속성만 있는 것이아니고 차이도 있다. 참된 원가지는 믿음으로 아브라함의 언약이라는 뿌리를 은혜로 말미암아 가지고 인종적으로도 아브라함의 자손이라는 자격을 자연적으로 갖는다. 그러나 접붙여진 가지는 초자연적으로 접붙여져서 영적인 아브라함의 후손이 된것이다. 그들은 자연적인 이스라엘 아니다. 그러나 이둘은 똑같은 은혜로 하나님의 백성으로 병합이 된것이다.

그래서 바울은 접붙여진 가지를 향해 경고를 한다.(롬11 : 18) 우리는 이 경고를 통해 볼때 교회가 이스라엘로 대치되었다는 사상을 반박할수 있는데 여기서 교회는 구약에 그 뿌리를 가지고 있음과 이스라엘의 배교에도 불구하고 하나님은 그들을 거룩한 뿌리에서 베어버리지 않았다는 사실이다. 그래서 이방인 신자는 이스라엘보다 나은 특권은 있을수 없다.

그러고 난후 바울은 이스라엘의 미래에 대해 설명한다. "왜 그들이 베임을 받았느냐"고 질문을 던진후에 "불신때문"이라고 한다.(롬11 : 20) 나쁜가지는 잘려버렸고 다른가지가 접붙여졌다. 그러나 그 나무 자체는 "남은자"들과 함께 아직도 남아있다.

한때 앗수르와 바벨론의 침공으로 그 나무는 잘려버림을 당했고, 바울때에도 그렇게 되었지만 아직도 소량의 원가지는 남아있다.

이들은 세계역사의 종말에 하나님의 고유한 백성으로써 하나님의 구원을 향해 바라보고있다. 여기서 이스라엘의 미래를 향한 소망이 나타나 있을을 보게된다.

"네가 원돌감람나무에서 찍힘을 받고 본성을 거스려 좋은 감람나무에 접붙임을 얻었은즉, 원가지인 이 사람들이야 얼마나 더 자기 감람나무에 접붙이심을 얻으라"***

***나머지 부분은 지면상 다 실을 수 없음을 사과드립니다. 고려신학보 16집에 계속해서 싣도록 하겠읍니다.

아시아 종교와 선교

—불교와 유교의 절대자 개념에 관한 연구—

이 동 주*

목 차

Ⅰ. 불 교
1. 불가의 세계관과 일원론 사상
2. 불성과 인간
3. 혼합주의
Ⅱ. 유 교
1. 유가의 세계관과 일원론
(1) 주역적 세계관
(2) 도학적 세계관
2. 유교적 인간관과 "성인"
3. 혼합주의—조상숭배
Ⅲ. 선교(결론)
1. 복음과 종교철학의 비연속성
2. 관용주의와 Dialog
3. 번역과 선교

서 론

"이 천국 복음이 모든 민족에게 증거되기 위향 온 천하에 전파되리니 그제야 끝이 오리라"(아 24 : 14)는 말씀과 같이 기독교 선교는 예수 그리스도의 초림과 재림 사이에 교회에 주어진 유일한 사명이다.

복음이 전파 되어야 할 온 천하에(ἐν ὅλη τη οικουμένη) 도전하여 흐르는 20C의 두 큰 선교신학적 조류가 있다. 그 하나는 세속주의 Ideologie에 감염된 해방신학이고 다른 하나는 타종교들의 "영성"에 영향을 받은 혼합주의이다. 전자는 제 3 세계 전반과 구미 대륙에 까지 유행되는 상황화 신학이고 후자는 아시아를 중심으로 고등종교들의 터위에서 형성되는 토착화신학이라 할 수 있다.

이 두 형태의 선교신학적 조류는 세계교회 협의회에 수용되어 인류 공동체의 자유와 평화를 위한 정치·사회·종교적인 synthesis를 목적으로 삼고 앞으로도 더욱 큰 세력을 얻어 뻗어나갈 것으로 예상된다.

그런데 선교는 한 진공상태에서의 사건이 아니다. 아시아에는 어느 종교

독일 하이델베르크·튜빙겐(D. Miss) 현 합동신학원 교수

도 두려워하거나 방어 하지도 않고 맞아들이며 그 속에 침투하여 안주하는 강인한 무교와, 어느 종교도 배척하지 않고 결합하여 함께 살아가는 힌두교, 불교, 유교, 도교와 같은 고등종교들로 가득차 있다. 또한 세계에서 두 번째로 큰 공동체를 가진 종교 이슬람교가 활개를 치고 있는 곳이다.

선교신학의 한 과제는 예수 그리스도의 복음을 왜곡하지 않고 순수하게 선교지에 전달할 수 있도록 연구하는 것이다. 그런데 교회사를 통해서 뿐만 아니라 현시대적인 여러 선교신학자들의 연구를 통해서도 우리는 복음이 선포되는 그 지역에 무수한 혼합적인 종교단체나 이단적 공동체가 발생하게 되는 것을 보게 된다. 이러한 단체들은 전파된 성경적 복음에 만족하지 아니하고 오히려 그들의 새로운 착상과 영감을 통하여 복음을 부분적으로 선택하고 새롭게 해석한다. 그 결과로 성경적 복음은 하나의 "새로운" 내용으로 개조되고 본래적인 의미의 완전히 상실해 버리게 된다.

불교적, 유교적 문화에 젖은 사람들의 귀에 들려지는 기독교 복음은 이미 기독교 문화를 가진 사람들의 귀에 들려지는 복음과는 동일하지 않다. 이렇게 복음이 잘못 전달되거나 잘못 이해 되어지는 때에 바로 혼합주의 운동이나 이단적인 단체가 발생하게 된다.

한국과 아시아 선교를 위하여 우리는 토착종교가 한 민족의 삶을 어떻게 형성해 왔으며, 기독교 신앙을 같은 용어로 고백하는 색다른 공동체의 배후에는 어떠한 종교적인 또는 사상적인 힘이 작용하는가를 조사해야 되는 것이다.

Ⅰ. 불　　교

1. 불가의 세계관과 일원론 사상

우리는 먼저 불교의 종교철학적 중심사상에 대해 논할 필요가 있다.

삼국시대로 부터 1500년이나 한국인의 정신을 지배 했을 뿐만아니라 아시아에 널리 퍼져있는 불교사상은 철저히 이원론철학에 기초되어 있는 것을 볼 수 있다. 먼저 "고"의 원인을 멸함으로서 윤회적 재생을 불가능케 하는 입멸상태를 말하는 열반의 참뜻에 대해 탐구해 본다.

주후 1~2c 인도의 vedanta철학자 Nagarjuna는 열반을 "공"이라 하였는데, H.v.Glasenapp이나 K.Jaspers는 그의 "공"이 절대적 허무나 불가지론적 사상을 말하는 것이 아니고 다만 논리적으로나 존재론적으로 추리할 수 없는 사실을 나타내는 것이라고 하며, "공"이란 모든 이원적 현상을 극복하는 "무이"의 신비한 경험적인 사실을 가르친다고 한다.[1] Jpspers는 무

1) V. Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*, zu: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes-und Sozialwisscnschaftlichen

와 유의 이원적 현상계를 통일하는 "무이"의 상태를 "포괄자"(das Umgreifende)[2]라 하며, 완전히 논쟁할 수 없고(volkommene Steritlosigkeit)[3] 무차별하며(Gleichgültigkeit) 문제가 되지 않는 또는 적중하지 않는(Nichtbetroffensein)[4] 상태라고 설명한다. 다시 말하면 모든 대립과 모순(Gegensatz)을 극복하고, 참과 거짓의 이원론을 극복하는 "포괄자"를 의미한다. 그러므로 어떠한 진술이 불가능하게 되어 버린다.[5]

4 C의 대승불교의 인도승려 Asanga도 역시 이러한 통일을 설명하는데, 그는 나와 세계의 대립적 인식(Gegensätzlichkeit)을 환각(Illusion) 내지 망념(Wahn)이라 하고 이것을 Yoga 연습을 통하여 지양해야 한다고 한다.[6] Asanga는 현상계를 인간의 의식에서 반영시킨 하나의 가상으로 보고 이러한 주체와 대상의 구별의식을 극복한 것을 구원으로 생각했다.[7]

이러한 일원론적 불교사상도 6세기 인도에서 중국에 건너온(520) Bodhidharma(480—582)에 의해 창건된 선불교[8]에 의해 발전되었다. 중국의 황포(850경)나 한국의 원호가 그 대표자들이다. 황포는 모든 인간 속에 불성이 내재한 것으로 보고 이 불성을 "일심"이라하고 인간의 마음을 세계의 정신과 동일시 하고 또 절대시 하였다. "일심"이란 개인의 마음과 절대 정신과의 일치를 뜻하며, Jaspers가 표현한 포괄자와 같은 의미를 가진다. 즉 모든 현상계를 착각으로 여기고 단수와 복수의 구별을 극복하고 모든 것을 포괄할 수 있는 신비한 상태를 "일심" 또는 "열반"이라 한다.[9] D. T. Suzuki[10] 나 Gebser[11]는 황포의 "일심"을 아무 곳에도 없는 것, 안에나 밖에나 중간에도 머물지 않는 "공"이라 하고 또 "불성"이라 하였다.

