

# 理性的 宗教의 關心

—Kant의 理性宗教를 中心으로—

李 三 悅\*

- I. Kant와 宗教問題
- II. 宗教的 關心의 諸根據
  - 1. 純粹理性的 根據(理論的)
  - 2. 實踐理性的 根據(道德的)
  - 3. 根本惡의 克服可能에서의 根據(所望的)
- III. 神의 道德的 認識性
  - 1. 思辨的 證明的 誤謬
  - 2. 道德的 理性的 要請으로서 본 神의 存在
  - 3. 神의 存在와 道德法의 自律問題
- IV. 純粹理性宗教의 定立
  - 1. 理性的 道德에서 理性的 宗教로
  - 2. 理性宗教와 啓示宗教
- V. 純粹理性宗教의 發展
  - 1. 神의 아들과 贖罪
  - 2. 無形教會와 歷史的 有形教會
  - 3. 禮拜와 祈禱
- VI. 結 論
  - 1. 理性的 宗教的 關心의 限界
  - 2. 理性的 限界를 넘어선다면?

## I. Kant와 宗教問題

宗教란 무엇인가?

人間은 무엇 때문에 絶對者를 찾고 信仰을 가지는 것일까? Phaidon 속의 對話처럼 相對的으로나마 가장 좋은 것을 붙들고 이를테면 뱀목에 올라타듯이 좀 더 安全하고 危險性이 적은 生涯를 헤엄쳐 건너려고 애쓰는 모습일까?

혹 文化的 遺産으로 물려받은 人間의 財産目錄中의 하나일까?

도대체 宗教의 裏面에는 그럴사한 根據라도 있는 것인가? 그렇기라도 하다면 아니 그것을 確信할 수 있게만 된대도 오죽 좋을가?

宗教의 問題는 그 根據가 여하튼 간에 人間에게서 떼어놓을 수 없는 問題며 無關心할 수 없는 問題일 것 같다.

詭辯이니 妄想이니 하지만 그 나타나는 形態야 어떻든 宗教心의 깊은 根抵에서 볼 때 限定된 世界속에서 不安하고 안타까운 人間이 完全하고 絶對的인 無制約者를 찾아보는 正直함은 오히려 可讚할 일이 아니겠는가? 人間 말고 다른 어느 動物이 神과 絶對者에 對한 妄想이라도 가지고 있는가?

이러한 宗教心이 人間의 種差의 特性이 된다면 哲學은 언제까지라도 關心과 注意를 멈출

\* 人文大學 哲學科 助教授

수 없을지니, 偉大한 哲學者에게 宗教問題가 늘 擡頭됨은 가장 自然스럽고(natürlich), 當然한(gültig) 일이라 하겠다.

나는 더우기 理性的 人間에 있어서 宗教心이 어떻게 연결될 수 있나를 궁금해 하는 중 Kant 에게서 特徵있는 한 모습을 發見하여 이를 알아 보고 싶은 學徒의 意慾을 가진다.

Kant 는 그의 純粹理性批判 初版 序文中에 “어디엔가 誤謬가 根抵에 놓여져 있으니 그 理由는 理性이 關係하는 原理들(Grundsätze)은 經驗의 限界를 넘어서며 經驗에서는 그 批判의 標準이 있을 수 없기 때문이다. 이러한 끊임없는 理性的 鬪爭의 싸움터가 바로 形而上學(Metaphysik)이다”라고 理性的 對象은 經驗의 限界를 넘어 있음을 밝힌 바 있다.

Kant 는 물론 經驗안에서 感性的 所與로 주어지지 않은 것을 認識할 수 없다고 하며, 現象 以外の 것을 物自體라는 限界概念으로서 認識의 對象으로부터 除外하고 있지만 Kant 는 여기서 哲學의 任務을 끝마친 것으로 보지 않으며 純粹理性批判 以後의 著作들을 통하여 비록 理論적으로는 認識할 수 없더라도, 理性的 理念으로써 物自體까지도 把握하려하며 더욱 나아가서 實踐의 理性에서 이 理念들의 客觀的 實在性을 要請하고 있다.

그리고 批判期 後半의 實踐論的 著作과 論文들을 통하여 神의 現存과 理性的 宗教를 論하며, 말하자면 道德的 世界秩序의 認定에서 神的인 것과 宗教的인 것에다 理性이 意味를 賦與해 준다.

Kuno Fischer 의 解釋<sup>1)</sup>을 따르면, Kant 思想의 先驗主義(Transzendentalismus)의 一貫性에서 볼 때 經驗을 認識하는 純粹한 理性的 法則定立의 다음에 先天的 道德이 이어졌던 것 같이, 이 先天的 道德(die apriorsche Moral)의 다음에 先天的인 自己法則定立에서 나온 宗教가 이어져 있음은 지극히 必然的인 일이라는 것이다.

Fischer 는 Kant 의 그리스도教的이면서도 理性信仰(Vernunft-Glauben)에 依하여 要請된 救援과 代贖의 概念을 導入한 점에서 宗教的 理論認識을 深奧한 것으로 보았다.

그리고 宗教論의 後半에 나오는 道德的, 宗教的 人間性的 理想을 歷史的 實現化로서 받아들임은 歷史上的 어떠한 權威의 信仰(historischen Autoritätsglauben)을 통해 나타나는 것이 아니며, 理性的 必然的 理想의 洞察(Hinblick auf das rational-notwendige Ideal)에서 自由롭게 나타난다고 하며, 그의 歷史的 信仰 일지라도 基督敎의 權威의 歷史的 信仰은 아님을 論했다. 따라서 Fischer 를 따르면 歷史的 信仰일지라도 理性的 信仰에 依해 制約되는 限에 있어서, 兩者 사이에는 矛盾이 없다고 한다.

한편 Kant 研究家로도 有名한 Albert Schweitzer 는 Kant 에 있어서 神(Gott), 自由(Freiheit

1) Kant und seine Lehre, S. 259. (J. Hasenfufz, Die Grundlagen der Religion bei Kant; Würzburg 1927, SI에서 再引用)

靈魂不滅(Unsterblichkeit)等 宗教的理念(die religiösen Ideen)의 基礎를 確立한 점에 注意하며, 이 目標가 그의 四段階의 企劃에서 나타난다고 했다.<sup>2)</sup>

즉 첫째 純粹理性批判의 辨證論(Dialektik)은 宗教哲學의 目標를 가지고 Antinomie의 Thesen을 實踐的 宗教的 理性認識으로 옮겨 確認하려고 期待했었으나 遂行되지는 않았다 하며, 둘째, 그 方法論(Methodenlehre)은 先驗論에 結合되지 않은 自由論에서 부터 倫理的 幸福說的 形而上學的 要請을 宗教哲學에다 構成하려는 設計圖를 포함하며, 셋째 實踐理性批判에서는 그 自由論을 宗教的 價値에 있어서 보며, 辨證論에서의 計劃과는 달리, 오히려 自由를 先驗的 原理와 一致시킬 것을 主張했다고 한다. 그리고 人間의 超感性的인 可想的 實在로서의 自由는 辨證論의 自由와는 區別되는 것이라고 보며 이러한 自由는 要請에 依하여 獲得되고 神의 思考와 不滅의 要請은 幸福說的 推論(eudämonistische Erschließung)에 依하여 確保되어지는 것이라 한다. 그리고 넷째 「理性的 限界內에서의 宗教」에서는 倫理的 復活思想(ethischen Wiedergeburtsgedanken)을 救援思想보다 더 強調하며 批判的 自由論을 可想的, 無時間的 特性에서 完全히 露出시켰다고 한다.

이들의 Kant 解釋이 어느 정도로 正當한 根據위에서 있는지 모르나 이들은 모두 理性的 宗教的 關心의 進行過程에 注意하는 것 같으며, 끝까지 理性的 態度를 堅持한 Kant의 宗教思想에 關心을 가지는 것 같다.

## II. 宗教的 關心의 諸根據

### 1. 純粹理性의 根據(理論的)

Kant의 理論的 認識을 따르면 宗教的 內容의 認識은 결코 許容되지 않는다. 感性의 直觀을 通하여 주어진 對象의 多樣은 悟性의 作用에 依하여 綜合되고 整理되며 이 結合시키는 힘을 가진 悟性은 곧 概念이며 거기에는 12範疇가 따른다. 이와같은 感性和 悟性의 結合과 構想力의 作用에서만 認識이 成立하고 悟性統一의 根本形式인 先驗的 統覺(Apperzeption)에서 單 外的對象의 內容이 確認되기 때문에 內容없는 思考는 空虛하며 概念없는 直觀은 盲目的이다. (Ohne Sinnlichkeit kein Gegenstand gegeben, ohne Verstand, keiner gedacht werden kann, daB Gedanken ohne Inhalt leer, Anschauung ohne Begriff blind sind)<sup>3)</sup>

Josef Hassenfufz의 評에 依하면<sup>4)</sup> Kant는 表象世界下에서만 實在的인 法則들이 어떻게

2) Die Religionsphilosophie Kants von d.K.d.r. V. bis zur Religion i.d. Gr, d. bl, V., Freiburg 1899

3) Kritik d.r.v. B版, S. 75.

4) Die Grundlagen der Religion bei Kant, S. 42.

엄격히 必然的이며 普遍妥當한 法則으로 생각되는 것이 可能하나?는 問題에 對해서 兩者擇一的인 解決方式만을 알았다고 한다. 즉 表象世界(現象)의 法則은 經驗世界에서 나오든가, 혹은 그 法則이 認識能力에 依해서 表象世界에 집어 넣어지든가이며, 前者의 경우에는 歸納法에 依해서 形成되며 단지 推定的 必然性和 普遍性만을 갖는데 대해 後者は 先天的이며 따라서 엄격하고 철저한 必然性和 普遍성을 갖는다. 그런데 여기서 Kant는 事物自體 그것(Dinge an sich selbst)의 法則과 內在的 法則이 一致함으로써 생기는 第三의 可能性에 對하여는 考慮하지 않았으니, 이는 그의 立場에서 보면 現象과 物自體는 절대 다른 것으로 區別되는 것이기 때문이다.

이에 따라 그는 오직 두번째의 可能性인 悟性에 依해서 法則이 表象世界에 집어 넣어진다 는 方法을 擇하게 되었다. 그리하여 人間の 認識은 表象에 나타난 것에 限定되었고 經驗世界를 떠나서는 認識의 問題가 論議될 수 없게 되었으므로 그 以上の 問題는 拋棄된 듯이 보였다.

그러나 Kant는 先驗的 辨證論을 통해 人間の 理性은 經驗의 世界를 넘은 곳으로부터 끊임 없는 假象(Schein)이 나타나게 되며 이것은 論理的 假象과 區別되는데, 論理的 假象은 論理的 規則을 지키게 함으로써 解消될 수 있지만, 여기 理性에 나타나는 假象은 先驗的 假象(transzendentaler Schein)으로서 自然的이며 不可避한 것이어서, 이 假象의 迷妄을 밝혀낸 뒤에도 끊임없이 理性을 誘惑하는 理性에 固有한(eigentlich) 假象인 것이다.

認識의 새로운 分野가 나타날 것 같기도 하여 이 假象의 자리로서의 理性을 考察하여 보면, 理性은 思考에 있어서 悟性보다도 한층 高次的인 統一 作用을 한다는 것이 알려진다. 悟性은 規則의 能力이며 理性은 原理의 能力인 바, 悟性은 規則을 따라 感性的 所與의 多樣을 統一하지만 理性은 原理(Prinzipien)의 아래에서 悟性의 諸規則을 統一하고 있는 것이다.

悟性이 判斷을 길잡이로 하여 悟性概念인 範疇들(Kategorien)을 發見하는데 對해 理性은 論理的 推理를 길잡이로 理性概念인 理念(Ideen)을 發見한다.

원래 悟性的 統一은 範疇에 依한 部分的 統一이었다. 그러나 理性은 이러한 悟性的 統一을 擴張하며 따라서 認識의 內容을 豊富히 한다.

그러나 理性은 반드시 悟性的 範疇들의 네 갈래, 즉 質, 量, 關係, 樣相을 따라서만 擴張하는 것이지 제멋대로 對象을 갖는 것은 아니다. 故로 이 네가지 範疇表를 따라서 現象들의 制約(Bedingung)과 被制約(Bedingte)의 系列을 形成하며 이 系列을 따라 上向의 方向으로 進行해 나간다.

現象의 被制約者에 對한 制約의 系列을 따라 無限히 上昇해 올라가는 理性의 背進(Regress)에 있어서 理性은 마침내 制限된 悟性的 認識에다 無制約的인 絕對者(das unbedingte Absolute), 즉 制約의 全系列의 絕對的 統體성을 가져오며 이를 理念(Ideen)에서 갖게 된다.

그런데 이러한 理性概念으로서의 理念은 理性推理에 依하여 導出되며, 그 推理作用이 原理로서는 理性的 論理的 作用이 쓰여진다. 理性的 統一作用으로 생겨진 理念들은 비록 超感性的(übersinnlich)이며 經驗의 限界를 넘어서 있지만 Kant 에 依하면 결코 恣意的으로 考案되어진 것이 아니요(nicht willkürlich erdichtet), 理性的 本性을 통해서 課해진(aufgegeben) 것이다. 따라서 결코 無用한 것으로 看做되어서는 안되는 것이다.

그리고 理性推理가 마침내 可能的 根據로서는 質, 量, 樣相의 範疇에서는 아니며, 단지 關係의 範疇에만 있다. 따라서 理性推理를 鷓잡이로 나온 純粹理性概念은 關係의 範疇를 鷓잡이로 하여 나온 純粹悟性概念과 同數이며 또한 各各 이에 對應한다. 다시 말하면 理性的 推理는 經驗的 認識의 多樣을 原理(Prinzipien)의 最小의 數로 媒介하는 바 세가지 論理的 推理形式(drei logische Schlußformeln)에 依해 理性은 絕對者 즉 無制約者를 찾으며 이를 그의 理念안에 갖게 된다.

悟性的 關係의 範疇를 따라 세가지 形式에서 나타난 理性推理의 概念(理性概念)은 實體性을 따라 絕對者에까지 擴張한 靈魂(Seele), 原因性을 따라 擴張된 自由(Freiheit), 相互性을 따라 絕對者에까지 擴張된 神(Gott)이다.

또한 이들은 各己 理性推理의 三形式을 따라서 產出되는 것인데, 靈魂의 理念은 思考하는 主體의 絕對的 統一로서 定言的 推理(kategorischen Schluß)에 對應하고, 이는 우리가 絕對的으로 存續하는 實體의 表象을 形成할 때 생긴다.

그리고 自由의 理念은 現象의 制約의 系列의 絕對的 統一로서 假言的 推理(hypothetischen Schluß)에 對應하며 이는 外的現象의 原因의 系列을 따라 背進해 갈 때 그 마지막 部分 즉 無制約者에서 얻어지는 바 理念이다.

