

불이적(不二的)¹⁾ 종교 대화 방법론 : 삼위일체의 무적(無的) 해석과 가능 원리의 고찰을 중심으로

조영기

중국 우한대학교, 철학대학원 종교철학 박사연구생

들어가는 말

1. 종교 대화의 전제

1.1. 우선순위와 태도의 문제들

1.2. 패러다임의 확장: 상호 변혁과 불가결의 보충

2. 절대자의 유성(有性)과 무성(無性):

2.1. 페리코레스시스(περιχώρησις)와 절대무(絕對無)

2.2. 절대자의 자기 부정(self-denial)

3. 불이적(不二的) 만남

3.1. ‘나-너-우리’의 불이적 만남

3.2. 만남의 장(場): 이타행의 실천(praxis)

나가는 말

1) ‘불이’(不二, advaya)는 힌두교 전통의 ‘아드바이타’(advaita)와는 달리 불교 학파 가운데 중관학과 (Maadhyamakd)의 ‘중도’(中道, madhyama-pratipad) 개념과 초기 유가행파(Yogacara)의 ‘무이’(無二, advaya)적 관점을 지칭한다. 본질주의로 대표되는 상견(常見)과 허무주의로 대표되는 단견(斷見)을 거부하는 입장이 『중론』에서 제시하는 중도관이다.; 김현구, 「무이(無二, advaya)의 중도적 의미」, 『불교 학보』, 74(2016, 3), 45, 65

들어가는 말

종교는 본래 호전적인가? 이에 대해 카렌 암스트롱은 “종교에 단일하고 변함없는 고유 의 폭력적 본질이 있다는 주장은 부정확하다”²⁾고 말한다. 그러나 실제로 오늘날 지구촌 곳곳에서는 종교적 갈등으로 기인한 국가간, 또는 민족 간 전쟁이 끊임없이 벌어진다. 켈의 지적처럼 “종교 간의 대화 없이 종교 간의 평화는 있을 수 없다.”³⁾ 오늘날 우리는 종교간 무제약적인 대화와 연대를 통해 환경오염, 자원고갈, 전염병 등 전 지구적으로 당면한 문제들의 해결을 위해 그 어느 때보다 강력한 연대와 공조가 요청되는 시대에 살고 있다. 그럼에도 불구하고, 종교간 만남이라는 것이 여전히 어색하고 작위적이며 다분히 이상적이고 추상적인 구호로 들리는 이유는 무엇인가? 이는 무엇보다 종교들마다 자기 종교만을 절대화하고 타종교를 부정하면서 개종 또는 배척의 대상으로만 삼기 때문이다. 자기 종교의 한계를 인식하지 못하고 자신의 종교만이 전체지(全體知)를 소유한 듯 착각하면서 타종교를 수용하지 못한다면 종교간 대화는 그저 공허한 외침에 불과하다.

그렇다면 서로 이질적인 종교 진리들이 어떻게 하나로 융합할 수 있을까? 이에 대해 하카리 요시하루(量義治)는 상이한 종교 진리들이 만약 유적(有的)이면서 동시에 무적(無的)이라면 서로 대립하면서도 융화할 수 있다고 말한다.⁴⁾ 이는 종교 갈등의 요인으로 작용하던 유적 도그마(dogma)와 차이점들이 무적 통찰과 사유를 통해 새로운 국면으로 나아갈 수 있음을 시사한다. 그런데 유적이면서 동시에 무적인 것이 실제로 가능한 것인가? 하카리 요시하루는 기독교의 삼위일체 신은 유적이면서 동시에 무적이라고 말한다.⁵⁾ 고유의 특성을 지닌 셋의 유(有)가 하나의 무(無)라는 말이다. 그의 주장처럼 만약 삼위일체가 유적이면서 동시에 무적이라면 기독교는 불교와 깊이에서 만나 대화해야 할 당위성 및 공통의 사유 근거를 확보하게 된다. 특히, 삼위일체의 아포리아, 즉 ‘셋인 실체’(Three Substances)가 사실은 ‘한 분 하느님’(One God)이라는 논리적 한계가 불교의 ‘공’(空) 또는 ‘무’(無)와 만나 이해를 확장하고 논리적 타당성을 확보할 수 있게 된다. 불교에서는 모든 존재가 무를 기반으로 상즉상입(相即相入)하기 때문이다.

이에 본 연구는 기독교가 불교와 그 근처에서 만나기 위한 방법론으로서 무의 통찰,

2) 카렌 암스트롱, 『신의 전쟁』, 정영목 옮김, (서울: 교양인, 2021), 597.

3) 한스 켈, 『세계윤리구상』, 안명옥 옮김, (서울: 분도출판사, 2001), 7, 112.

4) 하카리 요시하루, 『묻는 철학, 답하는 종교』, 김청균 옮김, (서울: 어문학사, 2009), 199.

5) Ibid.

특히 ‘불이적’(不二的, advaya) 사유에서 그 가능성을 탐색하고 논증을 시도한다. 이를 위해, 먼저 종교간 대화를 가로막는 종래의 타종교 인식과 태도상의 문제점을 점검하되 특히 서구 유적 신 개념의 한계를 극복하는 차원에서 무적 사유를 소개하고 패러다임의 확장을 시도할 것이다. 다만, 여기서는 만남을 위해 불교가 감당해야 할 역할보다는 기독교가 불교와 만나기 위한 무의 깨달음과 기능 원리에 대한 고찰이 주가 될 것이다. 이어서 기독교의 삼위일체와 불교의 절대무(絕對無)⁶⁾가 자기실현의 본성으로서 공통으로 현시(顯示)하는바 ‘자기 부정’(self-denial)의 실천적 함의를 종교간 대화의 측면에서 고찰하고 적용해 보고자 한다. 요컨대, 종교 대화는 ‘너’의 안에서 ‘나’의 존재를 실현하는 주객미분(主客未分)의 관계성, 즉 페리코레시스적 ‘자기 비움’과 ‘내어 줌’의 원리를 공통의 사유 기반 및 실천 강령으로 삼고 모색해 나갈 때, 이러한 불이적 사랑과 자비의 역동성과 개방성 안에서 비로소 실효성 있는 논의가 시작될 수 있다.

1. 종교 대화의 전제

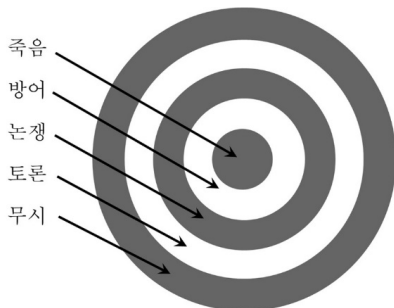
1.1. 우선순위와 태도의 문제들

예수의 가르침에 의하면 율법을 지키는 것이 구덩이에 빠져 죽어가는 양의 생명을 구하는 것보다 앞설 수 없다(루카 14,1-7). 어떤 종교 교리도 인간 생명을 희생시키는 한, 참된 종교로서 구원을 논할 자격을 상실할 수밖에 없다. 오늘날 종교들은 “진정으로 중요한 것이 무엇인가”라는 냉철한 질문 가운데 가치의 우선순위에 대한 명확한 인식이 요구된다. 고무적인 것은 과거 식민주의적 정복주의에 편승하던 기독교에 자기 성찰과 변혁이 시도되었다는 것이다. 칼 라너(Karl Rahner)와 함께 쿵(Hans Küng)은 “교회 밖에 구원은 없다(Extra ecclesiam nulla salus)”는 교회중심 배타주의를 넘어서서 기독교 외의 세계 종교들을 진리를 향한 도상의 동반자로 바라보기 시작했다.⁷⁾ 계시 신앙에 근거하여 타종교

6) 니시다 기타로에 의해 창시된 교토학파(Kyoto School)은 ‘존재’(being)에 뿌리를 둔 서구 철학과 ‘무’(無)에 기초한 선종(禪宗) 사상의 사이에서 그들만의 독창적인 관점을 발전시켰다. 니시다는 그 자체 안에 절대적 자기 부정을 담고 있는 ‘절대의 무’의 개념을 통해 신 이해를 발전시켜 나갔다.; Masakatsu Fujita, 『The Kyoto School of Philosophy and its Genealogy』, https://www.kyoto-u.ac.jp/sites/default/files/embed/jaaboutpublicissueresearch_activitiesdocuments2013vol3no3RA2013-3-4.pdf; https://en.wikipedia.org/wiki/Kyoto_School(접속일: 2023. 12. 1).

