# 존 힉의 神論과 노자의 道

## - 존 힉의 신론에 대한 노자적 보완 -

장 재 호*

目 次

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 존 힉의 신론
  1. 그리스도 중심에서 신 중심으로
  2. 신 중심에서 실재(Real) 중심으로
Ⅲ. 노자의 道
Ⅳ. 존 힉의 신론에 대한 노자적 보완
  1. 궁극적 실재와 道
  2. 예수/그리스도와 可道/常道
Ⅴ. 결론
* 참고문헌

## Ⅰ. 서론

다종교가 공존하는 상황에서 우리는 자연스럽게 종교 간의 대화를 논하지 않으면 안 되는 상황에 처하게 되었다. 그것이 종교 간의 대화를 통한 평화가 목적이던, 아니면 각 종교의 선교가 목적이던, 타종교에 대한 이해는 상당수 종교인들의 공통 관심사가 된 것이다. 하지만 불과 300여년 전, 서구 유럽의 영향으로 종교가 국가를 초월하여 알려지기 전에는 대부분의 사람들이 자신이 수많은 종교 중의

* 서울대학교 종교학과 박사과정 수료

하나를 믿는다고 받아들이지 않았으며, 또한 어떤 종교가 과연 진짜 종교인가를 고민할 필요조차 없었다. 그들에게 종교는 자연스러운 하나의 문화였다.

이제 종교는 국가와 민족을 넘어서 전파되고 있다. 그 과정에서 때때로 심한 마찰이 발생하기도 한다. 이런 다 종교적 상황에서 존 힉(John Hick)은 신에 대한 새로운 이해를 시도하면서, "만일 내가 인도에서 태어났다면 아마도 힌두교인이 되었을 것이며, 이집트에서 태어났다면 이슬람교도가 되었을 것이고, 만일 스리랑카에서 태어났다면 불교도가 되었을 것이다. 그러나 내가 영국에서 태어났기 때문에 당연히 그리스도인이 되었다"[1]라고 말한다. 즉 신은 선택의 문제라기보다 문화의 문제이며, 따라서 서로를 배척할 존재로 받아들이는 것이 아니라 때때로 병합·저항·재강화하는 등의 역동적인 운동의 연속으로 보아야 한다는 말이다. 힉은 더 나아가 다음과 같이 말한다.

> 오늘날의 세계에 있어서는 종교들이 상호간의 관찰과 대화를 통해 의식적으로 교류하고 있으며, 미래에는 종교들이 서로 합쳐지는 방향으로 갈 가능성도 있다. … 그리하여 언젠가는 기독교·불교·이슬람교·힌두교 같은 명칭이 더 이상 그때의 종교적 경험이나 믿음을 표현하는 적절한 수단이 될 수 없게 되는 때가 올 것이다.[2]

존 힉은 이러한 자신의 종교다원주의 논의를 위해 신 중심적 신학을 펼쳤다. 그는 문자와 도그마적인 성육신을 비판하며, 은유와 상징으로서의 성육신론을 대안으로 내세웠다. 하지만 힉은 기독교의 본거지인 서구 유럽 사람이라는 한계를 가지고 있고, 따라서 그의 신중심주의 신학은 종교 내에 공통본질이 있다는 가정으로부터 시작하는 오류를 범하고 있다. 그는 "모든 위대한 종교들이 다 그들의 경험적 뿌리에 있어서는 동일한 절대자와 연결되어 있다"[3]라는 가설을 세우고 자신의 의견을 개진한다. 절대자가 동일한지의 여부를 떠나

1) John Hick, 『종교철학』, 김희수 역, 동문선, 2000, p. 206.
2) John Hick, 『종교철학』, p. 214.
3) 같은 책, 같은 곳

서, 그는 궁극적 실재에 대한 서구적 정의를 타종교에 강요함으로써 서로간의 독특성·특별성에 대해서는 침묵하고 있다는 비판에 직면하게 된다.

힉의 이러한 문제점에 대해 필자는 노자의 『道德經』에 나타난 道의 개념에서 답을 찾고자 한다. 노자의 道사상은 『道德經』 1장을 통해 "도가도비상도 명가명비상명(道可道非常道 名可名非常名)"으로 요약되는데, 이것은 시적인 상징성과 상징으로 그치지 않는 심오한 직관을 보여준다. 『道德經』은 81장, 5천여 자에 불과하지만 '열린 텍스트'로서 앞으로도 무수한 사람들에게 새로운 영감을 주고 새롭게 해석될 것이다. 따라서 본 글에서는 노자 사상의 핵심이라고 할 수 있는 『道德經』 1장을 중심으로 노자의 道가 존 힉의 신 중심적 신론과 어떻게 조화를 이루고 있고, 어떻게 힉의 신론을 보완할 수 있는지를 살펴보고자 한다. 수천 년의 시간적 차이가 있는 두 사람을 연결하며 글을 쓴다는 것이 약간 억지스럽게 비춰질 수도 있지만, 2천년 전에 쓰인 성경이 지금도 신학의 중요한 해석적 텍스트가 되는 것처럼 종교적 진리에 대한 논의는 시대를 초월하는 것임을 생각하며 조심스럽게 글을 전개할 것이다.

Ⅱ장에서는 그리스도 중심에서 신 중심으로, 신 중심에서 실재(Real) 중심으로 변한 존 힉의 신론에 대해 살펴보고, Ⅲ장에서는 『道德經』을 중심으로 노자의 道에 대해 살펴볼 것이다. Ⅳ장에서는 존 힉의 궁극적 실재와 노자의 道를 비교하며, 노자를 통해 존 힉의 신론이 어떻게 보완될 수 있는지를 살펴볼 것이다.

