

카시러의 『계몽주의 철학』을 통해 본 종교의 이념*

신 응 철**

주제분류 문화철학

주요어 종교, 계몽주의, 이신론, 신앙, 이성, 카시러

요약문

이 글에서는 서양에서의 18세기를 정점으로 하는 계몽주의(啓蒙主義) 시기의 ‘종교의 이념’에 대한 카시러(Ernst Cassirer 1874-1945)의 논의를 살펴보고자 한다. 이를 통해 우리는 카시러가 간접적인 방식으로나마 종교(특히 기독교) 비판을 수행하는 방식과 내용을 확인할 수 있게 될 것이다. 그리고 이러한 논의를 오늘 우리시대 사회 현실 속에 접목할 수 있는 계기로 삼아보고자 한다. 어쨌든 이러한 논의를 통해서 카시러는 사회 속에서의 종교의 기능과 역할, 그리고 종교의 이념을 우리에게 제시해 주고 있다. 필자는 이러한 카시러의 견해를 안내삼아 최근 우리 사회에서 일어나고 있는 종교간 충돌을 해소할 수 있는 해법, 나아가 종교인들 스스로의 신앙과 이성의 바람직한 관계정립의 방식을 찾아보고자 한다. 이런 일련의 논의는 그러니까 좁게는 종교인 스스로 바른 신앙의 길을 찾는 여정

* 본 논문과 관련하여 익명의 심사자들이 지적해 준 세심한 내용들에 대해 먼저 감사드린다. 평가 내용 중 세세한 부분은 일괄 수정하였고, 논의방향과 관련된 부분은 토론의 여지가 있어 필자의 견해를 그대로 살려두었음을 밝혀둔다. 그리고 전체 논의가 카시러가 평가한 계몽주의 사상이 주제인지, 일반적인 계몽주의 철학이 주제인지 분명하지 않다는 지적과 관련해서, 필자는 우선적으로 논의의 근거를 카시러가 쓴 『계몽주의 철학』을 토대로 하되, 이 속에서 나타나는 종교에 대한 카시러의 관점과 생각들을 들추어내어 정리하고, 우리시대의 종교현상에 접목시켜 보려는 데 취지가 있음을 말해둔다.

** 대림대학교

이 될 것이고, 넓게는 한국 사회에서 종교의 제자리 찾기의 한 시도라 할 수 있을 것이다.

1. 들어가는 말

사람은 누구나 종교적 심성을 가지고 있다. 우리는 유한하고, 나약한 존재이며, 죽음을 경험해야 할 존재이다. 최근 들어 더욱 빈번하게 일어나고 있는 세계 전역의 대지진과 수 천 명의 사상자들을 보면서 자연의 위대함과 공포를 실감하게 된다. 더불어 신(神) 혹은 신적 존재에 대해 다시금 생각해보는 계기가 된다. 불안과 공포를 극복하거나, 희망과 미래를 기대할 때는 항상 종교에 의지하게 된다. 그래서 인간의 삶 가운데 종교는 없어서는 안 될 중요한 요소들 가운데 하나이다. 종교가 인류 사회의 발전에 지대한 영향을 준 것은 분명한 사실이다. 마찬가지로 종교로 인해 사회가 병들고 갈등과 반목의 현상을 초래했던 것 또한 사실이다. 필자는 이런 모습을 종교의 순기능과 역기능이라고 말하고자 한다.

우리 사회는 외관상 잘 드러나지는 않지만 다양한 종교가 공존하는 종교 다원주의의 형태를 띠고 있다. 다행인 것은 우리 사회가 외국의 사례에서 볼 수 있는 것처럼, 말하자면 이라크나 인도네시아, 이스라엘에서처럼 종교 간의 갈등과 분열 양상을 상대적으로 적게 경험하였고, 경험했다 하더라도 그 양상이 미미했다는 것이다. 종교는 사회 구성원들을 하나의 공동체로 묶어주는 '결속(solidarity)'이라는 순기능과, 역설적이게도 그것으로 인해 공동체 구성원들 스스로 서로 등지고 살아가야 하는 '갈등'(conflict)이라는 역기능을 동시에 가지고 있다.

필자는 이것을 종교 기능의 양면성이라고 간주한다. 이런 종교 기능의 양면성을 우리는 어떻게 이해해야 할까? 다양한 종교들은 각기 그 속에 공통의 이념을 가지고 있지 않을까? 만일 종교의 공통의 이념이 있다면 그것은 어떻게 형성된 것이며, 또한 그것은 어떻게 인간의 이성적 사유와 관계 맺는 것일까? 이런 문제들을 떠올려본다면 신앙과 이성의 문제, 자연종교와 계시종교의 문제, 선과 악의 문제, 내세와 구원의 문제 등이

자연스럽게 논의될 수 있을 것이다.

이 글에서는 서양에서의 18세기를 정점으로 하는 계몽주의(啓蒙主義) 시기의 ‘종교의 이념’에 대한 카시러(Ernst Cassirer 1874-1945)의 논의를 살펴보고자 한다. 이를 통해 우리는 카시러가 간접적인 방식으로나마 종교 비판을 수행하는 방식과 내용을 확인할 수 있게 될 것이다. 그리고 이러한 논의를 오늘 우리시대 사회 현실 속에 접목할 수 있는 계기로 삼아보고자 한다. 어쨌든 이러한 논의를 통해서 카시러는 사회 속에서의 종교의 기능과 역할, 그리고 종교의 이념을 우리에게 제시해 주고 있다. 필자는 이러한 카시러의 견해를 안내삼아 최근 우리 사회에서 일어나고 있는 종교(특히 기독교)의 부패 현상에 주목하고자 한다. 나아가 종교인들 스스로의 신앙과 이성의 바람직한 관계정립의 방식을 찾아보고자 한다. 이런 일련의 논의는 좁게는 종교인 스스로 바른 신앙의 길을 찾는 여정이 될 것이고, 넓게는 한국 사회에서 종교의 제자리 찾기의 한 시도라 할 수 있을 것이다.

2. 계몽주의 시대에 종교는 어떻게 비춰졌을까?

우리가 흔히 계몽주의를 떠올리면, 신적 요소, 신의 은총, 신화적 차원, 상상력의 세계, 감정의 세계 등등보다는 인간의 이성, 합리성, 과학적 법칙, 보편성 등등의 개념을 먼저 생각하게 된다. 종교 문제도 이런 형편에서 예외는 아닐 것이다.

카시러는 1932년에 쓴 『계몽주의 철학』*Die Philosophie der Aufklärung*¹⁾

1) Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Verlag Von J.C.B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen, 1932.(1998) 178쪽. *The Philosophy of the Enlightenment*, Translated by Fritz C.A. Koelln and James P. Pettegrove, Princeton University Press, 1951.『계몽주의 철학』(박완규 역), 민음사, 1995. 183쪽.(이후 독일어본은 PA로, 영어본은 PE로 표기하고, 번역본은 ()속에 쪽수를 표기하도록 함.)

에서 계몽주의 시기의 종교에 대한 논의를 매우 도전적으로 시작한다. 우선 전통적인 입장에서 살펴보자. 전통적인 견해에 따르면, 계몽주의 시기에는 종교에 대해 매우 비판적(批判的)이었고 회의적(懷疑的)인 태도를 취했으며, 이것이 이 시기의 기본 특성이었다는 것이다. 그런데 카시러는 이러한 견해가 18세기의 프랑스 철학의 경우는 어느 정도 타당할지 모르지만, 적어도 그 시기의 독일이나 영국의 계몽사상에서는 들어맞지 않는다고 주장한다.²⁾ 이 글 전체 속에는 카시러의 이러한 생각이 전제되어 있고, 이를 하나씩 해명해 나아가는 그의 치밀한 논의를 우리는 확인할 수 있을 것이다.

