

신비주의와 윤리의 상호 관계

: 미국 종교학계의 논쟁을 중심으로*

성 해 영**

- I. 깨달은 자들의 윤리적 스캔들
- II. 신비적 합일 체험과 윤리의 상호 관계
- III. 크리팔과 버나드의 논쟁 : 일원론적 신비주의를 중심으로
- IV. 수행, 체험, 해석의 관점에서 본 신비주의와 윤리
- V. 맺는 말: 합일 체험의 윤리적 함의

I. 깨달은 자들의 윤리적 스캔들

스와미 목타난다(Swami Muktananda)는 인도 출신의 수행자이자 깨달음을 얻은 영적 스승(guru)으로 칭송받던 인물이었다. 인도에서 유명세를 얻은 그는 당시 동양의 종교성, 특히 신비주의적 종교성에 열광했던 미국으로 건너간다. 기독교에 강한 거부감을 느끼던 미국의 젊은이들과 지식층은 그의 열렬한 후원자가 되었다. 그러나 그의 성공은 그리 오래가지 못했다. 미성년자와 성관계를 가졌다는 증언을 포함해 공금 유용, 종단 내부의 폭력 사건 등 심상치 않은 소문이 그의 사후에 퍼졌던 것이다. 소문은 대부분 사실로 드러났고, 깨달은 스승과는 사뭇 어

* 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임. (NRF-2007-361-AL0016).

** 서울대학교 인문학연구원

울리지 않는 비윤리적 행위가 인도에서부터 시작되었다는 폭로가 이어진다. 이런 소동 끝에 결국 목타난다는 미국에서 ‘깨달음 체험’과 ‘윤리’의 관계를 되문게 만든 상징적인 아이콘이 되고 말았다.¹⁾

반문화(counter-culture)가 휩쓸던 7-80년대의 미국은 일본, 인도, 티벳 등 동양 출신의 구루들에게 기회의 땅이었다. 목타난다 외에도 라즈니쉬(Rajneesh), 초감 트롱파(Chögyam Trungpa)와 같은 동양 구루들이 영적인 통찰을 갈망하던 미국인들에게 큰 인기를 끌었던 것이다. 그런데 그들 역시 목타난다와 유사한 논란에 휩싸였고, 이 논란들은 ‘비범한 종교 체험과 통찰로 유명했던 (동양의) 지도자들이 왜 윤리적 문제에 연루되었을까’라는 당혹스러운 질문으로 이어졌다.

이 글은 동양인 구루들에 의해 촉발된 ‘신비주의’와 ‘윤리’의 상호 관계라는 주제를 다룬다. 더 자세하게는 크리팔(Jeffrey J. Kripal)과 버나드(William Barnard)와 같은 미국의 종교학자들이 2000년대 초반에 던졌던 ‘신비적 합일 체험의 윤리적 함의는 무엇일까’라는 질문에 초점을 맞춘다. 구루들의 주장처럼 비범한 종교 체험은 현실의 윤리 규범을 초월하게(trans-moral) 만드는 것일까? 즉, 일견 반-윤리적(anti-moral)으로 보이는 그들의 행동은 초월적 차원에서는 정당할까? 혹은 신비적 합일 체험은 아예 윤리적 함의를 결여한 무-윤리적(a-moral)인 무엇일까? 아니면 그들의 행동은 그저 비윤리적(immoral)인 행위에 불과했던 것일까?

이 글은 우선 미국 종교학계의 논쟁을 정리한다. 학계의 논쟁은 이 물음들이 최근에 새롭게 등장한 것이 아니라, 종교사에서 끊임없이 제기되었던 해묵은 것임을 알려준다. 특히 신비적 합일 체험과 윤리 사이에 필연적 인과관계가 없다는 크리팔의 주장과 이에 대한 버나드의 반박을 중심으로 논쟁의 전모를 살펴본다. 그리고 신비주의를 체험, 수행, 사상이라는 세 가지 구성 요소로 나누어 접근하는 방식이 신비주의의 윤리적 차원을 이해하는 데 도움이 된다는 입장에서 이 문제를 되짚어

1) 목타난다 등 동양 구루의 스캔들은 다음 글을 참고하라. 성해영, 「스캔들의 주인 공이 된 ‘깨달음 스승들’」, 『문명의 교류와 충돌: 문명사의 열여섯 장면』 (한길사, 2013).

본다. 글의 말미에는 신비주의와 윤리의 관계를 명료하게 확정짓는 것이 쉽지 않다는 역설적인 결론과 함께, 이 논쟁이 체험의 유형론을 포함해 수행과 해석들의 상호 관계 등 신비주의의 다양한 측면을 보다 입체적으로 파악하게 만들었다는 점을 지적하고자 한다.

II. 신비적 합일 체험과 윤리의 상호 관계

1. 신비주의의 의미와 신비적 합일 체험의 유형론

본격적인 논의에 앞서 신비주의의 정확한 의미와 신비체험의 유형론을 먼저 살펴볼 필요가 있다. 신비주의 개념과 체험의 유형론이 논의의 기본 전제가 되기 때문이다. 신비주의 개념의 모호성에 대해서는 이론의 여지가 없다. 특히 신비주의가 과학적 사고방식에 반하는 비합리주의라는 견해에서부터 비밀주의에 불과하다는 입장에 이르기까지 다양하게 이해되는 우리나라에서는, 공유된 개념 정의의 확보가 더욱 곤란하다. 그런 탓에 개념에 대한 최소한의 합의가 없이는 신비주의의 윤리적 합의를 다루는 일 자체가 쉽지 않다.

이 글에서는 신비주의를 “인간이 궁극적 실재와 합일되는 체험을 할 수 있으며, 의식을 변화시키는 수행을 통해 체험을 의도적으로 추구하고, 체험을 통해 얻어진 통찰에 기초해 궁극적 실재와 우주, 그리고 인간의 통합적 관계를 설명하는 사상으로 구성된 종교 전통”으로 정의한다.²⁾ 이 정의는 학계의 일반적인 견해를 반영하면서,³⁾ 동시에 신비주의

2) 성해영, 「신비주의란 무엇인가? : 개념에 대한 오해와 유용성을 중심으로」, 『인문논총』 71(1) (서울대 인문학연구원, 2014).

3) 종교학 사전의 신비주의 정의는 다음과 같다. “궁극적 실재의 근원이나 근거에 대한 앎이나 결합이 비전(vision), 엑스터시(ecstasy), 관조(觀照), 합일과 같은 의식 상태에서 다양하게 체험되거나, 우주와 인간 존재에 대한 일원론적이고 온정적인 관점이 교리나 수행 등으로 다채롭게 표현된다고 주장하는 전통들.” “Mysticism (Further Consideration),” in *Encyclopedia of Religion*.

를 구성하는 세부 요소에 주목하는 입장이다. ‘체험, 수행, 사상’과 같은 구성요소에 초점을 맞추는 방식은 논문의 말미에서 다루겠지만 신비주의와 윤리의 상호 관계를 이해하는 데에 적지 않은 도움을 줄 수 있다.

작업 가설적 개념 정의와 함께 신비체험의 유형론도 살펴볼 필요가 있다. 체험 유형에 대한 혼란 역시 크기 때문이다. 유형론을 다루려면 ‘의식변형상태’(Altered States of Consciousness) 개념을 활용할 필요가 있다. 이 개념은 의식이 다양한 원인으로 인해 서로 구별되는 상태들로 변형되며, ‘신비적 합일 의식’(Mystical State of Consciousness) 상태는 그 중 하나라는 입장을 반영하고 있다.⁴⁾ 물론 신비적 합일 체험이 실제로 궁극적 실재를 경험하는 것이지, 아니면 뇌의 생리적 변화에 따른 결과에 불과한지를 객관적으로 입증하는 것은 불가능하다. 그럼에도 불구하고 궁극적 실재를 직접 체험했다거나, 할 수 있다는 주장이 거의 모든 종교에서 등장하는 점은 부인하기 어렵다. 아울러 유형론이 중요한 이유는 다양한 신비체험의 종류와 일원성 등 체험에 수반되는 여러 특성을 전체적인 맥락에서 파악하도록 도와주기 때문이기도 하다.

신비주의의 비교 연구(comparative study of mysticism)가 제시하는 체험의 유형론은 다음의 다섯 가지 정도로 구분될 수 있다. 내향적/외향적 유형, 지복의 유무, 합일 의식 상태의 지속 여부, 훈련의 유무, 자연/일원론적/유신론적 신비주의의 구분 등이 그것이다.

