

## 도여베르트의 기독교철학에 대한 비판적 성찰\*

양 성 만\*\*

### 논문초록

어떤 것이 기독교철학이냐고 물을 때 보통 ‘기독교 세계관에 의한 철학’이 기독교철학이라고 답한다. 학자를 포함해 많은 기독교 신자들이 이 원리를 따라 소위 세계관 운동에 참여한다. 그런데 ‘기독교’이라는 이름은 이 이름의 주인인 그리스도의 뜻을 따라 사용해야 할 것이다. 이 논문에서 우리는 도여베르트가 이 문제를 놓고 어떻게 씨름하고 어떤 답을 내어놓았는지를 살펴본다. 세속 철학자들은 철학이 종교에 대해 중립적이며 이론 이성이 자기충족적이라고 주장하지만 도여베르트가 이론적 사고에 대해 초월적 비판을 행한 결과 이론적 사고는 전인인 나에 의해 수행되며 나의 중심은 종교적 마음임이 드러난다. 도여베르트는 이런 종교적 동인이 성령, 또는 배교적인 영에 의해서 형성되며, 이 종교적 동인에 의해 초월적 이념들이 형성되고, 이 이념들이 그 철학자 공동체의 이론 활동을 지배한다고 주장한다. 우리는 도여베르트가 이 초월적 비판을 통해 철학이 종교적 마음에 의해서 시작되는 것임을 입증하는 데 성공했는지, 또 그 설명이 성경의 교훈과 일치하는지를 확인해 본다. 마지막으로 도여베르트의 이런 논의가 세계관론에 어떤 시사점을 주는지를 살펴본다.

주제어: 기독교철학, 기독교적 학문, 세계관, 초월적 비판, 종교적 근본동기, 도여베르트

---

\* 이 논문은 2011학년도 우석대학교 교내학술연구비 지원에 의하여 연구되었음.

\*\* 우석대학교 교양학부 교수

2011년 11월 2일 접수, 12월 21일 수정, 12월 23일 게재확정

## I. 문제의 제기 : 무엇이 기독교철학인가?

무엇이 기독교철학이고 어떻게 하면 기독교적으로 철학을 하는 것인가?

손봉호의 “기독교 철학이란 무엇인가?”라는 글이 이에 대한 우리나라 기독교 학계의 대표적인 답변의 하나가 될 것이다. 손봉호는 이 글에서 “만일 어떤 사람이 그리스도인의 세계관을 의식화하고 그것을 논리적인 체계로 표현해 놓았다면 일단 우리는 그것을 기독교 철학이라고 부를 수 있다”고 말한다(손봉호, 2005: 15). 손봉호는 이를 좀 더 확장하는데, 자신의 기준이 “절대적이고 객관적인 표준이라고 주장하지는 않”으며 비판과 수정의 여지가 있고 잠정적인 것이긴 하지만 다음의 다섯 가지 전제들을 인정한다면 그것을 기독교철학이라고 인정할 수 있겠다고 규정한다(손봉호, 2005: 19 이하). 그 내용을 간략하게 요약하자면 다음과 같다.

- ① 기독교철학은 하나님의 존재를 전제해야 한다. 그 하나님은 인격적인 분이다.
- ② 기독교철학은 하나님의 창조를 전제해야 할 것이다. 즉, 하나님이 세상과 인간을 무에서 만드셨다는 것이다.
- ③ 기독교철학은 인간의 타락과 죄를 전제하지 않으면 안 될 것이다.
- ④ 또 예수 그리스도의 구속에 의한 구원을 전제해야 한다.
- ⑤ 기독교철학은 성령의 계속적인 역사를 인정해야 할 것이다. 그것은 곧, 이 세상은 그림자의 세계도 아니요 죄만으로 가득 찬 불완전한 세계가 아니라, 하나님이 성령으로 임재하시고 역사하시는 중요한 세계라는 것을 가르친다.

여기 요약된 다섯 가지 전제들은 보통 ‘창조, 타락, 구속’이라고 요약되는 기독교 세계관과 동일시해도 무방할 것으로 보인다. 따라서 손봉호에 따르면 기독교철학이란 기독교 세계관의 논리적 체계적 표현이거나 또는 이것을 전제로 삼아 전개해 나간 철학이 될 것이다.

기독교 세계관이 기독교적 활동의 열쇠 역할을 한다는 이해는 학문 영역에 머물지 않고 삶 전체로 확장 적용된다. 한국의 대표적인 기독교 학술단체인 기독교세계관학술동역회는 자기 목표를 학문 영역에 한정시키지 않고 문화 일반에까지 확장시켜 ‘기독교 세계관 정립을 통하여 개인의 삶이 변화되고 사회의 변화를 추구’하는 것이라고 소

개하고 있다.<sup>1)</sup> 신국원의 『니고데모의 안경』, 이승구의 『기독교 세계관이란 무엇인가?』 등 세계관에 관한 국내 저자들의 책들도 기본적으로 이와 동일한 목표를 지향하고 있는 것으로 보인다.

그런데 어떤 것에 ‘기독교적’이라는 이름표를 붙일 때는 조심할 필요가 있다. 왜냐하면 이것은 ‘기독교’ 즉 그리스도의 이름의 사용에 관한 것이기 때문이다. ‘어떤 경우에 그리스도의 이름을 정당하게 사용할 수 있는가?’ 라는 문제는 그 이름의 주인인 그리스도가 결정할 사안이라고 해야 할 것이다. 자기는 기독교적으로 살았다고 믿어 의심치 않는데 정작 그리스도는 아니라고 평가하는 경우도 있기 때문이다.<sup>2)</sup>

만일 ‘기독교철학’이 단순히 기독교인(들)의 철학을 -그것이 현상(現狀)을 말하는 것이든 아니면 추구해야 할 이상(理想)을 말하는 것이든- 의미하는 것이라면 기독교철학이란 기독교세계관을 반영(혹은 전제)하고 있는 철학이라고 규정해도 될 것이다. 그런데 ‘기독교철학’이 단순히 기독교인들의 철학을 말하는 것이 아니라 그리스도께 인정을 받는 철학을 의미하는 것이라면 우리는 이 문제를 좀 더 세밀하게 다루어야 할 필요가 있다. 소위 ‘세계관 운동’을 통해서 우리가 추구하는 것이 무엇인가? 전자인가, 후자인가? 전자만으로는 후자가 보장되지 않는다. 필자 생각으로는 전자의 의미에서의 ‘기독교철학’이라는 용어의 사용을 전적으로 금지해야 할 것은 아니겠지만 본래적인 의미에서의 ‘기독교철학’은 후자여야 하며, 이 점은 기독교인 철학자가 항상 잊지 말아야 할 사항이다. 그렇지 않으면 우리가 애써서 만든 결과물이 정작 심판주에게는 인정을 받지 못하고 이 세상과 함께 불타 없어질 수 있겠기 때문이다.

현금의 세계관론을 형성시키는 데는 화란의 신학자 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)와 기독교철학자 헤르만 도어베르트(Herman Dooyeweerd, 1894-1977)가 결정적인 역할을 한 것으로 평가된다. 그리고 이 두 사람에 앞에는 호론 반 프린스터

1) [http://www.worldview.or.kr/subpage/csak/info\\_02.asp](http://www.worldview.or.kr/subpage/csak/info_02.asp)

2) “나더러 ‘주여, 주여’ 하는 자마다 천국에 다 들어갈 것이 아니요 다만 하늘에 계신 내 아버지의 뜻대로 행하는 자라야 들어가리라. 그날에 많은 사람이 나더러 이르되 ‘주여, 주여, 우리가 주의 이름으로 선지자 노릇하며 주의 이름으로 귀신을 쫓아내며 주의 이름으로 많은 권능을 행치 아니하였나이까?’ 하리니 그때에 내가 저희에게 밝히 말하되 ‘내가 너희를 도무지 알지 못하니 불법을 행하는 자들아, 내게서 떠나가라.’ 하리라.”(마태복음 7:21-23). 이 구절에 대한 자세한 설명을 위해서는 김홍전(1994: 25 이하)을 보라. 저자는 “주의 이름을 빌어 하였다 할지라도 그 행한 일이 주의 것이 아니라면 그것은 주의 이름을 남용한 것이니, 이는 불법을 행한 것이다.”라고 말한다(40).

(Groen Van Prinsterer, 1801-1876)가 있었다. 카이퍼는 칼빈주의가 단순히 독특한 형태의 종교 및 신학에 머물지 않고 전 삶에 대한 포괄적인 체계(life system, life and world view)를 제공한다고 설교하며(Kuyper, 1931: 17-18) 개혁주의 신자들이 이 칼빈주의를 원리로 삼아 종교뿐 아니라 정치, 학문, 예술에서도 이교적 문화와 맞서며 승리를 쟁취할 수 있다고 역설하였다.

도예베르트는 카이퍼의 이 세계관 원리를 철학으로 발전시켰다. 그는 이론적 사유에 대한 초월적 비판을 통해 철학이 어떻게 종교적 뿌리에서 출발할 수밖에 없는지를 밝히고, 따라서 기독교 종교에서 출발한 철학과 그렇지 않은 철학 사이에는 통합이 불가능한 절대적 대립이 존재하며, 만일 우리가 창조와 타락, 그리고 예수 그리스도에 의한 성령의 교제에 속하는 구속이라는 종교적 동인에 의해서 인도를 받아 철학을 한다면 기독교적 철학을 내놓게 된다는 답을 내놓았다.

이런 도예벨트의 철학은 그의 나라 화란의 소위 신칼빈주의들 사이에 널리 퍼져 영향력을 끼쳤으며 그 결과 화란에서는 칼빈주의 철학협회가 결성되어 지금까지도 활동을 이어오고 있다.<sup>3)</sup> 그의 철학 및 방법론은 화란 밖에도 활발하게 소개되어 캐나다 토론토의 기독교 학문연구소(ICS: Institute for Christian Studies), 미국의 리디머 칼리지, 칼빈 칼리지, 도르트 칼리지, 또 남아공의 포체프스트롬 대학과 블룸폰테인 대학 등을 중심으로 추종자들을 얻고 있다. 한국에서도 손봉호가 소개한 이후 그의 책들과 그에 대한 책들이 다수 번역되어 읽히고 있다.<sup>4)</sup> 도예벨트의 영향력은 철학에 그치지 않는다. 창조, 타락, 구속이라는 그의 종교적 동인은 적어도 우리나라 안에서는 윌터스 등에 의해서 개혁주의적 세계관으로 가공되어 우리에게 전해졌고<sup>5)</sup>, 그래서 이 기독교 세계관이 기독교적 학문의 필수 전제일 뿐 아니라 기독교 신자들로 하여금 기독교적 인 삶을 살고 더 나아가 사회를 변혁시킬 수 있는 중요한 도구가 된다는 인식을 형성

3) 현재는 ‘개혁주의 철학협회(The Association for Reformational Philosophy)’라는 명칭으로 활동하고 있으며 다음 사이트에서 홈페이지를 운영하고 있다: <http://srw.webadres.nu/index.php>

4) 도예베르트의 생애와 그의 철학 사상, 그리고 영향력에 대한 전반적인 소개를 위해서는 최용준 (2005)이나 Kalsbeek (1975)에 실려 있는 버나드 자일스트라의 “서론”을 참조하라.

