

유교와 기독교

문석윤

명지대 철학과 교수, 본회 연구위원

1. 기독교와 문화

‘기독교와 문화 사이의 적합한 관계는 무엇인가?’ 이는 일치된 견해, 최종의 해답을 구하기 힘든, 그래서 기독교인들의 반복되는 고투를 요구하는 영속적인 문제이다.¹⁾ 그리스도는 자신의 가르침을 진리라고 하고, 오직 그를 통해서만 하나님께 이를 수 있다고 말한다.²⁾ 그 진리는 특정의 현실 문화에 종속되지 않는 독립적이고 절대적인 성격의 것이다. 그는 문화를 개혁하기보다는 오히려 무시해 버렸다.³⁾ “하나님의 아들인 그는 인간들이 사회생활에서 가지는 여러 가지 가치들에서 떠나 오

1) 리처드 니이버 (김재준 역), 『그리스도와 문화』, 대한기독교서회, 1958. 9-10쪽 참고. 기독교와 문화의 정의에 대해서 새삼 여기에서 논의할 필요는 없다고 본다. 이 책의 제1장 참고.

2) “예수께서 가라사대 내가 곧 길이요 진리요 생명이니 나로 말미암지 않고는 아버지께로 올 자가 없느니라”(요 14:6) 이후 성경 인용은 모두 개역성경(대한성서공회)을 따른다.

3) 리처드 니이버, 위의 책, 11쪽.

직 한 분 선하신 하나님만을 가르쳤다. 사람들이 의지하고 사는 모든 권력들에서 떠나 오직 한 분 전능하신 하나님을 지향하게 하였다.”⁴⁾ 이러한 자기 주장이 반드시 현실 문화에 대한 기독교의 전적인 부정을 결론으로 가지는 것은 아니다. 그러나 이런 맥락에서 기독교의 진리는 원칙적으로 모든 문화의 부정을 함축한다. 이는 과거와 현대, 동양과 서양을 막론하고 기독교를 배척하는 중요한 이유의 하나가 되었다.⁵⁾

그러나 다른 한편으로 기독교 복음·진리는, 그 복음이 유래한 문화 또는 그 복음이 선포될 지역의 문화와 분리될 수 없다.⁶⁾ 복음 자체는 신의 뜻이요, 신의 음성 이겠지만, 현실적으로 그 복음의 선포, 이해, 수용, 전파로 이어지는 순환적인 전 과정은 인간의 문화를 통해 이루어진다. 더욱이 기독교의 하나님은 자연 뿐만 아니라, 문화의 궁극적 창조자요 주인으로서 자신을 주장한다.⁷⁾ 인간으로 하여금 온전히 하나님께 집중하도록 하셨던 예수 그리스도는 또한 하나님의 사랑을 가지고 인간에게 오신 분이다.⁸⁾

결국 기독교는 문화 바깥에 존재하지 않는다. 여기에 기독교와 문화의 관계를 전진적으로 논의할 수 있는 근거가 있는 것이다.

이러한 기독교와 문화 사이의 관계의 이중성은 기독교가 가진 딜레마이며, 현실 세계에서 기독교가 가진 역동성, 혹은 현실 세계를 역동적으로 만들어 주는 기독교의 힘의 근원이기도 하다. 하나님은 인간의 문화 바깥에 계시며 동시에 문화 속에 계신다. 온전한 하나님이자 동시에 온전한 인간이셨던 예수 그리스도는 곧 이러한 이중성의 극적 현시로도 이해할 수 있겠으며, 예수를 주(主)로 고백하는 그리스도인들에게 이는 역시 자신의 문화·자신이 속한 문화, 그리고 자신에게 다가오는 문화 모두를 대하는 기본 원칙을 주는 것이라 하겠다.⁹⁾ 우리는 “언제나 하나님을 위하여 모든 것을 버리라는 도전을 받고 있음과 동시에 언제나 또한 이 세상에 나아가서 명령받은 모든 일을 가르치고 실행하라는 분부를 듣고 있다.”¹⁰⁾

4) 위의 책, 35쪽.

5) 위의 책, 12쪽.

6) 조종남 편저, 『복음과 문화』, 한국기독교학생회출판회, 1991. 8쪽.

7) 창 1:26-28

8) 리처드 니이버, 위의 책, 35-37쪽.

9) 조종남 편저, 위의 책, 11-12쪽과 40-43쪽 참고.

10) 리처드 니이버, 위의 책, 37쪽.

2. 유교와 기독교의 근본적인 차이: 이른바 중국적 세계관

유교와 기독교는 근본적으로 대립하는 세계관이라는 의견이 있다. 물론 누구도 유교와 기독교를 동일한 세계관으로 이해하지는 않는다. 문제는 그 둘을 단지 다른 것이 아니라 근원적으로 대립하는 세계관으로 본다는 점이다. 미국의 중국학자 후레드릭 모오트(Frederick W. Mote)는 기존의 서구 중심적 세계 이해의 한계성을 지적하고 중국적 세계관¹¹⁾의 독자성을 다음과 같이 서술하였다.

기본적 특징은...중국인들만 유독 어떠한 창조 신화도 갖고 있지 않다는 점이다. 즉, 그들은 세계와 인간을 피조물로 보지 않고 저 너머의 창조자나 신, 궁극적인 원인이나 의지를 가지지 않는 자발적으로 자기 생성하는(self-generating) 우주의 중심적 인물들로 보았다....근본적으로 다른 우주 발생론, 즉 창조의 개념과 창조된 세계 밖의 창조자(a creator external to the created world) 개념에 입각한 우주 발생론은 중국인의 정신에 아무런 의미 있는 인상을 남기지 않았다. (...) 순수한 중국의 우주 발생론은 유기체적 과정(organic process)이다. 그것은 우주 전체의 부분들 모두가 하나의 유기적 전체에 속하고, 그들 모두는 하나의 자연스러운 자생적 생명 과정의 참가자로서 상호 작용한다는 것을 의미한다.¹²⁾

이런 세계관은 인류 역사상의 다른 모든 세계관과 구별된다.

그것은 우리가 보기에 충분히 인류역사에 알려진 다른 모든 세계관과 두드러진 대조를 이룬다. 그것은 다른 유기체적 개념, 이플테만 이성(logos)이나 조물주, 아니면 창조는 하되 창조되지는 않는다고 여겨지는 주인 의지(conceived master will external to creation)가 존재에 본질적이라고 생각되었던 그리스의 고전적 우주 발생론과는 유가 다르다. 그리고 그것은 신의 손에 의한, 또는 신의 의지를 통한 무로부터의 창조(ex nihilo)라고 하는 뒤이은 기독교적, 이슬람적 개념에 도달하는 고대 셈족의 전통 및 그와 같은

11) 모오트에 따르면 그 세계관을 구성하는 것이 유교만인 것은 아니지만 그 중심에 유교-특히 {易} -가 있다. 이에 대해서는 이견이 있을 수 있지만 유교도 그 세계관의 바깥에 있는 것은 아니라고 확실히 말할 수 있다. 후레드릭 W. 모오트 (권기숙 역), 「중국 문명의 철학적 기초, 인간사상, 1991, 제2장 참고. 이 책은 「중국의 철학적 기초」라는 이름으로 김용현에 의해서도 번역되었다.(서광사, 1994)

12) 후레드릭 W. 모오트, 위의 책, 32-33쪽.