①내향적/외향적 유형 구분은 합일 체험 시 오감과 같은 인식 작용이 있는가의 여부를 기준으로 삼는다.⁵⁾ ②지복(至福)의 유무는 합일 체험

4) Cardena Etzel (ed), *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence* (Washington: American Psychological Association, 2000). 그렇지만 신비적 합일 의식 상태가 의식 상태의 한 종류로만 환원될 수 없다는 점도 고려될 필요가 있다. 신비가들은 합일 의식 상태에서는 궁극적 실재가 경험된다고 주장한다. 즉, 인간의 마음이 통로가 되어 궁극적 실재를 체험하므로, 합일 상태는 단순한 마음의 상태를 넘어선다는 것이다.

5) 스테이스(Stace)가 제안한 분류이다. W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (Philadelphia: Lippincott, 1960), 110-123. 다이크만(Arthur Deikman) 역시 비슷하게 오감의 여부에 따라 초월적(transcendental) 유형과 비초월적(untranscendental) 유형으로 나눈다. Deikman, Arthur J., “Deautomatization and the Mystic Experience,” *Understanding Mysticism*, Edited by Richard

에 희열과 같은 정서적 차원이 수반되는가를 뜻한다. 통상 기독교, 이슬람, 힌두교와 같은 유신론적 종교 전통은 지복을 불가결한 요소로 여긴다. 초월적 실재를 ‘존재-의식-지복’으로 정의하면서, 지복(ananda)의 측면을 강조하는 힌두교가 대표적이다.⁶⁾ 반면 불교는 종파에 따라 다르다.⁷⁾ ③합일적 의식 상태의 지속성은 신비적 의식 상태가 일시적인가의 여부를 의미한다. 대부분의 전통은 이 상태가 일시적이라 주장한다.⁸⁾ ④훈련의 유무는 체험이 수행과 같은 의도적인 노력을 통해 얻어지는가의 여부를 뜻한다.⁹⁾ 훈련된 유형은 수행자가 사전 지식과 기대를 가지고 노력하는 과정에서 체험이 일어나는 반면, 지식이나 수행이 없는데도 체험이 예기치 않게 주어지는 경우가 있다는 것이다.¹⁰⁾

끝으로 신비체험은 교리의 차이를 반영하기도 한다. 신비주의의 비교 연구로 유명했던 재너(Zaehner)는 신비주의를 ‘자연(nature) 신비주의’, ‘일원론적(monistic) 신비주의’, ‘유신론적(theistic) 신비주의’로 구분했

Woods, (Garden City: Image Books, 1980), 240-260.

- 6) 한편 ananda에 성적인 의미가 포함된다는 점도 주목할 필요가 있다. Olivelle, Patrick. "Orgasmic Rapture and Divine Ecstasy: The Semantic History of Ananda," *Journal of Indian Philosophy* 25 (1997), 153-180.
- 7) 합환불(合歡佛) 상징이 의미하듯 탄트라 불교에서 지복은 불가결하다. 그러나 선 불교는 욕망의 결과로 얻어지는 기쁨과 같은 정서적인 측면을 부정적으로 간주한다. 일상적 기쁨과 초월적 기쁨의 연관성에 대한 탄트라의 주장은 다음을 참고하라. 성해영, 「프로이트와 아비나바굽타(Abhinavagupta)의 종교사상 비교: 욕망과 욕망의 승화 개념을 중심으로」, 『종교연구』 54 (한국종교학회, 2009).
- 8) 제임스는 신비체험의 특성으로 ‘일시성’(transiency) 개념을 제시하면서, 궁극적 실재와의 합일이 일반적으로 30분을 넘지 않는다고 주장한다. William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Modern Libraries, 1905), 414-417.
- 9) 다이크만(Arthur Deikman)은 신비적 합일 체험을 훈련된(trained) 유형과 훈련되지 않은(untrained) 유형으로 구분하는 대표적인 학자이다. Deikman, Arthur J., "Deautomatization and the Mystic Experience," 240-260.
- 10) 이를 ‘자연발생적’(spontaneous) 체험이라 부르기도 한다. Nona Coxhead, *The Relevance of Bliss: A Contemporary Exploration of Mystic Experience*, 28. 페이지도 비슷한 견해를 밝힌다. Jordan Paper, *The Mystic Experience: A Descriptive and Comparative Analysis*, 154.

다.¹¹⁾ 자연 신비주의는 자연과의 합일을 목표로 삼는데 반해, 일원론적 신비주의는 공(空), 도(道), 천(天)과 같이 비인격적으로 해석될 수 있는 차원과 일원론적인 합일을 추구하는 동양의 신비주의 전통을 뜻한다. 한편 유대교, 이슬람교, 기독교는 신과의 합일이 목적이지만, 신과 인간 사이의 구분을 소거하지 않는 유신론적 신비주의에 해당된다는 것이 재너의 주장이다. 그는 이런 유형 구분을 신비주의의 윤리적 함의와 곧장 연결시켰다는 점에서 이 글의 주제와 긴밀하게 연결되므로, 재너의 주장은 본문에서 더 자세하게 다루어진다.

2. 신비주의와 윤리의 관계를 둘러싼 미국 종교학계의 논쟁

버나드는 크리팔과 공동으로 편집한 『경계 가로지르기』, *Crossing Boundaries* 라는 책의 서문에서 기획 의도를 설명하고 있다.¹²⁾ “순수 의식의 사건”(PCE, pure consciousness event)이라는 개념을 제안한 포먼(Robert K. C. Forman)이 주최한 학술 대회에 일군의 학자들이 모였다. 신비주의와 영성을 주제로 삼은 이 모임에서 신비주의와 윤리의 관계를 둘러싸고 열띤 논쟁이 벌어졌는데 이를 계기로 책이 기획되었다는 것이다. 아울러 논쟁의 이면에는 동양 구루들이 미국에서 일으켰던 일련의 사건들이 자리하고 있었다는 점도 언급되고 있다.¹³⁾

11) R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*(Oxford: Oxford University Press, 1961).

12) J. J. Kripal (ed), *Crossing Boundaries: Essays on the Ethical Status of Mysticism* (New York: Seven Bridges Press, 2002), 1. 책은 크게 3부로 구성된다. 1부는 크리팔과 버나드의 논쟁을 큰 틀에서 정리하고, 2부는 유대교, 기독교, 이슬람, 힌두교 등 개별 종교의 사례를 중심으로 신비주의와 윤리의 관계를 다루며, 3부는 양자의 관계를 철학적이고 이론적인 관점에서 분석하고 있다.

13) 버나드는 실제로 목타난다의 종단에서 수행을 하다가 탈퇴한 경험이 있다. 크리팔 역시 베네딕트 수도회 소속의 신학대학에 입학해 신부가 되려 했다가 나중에 종교학으로 전공을 바꾸었다. 이처럼 논쟁에 주도적이었던 두 사람 모두 흥미롭게도 종교 전통과 수행에 깊게 관여한 이력이 있다.

버나드는 책의 주제와 관련된 중요한 질문들을 다음과 같이 요약한다. ①신비가들이 체험했다고 주장하는 실재는 윤리적 함의를 지니는가? 또 신비체험은 그 자체로 윤리적인가(moral), 윤리와 무관한가(amoral), 비윤리적인가(immoral), 아니면 선악 개념을 넘어선 초-윤리적(trans-moral)인가. ②신비주의 전통이 드러내는 윤리관의 차이는 개별 문화가 갖는 형이상학적 전제의 차이에서 비롯되는가. ③신비주의는 체험자 개인의 인격을 실제로 변화시키는가. ④만약 그러하다면 신비체험과 개인의 급격한 변화 사이의 관계를 어떻게 이해해야 하는가. ⑤성인됨(sainthood)과 신비주의 사이의 관계는 무엇인가. ⑥왜 많은 신비가들이 반율법주의적(antinomian) 태도를 가질까. ⑦신비주의와 사회적 변화 사이에는 어떤 관계가 있을까. ⑧신비주의는 세속적인 일상의 삶에 어떤 윤리적 함의를 지닐까 등이 그가 정리한 주된 질문이다.¹⁴⁾

동시에 그는 ‘신비주의’와 ‘윤리’의 개념 정의를 제시한다. 신비주의는 “개인 실존의 목적이 - 빈번하며, 강력하고, 변용을 유발하는, 그리고 때때로 신비가들에 의해서 가치의 측면에서 일상적인 실재나 자아보다 훨씬 우월한 차원이라고 주장되는 - 실재나 자아를 지속적으로 경험하는 과정이나 삶의 방식”으로 정의된다. 윤리는 “당위적인 삶의 방식에 대한 지속성 있고 명료한 사고”이자 “도덕적 법칙이나 지침에 관련된 이슈들에 대한 철학적인 성찰”로서 “우리가 무엇을 해야 하는가”와 “어떤 존재가 되어야 하는가”에 대한 답변을 의미한다.¹⁵⁾

크리팔은 여기에 덧붙여 논쟁에서 다루어지고 있는 윤리 개념이 자기 성찰이나 발달과 같은 개인적인 차원이 아닌, 대인관계를 포함한 사회적 측면에 국한된다고 주장한다.¹⁶⁾ 즉, 윤리란 훌륭한 인격을 갖추려는 개인적인 노력이 아닌, 사회적 실천이나 참여 등과 같은 관계의 측면에 주로 연관된다는 것이다.

