
일반논문

www.kci.go.kr

타자와 신비

— 레비나스 신비사상의 신비주의적 기원

박 옥 주*

[초 록]

레비나스 타자현상학과 그에 포괄된 신비사상의 기원은, 레비나스 본인도 밝히고 있고 대부분의 레비나스 연구자들도 수긍하는 바대로, 명백히 유대교적이다. 그러나 다수의 연구자들이 간과한 사실이 있다. 바로 레비나스의 신비사상이 하이데거 신비주의와의 치열한 대립과 대화 가운데서 형성되고 발전되었다는 점이다. 이에 하이데거 신비주의의 영향이 레비나스의 신비사상에 전파되는 사태가 발생했을 것이라고 추론하는 것이 정황상 전적으로 근거가 없다고 판단하기에는 무리가 따른다. 본고에서는 이런 추론을 입증해 보고자, 레비나스 신비사상의 내용과 방법적 구도를 간략하게 살피고, 이를 하이데거 신비사상의 주된 기원으로 지목되어 온 에크하르트 신비주의와 비교하는 연구를 수행한다. 이로써 본고는 하이데거에 의해 실존론적으로 재해석된 에크하르트 신비주의가, 유대교 토라에 비해서는 부차적이긴 해도, 레비나스 신비사상의 한 기원임을 밝히고, 이런 해명이 함축하고 있는 의미를 간략하게 제시한다.

* 연세대학교 연합신학대학원 객원교수

주제어: 신비, 부재성, 타자성, 윤리성, 분리됨, 비합리성
Divine Mystery, Absenceness, Otherness, Ethicity, Seclusion, Irrationality

1. 들어가는 말

현대의 종교학 및 종교철학은 신(Dieu)을 말하기보다 신비(le mystère)를 말하려 한다. 여기에는 여러 가지 원인적 요소들이 작용하고 있는 듯하다. 그 가운데서도 가장 주된 원인 두 가지를 지목하자면, 첫째는 인간의 인식적 능력과 도덕적 능력의 극악한 한계를 더 이상 외면하지 않고 적극적으로 수궁하려는 정서 때문인 것으로 보인다. 신을 있는 그대로 알고, 그 신의 본성에 완전하게 부합하는 삶을 사는 것이 유한한 인간에게는 전적으로 불가능하다는 사실에 대한 체념어린 자각이 구체적으로 말해지는 신 자체보다 비주제적으로 체험되는 신비를 찾게 만드는 이유인 듯하다. 둘째는 교의적으로나 형이상학적으로 정교하게 형식화, 보편화, 이론화된 신에 대한 말함, 즉 신-학(θεο-λογία)이 개별성과 특수성을 그 본질로 삼는 인간의 현실적 삶에 별반 유의미한 종교적 체험을 선사하지 못하기 때문인 것으로 보인다. 이와 관련해 키에르케고르는 다음과 같이 진술한 바 있다. “하나의 특수한 개인으로서, 나는 보편적인 것이 아니다. 그래서 나에게 그런 보편적인 것을 요구하는 것은 부조리한 것이다.”¹⁾ 이처럼 개별자는 어떤 경우라도 보편적인 것 자체를 알거나 체험할 수 없다는 성찰이 지배적인 시대정신으로 등극해 있는 상황에서, 신에 대한 보편화된 말함은 더 이상 인간의 삶에 적실한 것으로 여겨지지 않는 듯하다.²⁾

그렇다면 이제 신에 대한 말함과 얹어, 신비를 체험함 혹은 신비

1) Søren Kierkegaard (1987), *Either/Or, Part II* (ed. and tr. by Howard V. Hong and Edna H. Hong), Princeton: Princeton University Press, p. 264.

2) 현대의 시대정신은, 키에르케고르에 의해 본격 등장하기 시작한 실존철학을 분기점 삼아, “‘참된 인간’이라는 것이 ‘보편적 인간’이라는 대표 단수의 형식으로 한정되어야 한다는 보편주의적 본질철학의 지론, 즉 전통 형이상학의 기초에 분연히 반기를 들게 되었다”. 정재현 (1999), 『티끌만도 못한 주제에: ‘사람됨’을 향한 신학적 인간학』, 왜관: 분도출판사, p. 49.

앞에 섬이 인간의 개별적이고 특수한 실존에 어떤 유의미한 계기로 작동하는 것일까? 현대 유럽 현상학자들 가운데 독특한 위치를 점유하고 있는 레비나스는 참된 종교적-신비적 체험이 자아의 동일화 욕망으로부터 타인(l'autrui)의 개별성과 특수성을 보호하고, 이로써 타인을 자아와는 전적으로 다른, 개별적이고 특수한 존재자인 타자(l'autre)로서 만날 수 있게 해준다고 답한다. 그리고 이 타자와의 만남이 인간에게 있어서 신의 윤리적 명령을 받들 수 있는 유일한 계기이자 통로라고 단언한다. 현상이 지향성을 바탕으로 사유와 인식의 작용인으로 작동하는 것이 아니라 신성한 윤리적 책임을 실천하는 계기가 되는 것, 이것이 레비나스 타자현상학의 요체라고 말할 수 있다.

레비나스 타자현상학과 그에 포괄된 신비사상³⁾의 기원은, 레비나스 본인도 밝히고 있고 대부분의 레비나스 연구자들도 수긍하는 바대로, 명백히 유대교적이다. 유대교 토라(תּוֹרָה)⁴⁾는 레비나스 신비사상의 중추를 이룬다. 그러나 다수의 연구자들이 간과한 사실이 있다. 바로 레비나스의 신비사상이 하이데거 신비주의와의 치열한 대립과 대화 가운데서 형성되고 발전되었다는 점이다. 이에 하이데거 신비주의의 영향이 레비나스의 신비사상에 전파되는 사태가 발생했을 것이라고 추론하는 것이 정

3) 여기서 신비사상이란, 기존 유대교 신비사상이나 그리스도교 신비사상처럼 신의 초월성에 대한 신앙 표현을 주된 임무로 삼는 신학적 담론을 의미하지 않는다. 레비나스에게는 따로 어떤 신학적 체계를 가진 신비주의가 존재하지 않는다. 그러나 그는 분명히 ‘신비’를 논하며 이를 타자현상학의 한 핵심적 요소로 수용하고 있다. 이런 맥락에서 브리양송(Muriel Briançon)은 레비나스의 신비사상이 신의 초월적 신비 자체로 정향된 것이 아니라 타자와 그의 죽음의 전적 타자성으로 정향되어 있음을 지적한다. Muriel Briançon (2011), *L'Altérité enseignante: D'un penser sur l'autre à l'Autre de la pensée*, Paris: Publibook, p. 37.

4) 일반적으로는 ‘가르침’이라는 의미를 가진 히브리어지만, 성서에 적용할 때는 구약의 첫 다섯 권의 책, 즉 모세오경에 담긴 계시와 율법을 통칭하는 말로 쓰인다. David J. Zucker (2005), *The Torah: An Introduction for Christians and Jews*, Mahwah: Paulist Press, p. 1.

항상 전적으로 근거가 없다고 판단하기에는 무리가 따른다. 본고에서는 이런 추론을 입증해 보고자, 레비나스 신비사상의 내용과 방법적 구도를 간략하게 살피고, 이를 하이데거 신비사상의 주된 기원으로 지목되어 온 에크하르트-하이데거의 신비주의와 비교하는 연구를 수행한다. 이로써 본고는 하이데거에 의해 실존론적으로 재해석된 에크하르트-하이데거의 신비주의가, 유대교 토라에 비해서는 부차적이긴 해도, 레비나스 신비사상의 한 기원임을 밝히고, 이런 해명이 함축하고 있는 의의를 간략하게 제시한다.

에크하르트-하이데거 신비주의가 레비나스 신비사상의 한 주된 기원이라는 사실이 갖는 함의는 크게 두 가지로 요약될 수 있다. 첫째는 신을 존재(l'être)가 아닌 무(le néant)와 부재(l'absence)로서만 체험할 수 있다는 것, 그래서 오늘날 형이상학적 신이 죽어버린(혹은 형이상학적 신을 죽여버린) 무신론의 시대에도 여전히 신성을 직접적이고 절박하게 체험할 가능성이 개방되어 있다는 믿음을 레비나스가 가르치고 있고, 이런 가르침은 유대교보다는 그리스도교적 기원을 유념할 때에 보다 적절히 이해될 수 있다는 것이다. 둘째는 에크하르트-하이데거 신비주의와 레비나스 신비사상이 공히 삶보다 죽음이 승한 시대, 종교적으로나 윤리적으로 극히 위태로운 시대를 위한 담론으로 기획되었고, 그렇기 때문에 안온함과 타성에 젖은 시대마다 인간의 현실에 본질적으로 깃들여 있는 불안과 타성을 벗어난 초월을 향한 갈망을 되새기는 귀중한 성찰로 남아있을 수 있었다는 사실을 드러내 준다는 점이다. 에크하르트-하이데거 신비주의에 한 주된 기원을 둔 레비나스 신비사상은 형이상학적 초월이 더 이상 신뢰되지 않는 시대에 인간의 삶에 적실한 종교적 초월 체험의 윤리적 의의 및 방향성을 제시해준다는 점에서 인류 역사의 소중한 인문학적 유산으로 남기에 충분한 가치를 갖는다.

레비나스의 신비사상에 관련된 국내외의 연구는 현재까지 여러 차례 시도된 바 있다.⁵⁾ 해당 연구들은 타자성을 신비 자체로 지목하는 레비나스의 사유를 상세히 드러내 주고 있다는 점에서 본 연구의 귀중한 선례

로 채택될만하다. 단, 기존의 연구들 가운데서는 레비나스의 신비사상과 에크하르트-하이데거의 신비주의적 성찰 사이의 연관성에 대한 탐구 시도가 발견되지 않는 바, 본 연구는 이런 연관성 분석과 고찰에 주력한다는 점에서 일정부분 차별화된 주제 및 논의를 선보인다.