마지막 神의 理念은 모든 存在의 存在로서 思考의 對象一般의 制約의 絕對的 統一로서 選言的 推理(disjunktiven Schluß)에 對應한다.

이렇게 理性에 依하여 捕捉된 無制約者(Unbedingte)는 現象이 될 수 없는 한에서 知識(Wissen)의 對象이 되지는 못하지만 人間의 思考하는 精神(denkende Geist)속에는 存在 할 터인 理念이다.

따라서 이 無制約者는 理念으로서 存在할 뿐이요, 이는 물론 認識이 되는 것은 아닌데 人間은 흔히 이러한 理念들에 客觀的 實在性이 있는 것처럼 생각하며 또 그러한 것을 不可避한 假象(unvermeidliche Schein)으로 갖고 있다.

純粹理性的 二律背反을 문제삼을 때에도 Kant 는 물론 定立이나 反定立편이 모두 誤謬를 범하고 있음을 論理的으로 밝혔지만 그 뒤 Ideal論에서 展開된 內容으로 보아 그는 實踐의 道德的 立場에서 定立의 편에 關心이 있었음을 알 수 있다.

그는 Antinomie 篇에서 다음과 같이 말한 적이 있다. 즉 “만약 世界와는 區別된 根源存在

(Urwesen)가 있지 않고, 세계는 始初도 또한, 創造者(Urheber)도 없고 意志는 自由가 아니며, 精神은 그저 物質로 分割되기만 하는 것이라면 道德의 理念들과 原理들은 그 모든 妥當성을 잃게 되며 그 理論의 밑바침을 形成해 주는 先驗의 理念들과 함께 墜落해 버리고 말 것이다.”<sup>5)</sup>(KrV. B. 496)

그러나 Kant는 以上の 理念들이 客觀的 實在性を 要求하며 假象으로 나타날 때 이를 警戒하면서 다음과 같이 理念의 假象의 性格을 除去하려 하였다.

즉 靈魂實體의 辨證的 假象을 先驗的辨證論 二卷 一章 純粹理性的 Paralogismen에서 깨뜨릴려고 努力했으며 二章에서는 純粹理性的 Antinomien을 통해 合理的 宇宙論이 不可避한 矛盾으로서 純粹理性을 混亂시킴을 보았다. 그리고 三章의 純粹理性的 Ideal論에서는 神의 現存(Dasein Gottes)을 思辨的 理性에 依하여 證明하려는 것이 無價値하며 不可能한 것임을 보았다.

즉 그는 Ideal論에서 最高實在體의 問題를 다음과 같이 論한다.

우리는 한가지 事物이라도 完全히 그것을 規定하려면 우리는 그 事物의 모든 述語의 總括(Inbegriff aller Prädikate der Dinge)을 알아야 하며 모든 可能的 述語를 認識해야 한다. 그런데 이 모든 可能的 述語들은 어떤 對象에 限해서는 두개의 領域으로 나뉘어지게 되며 그 한便은 다른 便의 述語에 矛盾되고 한편이 肯定的 述語들임에 對해 다른 便은 否定的 述語들이다. 어떤 對象이 限定된다는 것은 모든 可能的 述語의 總括이 肯定實在의 總括로 制限됨을 말하며, 述語의 總括이 一般的으로 理念인 以上 이와같이 制限된 述語의 總括은 곧 理念的 限定성을 말한다. 述語의 制限은 곧 對象의 限定을 말하며, 이는 個體的 單一的인 것에만 關係하므로, 理念도 그것이 述語의 制限인 限에서 個體로서만 생각되는 것이다.

이와같이 個體로서 表象되어진 理念을 Kant는 理想(Ideal)이라고 일컫는다.

이에 따라 純粹理性的 必然的 理念은 곧 必然的 理想이며 이 理想은 限定된 述語를 實在者로 還元시킬 수 있다. 그러면 事物들의 可能的 모든 述語의 總體는 모든 實在全體에 關한 理念(Idee von einem All der Realität)이므로, 이것은 곧 人間의 唯一하며 本來的인 理想(Ideal)이 될 것이다.(즉 理念의 全內容을 個別性에서 본).

이와같은 唯一하고도 本來的인 Ideal은 모든 事物의 原像(Das Urbild aller Dinge)이며 모든 存在의 存在(Das Wesen aller Wesen)이고 모든 其他의 事物과 存在들은 바로 이 原像의 模寫(Kopien)와 이 最高實在(die höchste Realität)의 概念을 限定하는 것에 不過하다.

그리하여 우리는 最高存在者를 Ideal로서 理性的 思辨的 使用에 있어서도 誤謬없이 가질 수 있는 것이다.

그런데 우리는 理性 안에서만 存立하는 Ideal에 客觀的 實在性を 賦與함으로써 實體化

5) Kritik, d.r.V. B版, S. 496.

(hypostazieren) 하며, 乃至는 人格化(personifizieren) 하게 되는데 이것은 도대체 웬일일까? Kant 에 依하면 이것은 어떠한 經驗도 客觀的 實在性으로 總括시키는 理性的 버릇이 經驗을 넘어선 境遇에도 이 對象을 可想의인 것으로서 現象에서 區別시키지 않고 實在化시켜버리고 마는 일이 일어난다고 한다. 즉 理性은 주어진 被制約者에 對해 必然的으로 存在하는 無制約者를 찾으려는 要求에 應한 나머지 이러한 「實體化」와 같은 處理方法에까지 이르렀는데, 그럼에도 理性은 이 客觀性的 賦與를 不當한 것이라고 느끼지는 않고 있다고 한다.

바로 여기에 神의 現存에 關한 諸證明의 誤謬가 根據하고 있는 바이지만, 이러한 理想의 實體化는 그것이 實踐的으로는 어떻게 首肯이 되든지 Kant 의 理論的 認識의 立場에서는 論理的 推論이 誤謬를 指摘함으로써 當然히 拒否되지 않으면 안될 것이다.

以上으로 대략 理性的 그의 無制約的 對象(그것이 비록 宗教的 對象이라고 일컬을 수는 없다 할지라도)에 對한 理論的 把握의 可能根據를 더듬어 보았다.

물론 그 뒤에 나오는 方法論을 보면, 理論的 理性的 限界, 즉 客觀的 實在性을 거기에 賦與하지 못하는 境界線에 이르러 어떻게 實踐에서 비로소 客觀的 實在性(實體化)을 獲得케 할까 하는 問題가 中心課題로 取扱된 것을 알 수 있지만, 이 過程을 그냥 넘어 다음의 實踐理性批判에서 어떻게 取扱되었나를 알아보기로 한다.

다시 한번 概括해 보면 宗教的 對象의 可能性을 가진 無制約者를 理論理性은 理念으로서만 問題삼을 수 있었다.

經驗의 限界를 넘어 있는 對象에 理性은 分明히 無關心할 수는 없었고 또 끊임없이 이 對象을 向해 接近해 오고 있다.

그러나 이 對象을 Ideal 로서 밖에 가지지 못함은 純粹理性的 有限性이며 運命이든가?

理性은 다시금 다음 段階를 기다릴 수 밖에 없겠다.

## 2. 實踐理性的 根據(道德的)

理論理性에서 客觀的 實在性까지는 줄 수 없었던 無制約的 絕對者 즉 最高의 實在者는 Ideal 로 남아 있을 뿐인데 Kant 는 이제 다른 실마리를 타고 다른 角度에서 이 無制約者에로 向해 올라가는 試圖를 그의 實踐理性批判을 통해 보여주는 것 같다.

理性에 不斷히 誘惑해 오고 理性을 假象으로써 괴롭히는 이 無制約的인 것은 이제 다시 어떻게 展開되는가? 그의 道德的 體系를 따라서 理解하여 보자.

人間의 理性은 實踐面에 있어서도 그 關心을 보여주며, 이것은 우선 人間行爲의 出發點인 意志의 規定根據에서 부터 始作된다.

意志의 普遍的 規定을 包含하는 命題를 實踐原則(Grundsätze)이라 하며, 이 原則들이 規則(Regel)을 가지고 意志를 規定하는 바, 主觀이 이 制約을 自己에만 妥當한 것으로 삼을 때

主觀적인 것 즉, 準則(Maxime)이 되며 主觀이 이 制約을 客觀적인 妥當으로 볼 때, 이 原則은 客觀적인 것, 즉 實踐法則(Gesetz)들이 된다. 그리하여 Kant 에게는 어떻게 이 意志의 規定에 있어서 언제나 普遍妥當하고 必然적인 實踐法則을 가지고 規定하며 이 法則을 알아내는가 하는 것이 倫理的 課題로서 提起된다.

理性存在者의 原因性으로서의 制約들, 곧 行爲의 原則들은 어떤 結果를 얻기 爲하여 意志를 規定하는 것이든가, 이 結果에 相關없이 端的으로 規定하는 것이든가 둘 중의 하나인데 前者는 欲望된 結果에 相關해서만 意志를 規定하는 假言的命令(hypothetisch)들이며 後者는 反對로 어떠한 欲望이나 結果에 拘礙됨이 없이 端的으로 意志를 規定하는 實踐法則으로서 定言的(kategorisch) 命令이다.

따라서 Kant 에 依하면 低級한 欲望에 그 規定根據를 두는 모든 種類의 實質的 實踐規則(material Regel)은 經驗의이며 主觀적이고 普遍성을 띄지 못한 까닭에 道德的 意志(der sittliche Wille)에 對해서는 그 準則이 될 수 없는 바이다.

이러한 主觀的 準則들이란 自己의 主觀的 目的만의 考慮에서 快, 不快, 對象에 對한 愛着이나 厭惡等의 規定根據를 가질 뿐이며, 이들은 自愛나 幸福의 原理下에는 들어갈지언정 道德性的의 確立(die Begründung der Sittlichkeit)을 爲해서는 不適當하며 오히려 非道德적인 것으로 嚴格히 排斥해야만 하는 것이라고 한다.

그와 反對로 道德적인 判斷의 根據에 놓여 있는 普遍的 道德意識은 普遍妥當하고 必然적인 法則만을 받아들여 하며, 이 法則은 따라서 모든 種類의 目的, 意圖, 愛着의 內容을 지닌 實質的 實踐原理(alle materiale praktische Prinzipien)를 考慮함이 없이, 단지 모든 道德의 이 될 터인 準則들의 普遍的 表式(allgemeine Formel)만을 包含하고 있다.

이러한 道德的 命令인 巴의 定言的 命令(Kategorische Imperative)은 行爲의 客觀的 原理인 法則, 곧 道德法(Sitten-Gesetz)을 包含하며 이 道德法은 外部의 어떠한 根據에도 規定됨이 없이 人間의 實踐理性이 홀로 產出하는 巴의 自律的 法則인 것이다. 이 道德法을 行爲의 法則으로 삼는 意志이며, 道德法下에서의 이 意志는 客觀에 관한 모든 關係에서 獨立하여 法則의 純粹한 形式을 통해서 스스로 規定되는 (aus sich selbst heraus bestimmt) 것인 바, 自律的(autonom)이다.

따라서 여기서의 自由는 消極的으로 모든 自然的 實質的 規定根據들에서 부터 獨立하는 것을 意味함과 同時에 보다 積極的으로는 自己主體性에 따라 즉 스스로의 法則인 道德法의 支配를 自律的으로 받는 것을 意味한다. 定言的 命令은 行爲의 客觀的 原理로 道德法을 包含하는 以外에 主體에 對하여 그 意志를 法則에 從屬시키도록 하는 要求(Forderung), 즉 準則을 法則에 따라서 整理하도록 하는 行爲의 主觀的 原理를 包含하기도 한다.

이와같이 道德法과 要求를 包含하는 定言的 命令은 다음과 같은 實踐的 法則의 普遍的 形



式으로 남게된다—

Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne<sup>6)</sup>

그러나 人間은 感性的 存在(Sinnen Wesen)이기 때문에, 그 意志의 準則은 感性的 衝動을 통해서 자극되어지며, 따라서 客觀的 法則과는 그 自體로서는(von selbst) 그리고 必然的으로 는(notwendig) 一致하는 것이 아니다. 이와같이 저절로는 一致하지 않는 고로, 理性은 어떤 關心에 依해서 一致하도록 하는 刺戟을 받는데 이 道德的 關心을 일으키어 法則을 遵守하도록 作用하는 것이 道德法에 對한 尊敬感이다. 法則에 대한 尊敬心이 있는가 하면, 感性的 衝動에 制約되어 있기도 한 人間은 어떻게 두가지 中 衝動을 버리고 合法則的으로만 行爲할 수가 있을까?

Kant 에 依하면 愛着(Neigung)의 모든 規定根據를 排斥하며 法則으로 좇아서만 意志를 規定하고, 客觀的으로 實踐의 일 수 있게 하는 行爲를 義務(Pflicht)라 한다. 그리고 이 義務는 客觀的으로는 行爲에 即해서 法則과의 一致를 要求하고 主觀的으로는 行爲의 準則에 對해서 法則에 對한 尊敬을 要求한다. 意志와 道德法의 一致로서의 義務가 만약 우리의 天性이 되어 人間은 義務以外的 아무런 誘惑도 받지 않게 된다면 道德法은 以上 더 命令이 될 必要가 없겠으며 人間은 그 自體로서 神聖性(Heiligkeit)을 所有하겠다.

愛着을 따른 幸福의 原理와 法則을 따른 道德의 原理는 區別되며, 人間에게 있어서는 自然的으로 一致되지 않는 두 個의 次元이지만 그렇다고 서로 對立함을 意味하지는 않는다.

왜냐하면 純粹實踐理性은 사람이 幸福에 對한 모든 欲求를 拋棄해야 할 것을 意味하지 않으며, 단지 義務가 問題일때, 幸福에 拘礙되지 않을 것만을 意味하기 때문이다.

그런데 이와 같은 道德法은 自由를 必然的인 前提로서 가지는 바, 道德法은 自由의 認識根據요(Das Sittengesetz ist principium cognoscendi der Freiheit), 自由는 道德法의 存在根據라(Die Freiheit ist principium essendi des Sittengestz)한다. 그리하여 純粹實踐理性은 道德法의 完全한 自律이 可能하기 爲해서는 因果的 支配를 받는 經驗世界와는 完全히 다른 自由의 世界 즉 自由의 可想的 王國(das intelligible Reich der Freiheit)을 열어 주게 된다.

純粹理性批判에서는 自由를 現象과 區別된 物自體의 것으로 可想할 수만 있었다. 즉 時間의 制約下에 있는 바, 現象의 性質에 對해서는 自然的 必然性만이 關係하고 徹底히 因果法則의 支配를 받는데 대해 主體와 自己를 事物自體 그것(Ding an sich selbst)으로 意識하고 時間의 制約下에 있지 않은 自己存在를 考察할 때는 이 主體에는 어떠한 것도 그의 意志決定에 先行하는 것이 없이, 모든 經驗的(外的感官의 對象이든 內的感官의 對象이든)인 것에서 獨立

6) Kritik d.p.V., Analytik § 7.

