

교양교육으로서의 종교교육*

손 동 현**

목 차	
I. 서론 : 문제 제기	IV. 교양의 특수성과 보편성
II. 방법론적 기본 관점	V. 결론 : 교양교육으로서의 종교교육
III. 종교의 상대성과 절대성	

국문초록

가치의 주관의존성과 독립적 실재성에 관한 대립적 쟁론을 중재할 수 있는 가치관점주의를 토대로 종교교육이 교양교육이 될 수 있는 요건을 검토해 본다. 가치관점주의란 가치의 주관독립적 실재성을 인정하면서도 가치에 대한 상대적 인식 및 실현이 가치에 대한 관점의 차이에서 온다는 견해이다.

종교교육이란 영원불변의 절대적 존재나 상태를 지향하는 신앙을 갖게 하여 유한한 인간으로서 보다 완전한 삶을 영위케 하려는 교육이라 하겠다. 그런데 종교적 신앙의 내용 및 그것의 실행에는 이러한 절대적인 보편적 요소만 있는게 아니라 사회문화적 현실을 반영하는 상대적인 특수 요소들도 있다.

따라서 종교교육이 실정종교의 차별을 넘어서는 진정한 교양교육, 즉 자유교육-일반교육으로서의 교양교육이 되기 위해서는 종교적 신앙에 내포돼 있는 절대적 보편적 요소에 집중해야 할 것이다. 교양에도 현실을 넘어서는 보편적 가치를 지향하는 요소와 특수한 현실적 여건에 영향 받는 요인이 함께 있지만, 진정한 교양교육은 가급적 후자를 극복하고 전자를 추구하려는 목적을 갖는다.

* 이 논문은 2019-12-13 연세대학교 교양교육연구소/기독교교양교육학회/종교교육학회 공동 심포지움에서 발표한 내용을 논문의 형식으로 재구성한 것임

** 우송대 석좌교수, dhson@wsu.ac.kr

종교교육이 종교의 보편적 가치 지향을 외면한 채 특정종교의 교리나 규범 또는 의식 등의 학습에 머문다면, 이는 그 종교의 역사적 사회문화적 특수성에 얽매어 역시 보편적 가치를 추구하는 교양교육의 본래적인 이념에서 벗어나는 것이다. 종교교육이 바람직한 교양교육이 되려면 특정종교의 교시나 신념체계 자체가 아니라 원숙한 인격교육을 위해 필요한 종교성 즉 초현실적인 궁극적 가치지향성을 교육하는 것이어야 한다. 그렇게 할 때, 서로 다른 다양한 실정 종교들은 인정하면서도 이들의 사회문화적 상대성을 뛰어넘는 종교성 자체를 추구하는 종교교육이 교양교육의 이름 아래 실현될 수 있을 것이다.

[주제어] 가치관점주의, 종교의 상대성과 절대성, 신앙의 특수성과 보편성, 도덕적 규범과 도덕성 자체, 교양의 특수성과 보편성, 종교교육의 교양교육적 요소

I. 서론 : 문제 제기

종교교육은 교양교육이 될 수 있는가?

종교교육이야말로 가장 훌륭한 교양교육의 한 종류 혹은 유형이라고 주장하고자 하는 사람이 한 편에 있을 것이고, 다른 한 편엔 종교교육은 교양교육이 될 수 없다고 주장하는 사람도 있을 것이다. 대체로 신앙인 가운데 전자의 입장을 갖는 사람이 있을 것이고, 후자의 주장을 펴는 사람은 대체로 신앙이 없는 사람일 가능성이 크다.

종교교육은 특정 분야의 전문성을 함양하려는 전문교육이 아니고, 특정 직업을 염두에 둔 직업교육이 아니며, 특정 신분에게만 시행되는 특수교육이 아니다. 종교교육은 누구나 그가 인간으로서 훌륭한 삶을 살아가는 데 필요한 식견과 자질과 태도를 함양하기 위해 받는 교육이다. 이 점에서는 종교교육과 교양교육이 서로 다르지 않다. 두 가지 모두 일반교육(general education)이요 보통교육¹⁾이다.

1) ‘보통’(普通)이란 본래 “어느 한 분야에 국한되지 않고 막힘없이 두루두루 널리 통한다”는 뜻이다.

그렇다면 종교교육은 곧 교양교육이라고 할 수 있을까? 분명 공통점과 유사점이 있지만 이 두 가지를 곧 동일시할 수는 없을 것이다. 왜냐하면 종교교육에는 특정 실정종교의 고유한 교리와 행동규범이 그 내용으로 포함돼 있어, 타 종교의 신앙내용과 다른 것을 추구한다는 점에서 그 보편성이 제약받기 때문이다. 그렇다면 종교교육은 교양교육이 될 수 없다는 말인가?

대학교를 포함해, 한국의 교육기관들에는 특정 종교의 신앙을 교육의 토대이자 목표로 삼고 설립된 사립학교들이 적지 않다. 서양의 근대 문명을 수용하기 시작한 것 자체가 특정 종교의 포교활동을 계기로 촉발된 경우가 많다 보니, 대학의 설립과정에서 이런 현상은 자연스러운 것이었다. 그리고 이런 학교들에선 이러한 이른바 ‘선교’를 위한 종교교육의 교과목들이 많은 적든 교양교육의 영역 안에 편성되어 교양교육의 이름으로 교수-학습되고 있는 실정이다.

과연 종교교육과 교양교육은 어떤 개념적 관계를 갖고 있는가? 종교교육은 어떤 점에서는 교양교육과 다를 바 없는 것이지만 어떤 점에서는 그렇지 아니한가? 이에 답하기 위해 우리는 이 문제를 매우 실질적인 설문형태로 바꾸어 “어떤 요건을 충족시킬 때 종교교육이 교양교육이 될 수 있는지” 살펴보고자 한다.

