

## 리콤폴르가 본 칸트 - 악의 문제를 중심으로

양명수 (이화여대 교수/ 기독교윤리)

### 초록

칸트는 인간의 악의 성향을 강조했다. 그는 종교를 윤리의 시각으로 보려고 하는 근대주의자였지만, 윤리적 자기 완성을 위해서는 인간의 의지가 약하다는 것을 알았다. 한편으로는 순수 선을 추구하고, 다른 한편으로는 순수하기에는 너무나 약한 인간의 현실을 철학의 주제로 삼았다. 그 두 가지 축 때문에 칸트의 윤리는 종교 문제를 다루게 된다. 악의 성향을 순간순간 이길 수는 있지만, 악의 성향 자체를 뿌리 뽑을 수는 없다. 악의 성향을 이기는 것이, 선을 행하는 문제이고, 악의 성향을 근절하는 것은 선한 사람이 되는 문제다. 선의 완성은, 선한 사람이 되어 저절로 선을 행하는 데 있다. 그와 같은 도덕의 완성을 칸트는 도덕적 의무의 차원에 둔다. 그러나 악의 성향을 근절할 수 없다는 시각에서 보면, 그 의무는 이행할 수 없는 의무다. 할 수 있기 때문에 우리에게 의무로 주어졌지만, 악의 성향으로 보건대 이행할 수 없는 의무다. 그러한 불가능의 가능성 차원이 칸트에게서 희망의 차원이다. 종교는 도덕적 자기완성의 희망과 보상의 희망에서 생긴 믿음이다. 리콤폴르는 칸트의 한계의 철학을 중시한다. 종교를 희망과 연결시켜 생각하는 것을 리콤폴르는 수용한다. 그러나 인간의 한계 곧 죄의 문제를 칸트보다 더 심각하게 의식한다. 그래서 은총을 강조한다. 리콤폴르의 종교철학은 칸트와 아우구스티누스의 종합이라고 할 수 있다.

### 주제어

칸트, 악의 성향, 희망, 종교, 리콤폴르

### 1. 서론

악의 문제는 리콤폴르 철학에서 중요한 주제다. 철학자로서의 삶을 시작한 이후로 그는 의지적인 것 한 가운데 있는 비의지적인 것에 주목했다. 비의지적인 것이란 악의 문제와 밀접하게 관련되어 있다. “악이란 의지적인 것 한 가운데 있는 비의지적인 것이다.”<sup>1)</sup> 악이 인간의 의지에서 생기는 것이라 보면, 윤리적 세계관이 확립된다. 악을 인간의 책임으로 본다. 그러나 악을 비의지적인 것으로 보면, 그것은 선악이 인간의 의지에 달렸다고 하는 윤리적이고 주의주의적인 세계관과 다른 방향이 된다. 리콤폴르가 볼 때, 칸트는 그 두 측면을 매우 정밀하게 생각할 수 있도록 한다. 칸트는 우선 주의주의를 대표하는 인물이지만, 동시에 근본악을 연역함으로써 주의주의를 넘어설 길을 연다. 악의 문제에 대한 칸트의 태도는 아우구스티누스와 비교될 수 있다. 실제로 칸트의 텍스트에서 우리는 아우구스티누스와 매우 비슷하면서 다른 논리들을 발견할 수 있다.

1) P. Ricoeur, 『해석의 갈등』, 양명수 역, 아카넷, 2003, 332.

그러나 윤리적 세계관의 측면에서 볼 때, 칸트는 아우구스티누스보다 더 분명하고 강하다. 그는 고대 인문주의자인 플라톤에게서 시작되고,<sup>2)</sup> 아우구스티누스에 의해서 정립된 윤리적 세계관<sup>3)</sup>의 길을 끝까지 밀어붙인다. 그러나 다른 한편으로 칸트는 인간의 실천 이성의 한계를 알고 종교의 필요성을 이야기한 사람이다. 그는 아우구스티누스가 원죄를 말한 것처럼 인간의 근본악에 대해 말했다. 그런 점에서 리콤폴트가 볼 때 칸트는 기독교 전통에 가깝다. 헤겔은 절대지의 종합적 구도를 마련했는데, 거기서 악이란 용서되는 것이 아니라 진보를 위한 과정에 묻히고 선의 일부가 된다. 그런 헤겔보다 칸트가 리콤폴트에게는 더 적합하다. 인간이 어떻게 할 수 없는 악의 차원을 칸트는 인정하고 있다고 보기 때문이다. 그리고 그런 차원 때문에 죄의 용서를 말하는 기독교 전통에 칸트가 가깝다고 리콤폴트는 본다. 그러나 칸트의 종교는 실천 이성의 연장선에서 펼쳐진다. 아우구스티누스의 신앙과 달리, 칸트의 신앙은 이성 신앙이다. 그런 길을 통해 칸트는 현대의 인문주의자로 남는다. 비록 인간 본성에 박혀 있는 뿌리 깊은 악을 보았지만 칸트는 이성 신앙을 말함으로써, 신학자나 종교인이 아닌 인문주의자인 것이다.

이 논문은 원래 두 부분으로 되어 있는 연구의 첫 부분에 해당된다. 전체 연구는 악의 문제에서 비롯된 칸트의 종교철학을 설명하고, 리콤폴트가 칸트를 어떻게 수용하고 어떻게 비판하여 케리그마적 종교철학을 만드는지 살펴보는 것이다. 그 중의 앞부분인 본 논문에서는 칸트의 종교사상을 분석하는 데 집중한다. 이 부분은 꼭 리콤폴트가 본 칸트를 다루는 것은 아니다. 요소요소에서 리콤폴트의 칸트 분석을 소개하기는 하지만, 리콤폴트 얘기보다는 칸트 얘기를 소개하는 데 이 논문의 대부분을 할애했다. 그리고 리콤폴트의 종교사상이 칸트를 어떻게 받아들이고 있는지는 결론 부분에서 핵심 내용만 언급하도록 하겠다. 본격적인 리콤폴트의 종교철학은 지면 관계상 다른 글로 넘겼다.

## 2. 칸트와 주의주의

칸트에게 중요한 것은 언제나 도덕 악이다. 악이라면 나쁜 것을 가리키는 데, 나쁜 것에는 인간 쪽에서 나가는 악이 있고, 인간 쪽으로 다가오는 악이 있다. 서양 사상에서는 전자를 도덕적 악(malum morale)이라고 하고 후자는 물리적인 악(malum physique)이라고 불렀다. 칸트는 도덕 악만 주제로 삼았다. 이것은 두 가지를 의미한다.

첫째, 물리적인 악은 더 이상 철학의 주제가 아니라는 점이다. 그래서 칸트는 원칙적으로 물리적인 악에 대해서는 언급하지 않는다. 플라톤이나 공자 같은 고대 인문주의자들은 인간이 어떻게 할 수 없는 부분에 대해서는 관심을 갖지 않았다. 그래서 죽음이나 불행이나 질병 같은 물리적인 악은 철학의 물음 밖으로 밀려났다. 물리적인 악은 더 이상

2) 플라톤은 그리스 신화에 나오는 신들에 대한 숭배와 제사를 비신비화했다. 그는 말하자면 종교를 윤리로 바꾸었다고 할 수 있다. 그의 책 『국가』에서 플라톤은 신에 관한 이야기(theo-logia)를 바꾸어야 할 필요성에 대해 말했다. 그가 볼 때 신은 선하고 정의로운 신이어야 했다. 제물을 받고 좋아하는 신으로부터 벗어나야 한다고 생각했다. 이것은, 고대 인문주의자들에게서 도덕적 신관이 자리를 잡았음을 보여준다. 도덕적 신관은 신에 대한 관심이 인간에 대한 관심으로 옮겨가는 것을 암시한다. 실제로 플라톤은 신에 대해 관심이 없었고, 인간의 이성적 능력에 관심이 있었다. 그 점은 공자도 마찬가지다. 공자는 괴력난신(怪力亂神)에 대해서는 말하지 않고, 다만 상덕치인(常德治人)에 대해 관심을 두었다. 신 대신에 인간에 관심을 두고, 인간이 덕으로 다스리고 이룩하는 세상에 관심을 두었다.

3) 서양에서 윤리적 세계관은 그리스철학에서 시작되었다. 그러나 플라톤이나 아리스토텔레스는 자유의지 문제를 충분히 발전시키지 않았다. 악의 문제를 자유라는 개념을 중심으로 깊이 있게 사유한 최초의 사람이 아우구스티누스다. 참조, 『해석의 갈등』, 336.

