

신앙에 대한 기본적인 이해

崔 東 熙 *

目 次

- I. 종교와 신앙이라는 말과 뜻
 - 1. 종교라는 말과 믿음
 - 2. 종교 자체와 역사적인 종교
 - 3. 신앙 체제와 믿음이라는 말
- II. 믿음(信)에 대한 근본적인 이해
 - 1. 지식(知)과 믿음(信)
 - 2. 지식과 믿음의 근본차이
 - 3. 믿음의 대상(진리)의 객관적인 표현
 - 4. 믿음의 대상(진리)은 제약 없는 것
 - 5. 믿음과 초월적인 것
 - 6. 참된 믿음과 암호해독

I. 종교와 신앙이라는 말과 뜻

지금 우리 둘레에서 종교라는 혹은 신앙이라는 말을 흔히 쓰고 있다. 이렇게 여기저기에서 많이 쓰고 있다는 것은 그만큼 종교 혹은 신앙이 우리 사회에서 상당한 비중을 차지하고 있다는 것을 뜻한다. 따라서 종교에 대한 이해도 그만큼 깊어지고 넓어졌다고 할 수도 있다. 그러나 지금 종교와 신앙이라는 말과 그 뜻을 새삼스럽게 따져 볼 수 있다. 이제 우리도 종교와 신앙의 의미를 좀 더 새롭게 이해하여야 하기 때문이다. 그런데 우리는 남달리 지금도 언어의 혼란을 겪고 있다. 이를테면 한자말이나 일본식 용어 같은 것이 미묘한 혼란을 일으킬 수 있다. 우리의 복잡한 종교 현실도 종교

* 고려대학교 명예교수, 철학박사

이해를 방해한다.

1. 종교라는 말과 믿음

우리가 쓰는 종교(宗教)라는 말은 중국문화 영역에서 불교가 비로소 쓰게 된 말이다. 옛 인도말(산스크리트)로 된 불교의 용어인 실단(悉檀, *siddhanta*)을 중국 말 ‘종’(宗, 근본이 되는 것, 존귀한 것)으로 옮기게 되었다. 이렇게 옮겨진 ‘종’(宗)은 불교의 근본진리를 깨달은 궁극적인 경지를 뜻하였다. 이 말에 가르침을 뜻하는 ‘교’(教)라는 말을 붙여 ‘종교’(宗教)라는 말이 만들어졌다. 이렇게 불교 안에서 쓰여진 종교(宗教)라는 말은 ‘근본진리를 깨달은 궁극적인 경지와 이를 위한 여러 가지 가르침’을 뜻하였다. 혹은 ‘궁극적인 경지를 위한 여러 가르침’을 뜻하였다. 중국불교에서 궁극적인 경지를 위한 가르침을 네 가지(四宗教) 또는 여섯가지(六宗教)로 나누기도 하였다. 그러나 이들 여러 가르침은 다 같이 불교의 참된 경지를 위한 가르침이라는 점에서 하나의 가르침으로 돌아가게 된다. 이렇게 전체적으로 종교(宗教)는 불교 자체를 뜻한다.

불교 안에서는 그 궁극적인 경지를 위한 여러 가르침을 가르고 나누어 정리하는 일이 필요했다. 이에 대해 부처의 가르침을 통틀어 종교(宗教)라고 굳이 부를 필요가 없었다. 그러나 마침내 중국문화 영역에서 유교·불교·도교가 나란히 등장하여 서로 경쟁하게 되었다. 이렇게 되면 이들을 다 같이 부를 수 있는 말이 필요했을 것이다. 그러나 중국사회에서는 유교·불교·도교 같은 것들을 다 같이 부를 수 있는 말이 새로 생길 수 없었다. 중국사회에서는 그 동안 중국 왕실과 관계를 맺어온 유교·불교·도교 이외의 종교는 오랫동안 종교로서 인정을 받을 수 없었기 때문이다. 그래서 겨우 유교·불교·도교를 합쳐서 부르는 삼교(三教)라는 말이 쓰여지는데 그쳤다. 이 세 종교도 왕국을 위해 어떤 측면에 이바지한다는 점에서 인정을 받을 뿐이고 종교자체로서 자유롭게 활동할 수 있는 여지는 없었다. 이렇게 종교와 정치가 분리되어 있지 않는 사회 속에서 종교의 독자성이 이해될 수 없었고 더욱이 여러 종교의 저마다의 독자성이 이해될 수 없었다. 따라서 여러 종교를 다 같이 부를 수 있는 말이 있을 필요가 없었다. 중국문화의 영

향을 받아온 우리 사회에서도 오랫동안 삼교(三敎)니 유불도(儒佛道)니 하는 말 이외에 지금의 ‘종교’와 같은 말이 있을 필요가 없었다.

지금 우리가 쓰고 있는 ‘종교’(宗教)라는 말은 전통적인 중국문화 속에는 없었던 새로운 말이다. 이미 위에서 본 바와 같이 중국의 불교 안에서 종교(宗教)라는 말은 써 온 것은 사실이다. 그러나 그것은 어디까지나 불교의 궁극적인 진리를 사람들에게 깨우치기 위한 여러 가르침을 나타내는 말일뿐이다. 현실적으로는 불교의 여러 종파(宗派)가 저마다 내세우는 가르침(곧 宗旨)을 뜻할 뿐이다. 물론 불교의 여러 종파들은 마침내 하나의 불교로 돌아가고 만다. 따라서 제삼자의 자리에서 전체적으로 보면 불교가 바로 ‘종교’(宗教)일 것이다. 그러나 불교 안에서는 불교를 종교라고 말할 기회는 거의 없다. 현실적으로는 불교의 저마다의 종파 속에서 사람들이 저마다 불교를 믿고 생각하기 때문이다. 이러한 종파들이 저마다 그 나름으로 내세우는 가르침을 불교 안에서는 종교(宗教)라고 불렀다. 이러한 종교들을 정리하고, 분류하여 ‘네 가지 종교’(四宗教) 또는 ‘여섯 가지 종교’(六宗教)라고 부른 불교학자도 있게 되었다. 그러나 이러한 ‘종교’라는 말은 불교 안에서도 그렇게 널리 통할 수 없었다.

지금 우리가 쓰고 있는 종교(宗教)라는 말은 위에서 본 중국 불교 안에서 쓰던 ‘종교’(宗教)라는 말과 다른 새로운 말이다. 우리가 지금 쓰는 ‘종교’라는 말은 1980년대에 일본에서 비롯된 말이다. 그 동안 서양의 학문들을 받아들이는 과정에서 일본학계가 서양에서 널리 쓰는 ‘religion’을 종교(宗教)라는 한자말로 번역하여 일반적으로 쓰게 되었기 때문이다. 우리 사회에서도 일본에서 새로 쓰게 된 종교(religion)라는 말을 받아들여 차츰 쓰게 되었지만 이 말이 우리 사회에서 제대로 이해되기까지는 다소 어려움이 있었고 다소 시일도 필요했다. 그 동안 우리 사회는 중국문화의 강한 영향 때문에 서양문화를 독자적으로 받아들이기 어려웠다. 거기에다가 가장 중요한 시기에 일본의 지배를 받아 독자적으로 세계문화를 받아들일 수 있는 시기를 거의 반세기나 지연시키고 말았다. 우리 독자적인 학계가 그러저럭 자리를 잡기 시작한 것은 1950년대 후반부터라고 볼 수 있다. 여기에 또 팔일오 광복 뒤 그리스도교 종파들의 갑작스러운 독점으로 우리 종교계도 비정상적인 모습

을 드러내고 있다. 이러한 우리 문화풍토 속에서 저마다의 종교를 넘어서 객관적인 종교라는 말은 이해한다는 것은 결코 쉬운 일이 아니다.

여기에다가 또 한자·한문의 영향에 너무나 사로잡혀 있는 우리 언어생활 속에서는 종교(宗敎)라는 두 한자에 마음이 쏠려 종가(宗家)처럼 뿌리(근본)가 되는 가르침이라 지레 이해하기 쉽다. 그러나 오늘날 말하는 종교(religion)는 지난날의 우리 종가처럼 이 세상 어느 집단의 뿌리가 되는 것도 아니고 이른바 가르침(敎)도 아니다. 이를테면 과학·철학·종교라고 연관시켜 말할 때 과학과 철학이 인생 문제를 해결하는 어떤 방식인 것처럼 종교도 인생의 문제를 궁극적으로 풀 수 있는 삶의 방식이다. 다시 말하면 오늘날 말하는 종교는 오히려 인간의 궁극적인 삶의 태도라고 할 수 있다.

종교의 정의는 세상에 많이 있다.

틸(C.P.Tiele, 1830-1902)은 “종교라고 하는 것은 본래 순수하고 공경하는 마음의 태도 혹은 상태인 데 우리는 이러한 마음의 태도를 경건(敬虔)이라고 부른다”라고 하였다. 브래들리(F.H.Bradley, 1846-1924)는 종교라고 하는 것은 오히려 우리 존재의 온갖 장면을 통하여 선(善)의 완전한 실재를 나타내려는 의도다“라고 하였다. 마티노(James Martineau, 1805-1900)는 “종교라고 하는 것은 영원히 살아 계시는 하느님을 믿는 것이다. 다시 말하면 온 우주를 다스리고 인류와 도덕적인 관계를 유지하는 신성한 마음과 의지를 믿는 것이 종교다“라고 주장하였다. 그런데 이 저의들은 저마다 종교의 서로 다른 하나의 특성만을 내세워 밝히고 있음이 틀림없다. 곧 틸은 경건(敬虔)이라는 태도를 강조하는 데 브래들리는 종교를 선(善)과 연관시킨다. 그리고 마티노는 윤리적인 일신교(一神敎)의 믿음에 주의를 집중하고 있다.

(Reason and Religious Belief, Michael Peterson · William Hasker · Bruce Reichenbach · David Basinger, Oxford University Press, 1991, pp.3-4)

여기서 세 저자가 종교에 대해 진지하게 말하고 있다. 물론 그 어느 사람도 종교에 대하여 완전하게 말할 수는 없고 오직 종교의 일면만을 말하는 데 그쳤다. 그러나 위 세 사람뿐만 아니라 이 세상 어떤 학자도 종교에 대해 완전하게 말할 수 없다는 것이 바로 오늘날의 종교에 대한 새로운 자각이다. 과연 종교란 이러한 것이라면 위 세 사람이 종교에 대해 밝혀 말한 것들도 상당한 뜻이 있다고 보아야 한다. 여기서 주목되는 것은 세 사람이 종교를 “순수하고 공경하는 마음의 태도 혹은 상태”(disposition or frame of

mind) “선(善)의 완전한 실재를 나타내려는 의도”(the attempt to express) “영원히 살아 계시는 하느님을 믿는 것”(the belief in an ever living God)이라고 말한다는 대목이다. 여기서도 종교를 우리 인간의 “마음의 태도”, “의도”, “믿음”이라고 보기 때문이다. 여기서 의도는 마음의 태도 속에 포함시킬 수 있다. 그리고 여기서 말하는 마음의 태도는 “순수하고 공경하는 마음의 태도” 곧 경건(piety)을 뜻한다. 이 경건이라는 말은 믿는 마음(信心, godliness)을 뜻한다. 이와 같이 따져 보면 오늘날 종교학에서 말하는 종교는 어떤 궁극적인 것에 대한 믿는 마음을 뜻한다고 할 수 있다.

그러나 아직 결론을 내리기는 좀 이르다. 위에서 든 책 (『이성과 종교적인 믿음』)을 지은 사람들이 종교를 어떻게 보았는지 좀 더 알아보아야 하기 때문이다.

우리는 모든 종교를 구성하는 공통적인 특성이라 생각되는 것들을 하나 하나 들어서 종교의 실용적인 정의(a working definition)를 내려보려고 할 수 있다. 스마트(Ninian Smart)는 이 접근방식을 적용하여 모든 현실적인 종교에 틀림없이 있다고 믿어지는 여섯 가지 큰 특성 혹은 영역을 차례로 든다. 곧 의식적인 특성, 신화적인 특성, 교리적인 특성, 윤리적인 특성, 사회적인 특성, 경험적인 특성을 차례로 든다. 이 스마트의 조목표가 확실히 도움은 주지만 종교의 특성들을 분류하는 다른 방법들도 있다. 지금의 목적을 위해 우리는 다음과 같이 규정하려고 한다. 종교는 어떤 궁극적인 실재의 개념을 중심으로 짜여져 있는, 개인적이고 집단적인 믿음과 행동 및 정서의 복합체에 의해 구성되어 있다.(위의 책, p.4)

물론 여기서도 오늘날 문제되고 있는 종교를 완전히 밝혀서 말한 것은 아니다. 역시 종교는 어느 누구도 완전히 말할 수 없는 것이다. 다만 종교에 대해 오늘날 좀 더 체계적으로 밝혀 말해 보려는 큰 노력의 흔적을 엿볼 수 있을 뿐이다. 여기서 주목되는 것은 종교를 우리 인간의 “마음과 행동 및 정서의 복합체”(a set of beliefs, actions and emotions)라고 본다는 점이다. 이것은 역사적으로 나타난 모든 종교들의 공통성을 어떤 관점에서 찾아내서 정리한 것이다. 물론 다른 관점에서 딴 공통성을 찾아 낼 수도 있다. 그러나 역시 현대의 새로운 종교이해를 읽어 낼 수 있는 중요한 관점이라고 생각된다. 여기서 ‘믿음’이란 물론 어떤 궁극적인 실재에 대한 근본적인 믿음들이다. 이들 믿음들이 근거가 되고 여기에 이들 믿음들과 직결되는 행동과 정

서가 복잡하게 얽혀서 현실적인 종교가 태어나게 된다.

