

박사학위논문

깔뱅의 성화와 융의 개성화에 관한 비교연구

A Comparative Study on J. Calvin's Sanctification
and C.G.Jung's Individuation Process

2005 년 8 월

한남대학교 대학원

기독교학과

신 경 섭

목 차

제 1 장 서론.....	1
1. 연구의 필요성과 목적.....	1
2. 연구 방법론.....	5
3. 연구동향.....	7
제 2 장 깔뱅과 용의 비교연구의 근거.....	12
제 3 장 깔뱅의 성화.....	18
I. 성화의 의미.....	20
II. 깔뱅의 하나님 이해과 성화.....	27
1. 하나님 이해.....	27
2. 삼위일체 하나님과 성화.....	33
III. 성화의 과정.....	36
1. 그리스도와 신자의 연합.....	37
2. 믿음.....	42
3. 회개와 중생.....	46
IV. 성화된 삶.....	50
제 4 장 용의 개성화.....	63
I. 개성화의 의미.....	66
II. 용의 하나님 이미지와 개성화.....	69
1. 하나님 이미지와 자기.....	69
2. 전체성과 사위일체.....	75
3. 개성화와 상징, 신화, 종교체험.....	81
III. 개성화 과정.....	103
1. 개성화의 신호.....	103
2. 페르조나와의 동일시극복.....	105

3. 그림자의 통합.....	107
4. 아니마 아니무스의 통합과 분화.....	112
IV. 개성화된 삶.....	120
제 5 장 깔뱅의 성화와 융의 개성화.....	126
I. 깔뱅의 하나님 이해와 융의 하나님 이미지.....	126
II. 깔뱅의 하나님 경험과 융의 종교체험.....	130
III. 깔뱅의 성화의 과정과 융의 개성화의 과정.....	138
1. 순례의 여정.....	138
2. 삶의 질서.....	140
3. 자기와 이웃과 하나님과의 관계.....	143
IV. 깔뱅의 성화된 삶과 융의 개성화된 삶.....	148
제 6 장 결 론	152
참고 문헌.....	160
국문 초록.....	170
영문 초록.....	173

제 1 장 서 론

1. 연구의 필요성과 목적

현대 사회에 들어와서 한국 교회는 많은 비판을 받고 있으며, 성장에도 심한 정체 현상을 보이고 있다. 많은 연구자들이 그 이유에 대해서 여러 가지 진단을 내리고 있지만 그 가운데서 본 연구와 관계있는 것을 꼽아보자면, 그것은 “실천이 없는 신앙”이라고 할 수 있을 것이다.¹⁾ 신앙생활을 오랫동안 열심히 해왔음에도 불구하고, 입으로는 사랑을 말하지만 실제 행동으로는 나타나지 않는다. 그런 상태가 만성적으로 되지 않았을 경우 당사자 역시 심한 갈등과 고통을 느끼게 된다. 그것은 의식과 무의식 사이의 해리 때문이다. 다시 말해서 머리에서는 어떻게 해야 한다고 하지만, 근본적인 변화가 아직 이루어지지 않아서 신앙의 열매를 맺지 못하고 있는 것이다. 수많은 기독교상담자들은 상담 과정에서 그런 고뇌에 대해서 종종 듣게 된다. 바울이 고백했던 대로 “원하는 선은 행하지 못하고, 원하지 않는 악만 행하는” 내담자들의 고뇌를 듣는 것이다.

현대 기독교상담학의 과제 가운데 하나는 이런 고뇌에 빠져 있는 사람들에게 어떻게 다가야 하는 것인가? 하는 문제가 될 것이다. 왜냐하면 이런 고뇌는 스위스의 분석심리학자 C.G.융이 “신경증이란 의미를 발견하지 못한 영혼의 고통”이라고 말했던 것과 관계되며, 그 치료는 심리학적 방법만으로는 부족하고 영적인 치료가 병행되어야 하기 때문이다. 본 연구의 초점과 목적은 이 문제에 대한 접근에 있다. 왜냐하면 신앙과 실천에 대해서 가장 잘 조화시킨 모델을 스위스의 종교개혁자 J. 갈뱅의 성화된 삶과 C. G.융의 개성화된 삶에서 찾을 수 있기 때문이다. 융은 갈뱅이 주장했던 전통적인 교의(dogma)들을 현대인들이 이해할 수 있는 정신의학적인 언어로 설명하여 쉽게 다가갈 수 있게 했으며, 갈뱅은 융에게서 소홀히 되기 쉬운 영혼의 문제에 존재론적인 기반을 제공할 수 있기 때문이다. 현대 정신의학에서 “영성”(spirituality)에 대한 논의가 시작되는 것은 그 때문이다. 이제는 정신의학자들까지 치료에서 심리적인 차원보다 더 깊은 영적 차원의 존재를 인정할 수밖에 없으며, 그 차원의 도움을 받아야 근본적

1) 김성민, 『생명의 의미와 새로운 그리스도』 (서울: 다산글방, 2004), pp.218-219.

인 치유가 가능하다는 사실을 깨닫고 있다. 우리는 이러한 차원에서 신학적 전통과 정신의학적 전통의 대화가 가능하다고 본다.

정신분석은 어떤 의미에서 기독교의 금욕과 같은 것이다. 금욕이란 우리에게서 영혼의 존재가 인정되지 않고, 우리 존재가 통합되지 않는 한 있을 수 없다. 우리는 금욕을 수행하지 못하고 우리 육체의 욕망에 따라서 살아가고 있다. 그래서...금욕이 없이는 성숙이 있을 수 없다. 정신분석은 우리로 하여금 대극들을 통합시키고, 우리 영혼을 재구성하게 함으로써 성숙 과정을 돕는다. 또한 정신분석은 우리들에게 금욕의 의미를 좀더 깊이 이해하게 함으로써 우리가 금욕을 받아들이게 하며, 우리 정신이 좀더 만개하게 하기 위해서 금욕수련에 더 힘쓰게 해준다. 왜냐하면 정신분석과 금욕수련은 다른 것이 아니라 그 출발점은 다르지만 모두 우리 정신발달을 위한 과정이기 때문이다.²⁾

그러나 최근까지 기독교 상담에서 “신학과 심리학의 관계”는 삶의 성숙을 위해서 협력하는 차원보다는, 신학과 심리학의 관계를 어떻게 설정하느냐고 하는 문제와 씨름을 해왔다고 할 수 있다. 그것은 어떤 의미에서 당연한 결과일지도 모른다. 기독교상담은 신학과 심리학이 통합된 실천신학이기 때문에, 신학이 추구하는 성숙한 삶과 심리학이 추구하는 성숙한 삶이 차이로 인해서 나타난 결과일 것이다.

“신학과 심리학의 관계”가 중요한 이슈가 된 것은 현대 심리학의 출현과 궤를 같이한다. 20세기에 들어오면서 심리학은 미국문화 전반에 영향을 주게 되었고 특별히 기독교상담 분야에 큰 영향을 끼치게 되었다. 기독교상담 초창기에는 심리학에 무게의 중심이 있었는데, 처음에는 프로이트(S. Freud)의 정신분석이, 그리고 뒤이어서 로저스(C. Rogers)의 인본주의 심리학 등이 기독교 상담에 영향을 주게 되었다. 이렇게 심리학에 포로로 잡혀있던 기독교상담 영역에서 정체성을 찾기 위한 몸부림이 시작되었다. 그런 진통 속에서 심리학이 신학의 인간 이해에 크게 도움을 줄 수 있다면 이를 긍정적으로 받아들여야한다는 입장과 심리학은 오히려 독이 될 수 있다고 보면서 이를 철저히 배격하는 입장, 그리고 거의 심리학에 의존하여 신학을 풀어가고자 하는 입장 등 다양한 형태가 있어왔다.³⁾

2)Erna van De Winckle, *De l'inconscient à Dieu : Ascèse Chrétienne et psychologie de C. G. Jung*, 김성민역, 『육의 심리학과 기독교 영성』 (서울: 다산글방, 1996), pp.213-214.

이런 다양한 상황 속에서 신학과 심리학의 관계는 어떻게 조율되어야 하며, 또한 어떠한 관점에서 수용되느냐고 하는 연구방법론 쪽에 관심을 두는 방향으로 전개될 수밖에 없었던 것이다. 그런데 이들의 입장을 살펴보면 모두 신학과 심리학의 차이점에 근거를 두고 접근한 연구방법이었음을 발견할 수 있다. 즉 신학과 심리학이 가지고 있는 공통점을 보지 못했다는 점을 지적하지 않을 수 없다. 신학과 심리학은 여러 가지 측면에서 많은 차이점을 가지고 있는 것도 사실이지만, 중요한 공통점을 공유하고 있다는 것도 역시 사실이다. 그렇다면 그들이 함께 공유하고 있는 것은 무엇일까? 그것은 그들이 인간의 성숙에 깊이 관여하고 있다는 점일 것이다. 신학도 인간의 성숙한 삶에 영향을 줄 수 있고, 심리학도 또한 성숙한 삶에 기여할 수 있는 것이다. 이것은 신학과 심리학의 차이점에서 출발한 것이 아니고, 인간의 성숙한 삶을 위해서 신학과 심리학이 함께 협력할 수 있다는 측면에서 실제적인 접근이 될 것이다.

우리가 신학과 심리학이 인간의 성숙을 위해 협력할 수 있다고 볼 때, 신학이 추구하는 궁극적 실재와 심리학이 추구하는 실재가 다르고, 학문하는 전통이 차이가 나는데 어떻게 신학과 심리학이 협력할 수 있을 것인가? 우리는 이 문제를 깔뱅의 성화와 융의 개성화에 관한 비교연구를 통해서 살펴보고자 한다.

깔뱅과 융에게 있어서 성숙한 삶이란 그들에게 삶의 궁극적 의미를 제공하는 실재와 그들이 속해있는 전통과의 관계에 의해서 형성된 것이다. 깔뱅에게 궁극적 실재는 인격적 실재인 하나님(God)인 반면, 융의 궁극적 실재는 심리적 실재인 자기(Self)를 말한다. 그리고 깔뱅의 성화는 기독교신학 전통 위에 세워진 것이며, 융의 개성화는 정신의학적 전통 위에 세워진 것이다. 깔뱅이 인격적 실재인 하나님에게 다가가는 성숙한 삶을 “성화”(sanctification)라고 하였고, 융은 심리적 실재인 자기에게 다가가는 성숙한 삶을 “개성화”(individuation)라고 하였다. 깔뱅의 성화의 과정을 통하여 사람들이 자기와 이웃과 하나님과 친밀한 관계로 발돋움하는 것처럼, 융의 개성화 과정을 통해서도 그들은 작고 제한된 자아(ego)의 세계를 넘어서 보다 크고 무한한 중심으로서의 자기(Self)의 세계로 나아감으로써 정신의 전체성으로 성장하게 된다. 그런데 우리가 깔뱅의 성화의 과정을 연구해보면 영적인 성숙을 추구하는 과정 속에 이미 심리적 성숙이 담겨 있음을 발견할 수 있고, 융의 개성화의 과정을 살펴보아도 심리적 성숙을 추구

3)박노권, 『목회상담학』 (대전: 세종문화사, 1999), p.22.

하는 과정 속에 이미 영적인 성숙의 과정을 담아내고 있음을 발견하게 된다.

칼뱅은 그가 저술한 영적지도서인 『기독교강요』에서 처음부터 “나를 알지 못하면 하나님을 알지 못하며, 하나님을 알지 못하면 나를 알지 못한다”고 주장하였다. 그의 신학은 어떠한 추상적인 지식이나 이론이 아니었다. 그것은 인격적 실재이신 하나님을 만난 경험이었으며, 그 하나님과의 관계 경험을 통해서 깨닫게 된 신 이해였던 것이다.⁴⁾ 여기에서 “나를 안다”는 말은 심리적 성숙을 의미한다고 볼 수 있고, “하나님을 안다”는 말은 영적인 성숙을 의미한다고 할 수 있다. 따라서 칼뱅의 인식론은 철저하게 심리적 성숙과 영적 성숙의 의미를 함께 담아내고 있음을 발견할 수 있다. 뿐만 아니라 칼뱅이 자기 자신과 이웃 그리고 하나님에게 다가가는 성화의 과정에서 맹목적인 자기사랑과 자기에 대한 집착과 몰두를 경계하면서 교만, 자만, 방탕, 유약함, 비교의식, 우월감, 명예욕, 권력욕, 물욕 등의 문제를 철저히 제거해야 한다고 주장하고 있다. 이러한 죄의 목록들은 넓은 의미에서 보면 영적인 성숙과 관련된 문제들이지만, 전인적인 관점에서 본다면 심리적인 부분들과 영적인 부분들이 함께 뒤섞여 있는 것임을 알 수 있게 된다.

정신분석학자들 중에서 융과 같이 인격의 심리적인 부분들과 영적인 부분들의 통합에 대해서 강조한 정신의학자도 없을 것이다. 물론 융의 하나님은 집단 무의식 속에 존재하는 하나님 이미지이다. 융의 하나님 이미지는 칼뱅이 신앙하는 초월적이며 내재적인 인격적 실재인 하나님과는 다른 존재이다. 융의 하나님인 자기(Self)는 시공간을 초월해서 모든 사람들이 하나님이라고 생각하는 하나

4)라이스(H. L. Rice)에 의하면, 개혁주의 전통은 그 발단에서부터 그리스도인의 삶에서 경험이 차지하는 역할에 대해서 이중적인 자세를 취해왔다. 첫째는 스콜라적인 전통에 서서 인간의 삶에서 경험보다는 교리와 신학을 강조하는 자세이며, 둘째는 경험과 실천이 이론에 우선한다는 입장이다. 지금까지는 주로 전자의 입장이 압도적인 우위를 차지하고 있어서 개혁주의 전통이란 종교 경험에 대해서 별로 관심을 보이지 않는 것으로 생각하였다. 반면에 후자의 입장은 최근에 와서야 관심을 갖게 된 영역이다. 라이스(H. Rice)는 이러한 두가지 흐름을 “알다”라는 단어를 지적인 측면에서 이해했으나 혹은 경험적인 측면에서 이해했으나에 따라서 결정된다고 하면서, 칼뱅은 “알다”라는 단어를 경험적인 측면에서 훨씬 더 많이 사용했다고 주장한다. H. L. Rice, *Reformed Spirituality*, 황성철역, 『개혁주의 영성』(서울: 기독교문서선교회, 1998), pp.32-36. 필자는 본문에서 “알다”라는 단어를 경험적인 측면과 지적인 측면이 함께 담겨있는 것으로 이해한다.

님 이미지를 말한다. 즉 용의 하나님은 역사적으로 실재하시는 인격적 실재가 아니라 심리적으로 실재하는 하나님의 투사상이기 때문에, 용은 자기를 “우리 안에 있는 하나님”(god-within-us)라고 불렀다. 용의 “우리 안에 있는 하나님”은 개성화 과정을 통해서 추구하는 전체성(wholeness)으로서 심리적 실재인 자기(Self)이다. 따라서 “전체성”에는 심리적 성숙과 영적 성숙이 함께 담겨있다고 할 수 있다. 전체성은 인생의 전반기에 의식의 중심인 자아(ego)의 강화가 전제되기는 하지만, 자기(Self)가 중심이 되지 않고서는 결코 성취될 수 없는 것이다.

기독교인의 성숙한 삶이란 인격적 실재이신 하나님과의 관계가 중요한데, 융심리학의 심리적 실재(psychological reality)인 자기(Self)는 하나님 이미지이기 때문에 깔뱅의 인격적 실재인 하나님을 설명할 수 없다는 한계가 있는 것이 사실이다. 우리는 용의 개성화 과정은 깔뱅의 성화의 의미를 분명하게 해주며, 성화의 과정에서 일어나는 인간의 내면의 역동에 대해 설명해줌으로써 성화의 과정을 도울 수 있을 것으로 생각한다. 왜냐하면 용의 개성화 과정에서는 자아가 심리적 실재인 자기에게 다가가는 것처럼, 깔뱅의 성화에서는 사람들이 인격적 실재인 하나님에게 다가가기 때문이다. 그리고 어떤 면에서 용의 하나님 이미지는 하나님의 실재를 만날 수 있는 현관 앞까지 우리를 인도해줄 수 있는 동반자가 될 수도 있을 것으로 생각이 된다. 왜냐하면 성화와 개성화는 인격 발달이라는 성숙한 삶에 대해서 말하고 있기 때문이다.⁵⁾

따라서 우리는 깔뱅의 성화와 용의 개성화에 관한 비교연구를 통하여, 인간이 어떻게 하나님을 경험하게 되는지 그리고 그 하나님과의 관계체험을 근거로 어떻게 성화의 삶을 살아가야 하는지 그 과정과 방법을 설명하려고 한다. 우리는 이러한 과정을 통해서 초월성이나 내면적 깊이를 찾아나가는 데 초점을 두는 포스트모더니즘 시대를 살아가는 사람들에게 초월성과 그 초월성을 경험하는 과정과 방법을 설명해줌으로써 성숙한 삶에 도움을 줄 수 있을 것이다.

2. 연구 방법론

5) 깔뱅은 성화의 핵심개념으로서 “자기 부정”을 상징하는데, 기독교영성 전통에서는 그의 자기부정을 기독교 금욕주의의 한 줄기로서 파악하고 있다. 신경섭, “칼빈의 영성: 칼빈의 금욕주의와 신비주의,” 한국목회상담학회역음, 『목회와 상담』 (서울: 한들출판사, 2004), pp.237-251.

기독교인의 성숙한 삶은 하나님과의 관계경험을 토대로 성화의 길을 걸어가는 것이다. 즉 그리스도인의 성숙한 삶이란 신성함이 구체적인 신자의 삶을 흡수하는 형태를 의미한다. 신성함 속에 진보의 가능성이 존재하며, 완전을 향한 노력(working)이 필요하며, 그러한 완전을 달성하는 어떤 수단과 방법이 존재함을 의미한다.⁶⁾ 이러한 삶을 정의하기 위해서는 다음의 질문들이 충족되어야 한다. “신이란 무엇인가?” “신에게 어떻게 다가가는가?” “신을 만난 다음 어떻게 되는가?” 즉 종교적으로 성숙한 삶은 첫째 초월자인 신앙 대상과의 관계체험을 근거로 이루어지기 때문에 신앙대상인 초월자가 누구인지 말할 수 있어야 한다. 둘째 신에게 다가가는 방법과 과정이 설명될 수 있어야 한다. 셋째 신앙대상에게 가까이 감으로써 도달하는 최종적인 상태에 대해서 말해야만 한다.

깎쟁이 진술한 하나님과의 관계 경험은 그의 인식론을 통해서 구체화되고, 그의 성숙에의 길은 성화의 과정을 통해서 전개된다. 그는 하나님의 경험을 체험적으로 정리하고, 그 체험을 삶의 현장에서 구체적으로 실현해가는 과정과 방법을 논의하는 부분이 ‘그리스도인의 삶’을 설명하고 있는 ‘성화’이다. 이것은 용이 설명한 정신치료, 즉 자아(ego)가 심리적 실재인 자기(Self)를 만나기 위해서 자기(Self)에게 다가가는 개성화의 과정과 유사하다고 할 수 있다.⁷⁾ 이런 맥락에서 볼 때 깎쟁이의 성화와 용의 개성화는 신이란 누구인가? 신에게 어떻게 다가가는가? 신을 만난 다음 어떻게 되는가? 라는 질문을 만족시킬 수 있다.

따라서 본 연구는 깎쟁이와 용의 문헌을 중심으로, 1장에서는 연구의 필요성과 목적, 연구방법론, 연구동향, 신학과 심리학의 관계에 대해서 살펴보고, 2장과 3장에서는 본 연구의 구조적 질문들을-“신이란 무엇인가?” “신에게 어떻게 다가가는가?” “신을 만난 다음 어떻게 되는가?”- 깎쟁이와 용에게 적용하게 될 것이다. 이런 맥락에서 2장에서는 깎쟁이의 성화에 대해서 살펴볼 것이다. 즉 깎쟁이의 하나님 이해, 성화의 과정 그리고 성화된 삶에 대해서 살펴보게 될 것이고, 3장

6) J. L. Richard, *The Spirituality of John Calvin* (Atlanta: John Knox Press, 1974), p.1.

7) 김성민은 그의 박사논문 “종교체험과 C.G.용의 개성화 과정에 관한 비교연구”에서 종교체험과 개성화과정을 비교한 결과 4가지 공통적인 특성을 가지고 있는 것으로 정리하였다. 첫째 체험자의 인격을 통합시키는 통합체험이다. 둘째 체험자를 각성시키는 체험이다. 셋째 체험자의 삶과 인격을 변환시키는 체험이다. 넷째 체험자의 인격을 계속적으로 발달시키는 체험이다.

에서는 용의 하나님 이미지, 개성화의 과정 그리고 개성화된 삶에 대해서 살펴 보게 될 것이다. 4장에서는 2장과 3장을 토대로 깔뱅과 용의 비교 연구를 시도 할 것이다. 즉 4장은 전술한 바 있는 구조적 질문들을 깔뱅과 용에게 적용시켜서, 깔뱅의 하나님 이해와 용의 하나님 이미지, 깔뱅의 하나님 경험과 용의 종교 체험, 깔뱅의 성화의 과정과 용의 개성화의 과정, 깔뱅의 성화된 삶과 용의 개성화된 삶에 대해서 비교 연구가 이루어지게 될 것이다. 마지막으로 5장 결론에서는 깔뱅의 성화의 과정과 용의 개성화 과정의 전체적인 내용을 요약한 다음, 양자의 차이점과 유사점이 어디에서 연유하는지를 추적해보고, 다음으로는 성화 과정의 심리학적 의미와 개성화 과정의 신학적 의미를 살펴보고, 끝으로는 우리가 심리적으로 영적으로 성숙하기 위해서 깔뱅과 용을 어떻게 상호보완적으로 사용해야 하며, 그리고 신학과 심리학을 어떠한 관점에서 사용해야 하는지 살펴 보도록 하겠다.

3. 연구 동향

인간 정신의 심층에서 종교적 기반을 찾아내고, 그것이 구체적인 종교의 신조나 교리에서 어떻게 나타났는가를 탐구한 용에 대해서 기독교 신학자들의 반응은 세가지 양상으로 나타난다.⁸⁾ 첫째로 콕스(D. Cox), 슈어(H. Schaer), 화이트(V. White) 등은 용이 기독교에서 언급하는 기본적인 교리들을 심리학적으로 재언급하였고, 기독교의 신앙체험에 대한 심리학적 이해를 증진시켜주었다고 긍정적으로 평가한다. 둘째로 호스티(R. Hostie), 필립(H.L.Philip) 등은 그의 작업은 언제까지나 정신치료를 위한 것이었지 신학적인 것이 아니었으며, 형식적으로는 종교와 비슷하지만 내용에 있어서는 전혀 다른 것으로서 기독교 신앙을 심리학화하였다고 부정적으로 평가하였다. 셋째로 호만스(P. Homans), 헌트(S. Hunt), 보커스(F.M.Bockus) 등은 용이 신학적 교리, 종교적 신화 등에서 나타나는 종교적 이미지들을 인간 정신의 자기 실현과정에서 나타나는 원형적 이미지들과 비교하여 상호관계를 규명하려고 했다고 중립적으로 평가했다.

현재 국내에서 수여된 16편의 석사학위를 비롯한 대부분의 연구가 용의 연구에 대해서 긍정적으로 혹은 중립적으로 평가하고 있는 실정이며, 2002년 “용 심

8)김성민, 『분석심리학과 기독교』 (서울: 학지사, 2001), p.68.

리학과 목회상담”이라는 주제로 열린 한국목회상담학회에서도 용과 목회상담을 긍정적인 입장에서 접목하려는 시도가 있었다. 이 학회에서는 이재훈의 “용과 목회상담,” 심상영의 “모세 이야기에 관한 심리학적 해석-용의 관점에서,” 김성민의 “하나님 이미지와 원형적 그리스도-용과 내면적 그리스도,” 김원쟁의 “용의 꿈, 상징, 계시” 등의 발표가 있었다.

본 학술세미나에서 이재훈은 “용과 목회상담”을 통하여 용 심리학이 목회상담의 이론과 실제에 끼친 업적에 대해서 논의하면서 용의 심리학을 목회상담과 기독교 영성에 적용시킨 앤 올라노프의 공헌을 살펴보고 있다. 앤 올라노프는 기독교 신학과 심층심리학의 상호학문적인 만남의 가능성을 탐구하고 있다. 신학의 언어를 심층심리학의 언어로 환원시키거나 또는 심층심리학의 언어를 신학의 언어로 환원시키지 않으면서 매우 생산적이고 창조적인 학문적 대화를 전개시키고 있다.

심상영은 “모세 이야기에 관한 심리학적 해석-용의 관점에서”를 통하여 모세 이야기를 출생부터 죽음까지 분석심리학의 입장에서 해석을 시도하고 있다. 즉 모세의 영웅적 삶을 용의 개성화의 관점에서 해석한 것이다.

김성민은 “하나님 이미지와 원형적 그리스도-용과 내면적 그리스도”에서 현대 사회는 무의식에서 요청하는 하나님 상(像)과 현대 종교에서 제시하는 하나님 상 사이에 균열이 커서 현대인들은 하나님을 제대로 체험하지 못한다고 한다. 그 결과 과거 하나님 상에 투여했던 정신 에너지는 현대인들에게 되돌아와 그들을 사로잡으며, 그들에게 수많은 문제를 일으키고 있다. 그럼에도 불구하고 현대교회는 고통받는 현대인들에게 새로운 하나님 상을 제시하지 못해서, 수많은 현대인들은 이미 교회를 떠났으며, 교회에 남아있어도 의식과 무의식의 분열 때문에 올바른 가치관과 세계관을 확립하지 못하여 깊이 없는 신앙생활만 하고 있다고 진단하면서, “성육신 사건”이 계속 일어나야 할 것을 역설하고 있다. 용은 성육신 사건을 원형적 사건으로 이해하고 있다. 용은 자아가 인격의 중심이 되기를 포기하고 자기가 인격의 중심이 되는 개성화 과정과 하나님이 인간으로 된 성육신 사건 사이에는 그 안에서 성령의 역사가 나타나는 서로 비슷한 사건이라고 하면서, 그리스도의 성육신 사건은 나자렛 예수에게만 일어나는 것이 아니라 앞으로도 계속되어야 하는 사건으로 보고 있다. 즉 새로운 시대에 맞는 새로운 그리스도 상을 제시할 것을 요청하고 있는 것이다.

김원쟁은 “용의 꿈, 상징, 계시”에서 용이 생각한 정신구조, 즉 의식과 무의식

이라는 대극 관계에서 정신 에너지의 흐름을 파악하고, 대극간의 갈등은 필연적으로 긴장과 불균형을 초래하게 된다고 보았다. 따라서 치료도 대극의 갈등관계를 보완관계로 변환시켜서 조화와 균형을 체험하도록 돕는 일이다. 이 대극의 화해와 균형을 잡기 위해서 무의식에서 보내주는 상징과 꿈과 신화를 이해하기 위해서 상징적 사고와 상징적 언어를 배울 것을 주장하고 있다.

특히 종교체험과 융 심리학을 연구한 김성민은 그의 박사논문인 “종교체험과 C.G.융의 개성화 과정에 관한 비교연구”를 통해서, 종교체험에 대한 심층심리학적 이해를 시도하고 있다. 종교체험은 인간이 인격적 실재인 하나님을 만나는 것이며, 개성화는 자아가 심리적 실재인 자기를 만나는 것이다. 종교체험이란 신적인 주체와 체험 주체 사이의 대화이며 그리고 인간체험으로서 그 속에 능동적인 측면과 수동적인 측면이 모두 포함되어 있다. 그에 의하면 융에게 있어서 종교체험이란 하나님을 나타내고 있는 원형적 이미지에 대한 체험이다. 왜냐하면 하나님과 인간 사이에는 무한한 거리가 있어서 인간은 하나님을 그 자체로는 파악할 수 없고, 인간이 할 수 있는 것은 인간의 집단적 무의식 속에서 나타나는 하나님의 이미지만을 체험할 수 있기 때문이다. 융은 이 하나님의 이미지를 “우리 안에 있는 하나님” 혹은 “자기”라고 부른다. 개성화란 본래적 자기가 되는 것이기 때문에, 개성화를 ‘자기화’ 혹은 ‘자기실현’이라고 하였다.

김성민은 『분석심리학과 기독교』에서 14편의 융 심리학 관련 논문들을 소개하고 있다. 이 중에서 특히 “자기 비움의 기독교 영성과 융의 개성화과정”을 통해서 양자의 유사점과 차이점을 비교 고찰하고 있다. 김성민에 의하면, 현대인들이 영성을 추구하는 것을 융 심리학적에서 보면 종교들이 현대인들에게 새 시대에 알맞은 하나님 상을 제시하지 못했기 때문이다. 그 결과 현대인들은 하나님에게 투사시켰던 정신에너지를 자기 자신에게 투사하게 되어서 자신의 건강, 성공, 욕망, 감정을 신처럼 숭배하게 되었다. 따라서 현대사회에서의 기독교영성의 추구는 자기 비움의 영성을 추구해야 한다. 현대인들이 하나님 대신 숭배하고 있는 그들의 욕망과 감정과 의지를 비워버리고 그들을 사로잡고 있던 세상적인 것들을 비워버려야만 한다. 그래야만 그들의 내면에서 빛나는 하나님을 볼 수 있다. 이런 측면에서 김성민은 전통적인 기독교 금욕수련의 회심-정화-조명-일치와 융 심리학의 개성화과정을 비교하고 있다.

김성민의 통찰은 두 가지 측면에서 중요하다. 첫째 금욕주의 영성에서 인간이 하나님과 관계 경험을 갖기 위해서는 무엇보다 먼저 자기를 비워야 한다. 자

신의 욕심과 감정과 불완전과 죄를 비워야 한다. 이 작업은 기독교영성에서는 회심과 정화로 나타난다. 이것은 깔뱅의 자기부정의 영성과 연결된다. 그리고 이것을 융 심리학적으로 보면 사람들이 정신에너지를 어느 한 요소에만 일방적으로 투여하여 그것만 발달시키고, 무의식의 요소들을 다른 사람에게 전이시키는 것이다. 따라서 개성화 과정을 통해서 무의식의 요소들을 의식에 통합해야 한다. 둘째 결과적인 측면에서 개성화된 사람은 투사의 철회와 자기(Self)의 인식을 통하여 무의식의 요소들을 통합하고 전일적인 존재가 된다. 그리하여 원만한 성격과 개성있는 교양인이 된다. 반면에 기독교 영성가는 하나님의 사랑과 그리스도의 구속사역을 믿음으로(체험함으로) 말미암아 하나님의 사랑을 실천하는 사람이 된다. 이것은 깔뱅의 청지기의 사랑의 실천과 연결이 된다.

빙켈(Erna van De Winckle)도 그의 『융 심리학과 기독교 영성』(*De l'inconscient à Dieu : Ascèse Chrétienne et psychologie de C. G. Jung*)에서, 융 심리학과 기독교의 금욕주의 영성과의 관계를 정화와 통합에 초점을 맞추어서 공통점과 차이점을 비교 고찰한다. 그들의 공통점은 양자가 모두 내면적 삶에 대한 부름이며 모두 자기인식을 추구한다. 이 세상에는 오직 하나의 자기 인식만이 존재한다. 그리고 그들의 차이점을 보면, 융 심리학은 개성화 과정을 통해서 자기를 찾고자 하는 이에게 자기는 조금씩 계시되는 반면에, 금욕수련자들은 믿음을 통하여 하나님과 하나가 되어서 자기를 인식한다. 융도 이 신앙의 길을 매우 중요하게 생각하였다.

나는 도그마를 이해하고 싶습니다. 왜냐하면 불행하게도 나는 내가 이해하지 못하는 것은 믿지 못하기 때문입니다...신앙이란 은혜의 선물입니다. 신앙이 은혜의 선물인한 나는 아무리 노력할지라도 그것을 만들어낼 수 없습니다.⁹⁾

이러한 차이점은 깔뱅의 성화의 과정에서도 여실히 드러난다. 그럼에도 불구하고 빙켈(Erna van De Winckle)에 의하면, 정신분석은 하나님께 이르는 많은 길 가운데 하나이다. 정신분석은 가장 외롭고 가장 왜곡되어있는 길들을 깨끗하게 치울 수 있다. 그러면서 그 길을 밝게 하고 끈게 하며, 정화시켜서 하나님의

9)C. G. Jung, Lettre, 1944년 9월. Erna van De Winckle, *De l'inconscient à Dieu : Ascèse Chrétienne et psychologie de C. G. Jung*, 김성민역, 『융의 심리학과 기독교영성』(서울: 다산글방, 1996) p.211.재인용.

은혜를 받을 수 있게 한다. 왜냐하면 하나님의 은혜는 우리가 우리의 옛 자아를 구성하고 있는 모든 껍질을 벗겨 버릴 때 작용하기 때문이다.

한편 심상영은 그의 박사논문인 “*An Introductory Seminar on Jungian Psychology for Korean Pastor*”에서, 한국교회와 목회자들이 업적지향, 성공지향에 중독된 현상을 분석하면서 질적 성숙으로 나가기 위한 방법으로서 융 심리학을 제안한다. 즉 융 심리학의 핵심개념인 개성화 과정에 초점을 맞추어 프로그램을 진행한다. 심상영은 실습에 들어가기 전에 웨슬리의 구원개념과 융의 개성화가 유사하다는 점에 착안하였다. 웨슬리의 구원은 현재적이며, 하나님의 자비를 통해 지금 복을 누리는 것이며, 하나님 형상을 따라 우리 마음을 새롭게 하는 것으로 이해된다. 반면에 융의 개성화는 자아가 자기를 실현하는 것으로 본다. 이런 이해를 토대로 해서 구원과 개성화를 6가지 차원에서 비교하고 있다. 즉 첫째 웨슬리의 구원개념과 융의 개성화 개념의 비교, 둘째 점진적 과정으로서의 구원과 개성화, 셋째 온전한 성화와 개성화의 달성, 넷째 그리스도인의 완전의 의미, 다섯째 구원을 위한 인간의 책임과 개성화를 위한 자아의 협동, 여섯째 그리스도를 본받는 것의 의미이다. 이 6가지 차원은 그의 말처럼, 신학과 심층심리학의 관계연구를 위한 작은 시도가 될 수 있다.

울라노프(A & B Ulanov)는 『종교와 무의식』(*Religion and Unconscious*)을 통하여, 심층심리학과 종교의 상호학문적인 만남의 가능성을 탐구하고 있다. 그들은 종교의 언어를 심층심리학의 언어로 환원시키거나, 심층심리학의 언어를 종교의 언어로 대체하지 않으면서, 매우 생산적이고 창조적인 학문적 대화를 시도하고 있다. 그는 종교와 심층심리학이 어디에서 함께 만나고 어디에서 차이가 나는지를 살펴보면, 이 두 학문을 하나로 통합시키지 않으면서 상호보완적일 수 있음을 보여준다. 종교와 심층심리학은 역사, 공동체, 계시, 소명, 고행의 5가지 영역에서 공통점을 가지고 있고, 기독교의 전통적인 영성의 과정인 정화-조명-일치 가운데서도 정화와 조명의 단계까지는 공통점을 공유하지만 일치의 단계에서는 차이가 난다. 즉 기독교에서는 영과 합일하는 것이지만 심층심리학에서는 무의식을 만나는 것이다.

지금까지 살펴본 바에 의하면 국내에서 융과 목회상담을 연결하려고 시도하고 있는 김성민, 이재훈, 심상영, 김원쟁 등은 거의 대부분 융에 대해서 긍정적인 입장에서 혹은 중립적인 입장에서 접근하고 있음을 발견할 수 있다. 김성민은 융 심리학을 통해 현대사회와 교회의 문제점을 진단하면서 긍정적인 입장에서

해결책을 제시하고 있고, 그의 학위논문은 개성화 과정과 종교체험의 상호관계를 연구한 중립적인 입장으로 평가할 수 있다. 이재훈은 융과 율라노프의 입장을 정리하면서 기독교신학과 심층심리학에 대한 학제 간 연구를 시도하고 있다. 심상영도 융의 이론이 목회자의 성숙에 도움이 된다는 측면에서 접근하고 있다. 이와 같이 국내의 연구추세는 대체로 융에 대해서 긍정적인 측면에서 전개되고 있다고 볼 수 있다.

현재 국내에서 기독교를 부정적으로 보는 여론이 증가하고 있는데, 이러한 비판적 시각은 기독교와 기독교인들의 성숙한 삶과 관련된 문제가 아니라고 말할 수 없다. 이와 궤를 같이하여 교회성장이 크게 둔화되고 있는 상황에 대해서 두려워하고 있는 실정이다. 그러나 사람들의 내면에서는 초월성이나 내면적 깊이를 찾기 위한 몸부림들이 여전히 있다. 따라서 이러한 상황은 기독교가 성숙할 수 있는 좋은 기회이기도 하다.

우리는 사람들이 하나님과의 관계경험을 토대로 성화의 삶을 살아가는 과정과 방법을 융 심리학의 개성화 과정으로 비교 설명하려고 한다. 김성민은 종교체험과 개성화과정의 특성을 비교 설명하였지만, 장로교 신학의 원조라고 할 수 있는 깔뱅의 종교체험과 성화의 과정을 융 심리학으로 비교 설명한 논의는 아직 부재한 실정이다. 물론 깔뱅에 대한 대부분의 논의 자체도 아직까지는 조직신학자들이나 역사신학자들에 의해서 주도되고 있기 때문에 깔뱅의 종교체험과 성화에 대한 실천적 논의 자체가 거의 없는 실정이다. 그러므로 깔뱅의 성숙한 삶, 즉 하나님과의 관계경험을 토대로 성화의 삶을 살아감으로써 인격적 실재이신 하나님에게 다가가는 과정과 방법을 융의 개성화 과정으로 비교 설명한다면, 목회상담의 정체성 문제와 윤리성 문제를 해결하는데 도움이 될 것이다. 그리고 인간의 성숙한 삶을 위해 신학과 심리학이 어떻게 협력해야 하며, 전인적인 관점에서 신학과 심리학을 비판적으로 검토하면서 신학의 심리학적 의미와 심리학의 신학적인 의미를 되새겨 볼 수 있을 것이다.

제 2 장 갈뱅과 융의 비교연구의 근거

인간의 삶과 삶의 경험들은 어떠한 방식으로든 신학과 심리학을 별개의 영역으로 만드는 것을 허락하지 않는 것 같다. 기독교인이라고 해서 그들이 가진 모든 문제가 신학적이라고 말할 수 없고, 비기독교인이라고 해서 그들이 가진 모든 문제가 심리학적이라고 단정할 수 없다. 그렇다고 해서 신학이 심리학이 될 수 없고, 심리학이 신학이 될 수도 없다. 신학은 신학으로서 감당해야 할 역할이 있고 심리학은 심리학으로서의 기능이 있다. 왜냐하면 우리의 모든 문제를 신학이 다 해결할 수 없고 그렇다고 심리학이 전부 해결할 수도 없기 때문이다. 우리의 삶은 신학과 심리학이 함께 일할 것을 요구하고 있다고 할 수 있다. 그러나 신학과 심리학은 그들의 세계관과 윤리관이 차이로 인해서 갈등이 생길 수밖에 없었던 것이다. 박노권은 신학과 심리학의 차이점을 다음과 같이 설명한다.

대부분의 심리학자들은 인식론을 과학적 지식에 이르는 유일하고도 타당한 수단이라고 가정하고 들어간다. 신학자들은 과학적 경험주의나 철학적 합리주의의 타당성을 굳이 거부하려고 하지는 않지만 그들의 가정은 제 3의 원천인 계시를 바탕으로 한다. 기독교에서는 합리주의와 경험주의에서 얻을 수 없는 지식의 근원이 존재한다는 것을 믿는다. 심리학이 일반적으로 과학적 방법의 유용성이나 실험의 본질, 경험주의적 법칙의 본질 등에 대한 논거로 시작함에 반하여, 신학에서는 보통 하나님의 존재와 예수 그리스도와 성경을 통해 주어진 하나님의 계시에 대한 확신에서 시작한다.¹⁰⁾

목회상담의 영역에서 갈등이 제기될 수밖에 없는 것은 목회상담이 신학과 심리학이 통합된 실천신학이기 때문이다. 즉 목회상담은 그러한 태생적 한계 때문에 출발부터 정체성 문제로 고민할 수밖에 없었고, 신학과 심리학의 분명한 시각 차이로 인해서 양측으로부터 비판을 받을 수밖에 없었던 것이다.

그러나 우리는 기독교 전통 속에서 정신치료적인 요소를 찾아낼 수도 있다. 베너(D. G. Benner)의 연구에 의하면 기독교와 정신치료는 다른 전통의 맥락 속에 있지 않았음을 발견할 수 있다. 그는 정신치료를 영혼 돌봄의 전통 속에서 이해하고 있다. 그는 영혼 돌봄의 행위가 종교의 영역에서 의학과 심리학의 영역

10)박노권, 『목회상담학』 p.28.

으로 옮겨지게 된 것은 17, 8세기에 있었던 과학의 성장과 뒤이어 19세기에 발생한 종교의 타락 때문이라고 이해하면서, 정신치료는 갈팡질팡하는 종교적 체계로부터 벗어나 현대과학의 영향력 아래 놓이게 되었다고 하였다.¹¹⁾ 그의 이러한 이해는 오든 (T.C. Oden)이 기독교전통이 정신치료라고 하는 용어는 사용하지 않지만 이미 정신 치료적 체계를 가지고 있음을 밝혀낸 것을 통해서도 입증된다. 뿐만 아니라 용도 종교는 정신 치료적 상징체계이며 개성화과정의 인도자라고 이해한 것을 보아서도 알 수 있는 것이다. 이들의 견해를 종합해보면 종교 속에 이미 정신 치료적 요소가 있고, 정신치료는 어떤 면에서 종교적 기능을 하고 있음을 알 수 있게 된다.

이런 맥락에서 우리들은 종교적 전통과 심리학적 전통을 함께 들여다볼 수 있는 안목을 가질 수 있게 된다. 이런 통합적인 관점을 위해서 우리가 경계해야 할 태도는 모든 것들을 영적인 측면에서만 본다든지 혹은 심리학적인 측면에서만 보는 태도일 것이다. 즉 인간의 삶에서 심리학적인 측면을 배제하고 영적인 차원에서만 이해한다든지 혹은 영적인 측면을 배제하고 심리학적인 차원에서만 이해하려고 하는 영적 환원주의와 심리학적 환원주의적 태도이다. 베너는 인간의 문제를 영적으로만 이해하는 영적 환원주의와 심리학적으로만 이해하는 심리학적 환원주의가 갖고 있는 이분법을 우려하고 있다.¹²⁾

영적 환원주의자들인 솔로몬(C. Solomon)과 아담스(J. Adams)는 심리학은 하나의 학문적 사생아로서 종교의 영역 속으로 슬그머니 들어와 과학이라는 거짓된 권위를 가지고 종교적인 문제를 심리학적인 문제라고 주장한다고 비판하였다. 그들은 모든 문제의 원인을 개인이 지은 죄 때문이라고 주장한다. 즉 모든 심리적인 문제들 이면에는 죄가 자리한다고 본 것이다. 물론 넓은 근원적인 의미에서 보면 죄의 문제로 이해할 수도 있지만, 성경을 보면 모든 질병의 원인이 반드시 죄 때문만은 아닌 것임을 발견할 수 있다. 반면에 심리학적 환원주의자들인 프로이드(S. Freud)와 프롬(E. Fromm)은 종교를 유아신경증에 비유하여 모든 문제의 원인을 리비도의 고착과 퇴행 때문이라고 생각하고 있음을 발견할 수 있다. 물론 이 가운데서 프롬은 프로이드보다 좀 더 긍정적인 입장에서 보았

11)D. G. Benner, *Psychotherapy and the Spiritual Quest*, 이만홍·강현숙 역, 『정신치료와 영적탐구』 (서울: 하나의학사, 2000), p.41.

12)Ibid., pp.64-76. 오성춘도 그의 『목회상담학』 (서울: 한국장로교출판사, 1997), pp.24-31.에서 이 문제를 거론하고 있다.

지만, 그 역시 종교를 믿음의 문제로 보지 않고 진리를 사랑하고 사색하는 문제로 이해하고 있음을 발견할 수 있다.

그러나 우리는 베너의 이러한 신학과 심리학에 대한 입장을 수용하면서 한걸음 더 나갈 수 있다. 즉 신학의 입장에서 신학과 심리학의 문제에 접근할 수 있고, 심리학의 입장에서 신학과 심리학의 문제에 접근할 수 있기 때문이다. 이런 맥락에서 볼 때 카터(J.D. Carter)와 나리모어(S.B. Narramore)가 저술한 『신학과 심리학의 통합과 갈등』(*The Integration of Psychology and Theology*)은 신학과 심리학의 문제를 가장 잘 정리한 저서로서, 이 문제를 가장 합리적으로 설명하고 있다고 볼 수 있다. 그들은 신학과 심리학의 각각의 입장에서 바라보는 시각을 대립관계(against model), 종속관계(of model), 병행관계(parallels model), 통합관계(integration model)로 정리하고 있다.¹³⁾

첫째 신학의 입장에서의 대립모델은 개인의 부적응의 원인은 영적이기 때문에 이 문제를 해결할 수 있는 것도 역시 신앙뿐이라고 보는 반면, 심리학의 입장에서는 개인의 부적응의 원인은 심리학적이기 때문에 이 문제를 해결할 수 있는 것도 심리학뿐이라고 주장한다. 전자의 대표적인 학자들로는 솔로몬(C.R. Solomon)과 아담스(J. Adams)를 들 수 있고, 후자의 학자로는 엘리스(A. Ellis)와 체센(E. Chesen)을 들 수 있다.

둘째 신학의 입장에서의 종속모델은 종교적 상징과 함께 종교적 배경 속에 내재한 심리학적인 원리들을 활용함으로써 정서적 안정이 촉진된다고 보는 반면, 심리학의 입장에서는 건전한 심리학은 종교를 타당성 있게 해석하며 인간의 유익을 위해 적용한다고 본다. 전자의 대표적인 학자들로는 샌포드(J. Sanford)와 힐트너(S. Hilter)를 들 수 있고, 후자의 학자로는 프롬(E. Fromm)과 메닝거(K. Menninger)를 들 수 있다.

셋째 신학과 심리학 입장에서 병행모델은 종교와 심리학은 관계가 없으며, 각 분야에서 취급하는 영역이 다르다고 본다. 심리학은 과학적이고 객관적인 반면 종교는 개인적이고 사회적이라고 본다. 신학의 입장에서 대표적인 학자는 클레멘트(P. Clement)와 셀(M. Sall)을 들 수 있고, 심리학의 입장을 대표하는 학자로는 알포트(G. Allport)와 슈바르츠(L. Schwarz)을 들 수 있다.

13) J. D. Carter · S. B. Narramore, *The Integration of Psychology and Theology*, 전요섭역, 『신학과 심리학의 통합과 갈등』(서울: 하늘사다리, 1997), pp.89-145.

넷째 신학의 입장에서의 통합모델은 하나님께서 모든 진리의 창시자라는 가정에서 출발한다. 진리추구에 있어서 이성과 계시는 각각 필요한 역할을 감당한다. 인간은 하나님의 형상을 따라 지어졌고 하나님께서는 성경이라는 특별계시와 창조세계라는 일반계시를 통해 당신을 드러내시므로 성경과 심리학적 발견 사이에 일치점이 있음을 기대할 수 있다고 본다. 여기에 대표적인 학자로는 콜린스(G. Collins)와 투우니에르(P. Tournier)를 들 수 있다. 반면에 심리학의 입장에서는 진정한 통합론자는 없다고 본다. 그러면서도 프롬(E. Fromm), 알포트(G. Allport)와 같은 세속 심리학자들은 종교가 개인 생활을 통합하는 힘이 될뿐만 아니라 개인의 적응과 성숙에 있어서도 유익하다고 강조하였다.

이러한 입장들을 종합해볼 때 신학과 심리학의 관계를 정립하는데 하는데 몇 가지 원리를 생각해볼 수 있게 된다. 첫째 신학과 심리학의 대화를 위해서는 각각 자신의 목소리를 가지고 있어야 한다. 자기의 목소리를 잃어버리게 되면 대화가 되지 않기 때문이다. 통합은 신학이 신학의 목소리를 내고, 심리학이 심리학의 목소리를 낼 때 비로소 가능한 것이기 때문이다. 둘째 목회상담 혹은 기독교 상담이라는 용어가 보여주는 것처럼, ‘목회’ 혹은 ‘기독교’라는 말이 목회상담이나 기독교상담의 성격을 규정하여 그 정체성과 윤리성의 문제를 해결하도록 해야 한다. 셋째 신학과 심리학은 인간을 위해서 서로가 보완적으로 혹은 독자적으로 영향과 도움을 줄 수 있어야 할 것이다. 즉 신학과 심리학은 서로 다른 영역을, 서로 다른 관점에서 설명하고 있기 때문에 신학이 심리학을 대치하거나 혹은 심리학이 신학을 대신할 수 없다. 신학은 기독교 전통 위에 서있고, 심리학은 사회과학적 전통 위에 서있기 때문에 신학과 심리학의 관계를 비교하거나 혹은 신학을 심리학적으로 설명한다는 것은 논리적으로 어울리지 않는 것처럼 생각할 수도 있다. 그럼에도 불구하고 신학과 심리학은 서로가 자기를 개방함으로써 서로에게 도움을 줄 수 있는 것이다.

그러므로 우리는 다음과 같은 근거에서 신학과 심리학은 대화가 가능하다고 본다. 첫째는 신학과 심리학은 인격발달을 통한 개성의 실현에 기여한다. 프롬(E. Fromm)은 그의 저서 『정신분석과 종교』(*Psychoanalysis and Religion*)에서, 정신분석의 두 가지 목적에 대해서 말한다. 정신분석은 먼저 사회적응을 목표로 하고, 다음으로 개인의 잠재력의 적절한 발달과 그 개체성의 실현에 있다고 하였다. 정신 분석가는 단순한 사회적응을 위한 상담역을 할 뿐만 아니라, 영혼의 치유자가 된다. 즉 그는 개체성의 실현이라고 하는 인격발달을 위해 기여

함으로써 종교적 기능을 하고 있는 것이다.¹⁴⁾ 용도 개성화과정에 신앙이 깊이 관여하기 때문에, 개성화 과정은 인격발달과 영성의 발달에 크게 공헌을 한다고 주장하였다.

둘째는 인격 성숙과 영적 성숙이 상호보완적인 관계에 있다는 점에서 신학과 심리학은 대화가 가능하다. 베너(D. G. Benner)에 의하면, 영적 탐구는 심리학적 탐구라 볼 수 있으며, 모든 심리학적 의미추구 속에는 근본적으로 영적인 의미추구가 밑바탕에 깔려있다.¹⁵⁾ 리치(K. Leech)는 그의 *Soul Friend*에서 사제는 무의식을 무시할 수 없으며, 영적 지도자는 심리적인 건강을 추구하는 것과 완전히 분리될 수 없다고 하면서 영적인 진보와 심리적인 진보 사이에 내적인 관계가 있다고 하였다.¹⁶⁾ 용도 목회자와 정신치료자가 힘을 합쳐서 영혼의 문제를 해결해야 한다고 역설하였다.

영적 고뇌의 문제와 가장 깊이 관계하는 사람은 의사가기보다는 목회자들이다. 그러나 목회자와 상담할 때, 그 문제가 심리적인 문제라면 그는 환자를 설득할 수 없다. 왜냐하면 목회자에게는 전문적인 지식이 없기 때문에 병의 심리적 요인을 식별해내지 못하며, 그의 판단에는 권위가 없다...반면에 우리는 정신치료자에게 영혼의 궁극적인 문제를 해결해달라고 요구할 수 없다. 영적인 문제로 고통당하고 있는 사람은 목회자에게 도움을 받아야 한다...오늘이야말로 목회자와 정신치료자가 힘을 합쳐서 영혼의 문제를 해결해야 할 때이다.¹⁷⁾

14)E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, 이재기역, 『종교와 정신분석』(서울: 도서출판 두영, 1995), pp.124-126.

15)D. G. Benner, op.cit., p.161.

16)K. Leech, *Soul Friend: Spiritual Direction in the Modern World*(Darton: Longman & Todd), p.101. 리치는 3가지 측면에서 영적인 성숙과 심리적인 성숙이 연결되어 있음을 설명하고 있다. 첫째 자기(the self)의 발견은 심리적인 성숙을 필요로 한다. 즉 우리가 성숙하려고 하면 반드시 자기인식이 전제되어야 한다. 둘째 우리들은 육체가 심리적인 건강에 얼마나 중요한지 알고 있다. 우리들은 몸과 영혼을 함께 보존하는 것이 필요하다. 셋째 하나님 인식을 회복하기 위해서 무의식의 길을 여행할 필요가 있다.

17) C. G. Jung, *Modern man in search of a Soul*(London: Loutlege and Kegan Paul, 1978), p.265.

우리는 이러한 정리를 통해서 신학을 심리학적으로 해석을 한다거나 혹은 심리학을 신학적으로 해석하지 않고서도, 신학과 심리학이 스스로 개방함으로써 서로에게 도움이 될 수 있다고 생각한다. 즉 신학과 심리학은 서로에게 스스로를 개방함으로써 개인의 인격발달과 아울러 심리적 성숙과 영적 성숙에 이바지할 수 있다. 이런 의미에서 우리는 깔뱅의 성화와 용의 개성화에 관한 대화를 시도할 수 있을 것이다.

제 2 장 갈뱅의 성화

우리는 이장에서 개혁교회의 시조라고 할 수 있는 종교개혁자 갈뱅의 성화(“그리스도인의 삶”)에 대해서 살펴보고자 한다. 그런데 갈뱅에 대해서 연구하는 중에 그에 대한 상당한 오해와 편견이 자리 잡고 있음을 발견할 수 있었다. 그것은 갈뱅은 교의학자이며 조직신학자이고, 그가 저술한 『기독교강요』는 교의학 서적이라고만 생각하는 것이다.

갈뱅에 대한 이런 오해는 지금까지의 갈뱅 연구가 후기 갈뱅주의에 의해서 오리엔테이션된 갈뱅, 즉 교의학적이며 역사신학적인 측면에서의 연구가 아직도 대세를 이루고 있기 때문이다.¹⁸⁾ 후기 갈뱅주의에 의해서 연구된 갈뱅은 중세 스콜라주의처럼 인간에게서 초월해 계신 하나님을 연구한다. 이러한 측면은 갈뱅을 조직신학자 및 교리신학자로서 그려내게 된다. 이러한 갈뱅은 정태적 정통주의적 기독교를 지향하고 이해성과 질서와 확실성을 매우 열망하는 사람으로 그려진다.¹⁹⁾ 이런 입장에서 갈뱅을 이해하게 되면, 갈뱅은 일반적으로 하나님 경험과 성숙한 그리스도인의 삶을 제대로 취급하지 않은 것으로 생각할 수도 있다. 그러나 갈뱅의 영성을 연구한 부스마(W. J. Bouwsma), 리차드(J. L. Richard), 두메르그(E. Doumergue) 등의 연구에 의하면, 갈뱅은 하나님과의 관계 경험을 근거로 그리스도인의 성화의 삶을 중시했음을 발견할 수 있다.

기독교의 역사를 살펴보면 12 세기 이전에는 대체로 하나님 체험, 즉 영성과 신학이 조화를 이룬 수도원적 영성이 주류를 이루었다. 그러나 12 세기경 스콜라 철학이 유입되면서부터 신학과 영성은 분리되기 시작한다. 중세신학은 실재론(Realism)에 근거한 신학의 바탕 위에서 주지주의적인 방향으로 흐르게 되었고, 이에 대한 반동으로 근대적 경건(Devotio Moderna)은 반주지주의적 영성을 추구하였다. 이에 대해 갈뱅은 유명론(nominalism)의 토대 위에서 하나님 인식을 강조함으로써 실재론의 한계를 극복하였고, 신학을 강조함으로써 근대적 경건의 반주지주의를 극복하였다. 뿐만 아니라 말씀을 그의 인식론에 전면내세

18) 최근의 갈뱅 연구 동향은 한국칼빈주의학회가 출판한 『칼빈연구』(서울: 대한기독교서회, 2001) 가운데서, 이양호의 “신학구조”와 최윤배의 “성령론”를 참조하면 갈뱅의 일반적인 연구 상황을 자세하게 일별할 수 있다.

19) W. J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*, 이양호·박종숙 역, 『칼빈』(서울: 나단, 1993), p.540.

움으로써 르네상스 인문주의 전통 위에 자신의 신학을 세웠고, 성령의 역사를 강조함으로써 수사학적 전통이 가지고 있지 않은 신학의 독창성을 보여주었다. 한마디로 갈뱅은 후기 스콜라주의의 유명론과 신학을 강조하고, 르네상스 인문주의의 수사학에 기초한 말씀과 말씀에 대한 성령의 내적 증시를 주장함으로써, 실존적이며 체험적인 인식론의 토대 위에 자신의 신학을 건축하였다. 리차드(J. L. Richard)는 갈뱅의 인식론에 대해서 다음과 같이 말한다.

갈뱅은 유명론과 인문주의의 맥락에서 자신의 인식론을 공들여 만들었다. 우리의 하나님 지식에 대한 인식론적 질문에, 그는 말씀 안에서 성경을 통한 직관적 하나님 지식을 포함한 해답을 제시했다. 하나님 지식은 직관적 청각적 지식의 견지에서 설명될 수 있다. 인식론적 문제에 대한 갈뱅의 공식은, 말씀과 성령 간의 관계론에서 진술되었다. 말씀은 하나님 지식에 객관적 요소를 공급한다. 참 하나님의 지식은 객관적인 요소와 주관적인 요소가 결합된 하나님 행위를 통해서 전달된다.²⁰⁾

갈뱅의 인식론의 탁월성은 그의 성령의 내적 증시를 통해서 드러난다. 이런 맥락에서 갈뱅의 인식론의 중요한 주제들은 성령론 속에서 설명될 수 있어야 한다. 우리가 주목해야 할 점은 그가 성령론을 설명하고 있는 『기독교강요』 3권의 제목을 ‘성령론’이라고 이름을 붙이지 않았다는 점이다. 오히려 성령은 성부와 성자의 영으로서 은혜를 받는 방법으로, 그리고 열매와 효과를 내는 분으로 제목에 ‘익명’으로만 나타난다. 이것은 『강요』 3권이 기독교인이 인격적 실재인 하나님에게 다가가는 과정과 방법을 보여주고 있기 때문이다. 갈뱅은 그의 성령론 속에서 신인식과 성화의 과정을 다루고 있다. 특별히 그는 성화의 핵심개념으로 ‘자기 부정’을 상정하면서 자기 부정을 ‘순례자의 여정’, ‘삶의 질서 세우기’, ‘자기 자신과의 관계, 이웃과의 관계, 그리고 하나님과의 관계’라는 주제들과 관련지어 설명하고 있다.

갈뱅에게 있어서 그리스도인의 성숙한 삶이란 하나님과의 관계 경험을 통해서 성화의 삶을 살아가는 것이다. 하나님과의 관계경험은 그의 신인식론을 통해서 구체화되고, 그의 성숙에의 길은 성화의 과정을 통해서 전개되는데 우리는

20) J. L. Richard, *The Spirituality of John Calvin*, 한국칼빈주의연구원역, 『칼빈의 영성』 (서울: 기독교문화협회, 1986), PP.15-16. 지금부터 나오는 리차드의 저서는 한국칼빈주의연구원에서 번역한 본서를 인용한 것이다.