카시러는 먼저 프랑스의 계몽사상가들에게서 나타나는 종교비판(宗教批判)에 대해서 논의한다. 볼테르(Voltaire 1694-1778)³⁾의 저술이나 편지 속에는 자주 “(가톨릭의) 파렴치함을 타파하라”라는 전투적인 구호가 등장한다. 이때 볼테르는 그의 투쟁 대상이 ‘믿음’(faith)이 아니라 ‘미신’(迷信)임을, ‘종교’(religion)가 아니라 ‘가톨릭교회’(Church)임을 분명히 말하지만, 볼테르를 정신적 지도자로 모시던 다음 세대는 이러한 구별을 안중에 두지 않았다. 그들은 종교가 진정한 도덕 및 사회정치적 질서의 창립자도 될 수 없을 뿐만 아니라 지적 발전의 영원한 방해자일 뿐이라

2) PA, 178쪽, PE, 134쪽(183쪽.) 계몽주의 시기의 종교 이념에 관한 논의를 할 때, ‘계몽’이라는 잣대로 모두 동일하게 적용해서는 안 된다는 카시러의 지적이라 할 수 있다.

3) 볼테르(본명 François-Marie Arouet)는 프랑스 파리에서 태어났으며, 젊은 시절부터 정치적 활동으로 감옥에 가거나 외국으로 추방당하곤 했다. 그는 유럽을 돌아다니면서 살아야 했지만, 말년에는 프랑스 한림원 회원이 되고 왕의 사서가 되는 등 현실적 권력을 누렸다. 그는 체계적인 저작을 남기지 않았지만 활발한 정치활동과 날카롭고 비판적인 문장으로 계몽 사상을 이끌었다. 특히 당시 로크와 뉴턴으로 대변되는 문화 선진국이던 영국의 사상을 프랑스에 심는 데 주력했다. 소설 『칸디드』를 통해서도 라이프니츠의 낙관주의를 비웃었으며, 종교적으로는 이신론을 주장했다. 대표작으로는 『철학적 서간』(1734), 『관용론』(1763), 『칸디드』(1769) 등이 있다. 엘리자베스 클레만 외, 『철학사전』(이정우 역), 동녘, 1996, 135쪽 인용.

고 말한다. 홀바흐(Holbach, Pierre Heri Dietrich 1723-1789)⁴⁾는 『자연 정치학』*Politique Naturelle*에서 종교는 인간으로 하여금 보이지 않는 독재자를 두려워하도록 가르칠 뿐만 아니라 또한 지상의 독재자에게도 노예처럼 복종하게 만든다고 주장하였다. 이렇게 하여 종교는 인간이 자신의 운명을 스스로 개척해 나갈 모든 독창성을 말살시켜 버렸다.⁵⁾

한편 디드로(Diderot, Denis 1713-1784)⁶⁾에 의하면 자연은 인간에게 다음과 같이 말한다.

“미신의 노예인 너 인간아! 내(자연)가 너를 위해 마련한 이 세계의 한계 밖에서 행복을 찾다니, 한심스럽구나! 나의 대권을 업신여기는 허망한 대적자인 종교, 이 종교의 사슬을 벗어나 너의 자유를 찾아라! 나의 힘을 찬탈한 신을 내던져 버리고 나의 법칙으로 되돌아가라! 쓸데없이 자연으로부터 도망쳐 나가지 말고 자연으로 되돌아가라! 그녀(자연)는 너를 품안에 품어 위로하고 이제까지 너를 억눌렀

-
- 4) 홀바흐는 독일 태생의 프랑스 과학자이자 철학자로서 디드로를 도와 『백과전서』를 펴냈다. 『백과전서』의 과학 논문 가운데 상당수는 홀바흐가 쓴 것이다. 그는 대부분 익명으로 저술활동을 했다. 홀바흐의 철학은 무신론적이고 유물론적이며, 운동하는 물질을 통해 사고와 도덕, 정치까지 설명하려 했다. 대표작으로는 『가면을 벗은 기독교』(1761), 『자연의 체계』(1770)이 있다. 엘리자베스 클레만 외, 『철학사전』(이정우 역), 동녘, 1996, 350쪽 인용.
- 5) Holbach, *Politique Naturelle, Discours* III, XII이하 참조.(Hubert, d'Holbach et ses Amis, Paris, 163쪽.)
- 6) 디드로(1713-1784)는 프랑스 랑그르 태생으로 사제(司祭)가 되기 위해 마을의 예수회 대학에 다녔다. 1729년 이후 파리에 정착했으며, 수학과 영어를 공부했다. 그 후 달랑베르와 함께 1748년부터 역사적인 『백과전서』의 편찬에 참여했다. 디드로는 이 대사업에 열중하는 한편, 소설, 예술비평, 극본, 철학적 에세이 등을 썼다. 그의 삶은 여행, 격렬한 사랑, 투옥, 방대한 학문활동 등으로 점철된 파란만장한 생애였다. 철학적으로는 유물론적 일원론과 무신론을 견지했으며, ‘형질 변환설’의 형성에도 공헌하였다. 대표작으로는 『맹인들에 관한 서한』(1749), 『자연 해석에 관한 사유』(1753), 『라모의 조카』(1762), 『달랑베르의 꿈』(1769), 『숙명론자 차크』(1771) 등이 있다. 엘리자베스 클레만 외, 『철학사전』(이정우 역), 동녘, 1996, 84쪽 인용.

던 모든 두려움을 쫓아낼 것이다. 자연에, 인간 본성에, 그리고 너 자신에 다시 의탁하라! 그러면 너는 너의 인생 항로를 따라 아름답게 피어난 꽃들을 볼 것이다.”⁷⁾

디드로의 경우 이 세 가지의 범 사이에 어떤 화해나 조정도 있을 수 없다면, 이제 우리는 자유(自由)와 노예(奴隸) 중 하나를, 명료한 의식(意識)과 애매한 감정(感情) 중 하나를, 그리고 지식(知識)과 신앙(信仰) 중 하나를 선택하지 않을 수 없다. 계몽주의 시기의 근대인이 무엇을 선택할 것인가는 뻔한 일이다. 근대인은 하늘로부터의 모든 도움을 거절하고, 그 자신의 노력에 의해서 획득될 수 있는 진리의 길을 갈고 닦아 나가야만 했다. 이와 같은 맥락에서 계몽주의 시기는 근본적으로 비종교적(非宗教的)이고 종교에 적대시(敵對視)하는 시대라고 일컬어질 수 있다.

카시러가 볼 때, 이러한 견해는 프랑스의 일부 계몽사상가들에게는 들어맞는 평가이지만, 이런 견해를 일방적으로 고수하게 되면 이 시기의 가장 위대한 긍정적인 업적, 그러니까 지성사(知性史)에서 찬란한 한 시기를 장식했던 이신론(理神論)의 성과를 놓쳐버리는 과오를 저지르게 된다. 그렇다면 어떤 요소 때문인가?