를 배척하던 개신교 신학자 바르트(Karl Barth) 역시 후기에 이르러 “기독교는 유일의 빛(das Licht)가 아니라 하나의 빛(ein Licht)일 뿐이라”고 고백했다는 일화⁸⁾는 기독교와 타종교와의 대화에 긍정적 신호로 해석된다. 특정 종교만이 전체지를 점유하고 있다는 위험과 교만에서 한 걸음 내려와 종교간 서로를 통해 발견되는 진리의 통찰들을 공유하겠다는 이러한 시도는 종교간 갈등 해소는 물론 개별 종교 자체의 발전에 있어서 또한 매우 고무적인 일이 아닐 수 없다.

오늘날 종교간 문제에 있어 신앙의 요소에 대한 명확한 가치 인식은 대화의 태도에 있어 무엇보다 결정적인 역할을 한다. 지미 도드(Jimmy Dodd)가 기독교 내의 분쟁 해결안으로 제시한 요소 분석은 종교 간 대화에도 적용이 가능해 보인다.⁹⁾ 종교간 문제에 있어 첫째로, 절대로 타협하거나 양보할 수 없는 핵심적인 문제가 있는 반면, 둘째로 언제나 반드시 방어해야 되는 문제들이 있다. 셋째로, 평화적으로 논쟁해야 할 문



- 신앙의 본질적 요소: 기꺼이 죽음도 불사하는 것
- 핵심 신념: 언제나 방어해야 하는 것
- 책무: 지식을 갖추고 논쟁해야 하는 것
- 확신: 토론할 여지를 두는 것
- 취향: 개인의 판단에 따라 무시해도 되는 것

제들이 있다. 이런 문제들은 강한 소신을 갖고 논쟁에 참여하면서도 다른 견해가 있을 수 있음을 염두에 두어야 한다. 넷째로, 침착하게 토론해야 할 문제들이 있다. 교리에 관련된 부분이 아닌 개인의 신념이나 확신이 이 범주에 속한다. 다섯째로, 자신의 판단에 따라 무시해도 되는 문제들이 있다. 이것은 개인적 취향일 뿐이므로 이런 문제로 열을 올리는 것은 시간 낭비에 불과하다.

태도를 결정하는 것은 이해와 가치에 대한 인식이다. 지미 도드의 저서에 실린 위 그

7) 한스 쾨은 1965년 인도 봄베이에서 열린 종교회의에서 “만민은 구원받으며 모든 세계종교는 신의 은총 속에 있는 정당한 구원의 길”이라고 밝혔다. 그러나 라너와 쾨의 입장 역시 자기 종교중심의 포괄주의적 한계를 크게 넘어서진 못했다.; 변선훈, 『전집1: 종교간 대화와 아시안신학』, 37-38.

8) 변선훈, 『변선훈전집7: 현대문명과 기독교신앙』, 변선훈아카이브 편, (천안: 한국신학연구소, 1999), 370.

9) 지미 도드, 래리 맥누선, 『목사도 사람이다』, 안정임 옮김, (서울: 예수전도단, 2017), 222-225.

림은 이를 시각적으로 잘 제시해 주고 있는데,¹⁰⁾ 요컨대, 목숨을 걸고 지켜야 할 만큼 중요한 종교 진리가 있는 반면, 대의를 위해 자기 주장을 내려놓고 지속적으로 토론해야 할 요소가 있다는 것이다. 그런데 많은 종교들이 실제로는 종교적 진리 대신 사적 이익이나 정치적 목적을 위해 생명을 불사하곤 한다. 심지어 인간 생명이나 구원과 직결되지 않는, 비본질적 요소들을 위해 피를 흘리기도 한다. 이로 인해 세계의 구원을 염두에 두고 걱정해야 할 종교들이 오히려 세상을 근심하게 한다. 완벽한 종교는 없다. 자신의 종교만이 배타적 진리를 가졌다는 오만과 착각을 내려놓고, 깨달은 진리를 겸손히 견지하되 타 종교를 통해 배우고 변혁의 기회로 삼는 종교만이 미래를 기억할 수 있으며, 종교 본연의 역할인 구원문제를 논할 정당성을 확보하게 된다.

1.2. 패러다임의 확장: 상호 변혁과 불가결의 보충

오늘날 종교들이 깊이에서 만나기 위해서는 무엇보다 타종교의 진리에 대한 인식의 전환과 확장이 필요하다. 타종교에 대한 배척과 부정을 멈추고 “타종교를 통해 어떻게 자신을 개혁할 것인가?” 하는 ‘상호 변혁’(mutual transformation)에 관심을 두고 해법을 모색해야 한다.¹¹⁾ 이를 위해서는 각각의 종교 주체들이 자기 종교에 대한 한계를 명확히 인식하고 타종교를 개종의 대상이 아니라 자신의 종교를 좀 더 온전하게 채워주는 불가결의 ‘보충(Ergänzung)’¹²⁾으로 바라볼 수 있어야 한다. 여기서 서로 다른 종교 진리들 간의 차이점과 특수성이 일방적으로 합병되거나 작위적으로 통합되기보다는, 오히려 그러한 차이가 상호 변혁의 기제¹³⁾로 작용할 때에 진정으로 실효성과 깊이가 있는 종교 대화가 시작될 수 있다. 타종교들을 통해 진리의 새로운 지평을 볼 수 있는 겸허한 종교만이 자기 변혁을 통해 자기 종교 안에 타종교를 수용할 공간을 확보한다. 그리고 타종교 안에서 발견되는 서로 ‘다른’ 측면들로 인해 초월자의 무한한 측면들(infinite-dimensions)에 대한 좀 더 명확하고 완전한 이해가 가능해진다. 한편, 이러한 상호 변혁의 종교 대화가 자칫 혼

10) Ibid., 222.

11) 장왕식, 「불교와 기독교의 쟁점: 종교철학적 비교」, 『동서종교의 만남과 그 미래』, 변선환아키브·동서종교신학연구소 편, (서울: 모시는 사람들, 2007), 43.

12) Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, (Basel: Schwaben, 2017), 73: 야스퍼스의 주장에 따르면, 타종교는 보다 완전한 진리에 도달하기 위해 요구되는 ‘불가결의 보충’이다.

13) 변선환, 「불교적 그리스도론의 여명」, 변선환아키브 편, 『변선환전집2: 불교와 기독교의 만남』(천안: 한국신학연구소, 1997), 239.

합주의(syncretism)에 빠질 것이라는 우려가 있다. 이에 대해 한인철은 이러한 문제가 크게 우려할 만한 것이 못된다고 하면서¹⁴⁾ 다음과 같이 설명한다.