도덕적인 악의 결과로 인식되지 않았다. 종교는 어떻게든 복과 행복을 확보하려고 하는 반면에, 동서양의 인문주의자들은 인간의 덕을 바탕으로 인도적인 세상을 만들려고 했다. 그들은 복 대신에 행복을 말하고,<sup>4)</sup> 진정한 행복은 개인과 공동체의 도덕성에서 오는 것임을 설득하려고 했다. 칸트가 그의 책 『윤리형이상학의 정초』의 머리말에서 윤리와 물리를 나누는 것은, 그런 인문주의 전통을 잇는 것이다. 윤리는 자유의 법칙을 말하고, 물리는 자연 법칙을 말한다<sup>5)</sup> 자연 재앙은 자연법칙에 따르는 것으로 당연히 윤리와 무관한 영역이 된다. 칸트가 말하는 악의 문제는 인간의 자유와 관련된 도덕적 악이다. 행복을 포함한 모든 선은, 자유의 법칙이 관계하는 윤리와 필연적으로 불가분리의 관계에 있다.

둘째로, 칸트가 오직 도덕 악을 말한다는 것은 인간이 지닌 자연적 소질은 탈 도덕의 영역에 둔다는 것을 의미한다. 탈 도덕이란 부도덕과 달리 도덕적 중립상태를 가리킨다. 것처럼 도덕적 중립상태를 인정한다는 점에서 칸트는 고대 그리스나 중세의 기독교 전통과 다르다. 플라톤의 영향을 받은 스토아학파의 사상이나 기독교 신앙은 도덕적 중립상태를 인정하지 않았다. 특히 기독교 윤리는 인간의 생리적인 본능도 도덕적으로 타락해 있다고 보았다. 도덕적 자질을 포함한 인간의 자연적 소질 전체가 완전히 부패해서 제 2의 본성을 형성하고 있다고 보았다. 그래서 중립상태의 자유란 없고, 죄를 짓든지 아니면 구원을 받든지 둘 중의 하나만 있을 뿐이다. 그 결과, 사람은 도덕적 주체가 아니다. 죄에서 벗어나 도덕적이 되는 것은 오직 성령의 역사이기 때문이다. 그러나 칸트는 그렇게 보지 않는다. 본능이나 자연적인 자기 사랑(Selbstliebe)은 그 자체로는 직접 도덕적 문제가 되지 않는다. 그런 본능이나 자연적인 자기 사랑의 경향성이 자유의지를 규정하는 데 개입해서 나쁜 준칙을 생산할 때만 도덕적인 문제가 된다.<sup>6)</sup> 몸의 감각이나 자연적 경향성이 그 자체로 즉각적으로 부도덕하지는 않다. “자연적 경향성 그 자체로서 보았을 때에는 선한 것이요, 배척할 이유가 없는 것이다.”<sup>7)</sup> 그런 점에서 칸트의 생각은 금욕주의와 거리가 멀다. 스토아학파의 금욕주의를 비판하면서 칸트는 이렇게 말한다.

“이 용감한 사람들은 모두가 그들의 적을 잘못 이해했던 것이다. 적은 단순히 자연적이고 훈련되지 않은 경향성 그리고 각 사람의 의식에 분명하게 자기를 나타내는 경향성 속에 있는 것이 아니라, 이성의 배후에 숨어 있는 보이지 않는 적이며, 그렇기 때문에 한층 더 위험한 것이다. 그러나 그들은 마음을 부패시키는 원칙들을 가지고 심성을 은밀하게 파괴하는 사악성에 대항하는 지혜를 불러일으키는 대신에, 경향성에 부지중에 현혹되는 어리석음에 대항하는 지혜를 가르쳤다.”<sup>8)</sup>

4) 우리말에서 행복이라고 하면 대개 정신적인 측면을 수반하는 것으로 이해된다. 사실 이 말은 인문주의자들이 즐겨 쓰는 데, 도덕성이 전제되는 것이라고 본다. 아리스토텔레스에게서 행복이란 말은 유-다이모니아(eu-daimonia) 곧 신처럼 되는 것이다. 인간적인 욕망을 어느 정도 절제하고 신처럼 될 때 찾아오는 것이 행복이다. 행복은 대체로 인간의 마음에 달려 있다. 그러나 우리말의 복이란 말은 행복과는 좀 달리 대체로 삶에 필요한 것들을 충족적으로 가리킨다. 그래서 생리적이고 물질적인 필요를 충족시키고, 그런 측면에서 넉넉해지는 것을 의미한다. 복은 대체로 타고난다거나, 밖에서 주어지는 것으로 말한다. 인문주의는 행복에 집중하고, 진정한 행복을 추구하며, 복의 문제는 원칙적으로 관심 밖이다. 행과 불행은 인간이 할 수 없는 측면이기 때문이다. 그러나 종교는 늘 복의 문제를 말한다. 물론 종교도 정신적 차원에서 참다운 행복을 말하지만, 삶이 너무 험난하지 않도록 불행을 막고 복을 기원하는 차원을 배제하지 않는다.

5) I.Kant, 『윤리형이상학의 정초』, 백종현 옮김, 아카넷, 2005, 64.

6) 예를 들어 배고파서 밥을 먹는 것 자체는 도덕적이지도 않고 부도덕하지도 않다. 그것은 도덕적 중립 상태요 탈도덕이다. 그러나 배고파서 밥을 먹는데, 남의 것을 더 먹고 싶거나 하다면, 그것은 자기사랑의 본능이 부도덕한 도덕 원리가 되어 나쁜 준칙을 만들어 내는 경우이다.

7) I.Kant, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 신옥희 역, 이화여자대학교출판부, 1984, 74.

그러므로 문제가 되는 것은 감각이나 감성 자체가 아니라 마음의 사악함이다. 경향성의 문제 곧 살려는 본능이나 경쟁에서 이기려는 욕망 같은 것<sup>9)</sup>은 그 자체로 도덕적이라거나 부도덕하다고 할 수 없다. 그것들은 모두 자기 사랑에 바탕을 둔 것인데, 것처럼 곧바로 우리 눈에 보이는 욕망들이 그 자체로 도덕적인 악이 아니다. 그런 자연스런 경향성들은 자연적으로 주어진 것이요, 따라서 우리가 만든 것이 아니기 때문이다. 도덕적 악이란 그런 자연적 경향성이 영혼을 타락시키는 쪽으로 기울어 있어 준칙들을 왜곡하는 쪽으로 이끌 때 발생한다. 준칙이란 자유의지가 자유를 사용할 때 취하는 규칙을 말한다.<sup>10)</sup> 이런 주장은 아우구스티누스의 명제를 생각나게 한다. 아우구스티누스는 물질을 사랑하는 것이 죄가 아니라 하나님보다 물질을 더 사랑하는 것이 죄라고 했다. 어떻게 칸트에게서 도덕은 자유의 사용과 함께 시작되는 것이다. 자유의 사용이란 행위 규칙을 산출하기 위해 어떤 원리를 선택할 것인가의 문제다. 칸트는 말했다. “경향성은 단지 그에 대립하는 선한 준칙의 수행을 방해할 뿐이다. 그러나 본래적인 악은 경향성이 법칙을 위반하도록 자극할 때, 그에게 저항하기를 원하지 않는 데 있다. 그리고 이러한 심성이 사실 진짜의 악인 것이다.”<sup>11)</sup> 그러므로 도덕적으로 문제가 되는 것은 경향성 자체가 아니라, 그 경향성이 위법성으로 이끌리는 것을 막지 못하는 인간의 심성이 문제다.

다른 한편으로, 인간이 본성 안에 있는 선의 본래적 소질 그 자체로는 도덕성을 형성하지 않는다. 그 선의 의지가 자유의지를 규정할 때만 도덕적이 되는 것이다. 어떤 사람을 두고 어떤 순간 도덕적이라고 할 수 있으려면, 타고난 도덕 감정 즉 도덕법에의 존중심이 자유 의지를 규정하는 우선적 동기가 되어야 한다. 그런 점에서 도덕은 자연과는 전혀 다른 차원이다.