카시러에 의하면 계몽의 지적인 추동력은 ‘믿음의 거부’에 있는 것이 아니라, 계몽기에서 구현된 ‘새로운 형태의 믿음’과 ‘종교’에 있다. 믿음과 불신에 대한 괴테(Goethe)의 말은 그 깊이나 진실성에서 계몽기에도 들어맞는다고 카시러는 말한다. 카시러는 다음과 같이 묻는다. 괴테가 믿음과 불신 사이의 갈등을 세계와 인간성의 역사에 있어서 가장 깊은 유일한 주제라고 말했을 때, 그리고 이에 덧붙여 믿음이 지배하는 모든 시대는 그 당대뿐만 아니라 그 후대에 있어서도 찬란하게 번영하는 반면에 불신(不信)이 판을 치는 시대는 그 다음 세대가 오기 전에 사라져버린다고 말했을 때, 과연 계몽기가 이 상충되는 두 가지 중 어느 것을 대변한

7) PA, 179쪽. PE, 134쪽(184쪽.)

다고 말할 수 있을까?

카시러에 의하면 계몽기는 세계의 개혁(改革)에 대한 굳건한 믿음과 진정한 창조적 감정(感情)으로 물든 시대이다. 그리고 이러한 개혁이 바로 종교에 대해서도 해당되던 시대였다. 특히 독일 계몽 사상가들에게서의 종교에 대한 논의의 기본 목표는 종교의 ‘해체’(解體)가 아니라 종교의 ‘선험적 정당화’(先驗的 正當化)와 터득에 있었다고 카시러는 주장한다.⁸⁾ 이런 측면에서 볼 때, 종교에 대한 계몽기의 특성은 부정적 경향과 더불어 긍정적 경향을 같이 지니고 있다고 보아야 할 것이다. 이 두 가지 경향을 함께 고려하고, 두 경향의 상호 의존성을 제대로 인식할 때, 비로소 18세기 종교철학의 역사적 발전을 통일적(統一的)으로 이해할 수 있게 될 것이다. 이런 측면에서 카시러는 인간의 자유(自由) 혹은 의지(意志)의 자율성을 부정적인 관점에서 논의하는 칼빈(Calvin)이나 루터(Luther)의 종교개혁 사상을 먼저 언급한다.

종교개혁 사상에서 이해하는 신앙은 그 원천과 목적에서 볼 때, 르네상스 시기로부터 영향 받은 인문주의의 종교적 이상과 대립된다고 카시러는 말한다. 이 대립의 핵심은 양자가 ‘원죄’(原罪)에 대해 근본적으로 서로 다른 태도를 취한다는 점이다. 인문주의가 비록 공개적으로 원죄로 인한 인간 타락의 교리를 공격하지는 않지만, 지적(知的)인 근본성향으로 볼 때, 이 교리가 지니는 힘을 약화시키고 있음은 사실이다. 펠라기우스주의(Pelagianism)⁹⁾의 영향력이 인문주의의 종교관에 점차 두드러지고, 이 반면에 아우구스티누스적 전통의 강한 멍에를 떨쳐 버리려는 노력이 점차 커졌다. 그렇지만 종교개혁 사상가들은 성서의 절대적이고 유일한

8) PA, 181쪽, PE, 136쪽(186쪽.)

9) 펠라기우스주의는 영국 태생의 신학자 펠라기우스(Pelagius 360-420)의 사상에서 유래되었다. 펠라기우스에 의하면, 원죄(原罪)는 없고 단지 인간의 ‘의지’(意志)에 따라 악(惡)도 행할 수 있고, 선(善)도 행할 수 있다. 따라서 인간의 본성(本性)에는 선이나 악으로의 성향이 본래부터 있는 것이 아니라고 하는 주장이다. (『계몽주의 철학』, 190쪽, 역주 7번.)

진리에 대한 믿음을 유지한다. 그런 이유 때문에 이 세상의 삶에 대한 어떠한 애착도 그 같은 믿음을 뒤흔들 수는 없고 흔들어서도 안 된다는 것이 그들의 주장이다. 구원의 확실성은 오직 성서의 초월성, 초자연적 원천 및 절대적 권위에 있다. 이렇게 하여 종교개혁이 대변하는 종교적 개인주의는 순수 객관적인 그리고 초자연적으로 구속하는 성서의 사실들에 관련된다.¹⁰⁾ 루터의 경우에 이런 입장은 더욱 분명하게 나타난다.

에라스무스가 인류의 타락에도 불구하고 아직도 남아 있는 인간의 자유(自由)를 조심스럽게 옹호하고 ‘의지의 자율’을 지지하는 것은 루터의 관점에서는 종교적 회의론에 불과한 것이었다. 루터는 왜 그렇게 생각한 것일까? 신의 은총 이외에 또 하나의 능력으로 여겨질 수 있는 인간의 독립성에 대한 믿음, 그리고 신의 은총에 협조해서든지 혹은 이에 대립해서든지 여하튼 독자적으로 그 무엇인가를 조금이라도 행사할 수 있는 힘으로 여겨질 수 있는 ‘인간의 독립성에 대한 믿음’, 이 믿음만큼 위험스러운 오류는 없기 때문이다. 루터의 관점에서는 신의 일과 인간의 일은 절대적으로 구분되어야만 한다. 이러한 구별에 기초해서 인간의 자기 인식은 신의 인식 내지 신의 영광으로부터 구별된다. 계속해서 루터의 말에 귀 기울여 보자.

“인간이 자신의 구원을 위해 스스로 무엇을 할 수 있다고 믿는 한, 그는 자만(自慢)에 빠져 완전한 절망을 체험하지 못한다. 이렇게 되면 그는 신 앞에서 자신을 낮추는 대신 자신을 내세우거나 아니면 적어도 자신의 구원을 얻고자 기회를 엿보아 일을 도모하려 한다. 그러나 모든 것이 ‘신의 의지’에 달려 있음을 의심치 않은 사람은 인간이 스스로를 구원할 수 없음을 절실히 깨달아 인간을 결코 내세우지 않고 대신 신의 능력을 기다린다. 이런 사람만이 ‘은총’과 ‘구원’에 가장 가까이 있는 자이다.”¹¹⁾

10) Troeltsch, *Renaissance und Reformation*, Gesammelte Werke, IV, 275쪽.

11) PA, 187쪽, PE, 140쪽(191쪽.)

카시리는 루터의 이 말은 종교개혁이 인문주의에 대해 내린 판결문이라고 평가한다.¹²⁾ 그런데 원죄에 대한 논의는 계몽주의 시기에 접어들면서 새롭게 전개되었다. 영국의 경우, 허버트 경이나 로크를 비롯하여, 톨랜드(John Toland 1670-1722)와 틴달(Matthew Tindal 1656-1733)의 이신론(理神論 Deismus)의 입장이 대두되고, 독일에서는 제믈러(Semler)와 자크(Sack)를 중심으로 하는 이신론이 대두되었다.

3. 계몽주의 시대의 영국의 이신론(理神論)과 종교 이념

영국의 이신론의 아버지며 최초의 영국 이신론자로 불리는 허버트 경(Edward Lord Herbert of Cherbury 1583-1648)은 자유사상가로서, 그는 계몽사상의 가능성을 데카르트처럼 인간의 ‘이성’(理性)에서 찾았다.¹³⁾ 그는 인간의 이성이 신의 모상이라면 그 이성 안에는 신을 인식할 수 있는 모종의 근거가 놓여있을 것이라는 믿음을 가지고 종교의 계몽을 향한 첫 걸음을 내딛었다. 허버트 경은 『계시, 개연성, 가능성 그리고 실수외는 다른 진리에 관하여』*De Veritate, Prout Distinguitur a Revelatione, a Verismili, A Possibli, et a Falso*¹⁴⁾에서 권위에 호소하는 방식보다는 이성을 올바르게 사용하여 진리를 식별하는 방식에 관심을 기울였다.

