■ 민족문화연구 제88호(2020.08.31), 고려대 민족문화연구원, pp.79-116.
http://doi.org/10.17948/kcs.2020..88.79

【특집: 한국 문화의 정체성 연구(2)】

풍류(風流)로 보는 한국종교의 에토스*

박종천(朴鍾天)**

목 차

1. 한국종교문화에 대한 풍류적 접근의 필요성
2. 최치원의 '풍류'와 종교문화적 에토스
3. 신라시대 원효의 일심사상과 의상의 〈화엄일승법계도〉
4. 조선시대 유교의 풍류적 탐색
5. 현대 한국 기독교의 풍류도 해석
6. 풍류의 종교문화적 특색과 현대적 의의

국문초록

한국의 종교사에서는 불교, 유교, 기독교 등 세계종교의 보편적 이상을 순수하게 추구하는 주류 엘리트 전통의 '순수 정통주의'와 더불어 다양한 이질적 요인들의 혼성적 병존을 드러내는 비주류 대중적 전통의 '관용적 포용주의'가 병행되어 왔다. 풍류는 순수 정통주의가 배타적 근본주의로 치닫지 않고 포용적 관용주의와 공존할 수 있게 만든 한국종교의 문화적 에토스였다. 풍류는 '현묘지도'(玄妙之道)의 보편적 신비주의의 차원에서 특정한 역사적 상황 속에서 특정한 개별적 종교 전통이 주도적인 가운데 외래에서 유입된 보편적 종교사상들을 개별 종교전통에 충실하게 수용하고 계승하면서도, 열린 자세로 타종교 전통의 문화적 장점을 흡수하여 자기 종교전통을 풍성하게 만들어서 '포함삼교'(包含三敎)의 차원에서 다양한 문화를 인정하고 수용하는 문화적 수

* 이 연구는 한샘DBEW연구재단의 학술연구비 지원을 받아 수행되었음.
** 고려대 민족문화연구원 부교수.

용성을 통해 종교간 갈등이 증폭되는 배타적 근본주의를 적절하게 제어하는 한편, '접화군생'(接化群生)의 사회적 실천을 통해 엘리트 종교사상과 대중적 종교문화 간의 병행도 가능하게 만들었다. 이 글에서는 이러한 관점에 따라 풍류의 에토스가 한국종교사에서 불교, 유교, 기독교의 핵심 교리나 신념을 일심(一心), 리(理), 씨ᄋᆞᆯ 혹은 얼나 등의 보편적 실재에 입각한 회통(會通)적 사유와 활동을 통해 신비주의적 영성의 보편성으로 전개하고, 이것을 근간으로 삼아 외래의 문화를 수용하는 다문화적 수용성과 함께 사회적 교화를 실현하는 양상을 규명하였다.

주제어: 한국종교, 에토스, 풍류, 신비주의, 다문화주의, 일심, 리, 씨ᄋᆞᆯ, 얼나, 회통.

1. 한국종교문화에 대한 풍류적 접근의 필요성

종교문화는 복합적이고 다층적이며 유동적인 현상이다. 종교문화는 특정한 한 가지 단면 혹은 한 가지 요인을 통해 설명할 수 없다는 점에서 복합적이고, 서로 다른 종교문화들이 일정한 위계질서를 이루면서 혹은 내부와 외부에서 상호 영향을 주고받으면서 구성된다는 점에서 다층적이며, 일정한 선험적 특징이나 고유한 특성을 지닌 채 고정불변하는 것이 아니라 시간과 공간의 변화에 따라 끊임없이 변화하는 현상이라는 점에서 유동적이다. 따라서 복합적이고 다층적이며 유동적인 종교문화를 규명하기 위해서는 자연과학처럼 물질을 몇 가지 기본 원소(element)들의 구성물로 설명하는 환원적 설명(reductionism)보다는 상호문화적 접근, 사회구조적 접근, 역사적 접근 등을 충분히 고려하는 역동적 이해가 필요하다. 이러한 역동적 이해는 역사적 맥락에서 문화적 다양성과 구조적 복합성을 고려하고 문화접변의 구체적인 역사적 변화를 주목한다는 점에서 한국종교의 선험적 고유성을 가정하는 정태적 파악이나 자민족중심주의(ethnocentrism)의 한계를 극복한다는 점에서 유용하다.[1] 고정불변하는 문화가 없듯이, 고정불변하는 선험적이고 고유한 문화적 정체성도 없다.

그러나 문화적 복합성과 다층성을 단일한 고정불변의 선험적 요인으로 환

1) 한국종교문화의 역동적 이해의 관점에 대한 논의로는 박종천, 「한국종교문화의 역동적 이해」, 『종교문화연구』 제22호, 한신대 종교와문화연구소, 2014b 참조.

원하지 않으면서도 다양한 문화적 요인들 간의 역동적 긴장관계와 상호문화적 변용의 역사적 경험을 서술하는 길은 있다. 예컨대, 한국의 다양한 종교전통들이 역사적으로 구성해 온 복합적이고 중층적인 상호문화적 작용의 전개 양상은 '가족종교'의 혼성적 종교문화로 설명할 수 있다.[2] 특정한 종교전통의 교리를 넘어서서 조상숭배와 효의 영성을 중심으로 사회적으로 구현되는 가족종교의 다양한 양상은 역사적으로 가족의 구성과 특성이 변화함에 따라 지속적으로 변화하고 있을 뿐만 아니라 종교의 영역을 넘어서서 다른 문화적 영역에서도 나타난다는 점에서 한국의 종교문화를 이해하는 좋은 실마리가 될 수 있다.

그런데 이러한 설명은 의례적 실천이나 공동체적 구성 양상을 중심으로 혼성적 종교문화를 접근하는 것이기 때문에, 혼성적 종교문화가 성립할 수 있는 사상적 기반에 대한 설명으로는 부족한 점이 있다. 그렇다면 한국인들이 예부터 지금까지 다양한 종교전통들을 외부로부터 수용하고 기존의 문화적 요인들과 새로운 요인들을 재구성 혹은 재전유하는 사유의 기반은 무엇이었을까? 이와 관련해서 동아시아 문화권에서는 '삼교(三敎)합일' 혹은 '삼교습합'의 혼성적 종교문화의 경향이 두드러지는데, 일본이나 중국이 신도(神道)나 도교(道敎)를 중심으로 다른 종교적 요인들을 흡수하여 전면적으로 변용하고 습합하는 혼합주의(syncretism)적 양상이 강한 반면, 한국에서는 이질적 요인들을 일정하게 수용하면서도 상이한 요인들을 한 데 섞어서 습합하기보다는 특정 종교전통의 이상을 순수하게 심화시키는 혼성적 병존의 양상이 뚜렷하다.[3] 요컨대, 혼성적 종교문화가 동아시아 종교문화의 중요한 특성이라면, 순수한 이상의 심화와 이질적 요인들의 혼성적 병존은 한국의 종교문화의 개성적 양상이라고 할 만하다.

그렇다면, 순수한 이상의 심화와 이질적 요인들의 혼성적 병존은 어떻게 양립 가능한가? 이 글에서는 일면 상호모순적으로 보이는 이 두 가지 흐름이

2) 박종천, 「가족종교의 관점에서 보는 한국종교문화」, 『민족문화연구』 제85호, 고려대 민족문화연구원, 2019 참조.
3) 같은 글, 226-227면.

구성하는 한국종교의 전개를 이해할 수 있는 문화적 에토스를 '풍류'(風流)의 관점에서 모색하고자 한다. 풍류로 한국종교를 해석하면, 한국 종교사의 구조적 양상인 주류 엘리트 전통의 '순수 정통주의(orthodoxy)'와 비주류 대중적 전통의 '관용적 포용주의(inclusivism)'의 병존 현상을 이해할 수 있는 단서를 포착할 수 있다. 종교학자 윤이흠(1940-2013) 교수에 의하면, 한국의 종교사에서 절대적 신념체계인 교리를 정비한 성직자 엘리트들의 '순수 정통주의'가 종교적 헤게모니의 주류를 차지하면서 타종교에 대한 배타적 정체성을 구축한 반면, 일반 대중 신자들은 다양한 종교적 요소들을 폭넓게 포용하고 수용하는 양상을 드러내고 있다.[4] 한국 종교사에서는 이 두 가지가 상하로 종교적 위계질서를 구성하는 가운데, 역사적 흐름에 따라 주류 종교 전통의 교체가 일어난다는 것이다.

그런데 과연 양자가 상호 양립 불가능한 모순관계라면, 역사적으로 설명하기 힘든 세 가지 난점에 봉착하게 된다. 첫째, 상호 모순으로 보이는 순수 정통주의와 관용적 포용주의의 관계는 어떻게 이해할 수 있는가? 둘째, 주류 종교들의 역사적 헤게모니 교체는 과연 배타적 갈등과 투쟁이기만 하고 서로 영향을 주고받는 것은 없었는가? 셋째, 상이한 종교전통들간의 교차점과 엘리트 전통과 대중 전통의 교차점은 무엇인가?

이 글에서는 이 세 가지 물음에 대한 답변을 마련하기 위해서 '풍류'를 한국종교의 문화적 에토스로 설정하고, 그러한 에토스가 새로운 문화를 만났을 때 드러내는 '신비주의의 보편성'과 '다문화적 수용성' 및 '사회적 실현 양상' 등을 삼국시대부터 현대에 이르기까지 불교, 유교, 기독교에 이르기까지 몇 가지 중요한 종교사상을 중심으로 살펴보고자 한다.

2. 최치원의 '풍류'와 종교문화적 에토스

'풍류'를 다원적 종교들을 수용하는 한국의 문화적 수용성을 설명하는 인식

4) '순수 정통주의'와 '관용적 포용주의'의 특성과 전개 양상에 대해서는 윤이흠, 『한국의 종교와 종교사』, 박문사, 2016, 47-56면; 윤이흠 외, 『한국인의 종교관: 한국정신의 맥락과 내용』, 서울대 출판부, 2001, 135-200면 참조.

의 사상적 기원은 신라의 최치원(崔致遠, 857-?)으로부터 비롯된다. 한국 역사에서 '풍류'는 전통적으로 예술 혹은 문화적 활동과 연관된 즐거움 혹은 미학적 멋을 드러내는 용어로 쓰였다. 실제로 조선시대 역사서나 문집 등의 자료를 보면 대부분 이러한 용법으로 사용되었다. 근대에 와서 최남선, 안호상 등을 비롯한 일부 국학자들과 대종교를 비롯한 민족종교에서 '풍류'를 화랑(花郞) 혹은 신선(神仙) 등과 연관된 '고신도'(古神道)로 이해하면서 유불도 삼교(三敎)가 유입되기 이전에 존재하던 한민족 고유의 종교 전통 혹은 사상으로 설명하기 시작하였는데, 그 사상적 기원이 바로 최치원의 「난랑비 서문」이다.[5]

> "나라에 현묘(玄妙)한 도(道)가 있으니 '풍류'(風流)라고 한다. 가르침을 베푸는 근원은 『선사(仙史)』에 자세히 갖추어져 있는데, 그 내용은 유·불·도 삼교(三敎)를 포함하여 뭇 생명들을 접하여 교화하는 것이다. 우선 집 안에서는 부모님께 효도하고 밖에 나가서는 나라에 충성하는 것은 노나라 사구[司寇; 공자]의 가르침이고, 인위적이지 않은 방식으로 처신하고 말없음의 가르침을 실천하는 것은 주(周)나라 주사[柱史; 노자]의 종지이며, 모든 악을 저지르지 않고 모든 선을 받들어 행하는 것은 천축[天竺; 인도] 태자[太子; 석가모니]의 교화이다."[6]

최치원은 「난랑비 서문」에서 『선사(仙史)』를 자료적 근거로 삼아서, 신라에 '풍류'라는 현묘한 도(道)가 있다고 설명했다. '도'(道) 혹은 '교'(敎)는 현대적 관점에서 보면 종교, 윤리, 문화를 포괄하는 용어인데, '현묘'라는 표현과 '선사'(仙史)라는 이름을 고려해 보면 '현묘지도'인 풍류는 유불도(儒佛道) 삼교(三敎)를 아우르는 '선도'(仙道)로 보인다. 다만 선도가 삼교보다 앞서 존재했는지는 확인할 수 없다. 물론 풍류를 고대 한민족의 신선(神仙) 혹은 선도가 6세기 신라 화랑(花郞)의 활동과 기풍으로 정착한 것으로 설명하는 견해가 있다.[7]

---

5) 최영성, 「한국사상의 원형과 특질—풍류사상, 민족종교와 관련하여—」, 『철학논집』 제55집, 한국철학사연구회, 2017, 15-17면 참조.