다음 장에서 칼뱅의 인식론과 성화의 과정을 융(C. G. Jung)의 하나님 이미지와 개성화와 비교하면서 설명하게 될 것이다. 특별히 칼뱅은 성화론의 핵심과 본질로서 ‘자기 부정’을 말한다. 칼뱅은 인간이 자기에 대한 이기적인 사랑과 집착, 교만을 벗어나서 자기와 이웃과 하나님과 올바른 관계를 이루기 위한 방법으로 ‘자기 부정’을 제안한다. 이것은 칼뱅의 자기 부정이 긍정을 위한 부정임을 말해주는 것이다. 즉 칼뱅은 자기 부정을 자아의 이기주의에 빠지지 않고, 죄의 정욕에 중독되지 않는 방법으로서 제안하고 있는 것이다.

1. 성화의 의미

칼뱅은 『기독교강요』 초판을 집필하고, 이어서 1537년 『신앙교육서』(Instruction in the Faith)를 저술하였다. 그리고 제네바에서 첫 번째 목회를 실패하고 스트라스부르에서 망명생활을 하는 동안, 그리스도인의 생활에 대한 상세한 교훈이 필요하다는 점을 절감하였던 것으로 생각된다. 그래서 1539년에 출판된 『기독교강요』 2판에 ‘그리스도인의 생활’을 새로 써서 『강요』 마지막 부분에 첨가하였다. 이 ‘그리스도인의 생활’에서 칼뱅은 당시의 그리스도인들에게 기대하는 바람직한 인간상을 과감하게 묘사하였던 것이다.²¹⁾

칼뱅은 그리스도인의 삶의 문제, 즉 성화의 문제를 1539년 스트라스부르에서 출판된 라틴어판 『기독교강요』에서 처음으로 다루었고, 1559년 『강요』 최종판에서는 『기독교강요』 3권 성령론(“그리스도의 은혜를 받는 방법 : 어떤 유익이 우리에게 주어지며 어떤 결과가 따르는가?”)에서 이 문제를 다루고 있다. 즉 그는 신앙과 회개와 중생 다음, 인의론을 취급하기 전에 ‘그리스도인의 삶’(성화)의 문제를 집중적으로 다루고 있음을 주목해야 한다.

칼뱅은 “그리스도인의 삶”에서 그리스도인의 삶의 형성에 관한 문제 즉 그리스도인의 삶의 태도를 두 가지로 설명하고 있다.²²⁾ 즉 그리스도인은 의를 사랑

21)R. S. Wallace, *Calvin : Geneva and the Reformation*, 『칼빈의 사회개혁사상』 (서울: 기독교문서선교회, 1995), p.256.

22)J. Calvin, F. L. Battles edited., *The Piety of John Calvin*, 이형기역, 『칼빈의 경건』 (서울 : 크리스찬다이제스트, 2002), pp.76. 칼뱅은 본서를 통해 기독교인의 삶의 형성문제를 기독교인의 삶을 바르게 이끌어줄 수 있는 질서, 기독교인의 행동지침, 성경이 가지고 있는 행동방식으로 표현한다.

하는 태도와 하나님의 지혜를 가지고 삶을 형성해야 한다고 주장한다.

첫째 의(거룩)를 사랑하는 태도란 기독교인의 삶의 동기로서 거룩에의 부르심을 의미한다. 그러나 하나님께서 우리들에게 의를 사랑하도록 요구하시지만 우리가 천성적으로 의를 사랑하지 못하게 되어 있다는 점이다. 갈뻡은 거룩이란 그리스도의 모습이 우리의 삶에 나타나는 것으로 정의하면서 “그리스도와 신자의 연합”을 통해서 거룩이 가능해짐을 제안한다.

우리 주님이 거룩하신 것처럼 우리도 거룩해야 한다고 훈계하는 것 보다 더 훌륭한 선한 행위의 기초가 어디 있겠는가?(레 19:2, 벰전1 : 15f) 여기에 주님은 또 하나의 이유를 덧붙인다. 길을 잃어버린 채 이리저리 흩어져 있는 양 떼들처럼 우리도 미궁과 같은 세계 곳곳에 흩어져 있었다. 그러나 주님은 우리를 불러 모아 자신과 연합하게 하셨다. 주님은 우리와 하나님과 연합되었다고 말씀하시면서 이 연합을 가능하게 하는 띠는 곧 거룩이라는 사실을 상기시켜 준다.²³⁾

둘째는 하나님의 지혜를 추구하는 태도이다. 갈뻡은 하나님의 지혜를 하나님을 섬기는 일과 자기 부정으로 설명한다.²⁴⁾ 먼저 하나님의 섬김이란 우리가 우리들 자신으로부터 물러나 우리의 사고능력 전체를 하나님을 섬기는 일에 투입하는 것이다. ‘섬긴다’는 말은 주님의 말씀에 순종하는 것과 자율적 의미를 상실한 인간의 사고가 전적으로 하나님의 영에게로 돌이켜 복종하는 것을 의미한다. 다음으로 갈뻡은 우리 자신의 삶을 형성하는 구체적인 방법으로 ‘자기 부정’을 제안한다. 그에 의하면 자기 부정은 주님의 제자가 되려고 하는 사람들이 반드시 거쳐야 하는 과정이다. 왜냐하면 인간의 영혼 안에 악덕들의 세계가 숨어 있기 때문이며, 우리를 기쁘게 하는 것을 무시하고 자기를 부인하는 것 이외에는 우리 속에 숨어 있는 악덕들의 세계를 극복할 수 있는 길이 없기 때문이다.

모든 행동을 할 때 하나님을 바라보는 자들은 누구든지 쉽게 자기 영혼을 헛된 생각으로부터 돌이킬 수 있다. 이것은 자아를 부인하는 것이며 그리스도께서 그토록 간절히 요구하시는 것이기도 하다. 그리스도의 제자가 되고자 할 때 반드시 이 과정을 거쳐야만 한다(비교, 마 16 : 24). 일단 자아의 거부가 인간의 마음을 차지하기만 하면 자만, 교만, 허세가 사라지고 탐욕, 무절제, 사

23)Ibid., pp.77-78.

24)Ibid., pp.84-86.

치, 쾌락 등 자아를 사랑할 때 뒤따라오는 다른 악덕들이 사라지고 만다.²⁵⁾

깔뱅은 자기 부정을 그리스도인의 생활의 총체(sum)로서 즉 그리스도인의 삶의 핵심과 전부로서 그리고 목표와 수단으로 이해하고 있다. 베틀즈(F. L. Battles)는 깔뱅의 자기 부정을 기독교인의 삶의 본질이라고 결론을 내린다.²⁶⁾ 두메르그(E. Doumergue)도 깔뱅의 자기 부정은 인간의 삶에 있어서 목표를 성취하는 수단이라고 주장하면서 결만 보고서 깔뱅주의적 자기 부정을 부정적인 의미로만 보려는 사람은 실수를 범하는 것이라고 하였다. 오히려 그 반대로 깔뱅주의적 자기 부정은 긍정적이고 본질적인 것이라고 주장하였다.²⁷⁾

왜냐하면 깔뱅은 우리가 우리 자신을 부인하는 것은 부분적으로는 이웃들을 위한 일이며 또 부분적으로는(주로) 하나님을 위한 일로 보았기 때문이다. 이와 같이 그는 자기 자신과의 관계를 자기 부정으로 이해하면서, 자기 부정을 이웃과의 관계 그리고 하나님과의 관계로 확대시킨다. 그런 의미에서 깔뱅의 자기 부정은 저 세상적 수도원주의가 아니다. 깔뱅이 자기를 부정한다는 것은 인류와 하나님께 바치는 것을 의미한다.²⁸⁾ 이런 의미에서 깔뱅의 자기 부정은 긍정을 위한 부정이다. 박대인도 깔뱅의 자기 부정은 성령 안에서의 자기 부정의 경건이요, 그 자기 부정은 신비주의자들의 자기 탈피와는 다른 것으로서 신(神)과 그리스도와 이웃에게 정위된 자기 부정이라고 하였다.²⁹⁾

빙켈(Erna van De Winckle)가 말한 대로, 기독교적인 금욕수련은 그 자신만을 위해서 하는 것이 아니라, 하나님을 위해서 하도록 소원이 생기고, 그 소원이 수용되는 것이다.³⁰⁾ 이렇게 될 때, 우리의 소망대로 일이 되어가지 않을 때 우리는 우리의 성급함과 현재의 상태를 싫어하는 나쁜 성벽을 제어하는 기회가 온 것으

25)Ibid., p.85.

26)F. L. Battles, “서문,” J. Calvin, *The Piety of John Calvin*, p.20.

27)E. Doumergue, “칼빈 : 모방자인가 창조자인가,” W. P. Armstrong edited, *Calvin and the Rerormation*, 한국칼빈주의연구원편역. 『칼빈의 종교개혁사상』 (서울: 기독교문화사, 1986), p.50.

28)Ibid., p.51.

29)박대인, “초대와 중세의 영성생활의 특징”, 『목회전문화와 영성』 (서울: 연세대학교연합신학대학원, 1984), p.358.

30)Erna van De Winckle, op.cit., p.45.

로 생각하게 된다.³¹⁾ 바로 이러한 삶이 칼뱅의 형식상의 금욕적 비관주의이며, 심리학적으로 그의 강한 현실주의의 동기가 되는 것이며,³²⁾ 아울러 칼뱅의 활기있고 건강한 현세관을 보여주는 것이다.³³⁾

하나님의 축복을 의지하는 자는 누구나 악하고 비뚤어진 방법을 통해 광적인 탐심을 가진 사람들이 추구하는 일들을 열망하지 않을 것이다. 왜냐하면 이 방법이 그에게 아무런 유익도 주지 못한다는 사실을 알고 있기 때문이다. 그는 설혹 번영의 축복이 그에게 찾아와도 그 번영은 그의 근면, 행운 때문에 온 것이 아니라 하나님으로부터 온 것임을 깨달을 것이다. 반면 그에게 별다른 진보가 없고 오히려 후퇴하는 경우에도 신앙이 없는 사람이 적절한 재산을 향유하면서 사는 것만큼 인내와 절도를 잃지 않고 생활해갈 것이다.³⁴⁾

칼뱅은 한걸음 더 나아가서 자기 부정을 삶의 활용에 적용시킨다. 칼뱅의 자기 부정은 우선 삶의 활용을 부정하지 않는다. 전자는 후자의 원인이 된다. 실제로 칼뱅에게 자기 부정은 단순히 부정적이고 사적인 개념이 아니다. 그 안에서 우리는 하나의 법칙과 율법을 그리고 영적이고 도덕적인 세계에서 가장 중요한 법칙들 중 하나를 쉽게 발견해낼 수 있다.³⁵⁾ 칼뱅은 ‘성화’에서 ‘육체,’ ‘세상,’ ‘창조물,’ ‘재물’에 대해서 자신의 입장을 밝힌다.

첫째 칼뱅의 자기 부정은 기존의 금욕주의와는 달리 인간의 육체에 대해서 긍정적인 것을 볼 수 있다. 칼뱅은 하나님의 형상이 우선적으로 깃들여있는 곳은 정신과 마음, 또는 영혼과 영혼의 능력이라고 하지만, 육체를 포함한 인간의 어느 부분에도 그 광채가 얼마만큼이라도 빛나지 않는 곳은 없다고 주장하였다.³⁶⁾ 육체는 영혼을 담고 있는 ‘천막’이나 ‘감옥’일지 모르지만 동시에 ‘성령의 전’이다. 즉 영혼의 각 부분이 그렇게 하는 것과 똑같이, 육체의 각 부분도 하나님의 형상이 빛나는 어떤 불꽃을 비추어주고 있는 것이다.³⁷⁾ 따라서 기독교 영성의 금욕주의가 육체가

31)J. Calvin, *The Piety of John Calvin*, p.95.

32)E. Doumergue, op.cit., p.68.

33)F. L. Battles, op.cit., p.20.

34)J. Calvin, *The Piety of John Calvin*, p.94.

35)E. Doumergue, op.cit., p.67.

36)Inst., 1: 15: 3.

37)E. Doumergue, *Le Caractere de Calvin*, 이오갑역, 『칼빈 사상의 성격

천한 것이라는 보는 것에 반하여, 갈뱅은 육체를 보살피고 존중한다.³⁸⁾

갈뱅은 하나님의 지혜가 신체구조에 있어서도 드러나 있다고 하면서 인간의 신체를 찬양하기까지 하였다. 즉 신체의 각 부분의 관절, 균형, 아름다움, 효용 등을 정확히 조사하기 위해서는 갈렌의 해부학적 기술과 같은 예리함이 있어야 한다. 그러나 그 인체 자체가 너무나 오묘하게 구성되어 있어서 그것의 고안자는 마땅히 기적을 낳는 기술자로 인정되지 않을 수 없다고 하였다.³⁹⁾ 이오갑도 갈뱅은 ‘형상’을 육체에도 적용함으로써 육체가 가진 탁월성, 아름다움, 가치를 높이 평가했고, 그것이 하나님의 숨씨이자 형상이라고 말했다. 그래서 우리 인간은 자신들의 육체를 통해서도 창조주 하나님을 알 수 있고 예배할 수 있다고 하였다.⁴⁰⁾ 즉 기독교 금욕주의는 육체를 부정하지도 않고, 창조를 부정하지도 않는다. 더구나 스토아학파의 현자나 에피쿠로스 학파 사람들처럼 그들의 욕망을 모두 끊어버리고 절대 정적, 즉 무심(無心: apathie) 상태나 평정(atasaxie) 상태에 도달하기 위해서가 아니다. 그것은 그들이 인간의 육체를 무시한다거나 육체의 즐거움과 마음의 만족을 멸시해서가 아니라, 그리스도와 복음을 위해서 그러는 것이기 때문이다.⁴¹⁾

둘째 갈뱅의 세상에 대한 관점에는 부정과 긍정의 의미가 다 들어있다. 땅위에서의 생활이 쾌락과 은총과 감미로움으로 우리를 강하게 유혹하기 때문에 우리는 때때로 현세에서의 삶으로부터 뒤로 물러나 보아야 한다.⁴²⁾ 그리고 우리가 경험할 수 있는 모든 경험을 통하여 이 세상에서의 삶과 관련시켜 생각해볼 때 인간의 상황이 얼마나 불행한가를 아는 것이 꼭 필요하다.⁴³⁾ 그럼에도 불구하고 이 세상에는 하나님의 축복이 담겨져 있다.

신실한 기독교인들이 이처럼 땅위에서의 삶을 조소하는 일에 익숙해져야 하는 것은 사실이지만 그렇다고 해서 세상을 증오하거나 하나님께 배은망덕한

과 구조』(서울: 대한기독교서회, 1995.), p.83.

38)E. Doumergue, *Calvin and the Rerormation*, p.59.

39)Inst., 1: 5: 3.

40)이오갑, “인간론”, 『칼빈신학해설』(서울: 대한기독교서회, 2000), p.177.

41)Erna van De Winckle, op.cit., p.45.

42)J. Calvin, *The Piety of John Calvin*, p.114.

43)Ibid., p.115.

생각을 해서 안된다...그 안에 하나님의 축복도 수없이 많은데 이것까지 조롱해서 안된다. 만일 그 안에서 우리가 하나님의 은총을 발견하지 못한다면 우리는 커다란 배은망덕의 죄악을 범하는 것이다.⁴⁴⁾

셋째 하나님께서 창조하신 것들은 어떻게 사용해야 하는 것일까? 갈뱅은 하나님께서 창조하신 것은 창조 목적에 맞게 사용해야 하며, 한 걸음 더 나아가 우리의 필요를 넘어서 우리들의 소유와 재화들을 하나님을 인식하면서 감사함으로 사용하라고 말한다.

하나님께서 음식물을 만들어 두신 목적은 우리의 필요와 아울러 우리의 쾌락과 여흥을 위한 것이 아닐까. 옷도 필요 때문만이 아니라, 때에 따라 알맞게 입도록 만드신 것이다. 풀, 나무, 과일 등도 주님이 제정하신 다양한 용도들 이외에도 그 아름다움을 통하여 우리의 시각을 즐겁게 하며 그 향기를 통해 또 다른 즐거움을 우리에게 주기를 기뻐하셨다(창 2 : 9)...이를 위해 통제를 하지 않으면 제멋대로 굴러가는 우리의 육신의 정욕을 철저히 배격해야 한다. 더우기 어떤 이들은 자유라는 구실아래 모든 것을 육신에게 양보하기도 한다. 그러므로 우리가 소유하고 있는 모든 재화들은 우리를 위해 창조된 것이므로 그 안에서 그 진정한 창조자를 인식하고 그의 인자하심을 감사함으로 극대화시켜야 한다.⁴⁵⁾

넷째 우리에게 주어진 재물들에 대한 갈뱅의 생각은 어떠한가? 갈뱅은 재물을 우리가 원하는 것(want)과 필요로 하는 것(need)에 균형을 맞추어서, 우리의 순례의 여정에 도움이 되는 방향으로 사용해야 한다고 강조하였다. 바로 이 점이 갈뱅의 진정한 금욕주의 성격을 잘 드러내는 것이기도 하다.

우리가 세상의 재물들을 순결하고 깨끗한 양심을 가지고 사용하기 위해서는 우리의 즐거움을 위한 일과 우리의 필요를 위한 일에 골고루 균형있게 사용하는 것이 필요하다. 이같은 균형있게 물질의 사용을 위해 하나님이 제시한 하나의 지침을 제시한다면...우리는 세상의 재물들을 그 순례의 길을 가로막기 위해서가 아닌, 그 길을 더욱 잘 가게 하기 위해서 사용하는 것만으로 충분할 것이다.⁴⁶⁾

44)Ibid., p.115.

45)Ibid., pp.123-24.

46)Ibid., p.122.

이런 바탕 위에서 깔뱅은 이 세상의 재물들을 사용하는 4가지 원칙을 강조하고 있다.⁴⁷⁾ 첫째는 이 세상을 사용하고 있는 자는 마치 그것을 사용하지 않는 자처럼 세상에 대해 애착을 갖지 말아야 한다. 즉 결혼한 자들은 결혼하지 않은 자처럼 생활하고, 물건을 사는 자는 사지 않은 자처럼 행동하는 것이다. 둘째는 인내하는 마음과 평화로운 마음을 품고 가난을 견뎌내며 풍부한 재화를 규모있게 사용해야 한다. 특히 외적인 일들에 대한 신자의 자유는 정해진 공식에 따라 제약을 받아서는 곤란하지만 가능한 한 자기 자신을 치장하는 일엔 관심을 적게 가져야 한다는 법칙만은 엄두에 둘 필요가 있다. 셋째는 지금 우리에게 위탁되어 있는 것도 어느 날인가 그것들에 대하여 회계해야 한다. 그러므로 우리는 그것들을 잘 경영하기 위해서, 주님께서 우리에게 위탁해주신 모든 것들에 대해서 언젠가는 반드시 회계해야 한다는 사실을 기억해야 한다. 넷째는 그리스도인들은 그들의 삶의 양식을 주님의 소명이며, 자신의 직업을 주님이 지정해주신 초소라고 생각하면서 살아가야 한다고 주장하였다.

우리가 어리석음과 성급함으로 인하여 모든 것을 들쭉서 놓는 일이 일어나지 않도록 주님께서서는 여러 가지 삶의 계층과 삶의 양식들을 구분해 놓으심으로써 각 사람이 해야 할 일의 순서를 정해 두셨다...주님은 그 같은 삶의 양식들을 ‘소명’이라고 이름 지으셨다. 그러므로 각 사람들은 자기 자신의 위치를 주님께서 지정해주신 초소라고 생각해야 한다. 그래야만 그는 무분별하게 이곳저곳을 방랑하다가 일생을 마치는 어리석음을 범하지 않게 된다...하나님의 소명은 우리가 모든 것들을 올바르게 운영할 수 있는 시초요 토대이다. 소명을 인식하지 못하는 자는 결코 바른 길을 걸을 수 없으며 자신에게 주어진 의무를 완수할 수도 없다.⁴⁸⁾

이와 같은 소명, 즉 직업의 개념은 모든 사람들의 삶과 그 삶의 모든 면에 신성한 가치를 부여하게 되며, 새로운 동력으로 전진하게 만드는 힘이 된다. 깔뱅은 바로 이러한 직업적인 원리에다 곤경을 받아들이는 것과 안일과 사치에 대한 애착의 억제와 근면한 생활에 대한 엄격한 요구를 결부시켰다. 그리하여 후기 저술가들은 이러한 것들을 수도원의 금욕주의와 구별하여 ‘세계내적 금욕주의’라고 평가했던 것이다.⁴⁹⁾

47)Ibid., pp.125-27.

48)Ibid., pp.127-28.

이런 4가지 측면을 볼 때 갈뱅은 성화의 구체적인 방법으로 자기 부정을 제안하면서, 자기 부정을 자기와의 관계 속에서 자기를 극복하고 자기를 초월하는 방식으로 설명하고 있다고 할 수 있다. 그렇다고 자기를 부정함으로써 저세상적 수도원주의를 표방하는 것이 아니다. 오히려 이웃과 하나님을 위해서 자기를 부정하는 경건이다. 즉 자기 부정이란 자기와의 바른 관계를 통해서, 이웃과 하나님과 바른 관계를 형성하는 것은 물론이고, 세상의 재물과 모든 만물들과도 올바른 관계를 맺을 수 있게 한다. 그런 면에서 볼 때 갈뱅의 자기 부정은 현실적이며 전인적인 영성을 지향하고 있다고 할 수 있다.

II. 갈뱅의 하나님 이해와 성화

1. 하나님 이해

갈뱅은 하나님 이해의 문제를 『기독교강요』 초판부터 최종판에 이르기까지 『강요』의 제일 앞부분에 위치시키고 있음을 볼 때, 인식론을 『기독교강요』와 그리스도인의 성화의 출발점으로 삼은 것이 분명하다. 갈뱅은 인간은 모두 창조자의 위엄을 인식하기 위하여 창조되었고,⁵⁰⁾ 인간의 축복된 삶의 궁극적인 목표는 하나님을 아는데 있다고 하였다.⁵¹⁾ 그에게 있어서 신인식은 인간이 추구해야 할 궁극적인 목표였고, 이 목표를 아는 것이 인간의 지혜였다. 리차드(J. L. Richard)는 갈뱅의 독창성은 그의 인식론과 하나님의 지식에 관한 기본적 신학 구조에 있다고 하였고,⁵²⁾ 부스마(W. J. Bouwsma)도 갈뱅의 성화의 삶은 하나님의 초월성 및 그분에 대한 인간의 전적인 의존성에 대한 인식에서부터 시작된다

49)W. Beach · H. R. Niebuhr, *Christian Ethics*, 김중기역, 『기독교윤리학』 (서울: 대한기독교출판사, 1985), p.238.

50)J. Calvin, *Instruction in Faith*, p.15. 갈뱅은 이 인식의 본질과 결과를 설명하기 위해서 확신(persuasio), 지식(notia), 감각(sensus) 등의 단어를 사용하였다. J. L. Richard, *The Spirituality of John Calvin*, p.205.

51)Inst., 1: 5: 1. 어거스틴도 그의 참회록에서 “내가 당신을 찾을 때 나는 행복된 삶을 찾습니다.”라고 하였다. Inst. 1: 5: 1의 각주를 참조하라.

52)J. L. Richard, op.cit., p.26. 리차드는 갈뱅의 영성을 종교적 인식론을 통하여 논증하고 있다.

고 하였다.⁵³⁾ 칼뱅은 무엇보다도 먼저 ‘하나님 앞에 노출된 인간의 자기인식’으로부터 그의 인식론을 시작한다.

칼뱅은 인간의 지혜는 하나님에 대한 지식과 우리 자신에 대한 지식으로 구성되어 있다고 보았다. 그러면 어떻게 두 지식이 상호 연관되는가? 칼뱅은 이 두 지식은 많은 끈으로 연결되어 있지만, 어느 쪽이 다른 것을 낳는지를 식별하기는 쉽지 않다고 주장하면서, “자기 자신을 알지 못하면 하나님을 알지 못하며”(Inst.,1: 1: 1) “하나님을 알지 못하고는 자신을 알지 못한다”(Inst.,1: 1: 2)고 하였다. 이것은 신인식과 자기 인식을 따로 떼어서 생각할 수 없으며 서로 연결되어 있음을 보여주는 말이다. 파커(T. H. L. Parker)는 이것은 두개의 독자적인 지식이 아니라 하나의 이중적이고 상호의존적인 지식을 말하는 것이며, 둘 가운데 하나가 없으면 나머지도 존립할 수 없음을 말해주는 것이라고 하였다.⁵⁴⁾ 칼뱅에게 있어서 중요한 것은 하나님 앞에서의 인간의 자기이해, 하나님과의 만남에서 일어나는 인간의 자기이해, 혹은 하나님의 현존에 노출된 인간의 자기이해였던 것이다.⁵⁵⁾ 방델(F. Wendel)에 의하면, 칼뱅의 관심은 철학으로부터 추론된 하나님에 대한 추상적인 지식에 있지 않았고, 오히려 하나님이 인간들과 맺은 관계에 대한 지식이며, 우리로 하여금 하나님의 사랑과 두려움으로 나아가게 하면서 하나님이 주신 혜택에 대해 감사드리게 하는 지식이다.⁵⁶⁾ 이들의 이해는 모두 하나님과의 실존적인 만남의 경험을 통해서 얻게 된 인간의 자기 이해를 의미한다.

인간은 하나님 앞에서 노출된 자기인식을 통해서 신을 이해하게 된다. 즉 하나님과 만남의 경험으로부터 신 인식을 갖게 된다. 칼뱅은 하나님에 관해 관상(contemplation)하지 않는 한 자기 자신을 볼 수 없다고 하였다. 왜냐하면 우리가 받은 은사들은 우리들에게서 비롯된 것은 거의 없고, 우리의 존재 자체도 한 분이신 하나님 안에서만 존재하기 때문이다.⁵⁷⁾ 그래서 우리가 우리 자신에 대해

53)W. J. Bouwsma, “*The Spirituality of John Calvin*”, p.467.

54)T. H. L Parker, *Calvin : An Introduction to His Thoughts*, 박희석역, 『칼빈신학입문』 (서울: 크리스찬다이제스트, 2001), p.25

55)이형기, 『기독교강요요약』 (서울: 크리스찬다이제스트, 1987), p.102

56)F. Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, p.178.

57)Inst., 1: 1: 1.

불만을 느끼게 될 때, 진정으로 하나님을 갈망할 수 있게 된다. 하나님 앞에 노출된 인간의 자기인식은 하나님을 찾도록 우리를 일깨워 줄 뿐 아니라, 우리의 손을 이끌어 우리 자신을 발견하도록 인도한다. 칼뱅은 『신앙교육서』에서 다음과 같이 설명하고 있다.

우리 자신이 하나님 앞에서 아무것도 아니라고 하는, 이와 같은 우리 자신에 대한 지식이 우리 마음속에 일어날 때 하나님에 대한 참 지식으로의 접근이 용이하게 된다. 하나님의 심판 앞에서의 자신만만함과 우리 자신에 대한 허망된 확신은 가장 나쁜 두 개의 해충이다. 하나님께서 이 두 해충들을 파멸시킬 때, 하나님의 나라에 대한 첫 관문이 사실상 우리에게 열린다. 그도 그럴 것이 이 두 해충이 박멸될 때, 우리는 이 땅에 집착하고 있던 우리의 눈길을 하늘을 향하여 들기 시작한다. 그리고 지금까지 우리들 자신을 의존하며 우리들 자신 안에 안주하고 있던 우리는 주님을 열망한다.⁵⁸⁾

칼뱅은 하나님 앞에 노출된 인간의 자기인식을 말하고 나서, 인간의 보편적인 종교적 본능, 자연과 우주 만물에 속에 나타나 있는 신지식, 즉 자연계시에 대해서 다음과 같이 논한다.

첫째 칼뱅은 인간의 정신 속에 내재해있는 종교성 혹은 인간의 보편적인 신인식에 대해서 논한다. 인간의 정신 속에는 본능적인 하나님에 대한 자각(awareness)이 있다.⁵⁹⁾ 이것은 인간의 마음속에 있는 본능적인 신지식이며 종교의 씨앗이다. 건전한 판단을 할 수 있는 사람이라면 지워지지 않는 하나님에 대한 감각이 인간의 마음속에 새겨져있다는 사실을 확신할 수 있다.⁶⁰⁾ 인간들은 여러 가지 놀라운 방법으로 하나님께서 그들 안에서 역사하고 계심을 느끼고 있다.⁶¹⁾ 그리고 그들이 모든 수단을 동원하여 하나님에 대한 모든 지식을 쫓아버리려고 애써도, 그들의 하나님에 대한 감각은 점점 커져서 곧 짝이 트게 된다.⁶²⁾

58)John Calvin, *Instruction in Faith*, p.22.

59)Inst., 1: 3: 1.

60)Inst., 1: 3: 3.

61)Inst., 1: 5: 4.

62)Inst., 1: 3: 3. 인간의 선천적인 종교적 본능은 용이 말하는 종교적 본능과 통한다. 칼뱅의 인간의 보편적인 종교적 본능과 용이 말하는 종교적 본능은 자연신학적이며 비교종교학적 입장에서 동일하다고 볼 수 있다.

이런 맥락에서, 깎쟁은 인간의 본능적인 신지식은 모든 종교의 발생 원인이 된다고 보았다. 그에게 있어서 선천적인 종교성은 본능적인 것임을 알 수 있다. 그는 본능적인 신지식이 종교의 발생 원인이 되며, 우상숭배 역시 인간의 종교성의 왜곡된 표현으로 본다.

아무리 야만스런 민족이거나 또 아무리 미개한 사람들이라 할지라도 그들의 마음 깊은 곳에 하나님이라는 신념을 가지고 있다. 비록 다른 면에 있어서는 짐승과 조금도 다를 바가 없는 것처럼 보이는 사람일지라도 종교의 씨앗을 어느 정도는 지니고 있는 것이다. 이 보편적인 개념이 모든 인간의 마음 속에 굳게 자리잡고 있다. 그러므로 천지창조 이후로 종교 없이 살았던 지역, 도시, 가정은 없었다. 이것이 바로 하나님에 대한 감각이 모든 인간의 마음에 새겨져 있다는 무언의 고백이 된다. 실제로 우상숭배까지도 이 개념의 충분한 증거가 된다.⁶³⁾

둘째로 깎쟁은 우주의 창조에 드러난 신지식에 대해서 언급한다. 하나님께서는 그의 숨씨를 보여주심으로써 자신을 계시하시고 매일 매일 드러내고 계신다. 그 결과 인간은 눈만 뜨면 하나님을 보지 않을 수 없다. 깎쟁은 하나님의 본질은 이해할 수 없는 것이며 그의 신성(神性)은 인간의 모든 사고(思考)를 초월하지만, 하나님은 그의 창조물 속에 그의 틀림없는 영광의 표적을 새겼으며, 그것이 너무 분명하고 눈에 띄기 때문에 아무리 무식하고 어리석은 자일지라도 무식해서 모른다는 핑계를 댈 수 없다고 하였다.⁶⁴⁾

뿐만 아니라 깎쟁에 의하면, 자연도 하나님의 영광을 드러내기 위하여 창조된 것으로, ‘창조된 자연’을 ‘신’이라고 하여도 경건한 말로 받아들이겠다고 하였을 정도였다. 그러나 깎쟁은 자연은 하나님에 의해 정해진 질서에 지나지 않기 때문에 이 말은 온당치 못한 말이라고 하였다.⁶⁵⁾

그러나 깎쟁은 하나님께서 인간에게 본능적인 종교성을 심어놓으시고, 우주와 자연 속에 자신의 신성을 새겨놓으셨다고 할지라도, 이 신지식을 통해서는 참된 하나님의 경험인 구원의 신지식이 불가능하다고 보았다. 즉 인간이 자연계시에 나타난 신지식을 통해서 진정으로 하나님을 체험하고 구원의 신지식을 갖

63)Ibid., 1: 3: 1.

64)Inst., 1: 5: 1.

65)Inst., 1: 5: 5.

지 못하게 된 것은 전적으로 인간의 책임인 것이다. 갈뱅은 하나님이 아무리 종교의 씨앗을 사람들의 마음속에 심어놓았다고 하더라도 그것을 잘 성숙시켜서 열매 맺게 하는 사람이 없으며, 모두가 하나님에 대한 지식으로부터 이탈하여서 이 세상에는 진정한 경건이 조금도 남아있지 않다고 하였다.⁶⁶⁾ 인간의 어리석음으로 인하여 우주의 최상의 아름다운 구조와 질서를 둘러보아도 창조자를 기억할 수 없게 되고 말았다.⁶⁷⁾ 인간들은 죄악에 빠져서 하나님의 영광을 보여주기 위해 빛났던 그 빛들을 질식시켜 마침내 완전히 꺼버리는 크고 엄청난 실수에 휘말리게 되었다.⁶⁸⁾ 그러므로 우리는 이러한 사실들에서 다음과 같은 두 가지 사실을 알 수 있다. 우선 인간 안에 신에 대한 지식이 없는 것이 아니라 죄로 인해 신에 대한 지식이 흐릿하게 되었다는 것과 다음으로 인간은 그들에게 신에 대한 지식의 왜곡에 대한 책임이 있다는 점이다.⁶⁹⁾

셋째 갈뱅은 인간이 하나님을 체험하고 구원의 신지식을 갖게 되는 것을 하나님의 말씀인 성경과 성령의 관계 속에서 찾았다. 성경은 창조주 하나님을 알기 위한 안내자와 교사이며, 인간을 창조주 하나님 앞으로 인도해줄 수 있는 훌륭한 조력자이다. 마치 시력이 좋지 않은 사람이 안경의 도움을 받으면 책을 읽을 수 있는 것처럼, 성경은 하나님에 대한 지식을 우리 마음속에 모아주고 우리들의 어리석음을 제하여 줌으로써 참 하나님을 분명히 보여준다.⁷⁰⁾ 즉 하나님의 지혜가 그의 피조물들을 통하여 나타났으나 우리의 부패 때문에 우리는 이 지혜를 보지 못한다. 그러므로 우리는 하나님의 말씀으로 가야만 한다.⁷¹⁾ 인간의 마음은 그 연약함으로 인해서 하나님의 거룩한 말씀에 의한 도움과 뒷받침이 없는 한 도저히 하나님께 다가갈 수 없다. 그러므로 갈뱅은 누구든지 성경의 제자가 되어야 한다고 하였다.⁷²⁾ 이렇게 함으로써 갈뱅은 말씀론을 그의 인식론의 전면에서 부상시킨다. 하나님의 말씀인 성경을 말함으로써 인문주의의 수사학적인 전

66)Inst., 4: 1: 1.

67)Inst., 1: 5: 11.

68)Inst., 1: 4: 4.

69)B. B. Warfield, “칼빈의 신지식 교리에 관하여”, 윌리엄 팩 암스트롱편저, 『칼빈의 종교개혁사상』 (서울: 기독교 문화사, 1997),op.cit., p.155.

70)Inst., 1: 6: 1.

71)J. Calvin, *Instruction in Faith*, p.18.

72)Inst., 1: 6: 2.

통에 자신을 소속시킨 것이다.

그러나 깔뱅은 자신을 인문주의적 전통에 소속시키는 것으로 만족할 수 없었다. 그는 인문주의 수사학적 전통이 결여하고 있는 인식론 문제를 해결하기 위해서 말씀을 성령과의 관계에서 진술하였다. 하나님의 말씀이 말씀으로서 생명력을 갖기 위해서는 성령의 내적인 증거가 필요하다. 성령이 내적 교사가 되어서 조명하여 주심으로 하나님의 말씀을 위해 들어올 길을 마련하시지 않으면, 하나님의 말씀은 우리의 마음에 스며 들어올 수 없다.⁷³⁾ 성령의 조명이 없이는 하나님의 말씀은 아무 것도 할 수가 없게 된다. 하나님의 말씀은 성령의 내적 증거에 의하여 인쳐지기 전에는 인간들의 마음속에 받아들여질 수 없기 때문이다. 깔뱅은 하나님으로부터 받은 명령을 충실히 선포했다는 것을 우리가 납득 할 수 있으려면 선지자들의 입을 통하여 말씀하신 것 같이, 성령이 우리의 마음속에 스며들어야 한다고 주장하였다.⁷⁴⁾ 즉 우리가 지녀야 할 확신은 성령의 증거에 의해서 얻어진다. 즉 성령은 내적증거(testimonium internum)를 통해서 하나님의 지식을 증거한다. 이 확실함이 종교적 체험이라고 불리는 영역 안에 존재하는 것이다.⁷⁵⁾ 우리는 여기에서 깔뱅과 융이 만날 수 있다는 사실을 보게 되는데, 그 이유는 성령의 내적 증거 때문에 융이 말한 누멘 체험으로서의 종교체험을 할 수 있기 때문이다. 다만 융은 현상학적이며 경험적인 입장, 즉 자연신학적인 입장에서 종교체험을 고찰하였고, 깔뱅은 계시신학의 입장에서 종교체험을 고찰하였던 것이다.

깔뱅에게 있어서 성령의 증거는 그의 신에 대한 지식을 이해하는 열쇠가 되며,⁷⁶⁾ 성령의 증거는 우리에게 확신을 공급해준다. 그리고 성령의 증거에 의해 인간의 심령 속에 믿음이 산출된다.⁷⁷⁾ 그러나 우리가 하나님의 선하심의 감미로움을 참으로 느끼고 몸소 체험하지 않고서는 그러한 확신이 생겨날 수 없다.⁷⁸⁾ 그런데 그 체험의 확실성은 하나님의 은총에 의존한다.⁷⁹⁾ 외적인 교사인 성경과

73)Inst., 3: 2: 34.

74)Inst., 1: 7: 4.

75)J. L. Richard, op.cit., p.209.

76)B. B. Warfield, op.cit., p.216.

77)Ibid., p.179.

78)Inst., 3: 2: 15.

내적인 교사인 성령의 내적인 증거로 말미암아 참된 신인식 즉 구원의 신지식을 갖게 된다. 이것을 종교체험이라고 하며 신앙 혹은 확신이라고 말한다. 그리고 이것은 철저하게 하나님의 은총으로 말미암은 것이며, 이 사실을 보증해주는 분이 성령이시다. 이것은 용이 종교체험을 신의 은총으로 이해한 것과 같은 맥락이다.⁸⁰⁾

신앙이란 성령의 빛이다. 이 성령의 빛을 통하여 우리의 지성이 조명되며 우리의 의지가 확고해진다. 그래서 우리는 이 조명된 이해력과 확고해진 의지를 가지고 다음의 사실을 확신한다. 즉 하나님의 진리는 분명한 것이어서 그가 그의 거룩한 말씀으로 약속하신 바를 성취하실 수 있다는 사실, 그래서 성령이란 우리의 마음 속에 하나님의 진리의 확실성을 확고히 하는 보증인이다.⁸¹⁾

갈뱅은 유명론을 통해서 중세신학의 주지주의를 극복하였다. 그리고 인식론에 있어서 말씀의 우선성을 내세움으로써 자신을 인문주의 전통에 편입시켰다. 인식에 있어서 말씀을 전면으로 내세우고 성령의 내적 증시를 강조함으로써 인문주의를 극복하면서 성령을 통한 인식론을 구축하였다. 갈뱅의 신인식은 이와 같이 철저하게 성령의 역사를 통해서 일어나는 것이기에 워필드(Benjamin B. Warfield)는 갈뱅을 성령의 신학자라고 불렀다.⁸²⁾

2. 삼위일체 하나님과 성화

지금까지 살펴본 바에 의하면 갈뱅의 하나님 이해는 그의 하나님 경험을 바탕으로 형성된 것임을 알 수 있다. 그는 구원론적이고 체험적인 인식론의 틀 안에서 하나님을 “삼위일체 하나님”으로 이해한다. 특별히 그는 창조주 하나님에 관한 지식을 논의하는 부분에서 그리고 하나님이 우상과 거짓신과 구분된다는 점을 설명하는 맥락에서 삼위일체를 논의한다. 그리고 그의 삼위일체는 성경에 계시된 진리에 대한 지적인 응답으로서 형성된 것이다. 즉 우리가 성경 속에서

79)W. J. Bouwsma, *John Calvin:A Sixteenth Century Portrait*, p.355.

80)C. G. Jung, *Psychology and Religion*, p.187.

81)J. Calvin, *Instruction in Faith*, p.39.

82)B. B. Warfield, *op.cit.*, p.211.

우리의 언행 뿐만 아니라 사고의 원칙까지 성경에서 취해야 하며, 마음 속의 모든 생각들과 입술의 모든 말들, 이 두 가지가 모두 성경에 의거해야만 한다.⁸³⁾ 그러면서 그는 『강요』 1:13:7 ~ 1:13:15에서도 성경을 통해서 성자와 성령의 신성에 대해서 논의한다.

갈뱅은 삼위일체를 예전적이고 체험적인 관점에서 본격적으로 논의한다. 즉 그는 세례와 믿음의 선물을 상호 관련시키면서, 이것이 믿음의 대상인 하나님에 관한 합당한 이해로 이끄는 인식론적 첩경으로 본 것이다.⁸⁴⁾ 즉 엡 4:5과 마 28:19을 참고하여 삼위이시면서 한분이신 하나님에 대한 신앙 없이는 세례받을 수 없다고 강조한다.

바울은 하나님, 믿음, 세례라는 세 가지를 서로 연결시켜서 하나로부터 다른 하나로 전개한다. 즉 믿음이 하나이기 때문에 그는 하나님도 한 분이라고 증거하고 또 세례가 하나이기 때문에 믿음도 하나라고 증거한다...이것은 정확하게 성부와 성자와 성령 안에서 자신을 완전하게 나타내신 유일하신 하나님의 이름으로 세례받은 것을 의미한다. 그러므로 하나님의 본질 안에 삼위가 거하며 유일하신 하나님이 삼위로 알려지셨다는 사실은 아주 명백하다.⁸⁵⁾

갈뱅의 삼위일체는 단일성에 강조점이 있다. 즉 삼위성의 초점은 단일성에 있는 것이다. 그는 “삼위의 빛에 즉시 사로잡히지 않고서는 단일성을 생각할 수 없다. 또한 단일성으로 곧장 소급되지 않고서는 삼위를 식별할 수 없다. 그러므로 우리는 우리의 생각을 분산시키고 즉시 단일성으로 귀착시켜 주지 않는 삼위일체를 생각하지 않도록 경계해야 한다”고 주장하였다.⁸⁶⁾

삼위일체의 ‘일체’는 본질을 말하는 것으로서 하나님의 단일성을 말하는 것이며, ‘삼위’는 단일성 안에 있는 구별을 의미한다. 그는 위격의 구별을 성경에서 발견되는 각 위격의 속성들을 끄집어내어서 설명한다. 즉 성부에게는 사역의 시작과 만유의 근원이심이, 성자에게는 지혜와 모사 그리고 만유의 집행이, 성령께는 사역의 능력과 효과가 돌려진다. 하나님은 영원토록 지혜와 능력과 나누어질

83)Inst. 1: 13: 3.

84)유해무, “삼위일체론: 동방신학과 관련하여”, 한국칼빈학회역음, 『칼빈신학과 목회』 (서울: 대한기독교서회, 1999), p.21.

85)Inst. 1: 13: 16.

86)Inst. 1: 13: 17.

수 없다.⁸⁷⁾

깁뻑은 신 이해를 삼위일체 하나님의 사역으로 이해한다. 즉 믿음을 구원론적인 체험의 영역 안에서 삼위일체 하나님이 일으키시는 사역으로 이해한다. 즉 하나님을 아는 것은 하나님이 보내신 자인 그리스도를 떠나서는 불가능하다. 신앙은 이처럼 하나님과 그리스도를 아는 지식으로 이루어진다.⁸⁸⁾ 그리고 우리는 성령의 이끌림을 받아서 그리스도를 찾게 된다.⁸⁹⁾ 이와같이 깁뻑은 삼위일체 하나님의 사역을 통해서 신앙이 발생하는 것으로 이해한다. 깁뻑이 이해한 신앙이란, 그리스도 안에서 값없이 주어진 진리에 근거하여 하나님이 우리를 향하여 베푸신 자비에 관한 확고하고 확실한 지식이며, 성부와 성자의 사역은 성령을 통하여 우리 생각에 계시되고 우리 마음에 인쳐진 바 된 것이다⁹⁰⁾ 이런 맥락에서 신앙은 삼위일체 하나님의 사역과 연결된다. 깁뻑이 그의 인식론, 즉 종교체험의 확실성은 성령에 의해서 그리스도와 신자의 연합, 신앙, 회개와 중생, 성화로 이어진다.

깁뻑은 하나님께서 성령을 통해서 그리스도와 신자들을 하나로 연합하게 하셔서 믿음을 주시며 성화의 삶을 살아가게 하신다고 이해한다. 그는 성령의 역할을 성부 하나님께서 그리스도를 통해 성취하신 은혜를 받는 방법으로, 즉 성령은 그리스도와 신자의 연합을 가능하게 하는 끈(band)의 기능을 함으로써 성화를 가능하게 하신다. 성령은 성부께서 예수 그리스도를 통해 성취하신 축복들이 인간들에게 전달되는 방법으로서 그리고 그 축복을 누리며 살아가는 삶을 가능하게 에너지의 역할을 하는 것으로 본 것이다. 따라서 어떤 사람도 성령의 성화 사역을 이해하지 못하면 아무도 그리스도를 올바르게 알 수 없다. 즉 그리스도는 성령의 능력으로 우리를 조명하셔서 믿음을 가지게 하는 동시에 우리를 자신의 몸에 접붙이셔서 우리로 모든 좋은 것에 참여하게 하시기 때문이다.⁹¹⁾ 깁뻑은 성화를 철저하게 성령과 긴밀하게 연결짓는다. 즉 성령은 우리를 성화시키기 위해서 우리에게 주신 바 되었으며, 또한 우리가 육신을 입고 있는 동안 많은

87)Inst. 1: 13: 18.

88)Inst. 3: 2: 3.

89)Inst. 3: 1: 1.

90)Inst. 3: 2: 7.

91)Inst., 3: 2: 35.

죄와 연약함에 얽혀있는 형편 속에서 성령의 성화를 통해 정결하게 되는 것이다.⁹²⁾

성부께서는 예수 그리스도의 구원사역을 통해서 인간구원을 성취하셨으며, 성령께서는 우리 밖에서, 우리를 위해서 일어난 예수 그리스도의 구원사건을 우리에게 일어난 사건이 되도록 신자들을 그리스도와 연합하게 하셨다. 이와 같이 갈뱅의 하나님은 인간에게 축복과 사랑을 베풀어주시는 선하신 사랑의 하나님이시다. 그러므로 그리스도인들은 하나님의 은혜에 대한 감사와 하나님의 사랑을 실천하려는 마음을 가지고 성화의 삶을 살아가게 된다. 즉 하나님의 은혜가 신자들을 동기 유발시키게 되는 것이다. 성부께서 베풀어주신 축복들이 성자를 통해서 우리에게 다가오며 성령께서는 그리스도와 우리를 하나 되게 하심으로 하나님이 베풀어 주신 축복을 받을 수 있도록 하셨다. 이 실제적인 지식은 공허한 어떤 사변보다도 더 확실하고 견고한 것임이 분명하다. 참으로 경건한 영혼들은 자신이 소생함(quicken)과 조명(illumined)과 보호함(preserved)과 의롭다함(justified)을 받고 또 거룩하게 되는 것(sanctified)을 느끼게 될 때 하나님의 현존을 인식하고 하나님을 접하게 되는 것이다.⁹³⁾

III. 성화의 과정

월라스(Ronald S. Wallace)는 ‘그리스도인의 생활’을 논하는 자리에서 갈뱅은 ‘성화’나 ‘중생’이라는 용어를 ‘회개’라는 말로 대치될 수 있음을 인정했으나, 자신이 선택한 용어를 더 즐겨 사용했다고 말한다.⁹⁴⁾ 필러(A. Gohler)는 그의 『칼빈의 성화론』(*Calvin Lehre von der Heiligung*)에서 ‘성령을 통한 죄인의 중생’이라는 주제 속에서 그리스도와의 연합, 신앙, 회개와 중생, 그리고 성화의 문제를 통합적으로 다루고 있다고 하였다.⁹⁵⁾ 부스마(W. J. Bouwsma)도 복음의 중심적인 요소들 즉 성육신과 대속, 그것들을 통해서 이루어진 은혜, 신자들이

92)Inst., 3: 3: 14

93)Inst., 1: 13: 13.

94)R. S. Wallace, *Calvin : Geneva and the Reformation*, 『칼빈의 사회개혁사상』 (서울: 기독교문서선교회, 1995), p.256.

95)A. Gohler, *Calvin Lehre von der Heiligung*, 유정우역, 『칼빈의 성화론』 (서울: 한국장로교출판사. 2001), pp.25-58.

이 은혜를 받을 수 있게 해주는 믿음의 선물, 그리고 거기서부터 흘러나오는 성화는 인간이 원래 누리고 있는 하나님과의 일치를 회복하는 방법을 객관적으로 묘사하고 있다고 하였다.⁹⁶⁾ 이런 시각에서 볼 때, 칼뱅의 성숙한 그리스도인의 성화의 삶은 칼뱅이 말한 체계적인 순서에 따라서 “그리스도와 신자의 연합,” “신앙,” “회개와 중생,”의 순서대로 살펴보는 것이 칼뱅의 방식이라고 할 수 있을 것이다.

1. 그리스도와 신자의 연합

칼뱅은 그리스도인의 성숙한 삶의 문제를 그리스도와 신자의 연합에서 시작한다. 성부 하나님께서 예수 그리스도를 통해서 이루어 놓으신 사역이 어떻게 오늘 우리에게 연결되며 어떻게 역사할 수 있을까? 그리스도와 우리 사이에 놓여있는 시공간의 거리를 어떻게 극복할 수 있을까? 칼뱅은 그 ‘어떻게’를 그리스도와 신자와의 연합을 통해 경험적인 측면에서 설명한다.

우리는 그리스도가 우리 밖에 머물러 계시고 우리가 그와 분리되어있는 한, 그가 인류를 위해 받으신 모든 고난과 행하신 모든 일들이 우리에게는 여전히 무익하고 무가치하다는 것을 이해해야 한다...우리가 그와 한 몸이 되기까지 자라지 않는 한, 그가 가지신 모든 것이 우리에게는 아무런 의미가 없기 때문이다.⁹⁷⁾

예수 그리스도께서 우리 때문에 얻은 은혜는 추상적인 것이 아니다. 하나님과의 만남은 오직 인격적인 지평에서 그리고 그리스도의 중보를 통해서만 이루어질 수 있다. 방델은(F.Wendel)에 의하면, 이것은 불가피하게 우리가 그리스도와의 관계를 맺음으로 시작되는 것이며, 이러한 관계는 오직 인격적인 관계를 맺음으로써만 가능하다.⁹⁸⁾ 그렇다고 해서 이 관계, 즉 그리스도와 신자의 연합은 그리스도 안으로의 흡수를 의미하거나 혹은 인성을 최소한으로 줄여서 그리스도를 우리 수준으로 격하시키는 어떤 신비한 정체성을 의미하는 것이 아니

96)W. J. Bouwsma, “*The Spirituality of John Calvin*”, pp.479-80.

97)Inst., 3: 1: 1.

98)F. Wendel, op.cit., p279.

다.⁹⁹⁾ 우리에게 대한 하나님의 은총은 어떤 능력도 아니요, 우리의 본성의 개선도 아니며, 하나님이 우리에게 하나님 자신의 본질의 일부를 주시는 것도 아니다. 오히려 하나님은 하나님 자신을 우리에게 주신다. 그것도 그 자신의 필요를 위해서가 아니라 우리를 위해서이다.¹⁰⁰⁾ 우리를 위한 그리스도와 신자의 연합은 그의 신앙과 회개와 중생 그리고 성화를 확실하게 하며 굳건하게 하는 지지대와 같은 역할을 한다.

칼뱅은 제 3권 서두를 “우리들이 그리스도의 은혜를 받는 방법 : 무슨 유익이 이것으로부터 우리에게 주어지며 무슨 결과가 따라오는가”로 시작한다. 성령은 그리스도와 우리를 효과적으로 결합시켜주는 띠(bond)로서, 이 띠에 의해서 그리스도는 우리들을 자기 자신과 효과적으로 연합하게 하신다.¹⁰¹⁾ 그는 “그리스도와의 신비한 연합”을 기독교인의 경건과 윤리의 근거로서 기술한다. “역사적 예수가 어떻게 지금 여기에서 우리에게 임재하시는가?,” “우리는 어떻게 그리스도의 구원에 참여하는가?” 라는 물음에 대한 답을 그리스도와 신자의 연합에서 칼뱅은 찾아낸다.

우리는 그리스도가 우리 밖에 머물고 계시고 우리가 그와 분리되어 있는 한, 그가 인류의 구원을 위해 받으신 모든 고난과 행하신 모든 일들이 우리에게 여전히 무익하고 무가치하다는 것을 이해해야 한다. 그러므로 그는 자신이 아버지께로부터 받으신 것을 우리와 함께 나누시기 위하여 우리의 소유가 되시고 우리 속에 거하셔야 했다. 이러한 이유로 그는 우리의 ‘머리’(엡 4:15)이며 ‘많은 형제 중에서 맏아들’(롬11:17), ‘그리스도로 옷 입는다’(갈 3:27)고 한다. 그 이유는 이미 말한 바와 같이, 우리가 그와 한 몸이 되기까지 자라나지 않는 한 그가 가지신 모든 것이 우리에게 아무런 의미도 없기 때문이다. 우리가 믿음으로 이것을 얻는다는 것은 사실이다.¹⁰²⁾

칼뱅은 그리스도와의 신비한 연합을 ‘머리와 지체의 결합’ 또는 ‘우리 마음 안에 내주하시는 그리스도’로 표현한다. 그리스도에 접붙임으로써 우리는 그분의

99)Ibid., p.279.

100)W. Niesel, *Die Theologie Calvins*, 이종성역, 『칼빈의 신학』 (서울: 대한기독교서회, 1993), p.119.

101)Inst. 3:1:1.

102)Inst. 3:1:1.

영적 유익함을 상속한다. 정승훈은 갈뱅의 중요한 신학적 개념들인 인의, 성화, 예정, 신앙, 기독교인의 경건은 이러한 신비한 연합을 통해 이해된다고 하면서, 갈뱅에게서 신비한 연합은 합리적인 이해나 설명보다는 체험적이며 신비적이라고 하였다.¹⁰³⁾

갈뱅은 이 그리스도와의 연합을 결혼이라는 개념으로 표현하기도 했다. 하나님께서는 통상적으로 우리에게 대해 남편의 특성을 취하신다. 실제로 그가 우리를 교회의 품안으로 받아들이실 때 자신과 하나로 묶는 연합은 상호간의 신실함 위에서 하는 신성한 혼인과 흡사하다(엡5:29-32).¹⁰⁴⁾ 그래서 바울이 “우리는 그리스도의 몸의 지체”(엡5:30-31)라고 말한 다음 “이 비밀이 크도다”(엡 5:32)라고 덧붙인 것은, “결혼”이라는 상징 또는 비유를 들어서 우리를 그리스도와 한 몸으로 만들어 주는 거룩한 연합을 보여주려고 했기 때문이었다.¹⁰⁵⁾ 즉 우리를 그리스도의 살 중의 살이요, 뼈 중의 뼈가 되게 하고, 우리를 그와 하나가 되게 하는 거룩한 연합에 의해 동일한 사실이 보증된다. 그리스도께서는 성령에 의해서만 자신을 우리와 연합시키신다.¹⁰⁶⁾

갈뱅은 3권 2장에서 믿음을 설명하면서도, 그리스도와 우리가 연합되기 때문에 우리는 확고한 믿음의 확신을 갖게 된다고 말했다. 이 신비한 연합의 동기는 자의적인 개발이 아니고 우리를 향하신 그리스도의 은총을 믿음으로 받아들임으로 시작된다. 갈뱅에게 있어서 이러한 시작은 역동적인 믿음생활을 위한 기초돌이 된다.¹⁰⁷⁾ 두메르그(E. Doumergue)는 “갈뱅의 주지주의와 신비주의”를 논하는 글에서 갈뱅에게 있어서 신앙은 ‘신비한 연합’(unio mystica)라고 하면서 다음과 같이 말하였다.

그는 신앙의 연합을 표현하는 풍부하고 고갈되지 않는 좋은 비유들을 많이 가지고 있다. ‘그리스도는 우리 안에 거한다.’ ‘우리가 그를 옷 입어야 한다.’ 그것은 하나의 교제이고(communication)이고 결합이며, 우리가 그의 살 중의 살이 되고 뼈 중의 뼈가 됨으로써, 그와 하나가 되는 신성한 결혼이다...우리는

103)정승훈, 『종교개혁과 칼빈의 영성』, p.67.

104)Inst. 2:8:18.

105)Inst. 2:12:7.

106)Inst. 3:1: 3.

107)유혜룡, “개혁주의 영성”, 『교육교회』 (1994. 3.) p.61.

그리스도를 믿는 것 이외의 방식으로 그를 먹지 않는다...신앙은 그리스도를 받아들이고, 그에게 입 맞추며, 그래서 그가 우리의 것이 되고, 우리 안에 살게 된다. 그것은 우리가 그와 일체가 되게 한다. 우리가 그와 공동생활을 하게 한다. 간단히 말해서 그와 하나가 되게 한다.¹⁰⁸⁾

즉 그리스도께서는 그의 성령의 능력으로 우리를 조명하셔서 믿음을 갖게 하실 때, 동시에 우리를 자신의 몸에 접붙이셔서 우리로 모든 좋은 것에 참여하게 하신다.¹⁰⁹⁾ 뿐만 아니라 한 몸이 되게 하셔서 마침내 그리스도와 완전히 하나가 되게 하신다.

우리가 그리스도께로부터 구원을 기다리는 것은 그가 우리에게 멀리 나타나시기 때문이 아니라, 우리를 그의 몸에 접붙이셔서 그의 모든 은혜 뿐만 아니라 그 자신에게 참여하는 자가 되게 하시기 때문이다...그리스도께서는 우리 밖에 계시는 것이 아니라 우리 안에 거하신다는 것이다. 그리스도께서는 끊을 수 없는 교제의 유대로 우리와 연합하실 뿐 아니라 놀라운 영적 교제에 의해서 날이 갈수록 더욱 더 우리와 한 몸이 되시며, 마침내는 우리와 완전히 하나가 되신다.¹¹⁰⁾

신비한 연합은 믿음에서 한 걸음 더 나아가서 성화, 즉 그리스도인의 생활의 성화로 나갈 수 있도록 한다.

진실로 우리는 길 잃은 양들같이 흩어져서 이 세상의 미궁을 헤매고 다녔지만 하나님께서 우리를 다시 모으셔서 자신과 연합하셨다. 우리와 하나님과의 연합이라는 말을 들을 때, 우리는 거룩함이 그 줄이 되어야 한다는 것을 기억하자. 이것은 우리의 거룩함으로 인해 우리가 하나님과의 친교에 들어간다는 뜻이 아니다. 오히려 우리는 먼저 하나님께 굳게 결합되어야 하며, 그리하여 그의 거룩하심이 우리에게 주입되어 그가 부르시는 곳으로 우리가 따라갈 수 있도록 해야 한다.¹¹¹⁾

108)E. Doumergue, *Le Caractere de Calvin*, 이오갑역, 『칼빈사상의 성격과 구조』 (서울: 대한기독교서회, 1995), pp.68-69.

109)Inst. 3:2:35.

110)Inst. 3:2:24.

111)Inst. 3:6:3.

뿐만 아니라 칼뱅은 인의론에서 오시안더(Osiander)의 본질적 의에 반대해서 전가된 의를 주장하면서 그리스도와의 연합을 강조한다.

