

개혁주의적 관점에서 본
베단따(VEDANTA) 철학의 신화(神化)론

총신 대학교 신학 대학원

신학과 (조직) 신학 전공

최 영 준

목 차

제 1부 서론	1
제 2부 베단따 철학의 신화론	3
제1편 힌두 철학의 구원론 서설	3
제1장 - 힌두 철학 개요	3
제2장 - 힌두 철학의 구원론	4
제2편 힌두교 베단따 철학의 구원론	7
제1장 - 베단따 철학	7
제2장 - 아드바이뜨 베단따 철학과 신화적 구원론	8
제 3부 개혁주의 신학을 통해 본 베단따 철학의 신화론의 본질	10
제1편 창조주와 신화(神化)론	10
제1장 - 창조와 신화(神化)론	14
제2장 - 재창조와 신화(神化)론	16
제2편 타락과 신화(神化)	20
제1장 - 천사의 타락과 신화	21
제2장 - 인간의 타락과 신화	23
제3편 진리의 왜곡으로서의 신화(神化)	27
제1장 - 인간론의 왜곡	27
제2장 - 신론의 왜곡	33
제3장 - 구원론의 왜곡	36
제4장 - 기독교론의 왜곡	42
제5장 - 내세론에 대한 왜곡	46
제 4부 개혁주의 변증학에서 본 베단따 철학의 신화론	50
제1편 개혁주의 변증학	50
제1장 변증학이란?	50
제2장 개혁주의 변증학	51
제2편 개혁주의 변증학과 신화론	52
제 5부 결론	61
참고 문헌	66

제 1부 서론

문제 제기 및 과제

힌두권 선교를 하면서 힌두교 철학과 그들의 신학적 이슈들을 접할 기회가 많았다. 우리와는 전혀 다르고 때로는 평행을 이루어 복음 전도의 접촉점이 보이지 않을 듯한 느낌도 많이 받았다. 특히 힌두교 베단따 철학의 신화(神化)의 문제는 매우 보편적으로 힌두교권에서 인정되고 있다. 그래서 필자는 이 베단따 철학의 신화(神化)론의 정체를 개혁주의 조직신학의 빛 속에서 드러내고 복음적 변증을 시도해야 할 부담을 갖는다.

논문의 한계와 범위

본 논문에서 필자는 힌두교 베단따 학파의 구원관 중 “신화(神化)”라는 문제에만 초점을 두려한다. 힌두 철학이 너무 방대하기 때문이다. 그러나 필요가 있을 때는 부분적으로 관계된 힌두 철학의 내용을 첨가할 것이다. 이 논문은 힌두교의 한가지 이슈에 대한 개혁주의적 신학의 변증적 성격을 갖는다. 하지만 그 노력이 사변적이기보다는 힌두권 선교 현장에서 우리가 가진 개혁주의의 조직 신학을 통해서 어떻게 접근할 수 있는가 하는 성격을 갖는다.

그래서 일반 힌두교에 대한 자료와 베단따 철학에 대한 자료, 개혁주의 조직 신학의 자료, 변증학 자료, 그리고 몇몇의 관련 논문정도에서 자료 수집의 제한이 있으리라 생각된다.

연구 방법과 전개

본 논문에서는 적어도 두 세계관이 다루어지기에 사상의 패러다임의 비교가 선행될 것이다. 그리고 개혁주의의 전제주의적 변증학의 사용이란 면에서 연역적인 방법론에 기초를 둘 것이다. 또 두 세계관의 접촉과 변증적 관점에서 부분적으로 귀납적인 방법이 사용될 것이다.

이 논문은 다음의 세 가지 질문을 답하면서 진행될 것이다.

1) 베단따 철학의 “신화론”은 무엇인가?

2) 개혁주의 신학을 통해서 본 베단따의 신화론의 본질은 무엇인가?

3) 신화론적 구원관에 대한 우리의 변증학적 접근 방식은?

베단따 철학의 신화(神化)론은 죄로 어두워진 인간의 이성이 만들어낸 진리의 왜곡이다. 힌두교 신학과 개혁주의 신학이 만날 때 있는 세계관의 충돌을 극복하고 복음을 변증할 수 있어야 한다.

제 2부 베단따 철학의 신화론

제1편 힌두 철학의 구원론 서설

힌두교 철학사의 후반기에 베단따(Vedanta) 철학이 있다.

베단따는 베다경(Veda)과 끝(anta)이라는 단어의 합성어로 “베다의 끝”이라는 의미를 갖는 말이다. 이 말은 힌두교 베다 경전의 정수¹⁾를 의미한다. 베단따 철학은 베다 경전의 권위와 특히 베다의 철학적인 가르침인 우파니샤드의 권위 위에 세워진 철학이다.

힌두 철학에서 구원론의 문제는 매우 다양한 양상을 보인다. 그러나 이들 구원론은 상호 연결되어 있고 또 일종의 위계질서 속에 놓여 있다. 힌두교에는 좀 더 대중적인 구원론에서부터 철학적이고 인식적인 방법의 구원론이 준비되어 있다. 구원의 다양한 방법 중에 최고의 구원의 방법이 존재한다. 그 최고의 구원의 방법이란 “인간이 자신을 신으로 인식하는 것이다.” 자아 인식의 변화를 통해 인간은 신이 되는 것이다. 신화(神化)되는 것이다. 그러나 이 신화라는 용어 사용은 인간의 자아 인식의 변화를 설명하는 한계 안에서만 사용되어야 한다. 왜냐하면 베단따의 인간론이 말하는 인간은 본질적으로 신이기 때문이다. 존재론적으로 말하면 신화란 없다. 오직 신만 존재할 뿐이다. 신만이 실재이기 때문이다.

힌두교의 구원론의 핵인 신화 문제와 이에 관련된 힌두 철학내의 다른 주제들을 최소한으로 다루면서 이 논문을 진행코자 한다.

제1장 - 힌두 철학 개요

힌두교 철학은 “구원론적 신학”이라고 혹자가 말했다. 힌두교 철학은 철학이기보다는 신학이라고 해야 옳다. 왜냐하면 그 출발이 인간의 이성이기보다는 신의 계시-그들의 표현을 빌자면-인 베다 경전을 비롯한 여러 경전들이기 때문이다. 힌두교 철학은 인간의 궁극적 구원을 위해

1) Satischandra Chatterjee & Dharendra Mohan Datta, *An Introduction to Indian Philosophy* (Calcutta: Calcutta University Press, 1984), p.48.

쓰여진 것이다. 이 궁극적 구원의 상태는 신과의 합일(合一)이다. 힌두 철학파는 신을 믿는 여부에 의해서가 아니라 베다 경전의 권위를 인정하는가 아닌가의 여부에 따라 이분된다. 베다 경전의 권위를 인정하는 6개의 정통 철학파들²⁾(나야, 바이췌시카, 쌍카, 요가, 미맘사, 베단파)은 교리의 다양성 속에서 공존해왔다. 그러나 이 친베다적인 학파들은 대체로 인간 구원의 궁극적 방향성에서는 일치하고 있다.

“힌두교는 무엇을 믿는가?”라는 문제가 던져지면 대답이 복잡해진다. 대중적으로는 3억 3천만가지의 신들을 믿는다고 말한다. 그들은 범신론적으로 여러 신들을 숭배하나 신들의 위계질서를 인정하고 있다. 이 많은 신들은 이쉬바르(Ishvar-신)라고 통칭되는 세 신들 즉, 브라흐마(Brahma-창조를 대변하는 신), 비슈누(Vishnu-보존을 대변하는 신), 그리고 쉬바(Shiv-심판과 파괴를 대변하는 신) 안에 포함된다. 이 세 신들을 하나라고 믿으면서 자신들도 삼위일체 교리를 가지고 있다고 말한다. 이 세 신들은 그 상부의 궁극적인 유일무이의 신, 브라흐만(Brahman)안에 귀속된다. 이 브라흐만은 궁극적 실재이고 그것(It)으로 표현되는 비인격적 신이다. 만물이 브라흐만에서 흘러나왔고 브라흐만으로 돌아가는 반복되는 과정 속에서 존재할 뿐이다. 브라흐만에서 나옴이 창조요 돌아감이 구원이다.

제2장 - 힌두 철학의 구원론

힌두교 철학의 신을 깨닫는(God-realization), 구원을 얻는 네 개의 중요한 영적인 길들은 다음과 같다.³⁾ 이 길들은 요가(Yoga)로 불리는데 그 뜻은 신과의 연합이다.⁴⁾

첫째는 까르마 요가(행위를 통한 구원)

둘째는 박띠 요가(경건을 통한 구원)

셋째는 라자 요가(마음을 훈련시킴을 통한 구원)

2) Ibid., p.5.

3) Swami Sivananda, *All about Hinduism* (Shivanandanagar: The Divine Life Society, 1977), p.129.

4) Ibid. p.129.

넷째는 즈나나 요가(지식을 통한 구원)이다.

힌두권에서 가장 대중적으로 인정되어지고 주장되어지는 구원의 길은 까르마 요가(행위를 통한 구원)이다.

“ 이는 집착하지 않는 마음과 태도로 행위를 하는 것이다. 인간이 윤회에 속박되는 이유는 집착 때문이다. 집착하지 않고 자신의 의무를 수행함(Duty for Duty's Sake)을 모토로 내건다. 모든 사람은 각자의 신분(Varna)과 인생의 단계(Asrama)에 걸맞은 자신의 의무를 수행해야한다. ”5)

그러나 행위 구원에 있어서의 인간의 한계성에 대한 인식 때문인지 힌두권 내부에서도 이 구원론에 대한 회의론이 짙게 깔려있다. 힌두교는 윤회를 믿는 종교이다. 인간으로 태어나기 위해서는 840만 번을 태어나야 한다고 말한다. “신이 당신의 행동을 보고 당신을 구원할 것이라고 생각하십니까?”라고 묻거나 혹 “당신의 행위는 구원을 받을 수 있을 정도로 완전합니까?”라고 물으면 누가 감히 “예!”라고 대답할 수 있을 것인가? 인간 존재의 불완전함이라는 보편적 경험 때문에 이 까르마 요가는 그 대중성에 비해서는 확실성을 결여한 구원론임이 분명해진다. 욕망(desire)을 인하여 인간은 윤회의 수레바퀴를 끝없이 돌아가고 있는 것이다. 까르마(행위) 자체는 선행과 악행만을 통한 윤회의 굴레 안에서의 위치 변화만을 약속할 뿐이다. 윤회의 궤도 자체를 이탈하여 신과 연합되는 궁극적 구원(Nirvana)을 보장할 수는 없는 것이기 때문이다.

그 다음에는 좀더 종교적 열심을 가진 사람들이 보이는 “경건”(박띠) 요가이다. “ 박띠는 신을 향한 강렬한 사랑을 의미한다. 박띠에는 9단계가 있는데 아프마 니베단(자신을 아끼지 않고 온전하고 철저하게 바치는 것)이 최고의 경건에 해당된다. 인간은 신을 사랑함으로써 신을 깨닫는 구원에 이르게 된다. 사랑만을 위해 사랑하는(Love for Love's Sake) 모토이다.”6)

종교적 의식, 신 앞에 나아가는 종교적 열심을 통해 신에게 기대면

5) Ibid., pp.129-130.

6) Ibid., p.131.

신이 감동하여 구원할 것이라는 생각이다. 그러나 이 역시 불완전한 접근 방식이다. 왜냐하면 인간은 종교성을 지님과 동시에 신에게서 도망치는 실존임을 부인할 수 없기 때문이다.

“ 라자 요가는 자기 절제와 마음의 통제를 통하여 신과의 연합에 이르는 구원의 길이다. 라자 요가의 8단계 중 최고의 단계는 사마디히의 단계이다. 이 단계에 이르면 명상하는 자와 명상의 대상이 하나가 되어버린다. 마음의 모든 파도가 가라앉는다. 마음은 그 작동을 멈추어버린다. 모든 류의 세속적인 일들과 마음의 인상들과 경향들과 미묘한 욕망들이 타버리는 것이다. 그러면 요기(요가를 하는 이)는 출생들과 죽음들의 굴레로부터 자유케 된다. 그는 최종적, 궁극적 구원(절대적인 독립)을 얻게된다.” 7)

정신력을 집중하여 명상함이 이 라자 요가의 관건이다. 이는 심리학적 접근 방식을 취하는 구원론이라고 정의할 수 있다. 이 구원론에는 욕망이라는 인간 속에 내재하는 악의 실재에 대한 해결이 보이지 않는다. 해결보다는 심리적 회피에 가깝다. 명상으로 마음속의 온갖 악들을 피하다가 결국 무관심의 심리 상태에 이르는 것은 신비주의적인 대답일 뿐이다.

즈나나 요가는 지식을 통한 구원론이다. 여기서의 “지식”은 인간 존재의 본질에 관한 인식을 말한다. 오랜 철학사 속에서 “인간은 누구인가?”라는 문제가 철학적 그리고 신학적 문제의 핵심이었다. 힌두교의 베단파 철학은 이 문제에 대한 바른 답이 곧 구원이라고 강조한다. 그 바른 답은 “인간은 신이다.”라는 것이다. 이 인식이 곧 구원이다. 우리는 여기서 힌두교 베단파 철학의 구원론의 문제는 인간론의 문제이고 또한 신론의 문제임을 인식하게 된다. 이런 이유가 필자로 하여금 조금이나마 베단파의 신화론과 더불어 힌두교 철학의 다른 주제들을 다루지 않을 수 없게 하는 이유인 것이다. 이제 우리의 초점을 힌두교의 철학적인 구원론, 최상의 방법으로 여겨지는 베단파 철학의 구원론으로 옮겨본다.

7) Ibid., p.133.

제2편 힌두교 베단따 철학의 구원론

제1장 - 베단따 철학

베단따 철학의 중요한 원리들을 약술해본다. 베단따 철학은 베다의 권위를 믿는 철학이다. “ 베다는 그 권위에 있어서 본유적이다. 권위 그 자체이고 영원한 신지식이다. 그것은 쓰여진 것도 창조된 것도 아니다. 시간 속에서 존속해왔다. ”라고 비베카난다는 말했다.⁸⁾

베단따의 존재와 실재의 문제는 우리의 상식과는 거리감이 있다.

“육체들처럼, 모든 고등 동물체들은 해체에 종속된다. 죽음은 이생이나 저생에 있는 모든 형태의 몸체들에게 임한다. 낮은 계급의 신들 또한 죽어야 할 운명이다. 모든 신들(devas - 낮은 계급의 신들) 또한 죽어야 할 운명이다. 모든 신들의 배후에 단일 존재(the Unit Being - 신)가 있다. 지상에서 우리는 죽는다. 하늘에서도 우리는 죽는다. 가장 높은 하늘에서도 우리는 죽는다. 우리가 신을 깨달을 때에만(only when we reach God)⁹⁾ 생명을 얻고 불멸하게 된다.

베단따 철학의 구원론에서 인간 영혼의 비중은 매우 높다.

“인간의 영혼은 영원하고 불멸이고 완전하고 무한하다. 죽음이란 중심이 한 몸에서 다른 몸으로 옮겨지는 것일 뿐이다. ”¹⁰⁾ 그래서 인간은 신의 본질의 일부인 영혼을 담지한 자이다. 그래서 인간은 신이 될 수 있는 충분한 가능성 속에 놓여 있는 존재인 것이다. 그런데 베단따 철학의 모든 학자가 인간이 곧 신이라고 주장하지는 않는다. 예를 들어, 라마누자와 같은 철학자는 인간 존재와 신 존재의 영속적인 구별을 강조한다. 라마누자의 베단따를 드베이따 베단따라고 말한다. 필자가 다루려고 하는 것은 철학자 상카라에 의해 대표되는 아드베이따 베단따(Advaita Vedanta)이다. 이 학파는 신 존재의 속성을 규정할 수 없다고 주장한다. 인간의 영혼과 신 존재의 본질은 동일한 것이다. 그러기에

8) Vivekananda, *Vedanta Voice of Freedom* (Calcutta: Advaita Ashrama, 2000), p.42.

9) Ibid., p.44.

10) Ibid., p.46.

인간은 곧 신이라고 말하는 구원론을 편다.

제2장 - 아드바이뜨 베단따 철학과 신화적 구원론

아드바이따(Advaita)는 둘도 없는 하나(one without second)라는 뜻으로 브라하만이란 궁극적 신존재의 단일성과 브라하만의 유일한 실재됨을 표현하는 말이다. 브라하만은 대상이 아니다. 그래서 “이것도 아니고 이것도 아니다(neti neti)”¹¹⁾ 라는 부정적 방식에 의해서만 설명될 수 있는 불가지론적인 존재로 우파니샤드들은 설명한다. 그래서 그에게 어떤 속성을 부과함은 옳지 않은 것이다. 삼라만상은 환영(幻影-maya)이다. 인간의 영혼(atman)의 본질은 브라하만이다.

그러나 인간은 이 진리를 깨닫지 못하고 있다. 이 무지(Avidya)가 인간의 근본적인 문제이다. 이 무지를 제거하면 인간은 구원(moksha)에 이르게된다. 이 무지는 지식으로만 제거될 수 있다. 이 지식은 인간이 자신의 자아(self)를 초월적 자아(Self)로 인식하는 것이다. 인간의 영혼인 아뜨만(영)을 절대 영혼인 빠르마뜨만(절대 영)으로 인식하는 것이다. 인간이 자기 내면 깊숙이 침잠하여 들어가서 자신 속에 있는 신의 본질을 깨닫는 것이다. 힌두교 철학은 이 깨달음을 한 문장으로 말한다. 그것은 썬스크리트어로 TAT TVAM ASI(That thou art)이다.

한 우파니샤드에서 아버지가 말했다.

‘사랑하는 아들이! 살아있는 자아(the living self)에 의해 남겨진 육체는 반드시 죽을 것이로되 그 살아 있는 자아는 죽지 않는다는 것을 알아야하느니라. 이 미묘한 실재(this subtle essence)인 그 존재(That being)를 온 세상이 자신의 자아로 삼고 있다. 그것(That)은 진리이다. 그것(That)은 아뜨만이다. 그것(That)은 너(thou)이다.(art). 오스베타케트여!(아들의 이름)’¹²⁾

11) Swami Sivananda, *All about Hinduism*, p.220.

12) Swami Swahananda, trans., *Chandogya Upanishad* (Madras: Sri Ramakrishna Math, 1991), p.463.

인간이 스스로 “네가(thou) 곧 그(That-브라하만-신)이다”라고 깨닫는 것을 말함이다. 그러면 인간은 구원에 이른 것이다. 신과 합일(合一)된 것이다. 신과 연합된 자는 다시 윤회를 거듭하지 않아도 되는 것이다. 베단파는 인간이 살아있으면서도 구원에 이를 수 있음을 가르친다. 이 TAT TVAM ASI를 깨달은 자를 힌두교는 해방된 영혼(jivanmukta)이라고 부른다.

우리는 힌두교 철학의 극히 일부를 다루며 아드베이따 베단파 철학의 구원론의 핵심을 생각해보았다. 2부에서는 좀 더 구체적으로 이 힌두교 철학의 실체를 보기를 원한다. 어떤 사물과 사상이든 하나님의 관점의 빛으로 볼 때 바르게 이해된다. 개혁주의 조직 신학이라는 도구는 우리에게 힌두교 베단파 철학의 구원론의 정확한 실체를 이해하고 분별하는 과업을 용이하게 해준다.

제 3부 개혁주의 신학을 통해 본 베단파 철학의 신화론의 본질

제1편 창조주와 신화(神化)론

아드베이따 베단파의 철학자인 상카라(Sankara)는 창조와 창조주를 두 가지의 관점에서 설명한다.

첫째는 브라하만의 창조를 인정하는 평범한 관점이다.

“우리의 보통의 실제적인 관점이다. 세상이 실제라고 생각하고 보면 신은 원인자요 창조주요 보존자요, 그리하여, 신은 전능하고 전지전능한 존재가 될 수 있는 것이다. 그때 신은 속성을 소유한 자로 보여진다. 이 신은 이쉬와르 혹은 속성을 가진 브라하만(Saguna Brahman)이다.”¹³⁾

브라하만은 세계의 제일 원인자(the first cause)요, 지성적 원리(an intelligent principle)이다.¹⁴⁾ 상카라는 “브라하만이 또한 세계의 물질적인 원인(the material cause)이다.”¹⁵⁾라고 말한다. 이는 브라하만이 세계의 물질적인 원인일 때에만 브라하만 신지식을 통해 모든 것을 알 수 있기 때문이라고 한다. 결국 브라하만은 창조의 원인자임과 동시에 만물의 재료를 자기 안에서 공급하는 자이다. 상카라는 찬도가 우파니샤드를 인용하면서 브라하만이 세계의 물질적 원인자임을 증거한다.