## Ⅱ. 존 힉의 신론

### 1. 그리스도 중심에서 신 중심으로

존 힉은 기독교라는 종교를 중심에 내세우는 대신, 신을 중심에 내세운다. 종교로서의 기독교가 타종교와 다름을 강조했던 배타적인 기독교 교리들의 수정을 요구하는 것이다. 그는 축의 시대(axial period) 이후의 세계 고전 종교는 신의 구원의 역사 앞에서 원칙적

으로 동등한 구원의 길로 본다. 그는 "오직 그리스도인만이 구원을 받는다"라는 주장을 이것과 모순되는 신의 보편적 은총과 사랑에 연결시키기 위하여 "구원 받은 모든 사람은 그리스도인이다"라는 정의로 대체시킨다.[4]

힉은 예수가 신과의 만남을 위한 중재자이나, 유일한 중재자는 아니라고 본다. 예수는 모든 종교를 구성하는 초월적 경험의 대상이 아니고, 신만이 유일한 시발자이며 대상이다. 그는 다양하고 상이한 종교 속에 있는 신의 모습의 다양성을 받아들인다. 서로 다른 종교에서 배타적인 신 표상들이 대면하게 될 때 갈등이 발생하는데, 힉은 여기에 내재된 문제를 해결하기 위해 제시되었던 기존의 세 가지 방식을 거부한다.[5]

힉은 칸트의 인식론을 토대로 종교를 절대적이게 하는 주체를 그리스도로부터 신으로 전환시킨다. 칸트에 의하면, 인간의 경험과 인식은 시간과 공간의 제약을 통해 이루어지기 때문에 결코 '물 자체(Ding an sich)'를 인식할 수 없다. 인간은 다만 드러나는 현상계만 인식할 뿐이다. 그는 '초월적 실재 자체'와 '인간에 의해 경험된 것'을 나누어 생각한다. 그는 인간의 정신이나 수용능력 혹은 표현능력을 통하여 결코 신 자체에 도달할 수 없다고 본다. 그것은 인간이 신으로 경험한 하나의 상이며 실재적인 것이지만 그러나 신적 실재 자체는 아니라는 말이다. 이에 근거하여 힉은 종교들이 궁극적 실재 그 자체를 인식하는 것이 아니라, 궁극적 실재가 우리들에게 나타나는 현상만을 인식한다고 본다.[6] 즉, 종교인들은 자기들이 속한 종교적

---

4) John Hick, 『하나님은 많은 이름을 가졌다』, 이찬수 역, 도서출판 창, 1991, p. 81. (Karl Rahner는 '익명의 그리스도인(Anonymous Christian)'이란 용어로 그리스도인이란 개념을 확장해 봤지만, 힉은 이러한 노력이 억지로 부리는 듯하다고 비판한다.)

5) 그 세 가지 방식은 다음과 같다. 첫째, 모든 신들은 서로 독립적으로 존재한다(다신론). 둘째, 신은 존재하지 않는다(무신론). 셋째, 유대적-기독교적 신만이 존재한다(배타적 유신론). (John Hick, 『하나님은 많은 이름을 가졌다』, p. 132)

6) Thomas Aquinas도 비슷한 생각을 가지고 있었다. 그는 신은 그 자체로서는 어떠한 차별성도 없는 전적으로 단일하고 단순한 존재이지만, 인간의 지성은 그를 그 자체로서 볼 수 없기 때문에 다양한 관념들에 따라 인식할 수밖에 없다고

전통의 언어와 범주들에 의해 매개된 '굴절된 신'을 접할 뿐이다. 따라서 기독교를 절대적이게 하는 것은 교회나 기독교나 그리스도가 아니라 신이라는 것이다. 이와 함께 기독교의 절대성을 기독론에서 찾으려했던 모델도 부정된다. 그리스도 중심에서 신이 모든 인류가 받들고 그 주변을 선회하는 중심이 된다는 생각으로의 전이를 말하는 것이다.[7]

이처럼 힉은 각 종교의 독특성 보다는 신을 더 중요하게 본다. 그런데 종교에 따라 신이 인격적인 모습으로 나타나기도 하고, 비인격적인 모습으로 나타나기도 한다. 인격적인 신인 야훼, 알라, 크리슈나는 영원한 일자의 상이한 현현방식으로 서로 병존하게 된다. 이들 종교에서 숭앙되는 신들은 하나의 인격적 얼굴, 모습 혹은 역할이다. 인간이 상이한 사회적 상황 속에서 다양한 역할을 해야 하며, 이때 인간의 인격성도 서로 겹칠 수 있는 많은 인격들로 나뉘게 되는 것처럼, 하나의 신성도 인간의 해석 범례로 인해 산출된 특별한 현현 방식 속에서 그때그때 마다의 서술 공간의 척도에 따라 나타난다. 신은 인간에게 오직 다양한 얼굴을 지니는 신 표상의 형식 속에 나타나며 그의 역할 속에서 신을 파악한다. 하나의 신적 현현이 인간의 인식이라는 여과기를 통해 다중적이고 현상적으로 상이하게 경험되며 해석될 수 있다.

힉은 나아가 비인격적인 모습으로 드러나는 신들(Brahman, Nirvana, Sunyata)의 표상세계에도 관심을 갖는다. 처음부터 특정한 신 표상을 포함하지 않은 중립적인 용어는 없기 때문에 이미 알려진 이름을 택하여 다시 그것을 전통과 특정 종교를 초월한 의미에서 사용해야 한다. 따라서 힉은 이러한 제한 조건하에서 "神"이란 칭호를 유신론적 의미를 초월하여 사용한다.[8]

---

보았다. (John Hick, *An Interpretation of Religion*, Yale University Press, 2005, pp. 240-241)

7) John Hick, 「하나님은 많은 이름을 가졌다」, p. 41.