그런데, 여기서 우리는 다음과 같은 사항을 염두에 두어야 한다. 칸트는 인간본성 안에 선의의 자질이 있으면서도 동시에 악의의 성향이 있다고 말한다. 성향이란 습관화되어 제 2의 본성처럼 된 것인데, 자연스레 끌리는 마음을 가리킨다.<sup>12)</sup> 선의의 본래적인 소질과 악의의 성향 둘 모두를 칸트는 자연적인 것으로 표현한다. “선의의 자연적 소질”이나 “악의 자연적 성향”이라는 표현을 사용한다. 그러나, 선의의 자연적 소질은 자연적인 것이나, 악의의 자연적인 성향은 사람의 작품이다. 그러므로 악의의 자연적 성향은 인간에게 책임을 물을 수 있기 때문에 도덕적으로 악하다.<sup>13)</sup> 그러므로 선의의 자연적 소질은 단순히

8) 위의 책,73.

9) 칸트는 인간의 성품(Anlage)을 세 가지로 설명한다. 우선, 자연적인 자기 보존과 번식의 욕망이 있다. 그것은 기계적인 자기사랑에서 생긴 것이다. 둘째, 문명 속에서 서로 경쟁하며 남을 이기려는 욕망이 있다. 이것은 비교하는 자기사랑에 바탕을 둔 것이다. 셋째는 인격성의 소질로서, 도덕법에 대한 존경심을 선택의 동기로 삼는 능력이다. 위의 책,34-35.

10) 준칙은 상황에 따라 다양할 수 있다. 그러나, 준칙은 크게 보면 두 개의 원리로 나뉜다. 하나는 자기 사랑이요, 다른 하나는 도덕법에 대한 존경심이다. 자기 사랑은 그 자체로는 부도덕하지 않지만, 도덕적 자유를 사용해야 하는 순간에 도덕법에 대한 존중심을 누르고 행위의 동기로 작용하면 악하게 된다. 그래서 자기 사랑의 본능이 아니라, 자기 사랑의 원리는 악한 원리다. 그리고, 도덕법을 존경하는 원리는 선한 원리가 된다. 칸트는 인간의 도덕성의 문제를 두 원리의 싸움으로 본다.

11) 위의 책,73 주1).

12) 습관이란 말이나, 제2의 본성이란 말은 아우구스티누스가 사용한 용어다. 그는 인간 본성에 대해 말하길, 왜곡이 완벽하게 이루어져 하나님이 창조한 원래의 본성을 잃고 제2의 본성이 자리를 잡았다고 보았다. 칸트도 습관이나 제2의 본성 같은 말을 사용한다. 습관이라고 하면 자칫하면 시간 안에서 일어난 일처럼 보이지만, 그것은 또 아니다. 악의 성향이 내 탓임을 말하는 데 유용한 것이 습관이란 말이다. 그러나 악의 성향은 타고났다고 말할 정도로, 자유를 사용하는 첫 순간부터 도덕성을 오염시킨다. 타고났다면 악의 성향이 시간 안에 생긴 것이 아니다.

인간의 도덕적 가능성이지만, 악에의 자연적 성향은 인간의 도덕적 현실이다. 그렇다면 어떻게 악의 성향을 자연적인 것이라고 할 수 있는가? 우리는 여기서 악의 성향을 수식하는 ‘자연적’이라는 말이 진짜로 본래적인 본성을 가리키는 것은 아님을 알아야 한다. 칸트는 이렇게 말한다.

“자연 또는 본성이란 표현은 자유에 의한 행위들의 근거와 정반대의 것을 의미할 때는 도덕적으로 선하다든가 악하다고 하는 술어들과 단적으로 모순되게 되는데, 이러한 문제에 부딪히지 않으려면 다음과 같은 사실에 주목하지 않으면 안 될 것이다. 즉, 여기서 인간의 본성은 단지 (객관적 도덕법칙에 따르는) 자유 사용의 주관적 근거이며, 감각적으로 경험 가능한 모든 행위에 앞서는 것으로 이해된다는 것이다.”<sup>14)</sup>

악의 성향은 인간의 본성 안에 뿌리를 내려 자연적으로 나오는 성향이다. 그러나, 자연적으로 나오는 성향이라면 인간의 책임을 물을 수 없지 않은가? 왜 도덕적으로 악하다고 하는가? 도덕적으로 악하다고 하려면 자연적이라는 수식어가 모순이다. 그 문제에 대한 칸트의 대답은 위의 인용문에 일부 제시되고 있다. 악의 성향은 자유 사용의 주관적 근거다. 다시 말해서 인간이 자유의지를 사용해서 도덕적인 행위를 하든지 아니면 부도덕한 행위를 하든지 할 때, 그러한 의지의 움직임에 영향을 주는 마음이 있다. 그것이 의지사용의 주관적 근거다. 그런데, 그 마음이 부패해 있다. 행위 이전에 마음이 이미 썩어 있다. 그것을 가리켜 악의 성향이라고 한다. 그 악의 성향은 본래 인간에게 자연적으로 주어진 것이 아니다. 그것은 인간의 작품이다. 그것을 가리켜 습관이라는 말로 표현하기도 한다. 아우구스티누스는 자유의지의 왜곡이 습관화되다 보니 그런 악의 성향이 생겼다고 했다. 그러므로 그것은 인간의 책임이요, 그런 점에서 자연적인 것이 아니다. 그러나 인간의 도덕적 결정이 있을 때마다, 도덕적 행위가 밖으로 나오기 전에 영향을 준다. “감각적으로 가능한 모든 행위에 앞서는 것”이라는 말이 그것이다. 자기도 모르게 자연적으로 그런 성향이 발휘된다. 그래서 본성의 일부를 이루고 있다고 한 것이고, 그래서 ‘자연적’ 악의 성향이라고 한 것이다. 악의 성향은 자연스럽게 작동하지만, 원래 자연적으로 주어진 것은 아니고 인간의 작품이다. 그래서 그것은 도덕적으로 악한 것이다.

다시 설명하면 이렇다. 악의 성향 또는 악에의 성향은 “인간성(인간의 본성) 그 자체와 함께 짜여져 있고”, “인간성(인간의 본성) 자체에 뿌리박고 있는 것”이고, 그래서 인간은 “본성적으로”(von Natur) 악하다고까지 할 수 있다.<sup>15)</sup> 악의 성향은 인간이 타고나는 것이며 생득적(angeboren)이다. 그러나 그런 악의 성향을 가리켜 ‘자연적’이라고 할 때, 그것은 악의 성향의 보편성과 불가피성을 가리키는 것일 뿐이다. 그런 면에서 자연적이란 비의지적이란 뜻도 품고 있다. 순수한 준칙으로서의 객관적인 도덕법을 채택하려고 자유를 사용하는 순간에 즉시 그런 선택 의지를 오염시키는 악의 성향을 인간은 누구나 피할 수 없다는 뜻에서, 자연적인 것이라고 말한 것이다. 그러므로 ‘자연적’이라는 말은 ‘본래적’이라는 뜻은 아니다. 인간의 자기 사랑의 자연적 소질과 선에의 자연적 소질은 본래 인간의 모습이다. 그러나 악에의 자연적(natürliche) 성향은 ‘본래적’(ursprüngliche) 인간의 모습이 아니다. 악의 성향은 자연스럽게 비의지적으로 작동하지만, 애초에 악의 성향이 생긴 것은

13) 위의 책, 43.

14) 위의 책, 26.

15) 위의 책, 42.

인간의 작품이다. 그것은 인간 본래의 모습이 아닌 데, 자연스럽게 작동해서 인간의 본래적 모습처럼 보일 뿐이다. 인간 본성이 그 뿌리에서부터 부패했지만, 선의 근원적이고 본래적인 소질은 여전히 작동하고 있다. 그래서 칸트는 악의 성향에는 ‘뿌리 깊은’이란 수식어를 붙이지만, ‘본래적’이란 수식어는 사용하지 않는다. 선의 소질은 “필연적”이지만, 악의 성향은 “주관적으로 필연적인 것”이다.<sup>16)</sup> 주관적 필연성이란 원래 우연적인 것인데, 사람이 필연적인 것으로 만들었다는 의미가 담겨 있다. 다시 말해서 “그 자체로는 우연적인 것으로 보아야 한다.”<sup>17)</sup> 악의 성향이란 객관적인 도덕법에 반대하는 주관적 원리일 뿐이다. 그것은 인간에 의해 “획득된 것”이요, “인간이 자기 자신에게 초래한 것”이다.<sup>18)</sup> 그래서 책임을 물을 수 있는 것이다. 악의 성향이 도덕적 현실이 되는 까닭도 거기에 있다. 선의 자연적 소질과 달리, 악의 자연적 성향은 “인간의 유 개념(인간 일반의 개념)으로부터 도출될 수 있는 것이 아니다.”<sup>19)</sup>

