St. Augustinus의 'Visio Dei'(신을 봄)에 대한 윤리학적 이해

—『참된 종교』와 『삼위일체론』을 중심으로—

송 병 구*

Ⅰ. 들어가는 말
Ⅱ. 감각의 긍정: '능동성'
Ⅲ. 대상에 대한 지성의 역할
Ⅳ. 신과 타락한 피조물의 만남이 가능한가
Ⅴ. 이성의 전일성 회복의 길 : 'Caritas'
Ⅵ. 나오는 말

Ⅰ. 들어가는 말

근대 이후의 인식론은 표상이나 경험이 '어떻게 발생 하는가'가 논제의 중심이 되어 왔다. 인식 주체와 대상과의 관계에 대한 물음이 불거진 것은 데까르트의 이원론에 근거한 인식 이론이 사유(res cogitans)와 사물(res extensa)을 대립해 놓고 송과선(松科腺) 하나로 양편을 중재하려고 시도한 것이 적지 않은 무리가 있었다는 것을 자각하기 시작한 것도 하나의 동기 유발이 되었다. 라이프니츠의 인식론에 와서는 인식 주체와 대상과의 관계에서 발생되는 '그 것'을 '표상'(apperception, 표상 또는 통각)[1]이라 해석하면서부터 인식이란 '지성이 무엇에 주의하는 것', 혹은 '어떤 것'으로 '파악하는 것'으로 이 문제에 관심을 기울였다. 칸트는 대상이 우리의 인식 기관에 직접적으로 받아들여지면서 인식이 성립하는

---

* 철학박사, 서울대학교 인문학연구원 종교문제연구소 객원연구원

1) 라이프니츠는 표상을 3단계로 구분하여 인간의 표상작용을 3단계로 본다. 이때의 표상을 다시 정신의 단자에 의해 일어나는 표상과 명석한 표상의 두 간급으로 나눈다. 전자는 여전히 혼란된 표상으로 장애를 받고 있는 반면에, 신의 단자만이 완전히 명석한 표상을 가지고 있다고 본다. 신의 이러한 단자는 순수한 작용이고, 순수한 현실태로서 완전한 인식을 이룬다(히르쉬베르거, 『서양철학사』, 강성위 역, 248쪽 참조).

선천적 종합판단이론을 피력했다. 그러나 이때부터의 인식론은 지각 '대상'으로서의 '물자체'의 난제가 제기되었고, 이후의 현상학적 체계에도 불구하고 물자체의 문제는 여전히 풀리지 않는 '전제'로 남게 되었다.

칸트 이후의 철학이 칸트에 대한 반발로서 '정신과 대상의 관계'에 대한 물음이 불거지자 브렌따노는 일단 지향성(Intentionalität)의 개념을 '다시' 도입함으로써, 칸트에 의해 괄호 쳐졌던 대상물에 대한 소여성(所與性) — 실재성(實在性) —을 다시 확보하기 시작했다.[2] 이어서 지향의 대상물은 사물들의 실재 형상이라기보다는 어디까지나 지성(혹은 '의식') '안에' 있는 형상으로 규정 하면서부터 브렌따노의 심리학에 토대를 둔 후설의 현상학이 인식론사에 일견 새로운 대안으로 대두되는 듯 했다.[3] 그러나 인식론적 심리현상에서 지향을 '대상으로서의 어떤 것에의 관계'라고 규정하는 입장은 즉각적으로 아우구스티누스가 말하는 '시각'(視覺)을 떠오르게 하여, 후설의 현상학이 아우구스티누스가 대상과 감각적 활동에 의해 발생한 시각[4]에 있어서 정신이 어떻게 물체적 대상과 연관하느냐는 관점으로 인식론의 흐름을 아우구스티누스에게로 되돌려놓은 것이라는 인상을 받는 것을 피할 수 없다. 후설이 지향의 대상물이 실재 세계에 있고 없고의 문제는 괄호로 묶어야 한다고 주장한 후, 그는 지향 행위 자체에 무게를 두는, 정신과 대상 사이를 연계하는 지향 및, 그 지향이 대상을 의식 속에 구성하는 관념론적인 관계 구조를 드러내는 데에 집중했다. 그러나 후기의 후설은 이른바 '생활세계'적 태도로 전환하면서,[5] '세계는 구체적으로 경험할 수 있다'는 주장으로 우리는 흡사 20세기의 아우

---

2) 이영호 편, 『후설』, 고려대학교출, '후설, 그의 생애와 사상', 8쪽 참조.

3) 위의 책, 9쪽, 그리고, 한전숙, '현상학적 운동의 기원과 전개', 위의 책, 64쪽 참조.

4) 아우구스티누스는 시각을 모든 감각을 대표하는 특성을 지닌다고 본다. "겉 사람은 타고난 신체적 감각이 있어서 물체들을 지각한다. 이 감각은 곧 알 수 있는 바와 같이 다섯 부분으로, 즉 시·청·촉·미·후각으로 나뉜다. 우리가 찾는 것을 위해서 이 다섯 감각을 일일이 검토하는 것은 너무 장황할 것이며 또한 필요하지도 않을 것이다. 그 중의 하나를 알면 나머지도 미루어 알 수 있다. 그러므로 우리는 주로 시각의 증언에 의지하겠다. 신체 감각 중에서 이 시각이 다른 감각들보다 훨씬 우수하며, 종류는 다르지만 마음의 시각에 가장 가깝다."(*De Trinitate*, XI, 1, 1) 아우구스티누스는 모든 느낌과 감각을 가리키는 말로 'visio'를 즐겨 썼다. 즉 시각을 나타내는 말로 그의 인식론을 구성한 것이다.

5) "…현상학적 방법은 의미나 본질상으로 현상학의 근본관심사, 즉 존재자의 의미와 존재의 구성에 대한 물음으로부터 결정된다. 그 속에서 방법을 확립해야만 하는 일차적인 영역은 모든 정신적이고 문화적인 형성물이 생겨나는 지반으로서의 생활세계이며, 이 생활세계란 말하자면 관념적 형성물과는 대조적으로 실재성을 제시하는 것이다."(Alwin Diemer, *Edmund Husserl -Versuch einer systemetischen Darstellung seuner Phänomenologie,* 1965[2]. 조주환, 김영필 역, 『에드문드 후설』, 이문출판사,

구스티누스를 만나는 듯한 착각이 들기도 한다. 즉 후설은 칸트의 물자체 혼란을 극복하기 위한 대안으로 아우구스티누스의 실재론적 인식론에 토대를 둔 지향개념을 선택한 것으로 볼 수 있다.

후설의 지향 개념은 5세기의 아우구스티누스가 이미 심층적으로 다루었던 것으로, 아우구스티누스의 지향은 감각의 초월성을 의미하는 지향 개념으로 확립된다. 그리하여 그는 중세 인식론의 주제가 되는, 혼(enima)의 지향적 행위(anima intentionalis actus)를 정립했다. 다시 말하면 지각은 정신의 지향적 행위에서 나오는 작용이요 성과라는 것이다. 칸트에 의하면 이는 신체 내에서 발생하는 수동적 감성(perceptio, aisthesis)에 있어서의 정신의 지향(intentio animi)이지만, 아우구스티누스에서는 감각(sensus informatus)과 사물(res visibilis)이 하나로 통합되어 하나의 감각으로 형성되는 것이다. 예컨대 아우구스티누스의 감각 이론 중 시각(visio)의 성립 이론에서 볼 수 있듯이, 감각(봄)과 대상의 이질성이 극복되어 대상과 주관의 일체로서의 일원론적인 '앎'으로 이해된다.

여기서 우리는 아우구스티누스의 이론이 철학사에 가져온 인식론적 성과를 살펴볼 수 있다. 감각을 순전히 피동적인 무엇이거나 전혀 믿을 수 없는 것으로 보고자 하는 플라톤적 흐름[6]을 감각을 주체적 측면에서 능동적으로 '파악하는'(움켜쥐는) 스토아 학파와 더불어 감각[7]에 대한 새로운 주의를 기울이게 한 점이다. 일견 수동적일 수밖에 없어 보이는 감각이 능동적인 성격으로 전환함에는 바로 지성에서 나오는 지향(synentasis, intentio)의 개입을 필수적으로 놓은 후, 이 지성 덕분으로 감각적 대상을 파악하는 것도 그 파악에 앞서 지성이 이미 감각적 지각을 긍정적으로 인정하고 기다리는 과정이 그려진다. 그렇게 해서 이루어지는 인식은 결국 지성이 인식 대상을 움켜잡아서 이루어지는 포괄적 인식으로 정립된다.

따라서 그만의 인식론적 공적으로 보이는 것은 바로, 전에는 자유 의지의 행위로 간주해 오던 지향에다 새로이 인식론적 범위를 부여한 일일 것이다.[8] 그리하

1994, 30쪽 참고)

6) 그러나 아리스토텔레스는 인식 과정에서 감각의 긍정적 역할을 중요시했다(『영혼론』, 427. b. 12). 따라서 플라톤적 사상으로 그리스 철학과 연관을 맺은 아우구스티누스는 아리스토텔레스 철학과는 그 접점이 비교적 미미하였음이 드러난다.

7) A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*[2], the Gerald Duckworth & Company Limited, 1986, 이경직 역, 서광사, 2000, 236쪽 참조.

8) "… 내가 판단하는 표준이 무엇인지 알고 싶었습니다. 내가 무엇에 의해서 그러한 판단을 할 수 있는지 알아볼 때 발견하게 된 것은 불변하고 참된 영원한 진리가 변하는 내 마음 위에 있다는 것이었습니다. 이리하여 나는 점점 물체에서부터 '육체의 감각'을 통하여 물체를 지각하는 영혼으로 올라가고, 거기에서부터 혼의 내적 지각에

여 정신이 모든 인식 활동에 있어서, 특히 감각과 더불어 행사하는 탁월한 행위가 된다. 그래서 사상(寫像)과 지향의 행위가 아우구스티누스에게는 정신의 고유한 행위로 드러난다. 스토아 학자들이, pros-bole(prae-velle), 즉 선-지향(先-志向)을 설명하기 위해서, 감각 기관이 감각 대상에로 뻗어 나가는(혹은, 튀어 나가는) '투기'(投棄, καταλήψεις)를 설명하기 위하여, 심리적(pneuma) 행위에 부여하였던 지향(intentio, synentasis)이라는 물리적인 해석[9]을 아우구스티누스는 심령주의적으로 해석해 놓았다. 다시 말하면, 혼[10]에만 '유기적 기능들'을 지향하는 능력을 부여함으로써 그는 스토아 인식론이 가지고 있었던 주체와 객체간의 불일치에 대한 위험을 수정·극복한 셈이다.

아우구스티누스는 파악적 감각(把握的 感覺)이라는 고대철학의 유산을 후대의 스콜라 철학에 계승시키는 교량을 끄집어내어 감각의 능동적이고 포괄적인 성격에 관하여 명료한 개념을 물려주었다고 할 수 있겠다. 말하자면 지성적 이해 또는 지성적 지향(우리가 품고 있는 이념)들의 기능에 선행하는 감각적 지향들의 기능을 밝혀 준 셈이다. 감각 대상이 포괄적으로 파악된다는 사실이야말로, 우리 감관의 사실성과 감각 대상의 실재성을 보증하는 것으로 이해된다. 그러므로 실재성에 대한 보증은 아우구스티누스 철학의 모든 집점(集点)이라 할 수 있는, 하나님을 추

다다랐습니다. 이 혼의 내적 지각에서 육체의 감각이 밖에 있는 사물들을 전달해 주는 것입니다. 여기까지는 동물들도 올라갈 수 있습니다. 거기서부터 나는 육체의 감각으로부터 받은 것을 판단하는 이성의 사색력에까지 도달했습니다. 그리고 내 안에 있는 이성의 사색력까지 또한 변한다는 것을 스스로 깨달아 자신 위에 있는 지성의 원리(intelligentia)에 올라갔습니다. 거기에서 서로 모순 된 여러 가지의 혼잡 된 환상의 무리들을 떨어뜨리고 내 마음의 생각들을 습관의 세력에서 벗기어 그 생각들을 적시어 주는 그 빛을 찾고자 했습니다. … 눈 깜빡할 순간에 '존재자체'(quod est, 스스로 계신 존재자)에 도달하게 되었습니다. 그 때 나는 당신의 보이지 않는 것들(invisibilia Tua, 신성과 능력 등)을 창조된 것들을 통하여 알게 되었습니다."(『고백록』, 7.17.23)

"진리와 절대 일자는 감관에는 접근이 허용되지 않고 지성 또는 영(spiritus)에만 허용된다. 감관은 그 자체가 지각한 바를 '거짓 없이' 이성에 전달한다. 그리고 이성은 그 가변적이고 다양한 표상을 불변하는 일자에다, 진리 자체에다 '연결시켜서' 판단을 내리는 것이다."(『참된 종교』, 성염 역, 해제 편)

9) A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*[2], the Gerald Duckworth & Company Limited, 1986, 이경직 역, 서광사, 2000, 236쪽 참조. Long은 스토아 인식론은 '기의'(things which are signified)와 기표(things which signify)사이의 필연적 상응함을 증명하지 못했기에, 인식 내용 즉, 인상은 외부적 환경에 제한 받을 수밖에 없게 되어, 확실한 인식론을 정초하는데 실패했다고 말한다. 따라서 후기 스토아주의자들은 "오직 우리가 그러하다고 동의하는 경우에만, 오직 그러한 경우에만, 실재하는 것에 대한 확실한 인식이 될 수 있다"라고 보충 한다(위의 책, 239-240쪽 참조).