II. 방법론적 기본 관점

1. 가치 실재론 vs 가치 상대주의

인간의 모든 행동은 목적 지향적이다. 엄격히 말하자면 물론 인간에게도 기계적으로 작동되는 본능적 행동도 있고 본능은 아니더라도 뚜렷한 목적 없이 습관적으로 이루어지는 행동도 있긴 있다. 그러나 적어도 ‘인간다운’ 행동이라면 거기엔 명시적이든 묵시적이든, 부지불식간에라도 목적이 설정

되어 있고 행동은 그 목적을 실현시켜나가는 과정이다.

그렇다면 인간은 어떤 것을 목적으로 설정하는가? 물론 그가 원하는 것, 소망하는 것일 것이다. 그는 무엇을 원하고 소망하는가? 좋은 것일까 나쁜 것일까? 물론 그가 좋다고 생각해 좋아하는 것을 원하고 소망할 것이다. 그렇다면 ‘좋은 것’이란 어떤 것인가? 어려운 말로 ‘가치’란 무엇인가 라는 철학적 문제의 발원지는 바로 이곳이다.

가치란 무엇인가? 이에 대해 뭐라 답할 것인가? 우선 손쉽게 우리가 ‘원하는 것’이 곧 가치 있는 것이라고 답할 수 있다. 일상의 경험에서 일차적으로 확인할 수 있는 현상은 이런 답을 제공해 준다. 어떤 대상은 그것을 우리가 원하기 때문에 가치 있는 것이 된다는 것이다. 그러면 그것을 우리는 왜 원하는가? 우리의 욕구를 충족시켜 주기 때문이다. 이렇게 보면 가치란 곧 욕구의 충족가능성이다. 즉 우리의 욕구를 충족시킬 수 있는 것이 곧 가치 있는 것이라는 주장이다.

그런데 이렇게 되면 사람마다 경우마다 우리가 원하는 것이 다르므로 가치도 달라지게 된다. 즉 나에게 가치 있는 것이 내 이웃에게는 가치 없는 것이 될 수 있고, 어제 가치 있던 것이 내일엔 가치 없는 것이 될 수도 있다. 과연 가치란 이런 것일까? 가치란 것이 이렇듯 주관의존적이고 상대적이어도 되는가?

인간의 인간다운 행동이 모두 목적지향적일진데 우리가 목적으로 설정하는 가치가 이렇듯 상대적으로 사람에 따라, 때와 장소에 따라 뒤바뀌어도 되는 것이라면, 우리의 행동세계는 합당한 기준도 원칙도 없는 혼란스러운 것이 될 것이고, 결국 각 개인의 임의적 욕구 관계가 서로 부딪치는 혼란에 빠지고 말 것이다. 어떤 행동이 합당하고 어떤 행동이 부당한지를 판단할 준거도 원리도 찾을 수 없을 것이다. 그렇다면 우리는 가치에 대해 달리도 생각해 봐야 할 것 같다.

우리가 원하는 것이지만 가치 없는 것은 없는가? 그 자체 가치 있다고 생각은 되지만 우리가 원하지 않는 것은 없는가? 마약이나 포르노는 우리의 간절한 욕구를 충족시켜 주는 것으로 많은 사람들이 원하는 것이지만,

가치 있는 것이라고는 보지 않는다. 그런가 하면 성스러운 자기희생이나 목숨을 건 멸사봉공(滅私奉公)은 그 자체 가치 있는 것이라고 모두 인정하지만 그것을 스스로 원하는 사람은 극히 드물다.

욕구충족의 현실이 가치의 근거라는 생각은 너무나 자명한 것 같지만, 반문해 보면 이렇듯 당혹스러운 국면을 만난다. 그래서 가치의 정체성은 욕구충족에 대한 인간의 소망에 그 근거를 갖는다고 보기 어렵게 된다.

욕구와 가치의 자리를 뒤바꿔 이렇게 질문해 보면 어떨까? 가치 있는 그 대상은 과연 우리가 원하기 때문에 가치를 갖게 되는가? 아니면 그것이 그 자체 가치가 있기 때문에 우리가 그것을 원하는 것인가? 가치란 우리가 원하든 원치 아니하든 그 자체로 존립하는 것은 아닐까? 정말 그렇다면, 인간의 욕구충족이 가치의 근거가 되지 않는다면, 가치의 근거는 어디에 있다고 할 수 있을까? 가치란 인간의 현실적인 경험세계와 관계없는 다른 어떤 세계에서 유래하는 것이란 말인가?

그런 가치가 있다면, 그것은 사람에 따라, 때와 장소에 따라 달라지는 가변적인 것이 아니므로 그것을 목적으로 삼고 준거로 삼아 이루어지는 행동에는 역시 가변적이고 상대적이지 않은 일관된 기준이 있을 수 있고 이를 원칙으로 삼아 행동의 합당성 여부를 판단할 수도 있을 것이다.

하지만, 그런 가치를 목적으로 삼고 그것에 따라 행동해야 할 근거는 어디서 찾는단 말인가? 인간의 현실적인 욕구와 관계없이 그 자체 타당한 가치라 할 수 있는, 이를테면 시나이 산에서 가져온 모세의 율법은 신의 명령이니까 따라야 한다지만, 그런 신을 인정하지 않는 사람에게는 이를 어떻게 설득시킬 수 있을까?