한 先驗의 自由가 있음을 알 수 있었다. 時間안에 있는 모든 人間規定에 속하는 原因들이 現象으로서의 規定이며 同時に 事物自體 그것으로서의 規定이라면 도저히 救濟될 수 없었던 自由는 現象과 物自體의 區別로 말미암아 行爲에 있어서의 主觀은 現象的 原因들에서 獨立한 可想的 主觀(der intelligible Subjekt)일 수도 있다는 前提에 이르자, 先驗的 自由로서 可想的 主觀에 속하게 되었다.

그런데 이와같은 先驗的 自由踐 實踐理性에 이르러 自由의 原因性的 原則이 實踐的 意志規定的이 됨과 함께 內在的 實踐理性法則을 따르는 意志의 理念의 根據로서 생각되며 이런 限에서 自由는 「實踐的인 自由」가 된다. 그리고 道德法은 그것이 經驗的인 意識의 事實은 아니지만 純粹한 意識의 事實(ein Faktum des reinen Bewußtsein)이기 때문에 自己의 存在根據인 自由의 概念에다 客觀的 實在性(die objektive Realität)을 賦與하게 된다. (純粹理性은 단지 可能한 것(nur als möglich)으로서만 나타내 보일 수 있었지만)

不確定的이고 蓋然的으로만 생각되었던 自由를 確定的이고 確然的인 것으로 認識한 것은 그 自體로서의 意義는 물론이지만 可想界의 現實性을 實踐的인 觀點에서 確實한 事實(Faktum)로 認定했다는 점에서 더욱 큰 意義를 갖는 것이다.<sup>7)</sup> 즉 理論的 觀點에서는 超絶的(transzendent)인 것을 實踐的 觀點에서는 內在的(immanent)인 것으로 받아들일 수 있게 된 점이 無制約者로 接近해 가는데 있어서 看過하지 못할 重要的 契機로 생각되는 것이다.<sup>8)</sup> 그러면 이러한 過程이 實踐理性批判의 辨證論에서는 어떻게 進展되었나를 살펴보자.

理性은 理論的인 面에서와 마찬가지로 實踐的인 面에서도 被制約者에 對한 無制約者를 恒常 求하려고 노력한다. 즉 實踐理性은 實踐的으로 制約되어 있는 것(das praktisch Bedingte), 즉 愛着이나 自然的 欲求등의 一切에 對해서, 그 自體로서 다른 條件을 갖지 않은 無制約者를 求한다. 그런데 원래 道德法은 自己自身 以外에 意志規定에 先行하는 어떠한 目的도 條件으로 가져서는 안되며, 만일 가진다면 이는 假言命令으로 道德的 無上命令은 될 수 없는 것이다. 그런데 지금 여기서는 道德的 意志가 어떤 目的을 가지고 그것을 向해서 意慾하고 있음이 分명한데도, 이것이 어떻게 矛盾이 되지않고 容納될 수 있는가?

Kant는 「理性의 限界內의 宗教」第一版 序文中<sup>8)</sup>에서 이 問題에 答하고 있다. 즉 道德은 自己의 固有한 目的을 爲해서는 어떠한 他目的도 必要하지 않지만, 다음의 것과 같은 目的에 對해서는 必然的인 關係를 가져도 좋겠다. 말하자면 道德法에 따라서 取해지는 바 準則(Maxime)들의 根據로서의 目的이 아니라 必然的인 結果로서의 目的에 對해서는 좋겠다는 말이다. 왜냐하면 目的關係가 전혀 없이는 人間에게 意志規定도 전혀 없으며, 意志의 規定에는 반드시 그 結果의 表象이 없을 수 없겠기 때문이다. 그리하여 正當한 道德行爲를

7) Kritik d.p.V., Kritische Beleuchtung der Analytik.

8) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, (Hsg von E. Cassirer, Berlin 1923., Bd VI) S. 142.

爲해서는 目的없이 自由一般의 使用인 바 法則만으로서도 足하겠지만, 그러한 道德行爲에 따라서는 理性은 “이러한 우리의 正當한 行動에서 어떤 結果가 올 것인가?” “우리가 이것을 우리힘으로 完全히 하지 못한다고 假定하더라도, 어떤 目標을 가져야 그로부터 우리의 行爲 與否를 指示해줄 基準을 얻겠는데, 그러한 目標은 무엇인가?” 등의 問題에 決코 無關心할 수 없기 때문에, 한 客觀(Objekt)에 관한 理念을 目標로 產出할 수 있으니, 이것이 모든 行爲의 形式的 制約인 바 義務(Pflicht)와 그에 一致된 淨福(Seligkeit)으로서의 被制約者를 함께 結合해서 包含하는 바 世界內의 最高善의 理念(Idee eines höchsten Guts)이다.

德(Tugend)은 幸福追求의 最上條件이며 最上善(das oberste Gut)이지만 아직 理性存在者의 欲望能力의 對象인 바 完全善은 아니니, 이러한 善은 幸福이 同時에 要求되어야 하기 때문이다.

Kant 에 依하면 幸福을 必要로 하고 누릴만 하되 幸福을 누리지 못하는 일은 理性的 存在者의 完全한 意欲과는 一致할 수 없다고 한다. 最高善은 德과 幸福의 結合을 要求할 터인데 이러한 結合의 可能은 다음의 두가지 境遇 밖에 없다. 즉 德의 根抵에 幸福에 對한 準則以外的 準則을 둘 必要가 없는 境遇이거나, 德이 비록 自身의 意識과는 다른 것이지만, 原因이 歸結을 낳는 것과 恰似한 式으로 幸福을 가져오는 境遇이거나 이다. 그런데 前者는 意志의 規定根據를 幸福을 찾는 要求中에 두는 準則인 고로, 이는 決코 德을 樹立할 수 없는 非道德的인 것이며, 따라서 妥當치 않다. 後者는 아무리 道德法을 엄밀하게 지킨다 할지라도 現世에서 幸福과 德을 結合한 最高善을 얻는다는 것은 事實上 期待할 수가 없다.

그러나 Kant 는 여기서 後者의 可能性을 그의 이른바 自然必然性(幸福)과 自由(法則, 道德)사이의 二律背反을 解消함으로써 얻는데, 이 結合에서 德을 感性的 原因性으로 볼 때는 矛盾이지만, 이를 理知的(intellektuel)原因性으로 볼 때는, 原因으로서의 道德性은 結果로서의 幸福과 可想的 創造者를 媒介로 하여 間接적으로, 그러나 必然적으로 連結되는 것이 可能하다고 한다. 그러므로 이러한 結合으로서의 最高善은 實踐理性의 全對象이요 目標이다.

이와 같이 最高善은 道德的 意志의 必然的 客觀目標요 同時에 前述한 대로 두가지 條件을 가져야 하니, 그것은 첫째로 心情이 道德法에 完全히 一致하여 最上善으로서의 德을 얻어야 하며 둘째는 이러한 道德法의 完全遂行에 따른 幸福의 保障이 可能해야 한다는 것이다.

그런데 첫째 條件인 道德實現의 完全성은 感性界內에 있는 어떠한 理性存在者에게도 그 生存의 瞬間에 있어서는 그 獲得이 不可能하다. 그럼에도 이러한 心情과 法則의 完全한 一致는 實踐적으로 必要한 것으로 要請된다. 따라서 實踐理性은 이와 같은 完全한 一致를 向해서 無限히 前進해야 하는데 이러한 無限進行은 同一한 理性存在者의 無限한 生存과 人格성을 前進함으로써만 可能하다. 이로써 靈魂不滅이 道德法과 不可分의 結合으로서 實踐理性에 依

하여 要請되는 것이다.

最高善의 들체 條件인 道德的 完成에 適合한 幸福의 可能性도 같은 過程에서 要請되는데, 즉 그에 充分한 幸福의 保證者로서 神의 實存(Existenz Gottes)이 要請되는 바이다.

이처럼 實踐理性的 要請에 이른 神의 存在問題를 나는 道德的 神認識이라는 章을 따로 두어, 거기서 詳述하려 하거니와 여기서는 이러한 實踐理性的 要請이 그의 思辨理性에 對하여 果然 어느 程度의 實在性을 갖는지 알아 보고자 한다.

그런데 實踐理性的 要請一般은 마치 思辨理性이 課題로 指示하기는 했으나 解決할 수는 없었던 理念들에 對應하고 있음이 보여진다(마치 實踐理性은 思辨理性的 課題를 물려받은 듯한 느낌을 주지만, 實은 그 關心에 있어서 전혀 다른 問題에서 이끌어낸 것들일 것이다) 즉 靈魂不滅의 概念은 思辨理性이 自己意識에 있어서 最後의 主體라는 實體, 즉 實體性으로서 推理하려 했으나 誤謬推理로 끝나고 만 것인데, 實踐理性은 最高善의 條件으로서 이의 實在觀念을 만들었으며 自由의 概念은 思辨理性이 證明도 規定도 할 수 없는 事物自體의 概念으로서, 즉 可想界의 宇宙論의 理論으로서만 指示되었던 것을, 實踐理性은 道德法을 通해서 그 實體性을 明示했다. 그리고 神의 概念은 根源存在(Urwesen)인 바의 先驗的 理想으로서만 생각되어질 수 있었던 것을, 實踐理性은 거기에 저 道德法이 規定하는 意志의 目標를 可能케 하는 條件으로서의 客觀性을 賦與한 것이다. 이로써 우리의 認識은 擴張했으며, 思辨理性에 對해서 超絶的(transzendent)이었던 것을 實踐理性은 內在的(immanent)이게 하며, 蓋然的이며 可思考的이었던 것을 實踐理性으로 客觀들을 가지는 概念으로서 確然히 宣言한 것이다. 그러나 이는 역시 實踐에 관해서만이며 이러한 擴張이 결코 思辨의 擴張은 勿論 아니다.

그러면 思辨理性은 實踐理性이 定立(Position)시켜 提供하는 바 自己에게는 超絶的인 그런 命題들을 自己의 概念들과 結合시킬 것인가? 아니면 그 客觀的 實在性은 經驗的 實例를 주지 않기 때문에 空虛한 詭辨으로서 拒否해야 할 것인가?

그런데 Kant 에 依하면 思辨理性은, 그의 限界를 無視하고 理性的 法則이 아닌 愛着이 關心만을 支配하는 要求라면(예를 들어 마호멜敎의 樂園같은 것) 當然히 拒否할 權限이 있다는 것이다. 그러나 實踐理性的 要請은 바로 理性的인 要請이며, 實踐理性이라 할지라도 思辨理性과 마찬가지로 同一한 理性에 屬한 다른 觀點인 以上, 理論理性은 提供되어진 實踐理性的 要請들을 積極的으로 確立할 수는 없을지라도 理性的 實踐的 關心에 矛盾되지만 않는다면, 充分히 信任할 수 있는 外來品으로서 받아들여야 한다는 것이다.

그리고 思辨理性的 洞察로서가 아니라 理性的 實踐의 觀點에서 擴張하는 것이기 때문에 放恣한 思辨은 制限해야 하는 思辨理性的 關心에도 결코 違反하는 것은 아니라고 한다. 그리고 이러한 두 關心의 結合이 必然的이라면 思辨理性이 提供치 못하는 것을 實踐理性이 擴

張시켰다는 意味에서 純粹한 實踐理性이 優位(der Primat der reinen praktischen Vernunft)를 갖는다고 한다.

이러한 知的理性에 對한 道德理性의 優先權은 Kant 에게 있어서 理性的 絶對者에 對한 關心의 進行에 하나의 重大한 契機를 이루는 것이라 하겠다.

以上에서 본대로 理性은 絶對的인 것, 無制約的인 것에 對해서 결코 無關心하지 않다는 것이 알려진다. 그리고 理性은 그自身的 限界안에서 모든 關心을 問題삼으며 결코 理性을 떠나서 무엇을 主張하지는 않으나 그렇다고 存在에 있어서까지도 理性的 限界를 넘어서 있는, 즉 理性的 能力으로서는 完全히 把握할 수 없는 어떤 對象이 없다고 主張할 수는 없다. (물론 있다고 主張할 수도 없겠지만)

理性은 마침내 自己의 限界에 直面해 가고 있으나, 결코 自己의 能力을 넘어서 있는 것을 그냥 認定하거나 받아들이지 않고 理性自身的 根據 위에서만 이를 問題삼고 있으니 이것이 Kant 에게 있어서 理性的 理性다운 態度라 생각한다.

이와 같은 無制約者에 對한 道德的 意識에 對해 理性은 좀더 具體的인 道德的 行爲의 實踐에 있어서 絶對者를 要求하고 좀더 가까이 바라는 모습을 Kant 의 다른 著述에서 볼 수 있으니 이것은 「根本惡의 解脫」에 關한 理性的 바람(所望)에서이라 하겠다.

### 3. 根本惡의 克服可能에서의 根據(所望的)

Kant 는 人間은 善하다. 或은 惡하다는 오래전부터 내려온 論爭을 들어서 道德的 完成과 關連된 더 具體的인 問題를 解決하려 한다. 어떤 人間의 行爲가 惡하다는 命題는 人間이 必然的으로 惡에 到達된다는 自然必然性을 意味하는 것이 아니라 人間이 그의 自由를 使用함에 있어서 즉 意識的인 行爲에 있어서 自由로이 自己의 準則을 形成함에 있어서만 말해질 수 있는 바이다.

그러므로 우리는 이 惡한 行爲의 性格을 問題삼을 때는, 그 根抵에 놓여 있는 惡한 準則(Maxime)을 알아내게 되며, 다시금 이 道德的으로 惡한 準則들의 主體에 있어서 共通的으로 놓여 있는 根據를 推理할 수가 있다. 그리하여 人間이 그 根據로서 善, 혹은 惡을 가졌다면 이러한 本性(Natur)으로서의 善惡은, 道德性이 自由使用의 客觀的 根據가 됨에 對해서 自由使用의 主觀的 根據가 된다.

그렇다면 우리의 本性속에 들어와 있는 善惡의 根據는 어디에 있는 것일까? Kant 에 依하면 가령 惡의 根據는 愛着을 通하여 意志를 規定하는 어떠한 客觀이나 혹은 어떤 自然的衝動들에도 있는 것이 아니며, 意志가 단지 自由의 使用時에 自身이 形成하는 準則에 있어서만 惡의 根據가 問題될 수 있다고 한다. 따라서 사람이 惡하다 할때는 그 惡의 根據는 그 사람의 意志에 對한 自然衝動에 있지 않기 때문에 自然的 要素가 그 惡의 責任일 수 없으며,

만드시 그 自由意志를 使用한 主觀인 바 人間自體가 責任을 져야(zugerechnet) 하게 되는 것이다.

그리하여 人間은 準則을 통해서만 意志의 決定을 이루며 行動하는데, 이 準則을 規定하는 客觀的 根據를 自然의 衝動과 道德法의 衝動等이라 하면, 準則을 容納하는 主觀的 根據(第一 根據)는 本性속의 善, 惡이라 하겠다.