다른 모든 기계적, 목적론적, 유신론적 우주관과 더욱 두드러진 대조를 이룬다.¹³⁾

이러한 세계관은 우리 추론의 전제를 이루는 것들이므로, 우리 이성적 논변의 영역 바깥에 있다고 해야 한다. 그는 이를 이성적 논변을 통해 그 진위가 판가름날 수 있는 객관적 인식의 영역 속에 있는 것으로 생각하고 자신의 논리를 강요한 것이 서구 중심의 중국 이해의 한계였음을 지적한 것으로 보인다. 결국 서구인들은 중국적 세계관에 대해 적절하게 이해하지 못한 것이다.¹⁴⁾

그에 따르면, 생성 중심의 중국적 세계관의 정반대에 창조 중심의 서구적 세계관, 곧 기독교적 세계관이 자리잡고 있다. 기독교 복음의 핵심 가운데 하나인 하나님의 '창조'가 서구의 핵심적인 세계관적 전제로 이해하고 있는 것이다. 이러한 세계관의 대립 논리는, 모오트 자신이 그를 주창하는지, 혹은 어떤 세계관적 통합의 여지를 남겨 두는 것인지 분명하지는 않지만, 결국 일종의 다원주의적 결론을 도출하는 것으로 보인다. 설사 그가 세계관적 통합의 가능성을 생각했다고 하더라도, 기독교는 어쨌든 세계관적 전제로 있는 것이지 진리로 있는 것은 아니다. 사실 이렇게 되는 경우 어떤 형태로든 모든 전제를 벗어난 절대적 혹은 객관적 진리를 가정할 수 있는지가 의심스럽다. 이는 복잡한 진리론 혹은 인식론적 문제 영역으로 우리를 이끄는 것으로 보인다. 그러나 그렇게 전제 없는 객관적 진리 주장의 공허성을 인정한다고 하더라도, 과연 기독교의 진리를 그런 의미에서의 객관적 진리로 이해할 수 있을지, 기독교 하나님의 초월성과 그의 창조 행위를 기술한 성경의 언어를 어떤 성격을 가진 언어, 혹은 명제로 이해해야 할 것인가 하는 것은 더욱 어려운 토론을 기다리고 있는 문제로 보인다. 하나님의 '창조'는, 물론 세계관적 전제로서, '생성'의 세계관의 한 대립하는 짝으로서 이해될 수도 있겠지만, 또한 그 이상의 무엇, 곧 그러한 대립하는 두 계기 이상의, 그리고 언어로 표현될 수 없는, 세계관적 전제 이상의 무엇일 수는 없는 것일까?

한편으로, 세계관적 대립을 무시하는 것이 실제적인 상호이해를 방해할 수 있다는 것을 진지하게 받아들여야 하겠지만, 다른 한편으로, 세계관적 대립을 지나치게

13) 위의 책, 36쪽.

14) "서구 문명은 너무도 오랫동안 그러한 편협한 한계 내에 안주해 있어서, 그와 전혀 다른 성격의 전통적인 중국적 세계관에 대해서는 이해하는 것조차 거의 불가능하다는 것을 우리는 알았다." 위의 책, 36쪽.

강조한다면, 이는 또한 상호간의 이해를 위한 대화의 가능성을 원천적으로 막아 버릴 위험성이 있다고 생각한다. 즉 전체에서의 근원적 대립과 인식에서의 전체의 필연성의 논리는, 기독교든 유교든 궁극적으로 자신을 포기하지 않는 한 서로를 이해하거나 서로를 수용하는 것은 불가능하게 되는 것이다. 이는 결국 서로 서로를 독자적인 것으로 용인하는 것처럼 보이나 그 이면에서는 상대를 전적으로 부인하는 자폐적 상황을 초래할 수 있다. 거기에는 실로 어떤 폭력성이 도사리고 있는 것이다.

15)

이러한 세계관적 대립이 기독교 선교의 역사 속에서 실제로 발생하였다고 불란서의 종교사회학자 자크 제르네는 말한다.

예수회 선교사들은 중국의 천과 상제 개념을 [성경] 속의 천주 개념과 결합시키고자 할 때, 조화될 수 없는 이들 두 개념을 통일시키고자 시도하였다. (...) 상제는 유대교와는 근본적으로 다른 정신인, 의례와 다신교의 배경과 분리할 수 없다.(...) 기독교의 신앙은 인격적이고 순수 정신인 초월적 신과 관계되며, 인간이 그의 유한한 운명을 끝마치는 지상과 대립되는 전혀 다른 초월계를 설정한다. 이와 반대로 중국의 천은 세속적인 면과 종교적인 면이 융합된 개념이다.... 중국인의 생각에 따르면 우주적 질서 원리로서 간주되는 천과 푸른 하늘을 분리할 정당한 근거는 없다. 이것이 바로 체용의 사고이다. (...) 중국인의 논점은 세계 밖의 존재란 의미가 없으며 육체와 정신은 분리될 수 없다는 것이다. 도는 작용을 통해서, 그리고 음양의 대립과 조화 속에서 비로소 드러난다. (...) 기독교도에게 창조주와 창조물 사이의 구별이 근본적이듯, 중국인들에게 체용 개념의 상관성은 근본적인 것이었다.¹⁵⁾

15) 이는 현대철학에서의 실재론 포기 경향과 맞물려 있는데, Phillip E. Johnson은 "윤리에서 실재론을 포기함으로써 좀 더 친절하고 좀 더 관용적인 사회를 만들 수 있을 것처럼 여기지만 그것이 실제로 만들어 내는 것은 종족주의와 당파주의이다....극단적인 당파주의와 상대주의의 혼합이 '정치적 교정'이라는 이름으로 통용된, 희생자들의 불합리한 열광을 만들어 냈다."고 말한다. Phillip E. Johnson, Reason in the Balance, Inter Varsity Press 1995, 123쪽. 이 책은 양성만 교수의 번역으로 곧 출간될 예정이다.

