



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

교육학석사학위논문

아우구스티누스의 시간 개념의
교육학적 해석

The Interpretation of St. Augustinus' Theory
of Time in Relation to Educational Perspective

2020年 2月

울산대학교 교육대학원

상담교육전공

金玲瓏

아우구스티누스의 시간 개념의
교육학적 해석

The Interpretation of St. Augustinus' Theory
of Time in Relation to Educational Perspective

지도교수 박 鍾 德

이 논문을 교육학(상담교육) 석사학위논문으로
제출함

2019年 12月

울산대학교 교육대학원

상담교육전공

金 玲 瓏

金玲瓏의 교육학(상담교육)

석사학위논문을 인준함

委員 정종원 (印)

委員 최현주 (印)

委員 박종덕 (印)

울산대학교 교육대학원

2019年 12月

국문초록

본 논문의 목적은 아우구스티누스의 「고백록」에 나타나 있는 그의 시간 이론을 규명함으로써 인간의 시간이 신의 시간과 맺는 관련을 밝히고, 그것이 교육적 전달의 맥락에서 가지는 의의를 조명하는 것이다. 이것은 곧, 아우구스티누스의 「고백록」의 시간 이론은 교육학적 관점에서 해석할 때 그 올바른 의미가 드러날 수 있는 것을 뜻한다. 무엇보다도 아우구스티누스의 시간 이론의 의의는 교육의 이론이라는 것에 있다.

「고백록」의 시간 이론은 유한성에 지배되는 인간이 어떻게 무한한 신성을 추구할 수 있는지에 관한 의문에서 출발한다. 그 의문을 해결하는 과정에서 아우구스티누스가 내놓은 한 가지 대답은 시간의 개념이다. 아우구스티누스에 의하면 인간의 시간은 물리적인 관점으로는 제대로 파악되지 않는다. 물리적 시간 역시 존재하는 시간이지만, 그러한 의미에서의 시간은 그 존재성을 확립하기 어렵다. 과거-현재-미래의 세 가지 시간 중 그 현존이 입증가능한 것은 현재뿐이다. 그러나 현재는 그것을 측정하거나 규명하려는 순간 과거-비존재-로 흘러가버리게 되며 이 경우에 시간은 더이상 존재하지 않는 비존재로 남게 된다. 인간의 시간인 현재는 언제나 비존재로 흘러갈 수밖에 없는 그러한 것으로만 존재한다.

이와 같이 시간을 물리적인 것으로 파악할 때 발생하는 파라독스-시간은 언제나 비존재로 흘러가면서 존재하게 된다는 것-을 지적하며 아우구스티누스는, 시간은 심리적인 것으로 설명할 때에야 온전히 파악될 수 있다는 것을 밝히고 있다. 아우구스티누스에게 시간은 심리적인 것-영혼- 안에서 파악되는 것으로서, 영혼의 개념과 떨어져서는 설명이 불가능한 것이다. 아우구스티누스에게 시간은 '영혼의 분산'으로 설명된다. 아우구스티누스는 영혼이 분산될 때 겪게 되는 변화를 곧 시간으로 설명하며, 이러한 변화를 겪으며 살아갈 수밖에 없는 것이 인간의 운명이

라는 것을 밝히고 있다.

영혼은 인간의 내면에 자리잡은 그 어떤 것을 가리키며, 그것을 제대로 따르는 삶은 곧 내면의 진리-영원, 신성-를 따르는 삶과 다르지 않다. 따라서 영혼의 분산과 집중은 내면의 신성을 추구하는 영혼의 활동으로 파악되게 된다. 영혼의 분산은 영혼이 현재-리콰르의 용어로 말하여 '세 겹의 현재'-와 맺는 관련으로 설명된다. 현재는 그것이 과거와 미래로 이행되며 영혼이 겪는 분산을 계속해서 겪게 된다. 인간에게 영혼은 언제나 균열과 불일치의 상태에 놓여있게 되는 것이다. 균열과 불일치의 존재적 필연성을 벗어날 수 없는 인간의 영혼은 영원의 관조를 할 수 없는 채로 끊임없이 '세 겹의 현재'의 양태로 분산을 겪게 된다.

한편, 아우구스티누스는 영혼에 '분산'의 양상만 있는 것이 아니라 '집중'의 양상 또한 있다고 설명하고 있다. 리콰르에 의하면 영혼의 분산은 영혼이 '세 겹의 현재'와 맺는 관련임에 비하여 영혼의 집중은 영혼이 '현재의 전념'과 맺는 관련이다. 아우구스티누스가 추구한 영혼의 집중은 영혼이 '현재의 전념'을 통하여 내면의 신성으로 복귀하고자 하는 것을 뜻한다. 만일 영혼이 분산되지 않고 오로지 '현재의 전념' 상태에 머무를 수 있다면 그 때의 영혼은 신성으로의 복귀를 실현할 수 있게 된다. 다만 인간은 그 존재적 한계로 인하여 영혼이 영원을 보는 것을 지속할 수 없으며, 그것은 오직 순간으로만 가능하게 된다. 인간은 순간에서 영혼의 집중을 통하여 시간 속의 영원을 접할 수 있는 것이다.

순간에서 영원을 만난다는 아우구스티누스의 이 견해는 키에르케고르의 시간 이론에 비추어 볼 때 더욱 분명해진다. 키에르케고르 또한 인간이 시간 속에서 영원을 만나는 것이 가능하며, 이러한 일은 곧 시간 속에서 진리를 만나는 일과 다른 것이 아니라고 보았다. 키에르케고르는 인간에게 진리를 전해주는 존재인 교사를 소크라테스와 예수에 빗대어 설명한다.

소크라테스의 교육방법은 이른바 '아이로니'로 요약된다. 소크라테스

는 학생의 곁에서 ‘배회’를 하며 자신의 무지를 드러냄으로써 학생을 진리 갈망에의 장으로 ‘유혹’해낸다. 그러나 학생이 자신이 가진 논리의 모순을 알아채고 참된 진리를 구하고자 교사에게 눈을 돌리는 순간, 교사로서의 소크라테스는 ‘잠적’한다. 소크라테스에게 진리는 오로지 개인이 자신의 내면에서 찾을 수 있는 그러한 것이기 때문이다. 이러한 소크라테스의 교육방법은 개인으로 하여금 자신의 내면에 대한 탐색으로의 길을 안내하거나 촉진할 뿐 그 이상의 것은 바로 그 개인에게 내버려 놓는다는 점에서 소극적 교육방법으로 명명될 수 있다.

키에르케고르는 소크라테스의 소극적 교육방법의 한계는 ‘신인 동시에 인간’인 존재인 예수의 교육방법을 통하여 극복이 가능하다고 본다. 소크라테스가 학생을 진리를 만나는 길의 입구까지 안내한 뒤 사라지는데 반하여, 예수는 학생을 직접 진리와 만나도록 인도한다. 인간은 신으로부터 창조된 존재이기에 그 내면에 신성-진리-를 지니고 있지만 삶의 과정은 점차 그것에서 멀어지게 한다. 이러한 학생에게 예수로서의 교사는 ‘진리’를 넘어 ‘진리 이해의 조건’까지 부여한다. 키에르케고르에 의하면, 만일 학생이 교사로부터 ‘진리’를 제공받고, 나아가 교사로 인하여 스스로의 안에 진리가 있으며 자신은 그것을 깨달을 수 있는 존재라는 점을 깨우치게 된다면, 그는 영원의 진리를 만날 수 있게 된다. 키에르케고르의 ‘결정적 순간’은 시간 속에서 진리를 만나는 그 특별한 시간을 가리킨다. 교사는 그 ‘결정적 순간’의 창조자이며 인간을 영원과 이어주는 매개자이다. 유한한 시간 속을 살아가는 인간은 교사에 의하여 영원의 진리를 만나게 된다.

주제어 : 아우구스티누스, 고백록, 리퀴르, 키에르케고르, 시간, 영혼

목 차

초록	i
I. 서론	1
II. 「고백록」의 두 대비	5
1. 생의 순례와 영생의 회심	6
2. 인간의 시간과 신의 시간	14
III. 영원의 관조로서의 교육	25
1. 영혼의 분산과 그 집중	26
2. 시간 이론과 교육 이론	33
IV. 요약 및 결론	45
참고문헌	50
Abstract	53

I. 서론

그가 누구이든지 간에, 우리 모두는 성 아우구스티누스의 이름을 한 번쯤은 들어보았을 것이다.¹⁾ 그리고 아우구스티누스가 교부철학(敎父哲學, patristic philosophy)을 대표하는 철학자라는 것 또한 대체로 알려져 있는 사실일 것이다. 아우구스티누스로 대표되는 그 교부철학은 희랍 철학을 바탕으로 하여 기독교 교리를 집대성한 것을 가리키며, 아우구스티누스는 기독교 역사상 바울 다음으로 중요하게 취급되는 ‘교부’의 한 사람으로서, 바로 그 교부의 철학을 완성시킨 사람으로 알려져 있는 것이다(Artz, 1953: 104). 그러나 아우구스티누스가 종교적 저작-기독교 교리에 관한 저작-만을 남긴 것은 아니며 그의 종교적 저작 또한 오로지 종교적 관점에서만 해석될 수 있는 것은 더더욱 아니다. 아우구스티누스는 종교적 성찰을 바탕으로 하여 인간의 본성을 탐구하는 등 인간의 보다 나은 삶에 관한 통찰을 보여주고 있다.

본 논문의 주된 관심사인 아우구스티누스의 「고백록」(*Confessiones*)은 그의 「신국론」(*De Civitate Dei*), 「삼위일체론」(*De Trinitate*)과 함께 ‘아우구스티누스의 3부작’으로 알려져 있다. 그 중의 「고백록」은 인간 본성에 관한 고찰과 그 극복 의지를 밝힘으로써 신을 향한 끝없는 사랑을 고백하고 그것에 대한 헌신의 여정을 밝히고 있다. 한편 「신국론」은 두 도성-신의 도성과 인간의 도성-의 관련을 규명함으로써 신의 도성에 도달하기 위한 끝없는 수행을 규명하고 있으며, 「삼위일체론」은 인간 지성에 깃든 신의 현현(顯現)을 밝힘으로써 그 신성을 닮아가는 인간의 삶을 규명하고 있다.(아우구스티누스의 이러한 관심은 그의 「교사론」(*De magistro*)과 「자유의지론」(*De libero arbitrio*)에서도 마찬가지로 확인된다. 「교사론」은 아들 아데오다투스와의 대화를 회상하며 집필

1) 성 아우렐리우스 아우구스티누스 히포넨시스(Santus Aurelius Augustinus Hipponensis, 354~430)

한 것으로서, 인간 내면에 자리 잡은 선(善)과 진리를 구하는 방법을 밝히고 있다. 그리고 「자유의회론」은 선악의 근원과 인간의 의지-자유의회-에 관한 통찰을 담고 있다. 3부작과 마찬가지로 「교사론」과 「자유의회론」 또한 인간 존재와 그 삶에 대한 심도있는 통찰을 보여주고 있다.) 이와 같이 3부작은 물론이요, 여러 저서를 통하여 아우구스티누스가 신에 대한 절대적 사랑을 추구한 것은 그것이 인간으로 하여금 신의 의지에 순응하는 삶을 사는 데에 필요불가결한 것이기 때문이다. 신을 향한 절대적 사랑은 곧 신의 의지에 따라 사는 삶으로 귀결되는 셈이다. 본 논문이 아우구스티누스의 다양한 저작 중에서도 특히 「고백록」에 관심을 기울이는 것은, 「고백록」은 인간 본성이 신의 의지와 맺는 관련에 관한 성찰을 바탕으로 하여 바로 그 신의 의지에 복종하고 헌신하는 인간 삶의 가능성과 한계를 조명하고 있기 때문이다.

때로 아우구스티누스의 「고백록」은 그 당시 독실한 기독교 신자였던 어머니의 영향을 받아 기독교인이 되는 과정을 밝혀놓은 책으로 간주된다. 이 점은 아우구스티누스가 젊은 날의 방향을 거쳐 43세가 되어서야 기독교인으로 회심하였다는 사실에 의해서도 충분히 뒷받침된다. 그러나 아우구스티누스가 회심하기 전에도 항상 존재의 신비에 관한 해답을 찾으려 하였다는 점, 그가 기독교로 회심하기 훨씬 전부터 영혼의 평화를 얻기 위한 그러한 열정적 추구는 이미 있어 왔다는 점 또한 강조해둘 필요가 있다. 요컨대 「고백록」에 나타나 있는 종교적 열망은 특정 종교의 교리를 신앙의 대상으로 받아들이게 할 뿐만 아니라, 영혼의 평화를 갈구하는 그 밖의 모든 사람들에게 적용될 수 있는 그러한 것이라고 보아야 한다는 것이다. 아우구스티누스의 「고백록」이 현재까지 전해져 고전으로 읽히는 이유 또한 바로 여기에 있다. 영혼의 평화에 관심이 있는 사람은, 그가 누구이든지간에, 「고백록」을 읽을 수 있고 또 읽어 마땅하다.

「고백록」은 아우구스티누스의 저작 중 특히 「신국론」과 짝을 이루는 것으로 알려져 있다. 이것에 관해서는 「고백록」이 아우구스티누스 자신

의 회심의 과정-죄인의 삶에서 신의 뜻을 이해하는 삶으로의 전환-을 취급하고 있다는 점, 그리고 아우구스티누스는 그러한 회심을 통하여 신의 도성에서 안식하기를 희망하고 있다는 점이 그 근거로 제시된다. 그런데 아우구스티누스는 「고백록」에서 위의 내용 이외에도 시간론과 기억론과 창조론에 관한 전반적 논의를 밝히고 있다. 회심의 과정이 중요하지 않은 것은 아니지만 신의 시간론과 창조론에는 인간의 시간과 신의 시간 사이에 있을 수 있는 차이와 관련이 분명하게 드러나 있다. 순전히 「고백록」의 내용상의 전개 과정으로 보면 시간론은 기억론과 창조론 사이에 소개되고 있다. 기억론은 오늘날의 심리이론이라고 해도 좋을지 모르지만, 「고백록」에서의 기억론은 시간론과 관련해서 이해되어야 한다. 이 점은 그의 시간론이 신의 창조 뒤의 인간의 영원한 안식을 향한 회귀와 관련되어 있다는 점을 시사하고 있다. 시간론 중에서 특히 11권에서 13권은 인간의 시간이 신의 시간과 구분되는 점을 논의한다. 유한함과 순간으로 대표되는 인간의 시간에 비하여 신의 시간은 무한하며 영원하다. 인간은 이 신의 시간에 의하여 안식을 얻게 된다는 것이 아우구스티누스의 견해라고 볼 수 있다. 본 논문은 아우구스티누스의 시간 이론을 토대로 하여 그 시간이 인간 영혼과 맺는 관련을 규명하고, 나아가 인간이 유한한 시간 속에서 무한한 신의 시간을 향유할 가능성과 한계를 밝히기 위한 것이다. 인간은 인간의 시간인 순간 속에서 신의 시간인 영원을 만날 수 있으며, 그것은 교사라는 매개자를 통하여 가능해진다.

이하에서는 먼저 「고백록」의 내용을 전반부와 후반부로 나누어 아우구스티누스가 밝히고자 한 신적 시간이 무엇을 가리키는지를 밝힌다(이상, II장). 다음으로, 시간의 존재론적 의미와 그것이 영혼과 맺는 관련을 밝힌다. 시간과 영혼의 관련은 인간 본성과 교사의 존재 양상에 비추어 규명될 필요가 있다. 인간 본성은 영혼을 신적 시간으로 이끄는 내적 원인으로 작용하며, 교사는 신적 시간이 영혼으로 내면화되는 데에 외적 계기로 작용한다(이상, III장). 이렇게 볼 때 본 논문의 해석의 거

점은, 「고백록」은 다른 무엇이기 이전에 교사와 학생 사이의 전달 사태를 규명하는 교육학적 문헌이라는 것에 있다. 본 논문에 의하면 시간의 개념이 인간의 영혼과 맺는 올바른 관련은 학습자가 교과를 가르치는 교사를 매개로 하여 신적 시간과 맺는 관련을 분석하는 것으로 귀결된다.

