

# 자유와 근거:

루터, 셸링, 하이데거의 종교철학적 사색을 중심으로

박 진\*

## 【요약】

인간 자유의 근원은 무엇인가? 이 질문에 후기 셸링은 종교적인 답을 제시한다. 셸링에 의하면 인간은 신 안에 있음을 통해 비로소 자유의 능력을 갖는다. 그러나 종교의 가르침에 따라 인간이 피조물로 신에게 의존하는 것은 인간의 창조성이나 자유의 제약이나 상실을 초래하지 않는가? 어떻게 인간은 신에 의존하면서도 자유로울 수 있는가? 셸링의 답은 신이 스피노자처럼 추상적인 기계적 필연성에 지배되는 실체가 아니라, 자유의 원리로 창조하는 인격이라면 자유롭고 자립적인 존재를 창조하는 것이 신의 이념과 모순된 것이 아니라 오히려 진정 신다운 일이라는 것이다. “자유는 신과 인간에게 최고의 것”이기 때문이다. 후기 셸링은 “계시의 철학”(Philosophie der Offenbarung)에서 정통적 그리스도교로부터 그 해결의 열쇠를 찾는다. 키에르케고르가 경건주의에 가까운 답을 제시한다면, 셸링이 모색한 대답은 그리스도교 교회사에 대한 깊은 이해를 토대로 하며 루터파 정통주의에 보다 가깝다. 셸링은 “신은 죽은 자의 신이 아니라 산자의 신”이라는 그리스도의 말을 인용하여 해석한다. 인간의 자유는 외적인 필연성과는 모순되지만, 신의 영원한 생명인 신성한 자유와 자기 고유한 내적 필연성과는 일치할 때 최고의 자유를 누릴 수 있다. 이러한 셸링 자유론의 내용은 인간이 던질 수 있는 가장 근본적인 질문의 하나인 인간 자유의 본질과 기원에 대한 종교적, 철학적, 심층 심리학적 반성에 오늘날에도 여전히 시사점을 제공한다고 보인다.

【주제어】 자유, 근거, 창조, 사랑, 셸링

---

\* 동의대학교 철학과

\*\* 이 논문은 동의대학교 교내연구과제(2012AA025) 연구지원에 의해 연구되었음.

## I. 서론

이 글은 낭만주의 시대를 대표하는 독일 이상주의 철학자 셸링의 전후기 사유를 통해 엿보이는 인간 자유의 본질과 근원에 대한 종교철학적 성찰에 대한 재조명이다. 초기 베벤하우젠과 튀빙엔 시절부터, 루터의 종교개혁의 영향 아래 있던 남부 독일(슈바벤) 경건주의를 바탕으로 싹튼 그의 사상적 지향은 초기 낭만주의의 조화와 화해사상의 선구자 역할을 수행했다. 그러나 자유론 이후 후기의 셸링은 사랑하던 아내 카롤리네의 죽음을 계기로 인간의 유한성과 악의 심각성에 대한 깊은 고뇌와 실존적인 체험을 하게 된다. 셸링은 무한과 유한의 단절과 간극을 유한한 인간의 힘만으로는 극복할 수 없다는 깊은 통찰로부터 모든 합리적인 체계 사유를 비판하고 무한자로부터 유한자의 구원과 존재 자체와의 실존적 만남을 동경하는 후기 낭만주의 사조를 열어놓는다. 셸링의 후기 낭만주의의 체계비판의 정신은 그의 말년의 베를린 대학 강의를 청강했던 사람 중 하나였던 키에르케고르의 헤겔 비판에 직접 영향을 주었고 현대 실존주의로 나아가는 내면적인 동기를 부여해 주었다.

이런 셸링의 사유는 전후기를 통틀어 일관되게 자유가 핵심 주제로 등장하고 있다. 그러나 그동안 셸링에 대한 연구는 주로 초기 낭만주의를 선도한 자로서 독일 이상주의의 역사 속에서 피히테와 헤겔의 징검다리 역할에 초점이 맞춰져 왔다. 따라서 셸링 사유의 전체 연관을 주목하기 보다는 그의 자연철학만이 피히테와 다른 독자적인 사유로 관심을 받아 왔고, 주관-객관-절대적 관념론으로의 전개라는 헤겔의 철학사 해석틀에 맞춰 이해되어왔다. 그러나 이런 일방적인 시각을 벗어나 튀빙엔 슈티프트 졸업논문인 원죄를 다룬 셸링의 초기 신학논문에서부터 말년의 그리스도 계시를 주제화하여 해석하고 있는 계시철학에 이르기까지의 일관된 문제의식을 조망해본다면, 셸링철학의 고유한 주제는 신의 절대적 자유, 그리고 인간 자유와의 관계 문제였다. 따라서 셸링철학을 정신사적으로 공정하게 접근하는 태도는 종교

개혁이후 독일의 경건주의 그리스도교의 영향으로부터 재조명해 보는 작업이라고 보인다.

따라서 이 글은 셸링의 자유론과 그리스도교 사유전통과의 연관성을 해명하고, 셸링의 자유론의 사상적 배경으로 종교개혁시대 루터의 자유론과 비교함으로써 양자의 연관성, 셸링 사유의 뿌리와 정신사적 성격을 재조명해 주고자 한다. 왜냐하면 셸링 자유론의 내용은 인간이 던질 수 있는 가장 근본적인 질문의 하나인 인간 자유의 본질과 기원에 대한 철학적, 종교적, 심층 심리학적 반성에 오늘날에도 여전히 시사점을 제공한다고 보이기 때문이다.

## II. 초기 낭만주의와 셸링

셸링 철학의 전개과정을 간략히 살펴보자. 초기는 피히테의 영향 아래 ‘자아’(das Ich)를 철학의 원리로 삼았던 시기다(1794~1797). 『철학일반의 형식의 가능성에 관하여』(1794), 『철학원리로서의 자아 또는 인간 지식에서의 무제약적인 것에 관하여』(1795) 등의 저작이 이시기에 출간됐다. 이후 『자연철학의 이념』(1797), 『세계영혼』(1798), 『자연철학체계의 최초 시도』(1799) 등의 일련의 작품들은 피히테의 영향으로부터 벗어나 그가 소홀히 다뤘던 ‘자연’(Natur)을 체계의 중심에 놓고자 하는 자연철학의 시기(1797~1800)에 도달하고 있음을 보여준다. 나아가 ‘자아’와 ‘자연’을 예술에 의해 통합하고자 하는 『초월적 관념론 체계』(*System des transzendentalen Idealismus*)(1800)를 거쳐 흔히 그의 철학을 대표하는 것으로 알려져 온 바, 자아와 자연의 근원적인 ‘동일성’(Identität)을 원리로 하는 동일철학(1801~1806)의 시기에 도달한다. 『나의 철학체계의 서술』(1801), 『브루노』(1802) 등이 이시기의 작품이다. 그리고 이 시기까지를 그의 전기 사유로 특징짓는다.

그의 또 다른 주저인 『자유론』(*Philosophische Untersuchungen über das*

*Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*(1809)은 이런 전기 사유 이후 “세계시대”(Weltalter)(1811, 1813, 1814/5, 1827/8), “신화(Mythologie) 철학”(1841/2, 1845, 1847)과 “계시(Offenbarung) 철학”(Urfassung 1831, 1841, 1842/3)으로 특징 지워지는 후기 사유(1811-1854)로 넘어가는 도상에 위치하고 있다. 흔히 사람들은 셸링이 끊임없이 자신의 입장을 변경했던 점을 들어 성격적인 결함으로까지 간주하기도 한다. 예컨대 시인 하이네(H. Heine)나 마르크스(K. Marx)같은 사상가는 특히 그리스도교 “계시”를 철학화한 후기 셸링의 입장을 “자연철학의 창시자”였던 청년기의 초기 입장에 대한 배반이라고까지 혹평하기도 한다.

그러나 1775년 1월 27일 남부독일 뷔르템베르크주의 레온베르크에서 태어난 셸링은 어린 시절부터 베벤하우젠(Bebenhausen) 수도원 목사였던 아버지의 교육과 튀빙엔(Tübingen) 대학에서 신학공부를 통해 종교개혁 이후 남독일의 경건주의(der schwäbische Pietismus) 정신에 강한 영향을 받았고, 뵘메(J. Boehme)와 외팅거(F. C. Oetinger)의 그리스도교 신비주의 영성에 경도된 그의 후기 사상의 경향 역시 이런 경건주의와의 새로운 접촉으로부터 생겨난 것이다. 이런 그리스도교 신앙의 영향은 후기 셸링이 ‘적극철학’(positive Philosophie)을 통해 자유로운 인격적 신의 창조행위를 강조함으로써, 스피노자의 기계적 결정론과 ‘범신론’적 내재주의의 위험을 비판하고 극복해나가는 데 결정적인 기초를 제공했다고 보인다. 셸링의 어린 시절부터 그의 정신세계를 형성했던 그리스도교의 영향이 ‘악’의 심각성과 그 신비적 근원을 자유의지의 문제와 연관시켜 깊이 고민한 말년의 종교철학까지 지배한 그의 철학의 뿌리를 형성하고 있다는 점은, 칸트와 피히테철학에 감화 받은 초기의 자아철학에 앞서 성서의 창세기 3장의 ‘원죄’(Sündenfall)에 대한 새로운 해석을 다룬 그의 17세 때 논문(Magister Dissertation)(1792)의 표제<sup>1)</sup>가

1) F. W. J. Schelling, *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum*(1792).

잘 보여준다.

이런 사실을 고려해 본다면, 하이데거가 지적했듯이 셸링은 “그의 초기부터 자기의 유일한 입장을 위해 격정적으로 투쟁했던 사상가”라고 보는 것이 보다 진실에 가깝다. 헤겔이 늦게 체계를 확립한 후 말년에 이르기까지는 모든 것을 처음부터 새롭게 문제 삼기보다 그 완성과 적용이었을 뿐 일관된 체계를 건설했던 철학자라면, 셸링은 최종적인 완성에 도달하기보다는 “항상 모든 것을 다시 자유롭게 놓아주고 항상 다시 동일한 것을 새로운 근거에로 이끌어야 했다.”<sup>2)</sup> 셸링은 “참으로 자유로운 철학의 출발점에 서고자 하는” 자신의 철학함의 태도를 다음과 같이 말한다.

“한번쯤 모든 것을 버리고 … 무한자와 더불어 모든 것을 볼 수 있는 자만이 자기 자신의 근거에 이르고 삶의 전체적인 깊이를 인식한다. 이는 플라톤이 죽음과 비교했던 위대한 발걸음이다”<sup>3)</sup>

당시 야코비의 스피노자 비판과 관련하여 촉발된 ‘자유’ 문제가 셸링의 철학함을 관통하고 있다고 보인다.

“이성과 자유는 우리의 표어이며 우리의 통합점은 눈에 보이지 않는 교회다.”<sup>4)</sup>

셸링에 있어 자유는 단지 그의 체계의 원리일 뿐만 아니라 진정한 철학함의 태도이기도 하다. 다양한 사유의 전개에 있어서도 셸링의 일관된 문제의식은 모든 것을 꿰뚫는 동일한 원리인 “절대자”와 “자유”에 대한 추구였다고 볼 수 있다. 피히테의 영향 하에 절대자를 자아에서 찾고자 했던 초기 사유에서부터 이미 “자유”는 “철학의 알파이자 오메가”로 간주된다. 셸링은 이미 그의 사유의 최초의 시기라고 볼 수 있는 1795년 2월 4일 헤겔에게 보내는 편지에서

2) 『하이데거전집』 42권, 10.

3) 『전집』 IX, 217-218.

4) 『편지』 II, 62.

다음과 같이 쓰고 있다.

