

성 아우구스티누스의 역사인식 비판과 종교생태학의 가능성*

김대식 (대구가톨릭대 강사)

주제분
류

역사철학, 윤리학, 종교철학

주요
어

아우구스티누스, 종교생태학, 레비나스, 목적론적 윤리, 타자, 자연의 역사

요약
문

이 논문은 성 아우구스티누스의 역사 인식과 윤리를 살펴보면서 그의 역사철학의 한계를 비판적으로 성찰하고자 한다. 특히 성 아우구스티누스는 당시 그리스도교를 위한 변증적인 시각에서 역사를 기술하면서, 독특한 목적론적 역사관을 피력하게 된다. 그로 인해 타종교와 타국가에 대한 반성이 제외될 수밖에 없었고, 게다가 자연의 역사를 배제하는 잘못을 범하고 말았다. 그럼에도 불구하고 아우구스티누스는 가변적인 시간을 초월한 영원한 현재인 신에게서 행복을 추구하는 윤리를 지향한다. 그것은 사랑의 윤리, 즉 타자를 사랑하는 윤리를 말한다. 우리의 역사는 지금 전쟁, 갈등, 투쟁의 역사가 되고 있다. 따라서 우리는 아우구스티누스의 윤리처럼, 타자를 배려하는 탈중심적인 덕을 실현할 것을 요청받고 있다.

* ‘종교생태학’(Religious Ecology)이라는 개념은 국내에서 이준모가 처음 사용한 용어라 볼 수 있다. 그가 말하는 종교생태학이란 ‘생명’을 중심 개념으로 하여 회개, 해탈, 무위자연의 상관관계를 본질적으로 해명하고자 하는 것이다. 즉, 종교가 자연과 생명을 목적으로 하는 자기를 위한 존재이어야 함과 동시에 타자를 위한 존재를 규명하고 있다. 필자는 여기서 위와 같은 견해에 전적으로 동감하면서 더 나아가 종교간의 유기체적 관계, 상호의존적 관계, 공존적 관계, 종교의 다원화와 상생의 차원을 모색한다는 차원에서 ‘종교생태학’이라는 개념을 빌려오고자 한다. 이준모, “종교다원주의에서 종교생태학으로(1)”, 『기독교사상』 484호(1999/4), 106-116쪽 참조.

1. 들어가는 말

역사란 무엇인가? 필자는 오늘날 이렇게 고전적인 물음을 던져야 할 분명한 시대적 문제들이 산적해 있다고 생각한다. 역사의 주체라 자부하는 인간의 행태가 자신의 역사를 과국으로 몰고 가고 있는 것을 볼 때, 과연 우리의 역사는 존속 가능하겠는가를 묻지 않을 수 없기 때문이다. 역사는 과거의 역사를 오늘 현재에서 반성하고 미래를 기획하며 희망을 확보하는 것이다. 그런 의미에서 역사를 통해서 선부른 낙관이나 숙명론적인 비관을 전망하기보다 현재적 존재인 인간이 자신의 미래를 어떻게 희망으로 미래 세대와 함께 가능하도록 만들 것인가 하는 것을 여기서 결단하고 실천하는 것이라고 생각한다. 어떠한 역사관을 견지하느냐에 따라 인간의 삶과 행복, 그리고 생명을 이해하고 그 가치를 향유할 수 있을 것이다. 자연 환경의 파괴, 그리고 이라크 전쟁, 생명의 경시 등을 경험하면서 과연 ‘역사의 주체는 누구인가’ 그리고 ‘인간의 역사는 계속될 수 있겠는가’ 하는 질문을 던질 수밖에 없다. 어느 때보다도 인간의 역사에 대한 깊이 있는 반성이 요구되는 이 때에 과거와의 대화는 현재와 미래를 성찰하고 기획하는 데 필수적인 과제라고 여겨진다. 그래서 필자는 과거 그리스도교의 성인으로 추앙받는 신학자이자 철학자인 성 아우구스티누스(St. Augustinus)의 역사 인식을 통해서 그의 역사적 고민을 살펴보고 더불어 그의 윤리 및 역사적 터(topos)인식과 종교관의 지평을 비판적으로 살펴보고자 한다. 뿐만 아니라 중세 그리스도교의 변증적인 신학을 내포하고 있는 그의 역사관이 갖는 한계점을 짚어 볼 것이다.

2. 역사의 자리(topos), 테라(terra)에 대한 아우구스티누스의 인식

세계 종교사적 배경에서 바라볼 때, 그리스도교는 타종교와 달리 종교가 갖는 역사인식의 태도에 따라 자연의 이해에 대해 극단적인 이분법적인 삶의 양식을 갖는 독특한 종교임에 틀림이 없다. 그것은 잘 아는 대로 예수 당시의 히브리적 사유에서는 나타나지 않는 이분법적 사유가 예수 사후 원시 그리스도교의 바울에 의해 그리스적 사유가 유입되면서 발생된 데서 기인한다. 이것은 그 이후 중세 철학의 비조인 아우구스티누스가 처한 역사적 맥락에 의해 변증적으로 확장되는 모습을 볼 수가 있다. 특히 그의 대표적인 저서라 할 수 있는 *De civitate Dei*《신의 도성》은 *Confessiones*《고백록》을 집필하고 난 후 413-426년에 걸쳐 씌어진 22권으로 된 방대한 저서에서 이분법적 사유가 드러난다. 이 책을 집필하게 된 동기는 그리스도교 변증의 일환으로서, 로마가 410년에 알라리크(Alaric)의 통치 하에 있었던 고트족의 침탈을 받게 된 것은 그리스도교 때문이라는 비난을 반박하기 위해서였다. 그러니까 그리스도를 믿게 되면서 로마의 신들을 업신여겼기 때문에 신의 징벌을 받은 것이라고 말하는 사람들에 대해서 사실은 그렇지 않다고 기술한 변론서 라고 볼 수 있다. 이 저서에는 신의 나라(*Civitas Dei*)와 악마의 나라, 천상의 나라와 지상의 나라(*Civitas Terrena*)가 서로 대립하면서 인간의 역사가 지배하고 있지만, 궁극에 가서는 신의 섭리에 따라 이 지상에 ‘신의 나라’가 ‘가시적 교회’의 모습으로 완전하게 실현될 거라는 것이다.¹⁾

1) 柳田謙十郎, 『역사철학』, 이운구(서울: 심산, 2003), 38-39쪽; Karl Löwith, *Meaning in History*, 이한우 옮김, 『역사의 의미』(서울: 문예출판사, 1987), 251-53쪽. 뢰비트는 *De civitate Dei*(412-26)가 역사철학이 아니라, 그리스도교에 대한 교리적-역사적 해석이라고 주장하며, 이교도들에 대한 교회의 교리를 옹호하고자 기술한 저서라고 하였다. 피기스(Figgis)도 같은 주장을 제시하고 있다. 즉, 아우구스티누스의 역사철학은 그리