허버트 경은 데카르트적 인식론의 토대 위에서 성직자들에 의해 타락되기 이전의 인류의 보편적(普遍的)인 종교의 원형이라고 할 수 있는 ‘자연종교’(自然宗教)의 이념을 전개하였다. 그는 이성의 능력을 강조하는 한편, 경험을 토대로 한 추론적(推論的) 진리와 경험과 무관한 ‘생득적

12) PA, 187쪽, PE, 140쪽(192쪽.)

13) 이태하, “17-18세기 영국의 이신론과 자연종교”, <哲學研究> 제63집, 哲學研究會, 2003년 겨울호, 92-97쪽 참조 요약함.

14) Herbert, E. *De Veritate*, translated by M.H. Carré, Routledge/ Thoemmes Press, 1992.

진리’를 구분하면서 후자에서 자연종교의 토대를 찾고 있다. 그런 맥락에서 허버트 경은 이성을 지닌 사람이라면 누구도 부인할 수 없는 자연종교의 다섯 가지 원리(교리)를 제시하였다.¹⁵⁾

- ① 유일자인 최고의 신(神)이 존재한다.
- ② 신은 마땅히 숭배(崇拜)되어야 한다.
- ③ 덕(德)과 경건(敬虔)이 가장 중요한 종교적 실천이다.
- ④ 마음의 죄악(罪惡)은 회개(悔改)를 통해 속죄되어야만 한다.
- ⑤ 내세(來世)에 상벌(賞罰)이 있다.

허버트 경은 이 다섯 가지 항목은 참된 보편적 교회(教會)의 토대가 되는 교리로서, 이들에 대한 믿음은 인류가 탐욕스럽고 교활한 사제들의 속임수에 빠지기 전에 지녔던 순수한 자연종교의 교리였다고 말한다. 따라서 이들 자연종교의 교리에 어긋나는 교리(敎理)나 신조(信條) 그리고 종교적 의례(儀禮)는 모두 이성에 반하는 것으로서 거짓된 것이며 사제들에 의해 날조된 것으로 보았다.¹⁶⁾

한편, 로크(John Locke 1632-1704)는 허버트 경이 주장하는 자연종교의 다섯 가지 원리에 대해서는 대체로 동의하지만, 그것이 ‘생득적’(生得的) 진리라는 주장에 대해서는 반대한다. 그 이유는 다음과 같다. 생득적 진리라는 개념은 미신(迷信)과 광신(狂信)으로 이끌 문제의 소지가 있는 온갖 종교적 견해들이 바로 로마 가톨릭이 강조하는 ‘순종’(順從)이나 교황의 ‘무오류성’(無誤謬性), 그리고 광신주의자들이 주장하는 직접적 ‘영감’(靈感) 등을 근거로 하여 주장될 수 있는 것이기 때문이다.¹⁷⁾

로크는 이성을 통해 확실하게 알 수 없는 도덕(道德)과 구원(救援)의

15) Herbert(1992), 289-307쪽 참조.

16) 이태하(2003), 94쪽 참조.

17) Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, 1975, bk. I, hc. iv, sec. 24.

문제에 있어서는 계시(啓示)와 신앙(信仰)의 개입을 허용하고 있으나, 이 계시가 신으로부터 왔다고 하는 우리의 지식은 우리가 관념들에 관한 일치와 불일치에 대한 명료한 인식을 통해 갖게 되는 만큼 그렇게 확실한 것일 수는 없다고 말한다.¹⁸⁾ 로크에 의하면, 사실상 신앙의 대상이 되는 계시가 실제로 신으로부터 왔는지는 개연적일 뿐이며, 그것이 설혹 아무리 높은 개연성(蓋然性)을 지니고 있어도 확실성(確實性)에 이를 수 없다는 것이다. 확실성이 없이는 그 어떤 것도 참된 지식이 될 수 없다는 점에서 우리는 계시에 대해서는 그것이 ‘지식’(知識)임을 논할 수 없게 되는 것이다. 따라서 로크는 ‘이성의 빛’이 닿지 않는 곳에서는 신앙이 우리를 도와 줄 수 있지만, 우리의 지식이 닿는 곳에서는 신앙은 지식에 간섭하거나 그것과 충돌할 수 없다고 결론 내린다.¹⁹⁾ 이러한 로크의 사상은 톨랜드(John Toland 1670-1722)를 비롯한 이신론자들에게 커다란 영향을 주게 되고, 이성적 종교의 건설이라는 그들의 이념에도 직·간접적인 원인 제공의 역할을 하게 된다.

카시러의 분석에 의하면 영국의 이신론은 엄밀한 주지주의(主知主義)적 체계로서 시작된다. 그것은 신비, 기적, 비의(秘義)를 종교로부터 배제하고, 종교를 ‘인식의 밝은 빛’ 속으로 가져온다. 톨랜드는 『신비하지 않은 기독교』*Christianity Not Mysterious*(1696)²⁰⁾ 라는 저서에서 이신론 운동의 기본 주제를 제시하였다. 문제제기에서 새로운 하나의 원리를 주장하고 있는 점을 카시러는 이신론의 철학적 의의라고 말한다. 그렇다면 새로운 원리란 무엇을 말하는가? 이신론에 의하면, 신앙의 내용(內容)과 신앙의 형식(形式) 문제가 서로 분리될 수 없으며, 따라서 이 양자의 문제는 서로 한꺼번에 해결될 수 있다는 것이다.²¹⁾ 따라서 여기서 관심의 초

18) Locke(1975), bk. IV, chap, 18, sec. 4.

19) 이태하(2003), 96쪽 이하 참조.

20) Toland, John, *Christianity Not Mysterious*, Routledge/ Theommes Press, 1995.

21) PA, 229쪽, PE, 171쪽(230쪽.)

점은 개별 교리의 진리 내용 뿐만 아니라 또한 종교적 확신 자체의 유형에 있다.

톨랜드는 로크의 인식론적(認識論的) 개념과 원리를 ‘종교문제’에 적용할 수 있다고 보았다. 왜냐하면 인식 일반에 타당한 것은 특수한 인식, 즉 종교적 인식에도 타당해야 하기 때문이다. 로크는 인식 일반을 정의하여 인식은 관념들의 일치 혹은 불일치의 관계를 아는 것이라고 하였다. 인식은 관계를 포함하므로, 관계의 양쪽 항이 먼저 의식에 주어져 명료하게 파악되어야 한다. 관계의 기초가 되는 양쪽 항이 파악되지 않는다면, 관계는 그 의미를 잃게 된다. 이러한 방법론적 고찰로써 톨랜드는 종교적 신앙의 대상에 관해 본질적 원리와 한계를 설정한 셈이 된다. 그리하여 톨랜드에게서 종교적 대상의 절대적 초월성(超越性)은 거부된다. 왜냐하면 대상(對象)이 어떻게든 의식(意識)에 나타나지 않는다면, 의식은 이 대상을 알 수도 없고, 판단할 수도 없고, 믿을 수도 없기 때문이다. 결국 인간의 파악능력을 넘어서는 불합리한 것은 의식에 나타날 수 없다.