“나에게 모든 철학의 최고 원리는 순수하고 절대적인 자아(das reine, absolute Ich), 다시 말해 그것이 대상들(Objekte)에 의해 제약되지 않고 오히려 자유(Freiheit)에 의해 정립되는 한에서 한갓된 자아다. 모든 철학의 알파와 오메가는 자유다.”<sup>5)</sup>

피히테와 달리 절대자를 무의식적인 자연에서 찾고자 했던 자연철학의 시기와 자연과 정신의 동일성을 확립하고자 했던 동일철학에로의 전개과정 역시 자유의 원리를 자연의 영역에로까지 확장하고자 한 시도요, “자유”라는 궁극적인 원리에 의해 자연과 정신을 통일적으로 이해하고자 했던 시도라고 볼 수 있다. 즉 동일철학의 시기에 이르러는, 자아만이 절대자요 자유인 것이 아니라 자연과 자아, 양자 모두 동일하게 절대적인 주체요, 자유라고 간주된다. 그런 한에서 자연은 말하자면 아직 깨어나지 못한 정신이요, 정신은 깨어나 스스로를 의식한 자연이다. 셸링의 자연철학에서 말해지는 자연은 기계적인 필연성이 지배하는 죽은 자연이 아니라, 자유를 원리로 하는 생동하는 자연, 정신을 잉태한 자연이다. 괴테를 비롯한 낭만주의 예술가들이 자연의 유기체적 생명에 관심을 갖는 이유는 살아있는 총체적 현실로부터 추상한 과학의 일면적인 기계적 자연관에 대한 반발이자 비판이기도 하다. 셸링은 거룩한 분노로 피히테에 맞서 자연은 인간의 영광의 도구나 수단으로만 존재하는 것이 아니라, “자연은 자체로서 신의 영광을 지닌다.”라고 역설한다. 자연과 자아 양자의 궁극적인 근거는 동일한 절대자요, 자유다. 따라서 셸링의 자연철학은 기계적 인과관계의 법칙을 발견하고자 하는 ‘과학’이라기보다는 목적을 지닌 생명체인 자연 속에서 절대자인 신의 창조 흔적과 발자취를 찾으려는 영감으로 가득 찬 신존재 증명이며 ‘자연신학’에 가깝다. 때문에 그의 자연철학은 세계 속에서 신의 ‘일반계시’와 은총을 재발견하게끔 동기 부여함으로써 계몽주의의 경직되고 무미건조한 과학적 합리성의 지배로부터

5) 『생애』 I, 76.

벗어날 수 있는 자유로운 숨결을 불어넣고 초기 낭만주의적 정신의 길을 열어 놓는다. 인간의 도구가 아닌 ‘자연’ 자체의 본성과 근원에 대한 초기 관심은 생물학과 오늘날 자연 친화적 환경사상에도 연관을 맺는다.

낭만주의자 셸링은 당대 형이상학에서 보여지는 실재론과 관념론의 대립, 자연의 기계적인 필연성의 체계(Spinoza)와 주관적 관념론(Fichte)의 분열을 극복하고자 시도한다.

“자연(Natur)은 가시적인 정신(der sichtbare Geist)이요, 정신(Geist)은 비가시적인 자연(unsichtbare Natur)이어야 한다. 우리 안의 정신과 우리 밖의 자연의 절대적인 동일성(die absolute Identität) 안에서 우리 밖의 자연이 어떻게 가능한가 하는 문제가 해소되어야 한다.”<sup>6)</sup>

셸링과 낭만주의의 공통점은 근대적 분열인 관념론과 실재론, 정신과 자연, 주체와 객체의 2원성, 즉 피히테와 스피노자의 대립을 극복하려는 노력에서 출발한다는 점이다. 이런 근본적 대립은 피히테 자신이 정식화한 것이다. 그에 따르면 철학의 ‘체계’는 ‘관념론’과 ‘실재론’ 둘뿐이다. 전자는 ‘자아’를 절대자로 보고 자연을 그 산물로 보며, 후자는 ‘자연’을 절대자로 보고 자아를 그 산물로 본다. 피히테는 절대자의 위치를 주체 안에 두는 전자를 ‘비판론’, 주체 밖에 두는 후자를 ‘독단론’이라 불렀다. 낭만주의 시인 뢰넬린은 양자의 양립 불가능함을 다음과 같이 표현한다. “우리는 **자아**를 모든 것으로 그리고 **세계**를 무로 만들면서 동시에 세계를 모든 것으로 그리고 자아를 무로 만들 수는 없다.” 셸링은 이 딜레마를 자아와 자연의 공통적인 근거로서 유한자를 초월하면서도 내재하는 ‘절대자’의 자유를 통해 해결하려 했다. “신은 단적으로 하나다, 또는 신은 오직 절대자다(VI, 157).” 정신과 자연의 살아있는 생생한 연관 속에 존재하는 신은 유한한 주체 안의 자유(피히테)나 죽은 기계적 자연의 필연성(스피노자)으로 환원되어 설명될 수 없다.

6) 『전집』 II, 56.

“스피노자주의는 그 견고성에 있어 마치 피그말리온의 입상들처럼 간주될 수 있다. 그것에는 뜨거운 입김으로 영혼을 불어넣어야한다… 관념론의 원리에 의해 활성화된(본질적 관점에서 변형된) 스피노자주의의 근본개념은 … 자연철학이 성장할 생동하는 기반을 포함한다.”<sup>7)</sup>

스피노자의 범신론이 생동성과 자유를 결여한 기계적 필연성 때문에 결정론이라는 비판을 받는다면, 피히테의 이른바 주관적 관념론은 자연을 단지 주관의 자유로운 활동의 부산물로 간주한 채, “자아만이 모든 것”이라고 주장하는 한, 일면적이라고 비판된다.

“‘활동성과 생과 자유만이 현실적인 것’이라고 주장하는 주관적 관념론 … 만으로는 불충분하다. … 요구되는 것은 오히려 그 반대로 ‘현실적인 것(자연, 사물의 세계)도 활동성과 생과 자유를 근거로 갖는다’는 것을 지적하는 것이다. 또는 피히테의 표현을 빌면 오직 자아만이 모든 것이 아니라, 반대로 모든 것이 자아라는 것을 지적하는 것이다. 관념론의 개념은 우리 시대의 **더 높은 철학, 더 높은 실재론**을 위한 참된 영감이다.”<sup>8)</sup>

근대 이후 생각을 지배하는 2축은 인간중심주의와 과학적 세계관이며, 이것이 철학에서는 관념론과 실재론의 대립으로 나타난다. 그러나 근대적인 분열을 극복하고자 하는 낭만주의자 셸링에게 대립을 통일하는 ‘총체적 현실’의 원리인 ‘절대자’는 이념과 실재, 주체와 객체의 대립을 넘어선 무한자여야 한다고 보았다. 따라서 자아를 출발점으로 삼는 피히테 철학과 생명력을 불어넣은 스피노자의 자연관을 통일함으로써 체계를 보완하고자 시도한다. 셸링에게 최초로 영감을 준 것은 ‘신의 형상’인 인간 이성의 ‘자의식’ 구조이다. “신은 자기 자신에 의해 긍정되는 자이다(『전집』 VI, 157).” “이성은 신의 자기인식과 동일한 것이다(『전집』 VI, 172).” 우리는 여기서 정신의 활동성과 관련된 서구 형이상학의 오랜 전통과 조우한다. 즉 플라톤에 있어 최고의

7) 『자유론』, 294.

8) 『자유론』, 295.



인식작용인 ‘관조’(noein), 아리스토텔레스에서 순수 현실성인 신의 ‘자기사유’(noesis noeseos), 칸트가 유한한 인간 이성에게 허용하지 않았지만 이성적 존재 일반에게 그 가능성을 부정하지 않은 ‘근원적 직관’(intuitio originaria), 피히테가 신의 자기의식과 유비시킨 인간의 ‘자의식’의 활동성이 그것이다.

신의 동일성은 1)의식된 자와 2)의식하는 자의 3)일치에 반영되어 있고 이 <내용>을 직접 직관하는 것이 ‘**예지적 직관**’이다. 자의식은 내용상 동일한 하나이지만 <형식>은 3 ‘계기’로 나타난다. 이런 자의식의 ‘형식’ 내지 ‘포텐츠’(Potenz)의 3위1체 구조가 셸링에 의해 1)정립 2)반정립 3)종합이라는 ‘절대자’의 ‘**변증법**’적 운동 원리로 체계화된다. 독일어 ‘포텐츠’(Potenz)는 힘, 능력을 뜻하는 데, 셸링에 있어서는 단지 물리적 변화와 운동의 힘만을 말하는 것이 아니라 살아있는 절대자의 자유로운 사랑의 힘이 자연, 예술, 역사 속 다양한 규정들 안에 정립된 것으로 ‘통일성’, ‘계기’, ‘형식’이라고도 불린다. 철학의 과제는 포텐츠 전체를 드러내는 것이다. 신의 창조, 즉 변증법적 운동은 전개과정인 **자연** 즉 실재세계 [1)물질, 2)빛, 3)유기체]와 복귀과정인 **정신** 즉 이념세계 [1)인식, 2)실천, 3)예술]을 관통한다.

따라서 셸링은 체계의 완성을 1)실재론도 2)관념론도 아닌 3)‘실재-관념론’(Real-Idealismus), 또는 ‘더 높은 실재론’이라고 부른다. 그의 전 철학을 특징짓는 1)자연과 2)정신의 3)**무차별성**, 즉 동일철학 역시 대립의 통일을 <내용>적으로 직접 포착하는 ‘예지적 직관’과 <형식>을 반성하는 변증법적 사고에 기초한 것이다. 절대자는 본성상 1)긍정하는 자(정신)와 2)긍정된 자(자연)의 3)영원한 동일성인데 반해, 이를 파악하고자 하는 인간에게는 순서가 전도되어 1)정립된 자(자연)와 2)정립하는 자(정신) 3)양자의 무차별성이라는 3형식의 순서로 절대자의 전개와 복귀과정이 이해된다. 때문에 자연철학이 정신철학보다 우선적 탐구영역이 된다.

그런데 ‘예지적 직관’은 경험적으로 실증될 수 없는 사변적 성격의 것이다. 따라서 셸링은 사변적인 ‘예지적 직관’의 객관화, 경험적 실재와의 연관을 추구한다. 이때 이성의 ‘예지적 직관’을 객관화 구체화한 것이 ‘미적 직관’이

다. 피히테나 헤겔이 객관적 실재나 구체적 경험보다 이념적 체계 구성에 치중한 데 반해, 셸링은 선형적 추론은 경험적 실증을 요한다고 보았다. 전기에는 자연의 경험이 후기 종교철학에서도 역사적 경험이 중시되는 이유다. 셸링의 동일철학은 경험을 무시한 체계만을 강조하는 사상이 아니라 대립하는 실재와 이념의 살아있는 연관을 보려는 사상이다. 따라서 모든 대립하는 힘과 요소들의 살아있는 연관과 조화를 실재적으로 체험하는 ‘미적 직관’이 중요하게 여겨진다. ‘미적 직관’을 통해 접근하는 ‘예술철학’은 초기 자연철학은 물론 신화와 계시를 해석하고 있는 후기 종교철학에 이르기까지 셸링철학의 모든 영역을 매개하며 활력을 불어넣는다. 독일 낭만주의 최초의 기획이라고 할 수 있는 “독일 이상주의의 가장 오래된 체계기획”(Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus)에서, 정신적 이념을 미적으로 감성화하고 신화를 감성적으로 만드는 예술의 힘에 의해 대중을 미적 공동체로 형성해 나가는 새 신화, 새 종교의 도래를 예감하고 있다.<sup>9)</sup> 셸링에 있어 예술은 신화와 계시 내용을 가장 중요한 소재로 삼는다는 점에서 이미 초기 낭만주의 체계 기획과 예술철학 속에는 후기 신화와 계시철학의 싹이 잠재되어 있음을 엿볼 수 있다. 피히테가 인간 주체의 자유로부터 객체인 자연조차 연역함으로써 자연을 소외시키고 인간의 일방적 활동만 강조하는 위험을 드러냈다면, 스피노자는 죽은 기계적 자연의 필연성 체계 안에 모든 것을 편입시켜 주체인 정신을 소외시킨 숙명론의 위험을 초래했다. 그런데 초기 낭만주의가 추구하는 세계는 주체의 사변이나 객체인 죽은 기계로부터 추론된 회색빛 체계가 아니라 사랑의 힘으로 정신과 자연의 살아있는 아름다움을 포착(미적 직관)하는 체계, 관념론과 실재론의 일면성과 대립을 극복하는 살아있는 조화의 체계이다. 이는 추상적 개념들의 체계가 아니라 도식과 알레고리, 상징으로 표현가능한 예술체계이다.