6) 『三國史記』 新羅本紀 眞興王條. "國有玄妙之道, 曰風流. 設敎之源, 備詳仙史, 實內包含三敎, 接化群生. 且如入則孝於家, 出則忠於國, 魯司寇之旨也; 處無爲之事, 行不言之敎, 周柱史之宗也; 諸惡莫作, 諸善奉行, 竺乾太子之化也."

7) 김성환, 「최치원 '國有玄妙之道'설의 재해석—'한국 고대 신선사상의 지속과 변용'의 시각에서—」, 『도교문화연구』 제34집, 한국도교문화학회, 2011.

이러한 설명은 풍류를 나라를 다스리는 방책으로 제시된 진흥왕의 '풍월도'(風月道)[8]나 화랑도와 연결시켜 이해하는 것인데, 풍류가 화랑도나 풍월도가 직간접적으로 연관되었을 가능성은 상당히 높지만, 양자를 동일한 것으로 확인하기에는 아직 문헌적 증거가 부족하고 고고학적 자료가 충분하지 않기 때문에 그 역사적 실체를 구체적으로 확인할 수 없다. 따라서 현재로서는 구체적인 종교 사상 혹은 종교 전통으로서의 '풍류'를 논의할 수는 없다.

그러나 '현묘지도'로서 삼교의 문화적 다양성을 포용하는 종교문화적 수용성의 에토스(ethos)로서 '풍류'를 논의하는 것은 가능하다. 유교, 불교, 도교처럼 다른 종교들과 구별되는 구체적인 종교 전통이 아니라 문화적 기풍이나 습관인 에토스로서 접근하면, 한국 고유의 독자적 전통을 고수하는 선험적 고유성이 아니라 유교, 불교, 도교 등 외래의 종교사상이나 문화를 수용할 수 있는 문화적 수용성의 관점에서 한국의 종교문화를 이해할 수 있기 때문이다.

이런 관점에서 먼저 주목할 만한 것은 풍류의 어원적 유래다. 풍류는 본래 '유풍여류'(遺風餘流)에서 비롯된 용어로서, "공자의 육경(六經) 편수가 선왕(先王)들의 풍류(風流)가 기울고 몰락함에 따라 이루어졌다"고 설명한 동진(東晉)의 스님인 도안(道安, 312-385)의 「이교론(二教論)」에서 영향을 받은 개념인데, 최치원도 "부처님이 꽃을 들어 보이며 후세에 전한 '풍류'", "선대왕[先大王; 경문왕]께서 (…) 특별히 '풍류'를 떨치셨다" 등 2번에 걸쳐 '유풍여류'의 의미로 사용했다.[9] 따라서 최치원은 문화적으로 전승되는 기풍이나 관습, 즉 문화적 에토스라는 포괄적 의미로 '풍류'를 사용했으며, 특별히 신라의 문화적 에토스를 표현할 때는 삼교를 포함하는 '현묘지도'로 그것을 더욱 한정하여 사용했다고 할 수 있다.

물론 이러한 내용은 당나라의 유불도 삼교교섭 혹은 삼교융합과 일정하게 연관되는 것이다. 다만, 중국에서는 혼합주의적 삼교융합 양상이 상당히 강하게 보이는 반면, 신라 이후 한국에서는 혼합주의적 삼교융합의 양상보다는

8) 『三國遺事』 卷3 塔像第4 彌勒仙花 未尸郎 眞慈師 참조.
9) 이러한 어원과 용례에 대한 설명은 최영성, 앞의 글, 18-19면을 따른다. 해당 원문은 「智證大師碑銘」, 「大崇福寺碑銘」 등에 보인다.

삼교가 각각 특색을 지키면서 병존하는 삼교병존적 양상에 가깝다는 점에서 차이가 있다.[10]

실제로 사상적인 면에서 중국의 삼교회통론이 북송(北宋)말의 도교 도사 장백단(張伯端, 987-1082)의 삼교귀일론과 불교 승려 계숭(契嵩, 1007-1072)의 삼교회통론 등[11]을 비롯하여 삼교융합론이나 삼교동원론을 향해 나아가는 데 비해, 기화(己和, 1376-1433)를 비롯한 조선의 삼교회통론은 압도적인 유교의 배불론(排佛論)에 대한 방어적 대응으로서 회통을 전개하면서도 불교사상의 우월성을 견지하는 호교론적 관점이 뚜렷하다는 차이점이 있다. 또한 중국에서는 북조(北朝) 이후 당(唐)까지 국교화와 통일 교단의 체계를 갖추었던 도교(道教)를 중심으로 송(宋)에 이르러 본격적인 삼교회통론을 전개하였으며 금(金)나라 이후 삼교동원론(三教同源論)의 전진교(全眞教)를 비롯하여 삼교융합적 양상의 신도교(新道教)들이 교단으로 출현한 반면,[12] 한국에서는 유불도 삼교합일의 혼합주의적 종파가 본격적으로 흥성하지 못한 대신 삼국시대와 고려시대의 불교, 조선시대의 유교, 현대의 기독교가 각각 개별 종교의 독자적 교리에 충실한 개성을 표출한 채 타종교와 병존하였다.

최치원의 설명에 따르면, 신라의 문화적 에토스로서의 풍류는 '현묘지도'(玄妙之道), '포함삼교'(包含三教), '접화군생'(接化群生) 등의 세 가지 차원으로 구성된다.

첫째, 최치원이 신라의 풍류를 일컫는 표현으로 사용한 '현묘지도'는 이성이나 언어를 초월한 근원적 실재(the Ultimate Reality) 혹은 보편적 일자(the One)와 하나가 되는 신비주의(mysticism)의 보편성을 보여준다.[13] 『도덕경(道德經)』 1장에 의하면, '현'(玄)은 형상과 이름이 없는 근원적 실재이고,

---

10) 주석 3) 참조.

11) 김경수, 『북송 초기의 삼교회통론』, 예문서원, 2013, 3-4장 참조.

12) 중국의 삼교회통론과 중국도교의 삼교융합적 특징과 전개 양상에 대해서는 각각 같은 책, 2장; 李養正, 『道教概說』, 北京: 中和書局, 1989; 任繼愈, 『中國道教史』, 上海: 上海人民出版社, 1989 등 참조.

13) 신비주의에 대해서는 성해영, 「신비주의란 무엇인가?: 개념에 대한 오해와 유용성을 중심으로」, 『인문논총』 제71권 1호, 서울대 인문학연구소, 2014, 153-187면; William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, London: Routledge, 2008, pp.41-58; John Macquarrie, *Two Worlds Are Ours: An Introduction to Christian Mysticism*, Minneapolis: Fortress Press, 2004, pp.1-34 참조.

‘묘’(妙)는 근원적 실재로부터 형상과 이름이 나타나는 현상적 세계다. 따라서 ‘현묘지도’는 근원적 실재와 현상적 세계가 본래 하나이지만, 근원적 실재로부터 ‘만물의 근원’[萬物之母]이 현상적 세계로 구현되는 ‘유’(有)의 과정과 현상적 세계로부터 ‘천지의 시원’ [天地之始]인 근원적 실재로 귀의하는 ‘무’(無)의 과정으로 구성된다. ‘유’의 과정이 세계의 생성이라면 ‘무’의 과정은 종교적 수행의 실천인 것이다. 따라서 ‘현묘지도’는 세계 생성의 과정에 대한 이해와 더불어 생성의 과정을 역순으로 거슬러 오르는 신비적 합일의 수행을 포함한다는 점에서 신비주의의 보편성을 지니게 된다.

모든 신비주의는 궁극적 실재가 인격적 신인가, 비인격적 원리인가의 차이는 있지만, 개별적 존재들이 그 개별성을 넘어서서 궁극적 실재와 합일된다는 구조를 지닌다는 점에서는 보편적이다. ‘현묘지도’라는 표현은 그러한 ‘신비주의의 보편성’을 잘 보여준다. 한국의 종교사상은 개별 종교전통별로 다양하게 나타나지만, 일반적으로 ‘풍류’가 전제하는 신비주의적 보편성을 지향하는 양상이 나타나는데, 신라 이후 한국불교가 주목한 ‘한마음’[一心]의 내재적 보편성,[14] 조선시대 성리학 이후 확고하게 한국의 종교문화에 자리 잡은 ‘리’(理)의 도덕적 보편성,[15] 단군신화로부터 유교의 천(天)을 거쳐 민족종교 혹은 민간종교는 물론 기독교까지 연결되는 ‘하늘님’, ‘상제’(上帝), 하나님 등의 초월적 보편성 등은 비인격적 원리인가 인격적 신인가, 내재적인가 초월적인가 등의 구분과는 별도로 모두 개체적 현상을 넘어서서 ‘하나됨’의 신비주의적 보편성을 지향한다.

둘째, 현묘지도는 ‘포함삼교’를 통해 개별 종교 전통들의 문화적 다원성을 인정하고 수용하는 ‘다문화적 수용성’을 드러낸다. 최치원은 신라에 귀국하기 전에 당나라에서도 ‘풍류’나 ‘현묘지도’에 대한 설명과 유사한 설명을 한 적이 있다. 그는 자신의 이상으로 가섭(迦葉)의 진종(眞宗), 용(龍; 노자)의 덕(德), 유동(儒童; 공자)의 선교(善敎), 즉 불교, 도교, 유교를 제대로 수용하고

14) 한자경은 한국종교문화의 에토스인 ‘한마음’의 특징을 ‘내면적 초월주의’로 설명했다. 한자경, 『한국철학의 맥』, 이화여대 출판부, 2008 참조.

15) 오구라 기조는 조선 유교 이후 정착한 한국 사상의 특징을 ‘도덕지향성’으로 설명했다. 小倉紀藏, 『한국은 하나의 철학이다』, 조성환 옮김, 모시는사람들, 2017 참조.

실천하여 '상고(上古)의 기풍[風]'과 '대동(大同)의 교화[化]'를 이룩하는 목표를 다음과 같이 제시한 바 있다.

> "다음 소원은 태위가 이 세상을 깨끗이 청소하고 조정 위에 높이 앉아, 가섭(迦葉)의 진종(眞宗)을 널리 펴서 용[龍: 老子]과 덕(德)을 견주고 유동[儒童: 공자]의 선교(善敎)를 들어서 기린이 때를 잃지 않게 하는 것입니다. 그리하여 상고(上古)의 기풍[風]을 제대로 일으키고 대동(大同)의 교화[化]를 길이 이루어서, 머리털을 이고 치아를 머금은 인간으로부터 물속에 잠기고 공중을 나는 것들에 이르기까지 모두 자비의 힘을 입어 빠짐없이 해탈(解脫)할 수 있게 하는 것입니다."[16]

여기서 '상고의 기풍'은 '풍류' 혹은 '현묘지도'와 유사하고, 유불도 삼교에 대한 '대동의 교화'는 '포함삼교'를 연상시키며, '모두가 빠짐없이 자비로써 해탈하도록 하는 것'은 '접화군생'에 견줄 수 있다. 따라서 이렇게 연결되는 세 가지 차원은 최치원이 지닌 종교문화 인식의 구조라고 해도 과언이 아니다. 분명히 최치원은 당나라의 삼교교섭 혹은 삼교공존의 문화에 영향을 받았고 신라에 귀국한 뒤에는 그러한 관점으로 '풍류'에 대해 새롭게 인식했다.

그러나 앞서 살펴본 바 있듯이, 한국종교사에서 최치원의 '포함삼교'는 삼교의 교섭과 회통을 거쳐 혼합주의로 거의 나아가지 않았으며, 삼교가 병존하면서 각각 그 독특한 개성을 상실하지 않은 채 그 가능성을 최대한 발현하는 양상을 선보인다는 점에서 중국의 삼교융합처럼 혼합종교를 제안하지 않았다. 실제로 중국의 삼교융합과 한국의 삼교병존의 차이는 송대 신도교의 등장과 조선 신유학의 득세 이후에 확연하게 부각되었다. 따라서 '포함삼교'는 특정한 문화적 전통의 고유성을 고집하는 것이 아니라 다문화적 상상력을 적극적으로 인정하고 수용하여 그 가능성을 주체적으로 실현하는 다문화적 수용력이라고 볼 수 있다.

이러한 다문화적 수용력은 자기 기준으로 타자를 평가하고 변용시킴으로써 다른 종교를 자기 종교 아래로 편입하려는 제국주의적 지배의 논리가 아니라

16) 崔致遠, 「求化修大雲寺疏」, 『桂苑筆耕集』 卷16. "次願太尉廓淸寰宇, 高坐廟堂, 演伽葉之眞宗, 龍堪比德, 擧儒童之善敎, 麟不失時, 克興上古之風, 永致大同之化, 凡於戴髮含齒, 鱗潛羽翔, 皆荷慈悲, 盡能解脫."