톨랜드에 따르면, 신비(神秘)란 이성(理性)에 어긋나는 교설을 말하는 것이 아니라, 인식된 진리이긴 하지만, 어떤 부류의 사람들에게는 그 진리성(眞理性)이 드러나지 않는 교설이다.²²⁾ 다시 말해서 성서나 고전에서 사용되는 ‘신비’라는 용어는 그 의미를 알 수 없는 것 또는 이해할 수 없는 것을 의미하는 것이 아니라 ‘계시를 통해서만 알려지는 것’을 의미한다. 계시(啓示)의 개념과 자연종교(自然宗教)의 개념이 서로 다르다는 것은 이것들이 서로 다른 독특한 내용을 가진다는 뜻이 아니다. 양자를 구분하는 것은 ‘알려진 내용’에 의한 것이 아니라 ‘알려지는 방식’의 특성에 의한 것이다. 톨랜드는 신비의 일종인 계시가 만약 우리에게 주어졌다면 그것이 우리에게 유용하고 필요하기 때문이며, 따라서 그것은 우리가 일상적인 자연적 사물들을 이해하듯이 상식적인 차원에서 쉽게 납득할 수

22) PA, 230쪽, Pe, 172쪽(232쪽.)

있는 것이어야 한다고 주장한다.²³⁾ 계시는 확실한 인식의 근거가 아니라 단지 진리 전달의 특수한 방식일 뿐이다. 그리고 이것의 궁극적이고 객관적인 근거와 검증은 이성 자체에서 찾아져야 한다.

결국 톨랜드의 주장의 핵심은 신앙(信仰)은 이처럼 우리가 이성적(理性的)으로 이해할 수 있는 교설들을 대상으로 하는 것이기에 명백히 이성 에 반하는 성서의 구절들은 당연히 비유적(比喩的)으로 해석되어야 한다는 것이다.²⁴⁾ 그러므로 18세기 영국의 이신론자들에게 있어서 이상적 종교란 모든 신비적인 계시가 배제된 채 허버트 경이 보편적 종교의 원리로 제시했던 다섯 가지의 원리만을 교리로 삼는 자연종교, 즉 계시와 기적 그리고 교권이 철저히 배제된 ‘이성적 종교’(理性的 宗教)였던 것이다.

한편, 틴달(Matthew Tindal 1656-1733)은 1730년에 『창조만큼 오래된 기독교』*Christianity as Old as the Creation*²⁵⁾(1730)를 저술했다. 카시러는 이 책의 제목이 틴달의 입장을 단적으로 대변하고 있다고 말한다. 이 제목은 계시종교로서 기독교가 창조만큼 오래되었다는 이야기가 아니다. 오히려 이미 창조 때 신이 허락한 ‘자연종교’의 원리가 바로 기독교의 참된 원리라는 의미이다. 그러나 창조 이후 인간의 나약성으로 말미암아 자연종교에 섞여 들어 온 미신적(迷信的) 요소를 제거하기 위해 신은 인간에게 성서라는 계시를 주었는데, 이것이 역으로 인간을 미혹하는 미신과 광신의 원천이 되고 있다는 데 문제가 있다.²⁶⁾

틴달에 의하면 자연종교와 계시종교의 차이(差異)는 실질 ‘내용’(內容)에 있는 것이 아니라 이 ‘내용이 알려지는 방식’(方式)에 있다.²⁷⁾ 전자에

23) 이태하(2003) 101쪽 참조.

24) Toland(1995), 115쪽 참조.

25) Tindal, Matthew, *Christianity as old as the Creation*, Routledge/ Thoemmes Press, 1995.

26) Tindal(1995), 7쪽 참조. 이태하(2003), 100쪽 이하 참조.

27) PA, 231쪽, PE, 173쪽(232쪽.)

서는 무한히 현명하고 선한 자의 의지가 내적(內的)으로 알려지고, 후자에서는 외적(外的)으로 알려진다. 그의 존재를 참되게 생각하려면, 무엇보다도 먼저 우리는 그 존재를 인간 중심적인 모든 편견으로부터 해방시켜야 한다. 그러한 존재의 어느 특수한 본질과 활동만을 주장하거나, 그러한 존재가 어느 특정한 시대의 특정한 민족에게만 호의를 베푼다고 생각한다면, 이는 이 존재를 부당하고 편협하게 만드는 꼴이 된다. 신이 언제나 한결같은 존재라고 한다면, 그리고 인간의 본성 또한 불변하는 것이라면, 계시의 빛도 모든 사람에게 똑같이 비추어야 할 것이다. 만일 신이 ‘은총에 의한 선택’의 교리가 보여 주듯이, 보편적인 자기 본성을 감추고 어느 특정한 부류의 사람들만을 선택하여 빛을 주고 다른 사람들을 어둠 속에 내버려 둔다면, 그러한 신은 신이 될 자격이 없다. 진정한 계시나 아니냐의 가장 중요한 기준(基準)은 시간적(時間的)이고 공간적(空間的)인 제한(制限)을 넘어서는 계시의 보편성(普遍性)에 있다. 기독교가 이러한 기본 조건을 충족시키는 한에서만, 그것은 참된 종교가 된다.²⁸⁾

기독교가 어느 특정한 시간과 장소에 얽매이지 않는 한에서, 그것은 세계의 나이만큼 오랫동안 존속된다. 그 점에서 내용에 관한 한, ‘자연법’과 ‘기독교 법’ 사이에는 차이가 없다. 후자는 전자 속에 적혀 있는 것을 다시 공포하는 것에 지나지 않는다. 이러한 자연법의 재공포의 필연성은 특히 인간의 도덕적(道德的) 인식을 위한 것이다. 그리고 이것이야말로 가치(價値)와 확실성(確實性)에서 모든 것을 넘어서는 진정한 계시이다.²⁹⁾

카시러에 의하면, 틴달에게 있어서 종교란 우리의 의무(義務)가 신의 명령(命令)임을 인식하는 것을 뜻한다. 그런 점에서 종교란 우리가 보편적으로 타당(妥當)하고 승인(承認)될 수 있는 규범(規範)을 출발점으로 삼지만, 이 규범이 신적인 창시자와 관련된 것이요, 이 창시자의 의지(意志)

28) PA, 231쪽, PE, 173쪽(233쪽.)

29) PA, 232쪽, PE, 174쪽(233쪽.)

를 표현한 것임을 보는 것이다. 이렇게 하여 영국의 이신론의 발전 과정에서 이제 무게의 중심은 ‘순수 지적(知的)인 영역’으로부터 ‘실천이성’(實踐理性)의 영역으로 옮겨졌으며, 순수 구성적(構成的) 이신론은 도덕적(道德的) 이신론에 자리를 내주게 되었다.³⁰⁾

4. 계몽주의 시대의 독일의 이신론(理神論)과 종교 이념

18세기 계몽기 독일의 지성사(知性史)에서 자연종교의 정당성을 위한 싸움이나 이성과 계시 사이의 관계에 대한 이신론 운동은 프랑스에서처럼 신랄한 편은 못되었다고 카시러는 말한다. 독일에서의 이신론의 임무는 새로운 사상의 다양한 씨앗들을 한데 모아 ‘종교적 체계’를 완수하는 일에 있었다.³¹⁾ 그런 맥락에서 라이프니츠 철학은 독일에서 종교사상을 발전시키는 지적(知的) 매개물 역할을 하였다. 그리고 이 매개물은 가장 대립적인 원리들조차도 포괄시키고 조화시킨다. 라이프니츠 사상의 기본 경향인 조화(調和)의 경향은 또한 독일 이신론에서도 생생하게 살아남는다. 그리하여 이제 ‘이성’(Vernunft)과 ‘계시’(Offenbarung)는 지식의 두 원천이 되었다.³²⁾ 양자는 서로 대립되는 것이 아니라 서로 상보(相補)한다. 이러한 협동 작업의 결과로서만 종교적 진리의 통일적 의미가 획득될 수 있게 되었다. 이 두 힘은 서로 대립을 불러일으키는 것이 아니라 서로 조화롭게 결합한다.³³⁾

카시러의 견해에 의하면 독일에서 진정한 의미의 신학적 개혁은 제믈러(Semler), 자크(Sack), 슈팔딩(Spalding), 예루살렘(Jerusalem) 등과 같은 사람들에게 의한 소위 신신학(新神學)에서 일어난다. 신신학은 다른 원천에

30) PA, 232쪽, PE, 174쪽(233쪽.)