“그 존재가 원했다.(That Being willed.) 내가 많은 것이 되리라.(May I become many.) 내가 밖으로 확장되리라.(May I grow forth.)”¹⁶⁾
(찬도가 우파니샤드 6.2.3)

13) Satischandra Chatterjee & Dharendra Mohan Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, p.388.

14) Swami Vireswarananda, trans., *Brahma Sutras according to Sankara* (Calcutta: Advaita Ashrama, 2000), p.31.

15) Ibid., p.137.

16) Swami Swahananda, Trans. *Chandogya Upanishad*, p.418.

창조 효과를 일으키는 원인자(the efficient cause)요, 스스로 창조의 재료가 되어주는 원인자(the material cause)가 브라하만이라는 말이다. 창조가 브라하만에서 나오지 않았다면 브라하만 지식으로 창조 전체를 알 수 없다는 이유 때문이다. 상카라는 인과론의 무리한 적용을 신과 세계 사이에서 하고 있다. 인과론에 묶여 있는 신의 제한된 창조 능력이라는 이 문제는 상카라가 그렇게도 원치 않았던 신을 제한하는 일은 아닌가? 그러나 상카라는 인과론을 초월한 신 존재를 상정할 수 없었다. 그에게는 인과론을 초월하여 창조할 수 있는 전능한 신의 가능성은 불가능한 것이었다. 물론 위에서 인용한 찬도가 우파니샤드의 신은 그가 추구하는 절대적인 브라하만은 아니다. 그러나 그가 평범한 차원의 창조를 말한다 할지라도, 환영(maya)의 원리가 위의 찬도가 우파니샤드의 구절에 적용될 수도 없다. “그 존재가 원했다.(That Being willed.)”라고 쓰여 있기 때문이다. 자신의 의지를 가지고 소원하는 신, 브라하만의 이 의지 자체는 그의 신적 속성이라 할 수 있다. 그렇다면 이 “소원함”은 환영이 될 수 없다. 이것은 신의 속성이어야 한다. 이 신의 창조 의지와 그 의지의 실행의 결과로서 창조가 브라하만 내부의 정신적 원인 그리고 물질적인 원인 재료에 의해서 이루어진 것이라면, 세계는 환영으로 간주될 수 없는 것이다.

성경적 관점에서는, 창조가 없어도 하나님의 본질에는 하등의 영향이 없다. 그러나 상카라의 ‘세계의 물질적 원인자인 브라하만’의 창조가, 속성이 없는 브라하만(Nirguna Brahman)을 유지하기 위해, 환영으로 여겨져 부인되면, 그것은 브라하만의 본질의 일부가 환영으로 여겨지는 것이다. 이렇게되면 브라하만의 그 유일무이한 실재성은 큰 손상을 입게된다. 이것은 상카라 철학의 분명한 한계이다. 바로 이점에서 성경은 해결책을 제시한다. 그것은 하나님의 창조는 자신의 내부 물질로부터의 유출적 창조가 아니라 ‘무로부터의 창조’(ex nihilo)라는 점이다.

“...하나님은 죽은 자를 살리시며 없는 것을 있는 것같이 부르시는 이시니라.”
(로마서 4:17)

성경은 하나님이 창조 효과를 일으키는 원인자(the efficient cause)임

을 말한다. 그러나 스스로 창조의 재료가 되어주는 원인자(the material cause)로서의 창조자 개념은 부인한다. 본질상 창조와 구별되지 않는 신은 이미 신이 아니기 때문이다. 물질은 신적 본성의 내부로부터 나오지 않았다. 종교 개혁자 칼빈은 “창조란 유입(流入)이 아니라, 무로부터의 본질의 시작”¹⁷⁾이라고 말했다. 이에 덧붙여 그는 “인간의 영혼이 하나님의 본체로부터 파생된 것이라고 한다면, 하나님의 성품은 변화와 격정(激情)에 뿐만 아니라 무지와 사악한 욕망, 연약함 및 모든 형태의 죄악에 예속되어 있다는 결론이 나오기 때문이다.”¹⁸⁾라고 말했다.

물질은 무로부터 하나님이 창조하신 것이다. 이 ‘무로부터의 창조’ 개념은 힌두교에서는 찾아볼 수 없는 것이다. 그 이유는 상카라의 베단따를 포함한 힌두 철학이 인과론이라는 그들의 인식론적 한계 속에 갇혀 있기 때문이다. 그들은 신의 전능함을 말하지만 인과론으로 제한해버리고 말았다. “원인과 결과는 서로 다르지 않다.”¹⁹⁾는 인과론의 해석 원리가 우파니샤드 전체를 지배하고 있기 때문이다.

힌두교는 신의 존재에 대해 의심하지 않는다. 그 신의 존재에 어떤 원인이 있는가? 없다. 그렇다면 이미 이 인과론은 절대적으로 적용될 원리는 아닌 것이다. 특히 신의 전능성을 말하면서 인과론으로 신을 묶는 것은 큰 모순이다. 이런 모순의 배후에는 베단따와 우파니샤드가 갖는 철학적 한계 때문이라는 생각이 든다. 그것은 분명 신의 계시가 아니라 인간의 경험에 근거한 사고의 한계인 것이다.

둘째는 브라하만에게 어떤 속성도 부여하지 않는 절대적인 관점이다. 브라하만에게 부여되는 어떤 속성이든지 이는 신을 제한한다고 생각되기 때문이다.

신의 창조주 됨은 신의 본질적 속성이 아니다. 신이 창조주로 보이는 것은 우리의 무지에 기인한다. 세상이 실제로 보이는 것은 인간의 환영(maya)이다.²⁰⁾

17) 존 칼빈, 「한,영 기독교 강요」 I (서울: 기독교 성문 출판사, 1990), p.373.

18) Ibid., p.373.

19) Swami Vireswarananda, trans., *Brahma Sutras according to Sankara*, p.156.

이 두 번째 입장은 속성이 없는 브라하만(Nirguna Brahman)을 말한다. 그러나 브라하만은 둘이 아니다. 속성이 있는 브라하만(Saguna Brahman)은 속성이 없는 브라하만(Nirguna Brahman)의 그럴듯해 보이는 면(apparent aspect)²¹⁾일 뿐이다.

다시 힌두 철학이 말하는 인간관으로 돌아가 보자. 원인과 결과가 다르지 않다면, 둘 중 어느 하나도 부인되어서는 안 되는 것이다. 한 쪽이 부인되면 원인과 결과의 논리 체계가 무너지기 때문이다. 상카라는 분명히 창조와 창조주를 이 체계 속에서 넣고 이해하려 시도했다. 결과인 창조가 부인된다면 원인인 창조주도 부인되는 것이다. 창조주 안에 원인적 재료가 담겨있고 그것이 실제라면 거기에서 흘러나와서 형상화된 세계라는 결과도 실제 이외에 다른 어떤 것이 될 수 없는 것이다. 한 쪽에서는 물질의 실제성(인간 육체의 실제성)을 인정하지 않으면서 다른 쪽에서는 브라하만이 세계의 물질적 원인이라 말하는 것은 명백하고도 치명적인 모순인 것이다. 이 모순에서 벗어나기 위해 우파니샤드에서 드러나는 생각이 결국 환영(maya)의 원리인 것이다. 이 마야는 브라하만 안에 있는 세상 창조의 힘²²⁾이다. 그것은, 상카라에게는, 브라하만의 환영적 창조의 힘을 의미한다.

우리는 이상에서 상카라의 아드베이따 베단따는 절대적인 단자론을 지향하고 있음을 보게된다. 그는 우리가 경험하는 세계의 실제성을 부인한다. 이점에서 그는 단자론을 넘어간다. 단자론에서는 적어도 만물이 그 일자의 본질을 갖기 때문이다. 브라하만 홀로 실제인 것이다. 그의 논리대로라면 인간의 존재 역시 환영에 불과한 것이다. 그렇게 되면 상카라가 추구하는 절대적인 구원 즉, 브라하만을 향한 인간 구원을 위한 모든 철학적 사색들 또한 환영일 뿐이다. 그렇다면 그의 “네가 브라하만이다.”라는 인식론적 구원관의 그 인식 또한 환영이다. 또 환영에 기초한 신 존재 인식의 모순성 때문에 브라하만의 실제성까지 부정되어야하는 것이라면

20) Ibid., p.388.

21) Ibid., p.392.

22) Ibid., p.168.

상카라의 철학은 미로에 빠지고 마는 것이다.

제1장 - 창조와 신화(神化)론

상카라의 절대적인 관점에서 보면 창조는 없다. 창조는 실상은 창조가 아닌 것이다. 그것은 실체가 아니고 하나의 눈속임에 불과한 것이다. 그것은 마치 밧줄을 뱀으로 착각하는 것과 같은 것이다.²³⁾ 그러나 성경은 창조를 말한다.

“태초에 하나님이 천지를 창조하시니라.” (창세기 1:1)

신에게 부여한 속성을 일면의 제한으로 여긴 상카라에게 “하나님이 창조주이실 때 제한되는 것이 과연 무엇인가?”라고 묻고 싶어진다. 하나님이 창조주 되심은 제한이 아니라 그분의 능력과 영광을 드러내심이다. 창조는 하나님과 인간과 세계의 관계의 시작이다. 창조는 하나님의 영광을 위해 실존하는 것이다. 그래서 성경은 하나님이 창조주이심을 분명히 밝힌다.

“네 구속자요 모태에서 너를 조성한 나 여호와가 말하노라. 나는 만물을 지은 여호와라. 나와 함께 한 자 없이 홀로 하늘을 뚫으며 땅을 베풀었고” (이사야 44:24)

성경의 창조주와 창조의 관계는 피조물을 자상하게 배려하시는 하나님과 피조물과의 관계이다. 상카라는 세계의 실제성을 부인했으나 성경의 하나님은 한 순간 있다가 사라지는 들풀도 세심하게 관리하시는 하나님이시다.(마태 6: 28-30) 이런 이유에서 볼 때 상카라와 성경은 인간 창조의 실제성의 문제에서 극한적 대립 속에 놓여 있다. 인간의 신화의 문제는 이양자 안에서 어떻게 이해되는가? 상카라는 “인간은 영혼과 육체로 되어있는데, 육체는 실체가 아니다. 인간의 자아(self)는 바로 브라하만이다.”라고 말했다.²⁴⁾ 상카라는 세계의 실제성을 부인했다. 그리고 인간의 육체의

23) Ibid., p.390.

실제성마저 부인했다. 그런데 왜 그는 인간의 자아(self - 곧 인간의 영혼)의 실제성을 인정하는 것인가? “인간의 영혼은 영속적이고 영원하다고 한다. 각 영혼은 지혜(intelligence) 그 자체이므로 창조되지 않은 것이라고 말한다.” 25)라고 주석한다. 어떤 근거로 인간의 영혼만은 브라하만이라 하는가? 여기에 논리적 비약이 있다. 브라하만 홀로 실재이고 세계가 환영이라면 인간 존재도 환영일 뿐이다. 인간의 육체는 비실제인데 인간의 영혼만 실제라는 근거가 어디 있는가? 또 그의 주장대로 인간의 영혼이 브라하만의 본질이라면 그 브라하만이 육체 속에, 그것이 인식적인 무지에서건 혹은 실제적이건, 간혀 있어야 할 이유는 무엇인가? 그는 인간의 무지(avidya)가 그 원인이라 말한다. 즉 인간의 자아는 자신이 아닌 것들을 “자기와 동일시하는” 무지의 포로가 되어 있다는 것이다. 그러면 인간 자아의 이 동일시하는 속성은 어디에서 온 것인가? 그것은 육체로부터 올 수 없다. 왜냐하면 상카라의 논리대로라면, 육체는 환영이기 때문이다. 결국은 이 속성은 신적 본질인 인간의 영혼 속에, 더 크게는 브라하만 안에 내재하는 것이 된다. 결국 브라하만은 특정한 속성을 가진 존재가 되기에 상카라의 비속성적 단자론(unqualified monism)은 큰 모순을 띤 이론임이 증명된다. 이 속성을 육체에게 귀속시키려한다면, 그는 결국 육체의 실제성을 인정하게 되어 역시 그의 브라하만 비속성적인 단자론은 파국을 맞게 된다.

인간의 창조가 환영이라면 육체뿐 아니라 인간의 영혼도 비실제요, 그 비실체로부터 나온다고 가정되는 “자아가 스스로 신을 인식함”도 허상일 뿐이다. 그러면 배단따의 인간의 신화 문제는 뜯구름 잡는 얘기가 되어 버리는 것이다. 그러나 혹 인간의 창조를 실제로 받고 신화의 문제를 다룬다면, 성경은 그 신화론의 정체가 사단적이라고 단언한다. 그 시도는 피조물이 신이 되려는 그리고 신으로부터 절대적으로 독립을 선언하는 교만이요 신성모독임을 분명히 한다. 왜냐하면 신화의 뿌리는 창조된 인간이 신과 같이 되려는 사단적 헛된 욕망 속에 뿌리하기 때문이다.

“뱀이 여자에게 이르되 너희가 결코 죽지 아니하리라. 너희가 그것을

24) Ibid., p.397.

25) Swami Vireswarananda, trans., *Brahma Sutras according to Sankara*, pp.222-223.

먹는 날에는 너희 눈이 밝아 하나님과 같이 되어 선악을 알 줄을 하나님이 아심이니라.” (창세기 3:4-5)

아드베이따 철학의 신인 브라하만이, 상카라의 말처럼, 창조주가 아니라면 이신론(Deism)의 신보다 우리에게서 더 멀리 있는 존재이다. 아니 그는 우리와 절대 무관한 존재인 것이다. 그를 추구해야 할 아무런 이유도 없게 된다. 그리고 창조 세계가 환영(maya)이라면, 우리는 아무것도 제대로 이해할 수도 그리고 설명할 수도 없게 된다. 왜냐하면 우리의 인식이나 그 인식의 대상 그리고 그 인식의 대상을 설명하는 재료로서의 선 경험 등 모두가 환영에서 환영으로 이어지는 무한한 순환고리에 얽여 있기 때문이다. 상카라가 창조 세계에 의해 영향 받지 않는 신의 순수성을 지키려고 속성이 없는 브라하만을 신봉한지 모르겠다. 분명 이 두 종류의 브라하만은 베다의 철학서들인 우파니샤드에 나오는 내용들이다. 상카라는 이들을 조직적으로 이해하려 시도했다. 그러나 우리는 위에서 상카라의 창조의 부정은 베단따의 신인식의 부정이고 결국은 비속성적 브라하만의 부정에 이름을 생각해 보았다.

창조는 부정되어서는 안 된다. 우리는, 성경의 가르침대로, 창조는 실재이고 하나님은 창조주이시며, 하나님의 창조는 무로부터의 창조이고, 신화는 피조물이 창조주가 되려하는 인류의 원초적 죄악임을 선언할 수밖에 없는 것이다.

제2장 - 재창조와 신화(神化)론

신과의 연합은 인간 역사의 오랜 꿈이 되어왔다. 그러나 그 연합이 과연 베단따의 신화를 의미하는가? 여기에 대해서는 베단따 철학자들 중에서도 매우 회의적인 시각을 보인다. 라마누자라는 베단따 철학자는 브라하만은 속성을 가진 신(Saguna Brahman)이라고 정의한다.

“ 이 브라하만 안에 영원한 두 실재인 물질과 영혼들이 들어있다.²⁶⁾ ”

26) Satischandra Chatterjee & Dharendra Mohan Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, p.418.

“ 인간의 자아가 그 자신이 가지는 신적 본질을 가지고서 신과 불가 분리의 관계에 있는 한, 자아는 신의 일부이다. 그러나 인간의 자아는 자신의 유한성으로 말미암아 브라하만과 구별된다. ”²⁷⁾ 라마누자는, 전체가 한 부분이 될 수 없듯이, 브라하만이 결코 하나의 자아(a self)가 되지 않음을 강조한다. 인간은 한 실제의 몸과 한 영혼을 가진 것이다.²⁸⁾

우리는 전장에서 상카라의 신화론의 뿌리는 피조물이 신이 되려는 죄된 욕망 속에 있음을 보았다. 그렇다면 신에게 가까이 나아가고 신과 교제하기 원하는 인간 존재의 갈망은 어떻게 해결된다고 성경은 말하는가? 성경은 인간 존재의 궁극적 단계는 신이 되는 것이 아님을 먼저 분명히 한다. 성경은 재창조를 말한다. 이 재창조는 하나님의 거룩한 영이 인간을 새롭게 태어나게 하는 일이다.

“ 육으로 난 것은 육이요 성령으로 난 것은 영이니 내가 네게 거듭나야 하겠다는 말을 기이히 여기지 말라.” (요한 3:6-7)

모든 인간은 성령으로 새로운 출생을 경험할 필요를 가지고 있는 존재인 것이다. 이 경험은 인생이 예수를 믿을 때 이루어지는 신비적 체험이다. 이 예수를 사랑하고 그에게 순종하는 자들은 이 땅에서도 신과의 연합을 누리게 된다. 즉 신이 그와 함께 거하는 것이다.

“ 예수께서 대답하여 가라사대 사람이 나를 사랑하면 내 말을 지키리니 내 아버지께서 저를 사랑하실 것이요 우리가 저에게 와서 거처를 저와 함께하리라. ” (요한 14:23)

성경이 말하는 신과의 연합은 이처럼 신이 인간에게 찾아오셔서 인간과 함께 거하시는 것이다. 인간이 신을 찾아 헤메이는 것이 아니다. 이 성경적 연합은 또한 신의 내주이다.(로마서 8:14-16) 그리고 이 현세에서의

27) Ibid., p.422.

28) Ibid., p.425.

신의 내주는 천국에서의 하나님과의 영원한 동거로 이어진다.

“내가 들으니 보좌에서 큰 음성이 나서 가로되 보라 하나님의 장막이 사람들과 함께 있으며 하나님이 저희와 함께 거하시리니 저희는 하나님의 백성이 되고 하나님은 친히 저희와 함께 계셔서 모든 눈물을 그 눈에서 씻기시매 다시 사망이 없고 애통하는 것이나 곡하는 것이나 아픈 것이 다시 있지 아니하리니 처음 것들이 다 지나갔음리러라.”(요한 계시록 21:3-4) 그 때가 되면 우리는 하나님을 대면할 것이다.(고린도 전서 13:12)

이 여러 성경 구절들의 공통점은 아무리 인간이 신에게 가까이 간다 하더라도 인간의 자아는 신이 될 수 없다는 것이다. 인간의 자아는 신과 구별된 변화된 인간의 자아가 될 뿐이다. 천국은 하나님의 백성이 하나님의 위로를 받는 궁극적인 장소이다. 인간의 자아는, 상카라의 예처럼, 마치 대양에 물방울이 떨어지듯 브라하만 안에서 상실되는 것이 아니다. 인간은 신화가 아닌 성화(聖化)를 위해 부름받은 것이다. 이 성화의 본질은 예수 그리스도의 인격을 닮아가는 것이다.(로마서 8:29) 결국 인간을 창조하신 하나님의 계획은 그의 피조물의 변화와 성숙이지 그를 신으로 만드는 존재론적 비약이 아니다. 그리고 인간의 궁극적인 성화의 모습은 다가올 부활의 사건 속에서 분명하게 드러날 것이다.

“우리가 흠에 속한 자의 형상을 입은 것 같이 하늘에 속한 자의 형상을 입으리라. 이 썩을 것이 썩지 아니함을 입고 이 죽을 것이 죽지 아니함을 입을 때에는 사망이 이김의 삼킨 바 되리라고 기록된 말씀이 응하리라.”
(고린도 전서 15:49, 54)

인간이 죽지 않는 몸을 입는다고 해서 신이 되는가? 아니다. 고린도 전서 15: 57은 “ 우리 주 예수 그리스도로 말미암아 우리에게 이김을 주시는 하나님께 감사하노니”라고 인간이 하나님과 구속주와 가지는 감사 관계를 말하기 때문이다. 인간은, 상카라의 말처럼, 자신이 신인 것을 모르는 무지에 갇혀 있는 것이 아니라 죄와 사망 아래 갇혀 있다.(롬 3:23, 6:20, 23)

“오호라 나는 곤고한 사람이라. 이 사망의 몸에서 누가 나를 건져내
랴?”
(로마서 7:24)

인간은 이 죄와 사망에서 해방될 때 비로소 신을 볼 수 있고 신에게
나아갈 수 있는 것이다. 그러나 인간의 궁극적 도달점은 신화가 아니다.
신의 본질에의 참여도 아니다. 존재론적 비약이 아니다. 인간은 영원히 피
조물일 뿐이다. 성경은 인간의 성화와 영화를 말할 뿐이다. (로마서
8:17-18)

신화가 인간의 궁극적인 정착점이면, 오늘 우리는 모든 것을 제쳐놓
고 자신의 내면의 세계로 침잠해 들어가야 한다. 또 힌두교의 산냐시(신
에게 귀의하여 신과 연합되기 위하여 모든 것을 버리고 신을 찾아 방랑
수도하는 사람)들처럼 그리고 상카라의 교훈대로 자신에게 “너는 신이다.”
“너는 신이다.”라고 읊조리기 시작해야한다. 그러나 성경은 인간의 내면의
중심인 마음에 대하여 이렇게 말한다.

