

## 칸트의 이성종교 이해 - 바람의 대상과 두 가지 이율배반을 중심으로

양명수 (이화여대 교수/ 기독교윤리)

### 초록

칸트에게서 종교는 희망 곧 '바람'에서 생긴다. 도덕적 의무와 관련해서 인간이 '바랄 수 있는 것'은 두 가지다. 하나는 의무의 완전한 이행이다. 도덕적 자기완성 곧 최상선이다. 또 하나는 최상선과 결합하는 행복 곧 최고선의 문제다. 이 두 가지 바람은 각각, 바랄 수 없는 가운데 바라는 것이고, 바라서는 안 되는 것을 바라는 것이므로, 이율배반이라고 할 수 있다. 도덕적으로 완전한 인간이 되는 것은 인간의 악의 성향 때문에 이 땅에서 바랄 수 없다. 그럼에도 불구하고 지금보다 더 선해야 하는 의무가 있고, 그 의무를 다하기 위해서는 도덕적 악에 대한 용서를 받아야 한다. 그래야 도덕적 노력을 지속할 수 있다. 여기서 요청되는 것이 대속의 은총이다. 보충해주는 은총이 있어야 도덕적 완성의 의무를 이행할 것을 바랄 수 있다. 또 하나는 최고선의 차원이다. 인간은 도덕적 자기완성을 바라면서 동시에 복이 거기에 더해지기를 바라게 된다. 이것은 세상에서 이루어지기 어려운데, 그래서 도덕적이면서 전능한 신의 존재가 필연적이게 된다. 칸트의 종교는 이처럼 두 가지 이율배반에서 필연적으로 은총에 대한 신뢰가 생기는 데서 비롯된다. 도덕적 이념의 실현을 위해 최선을 다하는 사람은 은총의 힘을 믿게 된다. 그 믿음은 인식인데, 이론적 인식이 아니고 실천적 인식이다. 칸트가 말하는 종교는 도덕에 의한 도덕을 위한 도덕의 종교다.

### 주제어

이성 종교, 이율배반, 바람, 은총, 기독교

칸트에게서 종교는 희망 곧 '바람'과 관련되어 있다. 인간은 무엇을 바랄 수 있는가?<sup>1)</sup> 이 물음에 대한 답에서 종교의 역할을 찾을 수 있다. 칸트에게는 종교 자체보다 도덕을 위한 종교의 역할에 관심이 있다. 또는 종교가 인간의 도덕 의지에 어떤 효과를 가지는가에 관심이 있다. '무엇을 바랄 수 있는가'라는 물음도 '무엇을 해야 하는가'와 관련해서 생각된다. 도덕적으로 행하고 순수하게 살려고 하는 사람에게 필연적으로 열리는 세계가 종교적 신앙의 세계다. 그래서 종교는 이성이 납득하는 한계 안에서의 종교다. 물론 그 이성은 실천이성이다. 종교가 실천이성에 종속되어 있으므로, 객관적으로 증명되거나 교리로 전달할 수 있는 것이 아니라, 주관적인 확신이다. 이것은, 종교가 도덕의 도우미임을 가리킨다.

1) 칸트는 『순수이성비판』의 선험적 방법론에서, 이성의 모든 관심을 세 가지 물음으로 요약한다. 1. 나는 무엇을 알 수 있는가? 2. 나는 무엇을 해야 하는가? 3. 나는 무엇을 바랄 수 있는가? 참조. Immanuel Kant, 『순수이성비판』, 백종현 역, 아카넷, 2006, 933(A805, B833).

도덕 의무를 실천하는 개인들 각자에게 믿어지는 차원이지만, 전도할 수 있는 것이 아니다. 칸트가 『이성의 한계 안에서의 종교』에서 종교 표상의 필요성을 말하더라도, 종교는 주연이 아니고 조연이다. 도덕에 의해 그리고 도덕을 위해 종교가 있다.<sup>2)</sup> 그래서 칸트의 종교는 도덕 종교요, 이성 종교다. 이런 문제를 칸트는 『실천이성비판』의 변증론과 『이성의 한계 안에서의 종교』에서 다루고 있다.

## 1. 좋은 것을 바람

사람은 좋은 것을 바란다. 좋은 것을 선이라고 한다면 사람은 선을 바란다. 생리적 욕구를 충족시키거나 이득이 되는 것도 좋은 것이요, 선이다. 그리고 사람은 도덕적인 선을 바라기도 하는 데, 그것은 당장 유익한 것과 충돌할 수도 있다. 그래서 두 가지 바람이 갈등을 일으킬 수도 있다.<sup>3)</sup>

이론 이성이 인식능력을 가리키는 것이라면, 실천이성은 욕구능력과 관련이 있다. 욕구능력이란 무얼 바라고 마음을 먹고 마음을 쓰는 능력을 가리킨다. 거기에는 의욕, 욕망, 욕구 같은 언어가 사용될 수 있다. 그 모든 언어는 바람이란 말로 바꾸어 쓸 수 있다. 칸트가 잘 쓰는 낱말인 의지(der Wille)도 의욕(die Wollen)의 일종이니, 바람과 관련이 있다. 바라는 게 있어서 마음을 먹고 마음을 쓴다. 바람이란 마음이 끌리는 것이고, 의지는 일부러 마음을 먹고 마음을 쓰는 것이다. 칸트가 욕구능력이라고 할 때는 이 두 차원을 모두 포함한다.

바람을 흔히 욕망이라고 할 때, 그 욕망이란 단어는 칸트 같은 인문주의자들이 매우 경계하는 단어다. 사람은 일차적으로 자기에게 도움이 되는 것을 바라고 때문이다. 자신의 생존과 번영에 도움이 되는 것을 바란다. 그러나 아리스토텔레스는 이미 쾌락(hēdonē)과 행복(eudaimonia)을 구분했다. 그러니까 인간은 당장 자기에게 유익한 것을 바라는 면도 있지만, 높은 가치를 추구하는 면도 있다는 것이다. 윤리는 낮은 욕망이 아닌 높은 욕망을 따라 행위하는 것이다. 두 가지 바람이 있다. 하나는 이득을 바라는 자연스런 의욕이다. 이건 감정이 유도한다. 다른 하나는 자연적 인과관계에 이끌리지 않고 일부러 마음을 먹는 순수 의지다. 감정에 끌리는 것이 아니라는 점에서 이성 곧 실천이성이다. 의지가 자신의 규정근거인 도덕법칙에 대한 경외심을 지니고 있다. 그 경외심은 도덕 감정이요, 이성감정이라고 할만하다. 사람은 이득에 대한 관심을 넘어 오로지 도덕법에 충실함으로 순수해지기를 바라기도 한다.

칸트는 윤리를 인간의 바람과 연결시키는 것을 일단 거부한다. 그가 윤리와 물리를 구분할 때, 윤리는 의지를 규정하는 근거가 자연적 원인 관계에 따르지 않는 것을 가리킨다. 인간의 인간됨을 칸트는 인격성이란 말로 표현했는데, 인격성이란 자기에게 좋은 것을 그대로 좇아 행하는 자연스런 인과관계를 단절하는 데서 찾을 수 있다. 도덕법과 대치된 상태에서 저절로 바라는 대로 하는 것을 일단 거부한다.

식욕처럼 몸의 요구를 충족시키는 욕망을 가리켜 경향성(Neigung)이라고 한다. 배고프면 밥을 먹고 싶은 것도 욕망이요, 바람이다. 칸트에게서 이런 경향성 자체는 도덕적인 것도 아니지만 부도덕한 것도 아니다. 그 점에서 금욕주의를 주장한 스토아학파를 칸트는

2) 이 표현은 참조. I. Kant, 『실천이성비판』, 백종현 역, 아카넷, 2004, 277(O241, V134).

3) 이때에 칸트는 이득을 얻어서 좋은 것의 요소를 도덕적 의무 이행의 고려 대상에서 빼는 것일 뿐 포기하는 것은 아니라고 말한다.

문제의 핵심을 잘못 파악한 것으로 비판한다. 한편 인간은 몸이 요구하는 것이 아니더라도, 이득에 끌리는 감정이 있다. 이것은 자연적이고 생리적인 욕구에서 나온 것은 아니지만, 이미 자연스런 욕망으로 자리 잡고 있다. 이 두 가지 욕망과 바람을 모두 합쳐 칸트는 자기사랑(Selbstliebe)의 감정으로 처리한다. 몸의 요구를 넘어 이득에 끌리는 것도 칸트에게 부도덕한 것으로 여겨지지 않는다.<sup>4)</sup> 그것이 부도덕하려면 도덕법에 어긋나야 한다. 자기 몸을 돌보고 더 큰 이득을 취하려는 욕망이, 그 자체는 악이 아니지만, 그것이 도덕법에 앞서 행위의 동기가 될 때, 그 때에는 악이 발생하는 것이다. 자연스런 욕망이 양심의 법보다 우월한 지위를 차지한 상태에서 행위가 나오는 것이 부도덕의 실체다. 그리고 그것을 자연적 인과 관계에서 나온 행위로 본다. 사람이 바라는 대로 행하면 부도덕을 낳는다. 그 바람을 일단 극복해야 한다.

한편, 인간에게는 순수하기를 바라는 마음도 있다. 이것은 저절로 되지 않고 마음을 먹어야 한다. 여기서 감정이 아닌 의지가 작동한다. 의지는 실천 이성이다. 칸트는 인간의 근본악을 보았고, 그래서 본성에 붙어 있는 뿌리 깊은 악의 성향을 보았지만, 인간의 근본 소질은 선하다고 본다. 칸트는 『이성의 한계 안에서의 종교』에 들어 있는 논문 「근본악에 관하여」에서, ‘본성이 악하다’라는 표현까지도 쓰면서, 뿌리 깊은 악을 말했다.<sup>5)</sup> 그러나 그 말대로라면 인간은 노예의지에 빠져서 자유가 없게 되며, 자유를 기반으로 하는 칸트의 윤리와 모순에 빠진다. 칸트는 인간의 본래적 선함을 믿는다. 본성이란 말을 악의 성향을 표현하는 데 사용했기 때문에, ‘본성’ 대신에 ‘소질’(die Anlage)이란 말을 써서 인간의 본래적 선함을 표현하는데,<sup>6)</sup> 결국 그는 인간 본성의 선함을 말하는 것이다. 그러나 그 본성의 선함을 발휘하려고 할 때에 즉시 악의 성향도 같이 발동되어, 두 마음의 싸움을 벌여야 한다. 그렇게 보면 칸트가 말하는 악의 성향은 선한 본성에 기생하여 붙어 있는 것과 같다고 할 수 있다. 본성이 선하다는 것은, 사람은 본래 도덕적 선을 바란다는 말이다.