31) PA, 234쪽, PE, 175쪽(235쪽.)

32) PA, 235쪽, PE, 176쪽(235쪽.)

33) PA, 234쪽, PE, 176쪽(235쪽.)

서 주어진 ‘신앙의 내용’을 형식적으로 증명(證明)하고 지지하는 데 이성을 사용할 뿐만 아니라, 또한 이성을 통하여 이러한 내용을 규정하고자 하였다. 그것은, 만일 이러한 규정(規定)에서 나올 수 없는 요소들이 있다면, 이것들을 모조리 교리(敎理)에서 없애버리고, 또 교리 역사의 연구를 통하여 이런 요소들이 순수 신앙의 내용이 아니라 후에 첨가된 이질적인 것임을 밝혀내려고 하였다. 이렇게 하여 얼마 동안 ‘계시’ 개념이 그대로 유지되지만, 계시 내용은 실질적으로 축소(縮小)되었다. 그러나 이 계시 개념도 곧 이성(理性)에 일치할 수 있는 진리를 지지하고 인가하는 목적으로만 사용되기에 이른다.

엄밀한 논증(論證), 즉 삼단논법(三段論法)적 증명 대신 이제 점차 경험적(經驗的) 증명이 들어서게 된다. 그러나 이 경험적 증명은 구체적 역사 사실에서가 아니라 ‘내적 확실성’에서 그 증명의 근거를 구한다. 이렇게 하여 신신학에서는 종교적 확실성의 참된 원리로서 주관성(主觀性)을 내세움으로써, 소위 객관적(客觀的) 법정(敎理)이 지니는 모든 권위는 거부(拒否)되기에 이른다.³⁴⁾ 신신학보다 약간 뒤에 나타난 신학적 합리주의에서는 이보다 한 걸음 더 나아간다. 말하자면 신앙의 내용 전체를 ‘이성의 법정’에 내세우며, 독자적인 인식 원천으로서의 계시를 불필요한 것으로 선언하기까지 하였다. 이렇게 함으로써 이신론의 기본 주장은 신학의 전면에 부각되게 되었다.

한편 자크(Sack)는 계시가 ‘이성의 망원경’(Fernglas der Vernunft)이며, 따라서 계시가 없다면 이성(理性)은 가장 중요한 종교적 진리를 전혀 볼 수 없거나 아니면 흐릿하게만 볼 수 있다고 주장하기도 하였다.³⁵⁾ 이에 대하여 라이마루스(Reimarus)는 이 비유에도 한계가 있음을 지적한다. 시각의 도구들, 예컨대 망원경이나 현미경이 아무리 섬세하게 발달된다 하더라도

34) PA, 236쪽, PE, 177쪽(237쪽.)

35) PA, 237쪽, PE, 177쪽(237쪽.)

라도, 우리가 지닌 자연적 시력이 없다면 이 도구들도 아무 소용이 없다는 것이다. 이처럼 지각(知覺)의 영역에서 자연적 지각 기관이 비록 빈약하더라도 필수불가결 하듯이, 정신의 영역에서도 모든 지식은 결국 자연이 준 정신의 근본 힘에 의존한다는 것이다.³⁶⁾ 이로써 이신론은 자신의 앞길에 놓여 있던 모든 장애물들을 걷어치워 버렸다. 그런데 철저히 이성에 근거했던 이신론의 논지도 비판의 칼날을 피할 수는 없었다. 역설적이게도 이성에 근거했던 이신론이 이성에 근거한 비판으로 인해 무력하게 되는 현장을 우리는 흄을 통해 목격하게 된다.

5. 계몽주의 시대의 이신론에 대한 흄의 비판

18세기 계몽기의 이신론에 새로운 문제를 제기하고 이 문제를 통해서 이신론의 주춧돌을 뽑아 버린 사람은 바로 흄(David Hume 1711-1776)이라고 카시러는 말한다.³⁷⁾ 이신론이 자신의 ‘자연종교’(自然宗教) 개념을 정초하는 출발점은 ‘어디서나 똑같은 인간 본성이 있으며, 이 인간 본성은 이론적인 그리고 실천적인 근본 인식들을 지닐 뿐만 아니라 이 인식들을 절대적으로 확신한다’는 가정(假定)이다.³⁸⁾ 그런데 이 지점에서 흄은 의문을 제기한다. 이러한 인간 본성이 도대체 어디에 있던 말인가? 그것이 경험적으로 주어진 사실(事實)이란 말인가? 아니면 단지 하나의 가설이란 말인가? 이런 이유로 해서, 흄은 이신론의 주된 약점은 가설을 암암리에 내세우고 있다는 점, 그리고 이 가설을 독단적(獨斷的)으로 믿고 있다는 점이라고 지적한다.

흄은 이신론의 독단, 그러니까 인간 본성에 대한 확신에 대해서 강하

36) PA, 237쪽, PE, 177쪽(237쪽.)

37) PA, 238쪽, PE, 178쪽(239쪽.)

38) PA, 238쪽, PE, 178쪽(239쪽.)

게 비판한다. 이신론에 대한 흄의 비판은 이성애 관련된 것도 아니고, 계시애 관련된 것도 아니다. 그는 단지 이신론을 순수 ‘사실적 지식’, 즉 경험(經驗)을 기준점으로 삼아 평가한다. 이 평가에 의하면 이신론의 자랑스러운 전 건축물은 진흙 바탕 위에 서 있는 형국이 된다. 왜냐하면 자연종교의 기초로서 이신론이 내세운 ‘인간 본성’이라는 것이 그 자체 실재(實在)하는 것이 아니요, 단순한 허구(虛構)에 불과하기 때문이다. 경험이 알려주는 바에 의하면 인간 본성이란 이론-구성적인 이신론적 시도와는 전혀 다른 모습으로 드러난다. 이제 인간 본성은 기본적 진리, 즉 선천적(先天的) 진리의 창고가 아니라 본능들의 어지러운 얽힘이요, 질서(秩序)가 아니라 혼돈(混沌)이다.³⁹⁾ 인간 본성을 더 깊이 파악하면 할수록, 그리고 이것을 더 사실대로 기술하면 할수록, 그것은 더욱 더 이성적이고 합리적인 듯이 보이는 외양(外樣), 즉 질서 정연한 듯이 보이는 외양을 상실(喪失)해 간다.

흄은 이론적 관념의 영역에서도 이미 이러한 결론을 얻어내고 있었다. 우리는 보통 ‘충족이유율’을 모든 이론적 지식의 원리라고 보며, 이 원리로 말미암아 우리의 모든 지식은 통일성(統一性)과 내적 연관성(聯關性)을 지닌다고 생각한다. 그러나 이 개념을 보다 날카롭게 분석해 보면, 이러한 생각은 환영(幻影)에 불과하다는 사실이 드러난다. 왜냐하면 우리의 지식의 밑받침이 되는 원인(原因)이라는 개념 자체가 ‘객관적인 근거’를 지니지 못하기 때문이다. 그 개념은 지각(知覺)에 의해 직접 확인되는 것도 아니요, 선천적인 필연성도 지니지 못한다. 그것은 단지 관념 유희의 산물이요, 이 산물은 객관적이고 합리적인 원리에 의한 것이 아니라, 상상력(想像力)의 유희 및 기계적(機械的)인 유희 법칙에 의한 것이다.⁴⁰⁾ 그리고 이것은 종교적 관념들에 있어서도 마찬가지이다. 이 관념들이 지

39) PA, 239쪽, PE, 179쪽(239쪽.)