2. 레비나스 신비사상: 타자에 대한 윤리적 책임의 신비

레비나스에게 있어 신은 직접적으로든 간접적으로든 혹은 부정적으로든 간에 인식되거나 사유될 수 있는 존재 혹은 존재자가 아니다. 이런 관점에서 레비나스의 신은 하나의 절대적 비밀이자 신비(*le mystère*)다. 그렇다고 해서 레비나스가 신 자체를 부정하지는 않는데, 이는 그가 인간의 역사적 현실에 깊게 관여하고 있는 신성(*la divinité*)을 발견하기 때문이다. 절대적 신비로서의 신, 그리고 역사의 현실에 윤리적 명령으로

- 5) 다음에 제시하는 연구들은 타자를 신의 현현의 자리이자 전적 타자로서 신비로, 말해진 것에 갇히지 않은 경이로운 무지로 보존하려 한 레비나스의 사유에 대해 유의미한 통찰을 수여한다. 윤대선(2003), 「레비나스의 신의 관념과 메시아니즘」, 『철학연구』 26, 고려대학교 철학연구소, pp. 77-105; 강영안(2011), 「레비나스와 신 담론」, 『대동철학』 57, 대동철학회, pp. 1-20; 방연상, 홍정호(2015), 「레비나스(E. Levinas)의 『존재와 다르게, 본질을 넘어』에 나타난 ‘말함’과 ‘말해진 것’에 대한 신학적 성찰」, 『신학사상』 168, 한국신학연구소, pp. 248-276; Bernhard Casper (2012), “Recognizing the Gift in Giving Thanks: Thoughts on Emmanuel Levinas and Meister Eckhart” (tr. by Tobias Keiling), *Levinas Studies* 6, Philosophy Documentation Center, pp. 53-64; Martina Roesner (2016), “The Nudity of the Ego: An Eckhartian Perspective on the Levinas/Derrida Debate on Alterity”, *The Journal of British Society for Phenomenology* 47, Taylor and Francis Group, pp. 33-55. 이 연구들 가운데 캐스퍼(Bernhard Casper)의 연구는 타자와의 만남을 통해 타자의 구속의 필요성을 절감하고 이를 신적 은사로 규명한 레비나스와 선(善) 자체와의 연관성 가운데서 수여되는 신적 은사에 대해 설파한 에크하르트 사이의 사상적 유사성을 깊이 있게 논의하고 있으나, 두 사람의 사상 사이에 직접적인 연관성이 존재하는 것으로 추론하지는 않는다.

계시되는 그의 신성, 이 두 가지가 레비나스의 윤리적 신비사상의 출발점이라 말할 수 있다.

레비나스의 신성이해는 신의 부재성(l'absence), 타자성(l'altérité), 그리고 윤리성(l'éthicité)의 세 방향으로 전개된다고 볼 수 있다. 『마음에 오시는 신에 대하여』(*De Dieu qui vient à l'idée*)에 수록된 다음의 진술은 상기 세 방향으로 분화된 레비나스의 신성이해를 대변한다.

선함은 존재 가운데서는 결핍이며, 쇠하여짐이며, 어리석음이다. 선함은 존재를 넘어선 탁월함과 고양이다. 윤리는 존재의 한 계기가 아니라 존재와는 다른 어떤 것, 존재보다 더 좋은 어떤 것이다. [윤리는] 넘어섬 그 자체의 가능성이다. 이런 윤리적 전복 가운데서, [다시 말해] 어떤 바라마지 않는 것으로부터 바라지 않는 것으로의 전환(le renvoi) 가운데서, 신은 대상성의 바깥으로, 현전의 바깥으로, 그리고 존재의 바깥으로 끌려나온다. 신은 대상도 아니고 교섭상대도 아니다. 신의 절대적인 소원(疏遠)함, 신의 초월성은, 결코 에로스적이지 않은 탁월함(*par excellence*)으로서, 타자를 향한 나의 책임으로 전환된다. 이렇게 수행된 분석으로부터 다음의 결론이 도출된다. 신은 단지 '첫째가는 타자'라든가 '어떤 다른 탁월함'이라든가 '절대적인 타자'가 아니다. 신은 타자보다도 다른 타자, 타자와 다른 타자, 그리고 타자의 타자성에 우선할 뿐 아니라 타자에 대한 윤리적 의무에도 우선하는 타자성을 가진 타자다. 신은 모든 [인간적 타자로서의] 이웃과도 다르며, 부재의 단계에 이르기까지 초월적이며, '단지 있을 뿐인 있음'(il y a)을 동요시키는 혼란을 일으키기에 충분할 만큼 초월적이다.⁶⁾

상기 진술에서, 레비나스는 신의 초월성을 극단적이고 절대적인 부재로 성격규정한다. 이 부재는 인간의 모든 대상화 노력과 인식 시도를 완

6) Emmanuel Levinas (1998), *Of God Who Comes to Mind* (tr. by Bettina Bergo), Stanford: Stanford University Press, p. 69.

전하게 넘어서는 그런 부재로 제시된다. 신의 부재성은 모든 형태의 소크라테스적 에로스⁷⁾에 전혀 붙잡힐 수 없는 그런 소원하고 냉엄한 신성으로 표현된다. 이로써 레비나스는 아우구스티누스의 형이상학적, 존재-신-론적 지고선(*summum bonum*) 이념으로부터 존재를 이반시키는 새로운 윤리를 제시한다.⁸⁾

이처럼 절대적으로 부재하는 것에 대한 담론이 인간의 존재에 과연 어떤 의미를 가질 수 있을까? 레비나스에 의하면 신의 부재는 인간의 실존적-역사적 현실과 전혀 무관한 허무로서의 부재가 아니다. 신의 부재성은 그 자체로 인간의 역사적 현실에 중차대한 의미를 갖는다. 신의 부재성은 “단지 있을 뿐인 있음”으로서의 존재를 뒤흔들어 존재 바깥에 존재와 대비되는 영역, 즉 무(無)의 영역으로 인간을 인도한다. 그리고 이 무의 영역은 바로 죽음의 영역인 동시에 윤리의 영역이다.⁹⁾ “윤리는 존재

- 7) 소크라테스적 에로스는 기본적으로 사랑의 대상으로서 온전한 것에 대한 완전한 동일화, 완전한 하나됨의 연합을 의미한다. “모든 사람이 마침내 그가 항상 원해왔던 것을 찾아냈다고 생각할 것이다. 그것은 바로 사랑하는 자와 연합하고 융합됨으로써 둘이 한 몸이 되는 것이다. 왜 그러한가? 이는 내가 말했듯이, 우리가 원래 본성적으로 완전한 [하나의] 전체로서 존재하고 있었기 때문이다. 그래서 이제 에로스란 우리가 하나의 전체가 되기를 추구하는 것, 온전해지기를 욕망하는 것을 말한다”(Symposium, 192e-193a). Plato (2012), “Symposium”, *A Plato Reader: Eight Essential Dialogues* (ed. by C. D. C. Reeve), Indianapolis: Hackett Publishing, pp. 176-177. 이런 에로스는 타자의 다름, 차이, 타자성을 완전하게 소멸시키는 데 지고의 목적을 둔다.
- 8) 아우구스티누스 지고선은 명백히 신플라톤주의 존재-신-론의 최고 존재(*summe esse*)를 가리킨다. “지고선은 지고의 존재다”(summum bonum est summe esse). Augustinus Hipponensis (1962), “De vera religione”, *Corpus Christianorum Series Latina* 32 (ed. by K. D. Daur and J. Martin), Turnhout: Brepols, p. 208. 레비나스는 아우구스티누스의 사유 속에서 존재론적 이념에 머물러 있는 선의 이데아를 현실적이고 현상적인 선 체험의 근원으로 재정의한다.
- 9) 하이데거는 무의 경험이 갖는 의미를 자기의 죽음에 대한 불안에서 길어내지만, 레비나스는 무의 경험의 함의를 타인의 죽음에 대한 자아의 부정적 존재방식과 당위적 책임에서 찾는다. 레비나스는 기존 서구의 무에 대한 사유가 무를 영원하고 본질적인 존재에 변증법적으로 대비되면서 이 존재에 의존해 깃들여 있는 어떤

의 한 계기가 아니라 존재와는 다른 어떤 것”이라는 상기 진술에서 무의 영역을 윤리의 영역으로 성격규정하려는 레비나스의 의도가 확인된다.

레비나스의 신의 부재성 담론에서는 어떠한 존재론적 의도도 긍정되지 않는다. 레비나스는 모든 존재론의 밑바탕에 도사리고 있는 자기동일화 욕망과 그 윤리적 폐해를 폭로하고 비판하는 데 전 생애를 바친 인물이다. 신이 “부재의 단계에 이르기까지 초월적”이라는 진술을 존재론적 관점에서 해독하게 되면, 마치 그가 신의 부재를 범재신론에 대비되는 특정한 유신론적 도식 하에 논하려 한 것으로 오해할 수 있다. 신성은 본질적으로 존재고, 존재는 선이며, 이 존재가 역사적 현실에 결합되어 있기 때문에, 이 역사적 현실을 넘어서는 윤리에 대한 요청이 발생한다는 존재-신-론의 사고방식은 상기 진술 전체의 맥락에 결코 부합되지 않는다. 레비나스에게 있어서 신적인 것으로부터 유래되는 윤리적 요청은 플라톤의 형이상학적-존재적 당위보다는 칸트의 실천적-희망적 당위로 성격규정된다.¹⁰⁾

부정성으로 주로 성격규정해온 것을 지적한다. 이런 경우 무는 실상 존재의 시원인 동시에 존재와 동일시되는 어떤 것으로 상정된다. 그리고 하이데거가 죽음을 향한-존재(das Sein-zum-Tod)에 대한 사유를 통해 무를 인간 자신의 죽음에 환원적으로 결부시킨 처사는 바로 기존의 무에 대한 이런 성격규정 방식을 계승한 것이라고 분석한다. 레비나스는 죽음에 대한 불안이 진정으로 유의미한 무에 대한 경험으로 이어지기 위해서는 죽음이 자기 존재에 대한 위협이 아닌, 자기 존재에 의해 위협 받는 타인의 존재의 무화로 절박하게 수궁되고 느껴져야 한다고 역설한다. 그리고 이런 경험이 인간을 “신-앞의-존재”(l'être-devant-Dieu)로 세운다고 밝히고 있다. Levinas (1993), *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Editions Grasset & Fasquelle, pp. 25-30, p. 45, pp. 83-88.