10) 아우구스티누스는 혼, 영혼, 정신, 지성, 이성을 특별한 구별 없이 사용하고 있다.

구하는 영혼에 대한 모든 철학적 여행의 동일한 목적지에 도달하는 한 과정이 된다. 즉 그 일정은 외부(실재성)로부터 내부(영혼)로 그리고 열등한 것(실재인식)으로부터 우월한 것(하나님 인식)으로 나아간다.[11]

이제 지성이 발휘한다고 하는 지향은, 감성적 인식이든 지성적 인식이든 그것의 내재성과 초월성 둘 다를 살리는 열쇠가 된다.[12] 즉, 그럴 경우에 감관에 들어오는 표상(species, phantasia)은 중간 도구 역할을 하고 인식의 주체는 어디까지나 지성(anima, ratio, mens)이 하게 된다. 즉 그럴 경우에 감관에 들어오는 표상은 중간 도구 역할을 하고 인식의 주체는 어디까지나 지성(anima, ratio, mens 등으로 표기함)이 하게 된다. 즉 지성이 '보는' 것은, 사상(寫像)을 통해서, 외부의 사물자체를 보는 것이지 사상만을 보는 것이 아니다. 다시 말해서 아우구스티누스는 경험의 실재성을 유지하고자 했다. 그러나 플라톤의 제자임을 부인하지 않으면서도 창조설을 바탕으로 실재론을 신봉하는 그리스도교인으로서 그는 지성의 지향이 사물의 실재성을 긍정하고 있음을 주장하지 않을 수 없었다. 감각이 지각의 유일한 원인이 아니라는 것은 물론 그의 주론이지만 사상은 '감각에 의해서' 직접 야기됨을 인정하면서부터 그는 인식론과 존재론에서 플라톤과의 결별을 시도하지 않을 수 없었을 것이다.

이제 본 논문은 인식이 이루어지는 과정을 감각과 지향, 그리고 외부적 사물이라고 하는 기본적인 구조를 밝히면서 이를 다시 통합하여 지성 속에 넣어가는 '지식됨'의 과정을 기초로 삼고, 나아가 한갓된 인간 이성(자연이성)이 신 인식을 향한 길이 어떻게 열려지는가를 주목적으로 삼을 것이다. 더불어, 아우구스티누스가 이러한 인식론을 정초하면서 끊임없이 추구했던 하나님에게로의 '고양됨'이 얼마나 열정적으로 갈망했던가를 우리는 보게 될 것이다.

Ⅱ. 감각의 긍정: '능동성'

아우구스티누스는 별도의 저서를 통해 감각적 지각이나 오성적 인식에 관한 이론을 전개한 바는 없다. 따라서 그의 저서들에 흩어져 있는 자료들을 모아서 그의

---

11) "ab exterioribus ad interoa, ab inferioibus ad superiora..." (Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random Hohse, New York, 1955. 김기찬 역, 『중세 기독교 철학사』, 크리스챤다이제스트출, 1995, 118-119쪽 참조).

12) 여기서 칸트가 확인하지 못했던 물자체가 확보된다고 볼 수 있다.

감각과 인식에 대한 이론을 재구성해야 한다.[13] 그렇지만 우리의 추측과는 달리, 아우구스티누스는 감각적 지각이라는 이 현상학적 문제에 의외로 많은 작업을 이루어 놓았다.

감각적 지각에 관한 아우구스티누스의 이론을 흔히 플로티누스에게서 유래하는 것으로 해석한다.[14] 플로티누스는 감각을 인간의 행위로 간주하고,[15] 감각을 판단이라는 궁극 행위에서 내려다보는 '시각'[16]으로서 감각도 신체의 행위가 아니라 지성의 행위로 간주했다.[17] 이러한 플로티누스의 영향 아래 아우구스티누스는 스토아의 감각적 인식론을 넘어서는, 우리의 감각 기능 안에 현상학적 지향성이 내재해 있음을 발견하기에 이르렀다.

다시 말하면. 감각은 주체와 객체에 의해서 이루어지는데, 감각 대상이 없으면 감각이 이루어지지 않는 것은 부인할 수 없는 것이고,[18] 따라서 대상 사물이 육의 감각 기관에 인상되어 외적 감각(sensus exterius)이 형성되는 것을 필연적으로 요구된다. 그런데 수동적으로 형성된 이 외적 감각으로는 감각(sensus)이 되지 못한다. 육적인 지각에 의해 형성된 외적 감각은 감각이 아니라, 대상의 모상(模像, forma rei)이다. 그런데 감각이 형성되려면 영(spiritus)의 움직임이 있어야 한다. 왜냐하면 감각 기관에 대상이 형성될 때에 작용하는 주체가 영이기 때문이다. 그래서 영은 내적 감각을 형성하는데, 이 과정이 감각 행위(sentire)이다.

이로써 아우구스티누스는 감각을 수동적인 외적 감각을 넘어, 정신적인 내적 감각을 설정함으로써, 감각이 주체의 능동적인 활동에 의한 것임을 밝히고 있다.[19] 이러한 감각의 능동성이 그의 인식론에 미치는 중요성은 인간의 감각이 능동적이므로 서구 정신사에서 인식에 있어서의 인간의 주체성을 확립하는 토대를 마련해

---

13) 본 논문은 주로, *De Trinitate, De vera Religione*, 그리고 *De Confessione*과 그 외 몇 저서 및 논문들을 재인용하는 방법으로 살펴볼 것이다.

14) Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York, 1955. 김기찬 역, 『중세 기독교 철학사』, 크리스챤다이제스트출, 1995, 115쪽.

15) Plotinus, *Enneades,* Ⅲ, 6, 2. 그리고, Ⅳ, 6, 2-3.

16) *Enneades*, Ⅲ, 6, 1.

17) E. K. Emilsson, 'Cognition and its object', *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by Lloyd P. Gerson, Cambridge Univ. Press, 1996, pp.217-218.

18) *Soliloquia*(387), I, 6, 13: "봄은… 감각 기관과 감각 세계로 구성된다. 감각 세계가 없으면 어떤 봄도 불가능하다."

19) 양명수(1999), 『어거스틴의 인식론: 이성과 계시 또는 앎과 믿음』, 한들출판사, 72-3쪽 참조.

주었다[20]는 것이다.

1. 인식에 있어서 감각을 긍정하는 논리

먼저, 아우구스티누스는 감각적 지각을 토대로 감각적 지식을 부정하는 아카데미학파의 회의론을 극복하고자 한다. 삼위일체론[21])에서 아우구스티누스는 아카데미학파의 회의론을 직접적으로 논박한다.

> "… 그래서 아카데미파의 철학은 모든 것을 의심함으로써 … 신체 감각을 통해서 마음속에 들오는 것들을 도외시 한다면, 우리가 살아 있다는 것을 아는 식으로 아는 것들이 얼마나 많이 남는가? 이 살아 있다는 점에 관해서는 우리는 (감각이 가져다주는 것과) 진리와의 유사성 때문에 속을 위험성이 절대로 없다. 속은 사람도 살아 있다는 것은 확실하기 때문이다. … 물 속에 잠긴 노가 구부러져 보이고, 망대 곁을 배로 지날 때에 망대가 움직이는 것 같으며, 그밖에 사실과 달라 보이는 것이 무수하다. 육 안으로는 이 점을 식별하지 못한다. … 우리가 살아 있다는 것을 우리에게 알리는 지식은 모든 지식 가운데서 가장 내면적인 것이며, … 정신 나간 사람이 보는 것은 정신이 바른 사람이 보는 것과 정확히 같다. (왜냐하면)그 정신 나간 사람은 살아 있기 때문이다…."(*De Trinitate*, XV, 12, 21)

> "… 우리가 아는 것에 두 가지가 있다. 하나는 신체 감각을 통해서 마음이 지각한 것들에 대한 지식이요, 또 하나는 마음이 자체를 통해서 지각하는 것들에 대한 지식이다. 철학자들은 신체 감각에 반대하는 말을 많이 했지만 마음이 자체를 통해서 아는 가장 확실한 지식에 대해서는 조금도 의혹을 던질 수 없

---

20) W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt II*, Verlag Günter Neske Pfullingen, 1992, 송기득 역, 『달라진 세계와 철학』, 현대사상사, 1984, 13-19쪽 참조.

21) 419년에 발표된 이 작품은 15권으로 구성되어 있는데, 전반부(I-VII)는 그리스도교 신학의 요체인 신의 삼위일체를 성서와 신학 및 철학에 입각하여 논하는 부분이고, 후반부(VIII-XV)는 인간의 정신 생활에 나타나는 삼위론적 구성을 논하면서 감각적 지각, 오성적 인식, 진리의 탐구와 향유를 차례대로 다룬다. 신과 인간(영혼)을 시종일관 탐구의 대상으로 삼았던 아우구스티누스다운 면모가 짙게 드러나고 있다. 이 책 후반부에서 인간 정신의 본질을 기억 - 오성 - 의지(memoria - intellectus - voluntas)로 삼분하고 그 작용을 지성 - 인식 - 사랑(mens - notitia - amor)으로 나누는 등 인간의 의식활동 전반에 신의 삼위론적 신비가 구조적 틀을 이루는 것으로 해설하는 그의 독특한 <인간 구성론>을 볼 수 있다. 특히 제XI권은 외적감성(sensus exterior)과 내적감성(sensus interior)이라는 내용으로 나누어 감각적 지각과 오성적 인식을 상세히 논하고 있다.

다."(같은 책, XV, 12, 22)

그가 이렇게 회의론에 대해 직접적으로 논박한 이유는 감각이 주는 정보의 명증성을 확보하고자 함이었다. 창조론적 존재 이해에 근거하고 있는 그에게 있어서 인간의 두 부분 중 그 어느 부분도 부족함이 없음을 강조했어야만 했다는 것도 그 주요한 이유이다.

또한, 아우구스티누스는 *Contra Academicos*에서 위의 주장에 대한 논증을 심화시키면서, 자신의 감각의 긍정성을 재확인 한다.

"그대가 의심한다는 것을 의심하는지 않는지 식별하라. 그리고 만일 그대가 의심을 하고 있음이 확실하거든, 이 확실성이 어디서 오는지 살펴보라…"(*De vera Religione*, IIIIX, 73)

"누구든지 자신이 의심하고 있음을 인식하는 자는 적어도 자기가 의심을 한다고 하는 한 가지 진실(verum)은 인식하고 있다. 그리고 자기가 인식하고 있는 대상(의심한다는 사실)에 관해서는 확실하다."(*De Trinitate*, X, 10, 14)

"우리가 의심할 때에는, 우리의 말은 아직 그 의심하는 것에서 난 것이 아니고 의심 자체에 관한 말이다. 우리가 의심하는 일이 참인지를 우리는 모르지만, 우리가 의심한다는 것은 알기 때문이다. 따라서 우리가 의심한다고 말할 때에는, 우리가 아는 것을 말하기 때문에 우리는 참된 말을 하는 것이다."(*De Trinitate*, XV, 15, 15)

"'네가 틀렸다면 어떻게 할 테냐?'고 그들(아카데미학파)은 묻지만, 내게 틀렸다고 하더라도, 나는 있기 때문이다. 있지 않은 사람은 물론 틀릴 수도 있다. … 그러나 내가 틀렸다면, 내가 있다는 것이 확실하기 때문이다."(*De Civitate Dei*, XI, 26)[22]

"감각이 믿을만하다고 생각지 않는 것보다 더 큰 잘못은 없다."(*De Civitate*

---

22) 아카데미학파의 회의론을 공박하는 이 명제(*Contra Academicos* III, 11, 24-26)는 "내가 속는다면, 나는 존재한다"(si fallor, ergo sum: *De Civitate Dei*, XI, 26)라고 하는 존재론적인 명증성까지 발전하였다. 초기의 인식론을 정초할 수 있는 저서가 *De vera religione*(389)라면 *De Trinitate*(400-416)은 그의 사상의 중기에, 그리고 *De Civitate Dei*(413-426)는 그의 후기 사상을 조망해 볼 수 있는 저작이라고 볼 수 있다. 따라서 우리는 초기와 중기의 사상을 중심으로 그의 인식론을 고찰하는 셈이다.

Dei, XIX, 18)

회의주의자들이 확실한 지식을 부인하고, 개연성을 주장하게 되어 마침내는 세계 존재의 의심에로까지 발전하게 된 이유[23]를 설명하는 중에 아우구스티누스도 우선 감각이 곧 지식은 아님을 명백히 하였다. 왜냐하면 감각은 끊임없이 변하는 외부 세계와의 접촉 행위이므로 포착될 수 없는 것이고, 심오한 진리 탐구를 위한 바탕을 마련해 줄 수 없음[24]은 분명하게 그도 알고 있었기 때문이다. 이는 플라톤이 감각을 억견(δοξα)의 영역에 주고 지식(ἐπιστήμη)은 Intellect(νοητά)에 속하는 것으로 본 것과 같다. 그러므로 아우구스티누스도 이 전통을 따라 감각을 '감각지식'이라고 하는 것은 옳지 않다고 보았다.