“또 가라사대 사람에게서 나오는 그것이 사람을 더럽게 하느니라. 속
에서 곧 사람의 마음에서 나오는 것은 악한 생각 곧 음란과 도적질과 살
인과 간음과 탐욕과 악독과 속임과 음탕과 흘기는 눈과 훼방과 교만과 광
패니 이 모든 것이 다 속에서 나와서 사람을 더럽게 하느니라.”
(마가 6:20-23)

“만물보다 거짓되고 심히 부패한 것은 인간의 마음이라. 누가 능히 이
를 알리요마는 나 여호와는 심장을 살피며 폐부를 시험하고 각각 그 행위
와 그 행실대로 보응하나니”
(예레미야 17:9-10)

하나님 앞에서 인간은 이미 죄로 더러워진 존재이다. 인간의 마음은
쓰레기장과 같은 곳이다. 그 더러워진 마음은 우리의 의식적인 자기 암시
와 세뇌에 의해서도 바뀌는 법이 없다. 그 마음이 바뀌지 않는데 어떻게
인간 존재가 선할 수 있는가? 어떻게 인간이 신이 될 수 있는가?

신화의 문제는 우리에게 윤리적인 도전을 던진다. 신화가 사실이라면
인간은 궁극적으로 선한 존재인가? 그렇다면 우리가 보고 있는 악은 왜
존재하는가? 이 모든 악도 환영인가? 아무 의식도 없는 우리의 몸(물질)

이 악을 만들어 낼 수 없는 것은 너무도 분명하다. 그러면 이 악은 브라하만에서 나왔는가? 상카라의 논리라면 그는 악의 실재를 부인하든지 아니면 악이 브라하만에게서 나왔다고 해야 한다. 전자의 경우라면 베단파는 인간의 고통의 근원을 전혀 이해하지 못하고 조금의 신학적 대답과 해결책을 제시할 수 없는 무용지물이 된다. 후자라면 베단파의 브라하만은 온전하지 못한 신으로 전락되기에 결국은 신이 아닌 인간의 철학적 가정의 산물인 것이다.

제2편 타락과 신화(神化)

성경의 하나님은 다른 존재가 신으로 여김 받는 것을 인간들 앞에 엄히 금하신 하나님이다. 잡신 숭배와 우상 숭배를 엄금하셨다면, “인간이 신이 된다.”는 생각 그리고 더 나아가 “인간이 신이다.”라는 발상은 얼마나 하나님의 뜻을 거스리는 생각인지를 다음의 성경 구절들이 분명하게 해준다.

“너는 나 외에는 다른 신들을 내게 있게 말지니라.” (출애굽기 20:3)

“나는 여호와(스스로 있는 자)니 이는 내 이름이라. 나는 내 영광을 다른 자에게, 내 찬송을 우상에게 주지 아니하리라.” (이사야 42:8)

신화라는 힌두교 최고의 구원관이, 성경의 관점에서는, 최고의 신성 모독인 것이다. 그러므로 신화의 문제는 복락(福樂)이 아니라 타락(墮落)이다. 하나님은 홀로 영광과 존귀를 받아야 마땅하신 분이다. 그런데 인간이 자신을 신으로 여긴다는 것은 신의 위엄과 존귀를 무시하는 방자한 사교인 것이다. 성경은 인간의 이런 죄악의 이유를 말해준다.

“하나님을 알되 하나님으로 영화롭게도 아니하며 감사치도 아니하고 오히려 그 생각이 허망하여지며 미련한 마음이 어두워졌나니 스스로 지혜 있다 하나 우준하게 되어 썩어지지 아니하는 하나님의 영광을 썩어질 사람과 금수와 버러지 형상의 우상으로 바꾸었느니라.” (로마서 1:21-23)

모든 인간이 신이라면 그 신은 특별하지 않은 존재인 것이다. 그러므로 신화의 문제는 가장 거룩한 것 같고 최고의 소망을 주는 듯 하나 실상은 가장 깊은 어둠으로 인간을 몰아가는 교리인 것이다. 죄 문제를 포괄적으로 논하기보다는 왜 신화가 복락이 아니라 타락의 문제인지에 대하여 신화의 기원과 관계된 성경적 고찰을 간략히 하기로 한다.

제1장 - 천사의 타락과 신화

베단파 신화론의 문제는 성경의 천사론과 연결되어 있다. 신화 문제의 발생의 기원이 천사론에 있는 지를 생각해보기로 한다. 성경은 인간 외의 다른 존재들, 천사들의 창조에 대해서도 언급한다. 이에 관해 개혁주의 기독교 신학자 루이스 벌코프의 글을 인용한다.

하나님과 달리 그들은 피조된 존재들이다.(시편 148:2,5; 골로새서 1:16) 그들의 창조 시기는 명확하게 정할 수는 없다. 그들은 영적이고 무형적인 존재들이다. 그들은 살과 뼈가 없고(누가 24:39) 결혼하지 않으며(마태 22:30), 매우 제한된 공간에서 다수로 존재할 수 있으며(누가 8:30), 보이지 않는다.(골로새서 1:16) 비록 시.공간에서 자유롭지만 그들은 피조물이며, 따라서 유한하고 한정적이라는 것은 분명하다. 그들은 이성적이고 도덕적이며 불멸하는 존재들이다. 그들은 전지하지 않으나 지식에 있어 인간을 능가한다.(마태 24:36) 그들 중 일부는 하나님의 군대를 이루며, 항상 주의 명령을 준행할 준비가 되어 있다. (시편 103:20; 골로새서 1:16; 에베소서 1:21; 3:10; 히브리서 1:14) 그리고 악한 천사들은 사탄의 군대를 이루어 주의 사역을 파괴하려 한다.(베드로 전서 5:8)²⁹⁾

하나님이 그 지으신 모든 것을 보시니 “심히 좋았다.”고 말씀하셨다. (창세기 1:31) 그러면 천사들의 타락의 이유는 무엇이었는가? 다시 벌코프의 글을 인용한다.

29) 루이스 벌코프, 권수경, 이상원 역, 「벌코프 조직 신학」 상 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1995), pp.349-350.

성경에는 어떤 천사들이 그들의 원 지위를 지키지 아니하여 그들이 창조한 상태에서 타락하였다는 것을 분명히 암시하는 두 구절이 있다.(베드로 후서 2:4; 유다서 6) 이 천사들의 특별한 죄는 계시되지 않았으나, 대개 그들이 하나님에 반항하여 자신을 높여 최고의 권위를 넘보았다는 점에 있는 것으로 생각되었다.³⁰⁾

“하나님이 범죄한 천사들을 용서치 아니하고 지옥에 던져 어두운 구덩이에 두어 심판 때까지 지키게 하셨으며” (베드로 후서 2:4)

“또 자기 지위를 지키지 아니하고 자기 처소를 떠난 천사들은 큰 날의 심판까지 영원한 결박으로 흑암에 가두셨으며” (유다서 6)

이 타락한 천사들의 우두머리는 원래 천사계에서 아주 유력한 천사장들 중 하나였으나, 하나님을 반역하여 타락한 천사들의 지도자가 되었던 것으로 보인다. ‘사탄’이라는 명칭은 그를 우선 인간이 아닌 하나님의 ‘적대자’로서 지적한다. 그는 하나님의 손으로 지으신 창조의 면류관인 아담을 공격하여 파멸을 초래함으로써 **아블루온**(파괴자)이라 불리는데, 예수님이 회복의 사역을 행하실 때 예수님을 공격하였다. 죄가 세상에 들어온 이후로 그는 하나님의 백성들을 계속적으로 정죄하는 **디아블로스**(고발자)가 되었다.(계시록 12:10) 그는 성경에서 죄의 창시자로 묘사되며(창세기 3:1,4; 요한 8:44; 고린도 후서 11:3; 요한 일서 3:8; 계시록 12:9; 20:2,10), 타락한 무리의 인정된 우두머리로서 나타난다.(마태 25:41; 9:34; 에베소 2:2) 그는 자기와 함께 타락한 천사들의 지도자로 존재하면서, 그들로 하여금 그리스도와 그의 나라에 대하여 필사적으로 대항하도록 한다. 그는 또한 거듭 ‘이 세상 임금’(요한 12:31; 14:30; 16:11)과 ‘이 세상 신’(고린도 후서 4:4)으로 불린다. 이것은 그가 세상을 다스린다는 의미가 아니다. 이는 하나님이 세상을 다스리시며 하나님이 그리스도에게 모든 권세를 주셨기 때문이다. 그러나 세상이 하나님으로부터 도덕적으로 분리되어 있다는 점에서 사탄이 이 사악한 세상을 지배하고 있다고 말할 수 있다. 이것은 에베소서 2:2에 명백히 지적되어 있는데, 이 구절에서 그는 ‘공중의 권세

30) Ibid., p.354.

잡은 자, 곧 지금 불순종의 아들들 가운데 역사하는 영'으로 불린다. 그는 초인적이지만 신적인 것은 아니며, 큰 능력을 가지고 있지만 전능하지 않으며, 큰 영향력을 행사하지만 제한되어 있고(마태 12:29; 계 20:2), 무저갱으로 던져질 운명에 있다. (계시록 20:10) 31)

그들은 하나님에 대하여 끊임없이 반항하며, 선택된 사람들을 눈멀게 하고 그릇 인도하려고 하며, 또한 죄인들을 자극하여 악을 행하게 한다. 그러나 그들은 패배한 절망적인 영들이다. 그들은 이제 지옥과 어둠의 구덩이에 결박되어 있어서, 아직 한 곳에 제한되어 있지는 않다고 하더라도, 칼빈이 말하였듯이, 그들은 그들이 가는 곳마다 사슬을 질질 끌고 다니는 것이다.³²⁾

우리는 루이스 벨코프의 글을 통하여 사단과 악한 천사들이 하나님에 대하여 대적하는 영들임을 알았다. 그들의 운명적인 심판의 마지막 시간까지 그들은 하나님과 그의 창조를 대적하여 오고 있는 것이다. 성경은 우리에게 이 일부 천사들의 타락이 어떻게 인간의 타락과 연결되는지 그리고 그 타락은 본질적으로 어떻게 신화론의 문제와 깊은 관련이 있는지를 우리에게 알게 한다.

제2장 - 인간의 타락과 신화

1장에서 생각해 본 것처럼 죄는 천사들에게서 시작되었다. 벨코프는 말했다. 하나님은 일군인 천사들을 창조하셨다. 이들이 창조주의 손에서 나올 때는 모두 선했었다.(창세기 1:31)

그러나 천사의 세계에 타락이 있었고, 이때 일부 천사들이 하나님으로부터 떨어져 나왔다. 이 타락의 정확한 때는 명시되어 있지 않으나, 요한 8:44에서 예수님은 마귀를 '태초부터 살인자'라고 규정하셨으며, 요한은 요한 일서 3:8에서 마귀가 처음부터 범죄 했다고 말했다. 디모테 전서 3:6에서 보면, 바울이 디모테에게 새로 입교한 자를 감독으로 세우지 말라고

31) Ibid., pp.354-355.

32) Ibid., p.355.

권고하면서 그 권고의 이유를 ‘교만하여져서 마귀를 정죄하는 그 정죄에 빠질까’ 두렵기 때문이라고 말한다. 여기서 가능한 추론은 천사를 타락시킨 것은 권능과 권위에 있어서 하나님과 같이 되고자 하는 교만의 죄일 것이라는 것이다. 이 생각은 유다서 6의 지지를 받는다. 여기를 보면, 타락한 천사들이 ‘자기 지위를 지키지 아니하고 자기 처소를 떠난’것으로 되어 있다. 그들은 자기들에게 할당된 몫, 그리고 자기들에게 위탁된 정사와 권세에 만족하지 않았다. 하나님과 같이 되려는 그들의 욕망이 바로 그들이 특별히 받았던 시험이라면, 이 사실은 인간이 왜 이 점에서 그토록 크게 유혹을 받는가를 알 수 있다.³³⁾

인간 타락, 즉 인간의 최초의 범죄에 신화 문제가 관련됨은 놀라운 일이 아닐 수 없다. 하나님께서는 첫 사람 아담을 만드시고 그를 한 동산에 두신 후 한 가지 금지 명령을 주셨다. “선악을 알게 하는 나무의 실과는 먹지 말라. 네가 먹는 날에는 정녕 죽으리라.”(창세기 2:17) 하나님은 온전한 순종을 원하셨다. 그러나 인간은 이 금기 사항을 깨고 그 열매를 먹어버렸다.

이 행동의 의미는 이러하다. “인간이 자신에게 권세가 있다는 가정에서 출발하여 자기 자신 안에서 새로운 중심을 찾음으로써 창조주에게 반역하기 시작했던 것이다. 이렇게 인간은 하나님과 같이 되려고 했으며, 명령을 주시는 하나님의 선한 의도를 의심했다. 자연히 인간의 최고 타락에서 몇 가지 다른 요소들을 구별해 낼 수 있다. 그것은 지상에서는 불신앙과 교만을, 의지에서는 하나님과 같이 되려는 욕망을, 그리고 감정에서는 금단의 열매를 먹음으로써 찾아오는 거룩하지 못한 만족감을 드러낸 것이다.”³⁴⁾

인간의 타락은 유혹으로 시작되었다. 성경은 한 기사를 통하여 어떻게 인간이 하나님과 같이 되려는 유혹에 빠져들었는지를 보여준다.

“여호와 하나님의 지으신 들짐승 중에 뱀이 가장 간교하더라 뱀이 여자에게 물어 가로되 하나님이 참으로 너희더러 동산 모든 나무의 실과를

33) Ibid., p.435.

34) Ibid., p.437.

먹지 말라하시더냐 여자가 뱀에게 말하되 동산 나무의 실과를 우리가 먹을 수 있으나 동산 중앙에 있는 나무의 실과는 하나님의 말씀에 너희는 먹지도 말고 만지지도 말라 너희가 죽을까 하노라 하셨느니라. 뱀이 여자에게 이르되 너희는 결코 죽지 아니하리라. 너희가 그것을 먹는 날에는 너희 눈이 밝아 하나님과 같이 되어 선악을 알 줄을 하나님이 아심이니라. 여자가 그 나무를 본즉 먹음직도 하고 보암직도 하고 지혜롭게 할 만큼 탐스럽기도 한 나무인지라 여자가 그 실과를 따먹고 자기와 함께 한 남편에게도 주매 그도 먹은지라. 이에 그들의 눈이 밝아 자기들의 몸이 벗은 줄을 알고 무화과나무 잎을 엮어 치마를 하였더라.”(창세기 3:1-7)

인간의 최초의 죄악은 죄의 전형(典型)으로서, 이를 통해 참된 죄의 본질이 드러난다. 이 죄의 본질은 아담이 자신과 하나님을 대립하는 위치에 두었다는 것, 자신의 뜻을 하나님의 뜻에 굴복시키는 것을 거부했다는 것, 하나님으로 하여금 자신의 삶의 여정을 지배하도록 하지 못했다는 것, 능동적으로 그 지식을 하나님의 손으로부터 빼앗아 옴으로써 미래를 스스로 결정하도록 했다는 것이었다.³⁵⁾

이런 관점에서 배단파를 생각해보면, 그것은 하나님과 같이 되기를 유혹받는 인간의 욕망 위에 종교의 걸치장을 한 것에 불과한 것이다. 신화의 본질은 그래서 죄악된 것이다.

성경은 창세기 3장의 이 뱀은 사탄의 도구에 지나지 않으며, 진정한 유혹자는 사탄이라는 사실을 강력하게 시사하고 있다. 뱀을 통하여 역사한 사탄이 후에는 인간과 돼지를 통해서도 역사했다.(요한 8:44; 로마서 16:20; 고린도 후서 11:3; 계시록 12:9) 뱀은 사탄의 적절한 도구로서 죄를 의인화한 것이요, 죄의 교활함과 기만적인 성격과 사람을 죽이는 독침과도 같은 성격을 상징화한 것이다.³⁶⁾

이 죄로 인해 인간에게 죽음이 찾아왔다. 이 죄는 형식적으로 불순종

35) Ibid., p.437.

36) Ibid., p.439.

이었고 그 내적인 동기는 피조물이 신과 같이 되려는 욕망이었다. 인간의 타락 후에 하나님께서 선언하신 인간에 관한 형벌 중 하나는 인간의 본질이 무엇인지 그리고 인간의 죽음의 이유와 그 형태가 어떤 것인지를 선명하게 드러내준다.

“네가 얼굴에 땀이 흘러야 식물을 먹고 필경은 흙으로 돌아가리니 그 속에서 네가 취함을 입었음이라. 너는 흙이니 흙으로 돌아갈 것이니라.”
창세기 3:19)

우리는 이 말씀에서 흙은 실제요 흙에서 나와서 흙으로 돌아가는 인간의 몸도 실제임을 알게 된다. 그 인간의 땀과 수고 그리고 음식의 산물과 관계된 모든 자연 현상 또한 실제임을 알게된다. 그러므로 인간은 베단따의 철학의 주장대로 신인(神人)이 아니라 성경의 말씀대로 죄인(罪人)이라는 사실이다. 이 모든 만물이 실제이기에 하나님의 율리와 그 율리를 어겼을 때 임하는 형벌도 의미를 갖게되는 것이다. 만일 위의 모든 제반 상황들을 아드베이따 베단따처럼 환영(maya)으로 돌린다면, 우리는 아무 윤리적 가치도, 삶의 의미도 그 위에 건축할 수 없게 된다. 존재 자체의 실제성이 부인된 상황에서는 아무런 것도 의미를 가질 수 없기 때문이다. 죽은 자 앞에 놓인 진수성찬이 무슨 의미가 있고 세상의 화려함이 무슨 가치가 있겠는가? 결국 모든 것의 존재 자체가 환영으로 취급되는 베단따의 토양에서는 인생의 허무만이 자랄뿐이다.

우리는 지금까지 신화와 타락과의 관계에 대하여 고찰해보았다. 신화라는 말 자체는 매우 종교적이고 포괄적이고 매력적으로 들림이 분명하다. 그러나 신화의 실체는 인간의 타락적 욕망임을 알게되었다. 아무리 철학적으로, 종교적으로 그것을 미화한다해도 성경은 그 신화적 욕망이 구원이 아니라 죽음과 영원한 저주로 가는 길임을 알려준다. 베단따는 우파 니샤드에 나타난 그 신화에 대한 생각의 뿌리가 무엇인지 알려주지 않는다. 그러나 성경은 그 뿌리가 타락한 천사의 유혹이었음을 밝히고 있다. 이 세상 신(사탄)의 중요한 역사가 믿지 아니하는 자들의 마음을 혼미케 하는 것이다.(고린도 후서 4:4) 그 결과로 힌두 최고의 철학인 베단따는 하나님의 참된 본질과 영광을 드러내는데 실패한 것이다. 결과적으로 그

들은 하나님에 대한 진리를 왜곡시키고 피조물 중 특히 인간을 신격화하는데 죄에 빠져든 것이다.

“스스로 지혜 있다 하나 우준하게 되어 썩어지지 아니하는 하나님의 영광을 썩어질 사람과 금수와 버러지 형상의 우상으로 바꾸었느니라.”

(로마서 1:22-23)

이제는 신화가 어떻게 진리를 왜곡함인지 좀 더 구체적으로 개혁주의 조직 신학의 틀을 빌려서 설명해보기로 한다. 그러나 이 또한 특징적인 몇몇 주제에 관한 제한된 언급일 수밖에 없음을 미리 밝힌다.