여기서 우리는 가치 문제에 대한 상반된 두 가지 입장을 만나게 된다. 가치의 독자적 실재를 주장하는 이른바 ‘가치 실재론’(Value Realism)²⁾과 가

2) 플라톤적인 전통을 지키는 고전적인 형이상학적 철학이 대체로 이런 가치론을 견지해왔다고 본다. 근대 이후에는 독일의 하르트만(N. Hartmann), 셸러(M. Scheler) 같은 선형철학적 현상학자들의 생각이 이에 속할 것이다. 영어권 철학자 가운데는 드물게도 무어(G. E. Moore) 등이 이에 가까운 생각을 했다고 본다. Nicolai

치의 주관의존성을 주장하는 ‘가치상대주의’(Value Relativism)³⁾가 그것이다. 가치상대주의는 현실을 잘 반영한다는 강점이 있지만, 가치의 보편타당성을 주장할 수 없는 약점을 갖는다. 이에 반해 ‘가치 실재론’은 행동의 합당한 지침으로서 가치의 객관적 타당성을 보장해 주는 강점이 있긴 하지만, 우리의 일상적 경험이 이를 입증해 주지 못할 뿐 아니라 그 실현의 현실성을 정당화시키는 데 어려움이 있다.

가치의 객관적 타당성도 보장하고 그것의 현실적 상대성도 수용할 수 있다고 설득해 줄 수 있는 제 3의 입장은 없을까? 사람마다 때와 장소에 따라 달라지는 현실 속의 가치의 상대적 성격도 설명하고, 동시에 보편적으로 타당하여 행동의 일관된 준거가 될 수 있는 가치의 객관적 타당성도 견지할 수 있는 종합적인 제 3의 관점은 없을까? 우리는 여기서 이른바 ‘가치 관점주의’(Value Perspectivism)라는 견해를 만나게 된다.⁴⁾

2. 가치 관점주의

가치는 우리 인간의 욕구나 감정 등 정의적(情意的) 태도와 상관없이 그 자체 주관독립적으로 존립하는 객관적 실재이긴 하나, 그것이 현실 속에서 실현되는 국면에서는 어쩔 수 없이 인간의 정의적 요소에 의존되어 있는 ‘관점’에 따라 상대적으로 나타날 수밖에 없다는 것이 이 가치 관점주의의

Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, W.d.Gruyter 1935, p. 49.; Kap. *Ethik*, W.d.Gruyter 1926, pp. 14-17.; Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethi*, Francke Verl. 1916.; George Edward Moore, *Ethics*, 1912, chp. 7. 등 참조.

- 3) 대개의 영어권 경험주의 철학자들이 이를 표방한다. 흄(D. Hume)을 비롯해 벤담(J. Bentham), 밀(J. S. Mill) 등의 공리주의 철학자들, 그리고 듀이(J. Dewey) 같은 실용주의 철학자들이 대표적이다. David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1751.; John Stuart Mill, *Utilitarianism*, 1863.; John Dewey, *Experience and Nature*, 1925 등 참조.

- 4) Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1916.; J. Hessen, *Max Scheler*, Essen, 1948 등 참조.

기본 입장이다. 그러나 이 입장에 서는 사람들은 실은 가치 실재론을 주창하는 사람들로서 그 가치 실재론의 약점을 보완하기 위해 이러한 주장을 덧붙이고 있다고 보아야 할 것이다.

이 보완적 절충적 견해에서 문제가 되는 것은 바로 그 ‘관점’의 타당성 여부에 있다. 객관적 실재로서의 가치를 일체의 주관적 편향을 배제한 채 그 자체대로 인지한다는 것은 실제로 매우 어려운 일임을 가치 관점주의자들도 시인한다. 우리는 그러나 그것이 불가능하다고 미리 단념하지 말고 의식의 순화를 통해 경험적 주관이 갖는 편향성을 최대한 극복하고 이른바 ‘선험적 주관’을 확보해야 한다. 선험적 주관이란 상대적인 경험 내용에 물들지 않은, 모든 구체적 경험에 앞서 이를 가능케 해주는 순수 의식 그 자체의 토대다. 이 선험적 주관을 확보하는 일은 칸트처럼 ‘순수한 이성’의 자기비판적 활동을 통해서 가능할 수도 있고,⁵⁾ 이성 아닌 순수한 정서 작용을 통해 가능할 수도 있다.⁶⁾ 어떤 길을 가든 그 절정에서 만나는 순수한 선험적 자아에게 가치는 그 자체대로의 모습을 드러낸다고 보는 것이 이들의 주장이다.

선험적 자아의 순수성이 지극할 때, 그런 자아에 드러나는 가치는 그 보편적 타당성이 모든 대상을 망라하며 가장 광범하게 적용되는, 진-선-미-성 같은 ‘최고의 가치’이다. 일상의 경험적 주관이 그 임의적이고 상대적인 편향을 극복하고 순수한 선험적 주관성을 확보하는 정도에 따라 이에 조응하여 객관적인 가치의 세계에서 그 위계 상 가장 최고의 위상을 갖는 가치가 드러난다고 할 수 있다. 최고의 가치가 가장 광범한 보편적 타당성을 지닌다는 것은 논리적으로도 수긍할 수 있는 것이지만, 현실의 경험 세계에 반영되는 가치 실현의 양상을 보더라도 시인할 수 있는 사실이다.

5) 후설(E. Husserl), 하르트만의 경우처럼. Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* in Hua XXVIII, Hrsg. von Ullrich Melle. 1988.; Hartmann, *Ibid.*, 1926 참조.

6) 셸러의 경우처럼. Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923 참조.