5) Wolters (2007). 윌터스는 그의 책 후기에서 이 책이 “그 본래 맥락을 벗어나 방대한 영역에서 사용되다 보니 그 내용이 왜곡되는 경우가 없지 않았다”고 말하며, 원래 이 책을 집필한 배경이 “볼렌호벤과 도예베르트 철학의 입문서로 쓰인 것을 것”임을 책에서 분명히 밝혔다고 주장한다(Wolters, 2007: 182). 그렇지만 어디에서 그렇게 밝혔는지 찾아보기 힘들며, 이 책은 우리나라에서 기독교 세계관 입문서로 읽혔다.

시키기까지 하였다.<sup>6)</sup>

그래서 필자는 ‘무엇이 기독교철학, 또는 기독교적으로 철학함인가?’라는 물음을 도여베르트의 경우를 놓고 살펴보려고 한다. 도여베르트는 이론적 사유에 대한 초월적 비판을 통해서 절대적 대립과 종교적 동인이라는 아이디어를 입증하려고 하였으므로 그의 초월적 비판의 내용을 제시한 다음 그의 시도가 어느 정도로 성공했는지, 특히 그가 이 초월적 비판을 통해서 내어 놓은 결론이 기독교 철학의 필요충분조건이 될 수 있는지를 비판적으로 확인해 보려는 것이다. 그리고 이런 결과가 세계관론에 대해 어떤 시사점을 주는지를 살펴볼 것이다.

## II. 사상의 종교적 뿌리인 마음의 발견

도여베르트는 카이퍼가 세운 자유대학에서 “네덜란드 헌법에서의 내각”이라는 논문으로 법학 박사가 된 이후 반혁명당 연구센터인 카이퍼 연구소의 소장으로서 임명되어 ‘신칼빈주의 생활 및 세계관과 이것을 법, 경제 및 정치 방면에 적용할 수 있는 기초’를 집중적으로 연구하게 되었다. 그렇지만 그전에 이미 그는 사상의 뿌리가 종교에 있음을 발견하고 있었다.<sup>7)</sup>

나는 본래 처음에는 신칸트 철학에, 나중에는 후설의 현상학에 강한 영향을 받고 있었다. 내 사상의 위대한 전환은 사유 자체의 종교적인 뿌리를 발견함으로써 이루어졌다. 사상 자체의 뿌리를 발견하면서 나는 인간 이성의 자기충족성에 근거를 두고 있는 철학과 기독교 신앙 사이의 내적 종합을 이루어 보려고 한 많은 사람들의 시도가 (여기에는 나도 포함되는데) 실패한 이유

6) 한때 세계관에 관한 교과서처럼 읽히던 또 한 권의 책이 리차드 미들톤과 브라이언 왈쉬의 *The Transforming Vision : Shaping a Christian World View*이었는데, 이 책이 1986년에 우리나라에서 번역 출판될 때는 “세상의 변혁을 위한 그리스도인의 비전”이라는 서명으로, 후에는 조금 수정하여 “기독교 세계관과 문화 변혁: 그리스도인의 비전”이라는 서명으로 출판되었다. 이 책의 저자들이 변혁시키려(transform) 한 것은 일반 사회나 문화보다는 기독교인 자신들의 삶과 기독교인의 공동체였던 것으로 보인다(Walsh & Middleton, 1987: 13, 198 이하). 그렇다면 번역서의 서명은 다소 오역인 셈인데, 이것은 세계관의 역할에 대한 당시의 기대를 반영하고 있거나 아니면 조장한 면이 있다고 생각된다.

7) 도여베르트의 이런 발견은 물론 카이퍼의 칼빈주의 세계관 및 신학 사상의 도움으로 이루어졌다(최용준, 2005: 38-39).

를 분명하게 깨닫게 되었다.

나는 성경이 인간 실존의 종교적 뿌리라고 거듭 선언하는 ‘마음’의 중심적 의미를 깨닫게 되었다.

이런 중심적인 기독교적 관점을 기초로 철학적 사유에 매우 근본적인 혁명이 일어나야 한다는 사실을 알았다. 모든 피조물의 이 종교적 뿌리에 대면할 때 참으로 문제가 되는 것은 시간 내적 우주 전체가 ‘자연적’ 측면과 ‘영적’ 측면 모두에서 이 참조점과 관계를 맺고 있다는 사실이다. ....

기독교적인 관점에서 보자면, 이성의 자기충족성을 선언하는 철학 사상의 태도는 전적으로 받아들일 수 없음이 드러난다. 왜냐하면 그런 태도는 인간의 사유를 그리스도 예수 안에 있는 하나님의 계시에서 분리시키기 때문이다.(Dooyeweerd, 1953: v,vi)

서양 철학의 주류는 이성이 모든 진리 문제의 최종 결정자이며, 이때 이성은 다른 어떤 존재의 도움도 없이 스스로 진리 여부를 결정할 수 있다고 주장하지만 도어베르트<sup>8)</sup>는 이론적 사유를 포함하여 인간의 모든 행위는 마음에서 나오며, 그 마음의 근본 방향은 종교에 의해서 결정되는 것이고 따라서 이성은 자기충족적이지 않다는 사실을 깨닫게 되었다는 것이다. 따라서 이성의 자기충족성을 주장하는 철학(내재철학)과<sup>8)</sup> 기독교 신앙 사이의 종합이란 실패할 수밖에 없으며, 이 내재철학과 하나님의 계시에서 출발하는 기독교철학 사이에는 해소 불가능한 대립이 생길 수밖에 없다는 것이다.

이런 마음의 중심적 의미의 발견이 도어베르트의 이후 철학적 작업의 방향과 내용을 결정해 주었다. 이론적 사유가 어떻게 자기충족일 수 없고 근본적으로 종교적인 성격을 띠는 마음에서부터 그 방향이 결정되는가? 그렇다고 할 때 비기독교적인 동인에 의해서 형성되는 철학은 어떻게 필연적으로 자신과 세계뿐 아니라 철학 자체에 대해서도 오해와 왜곡에 떨어질 수밖에 없는가? 기독교적인 철학은 비기독교 철학과 달리 어디에서 출발하여 자신과 세계와 철학에 대한 바른 이해에 도달할 수 있는가? 이런 문제의 답을 주려는 것이 도어베르트 철학의 중심내용이라고 할 수 있다(Brümmer, 1961: 15). 도어베르트가 화란어로 쓴 주저 『우주 법칙 이념의 철학』(*De Wijsbegeerte der Wetsidee*, 3 Vols., 1935-36)을 영어로 보완 번역한 것이 『이론적 사유의 신비관』(*A New Critique of Theoretical Thought*, 4 Vols., 1953-1958)인데, 도어베르트는 이 책, 특히 후자에서 이론적 사유에 대한 초월적 비판을 수행함으로써 이론적 사유의 주

8) 철학적 사유의 자기충족성을 인정하는 철학을 도어베르트는 ‘내재철학’이라고 부른다(Dooyeweerd, 1953: 12). 내재철학은 아르키메데스 기점을 철학적 사유 자체 안에 둔다(14).

체가 종교적인 성격을 띤 마음일 수밖에 없음을 입증한다.

도어베르트에 따르면 이론적 사유에 대한 비판은 두 가지 방식이 가능하다. 하나는 초월적 비판(transcendental critique of theoretical thought)이고, 다른 하나는 초험적 비판(transcendent critique of theoretical thought)이다. 초월적 비판이란 “이론적 사유를 유일하게 가능하게 하며 이론적 사유 자체의 내재적 구조가 요구하는 보편타당한 조건에 대한 비판적 탐구”를 뜻한다.<sup>9)</sup> 이에 반해 초험적 비판은 “사실상 이론적 사유 태도의 내적 특성과 내재적 구조를 다루지 아니하고, 가령 기독교 신앙을 현대 과학의 결과나 다양한 철학 체계와 맞세우고 그렇게 해서 이 둘 사이에 사실상의 충돌이 있는지 없는지를 확인”하는 것을 말한다(Dooyeweerd, 1953: 37). 그런데 이론적 사유가 초이론적 편견에서 벗어나 자유롭다는 입장을 고수하는 사람에게는 이 초험적 비판이 독단론으로밖에 비치지 않을 것이며, 학문과 내적 접촉점을 전혀 찾지 못하고 영원히 평행선만 그리고 말 것이다. 그렇기 때문에 도어베르트는 초월적 비판을 통해 이론적 사유가 정말 자기충족적인지의 여부를 확인해 보려고 하는 것이다. 도어베르트는 이 초월적 비판을 통해 이론적 사유가 자기충족되지 못하고 이론적 사유는 그 자체의 본성에 의해 필연적으로 마음에서 출발하며, 또 필연적으로 기원, 즉 신에 대한 일정한 종교적 입장에서 출발할 수밖에 없음을 보인다. 더 나아가 도어베르트는 서양의 철학사를 분석하여 고대에는 형상-질료의 종교적 동인, 중세에는 은총-자연의 동인, 종교개혁의 창조-타락-구속의 동인, 그리고 근대 이후의 자연-자유의 동인에 의해서 철학적 작업이 추동되었음을 드러낸다.

### III. 이론적 사유에 대한 초월적 비판

도어베르트의 초월적 비판의 구체적인 내용은 시간이 지나면서 점차 발전했다.<sup>10)</sup>

- 
- 9) 이는 칸트의 비판 철학을 이어받은 것이다. 그렇지만 도어베르트는 칸트가 이를 철저히 이행하지 못했다고 본다. 칸트는 지식이 이론적 사유를 통하여 어떻게 성립하는가 하는 것을 물었지만 도어베르트는 이론적 사유 자체가 어떻게 가능한가 하는 것을 물으려고 한다.
- 10) 초기 도어베르트는 철학이 종교적 성격을 갖고 있음을 단순한 사실로 받아들였으나 『우주 법칙 이념의 철학』에서부터는 이론적 사고의 종교적 출발점을 입증하려고 하였다(Brümmer, 1961: 197). 브뤼머는 그의 책 §31에서 이 과정을 3단계로 나누어 자세히 설명하고 있다.



그 자신이 두 가지로 구분하는데, 화란어로 쓰인 주저 『우주 법칙 이념의 철학』에서 시도한 방법을 첫 번째 방법이라고 부르고, 이를 영어로 번역하면서 보완한 『이론적 사유의 신비관』에서 새로 시도한 것을 두 번째 방법이라고 부른다(Dooyeweerd, 1953:3, 34). 이 둘 사이에서 근본적인 입장이 바뀐 것은 아니나 도여베르트는 이 두 번째 방법을 통해 비판의 논증 방식을 좀 더 엄밀하게 만들기를 원했다.

