

기독교세계관의 입장에서 바라본 기론(氣論)

Ch'i-Theory from the Perspective of Christian View

장윤수

- I. '기독교'세계관, '동양사상' 그리고 '기'
- II. 전통 기론의 형성과 전개
- III. 기론에 대한 기독교세계관적 비판
 1. 우주론
 2. 시간론(역사론)
 3. 신론
 4. 인간론
 5. 수양론
- IV. 부기(附記) : 비교 종교론의 문제

Abstract

In comparison to Western thought, the most 'oriental' concept in Eastern ideas could be Ch'i.

Most of the main concepts in Oriental philosophy are the expression of self-reliant experiences and therefore have various meanings. The same applies to Ch'i. So it would be unfeasible to decipher the identity of Ch'i without first comprehending when and how Ch'i concept was brought up and also how it had altered through the changes of times.

Through the historical changes of Ch'i, we can induce sundry theoretical common denominators, which we will criticize from the perspective of Christian view of the world. Ch'i-theory evinces anti-Christian theoretical factor which unequivocally differs from Christian view of cosmology etc.

The cosmology in Ch'i-theory can be epitomized to organicism. This illustrates at least two dissimilar aspects to Christian cosmology. Above all, the Creation of God and the process of providence are completely excluded and also both mankind and all the other creation are basically considered homogeneous beings consisting of Ch'i.

In Ch'i-theory, 'time'(history) has a transmigrating sturcture and consequently the theory doesn't approbate any transcendental existence other than the nature's own laws of motion, and which, coming from mainly an atheistical or pan-atheistical standpoint, is exhaustively antipodal theory to Christian cosmology.

And more importantly, the part that have to be handled with extra caution for Christians is 'self-cultivation'. Recently, methods of moral

culture, attempts that are to cultivate one's mind and body through practicing Ch'i in daily lives, are prevailing in our society. These methods are prevalent among some Christians and securing ardent members even among ministry. However, in the cultivating methods of Ch'i the theoretical composition which makes the main basis is anti-Christian and the part that recommend to have neither belief nor conception in the process of meditative practice is particularly anti-Christian. That is because this kind of meditative method exhibits great difference from a 'prayer' that is the most important in Christians' spiritual practice and communion experience. Praying is the essence of Christianity loving the figure of the Lord and supplicating for mercy and forgiveness. This tells us that there is more than a formal difference so called 'emptying' and 'filling', and there is an essential difference between the meditative method of Ch'i and a prayer of Christianity in a view of the world.

The fact which has to be kept in mind from the perspective of Christians is that Jesus is the touchstone of all spiritual discretions. John said the following concerning this :

"Beloved, do not believe every spirit, but test the spirits, whether they are of God: because many false prophets have gone out into the world."(1 JOHN 4:1)

I. '기독교'세계관, '동양'사상 그리고 '기'

우리가 부여받은 주제는 간단하지 않다. 우선, '기독교'세계관이라는 말이 필자 자신에게 부담스럽게 다가온다. 즉 필자의 개인 신앙에 입각한 기독교적 세계관을 의미하는 것인지, 아니면 기독교 신앙인 대부분이 별 무리 없이 지지하는 '일반적' 기독교세계관을 의미하는 것인지, 그도 저도 아니면 '완벽하게' 진리성을 확보한 그 어떤 별개의 기독교세계관을 의미하는 것인지 불분명하기만 하다. 한술 더해서 앞의 세 가지 중 어느 한 가지로 한정한다 하더라도 우리가 지니게 되는 문제는 여전하다. 우선 첫 번째 경우는 필자 자신의 기독교세계관이 과연 치명적인 '비신앙' 혹은 '이단'의 혐의를 벗어나서 어느 정도의 보편성과 객관성을 확보할 수 있을 것인지 의심스러우며, 두 번째 경우는 '일반적' 기독교세계관이 완벽하게 진리성을 확보한 그 어떤 기독교세계관으로 환원될 수 있는가라는 결정적 문제가 제기된다. 그리고 마지막 경우에는 과연 그러한 세계관이 존재 가능하거나 한 것인지 혹은 존재한다 하더라도 우리가 그것을 제대로 인식하고 기술할 수 있겠는가 하는 문제들이 생겨난다.

그러나 우리는 여기에서, 필자 자신의 신앙에 입각한 기독교세계관이 일반 신앙인들의 기독교세계관과 크게 차이가 나지 않는다고 '자평'(自評)하며, 적어도 앞의 두 가지의 일치 여부는 별 문제 없으리라고 본다. 다만, 이러한 우리의 기독교세계관이 세 번째 경우와도 그다지 차이 나지 않기를 소망할 뿐이다.

'동양'사상이라는 말 또한 불분명하기는 마찬가지이다. 우선, '동양'이라는 개념 자체가 하나의 공통적, 연속적인 전통 존재를 가리키지 못하며, 다분히 서양인들 중심의 시각에서 만들어진 것으로서 '비유럽적'이라는 정도의 의미를 지닐 뿐이다.¹⁾ 그런데 문제는 우리들이 큰 부담없이 사용하고 있는 '동양'이라는 말이 서양인들이 생각하는 동양(Orient)이라는 말과는 상당

한 차이가 있다는 데서 생겨난다. 즉, 서양인들이 생각하는 ‘동양’이란 메소포타미아(아랍) 문화권을 중심으로 한 개념이다. 그리고 그 범위를 한껏 넓혀 보아도 인도 문화권 정도를 포함할 뿐이다. 그러므로 서양인들이 사용하고 있는 ‘동양’이라는 말에서 중국(유교 혹은 한자) 문화권을 가리키는 예를 찾아보기란 매우 힘들다.²⁾ 현실적으로 우리가 잠정적인 합의를 할 수 있는 ‘동양’이라는 개념은 한국, 중국, 일본 등의 한자 문화권, 즉 유교 문화권을 의미하며, ‘동양(전통) 사상’이란 주로 ‘한자 문화권’에서 한문을 빌어 표현한 지적 활동을 연구 대상으로 하는 것을 의미한다. 그러므로 오늘날 일부 동양학 전공자들은 ‘Orient’라는 말 대신에 ‘East Asia’라는 용어를 써야 한다고 주장하기도 한다.³⁾ 이처럼 동양의 의미는 고정불변의 고유한 범위를 지닐 수 없으며, 우리의 합의에 의해 규정될 수밖에 없다. 우리는 이 글에서 ‘동양’의 범위를 ‘중국(유교 혹은 한자) 문화권’의 의미로 축소해서 사용할 것을 제안한다.

그런데 문제는 여전히 남는다. 즉 동양의 의미를 ‘중국 문화권’의 의미로 축소시켜 사용하는 데에 잠정 합의하였다 하더라도 그 대상이 너무 많다는 점이다. 학파로는 유가, 도가사상을 비롯한 제자백가 및 외래사상인 불가사상 등이 여기에 포함된다. 그리고 각 학파 또한 시대에 따라 다양한 사상이와 관념들로 이루어져 있다.

바로 이러한 현실적 문제점을 고려하여, 필자는 우리가 부여받은 주제의 의도를 가장 잘 반영하는 개념 하나를 가려 뽑아 이것을 기독교세계관의 시각에서 조명해 보고자 한다. 그리고 이러한 의도에서 우리는 서양사상과의 대비에서 가장 ‘동양적’일 수 있는 개념을 ‘기’로 지목하며, 동양사상 일반에 대한 연구를 기론에 대한 연구로 갈음하고자 한다.