그러나 아우구스티누스는 감각에 대한 회의론자들의 태도를 심층 분석하여 비판한다. 즉 회의주의자들은 이처럼 지식이 될 수 없는 감각을 지식으로 전제하고자 하는 데에 문제가 있다고 지적한 후, 감각을 다만 '~처럼 보인다' 즉, '내 눈에 보이는 것(visio)은 사실이다'고 주장한다. 따라서 회의주의는 감각의 불확실성으로 시작된 것으로서, 감각 지식의 부당함을 받아들이게 됨으로써 회의주의를 극복하고자 했다.[25]

감각지식의 부당성을 인정함으로써 회의주의를 극복하였다고 생각한 그는 이제 다시 감각의 새로운 측면을 밝힘으로써 감각을 통한 인식의 과정을 논구하였다. 여기서 그가 사용한 방법은 훗날 데까르트에게서 볼 수 있는 방법적 회의론을 미리 보는 듯한 추론이다.[26]

먼저 그는 의심한다는 것은 곧 다름 아닌 사실적 판단으로 본다. 아우구스티누스의 철학의 출발점은 '사유하는 나', 즉 cogito이다. 물론 확실히 내가 의심하고 있다는 사실에서 진리가 증빙되는 것이 아니다. 오히려 의심이 가능한 조건, 의심하고 있음이 확실하다는 것은 바로 사유하는 나의 전제이자 논증 자료가 된다. 이때의 의심은 '감각은 과연 믿을 만한 것인가'로부터 시작한다.

---

23) *Con. Acad.* III, 11, 24.

24) *De diversis Quaestionibus ad Simplicianum*(396-397), IX. 참조.

25) 양명수, 40쪽.

26) W. Schultz, 앞의 책, 26쪽, "… 나는 내가 사고한다는 명제에 있어서 표현되는 반성적인자기 지각은 다만 내 자신을 사고하는 존재로서-그것도 무제약적인 형태에서-확인하는 것이다. 이미 아우구스티누스는 사고에 의해서 얻어지는 자기 확실성의 가능성을 인식하고 있었다. 그의 저서에서는 데까르트의 주장과 널리 일치하는 자리가 얼마쯤 엿보인다."

그런데, 인간은 자기 내면성으로부터 탐구를 시작할 수는 없는 존재여서, 감관의 표상으로부터 사유를 시작한다는 한계 내지는 외향성을 회피할 길이 없다. 따라서 의심이라는, 즉 불확실성이라고 볼 수 있는 '자기 모순-자기 부정'을 사유의 출발점으로 삼아야 한다. 그래서 의심은 아우구스티누스에게서도 사유의 필수 조건이 되었다.

우선 감각적 지각에서 비롯되는 표상에는 먼저 외부 사물과 감관 사이에, 그리고 감관과 오성 사이에 이루어지는 기계론적이거나 정신 현상학적인 해명이 필요하다. 아우구스티누스는 사물이 갖추고 있는 형상(形象, forma in re)과 감관에 만들어지는 형상(forma, in sensu) 사이에는 어떤 통일적인 기계적인 관계성이 성립하는데, 감관은 사물에로 빛을 투사하는 작용을 하고, 사물은 감관을 형상화하며(infomatio), 그 결과로 형상화된 것이 '감각'이라는 결론에 이른다.

이는 다음과 같이 구체적으로 설명된다. 먼저 대상 사물(對象, res visibilis)이 있고, 다음으로 대상이 감각 기관(sensus)[27]에 투영되는 '육적인 봄'(視像, visio corporalis)과, 감각 기관에서 발생되는 육적인 변화에 주목하는(attendere) '영의 봄'(마음의 주의력, visio spiritualis)이 있다. 이러한 상호 주관적이고도 협력적인 과정에 의해 형성된 감각이라는 점에서 '영의 봄'에서 이루어지는 표상인 것이다.[28]

그렇다면 감각 능력의 문제는 느낌의 대상 사물(res)과 느낌(visio) 사이에 얼마나 거리가 있는가 하는 문제가 남는다. 그 간격이 멀어지면 멀어질수록 회의주의자들처럼 세계 존재에 대한 의심에로까지 발전하게 될 것이다. 그러나 이에 대해 회의주의자들의 비판의 틈새를 다음과 같이 완벽하게 차단한다.

> "(눈에 보이는 사물은)…'자기와 비슷한 모상'(formam similitudinem suam)을 발생시킨다. 그러나 우리가 보는 사물의 모상, 즉 보는 사람의 감각 기관에 발생되는 모상은 우리의 감각으로는 가려낼 수 없다. 도저히 구별할 수 없을 정도로 긴밀히 결합되어 있기 때문이다."(*De Trinitate*, XI, 2, 3)

따라서 감관이 감각을 통해서 만들어 내는 표상은 일단 그대로 받아들여야 한다고 아우구스티누스는 보았다. 앞서 인용한 어록을 보면, 물 속에 잠긴 노가 우

---

27) 아우구스티누스는 '감각'과 '감각기관'을 구별하지 않고 sensus를 사용한다(양명수, 41쪽 주) 41번 참조).

28) *De Trinitate*, XI, 2, 2.

리 눈에 꺾여 보일 적에 빛의 굴절을 우리의 시각이 정확하게 이성에 전달하였다고 그는 보았다. 만일 그 표상을 바탕으로 물 속의 노는 꺾여졌다고 '판단'을 내린다면 그 때의 판단은 잘못된 판단이다. 즉,

> "전달자(감각; 논자 주)가 나쁜 것이 아니라 판단자(이성; 논자 주)가 나쁘다. 눈이라는 것은 그 본성상 물 속에 있는 것을 달리 볼 수도 없고 달리 보아서도 안 된다. 공기와 물(의 존재론적 특성; 논자 주)이 다르다면, 공기 중에 있을 때 감지되는 것 다르고 물 속에 있을 적에 느껴지는 것 다름은 당연하다. 그러니 눈은 옳다. 이 일만을 위해서, 보는 능력만 갖고서 만들어진 것이 눈이다. 그르치게 되는 것은 정신이다. 최고의 미를 관상하도록 만들어진 것은 지성이지 눈은 아니다."(*De vera Religione*, XXXIII, 6, 2)

그래서 아우구스티누스에게 있어서 감각은 지식은 아니지만, 지식과 모종의 관계가 있다.[29] 영혼의 능동적인 활동에 의해 감각이 형성되기 때문이다. 이런 의미에서 감각은 곧 영의 활동이 되기에, "오류는 감관에 있지 않고 판단에 있다"고 하는 인식론사에서 진리 판단의 기준에 대한 유명한 말을 남겼다.[30]

이로써 감각과 진리 인식의 최상의 과제인 '최고의 미'를 관상(인식)하는 과정을 밝혀야 할 새로운 과제가 제기된다. 감각의 기능을 긍정적으로 받아들일지라도 감관지식이 곧 진리라고는 볼 수 없기 때문이다. 다만 최고의 미(美), 곧 진리 자체를 관상하고자 하는 그의 열망에 대한 철저한 의식 내면세계에 대한 탐구가 이제 시작된 것으로 볼 수 있다.

---

29) E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Augustine.* New York: Random house, 1960, p.57.

30) 육체의 감관은 상위의 기능에 의해서 점검과 감독을 받아야 한다는 언급이 본서 곳곳에 비친다. 예를 들어 이성적 생명은 감각적 사물들에 관해서뿐만 아니라 감관 자체에까지 판단을 한다(*De vera Religione.* XXIX, 5, 3) 물 속에 꺾여진 노는 판단력 개입의 필요성을 보여주는 전형적인 예이다(같은 책, XXXIII. 62). 그러나 "감관은 포착한 바를 그르침이 없이 그대로 전하다"는 명제와 감각을 "진리의 판단기준으로 삼으면 인간을 오류로 인도 한다"는 명제가 둘 다 공존한다. 아우구스티누스의 초기 저작인 『참된 종교』에서는 감각에 대한 조금 미지근한 태도가 엿보이나 그의 저작 후기로 갈수록 그는 감각에 대한 신뢰가 깊어짐을 알 수 있다.

2. 감각 지각과 정신의 지향과의 관계

인식의 과정에 있어서 감각 지각과 정신과의 관계를 살펴보기 위해서는 아우구스티누스의 인간관에 대한 이해가 선행되어야 한다. 그는, 인간은 곧 영혼이라고 규정하거나, 인간을 영육의 합일체로 보면서도 영혼에 주안점을 두는 신플라톤적 인간관[31]에 입각해 있다는 사실과, 『삼위일체론』에서 바울로(St. Paul)의 서간에 나타나는 사상을 조화시켜 단일한 인간을 두 면으로 나누어 '내적 인간'과 '외적 인간'이라고 부르면서 인간의 감각적 지각과 오성적 인식을 구분하고 논하는 사실을 유념해야 한다.[32]

> "내적 인간은 오성을 갖추고 있으며 외적 인간은 신체 감관을 갖추고 있음은 아무도 의심치 않는다. 그러므로 인간 외부에서도 삼위일체의 흔적을 찾아내도록 노력할 수 있다."(*De Trinitate*, XI, 1, 1)

> "외적 인간은 신체의 감관을 갖추고 물체들을 지각한다. 그리고 그 감관은 시각, 청각, 후각, 미각, 촉각 다섯으로 나뉘어 진다."(위의 책, 같은 곳)

그러나 혼(anima, spiritual)은 본성적으로 신체와 결합하고자 신체를 향하고 신체를 살리는(animare) 능력이며, 혼이 살리는 그 신체의 온전한 보존을 지향하고 신체에 해를 끼치는 모든 것에 반응함과 아울러 신체에 미치는 외부의 모든 자극에도 반응한다. 감각은 신체를 향하여 방향을 잡고 있는, 혼의 이 같은 본성적 활동의 일환으로 간주되는 것이다. 따라서 감각은 전적으로 혼에 속하는, 혼이 신체를 사용하는 행위로 간주되며 여기서 우리가 관심을 갖는 지향의 개념이 도입된다.

그는 지향의 개념[33]을 다음과 같이 설명하고 있다.

---

31) "살아 있는 육체 안에는 영이 필수적으로 깃들여 있어야 한다. 왜냐하면, 육 그 자체는 악이지만, 영은 선이기 때문이다. 이 둘이 분리되어 있을 때는 생명일 수 없다."(*The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by Lloyed P. Gerson, Cambridge Uni. Press, 1996, p. 275) "인간은 단순한 존재가 아니다. 인간에게는 육뿐만이 아니라 영도 있다."(위의 책, p.277)

32) 고린도후서 4:16 "그러므로 우리가 낙심하지 아니하노니 겉사람은 후패하나 우리의 속사람은 날로 새롭도다." 사도 바울이 여기서 인간을 이원론적으로 이해하고 있는 듯이 보이지만, 그는 철저한 일원론자였음을 확인해야 한다. 따라서, '속·겉사람'으로 해석하는 것보다는 '인간의 내·외부'로 이해하는 것이 옳다.

33) 아우구스티누스는 지향이라는 용어로 intentio(의지/지향)와 attentio(주의)를 섞어 쓰

"마음의 주의력(attendere)은 … 우리가 보는 물건에 우리의 감각 기관을 고정시켜 둘을 연결하는 것으로 … 그것은 마음이며 물체가 아니다. 또 감각 기관이나 시상과도 다르다. 이 주의력은 마음만이 하는 작용이기 때문이다 … 무생물은 아무 지각도 없지만, 영혼은 신체와 결합될 때에 신체 기관을 통해서 지각을 경험하며, 이 기관을 감각 기관이라고 부른다 … 이때에 의지가 개입 한다 … 그러므로, 보이는 물체와 그 시상과 이 둘을 연결하는 마음의 주의력은 분명히 서로 구별해야 한다. 그 각각 가진 특징 때문만이 아니라, 그 본성들도 다르기 때문이다."(*De Trinitate*, XI, 2, 2)

무엇보다 아우구스티누스는 플라톤에게서 인간은 곧 혼이고, 신체는 도구하는 개념을 갖고 있다는 사상을 이어받았다.[34] 인간은 곧 영과 육의 단일한 복합체라고 정의할 때에도 신체는 도구적인 기능을 하고 혼이 생명과 작용의 원리로서 소개된다. 혼은 본성적으로 신체와 결합하고 신체를 살리며, "신체는 혼에 의해서 생명을 받고 온전하게 보존된다."[35] 따라서 혼은 신체에 미치는 외부의 모든 자극에 반응한다. 감각은 혼의 이 같은 본성적 활동의 일환으로 간주된다. 여기서 우리는 다시 플로티누스의 존재론적 위계(位階)를 볼 수 있다. 존재의 위계상, 신체

지만 문맥에 따라서는, 정신의 유기적 기능 또는 정신이 자체의 감관에서 일어나는 변화나 자극에 기울이는 작용은 attentio라고 하며, 정신의 심리적 행위 또는 이러한 자극으로 이미 형상화한 감관을 그 감각 대상에 결부시키는 작용은 intentio이라고 구별할 수 있다(성염, "아우구스티누스의 감각적 지각론에서 지향의 역할", 한국현상학회편, 『세계와 인간 그리고 의식의 지향성』, 서광사, 1992, 18쪽).

본 장에서 아우구스티누스가 사용한 지향의 개념은 다음과 같다.