나는 그리스도께서 우리와 함께 하실 때까지 우리는 이 비할 데 없는 선을 지닐 수 없다는 것을 고백한다. 그러므로 머리와 지체들의 결합, 즉 우리의 마음속에 그리스도께서 내주하심은 간단히 말해서, 신비로운 연합이며, 우리는 그것을 최고로 중요한 것으로 여긴다...그러므로 그의 의가 우리에게 전가되기 위해서는 우리가 우리 밖에 계신 그리스도를 멀리서 바라보는 것이 아니라, 그를 덧입고 그의 몸에 접붙여져야 하기 때문에, 즉 그가 우리를 당신과 하나로 만드시기 때문에 그의 의가 우리에게 전가된다.¹¹²⁾

칼뱅에게 인의와 성화는 그리스도와의 연합으로부터 나타나는 두 가지 선물이다.¹¹³⁾ 성령은 우리가 그리스도를 소유함으로써 그가 받은 은사를 우리도 공유하게 하신다. 그러므로 그의 의가 우리에게 전가되기 위해서는 우리가 우리 밖에 계신 그리스도를 멀리서 바라보는 것이 아니라, 그를 덧입고 그의 몸에 접붙여져야 하기 때문에, 즉 그가 우리를 당신과 하나로 만드시기 때문에 그의 의가 우리에게 전가되는 것이다. 이와 같이 칼뱅의 신비한 연합은 그의 인의, 성화와 매우 밀접한 관계를 가지고 있다. 그리스도에 접붙임이라는 표현 속에서 신앙과 성화와 인의가 서로 연결된다. 그리스도가 우리를 성령의 능력을 통해 믿음으로 조명해 주실 때, 그분은 동시에 우리를 그분의 몸에 접붙여주시며 우리로 하여금 모든 유익하고 선한 것들의 참여자가 되게 하신다.¹¹⁴⁾ 그러나 인간적인 믿음이 아니라 성령이 믿음의 주인이라는 점에서, 신비한 연합을 가능하게 한다. 그러므로 성령에 의한 부르심과 선택이 믿음에 앞서 나간다. 그래서 칼뱅은 선택을 ‘믿음의 어머니’라고 불렀다. 칼뱅적인 의미에서 신비한 연합은 성령을 통해 예정된 자들에게 허락된다.¹¹⁵⁾ 이런 측면에서 칼뱅의 경건은 세상 안에서 복종하는 윤리적 활동에 강조점을 두고 있다. 그리스도와의 연합은 성도들로 하여금 그리스도와의 연합을 지속시키면서 삶을 살아가도록 이끌어간다.¹¹⁶⁾ 칼

112)Inst., 3: 11: 10.

113)C. J. Healey,S.J., op.cit., p.237.

114)Inst. 3:2:25.

115)정승훈, 『종교개혁과 21세기』, p.153.

116)C. J. Healey, S.J., op.cit., p.238.

뱁에게 있어서 그리스도와 신자의 인격적 관계, 즉 신비주의는 신앙과 회개와 중생 그리고 성화와 인의의 대지를 옥토로 만드는 신비의 생수이다.

2. 믿음

그리스도와의 연합 혹은 그리스도와의 인격적인 관계는 오직 믿음에 의해서만 얻어진다. 이 믿음은 그 분과의 관계가 성장하고 깊어짐에 따라 더욱 의미를 갖게 된다. 즉 우리가 그와 한 몸이 되기까지 자라나지 않는 한 그가 가지신 모든 것이 우리에게 아무런 의미가 없기 때문이다.¹¹⁷⁾ 바로 이 점에서 갈뱁은 영적인 성장의 길을 발견한다. 니젤(W. Niesel)은 이것을 다음과 같이 설명한다.

우리가 우리 자신에게만 의지한다면 예수 그리스도를 성육신 안에서 계시된 신으로 인식도 할 수 없으며 인정도 할 수 없다. 그 분과의 관계를 회복하는 것은 우리 쪽에서는 가능하지 않다. 따라서 여기에서 문제되는 것은 단순히 신앙에 관해서 말할 것이 아니라 “더 높이 올라가는 것”이 문제이다.¹¹⁸⁾

믿음은 성령의 가장 중요한 역사이기 때문에, 성령은 믿음에 의해서만 우리를 복음의 빛 가운데로 인도할 수 있다. 왜냐하면 성령은 그리스도와 우리를 효과적으로 결합시켜주시는 띠(bond)이기 때문이다.¹¹⁹⁾ 성령은 마치 그리스도와 인간 사이에 없어서는 안될 중보자의 역할을 한다. 마치 이것은 그리스도가 하나님과 인간 사이의 중보자인 것과 같다.¹²⁰⁾ 결국 그리스도와 연합하게 하는 움직임이 시작되는 곳은 인간으로부터가 아니라 성령을 통해서 우리 안에서 역사하시는 그리스도로부터 이다.¹²¹⁾ 갈뱁은 성령과 신앙의 관계를 다음과 같이 설명한다.

신앙이란 성령의 빛이다. 이 성령의 빛을 통하여 우리의 지성이 조명되며

117)Inst., 3: 1: 1.

118)W. Niesel, op.cit., p.120.

119)Inst., 3: 1: 1.

120)F. Wendel, op.cit., p.286.

121)Ibid., p.284.

우리의 의지가 확고해진다...성령이란 우리의 마음 속에서 하나님의 진리의 확실성을 확고히 하는 보증인이라 불리며, 주님의 날을 기다리는 우리의 마음을 인치는 도장과 같다.¹²²⁾

믿음은 하나님의 말씀에 근거한다. 그래서 우리는 믿음과 말씀 사이에 영속적인 관계가 있다는 것을 기억해야 한다. 우리가 태양 광선을 그 광선의 근원인 태양으로부터 분리시킬 수 없는 것과 같이, 믿음을 말씀으로부터 분리시킬 수 없다.¹²³⁾ 그런데 하나님께서 자신의 말씀으로써 하나님의 자비를 제시하시지 않았더라면, 우리는 그의 자비하심을 받아들일 수 없었을 것이다. 그런 의미에서 믿음이란 우리를 향한 하나님의 자비를 확고하고 확실하게 아는 것이라고 말할 수 있다. 그리고 이러한 지식은 그리스도 안에서 값없이 주어진 약속의 신실성에 근거를 두고 있고, 성령으로 말미암아 우리의 정신에 계시되었을 뿐 아니라 우리의 마음에 인친 바 된 것이다.¹²⁴⁾

믿음에의 지식은, 인간의 감각적 지각이 대상이 되는 것들과 관련된 그러한 종류의 이해를 의미하지 않는다. 왜냐하면 믿음은 감각을 훨씬 초월한 것이기 때문에 인간의 정신은 믿음에 도달하기 위해 자신을 초월하고 넘어가야 한다.¹²⁵⁾ 이러한 사실로부터 믿음의 지식은 이해가 아니라 확신이라는 결론을 내리게 된다. 즉 기독교 신앙이란 마음에 와 닿음이 없이 머리에서만 맴도는 단순한 신지식이나 성경에 대한 이해가 아니다. 신앙이란 확고부동한 마음의 확신이어서, 우리는 복음을 통하여 우리에게 약속된 하나님의 자비를 확고부동하게 확신해야 한다.¹²⁶⁾ 깔뱅은 이 확신이 더욱 확고하고 지속적이어야 하는 이유를 다음과 같이 말한다.

우리는 너무나 쉽게 불신에 빠지므로 힘든 투쟁을 치르지 않고는 만인이 입으로 고백하는 것, 곧 하나님이 신실하시다는 사실을 확신할 수 없기 때문이다. 특히 사람들은 현실에 직면할 때 흔들림으로써 숨은 약점을 드러낸다... 또한 하나님의 자비를 생각하여도 거의 위로를 받지 못하는 사람들이 대단히

122) J. Calvin, *Instruction in Faith*, p.39.

123) Inst., 3: 2: 6.

124) Inst., 3: 2: 7.

125) Inst., 3: 2: 14.

126) J. Calvin, *Instruction in Faith*, p.38.

많다. 그들은 하나님의 인자하심을 완전히 확신하고 있는 듯 보이지만, 그것을 매우 좁은 범위 속에 국한시키기 때문에 하나님이 과연 그들에 대해 자비로우신 분인지 의심하면서 가련하게도 염려로 인해 위축되어 있다.¹²⁷⁾

우리가 하나님의 선하심의 감미로움을 참으로 느끼고 몸소 체험하지 않고서는 그러한 확신이 생겨날 수 없는 것이다. 이러한 이유로 갈뻥은 믿음으로부터 확신이 솟아나고, 그 확신에서 담대함이 나온다고 주장하였다.¹²⁸⁾ 특별히 그는 Inst.,3: 2: 16에서 믿음의 확신과 두려움과의 관계를 다루면서 신앙인들이 만나게 되는 실제적인 경험들 즉 불안과 내면적인 갈등의 문제들을 매우 적나라하게 드러낸다.

신자들은 자신들을 향한 하나님의 은혜를 인식할 때에도 자주 그들에게 임하는 불안으로 시련을 겪을 뿐만 아니라 극심한 공포로 자주 흔들린다. 그들의 마음을 괴롭히는 시험은 너무나 거세어서 저 믿음의 확신과는 공존할 수 없는 것 같이 보인다.¹²⁹⁾

경건한 영혼은 그 속에서 분열을 경험한다. 왜냐하면 경건한 영혼은 한편 하나님의 선하심을 앎으로써 얻은 감미로움에 젖어 있으면서, 다른 한편 재앙을 인식함으로써 오는 쓰라림을 슬퍼하기 때문이며, 한편 복음의 약속을 의지하면서 다른 한편 자신의 불의를 보고 두려워 떨기 때문이고, 한편 삶의 기대를 즐거워하면서 다른 한편 죽음 앞에서 전율하기 때문이다. 이러한 변동은 믿음이 불완전하기 때문에 일어난다.¹³⁰⁾

127)Ibid.

128)Ibid.

129)Inst., 3: 2: 17.

130)Inst., 3: 2: 18. "우리 마음은 특히 본능적으로 불신앙으로 기울어지는 경향이 있기 때문에 극도의 회의와 불안이 무지로 둘러싸인 채 그것과 뒤섞여 있다. 이 뿐 아니라 무수한 각종 시험들이 매우 맹렬하게 우리를 끊임없이 공격하고 있다. 그러나 죄의 짐에 눌려, 지금 탄식하고 신음하며, 자책하며, 나직하게 속삭이며, 혹은 노골적으로 소동을 일으키는 것은 바로 우리의 양심이 다...우리로 하여금 하나님께서 우리를 대적하시고 우리에게 대해 적의를 품으게 시다고 생각하게 만듦으로써 더 이상 하나님의 도움을 희망하지 않게 하거나 하나님이 우리의 불구대천의 원수인 것처럼 무서워하게 만들려는 것이다."^(Inst., 3: 2: 20.)

이러한 삶의 고통과 아픔들을 어떻게 극복할 수 있을까? 이것은 성화와도 관계되는 것이다. 즉 그리스도는 성화를 제공하기 위한 분이시기 때문에, 성령의 성화 사역을 이해하지 못하면 어떤 사람도 그리스도를 올바르게 이해할 수 없다.¹³¹⁾ 그렇다면 갈방은 신앙론에서 어떠한 방법을 제시하고 있는가? 먼저 그리스도와와의 연합 즉 예수 그리스도와와의 인격적인 관계를 굳게 신뢰해야 한다.

자신을 생각해 보면 확실히 멸망이 있다. 그러나 그리스도께서는 모든 은혜와 함께 자신을 그들에게 나눠주셔서 그의 것은 모두 그대의 것이 되고, 그대는 그의 지체가 되며, 실로 그와 하나가 되고, 그의 의는 그대의 죄를 가리우며 그의 구원은 그대가 받을 정죄를 도말하신다...우리는 그리스도를 우리에게서 분리시키거나 우리를 그리스도에게서 분리시켜서는 안된다. 오히려 우리는 그리스도께서 자신과 우리를 결합시키신 그 친교를 용감하게 양손으로 굳게 붙잡아야 한다.¹³²⁾

다음은 이 인격적인 관계를 토대로 해서 자신을 믿지 말고 자신의 파멸상태를 인식하고 두려움을, 즉 경건한 두려움을 느끼는 것이다. 뿐만 아니라 자신이 무(無)의 상태임을 깨닫고, 하나님 안에서 자기의 존재(有)를 깨닫는 것이다.

우리가 주를 의지하여 마음에 확신을 얻으려면, 우리 자신을 믿지 말 것과 자신의 파멸 상태를 인식하고 두려움을 느끼는 것이 가장 효과적이다...여기서 그는 하나님의 자비를 의지하는 담대한 믿음과 하나님 앞에서 우리가 마땅히 느껴야 하는 경건한 두려움을 올바르게 결합시킨다. 우리는 하나님의 위엄 앞에 나아갈 때마다 두려움을 느끼며, 그 위엄 있는 광채 앞에서 우리 자신이 얼마나 추악한가를 깨달아야 한다.¹³³⁾

당신께서 참으로 없는 것(無)을 있는 것(有)같이 부르신 것은, 없는 것들이므로 그것들은 존재하지 않습니다. 동시에 당신께서 그것들을 부르셨으므로 그것들은 존재합니다. 그것들 자신만으로 볼 때는 없으나 당신과 더불어 그것들은 존재합니다...두려움과 경외하는 마음으로 나는 말합니다. 우리는 존재합니다. 그러나 하나님의 마음속에 존재합니다. 우리는 존재합니다. 그러나 우리가 고유한 존귀 때문이 아니라 하나님께서 우리를 존귀하게 보시기 때문입니다.¹³⁴⁾

131)Inst., 3: 2: 8.

132)Inst., 3: 2: 24.

133)Inst., 3: 2: 23.

끝으로 하나님의 말씀이 성령의 조명으로 인하여 우리 마음에 역사하심으로 확고한 믿음을 가질 수 있다. 우리의 마음은 허무한 것에 집착하는 경향이 강해서 하나님의 진리를 굳게 잡지 못하고 너무 우둔하여 하나님의 진리의 빛을 항상 보지 못한다. 따라서 성령의 조명(照明)이 없이는 하나님의 말씀은 아무 것도 할 수 없다. 그리고 우리의 마음이 성령의 능력으로 강화되고 힘을 받지 못한다면, 우리의 지성이 하나님의 성령으로 조명을 받는 것으로는 부족하다.¹³⁵⁾ 믿음은 마음의 문제이기 때문에 성령께서는 하나님의 약속의 말씀들을 우리 마음 속에 굳게 하셔서 승리할 수 있게 하신다. 갈방은 이 사실을 다음과 같이 말한다.

이제 남은 일은 지성이 이해한 것을 마음속에 부어넣는 일이다. 하나님의 말씀을 믿음으로 받아들이려면, 그 말씀이 머리의 표층부에서 배회해서는 안 되고 마음 깊은 곳에 뿌리를 내려야 한다. 그리할 때 그것은 시험의 모든 전략을 막아내고 물리칠 수 있는 난공불락의 성이 될 수 있다. 그러나 하나님 영의 조명에 의해 지성이 참된 이해력을 갖게 되는 것이 사실이라면, 마음에 확신을 가져다주는 것이 성령의 능력임은 더욱 더 분명하다. 마음의 불신앙은 지성의 우둔함 보다 더 심하기 때문이다. 따라서 성령께서 보증인이 되셔서 이전에 우리의 지성에 확실하게 받아들여졌던 바로 그 약속들을 우리의 마음에 인치시며, 그 약속들을 확증하며 세우기 위하여 보증인의 역할을 하신다.¹³⁶⁾

3. 회개와 중생

갈방은 『기독교강요』 3권 2장에서 믿음에 대해서 경험론적으로 설명한 다음, “믿음으로 말미암은 우리의 중생 : 회개”에 대해서 말한다. 그는 눅 24:47과 행 5:31를 토대로 해서 “신앙의 열매”인 회개와 사죄에 대해서 논하는 것이 바로 믿음의 핵심을 말하는 것이라고 한다. 즉 회개와 사죄가 믿음의 열매이다.

믿음에 대한 논의가 이 두 가지 논제를 빠뜨린다면, 아무런 효과가 없고 불완전하며 거의 무용한 것이 될 것이다. 그런데 회개와 죄 용서 곧 새로운 생

134)Inst., 3: 2: 25.

135)Inst., 3: 2: 33.

136)Inst., 3: 2: 36.

활과 값없이 얻는 화해, 양자는 그리스도께서 우리에게 주시는 것이며, 우리는 믿음을 통해서 양자를 다 논의해야 된다.¹³⁷⁾

그는 믿음의 열매인 회개와 사죄에 대해 논의하면서, 회개를 먼저 논하고 그 다음에 사죄를 논한다. 이것은 사죄가 회개의 토대이기보다 회개가 사죄의 토대이므로 먼저 회개부터 다루기로 결정한 것이다.¹³⁸⁾ 그런데 그는 신앙을 논의한 다음에 회개에 대해서 말하지만 믿음과 회개를 별개의 것으로 여긴다. 물론 진정한 회개는 믿음을 떠나서 성립할 수 없음에도 불구하고 그는 믿음과 회개를 구별한다. 왜냐하면 회개와 믿음이 항구적인 줄(bond)로 묶여 있을지라도, 서로 결합할 필요는 있어도 혼동해서는 안되기 때문이다.¹³⁹⁾ 회개는 믿음에 앞서지 않는다. 단순히 믿음에 뒤이어 오지도 않는다. 그것은 믿음의 산물인 것이다.¹⁴⁰⁾

갈뱅에게 있어서 회개는 무엇일까? 갈뱅은 회개란 회심을 의미하며, 돌이키는 것으로 이해한다. 갈뱅은 그의 『신앙교육서』에서 우리가 회개할 때 이 사악한 세상을 버리고 주님과 주님의 길로 돌아간다고 하였다.¹⁴¹⁾ 어원적으로 살펴볼 때, 회개는 히브리어로 회심(conversion) 혹은 돌아섬(return)이며, 헬라어로는 마음이나 혹은 의도의 변화를 뜻한다. 그리고 이 양자의 의미는 우리가 우리 자신을 떠나서 하나님께로 향하며, 우리의 이전의 마음을 벗어버리고 새 마음을 입는 것이다.¹⁴²⁾

갈뱅은 회개에 대한 이같은 어원적인 배경을 토대로 해서 다음과 같이 구체적으로 회개에 대해서 설명한다. 첫째 회개는 하나님께 돌아서는 것이다.¹⁴³⁾ 하나님께 돌아선다고 하는 것은 외면적인 행위(outward works) 뿐만 아니라 마음(soul)의 변환(transformation)을 뜻한다. 그 변환은 ‘옛 본성(old nature)을 벗어버리는 것이며’, ‘새 마음을 가짐이며’, ‘마음의 할례를 함’으로 이루어진다. 둘째 회개는 하나님을 두려워함으로써 생긴다.¹⁴⁴⁾ 죄인의 마음이 하나님의 심판을 생

137)Inst., 3: 3: 1.

138)T. H. L.Parker, op.cit., p.122.

139)Inst., 3: 3: 5.

140)T. H. L.Parker, op.cit., p.122.

141)J. Calvin, *Instruction in Faith*, p.44.

142)Inst., 3: 3: 5.

143)Inst., 3: 5: 6.

각하고 두려워함으로써 회개가 일어나게 된다. 셋째 회개의 구성요소는 죽임과 살림이다.¹⁴⁵⁾ 깔뿔은 죽임과 살림을 논의하는 중에 회개를 중생이라고 해석하면서, 죽임과 살림의 과정을 성화와 연결시킨다. 그는 회개와 중생 그리고 성화 과정을 다음과 같이 말한다.

회개의 효력은 우리의 중생에 달렸다. 그런데 이 중생은 두 가지 측면을 갖는다. 하나는 육체를 죽이는 일, 곧 우리의 타고난 부패를 죽이는 일이요, 다른 하나는 영적인 소생인데, 이 소생을 통하여 인간의 본성이 완전을 향하여 회복된다. 그러므로 우리는 평생을 통하여 죄악과 우리의 옛 자아에 대하여 죽고, 그리스도와 그의 의를 따라 사는 일에 대하여 명상하여야 한다. 그런데 우리가 죽을 몸에 갇혀있는 동안 이 중생은 결코 완성될 수 없기 때문에 회개를 통한 치료를 죽을 때까지 계속하게 된다.¹⁴⁶⁾

그러나 신자들은 성화를 체험하지만 그들은 여전히 죄인이며,¹⁴⁷⁾ 죄의 흔적이 아직도 남아있어서,¹⁴⁸⁾ 인간 본성의 타락으로 인하여 그의 모든 능력은 오염되고 부패하여 그의 모든 행동이 항상 무질서와 무절제에 빠질 위험에 있기 때문에,¹⁴⁹⁾ 성령의 도우심이 필요하다. 그 이유는 먼저 성령이 우리를 성화시키기 위해 우리에게 주신 바 되었기 때문이고, 다음으로 우리가 육신을 입고 있는 동안은 많은 죄와 연약함에 얽혀있는 형편 속에서 성령의 성화를 통해 정결케 되기 때문이다.¹⁵⁰⁾

144)Inst., 3: 3: 7.

145)Inst., 3: 3: 8.

146)J. Calvin, *Instruction in Faith*, p.44. “그리고 실로 이러한 회복은 한 순간이나 하루나 한 해에 이루어지는 것이 아니다. 하나님께서는 지속적으로, 때로는 서서히, 선택받은 사람들 속에서 육의 부패를 씻어 버리고, 그들의 죄를 깨끗케 하시며, 그들을 거룩한 성전들로서 자기에게 성별되게 하신다. 그리고 그들의 온 마음을 새롭게 하여 참된 순결에 이르게 하셔서 그들이 평생 동안 줄곧 회개를 실천하게 하신다. 그리고 이 싸움은 죽음이 와야만 끝날 것임을 알게 하신다.”(Inst., 3: 3: 9.)

147)Inst., 3: 3: 10.

148)Inst., 3: 3: 11.

149)Inst., 3: 3: 12.

성령의 성화(sanctification) 사역이 있다고 해도 우리가 죄인이었던 상태에서 곧바로 성자가 되는 것은 아니다. 그렇지만 옛사람의 죽음과 새사람의 탄생은 단지 상상에 불과한 것이 아니라, 오히려 실재하는 것을 표현하는 것이다. 우리에게 있어서 이 실재는 오직 예수 그리스도에게만 존재한다.¹⁵¹⁾ 즉 죽임과 살림은 우리가 그리스도 안에 참여할 때 일어난다.¹⁵²⁾ 갈방은 죽임과 살림을 그리스도와 신자의 연합에 적용한다. 그리스도가 십자가에 달리신 것은 죄를 멸하신 것이고, 부활하신 것은 새 생명을 부여하신 것이다.¹⁵³⁾ 니젤(W. Niesel)에 의하면, 옛사람의 죽음과 새사람의 부활은 오직 예수 그리스도 안에서만 현실로 나타난다. 그것은 우리가 죽는 것도 아니며, 우리가 중생하는 것도 아니다. 그것은 다만 그리스도 안에서 우리에게 일어나는 사건인 것이다. 갈방은 중생의 교리에 있어서도 엄격히 계시신학을 추구한다.¹⁵⁴⁾

그렇다면 회개의 목적은 무엇인가? 갈방은 회개의 유일한 목적은 아담의 범죄로 일그러지고 거의 도말된 하나님의 형상을 우리 안에 회복시키는 것이라고 하였다.¹⁵⁵⁾ 그리스도께서는 친히 살아있는 하나님의 형상이시며¹⁵⁶⁾ 동시에 우리를 참되고 완전한 순결한 상태로 회복하여 주는 분이시다.¹⁵⁷⁾ 그러므로 우리는 성령의 성화사역을 통하여 예수 그리스도를 바르게 이해할 수 있게 된다.¹⁵⁸⁾ 일그러진 하나님의 형상을 회복시키기 위해서 그리스도께서는 인간의 외면에서 역사하시며, 성령께서는 인간의 마음속에서 역사하신다. 그러한 외적인 교사인 그리스도와 내면적인 교사인 성령의 도움으로 인하여, 하나님께 대한 경건(piety)의 의무와 사람들에 대한 자애(charity)의 의무 그리고 삶 전체 속에서 거룩함과 순결한 회개의 열매가 맺어지게 되어서,¹⁵⁹⁾ 우리는 마침내 성화의 삶을

150)Inst., 3: 3: 14.

151)F. Wendel, op.cit., p.290.

152)Inst., 3: 3: 9.

153)T. H. L.Parker, op.cit., p.124.

154)W. Niesel, op.cit., p.126.

155)Inst., 3: 3: 9.

156)Inst., 2: 2: 20.

157)Inst., 1: 15: 4.

158)Inst., 3: 2: 8.

살아가게 된다.

우리는 그리스도의 은혜로 말미암아 이러한 중생에 의해서 아담으로 인해 상실한 하나님의 의를 회복하게 된다...이러한 회복은 한 순간이나 하루나 한 해에 이루어지는 것이 아니다. 하나님께서는 지속적으로 때로는 서서히, 선택 받은 사람들 속에서 육의 부패를 씻어버리고, 그들의 죄를 깨끗케 하시며, 그들을 거룩하게 하여 참된 순결에 이르게 하셔서 그들이 평생동안 회개를 실천하게 하신다.¹⁶⁰⁾

IV. 성화된 삶

칼뱅은 성화된 삶, 즉 그리스도인의 성숙한 삶을 인격적 실재이신 하나님과의 관계안에서 이해한다. 그는 성화를 통해서 기독교인의 삶을 바르게 이끌어줄 수 있는 질서, 즉 성경적인 행동방식에 대해서 논의한다. 그는 성화를 설명하기 위해서 “자기 부정”이라는 개념을 사용한다. 즉 자기 부정을 통해서 기독교인은 성숙한 삶을 살아가는 것이다. 이런 맥락에서 칼뱅의 자기 부정은 기독교인의 삶의 본질이며, 성숙한 삶을 달성하는 수단이 된다. 뿐만 아니라 자기 부정을 토대로 이웃과 하나님에게 발돋움하는 것이기 때문에 자기 부정은 긍정을 위한 부정을 의미한다고 볼 수 있다.

칼뱅은 성화가 이미 ‘신앙’ 그리고 ‘회개와 중생’의 핵심적인 내용이지만 『강요』에서는 성화를 따로 떼어내서 설명한다. 그 이유를 다음과 같이 생각해볼 수 있다. 필러(A. Gohler)는 칼뱅의 성화론이 칼뱅 신학의 열쇠가 되며, 칼뱅의 사고에 있어서 중심적인 위치를 차지하기 때문에 성화론을 집필하는 것이 칼뱅의 가장 독특한 관심사였다고 하였다.¹⁶¹⁾ 유광웅은 칼뱅의 성화론은 그의 전체 신학을 이해하는 열쇠라고 하였다.¹⁶²⁾ 그러나 더욱 중요한 이유는 우리가 앞에서 살펴본 바와 같이, 성화가 이미 신앙과 회개와 중생의 핵심적인 내용에 해당

159)Inst., 3: 3: 16.

160)Inst., 3: 3: 9.

161)A. Gohler, op.cit., p.14.

162)유광웅, “성화론”, 한국칼빈학회역음, 『칼빈의 신학과 목회』 (서울: 대한기독교서회, 1999), p.90.

하지만, 깔뱅이 그의 성화를 통해서 하나님의 관계 경험인 믿음을 삶의 현장에서 구체적으로 실현하는 실제적인 과정과 방법을 보여주기 때문이다. 이런 측면에서 성화는 용의 개성화 과정과 통한다. 즉 깔뱅의 성화의 과정을 통하여 인격적 실재이신 하나님에게 다가가는 것처럼, 용의 개성화과정을 통하여 심리적 실재인 자기에게 다가가기 때문이다.

깔뱅은 성화의 삶을 완성이나 완전으로 보지 않고 과정으로 이해한다. 왜냐하면 완전이라는 틀로 삶을 볼 때 이 세상에 완전한 사람은 없기 때문에, 인간을 ‘과정에 속에 있는 인간,’ ‘되어져가는 인간’으로 이해하는 것이다. 깔뱅은 성화를 “자기 부정”이라는 개념을 통해서 설명한다. 여기에서 우리는 깔뱅의 성화의 특성을 볼 수 있게 된다. 즉 그는 성숙한 그리스도인의 생활을 “순례의 여정” “삶의 질서” “자기와 이웃과 하나님과의 관계”라는 3가지 특성을 가진 것으로 이해한 것으로 보인다.

먼저 깔뱅은 먼저 그리스도인의 삶을 나그네 혹은 영적 순례여행으로 묘사한다. 그리스도인은 이제 두 세계 사이에서 움직이는 순례자이다.¹⁶³⁾ 깔뱅은 현세 생활은 주의 백성들이 하늘나라로 가려고 서두르고 있는 ‘순례자’(pilgrimage)로서의 생활이며,¹⁶⁴⁾ 그리스도인들은 이 세상에서 ‘낯선 사람’으로서(stranger) 거주하고 있다고 말한다.¹⁶⁵⁾ 이 ‘낯선 사람’의 의미를 베드로전서주석에서 두 가지로 설명하고 있다.¹⁶⁶⁾ 먼저 육체의 정욕을 탐닉하는데서 부터 성도들을 불러내기 위함이며, 다음으로 하늘이 우리의 본향인 것을 깨닫지 못하기 때문이다. 그러나 우리가 나그네로 이 인생을 지낼 때에는 육체의 속박에서 벗어나게 된다. 깔뱅은 그것을 『강요』에서 다음과 같이 구체적으로 말한다.

육신이라는 지상 감옥에 갇혀 있는 사람은 누구도 그것을 마땅한 열심으로 밀고 나갈 충분한 힘이 없다. 그들은 대부분 심히 약해서 비틀거리고 절름거리며 심지어 기어갈 뿐 아주 미약한 속도로 움직인다. 따라서 우리는 각각 자기의 미미한 능력의 정도에 따라 전진하며 우리가 시작한 여행을 떠나도록 하자...우리는 주의 길에서 끊임없는 전진을 조금이라도 이루도록 우리의 노력을 중단하지 말아야 한다. 우리의 성공이 미미한 때라도 낙심하지 말자...우리는

163)Ibid., p.257.

164)Inst., 3: 10: 1.

165)Inst., 3: 2: 4.

166)J. Calvin, 『신약성경주석』, 『베드로전서』, 2:11

다만 진지하고 단순한 마음으로 우리의 목표를 바라면서 우리의 목적지를 향해 나아가야 한다. 자기만족에 빠지거나 자신의 악한 행위를 변명하지 말고 이 목적을 향해서 계속 분투노력하자. 진실로 이것이야말로 우리의 전 생애를 통해서 추구하고 따라가야 하는 것이다. 그러나 육신의 연약을 벗어버리고 그 분과의 완전한 친교로 받아들여질 때에만 우리는 거기에 도달할 것이다.¹⁶⁷⁾

칼뱅은 영적성숙을 위한 여정을 자기 부정과 관련지어서, 우리가 우리 자신의 주인이 아니고 하나님께 속하였다고 말한다. 그러므로 자신의 온 힘을 하나님을 섬기는데 바칠 수 있도록 자신을 떠나는 것이 첫걸음이라고 하였다.¹⁶⁸⁾ 즉 칼뱅은 자기 부정을 ‘자기로부터 떠나는 여행’으로 이해하고 있다. 이것을 시편 주석에서는 자신을 여행하는 자요, 자신의 기업을 하늘에서 받는다는 것을 아는 자들은 이 썩어질 것들에 마음을 빼앗기거나 동요하지 않고 자기가 가야할 곳을 사모한다고 하였다.¹⁶⁹⁾

부스마(W. J. Bouwsma)는 이 여행길을 싸움의 길이라고 하면서, 어느 누구도 쉽게 앞으로 나갈 수는 없으며, 대부분의 사람들은 너무나 연약해서 비틀거리고, 절름거리며, 심지어 기어가면서 느리게 움직인다. 그럼에도 모든 사람이 매일 조금이나마 앞으로 전진할 수 있다는 것 또한 행복한 일이라고 하였다.¹⁷⁰⁾ 월레스(R. S. Wallace)에 의하면, 순례의 여정은 지금 이곳에서 자신을 부르신 존귀하신 주님과 신비한 연합을 통해, 자기 부인과 십자가를 지는 삶을 살 수 있게 한다. 그는 나침반처럼 항상 자신의 시선을 천국과 내세를 향해 고정시키게 됨으로써 자신의 동료 이웃을 충실히 섬길 수 있게 된다고 하였다.¹⁷¹⁾ 이것이 바로 칼뱅이 하나님의 나라를 이 세상 속에 있으면서 동시에 이 세상을 초월해

167)Inst., 3: 6: 5.

168)Inst., 3: 7: 1.

169)J. Calvin, 『구약성경주석』, 『시편』 119:19.

170)W. J. Bouwsma, “*The Spirituality of John Calvin*” p.480. 윌키 오(Wilkie Au)는 이러한 여정이라는 비유는 대부분의 성인들이 늦건 이르건 간에 영적·심리적 성장에 대해 깨닫게 되는 것, 즉 성장은 끊임없는 변화와 투쟁의 연속이라는 사실을 나타낸다고 하였다. Wilkie Au, *By Way of the Heart : Toward a Holistic Christian Spirituality*, 황애경역, 『마음의 길을 통하여』 (서울: 바오로의 딸, 1989), p.271.

171)R. S. Wallace, op.cit., p.258.

있는 곳으로 묘사하고 있는 이유이다.

둘째 깔뱅은 성화의 삶을 삶의 질서를 형성하는 과정으로 이해하고 있다. 그는 그리스도인이란 언제나 참된 회개의 생활을 살도록 부르심을 받은 자들이라고 생각했다. 회개와 중생의 과정에서 살피본 것처럼, 깔뱅에게 있어서 회개는 평생 계속되는 과정이다. 그리고 회개의 목적은 우리 안에서 일그러진 하나님의 형상을 회복시키는 것이다. 예수 그리스도는 친히 살아있는 하나님의 형상이시기 때문에, 하나님 아버지의 영광의 참된 형상을 나타내실 수 있으며, 이웃 사랑의 근거가 된다.¹⁷²⁾ 이 과정 속에서 그리스도는 우리에게 외적 교사가 되시며, 성령께서는 내적 교사가 되셔서 조명하여 주신다고 하였다. 한마디로 깔뱅의 성화는 외적으로는 기독교론적으로 보고 내적으로는 성령론적 강조함으로써 하나님의 형상의 개념과 질서의 개념을 바꾸어서 사용할 수 있는 것이다.

하나님의 형상은 인간에게 각인된 정적인 어떤 것이 아니라, 하나님의 은혜에 응답하는 살아있는 인간행위로 나타나는 것이다. 뿐만 아니라 깔뱅은 하나님의 형상의 개념과 질서 개념은 상호 바꾸어서 사용할 수 있다. 질서의 개념은 깔뱅신학의 근본적 범주에 속한다. 그것은 깔뱅의 사고에 많은 것을 위해 매개체 역할을 했다.¹⁷³⁾

깔뱅은 성화론에서 성경에는 고유한 질서가 제시되어 있으며, 이 성경의 질서는 그리스도인의 삶의 동기로서 두 부분으로 구성되어있다고 하였다.¹⁷⁴⁾ 채준호는 인간의 욕구 중에서 삶의 질서를 세우고 싶어하는 욕구가 있기 때문에, 인간은 여러 가지 방법으로 내적인 질서를 잡아가려고 노력하고 있으며, 이 욕구가 바로 우리 안에 있는 경건이라고 하였다.¹⁷⁵⁾

성경의 질서는 두 가지로 구성되어있다.¹⁷⁶⁾ 첫째는 우리 마음속에 의를 사랑하도록 강요하는 것이다. 둘째는 우리에게 명료한 규율을 제시함으로써 우리가 이리저리 방황하거나 우리의 삶을 잘못 확립하는 것을 방지하는 것이다. 문제는

172)Inst., 3: 7: 6.

173)J. L. Richard, op.cit., p.156.

174)Inst., 3: 6: 1.

175)채준호, 사목상담 강의노트, 서강대학교, 1998. 9. 4.

176)J. Calvin, *the Piety of John Calvin*, p.76.

우리가 의를 사랑할 수 없다는데 있다. 갈뻥은 우리로 하여금 성경의 질서에 따라 살아갈 수 있도록 동기를 유발시키는 힘을 예수 그리스도의 인격과 구속사역을 통해서 얻게 된다고 말한다.

그는 하나님께서는 그리스도를 통해서 하나님의 은혜로 다시 돌아가게 된 우리 앞에, 그리스도를 모범으로 세우셨고 우리는 그 모범을 우리의 생활에서 표현해야 된다고 덧붙인다.¹⁷⁷⁾ 중세 신비주의자들의 가르침 속에서 자기 부정은 종종 하나님의 상급을 받을 만한 인간의 자발적인 행위로 간주되었다. 그러나 갈뻥은 자기 부정을 언제나 그리스도 안에 있는 하나님의 은혜를 통해서만 가능하다고 생각하였다. 즉 예수께서 자기 부정의 삶을 먼저 사셨기 때문에 우리도 이제 그를 통해서 그리고 그 안에서 그가 먼저 하신 일을 되풀이할 수 있는 능력을 갖게 된 것이다.¹⁷⁸⁾

셋째 갈뻥은 영적 지도자로서 성화를 자기와의 관계로 이해하면서, 이 자기와의 관계를 토대로 이웃과의 관계, 하나님과의 관계에 대해서 단계적으로 말하고 있다. 즉 갈뻥은 성화의 핵심개념인 자기 부정이 일부는 인간과 관계되고 나머지 중요한 부분은 하나님과 관계된다는 점을 깨닫게 된다고 하였다.¹⁷⁹⁾ 갈뻥은 마태복음 16:24주석에서 분명하게 자기 부정을 설명한다.

자기 부정이란 우리들 자신의 지성을 거부하고 육신의 온갖 정욕을 끊고, 하나님이 우리 안에 거하시고 다스리시도록 우리가 전무의 상태로 바뀌어지는데 까지 이르는 것이다. 인간은 본성적으로 자신에 대한 맹목적 사랑에 집착되어 있으며, 자기에게 몰두하여 자신을 매우 귀하게 평가하기 때문이다.¹⁸⁰⁾

그렇다면 갈뻥이 성화론에서 자기 부정을 통해서 자기 자신과 이웃과 그리고 하나님과의 관계를 주장하는 이유는 무엇일까? 갈뻥은 자기 부정이 우리 마음에서 작용이 될 때와 작용하지 않을 때를 비교하면서 설명한다.

자기 부정이 일단 그들의 마음을 사로잡고 나면, 그것은 자만이나 교만이나

177)Inst., 3: 6: 3.

178)R. S. Wallace, op.cit., p262.

179)Inst., 3: 7: 4.

180)J. Calvin, 『신약성경주석』, 『마태복음』 16:24

허식을 절대로 용납하지 않고, 그리고 욕망이나 방탕이나 유약함이나 그밖에 우리의 자기 사랑이 빚어내는 죄악들을 전혀 받아들이지 않는다. 이와 반대로 자기 부정이 우리를 지배하지 않는 때에는 가장 추악한 죄악들이 부끄러움 없이 격동하거나 그렇지 않으면 겉으로 보기에 선한 어떤 것이 있다고 해도 타락한 명예욕으로 더럽혀진다.¹⁸¹⁾

칼뱅은 『신앙교육서』에서 죄란 모든 악덕들의 원천인 부패한 인간본성이요, 이 인간본성에서 나온 악한 욕망들이며, 이 악한 욕망들에서 나오는 사악한 범죄들이기 때문에 인간의 삶은 결국 죽음을 향해 내달리고 있다고 하였다.¹⁸²⁾ 죄에 사로잡힌 인간은 자기에게 몰두하고 자기에게 집착되어서 죽음을 향해 질주할 수밖에 없다. 인간들은 그들 안에 있는 하나님의 형상을 상실하였기 때문에, 인간의 지성은 진실로 눈멀었고 오류투성이어서 항상 하나님의 지혜와 반대되고, 부패한 정서로 가득 찬 악한 의지는 하나님의 의를 증오하며, 어떤 선행도 할 수 없는 몸의 힘은 미친 듯이 악행을 향하게 되는 것이다.¹⁸³⁾ 그러므로 자기 부정 외에는 다른 치료법이 없다. 칼뱅은 자기 부정을 우리의 마음에서 본성의 감정을 비우는 것으로 접근하면서, 이 전염병들을 우리의 가장 깊은 곳으로부터 뽑아내는 치료법이라고 생각하였다.¹⁸⁴⁾ 부스마(W. J. Bouwsma)는 바로 이러한 죄에 대한 예리한 통찰이 칼뱅을 영적 지도자로 만들 수 있었다고 하면서, 칼뱅의 죄를 다루는 기술을 다음과 같이 말한다.

인간의 죄성을 적나라하게 드러내는 칼빈의 기술은, 기독교 영성 전통에서 종종 영적 성장의 가장 심각한 장애로 간주되어온 자아상(self-image)에 대한 집착을 깨기 위한 자기 성찰이라는 칼빈주의적 관행과 결합되었다. 칼빈에게 있어서, 인간의 죄성을 적나라하게 깨우쳐 줌으로써 자신의 추악함을 완전히 인식하게 하려는 뚜렷한 목적을 가진 자기 성찰이야말로 사람에게 자유를 가져다줄 수 있는 진리를 계시하는 일종의 치료 요법이었다.¹⁸⁵⁾

181)Inst., 3: 7: 2.

182)J. Calvin, *Instruction in Faith*, p.21.

183)Ibid., p.19.

184)Inst., 3: 7: 4 ; 2: 1: 8.

185)W. J. Bouwsma, *"The Spirituality of John Calvin"*, pp.475-476. 부스마는 칼빈이 죄를 다루는 기술을 세 가지 차원에서 논한다.(W. J. Bouwsma, op.cit., pp.472-475.)

이런 면에서 깔뱅의 자기 부정은 우리들의 내면화 과정이라고 할 수 있다.¹⁸⁶⁾ 깔뱅은 고린도후서 주석에서 두 가지 죽음을 말하면서 자기 부정은 내적인 죽음이라고 하면서, 이 내적인 죽음은 육신이 정욕을 저버리고 새롭게 되어 하나님께 순종하는 극기의 뜻이라고 하였다.¹⁸⁷⁾ 한마디로 깔뱅은 성화를 상승과 하강 또는 황홀경과 절망으로 보지 않고, 방법적으로 스스로 향상해가는 발전으로 본 것이라고 할 수 있다.¹⁸⁸⁾ 왜냐하면 자기 부정을 통해서 이웃과 하나님에게로 발돋움해나가기 때문이다. 우리가 우리와 함께 하고, 이웃과 함께 하고, 더 나아가서 하나님과 함께 하기 위해서는 나 자신을 잡아매고 있는 집착과 몰두와 중독으로부터 벗어나야 한다.

깔뱅은 이렇게 자기 부정을 기독교인의 성화과정의 본질이라고 전제하면서 무엇보다도 먼저, 자기 부정을 자기와의 관계 속에서 두 가지 차원으로 이해한다. 먼저 우리가 우리 자신의 주인이 아니고 하나님께 속했다는 점이다. 따라서 우리는 우리 자신의 것이 아님을 깨닫고 우리의 이성으로부터 지배와 주권을 빼앗아서 성령에게 양보하며 항복하며 복종하는 것이다.(Inst., 3: 7: 1.) 다음으로 자기 부정은 하나님께 헌신함으로써 하나님의 영광을 구체적으로 실현하는 것이다. 즉 우리 자신의 것을 구하지 말고, 하나님의 뜻에 합당하며 하나님의 영광을 높이는데 봉사할 수 있는 것을 구하는 것이다(Inst., 3: 7: 2.). 이렇게 해서 깔뱅은 하나님을 모든 것 앞에 내세운다. 이것은 하나님의 영광이 우리 자신의 개인적 구원보다 더욱 중요하다는 것을 말해주는 것이다. 깔뱅은 1539년에 사도레토(Jacopo Sadoletto)에게 보낸 답신에서 다음과 같이 말했다.

우리는 주님의 가르침에 따라, 우리 자신의 이익과 행복을 염두에 두기보다는 주께 영광드리려는 열심을 가져야만 하는 것입니다. 또한 자연 형평의 원리

186)R. S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, 나용화역, 『칼빈의 기독교생활원리』 (서울: 기독교문서선교회), p.76. 월레스는 자기 부정의 내면화과정이 있고, 자기 부정의 외면화과정이 있다고 전자는 자기 부정이며 후자는 십자가를 지는 것을 말한다.

187)J. Calvin, 『신약성경주석』, 『고린도후서』 4:10. 깔뱅은 여기에서 죽음을 내적인 죽음과 외적인 죽음으로 분류하면서, 전자는 육신이 정욕을 저버리고 새롭게 되어 하나님께 순종하는 극기의 뜻이고, 후자는 현재의 생활의 마지막을 묵상하게 하는 고통을 뜻한다.

188)P. Tillich, op.cit., p.339.

(natural equity)에 따라, 우리는 가장 먼저 하나님에게 그분 자신의 것을 드러야만 하는 것이지요. 단지 우리 자신의 구원을 위해서 노력하기보다는 하나님께 영광을 드리기 위해 열심을 내는 것이 곧 기독교인의 본분인 것입니다.¹⁸⁹⁾

인간이 이처럼 자신의 구원 문제보다는 하나님의 영광을 위하여 살아가야 하는 것은 인간이 바로 하나님의 영광을 위해 태어났기 때문이다. 사도레토에게 보낸 답신에 이 점이 분명히 나타나있다.

인간 존재의 근본 목적에 따라 하나님의 영광을 밝히고자 하는 열심 대신 단지 인간 자신의 생각만을 우선시하는 것은 진실로 건전한 신학이 아닌 것입니다. 왜냐하면 우리는 우리 자신을 위해 태어난 것이 아니라 하나님을 위해서 태어났기 때문입니다.¹⁹⁰⁾

이와 같이 깔뱅은 하나님의 질서의 개념을 강조하는 중에, 성부의 우월성을 분명히 한다. 그리스도는 질서의 수단이며, 성령은 그 회복자이시다. 그러나 질서의 근원은 성부 하나님이다. 하나님의 의도와 목적에서 벗어날 것은 아무 것도 없다. 모든 창조와 하나님의 뜻은 모든 표현의 최종적 원인이고 하나님을 영화롭게 하기 위함이다.¹⁹¹⁾

깔뱅이 이처럼 자기와의 관계 속에서 바로 하나님의 영광이라고 하는 주제를 꺼내드는 것은 중요한 사실이다. 깔뱅에게 중요한 것은 하나님의 영광이었다. 우리 모두는 창조자의 위엄을 인식하기 위해서 창조되었다. 즉 우리는 창조자를 온갖 경외와 사랑과 존경으로 높이 숭앙하기 위하여 창조되었음이 분명하다.¹⁹²⁾ 마일즈(M. R. Miles)는 깔뱅이 신학적 작업을 강력하게 조직화하는 중심이 바로 하나님의 영광을 보여주고, 유지하며, 그리고 고양시키는 것이었다고 하면서, 성화는 각성된 의식(하나님의 영광)을 지속적으로 사용하는 생활양식이라고 하였다.¹⁹³⁾

189)J. Olin edit., *John Calvin and Jacopo Sadoletto, A Reformation Debate*, 한국칼빈주의연구원역, “존 칼빈의 종교개혁 논쟁”, 『칼빈의 종교개혁사상』 (서울: 기독교 문화사, 1997), p.292

190)Ibid., p.291.

191)J. L. Richard, *The Spirituality of John Calvin*, p.161.

192)J. Calvin, *Instruction in Faith*, p.15.

둘째로 칼뱅은 자기 부정을 이웃과의 관계에 적용시킨다. 그는 이웃과의 관계 속에서도 자기 부정이 실천되어야 하는 당위성을 설명한다. 즉 인간은 모두 자기 사랑에 빠져 눈이 멀었기 때문에 자기를 사랑하고 자기와 비교해서 다른 사람은 모두 무시하기 때문이라고 칼뱅은 말한다.¹⁹⁴⁾ 그는 이웃과의 관계를 세 가지 원리로 설명한다. 사람들은 우선 끊임없이 자기의 허물을 돌아보며 겸손한 마음으로 돌아가야 한다. 그렇게 되면 우리를 자만하게 만드는 것은 우리 속에 하나도 남지 않을 것이고 자신을 낮추는 경우가 많게 된다. 이것이 진심으로 자기를 낮추고 남을 공경하는 길이다.¹⁹⁵⁾ 다음으로 사람들은 이웃을 돕기 위해서 자기의 생각을 벗어 버려야 한다. 그렇지 않고서는 아무 것도 이루지 못하게 된다. 칼뱅은 이것을 공동체 속에서의 청지기적 자세라고 하면서, 청지기의 자세는 사랑에 의해서만 측정된다고 한다.

우리는 하나님께서 우리가 우리의 이웃을 도울 수 있도록 우리에게 주신 모든 것을 관리하는 청지기이며, 우리의 청지기 직분에 관해 설명할 의무가 있다는 것이다. 뿐만 아니라 올바른 청지기 직은 오직 사랑의 척도에 의해서만 측정될 수 있다. 그러므로 우리는 다른 사람의 유익에 대한 열심과 자신의 이익에 대한 관심을 결합할 뿐 아니라, 후자를 전자보다 경시하게 될 것이다.¹⁹⁶⁾

진정한 자기 부정은 우리가 사랑의 의무를 성취할 때에만 일어날 것이다. 그런데 단순히 사랑의 의무를 다 수행하고 하나도 간과한 것이 없다고 하더라도 그것만으로는 완전히 성취했다고 할 수 없다. 진정한 사랑의 마음으로 행한 사람만이 그것을 성취했다고 할 수 있다.¹⁹⁷⁾

마지막으로 이웃사랑을 실천할 수 있는 윤리적이면서 실천적인 근거가 바로 모

193) M. R. Miles, "Theology, Anthropology, and the Human Body in Calvin's Institutions of the Christian Religion", *Harvard Theological Review* 74:3(1981), pp.303-306. 티리히(P. Tillich)도 칼뱅의 중심교리는 신론이었다고 하면서, 신의 (존엄)영광은 인간의 비참에서만 인식될 수 있고, 인간의 비참은 신의 영광의 빛에 있어서만 인식된다고 하였다. P. Tillich, op.cit., p.330.

194) Inst., 3: 7: 2.

195) Inst., 3: 7: 4.

196) Inst., 3: 7: 5.

197) Inst., 3: 7: 7.

든 사람 안에 있는 하나님의 형상이다.

성경의 교훈에 의하면 우리는 인간 자체에 가치가 있다고 생각할 것이 아니라, 모든 사람 안에 있는 하나님의 형상을 바라보고 그에 대해서 존경과 사랑을 표시하라고 한다...그것은 바로 우리에게 대한 사람들의 악의를 생각하지 않고 그들 안에 있는 하나님의 형상을 주시하며 기억하는 것이다. 하나님의 형상은 그들의 죄를 무효로 하고 깨끗케 할 뿐 아니라, 그 아름다움과 위엄으로 우리를 이끌어 그들을 사랑하며 포용하게 만든다.¹⁹⁸⁾

이런 측면에서 볼 때, 갈뱅에게 있어서 하나님의 형상은 단지 계시론적이거나 구원론적인 교의학의 차원에서만 이해되는 것이 아니라, 그리스도인의 윤리와 실천이라는 관점에서 이해될 수 있는 것이다.¹⁹⁹⁾ 갈뱅에게 있어서 놀라운 것은 하나님 형상개념을 모든 인간에게 적용하고 있는 점이다. 그는 『기독교강요』 2권에서도, 우리가 하나님의 형상을 범하지 않으려면 이웃을 존중해야 하며, 그리고 만일 우리가 모든 인류와의 관계를 단절하려하지 않는다면 이웃의 몸을 우리 자신의 몸처럼 소중히 여겨야 한다고 말한다.²⁰⁰⁾ 즉 하나님의 형상이 인간의 타락 여부와 관계없이, 그리스도를 믿는 신앙에 관계없이 모든 인간 속에 존재하고 있다고 보았던 것이다. 그 결과 그리스도인들은 어떤 사람이든지 하나님의 형상임을 깨달아서 돕고, 존중하며, 최소한 모독하거나 가해해서는 안 된다고 역설했던 것이다.²⁰¹⁾

셋째 갈뱅은 자기 부정을 하나님과의 관계로 발전시킨다. 하나님과의 관계에서 자기 부정은 하나님의 뜻에 대한 헌신이며, 또한 하나님이 축복만을 신뢰하는 것이다. 하나님의 뜻에 헌신하는 일에 장애가 되는 것은, 재산과 명예를 탐내고, 권력을 갈구하며, 재물을 쌓으며, 호화롭고 사치한 생활에 도움이 되는 듯한 일을 끌어 모으는데 광분하는 우리의 욕망과 끝없는 욕심이다.²⁰²⁾ 그리고 하나님의 축복만을 신뢰하는데 장애가 되는 것은 우리의 민첩한 두뇌와 근면을 믿거나 사람들의 호의를 의지하거나 헛된 공상적인 행운을 확신하고 명예와 부를 탐

198)Inst., 3: 7; 7.

199)이오갑, “칼빈의 하나님의 형상론,” 『조직신학논총』 (1988), p.120.

200)Inst., 2: 8: 40.

201)이오갑, op.cit., p.123.

202)Inst., 3: 7: 8.

욕스럽게 추구하는 것이다.²⁰³⁾

하나님과의 관계를 방해하는 모든 악한 욕망은 죄의 결과이다. 깔뱅에게 있어서 죄란 모든 악덕들의 원천인 부패한 인간본성이요, 이 인간본성에서 나온 악한 욕망들이며, 이 악한 욕망들에서 나오는 사악한 범죄들이기 때문에 인간의 삶은 결국 죽음을 향해 내달리고 있다고 하였다.²⁰⁴⁾ 죄에 사로잡힌 인간은 자기에게 몰두하고 자기에게 집착되어서 죽음을 향해 질주할 수밖에 없다. 깔뱅은 하나님과의 관계를 다루면서 우리의 현세 생활의 모습을 생생하게 보여준다.

재산과 명예를 탐내고, 권력을 갈구하며, 재물을 쌓으며, 호화롭고 사치한 생활에 도움이 되는 듯한 일을 끌어 모으는데 우리의 욕망은 광분하고 욕심은 한이 없다, 그와 반대로 우리는 가난한 살림과 낮은 가문과 비천한 처지를 놀랄 만큼 두려워하고 증오한다. 어떻게 해서든지 이런 상태에서 빠져나가도록 우리는 박차를 가한다. 따라서 자신의 계획에 따라 생활을 정하려고 하는 사람들이 모두 얼마나 마음이 불안한가를 볼 수 있다. 그들은 야망이나 탐욕의 목표에 도달하고 한편으로는 빈곤과 비천한 상태를 피하려고 억지로 노력해서 지칠 정도에 이른다.²⁰⁵⁾

깔뱅은 이러한 집착과 중독에서 벗어나기 위해서 세 가지 방법을 제안한다.²⁰⁶⁾ 무엇보다도 먼저 주께서 주시는 축복 이외에 어떤 다른 방법으로 번영하겠다는 욕망이나 소망을 가지지 말아야 한다. 다음으로 일이 번창하고 바람직한 결과를 얻으려면 하나님이 내려주시는 축복을 의지해야만 한다. 이 축복이 없으면 모든 불행과 재난이 우리를 괴롭힌다. 마지막으로 일이 우리의 바램과 소망대로 되지 않는다 해도, 우리의 처지가 어떠한 간에 우리들은 우리의 상황에 대해서 조바심을 내지 말아야 하며 그것을 혐오하는 것을 자제해야 한다.

요약

지금까지 살펴본 바에 의하면 깔뱅의 성화의 삶은 『기독교강요』 3권 성령론

203)Inst., 3: 7: 9.

204)J. Calvin, *Instruction in Faith*, p.21.

205)Inst., 3: 7: 8.

206)Inst., 3: 7: 8, 3: 7: 9.

을 통해서 나타난다. 성령은 성부와 성자의 영으로서 ‘그리스도의 은혜를 받는 방법’으로 진술된다. 깔뱅은 예수 그리스도의 은혜를 받는 방법으로서 그리스도와 신자의 연합, 신앙, 회개 및 중생, 성화의 주제들을 체험적으로 다루고 있다. 성화의 삶은 신앙과 회개와 중생의 핵심내용으로 구성되어 있지만, 깔뱅이 성화를 따로 떼어서 독립된 주제로 상정하는 것을 볼 때 그가 그리스도인의 삶의 성숙을 매우 중요하고 심각한 문제로 생각한 것이 분명하다.

깔뱅은 성화된 삶을 자기 부정을 통해서 이해한다. 그는 자기 부정을 순례의 여정으로, 삶의 질서가 형성되는 것으로, 그리고 자기와의 관계 속에서 자기를 극복하고 자기를 초월하는 방식으로 이해하고 있다. 그렇다고 자기를 부정함으로써 저세상적 수도원주의를 표방하는 것이 아니다. 오히려 이웃과 하나님을 위해서 자기를 부정하는 영성이다. 즉 자기 부정이란 자기와의 바른 관계를 통해서, 이웃과 그리고 하나님과 바른 관계를 가질 뿐만 아니라, 세상의 재물과 모든 만물들과도 올바른 관계를 맺을 수 있게 한다. 그런 면에서 볼 때 깔뱅의 영성은 전인적이며 현실적인 통합적인 영성을 지향하고 있다고 할 수 있다.

깔뱅의 그리스도인의 성화의 삶은 그리스도와 신자의 연합, 즉 그의 신비주의와 함께 시작하며 성화의 과정을 통해서 인격적 실재이신 하나님에게로 다가가는 것이다. 이것은 마치 용의 개성화 과정을 통해서 자아가 심리적 실재인 자기에게로 다가가는 것과 유사한 개념이다. 다만 깔뱅과 용의 차이점은 그리스도와 신자의 연합을 끌고 가는 ‘믿음,’ ‘은혜,’ ‘사랑’이 개성화 과정에는 없다는 점이다.

우리는 깔뱅의 자기 부정의 개념 속에서 현대영성 분야의 중요한 특성들로 이해되고 있는 “삶의 여정,” “삶의 질서,” “자기와의 관계, 이웃과의 관계, 그리고 하나님과의 관계”의 주제들이 등장하고 있음을 발견할 수 있다. 먼저 자기 부정은 인간이 자기 자신을 떠나서 인격적 실재이신 하나님에게로 다가가는 순례의 여정으로 이해된다. 이것은 용의 개성화 과정에서 자아가 심리적 실재인 자기에게로 다가가는 것과 같다. 다음으로 자기 부정은 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 은혜를 믿음으로 말미암아 삶의 새로운 질서가 형성되도록 한다. 이것은 마치 용의 개성화 과정을 통하여 통합이 이루어져서 새로운 질서가 생기는 것과 같다. 끝으로 자기 부정을 통하여 자신과 이웃 그리고 하나님과 올바른 관계가 형성된다. 이것은 마치 개성화 과정을 통하여 개체가 사회를 위해 이바지하게 되는 것과 같은 것으로 이해할 수 있다.

제 4 장 융의 개성화

스위스의 쾰리히에서 활동했던 분석심리학자 C.G.융은 개신교 목사의 아들로써 기독교 문화권 속에서 성장하였다. 어머니 가문에는 여섯 명의 목사가 있었고, 아버지와 두 분의 백부가 모두 목사였다. 또한 그의 친할아버지는 바젤 대학교 의학부 교수였으며, 그의 증조부 역시 의사였다. 이런 그의 배경을 생각해볼 때, 신학과 의학이 그에게 많은 영향을 주었을 것이라고 충분히 짐작해볼 수 있다. 그는 자신의 소년시절을 기억하면서 쓴 자서전에서 다음과 말하고 있다.