1) 최재목, “동양철학에 있어서 철학과 종교”, 『철학연구』 52집, 대한철학회, 1994, p. 55 참조

2) 김종문, 장윤수, 『한국전통철학사상』, 소강, 부산, 1997, pp. 10~11 참조

3) 김용옥, 『동양학 어떻게 할 것인가』, 민음사, 서울, 1985, p. 26.; 성태용, “동양철학-연구방법론 반성하자”, 『한국에서 철학하는 자세들』, 집문당, 서울, 1986, pp. 255~258 참조

II. 전통 기론의 형성과 전개

동양철학에서 거의 모든 주요 개념들이 ‘주체적 체험’의 표현이기에, 그러므로 그 의미가 다의적(多義的)이라는 사실은 어찌 보면 매우 자연스러운 일이다. ‘기’ 또한 여타의 주요 개념들처럼 그 의미가 다의적이다. ‘기’ 연구에 일가견을 가진 학자들의 고증학적 연구를 참고해 보면 이 사실은 좀더 분명해진다.⁴⁾ 즉 서로 다르게 쓰인 기의 용례가 이미 기개념 발전사의 초기 단계인 춘추전국시대부터 우리를 혼란스럽게 한다. 이러한 기개념의 다의성은 오늘날 우리들이 사용하고 있는 기와 관련한 어휘들에서도 충분히 드러난다.⁵⁾ 그러므로 우리가 기에 대해서 언급할 때 언제, 누가, 어떠한 상황에서 말한 것인지 분명히 밝혀야만 한다. 바로 이러한 이유 때문에 대부분의 기론 연구자들은 “역사적 추적 없이는 기의 실질적 의미 파악이 불가능하다.”⁶⁾라고 주장한다. 그리고 필자 또한 이러한 주장에 전적으로 동의한다.

이제 기론의 본고장인 중국의 철학 전통에 있어서 기개념의 형성과 변천과정을 개관해 보도록 하자.

4) 일본인 학자 黒田源次의 고증학적 연구를 참고해 보면, 서로 다르게 쓰인 氣의 용례가 「論語」 4종류, 「孟子」 19종류, 그리고 「荀子」에 이르러서는 數의 증가뿐만 아니라 그 철학 체계에 있어서 氣개념이 차지하는 비중 또한 좀더 증가하게 된다. 그리고 「老子」, 「莊子」, 「列子」 등과 같은 道家 계열의 경전에 이르면 인간의 생리적·심리적 현상에서부터 자연적인 내용을 지닌 개념으로 범위도 확대되고, 또한 우주 생성의 궁극원리에까지 개념의 의미가 발전하게 된다(黒田源次, 전경진 역, 「氣의 연구」, 원광대출판국, 이리, 1987, p. 12).

5) 우선 「地氣가 드세다」, 「熱氣가 달아오른다」고 할 때처럼 만물이 생성되는 근원으로서의 氣와 자연현상을 표현하는 氣의 용례가 있다. 그리고 생물학적 혹은 인간의 정신기능에 관련된 氣의 의미로 사용된 용례가 있다. 「血氣를 죽여라」, 「精氣가 빼어나다」, 「勇氣가 대단하다」, 「瑞氣가 감돈다」, 「지氣로 뒤덮이다」와 같은 용례들이다.

6) 黒田源次, 「기의 연구」, pp. 16-18.

기개념의 기원에 대해서는 여러 이론(異論)이 있지만, 대체로 일반적인 견해는 구름을 만들어 내는 기운, 봄에 대지에서 피어나는 아지랑이, 사람이 들이키고 뱉어내는 숨과 같은 원초적 생명관으로 이해되었던 것 같다.⁷⁾ 물론 여기에는 다분히 정령적(精靈的)·주술적(呪術的)인 이해방식이 곁들여져 왔다.

역사상 최초로 기의 개념이 등장하게 되는 것은 바로 은주(殷周)시대의 갑골문과 금문(金文) 자료이다. 그러나 여기에 나타나는 ‘기’자(氣字)는 후대 기론에서의 기처럼 나름대로 자기 이론체계를 갖고 있는 것이 아니라, 바람이나 대지(大地)의 단순한 작용을 의미하는 정도였다.⁸⁾ 그러나 전국(戰國)시대의 여러 학파에 이르게 되면 기는 곧 생명이나 자연의 근원, 법칙, 질서에 대한 해명 요구 속에서 많은 발전을 하게 된다. 이때 많은 사상가들이 각기 왕성한 활동을 보임에 따라 기 또한 다양한 전개와 분화를 하게 된다. 이에 인간 또는 자연만의 소박한 기론에서 인간과 자연을 유기적(有機的)으로 연결해 주는 한 몸체 대자연의 기론으로 발전하게 된다. 즉 기의 의미가 단순한 생명현상으로서가 아니라 가장 근원적, 보편적인 자연철학 개념으로까지 격상되어 기의 모임과 흩어짐에 의해 만물의 생성을 설명하기에 이른다. 특히 전국시대 말기로부터 음양오행설과의 결합에 의해 특색 있는 우주론을 구성하게 되며, 또한 당시 시대사조의 하나였던 중국 고대 예언설의 하나인 참위설(譚緯說)의 영향을 받아 운기론(運氣論)이라는 독특한 영역에까지 나아가게 된다.⁹⁾

한대 이후, 즉 남북조시대와 수당대에 있어서 기론은 도교와 불교 및 심지어는 중국 고대로부터 전승되어 온 한의학 방면과 결합하게 된다. 특히 도교는 천제(天帝), 신선(神仙), 불로장생의 양생법 등과 같은 신비주의 사

7) 김경탁, “중국 철학사에서 본 기의 학설”, p. 143. / 周桂鈺, 문제곤 외역, 「중국철학」, 예문서원, 서울, 1992, pp. 38-39 참조

8) 小野澤精一 외, 전경진 역, 「기의 사상」, 원광대출판국, 1987, p. 33 참조

9) 拙稿, “기와 기철학 인식의 문제점”, 「경산대학보」, 105-106호, 1992, p. 2 참조

상의 영향을 기에 전하게 되며, 불교는 선(禪)의 수양론에 있어서 그 주요 부분이 기와 관련하여 발전하게 된다. 그리고 한의학에서는 음양이기론(陰陽二氣論)을 전개하여 인체에다 적용한다.¹⁰⁾ 즉 인체는 기의 두 측면, 음과 양으로 이루어져 있다고 보고 모든 질병을 음과 양의 균형관계가 무너진 것으로 설명하려 든다. 이러한 음양이기의 ‘균형관계론’¹¹⁾은 ‘주역’(周易) 이래 현대 중국의 정치가이자 철학자인 모택동에 이르기까지¹²⁾ 거의 모든 중국인들의 기본 사고를 이루며 또한 다양한 기론의 공통분모가 된다. 이중에서도 도교의 양생법, 불교의 수양론, 그리고 한의학의 치료법 등은 오늘날까지 기의 실재성을 믿거나 확인하려는 수많은 사람들에게 큰 영향력을 미치고 있다.

그러나 무엇보다 철학적인 면에서 기론을 체계적으로 정립하게 되는 중요한 시기는 바로 송명대이다. 즉 북송의 주돈이(周敦頤)를 비롯한 여러 학자들로부터 남송의 주희(朱熹) 등을 거쳐 명대의 학자들에 이르기까지 이 기간에 형성된 이기(理氣) 철학에 의해 기론은 체계적인 이론으로 자리잡게 된다. 송대에 있어서 기에 대한 대표적인 이론은 ‘북송의 우주론자’로 불리는 장재(張載), 주돈이, 소옹(邵雍) 등의 입장과, 또한 현상과 본체에 대한 체계적인 이론구조로서 이기이원론(理氣二元論)의 시각에서 기론을 전개하게 되는 정이(程頤), 주희 등의 입장이다.¹³⁾ 이 시기의 기 연구에 대한 성과

10) 小野澤精一 外, 「기의 사상」, pp. 12~13.; 張立文 主編 김교빈 외역, 「기의 철학」 상권, 예문지, 서울, 1992, pp. 44~46.; 김용옥, 「도올논문집」, 통나무, 서울, 1991, pp. 41~42 참조

11) 전통적 용어로는 ‘對待論’이라고 한다.