인간은 도덕적인 선을 좋아하고 순수하기를 바란다. 순수하기를 바라는 데서 순수 의지가 나온다. 바라는 게 있어서 의지가 작동되는 것이다. 그 때 바람의 대상이 의지의 대상이다. 마음을 먹어 노리는 것을 가리켜 칸트는 의지의 ‘대상’라고 한다. 그래서 ‘목적’이라고 할 수 있다. 순수 의지의 대상은 자연적 바람의 대상이 아니라, 윤리적 바람의 대상이다. 자연적 목적론이 아닌 윤리적 목적론인 것이다. 동기의 문제는 사실 바람의 대상의 문제다. 바라는 게 있어서 의지를 작동하는 것이므로, 바라는 것이 곧 의지를 움직이는 동기가 되는 것이다. 의지의 동기가 도덕법 자체일 때, 그 바람과 순수 의지의 대상은 도덕적 선이다. 그리고, 순수의지의 ‘전 대상’(der ganze Gegenstand)은 총체적인 선 곧 최고선이다. 의지의 전 대상을 말할 때는 이미 분석론의 문제가 아니라 변증론의 문제다.

종교는 순수의지의 전 대상과 관련이 있다. 또는 전체성(Totalität)과 관련된 것이라고 할 수 있다.<sup>7)</sup> 종교의 실체는 개별적 도덕행위의 선을 넘어 있는 최고선의 영역에서

4) 기독교 신학에서 인간의 살려는 욕망이 지배하고자 하는 욕망(libido dominandi)으로 바뀌어 있다고 보는 것과 다르다.

5) I. Kant, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 신옥희 역, 이화여자대학교출판부, 1984, 42.

6) 위의 책, 59.

7) 전 대상이란, 두 종류의 서로 다른 선이 합해진 것 곧 전체적 선이라는 의미이다. 온 마음을 기울여 애써 바라야 하는 무조건적인 대상인 도덕적 완전성이라는 선과 늘 저절로 인간이 바라는 대상인 행복이라는 선을 합한 것을 가리킨다. 『실천이성비판』에서 순수의지의 전 대상이라고 하면 그 두 가지가 결합된 선의 전체(die Totalität)를 가리킨다. 그런데 한편, ‘전체’는 『윤리형이상학 정초』에서 하나와 여럿이 통합되는 범주이다. 그것은 뒤에 보듯이 도덕적 완전성 곧 최상선을 가리킨다. 그것은 도덕행위에 있어서 자연과 자유가 통합되는 것이다. 그러므로 최상선만을 가리켜 전체성이라고 말할 수도 있을 것이다. 최상선과 최고선의 전체성은 뒤에

찾을 수 있다. ‘무엇을 바랄 수 있는가’에서 그 바람은 최고선에 대한 바람이다. 그러니까, 처음에 일단 배제했다가 다시 들어온 ‘바람’과 희망의 차원에서 종교가 발생하는 것이다. 그 최고선도 물론 의지의 자유에 바탕을 둔 최고선이어야 한다. 다시 말하면 자율의 연장선에서 추구되는 최고선이다. 도덕을 조건으로 한다. 그런 점에서 신학에서 말하는 최고선 (summum bonum)으로서의 신과 칸트의 신은 다르다.

사람이 도덕적 선을 바란다는 것을 좀 더 설명해보자. 사람의 마음은 어떤 대상을 의지하고 의욕한다. 그런데, 일상적인 의욕의 대상은 자유로운 의지의 규정근거가 아니다. 일상적으로 인간의 마음은 유익을 바라며, 도덕성을 바라지 않기 때문이다. 행위 결과의 유익에 묶여 있는 마음은 자유롭지 않고, 인간답지도 않다. 인간의 인간다움은 자유의지에 있으며, 그것은 의지가 도덕법칙에 묶여 있을 때 가능하다. 칸트가 말하는 자유는 자연적 인과 관계에 묶여 있지 않는 원인과 결과의 관계를 가리킨다. 사람은 본능적 욕구도 있지만, 도덕법칙에 대한 외경심(die Achtung)도 지니고 있다. 바라던 것을 얻는 것을 만족이라고 하면, 사람은 일상적 만족(die Glückseligkeit)을 바라기도 하지만, 참된 만족(die wahre Zufriedenheit)을 바라기도 한다. 감성적 만족을 포기하고, 이성적 도덕법에 복종할 때 자유로움과 평화의 참된 만족을 얻는다. 자유는 복종에서 온다. 도덕법 자체에 이끌려,<sup>8)</sup> 도덕법을 위해서 행동할 때 자유를 얻고 참된 만족이 있다. 도덕법에 대한 복종은 의무이므로 애써해야하는 것이기도 하지만, 본성에 주어진 의무이므로 우리가 바라는 것이기도 하다. 결국 행위의 도덕성과 부도덕함은 두 가지 바람 중에서 어떤 것을 택하느냐의 문제다. 예사롭고 자연스런 만족을 얻으려고 할 것인가, 아니면 예사롭지 않은 자유를 얻을 것인가. 그 문제다.

한편 도덕적 선에는 선한 행위를 하는 문제가 있고, 선한 사람이 되는 차원이 있다. 사람은, 도덕적 행위를 넘어 도덕적 인간이 되기를 ‘바란다’. 도덕적 존재가 되면, 도덕적 행위는 언제나 자연스럽게 이루어질 것이기 때문이다. 도덕적 존재가 된다는 것은 자유인이 되는 것이다. 그것은 도덕법에 대한 외경심을 넘어 도덕법에 대한 사랑에서 행하는 것이다. 기꺼이 도덕법을 따라 도덕법을 위해 행하는 경지다. 이것 역시 의무이지만, 그 의무는 인간 본성에서 나오는 것이므로, 사람이 바라는 것이기도 하다. 칸트는 그 경지를 의지의 신성성이라고 한다. 거룩한 인간이 되는 것이다. 칸트에게서 자유인이 되는 것은 거룩한 인간이 되는 것이다. 그것은 생의 현실에서 도달할 수 있는 경지는 아니므로, 요청된 자유다. 거룩한 자유인의 경지에서 참 나가 된다고 할 수 있다. 칸트에게서 자유는 인간의 인간됨 곧 인격성을 극진히 실현했을 때 생기는 것이다.<sup>9)</sup> 그 경지를 칸트는 나의 ‘원형’이라는 말로 표현한다. 궁극적 자유는, 의무감에서 도덕을 실행하지 않고, 좋아서 하고 ‘기꺼이’ 할 때 발생하는 것이다.<sup>10)</sup> 다만, 그 경지를 이 세상에서 이룰 수는 없다고 칸트는 본다. 최고선의 실현의 불가능을 말하는 점에서 칸트는 기독교적이다. 그런데 그런 도덕적 완전을 자율 이성이 요청하는 것이요, 부단한 노력의 목표로 삼는다는 점에서, 기독교와 다르다. 칸트가 볼 때 완전한 인간 예수 그리스도는 이미 나의 원형으로 실재하는 것이지, 역사적인 특정한 인물이 꼭 필요한 것은 아니다. 칸트로서는 예수가 중요한 것이 아니라, 인간 원형으로서의 그리스도가 중요하다. 역사적 예수를 그리스도로 믿는 기독교 신앙은, 인간 자신의

서 보듯이 각각 자연과 자유가 조화를 이루는 이율배반을 형성하고, 거기서 칸트의 종교가 발생한다.

8) 마음이 이끌리는 것은 감정인데, 도덕법에 이끌리는 것은 특별한 감정이다. 그것을 칸트는 도덕 감정이라고 했는데, 이성감정이라는 말로 표현할 수도 있을 것이다.

9) 그 점에서 하이데거가 말하는 나의 고유함(Eigentlichkeit)이나 개별성(Individuation)과는 다르다.

10) 『실천이성비판』, 188(O148.V84).

능력에 대한 불신 곧 도덕적 불신앙이 될 수 있다.

사람은 자유인이 되기를 바라며, 자유인이 되는 것은 행복의 조건이다. 자유인을 최상선(das oberste Gut)이라고 하고, 거기에 복까지 더해진 것을 최고선(das höchste Gut)이라고 한다.<sup>11)</sup> 그런데 복의 문제는 나의 의무와 전혀 무관하며 자율적 자유의 영역과 별개의 영역이다. 내가 다다를 목표도 아니고, 다만 도덕성의 결과로 ‘바랄 수 있을 뿐’이다. 그런데 그 바람의 대상은 현실이어야 한다. 그렇지 않으면 도덕적인 전진이 어려워질 것이다. 처음부터 복을 바라지는 않지만, 적어도 당장의 행복을 포기하고 도덕성을 택한 사람은 그 도덕성의 완성을 꿈꾸고 그 완성에 덧붙여지는 선의 전체를 바란다. 도덕적 선과 거기에 합당한 보상으로서의 복 또는 행복이라는 선이 결합되기를 바란다. 두 요소의 결합은, 선하면서 전능한 어떤 존재가 있을 때 가능하게 된다. 그것이 신의 존재다. 신은 도덕성과 복의 결합을 내게 가능하게 해주는 존재로서 요청되는 것이다. 인간의 최상선의 바람이 신의 존재를 믿는 결과를 가져온다. 의로움과 행복이라는 두 낯선 요소<sup>12)</sup>의 결합이 선의 전체성을 이룬다. 순수하기 위해 버렸던 복을 다시 바라는 것은 이율배반인데, 그 이율배반을 넘어 하나로 결합되는 지점에 신의 존재를 생각하게 되는 것이다. 실천 이성인 신이 존재하기를 바라게 되고, 그렇게 믿는다.<sup>13)</sup> 이것이 이성신앙이다.