그런데 準則을 容納하는 主觀的 根據로서의 善惡의 經驗에 있어서 주어진 自由의 모든 使用에 앞서서(出生時까지라도 遡及하여) 根抵에 놓여져 있고, 또한 出生과 함께 人間에게 나타나 있는 生得的인 것으로 생각된다.(勿論 出生이 그 原因이 되는 것은 아닐지라도)

이러한, 或 저러한 主觀的 根據를 가짐은 곧 心情(Gesinnung)을 生得的인 性質(angeborene Beschaffenheit)로서 즉 本性으로(von Natur)가지고 있다는 것을 意味할 터인데, 그렇지만 이것은 그 心情이 時間안에서 獲得되어진 것이 아니라는 것을 意味할 뿐, 사람이 그러한 心情을 創立(urheben)한 것이 아니라는 뜻은 아니다.

즉 이러한 心情의 根據를 意志의 最初의 時間作用에서 演繹할 수는 없으므로 우리는 그를 心情에 本性的으로(von Natur)있게 되는 바의 意志의 性質이라고 부른다. 本性에서 어떠한 性質을 가졌다 함은 個別的인 人間을 말함이 아니라, 全人類를 普遍的으로 말하는 것이기 때문에 한 人間이라도 여기에서 除外될 수 없으며, 그 個別人은 또한 全人類의 性格에도 妥當해야 하는 것이다.

Kant 에 依하면, 人間의 이같은 本性은 人間의 規定要素로서 適當히 세가지로 나누어 볼 수 있는데<sup>9)</sup>, 그 첫째는 動物性에 對한 素質(Die Anlage für die Tierheit)이며, 이는 自己의 保存과 함께 自己種族을, 性에 對한 衝動을 통해서 繁殖시키고 이를 保存하며 다른사람과의 利益社會를 이루려는 素質이다.

둘째는 人間性(Menschheit)에 對한 素質인데, 이는 肉體的인 것이지만 比較的인 自愛로서 自身을 他者와의 比較에 依해서만 判定하는 素質이다.

세째는 人格性(Persönlichkeit)에 對한 素質인데 이는 道德性에 對한 行爲를 그 自體로서 充分한 意志의 衝動으로서 받아들이는 可容性(Empfänglichkeit)이다. 自由意志가 그의 準則에 道德法을 받아들임은 우리안에 道德的 感情(moralischer Gefühl)이 있기 때문인데, 이것은 實踐을 통해서 善性(guten Charakter)을 얻을 수 있는 可能을 가진 바 本性에 依한 어떤 素質(Anlage von Natur)이다.

이러한 善에 對한 素質(Anlage zur Guten)은 道德法의 理念만이 嚴格히 지켜지는 바 人格性의 素質(Anlage für Persönlichkeit)이겠으며, 實로 그 理念이야말로 人格性自體라고 할 수 있는 것이다.

9) Religion. i.d. Gr. d. bl. V. (Bd VI) S. 165.

그러나 이 道德法에 依한 衝動일지라도 人格性은 이것 自體로서 完全한 行動은 아닌고로, 거기에는 이 衝動을 行爲의 準則에 가져오는 바 主觀的 根據가 있어야 하며, 이것은 곧 人格性에 어떤 것이 添加되어야 함을 意味한다.

動物性은 전혀 非理性的이며 人間性은 實踐的이기는 하되, 他的 衝動에 隸屬된 것이어서 人格性만이 實踐的이며 無制約的으로 法則定立的인 理性을 그 根源에 가지고 있는 것이다. 그러나 아무리 人格性을 發揮한다 하여도 動物性(Tierheit)과 人間性(Menschheit)을 完全히 抹殺시킬 수는 없다.

그런데 善한 行動을 促進시킬 터인 善에 對한 素質이 人格性에 있는데 比해, 人間性(Menschheit) 一般에게 있어서는 愛着(Neigung)의 可能性의 主觀的 根據로서 理解되는 한 性癖(Hang)이 있으며, 이것이 곧 「惡에 對한 性癖」(Hang zum Bösen)이다.

이와같은 道德的 惡에 對한 性癖은, 道德的 惡이 단지 自由意志의 規定과 準則의 使用으로서만 可能한 것이기 때문에, 곧 準則들이 道德法과 差異가 생길 可能性의 主觀的 根據이기도 하다. 이러한 惡에 對한 性癖이 人間의 普遍性에 屬하는 것이라면, 人間의 惡은 自然스런 惡(natürliche Böse)이라고 말해질 수 있다. 그런데 이 自然스런 惡의 性癖으로 因해서 道德法을 準則에 받아들이지 못하는 것을 惡心(böses Herz)이라 하는데, 人間의 惡心에는 세가지의 다른 段階가 있다.<sup>10)</sup>

첫째는, 人心의 弱點(Schwäche des Herzens)이요, 人間性的 柔弱性(Gebrechlichkeit)인데, 이는 使徒 Paul 의, “Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt”라는 말과 같이 道德法을 나의 意志의 準則으로 받아들이다, 이 準則을 따라 實踐하려 할 때는, 愛着에 對해서 準則을 더 柔弱한 것으로 하기때문에 實踐하지 못하는 것이다.

둘째는 不純(Unlauterkeit)인데, 이는 準則을 善하게 가지고 그 實行에 까지도 柔弱함이 없이 그것을 追從하지만, 그것이 純粹히 道德的이 되지 못하니 이것은 法則만을 充分한 衝動으로서 받아들이지 않고 다른 衝動根據도 함께 받아들이기 때문이며, 이로써 結果的으로는 合義務的 行爲일지라도 純粹히 義務에서만 나온 것은 아니게 된다.

세째는 정말 惡性(Bösartigkeit)이며 悖德인데 곧 惡한 準則들을 容納하는 것으로 道德的 衝動을 다른 欲求의 衝動에 덧붙이어 準則을 形成하는 것이며, 이것이야말로 人心의 不合理的點이다. 이는 自由意志의 衝動과 欲求의 衝動의 道德的 秩序를 뒤엎어 놓는 것이며, 이로써 原則上 善한 行爲를 할 수 있다해도, 그 思考方式은 根源的으로 穢어(verderbt)있고, 人間은 惡(Böse)으로서 表示될 터이다. 그러므로 이에 따라서는 人間은 純全히 善한 行爲에 있어서도 惡하게 된다.

이와 같이 人心의 깊은 根抵에 있어서 道德法 以外の 다른 衝動으로 끊임없이 誘惑하는 惡

10) Ibid., S. 168.

으로의 性癖은 무엇인가? 이 惡에 對한 性癖은 두 部分으로 생각할 수 있는데, 그 하나는 時間制約에 關係없는 理性에 있어서의 可想의 事實로서의 部分이고, 다른 하나는 그것이 時間 안에 주어질 때 反法則의 行爲의 形式的 根據이며, 經驗의 事實로 나타내는 바이다. 前者는 後者에 比하여 純粹한 性癖이며, 生得的(angeboren)이다. 그리고 最善의 準則일지라도, 이 性癖에 對해서는 惡한 것으로 認定되기 때문에 이는 根絶시킬 수 없는 바의 것이다.

따라서 여기에 惡의 根本性(Grundeigenschaft des Bösen)이란 原因이 나오게 되니, 즉 “왜 우리안에 있는 惡이 最善의 準則마저도, 그것이 亦是 우리의 固有한 行爲임에도 不拘하고 墮落시키고 마는가?” 라는 問題가 提起 됨으로서이다.<sup>11)</sup> 그런데 이러한 惡의 根本性이란 그렇다고 人間概念으로서의 性質(Qualität von Gattungsbegriff)은 아니며(그렇다면 客觀적으로 必然의 일터이니) 단지 人間을 經驗을 따라 判定할 수 있는 바에 依하면 最善의 人間일지라도 根本惡(das radikal Böse)을 主觀的 必然性으로서 前提해야만하게 되는 바의 것이다.

이러한 惡의 根據는 어디에 있을까? 惡은 결코 感性으로서의 自然의 衝動이나 愛着이 아니다. 그리고 法則定立的인 理性이 腐敗함에도 있지 않다. 왜냐하면 感性은 準則을 形成할 수 없기 때문이요, 理性은 嚴格히 自由存在로서 道德法을 定立시키는 主體이기 때문이다.

그러므로 惡의 根據는 衝動(Triebfeder)으로서의 感性이나 或 道德法에도 있지 않다. 단지 感性을 主觀적으로 意志規定의 充分한 原理로 받아 들일 때만 惡이 생긴다고 한다.

Wenn Er die Sinnlichkeit als für sich allein hinreichend zur Bestimmung der Willkür, in seine Maxime aufnahme, ohne sich ans moralische Gesetz (welches Er doch in sich hat) zu kehren, so würde er moralisch böse sein.<sup>12)</sup>

그리고 人間의 行爲가 善하나, 惡하나 하는 根據는 단지 이 衝動들을 準則에 받아들이는 데 있지 않고, 받아들여져 兩者中 어느것을 다른것의 根據로 하느냐는 秩序(形式)에 달려 있다고 한다. (in der Unterordnung der Form derselben liegen : welche von beiden er zur Bedingung der andern macht)

따라서 이러한 準則의 樹立의 根據에 있는 惡에 對한 性癖의 根據는 自由意志에서 찾아지며 거기서만 責任을 물어질 수가 있다.

이 性癖은 모든 準則의 根據를 腐敗케 하는 것이므로 根本的 惡(das radikale Böse)인 同時에 自然的인 性癖으로서 人間의 힘에 依해서 消滅되지 않는다.

그러면 人間의 本性속에 이 根本惡의 最初根源은 어디있을 것인가? 하는 課題로 남는다. 그런데 이 根源은 時間的인 根源(Zeitursprung)일 수는 없다. 왜냐하면 意志의 規定根據는 理

11) Ibid., S. 171.

12) Ibid., S. 175.



性안에 있기 때문에 이는 時間上으로 先行한 어떤 狀態에서 나온것일 수는 없으며 만일 그렇다면 自由의 根據를 時間에서 찾는 것과 마찬가지로 矛盾이 되겠기 때문이다.

따라서 사람은 惡의 根據를 理性根據(Vernunftsprung)<sup>13)</sup>에서 찾아야만 하는데, 이는 意志의 規定根據(惡이 介在할 수 있는)가 自由의 使用者인 理性에게만 妥當한 것이기 때문이다.

그리하여 純粹한 法則定立者로서의 理性이 그 惡의 根源이 된다면, 우리는 본래 惡한 理性을 생각할 수 없고 無罪의 立場에서부터 惡한 行爲으로 빠져 들어간 것으로(als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in die böse Handlung geraten wäre)<sup>14)</sup> 생각할 수 밖에 없다.

이리하여 惡의 根源은 自由를 使用한 理性存在者에게 그 責任이 물어져야 하며 결코, 天性的으로 人間에게 賦與된 것으로서 생각될 수는 없다. 그러므로 우리는 最初의 人間에 있어서 까지도 惡의 性癖을 타고났던 것으로 생각할 수 없으며, 最初의 人間은 完全한 自由의 使用者로, 潔白(unschuld)했을 것이 前提되어진다.

그러나 聖經은 이 最初의 人間을 歷史上의 時間的 根源을 쫓아서 묻기 때문에, 最初의 墮落을 原罪로서 說明하며 惡의 根源을 罪惡(Sünden)으로 돌린다. 그리고 그後의 모든 人間에 있어서는 이 最初人間의 墮落으로 말미암아 우리의 本性에 遺傳적으로 타고난 惡性(angeborene Bösartigkeit unserer Natur)에서 惡의 性癖이 나타나게 되는 것으로 본다.

그러나 Kant 에 依하면, 根本惡은 衝動的 生活을 先天的 原理에 있어서의 道德法 下에 從屬시키는 本來的 秩序를 否定하는 心情性(Gesinnungsgualität)의 支配를 말하며, 이는 道德的 性格으로 물어질 것이지, 時間根源을 따라 물어서는 안된다고 한다.

그런데 이 惡性的의 支配가 惡한 心情을 產出시키지만 우리안에 있는 善의 씨(Keim des Guten)와 그 固有한 事實(eigne Tat)은 남아있다는 것이다. 즉 人間은 단지 誘惑에 依하여 惡으로 墮落하되, 그 根據에 있어서 善한 最初의 素質(von Grund aus selbst der ersteren Anlage zum Guten)은 完全히 腐敗되지 않고, 오히려 誘惑하는 靈(einem verführenden Geiste)에 反對하여 改善해질 能力이 있는 것으로(als einer Besserung fähig) 表現되며, 그 腐敗된 마음(bei einem verderbten Herzen)에도 善의 意志(guten Willen)를 갖고 있으며, 그로부터 人間이 離脫되어 나온 바, 善으로 돌아갈 希望(Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten)이 남겨져 있다고 한다.<sup>15)</sup>

이러한 惡의 準則을 倒錯시킴으로 말미암아 善으로의 本來的 素質이 回復되는 것으로서의 「惡의 克服」의 過程은 그 自體의 可能性에서 볼때는 전혀 理解되지않는 것이지만, 道德法의 必然성을 通해서 보면 결코 可能한 過程이요, 道德法의 無限한 發展에서 볼때 確實히 保證되

13) Ibid., S. 181.

14) Ibid., S. 180.

15) J. Hasenfufz, Die Grundlagen der Religion bei Kant에서 再引

어 있는 過程이라는 것이다.

人間은 이러한 心情의 變革(Revolution der Gesinnung), 즉 남은 善의 씨앗에게 惡을 凌駕할 수 없는 힘을 주고 善의 心情全體(Gesinnungstotalität des Guten)를 얻는 變革過程을 自己의 힘으로 成就해야 하며 自身이 善良한 사람(ein guter Mensch)이 되어야 한다고 한다. 그런데 만약 이 思考方式의 變革을 完全히 遂行했고 또 적어도 自己의 全力을 다해서 改善하기를 努力한 사람이라면 그때에 그는 아직도 그에게 缺乏되어있는 것이 더 높은 協助(höhere Mitwirkung)으로써 完全하게 될 것을 希望해도 좋다고 한다.

그러나 人間의 이 善에 對한 完全者로서의 神이 어떠한 일을 하여서 完全하며 이룩하게 되는지는 반드시 알려지는 것은 아니라고 한다.

여기에서 우리는 絕對者에 向한 理性的 接近이, 人間의 善의 完全回復의 完成者로서, 즉 宗教的 表現을 빌리면 救援者(Erlöser)로서의 神이, 純粹히 理性的인 方式으로 所望되고 있음을 注意할 수 있다. 實踐理性的 要請으로서의 神과 함께 이 所望으로서의 神은(물론 아직 人格的인 對象이 아니지만) 理性的 宗教的 關心의 進展에 있어서 또하나의 重大한 根據를 提示해 줌이 分明하다.

Kuno Fischer 가 Kant 의 이 救援思想을 그의 宗教思想의 가장 깊은 面으로 보았다는 것도 매우 意味있는 일이라 생각한다.

