 관계성의 중심으로서 인간의 인격성을 강조하는 유교적 인간론에 근거하여 ‘고립된 자아(the isolated ego)’로 환원시킨 근대적 인간론의 오류들을 교정할 수 있다. 따라서 도의 신학에서 그리스도에 대한 이해는 예고의 원형에 대한 형이상학적 이해로서 하나의 ‘논설(-logy)’이라기보다는, 그리스도에 의해 성취되어지는 완전한 인간성(仁)—곧 공동적 인간성, 공존적 존재, 조우적 존재, 타자를 위한 존재, 그리고 동반자로서의 삶을 사는 존재—을 성취하기 위한 변혁적 ‘실천’(praxis), 곧 도(道)를 의미한다. 예수를 우주적이고 화해적·공존적 존재(仁)로서 인간성의 근본 패러다임으로 인식하면서, ‘그리스도의 도’는 상호호혜성과 공동성에 대한 유교적 원리를 통하여 우주적 차원에까지 확장된다. 겸허와 겸손의 태도를 기본으로 하는 인-사유양식의 신학은 그리스도교가 오리엔탈리즘, 식민지주의 선교 등 역사적으로 보여주었던 인식론적 교만(epistemological immodesty)과

윤리적인 자만(ethical hubris)을 바로 잡아줄 수 있다. 이것은 서구 사상의 기초에 배어 있는 지배와 착취의 원리로부터 인간과 자연의 해방을 촉진시킬 수 있을 것이다(Tu, 1989a).

셋째, 새로운 동아시아 그리스도교적 통찰은 신·인간·우주적 패러다임의 신학을 촉진하게 한다. 이 패러다임의 신학에서 유교의 인간·우주적(anthropocosmic) 비전은 그리스도교의 신·역사적(theohistorical) 비전과 완전히 만나서 충돌하고 서로 융합된다. 이 비전들은 대화를 넘어서고, 신·인간·우주적 비전으로 서로 변화되어진다. 이 신학적 패러다임은 유교-그리스도교의 대화를 통해 구성된 신·인간·우주적 비전을 담보함으로써 생태학적, 우주적 차원으로 발전되어 환원적 역사주의에 함몰된 서구사상의 ‘역사의 위기’를 극복할 가능성을 제공한다(Panikkar, 1993: 108-119). 예수 그리스도를 신·인간·우주적 도(道)에 대한 궁극적 구현으로서 인식하면서, 지행합일에 기초한 도의 신학은 오늘날 세계 그리스도교 신학의 최대 문제점인 앎(logos)과 행함(praxis)의 분리(知行分離), 신학과 윤리, 로고스와 에토스, 정론과 정행 그리고 기타 등등의 모든 이원론을 뛰어넘게 된다. 이 신학적 패러다임에서 예수 그리스도는 전통적으로 ‘새 하늘과 새 땅’ 그리고 ‘새로운 인간성’이라고 표현된 종말론적 신·인간·우주적 균형과 조화를 위한 메시아적 도(道)를 완전히 실현하신 분으로서, 십자가에 달리시고 부활하신 우주적 성현(cosmic Sage)으로 이해된다. 요약하면, 예수 그리스도는 새로운 우주적 인간성의 도(道)로 파악된다. 고대의 우주론적 그리스도론, 근대의 인간학적 그리스도론 그리고 현대의 과학기술적 그리스도론은 모두 너무 협소하고 문제가 적지 않다(Moltmann, 1990: 40-72). 그러므로 예수 그리스도를 새로운 우주적 인간성의 도(道)로서 이해하는 도의 신학은 3000년대의 글로벌 신학을 위해서도 보다 적합한 신학이라 할 수 있을 것이다(김흥영, 2012).

결국 동아시아 그리스도인들이 추구하는 것은 유교-그리스도교의 대화를 통하여 ‘우리에게 예수 그리스도는 누구인가?’라는 그리스도교의 가장 중요한 공리적 질문에 대한 대답일 것이다. 동아시아 신학의 목적은 동아시아인들이 남(서구)의 구애를 받지 않고 기존의 서구 중심적 신학적 울무에서 벗어나서 자신(동아시아)의 맥락(유교)에서 그리스도에 대한 신앙을 스스로 진솔하게 표현하고자 하는 것이다. 그것은 동아시아 그리스도인들이 그들의 신앙을 그들 자신의 종교·

문화·언어적 표현으로 보다 적절하게 고백하려는 신학적 노력인 것이다. 그것을 위하여 유교와 그리스도교의 대화 또는 유학과 신학의 학제 간 연구는 필수적인 것이다. 이러한 동아시아적 상황에서 유학과 신학은 모두 도학적인 특성을 가지게 되고, 그래서 나는 도의 신학을 새로운 동아시아적 글로벌 신학으로 제안하고 있는 것이다.