원효(617—686)의 선불교적 중심 개념도 역시 "일심"이며, 그도 일심을 불성과 동일시 하였다.[12] 이 기영은 원효의 "일심"을 "포괄자" 또는 "무이"

Klassc, No. 8, Wiesbaden 1954, pp. 503-505; Buddhistische Mysterien, Stuttgart 1940, p. 15.

2) Jaspers. K., *Lao-tse Nagarjuna zwei asiatsche Metaphysikes*, München 1978, pp. 82, 89.

3) 상동, p. 63.

4) 상동, p. 90.

5) 상동, p. 70.

6) V. Glasenapp, H., *Buddhismus and Gottesidee*, p. 506.

7) V. Glasenapp, H., *Buddhistische Mysterien*, p. 17.

8) Suzuki, D.T., *Leben aus dem Zen*, München 1953, p. 26.

9) Gebser, I.(Hq.), *Die Zen-Lehre des Chinesischen* Meisters Huang-Po, Weilheim 1960, pp. 15-22.

10) Suzuki, D.T., 상동 p. 200.

11) Gebser, I., 상동 p. 58.

12) 이 기영, 한국 불교연구, 1982, pp. 136, 427, 558.

라 하며 주체와 대상이 구별되지 않은 하나의 마음 또는 전체의 마음으로 설명했다. 내 마음과 타인의 마음이 본래 다르지 않다(일심 동체)는 말이다.[13] 원효 역시 일심을 "무소유"라 하여 "머무는 곳이 없는 것"으로 설명하며, "일심"은 모든 지식과 개념과 의미를 멸함으로서 달할 수 있고, 이것을 바로 "열반"이라고 한다.[14] 열반의 상태를 "멸아"라고도 한다.[15] 이와 같이 대승불교는 무신론적이고도 범신론적인 종교 철학과 신비체험을 통한 궁극자와의 합일사상을 근거로 한 세계관을 가진고로 철저한 일원론을 가르친다.

기독교에서 가르치는 창조주 하나님을 불교인들은 윤회의 범주안에 들어있는 귀신의 일종으로 생각하고, 하나님을 부다 밑에 종속시키고 부다처럼 해탈하여 열반에 들어가야 할 존재로 믿는다.

2. 불성과 인간

빙우란의 '중국 철학사'에 "무지하면 범인이요 깨달으면 성인(聖人)이라"[16]는 불가의 말이 나온다. 불교에서 "성인"이라면 보살에 해당 된다고 볼 수 있다. "4대 성인"주의 하나로 꼽히는 "한국적 성인"으로는 부다도 포함되고 있다.

그러면 사람의 마음과 부처와의 관계를 살펴보자.

중국 불교를 대표하는 선종의 한 승려 혜능은 사람의 마음은 불성과 동일하다고 하여[17] 일본의 D.T. Suzuki 역시 불성을 心과 동일 하다고 한다.[18] I.Gebser는 중국 고승 황포의 "心", 개념을 Geist(心) 내지 nichtgeist(無心, 無空)또는 der eine Geist(一心)이라고 번역 하며, 또한 절대자라고도 번역 한다.[19] Geist는 동시에 nichtgeist라는 말은 有는 동시에 無라는 말이다. 이렇게 사람의 마음이 공한 상태가 불성의 상태이며, 주체와 대상이 통일된 상태가 열반 이다.[20] 황포가 "나는 절대자 안에 거하고 절대자는 내

13) 상동, pp. 130-134, 441-450, 487, 535, 583.
14) 상동, pp. 130-131, 422.
15) 황 패강, 신라 불교 설화연구, 1980, p. 119.
16) 빙우란(Fung Yu-Lan) : 중국 철학사, 정인래 역, 영운 출판사 1987, p. 326.
17) Fork, A: Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosoghie in: Abhandluugen aus dem Gebiet der Auslaudskuude Bd 41, Hamburg 1934, pp. 360-365.
18) Suzuki, D.T.: Leben ans Zen, München 1955, p. 152.
19) Gebser, I.(Hq.): Die Zen-Lehre des chinesischen Meisters Huang-Po, Weilheim 1960, pp. 32, 100 Anm, 14.
20) Suzuki, D.T.: 상동 pp. 170-172.

안에 거한다", "나는 절대자다"라고 고백한 상태[21]가 바로 열반이고 일심이다.

고려시대의 한 선종 승려 지눌 선사(1158—1270)는 자기의 신령한 마음이 부처라고 하고 부처란 마음 밖에 있는 것이 아니라고 한다.[22] 그는 심성은 원래 깨끗한것(공한것)이고 이 깨끗한 마음은 부처를 이룬 것이라고 한다.[23] 지눌의 교리적인 특징은 자기가 "부처와 다르지 않음을 담박 깨닫고"[24] 뒤에 차례 차례 수행 할 것을 가르친 점이다.[25] 그 깨닿아야 할 내용은 무위(無爲)에 이르는 것인데 "잡념이 일어나도 일어날 것이 없음을 깨달아야" 하는 것이다.[26]

이와 같이 불가는 인간을 그들의 절대자인 부처와 동일시 한다. 인간의 영혼을 불성이라하여 깨끗하게 여기며 동시에 그의 절대성을 주장한다. 이러한 자기 확대론은 자력 구원론을 지향하고, 인간의 타락과 죄악을 상대화 함으로써, 죄인의 구독자가 되는 그리스도의 개념을 성불하고 해탈한 인간으로 왜곡 하기 쉬운 위험이 있다.

불교의 일원론은 다신숭배, 범신론, 무신론, 신비술을 모두 포용하고 혼합하는 관용주의적인 태로를 취한다. 이러한 불교의 태도는 기독교에 대해서도 다름이 없다. 여기에 흡수된 유동식 박사는 "원효를 불러 '그리스도 이전의 크리스천'이었다"고 하며, 원효의 일심론을 '복음의 반영'이라고 주장한다.[27] 그는 1987년 11월14일자로 크리스챤 신문에 실린 그의 정년퇴임 강연 초록 내용 중에는 "그리스도로 말미암아 하나님은 이 속에 안에 계시며 인간과 사귐을 가지신다. 따라서 이제는 세속과 신성 사이에 담이 무너지고 성속이 일노화된 새로운 세계가 전개되게 되었다. 하나님이 지배하시는 하나님의 나라가 시작된 것이다. 그러므로 인간은 구원의 하늘나라를 찾아 올라 가거나, 사후에 세계를 기다릴 필요가 없고, 종교라는 울타리 속으로 들어가야만 할 필요가 없다. 하나님은 지금 여기서 우리와 함께 계시는 것이다."라고 말을 하였다. 이는 1952년 이래 WCC가 수용한 Houkenclijk의 Missio Dei사상과 병행하여 구속사와 세속사를 통일한 비고백적 Shalom공동체 형성을 꾀함으로서, 그는 세속적인 역사가 심판을 향하고 있다는 것을 간과하고 있는 것이다. 그 뿐 아니라 그의내재적이고

21) Gebser, I. :상동 pp. 20-25.
22) 지눌 : 수심결, 선 수행의 길잡이, 동국 대학교 1978, p. 132.
23) 상동 pp. 152 164, 168.
24) 상동 p. 153.
25) 상동 p. 139.
26) 상동 pp. 152-154.
27) 유 동식 : 한국 종교와 기독교, 대한 기독교 서회 1965, p. 182.