제3편 진리의 왜곡으로서의 신화(神化)

제1장 - 인간론의 왜곡

I. 인간은 신이다.

이는 인간 존재론의 왜곡이다. 아드베이따 베단따에서 인간은 본질상 영일 뿐이다. 인간의 육체 속에 있는 영혼인 아뜨만은 본질적으로 브라하만, 신이다. 인간의 자아(self)는 본질상 신인 것이다. 인간의 영혼은 절대적 브라하만이다.³⁷⁾ 인간의 육체는 환영일 뿐이다. 결국 한마디로 인간은 신이다. 그러므로 스와미 비베카난다는 말했다. “신을 숭배하면서 우리는 언제나 우리 자신의 감추인 자아(Self)를 숭배해온 것이다. 당신 자신이 할 수 있는 가장 나쁜 거짓말은 당신 자신이 죄인으로 태어났다거나 사악한 인간이라고 말하는 것이다.”³⁸⁾ 인간이 신일 때는 죄 문제가 전혀 의미없어진다. 죄 문제가 무의미해지면 외부적 구원의 가능성도 무너지게 되는 것이다. 또 윤리는 무슨 의미를 지니겠는가? 이에 반해 성경은 인간이 죄인이고(로마서 3:23), 영적으로 죄와 허물로 죽은 자들이고(에베소서 2:1), 죄의 노예임을 말한다.(로마서 6:20) 결국 아드베이따 베단따는 인간의 피조물됨과 죄인됨을 부인하며 구원의 문을 닫아버린 것이다. 그러나 우리는 이미 “인간이 신이다.”라는 아드베이따 베단따 철학의 생각이 타락한 천사와 인간의 높아지려는 욕망에서 기인하였음을 보았다.

인간의 영혼이 신이라면, 왜 그 신은 만물을 창조하고 그 안에 들어가 갇혀 있어야 하는가? 과연 신을 가둘 수 있는 것이 존재하는가? 또 무지에 갇혀지는 신이 신일 수 있는가? “각 개인의 아뜨만(영혼)은 절대 아뜨만과 차이가 없다. 그 각각은 온전하고 완전한 절대 아뜨만이다. 그러나 그것의 참된 본질은 우빠디(구별시키는 속성들)에 의해서 감추어진다. 무지(아비다)가 절대 아뜨만 위에 우빠디들을 부과해서(impose) 각 개인은 스스로를 개별적 아뜨만으로 여기게 되는 것이다.”³⁹⁾ 즉 개인은 자신을

37) Satischandra Chatterjee & Dharendra Mohan Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, p.393.

38) Vivekananda, *Vedanta Voice of Freedom*, p.120.

신으로 여기지 못하고 신과는 별개의 개별적 존재 정도로만 인식하는 무지한 상태에 있다는 것이다. 이것이 인간이 가지는 최대의 근본 문제라는 것이다. 인간의 가장 근본적인 문제는 이미 죄가 아닌 것이다. 우리는 여기서 “신화적 욕망”이라는 근원적 죄가 무지라는 용지로 포장되고 있음을 본다.

아드베이따 베단따에서 브라하만(절대 아프만)은 인식의 주체만 될 뿐이다. 전혀 인식의 객체가 될 수 없다. 자신을 신과 별개의 개체로 인식하는데서 자신을 신으로 인식(TAT TVAM ASI, That thou art)하는 것이 아드베이따 베단따 신화론임을 우리는 배워왔다. 그러면 인간 속의 이 자아-신 인식(TAT TVAM ASI)은 왜 인간 속에서 눌러져 있는가? 그 이유는 무지 때문이라 말한다. 그 무지의 내용이란 인간이 자신을 신 외에 다른 것과 동일시하고 있기 때문이라는 것이다. 이점이 보통의 인간 속에 있는 자아-신 인식의 부재의 이유인 것이다. 그러면 어떤 경우에 인간은 이 자아-신 인식에 도달하는가? 베단따의 문제는 이에 대한 아무런 객관적 기준이 없다는 데 있다. 경건, 선행, 자기 수양 등의 강조를 통하여 이 참 지식(자아-신 인식)을 얻어야 한다고 강조하고 방향을 지시하기는 하지만 이 모두는 지극히 주관적이고 신비주의적인 방식들이다. 얼마나 많은 경건과 선행과 수양이 있어야 하는 것인지 아무도 확신할 수 없는 것이다. “집착하지 않는 방식”으로 우빠디들을 한 꺼풀 한 꺼풀 벗겨 나가면 결국은 자신의 신적 본질을 볼 수 있다고 베단따는 가르치지만, 성경은 그럴수록 인간의 깊이 감추인 죄성이 드러난다고 가르친다.

“ 내 속 곧 내 육신에 선한 것이 거하지 아니하는 줄을 아노니 원함은 내게 있으나 선을 행하는 것은 없노라. 내 지체 속에서 한 다른 법이 내 마음의 법과 싸워 내 지체 속에 있는 죄의 법 아래로 나를 사로잡아 오는 것을 보는도다. 오호라 나는 곤고한 사람이로다 이 사망의 몸에서 누가 나를 건져내랴.”
(로마서 7:18, 23-24)

39) Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads* (New York: Dover Publications, Inc., 1966) p.256.

결국 아드베이따 베단따는 자아-신 인식의 객관성을 보증할 수 없을 뿐더러 인간의 본성을 제대로 파악하지 못하고 있음을, 성경은 잘 드러내고 있다. 베단따에서는 혹자가 이 자아-신 인식을 가지고 있는 지 그 진실을 파악할 길이 없는 것이다. 이 의식은 개인의 내면적인 문제이기 때문이다. 또 “인간은 신이다.”라는 베단따의 관점으로 인간을 바라보고 의식하는 것과 그들이 말하는 자아-신 인식이라는 신화적 인식 사이의 경계가 모호하고 후자적 인식에 이르는 경로에 대한 설명도 객관성의 결여로 인해 설득력이 없다.

인간이란 누구인가? 성경은 인간은 결코 신이 아님을 너무나 분명하게 알려준다. 하나님 한 분 외에는 다른 신이 없기 때문이다. 하나님 외에는 모두가 피조물이다. 성경의 하나님의 음성에 귀를 기울여야 한다.

“나 여호와가 말하노라. 너희는 나의 증인, 나의 종으로 택함을 입었나니 이는 너희로 나를 알고 믿으며 내가 그인 줄 깨닫게 하려 함이라. 나의 전에 지음을 받은 신이 없느니라. 나의 후에도 없느니라.”

(이사야 43:10)

이렇게도 분명한 하나님의 존재 선언이 있는 데도 인간이 자신을 신으로 여기려고 노력한다는 것은 한마디로 신의 권위와 위엄 앞에 도전장을 내미는 죄로 어두워진 인간의 이성의 어리석음이다. 인간은 이성적 피조물이다. 그래서 이성의 사용도 그의 피조물이라는 한계 속에서 제한되어야 한다. 어거스틴은 말했다. “하나님은 가장 탁월한 피조물인 이성적인 영혼들에게 자기가 원하지 않으면 부패하지 않을 수 있는 능력을 부여하셨다. 이 능력은 주 하나님께 순종을 하고 부패하지 않는 하나님의 아름다움을 단단히 붙잡는 것을 말한다.”⁴⁰⁾ 인간은 하나님의 유일신 되심을 붙들어야 한다.

II. 인간의 구조는, 환영적으로, 영과 육이다. 그러나 인간은 본질적으로 영이다.

40) 어거스틴, 박일민 역, 「어거스틴의 자유의지론」 (서울: 반석 문화사, 1993), p.23.

아드베이따 베단따는 인간의 구조 또한 왜곡시킨다. 아드베이따 베단따의 인간론은, 마야(환영)를 사용하여 모순을 극복하려 하지만, 현상적 영육 이원론과 인간을 본질적으로 영만으로 생각하는 단자론의 혼합물이다. 2부 제 1편에서 설명한 브라하만의 창조에 대한 설명에 근거해서 본다면, 만물은 브라하만에게서 흘러나온다. 그렇다면 인간의 영혼을 포함한 모든 것이 신적인 본질을 갖는다고 할 수 있다. 그래서 힌두교의 범신론이 생긴 것이다. 이것은 단자론의 유출론이 갖는 기본적인 만물 생성 논리의 패턴인 것이다. 이 관점에서 볼 때, 인간의 영혼만 독특한 이유가 전혀 없는 것이다. 실지로 힌두교는 3억 3천만 가지의 신들을 섬기고 있다고 한다. 또 소를 인간보다 더 높은 존재로 여기고 소로 다시 태어나기를 바라는 종교적 열망을 가진 힌두교도들이 많이 있다. 이 사실도 힌두교 안에서 인간 존재가 독특하지 않음을 알려주는 좋은 예라 하겠다. 힌두교의 이런 구조와 현상 속에서 볼 때, 브라하만의 유출론적 창조에는 인간의 영혼이 특수할 아무런 이유가 나타나지 않는다. 그런데 브라하만의 절대적 창조 관점에서는 인간의 영혼을 브라하만으로 강조하고 있다. 여기에 논리적 비약이 있음을 보게된다. 개혁주의 신학은 인간의 독특성을 그의 신적 존재론에서 찾지 않는다. 인간은 하나님을 닮게 만들어진 피조물이기에 독특하다고 말한다.

“하나님이 자기 형상 곧 하나님의 형상대로 사람을 창조하시되 남자와 여자를 창조하시고”
(창세기 1:27)

또 인간의 본질은 영혼만이 결코 아님을 성경은 말한다. 인간은, 잠정적으로 분리된 상태는 인정하지만, 영과 육이 결합된 전인적 인격체임을 개혁주의 신학은 말하고 있는 것이다. 아드베이따 베단따가 육체를 환영으로 취급하는 것과는 달리, 성경은 하나님이 창조하신 인간의 육체까지도 하나님이 보시기에 좋은 것이었다고 말한다. (창세기 1:31) 그러므로 인간의 궁극적인 모습은 신의 모습이 아니다. 인간은 영원토록 인간으로 남을 것이다. 인간은 영원토록 몸을 소유할 것이다.

“육의 몸으로 심고 신령한 몸으로 다시 사나니 육의 몸이 있은즉 또

신령한 몸이 있느니라.”

(고린도 전서 15:44)

이 말씀은 인간의 최종적인 단계인 부활의 몸을 입는 것을 말한다. 즉 예수를 믿는 인간의 영혼은 신령한 몸을 입어 새 하늘과 새 땅에 살게 된다는 것이다.(계시록 21:1-3) 예수를 믿지 않는 사람들도 죽음에서 살림 받은 후 그 몸을 가진 상태로 영원한 불못에 던지워질 것이다.(계시록 21:13-15) 몸은, 지금의 육체든지 혹은 앞으로 입게 될 그 영광스런 몸이든지, 언제나 인간과 함께 하는 것이다. 몸은 결코 환영이 아니다. 언제나 인간을 인간 되게 하는 중요한 구성 요소인 것이다. 또 성경은 영육 이원론을 알지 못한다. 더 나아가 영혼만 인간의 본질로 파악하는 아드베이따 베단따 식의 인간 구조에 대한 이해는, 개혁 주의 관점에서 보면, 하나님 이 행하신 인간 창조와 그 창조의 기본 패턴을 유지하시려는 그분의 주권과 위엄에 대적하는, 어두워진 인간 이성의 반항이라고 밖에는 달리 생각될 수 없는 것이다.

Ⅲ. 인간 자아의 부정

아드베이따 베단따는 인간의 자기(ego)와 자아(self)를 구분한다. 자아는 인간의 근원적인 본질이요, 자기는 인간의 오류적인 자기 의식이다. 개인의 영혼인 자아(self)는 이 자기(ego)의 힘에 가려서 자신이 실지로 브라하만인줄을 모르고 있다는 것이다. “그래서 그것은 유한한 몸과 지성과 자신을 동일시 해버린다. 그리고서 ‘나는 건강해’. ‘나는 절름발이야’. ‘나는 무서워’라고 생각한다. 그래서 그 자아(self)의 개념은 자기(ego) 혹은 나(I)가 된다.”⁴¹⁾

결국 이 논리대로라면 대부분의 내가 느끼는 나는 진정한 내가 아닌 것이다. 나의 지성도, 내 감성도 진정한 내가 아니다. 나의 의지도 진정한 내가 아니다. 나의 본질인 자아(self)는 깊은 어둠 속에 묻혀 있기에 그것을 끌어올리지 못한 채 인간은 살고 있다는 것이다. 베단따의 이런 심리 규정은 지, 정, 의를 가진 인간 심리의 부정이요, 더 나아가 자아 개념의

41) Satischandra Chatterjee & Dhirendra Mohan Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, p.399.

혼동이다.

우리가 앞서 언급한 창세기 3장의 인간의 타락 장으로 돌아가서 이 문제를 생각해보자. 범죄 전 하나님 앞에서 인간은 자기(ego)를 하나님의 피조물로 인식했다. 타락 후 아담은 하나님 앞에서 떨어져 자기(ego)를 죄인으로 인식했다. 양자가 바른 자기 인식이었다. 하나님 앞에서 사랑 받던 아담의 자기 인식이나 하나님 앞에서 쫓겨난 자로서의 아담의 자기 인식 모두가 올바른 인식이었다. 결코 부정되어서는 안 되는 것들이었다. 이 모든 인간의 자아 속 깊이 용해되어 있음을 우리는 알아야 한다. 특히 “죄”라는 우빠디는 하나님과 인간의 관계를 새롭게 규정해 버렸다. 그러나 아담의 자기 인식은 하나님과 같이 되려는 “신화”의 욕망 속에서 왜곡된 것이다. 본질적으로 인간 속에 있지도 않은 아드베이따 베단다 식의 인간 자아(아뜨만)의 추구가 인류의 불행의 원인이라고 성경은 증거하고 있다. 그 후 이 죄로 인한 인류의 죄의식, 고통, 눈물, 고통, 범죄 행위 등은 어떠한가? 이 모든 것들은 다 인간 개개인의 존재와 자아와 깊이 연결되어 있는 실체임을 성경은 말하고 있다.

“모든 사람이 죄를 범하였으매 하나님의 영광에 이르지 못하더니”

(로마서 3:23)

죄의 행위도 인간 자아의 열매요, 그로 인한 깊은 죄의식도 인간 자아와 분리될 수 없음을 말하는 것이다. 결국 아드베이따 베단따의 인간 심리 이해는, 개혁주의 신학의 빛 속에서 볼 때, 인간의 심리와 구조의 왜곡을 넘어 삶의 윤리를 왜곡시키는 위험에까지 이르게 할 수 있다는 것이다. 자기(ego)가 동일시하는 모든 현상들의 책임이 자기에게 속하지 않는다고 말하는 위험하고 자기 기만적인 생각이다.

제2장 - 신론의 왜곡

I. 알 수 없는 신

아드베이따 베단따에서 “브라하만은, 절대적으로 초월적인 면에서는,

전혀 묘사될 수 없다. 그러므로 불확정적이고 특성이 없든지 혹은 속성이 없다.”⁴²⁾ 우리가 하나님을 다 알 수 없는 유한적 존재이기에, 절대적 브라하만 개념이 부분적으로는 이해가 된다. 그러나 개혁주의 신학은 인간에게서 발견되는 신의 공유적 속성과 비공유적 속성을 말한다. 하나님의 자존성 또는 독립성, 하나님의 불변성, 하나님의 무한성, 하나님의 통일성 등이 후자의 예이다. 성경의 하나님은 자기를 계시하신다. 성경의 하나님은 인간들에게 말씀해 오셨다.(히브리서 1:1-2) 또 그는 자신의 독생자를 통하여 자신을 보여주신 하나님이시다.(요한 14:8-10) 하나님은 우리를 불가지론의 울타리에 가둬놓지 않으셨다. 물론 성경에 신인 동형론적 표현이 사용되지만, 성경의 하나님은 추상화된 철학적 신이 아니다. 그는 살아 계시고 인간과 자기의 피조 세계와의 관계 속에서 역사하시는 하나님이신 것이다.

베단파는 브라하만을 존재(Sat), 지식(Chit), 기쁨(Anand)으로 정의한다.⁴³⁾ 때로는 신의 속성을 정의할 수 없다는지 혹은 낮은 브라하만 개념이 가지는 신의 속성들은 브라하만의 본질이 아니라고 말하다가 신을 존재(Sat), 지식(Chit), 기쁨(Anand)으로 정의하는 것은 베단파 신개념의 이중성이다.

특히 이 개념들 중 신을 존재(Sat)로 정의함은 신의 부동성의 개념을 말한, 엘레아의 파르메니데스의 사상과의 유사성을 보인다. 그는 “있음(being)이라는 개념 속에는 됨(becoming)이 끼어들 수 없다고 강조하면서 발생, 증식, 변화, 운동이 모두 환영(幻影)에 불과하다고 했다. 그의 사상은 세계를 형성하고 있는 모든 특징들을 치위버림으로써 실재로부터 세계라는 형질(形質)을 벗겨버리려는 시도였다.”⁴⁴⁾

상카라는 “브라하만을 존재(Sat)라고 언급할 때 그 존재는 둘도 없는 하나인 자아(the non-dual Self) 즉, 아뜨만을 의미한다.”⁴⁵⁾고 했다. 그러

42) Ibid., p.391.

43) Vivekananda, *Vedanta Voice of Freedom*, p.111.

44) 아브라함 요수아 헤셀, 이 현주 역, 「예언자들」 하권, (서울: 종로 서적 출판 주식회사, 1996) p.53.

45) Motilal Pandit, *Sankara's Concept of Reality* (New Delhi: Select Books Publishers & Distributors, 1981) p.21.

나 이처럼 브라하만이 알 수 없는, 철학적으로 추상화되고 정제되고 정지된 신 개념이라면, 성경의 하나님은 창조하시고 자기를 그 안에 계시하시고 인간의 역사와 온 우주를 주관하시는 하나님이신 것이다. 아르베이따의 베단따의 브라하만은 알 수 없는 신이다. 그러나 성경의 하나님은 그분이 우리에게 자신을 보이신 만큼 우리가 알 수 있는 분이다. 아르베이따 베단따의 신론은 단자론적 불가지론이다. 그러나 성경의 하나님은 우리가 그분의 계시에 의존하여, 그 계시의 한계 안에서, 알 수 있는 하나님이다. 아르베이따 베단따는 그래서 계시하시는 하나님을 알지 못한다. 이러한 베단따의 신론은 힌두교를 기초부터 허물어버리고 있다. 힌두교에서는 “베다 경전들은 인도의 고대의 리쉬(seer, 보는자)들에게 신이 계시한 진리들이다.”⁴⁶⁾라고 믿기 때문이다.

힌두교에서는 브라하만의 유출이 계시를 의미할 수 있다. 범신론의 자기 유출은 필연적이다. 그러나 “성경의 하나님은 그분이 창조하시기 전부터 완전히 자의식적이에요 또 하나님께서 인간을 하나님의 형상대로 창조하셨다.”⁴⁷⁾ 그래서 하나님은 계시 행동이나 계시 도구인 피조물에 의해 보충되는 분이 아니시다. 코넬리우스 반틸은 말했다. “하나님께서서는 세상을 창조할 필요가 없었다고 믿는다. 하나님께서는 자신을 계시하실 필요가 없으셨던 것이다. 그러나 그가 세상을 창조하셨을 때 또한 그가 당신 자신을 계시하셨을 때, 그 창조와 계시는 참된 의미를 가지는 것이다.”⁴⁸⁾

II. Maya(환영-幻影)

“상카라가 인정하는 유일한 실체는 자신의 비속성적 상태에 있는 브라하만의 실재일 뿐이다. 개인적인 자아들과 세상의 존재에 관하여 상카라는 무엇을 말할 수 있는가? 그것은 마야(환영) 혹은 무지(아비다)라는 원리이다. 이 마야는 인간의 경험 혹은 이성이 오류를 범하여 자아(the Self)를 몸이나 혹은 감각 물체와 동일시하는 현상이다. 이 오류를 ”위에

46) Swami Sivananda, *All about Hinduism*, p.14.

47) 코넬리우스 반틸, 이 승구 역, 「개혁주의 신학 서론」(서울: 기독교 문서 선교회, 1995) p.108.

48) *Ibid.*, p.110.

놓음”(adhyasa-Superimposition)으로 부른다.”⁴⁹⁾ 그것은 비자아를 자아 “위에 놓음”이다.⁵⁰⁾ 자아에 어떤 속성이라도 “위에 놓을” 수 없다는 전제가 배후에 있다. 그래서 베단파 글들의 목표는 이 오류를 제거하는 것이다.⁵¹⁾ 개인 뿐 아니라 온 경험적 세계가 우주적인 “위에 놓음”의 결과물 자체이다.⁵²⁾ 이 세계는 환영의 힘인 마야에 의해 마술적으로 창조되었다고 할 수 있다.⁵³⁾ “마야는 분명 세상의 근원이나 그 스스로 행동하지는 않는다. 환언하면, 마야는 그 자체로 능력은 아니다. 세상이 있게 한 책임은 마야와 함께 한 브라하만(이쉬바르-속성을 가진 신)⁵⁴⁾이다. 쉬베타쉬베따라 우빠니샤드에서는, “자연이 마야인 것을 알아야 하느니라. 그리고 주께서 스스로 이 마야를 다스리시느니라.”⁵⁵⁾고 말했다.