- 10) 레비나스는 칸트 도덕신학의 동기에 전적으로 수궁하는 태도를 보이는데, 이는 칸트가 윤리적 요청의 근거로 삼는 신, 영혼, 자유의 존재를 존재론의 관점이 아니라 윤리론의 관점에서 유의미한 희망으로 지목하기 때문이다. 레비나스는 칸트의 도덕신학에서 신, 영혼, 자유의 존재가 “의미를 선사하는 희망의 고유한 동기”로 밝혀진다고 풀이한다. 이때 희망은 이기적이다 못해 “병리적인”(pathologique) 자기 보존의 욕망이 아니라 참되고 유의미한 덕의 격에 부합하는 행복, “[자기의] 존재 이상인 것과의 관계로서의 행복”(espoir comme relation avec un plus qu'être)으로

레비나스는 신의 부재성이 신의 절대적 초월성을 구성하지만, 이 초월성이 존재론의 구도 안에서 성격규정되는 것과는 완전히 다른 것임을 상기 진술 전체에 걸쳐 단언하듯 선포하고 있다. 레비나스가 진단한 바에 따르면, 파르메니데스-플라톤 이래 서구 존재론은 항상 존재-무 이원론 구도를 신-악 이원론 구도로 치환해서 해명해 왔다. “평화와 균형에 대한 서구 철학의 이상은 존재의 충만함을 전제했다.”¹¹⁾ 이런 이원론의 구도 안에서는 한 영역에 신이 부재할 때 다른 영역에 신이 존재한다는 믿음이 절대적인 것으로 자리매김한다. 존재하지 않는 신이란 상상할 수 없기 때문이다. 레비나스는 이 존재-신-론적 편견을 해체하기 위해 신의 존재-부재 이원론 구도를 넘어서는 초월성을 말한다. 레비나스에게 있어서 신의 부재란 존재론적으로 개념파악된 신의 비존재(ne pas être)를 뜻하지 않는다. 비록 레비나스가 존재를 항상 부정적인 의미로 개념파악하긴 해도 그 존재론적 상대개념인 비존재를 사유의 출발점으로 삼지는 않는다. 어쨌든 사유의 출발점은 존재다.¹²⁾ 신의 부재성에 대해서도 마찬가지다. 그것은 플라톤적 존재-비존재 구분이나 아리스토텔레스적 실체-비실체 구분 여부를 넘어서 있는 부재로서, 존재론적 신 이념에 기반한 세계이해로부터는 찾아볼 수 없는, 그보다 근원적 차원에서만 경험되는 현실이다. 즉 레비나스의 신의 부재 사상은 신이 현상계에는 존재하지 않고 예지계에만 존재하며 오직 이성의 관념으로서만 알려진다고 주장하는 유신론적 관념론의 신의 부재 개념과는 전혀 다른 내용을 전달하고 있다.¹³⁾ 레비나스의 신은 오직 부재하기만 하는 신이다. 이 신은 모든 존

성격규정된다. Levinas (1993), p. 71, pp. 76-77.

11) Levinas (1982), *De l'évasion*, Paris: Fata Morgana, p. 93.

12) “존재는 비존재보다 낫다” (être vaut mieux que ne pas être). Levinas (2004), *De l'existence à l'existant*, Paris: J. Vrin, p. 9.

13) 이와 관련해 코스키는 형이상학에서 신이 무가 아닌 어떤 것, 즉 존재로만 사유될 수밖에 없는 이유를 레비나스의 입장에서 밝히려 한다. 코스키에 의하면, 레비나스가 본 형이상학은 신을 모든 존재의 근원이자 최초의 존재적 원인으로 미리 “결정

자를 그 근원으로부터 뒤흔들고 해체하는 신, 인간을 존재의 바깥으로 몰아내는 그런 신성으로만 경험된다. 그러므로 레비나스에게 신의 부재는 그 자체가 신성을 체험해야 하는 당위적인 이유가 된다.¹⁴⁾

레비나스가 신성을 이해하는 두 번째 방향, 즉 신의 타자성은 바로 직전에 논한 신의 부재성을 현상학적으로 연장해서 이해한 것이라 볼 수 있다. 신의 부재성에 대한 답론이 기존의 서구 존재론 및 그리스도교 존재-신-론에 대한 비판을 통해 신론에 대한 현상학적 접근의 밑바탕을 마련하려는 목적으로 수행되었다면, 신의 타자성에 대한 논의는 레비나스의 타자현상학을 본격적으로 개진하기 위한 목적으로 수행된다. 레비나스에 의하면, 인간은 누구나 존재에 노예처럼 얽매어 있다. 보다 구체적으로 말하자면 존재하려는 욕망과 열망(*conatus essendi*)에 지배당하고 있다. 서구 형이상학과 그리스도교 신학이 그토록 존재론 및 존재-신-론에 몰두해온 이유가 바로 여기에 있다. 인간 존재자가 “존재로 강압되고 있기 때문이다. 인간에게 수여되는 존재로의 강압은 [모든 형태의 존재에 대한] 물음이다.”¹⁵⁾ 레비나스는 단언한다. 현상적 차원에서 인간은 누구나 이미 존재의 노예이다. 그리고 이 존재의 명명백백한 본질은 자기 동일화다. 그는 서구 사유를 견인해온 중심이념인 절대적 존재, 객관적

해둔 채” 신과 세계를 하나의 총체성 안에서 인식하려 시도하기 때문에, 어떤 경우라도 신을 진정한 의미에서 부재 혹은 무로 사유할 수가 없는 문제점을 지니고 있는 것으로 확인된다. Jeffrey L. Kosky (2001), *Levinas and the Philosophy of Religion*, Bloomington: Indiana University Press, p. 190.

14) 코스키에 의하면, 레비나스의 성찰 안에서 신의 존재·비존재 여부는 형이상학적 구도 안에서 미리 선택되어야 하는 것이 아니다. 신은 인간이 타자에 대한 자아의 책임을 절감하는 가운데서 오직 선으로만 목격되고 체험되어야 한다는 것이 레비나스의 주장이다. 이 경우 신의 부재성은 비존재를 말하는 것이 아니라 존재론의 틀에서 사유될 수 없는 특성을 갖는다는 의미의 부재성이다. 신은 오직 윤리적 요청의 체험 가운데서만 목격되어야 한다는 것이 코스키가 밝히는 레비나스의 신의 부재성 개념이다. Kosky (2001), p. 191.

15) Levinas (1993), p. 34.

인식, 개별적 지향 모두가 인간의 실제 현실에서는 항시 타자성을 배제하는 것으로만 수행됨을 지적한다. 비록 사유의 구체적인 양상이 다변화되어 있기는 하지만, 윤리의 관점으로 현실을 바라볼 때 이런 중심이념들은 모두 자기 존재 및 자기 인식을 위한, 다시 말해 자기-실현을 동기로 삼는 행위들을 정당화하는 데 봉사해온 것으로 확인된다.¹⁶⁾ 그러므로 존재론에 함몰된 서구사유는 여태껏 진정한 타자성, 현실에서 경험되는 현상적 타자의 특성에 대해 진지하게 논한 적 없다는 것이 레비나스의 질타섞인 분석이다.

이 현실적이고 현상적 타자를 부활시키기 위해, 레비나스는 부재성과 함께 타자성을 신성의 본질에 포함시킨다. 레비나스 현상학의 핵심 개념인 타자성은 대개 인간이 삶의 현실에서 조우하는 타자의 타자성에 대한 그의 해명을 바탕으로 개념파악되고 있다. 레비나스가 타자를 최초로 발견한 장소는, 익히 알려져 있다시피, 타인의 얼굴(*le visage d'autrui*)이다. 타인이 자아와 유적 동일성을 지닌 타아(他我, *alter ego*)로서가 아니라, 진정으로 자아와 다른 타자로 밝혀지게 하는 것은 타인의 얼굴이다. “얼굴과 얼굴을 마주함(*le face-à-face*), 어떠한 중재자도, 매개도 없는 공포스러운 관계” 가운데서, 더 이상 “타인은 단지 타아가 아니게 된다.”¹⁷⁾ 레비나스는 타인의 얼굴이 주체 안에 타자가 전적으로 부재하고 있다는 사실을 알린다고 밝힌다. “타자의 부재(*l'absence de l'autre*)는 정확히 말해 타자로서 그의 현전이다.”¹⁸⁾

16) 다스튀르(Françoise Dastur)는 레비나스가 타자성을 배제하고 오직 자기존재 보존에만 몰두하는 인간의 온갖 존재방식을 자기동일화로 성격규정하고 있으며, 단지 이 자기동일화 안에 “다변화된 층위”가 존재할 뿐임을 지적하고 있다고 밝힌다. Françoise Dastur (2014), “Levinas and Heidegger: Ethics or Ontology?”, *Between Levinas and Heidegger* (ed. by John E. Drabinski and Eric S. Nelson), Albany: State University of New York Press, p. 138.

17) Levinas (2004), p. 162.

18) Levinas (2004), p. 163.

그런데 레비나스에게 있어서 타인의 얼굴은 동시에 신현(神顯, l'épiphanie)의 현장이기도 하다. “타인은 [그의] 얼굴 가운데서 신의 고결함을 표현하고, 신의 강림이 시작되는 지고와 신성의 차원을 표현한다.”¹⁹⁾ 레비나스의 신성은 이처럼 타인의 얼굴 가운데서 부재성과 타자성으로 제시된다. 타자의 부재는 신의 부재성과 마찬가지로, 자아를 자기중심성 속에 확고하게 붙들어매고 있는 존재를 흔들며, 그로부터 자아를 탈출시키는 계기로 작동한다. 아울러 타자의 타자성은 자아를 초월해 있는 것, 자아와는 전적으로 다른 어떤 것의 존재를 알리는 역할을 맡는다. 이런 분석이 지극히 현상학적이라고 할 수 있는 이유는 여기에 어떤 형식화되고 이론화된 존재론적 편견의 개입이 차단되어 있기 때문이다. 레비나스는 그 자신이, 그리고 윤리적 결단의 순간 앞에 선 인간이 타인을 대면해서 직접적으로 체험하게 되는 미지의 절박함을 있는 그대로 표현하기 위해 후설이 제안한 “현상학적 판단중지”, 즉 “에포케(ἐποχή)”²⁰⁾를 적극적으로 실천한다. 레비나스의 타인의 얼굴에 대한 사유에서 에포케는 플라톤부터 하이데거에 이르기까지 제시되어 온 타인에 대한 각종 존재론적 개념들을 일일이 거부하고 해체하는 방식으로 실행된다.

레비나스가 제시하는 타자의 타자성은 신성과 마찬가지로 부재성을

19) Levinas (1990), *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, Dordrecht: Kluwer Academic, p. 294.