14) Kripal (ed), *Crossing Boundaries*, 1-3.

15) Kripal (ed), *Crossing Boundaries*, 3.

16) Kripal (ed), *Crossing Boundaries*, 17.

Ⅲ. 크리팔과 버나드의 논쟁 : 일원론적 신비주의를 중심으로

논쟁의 내용을 구체적으로 다루기 전에 논의의 전체 맥락을 조금 더 살펴보자. 무엇보다 이 논쟁은 서양에서 발달한 비교종교학의 관점에서 진행되었고, 논쟁의 초점이 주로 동양의 일원론적 신비주의 전통에 맞추어져 있다는 사실이 고려되어야 한다. 즉, 동양의 신비주의에 대한 서양 학자들의 문제제기라는 측면이 강하다. 신비주의의 윤리적 차원을 다루면서 동양의 일원론적 신비주의에 집중하는 이유는 명확하다. 신비주의의 핵심인 신비적 합일 체험은 궁극적 실재와 하나가 됨으로써 궁극 실재의 존재와 본성을 체득한다는 것인데, 동양의 일원론적 신비주의가 이러한 주장의 대표적인 사례라는 것이다. 일원론적 신비주의는 다음과 같은 물음들을 더욱 뚜렷하게 부각시키기도 한다.

첫째, 존재론적 차원에서 현상 세계의 실재성을 얼마나 인정할 것인가라는 질문이다. 궁극적 실재만이 존재한다는 철저한 일원론에 입각하면 현상 세계는 허상에 불과하다. 궁극 차원만이 실재이므로 물질적 차원은 실재가 아니라는 입장이다. 둘째, 그 논리적 귀결로 현실의 윤리 문제가 뚜렷하게 드러난다는 것이다. 윤리는 근본적으로 다원적인 세계에서 무엇이 더 나은 행동인가를 결정하는 선택과 연관된다. 그러므로 일원성을 지향하는 신비주의와 상대성을 기본 요건으로 하는 사회적 윤리는 상충하기 쉽다. 그러니 궁극적 차원을 유일한 실재로 여기는 일원론적 성격이 강할수록 양자의 긴장은 필연적으로 커진다. 이런 두 가지 이유로 인해 논쟁의 초점이 자연스럽게 동양의 일원론적 신비주의와 윤리의 관계에 맞추어졌던 것이다.

두 학자의 기본 입장은 다음과 같다. 크리팔은 신비체험과 윤리 사이에는 “필연적인 인과 관계가 없으며(no necessary connection)”, 특히 힌두교와 같은 동양의 일원론적 신비주의에서 이 사실이 분명하게 목도

된다고 주장한다. 반면 버나드는 신비체험은 윤리적 함의를 당연히 내포한다고 역설하면서, 일원론적 신비주의의 내용을 보다 면밀하게 살필 것을 요구한다. 크리팔의 문제 제기에 뒤이어 버나드의 반박이 이어지므로, 크리팔의 견해를 먼저 살펴보자.

크리팔은 우선 신비주의와 윤리의 문제가 종교사에서 오랫동안 중요한 관심사였음을 지적한다. 예컨대 누가복음(10:38-42)에 묘사된 마리아와 마르타의 사례는 관상(觀想) 수행과 사회 참여적 활동 사이에 존재하는 근본적인 긴장을 상징하고 있다는 것이다. 또 불교의 출세간적 경향과 도교의 자연주의적 윤리관을 사회적 차원이 간과되어 있다고 유교 전통이 비판한 것 역시 비슷한 맥락의 논쟁이라고 지적한다.¹⁷⁾ 수행으로 종교적 통찰을 얻으려는 개인적인 시도와 종교적 통찰을 사회적 관계에서 구현하는 것 사이에는 불가피한 긴장이 있다는 것이다.

나아가 그는 이 문제가 특히 일원론적 신비주의 전통에서 두드러진다고 주장하면서 힌두교에 주목한다. 동시에 힌두교를 다룰 때에는 식민주의적 상황도 고려해야함을 강조했다. 즉, 동양에 진출한 서양인들은 ‘신비주의적 동양’과 ‘윤리적인 서양’이라는 도식을 만들어 냈고, 동양의 반응 역시 큰 틀에서 이에 대한 반발이나 수용이라는 관점에서 이루어졌다는 것이다. 모든 면에서 우월하다는 서양의 주장에 대해 동양은 신비주의라는 차원에서, 서양은 과학 기술의 차원에서 우세하다는 비베카난다(Vivekananda)의 주장이 대표적 사례라는 입장이다.

크리팔은 먼저 슈바이처(Albert Schweitzer) 박사의 견해를 다룬다. 아프리카에서의 의료 봉사로 우리에게 널리 알려진 슈바이처는 신비주의에 큰 관심을 가졌다. 신비주의에 관한 저술을 남겼을 뿐더러 스스로를 신비가라고 공언한 바도 있다.¹⁸⁾ 그는 현상 세계에 대한 신비주의의 태도를 크게 세계를 부정하는 방식과 긍정하는 방식으로 구분했다. 그

17) Jeffrey J. Kripal, “Debating the Mystical as the Ethical: An Indological Map,” *Crossing Boundaries*, 16.

18) 그는 바울의 신비주의를 다룬 책과(*The Mysticism of Paul the Apostle* [Johns Hopkins University Press, 1931]) 인도 신비주의에 관한 책을(*Indian Thought and Its Development* [Boston, Beacon Press, 1935]) 남겼다.

리고 현상 세계를 부정하는 신비주의는 사회 윤리적 차원에서 적극적인 행동으로 나서기 어렵다고 보았다. 크리팔에 따르면 신비적 합일 체험 자체에 수반되는 일원론적인 통찰은 이원성과 상대성을 전제로 하고 있는 사회 윤리 규범과 상충하기 쉽다는 점을 슈바이처가 누구보다 명료하게 지적했다는 것이다.¹⁹⁾

이런 맥락에서 슈바이처는 힌두교, 불교,²⁰⁾ 자이나교와 같이 현상계를 비실재로 간주하는 일원론적 교리체계가 궁극적 실재를 적절하게 파악할 수 있지만, 사회 윤리적 측면에서는 취약할 수 있다고 보았다. 물론 사회적인 행위를 종교적으로 승인한 것처럼 보이는 바가바드기타와 같은 문헌도 있으나, 전쟁을 앞두고 변민하는 아르주나에게 크리슈나신이 요구한 행동이 초연한 마음으로 타인을 살해하라는 것이었다는 점에서 윤리적이란 간주하기는 어렵다는 것이다. 게다가 행위의 과실을 누리지 않겠다고 결심하라는 요구는 적어도 사회적 행위를 승인한 태도가 아니라는 주장이다.

결국 슈바이처는 존재론적으로 더 타당한 관점을 제시하는 신비주의보다는 궁극적 진실에는 비록 어긋날 수 있다하더라도 현실의 요청에 적극적으로 응답하는 신비주의를 옹호하면서, 현실 세계를 부정하는 일원론적 신비주의일수록 사회 윤리적 측면에서 취약할 수 있다는 결론을 내린다. 실제로 그의 이러한 견해는 의료 봉사로 평생을 바친 자신의 삶과도 부합하는 것이었다.

옥스퍼드대 교수이자 인도 독립 이후 대통령을 역임했던 라다크리슈난(Radhakrishnan)은 인도의 일원론적 신비주의 전통이 사회 윤리적 관점에서 취약하다는 슈바이처의 견해에 반박한다.²¹⁾ 모든 신비주의 전

19) Kripal (ed), *Crossing Boundaries*, 23. 자세한 내용은 다음 책을 참고하라. Albert Schweitzer, *Indian Thought and Its Development*, 9-13.