보편적인 구원관은 선교의 필요성을 부정해 버렸다.

또한 변선환 박사는 기독교와 불교의 "대화"를 촉진하는 내용으로서 인도, 버마, 스리랑카 등의 힌두교 내지 불교국의 토착화 신학자들의 신학사상을 진술함으로써 자신의 "토착화 신학"을 대변하고 있다. 그는 인도의 Raymond Panikkar와 버마의 Khin Maung Din과 스리랑카의 Lyn de Sliva의 신학사상을 명시하면서 그의 신학적 입장을 밝히고 있다. 변박사의 가장 큰 논제는 "타종교와의 대화"로서 기독교 토착화를 위한 기독교 신학의 "재해석"과 보편적 신개념, 보편적 그리스도, 성령의 개발, 보편적 구원, 보편적 교회론 등으로 볼 수 있다.

변박사는 삼위일체론의 이해는 Panikkar의 신론의 소개에 나타나는데 Panikkar는 "성부"를 존재를 가지지 않는 존재의 근원자라 하고 "성부의 존재" 즉 존재하지 않은 근원자가 존재하게 되어짐을 "성자"라 하고, 성령은 "존재의 근원에로의 귀환"이라고 한다(기독교 사상 299 p. 160f).

이러한 신관 내지 삼위일체론은 브라만교나 불교에서 가르치는 무신론적이고 추상적인 절대자(공, Suniata, das Leere)가 현상계로 나타남과 동일시한 것인데, 이러한 철학은 다른 범신론적 이고 진화론적인 종교철학과 쉽게 융합될 수 있다.

이러한 철학속에 신개념이 있다면 비인격적이며 동시에 인격이 내재한 궁극자로부터 진화되어 나온 귀신의 일종을 말하고 있다. 그러므로 아시아 철학자들은 기독교의 하나님을 일종의 궁극자의 구체화 내지 궁극자의 진화로 여겨 그들의 궁극자 밑에 세워 놓음으로써 타종교와의 만남에서 교회적인 대립을 피하고 포괄적인 신개념을 만들려고 한다.

변박사가 소개한 삼위일체론은 세상 또는 인간을 궁극자의 변형으로 이해하는 아시아 종교철학 사상에다가 기독교적 용어만 입힌 일원론적이고 진화론적인 신론과 병행한다.

3. 혼합주의

(1) 변박사의 그리스도론

변박사는 Panikkar나 Khin이 주장하는 "보편적인 그리수도"론을 "토착화 신학"이라는 변박사의 논문에서 새로운 기독론으로서 등장시킨다. Khin의 "보편적 그리스도"란 기독교 선교 이전에 이미 타종교내에 계시된 그리스도를 뜻한다. 그는 기독론의 다양성을 주장하며 아시아 신학자들의 사명은 바로 기독론을 "재형성"해야 한다고 역설한다(기독교 사상 300호 p. 736).

그는 "보편적 그리스도"를 "우주적 그리스도" 또는 "우주적 구세주"라고도 한다. "우주적 그리스도"란 세계 종교속에 숨어계신 보편적인 구속자로서 타종교 속에 현존하고 타종교 속에 역사하고 있는 전인류를 위한 구세주라는 뜻이다. 그러므로 그리스도란 예수와 동일하지 않은 하나의 "알 수 없는 그리스도"를 말한다.

변박사는 기독교 사상 291호에 토착화 신학자들이 "포괄적 기독론"을 형성할 것을 주장하는데, 그의 "포괄적 기독론"이란 동양종교들 안에 "그리스도"가 편재한다는 의미다(p. 156).

변박사의 "그리스도"론은 하나님의 독생자이신 예수 그리스도를 가리킨 것이 아니고 Panikkar와 Khin이 가리킨, 예수와 분리된 미역사적이고 초역사적인 추상적 그리스도로서 불교나 힌두교 등의 종교에서 찾아내려는 구세주이다. 이러한 "그리스도"는 성서가 가르치는 예수 그리스도가 아니고 한 "다른 그리스도" 또는 "거짓 그리스도"이며 이러한"다른 그리스도"를 성서는 종말적인 "적 그리스도"라고 가르치고 있다. 그리고 육체로 오신 예수가 아닌 다른 그리스도, 즉 예수를 믿지 아니하는 타종교에 "그리스도"가 존재함으로 가르치는 자를 요 4 : 2~3에서 적 그리스도의 영이라고 가르치고 있다.

(2) 변박사의 성령관

변박사는 성령의 개념을 "세상의 영" 또는 인간의 영과 구별하지 않은 단순한 "영"(spirit)으로 사용한 Silva의 "불교적 기독교 신학"을 통하여 나타내고 있다.

Silva는 성서적인 영(spirit)을 "본래적 자아"로 가르치고 있다. 변박사는 이러한 Silva의 "본래적 자아"와 동일시 한는 "영"이해를 진술하면서, "인간은 관계 속에서만 실존"하고, "독립적 자존적 존재로서의 인격"을 부정하는 불교적 "무아" 개념이 성서적 이해에 가깝가고 한다. 그리고 "인격적 상호 관계성"으로서의 "영"기념을 "기독교의 무아의 교리"라 하며 이 개념은 "허무주의"와 "영원주의"의 두 오류에서 벗어나게 한다고 한다(기독교 사상 300호 p. 139~144).

이렇게 변박사는 인간의 영과 절대자의 영에 구별을 두지 않는 Silva의 일원론적 불교사상을 도입함으로써 무신론적 불교의 존재론인 "본래적 자아"와 혼합된 "성령"관을 가지면서 신인동질의 사상을 기초로 하는 토착화 신학을 세우고자 한다.

변박사가 84년 2월 4일에 크리스챤 신문에 기재한 "전통문화와 기독교사상"이라는 글에서 미국의 감리교 신학자 John B.Cabb의 말을 인용했는데, Cabb는 한국교회의 역동성의 근원을 유불선 한국적 종교의 "영성"에 토착화한 성령의 역사라고 보며 한국적 신학은 "한국적인 전통에 적합한 성령의 힘을 개발시켜야"된다고 했다. 이렇게 Cabb이 말하는 "성령"은 사람이 개발해야 하는 이미 토착 종교들 속에 잠재해 있는 영 또는 힘이다. 이것은 하나님이 부활하신 예수 그리스도를 통하여 부어주신(filioque) 약속의 성령과는 전혀 다른 세상의 영이다. 변박사가 소개한 Cabb의 "성령"은 성서

적 낱말이긴 하지만 성서에서 가르친 "영들" 즉 거룩한 영과 더러운 영, 참 영과 거짓 영, 예수 그리스도의 영과 세상의 영, 그리고 하나님의 영과 인간의 영 사이의 구별이 없는 불가지론적인 "영"이다.

그러나 성서적인 "성령"은 세상의 영도 아니고 인간의 영도 아니고 종교들의 영도 아닌, 예수 그리스도를 믿고 대속함을 받은 사람들에게 위로부터 하나님이 새로 부어주신 약속된 거룩한 영이고(행 1 : 8과 2 : 28), 인간을 절대자의 본질로 승격시키는 반 기독교적 토착종교에 내재한 인간이 개발해야하는 영이 아니다. 인간의 영과 세상의 영을 절대화 내지 신격화하는 것은 인간의 원죄요(창 4 : 5)악령(Satan)의 영감으로 얻는 지식이다.