Kant 의 이 思想은 Goethe 의 Faust 에 나오는 “Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen”이라는 所望에 對한 劇的인 表現과도 一脈相通하는 점이 있다고 하겠다.

理性은 不合理하고 悲觀的인 現實에 處하여 이런 救援의 所望을 (그렇다고 飛躍的인 神秘가 아니라) 가지며 前進하는 것이 眞正 Kant 의 생각대로 理性的인 길 위에서 可能한 것이 아닐까?

### Ⅲ. 神의 道德的 認識性

#### 1. 思辨的 證명의 誤謬

道德的인 實踐에서 즉 最高善의 可能條件으로서만 要請된 神의 客觀性을 思辨理性이 無禮하게도 證明하려들은 Kant 에 依하면 越權이요, 주제넘은 생각이다. 思辨理性이 純粹理性的 理想(Ideal)으로서만 있을 수 있는 最實在體를 客觀的으로 現實化하고 實體化하게 될때, 즉 實踐理性的 關心없이 思辨理性이 홀로 이러한 最實在體의 理想을 必然的 存在體의 現存인 것으로 생각할 때에는, 思辨理性은 그 自身에게 依해서 그 論理的 推理의 當否를 檢討받게 되며, 따라서 在來의 神의 思辨的 證明은 批判받지 않으면 안된다.<sup>16)</sup>

16) Kritik. d.r.V., B版 S. 659. 以下

思辨理性的 이러한 確實한 推理에 依해서 自然哲學의 認識에서부터 神이 概念과 神의 存在 證明에 到達하려는 努力은 根本的으로 다음의 理由때문에 不可能하다. 왜냐하면 우리가 이 世界를 가장 完全한 全體로 생각하며 그러기 爲해서 可能的 모든 世界를 認識할 수 있다면 우리는 全知(allwissend)이어야 하는데 이것은 不可能하기 때문이다.

먼저 Kant는 實體論的 神의 證明을 批判하고 있는데, 이는 간단히 說明하면 神이란 存在者의 實存(Existenz)을 概念에서 認識한다는 일은 不可能하니, 단지 概念의 對象인 存在者에게 그의 實存을 主張하는 일은 概念의 範圍밖에서 나서서 그 概念 안에서 생각되었던 것을 넘어서는 것을 主張하는 것이기 때문에, 즉 悟性안의 이 概念에다 그에 對應한 直觀對象도 定立시키는 것이기 때문에, 이는 推理로서만 할 수 없는 일이므로 不可能하다. 다시 말하면 最高存在者의 現存在를 概念에서 證明함은, 사람이 理念에 依해서 見識을 豊富히 한껏자, 그것이 商人이 自己의 財産狀態를 表示한 額數에 동그라미를 덧 붙이어도 財産에는 何等の 增加도 오지 않는 것과 마찬가지로 無益하기때문에, 이 證明은 無効이다.

다음 宇宙論的 證明은 現象的 制約의 系列을 따라 올라가서 즉 偶然的인 事物의 系列의 맨 꼭대기에 第一原因과 같은 端的으로 必然的인 存在體를 實在하는 것으로 보는 것이다.

그런데 偶然的인 것들에서, 보다 必然的인 것(相對的으로)을 찾는 일은 感性界안에서만 意味를 가지며 感性界를 넘어서는 意味가 없는 것이므로 經驗界에서 주어지지 않는 對象을 經驗界에서만 妥當한 原理로서 認識하며 絶對的으로 必然的인 存在가 實在한다고 推論함은 分明히 誤謬推理이다.

그리고 原因을 따라 거슬러 올라가면 必然的 存在가 있다는 것은 一種의 要求인데 이러한 背進에 依해서도 우리는 必然的 存在體를 단지 概念으로만 가질 뿐이다. 즉 우리가 얻는바 必然的 實存在는 最實在的 存在體의 概念뿐인 것이다. 그런데 여기서 證明코져 하는 것은 곧 實體論的 證明과 같은 概念에서의 實體證明인 以上, 마찬가지로 否定된다.

이 證明은 經驗의 손길에 依해서 無制約的 必然的 存在의 現存에까지 이르는 걸음을 걸었으나, 이것이 어떤 特性을 가지는가 하는데 이르러서는 概念에서, 즉 絶對的으로 必然的인 存在는 完全한 것이라는 概念에서의, 實體論的 證明에 빠지게 된다는 것이다.

그다음 自然神學的 證明(Physiko-theologischen Gottesbeweis)은 世界 到處에서 秩序, 合目的性, 아름다움 등을 發見하여 認定할때, 이러한 經驗으로부터 技術的 機械를 보고 技術者가 있음을 推論하듯이, 最高存在體의 現存在를 推論하게 된다는 證明인데 이 證明의 思辯的 價値에 對해 Kant는 于先, 工藝品에 대한 技術者에서 世界의 創造者를 類推해 낸다는 일이 妥當하느냐를 疑心한다.

勿論 Kant는 이 證明의 崇高性和 有用성에 어떤 意味의 尊敬을 보내지만 思辯的 價値의 面에서는 前二者의 證明을 前提로 삼고 있는 것이기 때문에 反對한다.

그러한 類推가 可能하다면 世界의 建築士나, 最高로 能力있는 世界의 支配者(ein mächtiger und weiser Weltbaumeister)를 推論할 수는 있으나 神(Gott)이 推論되지 않는다는 것이다.

따라서 神의 存在에 關한 모든 理論的 證明은 成立되지 않으며, 思辨的 神學은 否定되는 것이다.

Kant 는 이러한 神의 理論的 證明이 人間의 有限的 理性에게는 도저히 不可能한 것으로 보았으며, 神의 無限性을 人間의 有限性에서부터 區別하려 했던 것으로 생각된다.

그러면 人間에게 神認識은 전혀 不可能한가? Kant 에 依하면 理性이 神을 인식하는 길은 오직 한가지 方法에서 뿐인데 그것은 純粹理性이 그 實踐的 使用에 있어서 그 最上原理로부터의 客觀을 規定함에 依해서만이라는 것이다.

## 2. 道德的 理性의 要請으로서 본 神의 存在

Kant 는 思辨的인 方法으로 取해진 神의 表象을 전혀 空虛(leer)한 것이나 擬人的(Anthropomorphismus)이라고 하며 拒絶하였다. 그리고 實踐的인 觀點에서만, 思辨理性이 擴張시키지 못하는 理念들에 客觀的 實在性을 주도록 要請할 수 있음을 前章에서 밝힌 바 있다.

그러면 이제 道德的 理性이 要請한 바 神이란 어떤 存在이며, 理性에 對해서 어떤 關係를 갖는지 알아보자.

最高善의 둘째 要素인 道德性에 比例하는 幸福의 可能性을 保障하기 爲하여 要請된 神은 實로 世界의 自然을 움직여서 이러한 道德法과 幸福사이의 必然的 연관을 가져올 수 있는 바의 存在여야 한다.<sup>17)</sup> 왜냐하면 理性存在者는 自然을 움직일 수 있는 原因은 아니며, 그 自身은 따라서 世界에 依屬된 存在者에 對해서 德과 幸福사이에 必然的 聯關을 줄 何等의 根據가 없으므로 이러한 聯關을 줄 根據를 內包하는 原因은 神의 生存의 要請에서만 可能하기 때문이다.

이에 따라서 最上要因으로서의 神은 自然이 理性存在者의 意志의 法則과 調和하는 根據를 包含해야 함으로, 最高善의 可能條件으로서 要請되는 神은, 道德的 心情에도 適合한 原因性을 갖는 바의 自然의 最上原因을 假定하게 되는 것이다.

이렇게 假定된 自然의 最上原因은 悟性和 意志에 依해서는 自然의 原因(Natur Ursache)인 存在者, 곧 創造者로서의 神으로도 생각된다. 이로써 最高善의 條件에서 要請된 神은, 德과 幸福의 連結根據를 包含하는 最上原因을 要請하고, 이는 다시 自然에서의 最上原因이어야 하고 이는 곧 自然創造者인 神이어야 하며, 마침내 最高의 根源의인 善의 現實인 神의 實存의 모습이 全部 드러나게 된다.

그리하여 Kant 에 의하면 우리는 道德的 關心에서만 그 理性的 要請에 依하여 神의 相對的

17) Kritik der praktischen Vernunft (崔載喜譯) p. 195.

인 認識이나마 가질 수 있다는 것이다. 따라서 神은 理論的 自然神學(theoretische Physikotheologie)에서 찾아질 수 없고, 道德에서만 根據되어질 수 있는 것이다.

이러한 道德에서의 根據를, 나는 認識을 주는 根據를 意味하는 것으로 생각하며 神의 實存이 存在하는 根據까지를 意味하는 것이라고는 보지 않는다. 그 理由는 理性的 道德의 根據가 아니면 神도 무엇도 주장할 수 없는 것이 事實이지만, 理性은 限界성을 띤 것인 以上, 神의 實存自體까지를 自己의 產物로 할 수는 없을 것이기 때문이다.

따라서 道德의 理性은 단지 無制限者로서의 神의 部分的이고 相對的인 認識만을 可能케 하는 根據를 가졌을 뿐이라고 나는 생각한다.

이와같이 道德的 認識에서만, 神의 性格도 問題될 수 있는 것이므로, Kant 에 依하면 우리는 “神의 全能한 性格을 가졌다”고 端的으로 말할 것이 아니라 “最高善이 있을 것이므로 나는 그 神이 全能하리라는 것을 認定해야 한다”(Damit das höchste Gut sei, muß ich annehmen, daß Gott allmächtig sei)고 한다.

그런데 이러한 實踐理性的 神認識에 對해, 理論理性은 단지 經驗에 주어질 수 없는 理念들 뿐인 것을 範疇들에 의해서 思考하는 일 밖에 할 수 없다.

오직 實踐理性이 여기에 客觀的 妥當性인 實在性を 주는 것이며 이것은 直觀을 必要로 하지않고 수행할 수 있다. 그런데 이러한 實踐理性的 道德的 神認識은 純粹한 理念을 感性化하는 擬人觀(Anthromorphysmus)으로 보아져서도 안되고 超感性的 對象의 超絶的 認識으로 생각해서도 안되는 것이다.

그런데 判斷力批判에서는<sup>18)</sup> 人間을 創造의 目的을 위한 道德的인 存在로서만 認定함으로써 世界를 目的에 따라 連關된 全體로서, 그리고 終局原因(Endzweck)의 體系로서도 認定할 根據와 기틀을 마련한다고 하며, 그러므로 最初의 世界原因과 自然目的의 關係를 한 目的의 王國(Reiche des Zwecks)의 根據로 생각할 수 있다고 한다. 따라서 神의 要請은 最高原因에서 自然의 法則定立者를, 그리고 道德的인 目的이 王國에서의 法則을 定立하는 最高首領(als gesetzgebendes Oberhaupt)을 생각하게 된다고 하며, 그리하여 全自然을 이 最高目的에 適合한 것으로 삼을 수 있다고 한다.

이러한 最高存在, 最高의 首領, 最高의 叡智者 等の 生存은 理論理性的 說明에서는 단지 假說(Hypothese)일 뿐이지만 實踐的 關心에서 볼 때는 要請的인 實在性이요, 實踐的 關點에서의 이 要求를 可理解性的 面에서 볼 때는 信仰(Glaube)이며, 이는 純粹한 理性的 信仰(reiner-Vernunft-Glaube)이라고<sup>19)</sup> Kant 는 말한다.

神의 理論的 認識不可能性에서 理性信仰의 可能性으로 옮겨진 Kant 의 思想過程은 理性的

18) J. Hasenfufz. D.G.d.R, S. 72에서 再引

19) K.d.p.V. (博英社), p. 196.

絶對者에 向한 不斷한 探索의 決定이며, 이로써 理性은 그 宗教的 關心을 擴大할 한 根據를 얻은 것이라 말할 수 있을 것으로 생각한다.

### 3. 神의 存在와 道德法의 自律問題

그런데 이같은 理性信仰에까지 이르자 Kant의 倫理體系上 매우 重大한 難點이 提起되게 됐는데 그것은 神의 道德的 定立이 道德의 嚴格한 自律性에 어떤 侵害를 주지 않는가 하는 疑問인 것이다. 즉 Kant의 道德法은 그 自體로서 自律의이며 道德的 準則은 하등의 目的에 依據하지 않고 定言的 命令만을 規則의 形式으로서 받아들이기 때문에 徹底한 自由以外的 規定根據를 道德法은 어디에도 두고 있지 않다. 感性的 快樂이나, 欲望의 達成, 自愛의 實現 어느것도 道德的 準則의 條件이 될 수는 없다.

그런데 最高善은 幸福을 그 두번째의 條件으로 삼고 있으며, 이로써 神의 要請 및 理性信仰에까지 이르게 되었으니 이것이 結果的으로 道德의 行爲를 他律的인 것으로 만들지 않을까 하는 憂慮는 當然한 것이었다. 그리고 理性宗教는 모든 自律的인 道德法의 命令을 神的인 命令으로 생각하는 것이라니, 이는 道德法을 完全히, 神의 命令이기 때문에만 받아들이는 他律性으로 認定하기가 매우 쉽겠다.

그런데 Kant에 依하면 神의 現存을 假定하는 道德的 必然性은 아직 主觀的 要求이요, 客觀的으로 必然的인 것은 아니며 責任의 根據는 오직 理性의 自律에만 基本하기때문에 神이라는 他律的 干涉을 받는것은 아니라고 한다.<sup>20)</sup> 즉 實踐理性의 命令을 神의 命令이기때문에 받아들이는 것이 아니라, 우리가 그 命令을 우리 理性自身の 固有한 命令이기때문에 따르되 그것을 다만 神的인 命令으로 看做할 뿐이라는 것이다.

그런데 C.D Broad는 그의 Kant 倫理批判에서<sup>21)</sup> 靈魂不滅의 主張과 神의 主張사이에는 矛盾이 있다고 하며, 그것은 靈魂不滅은 道德的 完成이 肉體的 感情的 自然欲求를 完全히 除去시킨 後에야만 이루어지기 때문에 要請되었는데, 神의 要請은 德의 完成 以後에 그 德의 意識의 기쁨이 아닌 덕의 代價로서의 報償의 幸福을 얻는다는 것으로, 이 둘은 서로 矛盾이라는 것이다. 그리고 感情이 다 사라진 뒤에 어떻게 幸福을 맛볼 것인가? 라고 批判하고 있다.

그러나 이것은 Kant가 그의 辨證論에서 現象과 物自體의 區別을 보임으로써 이미 除去된 矛盾이 아닐까?

아직 經驗界에서는 存在한 적이 없는 最高善의 境地에서 얻은 幸福을, 現象界에서 살아온 人間은 想像키도 어려울 것이요, 거기에서의 幸福의 媒介體가 現象的인 感性이라야만 한다는 何等의 根據도 없을 것 같다. 感性으로서의 幸福만이라면 그것의 量으로 그의 德性을 헤아릴

20) Ibid p. 195.

21) C.D. Broad, Five Types of Ethical Theory, 1959, p. 142.