20) 아라한(阿羅漢)을 수행의 정점으로 제시하는 상좌부 불교를 비판하면서, 자비와 보살행을 강조한 후대 불교는 이런 흐름에서 벗어나 있다. 그럼에도 불구하고 전체적인 관점에서 볼 때 불교는 현실 사회에서 일어나는 인간관계와 사회적 참여 보다는, 개인적인 깨달음이나 성장에 더 초점을 맞춘다는 점에서 힌두교에 가깝다는 입장이다.

21) 라다크리슈난은 1937년 런던의 '왕립예술원'에서 행해진 강연에서 슈바이처 박

통의 최종 지향점은 동일하며, 합일 체험의 내용 역시 서로 다르지 않다는 영원 철학(perennial philosophy)의 관점에 섰던 그는 문화적 맥락의 차이보다는 신비주의 전통들의 근원적인 동일성을 굳게 믿었다. 특히 라다크리슈난은 인도의 비이원론적(Advaita) 베단타가 슈바이처의 지적과 달리 현상 세계를 그저 부정했던 것만은 아니며, 윤리적 지향성을 가졌다고 반박한다. 슈바이처의 지적이 일면 타당하지만, 기본적으로 인도 사상을 오해했다는 입장이다.

이 대목에서 사뭇 흥미로운 인물이 등장한다. 라다크리슈난의 후임(Spalding professor of Eastern Religions and Ethics)이었지만, 그와는 정반대의 입장을 취했던 재너가 그 주인공이다. 그의 평생 과제는 자연 신비주의와 일원론적 신비주의가 유신론적 신비주의에 비해 윤리적, 심리학적 관점에서 흠결이 있음을 입증하는 것이었다. 그는 일원론적 신비주의 전통이 이원성을 기본 전제로 삼는 사회적 윤리와 긴장을 피할 수 없다는 주장을 펼쳤다. 물론 그 이면에는 서구 유신론, 특히 가톨릭 신비주의의 우월성을 옹호하겠다는 목적이 분명히 있었지만.²²⁾

재너는 헉슬리(Aldous Huxley)가 『인식의 문』, *Doors of Perception*에서 주장한 내용을 반박하기 위해 『성스러운 신비주의와 세속적 신비주의』, *Mysticism the Sacred and Profane*라는 책을 저술했다. 그는 이 책에서 약물에 의해 유도되는 헉슬리의 자연주의적 신비 체험과 종교 전통들의 신비 체험을 구분했으며, 나아가 동양 종교 전통의 일원론적 신비주의 전통이 윤리적 관점에서 문제가 있다는 점을 부각시키려 노력했다.

재너가 택한 전략은 신비주의의 유형론과 발달론의 결합이었다. 그는

사의 주장을 다루었다. 자세한 내용은 다음을 참고하라. “Mysticism and Ethics in Hindu Thought” in *Eastern Religion and Western Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1940).

22) 재너는 20세에 자연 신비주의적 합일 체험을 경험한 바 있고, 나중에 가톨릭으로 개종했다. 그의 열렬한 호교론으로 인해 ‘Robert Charles’라는 이름이 실제로 ‘Roman Catholic’을 뜻한다는 농담이 있을 정도였다.

신비주의를 자연 신비주의, 일원론적 신비주의, 유신론적 신비주의로 구분하고, 특히 자연과 합일하는 것을 목표로 삼는 자연 신비주의는 자아 팽창 등을 유발하는 탓에 비윤리적인 위험성이 크다고 지적했다. 한편 일원론적 신비주의는 금욕 수행을 권고하는 동안에는 윤리성을 떨 수 있으나, 무차별적인 일원성을 역설하는 단계에서는 궁극 실재와의 차별성이나 결합 원리인 사랑과 같은 덕목을 강조하지 않는 탓에 비윤리적일 수 있다고 보았다. 다시 말해 윤리란 이원성을 피할 수 없으므로 엄격한 일원론적 신비주의는 윤리적으로 취약하다는 주장이었다.

이런 관점에서 재너는 가톨릭 전통을 포함한 서구의 유신론적 신비주의를 가장 발달된, 즉 윤리적으로 완성된 신비주의라고 여겼다. 그러나 재너에게 윤리는 신비주의를 판단하는 결정적인 기준이었다. 비록 말년에 이르러서는 유일신론적 신학이 큰 폐해를 끼칠 수 있다고 경고했지만, 그는 시종일관 유신론적 신비주의의 윤리적 우월성을 설파하고 싶었던 것이다. 요컨대 일원론적 신비주의는 궁극적 실재와 인간의 동일성을 강조하는 탓에 현실의 실재성을 부정하기 쉽고, 동시에 신비가 자아 팽창을 야기할 위험성이 크다는 것이 그의 주된 논지였다.²³⁾

한편 재너는 신비주의 전통의 교리 차이가 합일 체험의 유형이 다르다는 점에서 비롯된다고 보았다. 즉, 합일 상태에서 경험하게 되는 신과 인간 사이의 이원성 유무와 같은 체험 내용의 차이가 교리를 포함한 세계관의 차이로 이어진다고 주장했다.²⁴⁾ 이는 교리와 수행 체계와 같

23) 나학진 역시 재너의 분류법과 함께 그의 주장에 기본적으로 동의하고 있다. “바람직한 신비주의”란 신비체험이 사회적 참여로 연결되는 것이며, 기독교 신비주의가 대표적이라는 입장이다. 「신비주의에 대한 연구: 종교윤리학의 관점에서」, 『신학사상』 49 (한국신학연구소, 1985), 342.

24) 스마트(Ninian Smart)와 스미스(Houston Smith)는 재너의 유형 구분이 교리 등 해석 체계의 차이에 불과하다고 반박한다. Ninian Smart, “Interpretation and Mystical Experience,” *Religious Studies* I(1) (1965), 75-87; Huston Smith, *Cleansing the Doors of Perception: The Religious Significance of Entheogenic Plants and Chemicals* (Boulder: Sentient Publishing, 2003). 로버트 포먼 역시 체험이 아닌 문화적 맥락 차이가 교리의 차이로 이어졌다고 본다. Robert K. C. Forman, “Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting” in *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and*

은 해석들이 체험 내용과 유형을 결정한다는 입장으로, 체험의 차이가 교리나 수행 체계의 상이함에서 비롯되었다는 관점이다.

이 대목에서 반드시 고려해야 할 점은 미국 학계의 논쟁을 포함해 이 글에서 다루는 신비적 합일 체험이 앞서 설명한 유형론에 따르면 ‘일시적’인 유형에 국한된다는 사실이다.²⁵⁾ 즉, 신비적 합일 의식 상태가 만약 지속적이라면 논의의 구조는 크게 달라질 수밖에 없다.²⁶⁾

재너의 주장에 대해 스테이스(W. T. Stace)는 ‘사랑’과 같은 결합 원리가 분리 감각을 소거시키는 합일 체험의 경우에는, 윤리적 가치가 여전히 강조될 수 있다는 라다크리슈난의 입장을 지지했다.²⁷⁾ 물론 신비주의가 윤리에 실제적인 영향을 주는가라는 질문에는 스테이스 역시 이상적인 신비주의는 그러하지만, 현실에서는 이상과 거리가 있을 수 있다고 보았다. 또 힌두교 신비가들이 윤리적 열정이라는 관점에서 서구의 신비가들보다 약할 수도 있다는 점을 인정하기도 했다.

크리팔은 스테이스의 이런 태도가 일원론적 신비주의가 사회 윤리적 차원과 불협화음을 가질 수 있음을 인식한 결과라고 보았다. 나아가 크리팔은 아서 단토(Danto)의 의견도 주목할 필요가 있다고 주장했다. 단토는 서구인들은 서구적 방식으로 구원받아야 한다는 융(C. G. Jung)의 견해처럼, 개인성을 완전히 소거함으로써 구원을 얻으려는 동양의 신비주의가 서구인에게 적용되기는 어렵다고 역설했다.²⁸⁾ 또 합일을 추구하

Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 1990).

25) 나학진 역시 일시적 체험에 국한시켜 신비주의의 윤리적 의미를 다루어야 한다고 주장한다. 「신비주의에 대한 연구: 종교윤리학의 관점에서」, 336.

26) 선불교 등 일부 신비주의 전통은 지속적인 합일 의식 상태를 피력하기도 한다. 일원적인 합일 체험이 지속된다면, 신비가의 모든 행위는 상대성을 벗어난 초-윤리적인 것으로 정당화될 가능성이 더욱 커진다. 즉, 인간의 행위가 자타의 분리가 완전히 사라진 의식 상태에서도 가능하다는 주장은 일상적인 윤리 체계를 벗어나게 만드는 강력한 근거가 될 수 있다.