또한 변선환 박사는 1978년에 "교회 밖에도 구원이 있다"라는 주제로 복음을 믿음으로 말미암아 성경적인 구원과 선교관을 거부하며 그는 "교회가 말하지 않아도 이에 선행하여서 그리스도가 세상을 섬기고 있으며 기독교 선교사가 하나님나라를 비 기독교세계에 가지고 오지 않아도 이미 하나님나라는 거기에서 역사하고 있다"도 주장하였다. 그는 대승불교에서 "예수의 역활"을 하는 분은 사랑에 산 프로메테우스, 고난받는 야웨의 종, 이상적 인간상이 부다, 그리고 그와 비슷한 보살들이라고 하였다.[28]

이렇게 변교수나 유교수가 보편적인 구원론과 보편적인 기독론, 보편적인 성령관을 가지게 된것은 그들의 창조적인 Idea로 토착화 신학을 시도했기 때문이 아니라, 이미 힌두교와 불교와 같은 아시아 종교들의 범신론적 사상과 그 포용력으로 인한 영향 때문이다.

힌두교의 "범아일체"사상이나 불교의 "공"사상이나 "일심"사상에는 유일성이 전재하지 않는다. 그러므로 제3세계 신학자나 토착화 신학자가 아니더라도 누구든지 불교와 유교나 힌두교적인 범신론에 동의하고 있는 사람은 유교수나 변교수와 비슷한 종교관을 가지게 되는 것이다.

유 교

1. 유가의 세계관과 일원론

(1) 주역적 세계관

고대 한국의 기자 조선시대(주전1122—194)에 이미 중국 문화를 받아 들였을 때부터 중국의 사상과 종교는 한국에 토착화 되었었다. 중국에서 가장 오래된 종교철학은 주전 100년 경에 한국으로 유교와 함께 전해진 주역사상이다.[29] 주역은 고대 중국인들의 세계관을 내포할 뿐만 아니라 Richard Wilhelm이 지시한 것처럼 미신적이고 신비한 마술과 점술을 내포하고 있다. 이 주역은 중국인들의 지혜 문서로서 노자와 공자의 사상에 영향을 미쳤을 뿐더러 공자는 주역을 주석하고 후세에 전달하였고[30] 후에 중국과 한국의 신유교 학자들의 경전이 되었다. 우리가 잘 알듯이 주역의 존재론과 세계관은 음양합일의 원리를 기초로 하고 있으며, 우주의 생성과 변화도 바로 이 음양조화의 원리에 의하여 설명된다. 여기에서 우주 생성이라면 천지와 인간의 생성 뿐만이 아니라 신들과 귀신들의 생성도 포함한다.

그러므로 주역적 세계관을 바탕으로 기독교 복음을 받아 들이게 되면 창조주 하나님이 음양 조화에 의해 생겨진 일종의 귀신 또는 비인간적인 자연원칙으로 받아들이게 된다. 오늘날 신유교 학자들이 "상제"(신유교의 신명칭)를 "귀신"과 동일시 하거나[31] "상제"를 음양 조화로 인해 발생된 존재[32]로 보게 되는 까닭은 바로 이 주역적인 세계관이 근거했기 때문이다. 이러한 무신론적이고 진화론적인 세계관은 진화론과 창조론을 동일시 한다.

(2) 도학적 세계관

신유교 학자들은 공자의 불가지론적 입장과는 달리 본래적 관심사였던 윤리적 범주를 넘어서서 인간론과 우주 생성론을 연구하기 시작했다. 그들은 주역 뿐만 아니라 도교의 가르침에도 사상적 근거를 두었다. 신유교를 대표하는 '성리학'은 정자와 주자(周子와 朱子)의 이론을 따서 "정주학"이라고도 하고 '주자학'이라고도 하며, 도교와의 관계로 인해 '도학'이라고도 한다. 성리학은 중국에 가장 깊이 뿌리내린 유교 철학이다. 이 성리학은 이조의 국가종교였던 유교사상과 한국 사상을 지배해 온 종교 철학이었다. 우주론적 철학은 11세기 중국 송나라의 주자(주돈이, 1017—1073)에 의하여 창시되었고 13세기에 안향(1243—1561)을 통하여 한국에 전래 되었으나 16세기에 퇴계(1519—1561)와 율곡(1536—1584)에 의하여 대성한 바를 우리가 잘 알고 있다.

주자의 세계관은 주역과 노자의 혼합사상이라고 할 수 있다. 그는 우주 근원자를 주역적 개념으로 "태극"이라 하였고 노자의 "도"와 동일시 하였다 태극은 음양으로 되어있고 태극을 또한 "무극"이라 하였는데, "무극"이란 개념이 없는 "극"이라는 뜻으로서, 태극이 있기 이전의 궁극자를 의미하기도 한다. 주자가 태극을 무극이라[33] 한 것은 노자가 도를 무명이라 한 것과

28) 변 선환 : 교회 밖에도 구원이 있다. 현대사조 2, 1978, pp. 87-91.

29) 유 승국, 동양철학론교, 성균관대학교 대학원, 1974, pp. 34, 45, 63-67.

30) Wilhelm, R., I Ging-Das Buch der Wandlungen, Düsseldorf 1970, pp. 10-15.

31) 금 장태, 동서교섭과 근대 한국사상의 추이에 관한 연구(Diss), 성균관대학교 대학원, 1978, p. 85.

32) 유 승국, 한국의 유교, 교양국사 총서(이 선근), 세종대왕 기념사업회, 1976, pp. 272, 294 주 48.

33) chou, Tun-I, T'ai chi t'u schuo, in : 국역회계집 1 (고전국역총서 20, 민족 문화 추진회, 1977) 부록 p. 510.

병행되는 점이다.[34]

성리학자들은 "理"와 "氣"의 보충적 일원론의 세계관을 가지게 되었는데 음양이 "기"에 속한 것으로 보고 "기"가 뭉치면 천지만물이 생겨나고 "기"가 다시 흩어지면 물체가 다시 사라진다고 믿었다.[35] 그러나 "기"와 "이"는 분리할 수 없는 하나이며, 중국의 가장 큰 성리학자인 주희(1130—1200)는 "이"를 세상의 운명을 좌우하는 신적인 존재로 믿었다.[36] "이"는 성리학에서 "태극"과 같은 것이며 비인격적인 근원자이다.

한국의 성리학자 율곡 역시 "이"를 "도"와 동일시 하였고[37], "신" 또는 "통치자"(제)로도 설명했다.[38] 그는 "이" 또는 "도"의 속성이(도심) 인간에게 내재한 것으로 보았고 순수한 인성(인심)을 신성시 내지 도성시 했다.[39]

이와 같이 한국과 중국의 도학자들이 인간을 궁극자와 동일시한 것은 바로 그들의 진화론적 세계관 때문이며, 이러한 세계관은 고대 중국의 세계관과 조금도 다르지 않다. 이렇게 유교는 신유교 학자들로 말미암아 범신론적 세계관을 motive로 한 신인동격 사상을 가지게 되었다.

2. 유교적 인간관과 "성인"

공자의 역경 주석에 의하면 만물은 태극에서 生 했다고 한다.[40] 生 이라는 개념은 R. Wilhelm의 Erzenguny이라고 번역한 것처럼 "생산한다"는 의미를 가지고 있다. 송대(960—1279)에 이르러 중국의 신유가가 生을 "출산"(production)의 뜻으로 해석[41]한 바와 같이, 유가는 창조물을 절대자에게서 나온 (生한)자녀들로 생각한다. 이 동사는 창조자와 피조물의 본질적인 구별이 없이 진화론을 전제로한 인간관을 형성 한다.

공맹 시대에는 세개의 인간관이 있었다. 그것은 1) 인간의 본성은 선하지도 악하지도 않다는 것과 2) 인간의 본성은 선해 질수도 악해질 수도 있다는 것과 3) 어떤 인간의 본성은 선하고, 어떤 인간의 본성은 악하다는

34) 율곡은 "무극"을 알 수 없는 궁극자로 해석함, 국역 율곡집 특일(고전국역 총서 23, 민족 문화 추진회, 1977) pp. 678f.
35) Forke, A., Geschichte der neuen chinesischen Philosophie, in: Abhandlungen ans dem Gebiet der Auslandskunde, Bd. 46, Hamburg 1938, p. 184 Anm. I.
36) 국역 율곡집 1, 상동, 부록 p. 693.
37) 국역 율곡집 2, 고전 국역 총서 23, 민족문화추진회, 1977, 부록 p. 555.
38) 국역 율곡집 1, 상동, 부록 p. 693.
39) 상동, 부록 p. 410.
40) 계사 上 : 是故易有太極 是生兩儀 兩儀生四象 四象生八卦.
41) Fuug Yu-Lan: A History of Chiuese Philosophie, Vol. 2 princeton 1953, p. 382.
빙우란 : 상동 p. 359.