무조건적이고 무제한적인 당위는 역시 무애(無涯)의 가치, 즉 타당 범위에 한계가 없는 가치를 토대로 해서만 가능하다고 볼 수밖에 없다. 그런데 종교는 어느 종교든 세속에서의 정치사회적 이념이나 세계관적 신념과 달리, 바로 이런 무제한의 절대 가치를 토대로 하는 무제한적인 당위를 주장한다는 점에 그 본질적 특성이 있으면서도, 언제나 제약 투성이인 현세를 떠나지 않고 그 세속의 제약에서 비롯하는 인간적 불행을 구제하는 것을 궁극적 목적을 삼고 있다. 이 점을 상기한다면, 경험세계를 벗어난 가치의 주관 독립적 실재를 주장하면서도 그것의 실현에서는 경험적 주관의 상대적 ‘관점’을 불가피한 계기이자 매개과정으로 수용하는 가치 관점주의의 이론적 전략(?)에서 우리는 종교의 이상과 현실의 종교를 어떻게 연계시켜야 할지, 그 숙고의 한 단서를 얻을 수 있으리라 본다.

III. 종교의 상대성과 절대성

1. 종교의 상대성과 절대성

종교에 대한 정의 몇 가지를 인용해 보자:⁷⁾

- 종교란 초인간적 세계와 관련된 신념이나 의례 등으로 구성된 문화현상이다.
- 종교는 정치·경제·사상·예술·과학 등 사회의 전 영역에 깊이 관련되어 있는, 절대적이며 궁극적인 가치 체계이다.
- 종교란 신이나 부처 등 초자연적인 존재에 관한 신앙이다.

그러나 이런 정의를 전제로 하는 종교에 대한 보다 입체적인 설명은 이러하다: 종교의 기본 요소는 신·부처·영(靈)·법·원리·도(道) 등으로 불리는 초월적·절대적 존재에 대한 체험이다. 종교는 이러한 종교 경험을 핵

7) 『한국민족문화대백과』 ‘종교’ 항 참조.

으로 하여 그러한 경험을 공유하고 또한 공유하고자 하는 일정한 공동체(종교 집단)를 형성한다. 그리고 그러한 경험에 도달하기 위한, 혹은 그런 절대 경험을 서술하기 위한 교리적·이론적 체계를 갖는다. 또한 기도, 예배, 수양 등 궁극적 실재와 만나거나 합일(合一)하기 위한 실천 체계를 갖는다.

이에 비추어 볼 때, 종교는 어느 종교든 대개 (1) 신앙의 내용, 즉 교리(敎理)와 이를 담고 있는 경전(經典)을 갖고 있고 (2) 그 신앙의 내용에 걸맞는 행동의 규범체계가 있으며, (3) 그 신앙을 공유하는 신도들의 공동체가 있고 (4) 이 신앙공동체의 유지와 확장을 위한 조직, 즉 교단이 있다. 이 가운데서 어느 영역이 세속적 제약을 벗어나기 힘든 우리의 경험적 일상과 가장 밀접하게 연관돼 있으며, 어느 영역이 이로부터 가장 멀리 떨어져 있어 이로부터 자유로운지 생각해 보자.

문화인류학적 접근을 통해 종교를 고찰하는 많은 종교학자들은 종교의 탄생과 성장과 쇠퇴를 ‘경험과학적으로’ 분석하고 설명한다. 종교사회학이나 종교심리학도 이런 탐구의 길을 가는 것이라고 보는데, 여기서는 종교현상을 현실 가운데서 객관적으로 관찰하고 설명할 수 있는 경험적 사실로 간주한다.⁸⁾ 이러한 탐구에서는 물론 위에서 말한 종교의 네 가지 요소를 모두 경험과학적 탐구의 대상으로 취급하겠지만, 아마도 (1)번 항목에 관해서는 방법상 어려움을 만나게 될 것이다. 거기에는 객관화되기 어려운 심성의 내면적 체험이 핵심으로 도사리고 있기 때문이다. ‘과학적 환원’이라는 탐구방법만으로는 구명하기 어려운 부분이 여기에 있다는 사실에 눈떠 등장한 것이 이른바 ‘종교현상학’이 아닌가 생각된다.⁹⁾ 종교를 그 내부의 시각에서 이해하고 기술해 그것의 역동적인 구조를 밝히는 데 초점을 두는 종교현상학은 경험과학이 중시하는 객관적 사실보다는 어떤 종교적 체험과

8) 널리 알려진 뒤르켐(E. Durkheim), 베버(M. Weber), 마르크스(K. Marx) 등은 전자, 즉 종교사회학적 탐구를, 프로이트(S. Freud), 제임스(W. James) 등은 후자, 즉 종교심리학적 탐구를 시도한 것으로 이해된다.

9) 종교현상학의 계보로는 오토(R. Otto, 1860~1937), 세데르블롬(N. Söderblom, 1866~1931), 리우(G.v.d. Leeuw, 1890~1950), 엘리아데(M. Eliade, 1907~1986) 등의 종교학자들을 열거할 수 있을 것이다.

믿음을 그 내부에 있는 신자들의 입장에서 이해하고자 하는데, 이는 곧 신앙의 내용에 대한 내재적 이해의 시도라 할 수 있다.

어느 종교든 현실의 세속적 여건 아래서 탄생했고 역시 그 사회적 현실 가운데서 신앙공동체가 형성되었으며, 그 현실 속에서의 사회생활을 위한 규범을 형성하여 이를 실천에 옮기고자 했고 무엇보다도 이러한 공동체의 유지와 성장을 위한 사회적 조직으로 교단이 구성되었음은 부인할 수 없다. 이 점에서 종교는 그가 처한 현실의 상대적 특수성을 벗어나지 못한다. 위에서 말한 (2)~(4)항은 여기에 속한다 하겠다. 그러나 (1)항에는 이와는 차원이 다른 독특한 요소가 중핵으로 자리잡고 있다.