## 2. 악의 성향과 이율배반

행복은 도덕을 위해서 일단 우리가 바라서는 안 되는 것인데, 도덕성을 조건으로 바랄 수 있다. 도덕적 삶을 위해 희생한 인간에게 복을 줄 수 있는 신의 존재가, 그 바람에서 믿어진다. 그러니까, ‘무엇을 바랄 수 있는가’ 하는 것은, ‘바라서는 안 되는 것을 바랄 수 있다’는 의미가 들어 있다. 원래 도덕적이기 위해 바라서는 안 되는 행복의 문제가 도덕적 완전성을 조건으로 다시 바랄 수 있게 된다. 도덕성의 연장에서 도덕성과 복<sup>14)</sup>의 결합이 이루어져 선의 전체를 이룬다.

그런데 다른 한편으로, ‘무엇을 바랄 수 있는가?’의 물음에는 ‘바랄 수 없는 가운데 바랄 수 있다’는 의미가 들어 있다. 최고선은 바랄 수 없는 가운데 바랄 수 있다. 불가능한 가능성의 문제다. 이것은 도덕적 자기완성의 차원이니, 곧 최상선의 문제다. 도덕적 자기완성을 바랄 수 없는 까닭은 장애물이 있기 때문이다. 그 장애물은 인간의 악의 성향이다. 이 문제는 칸트가 『이성의 한계 안에서의 종교』에서 강조하는 부분이다. 물론 칸트는 『실천 이성비판』의 분석론에서 이미 완전한 자유인이 되는 것이 불가능한 일임을 말한다. 도덕성과 행복이 결합하는 최고선의 문제는 의무와 전혀 별개의 차원이므로 변증론에서 다루지만,

11) 최상선과 최고선은 백종현 교수의 번역을 따른 것이다. 명확하게 구분되는 낱말은 아니다.

12) 도덕성과 행복은 "전혀 다른 두 요소"이다(『실천이성비판』, 242, O203, V112). 그래서 분석론에서는 양립할 수 없는 것으로 얘기되고, 변증론에 가서야 둘의 종합을 다룬다.

13) “나는 신이 존재하고, 이 세계에서의 나의 현존은 자연 연쇄 외에도 순수 의지 세계의 현존이기도 하며, 끝으로 나의 현존은 끝이 없다는 것을 의욕한다.”(『실천이성비판』, 295, O258, V143) 이 때 의욕한다는 것은 ich will이다. 이것은 wollen 동사(원하다, 바라다 등)이다. 신의 존재는 바람의 대상이다. 그런데, 그 바람은 마음먹기 전의 감정이 아니라, 순수의지의 바람이다. 그러므로 바란다는 동사를 쓰지 않고 우리말로 ‘의지한다’ 또는 번역문에서처럼 ‘의욕한다’는 동사를 쓸 수 있을 것이다.

14) 행복 대신에 복이라는 개념도 어울린다. 행복이란 주관적인 자기만족일 수도 있기 때문이다. 복이라는 말이 물질적이고 객관적인 차원의 넉넉함도 의미한다면, 최고선은 의로운 자가 복을 받는다는 의미로 이해할 수 있다. 복이라는 표현을 쓰는 학자로는 한자경 교수도 있다. 그는 “덕에 합당한 복”이라는 표현을 사용한다. 참조. 한자경, 『칸트 철학에의 초대』, 서광사, 2006, 147.

자유인이 되는 문제는 도덕적 의무이기 때문에 분석론에서 다룬다. 인간의 성향으로 볼 때 자유인이 되는 것은 말 그대로 희망사항이다. 바라되, 바라는 게 정말 실현되기를 바랄 수는 없는 것이라는 말이다. “우리는 도덕 법칙을 벗어나도록 자극하는 물리적 원인(자연적 원인)에 근거해 있는 욕구와 경향성들로부터 완전히 자유로울 수는 없다. 그러므로, 그런 단계의 도덕적 마음씨에 결코 이를 수 없다.”<sup>15)</sup> 이미, 도덕적으로 행동하는 것 자체가 쉬운 일이 아니다. 칸트가 말하는 도덕성이란 겉으로 도덕법칙에 맞는 것을 넘어, 그 동기가 순수해야 하기 때문이다. 도덕법칙과 일상적 욕망은 “전혀 다른 원천”(das ganz andere Quellen)을 지니고 있다.<sup>16)</sup> 하나는 나의 감각적 자아에서 나오고, 다른 하나는 예지적 자아에서 나온다. 둘 다 자아가 원천이기는 하지만, 전혀 다르다. 것처럼 도덕적인 행위를 하고 그 때 그 때 자유를 맛보기도 어려운데, 완전히 자유인이 되는 것은 더욱 어려운 일이다.

이런 불가능성의 문제는 『이성의 한계 안에서의 종교』에서 인간 본성의 악함을 고찰하면서 더욱 중요한 문제가 된다. 그리고 거기서 종교적 은총을 요청하는 차원이 새롭게 생긴다. 악의 성향 때문에, 인간은 자기완성을 이룰 수 없다. 그러나 그 차원을 이루어야 한다는 의무가 있다. 칸트는 “하나님을 사랑하고 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라”는 성서의 계명을 도덕법칙에 대한 사랑의 의무로 푼다. 인격적 신이나 사람에 대한 사랑은 명령할 수 없다. 여기서 신은 인간에게 도덕법을 내리는 입법자로서의 신을 가리킨다. 칸트에게서 그런 신은 스스로 자기에게 도덕명령을 내리는 입법적 이성을 유비적으로 표현한 것이다. 행복의 문제와 결합되어서, 이성의 도덕명령은 신의 명령으로 이해된다.<sup>17)</sup> 그러므로 하나님을 사랑하라는 계명은 도덕명령을 사랑하라는 뜻이요, 외경심을 넘어 사랑하는 마음으로 기꺼이 도덕법칙을 따르라는 명령으로 보아야 한다.<sup>18)</sup> 도덕법을 따라야 한다는 의무가 없어지고 기꺼이 도덕법을 사랑하는 마음에서 행하는 것은 도덕적으로 최고의 경지를 가리킨다. 자유인이라고 하는 최상선의 경지다. 그것은, 우리 마음속의 명령이면서 동시에 우리가 바라는 것이다. 할 수 있는 것만 명령하므로 도덕적 자기완성은 가능하다. 그런 점에서 그것은 현실이 아니라는 의미에서의 희망사항이 아니요, 이성의 이념적 현실이다. 무조건적 도덕법칙은 ‘이성 사실’(Faktum der Vernunft)이고, 도덕법에 기꺼이 따르는 완전성은 이념적 ‘현실’(die Realität)이므로<sup>19)</sup> 바랄 수 있는 것이다. 이념의 현실성이야말로, 바랄 수 있는 것이라는 말로 표현하기에 적합한 것이다. 지금의 현실은 아니지만, 장차 이루어질 현실이라는 점에서 바람의 대상이다. 물론 그 현실은 엄숙한 의무와 당위에서 파생된 가능성이 이루는 현실이다.

그러나, 인간의 악의 성향 때문에 그 경지에 도달하는 것은 불가능하다. 그런 점에서는 바랄 수 없다. 결국 할 수 있음과 할 수 없음의 이율배반이 모순을 이룬다. 그 이율배반 때문에 바랄 수 없는 가운데 바라게 된다. 그것이 칸트가 말하는 ‘바랄 수 있는’ 대상이요, 그 과정에서 또 하나의 종교 영역이 생긴다. 이것은 『실천이성비판』의 변증론에서 말하는 이율배반과 다른 이율배반이고, 다른 내용을 지닌 은총의 영역이다. 종교의 영역은 인간의 악의 성향 때문에 생긴다. 이성의 한계, 그것이 종교를 요청한다. 『이성의 한계 안에서의 종교』라는 제목은 두 가지 의미를 지닌다. 하나는 종교를 이성의 한계 안에서만 인정하겠다는 의미이다. 종교의 비신화화요, 종교를 윤리를 바꾸는 작업이다. 그리고 또 하나는,

15) 『실천이성비판』, 189(O149, V84).

16) 『실천이성비판』, 189(O149, V84).

17) 『실천이성비판』, 270(O233, V129).

18) 『실천이성비판』, 187(O148, V83).

19) 『실천이성비판』, 282, 283(O245, 246, V136).

이성의 한계 때문에 종교는 불가피하다는 의미이다.

이성이 종교를 요청한다고 할 수도 있고, 이성의 한계가 종교를 요청한다고 할 수도 있다. 『실천이성비판』 변증론에서는 전자를 강조하고, 『이성의 한계 안에서의 종교』는 후자를 강조한다. 의무 이행을 위해 최선을 다하는 사람에게 다가오는 한계가 있다. 그 한계 앞에서 종교 영역을 바라게 된다. 그러니까, 실천 이성의 노력 끝에 가서야 믿음의 세계가 열리는 점을 보면, 이성이 종교를 요청한다고 할 수 있다. 계시가 아닌 이성의 주도권을 강조하는 셈이다. 그러나 이성이 한계에 부딪혀 믿음이 생기는 점을 강조하면, 종교의 불가피성을 강조하는 셈이다.<sup>20)</sup> 전자를 강조하면 종교는 이성의 연속선상에 있는 것이고, 후자를 강조하면 종교는 이성과 불연속의 세계라고 할 수 있다. ‘무엇을 해야 하는가’와 ‘무엇을 바랄 수 있는가’는 서로 이어지면서도 비약이 있는 연속적 불연속의 차원이라고 할 수 있다. 『실천이성비판』에서는 신을 인격체처럼 보는 기성종교의 신인동형론에 대해 미신의 위험성을 지적한다. 실천에서 생긴 신 ‘개념’이 아닌 교리로 무장한 신의 인격적 ‘표상’은 자칫 도덕적 실천과 무관하고 오히려 실천에 방해가 될 수 있다. 그러나, 『이성의 한계 안에서의 종교』에서는 신인동형론에 따른 기성 종교의 표상이나 교리 그리고 예배와 교회 등이 도덕을 위해 필요할 뿐만 아니라 불가피하다는 점을 강조한다.