27) W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (Philadelphia: Lippincott, 1960), 234.

28) Arthur Danto, *Mysticism and Morality: Oriental Thought and Moral*

는 신비주의는 근본적으로 윤리와 양립하기 곤란하다는 입장을 취했다. 어찌되었든 윤리는 타인과의 다름을 전제로 한다는 점에서 모든 것과의 무차별적인 합일을 목적으로 삼는 신비주의와 상충한다는 것이다.

신비가이자, 동시에 대학의 인류학과 교수라는 특이한 이력을 지녔던 바라티(Agehananda Bharati) 역시 신비주의와 윤리 사이에 필연적인 관계가 없다는 입장을 취했다. 그는 신비가들이 도덕적으로 숭고했다는 세간의 인식에 단호하게 반대하면서, 신비체험이 단식, 명상 수행, 약물, 미적 체험, 성관계 등 여러 요인에 의해 발생한다고 강조했다.²⁹⁾ 바라티도 신비체험이 체험자를 심대하게 변화시킨다는 점에는 동의했다. 체험자들이 삶의 변화, 지루함, 절망 등에 훨씬 더 면역력을 갖는다는 것이다. 그렇지만 체험의 원인이 다양하다는 사실은 윤리적 완성이 체험의 필수 요건이라거나, 체험이 윤리적 완벽함을 주는 것이 아님을 분명하게 보여준다는 입장이었다.

크리팔은 이상과 같이 힌두교 등 동양의 일원론적 신비주의를 중심으로 신비주의의 윤리적 차원을 다루는 여러 견해들을 살펴본 후 자신의 입장을 다음과 같이 정리한다.

첫째, 신비체험, 특히 일원론적 유형의 체험은 인간 존재를 포함해 실재의 새로운 층위를 파악하는 탐침(探針)으로 기능할 수 있지만, 사회적인 것으로 정의되는 윤리체계와 필연적인 긴장을 드러낸다. 둘째, 신비주의는 일원론적 경향을 떨수록 사회적, 윤리적으로 취약해질 수 있다. 사회 윤리 체계의 작동을 위해서는 이원성과 상대성이 필수적이기 때문이다. 셋째, 일원론적 신비주의는 근대 이후 발전한 서구의 개인주의와 충돌하기 쉽다. 확장된 권리 개념을 근거로 삼는 ‘개인’이라는 주체의 확립은, 개체성과 다양성을 비실재로 간주하려는 일원론적 사고와 상충하기 십상이다. 넷째, 신비적 합일 상태는 비극적인 사건을 포함해

Philosophy (Columbia University Press, 1987), 93.

29) 바라티의 견해는 인간 의식이 여러 요인으로 변화된다는 일반적인 인식과 동일하다. Agehananda Bharati, *The Light at the Center: Context and Pretext of Modern Mysticism* (Santa Barbara, CA : Ross-Erikson, 1976), 208.

심지어 비윤리적인 수단에 의해서도 만들어진다. 그렇다고 이 사실이 신비체험과 신비가를 곧장 비윤리적으로 만드는 것은 아니다.

결국 크리팔의 주장은 신비체험이 다양한 계기로 인해 일어나므로, 체험을 가능하게 만드는 수단과 체험 사이에 윤리적인 관점에서 필연적인 인과 관계를 설정하기 어렵고, 체험의 일원성이 상대성에 근거하는 사회 윤리 체계와 긴장을 빚어낼 공산이 크다는 것으로 요약된다. 또 체험자가 속한 교리 체계와 같은 문화적 맥락이 체험 자체의 해석을 포함해, 체험자의 사고와 행동에 지대한 영향을 주게 된다는 것이다.

버나드는 크리팔의 견해를 다음과 같이 반박한다. 우선 크리팔이 지적한 힌두교의 일원론이 실제로는 비이원론(non-dualism)이라는 주장이다.³⁰⁾ 비이원론은 일원론과 달리 일견 상충하는 것처럼 보이는 측면을 동시에 아우르는 보다 유연한 사고 체계로서, 사물이나 현상의 두 측면을 동시에 포괄한다는 것이다. 그러므로 일원성이 다원성과 상충하는 것만이 아니라, 다양성 속의 일체성(unity-in-diversity)의 형태로 동시에 존재할 수 있다는 견해다. 그 점에서 힌두교의 신비주의가 현실이나 현실 속의 개인을 비실재로 부정하는 것만은 아니라는 입장이다.

물론 버나드 역시 일원론이 윤리 체계의 근거인 상대성과 상충할 수 있다는 위험성은 인정한다. 그러나 통합의 감각을 결여한 이원론적 사고야말로 비윤리적 행위를 유발할 수 있다는 점을 지적하면서, 윤리적 무관심이나 병적인 행동이 신성한 실재와의 신비적 합일 사건에서 비롯되기 보다는, 오히려 전체성의 인식 결여에서 비롯될 수 있다고 보았다.³¹⁾ 나아가 크리팔의 언급처럼 신비가들의 윤리관이 그들이 속한 문화적 맥락의 영향을 받는 것은 사실이지만, 그들의 윤리 체계가 사회 환경에 의해 전적으로 결정된다고 보아서는 곤란하다고 반박한다.³²⁾

또 신비가들이 종교사에서 영감이나 통찰의 원천으로 오랫동안 기능했다는 점도 고려하자고 역설한다.³³⁾ 많은 신비가들이 체험을 통해 얻

30) *Crossing Boundaries*, 73.

31) Kripal (ed), *Crossing Boundaries*, 76-77.

32) Kripal (ed), *Crossing Boundaries*, 81.

은 신비적 통찰을 타인에 대한 봉사로 구현했다는 사실은 신비주의와 윤리적 행동 사이의 부인하기 어려운 관련성을 보여준다는 것이다. 그러니 신비체험은 여러 측면에서 강력한 윤리적 함의를 가진다는 것이 그가 펼친 반박의 주된 논지이다.

IV. 수행, 체험, 해석의 관점에서 본 신비주의와 윤리

크리팔과 버나드의 논쟁은 무엇보다 신비주의와 윤리의 관계가 명료하게 정리될 수 없다는 점을 강력하게 시사한다. 만약 신비체험을 포함해 신비주의의 (사회적 차원의) 윤리적 함의가 명확했다면, 미국 학계의 논쟁은 물론이거니와 종교사에서 신비적 수행과 사회적 참여 사이의 해묵은 긴장은 애초에 목도되지 않았을 것이다. 명상과 같은 수행법을 통해 심오한 종교적 통찰을 얻겠다는 시도와 이로 인해 발생하는 신비적 합일 체험은 지극히 개인적인 현상이다. 반면 윤리적 판단과 이에 근거한 행위는 타인과의 관계에서 이루어지는 사회적 차원의 문제이다. 그러므로 신비체험과 신비주의의 개인적인 측면이 상대성을 요구하는 사회적 윤리와 당연히 부합한다고 보기는 어렵다.

여러 학자들의 주장처럼, 신비적 합일 체험의 특성인 일원성에 충실해 현상 세계의 비실재성을 강력하게 역설할수록, 사회적 참여와 같은 타인과의 관계를 강조하는 일은 아무래도 소홀해지기 쉽다. 즉, 허상(虛像)인 현실 세계를 벗어나 실재인 초월적 차원으로 옮겨가는 것을 최종 목적으로 삼는 신비가가 세속적인 일상에 큰 가치를 부여하기란 어렵기 때문이다. 그러니 일원론적 신비주의는 더더욱 사회 윤리와 복잡한 관계를 맺을 수밖에 없다. ‘이상적인’ 신비주의는 윤리적 근거로 기능할 수 있다는 버나드의 지적 역시, 신비가의 적극적인 노력을 이미 전제로 하고 있다는 점에서, 엄밀히 보아 신비주의와 윤리 사이의 필연적인 인과 관계가 없음을 인정하는 태도로 해석될 수 있다.

33) Kripal (ed), *Crossing Boundaries*, 83-85.

신비체험과 윤리 사이의 이러한 유연한 관계는 신비주의의 구성 요소인 수행, 체험, 사상의 상호 관계라는 관점에서 살펴보면 보다 분명하게 포착될 수 있다. 예컨대 바라티의 주장처럼 신비가의 윤리적 성숙과 무관하게 신비체험이 획득될 수 있다면, 그리고 신비체험 자체가 윤리적 완성을 곧장 약속하는 것이 아니라면, 신비체험과 윤리의 관계를 필연적이라 보기 더욱 어려워지기 때문이다. 신비체험이 신비가가 속한 문화적 맥락에 의해 다양하게 해석될 수 있다는 점 역시 유연한 관계를 시사한다. 신비주의의 구성 요소에 입각해 이 문제를 되짚어 보자.