II. 고백록의 두 대비

「고백록」은 총 13권으로 구성되어 있지만 통상 3부로 분류된다. 참고로, 3부를 이루는 이 13권의 권별 분류는 아우구스티누스 자신이 나선 것이며, 아우구스티누스의 사후 각 권이 여러 개의 장과 절로 다시 나뉜 것은 독자의 이해를 돕기 위한 것으로 알려져 있다.¹⁾ 제1부를 이루는 1-9권은 방탕하고 죄의 삶을 살았던 자신의 과거를 돌아보고, 그 속에서 자신을 빛과 신앙의 길로 인도한 신의 섭리에 대한 찬양을, 2부를 이루는 10권은 기억의 신비를 논하며 현재 자신의 영혼에 대한 분석을, 3부를 이루는 11-13권은 성경에 나타난 시간론과 창조론에 관한 분석, 그리고 창세기 1장의 은유적 해석을 통하여 미래의 영원한 안식을 다루는 것으로 알려져 있다. 요컨대 「고백록」은 과거의 삶에 대한 회상(1부)-현재의 삶에 대한 분석(2부)-미래의 삶에로의 열망(3부)을 다루고 있다. 이 점에서 ‘고백록’의 ‘고백(confessions)’이라는 말에는 아우구스티누스 자신의 과거의 삶에 대한 회한과 반성만 들어있는 것이 아니다. 그 ‘고백’에는 미래의 삶에 대한 헌신적 자세 또한 그 의미의 한 부분으로 포함되어 있다. 과거에 대한 회상은 신의 섭리에 대한 적극적 찬양을 포함하고 있으며, 현재의 삶에 대한 분석은 자신의 영혼에 대한 자각을 드러내고 있으며, 미래의 삶에로의 열망은 미래의 영원한 안식을 천명하고 있는 것이다. 본 논문에서는 아우구스티누스라는 한 개인의 삶의 여정에 깃들여 있는 회한과 그 끝에 찾아온 신의 섭리를 다룬 내용-1-9권-을 전반부로, 인간의 내면에 깃들여 있는 ‘내적 인간’에 대한

1) 이와 같은 장과 절의 분류는 독자의 이해를 돕는 데에는 유용하게 사용되었지만, 독자들은 이러한 분류가 아우구스티누스 자신의 의지는 결코 아니었음을 알아둘 필요가 있다. 참고로, 장별 분류는 1506년에 출간된 「고백록」(Amerbach's printed text)에서 비롯된 것이며, 절별 분류는 1679년 출판된 쟁마우루의 베네딕틴판(Edition by the Benedictines of Saint-Maur)에 따른 것이다(Clark, 1995: 25).

자각을 통하여 미래의 영원한 안식의 가능성을 다루고 있는 기억론과 시간론과 창조론-10-13권-을 후반부로 나누어 「고백록」의 대강의 내용을 소개하겠다.

1. 생의 순례와 영생의 회심

「고백록」의 전반부를 소개하는 한 가지 방법으로 「고백록」의 전반부의 내용이 제5권을 대칭으로 하여 대칭 관계를 이루고 있다는 점을 언급해 둘 필요가 있다(선한용, 2003: 39). 이러한 통찰에 근거하여 그 대칭 관계를 조금 더 자세히 부연해보면 다음과 같다. 먼저 제1권은 5권을 대칭으로 하여 제9권과 대비된다. 제1권에서는 아우구스티누스의 육신이 이 세상에 태어나 죄스러운 생의 순례를 시작함을, 제9권에서는 아우구스티누스가 회심 후 영적으로 태어나(세례) 어머니와 함께 영생을 미리 맛보는 신비체험을 한 것이 기술되어 있다. 이러한 대칭 관계는 ‘어머니는 나를 몸으로는 시간의 빛에 태어나게 하였고 마음으로는 영원한 빛에 태어나게 하였다’는 말에 잘 나타나 있다. 아우구스티누스에게 어머니는 그에게 육신의 몸(제1권)과 영혼의 빛(제9권)을 준 셈이다. 물론 이 점은 우리 모두에게도 해당한다. 아우구스티누스가 보기에 육신의 몸은 물론이요, 영혼의 빛을 볼 가능성을 우리에게 준 존재는 바로 우리를 이 세상에 내놓은 어머니이다. 다음으로 제2권은 다시 5권을 대칭으로 하여 제8권과 대비된다. 제2권은 제8권과 함께 정원의 나무를 언급하고 있지만, 제2권에서는 아우구스티누스가 친구들과 함께 배 도둑질을 했던 에피소드가 기록되어 있고, 제8권에는 무화과나무 밑에 쓰러져서 회심한 에피소드가 기록되어 있다. 즉, 제2권과 제8권에는 배나무 밑에서 죄를 지은 아우구스티누스(제2권)와 무화과나무 밑에서 회심하고 죄를 용서받은 아우구스티누스(제8권)가 대조되어 기록되어 있는 것이

다. 한편 제3권 또한 5권을 대칭으로 하여 제7권과 대비된다. 제3권과 제7권에서는 각각 아우구스티누스의 지적 과오와 지적 회심의 과정이 기술되어 있다. 아우구스티누스는 세속적 지적 욕구를 채우기 위하여 마니교 사상에 심취한 자신의 과오를 드러내고(제3권), 그 삶을 되돌아보며 신을 향한 종교적 삶으로의 회심을 기술하고 있다(제7권). 마지막으로 제4권은 5권을 대칭으로 하여 제6권과 대비되어 있다. 유흥 속에 살아간 카르타고에서의 개종 전의 삶(제4권)이, 회심 이후에도 여전히 지속되고 있는 세속에의 욕망(제6권)이 기술되어 있는 것이다. 제4권과 제6권에서의 대비-회심 전과 회심 후-가 그다지 선명하지 않은 것은 그 당시의 아우구스티누스의 회심이 지적 회심은 하지 못한 채 세례만을 받은 불완전한 회심임을 의미하고 있다. 여기서 '지적 회심'이라고 하는 것은 아우구스티누스의 유명한 명제 '믿지 않으면 이해할 수 없다'(*Nisi credideritis, non intelligitis*)에 근거한 회심으로서, 믿음과 앎이 분리되지 않은 채 결합되어 있는 것을 가리킨다. 아우구스티누스에 의하면 지적 회심이 따르지 않은 회심-믿음과 앎의 분리-은 결코 영혼의 참된 쉼을 가져다줄 수 없는 것이다. 그리고 대칭점을 이루는 제5권은 아우구스티누스가 마니교에서 기독교로 회심하게 되는 계기를 다루고 있다.

이와 같은 대칭 구조는 아우구스티누스가 영생의 회심을 통하여 진정한 생의 순례를 시작함을 효과적으로 밝히고 있다. 아우구스티누스가 보기에 인간은 육신의 탄생만으로는 삶의 진정한 의미를 가질 수 없으며, 인간은 영혼의 빛을 볼 가능성을 가질 때에야 비로소 삶의 진정한 의미를 가질 수 있는 것이다. 아우구스티누스는 육신의 탄생(출생, 제1권)에서 시작된 그의 생의 순례가 개종(회심, 제5권)이라는 반환점을 돌아 영적인 재탄생(지적 회심, 제9권)으로 돌아왔으며, 이것이 그의 진정한 생의 순례의 시작점임을 밝히고 있다.

그런데 제5권에 나오는 회심은 불완전하기 짝이 없다. 개종을 하였지만 진정한 의미의 회심에 이르지 못하였기에 그것은 '불완전한 회심'인 것이다. 아우구스티누스는 진정한 회심은 바로 종교 이론을 제대로 이해

한 후의 회심, 즉 '지적 회심'이어야 한다는 것을 고백하고 있다. 아우구스티누스에 의하면 지적 회심은 '불완전한 회심'에서 '완전한 회심'으로 나아가는 데에 필요불가결한 것이다.

이제 각 권에 관한 이상의 개략적 진술을 바탕으로 하여 그 권별 내용을 조금 더 자세히 설명하겠다. 전반부를 여는 제1권은 아우구스티누스가 생의 시작에서부터 15세까지의 삶에서 자신이 지은 여러 가지 죄를 시인하고 고백하는 내용으로 구성되어 있다. 아우구스티누스는 자신의 죄의 고백이자 신앙의 고백이요, 신에 대한 찬양의 고백의 산물인 「고백록」을 아래와 같이 시작하고 있다.

여호와와는 위대하시니 크게 찬양할 것이라 그의 위대하심을 측량하지 못하리로다(시 145:3). 그러기에 당신의 피조물의 한 부분인 인간이 당신을 찬양하기 원합니다. 인간은 자신의 유한성과 스스로 지은 죄의 증거와 당신은 교만한 자를 물리치신다는 그 증거를 몸에 지닌 채 살고 있습니다. 그렇지만 당신의 피조물의 한 부분인 이 인간은 당신을 찬양하기를 원합니다. 당신은 우리 인간의 마음을 움직여 당신을 찬양하고 즐기게 하십니다. 당신은 우리를 당신을 향해서(*ad te*) 살도록 창조하셨으므로 우리 마음이 당신 안에서(*in te*) 안식할 때까지는 편안하지 않습니다(CON², I, 13).

위의 글은 「고백록」에 나타난 아우구스티누스의 전 사상을 표현하고 있다. 여기에서 '당신을 향해서'(*ad te*)란 표현은 인간의 본래적인 삶을 말하는 것이다. 이와 반대는 신에게 등을 돌리는 신으로부터의 소외와 분리(*a te* 혹은 *abs te*)이다. 회심이란 '당신 밖을 추구하는'(*abs te*)의 삶

2) 본 논문에 인용된 아우구스티누스의 저작은 다음과 같이 약칭한다.

SOL: Soliloquia (독백)

VER: De Very Religione (참된 종교)

CON: Confessiones (고백록)

CIV: De Civitate Dei (신국론)

3) 위의 'CON, I, 1'의 경우, 로마자 I은 고백록(CON) 제1권을 가리키며 숫자 1은 그 장의 1절을 가리킨다.

에서 ‘당신을 향한’(ad te) 삶으로 전향하는 것, 그리하여 마지막으로 ‘당신 안에서’(in te) 안식하는 것을 의미한다(선한용, 2003: 45).

아우구스티누스에 따르면 인간은 태어나면서부터 죄를 가지고 있으며, 그것은 하루를 살다 간 어린아이에게도 해당한다. 이러한 아우구스티누스의 원죄론적 인간관은 아래의 대목에 잘 반영되어 있다.

나는 일찍이 어린아이가 질투하는 것을 보고 알게 되었습니다. ... 그러나 우리가 그것을 예사로 여겨 관대하게 용서해 주는 것은 그 짓들이 죄가 아니라든가 혹은 하찮은 일이어서가 아니라 나이가 들면서 그런 짓은 없어지기 때문입니다(CON, I, 1).

아우구스티누스에 따르면 인간은 그 조상 아담으로부터 이어받은 죄-원죄-를 가지고 태어나며, 여기에 살아가는 과정에서 스스로 지은 죄-자범죄-를 보태게 된다. 아우구스티누스는 신이 인간을 만들었으나 그 안의 죄만은 창조하지 않았음(CON, I, 11)을 분명히 밝힘으로써 존재의 근원과 죄의 근원을 명확히 구분하고 있다. 아우구스티누스에게 있어 신은 존재의 근원이지만 신은 인간이 가진 죄는 창조하지 아니하였으며, 죄를 만들어낸 것은 다름 아닌 인간-더 정확히 말하여, 인간 자유의지의 왜곡-인 것이다.

제2권에서 아우구스티누스는 죄의 본질에 대하여 거듭 언급한다.⁴⁾ 아우구스티누스에 따르면 만물의 실체는 그 창조주인 신으로 규정된다. 따라서 신으로부터 나온 존재에는 신성이 깃들어 있게 된다. 만일 죄가 신으로부터 나왔다면 죄 또한 응당 신성을 지니게 될 것이다. 만일 죄가 신으로부터 나오지 않았다면 죄는 신과 함께 태초부터 존재해온 그러한 것이 된다.⁵⁾ 이러한 딜레마에 관하여 아우구스티누스는 자신의 어

4) 죄와 악의 본질에 관한 주제는 아우구스티누스의 주된 관심사 중 하나로, 그는 이 문제를 초기 작품인 「자유의지론」에서 상세히 다룬 바 있다.

5) 이와 같은 사상은 아우구스티누스가 회심 전 빠져들었던 마니교의 이원론과 일맥상통한다. 마니교는 만물의 실체로서 선과 함께 악을 내세운다. 그들에

릴 적 경험을 통하여 죄의 본질이란 악이 아니라 신성의 부재임을 증명하고 그것이 부질없음을 상기한다. 아우구스티누스는 열여섯 살이 되는 해에 배 도둑질을 하게 된다.⁶⁾ 이 대목은 기독교에서 인류의 시조로 여겨지는 아담과 하와가 금단의 열매를 따 먹은 사건—이른바, 에덴 동산 추방—을 떠올리게 한다. 아담과 하와와 마찬가지로 어린 아우구스티누스 역시 신의 속성과는 반대되는 행위에서 쾌락을 찾고자 한 것이다. 아우구스티누스에 의하면 죄의 동기는 신을 떠나(*abs te*) 그의 밖에서(*extra te*) 순수하고 빛나는 것을 찾으려 함이다. 그런데 존재하는 모든 것은 신으로부터 유래하였으며 그것은 선하게 만들어졌다. 따라서 죄와 같은 악한 무언가가 존재하는 것처럼 보인다면, 사실 그것은 실존하는 실체라고 볼 수 없으며 그것의 본질은 악이 아닌 신성의 부재(不在)에 불과하다고 말할 수 있을 것이다. 결국 인간이 신을 떠난 삶을 그리며(*abs te*) 죄를 저지르게 되는 동기인 순수하고 빛나 보이던 그 무언가는 실체가 없는 허무한 것이며, 진실로 순수하고 빛나는 것은 오직 신을 향해(*ad te*) 있을 때에서야 비로소 얻을 수 있음을 의미한다고 볼 수 있다. 제1권과 2권에 걸쳐 아우구스티누스는 자신의 유아기를 되돌아보며 그가 즐거움과 명성, 진리를 신 안에서 찾지 아니하고 신의 피조물, 즉 그 자신과 다른 것들에서 찾으려 했기에 슬픔과 절망과 오류 속으로 빠져들게 되었음을 고백한다(CON, I, 31).

제3권에서 아우구스티누스는 정욕에 사로잡혔던 카르타고에서의 삶을 기술한다. 그는 이곳에서 세 가지 형태의 죄를 경험하게 된다. 그는 사랑을 갈구하며 감각적인 사랑과 그 대상을 찾아 헤매었다. 이를 일컬어 육신의 정욕⁷⁾이라 한다. 그러나 감각적인 것은 영혼이 없기에 진정

계는 악 또한 우주의 원리이자 만물의 또 다른 실체이다.

6) 어느 날 밤, 아우구스티누스 자신을 포함한 불량배 무리들은 그의 포도밭 근처에 있던 배나무 한 그루를 흔들어 배를 따 먹는 죄를 저지른다. 그들은 그것을 몇 입 먹지도 않은 채 돼지에게 줘 버렸으니, 이는 배를 먹고 싶은 마음에 저지른 죄가 아니라 그들에게 하지 말라고 일컬어진 것을 하는 데에서 즐거움을 느껴 저지른 죄였던 것이다(CON, II, 9).

한 사랑의 대상이 될 수 없다. 두 번째 죄는 안목의 정욕으로, 이것은 타인의 불행으로부터 희열을 느끼는 가짜 동정을 일컫는다. 아우구스티누스는 일말의 동정심을 품고 있는 가짜 동정 자체를 부정하지는 않되, 그것을 사랑의 대상으로 삼아서는 안됨을 분명히 하고 있다.⁸⁾ 그러한 동정은 진정한 행복이 아니므로 자칫 영혼을 깨끗지 않게 할 수 있기 때문이다. 마지막은 위법과 폭력, 교만 등의 이생의 자랑이다. 이와 같은 행위들은 모두 신성에 위배되는 것이므로 그것들이 가져다주는 즐거움은 감정의 표면을 긁어 스쳐 결국에는 염증을 불러일으킬 뿐이다. 세 가지의 죄를 경험하면서도 지식에 대한 사랑(*Philosophia*)만은 놓지 않았던 아우구스티누스는 지혜를 얻기 위해 성서로 눈을 돌렸다. 그러나 교만함으로 인하여 성서의 내적 의미까지는 이해하지 못한 그는 기독교와 불교, 조로아스터교 등을 절충하여 교리를 설파하던 마니교에 깊이 빠져들게 된다. 이처럼 인생에서 가장 불안정한 시기를 카르타고에서 보냈던 그는 카르타고(Carthago)를 ‘가증한 사랑이 지글거리는 프라이팬(Sartago)과 같은 곳’이라 회상한다(CON, III, 1).

아우구스티누스는 점성술에 빠지기도 하고, 절친한 친구의 죽음을 경험하기도 하며 인간의 유한성에 대해 고민하게 된다. 그는 신 이외의 존재를 필요 이상으로 사랑하게 될 때에 오는 불편감과, 그로 인하여 자신의 영혼이 쉬지 못함에 한탄한다. 이후 아우구스티누스는 그 마음의 허망함을 채우기 위하여 첫 번째 저작인 「아름다움과 알맞음」(*De Pulchro et apto*)을 써서 로마의 웅변가인 히에리우스(Hierius)에게 바

7) 아우구스티누스는 세 가지 죄를 지칭하는 용어를 아래의 성경 구절에서 차용한 것으로 보여진다. ‘이 세상이나 세상에 있는 것들을 사랑하지 말라 누구든지 세상을 사랑하면 아버지의 사랑이 그 안에 있지 아니하니 이는 이 세상에 있는 모든 것이 육신의 정욕과 안목의 정욕과 이생의 자랑이니 다 아버지께로부터 온 것이 아니요 이 세상으로부터 온 것이라(요1 2:15-16)’.