선의 본래적 소질은 악의 뿌리 깊은 성향과 언제나 대립하고 있다. 인간을 지배하기 위해 선한 원리와 악한 원리가 싸우고 있다. 둘 모두 자연스럽게 발동한다. 물론 칸트가 볼 때 진짜 자연스런 것은 선의 소질뿐이다.<sup>20)</sup> 선을 행하는 것이 본래 자연스런 인간의 모습이라는 말이다. 그런 점에서 선의 소질과 악의 성향은 대칭적이지 않다. 원칙적으로 인간 본성의 본래적 선함이 뿌리 깊은 악보다 더 힘이 세다. 바로 여기서 칸트는, 악의 성향에 주목했음에도 불구하고, 인문주의자로 남는다. 인문주의자가 되려면 악의 문제에서 주의주의자여야 한다. 다시 말해서 악이 인간 의지의 산물이어야 한다는 말이다. 아우구스티누스와 달리 칸트가 고찰한 근본악은 신학으로 가지 않는다. 뿌리 깊은 악에도 불구하고 인간의 선한 본성이 폐지되지 않았고, 악한 원리에도 불구하고 선한 원리가 폐지되지 않았기 때문이다. 자기 사랑의 원리를 넘어 도덕법에 대한 존경심이라고 하는 순수한 동기는 인간에게서 사라질 수 없다. “타락에도 불구하고 ‘우리는 보다 더 선한 인간이 되지 않으면 안 된다’고 하는 명령이 이전과 다름없이 우리 영혼에서 울려나오고 있다... 여기서 전제되어야 할 것은 우리 속에 있는 선의 소질이 그의 순수성을 그대로 간직하고 있다는 것이다. 즉 그것은 근절될 수도 없고 부패될 수도 없으며 또한 그것은 자기애도 아니다.”<sup>21)</sup>

의무의 명령은 가능성을 전제로 한다. 칸트의 주의주의로 볼 때 여기서 말하는 가능성이란 악의 성향을 극복하고 근절할 가능성이다. 극복하는 것과 근절하는 것은 다르다. 악의 성향을 극복할 수는 있지만 근절할 수는 없다.<sup>22)</sup>

16) 위의 책, 42.

17) 위의 책, 42.

18) 위의 책, 37.

19) 위의 책, 42.

20) 칸트는 ‘원본 자연’(die urbildliche Natur)과 ‘파생된 자연’(die nachgebildete Natur)이라는 말로 구분하고 있다. 원본 자연은 선의 원리가 자연스럽게 작동하는 것을 가리키고, 파생된 자연이란 악의 성향이 자연스럽게 작동하는 일상적 현실을 가리킨다. 참조. I.Kant, 『실천이성비판』, 백종현 역, 아카넷, 2004, 112(V43, 075). 나하게빌테테(nachgebildete)란 말은 나중에 만들어졌다는 뜻이다. 후자의 자연 곧 현재 자연스럽게 이루어지는 행위는 본래의 자연이 아님을 암시하고 있다.

21) I.Kant, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 60.

22) ‘극복할 수 있다’는 것은 『이성의 한계 안에서의 종교』 66쪽 주 17)에서 말하고 있다. 그리고 극복이 무엇 인지는 67쪽에서 말한다. “우리의 선택 의지의 준칙 안에서 동기를 전도시키는 생애적인 성향들을 저지시키고, 그에 따라 채용해야 할 최고 조건인 법칙에 대한 무조건적 존경을 통하여 동기를 사이의 올바른 도덕적 질서를 회복시킬 수 있게 하여 준다.” 그러나 곧바로 68쪽에서 그 “성향은 근절시킬 수 없는 것”이라고 말한다. 악의 성향을 극복하는 것은 도덕적 결단의 순간마다 성향이 이끄는 데로 가지 않는 것이고, “저지시키는 것”이며, 악의 성향을 근절하는 것은 아예 그런 성향을 없애서 마음이 완전히 신성하게 되는 것이다.

극복하는 것은, 악이 성향을 제거하지는 못한 상태에서 순간순간 악의 성향에 끌려 가는 것을 저지하는 것이다. 그것은, 사악성(Bösartigkeit)이라고 정의된 ‘준칙의 전도’를 바로잡는 것이다. 칸트가 진짜 도덕적 악이라고 본 것은 겉으로 도덕법에 어긋나게 행동하는 것이 아니다. 겉으로 도덕법에 맞게 행동해도, 그 동기가 도덕법에 대한 존경심보다 자기 사랑이 우선하여 나온 것이 진짜 악이다. 그것은 준칙의 전도 또는 동기의 전도라고 부른다.<sup>23)</sup> 그런 전도의 성향이 악의 성향이다. 그러므로 악의 성향을 극복하는 것은, 자기 자신보다 도덕법을 우선하는 것이다. 악의 성향이란 자연스럽게 발동해서 인간의 마음을 자기 사랑의 원리 쪽으로 끌고 가는 데, 그런 끌림을 거스를 수 없다면 인간은 늘 도덕적으로 악할 수밖에 없다. 그러나 칸트는 것처럼 마음이 기울어져 있는 상태를 극복할 수 있다고 본 것이다. 물론 인간의 마음에는 여전히 자기를 위한 것과 도덕법을 위한 것의 두 가지 원리가 동기가 혼합되어 있고, 악의 원리에 끌린다. 그래서 마음의 불순함이 사라진 것은 아니다. 그러나 적어도 뒤집어진 질서를 바로 잡을 수는 있다. 다시 말해 자기 사랑의 원리를 도덕법에 대한 존경심의 원리 밑에 복종시킨 상태에서 행동할 수 있다. 그것은 기울어진 마음이 기울어진 쪽으로 흘러가는 것을 거스르는 것이므로 싸움이 필요하다. 그 싸움에서 이기면, 그것을 ‘극복’이라고 부르고, 이것이 칸트가 말하는 도덕성의 일차적 과제다. 만일 칸트가 말하는 대로 악의 성향이 뿌리 깊어 뿌리 뽑을 수 없다면, 도덕성의 문제는 일차적으로, 도덕적 결단의 순간마다 악의 성향이 끌고 가는 대로 끌려가지 않고 거슬러 극복하는 것일 수밖에 없다.

악의 성향을 극복할 수 있다는 점에서 칸트는 주의주의자요, 윤리적 세계관에 서 있다. 그런데, 악의 성향을 근절하고 제거할 가능성은 어떤가? 악을 제거하고 준칙의 기록함을 스스로 이룩할 의무를 말하는 점에서도 우리는 칸트의 주의주의를 볼 수 있다. 그 문제는 『실천이성비판』의 변증론을 구성하는 희망의 차원에 속한다. 악은 너무 뿌리가 깊어서 원죄(*peccatum originaire*)라고 불린다. 원죄는 “모든 행위에 앞서는 것이며,” “예지적 행위로서 시간적 제약을 넘어서 오직 이성을 통해서 인식될 수 있다.”<sup>24)</sup> 그러나 칸트의 원죄는 아우구스티누스가 말하는 원죄와 다르다. 아우구스티누스에게서 인간은 원죄 때문에 선을 알지도 못하고 행하지도 못하지만, 칸트에게서의 원죄는 선의 원리에 의해 극복될 수 있다. 칸트는 아우구스티누스의 원죄론을 비신화화한다. 그리고 아우구스티누스가 끝까지 발전시키지 못한 주의주의를 완성한다. 원죄는 타고나지만 그러나 “그런 것으로 생각해서는 안 된다.”<sup>25)</sup> “인간 스스로가 그의 성격의 창시자”이다.<sup>26)</sup> 악의 성향은 “근본적이며 생득적이지만 그럼에도 불구하고 우리 자신에 의해서 초래된” 악이다.<sup>27)</sup> 그러므로 “각각의 악한 행위는... 마치 인간이 무죄의 상태에서부터 직접 악한 행위로 떨어진 것처럼 생각하지 않으면 안 된다.”<sup>28)</sup> 이 문제를 리코르르는 이렇게 말한다. “악이란 어떤 면에서 항상 이미 있는 것이지만, 그러나 악한 행위 하나에서 악이 시작되고, 다른 악한 행위에서 또 다시 새롭게 악이 시작되는 것으로 보아야 한다.”<sup>29)</sup> 그러므로 칸트가 말하는 원죄는 아우

23) “인간이 선한가 악한가의 차이는 그가 준칙 안에 채용하는 동기들의 차이에 있는 것이 아니라 오히려 그가 들 중의 어느 것을 다른 것의 조건으로 종속시키는 종속 관계에 있는 것이다. 따라서 인간이 악한 것은 다만 그가 동기를 그의 준칙 안에 채용할 때 동기들의 도덕적 질서를 전도시키는 것에 의해서뿐인 것이다.”(위의 책 47).