다른 종교의 빛으로 자기 종교의 새로운 가능성을 발견하여 풍요롭게 만들고 그런 방식으로 다종교들이 병존하는 다종교병존의 문화적 에토스라고 할 수 있다. 원효(元曉, 617-686)의 '화쟁'(和諍)이 특정한 종파를 중심으로 다른 종파들을 상하의 위계질서로 편입시키는 교상판석(教相判釋) 방식을 지양하고 보편성의 견지에서 개별 종파의 상대적 종교사상들의 한계를 자각하고 인정하는 열린 자세를 강조한 것이나,[17] 류영모(柳永模, 1890-1981)가 '얼나'를 중심으로 유교, 도교, 불교, 기독교의 구체적인 제도종교를 회통(會通)하는 보편적 영성(spirituality)을 역설한 것[18] 등이 그 대표적인 사례이다. 이들은 모두 특정 종교를 다른 종교의 틀로 변용시키거나 해체시키지 않으면서도 근원적 진리의 차원에서 특정 종교의 교리를 넘어서서 보편적 영성의 가능성을 분명하게 보여주었다. 이런 흐름은 신비주의적 영성의 보편성과 다문화적 수용성을 지녔다는 점에서 '영성적이지만 종교적이지는 않은'(spiritual but not religious; SBNR) 한국종교문화적 에토스라고 평가할 만하다.

셋째, 이러한 다문화적 수용력은 자연스럽게 사회적 풍화(風化) 효과로 구현된다. '상고의 기풍'과 '대동의 교화'는 각각의 개별적 종교들이 혼합이 아닌 병존을 통해 이상적인 사회적 질서의 구현을 위해 선의의 경쟁을 하는 종교의 사회적 영향으로 볼 수 있다. 최치원은 그 구체적인 예시로 불교의 묘지(妙旨)가 은연중에 '현묘한 교화'[玄化]를 돕고 불교의 미언(微言)이 '중생을 널리 깨우친다'고 했다.[19] 이러한 사회적 풍화 효과는 불교 뿐만 아니라 다른 개별 종교전통들에도 적용된다. 이를 「난랑비 서문」에서는 '접화군생'으로 표현했는데, 사회적 풍화는 '충효(忠孝)'의 유교적 사회윤리, '무위불언(無爲不言)'의 도교적 수행, '연기(緣起)'의 불교적 실천 등으로 구현된다. 삼자는 각각 공동체 구성 질서, 신비주의적 수행, 종교윤리적 실천으로서 구체적인 삶의 맥락 속에서 구별될 수 있지만, 현실에 충실하면서도 한정된 개별적 한계를 넘어서

17) 조성택, 「화쟁의 해석학적 함의와 현대적 의미」, 『한국불교학』 제93집, 한국불교학회, 2020.
18) 박영호, 『다석 류영모』, 두레, 2009, 137-147면, 156-157면. 특히 146면 참조.
19) 崔致遠, 「求化修大雲寺疏」, 『桂苑筆耕集』 卷16. "詳夫教列爲三, 佛居其一. 其如妙旨則暗裨玄化, 微言則廣論凡流. 開張勸善之門, 解摘執迷之網. 然則欲使衆心歸敬, 須令像設莊嚴, 有感必通, 無求不應, 墾情田而種福, 游法海而洶殃, 不可思議, 於是乎在."

서 궁극적 실재를 구현한다는 점에서 모두 보편적 이상을 지향한다.

요컨대, '풍류'는 '현묘지도'의 신비주의적 보편성, '포함삼교'의 다문화적 수용성, '접화군생'의 사회적 실현 양상이 유기적으로 맞물리는 종교문화적 에토스인 것이다. 따라서 '풍류'의 종교문화는 신비주의적 보편성을 이상으로 삼되, 문화적 고유성을 고수하는 것이 아니라 보편적인 타문화를 적극적이고 개방적으로 수용함으로써, 다양한 종교문화들이 각각 개성적 방식으로 사회적 공공선을 향해 혼합이 아니라 병존하는 종교문화의 양상을 구현하는 문화적 토대가 되었다고 평가할 수 있다.

3. 신라시대 원효의 일심사상과 의상의 〈화엄일승법계도〉

그렇다면 다양한 종교와 문화를 수용하는 포용적 수용성을 신비주의적 영성의 보편성과 어떻게 연결하여 이해할 수 있는가? 종교사상에서 개별적 현상의 차이를 무시하지 않고 인정하면서 신비의 보편성에 이르는 양상은 두 가지 측면에서 접근이 가능하다. 일원적인 신비적 영성의 보편성과 다양한 문화의 개별성은 종교적 해석의 구조와 문화적 표현의 특성을 통해 잘 구현된다.

영성의 보편성과 문화의 개별성은 하나인 근원적 실재 혹은 보편적 일자와 다양한 개별자들의 관계를 규정하는 논리로 설명되기도 하고, 종교 전통 내부의 종파성을 극복하는 화쟁(和諍)의 논리나 타종교를 아우르는 회통(會通)의 논리로 나타나기도 한다. 신라의 원효로부터 현대의 류영모에 이르기까지 한국의 종교 사상은 화쟁이나 회통의 사유를 면면히 드러내었다. 화쟁이나 회통은 모두 다양한 현상 혹은 상대적 견해들을 모으고 그 내용들을 보편적 관점에서 연결하여 압축하는 과정이자, 개별적인 현상적 맥락의 상대적 가치를 충분히 인정 혹은 존중하면서 보편성을 지향하는 형식이다.

회통이나 조화의 종교사상은 '요'(要)와 '도'(圖)의 문화적 표현방식을 통해서 잘 드러난다. 불교의 원효와 유교의 이이(李珥, 1536-1584)가 '요(要)'의 방식으로 다양한 사상을 조화롭게 압축했다면, 불교의 의상(義湘, 625-702)과 유교의 이황(李滉, 1501-1570)은 '도(圖)'의 방식으로 다양한 사상을 보편적

으로 회통했다. 원효의 『열반종요(涅槃宗要)』나 이이의 『성학집요(聖學輯要)』, 의상의 〈화엄일승법계도(華嚴一乘法界圖)〉와 이황의 〈성학십도(聖學十圖)〉가 그 대표적인 사례다. 이황의 『주자서절요(朱子書節要)』를 비롯하여 중국에서 들어온 보편적 핵심 사상을 '절요'(節要)의 형식으로 압축하는 경향도 강했다. 이렇듯 상이한 사상을 핵심적 명제나 도설(圖說)로 압축시키고 회통시키는 한국적 양상의 선하(先河)를 연 것이 바로 신라시대의 원효와 의상이다.

7세기 동아시아 불교는 화엄, 정토, 유식, 반야 등 대승 경전을 중심으로 다양한 불교 종파가 공존했는데, 종파적 성격의 중국불교가 한반도에 직간접의 영향을 미치기 시작하던 때 원효는 어느 종파에도 속하지 않으면서 새로운 해석학적 체계 구축을 시도했다. 원효가 펼쳤던 '종요'(宗要)와 '개합'(開合)은 화쟁을 실현하기 위한 해석학적 틀이자, 개별 경전의 개성과 독특성을 인정하면서도 그러한 다양성을 불법(佛法)의 체계로 회통시키는 논리로서 제시되었다. 이러한 경향은 종파적 흐름의 중국 불교나 일본 불교와 구별되는 한국 불교의 초종파적 회통사상으로 설명할 수 있다.[20]

원효는 화엄불교에서 정토불교까지 대승불교의 다양한 흐름이 각각 개별적 의미를 적절하게 표현하면서도 그것이 일치하는 궁극적 차원을 '일심'(一心)으로 설명했다. 그리고 그 일심은 생멸문(生滅門)의 현상과 진여문(眞如門)의 본체가 회통하는 보편성을 보여주었다. 그는 불성(佛性)의 본체[體]를 '일심'으로 규정하면서, 일심에 대한 다양한 논의들이 원인[因]과 결과[果], 진제(眞諦)와 속제(俗諦) 등을 포함한 다양한 차원과 맥락에 따라 긍정과 부정이 교차하고 양자 모두 존중되는 '개시개비'(皆是皆非) 혹은 '비연비불연'(非然非不然)이라는 논리로 화쟁을 진행했다.[21] 원효는 차원이나 맥락에 따라 불성을 보는 관점이 달라질 수 있음을 문화적 수용성의 차원에서 인정하면서도, 현상과 본체, 원인과 결과 등의 구별이 그 궁극적 근원인 일심(一心)의 보편적 영성을 통해 회통한다는 점을 강조하며 다음과 같이 역설하였다.

---

20) 최남선, 「朝鮮佛教—東方文化史上에 있는 그 地位」, 『불교』 통권 74호, 불교사, 1930, 244-250면; 조성택, 앞의 글, 214면.

21) 元曉, 『涅槃宗要』, 한국불교전서1, 537c면.

"위의 여섯 분의 주장은 비록 모두가 불성(佛性)의 실체를 다하지는 못했지만 각기 입장에 따라 설명하여 '각각 그 뜻을 얻었다'고 하는 것이다. 그러므로 아래의 글에서 '저 눈먼 사람들이 각각 코끼리를 말하는데, 비록 그 실질을 얻지는 못하였지만 코끼리를 말하지 않는 것은 아니다'라고 하였다. 불성을 말하는 것도 또한 그와 같아서 여섯 학설에 그대로 일치하는 것도 아니고 그것을 벗어나서 있는 것도 아니다. 이 가운데의 여섯 학설이 그러한 줄을 알아야 한다."[22]

이러한 설명은 다양한 사상들의 의미있는 차이를 충분히 존중하면서도 그것들이 본체를 설명하는 데 지닌 의의와 한계도 함께 인정하는 방식이다. 여러 갈래로 전개되는 다양한 주장들은 부분적이기 때문에 상대적일 수밖에 없으며 부분적인 것을 통섭하여 총체적인 차원으로 합류할 때 온전한 진리가 드러난다. 원효는 이러한 구조를 "뭇 경전의 부분을 통섭[統]하여 온갖 흐름의 한 맛[一味]으로 되돌이켜 지극히 바른 부처님 뜻을 열어[開] 백가의 다양한 논의들[異諍]을 화해하는 것"으로 표현하기도 했다.[23] 이렇듯 상대적인 '이쟁'(異諍)들의 부분적 설명의 논리로는 온전히 접근할 수 없는 궁극적인 '일미'(一味)의 총체적 진리를 현상적 설명과 보편적 진리의 구조적 관계로 설명하면, 다양한 이설들을 각각 개별적 차원에서 긍정하면서도 그러한 개별적 차원들이 각각 우열의 차별 없이 논리적 갈등의 함정에서 벗어나 상대화되면서 '일심'의 보편적 차원으로 합류할 수 있게 된다. 그리하여 불법(佛法)의 의미를 다양하게 전개하는 이쟁(異諍)들은 부분적 설명들을 총체적 진리로 통섭하는 '통'(統)을 통해 근원적 하나로 귀일하는 신비주의적 보편성에 이르게 되고, 그것을 기반으로 보편적이고 총체적이며 근원적인 진리의 '전개'(開)를 통해 다양하게 전개되는 개별적 현상들이 상호 갈등이 아니라 화회(和會)로 나아가는 다문화적 수용성으로 성숙하게 된다. 이것이 바로 통섭과 전개가 어우러지는 '통'(通)을 통한 화쟁(和諍)이다.[24]

여기서 중요한 대목은 '통'과 '개'를 아우르는 통합적 구조에서 근원적 하나로 통섭하는 것과 더불어 다양한 개별자로 전개되는 것을 함께 고려한다는 점

22) 元曉, 『涅槃宗要』, 한국불교전서1, 539a면.
23) 元曉, 『涅槃宗要』, 한국불교전서1, 524a면. "統衆典之部分, 歸萬流之一味; 開佛意之至公, 和百家之異諍."
24) 조성택, 앞의 글, 214면 주석 13) 참조.