20) Edmund Husserl (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hague: Martinus Nijhoff, p. 65. 에포케란 원래 고대 그리스 회의론자들로부터 유래된 사유방식이다. 당시 회의론자들은 모든 사가 회의될 가능성, 반론이 제기될 가능성을 갖고 있으므로 어떤 경우라도 고정된 판단을 내리면 안된다고 생각했다. 이는 이런 판단이 현실과 무관한 필연과 절대를 추구하는 편견으로 고정될 우려 때문이었다. 후설을 필두로 한 현대 현상학은 고대 그리스 회의론자들의 회의주의적 어조를 배제한 채, 오직 각 개인이 직접적으로 체험하는 현상에 부합하는 인식을 위해 모든 외부적 판단들을 중단하는 행위를 에포케로 개념파악한다. Robert Sokolowski (2000), *Introduction to Phenomenology*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 49.

근간삼아 자아를 초월해 있는 어떤 것을 계시한다. 타자의 타자성은 신의 타자성과 대단히 유사하다. 그런데 양자 간에는 어떤 질적인 차이가 존재할까? 둘 사이에 어떤 유비적 관계가 형성되어 있는가? 신의 타자성에 대한 레비나스의 진술을 살펴보면, 그가 제시하는 타자의 타자성과 신의 타자성 사이에는 분명히 어떤 질적 차이가 존재하는 것으로 보인다. “신은 타자보다도 다른 타자, 타자와 다른 타자, 그리고 타자의 타자성에 우선할 뿐 아니라 타자에 대한 윤리적 의무에도 우선하는 타자성을 가진 타자다”.²¹⁾ 이 진술을 토대로 다음과 같이 생각해볼 수 있다. 타자의 타자성이 현상적-개별적이라면, 신의 타자성은 근원적이다. 여기에서 ‘근원적’이라는 말을 본질적-보편적이라고 환원할 수는 없다. 현상과 본질, 개별과 보편의 이원론은 존재론적 사고의 기본구조이고, 레비나스는 여기에 명백하게 비판적인 태세를 보이고 있기 때문이다. 레비나스가 주목하는 신의 타자성과 타자의 타자성의 차이는 존재가 아닌 부재의 순수함의 차이라 말할 수 있다. 레비나스에 의하면, 인간은 유한한 부재성을 가진 타자이다. 한 인간이 타인으로 현전할 때, 그의 얼굴은 신현의 현장이 되어 그로부터 부재성과 타자성이 현성한다. 그러나 이 동일한 인간이 자신을 자아로 확립하고 있을 때, 그는 존재에 얽매인 주체성이 현성되는 장으로 자리매김한다. 반면 레비나스에게 신은 이처럼 유한한 부재와 타자인 인간과 달리 무한한 부재이자 타자이기만 할 뿐이다. 신은 그 무한한 부재성이 현성하는 가운데 항상 타자로만 현현한다. 그래서 존재와 부재가 혼재하는 인간의 실존으로부터 전적으로 초월적인 순수 부재, 순수 타자, 순수 무한으로 체험된다. 이로써 레비나스의 신은 존재론적 자기중심성에 매여 있는 인간의 의식에는 전혀 파악될 수 없는 무한한 신비, 순수 신비로만 계시될 뿐이다.

그런데 인간이 본래 그런 순수한 부재, 순수한 타자가 될 수 없다면,

21) Levinas (1998), p. 69.

대체 어디에서 이 순수한 부재와 타자로서 무한자를 만날 수 있는가? 레비나스는 신이 끊임없는 타자의 타자성 경험을 통해 무한하게 그 신성을 계시한다고 밝힌다.²²⁾ 자아에게 있어서 타인은 항상 타자로서, 타자성의 근원으로서만 만나진다. 자아는 끊임없이 타자를 타아로 동일화하려 하지만, 기실 이 동일화 시도 자체가 이미 타자가 자아의 존재를 불안하게 만들기 때문에 유발되는 것이다. 즉 자아는 항상 타인과 조우할 때, 타인의 얼굴을 주목할 때, 거기로부터 끊임없이 타자성이 근접해 오는 사태에 노출된다. 즉 자아는 자아 밖에서는 항상 타자성의 현성을 무한하게 체험하게 되는 것이다. 자아에게 있어서는 이 무한한 타자성이 곧 그에게 계시된 신성이 된다. 이런 맥락에서 레비나스에게 신은 타자의 타자성의 근원으로 성격규정된다. 그는 신으로부터 무한한 부재성과 타자성이 타인의 얼굴 가운데 끝없이 현성한다고 믿는다. 존재로서의 자아, 존재에 얽매어 있는 자아가 결코 지배하지도, 인식하지도 못할 전적인 초월이 타자의 타자성을 통해 계시되는 것이다. 레비나스가 이처럼 타자의 타자성의 근원을 신으로 지목하는 데는 신의 부재성의 한 단면인 은폐성에 대한 믿음이 전제되어 있다. 신은 타인을 타아로 만나는 자아에 대해서는 절대적으로 은폐되어 있는 자로 소개되고 있는 것이다.

이처럼 레비나스는 신의 타자성과 타자의 타자성 간 관계를 단지 현상의 근원과 현상 자체의 관계로 해명할 뿐, 여기에 스킨라주의의 존재유비(*analogia entis*) 개념을 개입시키지 않는다.²³⁾ 현상의 근원과 직접적으

22) 레비나스는 이 타자의 타자성 경험을 주체가 자기의 윤리적 책임을 절감하는 가운데 타인을 타아가 아닌 타자로 만나는 인간적 관계의 경험으로 지목한다. Levinas (1993), pp. 217-218.

23) 류웰린(John Llewelyn)은 레비나스가 얼굴과 얼굴이 만나는 근접성을 존재유비나 부정신학의 주제로 삼지 않는다고 진술하는데, 이것은 곧 타인의 얼굴을 만나는 데서 현성하는 신성 역시 존재유비나 부정신학의 주제가 될 수 없다는 의미로도 풀이될 수 있다. John Llewelyn (1988), "Levinas, Derrida and Others Vis-à-vis", *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other* (ed. by Robert Bernasconi and David Wood), New York: Routledge, p. 147.

로 체험되는 현상 사이의 차이는 그 근원성, 그리고 순수성에 있을 뿐이다. 인간은 타인의 자아에 대해서는 신처럼 부재성과 타자성의 현상적 근원이 될 수 있지만, 자아 자신에 대해서는 부재성과 타자성의 근원이 될 수 없는 한계를 갖는다. 반면은 신은 어느 한 순간도 부재와 타자가 아닌 때가 없는, 무한하고 순수한 타자성의 근원이다. 이로써 레비나스는 형이상학적, 존재-신론적 개념과 구도를 배제하고 현상 그 자체를 표현하려 부심하는 가운데 타자성을 중심으로 신의 무한성과 인간의 유한성을 구별한다.

레비나스가 신성을 이해하는 세 번째 방향은 바로 신의 윤리성이다. 이는 신에 대한 레비나스의 현상학적 담론의 결과적 요소라고 볼 수 있다. 신은 무한한 부재이고 무한한 타자이기 때문에 역시 무한하게 윤리적이라는 것이 레비나스의 결론이다. 부재와 타자가 윤리로 귀결되는 것은 어떤 이유인가? 레비나스의 부재란 자기중심성의 근원적 해체이며, 타자란 이 부재를 초래하는 타인의 현전이다. 그런데 이 타인이 자아에게 부재를 초래할 수 있는 것은 항시 타인이 자아에 대해서는 약자, 지배대상자, 동일화 대상으로 우선 취급되기 때문이다. “자아가 강자인 반면 그(타인)는 약자다. 그는 가난한 자이며, ‘과부와 고아’다.”²⁴⁾ 부재에 의해 이처럼 타인을 자기 존재 안에 포섭해 동일화하려는 지배욕망이 폭로되는 순간, 타자는 자아가 책임말아야 할 무조건의 윤리적 책임을 상기시킨다. 레비나스가 타자의 얼굴에서 현성하는 부재성과 타자성의 근원을 무한으로 상정하는 의도가 바로 여기에서 확인된다. 바로 타자에 대한 책임말음이 무한하고 무조건적이며 초월적이라는 것을 내세우려는 것이 신의 순수한 부재성과 타자성을 역설하는 레비나스의 의도라 할 수 있다. 타인의 얼굴을 통해 신성이 끊임없이 무한하게 계시되면서, 타인의 실존에 대한 자아의 윤리적 책임 역시 조건적이고 잠정적인 것이 아

24) Levinas (2004), p. 162. 구약 토라에서 “과부와 고아”(출 22:22)란 죽음의 위협 앞에 가장 직접적으로 노출되어 있는 절박한 약자로서의 타인을 말한다.

나라 무조건적이고 무한한 것이 되고 만다. 이 경우 타인의 얼굴을 통해 계시되는 신성은 무한한 윤리적 책임, 무한한 윤리성으로 체험된다. 이 책임은 아무런 보상도 기대할 것이 없는 무한하고 절대적인 책임이며, 자아에게는 늘 죄책으로만 다가오는 책임이다.

레비나스는 타인의 얼굴에서, 타자의 타자성에서 계시되는 신의 절대적 윤리성을 입증하는 다른 하나의 현상적 본질로서 시간화(*la temporalisation*)를 제시한다. 이를 위해 레비나스는 하이데거의 시간성 개념을 자신의 타자현상학적 구도 안에서 새롭게 성격규정한다. 레비나스가 하이데거의 사유에서 유일하게 명시적으로 높게 평가하는 대목이 바로 시간성에 대한 사유다. 하이데거의 시간성은 자기 실존, 시간적 자기에 대한 “염려”(die Sorge)의 행위에 의해 현존재에게 현성한다. 그리고 이 염려의 행위는 각 개별 현존재에 의해 서로 다른 방식으로 수행된다. 따라서 시간이란 무조건적으로 단선적 등속운동을 지속하는 객관적 시간이 아니고, 각 현존재가 자기의 전체존재를 염려하는 가운데 그 고유한 존재가능으로 자기를 기획투사해가는 개별적이고 역동적이며 고유한 시간이다. 하이데거는 연대기적 시간, 즉 크로노스(*χρόνος*) 개념을 형이상학의 한 대전제로 삼았던 아리스토텔레스 이래 보편 혹은 객관의 이념 안에 사로잡혀 있던 개별화된 시간을 본래적이고 유의미한 계기로서의 시간, 즉 카이로스(*καιρός*)로 새롭게 성격규정함으로써 해방시킨다.²⁵⁾ 이로써 하이데거는 시간에 내포된 고유한 개별성과 체험적 직접성을 현시하는데 기여하였다. 레비나스는 이처럼 개별적이고, 계기적이며, 유의미한 순간들을 통해 역동적이고 절박한 방식으로 체험되는 시간의 성격을 분석한 하이데거의 공로를 높게 평가한다.²⁶⁾ 단, 레비나스는 하이데거의 시간 개념을 자기 존재를 염려하는 시간이 아닌 타인의 얼굴을 대면하는

25) Martin Heidegger (1967), *Sein und Zeit, Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 2, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, pp. 328-333, pp. 372-377.