그러나 어느 경우든 칸트에게서 종교는 실천 이성의 작품이다. 불연속이라고 해도, 이성만이 자기 한계를 초월한 영역에 대한 믿음을 생산할 수 있다. 처음부터 교리를 믿고 들어가는 종교는 칸트와 무관하다. 그렇게 보면 칸트의 종교는 이성의 연장에서만 생각되는 것이다. 다시 말해 도덕에 의하지 않고 도덕을 위하지 않는 종교는 칸트가 말하려는 종교와 거리가 멀다.

무엇을 해야 하는가의 물음과 무엇을 바랄 수 있는가의 물음을 서로 차원이 다른 것으로 보고 불연속으로 볼 수 있는 까닭은, 앞서 말했듯이 이율배반 때문이다. 이율배반은 자율적 이성에 낳은 요소를 끌어들이는. 자율성이란, 스스로 명령하고 스스로 그 명령을 지킬 수 있는 힘이 이성에 있음을 가리킨다. 그러나 바라서는 안 되는 것을 바랄 수 있게 되고, 바랄 수 없는 가운데 바라게 되는 상황은, 이성 스스로의 힘을 넘어선 차원을 요청한다. 그것은 은총의 차원이다. 이성신앙은, 의무 이행에 최선을 다하는 자율적 이성이 어떤 단계에서 은총의 힘을 믿는 것이다. 그러나, 언제나 은총을 얻을 자격이 먼저 갖추어져야 한다. 도덕적으로 자격이 있는 사람만이 은총을 바랄 수 있다. 그런 점에서 은총은 사변이성의 논리로는 비약이지만, 실천이성에서는 연속선에 있다. 자율의 연장에서만 은총을 말할 수 있다. 자격을 갖추어야 한다는 것은 현재 도덕적으로 완전해야 한다는 것은 아니다. 그러나 적어도 완전성을 위해 노력하는 사람만 바랄 수 있다. 그런 점에서 바람의 문제는 여전히 도덕의 연장에 있다.

두 가지 이율배반이 있다. 그것은 두 가지 전체성(die Totalität)과 관련이 있다. 하나는 앞에서 말한 대로, 도덕성과 복의 결합이다. 도덕적 선과 이득이 되는 선이 결합하여 선의 전체성을 이룬다. 그 문제는 『실천이성비판』 변증론에서 다루고 있다. 분석론에서는 서로 양립할 수 없는 두 요소가 변증론에서 결합되고 바람의 대상이 된다. 그래서 신 존재에 대한 믿음이 생긴다. 신 존재에 대한 믿음은 도덕적 선에 대해 보상해 줄 수 있는 은총의 힘에 대한 믿음이다.<sup>21)</sup> 세상에서는 찾아볼 수 없는 것이므로, 초 감성적인 은총의 힘이

20) 칸트의 종교론은 기독교 쪽의 반발을 산 것은 전자 때문이고, 당시의 계몽주의자들에게 비판을 받은 것은 후자 때문으로 보인다. 참조. Manfred Geier, 『칸트 평전』, 김광명 옮김, 마다스북스, 2004, 385 이하.

다. 다시 말해서 신은 의인에게 복을 줄 힘이 있는 선한 신이다. 신의 전능함은 자의적 힘이 아니라 선한 힘이다. 세상에서는 선하고 의로운 사람에게 고통이 많지만, 신 존재에 대한 믿음으로 선한 사람이 행복을 얻게 될 희망을 가질 수 있다.

또 하나의 이율배반은 도덕적으로 완전한 인간이 될 가능성과 그 불가능성의 이율배반이다. 불가능성의 문제는 『실천이성비판』에서 암시하고 있지만, 불가능성이 가능성과 이율배반을 이룬다는 것을 본격적으로 다루는 것은 『이성의 한계 안에서의 종교』에서이다. 사실 논리적으로 보면, 최상선을 위한 이율배반의 문제가 최고선의 이율배반보다 먼저 다루어져야 한다. 왜냐하면, 최상선이 최고선의 조건이기 때문이다. 그러나 이 문제는 근본악을 본격적으로 다루면서 출현하기 때문에 나중 작품에 등장하는 것이다. 가능성과 불가능성의 이율배반의 통합은 자율적 의지에 그것과 낯선 은총을 끌어들이는 방식으로 이루어진다. 은총은 불가능한 것을 가능하게 만드는 데 이바지 한다. 이미 가능한 이념이 그 가능성을 위해 은총을 끌어들이는다고 할 수도 있다. 어쨌든 자율적 의지에 은총이 들어오는 이유는, 자율적 의지의 한계 때문인데, 그 악의 성향 때문이다.

전체성은 하나와 여럿의 통합의 범주로 이미 『윤리형이상학의 정초』에 나온다. 칸트는 실천명령을 세 가지로 정식화한다.<sup>22)</sup> 첫째는, “준칙들은 마치 그것들이 보편적 자연법칙들 같이 타당해야 하는 것처럼 선택되어야 한다”이다. 이것은 “네 행위의 준칙이 보편법칙 수립의 원리가 되도록 그렇게 행동하라”는 보편법과 동일한 것이다. 이 형식적 정언명령은 보편적인 것으로서 인간이라면 누구나 동일하게 이 하나의 법칙을 수립하고 지니고 있다. 모든 상황에는 이 법칙이 적용될 것이다. 둘째는, 위에서 말한 하나의 보편적 정언명령이 구체적으로 여러 상황에 적용되었을 때, 그 내용을 설명하는 것이다. 다시 말해서 형식적 명령에 내용을 부여해 본 것이다. 칸트는 자신의 행위 준칙이 보편법칙이 되도록 준칙을 정할 수 있는 주체적 인간이야말로 수단이 아닌 목적이 된다고 본다. 다시 말해서 보편법칙의 제정 주체로서 사람은 그 자체로 목적이다. 그러므로 둘째의 정식은 ‘이성적 존재자는, 그것의 본성상 목적으로서, 그러니까 목적 자체로서, 모든 준칙에 대해 한낱 상대적이고 자의적인 목적들을 제한하는 조건이 되어야만 한다.’고 말한다. 이것은 “네가 너 자신의 인격에서나 다른 모든 사람의 인격에서 인간(성)을 항상 목적으로 대하고, 결코 한낱 수단으로 대하지 않도록, 그렇게 행동하라”는 규정과 같은 것이다. 셋째, 모든 준칙의 완벽한 규정을 말한다. 그것은 ‘모든 준칙은 자신의 법칙 수립에 의해 자연의 나라로서의 목적들이 가능한 나라와 조화로워야 한다’이다. 이것은 ‘개개의 이성 존재자는, 마치 그가 그의 준칙들을 통해 항상 목적들의 보편적인 나라에서 법칙 수립적 성원인 것처럼 그렇게 행위해야 한다’<sup>23)</sup>는 말과 같은 말이다. 이 세 번째 준칙은 도덕적인 개인들이 이루는 완벽한 도덕적 공동체를 겨냥한 것이다.<sup>24)</sup> 기독교에서는 완벽하게 도덕적인 공동체를 하나님의 나라라고 했지만<sup>25)</sup> 칸트는 목적의 나라라고 했다. 모든 사람들이 수단이 아닌 목적으로 대우받는다는 점에서 그런 명칭을 붙인 것이다.

그런데, 칸트는 이 세 형식의 규범이 하나와 여럿 그리고 전체성의 범주를 따라 진

21) 리코르르는 행복을 보장하는 신에 대한 믿음을 은총에 대한 믿음이라고 본다. P.Ricoeur, 『해석의 갈등』, 양명수 역, 한길사, 2012, 465.

22) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, 백종현 역, 아카넷, 2005, 161-162(B80, IV437).

23) 『윤리형이상학 정초』, 165, B83, IV438.

24) 참조. 임혁재, 『칸트의 철학』, 철학과 현실사, 2006, 284, 285.

25) 아우구스티누스는 하나님의 나라를, 명령과 복종이 없이 “하느님 안에서 서로 향유하는, 더없이 질서 있고, 더없이 화합하는 사회적 결속”이라고 했다. Augustinus, 『신국론』, 성염 역, 분도출판사, 2004, 19권, 13절, 2193.



행된다고 한다.<sup>26)</sup> 여기서 ‘하나’라는 범주는 의지의 형식(보편적 의지)을 가리키고, 여럿이라는 범주는 하나의 보편법을 적용할 대상(Objekt)의 여럿, 즉 목적으로서의 개인들의 여럿이다. 하나의 보편법을 가지고 여러 상황에서 여러 사람을 목적으로 대우해야 한다. 그리고 전체성 범주는 그런 목적들의 모두 또는 전체다. 이것은 그 어떤 사람에게도 하나의 보편법을 똑같이 그대로 적용함을 가리킨다고 할 수 있다. 이것은 하나로서 여럿을 관통하는 것이다. 각 개인에게 이 일이 이루어지면 목적들의 나라는 저절로 이루어진다. 왜냐하면 모든 상황을 하나의 보편법에 따라 관통하는 것 자체가 스스로를 목적으로 대우하고, 다른 사람을 목적으로 대우하는 것이기 때문이다. 그러니까 목적들의 나라의 법칙 수립의 성원으로서 생각하고 준칙을 마련해야 한다는 말은, 다른 사람은 어떻든 간에 자기 자신은,<sup>27)</sup> 모든 사람이 보편법에 따를 것으로 보고, 그렇게 해서 이루어질 수 있는 목적의 나라(가능한 목적들의 나라)의 구성원으로 준칙을 마련하고, 하나의 보편법으로 여럿을 관통하라는 말이다. 이처럼 ‘나라’의 문제를 들고 나온 것은 윤리적 공동체 안에서만 한 개인은 완전한 도덕성에 도달할 수 있다는 생각 때문이다.<sup>28)</sup> 자유의 나라 안에서만 한 개인은 자유의 완성을 이룰 수 있다. 그런데, 준칙이 ‘자연의 나라로서의 목적들이 가능한 나라와 조화를 이룬다’는 말<sup>29)</sup>은 하나로 여럿을 관통하는 것이 저절로 자연스럽게 이루어지는 것을 가리킨다.<sup>30)</sup> 그런 면에서 자연과 자유의 통일이다.