이다. ‘종요’와 ‘개합’의 구조에서 ‘종’(宗)이 ‘일미’의 불설이 다양하게 전개되는 것이고 ‘요’(要)는 ‘일’(一)로 통합하는 것이라면, ‘개’는 일에서 ‘다’(多)로 전개되는 것이고 ‘합’(合)은 다를 일로 통합하는 것이다.[25] 풍류의 관점에서 보자면, ‘합’이 현(玄)의 회통이라면, ‘개’는 묘(妙)의 회통이다. 이 양쪽의 균형이 중요하다. 언어로 표현 불가능한 일심의 보편적 깨달음을 향해 수렴할 수도 있고, 다양한 언어로 표현되는 구체적 현상으로 나아갈 수도 있다. 회통이라고 해서 모든 것을 다 합치는 것이 아니라는 점이 중요하다. 이는 ‘귀일심(歸一心)’의 일원론적 관점을 근간으로 하면서도 현상적인 개별적 다양성을 긍정하는 다문화적 사유로서 ‘사사무애’(事事無碍)의 가능성을 잘 보여준다.[26]

이러한 방식은 모든 논의들에 대한 가치평가를 통해 상하의 위계질서를 세우는 ‘교상판석’의 체계화와는 달리, 모든 사상들의 체계적 통합을 지향하는 것이 아니라 다양한 상대적 관점의 타당성을 모두 인정하되 근원적 일심의 관점에서 그 모든 것이 한계가 있을 수밖에 없음을 통찰한다는 점에서 다양한 종교사상의 병존을 가능하게 한다. 이러한 열린 자세는 노자나 장자 등 타종교 사상에 대해서도 확장적으로 적용되었다.[27] 따라서 원효는 하나의 관점을 중심으로 다른 관점들을 포용하는 방식의 위계적 체계를 세우는 것이 아니라 모든 관점들을 다 ‘포함’하면서도 그 포함이 궁극적 차원에서 ‘일심’의 하나에서 가능함을 보여줌으로써, 불교사상 내에서 특정한 종교성(religiosity) 혹은 종파성을 넘어서서 보편적 영성(spirituality)과 문화적 수용성을 함께 갖춘 ‘현묘지도’의 모범을 잘 구현했다고 평가할 만하다.

한편 국내에 머문 원효와 달리, 의상은 당나라로 유학을 떠나 화엄사상을 수입하였는데, 그가 만든 〈화엄일승법계도〉는 중국의 회문시(回文詩)의 영향을 받은 반시(盤詩) 형식을 채용하여,[28] 화엄법계를 응축적이고 시각적인 방

25) 元曉, 『大乘起信論疏』, 한국불교전서1, 698c면. “開則無量無邊之義爲宗; 合則二門一心之法爲要. 二門之內, 容萬義而不亂; 無邊之義, 同一心而混融. 是以開合自在, 立破無礙, 開而不繁, 合而不狹, 立而無得, 破而無失.”

26) 조성택, 앞의 글, 223-224면. 특히 주석 34) 참조.

27) 최유진, 『원효 연구』, 경남대 출판부, 2020, 306-323면 참조.

28) 이시이 코세이(石井公成), 『화엄사상의 연구』, 김천학 옮김, 민족사, 2020, 320면 이하 참조.

식으로 보여주었다. 그런데 이 그림 속에서 '하나'로 표상되는 부동(不動)의 진성(眞性)이라는 궁극적 실재와 '일체'로 나타나는 법계의 모습이 각각 '현'과 '묘'의 보편적 영성과 문화적 다양성의 구조를 지니고 있다는 점을 주목할 필요가 있다. 그리하여 의상은 하나[一]와 일체(一切) 혹은 하나와 여럿[多]이 '상즉상입(相卽相入)'하는 화엄사상을 잘 구현하였을 뿐만 아니라 초발심(初發心)과 정각(正覺), 생사와 열반, 리(理)와 사(事)가 구별은 되지만 항상 하나로서 나눌 수 없다는 원융무애(圓融無礙)한 법계를 극명하게 보여주었다.



【그림 1】 의상의 〈화엄일승법계도〉(법성게).

義湘大師(625-702)의 法性偈 〈華嚴一乘法界圖〉[29]

존재 본성 두루 하나 두개 형상 따로 없고
모든 존재 안 움직여 본래부터 고요하네
이름 없고 형상 없어 모든 것이 끊어지니
깨친 지혜 아는 바요 남은 경계 아니라네

29) 義湘, 『華嚴一乘法界圖』, 한국불교전서2, 1a면.

참된 본성 깊디 깊어 지극히도 미묘하니
자기 성품 집착 없이 인연 따라 이룬다네
하나 안에 모두 있고 여럿 안에 하나 있어
하나가 곧 모두이며 여럿이 곧 하나라네
하나 작은 티끌 안에 온 세계를 머금으니
모든 티끌 안에서도 그것 또한 그러하네
한량없는 긴 시간이 곧 한 생각일 뿐이요
한 생각이 바로 한량없는 시간일 뿐일세
과거 현재 미래 거듭 한 생각과 상통하나
뒤섞여 어지럽지 않고 나뉘어 따로 이루네
처음 마음 내었을 때 올바른 깨달음이요
생사와 열반이 항상 함께 어루어져 있네
진리와 현상 그윽하여 결코 분별 없으니
일체 부처 보현보살 대인의 경지라네
부처 자비 일체 바다 비추는 삼매 가운데
뜻대로 근기따라 나투니 불가사의네
보배 비로 중생 도와 허공을 가득 채우니
중생들은 그릇 따라 이익을 얻는다네
그러므로 수행자는 본래 실제로 돌아가니
망상을 쉬지 않으면 결코 얻을 수 없다네
대상 없어 좋은 기묘 방편으로 선의 잡고
집안으로 돌아가서 분수 따라 양식 얻네
진실한 다라니[眞言]의 다함 없는 보배로써
법계를 엄숙히 꾸며 보배 궁전 가득차네
마침내 참된 실제의 중도 보좌에 앉으니
예부터 움직이지 아니함을 부처라 했네

法性圓融無二相, 諸法不動本來寂. 無名無相絶一切, 證智所知非餘境.
眞性甚深極微妙, 不守自性隨緣成. 一中一切多中一, 一卽一切多卽一.
一微塵中含十方, 一切塵中亦如是. 無量遠劫卽一念, 一念卽是無量劫.
九世十世互相卽, 仍不雜亂隔別成. 初發心時便正覺, 生死涅槃常共和.
理事冥然無分別, 十佛普賢大人境. 能仁海印三昧中, 繁出如意不思議.
雨寶益生滿虛空, 衆生隨器得利益. 是故行者還本際, 叵息妄想必不得.
無緣善巧捉如意, 歸家隨分得資糧. 以陀羅尼無盡寶, 莊嚴法界實寶殿.
窮坐實際中道床, 舊來不動名爲佛.

더욱 중요한 것은 의상의 〈화엄일승법계도〉에 대해 『삼국유사』「의상전교」에서 '신라인들이 다투어 몸에 차고 다니는 보배'로 법계도를 설명하면서, 독송이나 휴대용 부적같은 다라니로 쓰고 있다고 지적한 점, 그리고 한국의 불교의식에서 회향 전 독송하는 통례가 있고, 법성게의 굴곡에 따라 행도하는 일이 있을 정도로 법계도를 존중한다는 점이다.[30] 불교 화엄사상의 핵심을 담고 있는 법성게가 신라시대에 부적처럼 활용되었고 한국 불교의 천도재 의식에서 독송된다는 점은 현묘지도가 접화군생의 대중 교화의 의례적 실천을 통해 사회적 효과를 이룩한다는 점에서도 주목할 만하다. 의상의 법성게는 원효의 정토불교 혹은 거사불교와 더불어 엘리트전통과 대중전통을 상호 소통시킨다는 점에서 현묘지도가 접화군생으로 구현되는 양상을 극명하게 잘 보여준다.

요컨대, 원효의 일심사상과 의상의 법성게는 불교적으로 이야기하면 '상구보리'와 '하화중생'이 진여문과 생멸문의 이문(二門)을 통해, 즉 말을 떠난[離言] 진여(眞如) 탐색과 말을 통한[依言] 법성(法性) 탐색의 양면을 모두 갖춘 일심(一心)의 차원에서 이루어지며, 그 결과는 보현행(普賢行)의 실천을 통해 중생 교화의 효과를 거둔다고 할 수 있다. 따라서 원효와 의상은 현묘지도의 포함삼교적 측면과 현묘지도의 접화군생의 측면이 어떻게 실현될 수 있는지를 모범적으로 보여준 불교적 풍류사상가였다고 할 수 있다.

4. 조선시대 유교의 풍류적 탐색

한국의 종교사상은 마음과 본성의 관계를 중심으로 하는 심성론을 중심으로 종교사상이 구축되었다. 그것을 극명하게 보여주는 것이 조선시대 유학이다. 조선시대 성리학에서 중국에서 크게 발달하지 않은 정(情)에 대한 논의가 사단칠정론(四端七情論)으로 집중적으로 검토되거나 미발함양(未發涵養)에 대한 논의가 풍성하게 이루어진 것은 마음의 다양한 현상적 전개와 근원적 본성의 탐색이라는 종교사상의 양면으로 이해할 수 있다. 한국 유교의 이러한 특징적 전개 양상을 '풍류' 혹은 '현묘지도'의 관점에서 볼 때, 미발함양론이 생각이

30) 같은 책, 320-329면 참조.

나 감정의 대상이 나타나기 이전의 근원적 실재로 거슬러 올라가는 '현'(玄)의 심성수양론이라면, 사단칠정론은 생각이나 감정이 현상적으로 발현된 양상을 탐색하고 수양의 대상으로 삼는 '묘'(妙)의 심성수양론이라고 할 수 있다.

먼저, 한국 유교는 특정 지역이나 학파를 막론하고 모두 기의 현상적 움직임보다 근원적인 진리인 리(理)의 우위성을 철저하게 존중하였다. 한국 유교의 사상적 스펙트럼은 대체로 이러한 리철학의 전개과정이라는 점에서 방향의 차이가 있을 뿐이다. 예컨대, 이황이 '리기불상잡(理氣不相雜)'의 관점에서 기와 섞일 수 없이 순수한 리의 근원성을 역설함과 동시에 리의 주재적 작용을 강조한 반면, 이이는 '리기불상리(理氣不相離)'의 관점에서 리의 보편성이 기의 개별성을 통해 현실적으로 구체화되는 양상에 주목하였는데, 이는 방향성이 서로 다르지만 리철학이라는 점에서는 기본적으로 동일하다.

실제로 한국 유교에서 리를 배제한 순수한 의미의 기철학은 거의 찾아보기 힘들다. 이로 인해 한국적 사유는 동아시아의 다른 나라들에 비해 도덕중심주의 혹은 이념중심주의 경향이 강하다.[31] 이렇듯 다양한 현상보다 근원적 이치를 강조하는 경향은 현묘지도의 보편성이 유교적 도덕성 혹은 이념성과 결합하면서 강화되었으며, 이는 조선시대 유교를 넘어서서 현대에 이르기까지 현실적 탄력성을 상실한 특정한 종교의 근본주의(fundamentalism)나 이념의 극단적 대립으로 표출되기도 했다.

이이의 리통기국설(理通氣局說)은 주자 성리학을 심화하여 무형무위(無形無爲)의 리(理)와 유형유위(有形有爲)의 기(氣)를 주인과 그릇으로 비유함으로써 형상과 작용이 없는 리와 형상과 작용의 기를 철저하게 구분하고 형상을 넘어선 무한으로 리의 보편성과 형상에 제한된 유한으로 기의 개별성을 명시하였다.[32] 또한 특정한 개별적 형상이 없는 물이나 공기가 특정한 형상이 있는 그릇이나 병에 의해 제한되는 현상을 비유로 들어 현상적인 기의 형상과 작용을 개별적 제한으로 보고 형상과 작용이 없는 근원적 리의 무제한적 보편성을 대비시켰다.[33]

---

31) 小倉紀藏, 앞의 책 참조.

32) 李珥, 「答成浩原」, 『栗谷全書』 卷2. "無形無爲, 而爲有形有爲之主者, 理也; 有形有爲, 而爲無形無爲之器者, 氣也. 理無形而氣有形, 故理通而氣局. 理無爲而氣有爲, 故氣發而理乘."

33) 李珥, 「答成浩原一理氣詠」, 『栗谷全書』 卷10. "元氣何端始, 無形在有形. 窮源知本合, 沿派見羣精. 水

나아가 '리기불상리'의 관점에서 유형(有形)의 기에 깃든 무형(無形)의 리를 본성[性]으로 확인하는 한편,[34] 그러한 미발(未發)의 성(性)과 이발(已發)의 정(情)을 포함하는 일심(一心)의 연속적 프로세스 속에서 작동하는 다양한 기의 현실적 제약 혹은 한계를 극복하는 '교기질'(矯氣質)의 과제를 강조하였다.[35] 이러한 사상적 경향은 조선시대에 한편으로 강력한 현실적 실천력을 발휘하는 제도개혁의 성과를 산출하기도 했고, 다른 한편으로는 한말 화서학파의 위정척사(衛正斥邪)운동에 이르까지 현실에 굴복하지 않는 강인한 정신적 자세로 연결되기도 했다.

이이가 주자학의 체계 내에서 논리적 정합성을 명료하게 구축한 반면, 이황은 '리기불상잡(理氣不相雜)'의 관점에서 기를 주재하는 리의 존재론적 우선성은 물론 적극적이고 능동적이며 주체적인 주재성을 강조하였다. 나아가 지나치게 논리를 따지는 것이 도리어 심기(心氣)의 병을 조장한다는 문제점을 지적하면서 지나치게 마음을 쓰는 수양과 탐색이 아니라 의도 없이 리(理)가 자연스럽게 드러나도록[非着意非不着意] 편안하고 여유롭게 접근하면, 저절로 궁극적 실재가 드러나고 조존(操存)과 성찰(省察)의 수양 효과까지 얻게 된다는 점을 역설했다.