2. 종교 자체와 역사적인 종교

종교라는 말이 지금 오히려 종교적인 믿음을 뜻하는 경향이 있음을 살펴 보아 왔다. 인간의 어떤 마음의 태도 쪽으로 종교를 이해하려는 움직임이 있다는 것을 주목해 왔다. 그런데 우리 사회에서는 아직도 종교라고 하면 어느덧 무슨 가르침(敎)이라고 생각해 버리는 편이다. 흔히 종교라고 말하면서 종(宗)은 있으나 마나고 교(가르침)만이 살아 남아 있기 마련이다. 마침내 종은 없애 버리고 그저 “교”라고 말하는 것이 편하기도 자연스럽기도 하다. 게다가 이렇게 교라고 하면 사실상 천주교나 이른바 예수교를 뜻하기 마련이다. 이런 경우에 그 교란 그것을 진지하게 여기는 쪽에서나 냉소하는 쪽에서나 어떤 외적인 권위를 전제하는 것이다. 이러한 현실은 대체로 우리의 종교현실과 언어생활을 잘 반영한다고 볼 수 있다. 그런데 여기서 다시 좀 생각해 볼 문제가 있다. 왜 그렇게도 종교하면 지레 그 무슨 가르침(敎)을 생각하게 되는 것일까? 이것은 한갓 마루종(宗)과 가르칠 교(敎)의 두 글자로 된 종교(宗敎)라는 한자말 때문만이 아니다. 오히려 종교(religion)와 종교집단(宗敎集團, 敎團)을 구별하지 못한 데서 어쩔 수 없이 빚어진 결과라고 보아야 한다. 종교란 종교를 믿는 어떤 교단(종교집단)이라고 생각하면 종교를 그 교단의 가르침이라고 생각하게 된다.

사실 우리 일상적인 언어생활에서는 불교(佛敎)라고 하면 부처가 믿은 종교를 뜻하기도 하고 그 종교를 믿는 사람들의 집단도 뜻하게 된다. 그러나 오늘날 학문적으로 쓰고 있는 종교는 부처가 처음으로 믿고 가르친 종교도 아니고 예수가 믿고 가르친 종교도 아니다. 더더우거나 그 가르침들을 믿는 종교집단이 아니다. 이를테면 인간의 문화현상속에 종교라고 하는 독자적인 영역이 있는데 이것이 어느 역사단계에 어느 지역 어느 사회에서 일정한 현상으로 나타난 것이 불교, 유교, 그리스도교, 이슬람교 같은 역사적인 종교이며, 또 종교집단이기도 하다. 이렇게 종교 자체와 역사적인 종교와 종교집단을 뚜렷이 구분해야 한다. 그런데 특히 종교 자체와 역사적인 종교를 분별한다는 것이 쉽지 않다. 이를테면 유교를 믿거나 유교에 호감을 가지는

사람은 유교가 곧 종교라고 생각하기 때문이다. 그러므로 유교도 불교도 그리스도교도 종교 자체의 역사적인 형태라는 것을 이해하기 위해서는 종교에 대한 결정적으로 새로운 지식이 필요하다. 이를테면 온 인류역사속에 나타난 많은 부족·국민·민족들의 종교에 관한 자료가 축적되고 정리되어야 한다. 여기에 또 이 단계에 어울리는 가능한 여러 연구방법이 발전되어야 한다. 이리하여 우리가 종교에 대한 새로운 지식을 가질 수 있게 된 것은 19세기 후반부터의 일이다.

이렇게 종교 자체와 이것이 역사적으로 나타난 형태를 구별한다면 그 종교자체란 과연 무엇일까? 불교도 아니고 그리스도교도 이슬람교도 아닌 종교 자체는 과연 무엇일까? 역사적으로 나타난 종교는 그렇게 나타나 있는 종교이기 때문에 이해할 수 있다. 그러나 종교 자체는 그렇게는 이해할 수 없다. 오늘날 우리가 알 수 있는 종교의 역사적인 형태는 너무나 많다. 그리고 이들 사이에 있는 서로 다른 크나 큰 차이성 때문에 그 공통점을 찾아낸다는 것은 매우 어렵다. 그렇다 하여 우리가 알 수 있는 몇몇 종교들만으로 종교 자체를 이해하려고 한다면 참된 종교 자체를 대단히 곡해할 수 있다. 이와 같이 종교 자체에 대한 완전한 이해는 우리 인류의 영원한 과제라고 보아야 한다. 그러나 역사적으로 나타난 그 많은 형태들의 새로운 이해는 통하여 종교 자체도 좀 더 깊이 좀 더 넓게 이해할 수 있다. 그런데 우리가 오늘날 쓰고 있는 종교라는 말은 바로 이 종교 자체를 의미한다고 할 수 있다. 오늘날 이미 불교나 유교만을 종교라 할 수 없고 그리스도교나 이슬람교만을 종교라고 할 수 없기 때문이다. 우리가 오늘날 종교라고 할 때 의식하건 아니건 종교 자체를 노리고 있다는 것은 틀림없다.

이렇게 우리가 종교 자체를 의미하는 말을 쓰고 있다는 것이 우리가 종교 자체를 잘 알고 있다는 것은 아니다. 종교 자체는 여전히 우리에게 이해하기 어려운 것으로 남아 있다. 종교 자체는 본래 우리 인간의 깊은 본성에 뿌리를 박고 있다. 바로 이러한 특성 때문에 그만큼 종교자체는 이해하기 어려운 것이다. 우리 사회에서 흔히 종교라고 하면 무슨 가르침(敎)으로 이해하게 되는데 이렇게 되면 종교를 인간의 본성 차원에서 이해하기 어렵다. 이렇게 종교를 그 역사적인 형태와 혼동하기 쉬운 것은 하나의 세계적인 현

상이기도 하다. 저 서양의 종교(religion)라는 말도 그 역사적인 과정에서 그리스도교와 같은 종교의 역사적인 형태를 나타내는 말로 쓰인 때도 있었다. 저 초기의 그리스도 교회의 유명한 지도자인 아우구스티누스(Augustinus, 354-430)는 『참된 종교』(De vera religion)라는 책을 지었다. 그가 말하는 참된 종교는 종교의 한 역사적인 형태인 그리스도를 뜻하였다. 종교에 대한 이러한 이해의 경향이 우리 사회에서는 너무나 오래 이어졌고 종교(宗教)라는 한자말의 영향도 미묘하게 영향을 미쳐왔다. 이것은 역시 우리 문화전통의 한 특수한 사정이라 할 수 있다.

이러한 우리 현실 속에서 종교라는 말을 보충 또는 대신할 수 있는 우리의 새로운 말을 찾아내는 노력이 필요하다. 사실 종교자체는 인간의 본성에 뿌리를 박고 있다는 점에서 우리말 믿음에 가장 가깝다. 인간의 궁극적인 믿음이 바로 종교 자체일 것이다. 사실상 그 동안 우리 사회에서는 종교적인 신앙을 믿음이라고 널리 표현하여 왔다. 이것도 우리뿐만 아니라 하나의 세계적인 현상인 듯하다.

이 책의 이름이 암시하는 것처럼 우리 이 연구는 몇 가지 믿음을 대상으로 삼고 있다. 우리 연구의 목적인 이들 믿음은 참이라고 받아들여지는 다만 주장들일 뿐이다. 곧 이 믿음들은 진리요구들(thuth-claims)이다. 저마다의 모든 종교는 믿음들을 근거로 삼고 있다. 곧 최고 실재의 본성에 관한 믿음들, 그 최고 실재에 대한 적합한 대응에 관한 믿음들 그리고 그 실재와 관계되는 사태들에 관한 믿음들을 근거로 삼고 있다. 현실적으로 나타난 어떤 종교의 믿음들은 그 종교가 시키는 일정한 행동들과 그 종교가 일으키는 정서들을 설명해 준다. 이러한 믿음들은 교리의 형태로 공식화되어 구체적으로 표현될 수 있다. 혹은 그 종교의 일상적인 실천 속에 어느 정도 은근히 들어 있을 수 있다. 그러나 모든 종교의 많은 구체적인 내용들은 궁극적인 것에 관한 근본적인 믿음들이 확장된 것 곧 현실생활 속에 적용되어 나타난 모습이라는 것이 분명하다. 그러한 근본적인 믿음들을 우리는 종교적인 믿음들이라고 부른다. 이 믿음들도 다른 모든 믿음과 마찬가지로 정합성(整合性, consistency)·일관성·정당성·참됨이 검증될 수 있다. (위의 책, p. 5)

이 책의 이름은 『이성과 종교적인 믿음』(Reason and Religious Belief)인데 “종교철학의 입문”이라는 부제가 붙어 있다. 책 내용은 종교를 철학의 관점에서 다루고 있는데 책이름은 “종교적인 믿음”이라는 말을 전면내세

왔다. 오늘날 종교(religion)라는 말을 보충 또는 대신할 수 있는 알맞는 말이 바로 믿음이라는 것을 이 문맥에서도 읽을 수 있다. 이 책의 저자들은 이 세상의 “저마다의 모든 종교는 믿음들(beliefs)을 근거로 삼고 있다”고 확신한다. 이것은 위에서 언급한 종교 자체를 바로 “믿음”(belief)으로 본다는 것을 뜻한다. 종교자체와 역사적으로 나타난 현실적인 종교(制度化된 宗教)를 구별할 때 그 종교자체가 내용적으로 과연 무엇일까? 물론 이 물음의 해답도 단순하지 않을 것이지만 여기서는 바로 우리 인간의 “믿음”이라고 보는 것이다. 여기서는 역사적인 형태인 모든 종교의 근거(종교자체)인 믿음을 좀더 구체적으로 분석한다.

(1)최고 실재의 본성(the nature of the Supreme Reality)에 관한 믿음들. (2) 최고 실재에 대한 적합한 대응에 관한 믿음들. (3) 최고 실재와 관계되는 사태들(matters)에 관한 믿음들. (1)과 (2)는 주로 믿는 개인과 믿어지는 최고 실재의 관계를 중심으로 하는 개인적인 믿음들이고 (3)은 주로 최고 실재와 사회적·역사적인 실정(특히 위기)의 관계를 중심으로 하는 믿음들이라 할 수 있다.

여기서는 앞뒤의 문맥으로 미루어 위의 세 가지 믿음들을 통틀어 종교적인 믿음들이라 하고 이들 믿음들을 모든 역사적인 종교들이 근거로 삼고 있는 것으로 보는 듯하다. 이것은 역사적인 종교들의 근거인 믿음을 매우 미묘한 복합적인 것이라고 해석한다는 것을 뜻한다. 이 종교적인 믿음들은 이 세상의 모든 역사적인 종교들의 다양하고 복잡한 이모저모를 다 설명해 줄 수 있어야 하기 때문이다. 지난날 있었던, 지금 있는, 앞으로 있을 모든 현실적인 종교들에 속하는 그 다양한 행동·정서·교리·일상적인 실천을 다 설명해 줄 수 있는 믿음은 그만큼 다양하고 복합적인 내용을 포함할 수밖에 없다. 위에서 종교를 “어떤 궁극적인 실재의 개념을 중심으로 짜여져 있는, 개인적이고 집단적인 믿음과 행동 및 정서의 복합체”라고 매우 신중히 규정하였다. 그런데 이것은 어디까지나 “어떤 문화적인 현상”(some cultural phenomena, 위의 책, p.5) 곧 역사적인 형태로서의 종교를 일반적으로 규정한 것이다. 이런 현실적인 종교들의 근거인 종교자체는 “궁극적인 것에 관한 근본적인 믿음들”(the fundamental beliefs about the ultimate, 위와 같은 곳)

이다. 이와 같이 오늘날 학문적으로 말하는 종교는 주로 종교자체를 뜻하며 내용적으로 궁극적인 것에 관한 근본적인 믿음들을 말한다. 그리고 이 믿음들의 내용은 매우 미묘하고 복합적이기 때문에 아무도 결정적인 규정을 내릴 수 없다.

3. 신앙(信仰)자체와 믿음이라는 말

신앙(信仰)이라는 말도 중국문화 전통 속에서 불교가 독자적으로 써 온 말이다. 저 화엄경에 이와 같은 대목이 보인다. “인간 세계의 사람들과 하늘 세계의 신들의 모든 무리들이 다 같이 신앙한다.(人天等類同信仰. 『唐譯華嚴經』十四) 여기서 말하는 신앙(信仰)은 삼보(三寶, 佛·法·僧)를 믿고 기꺼이 따르는 것을 뜻한다. 삼보는 부처와 그 가르침(法) 및 이 가르침을 믿는 집단을 말하는 데 이들은 바로 불교를 구성하는 기본요소다. 그러므로 여기서 말하는 ‘신앙’은 어디까지나 불교를 믿고 기꺼이 따르는 것을 뜻한다. 불교는 본래 강력한 전통적인 바라불교(Brahmanism)에 저항하면서 한편으로는 새로 일어나기 시작한 자이나교(Jainism)에 대항하면서 새로 태어난 종교다. 그러므로 무엇보다 불교를 믿고 기꺼이 따를 것을 곧 불교의 신앙을 강조하지 않을 수 없었다. 여기에는 다른 종교에 대한 강한 경쟁의식이 전제되어 있다.