틸리히에 의하면 낭만주의의 본질은 무한과 유한의 관계에 대한 새로운

9) “Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus”, 『자료집』 M. Frank편, 110-112.

시각에 있다. 낭만주의는 무한과 유한의 상호 내재를 제1원리로 하며, 이는 근대 정신의 형이상학적 기초를 놓은 르네상스시대 신학자 쿠자누스(N. Cusanus)의 ‘반대의 일치’(coincidentia oppositorum), 즉 유한과 무한의 일치 원리와 연속성을 갖는다. 유한한 모든 것 안에 우주 전체의 무한한 창조적 통일 힘이 현실적으로 존재한다. 쿠자누스는 하늘의 로고스(logos) 즉 신의 언어가 모든 종교에 임재하고 이로써 모든 종교의 평화가 가능하다고 생각했다(『De pace fidei』). 또 무한자인 신 밖에는 아무것도 없기에 영원한 정신 안에 유한자는 이미 잠재적으로 내재한다. 쿠자누스는 비유로 신적인 것이 모든 것의 ‘중심’인 동시에 ‘둘레’라고 말한다. 신은 모든 것 안에 중심으로 내재하지만 모든 것을 둘러싸며 초월한다. 또한 독일신비주의 전통과 연관이 있는 루터(M. Luter)도 ‘성만찬’ 때 빵과 포도주 안에는 그리스도가 **‘함께 현존’**한다고 말한다. 칼빈은 그리스도의 살과 피 대신 성령이 **임재**한다고 생각했다. (이런 개혁신학의 사상은 빵과 포도주가 그리스도의 살과 피로 **‘실체적으로 변화’**한다는 가톨릭 교리와는 다르다.) 루터에 의하면 어떤 것이나 자기 자신보다도 신이 더 가까이 현존한다. 신은 모든 유한한 것 안에 충만해 있지만 모든 유한자를 초월한다. 셸링도 신은 ‘하나이자 모든 것’(hen kai pan)이며 “모든 것 안의 모든 것”(Alles in Allem)(고전 15:28)이라는 사도 바울(St. Paul)의 말을 인용한다. 셸링이 튀빙엔 신학부 동창생인 헤겔, 훔델린과 맺은 동맹의 표어도 보이지 않는 교회인 ‘신의 나라의 도래’, 즉 시간 안에 영원의 임재였다. 셸링의 자연철학과 동일철학은 낭만주의 초기 정신을 잘 대변한다, 이런 변증법적 사고는 모순율을 원리로 한 형식논리에 기초한 그리스철학 이래 경직된 2분법적 세계관, 즉 영원한 신은 하늘에, 유한한 피조물은 땅에 분리된 채 존재한다는 근대 계몽주의에 이르기까지 수천 년 동안 지배해 온 경직된 세계관을 극복한다. 비록 낭만주의자들이 과거인 고대 그리스문화에 대한 향수를 보이기도 했지만 낭만주의자들의 관심은 결과적으로는 그리스도교 영성에 기초해 그리스사상에 대한 미래지향적 비판과 극복으로 이어졌다.

낭만주의 초기와 후기는 관점의 차이를 보이는데, 초기에는 무한의 유한 안에 내재를 중요시하며 양자를 균형과 조화의 관계에서 보는 데 반해, 후기 낭만주의에서는 유한자를 능가하는 무한자의 창조적 자유와 초월이 보다 주목되고 양자의 차이와 균열, 유한자의 타락과 현실을 지배하는 악의 심각성, 무한자에 의한 유한의 구원과 악의 극복이라는 초월관계가 보다 부각된다. 이는 셸링 철학의 두 시기 구분, 즉 자연철학과 동일철학으로 대변되는 전기의 ‘소극철학’과 ‘자유’의 철학 이후 후기 ‘적극철학’의 관점과 일치한다. 셸링의 전 후기 철학, 즉 자연과 정신의 동일철학 및 자유와 계시철학은 각각 전·후기 낭만주의의 사유를 선도했다. 낭만주의의 종교철학적 의의는 1) 주관-객관, 정신-자연, 무한과 유한을 분리하는 경직된 근대 2분법을 극복하고 상호 내재 가능성을 보여줌으로써, 자연 안에 신의 영광과 은총, 일상 속 빵과 포도주의 신비를 재발견하게 해주며, 다른 한편 2) 기계적 결정론과 범신론적 내재주의의 위협을 극복할 수 있는 자유와 초월의 사유지평을 열어 놓았다는 점이다. 여기서 주의할 점은 초기 낭만주의 정신이 무한의 유한 안의 내재를 부각시킨 것이 곧 무한이 유한에 의존함을 의미하는 것이 아니라는 점이다. 즉 상호내재성이 곧 상호의존성과 동일시 될 수는 없다. 따라서 후기 낭만주의는 무한과 유한의 비대칭적 의존성에 보다 주목했다. 이로써 신의 내재와 초월의 관계가 새롭게 이해되고 해석될 수 있다. 즉 신은 만물에 내재할 수 있지만 만물에 의존하는 것이 아니라 만물을 초월한다. 오히려 만물이 신에 의존한다.

낭만주의는 무한과 유한의 상호내재성과 함께 비대칭적 의존관계를 주목했다는 점에서 오늘날 21세기의 철학과 신학 및 신앙인들의 세계관에도 중요한 의미를 갖는다.

### III. 신과 인간의 자유

#### 1. 선과 악의 능력

셸링의 <자유론>은 그의 나이 34세 때인 1809년에 출판되었다. 자유론은 셸링 자신의 시기 구분에 의하면, 이른바 “소극 철학”(negative Philosophie)이라 불리는 전기 사유부터 “적극 철학”(positive Philosophie)이라고 불리는 후기 사유에로 나아가는 이정표가 되는 저술이라고 볼 수 있다. 당시 그의 동일성체계가 범신론적이라는 비난에 맞서 그리스도교적 관점에서 인간의 자유와 악의 문제를 깊이 탐구하며 창조주인 살아있는 인격적 신을 주제화함으로써 범신론적 체계를 비판 극복하려 시도한다. 신학자 티리히는 이를 셸링의 “가장 중요한 작품”으로 평가한다. 왜냐하면 여기서 신의 ‘자유’의 역동적인 창조적 생명력이 추상적인 동일성의 개념 체계 안으로 관통해 들어오기 때문이다(P. Tillich, 194). 청년기의 동일성체계가 무한의 유한 안의 내재와 아름다운 조화 체계의 정점이라면 노년기의 사유는 그리스도교의 창조와 타락, 선과 악의 영적 전쟁이라는 긴장과 갈등의 간격과 심연의 사유이다. “유한 사물들의 존재 근거는 무한자와의 절대적 단절이다(『전집』VI, 41).” 전기의 사유가 체계 지향적인 사유로써 절대자의 본질을 개념적으로 파악하여 이론적으로 체계화하고 관조하고자 했던 시기라면, 후기의 사유는 개념적인 사고 너머의 존재 자체를 경험하고자 노력했던 시기이다. 예컨대 신과 인간과 세계의 본질에 대한 탐구는 그리스 철학의 주지주의 전통 이래 시간적이고 구체적인 상황 속 실존의 현실과 역사로부터 추상된 보편적 신성, 인간성, 자연성에 초점이 맞춰져 왔다. 후기 셸링은 이런 철학의 관점을 소극철학이라고 비판한다. 이에 반해 지금 여기에서 일어나고 있고 또 전개되어 왔던 시간적인 구체적 현실 및 역사와 추상되지 않고 분리되지 않은 신성, 인간성, 자연성에 대한 탐구를 적극철학이라고 부른다. 이점에서 실존주

의의 관점에서 본질주의에 대해 최초로 비판한 선구자가 후기의 셸링이라는 평가가 가능하다, 셸링의 적극철학은 키에르케고르, 야스퍼스, 하이데거에게 깊은 영향을 미쳤다. 이는 또한 셸링이 단지 헤겔로 이어지는 다리가 아니라 헤겔의 최대 비판자이자 현대의 헤겔비판의 선구자임을 보여주는 것이다. 미완의 체계로 끝난 <자유론>(1809)이후 셸링은 야코비에 대한 반박서를 제외하고는 1854년 그의 생을 마칠 때까지 45년의 긴 세월 동안 이렇다 할 주저를 내 놓지 못한 채, 그의 사색의 노력들이 강의형식의 유고로써 남아있을 뿐이다. 하이데거는 셸링의 이런 침묵이 “사유의 힘의 소진”을 의미하는 것이 아니라 <자유론>에서 비롯되는 “질문의 어려움과 새로움”에 기인한 것으로 해석한다(『하이데거전집』 42, 5). 즉 이러한 침묵은 “전적으로 다른 것이 다가오는 표지”이며, “새로운 시작”을 예고하는 것이라는 점이다. 당시 1807년 헤겔의 첫 주저인 <정신현상학>이 출판되었는데, 이 책의 서문에서 헤겔은 셸링에 대한 날카로운 거부를 표명하고 있고 이런 헤겔의 입장표명은 죽마고우였던 두 친구 간에 결정적인 결별로 이끌었다. 헤겔은 <정신현상학> 서문에서 셸링의 철학을 “그 안에서 모든 암소가 검게 보이는 밤”과 같다고 혹평했을 뿐만 아니라, <철학사 강의>에서도 셸링의 <자유론>에 대해 비록 “깊고 사변적인 방식의” 논구를 수행했지만, “그 자체 개별적인 것으로 머물러 있으며, 철학 속에서 개별적인 것은 결코 전개될 수 없다”고 비판한다(『헤겔전집』 12, 453). 그러나 하이데거가 지적했듯이 셸링에 있어 자유는 단지 “개별적인 것이 아니라 전체의 본질적인 근거이며, 전 철학의 새로운 근거로서 사유되고 전개되고 있음”을 헤겔은 간과하고 있다. 따라서 셸링의 자유론이 출판된 시기는 셸링이 헤겔과의 사상적인 결별을 시도하던 시기였다.

우리는 셸링의 후기사유를 여는 출발점인 <자유론>(1809)에서 인간 자유의 본질에 대한 물음과 더불어 이성의 체계구성의 한계, 결정론과 범신론적 내재주의의 극복 시도, 의지, 인격성, 불안, 충동, 무의식, 불투명성, 비합리성, 죄악의 문제, 신의 창조와 구원, 사랑 등 현대 실존주의와 정신분석 및 현대신학

의 주제들과 만난다. 이런 문제들은 독일이상주의의 심장부에 놓인 근본문제이자 오랜 역사 속에서 전승된 서구 형이상학의 핵심 문제들에 속한다. 하이데거에 따르면 셸링의 <자유론>은 “셸링의 가장 위대한 업적”이며, “독일 이상주의 형이상학의 정점”이자, “독일 이상주의의 모든 본질적인 규정들”이 그 속에서 조정되고 있을 뿐만 아니라, 그 속에서 “모든 서구 형이상학의 본질적인 핵심”이 드러나고 있는 바, 서구 “형이상학의 완결”(Vollendung der Metaphysik)<sup>10)</sup>로 간주된다. 셸링의 자유철학 속에서 “모든 서구 형이상학의 본질적인 핵심이 드러내어질 수 있다”<sup>11)</sup>는 것이다.