절대적 관점에서, 브라하만은 참되고 유일한 실재라는 말이다. 그러나 경험적 관점에서는 브라하만이 이 마야를 조작하여 마술적으로 창조를 한다는 것이다. 그리고 상카라는 이 마야를 속성이 있는 브라하만에 귀속시키고 있다. 이 마야와의 관련성의 문제에서 볼 때, 상카라는 상이한 두 신관-절대적 관점과 경험적 관점에서의 신관-을 제시하고 있는 것이다. 상카라는 이 두 유형의 브라하만이 궁극적으로 하나이기를 원한다. 그러나 이 두 브라하만이 어떻게 하나인가를 말할 수 있는 지에 대한 이유가 분명치 않다. 속성이 있으면 신일 수 없다는 그의 전제는 경험적인 실제성을 설명할 방식을 찾아야 했다. 그것이 결국 부정의 방법이었다. 마야의 방법이였다. 마야를 통해 온 세상이 환영으로 부정되면, 브라하만의 절대성은 안전하게 지켜지기 때문이었다. 또 세계가 실제인 것처럼 보이게 하는 이 마술적인 환영의 원리인 마야를 속성이 있는 브라하만에게만 귀속시킨다면, 절대적 브라하만의 전제는 더욱 안전해지기 때문이다. 결국 그의 이 두 브라하만 이론은 인간의 인식론적 오류로부터의 탈출을 시도함일 뿐이다.

49) Motilal, Sankara's Concept of Reality, p.23.

50) Ibid., p.26.

51) Ibid., p.24.

52) Ibid., p.27.

53) Ibid., p.27.

54) Ibid., p.28.

55) Vivekananda, Vedanta Voice of Freedom, p.134.

신에게 속성을 귀속시킴을 부정하다가 결국 세계를 부정하는 길로 가고 있는 것이다. 그러나 이 세계를 부정함은 결국 신의 비속성적 존재성을 부정함으로 연결된다고 생각된다. 상카라의 말처럼, 전 우주적 환영의 근거가 이 마야를 부리는 이쉬바르(신)-속성 있는 브라하만-라 한다면, 최소한 그 환영을 일으키는 주체의 의지와 그가 가진 마술적 창조의 힘인 마야의 실제성은 신의 본질적 속성에 속한다고 말해야한다. 그런데 이 신 안에 내재한 속성의 하나인 마야가 절대 브라하만의 단계에서 갑자기 부인된다는 것은, 상카라가 속성 없는 브라하만이라는 신론의 전제를 유지하기 위해, 신 존재의 비약을 시도함이라고 보여진다. 그렇다면 이 마야를 소유하고 부리는 브라하만은 절대 실재인 그 위의 브라하만과는 다른 신임이 분명하다. 또 마야가, 이쉬바르에게 지배된다고 하면서도, 경험 세계를 창조하고 절대 브라하만을 속성 있는 브라하만으로 보이게 할 정도라면, 이 마야의 힘에서 완전히 독립된, 속성이 전혀 없는 브라하만 개념을 위한 충분한 공간이 과연 남을 수 있겠는가하는 문제를 제기하고 싶어진다. 결국 아드베이다 베단타의 신론은 신을 존재로 추상화시키고 경험 세계와는 괴리된 철학적 궁극자로 전락시킨 신론이다. 그러나 성경의 하나님은 인간을 자신의 형상으로 창조하시고 그 인간들과 교통하시며, 우리 인간의 역사와 개인의 삶에 깊이 관심 가지고 개입하시며 사랑과 의로 인도하시는 하나님이다

제3장 - 구원론의 왜곡

힌두교의 구원은 인간의 외부에서 오는 것이 아니다. 그것은 인간 속에 내재하는 것이다. 인간은 자력 구원의 무한한 가능성을 가진 존재인 것이다. 제 1부 제 1편 제 2장에서 소개한 힌두교의 네 가지의 구원론의 본질을 신화와의 관계성 속에서 다시 살피고자 한다.

I. 까르마 요가(행위를 통한 구원)

까르마는 문자적으로는 행위를 뜻하는 단어이다. 힌두교에서 이 단어의 광의적 의미는 “비인격적이고 철저히 기계적이고 자율적인 우주적 인과 응보의 법칙”을 말한다. 까르마 요가의 기본적인 전제는 인간은 전생

에서 각자가 행한 삶에 따라, 까르마에 의해서, 현재의 인생을 얻게된다는 것이다. 또 지금의 삶은 나의 다음의 윤회를 결정한다는 것이다. 그러나 과연 인간의 행위가 인간을 구제할 수 있는가?

창세기 3장은 인간이 이 까르마의 영역에서 실패했음을 잘 보여준다. 인간은 죄성으로 물들어 있어서 하나님께서 만족할 만한 선을 행하기에 무능한 존재이다.(로마서 7:18-24) 이 점을 더 의인화시켜 표현한다면, 우리 몸에 죄가 거하는 것이다.(로마서 7:16-17) 성경은 구원의 조건을 말할 때 행위를 운운하는 자들에게 저주를 선언한다.(갈라디아서 3:10) 왜냐하면 의인은 없나니 하나도 없기 때문이다.(로마서 3:10)

힌두교의 구원관의 체계 속에서도 까르마 요가는 충족하게 느껴지지 않는 구원관이다. 선을 행하면 더 좋은 윤회를 그리고 악을 행하면 더 나쁜 윤회를 기대할 수 있을 뿐이기 때문이다. 윤회의 궤도에서 탈출할 수는 없기 때문이다. 그래서 바그바드 기따에서는 “니쉬 까름 까르마”라는 “집착이 없는 행위 즉, 결과에 집착하지 않고 순전히 의무 그 자체 때문에 하는 행위”의 개념이 나오게 된다. 결과에 대하여 집착하지 않고 행동할 때 인간은 자유할 수 있다는 말이다. 집착으로부터의 자유가 중요하다. 그렇지만 이 행위 역시 행위라는 범주에서 벗어나지 못하기에 본질상 차이가 없는 이론인 듯 싶다. 집착을 하든 안 하든 행위라는 본질이 바뀔 수 없기 때문이다.

“만일 당신이, 다른 이들을 섬기고 당신의 마음을 순결케 함으로, 모든 존재들을 그 자아(the Self)로 보는 데 이르게 된다면, 자아를 깨닫는 일에(구원을 받는 일에-필자 주) 더 이룰 것이 있겠는가?”라고⁵⁶⁾ 스와미 비베카난다는 말했다. 즉 까르마 요가는 자신을 잊는 삶, 헌신적인 사랑과 봉사 등의 욕심 없는 행동을 최고의 방법으로 보고 있음을 알 수 있다. 그러나 까르마 요가 자체로는 충분치 않음을 그의 말에서 알 수 있다. 까르마 요가는 참된 신인식에 이르는 도구일 뿐이라는 것이다. 이 점이 모든 구원론에 있어서의 배단따의 강조점이다. 단순한 행위는 부족하다. 윤회의 궤도 밖을 나갈 수 없기 때문이다. 집착하지 않는 행위는 좀더 높은 수준이나 역시 행위일 뿐이다. 그러나 이 집착하지 않는 행위로 인간의 마음은 청결케되어 아드베이따 자아-신인식에 이른다는 것이다.

56) Ibid., p.150.

그러나 성경은 인간의 행위는 엉망이고(로마서 6:20-21) 그 행위를 하는 인간의 본성이 죄로 인해 망가져 있음을 강조한다.(에베소서 2:1-3) 그래서 인간의 구원은 인간의 내부에서 즉 자력 구원의 행위에서 결코 올 수 없음을 선포한다.(에베소서 2:8-9) 까르마의 원리 안에서, 인간은 자신이 저지른 죄의 대가를 달게 받아야 한다. 결국 까르마 요가는 인간 밖으로부터의 구원의 가능성을 보지 못하게 힌두의 눈을 멀게 하는 것이다. 행위를 강조하기에 윤리적으로 보이나, 이 구원론에서는 죄의 심각성과 그 치명성을 다루지 못하고 있다. 인간이 적당히 그 벌을 받거나 혹은 인간이 선행으로 말미암아 상황이 개선될 것이라고 가르치기 때문이다. 그러나 성경은 죄는 인류를 영원히 망하게 할 수 있는 것이라고 가르친다. 그러므로 본성적으로 타락한, 아담의 후손인 인간이 행위로 자기 구원을 이루려는 것은 저주받기에 충분한 불행한 시도이다. 인간의 집착이 문제의 초점이 되어서는 안 된다. 집착을 일으키는 인간의 변하지 않는 타락한 본성이 문제인 것을 모르는 것이 까르마 요가를 따르는 이들의 불행이다. 그러므로 행위로 구원을 받으려는 까르마 요가의 시도는 하나님의 인류 구원의 방식을 무시하고 인간이 자기 스스로를 높이고 자랑하려는 인간의 오만의 징표일 뿐이다.(에베소서 2:8-9)

II. 박띠 요가(경건을 통한 구원)

“박띠”는 “신을 향한 강렬한 사랑이다.”⁵⁷⁾ 이 신의 사랑이 영혼의 모든 굴레들을 끊어버린다는 것이다.⁵⁸⁾ 그래서 박띠 요가는 ‘포기하라’고 말하지 않고 ‘사랑하라-지존자를 사랑하라’고 말한다.⁵⁹⁾ 신은 사랑이고 사랑은 신이기 때문이다. 박띠 요가는 그것이 가지는 종교적 경건과 신과 인간에 대한 사랑이라는 신학적이고 윤리적인 주제의 공통성 때문에 꽤 많이 기독교에 근접된 것으로 여겨지고 있다. 그래서 혹자들은 힌두교의 박띠와 기독교의 사랑의 접목을 시도하고 있다. 그러나 성경과 개혁주의 신학은 하나님을 향한 인간의 사랑이나 경건에 무게 중심을 두지 않는다.

57) Ibid., p.189.

58) Ibid., p.190.

59) Ibid., p.191.

특히 구원의 문제, 구원의 조건을 말할 때는 더더욱 인간을 향한 하나님의 사랑- 주 예수 그리스도 안에서 구현된-에 모든 초점을 둔다.

“하나님이 세상을 이처럼 사랑하사 독생자를 주셨으니 이는 저를 믿는 자마다 멸망치 않고 영생을 얻게 하려 하심이니라.” (요한 3:16)

하나님이 우리를 먼저 사랑하셔서 우리가 사랑하는 것이다.(요한 일서 3:16) 그러므로 우리 스스로 신을 사랑함을 발전시켜 우리의 구원을 스스로 이루려 하는 것이 겉으로는 경건해 보이나 실상은 하나님의 사랑과 그 분이 인간에게 베푸시는 구원의 가치를 깨닫지 못하는 무지일 뿐이다. 물론 성경은 “여호와(하나님)를 경외하는 것이 지식의 근본이다.”라고 말씀한다.(잠언 1:7) 그러나 이는 인간의 박띠의 참된 샘 근원은 하나님의 무한하신 사랑임을 전제로 한 말씀이다.

“박띠 요가는 주를 향한 실질적이고 참된 궁구(窮究)함, 사랑 안에서 시작하고 지속되고 끝맺는, (신을) 찾아감이다.”라고 비베카난다는 말했다.⁶⁰⁾

박띠 요가는 신을 향한 인간의 경건과 사랑을 강조한다는 면에서 어느 정도 종교적 의미를 가지나, 죄인을 돌이켜 하나님 당신을 사랑하게 만드시는 그 하나님의 구원적 은혜의 사랑에는 무지하여, 구원의 결과인 신을 향한 사랑을 구원의 조건으로 왜곡시키는 것이다.

III. 라자 요가(마음을 훈련시킴을 통한 구원)

라자 요가는 마음을 집중하는 종교 과학이라고 말한다. 라자 요가는 과학이기에 그 안의 법칙들을 통해 인격을 개발시키고 강화시킬 수 있다.⁶¹⁾ “힌두교도들은 내적 세계에, 그 자아(the Self) 안에 있는 보이지 않는 영역들에 집중(concentration)해왔다. 요가라는 과학을 발전시켜왔다. 요가는 감각, 의지 그리고 지성을 통제하는 것이다. 우리의 실질적인 목표

60) Ibid., p.189.

61) Ibid., p.211.

는 우리의 존재의 이 모든 방해하는(intervening) 지층들을 가로질러 하나님을 찾는 것이다.”라고 비베카난다는 말했다.⁶²⁾

마음을 억누르는 라자 요가의 8단계들을⁶³⁾ 약술해본다.

첫째는 야마(yama)이다.

이는 외부적인 것들을 피하면서 마음을 통제하는 것이다.

둘째는 니야마(niyama)이다.

이는 마음이 어떤 방향으로든 배회하지 않게 하는 것이다.

셋째는 아사나(asana)이다.

자세이다. 84개의 자세 중 각자에게 제일 자연스런 것이 최상이다.

넷째는 프라나 야마(pranayama)이다.

숨을 억누르는 것이다.

다섯째는 프라따하라(pratyahara)이다.

대상들로부터 감각 기관을 불러들이는 것이다.

여섯째는 다하르나(dharna)이다.

집중(concentration)하는 것이다.

일곱째는 다하나(dhyana)이다.

이는 명상 혹은 묵상이다.

여덟째는 사마디히(samadhi)이다.

이는 초의식(superconsciousness)이다. “이 단계에 이르면 명상하는 자와 명상의 대상이 하나가 되어버린다. 마음의 모든 파도가 가라앉는다. 마음은 그 작동을 멈추어버린다. 모든 류의 세속적인 일들과 마음의 인상들과 경향들과 미묘한 욕망들이 타버리는 것이다. 그러면 요기(요가를 하는 이)는 출생들과 죽음들의 굴레로부터 자유케 된다. 그는 최종적, 궁극적 구원(절대적인 독립)을 얻게 된다.”⁶⁴⁾ “사람이 초의식에 도달하면, 몸의 모든 감각은 녹아버린다. 그때에 비로소 그는 자유롭고 불멸의 사람이 되는 것이다. 자신의 온 영이 신에게 바쳐진 자는 초 의식에 도달한 자이다.”⁶⁵⁾

62) Ibid., 217.

63) Ibid., pp.217-218.

64) Ibid., p.133.

라자 요가에서는 인간의 자아-신의식을 돕기 위해 여러 문구들을 사용한다. 그중 몇 가지 예를 들어본다.

“나는 그이다. (I am He.)”

“나는 우주의 그 한 영(the one Sprit)이다.”

“나는 존재요, 지식이요, 복락이다.” (I am Existence, Knowledge, Bliss.)

라자 요가를 보면서, 심리학에 우리의 구원이 있는가 라고 묻고 싶어진다. 이 라자 요가의 초의식에 이르려는 시도는 구원관이기보다는 자기 암시요 기만적인 방법이다. 인간이 신이라면, 몇 가지 그에게 덮혀진 우빠디들 때문에 신의식을 잊어버릴 수 있는가? 인간의 육체에서 기인한 자아 개념의 혼동이 인간의 본질인 영혼의 자아-신의식을 과연 가릴 수 있는가 라는 물음이다. 가릴 수 있다고 한다면, 그것은 곧 환영적 비실체가 실재를 능가한다는 결론이 된다. 배단따를 포함한 힌두교는 인간 속의 자아-신의식 부재의 이유에 대하여 너무나 낭만적인 답변을 하고 있다. 인간 육체의 모든 심리적 혼동이 환영(마야)에 불과한 것이라면, 어떻게 그 환영(마야)이 인간 안에 있는 아뜨만의 신의식을 가릴 수 있는가를 물어야 한다. 마야가 본질적인 신의식을 가릴 수 있다면, 그 마야는 실상, 환영적 창조의 힘일 뿐 아니라, 브라하만의 내면까지 영향을 줄 수 있는 독립적인 원리로 작용하는 힘으로 드러날 수밖에 없다.

명상하는 자와 그 명상의 대상인 신의 연합의 끈이 심리적이라면 그 두 존재는 여전히 구분된 존재일 뿐이다. 그리고 그 자아-신의식의 주관성은 피할 수 없는 라자 요가의 치명적 약점이다. 그리고 다탘아(dhyana)에서 사마디히(samadhi)로 비약하는 근거는 무엇인가? 이에 대해서는 주관적이고 신비적인 대답만이 있을 뿐이다. 심리에서 초심리의 세계로 들어가게 되는 이 비약의 이유가 궁금하다. 결국 어떤 경우가 인간의 자아-신의식을 하는 것인지에 대한 설명이 미비하다. 라자 요가가 말하는 명상의 주체와 객체가 하나된다는 말은 사실은 존재론적 혼동이요, 더 나아가 신성 모독이라고 말할 수밖에 없는 성질의 것이다. 또 마음이 신을 향해 집중한다고 해서 인간의 윤리적인 죄가 사라진다는 보장이 없다는 것도

65) Ibid., p.218.

이 구원론의 큰 약점이다. 라자 요가에서는, 최소한 까르마 요가에서 보였던, 윤리적인 행동에 대한 문제 의식과 그 해결에 대한 고민까지도 사라지고 만다.

IV. 즈나나 요가(지식을 통한 구원)

이는 특별한 지식을 통한 구원론이다. 인간의 자아-신인식(That thou art.)라는 지식을 통한 구원론이다. 즈나나 요가의 이 자아-신인식은 사실상 위에서 언급한 다른 모든 힌두교 구원론의 목표요 도달점이다. 이것이 없으면, 아직까지는 구원은 없다는 베단따의 전제를 우리는 알아야한다. 그러나 우리는 이미 인간론의 왜곡이라는 장에서 인간은 신이 아니고 하나님의 형상대로 지음 받은 피조물이며, 인간 존재의 비극의 원인은 피조물인 인간이 신과 같이 되려는 데 있었음을 알게되었다. 그렇다면 “인간이 신이다.”라는 즈나나 요가의 전제는 인간을 살리는 지식이 아니다. 구원으로 인도하는 지식이 아닌 것이다. 그것은 첫 인류가 선악과를 따먹고 죽음에 이르고 온 인류에게 죽음을 불려온 것처럼, 인간을 하나님의 영원한 심판과 파멸로 이끌기에 충분한 지식인 것이다. 선악과를 따먹어도 죽지 않고 하나님과 같이 될 것이라고 유혹하여 인류에게 죄와 죽음을 가져왔던 사단의 음성과 힌두교의 아드베이따 베단따의 “네가 신이다.”라는 외침 사이에 본질상 다른 것은 아무것도 없다.

제4장 - 기독교론의 왜곡

힌두교에서 예수 그리스도는 여러 신들 중 하나로 존경받는다. 그러나 그들은 예수 그리스도의 독특성은 부인한다. 필자는 본 장에서 베단따의 신론, 인간론, 구원론 등의 전제가 기독교론에 어떤 신학적 도전을 하는지에 대해 초점을 맞추려 한다. 베단따의 주장처럼, 구원이 인간 내부로부터 오는 것이라면, 타자에 의한 구원의 가능성은 사라져 버린다. 그러면 예수 그리스도를 통한 인류 구원의 가능성도 부정되는 것이다.

인간을 신으로 여기고 인간의 피조성과 죄성을 부인해 버리는 아드베이따 베단따에게 하나님의 사랑이나 독생자를 보내심, 그리고 그 독생자의 대속의 죽음과 부활 등의 이 모든 사건들은 무의미한 것이 되는 것이

다. 이처럼 베단따의 신화론은 예수 그리스도와 그분의 구원의 공로가 무가치하다고 도전하는 것이다. 베단따에게 예수 그리스도의 죽음은, 우주의 가장 이상적인 동인으로서의 신의 사랑을 구현한 한가지 예로서, 박피적 행위의 가치 밖에는 없는 것이다.⁶⁶⁾

한 개인의 자아(self)의 본질이 초월적 자아(Self)이면, 신과 인간 사이의 구원 중보자의 필요성이 철저히 부인된다. 중보자에 관한 개혁 신학의 입장은 이러하다.“하나님의 창조를 로고스가 이루므로 그는 창조 중보자이다.(요한 1:1-3; 히브리서 1:2; 골로새서 1:16-17; 로마서 11:36) 이 창조 중보자이신 로고스가 그 창조를 인하여 만물의 상속자가 되었다.(히브리서 1:2; 골로새서 1:17) 하나님은 만물의 상속자이신 로고스, 곧 아들 하나님을 구속 중보자로 세우셨다. 이 중보자는 그냥 하나님으로서 구원 중보자가 되심이 아니고 피조물이 되심으로 자기의 창조를 구원하게 하셨다.”⁶⁷⁾

아드베이다 베단따는 창조를 환영으로, 창조하는 신은 저급한 브라하만으로, 그 창조 행위의 중심은 창조 중보자가 아니라 마야의 마술적 힘으로 되어진다고 말한다. 인간의 영혼만 실재로, 신으로 여긴다. 결국 아드베이다 베단따는 창조적 중보자요, 구속의 중보자의 필요성을 인정하지 않는 것이다. 본질이 환영인 창조가 무슨 구원이 필요하겠느냐는 말이다.