> "심기(心氣)의 병은 바로 이치를 살피는 데 투철하지 못하여, 이치에 맞지 않는 말만을 꼬치꼬치 캐면서 무리하게 찾으며 마음을 잡는 방법에 어두워 싹을 뽑아 올려 성장을 돕느라 자기도 모르게 마음을 괴롭히고 정력을 극도로 소모하여 이에 이르게 된 것입니다. 이것은 또 학문을 처음 하는 사람들의 공통된 병통이니, 회옹(晦翁) 선생이라도 처음에는 이런 병통이 없지 않았던 것입니다. (…) 이치를 궁구하는 것은 일상생활의 평이하고 명백한 곳에 나아가 간파하고 익히며, 이미 아는 바에 대해서는 편안하고 여유 있는 마음으로 음미해야 합니다. 오직 착심(着心)한 것도 아니고 착심하지 않은 것도 아닌 사이에 두고 잊지 말도록 하여야 합니다. 그리하여 쌓기를 오래 하면 저절로 이해되어 얻는 것이 있을 것이니, 너무 집착하거나 얽매여서 빨리 효과를 보려 해서는 더욱 안 됩니다. 보내 준 편지

逐方圓器, 空隨小大瓶. 二岐君莫惑, 默驗性爲情."

34) 李珥, 「答成浩原」, 『栗谷全書』 卷10. "性者, 理氣之合也, 蓋理在氣中, 然後爲性. 若不在形質之中, 則當謂之理, 不當謂之性也."

35) 박종천, 「일상의 성화(聖化)를 위한 유교적 의례화—율곡 이이의 예학적 구상—」, 『유학연구』 제31집, 충남대 유학연구소, 2014a, 29-34면 참조.

> 에, 함양하고 몸소 살피는 것[體察]은 우리 유가(儒家)의 종지(宗旨)이며, 천리(天理)와 인사(人事)가 본래 두 가지가 아니라고 한 것은 좋습니다. 다만 '깨닫는다[悟]'는 한마디를 극력 주장해서 말하였으니, 이것은 총령(葱嶺)에서 가져온 돈오(頓悟)·초월(超越)을 말하는 불가(佛家)의 방법이고, 우리 유가의 종지에 이런 것이 있다는 말은 듣지 못하였습니다. 그러기에 전에 말한 무리하게 찾아서 조장하는 병이 아마도 여전히 남아 있음을 면하지 못한 것 같습니다."[36]

이러한 방식은 이이처럼 실천적 의도를 앞세우기보다는 점진적이지만 온전한 수양을 강조하는 것이다. 이황은 현실적으로 개별적 사안에 지나치게 몰두하면 섣부른 실천이 도리어 역효과가 날 수도 있기 때문에 차근차근 근본적이고 보편적 이치에 편안하게 머무는 것을 제안한 것이다. 이는 기의 현실성과 개별성보다는 리의 주재성과 근원성을 더욱 주목한다는 점에서 차이가 있다.

이렇듯 유교적 심성수양론은 보편적이고 근원적인 '리'와 개별적이고 현상적인 '기' 사이에서 '현묘지도'의 '풍류'와 유사한 구조를 갖고 있으나, 그것을 실현시키는 방식에서는 '탈세간적'이고 '돈오'의 불교적 방식이 아니라 점진적 수양을 통해 자연스럽게 '천인합일'의 이상에 이르는 방식, 곧 철저히 일상적 생활과 인륜관계에 집중한다는 점에서 독특하다.

한편, 미발함양의 가능성을 포함한 '경'(敬)의 실천을 역설하는 성리학에 비해 다산 정약용(丁若鏞, 1762-1836)은 전통적 동양 종교사상으로서 자연과 인간의 포괄적 연속성을 뜻하는 '만물일체'(萬物一體)에서 상제, 인간, 만물의 존재론적 위계질서의 차별상을 강조하는 '만물일본'(萬物一本)으로 전환하였다.[37] 여기서 서학(西學)의 영향을 수용한 정약용은 영명한 (귀)신과 인간들과 달리 영명성이 없는 만물의 차이를 드러내면서 영명성을 기준을 '무위'가 아닌 '유위'의 주체성으로 정립하는 한편, (귀)신과 인간 영혼의 '무형성'과 인간의 몸과 만물의 '유형성'을 대립시켜 보면서 미발함양의 신비주의적 가능성보다 구체적인 현상 속에서 보편성의 경지에 도달하도록 노력하는 현상적 행동주의를 강조한다. 이는 리를 중심으로 했던 성리학에서 서학의 상제를 수용하면서 생긴 변화이기도 하다.

---

36) 李滉, 「答南時甫 彦經○丙辰」, 『退溪集』 卷14.
37) 박종천, 『다산 정약용의 의례이론』, 신구문화사, 2008, 92-110면 참조.

요컨대, 조선시대의 성리학들은 '리기불상리'와 '리기불상잡'의 원칙에 모두 동의하면서도 상대적으로 그 중 한쪽의 경향을 지지했는데, 이황의 리발(理發)에 대한 논의가 현묘지도의 보편적 영성 중에서 '현'의 근원적 실재의 자율성과 주재성을 주목했다면, 이이의 기발리승일도설은 '묘'의 개별적 현실의 개선을 강조했다. 양자는 모두 '수기치인'을 강조하는 유학적 사유를 보여주었으나, 상대적으로 퇴계가 개인적 수양을 통한 '접화군생'을 주목한 반면, 율곡은 제도적 개혁의 '접화군생'을 역설하였다. 이러한 경향은 현묘지도의 이상을 사회적 차원에서 각각 외면화하고 내면화하는 양상으로 비교할 수 있다.

이러한 관심은 유학자에 따라서 다양하게 나타나지만 기본적으로는 성(誠)과 경(敬)을 중심으로 하는 수양과 실천으로 유교적 경건주의 문화를 이룩하였으며, 사단칠정론에서 다루는 정에 대한 관심은 미운 정과 고운 정, 좋은 것과 나쁜 것이 떼려야 뗄 수 없이 섞여 있는 가족문화와 대면사회의 특징을 근간으로 역동적인 긴장과 갈등의 장을 형성하여 최근 한류를 이끌어가는 문학, TV, 영화의 근간을 이루기도 했다.

조선의 유교는 대체로 리(理)를 강조하는 경향을 띠고 있는데, 이는 기(氣)의 현실주의나 마코토[誠]의 상대주의가 두드러지는 중국과 일본과는 전혀 다른 경향이다. 이를 통해 조선의 성리학은 보편적 영성의 순수한 이상의 추구라는 점을 한국의 종교문화에 강하게 새겨넣었다. 이에 따라 중국이나 일본이 중화주의와 야마토[和] 정신의 종족적 민족주의를 강조하는 것에 비해 상대적으로 종교적 민족주의보다는 종교적 보편주의의 경향을 유지하였다. 동아시아 문화권 중에서도 중국이나 일본보다 기독교를 철저하게 수용한 것도 이러한 경향과 관련이 있다. 이는 현묘지도의 순수한 이상 추구가 문화적 수용성으로 전개되는 구조이기 때문에 가능한 것이었다.

5. 현대 한국 기독교의 풍류도 해석

'풍류'를 직접 모색하지 않고 에토스의 차원에서만 전개한 불교나 유교와는 달리, 현대 한국의 기독교는 '풍류도'를 직접 모색하여 기독교와 접목하는

양상을 선보였다. 특히 무애자재(無碍自在)한 '영성'과 영육쌍전(靈肉雙全)의 영성적 인간인 '신선'으로 해석하는 것은 다른 문화권에서 찾아보기 힘들 만큼 독특하다. 예컨대, 문화신학자 류동식(1922-)은 '하늘 본향을 찾아가는 나그네의 길'로 자신의 인생을 설명하면서 "내가 걸어왔다기보다는 바람(성령)에 밀려 흘러온 데 지나지 않는다. (…) 그런데 바람이 나를 밀어붙인 곳은 놀랍게도 하늘 아버지가 계신 고향이었다."[38]고 고백했고, 토착화 신학자 흔붉 변찬린(邊燦麟, 1934-1985)은 단군을 신선으로 보고 선맥(僊脈)으로 해석하면서 우화등선하는 신선처럼 '신령한 바람을 타고 우주화된 인간'을 풍류체(風流體)로 화한 인간, 자유로운 바람을 타고 소요하는 무애자재의 완성된 인간으로 설명했다. 여기서 풍류의 '바람'은 기독교의 '성령'으로 연결되었으며, 신앙적 삶은 불교의 '무애자재'나 도교의 '무위자연' 등과 연결되는 '풍류도'로서 성령의 바람에 따라 도달하는 기독교의 '하늘 본향을 찾아가는 나그네의 길'로 새롭게 해석되었다.

실제로 변찬린은 『선사』에서 최치원의 난랑비 서문으로 연결되는 '단군이 신선이 되었다'는 기록에 따라 '풍류'를 신선사상으로 이해하였다. 그는 영육이 자유자재한 인간을 지향하는 풍류도가 사라진 뒤 출현한 것이 유교, 불교, 도교, 무교, 화랑도, 팔관회는 풍류도의 아류라고 설명했다. 이는 신라를 화랑도를 포함하여 전통적인 제도종교들을 모두 풍류도의 아류로 본다는 점에서 특기할 만하다.

> "선의 원적지는 청구였고 선의 하늘을 개천한 사람이 단군이었다."[39]

> "'바람이 임의로 불매 네가 그 소리는 들어도 어디서 와서 어디로 가는지 알지 못하나니 성령으로 난 사람도 다 그러하니라.'(요 3:8) 성령으로 거듭난 사람은 바람같다 하였다. 바람! 바람은 무엇을 암시하는가? 바람은 아무 곳에도 머물지 않고 집착하지 않고 항상 흐른다. 절대자유한 존재는 바람처럼 머물거나 집착하지 않고 흘러야 한다. 그러므로 바람은 절대 자유한 자이다. 율법과 죽음에서 해방받

38) 류동식, 『종교와 예술의 뒤안길에서』, 한들출판사, 2002, 207-208면.
39) 변찬린, 「僊(仙)攷」, 『증산사상연구』 제5집, 증산사상연구회, 1979b, 190면.

은 자이다. 진리로 자유하게 된 존재이다. 절대자유한 자는 풍류체가 되어야 한다. 무애자유한 거듭난 사람, 이것이 영으로 다시 산 사람의 정체"라고 설명했다.[40]

"예수는 거듭난 사람은 풍류체가 됨으로 '바람이 임의로 불며 어디서 와서 어디로 가는지 알지 못한다'라고 비유하고 있다. 예수는 인간이 거듭[重生]하면 풍류체(風流體) 곧 신선(神仙)이 된다."[41]

한편, 변찬린이 풍류의 관점에서 기독교 신학의 혁신을 시도했다면, 류동식은 한국종교문화사를 풍류도의 관점에서 설명했다. 그런데 둘다 『요한복음』 3:8을 강조했다. 이렇듯 풍류(風流)를 『요한복음』 3장 8절과 연관지어 해석하는 것은 신비주의의 보편성으로 이해할 수 있다. 실제로 신약성경의 복음서 중 『마태복음』, 『마가복음』, 『누가복음』 등의 공관복음(共觀福音)들과는 달리 『요한복음』은 보편적 영성이나 신비주의적 해석으로 연결되는 수 있는 가능성이 높았고, 실제로 많은 신비주의자들의 소의(所依)경전이자 타종교인들도 애독하여 해석하는 텍스트였다. 따라서 보편적 영성의 관점에서 기독교의 영성을 한국 종교문화의 맥락과 접목시키거나 역사시대의 종파종교를 넘어서는 새시대의 초종교를 창출하는 방향의 해석이 나타난다.

"'바람은 제가 불고 싶은 대로 분다. 너희는 그 소리를 듣고도 어디서 불어와서 어디로 가는지를 모른다. 성령으로 난 사람은 다 이러하다.'(요 3:8) 바람이 신령이나 하나님의 생명을 상징하는 것은 인류문화에 있어 보편적인 상징인 것 같다. 그러므로 최치원이 화랑의 영성을 풍류도라 했을 때 그것은 바람(영)이 흐르는 길, 곧 종교적 영성을 지시하는 것이었으며, 실로 삼교를 포함한 깊고 오묘한 것이었다. 풍류도는 유불선 삼교를 포함한 것이라 했다. 풍류도만 터득한다면 삼교를 다 터득할 수 있는 것이다."[42]

다만 단군신화를 무교(巫敎)의 관점에서 이해하는 류동식에 비해, 변찬린은 풍류도의 맥이 끊어진 뒤 나타난 것이 무교와 화랑도라고 보았다. 이는 화랑

40) 변찬린, 『성경의 원리』, 문암사, 1979a, 187-188면.
41) 변찬린, 앞의 글, 1979b, 202면.
42) 류동식, 『風流道와 한국의 종교사상』, 연세대 출판부, 1997, 58면.