26) Levinas (1993), p. 42.

시간으로 재정의한다. “시간이 타인과 함께하는 나의 관계를 통해 구성된다면, 시간은 나의 순간에 대해서는 외재적이다.”²⁷⁾ 레비나스는 존재에 붙들려 있는 자아에게는 진정한 시간화가 결코 현상할 수 없다고 단언한다. 그는 카이로스적 시간이 진정으로 유의미한 어떤 것을 향해 운동하게 하는 것, 역동적인 것, 정체되어 있는 무의미 가운데서 탈출하는 것임을 확신하고, 참된 시간화는 자아가 타인의 얼굴에서 존재를 뒤흔드는 부재, 자아를 초월해 있는 타자를 체험하면서 시작된다고 역설한다. 그런데 이 시간화는 항시 타인을 죽음으로 몰아내는 그런 시간화로 체험된다. 자아와 타자의 조우는 항시 시간적 운동을 통해 타인의 죽음을 초래한다.²⁸⁾ 하이데거에서 시간성이 자기의 죽음을-향한-존재의 존재방식이라면, 레비나스에서 시간성은 타자가 죽음을 향하게 되는 데 대한 자아의 책임을 깨닫는 방식이다. 이로써 타인의 부재성과 타자성은 인간이 시간화되는 모든 순간에 항시적으로 자기의 윤리적 책임을 일깨움으로써 끊임없이 윤리적 책임을 요구하는 무한한 윤리성으로 체험된다는 것이 레비나스의 시간성에 대한 성격규정이자 윤리성에 대한 성격규정이다.

이처럼 레비나스의 윤리성은 인간의 실존에 불가분적으로 현상할 수 밖에 없는 시간에 결부되면서 무조건적이고 무한한 윤리성으로 제시된다. 그런데 이 무한한 윤리성은 존재에 갇힌 자아로서는 실천불가능한 것이다. 그렇지만 이 불가능성에도 불구하고 존재를 부재하게 하는 시간에 붙들리는 수용성을 본질삼는 인간은 그침없이 무한하고 무조건적인 윤리적 책임말음의 계기를 체험하게 된다. 그렇다면 이 무한성과 무조건적 윤리적 책임을 부여하는 자, 그 윤리성의 근원이 되는 자가 요청되는데, 레비나스는 바로 이 무한한 윤리성의 근원을 신으로 지목한다. 이로써 레비나스는 신성이 무한하고 절대적인 윤리성으로 계시되고 체험될

27) Levinas (2004), p. 160.

28) Levinas (1993), p. 122.

수밖에 없음을 입증하려 한다.

현 시점까지 간략하게 논한 레비나스의 신성에 대한 세 방향의 이해는 궁극적으로 신을 무한하고 절대적인 윤리적 책임의 근원으로서 죄책과 경외감 어린 신비로 지시하는 데로 수렴된다. 인간에게 체험되는 신성은 존재에 붙들린 인간으로서는 전적으로 파악이 불가능한 절대적 부재, 절대적 타자, 절대적 책임으로 체험된다. 신은 오직 체험되기만 할 뿐 알려지지 않는 자, 그러면서 타자의 얼굴을 통해 두려운 심연과 같이 무한하게 윤리적 책임을 부여하는 자로서 절대적 신비로만 확인될 뿐이다. 이처럼 레비나스의 신과 신성에 대한 이해는 궁극적으로 하나의 신비사상으로 귀결된다. 단, 레비나스의 신비사상은 기존의 존재-신-론에서 제시하는 신비사상과 달리, 존재가 아닌 윤리를 신비의 본질로 삼는다는 점에서 기존 서구 그리스도교 신학의 신비주의 전통들과 확연한 차이점을 보인다.

3. 에크하르트-하이데거 신비주의:

무규정적인 것에 대한 경탄의 신비

대개의 레비나스 연구자들은 그의 신성이해 및 신비사상을 논할 때 레비나스의 유대교적 배경에서 그 기원을 모색해 왔다. 이는 분명 타당하다 할 수 있는 연구 방향이다. 레비나스 본인이 유대교 토라를 자신의 신성이해의 기원으로 지목한 것은 부정할 수 없는 사실이다. 그러나 레비나스의 현상학적-윤리학적 신성이해에는 유대교 토라만큼이나 중요한 다른 하나의 기원이 존재한다. 바로 하이데거에 의해 재해석된 에크하르트의 중세 신비주의다. 물론 이 기원은 후설이 정립한 타아 개념의 근본 구도를 이루는 데다가,²⁹⁾ 하이데거 존재론의 초기 기획에 근거를 마련하

기도 한 것이기 때문에, 실상 레비나스가 부정적으로 거론해 온 자아론적 존재론의 한 부류로 취급되었을 가능성이 높고, 이로 인해 레비나스 연구에서 별반 큰 주목을 받지 못한 것이 사실이다. 그러나 신성을 이해하기 위한 현상학적 방법이라는 측면으로 본다면, 레비나스의 신비사상과 하이데거에 의해 소개된 에크하르트 신비주의 간에는 부정하기 어려운 연속성이 발견된다.³⁰⁾

중세 독일 신비주의자의 거두로 알려진 에크하르트는, 통상적인 오해와 달리, 아퀴나스로 대표되는 스콜라주의의 엄밀한 이론화 시도를 무조건적으로 적대시하거나 해체하려 하지 않았다. 오히려 에크하르트의 신비주의는 주로 교육적 목적에 치우쳐 신비적 종교체험에 대한 생동감 있는 감정적 표현방법을 확보하지 못한 스콜라주의를 보완하는 담론으로

29) 데리다(Jacques Derrida)는 에크하르트의 “신협적 자아론”을 통해 후설의 타아 개념을 옹호하는데, 이는 데리다가 양자 사이의 부인하기 어려운 구조적 연계성을 발견했기 때문인 것으로 판단된다. Roesner (2016), p. 47.

30) 아펠바움(David Appelbaum)은 에크하르트와 레비나스 간의 사상적 연관성 및 연속성에 대해 다음과 같이 밝히고 있다. 레비나스에게 있어서 타자의 타자성을 대면하는 경험, 신비의 경험, 매개되지 않은 이 원초적 경험은 “말해짐” 이전의 경험이 자 말로서, 자아의 존재에 친숙한 자연적, 의식적 언어로 언표되지 않은, 그 생동감과 신비를 보존한 말함의 경험으로 이해된다. 그런데 이런 원초적 말함의 경험에 대한 사유는 에크하르트의 말함에 대한 사상에서 그 기원을 발견할 수 있다. 에크하르트에게 있어서 “즉자적 언어 이전의 언어가 항구적으로 설비되어 있는 곳, 종착점 없이 끝없는 되어감(coming-to-be)을 경험하는 곳”으로서 원초적 말함의 경험이라는 사상은 레비나스의 원초적 타자경험이라는 사상 가운데 “편만해 있다.” David Appelbaum (2012), *Á Propos, Levinas* (Albany: State University of New York Press), pp. 64-65. 드라제노비치(George Drazenovich)는 레비나스의 포스트모던적 윤리 이해가 “진정한 의미에서 그리스도의 영에 뿌리를 둔 해석학”으로 읽혀질 수 있으며, 그 근거로 에크하르트의 신비주의와 레비나스가 공유하는 “말해지지 않은”(apophatic) 윤리 사상을 제시한다. 드라제노비치의 연구는 레비나스와 에크하르트 간의 사상적 연관성을 직접적으로 제시하지는 않으나 둘 사이에 깊은 연관성이 있다는 것을 암시하는 태도로 논의를 전개한다. George Drazenovich (2005), “Towards a Levinasian Understanding of Christian Ethics: Emmanuel Levinas and the Phenomenology of the Other,” *Cross Currents* 54, Wiley, pp. 38-39.

기획되었다.³¹⁾ 하이데거는 바로 이 점에 주목한다. 현상학적 초월 경험에 배태되어 있는 근원적 생동감의 표현은 하이데거의 신비주의 고찰에서 중심주제로 제시된다.

하이데거의 존재론에 대한 에크하르트 신비주의의 영향은 하이데거의 후기 사유까지 지속되지만, 레비나스의 하이데거 비판이 주로 1927년 『존재와 시간』(*Sein und Zeit*) 집필을 전후한 하이데거 전기 사유를 대상 삼고 있다는 점을 감안한다면, 여기에서는 에크하르트의 신비주의가 하이데거의 전기 사유에 준 영향을 살펴보는 것이 바람직하다 할 수 있겠다. 하이데거의 에크하르트 연구는 하이데거가 『존재와 시간』을 본격적으로 집필하기 약 10년 전부터 이미 면밀하게 진행되고 있었고, 그 결실은 주로 그의 1917년 강의록인 “중세 신비주의의 철학적 토대”(Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik)³²⁾에 수록되어 있다.

이 강의록에서 하이데거는 그리스도교의 종교적·신비적 체험을 현상학적으로 표현하려 한 종교철학자들, 에크하르트, 솔라이에르마허, 라이나흐 등의 신비사상을 그 체험적 현상실성에 입각해서 재조명한다. 이 가운데 에크하르트의 종교적 체험에 대한 현상학적 답론은 본 강의록의 핵심주제인 “분리됨”(die Abgeschiedenheit)의 실행과 “비합리적”(irrational) 감정 체험을 소개하고 성격규정하는 데 집중되어 있다.³³⁾ 하이데거는 분리됨을 모든 통속적이고 비본래적인 존재론 및 종교적 체험이론에서의 해방으로 정의한다. 그리스도교 신비주의는 표면적으로 모든 세속적인 것, 육체적인 것, 정념적인 것으로부터의 탈출과 해방을 위해 분리됨을 강조해 왔다. 하이데거는 이 분리됨의 개념을 존재이해와 종교적

31) Johannes Hirschberger (1958), *The History of Philosophy*, vol. 1 (tr. by Anthony N. Fuerst), Milwaukee: The Bruce Publishing Company, pp. 463-464.