1. 윤리적 완성은 신비적 합일 체험과 필연적인 관계를 갖지 않는다.

신비주의의 비교 연구는 신비체험을 유발하는 계기가 뜻밖에도 매우 다양하다는 점을 알려준다. 라스키(Laski)는 인간 의식을 변형시키는 요인들을 총칭해 ‘방아쇠’(trigger)라고 불렀다.³⁴⁾ 여기에는 명상, 기도, 호흡조절, 만트라와 같은 전통적인 수행법 외에도 약물, 마취, 최면과 같은 비일상적인 수단, 그리고 트라우마적 경험, 과도한 스트레스, 출산, 성행위 등 일상적인 경험들도 포함된다. 바라티 역시 신비체험은 약물을 포함한³⁵⁾ 다양한 계기로 발생하기 때문에, 윤리적 완성이 체험의 필수 요건이 아니라고 주장했다. 제임스가 신비체험의 특성으로 제

34) Marghanita Laski, *Ecstasy in Secular and Religious Experience* (Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, Inc., 1961), 16-17.

35) 약물이 종교적 수행과 동일한 효과를 가져 온다는 주장에 대해서는 논란이 있다. 헉슬리(Aldous Huxley), 스미스(Houston Smith) 등은 약물에 의해 유도되는 신비주의(drug-induced mysticism)가 종교적 수행과 동일한 체험을 유발한다고 주장한다. Aldous Huxley, *The Doors of Perception and Heaven and Hell* (New York : Harper & Row, 1990). Huston Smith, *Cleansing the Doors of Perception: The Religious Significance of Entheogenic Plants and Chemicals* (Boulder: Sentient Publishing, 2003). 제너(Zaehner)는 이에 반대하면서, 윤리적 차원을 강조하는 종교적 수행법만이 신비주의의 필수 요건이라고 주장한다(Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*).

시한 수동성 개념 역시 체험자가 신비체험을 자신의 의도대로 통제할 수 없다는 점을 강력하게 시사한다.

이런 관점에서 대부분의 신비주의 전통이 신비체험의 전제 조건으로 강조하는 수행자의 윤리적 수행과 완성은, 실제로 체험에 필요한 필수 요건이라기보다는, 체득된 비범한 통찰이 체험자의 에고를 팽창시켜 생길 수 있는 위험을 막는 제도적인 지혜라고 보는 것이 타당하다. 유대교 신비주의인 카발라 전통이 윤리적으로나 지적으로 성숙한 불혹이 넘은 남성만을 입문시켰다는 사실 역시 이런 맥락에서 이해될 수 있다.³⁶⁾ 또 신의 은총을 통해 신비적 합일 체험을 가졌지만, 도리어 이로 인해 교만해진 인물을 아빌라 테레사(Teresa of Avila)가 비판하는 대목 역시 윤리적 완성과 신비체험 사이에 거리가 있음을 암시한다.³⁷⁾

수행과 체험의 관계가 이렇게 유연하다면 신비체험은 과연 어떤 윤리적 함의를 가질까? 체험자가 ‘일시적인’ 합일 체험을 가진 후에 일상적인 삶으로 돌아와야 한다면, 그 이후에 전개되는 삶은 무엇보다 교리를 포함해 체험자가 속한 사회문화적 맥락에 영향을 받지 않을 수 없다. 즉, 신비적 합일 체험이 신비가들의 주장처럼 궁극적 실재를 알게 만드는 초월적 경험이라 할지라도, 체험자는 현실 세계로 돌아와 자신이 몸담고 있는 문화적 맥락과 세계관에 입각해 자신의 체험을 해석할 수밖에 없고, 그 해석에 근거해 삶의 방식을 선택해야 한다는 뜻이다.

이처럼 신비적 합일 체험은 체험자가 처한 사회문화적 맥락과 상호작용을 할 수밖에 없는데 그 방식은 다양하다. 신비가들은 자신의 체험에 입각해 당대의 지배적 교리와 상충하는 주장을 펼칠 수도 있다. 그럴 경우 중세 가톨릭 신비가들이 그러했듯이 반율법주의자나 이단으로 탄압을 받거나, 아예 새로운 종교 운동의 창시자가 될 수도 있다.³⁸⁾ 반

36) Moshe Idel, *Kabbalah : New Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1988), 21.

37) “어떤 사람들은 이 상태[제5궁방]에까지 도달해서 까마득히 솟아올랐다가 악마의 그 빈틈없는 껍에 말려가지고 그만 악마의 손으로 넘어간 것을 나는 압니다.” 아빌라의 테레사, 『영혼의 성』, 최민순 옮김 (바오로딸, 1970), 136.

38) 신과 인간 영혼이 신비적으로 합일할 때 교회의 규율을 포함한 지상의 윤리 체

면 신비가들의 체험이 그들이 속한 종교 전통 내부에 통합되어, 그 종교를 더욱 풍성하고 생동감 있게 발전시킬 수도 있다. 요컨대 체험과 해석 틀의 상호 관계는 유동적이며, 체험자의 의도나 성향, 그리고 주변 상황 등이 신비가들이 체험 이후에 취할 행동 방식을 결정한다.

이런 관점에서 보면 일원론적 신비주의가 부각되는 이유는 더욱 자명해진다. 물질적 현실을, 벗어나거나 부정해야 할 것으로 강조하는 일원론적 신비주의 전통에 속한 신비가는, 신이 제시한 윤리적 계명을 실천하는 것을 지상 과제로 받아들이는 전통에 속한 신비가와 다른 지향성을 지니기 마련이다. 아빌라의 테레사는 신과의 합일 체험 이후에도 신비가는 고통과 괴로움의 과정을 겪어야 하며, 그런 연후에야 비로소 우리의 영혼이 이웃을 사랑하라는 신의 뜻을 현실에서 실천하게 되는 참된 영적 결혼에 도달할 수 있다고 주장했다. 신비적 합일 체험이 적극적인 실천을 통해 이타적인 삶으로 이어져야한다는 그녀의 주장에 깊게 스며있는 가톨릭 교리의 영향을 부정하기란 매우 어렵다.³⁹⁾

나아가 유신론적 종교 전통이 윤리 규범을 신에게서 비롯된 것으로 강조하는 상황은 이런 경향을 더욱 강화시키기도 한다. 물론 이 태도가 곧장 유신론적 신비주의의 윤리적 우월성을 주장하는 것으로 간주되어서는 곤란하다. 윤리 규범의 명시적 선언이 높은 윤리성으로 직결되는 것은 아니기 때문이다. 종교의 이름으로 행해진 술한 폭력과 억압은 이상적인 교리의 주장과 실천이 엄연히 별개의 문제임을 보여준다. 그러니 윤리적 선언이나 신비체험이 신비가를 곧바로 윤리적으로 완성된 존재로 만드는 것은 결코 아니다. 종교 전통이 윤리적 정화를 수행의 중요한 부분으로 강조했던 것은, 역설적으로 신비체험과 윤리적 성숙 사

계가 의미를 잃는다는 주장 때문에 목숨을 잃은 마르케리트 포레트(Porete)가 대표적이다. Marguerite Porete, *Marguerite Porete : The Mirror of Simple Souls* (New York : Paulist Press, 1993).

39) “영적 결혼에서는 언제나 실행, 실행이 생겨나는 것입니다.” (아빌라의 테레사, 『영혼의 성』, 275). 비슷한 맥락에서 김영태는 개인주의적 성향을 경계하는 웨이커의 “집단적 신비주의”라는 특성이 높은 사회 참여성과 윤리성으로 이어졌다는 주장을 펼치고 있다. 『웨이커 신비주의에 대한 종교윤리학적 연구』, 『범한철학』 14 (범한철학회, 1997), 303-310.

이에 필연적인 인과 관계가 없음을 거듭 목격해서일 가능성이 크다.

그럼에도 불구하고 종교사가 거듭 증언하듯 신비체험의 영향이 지대하다는 점은 부인하기 어렵다. 즉, 체험을 통해 획득된 비일상적인 통찰은 긍정적이든 부정적이든 신비의 삶에 강력한 흔적을 남긴다.⁴⁰⁾ 체험자는 체험으로 인해 더욱 윤리적인 존재로 변모할 수도 있지만, 스캔들의 주인공이 되었던 구루들처럼 오히려 자신과 타인의 삶을 부정적으로 바꿀 수도 있다. 그러니 신비가들이 자신은 물론 주변인들에게도 긍정적인 영향을 미친다는 버나드의 지적은 반대의 가능성도 고려해야만 한다. 체험이 긍정적이 되기 위해서는 체험자가 어떻게든 자신의 체험을 사회 윤리에 조응하는 방식으로 통합시켜야만 한다.