8) 인간이 완성된 경지는 안돈과 평정이므로 고통은 인간이 비록 인종할 수는 있지만(*approbandus*) 적극 사랑할 만하지는 않다(*non amandus*)(성염, 2016: 28).

치기도 하고, 아리스토텔레스의 「범주론」(*Categoriae*)을 탐독하는 등 더욱 진리를 향한 향학열을 불태웠다. 그러나 어떠한 세속적 학문도 그의 공허함을 채워주지 못하였다.

제5권 말미에 그는 밀라노의 주교(主教)였던 아우렐리우스 암브로시우스(Aurelius Ambrosius)와의 만남을 서술하고 있다. 아우구스티누스는 암브로시우스와의 만남을 두고 '신은 나를 나도 모르게(*insensibly, nesciens*) 암브로시우스에게 이끌었고, 그는 나를 현명하게(*sensibly, sciens*) 신에게로 이끌었다'고 일컫는다. 이 만남은 아우구스티누스에게 있어 운명적인 것으로, 암브로시우스와의 만남 이후 아우구스티누스는 채울 수 없었던 지적·신앙적 목마름을 해결할 실마리를 기독교 신앙에서 찾으며 기독교회의 신자가 되기로 결심한다.

제6권 전반에 걸쳐 아우구스티누스는, 회심은 했으나 여전히 세속적인 욕망을 버리지 못하여 갈등하는 자신의 삶을 기술한다. 이어 제7권에서 아우구스티누스는 인간의 자유의지와 악의 문제를 논한다.

우리가 악한 행동을 하게 됨은 우리의 자유의지 때문이요, 우리가 그 행동의 결과로 악(고난)을 당하게 됨은 당신의 공정한 심판 때문이라는 말을 나는 듣고 그것을 이해해 보려고 노력했습니다. 그러나 나에게서는 그것이 명확히 이해되지 않았습시다 ... 그러나 한 가지 사실이 나를 당신의 빛으로 조금 인도해 주었습니다 ... 내가 무엇을 하려고 원하든지 안 하든지 간에 의지의 주체는 다름 아닌 나 자신이었다는 사실을 확실히 알게 되었습니다. 나는 이제야 바로 여기에 내 죄악의 원인이 있음을 알게 되었습니다(CON, VII, 5).

아우구스티누스는 신성에 반하는 악의 원인을 인간 내부에서 찾고 있다. 악은 어떠한 생각 또는 행위의 결과이며, 그러한 행위를 하게 된 원인을 되짚어 나아가다 보면 그 끝에는 그 행위를 하고자 하는 인간의 의지가 있는 것이다. 따라서 악을 낳는 것은 결국 인간의 자유의지이며,

우리가 흔히 죄를 지은 뒤 벌을 받는다고 생각하는 것—즉, 인과응보—역시 사실은 신의 의지가 아닌 인간 자유의지의 결과일 뿐이다. 그런데 앞서 언급하였듯이 아우구스티누스는 존재의 근원과 죄의 근원을 구분하고 있다. 이 구분에 의하면 악을 유발하는 왜곡된 자유의지는 신으로부터 온 것이 아니라 인간으로부터 온 것이다. 요컨대 죄의 원인은 신이 아니라 인간이요, 인간 존재 자체가 아니라 인간 자유의지의 왜곡인 것이다. 앞서 아우구스티누스는 악을 신성의 부재로 바라보았음을 언급한 바 있다. 같은 맥락에서 본다면 죄의 원인인 인간 자유의지의 왜곡 역시 악 그 자체가 아니라 신성의 부재, 즉 선의 결핍으로 해석할 수 있다. 결국 자유의지의 왜곡이란, 자유의지가 모종의 이유로 인하여 악으로 바뀐 것이 아니라, 그것이 가진 선한 신성이 충분히 실현되지 못한 것을 의미한다고 볼 수 있다. 인간의 죄는 자유의지의 왜곡, 다시 말하여 자유의지가 충분히 실현되지 못한 것이다. 아우구스티누스는 존재와 악의 관련에 대하여 계속하여 이야기를 펴 나아간다. 그에 의하면 쇠(衰)하는 것은 비록 나빠지고 있으나 본래는 좋은 것이다. 여기서 쇠하는 것이란 변화를 가지는 것, 즉 영원하지 못한 것을 일컫는 것으로, 인간을 포함한 일체의 존재를 일컫는다. 모든 존재는 본래 좋은 것으로 그 안에 신성을 가지고 있다. 이러한 신성의 존재가 쇠하였다는 것은 그것이 악에 빠져들었다는 것이 아니라 모종의 이유로 인하여 잠시 신성에서 멀어진 상태임을 의미한다. 이와 같은 관점에서 본다면, 쇠한다는 것은 곧 해를 입히는 것이요, 그것은 악한 상태가 아니라 단지 선의 결핍일 뿐이다. 다만 악, 즉 선의 결핍은 충족될 수 있는 것이 아니라 언제나 충족되지 않는 상태로 남아있을 수밖에 없는 그러한 결핍이다. 인간은 신을 찬미하거나 그리워할 뿐 결코 신에게는 도달할 수 없는 것이다. 이것—선의 결핍인 악의 상태로 있을 수밖에 없다는 것—또한 신이 인간에게 내린 은총이라는 것이 아우구스티누스의 견해이다. 지적 회심은 하였으나 앎과 믿음이 완전히 결합되지 못한 이른바 반쪽짜리 지적 회심으로 인하여 방황하던 아우구스티누스는 무화과나무 밑에서 신

비 체험⁹⁾을 하면서 길고 긴 생의 순례를 마치고 영생으로 회심하게 된다.

2. 인간의 시간과 신의 시간

아우구스티누스의 시간 이론은 다음 성경 구절에 대한 고찰에서 시작된다.

태초에 하나님이 천지를 창조하시니라. 땅이 혼돈하고 공허하며 흑암이 깊음 위에 있고 하나님의 영은 수면 위에 운행하시니라. 하나님이 이르시되 빛이 있으라 하시니 빛이 있었고 빛이 하나님이 보시기에 좋았더라. 하나님이 빛과 어둠을 나누사 하나님이 빛을 낮이라 부르시고 어둠을 밤이라 부르시니라 저녁이 되고 아침이 되니 이는 첫째 날이니라(창 1:1-5).

‘태초에 하나님이 천지를 창조’하였다는 구절은 신이 절대 무(無)로부터 천지를 창조하였음을 의미한다. 여기서의 천지(*caelum et terra*)란 우리가 보고 있는 하늘과 땅이 아니라 완전히 형상화된 영적인 하늘(*caelum intellectual*)과 아직 형상화되지 않은 어떤 질료¹⁰⁾, 즉 무형의

9) 물욕과 색욕을 완전히 끊어내지 못하여 고통받던 아우구스티누스는 무화과 나무 밑에서 괴로움을 토로하며 통곡하였다. 그러던 중 아우구스티누스는 이웃집 어린아이들이 ‘집어라, 읽어라’(*Tolle, lege*)라고 노래부르는 것을 듣게 된다. 아우구스티누스는 이것을, 가까이에 있던 성서를 집어 들어 첫 대목을 읽으라는 신의 계시로 받아들인다. 그가 편 책의 첫 대목에는 ‘술상과 만취에도 말고, 잠자리와 음탕에도 말고, 다툼과 시비에도 말고 주 예수 그리스도를 입으시오. 그리고 욕망에 빠져 육신을 돌보지 마시오(롬, 13:13-14)’가 적혀 있었다. 아우구스티누스는 이 사건 이후 ‘마치 확신의 빛이 저의 마음에 부어지듯 의혹의 모든 어둠이 흩어져버렸’으며 그 길로 완전한 지적 회심을 하게 된다(CON, VIII, 29)

10) 이 무형의 질료는 플라톤이 말하는 질료와 구분되어질 필요가 있다. 비록 플라톤이 신적 질서로 창조되고 유지되는 우주에 관한 유신론적 철학을 최

물질(*materia informis*)을 의미한다(선한용, 1998: 53). 천지는 형상화 되었거나 혹은 형상화되지 않은 모든 것을 의미하므로, 이를 만물(萬物)로 통칭할 수 있을 것이다. 만물의 창조에서 빛과 어둠을 나누어 낮과 밤을 만들어 첫째 날을 만들었으니 이는 최초의 시간으로 볼 수 있다. 신의 창조물에 시간 또한 포함된 것이다. 신은 인간의 시간을 초월하여 존재하며, 따라서 신의 시간은 창조된 인간의 시간과 차원을 달리 하는 것이다. 또한 위의 구절은 신이 만물의 창조에 선행하여 존재함을 시사하고 있다. 그런데 신은 시간을 초월하여 존재하므로 신이 시간을 '선행하여' 존재한다는 표현은 애초에 성립하지 않는다. 이러한 의미에서의 신은 인간에게 시간이 창조되었다는 사실로 인하여 그 존재의 있음을 받아들일 수밖에 없는 존재 그 자체를 가리킨다. 이와 같은 신과 시간의 관계에 대하여 아우구스티누스는 아래와 같이 표현한다.

그러므로 당신이 모든 시간을 앞서 계신다고 우리가 말할 때 당신이 시간 안에서 시간을 앞서 계심을 의미하는 것은 아닙니다. 그렇지 않다면 당신은 사실 시간을 앞서 계신 것이 아닙니다. 당신은 항상 현재이신 영원의 탁월성으로 모든 과거의 시간 전에도 계시고 모든 미래의 시간 후에도 계시는 분이십니다(CON, XI, 16).

그러면 시간이란 무엇인가? 플라톤은 「티마이오스」¹¹⁾에서 시간을 천

초로 정립하였다 할지라도, 그의 질료가 신과 함께 '이미 존재했던 그것'이라면, 아우구스티누스가 해석한 성경에서의 질료는 하느님이 절대 무로부터 창조해낸 것이다. 즉, 플라톤의 질료는 신과 함께 태초에 존재하던 것이지만, 아우구스티누스의 질료는 그 또한 신의 창조물인 것이다.

- 11) 플라톤의 철학은 신적 질서로 창조되고 유지되는 우주에 관한 유신론적 철학을 최초로 정립하였다. 플라톤의 기본 신조는 영원한 실재의 세계가 존재하며, 그것은 형식(form) 또는 이데아(Idea)로서 우리가 지각하는 세계와는 전적으로 다르다는 것이다. 이데아는 유기적이고 조화로운 구조, 즉 실재의 세계를 구성한다. 최고선의 이데아는 유대교나 기독교적 의미의 신이 아니다. 왜냐하면 최고선의 이데아는 그 외 이데아들을 모두 포함하는 것이 아니기 때문이다. 이렇게 플라톤은 구약의 유일신 개념에 접근하고 있

체의 움직임으로 규정하였다. 플라톤은 우주를 영생하는 신들을 위한 신 전으로 보고, 그 우주를 만든 절대자-즉, 신-가 있다고 보았다. 신은 우주를, 자신의 모형을 더욱 닮게 하고자 영생을 불어넣으려 하였으나, 신이 아닌 그것에 신의 속성-영원-을 그대로 부여하는 것은 불가능한 일이었기에 대신하여 영원의 움직이는 모상을 만들고자 하였는데 그것이 바로 시간(*chronos*)이다. 즉, 시간이란 우주에 질서를 부여하는 동시에 단일성 속에 머무르는 영원의 모상이요, 수에 따라 진행되는 영원한 모상인 것이다. 태양과 달, 행성 등의 천체는 이러한 시간의 수를 규정하고 보존하기 위하여 생겨난 것이다. 이들은 이른바 ‘혼의 끈’에 몸이 묶인 채 궤도를 그리며 움직이는데, 이러한 천체의 떠돌이 끈 시간인 것이다(Platon, *Timaios*, 37d-39d).

초기 기독교에서는 창세기 1장 1절의 ‘낮과 밤’ 개념을 차용하여 태양의 움직임을 끈 시간으로 규정하였다. 문명을 막론하고 고대부터 시간 측정에 사용되었던 해시계나 물시계 역시 천체 또는 물의 움직임을 끈 시간으로 규정하고 이를 시각적으로 표현한 도구이다. 그러나 과연 물체의 운동을 두고 시간이라고 정의할 수 있을지에 대하여 의구심을 버릴 수가 없다. 아우구스티누스가 예로 제시하였던, 여호수아가 전투에서 승리를 거두기 위해 태양을 멈추어 달라고 기도를 했을 때 태양이 멈추었던 성경의 사례¹²⁾를 차치하고서라도, 가령 모종의 사건으로 인하여 모

기는 하지만 결코 거기에 도달하지는 못하였다. 그는 「티마이오스」에서 신성한 힘을 세 가지 측면, 일종의 삼위일체(Trinity)로 제시하고 있다. 첫째는 ‘조물주’요, 둘째는 ‘형식’ 혹은 ‘이デア’이며, 마지막으로 조물주의 대리인 또는 대행자로서 ‘세계혼’이 그것이다. 기독교 신학자들은 후일 이 개념이 유용하다는 것을 알게 되었다(Arts, 1953: 28).

12) 여호와께서 아모리 사람을 이스라엘 자손에게 넘겨 주시던 날에 여호수아가 여호와께 아뢰어 이스라엘의 목전에서 이르되 “태양아, 너는 기브온 위에 머무르라. 달아, 너도 아얄론 골짜기에서 그리할지어다.” 하매 태양이 머물고 달이 멈추기를 백성이 그 대적에게 원수를 갚기까지 하였으니라. 야살의 책에 태양이 중천에 머물러서 거의 종일토록 속히 내려가지 아니하였다고 기록되지 아니하였느냐. 여호와께서 사람의 목소리를 들으신 이같이

든 천체가 한순간 그 움직임을 멈추었다면, 우리는 그 찰나의 순간에 시간이 존재하지 않는다고 말할 수 있을 것인가. 이처럼 운동 또는 변화에 비추어 시간을 정의하는 일에 대하여 아우구스티누스는 다음과 같이 호소한다.

그러면 시간이란 도대체 무엇입니까? 만일 아무도 나에게 묻지 않는다면 나는 알고 있습니다. 그러나 묻는 자에게 내가 시간을 설명하려고 하면 나는 모릅니다(CON, XI, 17).

아우구스티누스는 시간을 사물의 변화에 비추어 설명하는 것에 반대한다. 변화하는 것은 물리적 시간이다. 그것도 시간임에는 틀림없지만 아우구스티누스는 이 시간 개념을 성립시키는 그것과 차원을 달리하는 시간 개념을 상정하고 있다.

시간이란 무엇인지를 규명하는 일은 아무런 형체도 없는 향을 담고 있는 ‘향(香) 단지’에 비유될 수 있다. 형체가 없는 것을 담는다는 것은 물리적으로 불가능한 일이지만 실상은 불가능하지 않은 것이다. 시간을 정의하는 일 또한 그러하다. 비록 시간을 정의내리는 것은 인간의 인식 수준을 넘어서는 것일지도 모르나, 그것의 본질 연구를 통한 정의에의 접근은 충분히 시도될 수 있다. 본질은 사물이나 현상을 성립시키는 근본적인 성격을 일컫는 말로, 그것은 사물이나 현상을 있는 그대로 그것답게 만들어주는 것을 가리킨다.¹³⁾ 시간에 있어서 ‘시간을 시간답게 만드는 보편 필연적인 요소’ 중 한 가지는 바로 그것이 과거-현재-미래의 세 가지 형태로 구분된다는 것이다. 아우구스티누스는 시간을 모종의 흐름으로 파악하고 있다. 그는 이 세 가지의 시간을 두고 ‘만일 아무것도

은 날은 전에도 없었고 후에도 없었나니 이는 여호와께서 이스라엘을 위하여 싸우셨음이니라(수 10:12-13).

13) 후설은 본질을 가리켜 ‘사물의 시공적·특수적·우연적인 존재의 근저에 있으면서 사물을 그 사물답게 만드는 초시공적·보편적·필연적인 것’이라고 표현한 바 있다.