그래서 나는 많은 종교적인 대화나 신학상의 논의, 또는 설교를 들을 수 있었다. 이런 것을 듣게 되면, 나는 그렇다. 그것은 매우 지당한 이야기이다. 그러나 그 비밀은 어떻게 된 노릇이란 말인가. 그것은 신의 비밀의 은총이기도 할 것이다...나는 틀림없이 그 비밀에 관해 알고 있는 사람이 있으리라고 믿었으며, 또한 어딘가에 그런 사실이 반드시 있을 것이라고 생각했다...그 무렵 나는 부친이 말한 모든 것에 대해서 깊은 의심을 품기 시작했다. 아버지가 은총에 관해 설교하시는 것을 들었을 때, 나는 언제나 나의 체험에 관한 것을 생각하곤 하였다.²⁰⁷⁾

이런 면을 추론해 볼 때, 융은 어떤 사람보다도 기독교를 심리학적으로 접근할 수 있는 방법을 가장 잘 찾아냈으며, 분석심리학은 그 결과라고 할 수 있을 것이다. 사실 융의 소년 시절 기독교 경험은 긍정적이지 못했다. 그것은 그가 종교적인 문제에 관해서 흥미를 느끼지 못했기 때문이 아니었다. 오히려 그 당시 종교가 너무 무미건조해서 이제 막 삶의 문턱에 들어선 어린 영혼들에게 아무 것도 말해주지 못했기 때문이었다. 그래서 융은 사춘기 무렵이 되자 자신이 느끼는 영적인 문제들에 관해서 스스로 해결책을 찾아야 했고, 종교적인 개념들에 관해서도 스스로 탐구해야만 했다. 그는 이런 일들에 대해서 스스로의 체험을 통해서 접근해 나갔던 것이다.²⁰⁸⁾

207)C. G. Jung, 설영환편역, “자전”, 『융심리학해설』 (서울:선영사, 1995), pp.22~23.

208)H. Kiener, “Le problème religieux dans l’oeuvre de C.G. Jung,” 김성민역. “융과 종교적인 문제”, 『융의 심리학과 종교』 (서울: 동명사, 2000), p.377.

융은 기독교가 신화를 잃어버린 것을 안타깝게 생각하였다. 서구 기독교 사회에서 기독교는 잠들어있으며 수백 년을 경과하는 동안 그 신화를 계속 세워나가는 일을 게을리 한 결과, 기독교 신화는 병어리가 되었고 아무런 해답도 주지 못하게 되었다고 하였다. 그러한 잘못은 성서에 기록된 신화에 있는 것이 아니라, 신화를 계속 발전시키지 못했으며 심지어 발전을 시키기 위한 온갖 시도를 억압한 우리 자신에게 있다고 지적하면서 다음과 같은 예언자적인 말을 한 적이 있다.

기독교는 인간의 영혼에 아주 깊숙이 들어가지 못하였다. 기독교는 새로워져야 한다. 그러기 위해서 우리는 기독교를 체험해야 하며, 기독교를 동화시키고, 실제로 살아야 한다. 하나님이 사람으로 되셨다는 그리스도의 메시지의 깊은 의미는 바로 거기에 있다. 기독교의 메시지는 이 천년 전에 일어난 어떤 사실만 가리키는 것이 아니라, 사람들의 내면에서 계속해서 일어나는 사건을 가리키는 것이다. 우리는 우리를 초월하기만 하고, 우리 밖에만 있는 하나님과는 아무 관계도 맺지 못한다.²⁰⁹⁾

융에게 중요한 것은 교리적인 가르침보다는 이 천년 전에 일어났던 복음 사건의 누미노즘적인 경험을 지금 여기에서 다시 체험하는 것이다. 예수님의 제자들은 그리스도의 부활을 통하여 예수님에 대한 자신들의 가장 깊은 모든 직관들과 통찰들을 확증시켜나갔다. 악한 세력들은 예수님을 십자가에 매달았으나, 하나님께서는 역사 안에서 인간의 직관 안에 메아리쳐왔던 신화적인 꿈을 실현시켰고, 사도들은 꿈과 환상과 신화를 통하여 접했던 것이 실제로 구현되는 것을 직접 목격하게 되었던 것이다.²¹⁰⁾ 제자들은 이런 경험을 통해 성령께서 모든 실체를 지배하고 있다는 사실과 결국 아무 것도 두려워할 필요가 없다는 사실을 인식하게 되었다.

융이 종교체험의 중요성을 강조한 것은 깎깁의 인식론을 설명할 수 있는 심리학적 도구가 될 수 있다. 융은 종교의 상징과 신화 그리고 종교체험을 통해서 ‘우리 안에 있는 하나님’(god-within-us)을 체험할 수 있다고 하였다. 물론 융이 말하는 ‘우리 안에 있는 하나님’이란 집단무의식 속에 있는 자기(Self)를 말한다.

209)Ibid., p.384.

210)M. T. Kelsey, *Healing and Christianity*, 배상길역, 『치유와 기독교』 (서울: 대한기독교출판사, 1986), p.339.

그런 의미에서 융은 칼뱅이 말하는 인격적 실재(Reality)이신 하나님을 심리적인 실재로 환원시켰다는 비판을 받을 수 있다. 그러나 융을 연구해보면, 우리 안에 있는 자기(Self)와 역사와 공간을 초월하여 “모든 인간에게 보편적으로 존재하는 자기(Self)”가 연결되어 있음을 알 수 있다. 융은 사람들이 자신이 ‘심리학적인 신’을 만들었다는 비판에 대해서 다음과 같이 대답한다.

만일에 사람들이 내가 이렇게 말함으로써 ‘내적인 신’, 그러니까 ‘신(神)의 대치물’을 만들어냈다고 나를 비난한다면 그것은 오해입니다. 나는 경험론자이며, 경험론자로서 의식을 넘어선 전체성이 존재한다는 것을 경험적으로 증명할 수 있습니다. 이런 상위(上位)에 있는 전체성은 의식으로부터는 신비스러운 힘으로 경험되고 무시무시하고 매혹적인 것으로 받아들여집니다. 경험론자로서 나는 다만 이 높은 전체성의 경험적 특징에 관심이 있을 뿐이며, 이 전체성 자체란 존재론적으로 말해서 언어로 기술될 수 없는 것입니다. ‘자기(Selbst)’란 결코 신(神) 대신에 있는 것이 아니고, 아마 신적인 자비를 간직한 그릇일지 모릅니다.²¹¹⁾

융은 자신의 심리학을 자기(Self) 실현의 심리학이라고 하였다. 융이 말하는 자기(Self)란 전술한 바와 같이 “우리 안에 있는 하나님”을 말한다. 우리 안에 있는 하나님이란 그리스도나 붓다는 말하는데 이것은 자기의 상징을 가리키는 말이다.

과학심리학의 입장에서, 자기는 그리스도나 붓다를 가리키는 것이 아니고, 그에 상응하는 형상들의 총체를 가리키는 말이다. 그러한 형상들 하나하나가 자기의 상징이다. 이와 같은 표현방식은 과학적 심리학의 필연적 사고에 따르는 것일 뿐이며, 어떤 초월적 선결을 의미하는 것은 아니다...심리학에서는 자기가 종교적 형상을 가리키는 것이며, 신학에서는 신학 고유의 핵심적 표상을 가리킨다. 다시 말해 심리학적인 자기는 신학 쪽에서는 당연히 그리스도의 비유로 이해될 수 있다.²¹²⁾

융 심리학의 가장 중요한 특징은 개성화 이론에 담겨있으며, 개성화

211)C. G. Jung, *Mensch und Kultur*, 이부영역, 『인간과 문화』 (서울: 숲, 2004), pp145-146.

212)C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, 김현진역, 『꿈에 나타난 개성화 과정의 상징』 (서울: 숲, 2002), p.29.

(individuation)란 자기실현(Self-actualization)을 의미한다. 그런데 자기실현이란 ‘우리 안에 있는 하나님’을 실현하는 과정이다. 그는 종교를 ‘정신 치료적 상징체계’이며, ‘개성화 과정의 인도자’로 이해하였다. 이것은 인간이 종교를 통하여 개성화를 이룰 수 있으며 정신적으로 건강하게 성장할 수 있음을 보여주는 것이다. 이런 시각에서 개성화 과정은 깰뱅의 성화의 과정을 설명할 수 있는 가장 좋은 심리학적 틀(structure)이 될 수 있다.

융은 개성화를 인격발달로서 이해하였다. 그는 인생의 발달 단계를 30대 후반을 기점으로 해서 전반기와 후반기로 나눈다. 인생의 전반기가 사회적응이라고 하는 외부세계에의 적응이 목적이었다고 하면, 인생의 후반기는 자신의 내면세계에 적응해야하는 과제가 있다. 인생의 전반기가 외부세계에 적응하기 위해서 필연적으로 자아(Ego)를 발달시키고 강화해야 하는 시기라고 하면, 인생의 후반기는 내면세계에 적응하기 위해서 자기(Self)를 실현시켜야 하는 시기이다. 따라서 인생의 전반기는 집단화를 이루어야 하는 시기인데 반해, 인생의 후반기는 개성화를 이루는 시기이다. 그러므로 개성화라고 하면 근본적으로 인생의 후반기를 두고 한 말이다. 그러나 인생의 전반기의 자아강화가 없이는, 인생의 후반기의 주된 과제인 무의식을 의식화, 관조할 수 있는 능력이 없기 때문에 인생의 전반기의 자아강화는 후반기의 자아실현의 전제가 된다.²¹³⁾

깰뱅의 성화를 통하여 사람들이 자기와 이웃과 하나님에게 발돋움하는 것처럼, 융의 개성화과정을 통해서 그들은 작고 제한된 자아의 세계와 크고 무한한 중심으로서의 자기의 세계 사이에 관계를 구축함으로써, 정신의 전체성으로 나아갈 수 있다. 결국 깰뱅은 기독교적인 측면에서 사람들이 하나님에게로의 다가가는 과정을 설명하는 것인 반면에, 융은 심리학적인 측면에서 정신의 전체성인 자기에로 발돋움하는 과정을 설명하는 것이라고 할 수 있다.

1. 개성화의 의미

개성화란 개성(個性)이 되는 것, 잠재된 가능성으로서의 개성을 실현하는 것을 말한다. 소나무의 씨가 미래의 소나무 전체를 잠재적인 형태로 내포하고 있

213)이죽내, “신경증과 정신병의 분석심리학적 이해,” 한국융연구원, 『分析心理學의 기본개념』 (서울: 한국융연구원, 2003), p.43.

다가, 환경과 상호작용하면서 소나무로 성장하여 자신의 참 모습을 현실세계에 드러내게 된다. 소나무와 마찬가지로 사람에게서도 이러한 과정이 무의식에서 자발적으로 일어난다고 본 것이다. 한마디로 개성화란 사람이 자신의 내적인 인간본성을 남김없이 살도록 하는 과정과 같은 것이다. 개성화(Individuation)는 고유한 자기가 되는 것이고, 자기의 고유한 모습으로 살아가는 것이다. 한마디로 그것은 개체가 되는 것이다. 융은 개성을 우리의 가장 내적이며 궁극적인 비길 데 없는 유일한 것으로 이해하는 한, 개성화란 ‘본래적인 자기’가 되는 것이라고 하였다.²¹⁴⁾ 이런 의미에서 개성화란 ‘자기가 되는 것’이며, 자기 자신이 이 세상에서 태어날 때 가지고 나온 자기의 의식적 무의식적인 모든 정신을 남김없이 발휘하고 통합하는 것이다. 융의 자기는 시공간(時空間)을 초월한 개념으로서, 인간 정신의 중심이며 인간의 전체로서 이해된다.

우리의 살아있는 체계의 총괄개념으로서의 자기는 모든 과거에 체험한 삶의 침전과 총합을 포함하고 있을 뿐 아니라, 모든 미래적 삶의 출발점이자 그것을 잉태한 모체이기도 하다. 그러한 미래의 전조는 역사적 측면과 마찬가지로 내적인 감정에 분명히 부여되어 있는 것이다. 불멸성의 관념은 이와같은 심리적 토대로부터 합법적으로 나오는 것이다.²¹⁵⁾

개성화 혹은 자기실현(Self-actualization)은 다른 사람을 흉내 내어서는 자기가 될 수 없다. 우리가 다른 사람의 발전도정을 슬쩍 훑쳐보고 앵무새처럼 흉내내는 것은 소용이 없는 일이다. 왜냐하면 우리들은 자기실현의 특유의 과제를 각각 지니고 있기 때문이다. 우리가 다른 사람을 모방하거나 따라하지 않고 자기 자신의 고유의 길을 간다고 하는 말은 자칫 잘못하면, 자기중심주의나 이기주의를 상징하기 쉽다. 그러나 융이 말하는 개성화란 그런 개인 지상주의를 말하는 것이 아니다.

개성화는 주어진 개별적 숙명을 충족하는 오직 하나의 심리학적 발전 과정을 의미할 수 있다. 다른 말로 하면, 인간으로 하여금 그가 그렇게 있는 그 특정한 개별적 존재로 만드는 것이다. 그렇게 함으로써 그는 통상적 의미에서의 ‘자기중심적’인 것이 아니라, 단지 그의 특이성을 채우는 것이요, 이미 말했

214)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, 이부영역, 『인격과 전이』(서울: 숲, 2004), p.75.

215)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.99.

듯이 이기주의나 개인지상주의와는 요원한 차이가 있는 것이다.²¹⁶⁾

융은 개성화를 인격발달로서 이해한다. 다시 말하면 인격을 인간 존재의 전체성의 실현으로 본 것이다. 인격은 어린 아이 속에 있는 씨앗이나 싹으로서, 그 아이의 삶 속에서 그리고 아이를 통해서만 발달한다. 즉 인격은 그 특별한 인간의 삶이 타고난 독특성의 최고의 실현이다. 인격은 최고로 용기있는 개체 존재의 절대적 수용의 행위이고, 스스로 최대한 자유롭게 결정할 수 있으면서 보편적인 것에 가장 성공적으로 적응하는 행위이다.²¹⁷⁾

이러한 인격발달은 개별적 존재가 집단으로부터 의식적으로 회피할 수 없는 분리이기 때문에 고립화를 초래할 수밖에 없다. 그러나 인격발달은 인간의 집단적 숙명을 더 온전하게 충족시키는 것을 의미한다. 왜냐하면 개인의 특이성이 충분히 고려되면, 개인의 특성을 소홀히 하거나 심지어 억압한 것보다 더 나은 사회적 능력을 기대할 수 있기 때문이다.²¹⁸⁾

한걸음 더 나아가서 개성화는 자신의 법칙에 충실하는 것이기에, 융은 이것을 종교적 인간이 충성스럽게 견디고 신뢰하며 희망으로 신을 향해 가져야 하는 태도라고 하였다. 이런 까닭에 융은 개성화의 길을 소명이라고 하였다. 즉 융은 참된 인격은 언제나 소명이 있으며, 신을 신뢰하듯이 그것에 신뢰(피스티스)를 가지고 있다. 평범한 사람은 그것이 단지 개인적인 사명감이라고 말하겠지만, 이 소명은 피할 수 없는 신의 법칙처럼 작용한다고 하였다.²¹⁹⁾ 그러므로 융에게 있어서 개성화를 이룬다는 것은 집단화를 벗어나서, 자기에게 주어진 자신의 고유한 길을 걸어가는 것을 말한다. 이러한 개성화의 주체적인 길을 걸어간 가장 빛나는 모범을 예수 그리스도라고 한다. 융은 예수께서 시험받으신 사건을 집단화를 벗어나서 자기의 개성화의 길을 용기있게 걸어간 사건으로 해석하고 있다.

예수를 심각한 시험에 들게 한 것은 당시의 심리학의 권력 마귀였다. 이 마

216)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.76.

217)C. G. Jung, *Mensch und Kultur*, 이부영역, 『인간과 문화』(서울: 숲, 2004), p.16.

218)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.76.

219)C. G. Jung, *Mensch und Kultur*, p.21.

귀는 로마제국의 모든 국민들을 사로잡은 객체 정신이었다. 그래서 마귀는 예수를 마치 시저로 만들어주려고 한 것처럼, 예수에게 지상의 모든 왕국을 약속하였다. 예수는 내면의 목소리, 소명을 따라가 승리자와 패배자 모두를 사로잡은 제국주의적 망상 발작에 스스로를 자유의지로 내맡겼다. 그러면서 그는 온 세상을 고통 속에 집어넣고 구원의 동경을 일으키는 객체적-정신적인 것의 본질을 깨달았다...그리하여 세계를 지배하는 시저가 아니라 정신적 왕국이, 로마제국이 아니라 보편적이며 비세속적인 왕국이 되었다. 유대민족 전체는 제국주의적이고 정치적으로 행동력있는 영웅을 메시아로 기대하였는데, 그리스도는 메시아적 소명을 자기 민족에게보다는 로마 세계를 위해 실현하였고, 권력이 지배하는 곳에는 사랑이 없고, 사랑이 지배하는 곳에는 권력이 통하지 않는다는 오래된 진리를 인류에게 보여주었다. 사랑의 종교는 로마의 권력 숭배에 대한 정확한 심리적 대극이었다.²²⁰⁾

심리학적으로 개성화는 페르조나, 그림자, 아니마/아니무스, 그리고 자기를 인식하고 그것들을 통합하거나 분화시키는 과정을 거친다. 물론 이 과정은 순서대로 일어나지 않는 미로와 같다. 융은 “전이의 심리학”에서 개성화의 과정을 통해 전체성에 이르는 길목에서 십자가에 못 박히는 형극의 과정을 통과해야 한다고 말한다.

전체성에 이르는 길목에 있는 사람은 언제나 십자가에 못 박힘을 표현하는 저 특이한 매달림을 피할 수 없을 것이다. 왜냐하면 그는 틀림없이 그를 방해하고 어긋나게 하는 것을 만나게 될 것이기 때문이다. 즉 첫째로는 그가 그렇게 있고자 원하지 않는 것(그림자)을, 둘째로는 그가 아닌 다른 사람인 것(‘너’의 개별적 현실), 그리고 세 번째로는 그의 정신적 비-자아, 즉 집단적 무의식을 만나게 될 것이다.²²¹⁾

II. 융의 하나님 이미지와 개성화

1. 하나님 이미지와 자기

220)C. G. Jung, *Mensch und Kultur*, p.26.

221)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.284.

융의 하나님 이미지인 자기(Self)는 의식의 중심인 자아(Ego)와 구별된다. 자아가 ‘일상적인 나’라고 하면, 자기는 ‘본래적 나’이다. 철학적으로 설명하면, 자아가 ‘경험적 나’라고 하면, 자기는 ‘선형적 나’라고 할 수 있다. 융은 ‘본래적인 나’인 자기(Self)를 실현하는 과정을 개성화 과정이라고 하였다. 폰 프란츠(M.L. von Franz)에 의하면, 개성화 과정은 타고난 전체성의 배아(胚芽)와 운명의 외적 작용 사이의 타협 이상의 것이라고 하면서, 우리는 그것의 주관적 체험을 통하여 어떤 초인적인 힘이 창조적인 방법으로 적극적인 개입을 하고 있다는 느낌을 받는다. 우리는 때때로 무의식이 아직 우리가 모르는 계획에 따라서 자신을 인도하고 있다고 느낀다고 하였다.²²²⁾ 이 중요한 인도 기능을 하고 있는 심리학적 개념이 자기(Self)원형이다. 융이 말하는 자기의 의미는 세 가지로 정리할 수 있다.

첫째 자기는 전체 인격의 중심으로서, 우리 전체 정신을 총괄하는 중심이다. 융은 자기란 우리에게 낯설면서도 매우 가깝고, 우리 자신이면서도 우리에게 인식되지 않은 비밀스러운 체질을 갖춘 잠재적 중심이라고 하면서, 자기는 우리 안에 있는 하나님이라고도 말할 수 있다고 하였다. 우리의 전체 정신생활이 이 중심에서 뿔어 나온 것이며, 또한 최상의 그리고 최후의 목표는 이 중심을 향하는 것 같다고 하였다.²²³⁾ 한마디로 자기는 우리 삶의 목표이기에 야코비(J. Jacobi)는 창조적인 변화를 위해서는 이 중심에 집중하는 것이 필요하다고 하였다.

자기를 알게 된다는 것은, 의식적인 퍼스낼리티를 위하여 자기 심리 속에서 중심을 옮긴다는 것과 같다. 그래서 결과적으로는 인생에 대해 완전히 다른 태도와 입장을 갖게 되는, 즉 완벽한 변형이 된다. 생명의 양과 질이 변화하려면 돌아가는 것이 필요하다. 예를 들어 창조적인 변화가 일어나는 곳인 중심에 절대적인 집중이 필요하다.²²⁴⁾

둘째 자기는 전체정신을 말한다. 융은 인간의 의식적 무의식적인 요소의 총

222)M. L. von Franz, “개성화과정”, C. G. Jung *edited*, *Man and His Symbol*, p.167.

223)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.159.

224)J. Jacobi, *The Psychology of C. G. Jung*. “융 심리학 이론의 응용,” 실영환역, 『융 심리학해설』 (서울: 선영사, 1995), p.297.

체를 가리키는 말로서 자기라는 말을 사용하고 있다. 인간이란 경계를 정하기 어려운 전체(whole)이며, 오직 상징적으로만 표현될 수 있는, 말로 하기 어려운 총체(totality)라고 하였다. 융은 "자아와 무의식과의 관계"에서 있는 그대로의 하나의 인격으로서 전체성에 대해서 분명히 말한다. 즉 의식과 무의식은 서로 대립해있는 것이 아니라 서로 전체, 즉 자기가 되기 위해 보완한다. 따라서 자기란 의식된 자아에 대해서 상위의 크기를 갖고 있는 셈이며, 의식의 정신 뿐만 아니라 무의식의 정신을 포괄하고 있다. 그러므로 자기는 이른바 우리가 있는 그대로인 하나의 인격이다.²²⁵⁾ 로린스(W. G. Rollins)는 전체로서의 자기에 대해서 명료하게 설명한다.

자기란 개체로서의 전체이다. 우리 개성의 모든 요소를 충분히 고려한 가장 완전한 표현이다. 자기는 인간의 프시케의 총체, 우리 내부의 모든 심리현상, 우리의 몸과 그 활동과 무의식, 감각적인 것과 직관적인 것, 지적인 것, 도덕적인 것, 남성적인 것과 여성적인 것, 악의가 있는 것과 호의적인 것을 둘러싼 완전한 원주(총체)이다.²²⁶⁾

세째 자기는 대극과 대극합일로서 이루어져 있다. 모든 원형들은 밝고 어두운 양면을 가지고 있다. 이러한 대극의 긴장과 갈등을 통합하는 주체가 바로 자기원형이다. 실제로 우리가 살아가고 있는 인간 삶의 현실은 의식과 무의식, 남성과 여성, 선과 악, 정신과 신체, 우월기능과 열등기능 등의 대극으로 이루어져 있다. 융은 『전이의 심리학』에서, 자기는 자아이면서 비자아, 주관적이면서 객관적이고, 개별적이면서도 집단적이며, 동시에 전체적 대극 합일의 화신으로서 융합의 상징이라고 하면서, 대극을 조정하고 융합하여 갈등을 지양하는 자기의 기능에 대해서 다음과 설명한다.

근본적으로 언제나 모든 대극을 그 안에서 포괄하고 조정하는 자기를 가리키고 있다. 그러나 그것들이 나타나는 순간에는 자기를 가리키고 있다. 그러나 그것들이 나타나는 순간에는 전체성에서 가능한 질서를 암시할 뿐이다. 연금술사가 레비스나 원의 사각화를 통하여 그리고 현대인이 원과 4위성의 형상들

225)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.80.

226)W. G. Rollins, *Jung and the Bible*, 이봉우역, 『융과 성서』 (서울: 분도출판사, 2002), p.64.

을 통하여 표현하고자 시도하는 것은 언제나 전체성이다. 그것은 대극을 그 안에서 융합함으로써 갈등을 지양하든가, 아니면 최소한 대극의 날카로움을 제거한다.²²⁷⁾

그렇다면 융은 왜 자기(Self)라는 개념을 사용하는 것일까? 그에 의하면 자기 개념은 세계관적 전제 내지는 종교적 전제와 불가분의 관계에 있다.²²⁸⁾ 그는 무의식의 원형과 종교적 도그마가 일치한다는 점을 경험을 통해서 입증할 수 있다고 하면서, 교회는 교부들의 해석학적 언어 속에 심리학에 나타나는 개별적이고 자발적인 산물에 비길만한 풍부한 보배들을 가지고 있다고 하였다.

그리스도의 비유가 존재한다면, 우리는 무의식의 심리학에서도 비슷한 것을 발견할 수 있다. 차이점은 교부 신학의 비유는 그리스도와 연관되는 반면, 심리학의 원형은 바로 그것 자체이기 때문에 그때그때의 시간, 공간, 환경에 따라 해석될 수 있다는 점이다. 서양에서는 이것이 도그마적인 그리스도 상을 통해서, 동양에서는 푸루샤, 아트만, 히라냐가르바, 붓다 등을 통해서 충만하게 나타난다.²²⁹⁾

융은 이러한 종교적 전제들은 너무 다양하고 더욱이 불확정적이기 때문에, 심리학은 선형적 재료들을 통해 시간이나 공간 혹은 환경에 얽매이지 않는 하나의 용어로 표현하기 위해서 자기라는 말을 사용하게 되었다고 말한 것이다. 이런 시각에서 융은 경험적이며 현상학적인 입장에서 그리스도, 붓다 등을 심리학적으로 설명해내는 용어로 자기(Self)개념을 사용하고 있음을 알 수 있다.

융은 자기 상징이 가장 발전되고 분화되어 나타난 것이 그리스도상이라고 하였다. 즉 그리스도상이 자기(Self)의 심리학적 현상학과 보기 드물 정도로 정확히 일치한다는 것이다.²³⁰⁾ 그리스도는 아직도 서구문화의 살아있는 신화이며, 그리스도는 서구문화의 영웅으로서 기독교 만달라의 중심이라고 하면서, 융은 그리스도와 자기와의 관계에 대해서 다음과 같이 설명하였다.

227)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, pp.351-52.

228)C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, p.40.

229)C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, p.28.

230)C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, pp.29-30.

그리스도는 우리 안에 그리고 우리는 그의 안에 있다. 그의 왕국은 값진 진주, 밭에 감추인 보배, 커다란 나무가 될 작은 겨자씨, 그리고 하늘의 도시이다. 그리스도가 우리 안에 계시듯 그의 하늘의 왕국은 우리 안에 있다. 이러한 일반적으로 알려진 사실만으로도 그리스도의 상징이 심리학적 입장의 특징을 제시하기에 충분할 것이다. 즉 그리스도는 자기의 원형을 구체적으로 보여주고 있는 것이다.²³¹⁾

샌포드(J. A. Sanford)는 그의 저서 『내 안에 있는 천국』(*The Kingdom Within*)에서, 이 하나님의 형상개념을 자기(Self) 원형과 연결시킨다. 즉 구약성경을 읽어보면 사람은 하나님의 형상에 따라 창조되었다. 기독교적 언어로 하나님의 형상은 모든 사람 안에 들어있는 보편적인 그리스도이다. 예수에게 있어서 하나님의 형상은 각 개인에게 임한 천국의 부르심이다. 심리학자에게 있어서 그것은 인간 정신 구조의 원형이며 온전함을 향한 보편적인 충동이라고 하였다.²³²⁾ 이런 측면에서 볼 때, 기독교인에게 자기실현은 ‘우리 마음속에 있는 그리스도’를 실현하는 것이다. 기독교에서 “신이 인간이 되셨다”는 이야기는 상징적으로 지금까지 의식 너머에 존재하던 자기 원형의 의식화와 그 실현을 의미한다. 그러나 이러한 자기실현은 그리스도 원형에 자아를 무턱대고 일치시키는 것을 말하는 것은 아니다. 왜냐하면 ‘내’가 그리스도인 것이 아니라 ‘내 안에’ 그리스도가 있기 때문이다.²³³⁾

그렇다고 하면 기독교인에게 있어서 “그리스도의 모방”은 무슨 의미일까? 기독교인들은 “그리스도의 모방”을 가장 이상적인 삶으로 믿고 있다. 그리스도의 모방은 초대교회 이후로 지금까지 기독교인들에게는 가장 성스럽고 중요한 궁극적인 삶의 목표이며 주제가 아닐 수 없다. 용은 이 문제를 자기실현과 관련하여 밀도있게 다루고 있다.

그리스도의 모방 즉 그의 본을 따르고 닮아가라는 요구는 고유한 내적 인간의 발전과 고양을 목적으로 해야 한다. 그러나 그것은 피상적이고 기계적인

231)C. G. Jung, *Aion*(New Jersey: Princeton University Press, 1978), pp.36-37.

232)J. A. Sanford, *The Kingdom Within*, 이기승역, 『내 안에 있는 천국』(서울: 두란노, 1999), p.52.

233)이부영, 『분석심리학』(서울: 일조각, 1997), p.345.

상투성에 빠져드는 신자들에 의해 외적인 예배대상이 되어버렸다. 바로 그런 식의 숭배 때문에 예배 대상은 심혼 깊은 곳을 파고들어, 심혼을 본보기에 부응하는 전체성으로 거듭나게 하는데 실패하였다. 그로써 신적인 중재자는 외부의 상으로 존재하고, 인간은 깊은 본성이 변화되지 않은 채 조각난 존재로 남아 있는 것이다.²³⁴⁾

융은 기독교인들이 그리스도의 모범을 갈망하는데도 불구하고 그리스도를 본받지 못하는 것은, 단순히 그리스도께서 하는 사역과 행동을 그대로 흉내내기 때문이라고 주장하였다. 중요한 것은 인간을 변화시키지 못하는 한낱 인공물에 지나지 않는 그러한 단순한 모방이 아니라, 개인이 삶의 영역에서 자기의 고유한 방법으로 본보기를 실현시켜 가는 일이다.²³⁵⁾ 우리들이 다른 사람의 발전과정을 보면서 앵무새 처럼 흉내내는 것은 아무 소용이 없는 일이다. 왜냐하면 우리들은 자기실현의 과제를 각각 지니고 있기 때문이다. 그래서 융은 외적 형상만을 강조하는 피상적인 종교형태에서는, 원형이 외적표상과 동일시될 뿐 정신적인 요소로서는 의식되지 못한 채로 남아있게 된다고 한다. 어떠한 무의식적 내용도 그런 식으로 하나의 투사의 상으로 대치되는 경우, 그것은 내부에 머물 수 없으며 더 이상 의식에 어떤 영향도 끼치지 못하게 된다.²³⁶⁾ 이부영은 그리스도의 모방을 그리스도가 걸어간 개성화의 정신을 따라가는 것이라고 설명한다.

그리스도나 부처가 자기의 상징이라고 하면 사람들은 곧잘 그리스도와 붓다의 행적을 그대로 따라야 한다고 생각한다. 그러나 그러한 상이 집단적으로 만들어진 전범(典範)인 한, 그리스도의 모방이나 붓다의 모방만으로는 결코 자기를 실현하는 것이 될 수 없다. 그것은 집단이 만들었고 개인에게 요구하는 역할, 즉 페르조나와 동일시하는 것과 다름없다. 그런 모방은 그 사람 자신인 자기로부터 더욱 멀어지는 결과를 만들어낼 뿐이다. 자기는 진정한 의미의 그 사람의 개성이다. 실현해야 할 것은 집단규범으로서의 그리스도나 붓다를 흉내내는 것이 아니라 개성적인 길을 걸어가신 그리스도와 붓다의 그 정신과 용기이다.²³⁷⁾

234)C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, pp.14-15.

235)C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, p.15.

236)M. L. von Franz, “개성화과정” p.19.

237)이부영, 『자기와 자기실현』 (서울: 한길사, 2003), p.91.

한마디로 그리스도의 모방이란 예수가 역사적인 그리스도로 되었듯이 모든 사람들이 그들에게 부과된 전체성(wholeness)에의 길을 추구해나가는 것이라고 할 수 있다.²³⁸⁾ 용은 우리가 살아갈 수 있는 삶은 감추어진 아직 드러나지 않은 보다 큰 미래적 존재인 온전한 인간(homo totus)이라고 하였다.²³⁹⁾ 그러나 그는 그리스도께서 자신의 전체성의 길을 걸어가신 것처럼, 모든 사람들이 전체성의 길을 걸어갈 수 있다고 생각한 것 같지는 않다. 용의 원만하고 적절한 삶과 온전한 전체성을 추구하는 과정을 다음과 같이 비교할 수 있다.

우리들은 그리스도의 삶을 모방해야만 한다는 의미에서 그리스도의 본받을 을 이해할 수 있다. 만약 우리가 이런 표현대로 한다면, 그리스도의 스티그마도 흉내내도록 하시오. 그렇지 않다면 보다 심오한 의미에서 그리스도께서 자신의 개성적인 독특함 속에서 사셨던 것처럼 그렇게 진실하게 우리들은 우리 자신의 적절한 인생을 살아가야만 한다.²⁴⁰⁾

전체성을 향한 올바른 길은 유감스럽게도 운명적인 우회로와 오류로 이루어져 있는 가장 긴 길로서 곧은 길이 아니라 대극을 이어주는 구불구불한 길이다. 그것은 미로처럼 너무 혼란스럽게 얽혀있어 경악하지 않을 수 없는 오솔길로서...우리가 늘 입에 담고서 끊임없이 이론적 논의를 하고는 있지만 삶의 현실에서는 멀리 피해 가는 전체성을 요구한다.²⁴¹⁾

2. 전체성과 사위일체

전체성이란 인간의 의식적 인격과 무의식적 인격이 하나로 합일되어 이루어지는 것으로서²⁴²⁾, 개성화 과정을 통해서 성취해야 하는 목표이다.²⁴³⁾ 뿐만 아니라 전체성 개념은 대극합일과 관련되며, 사위일체를 그 전체성의 상징으로 용은 이해한다.²⁴⁴⁾ 용에 의하면, 기독교는 전통적으로 하나님을 성부, 성자, 성령이

238)W. B. Clift, op.cit., p.149.

239)C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, p.13.

240)C. G. Jung, *Psychotherapists or the Clergy*, Collected Works, XI (New Jersey: Princeton University Press,1969), p.340.

241)C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, pp.13-14.

242)C. G. Jung, *Archetyp und UnbewuBtes*, p.266.

243)C. G. Jung, *Archetyp und UnbewuBtes*, p.253.

라는 삼위일체적 본질을 지닌 분으로 신앙하여 왔다고 하면서, 선을 대표하는 기독교의 상징에 사위성인 악마를 첨가하여 사위일체를 주장한 것이다.²⁴⁵⁾

융은 이 전체성 혹은 사위일체가 기독교의 삼위일체와 본질적인 면에서 완전히 구분시켜준다고 하였다. 기독교에서는 그리스도가 전적으로 선을 대표하고, 그리스도의 적인 악마가 악을 대표하는 가운데, 밝음과 선, 어둠과 악이라는 양자의 대극은 공공연한 갈등으로 남게 된 것이다.²⁴⁶⁾ 즉 기독교의 상징은 선한 면만 통합하지만, 융의 사위일체는 선과 악, 밝음과 어둠을 통합하고 있다. 융은 자기(Self) 안에서 선과 악은 일란성 쌍생아보다도 더 밀착된 관계로 공존하고 있다고 하면서, 악의 실재성과 선의 융화 할 수 없는 특성이 대극을 더 분리시킨다고 하였다. 이러한 기독교에 의한 선과 악의 분리는 기독교인을 선의 계승자로 만들었다고 말한다.

기독교는 선과 악의 이율 배반성을 하나의 세계의 문제로 만들었으며, 도그마에 의해 대립을 공식화함으로써 하나의 절대적인 원리로 고양시켰다...아직은 해결되지 않은 그러한 갈등 속에서, 기독교인은 선의 주역이며 세계 드라마의 공연자로서 일역을 맡게 되었다. 그러한 그리스도의 계승은 사람들로 하여금 감당할 수 없는 어떠한 고통을 의미한다.²⁴⁷⁾

244)C. G. Jung, *Archetyp und UnbewuBtes*, p.309.

245)“여기서 우리가 대면하게 되는 문제는 자율성과 영원성을 부여받은 한 피조물, 곧 타락한 천사의 독립적인 입장이다. 그는 우리의 상징 시리즈에서 네 번째의 “반항적인” 형상이다...전체성을 이루려면, 네 번째 것인 악마가 나머지 셋에 추가되어야 한다...인간은 성령의 개입을 통해 신적인 과정에 포함된다. 이것은 하나님을 거스르는 분리와 자율의 원리- 하나님에게 맞서는 의지로서 루시퍼 안에서 체현된 원리-가 신적인 과정에 포함됨을 의미한다. 이런 의지가 없었다면, 창조도 없었을 것이고, 구원의 역사도 없었을 것이다. 그림자와 반항 의지는 모든 것을 실현하는 필요조건이다...왜냐하면 그는 하나님께 반항함으로써 능동적인 창조의 원리, 곧 자신의 반대이지인 하나님께 맞서는 원리가 되었기 때문이다.“ C. G. Jung, *A Psychological Approach to the Trinity*, Collected Works, XI(New Jersey: Princeton University Press, 1969), p.196.

246)C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, p.30.

247)C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, p.33.

융은 *Answer to Job*에서, 로마의 클레멘트(Clement)의 말을 인용하여 기독교의 신개념은 원래 유일신론으로서 그리스도와 사탄이라는 대극이 형성되어 있었다고 말한다.

로마의 클레멘트(Clement)는 하나님은 오른팔과 왼팔로 세상을 다스리신다고 가르쳤는데, 오른팔은 그리스도이고 왼팔은 사탄이다. 대극들이 한 분 하나님 안에서 통일되었다고 하는 것으로 보아 클레멘트의 견해는 틀림없이 유일신론적이다. 그러나 나중에 기독교는 이원론적이 되었다. 그것은 대극의 한쪽 측면이 분열되어 나간 것을 보면 알 수 있다. 이 한쪽은 사탄으로 인격화되었다. 하나님은 선하기만 하다. 기독교가 유일신론을 주장하고자 한다면 대극들이 하나님 안에 포함되어 있는 것으로 설명되어야 한다.²⁴⁸⁾

융은 전체성의 이론적 틀로서 4위 1체를 주장하였다. 그는 기독교에서 중심적인 위치를 차지하고 있는 상징은 3이라는 수와 관계가 있고, 무의식에 의하여 산출되어 나오는 상징은 모두 4라는 수에 근거하고 있다고 하면서, 사실 정통 기독교가 지닌 도식이 100% 완전하지 못하다는 점을 분명히 한다.²⁴⁹⁾ 융의 전일성과 4위1체에 대한 설명 속에서, 그에게 선과 악의 기준이 되는 것이 바로 전일성(wholeness)이라는 점을 알 수 있다. 우리는 전일성을 헐뜯거나 파괴하는 것을 악이라고 부르고, 전일성을 지지하고 촉진하거나 지탱해주는 것을 선이라고 부를 수 있다.²⁵⁰⁾ 융은 신만이 전일적 존재가 아니라 인간도 전일적 존재라고 하였다. 그는 인간이란 경계를 정하기 어려운 전체, 단지 상징적으로만 표현될 수 있는 말로 하기 어려운 총체(totalsity)이며, 인간이 지니고 있는 의식적 무의식적인 요소의 총계를 지시하는 말로 자기라는 말을 사용하고 있다고 하였다.²⁵¹⁾

융은 오늘날 기독교 세계가 대결하고 있는 현실을 보면 악이 하나의 원리로 서 등장하고 있음을 알 수 있다고 한다.²⁵²⁾ 기독교가 처리해야만 하는 부정, 횡

248)C. G. Jung, *Answer to Job*, Collected Works, XI(New Jersey: Princeton University Press,1969), p.358.

249)C. G. Jung, *Psychology and Religion*, p.122.

250)J. A. Sanford, op.cit., p.236.

251)C. G. Jung, *Psychology and Religion*, p.164.

252)선과 악은 principia이다. 원리라는 말은 prius에서 나온 것으로서 “이전에”, “시초에” 존재하는 것을 말한다. 가장 최후에 생각할 수 있는 principium

포, 허위, 굴종과 양심의 압박과 작금의 9.11.테러, 미국의 이라크 침략 등을 볼 때 악은 더 이상 피할 수 없는 처리해야만 하는 대상이 되었다. 용은 이런 악의 현실성은 20세기 기독교가 얼마나 침식되어 빈껍데기로 남게 되었는지를 철저히 입증하고 있다고 말했다.²⁵³⁾ 그는 이러한 악은 이제 더 이상 선의 결핍(privatio boni)²⁵⁴⁾이라는 완곡한 표현으로 과소평가될 수 없는 것이 되었다고 한다.

우리에게 경험될 수 있고 바로 앞에 놓여있는 현실세계에서 어찌 악이 사실이 아니겠는가? 악은 무서운 사실이다. 이것은 모든 개개인의 삶에서 그러하다. 악의 원리를 현실적인 것으로 보고자 한다면 마귀(Teufel)라고 불려도 좋을 것이다. 나는 개인적으로 선의 결핍론이 아직도 유용한 것으로 보기 힘들다.²⁵⁵⁾

샌포드(J. A. Sanford)는 용이 선의 결핍론을 비판하는 이유를 세 가지로 정리한다.²⁵⁶⁾ 첫째 일방적으로 밝은 그리스도상은 자기가 대극의 결합이라는 사실과 모순된다. 둘째 악을 신성으로부터 분리시키는 것은 악에게 지나친 자율성을 주어 인류에게 엄청난 해를 끼친다. 왜냐하면 선의 결핍이론은 인간으로 하여금

은 神이다. C. G. Jung, 분석심리학에서의 善과 惡, 세계문화전집31(서울:삼성당, 1980), p.177.참조.

253)Aniella Jaffe, *Erinnerungen Traume, Gedanken von C. G. Juug*, p.372.

254)선의 결핍론은 오리겐이 맨 먼저 주장하였고, 이어서 가이사라의 바실(Basil), 아레오파고의 디오니시우스(Dionysius) 등이 여기에 포함되며, 어거스틴이 대표적인 신학자이다. 어거스틴은 일원론을 주장하고, 하나님께서 만드신 이 세계와 피조물이 선하다고 주장하는 동시에, 악에 대하여 하나님께 책임을 돌리거나 혹은 악을 하나님과 동등한 원리로 삼지 않으면서 악의 존재를 설명하는 일에 심혈을 기울였다. 그는 자신의 고백록에서, 악이 선의 결여에 불과하다는 것을, 실로 악은 존재를 갖고 있지 않다는 것을 알지 못하였다고 고백하고 있다. St. Augustinus, *The Confession of St. Augustinus*, 김기찬역, 『성 아우구스티누스 고백록』 (서울: 크리스찬다이제스트, 2000), p.76.

255)C. G. Jung, 『분석심리학에서의 善과 惡』, 세계문화전집31(서울:삼성당, 1980), p.188.

256)J. A. Sanford, *The Evil : The Shadow Side of Reality*, pp.232-233.

악의 실재를 부인함으로써 잘못된 안전에 빠져들게 하기 때문이다. 그런 이유에서 정서적으로 그 이론에 반대한다. 셋째 선이 실재한다면 악도 실재해야만 한다. 왜냐하면 선과 악은 논리적으로 동등한 한 쌍의 대극이기 때문이다.

융은 악을 하나의 원리로서 경험적이며 현상학인 입장에서 접근하고 있음을 알 수 있다. 그는 악을 해결할 수 있는 방법으로서 전체성을 제안하고 있다. 융은 대극성을 체험하지 않고는 전체성을 경험할 수 없고, 신성한 형상에 내면적으로 다가갈 수 없다고 한다. 김성민은 그리스도처럼 내면에 있는 자기 원형을 따라서 대극을 통합하고 전체성을 실현시키는 것이 개성화의 과정이라고 하면서, 개성화 과정은 내면에 있는 악인 그림자를 직면하고 그림자를 통합하는 것으로부터 시작하는데, 사람들이 그리스도를 알고 그리스도를 본받으려고 할 때, 내면에 있는 모호한 그림자와 어둠을 깨닫지 않을 수 없다고 하였다.²⁵⁷⁾ 즉 무의식을 탐구해감으로써, 개체는 인간 본성의 심연에 있는 대극성과 직면하게 되며, 그림으로써 개체는 빛과 어둠, 그리스도와 악마를 아주 직접적으로 경험할 수 있는 것이다.²⁵⁸⁾ 한마디로 전일성 혹은 전체성이란 선악의 대극을 religio함으로써 대극에 빠지지 않게 되고, 이로써 선과 악이라는 대극을 전체(wholeness)로서 통제할 수 있게 되는 것을 말한다.

자기 즉 보다 높은 전체성의 체험을 통해서 마야나 대극의 회몽으로부터 빠져나오고 있다는 사실을 확인한다. 그는 어둠과 광명이 이 세계를 만든다는 것을 안다. 나는 다만 이 대극을 함께 관조함과 대극성으로부터 나를 해방시켜 중심에 도달하게 함으로써만 이 대극을 지배할 수 있게 된다. 내가 대극에 지배받지 않게 되는 것은 오직 이 길 뿐이다.²⁵⁹⁾

융은 사탄이 통합되지 않는 한, 이 세계는 치유될 수 없으며, 인간도 구원받을 수 없다고 하였다. 그렇다면 악을 대표하는 사탄을 어떻게 통합될 수 있을까? 단 하나의 가능성만이 있을 뿐이다. 그것은 악을 이해하는 것, 즉 악을 의식의 수준으로 끌어올리는 것이다. 이 일은 대단히 복잡한 상징 과정으로서 얼마

257) 김성민, “융과 내면적 그리스도”, 한국목회상담협회대회 제5차 및 제 8차 학술강연(2002. 5. 18.), p.46.

258) C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, pp.30-31.

259) C. G. Jung, 『분석심리학에서의 선과 악』, p.183.

간 개성화라는 정신적 과정과 일치한다고 하였다.²⁶⁰⁾ 이제 우리는 악을 다루는 법을 배워야 한다. 왜냐하면 악이 우리와 함께 살고자 하기 때문이다. 그래서 우리에게서 하나의 새로운 방향설정, 즉 철저한 자기인식이 필요하다. 자신의 전체를 가능한 한 최대한 인식할 필요가 있다. 그래야 선에도 악에도 중독되지 않을 수 있다. 선악의 중독을 피하기 위해서는 선악에 대한 관조가 요청된다. 즉 자신이 선을 행할 수 있으며, 과렴치한 행위를 할 수 있는지도 가차없이 인식해야 한다. 오직 자기 인식의 바탕 위에서만 우리는 본능과 만날 수 있고, 인간 존재의 핵이며 기층에 접근할 수 있기 때문이다.

우리가 악과 접촉하면 거기에 빠져들 심각한 위험이 개재하고 있다. 그러므로 우리는 이제 악에 빠져들어서는 안된다. 그리고 선에 빠져서도 안된다. 사람들이 선에 빠져버리면 그 선은 도덕적인 성질을 잃게 된다. 그 자체가 나쁘기 때문이 아니라 우리가 그것에 빠져 버림으로써 나쁜 결과로 발전하기 때문이다. 어떤 형태의 중독성도 중독되는 대상이 알콜이든 아편이든 혹은 이상주의든 간에 악에서 나온 것이다. 우리는 선악의 대극에 더 이상 빠져들도록해서는 안된다.²⁶¹⁾

융의 이러한 전일성 혹은 사위일체는 악의 원리 혹은 악의 현실성을 인식해야 한다는 측면에서 이해할 수 있다. 그러나 기독교의 중요한 상징인 예수 그리스도의 십자가 사건과 부활이 바로 이 악의 원리와 현실성을 설명해줄 수 있는 근거가 될 수 있다. 다만 악은 하나님의 무한한 능력에 의해서만 극복될 수 있으며, 인간의 본성은 악의 세력들에 너무 쉽게 상처를 입기 때문에, 악에 대해서 너무 낙관적이어서 안된다는 융의 지적은 옳다.²⁶²⁾ 즉 악의 문제가 지적인 차원이나 감정적인 차원에서 해결되었다고 생각하는 것이 심각한 문제이다. 융이 말한대로 인간을 전체로 이해하는 자기 인식의 심리학이 필요하다. 다만 사위일체의 주장을 다음과 같은 의미에서 사용한다면 수용할 수 있다.

260)R. F. C. Hull · W. McGuire, eds., C. G. Jung *Speaking*, J. A. Sanford, *The Evil : The Shadow Side of Reality*, p.242. 재인용.

261)Aniella Jaffe, *Erinnerungen Traume, Gedanken von C. G. Juug*, pp.374-375.

262)J. A. Sanford, op.cit., p.253.

이것이 순전히 의식적인 입장을 기반으로 한 태도에서, 무의식을 포함하는 태도로의 변화를 의미하는 한, 융의 말은 심리학적으로 옳다. 이것은 악마를 인정하고 포함하는 것을 의미한다. 그러나 이것은 악마를 받아들이는 것을 뜻하지 않는다. 이것은 또한 본래부터 존재하는 악을 드높이는 것도 의미하지 않는다. 이것은 악의 불가피성을 받아들이고, 그것을 변화시키려고 시도하는 것을 의미한다.²⁶³⁾

3. 개성화와 상징, 신화, 종교체험

융에 의하면 인간의 정신은 의식과 무의식이라는 대극으로 구성되어 있다. 이러한 대극 관계 속에서 정신 에너지가 발생하고, 이로 인해 필연적으로 긴장과 불균형을 초래하게 된다고 융은 보았다. 따라서 치료도 이러한 정신의 대극 관계를 어떻게 화해와 치유의 통합적 관계로 이끌어 가느냐에 달려있는 것이다. 융에게 있어서 이러한 과정이 바로 개성화의 과정이다. 이런 맥락에서 개성화 과정은 자기실현과 치료와 구원의 여정이라고 할 수 있다. 그런데 이 구원의 과정은 심리학적으로 밖에서 오는 것이 아니라 인간의 내면 깊은 곳에서 자율적이며, 초월적으로 그리고 보상적으로 보내주는 신화와 상징들을 우리들이 어떻게 대면하고 경험하느냐에 달려있다. 즉 무의식이 보내주는 상징, 신화를 통해서 치유와 화해와 통합의 과정을 성취할 수 있다. 이것이 바로 자기인식의 과정이며 구원과 성숙의 과정이다. 우리는 앞으로 상징과 신화 그리고 종교체험의 개념과 형성과정 그리고 그것들의 기능들을 좀 더 구체적으로 살펴볼 것이다.

1) 상징

융은 무의식이 상징을 산출하는 것을 자연현상으로 이해하였다.²⁶⁴⁾ 엘리아데 (M. Eliade)도 바로 이러한 상징은 무의식으로부터 산출되는 것으로서 인간을 보편적인 것으로 인도한다고 하였다.

무의식은 끊임없이 무수한 상징들을 제공해준다. 이들 상징은 각각 마음의

263)Ibid., p.255.

264)J. L. Henderson, “고대 신화와 현대인,” C. G. Jung, *Man and His Symbol*, p.108.

평정을 보증하거나 회복하기 위해 어떤 특정한 메시지를 전달하거나, 어떤 특수한 사명을 다하는 역할을 한다...상징은 단지 세계를 열려있도록 할 뿐만 아니라, 종교적 인간이 우주적인 것에 접근하도록 도와준다. 왜냐하면 인간이 자신의 특수한 상황을 벗어나 일반적이고 보편적인 것으로 자신을 여는 것은 상징을 통해서이기 때문이다.²⁶⁵⁾

상징이란 무엇일까? 상징이란 헬라어 sym(함께)과 ballein(던지다)는 단어가 합해서 된 말이다. 그래서 상징이란 어떤 추상적인 이념과 가시적인 표현을 동시에 주는 것이어야 한다. 즉 어떤 개념을 그대로 표현한다거나 또는 암시를 주려는 것이 아니라, 그 상징으로 말미암아 그 무엇이 회상되는 것이어야 한다.²⁶⁶⁾ 본래 가지고 있는 있던 의미와 그것을 넘어서는 초월적인 의미를 동시에 표현할 수 있을 때 비로소 상징이 존재하게 된다. 그런데 상징이 표상하는 일차적인 의미와 그것에서 표상되는 이차적인 의미 사이에 아무런 연관성도 없이 무작정 두 개의 의미가 결합해서 상징이 되는 것은 아니다. 일차적인 의미와 이차적인 의미 사이에 어떤 유비적인 관계가 있어야 한다.²⁶⁷⁾

상징의 일차적인 의미를 제공하는 자료는 그 문화권 속에서 사는 사람들이 전혀 모르는 것이 아니다. 용에 의하면 상징은 일상생활에서 늘 귀에 익은 용어

265)M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, 이은봉역, 『성과 속』 (서울: 도서출판 한길사, 2003), p.188.

266)T. A. Stafford, *Christian Symbolism in the Evangelical Churches*, 김동수역, 『기독교의 상징』 (서울: 기독교서회, 1964), p.7.

267)김성민, 『분석심리학과 기독교』, p.45.

268)C. G. Jung, *Man and His Symbol*, 이부영역, 『인간과 상징』 (서울: 집문당, 2000), p.16.

269)김이곤, 『출애굽기의 신학』 (서울: 한국신학연구소, 1989), p.51. 핑크(A.W.Pink)는 불붙은 가시떨기는 첫째 하나님의 은혜의 복음을 상징적으로 보여주며, 둘째 이스라엘 민족의 상태를 보여주는 것이며, 셋째 에집트 노예기간 동안 기적적으로 이스라엘에 대한 하나님의 보존하심을 보여준다고 하였다. 이와 같이 잘 알고 있는 낫익은 스네라는 식물의 연약함과 이스라엘의 현상태 그리고 그들을 보존하시는 하나님의 은혜 등을 상징적으로 보여주는 것이다. A. W. Pink, *Gleanings in Exodus*, 지상우역, 『출애굽기』 (서울: 도서출판 엠마오, 1987), pp.42-44.

270)C. G. Jung, *Man and His Symbol*, p.87.

나 이름, 심지어 그림이지만 그것은 관습적인 잘 알려진 의미뿐만 아니라 아직 표현 안된 어떤 특수한 의미를 내포하고 있어야 한다.²⁶⁸⁾ 출애굽기 3장에 보면, 모세가 호렘산에 갔다가 가시떨기에 불이 붙었지만 사라지지 않는 타도타버리지 않는 불꽃을 보게 된다. 가시떨기는 호렘산에서 흔하게 볼 수 있는 관목이다. 이 스네(seneh)라고 하는 가시떨기는 너무나 연약해서 여름의 사막 열기가 가열되면 인위적인 가열작용이 없이도 쉽게 발화되고, 그리고 일단 발화되면 그 연약성 때문에 즉시 소멸되어 버리는 식물이다. 그런데도 불구하고 그 연약한 스네가 타서 사라지지 않는 현상을 모세가 보고 있는 것이다. 야훼 하나님께서 바로 이 연약하고 보잘것없는 스네 가운데 현현하셨다. 모세는 과연 이 현장에서 무엇을 보고 무엇을 느끼고 있을까? 김이곤은 이 장면을 다음과 같이 해석한다.

야훼 하나님이 연약한 떨기 안에 현존한 이유는 이스라엘의 하나님 야훼는 약한 자, 고난받는 자, 그리고 놀림받는 자와 함께 하는 신이라는 것과 그러므로 야훼는 지배논리를 추종하는 모든 사람의 눈에는 포착되지 않는 더 강한 불꽃으로 태양열의 위협으로부터 “스네” 떨기를 지켜주시는 분이라는 것을 저 좌절 속에 빠진 모세에게 계시하려는 것이 그 이유라고 하겠다.²⁶⁹⁾

그렇다고 하면 상징이 낯익은 이미지를 빌려서 나타내는 것은 무엇일까? 그것은 우리 마음속에 있는 정신적인 내용이다. 무의식의 심층에 깃들여 있지만 아직 명확하게 드러나지 않은 그 무엇이, 상징의 일차적인 의미와 연관되어 드러나려고 하는 것이다. 즉 일차적인 의미와 관계가 있지만 그것을 초월하여 독립적으로 존재하는 것이다.

호렘산 가시떨기에서 모세가 하나님을 만나고 난 다음 애굽에서 고통받고 있는 히브리 노예들을 구원하기 위해, 자신이 도망하여 나온 애굽으로 다시 돌아간다. 다시 돌아가기 싫은 에집트가 바로 모세가 다시 하나님의 사명을 받들어야만 하는 땅이었다. 가기 싫지만 가야만 하고, 갈 수밖에 없는 땅이 바로 에집트였다. 어떤 의미에서 에집트는 모세에게는 대극의 현실이었다. 모세가 갈 수 없고 가기 싫어하는 에집트를 향하여 갈 수밖에 없는 것은, 타도 타 버리지 않는 가시떨기 가운데서 나타나신 하나님을 만났기 때문이었다. 용은 우리의 실존은 이처럼 대극으로 이루어져있다고 한다.

271)C. G. Jung, *Man and His Symbol*, p.90.

인간의 현실생활의 준엄한 대극성의 복합, 즉 낮과 밤, 출생과 죽음, 행복과 불행, 선과 악 등으로 이루어진다는 것은 슬픈 진실이다. 우리는 한쪽이 다른 한쪽보다 우세한 것인지, 즉 선이 악을 이길 것이며, 기쁨이 고통을 물리칠 것인지 조차 확신을 못하고 있다. 인생은 싸움터이다. 항상 그래왔고, 앞으로도 항상 그럴 것이다.²⁷⁰⁾

이러한 현실의 대극성을 통합시키고 화해시키는 것이 상징이다. 창세기에 나오는 저주의 상징인 가시떨기 그리고 인생 사막의 가장 연약한 가시떨기, 바로 그 가시떨기 속에서 모세는 하나님을 만나고 잃어버렸던 사명을 다시 자신의 것으로 통합시킨다. 이와 같이 인생에 의미를 부여하는 것이 종교적인 상징의 역할이라고 융은 말했다.²⁷¹⁾ 융은 푸에블로 인디안들이 자신들을 아버지 태양(Father Sun)의 아들이라고 믿고, 이 믿음은 그들의 한정된 존재를 훨씬 넘어설 줄 아는 시야와 목표를 그들의 인생에 나누었다고 하였다. 그는 바울을 예로 든다. 바울이 자신을 떠돌이 양탄자 직조공 이상 아무 것도 아니라고 확신했었다면, 예수 그리스도의 종 바울이 되지 못했을 것이다. 그의 참된 인생의 의미는 그가 하나님의 사자라는 내적 확신 속에 존재하고 있었다. 어떤 사람은 그가 과대망상증을 앓고 있었다고 비난할지 모른다. 그러나 이 생각은 역사의 증언과 후세의 판단 앞에 설득력을 잃어버리고 만다. 왜냐하면 그를 사로잡은 신화는 그를 단순한 직공 이상의 어떤 것이 되게 만들었기 때문이다.

그렇다면 상징은 어떻게 해서 형성되는 것일까? 앞에서 살펴 본 바와 같이 무의식으로부터 상징이 산출된다. 융은 상징을 자연적인 상징과 문화적인 상징으로 분류하였다. 자연적인 상징이란 꿈에서 나타나는 상징을 말하는 것이고, 문화적인 상징은 종교의 상징을 의미한다. 융이 특별히 관심을 갖는 것은 꿈의 상징이다. 왜냐하면 종교상징은 현대인들의 지성과 과학과 합리주의에 의해서 질식해버렸기 때문이다.

문화적 상징들은 ‘영원한 진리’를 표현하기 위해서 사용되어 왔으며, 아직도 많은 종교에서 사용되고 있다. 이 상징은 많은 변환을 거치고, 어느 정도 의식적인 발달을 이루는 장구한 과정을 거쳐서 여러 문명사회에서 받아들인 상(像)이 된 것이다.²⁷²⁾ 엘리아데(M.Eliade)에 의하면, 종교는 성의 경험을 지칭함으로써

272)C. G. Jung, *Man and His Symbol*, pp.93-94.

존재, 의미, 참과 같은 개념에 참여하며, 이렇게 될 때 종교라는 용어는 여전히 유용한 것으로 통용될 수 있다고 가능성을 열어 보였다.