이에 대하여 유교 쪽에서는 유교의 신앙을 강조할 필요가 없기 때문에 신앙이라는 말이 있을 수 없다. 유교는 강력한 중앙집권체제를 이룩한 한나라 무제 때(漢武帝 建元五年, 기원전 136) 온 나라 국교로 되어 이에 맞설 수 있는 다른 종교가 있을 수 없었기 때문이다. 이렇게 강력한 황제의 보호를 받는 유교는 백성들의 신앙에 마음을 쓸 필요가 없었다. 백성들은 믿지 않을 수 없었고 유교 쪽에서는 그저 가르치기만 하면 되었다. 더욱이 유교는 “요순의 도”(堯舜之道. 『孟子』公孫丑下)를 이어 받은 중국 민족적인 종교임을 강하게 내세우는 종교이기 때문에 백성들은 자연적으로 믿을 수 있었다. 사실상 이 세상에는 여러 가지 사정으로 종교가 그의 신앙을 굳이 강조하는 경우도 있고 그렇지 않는 경우도 있을 수 있다. 특히 자연발생적으로 성립되는 민족종교 같은 것은 그 구성원이 자연적으로 믿게 됨으로 그 종교

의 신앙을 그렇게 강조할 필요가 없다. 이런 점에서 불교에서 처음으로 써 온 “신앙”(三寶에 대한 信仰)은 모든 종교에 적용할 수 없다. 그런데 오늘날 쓰고 있는 신앙이라는 말은 모든 종교에 대해 쓸 수 있는 말이다.

여기서 그 종교(역사적인 형태)의 신앙과 그 종교의 근거 곧 어떤 궁극적인 것에 대한 신앙은 구별되어야 한다. 이를테면 불교의 종교집단(僧 곧 僧伽) 이전의 그리고 부처의 가르침(法) 이전의, 궁극적인 진리에 대한 부처의 신앙이 있을 것이다. 이 근본적인 신앙과 이른바 불교(三寶)의 신앙은 구별되어야 한다. 오늘날 종교학에서 말하는 “신앙”은 바로 이 근본적인 신앙을 뜻한다. 이런 점에서 저 중국 전통 속의 불교가 써 오는 “신앙”(三寶의 信仰)과 다르다. 지금 말하는 신앙은 역시 일본학계가 서양 근대의 종교적인 용어(Glaube, faith)를 한자말로 옮긴 것이다. “신앙(Glaube)이란 어떤 일정한 내용을 갖춘 것을 말하지 않으며 어떤 신조(信條, Dogma)를 말하지 않는다. 곧 신조란 신앙의 한 역사적인 형태를 표현할 수는 있다. 그러나 신조는 사람을 가르칠 수도 있다.”(Von Ursprung und Ziel der Geschichte, Karl Jaspers, 1949, p.208)

여기서 야스퍼스(K.Jaspers)가 말하는 신앙(Glaube)은 어떤 종교의 신조와 다르다는 점이 주목된다. 신조란 인간의 신앙이 역사적으로 나타난 어떤 현실적인 형태를 말한다. 이를테면 불교나 그리스교의 독자적인 가르침 같은 것이 여기서 말하는 신조다. 따라서 불교에서 말하는 신앙은 신조일 뿐이고 신앙(Glaube)은 아니다.

이 도이치말과 같은 뜻이 faith(영어)도 신앙이라고 옮겨져 왔다. “지금까지 든 것들과는 구별되는 다른 신앙 개념은 다음과 같은 톨리히(Paul Tillich)의 개념이다. 신앙(faith)이란 궁극적으로 관심이 쏠려 있는 마음의 상태다.”(Philosophy of Religion, John Hick, second edition, p.57) 이 『종교철학』의 저자인 히크(John Hick)은 현대의 몇 가지의 신앙의 견해들을 비판적으로 살펴본 뒤에 특히 중요한 것으로서 마지막으로 톨리히의 신앙 개념(conception of faith)을 들고 있다. 톨리히에 따르면 신앙이란 “궁극적으로 관심이 쏠려 있는 마음의 상태”(the state of being ultimately concerned)를 말한다. 여기서 먼저 눈에 띄이는 것은 신앙을 우리 인간의 어떤 마음의 상태라

고 본다는 점이다. 위에서 야스퍼스가 신앙과 신조를 구별하는 것도 신앙을 우리 인간의 어떤 마음의 상태로 보기 때문이다.

그런데 “궁극적으로 관심이 쏠려 있는 마음의 상태”란 내용 쪽으로 과연 어떠한 상태일까? 여기에 두 계기가 있다. 그 하나가 우리 인간의 “궁극적인 관심”(ultimate concern)이고 다른 하나가 “관심의 대상”(object of concern)이다. 이 궁극적인 관심의 대상은 어떤 궁극적인 것 곧 신(God)이다. 이와 같이 신에 대하여 궁극적으로 관심이 쏠려 있는 마음의 상태가 바로 신앙이다. 여기에는 신과 인간의 미묘한 관계가 전제되어 있다. 이 관계는 톨리히에 따르면 다음과 같다.

“인간이 궁극적으로 관심을 가지는 것이 바로 그 인간에 대해 신이라는 것을 뜻한다. 거꾸로 인간은 그에게 신이라고 인정되는 것에 대해서만 궁극적으로 관심을 기울일 수 있을 뿐이라는 것을 뜻한다.”(위의 책, p.59) 이와 같이 톨리히에 따르면 종교적인 신앙은 궁극적인 것(神)과 인간의 미묘한 관계를 전제한다. 먼저 신이라고 하는 존재가 있고 그 다음에 그 신에 대해 인간이 궁극적으로 관심을 가지게 되는 것이 아니라고 한다. 따라서 신은 바로 인간의 궁극적인 대상으로서만 존재한다는 것이다. 그러나 동시에 신이 존재하지 않으면 인간이 궁극적으로 관심을 가질 수 없게 된다.

이와 같이 톨리히는 객관적인 신의 존재(궁극적인 실재)와 인간의 궁극적인 관심의 관계에 대해 매우 깊이 생각하였다. 간추려 말하면 신이 먼저냐 신앙이 먼저냐에 대해 심각한 문제를 제기하였다. 이에 대하여 그는 마침내 다음과 같은 해답을 내렸다. “신앙의 행위가 마주하는 궁극적인 것과 신앙의 행위 안에서 생각되는 궁극적인 것은 같은 것이다.” 여기서 신앙의 행위가 마주하는 궁극적인 것은 바로 객관적인 신의 존재를 말한다. 이에 대하여 신앙의 행위 안에서 생각되는 궁극적인 것은 우리 인간의 신앙 속에 있는 주관적인 신의 존재를 말한다. 이를테면 객관적인 신과 신앙 속에 있는 주관적인 신은 같은 신이라는 것이다. 여기에도 인식론적·현상학적 복잡하고 미묘한 문제들이 있다. 그러나 대체로 간추려 말하면 궁극적인 신앙을 통해 믿어지는 신은 객관적인 신이기도 하다는 뜻이다. 다시 말하면 우리 인간은 참된 신앙을 통하여 참된 신과 마주할 수 있다는 뜻이다. 여기에는

우리 인간에게 종교적인 용기를 주려는 현대의 정신적인 경향이 잘 나타나 있다.

무엇보다 우리 인간에게 종교적인 자각과 용기를 주려고 하는 현대적인 정신은 위에서 잠깐 언급한 야스퍼스에도 잘 나타나 있다. “신앙이란 주관 쪽으로는 인간의 마음이 충분한 개념들을 갖추지 못한 채 그 마음의 존재·근원·목적에 확신하는 태도다. 신앙이란 객관적으로는 다음과 같은 내용으로서 표현된다. 곧 그 내용은 그 자신에 있어서는 내용으로서 끝내 이해되지 않는다. 그리고 그 내용은 오히려 오직 대상적인 것으로서는 다시 사라져 버리고 만다.”(Philosophie, Karl Jaspers, 제2권, p.279) 이와 같이 야스퍼스에 따르면 역시 신앙에 두 계기가 있다. 그 하나는 “태도”(weise)라는 주관적인 계기다. 이 태도란 인간의 마음이 그 자신의 존재·근원·목적에 확신하는 태도를 말한다. 이렇게 자신의 존재와 근원 및 목적에 확신하는 마음의 태도는 그 만큼 근원적인 태도다. 이를테면 인간 지성의 개념적인 지식 곧 합리적인 지식이 충분히 미칠 수 없는 근원적인 태도다. 그러므로 충분한 개념이 없이 직관적으로 그 존재·근원·목적에 확신하게 된다. 이러한 신앙의 주관적인 계기를 간단히 신앙의 궁극적인 태도라고 표현할 수 있다.

그 다른 하나는 내용이라는 객관적인 계기다. 이 신앙의 내용은 그 자신에 있어서는 끝내 이해할 수 없다고 한다. 신앙의 내용이 그 자신에 있어서는 이해할 수 없다는 것이 과연 무엇을 말하는 것일까? 그 자신에 있어서는 끝내 이해할 수 없는 내용이란 과연 무엇일까? 우선 내용이란 여기서는 우리 인간의 주관이라는 그릇에 담아야 하는 값진 내용물 곧 객관적인 대상(궁극적인 것)이다. 이렇게 여기서 말하는 내용이 신앙의 대상이라고 한다면 그것이 “그 자신에 있어서는 끝내 이해되지 않는다”는 말도 이해할 수 있게 된다. 그것은 신앙의 대상이 “궁극적인 것”이므로 본래 인간의 지성에 의해서는 끝내 이해될 수 없다는 뜻이다. 그러나 이러한 궁극적인 것도 “그 자신에 있어서는” 이해될 수 없지만 어떤 상징(Symbol)을 통해 간접적으로는 어느 정도 이해할 수 있다는 것이 야스퍼스의 확신이다. 이 상징을 그는 특히 “암호”(Chiffer)라고 부른다. 어디에도 있을 수 있는 갖가지 암호들을 통해서만 궁극적인 것을 우리 인간이 어느 정도 이해하게 된다. 이 암호를 통한

이해를 야스퍼스는 “암호해독”(Chifferlesen)이라고 한다. 흔히 신(神)이라고 하는 것은 참된 “궁극적인 것”이 아니고 그 “암호”일 수 있다. 이 암호는 “오직 대상적인 것”이고 궁극적인 것은 모든 대상적인 것을 초월해 있다. 따라서 궁극적인 것(신앙의 내용)은 “오직 대상적인 것(암호)으로서는 다시 사라질”때 참된 궁극적인 것으로 돌아가게 된다. 이러한 궁극적인 것을 야스퍼스는 신앙의 “내용”이라고 하였다.

우리는 지금까지 툴리히의 신앙(faith)과 야스퍼스의 신앙(Glaube)을 대충 살펴보았다. 툴리히는 신앙을 “궁극적으로 관심이 쏠려 있는 마음의 상태”라고 하였다. 이렇게 신앙을 우리 인간의 어떤 마음의 상태라고 강조하였다. 그러나 여기에는 궁극적인 것(신)이 전제되어 있다. 이 신(God)에 대한 관심이 바로 궁극적인 관심이기 때문이다. “궁극적으로 관심이 쏠려 있다”는 것은 궁극적인 존재(신)에 관심이 쏠려 있다는 것을 뜻하기 때문이다. 야스퍼스도 인간이 “그 마음의 존재·근원·목적”을 확신하는 태도가 신앙이라고 하였다. 그러나 이것은 주관적인 계기일 뿐이고 여기에는 객관적인 계기 곧 신앙의 대상(“내용”)이 반드시 따른다고 강조하였다. 이 대상은 “암호해독”을 통해서만 체험할 수 있는 궁극적인 것이라고 한다. 이와 같이 툴리히와 야스퍼스는 다 같이 신앙을 궁극적인 것에 대한 우리 인간의 마음의 상태(태도)라고 하였다. 이것으로 우리는 오늘날 세계의 화계에서 신앙(faith, Glaube)이라고 하는 것을 어떻게 이해하느냐를 대체로 알아차릴 수 있다. 저 불교에서 써 온 신앙(信仰, 三寶에 대한 信仰)과 다르다는 것을 알 수 있다. 흔히 무슨 “교”(敎)를 믿는 것을 뜻하는 신앙과도 다르다는 것을 알 수 있다. 역시 모든 종교들의 근거가 되는 바로 ‘우리 인간 자신의 근원적인 믿음’을 신앙이라고 한다는 것을 알 수 있다.