40) PA, 239쪽, PE, 179쪽(240쪽.)

니는 소위 객관적인 내용 및 고귀한 의미는 우리가 이 관념들의 원천을 되돌아보고, 이것들의 생성 발전 과정을 조사해 보자마자, 곧 환영에 불과한 것으로 드러난다. 이 원천에는 어떤 사변적(思辨的)인 내용이나 윤리적(倫理的)인 내용도 본래 들어있지 않다. 거기에는 존재(存在)의 제일 원리에 대한 성찰(省察)도, 그리고 세계 질서의 원인자에 대한 성찰도 보이지 않으며, 무한한 지혜와 선을 지닌 존재에 대한 귀의(歸依)도 염원도 엿보이지 않는다. 흠에 의하면 신 개념을 최초로 만들어 내고 또 이 개념을 지탱시켜 주는 것은 본래 이러한 성찰이나 귀의가 아니다.

흠의 관점에서 볼 때, 인간은 본래 추상적(抽象的)인 이성(理性)에 복종(服從)하는 것이 아니라 욕망(慾望)과 정열(情熱)에 복종한다. 욕망과 열정이야말로 최초의 종교적 관념들의 원천(源泉)이기도 하다. 종교적 관념들은 ‘이성적 사유’나 ‘도덕적 의지’의 자식들이 아니요, 따라서 이것들로부터 그들이 존속하는 데 필요한 영양분을 공급받지도 않는다. 인간을 맨 먼저 신앙(信仰)에로 이끌어 가고 또 꾸준하게 이 신앙에 붙들어 매어두는 것은 ‘희망’(希望)과 ‘공포’(恐怖)의 정서이다.⁴¹⁾ 여기서 우리는 종교의 진정한 원천을 본다. 종교는 논리적(論理的)이거나 윤리적(倫理的)인 근거(根據)에 뿌리를 박은 것이 아니다. 그것은 단지 인간학적 원인만을 갖는다.⁴²⁾ 그것은 초자연적 힘에 대한 공포로부터 그리고 이 힘을 잘 달래어 인간의 뜻에 복속시키려는 인간의 희망으로부터 생긴다. 따라서 여기서도 우리의 종교 생활을 지배하고 제어하는 것은 열정의 유희요, 상상력의 유희이다. 말하자면 미신(迷信)과 악마(惡魔)에 대한 공포가 신(神) 관념의 진정한 원천이다.

그런 맥락에서 ‘불합리하므로 믿는다.’(*Credo quia absurdum*)라는 표어는 언제 어디서나 오랫동안 그 힘을 발휘할 수 있었다. 한편 고급종교와

41) 데이비드 흠, *The Natural History of Religion*(1757)『종교의 자연사』(이태하 역), 아카넷, 2004. 26-27쪽 참조.

42) PA, 240쪽, PE, 180쪽(241쪽.)

저급종교의 차이는 공포와 희망 이외에 제 삼의 계기가 첨가되느냐 아니냐의 차이이다. 이 새로운 계기는 지적인 세련화에서 나오나, 윤리적 의미에서 볼 때, 그것은 발전(發展)이라기보다는 오히려 퇴보(退步)이다. 이것은 아침의 동기요, 이로 인해 인간은 자신의 신을 고양(高揚)시켜 지상적인 완전성의 모든 척도를 넘어서게 하고, 더욱 더 고귀한 옷을 신에게 입힌다. 그러나 우리가 인간들이 실제로 하는 짓들을 보다 세밀히 관찰하고 조사해 본다면, 정신적이고 도덕적인 이 모든 고양에도 불구하고 모든 것은 예날 모습 그대로 남아 있음을 안다. 전지(全知), 전능(全能), 선자체(善自體) 이신 기독교의 신은 칼빈주의의 신상(神像)에서 볼 때, 원시 종교가 두려워해서 섬겼던 폭군처럼 그렇게 무시무시하고 음험하고 심술궂고 제멋대로인 폭군이 되어 버린다. 악마에 대한 공포는 이렇게 해서 모든 고급종교의 관념들의 근거가 된다. 그리고 이 공포심은 이것이 더 이상 밖으로 분명하게 노출되지 않게 되었다고 해서 그리고 원시종교가 소박하게 드러냈던 결함들이 모든 위선에 의해 감추어졌다고 해서, 조금도 개선되는 것이 아니다. 이것이 흄이 말하는 ‘종교의 자연사’이다.

흄은 『종교의 자연사』(1757)를 통해서 자연종교를 일거에 격퇴시키고 자연종교란 철학적 꿈에 지나지 않음을 보여주고 있다. 계시종교의 체계를 가장 위험한 적(敵)(자연종교)으로부터 구해 준 것은 다름 아닌 철학 자체이다. 그러나 흄의 분석의 날카로운 칼날은 정통교리 체계에 대해서도 똑같은 치명상을 입혔다고 카시러는 지적한다.⁴³⁾ 흄의 회의론(懷疑論)은 ‘자연종교’ 뿐만 아니라 ‘계시종교’에 대해서도 최후의 판결을 내려버렸다. 그는 『종교의 자연사』의 맺음말 부분에서 다음과 같이 말하고 있다.

43) PA, 242쪽, PE, 181쪽(242쪽.)

눈에 보이는 자연으로부터 지고(至高)한 창조주 같은 고귀한 원리를 이끌어낼 수 있다니, 인간 이성은 참으로 고귀한 특권을 누리거나! 그러나 문제의 이면을 살펴보자. 모든 시대의 모든 민족들에게서 실지로 일어나는 종교의 진행 과정을 살펴보자. 이 세계에 실제로 있는 종교적 원리들을 조사해 보라. 그러면 그것들은 어이없게도 인간의 꿈을 병들게 할 뿐이다. 신학적 모순처럼 그렇게 큰 모순이 또 있을까? 날카로운 오성(悟性)과 최고의 문화(文化)를 지닌 사람이 어찌 그러한 모순을 옹호할까? 종교적 율법처럼 그렇게 엄한 것이 또 있을까? 모든 것이 수수께끼이고 난제이며, 설명될 수 없는 신비(神秘)이다. 이 문제와 관련해 가장 정확한 검토를 통해 도달한 유일한 결론은 의심, 불확실, 판단중지뿐이다. 그러나 인간은 이성의 나약함과 불가항력적으로 이루어지는 생각으로 인해 이 같이 사려 깊은 의문을 갖는 것이 가능하지가 않다. 우리는 시야를 넓힐 수 없으며, 미신 간의 분쟁에 빠져들게 된다. 그러나 우리는 다행히도 그러한 분쟁 가운데서 다소 모호하기는 하지만 철학의 고요한 영역으로 벗어나 있다.⁴⁴⁾

카시러에 의하면, 흄의 이 같은 논리적 귀결들은 18세기 계몽기의 종교 이념의 전형적인 결론과는 다르다고 말한다. 그래서 아무리 흄과 같은 관점이 있었다하더라도, 18세기는 인간의 이성을 전적으로 신뢰하였으며, 종교 문제와 관련해서도 이성은 옹호되는 경향이 훨씬 더 컸다고 말한다. 그런 측면에서 흄의 『종교의 자연사』는 계몽기 知識史에서 하나의 외딴 현상에 불과했다고 지적하고 있다.