12) 毛澤東은 중국공산당 제8기 중앙위원회 제2회 전체회의(1956년 11월)의 講話에서, ‘변증법적 관점’을 설명하면서 “중국의 옛사람들은 ‘한번 음하고 한번 양하는 것을 일러 道라 한다’라고 말하였다. 즉 음만 있고 양이 없다든지, 아니면 양만 있고 음이 없다고 하는 것은 있을 수 없다. 이것이 바로 (중국) 고대의 兩論法(변증법)이다.”(『모택동선집』 제5권)라고 말하였다. 이 짧은 인용문만으로 모택동 사상 전체를 평가할 수 없었지만, 분명한 사실은 바로 이러한 설명방식이 중국인들의 사유 방식에 아주 친숙하다는 점이다(拙稿 「장재 기철학의 이론적 구조」, 경북대학교 대학원 박사학위 논문, 1994, p. 61. 참조).

는 퇴계 이황(李滉), 율곡 이이(李珥)를 위시한 우리 나라의 수많은 성리학자들의 기 연구 결과와도 그 맥을 같이한다. 장재는 기를 태허(太虛), 태극(太極)의 개념과도 통할 수 있는 의미, 즉 “인간과 그리고 인간 자신마저도 포함하는 모든 환경 또는 세계를 설명하기 위한 가장 원초적이고 보편적인 개념”¹⁴⁾으로 이해한다.

명대에 들어섬과 동시에 왕수인(王守仁)을 중심으로 한 일련의 학자들에 있어서 ‘기’는 ‘이(理)와 더불어 심(心)으로 설명되고, 그리고 이러한 이기(氣) 개념보다도 오히려 심의 본체인 양지(良知)가 강조된다. 명·청 교체기의 한족(漢族) 지식인들은 당시의 정치적 상황 앞에서 정주이학(程朱理學)과 육왕심학(陸王心學)이 아무런 힘도 되지 못함을 절감하고 경세치용(經世致用)의 새로운 학풍을 불러 일으켰지만 전체적으로 볼 때 역시 관방철학(官方哲學)인 정주이학의 울타리를 벗어나지 못하였다. 다만 왕부지(王夫之) 등이 기본체론을 주장하며 장재의 기철학을 ‘올바른 학문’(正學)이라 평가하며 존중하였던 점과, 또한 대진(戴震) 같은 학자가 정주이학을 ‘이(理)로써 사람을 죽이는’ 철학이라 비판하며 이후 청대 학문의 전반적인 분위기를 주기론 쪽으로 몰고 간 것은 특기할 만하다.

청대까지의 기론이 송명리학의 영향력에서 완전히 탈피하지 못하였다면 청말민국초(清末民國初) 당시의 기론은 가히 종래 중국 전통 기론에 있어서 혁명적인 일이라고 할 수 있다. 당시 지식인들은 나라와 민족을 구하기 위해 자신들의 침략자로부터 과학기술, 정치제도, 철학사상 등을 배웠다. 특히 서양 근대 과학기술을 받아들이면서 전통 기론은 엄청난 변화를 맞게 된다. 당시 지식인들은 기를 과학적으로 설명하고 규정하고자 애를 쓴다. 강유위(康有爲)의 전기(電氣), 엄복(嚴復)의 원질(原質), 담사동(譚嗣同)의 에테르, 장병린(章炳麟)의 아툼, 손문(孫文)의 물질 등이 바로 기를 설명하는 내용들

13) 張君勱 著, 김용섭, 장운수 역, 「한유에서 주희까지」, 형설출판사, 서울, 1991, pp. 201~202 참조

14) 김용옥, 최영애, 「도올논문집」, 통나무, 서울, 1991, p. 23 참조

이다.¹⁵⁾ 결국 이 시기의 주도적인 기론은 서양 과학의 ‘물질’ 개념을 ‘기’로 이해하고 그 바톤을 새 정부에다 넘긴다.

기론의 갈등은 일단 대륙에서는 막을 내린 것처럼 보인다. 대륙 공산화 이후 국가 이념으로 채택한 유물론과 변증법이라는 두 축을 중심으로 하여 모든 철학사가 새로이 재편된다. 그리고 기 또한 ‘이 세계의 모든 존재를 구성하는 근원 혹은 재료’를 가리키는 ‘물질’의 개념으로 도그마화되어 최소한 대륙 내에서는 더 이상의 이론(異論)을 용납치 않는다. 그러나 분명한 사실은 우리들이 이것을 기론의 역사적 변천 과정에서의 마침표로 볼 수 없다는 사실이다. 즉 기가 실천적, 사실적 개념이든 아니면 순수히 이론적, 사변적 개념이든 간에 사회적 상황과 개인적 체험을 위시한 여러 특수 여건들을 충분히 고려하여 생겨난 다의적인 개념이기 때문에 기론의 완성 혹은 종말이란 말은 그 자체가 모순인 것이다. ‘기’란 인간 자신과 우주를 유기적인 관계로 해석하는 데에 있어서 하나의 새로운 안목을 제공해 주는 일종의 ‘세계관적 성격’이 짙다. 즉 기론은 앞으로도 지속적인 변화와 발전을 계속해 나갈 것이다.

III. 기론에 대한 기독교세계관적 비판

이상에서 우리는 기론의 형성과정과 역사적 변천을 고찰하였다. 이제 다양한 기론의 이론적 공통분모를 더듬으며, 이것을 토대로 몇 가지 주제에 따라 기독교세계관의 입장에서 비판하려 한다. 그리고 논의의 편의상, 양자간의 이론적 공통점보다는 차이성을 중심으로 하여 논의를 전개하고자 한다. 물론 양자간에도 연구에 따라 상당한 유사점이 지적될 수 있겠지만,¹⁶⁾

15) 張立文 主編, 김교빈 외역, 『기의 철학』, 하권, 예문지, 서울, 1992, pp. 257~261, 297~299 참조.

‘분(分)의 과정 없이는 합(合)의 결과도 기대할 수 없다’는 방법론적 신념에 의거해 우선 우리에게 필요한 작업인 ‘분’의 과정, 즉 차별성을 밝혀 보고자 한다.

1. 우주론

우주론은 동양철학의 출발점이며, 동시에 기론의 출발점이기도 하다. 서양문화와 동양문화를 비교할 수 있는 관점 중 하나가 ‘존재 문화’와 ‘생성 문화’라 할 때,¹⁷⁾ 동양의 생성 문화를 가장 잘 대변하는 개념이 ‘기’이다. 즉 기는 동양 우주생성론의 핵심을 이루며, 동시에 우주구조론을 우주생성론과 연결하여 설명할 수 있는 탁월한 개념으로 평가받는다.¹⁸⁾

우리는 이제 중국철학사상 최초로 기의 범주를 체계적으로 논증한 학자이자 기의 이론적 집대성자로 평가받는 장재(張載)¹⁹⁾의 기론을 준거틀로 삼아 기적(氣的) 우주론의 대강을 그려보도록 한다.

장재는 「정몽-태화편」에서 ‘태허-기-만물’의 관계에 대해 설명한다. 장재는 무형의 우주 공간을 ‘태허’²⁰⁾라 부르며 이것을 우주 만물의 본연의 상태 즉 ‘자연’이라고 보았다. 이 태허에는 기가 충만해 있고 태허는 기 이외의

16) 필자는 최근 어떤 자리에서 동양의 氣를 기독교에서의 ‘聖靈’과 수평 비교를 하는 이야기를 들은 적이 있다. 그리고 필자가 직접 확인하지는 못하였지만, 이와 관련한 구체적인 연구들도 상당 부분 나와 있다고 한다. 물론 양자간에 이미지의 유사성은 있을 것이다. 그러나 비교적 시각에서 얻는 유익함을 충분히 고려하더라도 이러한 비교는 적절하지 못한 ‘위험한’ 비교임에 틀림없다.