### 1. 첫 번째 비판 - 위로부터 내려오는 길

도여베르트는 『이론적 사유의 신비관』 I권, 1부의 머리말에서 첫 번째 방법을 제시한 후 이 첫 번째 비판은 시간적 실재의 의미 총체성<sup>11)</sup>과 자아로 향하는 것이 철학의 본질이라는 입장에서 출발하여 아르키메데스 기점과 아르케(기원)의 문체까지 이르는, 위로부터 내려오는 길이었다고 요약한다(Dooyeweerd, 1953: 34). 이 첫째 비판은 철학이 그 성격상 시간적 우주의 의미 총체성을 살피는 작업이라는 사실에서 시작한다(4). 다른 학문은 우주의 일부분, 도여베르트의 표현을 따르자면 우주적 시간의 한 양상 측면에만<sup>12)</sup> 집중하여 사고를 전개해 나가지만 철학은 세계 전체의 상을 그려 내고자 한

11) ‘시간적 실재’라는 말은 초월적인 영역과 구분하기 위한 용어이다. 조물주는 시간을 초월하여 존재하는 데 반하여 사람을 포함한 모든 피조물은 시간 속에서 존재하기 때문에 이렇게 구분한다. ‘의미’라는 말은 시간적 실재의 의존성을 강조하기 위해 사용하는 말이다. 창조된 실재는 의존적이고 자기충족적이지 않다(Dooyeweerd, 1953: 4). 따라서 철학자들이 ‘실체’를 말하는 곳에서 도여베르트는 ‘의미’를 말한다. 이 ‘의미’가 정확하게 무엇을 뜻하는지는 애매한데 Brümmner는 하나님의 마음속에 있는 Telos, 이에 대한 인간의 이해인 telos, 그리고 하나님 마음속의 Logos, 이에 대한 사람의 이해인 logos로 나누어서 그 가능성을 검토한다.(Brümmner, 1961: 164 이하).

12) 도여베르트는 한 사물이 세계 속에서 기능하는 측면들을 15가지로 나누고 그 각각을 ‘양상’(modes, aspects)이라고 부른다. 도여베르트에 따르면 이 양상들의 구조는 시간내적 우주에 심겨져 있는 질서에 의해서 결정된다(Dooyeweerd, 1955: 51). 이 양상들은 서로 환원될 수 없으며 각 양상은 자신의 고유한 의미 핵을 갖고 있고 또 각각의 양상 영역을 지배하는 고유한 법칙이 있다. 한 양상은 후행 양상들의 토대가 되고 반대는 성립하지 않기 때문에 이 양상들 사이의 선후가 분명한데, 처음부터 마지막까지 나열하자면 수직 측면, 공간적 측면, 운동적 측면, 물리적 측면, 생물적 측면, 감각적 측면, 분석적 측면, 역사적 측면, 언어적 측면, 사회적 측면, 경제적 측면, 미적 측면, 법적 측면, 윤리적 측면, 신앙적 측면, 이렇게 15가지가 있다. 도여베르트는 이 목록이 차후의 연구에 따라 변할 수도 있음을 인정한다(Dooyeweerd, 1955: 51,52). 대체로 한 학문은 이 양상들 중의 하나를 그 분석 대상으로 삼고 연구하는 것임을 우리는 생각하게 된다. 각각의 양상이 경험과학의 각 분과의 고유한 관점을 결정한다(Dooyeweerd, 1955: 74,75; 1960: 8).



다. 그런데 이렇게 우주의 의미 총체성을 살피기 위해서는 그 전체에 통일성을 부여하는 방향이 있어야만 할 것이다. 도대체 이 의미 총체에 고정적 방향을 주는 것, 즉 아르키메데스 기점이 무엇인가?

칸트는 초월적 통각의 통일성(transcendental unity of apperception)이 초월적 논리적 추체로서 그 역할을 할 수 있는 것처럼 보았다(Kant, 1977: 103 이하). 그렇지만 도어베르트의 입장에서 볼 때 이것은 사람에 대한 오해에 불과하다. 철학을 할 때에도 나는 논리적 상상에서만 기능하는 그런 존재일 수가 없기 때문이다. 나는 언제나 15가지 상상 모두에서 기능한다. 철학적 사유를 하는 나는 사유하는 실체적 전(全)자아(the entire ego)이다(Dooyeweerd, 1953: 5). 칸트가 말하는 논리적 주체란 논리적 기능에서 활동하는 자아를 인식의 대상과 반대극을 이루고 있는 주체로 추상한 것뿐이다.

도어베르트에 따르면 상상간의 상관관계와 의미의 상상적 다양성을 넘어설 수 있는 가능성은 오직 자아의 실존의 종교적 뿌리에서 발견된다. 철학적 사유의 중심적 방향이 결정되는 곳은 이 실존의 종교적 뿌리라는 것이다(Dooyeweerd, 1953: 20,21). 자아의 이 종교적 뿌리가 아르키메데스 기점이 된다.

그런데 아르키메데스 기점에서 확보되는 의미의 총체성은 스스로 존립하는 것이 아니고 모든 의미를 창출하는 기원, 즉 아르케를 전제한다. 모든 의미는 그 이상 관계를 맺을 더 높은 아르케가 없는 기원, 그 기원으로부터 나오고 그 기원으로 말미암고 그 기원으로 향한다. 이 아르케는 모든 의미를 초월하며, 이 아르케를 넘어서려고 하면 어떤 질문을 제기하든지 더 이상 의미가 없다. 따라서 사유하는 자아는 자기가 모든 의미의 아르케, 근원으로 여기는 것 앞에서 아르키메데스 기점을 선택할 수밖에 없다. 철학적 사유는 이 기원에 도달하고 나서야 비로소 참된 안식에 도달할 수 있다(Dooyeweerd, 1953: 11).

그런데 사유하는 자아가 아르키메데스 기점을 선택하는 이 자리는 어떤 자리인가? 도어베르트는 아르케를 바라보며 한 입장을 선택하는 것은 본래 철학적 사유와 분리되지는 않지만 철학적 사유를 넘어선다고 주장한다. 도어베르트는 이런 사정은 내재철학(immanence philosophy)에서도 마찬가지라고 본다. 이 입장을 선택은 순전히 이론적인 작용으로 이루어질 수 없고 종교적인 선택에 의해서 이루어지는 것이다. 왜냐하면 이 선택은 의미의 기원을 바라보면서 우리의 실존의 집중점에서 한 입장을 결정하는 것이기 때문이다(Dooyeweerd, 1953: 20).

이렇게 해서 도여베르트는 철학적 사유의 이중적 전제를 드러낸다. 먼저 철학적 사유는 사상가의 아르키메데스 기점을 전제한다는 사실을 지적한다. 철학자 사유 활동을 벌이고 있는 자아는 이 기점으로부터 의미의 양상적 다양성에 대하여 총체성에 대한 자신의 조망을 펼쳐 나갈 수가 있다. 둘째로, 철학적 사유는 자아가 아르케의 면전에서 아르키메데스 기점의 한 입장을 선택한다는 사실을 전제해야 한다.<sup>13)</sup> 이 기원에 대한 태도, 이것이 바로 종교이므로 이론적 사유는 그 출발이 종교일 수밖에 없다는 것이다.

## 2. 두 번째 비판 - 이론적 사유에 대한 초월적 비판

그러나 도여베르트 자신이 이 첫 번째 비판에 만족할 수 없었는데, 그것은 이 비판이 전제하고 있는 철학의 특성이 누구나 인정하는 내용은 아니며, 게다가 철학의 이론적 근본 문제에서 왜 종교적 영역으로 넘어가야 하는지에 대한 적절한 설명이 빠져 있기 때문이었다. 그래서 이제 그는 좀 더 근원적으로 이론적 사유 태도 자체를 탐구하기로 한다(Dooyeweerd, 1953: 37-38, 49-50).<sup>14)</sup> 내재철학은 이론적 사유가 사유를 전개하고 진리를 획득하는 데 있어서 자기충족적이기 때문에 이론적 사유 이외의 다른 아무것도 의존할 필요가 없다고 주장한다. 그러나 도여베르트에게는 이것은 정당화되지 않은 독단에 불과하다. 이 주장이 정말로 자기 권리를 요구할 수 있는 주장인지의 여부는 “이론적 사유를 유일하게 가능하게 하며 이론적 사유 자체의 내재적 구조가 요구하는 보편타당한 조건”에 대한 비판적 탐구인 초월적 비판을 통해서 확인되어야 한다. 도여베르트는 칸트가 이론 이성에 대해 (불완전하게) 실시한 초월적 비판을 이어받아 더욱 철저하게 끌고 나가 결국은 종교적 출발점이 이론적 사유의 보편타

13) 인본주의 철학자와 기독교적 철학자에 의해 선택되는 아르키메데스 기점은 각각 무엇인가? 도여베르트는 내재철학이 아르키메데스 기점으로 제시하는 예로 ‘초월적 의식’, ‘초월적 코기토’, ‘통각의 초월적 통일성’, ‘초월적 논리적 자아’ 등을 든다(Dooyeweerd, 1953: 45,46). 또는 ‘내재적 입장을 향해 배도의 자세를 취하고 있는 자아’라고 하기도 한다. 이 자아는 의식적으로 또는 무의식적으로 사유의 이론적 태도를 절대화한다. 이에 반해 기독교적 동인을 따르는 철학자에게는 시간적 우주의 종교적 뿌리가 되는 그리스도가 아르키메데스 기점이 된다(501 이하).

14) 브뤼머는 두 번째 단계는 철학의 임무를 완수하기 위해 요구되는 주관적인 선이해를 다룬 데 비해 세 번째 단계는 이론적 사유에 구조에 내포되어 있는 초월적 조건들을 다룬 것이라고 비교한다(Brümmer, 1961: 205).

당한 조건임을 드러내고자 한다.

초월적 비판이라는 방법론을 도어베르트는 칸트에게서 빌렸지만 그의 초월적 비판의 물음은 칸트의 것과는 달랐는데 그것은 칸트에게는 순수한 이성이 어디까지 알 수 있는가 하는 문제가 관건이었으므로 인식의 각각의 요소가 무엇이며, 거기에 해당하는 이성의 순수 능력이 무엇인지, 즉 이성의 재산목록을 작성하는 것이 가장 중요한 문제였지만 도어베르트에게는 이성이 그와 같이 인식작용을 할 때 그 인식작용을 가능케 하는 조건, 특히 그 조건의 종교적인 성격을 밝히는 것이 그의 주목적이었기 때문이다. 그래서 그의 비판은 다음의 세 가지 근본 문제를 제기한다.

### (1) 첫 번째 초월적 근본 문제

첫째로 그가 묻는 것은 이론적 사유가 주어진 자료를 판단(종합)함으로써 인식에 도달하기 전에 우선 판단의 자료가 어떤 방식으로 주어지는가 하는 것이다. 이것이 첫 번째 초월적 근본 문제이다. 여기서 그는 이론적 사유를 순진경험의 전(前)이론적 사유와 구분한다. 도어베르트는 이론적 사유의 지향적 구조(the intentional structure of theoretical thought)를 순진경험의 전이론적인 태도(pre-theoretical attitude of naive experience)와 대비시킨다.

이 두 태도가 어떻게 다른가? 예를 들어서 그 차이를 설명하자. 도시 한 복판 송전탑에 까치집이 하나 있다. 학자라면 이 까치집을 어떤 식으로 접근할까? 만일 그가 생물학자라면 이 까치집이 까치가 생활하고 새끼를 낳아 기르는 데 얼마나 적합한지의 여부를 관찰할 것이다. 물리학자라면 이 까치집을 이루고 있는 재료들의 물리적인 특성들과 또 이 재료들이 이루고 있는 물리적 구조에 관심을 기울일 것이다. 시인이라면 황량한 도시 한 복판에 위태롭게 매달려 있는 이 새집이 현대 도시인의 피곤한 생활의 한 단면을 표현해 주는 좋은 상징이 된다는 사실에 주목할 것이다. 이처럼 학자는 이 사물이 가지고 있는 여러 측면(양상)들 중 자기가 관심을 갖고 있는 측면 하나를 뽑아내어 그 양상에서 벌어지는 사태를 분석하려고 한다. 도어베르트에 따르면 이론적 사유는 이렇게 추출된 한 양상에 논리적 양상을 대립시켜 놓고<sup>15)</sup> 그것을 대상으로 삼

15) 이론적 사유는 분석되고 있는 양상과 논리적 양상을 서로 대립시킬 뿐 아니라 분석되고 있는 양상을 나머지 논리 외적 양상들과도 대립시킨다. (Dooyeweerd, 1953: 38, 39).