6. 나오는 말: 우리 사회에서 진정한 종교의 이념은 무엇일까?

서양의 18세기 계몽주의 사상가들의 종교를 대하는 태도와 그들의 비판방식을 지금까지 살펴보면, 두 세기가 더 지난 오늘 지금의 한국의

44) 데이비드 흄, 『종교의 자연사』, 154-156쪽. PA, 243쪽, PE, 181쪽(243쪽.)

현실을 들여다보게 된다. 만일 아직도 계몽 사상가들이 살아있다면, 우리 사회의 종교적 현실과 종교의 이념을 어떻게 진단하고 평가할 것인지 사뭇 궁금해진다.

한국 사회 전체에서 가장 두드러지게 영향력을 행사하고 있는 기독교에만 국한해 보자. 최근 몇 년 사이 우리사회를 혼란에 빠뜨린 기독교 관련 대형 사건들은 부지기수다. 여의도순복음교회 목사의 횡령사건, 금란교회 목사의 사기 미수사건, 삼일교회 목사의 성추행사건, 사랑의교회 목사의 건축 관련 소송 사건, 강북제일교회의 교인들 간 집단 난투극 사건, 소망교회 목사의 폭행사건, 충현교회의 교회세습 등등이 있다. 이러한 사건들로 인해 한국에서 기독교는 한마디로 신뢰상실의 주범이 되고 말았다.⁴⁵⁾

전 세계에서 단일 교회로서 가장 큰 규모를 자랑하는 교회를 가진 나라, 2016년 4월 15일 총선(總選)에서 기독교인들의 권리를 대변하고 권익을 옹호한다는 취지에서 활동 중인 기독교당, 늘어만 가는 신학교의 숫자, 전체 인구의 25%가 기독교 신자인 나라, 도심지의 어느 곳이나 오밀조밀하게 붙어있는 교회, 그래서 밤이면 붉은 색 십자가 네온사인인 불야성을 이루는 나라, 만일 계몽 사상가들이 지금 이곳에 살아있었다라면, 분명 그들은 바쁜 나날을 보내고 있을 것이다.

여러 비판이 있음에도 불구하고, 우리는 계몽주의 사상가들의 위대한 업적을 잊어서는 안 될 것이다. 어떤 상황에서라도 인간을 인간이게끔 만들어주는 최후의 보루(堡壘)로서 ‘이성’을 지켜내고자 했던 바로 그 자세 말이다. 그들의 이성애의 요구와 신뢰는 오늘 우리에게도 그대로 적용될 수 있고, 아직도 강력한 영향을 미치고 있다고 보아야 한다.

한 사회의 건장의 척도는 특히 비대한 종교 사회일수록 이성의 기능 회복과 작용성에서 찾아야 할 것이다. 이성의 온전한 기능은 다름 아닌

45) 신응철, 「신화, 종교, 정치, 그 뒤얽힘에 대하여」, 『철학논총』 63집(새한철학회), 2011.

비판(批判)에 있다. 비판은 내적 성숙을 위한 가장 기본적인 조건이다. 비판을 통해서만 우리는 성장(成長)과 발전(發展)을 이룰 수 있다. 사회의 모든 분야에 이 원리는 통용되어야 한다. 이 원리가 우리 시대의 최고의 선(善)이 되어야 한다. 비판을 상실한 사회, 비판을 불허하는 종교, 비판을 배척하는 신앙 형태는 이미 죽어버린 식물과도 같다고 해야 할 것이다. 그런 점에서 계몽주의 사상가들의 이신론의 논의 취지는 충분한 설득력을 가질 수 있을 것이다. 문제는 그것이 지나쳤을 때이다. 그렇다면 우리 사회는 지금 어느 지점 어떤 상태에 있는 것일까? 기독교의 고문을 맡았던 한국을 대표하는 교단과 교회의 지도자들에게서 그 답을 얻을 수 있을까? 아니면 기독교대학에서 교조주의적이며, 교권에 안주하여 세상 권세를 누리는 신학자들에게서 해답을 찾을 수 있을까?

이제 우리 각자 스스로가 답해야 할 시점이다. 그래서 지금보다 한 단계 높은 보다 합리적인 사회를 희망해야 할 것이다. 미성숙으로부터 벗어남을 뜻하는 계몽의 의미와 정신이 우리 사회에 던지는 메시지는 무엇일까? 카시러의 말대로, 진보를 위해서 낡은 관습과 법을 부수는 일, 다시 말해서 이성을 무기로 삼아 종교를 포함한 모든 영역에서 단순히 전래되어 온 전통과 권위라는 이름의 거인과 맞서 싸우는 일, 그래서 파괴 시킴으로써 복구하는 방식을 우리는 계몽주의의 정신에서 이끌어낼 수 있을 것이다.⁴⁶⁾

46) 신웅철, 『카시러 사회철학과 역사철학』, 철학과현실사, 2004. 89쪽.

참고문헌

- 신응철, 『카시러 사회철학과 역사철학』, 철학과현실사, 2004.
- , 『문화, 철학으로 읽다』, 북코리아, 2009.
- , 「신화, 종교, 정치, 그 뒤얽힘에 대하여」, 『철학논총』 63집(새한철학회), 2011.
- 이태하, “17-18세기 영국의 이신론과 자연종교”, <哲學研究> 제63집, 哲學研究會, 2003년 겨울호.
- Cassirer, Ernst., *Die Philosophie der Aufklärung*, Verlag Von J.C.B. Mohr(Paul Siebeck), Tübingen, 1932.(1998).
- , *The Philosophy of the Enlightenment*, Translated by Fritz C.A. Koelln and James P. Pettegrove, Princeton University Press, 1951.
- (『계몽주의 철학』 (박완규 역), 민음사, 1995.)
- , *An Essay on Man*, Yale University Press, 1944.
- Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville* (1771), Oeuvr. (Assézat) II. 1975.
- Herbert, E. *De Veritate*, translated by M.H. Carré, Routledge/Thoemmes Press, 1992.
- Holbach, *Politique Naturelle, Discours* III, (Hubert, d'Holbach et ses Amis, Paris.), 1990.
- Hume, David., *The Natural History of Religion*(1757). 『종교의 자연사』(이태하 역), 아카넷, 2004.
- Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, 1975.
- Tindal, Matthew, *Christianity as old as the Creation*, Routledge/Thoemmes Press, 1995.
- Toland, John, *Christianity Not Mysterious*, Routledge/Theommes Press,

철학탐구 제38집

1995.

Troeltsch, *Renaissance und Reformation*, Gesammelte Werke, IV. 1994.

On the Idea of Religion in Cassirer's *The Philosophy of the Enlightenment*

Shin, Eung-Chol (Daelim Univ.)

I think that there are two functions of Religion in human life. One is solidarity that combines society with one community. Another is conflict that struggles Human Being against each other. This is generally two aspects of religion. Concerning with religion, We are interesting with the relationship with Reason and Faith.

This article aims to elucidate Cassirer's view about the idea of 18th century Enlightenment. In this paper, firstly, We will deal with general evaluation about the Enlightenment. And then we will discuss deism in England and German during the 18th century. Through that discussion, We will, secondly, find a function and role of religion, and an idea of religion concerning with today's our society. Thus, finally we will pursuit desirable relation with reason and faith in this paper.

Key words: Religion, Enlightenment, Deism, Faith, Reason, Cassirer

신웅철 E-mail : shineungchol@hanmail.net

투 고 일	2015년 04월 15일
심 사 일	2015년 04월 25일
게재확정	2015년 05월 13일