8) 힉은 초월자(The Transcendent), 궁극자(The Ultimate), 궁극적 실재(The Ultimate Reality), 일자(The One), 영원한 것(The Eternal), 영원한 일자(The Eternal One), 실재(The Real)를 언급한다. (John Hick, *An Interpretation of Religion*, Yale University Press, 2005, p. 10)

힉은 모든 종교경험을 환상으로 보는 독단도 거부하고, 반대로 자기 종교의 경험만이 진실된 것으로 보는 배타주의도 거부한다. 따라서 그는 다양한 종교 경험과 인식의 타당성을 모두 인정하는 길을 모색할 수밖에 없으며, 결국 현상과 실재 사이에 일정한 거리를 인정하지 않을 수 없게 되었다.[9] 즉, 인간의 종교경험이 다양하다는 사실과 이 경험을 일정부분 초월적 실재와의 접촉으로부터 오는 결과라는 두 가지를 모두 받아들이게 되면서, 힉은 귀납적으로 '실재(Real)'라는 개념을 상정하게 되었다.[10]

## 2. 신 중심에서 실재(Real) 중심으로

힉은 자신의 문화적 배경 때문에 기독교의 신 개념에 가까운 인격적인 신을 생각했었는데, 이 세상의 많은 종교들이 신을 탈인격적으로 말하기도 하고, 심지어 신의 존재를 설정하지 않는 것을 보고 자신의 생각을 더 진전시킨다. 1980년대 이후 그는 인격적 신 표상과 탈인격적 신 표상을 보다 더 높은 영원한 일자의 차원에서 생각하고자 하는 시도 때문에 불가피하게 유신론적 신중심주의로부터 구원중심, 다른 말로 실재 중심으로 나아간다. 이 실재에 대해 그는 다음과 같이 말한다.

> 궁극적인 것은 그 자체 이외의 것을 초월하면서, 그 자체 이외의 어떤 것에 의해서도 초월되지 않는 추상적 실재이다. 이렇게 이해된 궁극적인 것은 우주와의 그 근원 또는 그것의 창조자로, 우주의 의식적인 부분인 우리 인간들과는 우리 존재의 원천과 존재의 가치 또는 의미의 원천으로 연관된다.[11]

---

9) 길희성, 「존 힉의 철학적 종교다원주의론」, 『종교연구』, 한국종교학회, 1998, p. 292.

10) John Hick, "In Defence of Religious Pluralism", *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan, 1985, pp. 103-104.

11) John Hick, *Dispute Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven: Yale University Press, 1993, p. 158.

힉은 이런 궁극적인 것이 각 문화 가운데서 다양하게 표현된다고 본다. 그가 말하는 실재는 인격/탈인격을 초월한 존재이다. 인격/탈인격의 구분도 인간의 문화 속에서 드러나는 현상적 차원일 뿐 실재 그 자체로서는 문제가 아니다. 여기에서 주목해야 할 것이 있는데, 하나는 이렇게 현상과 실재를 구별함에도 불구하고 종교들의 타당성 내지 진리성은 여전히 유효하다는 것이며, 다른 하나는 이런 거리두기가 구체적인 종교 전통들에 하나의 추상적인 종교 외적 관점만을 도입하는 것은 아니라는 것이다.[12] 종교사를 살펴보면 종교전통들 스스로가 '실재 그 자체'와 '인간의 의해 다양하게 체험되고 생각되는 실재'를 구별하는 풍부한 전통을 가지고 있었음을 볼 수 있다.

힉은 일단 종교의 가치나 진위 문제는 접어두고, 실천적 관점에서 종교의 평가 기준을 제시한다. 그는 종교들 간의 교리나 사상의 차이는 중요하거나 결정적이지 않다고 본다. 종교의 궁극적 목표는 인간의 구원/해방에 있다는 것이다. 종교들은 비록 교리적 다양성이나 의례, 제도 등의 차이를 보이지만, 결국 구원/해방을 목표로 한다는 점에서는 동일하다는 말이다. 축의 시대 이후 종교들은 모두 자기중심적인(self-centred) 삶으로부터, 실재중심적인(Reality-centred) 삶으로의 변화를 추구한다는 점에서 대등하다는 것이다.

> 왜냐하면 축의 시대 이후의 종교의 기능은 자기중심성(self-centredness)으로부터 실재중심성(Reality-centredness)으로 인간 존재의 변화가 일어날 수 있는 맥락들을 만들어내는 것이다. 따라서 근본적인 기준은 구원론적인 것이다. 종교전통들과 그들의 다양한 구성물들, 즉 신념들, 경험양태들, 경전들, 의례들, 훈련들, 윤리와 삶의 양식들, 사회적 규칙들과 조직들은 그것들이 구원의 변화를 증진하느냐 혹은 방해하느냐에 따라 가치의 크거나 작게 평가된다.[13]

힉은 고전 종교들이 모두 동일한 절대자와 연결되어 있다고 본다. 단지 각기 다른 사고 방식이 수 세기 동안 작용함에 따라 절대자를 경험하는 방식이 다른 형태를 띠게 되었고, 결국 각각의 종교가 그

12) 길희성, pp. 294-297.
13) John Hick, *An Interpretation of Religion*, p. 300.

제도와 가르침의 내용, 예배 의식 등에 있어서 점점 차이가 벌어졌다는 것이다.[14] 하지만 오늘날의 세계는 서로 대화와 교류가 가능하기 때문에 미래에는 종교들이 서로 합쳐지는 방향으로 갈 가능성이 있다고 말한다. 결국 언젠가는 기독교·불교·이슬람교·힌두교 같은 명칭이 없어지게 되며 단지 기독교 내의 다른 교파와 같은 형태를 띠게 될 것이라고 본다.