"정신의 지향이란 눈에 보이는 사물 안에, 그것이 보이는 동안 내내 눈의 감각을 지속시키는 작용"(2 .2)/"정신의 지향은 우리가 보는 대상에 감관을 고정시키고 사물과 감관을 결합시키는 작용"(같은 곳)/"정신의 의지는 감관을 감각적 사물에로 움직여 나가며 시각을 그 사물에다 지탱하는 작용"(2. 5)/"의지(지향)는 이 둘을 철저히 융합시키는 힘을 갖고 있다. 다시 말해서 감관을 지각되는 사물에로 움직여 나가 감관이 형상화되게 만들고, 일단 형상화된 다음에는 감관을 계속해서 그 대상에 견지시킨다. 지향의 추동력이 그렇기 때문에 달리는 사랑 혹은 욕망 혹은 정열이라고까지 일컬을 수 있다."(2. 5)

34) "인간이란 무엇인가? 신체를 가진 이성적 혼이다."(*In Ioannis Evangelium* 19. 5. 15) "신체를 사용하는, 이성적 혼"(*De moribus ecclesiae.* 1. 27. 52)에서 "혼이라는 것은 이성을 갖추고, 신체를 지배하도록 정향된 실체"(*De quantitate animae* 13. 22)이다. 그는 창세기 2장 7절 (factus est homo in animam vivam)을 "사람이 살아 있는 혼이 되었다"라고 해석함으로써 이 이론을 뒷받침한다.

35) "혼은 지상적이고 사멸할 신체를 자기의 현존으로 살리고, 신체의 부분들을 하나로 통일하고 하나로 보전하며, 분해 되고 변질되는 것을 용납하지 않는다… 혼이 감관들 안에서 얼마나 힘 있게 작용할 수 있는 가 보라. 거기서야말로 생명이 보다 확연하고 분명하게 감지되는 것이다."(*De quantitate animae* 33, 70-71)

는 혼보다 하위이며 따라서 하위의 존재가 상위의 존재에 영향을 끼칠 수 없다는 것이다. 따라서 신체가 받은 수동적 상태가 혼에 감각적 지각을 유발할 수는 없다. 정작 혼이 감지하는 것은, 혼이 신체를 통하여 물체의 운동을 받아서 혼 안에 스스로 형성하는, 그 사물의 유사성일 따름이라는 것이다.[36] "혼은 신체보다 훌륭하고 강력하므로, 혼을 통하여 형상을 취하지 않으면, 감관이라는 신체는 어떠한 형상도 되지 않는다. 그러므로 이때 감관이 취하는 형상을 그는 사상(phantasia) 또는 인상(imago)라 한다.[37] 따라서 아우구스티누스가 말하는 지향은 바로 혼의 활동으로 발생된 대상과 유사성을 지닌 모상(forma similiitudinemsua)이다. 다시 말하면 대상 자체는 아님을 그는 명백히 한다(*De Trinitate*, XI, 2, 3). 그러나 그 균열은 거의 구별할 수 없을 정도이다. 긴밀히 '결합되어 있음'(conjuctio est)이란 사물 자체와 모상(form) 사이의 결합의 간격을 말한다. 그 결합의 긴밀성으로 인해 본래 사물의 모습과 감각기관에 투영된 사물의 영상은 거의 구별하기 힘들다. 즉 두 사물을 맞닿아 놓았을 때, 물리적으로는 두 사물 사이의 간격이 존재하지 않는 것과 같다.[38]

여기서 아우구스티누스가 대상과의 긴밀성을 언급할 때, 앞서 언급했던 인식론상의 난제로 여겨지고 있는 칸트의 물자체(Ding an sich)를 말하지 않을 수 없다. 칸트는 시간과 공간이 인식 주관의 선천적인 직관 형식으로 보고, 따라서 우리가 직관하는 대상은 현상(Erscheinung)이며 물자체가 아닌 것은 당연하다고 주장한다. 즉 우리의 감성의 직관 형식에서 떠나서 어떠한 것인가는 우리는 결코 알 수 없다는 것이다. 우리가 알 수 있는 것은 단지 직관 형식에 의하여 질서 지워진 대상의 모습이며, 우리에 대하여 현상하는 한에서의 대상에 불과하다. 즉 그것은 현상에 불과하며, 결코 물자체를 인식할 수 없다는 것이다. 이러한 물자체 인식의 불가능성의 근거는 칸트가 인식론은 인간의 감성 능력의 한계를 시·공간이라는 직관형식에 제한하였다는 데에서 찾을 수 있을 것이다. 그러나 아우구스티누스는 그의 인식론에서 칸트와 같이 인간의 감성 능력의 한계를 밝히는 데에 머물지 않았다. 그는 더 나아가 감각 능력이 '대상'과 그 '느낌'(visio, 칸트의 경우 우리의 '촉발된 감성'즉 현상) 사이의 '틈'에 대해 더 깊이 탐구해 들어갔다. 다시 말하면

---

36) Dominic J. O'Meara, 'The hierarchical ordering of reality', *Plotinus,* pp.75-77; 같은 책, 'An introduction to the Enneades', Clarendon Press, Oxford, 1993. pp. 62-65.

37) 아우구스티누스는 그의 저작들 속에서 이들을 구별 없이 사용하고 있음을 보았다.

38) 그러나 관념론적 입장은 이 두 사이의 간격은 엄밀히 떨어져 있다고 보아야 한다.

우리의 인식 능력이 '물자체를 볼 수 있는가'이었다. 따라서 아우구스티누스는 비판철학자로 시작해 비판철학 다음의 과제로서의 대상과 감각, 나아가 감각과 인식 형성의 구도를 가시화 하는 것이 그의 감각 지각론이 추구하는 일단의 목표였다.

아우구스티누스의 비판철학에서는 사물이 갖고 있는 형상에서부터 시작하여 지성 안의 개념이 이루어지기까지의 과정을 *De Trinitate*에서 네 단계로 설명된다.

제일 먼저, 물체적 대상물의 형상(forma in res, forma objecti)이 있고 그것에 의해서 사물은 감관에 가시적(可視的)이고 지성(intellectus)에 대해 가지적(可知的)이 된다. 그 형상이 시각에 잡히면 그 사물의 유사성을 감관에 만드는데 이것은 기억의 형상을 발생시킨다. 이 기억의 형상은 지성의 영역(acies mentis)에 형상을 발생시키는데 이것이 곧 개념(conceptus)이다. 이 네 형태의 사상들이, 먼저 것이 그 다음 것을 발생시키는 순서로 생겨난다(XI, 9, 16). 아우구스티누스는 시각(visio)을 예로 들어 감각적 지각이 발생하는 세 요소를 열거한다.

> "우리가 어떤 물체를 볼 때, 세 가지 요소를 고려하고 구분하여야 한다. 먼저 돌이나 어떤 불꽃이나 그밖에 눈에 보여 질 수 있는 것처럼 우리가 보는 사물 자체(ipsa res)인데, 그것은 보여 지기 전에도 이미 존재했을 수 있다. 그 다음에는 봄(視覺)인데 이것은 대상적인 그 사물이 감관에 감각을 유발하기 전에는 존재하지 않았던 것이다. 세 번째로, 눈에 보이는 사물 안에, 그것이 보이는 동안 내내 눈의 감각을 지속시키는 작용, 즉 혼의 지향(animi intentio)을 꼽을 수 있다."(*De Trinitate,* XI, 2, 2)

앞에서 말한 것처럼, 아우구스티누스에게 감각이란 곧 혼(정신)이 신체를 사용하는 행위로, 신체의 행위가 아닌 정신의 행위로 간주된다면, 감관으로 들어온 외부 사물들의 사상(寫像)이 의식에 내재하는 것으로만 보이고 따라서 의식 자체가 그 표상에서 머물게 된다. 그런데 아우구스티누스는 그러한 주관주의를 피하기 위해서, 정신의 지향이라는 것이 있어서, 감관에 포착되어 지성의 대상이 된 주관적 사상(寫像)과 우리가 보는 바깥 대상의 형상 사이를 통합(統合)시킨다. 다만, 주·객관의 문제에 있어서 아우구스티누스가 강조하려는 바는 외부 사물의 객관적 자립성보다는, 감각과 지향이 인식자에게 속한다는 주관성이다.

지향의 과정을 발생상의 순서로 다시 설명하자면, 먼저 지각되는 사물을 향해 지성이 감관을 움직여 나가는 일, 그 다음은 대상물과 감관을 융합시켜서 감관이 형상화 되게 만드는 일, 끝으로 그렇게 형상화된 감관 곧 시각을 그 대상물에다

지속시키는 과정으로 볼 수 있다.

아우구스티누스가 본문에서 제시하는 순서는 다음과 같이 정리된다. 정신의 지향은 "대상물에다 눈의 감각을 지속시키고", "대상에 감관을 고정시키고 사물과 감관을 결합시키며", "감관을 감각적 사물에로 움직여 나가며 시각을 그 사물에다 지탱하면서", 마지막으로 이 셋을 다 동원하여 둘을 "융합시키고, 감관을 지각되는 사물에로 움직여 나가 감관이 형상화되게 만들고, 일단 형상화된 다음에는 감관을 '계속해서' 그 대상에 견지시킨다." 이 네 가지 순서를 종합한다면, 아우구스티누스가 말하는 정신의 지향은 "지각되는 사물을 향해 감관을 움직여 나가고, 그 대상물과 감관을 융합시켜서 감관이 형상화되게 만들며, 그렇게 형상화된 감관 곧 시각을 그 대상물에다 지속시키는 작용"이라고 정의할 수 있다.[39] 이렇게 본다면 아우구스티누스의 지향이론은 후설의 지향이론[40]에 근 천오백년 앞서서 정립하였다[41]고 할 수 있다.

Ⅲ. 대상에 대한 지성의 역할

감각의 능동성 확보는 감각이 지성과 '더불어' 작용하는 지향성 때문이었다. 따라서 감각은 그 자체상 수동적일 수밖에 없었으나, 이는 감각에 대한 전통적 견해로서 아우구스티누스에 와서 감각과 지향성이 한 지성의 영역 안에 있음이 증명되었다. 따라서, 아우구스티누스의 인식론에 있어서 "감관-지향성-지성(영혼)-앎"의 단계가 일련의 흐름[42]상에 있다고 볼 수 있다. 이제 앞의 세 단계, 즉 감관과 지

39) 성염(1992), 40-42쪽 참고.

40) 후설의 지향은 먼저 모든 사변적인 것에 반대하여(epoche, 판단중지) 있는 사태를 필수 요건으로 지향함<Intentio>(…에 향하고 있음-sich richten auf)이다(이때의 대상은 칸트와 같은 'Ding'이 아니다. 그것은 '무엇'이라고 하는 사태(Sachverhalt)에 대한 종합적인 지시의 연쇄적인 망(synthetisch Kette von Verweisungen)에 대한 지향이다(W. 질라시, 『현상학 강의』, 이영호 역, 종로서적, 1988. 14쪽 참조). '망-그물'에 대한 자세한 논의는, 이명현, 「지향적 의미」, 『니이체 사상과 철학의 만남』, 致虛朴俊澤博士還曆紀念論文集, 1988, 149-153쪽을 참조. 다음은 지각되어진 것의 지각으로 되돌아가서 환계사물(Umweltding)과 세계사물(Weltding), 그리고 (Naturding)으로서 파악된 그 대상을 통일시킨다. 이러므로써 소여된 것 자체 속에서 추출된 구조를 직접적으로 현재화 시키게 된다. 따라서 지향성은 의식작용 안에서 이루어진 것과 의식작용과의 통일을 의미하게 된다(이영호, 같은 책, 13-22쪽 참조).

41) E. Husser, Cartesianische Meditationen, S. 183, W.Schultz, 앞의 책, 83쪽에서 재인용.

향성, 그리고 지성의 역할은 이미 살펴본 셈이다. 그렇다면 이제 감각이 가져다 준 정보, 다시 말하면 표상(phantasmata)을 지성이 어떠한 과정을 거쳐 '앎'으로 만들어 갈 것인가가 문제로 남는다. 물론 여기서 우리는 칸트와 같은 비판철학의 철저한 논증과정을 아우구스티누스에게 기대해서는 안 된다. 왜냐하면 그의 목적은 인식 그 자체에도 있지만, 감각과 감각 대상의 실재성 확보도 중요한 목적이었음을 기억해야 하기 때문이다.