24) 위의 책, 41.

25) 위의 책, 37.

26) 위의 책, 27.

27) 위의 책, 42.

28) 위의 책, 54.

구스티누스의 원죄와 달리 인간의 자유를 방해하지 않는다. 아우구스티누스나 루터와 달리, 칸트는 인간이 ‘노예 의지’에 빠졌다고 보지는 않는다.

아우구스티누스는 “의지가 없는 곳에 악도 없다”고 하는 유명한 말로, 윤리적인 세계관을 이룩했다. 그런 주의주의적인 태도로 그는 악을 운명으로 보는 마니키아주의에 반대하는 것이다. 그는 악의 책임을 인간에게 돌리고, 하나님의 선하심을 방어했다. 신의 선함을 끝까지 고수함으로 아우구스티누스는, 왜곡된 세상 속에 선을 실현할 수 있는 길을 찾으려고 했다. 플라톤에게서 순수한 선은 존재 자체로서 질료로 구성된 이 세상보다 더 현실적이었듯이, 아우구스티누스의 신은 최고선으로서 존재 자체요, 따라서 존재하는 세상보다 더 현실적이다. 존재 자체라는 말 자체가 진정한 현실성을 암시하는 말이다. 존재 자체는 세계에 존재하는 존재자들에 비해 더 존재하고, 더 현실적이다. 더 존재한다는 것은 더 힘이 있다는 것이고, 그만큼 선을 실현하는 능력이 있다는 것이다. 아리스토텔레스가 사용했고 토마스 아퀴나스가 하나님을 표현하기 위해 가져온 능동인(causa efficiencie)라는 개념이 말하려는 것도 그것이다. 존재론과 윤리는 밀접하게 연관되어 있다. 존재론은 도덕적인 선을 실천하도록 유도하는 개념 장치다. 도덕적 선을 포괄하는 최고선으로서의 하나님의 존재와 섭리는 인간이 선한 삶을 살도록 용기를 준다. 그런데, 것처럼 하나님을 끌고 들어오면, 인간에서 선이 실현되는 것은 결국 하나님의 은총으로 말미암아 일어나는 일이 된다.

그러나 칸트는 도덕을 위해 존재론적인 최고 실체를 상정할 필요가 없었다. 왜냐하면 인간은 완전히 부패한 것은 아니며, 근본악은 극복될 수 있는 것이기 때문이다. 다시 말해서 인간 스스로 선을 행할 수 있기 때문이다. 칸트가 그의 책, 『윤리형이상학 정초』 앞부분에서 한 말은 아리스토텔레스 윤리에 대한 반대이기도 하지만, 신학에 대한 반대이기도 하다. 그는 이렇게 말한다. “이 세계에서 또는 도대체가 이 세계 밖에서까지라도 아무런 제한 없이 선하다고 생각될 수 있을 것은 오로지 선의지뿐이다.”<sup>30)</sup> 아리스토텔레스는 행복을 기초로 선을 말했다. 그리고 기독교 신학은 하나님만이 선이라고 보고, 인간은 선을 행하기 전에 자기를 비워야한다고 말했다. 그러나 칸트로서는 인간의 개념에서 볼 때, 도덕적 의무를 알고 완수하는데 초월적 존재에 의지할 필요가 없고, 도덕법 이외의 다른 동기 곧 행복 같은 동기를 필요로 하지도 않는다.

### 3. 칸트, 한계의 철학

리코르르는 칸트의 철학을 한계의 철학이라고 부른다. 이것은 칸트가 순수선을 추구한데서 비롯된 것이다. 순수한 실천이성은 순수한 선의 이성이다. 칸트는 겉으로 보이는 합법성을 넘어 마음의 동기를 살펴서 도덕성을 가린다. 다시 말해 겉으로 보이는 행위가 아니라 속마음에서 도덕적 선을 찾는다. 그는 인간의 마음을 움직이는 진정한 동력이 무엇지를 찾으려고 했다. 칸트 윤리의 형식주의도 이처럼 순수하고 무조건적인 선을 찾는 데서 비롯된 것이다. 그는 순수 선을 찾은 결과 정언명령을 보편적이고 형식적인 하나의 원리에서 찾게 된다.

일반적으로 ‘하나’는 형식적일 수밖에 없다. 하나는, 구체적인 수많은 경우에 적용

29) P.Ricoeur, *Soi-m me comme un autre*, Paris,,Seuil,1990,253.

30) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, 77.



되면서 각 경우에 적합한 다양한 규칙으로 바뀐다. 하나가 여럿을 낳는다. 인문주의 전통에서, 추상적인 하나를 찾으려는 것은 구체적인 경우를 초월해서 순수한 선을 붙잡으려는 것이다. 그리하여 도덕적 상황마다 일일이 반응을 보이는 대신에, 순수선이 물질에 쏠린 인간의 마음을 포괄하고 명령을 내리도록 하는 것이다. 그것이 형식과 질료의 관계이다. 질료란 구체적 상황에서의 내용을 가리킨다. 하나의 형식적이고 선한 원리에 붙들려 있으면, 그 하나는 그때그때 질료적 상황에 맞추어 적당한 행위 내용을 낳는다. 하나의 보편적인 원리가 수많은 구체적인 행위 규칙을 낳는다. 리콥르는 칸트의 형식주의가 공허하다는 비판을 반박하면서, “보편화의 법칙이 ‘이미’ 행위의 규율들인 ‘다양한’ 원칙들에 적용된다”는 점을 밝히고 있다.<sup>31)</sup> 그리고 “보편에 내재적인 이 복수화”<sup>32)</sup>라고 표현한다. 칸트의 형식주의가 의미하는 것이 그것이다. 칸트 자신이 보편적 하나에서 다수의 질료로 나가는 과정을 말하고 있다. “여기서 사태의 진행은 의지 형식의 **하나**(의지의 보편성), 질료의(객관들, 다시 말해 목적들) **여럿**, 그것들의 체계의 **모두** 내지 전체성 범주에 의한 것처럼 이루어진다.”<sup>33)</sup> 하나와 여럿과 모두는 양의 범주에 속한다. 모두나 전체는 하나가 여럿과 일치된 것이다. 다시 말하면 하나가 여럿이고, 여럿이 하나로 관통되는 것이다. 앞에서 말한 대로 하나에서 여럿이 나가는 것이요, 그 여럿은 하나의 통솔 하에 통합되어 있는 것이다. 보편과 특수이 일치라고 할 수 있다.

내가 여기서 말하고자 하는 것은, '하나'는 일반적으로 초월적인 주권자의 지위를 가진다는 점이다. 플라톤의 선의 이념이 그렇고, 신유학의 태극(太極)이 그렇다. 그것들은 '하나'로서 초월적이다. 물론 칸트의 하나는 플라톤의 존재론적인 지위를 가지고 있지 않지만, 보편 법칙의 객관적이고 예지적인 특성은 개인의 주관적인 심성에 대하여 초월성 비슷한 것을 지니고 있다고 할 수 있다. 그래서, 존재 신학적 형이상학은 아니지만 도덕 형이상학이라고 부를만하다. 칸트가 말하는 형이상학은 선형적인 순수한 세계요, 경험적 근거가 아니라 이성적 근거를 가리킨다. 그것은 이론적인 면에서 초월적인 것이 아니지만 실천적 측면에서 초월성을 지닌다. 마치 주희나 퇴계 같은 신 유학자들(neo-confucianism)이 인심(人心)과 도심(道心)을 반대로 대비하는 것처럼,<sup>34)</sup> 칸트는 물질적 감정인 자기 사랑과 이성적 감정인 보편적 도덕법에 대한 존경심을 대비하고 있다. 그것은 리콥르의 표현에 따르면, 한 인간이 바라는 좋은 삶이 이기주의를 벗어나기 위해 거쳐야 하는 추상적 보편성의 문제다.<sup>35)</sup> 참된 선은 도덕 감정이 감각적 감정을 누를 때 생긴다. 그것은 말하자면 도덕 주체가 보편 법에 사로잡히는 것을 의미한다. 그러한 사로잡힘은 주체가 사라진 일종의 종교적 경지에 가까워진다. 사람이 보편원리에 사로잡히고 그래서 그 원리에 종속될 때, 보편법은 주권자로서 어떤 초월적 차원에 서고, 그런 면에서 어떤 종교적 경지를 보게 되는 것이다.<sup>36)</sup> 칸트에 게서 종교는 전체성의 희망과 관련된 '변증론'의 문제로 흔히 얘기되지만,

31) P.Ricoeur, *Soi-meme comme un autre*, 306. 『타자로서의 자기 자신』, 김웅권 옮김, 동문선, 2004, 349.