이와 같이 우리 인간 자신의 근원적인 믿음이야말로 모든 종교들의 뿌리라는 자각이 현대적인 신앙이해의 바탕을 이루고 있다. 그러므로 야스퍼스는 우리 인간 자신이 저마다의 “존재와 근원 및 목적”(Sein, Ursprung und Ziel)을 결정적으로 확신하는 것이 신앙이라고 강조하게 되었다. 이것은 바로 우리 인간이 현실 속에서 삶의 참된 의욕과 용기를 가질 수 있는 길이다. 그런데 삶의 이와 같은 용기는 궁극적인 존재에 대한 믿음이 전제되어

있다. 이와 같은 오늘날의 신앙이해의 흐름 속에서 인간에게 종교적인 자각과 용기를 불러일으키려는 새로운 시대정신을 읽을 수 있다. 이러한 오늘날의 정신풍토 속에서 우리가 쓰고 있는 종교에 관한 용어들도 차분히 검토되어야 한다. 새 술은 새 무대에 담아야 하기 때문이다.

II. 믿음(信)에 대한 근본적인 이해

앞에서 우리는 종교 자체와 역사적으로 나타난 종교를 구별하고 종교 자체는 우리 인간의 궁극적인 것에 대한 믿음이라는 것을 살펴보았다. 이 궁극적인 것에 대한 믿음을 궁극적인 믿음이라고 말할 수도 있다. 역시 신앙에 있어서도 어떤 역사적인 종교를 믿는 것과 궁극적인 것에 대한 믿음을 구별하는 방향에 주목하여 왔다. 이리하여 종교와 신앙을 우리 인간의 믿음으로 환원하여 새로 이해할 수 있다. 여기서 우리 인간의 믿음을 궁극적인 믿음과 제2차적인 믿음으로 나눌 수 있고 저 역사적인 종교가 그에 대한 믿음을 제2차적인 믿음으로 처리할 수 있다. 이를테면 궁극적인 진리에 대한 부처의 믿음이 궁극적인 믿음이고 그의 가르침(法)과 그 가르침을 위한 집단(僧伽)은 제2차적인 믿음의 영역에 속한다고 볼 수 있다.

1. 지식(知)과 믿음(信)

우리 인간을 무엇보다 행동하는 존재로 볼 수 있다면 이 행동을 다시 내적인 것과 외적인 것으로 나누어 볼 수 있다. 내적인 행동이란 정신적인 활동인 지식(知)·감정(情)·의지(意)를 말하고 외적인 행동이란 신체적인 영역에 속하는 갖가지 활동을 말한다. 이렇게 볼 수 있다면 우리가 지금 문제 삼고 있는 종교적인 믿음(信仰)은 우리 인간의 내적인 행동에 속할 것이다. 따라서 종교적인 믿음을 좀 더 깊이 이해하기 위해서는 이 믿음과 세 가지 내적인 행동 곧 지식·감정·의지와 관계를 살펴보지 않을 수 없다. 사실 그 동안 지식과 믿음의 깊은 관계에 주목되어 왔고 혹은 감정과 믿음과의 관계도 강조되어 왔다. 혹은 의지와 믿음의 관계를 강조하는 사람들도 있었

다.

여기서는 먼저 지식과 믿음의 관계를 통하여 종교적인 믿음을 좀 더 근본적으로 이해하여 보기로 한다. 여기서 말하는 지식은 그 작용 쪽으로는 이성(理性)이라 하고 그 인간활동 영역 쪽으로는 과학이라고도 한다. 그러므로 지식과 믿음의 문제는 이성과 믿음 또는 과학과 믿음의 문제로서 다룰 수 있다. 이 지식과 믿음 곧 이성과 믿음의 문제에 대하여 그 동안 대체로 세 가지 방향이 주장되어 왔다. 그 하나가 ‘강한 합리주의’(strong rationalism)다. “잘 살펴보아야 할 우리의 문제에 대한 처음 해답은 강한 합리주의의 해답이다. 이 강한 합리주의는 어떤 종교적인 믿음체계가 정당하게 그리고 합리적으로 받아들여지기 위해서는 그 믿음체계가 참된 것이라고 증명될 수 있어야 한다고 고집한다.”(Reason and Religions Belief, 34쪽) 그러나 종교적인 믿음 쪽에 증명을 지나치게 요구하는 이러한 주장은 오늘날 이미 잘 통할 수 없다. 이에 대해 정면으로 맞서있는 주장이 바로 “신앙주의”(fideism)다. 이것은 “종교적인 믿음체계는 합리적인 평가에 지배되지 않는다”(위 같은 책, 37쪽)고 주장한다. 그 동안 많은 성실한 종교인들이 이 주장의 편에서 왔다. 그러나 이것도 오늘날 널리 통할 수는 없다.

이렇게 양극으로 서로 맞서 있는 강한 합리주의와 신앙주의에 대하여 어느 쪽도 비판하고 지식과 믿음을 잘 조절하려는 방향이 바로 “비판적인 합리주의(critical rationalism)다. ”신앙주의와 강한 합리주의가 다 같이 틀렸다고 우리가 결정한다면 어떻게 될 것인가? 그러면 신앙주의와는 달리 우리는 종교적인 믿음체계들을 합리적으로 비판하고 평가할 수 있다고 말할 것이다. 그러나 강한 합리주의와는 매우 달리 이 평가가, 어떤 믿음체계의 정당함을 결정적·보편적으로 확신케 하는 증명이 된다고 기대할 수는 없다고 말할 것이다.“(위 같은 책, 41쪽)이렇게 어느 쪽도 비판하는 방향이 곧 비판적인 합리주의다. 이것은 한편으로 종교적인 믿음체계들은 합리적인 비판과 평가를 받아야 한다고 강조한다. 이런 쪽으로는 강한 합리주의 쪽에 가깝다. 그런데 한편으로는 합리적인 비판이 어떤 믿음체계가 정당하다 혹은 정당하지 않다는 결정적인 증명일 수는 없다고 본다. 이런 쪽에서는 저 신앙주의에 가깝고 할 수 있다.

이러한 비판적인 합리주의는 양쪽 방향으로 “비판적”(critical)이다. “한쪽으로 이 합리주의는 종교적인 믿음들을 참된 것으로서 결정적으로 증명하려는 주장에 맞서서 그 믿음들을 비판하는 혹은 비판적으로 평가하는 이성(理性)의 기능을 강조한다. 다른 한쪽으로 이 합리주의는 이성 자체를 보는 견해에 있어서도 비판적이다. 이 합리주의는 저 강한 합리주의 쪽에서 이성을 지나치게 낙관적으로 평가하는 것과는 매우 달리 이성의 능력을 좀더 신중하고도 제한된 것으로 본다.”(위 같은 책, 41쪽) 이와 같이 비판적인 합리주의는 이성과 종교적인 믿음의 관계에 대하여 두 측면으로 비판적이다. 한편으로는 종교적인 믿음을 비판하는 이성의 기능을 강조한다. 이를테면 종교적인 믿음에 대하여 최대한으로 비판해야 한다는 것이다. 본래 이성적인 존재인 우리 인간은 최대한의 이성적인 비판을 거칠 수 없는 믿음은 진심으로 받아들일 수 없기 때문이다. 이와 같이 종교적인 믿음에 대하여 매우 비판적이다. 다른 한편으로 우리 인간의 이성적인 능력에 대해서도 매우 신중히 대처한다. 이를테면 이성의 능력 자체를 지나치게 낙관적으로 평가하지 않으려고 힘쓴다. 이와 같이 이성 혹은 지식에 대해 매우 비판적이다.

여기서 말하는 “비판적인 합리주의”라는 말 자체가 오늘날 학계에서 얼마나 통하는지는 잘 알 수 없다. 그러나 이 표현이 말하려는 내용은 이성(혹은 지식)과 믿음의 관계를 새로 이해하려는 현대적인 정신방향을 잘 말해 준다. 오늘날 인간의 생활을 근본적으로 지배하고 있는 것이 바로 과학이다. 그리고 과학적인 사고는 국경을 넘어서 세계 어디에서도 통해 있다. 이렇게 과학에는 국경이 없다. 이와 같은 고도의 과학 시대인 오늘날 과학적인 지식을 기준으로 한 합리적인 비판은 거의 성역없이 통해 있다. 종교적인 믿음도 예외일 수는 없다. 그러나 한편으로 오늘날 아무런 조건 없이 과학을 믿을 수는 없다. 저 원자력의 이용과 더불어 나타난 바와 같이 과학은 온 인류에게 크나큰 이득도 크나큰 해도 끼칠 수 있다. 오늘날 이미 과학을 조건 없이 신봉하는 것은 과학미신(科學迷信, Wissenschaftsaberglaube)이라 일컬어진다. 그러나 지식(이성)과 믿음의 관계에 관한 문제는 본래 과학적인 차원을 초월한 매우 근원적인 문제로 통해 있다. 이를테면 종교적인 믿음이라는 모든 지식을 초월한 근원적인 문제로 통해 있다.

2. 지식과 믿음의 근본적인 차이

종교적인 믿음도 우리 인간의 지성에 의해 합리적인 비판을 받아야 한다고 할 때 자칫 오해하기 쉽다. 마치 우리의 지성이 종교적인 믿음 자체를 비판할 수 있는 듯이 생각하기 쉽다. 그러나 사실은 지상의 최선의 비판이 넘을 수 없는 한계(限界, Grenze)에 다다른 경지에서 비로소 종교적인 믿음에 제 모습을 드러내기 시작한다. 이렇게 우리 인간의 지성이 마지막 한계에 부딪히는 경지를 통해서만 믿음이 참된 모습을 나타낼 수 있다. 이런 미묘한 의미에서 종교적인 믿음의 참된 이해를 위해 합리적인 비판이 필요하다고 주장하게 된다. 이를테면 이성(지식)과 믿음이 동질적으로 된다는 뜻이 아니고 서로 차원이 다르다는 것을 깨닫는 것이 필요하다는 뜻이다. 이렇게 지성이 분명히 그 능력의 한계를 알고 그 고유한 분수를 깨닫게 될 때 종교적인 믿음도 비로소 그 독자적인 본분을 다할 수 있게 된다. 그러므로 사실은 지식과 믿음의 저마다의 독자적인 본문(인생에 있어서의 의미)을 잘 밝히는 것이 무엇보다 중요하다. 이렇게 지식과 믿음의 관계에 대한 문제는 어느덧 인간의 참된 삶의 문제로 변신하게 되었다.

그렇다면 지식과 믿음은 우리 인생에 있어서 저마다 과연 무슨 구실을 하는 것일까? 이렇게 이제는 지식과 믿음이 개관적으로 무엇이냐를 따지는 것이 아니다. 오히려 주체적으로 우리 인생에 있어서 무슨 의미를 지니느냐를 심각하게 반성해 보는 것이다. “믿음과 지식은 본래 다르다.” 브루노(Galileo Galilei)는 알았다. 이 두 사람은 겉으로 보아서는 같은 처지에 있었다. 종교 재판관을 하는 법정이 이들의 생명을 위협하면서 그 학설을 버리도록 요구하였다. 브루노는 많은 주장을 버리려고 하였지만 그에게 결정적으로 중요한 주장은 버리지 않으려고 하였다. 그는 마침내 순교자로서 죽게 되었다. 갈릴레이는 지구가 태양 둘레를 돈다는 주장을 버리게 되었다. 그래서 사람들은 그가 그 주장을 버린 뒤에 이어 혼자 ‘그래도 변함없이 지구는 돌고 있다’고 중얼거렸다는 이야기를 그럴듯하게 말들었다. (“Der philosophische Glaube, K.Jaspers, p.11) 여기에 믿음과 지식의 근본적인 차이가 잘 나타나 있다. 간단히 말하면 그 사람의 온 인생이 걸려 있는 결정적인 것이 믿음이다. 그 사람 나름의 인생과는 관계없이 오히려 누구나 언제나 인정할 수밖에 없는

필연적·보편적인 것이 지식(과학)이다.

브루노(1548 - 1600)는 이탈리아 남쪽에서 태어나 한동안 수도원에서 수도 생활을 하였다. 그러나 정통적인 그리스도교(카톨릭교)에 만족할 수 없어서 수도원을 탈출해 유럽 각지를 떠돌아다니게 되었다. 그 동안 몇몇 대학에서 강의도 하였고 책들도 지었고 심한 공격도 박해도 받았다. 마침내 이탈리아로 돌아왔으나 곧 이어 종교심문을 받고 이단자로서 감옥에 갇히고 말았다. 그 이듬해인 1593년에 로마로 옮겨져 이 곳 감옥에서 7년 동안 옥살이를 하다가 1600년에 그만 화형(火刑)을 받아 일생을 마감했다. 그 동안 극형의 위협을 받으면서도 자기의 근본주장을 끝까지 굽히지 않고 오히려 죽음의 길을 택하였다. 브루노의 우주관은 아직 이탈리아 자연철학의 영역에 머물어 있었으나 그 자연철학의 정점을 이루어 좀 더 근대적인 우주관에 접근하였다.