어느 종교든 현실을 넘어서는 ‘초월적’ 존재나 상태를 설정하지 않는 종교는 없다. 그것이 기독교에서처럼 인격적 절대자로서의 신이든 불교에서처럼 모든 갈등을 벗어난 ‘무아’(無我)와 ‘무애’(無涯)가 하나가 되는 무제약적 상태든, 그것은, 굳이 가치론적 용어로 표현하자면, 일상의 경험적 주관과는 무관하게 그 자체 독자적으로 존립하는 지고의 가치에 해당한다. 종교적 신앙의 핵심적 대상은 곧 이것이며, 모든 교리는 내용적으로 이 요소에 대한 해설을 벗어나지 않는다. 말하자면 종교는 역사적 사회문화적으로 모든 점에서 상대적인 현실에 ‘내재’해 있으면서 이를 ‘초월’하는 절대자를 추구한다는 점에서 사실의 세계와 가치의 세계에 동시에 속하는 인간의 자기 분열적 이중성, 혹은 존재적 모순을 가장 극명하게 드러내는 인간적 삶의 현상이라고 하겠다.

2. 신앙의 특수성과 보편성

종교의 핵심요소인 신앙내용에 관해서도 보다 상세히 분석적으로 고찰해보면 거기에도 앞서 말한 이중적 성격이 드러난다. 즉 신앙의 내용에도 역사적 사회문화적 특수성이 용해되어 있다는 점에서 문화상대성을 벗어나지 못하지만, 다른 한편으로는 인간의 궁극적 이상인 무한한 절대자를 지향한

다는 점에서 신앙은 무제약적으로 보편적인 가치를 품고 있기도 하다.

신앙의 내용을 체계적으로 정리해 놓은 교리나 이를 담고 있는 경전을 보면 종교마다 현저히 다르다는 것이 자명하다. 기독교의 성경과 불교의 불경이 판이한 내용으로 구성돼 있는 것은 재고할 필요 없이 명백하다. 주지하다시피 기독교의 신앙 고백인 ‘사도신경(使徒信經; Credo)’에는 전지전능한 신의 세계창조와 신과 인간의 매개자인 예수라는 신인(神人)의 역할과 그를 통한 인간의 구원과 종교적으로는 유한한 인간의 영원한 생의 가능성 등이 신앙의 핵심내용으로 제시되어 있다. 그런가 하면, 불교에서 신앙의 내용이라 할 수 있는 각성의 내용에는 자아나 세계나 모두 실체가 없다는 것(諸法無我), 세계의 생성변화에는 불변하는 원리가 없다는 것(諸行無常), 의욕(貪)과 감정(瞋)과 사고(癡)¹⁰⁾를 다스려 무아의 지경에 이르러야 평화가 온다는 것(涅槃寂靜)¹¹⁾ 등이 담겨있다. 축자적으로 보면 이 두 가지 신앙의 내용은 도저히 근접할 수 없는 이질적인 것이다.

그렇다면 진정 기독교와 불교의 궁극적 이상은 전혀 다른 것일까? 그렇다고 한다면 이는 실은 종교의 보편적 가치 지향을 외면한 채 특정 종교가 터하고 있는 역사적 사회문화적 특수성에 얽매어 그 신앙내용을 세속화시키는 일이 될 것이다. 절대자를 지향한다는 믿음이 ‘절대자’의 보편성이 갖는 참된 의미를 인식하지 못하고 ‘특수한’ 절대자, 즉 배타적으로 상대화된 절대자에 머무를 때, 이러한 태도는 그 어떤 세속적 신념보다도 더 극단적인 독단적 행동을 낳기도 한다. 종교적 신앙에서 핵심이 되고 있는 것이 바로 이 절대자이기에 이를 특정 종교의 것으로 국한시켜 이해할 때, 다른 종교의 ‘절대자’를 절대로 수용하지 못하는 독단적 배타성이 배태되는 것이다. 인류의 역사에서 가장 참혹한 전쟁은 곧 종교전쟁이라는 주장은 중세말

10) 탐욕심(貪欲心)·진에심(瞋恚心)·우치심(愚癡心)을 일컬음. 의욕과 감정과 사고 활동에서 적정선을 넘어 오욕 경계에서 지나치게 욕심을 내고, 마음에 맞지 않는 세계에 부딪쳐 미워하고 화내며, 사리(事理)를 바르게 판단하지 못하는 어리석음을 가리킴.

11) 초기 불교로부터 석가의 가르침으로 전해지는 ‘삼법인’(三法印)의 내용.

의 십자군 전쟁을 언급하지 않더라도 오늘날에도 끊이지 않고 지속되는 중동 지역에서의 전쟁이 그 타당성을 입증해 주고 있다.

사회적으로는 상이한 종교가 평화롭게 공존하는 상태, 개인적으로는 자신의 종교와 다른 종교를 존중하는 태도, 이것이 진정 종교적 신앙의 참된 모습이라고 할 것이다. 신앙 내용의 특수성에도 불구하고 그것이 지향하는 궁극적 이상, 즉 지고의 보편적 가치를 실현하는 것에 대한 인식에까지 나아갈 때, 종교적 신앙은 진정 참된 신앙이 될 것이다.