세 학파의 학설이다.[42]

공자는 전설적 인물인 태초의 임금들인 요와 순을 가장 이상적인 통치자로 여기며 그들을 "성인"이라고 보았다.[43] 그는 이러한 요·순 같은 임금이 나와서 세계를 평화롭게 통치할 것을 기다렸다. 공자는 이러한 성인을 만나 본 일은 없으나 군자라도 만나 보기를 원하였다.[44] 성인을 능히 대중을 구원할 자로 여겼다.[45] 공자의 손자 자사는 중용에서 天命之謂性 이라 하여 天命이 인성에 내재한 것을 주장하여 성인의 도를 예찬한다.[46] 자사에 의하면 성인이란 내재한 신성을 성취한 자임을 알 수 있다. 자사는 인간의 본성을 하늘이 인간에게 부여한 것이라고 하여 본성에 따르는 것은 도라고 한다. 인간은 자기가 깨닫은 거서를 완전하게 실천 할 때 성인이 될 수 있다는 것이다.[47]

성선설을 주장한 맹자는 인간은 "자기의 마음을 극진히 함으로서 본성을 깨닫고 그 본성을 알면 天을 안다.[48]고 하며, 天과 합일된 상태를 성인이라고 한다. 인간은 태어날 때부터 "4단"(측은지심, 수오지심, 사양지심, 시비지심)[49]을 가지고 나왔기 때문에 이 4단을 확충 시키는 자는 성인이 된다는 것이다.[50] 즉 본성 개발로 인해 성인이 될 수 있고 요·순과 같이 될 수 있다는 것이다.

맹자는 浩然之氣라는 추수 개념을 사용하여 天과 합일된 인간의 氣를 설명한다. 호연지기는 천지에 꽉 차 있는 것인데 사람이 도를 자각 함으로서 이 기를 기르는 것이다. 사람이 자기의 의무를 수행 하면 본성으로로 부터 이 호연지기가 나온다. 그러므로 사람이 자기의 본성을 개발함으로써 호연지기와 합일된 상태가 바로 天과 합일 된 상태이다. 이 상태는 이기심이 없어진 상태라고 한다.[51]

위에서 살펴 본대로 맹자의 인간론은 윤리적 정의를 넘어선 범신론적 사상을 지니고 있다.

42) 빙우란 : 상동 p. 106.
43) 논어 : 12장 22절.
44) 논어 : 7장 25절.
45) 논어 : 6장 28절.
46) 중용·대학, 이을호 역, 박영사 1985[2], pp. 30, 109.
47) 빙우란 : 상동 pp. 234-236. 성인이 자기의 본성을 지극히 발휘하여 인격을 완성하고, 그 뿐 아니라 만물을 완성하는 것을 誠 이라고 한다. "만물완성"이란 천지와 합일하여 꼭 알맞게 행하는 것, 즉 참여 하는 것을 말한다. (pp. 236f).
48) 빙우란 : 상동 p. 200.
49) 한글맹자 : 이을호 역주, 박영사 1985, pp. 8, 70.
50) 빙우란 : 상동 p. 201.
51) 상동 pp. 114-118.

유가는 성일을 인자(仁者)와 동일시 한다. 仁이란 두 사람을 나타낸 것 같이 인간과 인간 사이의 완전한 도덕을 행하는 사회윤리적인 개념이며 또한 최고의 덕이다. 빙우란은 仁을 complete virtue 내지 perfect virtue라고 번역 하였다.[52] 仁은 "인간 본성에서 자연적으로 발로 되는 덕목"이다.[53]

맹자와는 반대로 성악설을 주장한 순자(3C) 역시 누구나 다 성인이 될 수 있음을 주장하고 있다. 인간의 본성이 악하기 때문에 인위적인 노력으로 교화 해야 한다는 주장이다. 그 이유는 인간이 仁義·法道를 행할 수 있는 능력을 갖추고 있기 때문이라고 한다.[54] 그러나 그는 우주의 세가지 근본을 天·地·人이라고 함으로서 인간의 궁극성을 암시 하고 있다.[55]

송대에 이르러 성리학의 창시자 정이천(1033—1108)은 "性則理"라고 함으로서 인간의 본성을 절대자(理)의 내재리거 주장한다.[56]

주돈이(周子)도 그의 저서 "태극도설"[57]에서 "인극"[58]이라는 개념을 사용하는데 이는 우주론적 근원자인 "태극"과 함께 신격 내지 절대성을 부여 하는 개념이다. 퇴계도 주돈이의 "인극"론을 수용하여 인간을 궁극자와 동일시 했다.[59]

신유학의 궁극적인 목표는 이 인극을 세우는 것이며 성인이 되는 방법을 가르치는 것이다. 성인이 되는 방법이란 인간이 욕심이 없는 상태 즉 靜한 상태가 되는 것을 말하며 이 "무욕"의 상태는 불가의 "무심"이나 도가의 "무위"와 같은 것이다. 사람이 무욕(靜)이면 고요하고 텅빔으로 밝게 알 수 있게 되어 사회에 통달 한다는 것이다. 사심이 없으면 마음이 맑은 거울 같이 됨으로 무엇이나 비출 수 있기 때문이라고 한다.[60]

52) Fuug Yu-Lan: A History of Chiuese Philosophie Vol. 1. pp. 54, 69.

53) 빙우란 : 상동 p. 110. 공자의 仁은 맹자의 仁과 義의 덕목으로 발전된다. 맹자의 仁은 義의 내용이고 義는 仁의 표현 이라고 한다(p. 117).

54) 빙우란 : 상동 pp. 200f. 인간은 타고 나면서 부터 이익을 좋아하고 감각적 쾌락을 가지고 있다. 선한것은 인위적인 노력의 결과다(성악설).

55) 상동 p. 200.

56) 빙우란 : 상동 pp. 373f, 379.

57) 태극도설은 주돈이가 이전에 읽던 도가적 도식들 중의 하나를 선택하여 재해석하여 우주 생성 과정을 설명한 것임(빙우란 : 상동 p. 344).

58) "인극"이라는 개념은 이미 중국에서 2C때 진시황제가 자기를 "인황"이라 하여 "천황"과 "지황"과 더불어 "3황"의 위치에 올려 놓은 것과 병행한다. (Eich horn, W.: Die Religionen chinas, in: Religionen du Menschheit, C.M. Schrödes, Bd 21, ftutgart 1973, pp. 98, 105) 이렇게 진시황제로 부터 인간 신격화의 요구가 노골화 되었다.

59) Chou, Tun-I, 국역회계집 1, 고전국역총서 20, 민족문화추진회 1977, 부록 p. 510.

60) 빙우란 : 상동 pp. 345f.

주돈이의 성인관엔 성선설의 인간관이 깔려 있음을 볼 수 있다. 그러므로 본성 대로 행하기만 하면 성인이 될 수 있는 것이다. 성선설은 다름 아닌 신성의 내재(天의 내재)를 전제 하고 있다. 이러한 성인관이 기독교 복음을 접하면 예수 그리스도는 인간화 되고 윤리적 완성 내지 자력 구원을 성취한 인간으로 왜곡 되고, 기독론은 인간론으로 되어 버리고 만다.

(결론)

동양 철학적인 인간론은 인간 신격화와 그 동기이며 목적인 것을 알 수 있다. 그러나 복음은 반대로 이러한 인간관과는 다른 점을 가르쳐 준다. 인간은 신성이 아니라 죄성을 가지고 있다. 자립된 인간의 스스로 완성하려는 노력은 창조주의 거부이며 타락의 모습이다. 하나님과 원수된 관계이며(롬 8 : 10, 골 1 : 21) 하나님을 섬기기 싫어하는 본성을 나타내고 있다. (롬 2 : 28) 그러므로 인간은 사망에 이르렀고(롬 5 : 12) 본질상 진노의 자녀요(엡 2 : 3) 소망도 없고 하나님도 없는 자였다. 하나님과 화목 하지 못한 사람은 "그리스도 밖에 있는 사람" 내지 이방인 이라고 한다. (엡 2 :

동양 종교들은 영지주의자들 처럼 죄악을 인간 본성의 본래적인 것이 아니라 비 본래적인 것으로서 본성과 관계 없는 것으로 여기고—순자는 예외—이웃에 대한 죄목만 있을 뿐, 초월자이며 창조자에 대한 죄목은 있을 수 없다. 이는 절대자와 인간의 본질에 차이가 있을 수 없는 Monism과 범신론 사상 때문에 나타난 것이다. 그러므로 모든 동양 사상위에 기독론을 받게 되면 신학은 인간학이 되고 기독론은 인간론이 된다.