셸링의 자유의 철학은 서구 사상의 원천 속에서 ‘무로부터는 무밖에 나올 수 없다(ex nihilo nihil fit)’는 그리스 주지주의전통에 대립한 무로부터 창조(creatio ex nihilo)라는 그리스도교적 사유의 본질적 핵심 문제와 연결된다. 인격적인 사랑의 신은 자유의지로 만물을 창조했고, 신의 형상을 닮게 창조됐음에도 자유의지의 오용으로 타락한 인간을 신은 다시 자신과 결속하기 위해 스스로 인간이 되어 그리스도가 악을 극복하고 전도된 세계를 구원한다. 서구 사상사에서 주지주의의 일면성에 대한 심원한 비판은 주의주의 전통에서 유래한다. 주의주의의 관점에서 신의 창조는 이성의 이론적 추론으로 증명될 불가능하다. 왜냐하면 신은 개념상 완전자이며, 완전자는 다른 어떤 것도 필요로 하지 않기 때문에 세계를 창조할 필요가 전혀 없기 때문이다. 그러나 그럼에도 세계는 창조되었다. 따라서 창조는 신의 사랑의 표현이며 무근거로부터의 창조라는 자유의지의 작품이다.

그리스도교로 회심(conversio)한 아우구스티누스(354~430) 이래 신의 의지(voluntas)의 자유(libere)와 사랑(amor)은 인격성의 핵심으로 주목된다. 그에게 현실의 핵심은 신의 의지다. 주의주의 전통은 신비주의에 깊이 영향을 미쳐 6C경 동방신학자 디오니시우스(Dionysius)에 있어 긍정 신학(theologia

10) 『하이데거전집』 49, 96.

11) 『하이데거전집』 49, 2.

affirmativa)과 부정 신학(theologia negativa)을 거쳐 이론적 태도를 넘어 사랑의 황홀한 힘 속에서 신의 의지와 일치에 이르는 최상의 신학(theologia superlativa)인 ‘사랑의 신학’으로 표현된다. 이후 중세에 프란체스코(Francesco d'Assi, 1182~1226)의 사랑의 신비는 13C 보나벤투라(Bonaventura, 1217~1274)의 영성신학, 내적 경건을 강조한 에크하르트(Eckhart, 1260-1327), 토마스 아퀴나스(Thomas a Kempis, 1380~1471)의 그리스도를 본받는(『De imitatione Christi』) 경건운동으로 전개된다. 또 중세 말 아퀴나스와 대립한 둔스 스코투스(Duns Scotus)와 오컴의 주의주의로 연결되면서 르네상스시대 쿠자누스 이후 독일 신비주의에까지 영향을 미친다. 이런 잠재된 신비주의의 유산은 그리스도인의 자유와 사랑의 실천을 그리스도와 그리스도인의 의지의 결속인 결혼으로 비유한 개혁신학자 루터나, 신의 내적 생명에 대한 신지학적 통찰을 보여준 경건주의 신비주의자 보ehme(J. Boehme)에로 이어진다. 이론 이성에 대한 실천이성의 우위를 강조한 칸트나 자아의 창조적 활동성을 강조한 피히테 역시 인격성의 핵이 자유의지라는 점에 주목하고 있다고 보인다. 이런 흐름에 깊이 영향을 받은 셸링에게도 “근원 존재”<sup>12)</sup>는 “의지”(Wollen)이며 “철학의 알파와 오메가는 자유(Freiheit)”이고, “최고의 것은 사랑(Liebe)이다.”<sup>13)</sup>

“철학의 알파와 오메가는 자유(Freiheit)다.”

“전체 자연은 감각, 지성 그리고 결국 의지에서 자신을 드러내는 것으로 이해된다. 최후의 궁극적 지점에는 의지 밖에는 아무것도 없다. 의지가 근원 존재다. 의지에만 무근거성, 영원성, 시간으로부터의 독립성, 자기긍정 등 근원 존재의 모든 술어가 어울린다.”<sup>14)</sup>

셸링은 피히테의 『학문론』, 헤겔의 『논리학』과 같은 이론 이성에 의한 이념적인 ‘체계’ 시도를 ‘소극 철학’이라고 비판하고, 생동하는 신의 실존,

12) 『자유론』, 294.

13) 『자유론』, 350.

14) 『자유론』, 294.



자유와 사랑을 적극적으로 만나고자 하는 ‘적극 철학’을 주장한다. 그런데 셸링의 소극, 적극 철학의 구분이 양자의 완전한 단절 내지 분리로 오해되어서는 안된다. 왜냐하면 실존은 본질을 전제하며, 비록 지금 여기 현실의 왜곡과 타락 상황이 심각하더라도 영원한 근원을 전제하기 때문이다. 본질은 실존의 구조이며 잠재적 가능성으로서 있어온 것이다. 실존이 현실적으로 주어진 것이라면, 본질은 가능성으로서 주어질 수 있는 것이다. 예컨대 나무의 본질 구조가 없다면 한 그루 나무도 실존할 수 없을 것이다. 따라서 자유의 철학 이후 후기의 실존적인 역사철학과 종교철학은 초기 자연철학과 초월철학의 동일성 체계의 철저한 폐기라기보다는 그 비판적 극복과 보완으로 이해될 필요가 있다.

셸링이 후기사유어로 철학적 사색의 전환점을 맞게 된 계기는 사랑하던 부인 카롤리네(Caroline)의 죽음이다. 초기 낭만주의의 아름답고 조화로운 동일성체계의 중심을 관통해서 인간의 유한성과 죽음, 죄와 악의 문제, 무의식과 불안과 같은 먹구름이 밀려오고 천둥 번개와 깊은 심연이 드리우게 되며 이로써 실존주의로 연결되는 후기 낭만주의의 지평이 새롭게 열린다. 체계에 관한 셸링의 태도는 낭만주의자들과 마찬가지로 양면성을 드러낸다. 그는 낭만주의자처럼 정신과 자연, 자유와 필연, 이념과 실재, 주체와 객체 등 모든 대립적인 요소들의 분열을 체계적으로 통합하고자 끝없이 노력했지만 다른 한편 체계의 완결에 도달하는 것은 불가능하다고 보고 개성과 다양성, 독창성을 존중하며 이념으로 가둘 수 없는 타자성을 인정하여, 헤겔과 달리 체계의 미완성을 고백해야 했다. 이는 비판철학자 칸트가 이념을 이성의 본성상 “불가피하게 필연적”으로 추구할 수밖에 없으며 모든 탐구를 이끄는 목표점인 ‘규제적 원리’로서 인정되어야 한다고 보았지만, 완결적인 지식 ‘구성 원리’로 인정하지 않았고 ‘사물자체’를 인식 불가능한 타자로 남겨두었던 것과 일맥상통한다.

종교와 철학의 관계에 대한 셸링의 입장 역시 2중적이다. 양자를 일방적으로 단절의 관점으로 보고 철학은 절대자와 관계할 수 없다고 간주하는 야코비

에 셸링은 동의하지 않았다. 오히려 철학도 종교처럼 절대자를 목표로 지향하지만, 그러나 그렇다고 헤겔처럼 철학이 절대자를 개념적으로 구성하여 완전히 체계화할 수 있다고 보지 않았다(『철학과 종교』, 173).

<자유론>에서 셸링은 또한 종래 관념론 체계의 일반적이고 형식적인 자유의 개념을 넘어 인간의 자유를 구체적인 실존적 삶 속에서 생동하는 작용으로 ‘악과 선으로의 능력’으로서 이해한다. 이로써 셸링은 자유를 어두운 비합리성의 문제 안으로 깊이 끌어들인다. 셸링은 로고스 중심주의로 특징 지워지는 서구 형이상학의 관념론적 전통 속에서 악의 문제를 가장 진지하게 문제 삼았던 사상가에 속한다. 그는 예컨대 데카르트, 스피노자, 라이프니츠가 그랬듯이 악을 전체의 다양성과 완전성에 기여하는 것으로 제거하거나 그 자체 고유한 현실성을 지니지 않는 결여나 결핍으로 보지 않았다. 오히려 셸링은 악의 근원을 인간 정신 안의 원리들의 전도로서, 인간 정신의 자유 속에서 찾고자 했다. 자유로운 정신 안에서만 원리들의 분열과 전도로서의 악이 가능하며, 원리들의 통일로서의 선도 가능하다. 셸링에 의하면 인간의 자유는 선과 악의 능력이며, 악은 인간의 자기성의 고유의지가 보편적 의지와 분리되어 중심으로부터 벗어나 개별의지로서 주변에 머물고자 함에서 생겨난다. 이렇게 중심에서 벗어난 고유의지는 개별의지로서 머물며, 보편의지와 통일성에서 벗어나 원리들의 전도가 발생한다. 셸링은 두 원리의 대립을 빛과 어둠의 원리로서 비유적인 표현을 사용하기도 한다. 빛과의 일치가 선이라면, 빛으로부터 분리에서 악이 성립한다. 자유로운 정신 안에서만 원리들의 분열과 전도로서의 악이 가능하며, 원리들의 통일로서의 선도 가능하다. 그러나 주의할 점은 두 원리 가운데 하나인 어두운 원리나 자연성 자체가 악이 아니라는 점이다. 동물에게도 어두운 원리가 있지만 단지 맹목적 충동으로 남아있으며, 인격적 통일성이 존재하는 자유로운 정신 안에서만 타락 또는 분리가 있을 수 있고, 따라서 고유하게 악이 성립한다. 그러므로 악은 수동적인 것 내지 자유가 결여된 경향성의 지배가 아니라 자유에 의해 성립하는 적극적인 것 내지 정신적인 것이다. 이점은

경건주의 프로테스탄트 신앙 전통의 영향 하에서 칸트가 인간의 ‘근본악’을 이해하는 관점과 일치한다(『종교론』).

셸링의 후기 자유철학 내지 종교철학에서 중요한 원리는 신의 생명 안에 있는 근거와 실존, 실재와 이념, 자연과 이성이라는 2원리와 이들의 통일인 정신 내지 인격성이다. 신 이외의 모든 것에게는 실존의 근거가 자기 밖에 있지만, 오직 신만은 실존의 근거를 자기 안에 지닌다. 근거는 어둠 실재성으로 영원한 일자가 예감하면서 자기 스스로를 낳고자하는 동경이다. 정신적 존재 안에 있는 2원리는 1) 근거, 무의식적 충동, 깊은 심연, 어둠 또는 자연과 2) 실존, 로고스, 빛 또는 이성이며 이런 양자의 통일이 곧 정신(Geist) 내지 인격성(Persönlichkeit)을 이룬다. 이들 원리는 신의 생명 안에 있고 신에게 모든 원리는 영원히 통일을 이룬다. 그러나 피조물 안에서 원리의 통일은 분열 가능성을 지닌다. 이런 반성은 프로이트나 융의 심층심리학에도 영향을 미쳤다고 보이며, 무의식(libido)과 초자아(super ego), 죽음의 충동(thanatos)과 삶의 충동(eros)의 구별 등에서 그 흔적이 엿보인다. 셸링에 의하면 근거와 실존, 무의식과 로고스, 어둠과 빛, 자연과 이성이라는 두 원리는 신의 영원한 정신 안에서는 통일되나, 피조된 인간의 시간적 정신 안에서는 분리가 가능하다. 여기에 악의 가능성이 놓여 있다. 인간 안의 고유 의지가 보편 의지와 일치되고, 어두운 원리가 빛과 하나가 될 때, 실존하는 신이 인간 안의 두 원리를 결합하는 끈, 사랑(Liebe)의 원리가 된다. 반면에 두 원리가 분열되어 있을 때 전도된 신, 악한 정신이 신의 자리를 대신하게 된다. 그렇다면 셸링은 선과 악에로의 능력으로 간주되는 인간 자유의 원천을, 또한 원리들의 모든 대립과 분열에 앞선 근원 근거를 궁극적으로 어디에서 찾고자 하는가?