이에 대해 갈릴레이(1564 - 1642)는 그 당시의 자연철학의 영역을 넘어서서 근대의 수학적인 자연과학 영역에 도달하였다. 그는 일생을 통해 순조롭게 전문적으로 자연과학의 연구에 몰두했다. 그가 실험적인 방법으로 물체의 '낙하의 법칙'을 알아냈고, 망원경을 만들어 여러 천체를 관측해 몇몇 귀중한 발견을 했다는 것은 널리 알려진 사실이다. 그런데 천체들의 관측을 통해 실증적으로 연구한 결과 갈릴레이는 코페르니쿠스의 우주체계가 옳다는 것을 실제로 증명하게 되었다. 여기에는 지구가 자전하면서 역시 자전하는 태양의 둘레를 돌고 있다는 지동설(地動說)이 포함되어 있었다. 이 지동설이 교회 쪽으로 비판을 받게 되자 지동설과 성서(聖書)는 참된 뜻 쪽으로 어긋나지 않는다고 변명하였다. 이렇게 되자 로마교황청은 1616년에 종교재판 통해 갈릴레이에게 그 지동설을 진리로서 가르치거나 변명하지 않도록 경고했다. 그 뒤 그의 저서들이 지목을 받아 1633년에 다시 종교재판을 통해 유죄의 판결을 받았다. 이 때 갈릴레이는 자기 학설을 폐기하는 선세를 하였고 그 뒤 석방되어 연구를 계속 하였다.

그러면 야스퍼스가 “브루노는 믿었다”고 말한 본래의 뜻은 과연 무엇일까? “내가 근거로 삼고 사는 그 진리는 내가 그 진리와 하나가 될 때에만 있다. 이런 진리는 그 나타난 모습에 있어서는 역사적이다. 그것을 객관적으

로 나타낸다면 보편적으로 통할 수 없다. 그러나 그 진리는 어떠한 제약도 없는 것이다.”(위 같은 책, 11쪽) “브루노는 믿었다”는 말은 야스퍼스에 따르면 부루노가 “어떤 진리”를 믿었다는 말이다. 마찬가지로 “갈릴레이는 알았다”는 말은 갈릴레이가 어떤 진리를 알았다는 말이다. 그리고 여기서 야스퍼스가 정말 문제삼고 있는 것은 믿음의 대상인 진리와 앎(인식)의 대상인 진리의 관계라는 것을 알 수 있다. 이 관계는 마침내 믿음(信仰)과 앎(知識)으로 돌아가게 된다. 먼저 믿음의 대상인 진리란 어떠한 진리일까? 여기서는 이 진리의 특성을 다음과 같이 네 가지로 나누어 밝히고 있다. (1) 이 진리는 나의 삶의 근거가 되는 진리다. 그러므로 이 진리는 나의 삶과 떨어져 있을 수 없다. 곧 “그 진리는 내가 그 진리와 하나가 될 때에만 있다.” 브루노가 자기의 주장을 끝내 부정하지 않고 오히려 죽음의 길을 걷게 된 것은 그의 주장이 바로 ‘믿음의 대상인 진리’이기 때문이다. 이와 같이 믿음의 대상인 진리는 우리 인간이 저마다 삶의 근거로 삼고 있는 진리다.

(2) 그러면 믿음의 대상인 진리는 구체적으로 어떠한 모습으로 나타나는 것일까? 브루노가 믿은 진리는 구체적으로 어떤 것일까? 저 코페르니쿠스(Nicolaus Copernicus, 1473-1543)의 천문학으로 말미암아 지구가 우주의 중심이라는 낡은 생각이 무너지고 말았다. 그러나 코페르니쿠스의 지동설(地動說)은 아직 태양을 중심으로 하는 유한한 우주론 테두리 안에 있었다. 이에 대해 브루노는 그 시인다운 직관을 통하여 지동설에 큰 힘을 얻은데 그치지 않고 더 나아가 우주는 태양계 밖으로 무한히 펼쳐져 있다고 생각하였다. 이리하여 그는 마침내 우주 자체가 무한하여 궁극적인 존재라고 믿게 되었다. 이를테면 우주는 초월적인 신을 원형으로 하는 한갓 창조된 작품이 아니라 우주 자체가 신이다. 이렇게 브루노는 우주와 그 안에 있는 만물을 떠나 신이 따로 있을 수 없다고 하는 범신론(汎神論)에 도달하게 되었다. 이것은 그 당시의 가톨릭교 신조와는 다른 신앙을 바탕으로 하고 있다. 이와 같이 브루노의 독자적인 진리는 그 당시 가톨릭교의 믿음(신앙)과는 다른 브루노 자신의 믿음의 대상인 진리다. 이렇게 브루노의 믿음의 대상인 진리가 그의 독자적인 범신론으로 나타나게 된 것이다. 그러면 어찌하여 브루노의 믿음의 대상인 진리가 바로 범신론적인 형태로 나타나게 되었는가? 이것은

그가 살고 있던 역사적인 현실 때문이라 하지 않을 수 없다. 서양의 중세로부터 근대로 옮겨가는 르네상스 시대에 이탈리아의 남부에서 정열적·시인적인 성품을 타고난 브루노는 그의 자연적·문화적인 환경 속에서 자기 믿음의 대상을 가톨릭교 일신론적인 진리와는 다른 범신론적인 진리로 나타내게 되었다. 이와 같이 믿음의 대상인 진리는 본래 어떤 특정한 역사적인 모습으로 나타난다.

3. 믿음의 대상(진리)의 객관적인 표현

저 믿음의 대상인 진리는 객관적으로 정확하게 표현할 수 없다. 사람은 본래 자기의 믿음의 대상(진리)을 무엇보다 어떻게든 나타내려고 애쓴다. 그러므로 이 세상에는 수없이 많은 믿음의 대상(진리)들이 표현되어 왔다. 그들 가운데서 지금 알려져 있는 것이 저 세계적인 종교 속에서 전해져 오는 것들이다. 대체로 불교 쪽 사람이 그 믿는 진리를 아무리 객관적으로 표현해도 그리스도교쪽 사람에게는 그렇게 잘 통할 수 없다. 같은 그리스도교 안에서도 시대가 다를 경우는 더 말할 것도 없고 같은 시대에서도 사람마다 미묘하게 다를 수 있다. 아니 같은 사람에 있어서도 때와 장소에 따라서 그 표현이 다를 수 있다. 인간이 근원적으로 믿는 진리가 왜 이렇게 종교에 따라 교파에 따라, 같은 교파에서도 시대에 따라 그리고 사람에 따라 그 표현이 달라질 수 있는 것일까? 결론적으로 말하면 그 진리는 본래 인간의 지성을 초월해 있기 때문이다. 본래 지적으로 표현할 수 없는 것을 어떤 상징적인 것으로 표현하기 때문이다. 물론 인간은 본래 이성적인 존재이기 때문에 그 믿는 진리도 이성적으로 표현하려고 최선을 다하게 된다. 그리고 세계적인 종교 속에서 오늘날까지 잘 알려져 있는 종교가들은 뛰어난 지성도 갖추고 있어서 그들이 믿는 진리를 표현하는데 놀라운 지식을 활용하여 왔다. 그러한 뛰어난 지적인 표현들도 따지고 보면 순수한 지적인 표현이 아니고 역시 상징적인 표현일 수밖에 없다. 종교적으로 믿는 진리는 본래 우리 인간의 지성을 초월해 있기 때문이다.

이를테면 불교에서 믿는 근본적인 진리는 따지고 보면 객관적으로 정확하게 표현될 수 없는 것이다. 물론 원시불교(原始佛敎)는 그 신앙 대상인 진리

를 체계적인 표현 형식인 명제(命題, Satz)로 표현하였다. 그러나 그것은 언제나 어디서나 누구에게나 통하는 이성적인 명제일 수는 없다. “「부처(깨달은 이, der Erwachte)들의 가장 뛰어난 가르침」이라고 언제나 찬양되는 명제 곧 hrlfdna 등에 관한 네 겹으로 된 명제(四聖諦 곧 苦諦·集諦·滅諦·道諦의 네 겹으로 된 명제. 필자주)도 역시 「고귀한 여덟 단계의 길」(der vornehme achtgliedrige Pfad, 八正道 또는 八聖道. 필자주)에서 그 정상에 도달한다.”(Buddahismus II, Hermann Beckh, 1920, 7쪽)이 베크(H, Beckh, 1875-1937)는 산스크리트·팔리말·티베르말로 된 불교의 옛 문헌들을 널리 연구하여 불교의 본질을 새로 밝히려고 힘쓴 토이치 불교학자다. 그가 지은 『불교(부처와 그 가르침)』에 따라 불교에서 믿는 근본적인 진리를 살펴보기로 한다. 여기서 「부처들의 가장 뛰어난 가르침」이라고 언제나 찬양되는 명제가 바로 “괴로움 등에 관한 네 겹으로 된 명제”(der vierfache Satz vom Leiden usw)라고 한다. 이 네 겹으로 된 명제는 구체적으로 다음과 같은 것이다.

제자들이여! 여기에 네 가지 고귀한 진리가 있다. 그것은 괴로움에 관한 진리, 괴로움의 근원에 관한 진리, 괴로움의 단절에 관한 진리, 괴로움의 단절에 이르는 길(道, Weg)에 관한 진리다. 이를테면 태어남은 괴로움이고, 늙음은 괴로움이고, 앓음은 괴로움이고 죽음은 괴로움이고, 달갑잖은 사람과 만나게 되고 사랑하는 사람과 헤어지는 것은 괴로움이며 바라는 것을 이루지 못하는 것은 괴로움이다. 간단히 말하면 감각적인 것에 집착하는 다섯가지 태도는 모두 괴로움이다. 괴로움의 근원은 감각적인 욕망(갈망)이다. 이 욕망이 재생(윤회)을 일으키고 이 욕망에 고민이 따르고 이 욕망 때문에 가지가지 욕심이 생긴다. 괴로움의 극복은 감각적인 욕망을 단절하는 것이고 고민을 아주 없애는 것이다. 괴로움을 극복하는 길은 고귀한 여덟 단계의 길이다. 곧 바른 믿음, 바른 생각(결심), 바른 말, 바른 행실, 바른 삶, 바른 노력, 바른 자각(rechte Besinnung), 바른 명상(冥想, Meditation)의 길이다. 제자들이여! 이것이 네 가지 고귀한 진리다.(위 같은 책 I, 67~68쪽)

여기서 말하는 “네 가지 고귀한 진리”가 한문으로 “사성제”(四聖諦)라고 번역되었다. “괴로움에 관한 진리”가 “고제”(苦諦)로, “괴로움의 근원에 관한 진리”가 “집제”(集諦)로, “괴로움의 단절에 관한 진리”가 “멸제”(滅諦)로, “괴로움의 단절에 이르는 길에 관한 진리”가 “도제”(道諦)로 번역되었다. 이리

하여 고제·집제·멸제·도제(苦諦·集諦·滅諦·道諦)를 사성제(四聖諦)라고 불렀다. 이 “사성제”가 바로 불교에서 믿는 근본진리라는 것이 여기에 잘 밝혀져 있다. 이 사성제야말로 「부처들의 가장 뛰어난 가르침」이라고 언제나 찬양된다고 강조되어 있다.

이러하여 불교에서 믿는 진리가 “사성제”라고 정확하게 표현할 수 있을까? 우선 이 사성제와 「고귀한 여덟 단계의 길」의 미묘한 관계가 주목된다. 이것을 한문으로 「팔정도」(八正道)라 번역하고 그 여덟 단계를 정견·정사·정서·정업·정명·정정진·정념·정정(正見·正思·正語·正業·正命·正精進·正念·正定)라 번역하였다. 이리하여 한역경전(漢譯經典)에서는 팔정도(八正道)가 사성제(四聖諦) 가운데 하나인 도제(道諦)속에 (道로서) 포함되어 있는 것으로 되어 있다. 그러나 좀 더 따지고 보면 팔정도가 사성제 속에 한부분으로서 포함되어 있다는 것만으로 팔정도와 사성제의 관계가 다 밝혀졌다고 할 수 없다. 비교종교사(比較宗敎史)라는 관점에서 불교를 밝히려고 한 베크가 바로 여기에 큰 문제가 있다고 생각한 것은 당연한 일이다. 그는 오히려 팔정도 안에 사성제가 포함되어 있다고 새롭게 해석하려고 하였다. 이렇게 함으로써 “부처의 가르침에 대한 보다 깊은 이해”(ein tieferes Verständnis der Buddhalehre)에 도달할 수 있다고 믿었기 때문이다. “이 「길」(팔정도, 필자주) 속에 「괴로움에 관한 명제」(사성제, 필자주)가 포함되어 있다. 이 명제가 이를테면 길의 첫 단계에 「어떤 신앙내용」(eine Glaubensansicht)으로서 있고, 길의 마지막 단계에는 「인식내용」(심오한 인식내용)으로서 있기 때문이다.”(위 같은 책, 8~9쪽)

여기서는 팔정도를 그저 길(道)이라 하고 사성제(四聖諦)를 괴로움에 관한 명제라 하였다. 팔정도의 첫 단계인 정견(바른 견해)을 베크는 바른 신앙이라고 해석했다. 그런데 신앙에는 믿는 작용과 믿어지는 내용(대상)이 서로 떨어질 수 없는 관계를 이룬다. 여기서는 신앙은 불교의 믿음인데 그 믿음의 내용(대상)은 바로 사성제라는 불교의 근본진리일 수밖에 없다. 이러한 의미에서 팔정도의 첫 단계에 이미 사성제가 신앙의 내용(대상)으로서 포함되어 있다. 그리고 팔정도의 마지막 단계가 정정(正定)인데 베크는 이것을 “바른 명상”(rechte Meditation)이라고 해석하였다. 이것을 다시 높은 차원의

인식이라 해석하고 여기에도 인식작용과 인식내용(인식대상)이 뗄 수 없는 관계를 이룬다고 보았다. 따라서 팔정도의 마지막 단계에는 사성제가 높은 차원의 인식내용으로서 포함되어 있다는 것이다. 이와 같이 베크에 따르면 불교의 가장 깊은 진리인 사성제(네 겹으로 된 진리)는 인간의 신앙내용(신앙대상)으로서만 있을 수 있다. 또는 인간의 심오한 인식(명상)의 내용(대상)으로서만 있을 수 있다. “부처의 가르침에 따르면 길(道)에 의해서만 괴로움에 관한 진리를 참된 인식으로서 얻을 수 있을 뿐이다. 논리적인 사고나 철학적인 사변(思辨)에 의해서는 그것을 참된 인식으로서 얻을 수 없다.”(위 같은 책, 8쪽) 여기서 말하는 “길”(道)도 팔정도를 말하고 “괴로움에 관한 진리”는 사성제를 말한다.