흘러 지나가지 않으면 과거의 시간이란 없을 것이요, 만일 아무것도 흘러오지 않으면 미래의 시간이 없을 것이며, 만일 아무것도 현존하지 않는다면 현재라는 시간이 없을 것'이라고 말한다(CON, XI, 17). 여기서 우리는 그의 시간 개념에 깃들여 있는 존재론적 관점을 확인할 수 있다. 아우구스티누스의 '오류를 범하고 있다 하더라도 나는 존재한다'(Si fallor ergo sum)를 응용한, 그 유명한 데카르트의 명제 '나는 생각한다 그러므로 나는 존재한다'(Cogito, ergo sum)에서 찾을 수 있듯이, 모든 존재의 존재론적 의의는 현재 자신의 존재에 대한 의심이 성립하지 않음에서 출발한다. 과거-현재-미래에 관한 아우구스티누스의 말에서 짐작할 수 있듯이, 과거와 미래라는 시간이 성립하기 위해서는 현재라는 시간의 실존은 필수불가결한 조건이 된다. 이러한 관점에서 본다면 아우구스티누스가 보는 시간은 현재와, 현재를 근거로 이루어진 과거와 미래의 결합으로 구성된다고 말할 수 있을 것이다.

그런데 동시에 그는 '과거'와 '미래'는 물론 '현재'조차 진정 존재하는 시간인지에 대하여 의문을 제기한다. 현재는 마치 수레바퀴의 중심축과도 같아서 움직이지 않는 상태로 끊임없이 앞으로 나아간다.¹⁴⁾ 이러한 관점에서 본다면 현재는 선(線)이 아닌 점(點)으로 파악될 수 있다. 이를 두고 아우구스티누스는 '흘러간 것은 과거요, 아직 남아 있는 것은 미래이다. 그리고 우리가 만일 더이상 쪼갤 수 없는 시간의 순간을 생각해 볼 수 있다면 그것만이 현재라고 부를 수 있는 점일 것이다'라고 표현한다(CON, XI, 20). 여기서 시간의 역설이 생긴다. 현재는 세 가지

14) 우리는 움직이면서 존재하는 시간의 한 점에 갇힌 존재들이다. 존재하면서 움직이는 이 동시성은 회전하는 바퀴의 고요한 중심축과도 같다. 우리는 기차 안에서 이를 경험하는데, 우리가 가만히 열차 안에 앉아 있는 동안 기차는 시골길을 달려간다. 우리가 아무리 기차 안에서 걸어 다닌다고 하더라도 미래를 향해 (앞으로) 갈 수도, 과거로 (되돌아) 갈 수도 없다. 하지만 시간은 우리를 향해 달려오고 있으며 우리 인식의 한 부분이다. 우리가 외부에서 보고 듣는 모든 것은 그것을 인식하는 순간 이미 과거에 속해 있기 때문이다. 순수한 현재는 그것을 인식하는 순간에만 존재한다 (Demandts, 2015: 45).

의 시간 중 그 현존이 입증 가능한 유일한 시간이다. 그런데 만일 아주 작은 단위로 쪼개어진 현재라는 점이 찰나의 순간이라도 그대로 머무르게 된다면 그것은 시간이 아닌 영원이 된다. 이것은 과거나 미래의 경우에도 마찬가지이다. 만일 과거로 흘러간 시간이 한순간이라도 과거에 머무르게 된다면 그것은 시간이 아닌 영원에 속하게 되며, 현재로 흘러들어올 미래가 일순간이라도 미래에 머무르게 된다면 그 또한 시간이 아닌 영원에 속하게 된다. 이 사실에서 알 수 있는 것은, 시간이라는 것은 멈춤 없이 흘러가는 그 무언가를 뜻한다는 점이다. 그러나 만일 현재가 반드시 과거로 흘러가는 것으로만 존재하게 된다면, 그 현재는 ‘존재한다’고 확신할 수 없다. 이 경우 시간이라는 것은 비존재(*non esse*)로 흘러 지나가는 것으로만 ‘있다’고 말할 수 있는 그러한 것이다(CON, XI, 17). 영원 없는 시간은 언제나 비존재로 남아 있을 수밖에 없는 불완전한 존재인 것이다.¹⁵⁾

아우구스티누스가 말하는 시간은 과거로 흘러가거나 미래를 향해 가는 물리적인 시간-객관적 시간-에 대한 정의로는 정확히 파악되지 않는다. 따라서 그가 언급하고 있는 시간은 물리적인 것-객관적 시간-과 구분되는 심리적인 것-경험된 시간-으로 파악될 필요가 있다. 물론 이 사실이 아우구스티누스가 물리적 시간을 부정했음을 의미하지는 않는다. ‘오, 내 마음아, 나는 네 안에서 내 시간을 재노라(*In te, anime meus, tempora mea metior*)’(CON, XI, 36)의 명제에서 ‘시간’은 물리적인 시간을, ‘네 안’은 마음 안에서 경험된 시간, 즉 심리적 시간을 가리킨다. 아우구스티누스는 분명 물리적 시간이 존재함을 인정하고 있는 것이다. 그런데 아우구스티누스는 시간을 ‘어떤 종류의 분산’, ‘영혼의 분

15) 우리가 시간의식을 해명하고 시간과 ‘주관적 시간의식’을 정당한 관계 속에서 정립하려는 순간, 다시 말하여 ‘시간적 객관성’이 ‘주관적 시간의식’과 맺는 관계를 이해하려는 순간 우리는 모순과 혼란 속으로 휩쓸려 들어가게 된다(Husserl, 1928: 58). 다만 후설이 언급하고 있는 ‘주관적 시간’이라는 것이 언제나 현재인 영원-신의 속성으로서의 영원-과 정확히 일치하는지는 별도의 고찰을 필요로 한다.

산'(distentio animi)으로 규정한다. 라틴어 *animi*는 오늘날의 용어로 마음, 영혼, 인격 등으로 번역되지만 가장 정확히는 영혼을 의미한다. *distentio*는 분산, 연장, 확장, 왜곡, 변형 등의 의미를 가진다. 아우구스티누스에게 시간은 영혼의 개념과 떨어져서는 설명이 불가능한 것으로서, 영혼의 분산이자 왜곡을 의미하는 것이다. 시간이라는 것은 누구에게나 동일하게 지각되는 객관화된 시간으로는 그 의미를 충분히 살려낼 수 없으며, 그것은 오직 인간의 내면, 즉 영혼 안에서 체험될 때에야 비로소 이해될 수 있다.

이 점에 비추어 보면 과거와 미래라는 시간의 존재 또한 설명이 가능해진다. 아우구스티누스는, 과거는 현재에서 바라본 '기억'이며 미래는 현재의 시점에서 다가올 시간에 대한 '기대'라고 본다. 한편 현재는 두 시간-과거와 미래-의 근거가 되는 것으로서 '직관'으로 파악된 시간을 가리킨다(CON, XI, 37). 우리가 과거를 회상할 때 과거라는 시간이 생성되거나 우리가 과거로 되돌아가지는 않는다. 과거에 대한 회상은 과거에 있었던 일이 우리 마음 속에 떠올라 음미되고 재경험 되는 것이다. 과거는 곧 기억으로만 존재하는 것이다. 미래의 경우 역시 동일하다. 미래는 현재 이후에 존재하던 어떠한 시간이 아니라 현재의 내 마음 속에 어떠한 기대가 일어난 것을 가리킨다. 이처럼 시간은 영혼의 작용-기억, 직관, 기대 등-과 관련지어 설명될 때에야 비로소 참된 설명이 가능해진다.

아우구스티누스가 언급하고 있는 영혼은 오늘날에 이르러 그 종교적 색채를 완화한 채 마음으로 이해된다. 과거를 기억으로, 미래를 기대로, 현재를 직관으로 설명하고 있는 아우구스티누스의 견해는 시간의 개념이 마음의 이론-심리학-과 맺는 관련을 강하게 시사하고 있다. 아우구스티누스는 심리학적 관점에서 시간의 개념을 재조명하고 있는 셈이다. 사실상 시간은 과거-현재-미래 세 종류의 물리적 흐름으로 존재하는 것이 아니다. 이것은 심리학-인간과학-의 관점이 아닌 자연과학의 관점에서 파악되는 시간이다. 아우구스티누스에 의하면 오직 현재만이 실존

하며 ‘과거 일의 현재’, ‘현재 일의 현재’, ‘미래 일의 현재’라는 세 가지 측면이 존재할 뿐이다. 과거-현재-미래는 모두 현재 나의 마음 속에서 경험되는 시간, 즉 현재의 기억-과거-, 직관-현재-, 현재의 기대-미래-인 것이다.

앞서 다루었듯이 인간은 시간 속에 실존하는 존재이며, 시간 중 그 실존이 입증 가능한 유일한 시간은 현재이다. 그런데 현재는 자신의 실존을 위하여 멈춤 없이 과거로 흘러가야만 하며, 이는 유일한 실재가 비존재(*non esse*)로 흘러가야만 하는 모순을 보여준다. 이처럼 비존재로 귀결되는 인간의 시간은 불완전할 수밖에 없다. 그리고 불완전한 시간의 지배를 받는 시간적 존재인 인간 역시 불완전한 존재일 수밖에 없다. 아우구스티누스의 표현과 같이, ‘영원을 이해하고 맛보려 하나 과거와 미래의 움직임을 따라서 펄떡거릴 뿐 아직도 안정을 찾지 못한’ 존재인 것이다(CON, XI, 13). 이러한 존재론적 불완전성을 극복하기 위하여 인간은 완전한 존재인 신에게 의존할 수밖에 없다.

아우구스티누스는 인간의 시간-순간-과 신의 시간-영원-은 질적으로 다른 것임을 시사한다.

누가 인간들의 마음을 붙들어 잠깐 동안만이라도 고요히 머물러 있게 하며, 항상 머물러 계신 저 영원의 광휘를 조금이라도 엿볼 수 있게 할 수 있겠습니까? 만일 그들이 보았다면, 그들은 [항상 머물러 있는] ‘영원’과 ‘결코 머물러 있지 않는 시간’은 서로 비교가 되지 않음을 알게 될 것입니다 (CON, XI, 13).

아우구스티누스에 의하면 인간의 시간은 결코 머물러 있지 않는다. 그것은 동시적으로 존재할 수 없는 여러 사건(운동)의 계속적인 흐름(경과)이다. 이 시간 안에서 과거는 항상 현재에 의하여 밀려나며, 또한 미래는 항상 과거를 뒤쫓게 된다. 앞서 언급하였듯이, 아우구스티누스는 과거를 현재에서 바라본 ‘기억’으로, 미래를 다가올 시간에 대한 현재의 ‘기대’

로, 이러한 두 시간의 근거가 되는 현재를 ‘직관’으로 파악하였다. 반면 신의 시간은 ‘항상 머물러 있는 영원’이다. 영원 안에서는 아무것도 지나가는 것 없이 모든 전체가 현재로서 존재한다. 여기서의 ‘현재’는 인간의 시간으로서의 ‘현재’와 다른 의미를 가진다. 영원은 인간의 시간을 초월하여 존재하므로 계속해서 변화하는 흐름의 한 계기로서의 ‘현재’의 의미를 가지지 않는다. 위에서 언급한 ‘현재’는 어떠한 시간의 양상을 가지지 않은 채 과거에도 현재에도 미래에도 동시에 존재하는 ‘현재’를 의미한다. 이와 같은 개념을 인간의 언어로 온전히 표현하는 것은 사실상 불가능에 가깝다고 할 수 있다. 위에서는 영원의 개념 중 ‘동시적’의 의미를 살리기 위하여 부득이하게 ‘현재’라는 단어를 사용하였다. 인간의 시간이 동시적으로 존재하지 못하는 것임에 반하여 신의 시간은 언제나 동시적으로 존재하는 것이다. 이 때의 ‘동시’는 같은 때나 시기를 나타내는 시간적 의미에서의 ‘동시’를 의미하지 않는다. 신의 시간은 시간의 지배를 받지 않는 초시간적 시간이므로 동일한 시간대를 뜻하는 ‘동시’라는 말이 적용될 수 없다. 여기서의 ‘동시’는 선후관계가 오직 관념상으로만 성립하는, 논리적 의미에서의 ‘동시’를 의미한다. 말하자면 우리에게 있는 것은 한 점으로 존재하는 현재의 순간 뿐이며 과거는 그 현재가 기억 속에서 무한히 확장된 것이요, 미래는 그 현재가 기대 속에서 무한히 펼쳐지는 것일 뿐이다. 이 점에서 과거와 미래는 없는 것으로서 현재를 기억과 기대의 측면에서 확장한 것에 지나지 않는다.

과거와 미래조차 영원한 현재 안에서 창조되고 흐르게 된다. 이 점에서 영원은 현재가 늘 지속되는 것, 현재를 현재답게 성립시켜 주는 것, 현재의 이면인 셈이다. 인간의 시간은 사실상 과거-현재-미래가 아닌 현재(더 정확히 말하여, 과거의 현재, 현재의 현재, 미래의 현재)로 정의될 수 있으며, 그것은 잠시도 머무를 수 없는 변화이자 흐름이다. 현재는 머무를 수 없기에 머무름이 없이 과거의 기억 속으로 흘러가거나 미래의 기대 속으로 향하게 된다. 즉, 인간의 시간은 비존재(*non esse*)로 흘러 지나가는 것으로만 ‘있다’고 할 수 있는 불완전한 존재(*esse*)인 것

이다. 인간은 그러한 시간의 영향을 받는 시간적 존재이다. 시간적 존재일 수밖에 없는 인간은 시간의 존재적 불완전성으로 인하여 시간 안에서 끊임없이 영혼의 분산(*distentio animi*)을 겪을 수밖에 없는 운명을 타고난다. 이에 비하여 영원은 현재가 언제나 현재로 머물러 있는 것이다. 그렇기에 현재를 파악하는 일은 그 한 점을 일시에 단박에 포착하려는 직관에 의존할 수밖에 없다. 영원에서는 어떠한 종류의 흐름과 변화도 존재하지 않은 채 현재가 온전히 현재로서 '존재'하게 된다. 이러한 의미에서의 영원은 과거와 현재와 미래의 추이에 따라 전개되는 물리적 시간관에서는 있을 수 없다. 만약 영원이란 '시간'이 가능하다면, 그 영원은 물리적 시간의 추이에서 벗어나 있는 신의 세계에서나 가능하다. 다시, 만약 인간이 영원의 시간을 가질 수 있다면—더 정확한 용어로, 획득할 수 있다면— 그것은 인간이 신의 세계를 접하며 신과 닮아 보려고 할 때이다. 영원은 신과 대면하는 바로 그 순간에 경험할 수 있는 '시간'이다. 인간에게 순간은 곧 신적 시간인 셈이다. 그러나 인간과 신의 천길남떠러지와 같은 현격한 차이로 인하여, 신과 닮는 일은 잠깐 찾아오는 순간의 경험으로만 가능하다. 그렇기 때문에 인간이 신과 닮으려고 하는 노력은 결코 그 결과를 보장할 수 없으며 언제나 실패를 거듭할 수밖에 없다. 뿐만 아니라 인간은 순간의 경험으로 찾아오는 신과의 대면을 믿으려고 하지 않는다.

기나긴 시간이란 동시에 펼쳐질 수 없는 수많은 순간들에 의해서가 아니면 이루어지지 않는다는 사실을 무슨 수로 알아듣게 하겠습니까? 영원에서는 아무것도 지나가지 않고 전체로서 현전합니다(CON, XI, 13).

우리에게 온전한 전체로 주어지는 영원은 오로지 순간으로만 경험할 수 있다는 이 사실은 어쩔 수 없는 인간의 실존적 한계이다. 이 한계를 받아들이면서 살 수밖에 없는 인간은, 그 자각이 분명할수록, 영원을 순간으로만 경험하게 되는 일을 반복할 수 있게 된다. 인간에게도 영원이

있을 수 있다면 그것은 어디까지나 순간으로 다가오는 신적인 경험일 것이다.

Ⅲ. 영원의 관조로서의 교육

아우구스티누스의 시간 개념의 특이성은 시간이 마음—그의 용어로는 영혼—과 관련하여 파악된다는 것에 있다. 시간에는 물리적 측면과 함께 심리적 측면이 존재한다. 이 심리적 측면에 의해서 드러나는 것이 곧 시간이 마음, 즉 영혼과 맺는 관련이다. 아우구스티누스의 시간 이론이 특별한 것으로 취급되는 이유는 바로 그것이 시간을 심리학적 개념으로 해석해낸 것이기 때문이다. 아우구스티누스 이론의 이 특이성은 그가 영향을 받은 것으로 보이는 플로티노스(Plotinos, 204-270)의 이론에서도 그 흔적을 찾을 수 있다. 플로티노스에 의하면 인간은 각자 다른 삶을 살아간다. 이것은 곧 각자의 시간 또한 다르다는 것과 다르지 않다. 그리고 시간은 영혼 안에서 관찰된다. 시간은 곧 영혼의 존재 영역 안에서 포착되며, 영혼에 의하여 그 존재를 부여받는 것이다. 요컨대, 시간은 영혼 안에서, 그리고 영혼과 함께 엮여져 있는 것이라고 보아야 마땅하다(Plotinos, *Enneads*, III, 7, 11-13; IV, 4, 15).