아우구스티누스는 이러한 역사인식 혹은 시간인식을 바탕으로 그의 자연관을 ‘창조론’으로 부터 전개한다. 무로부터의 창조(creatio ex nihilo)는 무시간적 존재인 절대자가 피조계를 시간 안에서(in time) 창조한 것이 아니라 시간과 함께(with time) 창조했음을 말해준다 (confessiones 11권 30장). 만일 피조계를 시간 안에서 창조하게 된다면 무시간적인 존재인 절대자가 시간 안에 존재했다는 것을 말해주기 때문에 절대자가 무시간적인 존재가 될 수 없는 모순에 빠지기 때문이다. 아우구스티누스에 따르면 이 세계는 신의 순수한 사랑으로 만들었다고 본다. 그러므로 창조 사건은 신의 실존을 전제한다.²⁾ 그런데 무로부터 창조된 피조계 즉, 자연은 시간적 존재이다.³⁾ 한편 아우구스티누스에게 있어서 신은 초월적 존재이기도 하다. 자연과 인간을 초월하는 존재, 절대 타자인 것이다. 세계를 창조한 무시간적 존재인 초월적 존재를 강조한 아우구스티누스의 신관은 내재적 신관을 약화시킬 수밖에 없다. 결국 범신론(혹은 범재신론, panentheism)은 사라지고 만다. confessiones 10권 6장에서 피조계가 신인가 아닌가를 물었을 때, 우리는 신이 아니라고 대답한다. 신이 현존과 자연 안에서 신의 계속적 행위가 분화된 단면을 엿볼 수 있다. 여기에서 전개상 그리스 시간관과 히브리 시간관을 일별해본다면, 그리스의 시간관은 끊임없이 arche로 회귀해가는 원형적 시간이지만 그리스도교적인 시간관은 직선적이다. 그리스도교에 따르면, 세계는 시작과 끝이 신의 지배 아래에 있다. 역사의 시간이 절대자의 섭리에 따라 작용하고 있다. 이것은 히브리의 유목 생활과 밀접한 관계가 있다. 유목 생활은 한 곳에 정착해서 살 수 없고 끝없이 오아시스를 찾아 이동해야 한다. 목적지가 있는 시간이다. 그들의 시간은 자연과 삶의 환경으로부터 배태된 시간이다. 이와 같은 생활은 인간이 자연에 대해 자유로운 주체(imago Dei)로서 자연을 개척하고 지배하면서 목적(지)을 향해 나아가는 목적론적, 직선적 시간을 낳았다. 그러나 이러한 역사관은 미래의 유포피아로서의 《신의 도성》을 향해 나아가면서 진보적 역사관이나 더 나아가 신을 없애고 신의 도성을 없애는 세속화의 문명을 발전시키는 역할을 하였음을 추론해볼 수 있다.⁴⁾

바인리히(Harald Weinrich)에 의하면, 역사는 레테(Letne)의 강을 거슬러 본질과 존재에 대한 기억이라고 말한다. 그런데 아우구스티누스는 인간의 불완전함을 고백하고 신을 기억하는 역사를 기술하였다고 주장한다.⁵⁾ 전술한 바와 같이 그리스도교의 역사란 시작과 끝이 창조주이신 절대자의 섭리에 의해 이루어진다고 본다. 그러나 망각의 강을 건너 한 가지 더 기억해야 할 것이 있다. ‘자연의 역사’이다. 슈미트-코바르치(Wolfdietrich Schmied -Kowarzik)이 말하고 있는 것처럼, 인간, 즉 의식은 자연으로부터 등장하였다. 따라서 인간이 자연을 억압

스도교의 변증에서 시작되었다. 그리스도교의 절대자를 공격하는 이론을 방어하고, 하느님을 정당화하며 교회가 문명의 파멸을 가져왔다는 책임추궁을 제거하려는 것이었다. 그래서 문명의 파멸 가운데서 크게 파괴된 세계 질서에 대처하여 보다 위대한 다른 한 질서를 세운 것이다. J. N. Figgis, *The Political Aspects of st. Augustine's City of God*(Gloucester, Peter Smith, 1963), 32-50, 이장식 옮김, “역사철학자”, 『서양중세사상사론』(천안: 한국신학연구소, ³1988), 158-174쪽; 심지어 그는 진정한 그리스도교란 내세적이라고까지 말한다. 인간의 삶은 물질적 가치, 세속적 질서에 속할 수 없다. Henry Chardwick, *Augustine*(Oxford University Press, 1986), 119쪽.

2) Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*(New York: Random House, 1955), 김기찬 옮김, 『중세철학사』(서울: 현대지성사, 1997), 113쪽.

3) 國谷 純一郎, 『自然思想史』(三和書房), 심귀득, 안은수 옮김, 『환경과 자연인식의 흐름』(서울: 고려원, 1992), 118쪽.

4) 같은 책, 118-123쪽.

5) Harald Weinrich, *Letne*(Verlag C.H. Bech oHG, 2000), 백설자 옮김, 『망각의 강. 문학을 통해 본 망각의 문화사』(서울: 문학동네, 2004), 49-52쪽.

하고 소외시킬수록 인간의 지위는 격하될 뿐만 아니라 우리 자신이 자연 안의 근거를 부정하고 자연을 인간의 수단을 위한 재료로 간주된다면 파멸을 면치 못하게 될 것이다.⁶⁾ 역사란 인간의 역사가 따로 있고, 자연의 역사가 따로 있을 수 없다. 인간의 문화와 문명, 그리고 인간의 의식의 발전은 이미 자연과 더불어, 자연의 바탕 위에서 이루어져 왔기 때문이다. 진보적 사관이나 진화론적 관점을 들먹이지 않더라도 인간은 역사적으로 오랜 시간에 걸쳐 진화해온 생물학적 생명체임을 인식할 때, 인간과 자연이 분리된 역사는 사실상 무의미하다.⁷⁾

그리스도교의 역사관, 특히 아우구스티누스의 역사인식 이후에 인류의 보편사는 인간의 역사가 아니라 신의 역사이다.⁸⁾ 역사의 주체인 인간은 역사에서 설자리가 없어졌을 뿐만 아니라 자연은 고려의 대상이 아니었다. 오히려 자연은 두려움의 대상이고 그래서 정복해야만 하는 대상으로 전락하고 말았다. 오로지 역사란 신의 섭리에 의해 좌우되는 것이고 신이 없다면 역사와 자연은 사라진다. 이러한 견해는 “모든 역사에는 신이 머물고 신이 살며 신이 인식된다”는 말속에 함축되어 있다고 해도 과언은 아닐 것이다.⁹⁾ 그러나 아우구스티누스가 갖고 있는 역사 인식의 한계는 바로 여기에 있다. 역사의 행위자인 인간과 역사의 자리인 자연을 수동적인 존재로 인식했다는 것이다. 로마로부터 비난받을 것을 두려워한 나머지 그리스도교의 절대자인 하느님에 대한 인식을 부각시키기 위해 또한 그만큼 인간과 자연의 한계를 도드라지게 했다는 점이다.¹⁰⁾ 아우구스티누스에 있어서 인간과 자연은 절대자의 수단에 불과하다. 사실 역사의 오점들과 자연 환경의 문제는 절대자의 손에 맡기기에는 너무도 심각하다. 현시점에서는 자연은 절대자와 인간의 역사의 터라는 인식이 절대자의 섭리에 따라 창조된 자연을 아름답게 보전해야 하는 인간의 적극적이고 능동적인 행위가 절실히 요구되기 때문이다. 콜링우드(R. G. Collingwood)가 주장하고 있는 것처럼, 그리스도교에서 바라보는 역사과정은 비록 인간의 의지가 아닌 절대자의 의도에 의해 구현된다고 하더라도, 절대자의 의지는 인간의 행위를 통해서 이루어질 수밖에 없다. 다시 말해서 역사 속에서 일어나는 모든 사건들은 인간의 의지에 의해서 일어나기 때문에, 어떤 의미에서는 인간은 역사를 일관하는 행위자인 셈이다.¹¹⁾

그런 관점에서 본다면, 사회생태철학자 머레이 북친(Murray Bookchin)이 “인간이 된다는 것은(becoming human)은 자연스럽게 만들어진 자의식을 갖는다는 뜻이고, 의식적으로 실감나게 자연계와 사회의 능동적인 행위자로 참여한다는 의미이다”라고 말한 것은 시의적절하다고 본다.¹²⁾ 그러면서 인간이 능동적인 존재로 살아간다는 의미는 희망을 가지고, 미래

6) Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur*, 이종관 옮김, 『자연에 관한 철학적 탐구』(서울: 철학과 현실사, 1994), 64-71.