수 있는 限에서, 現象界에서도 비슷한 最高善은 얼마든지 있을 수 있을 것이다. 眞正 얻기 어려운 것은 感性的이기 보다는 理性的 幸福일 것이다. 德의 完成을 爲해서 除去되어야 하는 感性的 快樂(自愛의 原理에 依한)과 德의 完成 以後에 그 結果로서 주어지는 幸福(最高善의 原理)은 같은 種類의 것일 수 없겠다.

Kant 自身은 幸福說이 道德自體를 결코 指示(anweisen)해서는 안되며, 단지 道德이 完成되었을 때의 道德說을 우리는 幸福說이라고 불러도 좋겠다고<sup>22)</sup> 그 關係를 밝힌 바 있다.

그런코로 Kant 의 道德法은 어디까지든지 神이나 幸福說의 關係에서까지도 嚴格히 그 自律性を 保持하고 있으며, 理性自身에 依한 自身에 對한 自身이 遂行할 것으로서의 法則이요 命令인 것이다.

#### IV. 純粹理性宗教의 定立

##### 1. 理性的 道德에서 理性的 宗教로

Kant 는 「단지 理性的 限界內에서의 宗教」 初版 序文의 序頭に 밝히기를, 道德은 人間, 즉 自由롭고도 그때문에 自身을 理性을 통해서 無制約的 法則에 얽매이게 하는 存在로서의 人間의 概念에 根據하는 以上, 人間은 그의 義務를 認識하기 爲하여 自己를 넘어선 他存在의 理念을 결코 必要로 하지 않으며, 그를 觀察하기 爲하여 法則自身의 衝動以外에 다른 衝動을 必要로 하지도 않는다고 했다. 그리고 道德은 自己自身の 目的을 爲해서(客觀적으로 意志에 關해서든지 主觀적으로 可能에 關해서든지) 결코 宗教(Religion)를 必要로 하지 않으며, 純粹 實踐理性에 依한 道德은 그 自體로서 充分한 것이라고 하였다.

그러나 어찌서 Kant 는 이러한 道德을 넘어선 또 하나의 世界 즉 宗教에 言及하게 되며 道德法의 自律的 命令과 理性的 信仰과를 同一한 次元에서 보려하게 되었는가?

B. Russell 의 말과도 같이 大哲學者 Kant 도 亦是 엄마 품에 안겨서 聖經을 읽고 祈禱하던 그 音聲을 끝내 잊지 못한 탓일까?<sup>23)</sup>

그러나 Kant 는 그의 宗教的 信仰을 徹底히 理性的 結果라고 하며 理性的 길 위에서 끝까지 追求하려고 한다.

그리하여 우리는 實踐理性的 道德的 過程까지는 首肯했는데, 여기에서부터 宗教的 信仰에 이르는 過程을 어떻게 理解하며 그 移行(Übergang)의 契機點이 어디에 있는가에 매우 關心을 갖지 않을 수 없다. 그런데 Kant 는 같은 序文의 繼續에서 道德의 根據로서는 아니되, 道德的 義務行爲의 結果로 한 世界, 즉 最高善의 實在를 바라게 될 때, 그리고 義務에 對해

22) K.d.p.V., p. 201.

23) *Why I am not a Christian?* B. Russell.

서 그의 結果로서의 한 窮極目的(Endzweck)을 생각하게 될 때 道德은 不可避하게 宗教에로 向해 나가며 그를 通해 人間이 밖에 있는 道德의 立法者로서의 主權者의 理念에까지 擴張하게 된다고 한다. 그리고 道德이 그의 法則의 嚴肅함에서 最大의 尊敬을 드릴 對象을 認識한다면, 바로 最高의 法則을 生起케 하는 한 原因에 對한 宗教의 段階에서이라고 덧붙이었다.

故로 神은 道德의 世界의 實在에 對한 實踐的 關心에서만 必要되며, 後者에로의 進入過程은 우리의 道德의 行爲를, 最高善을 通한 神의 存在에(결코 그 條件으로서가 아니라) 連結시키는데 있다 하겠다. Kant 自身の 表現을 쓰면 “모든 義務를 神의 命令으로서” 認識하는데(*all Pflichten von Gott gegeben sei*) 이름으로써, 宗教에 이르게 된다는 것이다.

同時에 神의 命令으로 보아야 하는 理由는, 結果로서 最高善을 항상 바라는 우리는 이것을 完全하고 全能하신 意志에 있어서만 期待할 수 있으며, 여기에 一致함으로써만 獲得할 수 있는 때문이다.

그런데 궁극한 것은 道德의 義務를 即 最高善의 期待를 通해서 神의 命令으로 認識해야 하는 契機點인 것이다.

여기에 關한 그의 過程을 다시 한번 分析하여보면, 道德에서 宗教에 이르는 契機는, 道德의 根據를 神에게 連結시키에서가 아니라, 理性的 道德의 行爲의 結果에(*die Folgen des sittlichen Tuns*) 關하여 熟考(reflektieren)함에 依해서 宗教에로의 移行이 나타나게 되었다고 할 수 있는 것이다.<sup>24)</sup>

그리하여 宗教的 過程(*der religiöse Vorgang*)은 道德的 過程에서 分離된다 할지라도 道德的 過程을 熟考하는 가운데서야 비로소 自律的 理性的 命令을 神의인 것으로 看做하게 될 수 있는 것이다. 따라서 兩者의 差異란, 道德의 立場이 法則의 自律과 法則自身을 그 結果와 最高善에 對한 關係를 熟考함이 없이 無條件 絶對的인 命令으로 받아들이는데 對해, 宗教的 立場은 道德的 世界와 自然世界의 秩序와의 關係를 찾아 熟考함에 依해서 “*das Moral von Gott gegeben sei*”라는 確信에 이르게 되는데 있다고 하겠다.

이 過程을 나는 理性的 宗教的 關心(*das religiöse Interesse der Vernunft*)이라 부르코저 하며, 이와같이 宗教的 關心에로 이끌어 주는 契機인 바의, 熟考하는 理性(*die reflektierende Vernunft*)을, 그 뒤에 나타나는 理性的 宗教的 發展過程과 함께 宗教的 理性(*die religiöse Vernunft*)이라고 부를 수 있지 않을까 假說的으로나마 생각하는 바이다. 나는 Kant 自身이 이러한 名稱을 그의 어느 著述속에서 쓰고 있는지, 또한 그 後의 研究者들이 그런 이름을 붙인 일이 있는지를 確實히 모르지만, 이 宗教的 理性을 Kant 宗教哲學研究의 실마리로 삼고저 한다.

따라서 Kant의 宗教의 概念을 整理하여 본다면, 道德的 行動이 結果에 對한 理性的 關心

24) J. Hasenfufz, D.G. d.R. S. 75, 參照



에 根據하는 神의 存在에 對한 信仰(Glaube an Gottes Dasein)이며, 그리고 그러한 信仰에 結合된 不滅에 關한 所望(Hoffnungen)이라 하겠다.

이로써 볼때 Kant는 完全히 幸福說(Eudämonismus)을 排斥한 것이 아니며 단지 그것을 道德的인 것의 根源으로서만은 妥當치 못한 것으로 본 것 뿐이겠다. 그리고 이러한 道德的인 世界秩序에 對한 關心과 最高善에 對한 關心은 人間의 弱點에서 나온 것으로 볼 수 없으며 오히려 道德的인 心情이 強한 면에서 나온 關心이라고 보아야 할 것이다.

Kant는 이 神의 理性的인 定立과 道德法의 自律性의 關係 때문에 몹시 苦悶한 痕跡을 곳곳에서 보이고 있지만, 實踐理性的인 自律的인 義務意識을 根據로 하는만큼 결코 他律이 侵害를 받지 않는 것이라고 한다.

Kant의 이 생각을 發展시켜, 理性이 道德法自身이 神의인 理性自體 즉 最高根源存在로서의 神의 法則과 一致・調和하는 것이라면, 實踐理性的인 自律은, 道德法이 神의인 命令의 根據에 있다하여도 保障될 수가 있지않을까라고 생각할 수는 없을까?

그러나 Kant에 있어서의 神은 道德的인 行爲에 連結된 道德的인 世界의 實在에 對한 關心에서만 必然的으로 이룰 수 있는 對象이기 때문에 그 關心의 根據인 理性을 넘어서 달리는 神의 存在는 알리지될 수도 없고, 人間에게는 無意味한 것이다. 그리고 道德이 神意識에 關門이 된 다함은 좁은 意味의 善行에서만 아니라, 理性存在의 實踐的인 生活一般에서 問題되는 것임을 아울러 다시한번 再認해야 하겠다.

## 2. 理性宗教와 啓示宗教

이제까지 살펴본 바는 어떻게 道德法의 意識에서부터 神의 存在에 對한 意識에 이르며, 이러한 神을 理性信仰의 對象으로 하게 되는가 하는 점까지의 要旨를 밝아왔다.

그러나 理性的인 宗教的인 關心은 좀더 具體的인 內容을 얻으려 하고, 理性은 그의 獨自的인 道 위에서 純粹宗教理念을 가지고 理性宗教의 理論을 展開해 나가고자 하는 것이다. 따라서 이제부터는 理性이 어떻게 그 宗教的인 體系를 形成해 가는가, 즉 道德的인 完成過程이 어떠한 宗教的인 體系下에서 이루어 나가는가를 알아보며 또 이것의 既成宗教體系에 對한 諸關係를 論해 할 단계에 이른 것 같다.

Kant에 依하면 于先 理性宗教는 啓示宗教와 嚴格히 區別된다고 한다. 그 區別의 動機는, 啓示宗教란 起自然的인 經驗인 啓示를 認定하며, 따라서 道德的인 命令도 神의 啓示로 말미암아 認識된다고 主張함으로, 理性은 이러한 啓示를 容納할 수 없다는데 基因한다는 것이다.

그런고로 眞正한 宗教는 먼저 命令을 神의인 命令으로서 認定하기 前에 義務(Pflicht)가 있다는 것을 먼저 알아야 하며, 만일 義務를 認定하기 前에 神의인 命令이 있다는 것으로 안다면 이는 거짓된 것이다. 따라서 自然의 圖式(Schema von Natur)과 恩寵(Gunst)의 關係는 그

것이 道德的, 宗教的 行爲에 對한 報償을 爲해서 神이 超自然的인 方法으로 努力하는 것을 意味하는 限, 잘못된 表象이며 곧 禁止해야 하는 것이다.

단적으로 超自然的 經驗인 啓示는 단지 感性的으로 媒介되어진 經驗만을 알고있는 Kant 에게는 전혀 不可能한 것이었다. Cassirer 는 論하기를<sup>25)</sup> “理性的 限界內에서의 宗教는 啓示의 概念을 認識할 수 없었으며, 純粹道德的 成分 以外의 다른 內容을 갖고 있지 않고, 단지 이러한 道德的 內容을 또하나의 觀點下에서, 즉 規定된 宗教的 着衣(Entkleidung)에서 說明할 뿐인 것이다”라고 했다.

또한 Kuno Fischer 를 따르면, Kant 는, 어떤이의 評價처럼 救援의 概念을 理性宗教의 重要한 據點으로 삼았지만, 道德的 主體의 未來의 事實(die eigene Tat des sittlichen Subjekts) 以外에 神의 超自然的 干涉의 意味에서 決코 救援을 理解하지 못했으며 단지 救援의 可想의 事實自體만을 表現한 것이라 한다. 그리고 이 可想의 事實이 힘에 의하여 純粹意志와 實踐理性은 感性的 經驗的 衝動을 支配하는 主權을 얻고 法則定立을 이루게 된다고 한다.

그리하여 Kant 의 宗教論은 그것이 매우 實證宗教의 神學理論과 恰似한 點을 보일지라도, 歷史的 啓示宗教에 立脚한 敎理와는 理性的 立場에서 있다는 점에서 嚴格히 區別됨을 알 수 있다.

그러나 이러한 區別의 持論에도 不拘하고 Kant 의 理性宗教의 體系는 啓示的 歷史宗教인 基督教과 너무나도 많은 妥協을 이루고 있다는 感을 준다.

그의 「**理性的 限界內의 宗教**」 二版 序文에 보면<sup>26)</sup> “啓示(Offenbarung)는 純粹理性宗教(Vernunft Religion)를 적어도 把握할 수 있지만 反對로 理性宗教가 啓示의 歷史的 事實을 理解할 수는 없다. 그런고로 나는 啓示를, 信仰의 넓은 領域으로서, 즉 理性宗教를 하나의 좁은 領域으로서 包含시킬 수 있는 信仰으로서 보며, 兩者는 서로 外在(außer einander befindlich) 하는 두개가 아니라, 同心圓(konzentrische Kreise)으로서 存在하는 關係에 있는 것이라고 본다. ……이러한 것이 事實일진대 사람은 다음과 같이 말할 수 있을지니 즉 理性과 聖書 사이에는 調和됨이 있을 뿐아니라, 一致性마저도 있다, 그리하여 어떤 사람이 道德的 概念의 引導下에서 그中 一者를 따르면, 다른 하나에도 合致하는 데도 不足함이 없을 것이다. ……이러한 結合, 或은 結合의 試圖는 哲學的 宗教의 探求家들에게는 지극히 正當한 勞作이며, 결코 聖學的 神學的 獨占의 權利를 侵害하는 것이 아니다”

이러한 그의 辨明은 그의 「**理性的 限界內에서의 宗教**」 後半部에서 基督教의 敎理를 전혀 理性的 獨自의 體系로서도 어느 程度 形成할 수 있는 概念인 것처럼 꼬박 꼬박 理性的 軌 위 에서 說明하고 있는데 對한 辨明일 것이라고 생각한다. Cassirer 는<sup>27)</sup> “이 論文을 그의 實際的

25) E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre* Berlin 1921, S. 407

26) R.i.d.Gr.d. bl. V. (Bd VI), S. 150.

27) E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, S. 402.

인 內容에서 考察해 볼 때, Kant 의 이 宗教論文은 그의 批判的 根據와 및 그의 主著들과 같은 저술로서 評價될 수 없다는 것이 強調되어야 한다. 즉 이것은 그 體系의 根據上 批判書들과 道德의 形而上學 原論 등의 著述들과 同一한 線 위 에 서 있지 않다”고 이 論文의 特異性을 밝히며 同時에 그의 徹底했던 批判的 態度와는 偏差가 생긴 듯한 느낌을 告白하였다.

確實히 Kant 는 이 論文에서 理性宗教와 歷史的 啓示信仰을 가진 代表的 實證宗教로서의 基督教과 妥協을 진듯한 느낌을 주며, 어떻게 道德的 神認識에만 局限되었던 純粹한 理性宗教가, 그가 招否하는 啓示를 主張하는 基督教의 理說을 變更해서나마 받아들일 수 있을지 지극히 疑心스럽다.

그러나 Kant 는 이러한 兩者의 關係에서의 交流를 이미 意圖하고 있었던 듯이 보이며, 그는 冊의 目的을 露骨의으로 妥協의 論文(Kompromißschrift)이라고 表明한 적이 있다.