그의 인식론은 존재론과의 밀접한 관련을 맺어 있다. 아우구스티누스가 그의 『고백록』에서 계속적으로 갈구하고 있듯이,[43] 그의 인식의 최종 목적인 진리 관조였기 때문이다. 그렇다면, 우리는 그가 존재를 어떻게 이해하고 있는가가 선결 과제로 떠오른다. 그 다음으로 그에게서 존재와 인식은 어떻게 연결되어 있는지, 나아가 그 때의 인식의 대상은 무엇인지를 해결해야 한다. 이러한 측면은 바로 아우구스티누스가 플라톤적 전통에 서 있는 철학자로서 자신의 인식 이론도 플라톤의 흐름을 따르고 있음을 잘 보여준다.[44]

P. Tillich는, 서구 관념론에서 이성은 기술이성(technical reason)이 아닌 존재론적 이성(ontological reason)이므로, 인식론은 언제나 존재론의 일부였다고 말한다. 바로 이러한 성향의 대표적인 철학자가 아우구스티누스였다. 그래서 아우구스티누스가 그토록 열정적으로 추구하였던 근본 물음인 진리의 문제는 존재론-인식론적 물음(ontologisch-gnoseologische Frage)이었다.[45] 이러한 태도는 아리스토텔레스에게서도 발견된다. 그는 "우리들은 진리를 정의하여, 있는 것은 있다하고 없는 것

---

42) "… 이리하여 나는 점점 물체에서부터 육체의 감각을 통하여 물체를 지각하는 영혼으로 올라가고, 거기에서부터 혼의 내적 지각에 다다랐습니다. 이 혼의 내적 지각에서 육체의 감각이 밖에 있는 사물들을 전달해 주는 것입니다. 여기까지는 동물들도 올라갈 수 있습니다. 거기서부터 나는 육체의 감각으로부터 받은 것을 판단하는 이성의 사색력에까지 도달했습니다. 그리고 내 안에 있는 이성의 사색력까지 또한 변한다는 것을 스스로 깨달아 자신 위에 있는 지성의 원리(intelligentia)에 올라갔습니다. 거기에서 서로 모순 된 여러 가지의 혼잡 된 환상의 무리들을 떨어뜨리고 내 마음의 생각들을 습관의 세력에서 벗기어 그 생각들을 적시어 주는 그 빛을 찾고자 했습니다. … 눈 깜빡 할 순간에 "존재 자체"(quod est, 스스로 계신 존재자)에 도달하게 되었습니다. 그 때 나는 당신의 보이지 않는 것들(invisibilia Tua, 신성과 능력 등)을 창조된 것들을 통하여 알게 되었습니다."(『고백록』 VII, 17, 23)

43) "… 내 영혼의 눈이 당신을 확실히 볼 때까지…"(『고백록』, VII, 8, 12)

44) 코펠스톤은 그의 철학사에서 플라톤에게 있어서 인식론과 존재론을 분리하기 어려운 이유를, 그가 칸트와 같은 비판철학자가 아니라, 우선적으로 '지식의 참된 대상'에 관심을 가졌기 때문이라고 한다(F. Copleston, *A History of Philosophy*, I. Westminster, 1962, p.142).

45) P. Tillich, *Systematic Theology*, vol, I, Cicago: 1951, p.71.

은 없다고 한다"라고 진리를 정의한 것은, 판단의 진리 즉 사태와 판단이 일치하는 것을 진리라고 본 것이다. 그러나 아우구스티누스가 찾아 나선 진리는, 존재론적 진리 즉 '있는 바의 것'이었다.[46]

그렇다면 우리는 인식 대상의 확보를 위해 "무엇이 있는가?", "그리고 그것은 어떻게 있는가?"를 묻지 않을 수 없다. 아우구스티누스는 『고백록』 제12권에서, 천지(天地)의 근거를 절대무(絶對無)에서 시작되었음을 명시하고 있다. 플라톤으로부터 철학을 빌어 자신의 사상의 체계를 세웠던 아우구스티누스는 이 고백으로 플라톤의 존재이해를 넘어서 그리스 철학사에서 볼 수 없었던 새로운 존재 이해를 시도하였음이 보여 진다. 그리스 철학의 합리적 태도와 그리스도교의 심오함이 거대한 하나의 사상으로 등장하게 된 것이다. 기독교 이전에는 세계와 그 내적 존재물의 근거에 대해 '무로부터의 창조'(creatio ex nihilo)되었다고 하는 것은 상상하지 못했었다. 다만 존재하고 있는 사물의 형이상학적 질문에 이르러서 '순수질료'의 고정성(固定性)을 시작으로 생성·변화를 '운동인'(運動因)으로 환원시키는 데에 머물렀을 뿐이다. 그들의 질료는 무규정적(apeiron)이기는 해도 무(無, nihil)는 아니었다. 규정되기 전의 상태로 있는 어떤 것일 뿐이다.[47] 따라서 아우구스티누스는 무(無)에서 존재로의 과정을 창조주의 전적인 의지에서 비롯되었음을 고백하고 있다.[48]

신은 존재 자체이지만 창조된 사물들, 즉 신에 의해서 무로부터 이끌어져 나온 사물들은 신과 똑같은 사물일 수도, 존재 자체일 수도 없다. 그 대신에 신이 존재자에 따라서 더 혹은 덜 존재를 부여하였다. 다시 말해서 사물들의 불평등과 다양

---

46) M. Grabmann, *Die Grundgedanken des Hl. Augustinus über Seele und Gott,* Köln: 1916, p.116. 이러한 실재론적 인식론의 흐름은 토마스 아퀴나스가 이어받고 있다. "성 토마스의 철학은 본질적으로 실재론적이며, 구체적이다. 나아가서 그의 사색은 최고의 존재 즉, 단순히 존재를 소유할 뿐만 아니라 존재의 충만함을 소유하고 있는 '자존하는 존재 자체'(ipsum esse subsistens)에 집중하고 있다. 성 토마스는 '존재'(esse)를 철학의 무대 전면에 내세움으로써 본질의 철학을 넘어서고, 특히 플라톤이나 플라톤의 영향 하에 있는 철학을 넘어섰다고 주장되어 왔다. 아무튼 무로부터의 창조는 어떤 그리스 철학자도 유태교나 그리스도교에 의거하지 않고는 도달할 수가 없었던 관념이라는 것과, 이 관념 없이는 세계의 발생이 본질의 필연적인 발생으로 설명되기 쉽다는 것을 잊어서는 안 될 것이다. … 정통적인 그리스도교 철학자는 세계를 하나님에 의해서 자유로인 창조된 것, 또는 '자존하는 존재 자체'로부터 '존재'(esse)를 받아들이는 것으로 간주 한다."(F. Copleston, 앞의 책, pp.398-99)

47) 소광희(1995), 102쪽 참조. "더불어, 그리스 철학에서의 無란 존재자의 운동을 가능케 하는 영역으로서의 허공(spatium)이거나, 또는 무규정자(apeiron) 또는 Sosein의 모순에 불과한 것이요, 존재에 대한 절대적 他者로서의 무(nihil)는 아니었다."

48) *Conf.*, 12, 7, 7.

성 혹은 위계는 존재자체에 얼마만큼이나 참여하느냐에 따라서 나뉘게 되었다.[49]

일단 사물들은 '신에 의해서 존재하는 것'으로 규정함으로써 존재의 방향과 특성이 결정되었다. 즉, 존재는 자신의 존재의 유지를 위해서 자신의 존재 근거인 신을 늘 향해 있어야 한다. 그러나 인간은 그 방향을 잃어버림으로 해서 '존재 근거 상실'의 위기에 직면해 있다고 하는 타락에 바탕한 실존론적인 인간 이해가 설정된다. 여기서 말하는 타락은 전적인 타락을 의미한다. 곧 영-혼-육 전반에 걸친 타락으로 이해 '신을 봄 곧 진리를 봄'의 능력을 주관하는 이성(지성) 역시 보잘 것 없이 망가져 버렸다는 것이다. 여기서 타락한 인간의 회복이라고 하는 인간 존재의 회복을 향한 필연적 의무를 제시하고 있는데, 이를 인식론에서는 자연 이성의 회복이라 한다.

그런데, 아우구스티누스에게 이성(mens, ratio)은 사고(cogitatio)라고 하는 작용이 아니고 정신 혹은 영, 심지어는 영혼과 동의어로 쓰인다. 이성의 대상은 육체 감관이 제공해 준 표상[50]이 아니고 순수 이성[51]적 사물이며,[52] 지성이 영혼의 중심부 또는 이성의 빛 자체가 발현하는 거기에서 파악된다.

그렇다면, 그가 말하는 이성은 존재의 전적인 타락과 무관한 것인지를 확인해야 한다. 만일 그렇지 않다면 이성 역시 감각과 마찬가지로 진리를 관조하는 데에는

---

49) *De civ. Dei*, XII, 2. "일체의 자연본성들은, 비록 부패할 것이라도, 신에 의해서 존재하지 않으면 자연본성이 아닐 것이다. … 그러므로 여하한 양태로 여하한 형상으로 여하한 질서로든 무엇이 존재한다면, 그것이 만들어진 주체가 신이기 때문이다."

50) "이 감각적 사물들의 거짓된 영상(허상, 虛像)이니 그것들은 감각적 세계에 의해서 육체를 통하여 우리에게 각인된 것들로서 다양한 억견과 오류를 발생해 낸다. 그러므로 정신이 정화 되어야만 사물의 불변하는 형상을 직관할 수 있으며, 아름다움, 즉 언제나 여일(如一)하게 존속하고 어느 면에서나 자체와 흡사하며 공간상으로 분리가 되지 않고 시간상으로 변하지 않고 일자이자 어느 면에서도 동일함을 보전하는 아름다움을 직관할 수 있다."(*De vera Religione*, III, 3)

51) '순수 지성'(pura mens)은 플로티누스가 말하는 참다운 인식 능력, 감각과 그 표상에 의존하지 않는 능력인 νοῦς καθαρός를 번역한 것이다. 플로티누스를 통해서 신플라토니즘과 접하였던 아우구스티누스는 추론(ratiocinatio, λογισμός)을 통한 인식이 변증에 의한 순수 지성의 직관보다 더 열등하다고 보았다(*Enneades*, 1, 3. 20). 성염 역, *De vera Religione*, III. 3. 각주 8 참조.

52) 이때 우리는 아우구스티누스가 지적하고 있는 감각에 대한 불신을 주목해야 한다. *De vera Religione*는 기독교로 회심한 후 초기의 작품이다. 따라서 아직은 플라톤적인 감각이론에 머물러 있었을 뿐만 아니라, 플로티누스의 존재 위계를 따르는 존재론적 인식론의 개념도 그의 사고를 붙잡고 있었을 것이다. 그러나 그의 사상이 점차적으로 플라톤적인 흐름에서 벗어나고 있음을 볼 수 있는데, *De Trinitate*에 와서는 감각과 이성에 대한 개념에 있어서 확실한 단절을 보이고 있다. 이는 타락한 존재라 할지라도 하나님의 창조에 의한 실재성을 지닌다는 것을 그는 확신하고 있다는 것을 말해준다.

무용하기 때문이다.

이에 대한 탐구는 아우구스티누스와 마니교와의 논쟁 속에 그 실마리를 끄집어 낼 수 있다. 그는 마니교를 반박하는 기회에 이성이 진리를 있는 그대로 포착하지 못하는 이유를 다루고 있다.[53] 마니교도들은 이원론을 토대로 악을 존재론적인 차원에서 본다. 그래서 그들은 악의 원리가 독자적으로 존재 하는 것으로 주장한다.

여기에 아우구스티누스는 플라톤과 플로티누스의 일원론적 입장에서 마니교를 반박한다. 그래서 그는 선과 악을 이원화하지 않고 '존재'와 '존재의 결여'로 규정한다. 즉, 일종의 비존재(me-on, non-esse)이다. 창조주로부터 부여받은 존재에는 결핍이 있을 수 없었다. 왜냐하면 그 존재는 진리 자체이신 신을 관조할 수 있었기 때문이다. 신에 대한 관조, 즉 진리 관조의 상태를 완전성의 상태로 보고 그 상태를 추구하는 것이 그의 전 철학의 핵심 과제이다. 왜냐하면 존재는 타락 이후로 계속적인 '결핍'(privatio)되어 온 것으로 설명하고 있기 때문이다.[54] 따라서 인간의 이성 역시 결핍의 상태에 놓여있을 수밖에 없게 되었다.

이제 인간은 이성의 결핍으로 인해 진리를 있는 그대로 자연스럽게 파악하지 못하게 되었고, 그 구체적 상황을 아우구스티누스는 성서의 한 구절(요일 2:16)에 근거하여 이것을 욕망(concupiscentia, passiones)과 오만(superbia, iactantia)과 지적 호기심(curiositas)로 간추린다.[55]

---

53) *De vera Religione*, XI-XXI, 아우구스티누스는 이 곳에서 마니교의 이론을 반박한다. 그는 생명과 죽음이라는 현상을 출발로 하여 마니교의 이원론과 플라톤-그리스도교의 일원론을 대조시킨다. 선악의 문제에서 아우구스티누스는 먼저 윤리적 성격의 악을 논하고 제4부에서 형이상학적인 악을 논한다. 윤리적인 악을 거론하면서 그는 신플라톤 사상을 극복한다(같은 책, XX, 38-40). 신은 생명의 원천(또는 창조주)인 만큼 생명의 훼손인 부패와 죽음이 존재하면 그것은 신이 설정한 질서가 무너진 데에 원인이 있다. 다시 말해서 사물 자체에 악이 있는 것이 아니라면 그것은 인간에게 있다. 사물들의 다양성·변화·부패는 유한한 사물로서의 결함(defectus)이다. 다만 인간이 그것을 최고유(最高有)처럼 사랑하는 것, 영원에서 얻을 안식을 순간에, 잠시적 사물에서 취하려는 것, 존재론적 위계(存在論的 位階)를 전도시키는 것이 윤리 악(죄)이 된다. 이것은 최고의 진리의 뜻에 불복종하는 행위이기도 하고, 구체적인 실정법의 위반이기도 하다. 이리하여 악의 근원이 물리세계에서 지향의 세계로 옮겨간다. 따라서 의지가 있어야만 죄악이 성립한다(같은 책, XIV, 27).

54) 본 논문에서는 악의 형이상학적인 문제는 다루지 않고 다만 인식론과의 연관에서만 인용할 것이다.