투고일: 2012년 11월 10일 | 심사일: 2012년 12월 4일 | 게재확정일: 2012년 12월 11일

참고문헌

- 김홍영. 2000. 『도의 신학』. 서울: 다산글방.
- _____. 2012. 『도의 신학 II』. 서울: 동연.
- Barbour, Ian G. 1997. *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Battles, Ford Lewis. 1984. "True Piety According to Calvin." In Donald K. McKim, ed. *Readings in Calvin's Theology*. Grand Rapids: Baker Book House Co.
- Bering, Judith A. 1997. *A Pilgrim in Chinese Culture: Negotiating Religious Diversity*. Maryknoll: Orbis Books.
- Berkeley, Robert F. and Sarah A. Edwards. 1993. *Christology in Dialogue*. Cleveland: Pilgrim Press.
- Berthrong, John. 1994. *All Under Heaven: Transforming Paradigms in Confucian-Christian dialogue*. Albany: State University of New York Press.
- Carr, Dhyanchand and Philip, Wickeri, eds. 1997-1998. *Proceedings of the Congress of Asian Theologians (CATS)*, Suwon, 25 May-1 June 1997. Hong Kong: Continuation Committee of the Congress of Asian Theologians.
- Ching, Julia. 1976. *To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang-ming*. New York: Columbia University Press.
- _____. 1977. *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*. Tokyo: Kodansha International.

- Clooney, Francis X. 1993. *Theology After Vedanta: An Experiment in Comparative Theology*. Albany: State University of New York Press.
- Cobb, John B. Jr. 1982. *Beyond Dialogue: Towards a Mutual Transformation and Buddhism*. Philadelphia: Fortress Press.
- De Bary, Wm. Theodore. 1988. *East Asian Civilizations: A Dialogue in Five Stages*. Cambridge: Harvard University Press.
- Grayson, James H. 1989. *Korea: the Religious History*. Oxford: Clarendon Press.
- Hastings, Adrian. 1996. *The Church in Africa, 1450-1950*. Oxford: Clarendon Press.
- Hick, John. 1989. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven: Yale University Press.
- Hodgson, Peter C. 1980. *Winds of Spirit: A Constructive Christian Theology*. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Jenkins, Philip. 2002. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Jenkins, Philip 저. 김진권 · 최요한 역. 2009. 『신의 미래』. 서울: 웅진씽크빅.
- Kim, Heup Young. 1996. *Wang Yang-ming and Karl Barth: A Confucian-Christian Dialogue*. Lanham and London: University Press of America.
- _____. 2000. *Christ and the Tao*. Hong Kong: Christian Conference of Asia.
- Küng, Hans and Julia Ching. 1989. *Christianity and Chinese Religions*. New York: Doubleday.
- Moltmann, Jürgen. 1981. *The Trinity and the Kingdom of God: Doctrine of God*. Margaret Kohl (tr.). San Francisco: Harper & Row.
- _____. 1990. *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*. Margaret Kohl (tr.). San Francisco: Harper San Francisco.
- Neville, Robert Cummings. 1982. *The Tao and the Daimon: Segments of a Religious Inquiry*. Albany: State University of New York Press.
- _____. 1991. *Behind the Masks of God: An Essay Toward Comparative Theology*. Albany: State University of New York Press.
- _____. 2000. *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*. Albany: State University of New York Press.
- Niebuhr, H. Richard. 1962. *The Meaning of Revelation*. New York: Macmillan.
- Panikkar, Raymundo. 1978. *The Intrareligious Dialogue*. New York: Paulist Press.

- _____. 1993. *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness*. Maryknoll: Orbis Books.
- Polkinghorne, John. 1966. *The Faith of a Physicist: Reflection of a Bottom-Up Thinker*. Minneapolis: Fortress Press.
- Thomas, M. M. 1987. *Risking Christ For Christ's Sake: Towards an Ecumenical Theology of Pluralism*. Geneva: WCC Publications.
- Thiagarajah, Daniel S. and A. Wati Longchar, eds. 2002. *Visioning New Life Together among Asian Religions: The Third Congress of Asian Theologians*. Hong Kong: CCA.
- Torrance, T. F. 1949. *Calvin's Doctrine of Man*. London: Lutterworth Press.
- Tu, Wei-ming. 1989a. *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*. Albany: State University of New York Press.
- _____. 1989b. *Confucianism in a Historical Perspective*. Singapore: The Institute of East Asian Philosophies.
- Yearly, Lee H. 1990. *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage*. Albany: State University of New York Press.

Abstract

The Shifting Center of Christianity and the Theology of Tao

Heup Young Kim Kangnam University

One cannot deny that Western Christianity provided the foundation for the Western thought, and that it continues to influence the contemporary Western civilization. Likewise, Confucianism provided the traditional basis for the East Asian cultures, such as that of Korea, China, Japan, Singapore, and Vietnam. Therefore, a comparative study through the examination of interreligious dialogue between the Confucian thought and the Christian theology is necessary for our understanding of the situation of East Asia vis-à-vis the contemporary Western civilization built upon the Western thought. Furthermore, the center of Christianity is no longer Europe—the home of Christendom—and North America, but rather, it has shifted to Africa, Latin America, and Asia. In this new map of the globalizing Christianity, the East Asian theology becomes significant for its bond with Confucianism, the last of the religio-cultural traditions historically encountered by Christianity. This paper examines the encounter between the Western Christian theology (the basis of Western civilization) and the Confucian thought (the basis of the East Asian cultures), by drawing on two examples of a Confucian-Christian dialogue (between Wang Yang-ming and Karl Barth, and between Yi Hwang and John Calvin). By doing so, this paper argues for the “theology of Tao” as the alternative paradigm in the new context of the center-shifting, globalizing Christianity.

Keywords | shifting center of Christianity, Confucian-Christian dialogue, double religious citizenship, theology of religions, East Asian theology, theology of Tao