기독교가 만일 비기독교적 종교전통의 새로운 통찰들을 수용하는 과정에서 자기동일성을 상실한다면 곧 혼합주의에로 전락할 수 있으나 그 과정에서 기독교의 동일성을 유지한다면 혼합적이긴 해도 혼합주의에로 귀결되지는 않는다. 예컨대, 캄(John B. Cobb, Jr.)이 기독교와 불교의 만남의 결과로서 ‘불교화된 기독교’에로의 지향을 거침없이 주창할 수 있었던 것은 불교적인 기독교에로의 변화를 비기독교화의 과정으로 보지 않고 기독교가 불교적인 통찰의 수용을 통해 더욱 기독교화하는 과정으로 이해했기 때문이다. 그러므로 비기독교적인 종교적 통찰의 수용을 통해 기독교는 더욱 심화되고, 더욱 확대되고, 더욱 풍요롭게 되며, 더욱 성숙되고, 그럼으로써 궁극적으로는 보다 나은 기독교가 될 수 있다.¹⁵⁾

그렇다면, 좀 더 완전한 진리 이해를 위해 각 종교의 진리들이 전체를 이루는 한 ‘부분’으로서 받아들여져야 한다는 것인가? 그런 일은 실제로 일어나기 어려우며, 또 일어날 필요도 없다. 왜냐하면, 종교간 대화의 목적은 상이한 종교들을 조화시켜 하나로 통합하는 것이 아니기 때문이다. 한인철은 종교간 대화는 단순히 유사한 특질의 비교가 아니라 “각 종교가 부분이자 전체로서 신을 드러낸다”는 대전제를 분모로 두고 시작될 필요가 있다고 주장한다. 그는 파니카(Raimundo Panikkar)의 주장을 인용하여, “종교란 ‘부분을 통하여 전체’(totum per partem)를 보는 하나의 ‘관점’이다”라고 말한다.¹⁶⁾ 하나의 관점에 의해 보여지는 전체는 그 자체로서 전체이다. 또한, 관점이 부분적이라면 다양한 관점이 공존할 수 있으며 진위나 우열을 논할 수도 없다. 종교에 대한 관점주의적 해석은 다음의 비유를 통해 더욱 명확해 진다.

관점주의는 장님이 코끼리 만지는 비유로서는 적절히 설명될 수 없다. 오히려 관점주의는 화가가 코끼리 그리기라는 비유가 적절할 수 있다. 모든 화가는 서로 다른 시각에서 코끼리 전체를 그린다. 그러나 전체로서의 코끼리를 보는 그들의 눈과 관점은 서로 다르다. 서로 다른 화가들이 그린 그림의 총합이 코끼리의 전체가 되는 것이 아니다. 하나하나의 그림이 코끼리의 전체이다.

14) 한인철, 『변신환의 토착화론』, 『변신환종교신학』, 변신환아카이브 편, (천안: 한국신학연구소, 1996), 70.

15) 한인철, 『변신환종교신학』, 58.

16) Raimundo Panikkar, “The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion of a Cosmic Confidence in Reality?” in *Toward a Universal Theory of Religion*, ed. Leonard Swidler, (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1987), 140.; 한인철, 『변신환종교신학』, 63에서 재인용.

부분적인 하나의 눈은 아무리 위대해도 전체로서의 실재를 대체하지는 못한다. 오히려 그것은 전체로서의 실재를 보다 충분히 보기 위해 성숙하고 성장하고 확대되어 가는 과정에 있을 뿐이다. 이러한 한계의식이 타종교와의 만남을 요청하게 된다.¹⁷⁾

2. 절대자의 유성(有性)과 무성(無性)

2.1. 페리코레스시스(περιχώρησις)와 절대무(絶對無)

기독교와 불교의 결정적인 차이 중 하나는, 불교는 기독교와 달리 유적 절대자(神)를 상정하지 않는다는 것이다. 기독교가 이 세계의 기원과 근거를 인격적 유일신에서 보는 반면 불교는 존재하는 세계를 그 자체로 긍정하면서 일체의 기원적 존재, 인격적 신을 거부한다.¹⁸⁾ 그리고 이러한 절대자관에서 있어서의 차이점은 기독교가 불교와 근본적으로 만날 수 없고 깊이에서의 대화 역시 불가능하다는 오해를 낳는다. 그러나 기독교는 이러한 해묵은 오해와 편견에서 벗어나 좀 더 완전한 절대자관의 확보를 통해 보다 나은 기독교가 되기 위해 불교의 지혜와 통찰에서 불가결의 ‘보충’을 얻을 필요가 있다. 특히, 절대자관에 있어 만약 양 종교가 동일한 대상을 지시하고 있으며¹⁹⁾ 공통의 진리 기반 위에 기초하고 있음을 깨닫게 된다면 기독교는 불교를 기독교의 적이 아닌 진리를 향한 여정의 동반으로 인식할 수 있으며 불교와 함께 깊이에서의 만남과 대화를 시작할 근거 및 당위성을 확보하게 된다.

기독교가 불교와 깊이에서 만나기 위해서는 먼저 절대자의 유성(有性)과 무성(無性)을 함께 이해할 필요가 있다. 대상화하고 실체화하는 유적 사유 구조 속에서 기독교와 불교는 그저 서로 분리된 객체일 뿐, 서로의 깊이 안에서 이루어져야 할 심층적인 만남을 가질 수 없다. 기독교는 불교와 만나기 위해 먼저 불교가 그저 일원화된 신비주의에 불과하다는 오해를 벗고 인간과 세계, 그리고 초월자에 대해 무적으로 사유를 확장할 수 있어야

17) 한인철, 『변선회종교신학』, 64.

18) 이찬수, 「불교와 그리스도교, 깊이에서 만나다」, 『동서종교의 만남과 그 미래』, 변선회아키브·동서종교신학연구소 편, (서울: 모시는 사람들, 2007), 19.

19) 불교적 사유를 통해 한국기독교의 토착화를 구상한 변선회(1927~1995)은 중국 선불교 교전의 비유를 인용하여 “달(진리)을 가리키고 있는 손가락만 보고, 달 자체를 보지 못하는 사람은 어리석은 사람이라”고 말하면서 경직화된 교리나 전통에 집착하여 타종교를 배척하고 자기 종교만을 우상시하는 태도를 경계한다.; 변선회, 「불교와 기독교의 대화」, 『변선회전집2: 불교와 기독교의 만남』, 변선회아키브편, (천안: 한국신학연구소, 1997), 113-114.

한다. 특히, 논리적으로 난해한 서구 기독교의 삼위일체(三位一體)는 불교의 지혜와 통찰을 필요로 한다. 기존의 유적 차원을 넘어 무적 사유의 차원으로 확장될 때 삼위일체는 좀 더 완전하고 역동적인 해석이 가능해진다. 삼위일체의 유적인 ‘세 위격들’은 무적 연합을 통해 비로소 ‘하나’로 설명될 수 있다.²⁰⁾ 불교의 연기적 관계 속에서는 구분되면서도 하나이기 때문이다. 서로 구별되는 아버지와 아들 그리고 성령은 세 존재로 환원될 어떠한 가능성도 없이 서로 구별되는 가운데 분명하고 철저하게 구현된다. 삼위지만 동시에 한 분이신 하느님의 하나 됨이 온전하게 보전된다. 연기적 공의 하느님은 각 위격을 포괄하기 때문이다.²¹⁾ 이러한 무분별의 관계를 통해 삼위일체론은 비로소 논리성과 타당성(plausibility)을 확보할 수 있게 된다.

기독교는 특히 불교의 공(空)이나 무(無) 개념을 통해 삼위일체의 연합 원리 및 그 가능성에 대한 보충적 이해와 확증을 얻을 수 있다. 왜냐하면, 불교의 무(無)는 단순한 ‘없음’(nothing)이나 부정의 원리(negative principle)가 아니기 때문이다. 아베 마사오(阿部 正雄, 1915~2006)는 “무(nothingness)란 부정과 긍정의 대립을 그 근원에서 초월하면서 부정과 긍정을 그 자체로 성립시키는 절대 긍정의 원리(absolutely affirmative principle)다”²²⁾라고 말한다. 이러한 의미에서 일본의 교토학과(京都學派)는 이를 가리켜 ‘절대무’(絕對無, Absolute Nothingness)라 표현한다. 교토학파를 창시하고 이끈 니시다 기타로(西田幾多郎, 1870~1945)는 절대무를 서구의 신과 비교하면서 그 상관성을 다음과 같이 논한다.