힉은 그리스도 중심에서 신 중심으로, 신 중심에서 실재 중심으로 그의 이론을 발전시켰다. 하지만 그가 '실재'를 설정한 것에 대한 비판들이 있다. 쉽게 제기되는 문제는 첫째로, 굳이 힉과 같이 궁극적 일치를 전제하는 것이 오히려 종교다원주의를 방해하는 것은 아닌가 하는 것이다. 종교 간의 차이와 다양성을 완전히 보장하는 것이 진정한 의미의 종교다원주의가 아니냐는 말이다. 이에 대해 힉은 여러 종교들이 다양하게 묘사하고 있는 인간실존의 변화된 상태가 너무나도 유사하기 때문에 결국 이것은 종교에서 말하는 궁극적 근원을 가진 것이라는 추론이 가능하고 말한다. 다음으로, 궁극적 실재가 하나이거나 동일할 필요가 있느냐 하는 것이다. 궁극적 실재가 여럿일 수도 있다는 비판에 대해 힉은 "나는 우리가 단수로서의 실재를 설정하지 않을 수 없다고 믿는다. 왜냐하면 모든 위대한 전통들은 각기 우주의 유일한 창조주요, 원천 혹은 그 이상 더 위대한 것을 생각할 수 없는 것, 혹은 모든 것의 최종적 근거 혹은 본성으로서의 궁극적인 것을 지향하고 있기 때문이다"[15]라고 말한다. 즉 궁극적 실재가 여럿이라면 궁극적이 아니라는 말이다.

## Ⅲ. 노자의 道

道는 머리 수(首)와 달릴 착(辶)으로 되어 있다. 道는 주체와 운용, 존재와 과정을 동시에 포함한다. 다시 말해서, 道는 움직이는 주체이며 과정 속에 있는 존재이다. 道는 이것과 저것 중에 선택해야

14) John Hick, 『종교철학』, p. 214.
15) John Hick, *An Interpretation of Religion*, pp. 248-249.

하는 것이 아니라 동시에 모두 껴안는 종합이다.[16]

노자에게 道는 모든 존재의 근원이다. 道는 모든 변화의 시작이고, 우주 안에 있는 모든 변화를 낳는 궁극적 실재이다. 道는 만물이 돌아가야 할 고향으로 어디든 있으며, 존재하지 않을 때가 없었다. 우주가 생성되기 전에도 있었고, 지금도 우주 내에 내재하고 있으며, 우주가 존재하는 한 여전히 존재하는 것이다.[17]

노자의 道에 대해 알아보기 위해 『道德經』 1장에서 말하는 道와 명, 無와 有의 의미를 살펴봐야 한다. 『道德經』 1장에서 노자는 "말해질 수 있는 道는 영원한 道가 아니며, 이름하여 질 수 있는 이름은 영원한 이름이 아니다. 無는 천지의 시작을 이름하고, 有는 만물의 어미를 이름한다. 그러므로 항상 無는 그 묘함을 드러내고자 하고, 항상 有는 그 다양함을 드러내고자 한다. 이 둘은 같은 데서 나와서 이름을 달리한다. 같으므로 어둠이 되고, 어둡고 어두워서 모든 묘리의 문이다"[18]라고 말한다.

"道可道非常道"로 시작하는 『道德經』의 첫 구절에서 노자는 常道와 可道를 구분한다. 常道의 지칭 가능성을 부정하면서 동시에 지칭 가능한 道는 常道가 아님을 말한다. 常道는 시간적으로 어떠한 제약도 받지 않는 영원불변한 존재로서의 道이다. 반면, 可道는 시간과 공간에 의해 제한된 상태에서 특정한 현상이나 하나의 사물로 드러나는 제한된 존재로서의 道이다. 따라서 우리가 道라고 지칭하는 것은 可道이지 常道일 수 없다. 可道는 常道의 한 순간 내지는 한 단면을 가리키기 때문에 常道 안에 포함된다고 할 수 있다.

"名可名非常名"으로 이어지는 다음 문장은 道可道非常道와 대구를 이룬다. 常名은 항상 타당한 이름을 말하는 것으로, 변함없이 그 대상을 지칭하는 이름이다. 즉, 시간적으로나 공간적으로 제한을 받지 않아야 한다. 하지만, 우리가 현실적으로 접하는 것들은 시간과 공간의 제한을 받을 수밖에 없으므로, 常名이라 이름할 수 없다. 반면에, 可名은 우리가 접할 수 있는 시간·공간적으로 제한된 이름이다.

16) 김흡영, 『道의 신학』, 다산글방, 2000, pp. 356-357.

17) 이세형, 『道의 신학』, 한들출판사, 2002, pp. 26-27.

18) "道可道非常道 名可名非常名 無名天地之始 有名萬物之母 故常無欲以觀其妙 常有欲以觀其徼 此兩者同出而異名 同謂之玄 玄之又玄 衆妙之門"

可名은 사물 혹은 현상의 존재를 전제로 하며, 그러한 사물이나 현상이 없다면 이름 또한 존재할 수 없다. 따라서 우리는 우리가 접하는 모든 사물이나 현상을 특정한 이름으로 지칭할 수 있는데, 이를 통해 우리는 그 사물이나 현상을 다른 사물이나 현상으로부터 구분하여 이해하게 된다.[19]

도가도비상도 명가명비상명에 이어서 "無名天地之始 有名萬物之母"가 등장한다. 無는 '천지의 시작'을 이름하고, 有는 '만물의 어미'를 이름한다는 말이다. 천지의 시작이라는 말은 어떠한 것도 존재하지 않는, 즉 모든 존재의 부정을 의미한다. 이것은 존재론적으로 아직 어떤 특정한 것도 존재하지 않기에 어떤 구분도 없는 상태를 말한다. 반면에 有는 만물의 어미를 이름하기에 모든 특정함 내지는 구분의 긍정을 의미하며, 존재론적으로는 모든 특정함과 구분의 근원을 의미한다고 할 수 있다. 無는 모든 유한존재의 근원으로서 자체적으로 어떠한 규정도 부정하는 차원으로서의 道의 본연을 이름하는 것이라면, 有는 모든 유한존재를 생겨나는 원인으로서 모든 존재를 긍정하는 차원으로서의 道의 본질을 이름하는 것이라고 이해할 수 있다.[20] 이어서 나오는 "故常無欲以觀其妙 常有欲以觀其徼"에서 보이듯이, 無와 有, 이 둘은 모두 道의 본성 내지는 존재양식을 표현한다.