여기서 베크는 길 곧 팔정도에 논리적인 사고와 철학적인 사변을 맞세워 그 서로 다른 점을 강조한다. 베크에 따르면 팔정도는 일종의 인식이다. 그러나 논리적인 사고와 철학적인 사변과는 매우 다른 인식이라고 본다. 논리적인 사고와 철학적인 사변에 의한 인식을 이성적인 인식이라고 할 수 있다. 이에 대해 팔정도에 의한 인식은 대체로 종교적인 체험에 의한 인식이라고 할 수 있다. 베크에 의하면 팔정도의 첫 단계인 신앙과 마지막 단계인 명상에 불교의 근본진리(사성제)가 포함되어 있다. 이것은 신앙과 명상은 종교적인 체험으로서 이성적인 인식과는 다른 독자적인 인식을 할 수 있다는 것을 말해준다. 그리고 신앙(팔정도 첫 단계)에 의한 인식과 명상(팔정도 마지막 단계)에 의한 인식의 차이는 종교적인 체험의 단계에 따른 정도의 차이라고 볼 수 있다. 여기서 말하는 신앙(正見)이 낮은 단계의 종교체험이라면 명성(正定)은 높은 단계의 종교체험일 것이다. 그 뿐만 아니라 팔정도의 목적 곧 불교의 최고목적인 해탈(解脫, *Befreiung*)도 가장 높은 단계의 종교 체험일 뿐이다. 이리하여 한편에는 종교 체험에 의한 종교적인 인식이 있게 된다. 이것이 불교에서는 팔정도와 그 목적인 해탈이다. 이에 대해 다른 한편에는 이성에 의한 이론적인 인식이 맞서게 된다. 이것이 그 무렵의 사상계의 기본요소다.

부처는 종교적인 인식을 참된 인식이라고 믿었을 것이다. 그러므로 그의 가르침도 이런 방향에서 해석해야 한다. 이런 점에서 팔정도에 사성제가 포

함되어 있다는 베크의 해석이 믿음직하다. 겉으로 보면 고제·집제·멸제·도제(苦諦·集諦·滅諦·道諦)로 짜여져 있는 사성제가 이론적인 인식(지식) 같이 보인다. 마치 하나의 독립된 지식의 체계인 것 같이 보인다. 그러나 그 내용은 인간의 뿌리 깊은 괴로움을 벗어나라는 것 곧 해탈이다. 그런데 해탈은 객관적인 지식이 아니라 인간의 삶의 목적이다. 참된 해탈은 일상적인 삶의 목적이 아닌 종교적인 목적이다. 이 목적(해탈)을 실현하는 종교적인 실현의 참된 과정이 바로 팔정도다. 이 팔정도도 정견·정사·정어·정업·정명·정정진·정념·정정(正見·正思·正語·正業·正命·正精進·正念·正定)으로 체계있게 표현되어 있어서 체계적인 단계를 갖춘 윤리적인 지식인 것 같이 보인다. 이것도 종교적인 실천의 연속적인 향상과정을 당시의 사상풍토에 따라 나타낸 것이라고 보아야 한다. 이렇게 볼 수 있다면 우선 불교에서 믿는 근본진리는 인간의 참된 해탈(곧 涅槃, nireāna)이라고 할 수 있다. 그런데 이 해탈은 일상적인 사람을 초월한 경지이기 때문에 누구나 알 수 있는 정확한 표현으로 나타낼 수 없다.

지금까지 믿음의 대상인 진리를 객관적으로 정확하게 표현할 수 없다는 보기로서 불교에서 믿는 “사성제”(四聖諦)를 살펴보았다. 사성제는 네 요소로 짜여진 체계적인 지식(인식)으로 보이지만 인간의 궁극적인 삶의 경지(해탈)를 나타낸 일종의 상징이다. 이렇게 불교에서 믿는 진리는 객관적인 지식이 아니므로 보편타당하게 표현할 수 없다. 그러면 그리스도교에서 믿는 진리는 어떠한가? 여기서는 편리상 그리스도교에서 믿는 진리를 객관적으로 증명하려고 애쓴 종교가의 보기를 들어 살펴보기로 한다. 서양중세의 그리스도교 사상가인 안셀름(Anselm von Canterbury, 1033-1109)은 그가 믿는 그리스도교적인 신이 정말 있다는 것을 모든 사람에게 증명하려고 했다. 그런데 그리스도에서 믿는 진리는 바로 가장 완전한 존재인 신이 틀림없이 있다는 진리다. 그러므로 이러한 신의 존재가 정말 증명된다면 그리스도교에서 믿는 근본진리가 보편타당하게 표현될 수 있게 된다. 과연 안셀름이 그 신의 존재를 이성적으로 증명하는데 성공하였을까? 그는 신이라는 존재를 “그 이상으로 더 위대하다고 결코 생각될 수 없는 존재”라고 규정한다. 다시 말하면 모든 존재 가운데서 가장 위대한 존재라고 규정한다. 그리고 그는 이

러한 신이 정말 존재하지 않는다고 하면 결코 말이 안 된다고 단정한다. 정말로 있는 것과 그렇지 못한 것을 비교한다면 정말 있는 것이 더 위대하기 마련인데 가장 위대한 것이 존재하지 않는다고 한다면 그야말로 말도 안 되기 때문이다.

안셀름의 신의 존재에 대한 이러한 증명을 ‘존재론적인 논증’(ontological argument)이라 한다. 이것으로 그는 철학사에 뚜렷한 자리를 차지하게 되었다. 그러나 같은 시대의 같은 그리스도교를 믿던 수도사(修道士, monk)인 고닐롱(Gaunilon)이 이 논증을 비판하였다. 이것은 같은 종교를 믿는 같은 시대 사람도 그 믿는 근본진리를 서로 달리 표현할 수 있다는 것을 말해준다. 여기서는 고닐롱의 비판을 대충 살펴보는데 그치기로 한다. 그는 안셀름의 신의 존재에 대한 존재론적인 증명을 다른 영역에 적용하여 그 모순을 부각시켰다. 안셀름은 “가장 위대하다고 생각할 수 있는 존재”(the greatest conceivable being, 곧 신이라는 존재)는 논리적으로 반드시 존재할 수밖에 없다고 증명한 것으로 된다. 이에 대해 고닐롱은 우리 인간이 “가장 완전한 섬”(the most perfect island)이라는 관념을 마음 속에 품을 수 있으면 그러한 섬은 논리적으로 반드시 존재해야 하는데 사실은 그렇지 않다고 구체적으로 비판하였다. 저 “가장 위대하다고 생각할 수 있는 존재”(신이라는 존재)도 우리 인간의 마음 속에 있는 관념이기 때문이다. 이 비판에 대한 안셀름의 비판도 있고 안셀름의 논증에 대한 후세의 날카로운 비판들도 있다. 그러나 여기서는 안셀름이 진실로 믿는 “신이 존재한다”는 진리가 그 존재론적인 논증으로도 객관적으로 표현될 수 없다는 것을 확인하는데 그치기로 한다. 이렇게 그리스도교에서 믿는 “신이 존재한다”는 진리도 그리스도교적인 신앙(종교체험)에 의한 인식일 뿐이다. 그것은 본래 인간의 지성에 의해 논리적·사변적으로 증명할 수 없는 것이다.

4. 믿음의 대상(진리)은 제약 없는 것

여기서 「제약(制約)이 없는 것」(Unbedingtheit)이란 쉽게 말하면 죽살이(生死)를 넘어선 경지를 말한다. 그러나 죽고 사는 것에 대한 모든 문제를 단념한 소극적인 경지가 아니고 일상적인 삶을 넘어선 높은 차원의 적극적

인 삶의 경지를 뜻한다. 앞에서 본 바와 같이 브루노는 그의 주장을 부정하지 않고 죽음의 길을 선택하였다. 갈릴레이는 그의 주장을 부정하고 살아나는 길을 택하였다. 겉으로 보기에는 같은 지동설(地動說)같지만 갈릴레이에 있어서는 천문학상의 주장이고 브루노에 있어서는 우주관에 대한 주장이었다. 천문학(자연과학)에 관한 주장(지식)을 위해 죽음의 길을 선택할 필요는 없다. 그러나 우주론(자연과학)이 아닌 우주관은 그 사람의 삶을 근원적으로 결정하는 믿음에 속한다. 이렇게 자연과학으로 대표되는 객관적인 지식과 결정적으로 다른 종교적인 믿음의 본성을 야스퍼스는 「제약없는 것」이라고 표현하였다. 그러면 믿음이 지식과는 달리 제약이 없다는 것이 과연 무엇을 뜻하는 것일까? 첫째 이 세상의 모든 사물에 아무런 제약을 받지 않는다는 것을 뜻한다. 우리 인간의 궁극적인 믿음이 이 세상 어떠한 것에도 제약을 받지 않는다는 것은 두 가지 측면으로 살펴볼 수 있다.

그 하나가 이 세상의 자기와 모든 사물을 초월하는 측면이다. 여기서 이 세상의 자기와 모든 사물을 초월한다는 것이 과연 무엇을 말하는 것일까? 우리 인간은 이 세상 온갖 사물과 관계하면서 수많은 사람과 더불어 살아간다. 이렇게 인간은 옷·음식·집·환경 같은 사물과의 관계를 통해 자연과 얽혀 있고 사회 속에서 다른 사람과 얽혀 있다. 이를테면 자연과 사회의 제약을 받으면서 살아간다. 그런데 자기와 사회와 세상을 버린다는 뜻이 없는 것은 아니다. 그러나 이 세상을 버리자마자 바로 이리로 돌아올 수 있다는 데 그 미묘한 뜻이 숨어있다. 여기서 제약없는 행동이란 궁극적인 믿음 곧 신앙을 말한다. 이 믿음은 일종의 인식이지만 지성의 인식과는 차원이 다르다. 여기서 자기니 세상이니 하는 것은 인간의 지성으로 인식된 제약되어 있는 세상이다. 여기서 세상을 초월한다는 것은 지성에 의해 인식된 일상적인 세계를 말한다. 여기서 초월한다는 말은 버린다는 뜻이기도 하지만 여기서는 지성에 의해 인식된 일상적인 세계를 버린다는 뜻이다. 그런데 이것은 동시에 신앙에 의해 초일상적인 세계에 다다르게 된다는 뜻이기도 하다. 두 세계가 따로 있는 것이 아니고 같은 하나의 세계가 지성의 인식에 따르면 일상적인 세계고 신앙(초월적인 행동)에 따르면 일상적인 것을 넘어선 세계다. 이것을 “세상을 버리자마자 비로소 다시 세계로 돌아온다”고 표현하였

다. 이를테면 지성에 의한 일상적인 세계를 버리자마자 비로소 신앙에 의한 초월적인 세계가 열린다는 것이다. 그러면 같은 세계가 신앙에 의하여 어떻게 초월적인 것으로 변할 수 있을까?

지성에 의해 인식되는 인간·사회·자연은 우리 모두가 다같이 알 수 있는 객관적인 지식의 내용(대상)이 될 수 있다. 이런 점에서 이 세계만이 현실적으로 존재한다고 믿는 사람들이 많다. 특히 근대에 자연과학이 발전해 널리 놀라운 기술들로 이어지자 과학적인 지식의 대상이 될 수 없는 것은 존재할 수 없다는 신념이 널리 통해 있다. 야스퍼스는 이러한 과학적인 신념이야말로 미신이라고 하여 “과학미신”(Wissenschaftsaberglaube)이라고 부른다. 그러면 과학적인 인식을 초월하여 과연 어떻게 신앙이 새로운 차원의 인식을 할 수 있을까? 야스퍼스에 따르면 신앙은 본래 “제약없는 행동”(unbedingte Handlung) 곧 일상적인 세계를 초월하는 높은 단계의 행동이다. 달리 말하면 지금과는 다른 차원의 자기와 세계를 체험할 수 있는 높은 단계의 능력이다. 그러므로 좀 더 구체적으로 말하면 지성으로 인식되는 이 세계를 버리자마자 신앙에 의해 체험되는 세계로 변한 이 세계로 돌아온다고 말하게 된다. 이것은 인간의 성실한 자기실현의 과정에서 지성으로 인식되는 일상적인 세계가 신앙으로 체험되는 초월적인 세계로 도약할 수 있다는 것을 말한다. 좀 더 종교적으로 표현하면 일상적인 속된 세계가 신앙으로 성스러운 세계로 변할 수 있다는 것이다.