16) Jacques Gernet, Chine et Christianisme, Paris: Gallimard, 1962, trs. by Janet Lloyd, China and the Christian Impact - A Conflict of Cultures -, Cambridge Univ. Press, 1965, 제5장 1 절 「중국인의 천」(193쪽-). 번역은 송영배 교수의 수업 시간에 제출된 서울대 철학과 대학원생(김영우)의 번역을 사용했다.

중국인의 사상에는 결코 이성적인 것과 감성적인 것을 구분한 적이 없고, 물질적인 것과 구별되는 정신적인 실체를 결코 상상한 적도 없으며, 현상적이고 일시적인 실체의 세계와 분리된 영원한 진리 세계의 존재를 생각한 적도 결코 없었다. (...) 희랍 사상과 중세 스콜라 철학을 계승한 기독교도에게는, 중국인들과는 반대로, 이와 같은 구별이 너무나 기본적으로 자명하고 자연적인 것이어서 중국인의 역사적인 특색이 인식될 수 없었다. 자연 이성의 빛에 대해 확신하고 있는 선교사들은... 그들 자신의 것과는 근본적으로 다른 사유 방식과 세계관에 직면해 있다는 사실을 깨닫지 못했다.¹⁷⁾

결국 유교와 기독교는 그 세계관적 대립으로 말미암아 결코 융화될 수 없는 대립물이다. 그 둘 사이에는 대화의 궁극적 가능성이 봉쇄되어 있으며, 유교인으로서 기독교를 수용하기 위해서는 자신의 유교적 배경을 그 근원에서 철저히 뿌리 뽑아야만 한다. 그리고 유교와 기독교에 대한 우리의 논의는 여기서 끝내는 것이 바람직하다. 그러나 이는 과연 올바른가? 그리스도인인 우리는 기독교의 핵심적 진리인 ‘창조’를 단지 하나의 세계관적 전제로 보는 이 견해를 받아들일 수 있는가?¹⁸⁾ 우리는 그것을 진리로 고백하지 않는가? 그것(‘창조’)이 과연 어떤 의미·내용을 가진 것인가 하는 것은 그리 간단한 문제가 아니라고 하더라도.

3. 현대의 유교: 살아 있는가 죽었는가?

유교는 살아 있는가? 이미 총체적인 유교는 현실적 영향력을 상실했고, 남아 있는 것은 파편화된 유교의 흔적들일 뿐이며, 그것 역시 이미 생명력을 잃었으므로, 시간이 흐르면 자연스럽게 사라지리라는 생각은 충분히 유효하다. 미국의 중국학자 조셉 레벤슨은 다음과 같이 말한다.

17) 위의 책, 제5장 2절 ‘역동적 우주’.

18) 바로 이 점에서 현대의 다원주의적 세계에서 종교간의 대화를 방해하는 요소로 그리스도 중심의 기독교를 지적하고, 그에 대해 신 중심적 기독교를 내세우는 입장의 한계가 노정 된다. 보다 근원적인 문제는 구원의 베타성이 아니라 창조 교리 자체에 내재해 있는 것이다. 신 중심적 기독교와 그리스도 중심의 기독교에 대해서는 H. 카워드 (한국종교연구회 역), 『종교 다원주의와 세계 종교』, 서광사, 1990. 제2장 ‘종교 다원주의와 기독교’ 참고. 종교 다원주의에 대한 기독교적 관점에서의 진지한 논의로 안정식, 『세계관과 영적 전쟁』, 죠이선교회출판부, 1995. 가 있다.

여전히 그 자리에 서 있던 정통 유학자들은 망각 속으로 접어들었다. 처음에, 그들의 생각(idea)은 힘이었고, 살아 있는 사회의 생산물이자 자적인 버팀목이었다. (그러나) 결국(마침내는) 그것은 그림자가 되었고, 다만 많은 사람들의 마음속에서만 살아 있었으며, 그것을 생산하였고 그것을 필요로 하였던 그 사회가 해체된 후 마음 자체를 위해서만(심리적·정서적 만족을 위해서만) 마음속에 간직되었다. (...) 유교는 '객관적' 중요성에서 '주관적' 중요성으로 옮겨졌다. 세계가 변화하면서 그 세계관은 자신의 전체성(wholeness)과 현실 적합성(contemporary relevance)을 잃었다. 유학자들은 언제나 역사적 마음을 소유하고 있었는데, 이제는 그들 자신이 역사적으로 (역사의 유물이, 과거가) 되고 말았다. 현대인들도 여전히 유교적 사유를 말할 수 있지만, 유교 체계의 복합성은 사라지고 말았다.¹⁹⁾

유교가 이제 더 이상 살아 있지 않다면, 유교에 대한 논의는 단지 학자들의 역사 이론적 관심의 대상일 뿐, 현실적 적합성·유효성을 가지는 진지한 실천적 문제일 수는 없다. 여기서 우리의 관심이 단지 역사 이론적 관심이 아님이 분명하다면, 우리의 논의는 중단되어야만 한다. 그러나 과연 유교는 죽었는가? 유교의 영향력은 비록 현저히 약화되었지만, 여전히 적지 않은 영향력을 미치고 있지 않은가? 곧 우리 삶을 구성하고 있는 문화적 전통으로서, 단지 역사만이 아니라 실제적으로 우리를 규제하고 우리를 한정하고 있는, 우리가 그를 통해 복음을 받아들이며, 신앙을 고백할 수밖에 없는 질료적 바탕으로 존재하고 있는 것은 아닌가?²⁰⁾ 죽어 있는 질료가 아니라 살아 있는 질료로서 복음과 역동적인 상호작용²¹⁾을 펼칠 수밖에 없는 우리 실존의 토대로서 유교를 여전히 진지하게 생각할 수 있다. 그것은 결코 고정된 운명적 전제는 아니다. 그것이 선 이해(先理解)로서 우리를 제한하겠지만, 우리는 또한 복음이 살아 있어 역동적으로 운행하는 것으로 고백한다. 이는 곧 복음이, 단지

19) Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, University of California Press, 1958, 1964, 1965 General Preface IX-X.

20) 바로 이러한 점이 우리에게 어떤 해석학적 작업을 수행할 것을 요청한다. 김영한, [Gadamer의 영향사 해석학], 『철학』 제24집(1985, 가을)과 이 논문에 대한 김희성 교수의 논평을 참고. 또 김희성, "東洋哲學研究方法論의 一省察-철학적 해석학의 관점에서", 『철학』 제21집(1984 봄)을 참고. 기독교 신학자의 모색으로 김경재, 『解釋學과 宗教神學』, 한국신학연구소, 1997 참고.