3. 혼합주의—조상숭배

(1) 무교

무교에서는 산신, 천신, 용신, 귀신, 도깨비들과 함께 조상신을 섬겼다. 무교에서의 숭배의 행위는 윤리적인 관점에서 이루어지 것이 아니라 초인간적인 힘에 대한 두려움과 기복 및 수호와 관련하여 이루어 졌다. 그러므로 무교의 제사 의례는 교리나 구상되기 이전의 자연 숭배와 우상 숭배였다고 하겠다.[61]

(2) 이조 유교

이조의 유교는 조상 숭배의 극치를 이루었다. 이미 송대의 신유교 학자들은 공자의 불가지론적 동향과 조사 숭배의 윤리화를 발전시켜 우주생성론적, 인간학적 종교 철학을 완성함으서 제례의식의 기초를 확고히 했다. 이

61) 비교 : 최 길성, 한국무속의 연구, 아세아문화사 1980, p. 184. Haegeholz, W., *Korea und die Koreaner*, *Stuttgart* 1913, *p*. 450.

들은 주역을 경전으로 삼고 일원론적(Monismus) 진화론적 우주생성론을 토대로 하여 신인 동격적인 인간론을 만들었다. 그들의 "귀신관"은 주역 원리에 의하여—다신론적 개념인 "神"과 구태여 구별해서 쓰지 않는 무극과 태극에서 순차적으로 진화되어 나온 "사람보다 시간적으로 앞선 존재"에 불과했다. 그러므로 사람은 "신" 내지 "귀신"—또는 "천"—보다 더 늦게 생겨난 본질적으로는 근원자와 동일한 존재이며 따라서 신성 내지 천성이 내재하고 있는 것으로 보았다. 신유교의 인간학에 의하면 죽은 조상의 혼은 근원으로 돌아가며 근원으로 되돌아간 혼은 근원자와 동질적인 "理"로 남게 되어 영원히 소멸되지 않는 고로 정성을 다하여 드리는 후손의 제사를 흠향한다.[62] 이러한 주희의 철학은 "주자가례"와 더불어 이조에 전래해 왔고 율곡과 퇴계가 이를 발전시킨 것으로서 현재에도 신유교 학자들이 지지하고 있다.

그러므로 이조 유교의 사상적 유산에 따라 죽은 조상의 영혼이 진화론적 일원론 사상에 이하여 근원자와 다름이 없이 숭배되었고 조상의 영혼이 진화론적 일원론 사상에 의하여 근원자와 다름이 없이 숭배되었고 조상 숭배는 효성의 실현으로 간주되었다. 육신의 "아버지"를 "하나님"처럼 섬기는 "효의 원인"이 바로 이러한 일원론 내지 범신론에 근거하고 있기 때문에 "효의 결과"도 역시 제례를 통한 기복 신앙을 내포하게 되었다. 즉 묘지 선택이나 제사를 통하여 조상의 혼을 만족케 하크로 후손의 삶이 평안해 진다는 미신적 신앙이 나타났다.

역사적 유교는 무교를 배척했으나, 무교로부터 끊임없이 전승된 조상 숭배를 윤리적 철학적으로 뒷받침하고 장려함으로 인간 신격화와 조상 숭배를 확립한 것이었다. 이로서 무교는 유교의 윤리적 배경을 얻게 되었고 영적 활력이 없는 메마른 유교 윤리는 무교의 활력을 얻어 들이게 되었다. 결국 유교는 무교의 조상 숭배를 종교 철학적으로 절대화했으며, "효성"과 "조상숭배"를 통일시켰다.

그러나 토착 종교의 제례는 인간 신격화 내지 인간 우상화를 근거로 하기 때문에 성경의 가르침(창 3 : 5 ; 신 5 : 8-9 ; 고전 10 : 20—21)과 위배된다는 것이다. 위에서 고찰함 바 재래 종교의 조상 숭배는 효성의 의미를 지니고 있는 동시에 반기독교적인 "피조물 숭배" 내지 "인간 우상화"를 근본 사상으로 삼고 있다. 그러므로 그리스도인들은 제 1 계명에 의하여 제사를 드리거나 창조주와 피조물을 겸하여 섬길 수가 없는 것이다.

62) 유 승국, 한국의 유교, p. 272.
국역 율곡집 1, pp. 305f, 부록 693f.
최 기복, *A Study of the Confucian Ceremony of Mourning, Seoul* 1979, p. 130.

(결론)

기독교 복음이 전파되기 이전 무교의 신관이 강신들의 경험적 근거에 의해 형성된 반면 한국의 종교철학적 신관은 관찰이나 추상적인(Prima Causa) 연구에 의해 형성되었다.

경험적 근거에 의한 무교적 신관은 다신적 신관을 형성했고 추상적 근거에 의한 종교 철학적 신개념은 범신적 신관을 형성했다. 이 다신적 신관과 범신적 신관은 피차에 배타적이기 보다는 오히려 포용적이다. 각 종교들의 절대자에게 균등성을 부여하고 각 종교들의 기능을 한 절대자 내지 같은 절대자를 찾아가는 각기 다른 길 내지 보충적인 길로 인식하게 되었다. 이러한 대립되어지지 않는 추상적인 Prima Causa를 추구하는 재래 종교철학들은 몇가지 공통적인 Axiom을 가지고 있다.

첫째는 절대자 즉 신적인 것이 우주 안에도 인간 소거에 내재해 있다는 것이다. 둘째는 이 내재적 신성이 진화론 신봉에 기인한다. 주역이나 도덕경에서 나타난 원시적 우주 형질론에 가장 중요한 동상인 "生이" 내포한 것은 우주의 진화적 사상이다. 세째로는 진화론의 결과로 나타나는 신인 동질사상이다. 절대자의 자기 실현이 우주이고 인간이며 자기 실현이 절대자와의 합일이다. 이로 미루어 본 바 경험이나 사색에 근거한 비기독교의 내재적 사상은 전적 타자인 기독교적 초월신을 파악할 수 없고, 그들의 진화론적 사상으로는 천지만물을 창조하신 창조주 하나님을 미루어 알 수 없다. 만물이 절대자에게서 발생했다는 진화론에 근거한 신인 동질사상은 창조주 하나님에게서 발생한 독생자 예수 그리스도에 대한 복음을 이해 할 수 없고, 따라서 인간의 죄와 타락과 구원에 대한 진정한 의미도 깨달을 수 없다.

II. 선 교

1. 복음과 종교철학의 비연속성

1) 아시아 종교들의 공통적 사상

위에서 살펴본 바 아시아 종교들의 세계관을 창조와 종말이 있는 일직선적인 세계관이 아니고, 일원론에 근거한 진화론적 내지 원형적 세계관을 공통적으로 가지고 있음으로 쉽게 서로 통합할 수 있기 때문에 피차에 배타하거나 충돌하지 아니한다. 그들은 오히려 절대적 존재가 세상과 모든 인간 속에 내재해 있다고 믿고, 각 종교들이 동일한 궁극자와 하나의 진리를 가르친다고 전제하며, 종교들의 교리와 의식들을 상대화하고 관용함로서 이땅에 하나의 세계 공동체를 이룩하려고 한다.