절대는 어떻게 참 절대일 수 있는가? 절대는 무(無)에 대함으로써 참 절대일 수 있다. 절대의 무(無)에 대함으로써 절대의 유(有)인 것이다. 그리하여 자기 외에 대상으로 자기에 대립하는 그 무엇도 없다. 절대무에 대한다는 것은 자기모순적으로 자기 자신에 대한다는 것이며, 그것은 모순적 자기동일(自己同一)이다. … 자기 외에 자기를 부정하는 것, 자기에 대립하는 것이 있는 한, 자기는 절대가 아니다. 절대는 자기 안에 절대적 자기부정을 포함하는 것이지 않으면 안 된다. 그리하여 자기 안에 절대적 자기부정을 포함한다고 하는 것은 자기가 절대의 무가 된다고 하는 것이어야 한다. … 참 절대란 이러한 의미에서 절대 모순적 자기동일적이지 않으면 안 된다. 우리가 신이라는 것을 논리적으로 표현할 때, 이렇게 말할 수밖에 없다. 신은 절대의 자기부정으로, 역대응적(逆對應的)으로 자기 자신을 대하고, 자기 자신 안

20) 조영기, 「삼위일체의 무적(無的) 자기 실현: 자기 부정을 통한 자아 실현의 공동체 모형으로서」, 『신학논단』, 112(2023. 6), 332.

21) 한상석, 『공(空)과 케노시스(κένωσις)』, 박사학위논문, 서강대학교 대학원, 2018, 205-206.

22) 아베 마사오, 『선과 현대신학』, 변선환 옮김, (서울: 대원정사, 1996), 53.

에 절대적 자기부정을 포함하는 것이기 때문에, 자기 자신에 의해 있는 것이며, 절대의 무이기 때문에 절대의 유인 것이다. 절대의 무이자 유이기 때문에, 불가능한 것이 없고 모르는 것이 없는 전지전능이다.²³⁾

요컨대, 니시다는 불교의 무가 절대의 자기 무화(無化), 즉 자기 부정의 원리를 통해 자기 안에 절대의 무를 실현하며, 절대의 무이기 때문에 동시에 절대의 유가 될 수 있다고 말한다.²⁴⁾ 그렇다면 절대의 무가 절대의 유인 것처럼, 절대의 유 또한 절대의 무가 될 수 있을까? 하카리 요시하루는 기독교의 신이야말로 절대유(絶對有)이자 절대무(絶對無)라고 말하면서²⁵⁾ 그러한 주장의 근거로서 다마스쿠스 성 요한(St. John of Damascus, 675~749)을 중심으로 한 상호상입설(相互相入說)을 제시한다. 상호상입설은 한 마디로 삼위격이 서로 상대의 안에 산다고 하는 것이다. 즉 아버지는 아들 안에, 아들은 아버지 안에, 또 아버지는 성령 안에, 성령은 아버지 안에, 또한 아들은 성령 안에, 성령은 아들 안에 사는 것이다.²⁶⁾ 하카리 요시하루는 상호상입설을 가리켜 서양 신학사에서 가장 특출한 삼위일체에 대한 설명이라고 평가하면서²⁷⁾ 다음과 같이 설명한다.

상호상입설은 가장 뛰어난 삼위일체론의 설명이지만, 서양신학은 그러한 상호상입의 가능성의 근거를 규명하고 있지 못하다. 만약 삼위격이 단순한 절대유라면, 상호 대립할 뿐이며, 상호 상입 따위는 있을 수 없다. 왜냐하면 절대자는 항상 일(-)이기 때문이다. 애당초 삼위격의 정립 자체가 불가능하다. 삼위격이 절대유이자 절대무이기 때문에 삼위격은 각각 독립된 위격이면서, 동시에 상호상입이 가능한 것이다. 그리고 이에 의해 삼위일체가 성립할 수 있는 것이다. 신은 절대유이자 절대무라고 생각함으로써 비로소 상호상입이 이해 가능해지고, 삼위일체론이 납득이 가도록 기초가 마련되는 것이다.²⁸⁾

성 요한은 그리스도 신앙 이해에 있어 삼위 중 아버지와 아들의 관계와 관련하여 이 페리코레시스(περιχώρησις, perichoresis) 개념을 활용하였는데, 그의 저서 『정통신앙』(De Fide Orthodoxa)은 신성이 인성의 것을 자기 것으로 만들고 양성간 속성의 교환이 일어

23) 하카리 요시하루, 『묻는 철학, 답하는 종교』, 203.

24) 西田幾多郎, 「場所的論理と宗教の世界觀」, 『西田幾多郎全集第11卷』, 396-399, trans. Yusa Michiko; <https://pweb.cc.sophia.ac.jp/~process/lecture/logicofplace.pdf>.

25) 하카리 요시하루, 『묻는 철학, 답하는 종교』, 210.

26) Ibid., 211.

27) Ibid., 210-211.

28) Ibid., 213.

나는 원리를 ‘불타는 숯’(ἄvθραξ)의 비유를 통해 소개한다.²⁹⁾ 성 요한의 설명에서 그리스도 안의 두 본성(神人)이 각자의 고유함과 특성을 유지한 채 하나로 연합하여 존재할 수 있는 원리는 삼위 간의 상호상입, 즉 휘포스타시스적 연합(hypostatic union)이다. 그리고 이러한 연합이 일어나기 위해 제시된 방법이 위격 상호 간의 내재/침투/교류다.³⁰⁾ 성 요한의 상호상입설은 세 개의 유(three substances)가 무적으로 연합(union)될 수 있는 방법적 원리이자 예시로서 불교 절대주의 추상성을 보완한다. 즉, 절대자관에 있어 절대무가 절대유가 될 수 있을 뿐 아니라, 유적 절대자 또한 고유한 특성을 유지하면서 동시에 무적 절대자가 될 수 있다는 사유 근거 및 구체적 예시를 제시함으로써 상호상입설은 절대무와 삼위일체 양자 모두에 합리성과 논리적 타당성을 제공한다.

2.2. 절대자의 자기 부정(self-denial)

앞서 살핀 것처럼, 성 요한의 상호상입설은 유적 삼위일체론의 한계를 상당 부분 극복하고 있다. 유적 실체 개념으로는 도무지 성립될 수 없는 삼위 간의 연합이 자신의 완전한 비움을 전제로 하는 상호 내재/침투/교류, 즉 ‘자기 부정’의 원리를 통해 무적(無的)으로 실현되기 있기 때문이다. 그러나 상호상입설은 대상성과 실체성의 한계를 완전히 탈피하지 못했다. 주객(主客)이 상정되어 있는 유적 사유 내에서는 셋은 ‘셋’이지, 하나로 연합한 ‘한 하느님’일 수 없다. 따라서 성 요한이 위격 및 위격 간의 연합 방식을 설명하기 위해 사용한 용어들(terms) 역시 기존의 유적 실체 개념을 완전히 벗어나지 못했다.³¹⁾ 그럼에도 불구하고, 역동적 원무(圓舞)³²⁾를 통해 삼위격이 “서로 상대의 안에 산다”는 주객

29) John of Damascus, “The Orthodox Faith”, in *The Fathers of the Church*, Vol. 37, (Washington: The Catholic University of American Press, 1958), 336.; 성 요한은 연합의 방법(manner)을 ‘불타는 숯’(ἄvθραξ)의 비유로 설명한다. 뜨거운 쇠물과 불타고 있는 숯의 비유를 통한 그의 설명에서, 뜨거운 쇠물은 철의 성질을 유지하지만 동시에 녹아 있으며, 불이 철과 동시에 하나로 있을 수 있다는 것이다. 불타는 숯 역시 그것은 타고 있는 불과 나무가 동시에 존재하는 것이다. 숯은 나무의 성질도 있어서 나무라고 부를 수도 있고, 불타고 있기에 불이라고도 부를 수 있다. 숯이라고도 부를 수도 있다.

30) 조병하, 「삼위일체와 그리스도 신앙이해 논쟁 과정에서 형성된 용어 ‘페리호레스시스’에 대한 고찰」, 『성경과 신학』, 64(2012): 256.

31) 서구 신학사에서 위격에 대해 사용한 헬라어 Hypostasis의 라틴어 substantia는 모두 유적 실체를 의미하는 영단어 substance와 함께 유적 실체를 의미한다.; <https://ko.wiktionary.org/wiki/substance>(접속일: 2023. 12. 1).

32) 헬라어 페리코레스시스(περι-χώρασις, peri-choresis)는 어원상 원무(圓舞)를 뜻한다.; <https://en.wikipedia.org/wiki/Perichoresis>.