55) *De vera Religione*, III, 4. 그리고 XXXVIII 69에서, "… (진리를) 찾는 사람은 발견하기를 원하는(volo) 것이므로, 그 욕망(cupiditas)은 소원(voluntas, 또는 의지)라고 부를 수 있다. 지식을 찾은 사람들은 원한다. 알기를 열렬하고 진지하게 원하는(욕망) 사람은 연구한다(studere)고 한다. 이것은 어떤 부문의 지식을 추구하며 얻는 사람들에 대해서 가장 많이 쓰는 단어이다. 그러므로 마음이 낳을 때에는 먼저 욕망이 있

그렇지만 그는 이 상황을 절망적 상황으로 보지는 않는다. 이 상황이 가지고 있는 긍정적 측면을 해쳐냄으로써 인간을 희망적인 위치로 옮겨 놓고 있다. 그에 의하면 인간의 이러한 세 가지의 악습(惡習)도 사실은 영원한 사물의 인식, 진리의 완전한 장악, 진리 안에서의 영원한 안식을 희구하는 영혼의 동력이 잘못 나타난 것 외에 다른 것이 아니다.[56] 욕망은 무엇인가를 찾고자하는 열망으로서 진리를 추구하는 동기로서 작용될 수 있으며, 즉 욕망은 불변의 완전한 미를 추구하는 영혼의 '불안한 충동(衝動)'이며, 오만도 단독자·전능자·자유 등을 추구하는 영혼의 요동임을 확신하면서, 호기심이란 사실상 인식(cognitio)을, 진리(verum)를 추구하는 본능이므로 부정성보다는 긍정성을 더 갖고 있다고 볼 수 있다.[57] 그래서 타락한 인간일지라도 진리를 관조할 수 있는 길이 열리게 된다. 그리고 더 나아

으며 그 욕망으로 우리가 알고 싶은 것을 탐구해서 자식이, 즉 지식 자체가 난다. 그렇기 때문에 지식을 잉태하며 낳게 하는 욕망을 난다고 자식이라고 부는 것은 옳지 않다. 지식을 갈망하게 인도한 욕망은 알려진 것에 대한 사랑이 되며 그 받은 자식, 즉 지식을 끌어안고 지식을 낳은 자에게 주어 둘이 하나가 되게 한다."(*De Trinitate*, IX. 12. 18) "인간이 오만과 허영에서 바라는 것은, 할 수만 있다면, 단독자(單獨者)가 되어 모든 것을 자기 밑에 복종시키겠다는 것 말고 무엇이겠는가? 이것은 전능하신 하나님을 잘못 모방하는 것이다. … 그렇다면 오만까지도 통일성과 전능함으로 추구하는 어떤 동경을 나타내는 것이다. 단지 그것은 그림자처럼 지나가는 현세적 사물들 위해 군림하는 지배라는 점만 다르다."(*De vera Religione*, XLV, 84)

56) 즉 그에게는 모든 존재가 선함이 대전제이다.
"모든 존재는 다 선하다. … 그리고 모든 것은 비록 그것이 나빠졌다 하더라도 본래 좋은 것(선한 것)임을 확실히 알았습니다. 만일 그것이 아주 좋은 것(최고의 선)이라면 나빠질 수 없을 것입니다. 또한 그것이 좋은 것이 아니었다면 나빠질 수도 없을 것입니다. 그것이 만일 아주 좋은 것이라고 한다면 나빠지지 않을 것이요, 그것이 조금이라도 좋은 것이 아니라면 그 안에 나빠지게 될 아무 것도 존재하지 않기 때문입니다. 나빠진다고 하는 것은 어떤 존재에 해를 끼치는 것인데, 해를 끼친다 함은 그 존재의 좋은 것을 감소시키는 것밖에 안됩니다. 그러므로 나빠지게 됨은 해롭게 됨이 아니라고 주장하는 것은 잘못이니 확실한 것은 무엇이 나빠지게 됨은 그 안에 좋은 것이 상실되었음을 말합니다. 그러나 만일 어떤 존재에서 모든 좋은 것을 다 빼앗아 버린다면 그것은 더 이상 존재할 수 없을 것입니다. 따라서 만일 어떤 것이 아직 존재하고 있고 또한 아주 나빠지지 않았다면 그것은 더 좋아질 수 있는 존재입니다. 왜냐하면 그것이 계속 남아 있어 존재하는 한 아주 나빠지지 않을 것이기 때문입니다. 그러면, 내가 지금까지 그 근원을 찾아 왔던 악은 사실 실재하지 않습니다. 만일 악이 실재한다면 그것도 좋은 것이 되기 때문입니다. 악이 실재한 것으로서 나빠질 수 없다면 그것은 최고의 선일 것이요, 나빠질 수 있다면 그 안에 좋은 것이 남아 있어야만 합니다. 그러므로 내가 확실히 알게 된 것은 당신이 모든 것을 좋게 지으셨다는 것과 당신이 창조하시지 않은 실재는 하나도 없다는 것입니다(『고백록』, VII, 12, 18).

57) *De vera Religione*, XLIX, "저 많은 흥행이며 호기심이라 일컫는 저 모든 것이 희구하는 바는 사물들의 인식에서 오는 기쁨 외에 무엇이겠는가? …이렇게 볼 때에 진리에 대한 여하한 인식과 수완과 파악에도 반드시 찬사가 돌아가게 되어있다."

가, 진리라는 말에 대한 '기억'은 아직 우리 안에 진리의 자리 내지는 진리의 형상이 깃들여 있음의 증거[58]로 보기 때문이다. 그래서 그에게서는 존재는 선과 동일하게 된다. 그 존재는 하나님에게로 나왔기 때문이다. 따라서 존재하는 부분만큼은 선함이라고 볼 수 있다. 존재하지 않은 부분, 그 부분이 그에게는 "악"이 된다.

Ⅳ. 신과 타락한 피조물의 만남이 가능한가

창조론적 관점에서 볼 때, 존재의 창조자인 신과 그에게 창조된 피조물은 전혀 다른 차원이나 이질적인 관계에 있다고는 볼 수 없다. 왜냐하면 플라톤의 사유 도식을 따르는 아우구스티누스는 신에 의해 창조된 우주는 전체적으로 신적 이념(神的理念, rationes divinae)들을 규범으로 삼아 조성된 세계라고 설명하고 있기 때문이다. 즉, 어느 존재자(essentia) 혹은, 사물(natura)이든 간에 질서, 양태, 형상이라는 세 범주를 갖추고 있는 것이면, 신적 이념들에게서 유래한 것이라고 아우구스티누스는 본다. 이로써 세계와 신 사이에는 근원적이라고 할 어떤 유사성(類似性, similitudo)이라는 관계가 있다. 그리고 이 관계가 없다면 우주는 즉시 불가해(不可解)한 것이 되고, 그 존재성은 그치고, 급기야는 무화(無化)되고 말 것이다. 그래서 각 사물은 신의 이념들 중의 어느 하나에 의해서 표상될 수 있다고 볼 수 있다. 실재론자로서의 아우구스티누스는 피조물이 신과 유사하다는 사실로부터 유사성이라는 이념 자체에로 넘어간다.

이렇게 본다면 본 논문의 앞에서 다루었던 감각의 지향성이 가져오는 지각이 어떻게 해서 실재와 '긴밀한' 유사성을 띠는가가 더욱 분명해졌다. 지성(영혼)의 통제 아래 있는 감각의 지향성으로 인해 영혼의 이성 또는 지성은 때에 따라 지둔하거나 미약하거나 위대하지만, 영혼은 이성적 또는 지성적이 아닌 때가 없다. 따라서 영혼은 하나님의 형상대로 지어진 것이기에 이성을 이용해서 하나님을 이해하며 볼 수 있게 되고,[59] 이런 면에서 존재의 있기 시작하는 순간부터 그 존재

58) "그러나 당신은 내 기억 안에 거하십니다. … 내가 당신을 생각하게 될 때 내 기억 안에서 당신을 찾아뵙기 때문입니다."(『고백록』 X, 24, 35)

59) 알 수 있다는 것은 아는 주체와 대상 사이의 동질성을 전제한다. 이질적일 경우는 아무 상관이 없기 때문에 두 세계에 따로 떨어져 있게 된다. 그래서 유사성만이라도 그 사이에 놓여 있어야 할 것이다. 이런 견지에서 아우구스티누스의 영혼관은 하나

는 항상 있을 수밖에 없게 된다. 이 형상이 아무리 마멸되어 거의 없어질 정도가 되든지, 흉하고 몽롱하게 되든지, 또는 찬란하고 아름답든지, 그런 것은 문제가 아니다. 물론 영혼의 본성은 위대한 것이지만, 최고의 존재가 아니기 때문에 부패할 수 있다. 또 영혼은 최고의 존재가 아니므로 부패할 수 있지만, 최고의 존재에 참여할 수 있으므로 위대한 존재이다.[60] 따라서 이 영혼, 곧 지성이 신의 영원하고 진리이신 존재와 연계될 수 있는 두 가지의 통로 즉, 권위와 이성(철학) 중의 하나이다.[61] 다시 말하면, 권위와 이성은 하나님의 섭리께서 마련하신 구원 —인간 회복 또는 영혼의 치료—의 '길'(via duplex)이다. 권위가 이성에 의한 이해를 준비하는 임시적인 성격을 띠지만 어떤 경우라도 '이성이 권위를 전적으로 배제하지 않는다'는 명제를 염두에 둘 것이다.[62] 그러므로 그에게서는 신앙과 이성은 나눌 수 없는 긴밀성이 드러난다.[63]

님의 형상이나 그 흔적이라고 볼 수 있다. 이러한 그의 태도는 "같은 것을 통해서 같은 것을 안다"고 하는 엠페도클레스의 이론을 형이상학적으로 승화시켜 놓은 것이라고 볼 수 있다.

60) *De Trinitate,* XIV, 4, 6.

61) 물론, 아우구스티누스는 '진리 직관', 즉 하나님 직관에 이르는 길은 두 가지, 즉 권위(신앙)의 길과 이성의 길(철학)을 제시했다. 그러나 본 논문은 이성의 길에 한하여 다룬다.

"… 영혼의 치료는 권위(權威)와 이성(理性)적 철학으로 나타난다. 권위는 신앙을 요구하고 인간을 이성(의 사용에로) 준비시킨다. 이성은 이해와 인식에로 유도한다. 이성이 비록 권위를 전적으로 배제하지는 않으며, 더군다나 믿어야 할 대상을 두고는 (권위를 배제하지 않으나), (이성에게는) 이미 인식되고 자명한 진리가 최고의 권위를 가진다. 이것은 알지도 못하더라도 믿는 이들을 구원에 불러 주는데, (이 처방-권위-이 우선한다면) 그 본성이 탁월해서가 아니라 단지 시간적인 차원에서 우선할 뿐이다."(*De vera religione*, XXIV, 45)

62) "… 이제는 하나님의 형상에 도달했다. 하나님의 형상은 곧 사람에게서 찾을 수 있다. 마음에 있는 이성 또는 지성을 이성적 또는 지성적 영혼이라고 하든지 그밖에 무엇이라고 불러도 좋다. 라틴어로는 '아니무스(animus)' 또는 '멘스(mens)'라는 이름으로 사람에게만 있는 우수한 것을 의미하고, 동물에게도 있는 영혼, 즉 '아니마(anima)'와 구별한다. 우리가 이 마음 위의 것을 찾는다면 그것은 하나님이시다. 이분이 진리이신지를 증명하는 일을 성경의 권위로 신자들에게 설명할 뿐 아니라, 이해하는 사람들에게도 할 수만 있으면 이성으로 설명하려 한다."(*De Trinitate*I, 1)

63) "끌레멘스와 오리게네스에 의해서 일단 이루어진 신앙과 이성의 종합은, 아우구스티누스에거 다시 한 층 더한 성숙을 이룬다. 이 양자의 종합은, (신은 은혜로서의)신앙에 의해서 순결해지고 치유되고 강화되어진 인간정신이, 신앙 가운데 내포되어 있는 사랑(혹은 사랑에 의한 신으로의 고양·초월)으로 재촉되고 이끌어지면서, 신앙을 이해(intellectus)로 높여가겠다는 행위로 이해되고 있었다. 그리고 이 행위·탐구가 결국 도달하는 그 종극이란, 인간의 행복(beatitudo)이며 지혜(sapientia)로서, 그것은 신의 직관(visio Dei)에 불과한 것으로 보았다. 이러한 종합은 스콜라학의 아버지로 일컬어지고 있는 안셀무스(1033-1109)에 의해서 <이해를 탐구하는 신앙>(fides

이로써, 이성은 신을 관조(contemplatio)할 수 있는 근거가 확보되었다. 그러나 앞에서도 언급했다시피 이성이 신을 관조하기 위해서는 우선적으로 해결할 것은 존재의 전일성(integritas, umimpaired, health)의 회복이다. 그렇지만 부패한(vitium) 인간 혼자서는 이를 회복할 수 있는 능력이 없다. 그러나 그는 이를 반전(反轉)한다.