無와 有는 "此兩者同出而異名"에서 근원이 같음을 드러낸다. 양자가 상호 부정성에서 대칭적으로 관계되었는데, 이 양자가 실은 동일한 근원에서 나왔으면서도 이름만을 달리한다는 것이다. 즉, 無와 有는 모두 하나의 道의 두 가지 상이한 본질을 이름한다고 할 수 있다.

## Ⅳ. 존 힉의 신론에 대한 노자적 보완

### 1. 궁극적 실재와 道

19) 최해숙, 「노자의 道 - 그 존재론적 이해」, 『동양철학연구』, 동양철학연구회, 2002, pp. 215-216.
20) 최해숙, pp. 218-219.

아프리카 신화에 나오는 이야기가 있다. 한쪽에는 붉은 색깔, 다른 쪽에는 푸른 색깔을 한 고깔모자를 쓰고 신이 농부가 일하는 들판을 걸어가게 되었다. 말로만 듣던 신을 보게 된 농부들은 신이 붉은 모자를 쓰고 있음을 보고서 사람들에게 신은 붉은 모자를 쓰고 있다고 하였다. 그러나 길 다른 편에서 신을 바라본 농부들은 신이 푸른 모자를 쓰고 있다고 하였다. 자신들의 눈으로 분명히 본 확실한 사실이라 서로의 주장에 한 치의 양보도 없었다. 마침내 양편은 들로 나가서 다시 한 번 확인하도록 타협을 보았다. 양측은 서로 생각하기를 사실을 확인한다면 자신들의 주장이 절대적으로 옳은 것으로 판명나게 될 것이라고 확신하였다. 그들은 들판 한쪽으로 나가서 신을 기다렸다. 기다리던 신이 다시 저편으로 걸어오고 있었다. 붉은 모자를 쓰고 있었다. '봐라. 신이 붉은 모자를 쓰지 않았느냐?' 한 편이 의기양양해서 외쳤다. 그 때에 그 소리를 듣고 신이 이쪽을 쳐다보았다. 신의 푸른 모자 쪽이 보였다. '봐라. 신이 푸른 모자를 쓰고 있다.' 신은 다시 저쪽을 쳐다보았다. 붉은 모자였다. 이쪽을 쳐다보았다. 푸른 모자였다. 신은 고개를 마구 흔들어대었다. 붉은/푸른/붉은/푸른/붉은/푸른... 농부들은 정신을 차릴 수 없었다. 어지러웠다. 그것은 붉음으로 푸름이고, 붉음도 아니고 푸름도 아니고, 무엇이면서 무엇이 아닌 '어지러움' 그 자체였다.[21]

이 신화는 특정한 시간적·공간적 상황에서 규정된 신이 보편적인 신을 지칭할 수 없음을 말한다. 결국 경험될 수 있는 신은 경험이라는 조건 안에서 말할 수밖에 없다. 인식된 대상은 인식하는 주체의 사고 능력과 범주를 벗어날 수 없다. 힉에 의하면, 인간은 어떠한 사물도 그 자체로서는 인식할 수 없고, 오직 인식될 수 있는 사태만을 인식할 수 있을 뿐이다. 마찬가지로 신앙도 세계를 객관적 대상으로 파악하는 것이 아니라, 궁극적 세계와 연관시키고, 그 연관 속에서 이해할 수 있다. 그는 무한한 신의 존재 역시 인간에게 알려질 때 인간의 조건에 제약될 수밖에 없다고 생각한다. 이것이 그의 종교다원주의 논의 가능성의 근거가 된다. 왜냐하면 우리가 이 사실만 받아들이기만 하면, 인간의 신체험의 다원적인 사실이 인정받게 되는

21) 이경재, 『非의 시학』, 다산글방, 2000, pp. 227-228에서 인용.

것이기 때문이다.[22] 이런 배경에서 그는 모든 신체험의 바탕에 있는 궁극적 실재를 상정하게 되는 것이다.

노자 또한 道라고 하는 궁극적 실재를 상정하기는 하지만 힉과 같이 어떤 현상계와 다른 일종의 물 자체로서 실재를 규정하지는 않는다. 또한 힉의 실재와 같이 관념적이고 무규정적이지도 않다. 힉이 말하는 궁극적 실재가 '절대자' 혹은 '초월자'를 의미한다면, 그러한 개념은 유신론적 종교에서나 가능한 것이다. 그가 아직도 서구적인 한계를 벗어나지 못했다는 증거다. 그가 스스로 유신론적인 한계를 벗어나기 위하여 포괄적인 개념으로서의 '실재'를 상정한 것이기는 하지만, 이 개념 또한 서구적인 형이상학적이고 관념적인 차원으로 제한될 수밖에 없는 한계를 가지고 있다. 물론 그가 이러한 비판을 인식하며 神이라는 용어를 유신론 신앙에서의 인격적 신성으로서가 아니라 다양한 형태의 종교적 경험을 통하여 다양하게 인식되는 무한한 실재로 사용하고 있기는 하다.[23] 또한 그가 자신의 실재 개념이 무신론적 종교들에게는 적용될 수 없다는 비판을 수용하면서 그 개념의 수용 범위를 넓혀 자신이 말하는 실재 개념이 인격적 실재만을 가리킴이 아니라 인격적 범위를 벗어난 '탈인격적 실재'까지도 포섭하는 것이라고 주장했다. 하지만, 인격적 실재나 탈인격적 실재 모두 진정한 실재에 대한 다른 양상일 뿐이라는 그의 주장은 인식론적 한계 배후에 존재하는 실재를 여전히 상정할 수밖에 없는 한계를 지니고 있다.