미분(主客未分)의 만남, 즉 주체 간의 상즉상입(相即相入)³³⁾은 기존의 유적 패러다임이 무적 사유로 확장되고 진일보한 것으로서 평가되며, 주체와 주체로서 이루어져야 할 종교간 만남의 방법적 가능 근거로서 역시 유의미한 사유라고 할 수 있다.

앞서 살핀바, 만약 삼위일체와 절대무의 존재 본성이 공통으로 현시하는 것이 ‘자기 부정’이라면 우리는 마땅히 그 함의를 상고할 필요가 있다. 삼위일체는 자기를 비워 상대 안에 거하는 페리코레스시스적(perichoretic) 만남을, 절대무는 철저한 자기 부정을 통해 자기 안에 절대의 무를 실현하는 자기무화(自己無化)를 현시(顯示)한다. 소위 동서를 대표하는 양 종교의 절대자(the Absolute)가 존재 본성으로서 공통으로 드러내는 이 ‘자기 부정’의 의미를 깊이 상고해 보면, 기독교와 불교는 모두 자신들이 신봉하는 절대자의 절대 속성을 따라 마땅히 타자를 위해 자신을 철저히 비워 아무것도 남김이 없는 겸허의 종교여야만 한다. 무엇이든 유적인 것이 남아 있다면 아직 자기 종교의 정수(精髓)에 다다르지 못한 것이다. 그리고 이러한 이치를 깨닫고 자기 부정을 실천하는 종교라면 타종교와 만나 대화하고 연대함에 있어 어떤 거리낌도 존재할 수 없다. 왜냐하면, 자기 존재가 타자 안에서 타자를 통해 실현되는 페리코레스시스적 관계에서, 타자의 부정은 곧 나의 부정이 되기 때문이다. 그러므로 이러한 자기 부정의 차원과 깊이에서 추구하는 종교 대화에서는 타자의 부정이 설 자리가 없다. 그리고 이것이 바로 주체와 주체로서 만나는 주객미분(主客未分)의 종교간 만남이다.

3. 불이적(不二的) 만남

3.1. ‘나-너-우리’의 불이적 만남

하버드대학교 세계종교연구센터의 소장을 역임한 스미스(Wilfred. C. Smith, 1916~2000)는 타종교에 대한 기독교의 시각이 대략 네 단계에 걸쳐 발전되었다고 본다.³⁴⁾ 전통적으로 기독교가 타종교를 비인격화하여 진술하던 ‘그것’(it)이 조금 발전된 표현이 ‘저들’(they)이었

33) 상호상입(相互相入)을 중국 한어학계(漢語學界)에서는 불교적 사유를 빌어 상즉상입(相即相入)으로 표현하기도 한다.; 賴品超, 「三一論 基督論與華嚴佛學」, <http://isbrt.ruc.edu.cn/uploadfiles/news/200442217557933.doc>.

34) 변선환, 『변선환전집2: 불교와 기독교의 대화』, 111-112.

다. 그런데 관찰자 자신이 관여하게 되면서 ‘우리’(we)와 저들의 관계로(We and they)로 발전했다. 이어 저들이 아닌 ‘당신’(you)에게 말을 거는 대화의 단계(We talk to you)까지 이르렀다. 한 걸음 더 나아가 서로 타자에게 귀를 기울인다면 종교간 대화가 우리가 당신과 ‘함께’ 말하는 것(We talk with you)까지 진일보한다. 그리고 만약 이런 발전이 철저화 되면 ‘우리들 모두가 서로 우리 자신들에 대하여 말하는 단계’(We all talk to one another about us)까지 이를 수 있다고 본다. 이는 ‘나’가 ‘너’와 동일시되어 ‘너’ 안에서 이루어지는 ‘우리’에 대한 종교 대화, 즉 주체와 주체로서 만나는 종교 대화의 방향성을 제시한 것이다.

부버(Martin Buber, 1878~1965)는 『나와 너』(Ich und Du)에서 ‘나’는 ‘너’와의 관계 속에서 ‘너’와 만나 비로소 버젓한 ‘나’가 된다고 말한다.³⁵⁾ 만약 ‘너’가 도구적 존재로 상대화된다면 ‘나’는 ‘그것’으로 전락한다. 즉 ‘나’에게 있어 ‘너’와의 ‘관계’는 절대적이다. 또한, 관계는 상호적이기에 내가 나의 ‘나’에게 작용하듯이 나의 ‘나’ 역시 나에게 작용한다.³⁶⁾ 부버는 이러한 “서로에 대한 작용과 변화가 서로에 대한 사랑에 기인하며, 이 사랑은 ‘나’의 안에 있는 것이 아니고 ‘나’와 ‘너’의 ‘사이’에 존재하여 서로에 대해 책임을 지게 된다”고 말한다.³⁷⁾ 따라서 사랑은 개별적이고 정적(靜的)인 무엇이 아니라 ‘나’와 ‘너’의 사이에 순환하는 역동적(力動的) 관계라고 할 수 있다. 그리고 이러한 무분별의 관계는 원무를 통해 삼위를 무간극의 사이로 일체(一體)시키는 페리코레스시스(Perichoresis)의 연합 원리를 상기시킨다.

그렇다면 ‘우리’는 어떻게 하면 온전한 ‘나-너’로 만날 수 있는가? 나의 안에서 너를 만나고, 너의 안에서 나를 만나야 한다. ‘나와 너’가 온전한 주체와 주체로서 만나야 한다. 그런데 이것이 어떻게 가능한가? 나의 자아를 인식하는 순간(Cogito ergo sum) 이미 나 이외의 존재인 타자는 객체(그것)가 되어 버리지 않는가? 이 부분에 있어 스미스와 부버의 사유는 유적 한계를 완전히 벗지 못했다. 양자 모두 주체와 주체로서의 관계를 강조하지만 아직 나와 너가 유적으로 상정되어 있다. 주객 초월의 만남이 경험되어지기 위해서는 상즉상입의 관계성이 전제되어야 한다. 삼위일체가 자기 부정의 무적(無的) 연합을 이룬 것과 같이 ‘나’와 ‘너’의 관계(사이)에서 이러한 자기 포기의 무화(無化)가 선결되어야 한다. 신약상은 이러한 ‘사이 없음’(무간극)의 주객미분 관계를 ‘불이적(不二的,

35) 마르틴 부버, 『나와 너』, 김천배 옮김, (서울: 대한기독교서회, 2020), 29.

36) Ibid., 37.

37) Ibid., 35.

advaya)’ 개념을 빌어 설명한다.³⁸⁾ 그 또한 성 요한과 마찬가지로 신의 사랑을 역동적 원운동으로 해석하고 그 시작은 자기부정이라고 말한다. 출세간(出世間)인 하느님은 끝없이 자기를 부정하는 운동 속에서 자기를 실현하는 케노시스(kenosis),³⁹⁾ 즉 자기를 부정하고 십자가를 지는 것이라고 말한다.