21) 곧 '문화적 상황을 통한 접근방법'이라고 할 수도 있다. 조종남 편저, 위의 책, 25쪽 이하

이해-수용되는 것이 아니라 스스로 운행하면서 그 수용체를 변화시키며, 우리로 하여금 그 선 이해를 극복할 수 있도록 한다는 것을 고백한다는 것이다.²²⁾

4. 관점 정리: 어떤 관점에서 유교를 다룰 것인가?

이제 우리의 관점을 정리해 보기로 하자. 유교를 다룸에 있어서 우리는 예수를 주(主)로, 하나님의 창조와 예수 그리스도의 구원을 축으로 하는 복음을 진리로 고백하는 그리스도인의 관점을 취하고자 한다. 그리고 그 그리스도인은 유교를 자신의 문화로, 즉 자신의 중요한 문화적 배경으로 가진 자이다. 그것을 임의로 우리라고 부르기로 하자. 우리는 그리스도인인 동시에 유교라는 문화적 배경을 내적 혹은 외적으로, 무의식적 혹은 의식적으로 드러내는 자이다. 우리는 먼저 우리 자신의 문화적 배경을 복음·진리에 견주어 그 의미를 묻고자 한다. 예수를 주로 고백하는 우리의 고백은 우리의 문화적 배경과 그 배경 속에서 행해지는 우리의 선택을 통해서 울려나온다. 그 울림은 일차적으로는 우리의 순수한 영혼의 울림이겠으나, 그것은 또한 우리의 문화적 활동을 통해 울린다는 사실을 우리는 의식해야만 한다. 순수한 영혼의 울림을 하나님께서는 받으시겠지만²³⁾, 하나님께서는 또한 우리의 문화적 활동을 받으신다. 더욱이 교회를 중심으로 하는 기독교 공동체에서 그러한 문화적 활동은 상호간에 깊은 영향을 줄 수 있으며, 성원간의 협력 하에 이루어지는 문화적 활동은 하나님께 드리는 공동체의 봉헌물이다. 우리는 이러한 봉헌물이 하나님의 뜻에 합당하게 드러지는 봉헌물하기를 원한다. 그것은 우리가 우리의 활동·노동을 통해 생산한 것이며, 우리는 우리의 생산물이 가인의 봉헌물이 아니라 아벨의 봉헌물하기를 진정 원한다. 그 선택이 완벽하게 우리 자신의 것은 아닐지라도 우리는 선택해야만 한다. 또한 그것(반성)이 분명 한계를 지닌 것이라 할지라도, 우리의 생산물에 대해 그리고 생산 과정에 대해 심각하게 고민하고 숙고해야 한다. 교회의 전통을 따르는 것은 안전한 길이었지만, 교회의 전통도 대부분 궁극적으로는 어떤 맥락 가운데 생산된 것이다. 따라서 그것을 그대로 받아들이든 받아들이지 않든 우리의 선

22) 이 점에서 필자는 기독교인의 문화적 활동이 일종의 해석학적 작업인 동시에 그를 넘어선 것이라고 생각한다.

23) "아버지께 참으로 예배하는 자들은 신령과 진정으로 예배할 때가 오나니..."(요 4:23)

택 혹은 수궁이 수반될 때 비로소 그것은 우리(공동체·교회)의 고백이 될 수 있을 것이다. 또한 교회의 전통이 우리의 문화적 활동 전체를 포괄하지는 못한다. 그러므로 우리는 선택에 직면해 있다. 이러한 선택에 직면한 믿는 그리스도인에게, 그리고 그 그리스도인이 유교적 문화의 배경 속에 있을 때, 그때 그에게 유교는 무엇인가? 하는 것이 우리의 질문이다. 이 질문의 이면에는 유교를 자신 삶의 핵심으로 삼아 완결된 체계를 이룬 유교인에게 기독교는 무엇인가? 라는 질문이 또한 자리잡고 있다. 우리는 그리스도인으로서 우리 주변의, 유교적 배경을 가진 비그리스도인들과 더불어 살고 있으며, 또한 그들에게 복음을 전할 책임을 부여받은 자들이며, 결국 이 질문에 대답해야 할 것이다.

5. 유교의 역동성: 유교는 무엇인가?

필자는 여기에서 유교 내의, 대립·긴장하는 요소들, 그 역동적 뒤얽힘의 일단을 제시해 보고자 한다.²⁴⁾ 이는 유교의 질료적 역동성을 살펴보는 작업이 될 것이다. 이런 역동성, 혹은 이중적 측면을 고려하지 않고, 단선적으로 유교를 규정하는 것은 논의를 추상적으로 만들 우려가 있다. 우리가 추구하는 것은 이러한 대립 면에서 어떤 면은 기독교 신앙 혹은 복음과 보다 가깝고 어떤 것은 보다 멀다든지, 그러므로 우리는 어떤 요소를 선택적으로 받아들일 수 있다든지 하는 것은 아니다. 우리는 다만 이런 역동성 가운데서 복음을 만났고-혹은 복음 속에서 우리 문화, 곧 유교의 이러한 역동성을 발견하였고-이러한 역동성 가운데서 우리의 믿음을 고백하며, 더 나아가서 주께서는 이런 역동성 가운데서 역사 하신다는 사실을 말하고 싶다.

1) 유교적 합리성의 문제 : 유교는 도덕 체계인가 종교인가?

전통 유교의 성격을 결정지은 본질적인 요소 중의 하나는 그것이 관료-지식인의 이데올로기로서 역할 하였다는 것이다.²⁵⁾ 그 관료-지식인의 성격이 무엇이나 하는

24) 이러한 관점의 선구적 시도로써 Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament*, 1977 가 있다고 한다.

벤자민 슈윙츠 (나성 역), 「중국 고대사상의 세계」, 살림, 1996. 의 [역자서문] 참고.

25) 송영배, 「중국사회사상사」, 한길사, 1986, 제1부 유교의 본질 참고.

것은 전통 유교 사회의 성격이 무엇이었느냐 하는 것과 연관되어 많은 논의를 불러 일으켰다.²⁶⁾ 그야 어찌되었든 전통 유교는 관료-지식인들의 존재, 그들의 관심과 때 어놓고 생각할 수 없다는 것은 부인할 수 없다. 그들의 관심의 핵심에는, 균형 잡힌 인간상에 기초한 윤리적 실천이 있었으며, 그러한 윤리적 실천이야말로 행정적·정치적 실천(나아가 국가)의 의미를 이루는 것이다. 그 실천에서 그들이 윤리적 및 행정적·정치적 합리주의를 구사한 것은 자연스러운 일이었다.²⁷⁾ 그들에게 있어서 주요한 관심은 어디까지나 실천이었고, 합리주의적 추구는 그러한 실천적 유용성의 한계 속에서였다.