17) 김용옥, 「아름다움과 추함」, 통나무, 서울, 1987, p. 34 참조

18) 山田慶兒, 김석근 역, 「주자의 자연학」, 통나무, 서울, 1991, pp. 58-59 참조

19) 拙稿, 「장재 기철학의 이론적 구조」, p. 1 참조

20) 글자 그대로는 지극히 텅 빈 것, 즉 허공을 의미하는데, 흩어져 회박한 상태로서의 氣와 동일시된다. 그리고 장재에 의하면, 태허가 기이며, 만물은 동일한 물질적 실체의 동일하지 않은 상태이다.

어떤 것도 아니며, 무(無) 즉 기가 존재하지 않는 공간은 있을 수 없다고 보았다. 장재는 기를 운동하게 하는 그 어떤 근원자, 즉 신적(神的) 존재를 부인하며, 기의 운동(聚散) 그 자체가 바로 기의 본질이라고 보았다. 그러므로 운동하지 않는 기란 있을 수 없다고 보며 이러한 운동에 의해서 기는 만물로도 되며, 또한 만물이 다시 태허로 바뀌기도 한다는 것이다. 이것은 마치 얼음이 얼었다 녹았다 하는 상태와 비슷하다고 생각한다.

결국 장재는 존재하는 모든 사물의 기초, 근원을 기라 보며, 이것이 아직 현상으로 드러나기 이전에는 경험적 감각으로 알 수 없지만, 일체 만물이 모두 근본적으로 기임에 틀림없다고 보았다. 그리고 이러한 기는 만물이 현상으로 드러나기 전이나 드러난 후에도 언제나 같은 성질을 유지한다고 생각한다. 그러므로 그는 현상화 이전과 이후를 단절시키는 모든 견해는 잘못되었다고 생각하며, 근본적으로 이 둘을 동일시하는 이론만이 올바른 세계관이라고 주장한다.

일반적으로 기론에서는 우주를 순수하고 동질의 에너지 의식 또는 생명력으로 파악하며, 만물을 하나의 거대하게 상호 연결된 과정으로 본다. 그러므로 데카르트적 이분사고, 즉 정신과 물질을 구분하는 것도 여기에서는 무의미하다. 우리는 이러한 기의 세계관을 한마디로 '유기체론'(有機體論)으로 요약할 수 있다. 조셉 니당은 「중국의 과학과 문명」(제2권)에서 이러한 유기체론적 세계관을 잘 설명하고 있다.

우주 조화는 제왕(諸王)의 왕인 천상(天上)이 내리는 명령에 의해 일으키는 것이 아니라, 우주에 있는 모든 존재가 스스로의 내적 본성²¹⁾에 따라 일어나는 자발적인 협동작업에 의하여 일으켜지는 것이다. (...) 화이트헤드

21) '내적 본성' 혹은 '내적 필연성'이란 개념은 張載의 主著인 「正蒙」에 여러 가지 말로 기술되어 있다. 그는 하늘에 관해 서술하는 중에 이렇게 말한다. “회전하는 것은 모두 자발적인 힘을 갖고 있다. 이같이 그 운동은 외부로부터 그들에게 강요되는 것은 아니다(凡圓轉之物 動必有機 既謂之機 則動非自外也).”

의 관용구에 따르면, 기계적 유물론이 가정한 바와 같이 ‘원자는 맹목적인 진행을 하지 않으며’ 유심론적 철학이 가정하듯 모든 실재물이 그에 특유한 진로를 취하는 것처럼 신의 개입 하에 지도되지도 않는다. 오히려 모든 단계의 실재물들은 그들의 일부분을 구성하고 있는 보다 큰 패턴에서 그들이 차지하고 있는 위치에 따라서 행위한다.²²⁾

이러한 유기체론적 우주론에서는 모든 존재의 조화로운 협동작업은 존재 자체에 대해 외적, 초월적 권위의 명령에 의해서가 아니라, 우주의 패턴을 형성하는 존재물 내적 본성에 의해서 이루어진다고 본다. 따라서 존재간의 조화로운 협동작업은 그들 본성의 내적 지시에 따라 이루어진다고 생각하였다.²³⁾

우리는 이러한 기적(氣的) 우주론, 즉 유기체론적 세계관을 기독교세계관의 입장에서 비교해 볼 때 적어도 두 가지 문제점을 발견할 수 있다. 우선, 기의 우주론에서는 철두철미하게 신의 창조와 섭리과정이 배제되었다는 점이다. 즉 자연은 말 그대로 ‘자연’(스스로 그러함; 저절로 그러함)일 뿐이다.²⁴⁾ 그리고 둘째로, 기의 우주론에서는 인간과 만물을 기본적으로 동일한 질적 존재, 즉 기로 이루어진 동질체로 이해한다. 이것은 기독교세계관의 우주론과는 근본적으로 그 성격을 달리 하는 것으로서 충분한 주의를 요한다 하겠다.

즉 기독교세계관에서 보면 하나님은 광명을 창조하셨으며, 천지를 창조하셨으며 또한 생물을 창조하셨다. 그러므로 하나님은 우주의 주권자이시

22) Joseph Needham, *Science and Civilization in China* vol.2, Cambridge University Press, Cambridge, 1956, p. 562 참조.

23) Joseph Needham, *Science and Civilization in China* vol.2, p. 582 참조.

24) 바로 이러한 맥락에서 그리스도인들은 ‘自然’이라는 명칭 대신에, ‘被造 世界’(하나님에 의해 만들어진) 혹은 ‘創造 世界’(하나님이 창조하신)라는 말을 사용하는 것이 좋을 듯하다.

다. ‘자연’은 결코 스스로 존재하는 것일 수 없으며 하나님에 의해 창조된 존재이다. 그리고 우주는 하나님 당신 스스로가 기쁨을 얻기 위해 창조된 존재이며(창 1:31, 시 89:16, 사 5:7), 또한 인간을 위해 창조된 존재이다(신 4:32, 시 102:18, 사 45:18).

우리는 주인 없는 우주, 목적 없는 인간 존재가 얼마나 공허하고 모순된 것인가를 너무도 잘 알고 있다. 그러기에 서양에서는 일찍부터 다음과 같은 격언이 전해지고 있다.

나 왔으나, 어디서 왔는지 모르며
나 있으나, 누구인지도 모르고
나 살아 있으나, 언제까지 사는지 모르며
나 죽되, 언제 죽을지 모르며
나 달리나, 어디로 가고 있는지를 모르노라
그럼에도 나 기쁜 것은, 기적일진저.²⁵⁾

2 시간론(역사론)

기독교세계관에서의 시간론(역사론)은 저 유명한 중세기의 신학자 아우구스티누스에게서 그 전형(典型)을 찾아볼 수 있다. 우선 아우구스티누스의 시간론을 정리해 보자.

1) 아우구스티누스에게 있어서 ‘시간’은 과거, 현재, 미래를 포함한 전체의 역사적인 과정과 관계된다. 그리고 그에게 있어서 ‘역사’의 뜻은 대체적으로 현재에 일어나고 있는 것에 의미를 부여하는 일이다.

2) 아우구스티누스에게서 역사는 기계론적이기보다는 목적론적이다. 그

25) 이것은 중세의 격언으로서, 「어디서 와서 어디로 가는가」(베른트 합編 조미라 역, 이문출판사, 대구, 1986)에서 인용함.

에게는 사건의 진정한 설명이 과거보다는 미래에 있다. 그리고 과거에 일어났고 현재에 일어나고 있는 것을 이해할 수 있게 하는 것은 역사가 지향해 나가는 목적 혹은 목표이다.