32) 『타자로서의 자기 자신』, 299.

33) I.Kant, 『윤리형이상학 정초』, 162.

34) 퇴계는 율곡 전통과 달리 인심과 도심을 더욱 분명하게 구분한다. 왜 인간의 마음을 도의 마음과 대비되는 것으로 보았을까? 율곡이나 송시열과 달리, 인간의 마음이 이미 물욕에 기울었기 때문이라고 보기 때문이다. 다시 말해서 인심은 물욕과 거의 같은 뜻으로 사용된다. 칸트처럼 인간의 근본악을 본 것이다. 그래서 물욕에 빠진 마음인 인심을 버리고 하늘의 명령(天命: 칸트로 말하자면 정언명령)을 따르는 도심을 가져야 한다고 보았다. 도심은 인간의 근본악을 이기되, 신학적인 초월자에 의지하지 않고 도덕을 실천하는 인문주의적 초월을 가리킨다.

35) P.Ricoeur, *Soi-m me comme un autre*, 238.

36) 사실은 이런 문제가 퇴계의 사상에 들어 있는 도덕 형이상학의 종교성이다. 형이상학이란 말은 성리학에서

보편법에 사로잡힌 측면에서 이미 '분석론'에서도 종교적 측면을 볼 수 있다. 그것이 순수한 것을 추구하여 형식주의로 간 칸트 윤리의 특성이다. 칸트는 이렇게 말한다.

우리는 자유에 의해서 가능한, 실천이성을 통해 우리에게 존경토록 제시된 윤리 왕국의 신민이지 군주가 아니다. 피조물인 우리의 낮은 지위에 대한 오해와 자만이 신성한 법칙의 위엄을 거부함은 이미, 설령 그 법칙의 문자는 성취한다 하더라도, 정신상으로는 그 법칙을 배반한 것이다.<sup>37)</sup>

사람은 주권자인 신성한 도덕법의 신하에 지나지 않아 보인다. 칸트의 자율적 윤리는 것처럼 양심의 소리에 대한 절대 복종에 기반을 두고 있다. 그런데, 이성이 이처럼 절대 복종이나 사로잡힘으로 가는 것은 인간 본성 안의 근본악을 인정하는 칸트의 태도에서 나온 것이다.<sup>38)</sup> 그렇게 되면 궁극적으로 요구되는 것은 단순히 습관의 변화가 아니라 마음씨의 변화다. 보편 법을 위해 자기를 비울 것을 요구한다.<sup>39)</sup> 다시 말해서, 보편 윤리의 순수함과 확고함에 의해서 개인은 그 마음이 신성해지기까지 끊임없이 노력할 의무를 느낀다. 마음의 신성함을 칸트는 그 준칙의 신성함이라는 말로 표현하기도 한다.

그런데 그러한 의무는 실천이성의 한계에 부딪힌다. 다시 말해서 실천이성은 자기가 할 수 없는 것을 스스로에게 명령하는 셈이다. 우리는 앞에서, 칸트 스스로 악의 성향을 근절시킬 수 없다고 했음을 보았다. 악의 성향을 근절시키는 것은 신성한 마음 또는 새 마음을 갖는 것인데, 경험으로 볼 때 악의 성향을 근절할 수 없으므로 그런 새 마음에 도달할 것에 대한 확신을 가질 수 없다. 그러나 그런 의무가 있는 한, 새사람이 되는 것은 여전히 가능한 일이다.<sup>40)</sup> 이 불가능한 가능성(impossible possibility)은 희망의 영역을 형성한다. 이 모든 것이 순수한 선을 찾는 칸트의 형식주의의 결과다. 그리고 리콤폴트의 말대로, “무엇을 바랄 수 있는가?”는 “무엇을 해야 하는가?”의 물음과 전혀 다른 질문이다.<sup>41)</sup> 희망은 이성 종교의 길을 연다. 실천적 희망에 바탕을 둔 종교는 실천이성의 한계에서 생겨나는 것이다.

인간이 뿌리 깊게 부패했다는 것이 불가능성과 한계를 만든다. 악에의 성향은 극복할 수 있으나 근절할 수는 없다. 그럼에도 불구하고, “예지적인 덕(virtus noumenon)에 따라서 덕이 있는 사람”<sup>42)</sup>이 되어야 한다. 그것은 실천이성 대상의 전체성과 관련된 것이다. 그리고 그것은 자기완성에 도달하고자 하는 인문주의자들 모두의 꿈이기도 하다. 실천이성이 대상의 무조건적인 전체성을 요청할 때, 그 때 칸트의 종교철학이 시작된다. 그것은 물론 『실천이성비판』의 변증론에서 다루어지는 주제다. 대상의 전체성이란 자연과 자유의 일치를 가리킨다. 순수하기 위해 버렸던 것을 완전해지기 위해 다시 찾는다. 순수선이란 완전하고 온전한 선이다. 완전한 선은 악에 유혹되지 않고 자연스

---

즐거 쓴 말이다.

37) I.Kant, 『실천이성비판』, 187(O147,V82).

38) 그것은 플라톤이나, 인간의 악을 맹자보다 심각하게 본 주희에게서도 마찬가지다. 기독교의 경우는, 어떤 인문주의보다 인간의 악을 심각하게 보기 때문에 자아 밖의 초월적이고 인격적인 주체자를 찾는다. 칸트나 플라톤 또는 주희 같은 경우, 도덕법에 대한 복종이란 순전히 자기 동의를 문제지만, 기독교의 경우에는 기본적으로 자기 밖의 권위에 복종해야 하는 문제가 생긴다.

39) 리콤폴트는 보편적인 상태의 자아를 가리켜, 나(le moi)나 너(vous)가 아니라, 자기(le soi)라고 한다.

40) 『이성의 한계 안에서의 종교』, p.68.

41) 『해석의 갈등』, p.375.

42) 『이성의 한계 안에서의 종교』, p.63.

겹게 선을 행하는 신성한 의지를 요구한다. 거기서는 인간의 본성에 뿌리내린 악이 완전히 뿌리 뽑혀야 한다. 도덕성을 위해 극복해야 하는 악에의 성향이 완전히 선에의 성향에 의해 대체되고, 악의 성향 자리에 선의 성향이 자리 잡는다. 그리하여 아주 자연스럽게 선을 행하는 자유가 궁극적인 자유다. 그것은, 아우구스티누스의 표현대로, 죄를 지을 수 없는 자유다. 그것을 칸트는 희망의 영역에 두었다.

이것을 가리켜 리콤폴르는 희망에 따른 자유 또는 자유롭게 존재하는 자유라고 했다. 리콤폴르가 볼 때 칸트의 실천이성비판 변증론에서 일어나는 종합은 기독교의 표상인 하나님 나라에 가깝다. 실제로, 아우구스티누스가 말하는 기독교인의 궁극적인 자유는 죄를 지을 수 없는 자유다(non posse peccare). 이것은 선택의 자유를 넘어선 단계다. 아우구스티누스에 따르면, 최초 인간은 죄짓지 않을 가능성(posse non peccare)을 지니고 있었다. 그런데 지금은 완전히 부패해서 죄짓지 않을 가능성이 없게 되었다(non posse non peccare).<sup>43)</sup> 그런데 하나님의 은총으로 의롭게 여김 받아 자유를 회복하는 데, 그것은 선택의 자유다. 그리고는 장차 올 하나님 나라에 대한 믿음으로 점차 성화의 단계로 나간다. 성화란 완전하고 전체적인 자유로서 죄를 지을 수 없는 경지를 가리킨다. 아우구스티누스의 인간론은 칸트와 매우 비슷하다. 칸트도 원래 인간은 순결하다고 보고, 그런데 현재는 완전히 부패한 것은 아니지만 뿌리 깊게 부패했다고 본다. 그리고 장차 심성의 거룩함을 희망한다. 그런 점에서, 리콤폴르가 칸트를 가리켜 그리스 전통보다 기독교 전통에 가깝다고 말하는 것도 우연이 아니다.