요컨대 신비체험이 체험자를 곧장 윤리적으로 완성시키거나 사회적 행위를 선택하는 결정적인 기준을 제시하지는 않는다. 예를 들어 신비적 합일 체험 자체가 우리에게 다음 대통령 선거에서 누구에게 투표하는 것이 더 좋은지를 답해줄 수 없다는 것이다. 그러므로 신비가는 체험 이후에도 체험을 이해하고 해석하려는 노력을 통해 삶의 방식을 선택해야만 한다. 학계의 연구와 논쟁은 이런 사실을 강력하게 지지한다.

2. 확장된 윤리 개념과 지복(bliss)의 역할

윤리적 완성이 신비체험의 필수 요건도 아니고, 체험이 체험자를 윤리적으로 완성시키는 것도 아니라면, 체험자를 강력하게 변화시킨다는 것은 어떤 의미일까? 체험 자체가 선악의 객관적인 기준을 제시하는 것이 아니라면, 체험자의 행동 방식에는 어떻게 영향을 미칠까?

신비가들은 합일 체험이 자신과 실재에 대해 비범한 통찰을 준다고 주장한다. 또 이 체험이 우리 삶의 궁극적 목적이라고도 역설한다. 특히 신비체험은 어떤 외부적 요인에 의해서도 훼손될 수 없는 절대적인

40) 회심 체험을 포함해 종교 체험은 그 사실성의 유무와 상관없이 체험자들을 어떤 식으로든 변화시킨다. 70년대 후반 주목을 받은 입사 체험도 체험자들의 삶에 큰 변화를 유발한다. 최준식, 『죽음, 또 하나의 세계』 (동아시아, 2006).

지복을 체득하게 만들며,⁴¹⁾ 이런 압도적인 기쁨 때문에 합일 체험은 삶의 최종적인 목표가 된다는 것이다. 이는 우리가 원하는 삶의 목적이 행복이며, 행복이란 우리가 느끼는 심리적 기쁨에 다름 아니라는 사실을 고려할 때 충분히 수긍할 만하다. 만약 윤리 개념이 사회적 차원에서 정해지는 선악의 판단 기준이라는 의미 외에도, 우리 삶의 행동 방식에 영향을 주는 제반 요인들을 포괄한다면, 지복은 삶의 강력한 지향점이 된다는 점에서 넓은 차원의 윤리적 함의를 지닐 수 있다.

쉬어(Shear)는 신비체험에 수반되는 지복이 인간 행동의 목적으로 기능한다는 사실에 주목했다. 그는 신비적 합일 체험을 ‘기쁨과 희열이 수반되는 유형’(pure positive affect)과, 순수 의식 자체의 체험으로 ‘정서적 측면이 없는 유형’(pure consciousness)으로 구분했다.⁴²⁾ 특히 전자의 유형에 내재한 지복이 신비가들에게 삶의 최종 목적으로 받아들여진다는 점에 착안했다.⁴³⁾ 즉, 신비체험으로 체득되는 내면적 지복은 외적 조건에 의해 변화되지 않는 삶의 목적을 제공한다는 점에서 체험자들의 삶에 지대한 영향을 준다는 것이다.

물론 지복이 신비가들을 추동하는 행동의 준거점이 된다는 사실은 현실에서 더 올바른 행동을 선택하는 기준을 제시한다거나, 더 선한 존재로 변모한다는 전통적인 윤리 개념과 어느 정도 거리가 있다. 그렇지만 지복이 우리 존재의 궁극적 본성이므로 체험에 내재한 기쁨이 삶의 최종 목적이라는 주장은, 타인들도 그러한 기쁨을 구현할 권리와 가능성이 있는 존재이므로, 그들의 행복 추구를 적극적으로 돕거나 최소한

41) 아빌라의 테레사는 이렇게 주장한다. “하느님과의 합일은 이승의 모든 기쁨, 모든 즐거움, 모든 만족을 초월하는 것, 이러한 희열과 지상의 그것은 근본부터가 다른 것이고 그 느낌도 서로 다른 것이나, 여러분은 경험을 통해서 아실 것입니다” 『영혼의 성』, 107.

42) 피셔(Fisher) 역시 신비체험을 지복이 수반되는 유형의(ergo-tropic) 체험과 정서적 자극의 소거를 특징으로 하는(tropho-tropic) 유형으로 구분했다. Roland Fischer, “A Cartography of the Ecstatic and Meditative States,” *Understanding Mysticism* (Garden City: Image Books, 1980), 286-305.

43) Jonathan Shear, “Ethics and the Experience of Happiness,” *Crossing Boundaries*, 361-380.

침해하지 말아야 한다는 ‘공리주의적’ 윤리관으로 확장될 수 있다.

인간의 욕망을 백안시하지 않고, 성적 희열을 포함한 일체의 기쁨을 긍정하는 탄트라라는 일상의 기쁨이 초월적이며 종교적인 지복으로 이어진다는 사실을 강조한다. 이런 관점에 따르면 타인과의 관계를 포함해 현실의 삶에서 기쁨을 키우는 일은 종교적 목표를 달성하는 종교적인 의미를 가질 수 있다. 이처럼 지복은 보다 넓은 의미에서 우리의 행동 방식과 세계관에 지대한 영향을 주는 목표로 충분히 기능할 수 있다.

그러나 쉬어가 분명하게 지적하고 있듯이 신비체험은 매우 예외적인 경험이기때, 지복에 초점을 맞추는 태도가 보편적인 윤리관으로 곧장 확대되기란 현실적으로 어려워 보인다.⁴⁴⁾ 그렇지만 행복이 인간 삶의 최종 목표이며, 구성원 모두가 이를 구현하도록 최대한 보장하는 것이 공동체의 책무라는 주장은, 우리 모두가 신성 또는 불성을 지닌 존재이므로 모든 인간이 지복을 경험하도록 도와야 한다는 종교적 견해와 상통할 수 있다. 물론 내면적 기쁨이 사회적 차원으로 확산되기 위해서는 해석과 실천의 노력이 거듭 필요하겠지만 말이다. 요컨대 신비가들에게 삶의 지향점으로 기능해 왔다는 점에서, 지복은 신비주의와 윤리의 관계를 다루는 데에 진지하게 고려해야 할 중요한 변수임에 분명하다.

V. 맺는 말: 합일 체험의 윤리적 함의

미국 종교학계의 논쟁은 신비주의와 윤리의 관계가 명료하게 정리될 수 없다는 사실을 분명하게 보여준다. 윤리적 완성은 신비적 합일 체험의 필수 요건도, 또 그 논리적인 귀결도 아니다. 체험은 체험자에게 새롭게 해석되어야 할 일종의 열려있는 텍스트와도 같다. 이 과정에서 체험자가 속한 문화적 맥락은 여러 모로 결정적인 영향을 미친다. 이처럼 윤리적 정화를 포함한 종교적 수행, 신비적 합일 체험, 교리를 포함한 사상 체계는 서로 유연한 관계를 맺는다.

44) Kripal (eds), *Crossing Boundaries*, 376.

그렇지만 신비체험이 체험자를 강력하게 변화시킨다는 점은 부인하기 어렵다. 물론 그 변화의 내용이나 방식을 단언하기란 쉽지 않다. 달리 말해 일원성에 대한 비범한 앎이 체험자의 삶에 어떤 식으로든 큰 변화를 초래하지만, 이원성의 소거를 특징으로 하는 앎의 특성상 상대적인 세계에서 필요한 선악의 기준과 같은 행동의 직접적이고 필연적인 근거를 제공하기는 어려워 보인다. 그러니 신비체험은 거듭 해석의 텍스트로 기능할 수밖에 없다.

한편, 체험자를 변화시킨다는 점에 주목한다면 그간 간과되어 왔던 체험의 지복적 측면이 새삼 부각될 필요가 있다. 신비가들의 주장처럼 합일 체험에 수반되는 지복이 우리 모두의 존재론적 가능성이자 의무라면, 체험이 비록 소수에게 일어날지라도 그 의미는 클 수 있다는 뜻이다. 특히 탄트라적 종교 전통의 주장처럼 일상의 모든 기쁨이 궁극의 지복으로 향하게 만드는 표식으로 재해석될 수도 있기 때문이다. 이 점에서 지복은 타인을 존중하고, 그들의 기쁨이 구현되도록 돕는 것이 궁극적으로 옳바르다는 관점에서 행위 규범의 근거로 기능할 가능성이 있다.⁴⁵⁾ 이 역시 해석과 실천의 노력을 요구하겠지만 말이다.