그러나 “예수는 자기가 구약의 여호와임을 지시하기 위하여 YHWH, יהוה의 희랍어 역인 ἔγω εἶμι를 사용하였다.(요한 8:24, 28) 나는 존재하는 자라는 구약의 여호와 호칭을 그대로 자기를 말함에 사용하므로 예수는 자기를 구약의 여호와로 신분확인 하였다.”⁶⁸⁾ 즉 성경은 예수를 부정하면 하나님을 부인하는 것이라고 말씀한다.

첫 아담은 우리가, 창세기 3장을 고찰했듯이, 실패한 자가 되었다. 그래서 “하나님은 신령한 백성을 가지시기 위해 그리스도, 제 2 아담을 영으로 출생케 하사(마태 1:18; 누가 1:35) 영의 사람이 되게 하셨고(고린도 전서 15:45) 그의 피로 인류를 조성하되, 새 인류는 그 조상처럼 영으로 출생케 하셨다.(요한 3:5-6; 디도서 3:5-7; 베드로 전서 1:2-3)”⁶⁹⁾ 예수 그

66) Ibid., p.202.

67) 서 철원, 「기독교론」 (서울: 총신 대학교 출판부, 2000), p.49.

68) Ibid., p.66.

리스도는 인류가 에덴 동산에서 타락할 때, 하나님께서 마련하신 인류 구원의 유일한 길이다. 하나님께서 뱀에게 말씀하셨다.

“내가 너로 여자와 원수가 되게 하고 너의 후손도 여자의 후손과 원수가 되게 하리니 여자의 후손은 네 머리를 상하게 할 것이요 너는 그의 발꿈치를 상하게 할 것이니라.” (창세기 3:15)

힌두교는 모든 종교가 신에게 이르는 길이라고 말한다. 베단따의 신화론은 구원이 인간의 내면에 있다고 한다. 그러나 인간을 창조하시고 인간의 타락을 보셨던 하나님께서 인간을 위해 마련하신 구원의 길은 종교를 통한 길도 그리고 인간의 자아-신 인식의 길도 아니었다. 그 길은 그분이 마련하실 것이었다. 그 길은 여인의 후손으로 태어날 그 한 분 안에서만 발견되는 것이었다. 때가 차매 성경의 예언대로, 죄와 사망과 사단의 권세를 멸하실 분은 여인의 후손으로, 처녀가 잉태한 아들로 세상에 나셨다. 그는 예수, 즉 자기 백성을 저희 죄에서 구원할 자였다.(마태 1:18-25) 그분은 하나님 이셨고 창조주 이셨다. 그 창조주께서 인간을 구속하시려 성육신 하신 것이었다.(요한 1:1-14)

인류를 위한 예수 그리스도의 구속은 그의 속죄(expiatio)의 죽음이었고 그 성격은 인간의 죄로 인한 하나님의 진노를 진정시킨 화해(propitiatio)였다.⁶⁹⁾

카알 발트도 구원의 궁극적인 상태를, 그리스도 자신 안에서 이루어진 신인 연합을 통하여, 피조물을 하나님의 존재에로 동참시키는 것으로 보았다.⁷¹⁾ 그러나 피조물이 하나님의 존재에 동참하여 신화하는 것은 원죄로 정죄된, 성경의 명백한 가르침과 정면 배치되는 것이다.⁷²⁾

인간의 몸의 실제성을 부정해 버리는 베단따는 예수 그리스도의 부활의 의미도 무가치한 것으로 만들어 버린다. 그러나 성경은 우리의 구원은 부활의 신령한 몸을 입은 상태가 될 것이라고 예언하고 있다.(고린도 전서 15장) 물방울 같은 개개의 인간의 영혼이 바다와 같은 절대 영인 브라

69) Ibid., p.70.

70) Ibid., p.121.

71) Ibid., p.138

72) Ibid., p.139.

하만 안에서 자아를 상실하는 것이 구원이라고 가르치는 배단따의 사상과는 달리, 성경은 인간의 영혼이 부활의 몸을 입을 것이고(고린도 전서 15:50-52) 새 하늘과 새 땅에서 하나님과 함께 영원히 살아갈 것임을 말씀한다.(계시록 21:1-4; 22:1-5)

예수 그리스도는 우리에게 참 하나님을 보이신, 우리의 구원의 유일한 길이다.그러므로 참 하나님 지식과 구원을 얻기 위해서는, 명상을 통해 인간의 내면 세계를 들어감으로써가 아니라, 예수 그리스도께로 나옴으로써 가능한 것이다.

“예수께서 가라사대, 내가 곧 길이요 진리요 생명이니 나로 말미암지 않고는 아버지께로 올 자가 없느니라. 너희가 나를 알았더라면 내 아버지도 알았으리이다. 이제부터는 너희가 그를 알았고 또 보았느니라.”

(요한 14:6-7)

성경은 예수 그리스도를 믿는 이가 진정한 지반뭍따(살아 있으면서 구원을 얻은 자)라고 말씀한다.(요한 5:24) 또 이 구원 얻은 자들이 장차 살게될 영원한 처소를 예수 그리스도께서 예비하고 계신다고 말씀하신다.(요한 14:4) 그 영원한 천국에 가는 길은 예수 그리스도 외에는 없는 것이다.(요한 14:6; 사도 행전 4:12)

배단따의 말처럼, 인간은 무지에 묶여 있다. 그러나 그 무지는 자기가 신임을 알지 못하는 무지가 아니다. 그 무지는 자신의 창조주요 구속주이신 예수 그리스도를 모르는 무지이다. 그의 구원의 복음을 모르는 무지이다. 예수 그리스도를 믿고 알게되면 죄인인 인간은 그 죄에서 해방되어 참 자유에 이르는 것이다. 그래서 구원은 배단따의 자아-신인식이 아니라 예수 그리스도를 창조주요 구속주로 인식하는 것이다.

예수께서 말씀하셨다.

“너희가 내 말에 거하면 참 내 제자가 되고 진리를 알지니 진리가 너희를 자유케 하리라.” (요한 8:31-32)

“진실로 진실로 너희에게 이르노니 죄를 범하는 자마다 죄의 종이라. 종은 영원히 집에 거하지 못하되 아들은 영원히 거하나니 그러므로 아들이 너희를 자유케 하면 너희가 참으로 자유하리라.” (요한 8:34-36)

제5장 - 내세론에 대한 왜곡

인간은 어디서 왔으며 어디로 가는가? 인간은 멸절되는가? 천국과 지옥으로 가는가? 아니면 끝없는 윤회를 반복하는가? 베단따에 있어서 인간의 본질은 신이기에 영혼은 멸절될 수 없다. 베단따는 인간은 브라하만에 계서 왔으며 브라하만으로 돌아간다고 말한다. 베단따의 신화적 관점에서 표현한다면, 육체와 만물은 환영이고, 인간의 영혼은 본질상 브라하만 자신인데, 마야에 가리워서 자신을 브라하만 이외의 것과 동일시하는 무지 속에 갇혀 있다가, 자아-신인식을 통해 그 무지가 걷혀지면, 다시 브라하만으로 드러나는 것이다. 해방은 브라하만-마야-무지-자아신인식-브라하만의 과정인 것이다. “해방은 이전에 존재하지 않았었던 어떤 것이 되는 것으로 간주되어서는 안 된다. 해방이 귀속되는 형이상학적 현상의 영역에 있어서, 일반적으로, 되는 것(becoming)은 없다. 단지 존재(being)만 있을 뿐이다.”⁷³⁾ “그러므로 해방은 새로운 시작이 아니라 영원부터 존재해 왔었지만 지금껏 우리에게 숨겨져 있는 것을 인식하는 것일 뿐이다.”⁷⁴⁾ “아뜨만 지식이 해방을 창출하는 것이 아니라 그것이 해방이다.”⁷⁵⁾

내세론이라는 표현은 기독교 신학의 인간을 염두에 둔 시간적 개념이다. 그러나 베단따 철학의 주체는 인간이 아니라 브라하만이다. 그 브라하만은 시간을 초월한 존재이기에 그런 존재에게 내세론이라는 단어의 적용은 의미가 없는 것이다. 그래도 이 단어를 사용해 본다면, 아드베이따 베단따에 있어서 내세론의 본질은 인간의 신존재의 동참이다. 내세론이 성립할 수 없는 또 하나의 이유는 인간의 자아의 상실이라는 아드베이따 베단따의 주장 때문이다. 자아가 초자아인 것이라면, 인간의 자아가 브라하만에 완전히 흡수되어 신과의 합일을 이루는 것이라면, 더 이상 개별적 자아인 “나”는 존재하지 않는다. 그러면 내세의 의미도 사라지게 된다. 나-너의 인식론적인 주체와 객체간의 구별이 없어지는 것이다. 인간과 신과의 그리고 인간과 인간과의 존재론적 경계와 구분 그리고 거리가 다 사라지는 것이다.

성경은 이 점을 단호히 정죄한다. 인간의 자아는 처음부터 영원까지

73) Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, p.344.

74) Ibid., p.345.

75) Ibid., p.353.

신 존재에 참여할 수 없음을 분명히 하고 그래서 인간의 자아와 신 존재 사이의 존재론적 거리를 항상 유지한다. 이것이 무너지면, 신성 모독이 되는 것이다. 완전한 인간이면서 완전한 신이신 분은 오직 예수 그리스도 밖에는 없다. 인간이 자신을 신이라고 여기고 신과의 합일을 꿈꾸는 것은 존재론적 비약이요, 신성 모독이요, 하나님의 독생자로서 성육신 하신 예수 그리스도의 인류 구속의 중보자로서의 독특성과 그 은혜를 무시하는 크나큰 범죄가 아닐 수 없다. 본질이 “존재론”인 베단파 신화론의 논리 체계 속에는 내세의 소망은 없는 것이다.

고대 베다에서는 사람이 죽으면 영혼이 다른 세계 즉, 브라하만에게 가든지 혹은 땅으로 다시 돌아온다고 말했다.⁷⁶⁾

힌두교의 내세관은 궁극적인 절대자 브라하만에게 가서 돌아오지 않는 것과 세상에 다시 돌아오는 것으로 대별된다.⁷⁷⁾

전자는 데와야나(Devayana)라는 신들의 길이다. 이는 경건하게 살다 죽은 자들이 신들에게로 높아져서 신들과 함께 지복(至福)에 거하는 것이다. 후기 시대가 이를 표현하는 방식대로라면, 브라하만에게까지 높아지는 것이다. 위의 내용은 찬도가 우빠니샤드에 간단히 설명되어 있다. 시체를 화장하는 경우, 그 영혼은 불꽃으로 들어가서 낮으로, 그리고서 그 달(the month)의 밝은 반을(the bright half of the month) 지나, 그 해의 밝은 반(여름철)을 거쳐, 그 해(the year)를 거쳐, 해(the sun)속으로 갔다가, 달 속으로 가고, 빛 속으로 갔다가, 최종적으로 브라하만으로 들어가게 된다. 그 전체의 의미는 영혼이 신들이 길에서 항상 증가하는 빛의 영역(regions)들에 도달하는 것인데, 그 속에는 모든 밝고 빛나는 것들이 집중되어 있다. 브라하만을 향한 길에 정거장들로 있는 것들이다. 브라하만은 스스로가 “빛들 가운데 빛”이다.⁷⁸⁾

후자는 빠뜨리야나(Pitriyana)라는 조상들의 길이다. 데와야나는 빛과 밝은 것들로 모든 것들이었다. 빠뜨리야나는 어둠과 우울함으로 설명되어 진다. 빠뜨리야나는 달(the moon)이 최종 목적지이다. 데와야나와 대조되는 말들로 빠뜨리야나가 설명된다. 그 영혼은 불꽃이 아니라 연기 속으

76) Ibid., p.335.

77) Ibid., p.333.

78) Ibid., p.335.

로, 낮이 아니라 밤으로, 그 달(the month)의 밝은 반이 아니라 어두운 반으로, 여름이 아니라 겨울철 달들(months)로, 해(the year)가 아니라 조상들의 세계로, 태양이 아니라 아카사(궁창)로, 그리고 마지막에는 데봐야나에서처럼, 달 속으로 들어간다. 그러나 달은 통과하는 장소가 아니다. 그보다 달은 “자신의 선행의 잔여분이 남아 있을 동안 머무르기 위한 장소”이다. 그 다음에는 세상으로 돌아오는 것이다.⁷⁹⁾

달에서 돌아오는 영혼들은 둘로 갈린다. 선행을 했던 자들은 브라만, 크샤트리아, 혹은 바이샤의 신분으로 태어나게 된다. 그러나 악행했던 자들은 개들, 돼지들 등으로 환생하게 된다.⁸⁰⁾

kaush.1.2에서는 이 세상을 떠나는 자들은 모두 예외 없이 달로 간다고 말한다. 그리고 그곳에서 그들의 지식이 시험을 받는데, 그 결과에 따라서 그들은 브라하만에 이르는 데봐야나로 가서 돌아오지 않던지 아니면(삐뜨리야나라는 이름은 사용되지 않았지만) 새로운 출생을 시작하게 된다.⁸¹⁾

유일한 실재가 브라하만이라는 아드베이따 베단따의 전제는 만물의 부정에 이르게 되었다. 이를 위해서는 환영의 논리가 필요했다. 그러나 인식의 주체인 인간마저 부인될 수는 없었기에 인간의 육체는 부인했지만 인간의 영혼만은 브라하만 자신으로 간주되었다. 이제 신 존재의 본질로 규정된 인간의 영혼에게 필요한 것은 신화되는 것이었다. 그러나 이 신화는 현상적으로 신이 되어진다는 의미가 아니라 존재론적으로 신으로 드러남의 의미이다.

성경은 인간이, 불가지론적인 브라하만을 향해서가 아니라, 자신의 창조주이신 하나님께로 돌아가야 할 것을 말씀한다.(요한 14:6) 인간은 신이 아니라, 한낱 피조물이기 때문이다. 그리고 그 돌아감의 길은 오직 예수뿐이다. 인간은 죽는다. 그 죽음 이후에는 소망 찬 신화가 기다리는 것이 아니라, 죄에 대한 하나님의 심판이 각 개인을 기다리고 있다.(히브리서 9:27) 그리고 인간을 심판하러 오실 분은 다름 아닌 예수 그리스도이신 것이다.(마태 25:31-46) 그래서 예수 그리스도를 믿고 죄 사함을 받아야 인간에게 소망이 있다.

79) Ibid., pp.335-336.

80) Ibid., p.337.

81) Ibid., p.337.

사람이 죽으면 인간의 영혼은 즉각 심판 받아 아브라함의 품에 안기든지 음부의 불꽃 중에 고통하게 되는 것이다.(누가 16:19-31) 윤회는 없다. 각 영혼에게 그에 합당한 몸을 입히는 일은, 비인격적 까르마의 일이 아니고, 인격적인 하나님의 일이다.(고린도 전서 15:38) 영혼은 아무 육체나 옷처럼 입고 벗도록 창조되지 않았다. 하나님께서 모든 생물을 그 종류대로 창조하셨기 때문이다.(창세기 1:21) 그리고 인간의 창조는 하나님이 자신의 형상과 모양대로 하셨기 때문이다.(창세기 1:26) 즉 인간의 한 영혼은 한 인간의 몸과만 관계를 가진다. 인간의 영혼이 다른 생물체에 들어가는 것이 아니다. 악한 영들이 다른 생물체에 들어가서 속임수를 쓰는 것이다. 인간이 죽은 이후에 그의 영혼은 잠정적인 기다림의 시간을 보낸 후에 반드시 몸을 입게된다.(고린도 전서 15:51-52) 몸의 존재와 가치는 부인되어서는 안 된다. 성경은 영혼만의 구원을 말하지 않는다. 부활의 때에 신령한 몸을 입은 영혼의 구원을 말씀한다. 철학적으로 존재로 추상화 된 아드베이하의 브라하만은 실재하는 신이 아니다. 철학의 허구 속에 있는 것이다. 성경이 계시하는 창조주이신 하나님, 예수 그리스도 안에서 자신을 보이신 구속의 하나님을 만날 때 인간은 구원에 이르게 된다. 예수께서 말씀하셨다.

“내가 진실로 진실로 너희에게 이르노니 내 말을 듣고 또 나 보내신 이를 믿는 자는 영생을 얻었고 심판에 이르지 아니하나니 사망에서 생명으로 옮겼느니라.” (요한 5:24)

제 4부 개혁주의 변증학에서 본 베단파 철학의 신화론

제1편 개혁주의 변증학

우리는 본 논문의 1부를 통하여 개략적인 힌두교와 그 속의 아드베이파 베단파의 철학적 구원론인 신화론을 생각해보았다. 그리고 2부를 통하여 그 신화론이 어떻게 기독교 신학 전반을 왜곡시켰는지, 하나님의 말씀을 전면적으로 반대하고 있는지를 개혁주의 교의 신학의 틀을 이용하여 살펴보았다. 이제 3부에서는 개혁주의 변증학은 이 신화의 문제를 어떻게 다루어야 할 것인가를 생각해보기로 한다.

제 1장 변증학이란?

먼저 변증학의 유래를 생각해보기로 한다. “변증학의 역사적 기원은 고대 아테네의 법정 소송 절차에서 찾아볼 수 있다. 원고가 법정에서 고소(kategoria)를 하면 피고는 이에 대한 변호(apologia)를 할 권리를 가졌다. 여기에서 동사 apologesthai가 유래했고 그 뜻은 “대답한다”, “답변한다”, “법적으로 자신을 변호한다”이다.⁸²⁾

“변증학은 아우구스티누스에 와서 비로소 성숙 단계에 이르게 되었다. 그는 문제의 핵심을 간파했다. 즉 그는 기독교 변증론에 있어서 근본적인 쟁점은 기독교 교리의 진실성의 문제와 하나님에 대한 지식의 소유 여부의 문제라는 점을 파악했다. 그래서 그에 이르러 단순한 변론(apologia)은 변증학(apologetics)으로 발전하게 됐다.⁸³⁾

우리는 이미 신화론과 관계된 힌두교 철학이 성경 진리를 정면으로 거부함을 보아왔다. 또 힌두권에서는 이미 그들의 종교 다원주의의 신학 체계 속으로 기독교를 포함시키려는 노력이 이루어져왔다. 힌두권에서는 예수 그리스도가 힌두교 여러 신들 중에 하나 정도로 취급되어진다. 힌두교도 성육신과 삼위 일체라는 용어를 똑같이 쓰면서 자신들의 종교 체계

82) 버나드 램, 김 중두 편역, 「변증학의 본질과 역사」 (서울: 도서 출판 나단, 1993), p.11.

83) Ibid., p.15.

속에도 기독교와 동일한 것이 있다고 주장하면서 예수 그리스도의 독특성을 평범하고 하찮은 것으로 만들고 성경의 하나님의 참 모습을 왜곡시켜가고 있기 때문이다. 세계화의 급류 속에서 여러 종교들이 우리의 세계관을 위협하고 있다. “힌두교 학자 비베카난다는 이미 1893년 시카고 종교회의에서 힌두교는 전 인류를 위한 모든 특징을 가지고 있다고 외치면서 서구에 힌두교의 전파를 시사하였고, 간디 역시 힌두교는 선교 의식이 있는 종교라는 것을 역설하였다.”⁸⁴⁾ 이뿐 아니라 불교, 힌두교, 회교 등 대부분의 종교들이 이미 그들의 체제를 선교화 하고 있다.

종교 다원주의, 상대주의와 혼합주의의 유혹이 우리를 삼키려하고 있기 때문에 개혁주의 변증학을 통하여 진리를 지키려는 노력이 이제는 힌두교 상황 속에서 이루어져야한다. 왜냐하면 그동안 우리의 변증학이 주로 기독교 문화권내에서 불신자들을 대상으로 하는 신존재 증명 등의 문제에 너무나 치중해 왔다는 생각을 떨칠 수 없기 때문이다. 힌두교 상황에서는 신존재 증명에 필요한 것이 아니라 누가 참 신이고 인간의 참 모습은 무엇이고 또 누가 참 구원자인가라는 문제가 초점이 된다.