시간을 영혼 안에서 규명하고자 할 때 관심의 대상이 되는 것은 폴 리쾨르(Paul Ricoeur, 1913-2005)의 시간 이론이다. 리쾨르의 대표작으로 알려져 있는 「시간과 내러티브」(Temps et récit)는 그 한 부분으로 아우구스티누스의 시간 이론을 상세히 설명하고 있다. 리쾨르에 의하면 아우구스티누스의 시간 이론은 필연적으로 시간 경험의 아포리아를 가지게 되며, 이것은 시간 개념 분석을 통하여 어느 정도의 설명이 가능하게 된다. 이하에서 밝히겠지만 아우구스티누스의 시간은 영혼의 분산과 집중(*distentio animi et intentio animi*)으로 설명될 수 있으며, 이것은 또한 순간과 영원이 맺는 관련을 규명하는 단서가 된다. 한편, 아우구스티누스의 시간 이론이 가지는 의의를 교육 사태와 관련하여 설명하고자 할 때 관심의 대상이 되는 것은 키에르케고르(Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855)의 이론이다. 키에르케고르는 ‘순간’이라는 시

간이 영원과 맺는 관련을 규명하면서, 교육의 장면에서 순간을 통하여 영원에 다다를 수 있는 전달의 원리를 제시하고 있다. 이하에서는 리콥르의 시간이론을 보조선으로 삼아 영혼의 분산과 집중에 관한 아우구스티누스의 이론을 규명하고, 이어서 아우구스티누스의 시간 이론이 전달 사태를 핵심으로 하는 교육이론과 맺는 관련을 키에르케고르의 견해에 비추어 밝히겠다.

1. 영혼의 분산과 그 집중

아우구스티누스의 시간 이론은 시간과 영혼의 관련, 더 정확히 말하여 인간 영혼이 시간 안에서 어떠한 양상으로 존재하고 있는지를 설명하는 이론이다. 앞서 언급하였듯이 아우구스티누스는 시간을 ‘영혼의 분산’(distentio animi)으로 규정하였다. 인간은 시간적 존재라는 존재적 한계성으로 말미암아 그 영혼이 시간 안에서 끊임없이 분산되는 그러한 존재인 것이다. 이에 비하여 신은 항구여일한 존재, 즉 영원의 존재이다. 아우구스티누스의 시간 이론은 인간이 시간 안에서 영혼의 분산을 어떻게 경험하며, 또 시간의 한계를 넘어서서 어떻게 하여 영혼의 집중을 경험하게 되는지를 밝히는 이론이라고 볼 수 있다.

아우구스티누스의 ‘영혼의 분산과 집중’ 개념은 그의 시간 이론이 가진 ‘시간 측정의 아포리아’로부터 드러난다(Ricoeur, 1983: 32). 리콥르에 의하면 아우구스티누스는 물체의 운동으로도, 음절의 길이 측정으로도 온전히 설명될 수 없는 ‘시간 측정의 아포리아’를 해결하기 위하여 영혼의 분산 개념을 도입한다. 아우구스티누스는 시간을 ‘다른 무엇이 아닌 어떠한 분산’(tempus quam distentionem), 즉 ‘영혼의 분산’(distentio animi)으로 규정하여 시간 측정의 아포리아의 해결을 꾀한다.

그러니 세계는 시간이란 어떤 분산 외에 다른 아무것도 아니라고 보였습니다. 그럼 어떤 사물의 분산이냐고 하면 모르겠지만 영혼 자체의 분산이 아니라면 이상할 것입니다(CON, XI, 33).

시간은 곧 영혼의 분산이며, 마음속에서 일어나는, 그러한 분산으로서의 영혼의 움직임이 곧 시간의 계열을 만들어내는 것, 그리하여 시간의 측정은 마음 속 영혼의 움직임을 측정하는 것으로 귀결된다. 이와 같이 「고백록」에서 영혼의 분산과 집중 개념은 시간의 측정을 설명하기 위한 도구로 취급되어 왔다. 그러나 분산과 집중은 시간의 존재-비존재의 역설과, 그러한 역설에서 비롯된 시간 측정의 아포리아(Ricoeur, 1983: 34)를 규명하기 위한 최소한의 충분조건으로 작용한다. 시간은 물리적인 것이 아닌 심리적인 것으로 파악될 때에 비로소 그 측정이 가능해지며, 시간의 측정은 곧 비존재로 흘러갈 수밖에 없는 시간의 존재적 불완전성을 입증하고 보완하는 단서이기 때문이다. 요컨대 영혼의 분산과 집중은 인간 영혼이 가진 본질 중 하나로서, 인간의 존재적 불완전성과 그 극복 의지를 내포하고 있는 본질이며, 따라서 영혼의 분산과 집중 개념은, 단순히 시간 측정의 아포리아를 설명하기 위한 도구로 취급될 것이 아니라, 아우구스티누스의 영혼의 개념을 밝혀준다는 것에 그 의의가 있다.

영혼에 대한 아우구스티누스의 견해는 「고백록」 제10권에서 확인된다. 「고백록」 제10권은 인간의 기억과 영혼의 관련, 나아가 인간의 기억이 인간의 궁극적 목표인 행복과 어떠한 관련을 지니고 있는지를 밝히고 있다. 「고백록」 제10권은 ‘영혼론’의 측면에서 규명된 아우구스티누스의 ‘기억론’이다. 아우구스티누스에 의하면 영혼은 우리 몸 속에 있는 이른바 ‘내적 인간’(homo interior)이다. 그런데 영혼 즉 homo interior를 ‘내적 인간’이란 용어로 번역하는 것이 올바른 것인가에 대하여 한 가지 의문이 제기된다. 내적 인간을 가리키는 라틴어 homo

*interior*는 통상 ‘내적 인간’으로 해석되지만, 라틴어법상 *summus mons*가 ‘가장 높은 산’이 아닌 ‘산 꼭대기’로 해석되는 등의 용례를 따르다면, *homo interior*는 ‘내적 인간’이라기보다 ‘인간 내면’이라고 번역될만한 것이기 때문이다(성염, 2016: 355). 인간 내면은 오늘날의 심리학 용어로 마음과 동일한 것으로 간주되겠지만, 엄밀히 말하여 영혼이 마음으로 둔갑하기 이전의 그 영혼을 가리킨다. 아우구스티누스에게 영혼은 곧 인간 내면(마음)에 자리 잡은 그 어떠한 것을 가리킨다고 볼 수 있는 것이다.

아우구스티누스는 인간 내면에 자리 잡은 영혼을 제대로 알기 위해서는 인간 내면에 대한 성찰로 복귀해야 함을 강조한다.

어디서 당신을 만나 뵈 수 있습니까? 제 기억 밖에서 당신을 뵈는다면 당신을 제가 기억 못한다는 말입니다. 또 당신을 제가 기억하고 있지 못한다면 어디서 어떻게 당신을 만나 뵈겠습니까(CON, X, 26).

그런데 아우구스티누스에게 내성(內省)으로 복귀하는 행위는 곧 내면의 진리를 추구하는 행위와 다르지 않다.

진리는 외치고 있다. 그대 안에 자기가 거처하고 있다고 ... 그대 안으로 돌아오라! 그대의 사멸이란 일체 없다(SOL, 2, 19, 33).

따라서 영혼을, 나아가 영혼의 분산과 집중을 보다 잘 이해하기 위해서는 분산과 집중을, 내면의 진리를 추구하는 모종의 정신의 활동으로 설명하지 않으면 안된다. 영혼의 분산과 집중은 시간의 흐름 속에서 진리를 추구하는 정신의 활동과 다르지 않은 것이다.

앞 장에서 언급하였거니와 아우구스티누스는 인간의 시간을 과거의 현재, 현재의 현재, 미래의 현재로 보며, 그 각각이 곧 과거 또는 기억, 현재 또는 직관, 미래 또는 기대이다. 즉, 아우구스티누스는 그 현존이

입증 가능한 유일한 시간인 현재를 단서로 삼아 존재의 입증이 가능하지 않은 시간인 과거와 미래를 밝힌 것이다. 아우구스티누스의 이와 같은 정의를 두고 리콥르는 ‘세 겹의 현재’(triple présent)라는 용어를 사용한다. 리콥르에 의하면 시간은 미래, 과거, 한 점에 국한된 현재, 심지어 흘러가는 현재로도 정확히 정의될 수 없다. 시간은 ‘세 겹의 현재’, 다시 말하여 ‘현재가 변증법적으로 확장된 것’ 속에 기억과 기대를 포함하는 그러한 것이다. 우리가 과거 또는 미래라고 느끼는 시간은 사실 현재의 과거 또는 현재의 미래이다. 현재라는 시간 안에서 과거의 일이 남긴 인상을 보는 것, 또는 미래에 다가올 것으로 예상되는 일의 인상을 보는 것이 바로 과거와 미래인 것이다. 「고백록」 제11권 전체는 이 ‘세 겹의 현재’ 사이의 변증법을 그 주제로 삼고 있다(Ricoeur, 1983: 11, 59). ‘세 겹의 현재’는 각각 고립된 관계에 있는 것이 아니라 상호 작용 관계에 있다. 미래의 기대는 시간의 흐름에 따라 현재의 직관을 거치면서 과거의 기억으로 흐르게 된다. 기다림을 향해 펼쳐져 있던 인간의 시간은 직관을 거치면서 기억으로 펼쳐지게 되는 것이다.

그러나 이러한 ‘세 겹의 현재’는, 그것이 가지는 필연적 상호 연관성에도 불구하고, 그것이 이행되는 바로 그 순간 균열과 불일치를 겪게 된다. 가령 누군가 시가(詩歌)를 낭송한다고 가정해보자. 그가 낭송이라는 행위를 시작하는 즉시 그의 행위는 기억과 기대로 확장(균열)된다. 이렇게 확장된 기대는 직관을 거쳐 끊임없이 기억으로 흘러가게 된다. 기대는 점점 짧아지게 되고 모든 기대가 기억으로 흘러 들어갔을 때 결국 기대는 사라지게 된다(CON, XI, 38). 이와 같은 ‘세 겹의 현재’의 균열과 불일치는 분산(*distentio*)과 다르지 않다. 균열과 불일치라는 존재적 필연성을 벗어날 수 없는 인간의 영혼은 현재에 머무르며 영원의 관조를 할 수 없는 채로 끊임없이 ‘세 겹의 현재’의 양태로 분산될 수밖에 없는 존재인 것이다. 그런데 아우구스티누스에게 신을 추구하는 행위, 즉 영원의 관조를 내면에 자리 잡은 진리를 추구하는 행위, 즉 내성으로의 복귀와 다르지 않다. 이와 같은 관점에서 본다면 영혼의 분열은

단순히 시간 측정을 위한 도구로서 그 의미가 국한될 것이 아니라 영혼이 현재에 머무르며 내성으로의 복귀를 하지 못한 채 끊임없이 밖으로 흘러지고 분산됨을 가리키는 것으로 확장되어 해석될 필요가 있다. 영혼의 분산은 영혼이 내성으로 복귀하지 못하여 내면의 진리를 바라보지 못한 채 밖을 향하여 산만해지고 분산되는 행위이다.

이제 영혼의 분산에 관한 위의 설명을 바탕으로 하여 그와 대비되는 영혼의 집중(*intentio*)을 규명해 볼 필요가 있다. 단순히 분산의 반대 개념으로 생각한다면 집중은 ‘영혼이 내성으로 복귀하여 내면의 진리를 바라보는 행위’로 정의될 수 있을 것이다. 그러나 이와 같은 정의는 집중과 영혼 사이의 관련은 밝혀주고 있으나 그것이 현재라는 시간과 맺는 관련은 명료하게 드러내지 못하고 있다. 분산이 과거-현재-미래로 균열되는 영혼의 양상을 설명하는 개념인 것에 비하여 집중은 영혼이 오로지 현재에 전념하여 영혼의 분산을 극복하고 영원의 시간을 엿볼 수 있는 상태를 뜻하는 개념이다. 집중은 분산을 극복한 상태인 썸이다. 영혼의 분산이 영혼과 ‘세 겹의 시간’이 맺는 관련이라면, 영혼의 집중은 영혼과 ‘현재의 전념’(*praesens intentio*)이 맺는 관련인 것이다.

‘현재의 전념’, 조금 더 자세히 풀이하여, 현재에 몰두하여 그것을 향유하는 것은 영혼의 집중을 설명하는 데에 필요불가결하다. 리콰르에 의하면 집중 개념의 규명을 위해서는 앞서 밝혔던 현재라는 시간을 ‘전념’이라는 관점에서 재정의하는 것이 불가피하다. 분산 개념의 규명과 마찬가지로 리콰르는 계속해서 아우구스티누스의 시가(詩歌) 낭송 비유를 통하여 ‘현재의 전념’과 영혼의 집중 개념을 규명한다. 물론 영혼의 집중은 영혼의 분산과 함께 일어나는 또 하나의 마음의 작용이 아니라 그 두 가지는 언제나 동시에 일어난다. 영혼의 분산 이면의 상태인 영혼의 집중을 굳이 설명하자면 ‘현재의 전념’이라는 개념으로 말할 수밖에 없을 것이다. 예컨대 우리가 시가를 낭송하는 행위를 할 때, 그러한 행위는 아주 짧은 찰나의 순간들이 모여서 형성되는 단순한 가산적 행위 이상의 것이다. 시가를 낭송하는 행위는 시 전체를 향한 기대, 낭송이 모

두 끝날 때까지 시의 남은 부분을 기다리는 그러한 기대를 모두 포함하는 행위이기 때문이다. 시가 낭송에 대한 이러한 설명을 통하여 현재가 갖는 의미는 바뀌게 된다. 이제 현재는 직선적 시간 선상 위에 놓인 하나의 점, 비존재로 흘러 가버리는 어떠한 점이 아니라, 기억과 기대를 모두 포함하고자 하는 현재에의 집중, 즉 ‘현재의 전념’으로 규정되는 것이다(Ricoeur, 1983: 19). 이러한 ‘현재의 전념’을 통하여 미래는 과거로 흘러가게 된다. 리쾨르의 표현을 빌면, 현재의 전념은 ‘비존재의 상태를 통하여 흘러가도록’ 하는 것이다. ‘현재의 전념’이라는 지위를 얻은 현재는 미래에서 과거로의 흐름과 같은 모종의 연속적인 지속성을 얻게 된다. 이제 현재는 직선적 시간 선상 위에 놓인 하나의 점으로서의 ‘순간’에 국한되는 것이 아니라, 연속적인 지속성을 가지고 있는 ‘순간’으로 그 의미가 확장된다. 현재-직관 혹은 순간-는 현존하는 유일한 시간이며, 그것은 과거-기억-와 미래-기대-를 모두 포함하는 확장성을 가진 ‘순간’이다.

앞서 영혼의 분산은 영혼이 내성으로 복귀하지 못하여 내면의 진리를 바라보지 못한 채 밖을 향하여 흩어지고 분산되는 행위로 설명한 바 있다. 그렇다면 영혼의 집중은 영혼이 확장된 의미의 현재에 집중하는 것, 더 정확히 말하여 영혼이 연속적인 지속성을 가진 ‘순간’에 집중하여 내성으로 복귀하고자 하는 모종의 정신 행위를 지칭하는 것으로 설명될 수 있을 것이다. 이제 영혼의 집중은 영혼이 ‘현재의 전념’을 통하여 내성으로 복귀하고자 하는 행위로 설명된다.

이와 같이 정의된 영혼의 집중은 인간이 시간 안에서 영원에 닿을 수 있는 한 가지 가능성을 시사한다. 시간과 영원의 논의에서 집중은 영혼과 영원 사이를 잇는 가교 역할을 하는 ‘순간’ 개념을 끌어들이게 된다. 영원을 특징으로 하는 신의 시간과는 달리, 인간의 시간은 순간에 구속되어 있다. 인간은 한시적 존재로서 결코 신적 속성을 자신의 것으로 할 수 없는 존재이지만, 그것이 가능한 것은 ‘순간’에다 ‘영원의 빛’을 남긴 신의 가호 때문이다. 인간은 순간에서 영원을 접함으로써 신적

속성을 자신의 것으로 할 수 있는 것이다(박종덕, 2011: 63).