아베 마사오는 “하나님은 사랑이며 완전한 자기 비움(필리피 2,5-8)이라”고 말한다.⁴⁰⁾ 변선회은 “성육신 사건은 신의 일부가 아니라 전부가 관여한 공화(空化)로서 신은 자기 부정을 통해 참된 신으로 나타난다”고 말하면서 아베를 따라 철저한 케노시스, 즉 자신의 자성(自性)마저 부정하는 신의 케노시스를 주장한다.⁴¹⁾ 그러면서 그는 “불교의 지혜는 자기 부정이 스스로 속에서 부정, 즉 공화(空化)에 철저화 되는 것에 의하여 절대 전환을 일으키며 그 절대 전환에서 오히려 자기 자신에게로 돌아오는 것, 자타일여(自他一如)인 자기에 돌아오는 것이다”라 말한다.⁴²⁾ ‘하나’(one)의 배타적 신과 실체로서의 세계가 상정된 주객분별(主客分別)의 관계 속에서 타자는 그저 타자일 뿐이다. 그러나 불이적 사유 안에서 ‘나’와 ‘너’는 분리되지 않고 상즉상입하여 ‘너의 나’ ‘나의 너’가 될 수 있다. 불이적 관계는 이원론적 분별에 의한 대상화되고 개념화된 전제를 상정하지 않으며, ‘이것과 저것 모두’를 수용하는 다원주의와도 다르다. 불이적 사유는 ‘이것도 저것도 아닌’ 이중 부정(neither, nor), 즉 ‘나’와 ‘너’ 모두의 철저한 자기 부정을 통해 열리는 무한한 개방성(空)이며,⁴³⁾ 비이원성과 이원성을 모두 화해시키기는 대승적 공의 실현이다.⁴⁴⁾ 이러한 이중 부정과 이중 긍정이 교차하는 불이적 사유를 통할 때 상호 보충과 상호 변혁의 원리가 더욱 구체화 될 수 있다.⁴⁵⁾ 그러므로 진정한 깊이에서의 종교 대화는 상이한 것

38) 신익상, 『실존론적 사유와 대승불교의 불이적(advaya) 사유를 통한 변선회 신학 연구』, 박사학위논문, 감리교신학대학교 대학원, 2011, 338-339.

39) 하느님의 케노시스 개념이 인간의 인식범위를 벗어난 초월적 존재에 인간의 윤리를 투사한 결과, 즉 신의 의인화(擬人化)라는 고형상의 주장과 달리, 필자는 본 논문에서 ‘자기 부정’을 신의 존재 본성의 현현(manifestation) 또는 계시(revelation)로서 이해하고 논증을 시도하였다.; 고형상, 『‘하나님의 케노시스’(divine kenosis)의 신학적 문제점과 대안으로서의 ‘하나님의 맞추심’(divine accommodation)』, 『신학논단』, 97(2019, 9), 23-26.

40) 아베 마사오는 하느님의 케노시스, 즉 자기 비움이 하느님의 ‘한 속성(an attribute)’인 아닌 그의 ‘본성’(nature)임을 주장하면서, 그의 완전한 자기 비움이 곧 사랑이라고 말한다.; 아베 마사오, 『선과 현대신학』, 99.

41) 변선회, 『변선회전집2: 불교와 기독교의 만남』, 264-265.

42) Ibid., 265.

43) 변선회, 『변선회전집7: 현대문명과 기독교신앙』, 244.

44) 변선회, 『변선회전집2: 불교와 기독교의 만남』, 341.

을 억지로 짜 맞추거나 병합하려는 시도가 아니다. 그것은 셋인 절대 유(삼위)가 자기 부정의 원리로써 절대의 무(신)일 수 있는 것과 같이 자기 검혀와 자기 변혁을 통해 무한히 열린 제3의 길⁴⁶⁾을 지향하고 모색하는 검혀의 과정이어야 할 것이다.

3.2. 만남의 장(場): 이타행의 실천(praxis)

앞서 살핀 것처럼, 삼위일체와 절대무의 공통된 속성은 자기실현에 있어 무적(無的)이라는 것이다. 무적이라는 것은 ‘자기 공화’(self-emptifying), ‘자기 부정’ 등의 방법으로 자기 존재를 철저하게 비우는 것을 의미한다. 이때, 유적 상(相, samjna)은 끝없이 비워지고, 형상 없는 무적 공은 연기적 관계 속에서 자유롭게 상을 입으면서도 끝없이 비워진다.⁴⁷⁾ 그렇다고 해서 절대무가 일종의 ‘실체의 반대급부’(minus-substance; nihilum)는 아니다. 절대무는 비실체화하는 역동성, 즉 무의 무로서 부정과 부정, 공과 충일의 역동적 상의상관(上依上關) 속에서 움직인다.⁴⁸⁾ 여기서 이러한 절대무의 역동적 운동성이 삼위일체의 원무(圓舞)와 함께 시사하는 함의는 단순히 초월적 존재에 대한 형이상학적 사변이 아니라, 그러한 원리를 따라 우리 또한 현세에서 자기 부정의 삶을 살라는 강력한 실천 명령이라고 할 수 있다.⁴⁹⁾

자신을 무화(無化)하여 상호상입한다는 것은 인격적 의미에서 자신의 존재를 끊임없이 포기하고 타자를 위해 자신을 철저히 내어주는 역동적 ‘행위’를 의미한다. 이런 측면에서 아베 마사오는 자기 부정이 곧 사랑이라고 말한다.⁵⁰⁾ 행위에 있어 자기 비움은 곧 죽음을 의미하기에 죽기까지 철저하게 자기를 비우는 행위는 곧 사랑이라고 말할 수 있는 것이다. 성부와 성자와 성령 삼위는 자신 내부가 아닌 상대 안에서 자기를 실현하는 사랑의 상호상입을 그 본성으로 삼았다.⁵¹⁾ 그래서 기독교는 “하나님은 사랑이라”(1요한 4,8)고 말할 수 있게 된다. 몰트만(Jürgen Moltmann)은 이러한 자기 비움의 원리에 의해 삼위일체는 자신의 사랑하는 자 안에서 완전히 그 자신이 된다고 말한다.⁵²⁾ 존재론적으로 하느

45) 신익상, 『실존론적 사유와 대승불교의 불이적(advaya) 사유를 통한 변신환 신학 연구』, 314.

46) Ibid., 140.

47) 한상석, 『공(空)과 케노시스(κένωσις)』, 198-199.

48) 변선환, 『변선환전집2 : 불교와 기독교의 만남』, 301.

49) 조영기, 「삼위일체의 무적(無的) 자기 실현」, 333.

50) 아베 마사오, 『선과 현대신학』, 99.

51) 조영기, 「삼위일체의 무적(無的) 자기 실현」, 334.

님은 그 자신 안에 무한한 궁극의 사랑을 본성으로 하는 사랑의 본체라는 뜻이다. 그리고 그가 사랑으로 존재하는 원리는 바로 자신에 대한 철저한 부정이다.

삼위일체의 페리코레시스 외에 신의 자기 부정이 구체적으로 구현된 대목은 바로 그리스도의 육화(Incarnation)와 십자가 사건이다.⁵³⁾ 자기 비움을 본성으로 하는 신⁵⁴⁾이 인간 구원을 위해 자기를 비워 친히 인간이 되었을 뿐 아니라, 십자가상의 죽음을 통해 자신의 전부를 내어 준 것이다. 특별히 이 두 사건은 자기 부정의 삼위일체가 타자를 위해 자신을 철저히 내어준 역동적 사랑의 전형(典型)이라고 할 수 있다. 절대무 또한 역동적 자기 부정을 자기 존재 실현의 원리로 삼는다는 점에 있어 자기희생의 사랑 원리를 드러낸다고 할 수 있다. 특히, 지장의 보살도(菩薩道)는 이러한 자기 부정의 자비와 희생적 사랑을 잘 구현한다. “마지막 영혼 하나가 구원받을 때까지 결코 열반(涅槃)에 들어가지 않겠다”고 하면서 “윤회의 세계에 머물며 중생의 고난을 한 몸에 짊어지겠다”⁵⁵⁾는 그의 자비와 이타행(利他行)은 절대무의 자기 부정을 드러낸 구체적 예시가 된다.