나아가 학계의 논쟁은 신비주의가 확고한 삶의 의미를 제시한다는 긍정적인 측면과 함께, 자아 팽창을 포함해 기존의 윤리 체계를 넘나드는 탓에 예기치 않았던 혼란을 야기할 수 있음을 증언한다.⁴⁶⁾ 또 미국 학계의 논쟁은 신비주의와 윤리의 상호 관계라는 종교사의 오랜 주제가 이질적인 문화의 교류사로 변모할 수 있음을 보여주었다. 즉, 동양의 영적 스승들이 서양에서 만들어낸 일련의 사건들은 종교, 특히 신비주의적 종교성이 인간의 윤리 규범과 어떤 관계를 형성하는지를 문화의 교차라는 맥락에서 더욱 입체적으로 바라보게 만들어 주었다.

45) 성혜영, 「프로이트 정신분석학과 탄트라의 종교사상 비교: 욕망과 욕망의 승화 개념을 중심으로」, 『종교연구』 54 (2009).

46) 제도와 전통은 개인화된 신비주의가 윤리적 위험에 빠지는 것을 막아 줄 수 있다. 즉, 종교의 교리와 제도적 위계질서는 신비가의 윤리적 일탈에 보호막을 기능을 한다. 반면 제도의 경직성은 신비가가 신비체험에 입각해 기존의 교리나 제도를 새롭게 해석할 가능성을 막기도 한다.

신비주의와 윤리의 관계를 둘러싼 논쟁은 역설적으로 우리를 미지의 공간으로 데려간다. 우리는 제임스 혼(Horne)의 다음과 같은 말을 기억할 필요가 있다. “우리가 신(God) 혹은 선(the Good)의 비전에 도달하자마자, 우리에게 윤리적 딜레마가 주어진다. 그 딜레마 속에서 이상과 실제의 사회 상황이 요청하는 바가 서로 충돌하고, 신비주의적인 의사결정 과정이 다시 이루어져야만 한다.”⁴⁷⁾ 그러니 우리는 신비가들의 거듭된 조언처럼 침묵을 지키는 게 더 현명할지 모른다. 그렇지만 제임스 혼의 지적처럼 상대적인 세계를 살아가는 우리에게 윤리적 결단과 선택은 불가피할 수밖에 없고, 그 점에서 침묵이나 단언(斷言)이 최종적인 해답이 될 수 없다는 점을 학계의 논쟁은 여실히 보여주고 있다.

주제어: 신비주의, 윤리, 신비적 합일 체험, 지복, 수행.

원고접수일: 2015년 11월 20일

심사완료일: 2015년 12월 7일

게재확정일: 2015년 12월 15일

47) James R. Horne, *The Moral Mystic* (Wilfrid Laurier University Press, 1983), 113.

참고문헌

1) 한국문헌

- 김영태. 「퀘이커 신비주의에 대한 종교윤리학적 연구」. 『범한철학』 14 (1997): 295-328.
- 나학진. 「신비주의에 대한 연구: 종교윤리학의 관점에서」. 『신학사상』 49 (1985): 309-344.
- 성해영. 「프로이트 정신분석학과 탄트라 의 종교사상 비교: 욕망과 욕망의 승화 개념을 중심으로」. 『종교연구』 54 (2009): 391-422.
- _____. 「종교 경험(religious experience)의 비교종교학적 연구 방법 고찰」. 『종교연구』 56 (2009): 149-81.
- _____. 「스캔들의 주인공이 된 ‘깨달은 스승들」. 성해영 외 저. 『문명의 교류와 충돌: 문명사의 열여섯 장면』. 서울: 한길사, 2013.
- _____. 「신비주의란 무엇인가? : 개념에 대한 오해와 유용성을 중심으로」. 『인문논총』 71(1) (2014): 153-87.
- 아빌라의 데레사. 『영혼의 성』. 최민순 옮김. 서울: 바오로딸, 1970.
- 최준식. 『죽음, 또 하나의 세계』. 서울: 동아시아, 2006.

2) 외국문헌

- Bharati, Agehananda. *The Light at the Center: Context and Pretext of Modern Mysticism*. Santa Barbara, CA : Ross-Erikson, 1976.
- Coxhead, Nona. *The Relevance of Bliss: A Contemporary Exploration of Mystic Experience*. New York: St. Martin's Press, 1985.
- Danto, Arthur C. *Mysticism and Morality: Oriental Thought and Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1987.

- Deikman, Arthur J. "Deautomatization and the Mystic Experience." *Understanding Mysticism. Edited by Richard Woods.* (Garden City: Image Books, 1980): 240-260.
- Etzel, Cardena. eds. *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence.* Washington: American Psychological Association, 2000.
- Fischer, Roland. "A Cartography of the Ecstatic and Meditative States." *Understanding Mysticism.* Edited by Richard Woods (Garden City: Image Books, 1980): 286-305.
- Forman, Robert K. C. "Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting." in *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy.* Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Horne, James R. *The Moral Mystic.* Wilfrid Laurier University Press, 1983.
- Huxley, Aldous. *The Doors of Perception and Heaven and Hell.* New York: Harper & Row, 1990.
- Idel, Moshe. *Kabbalah : New Perspectives.* New Haven: Yale University Press, 1988.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience.* New York: Modern Libraries, 1994.
- Kripal, Jeffrey J. eds, *Crossing Boundaries: Essays on the Ethical Status of Mysticism.* New York: Seven Bridges Press, 2002.
- Laski, Marghanita. *Ecstasy in Secular and Religious Experience.* Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, Inc., 1961.
- Moore, Peter. "Mysticism (Further Consideration)." in *Encyclopedia of Religion.* Thomson Gale, 2005.
- Olivelle, Patrick. "Orgasmic Rapture and Divine Ecstasy: The

- Semantic History of Ananda." in *Journal of Indian Philosophy* 25 (1997): 153-180.
- Paper, Jordan. *The Mystic Experience: A Descriptive and Comparative Analysis*. Albany: SUNY Press, 2004.
- Porete, Marguerite. *Marguerite Porete : The Mirror of Simple Souls*. New York: Paulist Press, 1993.
- Radhakrishnan, Sarvepalli. *Eastern Religion and Western Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1940.
- Schweitzer, Albert. *Indian Thought and Its Development*. Boston: Beacon Press, 1935.
- Shear, Jonathan. "Ethics and the Experience of Happiness." *Crossing Boundaries: Essays on the Ethical Status of Mysticism*. New York: Seven Bridges Press, 2002.
- Smart, Ninian. "Interpretation and Mystical Experience." *Religious Studies* 1-1, 1965.
- Smith, Huston. *Cleansing the Doors of Perception: The Religious Significance of Entheogenic Plants and Chemicals*. Boulder: Sentient Publishing, 2003.
- Stace, W. T. *Mysticism and Philosophy*. Philadelphia: Lippincott, 1960.
- Tart, Charles T. eds. *Altered states of consciousness*, New York: HarperSanFrancisco, 1990.
- Zaehner, R. C. *Mysticism, Sacred and Profane*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Abstract

Interrelationship of mysticism and ethics

: Focusing on the debate of American scholars of religion

Seong, Hae-Young(Institute of Humanities, Seoul Nat'l Univ.)

This paper deals with the debate on the relationship between mysticism and ethics, which is conducted by American scholars. They asked "Why did mystics who are claimed to have extraordinary religious experience cause an ethical scandal?" In fact, the ethical status of mysticism is an old question in religious history

The core of the debate has been set on the relationship between the monistic mystical tradition and ethics. Jeffrey J. Kripal argues that there are no necessary connection between mysticism and ethics, which is clearly demonstrated in the case of monistic mysticism of the Orient such as Hinduism. William Bernard counter-argues that mystical experience has ethical implications and make mystics more ethical.

The debate shows the interrelationship of mysticism and ethics is not clear. If mysticism surely functions as the basis for an ethical life, the debate itself would not even be started at all.

The mystical experience should be interpreted and be integrated into one's life properly. The debate enable us to have a better view over the puzzling relationship between mysticism and ethics.

Key words: mysticism, ethics, mystical experience, mystical practice, ethical perfection