7) 柳田謙十郎, 앞의 책, 82-83쪽.

8) 선한용, 『시간과 영원. 성 어거스틴에 있어서』(서울: 성광문화사, 1989), 113-115쪽 참조. 이 점은 아우구스티누스가 사물들을 인간의 영적인 목적을 위한 수단(uti)으로 사랑할 것을 말한 점과 모든 사랑의 귀착점은 절대자여야 한다고 주장한 점에서 명확히 드러난다. 역사와 사물, 자연, 심지어 이웃마저도 그 목적이 절대자의 사랑, 절대자의 역사를 향한다는 점에서 인간과 자연의 역사가 구성될 자리를 상실했다고 볼 수 있다.

9) 같은 책, 40-41쪽.

10) Karl Löwith, 앞의 책, 258쪽. 뢰비트는 이것을 다음과 같이 표현한다. “아우구스티누스의 저작에 들어 있는 모든 계획은 역사 속에서 하느님을 옹호하려는 목적에 봉사한다. 하지만 여전히 역사는 하느님과 구별되며, 이때의 하느님은 헤겔적인 역사의 신이 아니라 역사의 주체자이다.”

11) R. G. Collingwood, *The Idea of History*(Oxford University Press), 소광희, 손동현 공역, 『역사의 인식 - 역사학은 과학인가 이념인가-』(서울: 경문사, 1985), 69쪽.

를 예측하며 자기를 끊임없이 현재보다 나은 존재로 발전시키는 것이라고 말할 때,¹³⁾ 그것이 아우구스티누스가 말한 덕의 윤리, 사랑의 윤리, 평화의 윤리를 실천하는 인간 존재로 확장시키는 것임을 자각하게 된다. 다행히도 코플스톤(Frederick Copleston)은 아우구스티누스가 ‘하느님 사랑과 이웃 사랑’을 윤리학의 정수로 보고 있다고 보고, 이것을 자연철학(자연신학)으로 확대해서 해석하고 있는 것은 고무적이다. 모든 피조계가 창조의 원인인 절대자 안에 있기 때문에 우리가 자연을 사랑한다는 것은 아우구스티누스가 말한 사랑의 윤리를 구현하는 것이고, 절대자를 사랑하는 것이 되기 때문이다.¹⁴⁾

3. 세계 화해를 위한 아우구스티누스의 역사적 에티카

아우구스티누스에게 있어서 세계의 역사는 곧, 우주의 역사이며, 인류에 대한 구속사(Heilsgeschichte)이다. 그의 역사이해는 창조, 전사(前史), 그리고 심판과 영광의 후역사로 나누어진다. 아우구스티누스는 특히, 지상의 역사를 6기로 구분하고 있다. 아담에서 대홍수까지의 영아기(infantia, 제1기), 노아에서 아브라함까지를 소년기(pueritia, 제2기), 아브라함에서 다윗까지의 청년기(adolescencia, 제3기), 다윗에서 바빌론 포로까지의 장년기(inventus, 제4기), 그리스도의 탄생까지의 중년기(gravitas, 제5기), 예수의 출현부터 재림까지의 역사인 노년기(senectus, 제6기)로 구분하고 있다. 그런데 각 시대는 천년으로 지상의 역사는 5천년을 경과하여 그 당시는 이미 제6기에 접어들었다고 보았다. 인류의 역사는 벌써 세상의 종말을 맞이하고 심판을 통해 영광으로 드러날 것이라고 생각하였다.¹⁵⁾ 리차드 쉐플러(Richard Schaeffler)가 말한 것처럼, 아우구스티누스의 “세계 자체에 대한 인식은 신적인 진리 안에서의 세계 인식이다.” 더불어 그는 창조론에다 선형철학적인 의미를 부여하였는데, 인류의 역사를 6시기로 나눈 것도 어쩌면 7일 동안의 창조 이야기와 밀접한 연관성을 지니고 있는지도 모른다. 그만큼 아우구스티누스는 역사 인식 혹은 시간 의식의 개념을 창조 사건에다 두고 있다고 볼 수 있다.¹⁶⁾ 이러한 바탕 위에 서있는 그의 시간 해석에 대한 한 대목을 살펴보면 다음과 같다.

“그럼 시간이란 무엇이니?(Quid est ergo tempus?) 누가 이를 쉽고 간단하게 설명하겠습니까? 누구 있어 이를 생각으로 알아듣고, 적절한 말로 표현할 수 있으리까? 그럼에도 우리의 대화 가운데 시간처럼 예사롭고 알려진 것이 또 어디 있습니까. 그렇습니다. 우리가 스스로 말할 때

12) Murray Bookchin, *Re-enchancing Humanity: A Defense of the Human Spirit Against Antihumanism, Misanthropy, Mysticism, and Primitivism*(1995), 구승회 옮김, 『휴머니즘의 옹호』(서울: 민음사, 2002), 57쪽.

13) 같은 책, 58쪽.

14) Frederick Copleston, *A History of Philosophy, Vol. 2, Mediaeval Philosophy: Augustine to Scotus*(Westminster, Maryland: The Newman Press, 1962), 박영도 옮김, 『중세철학사』(서울: 서광사, 1988), 118쪽.

15) 김규영, 『아우구스티누스의 생애와 사상』(서울: 형설출판사, 1980), 171-75쪽; 柳田謙十郎, 『역사철학』, 이운구(서울: 심산, 2003), 39-40; Karl Löwith, 앞의 책, 259쪽.

16) Richard Schaeffler, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*(1994, Darmstadt), 김진 옮김, 『역사철학』(서울: 철학과 현실사, 1997), 151-52쪽; 그레이스 케인스(Grace E. Cairns)는 7시기로 나눈다. 신이 구속받는 자와 성도들을 그 안에서 쉬게 하는 ‘안식일의 시대’가 포함된다. Grace E. Cairns, *Philosophies of History. Meeting of East and West in Cycle-Pattern Theories of History*, 이성기 옮김, 『역사철학. 역사순환론 속에서의 동양과 서양의 만남』(서울: 대원사, 1990), 250-255쪽 참조.