## 2. 인간의 참 자유- 신의 사랑 안에 머물

셸링에 의하면 인간은 신 안에 있음을 통해 비로소 자유의 능력을 갖는다. 그러나 인간이 피조물로 신에게 의존하는 것은 인간의 창조성이나 자유의

제약이나 상실을 초래하지 않는가? 어떻게 인간은 신에 의존하면서도 자유로울 수 있는가? 셸링의 답은 신이 스피노자처럼 추상적인 기계적 필연성에 지배되는 실체가 아니라, 자유의 원리로 창조하는 인격이라면 자유롭고 자립적인 존재를 창조하는 것이 신의 이념과 모순된 것이 아니라 오히려 진정한 신다운 일이라는 것이다. “신을 사물로 혼동”하거나 “피조물을 창조자와 뒤섞고 모든 존재를 맹목적 몰사유적 필연성에 종속시키는 체계”가 이성에게 가능한 유일한 체계일 수는 없다. “자유는 신과 인간에게 최고의 것”이기 때문이다.<sup>15)</sup>

“의존성이 자립성을 지양하거나 더욱이 자유를 지양하는 것이 아니다. … 모든 살아있는 개체는 오직 타자에 의해 생겨난 존재이며 그런 한에서 생성의 관점에서는 의존적이지만 존재의 관점에서 의존적인 것은 아니다.”<sup>16)</sup> “신 안에 존재하는 것과 자유는 서로 모순적이지 않다, 자유로운 존재는 그것이 자유로운 한 신 안에 있고, 자유롭지 못한 존재는 그것이 자유롭지 못한 한 필연적으로 신 밖에 있다.”<sup>17)</sup> “인간 안에는 어두운 원리의 모든 세력이 존재하며, 동시에 그만큼 빛의 모든 힘이 존재한다. 인간 안에는 가장 깊은 심연과 가장 높은 하늘이, 또는 양 중심들이 존재한다. 인간의 의지는 근거 안에 존재하는 신에 대한 영원한 동경 속에 숨겨진 씨앗이다. 그것은 신이 자연에의 의지를 가지고 바라본, 심연 안에 감추어져 있는 신적인 생명의 통찰이다.”<sup>18)</sup>

그런데 셸링은 단지 실존주의적인 물음에만 머물지 않는다. 그는 질문에 종교적인 답을 제시하고자 한다. 후기 셸링은 “계시의 철학”(Philosophie der Offenbarung)에서 그리스도교로부터 그 해결의 열쇠를 찾는다. 틸리히(P. Tillich)에 의하면 키에르케고르가 경건주의에 가까운 답을 제시한다면, 셸링이 모색한 대답은 그리스도교 교회사에 대한 깊은 이해를 토대로 하며 루터파

15) 『계시철학초고』, 79.

16) 『자유론』, 290(『전집』 VII, 346).

17) 『자유론』, 291(『전집』 VII, 347).

18) 『자유론』, 307(『전집』 VII, 363).

정통주의에 보다 가깝다.<sup>19)</sup>

셸링은 “신은 죽은 자의 신이 아니라 산자의 신”<sup>20)</sup>이라는 그리스도의 말을 인용하여 해석한다. 인간의 자유는 외적인 필연성과는 모순되지만, 신의 영원한 생명인 신성한 자유(그 근거에 놓인 필연성)과 자기 고유한 내적 필연성과는 일치할 때 최고의 자유를 누릴 수 있다. 여기서 인간 자유에 관한 셸링의 생각은 루터(M. Luther)와도 유사하다. 공통점은 자유를 필연성과 모순된 것으로 분리시키지 않고 밀접히 연관 지어 이해하고 있다는 점이다. 즉 인간이 신성한 영원한 필연성에 대립하면 외적 필연성에 구속되게 되며 악의 지배를 받지만, 영원과 일치하고 “신성한 필연성”<sup>21)</sup>의 법칙에 조화를 이룬다면 영원한 자연인 신의 나라, 자유의 나라의 시민이 된다. 셸링의 경우 악의 의지는 존재의 중심 밖으로 벗어나려는 외적 필연성의 요구 아래 종속되는 것으로 부자유하지만, 선의 의지는 중심의 영원한 필연성에 결속하는 것이기 때문에 자유롭다. 중심은 운동들을 통일하는 정신이기 때문에 참된 영원한 자유이며 이와 결속하는 것이 참 자유다. 인간의 참 자유는 외적 필연성에의 구속이라는 부자유로 이끄는 자의와 방종이 아니라, 신의 자유, 영원한 필연성에 참여함으로써 신의 선물로서 은혜로 주어진 것이며 인간에게 수여된 자유는 신이 위임한 것일 뿐 절대적 소유가 아니다. 따라서 인간의 자유는 고정 불변하게 확정된 것이 아니라 인간의 항상 새로운 참여와 신의 은혜로 더 확실히 보장되는 것이다. 루터는 비록 완전히 도덕적일 수 있는 인간의 자유의지를 부정했지만, 악에 끌리는 비도덕적 자유의지는 인정했으며, 신의 의지와 일치할 수 있는 인간의 자유의지를 부정하지는 않았다. 왜냐하면 이것은 이미 신의 선물이요 은총의 결과이기 때문이다. 이런 해석의 관점에서 볼 때, 인간의 자유의지(libera arbitrium)에 관한 루터와 에라스무스의 논쟁은 에라스무스는 자유를, 루터는 필연성이라는 용어를 서로 강조했다

19) 『19-20세기 프로테스탄트사상사』, 198.

20) 『자유론』, 290(『전집』 VII, 346).

21) 『전집』 VII, 391.

만 내용상 차이는 해소될 수 있다. 루터와 셸링은 인간의 행위와 인간 구원이 신의 의지에 의존함을 확신하며, 인간과 신의 결합의 신비를 말한다. “바로 이 점으로부터 모든 시대 신비가와 종교적 정신은 신과 인간의 통일의 믿음에 도달하는 데, 이는 이성과 사변보다는 훨씬 더, 가장 내면적인 느낌에 호소하는 것처럼 보인다.”<sup>22)</sup> 루터에게 있어 신의 의지와 인간 의지의 일치하는 그리스도를 믿음 안에 있다. 루터는 그리스도의 신부(Christen 지금 자유로운 본질)와 그리스도(Christus 영원히 자유로운 본질)의 신비적 통일을 말한다. 이런 시간적 인격과 영원한 인격의 합일을 결혼에 비유한다.<sup>23)</sup> 그리스도의 말씀을 통한 은혜로부터 믿음만이 인격을 경건하게 만들며 자유롭게 하고 축복으로 이끈다. “그리스도인은 자기 안에 사는 것이 아니라 그리스도와 이웃 안에 산다. 믿음을 통해 그리스도 안에 살며, 사랑을 통해 이웃 안에 산다. 믿음을 통해 자기를 넘어 신에게로 올라가고, 사랑을 통해 신으로부터 자기에게로 내려와 항상 신과 신의 사랑 안에 머문다.”<sup>24)</sup>

## IV. 창조자의 사랑과 그리스도의 인격성

### 1. 창조와 사랑

셸링이 말하는 신은 종래 형이상학에서 ‘제1의 실체’로서 단지 개념적 사유에 의해 추상적으로 파악되는 신이 아니며, 피히테처럼 단지 도덕적 세계질서의 ‘이념’만도 아니다. 오히려 루터처럼 셸링도 자유로운 창조자를 사유하고자 한다.

22) 『자유론』, 283(『전집』 VII, 339).

23) 『그리스도인의 자유』, 25.

24) 『그리스도인의 자유』, 38.

“순수 관념론(피히테)의 신은 순수 실재론(스피노자)의 신과 마찬가지로 비인격적인 것으로 배제된다 … 신 자체는 체계가 아니라 생명이다.”(『자유론』, 339-343)

“신으로부터 사물이 창조되는 것은 신의 자기계시(Selbstoffenbarung)다. 신은 자기를 그와 같은 존재 가운데 … 자유롭게 자기로부터 행위 하는 존재 가운데 계시할 수 있다. 마치 신과 같이 존재하는 것들의 근거는 신 밖에 없다. 신이 말하고, 이것들은 존재할 뿐이다. 만일 모든 세계존재들이 오직 신의 마음의 생각들이라면 이들은 그런 이유에서 생동적이어야 할 것이다. 생각은 영혼으로부터 산출된다. 그러나 산출된 생각은 독자적인 힘이며 인간 영혼 속에서 자립적으로 활동한다. … 세계존재의 특수화를 가능하게 하는 원인인 신의 상상력은 그 창조물에게 단지 관념적 현실성만을 부여하는 인간의 상상력과 다르다. 신성을 대변하는 존재들은 오직 자립적 존재일 수 있다. … 신은 사물 자체를 직관한다. … 오직 영원한 존재만이 자기 자신으로부터 기인하는 존재이며 의지이고 자유다. 파생적인 절대성이나 신성의 개념은 … 모순적인 것은 아니다. 이러한 신성이 자연에 해당한다.”<sup>25)</sup>

신의 ‘자유’라는 주제는 ‘창조’와 ‘계시’라는 주제와 밀접히 연관된다. 왜냐하면 “계시는 신의 자유의 실현”이기 때문이다(『계시철학초고』, 147). “계시의 철학은 오직 자유로운 창조의 체계와 일치한다(『계시철학초고』, 125).” “창조는 신의 계시다. … 최초의 가장 오래된 계시다. 왜냐하면 창조를 통해서 우리가 알지 못했던 것과 그것 없이는 알 수 없었던 것을 알게 되기 때문이다(『계시철학초고』, 404).” “창조의 개념은 모든 적극철학의 현실적 목표다(『적극철학정초』, 117)” “우리는 진정한 무로부터의 창조를 원한다. 즉 어떤 미리 정립된 포텐츠 없는 창조를 원한다. 그러나 포텐츠는 신의 의지를 통해 최초로 정립된 것이다(『적극철학정초』, 382).” “계시활동은 오직 창조활동을 더 높은 단계로 끌어올리는 반복이다(『계시철학초고』, 410).” 왜냐하면 신은 “완전한 자유” 속에 있고 “절대적 자유”이기 때문이다. 계시는 자유로운 신의 결단과 행위이며, 그는 신의 자유를 “사랑”으로 이해한다. 자기를 드러내는 신은 사랑이며, 신은 스스로를 무근거(Ungrund) 안에 숨긴다.

25) 『자유론』, 291(『전집』 VII, 347).

“신은 모든 것 속의 모든 것이다. 왜냐하면 정신은 아직 최고의 것이 아니기 때문이다. … 신은 오직 … 사랑의 숨결이다. 최고의 것은 사랑(Liebe)이다. “사랑은 근거가 있기 전에, 실존하는 것이(분리된 것으로) 있기 전에 이미 존재했던 것이다” “우리는 여기에 마침내 모든 탐구의 최고 정점에 도달했다. 모든 근거에 앞서, 그리고 모든 실존에 앞서 따라서 모든 이원성에 앞서 하나의 존재가 있어야 한다. 우리는 그 존재를 근원 근거(Urgrund) 또는 무근거(Ungrund)이외에 달리 어떻게 말할 수 있겠는가?”<sup>26)</sup>

자유론에서 엠틀의 셸링의 “무근거”(Ungrund) 개념은 야콥 뵘메(J. Böhme)의 그리스도교 신비주의 사유의 전통으로 소급될 수 있는 바, 실존(빛)과 근거(어둠)의 구별에 앞선 “근원 근거”로서 단적으로 고찰된 “절대자”이자 양자의 “무차별적 동일성”이요, “존재” 자체로서 사유된다. 이런 셸링의 “무근거” 개념은 후기 하이데거의 무적인 심연으로서의 “존재” 사유와 친근성을 보여준다. 여기서 셸링의 자유의 철학이 하이데거 후기 사유에 미친 흔적을 엿볼 수 있다.

## 2. 창조와 자유와 무근거

셸링에게 뿐만 아니라 하이데거에게도, 인간 자유의 본질에 대한 물음은 철학의 근본문제이다.<sup>27)</sup> 왜냐하면 철학의 근본문제는 존재에 대한 물음이며, 이런 존재에 대한 물음 안에 자유의 본질에 대한 물음이 포함되어 있기 때문이다. 따라서 하이데거는 인간 자유의 본질에 대한 셸링의 물음도 존재 자체에 대한 철학적 물음과 연관 속에서 보고 있다. 하이데거에 있어 존재 자체는 개별적인 존재자가 아니다. 그런 의미에서 모든 존재자와 존재론적으로 차별화되는 ‘존재’ 자체는 우리의 일상적인 존재자 경험의 차원에서 볼

26) 『자유론』, 350(『전집』 VII, 406).