IV. 교양의 특수성과 보편성

1. 도덕적 규범과 도덕성 자체

종교를 그 신앙의 내부에 머물지 않고 밖으로 나와 외부적 관점에서 볼 때 가장 중요한 것으로 드러나는 것은 그것의 도덕성이다. 도덕성의 교양을 도외시하는 종교는 없다. 도덕성의 근원을 종교적 신앙에서 찾고 따라서 도덕교육의 토대를 종교교육에서 찾는 현상을 우리는 거의 모든 종교에서 발견한다. 이 점을 고려해 도덕에 관해서도 앞서와 유사한 관점에서 그 특수성과 보편성을 검토해 볼 수 있다.

모든 문화공동체에는 도덕적 규범(moral norms)이 형성되어 있다. 도덕적 규범이 취약해지면 그 공동체는 존립이 위태로워진다. 인류의 역사가 이를 입증해 보여주고 있다. 국가의 흥망성쇠는 근본적으로 그 국가공동체를 보이지 않게 지탱해주는 건강한 도덕적 규범의 유무에 달려있다. 그런데 이 도덕적 규범의 구체적 내용은 시대적으로 지역적으로 특수한 사회문화적 여건을 반영한다. 조선시대의 도덕적 규범이 21세기 한국인의 그것과 같지 않고, 동시대에도 한국인의 도덕적 규범이 미국인의 그것과 같지 않다. 예의범절, 에티켓으로 구체화되는 도덕적 규범이 문화권마다 서로 다르다는

것은 더 이상 긴 설명이 필요치 않다. 도덕적 규범은 이렇듯 역사적 사회문화적 특수성과 상대성을 면치 못한다.

그러나 이러한 도덕적 규범으로 구체화되는 도덕성(morality) 그 자체도 그러한지는 재고해 볼 일이다. ‘도덕성’이라는 개념은 흔히 두 가지로 이해되는데, (1) 도덕의 본질과 (2) 인격의 도덕적 심성이 그것이다. 도덕이란 인간이 공동생활을 영위하기 위해 필요로 하는 질서가 인간의 내면에 체화된 것으로 그 본질은 인간의 인간다움을 견지해주며 개인들 간의 갈등을 해소해 주는 역할을 하는 데 있다. 그런가 하면 인간의 도덕적 심성으로서의 도덕성이란 도덕현상을 인식하고 그 시비선악을 분별하며 도덕규범을 준수하려는 의지적 심성, 즉 자신 및 타인의 인격을 존중하는 가운데 선을 실행하고 정의로운 일을 실천하려는 의지적 심성을 가리킨다.

도덕성 자체를 이렇게 이해한다면, 도덕성은 시대적 지역적 차이에서 오는 현실적 특수성을 넘어서는 보편적 가치가 담겨 있는 것으로 임의적으로 상대화될 수 있는 것이 아니다. 현실적 여건에 따라 상이한 특수하고 구체적인 도덕적 규범들이 추상적이고 보편적인 도덕성 자체를 얼마나 구현하느냐 하는 것은 중국적으로 도덕적 주체로서의 인격에 달린 것이요, 따라서 도덕성 자체와 도덕적 규범이 연결되는 고리는 인간의 도덕적 행위에 있는 것이다. 인지적, 정서적, 의지적 영역에서 각각 어느 수준으로 보편적 원리로서의 도덕성을 실현시키느냐 하는 것이 곧 도덕적 규범의 특수성 및 상대성을 얼마나 극복하느냐 하는 것과 일치하는 것이다. 그리고 종교적 신앙에서 도덕성의 원천을 찾는다면, 경험적 현실을 초월하는 절대자 혹은 절대적 상태를 지향하는 종교적 신앙이 진정한 의미에서 가장 보편적인 가치에 이르는 ‘사무사’(思毋邪)의 개방적 자세를 견지해야 할 것이다.

2. 교양의 특수성과 보편성

인간이 그저 자연적 존재가 아니라 문화적 존재가 되려면 갖춰야 할 기

본적 요건이라고 하는 교양에 대해서도 같은 관점에서 고찰해 보기로 하자. 교양이란 무엇보다도 ‘인간다운 삶’(humanitas)에 대한 식견과 태도를 일컫는다. 인간의 인간적인 삶 자체를 총체적으로 성찰하는 지적 능력과 그 성찰의 내용을 실천에 옮기려는 의지적 자세가 교양의 토대를 이룬다. 교양의 본질적 특성을 다시 생각해 보자:

교양은 우선 항상 주체적 자아와 관련된다. 외면적인 일반적 관점에서는 파악하기 어려운 인간의 내면에 도사리고 있는 삶의 조건과 그에 대응하는 자기 형성 및 자기 결정의 활동을 수행하는 능력이 곧 교양이다. 따라서 교양은 어떤 내용의 것이든 실천적 행위를 위한 가치관을 포함하기 마련이다. 단순한 사실 인식만으로는 실천적 행동의 의지가 발동되지 않고 오직 가치에 대한 지향만이 실천적 행동을 유도할 수 있기 때문에 교양에는 가치관이 포함되어 있을 수밖에 없다.

물론 주체적 자아의 자유로운 행동을 위한 가치판단은 항상 총체적 종합적 사유의 능력을 필요로 한다. 그런 의미에서 교양에는 세분화된 분야들의 위상을 전체 속에서 헤랴할 수 있는 안목이 포함된다. 그리고 가치판단을 위한 종합적 사유에는 반드시 비판적인 사유가 먼저 요구되고, 이에서 더 나아가 창의적인 사고 또한 요구된다. 새로이 주어지는 문제란 대개 실패한 행동에서 나오는 문제이므로 기성의 사고 내용을 비판하고 새로운 행동을 예비해야 하기 때문이다.