이를 아는 것이 사실이요, 남한테 들을 적에도 알아듣는 것이 사실입니다. 하다면 도대체 시간이 무엇입니까? 아무도 묻는 이가 없으면 아는 듯하다가도 막상 묻는 이에게 설명을 하려 들자면 말문이 막히고 맙니다. 그러나 제법 인답시고 말을 한다면 이렇습니다. 흘러가는 무엇이 없을 때 과거의 시간이 있지 아니하고, 흘러오는 무엇이 없을 때 미래의 시간도 있지 아니할 것이며, 아무것도 없을 때 현재라는 시간도 있지 아니할 것이다.”¹⁷⁾

아우구스티누스에 따르면, 시간이란 비존재(non esse)로 흘러가는 것이다. 『고백록』에서 밝혀진 바와 같이, 과거는 이미 없고(iam non esse), 미래는 아직 없는 것(non dumn esse)이고, 현재는 아직 오지 않는 것으로부터 연장이 없는 것을 통하여, 이미 없어져버린 것으로 무상하게 흘러가는 것이다. 그는 시간을 실존론적으로 이해함으로써 시간의 아포리아(aporia)에서 벗어난다. 즉, 아우구스티누스는 과거를 기억(memoria)으로 알게 되고, 미래를 기대(예상, expectatio) 속에 현존해 있는 것으로, 현재는 지나가고 있지만 우리들의 직관(contuitus) 속에 현존하고 있다고 본다. 그러므로 인간의 시간 경험은 내면에서 혹은 영혼 속에서 과거, 현재, 미래가 기억, 직관, 기대의 형태로 파악되어지는 것이지, 세 가지의 시간이 있다고 말하고 있는 것이 아니다.¹⁸⁾

아우구스티누스의 윤리는 이러한 시간의식과 밀접한 연관성을 지니고 있다. 아우구스티누스의 ‘행복의 윤리’를 이해하기 위한 조건은 먼저 시간이해가 선행되어야만 한다. 그에 따르면 시간이란 과거, 현재, 미래를 향해 영혼이 분산, 팽창되어 간다고 말한다. 우리의 의식이 과거를 기억하고, 현재를 직관하며, 미래를 기대한다는 점이 그 근거이다. 그러나 시간이란 소극적인 측면에 머무르지 않고 영원을 지향해 나아간다. 그런데 영원이란 시간의 영역에 속하는 것도, 무한한 시간도 아니다. 그것은 탈시간적, 시간초월적이라 말할 수 있다. 그러므로 인간의 행복은 항상 가변적인 흘러가는 시간에서 찾아야 할 것이 아니라, 변하지 않는 영원성에서 찾아야 한다. 시간에 예속되지 않고 시간을 초월한 영원한 현재인 신에게서 행복을 추구해야 한다.¹⁹⁾ 그래서 아우구스티누스에 따르면, 인간의 행복이란 절대자에게서 발견하게 된다. 가변적인 인간이 불변하며 절대 무한인 신을 경험할 때만이 비로소 행복을 깨닫게 되기 때문이다. 인간이 지상에 살면서 절대자에게 도달할 때만이 행복할 수 있다는 것은 궁극적으로 ‘사랑의 윤리’로 귀결된다. 최고선인 절대자를 만나고 그 신을 누릴 때(섬길 때) 인간은 선을 추구하며 선에 머무르게 된다. 물론 인간은 신을 외면할 수도 있고 신에게 영원히 귀의 할 수 있는 ‘자유의지’(free will)가 있다. 그러나 최고선인 절대자를 발견하고 그 안에서 선을 추구하는 것이야말로 인간의 행복이고, 그 의지는 신에 의해 작정되어지는 것이다. 그런데 어떻게 유한자인 인간이 무한자인 절대자를 사랑할 수 있는가? 아우구스티누스는 은총(gratia)이 매개한다고 말한다. 신의 도움 없이는 사랑할 수 없는 것이다. 그러나 신의 은총은 자유의지에 반하는 것이 아니라 역설적이게도 인간을 자유롭게 한다. 우리는 자유 의지에 따라 악을 행할 수도, 선을 행할 수도 있다. 그러나 신의 은총은 우리로 하여금 선을 행하도록 하여 우리의 의지를 움직이고 활동하는 힘이다. 여기에서 신이 행하는 모든 것이 은총이다. 즉, 무로부터의 창조(creatio ex nihilo)는 신의 은총이다. 인간을 신의 모상(imago Dei)으로 창조한 것은 은총이다. 한마디로 창조는 은총이다. 무엇보다도 로고스

17) S. Aurelii Augustini, *CONFESSIUNUM*, 11권 14장, 최민순 옮김, 『고백록』(서울: 성바오로출판사, 2019), 324쪽.

18) 선한용, 위의 책, 74-77쪽; Anthony Kenny, *A Brief History of Western Philosophy* (Oxford, Blackwell Publishers, 1998), 이영주 옮김, 『서양철학사』(서울: 동문선, 2003), 190-191쪽.

19) 문시영, 『아우구스티누스와 행복의 윤리학』(서울: 서광사, 1996), 60-62쪽.

(Logos)의 강생(육화, incarnatio)은 신이 인간이 된 사건으로 신의 무한한 은총이 아닐 수 없다.²⁰⁾

아우구스티누스는 인류의 역사를 선의 역사와 악의 역사가 서로 갈등하며 나아가는 변증의 역사로 본다. 즉, 신을 사랑하는 사람의 도덕적 원리가 지배하는 역사와 신을 멀리하는 악의 원리가 지배하는 역사가 있다는 것이다. 전자를 예루살렘의 도시를 형성하는 천상의 나라, 후자를 바빌론의 도시를 형성하는 지상의 나라로 본 것이다. 그는 필연적으로 역사철학 혹은 철학을 그리스도교적인 신을 아는 지혜로서 이해하면서 시간적이고 계기적인 것은 영원한 것에 의해서 판단되어질 수 있다고 생각했다. 다시 말하면, 역사철학은 역사적인 현상들과 사건들에 관한 정신적이고 도덕적인 식별이다.²¹⁾ 이러한 역사 이해를 통해서 인간과 자연의 관계는 인간이 자연 속의 존재라는 것을 깨달아야 하는데, 그러기 위해서 civitas(나라, 도성), *πολις*(polis)는 사회 공동체의 유대관계, 신을 사랑하며 인간 안에서 사랑의 유대관계가 선행되어야만 한다.²²⁾ 그러나 아우구스티누스에게 있어서 진정한 국가란 존재하지 않는다. 지상에서 참된 평화와 참된 사랑의 질서는 신의 나라에서나 가능한 것이기 때문이다. 고로 우리는 이 땅에서 신의 나라를 위해 절대자의 선을 구현하며 사랑하는 공동체로 만들어가야 할 과제를 부여받게 된다.²³⁾ 이처럼 아우구스티누스는 *De civitate Dei*에서 최고선인 ‘평화’, 혹은 ‘평화의 윤리’를 이야기하고 있다. 평화를 누릴 때 우리가 진정으로 행복하며, 평화처럼 우리가 열망하는 것이 없으며, 평화보다 더 만족스러운 것이 없노라고 말한다. 그래서 이 평화를 성취하기 위해서는 전쟁도 불사하는 것처럼 보인다. 그러나 전쟁의 승리는 오로지 평화를 위한 것임을 놓고 볼 때 ‘평화’란 인간의 행복을 위한 절대적인 요소라는 것을 강조하는 것으로 이해할 수 있다.²⁴⁾

전술한 바와 같이, 아우구스티누스의 역사적 윤리는 ‘사랑의 윤리’이다. 모든 대상과 사물은 수단이나 목적이 아니라 목적이다. 이 ‘목적론적 윤리’의 핵심은 바로 ‘네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라’에 있다. 곧 아우구스티누스의 사랑의 윤리는 신을 위해 자신뿐만 아니라 자연만물이 존재한다는 것을 깨닫는 것이다. 신의 은총은 사랑을 원한다. 우리의 역사는 이상적인 사랑과 현실적인 투쟁 사이의 관계에 놓여 있다. 여기에서 신의 의지인 사랑의 윤리를 실현하는 것이 인간의 역사이고 신의 나라를 세워 가는 길인 것이다.²⁵⁾

그렇다면 이 땅에서 사랑의 질서를 만들어가야 하는 주체는 누구인가? 아우구스티누스는 그 주체를 명시적으로 그리스도인이라고 말하지 않는다(아우구스티누스 자신이 그리스도인이라 해서 내포적 독자와 저술의 내용이 일치한다고 볼 필요는 없다). 신을 사랑하는 사람, 신의 정신에 부합하는 사람, 신의 나라를 실현해나가는 사람들이면 누구나 주체가 될 수 있다. 사실 오늘날의 그리스도교 국가와 이슬람 국가와의 관계를 놓고 볼 때, 각자는 스스로 신의 정신에 입각하여 신의 도성을 실현해나가는 국가 공동체임을 자부한다. 그들 스스로 역사의 주체로 인식하고 있는 것이다. 역사의 주체는 인간이며 동시에 인간은 스스로 역사를 만들어 간다. 그래서 “인간은 부단히 흐르는 현재에 살면서, 자신의 삶의 목적과 관심을 통해

20) 김규영, 『아우구스티누스의 생애와 사상』(서울: 형설출판사, 1980), 145-55쪽.