> "윤리적 악이든 형이상학적 악이든 간에 인간은 자기가 넘어진 땅을 딛고 일어서야만 한다. 악을 이기고 선을 획득하여 행복해지는 것이 철학 —의지, 욕망, 호기심의 긍정적 이용—이다. 과연 선 자체이신 신은 인간이 자력으로 그것을 해소토록 보고만 있지 않았고, 존재의 전일성 회복(salus)의 길을 지성의 조명(illuminatio)을 통하여 인간에게 제의(題意)하신다. 그것은 권위와 이성이라는 두 개념을 동시에 지칭하는 攝理이다."64)

지혜라는 이념에 참여하는 사물들은 지혜로운 사물이 되고, 아름다움이라는 이념에 참여하는 사물은 아름답다는 플라톤의 사상에 의하면, 지혜라는 이념자체보다 더 지혜로운 것이 없고, 아름다움이라는 이념 자체보다 더 아름다운 것은 없다. 여기서 아우구스티누스는 '유사성'이라는 이념보다 더 신과 유사한 존재가 없다는 결론을 내리고서 플로티누스와 요한복음서의 로고스(Logos, 아우구스티누스는 라틴어로 Verbum으로 표기한다)의 존재를 대입시킨다.65)

유사성을 갖추고 있는 사물을, 그리스도교 철학은 성서와 아우구스티누스의 전

---

quaerens intellectum)이라는 말로 집약되어, 그것이 13세기에 있어서 황금시대를 맞이했던 스콜라학에 있어서의(유일한 것은 아니지만) 근본적인 지도이념이 되었다. 물론, 이데오로기적인 획일화로 치달은 것이 아니고 신앙과 이성의 관계에 있어 다양한 입장이 있었다. 이는 토마스(1225-74)와 보나벤투라(1221-74)가 이 문제에 관해서 날카롭게 대립했다는 사례가 명백히 보여준다. 그러나 이 당시는 이 둘이 하나의 탐구 안에서 종합·통일되어 있어서 서로 분리되는 일이 없었다. 하지만, 이 둘이 서로 분리되어 감에 따라 스콜라학도 붕괴하기 시작했다."(稻垣良典, 『신앙과 이성』, 박영도 역, 서광사, 1980. 7-9쪽 참조)

64) *De vera religione*, 해제편, 16-17쪽 참조.

65) "말씀이 태초에 하나님과 함께 계셨다. 모든 것이 그를 통하여 생겨났으며 그를 통하지 않고 생겨난 것은 하나도 없다"는 요한복음 1, 1-3의 기록은 오성이 추구하는 궁극의 진리(Veritas)를 이 말씀(Verbum, Logos: 플로티누스의 개념으로는 '일자' 바로 다음의 존재인 Νοῦς)과 동일시하는 데서 아우구스티누스가 플로티누스의 제자를 넘어 그리스도교도가 될 수 있다. 따라서 만약 그분을 깨닫고 사랑하고 향유하여 영혼이 치유가 되고 지성의 정곡(正鵠)이 강건해진다면 참으로 위대한 빛을 수용할 수 있게 될 것이다(*De vera Religione* III, 4).

통에 의거하여, 모상(模像, imago)이라고 일컫는다. 따라서 "모상이 그 원형을 완전무결하게 충족시킨다면, 그 원형과 동등하다"[66]고 그는 말한다. 다시 말하면, 모상이라는 것은 다른 사물을 표현하는 것이다. 그리고 말씀은 신의 완벽한 모상이면서 '신'과 '신의 모상'인 말씀의 관계에 비례하여, 말씀과 모든 피조물들과의 관계도 개념화된다.[67]

말씀은 피조물들에게 존재함(esse)과 살아있음(vivere)과 사유함(intellegere)이 부여되는 원천이다. 사물들이 말씀으로 말미암아 존재하는데, 그 말씀에게는 존재함과 살아있음과 사유함이 단일한 것이기 때문이다. 『삼위일체론』에서 그는 이에 대해 명확하게 언급하고 있다.

> "말씀(Logos)에게는 원천적이며 최고의 생명이 있으니, 그에게는 살아 있음과 존재함이 별개의 것이 아니요, 존재함과 살아 있음이 동일하다. 말씀은 또한 최고의 이성(지성)이며 그에게는 살아 있음과 사유함이 별개의 것이 아니요, 사유하는 그것이 곧 살아 있음이며 곧 존재함이다. 모든 것이 그에게서는 하나이다. 완전하신 말씀으로서 그에게는 그 무엇도 부족함이 없으며, 전능하시고 지혜로우신 신의 예술(藝術)이라고 할 수 있으며, 살아 있는 모든 존재들의 불변하는 모든 이념들로 충만해 있다. 형상(形象, Eidos)이신 말씀 안에서는 모든 존재자들이 하나이며, 그 자신이 일자(一者)이신 분에게서 유래하신 일자이며 일자와 하나님과 같다."[68]

그렇다면 로고스인 형상이 일체의 피조물들에게 어떻게 반영되는가를 해결해야 한다. 그것은 사물들에게서 발견되는 유사성에 반영되어 있다. 즉 사물(지성, 이성)은 신과의 유사성을 지니고 있다. 이는 창조가 절대무에서 신의 의지로 인해 형성되었으므로 인간의 내적인 의지인 이성이 그 전일성을 회복한다면 그의 활동은 신적인 로고스와의 연계가 가능해질 수 있다는 것이다. 따라서 아우구스티누스는

---

66) *De Trinitate,* XI, 10, 11.

67) 성염, 「아우구스티누스의 ESSE 개념: 스콜라 존재론으로 전위되는 계기」, 『철학』 제33집, 한국철학회, 1990 봄호, 169쪽 참조.

68) *De Trinitate,* VI, 10, 11. 질송은 이러한 맥락에서 아우구스티누스는 플로티누스와 절교하게 된다고 본다. 즉, 아우구스티누스의 기독교 세계 내에서는 신 이상으로는 아무 것도 없기에, 참으로 그의 신은 일자이며 선이다. 그러나 그가 있는 이유는 그가 선하고 하나이기 때문인 것이 아니다. 오히려 그는 '있는 그'이기 때문에 선하면서 하나인 것이다. 다시 말하면 그는 존재는 속성을 앞선다는 것을 그의 사상의 원칙으로 삼고 있는 근거가 여기에 있다(E. Gilson, *Being and Some philosophers,* 정은해 역, 『존재란 무엇인가』, 서광사, 1992, 63-64쪽 참조).

진리 관조를 위해 선결과제로 의지의 전향을 제시하고 있다. 그 과제가 해결되기 전에는 피조물들은 결코 신과 동일해질 수는 없고 단지 유사함에 그친다. 그래서 피조물은 "전적으로 존재한다고도 못하고 존재 안 한다고도 못 한다"[69]는 플라톤식의 표현을 쓴 것은 이러한 존재론적 성격을 지적한 것이다.[70] 이제 인간의 자연 이성(순수이성)은 전일성 회복을 그 과제로 안게 되었다.[71]

V. 이성의 전일성 회복의 길 — Caritas

아우구스티누스는 'Visio Dei' 즉, '하나님을 직관하는 것'을 그의 인식의 최종 목표로 삼는다. 그의 저작에서는 이것을 '관조'(contemplatio), 즉 대상에 대한 잠잠하고 직각(直覺)적인 응시를 의미한다. 그런데 보는 이의 존재론적 상태에 따라 동일한 대상이 각각 다르게 나타난다. 그래서 아우구스티누스는 대상에 대한 점검뿐 아니라 보는 이의 존재 상태를 점검하는 — 비판하는 — 것이 우선적으로 수행되어야 함을 역설했다.[72]

이에 대해 아퀴나스 등은 신의 본질을 직관하는 것이 아니라 그 유사성만이 현현된다고 반박한다. 아우구스티누스가 진리 인식을 위해서 '안에서'를 강조[73]하는

---

69) 『고백록』, Ⅶ, 2, 17.

70) 정은해 역(1992), 33, 53쪽 참조. 아우구스티누스의 존재론에서 유사성이 완전한 일치-동일성, 단일성-을 대체하는 기능을 하는데 이것은 후대의 스콜라철학에서 쓰일 존재의 유비적 개념을 미리 보여주고 있는 개념이며, 창조자와 피조물의 존재론적인 차이를 아우구스티누스 나름대로 표명하는 개념이다(E. Gilson, 72, 73쪽 참조).

71) 본 논문은 아우구스티누스가 사용하는 이성 개념을 나누어 다루지는 않는다. 그것은 또 다른 논제가 될 것이기 때문이다. 다만, '자연 이성'과 '회복된 이성'으로 인한 개념 차이만 본문에서 기본 개념으로 사용하고 있다.

72) 이를 논자는 '존재론적 인식론'이라고 했다. 이때의 인식은 의식하는 존재와 의식 되는 존재와의 맞부딪힘이며, 의식하는 존재와 의식 되는 존재와의 깊은 내적인 교제가 된다. 여기서 생성되는 직관이 다름 아닌 본질직관이다. 그러나 토마스 아퀴나스, 질송, 졸리베(R. Jolivet), 헤센(J. Hessen) 등은 본질 직관을 부인하는데, 특히 질송은 다음과 같이 직접적으로 비판하고 있다. "피조물들이 본질과 실존을 포함한다는 것을 받아들인 후에, …아우구스티누스와 보나벤투라 같은 몇몇 신학자들은 모든 창조된 존재들 속에 형상 하나님의 형상과 질료를 수용한다고 하지만…그것은 단지 관념에 불과하며…."(E. Gilson, 앞의 책, 122, 123쪽 참조)

73) 아우구스티누스는 데까르트의 존재영역 분류, 즉 연장체(延長體)와 사고체(思考體)를 이미 알고 있었으나, 본문에 따르면 자신의 고유한 인식론적 원리인 속 원리에 따라 존재 영역은 3가지로 분류된다. 1) 밖: 감각의 세계요, 육의 세계이다. 여기서는 진리를 찾을 수 없다. 안으로 가라 2) 속: 인간의 내면의 세계요, 본문에 따르면 추리하

것도 진리 '안에서' 보되, 진리를 보는 것은 아니라는 측면에서 이해되어야 한다고 본다. 따라서 토마스 아퀴나스는 신 인식(connaitre Diue)에 대해서도 그의 추상론(analogia)을 전개한다.

그러나 아우구스티누스는 하나님의 인식을 깨달음(visio intellectualis)의 절정에 위치시켜, 인식의 가능성을 논증하기를, visio Dei에 이르기 위해서는 정화(悔改, purification)의 과정을 거쳐야 함을 전제한다.[74] 인식의 과정을 이성만의 작용이 아니라 의지의 전환이 있어야 함을 말하는 것이다. 그리하여 만일 의지의 전환을 통해 정화가 이루어지면 모세와 마찬가지로 우리도 현세에서 하나님을 직관할 수 있게 된다. 이를 역으로 말하면 현재의 인간은 정화의 단계를 겪지 않았으므로 신 인식은 그 가능성만으로 남아 있고, 또 그러하기에, 인식 불가능하다고는 볼 수 없다고 말할 수 있다.[75] 따라서 아우구스티누스는 하나님을 알 만한 분이시고, 그래서 인간은 알 수 있다[76]고 단정한다.

아우구스티누스는 인간의 이성을 사랑할 뿐만 아니라("Intellectum valde ama, 나는 이성을 매우 사랑한다") 이성이 지니고 있는 본래의 능력 역시 믿었다. 본 논문의 앞 장에서 서술했듯이 지향적 감각에서 오는 '보는 것'에는 착오가 있을 수 없으며, 존재하지 않는 것을 깨닫는 경우 역시 없으며, 만일 깨달으면 거기에는 진리의 연속성이 있다는 것을 의심할 수 없다.[77] 이러한 논증은 필연적으로 다음과 같은 결론을 수반하게 된다. 즉 언제든지 인식 주체의 의지의 전환이 수반될

는 영혼이 자리 잡고 있다, 그러나 '너 자신까지도 초월하라.' 3) 속의 속: 진리가 거하는 곳으로 나의 내면 바닥보다 더욱 속 깊다. 나의 내면에 있으면서 동시에 내면을 초월해 있는 '초월 내재'를 말한다. '밖-속-속의 속'이라는 존재 계층이 형성되며, 인간의 인식은 낮은 존재 영역에서 높은 존재 영역으로 건너뛰기를 거쳐 마침내 속의 속에서 진리 자체를 만나게 된다. 진리는 인간의 내면조차 초월한 나의 내면의 내면에서만 만날 수 있다. 물론 이러한 존재 영역의 분류는 공간적이 아니라 정신적인 것이다(*De ver. Rel.* XXXIX, 72). 이 '속의 속'에서 보편적인 아름다움과 일자를 인식하는 길임을 표명하게 된다. 이는 '자기 귀환'='자기 초월'을 말함이며, 내적 인간은 지성을, 안에 거하시는 분은 성령이시라는 해석은 지나치게 단순화한 표현이다. 따라서 우리는 인식과 존재를 동일시하는 철학적 사색을 전제해야한다(성염, 『참된 행복』, 각주, 250, 252번 참조.

74) 이는 존재론적인 연속성(동일성)을 말함과 더불어 존재론적 이질성을 동시에 아우르는 그의 사상을 대변해 주는 말이다.

75) M. Grabmann, 앞 책, p.112.

76) *Soliloquia*(387) I, 85. 이 작품은 비교적 초기의 저작이다. 그가 하나님의 음성을 듣고 회심한 후 얼마 안 되어서 쓴 작품이다. 따라서 그는 신의 직관을 강하게 주장할 수 있었던 것이다.