제2장 개혁주의 변증학

개혁주의 변증학은 인간의 이성을 신뢰하지 않는다. 자연인의 이성은 죄로 물들어 그 온전한 기능을 상실했기 때문이다. 그러므로 타종교 안에서 하나님의 진리가 왜곡됨도 인간의 이성 속에서 역사하는 죄 때문이다. 인간은 스스로 지혜 있다고 하지만 어리석게 되었고 하나님의 모습을 여러 종류의 우상으로 바꾸었기 때문이다.(로마서 1:22-23) 그래서 개혁주의 변증학은 인간의 이성이 스스로 하나님의 진리를 찾을 수 없다는 전제를 가지고 있는 것이다. 개혁주의 변증학은 인간의 이성이나 체험, 감정이 아닌 하나님의 영원불변하신 진리에 근거하고 있기 때문이다. 그래서 인간의 이성은 하나님의 계시의 인도를 따라 믿음을 가지고 사고하는 것이어야 한다.

84) 전 호진, 「종교 다원주의와 타종교 선교 전략」 (서울: 개혁주의 신행 협회, 1997) p.19.

신지식 혹은 계시는 논증에 의해서 받는 것이 아니고 믿음으로 받는다. 믿음이 바로 하나님을 아는 것이다.⁸⁵⁾

성령에 의해서 “중생한 지성으로 하나님의 말씀을 사고하고, 하나님의 말씀이 제시한 진리를 문장으로 구성한다. 그리고 전체를 조직하고 체계화한다.”⁸⁶⁾

개혁주의 변증학은 성경만이 참된 하나님의 말씀이라는 전제를 갖는다. 칼빈은 개혁주의 변증학이 보는 타종교관에 대해 선명하게 말해주고 있다.

“우리가 성경에서 가르치는 참된 하나님의 지식을 소유하게 되면 우리는 모든 이방인들의 신들을 배격하고 거부하지 않을 수 없게 된다. 왜냐하면 종교는 거의 모든 시대에 걸쳐 보편적으로 변질된 모습을 보여 왔기 때문이다.(I, x, 3) 칼빈은 타종교들에 대해서 결코 호의적인 태도를 취할 수 없었다. 아무 다른 길도 우리를 하나님에게로 인도할 수 없다.”⁸⁷⁾

힌두교의 구원론이라는 상황을 고려해 볼 때, 개혁주의 변증학의 전제는 예수 그리스도만이 구원의 유일한 길이요, 진리요, 생명이라는 사실이다.(요한 14:6)

타종교들은 이 구원론적 전제에 도전한다. “복음주의가 종교 다원주의에 부정적인 입장을 견지하는 이유는, 신학적으로 성경의 권위와 그리스도의 유일성을 부정함으로써 기독교의 정체성을 근본적으로 흔드는 것이기 때문이다.”⁸⁸⁾

특히 베단따의 신화론은 구원의 길의 다양함을 인정하고 진리는 모든 인간이 보편적으로 소유함과, 죄사함 받고 영생을 얻음이 구원이 아니라 인간이 신으로 드러남이 구원이라고 전제하고 있는 것이다. 기독교와 타종교와의 문제, 더 좁게는, 개혁주의 변증학과 신화론의 문제는 그 본질적 성격상 한 전제와 또 다른 전제의 충돌일 수밖에 없다.

제2편 개혁주의 변증학과 신화론

85) 서 철원, 「신학 서론」(강의안) (서울: 총신 대학 신학대학원, 1995), p.40.

86) Ibid., p.46.

87) 버나드 램, 김 종두 편역, 「변증학의 본질과 역사」 p.244.

88) 전 호진, 「종교 다원주의와 타종교 선교 전략」, p.44.

밴틸은 “모든 존재의 근거가 삼위일체 하나님이시고 인간 이성과 변증학의 기준은 삼위일체 하나님이다. 그는 전 실재에 대한 해석의 기준이다.”⁸⁹⁾라고 말했다.

베단따의 브라하만은 궁극적으로 알 수 없는 존재이다. 그의 존재와 속성과 그의 뜻도 알 수 없는 존재이다. 그러므로 브라하만은 우리에게 실재에 대한 해석의 기준을 제공할 수 없는 존재이다. 인간에게 실재에 대한 해석을 제공하지 못하는 존재는 신이기를 포기한 존재가 아닐까? 신에게서 실재 해석의 기준을 제공받지 못하는 인간은 베단따 안에서 신과 실재를 스스로 해석하기 시작한 것이다. 베단따의 신론, 인간론, 구원론 등이 모두 다 이 인간의 자율적 해석의 결과일 뿐이다.

“삼위일체 하나님은 절대적이시며 자족적이시다. 그는 아무것과도 상관적이지 않으시며 아무것도 의존하지 않으신다. 그는 진, 선, 미의 원리에 앞서 계시는 분이시다. 피조물은 모든 면으로-그들의 의미와 가치를 두고 생각하거나 그것을 음미하는 인간의 해석방법을 생각하거나 간에-하나님을 의존하고 있다.”⁹⁰⁾

“절대 주권을 가지신, 전능하신 하나님 밖에서 자아 의식을 가지고 자율적으로 움직이는 인간의 합리성이라는 것은 한 환영에 불과하다.(Common Grace, 5)”⁹¹⁾

“밴틸은 하나님의 지식의 본질을 대단히 중요시한다. 그 이유는 하나님의 지식이 모든 인간의 지식의 근거가 되기에 전자의 본질을 곡해하게 되면 후자의 문제는 해결할 수 없기 때문이다.”⁹²⁾

밴틸은 다음과 같은 주장을 내세운다. “우리에게 그 무엇에 대한 올바른 지식이 가능하려면 한 포괄적인 지식이 전체되어야만 한다.(Apologetics, 23) 여기에서 포괄적인 지식이라 함은 하나님의 지식을 의미한다.”⁹³⁾

“이성은 경험적, 역사적, 현실적 지식의 자료를 파악하는 기관이며 신

89) 버나드 램 저, 김 종두 편역, 「변증학의 본질과 역사」 p.263.

90) Ibid., p.265.

91) Ibid., p.267.

92) Ibid., p.267.

93) Ibid., p.275.

양은 초자연적 계시를 인식하는 마음의 작용이라는 재래 사상가들의 구분법을 뱀틸은 배격한다. 이 구분법은 이교도적이라고 볼 수밖에 없는 바 그 이유는 우리가 알아야 하는 모든 사실들은 예외 없이 다 신계시적, 즉 종교적인 의미를 띠기 때문이다. 영적인 지식과 대립되는 특별히 세상적인 지식이란 존재하지 않는다. 뱀틸은 신앙의 본질에 대해 세밀하게 설명하고 있지 않으나 그에 대한 그의 견해는 어거스틴의 견해와 유사한 것 같이 보인다. 그도 후자와 마찬가지로 신학과 철학을 동일시하고 있으며 양자는 다 하나님의 은사인 신앙으로 그리고 하나님의 조명 하에서만 수립될 수 있는 것으로 본다. 따라서 이 두 학문과 나아가서는 모든 다른 학문으로 가능한 인간 지식은 다 종교적 의미를 띠게 된다. “우리가 만약 한 종류의 계시는 이성으로, 또 다른 종류의 계시는 신앙으로 규명해야만 한다는 주장을 내세움으로써 양자를 대조하려 든다면 그것은 우리가 하나님을 따라 유추적으로 생각하기를 거절하고 있음을 의미한다.”(Nature and Scripture, 265)⁹⁴⁾

분명히 힌두교에서도 철학과 신학은 잘 구분되지 않는다. 그러므로 베단파의 철학도 이미 신학이 되어 충분한 종교적인 의미를 뿜어내고 있는 것이다. 힌두교 철학의 출발은 이성보다는 신화이기 때문이기도 하다.

“뱀틸의 체계 내에서는 하나님과 그의 뜻과 계시가 서로 분리될 수 없다. 하나님의 사실 해석에 대한 우리의 지식은 죄타락 전의 아담의 경우에서와 마찬가지로 그에 대한 하나님 자신의 계시를 받아드리는 데서만 가능하다. 참된 사유는 하나님의 계시에 준해서 하는 유추적인 사유다.

“인간의 죄로 말미암아 성경이 외적인 계시의 방편으로 필요하게 되었다.”(Ethics, 19) “성경은 죄악된 세상에서 들을 수 있는 절대적이신 하나님의 음성 그 자체다.”(ibid., 21)⁹⁵⁾

베단파는 브라하만 안에 있는 창조적 의지를 인정하다가 갑자기 부정해버리는 우를 범한다. 하나님이 완전한 존재라면 그의 존재와 뜻과 계시는 뱀틸의 말처럼 분리되거나 부정될 수 없는 것이 분명하다. 그렇다면 베단파의 신관은 인간의 철학적 사고가 만들어낸 정립되지 않는 신관일

94) Ibid., pp.280-281.

95) Ibid., p.283.

뿐임이 분명해진다.

“성경은 기독교인을 위한 궁극적이고 절대적이며 무오한 권위다. 그것은 세상 모든 것에 대해 직, 간접으로 언급하고 있다. 성경의 진리와 연결되지 않는 한, 아무런 학문도, 그 어떤 분야의 지식도 완전할 수 없다. 많은 사람들이 그리스도의 무오성은 믿으나 성경의 무오성은 받아들이지 않는다. 그러나 우리는 그리스도의 권위와 성경의 권위를 서로 대립시켜서는 안 된다. 절대적이신 하나님, 절대적이신 그리스도 그리고 절대 무오한 성경은 다 함께 속한다. 기독교인이 성경의 권위에 완전히 복종하지 않는다는 것은 그가 “원리상 이미 이교도적”(Ethics, 21)이 되었음을 의미한다.”⁹⁶⁾

우리는 지금까지 여러 모양으로 힌두교의 경전들의 내용들이 내부적으로 서로 모순되고 있음을 보았다. 그 모순들은 인간의 죄로 오염된 이성이 만들어낸 사실임을 입증하는 것이다. 그러나 성경은 절대무오의 하나님의 말씀이다. 그러므로 성경의 관점으로, 개혁신학의 관점으로 베단따 철학의 신화론을 조망함은 너무나 당연한 것이다.

“우리는 성경의 권위로만 하나님을 알 수 있다. 신의 문제에 대한 철학적 접근 방법을 강력하게 거부하며 밴틸은 다음과 같이 피력한다: “우리는 하나님 없이 출발해서 그 어떤 철학적 최고 원리를 발견하고 그것으로 전 실재를 설명하며 그것을 신이라 부를 수 있는 것이 결코 아니다.”(Common Grace, 8)”⁹⁷⁾

“존재”로 추상화 된 아드베이따 베단따의 브라하만은 철학적 최고 원리임이 분명해졌다. 그 브라하만은 비인격적인 그것(It)일 뿐이다. 추상 속의 존재는 참된 실재일 수 없는 것이다. 브라하만은 단지 철학적 인간의 상상이 그려낸 마야(환영)일 뿐이다. 브라하만은 신이 아니다.

“불신자 속의 옛사람은 (i) 신의식과 (ii) 자신이 피조물이란 사실에 대한 지식과 (iii) 도덕적 책임에 대한 지식을 소유하고 있다.(Warfield, 24). 복음 전파시에 “우리가 호소해야만 하는 것은 바로 불신자의 옛사람” 속의 이러한 의식 내지 지식이다.(ibid., 39). 우리는 불신자가 계속 억제하려고 노력하는 그것에 호소해야만 한다. 그러나 궁극적으로는 역시 성령의 역사가 “변증학적 논증에서 제시되는 진리를 불신자들이 수락할 수 있

96) Ibid., pp.284-285.

97) Ibid., p.287.

게 한다.”(Loc. cit)⁹⁸⁾

신화론의 문제는 본질적으로 하나와 다수의 문제라 할 수 있다. 베단따 철학에서는 유일 무이의 브라하만의 실재됨을 유지하기 위해 “다수”를 부정하여 버렸다. 개혁주의 신학자 밴틸은, “삼위일체의 교리가 하나(하나님의 단일성)와 다수(삼위)의 문제에 대한 해결책을 우리에게 가져다 준다고 확신하고 있다. 삼위일체를 그는 영원한 “하나와 다수”로 칭한다. 단일성과 다수성은 하나님 안에서 모두 궁극적이며 영원하다. 단일성이 다수성에 희생되는 것도 아니다. 하나님은 기독교가 주장할 수 있는 “구체적인 보편”⁹⁹⁾이다.(Apologetics, 14f)”라고 말했다.

“그러므로 우리가 시간적인 차원에서 그 무엇을 “하나와 다수”의 관계, 즉 보편과 특수 관계에서 설명해야 한다면 우리는 후자가 뿌리박고 있는 영원한 “하나와 다수”에 유의해야 한다. 영원한 “하나와 다수”가 시간적인 “하나와 다수”를 창조했다.”¹⁰⁰⁾

이러므로 성경이 말씀하는 삼위일체 하나님의 존재는 베단따 신화론의 단일신론적 존재론의 한계를 뛰어넘고 있음을 개혁주의 변증학은 보이고 있는 것이다.

다음으로 개혁주의 변증학은, 베단따 신화론과 비교해 볼 때, 신존재와 만물과의 관계성을 더욱 잘 설명할 수 있는 입장을 가지고 있다. 성경의 관점으로 설명할 때, 만물의 실재성, 신의 속성, 신의 존재 등 어느 하나도 부정되지 않고 있음을 개혁주의 변증학은 강하게 주장할 수 있는 것이다. 그 이유는 하나님의 창조주 되심에 기인하고 또 그 하나님의 창조는 자신의 본질의 유출로서의 창조가 아니라 “무로부터의 창조”라는 점에 있다. 베단따 철학에서 신화론의 문제가 생겨날 수밖에 없는 이유의 핵심이 이점이라고 필자는 생각한다. 창조주 하나님과 피조물 사이의 존재의 간격을 인과론으로 설명하려는 베단따 신화론의 문제 앞에 성경의 “무로부터의 창조”는 베단따 철학이 참다운 신관과 참다운 우주관을 회복하게 할 수 있게 하는 코페르니쿠스적인 인식의 전환점이 될 수 있는 것이다. 이 “무로부터의 창조” 개념이 이해되도록 이성적으로 설득이 된다면, 베단따의 인간론의 문제는 새로운 국면을 맞게 된다. 인간이 신이어야 할 이

98) Ibid., p.292.

99) Ibid., p.271.

100) Ibid., p.271.

유가 없어지게 되는 것이다. 인간은 인간일 뿐이고 인간의 자아는 신적 자아가 될 이유 혹은 신적 자아에 녹아들어 자신의 개체적 독특성을 상실해 버릴 이유가 없어지게 된다. 그러면 우리가 경험하는 그대로의 하나님-인간-만물의 관계 중 어느 한 쪽도 부정함이 없이 균형 잡힌 시각을 회복할 수 있는 것이다. 그러면 만물이 마야(환영)가 아니라 베단따의 “마야”만이 인간의 상상이 만들어 낸 마야일 뿐이다.

베단따의 신화론으로 왜곡된 사고를 가진 인간이 치유되기 위한 전 단계는 인간의 피조성과 타락성에 대한 인식적 회복이다. 성경이 말씀하는 인간의 타락상을 통한 인간 실존의 조명 그리고 성경에 나타나는 원죄의 문제 등을 통해 Tat Tvam Asi(네가 신이다)를 추구하는 인생들에게 도전해야 한다. 성경이 보여주는 인간의 타락상은 오늘 우리가 경험하고 있는 실제적 현실이다. 성경의 관점이 우리의 실존을 정확히 바라보게 하는 관점임을 말함으로써, 인간이 죄인임을 그들의 양심을 향하여 도전할 수 있는 것이다. 필자는, 성경적인 관점을 통하여, 베단따 신화론자들이 인간의 경험을 그리고 자신을 바라보게 할 책임이 개혁주의 변증학의 임무라고 생각한다. 변증학의 임무는 기독교 진리를 변호하고 그릇된 사조를 공격하는 임무를 가지고 있기 때문이다.¹⁰¹⁾

그 다음에는 예수 그리스도를 선포하는 문제가 뒤따른다. 타종교 상황에서 변증학의 주요한 책임은 왜 예수 그리스도만이 그들의 신들과 다른가를 말하는 것이다. 힌두교에서 예수 그리스도는 3억 3천만 가지 신들 중의 하나로 여겨질 뿐이다. 아니면, 그 신들 중 비쉬누라는 보존을 대변하는 신이 인간 세계에 화신한 크리쉬나라는 신과 유사한 일종의 화신(化身)으로 여겨지기도 한다. 힌두교에는 여러 화신들이 있기 때문이다. 변증학은 화신(化身)과 성육신(成肉身)이 어떻게 다른가를 말해야 한다.

“예수도 한 위치를 받을 만하며, 그는 인류의 종교 지도자들 가운데 한 사람으로 존경받아야 한다는 친절한 용납은 복음을 선포하는데 마비시키는 효과를 가지고 있다. 그것은 교회의 힘을 빨아먹는 천천히 효과가 나타나는 독(毒)처럼 작용한다. 그러나 교회가 무엇과 마주치든 간에 정직하게 그리고 다른 종교들에게 위엄을 갖고서 말해야 하는 의무를 가지고 있다.”¹⁰²⁾

101) 서철원, 「신학서론」 p.52.

인도의 자유주의 신학자 사마르타는 예수 그리스도 중심의 기독교론을 포기하고 신중심의 기독교론(Theocentric Christology)을 주장함으로써, 성경이 말씀하는 예수 그리스도만을 통한 구속의 진리를 상대화함으로써 거부하고, 타종교들과의 대화와 타종교들 안에서의 성령의 조명과 진리의 공유의 가능성이라는 종교다원주의를 주장했다.¹⁰³⁾

베단따의 신화론의 관점에서는 예수 그리스도의 독특성과 그의 구속적 죽음의 이유와 의미, 그리고 부활의 영광과 다시 오심의 소망이 전혀 그들과 무관한 것일 뿐이다. 그래서 베단따의 신화론에 물든 인생들에게 그들의 피조물 됨과 죄인 됨에 대한 인식의 회복이 전제되어야 한다.

그러나 많은 경우에는 인간의 죄인임이 전제되지 않는 변증의 상황이 많이 있다. 베단따 신화론의 체계 속에서 보면, 예수 그리스도의 성육신, 구속자의 강림 등은 무의미하기 때문이다. 그러나 힌두교인이 갖고 있는 종교적 원리를 접착점으로 삼아 이 문제에 접근할 수 있다. 우회해서 들어가는 방법이다. 인간에게 경험적으로 인정되는 죄성과 상식적으로 인정되는 신개념 등이라는 공통 분모를 통하여 논리를 전개하는 방법이다.

예를 들어본다.

아드베이따 베단따의 인간론(인간의 본질이 신이다.)을 가지고 있는 힌두교인에게 인간은 죄인이라고 선언하는 것으로 만사가 다 끝나지는 않는다. 우리는 그들에게 힌두교의 최고로 권위 있는 경전인 베다의 한 구절을 통해서 그들이 죄인이라는 사실을 수궁하게 할 수 있다. 그들의 경전으로 말하기 때문에 그들은 거부감을 보이지 않을 것이다.

“베다는 죄를 인식하는데, 그 죄는 굴레 속에 있는 피조물(빠슈)이 주(빠슈빠디)와 연합함을 방해하는 것이다. 죄인은 강한 줄에 묶여 있는 한 송아지에 비유된다.(리그 베다 2.28.5-6) 죄는 신과 사회에 대한 잘못을 범하는 것이다.(리그베다 7.86.3; 야주르베다 8.13) 그것은 신의 법(다하르마)을 위반하는 것이고(리그베다 7.89.5), 형제, 친구, 이웃, 나그네에 대해

102) 전 호진, 「선교적 변증학」(성경으로 본 타종교) (서울: 성광문화사, 1993), p.242,

103) K. P. Aleaz, *Christian Thought through Advaita Vedanta*. (Delhi: ISPCK, 1996), pp.84-87.