21) 같은 책, 159-162쪽.

22) 같은 책, 165-67쪽.

23) 같은 책, 167-170쪽.

24) *De Civitate Dei(The City of God)*, 조호연, 김종흡 옮김, 『신국론』(서울: 현대지성사, 1997), 19권 10장-11장.

25) 김규영, 위의 책, 162-65쪽.

과거로부터 미래로 자신을 기투(企投)하며 산다. 달리 표현하면 인간은 흐르는 현재를 통해서 과거와 미래라는 시간 안에 산다고 할 수 있다. 과거와 미래는 부단히 흘러가는 현재의 지평이다.”²⁶⁾ 현재의 지평 속에서 이해된 역사성은 레비나스(E. Levinas, 1906-1995)가 말하고 있는 ‘타자성’을 떠올리게 한다. “아무에게도 속하지 않은 미래, 사람이 수용할 수 없는 미래는 시간의 한 요소가 되기 위해서는 어쨌거나 현재와 관계를 맺어야 한다. …… 미래와의 관계, 즉 현재 속에서의 미래의 현존은 타자와 얼굴과 얼굴을 마주한 상황에서 비로소 실현되는 것처럼 보인다. 얼굴과 얼굴을 마주한 상황은 진정한 시간의 실현이다. 미래를 향한 현재의 침식은 홀로 있는 주체의 일이 아니라 상호주관적인 관계이다. 시간의 조건은 인간들 사이의 관계 속에 그리고 역사 속에 있다.”²⁷⁾ 종교와 종교, 사람과 사람 사이에 가장 가까운 것이 얼굴이다. 현재 속에서 미래의 희망을 발견할 수 있는 것은 상대방의 얼굴, 즉 타자의 존재가 나의 존재 이유임을 인식할 때 우리에게 역사적 시간은 비로소 의미를 띠게 된다. 시대(Epoche)란 말이 공교롭게도 현상학적인 에포케(epoche)라는 말과 동일하다. 우리가 타자에 대한 속견과 편견을 완전히 제거하고, 환원을 통한 태도 변경으로 타자를 바라본다면 우리 공동의 목표인 신의 도성을 실현하고 그야말로 행복한 삶을 살 수 있지 않을까?

4. 아우구스티누스의 종교 생태학적 지평과 호모 렐리기오수스(Homo Religiosus)

오늘날 지구촌의 종교적인 상황과 정치적인 상황은 매우 밀접한 관계를 맺고 있는 것 같다. 미국은 세계의 패권을 장악하고 유럽의 우방국가들과의 공조 속에 중동 전체를 잠식하고 심지어 석유 자원과 중국의 견제를 동시에 획득하고자 한다. 여기에 이라크와 주변 중동국가들은 자신들의 목숨을 내놓고 소위 선진국가들에 맞서고 있는 것이다. 중요한 문제는 미국을 비롯한 유럽국가에서는 ‘그리스도교’를, 이에 반해 중동국가들은 ‘이슬람교’를 전쟁 이데올로기로 활용하고 있다는 점이다. 그러나 종교가 인간의 역사적 문화적 현상이나 창조물에 지나지 않는다 하더라도, 종교의 개념이 서구의 발명품에 불과할지라도 그것이 종교가 이데올로기임을 입증하지는 않는다.²⁸⁾ 우리가 종교에 대해서 보편적으로 정의 내릴 수는 없지만 몇몇 학자들을 통해 종교의 성격을 규명해보자면, 먼저 종교학자 막스 뮐러(Max Müller)는 “종교란 인간으로 하여금 여러 가지 이름과 여러 가지 모양으로 무한자를 알 수 있게 하는 능력 혹은 지향”이라고 했고, 임마누엘 칸트(Immanuel Kant)는 “종교는 우리의 모든 의무를 신의 명령으로 받아들이는 것”(The recognition of all our duties as divine commands)이라고 했으며, 에리히 프롬(Erich Fromm)은 “종교란 개인에게 살길을 보여주며 헌신의 대상을 부여해 주는 사상과 행동의 체계로서 한 사람뿐 아니라 여러 사람이 단체로서 받아들일 수 있는 것”이라고 했다. 이러한 학자들의 주장들에 근거한다면 종교란 특정한 사람들의 신념 체계, 의지의 행위, 사회적 가치 등을 지닌 도덕적 혹은 형이상학적 태도이다. 그러므로 사람들이 종교적인 삶을 산다는 것은 사적인 욕망에 치우치지 않고 인류와

26) 이선관, “역사에서의 연속성”, 한국현상학회 편, 『역사와 현상학』(서울: 철학과 현실사, 1999), 28-29쪽.

27) Emmanuel Levinas, *LE TEPS ET L'AUTRE*(Fata Morgana, 1979), 강영안 옮김, 『시간과 타자』(서울: 문예출판사, 1996), 92-93쪽.

28) John H. Hick, *Philosophy of Religion*(Prentice Hall, Inc., ⁴1990), 110-111쪽.

사회의 불의에 항거하고 선한 사회를 위해 자비와 사랑을 베푸는 것이라 볼 수 있다.²⁹⁾ 그렇다면 이러한 지향성을 지닌 어떠한 특정 종교라도 진리 혹은 진리 해석을 독점한다는 것은 있을 수 없다. 진리를 독점하고 진리 해석의 절대성을 확신한다고 주장하는 종교 공동체는 종교 혹은 자신들의 경전(canon)을 오독(誤讀)하는 것이다. 이러한 오독은 잘못된 실천으로 이어진다는 점에서 종교가 지닌 맹점이 드러난다. 종교는 평화, 헌신, 사랑을 위해 인간과 인간, 그리고 세계를 하나로 묶는(religare) 역할을 해야 한다. 그런데 어느 특정한 종교를 표방하는 민족이 또 다른 특정 종교를 표방하는 민족을 해한다는 것, 그것도 종교의 정신에 위배되는 심각한 오독에 입각한 종교적 실천을 가져온다는 것은 그 종교가 삶의 덕과 행복을 증진하기 위한 정신적, 영적 매체라 볼 수 없다. 물론 아우구스티누스도 모든 자연 질서가 절대자를 향하도록 되어 있는데, 그 근본적인 질서는 절대자를 사랑하고, 그 절대자 안에서 이웃과 자신을 사랑하는 것이라고 말하고 있다. 절대자의 질서는 그 근본이 ‘사랑’에 있음을 강조하고 있는 것이다.³⁰⁾

그럼에도 아우구스티누스에게서 드러나는 종교와의 대화를 위한 걸림들은 변증적 역사관이다. 변증이라 함은 타종교와 타자(그리스도교인이 아닌 사람)에 대해서는 배타성을 가지며, 동시에 그리스도교 종교만 구원의 절대성을 띤 공동체라고 주장하는 것을 말한다. 또한 변증은 타자에 대해서 소통의 울타리를 치는 방법이다. 변증이 또 하나의 종교의 배타적 권력 담론을 양산하는 것이다. 그것은 상호간의 대화의 방식 혹은 쌍방의 방식이 아니라 일방 통행방식의 교리적 전달에 그친다.³¹⁾