막스 베버(Max Weber)는 그들이 그러한 합리주의를 바탕으로 일체의 궁극적인 사변적 문제에 관한 논의를 비생산적이며, 혁신의 위험성을 가진 것이라 하여 배제하였다고 지적했다. 그들은 합리주의의 철저한 추구, 곧 자신들의 권력의 정당성에 대한 철저한 추구가 오히려 자신의 기반을 붕괴시킬 수도 있다는 것을 잘 알았고, 그런 사태가 일어나는 것을 원치 않았다는 것이다. 이러한 지적은 전반적으로 타당해 보인다. 이것은 왜 유교 사회가 철저한 합리성을 근간으로 하는 근대 사회로 진입하는 데 실패했는가 하는 문제에 대한 포괄적 설명을 제공해 준다.²⁸⁾ 베버는 유교에 대한 그러한 이해와 일관되게, 중국에서의 예언 혹은 예언자적 종교의 결여를 지적한다. 그는 관료적 합리성은 세속과의 조화를 지향하는 세속적 합리성이며, 그것의 비초월적 성격은 세속의 철저한 합리적 변혁을 가로막았다고 본다. 그는 이러한 세속적인 합리성이 중국 종교의 상황도 결정지었다고 보고 다음과 같이 말하였다.

이 합리주의는 일반적으로 그러한 바와 같이 중국에서도, 대중 순치를 위해 종교를 필요로 하지 않을 때에는, 내심으로는 종교를 '경멸하고 있었다.' 그렇지만 순치하는 데 불가결한 정도의, 또한 전통에 얽매인 지방 씨족 단체의 강력한 힘에 부딪힘으로 말미암아 근절할 수 없을 정도의 공적인 명망만이 종교의 직업적 담당자에게 주어졌다. 그러나 그 이상의 의지 및 내적인 발전은 철저히 차단하였다. 신격화된 몇몇 영웅과 특별한 신령

26) 막스 베버는 그것을 다른 관료제와 구별하여 가산제적 관료제로 규정한 바 있다. 여기서 그에 관한 복잡한 논의에 뛰어들 생각은 없다. 막스 베버, (이상률 역), 『儒敎와 道敎』, 문예출판사, 1990. 참고.

27) 막스 베버, 위의 책, 168쪽 참고.

28) 막스 베버 (박종선 역), 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』, 두리, 1987. 참고.

들과 관련된, 하늘과 땅의 위대한 신들에 대한 제사는 국가의 일이었다. 제사를 지낸 사람들은 사제가 아니라, 정치 권력의 담당자 자신들이었다. 국가에 의해 지시된 '속인 종교'는 선조 신령의 힘에 대한 신앙과 그에 대한 제사 뿐이었다. 그 밖의 모든 민간 종교는 원칙적으로는, 주술적인 특별 제사와 영웅 정신적 특별 제사가 전혀 비체계적으로 공존하는 상태에 있었다. 그런데 가산관료제적 합리주의는 내심으로는 자신이 경멸하고 있었던 이 무질서한 상태를 계획적으로 변형시키려고 하기는커녕, 오히려 그러한 상태를 그대로 받아들였다. (...) 세속적인 질서를 비합리적인 것에 근거하게 하는 이 특별한 방식을 통해서, 관리 계급과의 경쟁이 예상되는 초세속적인 세력 및 그 지상의 대표자의 독자적인 힘을 절대적으로 최소화시켜, 관리 권력의 정당성과 가급적 좋게 조화시키는 것이 달성되었다. 이에 반해서, 민간 신앙이 초세속적 항을 지닌 독자적인 종교로 합리화되었다면, 이는 불가피하게 관리의 권력에 대립하는 독립된 세력을 구성하였을 것이다.²⁹⁾

이렇게 이해할 경우, 유교를 지배하는 정신은 세속적 합리주의일 뿐이며, 유교는 종교를 용인하지만 내면적으로가 아니라 다만 외면적으로만 그와 관계한다. 그리고 그것은 현세 지향적이다.³⁰⁾ 그들은 초월의 영역을 그들 자체의 합리성의 영역에서 배제시켰으며, 이는 곧 비세속적 독자 권력의 배제를 염두에 둔 것이고, 결국 비예언적·평화적·보수적 성격을 유교에 부여하였다는 것이다. 그는 유교에서의 인간에 대한 낙관적 이해는 이러한 초현세적 윤리적 신이 존재하지 않는 데서 초래된 특징적 귀결이며, 동시에 가산제 국가에서의 신분적 상황이라고 덧붙인다.³¹⁾ 그에 따르면 결국 유교는 어떠한 내면적 도덕도 형성하지 못하였다.³²⁾ 그는 유교와 기독교(프로테스탄티즘)를 비교하여 다음과 같이 말한다.

유교와 퓨리터니즘과의 대조는 분명하다. (...) 유교에서의 세계에의 적응은 퓨리터니즘에서의 세계의 합리적 개조라는 임무와 대조를 이루었다. 유교는 모든 면에서 완성된 완벽한 세속인의 품위를 유지하기 위해 끊임없이 방심하지 않는 극기를 요구한 반면, 퓨리터니즘의 윤리는 신의 의지를 기준으로 한 태도의 체계적 통일을 위해 끊임없이 방심하

29) 막스 베버 (이상물 역), 『儒敎와 道敎』, 위의 책, 214-215쪽.

30) 막스 베버, 위의 책, 215-216쪽 참고.

31) 위의 책, 218-219쪽 참고.

32) 위의 책, 334쪽-335쪽. 이는 해결도 지적한 바이다. 해결 (김종호 역), 『歷史哲學 講義』, 1982 삼성출판사, 214-215쪽 참고.

지 않는 극기를 요구하였다. 유교 윤리는 인간을, 매우 의도적으로 그 자연발생적인 또는 사회적 상하 관계에 의해 주어진 情誼의 관계 속에 놓았다. 유교는 이러한 관계를, 그리고 단지 이 관계만을 윤리적으로 빛나게 하였기 때문에, 결국 인간과 인간의 관계 ... 그러한 정의적 관계에 의해 만들어진 인간적인 공순 의무 이외의 어떠한 사회적인 의무도 알지 못했다. 이에 반해 퓨리터니즘의 윤리에서는, 이 순수하게 정의적인 관계는 어쨌든 의심스러운 것이었다. (...) 이 정의적인 관계보다 신에 대한 관계가 어떤 상황에서도 일차적인 것이었다³³⁾

이러한 그의 유교에 대한 분석은 정곡을 찌른 측면이 없지 않다. 그러나 그것은 여전히 유교에 대한 일면적 파악에 머문 것으로, 유교 속의 진정한 내면적 역동성을 파악하지는 못하였다. 우리는 유교 속에는 그와 대립하는 요소가 또한 상존 함을 말하지 않을 수 없다. 미국의 중국계 중국 철학자 줄리아 칭(Julia Ching)은 “인간의 존엄과 상호간의 관심, 도덕적 책임과 초월의 개방성을 중추로 하는 바탕에 바로 유교적 가치들의 장점이 있다.”고 말한다.³⁴⁾ 유교는 진정으로 내면적 도덕 체계를 구축하였으며, 그 내면성의 근거가 되는, 초월어로 열려 있는 자아에 대한 형이상학을 구축하였다.³⁵⁾ 이는 공자와 맹자에게 이미 존재하는 경향성이었으며³⁶⁾, 특별히 송대 이래의 신유학자들에게서 현저해진다.