32) Heidegger (1995), “Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik”, *Phänomenologie des religiösen Lebens, Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 60, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 301-337.

33) Heidegger (1995), p. 308, p. 311.

체험이해에 대한 모든 이론화 시도에 결부된 편견들로부터의 해방으로 재정의한다. 여기서 말하는 편견들에는 모든 형이상학화 혹은 선험론화 시도에 결부된 것들도 포함된다. 여기에서 하이데거가 지목하는 형이상학적 편견과 선험론적 편견의 정체는 비교적 명료해 보인다. 형이상학적 편견이란 에크하르트 신비주의의 근간을 이루고 있는 신플라톤주의-아우구스티누스 전통 존재-신-론을 지목하고, 선험론적 편견이란 아퀴나스 전통의 인식 형이상학을 가리킨다.³⁴⁾

분리됨은 모든 철학적-이론적 편견의 작동을 중단시킨 채 종교적-신비적 경험을 수납하고 이해하고 해석적으로 표현할 능력을 선사한다. 하이데거의 관점에서 에크하르트의 분리됨의 실행은 신의 “잠재적 공”(die potenzierte Leere) 혹은 무성(無性, die Nichtigkeit)에 대한 체험을 유발한다. 에크하르트는 이 근원적 공허함에 다가서기 위해 모든 “특수한 것을 계속해서 배제하는”³⁵⁾ 부정신학의 방법을 적용한다. 여기에서 하이데거가 말한 신의 잠재적 공허함이란 신의 비존재를 말하는 것이 아니다. 에크하르트가 역설한 신의 “초본질적 무성”(superessential nothingness)은 본질의 단계, 즉 영혼에 의해 직관적으로 파악 가능한 에이도스(εἶδος)의 단계를 넘어선 절대적인 통일과 심연으로서 모든 존재적 현실태를 무한하게 포용하는 그런 무성을 의미한다. 이런 맥락에서 에크하르트는 다음과 같이 진술한 바 있다. “신을 하나의 존재라고 말한다면, 이는 참되지 않다. 신은 초월적 존재이고, 초본질적 무(das Überwesentliche Nichts)이

34) 하이데거는 에크하르트 신비주의에 얽힌 형이상학적 편견을 “거룩한 것의 가치를 진, 신, 미의 결과물로 파악”하는 태도라고 지목하는데, 이는 신플라톤주의-아우구스티누스 전통 신론을 직접 지목하는 비판으로 볼 수 있다. 아울러 선험론에 얽힌 편견에 대해서는 “중세 스콜라철학에서 새롭게 시도된” 것이자 “종교적 삶의 직접성을 강도높게 위협한” 것으로 소개하는데, 이는 이론화에 치우친 아퀴나스의 인식 형이상학과 그 변종들을 가리켜 비판하는 것으로 받아들여질 수 있다. Heidegger (1995), pp. 313-314, p. 316.

35) Heidegger (1995), p. 316.

다... [그러므로] 신에 대해서는 어떤 것도 이해하려 하지 말아야 한다. 신은 모든 이해를 넘어서 계신 분이기 때문이다”.³⁶⁾ 즉 에크하르트의 무성은 존재를 비존재로 돌리는 것이 아니라 오히려 존재를 완전한 존재답게 만드는, 모든 다양한 존재자성을 무한한 공허함의 심연 안에 포용하는 그런 신성을 뜻한다. 이런 신성 안에서는 존재자들의 개별적이고 특수한 존재자성이 부정되는 것이 아니라 오히려 보존되고 포용된다. 하이데거는 에크하르트 신비주의 가운데서 이 점을 집중적으로 조명함으로써, 에크하르트의 부정신학이 개별자를 보편자 안에 강제적으로 함몰시키고 동일화하는 시도가 아니라 오히려 개별자의 특수한 존재자성을 인간이 임의적으로 보편화하고 이념화하는 데서 보호하려는 신비화의 시도라는 것을 보여주려 한다.³⁷⁾

에크하르트의 신적 공성(空性) 혹은 무성에 대한 하이데거의 존재론적 해석에는 레비나스의 신의 부재성 담론과 상통하는 요소가 존재한다. 우선 신이 결코 보편화되고 형식화된 존재자성 파악의 시도에 대해서 오직 부재로만, 공과 무로만 알려진다는 점이 그렇다. 물론 양자의 결론 진술에서는 표현상 분명한 차이가 보인다. 하이데거의 에크하르트 해석이 모든 존재자들의 개별성, 특수성을 보호하는 포용의 무성을 신성으로 지목한다면, 레비나스의 신의 부재성 담론은 모든 존재자들의 개별성, 특수성을 보존하기 위해 존재자들을 완전하게 초월해 후퇴해 있는 순수한 부재를 신성으로 지목한다. 그럼에도 불구하고 에크하르트-하이데거와

36) Meister Eckhart (2009), *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart* (tr. and ed. by Maurice O’C. Walshe), New York: The Crossroad Publishing Company, p. 463.

37) 키시엘(Theodore Kiesel)은 에크하르트의 “비-특수화”(de-particularization) 및 “보편성 문제”에 대한 논의가 종교적-신비적 체험의 개별성을 배제하기 위한 목적으로 수행된 것이 아니라 개별자의 인식 시도를 전적으로 초월해 있는 보편자인 신의 무한성을 알리기 위해 수행된 것이라는 하이데거의 성찰을 조명한다. Theodore Kiesel (1993), *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, Berkeley: University of California Press, p. 83.

레비나스 양측은 신이 존재자들의 개별화를 위해 반드시 무, 부재, 없음으로 체험되어야 한다는 점에서 분명한 공감대를 형성하고 있다. 하이데거의 신의 무성과 레비나스의 신의 부재성은 모두 존재-무의 대립을 상징하는 기존의 존재-신-론적 대립구도에서 신의 없음을 말하지 않고, 존재-무의 대립을 월등히 초월하는, 이 대립을 완전히 무의미하게 만드는 그런 초월성으로서의 신성 체험을 말하려 한다.³⁸⁾

분리됨의 실행에 이어 하이데거의 그리스도교 신비주의 성찰의 핵심 주제로 부각되는 비합리적 감정 체험은 모든 대상의 근원으로서 절대자, 즉 존재 자체의 전적 무규정성(*die Bestimmungslosigkeit*)으로부터 유래된다. 에크하르트에 의하면, 신은 유한한 인간에 대해서는 항시 개별화와 보편화의 구별이 무의미한 무한한 무로 체험되기에, 신성 역시 의식이 전혀 파악할 수 없는 전적인 무규정성으로만 현성한다.³⁹⁾ 그러므로 신에 대한 체험에서는 자아와 전혀 다르고 자아에 대해 절대적으로 초월적인 그런 신성만이 알려진다. 그러면서도 절대자에 대한 종교적-신비적 체험은 인간에게 극한의 허무가 아니라 충만한 감정적 생동감을 선사한다. 의식과 의지가 아무런 기능을 할 수 없는 무한한 무성 앞에서 인간의 절대적 수용성은 인간에게 오직 감정적 반응만을 허용할 뿐이다. 하이데

38) 하이데거와 레비나스 공히 플라톤과 아리스토텔레스에 의해 틀어 잡힌 서구 형이상학과 인식론의 역사 전반을 존재-신-론의 역사로 규정하고 비판하는 태도를 자주 내보인다. 그러나 이는 서구 형이상학과 인식론의 기저에 자리잡고 있는 일반적인 성향을 지목하는 것이지, 세부적으로 서구철학이 항시 존재-무의 이원론 구도에 입각한 신론에만 천착했다고 말하는 것은 아니다. 양자 모두 서구사유 전반에 부분적으로 존재론의 지평을 넘어서는 실존적이고 근원적인 신성이거나 신성체험이 표현되고 있었음을 수증한다. 하이데거는 이를 에크하르트의 심연의 무로서 신에 대한 사유로부터 지목하고 있고, 레비나스는 칸트의 무조건적, 정언적 도덕법칙에 대한 논의로부터 존재-신-론의 경향을 벗어나는 참된 신비적, 초월적 신성이해의 단서를 발견한다. Heidegger (1995), p. 316; Levinas (1993), pp. 69-70.

39) “신에 대한 잡다한 말들을 삼가 침묵하라. 신에 대한 잡다한 말들은 거짓을 말하는 것이며, 그럼으로써 그대는 죄를 짓게 되는 것이기 때문이다.” Eckhart (2009), p. 463.

거는 에크하르트에 의해 표현된 절대자 체험이 인간으로 하여금 그 유한성의 최대치를 깨달을 수 있게 해준다고 밝힌다. 신은 모든 존재적 현실태의 총만이기예, 절대자 체험은 인간의 실존적 가능성의 최대치에 이르는 총만한 유한성을 현시한다는 것이 하이데거의 실존론적 해석이다. 그는 절대자 체험에 배태된 이런 본질적 특성을 “근본적인 통일성이라는 의미에서 객체와 주체의 절대성”⁴⁰⁾이라고 명명한다. 이는 곧 유한한 존재자인 인간이 그 유한한 가능성의 최대치에 상응하면서 그 이상의 무한하고 절대적인 현실태로 계시되는 신과 마주하는, “어떤 대립도 없는”⁴¹⁾ 절대적인 통일의 체험을 말한다. 이렇듯 신은 마치 무한한 거울과 같이 인간의 유한한 존재적 가능성을 그 극단에 이르기까지 남김없이 반영할 수 있다는 것이 하이데거의 해석이 전달하려는 바로 보인다. 하이데거는 무한자 앞에서 유한자가 향유하는 이런 에크하르트적 감정의 정체를 무한한 “경이”(die Bewunderung)로 지목한다.⁴²⁾ 인간이 합리적으로 인식하거나 지배하는 것을 생각조차 할 수 없는 초월적 신 앞에서의 총만한 떨림과 경외감, 이것이 에크하르트의 신비주의를 통해 하이데거가 조명하는 종교적-신비적 체험의 본질적 특성으로서 비합리적 감정의 체험이다.