게다가 그리스도교 역사관은 신앙이 전제되지 않으면 쉽게 동의하기 힘든 점들이 있으며, 직선적 시간관과 종말관은 사상이나 철학이 아니라고 거부될 수 있다.³²⁾ 그럼에도 아우구스티누스를 대하는 이들은 역사의 주체로서 스스로 신의 도성을 완성해간다고 느낄 것이다. 아우구스티누스를 독해하는 주체로서의 인간이 발견해야 할 점은 바로 신의 도성을 이루어 가야 하는 주체로 인식해야 한다는 점이다. 아우구스티누스의 역사인식이 갖는 맹점을 극복하기 위해서는 그리스도교적인 입장과 태도에서 확장된 종교신학적 태도, 즉 사랑과 덕을 실현해나가는 종교 공동체가 바로 선(善)의 역사를 실현하는 것임을 확신하는 것이다. 이러한 맥락에서 가톨릭 신학자인 한스 쾅(Hans Küng)은 “그리스도교의 복음이란 예수의 빛과 힘으로 말미암아 우리는 오늘의 세계에서도 참으로 인간답게 살아가며 처신하고 고난을 참아 받고 또한 죽을 수도 있으니, 그 이유는 전적으로 하느님에게 지탱되어 마지막 순간까지 사람들을 위해 봉사할 수 있기 때문”이라고 말한 바 있다.³³⁾(굵은 글씨는 필자의 강조) 미래의 종교적인 인간(Homo Religiosus)은 아우구스티누스가 말한 사랑과 덕, 그리고 평화의 정신을 가지고 모든 인류에게 봉사하고 헌신하는 모습이라고 볼 수 있다. 그렇게 될 때에야 비로소 이 역사적인 인간은 신의 도성을 위해 한 발짝 다가서며 선의 역사를 구현하는 인간

29) 김하태, 한태동, 지동식 공저, 『종교와 기독교』(서울: 연세대학교 출판부, ⁵1967), 57-72쪽.

30) Thomas J. Bigham and Albert T. Mollegen, “The Christian Ethic”, Roy W. Battenhouse(ed.), *A Companion to the Study of St. Augustine*(New York: Oxford University Press, 1955), 391쪽.

31) 그런 의미에서 샘 해리스(Sam Harris)가 말한 각 종교의 교리가 지닌 편협성, 위험성, 불완전성을 지적한 것은 타당하다. Sam Harris, *The End of Faith*(2004), 김원옥 옮김, 『종교의 종말』(서울: 한언, 2005), 18쪽 참조.

32) 이석우, 『아우구스티누스』(서울: 민음사, 1995), 397쪽.

33) Hans Küng, “그리스도교의 복음”, 분도출판사 편집부 편, 『종교란 무엇인가』(왜관: 분도출판사, ³1982), 105-122쪽.

으로 성장할 수 있을 것이다. 어쩌면 그러한 신의 역사의 구현은 ‘종교간 우정’(interreligious friendship, 요한 15, 13-15)에서 출발하여 사람들과의 새로운 관계와 삶의 방향을 제시해줄지 모른다. 종교간 우정은 자신의 종교 이야기를 나누는 상호간의 우호를 통해 종교와 삶의 지평이 넓어지며, 절대적 사랑을 온전하게 실천하는 보완적 정서와 소통이기 때문이다.³⁴⁾

우리는 오늘의 지구적 현실에서 ‘종교 생태학은 가능한가’라는 물음보다는 ‘종교 생태학이 가능하기 위한 조건은 무엇인가’를 물어야 할 것이다. 종교 생태학이 가능하기 위한 조건은 화해와 이해, 화합과 공존이다. 그런데 아우구스티누스는 그 해답을 이미 자신의 저서들을 통해서, 특히 역사인식을 통해서 밝히고 있다. 사랑의 윤리, 덕의 윤리라고 말이다. 우리는 그 사랑과 덕을 역사 한 가운데 있는 모든 지구촌 사람들의 규범과 삶의 역사를 주도하는 철학으로 삼아야 한다. 다시 말해서 메를로 폰티(M. Merleau-Ponty)가 “나는 나에게 있어서 절대적 원천”이라고 말한 것처럼, 역사 안에서 우리는 세계의 경험과 2차적 학문적 인식에 의존하지 않고 절대적 원천인 우리 자신이 직접 세계를 구성하고 역사를 주도하는 주체가 되어야 할 것이다.³⁵⁾ 그것은 그리스도교적인 종말을 고대하기에는 오늘의 지구와 종교의 현실이 암울하고 고통스럽기 때문이며, 미래의 목적론적 종말을 현재 여기서 구현하여 신의 도성을 앞당기는 지름길이라 생각되기 때문이다.

5. 아우구스티누스의 역사철학에 대한 해석학적 반성의 요청

글이란 모름지기 시대적 산물이다. 이 말은 글의 시효가 당대의 삶을 해석하고 지탱하는 수단으로써 의미를 갖는다는 뜻이다. 그러나 글의 모음, 즉 텍스트가 일단 고정되어 더 이상의 유효한 해석과 심지어 비판을 발생하지 못한다면, 텍스트 외에 모든 것은 주변화된다면, 그 텍스트는 철저하게 독자들에게 의해 재해석되어 삶의 전개에 긍정적 메시지를 낳을 수 있어야 한다. 따라서 기록된 텍스트 읽기만큼 중요한 것이 독자의 독해적 삶(reading life)이다. 다시 말해서 기록된 텍스트의 독해가 읽혀진 텍스트만으로 존재한다면 역사는 개선될 수가 없을 것이다. 역사가 현재의 사건의 계기들을 통해서 지금보다 나은 역사로서 나아가게 하기 위해서는 이글턴(Terry Eagleton)이 말하고 있는 것처럼, “행위되는 역사”가 되어야만 한다. 그러나 이것은 어디까지나 현재 우리가 제대로 된 텍스트의 독해가 가능할 때만이 설득력이 있는 것이다. 왜냐하면 텍스트를 통한 우리의 인식이 우리 자신을 새롭게 보고 우리의 역사를 풍요롭게 하기 때문이다. 텍스트를 통한 언어적 인식은 곧 우리가 잃어버렸던 세계와 관심을 새롭게 열어 보여준다.³⁶⁾ 그런 의미에서 오늘을 위한 아우구스티누스의 역사철학에 대한 해석학은 반성의 새로운 전기를 맞이하고 있다고 본다.

우리의 역사에 대한 독해가 오늘 우리의 현재에 의미가 있으려면 ‘타자의 타자성’에 대한 고통을 제거하는 방향으로 나아 가야함을 말한다. 만일 아우구스티누스의 역사 이해가 오늘날 우리에게 절대적인 고통을 안겨다 준다면 그 역사 이해에 대한 재해석(relegere)과 반성

34) James L. Fredericks, *Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions*(New York/Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1999), 173-179쪽.

35) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*(Editions Gallimard, 1945), 류의근 옮김, 『지각의 현상학』(서울: 문학과 지성사, 2002), 15쪽.

36) 정기철, 『상징, 은유, 그리고 이야기』(서울: 문예출판사, 2000), 144쪽.