이런 힉의 한계가 노자의 道에 대한 개념으로 다소 극복될 수 있다. 노자는 道를 無와 有가 혼융된 궁극적 실재로 본다. 그는 『道德經』 1장에서 "無는 천지의 시작을 이름하고, 有는 만물의 어미를 이름한다. 그러므로 항상 無는 그 묘함을 드러내고자 하고, 항상 有는 그 다양함을 드러내고자 한다. 이 둘은 같은 데서 나와서 이름을 달리한다. 같으므로 어둠이 되고, 어둡고 어두워서 모든 묘리의 문이다"[24]라고 말한다. 노자에게서 有와 無는 다른 것으로 보이지만, 서

22) John Hick, 『하나님은 많은 이름을 가졌다』, p. 126.
23) H. Coward, 『종교다원주의와 세계종교』, 서광사, 1990, p. 74.
24) "無名天地之始 有名萬物之母 故常無欲以觀其妙 常有欲以觀其徼 此兩者同出而異名 同謂之玄 玄之又玄 衆妙之門"

로 같은 데에서 나와서 혼융되어 있는 것이다. 有와 無, 전혀 반대의 것으로 보이는 것이 노자에게서는 다른 것이 아니다. 힉의 궁극적 실재도 물 자체로서 존재하는 어떤 것으로 이해하기보다는 無와 有가 혼융된 노자적 사고로 받아들이게 되면, 궁극적 실재에 대한 비판으로부터 어느 정도 자유로워지게 된다.

## 2. 예수/그리스도와 可道/常道

존 힉은 『성육신의 새로운 이해』에서 성육신에 대한 자신의 의견을 진술한다. 그는 참된 인간이자 참된 신성이라고 주장되어온 기독교의 표준적인 형태로서 신적 성육 개념이 결코 문자적인 의미에서는 만족스럽지 않다고 평가하며, 이 개념이 뛰어난 은유적 의미를 지니기 때문에 은유적으로 받아들이자고 제안한다.[25] 그가 이렇게 주장하는 데에는 기독교가 예수 그리스도에 대한 성육의 이미지를 절대적·배타적 범주들로 존재론화시켜 자연세계에 대한 광범위한 새로운 지식, 그리고 인류종교 세계들에 대하여 확장된 많은 도전 앞에서 스스로의 정당성을 주장할 수 없게 되었다고 보기 때문이다. 하지만 성육을 사실적·역사적 진술로서가 아니라, 은유로 이해함으로써 이러한 도전에 합당한 답변을 줄 수 있고, 나아가 성육 개념에 대한 서구 중심적인 문화적 해석의 단계도 넘어설 수 있다고 본다.

그는 성육신의 교리를 통하여 기독교가 역사의 토양에 굳게 뿌리내리고 있는 역사적 신앙이며, 따라서 하나님은 인간의 삶 한복판에서 우리에게 현존하심을 통하여 계시하신다고 본다. 즉, 하나님이 내역사화(內歷史化, inhistorized) 되신다는 말이다. 하지만 예수 안에 신의 성육이라는 관념은 한 방식이지 하나님의 내역사화를 묘사하는 유일한 방법은 아니다.[26] 유일하다는 제한을 두게 되면 이러한 위대한 은혜가 왜 소수의 인류에게만 제한되는지, 그리고 인간 역사에 견주어 겨우 최근에 일어났는지 등의 물음이 제기된다. 따라서

25) John Hick, 『성육신의 새로운 이해』, 변선환 역, 이화여자대학교 출판부, 1997, pp. 33-34.
26) John Hick, 『성육신의 새로운 이해』, p. 215.

그는 "하나님의 사랑의 계시로서 성육의 은혜가 크면 클수록, 겨우 소수의 인류에게만 영향을 미치는 단 한 번의 현현에 제한된 계시의 모순은 더욱 커지게 된다. 왜냐하면 단 하나의 유일한 신적 성육에 대한 전통 기독교의 믿음은 하나님의 구원의 관심을 특정한 사람들에게 임의적으로 제한시키는 것을 함축하는 것이기 때문이다"[27]라고 말한다. 힉에 의하면, 교회를 통한 성육이 모든 인류를 대신하는 행위라고 말하는 것은 적절한 응답이 아니며, 제한된 접근 혹은 제한된 계시라는 거침돌은 아마도 최고의 가치였을 신의 성육을 훼손하고 있는 것이다. 그는 이런 성육 이해를 통해 기독교를 초월적 실재에 대한 수많은 인간의 응답들 중의 하나로 보게 했으며, 또한 다른 종교 전통에 대한 그들 나름대로 초월적 실재에 대한 여러 응답들 중의 일부로 보게 하여 기독교가 배타적인 이미지를 벗고 종교다원주의 시대의 종교로서 설 수 있는 장을 열어 놓았다.

하지만 힉의 이러한 기독론 주장은 기독교의 독특성을 잃게 한다는 비판에 직면할 수밖에 없다. 반대로 기독교의 독특성을 주장하면 배타적이라는 이미지를 벗을 수가 없게 된다. 이런 모순된 상황을 어떻게 극복할 수 있을까? 이에 대한 해결책을 노자에게서 찾아보자.

노자의 신론은 철학적 신학의 모순적 일치라는 방법론을 통하여 전개된다. 이경재는 이것을 설명하기 위해 常道적 철학으로서의 신론을 말한 후에 可道적 신학으로서의 신론을 말하고, 양자의 모순적 일치라는 의미에서 철학적 신학의 신론을 정리한다.[28]

먼저 노자의 신론은 노자 철학의 급진적 사상인 영(零)의 철학으로부터 사유된다. 無, 영, 공 또는 존재 자체로 표현되는 道則神은 절대 존재이면서 절대無다. 그러나 道則神은 常道와 可道의 두 가지 양태로 존재의 근원이 된다. 常道는 수적 상징주의에서 1로 표현된다. 하늘이 하나이듯이 常道로서의 신은 하나다. 하나로서의 하늘은

27) John Hick, 『성육신의 새로운 이해』, pp. 216-217.

28) 이 부분은 이경재, pp. 221-225를 정리한 것이고, 그가 '常道'에 대한 반대 개념으로 사용한 '道可道'를 필자는 '可道'로 바꿔서 사용하였다.