그런데 이 초월적인 세계 곧 성스러운 세계는 본래 인간의 지성에 의해서 인식될 수 없다. 그리고 이 세상에서 저 성스러운 세계를 체험할 수 있는 신앙(믿음)이라는 행동도 우리 인간의 일상적인 지성으로는 인식될 수 없다. 그러므로 야스퍼스는 종교 차원에서 문제되는 신앙과 성스러운 세계를 과학적인 인식으로 따질 수 있다고 생각하는 것을 “과학미신”이라고 비판한다. 과학의 한계를 모르고 과학이 본래 알 수 없는 것을 과학에 기대하는 것은 과학만능이라는 미신이기 때문이다. 그렇다면 과학적인 인식을 넘어선 신앙이라는 행동과 신앙으로 체험되는 세계를 과연 어떻게 이해할 수 있을까? 야스퍼스는 “이 세계 속의 행동이 사물전체와 함께 어느덧 상징으로서의 성격을 얻게 된다”고 말한다. 우리 인간이 참된 신앙을 체험하는 순

간에 그 신앙이라는 행동이 문득 상징으로서의 성격을 띠게 되고 이와 동시에 이 세상 사물전체도 문득 상징으로서의 성격을 띠게 된다는 것이다. 다시 말하면 참된 신앙은 일종의 행동이기는 하지만 다른 모든 행동과는 달리 어떤 초월적인 것을 나타내는 상징의 성격을 띤다. 이와 동시에 신앙의 대상인 사물전체도 같은 어떤 초월적인 것을 나타내는 상징의 성격을 띤다는 것이다.

이와 같이 참된 신앙도 그 대상인 세계(사물전체)도 어떤 초월적인 것을 나타내는 상징으로서의 성격을 띤다고 한다. 그런데 흔히 무엇을 상징하는 것은 그 자체의 현실성이 그만큼 빈약하기 마련이다. 그렇다면 어떤 초월적인 것을 상징하는 세계의 성격 때문에 세계는 그만큼 비현실적인 것으로 되는 것이 아닐까? 그런데 야스퍼스에 따르면 어떤 초월적인 것을 상징하는 성격이야말로 “세계를 그 깊은 근원으로부터 속속들이 빛나게 한다.” 다시 말하면 어떤 초월적인 것을 상징하는 성격 때문에 오히려 세계는 “그 깊은 근원으로부터 속속들이 빛나게 된다”는 것이다. 이를테면 세계는 인과법칙에 의해 지배되는 자연과학적인 세계에 그치지 않고 심오한 종교적인 의미를 가지게 된다. 우리 인간의 신앙도 마찬가지로 새로운 의미를 띠게 된다. 신앙은 인간의 일종의 행동이지만 어떤 초월적인 것을 상징한다는 것이다. 이렇게 되면 신앙도 현실적인 자립성을 잃는 것이 아니라 오히려 심리적·윤리적인 의미를 초월해 깊은 종교적인 의미를 지니게 된다. 이와 같이 참된 신앙이란 본래 인간의 신앙이라는 행동과 이 세계전체를 어떤 초월적인 것의 “상징이라는 성격”(Symbolcharakter)을 지니게 한다. 이렇게 하여 인간의 신앙행동과 온 세계에 깊은 종교적인 의미를 부여하게 된다. 이러한 의미에서 신앙은 본래 자기와 세계를 초월하는 “제약 없는 행동”이다.

5. 믿음과 초월적인 것

바로 앞에서 우리 인간의 신앙과 온 세계가 어떤 초월적인 것을 나타내는 상징이 될 수 있다는 것을 살펴보았다. 그러나 주로 신앙과 세계가 그 상징을 통해 “그 깊은 근원으로부터 속속들이 빛나게 된다”는 쪽으로 살펴보는 데 그쳤다. 인간은 신앙을 통해 자기와 세계를 초월하는 과정에서 자기와

세계가 어떤 초월적인 것의 상징임을 알게 되고 마침내 자기와 세계의 깊은 의미를 새로 깨닫게 되었다. 이렇게 여기서는 우리와 세계에 주어져 있는 의미를 신앙이라는 “제약 없는 행동”을 통해 깨닫게 되는 방향을 살펴본 셈이다. 이에 대해 이제 정작 우리와 세계에 깊은 의미를 부여하는 “초월적인 것”(Transzendenz)의 존재를 확신하는 방향을 주로 살펴볼 차례다. “내가 자유이기 때문에, 나는 자유 속에서 그러나 오직 자유를 통해서만 초월적인 것을 체험할 뿐이다.(『철학 제 2권 실존조명』, 야스퍼스 지음 ; Philosophie II, Existenzerhellung, Karl Jaspers, 1956, 198쪽) 이와 같이 야스퍼스에 따르면 참된 믿음은 우리 인간에게만 있는 자유를 통하여 “초월적인 것”(일반적으로 신이라 불리우는 것)을 체험할 수 있다. 그러므로 이제 여기서는 인간에게만 있는 자유로부터 출발해 초월적인 것으로 접근하는 방향을 살펴본다.

자기와 세계를 초월하는 신앙이 자기와 세계를 초월적인 것의 상징으로 체험하게 되는 방향은 불교에서 세속의 모든 것을 버리고 “입산 수도”(入山修道)하여 해탈 경지에 이르는 방향과 비슷하다. 그리고 인간에게 고유한 자유를 통하여 초월적인 것을 체험하는 방향은 유교에서 “그 마음을 다 아는 사람은 그 본성을 안다. 그 본성을 알면 하늘(天)을 안다.”(孟子曰, 盡其心者, 知其性也. 知其性, 則知天矣 ; 『孟子』 盡心上)는 방향과 비슷하다. 그러나 이 두 방향의 고대적인 소박한 표현과는 달리 야스퍼스의 두 방향에는 체계적인 과학과 철학을 바탕으로 한 현대적인 날카로움과 심각함이 잘 나타나 있다. 그러면 과연 어떻게 인간의 자유로부터 “초월적인 것”의 존재를 확신하는 길이 뚫릴 수 있을까? 우선 그 길은 결코 뚫릴 수 있는 길이 아니라는 점이 주목된다. 야스퍼스가 “나는 자유 속에서 그러나 자유를 통해서만 초월적인 것을 체험할 뿐이다”라고 힘을 주어 말할 때 그가 인간에게 자유가 본질적인 것임을 강조하는 것은 틀림없다. 그러나 인간이 쉽사리 초월적인 것을 체험할 수 있다는 뜻은 결코 아니다. 그는 오히려 “자유는 그 실현 과정에서 결코 완성되지 않는다.”(위 책 같은 곳)고 분명히 말한다. 이렇게 인간의 자유는 그 실현이 결코 완성되지 않지만 그래도 바로 이 인간의 자유를 통해서만 초월적인 것을 체험할 수 있다는 점이 매우 주목된다.

자유는 인간의 현실적인 존재 속에서는 인격으로서 자연에 늘 얽매어 있다. 인격 속에서는 자유와 자연이 서로 일치하여 하나로 되어 있는 것이 아니고 둘은 서로 떨어져 있을 수 없을 뿐이다. 어느 한쪽도 인격의 한 계기이기 때문에 다른 것 속에 그 기초를 두고 있다. 그리하여 한쪽은 다른 것을 방해하며 언제나 그치지 않는 싸움을 걸게 된다. 내가 정말 '초월한다'(transzendieren)고 하면 나는 자유와 자연이 하나로 되는 경지를 생각하지 않을 수 없을 것이다. 그러나 동시에 나는 그런 경지를 생각할 수도 겪어볼 수도 없다는 것을 잘 알게 된다. 완성된 자유로서의 이상으로 접근하는 길에서 나타날 수 있는 것은 '어떤 비약'으로 생기는 '아주 다른 무엇'(etwas schlechthin anderes)이다. 이것은 어떤 시간적인 과정도 아니고 역사적인 현상도 아니다. 이것은 자유로운 자아가 그의 '감추어진 근거'(dunkler Grund)인 자기 자신을 마주하는 관계도 아니다. 이를테면 감추어진 근거는 자아를 떠받치고 그에게 동기를 일으키며 자아는 이 근거를 극복하고 조명하게 되는데 바로 이러한 감추어진 근거인 자기 자신에 대해 자유로운 자아가 대하는 관계도 아니다. 바로 이 「아주 다른 무엇」은 자연과 같은 것으로 생각되는데 사실은 어떠한 사고능력에도 뚜렷이 드러나지 않는 오히려 사고할 수 없는 초월적인 것이라 할 수 있다. 나는 자기와 자연을 둘이 아닌 하나로 생각하려 하지만 사실은 그렇게 생각할 수 없다. 바로 이러한 자기 자연 사이에서의 자유의 긴장에 의해서 존재(das Sein)는 바로 내가 초월할 때에만 언제나 빛날 수 있다. (『철학 제3권 형이상학』, 야스퍼스 지음 ; Philosophie III. Metaphysik, Karl Jaspers, 1956, 63~64쪽)

우리 인간은 이 세계 속에서 살고 있는 일종의 “현실적인 존재”(Dasein)다. 야스퍼스에 따르면 현실적인 존재에는 인간이외에 동물·식물·무기물 같은 수없이 많은 물건들이 있다. 이들 가운데 인간만이 자유와 자연(생물학·물질적인 측면)이라는 두 구성요소로 이루어져 비로소 인격을 갖추었다. 그런데 우리 인간의 인격 속에서는 자유와 자연의 어느 쪽도 그 다른 것 속에 기초를 두고 있어서 서로 팽팽하게 맞서있다. 그러므로 인간은 자기 속에 있는 자유와 자연이 하나로 조화를 이룬 이상적인 경지를 생각하고 바라게 된다. 이러한 이상을 위해 인류는 과학적·철학적·종교적으로 온갖 노력을 기울여 왔으며 지금도 기울이고 있다. 그리고 여기에는 갖가지 낙관적인 생각도 있어 왔고 갖가지 비관적인 생각도 있어 왔다.

그런데 야스퍼스는 여기서 낙관도 비관도 아닌 매우 독자적인 반성과 분석을 신중히 전개하고 있다. 그는 스스로 묻는다. “완성된 자유로서의 이상으로 접근하는 길에서 나타날 수 있는 것은 과연 무엇일까?” 이에 대한 대

답은 우선 인간의 자유가 완성될 수 있다거나 완성될 수 없다는 어느 쪽도 아니다. 오히려 완성된 자유로 향하는 길에서 나타나는 것은 “어떤 비약으로 생기는 ‘아주 다른 무엇’이다.” 이렇게 자유를 완성하려는 인간과 완성된 자유(이상) 사이에 “어떤 비약”(ein Sprung)이 일어난다. 이 비약으로 말미암아 “아주 다른 무엇”이 나타나게 된다. 그러면 이 어떤 비약이 과연 무엇일까? 이에 대한 언급은 여기에는 아직 없다. 다음으로 아주 다른 무엇이란 과연 어떠한 것일까? 그것은 첫째로 “어떤 시간적인 과정”이 아니다. 이를테면 아직 철없던 소년으로부터 스스로 판단하고 스스로 행할 수 있는 의젓한 청년으로 되는 시간적인 과정이 아니다. 둘째로 “역사적인 현상도 아니다.” 이를테면 외국 군인에게 끌려가는 동포의 끔찍한 현장을 보고 정신을 번쩍 차려 훌륭한 독립투사가 되는 것 같은 현상도 아니다. 셋째로 “자유로운 자아가 그의 ‘감추어진 근거’인 자기 자신을 마주하는 관계”와도 다르다. 이를테면 불교의 가르침에 따라 자유롭게 된 자아가 모든 괴로움의 원인이 되는 자기 속에 감추어진 욕망을 없애 나가는 것과는 다르다.

그러면 이들과는 달리 “아주 다른 무엇”이란 과연 어떠한 것일까? 우선 이 “아주 다른 무엇”은 “자연과 같은(동일한) 것으로 생각된다”고 느낀지 말하고 있다. 좀 이해하기 어려운 대목이지만 우리 인간의 인격을 구성하는 자유와 자연 가운데서 우선 자연과 동일한 것으로 생각되는 것이 “아주 다른 무엇”이라고 이해할 수 있다. 여기서 말하는 “아주 다른 무엇”은 미리 말한다면 일반적으로 말하는 신(神)인데 신은 예로부터 자유(인간의 정신적인 측면)보다 저 자연(인간의 육체적인 측면을 포함한 온 자연)과 동일한 것으로 생각되어 왔다. 야스퍼스도 일단 신은 자유보다 자연과 같은 것이라 생각된다고 말한다. 그러나 그 본 뜻은 신(초월적인 것)이 인간과 아주 다른 무엇임을 강조하려는데 있는 듯하다. 사실은 자연도 야스퍼스에 따르면 신과는 절대적으로 다른 것이기 때문이다. 자연은 물론 사고능력의 인식 대상이다. 그런데 여기서 말하는 “아주 다른 무엇”은 “어떠한 사고능력에도 뚜렷이 나타나지 않는” 것이다. 이리하여 여기서 말하는 “아주 다른 무엇”은 바로 “초월적인 것”(Trenszendenz)이라고 야스퍼스는 단언한다. 말하자면 이 말도 인간과 세계를 아주 초월한 것을 나타내는 말이기 때문에 인간과 세계와는

“아주 다른 무엇”이라는 말과 똑같은 뜻을 지니고 있다.