그 무엇으로도 환원될 수 없는 고유한 실재가 세상에 존재한다는 확신없이, 인간 정신이 어떻게 활동할 수 있을까를 생각하기 어렵다. 또한 인간의 여러 가지 충동과 경험에 대한 의미를 부여함 없이, 인간 의식이 어떻게 활동할 수 있을까를 생각하는 것 역시 불가능하다. 참되고 의미있는 세계에 대한 인식은 본래 성의 발견과 관계가 있다.²⁷³⁾

성(聖)의 경험은 혼돈되고 공포로 가득 찬 미지의 세계에 존재, 의미, 참을 드러냄으로써 체계적인 사유의 길을 마련해준 것이다. 이런 시각에서 종교적 상징들은 합리적인 관점에서 보면, 무의미하고 황당해 보이지만 그것을 무시하는 것은 어리석은 것이다. 왜냐하면 그 상징들은 우리들 정신 구조의 중요한 구성요소이며 인간 사회를 구축하는 원동력이기 때문이다.²⁷⁴⁾ 그러나 과학적인 이해가 발달하고 인간의 지성과 이성이 진보함에 따라서 자연과 세계의 표면에서 성이 다 제거되고 말았다.

그러나 이러한 현상은 꿈의 상징에 의해 보상이 된다. 즉 우리의 무의식 속에는 아직도 성이 살아있기 때문이다. 융은 그 증거로 13이라는 숫자가 아직도 금기시되는 것, 그리고 비합리적인 편견과 투사, 소아적인 환상에 사로잡힌 사람들이 아직도 많이 있는 것 등을 그 예로 들고 있다. 꿈의 상징은 우리에게는 낯설고 이해 불가능한 자연의 언어로 그 내용을 표현하기 때문에, 이 자연의 언어를 합리적인 언어와 개념으로 번역해야 할 과제를 안고 있다고 한다.²⁷⁵⁾ 융의 무의식의 심리학이 바로 이러한 과제를 수행하는 체계라고 할 수 있다.

이러한 상징의 기능은 무엇일까? 김성민은 상징의 기능을 네 가지로 정리하고 있다.²⁷⁶⁾ 첫째로 상징은 그 대상을 단순하게 가리키는 것이 아니고 그 대상에

273)M. Eliade, *The Quest : History and Meaning in Religion*, pp.7-8.

274)C. G. Jung, *Man and His Symbol*, p.94. 융은 종교를 갖지 않고도, 생활이 순조롭게 진행될 때는 종교의 의미를 알지 못하지만, 고통이 찾아올 때는 달라진다고 한다. 그 때가 되어서야 사람들은 돌파구를 찾고 인생과 고통과 고통의 체험의 의미를 되새겨보기 시작한다고 하였다. Ibid., p.87.

275)C. G. Jung, *Man and His Symbol*, pp.95-96.

참여하는 기능을 한다. 대상을 단순히 가리키는 것을 기호(sign)라고 한다면, 대상에 참여하는 것을 상징이라고 한다. 앞에서 언급한 바와 같이, 상징을 생산하는 것은 무의식 즉 원형의 기능이다. 이 원형은 상(image)과 정동(emotion)으로 구성된다. 융은 이들 두 측면이 동시에 존재할 때에만 원형에 관하여 이야기할 수 있다고 하였다. 상(image)만 있을 경우, 그것은 단어 상(像)일 뿐 아무 효과가 없다. 그러나 정동(emotion)이 그 임무를 다할 때, 그 상은 신성력(정신적 에너지)을 얻게 된다. 그것은 동적인 것이 되어 어떤 결과가 거기서 반드시 생기게 된다.²⁷⁷⁾ 바로 이 정동이 대상에 직접 참여하여 그 대상과 하나가 되게 하는 것이다.

둘째로 상징은 두 개의 실재를 이어주고 궁극적으로 통합시키는 기능을 한다. 융은 상징은 우리의 마음속에 있는 대극들을 화해시키고 재통합시킨다고 하였다. 이 통합의 기능은 원형의 초월기능에 의해 의식과 무의식이라는 대극이 합일되는 것을 말한다. 고대 희랍세계에서는 두 친구가 헤어질 때 하나의 동전이나 반지를 둘로 나누어 가졌다가, 다시 만나면 그 반쪽을 서로 내밀어 그것이 서로 맞아 원래의 하나로 되었을 때 서로 친구로 인정했다고 한다. 두 개의 반쪽이 서로 맞는 것이 바로 상징이다. 상징이란 이처럼 두 개의 다른 실재가 합쳐져서 원래의 하나로 되는 것을 말한다. 이런 의미에서 상징은 근본적으로 하나의 다리(bridge)의 역할을 하는 것이다.²⁷⁸⁾ 상징을 매개로 해서 의식과 무의식이 만나는 것이다. 융은 이것을 전일성이라고 하였다. 전일성이란 우리가 마치 무엇이 라고 말할 수 있는 그런 지적 대상이 아니다. 그러므로 융은 상징을 체험되어질 어떤 것이라고 하였다. 체험되어질 어떤 것이란 의미를 말한다. 따라서 상징이란 의미상(Sinnbid)이다.²⁷⁹⁾ 이와 같이 분열되어 있던 것이 통합되는 것을 개성화라고 한다. 폰 프란츠(M.L.von Franz)는 지구상의 모든 종교제도는 거의 모두 개성화 과정이나 또는 적어도 그 과정의 어떤 단계를 상징화하거나 이미지를 내포하고 있다고 하면서, 기독교 국가에서 자기는 제 2의 아담, 즉 그리스도에게 투사된다고 하였다. 기독교인들에게는 예수 그리스도가 분열을 극복하고 통합과

276)김성민, 『분석심리학과 기독교』, pp.49-51.

277)C. G. Jung, *Man and His Symbol*, op.cit., p.97.

278)W. B. Clift, op.cit., p.82.

279)이죽내, “분석심리학적 정신치료”, 윤순임외 15인, 『현대상담심리치료의 이론과 실제』 (서울: 중앙적성출판사, 1995), p.98.

화해의 길을 보여주는 상징인 것이다.²⁸⁰⁾

셋째로 상징은 사람들에게 계시를 전달해준다. 심리학적인 의미에서 계시란 인간 정신의 심층에 깊숙이 숨어있던 진리가 의식 세계로 표출되는 것을 말한다. 무의식은 끊임없이 무수한 상징들을 제공해주고, 이들 상징은 각각 마음의 평정을 보증하거나 회복하기 위해 어떤 특정한 메시지를 전달하거나, 어떤 특수한 사명을 다하는 역할을 한다.²⁸¹⁾ 마치 모세가 타도 타버리지 않는 가시떨기에서 하나님을 경험하고 난 다음 하나님의 명령으로 히브리 노예들을 출애굽 시킨 것과 같다. 상징은 이렇게 우리 영혼을 각성케 하는 원형적 이미지를 드러내고 내면적이며 무의식적인 실재를 표현하기 때문에, 우리 삶의 실존적인 가치를 드러내주며 우리 삶의 진실을 계시하는 것이다.²⁸²⁾

끝으로 상징은 무엇이든지 그것을, 그것과 다른 어떤 것으로 변형시키는 기능이 있다. 기독교의 상징 가운데 가장 영향력 있는 것은 십자가이다. 나타프(G. Nataf)에 의하면, 십자가는 기독교 시대 전부터 존재하던 세계적인 상징으로서, 중동지방 뿐만 아니라 극동지방과 아메리카 대륙에서도 발견되는 가장 오래된 상징 중의 하나이다. 신비하게도 십자가의 수평방향의 가로대는 지상의 차원인 수동적인 축을, 수직선은 천상의 차원인 능동적인 축을 상징한다.²⁸³⁾ 그런데 기독교인들에게 십자가는 예수 그리스도를 상상하게 만들고, 그리스도와 함께 우리는 십자가에서 죽고 부활하는 것을 상상하면서 하나님의 은혜에 감격하게 만든다.

2) 신화

280)M. L. von Franz, “개성화과정”, C. G. Jung, *Man and His Symbol*, p.233.

281)M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, p.188.

282)김성민, 『분석심리학과 기독교』, p.50.

283)G. Nataf, *Symboles Signes et Marques*, 김정란역, 상징·기호·표지(서울: 열화당미술선집, 1997), p.118. 엘리아데(M. Eliade)에 의하면, 십자가를 세운다는 것은 땅을 정화하는 것, 그리고 어떤 의미에서 ‘새로운 탄생’에 대응한다. 왜냐하면 그리스도에 의하여 ‘낡은 것은 사라지고, 보라 새로운 것이 나타났기 때문이다.’ 새롭게 발견된 국토는 십자가에 의하여 새롭게 되고 재창조된다. M. Eliade,op.cit., p.63.

284)C. G. Jung, *Archetyp und UnbewuBtes*, p.239.

신화란 허황된 이야기, 믿을 수 없는 황당무계한 생각들, 혹은 인간들이 지어낸 재미있는 이야기 정도로 생각하는 경향이 있다. 그러나 신화는 집단무의식을 구성하고 있는 원형의 다른 표현이라고 융은 보았다. 그는 이 집단무의식에 신화를 만드는 구성요소가 있다고 주장하면서, 원형이 꿈이나 정신병적 환상의 산물에서와 마찬가지로 신화와 민담에서 나타난다고 하였다.²⁸⁴⁾ 이와 같이 융이 집단무의식을 상정하게 된 것은, 시공간적으로 전혀 관계가 없는 멀리 떨어져 있는 문명에서 나타나는 신화와 상징, 그리고 신화적 인물들 사이에 놀랄만한 유사성이 있음을 발견한데서 비롯되었다. 그래서 융은 원형을 “행동양식” 또는 “인간 본성에 속하는 성향들”이라고 하였던 것이다. 개인에게 있어서 원형은 무의식의 과정으로 자신의 의지와 상관없이 자율적이며 초월적으로 그리고 보상적으로 나타난다. 그 결과 원형의 존재와 의미는 단지 간접적으로만 추론될 수 있다고 융은 말하면서, 신화형성의 시원에 대해서 다음과 같이 말한다.

신화에서는 대부분 아주 먼 옛날로부터 이루어진 전통적인 형상화를 갖추고 있다. 그러한 전통적인 형상화는 오늘날 현존하는 원시인에게서 관찰되는 정신적 전제와 그 조건이 되는 원시적 태고 세계에까지 거슬러 올라간다. 이 단계에 있는 신화들은 세대를 거치면서 거듭 이야기되어 전해진 종족의 가르침이다.²⁸⁵⁾

원시인들은 현대인들처럼 명백한 일을 객관적으로 설명하는 것이 별로 중요하지 않았다. 원시인의 의식 상태는 문명인의 정신 상태와 비교할 때, 의식의 확장과 강도 면에서 훨씬 덜 발달되어 있었다. 원시인들의 사고와 의지와 같은 기능들이 아직 분화되지 않았고 의식 이전의 상태에 있었기 때문에, 태양이 떠오르고 지는 것을 보는 것만으로 만족하지 않았다. 이 외부적 관찰은 동시에 정신적 사건이 되어야 했다.

태양은 그 변환을 통해 근본적으로는 바로 인간의 심혼 속에 살고 있는 어떤 신이나 영웅의 숙명을 묘사해야만 하는 것이다. 여름과 겨울, 달의 변화, 장마철 등과 같은 모든 신화화된 자연 과정들은 이러한 객관적 경험의 비유에 불과한 것이라기보다는 오히려 심혼의 내면적이고 무의식적 드라마에 대한 상징적 표현이다.²⁸⁶⁾

285) C. G. Jung, *Archetyp und Unbewußtes*, p.240

그러므로 원시인의 자연인식은 근본적으로 무의식의 심적 과정의 언어이며, 겉옷과 같은 것이었다. 원시인의 이 무의식 속에는 신화를 생성시킨 모든 상들이 있으며, 원시인은 이 무의식의 드라마를 모든 크고 작은 자연의 과정에서 유추하여 재발견했던 것이다.²⁸⁷⁾ 결국 용은 신화형성의 전제 조건들이 ‘정신’ 자체의 구조 안에 나타나야만 한다고 본 것이라고 할 수 있다. 그런 의미에서 신화란 원형적인 만남의 이야기이며,²⁸⁸⁾ 이야기 형태로 발전된 상징이라고 할 수 있다.²⁸⁹⁾

그렇다면 신화는 인간의 삶에 어떤 기능을 하는 것일까? 캠벨은(J. C. Campbell)은 신화의 기능을 네 가지로 설명한다.²⁹⁰⁾ 첫째 신화의 신비주의적 기능이다. 우주가 얼마나 신비로운지 경험하는 순간 그리고 우리 인간이 얼마나 신비로운 존재인지를 깨닫는 순간, 우리는 이 신비로움 앞에서 경이로움을 경험하게 된다. 신화는 이러한 신비를 깨닫도록 문을 열어주는 역할을 한다. 그런데 오직 체험이나 살아있는 신화의 상징적 언어만이 이런 것들을 끄집어내주고 자아내게 할 수 있다.²⁹¹⁾

286)C. G. Jung, *Archetyp und UnbewuBtes*, p.109.

287)C. G. Jung, *Archetyp und UnbewuBtes*, p.110.

288)A. Samuels · B. Shorter · F. Plaut, *A Critical Dictionary of Jungian Analysis*, 민혜숙역, 『융분석비평사전』 (서울: 동문선, 1986), p.157.

289)P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, 양명수역, 『악의 상징』 (서울: 문학과 지성사, 1994), p.31.

290)J. C. Campbell, *The Power of Myth*, 이윤기역, 『신화의 힘』 (서울: 고려원, 1992), pp.80-82. 캠벨은(J. C. Campbell)은 꿈을 개인적인 꿈과 사회가 꾸는 집단적인 꿈으로 분류한다. 전자의 개인적인 꿈은 우리의 의식적인 삶을 지탱시키는 개인적인 심층의 어두운 체험이기에 개인적인 신화라고 할 수 있다. 반면에 후자는 사회가 꾸는 집단적인 꿈으로서 원형적인 꿈 혹은 신화 차원의 꿈이다. 바로 신화적인 꿈이 인간의 본질인 원형적인 자기를 드러내는 것이다.(pp.95-97)

291)W. B. Clift., op.cit., p.94. 폰 프란츠(M.L.von Franz)는 창28장에 야곱이 베고 잤던 돌을 자기의 상으로 등장한다고 하였다. 돌이 완전하고 영원한 것을 상징하기 때문에, 돌은 인간의 근원적인 성격을 보여주는 것이며, 이런 맥락에서 많은 사람들이 특히 아름다운 돌들을 해변에서 찾는 행동의 본질을 이해할 수 있게 된다고 하였다. 이런 측면에서 볼 때, 야곱의 신화는 신비의 문을 열어주며 앞으로 야곱에게 펼쳐질 세계의 의미와 진실을 보장해주는 신

둘째는 신화의 우주론적 기능이다. 이것은 과학이 관심하는 차원이다. 우리가 자연현상에 대한 설명을 원할 때, 창세기에 등장하는 창조신화를 읽어보지 않고 과학교과서를 뒤적거린다. 그런데 우리는 과학적 설명을 통해서 자연의 의미를 헤아릴 수는 없다. 자연의 의미는 창세기의 창조신화를 통해서 인간과 자연의 심오한 의미를 깨닫을 수 있게 된다. 과학적 사고방식은 본질적으로 인간에게 의미를 느끼게 해줄 수 없고, 신화나 종교가 가지고 있는 전통적인 의미 탐구를 시대에 뒤진 것으로 파악하는 경향이 강하다. 과학은 어떤 사건이 어떻게(how) 해서 발생했는지를 설명하는 반면, 종교와 신화는 그 사건이 왜(why) 일어났는지 말해준다. 즉 신화와 종교는 원인 분석의 관점이 아니라, 그 의미와 목적을 밝히고자 하는 주관적인 관점에서 자연현상을 보는 것이다.²⁹²⁾

셋째는 신화의 사회적 기능이다. 신화는 한 사회의 질서를 세우고, 그 질서를 유효하게 만든다. 즉 개인으로 하여금 신화를 공유하고 있는 사회집단에 소속되어 있다는 소속감을 가져다준다. 그래서 신화적인 조상의 자산을 잃으면, 마치 자신의 심혼을 잃어버린 것처럼 곧 파멸되고 도덕성을 잃어버리게 된다. 그런 의미에서 한 종족의 신화는 그들의 살아있는 종교이다. 따라서 신화를 잃어버리게 되면 반드시 도덕적 파멸이 뒤따라오게 된다.²⁹³⁾ “검은 돛배”²⁹⁴⁾라는 신화를 가진 원시부족이 있었다. 그들은 어려운 위기를 만날 때마다 조상신들이 탄 검은 돛배가 나타나 그들에게 필요한 물품들을 전달해주어서 어려운 고비를 극복했다. 그래서 그들은 어려운 시련과 위기를 겪을 때마다 “검은 돛대”의 신화를 믿으면서 좌절하지 않고 용기를 내어서 고난을 이겨냈다. 그러나 서양 선교사들이 들어오면서부터, 그들이 원주민들이 위기를 겪을 때마다 어려운 문제를 해결해주게 되었다. 이렇게 서양선교사가 조상신의 검은 돛배의 신화를 대신하게 되

화적인 원형적 꿈이다.(M.L.von Franz, op.cit., p.218.) 이러한 성의 경험은, 엘리아데(M.Eliade)가 말했듯이 혼돈되고 공포로 가득찬 미지의 세계에 존재, 의미, 참을 드러냄으로써 체계적인 사유의 길을 마련해주는 것이다. (M. Eliade, *The Quest : History and Meaning in Religion*, 박규태역, 『종교의 의미』 (서울: 서광사, 1990), pp.8-9.)

292) J. F. Bierlein, *Living Myths*, 배경화역, 『살아있는 신화』 (서울: 세종서적, 1999), p.25.

293) C. G. Jung, *Archetyp und Unbewußtes*, p.241.

294) 김성민, 『분석심리학과 기독교』, p.4.

면서부터 그들은 검은 돛배의 신화를 잃어버리게 되었고, 그들은 문명화된 도시 속으로 들어가 뿔뿔이 흩어져서 마침내 그 원시부족은 완전히 해체되었다고 한다.

넷째는 신화의 교육적인 기능이다. 이 기능은 캠벨이 특별히 중요하게 생각했지만 현대에서 가장 기능하지 못하는 부분이다. 신화는 우리가 누구이며, 그리고 우리에게 주어진 삶을 특정한 상황에서 어떻게 살아낼 것인가? 하는 문제에 대답을 준다. 이 질문에 대한 대답은 의미의 문제와 맞닿아 있다. 왜냐하면 의미의 문제는 내가 누구이며, 내가 왜 이곳에 있는지를 깨닫는 것과 관련되어야 풀리는 문제이기 때문이다. 그런데 의미를 인식하는 문제의 열쇠를 쥐고 있는 것은 언제나 신성(神性)이다.²⁹⁵⁾

3) 종교체험

융은 종교란 정신치료적 상징체계이며 개성화 과정의 인도자라고 이해하였고, 종교체험은 그 체험자에게 생명과 의미의 원천이 되며 새로운 빛을 던져주기 때문에, 체험자는 이 체험을 통해서 신의 실재에 접촉하게 된다고 하였다. 김성민은 종교체험과 개성화과정을 비교하면서 다음과 같은 유사한 점이 있다고 주장하였다.

첫째로 이 두 체험의 체험자는 각각의 체험을 통해서 자신의 내면적인 분열을 통합시키기 때문이다. 둘째로 이 두 체험은 모두 각성의 체험이라는 점에서 그 유사성을 발견할 수 있다. 즉, 융의 환자들은 개성화 과정을 통해서 자신의 내면에 있는 자기의 존재를 각성하고 스스로를 실현해 나갈 수 있도록 하는 한편, 종교체험자들은 종교체험을 통해서 죄 가운데 있는 인간의 실존 및 신과 그 자신의 밀접한 관계를 각성하게 된다. 셋째로 이 두 체험자들은 자기 또는 신적인 존재를 만남으로써 인격의 변환이 이루어진다는 특성을 가지고 있다. 일상적인 삶의 차원이외에 더 깊은, 혹은 더 깊은, 혹은 더 높은 차원이 있다는 사실을 각성하게 된 사람의 삶과 인격은 결코 그 이전의 그것과 같을 수 없는 것이다.²⁹⁶⁾

295)J. F. Bierlein, op.cit., p.27.

296)김성민, 『융의 심리학과 종교』, pp.331-332.

융의 입장에서 종교체험이란 누미노즘적인 성격을 띠고 있는 원형을 체험하는 것이다.²⁹⁷⁾ 이런 맥락에서 종교체험이란 체험자의 입장에서 보면, 타자(the other)에 의해서 일어나는 타율적이며 수동적인 경험이다. 융에게 있어서 이 타자는 무의식을 말한다. 그런 의미에서 볼 때, 종교체험은 무의식 속에서 무의식을 통하여 무의식으로부터 생겨나는 것이다. 즉 무의식을 체험하는 것을 종교체험으로 이해한 것이다.

융이 이해한 무의식은 프로이트가 발견한 무의식과는 다르다. 프로이트의 무의식은 의식적 합리성으로서의 정신의 이차과정과 구별해서 이드가 지배하는 일차과정 사고라고 한다면, 융의 무의식은 의식의 지시적 사고와 대비되는 비지시적 사고를 말한다. 융에게 있어서 비지시적 사고는 우리의 내적 실재가 표현하는 그 무엇을 일컫는 말이다. 비지시적 사고는 상(image)과 정동(emotion)을 통해서 자신을 표현한다. 융이 말한 무의식의 비지시적 사고는 항상 의식의 지시적 사고의 발전에 선행하며 그 발전을 계속적으로 후원해준다. 뿐만 아니라 융의 무의식은 인간 정신의 한 부분이 아니라, 인간정신 전체에 영향력을 행사하고 있으면서도, 인간의 통제를 벗어나서 독립적으로 존재하는 자율적 기능이라고 할 수 있다. 융은 이것을 집단무의식이라고 부르고, 이 집단무의식을 구성하고 있는 것이 바로 원형이라고 하였다.

그렇다고 해서 융이 프로이트가 발견한 무의식을 무시한 것은 아니다. 그의 무의식은 융에게는 개인적 무의식이라고 할 수 있고, 융이 독특하게 이해한 집단무의식의 구성요소인 원형은, 인류의 시간과 공간을 뛰어넘어 존재하는 종교와 신화, 상징과 신화, 종교체험과 민담, 그리고 꿈속에 존재하는 원형적 행동패턴으로서 유전에 의해서 계승되는 무의식적인 선형적 조건이며 그릇이라고 할 수 있다.

융에게 있어서 가장 중요한 원형은 자기(Self)원형이다. 이 자기원형은 인간 정신의 중심으로서 정신의 전체성을 나타내며, 정신의 원초적 조건인 대극합일의 상징으로 존재한다. 이 자기원형은 우리에게 낯설면서도 매우 가깝고, 우리 자신이면서도 우리에게 인식되지 않는 비밀스러운 체질을 갖춘 잠재적 중심이다. 그래서 자기의 소리를 들으면 치유의 효험이 있다고 한다. 폰 프란츠(M. L. von Franz)는 자아가 자기에게 하는 말을 은유적으로 다음과 같이 표현한다.

297)C. G. Jung, *Psychology and Religion*, p.122.

나는 당신의 아이이고 당신의 어머니입니다. 남들은 나를 맺어주는 동물이라고 부릅니다. 왜냐하면 나는 사람, 동물, 심지어 돌일지라도 내가 그 속에 들어가면 서로 연결시켜주기 때문입니다. 나는 당신의 운명, 객관적 자아입니다. 내가 나타나면 생의 부질없는 모험에서 당신을 구제합니다. 나의 안에서 타는 불꽃은 전자연 속에서 타고 있습니다. 만일 사람이 그것을 잃는다면 그는 이기적이며 외롭고 방향을 잃으면 약해집니다.²⁹⁸⁾

이런 의미에서 융은 자기원형을 ‘우리 안에 있는 하나님’이며, 우리의 전체 정신생활의 여러 시발은 피할 수 없이 이 중심에서 뿔어나 온 것이며. 모든 최상의, 최후의 목표는 이 중심을 향하는 것 같다고 하였다.²⁹⁹⁾ 그러나 융은 신(神) 자체가 아니라, 우리 안에 있는 신상(神像)에 대해서 말하고 있는 것이다. 이 신상은 신화와 종교 등에 나타나는 중요한 모티프로서 인간의 내면의 심층에서도 발견된다.

신이 도처에 편재하지만 바로 인간의 심혼 속에 있지 않다고 주장하는 것은 신성모독일 것이다. 사실상 신과 인간의 관계가 지니는 내밀함은 애당초부터 심혼을 하얗은 것으로 여기지 못하게 한다. 신과 인간의 어떤 친족관계를 말하는 것은 좀 지나친 것 같다. 그러나 어떠한 경우에서든지 심혼은 신과 맺어질 수 있는 가능성, 즉 신의 존재와 일치하는 점을 분명히 그 자체에 지니고 있다. 그러한 일치점은 심리학적 용어로 말하자면 신상의 원형이다.³⁰⁰⁾

융의 종교체험은 몇 가지로 정리할 수 있다. 첫째 종교체험이란 우리 안에 있는 하나님과의 만남이다. 둘째 종교체험이란 자아가 자기를 만나는 것이다. 셋째 자아가 자기를 경험한다는 것은 종교체험을 통해서 자신의 인격의 중심을 발견하며 대극합일을 통하여 전일성을 회복하는 것이다. 넷째 종교체험을 할 수 있는 직접적인 방법으로는 누미노즘을 체험하는 것이며, 간접적인 방법은 종교의 상징과 신화 그리고 교리 등을 통해서 배우는 것이다.

첫째 종교경험이란 바로 이 내 안에 있는 신과의 만남을 의미한다. 그래서 신상과 자신의 심혼 사이의 관계성을 알아야 한다. 이 관계성을 보지 못하면, 자신의 무의식 속에 이에 상응하는 상이 얼마나 많이 잠들어있는지 통찰하지 못한

298)M. L. von Franz, op.cit., p.216.

299)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.159.

300)C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, pp.18-19.

다. 그러한 내적 관조를 할 수 있으려면 관조 능력을 얻는 길이 열려야 한다. 심리학을 통하지 않고서는 그러한 길에 도달할 수 없다고 융은 말한다.³⁰¹⁾ 울라노프(A.&B.Ulanov)의 말대로 융은 종교를 위해 심층심리학이 수행하는 기능, 즉 한 개인의 자아를 무의식에 개방함으로써 자기(Self)의 성장을 가져오게 하는데로 나아갈 수 있게 하는 좋은 길을 제시한 것이며, 정신의 심층경험을 종교전통과 통합시킬 것을 권하고 있는 것이다.³⁰²⁾

종교체험은 우리 안에 있는 하나님을 경험하는 것이기 때문에 종교체험을 한 사람에게 그것은 절대적인 의미가 있다. 종교체험을 하는 사람들에게 그것은 모든 것을 의미한다. 즉 종교체험은 그 내용 여하와 관계없이 최고의 가치평가를 받아들이는 체험이라고 정의할 수 있다. 뿐만 아니라 종교체험을 한 사람에게 그것은 생명과 의미와 아름다움의 원천이 되고 세계와 인류에게 새로운 빛을 주는 위대한 재산이 된다. 이와같은 사람의 마음에는 신앙과 평화가 들어있다.³⁰³⁾ 융이 이처럼 종교체험을 중요시한 것은, 인간이 이 체험을 통해서 신의 실재에 접촉하게 되며, 온전에 이르게 되고, 진정한 의미를 부여받게 되기 때문이었다. 그러기에 융은 종교체험을 신의 은총으로 이해한다. 그리고 이 신의 은총을 심리학의 입장에서 설명하였던 것이다.

인간은 궁극의 진리가 무엇인지 알 수 없다. 그러므로 우리가 체험하는 한에 있어서 진리를 믿지 않으면 안된다. 그리고 만약 이러한 체험을 한 인생이 자기를 위해서나 또 자기가 사랑하는 사람을 위해서 더욱 건전하고, 더욱 아름답고, 더욱 완전하고, 더욱 의미있는 것이 된다면, 우리는 안심하고 이것은 신의 은총이었다고 말해도 좋을 것이다.³⁰⁴⁾

둘째 융의 입장에서 볼 때, 종교체험은 자아(ego)가 자기(Self)를 경험하는 것을 의미한다. 자아가 자기를 경험하는 것을 종교경험이라고 보기 때문에, 융의 입장을 제대로 이해하지 못하고 비판하는 사람들은, 융이 신의 대용품을 만들었다거나, 종교를 하나의 심리현상으로 축소하고 있으며 무의식을 종교현상으로

301)C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, p.22.

302)A. & B. Ulanov, op.cit., p.60.

303)C. G. Jung, *Psychology and Religion*, p.185.

304)C. G. Jung, *Psychology and Religion*, p.187.

격상시키고 있다고 비판한다. 이런 비판에 대해서 용은 다음과 같이 대답한다.

만일에 사람들이 내가 이렇게 말함으로써 ‘내적인 신’, 그러니까 ‘신神의 대치물’을 만들어냈다고 나를 비난한다면 그것은 오해입니다. 나는 경험론자이며, 경험론자로서 의식을 넘어선 전체성이 존재한다는 것을 경험적으로 증명할 수 있습니다. 이런 상위上位에 있는 전체성은 의식으로부터는 신비스러운 힘numinos으로 경험되고 무시무시하고 매혹적인 것으로 받아들여집니다. 경험론자로서 나는 다만 이 높은 전체성의 경험적 특징에 관심이 있을 뿐이며, 이 전체성 자체란 존재론적으로 말해서 언어로 기술될 수 없는 것입니다. ‘자기Selbst’란 결코 신神 대신에 있는 것이 아니고, 아마 神的인 자비를 간직한 그릇일지 모릅니다. 내가 신神의 대치물을 만들어냈다는 오해는, 내가 신을 믿지 않는 비종교적인 인간이어서 그런 사람에게는 오직 신앙에의 길을 가리켜 주어야 한다는 가정에서 연유되는 것입니다.³⁰⁵⁾

셋째, 심리학적으로 자아가 자기를 체험한다는 것은, 종교체험을 통해서 자신의 인격의 중심을 발견하며 대극을 합일하여 전일성을 회복하는 것이다. 이런 의미에서 종교체험은 두 가지 의미를 가진다. 먼저 우리는 종교체험을 통해서 우리의 중심 즉 자기상(像)인 신상(神像)에 도달하게 되는 것이다. 이것이 바로 용이 이해한 하나님 경험이다. 이런 측면에서 우리의 중심인 자기에 도달하는 것을 인간의 최상의 그리고 최후의 목표로 용은 이해하고 있다. ‘상징’에서 살펴본 바와 같이 그는 인간의 실존적 현실을 대극으로 이해한다. 그래서 우리는 대극 사이에 서있을 때, 필연적으로 자신의 고유한 자기가 무엇을 말하는 것인지를 느끼게 된다. 자신의 그림자를 그의 밝은 면과 동시에 인식하는 사람은, 자신을 양 측면에서 보게 됨으로써 중앙에 도달하게 되는 것이다.³⁰⁶⁾

그런데 자기원형은 긍정적인 측면과 부정적인 측면을 함께 가지고 있고, 도덕과 무관한 강력한 정동의 힘(신성한 힘)을 가지고 있기 때문에, 원형의 악에 사로잡혀서도 안되고 선에 사로잡혀서도 안된다. 왜냐하면 선이 나쁜 것이 아니라, 선의 빙의(憑依)가 부정적인 결과를 가져오기 때문이다. 따라서 이 대극에 빠지지 않기 위해서는 대극을 렐리기오(religio)하는 자세가 필요하다. 즉 대극을 함께 관조(觀照)함으로써, 그리고 대극성으로 부터 나를 해방시켜 중심에 도달하게 함으로써만, 이 대극을 지배할 수 있게 되어,³⁰⁷⁾ 마침내 인격의 중심인 자

305)C. G. Jung, *Mensch und Kultur*, pp145-46.

306)C. G. Jung, *Mensch und Kultur*, p.144.

기에 도달하게 되는 것이다. 융은 “이제는 내가 산 것이 아니요. 내 안에 그리스도께서 사신 것이라”고 한 바울의 말을 다음과 같이 해석함으로써 이것을 설명한다.

우리가 의식의 중심인 자아와 함께 무의식에 대면하고 무의식을 동화하고 있음을 상상한다면, 이 동화의 과정은 의식과 무의식이 서로 가까워지는 것이라고 생각할 수 있을 것이다. 이 때 전체 인격의 중심은 더 이상 자아와 일치하지 않으며, 의식과 무의식 사이의 중앙의 점이 될 것이다. 이것은 새로운 평형점일 것이며, 전체 인격의 새로운 중심잡기이고, 아마도 의식과 무의식 사이의 중심적 위치 때문에, 인격에 새롭고도 더욱 확고한 기반을 보장하는 어떤 잠재적인 중심이다.³⁰⁸⁾

롬7:19 이하에 보면, 선과 악 사이에서 갈등하고 있는 바울을 발견하게 된다. 그는 “선을 행하기 원하는 나에게 악이 함께 있는 것이로다”고 하면서 “오호라 나는 곤고한 사람이로다. 이 사망의 몸에서 누가 나를 건져내랴” 절규한다. 바울은 선과 악의 대극에 빙의되지 않고 관조한다. “내 속으로는 하나님의 법을 즐거워하되, 내 지체 속에서 한 다른 법이 내 마음의 법과 싸워 내 지체 속에 있는 죄의 법 아래로 나를 사로잡아오는 것을 보는도다” 이러한 렐리기오를 통해서 바울은 자기상의 중심인 그리스도를 만나게 된다.

다음으로 우리는 종교체험을 통하여 대극합일의 경험을 함으로써 전일성을 이루게 된다. 융은 인간 실존은 대극으로 이루어져있고, 그가 임상경험에서 가장 먼저 부딪히는 것이 대극의 현실이고, 개성화 과정에서 가장 처음 만나는 것이 그림자라고 하였다. 그런데 그림자의 의식화는 대극의 긴장을 가져온다. 그림자를 의식화하는 것이 분열과 대극의 긴장을 일으키지만 상징을 통해서 전일이 이루어진다. 이것은 처음에는 개인적인 성질의 대극이지만, 우리는 곧 주관적인 대극이 단지 세계 대극의 개별 사례에 불과하다는 통찰을 얻게 된다.³⁰⁹⁾ 자기는 바로 이러한 대극을 포괄하고 조정할 뿐만 아니라 대극을 합일하는 상징이다. 그러나 교회에서의 그리스도는 선만을 대표하기 때문에, 악마는 그리스도와 대극

307)C. G. Jung, *Mensch und Kultur*, p.146.

308)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.138.

309)Aniella Jaffe, *Erinnerungen Traume, Gedanken von C. G. Juug*, p.379.

을 이루게 되어서 기독교의 가르침과 근본적인 차이가 나게 된다. 즉 그리스도에게는 악이 존재하지 않고, 악은 악마에게만 존재한다.

자기는 대극의 합일이다. 이것이야말로 그리스도 상징과 본질적으로 다른 것이다. 교회가 대극문제에 최대한 양보한 것이 양성(androgyny)을 지닌 그리스도이다. 밝고 선한 것과 어둡고 악한 것의 대립은 해결되지 않은 갈등상태로 남아 있다. 왜냐하면 그리스도는 선만을 대표하고, 그의 짝인 악마는 악만을 대표하기 때문이다. 이러한 대립이야말로 현재까지도 해결되지 않는 실질적인 세계의 문제이다. 그러나 자기는 모든 면에서 정과 반을 나타냄과 동시에 합도 나타낸다는 점에서 역설적이다.³¹⁰⁾

이러한 융의 주장은 경험적이며 현상학적으로 이해해야 한다. 우리들이 그리스도를 경험할 때 최악의 문제로 인해서 심각한 갈등과 좌절을 느낀다. 왜냐하면 그리스도에게는 선만 존재하고, 우리에게서는 선을 발견할 수 없고 대신 악만 발견되기 때문이다. 우리 자신의 대극적 현실과 선과 악의 전체성이 우리에게 동시에 경험되기 때문에 갈등이 발생한 것이다. 즉 성령의 역사로 인하여 예수 그리스도를 경험할 때 죄의 문제로 인하여 심각하게 갈등하게 된다.

기독교의 도그마의 전제에 따르면 신은 삼위적 인격의 어느 누구에 있어서도 완전하고, 또한 솟아 나온 성령의 어느 부분에서도 전체로서 존재한다. 이렇게 모든 인간은 누구나 전일적인 신과 함께 신의 아들을 공유하고 있다. 이렇게 하여 신상의 대극복합(*complexio oppositorum*)이 인간 속에 들어오게 된다. 그러나 그것은 통일성으로서 나타나지 않고 갈등으로 나타난다.³¹¹⁾

그러나 우리는 스스로 대극의 현실과 선악의 전체성으로 인해 갈등을 느끼며 심각한 정신적 고통을 느끼지만, 오히려 이러한 아픔과 좌절을 통해서 하나님의 은혜를 경험하게 된다. 즉 우리들의 최악의 경험이 우리로 하여금 예수 그리스도를 깊이 경험하게 하며 하나님의 은혜를 감사하게 만드는 것이다. 사도 바울도 “죄가 넘친 곳에 하나님의 은혜가 넘쳤다”고 고백하였다. 바울이 죄를 깨닫게 된 것은 그리스도를 만남으로 가능해진 것이다. 그리스도를 만난 사람은 자

310)C. G. Jung, *Psychology and Alchemy*, Collected Works, XIII(New Jersey: Princeton University Press,1953), p.21.

311)C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, p.378.

신의 죄 문제와 싸울 수밖에 없다. 바울이 하나님의 은혜를 깨달으면 깨달을수록 자신이 하나님 앞에서 얼마나 무서운 죄인인지 경험하였다. 그래서 그가 순교하기 직전에 “죄인 중에 내가 괴수”라고 고백했던 것이다. 용이 “죄가 없이는 회개도 없고, 회개가 없이는 구원의 은총도 없다는 것, 더욱이 원죄가 없었더라면 세계 구원의 드라마가 상연되지도 않았을 것”이라고 한 말은³¹²⁾ 옳다. 즉 죄를 생각할 때마다 하나님의 은혜를 경험하게 되어서 선악에 사로잡히지 않고, 그리스도 안에서 거듭난 존재로서 통합된 삶을 살아가게 되는 것이다.

기독교에서 예수 그리스도를 가리키는 가장 중요한 상징이 십자가이다. 십자가는 4위성의 표상으로서 십자가 위에서의 결합의 형태로 대극을 합일한다.³¹³⁾ 십자가는 기독교의 핵심 상징으로서 악의 실재를 부인하지 않으면서도, 악이 가지고 있는 파괴력을 인정한 것이다. 십자가의 고난과 부활은 신적인 드라마가 궁극적으로 낙관적인 결론에 도달하게 됨을 보여준다. 왜냐하면 부활은 전일성의 궁극적인 불멸성을 상징하기 때문이다.³¹⁴⁾ 뿐만 아니라 십자가는 하나님의 사랑의 상징이다. 이 사랑은 용의 말대로 개체보다 우월한 전체, 하나인 것, 나눌 수 없는 것을 의미하는 것이다.

넷째 종교체험을 할 수 있는 통로는 직접적인 방법과 간접적인 방법으로 이해할 수 있다. 먼저 직접적인 방법은 바울의 다메섹 경험을 통해서 이해할 수 있다. 그는 다메섹 도상에서 부활하신 주님을 직접적으로 만나는 근원적인 체험을 한 다음, 그의 의식이 변하여 하나님을 두려움과 경외함으로 섬기며 날마다 그리스도를 위해서 죽는 삶을 살았다. 이것은 철저하게 바울 개인의 종교체험이었다. 이런 측면에서 직접적인 종교체험은 개인적인 성격을 가지고 있음을 알 수 있다. 바울의 경험을 볼 때, 직접적인 종교체험은 근원적인 누미노즘 체험의 사건 속에 있다. 바울은 그리스도를 만나는 체험을 통해서 의식이 변화되었고, 그 체험은 그의 삶 전체에 영향을 주며, 삶의 변형을 가져다주기에 충분할 만큼 강력한 정동을 불러내어 경건한 분위기를 창조하였고, 그리스도 안에 거할 수 있는 방향으로 움직여나갔던 것이다.

312)C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, p.43.

313)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.351.

314)J. A. Sanford, *The Evil : The Shadow Side of Reality*, 심상영역, 『악』 (강릉: 심층목회연구원, 2003), p.253.

누미노즘 경험은 의식이 점차로 확대되는 것으로 느껴지며, 의식의 확대는 경험 속에 담긴 역동적 요소에 대한 주의깊은 고려와 관찰에 전념할 수 있게 해준다. 인간은 그것에 대하여 공포와 경외, 사랑, 존경 등의 감정을 느낄 수 있을 것이며, 무엇보다도 그것을 매일의 삶 속에서 고려해야한다는 필요성을 받아들이게 한다.³¹⁵⁾

다음으로 간접적으로 종교체험을 하는 것이다. 이것은 어떤 의미에서 종교전통 안에 있는 통찰로서 집단적 견해라고 할 수 있는데 여기에는 전통 종교와 그의 도그마 등을 들 수 있다. 우리는 교회를 통해서 기독교의 신화와 상징 그리고 신조와 교리를 배우게 된다. 용에 의하면, 종파(Konfession)는 어떤 측면에서는 누미노즘 체험에 근원을 두고 있는 동시에, 누미노즘적 효과를 가지게 되는 어떤 특정한 체험 및 그로부터 결과한 의식의 변화를 향한 충성심, 신뢰, 신앙에서 유래한다고 할 수 있다. 신조(creed)도 근원적인 종교적 체험을 모아서 편집하고 교의화한 것이다. 따라서 개인의 경험을 보증해주는 역할을 수행할 수 있다. 왜냐하면 도그마는 집단적인 견해이기 때문이다. 올라노프(A.&B. Ulanov)는 교리와 신조는 비지시적 사고의 비이성적, 상징적, 정동적 성질에 물든 언어를 사용하며, 그 언어는 단순히 사적인 상징 언어보다 더 위엄있고, 보다 원만한 형태로 높여준다고 하면서 교리의 중요성을 다음과 같이 설명하였다.

교리는 개인의 신적인 것에 대한 경험과 무의식의 경험이 거할 수 있는 자리를 제공할 뿐만 아니라, 갑작스레 휩쓸려오며, 확실치 않은 모습으로 분출되어 나오는 존재의 타자성으로부터 개인을 보호해준다. 따라서 교리의 종교경험에 나타나는 또 다른 존재의 질서가 가진 낯선 성질에 대한 진정한 보호를 제공하며, 아울러 그것에 접근할 수 있는 길을 제공해준다.³¹⁶⁾

이러한 두 가지 종교경험을 정리해볼 때, 종교경험의 누미노즘적인 성격과 아울러 자율성을 발견할 수 있었다. 용은 자신의 환자를 치료한 임상경험을 소개하는 것을 읽어보면, 종교는 자신의 누미노즘적인 체험을 신중하게 렐리기오 하는 것이기 때문에, 환자는 자신의 체험에 대한 충분한 신앙 혹은 신앙심을 가지고 그 자리에 남아서 그 체험을 할 수 있었다고 한다. 환자가 자신의 체험에

315)A. & B. Ulanov, op.cit., pp.41-42.

316)Ibid., p.66.

충성심을 표하지 않으려고 할 때마다 혹은 무의식의 목소리를 등한시하려고 할 때마다, 곧바로 신경증의 상태로 되돌아가고 말았다. 그가 그 체험을 받아들이고, 그 무의식의 체험에 충성함으로써 치유를 경험할 수 있었다.

그래서 그는 그 불을 끌 수 없었고, 마침내 자기의 체험 속에 있는 이해할 수 없는 누미노제적인 성격을 받아들이지 않을 수 없었다. 그는 끌 수 없는 불이 신성하다는 것을 고백하지 않을 수 없었다. 이것이야말로 치유를 위한 절대불가결의 요건이었다.³¹⁷⁾

D. 요약

융의 집단무의식은 원형들로 구성되어 있다. 이 원형들 가운데 가장 중요한 원형이 자기(Self)원형이다. 자기란 융이 말하는 개성화과정을 인도하는 원형이다. 개성화란, 개성(個性)이 되는 것이며 잠재된 가능성으로서의 개성을 실현하는 것이다. 한마디로 고유한 자기 자신이 되는 것이다. 바로 이 개성화를 인도하는 것이 자기원형이다. 융은 자기상징이 가장 발전되고 분화되어 나타난 것이 그리스도상이라고 하였다. 그는 그리스도상이 자기의 심리학적 현상학과 정확히 일치한다고 보았다.

그러나 융은 경험적이며 현상학적인 관점에서 볼 때, 그리스도나 부처 등의 종교적 전제들이 너무 다양하고 더욱이 불확정적이기 때문에, 시간이나 공간 혹은 환경에 얽매이지 않는 하나의 용어로 표현하기 위해서 자기라는 말을 사용하게 되었다고 언급하였다. 즉 자기(Self)라는 심리학적 개념이 인간의 전체성을 전달하기에 충분히 확실하다고 본 것이다. 결국 융이 신(神)을 무의식의 어떤 역동적인 요소와 동일시하고 있음을 우리는 알 수 있다. 이런 측면에서 융은 무의식을 신격화시켰다고 하는 비판을 듣지만, 그러나 그가 심리학자로서 경험적이며 현상학적인 차원에서 작업을 한 것이기 때문에 어느 정도 이해가 가능하다.

개성화의 과정은 전일성 즉 전체성을 이루는 것이기 때문에 개성화를 이루기 위해서는 대극성을 체험할 수밖에 없다. 즉 인간의 내면에 있는 그림자를 경험하는 것이다. 그림자를 경험하는 것은 하나의 고통이며 모험일 수밖에 없다. 왜냐하면 자기 속에 마귀가 있다고 하는 것을 인정해야만 하기 때문이다. 그런데

317)C. G. Jung, *Psychology and Religion*, p.90.

융은 바로 이 점이 기독교의 본질과 융 심리학을 완전히 구분시켜준다고 하였다. 기독교에서 그리스도는 선을 대표하고 마귀는 악을 대표하는 것으로 보고 있다. 그러나 융은 이 마귀의 실재를 현실세계와 고대의 문헌들 그리고 임상경험 속에서 발견하여 악을 하나의 원리로서 정리하였다. 융은 특별히 오늘날 기독교가 처리해야 하는 현실세계의 부정과 부패, 억압과 폭력, 전쟁과 테러 등을 경험하면서, 기독교의 3위 1체 교리에 ‘사탄과 악’이라는 요소를 첨가하여, ‘4위 1체’를 주장함으로써 전일성을 이론적으로 정리하였다. 그에게 중요한 기준은 전일성이었다. 즉 전일성을 파괴하는 것이 악이며, 전일성을 지지하고 촉진하고 지지해주는 것을 선이라고 부를 수 있는 것이다. 그래서 융은 이 현실적인 대극과 악을 다룰 수 있는 자기인식의 심리학의 필요성을 역설하였던 것이다.

융이 악의 현실성을 인식시키기 위해서 4위 1체를 주장한 점은 이해가 되기도 하지만, 기독교 복음의 핵심사건인 ‘십자가와 부활’ 사건은 악의 현실성 문제를 설명하고 해결할 수 있는 실질적인 성경적 근거가 된다. 기독교인은 전일성을 위해서 악의 실재를 인식하고 분화시켜야 한다. 예수 그리스도의 십자가와 부활의 사건은 악의 현실성을 결정적으로 보여주는 사건이며, 동시에 이 악을 어떻게 극복할 수 있는지를 보여주는 길이 된다.

융의 입장에서 볼 때 개성화는 상징과 신화와 종교체험과 연결이 된다. 상징과 신화 그리고 종교체험은 모두 무의식을 체험하게 해주는 통로가 된다. 따라서 인간이 무의식이 생산해주는 상징과 신화와 종교체험을 하지 못할 때, 건강하게 살아갈 수 없다. 왜냐하면 무의식이 인간의 뿌리이기 때문이다. 이 무의식의 실재들과의 체험은 인간에게 치유를 가져다준다. 이 의식의 뿌리인 무의식과의 관계단절은 인간의 정신건강에 치명적인 해악을 가져다준다. 따라서 종교는 인간으로 하여금 이러한 무의식의 실재들과 접촉할 수 있도록 인도해주어야 한다. 왜냐하면 종교는 치유를 가능하게 하는 위대한 정신 치료적 상징체계이기 때문이다.

그렇다면 기독교는 어떻게 무의식의 실재들과 접촉을 가능하게 할 수 있는 것일까? 어떻게 잃어버린 하나님과의 관계를 회복할 수 있을까? 바로 이 질문에 대한 답을 찾아가는 것이 융 심리학의 개성화 과정이다. 융의 무의식은 프로이트의 개인적인 무의식과는 달리 보편적인 성질을 갖고 있기 때문에 ‘집단무의식’이라고 부른다. 집단무의식은 모든 인간에게 동일하며 모든 사람에게 존재하는 초개인적인 성질을 지닌 보편적인 정신의 토대를 이루는 것이다. 즉 융의 무의

식은 우리들 속에서 조상들과 같은 방식으로 지각하고 생각하고 느끼는 소인이며 경향성으로서 존재하고 있으며, 전체성 혹은 전일성을 향해 움직이는데 필요한 ‘창조성의 위대한 저장고’이다.

그리고 상징과 신화 그리고 종교체험을 살펴본 결과, 융은 무의식과 신의 어떤 역동적인 요소를 신과 동일시하는 것을 볼 수 있다. 실제로 그는 마나(Mana), 데몬(Damon), 혹은 신을 무의식의 동의어라는 사실을 의식하며 쓰고 있다고 하였다.³¹⁸⁾ 융은 자신이 무의식이라는 말을 신의 동의어로 사용하고 있는 이유를 다음과 같이 설명하고 있다.

마나, 데몬, 신이라는 이름들은 누미노제적인 것의 감정적 성질을 내포하고 이를 자극하는 말이라는 점에서 그 말을 사용하는데 큰 이점을 가지고 있는 반면, 무의식은 평범한 말이므로 현실에 더 가까이 있다...무의식은 상상과정에 실제적인 도움을 주기에 너무도 중립적이며 합리적인 개념이다. 이 개념은 학문적인 사용을 위해 만들어놓은 것이고 냉정한 관찰을 위한 것이다. 이것은 아무런 형이상학적인 요청을 제기하지 않으며 논박의 여지가 많아서 광신주의로 치달을 수 있는 어떤 초월적 개념들보다 훨씬 적합한 개념이다. 그래서 나는 무의식이라는 용어를 더 좋아한다.³¹⁹⁾

융의 입장에서 보면, 무의식이 산출해주는 상징과 신화 그리고 종교체험을 통해서 무의식을 체험하지 못할 때, 그 사람은 건강한 삶을 살아갈 수 없다. 따라서 종교가 진정으로 해야 할 일은 인간으로 하여금 이러한 무의식의 실재와 접촉할 수 있도록 중재해주고, 개인을 그가 자신의 정신을 통해 접촉할 수 있는 치유의 원천으로 인도해주는 것이다. 융은 『전이의 심리학』에서, 종교를 치유의 권능을 가능하게 하는 위대한 정신 치료적 체계라고 하였다.³²⁰⁾ 우리는 이 부분에서 융이 근원경험의 두 가지 측면, 즉 전통적이고 질서를 지닌 기독교의 상(imagery)이라는 면과 강렬하고 비 조직화된 비지시적 사고의 흐름의 면을 연결시키고자 한 노력을 추적할 수 있다.³²¹⁾ 즉 전통적인 기독교와 무의식의 심리학

318) Aniella Jaffe, *Erinnerungen Traume, Gedanken von C. G. Jung*, p.381.

319) Ibid., pp.380-81.

320) C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.202.

321) A. & B. Ulanov, op.cit., p.58.

을 관계 지우고 있음을 발견할 수 있다. 켈시(M. T. Kelsey)의 말처럼, 신앙적으로 말해서 인간이 신의 실재를 접촉하지 못한다면, 그는 진실로 온전해질 수 없다고 할 수 있을 것이다. 인간은 이러한 체험을 통해서 온전에 이르게 되며 의미를 부여받는다. 결국 신체와 정신의 진정한 건강은 인간의 신앙생활에 달려있는 것이다.³²²⁾ 인간이 악을 극복하고 질병으로부터 치유 받기 위해서 이제 하나님을 체험해야 한다. 용이 들려준 랍비와 제자사이의 대화가 있다. “옛날에는 하나님을 직접 본 사람들이 있었습니다. 그런데 왜 요즘은 그런 사람이 없습니까?” 랍비는 이렇게 대답했다. “오늘날 아무도 허리를 그렇게 깊이 굽힐 줄 모르기 때문이다.” 용이 말한 대로 이제 모든 것은 인간에게 달려있다.

이제 모든 것은 인간에게 달려있다. 엄청난 파괴력이 인간의 손에 주어져 있다. 문제는 인간이 그러한 파괴력을 사용하려는 그의 의지를 거부하고 사랑과 지혜의 정신으로 그의 의지를 조절할 수 있는가? 하는데 달려있다. 인간은 도움 받지 못한 자신의 노력으로 만으로는 거의 그런 일을 행할 수가 없을 것이다. 인간은 하늘에 있는 중보자 즉 하나님께로 붙들려 올라갔으며, 지금까지의 단편적인 인간을 온전하게 하고, 그에게 치유를 가져다준 분의 도움을 필요로 한다.³²³⁾

III. 개성화의 과정

1. 개성화의 신호

자기실현 혹은 개성화의 신호들은 무엇이며, 그것을 어떻게 인식할 수 있을까? 자기실현 혹은 개성화는 자기인식과 자기실현의 과정이다. 자기인식이란 무의식의 내용들을 의식화하는 과정이다. 이렇게 자기인식의 길을 찾게 되는 과정은 확실히 질병에서 출발하는 것이지만, 간혹 인생의 의미를 찾고자하거나 혹은 신과 자신에 대한 잃어버린 신념을 되찾으려는 욕망에서 오기도 한다.³²⁴⁾

그러나 개성화의 실제 과정은 보통 인격의 상처와 그에 따르는 고통과 함께 시

322)M. T. Kelsey, *Healing and Christianity*, p.313.

323)C. G. Jung, *Answer to Job*, Collected Works, XI(New Jersey: Princeton University Press,1969), p.459.

324)J. Jacobi, *The Psychology of C. G. Jung*, p.303.

작한다. 이러한 충격은 일종의 소명과 같은 것이지만, 물론 그렇게 인식되는 일은 거의 드물다. 오히려 자아는 그 의지나 욕구가 방해받고 있는 것으로 느끼고, 이 고통을 외적인 어떤 것으로 투사한다. 즉 자아는 그 방해 요인이 무엇이든 하나님을 탓하거나 경제 상태나 혹은 윗사람, 또는 결혼 상대자에게 책임을 전가해 이것들을 비난한다.³²⁵⁾ 그러나 용은 자신의 고통과 아픔이라고 하는 작은 세계의 몰락은 구원이며 인생의 새로운 방향을 제시해주는 환상이라고 말한다.

의식의 태도가 무너지는 것은 결코 사소한 일이 아니다. 그것은 언제나 모든 것이 시초의 혼돈으로 되돌아가는 작은 세계의 몰락이다. 사람들은 내던져지고 방향 감각을 잃어, 무의식적 요소들의 기분대로 내맡겨져 있다. 키를 잃은 배처럼 되며 최소한 그렇게 보인다. 그러나 실제로는 집단적 무의식으로 되돌아가는 것이며, 이제부터는 이것이 주도권을 갖게 된 것이다. 위기의 순간에 떠오르는 ‘구원의 생각’, 어떤 환상, 그리고 말할 수 없는 설득력을 지닌 ‘안에서 오는 소리’가 나타나서 인생에 새로운 방향을 제시한다.³²⁶⁾

엔 배리 올라노프(A. & B. Ulanov)는 상실의 고통과 아픔은 자기가 되라고 하는 소환명령으로 이해하였다. 이 소환명령 앞에서 우리는 자신의 역할이나 가면을 벗어버리고 자기의 개성을 실현시켜야 한다. 이것은 신의 소명과 같은 것이다.

심리적인 용어로 말한다면 소명은 하나의 전인적 자기가 되라고 부르는 소환명령으로 우리의 느낌에 다가온다. 우리는 다른 사람을 단순히 모방하거나, 혹은 하나의 완전하고 개성적인 인격인양 꾸미는 가면적인 삶을 버리고, 우리 자신의 길을 발견하고 따르며 우리 자신의 꾸밈없는 개성을 발전시키도록 명령받았다고 느낀다...그것은 종교인이 자신의 하나님을 향해서 가지는 태도와 다르지 않다. 종교적 관점에서 볼 때 이 소명의 느낌은 우리가 하나님을 알게 되는, 그리고 그 분이 우리 정신의 가장 비천한 마굿간 안에서 육체를 입고 화육하셨음을 느끼게 되는 가장 강력한 방법 중에 하나라고 말할 수 있다.³²⁷⁾

이 소명은 겉으로는 만사가 잘 되어 있는 것처럼 보이지만 속으로 지독한 권태에 시달리는 사람이, 모든 것이 무의미하고 공허하게 느껴질 때 비로소 느껴지는 것이다. 이부영도 고통이 자기실현의 기회인 것은 틀림이 없으나, 그것을

325)M. L. von Franz, op.cit., p.171.

326)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.62.

327)A. & B. Ulanov, op.cit., pp.20~21.

실제로 좋은 기회로 삼는 사람은 많지 않고, 자기의 버림받음과 상실의 고통을 남의 탓으로 돌린다고 하였다. 그 이유는 버림받음 때문에 겪는 고통은 지금까지 자기를 지탱해온 사회적 관계, 사회의 기대와 지지, 사회적 이권, 집단이 한 개인에게 씌워준 술한 세속적 명예, 칭호의 박탈을 의미하기 때문이다.³²⁸⁾ 이런 의미에서 상실의 고통들은 페르조나와 관계가 된다.

2. 페르조나(Persona)와의 동일시 극복

페르조나는 ‘연극의 가면’을 의미하는 라틴어에서 유래했다. 연극 속에서 왕의 탈을 쓰면 왕이 되고, 장군의 탈을 쓰면 장군이 되는 것과 동일한 의미이다. 탈이 탈을 쓴 사람 자체가 아닌 것처럼 페르조나는 진상(眞相)이 아니라 가상(假相)이라는 뜻이 포함된다.³²⁹⁾ 다시 말하여 페르조나는 우리가 사회인으로서 행동할 때 착용하는 가면과도 같은 것이다.

우리가 페르조나를 분석한다면, 가면을 벗기게 되면 개성인 것처럼 보였던 것이 사실은 집단적이었음을 발견하게 된다. 다시말해서 집단정신의 가면에 불과했던 것이다. 결국 페르조나는 ‘참다운 것’이 아니다. 페르조나는 인간이 무엇으로 보이느냐에 관한 개체와 사회와의 타협의 소산이다. 그것은 어떤 이름을 받아들인다. 칭호를 획득하거나 지위를 나타내거나 이것 저것이 되기도 한다. 물론 이것은 어떤 의미에서는 진실성이 있는 것이기는 하다. 그러나 페르조나는 해당자의 개성과의 관련에서는 부차적인 현실, 즉 단순한 타협물과 같은 것이며 이 타협에서는 흔히 당사자보다 다른 사람들이 더 많이 관여하고 있는 것이다. 페르조나는 가상이며 2차원적인 현실이다.³³⁰⁾

우리의 현실 속에서 페르조나에 해당하는 말은, 어떤 조직이나 집단이 개인에 대하여 요구하는 도리, 본분, 역할, 사회적 의미, 체면, 위신, 사명 등으로 설명할 수 있다. 따라서 개인은 페르조나를 배우고 여러 가지 페르조나를 번갈아 쓰면서 사회 속에서 살아간다. 그러나 그 페르조나는 어떤 특정한 사회집단 안에서만 통용되는 화폐처럼, 집단 밖에서는 인정받지 못하는 경우도 있다. 이부영

328) 이부영, 『자기와 자기실현』, p.104.

329) 이부영, 『분석심리학』, p.65.

330) C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.56.