이렇게 종교적인 교리들의 다양성과 상대성을 인정하고 관용하는 아시아

종교들은 하나의 복음만을 절대시하고 전파하는 기독교를 잘대 용납하지 아니하고 오히려 핍박하고 배척한다.[63]

아시아의 종교들은 H. Kraemer가 지적한대로 타종교들은 교리의 차이나 대립은 별의미가 없다고 생각한다. 이러한 것을 관용(Tolerency)이라 하는데 Kraemer는 이 관용주의 입장을 다음과 같이 설명한다. 이들은 그들의 전통적인 종교들과 그 의식에 참여하는 것이 절대적이어서, 그들의 통일성을 파괴하는것을 용서받지 못할 죄악으로 여긴다. 그러므로 일본이나 중국에서는 (기독교 선교로 말미암아) 큰 핍박이 일어났고 그 이유는 교리적인 차이 때문이 아니라 상대주의의 통일성을 파괴했기 때문이라한다. "이들은 진리문제가 불타오르면 견디지 못하고 곧 바로 투쟁적이 된다"고 한다. 물론 이러한 핍박은 진리 때문이라기 보다는 정치적 사회적 동기로 일어난다. Kraemer는 이러한 자연종교들의 비관용성(Unduldsamkeit)을 "가상적 관용" 또는 표면적 관용(Schein-Duldsamkeit)이라 칭한다.

그러므로 Kräemer는 이러한 관용주의를 예수 그리스도의 세계통치권에 대항하여 스스로의 세계 통치를 요구하는 혼합주의라고 지적한다.[64] 참으로 동양 종교들의 비고백적이고 반고백적인 요소는 Kraemer가 본대로 "표면상의 관용"일 뿐이고, 사실은 그들의 공통적인 일원론적 세계관과 범신론적 사상을 근거로하여 서로 융합하며 통일하려고 하고 있다. 이러한 공통분모를 가진 연합사상은 그들의 근본사상을 고수할 뿐더러, 기독교 복음까지도 그들의 사상에 맞도록 개념 본질을 촉구하며 "재해석"하여, 그들의 연합 운동에 동참케 하려고 한다.

그들은 기독교 복음이 유일성을 주장하는 것은 교만으로 간주하며 성경을 부분적으로 이용하고 기독교적인 개념을 사용하여 모방하기도 한다. 이러한 것을 성경은 "다른 복음" 또는 "다른 영"이라고 한다(갈 1 : 7—9). 이러한 혼합주의의 투쟁은 예수 그리스도께서 재림하실때 까지 계속될 것이며 그 재림과 동시에 폐지될 것이다(살후 2 : 1—8).

그러므로 타종교들의 관용적이며 동시에 비관용적인 성격들은 현대 선교신학에서 간괄할 수 없는 점이다. 이는 기독교가 오히려 이러한 타종교의 관용적 성격을 신용하고 수용하여 복음의 절대성까지도 포기하기에 이르른 것이기 때문이다.

2) 복음과 아시아 사상과의 관계

우리는 불교와 유교의 근본 사상이 기독교 복음과 융합될 수 없는 것과 그들이 기독교의 절대성을 배척하고 있는 사실을 파악했다. 아시아 종교들

63) *Newbingjin, I., EINE Welt-ein Glaube?*, Basel 1963, p. 154.

64) Kraemer, H., *Die Christliche Bctschaft in einer Nicht-Christlichen Welt*, Zürich 1940, pp. 185-187, 276.

의 공통적 세계관은 일원적이고 내재적인고로 근본적으로 창조주 하나님을 경외할 수 없고, 오히려 인간을 신격화 하는 창 3 : 5의 원죄성을 증명한다. 이러한 사상은 우상화와 아울러 현세적이고 물질적인 구원과 자격 구원관을 가지고 있음으로, 기독교 복음과는 근본적으로 다를 뿐더러 서로 융합될 수 없는 관계에 놓여 있다. 그러므로 동양 종교인들의 눈에는 기독교인들만이 유독 배타적이고 오만하고 포용성이 없는 것으로 보여 진다. 동양사상은 이와 같이 기독교의 창조론과 타락론과 구원론과는 전혀 연관이 되지 않는 세계관과 인간관을 가지고 있음으로, 복음과는 서로 보충 하거나 진보적인 관계가 아닌 불연속성, 즉 H. Kraemer가 말한 대로 "discontinuity"이며 철저한 우상 숭배를 촉구하고 있다는 것을 알 수 있다.

기독교 선교는 타종교인들에게 복음을 순수하게 전파하여 사상적이며 윤리적인 철저한 회개를 촉구하고 예수 그리스도를 믿고 하나님께 돌아오도록 해야한다.

2. 관용주의와 Dialog

1) 보편주의

H. Kraemer는 관용주의적인 태도는 기독교가 타문화와 타종교에 접함으로 인하여 진리에 대하여 혼돈하고 확신하지 못하기 때문에 취하는 것이라 하며, 모든 종교들이 다 진리든가 아니면 모든 종교들이 다 진리가 아니라는 입장 중에 하나라고 지적했다.[65]

특별히 아시아 문화권에 접한 기독교는 보편주의의 도전을 받게 된다. 여어수G. Vicedom이 아시아인들의 생각은 모든 종교들을 하나의 동일한 산봉우리에 다다르는 여러가지의 길들과 같다[66]고 지적한 바와 같이, 한국에 들어온 외래 종교들도 역시 기존 종교들과 별 투쟁없이 공존할 수 있었다. 그 원인은 진리가 하나의 특수한 종교에만 계시된 것이 아니고 각 종교에 단편적으로 계시 되었다는 사상 때문이다.[67] K. Hartenstein은 타종교들의 공통적인 특성을 다음의 네가지로 설명했다 : ① "계시"의 기초, ② 중보자들의 다양성, ③ 직접적인 신비체험, ④ 신인 합일의 사상.[68]

위에 열거한 대로의 공통성으로 인하여 타종교들은 기독교에 대하여도 관용주의적이며 보편주의적이 성향을 띄게 되고, 여기에 흡수된 기독교는 역

65) Kraemer. H., Die Christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt, züricht/940 p. 20.

66) Vicedom, G., Mission in Ökumenischen Zeitalter, in: Evangelische Enzyklopädie, Gütersloh 1967, p. 169.

67) 비교 : Hartenstein, K., Die Mission als theologisches Problem. Berlin 1933, p. 81.

68) ebd., p. 87f>

시 보편주의를 지향하게 된다.

2) 보편주의적 선교관

1968년부터 1975년까지 제4차와 5차 W.C.C.총회의 의장이었던 인도 선학자 M.M. Thomas는 제5차 총회에서('75 Nairobi)말하기를 : 모든 종교와 이데올로기의 장벽을 허물고 모든 종교인들과 비 신자들과 함께 인간적이며 세속적인 문화와 공동체를 형성할 것을 말하고 또한 종교들간의 교리적 차이를 초월하여(transzendieren) 그리스도의 인간성을 바탕으로한 "그리스도 중심적인 혼합주의"를 형성할 것을 주장했다.[69]

1970년에는 W.C.C.의 Dialogue-Program이 솔선하여 타종교인들과의 대화와 예배시간을 가졌을 때에도 이곳에 참여하였든 인도 Osmania 대학의 한 Moslem인 사회학 교수 Dr. Askari는 그때의 소감을 다음과 같이 발표했다. "Dialog은…우리를 새로운 영성(Spiritualität)으로 이끌었다. 이 영성은 서로 다른 여러 신앙인들이 함께 모여 기도할때에 가장 강하게 느껴졌다. 기도시간에는 기독교인이건 모슬렘이건 힌두교이건 불교도이건 간에 누가 기도를 했는가는 대수롭지 않았다. 또 무엇을 말했는지도 중요하지 않았다. 이들은 그리스도의 이름으로 기도하는 기독교적인 기도 끝에 모슬렘이 "Amen"을 말하는 것은 문제가 아니다. 우리에게 중요한 것은 바로 하나님 앞에서 그리고 하나님 안에서 우리의 공동적 인간적 상황인 것이다."[70]

이렇게 W.C.C.의 Dialog-Program이 지향하는 "대화"가 무엇인지를 밝힐 필요가 있다. 변선환 박사는 불교와 기독교가 대화하는 목적을 "인류가 일치" 또는 "하나의 세계를 밝힘"이라고 한 것처럼(크리스챤 신문 83년 2월 5일) W.C.C.에서 사용하는 "대화"라는 개념은 인류의 일치와 종교들의 일치를 목적으로 하는 특수개념인데, 이 개념의 첫 시도는 1928년 에루살렘에서 있었던 제2차 세계 선교대회에서 K.T. Paul과 T.C. Chao가 타종교인들과의 대화에 대한 흥미를 발언했었으나 이 문제는 1938년 Tambaram 회의에서 H. Kraemer와의 충돌을 겪은 후 1952년 Willingen에서 열린 제5차 세계선교대회에서 타종교에 대한 기독교인들의 태도에 대한 문제가 다시 대두되었다. 1954년 Evanston에서 열렸던 재2차 W.C.C.대회에서는 타종교인들과의 대화의 요청으로 발전되었고, 이때로부터 크게 영향력을 끼

69) Krüger, H./Mömheld. W., Berict aus Nairobi 75, S. Frankfurt 1976, p. 223 u. 245f.
Thomas, M. M., Christus orientierter Synkretismus. Ziel des Dialogs zwischen verschiedenen Rcligioncen: ZtM Jg.7, 1981 H. 2, pp. 76-80.