6. 참된 믿음과 암호해독

이제 어느 정도 인간의 자유로부터 출발해 완성된 자유(이상)로 접근하는 과정이 드러난 셈이다. 그 과정이 순탄하지 않다는 점이 먼저 눈에 띈다. 자유란 인간의 자유고 인간은 이 세계에 있으므로 자유로부터 출발한다는 것은 자기(인간)와 세계로부터 자유롭게 된다는 것을, 곧 자기와 세계를 초월한다는 것을 뜻한다. 그리고 자유 또는 초월을 통해 나타나는 것은 자기와 세계로 이어지는 무엇이 아니다. 오히려 어떤 비약을 통해 절대적으로 다른 무엇 곧 초월적인 것이 나타날 따름이다. 이와 같이 우리 인간이 최선을 다한 끝에 다다르게 되는 것은 인간과 세계와는 절대적으로 다른 것(초월적인 것)이라고 한다. 이것은 결국 인간과 세계를 부정적으로 보는 것이 아닐까? 그러나 아직 몇 가지 문제가 남아 있다. 우선 문제되는 것은 첫째로 이 세계에 있는 인간(유한한 존재)이 초월적인 것(무한한 존재)을 나타낼 수 있을까? 둘째로 그 절대적으로 다른 무엇이 과연 우리 인간에게 무슨 의미가 있을까?

이 두 문제와 관련하여 야스퍼스는 여기서 그 요점을 간단히 언급하고 있다. 그는 “자기와 자연 사이에서의 자유의 긴장”과 “내가 초월함”을 강조한다. 우리는 이 세계 안에서 자기와 자연의 조화를 통해 원만하게 살려고 한다. 그러나 아예 인정 사정이 없는 자연과 자유로운 인간이 본래 조화를 이룰 수 없다. 오히려 자연의 갖가지 힘들이 우리를 지배하게 됨으로 이에 대한 싸움이 바로 삶의 길이다. 이러한 삶의 현실을 “자유와 긴장”이라 한다. 우리 안으로부터 우리 밖으로 걸쳐 있는 자연과의 끝없는 싸움의 상태가 곧 “자유와 긴장”일 것이다. 그런데 야스퍼스는 이 긴장과 동시에 “내가 초월함”을 말하고 있다. 여기서 자유와 긴장과 “초월함”의 관계가 어떤 것인지 잘 알 수 없지만 여기서 말하려는 내용은 “자유와 긴장”에서 다시 초월하는 것이라고 볼 수 있다. 자유와 긴장까지는 아직 이 세계 안에서의 삶인데 여기서 비약한다는 것은 인간과 세계와는 아주 다른 무엇과 이어지는 것이기 때문이다. 이렇게 자유와 긴장에서 초월을 통해서만 “존재가 언제나 빛날

수 있다”고 말한다. 여기서 말하는 “존재”는 역시 “초월적인 것”을 말한다. 여기서 “빛날 수 있다.”는 표현으로 초월적인 것이 인간과 세계에 크나큰 의미를 부여할 수 있음을 은근히 나타내고 있다.

자유의 긴장에서 다시 초월한다는 것이 좀 더 구체적으로 무엇을 말하는 것일까? 이것은 바로 그 앞에서 말한 “어떤 비약”(ein Sprung)일 것이다. 이 비약을 통해서 “아주 다른 무엇”이 나타난다고 하였다. 이 비약을 다시 좀 더 구체적으로 ‘자유의 긴장에서 다시 초월하는 것’이라고 표현했다고 볼 수 있다. 먼저 “자유의 긴장”을 좀 더 구체적으로 살펴본다. 우리 인간의 인격 속에서 자유와 자연은 서로 떨어져 있을 수 없다. 그런데 “한쪽은 다른 것을 방해하며 언제나 그치지 않는 싸움을 걸게 된다.” 이러한 우리 자신 속에서 일어나는 정신적인 자유와 육체적인 필연의 그치지 않는 싸움이 바로 “자유의 긴장”이다. 우리 자신 속에 있는 자연(육체적인 자연)만도 그 필연적인 법칙을 바탕으로 하는 놀라운 힘을 마구 휘두른다. 이 육체적인 자연이 태어남·늙음·병듦·죽음(生老病死)을 통해 인간을 위협하는 사정없는 위력에 대하여 사람들은 일찍부터 주목해 왔다. 불교는 여기에 매우 민감하게 대응하여 저 사성제(四聖諦)라는 진리를 내세웠다. 그러나 현대적으로 좀 더 생각해 보면 우리 삶 속에 있는 자연은 육체적인 자연을 포함한 온 우주로서의 자연이다. 오늘날 사람들은 그 어느 때보다도 우주의 위력을 잘 알고 있다. 무엇보다 자연과학의 놀라운 발전 때문이다. 이 우주로서의 자연과 인간의 자유와의 그치지 않는 싸움이 바로 여기서 말하는 “자유의 긴장”이다. 그리고 이 긴장의 가장 절박한 경지를 야스퍼스는 “막다른 경지”(Grenz-situation)이라 한다.

야스퍼스는 개별적인 막다른 경지로서 죽음(Tod)·괴로움(Leiden)·투쟁(Kampf)·뉘우침(Schuld)의 네 가지를 들고 있다. 여기서 말하는 “죽음”은 어떤 범위의 이웃의 죽음이거나 나의 죽음인 데 인간으로서의 깊은 자각이 없으면 제대로 이해될 수 없다. 우리는 갖가지 방법으로 우리 자신의 “괴로움”을 회피하려고 하지만 ‘어느 누구도 괴로움을 자기로부터 때어낼 수는 없다.(위의 책, 231쪽) 우리 자신의 참된 자각을 통해서만 우리에게 “괴로움은 피할 수 없는 것으로서 존재할 수 있다.”(위의 같은 곳) “투쟁”은 우리

생활의 물질적인 기초를 위해 피할 수 없고 정신적인 경쟁을 위해서도 피할 수 없다. 그리고 참된 자각을 위한 “마음과 마음의 투쟁”(der Kampf der Seelen, 위의 책, 245쪽)도 피해서는 안 된다고 강조한다. 그러나 투쟁은 사람들 사이에서만 벌어지는 것이 아니고 “개별적인 개인 속에서도”(위의 책, 234쪽)벌어진다고 한다. 우리의 행동은 우리 자신이 알지 못했던 결과를 일으키고 만다. 그래서 우리는 자기 행동의 결과에 놀란다. 그 결과에 생각이 미치지 못했지만 그것이 우리 자신의 행동의 결과라는 것을 알기 때문에 “뉘우침”이 없을 수 없다. 그렇다고 아무런 행동도 하지 않는다면 “나의 행하지 않음의 결과”(der Folge meines Nichttun, 위의 책, 247쪽) 곧 나의 ‘행하지 않음’(소극적인 행동)이라는 행동의 결과에 책임을 wu야 한다. “그러므로 내가 행동하든 안하든 어쨌든 결과를 가져오게 됨으로 나는 어떤 경우에도 뉘우침을 피하지 못한다.”(위와 같은 곳)

지금까지 “막다른 경지”의 내용을 간단히 엿보는 데 그쳤다. 여기서는 그 내용에 대한 이해는 이 정도로 그치고 그 자체의 의미를 이해하여야 하기 때문이다. 위에서 본 “막다른 경지”의 네 가지 내용도 꼭 그렇게 고정된 것도 아니다. 야스퍼스 자신이 그 네 가지 가운데서 “괴로움” 대신에 “우연”(Zufall)을 든 곳(『철학입문』, 야스퍼스 지음: Einführung in die Philosophie, K.Jaspers, 1953, 20쪽)도 있기 때문이다. 어쨌든 “막다른 경지”자체의 의미가 여기서는 무엇보다 문제다. 우리는 앞에서 “자유의 긴장”의 가장 절박한 경지를 “막다른 경지”라고 하였다. 이것은 자연과 자유의 긴장(싸움)이 막다른 골목에 다다랐다는 것을 뜻한다. 이 경지(골목)에서는 “나는 죽을 수밖에 없고 괴로움을 받을 수밖에 없고 투쟁할 수밖에 없고 우연의 손아귀에 맡겨져 있고 피할 수 없이 뉘우치게 된다”(위의 책, 같은 곳) 우리는 우리의 참된 자유를 위해 정말 성실하게 싸우면 싸울수록 위와 같은 “막다른 경지”(죽음·괴로움·투쟁 혹은 우연·뉘우침)에 다다를 수밖에 없다는 것이다. 그리고 이 경지는 현실적인 인간으로는 절대로 바꿀 수도 넘어설 수도 없다. 물론 우리는 이 피할 수 없는 “막다른 경지”를 외면하고 딴 일에 파묻혀 마치 그런 것이 없는 듯이 지낼 수도 있다, 혹은 좀 더 적극적으로 자연을 정복하고 인간의 공동체를 개선하는 쪽에 희망을 걸 수도 있다. 그러

나 외면하고 도피하는 데도 한도가 있다. 자기 죽음을 언제까지 외면할 수 있을까? 지금도 앞으로도 뉘우칠 것이 없다고 언제까지 장담할 수 있을까? 그리고 자연의 정복도 인간 공동체의 힘에도 한계가 있다.

참된 자유를 위해 성실하게 살려고 하면 할수록 “막다른 경지”에 부딪혀 난파(das Scheitern)를 겪을 수밖에 없다. 이 “절대적인 난파”에 직면하여 우리는 무엇을 해야 할까? 이 난파를 어떻게 체험하느냐가 우리 인간이 어떠한 인간이 되느냐를 결정한다. 여기서 우리는 앞에서 언급하였던 “어떤 비약”이라는 말을 되새겨 볼 필요가 있다. 여기서 절망을 딛고 다른 차원으로 비약을 해야 한다. 다시 말하면 이 세계와 이 세계에 얽매어 있는 자기를 초월해야 한다. 여기서 “초월한다”는 말은 마침내 자유롭다는 말과 같은 뜻이다. 그러므로 여기서 비약한다는 것은 이 세계와 이 세계에 의존하는 자기로부터 아주 자유롭게 된다는 뜻이기도 하다. 이와 같이 “난파의 체험”을 통해 자기와 세계를 초월하는 순간 다시 말하면 자기와 세계로부터 아주 자유롭게 되는 순간 자기와 세계와는 “아주 다른 무엇” 곧 “초월적인 것”(신)의 존재를 확신할 수 있다. 이것이 바로 참된 신앙이다. “막다른 경지에서 허무(das Nichts)가 나타나거나 혹은 모든 소멸하는 세계존재(Weltsein)에 대항하고 그것을 초월하여 본래적으로 존재하는 것이 체험된다.”(위의 책, 24 쪽) 여기서 “소멸하는 세계존재”란 이 세계와 이 세계에 기대고 있는 우리 자신을 통틀어 일컫는 말이다. 이 덧없는 “세계 만물”(世界存在)에 대항하고 이를 초월해 “본래적으로 존재하는 것”이 바로 참된 신(神, 하느님)이다.

그러나 우리 현대 사람으로서는 여기에 아직도 심각한 문제가 있다. 우리 인간이 “막다른 경지”에서 과연 어떻게 초월해 어떻게 “초월적인 것”의 존재를 체험할 수 있다는 것일까? 여기서 자기와 세계를 온통 초월한다는 말은 이 세상을 툭 떠나 버린다는 뜻이 아닐 것이다. 아주 떠나 버린다면 아무 것도 남을 수 없다. 이것을 “허무가 나타난다”고 말한다. 사실은 이 세상에 여전히 있으면서 이 세상으로부터 아주 자유롭게 된다는 뜻이다. 그런데 이 세상으로부터 아무리 자유롭다고 해도 이 세상에 있는 동안에는 이 세상과는 “아주 다른 무엇”의 존재를 체험할 수 없을 것이다. 아무리 자유롭고 초연하여도 이 세상 안에 있는 동안에는 저 “초월적인 것”의 존재를 직접

확신할 수 없다는 것이 오늘날의 우리의 생각이다. 이러한 현대 사람에게 “초월적인 것”(神)의 존재를 확신할 수 있는 길은 없을까? 이리하여 야스퍼스는 “암호의 해독”(Lesen der Chiffreschrift)이라는 체험방법을 내세운다. 우리는 이 세상 안에서 세상 모든 것으로부터 아주 자유롭게 되어 정말 생사(生死)에 초연한 순간 자기와 세계가 “초월적인 것”의 암호로 변한다. 이 암호를 자기 나름으로 해독하여 자기 나름으로 “초월적인 것”의 존재를 확신할 수 있는 이것이 바로 참된 신앙이다. 이 확신을 통해 자기와 세계의 새로운 의미를 체험하고 새로운 차원의 삶 세계를 열 수 있다. 그러나 “막다른 경지” “난파” “암호해독”과 참된 신앙의 관계는 매우 복잡하고 어려운 문제를 품고 있어서 다른 기회로 미루고 여기서 그저 언급하는데 그친다.