도와 풍류도를 연결지어 이해하는 김범부나 안호상 등 민족종교 계열의 이해와도 사뭇 다르다. 다만 이들의 주장은 역사적 종교성에 대비된 비역사적 영성을 가리킨다. 류동식은 자신의 신앙이 역사적 예수가 아니라 신앙의 그리스도를 대상으로 함을 고백했고, 변찬린은 실제 역사 속에서 전개된 제도 종교를 모두 비판적으로 이해했다. 여기서 영성(spirituality)이란 특정한 종교 전통의 차별적 개성을 뜻하는 종교성(religiosity)이 아니라 전통-교리 구속적인 종교성을 넘어서서 모든 종교 전통에서 발견될 수 있는 영적 양상으로서 영성을 규명하려는 용어다.[43]

더욱 흥미로운 것은 류영모, 함석헌, 류동식 등이 타종교의 경전을 구약성경처럼 대우하면서 화쟁의 해석을 가했다는 점이다. 변찬린의 경우에는 타종교의 언어를 성경에 나오는 장자의 언어에 대비되는 차자의 언어, 즉 제도종교의 교리는 현세적 유교, 초월적 불교, 우화등선의 도교, 율법적 기독교 등으로 비판했다.

한편, 한국 개신교 계통의 신종교들이 주로 채용하거나 오용했던 성경 해석 중 '씨앗속임'의 교리 해석은 변찬린으로부터 비롯되었다. "〈하나님으로 말미암아 득남(得男)〉한 아들들은 가인처럼 살인자(殺人者)가 아니었다. (…) 하와가 말한 〈하나님으로 말미암아 득남(得男)하였다〉는 임신 고백은 거짓임을 알 수 있다. (…) 가인은 하나님의 축복으로 출생(出生)한 아담의 씨가 아닌 마귀의 씨였다. 다른 말로 표현하면 가인은 뱀의 종자(種子) 곧 하와가 밀통(密通)한 간부(姦夫)의 씨, 불륜(不倫)의 열매였다."[44] 통일교의 '피가름 교리'를 비롯해서 많은 신종교에서 이를 오독하고 오용했다. 그러나 변찬린은 에덴동산이라는 종교체험의 영성공간에서 구도를 하다가 생명과의 정각을 하지 못하고 선악과의 오각(誤覺)을 한 사건이 타락이라고 설명했다.[45]

죽은 자의 맥과 산 자의 맥 비유는 영성과 대비되는 육신의 대비로서 영

43) 한국의 영성에 대하여 '신중심적/의인화된'(theocentric/anthropomorphic) 영성과 '인간중심적'(anthropocentric) 영성의 구별이 제안되기도 했다. Don Baker, *Korean Spirituality*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2008 참조.
44) 변찬린, 『성경의 원리』 중권, 영일문화사, 1980, 13면.
45) 변찬린, 앞의 책, 1979a, 71-74면.

성적 공간과 역사적 시공을 육신의 타락을 역사화하여 성경을 해석하는 양상으로 나타난다. 이러한 대비를 통해 변찬린은『요한일서』3:8-12절에 근거하여 자신의 성경 해석을 오용한 피가름의 교리를 '사이비종교'로 철저하게 비판했다.

"죽은 자들은 〈육신의 씨〉이고 산 자들은 〈언약의 씨〉임을 알 수 있다."[46]

"오늘날 피가름의 교리를 밀교화하고 있는 사이비종교에서는 〈씨앗속임〉의 음사가 다반사처럼 일어나고 있다. 사교에 빠진 광신자들은 뱀의 씨를 잉태하고도 남편의 씨처럼 속이고 있는 것이다."[47]

혈과 육은 하늘나라에 못간다. 이것은 선악과의 이원론적 현상세계와 생명과의 일원적 근원을 구분하는 것이다. 이러한 양상은 정약용에게서도 보이지만, 류영모에게서도 확인된다.

"하느님이 계시느냐고 물으면 나는 '없다'고 말한다. 하느님을 아느냐고 물으면 나는 '모른다'고 말한다. 그러나 사람이 머리를 하늘에 두고 산다는 이 사실을 알기 때문에, 사람의 마음이 절대를 그린다는, 이 사실을 알기 때문에 나는 하느님을 믿는다. 몸의 본능인 성욕이 있는 것이 異性이 있다는 증거이듯이 내 마음에 절대(하느님)를 그리는 형이상적인 性慾이 있는 것은 하느님이 계시기 때문이다. 우리들이 바라고 흠모하는 거룩한 존재, 이 존재를 나는 하느님이라고 한다."[48]

다석 류영모는 기독교 신학자들로부터 다원주의 신학(pluralistic theology)의 선구자라는 평가를 받고 있다.[49] 기독교 외에도 서구의 철학과 힌두교, 유교, 불교, 도교까지 두루 포괄하는 양상을 선보였다. 더욱 중요한 것은 그러한 사상을 회통하는 한국종교사상을 제시하고 있다는 점이다. 특히 1941년 51세부터는 하루에 저녁 한 끼만 먹는 일일일식(一日一食)을 철저하게 지켰고, 잣나무

46) 같은 책, 61-63면.
47) 변찬린, 앞의 책, 1980, 16면.
48) 류영모 지음, 박영호 엮음,『多夕語錄』, 弘益齋, 1993, 15-16면.
49) 姜敦求,「多夕 柳永模의 宗教思想(1)」,『정신문화연구』통권 65호(제19권 4호), 한국정신문화연구원, 1996.

널 위에서 자고 성생활을 하지 않는 해혼(解婚) 선언을 통해 금욕적 생활을 실천했다. 1942년 1월 4일 '거듭난 날'의 체험 혹은 입신(入信)의 날로 표현 '파사귀천(破私歸天)'으로 표현하였다.[50]

그는 러시아정교회에서 파문당한 톨스토이가 성직계급, 기적에 대한 믿음, 경전에 대한 믿음을 종교의 타락으로 비판하고 종파중심주의의 배타성과 의식중심주의에서 탈피, 삼위일체론, 원죄론, 동정녀 탄생설 부정한 것처럼 종교론에서 인간을 무한한 신성의 일부로 파악하는 한편, 동물적인 소아(小我)를 극복하고 개인적 행복의 욕망을 극복하고 자기 내부의 사랑을 증대하여 남에게 사랑을 실천하는 황금율(the golden rule)을 주장하였다. 만물의 본원으로서 신이나 열반의 절대성과 보편성으로 귀의하는 것을 모든 종교의 강령으로 주장한 셈이다.

한편, 변찬린에 의하면, 종교는 성인의 말씀이며, 말씀은 말[言]을 씀[用]이란 뜻으로서 믿음과 실천의 일치로 구성된 종교적 언어다. 종교적 언어는 다시 역사시대의 종교나 경전에 나오는 차자의 언어와 영성시대의 새종교인 장자의 언어로 구분된다. 언어가 모음과 자음의 합하여 성립하듯, 종교적 언어는 엄마의 소리[母音]와 아들의 소리[子音]로 구성되며 모든 종교는 이 둘의 합이며, 종교적 진리는 도(道)인 성부(聖父) 하나님이 직접 계시하는 것이 아니라 도의 신부(神婦)인 어머니 성신(聖神) 혹은 성령(聖靈)이 가르치는 것이라고 설명했다.[51] 이러한 사상은 아래 시로 응축된다.

"이것이 시是면 저것은 비非
이것이 비非면 저것은 시是
허공에 까마귀 날아가네.
시是와 비非는 까마귀 소리
웃는 귀 옴OM소리 듣네
본래 참 말씀은 모음母音과 자음子音
뉘라서 날 더러 부음父音이 있다던가?

50) 朴永浩, 『多夕 柳永模의 生涯와 思想』, 弘益齋, 1985, 163면.
51) 이호재, 「변찬린의 풍류사상에 대한 종교적 이해—풍류도맥론(風流道脈論)의 영성(靈聖)담론의 가능성을 위한 시론—」, 『한국종교』 제45집, 원광대 종교문제연구소, 2019, 314-315면 참조.

〈모자(母子)〉의 말씀 밖에 딴 소식없네.
아버지의 숨결에 교향交響하는 모자음母子音
이것을 이름하여 도道라 하네
죽지 않는 골안에 가득한 묘음妙音
동그라미 원음原音이 메아리치네."[52]

변찬린은 타종교를 아우르면서도 기독교 중심의 회통을 선보였다. 불교나 도교의 용어들이 자유롭게 활용되었지만, 그것은 어디까지나 성경의 맥락을 동양적 영성의 시각으로 해석하는 것이었다. 다만 그것은 역사적인 제도적 기독교가 아니라 초역사적 초종교를 지향하였으며, 변찬린은 초종교의 진리를 풍류의 선맥으로 표현했다.

"성경聖經 속에 뻗어 내린 대도大道의 정맥正脈은 선맥僊(仙)脈이었다. 성경은 선僊을 은장隱藏한 문서文書다. 에녹과 멜기세덱과 엘리야와 모세와 예수로 이어지는 도맥道脈은 이 날까지 미개발의 황금광맥黃金鑛脈이었다. 산 자의 영맥靈脈인 선僊은 동방東方의 지혜智慧가 아니면 해독解讀할 수 없는 비의祕義이다."[53]

류동식도 이런 선맥의 역사에 동의하였다. 그는 유불선의 동양적 관점, 특히 선맥의 관점에서 『요한복음』을 새롭게 해석하고자 했다.

"성서에서 '도(道)'만 찾으려고 하지 말고 '선(仙)'맥을 찾아봐야 한다"고 하는 말을 전언(傳言) 형태로 말하면서, "유불선에서도 말하는 (…) 하나의 새로운 존재, 그것을 요한이 제시한 준 것이거든요. 도성인신 (…) 결국은 우리가 '도'를 통해야 하늘나라에 가는데 (…) '내가 길이요 진리요 생명이니' (…) 하는 말은 방법과 목적이 하나라는 것을 이야기 하고 있어요."[54]

또한 그는 "한국의 종교사는 풍류도의 원시종교적 표출인 무교를 토대로 불교와 유교와 기독교가 교체하며 전개되어 온 역사"[55]라고 하면서 신라의

52) 변찬린, 『禪, 그 밭에서 주운 이삭들』, 가나안출판사, 1988, 73-74면.
53) 변찬린, 「서문」, 앞의 책, 1979a.
54) 소석 유동식 박사 고희기념 논문집 출판위원회 편, 『한국종교와 한국신학』, 한국신학연구소, 1993, 「풍류신학자 류동식」 좌담회 대담.

화랑도, 원효의 통불교 사상, 지눌의 돈오점수, 휴정, 성리학계통의 율곡과 다산사상, 수운의 동학사상, 기독교 신학자로서 최병헌, 김재준, 서남동, 안병무, 예술적 영성으로서 신앙의 예술가 이용도, 풍류도인 함선헌(咸錫憲, 1901-1989), 예술목회자 이연호 등을 탐색한 바있다. 그러한 탐색을 통해 풍류도의 기본 구조를 "무교는 원시적 형태의 멋의 종교요, 불교는 철학적 한의 종교요, 유교는 윤리적 삶의 종교다. 풍류도는 '한 멋진 삶'이고, 한국의 종교문화사는 '한 멋진 삶'의 실현과정"이라고 역설했다. 이는 한국인의 영성을 종교, 예술, 문화로 확장하여 이해한 것으로 해석 가능하다.

이렇듯 한국 기독교 사상가들은 여러 종교의 차별성보다 공통점을 찾는 종교다원주의의 경향과 함께 영육의 갈등을 주목하고 영성의 구도를 역설하였다. 그리하여 식색(食色)의 동물적 욕망을 극복하고 성령 혹은 영성에 따를 것을 역설하는 금욕적인 경향을 띠는 양상이 잘 나타났다. 예컨대, 류영모는 식색의 욕망을 극복하기 위해 일일일식(一日一食)과 해혼(解婚)을 통해 깨달음의 체험에 이르렀으나, 개별적인 욕망의 주체인 '제나'를 벗어나서 보편적인 영성인 '얼나'로 거듭나야 함을 역설하면서 『요한일서』 3장 9절에 나오는 하느님의 씨를 씨ᄋᆞᆯ로 연결시키는 한편, 예수의 성령, 석가의 다르마, 노자의 도, 공자의 덕 등이 모두 동일한 보편적 영성인 '씨ᄋᆞᆯ'임을 강조했다.[56] 실제로 류영모와 그 제자들은 대부분 기독교는 물론 유불도 삼교에도 능통했으며 다양한 해석과 각종 강연을 활발하게 했다. 이는 기독교적 현묘지도가 포함삼교로 연결되는 양상을 분명하게 드러낸다.