어느 누구도 신(神)을 본 사람은 없다. 공(空)이나 무(無) 역시 파악이 어렵다. 이에 설 불리 신의 ‘전체’에 대해, 무의 ‘전체’에 말할 수는 없다. 하지만 자기 종교가 보고 깨달은 ‘전체’의 ‘부분’(측면)에 대해서는 말할 수 있다. 그 ‘부분’은 앞서 한인철이 파나카를 인용하여 설명한바, ‘전체’를 가늠할 수 없는 ‘부분’이 아니라 ‘전체’를 보지만 자신의 관점에서 좀 더 선명히 파악되는 ‘부분’일 것이다. 부연컨대, 어떤 종교도 전체지(全體知)를 소유할 수 없다. 이에 종교와 종교는 철저한 한계 인식과 겸허의 자리에서 만나 ‘보충’되고 확장된 진리의 지평을 구체적인 ‘실천(praxis)의 장(場)’에서 연대하여 펼쳐야 한다. 앞서 기독교와 불교의 통찰이 만나 확인한 절대자의 윤곽, 즉 삼위일체와 절대무의 공통된 존재 본성은 ‘자기 부정’이다. 그렇다면, 우리는 그것을 현세에서 자기 부정의 삶을 구체적으로 살아 내라는 강력한 실천 명령으로 받을 수 있어야 한다. 물론 인간 영역에서 절대자의 본성을 따라 살아보겠다는 것이 어불성설일 수 있다. 심지어 신인(神人) 예수의 사랑이나 인간 지장의 것을 흉내 내보기에도 우리는 벅차다. 그러나 사랑의 원형(原型)으

52) 위르겐 몰트만, 『삼위일체와 하나님의 나라』, 김균진 옮김, (서울: 대한기독교서회, 2017), 102.

53) 조영기, 「삼위일체의 무적(無的) 자기 실현」, 334.

54) 아베 마사오, 『선과 현대신학』, 100.

55) “衆生渡盡，方證菩提。地獄未空，誓不成佛。” in 《地藏菩薩本願經·忉利天宮神通品第一》，<http://www.dizangjing.cn/post/18.html> (접속일: 2023. 10. 30.); 변선환아키브 편, 『변선환전집7: 현대 문명과 기독교신앙』, 363.

로서 절대무와 삼위일체가 현시하는 것, 그리고 예수와 보살이 구현한바 자기 부정의 자비와 사랑은 오늘을 사는 종교인들에게 명확한 지향점을 제시해 준다. 그것은, 자신을 철저히 비워 타자를 위해 사랑과 자비를 실천하는 이타행(利他行)에 있다. 그리고 이러한 깨달음과 소명(召命) 의식이 자기 부정의 종교간 만남을 촉구하고 견인한다.

나가는 말

미로슬라브 볼프(Miroslav Volf)는 오늘날 우리 문명이 직면한 중대한 문제 중 하나인 정체성과 타자성의 문제를 탐구하면서 “인간이 타자와 맺는 관계가 통합이나 단절이 아닌, 우리의 정체성을 재조정하게 하는 계기가 되어야 한다”고 밝힌다.⁵⁶⁾ 종교간 대화 역시 타자의 조정과 개조에 목적을 두지 않는다. 종교 간의 차이가 결코 부정이나 배척의 이유가 될 수 없다. 우리는 다름과 차이로 인해 더욱 완성되어 가기 때문이다. 즉, 특수성과 차이로 인해 ‘나’와 ‘너’가 서로 보충될 수 있으며 나아가 더 깊은 차원의 진리 이해와 미증유의 경험을 획득할 수 있게 된다. 그러나 안타깝게도 오늘날 종교 대화의 현주소는 여전히 답보를 면치 못하는 실정이다. 이런 점에서 기독교가 불교를 부정이나 배척 또는 개종의 상대로만 여기지 않고 보다 나은 기독교가 되기 위해 불교의 지혜와 통찰을 배우고자 하는 시도는 종교간 대화와 만남에 있어 매우 뜻깊은 일이 아닐 수 없다. 이런 측면에서, 본 논문에서 삼위일체와 절대무의 비교를 통해 시도된 절대자의 유성과 무성, 그리고 양 자간의 관계성에 대한 비교종교학적 고찰은 유성이 완전히 소실되어 혼합된 절충주의를 경계하면서도 페리코레스시스적 주객미분의 차원을 경유하여 유무(有無)의 부정(兩非)을 통해 본질주의와 허무주의를 극복하면서⁵⁷⁾ 무한히 개방되는(空) 무(無, 神), 즉 불이적(不二的) 영역까지 사유를 확장해 볼 수 있도록 일조한다.

그러나 만약 이러한 절대자관에 대한 사유의 확장과 무적 깨달음이 그저 사변에 그치고 종교적 도그마에 머물러 있다면 이는 무슨 소용이 있겠는가? 기독교가 불교와 만나야 하는 절대적 이유가 있다면 그것은 응당 실천 영역에서의 연대와 협력이어야 할 것이다. 삼위일체와 절대무가 존재 원리로서 드러내고 요구하는바 자기 부정의 이타행이 없다면

56) Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace*, [e-book], (Nashville: Abingdon Press, 1996), 24/633.

57) 김현구, 「무이(無二, advaya)의 중도적 의미」, 65.

이는 절대자의 뜻과 매우 떨어진 상태라고 할 수 있다. 구원은 헌금함에 떨어지는 동전 소리나 쌓아 올린 기왓장에 달려 있지 않다. 예수는 “주여 주여 부르짖는 자가 아니라 하늘 아버지의 뜻대로 행하는 자라야 천국에 들어간다”(마태오 7,21)고 가르친다. 하늘 아버지의 뜻은 타락한 자기 본성을 비우고 신의 본성인 희생적 사랑을 행하는 것이다. 진정한 종교 대화는 바로 이러한 자기 부정의 겸허와 희생에서 비로소 시작될 수 있다. 그러나 우리는 다시 “누가 그런 희생을 원하겠는가?” 하는 현실적 문제에 봉착한다. “도대체 어느 종교가 자기를 포기하고 손해 볼 작정을 하겠는가?” 타락하고 오염된 인간 본성에 있어 희생은 당연히 손해 보는 것이리라. 그러나 불이적 사유에서는 그렇지 않다. 불이적 사유에서는 나를 긍정하기 위해 타자를 부정할 필요가 없기 때문이다. 나의 포기를 통한 ‘너’의 행복이 곧 ‘나’의 행복이기 때문이다. 자기를 내어주는 희생적 사랑이 도리어 자신의 무한한 행복으로 돌아오는 선순환이 일어나는 것이다. 성령으로 충만했던 초기 교회는 바로 이러한 자기 부정에서 오는 행복을 경험한 바 있다.(행 2,42-47) 그러므로 자타(自他) 간의 불이적 관계를 깨닫지 못하고 희생과 손해를 감행하지 않는 자기중심적 종교는 타종교와의 사귄과 교제에서 오는 행복을 누릴 기회를 얻지 못하게 된다.

어느 종교가 참으로 위대한 종교인가? 아마도 절대자의 ‘궁극적 관심’을 수행하기 위해 서로 정복하려는 편견과 폐쇄성을 깨치고 교리와 이론의 차원을 넘어서 실천적 윤리의 차원에서 서로 대화하고 협력할 수 있는 종교가 참 종교이자 위대한 종교일 것이다.⁵⁸⁾ 부연하자면, 타종교에게서 끊임없이 배우며 자기를 변혁하고 사랑과 자비의 ‘비움’으로써 이타행을 철저히 구현하는 종교만이 참된 ‘있음’의 종교로서, 자신의 종교를 더욱 풍부하게 할 뿐 아니라 참된 구원과 진리를 논할 자격을 얻게 된다. 이제 기독교를 비롯한 제종교는 자기의 절대성을 주장하되 자기의 무성(無性)을 통렬히 자각하여 더 이상 이 절대성을 유화(有化)하지 말아야 한다. 그럼으로써 오늘날 종교들은 개인과 사회를 구원하는 종교 본연의 역할에 충실해질 수 있으며, 상호 이해와 인정을 기반으로 한 깊이에서의 대화를 이어갈 수 있게 될 것이다.

58) 변선훈, 『변선훈전집1: 종교간 대화와 아시아신학』, 변선훈아카이브 편, (천안: 한국신학연구소, 1996), 307-308.