이 분석을 시도한다는 것이 그 특징이다(Dooyeweerd, 1953: 39, 1960: 6 이하).

그러나 일상생활에서 우리가 까치집을 대할 때는 위와는 전혀 다른 방식으로 접근한다. 일상생활에서 우리는 어떤 한쪽 측면에 집중하는 대신 까치집을 전체적으로 대한다. 물론 이때에도 까치집의 물리적 특성이나 생물학적 역할, 아름다움이 완전히 사라지는 것은 아니지만 이런 “측면들은 사물과 사건 속에서 암시적으로 경험될 뿐이지, 분석적으로 분리되고 사유의 논리적 기능과 대립되어 명시적으로 경험되는 것은 아니다.” 따라서 여기서는 “논리적 경험 양태와 논리 외적 경험 양태의 대립적 관계가 전혀 없다.” 도어베르트에 따르면 순진경험에서 우리는 구체적인 사물과 사건을 “연속적으로 서로 상관관계를 맺고 있는 시간 지평의 모든 양상 측면에서 작용하고 있는 (이게 원칙인데) 개별적 총체성의 유형 구조 속에서” 경험한다.(Dooyeweerd, 1960: 13-14)<sup>16)</sup>

이런 대비에서 드러나는 사실은 우리에게 일차적으로 주어지는 것은 순진경험의 대상이지 이론적 사유의 대상이 아니라는 점이다. “우리의 경험 지평의 전체 구조적 상관관계를 손대지 않고” 우리에게 제시해 주는 것은 이론적 사유가 아니라 순진경험이다(Dooyeweerd 1960: 17). 순진 경험은 전이론적 소여이고, 그것은 시간 질서 속에 있는 우리의 경험 지평의 전체 구조와 일치한다(18). 이에 반해 이론적 사유는 우리에게 주어진 것을 추상시키고 대립시킴으로써 비로소 성립한다. 따라서 도어베르트는 ‘이론적 이성을 더 이상 문제되지 않는 소여’로 보기를 거부한다(Dooyeweerd, 1953: 40).<sup>17)</sup>

그래서 도어베르트는 이론적 사유에 대해 첫 번째로 다음과 같은 초월적 문제를 제기한다. “우리가 이론적 사유의 대립적 태도에서 순진 경험에 주어져 있는 경험적 실

16) 이처럼 순진 경험에서 한 사물 또는 사건이 15가지 양상 전부에서 작용한다는 점을 설명하기 위해 도어베르트는 ‘주체-객체 관계(subject-object relation)’라는 개념을 도입한다. 순진 경험에서 우리는 이 주체-객체 관계라는 이해 방식을 통해 주체적 기능뿐 아니라 객체적 기능도 그 사물에게 귀속시킨다는 것이다. 까치집이 주체적으로 기능할 수 있는 양상은 수적, 공간적, 운동적, 물리적 양상까지이다. 그 이상의 양상에서는 까치집은 주체적으로 기능할 수가 없다. 그런데 그 이상의 양상에서도 까치집은 일정한 기능을 갖는다. 이때는 주체적으로 자기가 기능하는 것이 아니라 다른 어떤 주체의 활동의 대상이 됨으로써 그 양상에서의 기능을 갖는다. 까치집은 자기 스스로는 생물학적 기능을 할 수 없지만 까치의 보금자리가 됨으로써 생물학적 의미를 갖는다. 마찬가지로 방식으로 까치집은 나머지 상위 10가지 양상에서도 객체적 기능을 갖는다(Dooyeweerd, 1953: 42, 43).

17) 그렇다고 해서 순진경험을 통해 파악된 실체가 소위 ‘물 자체’인 것은 아니다. 순진경험에는 이론적 형이상학적 실체 개념이 없다(Dooyeweerd, 1953: 43).

제의 구조로부터 추상하는 것이 무엇인가? 그리고 이런 추상이 어떻게 가능한 것인가?”(Dooyeweerd, 1953: 41) 같은 문제를 『서양 사상의 황혼에서』는 이렇게 표현한다. “우리 경험의 논리적 양상과 논리 외적 양상이 상관관계를 이루고 있는 연속적 유대(이론적 태도는 이 유대로부터 이 양상들을 추상해 낸다)는 무엇인가? 그리고 이 양상들 사이의 상호 관계는 어떻게 파악될 수 있는가?”(Dooyeweerd 1960: 12)

## (2) 두 번째 초월적 근본 문제

대립적 태도로 특징 지워지는 이론적 사유가 개념을 정당하게 형성하고 바르게 판단하려면 이론적 사유의 대상이 되는 측면을 의미의 다른 측면들로부터 구별해 내야 하지만 또한 이렇게 ‘대상’이 된 우리 경험의 논리외적 측면들을 논리적 측면과 종합해야만 한다(Dooyeweerd, 1953: 18). 그런데 이론적 사유가 논리적 측면과 논리외적 측면들을 종합하는 것이 어떻게 가능한가? 그러므로 도여베르트는 두 번째 초월적 문제를 제기한다. “우리는 어떤 입장에 서서 이론적 대립에서 서로 대립적으로 떨어져 있던 경험의 논리적 측면과 논리외적 측면들을 종합적으로 재결합할 수 있는가?”(45) 도여베르트는 이 문제에서 이론 이성의 자율성이라는 독단이 이론적 사유 태도의 구조 자체와 양립할 수 있는지의 여부가 최종적으로 결판난다고 본다.

도여베르트는 지금 이론적 사유 내에서 대립을 이루고 있는 논리 양상이나 또 논리 외적 양상 자체가 이런 종합을 제공할 수는 없다고 본다(45). 이 종합의 참된 출발점은 반드시 이론적 사유의 대립을 초월해야 하며, 이론적 사유 안에서 분산된 측면들을 더 깊은 근본적인 통일성에서 연결시켜 주어야 하기 때문이다(45). 그렇다면 이론적 사유는 이론적 종합을 위한 출발점을 자기 안에 갖추고 있지 못한 것임이 확실하다.

그런데도 내재철학자들은 이론 이성 안에서 이 종합의 출발점을 찾으려고 한다. 이 과정에서 그들은 자기가 임의로 택한 양상을 절대화하고 나머지 양상 측면들은 이 양상으로 환원하려고 시도하게 된다. 종합을 위하여 한 양상을 높이고 다른 양상들은 그 밑에 종속시키는 것이다. 도여베르트는 여러 이즘(ism)이 발생하는 원인이 여기에 있다고 진단한다. 그리고 이런 시도는 상대적인 것을 절대화한 것이기 때문에 반드시 이율배반에 빠진다고 경고한다(Dooyeweerd, 1953: 47-48). 여기에 더해 또 한 가지 문제점이 있는데 그것은 이런 절대화가 사유의 이론적 태도 자체에서 나올 수 없다는 점이다.

그러면 이 종합의 출발점을 어디에서 찾아야 하는가? 도어베르트<sup>18</sup>는 이 두 번째 문제의 해결의 단서를 칸트에게서 암시받을 수 있다고 생각한다(51). 사유의 모든 종합행위의 내재적 출발점을 찾기 위해 우리는 우리 지식의 대상들로부터 사유하는 자아로 눈을 돌려 이론적 사유에 대한 비판적인 자기반성을 시행해야 한다는 것이다. 사유가 자신의 사유 대상인 서로 대립하고 있는 양상 측면들을 향하고 있는 한 이론적 사유는 이론적 다양성 속에 분산된 채로 있기 때문이다. 오직 이론적 사유가 자아 쪽으로 시선을 돌릴 때에만 의식의 궁극적 통일성으로 향하는 동심적인 방향을 발견할 수 있다는 것이다. 인간의 자아는 실제의 모든 양상 측면에서 활동하는 것이 사실이지만 이 자아는 모든 시간적 측면들을 초월하는 중심적이고 근본적인 통일성이다(51). 이 통일적인 자아에 대해서는 어떤 개별 학문도, 백과사전적 사회학도 답을 낼 수 없다. 따라서 이 답은 오직 비판적 자기반성을 통해서 찾아야 한다는 것이 도어베르트의 확고부동한 생각이다.

### (3) 세 번째 초월적 근본 문제

그래서 두 번째 문제는 세 번째 초월적 문제의 답을 요구한다. “이 비판적 자기반성 즉 이론적 사유가 자아로 향하는 이 집중적 방향은 어떻게 가능하며, 이 비판적 자기반성의 본성은 무엇인가?”(52)<sup>18</sup>

도어베르트는 당시의 여러 철학 이론들이 이론적 사유의 대립 문제를 해결할 수 없었으며, 따라서 자아를 향한 이론적 사유의 집중이 이론적 사유 자체에서 나올 수 있음을 입증하는 데 실패했다고 진단한다. 그렇지만 비판적 초월철학의 아버지로 여겨지는 칸트에 대해서는 좀 더 자세히 다루는데, 왜냐하면 칸트는 ‘나는 생각한다’는 의식이 나의 모든 표상에 동반되며, 이 의식이 최종적인 초월적 논리적 통일이 되어야 한다고 생각했기 때문이다. 말하자면 칸트에게는 이 ‘초월적 논리적 사유 주체’가 모든 학문적 종합의 보편타당한 조건으로 간주될 만한 것이었다. 그러나 칸트도 이 초월적 주체에 대해서 우리는 지식을 가질 수 없음을 인정하는데 왜냐하면 여기에 해당하는 감각자료가 없기 때문이다. 도어베르트는 칸트의 이 초월적 논리적 자아도 대립적 관

18) Dooyeweerd (1960)에서는 다음과 같이 표현한다. “이론적 사유가 자아로 향하는 집중적 방향은 어떻게 가능한가? 그 원천은 무엇인가?”(22) “이론적 사유가 자아로 향하는 집중적 방향이 어떻게 가능한가? 그런 집중적 방향이 어디에서 기원하는가?”(25)

계에 잡혀 있으므로 칸트는 이론적 사유의 출발점이 이론 사유 내부에 있음을 입증하는 데 실패했다고 본다. 칸트에게 있어서 모든 종합이 사유의 논리적 기능에서 나와야 한다는 주장은 비판의 대상에서 제외되어 있는 공리와 같은 것이었고, 칸트가 이와 같은 태도를 취할 수밖에 없었던 것은 숨어 있는 그의 진짜 출발점(자연과 자유라는 종교적 동인) 때문이었다고 도여베르트는 지적한다(54).