> "우리는 이 껍질(몸)을 쓰기 전 또 벗어 버린 뒤에 어찌 될 줄은 모른다. 그러나 영원한 생명인 얼나가 있는 것은 틀림없다. 예수, 석가의 마음 속에 나타났던 영원한 생명(얼나)이 내 맘 속에도 나타났으니 영원한 생명인 얼나가 시간과 공간을 초월하여 존재하는 것만은 틀림없다."[57]

---

55) 류동식, 앞의 책, 1997, 72면.
56) 박영호, 앞의 책, 2009, 137-147면, 156-157면 참조.
57) 같은 책, 146면.

이러한 씨ᄋᆞᆯ사상은 류영모와 함석헌, 박영호 등의 제자들을 통해 하느님의 생명인 성령이 바람처럼 불어와서 개별적 자아를 넘어서서 보편적 영성인 얼나의 씨앗으로서 불교의 여래장과 상통하는 것으로 해석되었으며, 예수가 역설했던 바 '섬김받는 자가 아닌 섬기는 자'라는 의식에 따라 백성을 뜻하는 용어로 재전유되면서 '민존관비'의 사회적 이념으로 발전하여 함석헌을 거쳐서 민주화운동은 물론 평신도와 수도원 등을 포함한 공동체 운동의 새로운 사회적 실천으로도 전개되었다. 이 점에서 씨ᄋᆞᆯ사상은 기독교적 현묘지도가 접화군생으로 전개되는 적절한 사례를 잘 보여준다.

류영모 역시 제도화된 종교 전통을 인정하지 않았으며, 그러한 제도화된 전통에 의해 왜곡되거나 축소된 본래 예수, 부처, 공자의 진리는 하나라고 보면서 다음과 같이 표현했다. "同也者異也, 즉 같은 것이라는 것은 다른 것이다. 이단이라고 헤프게 부르지 말라"[58] 이렇듯 타종교를 이단으로 보지 않는 열린 자세는 풍류의 현묘지도가 지닌 문화적 수용성을 잘 보여준다.

6. 풍류의 종교문화적 특색과 현대적 의의

지금까지 풍류의 종교사상이 전개되는 양상을 살펴보았다. 최치원이 설명하는 풍류는 문화적 에토스를 뜻하며, 유불도 삼교를 화학적으로 결합하여 새로운 종교를 만드는 혼합주의(syncretism)를 의미하지 않는다. 이는 일본에 들어가는 모든 종교가 독특한 개성을 상실한 채로 일본종교화 혹은 신도(神道)화되는 양상과 분명하게 구분된다.[59] 외부에서 유입된 종교사상과 문화는 그 개별성은 그대로 유지한 채 서로 어울려서 종교문화적 공감대를 형성한다. 그리하여 특정한 종교 전통의 신봉자라도 삶의 특정한 차원이나 상황에 따라서 각기 다른 종교적 전통으로부터 비롯된 사상이나 실천을 할 수 있게 된다.

두 가지 이유 때문이다. 먼저 도의 보편성 때문이다. 최치원은 '진감선사비문' 첫머리에서 "대저 도는 사람에게서 멀리 있지 않고 사람은 나라에 따라

58) 류영모 지음, 앞의 책, 79면.
59) 박종천, 앞의 글, 2019, 223-227면 참조.

차이가 없다. 이런 까닭에 우리나라 사람들이 불교를 하고 유교를 하는 것은 필연적이다."라고 했다. '인무이국'(人無異國)의 논리는 결국 문화의 지역적 차별성이 아니라 보편성을 역설하는 것이다. 민족종교와 재야사학을 비롯한 일부에서는 현묘지도를 국학(國學)의 차원에서 선험적 고유성의 시각에서 규정하거나 해석하기도 하지만, 비록 그런 전통이 선(仙)으로 있었다고 하더라도 중요한 것은 그 전통이 배타적으로 계승되는 것이 아니라 그것이 지닌 구조적 특성에 따라 신비주의 영성의 보편성을 근간으로 선에 국한되지 않는 다문화 수용적이고 포괄적인 종교문화를 구성해 왔다는 점이다. 풍류는 고유의 문화를 고수하는 것이 아니라 외부의 종교와 문화를 끊임없이 수용하되 각각의 개성을 유지하면서 공존하는 문화적 토대와 더불어 개별 종교전통들이 공유하는 문화적 공감대를 확장해 왔다는 점에서 한국종교문화를 이해하는 해석학적 개념으로 풍류가 유용할 뿐만 아니라 다문화주의 사회와 종교다원주의 사회의 현실 진단과 미래적 방향 설정을 전망하는 데에도 유용하다.

이런 관점에서 이 글에서는 풍류를 통해 순수 정통주의가 포용적 관용주의와 병존할 수 있었던 사상적 토대를 탐색했다. 풍류는 순수 정통주의가 배타적 근본주의(fundamentalism)로 치닫지 않고 포용적 관용주의와 공존할 수 있게 만든 문화적 에토스였다. 한국의 종교문화는 보편적 이상을 순수하게 추구하는 경향이 강하다. 외래문화로서 수용된 불교, 유교, 기독교는 모두 보편성을 지닌 세계종교였으며, 한국에서는 이 종교들을 순수하게 믿고 철저하게 실천하는 양상이 다른 나라에 비해 두드러진다. 이러한 양상은 종교사상의 이단 비판으로 전개되었다. 예컨대, 조선시대 유교문화에서 퇴계 이황의 이단 비판과 우암 송시열의 이단 비판은 각각 순수 정통주의가 포용적 관용주의로 전개된 대표적 사례와 순수 정통주의가 배타적 근본주의로 나아간 대표적 사례인 반면,[60] 현대 한국 불교에서 돈오점수를 주장했던 보조국사 지눌을 돈오돈수의 관점에서 철저하게 비판한 성철 스님의 선(禪) 지상주의

60) 박종천, 「조선 후기 영남 유학자들의 벽이단론(闢異端論)—온건한 포용주의에 대한 재평가—」, 『철학연구』 제138집, 대한철학회, 2016a; 「조선 후기 유교적 벽이단론의 스펙트럼」, 『종교연구』 제76권 3호, 한국종교학회, 2016b 참조.

는 순수 정통주의가 포용적 관용주의를 날카롭게 비판한 사례라고 할 수 있으며, 이용도, 변찬린, 변선환 등에 대한 현대 한국 개신교의 이단 비판들은 순수 정통주의가 관용적 포용주의를 억누르고 배타적 근본주의로 전개된 대표적인 사례라고 할 수 있다.

순수 정통주의는 배타적 근본주의로 타종교 문화와 갈등하는 상황으로 전개되는 근간이기도 하지만, 다양한 사상적 차이와 문화적 개성을 넘어서서 순수한 이상을 지향하면서 보편적인 근원으로 귀의하려는 종교적 지향성을 갖는다는 점에서 개별 종교 전통을 넘어서는 '보편적 신비주의'의 차원을 지니고 있다. 풍류는 '현묘지도'라는 보편적 신비주의의 차원과 함께 '포함삼교'라는 차원에서 문화적 다원성을 인정하고 수용하는 문화적 수용성을 함께 지니고 있으며, 신비주의의 영성적 보편성과 다양한 문화를 수용하고 포괄하는 문화적 수용성은 사회적으로 '접화군생'을 통해 위계적 병존과 저변적 혼합의 중층적인 문화의 문화적 토대가 된다.

또한, 한국의 종교사상과 문화는 비록 현상적 마음을 넘어서서 보편적 영성으로 나아가느냐, 보편적 실재에서 현상적 차원으로 전개되느냐에 따라 방향성이 다르고, 인격적 신이냐 비인격적 자연이냐 등의 해석의 차이가 있으며, 신앙의 대상인 신이냐 신앙의 주체인 인간이냐를 두고 강조점을 달리하지만, 구조적 측면에서 영성의 핵심인 근원적인 실재 혹은 보편적인 일자에 대한 순수한 믿음과 실천을 공유한다는 점에서는 동일하다. 방향, 해석, 중점에 따라 상이한 측면이 강조되면 갈등이 불거지고, 구조적 측면의 공통성이 주목되면 조화가 이루어질 뿐이다. 이런 관점에서 보면, 현대에 이르기까지 어떤 종교 전통을 수용하더라도 그 본질을 변화시키지 않으려는 순수정통주의의 교리적 근간을 유지하면서 때로는 근본주의의 철저한 자세가 나타나기도 하고 또다른 층위에서는 다양한 문화적 습합이 용인되는 양상을 이해할 수 있게 된다. 이는 교리의 근간마저 변용하는 일본의 신도문화와 차이가 나는 대목이다.

예컨대, 조상의 시체를 무덤에 안치하는 무속적 조상숭배 문화가 효의 유교적 이념에 따라 윤리적으로 정립되고, 그것이 다시 불교와 기독교에도 영향을 미쳐서 각 종교의 교리에 따라 효를 재해석하고 강화하는 흐름 가운데

재와 추모예배의 형태로 재구성되면서 각 종교의 핵심적 교리는 유지하는 등의 양상은 조상과 자손의 가족적 유대를 공유라는 차원에서 한국의 모든 종교가 거부할 수 없는 종교문화의 토대가 되었다. 그러나 유교적 제사의 대상이 조상의 신위가 되는 반면, 불교의 재는 부처님을 앞에 두고 조상의 위패를 모시는 경우로 불교적 천도의 의식을 보여주는 데 비하여, 기독교는 조상의 상징물이 없이 신께 드리는 예배에 추모의 정을 회상하는 방식으로 제사를 추모예배로 재구성했다. 그리고 이러한 양상이 동시에 병존하기도 한다. 장례식장에서 유교, 불교, 기독교식으로 각자 자기 종교에 따라 의식을 진행하도록 준비를 해두는 것도 이러한 관점에서 이해할 수 있다.

한국의 현대 종교문화의 핵심적 양상은 특정한 종교전통의 개별성을 최대한 존중하면서도 타종교의 문화적 양상을 최대한 배려하면서 공존하는 다종교문화를 구성하고 있다는 점이다. 이러한 양상은 다른 종교문화권에서는 찾아보기 힘들다. 어떻게 이런 문화가 가능한가? 역사적으로는 무속과 선도, 불교, 유교, 기독교, 민족종교와 신종교 등이 특정한 역사적 계기에 등장하면서 축적적으로 각 개별 전통들이 없어지지 않고 쌓이면서 주류 종교를 중심으로 하는 종교적 위계질서는 바뀌었으나 각 종교들이 개별적 특성을 그대로 유지하면서도 종교문화의 차원에서 상호 혼효되어 복합적인 종교문화를 구성하는 중간층들이 튼튼하게 형성되어 종교간 긴장과 갈등이 종교전쟁으로 번지지 않도록 하는 역할을 했기 때문이다.

한편, 현묘지도는 다양한 종교문화를 순수 정통주의의 방향을 통해 자기종교와 타종교의 위계적 병존의 양상으로 구성하거나 종교문화의 주변부의 저변적 혼합의 중층적인 양상으로 문화적으로 표출된다. 이러한 구조가 최치원에게서 풍류로 나타나며, 풍류는 한국 종교문화의 구조를 이해하는 개념으로 쓸 수 있다.

실제로 한국의 종교문화는 삼교뿐만 아니라 다양한 종교전통들을 수용하였는데, 선사에 나오는 풍류는 한국적 종교문화의 근간 에토스로서 신비의 영성적 보편성과 다양한 개별 전통을 포괄하는 문화적 수용성 및 사회를 이상적인 방향으로 이끄는 사회적 실천성을 전개한다. 먼저 '현묘지도'는 언어

적 표현과 합리적 이성 및 개별적 경험의 지평을 넘어서는 현묘한 신비주의적 차원을 지니고 있다. 아울러 포함삼교는 종교뿐만 아니라 횡설수설이니 무애의 전통이니 하는 직관적 논리와 비빔밥이나 조각보와 같은 어울림의 문화 전통으로 구현되기도 했다.

풍류는 종교문화적 에토스로서, 한국종교사에서 신비주의적 영성의 보편성을 근간으로 외래의 문화를 수용하는 다문화적 수용성과 함께 사회적 교화를 실현하는 양상으로 구현되었다. 최치원, 원효, 의상, 퇴계, 율곡, 다산, 류영모, 변찬린, 탄허, 대행 등에 이르기까지 걸출한 한국의 종교사상가 혹은 종교실천가들은 대체로 풍류의 종교적 사유, 실천, 문화를 몸소 구현한 인물들이다. 이들은 대체로 외부로부터 유입된 특정한 종교전통을 철저하게 수용하고 순수하게 실천하면서도 '현묘지도'의 신비주의적 영성의 보편성에 입각하여 각각 불교, 유교, 기독교의 교리나 신념에 충실히 일심(一心), 리(理), 씨올 혹은 얼나 등에 입각한 회통(會通)적 사유와 활동을 했다. 그리하여 중국이나 일본처럼 여러 종교의 요소들이 습합되는 혼합주의적 방식이 아니라 여러 종교들이 각각 핵심적인 개성을 유지하면서 병존하는 병존적 종교문화를 이룩하는 데 일조했다.