그러므로, 『윤리형이상학의 정초』에서 전체성 범주로 완벽한 규정이라고 말한 것은, 도덕적 완벽성의 이념을 가리킨 것으로 보인다. 완벽한 규정이란 그런 도덕적 완전성이라고 하는 이념에 맞추어 행위하도록 한 규정인 것이다. 하나에서 여럿으로 가는 것은 개별적 도덕 행위를 가리키고, 하나와 여럿이 통합되어 전체가 되는 것은 도덕적 존재가 되는 것이다. 하나로 여럿을 저절로 관통하는 것은 『실천이성비판』에서 말하는 의지의 신성성과 같다. 목적의 나라라고 하는 이념은 개인의 의지의 신성성이라는 이념을 염두에 둔 것이다. 그러므로 전체성 문제는 도덕성과 행복의 통합 이전에 최상선의 차원에서 먼저 제기되고 있다. 그러나 『윤리형이상학의 정초』에서는 자유로운 의지만이 윤리의 기초라는 데 초점을 맞추고 있기 때문에, 도덕적 완전성이라는 이념에 이르는 과정에서 발생하는 이율배반은 다루지 않고 있는 것이다. 이 문제는 근본악을 본격적으로 다루면서 제기된다.

칸트는 『이성의 한계 안에서의 종교』에서 인간의 본성이 악하다고 할 만큼 부패해 있다고 본다. 그것을 악의 성향이라고 부른다. 인간은 악의 성향을 타고 나는데, 그러나 그런 악의 성향이 생긴 것을 자기의 책임으로 보아야 한다. 타고난다는 말과, 자기 책임이라는 것은 서로 모순이다. 그러나 이것은 한편으로, 자유를 사용할 때 늘 따라붙는 악한 성향을 타고났다고 표현한 것이다. 오늘날 과학에 의하면 인간의 악의 성향은 자연선택의 오랜

26) 『윤리형이상학 정초』, 162(B80, IV437).

27) 참조. 『윤리형이상학 정초』, 166(B84, IV438). “다른 모든 이성적 존재자도 마찬가지로 그 준칙에 충실할 것이라고 기대할 수 없다.”

28) 참조. I. Kant, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 신옥희 역, 이화여자대학교출판부, 1984, 120-121. 이것도 기독교적인 영향이다. 기독교 신학에서는 늘 하나님의 나라를 말한다. 한 개인의 구원을 나라와 연관시켜 말한다. 윤리적 공동체 속에서만 한 개인은 윤리적으로 살 수 있다. 한 개인의 윤리적 자기완성의 노력은 공동체의 도덕성 곧 목적의 나라가 이루어질 것을 기대하면서 이루어지는 것이다. 적어도 생각 속에서는 공동체의 완성과 개인의 자기완성은 동시에 발생하는 것이다.

29) 이 구절은 다음과 같이 번역할 수도 있다. ‘모든 준칙은 자신의 법칙 수립에 의해, 가능한 목적들의 나라와 조화롭게 되어야 하되, 자연의 나라와 조화를 이루듯 해야 한다.’

30) 양의 범주인 전체성은 하나와 여럿의 통합으로서, 여럿이 하나처럼 되는 것이다. 그러므로 실천적 각도에서 보면, 여러 상황을 하나의 원리로 관통하는 것(一以貫之)을 가리킨다.

세월동안 형성되어 하나의 처세술로서 유전자를 통해 전달된 것이라고 할지 모른다. 그러나 칸트는 인간이 순수한 도덕성을 실현할 수 있다고 보기 때문에, 그런 악의 성향도 인간 개인의 책임이라고 본다. 그래야 언젠가는 악의 성향을 없애고, 저절로 순수한 선을 행할 수 있는 도덕적 완전성을 이루기를 바랄 수 있기 때문이다. 한편으로는 타고났다는 말을 통해 악의 성향을 근절할 수 없음을 말한다. 그러나, 다른 한편으로는 여전히 인간은 자유로워서 악의 성향을 이기고 순수한 도덕적 행위를 할 수 있을 뿐만 아니라, 언젠가는 부단한 노력을 통해 악의 성향을 뿌리 뽑아서 도덕적으로 신성한 자유인이 되기를 바랄 수 있다. 뿌리 깊은 악의 성향에도 불구하고, 그런 도덕적 완전성을 바랄 수 있는 것은, 다 선한 인간이 되어야 한다는 것이 인간에게 의무로서 주어져 있기 때문이다. 의무이기 때문에 할 수 있는 것이다. 그러나 그 할 수 있음은 할 수 없음에 의해 제약된다. 근절할 수 없는 악의 성향 때문이다.

여기서 칸트는 할 수 있음과 할 수 없음의 이율배반을 말한다.<sup>31)</sup> 이것은 교리적으로는 속죄의 은총과 관련이 있다. 인간은 아무리 노력해도 악의 성향을 제거할 수는 없다. 그것은 타고났다고 말할 정도로 뿌리 깊게 박혀 있기 때문이다. 그러나 심성의 전환을 통해 새로운 인간이 되려고 노력하며 선업을 쌓는 인간은 악의 성향을 제거하고 자유인이 될 수 있는 희망을 가질 수 있다. 그런데, 그런 노력을 계속하려면 지금 나의 부족함을 용서받아야 한다. 최선을 다하지만 여전히 악을 저지르는 데, 거기에 좌절하면 도덕적 완전성을 향한 부단한 노력을 할 수 없다. 이념의 현실성을 실현해야 하는 의무에 충실할 수가 없다. 그러므로 인간의 무능함을 보충해 줄 존재에 대한 믿음이 필요하다.<sup>32)</sup> 이 보충은 전진할 힘을 보충한다기보다는, 부단한 전진이 죄에 대한 절망으로 끊어지지 않게 이어주는 정도의 것이라고 할 수 있다. 죄를 용서받는 은총이다. 또는 내 대신 누가 죄 값을 치르고, 나는 죄 값을 치르는데 매달리지 않고 앞으로 전진할 수 있게 된다는 점에서, 대속의 은총이라고 할 수 있다. 그러므로 이것은 자발성에 모순되는 측면이 있다.<sup>33)</sup> 자력구원과 타력 구원의 이율배반이라고도 할 수 있다.<sup>34)</sup> 알고 보면, 이 이율배반은 악의 성향을 타고났다고 하면서도, 악의 성향이 생기게 된 것에 대해 그 사람 개인에게 책임이 있다고 말하는 모순에서 유래한 것이다.

그러나 도덕적 의무를 다하기 위해서 자율과 은총이 통합되어야 한다. 이율배반의 통합이다. 은총이 없으면 자율적 노력의 지속이 불가능하다.<sup>35)</sup> 그러므로 최상선이라는 전체성은, 선의 소질에 근거를 둔 ‘할 수 있음’과 악의 성향에 근거를 둔 ‘할 수 없음’의 이율배반의 통합을 거쳐 바라게 된다. 먼저 자율과 모순되는 속죄의 은총을 바랄 수 있고, 그 다음에 최상선이라는 전체성을 바랄 수 있다. 그리고 그 다음에 최상선과 행복의 결합이라는 최고선의 실현을 바랄 수 있다. 그 바람의 현실성 때문에 신의 존재를 믿게 된다. 속죄의 은총은, 선에 대한 보상의 은총과 함께 칸트가 말하는 종교의 핵심을 이룬다. 후자는 명령하고 심판하여 보상하는 신 존재의 개념을 창출하고, 전자는 명령하고 동시에 용서하는 신

31) 『이성의 한계 안에서의 종교』, 151. 스스로 선한 행위에 의해 신(명령자)의 마음에 들게 할 수 있다는 믿음과, 누군가가 죄책의 대가를 대신 지불하지 않으면 신과 화해할 수 없다는 믿음의 이율배반이다.

32) 『이성의 한계 안에서의 종교』, 185. 김영태 교수도 이런 식의 해석을 하고 있다. 참조. 김영태, 『도덕신학과 도덕신앙 -칸트 종교철학의 실제』, 전남대학교 출판부, 2006, 112

33) 『이성의 한계 안에서의 종교』, 188

34) 기독교에서는 속죄 자체를 중시한다. 그리스도에 의한 대속은 죄인으로 하여금 의롭게 여김 받게 함으로 구원을 이룬다. 그러나 칸트는 기독교식으로 말하자면 속죄보다 성화가 더 중요하다. 속죄는 성화를 위한 수단에 불과하다.

35) 『이성의 한계 안에서의 종교』, 85-86, 181-182 참조

존재의 개념을 창출한다. 기독교 신학에서 전자는 성부요, 후자는 성자 곧 그리스도를 가리킨다. 성자는 의무완성의 원형으로서 자기를 따르도록 명령하고, 동시에 대속자로서 의무위반을 용서한다. 그렇게 해서 의무를 다하도록 이끈다.

그런데, 칸트에게서 할 수 없음과 할 수 있음이 대등하게 대립하는 것은 아니다. 할 수 있는 것을 최대한도로 한 사람만이 할 수 없음을 말할 수 있다. 인간은 악의 성향에도 불구하고 근원적으로는 선의 소질을 가지고 있다. 악의 성향이 뿌리 깊다고 해도 선의 소질이 더 근원적이다. 그러므로 도덕적으로 순수한 심성이라는 이념을 실현하는 것은 언젠가는 가능한 일로 남아야 한다. 그래서 바랄 수 있는 것이다. 그리고 그 가능성을 향해, 비록 이 땅에서 그 실현을 보지 못한다 해도, 최선을 다해 선한 행실을 하는 사람만이 부족함을 보충할 어떤 배려를 바라고 믿을 수 있다. 그러므로, 속죄에 대한 이성 신앙은 이론적인 것이 아니라 실천적인 것이다. 교리로 믿고 들어가는 것이 아니라 실천 속에서 생기는 믿음이다.