도여베르트는 첫 번째 비판에서 이미 자아가 모든 의미의 참된 절대 기원이나 가짜 절대 기원에 자신을 집중시키지 않고서는 이 이론적 사유에 집중적 방향을 줄 수 없음을 말했다. 말하자면 결국 이 자기 지식은 신 지식에 의존하는 것처럼 보인다는 것이다. 이제 이 두 번째 비판에서 그는 이것이 왜 그래야 하는지를 입증하려고 한다. 도여베르트에 따르면 자기 지식과 절대 기원이나 가짜 기원에 대한 지식은 이론적 사유의 한계를 넘어서며, ‘마음’ 혹은 우리 실존의 종교적 중심에 뿌리를 두고 있음을 인정할 수밖에 없다는 것이다. 도여베르트는 이 주장을 뒷받침하기 위해 에른스트 카시러의 『상식적 형식의 철학』 2권의 내용을 언급하기도 하지만 이 사실에 대한 진정한 설명은 오직 사람이 하나님의 형상으로 창조되었다는 성경 계시가 제공한다고 고백한다(55). 하나님은 자신의 대적이 될 모든 독립적 반대 세력을 배제하는 절대적 기원으로 자신을 계시한다. 이 하나님은 이런 자신의 형상을 인간 안에 표현했는데, 그것은 자아의 근본적 종교적 통일성에 인간의 전체 시간적 실재를 집중시킴으로써, 그리고(자아의) 이 근본적 통일성에서 시간적 우주의 의미 총체성이 그 기원에 집중되게 함으로써 그렇게 했다는 것이다.<sup>19)</sup>

그런데 여기서 제기되는 의문은 도여베르트가 이론적 사유의 초월적 비판을 한다고 하면서 마지막 단계에 이르러서는 철학적 분석을 포기하고 계시의 내용을 그대로 수용하는 것이 아닌가, 그래서 결국은 그의 초월적 비판이 초월적 비판의 이론적 순수성을 유지하지 못하고 슬그머니 초험적 비판으로 넘어간 것이 아닌가 하는 것이다. 그런데 도여베르트 자신도 이 점을 충분히 의식하고 있었다. 그는 위의 주장의 내용을 둘로 나누어 부정적인 부분과 적극적인 부분으로 나누어서 설명한다. 이론적 사유의 출발점이 이론적 사유 자체에서 나올 수 없고 따라서 이 출발점은 초이론적 성격을 가져야 한다는 점(부정적 부분)은 이론적으로 설득력 있게 논증될 수 있는 부분이다. 그

19) 도여베르트가 이런 방식으로 사람(혹은 인류)을 이처럼 시간적 우주의 의미 총체성의 집중점으로 삼은 점에 대해서는 비판의 여지가 있다(Brümmer, 1961: 192, 193; Douma, 1981: 35 이하).



리나 적극적인 부분, 즉 “이 출발점이 오직 의식의 중심적 종교 영역에서만 발견할 수 있다는 점은 이론적으로 증명될 수 없다. 이 통찰은 이론적 사유 태도를 초월하는 자기 지식에 속하기 때문이다”(56-57).<sup>20)</sup>

#### IV. 종교적 동인과 철학의 초월적 이념들

이제까지 도여베르트는 이론적 사유에 대해서 물어야 할 초월적 물음들은 제기했지만 정작 그 물음에 대한 답은 제시하지 않았다. 말하자면 ‘이론적 사유를 유일하게 가능케 하고 이론적 사유 자체의 내재적 구조가 요구하는 보편타당한 조건’들의 형식적 특성만 지적하고 그 내용은 제시하지 않은 것이다. 그것은 그 철학자가 기독교인이냐 아니냐에 따라 이 내용이 달라지고, 이 서로 다른 내용을 제대로 소개하자면 그 차이점이 왜 발생하는지도 설명해야 되겠기 때문이었을 것이다. 그래서 도여베르트는 이 물음들의 답변 제시는 미룬 채 물음만 제시하다가 이제는 그 차이의 시발점인 종교적 기본동인에서부터 시작하여 이 종교적 기본동인에 의해서 결정되는 ‘초월적 근본이념’이라는 개념을 통해 그 내용을 제시한다(Brümmner, 1961: 237 비교).

도여베르트는 철학적 사유가 개인의 의해서 이루어지지만 공동체성을 띤다는 점, 또 사람에게 의해서 이루어지는 활동이지만 사람은 창조 본성상 종교적인 존재이므로 철학도 종교적인 기원을 가질 수밖에 없다는 사실에 착안하여 ‘종교적 기본동인(religious basic motive)’을 철학적 사유의 시발점으로 삼는다. 그는 먼저, 개별 자아의 사유에 집중적 방향을 주는 것이 개인의 자아인 것이 사실이지만 철학은 개인의 활동에서 그치지 않고 공동체 속에서만 계발된다는 점에 주목한다. 따라서 이론적 종합의 시발점은 초개인적인 성격을 띤다(59). 그래서 도여베르트는 자주는 아니지만 ‘종교적 기본동인’ 외에 ‘공동의 영(a common spirit)’을 언급한다.

이제 한 종교적 공동체는 한 공동의 영에 의해서 유지되는데, 이 공동의 영은 인간 존재의 집중점 안에서 한 동력(a dynamis)으로, 중심적인 원동력으로 활동한다. 공동체의 이 영은 삶과

20) 그래서 이론적 사유의 첫 번째 조건과 두 번째 조건은 ‘초월적 조건’이라 불리지만 세 번째 조건은 ‘초형적 조건(transcendent conditions)’이라 불린다(Brümmner, 1961: 101).

사유의 전체 태도의 중심적인 동기를 결정해 주는 ‘종교적 근본동인(religious basic motive)’을 통해 일을 한다.(Dooyeweerd, 1953:61)

도여베르트는 인류 공동체에게 힘을 불어 넣는 공동의 영을 두 가지로 구분한다. 성령은 하나님의 말씀의 감동하는 능력을 사용하여 타락한 인간을 다시 창조주 하나님께로 향하게 한다. 그 결과 이 공동체는 창조, 타락, 구속이라는 근본동인의 지배를 받는다(61). 도여베르트는 이 근본동인이 하나님의 말씀 계시의 근본 동인이며, 또 성경을 이해하는 열쇠가 된다고 주장한다.

다른 동인은 참되신 하나님으로부터 멀어지게 하는 배도의 영에 의해 형성된다. 이 동인은 인간 마음을 배도의 방향으로 인도하며, 피조물의 어떤 부분을 신경화하고 이론 이성으로 하여금 상대적인 것을 절대화하게 한다. 도여베르트는 이 동인에 의해 각 시대마다 그 시대를 지배하는 종교적 기본동인이 형성되었다고 파악한다. 고대에는 형상과 질료 동인이 그리스의 문화와 사상을 지배했고, 중세에는 자연과 은총의 동인이, 그리고 근대는 자연과 자유 동인이 각각 그 시대의 문화와 사상을 지배했다. 그런데 이 동인들은 기독교의 동인과는 달리 상대적인 것을 절대화했기 때문에 반드시 자기 안에 대립을 키우고, 그래서 이 두 상관자는 서로 화해할 수 없는 대립자로서 인간의 행위와 사상을 계속 반대 방향으로 내몬다. 그 결과 이 배도적인 동인들의 경우에는 그 자체 안에 변증법적 운동이 발생한다. 『이론적 사유의 신비관』 I권의 제2부는 자연과 자유를 두 극으로 하는 인본주의 내재철학의 이와 같은 변증법적 운동을 상세하게 분석하고 있다.

그런데 이 종교적 동인들이 어떤 방식으로 철학적 사유에 작용하는가?<sup>21)</sup> 도여베르트에 의하면 “종교적 동인은 이론적 사유 태도에 상응하는 삼중적 초월적 이념들을 매개로 철학적 사유의 내재적 과정을 통제한다”(Dooyeweerd, 1953: 69). 이 삼중적 초월적 이념들이란 모든 의미의 상관관계, 총체성, 기원에 관한 것으로, 이 세 가지 이념이 결국 앞에서 도여베르트가 제기한 이론적 사유의 세 가지 근본적인 물음에 대한 각각의 답이다(69). 도여베르트는 이 세 가지 이념이 사실 서로 나눌 수 없는 통일을 형성하고 있다고 이해했다. 이론적 사고 속에서 분리되고 서로 대립되어 있는 양상들

21) 철학만이 이념에 의존하는 것이 아니라 다른 “개별 학문들도 이 이념에 간접적으로 의존한다. 실재에 대한 이론적 개념에 있어서, 그리고 개념과 문제들을 형성하는 방법에 있어서 이 개별과학들은 철학에 의존”하기 때문이다(Dooyeweerd, 1953: 69, 70).

의 상호관계와 상관관계를 어떻게 이해하느냐 하는 문제는 이 양상들의 뿌리에 있는 통합적 종교적 통일을 받아들일느냐의 여부에 달려 있다. 그리고 이 문제는 다시 오직 하나의 기원을 받아들일느냐 아니면 서로 분리되어 변증법적으로 대립하고 있는 두 기원을 받아들일느냐에 달려 있다. 따라서 도여베르트는 이 “세 가지 초월적 이념은 하나의 동일한 초월적 근본이념의 세 방향으로 볼 수 있다”고 결론을 내린다(69).

도여베르트는 근대의 인본주의적 종교적 동인의 초월적 근본이념과 기독교 동인의 초월적 근본이념의 내용을 『이론적 사유의 신비관』 I권 501-508에 도식적으로 비교하여 길게 제시하고 있는데 여기서는 예시를 위해 간략하게만 소개하자.

	근대의 인본주의	기독교
종교적 동인	자연과 자유. 이 변증법적 동인은 창조와 자유라는 기독교 이념을 세속화하고, 하나님의 계시에 대한 종교적 의존성으로부터 인간 인격을 해방시킴으로써 나오게 되었다.	창조, 죄로의 타락, 그리스도 안의 구속과 성령 안에서의 교제
기원의 이념	법 제정자로서의 “이성” <sup>22)</sup> 1. 과학 이념이 우선시될 때에는 절대화된 개별 과학의 사고 2. 인격성의 이념이 우선시될 때에는 자유 이념을 지향하는 선험적 종합 사유의 초월적 사유	법과 개별적 주체의 기원은 하나님의 거룩한 주권적인 의지이다.
의미 총체성의 이념	1. 과학 이념이 우선시 될 때에는 시간내적 실체의 절대화된 측면 안에서 발생하는 기능적 관계들의 관계의 수학적 자연과학적 체계 2. 인격성의 이념이 우선시될 때에는 정언 명령으로서의 “인간 본체” 이념	우주의 의미의 뿌리와 충만으로서의 그리스도를 향한 철학적 사고의 방향
시간적 실체의 법측면과 주체면 각각과 관련한 의미 다양성의 상관관계의 이념	1. 과학 이념이 우선시 될 때에는 의미의 절대화된 측면 안에서 발생하는 사유 운동의 지속성이 실재를 위한 철학적 기본 공통분모가 된다. 2. 인격성의 이념이 우선시될 때에는 자유 이념의 지속성	의미의 양상들 사이의 상관관계는 철학적 사유의 구성물이 아니라 시간내적 세계의 신적 질서 안에 포함되어 있다. 각각의 측면은 자신의 내적 구조 속에서, 자신을 넘어 그리스도 안에 있는 의미의 충만을 지시하고 있는 의미의 시간내적 상관관계를 지시하며 표현한다.