나아가 교양에는 이런 이지적 능력뿐 아니라 또한 주변과 공감하는 정서적 능력도 포함된다. 공동생활에 필수적인 주변과의 협력 및 배려에는 정서적 공감이 요구되기 때문이다.

교양에 대해 일반론적인 정의를 내려 보고 그 특성을 살펴봤지만, 교양도 구체적 현실에서 ‘작동’하기 위해서는, 시공적 제약 아래 놓이는 현실의 특수성을 담아내는 지적 정의적 내용을 포함하게 될 것이다. 그리고 이런 의미에서 교양도 특수한 시대적 문화사회적 여건을 반영하게 될 것이다. 중국이나 북한 같은 공산권 국가에서 ‘교양’이 곧 마르크스-레닌주의의 교조와 이를 실천하려는 의지적 태도를 가리키는 말로 사용되었던 것이 그 극

명한 사례다.¹²⁾

그러나 교양이 진정한 의미에서 문화적 존재로서의 인간이 갖추어야 할 기본적인 요건을 가리키는 것이 되기 위해서는 그렇게 특수한 문화사회적 여건에 갇혀 있는 것이어서는 아니 될 것이다. 교양도 또한 가능한 한 광범한 문화세계 안에서 문화적 존재로서의 인간이 가능한 한 제약 없이 생을 영위하기 위해 필요한 보편적 내용을 담고 있는 것이어야 할 것이다.

현대 독일의 한 교육학자의 서술을 따르자면, 교양이란 1) 실천적 행동능력의 차원에서는 자기결정 능력 및 수공기술 능력을 가리키며; 2) 타인과의 관계 능력 차원에서는 공동결정 능력, 협조능력, 연대능력, 인간관계 능력, 윤리적 정치적 행동능력을 가리키며; 3) 미적 자질로서는 미적 지각-판단-구성 능력을 가리키며; 4) 사고능력의 차원에서는 자기비판을 포함한 비판 능력, 논변 능력, 보편개념을 다룰 수 있는 능력, 유기적 총체적 사고능력을 가리킨다.¹³⁾

그런가 하면 하버드대학교의 로소브스키 교수는 1) 비판적으로 사고하고 그것을 글로 표현하는 능력, 2) 우주, 사회 및 인간 자신에 관한 지식을 얻는 방법에 대한 비판적 안목, 3) 자신의 삶의 경험을 폭넓은 맥락에서 보며, 다른 문화 다른 시대에 대해서도 불편부당하게 바라보는 개방적 시각, 4) 윤리 도덕적인 문제에 대한 이해와 도덕적 판단의 능력, 그리고 5) 특정 학문 분야에 대해 깊은 이해 등을 현대인의 교양이라고 서술한다.¹⁴⁾

12) 1980년대 이래 중국에서는 이런 점을 극복하고자 본래적인 교양교육을 가리키는 말로 ‘통식교육’(通識教育), ‘통재교육’(通才教育), ‘박아교육’(博雅教育)이란 용어를 사용하고 있다. HK인문학연구소협의회/네이버 제작, 국민대학교 중국인문사회연구소 제공, 『중국 현대를 읽는 키워드 100』, ‘통식교육’ 항 참조.

13) Wolfgang Klafki, *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Zeitgemäße und kritisch-konstruktive Didaktik*, Beltz, 1996, p. 20 이하.

14) H. Rosovsky, 이형행 역, 『대학, 갈등과 선택』, 삼성경제연구소, 1990, 161쪽 이하.

V. 결론 : 교양교육으로서의 종교교육

교양교육이란 두 말할 나위 없이 문화적 존재로서의 인간이 갖추어야 할 가장 보편적인 상기의 능력과 자질을 함양하는 교육이어야 할 것이다. 오늘 우리의 문화적 상황에서 보자면, 교양교육이란 올바른 세계관과 건전한 가치관을 바탕으로 세계화된 새로운 정보사회에서 비판적 창의적 사고와 원활하고 개방적인 의사소통을 통해 공동체적 문화적 삶을 자율적으로 주도할 수 있는 주체적인 인격체로서의 자질을 함양하는 보편 교육이라고 기술해도 무방할 것이다.

그렇다면 과연 이런 의미의 교양교육과 종교교육은 어떤 관계를 가져야 온당할까? 이제야 우리는 오늘의 중심 주제에 다가섰는데, 우리로서는 보다 적극적으로 문제를 이렇게 던져야 할 것 같다: 종교교육은 교양교육이 되기 위해 어떤 양태를 띠어야 하는가? 교양교육으로서의 종교교육은 어떤 모습이어야 하는가?

종교교육은 대개 세 가지 유형으로 분류된다:¹⁵⁾

- 1) 특정한 종교/종파의 교리나 규범을 가르치는 ‘종교적 신앙’의 교육
- 2) 여러 특정종교들을 포함하여 종교 일반의 본질과 문화를 이해하게 하는 ‘종교에 관한 교육’
- 3) 특정종교들의 가르침이나 신념체계 자체가 아니라 원숙한 인격교육을 위해 필요한 종교성, 즉 종교의 궁극적 가치지향성을 교육하는 ‘종교성의 교육’

이 가운데서 문화적 존재로서의 인간이 기본적으로 갖추어야 할 자질을 함양하는 보편교육으로서의 교양교육에 해당하는 것은 어느 것일까? 1)은 특정 종교에 국한하여 우리가 앞서 살펴본 종교의 여러 구성 요소를 모두 망라하는 교육으로 현세의 상대적 특수성을 초월하는 보편성을 지향함에서 불철저한 교육이고, 2)는 종교적 신앙 자체에 개입하는 것을 삼가며 종교에

15) 『한국민족문화대백과』, ‘종교교육’ 항 참조.