27) 『하이데거전집』 31, 300.



때는 무와 마찬가지로. 이와 유비적으로 근원적 근거로서 자유는 하나의 개별적 근거가 아니며, 오히려 모든 근거들을 근거지우는 근원인 점에서 모든 근거들을 초월하는 무근거로서 심연이요 무이다. 즉 “자유는 근거의 근거다”<sup>28)</sup> 자유는 여러 근거들 가운데 하나의 방식을 의미하는 것이 아니라 여러 근거들을 초월적으로 마련해주는 “근거지우는 통일”로서 이해되어야 한다. 따라서 자유는 근원적인 근거로서 하나의 개별적인 근거가 아닌 한 “무근거”, 즉 “심연”(Ab-grund)이라고 말할 수도 있다. 여기서 우리는 셸링의 <자유론>에서 나타나는 “무근거”(Ungrund)로서의 “존재” 개념과 하이데거의 존재 사유 속에서 보여지는 무적인 “심연”으로서의 “자유”와의 내면적인 친화성을 읽어 낼 수 있을 것이다.

하이데거에 의하면 이런 자유란 초월을 의미하며, 모든 태도들은 초월에 뿌리박고 있다. 현존재의 초월로부터 근거의 본질이 해명된다.<sup>29)</sup> 현존재의 초월이란 곧 자유(Freiheit)를 의미하며, 초월로서의 자유가 근거의 원천이다. 자유는 곧 근거에의 자유이다(Freiheit ist Freiheit zum Grunde).<sup>30)</sup> 초월(Transzendenz)로서 자유는 모든 태도에 선행하여 일어나는 존재자의 근본틀(Grundverfassung)<sup>31)</sup>이란 점에서 근원적인 근거이다. 즉 초월로서의 자유란 근거의 한 종류가 아니라, 오히려 근거 일반의 원천(Ursprung von Grund überhaupt)이다.<sup>32)</sup>

하이데거의 의하면, 셸링의 “자유론”(1809)에서 발견되는 체계의 문제, 범신론의 극복과 악의 문제, 인간 자유의 문제 등은 독일관념론의 심장부에 놓인 문제들이자, 더 나아가 “모든 서구 형이상학의 본질적인 핵심”에 해당하는 근본적인 문제다.<sup>33)</sup> 자유의 문제는 철학적 전통 속에서 가장 뿌리 깊은

28) 『하이데거전집』 31, 174.

29) 『하이데거전집』 31, 163.

30) 『하이데거전집』 31, 165.

31) 『하이데거전집』 9, 137.

32) 『하이데거전집』 9, 165.

문제들 가운데 하나이며, 인간 자유의 본질에 대한 물음이 셸링과 하이데거로 하여금 관념론적 전통의 한계와 가능성에 대한 반성으로 이끌었다. 1936년 강의에 덧붙여 1941년 세미나의 중요한 메모들을 통해 엿보이는 하이데거의 셸링 독해는 특히 인간의 자유와 악의 문제와 관련하여 셸링의 사유가 하이데거 자신의 생각에 어떤 영향을 미쳤는지를 명확히 드러내 보여주고 있다. 셸링에 의하면 인간은 신 안에 있음을 통해 비로소 자유의 능력을 갖는다. 인간은 신과 자연의 매개자다. “신은 오직 인간을 통해 자연을 받아들이고 자연을 자신과 결합시킨다.” 하이데거에 있어서도 인간의 자유는 그가 표상적 사유를 통해 여타의 존재자를 지배할 수 있는 이성적인 동물이라는 점에서 찾아질 수 있다기보다는, 오히려 그에 앞서 “존재 자체를 사유하는 본질로서 존재에 열려있고, 존재 앞에 세워져 있고, 존재에 관련되어 있고 따라서 존재에 응답할 수 있다”는 점에 근거한다. 존재(Sein)는 인간을 본연케 하고(west), 말건넬(Anspruch)을 통해 인간과 관계한다(an-geht). 그리고 인간은 이런 존재의 부름에 응답할 수 있다.

또한 자유론 이후 엿보이는 셸링의 사유 속에는 후기 하이데거 철학에서 중요한 주제인 바, 존재자를 개념적으로 파악하고자하는 대상화적 사유를 넘어서 모든 존재자를 고유하게 존재케 하는 근원적인 “일어남”(Ereignis)의 사건 속에서 존재와 사유의 근원적인 공속함의 체험으로 나아가고자 하는 그의 사유의 방향 전환과 연결될 수 있는 중요한 모티브를 발견할 수도 있다. 셸링은 다음과 같이 말한다.

“인간은 나로 하여금 다음과 같은 궁극적인 물음으로 몰아넣는다.  
즉 왜 도대체 어떤 것이 존재하는가? 왜 무는 없는가?”<sup>33)</sup>  
“참된 철학을 하고자 하는 자는 모든 희망, 모든 욕구, 모든 동경에서 자유로워야 한다. 그는 아무것도 원해서는 안되고, 알아서도 안되고, 완전히 알몸이고 궁핍함을 자각해야 하며, 모든 것을 얻기 위해 모든

33) 『하이데거전집』 49, 2.

34) 『계시철학』 I, 7.

것을 포기해야 한다. 어려운 것은 이 발길이다.” “여기서 모든 것을 포기하는 것이 필요하다. 흔히 말하는 것처럼 단순히 아내나 아이들 뿐만 아니라 존재하는 모든 것, [전통형이상학의 개념으로 파악된]신 까지도 포기해야 한다. 왜냐하면 신 역시 이러한 입장에서 볼 때 하나의 존재자이기 때문이다. 또 진정 자유로운 철학의 출발점에 자신을 놓기를 원하는 자는 [스스로에 의해 우상화된] 신마저도 포기해야 한다. 이 말이 뜻하는 것은 다음과 같다. 그것을 얻으려 하는 자는 잃을 것이요, 그것을 버리려 하는 자는 얻으리라.”<sup>35)</sup>

이와 유사하게 하이데거는 존재 자체에 대한 사유에 나아가기 위해서는, 다시 말해 존재자를 고유하게 존재케 하는 근원적인 일어남(Ereignis)을 사유하기 위해서는 존재자를 주관에 맞선 대상으로 설정하여 개념 파악하고자 하는 “표상적인” 사고를 포기하고 존재와 사유의 공속함의 근원체험에 스스로를 내맡기는 “회상적인 사고”(das andenkende Denken)<sup>36)</sup>를 요구한다. 그리고 이런 존재 사유로부터 비로소, 오늘날 망각된 신성함의 의미도, 신이라는 말의 본래적인 의미도 고유하게 이해될 수 있는 가능성이 열릴 것임을 시사한다.

“존재의 진리(die Wahrheit des Seins)로부터 비로소 성스러움(das Heiligen)의 본질이 사유될 수 있다. 그리고 성스러움의 본질로부터 비로소 신성(die Gottheit)의 본질이 사유될 수 있다. 그리고 신성의 본질의 빛 속에서 비로소 신(Gott)이라는 말이 의미하는 바가 무엇인지가 사유될 수 있고 언표 될 수 있다.”<sup>37)</sup>

하이데거가 말하고자 하는 바는 우리 시대의 두드러진 특징이 “신”(Gott)이라는 말의 의미가 상실된 시대요, “성스러움”(das Heiligen)의 차원이 철저히 은폐된 시대요 계산적인 합리성과 기술이 모든 것을 지배하는 시대라고 한다면, 그 근본적인 이유는 인간이 존재의 개방성으로 정향되어 있지 못하고,

35) 『철학의 본성』 IX, 217.

36) 『하이데거전집』 7, 174.

37) 『하이데거전집』 9, 351.

존재의 빛 속에 가까이 있지 못하기 때문이라는 점이다. 따라서 신의 의미를 우리가 참으로 이해할 수 있기 위해서는 종래 형이상학의 대상화적 사유 속에서 이해된 신 개념, 예컨대 ‘제일의 원인’(causa prima), ‘존재자 중의 존재자’(ens entium) 같은 개념에 머물러서는 안되며, 오히려 그동안 존재망각의 역사 속에 묻혀져 온 근원적인 존재사건으로서 존재 자체의 일어남, 자유로운 생기 속에서 신과 자연과 인간의 고유화(Er-eignis)의 경험으로 우리의 사유가 도약할 것을 요구하고 있는 것이다. 하이데거는 이런 존재의 진리, 존재와 사유의 동일성을 사유하기 위해서는 앞서 셸링이 요구한 바와 같이 모든 것을 포기하고 모든 존재자로부터 자유로워지는 일종의 “도약”(Sprung)이 필요하다고 말한다.

이렇듯 존재자를 대상화하여 개념적으로 파악하고자 하는 태도로부터 벗어나 인간과 존재의 공속함의 근원 체험에로의 나아감은 인간과 존재를 비로소 고유하게 만드는 일어남(Er-eignis) 속에서 수행된다. 그리고 이런 일어남(Ereignis)이야말로 대상화적 사고에 기반한 종래 형이상학의 존재망각의 역사 속에서 잊혀져 온 바, 비로소 사유되어야 할 존재의 진리(a-letheia)다. 대상적인 존재자에 집착하는 사유에게 이렇듯 모든 존재자를 존재케 하는 존재란 존재자가 아닌 한, 무적인 심연(무근거)으로서 은폐되며 망각될 수밖에 없다. 그러나 존재는 존재자를 “존재케 하는 힘”이요, 각 존재자에게 “본질을 선사하는 능력”<sup>38)</sup>이며, “존재자를 고유한 본질로 자유롭게 허여함”<sup>39)</sup>이다. 따라서 하이데거에 의하면 이런 모든 근거들의 근거로서 더 이상의 근원을 갖지 않는 심연인 존재의 능력은 자유(Freiheit)요 자기를 넘어서는 “초월”(Transzendenz)이자 그 본질은 셸링의 표현에 의하면 “사랑”(Liebe)이다.<sup>40)</sup> 하이데거는 모든 존재자를 고유하게 가능케 하는 능력(das mögende Vermögen)인 이런 존재의 힘, 즉 사랑의 힘을 만물을 소생케 하는 “조용한

38) 『하이데거전집』 9, 316.

39) 『하이데거전집』 7, 144.

40) 『하이데거전집』 9, 316.

(안온(安穩)한 힘”(*stille Kraft*)이라고도 부른다. 이런 표현은 ‘존재 망각’(*Vergessenheit*)이 극에 달해 만물을 대상화하여 계산적으로 지배하고자 하는 오늘날의 기술적인 태도와 단적으로 대비되는 듯이 보인다. 하이데거에 의하면 인간은 “존재의 비춤”(Lichtung des Seins)에 의해 지금 여기(Da) 존재하며 존재의 부름에 응답하는 탈존적인 존재(*Ek-sistierende*)다. 인간의 진정한 존재방식인 자유와 초월도 이런 존재 자체의 고유화 하는 일어남 속에서 비로소 이해될 수 있는 것이다. 하이데거는 이런 존재 자체의 자유로운 생기, 사랑의 방식을 “대지”와 “하늘”(자연), “가사적인 것”(인간)과 “신적인 것”(신)이 원환을 이루며 고유하게 펼쳐지는 유희<sup>41)</sup> 속에서 본다. 따라서 하이데거는 인간의 지배하에 두고자 모든 것을 대상화하여 파악하고자 하는 대상화적 사유를 포기함으로써, 그동안 존재 망각의 역사 속에 묻혀져 온 근원적인 사건으로서 존재 자체의 일어남, 자유로운 생기 속에서 신과 자연과 인간을 고유화(*Er-eignis*)하는 근원 경험으로 우리의 사유가 도약할 것을 요구하고 있는 것이다.