다음으로, 하이데거가 에크하르트 신비주의를 통해 조명한 신의 전적인 무규정성과 이 무규정성으로부터 기인하는 무한자 체험의 전적 비합리성 및 감정적 특성은 레비나스의 신의 타자성 논의에 상당한 수준으로 상통하는 요소를 포함하고 있다. 무엇보다도 신을 절대적으로 규정불가능한 자로 체험하는 것, 그러면서도 이 절대적 무규정성인 신성을 끊임없이 삶의 총만한 생동감과 가능성 가운데서 체험한다는 점에서 그렇다. 레비나스의 타자성 체험은 비록 유한한 부재로서 자-타 관계를 기반삼아 실현되지만, 그 현상적 양태는 항시 무한한 타자성에 대한 체험으로 드

40) Heidegger (1995), p. 316.

41) Heidegger (1995), p. 316.

42) Heidegger (1995), p. 312.

러난다. 자아로부터 탈출할 때만 가능해지는 자-타 관계는 타자 앞에서 존재에 얽매인 자아의 끊임없는 부재와 무화의 계기로 체험된다. 그런데 이 부재와 무화는 인간의 초월 가능성 자체를 무화시키는 것이 아니라 오히려 그 초월 가능성을 해방시키는 힘을 갖는다. 부재는 타자를 동일 화하기에 급급한 자아의 존재를 근간으로부터 흔들며 약화시키고 그로 말미암아 자아를 초월해 있는 참된 타자의 모습을 현현시키기 때문이다. 이로써 타자성의 체험은 초월의 체험이자 무한한 신비인 신에 대한 체험으로 수납된다. 이처럼 자기를 초월해 있는 것이 전적으로 무규정적이고, 그래서 합리에는 전적으로 상응되지 않는 비합리적 타자이며, 항시 무한하고 절대적으로 그런 무규정성과 비합리성으로만 대면된다는 점을 진지하고 절박하게 수구한다는 점에서 에크하르트-하이데거와 레비나스 양측의 신성 체험에 대한 사유는 분명한 공감대를 형성하고 있다. 다만 양측의 표현방식에는 간과할 수 없는 차이가 목격된다. 에크하르트-하이데거가 초월적 타자로서 절대자 혹은 무한자에 대한 체험을 주체(자아)-객체(타자)의 구별 불가능한 존재적 통일로 표현한다면, 레비나스는 이를 주체가 자기 존재에 얽매임에서 탈출함으로써 타자의 타자성 앞으로 내몰리는 체험으로 표현한다. 전자는 통일, 즉 동일성과 차이의 역설적인 연합을 말하는 반면, 후자는 동일성을 배제한 채 이루어지는 차이의 사태를 언급한다. 이 대목에서 레비나스가 에크하르트-하이데거 신비주의의 현상학적 구도를 어떤 방식으로 재구성했는지가 여실하게 드러난다. 에크하르트와 하이데거가 유한한 인간과 초월적인 것의 연합을 통해 절대자 혹은 무한자를 유한자 안으로 견인해 들인다면, 레비나스는 무한자를 유한자 바깥에 타자로서 보존해둔 채 유한자를 무한자에게로 몰아내는 현상학적 구도를 상정한다. 이 차이가 갖는 의미는 이어지는 헌신의 체험과 신의 윤리성에 대한 비교에서 보다 확연하게 드러난다.

마지막으로, 에크하르트-하이데거의 분리됨의 실행에 대한 논의, 그리고 레비나스의 신의 윤리성 담론은 모두 종교적-신비적 체험을 근원적인

윤리성 현성의 계기로 지목한다는 점에서 공통된 요소를 보유하고 있다. 하이데거는 에크하르트-하이데거의 부정신학이 “윤리적 목적과 본질적인 연관을 가진다”⁴³⁾는 점을 지적한다. 에크하르트-하이데거의 부정신학은 모든 개별적 존재자성의 병존과 대립을 전적으로 초월해 있는 무한한 심연으로서 최고 보편자를 희구하는 데 주력한다. 에크하르트-하이데거는 이 전적 무대립성의 신성, 무제약적인 신성을 체험하는 데서 근원적 윤리성을 발견한다.⁴⁴⁾ 이와 유사한 맥락에서 하이데거는 다음과 같이 진술한다. “다중성은 삶을, 즉 주체를 분산시키고 불안정하게 만든다. 우리의 관점으로 볼 때, 이런 동요는 그 자체로 무가치하다.”⁴⁵⁾ 에크하르트-하이데거는 이 절대적인 무대립성과 무규정성을 신성으로 지목하고, 이런 신성의 현성이 인간 안에 “거룩하고 신성한 것에 대한 헌신의 저항불가능한 생동감”⁴⁶⁾을 발생케 함으로써 인간으로 하여금 분리됨의 실행 가운데 도덕적 삶에 매진케 한다고 역설한다.

이처럼 신성 체험의 결과를 도덕적 헌신으로 규명하는 처사는 레비나스의 신성이해 가운데서도 동일하게 발견된다. 그리고 그 헌신의 동기가 신의 무성 혹은 부재성에 기인한 신의 전적 초월성과 타자성으로부터 유래된다는 견해 역시 에크하르트-하이데거와 레비나스 양측에서 동일하게 확인된다. 단, 양측이 동일한 방법적 전제를 상정한다고 해서 그 결과로 도출되는 사유의 구도마저 동일하지는 않다. 오히려 양측의 신성이해 구도는 그 결과물만 관찰한다면 명백하게 상충되는 모습을 보인다. 에크하르트-하이데거가 존재의 이념을 통해 다중성을 배제하는 데서 근원적

43) Heidegger (1995), p. 317.

44) “시간과 공간이 모두 제한하지 못하는 내적 작용이 있다. 그리고 이 내적인 것에는 신적인 것, 그리고 실로 시간과 공간이 모두 제한하지 못하는 신과 같은 무엇이 존재한다... 이런 내적 작용은 바로 신을 사랑하는 것, 그분의 선행과 선성을 갈망하는 것이다.” Eckhart (2009), p. 539.

45) Heidegger (1995), pp. 317-318.

46) Heidegger (1995), p. 315.

윤리성을 발견한다면, 레비나스는 오히려 다중성을 소멸시키는 존재 이념을 질타하고 그로부터 탈출하는 데서 근원적 윤리성을 발견한다. 전자에서 무한자, 절대자의 타자성은 다중성을 존재 자체 안에 포용하고 포괄함으로써 성립되는 개념인 반면, 후자에서는 존재자들의 다중성을 존재 바깥에 포괄되지 않은 채 보존해 두는 것으로부터 신의 타자성 개념을 논한다. 양측 모두 신성을 인간에 대해 절대적인 타자성으로 성격규정하면서도, 이 타자성을 성립시키는 전제인 존재 개념의 내용적 차이로 인해, 신적인 윤리성의 현성 계기 및 윤리적 실천의 방법에 대해서 확연하게 상충되는 입장을 고수하고 있다.

현 시점까지 살펴본 바, 에크하르트-하이데거 신비주의와 레비나스 신성이해에서 공통적으로 확인되는 현상학적 통찰이 레비나스의 종교철학에서 갖는 함의는 무엇인가? 첫 번째 함의는 레비나스 종교철학의 신학적 기원이 단지 그의 유대교적 배경에만 존재하는 것이 아니라 그리스도교의 종교적-신비적 체험에 대한 이해에도 존재함을 확인할 수 있다는 것이다. 이는 레비나스가 제시하는 신의 부재성, 신의 타자성의 신비를 보다 깊이 있게 성격규정하고 성찰할 수 있게 해준다. 다시 말해 레비나스의 신비 개념을 내용적으로 보다 풍성하게 이해할 수 있게 해준다. 실상 신의 윤리성에 대한 레비나스의 담론은 그리스도교 신비주의보다는 유대교 토라와 탈무드에 대한 그의 해석에 상당부분 기대고 있는 것이 사실이다. 그가 타인의 얼굴에서 “너는 살인하지 말라”(Tu ne commettras pas de meurtre)⁴⁷⁾는 무조건적인 윤리적 명령을 길어내는 데 있어 토라의 십계명이 준 영향이 결정적이었다는 사실은 이미 레비나스 연구자들 사이에 공인된 바다. 그러나 신성을 존재-무의 구분 혹은 구별을 초월한 순수한 부재성으로 규명하는 데 있어서는 유대교 토라 외 다른 기원에 대한 고찰이 필수적인데, 이는 토라에서 확인되는 유대교적 신론이

47) Levinas (1993), p. 132.

기본적으로 부재가 아닌 존재적 신을 가르치고 있기 때문이다. “나는 스스로 존재하는 자”(출 3:14)라는 유대교 신론의 대전제를 유념할 때, 구약 토라에서 직접적으로 부재의 신성에 대한 담론을 도출해 내기는 어려운 일이다. 물론 레비나스는 신의 부재성을 토라와 연관짓기 위해 신의 윤리성을 우선적으로 내세우고 그로부터 신의 부재성을 요청하는 것으로 이 문제를 해결하려 하지만, 이런 해결책을 통해서서는 신론 자체로부터 신의 부재성을 길어내기가 어려운 것이 사실이다. 결국 신의 부재성, 그리고 그 부재성에 기반한 신의 전적 타자성을 현상학적으로 논하기 위해서는 유대교적 신 체험 이상의 체험에 대한 성찰이 요구된다. 레비나스는 이런 성찰을 하이데거의 존재론적 신비사상에 대한 비판과 반박으로부터 길어내려 하는 것으로 보인다. 그리고 이를 통해 하이데거 신비사상의 증추적 기원으로 자리잡고 있는 에크하르트 신비주의의 신학적 전제에 함축되어 있는 현상학적 통찰을 비판적으로 재구성해서 수용하고 계승하는 듯하다. 레비나스가 거의 무신론에 가까운 초-신론적 현상학을 전개하면서도 여전히 신성의 체험에 대해 말할 수 있는 이유가 바로 여기에 있다고 볼 수 있다. 존재론적-유신론적 신현 체험의 부재는 이를 대체할 현상학적 신현 체험의 도래를 요청한다. 레비나스는 현상의 자리를 인식이나 자기존재 실현의 차원이 아니라, 타자에 대한 윤리적 책임의 명령과 실천의 차원으로 이동시켜 놓음으로써 에크하르트-하이데거의 현상학적 신현 체험을 윤리성 현성의 계기로 탈바꿈해 놓는다. 이는 레비나스가 그리스도교 신비주의의 영향 가운데서 신성을 존재, 체험, 실현, 성취가 아닌 부재, 비움, 후퇴, 내어줌으로 성격규정하였기에 가능했던 일이라 볼 수 있다.