77) "깨달아 보는 것에는 착오가 없다. 존재하지 않는 것을 깨닫는 경우는 없으며, 깨달으면, 거기에는 진리의 연속성이 있다."(*De Gen. ad. litt.* XII, 14, 29)

때 visio Dei가 이루어진다고 확신했다. 따라서 visio Dei는 '자연 이성'의 상태에서 불가능했지만, 의지의 전환을 겪은 이후 '교정된 이성'(ratio emendatus)은 신을 직관할 수 있는 본래적 능력을 회복하게 된다.[78]

여기에서 우리는 visio Dei가 정상적인 지적 추구의 결정으로서, 인식의 완성임을 알 수 있게 된다. 그러나 그것은 인간의 이성(ratio)과 하나님의 이성(Ratio)의 만남은 아니다. 즉, 이 만남은 'Caritas'가 그 매개가 되는 의지의 전환의 장에서, 교정된 이성을 통한 만남이요 앎이다. 따라서 그의 신 인식은 단순한 자연이성(또는 순수이성)에만 해당되는 작업의 결과일 수 없다. 따라서 신 인식은 이성과 의지의 합동 작업이다.

그렇다면 의지의 전환은 어떻게 이루어지는가를 밝히는 것이 '신을 봄'의 문제 해결을 위한 마지막 물음이다. 이 문제를 우리는 창조론적 존재 이해로 돌아가야 한다. 거기서 인간이 지니고 있는 신과의 동일성[79]의 문제와 이질성의 문제 사이를 가름하고 있는 '자유로운 의지'를 분석해야 한다. 왜냐하면 의지의 전환이란 곧 의지의 자유를 전제하고 있기 때문이며, 그 의지의 자유로 인해 신과의 동일성이 깨지고 이질성으로 추락하게 되었기 때문이다.

하나님과의 동일성의 깨어짐이 곧 하나님의 징계이다. 여기서도 우리는 의지의 자유로 인한 타락이 visio Dei를 불가능하게 했던 직접적 원인이 아님을 분명하게 보아야 한다. 구약성서 창세기에서 인간의 자유의지와 타락의 문제를 토대로 삼는 신과의 단절의 문제는 곧 의지의 변질, 즉 하나님의 향할 수 있는 능력을 하나님으로부터 박탈당했음을 성서는 서술하고 있다. 성서는 그들이 타락, 즉 선악과를 먹은 이후에도 하나님의 음성을 들었음을 명시하고 있다. "… 여호와 하나님이 아담을 부르시며 그에게 이르시되 네가 어디 있느냐 가로되 내가 동산에서 하나님의 소리를 듣고 내가 벗었으므로 두려워하여 숨었나이다. 가라사대 누가 너의 벗었음을 네게 고하였느냐."[80] 여기서 우리는 그들이 타락한 이후에도 하나님의 음

---

78) 그래서 철학사에서 말하는 아우구스티누스의 신비주의는 언제나 이러한 이성의 개념과 더불어 해석되어야 한다. 참고로, 원래 신비주의를 의미하는 교회의 용어는 'contemplatio'이었으나, 그리스 철학과 만남 이후로 철학사에서는 'mystic'이란 용어가 사용되기 시작했다. 기독교에서 이 말을 쓰게 된 것은 5세기 '위 디오니시우스'가 신비신학(Mystic Theology)이라는 제목을 붙이면서 시작되었다. 그러나 중세 후반까지도 contemplatio를 많이 사용하였고, mysticism 이란 말은 현대 용어라고 한다 (Butter Cuthbest, *Western Mysticism*, London, Constable, 1951. p.4).

79) 우리는 '동일함'이 아니라 '동일성'을 말함에 유의해야 한다. 즉 '신의 형상을 닮음'이라는 말이 된다.

80) 창세기 3장 8-10절.

성을 들을 수 있었음이 매우 중요한 사건으로 주목해야 한다. 하나님의 음성을 듣는다는 것은 청각이다. 청각을 감각의 하나로 볼 때 시각의 성립과 다름없다. 따라서 하나님을 직관할 수 있는 능력의 상실은 전적으로 타락에 있지 않음을 창세기는 말해주고 있다. 인간이 신을 직관할 수 없게 된 것은 곧 '하나님의 징계'(懲戒)였다. 따라서 의지의 전환으로 우리의 사랑의 대상을 uti에서 frui로 전환한다고 하여 무조건적으로 하나님의 징계에서 벗어나는 것은 아니라는 말이 된다. 여기까지는 인간이 할 수 있는 도덕적 노력의 한계일 뿐이다. 징계의 철회를 통한 '신인식의 열림'은 어디까지나 하나님의 결정에 달려 있다. 그래서 마지막으로 추가되는 것이 곧 그리스도의 사랑이다.

하나님의 징계는 우리의 의지의 부적절한 사용에 기인한다. 즉 uti와 frui[81]때문이었다. 따라서 하나님의 징계의 철회를 요청하는 우리의 태도는 의지의 전환으로 나타나야 한다. 그런데 사랑은 의지의 또 다른 이름이며, 의지의 현현이기에, 우리의 의지로 하여금 사랑할만한 가치가 있는 것을 사랑(사용)하도록 인도해야 하는 일이다.

> "인간으로 하여금 활동하게 하는 것은 사랑뿐이다. 그러므로 사랑을 정화해야 한다. … 마음껏 사랑하라. 그러나 그대가 사랑하는 대상에 주의하라."[82]

여기에서 말하는 사랑의 정화라는 것은 다름 아닌 cupiditas로부터 caritas로의 이행을 의미한다. 이 이행에는 하나님의 은총이라는 외적 요소가 요청된다. 왜냐하면 인간은 끊임없이 악의 유혹을 받고 있으며 선을 행하려는 마음보다는 악을 행하는 데 더욱 관심을 가진다. 이것이 타락한 인간의 존재론적 결핍이다. 그런데 그 회복의 방법은 인간 내부에 있는 것이 아니다. 인간의 내부를 이끌어 가는 자유 의지 그 자체가 심각한 훼손을 경험하였기 때문이다. 악의 원인은 내적인 것이지만, 그 회복의 길은 외부로부터 주어져야 한다. 이것이 앞서 말한 예수 그리스도의 은총이며, 이러한 맥락에서 아우구스티누스는 사랑의 정화를 위해 은혜를 요구하는 것이다. 그래서 이성의 역할이 끝나는 지점이 신의 은총의 시작점이다.[83]

---

81) 문시영, 『아우구스티누스와 행복의 윤리학』, 철학박사학위논문, 서광사, 1996, 88-91쪽 참조.

82) *Psalmus contra partem Donati*, XXXI.

83) A.V.von Kibed, *Einfürung in die Erkentnislehre, Die Grundrichtungen und die Gren zen der Erkenntnis der Wahrheit*, 1963. 김용민 역, 『인식론 입문』, 형설출판사, 1984, 144-145쪽 참조.

곧, 신인식의 결정권자는 신 자신이라는 것이다. 여기서 인간의 자연 이성(순수이성)은 회복되어 신인식의 가능성이 열리게 된다. 아우구스티누스는 이를 앞에서 권위 이성 두 길로 제시했었다.[84] 아우구스티누스의 어록을 제시함으로 그 길을 명확히 할 수 있다고 보고 본 장을 마무리하고자 한다.

"인간의 자유 의지가 악용되었기 때문에 인간의 재난이 연쇄적으로 계속되었고 인류는 마치 썩은 뿌리에서 출발한 듯 그 최초의 타락으로부터 끊임없이 계속된 불행 속으로 인도되어 왔다. 신의 은혜로 인해 해방을 받은 자들만이 이 운명을 면할 수 있다."(*De spiritu et littera*, XⅢ, 15)

"사람의 본성은 본래 아무런 흠이라 죄가 없이 지음을 받았다. 그러나 아담 안에서 태어나는 모든 사람은 이제 의사를 필요로 하고 있다. 왜냐하면 건강하지 못한 처지에 놓여 있기 때문이다."(*De nat. et grat. cont. Pela.*, Ⅲ)

"모든 사랑은 힘을 가지고 있다. 또 사랑하는 사람의 마음속에 있는 사랑은 쉴 수가 없다. 사랑은 우리를 인도하는 힘을 가지고 있다. 지상적인 사랑으로 결박된 마음은 마치 날개에 끈끈이가 붙은 것 같아서 날 수가 없다."(*Psal.*, CXXI, 1)

"인간이여 그대는 자신의 죄로 인해 위선자가 되고 신의 은총에 의해 성실하게 된다."(*Psal.*, CXV, 3-5)

"예정은 은총의 준비이고, 은총은 선물이다. 그러므로 예정은 은총의 준비이고 은총은 예정의 결과이다. … 은총에 의하여 자유 의지를 폐하는 것이 아니라 자유 의지를 확고히 한다. 자유 의지는 은총에 의하여 헛되게 되지 않고 오히려 확증된다."(*De spir.*, XXX, 52)

Ⅵ. 나오는 말

아우구스티누스는 인식론을 주제로 한 저작을 만들어 놓지는 않았다. 그러나 그렇다고 그가 인식에 대한 관심이 부재했던 것은 아니다. 그의 저작들 속에 빠지지 않고 등장하는 주제가 있다면 바로 하나님을 직관함에 대한 그의 열망의 자세이

84) 문시영, 148, 149쪽 참조.

기 때문이다. 그래서 그는 인식론이라는 주제를 따로 정할 필요를 느끼지 못했을 지도 모를 일이다. 『고백록』 이후로 그의 전 철학함의 주제가 바로 '자신을 아는 것과 하나님을 뵙는 것'이라고 해도 과언이 아니 될 것으로 보기 때문이다.

아우구스티누스는 자신이 인정하듯이 플라톤의 제자였다. 최소한 감각의 세계와 영원한 세계를 말하는 플라톤을 따를 때에는 그렇다. 그러나 그는 플라톤이 배제하고자 했던 믿을 수 없는 세계인 감각의 세계를 긍정하면서부터는 더 이상 플라톤의 제자로 머물 수 없었다. 그는 그 나름의 학문의 세계로 떠나갈 수밖에 없게 되었던 것이다.

여기서 아우구스티누스는 플라톤 철학 전통 속에 있는 감각의 불신성을 극복했다. 감각이 받아들인 세계는 바로 있는 그대로의 세계로서 만일 감각의 세계를 통해 오류적인 결론을 내린다면 그것은 전적으로 판단을 하는 판단자의 오류이지 감각의 오류는 아니라고 주장했다. 이로써 감각이 접하는 세계는 그 실재성을 확보하기 시작했고, 창조론적 세계 이해에 와서는 그 실재성을 적극적으로 받아들이는 근거를 신 존재와의 유사성에서 찾았다. 따라서 지향성을 일맥(一脈)으로 한 감각과 지성의 협동 속에 그 실재성이 확보된 외부 세계에 대한 인식을 시작했다.

그러나 아우구스티누스의 인식의 목표는 외부세계가 아님은 물론이다. 그는 외부 세계 너머에 있는 초월적 존재의 세계, 즉 신 존재의 직관(contemplatio)의 가능성은 바로 신앙과 지성의 두 길에 놓여 있다고 보았다. 그는 우선 지성의 길 즉, 철학의 길을 좇았다. 그러나 자연 이성은 인간의 타락으로 신적 직관의 가능성만을 지닌 채, 그 능력을 상실해 버린 상태임을 발견하게 된다. 이는 잘못된 사랑, 곧 자유의지의 정당하지 못한 사용에 근거한다고 보았고, 이를 회복하기 위해서는 의지의 전환이 필요함을 역설했다. 다시 말하면, 전일성을 잃어버린 자연 이성은 그 회복에 신의 은총이 요청될 수밖에 없었다. 여기에서 다시 권위, 곧 신앙의 힘이 요구되었다. 이를 인식론 철학자 Kibed는 "이성의 끝에 신앙이 놓여 있다"고 정의함으로 이를 잘 전달해 주고 있다.

의지의 전환을 통해 회복된 이성은 이제 신을 직관할 수 있는 기회를 얻었고, 그 때 직관되는 지식은 Sapientia라 그는 칭했다. 이는 Scientia라 하는 자연 이성이 가져오는 지식과는 그야말로 차원이 다른 지식이다. 본 논문은 이에 대한 차이점은 다루지 않았다. 다만, 여기에 이르는 과정만을 다루는 것을 목표로 삼았었기 때문이다. 이 두 지식의 차이점에 대한 연구도 좋은 과제라 생각하고 다음의 논제로 남겨둔다.

<Abstract>

An Ethical Understanding on 'Visio Dei' of St. Augustinus'

—Within searching of *De vera Religione* and *De Trinitate*—

Song, Byung-koo

According to ontological epistemology, preliminary preparation for true epistemology is to ensure faithful object and to purge of consciousness with immanent its object. In the epistemology of St. Augustinus, therefore, epistemological object is God with truth itself, for subject of episteme is the episteme of fallen human being, that is, faithful episteme is that recover of epistemological subject is in focus of the salus(holistic) recover. This is why we can say that the epistemology of St. Augustinus is the epistemology of sanctification.

St. Augustinus puts emphasis on 'the encounter with God' in the climax of the episteme. I insist that the encounter is unified object of the episteme with subject of the episteme, as though I am impressed with a little mystic danger nagativily. In other words, I think 'Visio' is unification of inseparability 'seeing activity'(preception) from 'seeing object'(essence). To see is recover of human being's eyesight. This recover will be able to say 'the salvation' in a religious expression, or 'holistic recover' in an ethical dimension. So to speak, because seeing object(God, the Absolute) is unchangeable, but ontological state of seeing one is changable, the problem of 'Visio' is an ontological question of seeing one. In this paper, I am in the focus of this ontological recover.

Key words: visio, ontological epistemology, ontological recover. salus, sanctification