2) 궁극적 실재에 이르는 두 가지 길³⁷⁾ : 내재와 초월

유교는 기본적으로 도덕철학으로서의 성격을 지니며, 시종 그에서 이탈하지 않았다. 유교 내부에서도 궁극적 실재에 대한 관심이 결여된 것은 아니었지만, 유학자들은 그 관심을 도덕철학의 범위 내에서 추구하였다. 초기에 그들은 도덕의 근거-인

33) 위의 책, 341-342쪽.

34) 줄리아 칭 (임찬순 · 최효선 역), 『유교와 기독교』, 서광사, 1993, 92쪽. 이 책은 번선환 목사에 의해서도 같은 이름으로 번역되었다.(분도 출판사, 1994). 기독교의 문제의식과 관련하여 유교의 다양한 면모를 뛰어난게 서술한 좋은 책이다.

35) 위의 책, 92-93쪽 참고.

36) 줄고, “中國 先秦儒學에서의 自然과 道德-「論語」와 「孟子」”, 『哲學研究』, 제41집 (1997년, 가을) 참고.

37) 이와 관련해서는 필자의 박사학위 논문인 「朝鮮 後期 湖洛論辨의 成立史 研究」(서울대학교 박사학위논문, 1995년 8월) 제1장 Ⅱ절을 또한 참고할 수 있다.

간은 왜 도덕적이어야 하며, 어떻게 도덕적일 수 있는가 하는 물음에 대한 답변-를 天과 인간 심성에서 각각 구하는 두 가지 경향성을 드러낸다.³⁸⁾ 즉 인간의 자연적 한계를 넘어서서 그 근거에서 인간을 각성시키며, 그으로 인간의 의지를 집중시키는 초월적 의지로서의 천명(天命), 거기에서 문화적 도덕적 의지를 읽어 내는 그러한 방향으로의 전개가 있었다고 하면, 다른 한편으로는, 인간의 마음의 생생한 현실인 인간 감성에 드러나는 도덕적인 성격에 주목하고 거기에서 인간 도덕 실천의 근거를 구하는 그러한 방향으로의 전개가 또한 있었다.

이러한 초월과 내재의 양방향의 전개는 이후 유교사의 전개에 있어서 다양한 형식으로 재현된다. 물론 그 둘은 전적으로 대립하는 것은 아니며, 서로 역동적으로 조화하면서 유교의 도덕 실천의 성격을 형성해 나간다. 전자의 경우 거기에는 초월의 개방성이 현저하다. 유교의 도덕 실천이 단지 가산제적 전제하에서 공순의 의무를 이행하거나, 외면적인 체면치레에 불과한 것이 아니라 진정 초월적 의지에 대한 응답으로서의 도덕 실천일 수 있는 근거가 거기에 있는 것이다. 그런 점에서 유교의 도덕 실천은 세속적인 권력에 대한 초월적 외침으로서의 예언적 성격을 또한 지닌 것으로 볼 수 있다.³⁹⁾ 유교에서도 단순한 가족적·정의적 인간관계를 넘어선 초월(적 존재)과의 관계의 영역이 완전히 배제되는 것은 아닌 것이다. 유학자들은 나아가 인간 마음의 자연적 현실 가운데서 그러한 초월의 영역을 수렴하여 새롭게 초월적이고 동시에 내재적인(자연적인) 자아의 형이상학을 구축하였다. 그들의 心性論이 그것이다. 인간의 본질인 性은 인간 心의 본질이기도 한데, 한편으로 그것은 天에 의해 부여된 것으로 이해되며,⁴⁰⁾ 다른 한편으로 그것은 心의 현실인 四端 가운데서 우리로 하여금 그의 경험적 현실성을 체험할 수 있도록 한다.⁴¹⁾ 그 초월성에서 그것은 모든 경험적 현실에서의 일탈에 영향을 받지 않으며, 그 경험적 현실성에서 그것은 내재적임을 명확히 한다. 그러나 내재적이라고 해서 순수하게 자연적이라는 말은 아니고 그 자연적 현실 속에서 궁극적 실재를 체험할 수 있다는 것이다.

38) 위의 줄고 참고.

39) H. H. 로울리 (나채운 역), 「고대중국과 이스라엘의 예언과 종교」, 성지출판사 1991은 공자와 맹자를 구약의 예언자들과 비교하여 서술하였다. 유교의 예언적 성격에 대해서는 Wm. Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism*, Harvard Univ. Press, 1991 참고.

40) 「中庸」, 首章 “天命之謂性”

41) 「孟子」, “公孫丑” 上

그것은 곧 體認이라고 불리는 근원 체험적 인식이다. 이러한 내재적 궁극적 실재에 대한 인식의 가능성과 함께, 朱子는 외부 사물에서 궁극적 실재를 인식하는 格物窮理·豁然貫通이라는 총체적 인식의 방법을 제시하고, 그 둘의 궁극적 통일성을 주장하였다.⁴²⁾ 어쨌든 유학자들은 도덕 실천 가운데서, 내재적인 방향으로든 외재적인 방향으로든 궁극적 실재를 만났고, 그를 통해 자신의 삶을 주체적이고 역동적인 것으로 만들었다.

3) 유교적 공동체: 가족주의의 문제: 조상숭배와 天

유교 사회의 중심에는 가족이 있다. 유교에서는 개인을 이해할 때 한 독자적 개체로서보다는 어떤 사회의 성원으로서의 역할을 일차적인 것으로 보았다. 사회의 가장 기초에 가족 관계(혈연 관계)가 있으며, 다른 이차적인 사회적 관계는 그러한 가족 관계의 연장으로 이해되었다. 이러한 가족주의는 전통 농업사회의 기초와 분리할 수 없는 것으로, 근대에 들어서서는 근대 산업사회에 적합한 인간 관계의 형성을 방해한다는 비판을 받는다.⁴³⁾ 그러나 그러한 비판에도 불구하고, 이 가족주의의 전통 이야말로 현재의 우리 사회에서 여전히 그 위세를 발휘하고 있으며, 광범위하게 남아 있는 조상숭배 의식은 그러한 가족주의의 종교적 투영이다. 실로 “가족은 언제나 유교적 생활과 윤리에서 중심이 되어 왔으며, 가족 생활 자체는 윤리적 체계로서 뿐만 아니라 종교 철학으로서의 유교 자체의 특성을 드러내어 주었다.”⁴⁴⁾

유교의 조상 숭배를 어떻게 이해할 것인가? 하는 것은 기독교 선교 초기부터의 문제였다.⁴⁵⁾ 미국의 중국 사상사 학자 벤자민 슈월츠(Benjamin I. Schwarz)는 유교의 조상 숭배에 대해 다음과 같이 말한다.