3) 역사의 목적은 인간이 어떤 다른 방법으로 배우기를 거절한 교훈을 가르치는 것이다. 이것은 선악의 행위 모두의 결과를 조명해 봄으로써 이루어진다. 이 결과들에 비추어 인간은 자신들의 행위를 지도할 수 있다고 본다.

즉 아우구스티누스는 시간(역사)을 시작, 중간, 끝을 가지고 있는 드라마의 형태로 진술한다. 그리고 그는 역사가 의미를 가지고 있다고 보았다. 사건들에 대한 단순한 기록물의 차원을 뛰어넘는, 즉 인간의 타락과 구속에 대한 이야기라고 보았다. 그리고 아우구스티누스의 역사의 드라마에서는 예수 그리스도의 삶, 죽음, 부활이 그 절정이 된다. 예수가 역사의 중심인 것이다.²⁶⁾

이에 반해 기론에서의 시간론(역사론)은 기본적으로 순환론적(윤회적) 구조를 가지고 있다. 그러므로 여기에서는 ‘자연 스스로의 운동법칙’(기의 이론에서는 이것을 ‘신’(神)이라고 한다) 이외의 어떠한 초월적 존재나 힘도 인정하지 않는다.

기론에서는 모든 존재의 생성과 소멸과정을 ‘태하-가-만물’ 간의 순환과정으로 이해하므로, 기본적으로 순환론적 사유방식을 지지한다. 그러므로 아우구스티누스에게서 확인할 수 있는 ‘시간의 변별되는 과정들’, 즉 시작, 중간, 끝이라는 드라마적 형태는 기론에서는 기대하기 힘들다. 그러므로 시간(역사) 자체를 어떠한 목적사관과 결부시켜 그 안에 하나님의 천지창조, 아담의 타락, 예수의 구속사적 생애 등을 이론적으로 결부시킬 만한 여지도 없다.

아우구스티누스 및 기독교세계관적 역사론에서는 역사의 주인으로서의

26) 찰스 H. 패터슨, 이양호 역, 「중세철학입문」, 증보판, 이문출판사, 대구, 1994, pp. 60~61 참조

하나님이 분명히 기술되고 있으며, 또한 그 ‘섭리’하심이 처음부터 끝까지 일관되고 있다. 그러나 기론의 역사론에서는 어떠한 초월적 존재나 능력의 의미도 찾아볼 수 없다. 기론의 역사론은 어떠한 인격적인 초월 존재나 권능도 부정한다는 측면에서는 ‘무신론적’이라 할 수 있고, 한편 ‘만드는 존재’와 ‘만들어지는 존재’를²⁷⁾ 동일 축에서 찾으려는 시도는 분명 ‘범신론적’(汎神論的)이라 할 수 있다. 기론의 이러한 시간관(역사관)은 기본적으로 도가와 불가사상의 사유형식을 닮았으며, 또한 동양사상 일반의 관점이라 할 수 있다.

3. 신론

기독교세계관에서 신(하나님)은 창조주이시지²⁸⁾ 구속주이시고 인격적으로 살아 계시며 섭리하시는 분이시다. 그러므로 우리 인간과 자연계는 모두 하나님이 만드신 피조물로서, 존재의 근거를 하나님께 두고 있기는 하나 창조주이신 하나님과는 엄연히 구별된 존재들이다. 성경, 곧 하나님의 특별 계시가 이를 증거하고 있으므로 우리는 성경의 신적 권위에 순종해야 한다.²⁹⁾

그러나 기론에서는 우주에 오직 ‘한 본질’(氣)만이 존재하고 만물과 모든 사람은 그 본질의 일부일 뿐이다. 그리고 이러한 세계관은 대부분의 동양사상(동양종교)들에서도 공통적으로 드러나는 특징이다. 그리고 기론에서는 ‘신’이라는 용어 또한 초월자 또는 창조주의 실체를 지칭하는 개념이 아니라, 한 본질로 구성된 본체기(本體氣)의 ‘운동’ 개념으로 이해한다.

27) 스피노자는 ‘만들어진 자연’과 ‘만드는 자연’을 ‘所産의 自然’(natura naturata)과 ‘能産의 自然’(natura naturans)으로 구분해서 말하고 있다.

28) 성경에 의하면 하나님은 ‘빛과 어두움의 장소까지 다스리시며’(출 15:18, 사 40:10, 고전 12:28), ‘氣象을 조절하시며’(삼상 12:19, 잠 25:2, 고전 6:13), ‘天體 우주를 다스리신다.’(삿 5:14, 삼하 8: 5, 슥 6:13).

29) 박영호, 『뉴에이지 운동 평가』, 기독교문서선교회, 서울, 1992, p. 72 참조

장재에 의하면, 기의 운동원리는 신(神 : 통일성의 원리 : 만물→太虛即氣)과 화(化 : 다양성의 원리 : 太虛即氣→만물)이다. 즉 ‘태하-가-만물’ 간의 유기적 관계를 보장하는 기운동의 원리와 근거가 바로 ‘신’이며, 그리고 신을 속성으로 하는 기의 부단한 자기 운동의 발로가 ‘화’인 것이다. 그러므로 장재는 통일성의 원리인 ‘신’과 다양성의 원리인 ‘화’를 설명하면서 “하나의 존재가 몸을 둘로 하는 것은 기이다. 하나이므로 신(神)하고 둘인고로 화(化)한다.”³⁰⁾라고 말하였다.

현대에 와서 흔히, ‘모든 것이 하나(神)이다’ 또는 ‘하나는 모든 것이다’라는 범신론적 관념은 우리 인간들에게 자유를 주는 위대한 진리로 간주되고 있다. 이러한 관념들에 의하면 모든 것이 상호 관련성(interrelated)을 갖고 있으며 상호 침투적(interpenetrating)이라는 것이다. 그러므로 인간, 자연, 신은 서로서로 분리되어 있는 것이 아니라 본질적으로 ‘하나’라고 하며, 거기에는 어떠한 근원적인 경계도 없으며, 모든 것이 함께 흘러나와 조화를 이룬다고 한다. 이것은 기론적 세계관 및 신관(神觀)일 뿐만 아니라 현대의 대다수 신과학 운동 혹은 뉴에이지 운동들에서도 비슷한 경향을 찾을 수 있다.

신과학 운동의 기수인 푸리조프 카프라는 의식의 궁극적 상태는 ‘그 안에 서 모든 경계와 이원론이 초월되고 모든 개체성이 와해되어 우주적이고 차별이 없는 하나됨이 이루어지는 하나’이라고 말한다. 즉 많은 자아들이 있는 것이 아니라 하나의 자아가 있다는 것이다. 이것은 바로 ‘신은 만물이고 만물은 신’이라는 스피노자적 범신론의 사유형식과도 통한다. 카프라와 같은 경향의 학자들은 신은 인격적 존재가 아니라 비인격적인 에너지, 힘 또는 의식³¹⁾으로 생각하였다. 이러한 관념은 기론의 기본 관념이기도 하다. 힌두교에서는 이러한 신적, 근원적 존재를 브라만(Brahman)이라 하며, 도교

30) 張載, 「正蒙參兩篇」.

31) ‘사람(he)의 의미보다는 오히려 ‘그것(it)에 가까운 의미이다.

에서는 도(道)라 하며, 기론에서는 ‘기’(太虛 혹은 太虛氣)라고 하는 것이다.

우리 나라에서도 많은 인기를 끌었던 영화 <스타워즈>에서는, 주인공이 적에게 접근하여 공격하기에 앞서서 “능력이 너와 함께 할 것이다”라고 하는데, 이때 능력은 신적 권능이 아니라 우주적 에너지, 즉 ‘힘’(the force)을 의미하는 것으로서 다분히 ‘기’를 연상시킨다.