### 3. 그리스도와 3위1체의 인격성

그런데 셸링이 자유의 철학에서 확인한 사태는 신 안의 자유로운 일어남의 사건으로서 신의 내적 자연이 창조어로 불러내어 진다는 점이다. 따라서 그는 이 사태를 『세계시대』의 철학에서 떠맡아 전 과정을 기술하고 세계 창조 이전 이미 무근거 안에서 일어난 사건을 3단계로 자세히 해명하고자 착수한다. 1) 과거- 세계 창조 이전의 신의 단계. 2) 현재- 현존하는 창조의 상태. 3) 미래- 창조가 궁극적인 안식을 발견하는 신의 나라. 그러나 이 3부작의 기획은 여러 번의 시도(1811, 1813, 1814/5, 1827/8)에도 불구하고 1부만을 출판 한 채 중단된다. 이는 신과 세계의 총체적 현실과 발전과정에 대한

41) 『하이데거전집』 7, 175.

깊은 통찰의 시도에도 불구하고 유한한 인간의 능력으로 접근 불가능한 사태이기 때문이다.

이후 셸링의 최후의 노력은 신화와 계시의 철학으로 나타난다. 여기서 강하게 부각되는 주제는 그리스도다. 즉 신화와 종교의 전 역사는 그리스도 안에 실현되는 모든 대립의 화해와 악의 극복이라는 구원의 깊은 진리 계시를 준비하는 과정으로 해석된다. 따라서 특별계시이자 초자연적 계시(revelatio specialis sive supernaturalis)인 그리스도교(Christentum)는 일반계시이자 자연적 계시(revelatio generalis sive naturalis)인 모든 이방종교(Heidentum)를 교정하고 지양하여 화해시키고 통일하여 완성하는 진리이며, 유대교(Judentum)는 양자를 매개하는 중간에 위치한다. 원죄로 인한 타락과 세계의 분열이 완전한 깊이로 표현되고 있는 곳에서 그리스도의 속죄(Erlösung)의 드라마가 중심에 등장한다. 인간은 자유의지의 오용으로 원리들을 전도시킴으로써 신과 분리되고 피조세계는 악이 지배하고 신과의 인격적 관계는 단절된다. 이제 신과 분리된 인간을 다시 연결하고 피조세계의 악을 극복하기 위해 신은 인간이 되어 그리스도로 스스로를 계시한다.

인간은 주변적인 여타 자연 사물에 비해 중심 존재이며, 인간은 신과 자연의 매개자다. “신은 오직 인간을 통해 자연을 받아들이고 자연을 자신과 결합시킨다.” 창조와 계시는 역동적인 인격적 관계이며, “인간과 신의 이념적 관계일 뿐 아니라 실재적 관계이기도 하다.”<sup>42)</sup> 즉 셸링 후기의 ‘적극철학’은 신의 창조와 계시, 자유와 사랑 그리고 인격성의 철학이다. 이때 “계시의 현실적 내용은 그리스도의 인격이다. 따라서 계시철학의 과제는 그리스도의 인격을 이해할 수 있도록 전달하는 것이다.”<sup>43)</sup> “우리는 계시에 의해 오직 그리스도성 이외 아무것도 이해할 수 없다.” 왜냐하면 구약에서 계시는 오직 그리스도의 예표이며 이는 신약의 예언으로서 신약 속에서만 비로소 이해되

42) 『계시철학초고』, 424.

43) 『계시철학초고』, 391.

기 때문이다(『계시철학초고』, 391). 그리스도의 나타남은 창조 이전부터 감춰진 계획이 비로소 계시된 것이며 창조의 계획을 해명하는 “열쇠”이다. 셸링의 자유의 철학과 계시의 철학 그리고 역사철학은 인간 세상을 창조한 신이 타락한 인간 세상을 구원하기 위해 세상 안에 인간으로서 온 예수 그리스도의 인격, 그 구체적 역사적 사건과 우주적 의미를 깊이 해석하는 철학적 그리스도론 속에서 정점에 도달한다.

“빛은 인격적 정신적 악에 대립하기 위해 마찬가지로 인격적이고 인간적인 모습으로 나타나며 창조와 신의 상호관계를 최고의 단계에서 재현하기 위하여 매개자로 나타난다. 왜냐하면 인격적 존재만이 인격적 존재를 구원할 수 있기 때문이다. 신은 인간이 다시 신에게 나아오게 하기 위해 인간이 되어야한다.”<sup>44)</sup>

그런데 루터에게 그리스도의 성육신은 하나님을 인간의 모습으로 계시하는 드러냄일 뿐만 아니라 신성이 은폐되고 감추어지는 베일이기도 하다는 역설적인 2중성을 띤다. 이는 하이데거 후기 사유에서 존재 자체가 인간의 시간적 삶 속에 ‘드러나면서 감춤’, ‘비은폐적 은폐’라는 2중성으로 해석되는 것과 유사하다. 하이데거 후기 사유와 그리스도교와의 친근성은 한 단편에서 인간의 실존방식인 ‘신앙’의 핵심을 ‘십자가에 못 박힌 하나님’이라고 말하고 있는 대목에서도 잘 드러난다.

“우리는 신앙(Glaube)을 그리스도교적인 것이라 부른다. … 신앙은 인간 현존재의 실존 방식으로서, … 이 실존 방식은 현존재로부터, 현존재를 통하여 자발적으로 시간화하는 것이 아니라 이 실존 방식 안에서 이 실존 방식과 더불어 계시된 것, 요컨대 믿어진 것(der Geglaubte)으로부터 시간화한다. 신앙에게 일차적인 것은 그리고 신앙에게만 계시하는 것은, 그리고 계시로서 신앙을 최초로 시간화하는 존재자는 ‘그리스도교적’ 신앙에서는 **그리스도, 즉 십자가에 못박힌 하나님**이다.”<sup>45)</sup>

44) 『자유론』, 324(『전집』 VII, 380).

45) 『현상학과 신학』, 18.

이제 말년의 셸링에게 신을 표현함에 있어 3위1체(trinitas) 표상이 점점 더 중요해 진다. 3위1체는 신의 본질적 통일성 속에 있는 3인격성이다. 셸링에 의하면 “그리스도교가 3위1체의 이념을 창조한 것이 아니다.” 즉 그리스도교 전파 후 교부들이 논의를 통해 추후적으로 3위1체 교리를 자의적으로 만든 것이 아니라, 세계 창조 이전부터 아버지와 아들의 인격적 사랑의 관계인 3위1체가 있었고 함께 세계를 창조했으며, 타락한 세상을 그리스도의 육화와 대속의 죽음으로 구원하고 부활하였으며 재림을 통한 최후심판을 약속함으로써 그리스도교는 시작되었다. 따라서 오히려 “3위1체의 이념이 그리스도교를 창조한 것이다.”<sup>46)</sup> 왜냐하면 ‘3위1체’의 이념은 모든 종교보다 더 오랜 것이며, 창조된 “세계보다 더 오랜 것”이기 때문이다.<sup>47)</sup> 이런 측면에서 셸링의 사유는 비록 신지학적 사변과 신비주의의 깊은 영향에도 불구하고 교회 전통과의 강한 유대가 성취된다. 왜냐하면 역사이전부터, 또 세계와 인류, 신화와 종교, 철학의 전 역사를 통해 아버지와 아들의 인격적 사랑의 관계인 3위1체의 신비가 스스로 진리임을 계시하며 역사를 관통하고 완성[종말]을 향해 섭리하고 있다고 보기 때문이다.

## V. 결론

셸링(1755~1854)은 다른 철학자들에 비해 그 중요성이 상대적으로 간과되어 왔다. 더욱이 그리스도교 계시(Offenbarung)를 주제화한 그의 후기 사유와 종교철학에 대해서는 거의 주목받지 못해 온 것처럼 여겨진다. 대체로 셸링은 칸트와 피히테, 헤겔로 이어지는 독일 이상주의의 사유 형성과 전개에서

46) 『신화철학』 II, 79.

47) 『계시철학』 III, 313.



다리 역할을 수행하고 있는 것으로만 간주되어 왔다. 그러나 우리가 셸링의 전, 후기 사상과 사상사의 흐름을 보다 면밀히 고찰해보는다면, 셸링의 사상은 단지 독일 이상주의 내부의 다리역할에 그치는 것이 아니라는 점이 드러난다. 초기 자연철학부터 그는 당시 낭만주의를 선도하는 독창적 사상을 전개했다. 예술철학과 동일철학으로 이어지는 전기의 ‘소극철학’(negative Philosophie)의 시기는 물론, 후기사상의 시발점이자 가장 중요한 저술인 자유론(1809) 이후 그의 ‘적극철학’(positive Philosophie) 역시 후기 낭만주의를 선도하며 현대 실존주의, 정신분석과 공유되는 관심의 지평을 열어 놓음으로써 이후의 사상사의 전개에 미친 영향은 자못 심대한 것으로 드러나기 때문이다. 잘 알려져 있지 않지만 프로이트(G. Freud)와 융(C. G. Jung)에 앞서 ‘무의식’의 문제를, 쇼펜하우어(A. Schopenhauer)와 니체(F. Nietzsche)에 앞서 ‘의지’의 문제를 중요한 성찰의 주제로 삼았던 것은 후기 셸링이었다. 베르그송(H. Bergson)에 이르는 프랑스의 주의주의 사상이나 영국의 화이트헤드(Whitehead)의 철학 역시 셸링의 후기사상과 밀접한 연관을 보여준다. 또 키에르케고르(S. Kierkegaard)가 직접 베를린대학에서 셸링의 강의를 청강했으며 그의 헤겔 사변철학 비판의 모티브는 셸링의 헤겔 비판에서 영감을 받았다는 것 역시 중요한 역사적 사실이다. 셸링의 자연철학적 통찰은 마르크스(K. Marx)와 엥겔스의 변증법에도 영향을 미쳤고 마르크스주의자 블로흐(E. Bloch)에게도 강한 영향을 미쳤다. 현대의 독창적 신학자 틸리히(P. Tillich)가 셸링의 사유 속 긴장을 주목하고 박사논문을 쓴 것 역시 간과될 수 없는 사실이다. 셸링에 대한 단독 저술을 쓴 야스퍼스(K. Jaspers)는 물론 포스트모던한 현대철학의 수원지 역할을 하고 있는 하이데거(M. Heidegger) 역시 현존재의 실존론적 분석론(existential Analytik)으로 특징 지워지는 초기 사유를 넘어서 존재 자체의 사유로 나아가는 도상에서 “자유”에 대한 물음을 실마리로 후기 셸링의 사유와 만난다. 하이데거의 후기 사유 속에서, 진리(aletheia), 근거(Grund), 자유(Freiheit), 초월(Transzendenz)과 같은 주제들은 그 자체 하나의 존재자일 뿐인 인간 현존재의 관점에서 사유되는 것이라기보

다는 이를 넘어 각 존재자를 고유하게 존재케 하는 존재 자체의 열어 보임 (Erschloßenheit des Seins selbst) 내지 빛을 비추는(Lichtung) 사건(Er-eignis)으로 이해되는 한 이들 주제들은 밀접한 연관성을 보여주고 있는 데, 이는 “자유론”(1809) 이후 셸링이 절대자를 인간 주관 안에서 파악하고자 하는 피히테의 입장이나 절대자의 변증법적 전개과정을 이성적인 사유에 의해 파악하고자 하는 헤겔의 입장을 넘어 합리적인 개념화에 앞서는 “무근거”(Ungrund) 내지 “근원근거”(Urgrund)로서의 존재 자체의 경험 속에서 구하고 있는 것과 내면적인 친화성을 보여준다.