영혼의 두 가지 양상인 분산과 집중은 「고백록」에서 언급되는 신에 대한 인간의 두 가지 태도인 배향(背向, aversion)과 전향(前向, conversion)에 대응한다고 볼 수 있다(CON, II, 6; V, 1). 배향은 ‘당신께로 얼굴을 돌리지 않고 등을 돌리는 것, 또는 신을 등지는 것’을 가리키며, 전향은 ‘당신을 향해 돌아서는 것, 또는 당신께서 만드신 사물들에 의지해서 당신을 향해 일어서는 것’을 가리킨다. 배향과 전향의 이 태도는 고린도전서 13장을 떠올리게 한다-‘우리가 지금은 거울로 보는 것 같이 희미하나 그 때에는 주께서 나를 아신 것 같이 내가 온전히 알리라 그런즉 믿음, 소망, 사랑 이 세가지는 항상 있을 것인데 그 중의 제일은 사랑이라(고전 13:12-13)’. 사랑에 관한 비유로 유명한 위 구절에는 ‘거울로 (신을 희미하게) 보는 것’과 ‘얼굴과 얼굴을 대하여 (신을 직접) 보는 것’의 비유가 명확히 대비되어 있다. 기독교 최고의 가치로 여겨지는 ‘사랑’은 곧 신을 온전하게 아는 것이요, 신을 온전하게 하는 것은 다른 어떠한 상태도 아닌, 신의 얼굴을 직접 마주할 때에 가능한 것이다.¹⁾ 문제는 어떻게 하여 신의 얼굴을 직접 마주할 수 있는가 하는 것에 있다. 그리고 그 단서는, 전향은 ‘당신께서 만드신 사물들에 의지해서 당신을 향해 일어서신다’는 아우구스티누스의 견해에 명확히 나타나 있다. 아우구스티누스에 의하면 전향의 방법은 사물들에 의지하는 데에 있는 것이다. 아우구스티누스의 또 다른 저작 「참된 인간」에 의하면 ‘사랑이 넘어지는 바로 그 자리를 의지해서 몸을 일으켜야’ 한다(VER, 24.45). 이 말에서 ‘넘어진 자리’는 욕망을 뜻한다. 아우구스티누스는 욕망으로 인하여 넘어졌더라도 그 욕망을 떠나서 일어서려고 할 것이 아니라 바로 그 욕망에 의존해서 일어서라고 말하고 있다. 아우구스티누스

1) 레비나스에 의하면 시간에 대한 사유는 그의 용어로 ‘타자’-‘절대적으로 다른 것’-로 불리는 ‘무한자’를 사유하는 것으로 귀결된다. 레비나스에게 ‘진정한 시간의 실현’은 그러한 ‘타자와 얼굴과 얼굴을 마주한 상황’을 뜻한다 (Levinas, 1979: 18, 93).

가 언급하고 있는 욕망은 삶에서 부딪히는 문제 해결과 다른 것이 아니다. 통념적으로 삶의 문제 해결 과정은 신을 향해 돌아서는 것이 아니라 신을 등지는 것으로 파악된다. 그러나 이러한 견해는 어디까지나 통념일 뿐 아우구스티누스의 견해는 아니다. 아우구스티누스는 표면상 신에게서 등을 돌리는 것으로 보이는 바로 그것에서 신을 향해 일어서라고 말하고 있는 것이다.

2. 시간 이론과 교육 이론

인간의 영혼은 그가 그의 내면을 보느냐, 아니면 그 바깥을 보느냐에 따라 영혼의 집중과 영혼의 분산을 경험하게 된다. 아우구스티누스에 의하면 인간은 그 실존적 한계로 인하여 끊임없는 영혼의 분산을 겪으며 살아갈 수밖에 없다. 이것은 인간이 신의 피조물이라는 점에서 모두에게 불가피하다는 것이 아우구스티누스의 견해이다. 아우구스티누스는 심지어 ‘하늘의 하늘의 존재’-천사 등- 역시 시간적 존재이기에 영혼의 분산의 양상을 가지게 된다고 보았다. ‘하늘의 하늘의 존재’ 역시 시간 이후에 탄생한 존재이므로 그 본질은 시간의 지배를 받는 존재인 것이다. 그러나 ‘하늘의 하늘의 존재’는 시간의 지배를 받을지라도 인간과는 달리 언제든지 신성에 가까이 갈 수 있는 존재이다. 아우구스티누스는 ‘하늘의 하늘의 존재’가 시간적 존재의 한계를 넘어 신성에 가까운 존재로 승격될 수 있는 이유를 그들의 영혼의 집중에서 찾고 있다. 아우구스티누스에 의하면 ‘하늘의 하늘의 존재’는 흔들림 없이 현재에 전념하여 신을 관상하는 것이 가능하므로 그들은 시간이 아닌 영원의 존재에 속하게 되는 것이다(CON, XII, 9). 이처럼 아우구스티누스는 시간적 존재가 영원에 다가갈 수 있는 단서로 영혼의 집중을 들고 있다. 인간 또한 영혼의 집중을 실현 못 하는 것은 아니다. 다만 ‘하늘의 하늘의 존재’들과는 달리 인간은 존재적 한계성으로 말미암아 ‘하늘의 하늘의 존재들’에

게 가능한 ‘현재의 전념’을 지속하는 것이 불가능하다. 인간은 ‘현재의 전념’을 통한 영혼의 집중을 순간으로서만 경험할 수 있을 뿐이다.

아우구스티누스는 물론 키에르케고르 또한 영혼의 집중을 통하여 순간에서 영원을 접하고자 하였다. 이것은 곧 모든 인간에게 영혼의 집중은 영혼의 분산을 겪는 중에 찾아오는 것임을 뜻한다. 키에르케고르는 순간을 통한 영원에의 다다름이 가능하다고 본다. 다만 특이한 점은, 아우구스티누스가 순간과 영원의 관계를 종교적 관점에서 설명하고 있다면, 키에르케고르는 그 양자의 관계를 교육행위에 비추어 설명하고 있다는 것이다. 키에르케고르가 보기에 순간과 영원을 잇는 것은 교과를 가르치는 교사를 매개로 하여 가능하게 된다. 그리고 키에르케고르는 순간과 영원의 가교 역할을 하는 교사의 전형적 사례로 소크라테스와 예수를 제시한다. 키에르케고르는 올바른 기독교인의 양성을 위하여 소크라테스의 교육에 관심을 두게 되었다. 인류 역사상 최고의 교사로 일컬어지는 소크라테스의 교육방법은 ‘아이로니적 자세’로 요약될 수 있다. 키에르케고르가 예수의 교육방법으로 제시한 간접전달은 그 ‘아이로니적 자세’에 대응되는 것이지만 그 양자 사이에 차이가 없는 것은 아니다. ‘간접전달’이라는 특별한 교육방법을 구사하고 있는 예수는, 무엇보다도, 신인 동시에 인간인 것이다. 키에르케고르가 보기에 ‘신인 동시에 인간’이라는 예수는 한편으로 영원한 진리와의 합일과, 또 한편으로 시간의 제약 속에서의 합일을 동시에 이룩한 파라독스적 자세의 완전한 구현체인 것이다(임병덕, 1988: 5-6). 키에르케고르에 따르면 예수로 대표되는 교사야말로 인간이 영원을 만날 수 있는 방법을 제시할 수 있는 존재이다. 키에르케고르는 예수와 소크라테스의 교육 방법의 비교를 통하여 영원을 통한 학습에 교사가 어떠한 위상을 차지하고 있는지를 설명하고 있다.

키에르케고르는 그의 저서 「아이로니의 개념-소크라테스를 염두에 두고」를 통하여 소크라테스의 교육적 자세의 핵심인 ‘아이로니’를 밝힌 바 있다. 소크라테스의 ‘아이로니’는 에이론(*eiron*)으로 설명될 수 있다.

에이론은 고대 희랍 희극에 등장하는 인물 중의 하나로서, 자신의 본모습을 감추고 되려 의도적으로 무지함을 드러내는 익살스러운 인물을 가리킨다. 에이론은 일부러 자신의 영민함을 감춤으로써 사람들로 하여금 자신의 본질을 바라보도록 만든다. 소크라테스는 교육에 있어서 에이론과 같은 자세를 취하였다. 소크라테스는 자신의 '무지'를 드러내는 방식으로 학생을 유혹한 뒤, 대화를 통하여 학생 스스로가 자신의 논리가 가진 모순을 드러내게끔 하였다. 소크라테스의 아이로니적 자세는 '배회'와 '잠적'과 '유혹'의 일련의 과정으로 요약될 수 있다(Manheimer, 1977/2003).

소크라테스의 아이로니적 자세는 학생이 그의 내면에 진리를 가지고 있다는 전제에서 시작된다. 진리는 교사에 의해서 전달되는 것이 아니라 이미 학생이 생의 시작에서부터 타고나는 것이며, 그것은 단지 잊혀진 채 자각되지 않을 뿐이다. 따라서 소크라테스가 보기에 교사의 역할은 학생으로 하여금 망각된 진리를 깨우칠 수 있도록, 더 정확히 말하여 회상해낼 수 있도록 안내하는 것이다. 이 지점에서 키에르케고르는 소크라테스의 아이로니적 자세가 가진 근본적 한계를 지적한다. 키에르케고르가 보기에 이러한 소크라테스의 아이로니적 자세는 지식 전달에 있어서 교사의 역할의 한계를 규정짓는 것이다. 소크라테스의 아이로니적 자세를 따를 때 교사의 역할은 학생이 자신의 내면으로 눈을 돌리도록 유도하는 소극적인 면에서 마무리된다. 이후에는 학생 개인 안에서 모든 일이 일어날 뿐, 교사는 학습의 장면에서 사라지게 된다.

소크라테스의 아이로니에는 분명히 청년들의 관심을 끄는 유혹의 요소가 있었다. 그러나 그것은 오직 아이로니의 일면일 뿐이었다. 청년들이 아이로니에 힘입어 편견의 속박과 지적 경직성에서 해방되어 새로운 의식의 세계를 경험하게 될 때, 소크라테스는 '아이로니적 방관자'로서 꿈쩍도 하지 않고 제자리에 머물러 있었다. 뿐만 아니라, 청년들이 지금 막 새로 볼 수 있게 된 것에 관한 설명을 들을 수 있으리라는 기대를 가지는 순간, 소크라테

스는 그들의 요구를 매정하게 뿌리치고 그들을 떠난다(임병덕, 1998: 34).

소크라테스에게 교사와 학생은 각자 자신의 영혼 안에 내재하고 있는, 이른바 영원으로부터 타고난 그 ‘미지의 것’을 찾아 내면으로 여행을 떠나는 동등한 여행자의 입장이다. 이 여행은 영혼 안에 내재되어 있었으나 출생과 함께 잊혀진 ‘미지의 것’을 다시 기억해낸다는 의미에서 ‘회상설’의 ‘회상’과 동일한 것이다. 두 사람은 ‘미지의 것’을 찾아 헤맨다는 점에서 동등하게 무지하다. 이 여행은 동등하게 무지한 두 여행자가 각자 떠난 여행이며, 그것은 여행자가 오직 자신의 내면으로만 향할 수 있는 그러한 여행이다. 소크라테스는 에이론과 같은 아이로니적 자세로 학생을 대함으로써 학생으로 하여금 자신이 알고 있던 지식에 의문을 품게 하여, 마침내 진리를 찾아 자신의 내면으로의 여행을 떠날 필요성을 느끼도록 유혹한다. 소크라테스에게 교사와 학생의 관계는 동등하게 무지한 두 여행자가 그들에게 공통적으로 결여된 것을 열망하며, 그 과정에서 서로의 여행에 영향을 미치는 관계를 의미한다. 두 여행자는 모두 ‘미지의 것’을 찾아 자신의 속으로 잠적해야만 한다. 여행의 과정에서 여행자는 이 여행의 구심점이 오로지 자기 자신뿐임을 깨닫게 된다. 학생은 이 여행에 다른 구심점-교사-은 존재하지 않는다는 것, 오로지 자신만이 구심점이 될 수밖에 없다는 것을 ‘상기’하는 순간, 소크라테스-교사-는 학생의 여행에서 사라지게 된다. 교사는 학생을 여행의 길에 접어들도록 유혹할 뿐 곧 잠적하는 것이다. 소크라테스에게 교사의 역할은 학생으로 하여금 그의 내면에 깃든 진리를 찾아 떠나도록 하는 ‘우연적 계기’를 마련할 뿐, 그 여행의 과정에 있어서 교사의 도움이 개입될 여지는 없다(Manheimer, 1977/2003: ch.2).

자신을 향한 당시 희랍인들의 비판은 물론이거니와 아이로니적 자세의 한계를 모를 리 없었음에도 불구하고 소크라테스는 일생에 걸쳐 아이로니적 자세를 구현하고자 하였다. 아이로니에는 교육을 통하여 인간의 삶의 목표²⁾를 실현하고자 한 소크라테스의 삶의 자세와 닮은 점이

있다. 아니, 그 이상으로 아이로니는 소크라테스의 삶 그 자체였다.

흔히 교사는 학생을 사랑하는 사람-애자(愛子)-으로, 학생은 교사의 사랑을 받는 사람-애인(愛人)-으로 인식된다. 소크라테스의 견해에 비추어 보자면 애자로서의 교사는 그의 애인인 학생에게 사랑을 기울이지만, 그것은 학생을 위한 것이라기보다는 교사 자신을 위한 것이다. 소크라테스의 사랑은 본질적으로 학생을 위한 것이 아니라 바로 자신, 더 정확히 말하여 독학자로서의 교사 자신과 미-보편적 미(普遍的 美)-를 위한 것이기 때문이다. 그러나 소크라테스의 사랑이 오로지 애자 자신을 위한 것일지라도, 그것을 애자가 보편적 미를 추구하는 일방적 방향의 사랑이라고 보아서는 안 될 것이다. 사랑은 보편적 미의 추구 또는 실재의 직접적 대면이라는 한쪽 방향의 일방적 운동이 아니라, 보편적 미와 아름다운 사람-학생-을 동시에 추구하는 양방적 운동이라고 보아야 타당할 것이다(Friedlander, 1969: 54). 애자인 교사는 애인인 학생에게 사랑을 기울이고, 또 전달한다. 비록 그 사랑이 교사 자신을 위한 것이라 할지라도 학생은 그들의 관계에서 영향을 받게 된다. 학생은 그를 사랑하는 교사에 의하여 교사와 동일한 사랑의 심리 상태를 가지게 되는 것이다. 교사가 전달하는 사랑은 학생으로 하여금 영원불멸의 것을 동경하는 이른바 '신적 광기(神的 狂氣)'에 사로잡히게 한다.³⁾ 자기 자신을 위함이 목적이었던 교사의 사랑은, 그가 의도했건 의도하지 않았건간에, 부지불식간에 학생에게도 영향을 미치게 되는 것이다. 그 영향으로 인하여 학생은 교사와 마찬가지로의 상태, 즉 '신적 광기'의 상태에 빠지게 된다. 그러나 이러한 '신적 광기'는 결코 교사가 채워줄 수 없는

2) 소크라테스가 보기에 인간의 삶의 궁극적인 목표는 사랑, 즉 에로스이다. 에로스는 풍요의 신 포로스과 빈곤의 신 페니아 사이에서 태어난 존재이다. 풍요와 빈곤 사이에서 태어난 그는 중간자이다. 그는 불멸자도 아니고 필멸자도 아닌 아이로니한 존재, '이중적 존재'인 것이다. 소크라테스는 바로 이러한 사랑-에로스-이 곧 인간의 삶의 목표라고 간주하였으며, 이를 자신의 교육의 목표이자 방법으로 삼고자 하였다.

3) Plato, *Phaidros*, 252a

결핍을 불러일으킨다.

교과 공부가 키에르케고르 식의 자아발달, 다시 말하면 종교적 단계에 도달하는 데에 도움이 된다면, 그것은 곧 교과 공부가 ‘나는 비참한 인간’이라는 생각을 일으킨다는 뜻이 된다 … 만약 교과 공부가 플라톤의 이데아를 추구하는 것과 마찬가지로 끝없는 일이라면, 교과 공부는 곧 무한한 가능성을 추구하는 일 그 자체라고 말할 수 있다. 교과 공부는 바로 종교에서의 신에 대한 교육적 대응물이라고 볼 수 있다(이홍우, 2016: 302-303).

‘신적 광기’에 사로잡힌 학생은, 자신에게 결여되어 있던 것은 다름 아닌 바로 그 자신의 이상적 자아, 그가 자신의 내면에서 추구해야 할 자아의 가능성이었음을 깨닫게 된다(임병덕, 1998: 60-62). 학생이 그 갈증을 해소하고자 할 때, 적어도 소크라테스의 교육방법에서는, 교사는 존재하지 않는다. 소크라테스가 학생에 대한 교사의 사랑을 부정한 것은 아니지만, 소크라테스의 에로스에서 학생에 대한 교사의 사랑은 교사 자신의 보편적 미의 추구하고 비교하여 우선순위에서 뒤쳐지기 때문이다.

소크라테스가 인류사 최고의 교사였음은 자명하지만, 그가 바라본 교사의 역할은 학생이 ‘미지의 것’을 찾아 여행을 떠나는 간접적 계기를 제공할 뿐이다. 이처럼 학습 장면에서 교사의 역할을 한계지은 소크라테스의 아이로니적 자세는 ‘소극적’ 성격을 띠다고 볼 수 있다.⁴⁾ 그리고 소크라테스의 이 ‘소극적’ 교육방법은 ‘학생들이 가지고 있는 상식적인 신념을 부정하는 것’을 그 특징으로 한다.