그러니까 기독교 공동체에 속한 철학자의 경우, 그를 지배하는 동인은 성령에 의해서 형성된 창조, 타락, 구속이고, 이 동인에 의해서 위의 표에 제시된 세 가지 근본이념이 형성된다. 그러면 그는 이 이념에 따라 철학적으로 사유를 실행해 나가되, 순진 경험에 주어진 전이론적 소여에서 자기가 관여하는 양상을 추출해 내는 추상 행위를 뒷받침하고 있는 것은 시간내적 세계의 신적 질서 안에 포함되어 있는 양상 상관관계

22) 도여베르트는 각 양상의 법칙들을 실체화하는 경우와, 개인의 주관성을 실체화하는 두 가지 경우로 나누어서 제시하고 있는데, 여기에서는 첫 번째 내용만 소개하였다. 다른 항목들도 같은 방식으로 제시하였다.

이고, 그렇게 추상된 양상 측면의 자료들과 논리적 양상과 종합하는 것을 가능케 하는 것은 그리스도이며, 최종적으로 이런 집중을 가능케 해 주는 기원은 하나님(의 주권)이다. 이에 반해 근대 인본주의 공동체의 속한 철학자의 경우는 자연과 자유라는 종교적 이념에 따라 형성된 3가지 근본이념에 따라 자기의 철학적 사유를 전개해 나갈 것이다.

## V. 도어베르트의 초월적 비판은 충분히 성공했는가?

이제까지 도어베르트의 이론적 사유에 대한 초월적 비판의 내용을 살펴보았다. 이제 는 도어베르트 초월적 비판이 얼마나 성공했는지, 세계관론과 관련해서 어떤 의의를 갖고 있는지를 평가하자.

### 1. 초월적 비판은 이론적 사유의 종교성을 입증했는가?

사상이나 철학이 종교적인 마음에 의해 형성된다는 점을 그의 도어베르트는 그의 20대부터 확신했지만 이성 은 종교에 대해서 중립적이며 자기충족적이고 따라서 ‘기독교적 철학’이란 말 자체가 모순처럼 여겨지던 시기에 아무 논증 없이 기독교철학을 전개해 나갈 수는 없는 노릇이었다. 따라서 그는 이론적 사유가 자기충족적이지 못하며 철학을 포함한 모든 학문, 더 나아가 전 문화가 이론 외적 종교적 출발점을 가질 수밖에 없음을 입증하기 위해, 그리고 그 논증을 좀 더 강력하게 만들기 위해 일생 노력을 하였다. 그리고 그의 이런 노력은 이론적 사유에 대한 초월적 비판에서 절정에 달한다. 이런 면에서 보자면 그의 모든 철학적 노력의 성패는 바로 이 비판의 성공 여부에 달려 있다고 하겠다. 그러면 도어베르트의 이론적 사유에 대한 초월적 비판이 그가 의도한 대로 성공했다고 할 수 있는가?

도어베르트는 ‘이론적 사유를 유일하게 가능하게 하며 이론적 사유 자체의 내재적 구조가 요구하는 보편타당한 조건’을 찾아내기 위해서 세 가지 초월적 물음을 제기하였다. 순진경험에 주어진 경험적 실제 구조로부터 양상들을 추상해 내는 것이 어떻게 가능한가? 이론적 사유가 이렇게 추상된 양상을 논리적 양상과 종합하는 것이 어떻게

가능한가? 이론적 사유가 자아로 집중하는 것이 어떻게 가능한가? 그리고 이론적 사유가 가능하기 위해서는 이 세 가지 질문에 대한 답이 되는 세 가지 초월적 이념, 즉 의미 다양성의 상관관계에 대한 이념, 의미 총체성의 이념, 기원의 이념이 필요함을 논증하였다. 그리고 이 세 가지 이념을 각각 독립적인 것이 아니라 연결되어 있으며, 그리고 무엇보다 나와 이 기원과의 관계는 바로 종교의 문제이므로 결국 이론적 사유의 시발점은 종교라고 주장하였다.

그런데 도어베르트가 이렇게 해서 자기가 원하는 결론에 도달하기는 하였지만 이론적 사유에 대한 초월적 비판의 한계 안에서 도달한 것은 아니었다. 그가 자기 사상의 발전 과정에서 최종적으로 선택한 방법은 이론적 사유에 대한 가능한 두 방법, 즉 초월적 비판과 초험적 비판 중에서 초월적 비판이었다. 이 초월적 비판을 통해 ‘이론적 사유를 유일하게 가능하게 하며 이론적 사유 자체의 내재적 구조가 요구하는 보편타당한 조건’을 밝힘으로 자기 입장이 독단이 아니라 정당화될 수 있음을, 권리로 주장(*quaestio iuris*)할 수 있음을 보이려고 했던 것이다(Dooyeweerd, 1953: 37). 그러나 우리가 이미 앞에서 살펴보았지만 초월적 비판 중 세 번째 문제를 다루면서 그는 이론적 사유의 초월적 비판의 영역을 벗어나 계시에 의존하여 논의를 전개해 나갔다. 그는 이론적 사유가 자아로 집중하는 것은 다름 아니라 하나님께서 사람을 자기 형상대로 지어 자아의 근본적 종교적 통일성에 그의 전체 시간적 실재를 집중시켰기 때문이라고 설명하였다. 따라서 초월적 비판의 세 번째 부분은 철학적 반성의 한계를 벗어난 이야기가 된다. 그렇다면 도어베르트의 초월적 비판은 전체적으로 이론적 사유 안에 머물지 않고 계시에 의존하고 있다고 해야 할 것이다.<sup>23)</sup>

23) Brümmer는 다른 각도에서 도어베르트의 초월적 비판이 성공하지 못했음을 지적하는데, 그것은 도어베르트가 의미(meaning)를 목적(Telos)으로 이해했으며, 또 참된 아רכ이메데스 기점을 그리스도로 고정시켜 놓아 이론적 이성의 보편타당한 초월적 조건들을 제시하지 못하고 따라서 비기독교인들의 이론적 사고의 가능성을 설명하지 못하게 되었다고 논평한다.(Brümmer, 1961: ch. 6) 브뤼머는 Telos대신 Logos를 모든 존재와 지식의 기반으로 삼을 때에만 기독교인들과 비기독교인들 모두의 이론적 사유의 필수적인 기반을 제공할 수 있으며, 다만 이때 이 Logos를 따르고 순응하느냐, 아니면 거부하느냐에 따라 기독교적 사유냐, 아니면 배교적인 사유냐가 나누어질 수 있다고 주장한다.

도어베르트의 철학은 종교적 절대적 반립을 설명하는 데에서 그치지만 브뤼머의 경우에는 종교적 반립에서 머물지 않고 비기독교 철학을 하나님께 대한 바른 방향으로 이끌 수 있는 기반을 마련하고 있다는 점에서 진일보한 면이 있으며, 이 점이 세상에 대한 복음의 적극적인 측면을 잘 부각시

여기에서 우리는 묻게 된다. ‘그렇다면 도여베르트가 추구한 이론적 사유에 대한 초월적 비판이 성공하려면 어떻게 해야 할 것인가? 아니 좀 더 근본적인 질문을 하자면, 그런 초월적 비판이 가능하기는 한 것인가? 또는 그런 초월적 비판이 필요한 것인가? 왜냐하면 이론적 사유가 종교적 마음에서 출발한다는 사실을 초월적 비판을 통해 정당화해야 한다는 것은 기실 도여베르트 자신의 요청이 아니라 (그는 이미 계시에서 그 사실을 배웠다) 상정된 내재철학자들, 즉 비기독교인들의 요구였기 때문이다. 이들은 도여베르트의 저 주장을 입증해 보라고 요청할 것인데, 이 요청에 대해서 우리는 어떻게 해야 하는 것인가? 그런데 만일 이 요구를 그대로 받아들여 도여베르트의 저 주장을 순수하게 이론적 사유 내에서 입증하려 한다면 그런 시도 자체가 내재철학의 출발점을 용인하는 결과가 될 것이다. 그러면 그것은 도여베르트가 처음부터 비판하려고 하는 바로 그 입장에 서고 말게 되는 것이다.

도여베르트 자신이 이 점을 충분히 알고 있었다. 그러므로 도여베르트는 이론의 종교성을 이론적으로 증명하려고 하지 않았다. 그는 자신이 자신의 초월적 비판을 다음과 같이 정리한다.

이제까지 우리는 이론적 사유 태도 자체의 내적 구조로부터 철학적 사유와 종교 사이에 내적 접촉점이 있음을 밝혔다. 이론적 사유가 자아 방향으로 집중하여 행하는 비판적 자기 반성은 필연적으로 자기 지식에 의지한다. (이 자기 지식은 이론적 대상 관계의 한계를 넘어간다.) 그러므로 우리는 이론적 종합도 종교적 출발점을 전제한다는 사실을 확언할(establish) 수 있다. 더 나아가, 이 출발점의 종교적 성격을 이론적으로 증명하라고 요구하는 것은 그런 증명 자체가 이론적 사유의 중심적 출발점을 전제하고 있기 때문에 무의미하다는 점을 설명했다.(Dooyeweerd, 53:59)

그래서 도여베르트는 이렇게 말하기도 한다. “이 말은 내가 앞의 두 강의에서 간단하게 설명한 철학에 대한 초월적 비판조차 나 자신의 종교적 출발점으로부터 독립할 수 없다는 사실을 함축한다.”(Dooyeweerd, 60: 52)

---

킨다고 여겨진다. 그렇지만 브뤼머의 설명도 모든 철학자들이 종교적인 입장의 차이에 상관없이 받아들일 수 있는 초월적 비판이 아니라 기독교 계시에 의존한 설명이라는 점에서는 도여베르트와 동일한 처지에 있다고 보인다. 브뤼머는 철학이 적절한 증거가 없는 자신의 근거에 관한 어떤 설명도 받아들여서는 안 된다는 점에서 본질적으로 비판적이며, 따라서 하나님의 말씀(Logos)이 존재와 지식의 궁극적인 근거가 된다는 사실을 보여주기 위해서는 초월적 비판이 필요함을 인정한다. 그렇지만 그도 자기 책에서 그런 초월적 비판을 시도하지는 않았다.(222 이하)



만일 도여베르트의 초월적 비판이 철학의 종교적 출발점을 이론적으로 증명한 것이 아니라면 그의 이 비판은 어떤 의미를 갖는가? 도여베르트는 자기의 비판이 우리의 시간내적 경험 지평, 그리고 이론적 태도의 사유의 자료의 구조(the structure of data)를 드러내 줄 수 있다고 주장한다. 그리고 이 자료들을 ‘인간 경험의 시간적 질서 안에 기초하고 있는 것’이므로 철학적 사유의 각 철학 학파들은 이 내용이 자기들의 독단적인 전제들과 맞지 않는다고 무시하려고 할 것이 아니라 자신의 출발점에 서서 철학적으로 만족스럽게 설명할 수 있는지를 모색해 봐야 할 것이라고 도전한다(54). 이어서 도여베르트는 우리 경험 안에는 우리가 무시할 때는 반드시 탈이 나는 그런 구조적 사태(structural state of affairs)가 있어서 이 사태가 모든 철학적 토론의 공통 기반이 될 수 있다고 주장한다. 이 사태는 초월적인 자료요 그렇기 때문에 모든 철학에 대해서 일반적인 타당성을 갖기 때문이라는 것이다(58). 그러나 도여베르트는 이 사태조차도 초월적 근본이념에 따라 다르게 해석될 수도 있으며(58) 어떤 종교적 동인에 사로잡혀 절대화를 시도하는 철학이라면 경험의 이 중요한 자료의 어떤 부분이 무시하는 일도 범할 수 있음을 인정한다. 결국 도여베르트는 진리의 절대적인 기준은 사람 안에서가 아니라 하나님의 말씀에서 찾아야 한다고 말한다(60). 그렇다면 도여베르트의 초월적 비판의 결론은 이미 기독교적 동인을 받아들인 사람에게는 별 문제가 없겠지만 다른 종교적 동인을 따르는 철학자가 받아들여할지의 여부는 권리의 문제가 아니라 우연에 속한 문제임을 인정해야 할 것이다.