현대에도 이러한 전통이 지속적으로 전승되고 있다. 이러한 회통적 사상가들은 타종교를 이단으로 배척하지 않으면서도 타종교의 사상을 통해 자기 종교전통을 풍부하게 살찌우면서도 자기 종교 전통의 개성을 철저히 준수함으로써 배타적 근본주의로 치닫지 않는 지성적 포용주의를 보여주었다. 그리고 이런 포용주의는 각 종교의 개성을 존중하면서도 다종교가 병존할 수 있는 양상을 사상적으로 선보였다. 예컨대, 현대 한국의 탄허(呑虛, 1913-1983) 스님은 "유교는 뿌리를 심고 도교는 뿌리를 북돋우고 불교는 뿌리를 뽑는 것이다"라고 설명함으로써 유교의 '존심양성(存心養性)'과 불교의 '명심견성(明心見性)'과 도교의 '수심연성(修心鍊性)'을 두루 포괄하면서 심성론적 차원에서 현상적이고 개체적 마음을 수양하여 근원적이고 보편적 본성에 이르는 길을 개별 종교의 개성적 차이를 존중하면서도 구조적 차원에서 그 모든 사상이 어우러지는 다종교사상의 병존가능성으로 잘 표현했다.[61] 이런 맥락에서 풍

류도는 여러 종교들의 내용을 넘어서 있는 메타 텍스트의 사유-틀이자 문화적 에토스로서 한국종교사에서 지속적으로 기능한다고 할 수 있다.[62]

현묘지도의 종교문화적 에토스 가운데 기독교의 류영모와 변찬린, 불교의 탄허 스님 등이 문화적 수용성의 면모를 폭넓게 보여준다면, 기독교의 류영모와 함석헌 등은 씨올 사상에 입각하여 민주화운동과 평신도 중심의 공동체 운동을 펼쳤으며, 불교의 생활화와 대중화를 선도하면서 한마음선원의 새로운 불교 공동체를 연 대행(大行, 1927-2012) 스님은 원효의 일심을 한마음의 주인공(空)으로 재해석하고 공생, 공심, 공체, 공용, 공식 오공(五共)의 실천을 통해 현대적으로 구현하고 있다. 비구니인 대행스님은 "우주 전체가 생명의 근본 마음이고 (…) 일체 제불의 마음이 곧 내 한마음이고, 일체 제불의 법이 곧 내 한마음의 법이며 생활"이므로 개별적 존재의 마음이 한마음과 같다는 점에서 새롭게 현묘지도를 재구성함으로써 여성과 재가신도 중심의 새로운 '접화군생'의 보현행(普賢行)을 구현하고 있다.[63]

이렇듯 풍류의 종교문화적 에토스는 '현묘지도'의 신비주의적 영성의 보편성을 중심으로 '포함삼교'의 다문화적 수용성과 '접화군생'의 사회적 실천을 통해 한국의 종교사상과 문화를 풍요롭게 만들고 있다. 그리하여 '현묘지도'의 차원에서 특정한 역사적 상황 속에서 특정한 개별적 종교 전통이 주도적인 가운데 외래에서 유입된 보편적 종교사상들을 개별 종교전통에 충실하게 수용하고 계승하면서도 열린 자세로 타종교 전통의 문화적 장점을 흡수하여 자기 종교전통을 풍성하게 만들어서 '포함삼교'의 차원에서 종교간 갈등이 증폭되는 배타적 근본주의를 적절하게 제어하는 한편, '접화군생'의 차원에서 엘리트 종교사상과 대중적 종교문화 간의 병행도 가능하게 만들었다고 평가할 수 있다.

61) 최재목, 「탄허의 철학사상에 보이는 '會通'적 사유의 근저: 예언·민족주의·신비주의의 '풍류도적 방법'에 대해」, 『文학/史학/哲학』 제33호, 한국불교사연구소, 2013.
62) 같은 글, 176면.
63) 大行, 『한마음요전』, 한마음선원, 2016, 349-351면 참조.

▮ 참고문헌

『道德經』.

金富軾, 『三國史記』.
元 曉, 『涅槃宗要』.
_____, 『大乘起信論疏』.
義 湘, 『華嚴一乘法界圖』.
李 珥, 『栗谷全書』.
李 滉, 『退溪集』.
一 然, 『三國遺事』.
崔致遠, 『桂苑筆耕集』.

大 行, 『한마음요전』, 한마음선원, 2016.
呑 虛, 『탄허록』, 휴, 2012.

姜敦求, 「多夕 柳永模의 宗教思想(1)」, 『정신문화연구』 통권 65호(제19권 4호), 한국정신문화연구원, 1996, 185-206면.
_____, 「多夕 柳永模의 宗教思想(2)」, 『정신문화연구』 통권 66호(제20권 1호), 한국정신문화연구원, 1997, 231-259면.
고영섭, 「한국불교의 전통과 元曉佛學의 고유성—원효의 '和諍 會通' 논법과 관련하여—」, 『불교학보』 제69집, 동국대 불교문화연구원, 2014, 93-118면.
김경수, 『북송 초기의 삼교회통론』, 예문서원, 2013.
김성환, 「최치원 '國有玄妙之道'설의 재해석—'한국 고대 신선사상의 지속과 변용'의 시각에서—」, 『도교문화연구』 제34집, 한국도교문화학회, 2011, 9-38면.
김영태, 『함석헌의 사상과 삶에 대한 종교철학적 탐구』, 전남대 출판부, 2018.
류동식, 『風流道와 한국의 종교사상』, 연세대 출판부, 1997.
_____, 『한국무교의 역사와 구조』, 연세대 출판부, 1998.
_____, 『종교와 예술의 뒤안길에서』, 한들출판사, 2002.
_____, 『풍류도와 예술신학』, 한들출판사, 2006.
류영모 지음, 박영호 엮음, 『多夕語錄』, 弘益齋, 1993.
朴永浩, 『多夕 柳永模의 生涯와 思想』, 弘益齋, 1985.
_____, 『다석 류영모』, 두레, 2009.
박종천, 『다산 정약용의 의례이론』, 신구문화사, 2008.
_____, 「일상의 성화(聖化)를 위한 유교적 의례화—율곡 이이의 예학적 구상—」, 『유학연구』 제31집, 충남대 유학연구소, 2014a, 25-54면.
_____, 「한국종교문화의 역동적 이해」, 『종교문화연구』 제22호, 한신대 종교와문화연구소, 2014b, 1-21면.
_____, 「조선 후기 영남 유학자들의 벽이단론(闢異端論)—온건한 포용주의에 대한 재평가—」,

『철학연구』 제138집, 대한철학회, 2016a, 113-143면.
_____,「조선 후기 유교적 벽이단론의 스펙트럼」,『종교연구』 제76권 3호, 한국종교학회, 2016b, 1-25면.
_____,「가족종교의 관점에서 보는 한국종교문화」,『민족문화연구』 제85호, 고려대 민족문화연구원, 2019, 219-248면.
변찬린,『성경의 원리』, 문암사, 1979a.
_____,「僊(仙)攷」,『증산사상연구』 제5집, 증산사상연구회, 1979b.
_____,『성경의 원리』 중권, 영일문화사, 1980
_____,『禪, 그 밭에서 주운 이삭들』, 가나안출판사, 1988.
성기욱・서은숙,「'한류(韓流)'에 내재한 '고대풍류정신(古代風流精神)'의 다원성 연구」,『문화와 융합』 제41권 5호, 한국문화융합학회, 2019, 533-566면.
성해영,「신비주의란 무엇인가?: 개념에 대한 오해와 유용성을 중심으로」,『인문논총』 제71권 1호, 서울대 인문학연구소, 2014, 153-187면.
小倉紀藏,『한국은 하나의 철학이다』, 조성환 옮김, 모시는사람들, 2017.
신은경,『風流: 동아시아 미학의 근원』, 보고사, 1999.
야규 마코토(柳生眞),「최한기의 종교회통사상—『신기통』의 '통교(通敎)' 개념을 중심으로—」,『종교연구』 제79권 2호, 한국종교학회, 2019, 229-260면.
윤승용,『한국 신종교와 개벽사상』, 모시는사람들, 2017.
윤이흠,『한국의 종교와 종교사』, 박문사, 2016.
윤이흠 외,『한국인의 종교관: 한국정신의 맥락과 내용』, 서울대 출판부, 2001.
이시이 코세이(石井公成),『화엄사상의 연구』, 김천학 옮김, 민족사, 2020.
이호재,『한밝 변찬린: 한국종교사상가』, 문사철, 2017.
_____,『포스트종교운동: 자본신앙과 건물종교를 넘어서』, 문사철, 2018.
_____,「변찬린의 풍류사상에 대한 종교적 이해—풍류도맥론(風流道脈論)의 영성(靈聖)담론의 가능성을 위한 시론—」,『한국종교』 제45집, 원광대 종교문제연구소, 2019, 325-355면.
정희성,「종교심리학의 한국적 자원연구—수난의 여왕과 풍류도—」,『신학과 실천』 제38호, 한국실천신학회, 2014, 379-407면.
조성택,「화쟁의 해석학적 함의와 현대적 의미」,『한국불교학』 제93집, 한국불교학회, 2020, 207-234면.
최남선,「朝鮮佛敎—東方文化史上에 있는 그 地位」,『불교』 통권 74호, 불교사, 1930, 244-250면.
최병헌,「한국불교사의 체계적 인식과 이해방법론」, 최병헌 엮음,『한국불교사 연구 입문(상)』, 지식산업사, 2013.
최영성,「한국사상의 원형과 특질—풍류사상, 민족종교와 관련하여—」,『한국철학논집』 제55집, 한국철학사연구회, 2017, 9-44면.
최유진,『원효 연구』, 경남대 출판부, 2020.
최재목,「'건달'의 재발견: 불교미학, 불교풍류 탐색의 한 시론」,『미학・예술학 연구』 제23집, 한국미학예술학회, 2006, 63-103면.
_____,「탄허의 철학사상에 보이는 '會通'적 사유의 근저: 예언・민족주의・신비주의의 '풍류도적 방법'에 대해」,『文학/史학/哲학』 제33호, 한국불교사연구소, 2013, 166-203면.

한국문화신학회, 『한국문화와 풍류신학』, 한들출판사, 2002.
한자경, 『한국철학의 맥』, 이화여대 출판부, 2008.

李養正, 『道教概說』, 北京: 中和書局, 1989.
任繼愈, 『中國道教史』, 上海: 上海人民出版社, 1989.

Baker, Don, *Korean Spirituality*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2008.
James, William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, London: Routledge, 2008.
Macquarrie, John, *Two Worlds Are Ours: An Introduction to Christian Mysticism*, Minneapolis: Fortress Press, 2004.

【Abstract】

Korean Religious Ethos Viewed from the Perspective of Pungryu

Park, Jong-Chun*

In the history of Korean religions, the orthodoxy of the mainstream elite tradition pursuing the universal ideals of world religions such as Buddhism, Confucianism and Christianity as well as inclusivism of non-mainstream popular traditions mixing coexistence of various heterogeneous factors have been coexisted. Pungryu (風流) is the Korean religious ethos that made orthodoxy coexisting with inclusivism rather than being driven to exclusive fundamentalism. In the context of universal mysticism, Pungryu has embraced and inherited some cultural merits of other religious traditions in an open attitude while faithfully accepting and inheriting the universal religious ideals that have been introduced from outside in a specific historical context. Through it's cultural acceptance, which enriches one's own religious tradition and recognizes and accepts various cultures, it is appropriate to control exclusive fundamentalism that amplifies conflicts between religions, while inclusive social practices enable parallelism between elite religious ideas and popular religious cultures. In this article, following this point of view, I clarified that Pungryu as the religio-cultural ethos based on universal realities such as One heart (一心), Li (理), Spiritual Seed (씨올), and Spiritual I (얼나) developed the universality of mystical spirituality through the thought and activity of harmonization in the history of Korean religions, and materialized social edification along with multicultural acceptance to accommodate foreign cultures.

Keywords: Korean religion, ethos, Pungryu (風流), mysticism, multiculturalism, One heart (一心), Li (理), Spiritual Seed (씨올), Spiritual I (얼나), harmonization.

접수일: 2020.06.30. || 심사일: 2020.07.09. || 게재확정일: 2020.08.03.

* Associate Professor, Research Institute of Korean Studies, Korea Univ.