4) 아이로니는 완전한 합일의 지속을 의미하는 것이 아니라, 키에르케고르의 말로, ‘사랑의 소극적(negative) 요소, 즉 단순한 사랑의 유발’을 나타내는 것에 불과하다. 여기에서 ‘소극적’이라는 요소는 장치 ‘대상과의 합일’을 통하여 완전히 실현되어야 한다는 것을 의미한다. 키에르케고르가 보기에, 소크라테스의 아이로니는 사랑을 일깨우고 난 뒤에도 여전히 부정적인 자세로 남아 있다. 그리하여 우리는 다시 한 번 교육자로서의 소크라테스가 배회하는 모습을 보게 된다(Manheimer, 1977: 46-47).

역사상 ‘부정적 수업’의 원리를 전형적으로 예시한 사람은 소크라테스이며, 또 소크라테스처럼 그것을 잘 예시한 사람은 아무도 없었다고 보아도 좋다. … ‘부정적 수업’의 원리에 입각한 교육관은 마치 희랍 철학에 있어서의 소크라테스의 역할이 나타낸 것에 못지않은 혁명적인 전환을 나타내고 있다. 그 원리에 입각하여 교육을 보자면, 우리는 이때까지 우리가 익숙해 있던 것과는 전혀 다른 눈으로 교육을 보지 않으면 안될 것이다. 이때까지 우리가 익숙해 있던 사고방식에 의하면, 교육이라는 것은 ‘부정적 수업’- ‘무엇무엇이 아니다’를 가르쳐 주는 것-을 통하여 학생들이 늘 당연하다고 생각해 오던 내용을 비판적으로 검토하도록 하는 일이라기보다는 학생들에게 그들이 모르는 내용을 ‘적극적으로’ 일러주는 것- ‘무엇무엇이다’를 가르쳐 주는 것-이었다(이홍우, 2006: 69).

키에르케고르는 소크라테스의 소극적 교육방법을 보완할 수 있는 이른바 적극적 교육방법을 예수에게서 찾고 있다. 키에르케고르가 보기에 소크라테스의 교육방법인 아이로니적 자세가 가진 불완전성을 보완하는 것, 나아가 가장 완벽한 형태의 파라독스적 자세를 구현하는 것은 인간 으로서는 불가능하며, 그것은 오직 ‘신인 동시에 인간’인 존재인 예수를 통해서만 가능하다.

키에르케고르가 예수를 완벽한 교사로 지칭한 데에는 그의 기독교적 신앙이 크게 작용했음은 충분히 짐작이 가능한 사실이지만, 그가 예수를 완벽한 교사로 지칭한 또 다른 까닭은 교육의 가능성에 대한 그의 독특한 철학에 기인한다. 「철학적 단편」에서 키에르케고르는 교육의 가능성을 교사와 학생 간의 위상 차이를 중심으로 설명한다. 교사와 학생 간의 위상 차이를 설명하기 위해서는 먼저 교사와 학생에 대한 개념 재정립이 불가피하다. 키에르케고르는, 진리 획득은 오로지 개인 내면에서만 일어나며 교사는 단지 그 계기를 우연히 제공할 뿐이라는 소크라테스식 발상에 반대하며, 교사는 ‘진리 이해의 조건과 진리를 동시에 주는 신’으로 파악되어야 한다고 본다. 만일 회상만으로 진리 획득이 가능하다

면, 다시 말하여 학생 그 자신이 진리 이해의 조건이 된다면, 교사는 우연적 계기를 넘어 꼭 필요한 존재라고 보기 어렵기 때문이다. 그러나 이것은 사실과 다르다. 학생이 진리를 획득하려면 교사가 진리를 학생에게 주어야 하며, 나아가 교사는 진리를 이해할 수 있는 조건-가능성-까지 제시해야 한다. 키에르케고르에 의하면 이 일을 할 수 있는 존재는 예수이다.

키에르케고르에 의하면, 교사가 학생에게 진리와 진리 획득의 가능성을 제시하는 일련의 교육 행위는 '결정적 순간' 속에서 일어난다. 물론 교사와 학생은 양자 모두 이 '결정적 순간'의 획득을 추구하는 존재이다.

순간이 문제다. 이런 순간은 독특하다. 그것은 짧고, 잠시 뿐이며, 빨리 지나가고, 다음 순간에 과거가 된다. 그러나 그 순간은 결정적인 것이며, 영원한 것으로 채워져 있다. 이러한 순간은 특별한 이름을 가지고 있어야 한다. 우리는 그것을 '시간의 만기'(滿期)라고 부르자(Kierkegaard, 1844/1998: 97).

'결정적 순간'이란 인간이 영원의 진리를 만날 수 있느냐를 결정짓는 찰나의 순간을 의미한다. 그 순간은 영원에 속하는 것으로 채워져 있다. 이 점에서 그 순간은 '시간의 만기'를 뜻한다. 그것은 영원이 순간에 현현한 것으로, 이 '결정적 순간'이 도래할 때-'시간의 만기'-에 인간은 진리를 만날 수 있는 것이다. '결정적 순간'은 시간 안에서는 물론이고 영원 안에서도 잊을 수 없는 그러한 것이다.

진리를 배울 수 있는가? ... 진리 탐구에서 시간적인 출발은 아무런 의미가 없다. 내가 진리를 알지 못하면서도 영원부터 알고 있었다는 것을 발견하는 순간, 바로 그 때 그 순간은 영원히 숨겨지고 영원 속으로 흡수되어 내가 다시 찾아도 발견할 수 없게 된다. 거기에는 여기도 없고 저기도 없고, 오직 모든 곳과 아무 곳도 아닌 곳이 있을 뿐이다. 만약 사정이 달라야

한다면, 시간 속의 순간이 결정적인 의미를 가져야 한다. 그 순간은 내가 시간 안에서나 영원 안에서 잊을 수 없는 것이어야 한다. 전에 존재하지 않았던 영원이 그 순간에 존재하게 되었기 때문이다(Kierkegaard, 1844/1998: 86-91).

위 인용문에서 확인되듯이 키에르케고르는 진리 탐구에서의 순간의 역할에 대하여 소크라테스의 관점과 자신의 관점을 대비시키고 있다. 키에르케고르에 의하면 소크라테스의 ‘회상설’에 의거한 진리 탐구에서 순간은 아무런 의미를 가지지 못하게 된다. ‘회상설’에서 순간은 다만 ‘회상’을 가능하게 하는 우연한 계기로 작용하는 것, 그리하여 순간은 영원 속으로 숨겨지고 흡수되어 버리는 그러한 것이다. 소크라테스의 관점에서 진리를 발견하는 인간의 영혼은 ‘여기도 없고 저기도 없고 오직 모든 곳과 아무곳도 아닌 곳’으로 사라져 버릴 뿐인 것이다. 소크라테스에게 진리의 획득은 과거에 갖추고 있었던 그것을 회상하는 것에 지나지 않는다. 그러나 키에르케고르의 관점에서 보면, 진리 탐구에서 인간의 영혼은 순간에 그 흔적을 남긴다. 진리 탐구에서 인간의 영혼이 흔적을 남기는 바로 그 순간, 시간 속의 순간은 결정적인 의미를 가지게 되는 것이다. 그러나 이 일이 가능하기 위해서는 학생은 진리와 진리 이해의 조건을 모두 교사로부터 제공받아야 한다. 진리 탐구에 있어서 인간의 영혼이 순간에 흔적을 남기는 ‘결정적 순간’에 교사는 필수불가결한 존재로 남게 되는 것이다. 다시 말하여, 이 ‘결정적 순간’은 거기에 교사가 개입할 때에야 비로소 실현이 가능해진다. 이 일을 할 수 있는 사람이 진정한 교사-예수-이다.

교사의 도움으로 ‘결정적 순간’에 진리의 이해 조건을 완전히 익혀 진리 속으로 침잠하게 되는 학생은 진리의 안에서도 결코 교사를 잊지 않게 된다. 학생은 진리 이해의 조건을 신으로부터 부여받았으나, 그는 교사-신-를 만나기 전까지는 그것을 상실한 채 살아가게 된다. 그러나 신은 여전히 학생 안에 머무르며 그가 진리를 이해하는 조건을 제공한

다. 이것이 신의 사랑이다. 그런데도 학생이 신으로 하여금 자신의 진리 이해의 조건을 앗아가도록 한다면, 혹시라도 그런 일이 일어난다면, 그것은 낮은 존재-학생-가 신의 뜻을 좌지우지하는 모순을 낳게 된다. 그러므로 학생은 진리 이해의 조건을 신에게 빼앗긴 것이 아니라 스스로 상실한 것이다. 키에르케고르는 학생이 자신을 스스로 상실한 것을 두고 '자신을 구속시키는 행위'로 보았으며, 이러한 일련의 행위를 '죄'로 명명하였다. 교사는 학생에게 진리 이해의 조건과 진리를 동시에 주기에 그는 '구세주'이며, 학생을 스스로의 구속으로부터 해방시켜주는 '해방자'이며, 스스로를 가두는 죄에 대한 진노를 없애버리는 '화해자'이다(Kierkegaard, 1844/1998: 96). 이처럼 '결정적 순간'은 오직 교사에 의해서 주어지며, 교사의 역할의 중요성 또한 바로 그것에 있다.

소크라테스에게 학생은 '건망증 환자'에 비유될 수 있다. 이 '건망증 환자'는 그 자체로 진리 이해의 조건이면서 진리를 가진 존재이다. 다만 그는 '건망증'으로 인하여 그것을 잊어버렸을 뿐인 것이다. 이에 반하여 예수의 교육에서 학생은 '죄인'에 비유될 수 있다. 이 '죄인'은 진리는 물론 진리의 이해 조건도 갖추지 못한 채 점점 진리로부터 멀어져가는 존재이다. 따라서 진리를 추구하는 데에 그에게는 타인의 도움-교사의 도움-이 절실히 필요하게 된다. 그리고 교사는 학생에게 진리와 진리 이해의 조건을 동시에 제공하여 학생을 진리의 길로 이끌게 된다. 교사로서의 예수는 학생이 진리와 만나는 '우연적 만남'을 소극적으로 기다리지 않는다. 교사로서의 예수는 학생이 진리와 만나는 '결정적 순간'을 창조하는 적극적 교육자이다.⁵⁾ 진리 이해의 조건으로서 비진리의 상태로 남아 있던 학생은 '결정적 순간'을 계기로 진리로 되돌아오게 되는데, 이러한 변화를 키에르케고르는 '회심'이라 부르고 있다. '결정적 순간'

5) 예수의 학생에게 있어서 학습은 그가 현재 가지고 있지 못할 뿐 아니라 앞으로 그의 힘으로는 도저히 가질 수 없는 그런 진리를 가지게 되는 과정을 뜻한다. 그러므로 이 경우에는 언제 누구의 도움으로 진리를 소유하게 되는가 하는 것이 중요한 문제로 부각된다(임병덕, 1998: 75).

간'으로 인하여 학생은 전혀 다른 사람, 질적으로 전혀 다른 '새로운 사람'이 된다. 순간으로 인하여 학생은 '재생'하게 되는 것이다 (Kierkegaard, 1844/1998: 97).

키에르케고르는 소크라테스와의 비교를 통하여 교육자로서의 예수의 면모를 밝혀내었다. 예수를 '완벽한 교사'로 지칭하고, 그의 교육방법이 야말로 진정한 기독교인을 배출해낼 수 있는 길임을 천명한 것이다. 물론 '진정한 기독교인의 배출'은 그 종교적 색채를 제거하여 '진정한 학생의 배출'로 바뀌 읽을 수 있을 것이며, 또한 교사의 입장에서 재번역하여 '진정한 교육자의 길'로 바뀌 읽을 수도 있을 것이다. 키에르케고르의 연구는 교육에서 교사의 역할의 중요성을 부각시켰다는 점, 시간적 존재인 인간이 시간 속에서 영원을 만나는 방법인 '결정적 순간'을 밝혔다는 점 등에 그 의의가 있다. 키에르케고르의 논의는 학생에게 그 '결정적 순간'을 제시하는 교사의 존재 방식을 예수의 존재 방식에 비추어 설명하고 있다.

키에르케고르에 의하면 학생은 교사로부터 진리와 진리 이해의 조건을 모두 부여받을 때에만 비로소 진정한 진리를 만날 수 있다. 다만 학생은 진리 이해의 조건-신성-을 타고 난 존재이지만 자신이 진리 이해의 조건임을 잊어버린 존재일 뿐이다. 학생은 교사의 이끌림에 의하여 각성하지 못할 경우 진리로부터 영원히 멀어질 수밖에 없는 존재, 교사의 도움 없이는 진리에 다가갈 수 없는 존재인 것이다. 또한 키에르케고르의 논의에서 교사는 '결정적 순간'을 창조하여 진리와 진리 이해의 조건을 모두 제공하는 존재이다. 그러한 완전한 형태의 교육은 오직 신인 동시에 인간인 존재, 예수만이 가능하다. 키에르케고르의 논의에서 완전한 교사는 오직 예수 한 사람뿐이며, 인간인 교사는 그 존재적 한계로 인하여 어떠한 상황에서도 불완전한 교사에 지나지 않을 뿐이다. 그러나 그렇다고 하여 예수가 한 일과 오늘날의 교사가 하는 일이 다른 것일 수는 없다. 오늘날의 교사는 예수의 후예인 셈이다. 그리하여 교사의 역할은 학생에게 진리를 제공하는 것과, 학생으로 하여금 자신 안에

신성이 내재하고 있음을 각성시켜 주는 것, 그리고 그 모든 것을 가능케 하는 '결정적 순간'을 창조해내는 것으로 요약될 수 있다. 교사는 학생이 자신 안에 내재한 신성에 눈 뜨게 하는 '결정적 순간'을 창조하여 학생이 영원의 진리를 만나도록 하는 인도자인 것이다.

IV. 요약 및 결론

철학과 물리학을 망라하여 현대 학문에서 시간은 가장 흥미로운 주제로 손꼽힌다. 시간이 여러 학문에서 연구 대상이 되는 이유는 아마도 그것이 인간의 이해의 영역을 좀처럼 확장하지 못한 몇 안 되는 대상 중 하나이기 때문일 것이다. 물론 과학—특히 물리학—이 발전함에 따라 시간에 대하여 밝혀진 몇 가지 사실 또한 존재한다. 물리학의 관점에서 시간의 존재를 최초로 밝히고자 한 시도는 갈릴레오와 뉴턴으로 거슬러 올라간다. 그러나 당시 그들의 연구는 시간 자체에 관한 것이라기보다는 물체의 운동에 관한 것이었다(Hawking, 1988/1998: 22-24). 현대 물리학에서 시간의 정체를 밝히는 데에 지대한 역할을 한 이는 스티븐 호킹(Stephen William Hawking, 1942-2018)이다. 호킹은 시간을 빅뱅에서 시작하여 빅크런치(Big Crunch)로 끝나게 될 유한성을 가진 흐름으로 간주하고, 시간을 열역학법칙으로 설명하고자 하였다(ch. 9, 12).

한편, 철학의 관점에서 시간의 존재를 처음으로 밝히고자 한 학자는 초기 기독교의 대표적 교부인 아우구스티누스이다. 플라톤과 아리스토텔레스 등 아우구스티누스 이전의 철학자들이 시간 문제에 관심을 두지 않은 것은 아니지만, 그들의 시간 이론은 시간을 오직 순간의 계기적(繼起的) 나열 현상으로만 취급하거나, 혹은 시간의 존재를 밝히는 데에 지나치게 초점을 둔 나머지 그것과 인간의 관계를 밝히는 데에는 그다지 관심을 기울이지 않는 것이었다. 물론 시간의 존재를 밝히는 일 역시 인간의 중요한 과업 중 하나이다. 그러나 우리는 보다 근본적인 질문을 하지 않으면 안 된다. 그것은 바로 인간에게 있어서 시간을 밝히는 일이 어째서 중요한 문제로 취급되는가 하는 점이다. 아우구스티누스는 시간이 무엇인지를 정의하는 데에 그치지 않고 그것이 인간의 존재와 삶과 어떠한 관련이 있는가 하는 것을 규명하고자 하였다. 말하자면 아우구스티누스는 시간의 문제를 인간의 존재 문제와 결부시킨 최초의 철학

자인 셈이다.