그것은 특별히 칸트의 철학이 한계의 철학이기 때문에 일어나는 현상이다. 칸트가 영혼불멸을 실천이성의 요청으로 제기한 것은 이 세상에 사는 동안에는 완전한 선의 실현이 불가능하다고 보았기 때문이다. 그것은 가능하지만 불가능하다. 실천이성이 신을 요청하는 것은, 두 가지의 선 곧 자연적 욕망의 대상인 행복이라는 선과 도덕적인 선의 종합이 우리 손을 벗어나 있음을 의미한다. 이미 거룩함의 요청 앞에서 인간은 한계를 느낀다. 물론 칸트는 할 수 있음의 의무를 강조하지만, 그것을 희망사항으로 둔 점에서 인간의 한계를 염두에 둔 것이다. 것처럼 이미 거룩함의 의무 앞에서 한계를 느끼고, 거룩함과 행복의 결합은 더더욱 인간 능력 밖이다.

그런데, 인간의 한계는 『실천이성비판』보다 『이성의 한계 안에서의 종교』에서 더 잘 드러난다. 인간 본성 안에 들어 있는 근본악의 문제를 다루기 때문이다. 『이성의 한계 안에서의 종교』에서 칸트는 어떤 도움에 대해 말하기 시작한다. “선에의 근원적 소질을 보다 더 선한 인간이 되기 위하여 사용하였을 때에만 인간은 그의 능력만으로는 될 수 없는 것이 보다 더 높은 도움에 의하여 보충될 것을 바랄 수 있다는 것이다.”<sup>44)</sup> 주제가 『실천이성비판』에서 ‘순수한 이성’이었던 것이 『이성의 한계 안에서의 종교』에서는 ‘순수한 종교’로 바뀐다.

여기서 칸트는 은총에 대한 믿음의 효과에 대해 말하고, 역사적으로 생겨난 종교적 표상의 필요성에 대해 말한다. 물론 칸트의 관심은 종교적 표상들이 의지에 미치는 효과에 집중되어 있다. 다시 말해서 종교의 윤리적 효과에 칸트는 관심을 가지고 있다. 그는 전통적인 기독교의 교리들을 합리화하고 윤리화하고, 비신비화한다. 그럼에도 불구하고

43) “최초의 자유의지는 죄를 짓지 않을 수 있는 것이었는데, 최후의 자유의지는 죄를 지을 수 없는 것이리라”(primum liberum arbitrium posse non peccare, novissimum non posse peccare). 『신국론』, 성염역, 분도출판사, 2004, 22, 30.3.

44) 『이성의 한계 안에서의 종교』, p.69.

고 어떻든 그는, 뿌리 깊은 악을 제거하기 위한 부단한 노력을 위해서라도, 교회의 필요성을 말하고 구속론 교리가 의미 있다고 본다. 종합과 관련해서 칸트는 필연적으로 교회나 성서 같은 외부의 것을 끌어들이는 셈이다. 종교는 소외일 수 있는데, 악의 문제를 푸는 것은 그런 종교적 소외와 불가피하게 연관되어 있다.<sup>45)</sup> 사실 칸트는 기독교에 우호적이다. 단지 신의 도움을 구하기 위해 예배를 드리는 종교들과 달리 기독교만이 선한 행실을 구하는 도덕 종교라고 본다.<sup>46)</sup> 리콤폴트가 볼 때는 바로 이 지점에서 칸트의 이성 철학이 희망의 신학과 연결되어 상징 철학의 가능성이 열린다.<sup>47)</sup> 다시 말해서, 칸트의 종교 철학은 도덕주의를 넘어서서, 은총의 자리를 마련한다. 그리고 그 은총으로 스스로 악의 책임의 무게를 짊어지는 도덕적 양심의 구속에서 자유로워질 수 있다.

칸트는 하나님의 아들에 대한 실천적 신앙을 말한다. 그리스도를 도덕적으로 완전하게 된 인간성의 표본으로 말함으로써, 기독교를 비신비화하면서 동시에 정당화한다. 칸트의 종교 철학이 일으키는 종교의 비신비화(demythogisation)는 기독교 교리의 권위에 들어 있는 신비를 벗기는 비신비화작업(demystification)을 하지만 동시에 그러한 교리를 정당화하는 측면이 있다. 정당화란, 교리를 실천적으로 사용한다는 조건하에서 그런 교리의 필요성을 인정하는 것을 가리킨다. 그리스도는 모든 인간이 그렇게 되기를 바라는 참 인간의 모델이다. 인간의 뿌리 깊은 악을 고려하면, 그런 이념이 우리에게 어떻게 들어왔는지 알 수 없으며, 참인간의 모델은 우리 인간에서 나왔다가보다 하늘에서 내려와 인간의 옷을 입었다고 말해도 된다.<sup>48)</sup> 이것은 기독교 상징이 칸트에게서 어떻게 실천적으로 해석되며, 어떻게 정당화되고 받아들여지는지 잘 보여준다. 본질적으로 칸트는 인간 이성의 한계 때문에 역사적 종교의 필요성을 인정한다.

그런 문제는 속죄의 교리를 수용하는 데서 더 잘 드러난다. 신의 뜻에 합당한 인간 곧 참인간이 되기 위해 노력하는 사람은 새로운 심성을 가진 사람이다. 그런 사람은 스스로에 대한 심판에서 “앞에서는 없었다고 보아진 행위의 공덕의 잉여가 있다. 그것은 은총에 의해서 우리에게 돌려지는 공덕인 것이다”<sup>49)</sup> 이 은총은 도덕적으로 최선을 다한 사람에게 생기는 잉여분이다. 앞에서 말한 대로 악의 책임을 모두 짊어지는 도덕주의로부터 벗어나게 해주는 잉여분이다. 잉여분이란 넘침이요, 내가 하지 않은 것이 나를 돕는 것을 가리킨다. 경험적으로 보면 여전히 죄인이지만, 도덕적으로 새 인간이 되기 위해 노력하는 사람은 은총으로 의롭다고 인정된다. 그러한 “은총으로부터의 판결”은 “개선된 심성의 이념 안에 존재하는 것이다.”<sup>50)</sup> 그러므로 이러한 용서의 은총은 실제로는 자기가 자기를 용서하는 것이고, 자기가 자기를 받아들이는 것이다. 이것은 희망되어지는 예지적 자아가, 부족함에도 불구하고 삶을 개선하기 위해 끊임없이 노력하는 현재의 경험적 자아에게 주는 선물이다. 이것은 완성에 대한 희망에서 생긴 은총에 대한 희망이다. 종교철학이 신학과 연결되는 지점은 완성의 희망보다는 은총에 대한 희망과 믿음의 지점이다. 이 부분에서 칸트는 희망의 케리그마에 매우 다가서는 셈이다.

물론 저지르는 악에 대한 책임의 짐을 벗는 은총은 여전히 우리의 행위의 공덕 덕분이다. 칸트는 지금 우리 밖의 어떤 구속자를 말하고 있는 것은 아니요, 무조건적인

45) P.Ricoeur, 『해석의 갈등』, p.339.

46) 『이성의 한계 안에서의 종교』, p.69.

47) P.Ricoeur, 『해석의 갈등』, p.450.

48) 『이성의 한계 안에서의 종교』, p.78.

49) 위의 책, p.96.

50) 위의 책, p.98.

의무인 우리의 선한 행실이 끌어온 은총을 말하는 것이다. 도덕신앙 또는 이성신앙이 칸트 종교론의 핵심이다. “우리가 타자(구속자 그리스도)에 의해 속죄의 공덕을 얻고 축복에 참여하게 되는 것을 바랄 수 있는 것은 단지 우리가 모든 인간적 의무를 지키려는 노력을 통해서 그에 대한 자격을 갖추는 때뿐이며, 이와 같은 우리의 노력은 또한 우리가 단지 수동적으로 받아들이는 타자의 영향에 의한 것이 아닐 때뿐인 것이다.”<sup>51)</sup>

기독교 교리 곧 역사적 신앙에 대한 칸트의 태도를 요약하면 이렇다. 한편으로 칸트는 교회에서 말하는 신앙의 필요성을 인정한다. 성육신의 교리나 대리적인 속죄의 신앙은 이론적 개념을 위해서 필요하다. “왜냐하면 우리는 그런 식으로밖에는 우리의 속죄를 생각할 수 없기 때문이다.”<sup>52)</sup> 이것은 기왕에 도덕주의를 넘어서 희망을 말한 칸트가 기존 종교의 표상들의 역할을 인정할 수밖에 없는 대목이다. 그러나 다른 한편으로 그런 표상들과 교리들은 이성의 실천적 사용을 위해서만 의미가 있다. “교회신앙은 단지 순수한 종교 신앙의 수단”이며, 수단이어야 한다.<sup>53)</sup> 그렇지 않으면 종교는 윤리가 없는 미신이 된다. 그리고 참된 교회는 그런 수단마저 언젠가는 불필요한 것이 되리라고 생각해야 한다. 이성 신앙은 도덕왕국에 도달하려는 것인데, 칸트는 바로 그것이 기독교에서 말하는 하나님의 나라라고 본다.