에 의하면, 한국사회는 페르조나가 강조되는 사회이며 개인이 좋은 싫든 그것과 동일시하도록 강요하거나 어느 틈엔가 동일시되어 있어 진정으로 개성적인 것을 잊어버리게 만들기 쉽다. 즉 누구의 딸, 누구의 아내, 누구의 아버지, 어디 출신, 무슨 대학, 무슨 지위, 박사인가 아닌가하는 것이 한 개인의 개성과 능력을 판단할 때 큰 비중을 차지하는 것이 한국사회이다.³³¹⁾

인생의 전반기에 자아가 외부 사회에 적응하기 위해서는 필연적으로 외적인 격인 페르조나가 발달하게 되어있다. 왜냐하면 페르조나란 자아의 편에 서서 외부세계와 연결시키는 관계기능을 하기 때문이다. 따라서 페르조나가 제대로 발달하지 못하게 되면, 거의 외부세계와의 관계기능상실 상태에 빠지게 된다. 그렇게 되면 무의식적인 여러 충동에 사로잡히며 타인과 사회에 대하여 아무런 고려도 하지 않고 자기의 기분에 의해서 행동하는 완고하고 무자비한 인격을 나타내게 된다.³³²⁾

버림받음의 고통이 주로 페르조나의 상실과 관계된다면 페르조나는 도대체 무엇이란 말인가? 페르조나는 가상(假相)이니까 미련없이 무조건 버리면 끝이 나는 것인가? 용은 페르조나의 버림이란 본질적으로 불가능하다고 본다. 왜냐하면 그것은 인간의 성장과 더불어 인간에게서 생겨난 것이기 때문이다. 그리고 자기실현을 위해서도 필요한 것이다. 페르조나는, 자아가 다른 사람들로 부터 규정되어있는-집단화되어있는- 자기상(自己像, 페르조나)에 적응하고자 하는 행동패턴이기 때문에, 페르조나가 건강하게 발달하는 것이 절대 필요하다. 사실 목사는 목사다워야 하고, 여성은 여성다워야 하고, 남성은 남성다워야 한다.

문제는 페르조나에 사로잡히는 것이며 페르조나에 집착하는 것이지, 페르조나 자체는 아니다. 위험한 것은 가상의 나인 페르조나와 나를 동일시하는 것이며, 또한 자신이 어떻게 되어야 하겠다는 모습(그의 페르조나)을 현재의 모습이 양 착각하는 페르조나의 무의식화이다.³³³⁾ 이를 위해서 페르조나는 유연성이 있어야 하고, 그 페르조나가 진정한 내가 아니라고 구별해야 한다. 페르조나는 진상(眞相)이 아니라 가상(假相)일 뿐이다. 내가 나의 페르조나 즉 사회적 체면, 지위, 이권, 관계와 나를 동일시하고, 현재의 모습이 마치 미래의 바라는 자기의 모

331)이부영, 『분석 심리학』, p.67.

332)Ibid., p.69.

333)W. B. Clift, op.cit., p.36.

습으로 착각하게 되면, 진정한 나를 볼 수 없게 된다.

3. 그림자(Shadow)의 통합

융은 인생의 전반기의 과제가 집단화이고, 인생의 후반기의 과제를 개성화라고 하였다. 인생의 전반기는 외부세계에 적응하기 위해서 필연적으로 자아(Ego)를 발달시키고 강화시켜야 하는 시기이다. 자아의 발달은 필연적으로 그림자의 발달과 병행을 이루게 된다. 그림자는 자아가 외부세계에 적응하기 위해서 자아에 의해 거절되고 억압되어 온 심리내용들이며, 자아의 발달로 인해서 필연적으로 생겨난 것이다. 그림자란 결국 나의 어두운 면, 무의식적인 측면에 있는 나의 분신이다. 그래서 자아의식이 강하게 조명되면 될수록 그림자의 어둠은 짙어지기 마련이다. 야코비(J.Jacobi)는 자아와 그림자를 쌍둥이와 같고 아주 친한 친구와 같다고 하였다.³³⁴⁾ 그래서 그림자의 기능은 자아의 반대되는 면을 나타내고 또 어떤 사람에게서는 가장 싫어하는 성질들을 구체적으로 보여주기 때문에, 자기 인식의 과정을 통하여 인격발달을 기할 수 있는 가능성도 주어지게 된다.

인격의 열등한, 그래서 감추어진 측면, 모든 강함에 속하는 약함, 모든 낮에 따르는 밤, 선한 것 속의 악함 등이다. 이를 통찰하려 할 때는 물론 그림자에 위협에 빠져들 위험이 있다. 그러나 이 위험 때문에 거기에 빠지지 않으려는 의식적 결단의 가능성이 주어진다.³³⁵⁾

융은 인격발달의 가능성은 자기인식과 통합의 과정, 즉 개성화과정을 통해서 이루어진다고 하였다. 그는 자기 자신과의 만남은 우선 자신의 그림자와의 만남을 뜻한다고 하였다. 즉 개성화 과정의 첫번째 단계가 우리들의 검은 형제인 그림자를 경험하는 것이다. 그러나 자신의 어두운 면을 경험한다는 것은 불쾌한 것이고 견디기 어려운 일이 아닐 수 없다. 왜냐하면 우리 자신의 불완전함을 발견하는 것만큼 실망스럽고 무력함을 느끼게 하는 일이 없기 때문이다. 그림자를 보고 알고 경험하는데서 오는 고통과 아픔을 견디어내는 인내와 용기가 있어야만 비로소 그림자를 자기의 일부로 받아들이는 첫 번째 단계의 과제가 해결되게 된다.

334)J. Jacobi, op.cit., p.279.

335)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.232.

이것은 내면으로 향하는 길에서의 첫 번째 담력 시험이다. 많은 사람들을 겁먹게 하기에 충분한 시험이다. 왜냐하면 자기 자신과의 만남이란 불쾌한 일에 속하기 때문이다. 모든 부정적인 것을 환경에 투사하는 동안은 그것을 피할 수 있을 것이다. 따라서 자신의 그림자를 보고 그것을 아는데서 오는 고통을 참고 견뎌낼 수 있다면 비로소 과제의 작은 부분은 해결된다.³³⁶⁾

만약 우리가 이 만나고 싶지 않은 나의 어두운 쌍둥이 형제와 화해하지 않으면, 그림자는 나도 모르는 순간 내 속에서 터져 나와 나의 선한 동기를 파괴하게 된다. 그래서 융은 개성화의 길을 걸어가는 자는 그림자의 협소함을 감내해야 한다고 하였다.

그림자가 그 인간의 의식적인 생활 속에서 구체화되는 것이 적으면 적을수록 더욱 어둡고 농도 짙은 것이 된다. 열등부분도 의식화되면 항상 교정될 수 있다. 그러나 의식으로부터 억제되고 고립되는 경우에는 결코 교정될 수 없다. 더욱이 잘 모르는 순간에는 억제되었던 것이 갑자기 파열되어 나오는 위험도 있다. 어떤 일에 있어서나 그것은 무의식적인 장애를 형성하여 가장 선의의 시도를 좌절시키고 마는 것이다. 모든 열등한 욕망이나 감정을 가진 미개인을 자기 자신 속에 함께 지니고 살게 된다. 그래서 우리는 상당한 노력을 함으로써만 비로소 자기를 이 무거운 짐으로부터 해방시킬 수가 있다.³³⁷⁾

그렇다면 어떻게 그림자를 인식할 수 있을까? 그림자란 원래 의식에 가까이 있는 개인적인 무의식의 내용들이기 때문에 투사를 통해서 인식할 수 있다. 어떤 사람이 자신의 그림자를 보려고 할 때, 자신 속에는 없다고 부정하지만 다른 사람에게서는 분명히 볼 수 있는 것들이다. 즉 타인들에게서 드러나는 이기주의, 태만과 불성실, 책략과 계획, 비겁함과 돈과 재산에 대한 과도한 탐욕 등을 보게 될 때, 우리 속에서 강한 정동이 치솟아 올라오는 것을 경험하게 된다. 바로 이러한 순간 우리들은 손쉽게 자신의 그림자를 발견할 수 있게 된다.

물론 우리들이 타인의 인격 속에서 실제로 그러한 부정적인 면과 결함을 알아차리는 경우도 있다. 그러나 그림자의 투사가 일어날 경우, 그런 부정적인 열등한 면이 유난히 크게 보여서 거기에 사로잡히게 된다. 즉 타인에 대해 강력한 분노를 터트리거나 울분을 나타내는 주관적인 강력한 정동에 사로잡혀서 그의

336)C. G. Jung, *Archetyp und UnbewuBtes*, p.127.

337)C. G. Jung, *Psychology and Religion*, p.154.

긍정적인 면과 장점을 볼 수 있는 여유를 갖지 못하게 된다. 야코비(J. Jacobi)는 우리가 울분을 터뜨릴 때라든가 남을 저주하거나 거칠게 행동할 때, 인색하고 편협하며 화를 잘내거나 비겁할 때 그리고 경박하거나 위선적일 때 등, 우리는 자신의 환경에서 숨기거나 억압된 성질이 자신 속에 있었다는 사실을 알게 된다고 하였다.³³⁸⁾

그림자가 개인적인 성격을 나타내는 것인지, 아니면 집단적인 성격을 나타내는지에 따라서 개인적인 그림자와 집단적인 그림자로 나누어 볼 수 있다. 전자는 그림자가 자아의 영역에 있는 경우이고, 후자는 그림자가 집단무의식의 영역에 들어있는 경우이다. 먼저 개인적인 그림자는 자아의 발달과정에서 자아로부터 배척이 되어 무의식에 억압된 성격측면으로 검은 쌍둥이 형제로서 인격화된 것이다. 둘째 집단적 그림자는 지배적인 시대정신의 뒤에 숨어있는 부정적인 요소를 상징하는 것이다.³³⁹⁾ 그림자는 개인에게만 속한 것이 아니라, 개인과 똑같은 방식으로 구조화된 집단적인 성질을 가지고 있다. 그래서 집단적인 정신은 시대정신을 형성하게 된다. 한국 사회는 개성의 발전보다는 집단에의 소속감을 중시하는 까닭에 학연, 지연, 혈연을 중심으로 긍정적이든 부정적이든 집단적 파벌을 형성하게 된다. 이부영은 한국사회의 이러한 소속감은 집단정신과 동일시되어 집단적 그림자를 형성하게 된다고 하였다.

한국사회에서는 작게는 문벌, 동창, 동문회, 보다 크게는 지역적 파벌에 이르기까지 집단정신과의 동일시가 여러 가지 모양으로 개인에게 요구되는 만큼, 그 집단에 특유한 집단적 그림자가 생기고 이런 그림자의 집단적 투사는 다시금 집단적인 편견을 강화시켜 집단으로 하여금 결속하게 하고 다른 집단과 팽팽하게 맞서는 결과를 빚는다.³⁴⁰⁾

특히 전쟁, 이념대립, 중세의 마녀사냥 등에는 집단적 그림자 원형의 강력한 힘이 도사리고 있는 것이다. 이부영은 그림자 원형이 집단에 투사되게 되면, 적(敵)은 인간이 아닌 일종의 괴물들로 보이고, 죽여도 좋거나 죽여야 할 악한 존재로 보이며, 여기에 영웅 신화가 사람들의 무의식 속에 배열되면 인간 집단

338)J. Jacobi, op.cit., p.278.

339)Ibid., p.279.

340)이부영, 『분석 심리학』, pp.58~59.

은 괴물을 죽이고 괴물에 붙잡혀 있는 여인을 구출하는 영웅 원형상과 동일시한다고 하였다.³⁴¹⁾ 즉 그림자 원형과 영웅 신화가 하나의 배열을 이루어서 평화가 오히려 전쟁을 가져오게 된다. 융은 평화란 승리와 패배가 그 의미를 잃을 때 오직 그 때라야만 가능하다고 하였다. 진정한 평화는 그림자를 인식할 때, 원형의 매력적이며 엄청난 영향에 휩쓸리지 않을 만큼 자각이 될 때 비로소 가능한 것이다.

독일의 경우 독일민족의 특유한 집단적 성향과 제 1차 세계대전의 패배와 사회적 재난이 독일에서의 군집본능을 증가시켰으며 무의식의 충동을 해방시켰던 것이다. 이로 인해 모든 도덕적 장벽이 무너진 독일은 마침내 서방국가 중에서 최초로 집단행동의 희생자가 되었다고 융은 말했다.³⁴²⁾ 그리고 중세에서 르네상스에 걸친 마녀사냥은 고매한 정신적 경건성과 도덕적 금욕주의를 표방하던 신심 깊은 성도들의 무의식에서 의식의 일방성을 보상하기 위해 나타난 무의식의 본능적 충동이었다. 이 마녀사냥에 대해서 이부영은 다음과 같이 말한다.

마녀 사냥은 그 당시 사람들의 의식세계에서 배제된 자유분방한 삶에의 충동, 쾌락에서의 욕구, 억압된 성적 욕구의 집단투사로 일어난 것이다. 그런 의미에서 마녀는 획일적 율법주의, 금욕주의, 정신주의의 특징을 한 당시 사람들의 의식세계 밑에 도사리고 있던 집단적 그림자였다고 할 수 있다. 그러나 좀 더 자세히 살펴보면 마녀는 그 당시 남성들의 여성혐오, 여성학대의 표본으로서 남성들의 내적 인격인 무의식의 여성성, 아니마의 왜곡된 이미지를 대변한다고 하는 쪽이 더 합당한 설명이 될지 모른다.³⁴³⁾

그러면 파괴적이고 위협하게 부정적인 작용을 하는 그림자를 어떻게 창조적인 것으로 전환시킬 수 있을까? 그림자가 “우리의 친구가 되느냐 혹은 우리의 적이 되느냐”하는 것은, 우리들 자신에게 달려있다. 그것은 그림자를 나의 쌍둥이 형제로 받아드릴 때 해결되기 시작한다. 즉 외부로 투사된 내용들이 자기 밖에 있는 어떤 것에 속해있는 것이 아니라, 자기에게 속해있는 것이라는 사실을 깨닫게 될 때 투사는 그치게 된다.³⁴⁴⁾ 융에 의하면, 그림자는 인격의 살아있는

341)이부영, 『그림자』 (서울: 한길사, 2002), p.119.

342)C. G. Jung, *The Flight with the Shadow*, Collected Works,X(New Jersey: Pantheon Books, 1964), p.219.

343)이부영, 『그림자』, p.130.

부분이며 그렇기 때문에 어떠한 형태로든 함께 살아가려고 한다. 사람들은 그것을 무시할 수도 없고 그것이 해롭지도 않다고 꾸밀 수도 없는 극도로 어려운 문제이다. 그 이유는 그것이 인간 전체를 불러낼 뿐만 아니라, 자신의 절망감과 무능력을 상기시키기 때문이다.³⁴⁵⁾ 융은 이처럼 우리가 그림자를 인정하게 되면 겸손해질 수 있는 토대가 마련되며, 심지어 해야될 수 없는 인간 본질에 대한 두려움을 가질 수 있게 된다고 하였다.³⁴⁶⁾

그림자와 함께 산다는 의미는 그림자를 받아들인다는 것이며, 그림자를 의식의 일부로 의식화하는 것을 말한다. 융은 그림자를 가지고 있다는 것, 심지어 그의 적을 가슴에 품고 있다는 사실을 깨닫게 되면, 갈등이 시작되며 하나는 둘이 된다고 하였다. 즉 그림자를 인식함으로써 하나가 둘이 되어 갈등이 생기게 된다. 그러나 둘은 하나의 통일체로 구성된다. 융은 바로 이러한 전진과 함께 상대자와의 차이가 더욱 분명하게 드러나게 되면, 무의식은 보통 매력을 상승시킴으로써 현재의 거리를 이으려고 시도하며, 바라던 통합을 어떤 식으로든 실현하려고 한다고 하였다.³⁴⁷⁾ 그렇게 그림자가 의식화됨으로써 자아에 통합되며 비로소 전체성에 접근할 수 있게 된다. 그러나 이 전체성은 결코 완전성을 말하는 것이 아니다.

전체성은 완전성이 아니고 원만성이다. 그림자의 동화를 통하여 인간은 어느 정도 신체적인 것이 된다. 그래서 그의 동물적인 충동양식이나 원시적이거나 고태적인 정신이 의식의 탐조(探照)범위로 들어오며 더 이상 허구나 착각의 도움으로 억압되지 않게 된다. 그러써 바로 그 자신의 인간 그 자체가 어려운 문제가 된다. 우리가 앞으로 계속 발전하기를 원한다면 이러한 기본 사실을 의식에 똑똑히 새겨두어야 한다.³⁴⁸⁾

4. 아니마와 아니무스(Anima, Animus)의 통합과 분화

344)W. B. Clift, op.cit., p.40.

345)C. G. Jung, *Archetyp und UnbewuBtes*, p.127.

346)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, pp.257-258.

347)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.258.

348)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.257.

아니마와 아니무스는 자아의식을 초월하는 우리 마음속의 심혼과 같은 것이며, ‘나’의 통제를 받기보다는 고도의 자율성을 지니고 행동하는 독립된 인격체와도 같다. 융은 이것을 내적 인격이라고 부르며, 외적 인격인 페르조나에 대응하는 무의식적 인격이라고 보았다.

융은 남성의 무의식적 인격은 여성적 속성인 아니마를 띠게 되고, 여성의 무의식적 인격은 남성적 속성인 아니무스를 띤다고 보았다. 그는 “유럽의 여성”에서, 인간은 남성성과 여성성으로 구성되어 있으며, 남성이 여성성을 여성이 남성성을 가지고 있다고 하였다.

인간은 여성성과 남성성을 그 본성 속에 융합하고 있으므로, 남성이 여성성을, 여성이 남성성을 살아낼 수 있다. 반대되는 성의 삶을 산다면, 자신의 성이 뒷전에 물러나서 본래적인 것이 덜 실현될 수 있다. 남성은 남성으로서, 여성은 여성으로서 살아야 한다.³⁴⁹⁾

이 때 남성적 속성, 여성적 속성이란, 그 사회집단이 전통적으로 가지고 있는 여성이나 남성에게 대한 가치관(페르조나)을 의미하는 것이 아니다. 그것은 인류의 오랜 역사 속에서 남성이 여성에 대하여, 여성이 남성에게 대하여 체험한 모든 것의 침전으로, 꿈, 신화, 민담 등에서 상징을 통하여 나타난다.

1)아니마(Anima)

아니마란 무엇인가? 아니마란 남성의 무의식 속에 있는 여성성이다. 융은 “심리학적 관계로서의 결혼”에서, 아니마란 무의식적인, 태고로부터 나오며 살아있는 체계 속에 새겨진 유전물이며, 조상 대대로 여성과 가진 모든 경험의 원형이며, 여성에 대한 모든 인상들의 침전, 물려받은 심리적인 적응체계라고 하였다.³⁵⁰⁾ 따라서 남성의 전체 본질은 정신적으로나 육체적으로 여성을 전제로 할 수밖에 없으며, 남성의 체계는 선형적으로 여성에게 초점을 맞추게 되어있다. 여성은 남성이 알지 못하는 정보의 샘이 되며, 남성에게 영감과 예감능력과 감정을 발견할 수 있게 해준다.

349)C. G. Jung, *Mensch und Kultur*, p.40.

350)C. G. Jung, *Mensch und Kultur*, p.68.

여성은 남성이 전혀 볼 줄 모르는 일들에 관한 정보의 원천이다. 여성은 남성에게 영감을 의미한다. 남성보다 뛰어난 그녀의 예감 능력은 종종 남성에게 유익한 경고를 줄 수 있다. 또한 개인적인 것에 방황지워진 여성의 감정은 개인적으로 덜 관계 지워진 남성의 감정이 발견하지 못한 길을 제시할 수도 있다.³⁵¹⁾

융은 아니마란 그 말의 원래의 의미로 볼 때 ‘요인’이라고 하면서, 사람이 그것을 만들 수 없으며, 선형적인 기분, 반응 그리고 선형적 충동이며, 그 밖의 무엇이든 정신적 자발성을 부여하는 것이라고 하였다.³⁵²⁾ 융의 제자인 폰 프란츠(M. L.von Franz)는 아니마를 막연한 여러 느낌과 기분 즉 예견적 육감, 비합리적인 것에 대한 감수성, 개인적 사랑의 능력, 자연에 대한 느낌, 그리고 무의식과의 관계 등과 같은 남성의 마음에 숨어있는 모든 여성적인 심리적 경향들이 인격화된 것이라고 하였다.³⁵³⁾ 한마디로 아니마는 에로스 혹은 기분으로 정리할 수 있다. 융에 의하면, 여성의 심리학은 바로 이 에로스의 원리를 근거로 하고 있기 때문에 남성이 여성에게 다가서려고 하면 심리학적인 시각 즉 에로스의 시각을 키워야 한다고 말한다.³⁵⁴⁾ 즉 남성이 남성답기 위해서는 정서적인 관계가 안정되어야 한다.

융이 말하는 개성화란 남성이 남성으로, 여성이 여성으로 살아가는 것이다. 남성이 사회에 적응하기 위해서는 필연적으로 남성의 페르조나가 발달되어야 한다. 즉 남성이 집단의 페르조나에 적응하기 위해서는 어쩔 수 없이 자아를 페르조나와 동일시할 수밖에 없게 된다. 융은 이러한 동일시의 강요는 남성으로 하여금 페르조나를 자기 자신으로 믿도록 만든다고 하였다. 그 결과 자아는 밖으로는 페르조나의 공격에 무기력해지고, 안으로 무의식에 대해서는 취약해지게 된다.

밖으로 페르조나의 유혹에 대한 무력함은 안으로 무의식의 영향에 대한 비슷한 취약성을 말해주는 것이다. 밖으로는 효과적이고도 강한 역할을 하게 되지만, 안으로는 모든 무의식의 영향에 대하여 여성화된 유약함을 진전시킨다.

351)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.95.

352)C. G. Jung, *Archetyp und UnbewuBtes*, p.136.

353)M. L. von Franz, op.cit., p.132.

354)C. G. Jung, *Mensch und Kultur*, p.49.

즉 그것은 기분, 변덕, 소심함, 심지어는 맥빠진 성생활(그 절정은 성불능) 등이 점차로 우세해진다. 그가 되어야 할 이상적인 남성상인 페르조나는 안으로는 여성적 유약성으로써 보상된다. 그리고 개체가 밖으로 강한 남자의 역할을 하는 것처럼 안으로는 여성 즉 아니마가 된다. 왜냐하면 페르조나에 대립하여 나타나는 것이 아니마이기 때문이다. 그러나 자아가 페르조나와 동일시하면 할수록 외향화된 의식의 눈에는 내면세계가 어둡게 보이지 않게 되며, 더 나아가 자신의 유약함을 그만큼 생각하지 못하게 된다. 그 때문에 페르조나의 반대 부분인 아니마도 완전히 어둠 속에 남게 되어 먼저 밖으로 투사된다.³⁵⁵⁾

남성이 자신의 페르조나에 일방적으로 헌신하면 할수록 내면의 아니마와의 관계는 단절되게 된다. 그 결과 변덕스러운 기분, 흥분된 감정, 불안, 강박관념, 무기력, 부담 등이 나타나게 된다. 융은 사회적으로 ‘강인한 사람’은, 사생활에서는 종종 자기의 감정 상태에서는 ‘어린아이’라고 하였다. 이부영은 페르조나에 일방적으로 헌신하는 사람을 다음과 같이 비유적으로 표현한다.

신부를 집에 내버려두고 밖으로만 나도는 신랑처럼 아니마는 버려지고, 버려진 아니마는 앓는다. 때로는 아주 사라진다. 남성은 아니마의 왜곡과 상실의 위험에 처하게 된다. 마치 「처용가」의 처용이 밤새도록 놀러다닐 때 아내가 역신(疫神)의 유혹을 받은 것처럼 아니마는 남몰래 병든다.³⁵⁶⁾

융은 남편이 자신의 페르조나와 동일시하게 되면, 자신의 아니마의 상징인 아내에게서 가장 먼저 장애가 나타난다고 하였다. 이부영도 남편들이 공생활로 말미암아 상처입은 아니마의 가장 가까운 대변자는 그 남자의 아내이기 때문에, 아내의 우울, 신경증, 심인성 신체장애 같은 심신의 장애는 남편의 발전지향적인 일방성이 일으킨 부작용이라고 하였다.³⁵⁷⁾

그런데 아니마가 개별적으로 나타나게 될 때, 그 개인의 아니마 특성은 어머니에 의해서 결정되게 된다. 즉 모성 이마고에 의해서 그의 아니마가 결정되는 것이다. 융은 아니마의 1차적 담지자는 언제나 어머니라고 하였다. 폰 프란츠(M.L. von Franz)는 어머니로부터 부정적인 영향을 받았을 때 나타나는 현상들을 세 가지로 정리하고 있다.³⁵⁸⁾ 첫째 부정적 아니마가 드러나게 되면, 흔히 쉽

355)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.103.

356)이부영, 『자기와 자기실현』, pp.138-39.

357)이부영, 『자기와 자기실현』, p.139.

게 흥분하고, 우울한 기분, 변덕스러움, 불안정, 쉽게 감동되는 경향에서 나타난다. 그러나 그가 그 자신에 대한 부정적인 공격들을 극복할 수만 있다면 그의 남성다움을 강화시킬 수도 있다. 둘째 부정적 아니마는 모든 것의 가치를 깎아 내리기 위해 그가 심술궂고 악의에 찬, 사내답지 못한 비방을 사용하는 경우이다. “독부”poison damsel의 비방처럼 항상 진실을 값싸게 왜곡하고 은근히 파괴한다. 세째 부정적 아니마의 가장 흔한 표현은 색정적 환상의 형태를 취한다. 남자들은 스트립쇼를 보거나 외설적인 것들에 빠져들기도 한다. 이것은 아니마의 거칠고 원시적인 측면으로서 남자가 그의 감정관계를 충분히 개발하지 못했을 때만, 즉 생에 대한 그의 감정적 태도가 유치한 단계에 남아 있을 때에 더욱 강박적인 것이 된다.

폰 프란츠(M. L. von Franz)는 아니마의 부정적인 영향 외에 긍정적인 아니마의 영향에 대해서도 세 가지로 정리하고 있다.³⁵⁹⁾ 첫째 남자들로 하여금 올바른 결혼 상대자를 찾을 수 있게 해준다. 둘째 남자의 논리적인 마음이 그의 무의식 속에 숨어 있는 사실들을 분별할 수 없을 때, 아니마는 언제나 그것들을 파헤쳐 찾아내도록 그를 도와준다. 세째 가장 중요한 것으로서 남자의 마음을 올바른 내적 가치와 합치하여 보다 깊은 마음의 심부에 이르는 길을 열어주는 역할을 한다. 이것은 마치 내적 “라디오”가 어떤 주파수를 조정하여서, 관계없는 소리들을 배제하고 위대한 사람(Great Man)의 소리만 들리도록 하는 것과도 같다. 이 내적 ‘라디오’의 수신을 설정하는데 있어, 아니마는 내부의 세계와 자기에 게 안내자나 중계자의 역할을 맡게 된다.

그렇다면 부정적인 아니마에 사로잡히지 않고 극복하는 방법은 무엇일까? 융의 생각들은 세 가지로 정리할 수 있다. 첫째는 남성에게 있는 여성성을 개발하는 것이다. 즉 에로스의 시각을 개발해야 한다. 남성이 로고스의 원리에 근거하고 있지만, 여성은 에로스의 원리에 근거하고 있기 때문에 인간적이고 관계 중심적인 사랑(에로스)의 관계를 중시하고 개발해야 한다. 둘째는 모성 아니마로부터 분리하는 일이다. 융은 어머니가 심혼상의 일차적 담지자이기 때문에, 어머니와의 분리는 최상의 교육적 의미를 지닌 어렵고도 중요한 기회이라고 하였다.³⁶⁰⁾ 융은 *Aion*에서 모성 이마고에 사로잡힌 사람을 다음과 같이 설명한다.

358)M. L. von Franz, op.cit., p.183-185.

359)Ibid., p.186.

둘러싸는 것, 휘감고 삼켜버리는 것은 명백하게 모성, 즉 아들과 어머니와의 실제적인 관계, 그 어머니의 이마고, 앞으로 어머니가 될 여인에 대한 관계를 지칭한다. 그의 에로스는 어린이처럼 수동적이다. 그는 붙잡아주고, 빨아 들여주고, 감싸주고, 휘감아주기를 바란다. 말하자면 그는 모성이 보호해주고 양육해주는 매력있는 서클을 찾는다. 즉 모든 돌봄이 제거된 유아의 상태를 찾는다. 바로 그 조건 속에서 외부세계는 그에게 굴복하고, 심지어 행복을 그에게 강요한다. 현실세계가 시야로부터 사라지는 것은 놀랄만한 일이 아니다.³⁶¹⁾

구약성경 창세기에 보면, “남자가 부모를 떠나 그 아내와 연합하여 둘이 한 몸을 이룰지로다(2:24)”라는 말씀은 남성이 행복한 가정생활을 위한 중요한 점을 시사해주고 있는 것이다. 세째 아니마를 의식화하는 것이다. 아니마를 의식화하려면 적극적 명상을 통해서 아니마와 대화하는 것이다. 즉 아니마를 자기 안에 있는 변덕스런 여성적 인격으로 인정하고 그 인격이 실제로 자기 앞에 있는 것처럼 상상하면서 그녀와 대화를 나누는 것이다.³⁶²⁾

2) 아니무스(Animus)

아니무스란 무엇인가? 아니무스란 여성의 무의식 속에 있는 남성성이다. 융은 “자아와 무의식과의 관계”에서, 아니무스란 여성의 조상들이 남성으로부터 경험한 모든 경험의 침전이며, 또한 무엇인가를 생산하는 창조적 본체라고 하였다. 물론 아니무스는 남성적 활동의 형태로서가 아니라, 우리가 ‘생산해내는 말’(logos spermatikos)이라고 부를 수 있는 것이라고 하였다.³⁶³⁾ 그래서 만약 이 여성의 남성성이 잘못 교육되면, 최악의 독선가와 원칙적인 교사가 될 수 있기 때문에, 융이 치료하던 여환자가 비유적으로 말한 것처럼 아니무스의 사냥개(animus hound)가 될 가능성도 있다고 하였다.

360)C. G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, 이부영, 아니마와 아니무스, p.85. 재인용.

361)C. G. Jung, *Aion*, p.11.

362)이부영, 『아니마와 아니무스』(서울: 한길사, 2002), p.88.

363)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.122.

364)M. L. von Franz, op.cit., p.195.

융은 아니마가 기분을 생산하는 것처럼, 아니무스는 의견을 산출한다고 하였다. 남성의 기분이 어두운 배경에서 드러나는 것처럼, 여성의 의견은 무의식적이며 선협적인 전제에서 기인한다. 아니무스의 의견은 흔히 쉽게 흔들리지 않는 굳은 확신의 특징을 나타내거나 감히 넘볼 수 없는 정당성을 지닌 듯 보이는 원리들로 이루어져있기 때문에, 아니무스는 거룩한 확신의 형태를 취하는 경향이 있다.³⁶⁴⁾

그런데 아니무스는 집단적인 성격을 띤다. 융은 아니무스는 판결을 내리는 다수의 법관으로 구성된 양심법정이라고 하였다. 여기서 판사단은 일종의 아니무스의 인격화에 해당한다고 하면서, 그 성격을 다음과 같이 설명하고 있다.

아니무스는 마치 교부집회나 그 밖의 권위자들의 모임과 같은 것으로 설교 단상에서 논쟁의 여지가 없는 ‘이성적’ 판단을 내리는 것이다. 더 자세히 살펴 보면 그런 까다로운 판단은 주로 말과 의견들인데 이것은 아마도 무의식적으로 어린 시절부터 주위 모아서 평균적 진리, 정당성, 그리고 합리성의 전범으로 압축한 것으로서, 언제나 의식적이고 능력있는 판단을 내릴 수 없을 때는 즉시 의견을 가지고 거들어주는 것이다. 이러한 의견은 어떤 때는 소위 건장한 인간 이성의 형태로 나타나며, 어떤 때는 편협한 편견의 형태로 그리고 어떤 때는 교육을 우스꽝스럽게 만드는 많은 원칙의 형태로 나타난다. “사람들은 늘 그래왔어” 혹은 “누구나 그렇게 말하지 않아. 그건 이렇고 이래”라는 등.³⁶⁵⁾

여성에게 있어서 개성화란 무엇을 말하는 것인가? 그것은 여성다운 여성으로 살아가는 것이다. 남성이 페르조나에 사로잡히게 되면 부정적인 여성화의 위험에 빠져서 남성의 페르조나를 상실하게 될 위험에 처하게 되는 것처럼, 여성이 자신의 페르조나에 사로잡혀서 자아를 페르조나와 동일시하게 되면, 언제나 그녀의 적응된 여성성인 여성적 페르조나를 상실할 위험에 처하게 된다. 융은 이러한 정신적인 성전환은(여성의 의식이 그녀의 무의식에 있는 아니무스에 사로잡혀서 그의 노예가 되는 것을 설명한 말이다) 전적으로 내부에 속한 기능을 외부로 옮기는데서 나온 것이라고 하면서, 도착의 원인은 외부세계에 자동적으로 대립되어있는 내면세계에 대한 인식의 부족 또는 결여에 있다고 하였다.³⁶⁶⁾ 폰

365)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, pp.120-21.

프란츠(M.L. von Franz)는 이 위험을 다음과 같이 설명한다.

심리학적으로 그는(아니무스) 여자들의 온갖 인간관계, 실제의 남성들과의 모든 접촉을 기피하도록 유혹하는 특수한 형태의 아니무스를 나타낸다. 그는 “사물이 어떻게 되어야 하는가?”하는 원망(願望)과 판단으로 가득 찬 몽상들로 짜여진 누에고치의 인격화이며, 그것은 여성을 생의 현실로부터 단절시킨다.³⁶⁷⁾

그렇다면 아니무스의 원천은 무엇인가? 아니마의 원천이 그의 어머니인 것처럼, 아니무스는 기본적으로 여성의 아버지에 의해서 영향을 받는다. 아버지는 딸의 아니무스에 특수한 색채를 부여한다. 아니무스는 인류의 원초적인 조건으로서, 그 여성의 개인적인 생활조건과 그녀가 살아가는 시대의 남성관과 여성관과 관련된 페르조나의 영향을 받아서 형성되게 된다. 융은 아니마가 모성적인 에로스에 해당하는 것처럼, 아니무스는 부성적인 로고스에 해당한다고 하였다.³⁶⁸⁾ 따라서 여성의 개성화를 위해서는 여성의 참된 본성(true nature)인 로고스를 의식화하고 개발하는 것이 중요하다.

만약 여성들이 아니무스를 의식화하는 것을 늦장부리거나 혹은 하지 않게 되면, 부정적인 아니무스의 영향권 안에 들어가게 된다. 그 결과 냉혹하고 파괴적인 생각들에 사로잡히게 된다. 폰 프란츠(M.L. von Franz)는 여성들이 감정의 기묘한 수동성과 감정의 온갖 마비, 혹은 거의 허무감에 이를 만큼 깊은 불안정감은 종종 아니무스의 의견의 결과일지도 모른다고 하였다.³⁶⁹⁾ (예를 들면, “너는 절망적이다. 시도해본들 무슨 소용이 있겠느냐? 무엇을 해도 무의미하다. 생활이 결코 좋게 변하지 않을 것이다.”) 이부영은 아니무스의 사로잡히는 것이 무엇인지 다음과 같이 설명하고 있다.

아니무스에 사로잡힌다 함은 자기의 판단이 무의식의 부정적 의견으로 완전히 동화되어 있는 것을 그 여성이 전혀 모르는 상태에 있다는 말이다. 그녀는 남이 왜 자기의 의견에 왜 비판을 하고 반대하는지 도무지 이해하지 못하

366)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.123.

367)M. L. von Franz, op.cit., p.196.

368)C. G. Jung, *Aion*, p.14.

369)M. L. von Franz, op.cit., p.198.

고 조금도 남의 말의 타당성을 생각해보려고 하지 않는 정신상태에 놓이게 되는 것이다.³⁷⁰⁾

여성의 아니무스는 부정적인 영향만을 끼치지 않는다. 융이 말한 것처럼, 원형은 긍정적인 면과 부정적인 측면을 함께 가지고 있다. 여성의 아니무스는 여성의 외적인격인 페르조나에 대응하는 여성의 내적인격으로서, 의식과 무의식을 연결하는 인도자의 역할을 한다. 융은 아버지의 모습을 통해서 아니무스는 인습적인 의견뿐만 아니라, 우리들이 영(spirit)이라고 부르는 즉 구체적으로 철학적이며 종교적인 사상, 혹은 그런 사상에서 연유하는 태도를 표현한다고 하면서, 다음과 같이 아니무스의 긍정적인 측면에 대해서 설명하였다.

아니무스도 마찬가지로 영혼의 인도자(psychopomp), 의식과 무의식의 중개자이며 무의식의 인격화이다. 아니마가 분화됨으로써 의식의 에로스가 되듯, 아니무스는 로고스가 되며, 아니마가 남성의 의식에 관계형성을 마련해주듯이, 아니무스는 여성의 의식에 성찰과 숙고와 인식을 할 수 있게 해준다.³⁷¹⁾

폰 프란츠(M.L. von Franz)도 여성이 자신의 신념의 신성불가침성에 대해 의문을 제기할 용기와 내적인 도량을 찾게 된다면 즉 아니무스를 객관화할 수 있다면 다음과 같은 아니무스의 긍정적인 측면이 발견할 수 있다고 하였다.

긍정적인 아니무스는 진취적인 정신, 용기, 진실성, 그리고 그 최고의 형태에서 영적인 심오함을 인격화할 수 있다. 그를 통해서 여성은 그녀의 객관적인 문화적 개인적 상황의 저변을 흐르는 여러 과정들 체험할 수 있고, 생에 대하여 강화된 영적 태도의 길을 찾을 수 있게 된다.³⁷²⁾

그렇다면 여성의 아니무스를 어떻게 객관화시킬 수 있을까? 아니무스가 일어날 때 먼저 스스로 그 내용을 비판적으로 검토하는 작업이 필요하다. 아니무스의 의견은 거룩한 확신이라고 부를 정도로 여성에게는 확실한 것이다. 따라서 여성은 아니무스를 의식화하려면 먼저 사물을 객관적으로 보는 연습을 해서 자

370)이부영, 『자기와 자기실현』, p.145.

371)C. G. Jung, *Aion*, p.16.

372)M.L. von Franz, op.cit., 203.

신의 확신이 옳은지를 살펴보아야 한다. 일단 아니무스에 사로잡히게 되면, 그녀는 다른 사람이 왜 자신을 비판을 하고 반대하는지 도무지 이해하지 못하고 타인의 입장에서 배려하지 못하게 된다. 그래서 이부영은 부정적 아니무스의 검토는 여성 자신의 자발적인 성찰이어야 하며 동료나 남성선배와의 토론을 통해서 실행되어서는 성과를 거두기가 어렵다고 하면서, 여성의 신성한 확신은 합리적인 설득으로 수정되지 않고 오히려 남성의 아니마의 약한 구석을 자극하여 결국 의사소통에 역효과를 가져올 수 있다고 하였다.³⁷³⁾

IV. 개성화된 삶

융은 개성화된 삶을 심리적 실재인 자기(Self)와의 관계 속에서 이해한다. 개성화된 삶은 사람들이 인격발달을 이루기 위해서 인생의 전반기에서 집단에의 적응에 관심을 기울이며, 인생의 후반기에 개성화를 이루어야 한다. 인생의 전반기에 사람들은 집단에의 적응을 위해서 자아와 외부세계를 연결짓는 관계 기능인 페르조나를 발달시켜서 외부세계에 임한다. 따라서 인생의 전반기에 자아는 집단에의 적응을 위해서 자신의 본성을 억압하여 필연적으로 그림자가 생기게 된다. 반면에 인생의 후반기에 사람들은 개성화를 이루기 위해서 자아와 내면세계를 연결짓는 기능인 아니마/아니무스의 통합과 분화를 이루어서 자기를 실현시켜야 한다. 인생의 전반기의 자아의 강화는 인생의 후반기의 자기실현의 전제가 되기 때문에 자아의 강화는 필연적이라고 할 수 있다. 자아는 개성화의 주체가 되어 페르조나와의 동일시를 극복하고, 그림자를 통합하며, 아니마/아니무스의 통합과 분화를 이루어서 자기를 실현하게 된다.

자기는 인격의 중심으로, 전체정신으로, 그리고 대극과 대극합일로서 개성화 과정을 이끌어가는 주체이다. 개성화란 자기화 혹은 자기실현을 말하는 것이다. 그래서 야코비(J. Jacobi)는 자기인식이란 개인에게 “무엇이 되고 싶다”는 사실이 아니라, 그가 “원래 무엇이었는가?”라는 것을 알려준다고 하였다.³⁷⁴⁾ 자기실현이란 그림자와 아니마, 아니무스를 인식해가는 과정으로서 순서대로 차례로 일어나는 것이 아니며 직선적인 반복적 과정도 아니다. 그것은 운명적인 우회로

373)이부영, 『자기와 자기실현』, pp.143~144.

374)J.Jacobi, op.cit., p.302.

와 오류로 이루어져 있는 가장 긴 길이며, 대극을 이어주는 구불구불한 길이며, 미로처럼 혼란스럽게 얽혀있는 오솔길이다.³⁷⁵⁾ 결국 개성화란 의식과 무의식의 살아있는 관계를 의미하며, 이것은 삶에 내재해있는 목적이며, 개인적 관심과 집단적 관심이 뒤섞이는 과정을 통해 도달하는 이상으로서, 이것이 차례차례 완성하면 전체성, 즉 자기가 형성된다.³⁷⁶⁾

무의식적 내용들이 의식화됨으로써 의식이 확대되고 무의식의 주도적 영향이 점차로 감소하게 되어서, 마침내 인격의 변화가 일어나는 성과를 거두게 된다. 융은 이처럼 무의식과의 대결을 통해서 지향된 인격의 변화를 초월적 기능이라고 하였다.³⁷⁷⁾ 초월적 기능이란 한마디로 의식과 무의식의 통합을 통한 인격의 변화를 말하는 것이다.

그러나 의식화과정에는 항상 위험이 따른다. 왜냐하면 원형상은 창조적인 면과 파괴적인 면을 동시에 가지고 있기 때문이다. 무의식을 의식화한다는 것은 이 양면성을 이해해야만 하는 무척이나 어려운 작업이다. 또한 자아가 무의식이 가지고 있는 엄청난 에너지에 감염될 수 있는 가능성도 가지고 있다. 즉 자아의 마나인격과의 동일시, 자아의 팽창에 빠져들 수도 있다. 융은 마나-인격에 대해서 다음과 같이 말한다.

마나-인격은 뛰어나게 하는 자이며, 뛰어나기 원하는 자이다. 이러한 인격의 밑바탕에 있는 내용을 의식화함으로써 우리는 한편으로는 다른 사람보다 더 많이 배웠고, 다른 한편으로는 다른 사람들보다 더 많이 원하고 있는 사실을 다루어야 할 상황에 놓이게 된다.³⁷⁸⁾

무의식이 의식화됨으로써 자아는 새로운 힘을 얻게 되고, 무엇인가 깨달았다고 하는 보람과 희열을 느끼게 된다. 무엇인가를 깨달았다고 하는 강한 정감, 무엇인가를 할 수 있다는 자만이 문제가 된다. 이런 경우는 원형상에 들어있던 리비도가 어느 틈엔가 자아의식으로 옮겨와서 자아의 교만을 충동한 것이다. 이부

375)C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, p.13.

376)E. A. Bennet, *What Jung Really Said*, 김형섭역, 『한권으로 읽는 융』 (서울: 푸른숲, 1997),p.230.

377)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.135.

378)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.157.

영은 이것을 다음과 같이 설명한다.

자아의 팽창은 글자 그대로 자아가 부풀어올라서 붕 뜬 상태에 있음을 말한다. 무한한 힘을 갖게 된 느낌, 내가 모든 것을 속속들이 볼 수 있게 된 느낌, 내가 신이나 초인이 된 느낌, 모든 것을 포용하고 용서할 수 있게 되었다는 느낌, 내가 나의 전체뿐만 아니라 전우주와 하나가 된 느낌-사실 그것은 본인에게는 무한히 팽대한 정감을 맛보게 하는 최고의 기분, 삼매경, 해탈감을 방불케 하는 것이다. 그러나 이것은 진정한 자각, 진정한 자기인식의 상태가 아니고 자아가 자기에 의해 동화됨으로써 생겨난 가상적인 해탈감이다.³⁷⁹⁾

자아팽창 혹은 마나-인격과의 동일시에 빠지지 않기 위해서는 종교적인 자세가 필요하다. 어떤 동적인 요인을 신중히 고려하고 관찰하는 렐티기오의 자세가 요구된다. 중요한 것은 상처를 입느냐 안 입느냐의 문제가 아니고, 아픔과 상처를 입은 경우에 그 상처와 고통을 알고 그것을 치유하기 위해서 기울이는 노력이다.

음은 자아가 주체가 되어서 페르조나와의 동일시를 극복하고, 그림자를 통합하며, 아니마/아니무스의 통합과 분화를 통하여 자기를 실현하는 개성화 과정을 완전함이 아니라 원만함(Vollständigkeit)의 차원으로, 개성화된 삶을 '과정속에 있는 삶'이며 '되어져가는 삶'으로, 그리고 개성화된 삶은 다음과 같은 세 가지 특성을 가진 것으로 이해한다.

첫째 개성화된 삶이란 심리학적으로 자아가 심리적 실재인 자기를 만나기 위해서 다가가는 여정이라고 할 수 있다. 자기는 전체 인격의 중심으로서, 우리 전체 정신을 총괄하는 중심으로서 우리에게 낯설면서도 매우 가깝고, 우리 자신인면서도 우리에게 인식되지 않은 비밀스러운 체질을 갖춘 잠재적 중심이라고 하면서, 자기는 우리 안에 있는 하나님이라고도 말할 수 있다고 하였다.

따라서 우리의 전체 정신생활은 이 중심에서 뿔어 나온 것이며, 또한 최상의 그리고 최후의 목표는 이 중심을 향하는 것 같다고 하였다.³⁸⁰⁾ 그러나 이 목표를 향한 길은 운명적인 우회로와 오류로 이루어져 있다. 그것은 일종의 가장 긴 길로서 끝은길이 아니라 대극을 이어주는 구불구불한 길이다. 그것은 미로처럼 너무 혼란스럽게 얽혀 있어 경악하지 않을 수 없는 오솔길이다.³⁸¹⁾

379)이부영, 『자기와 자기실현』, p.156.

380)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.159.

둘째 개성화된 삶이란 무의식의 모든 대극의 요소들을 통합하여 인격의 중심인 자기에 도달함으로써 새로운 질서가 생겨나는 것을 말한다. 인간의 정신은 의식과 무의식, 남성과 여성, 정신과 신체, 우월기능과 열등기능 등의 대극으로 이루어져있다. 자기 원형은 모든 대극을 그 안에서 포괄하고 통합하는 원리로서 모든 대극을 조정한다. 이러한 통합을 통해서 의식과 무의식은 화해하게 되며 전체 인격은 중심이 잡히게 된다. 의식과 무의식이 통합되면 그에게는 새로운 활력이 생기고 새로운 질서가 생겨난다.³⁸²⁾

의식과 무의식이 화해함으로써, 의식이 확대되고 무의식의 주도적 영향이 점차로 감소하게 되어서, 마침내 인격의 변화가 일어나는 성과를 거두게 된다. 융은 이처럼 무의식과의 대결을 통해서 지향된 인격의 변화를 초월적 기능이라고 하였다.³⁸³⁾ 초월적 기능이란 한마디로 의식과 무의식의 통합을 통한 인격의 변화를 의미하는 것이다.

셋째로 융은 개성화된 삶을 이웃과 사회와의 관계속에서 이해한다. 융은 자기와의 관계는 인간 동포와의 관계이며 어떤 누구도 먼저 자기 자신과 결합하지 않고 후자와 결합할 수 없다고 주장하였다.³⁸⁴⁾ 그는 개성화를 이루기 위해서는 개별적 존재가 집단으로부터 의식적으로 분리해야 하기 때문에 고립화를 초래할 수밖에 없다고 하였다. 그러나 개성화, 즉 인격발달이 이루어지게 되면 그 개인이 속해있는 집단은 더욱 발전하게 된다. 왜냐하면 개인의 개성이 충분히 고려되면, 개인의 특성을 소홀히 하거나 심지어 억압한 것보다 더 나은 사회적 능력을 기대할 수 있기 때문이다.³⁸⁵⁾ 폰 프란츠는 자기(Self)의 사회적 성격에 대해서 다음과 같이 말한다.

모든 내적 과정이 그러는 것처럼, 의식적인 자아가 속기 쉬운 투사들을 찾아내고자 수고를 아끼지 않고 이것들을 외부에서가 아니라 그 자신 안에서 처리하는 한, 그의 인간 관계를 지시하고 조절하는 것은 궁극적으로 자기이다.

381)C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, pp.13-14.

382)C. G. Jung, *Metamorphoses de l'Ame et ses Symboles*, 김성민, 『융의 심리학과 종교』 (서울: 동명사, 2000), p.90. 재인용.

383)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.135.

384)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.252.

385)C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, p.76.

정신적으로 조화된 태도를 가진 사람들은 이런 방법으로 다른 사람들과 서로 관계하고 사교적이고 조직적인 인간관계를 초월하는 관계를 만들어낸다. 이와 같은 그룹은 다른 사람들과 마찰이 없다. 그 그룹은 다른 집단과 다르게 독립되어 있다. 의식적으로는 자각된 개성화 과정은 이렇게 해서 한 사람의 관계성을 변화시킨다. 혈연관계나 공동의 이익과 같은 통상적인 유대관계는 다른 종류의 결합, 즉 자기를 통한 유대로 바뀌어진다.³⁸⁶⁾

요약

정리해보면 개성화된 삶은 먼저 자아가 심리적 실재인 자기를 만나기 위해서 자기에게 다가가는 여행이며, 다음은 의식과 무의식의 모든 대극의 요소들이 통합을 이루어서 마침내 새로운 질서가 형성되며 삶의 변형이 일어나는 것이며, 끝으로 개성화된 삶은 이웃과 사회와의 관계에 이바지한다.

결국 개성화된 삶은 자기와 자아가 밀접한 관계 속에서 전체성을 이루는 삶이며, 그것은 우리 안에 있는 신(god-within-us)인 자기(Self)을 실현하는 삶이다. 자기는 본래부터 있기 것이기에 실현되는 것이다. 마치 도토리가 도토리 나무가 되는 것 같은 삶이다. 개성화된 삶은 분석을 통하여 심리적 실재인 자기를 만남으로써 의식과 무의식이 통합되어 전체성을 이루어서 원만한 성격을 소유하는 것이며, 개성있는 지혜로운 교양인으로서 살아가는 것이다. 즉 어떤 정신적 요소에 대해서 알지 못하거나 그 요소를 무시하는 것을 그리고 어떤 정신요소가 일방적으로 발달하는 것을, 분석을 통하여 대극 균형과 조화의 전체성을 이루어서 개성있고, 지혜롭고, 자유롭게 삶을 살아가는 것을 의미한다. 한마디로 개성화된 삶은 전체성을 이루므로써 개성, 지혜, 자유가 있는 삶을 살아가는 것이다. 따라서 개성화된 삶에는 개성, 지혜, 자유는 존재하지만, 갈뱅의 성화에서 발견되는 청지기적 사랑의 실천은 발견할 수가 없다. 성화된 삶이란 사람들이 인격적 실재인 하나님을 만날 때 하나님의 부르심을 느끼게 되고 자신을 불러주신 하나님의 은혜에 믿음과 감사함으로 응답하며 하나님의 사랑을 실천하는 삶을 살아가는 것을 의미한다.

386)M. L. von Franz, “개성화과정”, C. G. Jung, *Man and His Symbol*, pp.229-230.

제 4 장 갈뱅의 성화와 융의 개성화

본 연구는 갈뱅과 융의 대화를 통해서 사람들이 종교경험을 토대로 성숙한 삶을 살아가는 과정과 방법을 비교 설명하는 것이다. 물론 갈뱅의 성화와 융의 개성화가 서로 다른 관점에서 설명하고 있기 때문에 양자를 비교하거나 설명하는 것은 어울리지도 않고 바람직하지 않은 것으로 보일 수 있다. 그러나 전술한 바와 같이 신학과 심리학이 인간의 인격발달에 기여하며, 인격성숙과 영적성숙이 서로 상호보완적인 관계에 있다는 점에서 서로 설명하거나 대화할 수 있는 맥락 안에 있음을 찾아낼 수 있었다.

지금까지 우리가 살펴본 갈뱅의 성화와 융의 개성화를 본 연구의 구조적 질문들에-신이란 무엇인가?, 신에게 어떻게 다가가는가?, 신을 만난 다음 어떻게 되는가?- 적용시켜볼 때 네가지 영역에서 비교 설명이 가능하다는 것을 발견할 수 있게 된다. 첫째 갈뱅의 하나님 이해와 융의 하나님 이미지, 둘째 갈뱅의 하나님 경험과 융의 종교체험, 셋째 갈뱅의 성화의 과정과 융의 개성화의 과정, 넷째 갈뱅의 성화된 삶과 융의 개성화된 삶이 비교 설명할 수 있는 구조 안에 있음을 발견할 수 있다.

1. 갈뱅의 하나님 이해와 융의 하나님 이미지

지금까지 살펴본 바에 의하면 갈뱅의 하나님과 융의 자기가 비교 설명할 수 있는 맥락 안에 있지만, 그 실재에게 접근하는 방법은 서로 다르다는 것을 발견할 수 있다. 갈뱅은 기독교신학자이며 영성가로서 역사적이고 인격적 실재이신 하나님에 대해서 말하는 반면, 융은 심리학자로서 현상학적이고 경험적인 맥락에서 하나님 이미지에 대해서 논의한다. 한마디로 갈뱅은 기독교적 맥락에서, 융은 심리학적 맥락에서 자신들의 궁극적 실재를 이해하고 있는 것이다. 이들의 차이점은 크게 두 가지로 정리할 수 있다.

첫째 갈뱅이 신앙하는 분은 인격적 실재(reality)이신 하나님인 반면, 융이 이해한 자기(Self)는 심리학적 내면의 신이다. 갈뱅과 융의 근본적인 차이는 여기에 있다. 갈뱅이 이해한 그리스도는 역사적 실재(historical reality)인 반면 융의 자기는 심리적 실재(psychological reality)인 하나님의 이미지이다. 결국 융

이 주장하는 것은 하나님의 실재가 아니라, 시대와 문화권에 따라서 사람들이 하나님이라고 생각하고 있는 하나님의 이미지에 관한 것이다. 즉 역사적으로 실재하시는 하나님이 아니라, 각 사람들이 생각하고 있는 하나님의 투사상이다. 융은 바로 이 하나님의 이미지를 통해서 하나님을 경험할 수 있다고 생각한 것으로 보인다. 그러나 깔뱅의 하나님 경험은 인격적 실재로서 초월적이며 동시에 역사적인 하나님을 만나는 것이다. 이런 측면에서 깔뱅의 영적인 삶은 융 심리학이 말하는 자기에 도달해야만 시작된다고 할 수 있다. 빙겔(Erna van De Winckle)은 이 점을 잘 지적하고 있다.

우리가 자기에게 접근할 때, 정신적 팽창 상태에 빠져있지 않는 한, 정신분석에 어떤 목적이 있다고 한다면 그것은 정신분석이 영성에의 출발점이 되기 때문이라고 생각하게 된다. 다시 말해서 우리가 자기에게 도달할 때 비로소 우리에게서 영적인 삶이 시작된다는 사실을 알게 되는 것이다.³⁸⁷⁾

둘째는 삼위일체론의 문제이다. 이 문제가 융이 말한 바와 같이 융과 기독교를 분리시키는 근본적인 문제이다. 깔뱅이 신앙하는 하나님은 “삼일위체 하나님”이다. 하나님께서는 당신을 한 분(essence)으로 계시하면서도, 세 위격(person)으로 자신을 나타내셨다. 깔뱅은 삼신론이나 군주신론을 거절하고, 하나님의 본질(essence) 안에 한 하나님으로 알려진 삼위(person)가 존재한다는 사실이 분명해진다고 하였다.³⁸⁸⁾ 즉 깔뱅은 우리가 한 하나님을 믿는다고 고백할 때, 이 하나님의 명칭은 유일하시며, 단일하신 본질로 이해되며, 이 본질 안에는 세 인격 또는 세 실재가 존재한다는 점을 반복해서 보여준다고 하였다.³⁸⁹⁾ 반면에 융은 기독교의 3위1체는 자기의 전체성을 표현하기에 부족하다고 하면서, 전체성을 완전하게 표현하기 위해서 4위1체를 주장하였다.

깔뱅이 신앙하는 삼위일체 하나님은 동일한 신적 본질을 가지고 있는 유일하신 하나님으로서 자존하시는 하나님이시며, 동시에 삼위로 구별되시는 하나님이시다. 삼위일체 하나님은 오직 한 존재이시고 하나의 본질이다. 이런 측면에

387)Erna van De Winckle, *De l'inconscient à Dieu : Ascèse Chrétienne et psychologie de C. G. Jung*, p.176.

388)Inst., I: 13: 16.

389)Inst., I: 13: 20.

서 삼위성 보다는 본질적으로 일체성에 무게가 실려있다. 반면에 융은 삼위성에
만 초점을 맞춘 결과 삼위일체를 삼위성으로 혼동하고 있다. 빙켈(Erna van De
Winckle)는 이 점을 분명하게 지적하고 있다.

융은 삼위성에 관한 원형을 가지고 삼위일체 개념에 대해서 연구하였다. 그
러나 바로 그 점에 그의 잘못이 있었다. 왜냐하면 기독교의 삼위일체 개념이
주장하는 것은 하나님의 삼위성이 아니라 하나님의 일체성인데 그는 삼위일체
를 삼위성과 혼동하고 있기 때문이다. 이런 유추가 심리학적으로는 있을 수
있는지 몰라도 초월적인 차원에서는 있을 수 없는 일이다.³⁹⁰⁾

융은 항상 인간의 심리학적 측면만 보고 초월적인 측면을 살펴보지 못했기
때문에 4위1체를 주장하게 되었고, 그 네 번째 요소로서 사탄을 상징할 수 있었
던 것으로 보인다. 결국 융의 말하는 4위1체는 피조 세계에 나타나 있는 하나님
의 이미지이며, 피조물 안에서 나타나는 하나님 이미지라고 생각해야지 하나님
자체라고 혼동해서는 안된다. 즉 융의 삼위일체는 인간의 내면에 있는 하나님
이미지인데 반하여, 깔뱅의 삼위일체 하나님은 하나의 이미지가 아니라 실재이
며 본질인 것이다. 그러므로 우리가 하나님께 도달하려면 융이 말하는 자기 이
미지(Self image)를 초월해야만 한다. 깔뱅의 성화는 하나님을 경험함으로써 시
작되기 때문에 융의 분석심리학은 기독교 영성에 출발점이 될 수도 있을 것이
다. 융의 자기는 전체상으로서 우리 안에 있는 하나님 이미지(image)를 말한다.
하나님 이미지는 하나님의 실재(reality)를 만남으로써 비로소 의미를 갖게 된다.
만약 이미지(image)가 이미지로만 남아있다고 하면 이미지는 의미가 없다. 이미
지가 의미를 갖게 되는 것은 이미지를 통해서 실재(reality)를 만나고 경험할 때
뿐이다.

깔뱅의 삼위일체는 사람들이 하나님을 경험하고 체험하고나서 고백한 도그
마이다. 즉 삼위일체는 인격적 실재이신 하나님에 대한 경험들이 쌓이고 집대성
되어 도그마로 만들어진 것이다. 융도 도그마란 예외 없이 많은 사람들이 여러
세기에 걸쳐서 획득된 결과와 성과이며, 그것은 개인적 체험에 지나지 않는 기
괴함, 불충분함, 결점을 불식시켜 버리고 있다고 강조하였다.³⁹¹⁾

390)Erna van De Winckle, op.cit., p.179.

391)C. G. Jung, *Psychology and Religion*, p.107.