그러나 기독교의 신론(神論)은 ‘신은 창조주이시며, 신은 사랑이시다’라는 명제에서부터 시작하여 예수 그리스도라는 완전한 계시로 요약된다.³²⁾

4. 인간론

기독교 인간론의 핵심은 1) 피조물로서의 인간과 2) 죄인으로서의 인간으로 요약할 수 있다. 그리고 그 중에서도 ‘죄인으로서의 인간’이라는 대목에 보다 더 강조점이 놓인다. 「창세기」 3장은 인간이 에덴동산에서 하나님께 불순종했을 때 하나님으로부터 분리되었음을 밝히며, 이 죄 때문에 모든 인간들에게 불행이 생겨났음을 분명히 한다(창 3:14-19). 그리고 신약성경에서는 각 개인이 죄(罪)된 존재임을 분명히 말한다.

한 사람으로 말미암아 죄가 세상에 들어오고 죄로 말미암아 사망이 왔나니 이와같이 모든 사람이 죄를 지었으므로 사망이 모든 사람에게 이르렀느니라(롬 5:12)

즉 사망이 모든 사람에게 닥친 이유가 우리 모두 죄란 본성을 갖고 있기 때문이라는 것이다.

기론의 입장에서 볼 때 유형적 인간 존재는 태허기(太虛氣)의 구체화일 뿐이다. 즉 ‘몸’이란 기의 취산(聚散) 과정에서 자기동일성을 유지하는 어떠한 개방적, 유기체적 단위이며,³³⁾ 마음 또한 이러한 몸의 의미를 본질적으

32) 줄리아 칭 저, 임찬순, 최효선 역, 「유교와 기독교」, 서광사, 서울, 1993, p. 263 참조

로 벗어날 수 없는 존재이다. 이러한 인간관에서는 결코 ‘신의 형상대로 지음받은 피조물로서의 인간상’(창 1: 26-28)이나 혹은 ‘죄인으로서의 인간상’을 찾아볼 수 없다. 기론에서의 인간상은 한 마디로 천인합일(天人合一)의 인간이다. 즉 기론에서는 천(天), 지(地), 인(人) 세 존재가 모두 근원적으로 동일한 성(性)을 가지고 있다고 보아, 결국 범신론적 세계관을 지지한다. 그러므로 인간 또한 소우주(小宇宙) 혹은 소자연(小自然)의 의미로서, ‘만들어지는 바의 존재’일 뿐만 아니라 동시에 ‘만드는 존재’이기도 한 것이다. 이때 만들어지는 바의 존재는 참 존재가 아니며, 만드는 존재로서의 인간 본성만이 진실 존재로서 그러한 본성을 회복하는 것이 바로 인간 본연의 의무라고 생각한다. ‘본성을 회복하라’(復性)는 구호는 동양철학, 특히 유가철학에 있어서 가장 중요한 표어이다. 맹자(孟子) 이래 수많은 유학자들이 이것을 강조하며, 송대 신유학에 이르게 되면 그 중요성에 대한 강조가 절정에 이른다.

그리고 기론의 입장에서 보면 선악의 구분이 큰 의미가 없다. ‘만물이 하나이다’라는 범신론적 견해 때문에 선과 악에 대한 대립적 설명이 힘들게 된다. 왜냐하면 그 한 ‘본질’ 또는 ‘힘’은 상대적인 선악을 떠난 존재이기 때문이다. 그 한 존재의 철학 속에는 제반 윤리적인 특성들은 상당 부분 소멸되고 만다. 즉 기원론적 인간관에서는 관념적인 대(對)글자 - 빛과 어둠, 선과 악 - 들이 융합되어 나타난다. 바로 이러한 점에서 대부분의 기론자(氣論者)들이 도덕적 악의 문제를 설명하기 위해 그토록 고민하였던 것이다.³⁴⁾

이러한 인간관은 겉보기로는 철저한 인간 존중의 형식을 띠고 있어서 특히 현대에 이룰수록 높은 평가를 받고 있다. 그러나 인간 자신에 대한 무한 신뢰, 창조주와 피조물을 동일축선에 설정함으로 생겨나게 되는 이론적 결

33) 김용옥, 「아름다움과 추함」, p. 67 참조

34) 도덕적 악의 발생 문제에 대한 물음은 중국 고대로부터 끊임없이 제기되었으며, 이러한 물음에 대해서 나름대로 체계적인 물음과 답변이 가능해진 것은 송대에 이르러서이다.

등은 이러한 이론에 대한 장미빛 기대감을 훨씬 퇴색하게 만든다. 그리고 이러한 인간관은 순환론적 세계관에서 생겨난 것이기에 결국 인간 자신을 아무런 목적 없이 해매는 ‘방랑자’로 자리매김하고 만다.

5. 수양론

80년대 초, 크리슈나무르티의 「자기로부터의 혁명」이 출간되면서부터 우리 사회에서는 명상 서적과 또한 이와 관련한 수련의 붐이 일어나게 되었다. 즉, 「성자가 된 청소부」, 「빵장수 야곱」, 「배꼽」, 「꼬마성자」, 「빠빠라기」, 「인도로 가는 길」 등이 대표적인 경우이다. 이것은 당시의 암울했던 시대 분위기로부터 돌파구를 찾으려던 국민들의 의식과 맞물려서 더욱 가속도를 얻을 수 있었겠지만, 보다 근본적인 원인은 아마도 현대 산업사회의 각종 병폐, 그 중에서도 특히 자연으로부터 소외된 인간성을 회복하려는 욕구들에서 찾을 수 있을 것이다. 즉 이러한 종류의 책들은 인간이 자기 스스로의 수련이나 구도행위 또는 자각(自覺)으로 인해 신적(神的)인 존재가 될 수 있다고 주장하며, 그 어떤 초월자의 도움 없이도 최고선(最高善)에 이를 수 있음을 암시한다.³⁵⁾

‘기’를 생활 속에서 실천하며, 이를 통해 자신의 심신을 수양하려는 시도들 또한 비슷한 이유에서 주목받게 된다. 그러나 일부 기독교인들과 심지어는 목회자들에게서도 시도되는 이러한 명상수련법은 기독교세계관에서 바

35) 이러한 명상 서적들이 담고 있는 ‘반-기독교적’인 주요 내용을 「배꼽」의 경우를 통해 살펴보면 이러하다.

“어떠한 믿음이나 관념도 갖지 말라. (...) 믿음이란 모두 두려움과 공포심에서 비롯된다.” / “결혼은 이미 시대에 뒤떨어진 현상이다.” / “죽음을 만나라.” / “하나님이란 우리의 교활한 발명품이다.” / “복수심이 일면 복수하라.” / “종교적 설교자들은 사실 병자이며 환자들일 뿐이다.” / “아담은 지혜의 나무 과실을 따먹음으로써 그 스스로 에덴 동산을 떠났다.” / “기도는 나약한 자들이나 하는 것. 가까이 명상에 도전하라. (...) 신에게 모든 것을 맡겨 버리고 나서 도대체 무엇을 할 수 있을까?” 등등.

라볼 때 분명 ‘반’기독교적인 측면을 갖고 있기에 ‘특별한’ 주의를 요한다.

앞서 언급하였듯이³⁶⁾ 기를 실천·수양 부분에서 활용하려는 시도는 도교와 불교 계통에서 찾아볼 수 있으며, 그리고 한의학에서도 상당 부분 발견된다. 그래서 요즘 단전호흡 혹은 기공체조를 통해 심신을 연마하려는 이들의 사상 속에도 분명한 이론체계와 보편적인 사상을 형성하고 있지는 못하지만 대략 도교의 단전술과 불교의 참선, 그리고 한의학의 임상병리학적 토대들까지 복합적으로 형성되어 있다. 그리고 이를 운용하는 이들마다 상당한 차이가 있기는 하지만, 거의 대부분이 자신이 의식하든 못하든 윤회사상을 근거로 하고 있다.