관한 객관적 중립적 지식을 추구하는 교육이라고 본다. 이에 비해 3)은 가장 보편적인 지고의 궁극적 가치를 지향하는 교육으로서 곧 교양교육의 이념에 합치하는 것이라 하겠다. 종교의 이상에 대한 이해를 깊게 하여 보편적 가치를 실현코자 하는 인격을 형성하려는 종교교육이 곧 진정한 의미의 교양교육이 될 수 있다는 말이다.

한국적 현실에서는 종교교육을 1)항의 교육, 즉 학생을 특정 종교나 종파의 신앙으로 이끌기 위한 교육으로 보는 통념이 지배적이나, 그러한 신앙교육은 교양교육으로서 자리매김하기 어려운 것이다. 보통 그러한 종교교육에서는 신앙의 내용뿐 아니라 신앙인의 특정 규범체계, 신앙공동체의 의의나 역사 등 세속적인 내용에 대한 교육이 중요한 부분을 이루게 되어, 당해 특정 종교의 울타리를 벗어나면 교육의 보편타당성이 인정받기 어렵게 된다. 쉽게 말해 이런 방식의 기독교 교육은 불교인에게 의미 있는 종교교육이 되기 어렵고 거꾸로도 마찬가지이다. 이런 맥락에서 다양한 종교가 동등하게 인정되어 신앙의 자유가 보장되는 우리 한국에선 그런 종교교육은 공교육의 내용이 될 수 없다.¹⁶⁾ 그렇다고 이런 유형의 종교교육을 폄하할 일은 아니다. 종교성을 형성하는 구체적인 계기는 특정종교를 매개로 한다는 점을 유념한다면, 이런 유형의 교육에서도 교양교육으로 나아가는 길을 찾을 수는 있을 것이다.

2)항의 교육도 종교적 체험을 매개로 종교성을 함양하는 교육이 되진 않으나 피교육자로 하여금 진정한 의미의 종교성을 지향하는 건전한 토대가 될 수 있다는 점에서 역시 의미를 갖는 교육이라고 본다. 종교라는 것이 인간적 삶의 모든 측면을 포괄하는 궁극적인 관심에서 출발하는 것으로 본질적으로 인간존재 전체와 관계되는 것이요, 따라서 인간의 교육과 깊이 관련되는 것이기 때문이다.

16) 한국의 경우 교육법 제5조에 “국립 또는 공립의 학교는 어느 종교를 위한 종교교육을 하여서는 아니된다”라고 규정하고 있다.

참고문헌

- 국민대학교 중국인문사회연구소, 『중국현대를 읽는 키워드 100』.
- Rosovsky Henry 저, 이형행 역, 『대학, 갈등과 선택』, 삼성경제연구소, 1990.
- Dewey, John. *Experience and Nature*, W.W. Norton, 1925.
- Klafki, Wolfgang. *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Zeitgemäße und kritisch-konstruktive Didaktik*, Beltz, 1996.
- Hartmann, Nicolai. *Ethik*, W.d.Gruyter, 1926.
- _____. *Zur Grundlegung der Ontologie*, W.d.Gruyter, 1935.
- Hessen, J. *Max Scheler*, Essen, 1948.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, 1957.
- Husserl, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908~1914)* in Hua XXVIII, Hrsg. von Ullrich Melle, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism*, Hackett Pub. co., 1979.
- Moore, George Edward. *Ethics*, Oxford University Press, 1965.
- Scheler, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1916.
- _____. *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923.

Abstract

Religious Education as Liberal-General Education

Son, Dong-Hyun Ph.D.(Chair Prof. Woosong University)

This article examines the requirements which religious education has to meet in order to be liberal-general education. It is to be done from the viewpoint of Value-Perspectivism that can overcome the controversy between the Realism and the Relativism(Subjectivism) of Value. The former insists on the dependence of value on subject, whereas the latter on the subject-free independent existence of values. Value-Perspectivism mediates these two controversial standpoints, by suggesting that the relativity of value comes from the difference of 'perspective', not from the differences of value itself.

Religious education aims at inducing people as imperfect human Being to come closer to perfect life by giving faith in the absolute being or state of eternity. However, there are not only absolute and universal elements in the content of religious faith and its practice, but also the relative and specific elements that reflect the sociocultural reality.

Therefore, the religious education, in order to be true liberal-general education that goes beyond the difference of actual religions, has to focus on the absolute universal elements in the religious faith, not on the relative specific elements in it. In culture there are also elements pursuing the universal value beyond the specific reality as well as factors influenced by specific practical conditions. But true liberal-general education aims at overcoming the latter and pursue the former as

much as possible.

If religious education remains in teaching the doctrines, norms, or rituals of a certain particular religion, ignoring the universal value of various religions, it is bound by the historical socio-cultural specificity of that religion and thus deviates from the original idea of liberal-general education that pursues universal values. Religious education, in order to be desirable liberal-general education, must not teach the belief system of a certain particular religion, but the ultimate religious value contained in all positive religions in reality. The ultimate religious value contributes surely to building the mature humanity. In doing so, religious education, recognizing on the one hand various different real religions, but seeking on the other hand the universal religious value itself beyond their socio-cultural relativity, can be carried out to reach its goal under the name of liberal-general education.

[Key Words] Value-Perspectivism, Relativity and Absoluteness of Religion, Specificity and Universality in Religious Faith, Moral Norms and Morality itself, Specificity and Universality in Culture, Elements of Liberal-General Education in Religious Education

접 수 일 : 2020년 02월 10일

심사완료 : 2020년 02월 28일

게재결정 : 2020년 03월 09일