70) Margull, H. J., Dialog von Ajaltoun Beircht, in: Dialog mit anderen Religionen, hg. v. H. J. Margull u. S. J. Samartha. Frankfurt 1972, S. 81.

친 사람은 Tambaram회의 때로부터 "보편적 교회의 세계공동체"(Weltgemeinschaft der Universalen Kirche)의식을 강조했던 인도 신학자 P.D. Devanandan 이었다.

그는 1961년 제3차 W.C.C.대회에서 "증인으로 부름 받음"이라는 제목에서 강연하면서 하나님이 세상을 자기와 화목케 하신고로 하나님과 인간사이에 평화가 세워졌고 인간과 인간사이에도 평화가 세워졌다고 했다.

그래서 인류는 분열과 차별로 부터 보호된다는 것이다. 그는 대화 상대자가 주장하는 진리를 참작할 것을 역설하며 복음을 비기독교적인 기존 철학적 신앙적 개념으로 해석해야 하며, 비기독교인들의 종교들이 "성령의 창조적인 사역"에 대한 응답이라고 주장했다. 뉴델리에서는 이러한 "대화"를 다원세계의 선교형식이라고 지적했다. "그리스도는 우리를 통해 그들에게 말씀하시고 그들을 통해 우리에게 말씀하신다"고 했다. (뉴델리 제1분과)

1968년 Uppsala에서 열렸던 제4차 W.C.C.대회에서는 "대화"를 다원적 세계의 생활양식(Lebensstil)이라 했고 공통적인 존재로써의 인간(das gemeinsame Menschsein)과 동시에 보편적인 그리스도론과 인류의 일체를 뜻하는 교회의 보편성을 강조했다.

1971년에는 W.C.C.내에 타종교와의 대화를 위한 분과가 생기게 되었고 이 분과를 인도 신학교수인 S.J. Samartha가 책임을 맡게 되었다. Samartha는 모든 인류가 "하나님의 가정 (Haushart Gottes)안에 있다는 근거를 하나님 아들의 성육에 두고, 하나님이 모든 시간과 모든 문화에 처한 모든 인간들과 화해하심으로써 기독교와 비기독교들을 "하나의 공동체"(eine Gemeinschaft)로 만들었는데, 교회란 바로 이러한 사실의 표기(Ausdruck)라고 했다. 즉 기독교인은 진리의 독점자가 아니라는 것이다.

이러한 "세계공동체"로서의 교회관은 Uppsala대회에서 "확장시킨 의미로서의 Ökumenimsus"로 표현했으며, 이는 타종교와 세속이념들을 포함한 "인류연합"(Einheit der Menschheit)을 뜻한다.

"대화"라는 개념은 W.C.C.에서 채택한 새로운 선교방법이고, 그리스도인이 진리의 독점론을 버리고 타종교인들에 대해 열리고 자유한 태도로서 함께 궁극적 진리를 파악해야 한다는 것이 그 전제이다(1973, 방콕, T. Sektion 4/7).

이와같이 W.C.C.의 Dialog-Programm은 일부 W.C.C.간부들이 범신론적 종교철학적 선입견을 가지고, 기독교 복음을 잘못 이해한 신관과 구원관에서 출발하여 타종교에서 그리스도를 찾고 구세주를 찾으려고 시도하면서 종교들과 이념들을 혼합해 보려는 운동이다.

이러한 혼합주의적 토착화 신학을 통하여 사도들이 전파하지 아니한 "다른 예수", "다른 영", "다른 복음"을 전파하여(고후 11 : 4), 성서의 "재해석"이라는 전제로 이교 사상에 기독교 용어를 옷입히는 혼합주의를 빚게 되면 하나님의 심판을 자처하는 결과 밖에 남지 않게 된다.

아시아의 종교철학이 가르치는 신인동질의 존재론과 인간 신격화의 구원관은 결코 성서적인 복음과 혼합될 수 없다.

우리는 전체주의 이념(Einheitsideologie)의 전제인 불가지론(Agnostizismus)이나 절충주의(Eklektizismus)의 입장을 취하기 이전에 성서를 자세히 살펴보고 거짓 그리스도, 거짓 영, 거짓 지도자들을 분별할 수 있어야 하겠다.

3. 번역과 선교

선교와 혼합주의의 불가피성을 처음으로 주장한 H.W. Schonerus (1931)는 그 이유를 다음과 같이 설명한다. 복음이 전해질 때 재래문화가 한편으로는 복음을 받아들이며 옛전통을 놓지않거나, 전통을 쥐면서 복음의 일부를 거부하는 한 불확신의 상태를 거치게 된다는 것이다. 이 심리적인 불안상태를 극복하게 되면 개종이든지 타협의 상태에 이르른다는 것이다. 그러나 1933년 K.Harterstein은 Schonerus가 주장한 혼합주의의 불가피성과는 반대로 혼합주의의 위험성을 지적하며 "혼합주의"는 성경적인 증거가 파괴되버린 복음과는 상관없는 하나의 "새로운 종교"라고 지적했다.

혼합주의는 불가피한 것인가 아니면 복음을 파괴하는 있어서는 안될 요소인가의 물음은 복음이 선교지에서 어떻게 번역이 되는가에 의해 해답이 될 것이다. P.Beyerkaus는 (1975) 고후10 : 5 (모든 이론을 파하며 하나님 아는 것을 대적하며 높아진 것은 다 파하고 모든 생각을 사로잡아 그리스도께 복종케 하니)의 말씀을 근거로 선교의 본 뜻을 설명한다.

선교란 여러문화들 속에 복음을 변질되지 않도록 잘 전달하며 개념을 빼앗아 마귀의 소유에서 하나님의 소유가 되게하는 것이라고 했다. 그는 올바른 토착화를 위한 세가지 길을 제시했다. 그 첫째는 선교지의 개념을 선별(Selection)하여 택하는 것이다. 복음이 그리스어의 번역될 때에 κυριος나 σωτηρ 또는 "하나님의 아들"과 같은 개념을 기독론을 위해 채택한 것과 같은 것이다.

둘째로는 성경과 배치되는 요소나 과거로 되돌아갈 위험성이 있는 전통적 개념을 택하지 않는 것(rejection)이다. 실재로는 전통적개념을 사용하되 복음과 합당치 않은 2개념의 관념과 재해석(interpretation)하고 정화하여 사용하는 방법이다.

선교는 번역과 복잡한 관계가 있다. 한국의 토착화 신학자들을 1963년 이래로 무교.불교.유교.천도교의 종교철학적인 개념을 기독교 복음과 어떻게 같을 것인가를 전제로 연구하여 서로 같다는 증명을 하기에만 급급하고, 어떻게 서로 다른가에 대해서는 간과해 버렸다.

복음은 하나님께로 부터 온 것이며 선교사는 땅끝까지 그것을 받은 그대로 순수하게 전파해야 할 사명을 안고있다. 문화에 따라 변할 수 없는 것,

번역에 따라 바뀔 수 없는 것이 바로 이 땅에는 없던 것. 바로 하나님께로부터 보내진 예수 그리스도의 복음이다.