## 2. 기독교적 철학은 어떻게 가능한가?

도여베르트의 초월적 비판은 이론적 사유의 출발점이 종교적인 마음이라는 사실을 철학적으로 입증하려는 시도이면서 동시에 기독교철학이 어떻게 가능한지를 설명하려는 시도이기도 했다. 그리고 이 문제는 필자가 서론에서 제기한 문제, 그리스도의 이름인 ‘기독교적’이라는 말을 어떤 경우에 정당하게 사용할 수 있는가 하는 문제와 맞닿아 있다. 이제 이 문제에 대한 도여베르트의 대답이 무엇인지, 그 내용이 성경의 가르침과 일치하는지를 확인해 보자.

도여베르트에 따르면 타락해서 자신의 참된 기원에게 반역한 사람에게 성령이 힘을 발휘하면 그는 하나님께 순종하는 방향으로 돌아서고 그(또는 그 공동체) 안에 창조,

타락, 성령의 교제 안에서 그리스도에 의한 구속이라는 종교적 동인이 형성된다. 그러면 종교적 기본동인이 철학의 세 가지 초월적 이념의 내용을 결정하고, 이 이념들이 앞으로 전개될 철학적 사유를 인도한다. 그러니까 기독교철학이 나오기까지는 3단계가 있는 셈이다. 첫째가 성령의 감동이고, 둘째가 창조, 타락, 구속의 종교적 동인이고, 셋째가 이 종교적 동인에 의해서 형성된 초월적 이념이다.

### (1) 하나님의 영

사람은 본래부터 종교적인 존재이다. 인간에게는 “의미의 모든 시간적 다양성의 참된 기원이나 가짜 기원을 향하는 내적 충동”, 즉 종교성이 있다(Dooyeweerd, 1953:57). “자아 자체의 존재 양식은 종교적 성격을 지니며 자아는 그 자체로는 무이다”(58). 사람 속의 이 빈 공간은 기원을 통해서 채워질 수 있다. 따라서 사람은 자기의 참된 기원을 섬기든지, 아니면 그 대신 다른 무엇을 섬겨야 한다. 참된 기원은 한 하나님이고 다른 기원은 없으므로 배도의 길을 걷는 사람은 피조물의 어떤 것을 절대화하여 섬기게 된다. 이것이 우상이다. 도여베르트에 의하면 이렇게 타락하여 자기 기원으로부터 떠나가는 배도의 길을 걷는 사람에게 성령이 하나님의 말씀의 감동하는 능력으로 작용하면 그는 참된 기원인 창조주께 돌아온다.

성령의 역사에 의한 회심에 관한 도여베르트의 이런 주장은 성경의 가르침과 잘 맞는다고 해야 할 것이다. 이것은 보통 ‘중생’이라고 부르는 것에 해당하며, 고린도전서 12:3의 말씀 “그러므로 내가 너희에게 알게 하노니 하나님의 영으로 말하는 자는 누구든지 예수를 저주할 자라 하지 않고 또 성신으로 아니하고는 누구든지 예수를 주시라 할 수 없느니라.”가 이를 설명하는 대표적인 구절이 될 것이다.<sup>24)</sup>

사람이 성령의 의해 중생되면 그는 그때로부터 의인으로 인정받고 하나님 나라 백성이 되며 하나님과의 교제를 회복할 수 있다. 그러나 중생을 했다고 해서 그의 삶의 내용이 자동적으로 기독교적인 삶이 되는 것은 아니다. 따라서 하나님의 영이 역사하여 배도하던 사람이 하나님께로 돌아왔다고 해서 곧 그에게서 기독교 철학을 포함한 신자의 삶이 나오는 것은 아니다.

24) 개혁주의의 표준 문서인 웨스트민스터 소요리문답과 하이델베르크 요리문답은 이 중생에 대해서 각각 30문, 53문에서 고백하고 있다(독립개신교회 교육위원회, 2011: 146).

## (2) 종교적 근본동인

사람의 종교적인 방향을 결정해 주는 영에는 둘이 있다. 하나는 앞에서 말한 대로 하나님의 영이고, 다른 하나는 ‘우상의 영’, ‘참된 하나님으로부터 배도하게 하는 영’이다(Dooyeweerd, 1979: 9; 1953, 61). 도여베르트는 이 “영은 종교적 근본동인 안에서 직접적으로 일한다.”고 한다(1979:9). 또 성령의 “종교적인 근본동인은 신적 말씀-계시의 동인인데, 즉 창조와 타락, 그리고 성령과의 교제 안에서 예수 그리스도에 의한 구속의 동인이다. 이 동인이 성경 이해의 열쇠가 된다.”고도 한다(1953:61). 이런 표현을 보자면 도여베르트는 성령과 성령의 종교적 기본동인을 가급적 밀접하게 연결시키려고 했던 것 같다.

배교의 영은 “종교적 동력으로서 사람의 마음을 배교적인 방향으로 이끌며 모든 피조물의 신격화의 원천이 된다.” 이때 어떤 것을 우상으로 삼느냐에 따라 그 종교적 근본동인은 다양한 모습으로 나타날 수 있다. 도여베르트에 따르면 서양 사상에서 나타난 대표적인 종교적 동인은 둘인데, 고전 그리스의 사상과 문화를 지배했던 형상-질료의 동인이 그 하나이고, 다른 하나는 칸트 이후의 서구 문화와 사상을 지배한 자연과 자유의 동인이다(61-62).

그런데 이 종교적 근본동인이라는 것이 정확하게 무엇인가? 도여베르트가 이를 표현하기 위해 사용하는 용어들은 다음과 같이 매우 다양하다. ‘중심적 영적 동력’(Dooyeweerd, 1960:42), ‘하나님과 우리 자신에 대한 참된 지식’(120), ‘성경의 중심 주제’, ‘성경의 중심 동기’, ‘모든 이론적 사유의 종교적 전제’(125), ‘그 중심적 출발점, 또는 종교적 기본동인’(132), ‘지식의 중심 원리’(135), ‘성경의 기본 주제, 즉 창조, 죄로의 타락, 그리고 예수 그리스도에 의해 성령의 교제 안에서 이루어지는 구속의 주제’(136), ‘삶과 사유의 전체 태도에 중심 원동력의 내용을 결정하는 종교적 기본동인’(Dooyeweerd, 1953, 61).<sup>25)</sup> 이를 보면 종교적 동인은 철학적 사유 속에서 여러 가

25) ‘the central spiritual motive power’(Dooyeweerd, 1960:42), ‘the true knowledge of God and of ourselves’(120), ‘the central theme of the Holy Scriptures’, ‘the central motive of the Holy Scripture’, ‘the religious presupposition of any theoretical thought’(125), ‘its central starting-point, or religious basic motive’(132), ‘the central principle of knowledge’(135), ‘the basic theme of Holy Scripture, namely that of creation, fall into sin and redemption by Jesus Christ in the communion of the Holy Spirit’(136), ‘a religious ground motive, which gives contents to the central mainspring of the entire attitude of life and thought’(Dooyeweerd, 1953, 61).

지 방식으로 변형되어 나타나는 주제(theme)이기도 하고 이론의 전제(presupposition)이기도 하며, 또는 어떤 판단의 원칙(principle)이기도 한 것 같다. 또 그것은 사람 또는 공동체의 삶과 사유를 추동해 나가는 추진력인 것 같기도 하다.

윌터스에 따르면 도여베르트는 ‘근본동기’라는 개념을 쓰기 시작한 것은 1941년부터였는데, 이때 그가 사용한 화란어는 ‘근본 주제’(fundamental theme)라고 번역될 만한 ‘grondthema’였다고 한다(Wolters, 1983). 그러다가 1946-7년부터는 이 표현 대신 ‘grondmotief’라는 단어를 사용하기 시작했는데, 그 이유를 도여베르트 자신은 밝히지 않았지만 윌터스는 다음과 같이 추측한다. 화란어 ‘motief’는 다른 유럽어의 해당 단어처럼 애매한 뜻을 갖고 있어서 주제(motif)를 뜻할 수도 있고 동기(motive)를 뜻할 수도 있다. 도여베르트는 이런 단어를 사용함으로써 근본동기(ground-motives)가 철학 사상에서 반복되어 나타나는 어떤 패턴을 의미할 수도 있으면서 동시에 인간 삶에 동기를 부여해 주는 종교적인 힘을 뜻할 수도 있게 하였다. 이 후자의 측면을 이용함으로써 도여베르트는 근본동기가 이론에 앞서 있으며 전체 문화의 뿌리에 놓여 있는 종교적인 추진력임을 강조할 수 있었다. 그렇다면 도여베르트는 ‘종교적 근본동기’라는 개념을 의도적으로 다소 애매하게 규정해서 사용하였으며, 그렇게 함으로써 그는 학문을 포함한 문화를 추동해 나가는 것이 종교적인 어떤 요소임을 주장하려고 했던 것으로 보인다.

그러나 이런 사실을 고려한다고 해도 성령에 의해서 신자에게 주어지는 기본동인인 창조, 타락, 그리스도에 의한 구속의 성격이 정확하게 무엇인지 분명하지 않다. 이교의 기본동인의 경우에는 이 기본동인이 우상의 성격을 갖고 있으므로 종교적인 추진력의 성격을 지닌다는 점에 쉽게 동의할 수 있는데, 기독교의 경우에도 그러한가? 그렇지 않는 것 같다. 그렇다면 기독교의 종교적 동인은 동기로서의 힘이 없고 주로 ‘주제’나 ‘지식의 원칙’이나 성경 해석의 열쇠의 역할을 하는 것인가? 그런데 성경도 성경 해석의 열쇠가 창조, 타락, 구속이라고 하는가? 그보다는 예를 들어 고린도전서 2장은 성경의 가장 큰 주제인 복음을 이해의 열쇠는 성령 자신이라고 하지 않는가? 하나님이 자기를 사랑하는 자들을 위하여 예비하신 것(그리스도의 대속의 죽음을 통한 구원)은 사람으로서는 듣지도 보지도 못한 것이고 마음으로도 생각해 보지도 못한 것이고, 오직 하나님이 생각하고 준비하여 주신 것이므로 오직 하나님의 마음속이라도 통달하고 있는 하나님의 영, 성령이 가르쳐 주어야 깨달을 수 있다고 하지 않는가? 그래서

신자는 궁극적으로는 성령의 역사를 통해 그리스도의 마음을 가져야 하는 것이 아닌가?(고린도전서 2:9-16)