끝으로 셸링 종교철학의 사상사적 의의를 되돌아보기로 하자. 셸링의 철학이 정초해 준 낭만주의의 본질은 무한과 유한의 관계에 대한 새로운 시각에 있다. 낭만주의는 무한과 유한의 상호 내재를 제1원리로 하며, 르네상스 시대 철학자 쿠자누스의 ‘반대의 일치’(coincidentia oppositorum) 원리와 연속성을 갖는다. 유한한 모든 것 안에 우주 전체의 무한한 창조적 통일의 힘이 현실적으로 존재한다. 독일신비주의 전통과 연관이 있는 루터(M. Luter)도 ‘성만찬’ 때 빵과 포도주 안에는 그리스도가 함께 현존한다고 말한다. 신은 모든 유한한 것 안에 충만해 있지만 모든 유한자를 초월한다. 셸링도 신은 ‘하나이자 모든 것’(hen kai pan)이며 “모든 것 안의 모든 것”(Alles in Allem)(고전 15:28)이라는 사도 바울의 말을 인용한다. 셸링의 자연철학과 동일철학은 낭만주의 초기 정신을 잘 대변한다. 이런 변증법적 사고는 모순율을 원리로 한 형식논리에 기초한 그리스철학 이래 경직된 2분법적 세계관, 즉 영원한 신은 하늘에, 유한한 피조물은 땅에 분리된 채 존재한다는 근대 계몽주의에 이르기까지 수천 년 동안 지배해 온 경직된 세계관을 극복한다. 비록 낭만주의자들이 초기에는 과거인 고대 그리스문화에 대한 향수를 보이기도 했지만 후기 낭만주의자들의 관심은 결과적으로는 그리스도교 영성에 기초해 그리스사상에 대한 미래지향적 비판과 극복으로 이어졌다. 낭만주의 초기와 후기는 관점의 차이를 보이는 데, 1)초기에는 무한의 유한 안에 내재를 중요시하며 양자를 균형과 조화 통일의 관계에서 보는 데 반해, 2)후기 낭만주

의에서는 유한자를 능가하는 무한자의 창조적 자유와 초월이 보다 주목되고 양자의 간격, 유한자의 타락과 현실을 지배하는 악의 문제가 주목되며, 무한자에 의한 유한자의 구원과 악의 극복에의 동경과 희망이 보다 부각된다. 이는 셸링 철학의 두 시기 구분, 즉 자연철학과 동일철학으로 대변되는 전기의 ‘소극철학’과 ‘자유’의 철학 이후 후기 ‘적극철학’의 관점과 일치한다. 셸링의 전, 후기 사상, 즉 자연과 정신의 동일체계 및 자유와 계시의 역사철학은 각각 전, 후기 낭만주의의 사유를 선도했다. 특히 셸링의 자유의 철학 이후 종교철학의 뿌리는 그리스도교의 영향 아래 있는 서양의 오랜 주의주의 전통에서 찾을 수 있다.

셸링의 자유 의지의 철학은 서구 사상의 원천 속에서 ‘무로부터는 무밖에 나올 수 없다’(ex nihilo nihil fit)는 그리스 주지주의 전통에 대립한 무로부터 창조(creatio ex nihilo)라는 그리스도교적 사유의 본질적 핵심과 연결된다. 인격적인 사랑의 신은 자유의지로 만물을 창조했다. 그러나 신의 형상을 닮게 창조됐음에도 자유의지의 오용으로 타락한 인간을 신은 다시 신에게 나아오게 하기 위해 스스로 인간이 되어 창조자와 피조물의 결속을 회복하고 그리스도를 매개로 인간을 구원한다. 서구 사상사에서 주지주의의 일면성에 대한 심원한 비판은 주의주의 전통에서 유래한다. 그리스도교로 회심(conversio)한 아우구스티누스(354~430) 이래 신의 의지(voluntas)의 자유(libere)와 사랑(amor)은 인격성의 핵심으로 부각된다. 그에게 현실의 핵심은 신의 의지다. 주의주의 전통은 신비주의에 깊이 영향을 미쳐 중세에 프란체스코(Francesco d'Assisi, 1182~1226)의 사랑의 영성과 청빈실천은 내적 경건을 강조한 에크하르트(M. Eckhart, 1260~1327)의 신비신학, 토마스 아퀴나스(Thomas a Kempis, 1380~1471)의 그리스도를 본받는 경건운동으로 전개된다(『De imitatione Christi』). 또 중세 말 아퀴나스와 대립한 둔스 스코투스와 오컴의 주의주의로 연결되면서 근대 독일 신비주의에까지 영향을 미친다. 이런 잠재된 신비주의의 유산은 그리스도인의 자유와 사랑의 실천을 그리스도(Christus)와 그의 신부 그리스도인(Chtristen)의 의지의 결속인 결혼으로

비유한 개혁신학자 루터나, 신의 내적 생명에 대한 신지학적 통찰을 보여준 경건주의(Pietismus) 신비주의자 뵘메(J. Boehme)에 이어진다. 또 실천이성의 우위를 강조한 칸트나 자아의 창조적 활동성을 강조한 피히테 역시 인격성의 핵이 자유의지라는 점에 주목하고 있다고 보인다. 이런 흐름에 깊이 영향을 받은 셸링에게도 “근원 존재”(『자유론』, 294)는 “의지”(Wollen)이며 “철학의 알파와 오메가는 자유(Freiheit)”이고, “최고의 것은 사랑(Liebe)이다(『자유론』, 350).”

이런 셸링의 사유가 오늘날 우리에게 인간관과 세계관인 철학의 관점에서 중요한 이유는 무엇인가? 한마디로 그의 사유의 여정들이 오늘날 우리에게도 여전히 중요한 신의 초월성과 내재성, 3위1체적 통일성 안의 신의 인격성, 인간의 참 자유의 가능성으로서 신의 자유와의 관계, 신과 인간과 세계의 분열, 인간의 소외, 자연환경의 파괴 등 핵심문제들에 다가가 해결을 모색할 수 있는 가능한 사유의 길을 제시하고 있다는 점이다.

1) 셸링의 자연철학은 근대과학과 기술의 발전에 편승해 인간의 정복과 소유의 수단으로만 간주하는 일면적인 기계적 세계관의 지배와 자연 환경의 파괴를 반성케 하고 창조자의 작품인 살아있는 역동적 세계관으로 교정함으로써 인류에게 망각된 **선한 청지기의 사명**을 일깨운다는 점이다. 또한 2) 그의 동일철학은 데카르트 이래 주관-객관, 정신-자연, 무한과 유한, 하늘나라와 이 땅을 분리하는 경직된 2분법을 극복하고 상호 **내재** 가능성을 보여줌으로써, 자연 안에 신의 영광과 은총, 일상 속 빵과 포도주의 신비를 재발견하게 해준다. 또한 3) 그의 후기 자유와 계시의 철학은 포스트모던 시대에 대두되는 뉴에이지 영성, 동양적 범신론이나 내재주의의 범람이 초래한宿命론과 허무주의의 위험을 극복할 수 있는 관점, 즉 창조주의 자유와 **초월**의 사유지평을 열어 놓고 있다. 따라서 신의 내재와 초월이라는 정통교리는 낭만주의의 원리인 무한과 유한의 상호내재와 비대칭적 의존관계로서 재해석된다. 또 셸링은 신의 자유로부터 선물로 주어진 인간의 자유의 근원과 참자유의 가능성을 신의 의지와 결속 안에서 찾고, 원리들을 전도시킴으로써 신과

분리된 현실 속의 뿌리 깊은 악의 심각성을 드러내주며 깊은 성찰을 촉구한다. 나아가 악의 극복의 문제, 즉 신의 형상을 닮았지만 스스로 회복과 치유가 불가능한 상태로 전락한 왜곡된 인간 인격의 회복과 치유를 절대 타자인 창조주의 자유와 우리 안에 내재한 그리스도의 구원과의 유대 속에서 찾는다. 이런 셸링의 사유여정은 오늘날 혼돈 속에 있는 21세기의 신학자과 철학자 및 일반인들의 세계관에도 중요한 자극과 다시 성찰할만한 의의를 갖는다.

## 참고문헌

강영계, 기독교신비주의철학, 철학과현실사 1993.

Danz, Chr., *Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings*, Stuttgart 1996.

Frank, M., *Materialien zu Schelling*(『자료집』).

Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke in 20 Bänden, Bd. 12, Frankfurt a. M., 1986(『헤겔전집』12).

Heidegger, M., *Phänomenologie und Theologie* (1928), Frankfurt a. M. 1970,(『현상학과 신학』).

\_\_\_\_\_, *Vorträge und Aufsätze*, Bd. 7(『하이데거전집』7).

\_\_\_\_\_, *Wegmarken*, Bd. 9(『하이데거전집』9).

\_\_\_\_\_, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Bd. 31(『하이데거전집』31).

\_\_\_\_\_, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) Bd. 42, Frankfurt a. M. 1975(『하이데거전집』42).

\_\_\_\_\_, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, Bd. 49(『하이데거전집』49).

Kant, I, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*(1793/1794)/이성의 한계 안의 종교, 신옥희 역, 서울 2003(『종교론』).

Lee, Y. J.(이용주), *Unterwegs zum trinitarischen Schöpfer. Die Frühphilosophie Schellings und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Schöpfungstheologie*, Berlin 2010.

Luther, M., *Von der Freiheit eines Christenmenschen*(1520), Weismar Ausgabe Bd. VII(『그리스도인의 자유』).

Schelling, F. W. J., *Sämtliche Werke*, 14 Bde. hg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856-1861[SW](『전집』).

\_\_\_\_\_, *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Stadium dieser Wissenschaft*(1797), in: SW II(『자연철학의 이념』II).

\_\_\_\_\_, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), Felix Meiner, Hamburg 1992(『초월적 관념론 체계』).

\_\_\_\_\_, *Philosophie der Kunst* (1802), Darmstadt 1980(『예술철학』).

\_\_\_\_\_, *Philosophie und Religion*(1804), 최신한 역, 철학과 종교, 한길사 2000,(『철학과 종교』).

- \_\_\_\_\_, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), in: *Ausgewählte Werke*, Bd.9, Darmstadt 1980(『자유론』).
- \_\_\_\_\_, *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft, lieber den Wert und Bedeutung der Bibelgesellschaften* (1821), in: SW. IX(『철학의 본성』IX).
- \_\_\_\_\_, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, ed. W.E. Ehrhardt. 2.Vol. Hamburg 1992 (『계시철학초고』).
- \_\_\_\_\_, *Grundlegung der positiven Philosophie*, Muenchener Vorlesung WS 1832/3 und SS 1833. ed. H. Fuhrmans. Torino;Bottega d'Erasmus. 1972(『적극철학정초』).
- \_\_\_\_\_, *Philosophie der Mythologie*, in: SW. XI, XII(『신화철학』I, II).  
김윤상외 역, 신화철학1,2, 나남 2009(SW XI의 번역본).
- \_\_\_\_\_, *Philosophie der Offenbarung*, in: SW. XIII, XIV(『계시철학』III, IV).
- \_\_\_\_\_, *Aus Schellings Leben*. In Briefen. 3 Bände, Leipzig 1869(『생애』I, II, III).
- \_\_\_\_\_, *Briefe und Dokumente*, Bd. I, 1775-1809, hg. von Horst Fuhrmans, Bonn 1962(『편지』I).
- \_\_\_\_\_, *Briefe und Dokumente*, Bd. II, hg. von Horst Fuhrmans, Bonn 1973(『편지』II).
- Tillich, P., *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung* 1912.
- \_\_\_\_\_, *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, New York 1967(『19-20세기 프로테스탄트사상사』), 송기득 역, 『19-20세기 프로테스탄트사상사』, 서울 2006

**【Abstract】**

What is the source of human freedom? To this question Schelling proposes religious answer. According to Schelling, human being can be free through being in God's ability. However, does not the religious teaching of human being as creature relying on God lead to restrictions or loss of human freedom? According to Schelling, God is not an abstract entity, not subject to mechanical necessity. On the contrary, God creates by the principle of freedom. Therefore God's creation of the free and independent existences does not contradictory to God's Character. The creation of the free human being is rather truly divine. Because "Freedom is the best to God and man." "God is not God of the dead, but of the living." By quoting the words of Christ, Schelling interpret this sentence philosophically. In "philosophy of revelation"(Philosophie der Offenbarung), Schelling finds the key to the origin of human freedom from the orthodox Christian thought. Kierkegaard's answer is close to pietism. Schelling's answer, based on a deep understanding of the Christian church history, is more akin to Lutheran orthodoxy.

The contents of the interpretation of Schelling concerning human freedom can throw light on the most fundamental questions about the origin and nature of human freedom religiously, philosophically and psychologically today.

**【Keywords】** Freedom, Ground, Creation, Love, Schelling

논문 투고일: 2013. 05. 31

심사 완료일: 2013. 08. 27

게재 확정일: 2013. 08. 27