이 필요하다.³⁷⁾ 역사는 반복되는 것이 아니라 유일회성이기 때문이다. 그러나 이 유일회성이라는 관점은 모든 인간에게 단 한번의 역사적 사건으로 다가오는 것으로서, 고통의 현실은 과거의 사건이나 미래의 사건이 아니라 바로 오늘 여기에서의 사건이라는 의미에서이다. 또한 아우구스티누스의 역사철학에 대한 해석학이 타자를 위한 해석학이 되어야 한다고 할 때에 그것은 타자의 고난과 억압을 제거하고 정의를 실현하기 위한 타자와의 대화적 해석학이 요구된다. 왜냐하면 진정한 의미에서의 역사철학은 과거의 것을 단순히 해석하고 반성하는 데서 그치는 것이 아니라 인간의 해방과 실천, 더 나아가서는 인간과 삶 일반 전체와의 대화를 통한 세계 해방을 가져와야 하기 때문이다. 따라서 아우구스티누스가 오늘을 위해 진정한 의미를 확보하기 위해서는 타자와 만나는 해석학, 타종교와 만나는 해석학이 절실히 요구되는 것이다.³⁸⁾

질송(E. Gilson)이 지적하고 있는 것처럼, 절대자가 이 세상을 만드실 때부터 이미 *De civitate Dei*를 점진적으로 세우실 작정을 하고 있었다. 그런 시각에서 본다면 아우구스티누스의 역사신학에서 보편사적 의미는 어떤 신비가 내재되어 있는 것이다. 다시 말해서 신에 의해 선택받은 자들을 행복으로 이끄는 것은 전적으로 신의 자비라는 점이다. 그런데 왜 어떤 사람은 구원을 받고 어떤 사람은 유기(遺棄)되는가? 이것이 신의 비밀이라고 질송은 말한다. “이 신비는 모든 사람이 구원을 얻지 못하는 근거가 아니라 모든 사람들 가운데 어떤 사람이 구원을 얻는 근거이다.” *De civitate Dei*가 선택받은 자들의 것이라면, 그것도 소수의 것이라면 그 소수는 도대체 누구인가?³⁹⁾ 시간의 유일회성을 깨닫고 그 유일회성을 귀중하게 여기며, 그 시간을 신의 카이로스(kairos)라고 인식하고 행동하는 자가 아닐까 생각한다. 그 유일회성의 시간 속에서 만나는 타자를 이웃 사랑하듯 보듬는 사람, 그래서 신의 사랑으로 신의 도성을 구현하는 자의 것이 아닐까. 역사의 주체임을 깨닫고 신의 의지 안에서 신의 뜻을 구현하는 사람의 것이 아닐까. 그 사람이 그리스도교인이든, 무슬림이든, 불교인이든, 무교인이든 관계가 있을까. 신은 미래의 종말에 가서야 비로소 온전한 모습으로 현현하는 것이 아니라, 지금 여기에서 우리와 함께 하심을 받고 역사성을 깨닫는 사람에게 미래의 종말론적인 구원은 바로 여기에서 선취(先取)되는 것이리라.⁴⁰⁾

6. 나오는 말

아우구스티누스는 역사철학 혹은 그리스도교의 역사신학에서 획기적인 견해를 제시한 것은 사실이다. 그러나 그의 역사 이해는 어디까지나 그리스도교적인 시각에서 전개되었다는 데 있다. 따라서 타종교, 특히 당시 이방종교들 고유의 역사와는 상관없이 그리스도교적인 역사관으로 보편사를 제시했다. 그리스도교적인 보편사에는 그리스도교의 신학적 교리와 사관에 위배되는 어떠한 종교도 구원 일반에 포섭될 수가 없는 것이다.

37) Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*(1996), 김준환 옮김, 『포스트모더니즘의 환상』(서울: 실천문학, 2000), 104쪽, Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics* (London, 1973), 320쪽 재인용: ‘책을 다시 읽는다’는 뜻의 라틴어 *relegare*는 텍스트를 읽으면서 부단히 새로운 의미를 발견해내는 것을 의미한다.

38) Paul Knitter, 김기석 옮김, “종교해방신학을 향하여”, 변선훈박사화갑기념논문집, 『종교다원주의와 신학의 미래』(서울: 종로서적, 1989), 71-101쪽.

39) Etienne Gilson, 앞의 책, 123쪽.

40) 김기봉, 『‘역사란 무엇인가’를 넘어서』(서울: 푸른역사, 2000), 90쪽.

서두에서도 물었던 것처럼 오늘날 종교 혹은 철학이 어떠한 역사관을 제시할 수 있는가에 따라 현재 지구가 처해있는 여러 문제들을 공정하게 바라볼 수 있는 안목이 생길 수 있을 거라 생각한다. 포스트모던시대에 살고 있는 우리는 또한 다원화된 사회 속에서 살고 있다. 이는 다시 말해서 어떠한 사상과 어떠한 입장도 탈중심적인 담론으로 이끌어져야만 한다는 것을 말한다. 그러므로 아우구스티누스의 역사철학에서 성찰하고 미래를 희망으로 바라보아야 할 것은 이웃 나라들과 타종교들의 역사를 어느 한 국가와 어느 한 종교의 역사로 포괄해서는 안 된다는 점이다. 우주의 역사가 시작된 이래로 지구상의 모든 국가들은 공통된 역사를 가지고 태동하였다. 이는 인류학적, 고고학적 연구 성과를 토대로 드러난 문헌들을 통해서도 입증된 바, 우리 인류의 조상들은 한 뿌리에서 발생되었다는 점이다. 물론 개별적인 역사와 인류는 또한 특수한 역사를 만들어 왔던 것도 사실이다. 그러나 어느 개별적인 역사가 자신의 역사 우월주의를 내세워 모든 역사를 자신의 보편사관에 입각해 하나의 역사로 만들어 버린다는 것 또한 문제가 아닐 수 없다.

그렇다면 역사철학은 보편적인 인간을 대상으로 하는가? 아니면 특수한 시간 속의 특수한 인간을 대상으로 하는가?⁴¹⁾ 지금까지의 역사는 특정한 시간 안에 존재하는 특수한 인간을 대상으로 기술하여 왔다. 역사가 인간의 궤적을 탐구하는 것은 당연하다 하겠으나, 그 궤적에는 역사적 인간의 성찰과 함께 자연을 토대로 하여 자연을 대하는 인간에 대한 성찰을 필연적으로 동반해야만 한다. 자연의 문제는 과거 인간의 성찰이 결여된 데에도 문제가 있기 때문이다. 그러므로 역사철학은 보편적인 인간의 역사가 지닌 본질을 천착하는 데 본연의 목적이 있을 뿐만 아니라 앞으로 인간의 삶의 토대라 할 수 있는 자연의 역사, 환경의 역사 조차도 아우를 수 있는 지평이 확대되어야 할 것이다. 이는 ‘인간의 사건’과 ‘사실 중심의 역사’에서 ‘해석’과 그에 따른 ‘성찰 중심의 역사’를 통하여 오늘의 문제를 묻고 답변하는 역사철학이 되어야함을 말하는 것이다.

이제 우리는 엠마누엘 레비나스(E. Levinas)가 말한 바와 같이, 타자(Autre)에 대해 책임적인 존재로서 살아가야 할 것이다. 아우구스티누스가 자신의 역사철학을 변증적인 입장에서 기술했던 것은 타자에 대한 배려와 타자에 대한 책임성, 타자에 대한 의무론적 존재를 인식한 데서 출발했다기보다, 자신의 종교에 대한 변론적 태도로서, 자신의 관심에서 배태된 변증철학이었음을 알 수가 있다. 현대 이슬람과의 관계에서 우리는 지독한 목시 사상과 직선적인 종말론적인 태도를 발견한다. 전쟁으로 사무쳐버린 무슬림의 감정과 그 반대에 종교와 역사 우월주의에서 있는 그리스도교는 목시적 종말론을 자신의 전쟁 이데올로기로 무장시켜 타자를 지배하고 살육하는 데 조금도 주저하지 않고 있기 때문이다.