따라서 삼위일체는 그 자체로서 완전한 것이며 완전한 통합을 이룬 것이다. 깔뱅의 삼위일체는 완전한 통합으로서 “그리스도와 신자”가 하나가 되는 전체적인 통합(unio mystica)을 말한다. 그리스도와 신자의 연합(unio mystica)은 완전하며 동시에 완전을 향해서 진진하게 만든다. 특별히 깔뱅의 삼위일체 하나님은 우리에게 하나님에 대한 신앙을 발생하게 한다. 이 신앙은 회개와 중생 그리고 성화의 삶을 가능하게 해준다. 물론 성화의 과정에서도 그리스도와 신자의 연합이 하나님과의 완전한 일치를 이룰 때까지 신자들을 인도해준다. 이것이 하나님의 사랑이다. 그러므로 신앙이란 어떤 천재적인 인간의 노력에 의해서 얻어지는 것이 아니라 하나님의 사랑에 의해서 오는 것이다.³⁹²⁾

다만 용의 하나님 이미지인 사위일체는 누미노즘적인 맥락에서 이해한 것이기 때문에, 인간의 무의식에 있는 누미노제적인 힘을 일으키는 긍정적인 정신요소 뿐만 아니라 부정적인 정신요소도 신이미지에 포함시켜서 전체성(wholeness)을 주장한 것이다. 그리고 그 전체성에 대한 심리학적 논리가 사위일체이다. 용에 의하면 기독교의 3위 1체 하나님은 긍정적인 정신요소인 선한 측면만을 신으로 인정하였고, 죄악을 야기시키는 부정적인 정신요소인 사탄을 기독교 신에게서 배제시켰다. 그 결과 선한 측면에서 배제된 사탄은 자율성을 갖게 되어서 오늘날 현실에서 발생하는 전쟁, 테러, 부정, 부패 등을 야기시켰다고 용은 주장하였다. 이런 맥락에서 용은 기독교의 삼위일체가 불완전하다고 하면서 기독교의 삼위일체에 사탄을 첨가하여 사위일체를 주장한 것이다. 결국 그의 사위일체란 선악을 전체(wholeness)로서 수용하여 렐기오함으로써 악을 통제하고 악을 극복하는 방법으로서 제안한 것이다. 그러나 이것은 심리학자로서의 용의 한계이기도 하다. 그는 심리학자로서 경험적이며 현상학적 입장에서 사람들이 신이라고 주장하는 것에 접근했을 뿐이다. 깔뱅의 인격적 실재인 하나님을 경험한 사람은 선으로 악을 이긴다. 즉 “죄가 더한 곳에 은혜가 더욱 넘쳤다”고 말한 바울처럼, 자신의 죄악을 경험할수록 하나님의 은혜를 체험하며 된다. 하나님의 은혜는 그로 하여금 악을 극복하게 한다. (“이는 죄가 사망 안에서 왕 노릇한 것같이 은혜도 또한 의로 말미암아 왕 노릇하여 우리 주 예수 그리스도로 말미암아 영생에 이르게 하려 함이니라”)

용의 심리학적 신상(神像)인 자기는 사위일체로서 선과 악을 모두 포함한 전

392)Erna van De Winckle, op.cit., p.186.

체상이기 때문에, 그에게는 전체성을 함께 직시하는 렐리기오의 자세가 중요하였다. 왜냐하면 악은 물론이고 선에도 중독되면 그 결과가 도덕성을 잃어버리기 때문이었다. 렐리기오의 자세란 누미노즘 체험을 통하여 변화하게 된 의식에 대한 독특한 태도를 말한다.³⁹³⁾ 따라서 렐리기오의 자세란 심리적인 성숙은 물론 영적인 성숙에도 도움이 될 수 있다. 용의 말처럼 악은 물론이고 선에 중독된다고 해도 그 결과는 도덕성을 잃어버리게 되어서 결국에는 인간에게 해를 입히기 때문이다.

정리하면 깔뱅의 하나님은 인격적 실재이신 하나님이신 반면, 용의 하나님은 인격적 실재가 아니라 심리학적 실재인 하나님 이미지이다. 그것은 인간들이 하나님이라고 생각하는 하나님의 투사상이다. 따라서 우리들은 사람들이 하나님이라고 생각하는 하나님 이미지를 통해서 인격적 실재인 하나님에게로 다가갈 수 있다. 그런데 용은 누미노즘적인 맥락에서 하나님에게 접근하기 때문에 하나님 이미지에 대해서 렐리기오할 것을 주장한 것이다. 용의 하나님은 선과 악을 모두 포함하는 전체상이기 때문에, 용은 하나님 이미지에 대해 렐리기오를 하므로써 이데올로기적인 선과 악을 극복할 것을 제안한 것임을 알 수 있다. 따라서 우리들이 인격적 하나님을 만나기 위해서 사람들이 하나님이라고 믿고 섬기는 거짓된 신을 렐리기오함으로써, 깔뱅의 인격적 실재이신 선하신 사랑의 하나님에게 다가가는데 분별력을 갖을 수 있게 된다. 이런 측면에서 용의 하나님 이미지는 깔뱅의 하나님 이해에 도움이 된다.

II. 깔뱅의 하나님 경험과 용의 종교체험

깔뱅의 하나님 경험은 그의 인식론을 통해서 나타난다. 깔뱅의 독창성은 그의 인식론과 그의 하나님의 지식에 관한 기본적 신학구조에 있다고 할 수 있다. 깔뱅은 그의 인식론을 기독교 『강요』 초판(1536)부터 최종판(1539)에 이르기까지 맨 앞에 자리하게 하였다. 이것은 깔뱅이 인식론을 그의 신학의 가장 중요한 부분으로 생각한 것으로 볼 수 있다.

근대적 경건(Devotio Moderna)은 중세 스콜라주의의 주지주의를 거부하기 위해서 반주지주의적 영성을 추구한 결과 지식과 하나님 경험(영성)을 분리하게

393)C. G. Jung, *Psychology and Religion*, p.20.

되었다. 그러나 갈뱅은 그의 인식론을 가지고 지식과 거룩한 체험을 통합하였다. 뿐만 아니라 갈뱅은 후기 스콜라주의의 유명론을 통해서 중세신학의 주지주의를 극복하였다. 이런 측면에서 갈뱅의 인식론은 경험적이며 관계적이며 실재적이다. 갈뱅은 그의 인식론을 말씀과 성령과의 관계에서 진술하였다. 말씀은 하나님 지식에 객관적 요소를 공급한다. 참 하나님의 지식은 객관적인 요소와 주관적인 요소가 결합된 하나님 행위를 통해서 전달된다.³⁹⁴⁾ 갈뱅은 신인식에 있어서 외적으로는 하나님의 말씀을 내세움으로써 자신을 인문주의자들의 수사학적인 전통에 서게 했으며, 동시에 내적으로는 성령의 내적인 증거를 강조함으로써 인문주의를 극복하면서 그의 신학의 독창성을 보여준다.

성령이 내적 교사가 되어서 조명하여 주심으로 말미암아 하나님의 말씀을 위해 들어올 길을 마련하지 않으면, 하나님의 말씀은 우리의 마음에 스며 들어올 수 없다.³⁹⁵⁾ 즉 성령의 조명이 없이는 하나님의 말씀은 아무 것도 할 수 없게 된다. 하나님의 말씀은 성령의 내적 증거에 의하여 인 쳐지기 전에는 인간들의 마음속에 받아들여질 수 없다. 갈뱅은 이렇게 성령의 내적인 증거를 강조하였다. 그는 성령의 내적증거(testimonium internum)를 통해서 신지식을 증거하며, 이 확실함은 종교적 체험이라고 불리는 영역 안에 존재하게 하였다.³⁹⁶⁾

갈뱅은 성령의 산출 기능을 성령의 증거 사역과 밀접하게 연결시켜서 생각한다. 즉 성령의 증거에 의해 인간의 심령 속에 믿음이 산출된다. 갈뱅은 우리의 믿음은 감각을 초월해야 하는 것이기 때문에, 믿음의 지식은 이해가 아니라 확신이라고 하였다. 하나님의 선하심의 감미로움을 참으로 느끼고 몸소 체험하지 않고서는 그러한 확신이 생겨날 수 없다.

그렇다면 우리는 언제 하나님을 체험하게 되는가? 갈뱅은 인간의 무지, 공허, 궁핍, 무력, 타락과 부패를 느끼게 됨으로써 우리는 지혜의 참된 빛, 건전한 미덕, 풍성한 선, 의의 순결함이 오직 주안에 있다는 것을 자각하게 된다고 하였다. 우리는 우리 자신의 죄악에 의해 하나님의 선하심을 생각하게 된다. 우리 자신이 하나님 앞에서 아무 것도 아니라고 하는, 우리 자신에 대한 지식이 우리 마음속에 일어날 때 하나님에 대한 참된 지식으로의 접근이 용이하게 된다. 즉 하

394)J. L. Richard, op.cit., p.199.

395)Inst., 3: 2: 34.

396)J. L. Richard, op.cit., p.209.

나님의 현존 앞에 노출된 인간의 자기인식을 통해서 하나님 경험이 일어나는 것이다. 부스마(W. J. Bouwsma)는 갈뱅의 영성을 하나님의 초월성 및 그 분에 대한 인간의 전적인 의존성에 대한 인식에서부터 시작되며, 양자는 각각 서로를 조명해준다고 하였다.³⁹⁷⁾ 한마디로 갈뱅의 신 인식은 하나의 실존적인 문제이며, 신의 존엄은 인간의 비참에서만 인식될 수 있고, 이러한 인간의 비참은 신의 존엄의 빛에 있어서만 인식된다. 따라서 신의 존엄과 인간의 비참은 상관관계에 있다. 즉 인간은 하나님의 현존에 노출된 인간의 자기 인식을 통해서 하나님을 경험할 수 있는 것이다.

우리가 하나님의 선하심의 감미로움을 참으로 느끼고 몸소 체험하지 않고서는 그러한 확신이 생겨날 수 없다. 체험을 통해서 하나님을 체험하지 않으면 하나님에 대한 지식도, 그리고 이 하나님에 대한 지식으로 말미암은 확신에도 도달하지 못한다. 갈뱅에게 있어서 체험의 확실성은 하나님의 은총에 의존하는 것이다. 외적인 교사인 성경과 내적인 교사인 성령의 내적인 증거로 말미암아 참된 신 인식 즉 구원의 신 지식을 갖게 된다. 이것을 체험이라고 하며 신앙 혹은 확신이라고 말한다. 그리고 이것은 철저하게 하나님의 은혜로 말미암은 것이며, 이 사실을 보증해주시는 분이 성령이시다.

융의 하나님 경험은 그의 종교체험을 통해서 이해할 수 있다. 종교체험이란 누미노즘적인 성격을 띠고 있는 원형을 체험하는 것이다. 그런데 누미노즘은 그것이 어떤 원인에 의해서 생겨나든, 주체인 인간에게는 자기의 의지로 어찌할 수 없는 조건이 된다.³⁹⁸⁾ 이런 맥락에서 종교체험이란 체험자의 입장에서 보면, 타자(the other)에 의해서 일어나는 타율적이며 수동적인 경험이다. 융에게 있어서 이 타자는 무의식을 말한다. 그런 의미에서 종교체험이란 무의식 속에서 무의식을 통하여 무의식으로부터 생겨나는 것이다. 즉 무의식을 체험하는 것을 종교체험으로 이해한 것이다. 융은 무의식의 어떤 정신 요소를 신의 동의어로 사용하고 있는 이유를 다음과 같이 설명하고 있다.

마나, 데몬, 신이라는 이름들은 누미노제적인 것의 감정적 상징을 내포하고

397)W. J. Bouwsma, "The Spirituality of John Calvin", p.467.

398)C. G. Jung, *Psychology and Religion*, p.18.

399)Aniella Jaffe, *Erinnerungen Traume, Gedanken von C. G. Juug*, p.29.

이를 자극하는 말이라는 점에서 그 말을 사용하는데 큰 이점을 가지고 있는 반면, 무의식은 평범한 말이므로 현실에 더 가까이 있다...무의식은 상상과정에 실제적인 도움을 주기에 너무도 중립적이며 합리적인 개념이다. 이 개념은 학문적인 사용을 위해 만들어놓은 것이고 냉정한 관찰을 위한 것이다. 이것은 아무런 형이상학적인 요청을 제기하지 않으며 논박의 여지가 많아서 광신주의로 치달을 수 있는 어떤 초월적 개념들보다 훨씬 적합한 개념이다. 그래서 나는 무의식이라는 용어를 더 좋아한다.³⁹⁹⁾

융의 무의식은 인간정신 전체에 영향력을 행사하고 있으면서도, 인간의 통제를 벗어나서 독립적으로 존재하는 자율적 요인(factor)이라고 할 수 있다. 융은 이 요인을 ‘집단무의식’이라고 부르고, 집단무의식을 구성하고 있는 것을 “원형”이라고 불렀다. 융이 독특하게 이해한 원형은 인류의 시간과 공간을 뛰어넘어 존재하는 종교, 신화, 종교체험, 민담, 꿈속에 나타나는 행동패턴으로서 유전에 의해서 계승되는 무의식적인 선형적 조건이며 그릇이라고 할 수 있다.

그에게 있어서 가장 중요한 원형은 “자기”(Self)원형이다. 이 자기원형은 인간 정신의 중심으로서 정신의 전체성을 나타내며, 정신의 원초적 조건인 대극함일의 상징으로 나타난다. 융은 자기원형을 경험적이며 현상학적으로 이해한다. 이런 시각에서 그는 그리스도와 부처를 무의식과 동의어로 사용한다.

과학심리학의 입장에서, 자기는 그리스도나 붓다를 가리키는 것이 아니고, 그에 상응하는 형상들의 총체를 가리키는 말이다. 그러한 형상들 하나하나가 자기의 상징이다. 이와 같은 표현방식은 과학적 심리학의 필연적 사고에 따르는 것일 뿐이며, 어떤 초월적 선결을 의미하는 것은 아니다...심리학에서는 자기가 종교적 형상을 가리키는 것이며, 신학에서는 신학 고유의 핵심적 표상을 가리킨다. 다시 말해 심리학적인 자기는 신학 쪽에서는 당연히 그리스도의 비유로 이해될 수 있다.⁴⁰⁰⁾

융은 전통적으로 종교체험을 할 수 있는 통로를 두 가지 방법으로 이해한다. 첫째는 직접적으로 누미노즘 체험을 하는 것이다. 사도 바울이 다메섹 도상에서 부활하신 주님을 직접적으로 만나는 근원적인 체험을 한 다음, 그의 의식이 변하여 하나님을 두려움과 경외함으로 섬기며 날마다 그리스도를 위해서 죽는 삶

400)C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, p.29.

을 살았다. 이것은 철저하게 바울 개인의 종교체험이었다. 이런 측면에서 직접적인 종교체험은 개인적인 성격을 가지고 있음을 알 수 있다. 둘째는 간접적으로 종교체험을 하는 것이다. 이것은 종교전통 안에 있는 통찰로서 집단적 견해라고 할 수 있다. 우리는 교회를 통해서 기독교의 신화와 상징 그리고 신조와 교리를 배우게 된다. 융에 의하면, 종파(Konfession)는 누미노즘 체험에 근원을 두고 있는 동시에, 누미노즘적 효과를 가지게 되는 어떤 특정한 체험 및 그로부터 결과한 의식의 변화를 향한 충성심, 신뢰, 신앙에서 유래한다고 할 수 있다. 신조(creed)도 근원적인 종교적 체험을 모아서 편집하고 집대성하여 교의화한 것이다. 따라서 개인의 경험을 보증해주는 역할을 수행할 수 있다. 왜냐하면 도그마는 집단적인 견해이기 때문이다.

융에게 있어서 종교체험은 심리학적으로 자아(Ego)가 자기(Self)를 체험하는 것을 의미한다. 융의 자기는 누미노즘적인 성격을 가지고 있기 때문에, 자아가 자기를 경험할 때는 종교적인 자세 즉 religio가 필요하다. 즉 인간의 무의식에는 선한 것만 있는 것이 아니라 악한 것도 함께 존재하기 때문에 종교적 자세가 필요하다.

자아가 자기를 경험하는 것을 종교경험으로 보기 때문에, 융의 입장을 제대로 이해하지 못하고 비판하는 사람들은 융이 신의 대응품을 만들었다거나, 종교를 하나의 심리현상으로 축소하고 있으며 무의식을 종교현상으로 격상시키고 있다고 비판한다. 그런 비판은 융이 신학자가 아니고 심리학자라고 하는 입장을 전제하지 않기 때문이라고 할 수 있다.

종교경험이란 바로 이 “우리 안에 있는 신”과의 만남을 의미한다. 그래서 신상과 자신의 심혼 사이의 관계성을 알아야 한다. 이 관계성을 보지 못하면, 자신의 무의식 속에 이에 상응하는 상이 얼마나 많이 잠들어있는지 통찰하지 못하게 된다. 그래서 융은 그러한 내적 관조를 할 수 있으려면 관조 능력을 얻는 길이 열려야 한다고 하면서, 심리학을 통하지 않고서는 그러한 길에 도달할 수 없다고 한다.⁴⁰¹⁾ 이런 의미에서 융은 종교를 위해 분석심리학이 수행하는 기능, 즉 한 개인의 자아를 무의식에 개방함으로써 자기(Self)의 성장을 가져오게 하는 데로 나아갈 수 있는 좋은 길을 제시한 것이며, 정신의 심층경험을 종교전통과 통합시킬 것을 권하고 있는 것이다.⁴⁰²⁾

401)C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, p.22.

종교체험을 한 사람에게 그것은 절대적인 의미가 있다. 종교체험을 하는 사람들에게 그것은 모든 것을 의미한다. 즉 종교적 체험은 그 내용 여하와 관계없이 최고의 가치평가를 받아들이는 체험이다. 뿐만 아니라 종교체험을 한 사람에게 그것은 생명과 의미와 아름다움의 원천이 되고 세계와 인류에게 새로운 빛을 주는 위대한 재산이 된다. 이와 같은 사람의 마음에는 신앙과 평화가 들어있다고 하였다.⁴⁰³⁾ 융이 이처럼 종교체험을 중요시한 것은 인간이 이 체험을 통해서 신의 실재에 접촉하게 되며, 온전에 이르게 되고, 진정한 의미를 부여받게 되기 때문이었다. 그러기에 융은 종교체험을 신의 은총으로 이해한다. 그리고 이 신의 은총을 심리학의 입장에서 설명하였던 것이다.

융의 입장에서 보면 무의식이 산출해주는 상징과 신화 그리고 종교체험을 하지 못할 때, 그 사람은 건강한 삶을 살아갈 수 없다. 따라서 종교가 진정으로 해야 할 일은, 인간으로 하여금 이러한 무의식의 실재와 접촉할 수 있도록 중재해주고, 개인을 그가 자신의 정신을 통해 접촉할 수 있는 치유의 원천으로 인도해주는 것이다. 융은 종교를 치유의 권능을 가능하게 하는 위대한 정신 치료적 상징체계라고 하였다. 따라서 인간이 신의 실재에 의해 접촉하지 못한다면 진실로 온전해질 수 없다고 말할 수 있을 것이다. 인간은 이러한 체험을 통해서 온전에 이르게 되며, 의미를 부여받는다. 결국 신체와 정신의 진정한 건강은 인간의 신앙생활에 달려있는 것이다.

갈뱅과 융의 하나님 경험을 살펴본 결과, 갈뱅은 신학자로서 기독교의 입장에서 하나님 경험을 이해하였고, 반면에 융은 심리학자로서 종교체험을 모든 인간의 보편적인 체험으로 이해하면서, 경험적이며 현상학적인 입장에서 접근하였다. 이런 각각의 입장에서 볼 때 갈뱅의 하나님은 인격적 실재인 반면, 융의 하나님은 심리적 실재인 무의식 안에 있는 어떤 정신요소임을 알 수 있다. 그런 의미에서 갈뱅이 하나님을 경험한다는 것은 융에게는 무의식을 체험하는 것을 말한다. 즉 갈뱅은 기독교의 입장에서 역사적 실재이시며 절대자이신 하나님을 경험하는 것이고, 반면에 융은 심리학자로서 모든 인간이 경험하는 하나님의 이미지를 경험하는 것이다. 융의 종교체험이란 무의식 안에 있는 어떤 정신요소를 체험하는 것이다. 한마디로 자아(ego)가 자기(Self) 즉 “우리 안에 있는 하나님”

402)A. & B. Ulanov, op.cit., p.60.

403)C. G. Jung, *Psychology and Religion*, p.185.

을 체험하는 것이다. 이런 측면 때문에 종교를 심리현상으로 축소시켰으며, 무의식을 종교현상으로 격상시켰다는 비판을 받는다. 그러나 융은 언제나 심리학자로서 현상학적이며 경험적인 입장을 고수했다는 점을 기억할 필요가 있다.

깁백의 종교체험은 인식론과 구원론의 틀 안에서 이해된다. 즉 믿음은 성령의 증거사역을 통해서 우리에게 확고하고 확실한 지식으로 자리 잡게 된다. 그리고 종교체험의 확실성은 하나님의 사역을 통해서 성취되기에 우리에게는 하나님의 은혜로 자리 잡게 된다. 하나님의 은총으로 우리에게 믿음이 생성되며, 믿음의 결과로 회개와 중생이 이루어지며 성화의 삶을 살아가게 한다. 성화의 중심에는 예수 그리스도의 사역이 존재하며 이것을 확실하게 만드는 힘이 그리스도와 신자의 연합이며, 이 연합을 가능하게 하는 것이 성령이시다. 그러므로 깁백의 성화의 핵심에는 하나님의 은혜와 사랑, 그리고 믿음이 중요한 핵심 가치가 된다. 기독교인들은 그 은혜와 사랑을 믿음으로 말미암아 하나님의 사랑을 실천하는 청지기로서 살아가게 되는 것이다.

반면에 융의 종교체험은 자기원형의 초월기능에 의해서 이루어진다. 그러나 초월기능은 의식의 중심인 자아가 힘을 갖고 자기를 향해서 나아가야만 비로소 가능해진다. 즉 자아와 자기의 통합 즉 의식과 무의식의 화해를 통해서 우리의 삶에는 질서와 인격의 변환이 이루어진다. 이러한 과정을 통해서 치유가 이루어지기 때문에 이 치유는 우리에게 구원의 의미가 있다. 따라서 종교체험은 종교 체험을 한 사람에게 생명의 의미와 아름다움의 원천이 되며 절대적 가치를 지니게 한다. 즉 자아가 자기를 만남으로써 궁극적 의미가 무엇인지 알게 되기 때문에 융은 종교체험을 신의 은총으로 이해한 것이다. 이것은 깁백이 종교체험의 확실성을 하나님의 은총으로 이해한 것과 거의 유사한 것이라고 할 수 있다.⁴⁰⁴⁾ 즉 하나님의 은총에 의해서 참된 신 이해와 신앙이 생산되는 것이다. 이것은 융이 종교체험을 신의 은총으로 이해한 것과 같은 맥락이다.

인간은 누구라도 궁극의 진리가 무엇인지 알 수가 없습니다. 그러므로 우리는 우리가 체험하는 한에 있어서의 진리를 믿지 않으면 안됩니다. 그리고 만약 이러한 체험을 한 인생이 자기를 위해서나 또 자기가 사랑하는 사람을 위해서 더욱 건전하고, 더욱 아름답고, 더욱 완전하고, 더욱 의미있는 것이 된다면, 이 경우 우리는 안심하고 <이것은 신의 은총이었다> 고 말해도 좋을 것입니다.⁴⁰⁵⁾

404)W. J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*, p.355.

이런 맥락에서 볼 때 칼뱅은 인격적 실재인 하나님의 은총을 신학적 맥락에서 해석한 것으로 볼 수 있으며, 융은 신의 은총을 분석심리학적인 맥락에서 해석한 것으로도 이해할 수 있다. 그렇다면 우리가 칼뱅의 인격적 실재인 하나님을 궁극적인 삶의 의미를 제공해주는 존재로 본다면, 융의 심리적 실재인 자기(Self)는 어떠한 존재인가? 그것은 시간과 공간을 초월하여 모든 사람들에게 존재하는 하나님을 경험적이며 현상학적 입장에서 발견한 것이다. 융은 시공을 초월하여 모든 사람에게 보편적으로 존재하는 하나님을 분석심리학의 입장에서 “자기”(Self) 혹은 “우리 안에 있는 하나님”(god-within-us)이라고 명명하였다. 그러므로 우리는 융이 종교체험을 절대자를 만나는 고백적 차원에서 접근한 것이 아님을 알 수 있다. 융은 궁극적인 삶의 의미를 제공해주는 절대자와의 만남을 가능하게 하는, 사람들의 심리적인 “그릇”이나 혹은 “틀”을 발견한 것으로 볼 수 있는 것이다.

경험론자로서 다만 이 높은 전체성의 경험적 특징에 관심이 있을 뿐이며, 이 전체성 자체란 존재론적으로 말해서 언어로 기술될 수 없는 것입니다. ‘자기(Selbst)’란 결코 신(神) 대신에 있는 것이 아니고, 아마 신적인 자비를 간직한 그릇일지 모릅니다.⁴⁰⁶⁾

그러므로 우리는 자기(Self)를 통해서 우리 자신과 하나님 사이가 밀접한 관계가 있음을 깨닫게 된다. 그러나 알고 있는 것만으로 충분하지 않다. 우리는 우리 안에 있는 하나님의 이미지를 통해서 인격적 실재이신 하나님을 경험해야만 한다. 왜냐하면 하나님 이미지란 하나님 자신의 상징적인 표현이라는 사실을 일깨워주며, 우리들에게 하나의 상징으로부터 참다운 실체으로 이행하는 신적 체험을 가능하게 해주기 때문이다.⁴⁰⁷⁾ 즉 융의 심리학은 우리들이 하나님에게로 다가갈 있는 길을 예비할 수 있다.

405)C. G. Jung, *Psychology and Religion*, p.187. 김성민은 그의 박사학위 논문 “종교체험과 C.G.융의 개성화과정에 관한 비교 연구”에서 종교체험과 개성화 과정을 4가지 영역에서, 즉 정신요소들의 통합체험, 각성체험, 변환체험, 인격의 계속적인 발달체험으로 이해하고 있다.

406)C. G. Jung, *Mensch und Kultur*, pp145-146.

407)Erna van De Winckle, op.cit., p.188.

정신분석은 가장 어둡고, 가장 왜곡되어 있는 길들을 깨끗하게 치울 수 있다. 그러면서 그 길을 밝게 하고, 곧게 하며, 정화시켜서 하나님의 은혜를 받을 수 있게 하는 것이다. 왜냐하면 하나님의 은혜는 우리가 우리 옛자아를 구성하고 있는 모든 껍질을 벗겨버릴 때 작용하기 때문이다.⁴⁰⁸⁾

이런 맥락에서 융의 심리학은 갈뱅의 인격적 하나님을 경험할 수 있도록 우리 안에 있는 거짓 된 신들의 정체를 밝혀서 제거할 수 있도록 해주며, 구부러진 길들을 곧게 함으로써, 갈뱅의 성화의 과정을 설명 가능하게 하며, 성화의 작업을 구체화, 명료화, 확장화시키는데 도움이 될 수 있다.

III. 갈뱅의 성화의 과정과 융의 개성화의 과정

갈뱅의 성화의 과정과 융의 개성화의 과정은 3가지 영역에서 비교 고찰이 가능하다. 즉 갈뱅과 융의 성숙의 과정은 첫째 순례의 여정이며, 둘째 삶의 질서를 세우는 과정이며, 셋째는 자기 자신과 이웃 그리고 하나님과의 관계의 차원에서 비교 설명이 가능하다.

1. 순례의 여정

갈뱅은 자기 부정을 순례자의 여정으로 이해한다. 현세생활은 주의 백성들이 하늘나라로 가려고 서두르고 있는 ‘순례자’(pilgrimage)로서의 생활이며,⁴⁰⁹⁾ 그리스도인들은 이 세상에서 ‘낯선 사람’으로서(stranger) 거주하고 있다고 말한다.⁴¹⁰⁾ 이 ‘낯선 사람’의 의미를 두 가지로 설명한다.⁴¹¹⁾ 첫째는 육체의 정욕에 탐닉하는 데서부터 성도들을 불러내기 위함이며, 둘째는 하늘이 우리의 본향인 것을 깨닫지 못하기 때문이다. 그러나 우리가 나그네로 이 인생을 지낼 때에는 육체의 숙박에서 벗어나게 된다. 갈뱅은 성화의 과정에 대해서 다음과 같이 구체적으로 설명한다.

408)Ibid., pp.191-192.

409)Inst., 3: 10: 1.

410)Inst., 3: 2: 4.

411)J. Calvin, 『신약성경주석』, 『베드로전서』 2:11.

육신이라는 지상 감옥에 갇혀 있는 사람은 누구도 그것을 마땅한 열심으로 밀고 나갈 충분한 힘이 없다. 그들은 대부분 심히 약해서 비틀거리고 절름거리며 심지어 기어갈 뿐 아주 미약한 속도로 움직인다. 따라서 우리는 각각 자기의 미미한 능력의 정도에 따라 전진하며 우리가 시작한 여행을 떠나도록 하자...우리는 주의 길에서 끊임없는 전진을 조금이라도 이루도록 우리의 노력을 중단하지 말아야 한다. 우리의 성공이 미미한 때라도 낙심하지 말자...우리는 다만 진지하고 단순한 마음으로 우리의 목표를 바라면서 우리의 목적지를 향해 나아가야 한다.⁴¹²⁾

용도 개성화의 길을 순례의 여정으로 이해한다. 개성화의 과정은 자아가 자기를 향해서 다가가는 여정이다. 자기는 삶의 목표이며 우리 안에 있는 하나님으로서, 우리 전체 정신생활의 여러 시발은 피할 수 없이 이 중심에서 뿔어져 나온 것이며 모든 최상의 그리고 최후의 목표는 이 중심을 향하는 것 같다.⁴¹³⁾ 그런데 자기를 향하여 가는 개성화의 과정은 혼란스럽고 고통스러운 길이다.

전체성을 향한 올바른 길은 운명적인 우회로와 오류로 이루어져 있다. 그것은 일종의 가장 긴 길로서 곧은길이 아니라 대극을 이어주는 구불구불한 길이다. 그것은 미로처럼 너무 혼란스럽게 얽혀 있어 경악하지 않을 수 없는 오솔 길이다.⁴¹⁴⁾

깎땀은 성화의 과정을 자기를 떠나서 인격적 실재이신 하나님을 향하여 가는 순례의 여정으로 이해하는 반면, 용은 개성화의 과정을 자아가 자기 즉 우리 안에 있는 하나님을 향하여 가는 여정으로 이해한다. 그리고 깎땀의 하나님과 용의 자기에게 다가가는 순례의 여정은 평탄한 길이 아니라 고통과 아픔이 산재해 있는 험난한 미로와 같이 우리를 당혹스럽게 만드는 여정이다.

깎땀의 성화의 과정과 용의 개성화 과정은 삶의 궁극적 의미를 제공해주는 실재를 추구하면서 그에게 다가가는 성숙의 과정으로 이해된다. 즉 그들은 성숙의 과정을 완전이나 완성의 차원에서 보지 않고 “과정”으로 이해한다. 성숙의 과정은 용에게는 자아(ego)가 주체가 되어서 심리적 실재인 자기(Self)를 향해서

412)Inst., 3: 6: 5.

413)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.159.

414)C. G. Jung, *Traumsymbole des Individuationsprozesses*, pp.13-14.

떠나는 내면의 여행인 반면, 깔뱅에게는 사람들이 하나님의 은혜를 믿음으로 인격적 실재인 하나님을 향하여 가는 순례의 여행이다. 여기에서 용의 심리적 실재인 자기는 두 가지 의미가 있는데, 우선 의식과 무의식이 다 포함되는 전체성(total personality)을 의미하며, 다음은 성격의 중심 즉 감동체주의의 ‘높은 자아’(higher self)와 비슷한 개념을 말하기 위해서 사용한 것 같다.⁴¹⁵⁾ 깔뱅이 말하는 ‘사람’도 어떤 의미에서 전인적 차원으로 이해할 수 있다. 우리가 하나님을 믿는다고 고백할 때 그 고백은 우리 자신의 전인적인 고백이기 때문이다. 전인이라는 말은 나의 전체 혹은 전부를 의미한다.

2. 삶의 질서

깔뱅은 자기 부정을 삶의 질서를 세우는 과정으로 이해한다. 그는 잃어버린 하나님의 형상을 회복하는 것을 하나님 중심의 질서 회복으로 본다. 리차드(J. L. Richard)에 의하면, 하나님의 형상개념과 질서의 개념은 서로 바꾸어 쓸 수 있는 개념이다.⁴¹⁶⁾ 그리스도인이란 언제나 참된 회개의 생활을 살도록 부르심을 받은 자들이다. 회개와 중생의 과정은 평생 계속되는 과정이며, 그 목적은 우리 안에서 일그러진 하나님의 형상을 회복하는 것이다. 예수 그리스도는 친히 살아 있는 하나님의 형상이시기 때문에, 하나님 아버지의 영광의 참된 형상을 나타내실 수 있다.⁴¹⁷⁾ 이 과정에서 그리스도는 우리에게 교사가 되시며, 성령께서는 내적 교사가 되셔서 조명하여 주신다.

깔뱅에 의하면, 성경에는 고유한 질서가 제시되어 있으며, 이 성경의 질서는 그리스도인의 삶의 동기가 된다. 우리는 오직 예수 그리스도를 통해서 성경의 질서에 따라 살아갈 수 있도록 동기 유발시키는 힘을 얻게 된다. 즉 예수께서 자기 부정의 삶을 먼저 사셨기 때문에, 우리도 이제 그를 통해서 그리고 그의 안에서 그가 먼저 하신 일을 되풀이할 수 있는 능력을 갖게 되는 것이다.⁴¹⁸⁾

415)R. Hurding, *Roots and Shoots: A Guide to Counseling and Psychotherapy*, 김예식역, 『치유나무: 목회돌봄 및 상담과 심리치료에 대한 종합적 이해』 (서울: 한국장로교출판사, 2000), p.435.

416)J. L. Richard, op.cit., p.156.

417)Inst., 3: 7: 6.

418)R. S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian*, p262.

융의 개성화는 무의식의 요소들을 통합함으로써 “인격의 중심점”에 도달하는 것을 목적으로 진행된다. 정신적 요소들이 통합되지 않는다면 사람들은 정신적 분열로 인해서 심각한 고통을 받게 된다. 이런 의미에서 통합은 성숙이나 정신 건강으로 이해될 수 있다.⁴¹⁹⁾ 인간의 심리 안에 있는 자기는 통합의 원리로서⁴²⁰⁾ 모든 대극들을 포괄하고 조정한다. 자기의 통합 기능은 의식과 무의식, 자아와 그림자, 페르조나와 아니마 아니무스, 외향적인 태도와 내향적인 태도, 사고와 감정, 직관과 감각 등의 인간 정신을 통합하는 것이다. 뿐만 아니라 자기와의 관계는 인간 동포와의 관계이며 어떤 누구도 먼저 자기 자신과 결합하지 않고 후자와 결합할 수 없다.⁴²¹⁾ 이러한 통합을 통해서 인격의 중심점에 도달한다. 인격의 중심점이란 의식과 무의식의 사이의 중앙으로서 전체인격의 중심잡기를 말한다.

우리가 의식의 중심인 자아와 함께 무의식에 대면하고 무의식을 동화하고 있음을 상상한다면, 이 동화의 과정은 의식과 무의식이 서로 가까워지는 일이라고 생각할 수 있을 것이다. 이 때 전체 인격의 중심은 더 이상 자아와 일치하지 않으며 의식과 무의식사이의 중앙점이 될 것이다. 이것은 새로운 평형점 일 것이며, 전체 인격의 새로운 중심잡기이다.⁴²²⁾

융은 이 인격의 중심잡기를 설명하기 위하여 노자의 도(道)의 개념과 바울의 “이제 내가 사는 것이 아니라 내 안에 그리스도께서 살고 있다”는 말을 인용하여 설명한다. 즉 자기의 통합기능을 통해서 인격의 새로운 중심잡기가 일어나면 새로운 질서가 생겨난다.

의식이 통합되면, 그에게는 새로운 활력이 생기고, 새로운 질서가 생겨난다. 그러나 의식이 무의식에서 흘러나오는 요소들을 동화시키지 못하면, 사람들은 위험한 상황에 빠지고 만다. 왜냐하면 무의식적인 요소들은 태초에 가지고 있던 고태적이고 혼돈된 형식들을 가지고 있어서 의식의 통일체를 부숴버리기 때문이

419)A. Samuels · B. Shorter · F. Plaut, *A Critical Dictionary of Jungian Analysis*, p.138.

420)Ibid., p.221.

421)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.252.

422)C. G. Jung, *Personlichkeit und Ubertragung*, p.138.

갈뱅의 성화는 예수 그리스도의 인격과 구속사역 즉 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 은혜를 통해서 그리스도인들은 성경의 질서에 따라 살 수 있다. 반면에 융의 개성화는 통합체험을 통해 새로운 질서가 생겨난다. 융은 이것을 바울의 고백 “내 안에 그리스도가 사시는 것”을 새로운 질서가 생겨나는 것으로 이해한다. 즉 갈뱅은 “예수 그리스도 안에 있는 하나님의 은혜”를 통해서 질서가 세워지는 것으로 이해하는 반면, 융은 “내 안에 그리스도가 사심”으로 새로운 질서가 생기는 것으로 본다. 갈뱅은 예수 그리스도 안에 있는 은혜로 말미암아 동기유발 되어서 성경의 질서대로 살아가는 반면, 융은 내 안에 그리스도가 사심으로 말미암아 즉 인격의 중심점이 생김으로써 새로운 질서가 생겨나는 것으로 이해한다.

“내 안에 그리스도가 사신 것이라”라는 것을 융 심리학적으로 설명하면 “내”는 자아(ego)가 되고, “그리스도”는 자기(Self)상을 가리킨다. 융은 자기가 가장 발달되고 분화되어 나타난 것이 그리스도상이라고 하였다. 융에 의하면 그리스도는 우리 안에 그리고 우리는 그의 안에 있다. 그의 왕국은 값진 진주, 밭에 감추인 보배, 커다란 나무가 될 작은 겨자씨, 그리고 하늘의 도시이다. 그리스도가 우리 안에 계시듯 그의 하늘의 왕국은 우리 안에 있다⁴²⁴⁾ “사신 것”의 의미는 자아가 자아중심으로 살지 않고, 자기를 실현하는 것을 말한다. 물론 자기실현의 주체는 자아가 된다. 그래서 융은 인생의 전반기에 자아의 강화는 인생의 후반기에 자기실현의 전제가 된다. 개성화란 자아가 주체가 되어서 페르조나와의 동일시를 극복하고, 그림자를 수용하며, 아니마/아니무스를 통합하고 분화시켜서 자기를 실현하는 것을 말한다.

그러므로 “내 안에 그리스도가 사신 것”이란 갈뱅의 입장에서 보면 자아 중심으로 살지 않고 그리스도를 믿는 믿음 안에서 하나님 중심으로 살아가는 것이며, 융의 입장에서 보면 의식의 중심인 자아 중심으로 살지 않고 내 안에 있는 본래적인 자기를 실현하며 사는 것을 말한다. 갈뱅적으로 말하면 내 안에 그리스도께서 사시면 새로운 변화와 질서가 생겨난다. 그 결과 예수 그리스도 안

423)C. G. Jung, *Metamorphoses de l'Ame et ses Symboles*, 김성민, 『융의 심리학과 종교』, p.90.재인용.

424)C. G. Jung, *Aion*, p.36.

에서 새로운 존재로서 살아가는 것이다. 융적으로 말하면 자아가 자기를 실현하게 되면 인격의 통합을 통하여 질서가 형성된다. 즉 인격의 변환이 이루어져서 개성있는 존재로서 살아간다. 융의 질서는 의식과 무의식의 통합으로 인격의 변환이 일어나는 것을 의미한다.

갈뱅의 질서는 성화의 과정을 통해서 인간의 죄로 인해 일그러진 하나님의 형상을 회복하는 것으로 이해된다. 죄는 자기와 이웃과 하나님과의 관계가 올바르게 형성되는 것을 방해하고 왜곡시켜서 질서를 파괴한다. 따라서 하나님의 형상을 회복하는 성화의 과정은 정화의 차원으로서 자기 자신과 이웃과 하나님과의 관계를 통합적으로 회복시키는 것이기에, 하나님 안에서 인격의 변환을 이루는 것으로 볼 수 있다. 반면에 융의 질서는 의식과 무의식의 통합(integration)으로 인격의 변환이 일어나서 인격의 조화와 균형을 이루어 개성있는 존재로서 살아가는 것이다. 이런 맥락에서 볼 때 갈뱅과 융의 삶의 질서는 인격의 변환이라는 차원에서 꽤를 함께 한다고 볼 수 있다.

3. 자기와 이웃과 하나님과의 관계

갈뱅은 성화의 핵심개념으로 자기 부정을 제안하였다. 그는 자기 부정을 자기와의 관계회복으로 이해한다. 자기 부정은 자기와의 관계를 토대로 이웃과 하나님과의 관계로 확장된다. 따라서 우리는 갈뱅의 관계가 확장되는 과정을 융의 개성화 과정으로 설명할 수 있다. 왜냐하면 융의 개성화도 자기 자신의 본래적인 개성을 회복함으로써 이웃과 사회와의 관계를 복구시키며 동시에 높은 자아인(higher self)인 “우리 안에 있는 하나님”과의 관계로 확대되기 때문이다.

갈뱅은 자기 부정을 무엇보다도 먼저 자기와의 관계 속에서 이해한다. 왜냐하면 자기 부정이 일단 그들의 마음을 사로잡고 나면, 그것은 자만이나 교만이나 허식을 절대로 용납하지 않게 되고, 욕망이나 방탕이나 유약함이나 그밖에 우리의 자기 사랑이 빚어내는 죄악들을 전혀 받아들이지 않기 때문이다.⁴²⁵⁾ 모든 인간이 자기 사랑에 빠져 눈이 멀어서, 자기를 자랑하고 자기와 비교해서 다른 사람을 모두 무시하기 때문에, 이웃과 하나님과 바른 관계를 맺기 위해서는 자기 부정이 활성화되어야 한다. 갈뱅의 자기 부정은 교만, 자만, 욕망, 방탕, 죄

425)Inst., 3: 7: 2.

악, 이기심을 정화함으로써, 자기 자신과 이웃 그리고 하나님과 올바른 관계를 맺을 수 있는 성숙의 토대를 마련해준다.

그리스도의 제자가 되고자 할 때 반드시 이 과정을 거쳐야만 한다(비교, 마 16 : 24). 일단 자아의 거부가 인간의 마음을 차지하기만 하면 자만, 교만, 허례가 사라지고 탐욕, 무절제, 사치, 쾌락 등 자아를 사랑할 때 뒤따라오는 다른 악덕들이 사라지고 만다.⁴²⁶⁾

융의 페르조나는 나와 다른 사람들 사이에 존재한다. 즉 자아와 외부세계 사이에 존재하는 관계기능이다. 즉 어떤 조직이나 집단이 개인에 대하여 요구하는 도리, 본분, 역할, 사회적 지위, 체면, 위신, 사명 등으로 설명할 수 있다. 빙켈(Erna van De Winckle)은 페르조나가 사회적인 측면에서 작용할 때는 덜 해롭지만, 자아와 심층적인 삶 사이에서 작용할 때는 문제가 된다고 하면서 자아의 팽창과 축소에 따라서 교만과 이기심 그리고 거짓된 겸손과 잘못된 열등감을 분석해낸다.

페르조나가 언제나 우리의 교만 또는 자부심과 연결되어 있다. 교만과 그의 동료인 이기심은 언제나 정신적 왜곡의 바탕을 이루고 있다. 의식의 진화와 자아의 과격한 요구, 맹목성, 자기인식의 거부 등은 모두 페르조나의 중요한 모티프들이다. 페르조나는 사람들의 자아가 팽창되어 있는 곳에서만 발견되지 않는다. 자아가 과도하게 축소되어 있는 곳에서도 작용하고 있다. 즉 잘못된 겸손이나 거짓 자비, 잘못된 열등감 속에서도 페르조나가 작용하고 있는 것이다.⁴²⁷⁾

이처럼 융의 페르조나는 교만의 정체를 추적할 수 있고, 깔뱅의 자기 부정이 설명해낼 수 없는 교만의 본질을 파헤쳐서 그 뿌리에까지 내려갈 수 있다. 페르조나는 교만뿐만 아니라 이기심, 거짓된 겸손, 열등감의 정체를 분별해냄으로써 인격발달과 성숙에 기여한다.

다음으로 깔뱅은 이웃과 올바른 관계를 형성하기 위해서도 자기 부정을 해야 한다고 한다.

426)J. Calvin, *The Piety of John Calvin*, p.85.

427)Erna van De Winckle, *De l'inconscient 'à' Dieu : Ascese Chretienne et psychologie de C. G. Jung*, pp.67-68.

우리는 끊임없이 자기의 허물을 돌아보며 겸손한 마음으로 돌아가야 한다. 그렇게 되면 우리를 자만하게 만드는 것은 우리 속에 하나도 남지 않을 것이고 자신을 낮추는 경우가 많을 것이다...이렇게 되면 우리가 누구와 관계를 맺든 우리는 늘 관대하고 겸손하게 대할 뿐 아니라 진실하게 그리고 친구처럼 대하게 될 것이다. 진정한 친절을 얻는 길은 하나밖에 없다. 진심으로 자기를 낮추고 남을 공경하는 것이다.⁴²⁸⁾

갈뱅의 자기 부정은 이웃과의 관계에서 겸손과 친절을 실천하게 한다. 그런데 우리가 겸손하기 위해서는 우리 자신 속에도 동일한 허물이 있음을 깨달아야만 한다. 용의 그림자는 어떤 사람이 자신의 그림자를 보려고 할 때, 자신 속에는 없다고 부정하지만 다른 사람에게서는 분명히 볼 수 있는 것들이다. 즉 타인들에게서 드러나는 이기주의, 태만과 불성실, 책략과 계획, 비겁함과 돈과 재산 등에 대한 과도한 탐욕 등을 보게 될 때, 우리 속에서 강한 정동이 치솟아 올라오는 것을 경험하게 된다. 바로 이러한 순간, 우리들은 손쉽게 자신의 그림자를 발견할 수 있게 된다. 물론 우리들이 타인의 인격 속에서 실제로 그러한 부정적인 면과 결함을 알아차리는 경우도 있다. 그러나 그림자의 투사가 일어날 경우, 그런 부정적인 열등한 면이 유난히 크게 보여서 거기에 사로잡히게 된다. 그 결과 타인에 대해 강력한 분노를 터뜨리거나 울분을 나타내게 되어서, 타인의 긍정적인 면과 장점을 볼 수 있는 여유를 갖지 못하게 된다.

우리가 겸손에 이르기 위해서는 페르조나와의 구별과 아울러 그림자의 투사를 철회하고 그것을 나 자신의 일부로 수용해야만 한다. 그림자를 나의 일부로 통합한다는 것은 자기 자신이 죄인임을 깨닫는다는 것을 의미한다. 사도바울이 “나는 죄인 중에 괴수”라고 고백했던 것처럼 죄에 대해서 철저히 직면해야만 하고, 죄를 나의 일부로 경험해야만 한다. 그림자의 경험이 너무 고통스러운 체험이기 때문에, 개성화과정에서 그림자를 체험하는 것은 가장 커다란 고통이다. 그러나 우리는 그림자 경험을 통해서 자기상(自己像)이신 예수 그리스도를 경험하게 되는 은총을 체험한다.

갈뱅은 이웃과 바른 관계를 형성하고, 이웃을 돕기 위해서 사랑의 실천을 주장하였다. 그는 이웃사랑의 실천을 통하여 비로소 자기 부정이 성취된다고 보았다. 하나님께서 이웃을 돕기 위해서 우리를 하나님의 청지기로 세워주셨기 때문에, 청지기 직분은 오직 사랑의 척도에 의해서만 측량될 수 있다.

428)Inst., 3: 7: 4.

자기 부정은 우리가 사랑의 의무를 성취할 때에만 일어날 것이다. 그런데 단순히 사랑의 의무를 다 수행하고 하나도 간과한 것이 없다고 하더라도 그것만으로는 완전히 성취했다고 할 수 없다. 진정한 사랑의 마음으로 행한 사람만이 그것을 성취했다고 할 수 있다. 외적인 의무에 있어서는 자신의 모든 책임을 완전히 이행하면서도 진정한 의무이행과는 거리가 먼 경우가 있을 수 있기 때문이다.⁴²⁹⁾

깎쟁의 자기 부정은 기독교의 율법의 완성인 사랑의 계명을 실천할 수 있도록 한다. 그러나 이 사랑이 실현되기 위해서는 사랑하지 못하게 만드는 심리적이며 영적인 장애물을 제거해야 한다. 욕의 아니마 아니무스는 우리의 인격발달과 영적 성숙을 방해하는 부정적인 비방, 우울, 불안정한 감정, 외설적인 행동 등에 대한 정체를 분석하고 극복할 수 있는 실마리를 제공하여 사랑의 관계를 실천할 수 있게 한다.

욕은 인간이 여성성과 남성성을 그 본성 속에 융합하고 있으므로, 남성이 아니마(여성성)를, 여성이 아니무스(남성성)를 살아낼 수 있다고 하였다. 따라서 우리가 반대되는 성의 삶을 산다면, 자신의 성이 뒷전에 물러나서 본래적인 것이 덜 실현될 수 있다. 남성은 남성으로서, 여성은 여성으로서 살아야 한다. 자기 본래의 성(性)을 가지고 살아가기 위해서는 자기 무의식에 있는 이성성(異性性)을 개발해야만 인간으로서 건강한 사랑의 관계를 형성할 수 있다. 따라서 우리가 올바른 관계를 형성하고, 영적인 성숙을 이루기 위해서는 우리 자신의 무의식 속에 있는 이성성(異性性)을 개발해야 한다.

욕의 아니마 아니무스는 우리가 왜 정서적으로 불안정하며, 자기도 모르는 사이에 편견과 아집에 사로잡히게 되는지를 설명해준다. 그리고 우리가 어떻게 사랑의 관계를 이루어야 하는지 그 심리적인 역동을 알려준다. 빙켈(Erna van De Winckle)은 우리 안에 있는 이성성을 성화시키기 위해서 투사에 의해서 나타나는 것을 경험해야 한다고 말한다. 즉 우리가 우리 내면에 있는 정욕의 늪에 빠지지 않으려면, 그것이 우리 내면에 버티고 있다는 사실을 명확하게 각성하고, 우리 속에 있는 아니마(혹은 아니무스)의 실체를 정면으로 들여다보아야 한다.⁴³⁰⁾ 욕은 이러한 자세를 텔리기오라고 하였다.

429)Inst., 3: 7: 7.

430)Erna van De Winckle, op.cit., 150.

끝으로 깔뱅은 자기 부정을 하나님과의 관계로 발전시킨다. 하나님과의 관계에서 자기 부정은 먼저 하나님의 뜻에 대한 헌신이며, 다음으로 하나님의 축복만을 신뢰하는 것이다. 하나님의 뜻에 헌신하는 일에 장애가 되는 것은, 재산과 명예를 탐내고, 권력을 갈구하며, 재물을 쌓으며, 호화롭고 사치한 생활에 도움이 되는 듯한 일을 끌어 모으는데 광분하고 끝없이 욕심을 부리는 것이다.⁴³¹⁾ 그리고 하나님의 축복만을 신뢰하는데 장애가 되는 것은, 우리의 민첩한 두뇌와 근면을 믿거나 사람들의 호의를 의지하거나 헛된 공상적인 행운을 확신하고 명예와 부를 탐욕스럽게 추구하는 것이다.⁴³²⁾ 하나님과의 관계를 방해하는 모든 악한 욕망은 죄의 결과이다. 깔뱅은 『신앙교육서』에서 죄란 모든 악덕들의 원천인 부패한 인간본성이요, 이 인간본성에서 나온 악한 욕망들이며, 이 악한 욕망들에서 나오는 사악한 범죄들이기 때문에 인간의 삶은 결국 죽음을 향해 내달리고 있다고 하였다.⁴³³⁾ 죄에 사로잡힌 인간은 자기에게 몰두하고 자기에게 집착되어서 죽음을 향해 질주할 수밖에 없다.

융 심리학은 죄 혹은 악에 대해서 설명할 수 있는 심리학적 개념을 가지고 있다. 그는 기독교의 삼위일체에 죄 혹은 악을 첨가하여 사위일체를 주장하였다. 사위일체는 융 심리학의 핵심개념인 심리적 실재인 자기(Self)에 대한 논리적 설명이다. 그가 사위(四位)성으로서 악을 상정하게 된 것은 오늘날 기독교 세계가 대결하고 있는 현실을 볼 때, 악이 하나의 원리로서 등장하고 있기 때문이다. 즉 융이 경험적이며 현상학적인 입장에서 볼 때, 기독교가 처리해야만 하는 부정, 횡포, 허위, 굴종과 양심의 압박 등은 더 이상 피해갈 수 없는 대상이 되었다. 이런 입장에서 그는 악을 해결할 수 있는 방법으로서 전체성을 제안한 것이다. 전체성이란 선악의 대극을 religio함으로써 대극에 빠지지 않게 되고, 이로써 선과 악이라는 대극을 전체(wholeness)로서 통제할 수 있게 되는 것이다.

자기 즉 보다 높은 전체성의 체험을 통해서 마야나 대극의 회롱으로부터 빠져나오고 있다는 사실을 확인한다. 그는 어둠과 광명이 이 세계를 만든다는 것을 안다. 나는 다만 이 대극을 함께 관조함과 대극성으로 부터 나를 해방시켜 중심에 도달하게 함으로써만 이 대극을 지배할 수 있게 된다. 내가 대극에

431)Inst., 3: 7: 8.

432)Inst., 3: 7: 9.

433)J. Calvin, *Instruction in Faith*, p.21.

지배받지 않게 되는 것은 오직 이 길 뿐이다.⁴³⁴⁾

융은 악이 통합되지 않는 한 이 세계는 치유될 수 없고, 인간도 구원받을 수 없다고 이해한 결과, 자기인식의 심리학을 주장하였다. 그래야 선에도 악에도 중독되지 않을 수 있다. 현대의 악을 볼 때, 악의 문제를 단순히 지적인 차원이나 감정적인 차원에서 해결되었다고 생각하는 것은 심각한 문제이다. 따라서 인간을 전체로서 이해하는 것이 필요하다. 그래야만 대극에 빠지지 않을 수 있다. 다만 기독교의 입장에서 볼 때 사위성의 주장은 다음과 같은 의미에서 수용할 수 있다. 즉 이것이 순전히 의식적인 입장을 기반으로 한 태도에서, 무의식을 포함하는 태도로의 변화를 의미하는 한, 융의 말은 심리학적으로 옳다. 이것은 악마를 인정하고 포함하는 것을 의미한다. 그러나 이것은 악마를 받아들이는 것을 뜻하지는 않는다. 이것은 또한 본래부터 존재하는 악을 드높이는 것도 의미하지 않는다. 이것은 악의 불가피성을 받아들이고, 그것을 변화시키려고 시도하는 것을 의미한다.⁴³⁵⁾

결론적으로 융은 신과 같이 존재하는 악(사탄)의 현실성을 인정하고 그 현실적으로 존재하는 악에 대한 논리적 설명으로서 사위일체를 주장한 것이다. 그가 기독교 삼위일체에 악을 첨가하여 사위일체를 주장한 것은 악이 현실 속에서 신과 같은 강력한 힘을 가지고 권력을 행사하기 때문이었다. 우리들이 사탄 혹은 악에 대해서 심각하게 생각하지 않고 무관심할 때 사탄은 강력한 힘을 행사하게 된다. 융의 사위일체는 현실적으로 존재하는 사탄과 악의 힘을 인정하고 그 힘을 통제하는 방법으로서 전체성을 주장한 것이다. 전체성이란 바로 자기(Self)을 말한다. 따라서 우리들은 융의 사위일체를 통하여 현실적으로 우리 내면에 존재하는 사탄을 인정하지 않으려고 하는 현대인들에게 사탄에 대한 정신의학적인 설명을 할 수 있게 된다. 깔뱅의 성화의 과정에서 사탄은 자기 자신, 이웃, 하나님과의 관계를 방해한다. 융은 이 죄와 사탄에 대한 정신적인 기반을 보여주며, 그들을 전체로서 텔리기오하므로써 분별력을 갖는데 도움을 준다.

IV. 성화된 삶과 개성화된 삶

434)C. G. Jung, 『분석심리학에서의 선과 악』. p.183.

435)J. A. Sanford, *The Evil : The Shadow Side of Reality*, p.255.

성화된 삶과 개성화된 삶은 삶의 의미를 제공하는 절대자와의 관계경험을 통해서 마침내 도달하게 되는 성숙한 삶을 의미한다. 갈뵁은 성화의 삶을 인격적 실재이신 하나님과의 관계 속에서 이해하였고, 반면에 용의 개성화된 삶은 심리적 실재인 자기(Self)와의 관계 속에서 이해한다. 결국 ‘성숙한 삶’이란 개인이 삶의 궁극적 의미를 제공해주는 인격적 실재 혹은 심리적 실재와의 관계에 따라서 형성되는 것이라고 할 수 있다.

갈뵁의 성화된 삶은 그리스도인이 인격적 실재이신 하나님을 향해가는 순례자의 여정이며, 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 은혜로 말미암아 새로운 질서에 따라 사는 삶이며, 심리적으로 영적으로 성숙하여 자기 자신과 이웃 그리고 하나님과 올바른 관계 속에서 살아가는 삶이다. 반면에 용의 개성화의 삶은 자아가 심리적 실재인 자기 즉 우리 안에 계신 하나님을 향해가는 여정이며, 통합체험을 통해서 새로운 질서가 형성되어 변환의 삶을 살아가는 것이다. 즉 통합을 통하여 정신적으로 건강하고 성숙하여 자기 자신과 이웃과 결합하는 삶을 살아가는 것이며, 궁극적으로 우리 안에 계신 하나님을 만나서 이루어지는 삶이다.

뿐만 아니라 갈뵁의 성령의 성화(sanctification) 사역이 있다고 해도 우리가 죄인이었던 상태에서 이제 완전한 성자가 되지 않는 것처럼, 용의 개성화 과정을 통해서도 완전함(Vollkommenheit)이 아니라 원만함(Vollständigkeit)에 이르게 된다. 이런 맥락에서 성화와 개성화의 과정은 모두 “되어져가는 과정”이다.

우리가 성숙한 삶을 살아가기 위해서는, 성화의 과정과 개성화의 과정에서 모두 죄의 해결이 선행되어야 한다. 갈뵁의 성화에서는 자기 자신과의 관계에서 죄가 산출해내는 자기에 대한 맹목적인 사랑에 집착하여 자기 사랑이 생산해내는 자만, 교만, 허식, 욕망, 방황, 유약 등을 비워내야 하며, 이웃과의 관계에서도 죄가 생산해내는 자기의 이기적인 사랑에 중독되어서 이웃을 무시하는 마음을 비워내야 한다. 그리고 하나님과의 관계에서도 우리가 하나님의 영광을 위해 헌신하기 위해서 하나님 자리를 메우고 있는 권력욕, 재물욕, 명예욕을 비워내야 한다. 이런 맥락에서 성화의 삶이란 자기 비움을 통한 회복과 치유의 영성이다. 갈뵁의 성화의 과정에서는 성령의 역사하심을 통하여 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 은혜를 믿음으로 말미암아 회개를 통하여 자기 안에 있는 모든 죄악들을 비워내야 한다. 이러한 모습이 갈뵁에게는 회개와 성화(자기 부정)로 나타난다. 그러므로 성화의 삶을 살아가는 사람들은 하나님의 은혜를 감사하게 되며 그 은혜를 믿음과 사랑으로 실천하는 사람이 된다.