알고 보면 그것은, 최선을 다한 이성이 스스로 자기를 용서하는 것이다.<sup>36)</sup> 종교에서 말하는 인간에 대한 신의 사랑은 “이성을 통해 이미 확보된”<sup>37)</sup> 것이다. 다른 대속자가 있어 대신 죄 값을 치른다는 것은 자율과 정면으로 모순되기 때문이다. 최선을 다한 이성이 스스로를 용서하는 것은 이념의 실현을 위한 현실적 대안이기도 하다. 중요한 것은 죄 값을 모두 치르는 것보다는 도덕적 완전성을 향한 전진이기 때문이다. 그러므로 속죄 신앙은 실천 이성의 종속물이요, 그런 점에서 자율과 은총의 이율배반은 “단지 외양일 뿐이다.”<sup>38)</sup> 도덕성과 행복의 이율배반에 비해, 자력구원과 타력구원의 이율배반은 약한 이율배반이다. 그러나 어쨌든 칸트의 종교에서 중요한 부분을 차지하는 속죄의 은총의 문제가, 그 이율배반의 통합에서 발생한다. 칸트는 그리스도를 우리의 원형 곧 의무완성의 상징으로 보기도 하고, 대속(代贖)의 상징으로 보기도 하는데, 대속은 원형에 종속되어 있다. 도달할 이념으로서의 원형에 대한 믿음이 대속의 믿음을 낳는다. 원형이라는 도덕 이념이 우리에게 명령을 내리지만 동시에 용서하기도 하는 것이다.

### 3. 도덕과 종교의 관계

앞에서 말한 것을 정리해 보자.

종교가 도덕의지에 관여하는 방식은, 의지의 규정근거가 되는 것은 아니다. 무엇이 도덕 행위를 하게 하는가? 도덕법 자체다. 도덕 명령 자체가 행위의 작용인 곧 동기가 된다.<sup>39)</sup> 도덕법이 경외심을 불러일으켜 행위를 낳을 때, 순수한 도덕이 탄생한다. 도덕명령은 그 자체로 우리를 움직일 수 있는 힘이 있다. 도덕법은 이성의 법이요, 도덕명령은 이성의 명령이므로, 결국 도덕명령의 힘이란 이성의 힘을 가리킨다. 칸트는 계몽주의자로서 이성의 힘을 믿는다. 그리고 동시에 이성의 한계를 말하며 종교를 말한다. 그러나 그 때의 종교는 이성의 힘의 끝에서 열리는 것이지, 인간 이성 밖의 어떤 힘이 아니다.

기독교에서는 신이 인간의 마음을 움직인다고 한다. 그러므로 도덕은 신에 대한 신

36) 신옥희 교수는 “도덕적 인격의 내면적인 자기긍정”이라고 표현한다. 신옥희, 「칸트에 있어서 근본악과 신」 282. 칸트의 책 『이성의 한계 안에서의 종교』의 번역본 부록에 실려 있다.

37) 『이성의 한계 안에서의 종교』, 156.

38) 『이성의 한계 안에서의 종교』, 156.

39) 칸트가 말하는 동기는 전통적인 형이상학의 용어로 말하면 작용인 또는 운동인이다. 『실천이성비판』, 206, (O167).

양의 효과다. 신학에서 말하는 운동인 또는 작용인으로서의 신은 우주의 운행자일 뿐 아니라, 도덕의 주재자로서의 역할이 크다. 도덕적 선은 신이 인간의 이성을 움직여 탄생한다. 그 신은 도덕성과 전능함을 겸비한 존재로 먼저 인간의 목적인(目的因, causa finalis)이 된다. 목적인이란 사는 까닭이고, 바라보는 희망의 대상이다. 목적인인 신이 친히 작용인이 될 때, 인간은 순수하게 선한 행위를 할 수 있다.<sup>40)</sup> 목적이 그리로 향할 힘까지 준다는 점에서 칸트는 기독교와 같다.<sup>41)</sup> 그러나 칸트의 목적인은 인간 내면의 이성의 이념인 반면에 기독교에서 목적인은 살아 있는 신이다. 그러므로 내 의지가 아니라 신의 의지대로 할 때 선하게 된다. “내 뜻대로 마옵시고 주의 뜻대로 하소서.” 그러므로 도덕 행위의 동기는 신이며, 신에 대한 신앙이다. 도덕법에 대한 경외심이 아니라, 신에 대한 경외심에서 선을 행할 수 있다.

그러나, 칸트가 볼 때 종교적 믿음에서 도덕적 행실의 힘을 얻는 것은 인간성에 대한 배반이다. 칸트에게서 인간의 목적은 도덕적 완전성을 실현하는 데 있다. 행복은 도덕적 완전성을 조건으로 거기에 더하여 바랄 수 있는 것이다.<sup>42)</sup> 그리고 신의 존재는 그런 선의 전체성을 위해 요청되는 것뿐이다. 신의 존재에 대한 신앙은 도덕의 효과다. 도덕 행위의 동기는 도덕적 완전성을 실현해야 하는 의무에서 비롯된다. 그러므로 기독교에서 말하는 것처럼 도덕을 신앙의 효과로 보는 것은 도덕에 대한 불신앙이다. 그리고 인간성에 대한 불신앙이다. 신의 은총에 대한 믿음은 인간성에 대한 믿음에서 파생된 것이어야 한다.

칸트는 참 종교를 말한다. 그 신앙의 내용은 객관적으로 전달할 수 있는 것이 아니라, 도덕을 실천하는 자에게 펼쳐지는 주관적 희망일 뿐이다. 주관적이므로 이론적으로는 실재성을 입증할 수 없으나, 실천의 차원에서는 실재성을 갖는다. 신의 은총은 순수한 도덕성을 이루기 위해 최선을 다하는 자에게는 확실하다. 그런 사람에게만 확실하다는 점에서 비밀이요, ‘거룩한 비밀’이다.<sup>43)</sup> 그러므로 종교는 도덕에 기초해 있고, 도덕적으로 해석되어야 한다. 은총에 대한 신앙은 도덕적 의무 이행을 위한 자율적 노력의 지속이 가능하게 하는 도덕적 세계 지배자의 보충과 보상의 힘에 대한 신앙으로서, 그런 은총은 도덕적 이념의 실현을 향한 부단한 전진을 위한 조건 또는 전제가 되는 것이다. 조건이라고 해서, 실천행위보다 먼저 오는 것은 아니다. 의무를 이행할 책임의 근거는 도덕법칙과 도덕적 이념일 뿐이지만, 순수한 도덕적 의무를 다하는 자에게, 그 실천을 ‘지속’할 수 있도록 돕는 은총의 세계가 열리는 것이다.<sup>44)</sup>

40) 아퀴나스에게서 신은 먼저 목적인이다. 세상은 그 존재하는 목적이 존재보다 앞선다. 목적인이 먼저고 그 다음에 작용인이다. 다시 말해서 세상의 존재 목적이 세상을 움직인다. “목적이 움직여준다.” 이것은 우주론에 해당하는 얘기이기도 하지만, 무엇보다도 도덕론에 관한 얘기다. Thomas Aquinas, 『신학대전 1』, 정의체 역성 바오로 출판사, 1989, Part1, Question 5, article 2, 99.

41) 칸트는 이념이라는 목적이 의지의 규정근거 곧 동기가 됨을 말하고 있다. 그러니까 도덕 행위의 동기는 도덕법에 대한 의무라고 할 수도 있고, 도덕성의 전진을 이어나가도록 이끄는 완전성에 대한 의무라고 할 수도 있다.

42) “먼저 그의 나라와 그의 의를 구하라, 그리하면 모든 걸 더하시리라.”(마태복음 6장 33절)

43) 『이성의 한계 안에서의 종교』, 180 이하.

44) 칸트가 말하는 신의 존재가 도덕적 실존을 결단하는 사람에게만 분명하다고 하는 주장(Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, 1979)과, 그런 결단이 없어도 도덕적 능력이 있는 모든 존재에게 타당하다는 주장이 맞서 있다(참조. Otfried Höffe, 『임마누엘 칸트』, 이상현 옮김, 문예출판사, 1997, 294) 내게는 바이셰델의 말이 더 타당해 보인다. 실천적 결단과 의무 이행이 없는 신의 존재는 칸트에게 없기 때문이다. 그런데, 실천이 없어도 누구나 도덕적 이념의 요구를 느끼게 마련이고, 그때 그 이념의 실현가능성을 위해 신의 존재를 떠올릴 수도 있을 것이다. 결단은 없이 생각 속에서 말이다(참조. 위의 책, 296). 그렇다면 회피의 말도 일리가 있어 보인다. 그러나 결단 없이는 신 존재에 대한 확신과 믿음에 이를 수는 없어 보인다. 칸트가 말하는 신 존재 인식은 확신과 믿음으로서의 인식인데, 그것은 실천에서 나오는 것이다.

도덕행위의 지속이란 『실천이성비판』에서는 도덕법칙과 의지의 통일을 향한 부단한 전진을 가리킨다.<sup>45)</sup> 또는 최고선을 촉진하는 것<sup>46)</sup>을 가리킨다. 이 지속의 문제는 도덕행위에서 도덕적 삶으로 옮겨가는 것을 가리키며, 『이성의 한계 안에서의 종교』에서는 ‘심성의 전환’ 또는 새사람으로 ‘거듭남’으로 표현된다. 심성의 전환이란 욕구의 방향이 감성적 쾌락에서 도덕법칙으로 바뀐 것을 가리키고, 거듭남이란 삶의 목적이 일시적 선이 아니라 최고선으로 바뀐 것을 가리킨다. 바라보고 사는 것이 달라져서, 도덕 법칙의 신하가 되어, 쾌락의 종이 아니라 도덕명령의 종으로 사는 것을 가리킨다. 그런 점에서 성서의 로마서에서 바울이 말하는 ‘의의 종’이 되는 것과 같으나, ‘주의 종’이 되는 것은 아니다.