常道가 비인격적이듯이 비인격적인 원리다. 그러나 1은 곧 2를 요청하게 되듯이 하나의 하늘은 자신의 타자를 요청하게 된다. 하나의 하늘은 곧 하늘과 땅으로 분열한다(一生二). 하늘과 땅의 분열은 곧 음과 양의 비인격적 원리다. 음양의 원리는 상호 교섭적 관계이므로 음양의 관계 자체인 음양의 사이를 전제한다. 사이는 공간적 메타포로서 실제는 사이가 없는 관계성 자체로서 노자적 용어로 사이 없는 사이(無間之間)요, 공을 의미하는 충(沖)이다. 이로써 음양의 2는 음양충의 3이 된다(二生三). 이와 함께 음양의 사잇적 관계 원리에 의하여 우주 만물이 형성된다(三生萬物). 이를 다른 말로 만물이 道則神의 원리 안에 있다고 말할 수 있다. 만물이 신에 의해 생성되었으며, 신에 의존해 있으며, 신의 원리를 구현하고 있는 것이다. 만물에 구현되어 있는 神則道의 원리는 사람과 동식물의 차이가 있을 수 없다.

노자에게서 신은 첫째로, 초월적인 존재로서의 인격이 아니라 비인격적인 내재적 원리가 된다. 노자적 신학은 내재적 원리로서의 神則道를 스스로 그러한 도(自然之道)로서 말한다. 둘째, 자연지도의 내재적이고 비인격적인 신적 원리는 정신과 물질을 구별할 필요가 없는 神則道의 일원론이다. 이를 범재신론이라고 말할 수 있다. 셋째, 신은 내재적 원리로서의 정신이요, 만물은 신적 정신의 현현으로서의 몸이라는 사유를 가능하게 한다. 만물이 신의 몸이라면, 신은 만물의 정신이다. 넷째, 노자적 神則道 일원론은 인간중심적 사유를 제거하게 된다. 인간은 다른 만물과 같이 神則道의 안에 있는 존재 중의 한 존재일 뿐이다.

노자적인 철학적 신학은 성서에서 말하는 可道와 常道, 可名과 常名의 절대적 합일의 위대한 상징을 예수 그리스도에게서 발견한다. 예수는 역사적인 존재로서 可道적 개인이요, 可名적 예언자다. 반면 그리스도는 영원 常道적 존재요, 常名적 존재다. 예수는 신의 역사적 양태이고, 그리스도는 신의 영원한 양태다. 양자는 모두 신의 서로 다른 양태이면서(道可道/非/常道) 동시에 동일한 근원을 지니는 하나의 본질을 이룬다(此兩者同出而異名). 이경재는 이것을 그리스도-예수가 참 하나님(vere Deus)이요, 참 인간(vere homo)의 상징

성으로 고백되는 이유라고 보며[29] 다음과 같이 말한다.

> 따라서 그리스도-예수는 철학적-신학의 궁극적 상징이요, 패러다임이다. 그것은 可道적 변화와 부분의 역사가 常道적 영원과 전체의 자연과 하나가 되는 '새 하늘과 새 땅'의 비전이다. 그리스도는 예수를 통하여 초월을 내재로 바꾸며, 예수는 그리스도를 통하여 역사를 영원으로 전환한다. 역사와 영원의 만남, 하늘과 땅의 합일이 그리스도-예수의 상징성을 통하여 완성되는 것이다. 따라서 그리스도-예수는 常道와 可道, 전체와 부분이 하나를 이루는 신비의 원형이요, 위대한 시어(詩語)다.[30]

이경재의 이런 주장이 존 힉의 예수 그리스도 이해를 더욱 풍성하게 한다. 기독교는 역사를 통하여 해석되고 형성되어 온 可道적 종교인 것이다. 기독교는 영원 자체인 常道적 유일신의 역사적 양태일 뿐이다. 따라서 기독교와 타종교의 관계는 기독교의 구원 독점을 강조하는 독점 자본주의적 배타론(ex-clusivism)이나 타종교를 자신 안에 포섭하려는 식민주의적 내포론(in-clusivism)이나 또는 타종교와의 어색한 공존을 말하는 궁여지책의 자본주의적 병렬론(parallel-ism)을 넘어서서, 모든 종교는 常道적 신 자신의 可道적 또는 역사적 현현으로 이해되는 것이다.[31] 이렇게 이해하게 되면, 모든 종교의 역사적 계시는 常道적 신 자신의 역사적 계시라는 점에서 유일성과 독특성을 갖게 되고, 각 종교의 계시가 역사적일 뿐 아니라 常道적 신의 부분이라는 점에서 겸허한 종교가 되어 배타적이라는 이미지에서 자유롭게 된다. 따라서 힉에서 문제가 되었던 기독론의 독특성과 배타성의 공존이 노자에게서 가능해진다.

## V. 결론

기독교가 현대 사회와 소통하기를 거부하지 않는 한, 신학자들은 어떻게든 종교다원적 사회에서 기독교의 지위에 대해 해명해야 한

29) 이경재, p. 236.
30) 이경재, p. 237. (道可道를 可道로 바꾸어 표기함)
31) 이경재, p. 220.

다. 존 힉은 이에 대해 체계적으로 답하려고 노력하였다. 그는 다 종교적 상황에서 기독교가 어떻게 배타적이지도 않으면서 정체성도 지킬 수 있을지에 대해서 고민하였다. 그는 기존의 기독교 신학에서 말하는 기독론이 배타적이라고 보고, 은유적 기독론을 주장하였다. 이는 그리스도의 성육신을 사실이 아닌 은유로 이해하여 기독론을 약화시키고 신론에 중점을 두려는 시도다. 또한 궁극적 실재를 상정함으로써 모든 종교들이 공존할 수 있는 대화의 장을 마련하였고, 나아가 세계의 모든 종교들이 하나로 합쳐질 수 있다는 기대도 드러내었다.