아우구스티누스가 말한 것처럼, 그리스도인의 덕은 절대자를 사랑하고, 우리의 타자인 이웃을 사랑하는 데에 있다. 이것은 그의 철학적 신학의 총체이기도 하지만 성서 전체의 정수라고 할 수 있다. 지금 우리의 역사는 이것을 실현할 것인가 말 것인가의 물음에 있지 않다. 오히려 역사의 기술과 해석, 그와 더불어 역사의 실천은 이와 같은 ‘덕’을 실현할 것을 강요하고 책임 지우고 있는 것이다.

41) Marc Bloch, 『역사를 위한 변명』, 고봉만 옮김(서울: 한길사, 2000), 49-53쪽.

참고문헌

- Augustini, S. Aurelii, *CONFESSIUNUM*, 11권 14장, 최민순 옮김, 『고백록』, 서울: 성바오로출판사, 1991.
- Augustinus, *De Civitate Dei(The City of God)*, 조호연, 김종흡 옮김, 『신국론』, 서울: 현대지성사, 1997.
- Saint Augustine, *Confessions*, trans. Henry Chadwick, Oxford University Press, 1991.
- Adorno, Theodor W., *Negative Dialectics*, London, 1973.
- Bigham, Thomas J. and Mollegen, Albert T., “The Christian Ethic”, ed., Roy W. Battenhouse, *A Companion to the Study of St. Augustine*, New York: Oxford University Press, 1955.
- Bloch, Marc, 『역사를 위한 변명』, 고봉만 옮김, 서울: 한길사, 2000.
- Bookchin, Murray, *Re-enching Humanity: A Defense of the Human Spirit Against Antihumanism, Misanthropy, Mysticism, and Primitivism*, 1995, 구승희 옮김, 『휴머니즘의 옹호』, 서울: 민음사, 2002.
- Cairns, Grace E., *Philosophies of History. Meeting of East and West in Cycle-Pattern Theories of History*, 이성기 옮김, 『역사철학. 역사 순환론 속에서의 동양과 서양의 만남』, 서울: 대원사, 1990.
- Chardwick, Henry, *Augustine*, Oxford University Press, 1986.
- Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Oxford University Press, 소광희, 손동현 공역, 『역사의 인식 - 역사학은 과학인가 이념인가 -』, 서울: 경문사, 1985.
- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy, Vol. 2, Mediaeval Philosophy: Augustine to Scotus*, Westminster, Maryland: The Newman Press, 1962, 박영도 옮김, 『중세철학사』 서울: 서광사, 1988.
- Eagleton, Terry, *The Illusions of Postmodernism*, 1996, 김준환 옮김, 『포스트모더니즘의 환상』, 서울: 실천문학, 2000.
- Figgis, J. N., *The Political Aspects of st. Augustine's City of God*, Gloucester, Peter Smith, 1963, pp.32-50, 이장식 옮김, “역사철학자”, 『서양중세사상사론』, 천안: 한국신학연구소, 1988, pp.158-174.
- Fredericks, James L., *Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions*, New York/Mahwah, N.J.: Paulist Press, 1999.
- Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York: Random House, 1955, 김기찬 옮김, 『중세철학사』, 서울: 현대지성사, 1997.
- Harris, Sam, *The End of Faith*, 2004, 김원옥 옮김, 『종교의 종말』, 서울: 한언, 2005.
- Hick, John H., *Philosophy of Religion*, Prentice Hall, Inc., 1990.
- Kenny, Anthony, *A Brief History of Western Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishers, 1998, 이영주 옮김, 『서양철학사』, 서울: 동문선, 2003.
- Knitter, Paul, 김기석 옮김, “종교해방신학을 향하여”, 변선훈박사화갑기념논문집, 『종교다원주의와 신학의 미래』, 서울: 종로서적, 1989.
- Küng, Hans, “그리스도교의 복음”, 분도출판사 편집부 편, 『종교란 무엇인가』, 왜관: 분도

- 출판사, 1982.
- Levinas, Emmanuel, *LE TEPS ET L'AUTRE*, Fata Morgana, 1979, 강영안 옮김, 『시간과 타자』, 서울: 문예출판사, 1996.
- Löwith, Karl, *Meaning in History*, 이한우 옮김, 《역사의 의미》, 서울: 문예출판사, 1987.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la Perception*, Editions Gallimard, 1945, 류의근 옮김, 『지각의 현상학』, 서울: 문학과 지성사, 2002.
- Schaeffler, Richard, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, 1994, Darmstadt, 김 진 옮김, 『역사철학』, 서울: 철학과 현실사, 1997.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietch, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur*, 이종관 옮김, 『자연에 관한 철학적 탐구』, 서울: 철학과 현실사, 1994.
- Weinrich, Harald, *Lethe*, Verlag C.H. Bech oHG, 2000, 백설자 옮김, 『망각의 강. 문학을 통해 본 망각의 문화사』, 서울: 문학동네, 2004.
- 國谷 純一郎(구니야 준이치로), 《自然思想史》, 三和書房, 심귀득, 안은수 옮김, 『환경과 자연인식의 흐름』, 서울: 고려원, 1992.
- 김규영, 『아우구스티누스의 생애와 사상』, 서울: 형설출판사, 1980.
- 김기봉, 『‘역사란 무엇인가’를 넘어서』, 서울: 푸른역사, 2000.
- 김하태, 한태동, 지동식 공저, 『종교와 기독교』, 서울: 연세대학교 출판부, 1967.
- 문시영, 『아우구스티누스와 행복의 윤리학』, 서울: 서광사, 1996.
- 선한용, 『시간과 영원. 성 어거스틴에 있어서』, 서울: 성광문화사, 1989.
- 柳田謙十郎(야나기다 겐루로), 『역사철학』, 이운구, 서울: 심산, 2003.
- 이석우, 『아우구스티누스』, 서울: 민음사, 1995.
- 이선관, “역사에서의 연속성”, 한국현상학회 편, 『역사와 현상학』, 서울: 철학과 현실사, 1999.
- 이준모, “종교다원주의에서 종교생태학으로(1)”, 『기독교사상』, 484호(1999/4), 106-116쪽.
- 정기철, 『상징, 은유, 그리고 이야기』, 서울: 문예출판사, 2000.

A Criticism for St. Augustinus' Knowledge of the Historical and a Possibility of Religious Ecology

Dei-Seek, Kim

In this paper, I am going to find a historical knowledge and an ethics in St. Augustinus, and examine his philosophy of history, its limits critically. Especially I think St. Augustinus expresses unique teleological view of time, because he describes history in apologetic perspective for contemporary own christianity. By this reason, this within it, I note that he makes except a reflection about other country and religion, moreover he commits a fault to exclude history of nature. Nonetheless St. Augustinus argues that human beings intend ethics of happiness in the Absolute as a permanent present. It may be argued that ethics of love which we will survey, that is, Alter ego in love. In recent years, our history has become history of war, discord trouble, and conflict. Therefore like ethics of St. Augustinus, we are requested to realize concern of Alter ego and decentric virtue.

Key Words: Augustinus, Religious Ecology, Levinas, Teleological Ethics, Autre, History of Nature