그의 書簡文에 依하면<sup>28)</sup> “.....나는 이 冊으로써 나의 세번째 計劃을 完成하려고 試圖했는데, 거기서 나는 良心의인 것과 基督教에 대한 참된 尊敬(自由의 原理가 同伴되는 바의)을 감추지 않고, 오히려 내가 어떻게 基督教에 對한 尊敬과 純粹實踐理性과의 可能的 結合이 洞察됨을 믿는가를 보여준다”고 했다.

그는 그 論文의 一版 序文 中에서도 “.....哲學的 神學的 便에서 聖書의 神學에 있는 어떤 것을 빌려내어 그것을 使用한다 할지라도 그것은 純粹理性에 適合한 意味로이지, 聖書神學에 알맞는 意味에서가 아니다..... 哲學的 宗教論은 모든 것을 利用하는 바 聖書까지라도 利用한다.....或 이런(聖經과 같은)類의 冊中에서 더 좋은 것을 가질 수 있다면, 물론 그것을 실마리로 하여서.....”라고 公公然히 理性宗教는 啓示宗教의 歷史的 產物들을 自己의 目的에 利用할 것을 主張하고 있다.

그러나 그는 어디까지나 哲學의 立場에서 論했으며 聖經과의 關係는 단지 例로서 選擇된 것이고, 다른 것이 選擇될 수도 있었다고 했다.

즉 歷史的 實證宗教인 基督教의 敎理(Dogma)를, 理性宗教를 解釋하는 促進劑로서 使用할 수 있다고 보는 것 같다.

Kant 는 그의 書簡文中에서 다음과 같이 聖經觀을 밝혔다<sup>29)</sup> “나는 그리스도의 敎訓(die Lehre Christi)을, 우리가 그것에 관해서 알고있는 바(die Nachricht)에서 區別한다 그리고 그 그리스도의 敎訓自體를 分別해 내기 爲해서 나는 먼저 그 道德的 敎訓(die moralische Lehre)을 모든 新約의 文章들에서 區別하여 집어내려고 한다. 이 分別되어 끄집어 내진 것이야말로 確實히 福音의 原理(Grundlage des Evangelium)이며 나머지는 단지 그것의 說明을 爲한 副次的 敎訓(Hülfslehre)일 뿐이다.....”라고 밝혔다.

28) K.W.XI, Briefwechsel. II, S. 414.

29) Brief an Lavater vom 28, April 1775 (Cassirer, Kants Leben und Lehre에서 再引)

그리고 그는 歷史的 實證宗教를 理性宗教의 目的에 使用함에 關해서 “哲學的 法論을 爲해서 많은 古典的 表現과 形式을 Roma 法論의 原典에서 빌려온 「自然法」學者가, 비록 그 Roma 法과 똑같은 意味로 그 法에 充實하지는 않았다 할지라도 여기에 干涉했다고는 말할 수 없다”고 一版 序文에 밝히며 理性宗教가 聖書神學의 것을 充分히 빌려 理性의 目的에 適合하게 使用할 수 있음을 例로써 보이고자 했다.

以上의 例들에서 느끼는 대로 Kant 의 理性宗教란 어느 一定한 點에 確固히 成立되어 있는 것이 아니며, 後章에서 밝혀지겠는대로 不斷히 發展해 나가고 形成해 나가는 것임을 알 수 있다.

그러나 嚴密히 理性의 길 위에서만 이루어지는 것이므로 理性의 宗教的 關心은, 歷史的 實證宗教(die geschichtlichen-positiven Religion)까지도, 理性自身の 方法으로 利用하며 理性宗教의 體系를 確立해 가고 있다.

다음에 우리는 이와같은 理性宗教의 體系가 어느 程度로 樹立되어 있나를 대충 살펴보기로 하자.

## V. 純粹理性宗教의 發展

### 1. 神의 아들과 贖罪

純粹한 理性의 宗教的 關心은 基督教의 敎說을 빌려서 理性自身の 目的 위에서 自己의 理性宗教의 體系를 形成해 본다. 그러나 理性은 역시 自己獨自의 方法으로 생각하며 體系化하는 것이다.

最高善의 境地에 이르고자 하는 人間의 努力이 無限히 繼續되어 마침내 道德的 完成에 이른다면, 最高存在의 意志는 한 世界를 이루어주는데 이것의 最高의 制約은 淨福(Glückseligkeit)이다. 이러한 道德的 人間性이 神의 마음에 만족할만한 人間性이 될 때, 이러한 理想의 人格化를 Kant 는 神의 아들의 理念(Idee eines Sohnes Gottes)이라고 한다.

그런데 이 理念의 客觀的 實在性은 歷史的 證明에 根據하는 것이 아니라, 우리의 道德的 法則의 定立者인 理性에 根據하며, 그의 歷史的 實在性이란 단지 他의 模倣을 爲한 例로서만 놓여져 있는 것이다. 따라서 神의 아들의 原像(Urbild des Gottes Sohnes)은 언제나 理性에 依해서 찾아지지만, 어떠한 外的 經驗의 例일지라도 이 原像으로서는 妥當치 못하다. 그러나 神에게 滿足스런 人間의 例는(Beispiel eines wohlgefälligen Menschen), 外部經驗이 神의 아들의 實像을 經驗에서 要求하는 限, 우리들에게 模倣을 할 수 있도록 나타날 수는 있다고 한다.

經驗에서 주어지는 이 같은 例는 그렇다고 超自然的으로 誕生한 人間일 수는 없으니, 만약

그렇다면 그것은 人間에 對해서 模範(Vobild)으로서의 意味를 잃게 되기 때문이다.

이러한 神의 아들을 原像으로서 믿음은 神에게 滿足스런 人間을 自身안에 實現시킴을 意味하며, 이와같은 神의 아들에 對한 實踐的인 信仰에서(in diesem praktischen Glauben an den Sohn Gottes) 人間은 神에게 滿足스럽고 淨福을 받게 되기를 希望(Hoffen)할 수 있다.

이렇게 될 때 人間은 神이 滿足스러워 할 價値가 있고, 自身에 對해서 根據있는 信任을 가질 수 있으며 福音書에 나오는 바와 같은 試鍊과 苦痛 속에서도 이러한 理念을 實現하는 것으로 알며 人間性的 原像(Urbild der Menschheit)에 變함없이 依存하며 그의 例를 模倣하면서 가까워질 수 있다.

여기서 提起되는 諸難點들을 Kant는 亦是 理性宗教의 立場에서 解明하면서 基督教의 敎理를 間接적으로 나타내고 있는데 첫째는 人間에게 있어서 完全한 聖性은 얻어질 수 없는데 어떻게 神의 아들을 確立할 수 있느냐는 것이며, 그 解決은 다음과 같으나 神은 正直한 心情(die aufrichtige Gesinnung)을 實行된 것(als Tat)으로 看做한다고 하며 이는 神이 人間의 그러한 心情속에서 善에 이르려는 繼續的인 努力을 통해 完成된 發展이 그의 意志에 받아들여진 것으로 보기 때문인 것이라고 한다.

두번째 難點은 善에 對한 努力의 持續이 繼續되는가? 하는 것인데 Kant는 여기에 對해 改善의 道程에 있는 것은 信用할 수 있기 때문에 나머지 生에 있어서도 꾸준히 到達되지 못할 目標이나마 向해서 接近해감을 希望할 수 있다는 것이다.

셋째, 難點은 어떻게 옛 過失을 懺悔(mit Buße)함으로써 義롭게 할 수 있는가에 對해서 Kant의 答을 들어보면 懺悔와 함께 새로운 心情(neue Gesinnung)이 가져와지는데 그 過程은 神의 아들이 그의 純粹性을 自身속에 받아들이고 그를 實踐적으로 믿는 사람에 對해서는 그 代理人으로서 모든 罪의 허물을 自己의 苦痛의 죽음을 통해서 赦해 준다는 것이다. 즉 모든 사람이 悔改에 있어서 받아야 할 贖罪의 苦痛은 그의 代理者(am Repräsentanten der Menschheit)에게 있어서 每번 마다 苦痛을 입은 죽음(ein für alle mal erlittener Tod)으로써 當해진다고 한다.

이렇게 하여 Kant는 事實上 悔改, 得義, 重生, 懺悔 등의 基督教의 敎理를 理性宗教에서도 모두 받아들이는 것이다. 그리고 聖書에 나타난 神과 惡魔의 鬪爭은 善과 惡의 原理의 鬪爭이라고 하며 이는 Jesu의 生涯에도 나타난 것으로 본다.

그러나 Kant는 悔改와 得義 過程에 있어서 奇蹟信仰(Wunderglauben)은 排斥하며, 이는 道德的 不信을 自認하는 것이라고 한다. 그는 自然法則만 알며 그를 넘는 것은 猥濫됨(vermessenheit)이라 한다.

Kant의 理性宗教는 여기에서 보이는 대로 獨自的인 길을 스스로 걸고 있는 것이 아니라 基督教의 敎理안에 들어와서 그 안에서 다시금 體系를 整頓해 주고 있는 것 같이 보인다. 그

리고 그가 純粹理性批判에서부터 取한 理性的 態度가 이와같은 宗教的 進行에서도 바로 連結을 갖는지는 再考해 보아야 할 일인것 같다. 또 한가지 聖書神學의 理性的 使用에 있어서 그 가장 基底를 이루고 있는 啓示信仰을 否定하면서 어떻게 그 道德的 敎訓의 部分만을 참인 것으로 받아들일 수가 있는지 疑問이다.

勿論 이러한 理性的 宗教의 主張에 對해 우리는 얼마든지 不平할 수 있겠지만 그래도 그의 理論을 원 모습에서 볼 때 느끼는 것은 어디까지나 理性的인 態度를 결코 堅持하려는 굳은 信念인 것이다.

理性을 基盤으로 하지 않은 모든 것은 空虛하고 無意味한 것으로 確信했던 것이다.

## 2. 無形教會와 歷史的 有形教會

純粹理性宗教는 基督教의 敎理體系를 理性體系에서 整理하여 그 理念을 內容으로 가지게 되었으나 이제 한 걸음 더 나아가서 實證宗教까지도 自身안에 理解되는 것으로 把握하려 함을 보게 된다. 즉 Kant 는 道德的 宗教生活에 있어서 받아들이는 理性的 理性宗教는 그것이 現實的이고 社會性을 띤 人間의 所有物인 以上 純粹히 理念에만 머물러 있지 않으며 現實化, 乃至는 實證宗教化 하여서 人間의 生活에 對하여 좀더 強하게 影響을 주도록 하려 한다.

그에 依하여 道德的 權威를 단순히 마음속에서만 現象化(vergegenwärtigen)시킴은 把握하기 어려운 改心의 過程과 善의 理念의 共同社會를 爲해서는 充分하지만 人間의 社會와 그의 利己主義로부터 恒常 反駁을 받으면서까지 있을 수 있는 새로운 生活을 經驗的으로 主張함에는 不足한 것이다.

이로써 Kant 는 純粹히 理性的 內在的인 理性宗教의 過程에서부터 歷史的 經驗的인 宗教社會(historischen empirischen Religionsgemeinschaft)에로 移行할 契機가 얻어진 것으로 보며 또한 實證宗教에까지 이를 수 있는 것으로 본다.

사람들의 이와같은 意識的인 努力으로 神의 百姓(Uolke Gottes)에 一致하려는 理想(Ideal)에 不過한 것으로 人間에게는 그 完全한 達成이 不可能한 것이지만 그래도 人間은 無爲하게 있을 수 없으며 그 理想에 즉 無形의 教會(unsichtbare Kirche)에 可能한 限 接近하도록 有形의 教會(sichtbare Kirche)를 이루어 더 많은 普遍性(Allgemeinheit)과 純粹性(Lauterkeit)과 自由(Freiheit) 그리고 確固不動(Stetigkeit)을 確保해가도록 不斷히 努力해야만 한다는 것이다.

그리고 이 無形教會의 性格은 事實的으로 存在하는 教會(Die tatsächlich bestehenden Kirchen)로서 기껏해야 한 卷의 聖經冊에 基礎를 두는 教會信仰(Kirchenglauben)과 法則條例的 啓示(statutarischen Offenbarung)에서부터는 언제나 벗어나야 하는 것이라고 본다.

그리고 이러한 啓示信仰은 그 自體로서 本來的이며 必然的인 純粹理性宗教에 決코 代置될 수 없고 이 後者야말로 眞實된 宗教라고 한다.

한편 이 法條的인 教會信仰則에서는 Kant 를 따르던 아주 훌륭한 解釋者에 依해서 純粹한 道德的 理性信仰을 갖도록 되어야 하며 이는 聖經學識의 올바른 發見과 判斷基準으로서의 感情을 버림으로써 漸次的으로 可能的인 것이라고 한다.

Kant 에 依하면 全宗教史(die ganze Religionsgeschichte)는 歷史的 教會의 信仰과 純粹道德的 信仰사이의 不斷한 鬭爭의 歷史로 一貫되어 있다고 한다. 그리하여 基督教의 理性體系化를 眞正한 理性宗教의 課題로 보는 것 같다.

Kant 는 지나가면서 三位一體說(Dreifaltigkeits-dogma)에 對해서도 理性體系上에서 解釋하려고 했는데, 그에 依하면, 三位一體의 理念은 實踐理性的 課題라고 하며, 우리는 神을 即自(Gott an sich)에서 認識하지 못하고 우리에게 對한 關係(was er für uns ist)에서 認識할 뿐인데 神의 自然性(Naturbeschaffenheit)을 實踐理性的 要求에 對한 關係에서 본다면 이 三位一體란 聖(Heiligen), 善(Gütigen) 正義(Gerechten)로서 이거나 或 創造와 法則定立者(Schöpfer und Gesetzgeber), 保存者며 拒否者(Erhalter und Versager), 法則의 管理支配者(Verwalter seiner Gesetze)인 것이라고 主張한다. 道德法과 最高善으로부터 그 可能條件으로서 神性的의 여러 모습들을 要請했던 Kant 에게는 이러한 생각도 했었음직 하다.

理性에 있어서의 宗教的 關心은 歷史的 實證宗教에까지 이르러 그 具體的 內容을 形成해 가고 있으니 人間이 所有하는 限 理性宗教는 어디에도 定着해 머무를 수 없는 動的인 宗教인 것처럼 보인다.

### 3. 禮拜와 祈禱

以上과 같이 定立된 純粹理性宗教內에서의 經驗的 宗教社會는 그의 本來的 目的을 遂行하기 위해 禮拜(Kultus)를 가지게 된다.

그러나 이 禮拜란 純粹한 道德的인 心情的 崇拜일 뿐, 그 以上の 神에 對한 義務를 지우는 것은 아니다.

Kant 에 依하면 우리가 만약 教會라는 한 結合體의 實存위에서 行動하는 것이 우리의 義務라면 “어떻게 神이 그의 教會에서 榮光을 받아야 하는가” 라는 問題는 곧 神의이고, 法條的인 특별한 法則定立을 必要로 하는 것처럼 보인다고 한다.