은총이 없으면 도덕법에 대한 복종이라는 자율적 실천의 ‘지속’이 불가능하다는 점에서, 종교적 믿음은 실천의 조건이요, 전제라고 하는 것이다. 그것은 실천의 힘을 밖에서 끌어들이는 것과 무관하다. 보충하거나 조건이 되는 것은 실천의 동기가 되는 것과 다르다. 힘은 여전히 의무에서 나온다. 그러나, 그 힘이 의무에서 나오도록 도와주는 것이 보충과 보상의 은총에 대한 희망과 믿음이다. 보충은 여정의 중간에서 힘을 보태주는 것이고, 보상은 마지막에 노력에 대한 인과응보의 상급인 것이다. 칸트의 이성 종교에서는 돕거나 상을 주는 신만 있지, 지옥에 보내는 신은 없다.<sup>47)</sup> 은총에 대한 믿음만 있지, 형벌에 대한 믿음은 없다. 그리고 그 은총에 대한 믿음은 일종의 이해이다. 신의 실재를 알게 되는데, 물론 그것은 이론적 앎이 아니다. “실천적 의도에서의 요구에 대한 이해 가능성”<sup>48)</sup>이 믿음이다. 자유와 행복의 조화를 위한 필연적 조건에 대한 믿음이다. 그것은 인격적이고 실존적인 믿음이 아니고, 주관적 확신으로서, 그래서 객관적인 지식이 아니다. 다만 선을 이루기 원하는 실천의지에서 신의 존재에 대한 앎이 파생되는 것이다. 그런 앎을 믿음이라고 한다.<sup>49)</sup> 그런 점에서 이성적 믿음이다. 도덕적으로 살고자 하는 사람에게 신은 있어야 하므로 있다.<sup>50)</sup>

그러므로, 칸트가 말하는 믿음은 신과의 인격적 관계를 말하는 기독교의 믿음과 다르다. 기독교는 아우구스티누스 이래로 신에 관한 믿음을 세 가지로 나누었다.<sup>51)</sup> 첫째는 크레데레 데움(credere deum)이다. 이것은 신이 존재한다는 것을 믿는 것이다. 멜랑히톤(Melanchton)은 이 믿음을 노티치아(notitia) 곧 앎이라고 했다. 다시 말해서 이 믿음은, 신이 존재하는 것을 안다는 뜻에서의 믿음이다. 칸트가 말하는 믿음은 이 믿음에 해당한다. 그것도 토마스 아퀴나스의 자연신학적인 사변적 앎이 아니라, 실천이성의 앎이다. 둘째는 크레데레 데오(credere deo)이다. 이것은 신에 대한 증언을 믿고 받아들이는 것이다. 성서나 교회의 권위에 동의하고 받아들이는 것이다. 멜랑히톤은 이 믿음을 아센수스(assensus) 곧 동의라고 했다. 신과 개인적이고 인격적인 관계에 들어가기 보다는 신을 가리키는 수단의 권위를 믿는 것이다. 셋째는 크레데레 인 데움(credere in deum)이다. 이것은 하나님과 인격적인 관계에 들어가 하나님을 신뢰하는 것이다. 멜랑히톤은 이런 믿음을 피두치아

45) 『실천이성비판』, 258-261. ‘지속’ ‘전진’이란 말을 사용한다.

46) 『실천이성비판』, 264에서는 촉진이란 말을 쓴다.

47) 참조. Otfried Höffe, 『임마누엘 칸트』, 297.

48) 『실천이성비판』, 264(O227, V126).

49) 실천적 앎, 믿음, 희망, 확신, 이런 용어들이 모두 같은 계열이다.

50) 이것은 이른바 선험적 연역으로서, 『순수이성비판』, 933, 934(A 806, B 834) 참조. 도덕적 이성신앙의 내용이 “존재하고 있는 것에 대한 게 아니고 존재해야 할 것에 대한 개념에 대한”(nicht von dem, was ist, aber den Begriff dessen, was sein soll) 것이라는 말도 그런 뜻이다. 참조. Reiner Wimmer, *Kants kiritische Religionsphilosophie*(Berlin, 1990), 173, 174. 이진오, 「칸트의 비판적 초월철학에 있어서 이성종교와 기독교」, 『칸트 연구』, 15집, 한국칸트철학회, 2005, 426에서 재인용.

51) 참조. H.G. Pöhlmann, 『교의학』, 이신건 옮김, 신앙과 지성사, 2012, 121-124.

(fiducia)라고 했다. 실존적 신앙이다.

가톨릭은 두 번째 형태의 객관화된 신앙에 가깝다. 개신교는 세 번째 형태의 실존적이고 주관적인 신앙을 강조하는 편이다. 칸트가 말하는 이성신앙은 종교 개혁의 영향을 받아 주관적 신앙이라고 할 수 있는데,<sup>52)</sup> 신을 인격적으로 받아들이는 것이 아니라, 도덕의 측면에서 신의 존재를 믿지 않을 수 없게 되는 것이다. 그런 점에서 첫 번째 믿음에 해당한다.

은총에 대한 희망으로서의 신앙은 순수한 의지를 오염시키는 것이 아니라, 순수한 의지만이 낳을 수 있는 신앙이다. 순수한 의지가 계속 순수하기 위해 요청하는 것이 신의 존재다. “하늘은 스스로 돕는 자를 돕는다”고 하는 격언은 칸트의 도덕 종교에 딱 들어맞는 말이다. 도덕적으로 순수하기 위해 먼저 스스로 노력해야 하고, 그런 자율적 노력의 연장선에서 하늘의 도움을 바랄 수 있는 것이다. 그런 점에서 칸트의 종교는 인간의 도덕적 자기 완성과만 관련이 있는 것이며, 윤리와 무관하게 복과 행복을 추구하는 종교와는 관련이 없다. 종교는 도덕적 실천에 도움을 주어야 할 뿐 아니라, 도덕을 위해 있고, 도덕에 기반을 두고 있다. 앞에서 말한 대로, 도덕에 의한, 도덕을 위한 그리고 도덕의 종교다. 순수한 의지를 위한 종교야 말로, 순수한 종교다.

기독교는, 기독교 교리에 대한 믿음이 도덕에 도움을 준다는 것을 설득하려고 했다. 기독교 신앙의 가장 핵심적인 것은 “믿음으로 말미암아 은총으로 의롭게 여겨짐”(justification through the faith by the grace)이다. 사도 바울이 말한 이 교리는 결과적으로 ‘성화’(sanctification)를 추구하게 된다. ‘성화’란 아우구스티누스의 언어로 말하면, ‘죄지을 수 없는 자유’(non posse peccare)를 가리킨다. 이것은 악의 성향이 완전히 제거되어 어떤 유혹도 받지 않고 한 마음으로 선을 행하는 상태다. 즉 완전한 자유인이 되는 경지 곧 최상선을 가리킨다. 칸트가 말한 ‘의지의 신성함’과 같고, 요청된 자유에 해당하는 경지이다. 그런데 기독교에서 성화는 은총으로 그 실존이 긍정된 자의 연장에서 펼쳐지는 일이다. 은총의 연장에서 윤리적 자기완성이 펼쳐진다. 칸트와 달리 기독교는 자격이 없는 죄인이 은총으로 자유를 얻는다고 본다. 도덕적 자기완성을 향한 여정도 신이 주도한다. 사람은 신의 역사에 참여하면 된다. 성화의 단계에서 기독교는 목적의 나라 대신에 하나님의 나라를 말한다. 하나님의 나라는 하나님이 통치하는 나라요, 하나님이 이루어가는 나라다. 어디까지나 그 나라를 이루는 주도권이 인격적인 신에 있다. 이런 기독교의 신앙은 인간의 악을 칸트보다 더 심각하게 보는 인간관과 연관되어 있다.

그러나 칸트가 볼 때는 은총을 구할 자격이 먼저 갖추어져야 한다. 기독교는 자격 없는 죄인에 대한 은총을 말하고, 그 이후에 성화를 말하지만, 칸트는 성화를 위해 최선을 다한 사람만 기대할 수 있는 은총을 말한다. 선한 행위가 신의 속죄에 앞서야 한다. 그렇게 되면 신의 속죄는 이성 자신의 자신에 대한 용서가 된다. 자기가 죄인된 자신을 스스로 받아들이는 것이다. 도덕적으로 최선을 다하는 자신의 흠결을 수용하는 것이다. 칸트에게서 하나님의 나라란 일차적으로 목적의 나라이다. 그러므로 그것은 신이 주도하는 신앙적 현실이 아니라, 개인들이 주도하여 이루어야 하는 이념적 현실이다. 물론 하나님의 나라는 실천 이성의 요청으로서, 최고선의 두 번째 요소 곧 행복의 문제까지도 해결하는 개념이라는 점에서 도덕을 위해서도 유용하지만 말이다.<sup>53)</sup>

52) 루터파 경건주의의 영향에 대해서는 참조. 김영태, 「칸트의 도덕 종교론에 대한 신학적 고찰」, 『칸트연구』 15집, 한국칸트학회, 2005, 38-45.

53) 『실천이성비판』, 269(O232, V128).

칸트는 모든 기독교의 교리를 도덕적으로 해석했다. 종교가 도덕을 위한 수단임을 보이기 위해서다. 『이성의 한계 안에서의 종교』에서, 선악과를 따먹은 아담신화, 사탄에 관한 얘기, 원죄론의 문제, 기독교론, 삼위일체, 속죄론, 교회론, 성직자론, 하나님 나라의 문제 등을 모두 도덕적으로 해석했다. 아담 신화는, 타락했지만 본래는 선한 인간성을 표상한 얘기로 해석했다. 원죄론은 조상의 죄가 유전된 것이 아니라, 뿌리 깊은 악의 성향으로 보았고, 그런 성향이 생긴 것은 조상 탓이 아니라 자기 탓이라고 보았다. 전적인 타락은 물론 부인한다. 사탄에 대해서는 악의 성향이라고 하는 내면의 적과 싸워야 하는 도덕 주체가 그 적을 분명하게 드러내기 위해 인격적 용어를 사용한 것으로 보았다. 그리스도는, 우리가 도달할 이념적 원형을 제시한 것으로 해석했다. 다시 말해서 의무를 완성한 상징으로 보았다. 속죄론은, 최선을 다하는 이성의 자기 용납으로 해석했다. 보이는 교회는 보이지 않는 교회를 위한 것으로, 목적의 나라를 향해 애쓰는 사람들이 모인 윤리적 공동체로 보았다.