아우구스티누스에게서 도덕성은 은총의 효과다. 그는 윤리의 종교적 근거를 추구했다. 그러나 칸트는 은총을 도덕성의 효과로 보았다. 은총을 말했지만, 은총을 구할 자격을 강조했다. 그는 종교의 도덕적 근거를 추구한 셈이다. “신앙으로부터 출발하여 그로부터 선한 행실을 도출하려는 것은 (칸트가 말하는 실천적 신앙과) 전혀 다른 것이다.”<sup>54)</sup> 그는 교회 신앙의 불가피성을 말한 점에서 기독교적 상징을 인정했지만, 오로지 종교의 도덕적 효과를 보려고 했다. 교리를 그냥 믿고 들어가는 종교가 아니라, 누구나 지니고 있는 이성의 연장에서 종교를 보려고 했다. 교리는 도덕성을 위한 상징 언어들이라고 보았다. 그래야 문화적 배타성을 벗고 모든 사람을 위해 보편타당성을 지닌 종교가 된다고 보았기 때문이다. 그래서 그는 보이지 않는 교회를 중시하고, “평신도와 성직자 사이의 모욕적인 차별”을 철폐하고자 했다. 이런 것이 모두 서양의 근대를 여는 초석이 된 것이다. 그리고 현대 신학의 기반이 된 것이다.

#### 4. 결론

리콰르는 악의 문제를 용서의 은총이라는 케리그마에서 보려고 한다. 그 점을 위해서 칸트의 한계의 철학은 리콰르에게 매우 의미 있고 유용하다. 칸트는 이성의 한계를 인정한다는 점에서, 윤리적 세계관을 넘어 새로운 차원을 여는 측면이 있다. 헤겔과 달리 악은 단지 진보를 위한 부정성에 그치는 것이 아니라, 여전히 악이다. 그 부담에서 해방되는 길은 용서의 은총밖에 없으며, 칸트는 그 점을 말하고 있다. 그것은 선택의 자유를 넘어선 희망에 따른 자유다. 희망에 따른 자유에는, 자연과 자유가 일치되는 완성의 희망이 있고, 그리고 악에 대한 도덕주의적인 책임감에서 해방되는 은총의 희망이 주

51) 위의 책,p.154.

52) 위의 책,p.154.

53) 위의 책,p.154.

54) 위의 책,p.155.

는 자유가 있다. 그런 점에서 칸트의 한계의 철학은 희망의 신학과 같이 갈 수 있다고 리콥르는 본다. 리콥르가 말하는 희망의 신학은 의지의 시학을 통해 주의주의적 윤리와 은총의 신학을 결합하는 것이다. 물론 칸트의 관심은 희망의 신학에 있기보다는 희망의 윤리에 있다고 해야 할 것이다. 리콥르의 의지의 시학은, 윤리적 세계관을 유지하되, 인간의 한계를 더 중시해서 악의 문제를 용서의 은총에서 보는 시각을 강화하는 것이다. 기독교 교리는 시적인 상징 언어라는 점에서 ‘시학’이고, 그런 상징은 인간의 윤리적 한계를 극복하는 희망을 담고 있다는 점에서 ‘의지의’ 시학이다.

리콥르의 의지의 시학은, “칸트를 칸트보다 더 잘 생각하고 칸트와 달리 생각한”<sup>55)</sup> 결과다. 리콥르에게서 자기를 긍정하는 은총은 단지 도덕적 노력의 효과의 차원에서 도덕적으로만 생각되는 것이 아니고, 윤리에 앞서 윤리를 가능하게 하는 것이다. 그것은 악을 개인 내면에서 찾고 개인의 책임으로 돌리는 ‘허물’(la culpabilité)의 관점에서 벗어나, 악을 밖에서 찾는 관점과 관련이 있다. 다시 말해서 개인 밖에서 개인에게 영향을 주는 ‘죄’와 ‘흠’의 관점을 심각하게 고려하려는 것이 리콥르의 의지의 시학을 만든다.<sup>56)</sup> 그랬을 때, 인간의 자기 긍정과 자유는 은총의 빛에서부터 가능하며, 그것이 악으로부터의 해방을 가져온다. 악으로부터의 해방이란 악을 저지르지 않는 도덕성을 강화하는 것이면서, 그보다 앞서 용서의 은총으로, 악을 자책하는 도덕주의의 관점에서 해방되는 것이다. 은총이 도덕에 앞선다. 악이 밖에도 있을 수 있듯이, 은총의 사건도 도덕의 연장이 아닌 도덕 이전에 내 밖에서 일어날 수 있다. 그런 점에서 리콥르의 태도는 칸트와 아우구스티누스의 종합 또는 순환 관계라고 할 수 있다. 종교를 윤리의 효과로 보는 시각과 윤리를 종교의 효과로 보는 시각을 종합하고 있으며, 그 두 시각이 서로 순환 관계에 있다고 할 수 있다. 그것은 유명한 앎과 믿음의 순환이요, 비판적 이성과 진리로부터의 부름의 순환이라고 할 수 있다.

한편 리콥르의 의지의 시학이 희망과 약속의 신학을 말한다고 하더라도, 그는 신학자가 아니라 여전히 종교 철학자다. 왜냐하면 신학을 악의 문제와 관련해서 다루는 데, 그 악은 도덕적 악을 가리키는 것이지, 자연재앙이나 질병 같은 일상생활의 고통과 관련된 것이 아니기 때문이다. 그는 도덕적 악으로부터 해방되는 은총을 말하지만, 재앙을 막아주는 은총을 말하지는 않는다. 리콥르의 관심은 자유요, 자유롭게 존재하는 것이고, 자기 긍정이다. 그런 점에서 리콥르는 칸트와 같은 인문주의자요, 철학자다.

## 참고문헌

- 리콥르, 폴, 『악의 상징』, 양명수 역, 문학과 지성사, 1994.  
 리콥르, 폴, 『타자로서의 자기 자신』, 김웅권 옮김, 동문선, 2006.  
 리콥르, 폴, 『해석의 갈등』, 양명수 역, 아카넷, 2003.  
 아우구스티누스, 『신국론』, 성염 역, 분도출판사, 2004.  
 칸트, 임마누엘, 『실천이성비판』, 백종현 역, 아카넷, 2004.  
 칸트, 임마누엘, 『윤리형이상학의 정초』, 백종현 옮김, 아카넷, 2005.  
 칸트, 임마누엘, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 신옥희 역, 이화여자대학교출판부, 1984.

55) 위의 책, p.451.

56) 흠과 죄와 허물의 차이에 대해서는, 참조. P. Ricoeur, 『악의 상징』, 양명수 역, 문학과 지성사, 1994.

플라톤, 『국가』, 박중현 역, 서광사, 1997.

Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

## Abstract

### Kant and Ricoeur's philosophy of religion, surrounding the problem of evil

Yang Myung-Su

Kant stressed on the human inclination to evil. Although a modernist who turns a religion into ethics, he realizes that human will is too weak to accomplish ethical perfection. He seeks pure good and at the same time brings into a philosophical theme the human nature that seems to be too feeble to be pure. It is these two poles that lead Kant's moral philosophy to philosophy of religion. One cannot completely uproot his or her inclination to evil, although he or she can overcome it at times. Uprooting is the question of being a moral being, while occasionally overcoming is the question of doing moral deeds. Moral perfection consists in being a good being and doing naturally good deeds. Such moral perfection is regarded as moral duty by Kant. However, from the aspect of uprooting the human inclination to evil in vain, the moral duty cannot be accomplished. It is given as a duty because we can, but it is out of our ability because of the radical evil rooted in our nature. Kant's horizon of hope designates such an impossible possibility. According to Kant, religion is the practical faith coming out of the hope of moral perfection and ultimate compensation. Ricoeur receives the philosophy of limits from Kant. He accepts Kant's position relating religion to the dimension of hope. Ricoeur's difference can be found basically in the fact that he is more deeply conscious of human radical evil than Kant. It results in his considering the imagination of external grace as key to an ethical religion.

## Key words

Kant, inclination to evil, hope, religion, Ricoeur

논문 접수일: 2011년 6월 16일

논문 수정일: 2011년 10월 17일

논문 게재 확정일: 2011년 11월 4일