아우구스티누스에 의하면 시간은 현재, 곧 순간이다. 과거나 미래라는 시간은 존재하지 않으며 그것은 단지 우리 마음 안에 생겨난 기억 또는 기대에 불과하다. 그런데 아우구스티누스는 시간을 ‘어떤 종류의 분산’, ‘영혼의 분산’으로 규정함으로써 시간과 영혼이 관련되어 있다는 점을 시사하고 있다. 아우구스티누스가 보기에 시간은 누구에게나 동일하게 지각되는 객관적인 것으로는 그 의미를 충분히 살려낼 수 없으며 그것은 오직 인간의 내면, 즉 영혼 안에서 이해될 때에야 비로소 제 의미를 가질 수 있는 것이다. 다시 말하여, 아우구스티누스에게 시간은 인간의 영혼 안에서 파악되는 순간을 뜻한다. 시간은 먼 과거가 기억에 의하여 현재 속에서 되살아나는 현재의 순간, 닥쳐올 미래가 소망 안에서 무한히 확장되는 현재의 순간을 가리킨다. 그리고 그러한 현재는 직선적 연속선상의 점 이상의 의미를 가진다. 현재는 그저 어떠한 일이 일어나는 바로 그 시점만을 의미하지 않는다. 현재에서 어떠한 일이 일어날 때, 바로 그 ‘순간’은 그 일을 향한 기대, 그 일의 남은 부분을 기다리는 기대, 그 일이 일어나기까지의 과정에 대한 기억 등을 모두 포함하게 된다. 가령 누군가가 노래를 부른다면 노래를 부르는 ‘순간’은 그 노래의 지나간 부분에 대한 기억, 그 노래의 남은 부분에 대한 기대를 포함하는 ‘순간’인 것이다. 이렇듯 현재는 기억과 기대를 모두 포함하는 ‘순간’이다. 이와 같은 현재에 대한 집중을 두고 리콰르는 ‘현재의 전념’이라는 용어를 사용한다. 현재는 ‘현재의 전념’을 통하여 과거의 기억과 미래에 대한 기대를 포함하는 확장성을 가진 ‘순간’인 것이다.

인간이 시간의 지배를 받는 시간적 존재라는 사실에는 이견이 없을 것이다. 또한, 2장에서 밝혔거니와 시간은 과거-현재-미래의 세 가지의 무언가가 아니며, 그 존재의 입증이 가능한 시간은 오로지 현재뿐이다. 그런데 현재는 유일하게 입증이 가능한 존재임과 동시에, 그 존재가 비존재-과거-로 흘러갈 수밖에 없는 모순을 피할 수 없다. 현재의 이 존재적 결함은 인간의 시간이 피할 수 없는 필연적인 결함인 것이다. 한

편, 끊임없이 흘러갈 수밖에 없다는 측면에서 본다면 현재는 변화로 설명될 수도 있을 것이다. 시간의 지배를 받는 존재인 인간은 확장된 의미의 ‘순간’을 살아가지만, 그는 끊임없는 변화를 피할 수 없는 운명을 타고난 존재이다. ‘순간’의 변화, 끊임없는 변화가 곧, 인간이 가진 존재론적 결함인 것이다. 이와 같은 필연적 결함을 극복하기 위하여 인간은 영원을 추구하게 된다. 아우구스티누스의 용어로 표현하자면 영원은 곧 신성이다. 그리고 아우구스티누스에 의하면 신성은 다른 어떤 장소에 있는 것이 아니라 인간의 내면, 즉 영혼에 깃들여 있다. 인간은 영혼을 통하여 순간-시간-은 물론 영원까지 닿을 수 있는 셈이다. 아우구스티누스는 영원에 닿을 수 있는 영혼의 작용을 ‘영혼의 집중’으로 설명한다. 영혼의 집중은 영혼의 분산의 짝이 되는 것으로서, 그것은 영혼이 ‘현재의 전념’을 통하여 영원으로 복귀한 것을 기리킨다. 인간은 영혼의 집중을 통하여, 더 정확히 말하여 순간에의 집중을 통하여 영원을 만날 수 있게 된다.

한편 키에르케고르는 인간이 영원을 만날 수 있는 한 가지 방법으로 교사에 의한 ‘결정적 순간’의 창조를 제시하고 있다. 키에르케고르는 그의 저서 「철학적 단편」에서 소크라테스와 예수의 교육방법을 비교하여 인간이 진리-아우구스티누스의 용어로, 영원 혹은 신성-를 만날 수 있는 방법을 탐색한다. 인류사 최고의 교사로 추앙받는 소크라테스는 아이로니적 자세를 통하여 학생이 진리를 만날 수 있게끔 유도하였다. 소크라테스는 자신의 ‘무지’를 의도적으로 가장하여 학생을 진리 탐구의 장으로 유혹한 뒤, 대화를 통하여 학생 스스로가 자신의 무지를 깨닫고는 망각된 진리를 찾아 자신 속으로 침잠하게끔 만든다. 소크라테스의 아이로니적 자세는 학생으로 하여금 자신이 진리 탐구의 주체임을 깨닫게 한다. 그러나 이와 동시에, 학생의 진리 탐구의 장면에서 교사는 홀연히 사라진다. 소크라테스가 바라본 진리는 태어나기 이전부터 개인의 내면에 내재되어 있었기에 학생은 탄생과 동시에 ‘진리 이해의 조건’인 것이다. 소크라테스의 교육에서 교사의 역할은 학생에게 ‘진리’, 더 정확히

말하여 학생이 내면의 진리를 바라보는 ‘우연적 계기’를 마련해주는 것에 지날 뿐, 학생이 진리 추구를 위하여 교사의 도움을 필요로 할 때 교사는 진리 추구의 장면에서 사라지는 것이다. 여기에 소크라테스와 예수의 교육방법의 결정적인 차이가 있다. 키에르케고르는 바로 이 점이 소크라테스의 교육방법에서 부족한 부분이요 인간으로서의 교사의 한계라고 지적하며 예수의 교육방법을 소개한다. 불완전한 교사인 소크라테스가 ‘우연적 계기의 제공자’라면 완전한 교사인 예수는 ‘결정적 순간의 창조자’이다. 교사로서의 예수는 진리 추구의 장면에서 결코 사라지지 않는다. 그는 학생에게 ‘진리’는 물론 ‘진리 이해의 조건’을 동시에 주는 신이다. 학생이 진리를 획득하기 위해서는 교사가 학생에게 진리를 주어야 하며, 나아가 교사는 진리를 이해할 수 있는 조건-가능성-까지 제시해야 한다. 학생은 교사가 제공하는 ‘결정적 순간’을 통하여 진리, 즉 신성을 만날 수 있다. 아우구스티누스의 용어로, 학생은 교사에 힘입어 순간에서 영원을 만날 수 있는 것이다. 그리고 이 일을 할 수 있는 사람이 진정한 교사-예수-인 것이다. 키에르케고르에게 완전한 교사는 오직 예수 한 사람뿐이며, 인간인 교사는 그 존재적 한계로 인하여 어떠한 상황에서도 불완전한 교사에 지나지 않는다. 그러나 그렇다고 하여 예수가 한 일과 오늘날의 교사가 하는 일이 다른 것일 수는 없다. 교사는 ‘결정적 순간’을 창조하여 학생이 내면의 신성에 눈 뜨고 영원의 진리를 만날 수 있도록 한다. 오늘날의 교사는 예수의 후예인 셈이다.

본 논문의 주된 관심인 「고백록」은 아우구스티누스의 또 다른 저작 「신국론」과 자매편에 해당한다고 볼 수 있을 정도로 밀접히 관련되어 있다. 「고백록」이 신에 대한 개인 수준의 찬미라면 「신국론」은 신에 대한 종족 수준의 찬미인 것이다. 「고백록」의 후속편이라고 보아도 무방한 「신국론」에서 아우구스티누스가 강조하고 있는 신의 나라는 개인을 떠나서 어디엔가에 있을 법한 나라를 가리키는 것이 아니라 우리 각자의 마음 안에 있는 국가를 가리킨다. 이 점에서 신의 나라는 마음 밖의 나라가 아니라 마음 안의 이상국가를 가리킨다고 볼 수 있다. 아우구스티

누스의 「신국론」은 명백히 플라톤의 「국가론」의 후속판인 셈이다.

교육은 이 이상국가를 건설하기 위한 과정이다. 그리고 그 일이 가능한 것은 그 이상국가와 닮은 것이 우리에게 주어져 있기 때문이다. 학교에서 가르치는 교과가 바로 그것이다. 그리고 그 교과는 지식과 관례로 대표된다. 학습자는 그 교과를 배우는 과정에서 조금씩 그 마음의 이상국가를 실현할 수 있게 된다. 이것이 시간 개념을 분석하여 영원의 존재를 밝혀내려고 했던 아우구스티누스의 시간 이론의 교육학적 함의이다. 시간적 존재인 인간이 유한성 속에서 영원을 만나고자 하는 것은 영원이 다름 아닌 우리의 마음-영혼-안에 본능과 같이 존재하기 때문일 것이다. 그리고 그러한 내면으로의 회귀를 가능하게 하고, 또 그 길을 인도하는 것은 바로 교과를 가르치는 교사이다. 교사는 학생이 지식으로 인하여 신으로부터 돌린 등을 다시 돌리게끔 하는 존재, 그리하여 신으로 향하는 길-신과 얼굴을 마주하는 길-을 견도록 인도하는 영혼의 인도자인 것이다.

<참고문헌>

- 「성경전서」, 개역개정4판(2010), 대한기독교서회.
- 박종덕(2011). 마음과 내러티브와 교과. *도덕교육연구* 23(1). 한국도덕교육학회. 55-76.
- 선한용(1998). *시간과 영원 : 성어거스틴에 있어서*. 대한기독교서회.
- 송병구(2003). 아우구스티누스의 시간론에 대한 존재론적 접근—시간의 내면화를 통한 내면철학의 효시—. *종교학연구* 22(0). 한국종교학연구회. 155-79.
- 이흥우(2006). *지식의 구조와 교과*. 개정증보판. 교육과학사.
- 이흥우(2016). *교육의 목적과 난점*. 7판. 교육과학사.
- 임병덕(1998). *키에르케고르의 간접전달*. 성경재.
- Platon, *Politeia*
- Platon, *Timaios*
- Plotinus, *The Enneads*
- Artz, F. B.(1953). *The Mind of the Middle Ages : An Historical Survey A.D. 200-1500*. The University of Chicago Press.
- 박재문, 신수옥, 노영실(역)(2014). *서양중세교육사*. 아바벨출판사.
- Augustinus(387). *Soliloquia*. 성염(역주)(2018). **독백**. 분도출판사.
- Augustinus(389). *De Magistro*. 성염(역주)(2019). **교사론**. 분도출판사.
- Augustinus(391). *De Very Religione*. 성염(역주)(2011). **참된 종교**. 분도출판사.
- Augustinus(395). *De Livery Arvitrio*. 성염(역주)(1998). **자유이지론**.

- 분도출판사.
- Augustinus(401). *Confessiones*. 선한용(역주)(2003). **성어거스틴의 고백록**. 대한기독교서회.
- Augustinus(401). *Confessiones*. 성염(역주)(2016). **고백록**. 경세원.
- Augustinus(401). *Confessiones*. Garry Wills(trans.)(2006). **Saint Augustine Confessions**. Penguin Books.
- Augustinus(426). *De Trinitate*. 성염(역주)(2015). **삼위일체론**. 분도출판사.
- Augustinus(427). *De Civitate Dei*. 성염(역주)(2004). **신국론**. 분도출판사.
- Brett, G. S.(1912, 1921, 1921). *A History of Psychology*. vol. 1-3, N. Y. : Macmillan.
- Demandt, A.(2015). *Zeit: Ein Kulturgeschichte*. Propylaen. 이덕임(역)(2018). **시간의 탄생**. 북라이프.
- Friedlander, P.(1969). *Plato: An Introduction*. trans. by H. Meyerhoff. Princeton: Princeton University Press.
- Hawking, S. W.(1988). *A Brief History of Time*. Bantam Dell Pub Group. 김동관(역)(1998). **그림으로 보는 시간의 역사**. 까치.
- Husserl, E.(1927). Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. M. Heidegger(ed.) *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. 이종훈(역)(2018). **시간의식**. 한길사.
- Kierkegaard, S. A.(1844). *Philosophical Fragments*. trans. by D. F. Swenson. revised by H. Hong. Princeton University Press. 황필호(역)(1998). **철학적 조각들**. 집문당.
- Levinas, E.(1979). *Le temps et l'autre*. Fata Morgana. orig. 1947. 강영안(역)(2014). **시간과 타자**. 문예출판사.
- Manheimer, R.(1977). *Kierkegaard as Educator*. University of

- California Press. 이흥우, 임병덕(역)(2003). **키에르케고르의 교육이론**. 교육과학사.
- Ricoeur, P.(1983). *Temps et Récit*. Seuil. 김한식, 이경래(역)(1999). **시간과 이야기**. 문학과 지성사.
- Ricoeur, P.(1984). *Time And Narrative*. trans. by McLaughlin & Pellauer. The University of Chicago Press. orig. 1983.

ABSTRACT

The Interpretation of St. Augustinus' Theory of Time in Relation to Educational Perspective

Kim, Young-Long

Major in Counselling Education
Graduate School of University of Ulsan

Major Advisor : Park, Jong-Duk

The purpose of this study is to explicate right status of Augustinus' *Confessions* in educational communication and reveal the relation of human's time and god's time by analysing his theory of time. *Confessions*. This means Augustinus' theory of time in *Confessions* can reveal its meaning only when interpreted by educational perspective. Most of all, the significance of Augustinus' theory of time is that it centers around the educational theory.

The theory of time in *Confessions* starts from the question about how a finite human can pursue infinite divinity. A concept of time came out in the process of figuring out the

question. According to Augustinus, human's time can't be grasped properly in the perspective of physics. From the view point of physics, time does exist in temporal sequence, but the existence of time cannot be fully established in this way. Amongst the three concepts of time, past-present-future, the present is the only one which can be proved to be in existence. However, when it comes to perceiving, the time flows to the past, in Augustinus' term, 'non-existence'. The present, which is the time of human, can exist only in the way it flows to the non-existence.

Augustinus points out that the paradox of time occurs when we try to grasp time in a physical way. Thus he explicates that the time can fully be grasped when it is explained in the psychological view point. To Augustinus, time is psychological. In other words, time is grasped in the human soul and so it cannot be explained without the concept of soul. Augustinus defines time as 'the distention of soul'. In his point of view, time is the change that the soul experiences when it is distorted(distended), and this inevitable change is the destiny of human beings.

The soul is something located within the human being, and a life in accordance with the soul is not different from a life in the pursuit of an absolute truth within which refers to eternity or divinity. Thus the intention and distention of the soul is understood as the act of the soul pursuing the divinity within. When the soul is distended, it only concerns with the present in terms of Ricoeur, 'three-fold present'. Scattering to the past and the future, the present continually experiences the

distention of the soul. Human soul is always in a state of cracks and discordance. The human soul, which cannot avoid the existential predicament of cracks and discordance, experiences the distention of the soul not being able to contemplate the eternity.

Meanwhile, Augustinus explains that there is not only the distentional aspect of the soul, but also the intentional aspect of the soul. According to Ricoeur, the distention of the soul is a relation between the soul and the 'three-fold present', while the intention of the soul is a relation between the soul and the 'present intention'. The intention of the soul, which Augustinus seeks after, means that the soul wants to return to the divinity within through 'present intention'. If the soul can stay in the state of 'present intention' without being distended, at that moment the soul can realize the return to the divinity within. However, the human being cannot continue the contemplation to the eternity due to its existential limitations, and it is possible only as a moment. Again, humans can meet the eternity in time by concentrating their soul at the very moment.

Augustinus' view of meeting eternity at the moment becomes more clear in the light of Kierkegaard's theory of time. Kierkegaard also thinks that human can meet the eternity in time, and this is no different from meeting the truth in time. Kierkegaard explains the teacher who delivers the truth to humans in the way of Socrates and Jesus.

Socrates' teaching method is summed up as so called 'irony'. Socrates 'roams' the student and reveals his ignorance,

thereby he 'lures' the student to the path of craving the truth. When the irony captivates the student and makes his eyes lead to the teacher seeking for the truth, however, Socrates as a teacher 'vanishes'. In Socrates' education, truth is only found in one's inside. This Socrates' teaching method can be named as 'Negative teaching method' due to the fact he only guides or promotes the individual to the path of inner search, and leaves everything else behind to the individual.

Kierkegaard believes that the limitation of Socrates' Negative teaching method can be overcome by the teaching method of Jesus, who is a 'god and human'. While Socrates guides the student to the entrance of the road to the truth, Jesus guides the student to meet the truth directly. Human has divinity or truth inside of him because he is a being created from God, but the process of life gradually alienates him from it. For these students, teacher as Jesus offers 'the condition of understanding truth' beyond 'truth'. If the student is provided with 'truth' from the teacher, and realizes that he has truth in himself and that he can realize this fact, he can meet the truth of eternity. Kierkegaard's 'decisive moment' is this special moment at which the student meets truth in time. The teacher is a creator who triggers a 'decisive moment' and a mediator who connects human to eternity. Human living in finite time meets the truth of eternity with a teacher.

Key words : Augustinus, Confessions, Ricoeur, Kierkegaard,
time, soul