참고문헌

- 고형상, 「하나님의 케노시스(divine kenōsis)의 신학적 문제점과 대안으로서의 ‘하나님의 맞추심’ (divine accommodation)」, 『신학논단』, 97(2019, 9), 7-39.
- 김현구, 「무이(無二, advaya)의 중도적 의미」, 『불교학보』, 74(2016, 3), 41-71.
- 도드, 지미 & 맥누선, 래리, 『목사도 사람이다』, 안정임 역, 서울: 예수전도단, 2017.
- 마사오, 아베, 『선과 현대신학』, 변선환 역, 서울: 대원정사, 1996.
- 몰트만, 위르겐, 『삼위일체와 하나님의 나라』, 서울: 대한기독교서회, 2017.
- 변선환, 「불교와 기독교의 대화」, 『변선환전집1: 종교간 대화와 아시아신학』, 변선환아키브편, 천안: 한국신학연구소, 1996, 275-309.
- _____, 「불교와 기독교의 대화」, 『변선환전집2: 불교와 기독교의 만남』, 변선환아키브편, 천안: 한국신학연구소, 1997, 108-131.
- _____, 「불교적 그리스도론의 여명」, 『변선환전집2: 불교와 기독교의 만남』, 변선환아키브 편, 천안: 한국신학연구소, 1997, 229-256.
- _____, 「불교적 한국신학의 여명」, 『변선환전집2: 불교와 기독교의 만남』, 변선환아키브 편, 천안: 한국신학연구소, 1997, 257-271.
- _____, 「십우도(十牛圖): 참 자기에 이르는 길」, 『변선환전집2: 불교와 기독교의 만남』, 변선환아키브편, 천안: 한국신학연구소, 1997, 297-310.
- _____, 「불교적 입장에서 본 종교적 관용과 인권」, 『변선환전집2: 불교와 기독교의 만남』, 변선환아키브편, 천안: 한국신학연구소, 1997, 334-356.
- _____, 「만국 종교 대화와 지구윤리」, 『변선환전집7: 현대문명과 기독교신앙』, 변선환아키브편, 천안: 한국신학연구소, 1997, 221-252.
- _____, 「교회 밖에도 구원이 있다」, 『변선환전집7: 현대문명과 기독교신앙』, 변선환아키브편, 천안: 한국신학연구소, 1997, 358-364.
- _____, 「기독교 밖에도 구원이 있다」, 『변선환전집7: 현대문명과 기독교신앙』, 변선환아키브 편, 천안: 한국신학연구소, 1999, 365-372.
- 부버, 마르틴, 『나와 너』, 김천배 옮김, 서울: 대한기독교서회, 2020.
- 신익상, 『실존론적 사유와 대승불교의 불이적(advaya) 사유를 통한 변선환 신학 연구』, 박사학위논문, 감리교신학대학교 대학원, 2011.
- 암스트롱, 카렌, 『신의 전쟁』, 정영목 역, 서울: 교양인, 2021.
- 요시하루, 하카리, 『묻는 철학, 답하는 종교』, 김청근 역, 서울: 어문학사, 2009.

- 이찬수, 「불교와 그리스도교, 깊이에서 만나다」, 『동서종교의 만남과 그 미래』, 변선회아키브·동서종교신학연구소 편, 서울: 모시는 사람들, 2007, 17-41.
- 장왕식, 「불교와 기독교의 쟁점: 종교철학적 비교」, 『동서종교의 만남과 그 미래』, 변선회아키브·동서종교신학연구소 편, 서울: 모시는 사람들, 2007, 43-71.
- 조병하, 「삼위일체와 그리스도 신앙이해 논쟁과정에서 형성된 용어 ‘페리호레스시스’에 대한 고찰」, 『성경과 신학』, 64(2012): 255-284.
- 조영기, 「삼위일체의 무적(無的) 자기 실현: 자기 부정을 통한 자아 실현의 공동체 모형으로서」, 『신학논단』, 112(2023. 6), 323-346.
- 킹, 한스, 『세계윤리구상』, 안명옥 역, 서울: 분도출판사, 2001.
- 한상식, 『공(空)과 케노시스(κένωσις)』, 박사학위논문, 서강대학교 대학원, 2018.
- 한인철, 「변선회의 도착화론」, 『변선회종교신학』, 변선회아키브 편, 천안: 한국신학연구소, 1996, 47-71.
- Jaspers, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Basel: Schwaben, 2017.
- St. John of Damascus, “The Orthodox Faith”, in *The Fathers of the Church*, Vol. 37, Washington: The Catholic University of American Press, 1958.
- Volf, Miroslav, *Exclusion and Embrace*, [e-book], Nashville: Abingdon Press, 1996.
- 西田幾多郎, 「場所的論理と宗教の世界觀」, 『西田幾多郎全集第11卷』, trans. Yusa Michiko; <https://pweb.cc.sophia.ac.jp/process/lecture/logicofplace.pdf>.
- 「地藏菩本願經·忉利天宮神通品第一」, <http://www.dizangjing.cn/post/18.html> (접속일: 2023. 10.30).

불이적(不二的) 종교 대화 방법론 : 삼위일체의 무적(無的) 해석과 가능 원리의 고찰을 중심으로

조영기

본 논문은 오늘날 종교 대화가 답보를 면치 못하고 오히려 상호 부정과 배척으로 종교 간 갈등과 전쟁으로까지 극렬화되는 현상의 주된 원인이 타종교를 대상화하고 실체화하는 주객분별의 유적(有的) 패러다임에 있음을 성찰하고, 고유의 특수성을 지닌 각각의 유적 종교들이 주체와 주체로서 그 근저에서 만나 융합할 수 있는 가능 기반을 불교의 무적(無的) 사유에서 통찰하고 패러다임의 확장을 시도한다. 이를 위해, 기독교의 삼위일체와 불교의 절대무(絕對無)가 공통으로 현시(顯示)하는 존재 원리인 ‘자기 부정’(self-denial)이 실효성 있는 깊이에서의 종교 대화를 위한 실천 모형이자 지향점으로서 제시될 것이다. 특히, ‘나’와 ‘너’가 타자가 아닌 ‘우리’로서 만나 ‘너’ 안에서 실현되는 참된 ‘나’를 경험하기 위해 유무(有無)의 부정(兩非)으로써 무한의 무(無)로 개방되는 ‘불이적’(不二的, advaya) 사유를 도입한다. 그러므로 이제 오늘날 제종교는 절대성을 주장하되 자신의 무성(無性)을 통렬히 자각하고 이 절대성을 유화(有化)하지 말아야 한다. 그럼으로써 각각의 종교 주체들은 개인과 사회를 구원하는 종교 본연의 역할에 충실해질 수 있으며, 상호 이해와 인정을 기반으로 한 깊이에서의 대화를 이어갈 수 있게 될 것이다.

주제어: 종교 대화, 불이(不二), 자기 부정, 페리코레스시스, 절대무

**Methodology for Inter-religious Dialogue of Non-duality(不二)
: Focusing on the Interpretation of Nothingness(無) of the Trinity and
the Consideration of the Possible Principles**

Jo, Young-Gi

This paper reflects on the underlying cause of why the inter-religious dialogue today remains at a standstill and has even escalated into conflicts and eventually wars. To this end, an exploration of the concept of ‘nothingness’(無) in Buddhism will be attempted, where each ‘substantial’(有的) religion, with its unique characteristics, can be encountered on a subject and subject level. This approach aims to overcome the limitations of the ‘substantial’ paradigm, which tends to objectify and substantiate other religions. In this progress, ‘self-denial’, which reveals the ontological nature of the Trinity and Absolute Nothingness(絕對無), will be presented as a practical model to pursue for deep and effective inter-religious dialogue. In short, for the substantial ‘I’ and ‘you’ to encounter each other on a dimension of nothingness and expand into the infinite ‘we’ of nothingness, the ‘non-dual’(不二的, advaya) concept of Mahayana Buddhism should be adopted as a methodological thought. This is because the possibility of realizing true happiness, which can only be achieved in the context of the perichoretic relationship with ‘others’, is based on the thought of ‘non-duality’, which takes ‘dual-denial’(兩非) as a means for the practice of humility and sacrificial love. Likewise, the initiation of true inter-religious dialogue can also be accomplished through this ‘non-dual’ love of ‘self-denial’.

Key Words: Inter-religious dialogue, Non-duality(不二), Self-denial, Perichoresis, Absolute Nothingness

논문 투고일	2023년 11월 5일
논문 수정일	2023년 12월 4일
논문 게재 확정일	2023년 11월 27일