조상 숭배란 단순히 死者 자체에 대한 숭배가 아니다. (...) 조상들은 단순히 사자의

42) 이에 대해서는 필자의 박사학위 논문, 14-20쪽을 참고

43) 동아시아 국가들의 경제적 성장과 함께 '유교 자본주의'가 논의되면서 이것의 근대적 의미는 새롭게 접근되었고, 최근의 경제 상황과 관련하여 '유교 자본주의' 위기가 거론되면서 다시 한 번 그 부정적 측면이 거론되고 있다.

44) 줄리아 칭, 위의 책, 131쪽.

45) 이튼바 전례 문제이다. 줄리아 칭, 위의 책, 47-50쪽에서 그 간략한 내용을 알 수 있다.

영명한 세계에 머무르는 혼령이 아니다. 이들은 살아 있는 후손들과 유기적인 관계를 지속적으로 유지하는 혼령들이다. 삶과 죽음이라는 장벽을 초월하는 가족 사회의 구성원으로서 그들은 그 사회에서 가족적 역할을 지속적으로 담당하며, 이로 인해 이들이 혈족 관계에서 차지하는 위상의 비중은 그대로 유지된다.⁴⁶⁾

유교에서 조상숭배는 어떤 신성에 대한 종교적 예배라기보다는, 산 자와 죽은 자 사이의 혈연적·생물학적·유기체적 관계의 연속성을 전제로 한, 죽은 가족에 대한 공경이라고 할 수 있다는 것이다.⁴⁷⁾ 슈윙츠는 조상숭배의 전제를 이루는, 산 자와 죽은 자, 현세와 피세 사이의 유기체적 관계의 연속성이라고 하는 것이 중국 문화를 보다 광범위하게 특성 지운 것이라고 보았다. 즉 그것은 사회질서의 모형을 제공하였으며, 종교적 혹은 철학적 발전에 영향을 미쳤다는 것이다.

종교적 방향 설정으로서의 조상숭배는 사회질서의 전형, 즉 밀접히 연계된 역할들의 조직망으로서의 혈연집단을 강조한다.⁴⁸⁾

조상숭배가 제시하는 우주에 대한 은유는 최고신의 직권에 의해 가족적 조화 속에서 결속되는 실체들과 에너지들로 구성된 세계이다. (...) 사회 정치적 질서의 모델 관점에서 언급하자면, 조상숭배는 신성한 의례의 체계에 의해서 이상적으로 결속되고, 명확히 정의된 역할과 신분으로 구성된 조직망에 근거하는 내재적 질서의 상태를 보여준다.⁴⁹⁾

중국에서 조상숭배가 종교적, 심지어는 철학적 발전에 대해서 가질 수 있는 또 다른 의미는 신성한 영역과 인간계 사이의 연계이다. (...) '신성한' 것과 인간적인 것을 구분하는 경계는 분명하지 않으며, 나아가 인간들은 진정으로 신성한 성격을 지니거나 혹은 그러한 색채를 떨 수 있을 것으로 보인다. (...) 이와 같은 경계의 상실은 좁은 의미의 종교의 영역뿐만 아니라 존재론적 사유의 전체 영역에까지도 심각한 영향을 끼쳤을 것이라고 추측하고 싶은 충동에 빠진다. (...) 인류와 우주의 기원에 대한 (...) 지배적인 은유로서 제조나 창조보다는 출신이나 생산을 사용 (...) 이른바 '일원론적' 및 '유기체적' 방향설정 (...) 등등이다.⁵⁰⁾

46) 벤자민 슈윙츠 (나성 역), 『중국 고대사상의 세계』, 살림, 1996, 50쪽.

47) 이는 예수회의 중국선교 초기부터 대립된 견해를 불러일으킨 주제 중 하나였다. 줄리아 칭, 위의 책, 48-49쪽 참고.

48) 벤자민 슈윙츠, 위의 책, 52쪽.

49) 위의 책, 64쪽.

50) 위의 책, 55-56쪽.

이른바 중국적 사회, 중국적 세계관의 형성과 조상숭배는 밀접한 관련을 가진다는 것이다. 그런데 유교의 종교적 성격은 단지 이러한 조상숭배만을 그 내용으로 가진 것은 아니다. 위의 궁극적 실재에 대한 진지한 추구하고 관련하여 그의 종교적 원형 혹은 투영이라고 할 수 있는 天 혹은 上帝에 대한 숭배가 또한 유교에는 고유하며, 유교의 종교적 성격을 규정하고 있다. 유교는 창조설을 발전시키지는 않았지만 “유교 경전에는 만물의 근원과 원리이며 생명을 부여하고 인류를 보호하는 신에 대한 믿음이 분명하게 드러나 있다.”⁵¹⁾ 그 신이 인격적인 존재로 이해되었는지 혹은 어떤 비인격적이고 형이상학적인 절대자로 이해되었는지⁵²⁾, 또한 그 절대자가 우주 내에 편재하는 힘이고, 상대성이나 변화로부터 분리된 것이 아니라 상대성과 변화 자체 안에서 발견되는 것이라 해도, 그것은 곧 단순히 중국의 일원적 세계관으로는 포착되지 않는 초월의 영역이 초기 유교에서부터 존재해 왔다는 사실을 보여주고 있는 것이다. 벤자민 슈윙츠는 조상숭배에 대한 위의 서술에 이어 天 신앙의 기원과 관련하여 다음과 같이 말한다.

정치적 합법화의 궁극적 원천으로서의 조상숭배는 한계를 가지고 있다. (...) 모든 사람들은 혈족을 갖고 있기 때문에, 조상숭배는 어떤 의미에서 만인 평등적 종교이다. (...) (왕의) 혈통적 계보를 합법화시키는 궁극적 원천을 자연의 신령한 힘에서 찾아야 하는 필연적인 이유를 우리는 쉽게 이해할 수 있는데, 그 이유는 자연의 관심은 조상들의 관심에 갖는 특수성의 한계를 멀리 초월하기 때문이다...왕이 행사하는 권위의 궁극적 원천은, 결국 다른 무엇보다도, 자연적 귀신들의 전체 위에서 군림하는 최고 신, 帝와 왕과의 직접적인 관계에 있었다.(61쪽) (...) 중국에 있어서 帝의 출현은 통일 왕국의 출현과 밀접한 관계가 있다... 현재 대부분의 학자들은 帝가 신격화된 조상이 아니라 상왕조를 탄생시킨 비인격적인 최고신이라는 사실에 동의한다(62쪽).