기의 수양론은 그 토대가 되는 주요 이론적 구성부분이 ‘반-기독교적’이며, 특히 명상적 수련 과정에 있어서 어떠한 믿음이나 관념도 갖지 말라고 권유되는 부분은 ‘반-기독교적’이다. 왜냐하면 이러한 명상법은 기독교인들의 영적 훈련에 있어서 가장 중요한 부분을 차지하는 ‘기도’와 비교할 때 확연한 차이를 드러내고 있기 때문이다. ‘기도’는 기독교 신앙의 핵심으로서 중보자되신 예수 그리스도를 힘입어, 하나님의 형상을 사모하고 죄셋음 받기를 간구하는 영적 체험이다.

그러므로 ‘명상법’과 ‘기도’는 ‘비움’과 ‘채움’이라는 형식적 차이 이상의 본질적인 세계관 차이를 드러낸다. 즉 명상법은 무신론 혹은 범신론적 이론 토대에 의거해 자신의 내면에 깊숙이 잠자고 있는 ‘참-자아’를 발견하려는 의도를 갖고 있으며, 반면 기도는 자신의 죄(罪)된 본성을 자각하고 자신의 모든 것을 비워 내며 초월 존재의 사랑과 은혜를 갈구하는 영적 체험인 것이다.

36) 제Ⅱ장 ‘기론의 형성과 전개’를 참고할 것.

IV. 부가(附記) : 비교 종교론의 문제

기독교와 동양사상을 접목시키기 위해 노력했던 학자들 중 비교적 중요한 위치에 서 있는 정대위 교수는 일찍이 이렇게 말하였다.

동양은 동양의 경전을 가지고 그리스도교의 그 원시 교회적인 일부 면을 영원히 살려 나가는 데 이바지할 수 있을 것이라고 우리들의 소신을 피력하여 답변할 수 있다. 서방적인 색채를 아직도 많이 가지고 있는 그리스도교는 동양적인 경건의 청신한 혈조(血潮)를 많이 받아들여서 새 청춘을 진취하여야 한다.³⁷⁾ 그래야 그 앞날은 더욱 장구해질 것이고 그 업적은 더욱 위대해질 것이다.³⁸⁾

그리고 이러한 시각에서 최근까지 주목할 만한 연구성과들이 상당 부분 나타나고 있다. 최근의 주목할 만한 연구성과로는 「유교와 기독교」³⁹⁾, 「유교와 그리스도교」⁴⁰⁾, 「선유의 천주사상과 제사문제」⁴¹⁾, 「그리스도교와 동

37) 고덕으로 된 강조는 정대위 교수에 의한 것이 아니라 필자 자신에 의한 것임.

38) 정대위, 「그리스도교와 동양인의 세계」, 한국신학연구소, 서울, 1986, p. 38.

39) 줄리아 칭 저, 임찬순, 최효선 역, 「유교와 기독교」, 서광사, 서울, 1993. 이 책은 유교와 기독교 간의 유사성에 바탕을 두고 인간과 초월적 영역에 관한 인간의 개방성을 모색하려 한다(이 책, p. 3 참조). 그리고 원시 유교의 종교성과 기독교 간의 유사성을 지적해 내는 데에 있어서 나름대로 기여하고 있다. 그러나 이러한 종류의 연구가 갖는 근본 한계, 즉 기독교인의 입장에서 볼 때 ‘종교 다원주의적’인 연구 경향을 경계하여야 한다.

40) 이성배, 「유교와 그리스도교」 3판, 분도출판사, 왜관, 1990. 이 책은 부제가 ‘李蕓의 한국적 신학 원리’로 되어 있다. 즉 한국 가톨릭 교회의 창립 선구자인 이벽의 사상을 소개하는 책이다. 이 책에서는 이벽의 신학관을 인용해, 유교철학의 주요 개념을 성경적으로 해석하는 작업, 혹은 성경말씀을 유교적 개념으로 풀이하는 데에 탁월한 성과를 나타낸다. 예를 들어보자.

“하느님께서 인간을 현실적이고 구체적인 생활 안에서 人間性과 神性, 人道와 天道를 결합시키는 誠으로서의 예수 그리스도가 최고의 표본이 되는 誠心 또는 인간의 완전성 안에서 스스로 계시된다. 따라서 하느님의 계시를 우리 안에 실현시키는 것 그것이 또한 誠

양인의 세계」⁴²⁾, “가야문화와 그리스도교 전래의 흔적 추적”(『아시아고대 기독교사』⁴³⁾, 「창세기의 발견」⁴⁴⁾ 등을 들 수가 있다.⁴⁵⁾

이다.”(이 책, p. 339 참조)

그러나 이러한 연구의도 또한 지나치게 되면 유교와 기독교 양자 모두의 眞意를 흐릴 수 있다는 치명적인 한계를 갖고 있다.

41) 주재용, 「선유의 천주사상과 제사문제」, 개정초판 2쇄, 가톨릭출판사, 서울, 1995. 이 책의 연구성과와 한계 또한 「유교와 기독교」의 경우와 마찬가지로이다(각주 33을 참조). 그러나 저자가 가톨릭의 사제였던만큼 「유교와 기독교」의 경우에 비해, 기독교 중심의 辨證的 시각이 강하며, 유교 문헌의 인용과 고증에 있어서 좀더 자세하고 철저하다.

42) 정대위, 「그리스도교와 동양인의 세계」, 한국신학연구소, 서울, 1986. 이 책은 기독교와 동양사상 비교연구에 있어서 상당한 지위를 확보하고 있는 정대위 교수의 논문모음집이다. 저자는 세계종교로서의 기독교의 미래 발전에 동양사상이 꼭 필요한 자양분을 공급할 수 있을 것이라는 확신을 가지고서 비교적 합리적인 논리로 동양(한국)사상 전반의 문제를 언급한다. 그러나 이미 그려 놓은 결과에 맞추려는 듯한 성급한 시도들과, 그리고 동양인의 심성 혹은 종교적 열정을 지나치게 긍정적으로 서술하는 것이 흠으로 지적될 수 있다.

43) “가야문화와 그리스도교 전래의 흔적 추적” (이장식, 『아시아 고대기독교사』, 기독교문사, 서울, 1990). 역사학자 유우식이 1987년 8월 경북 영풍군 평은면 왕유리 뒷산에서 발견된 한 석상을 사도 토마스의 석상이라고 한국역사학회에서 발표하자, 많은 사람들이 경악하며 반발하였다. 바로 이때부터 우리 학계 일부에서는 1세기에 수립된 가야 6국에 이미 기독교가 전래되었을지도 모른다는 견해가 조심스럽게 등장하게 된다. 이장식의 이 논문 또한 비슷한 시도이며, 이와 유사한 일련의 논문중 비교적 ‘종합적’인 성격을 갖고 있다. 그러나 몇 가지 유사(類似) 증거에 의거한 논증인지라 논리적 비약이 심하며, 전제되는 가설 상황의 진리성이 떨어진다. 비슷한 연구 성과로서, 백도근의 논문 “그리스도교와 우리 민족의 종교”(『인간과 사상』 4집, 영남동서철학연구소, 1992)를 참고할 만하다.