人間은 具像化(Versinnlichung)와 象徵化(Symbolismus)의 性向을 갖고 있으므로, 世界의 支配者와 그 臣下의 關係에서의 義務를 곧 神의 命令을 따르기 爲한 人間의 禮拜(Dienst)라고 類推해서 생각하고 있다. 그런데 이러한 禮拜宗教(Kultusreligion)가 바로 主務가 될 때에는 純粹한 神의 禮拜宗教(reine Gottesdienst Religion)는 승려宗教(Pfaffentum)로, 그리고 善한 品行以外的 다른 어떤 것을 통해 神의 마음에 들려고하는 人間學的인 宗教의 妄想(anthropologischen Religionswahn)에로 轉向하고 만다는 것이다. 이러한 Kant 의 생각은 M.Luther 의

改革思想과도 相通하는 點이 있는 것으로 생각되어진다.

따라서 禮拜宗教(Kultus Religion)는 聖職者와 道德的인 大衆說教가 오히려 自律的 道德性과 敬虔性에 害를 끼치지 않고 說教는 단지 自由로운 道德的 心情的 發展과 促進을 爲한 手段만이 되도록 그리고 宗教的 理念의 獨斷的인 象徵化는 그 文化的 使用과 함께 促進劑의 位置를 넘지 않을 것을 注意해야 한다고 한다.

Kant 는 또한 祈禱(Gebet)를 善한 心情的 冥想과 促進을 爲해서 許容하며, 祈禱의 純粹한 精神은 우리의 道德的 行動을 促進시키기 爲한 所願(Wunsch)이요, 이는 마치 神의 禮拜에서 생긴듯이 우리의 行爲에 同伴하는 心情이라 한다.

이러한 所願을 말과 形式으로 옷 입힘은 促進劑로서의 價値를 最大限 發揮시키기 爲함이며 따라서 이러한 祈禱가 결코 內容形式的인 禮拜라고 함은 妄想이며, 神에게 어떤 效果를 일으키는 것으로 생각함은 臆測이라고 한다.

그리고 主祈禱文(Vaterunser)도 Kant 는 道德的 善行을 爲한 祈禱와 道德的 神의 王國에 價値있는 一員이 되기 爲한 所願에 不過한 것이라고 한다.

그리고 教會의 儀式인 洗禮(Taufe)를 神의 王國에 들어가는 象徵으로서 聖餐(Kommunion)을 兄弟의 共同意識의 象徵으로서만 許容될 것으로 認定하고 있다.

이와같이 Kant 는 基督教의 諸教理를 認定하되, 단지 그것이 理性에 根據를 가지는 限에서 만 그러하다.

## VI. 結 論

### 1. 理性的 宗教的 關心의 限界

Kant 는 理性을 各分野에 있어서 卓越한 解明根據로 삼으며 哲學의 發展을 즉 philosophieren 하는 過程을 理性的 自己 自身에 依한 解明과 理性에 依한 構成에 두고 있는 것 같다. 그의 말대로 純粹理性的 思辨的 使用의 關心은 對象을 認識하여 先天的인 最高의 原理들에 到達하는데 存立하고 實踐的 使用의 關心은 最後完全의 目的에 關해서 意志를 規定하는데 存立하는 것이다.

그렇다면 理性的 宗教的 使用의 關心은 어디에 存立하는 것일까?

보통 알려진바와 같이 Kant 의 道德哲學과 宗教哲學사이 에 區別된 線이 있다면 그것은 救援(Erlösung)의 問題라고 한다.

그러나 E.Cassirer 는 이에 反對하여 Kant 의 宗教論에서의 救援의 動機는 단지 道德問題解決의 連續으로서 바로 自由問題의 決定的인 解釋에 不過한 것이라고 했다.<sup>30)</sup> 그것은 우리가

30) E. Cassirer, Kants Leben und Lehre S. 416.



보통 宗教的인 救援이라고 생각하는 超自然的인 힘에 依한 神的인 努力의 救援을 Kant 는 決코 容納하지 않았던 때문일 것이다.

그런데 이와같은 救援의 事實을 眞正 可想의 事實의 表現으로서만 생각한다면, Kant 의 이 생각은 단지 主觀的 信念에 不過한 것이 되지 않을까?

Kant 는 알 수 없는 더 높은 힘의 助力으로, 人間의 努力의 缺乏된 面이 補完됨을 期待해도 좋다고 했는데, 이러한 補完이 恩寵(Gunst)의 媒介를 통해서 可能한 것이라면, 恩寵은 生生하게 우리의 理性속으로 들어올 수 있는 概念이어야 하지 않을까?

그렇다면 理性的 宗教的 使用의 關心은 人間을 어쩔 수 없는 根本惡의 奴隸狀態에서부터 解脫하여 救援에 이를 수 있도록 하는 더 크고 完全한 어떤 能力者를 所望하고 信仰하는데 存立한다고 하면 어떤가?

이렇게 말할 수 있는 根據로는 그의 理性宗教의 發展에 있어서 理性이 既成宗教의 敎理를 自己의 體系안에서 整頓하려고 한 最大의 關心은 亦是 “惡에서의 救援”에 있었으며, 또 이러한 根據에서만 理性은 그의 모든 宗教的 概念을 他로부터 빌려오거나 導入할 수 있었기 때문이다.

그리고 恩寵이라는 것을 Kant 는 超自然的 神의 方法이요 自然法則에 어긋나는 것으로 보기 때문에 매우 꺼려하고 있는 듯한데, 여기에는 超自然的인 恩寵이 現象界에서도 超自然的으로 나타나는가(理性은 이를 理解할 수도, 容納하지도 않겠지만) 아니면 좀 特殊한 自然法則 즉 잘 알려지지 않은 自然法則의 過程을 밟아서 나타나지나 않나 하는 疑問을 품을 수 있겠다. 그리고 自然과 超自然의 限界線은 人間이 그어 놓는 것이므로 現代의 科學相에선 그 線이 움직여질 可能性도 생각할 수 있을테니 物自體界에서 볼때엔 恩寵일지라도 그리고 超自然的인 것으로 생각되었던 것들도 모두 自然의 範疇에 歸屬되는 것이 아닐까 생각되기도 한다.

하여튼 理性이 根本惡의 根據를 可能한 限에서 糾明하여 보고, 道德法과 最高善의 可能에서 理性이 救援을 所望한다는 것이 宗教的 關心의 中心的 對象이었음에는 疑心할 바 없을 것 같다.

그렇다면 Kant 의 宗教的 關心의 特徵은 理性自身이 可能한 解決策을 전부 摸索하고난 뒤 超人間的인(超理性的인?) 能力者의 힘을 바라고 믿는데 있다 할 것이다. 그러나 Kant 는 이것을 理性의 自己自身에 根據하고 있는 所望과 信仰으로 보고 있는 것이다.

그러므로 “理性的 限界內에서의 宗教”라는 그의 宗教哲學의 題目을 나는 그의 宗教的 關心의 出處가 바로 純粹理性위에 存立한다는 것을 意味하는 말로 解釋하며, 그렇다고 그 關心이 찾는 所望과 信仰의 對象으로서의 無制約者가 理性自體內에 根源을 가졌다는 意味로는 생각지 않는다.

따라서 宗教의 發生이 歷史에서 그리고 文化에서 生起한 것이 事實이지만, 宗教의 根源(對

象)自體를 理性的 恣意的 產物로 文化的 範疇에 歸屬시킴은 誤謬인 것이라고 나는 보고 있다.

그렇다면 理性的 宗教的 理念(religiöse Ideen)에 根據해서만 얻어질 수 있는 信仰과 그 對象이 超(非)理性的인 것이란 말인가?

勿論 아니다! 理性은 반드시 이러한 對象을 媒介해야만 하고 또 그럼으로써만 우리는 그 에 接近할 수 있는 根據를 가진다. 즉 宗教的 對象의 認識根據로는 理性이 必히 同伴되어야 하며 理性을 떠나서는 人間은 主張도 要求조차도 하지 못할 것이다.

Kant는 三位一體說을 說明하면서 우리는 Was Gott an sich sei를 認識하는 것이 아니라 Was er für uns ist를 認識할 뿐이라고 말한 적이 있다.

理論理性的 能力的 限界로서 Kant는 現象(Erscheinung)과 物自體 그것(Ding an sich selbst)와의 區別을 主張하며, 物自體는 人間の 理性이 단지 限界概念으로서만 가질 수 있는 것이라고 한다. 이러한 理性的 限界概念에도 나타난 것으로 보이며, 그것은 實踐理性的 對象이 아무리 高次로 올라가도, 自然欲求와 愛着에 依해 恒常 制約된 被制約的인 것으로 나타나는 것이 現象인데 對해서 最高善이란 概念下에 들어오는 無制約的 絶對者가 바로 物自體로서 表現되는 것이다.

그러나 이러한 理性的 限界概念으로서의 物自體의 概念은 바로 宗教的 理性的 面에도 들어 온다고 보는데, 위에 言及된 바 Was Gott an sich sei를 物自體로, was er für uns ist를 現象的인 概念으로 생각함은 나의 지나친 主觀的 速斷인가?

만일 이러한 것이 事實이라면 理論理性的 對象인바 現象界에 對한 物自體界를 결코 理性的 主觀的인 產物이라고 할 수 없는 것처럼, 그리고 實踐理性的 無制約的 對象으로서의 最高善이 理性的 恣意的인 概念이 아닌 것처럼 그리고 이들이 모두 理性에 必然的으로 不可避하게 나타나는 概念인 以上, 宗教的 理性的 對象인바 無制約者로서의 Gott an sich도 결코 主觀的 產物이나 恣意的 概念일 수 없을 것이며, 오히려 當然하고 必然的인 歸結이라 생각해도 좋을 것 같다.

認識의 對象은 아니면서도 理性에 必然的으로 到來하는 物自體의 概念들, 이것은 人間이 결코 否認할 수 없을 것이며, 理性的 主觀的 產物이라고 非難하지는 못할 것이다.

理性的 宗教的 關心의 限界도 이 物自體일 터인 바, Was Gott an sich sei라는 限界概念에 있다 하겠다.

## 2. 理性的 限界를 넘어 선다면?

그러나 理性的 宗教的 關心의 進行은 恒常 理性的 限界를 넘지 못하고 있다. 理論理性이 現象界內에서만, 즉 理性的 能力的 限界內에서만 自己의 認識領域을 構成할 수 있었던 것처럼, 理性的 宗教的 關心도 認識上으로는 Was Gott für uns ist라는 現象界에 該當할 限界內

에서 進行될 수 있는 것이다.

그리고 人間 理性能力的 이러한 限界때문에, 理性宗教는 그의 Ideal로서 個人的으로는 神의 아들(Sohn Gottes)에, 그리고 共同意識에선 無形教會(unsichtbare Kirche)에 對한, 不斷한 接近의 努力을 求하며, 이로써 禮拜, 歷史的 有形教會, 宗教儀式, 祈禱等의 宗教生活을 가져야 하게 되었다. 이것이 理性的 限界內에서의 宗教의 意味이며 人間의 有限性이 낳는 必然的 歸結일 것이다.

아무리 絶對的 無制約者라 하더라도 人間은 理性的 媒介라는 制限된 條件 없이는 決코 그 意識에나마 到達할 수 없는 것을 어떻게 하나?

그렇다고 이것은 感性的 直接的인 對象이 되는 것도 아니다.

따라서 Kant가 말한바 「理性的 限界內에서」라는 前提는 人間의 所有하는 바 人間的인 모든 것에 必然的으로 隨伴되어야 하는 接頭詞일 것이다. 이것이 宗教와 같은 特殊對象이기에 附記하였지 다른 分野에서도 예를 들면 「理性的 限界內에서의 認識」, 「理性的 限界內에서의 道德」처럼 불러졌어야 할 것으로 본다.

Kant의 이러한 宗教思想에 對해 Cassirer는<sup>31)</sup> “..... 이 宗教論에 關해서 批判的 倫理學을 說明한 根據에서 부터는 더 이상 理論的인 解明은 없다. 우리가 宗教論에서 할 수 있는 일이란 그 宗教의 對象을 그의 無把握性에서 把握하는(sie eben in ihrer Unbegreiflichkeit zu begreifen) 데 存立하고 있는 것이다. 그러나 우리는 이제 이런 方法으로 理論的 洞察의 限界를 確立하고 認定하였으므로 해서 端的으로 神秘的인 暗黒속으로 引導될 것이 아니다.....「自由의 더 넓은 根據는 무엇?」이라는 물음은 더 이상 물어짐을 許하지 않으며, 自由와 그 內容은 當爲의 無制約的 要求(in der unbedingten Forderung des Sollens)에 있어서 端的으로 確實한 것 必然的인 것으로 주어져 있는 것이다.....”라고 註를 붙이었다.

宗教도 人間의 所有物인 이상 有限할 수 밖에 없고 理性的 限界內의 일일 수 밖에 없다. (비록 理性的 限界를 어느 點에서 規定하려는지, 또는 그 內容까지도 限界內에 있는지는 간단히 말할 수 없더라도)

그러나 宗教는 有限者로서 無限者를 찾고 그에 接近하는 人間의 理性的 努力의 樣式이며, 理性的 길을 떠나지 않는 限에서의 探究이겠다.

奇蹟이나 神秘스러움 같은 것이 眞理라고 假定하더라도 그리고 啓示가 事實上 可能하다 할 지라도 이를 받아들이고 認定할 媒介者로서의 理性은 적어도 있어야 하며, 이러한 理性은 有限한 것이다.

妄想이나 空想은 無限히 變히어 갈지 모르나, 理性的 法則과 制限性을 따라 認識되는 對象은 有限한 것일 것이다. 그러나 後者야말로 必然的이며 참 眞理인 것으로 認定되어도 좋을

31) Ibid., S. 417

것이다.

信仰은 理性이 理性을 넘은 것을 찾으려는 努力이요 意志이다. 그러나 이것이 理性의 限界를 넘은 것이라면, 人間存在이기를 그만둔 다음의 일일 것이며, 眞正 넘지 못하면서 넘은 것처럼 主張하는 것이 Kant가 批判하는 바 神智學(Theurgie)이나 擬人觀(Anthropomorphismus)일 것이다.

理性의 制限性을 넘어서 超越해 보려 함은 人間의 必然的 欲求이며 本能이겠다. 그러나 理性은 이것이 妄想이 되지 않도록 恒常 다듬으며 지켜야 한다.

Kant에게는 아무리 감추고 숨기려해도 그리고 妄想으로 돌리려해도 그럴 수 없는 對象이 있었으니 그것은 아래와 같은 有名한 말 속의, 별들이 총총한 하늘과, 마음속의 道德法이었다.\*

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je Öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit heschäftigt; der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.

—Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Beschluß —

\*이 論文은 필자의 學士學位論文(1963년)이며 처음 발표되는 것임