중국에서 천의 등장은 분명 통일 왕국의 출현과 깊은 관련을 지닌 것이라 하더라도, 일단 모든 유기체적 통일성을 넘어선, 혹은 그것을 그 총체성에서 관계하는 실재의 영역이 중국인의 사유에 포착되었다는 것은 매우 중요한 의미를 지닌다. 천에

51) 줄리아 청, 위의 책, 153쪽.

52) 줄리아 청은 유교에 생성·마음·관계로서의 절대자가 있다고 말한다. 위의 책, 제4 장 제3절 참고

대한 제사는 물론 천자 한 사람에게 독점된 것이지만, 천에 대한 접근은 위에서 이미 살펴본 대로 궁극적 실재에 대한 접근의 형태로 일반 유학자들에 개방되는 것이다. 실로 유학자들은 그러한 궁극적 실재에 대한 인식(근원 체험적 인식과 총체적 인식)을 통해 천자의 왕권을 넘어서 독자적 권력의 이름으로 예언자의 역할을 담당할 수 있었던 것이다. 결국 중국 유교의 종교적 성격과 관련된 이러한 대립하는 경향은 유교가 가진 근원적 긴장의 하나라고 할 수 있다. 이러한 긴장을 간과한다면 우리는 유교를 적합하게 판단할 수 없으며, 다만 피상적으로만 이해할 수 있을 따름이다.

6. 유교적 기독교?

하나님께서서는 우리의 문화를 통해 역동적으로 역사 하신다. 궁극적으로 그러한 역동성의 근거는 한편으로는 복음·진리와 현실 문화 사이의 불가피한 긴장 관계이며, 그 긴장 관계를 뚫고 자신을 실현하려 하시는 하나님의 뜻이다.⁵³⁾ 다른 한편으로는 그러한 역동성은 현실 문화의 역동성을 통해 자신을 표출한다. 우리는 위에서 부족하나마 유교 속에서 발견되는 대립·긴장과 그로 말미암은 역동성의 일단을 살펴보았다. 유교 내의 대립은 각각 우리 삶을 구성하는 한 계기이며, 그를 통과해 우리는 하나님께로 나아가며, 하나님께서는 또한 그를 통해 역사 하신다고 믿는다. 그것은 다만 복음에 대한, 혹은 우리 문화에 대한 靜的인 수용과 거부의 문제가 아니라, 복음과 우리 문화의 역동적 상호작용임을 믿는다. 물론 또한 그 모든 상호 작용의 궁극적 근거가 되며, 그 모두를 수렴하는 최종적 지점이 하나님의 뜻이요, 하나님의 진리임을 믿는다.

우리는 현대의 다원주의적 상황 속에서 어떤 것이든 그 절대적 타당성을 주장할 수 없는, 정당성 물음의 시대에 살고 있다.⁵⁴⁾ 절대적 진리를 요청하지만 거기에 도

53) "나라이 임하옵시며 뜻이 하늘에서 이룬 것 같이 땅에서도 이루어지이다." (마 6:10)

54) 김희성 교수는, "단순히 종교 다원성이라는 현상을 사실로서 인지하는 정도가 아니라, (...) 그것을 전제로 한 신학을 하자는 것이다."라고 말하면서, 그 정당한 이유로서 지적, 도덕적, 신학적 이유를 들고 있다. 김희성, 『포스트모던 사회와 열린 종교』, 민음사, 1994, 96쪽 이하 참고. 윤리적 영역에서의 다원주의의 기원과 문제점에 대해서는 알래스타어 매킨타이어 (이진우 옮김), 『덕의 상실』, 1997. 참고

달하는 것은 불가능한 비참한 운명을 타고난 근대적 이성의 시대에 우리는 살고 있다.55) 이제 우리가 할 수 있는 것은 다만 개인적 경험과 사유, 신앙을 고백하는 것 뿐인지도 모르겠다. 물론 우리의 고백은 적어도 우리에게는 절대적 확신을 가지고 말해지는 것이며, 나아가 이성이나 지식에 대립한, 혹은 논증적 구조를 결여한 단순한 신앙고백이지만 한 것은 아닐 수도 있다. 그러나 그것은 이제 매우 조심스러운 방식으로 추구되어질 수밖에 없다.56)

생각해 보면 이것은 또한 단지 근대적 이성의 문제만은 아닌 것 같기도 하다. 진정 초월적 하나님을 우리가 진리로서 고백한다면, 우리는 현존하는 그 어떠한 것도 그 자체로 절대화할 수는 없을 것이다. 그렇다고 해서 초월적 하나님에 대한 우리의 믿음이 곧 모든 것을 용인하거나 부정하는 어떤 유형의 상대주의를 필연적으로 가져오는 것은 아니다. 우리에게 요청되는 것은 그러한 상대주의적 태도가 아니라 진리의 가능성과 자기가 믿고 확신한 바에 있어서는 단호하나, 또한 겸손하고 개방적인 태도를 취하는 것이라고 본다. 이 모두가 성경적이라고 믿는다. 이 역시 잘못된 것인지 모르지만, 우리는 여기서 출발하지 않을 수 없다. 진정 우리가 기독교의 하나님을 특정의 문화를 초월해 있는 분으로 고백한다면 '유교적 기독교'라는 것은 존재할 수 없다. 그러나 우리가 동시에 하나님은 또한 인간 문화 전체를 관통하고 계시는 분이라고 고백한다면 '유교적 기독교'라고 하는 것은 우리가(개인이든 공동체이든) 하나님께 나아가는 유의미한 한 방식, 혹은 한 방법이 될 수 있을 것이다.57) 물론 그것이 진정 유의미한 방식·방법이 되기 위해서는 유교는 복음 안에서 끊임 없이 새롭게 되어야만 한다. 그리고 그를 위해서 하나님의 주권적 역사하심 앞에 겸손히 자신을 개방해야만 할 것이다.

55) I. 칸트 (최재희 역), 『純粹理性批判』, 박영사, 1983, "초판의 머리말" 참고.

56) 그 한 시도로 Alvin Plantinga, *Reason and Belief in God*, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff ed., *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Univ. of Nortre Dame Press, 1983이 있다.

57) 줄리아 칭은 유교적 기독교는 힌두교적 기독교나 불교(禪)적 기독교보다 훨씬 더 가능성이 크다고 말한다. 줄리아 칭, 위의 책, 30쪽.