잘못하는 것이다.(리그베다 5.85.7-8)”¹⁰⁴⁾

위의 내용은 아드베이따 베단따의 인간론과는 거리가 있는 내용이지만 힌두교 안에서의 베다의 최고의 권위 때문에 힌두교인은 자신들의 이경전의 권위 앞에 함구할 수밖에 없는 것이다. 인간이 본질적으로 신이라는 아드베이따 베단따의 인간론과 인간이 죄인이라는 그들의 최고의 경전인 베다의 인간론 간에 엄청난 갈등이 야기된다. 우리는 이 과정을 통하여 인간이 죄인임을 인정하는 마음의 토양을 그들 속에 만들 수 있는 것이다. 인간이 자신을 죄인이라 인정함은, 인간이 스스로 신이기를 포기한다는 점에서, 결국 자신의 실존이 유한자일 수밖에 없음을 인정하는 것이다. 그러면 성경의 인간론의 핵심인 인간의 피조성과 죄인됨의 진리를 전하기 위한 좋은 준비작업이 이루어지는 것이다.

바그바드 기따에서 비슈누 신의 화신인 크리슈나는 전사 아루준에게 말한다.

“선(dharma)이 약해지며, 악(a-dharma)이 성할 때 나는 스스로 육신이 되었네. 모든 시대에 나는 거룩한 자를 구원하기 위해 돌아왔네. 죄인의 죄를 멸하기 위해서, 의를 세우기 위해서.”¹⁰⁵⁾

기따의 이 이야기를 통해서도 우리는 아드베이따를 따르는 자들에게 인간이 죄인이라는 사실과 심판과 구원은 인간의 내부에서 기인하는 것이 아니라 인간의 외부로부터 오는 것임을 아는 정도 인식시킬 수 있다. 그리고 신의 강림이라는 부분과 신이 육신으로 임하는 것을 인정하는 인식의 문을 열어놓을 수 있다. 물론 혼합주의의 위험과 종교 다원주의의 위험성은 언제나 도사리고 있음에 주의해야 한다. 그 이후에 예수 그리스도의 차별성과 그분의 독특성을 전하는 문제가 제기된다. 비교의 방법은 상대화 될 위험성이 있으나 예수 그리스도 안에 있는 완전성 때문에 감히 이 방법을 써서 그들이 들을 준비를 하게 한 후, 결국은 복음 선포의 형식을 통한 변증을 하는 것이다.

위에서 인용한 바그바드 기따의 내용을 통해서 볼 때 크리슈나는 거

104) Acharya Daya Prakash, *Fulfilment of the Vedic Quest in the Lord Jesus Christ* (Lucknow: Lucknow Publishing House, 1982), p.2.

105) 전 호진, 「선교적 변증학」(성경으로 본 타종교), p.106.

룩한 자를 을 위하여 왔다는 것이다. 바그바드는 죄인에게 소망을 보이지 않는 것이다. 그러나 성경은 모든 이가 죄인임을 전제한다. 이와 달리 성경은 누가 5:23에서 예수 그리스도가 죄인을 구원하러 오신 분임을 말씀하고 있다.

“내가 의인을 부르러 온 것이 아니요 죄인을 불러 회개시키러 왔노라.”

이런 차이를 보임을 통해서 예수 그리스도의 차별성과 독특성을 논증한 후에 성경이 말씀하는 예수 그리스도의 영광을 선포할 수 있는 것이다. 예수 그리스도안에 있는 하나님의 성육신의 신비를 성경을 통하여 논증할 수 있는 것이다.

이런 변증은 우회적이지만 베단따의 완고함을 허물기 위해 필요한 논증 방식의 한 예라 생각된다. 또 이것이 가능성 있음은 힌두교의 혼합주의적 종교성과 인간 경험의 공통성 때문이다. 베단따의 신화론은 참된 신학을 왜곡한다. 그러나 개혁주의 변증학은 그 왜곡됨의 정곡을 찌르는 것이다. 개혁주의 변증학은 힌두교 베단따의 신화론의 상황에서 왜곡된 신론, 인간론, 구원론, 기독론, 내세론 등을 회복시켜야하고 궁극적으로 베단따 신화론의 구조 안에 뒤틀린 인간의 사고를 교정함으로 구원자 예수 그리스도를 그들의 마음 속에 모실 준비를 하게 만드는 것이다.

제 5부 결론

힌두 철학의 최고의 구원의 방법이란 “인간이 자신을 신으로 인식하는 것이다.” 브라하만은 궁극적 실재이고 그것(It)으로 표현되는 비인격적 신이다. 브라하만에서 나옴이 창조요 돌아감이 구원이다.

인간이 자기 내면 깊숙이 침잠하여 들어가서 자신 속에 있는 신의 본질을 깨닫는 것이다. 그것은 썬스크리트어로 TAT TVAM ASI(That thou art)이다. 개혁주의 조직 신학이라는 도구는 우리에게 이 힌두교 베단따 철학의 구원론의 정확한 실체를 이해하고 분별하는 과업을 용이하게 해준다.

아드베이따 베단따의 철학자인 상카라(Sankara)는 창조 효과를 일으키는 원인자(the efficient cause)요, 스스로 창조의 재료가 되어주는 원인자(the material cause)가 브라하만이라고 말했다.

성경적 관점에서는, 창조가 없어도 하나님의 본질에는 하등의 영향이 없다. 그러나 상카라의 ‘세계의 물질적 원인자인 브라하만’의 창조가, 속성이 없는 브라하만(Nirguna Brahman)을 유지하기 위해, 환영으로 여겨져 부인되면, 그것은 브라하만의 본질의 일부가 환영으로 여겨지는 것이다. 이것은 상카라 철학의 분명한 한계이다.

그러나 성경이 말씀하는 하나님의 창조는 자신의 내부 물질로부터의 유출적 창조가 아니라 ‘무로부터의 창조’(ex nihilo)이다. 성경은 하나님이 창조 효과를 일으키는 원인자(the efficient cause)임을 말한다. 그러나 스스로 창조의 재료가 되어주는 원인자(the material cause)로서의 창조자 개념은 부인한다. 이 ‘무로부터의 창조’ 개념은 힌두교에서는 찾아볼 수 없는 것이다. “원인과 결과는 서로 다르지 않다.”는 인과론의 해석 원리가 우파니샤드 전체를 지배하고 있기 때문이다. 신의 전능성을 말하면서 인과론으로 신을 묶는 것은 큰 모순이다. 이것은 베단따와 우파니샤드가 갖는 철학적 한계 때문이라는 생각이 든다. 그러므로 그것은 신의 계시가 아니라 인간의 경험에 근거한 사고의 한계인 것이다.

원인과 결과가 다르지 않다면, 둘 중 어느 하나도 부인되어서는 안 되는 것이다. 상카라는 분명히 창조와 창조주를 이 체계 속에서 넣고 이해하려 시도했다. 결과인 창조가 부인된다면 원인인 창조주도 부인되는 것이다. 이 모순에서 벗어나기 위해 우파니샤드에서 드러나는 생각이 결

국 환영(maya)의 원리인 것이다. 상카라의 논리대로라면, 인간의 존재 역시 환영에 불과한 것이다. 브라하만을 향한 인간 구원을 위한 모든 철학적 사색들 또한 환영일 뿐이다. 또 환영에 기초한 신 존재 인식의 모순성 때문에 브라하만의 실재성까지 부정되어야 하는 것이라면 상카라의 철학은 미로에 빠지고 마는 것이다.

하나님이 창조주 되심은 제한이 아니라 그분의 능력과 영광을 드러내심이다. 창조는 하나님의 영광을 위해 실존하는 것이다. 상카라는 세계의 실재성을 부인했다. 그리고 인간의 육체의 실재성마저 부인했다. 그런데 왜 그는 인간의 자아(self - 곧 인간의 영혼)의 실재성을 인정하는 것인가? 어떤 근거로 인간의 영혼만은 브라하만이라 하는가? 여기에 논리적 비약이 있다. 그의 주장대로 인간의 영혼이 브라하만의 본질이라면 그 브라하만이 육체 속에 그리고 인식적인 무지 속에 갇혀 있어야 할 이유는 무엇인가? 즉 인간의 자아는 자신이 아닌 것들을 “자기와 동일시하는” 무지의 포로가 되어 있다는 것이다. 그러면 인간 자아의 이 동일시하는 속성은 어디에서 온 것인가? 그것은 육체로부터 올 수 없다. 왜냐하면 상카라의 논리대로라면, 육체는 환영이기 때문이다. 결국은 이 속성은 신적 본질인 인간의 영혼 속에, 더 크게는 브라하만 안에 내재하는 것이 된다. 결국 브라하만은 특정한 속성을 가진 존재가 되기에 상카라의 비속성적 단자론(unqualified monism)은 큰 모순을 내포한 이론임이 증명된다. 인간의 창조가 환영이라면 육체뿐 아니라 인간의 영혼도 비실체요, 그 비실체로부터 나온다고 가정되는 “자아가 스스로 신을 인식함”도 허상일 뿐이다.

성경은 신화론의 정체가 사단적이라고 단언한다. 우리는, 성경의 가르침대로, 창조는 실제이고 하나님은 창조주이시며, 하나님의 창조는 무로부터의 창조이고, 신화는 피조물이 창조주가 되려하는 인류의 원초적 죄악임을 선언할 수밖에 없는 것이다. 성경은 인간 존재의 궁극적 단계는 신이 되는 것이 아님을 먼저 분명히 한다. 우리는 하나님을 대면할 것이다. 인간의 자아는 신과 구별된 변화된 인간의 자아가 될 뿐이다. 인간은, 상카라의 말처럼, 자신이 신인 것을 모르는 무지에 갇혀 있는 것이 아니라 죄와 사망 아래 갇혀 있다. 인간은 이 죄와 사망에서 해방될 때 비로소 신을 볼 수 있고 신에게 나아갈 수 있는 것이다. 존재론적 비약이 아니다. 인간은 영원히 피조물일 뿐이다. 하나님 앞에서 인간은 이미 죄로 더러워진 존재이다. 죄로 물든 인간의 마음이 바뀌지 않는데 어떻게 인간 존재

가 선할 수 있는가? 베단따의 브라하만은 신이 아닌 인간의 철학적 가정의 산물이다.

신화라는 힌두교 최고의 구원관이, 성경의 관점에서는, 최고의 신성 모독인 것이다. 그러므로 신화는 실상은 가장 깊은 어둠으로 인간을 몰아간다. 이런 관점에서 베단따를 생각해보면, 그것은 하나님과 같이 되기를 유혹받는 인간의 욕망 위에 종교의 걸치장을 한 것에 불과한 것이다. 힌두 최고의 철학인 베단따는 하나님의 참된 본질과 영광을 드러내는데 실패했고 하나님에 대한 진리를 왜곡시키고 피조물 중 특히 인간을 신격화 하는데 죄에 빠져든 것이다.

아드베이따 베단따는 인간 존재론의 왜곡이다. 인간의 피조물 됨과 죄인 됨을 부인하므로 구원의 문을 닫아버린 것이다. 그들에게 인간의 가장 근본적인 문제는 이미 죄가 아닌 것이다. 아드베이따 베단따는 자아-신 인식의 객관성을 보증할 수 없을뿐더러 인간의 본성을 제대로 파악하지 못하고 있음을, 성경은 잘 드러내고 있다.

개혁주의 신학은 인간의 독특성을 그의 신적 존재론에서 찾지 않는다. 인간은 하나님을 닮게 만들어진 피조물이기에 독특하다고 말한다. 인간의 본질은 영혼만이 결코 아님을 성경은 말한다. 영과 육이 결합된 전인적 인격체임을 개혁주의 신학은 말하고 있는 것이다. 인간의 궁극적인 모습은 신의 모습이 아니다. 인간은 영원토록 인간으로 남을 것이다. 인간은 영원토록 몸을 소유할 것이다.

성경의 하나님은 추상화된 철학적 신이 아니다. 그는 살아계시고 인간과 자기의 피조 세계와의 관계 속에서 역사하시는 하나님이신 것이다. 아드베이따 베단따의 신론은 단자론적 불가지론이다. 마야와의 관련성의 문제에서 볼 때, 상카라는 상이한 두 신관-절대적 관점과 경험적 관점에서의 신관-을 제시하고 있는 것이다. 그러나 이 두 브라하만이 어떻게 하나인가를 말할 수 있는 지에 대한 이유가 분명치 않다. 신에게 속성을 귀속시킴을 부정하다가 결국 세계를 부정하는 길로 가고 있는 것이다. 그러나 이 세계를 부정함은 결국 신의 비속성적 존재성을 부정함으로 연결된다고 생각된다. 아드베이따 베단따의 신론은 신을 존재로 추상화시키고 경험 세계와는 괴리된 철학적 궁극자로 전락시킨 신론이다.

힌두교의 구원은 인간 속에 내재하는 것이다. 인간은 자력 구원의 무한한 가능성을 가진 존재인 것이다. 인간 스스로 구원을 이루려는 모든

시도는 하나님의 인류 구원의 방식을 무시하고 인간이 자기 스스로를 높이고 자랑하려는 인간의 오만의 징표일 뿐이다. 베단따의 주장처럼, 구원이 인간 내부로부터 오는 것이라면, 예수 그리스도를 통한 인류 구원의 가능성은 부정된다. 참 하나님 지식과 구원을 얻기 위해서는, 명상을 통해 인간의 내면 세계를 들어감으로써가 아니라, 예수 그리스도께로 나옴으로써만 가능한 것이다.

베단따의 말처럼, 인간은 무지에 묶여 있다. 그러나 그 무지는 자신의 창조주요 구속주이신 예수 그리스도를 모르는 무지이다. 예수 그리스도를 믿고 알게되면 죄인인 인간은 그 죄에서 해방되어 참 자유에 이르는 것이다. 그래서 구원은 베단따의 자아-신인식이 아니라 예수 그리스도를 창조주요 구속주로 인식하는 것이다. 아드베이따 베단따에 있어서 내세론의 본질은 인간의 신존재의 동참이다. 인간의 자아가 브라하만에 완전히 흡수되어 신과의 합일을 이루는 것이라면, 더 이상 개별적 자아인 “나”는 존재하지 않는다.

성경은 이 점을 단호히 정죄한다. 성경은 인간의 자아와 신 존재 사이의 존재론적 거리를 항상 유지한다. 성경은 인간이, 불가지론적인 브라하만을 향해서가 아니라, 자신의 창조주이신 하나님께로 돌아가야 할 것을 말씀한다.(요한 14:6) 그리고 그 돌아감의 길은 오직 예수뿐이다. 인간의 죽음 이후에는 소망 찬 신화가 기다리는 것이 아니라, 죄에 대한 하나님의 심판이 각 개인을 기다리고 있다. 그래서 예수 그리스도를 믿고 죄 사함을 받아야 인간에게 소망이 있다. 성경은 영혼만의 구원을 말하지 않는다. 부활의 때에 신령한 몸을 입은 영혼의 구원을 말씀한다. 하나님이 실재요 그의 온 창조가 실재임을 말씀한다. 마야는 존재하지 않는다. 철학적 존재로 추상화 된 아드베이따의 브라하만은 실재하는 신이 아니다.

신화론과 관계된 힌두교 철학은 성경 진리를 정면으로 거부한다. 개혁주의 변증학을 통하여 진리를 지키려는 노력이 이제는 힌두교라는 종교 상황 속에서 이루어져야한다. 힌두교 상황에서는 신존재 증명이 필요한 것이 아니라 누가 참 신이고 인간의 참 모습은 무엇이고 또 누가 참 구원자인가라는 문제가 초점이 된다. 개혁주의 변증학은 성경만이 참된 하나님의 말씀이라는 전제를 갖는다. 힌두교의 구원론이라는 상황을 고려해볼 때, 개혁주의 변증학의 전제는 예수 그리스도만이 구원의 유일한 길이고, 진리요, 생명이라는 사실이다. 개혁주의 변증학과 힌두교의 신화론의

문제는 그 본질적 성격상 한 전제와 또 다른 전제의 충돌일 수밖에 없다.

베단따의 신론, 인간론, 구원론 등이 모두 다 이 인간의 자율적 해석의 결과일 뿐이다. 그러나 참된 사유는 하나님의 계시에 준해서 하는 유추적인 사유다. 개혁주의 변증학은 신존재와 만물과의 관계성을 더욱 잘 설명할 수 있는 입장을 가지고 있다. 만물의 실재성, 신의 속성, 신의 존재 등 어느 하나도 부정되지 않고 있음을 개혁주의 변증학은 강하게 주장할 수 있는 것이다. 그 이유는 하나님의 창조는 자신의 본질의 유출로서의 창조가 아니라 “무로부터의 창조”라는 점에 있다. 베단따의 신화론으로 왜곡된 사고를 가진 인간이 치유되기 위한 전 단계는 인간의 피조성과 타락성에 대한 인식적 회복이다.

그러나 많은 경우에는 인간의 죄인임이 전제되지 않는 변증의 상황이 많이 있다. 그때는 힌두교인이 갖고 있는 원리들을 접촉점으로 삼아 이 문제에 접근할 수 있다. 예를 들어 힌두교 안에서의 베다의 최고의 권위 때문에 힌두교인은 자신들의 이 경전의 권위 앞에 함구할 수밖에 없는 것이다. 그 경전들을 이용하여 그들이 성경의 개념들을 들을 수 있는 준비작업을 할 필요성이 있다. 성경의 인간론의 핵심인 인간의 피조성과 죄인됨의 진리를 전하기 위한 좋은 준비작업을 이루기 위해서이다.

물론 혼합주의의 위험성은 언제나 도사리고 있음에 주의해야 한다. 비교의 방법은 상대화 될 위험성이 있으나 예수 그리스도 안에 있는 진리의 완전성 때문에 감히 이 방법을 써서 그들이 들을 준비를 하게 한 후, 결국은 복음 선포의 형식을 통한 변증을 하는 것이다.

개혁주의 변증학은 힌두교 베단따의 신화론의 상황에서 왜곡된 신론, 인간론, 구원론, 기독교론, 내세론 등을 회복시켜야하고 궁극적으로 베단따 신화론의 구조 안에 뒤틀린 인간의 사고를 교정함으로 구원자 예수 그리스도를 그들의 마음 속에 모실 준비를 하게 만드는 것이다. 힌두권의 확장과 세계의 정신 세계에 영향을 주는 그들의 철학에 경계를 늦추어서는 안되겠다. 우리가 그들을 복음의 빛으로 드러내지 않으면 그들의 어두움이 세상 민족들을 눈멀게 할 것이다. 우리가 가진 진리를 왜곡함이 더욱 심해질 것이다.

참고 문헌

1. 벌코프, 루이스. 「벌코프 조직 신학」 상. 권 수경, 이 상원 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1995.
2. 칼빈, 존. 「한,영 기독교 강요 I」. 편집부 역. 서울 : 기독교 성문출판사, 1990.
3. 어거스틴. 「어거스틴의 자유의지론」. 박 일민 역. 서울: 반석 문화사, 1993.
4. 헤셀, 아브라함 요수아. 「예언자들 (하권)」. 이 현주 역. 서울: 종로 서적 출판 주식회사, 1996.
5. 코넬리우스 반틸, 「개혁주의 신학 서론」 이 승구 역. 서울: 기독교 문서 선교회, 1995.
6. 서 철원. 「기독교론」. 서울: 총신 대학교 출판부, 2000
7. 서 철원. 「신학 서론」 (강의안). 서울: 총신 대학 신학대학원, 1995.
8. 램, 버나드. 「변증학의 본질과 역사」. 김 종두 역. 서울: 도서 출판나단, 1993.
9. 전 호진. 「종교 다원주의와 타종교 선교 전략」. 서울: 개혁주의 신행 협회, 1997.
10. 전 호진. 「선교적 변증학(성경으로 본 타종교)」. 서울: 성광문화사, 1993.
11. Aleaz, K. P. *Christian Thought through Advaita Vedanta*. Delhi: ISPCCK, 1996.
12. Prakash, Acharya Daya. *Fulfilment of the Vedic Quest in the Lord Jesus Christ*. Lucknow: Lucknow Publishing House, 1982.
13. Chatterjee, Satischandra. & Mohan Datta, Dharendra. *An Introduction to Indian Philosophy*. Calcutta: Calcutta University Press, 1984.
14. Swami Sivananda. *All about Hinduism*. Shivanandanagar: The Divine Life Society, 1997.
15. Vivekananda. *Vedanta Voice of Freedom*. Calcutta: Advaita Ashrama, 2000.

16. *Chandogya Upanishad*. Trans. Swami Swahananda. Madras: SRI RAMAKRISHNA MATH, 1991.
17. *Brahma Sutras according to Sankara*. Translated & Commented. Swami Vireswarananda. Calcutta: Advaita Ashrama, 2000.
18. Deussen, Paul. *The Philosophy of the Upanishads*. New York: Dover Publications, Inc., 1966.
19. Motilal, Pandit. *Sankara's Concept of Reality*. New Delhi: Select Books Publishers & Distributors, 1981.