용에게 있어서 사람들의 심리적인 죄는 정신 에너지를 어느 한 요소에만 일방적으로 퍼붓는 일방성으로 나타난다. 즉 사람들이 자기 인격의 일부를 이루고 있는 어떤 정신적인 요소들을 인식하지 못하고 무시하거나, 자기에게 있는 어떤 정신적인 기능만을 일방적으로 발달시킬 때 생겨나게 되는 것이다.⁴³⁶⁾ 그러므로 개성화된 삶은 자신의 무의식적 요소들을 의식하지 못하고 다른 사람들에게 투사시켰던 것을 철회하며, 무의식과 의식의 균형과 조화를 이루어야 한다. 즉 페르조나와의 동일시를 극복하고, 그림자를 수용하며, 아니마/아미무스를 통합 분화시켜서, 마침내 자기를 실현함으로써 정신은 통합을 이루게 되어 인격의 변화가 이루어진다.

지금까지 살펴본 바에 의하면 깔뱅의 성화와 용의 개성화 과정이 성숙의 과정이기 때문에 여러 측면에서 유사한 점들이 있다. 그러나 성화와 개성화의 결과에서는 차이가 난다. 왜냐하면 성숙한 삶이란 삶의 의미를 제공해주는 궁극적 실재와의 관계를 통해서 형성되기 때문에, 그가 궁극적으로 추구하는 실재가 무엇이나에 의해서 성숙한 삶이 결정나는 것이다. 즉 깔뱅과 용의 근본적인 차이는 결국 그들의 신관에서 기인하는 것이다. 깔뱅의 신은 인격적 실재인 하나님 이신 반면, 용의 신은 심리적 실재인 자기는 하나님 이미지이다. 따라서 깔뱅은 성화의 과정을 통해서 인격적 실재인 하나님을 만나는 것이지만, 용은 개성화의 과정을 통해서 심리적 실재인 하나님 이미지인 자기를 만나는 것이다. 따라서 진정한 기독교의 성화는 심리학적 실재인 하나님 이미지를 경험하는 곳에서 시작된다고 할 수 있다. 왜냐하면 성화는 사람들이 인격적 실재인 하나님을 경험함으로써 시작되기 때문이다.

뿐만 아니라 개성화된 사람은 자기에 대한 인식과 투사의 철회를 통하여 무의식의 요소들을 통합하고 전체성을 이루어서 원만한 성격과 개성있는 교양인이 되는 반면, 깔뱅의 성화를 이룬 사람은 자기 부정을 통하여 자기 자신과 이웃과 하나님과 바른 관계를 형성하게 된다. 즉 하나님의 청지기로서 사랑을 실천하는 사람이 된다. 그러나 용의 개성화 과정에는 깔뱅의 성화에서 강조되는 인격적인 사랑이 들어있지 않다. 기독교 영성가들은 사랑의 사도가 되지만 개성화를 이룬 사람들에게서는 기독교에서 말하는 사랑을 찾아볼 수 없기 때문이다. 따라서 개성화된 사람이 삶의 지혜를 터득한 원숙한 교양인으로서의 삶을 살아

436)김성민, 『용의 심리학과 종교』, p.139.

간다면, 기독교 영성가는 사랑을 실천하는 행동가로서 살아가게 된다.⁴³⁷⁾

437)김성민, “자기 비움의 기독교 영성과 용의 개성화과정,” 『분석심리학과 기독교』, p.331.

제 6 장 결 론

본 연구는 깔뱅과 융의 대화를 통해서 사람들이 종교경험을 토대로 성숙한 삶을 살아가는 과정과 방법을 비교 설명하는 것이다. 깔뱅과 융은 각각 신학적인 전통과 심리학적인 전통 위에 서있기 때문에 의사소통이 불가능하다는 선입견을 가질 수도 있다. 깔뱅은 기독교신학자로서 목회적이며 영적인 전통 위에 서있고, 융은 심리학자로서 경험적이며 현상학적인 입장 위에 서있기 때문이다. 그러나 깔뱅과 융을 비교해본 결과 다음과 같은 4가지 차원에서 대화가 가능하였다. 즉 깔뱅의 하나님 이해와 융의 하나님 이미지, 깔뱅의 하나님 체험과 융의 종교체험, 깔뱅의 성화 과정과 융의 개성화 과정, 깔뱅의 성화된 삶과 융의 개성화된 삶이 서로 비교 또는 설명할 수 있는 맥락에 있음을 발견할 수 있었다.

첫째는 하나님 이해이다. 깔뱅이 경험한 하나님은 인격적 실재인 반면, 융의 하나님인 자기는 심리학적 실재이며 하나님의 이미지(image of god)로서 사람들이 하나님이라고 생각하는 하나님의 투사상이다. 즉 융의 하나님은 집단무의식 속에 있는 자기(Self), 즉 우리 안에 계신 하나님(god within us)이다. 깔뱅과 융을 근본적으로 구별하는 것은 깔뱅의 삼위일체와 융의 사위일체 개념이다. 물론 삼위일체는 기독교적 개념이며, 사위일체는 심리학적 개념이다. 융은 전체성의 관점에서, 즉 누미노즘의 맥락에서 신을 이해하기 때문에 사탄을 제 4위로 상정하여 사위일체를 주장하였던 것이다. 그는 심리학자로서 경험적이고 현상학적인 맥락에서 자기(Self), 즉 우리 안에 있는 하나님에게 접근한 것이다.

둘째는 하나님 경험이다. 깔뱅의 하나님 경험은 역사의 실재이며 인격적 실재이신 하나님을 경험하는 것이며, 반면에 융의 하나님 경험은 심리적 실재인 무의식을 경험하는 것이다. 깔뱅의 하나님 경험은 그의 인식론을 통해서 이해할 수 있다. 깔뱅은 하나님의 현존 앞에 노출된 자기인식을 통해서 하나님을 경험한다. 그는 인식론을 통해서 근대적 경건에 의해서 분리된 지성과 영성을 통합하였고, 유명론을 통하여 경험적이며 실제적이며 관계적인 인식론을 구축하였다. 그리고 성령과 말씀의 관계에서 신을 이해한다. 즉 성령의 내적 증시를 통해 말씀이 우리의 마음속에서 체험되어야만 확신이 생기기 때문에 신 인식은 하나님의 은총에 의존한다. 이 하나님의 은총을 통해서 참된 구원의 신 인식이 일어난다. 이것이 바로 하나님 경험 혹은 신앙이다. 반면에 융의 종교체험이란 무의

식 안에 있는 신의 이미지(image of god)인 자기(Self)를 체험하는 것이다. 한마디로 자아(ego)가 자기(Self), 즉 ‘우리 안에 있는 하나님’을 체험하는 것이다. 하나님을 체험한 사람에게 그것은 절대적인 의미가 있고, 최고의 가치를 지닌다. 용이 자기(Self)체험을 이렇게 중시한 것은 이 체험을 통해서 신의 실재에 접촉하게 되며 온전에 이르게 되고 진정한 의미를 부여받기 때문이다.

깎깁과 용을 구별시키는 것은 깎깁은 인격적 실재이신 하나님을 경험하는 것이지만, 반면에 용은 누미노제적 성격을 띠고 있는 원형적 이미지를 체험하는 것을 하나님 경험으로 이해한다는 점이다. 즉 용은 심리학적인 전체성(wholeness)의 차원에서 신을 이해하기 때문에 악이나 혹은 사탄을 제 4위로서 상정하여 4위1체를 주장한 것이다. 그가 사위일체를 주장하게 된 것은 현실에서 벌어지는 인간의 악한 행동들 때문이었다. 용은 현실에서 벌어지고 있는 부정, 부패, 타락, 오염, 전쟁 등 악의 실재를 보면서, 악이 현실 속에서 신과 같은 권능성을 가지고 인간 사회를 파멸로 끌고 가는 것을 안타깝게 생각하였다. 그는 인간의 내면 속에서 악의 자리와 악의 실재를 찾아내어서, 그것을 신의 이미지인 선한 측면에 통합시켜서 사위일체를 주장하였다. 용이 전체성을 주장한 것은 악은 물론 선에 중독되는 것을 막기 위함이다. 즉 선과 악을 전체로서 받아들여 함께 텔리기오함으로써 선을 지키기 위함이었다. 왜냐하면 악은 물론이고 선에 중독된다고 해도 그 결과는 선을 잃어버리고 비도덕적인 결과를 가져오기 때문이었다. 용이 선을 지키기 위해서 선과 악을 전체로 보면서 텔리기오하는 것을 중요시한 반면, 깎깁은 인간이 하나님 앞에서 죄를 경험함으로써 하나님 앞에 겸손해질 수 있고 하나님에게 전적으로 의존하게 됨을 발견하였다. 즉 죄의 경험은 우리를 고통스럽게 만들고 좌절시키지만, 우리는 죄를 통하여 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 사랑을 경험하게 되며, 그 사랑을 실천해야 한다는 부름을 받게 된다.

셋째는 깎깁의 성화의 과정과 용의 개성화의 과정이 비교 설명할 수 있는 맥락 안에 있다. 깎깁의 성화는 인격적 실재이신 하나님에게 다가가는 과정을 설명하는 것인 반면, 용의 개성화는 심리적 실재인 자기에게 다가가는 과정을 설명하는 것이다. 앞에서 살펴본 바와 같이 성화의 과정과 개성화의 과정은 3가지 측면에서 비교 설명할 수 있다. 우선 깎깁은 성화의 핵심 개념인 자기 부정을 순례의 여정으로 이해한다. 즉 우리가 자기 자신을 떠나서 인격적 실재이신 하나님을 향하여 가는 순례의 여정으로 이해하는 반면, 용은 개성화의 과정을 자아

가 심리적 실재인 자기 즉 우리 안에 있는 하나님을 향하여 가는 여정으로 이해한다. 다음으로 깔뱅은 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 은혜를 통하여 삶의 질서가 형성되는 것으로 보는 반면, 융은 우리 안에 있는 하나님이 사심으로 말미암아, 즉 인격의 중심 잡기가 이루어짐으로써 새로운 질서가 생기는 것으로 이해한다. 깔뱅은 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 은혜로 말미암아 동기유발되어서 성경의 질서대로 삶이 형성되는 반면, 융은 우리 안에 그리스도가 사심으로써 새로운 질서가 생겨나는 것으로 이해한다. 마지막으로 깔뱅이 성화의 과정을 통해서 우리가 자기 자신과 이웃 그리고 하나님과의 관계로 발전해가는 것처럼, 융은 개성화 과정을 통해서 자기와 이웃 그리고 우리 안에 있는 하나님에게로 발돋움하는 것이다.

넷째 깔뱅의 성화된 삶과 융의 개성화된 삶에서는 차이점이 있다. 성화의 과정과 개성화의 과정은 모두 성숙한 삶을 문제를 다루고 있기 때문에 여러 측면에서 유사한 점들이 있지만 성숙한 삶의 모습에서는 차이가 난다. 왜냐하면 성숙한 삶은 삶의 의미를 제공해주는 궁극적 실재가 무엇인가에 의해서 결정되기 때문이다. 깔뱅의 궁극적 실재는 사람을 사랑하시는 인격적인 사랑의 하나님이시다. 따라서 사랑의 하나님을 경험한 사람은 하나님의 사랑에 부름을 받고 성화의 삶을 살아가게 된다. 즉 성화의 과정을 통해서 믿음으로 자기 자신과 이웃과 하나님과 올바른 관계를 추구함으로써 청지기적인 사랑을 실천하는 사람이 된다. 반면에 융의 하나님은 인격적 실재가 아니라 심리적 실재인 자기(Self)이다. 심리적 실재에게서는 사랑이나 은혜를 경험할 수 없다. 자기는 믿음의 대상도 될 수 없다. 개성화 과정을 통해서 하나님 이미지인 자기를 만난 사람은 자기 인식과 투사의 철회를 통하여 무의식의 요소들을 통합하고 전체성을 이룬 원만한 성격을 지닌 교양인으로서 그리고 삶의 지혜를 터득한 개성있는 사람으로 살아갈 뿐이다. 그 결과 하나님 이미지인 융의 하나님을 만난 사람에게서는 사랑의 실천을 기대할 수 없다.

지금까지 우리는 깔뱅과 융의 비교 고찰을 통해서 양자가 차이점도 있지만 유사점이 더 많다는 사실을 발견할 수 있었다. 첫째 깔뱅과 융의 차이점은 먼저 양자의 신 이해의 차이에서 기인한다. 우선 깔뱅과 융의 신 이해를 비교해보면 깔뱅의 신은 인격적 실재인 반면, 융의 우리 안에 있는 하나님인 자기(Self)는 심리학적 실재이다. 깔뱅의 하나님은 인격적 실재로서 그 안에 어둠과 악을 전혀 갖고 있지 않은 지고의 선으로서 인간을 사랑하는 존재인 반면, 융의 심리학

적 실재인 자기는 그 안에 선과 악, 남성적인 요소와 여성적인 요소 등을 포함하는 전체상(全體像)이다. 따라서 기독교인들은 성화의 과정을 통해서 그들을 사랑하는 인격적인 하나님을 경험하게 되는 반면, 용의 환자들은 개성화 과정을 통해서 누멘적인 힘을 가진 원형적 이미지를 체험할 뿐이다. 다음으로 그들의 차이점은 연구방법론 때문이다. 깔뱅은 기독교적인 수행전통에 따라서 인격적인 하나님에게 접근하였고, 용은 심리학적인 방법에 따라서 경험적이고 현상학적인 방법으로 심리적인 실재인 자기에게 접근하였기 때문이다.

둘째 깔뱅의 성화의 과정과 용의 개성화의 과정에는 차이점보다 유사점이 더 많은 이유는 그들의 과정이 모두 인간의 영혼을 치유하는 인간성숙의 과정이었기 때문이었다. 즉 성화와 개성화의 과정은 모두 인간의 현실적인 상실, 아픔, 질병, 죄악, 무의미, 공허 등에서 출발하여 절대자를 만남으로써, 분열과 무질서를 극복하고 자신의 영혼을 통합하여 삶의 질서를 확립하며, 자기 자신과 이웃과 절대자와 올바른 관계를 회복하는 것이다. 이런 의미에서 깔뱅의 성화와 용의 개성화는 개인의 인격발달을 통해서 개체성의 실현에 기여하며 동시에 심리적 성숙과 영적성숙에 기여하는 것이다.

한걸음 더 나아가서 우리는 용의 개성화 과정을 통해서 다음과 같은 중요한 사실을 발견하게 된다. 첫째 깔뱅이 추구하는 성화의 과정이 일부 정신분석학자들이 주장하는 것처럼 인간의 유아기적인 소망에 근거한 일종의 환상이 아니라는 점이다. 즉 성화의 과정은 단순히 유아기적인 강박신경증이 아니라, 우리 의식에 대해 객관적이며 초월적으로 여겨지는 실재를 추구하는 과정임을 알 수 있다. 그것은 마치 용의 개성화 과정을 통해서 무의식을 의식화하는 작업과 매우 유사한 체험이라는 사실을 발견하게 된다. 그 이유는 당연히 깔뱅의 성화는 종교 수행적인 전통 위에서 이루어진 것인 반면, 용의 개성화의 과정은 정신의학적인 전통 위에서 이루어진 것이기 때문이다.

둘째 깔뱅과 용이 주장하는 과정을 통해서, 우리들이 신이라고 부를 수밖에 없는 실재가 존재하고 있으며, 그 실재가 존재하는 자리가 있음을 알 수 있게 된다. 그리고 그 신적 실재가 자신의 자리에 존재함으로써 인해서 우리의 정신은 통합을 이루어 삶의 질서가 형성되며 인격의 변환이 이루어진다. 용은 자신이 치료하던 신경증과 삶의 무의미에 시달리고 있는 환자들의 꿈과 환상 속에서 이전에 신적인 존재가 차지하고 있던 자리가 비어있거나 혹은 신이 아닌 다른 형상들, 예를 들어서 별, 태양, 꽃, 두번이 같은 십자가, 보석, 물 혹은 포도주를 넣

은 그릇, 몸을 칭칭 감고 있는 뱀, 혹은 인간 등이 있지만 신이 거기에 있어 본격적인 한번도 없었다는 점을 발견하였다.⁴³⁸⁾ 융은 지금까지 그리스도나 부처 등 신적인 존재가 차지하고 있던 자리가 비어있거나 혹은 다른 것들이 그 자리를 차지하고 있는 것을 발견하였던 것이다. 그 결과 현대인들은 신적인 존재에게 투사시켰던 리비도를 자기 자신에게 퍼붓게 되어서 수많은 문제를 일으키게 된 것이다. 현대인들이 무슨 이념(ism)이나 물질, 권력, 명예, 성공 등을 하나님처럼 신봉하는 것은 리비도를 자신에게 퍼부은 결과로 나타난 현상이라고 할 수 있다. 그리하여 거짓된 신들이 우리의 내면을 가득 메우게 된 것이다.

그러므로 우리가 심리적으로 영적으로 성숙하기 위해서는 하나님께서 차지하고 있던 자리를 가득 메우고 있는 거짓된 신들을 우리 내면에서 제거해야 한다. 이런 맥락에서 깔뱅의 자기 부정의 성화의 영성이 요청된다. 자기 부정을 통해서, 우리는 신앙생활을 하면서도 삶의 무의미와 공허를 느끼는 기독교인들이나 혹은 하나님의 뜻을 알기 원하는 기독교인들로 하여금 하나님을 경험할 수 있도록 도움을 줄 수 있다. 즉 우리가 깔뱅의 성화의 과정과 융의 개성화 과정을 상호 보완적으로 사용하여 우리 내면에 있는 거짓된 신들을 제거하고나면, 하나님께서 이미 우리들의 영혼과 삶에 심어놓으신 하나님의 형상, 즉 삶의 질서와 인격의 변환을 이루어서 우리 자신과 이웃 그리고 하나님과의 올바른 관계를 회복할 수 있게 될 것이다.

그렇다면 깔뱅과 융을 상호보완적으로 사용한다는 의미는 무엇인가? 이것은 깔뱅과 융에 대한 비판적 검토이기도 하다. 먼저 융이 기독교 신학에 기여한 것은 현대과학과 진보적 자유주의 신학이 무너뜨린 기독교의 상징과 신화를 다시 읽을 수 있도록 그 의미를 복구시킨 점이다. 물론 융과 견해를 달리했던 프롬(E. Fromm)은 융이 종교를 하나의 심리현상으로 축소하고 있으며 동시에 무의식을 종교현상으로까지 격상시켰다고 비판하였다.⁴³⁹⁾ 그러나 그런 비평들은 융의 입장을 제대로 이해하지 못한 것이다. 프랭클(V. E. Frankl)은 융의 무의식의 신을 인간 안에서 활동하는 비인격적인 힘으로 오해해서는 안된다고 하였다. 이러한 오해는 융을 희생시킨 가장 중대한 착오라고 하면서, 무의식 안에서 종교적 요소들을 명백하게 드러내 준 것은 융의 지대한 업적이었다고 지적한다. 그러나

438)C. G. Jung, *Psychology and Religion*, p.160.

439)E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, p.54.

융은 무의식의 신을 인격적이고 실존적인 종교 안에서 발견하지 못함으로써 무의식적 종교심을 부당한 곳에 가져다 놓았다고 지적하기도 하였다.⁴⁴⁰⁾ 그러나 중요한 것은 융이 가지고 있는 생각과 관점을 먼저 이해하는 일이다. 융은 철저하게 심리학적인 측면 즉 경험적이며 현상학적인 입장에서 종교 문제에 접근하고 있다. 융은 종교 현상을 경험적이고 현상학적인 입장에서 고찰하였다. 즉 그는 스스로 현상을 관찰하는데 국한하였을 뿐이고, 형이상학적이거나 철학적인 고찰방법을 사용하지 않았다.⁴⁴¹⁾ 융은 자신이 대상으로 하고 있는 것은 현상이나 사건이나 경험, 요컨대 사실에 국한하고 있다고 하였다. 이런 입장에서 말하는 진리는 사실이며 판단이 아니라고 하였다.⁴⁴²⁾ 그는 철저하게 경험적이며 현상학적인 입장에서 종교에 접근하고 있다. 바로 이것이 그의 장점이기도 하고 한계이기도 하다. 그는 의사이지 신학자는 아니었던 것이다.

1952년 어느 신부에게 보내는 편지에서 융은 다음과 같이 말했다. “마치 흑성이 태양 주위를 돌 듯 나의 생각이 신의 주위를 맴돌며, 별들이 태양에 어쩔 수 없이 끌리는 것처럼 나의 생각도 신에게 끌리고 있다는 사실을 발견한다. 만약 내가 이런 힘에 저항한다면 나는 그것을 대단한 죄악이라 느꼈을 것이다.”⁴⁴³⁾ 그리고 회고록에서 처음으로 꼭 한번 신에 대해서, “나는 신이야말로 나에게 가장 확실한 직접적인 경험임을 분명히 알게 되었다”고 말하였다.⁴⁴⁴⁾ 클리프트(W.E.Clift)는 이에 대해서, 융은 초월적인 실재(transcendental reality)가 존재하고 있으며, 그것이 우리의 정신에 영향을 미치고 있다는 사실을 확신하고 있었다고 지적하였다.⁴⁴⁵⁾

반면에 융의 한계는 그의 하나님에게서는 도덕성이 문제가 된다는 점이다. 선과 악의 기준점이 무엇인지 정확히 알 수 없다. 그의 하나님 이미지는 선과 악을 포함한 누미노제적인 성격을 가진 원형적 이미지인 전체상(全體傷)이기 때문

440)V. E. Frankl, *The Unconscious God*, 정태현역, 『무의식의 신』 (서울: 분도출판사, 1979), pp.72-73.

441)C. G. Jung, *Psychology and Religion*, pp.14-15.

442)C. G. Jung, *Psychology and Religion*, p.16.

443)Aniella Jaffe, *Erinnerungen Traume, Gedanken von C. G. Juug*, pp.12-13.

444)Ibid., p.13.

445)W. B. Clift, *Jung and Christianity*, p.18.

이다. 따라서 용의 하나님은 악을 물리치고 선을 실현할 수 없다. 그는 단지 선과 악을 극복하는 방법으로서 렐리기오적인 태도를 말했을 뿐이고, 기준점이 있다면 그것은 전체성(wholeness)일 것이다. 즉 전체성에 부합되면 선이 되고, 전체성을 파괴하면 악이 되는 것이다. 그런 하나님은 칼뱅이 말하는 사랑과 정의의 하나님이 될 수 없고, 궁극적인 가치의 원천으로서 존재의 의미를 부여해줄 수 없다.

이런 측면에서 칼뱅은 용이 결여하고 있는 윤리성 내지는 도덕성 문제를 해결해 줄 수 있다. 칼뱅의 하나님은 우리와 함께 하시며 우리에게 믿음을 주셔서 회개와 성화의 삶을 살아가도록 해주신다. 하나님은 우리를 위해 대신 고난을 받으시고 부활하심으로써 우리가 어떻게 살아가야 할지 분명한 기준은 물론이고 방법까지도 제시하셨다. 다만 칼뱅이 인격적 실재이신 하나님에게 다가가는 성화의 방법으로 제시한 “자기 부정”을 가지고 모든 것을 설명하기 때문에, 너무 관념적이고 실제적이지 못하다는 한계점이 있는 것도 사실이다. 이런 맥락에서 용의 개성화 과정은 사람들의 교만, 이기심, 열등감, 겸손, 친절, 사랑, 부정적인 비방, 우울, 불안정한 정서, 외설적 행동, 악한 행동 등에 대한 심층심리학적 이해를 가능하게 해주며, 우리의 삶을 있는 그대로 볼 수 있는 심리학적인 기제를 제공해준다고 할 수 있다.

칼뱅은 우리가 자기 자신과 이웃과 하나님과의 관계를 회복하고 인격적인 변환을 이루기 위해서 처리해야 할 죄(Sin)와 죄의 목록들을 제시하고, 그 죄들(sins)을 처리하는 치유법으로서 자기 부정을 제안하였지만, 그 자기 부정은 죄와 죄들에 대한 심리학적인 설명을 가능하게 하는 기제라고 볼 수 없다. 반면에 용의 개성화 과정은 칼뱅의 성화의 과정에서 등장하는 죄와 죄의 목록들에 대한 심리학적 설명을 가능하게 해주며, 그것들을 극복할 수 있는 방법을 상당히 제공하고 있다고 할 수 있다.

그렇다면 우리는 칼뱅의 자기 부정과 용의 개성화의 과정이 어떻게 상호보완적으로 사용할 수 있을 것인가? 칼뱅은 자기에 대한 이기적인 사랑에 빠져서 자기에 집착하고 자기에 몰두하는 것을 제거하기 위한 치료법으로서 자기부정을 상정하였고, 반면에 용은 전체를 함께 관조함으로써 악은 물론이고 선에 중독되거나 병의되지 않게 만드는 ‘삶의 태도’로서 렐리기오를 제안하였다. 정리하면 렐리기오는 어떤 의미에서 의식의 확장을 통하여 자아의식이 통제권을 갖는 것으로 볼 수 있으며, 반면에 자기 부정은 기독교인들이 정화를 통해서 거짓

자기(false self)를 벗겨내고 참자기(true self)와의 관계 회복을 지향한다고 할 수 있을 것이다. 이런 맥락에서 볼 때 자기 부정과 렐리기오는 성숙한 삶에 함께 기여할 수 있다. 즉 우리는 렐리기오를 통하여 선악에 대한 분별력을 가질 수 있고, 자기 부정을 통해서 참자기와의 관계를 회복함으로써 이웃과 하나님과 함께(with) 할 수 있도록 우리의 거짓자기를 벗겨내는데 도움을 받을 수 있다.

그러나 용에게는 은혜와 사랑이 존재하지 않는다. 오직 개성만이 존재할 뿐이다. 개성을 발휘해서 사회를 위해서 도움이 된다고 하면, 개성이 존재하는 곳에 또한 사랑과 믿음이 존재해야 하지 않을까? 우리는 용의 개성화를 통해서 인간의 심리적 콤플렉스들을 분석해내는 지혜를 배울 수 있을 뿐이다. 반면에 깔뱅의 성화는 인격적 실재인 하나님과 그 하나님의 부르심 앞에 믿음과 사랑으로 응답하도록 도움을 준다. 이것이 깔뱅과 용의 차이이다.

사실 우리가 목회상황에서 교인들이 가져오는 문제를 보면 심리적인 문제와 영적인 문제가 뒤섞여서 어떤 것이 영적인 문제이고 어떤 것이 심리적인 문제인지 분간할 수 없을 때가 상당히 많다. 학문적인 입장에서는 이해를 돕기 위해 우리의 심리적인 측면과 영적인 측면을 분리하여 설명하는 것이 가능한지 몰라도, 현실적인 측면에서 볼 때 우리의 삶은 심리적인 측면과 영적인 측면이 뒤섞여있기 때문에 무엇이 심리적인 문제이며 무엇이 영적인 문제인지 식별하기가 매우 어렵다.

다만 분명한 것은 심리적인 요소와 영적인 요소가 서로 긴밀하게 연관되어있기 때문에 심리적인 부분을 영적인 부분에서 분리한다든지 혹은 영적인 부분에서 심리적인 부분을 따로 떼어놓고 생각하기가 거의 불가능하다는 점이다. 이런 점에서 우리의 삶을 통합하여 질서를 회복하고, 자기 자신과 이웃과 하나님과 친밀한 관계를 형성하기 위해서, 우리들은 인간의 마음과 영혼의 문제는 물론이고 어떤 의미에서 육체적인 문제까지도 신학적인 관점과 정신의학적인 관점에서 동시에 볼 수 있어야 할 것이다. 왜냐하면 우리의 실존적인 삶 속에서 우리의 몸은 물론이고 심리적인 면과 영적인 면이 뒤섞여있거나 합체되어서 나타나기 때문이다. 따라서 우리는 신학을 심리학적으로 대치하거나 혹은 심리학을 신학으로 대치하지 않고도 양자를 동시적 관점에서 보면서 인간의 마음과 영혼을 도울 수 있을 것이다.

참 고 문 헌

- 김성민, 『생명의 의미와 새로운 그리스도』. 서울: 다산글밭, 2004.
- 김성민. “하나님 이미지와 원형적 그리스도.” 『한국목회상담협회대회 제 8차 학술강연자료집』. 2002. 5. 18.
- 김성민. 『분석심리학과 기독교』. 서울: 학지사, 2001.
- 김성민. 『융의 심리학과 종교』. 서울: 동명사, 2000.
- 김성민. 『종교체험』. 서울: 동명사, 2001.
- 김이곤. 『출애굽기의 신학』. 서울: 한국신학연구소, 1989.
- 박노권, 『목회상담학』. 서울: 세종문화사, 1999.
- 박대인. “영성의 역사적 뿌리”. 『목회전문화와 영성』. 서울: 연세대학교 연합신학대학원, 1984. pp.337-54.
- 신경섭. “칼빈의 영성: 칼빈의 금욕주의와 신비주의.” 한국목회상담학회 역음. 『목회와 상담』. 서울: 한들출판사, 2004.
- 심상영. 『한국교회 영적성장을 위한 융의 분석심리학』. 서울: 쿰란출판사, 2001.
- 오성춘. 『목회상담학』. 서울: 한국장로교출판사, 1997.
- 오성춘. 『영성과 목회』. 서울: 장로회신학대학교출판부, 2000.
- 유해룡. “칼빈의 영성학 소고.” 『長神論壇』 16. 2000. 12.
- 유해룡. “개혁주의 영성.” 『교육교회』 1994. 3.
- 이부영. 『그림자』. 서울: 한길사, 2002.
- 이부영. 『분석심리학』. 서울: 일조각, 1998.
- 이부영. 『아니마와 아니무스』. 서울: 한길사, 2002.

- 이부영. 『자기와 자기실현』. 서울: 한길사, 2003.
- 이애순, ·윤진. “중년기 위기감: 그 시기 확인 및 개방성향과 직업, 결혼, 자녀관계가 중년기 위기감에 미치는 영향”. 『한국심리학회 ‘93 연차대회 학술발표논문집 제8집』. 1993.
- 이오갑. “칼빈의 하나님의 형상론.” 『조직신학논총』, 1988.
- 이재훈. “용과 목회상담.” 『한국목회상담협회대회 제 8차 학술강연자료집』. 2002. 5. 18.
- 이죽내. “분석심리학적 정신치료”. 『현대상담·심리치료의 이론과 실제』. 서울: 중앙적성출판사, 1995.
- 이죽내. “신경증과 정신병의 분석심리학적 이해.” 『分析心理學의 기본개념』. 서울: 한국용연구원, 2003.
- 이형기. 『전통과 개혁』. 서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1990.
- 이형기. 『종교개혁신학사상』. 서울: 장로회신학대학출판부, 1984.
- 정승훈. 『종교개혁과 21세기』. 서울: 대한기독교서회, 2001.
- 정승훈. 『종교개혁과 칼빈의 영성』. 서울: 대한기독교서회, 2001.
- 채준호. 『사목상담 강의노트』. 서울: 서강대학교, 1998. 9. 4.
- 한국칼빈학회 엮음. 『칼빈신학과 목회』. 서울, 대한기독교서회, 1999.
- 한국칼빈학회 엮음. 『칼빈신학해설』. 서울: 대한기독교서회, 2000.
- 한국칼빈학회 엮음. 『칼빈연구』. 서울: 대한기독교서회, 2001.
- Augustinus, St. *The Confession of St. Augustinus*. 김기찬역. 『성 아우구스티누스 고백록』. 서울: 크리스찬다이제스트, 2000.
- Armstrong, W. Park. ed. *Calvin and the Reformation*. 한국칼빈주의연구원편역. 『칼빈의 종교개혁사상』. 서울: 기독교문화사, 1997.

- Au, Wilkie S.J. *By Way of the Heart : Toward a Holistic Christian Spirituality*. 황애경역, 『마음의 길을 통하여』. 서울: 바오로의 딸, 1989.
- Beach, Waldo · Niebuhr H. Richard. *Christian Ethics*. 김중기역. 『基督敎倫理學』 서울: 대한기독교출판사, 1985.
- Benard, MCGinn. *The Foundation of Mysticism*. 방성규 · 임성옥역. 『서방 기독교 신비주의의 역사』. 서울: 은성, 2000.
- Benner, David. G. *Psychotherapy and the Spiritual Quest*. 이만홍 · 강현숙역. 『정신치료와 영적탐구』. 서울: 하나의학사, 2000.
- Bennet, E. A. *What Jung Really Said*. 김형섭역. 『한권으로 읽는 융』. 서울: 푸른숲, 1997.
- Bierlein, J. F. *Living Myths*. 배경화역. 『살아있는 신화』. 서울: 세종서적, 1999.
- Bouwsma, William J. *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*. 이양호 · 박종숙역. 『칼빈』. 서울: 나단, 1993.
- Bouwsma, William J. “*The Spirituality of John Calvin*” Jill Rait · Bernard McGinn · John Meyendorff edited. *Christian Spirituality*. 임성옥역. 『기독교영성Ⅱ』. 서울: 은성, 1993. pp.459-483.
- Calvin, John. *Institution of the Christian Religion*. 양낙홍역. 『기독교강요』 1536년 초판. 서울: 크리스찬다이제스트, 2002.
- Calvin, John. *Institution of the Christian Religion*. 편집부역. 『영한기독교강요』 1권. 서울: 성문출판사.1993.

- Calvin, John. *Institution of the Christian Religion*. John T. McNeill. ed. and Ford Lewis Battles. trans. 편집부역. 『영한기독교강요』 2권. 서울: 성문출판사.1993.
- Calvin, John. *Institution of the Christian Religion*. John T. McNeill. ed. and Ford Lewis Battles. trans. 편집부역. 『영한기독교강요』 3권. 서울: 성문출판사.1993.
- Calvin, John. *Instruction in Faith*. 이형기역. 『칼빈의 신앙교육서』. 서울: 크리스찬다이제스트, 2003.
- Calvin, John. Olin, J. ed. *John Calvin and Jacopo Sadoleto A Reformation Debate*. 한국칼빈주의연구원역. “존 칼빈의 종교개혁 논쟁”. 『칼빈의 종교개혁사상』. 서울: 기독교 문화사, 1997. pp.232-327.
- Calvin, John. *The Piety of John Calvin*, F. L. Battles edited. 이형기역. 『칼빈의 경건』. 서울 : 크리스찬다이제스트, 2002.
- Calvin, John. 『신약성경주석』. 『고린도후서』. 서울: 성서교재간행사, 2001.
- Calvin, John. 『신약성경주석』. 『골로세서』. 서울: 성서교재간행사, 2001.
- Calvin, John. 『신약성경주석』. 『마태복음』. 서울: 성서교재간행사, 2001.
- Calvin, John. 『신약성경주석』. 『베드로전서』. 서울: 성서교재간행사, 2001.
- Campbell, J. C. *The Power of Myth*. 이윤기역. 『신화의 힘』. 서울: 고

- 려원, 1992.
- Carter, John. D. · Narramore, S. Brucc. *The Integration of Psychology and Theology*. 전요섭역. 『신학과 심리학의 갈등』. 서울: 하늘사다리, 1997.
- Chan, Simon. *Spiritual Theology: A Systematic Study of Christian Life*, 김병오역, 『영성신학』. 서울: IVP, 2002.
- Clift, Wallace. B. *Jung and Christianity*. 이기춘 · 김성민역. 『융의 심리학과 기독교』. 서울: 대한기독교출판사, 1989.
- Clinebell, Howard. *Contemporary Growth Therapies*. 이종현역. 『현대 성장상담요법』. 서울: 한국장로교출판사, 1995.
- Doumergue, Emile. “칼빈 : 모방자인가 창조자인가”. W. P. Armstrong edited. *Calvin and the Rerormation*. 한국칼빈주의연구원편역. 『칼빈의 종교개혁사상』. 서울: 기독교문화사, 1986. pp.15-69.
- Doumergue, Emile. *Le Caractere de Calvin*. 『칼빈의 사상과 구조』. 서울: 대한기독교서회, 1995.
- Eliade, Mircea. *Das Heilige und das Profane*. 이은봉역. 『성과 속』. 서울: 도서출판 한길사, 2003.
- Eliade, Mircea. *The Quest : History and Meaning in Religion*. 박규태역. 『종교의 의미』. 서울: 서광사, 1990.
- Frankl, Victor. E. *The Unconscious God*. 정태현역, 『무의식의 신』. 서울: 분도출판사, 1979.
- Franz, M. L. von. “개성화 과정.” C. G. Jung edit. *Man and His Symbol*. 이부영역. 『인간과 무의식의 상징』. 서울: 집문당,

2000.

Fromm, Eric. *Psychoanalysis and Religion*. 이재기역. 『종교와 정신분석』. 서울: 도서출판두영, 1995.

Gohler, Alfred. *Calvin Lehre von der Heiligung*. 유정우역. 『칼빈의 성화론』. 서울: 한국장로교출판사, 2001.

Groeschel, B. J. *Spiritual Passages: The Psychology of Spiritual Development*. 김동철역. 『심리학과 영성』. 서울: 성바오르, 1999.

Healey, SJ, Charles J. *Christian Spirituality: An Introduction to the Heritage*. New Jersey: ALBA HOUSE, 1998.

HolmesIII, Urban T. *A History of Christian Spirituality*. New Jersey: The Seabury Press, 1981.

HolmesIII, Urban T. *Spirituality for Ministry*. 김외식역. 『목회와 영성』. 서울: 대한기독교서회, 1998.

Hurding, Roger. *Roots and Shoots: A Guide to Counseling and Psychotherapy*. 김예식역. 『치유나무: 목회돌봄 및 상담과 심리치료에 대한 종합적 이해』. 서울: 한국장로교출판사, 2000.

Jacobi, J. *The Psychology of C. G. Jung*. 설영환역. 『융심리학해설』. 서울: 선영사, 1995.

Jaffe, Aniella. *Erinnerungen Traume, Gedanken von C. G. Juug*. 이부영역. 『C. G. Jung의 회상, 꿈 그리고 사상』. 서울: 집문당, 2003.

James, William. *The Variety of Religious Experiences*. 김성민역. 『종

- 교체험의 다양한 모습들』. 서울: 대한기독교서회, 1997.
- Jung, Carl G. 설영환편역. 『융심리학해설』. 서울: 선영사, 1995.
- Jung, Carl G. 이부영역. 『분석심리학에서의 옳과 옳』. 세계문학전집31. 서울: 삼성당, 1980.
- Jung, Carl G. *Archetyp und UnbewuBtes*. 한국융연구원C. G. 융 저작번역위원회역. 『원형과 무의식』. 서울: 솔, 2002.
- Jung, Carl G. Dell, W. S. trans. *Modern Man in Search of a Soul*. London: Loutledge and Kegan Paul, 1978.
- Jung, Carl G. *Grundfragen zur Praxis*. 한국융연구원C. G. 융 저작번역위원회역. 『정신요법의 기본문제』. 서울: 솔, 2001.
- Jung, Carl G. Hull, R.F.C. trans. *A Psychological Approach to the Trinity*. Collected Works, XI. New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Jung, Carl G. Hull, R.F.C. trans. *Aion*. New Jersey: Princeton University Press, 1978.
- Jung, Carl G. Hull, R.F.C. trans. *Answer To Job*. New Jersey: Princeton University Press, 1972.
- Jung, Carl G. Hull, R.F.C. trans. *Psychology and Alchemy*, Collected Works,XII. New Jersey: Princeton University Press, 1953.
- Jung, Carl G. *Man and His Symbol*. 이부영역. 『인간과 무의식의 상징』. 서울: 집문당. 2000.
- Jung, Carl G. *Mensch und Kultur*. 한국융연구원C. G. 융 저작번역위원회역. 『인간과 문화』. 서울: 솔, 2004.

- Jung, Carl G. *Personlichkeit und Ubertragung*. 한국융연구원C. G. 융
저작번역위원회역. 『인격과 전이』. 서울: 솔, 2004.
- Jung, Carl G. *Psychology and Religion*. 이은봉역, 『심리학과 종교』.
서울: 창, 2003.
- Jung, Carl G. *Psychotherapists or the Clergy*. Collected Works, XI.
New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Jung, Carl G. *The Flight with the Shadow*. Collected Works, X. New
Jersey: Pantheon Books, 1964.
- Jung, Carl G. *Traumsymbole des Individuationsprozesses*. 한국융연구
원C. G. 융 저작번역위원회역. 『꿈에 나타난 개성화 과정의 상
징』. 서울: 솔, 2002.
- Kelsey, Morton. T. *Healing and Christianity*. 배상길역. 『치유와 기독
교』. 서울: 대한기독교출판사, 1986.
- Kiener, Hélène. “*Le probleme religieux dans l’oeuvre de C.G. Jung.*”
김성민역. “융과 종교적인 문제.” 『융의 심리학과 종교』. 서울:
동명사, 2000.
- Leech, Kenneth. *Soul Friend: Spiritual Direction in the Modern
World*. Darton: Longman & Todd, 1977.
- Mckim, Donald K. ed. & trans. *Readings in Calvin’s Theology*. 한국칼
빈주의연구원편역. 『칼빈에 관한 신학논문』. 서울: 기독교문화
협회, 1993.
- Miles, Margart R. “Anthropology, and the Human Body in Calvin’s
Institution of the Christian Religion.” *Havard Theological*

Review. Vol.74. 1981.

Nataf, G. *Symboles Signes et Marques*. 김정란역. 『상징 · 기호 · 표지』. 서울: 열화당미술선집, 1997.

Niesel, Wilhelm. *Die Theologie Calvins*. 이종성역. 『칼빈의 신학』. 서울: 대한기독교서회, 1993.

Nouwen, Henri J. *Reaching Out: The Three Movement of the Spiritual Life*. 이상미역. 『영적 발달움』. 서울: 두란노, 1998.

Parker, T. H. L. *Calvin : An Introduction to His Thoughts*. 박희석역. 『칼빈신학입문』. 서울: 크리스찬다이제스트, 2001.

Pink, Author W. *Gleanings in Exodus*. 지상우역. 『출애굽기上』. 서울: 도서출판 엠마오, 1987.

Rice, Howard. L. *Reformed Spirituality*. 황성철역. 『개혁주의 영성』. 서울: 기독교문서선교회, 1995.

Richard, L. Joseph, *The Spirituality of John Calvin*. 한국칼빈주의연구원역. 『칼빈의 영성』. 서울: 기독교문화협회, 1986.

Richard, L. Joseph. *The Spirituality of John Calvin*. Atlanta: John Knox Press, 1974.

Ricoeur, P. *La symbolique du mal*. 양명수역. 『악의 상징』. 서울: 문학과 지성사, 1994.

Rollins, Wayne G. *Jung and the Bible*. 이봉우역. 『융과 성서』. 서울: 분도출판사, 2002.

Samuels, Andrew · Shorter, Bani · Plaut, Fred. *A Critical Dictionary of Jungian Analysis*. 민혜숙역. 『융분석비평사전』. 서울: 동문선,

1986.

Sanford, John A. *The Evil : The Shadow Side of Reality*. 심상영역.

『악』. 강릉: 심층목회연구원, 2003.

Sanford, John A. *The Kingdom Within*. 이기승역. 『내안에 있는 천

국』. 서울: 두란노, 1999.

Shinichi, Nakazawa. *Kodansha: Cahier Sauvage Series No 1*. 김옥희

역. 『신화: 인류 최고의 철학』. 서울: 동아시아, 2001.

Stafford, Thomas A. *Christian Symbolism in the Evangelical Churches*. 김동수역. 『기독교의 상징』. 서울: 기독교서회, 1964.

Stein, Murray. *Jung's Treatment of Christianity*. Illinois: Chiron Publications, 1986.

Thayer, Nelson S. T. *Spirituality and Pastoral Care*. 이윤복역. 『영성과 현대목회』. 서울: 성광문화사, 1992.

Tillich, Paul. *A History of Christian Thought*. 송기득역. 『폴틸리히의 그리스도교 사상사』. 서울: 한국신학연구소, 1984.

Ulanov, Ann & Barry. *Religion and the Unconscious*. 이재훈역. 『종교와 무의식』. 서울: 한국심리치료연구소, 1996.

Underhill, Evelyn. *Practical Mysticism*. 최대형역. 『실천적 신비주의』. 서울: 은성출판사, 2003.

Wallace, Ronald S. *Calvin's Doctrine of the Christian*. 나용화역. 『칼빈의 기독교생활원리』. 서울: 기독교문서선교회, 1998.

Wallace, Ronald S. *Calvin : Geneva and the Reformation*. 박성민역. 『칼빈의 사회개혁사상』. 서울: 기독교문서선교회, 1995.

Warfield, Benjamin B. “칼빈의 신지식 교리에 관하여”, 윌리엄 팩 암스트롱편저. 『칼빈의 종교개혁사상』. 서울: 기독교 문화사, 1997.

Wendel, François. *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*. 김재성역. 『칼빈 : 그의 신학사상의 근원과 발전』. 서울: 크리스찬다이제스트, 2002.

WINCKLE, ERNA VAN DE. *De l'inconscient 'à' Dieu : Ascèse Chrétienne et psychologie de C. G. Jung*. 김성민역. 『융의 심리학과 기독교영성』. 서울: 다산글방, 1996.

국문 초록

현대 사회에 들어와서 한국 교회는 많은 비판을 받고 있으며, 성장에도 심한 정체 현상을 보이고 있다. 많은 연구자들이 그 이유에 대해서 여러 가지 진단을 내리고 있지만 그 가운데서 본 연구와 관계 있는 것을 꼽아보자면, 그것은 “실천이 없는 신앙”이라고 할 수 있을 것이다. 신앙 생활을 오랫동안 열심히 했음에도 불구하고, 입으로는 사랑을 말하지만 실제 행동으로는 나타나지 않는다. 그런 상태가 만성적으로 되지 않았을 경우 당사자 역시 심한 갈등과 고통을 느끼게 된다. 그것은 의식과 무의식 사이의 해리 때문이다. 다시 말해서 머리에서는 어떻게 해야 한다고 하지만, 근본적인 변화가 아직 이루어지지 않아서 신앙의 열매를 맺지 못하고 있는 것이다. 수많은 기독교상담자들은 상담 과정에서 그런 고뇌에 대해서 종종 듣게 된다. 바울이 고백했던 대로 “원하는 선은 행하지 못하고, 원하지 않는 악만 행하는” 내담자들의 고뇌를 듣는 것이다.

현대 기독교상담학의 과제 가운데 하나는 이런 고뇌에 빠져 있는 사람들에게 어떻게 다가야 하는 것인가? 하는 문제가 될 것이다. 왜냐하면 이런 고뇌는 스위스의 분석심리학자 C.G.융이 “신경증이란 의미를 발견하지 못한 영혼의 고통”이라고 말했던 것과 관계되며, 그 치료는 심리학적인 방법만으로는 부족하고 영적인 치료가 병행되어야 하기 때문이다. 본 연구의 초점과 목적은 이 문제에 대한 접근에 있다. 왜냐하면 신앙과 실천에 대해서 가장 잘 조화시킨 모델을 스위스의 종교개혁자 J.갈뱅의 성화된 삶과 C.G.융의 개성화된 삶에서 찾을 수 있기 때문이다. 융은 갈뱅이 주장했던 전통적인 교의(dogma)들을 현대인들이 이해할 수 있는 정신의학적인 언어로 설명하여 쉽게 다가갈 수 있게 했으며, 갈뱅은 융에게서 소홀히 되기 쉬운 영혼의 문제에 존재론적인 기반을 제공할 수 있기 때문이다. 현대 정신의학에서 “영성”(spirituality)에 대한 논의가 시작되는 것은 그 때문이다. 이제는 정신의학자들까지 치료에서 심리적인 차원보다 더 깊은 영적 차원의 존재를 인정할 수밖에 없으며, 그 차원의 도움을 받아야 근본적인 치유가 가능하다는 사실을 깨닫고 있다. 우리는 이러한 차원에서 신학적 전통과 정신의학적 전통의 대화가 가능하다고 본다.

우리가 신학과 심리학이 인간의 성숙을 위해 대화가 가능하다고 할 때, 신학이 추구하는 궁극적 실재와 심리학이 추구하는 실재가 다르고, 학문하는 전통이

차이가 나는데 어떻게 신학과 심리학이 협력할 수 있을 것인가? 우리는 이 문제를 칼뱅의 성화와 융의 개성화에 관한 비교연구를 통해서 살펴보고자 한다.

칼뱅과 융에게 있어서 성숙한 삶이란 그들에게 삶의 궁극적 의미를 제공하는 실재와 그들이 속해있는 전통과의 관계에 의해서 형성된 것이다. 칼뱅에게 궁극적 실재는 인격적 실재인 하나님(God)인 반면, 융의 궁극적 실재는 심리적 실재인 자기(Self)를 말한다. 그리고 칼뱅의 성화는 기독교신학 전통 위에 세워진 것이며, 융의 개성화는 정신의학적 전통 위에 세워진 것이다. 칼뱅이 인격적 실재인 하나님에게 다가가는 성숙한 삶을 “성화”(sanctification)라고 하였고, 융은 심리적 실재인 자기에게 다가가는 성숙한 삶을 “개성화”(individuation)라고 하였다. 칼뱅의 성화 과정을 통하여 사람들이 자기와 이웃과 하나님과 친밀한 관계로 발돋움하는 것처럼, 융의 개성화 과정을 통해서도 그들은 작고 제한된 자아(ego)의 세계를 넘어서 보다 크고 무한한 중심으로서의 자기(Self)의 세계로 나아감으로써 정신의 전체성으로 성장하게 된다. 그런데 우리가 칼뱅의 성화의 과정을 연구해보면 영적인 성숙을 추구하는 과정속에 이미 심리적 성숙이 담겨있음을 발견할 수 있고, 융의 개성화의 과정을 살펴보아도 심리적 성숙을 추구하는 과정속에 이미 영적인 성숙의 과정을 담아내고 있음을 발견하게 된다.

칼뱅은 그가 저술한 영적지도서인 『기독교강요』에서 처음부터 “나를 알지 못하면 하나님을 알지 못하며, 하나님을 알지 못하면 나를 알지 못한다”고 주장하였다. 그의 신학은 어떠한 추상적인 지식이나 이론이 아니었다. 그것은 인격적 실재인 하나님을 만난 경험이었으며, 그 하나님과의 관계 경험을 통해서 깨닫게 된 신 이해였던 것이다. 여기에서 “나를 안다”는 말은 심리적 성숙을 의미한다고 볼 수 있고, “하나님을 안다”는 말은 영적인 성숙을 의미한다고 할 수 있다. 따라서 칼뱅의 인식론은 철저하게 심리적 성숙과 영적 성숙의 의미를 함께 담아내고 있음을 발견할 수 있다. 뿐만 아니라 칼뱅이 자기 자신과 이웃 그리고 하나님에게 다가가는 성화의 과정에서 맹목적인 자기사랑과 자기에 대한 집착과 몰두를 경계하면서 교만, 자만, 방탕, 유약함, 비교의식, 우월감, 명예욕, 권력욕, 몰욕 등의 문제를 철저히 제거해야 한다고 주장하고 있다. 이러한 죄의 목록들은 넓은 의미에서 보면 영적인 성숙과 관련된 문제들이지만, 전인적인 관점에서 본다면 심리적인 부분들과 영적인 부분들이 함께 뒤섞여 있는 것임을 알 수 있게 된다.

정신분석학자들 중에서 융과 같이 인격의 심리적인 부분들과 영적인 부분들

의 통합에 대해서 강조한 정신의학자도 없을 것이다. 물론 용의 하나님은 집단 무의식 속에 존재하는 하나님 이미지이다. 용의 하나님 이미지는 깔뱅이 신앙하는 초월적이며 내재적인 인격적 실재인 하나님과는 다른 존재이다. 용의 하나님인 자기(Self)는 시공간을 초월해서 모든 사람들이 하나님이라고 생각하는 하나님 이미지를 말한다. 즉 용의 하나님은 역사적으로 실재하시는 인격적 실재가 아니라 심리적으로 실재하는 하나님의 투사상이기 때문에, 용은 자기를 “우리 안에 있는 하나님”(god-within-us)라고 불렀다. 용의 “우리 안에 있는 하나님”은 개성화 과정을 통해서 추구하는 전체성(wholeness)으로서 심리적 실재인 자기(Self)이다. 따라서 “전체성”에는 심리적 성숙과 영적 성숙이 함께 담겨있다고 할 수 있다. 전체성은 인생의 전반기에 의식의 중심인 자아(ego)의 강화가 전제되기는 하지만, 자기(Self)가 중심이 되지 않고서는 결코 성취될 수 없는 것이다.

기독교인의 성숙한 삶이란 인격적 실재이신 하나님과의 관계가 중요한데, 융심리학의 심리적 실재(psychological reality)인 자기(Self)는 하나님 이미지이기 때문에 깔뱅의 인격적 실재인 하나님을 설명할 수 없다는 한계가 있는 것이 사실이다. 우리는 용의 개성화 과정은 깔뱅의 성화의 의미를 분명하게 해주며, 성화의 과정에서 일어나는 인간의 내면의 역동에 대해 설명해줌으로써 성화의 과정을 도울 수 있을 것으로 생각한다. 왜냐하면 용의 개성화 과정에서는 자아가 심리적 실재인 자기에게 다가가는 것처럼, 깔뱅의 성화에서는 사람들이 인격적 실재인 하나님에게 다가가기 때문이다. 그리고 어떤 면에서 용의 하나님 이미지는 하나님의 실재를 만날 수 있는 현관 앞까지 우리를 인도해줄 수 있는 동반자가 될 수도 있을 것으로 생각이 된다. 왜냐하면 성화와 개성화는 인격 발달이라는 성숙한 삶에 대해서 말하고 있기 때문이다.

따라서 우리는 깔뱅의 성화와 용의 개성화에 관한 비교연구를 통하여, 인간이 어떻게 하나님을 경험하게 되는지 그리고 그 하나님과의 관계체험을 근거로 어떻게 성화의 삶을 살아가야 하는지 그 과정과 방법을 설명하려고 한다. 우리는 이러한 과정을 통해서 초월성이나 내면적 깊이를 찾아나가는 데 초점을 두는 포스트모더니즘 시대를 살아가는 사람들에게 초월성과 그 초월성을 경험하는 과정과 방법을 설명해줌으로써 성숙한 삶에 도움을 줄 수 있을 것이다.

The Abstract

Entering upon postmodern society, the Korean church has been criticized a lot, and it shows excessive phenomenon of stagnation in growth. A lot of researchers make several diagnoses of the reasons; however, among them saying what is related to this study, it is that "faith without practice". Despite living a life of faith eagerly for a long time, they say love with a lip which doesn't appear in practical behavior. If such condition becomes chronic, they also feel serious conflicts and sufferings. The reason is the dissociation between consciousness and unconsciousness. In other words, though they know how to do in the brain, they don't bear the fruit of faith because they don't make fundamental changes. Numbers of christian counselors often hear about such sufferings in the process of counseling. We are listening to the suffering of the counselee as Paul confessed, "when I want to do what is good, what is evil is the only choice I have."

One of the assignments of modern Christian counseling will be the question of how to approach those whom are falling into suffering. It is because such suffering is related that analytical psychologist of Switzerland, C.G. Jung said that neurosis is the suffering of soul which is undiscovered meaning, and the cure is insufficient using only psychological methods and has to keep pace with spiritual cure.

The purpose and focus of this study is on how to approach for this question. Because we can find the model of the best harmonized faith and practice in religious reformer of Switzerland, J. Calvin's sanctified life and C.G.Jung's individuated life. And that's why Jung made to approach easily through explanation for traditional dogmas that Calvin insisted, by using the language of mental medical science to understand modern people, and also Calvin can offer an ontological foundation for the problems of the soul which can be disregarded in Jung. In modern medical mind science, the reason is that discussion was started for "spirituality". Now even mental medical

scientists can not help recognizing a deeper spiritual dimension's existence than the psychological dimension in cure, and they realize that it can be fundamental to the cure to receive the help of this dimension. In this viewpoint, we think that it is possible to converse between theological tradition and medical mind tradition.

As we can think that it is possible to converse between theology and psychology for human being's maturity; how can they cooperate in such situations that the ultimate reality that theology pursues is different from the reality that the psychology pursues, and studying tradition? We will examine these problem through a comparative study on Calvin's sanctification and Jung's individuation.

The matured life in Calvin and Jung was formed depending on relation with the tradition that they belong to and the reality offering the ultimate meaning of human life to them. The ultimate reality in Calvin is God who is personal reality, but the ultimate reality of Jung is the Self who is psychological reality. And the sanctification of Calvin was built on the tradition of Christian theology, the individuation of Jung was built on the mental medical tradition. Calvin said that the matured life to approach God who is personal reality is sanctification, while Jung said that the matured life to approach to the Self who is psychological reality is individuation. As people stand on tiptoe to an intimate relation with the self, neighborhood and God through the process of Calvin's sanctification, also through the process of Jung's individuation, they are grown up in the totality of soul by going ahead to the world of the Self with a bigger and unlimited center over the world of the ego which is small and limited. By the way, when we study the process of Calvin's sanctification, we can find that psychological maturity is already involved in the pursuing process for spiritual maturity. And also when we look at the process of Jung's individuation, we can find that spiritual maturity is already involved in the pursuing process for psychological maturity.

Calvin insisted from the first in his spiritual guidebook—"Institution of the

Christian Religion"—"Without knowledge of self there is no knowledge of God, Without knowledge of God there is no knowledge of self." His theology was not an abstract knowledge or a theory. It was an experience of meeting the God who is personal reality, and it became an understanding on God realized through relational experience with Him. In here, we can see what "I know myself" means psychological maturity, and what "I know God" means spiritual maturity. Therefore the theory of knowledge of Calvin involves the meaning of psychological maturity and spiritual maturity thoroughly together. In addition, Calvin insisted that in the process of sanctification to approach myself, neighborhood and God, taking precaution from blind self-love, attachment and immersion of the self, we have to remove thoroughly problems like pride, self-conceit, debauchery, weakness, comparison consciousness, a sense of superiority, honor desire, power desire, property desire etc. Such lists of sins are problems related to spiritual maturity in terms of a wider meaning, but we can see that they are mixed with psychological parts and spiritual parts in terms of the total human being.

Among the psychologists, there will be no those who like Jung who is mental medical scientist emphasized for synthesis between the personality's psychological parts and spiritual parts. Of course, the god of Jung is an image of god who is existed in the collective unconsciousness. The image of God of Jung is a different from Calvin's God who is transcendental, indwelling and a personal reality. Jung's God is the Self, that is to say, the image of god that everybody has called god transcending space and time. That is, God of Jung is not a personal reality who is existent historically; he is a projected figure who exists psychologically, so the Jung called he "god-within-us." Jung's "god-within-us" is the Self who is a psychological reality as a wholeness pursuing through the process of individuation. Therefore there involve psychological maturity and spiritual maturity together in wholeness. Even though the wholeness premises the reinforcement of the ego which is the center of consciousness in the first half year of human life, if the Self isn't be the center, it can never be accomplished.

The mature life of a Christian is that the relationship with God who is a personal reality is important, but the Self who is psychological reality of Jung's psychology is the image of god. So it is true there is a limitation that we can't explain the God who is a personal reality of Calvin. We think that the Jung's the process of individuation can help the process of sanctification, makes clear the meaning of Calvin's sanctification, and it contributes to explaining the dynamics of human's interior occurring in the process of sanctification. Because in the process of Jung's individuation, as the ego approaches the Self who is psychological reality, in Calvin's sanctification the people approach the God who is a personal reality. And in an aspect, I think that the image of Jung's god can be a partner leading to the front door to meet the reality of God. Because sanctification and individuation say on mature life that is development of character.

Therefore, through the comparative study of Calvin's sanctification and Jung's individuation, we will explain the process and the method on how a human experience for God and on how a person live the life of sanctification based on the experience of relation with God. Through this process, we will be able to help people who are living in postmodernism which focus on finding transcendence and internal depth by explaining the transcendence, process and the method to experience the transcendence