에크하르트-하이데거의 신비주의와 레비나스의 신비사상에서 확인되는 현상학적 방법상의 유사성이 갖는 두 번째 함의는 바로 레비나스 신비사상의 절박한 역사성에 대한 재확인이다. 에크하르트, 하이데거, 레비나스의 신비사상은 모두 소위 ‘위기의 시대’를 배경삼아 받아들였다. 에크

하르트트의 경우 흑사병, 십자군 전쟁의 여파로 죽음이 만연하고 그리스도교의 권위가 급전직하하던 중세 말엽에 신비에 대하여 논했다. 하이데거는 제1차 세계대전이 한창 진행 중이었던 1917-1918년에, 유대인 혈통의 레비나스는 제2차 세계대전과 나치즘으로 인해 죽음의 위협을 목전에 두고 살던 경험을 바탕으로 신비에 대해 말했다. 이들은 한 개인의 생명이 잠시 점화되었다가 사라지는 촛불만도 못한 것으로 전락한 시기에 삶의 가치를 갈구했다. 그래서인지 자기 존재의 무화, 자기 죽음의 불안에도 소멸되지 않는 삶의 초월적 가치에 대한 믿음을 갖고 있었다. 죽음이 일상화된 시대에 더 고결하게 빛나는 삶의 가치, 그래서 더 명백하게 신성한 것을 탐구하고 향유하고자 했다. 하이데거에 의해 현상학적으로 재해석된 에크하르트트의 중세 독일 그리스도교 신비주의는 실존의 절박한 위기상황에 대한 생생한 체험의 담론을 보존한다. 거기에는 초월적-신적인 것에 맞닿아 있는 자기 존재의 숭고함에 대한 갈망이 짙게 반영되어 있다. 반면 레비나스는 인간의 실존이 나락으로 떨어진 상황에서 현상적으로 조우할 수 있는 최고의 신성은 타자에 대한 윤리적 책임이라 선언하고, 타인의 죽음에 대한 불안과 죄책의 지고한 고결함을 변증했다. 이처럼 죽음, 소멸, 살해의 위기가 일상화된 시기에 사유되고 체험된 레비나스의 신비사상은 인류의 전 시대에 걸쳐 생동하고 있는 실존적 불안을 일깨우고, 이 불안을 감내하고 초월하고자 하는 인간의 종교성의 윤리적 신면목을 조명하는 횃불과 같은 역할을 담당한다.

4. 나오는 말

레비나스의 신비사상은 종교적-신비적 체험을 직접적이고 현상학적인 방식으로 표현함으로써 존재-신-론의 구속을 벗어나 보려 했던 에크하르트-하이데거의 신비주의에 부분적으로 영향을 받은 것으로 보이고, 이로 인해 부재성과 타자성을 중심적 특성으로 삼는 신성이해를 수행할 수 있

었던 것으로 판단된다. 레비나스의 관점으로 볼 때 에크하르트-하이데거의 신비주의는, 비록 그리스도교 존재-신-론의 잔향을 짙게 머금고 있기는 하지만, 삶의 현실에서 마주하는 무한한 신비 체험을 수궁한다는 측면에서는 타자현상학으로 나아가는 하나의 첩경을 마련하는 역할을 한다고 볼 수 있다.

레비나스의 신비사상은 그리스도교 신학이 굳이 존재-신-론에 기대지 않고도 타자윤리를 정립할 수 있다는 것을 보여준다. 이는 역으로 그리스도교의 중심적인 가치가 형이상학적 신 이념 및 존재 이념을 정립하는데 있는 것이 아니라 신-인 관계에서 유래되는 근원적 윤리성을 토대로 순수하게 이타적인 윤리적 책임말음의 삶을 영위하는 데 있음을 보여주는 것이기도 하다. 이로써 레비나스는, 한때 칸트가 지목한 그리스도교적 정언명령, 즉 “주 너의 하나님을 사랑하고 또한 네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라”(눅 10:27)⁴⁸⁾는 명령이 현상적 신 체험을 말하는 오늘날의 현실에서도 여전히 유효한 근원적인 윤리적 책임이라는 사실을 입증하고 있다.

레비나스의 신비사상에 대한 연구는 단지 그 그리스도교적 기원을 탐구하는 것만으로 종결되지 않는다. 레비나스 타자현상학 전체가 유대교 전통에 주된 기원을 두고 있음을 감안한다면, 그의 신비사상과 신비주의 간의 관계는 유대교적 관점에서도 고찰되어야 함이 틀림없다. 특히 레비나스 신비사상과 유대교 카발라(קבלה) 신비주의 간의 관계 고찰은 그리스도교 신비주의와의 관계 고찰 못지않은, 아니 그 이상의 종교학적, 윤리학적 함의들을 전달해줄 가능성이 높다. 이에 본고는 레비나스의 신비사상과 카발라 신비주의 간의 연관성 분석을 후속 연구주제로 제시함으로써 전체 논의를 마감한다.

48) Immanuel Kant (1913), *Kritik der praktischen Vernunft, Kants gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 5, Berlin: G. Reimer, p. 83.

참고문헌

- 강영안(2011), 「레비나스와 신 담론」, 『대동철학』 57, 대동철학회.
- 방연상, 홍정호(2015), 「레비나스(E. Levinas)의 『존재와 다르게, 본질을 넘어』에 나타난 ‘말함’과 ‘말해진 것’에 대한 신학적 성찰」, 『신학사상』 168, 한국신학연구소.
- 윤대선(2003), 「레비나스의 신의 관념과 메시아니즘」, 『철학연구』 26, 고려대학교 철학연구소.
- 정재현(1999), 『티끌만도 못한 주제에: ‘사람됨’을 향한 신학적 인간학』, 왜관: 분도출판사.
- Appelbaum, David (2012), *À Propos, Levinas*, Albany: State University of New York Press.
- Augustinus Hipponensis (1962), “De vera religione”, *Corpus Christianorum Series Latina* 32 (ed. by K. D. Daur and J. Martin), Turnhout: Brepols.
- Briançon, Muriel (2011), *L’Altérité enseignante: D’un penser sur l’autre à l’Autre de la pensée*, Paris: Publibook.
- Casper, Bernhard (2012), “Recognizing the Gift in Giving Thanks: Thoughts on Emmanuel Levinas and Meister Eckhart” (tr. by Tobias Keiling), *Levinas Studies* 6, Philosophy Documentation Center.
- Dastur, Françoise (2014), “Levinas and Heidegger: Ethics or Ontology?”, *Between Levinas and Heidegger* (ed. by John E. Drabinski and Eric S. Nelson), Albany: State University of New York Press.
- Drazenovich, George (2005), “Towards a Levinasian Understanding of Christian Ethics: Emmanuel Levinas and the Phenomenology of the Other,” *Cross Currents* 54, Wiley.
- Eckhart, Meister (2009), *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart* (tr. and ed. by Maurice O’C. Walshe), New York: The Crossroad Publishing Company.
- Heidegger, Martin (1995), “Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik”, *Phänomenologie des religiösen Lebens, Heidegger Gesamtausgabe*,

- Bd. 60, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1967), *Sein und Zeit, Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 2, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hirschberger, Johannes (1958), *The History of Philosophy*, vol. 1 (tr. by Anthony N. Fuerst), Milwaukee: The Bruce Publishing Company.
- Husserl, Edmund (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hague: Martinus Nijhoff.
- Kant, Immanuel (1913), *Kritik der praktischen Vernunft, Kants gesammelte Schriften, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften*, Bd. 5, Berlin: G. Reimer.
- Kierkegaard, Søren (1987), *Either/Or, Part II* (ed. and tr. by Howard V. Hong and Edna H. Hong), Princeton: Princeton University Press.
- Kisiel, Theodore (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press.
- Kosky, Jeffrey L. (2001), *Levinas and the Philosophy of Religion*, Bloomington: Indiana University Press.
- Levinas, Emmanuel (2004), *De l'existence à l'existant*, Paris: J. Vrin.
- _____ (1998), *Of God Who Comes to Mind* (tr. by Bettina Bergo), Stanford: Stanford University Press.
- _____ (1993), *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Editions Grasset & Fasquelle.
- _____ (1990), *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, Dordrecht: Kluwer Academic.
- _____ (1982), *De l'évasion*, Paris: Fata Morgana.
- Llewelyn, John (1988), "Levinas, Derrida and Others Vis-à-vis", *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other* (ed. by Robert Bernasconi and David Wood), New York: Routledge.
- Plato (2012), "Symposium", *A Plato Reader: Eight Essential Dialogues* (ed. by C. D. C. Reeve), Indianapolis: Hackett Publishing.
- Roesner, Martina (2016), "The Nudity of the Ego: An Eckhartian Perspective on the Levinas/Derrida Debate on Alterity", *The Journal of British Society for Phenomenology* 47, Taylor and Francis Group.

Sokolowski, Robert (2000), *Introduction to Phenomenology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Zucker, David J. (2005), *The Torah: An Introduction for Christians and Jews*, Mahwah: Paulist Press.

원고 접수일: 2018년 6월 30일

심사 완료일: 2018년 7월 31일

게재 확정일: 2018년 8월 1일

ABSTRACT

The Other and Divine Mystery:
The Mystical Origin of Levinas' Idea of Divine Mystery

Park, Wook Joo*

The origin of Levinas' phenomenology of the Other and his idea of mystery is Judaic. This is an evident fact that Levinas himself has acknowledged and most Levinas researchers have assented to. However, there seems to be something missing from this consensus. Researchers should be reminded that Levinas' idea of mystery was developed through serious communication with Heidegger's mysticism, which was conducted in a very refutative manner. It would not be going too far to say that Levinas' idea of mystery was affected by Heidegger's mysticism in such and such a way. In order to substantiate this inference, the present study delves into specific details and the methodical structure of Levinas' argument of divine mystery. This is followed by a comparative approach to Levinas' idea of divine mystery and Eckhart's mystical thought, which has been indicated as one of the primary origins of Heideggerian mysticism. In so doing, the present study demonstrates that Eckhart's mysticism, which was interpreted in an existential way by Heidegger, constitutes one of the primary origins of Levinas' idea of divine mystery, albeit more or less secondarily when compared with the Torah of Judaism. This is followed by a suggestion of the implications of this demonstration.

* Visiting Professor, United Graduate School of Theology, Yonsei University