#### 4. 나가는 말

칸트가 기독교를 긍정적으로 본 것은, 예배 행위보다 속마음을 중시한 복음서의 가르침 때문이다. 속마음의 문제야 말로 칸트가 중시하는 동기의 문제이다. 그는 기독교의 교리에서 윤리적 의미를 찾아내었다. 그렇게 해서 종교를 윤리로 바꾸고, 신학을 종교 철학으로 바꾸었다.<sup>54)</sup> 그런데, 칸트의 종교 철학은 여러 가지 면에서 기독교의 영향을 받았다. 그의 근본악 이론은 기독교의 원죄론 영향을 받았고, 그의 자유의 왕국론은 기독교의 하나님의 나라 교리의 영향을 받았다. 그런 교리들이 있었기 때문에 칸트가 나왔다고 할 수 있을 정도다. 실제로 칸트는 기독교의 교리아말로 자신이 말하고자 하는 이성 종교에 딱 들어맞는다고 말한다. 그리고 그는 기독교의 교리와 표상언어가 도덕을 위해 불가피하다고까지 말한다.<sup>55)</sup>

순수도덕은 예지의 세계에 속하는 데, 그것은 경험적 인식을 넘어선 초 감성적 세계이다. 그러므로 도덕 신앙의 세계는 실천하는 개인들만 아는 세계다. 객관적인 사변 인식을 확장할 수 있는 세계가 아니다. 그런데, 만일 그 세계를 밖으로 설명하려면, 유비를 사용할 수밖에 없다. 그렇게 해서 기독교의 여러 교리들은 유비이고, 합리적 개념 언어가 아니라 합리적 상징 언어다. 상징 언어이므로, 이론적 개념으로 받아들여서는 안 되고, 해석해야 한다. 해석의 원리는 도덕적 자기완성의 희망이다.

그리하여 칸트는 기독교의 도식을 뒤집어 읽는다. 마음을 신에게 두지 않고 도덕법에 두어야 한다. 신의 문제는 그 다음에 온다. 기독교 신학은 원시 종교뿐 아니라 인문주의 도덕까지도 비신화화하는 데 관심이 있었다면, 칸트는 기존 종교를 비신화화하는 데 관심이 있었다. 칸트는 교회 신앙이 맹목으로 복주는 신을 추구하며 도덕적 실천을 방해할 수 있는 위험을 지적하고 싶었다. 말하자면 은총을 값싼 은총으로 만드는 위험을 지적한 셈이다.

54) 그는 『이성의 한계 안에서의 종교』 2판 서문에서 계시 종교와 이성 종교를 동심원을 가진 두 개의 원으로 표현한다. 계시 종교가 더 큰 원이고, 그 핵심에는 작은 원을 이루는 이성 종교가 있다. 계시 종교는 이성 종교를 포함하고 있다는 것이다. 그렇다면 이성 종교 밖의 부분을 칸트는 얼마나 인정하는가? 칸트의 관심은 작은 원에 있으며, 그것의 바깥에 위치한 계시 종교의 부분은 모두 이성 종교의 수단이어야 한다고 본다. 그런 점에서 동심원의 비유는 오해의 소지가 있다. 종교에서 도덕 이상의 부분은 도덕의 이성종교로 흡수되어야 하기 때문이다. 그러므로 이성종교 밖의 부분은 이성종교의 자기 확장이고, 이성종교를 위한 것이고, 장차 이성종교로 흡수될 부분이라고 할 수 있다.

55) 『이성의 한계 안에서의 종교』, 108, 218.

그러나 기독교 신학은 인간의 도덕성이 자기 의에 빠져서 문화를 이상화하는 것을 경계한다. 기독교에서 볼 때 참다운 윤리는 종교의 효과이다. 믿음으로 의롭게 여김 받음의 교리는, 행위로 의롭게 여김 받음을 반대하는 것이다. 사도 바울이 대비한 이 두 명제는 기독교 역사에서 신앙과 도덕의 대비로 해석되었다. 그것은 키르케고르가 말한 윤리의 일시적 정지, 또는 초 윤리에 의한 윤리를 말함으로써, 인간의 양심의 한계를 지적하고 도덕의 수준을 상승시키는 데 이바지했다.<sup>56)</sup> 선악에 대해 인간은 무지하고 무능하다고 보는 인간론에서 나온 것이라고 할 수 있다. 그러므로 칸트처럼 도덕을 통해 얻어지는 종교성을 가리켜 기독교는 자기 의에 빠지는 것이라고 비판할 것이다. 기독교에서 볼 때는, 인간의 도덕적 노력을 포기했을 때만 참다운 도덕적 효과를 얻을 수 있다. 죄를 안 지으려고 애쓰기보다, 오히려 자신이 스스로 구원할 수 없는 죄인임을 고백할 때, 오히려 개방적이고 죄에서 멀어진다는 것이다.

그리고 기독교는 믿음이 도덕을 위해서 있다고 보지는 않는다. 믿음은 그 자체로 칸트의 정언명령의 자리를 차지한다. 하나님은 하나님이기 때문에 믿는다. 그 문제는 구약 성서의 율기에서 그리고 신약성서의 하나님 나라 비유에서 확인되었다. 그래서 칸트와 달리 도덕법에 순종하지 않는 것이 죄가 아니라, 하나님을 믿지 않는 것이 죄라고 기독교는 말한다. 그 하나님은 선하고 또한 전능해서 위로를 주고 돌볼 힘이 있는 존재다. 그러므로 하나님을 믿는다는 것은, 복 받기만 바라는 것은 아니고, 하나님의 마음에 드는 자가 되려고 하는 노력을 포함한다.

칸트는 『실천이성비판』 변증론에서 신앙을 가리켜 도덕을 위한 조건이나 전제로 말하는 데, 그것은 신앙이 도덕의 수단이 됨을 가리킨다. 그리고 『이성의 한계 안에서의 종교』에서는, 역사적으로 출현한 기독교 교리에 대한 신앙이 어떻게 도덕 실천을 위한 수단이 되는지 조목조목 해석한다. 그러나, 신앙이 수단이 아니라 그 자체로 목적이 될 때만 도덕은 최고의 원군을 얻을 것이라고, 기독교는 말할 것이다. 예를 들어 칸트에 따르면 한 개인은, 세상이 이상적인 공동체 곧 목적의 나라로 바뀔 것을 내다보고 거기에 맞게 행동해야 한다. 다른 사람도 그렇게 행동하는지는 고려의 대상이 아니다. 그러나, 기독교는 이렇게 말한다. 인간은 그렇게 위대하지 않기 때문에, 오히려 하나님 나라의 도래에 대한 신앙이 있을 때, 사람은 확실하게 그 나라의 규범에 맞추어 행동하게 될 것이다. 도덕을 위해서도 신앙이 필요하다고 말한다. 그것이 기독교가 칸트에 대해 할 수 있는 말이다. 기독교는 하이데거나 불교와 달리 공동체의 문제를 중시한다. 신앙이 가져오는 도덕성의 문제에 처음부터 관심을 갖고 있다. 말하자면 공공성의 문제 또는 공공선의 문제가 중요하다. 다만 칸트와 다른 방식으로 그런 도덕적 효과를 기대하는 것이다.

## 참고 문헌

- Kant, Immanuel , 『순수이성비판』, 백종현 역, 아카넷, 2006.  
 Kant, Immanuel , 『윤리형이상학 정초』, 백종현 역, 아카넷, 2005.  
 Kant, Immanuel , 『실천이성비판』, 백종현 역, 아카넷, 2004.  
 Kant, Immanuel , 『이성의 한계 안에서의 종교』, 신옥희 역, 이화여자대학교출판부, 1984.

56) 참조. Andre LaCocque and Paul Ricoeur, 『성서의 새로운 이해』, 김창주 역, 살림, 2006, 144 이하.



김영태, 「칸트의 도덕 종교론에 대한 신학적 고찰」, 『칸트연구』 15집, 한국칸트학회, 2005,  
 김영태, 『도덕신학과 도덕신앙 -칸트 종교철학의 실제』, 전남대학교 출판부, 2006.  
 신옥희, 「칸트에 있어서 근본악과 신」, 『이성의 한계 안에서의 종교』 부록.  
 이진오, 「칸트의 비판적 초월철학에 있어서 이성종교와 기독교」, 『칸트 연구』, 15집, 한국칸  
 트철학회, 2005.  
 임혁재, 『칸트의 철학』, 철학과 현실사, 2006.  
 한자경, 『칸트 철학에의 초대』, 서광사, 2006.

Augustinus, 『신국론』, 성염 역, 분도출판사, 2004.  
 Aquinas, Thomas, 『신학대전 1』, 정의채 역, 성 바오로 출판사, 1989.  
 Geier, Manfred, 『칸트 평전』, 김광명 옮김, 마다스북스, 2004.  
 Höffe, Otfried, 『임마누엘 칸트』, 이상현 옮김, 문예출판사, 1997.  
 LaCocque, Andre and Ricoeur, Paul, 『성서의 새로운 이해』, 김창주 역, 살림, 2006.  
 Pöhlmann, H.G., 『교의학』, 이신건 옮김, 신앙과 지성사, 2012.  
 Ricoeur, Paul, 『해석의 갈등』, 양명수 역, 한길사, 2012.

## Abstract

### Understanding of Kant's rational religion - Surrounding the objects of hope and two practical antinomies

Yang Myung Su

For Kant, religion is related to hope or wish. In connection with moral duty, what human can hope are two things. One is accomplishment of moral mission, which leads to the state of a saint or of a perfectly free being. The other is the hope for happiness. These two kinds of hopes are antinomies, in so far as they are respectively cannot and should not be wanted at first. To be a perfectly free person is not to be expected because of unremovable human inclination for evil. However, we have to push to reach it, because the commandment does not command what is impossible to do. So it is impossible and possible at the same time. This is an antinomy of external help and internal self-accomplishment. Here comes the necessity of non-autonomous grace of pardon or prosecution even in order to make endless efforts for the goal of moral being. Another asking for grace appears on the level of the highest and total good, which adds the good of happiness to the expected moral perfection. In so far as the universal moral law, which obliges us to realize the ideal of moral perfection on our own, is the fact of reason, the existence of God is but to be necessary. Like this, he who does its best to reach the reality of the ideal gets to believe the grace of God. This belief

is comprehension, which is not theoretical knowledge but practical conviction. Religion, for Kant, is for the moral and by the moral.

**Key words**

pure religion. practical antinomies, hope, grace, Christianity