힉의 주장이 종교다원주의 논의를 더욱 풍성하게 하며 긍정적인 기여를 많이 한 것은 사실이지만, 위에서 살펴본 바와 같이 여러 비판에 직면하게 되었다. 여러 비판 중에서 필자는 힉의 신론이 태생적으로 가질 수밖에 없는 한계에 대해 노자를 통해 보완할 수 있는 부분을 찾아보고자 시도했다. 이러한 시도가 필요한 이유는 동양과 서양은 근본적으로 서로 다른 역사관과 우주관을 가지고 있기 때문이다. 서양인들의 사고가 직선적이고 이원적이며, 또한 분석적이고 기계적인 사고의 특징을 가졌다면, 동양인들은 순환적이고 종합적이며, 포괄적이고 생명적이다. 원천적으로 서양인들은 신과 인간과 우주를 분리하여 분석적으로 바라보지만, 동양인들은 신과 우주가 함께 어우러진 통전적인 비전을 가지고 있다. 서구 신학이 분석적이고 물체론적인 세계관을 기본틀로 삼고 있기 때문에, 오늘날 생태학과 신과학의 여러 분야에서는 서양의 분리적인 물체론보다는 동양의 관계론에 더 관심을 갖고 있다.[32] 신에 대한 이해에서도 차이를 보이는데, 서구를 중심으로 한 유일신 종교(기독교, 이슬람교, 유대교)에서는 신을 인격적인 존재로 받아들이는 반면, 동양종교(힌두교, 불교, 유교, 도교)들은 대체로 신 혹은 신적 대상을 탈인격적(impersonal) 존재로 받아들인다.

이러한 인식의 차이가 존재하는 것 때문에 힉의 논의가 동양적 시각으로 비판을 받는 것도 사실이지만, 반대로 동양적 사고가 힉의 논의의 부족한 부분을 보충해 주게 되어 더욱 풍성하게 만들 수 있

32) 김흡영, pp. 339-340.

다.

필자가 본 글에서 밝힌 대로 존 힉의 신론은 노자의 道와 비교하며 바라볼 수 있다. 또한 서구적 사고의 한계로 인해 힉이 가질 수 밖에 없는 한계를 노자를 통해 극복할 수 있음도 살펴보았다. 필자가 본 글에서 밝힌 부분은 아주 미미하지만, 앞으로 더욱 더 사고를 발전시킨다면 노자적 사고가 존 힉을 포함한 종교다원주의 논의의 새로운 장을 열어줄 것은 분명해 보인다.

## 참 고 문 헌

1. 단행본

Hick, John. *An Interpretation of Religion*. Yale University Press, 2005.

_____. 『종교철학』. 김희수 역. 동문선, 2000.

_____. 『성육신의 새로운 이해』. 변선환 역. 이화여자대학교 출판부, 1997.

_____. 『종교철학개론』. 황필호 역. 종로서적, 1992.

_____. 『하나님은 많은 이름을 가졌다』. 이찬수 역. 도서출판 창, 1991.

_____. 『새로운 기독교』. 김승철 역. 나단, 1991.

_____. *Problems of Religious Pluralism*. Macmillan, 1985.

『道德經』. 오강남 역해. 서울: 현암사, 1995.

김흡영. 『道의 신학』. 다산글방, 2000.

변선환. 『종교간의 대화와 아시아신학』. 변선환아키브전집. 한국신학연구소, 1996.

박종홍. 『노장철학』. 서울: 일지사, 1990.

이경재. 『非의 신학』. 다산글방, 2000.

이세형. 『道의 신학』. 한들출판사, 2002.

이정배. 『종교 다원주의와 한국 신학』. 한국신학연구소, 1992.

Coward, H. 『종교다원주의와 세계종교』. 서울: 서광사, 1990.
Knitter, Paul F. 『오직 예수이름으로만?』. 변선환 역. 이화여자대학교 출판부, 1997.

2. 논문

길희성. 「존 힉의 철학적 종교다원주의론」. 『종교연구』. 한국종교학회, 1998.
김기현. 「존 힉의 종교다원주의 인식론 비판」. 『기독교와 인문학』. 백석대학교 기독교인문학연구소, 2005.
김학목. 「≪道德經≫ 1장에 대한 소고 - 왕필의 노자주를 중심으로」. 『철학』. 한국철학회, 1999.
이승구. 「존 힉의 종교철학적 논의와 기독교」. 『신앙과 학문』. 기독교학문연구회, 2001.
조영석. 「존 힉의 종교다원주의 가설 비판」. 『한국개혁신학』. 한국개역신학회, 2004.
최해숙. 「노자의 도 - 그 존재론적 이해」. 『동양철학연구』. 동양철학연구회, 2002.

〈 Abstract 〉

# The Doctrine of God by John Hick and Tao by *Lao-tzu*

## - Complement of John Hick's Doctrine of God by *Lao-tzu* -

Jae Ho Jang

The title of this paper is "The Doctrine of God by John Hick and Tao by *Lao-tzu*". The purpose of this paper is to scour for the weak points of the Doctrine of God by John Hick with the theory of *Lao-tzu*. Hick is one of the distinguished defenders of the current religious issue on pluralism. He focuses on 'God' instead of 'Christ' because on one hand, Christ only reveals the uniqueness of Christianity. On the other hand God represents the universality of Christianity. He also makes the concept "Real" which is the ultimate principle lying behind all religions; this means that all various names of God are just another designation for the "Real". His theory is persuasive to some degree, but it does not fully harmonize with oriental religions. However, this problem gets relatively solved with the theory of Tao in *Lao-tzu*. The main discourse is divided into three parts. The first part is to explain the Doctrine of God by John Hick. The second part is to investigate Tao by Lao-tzu. The third part is to understand how the theory of Tao by *Lao-tzu* can supplement the Doctrine of God by John Hick. As a part of the conclusion, I briefly summarized my perspectives and analyzed this study.

Key words : John Hick, *Lao-tzu*, God, Christ, Tao, Real, religious pluralism