44) 강, C. H., 에델 R. 넬슨 저, 이혜남 역, 「창세기의 발견」, 청하, 서울, 1991. 이 책은 유례가 없을 만큼 특이하다. 즉, 인간의 기원을 기록한 창세기의 기본 내용과 몇몇 한자들 간의 놀랄 만한 일치점을 제시하면서, 한자를 구성하는 수십 가지의 표의적인 상징들을 분석해 나간다. 책의 저자는 한자를 구성하는 상징들을 하나하나 분석해 보면 놀랍게도 창세기에 기록된 하나님과 인간의 이야기가 상당히 나타난다고 주장한다. 연구 결과의 특이함만큼이나 이 결과를 적극 인용하는 사람들 또한 최근 상당수 있다. 그러나 문제가 그렇게 간단하지 않다. 즉, 이 연구가 의거하고 있는 한자의 기본 破字法이 너무 ‘恣意的’이며, 또한 인용하는 한자의 예가 그렇게 많지 않다는 사실이다.

그리고 이러한 시도들, 즉 기독교와 동양사상 간의 형태적인 유사성에 대해서는 이미 17세기와 18세기에 몇몇 동서 학자들에 의해 주목되었다. 이러한 유사성을 제일 먼저 감지하고 나름대로 '화해' 또는 '조화'의 작업을 벌였던 이는 바로 17세기 중국의 예수회 선교사인 마테오 릿치였다. 그는 특히 기독교와 유교의 '의례'(儀禮) 간의 유사성에 주목하였으며, 이러한 유사성의 문제는 그의 사후(死後) 동료들에 의해 맹렬히 일어난 '의전논쟁'(Controversy of Rites)으로 세계적 관심을 끌었다.

그러나 문제는 이러한 유사점에 착안한 관심들이 지나치게 되면 본질을 망각 또는 왜곡시킬 수 있다는 점이다. 이러한 위험에 대해서는 이미 마테오 릿치 당시 퉁고바르도파로부터 나온 비판에서 충분히 짐작할 수 있다.

그는⁴⁶⁾ 종교 무차별론을 전파하며, 예수 그리스도 이전에 중국에는 이미 어떤 교회가 성립되어 있었다고 하는 환각에 사로잡혀 있으며, 중국인을 선민(選民)으로 만들어 이스라엘인에 대치시켰다.⁴⁷⁾

우리가 탐구한 주제, 즉 기독교세계관에서 바라본 기론에서 우리는 그다지 큰 동일성을 확보하지 못했다. 즉 기론의 연구에서, 중국 고대의 의례문

45) 이 외에도 참고할 만한 자료로는 다음과 같은 것들이 있다.

김창모, 「동양철학과 기독교의 자연환경사상」, 장로회신대출판부, 서울, 1996.

박삼영, 「기철학을 넘어서 : 김용옥의 기철학적 세계관의 신비판」, 라브리, 서울, 1991

윤성범, 「기독교와 한국사상」, 대한기독교서회, 서울, 1964.

라다크리슈난, 황필호 역, 「석가와 예수의 대화」, 종로서적, 서울, 1980.

막스 베버, 이상률 역, 「유교와 도교」, 문예출판사, 서울, 1990.

채은수, “유가의 인간관에 대한 선교적 접근”, 「신학지남」 통권 241호, 1994.

46) 여기에서 비판의 대상인 '그'는 역시 예수회 선교사로 마테오 릿치의 견해를 극단화시켰던 르 콩트를 말한다.

47) P. Brou, “Les Jésuites sinologues de Pékin et leur éditeurs de Paris”, *Revue L'histoire des Missions*, 1934, Tome II, p. 552. ; Bernard Maître, *Sagesse Chinoise et Philosophie Chrétienne*, Paris, 1935, p. 144 참조

제 - 제사를 중심으로 한 - 와 구약시대의 제사관(예배관) 등에서 발견되는 놀라운 유사성에 비해 현저하게 ‘반기독교적’인 특징들이 드러났다. 그러나 우리가 ‘기’를 기독교신앙인의 입장에서 더욱 경계하지 않을 수 없는 까닭은, 대다수의 기독교인들이 이것을 세계관 혹은 신앙문제와는 별개의 것으로 인식하고 오히려 심신을 수련하는 ‘좋은 공부법’으로 받아들이고 있기 때문이다.

우리 기독교인들은 바로 이 지점에서 한 가지 사실을 분명히 새겨 보아야만 할 것이다. 즉 영적 분별의 시금석은 예수 그리스도이다. 예수 그리스도의 주(主) 되심과 구속사역을 부인하는 어떤 철학, 어떤 종교 또는 체험도 영적인 기만이다.⁴⁸⁾

사랑하는 자들아 영을 다 믿지 말고 오직 영들이 하나님께 속하였나 시험하라 많은 거짓 선지자가 세상에 나왔음이니라(요일 4:1)

48) 「요한일서」 4:2-3 참조

참고문헌

1. 단행본

- 강, C. H., 에델 R. 넬슨 저, 이해남 역, 「창세기의 발견」, 청하, 서울, 1991.
- 김용옥, 최영애, 「도올논문집」, 통나무, 서울, 1991.
- 김종문, 장운수, 「한국전통철학사상」, 소강, 부산, 1997.
- 더크 보드, 이명수 역, 「중국인은 무엇을 생각하고 어떻게 살아왔는가」, 여강출판사, 서울, 1991.
- 마루야마 도시아끼, 박희준 역, 「기란 무엇인가」, 정신세계사, 서울, 1989.
- 박영호, 「뉴에이지 운동 평가」, 기독교문서선교회, 서울, 1992.
- 小野澤精一 外, 전경진 역, 「기의 사상」, 원광대출판국, 이리, 1987.
- 黒田源次, 전경진 역, 「기의 연구」, 원광대출판국, 이리, 1987.
- 이성배, 「유교와 그리스도교」 3판, 분도출판사, 왜관, 1990.
- 이장식, 「아시아고대기독교사」, 기독교문사, 서울, 1990.
- 張立文 主編, 김교빈 외역, 「기의 철학」, 상권, 예문지, 서울, 1992.
- 張載, 장운수 역, 「정몽」, 「정주철학원론」, 이론과 실천, 서울, 1992, pp. 157~370.
- 정대위, 「그리스도교와 동양인의 세계」, 한국신학연구소, 서울, 1986.
- 주재용, 「선유의 천주사상과 제사문제」 개정초판 2쇄, 가톨릭출판사, 서울, 1995.
- 줄리아 칭 저, 임찬순, 최효선 역, 「유교와 기독교」, 서광사, 서울, 1993.
- 찰스 H. 패터슨, 이양호 역, 「중세철학입문」 증보판, 이문출판사, 대구, 1994.
- Joseph Needham, *Science and Civilization in China* vol.2, Cambridge University Press, Cambridge, 1956.
- Marcel Granet, *The Religion of the Chinese People*, Maurice Freedman

trans., Harper & Row, New York, 1975.

2 논문

백도근, “그리스도교와 우리 민족의 종교”, 「인간과 사상」 4집, 영남동서 철학연구소, 1992.

장윤수, 「장재 기철학의 이론적 구조」, 경북대학교 대학원 박사학위 논문, 1994.

장윤수, “중국 전통 ‘기’개념과 한국 성리학에서의 ‘기’개념”, 「철학연구」 53집, 대한철학회, 1994.

채은수, “유가의 인간관에 대한 선교적 접근”, 「신학지남」 241호, 총회신학대학원, 1994.

최재목, “동양철학에 있어서 철학과 종교”, 「철학연구」 52집, 대한철학회, 1994.

홍치모, “New Age운동 비판”, 「신학지남」 233호, 총회신학대학원, 1992.



■ 장윤수 ■

1963년 경북 안동 출생. 경북대학에서 철학 전공, 동대학원에서 동양철학으로 석·박사학위 취득. 현재 경북대학, 대구교육대학에 출강. 저서로 「정주철학원론」(이론과 실천, 1992), 「한국전통철학」(소강, 1997) 등이 있고 역서로 「한유에서 주희까지」(형설출판사, 1991), 「대진의 맹자 읽기」(소강, 1996) 외 중국, 한국철학에 관한 다수 논문.