이 문제는 그렇다고 하고 어쨌든 창조, 타락, 그리스도에 의한 구속이라는 주제내지 원칙을 잘 갖추고 그 원칙을 따라 사유하고 행동하면 기독교적인 삶을 살 수 있는 것인가? 그러나 성경은 기독교적 삶에 대해서 가르칠 때 훨씬 더 인격적인 표현을 사용한다. ‘성령을 좇아 살라.’든지(갈라디아서 5:16, 로마서 8:4) “내 안에 거하라. 나도 너희 안에 거하리라. 가지가 포도나무에 붙어 있지 아니하면 절로 과실을 맺을 수 없음 같이 너희도 내 안에 있지 아니하면 그러하리라. 나는 포도나무요 너희는 가지니 저가 내 안에 내가 저 안에 있으면 이 사람은 과실을 많이 맺나니 나를 떠나서는 너희가 아무 것도 할 수 없음이라.”(요한복음 15:4,5) 또 “문지기는 그를 위하여 문을 열고 양은 그의 음성을 듣나니 그가 자기 양의 이름을 각각 불러 인도하여 내느니라.”(요한복음 10:3) 요컨대 성경에서 말하는 의로움의 기준은 그가 어떤 사상, 관점, 원칙, 주제를 가졌느냐에 있는 것이 아니라 그가 삼위 하나님과 어떤 관계 하에서 살아가느냐 하는데 있지 않느냐 하는 것이다.<sup>26)</sup>

### (3) 초월적 이념

그런데 도여베르트는 ‘종교적 근본동인’에 머물지 않고 ‘초월적 이념’을 말한다. “종교적 동인은 이론적 사유 태도에 상응하는 삼중적 초월적 이념들을 매개로 철학적 사유의 내재적 과정을 통제한다.”(Dooyeweerd, 1953: 69) 이론적 사유가 자기 사유를 유의미하게 진행시키기 위해서는 이 세 가지 초월적 이념이 있어야 한다는 것이다.

그런데 이 이념의 존재론적 지위가 무엇인가? 이 이념은 비록 그것이 공동의 영에 의해 형성된 종교적 근본동인에 의해서 나온 것이긴 하지만 어디까지나 우리 마음속에 존재하는 것이고, 이론적이고 논리적인 차원 안에서 기능하는 것이다. 물론 도여베르트가 제시하는 이 이념들의 내용을 보면 종교적인 성격을 그 안에 포함하고 있을 뿐 아니라 특히 기독교 공동체의 두 번째 이념의 내용, 즉 의미의 총체성을 보장해 주는 것은 그리스도이다. 그러나 이 그리스도는 나의 철학적 사유 안에서 근본이념의 하

26) 진리의 인격성을 고려할 때는 진리를 알기 위해 그리스도의 마음을 가져야 한다는 사실의 중요성이 더욱 부각된다. 진리의 인격적인 성격에 관해서는 양성만(2009) 참조.

나로서의 그리스도이지 나 밖에 초월적으로 존재하는 인격자 그리스도가 아니다. 그래서 도여베르트는 이 이념의 내용을 표현할 때에도 ‘그리스도’라고 표현하지 않고 ‘그리스도를 향한 철학적 사고의 방향’으로 표현했다(Dooyeweerd, 1953:507).

그렇다면 철학적 사유를 가능케 하는 이 이념을 끌어들이므로써 도여베르트는 자기가 반대했던 그 입장으로 되돌아간 것은 아닌가? 그의 초월적 비판은 마음의 중심성, 사람의 모든 활동은 모든 양상을 초월해서 존재하는 종교적인 집중점인 마음에 의해서 이루어진다는 사실의 깨달음에서 시작되었고, 이 사실이 이론적 사유 영역에서도 동일하게 성립한다는 점을 입증하기 위한 작업이 아니었던가? 그런데 그가 초월적 비판을 통해 도달한 기독교 철학의 필수 구성 요소가 저 삼중이념이라는 것이라면 출발은 모든 양상을 초월하는 종교적 집중점 마음이었는데, 종착점은 이념이 되지 않았는가 하는 것이다. 도여베르트는 왜 초월적 이념을 말했을까? 추측컨대 아마도 그것은 칸트의 초월적 이념론의 영향이 아닌가 생각된다. 그는 칸트를 비판하고 극복하기를 원했지만 칸트의 방법론을 차용하고 칸트를 토론하는 과정에서 칸트의 이념의 개념을 무비판적으로 받아들여지게 된 것처럼 보인다.

### 3. 도여베르트의 초월적 비판과 세계관의 문제

마지막으로 도여베르트의 철학과 세계관의 관계를 정리하자. 월터스는 20세기 개혁주의 세계관에 중요하게 기여한 사람들 중에 도여베르트도 포함시켜서 말했지만((Wolters, 2007:24) 엄밀하게 말하자면 도여베르트 자신은 세계관을 기독교적 학문의 조건으로 삼지 않고 그 대신 삼중적 초월적 이념을 말했다. 사실 ‘세계관’ 자체에 대해서는 그는 조금 다른 방식으로 말한다. 그에 따르면 세계관도 초월적 이념과 마찬가지로 종교적 동인에 의해서 결정된다. 다만 세계관은 일상생활의 순진경험에 해당하는 것이고, 초월적 이념은 이론적 사고에 해당한다. 도여베르트는 덧붙여서 철학은 이 세계관을 의식화하고 논리적으로 설명할 필요가 있음을 지적한다(Dooyeweerd, 1953:114-165).

그렇지만 우리는 도여베르트를 세계관론자에 포함시킬 수 있을 것이다. 왜냐하면 그가 기독교적 동인이라고 말한 것, 창조, 타락, 구속이 오늘날 우리들이 말하는 기독교 세계관과 내용이 같기 때문이다. 그도 이 종교적 동인에 의해서 이론적 사유의 방향뿐 아니라 우리 일상생활의 방향도 결정된다고 말한다. 다만 그는 이 세계관(창조, 타락,

구속)의 내용이 신학적 반성의 대상이 되어서는 안 되고, 이는 어디까지든 성령의 직접 역사하는 힘에 의해서 신자에게 초자연적으로 형성되는 것이라고 설명하였다 (Dooyeweerd, 1960:42).

브뤼머는 이 점에서 도여베르트를 비판한다(Brümmer, 1961: 244-). 기독교인에게 철학이 필요하듯이 신학에게도 자기 고유한 임무가 있다는 것이다. 이 창조, 타락, 구속에 대한 신자의 이해와 믿음의 내용은 성경의 지속적인 평가와 가르침에 의해서 보충되어야 하는데, 이때 신학이 기여할 수 있다는 것이다. 그에 의하면 세계관의 이런 정화는 오직 성령의 깨닫게 하심에 의해서 가능하고 또 그 완성은 그리스도의 파루시아에 의해서만 이루어진다. 그런 면에서 기독교철학도 신학도 그 완성은 그리스도의 재림 때에만 기대할 수 있다.

브뤼머의 설명한 대로 의 창조, 타락, 구속이라면 그것은 성경에서 가르치는 전반적인 교훈과 다를 바가 없다고 말할 수 있을 것이다. 신학은 성경 전체의 내용을 신론, 인간론, 구원론, 등으로 나누어 설명하기도 한다. 우리의 본성이 지식의 전체를 몇 부분으로 나누어 제목을 붙이고 각 부분들을 일정한 방식으로 구조화할 것을 요구하기 때문이다. 그러다 보면 틀림없이 빠지는 내용과 과장 및 축소가 따르겠지만 성경 전체의 가르침을 제한된 공간 안에 담기 위해 그런 무리를 허용한다. 그렇다면 성경 전체의 가르침을 수용할 수 있도록 지속적인 수정의 여지를 남기면서 성경의 전체 교훈을 창조, 타락, 구속으로 요약하는 것은 충분히 가능하고 의미 있는 일일 것이다. 그렇지만 여전히 필자는 기독교적 삶의 기준을 이야기할 때 좀 더 성경적인 용어를 사용하는 것이 안전하다고 생각한다. 창조, 타락, 구속을 말하기보다는 앞 절에서 말한 것처럼 훨씬 더 인격적인 용어를 써야 한다고 생각한다. 성경이 기독교적 삶을 규정할 때 그런 용어를 쓰기 때문이다.

도여베르트는 자기가 설명한 방식보다는 훨씬 기독교적으로 살고 사유하고 철학한 사람임에 틀림없다. 인간 마음의 중심성을 발견한 점이라든지, 모든 철학적 사유 배경에 종교가 숨겨 있다든지, 모든 법 중에서 사랑이 최고의 총괄적인 법이라든지 하는 주장은 참된 기독교인이 아니면 할 수 없는 주장이라고 생각된다. 이것 외에도 그가 성경의 가르침을 따라서 입론한 내용들의 목록을 우리는 얼마든지 나열할 수 있을 것이다. 무엇보다도 이성을 철학의 지배자로 삼고 종교는 한 발도 들여놓기를 허락하지 않던 시절에 그의 기독교적 철학의 시도 자체는 기독교인으로서 학문에서 자기 소



명을 발견하고자 했던 우리에게 얼마나 큰 자유를 선물하였던가? 그런 면에서 필자는 도여베르트에게 누가 되지만 앓는다면 기꺼이 그의 아류라고 자칭하고 싶다.

그렇지만 우리는 어떤 경우에는 도여베르트가 자기의 이론적 사유에 사로잡히는 경우도 있고 성경의 가르침에서 벗어나는 경우도 있음을 관찰한다. 사실 과루시아 이전에 이런 데서 완전히 자유로운 신자는 아무도 없다. 아마도 이런 위대한 선배에게서 제대로 배우는 길은 그가 이룩한 위대한 유산을 물려받을 뿐 아니라 끊임없이 성경을 탐구하고 성령의 인도를 받아 그가 아직 씻어내지 못한 조상의 망령된 행실을 찾아내고 개혁하는 일일 것이다.

**“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”**

## 참고문헌

- Dooyeweerd, Herman (1953). *A New Critique of Theoretical Thought*, v. I, Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 김기찬 역 (1995). 『이론적 사유의 신비관 서론』. 서울: 크리스찬 다이제스트.
- \_\_\_\_\_ (1955). *A New Critique of Theoretical Thought*, v. II, Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company.
- \_\_\_\_\_ (1960). *In The Twilight of Western Thought*, New Jersey: The Craig Press, 신국원 · 김기찬 역 (1994). 『사양 사상의 황혼에서』. 서울: 크리스찬 다이제스트.
- \_\_\_\_\_ (1979). *Roots of Western Culture*, Toronto: Wedge publishing Foundation.
- 김홍진 (1994). 『복음이안 무엇인가』. 성약출판사.
- 독립개신교회 교육위원회(2011), 『웨스트민스터 소요리문답(합본)』. 성약출판사.
- 손봉호 (2005). “기독교 철학이란 무엇인가?” 손봉호 외. 『하나님을 사랑한 철학자 9인』. IVP. 161-187.
- 신국원 (2005). 『니고테모의 안경』. IVP.
- 양성만 (2009). “기독교 진리관 소고.” 『신앙과 학문』. 14권, 1호.
- 이승구 (2009). 『기독교 세계관이란 무엇인가?』. 개정판, SFC.
- 최용준 (2005). “헤르만 도어베르트: 변혁적 철학으로서의 기독교 철학의 성격을 확립한 철학자.” 『하나님을 사랑한 철학자 9인』. 2005. IVP. 38, 39.
- Brümmer, Vincent (1961). *Transcendental Criticism and Christian Philosophy*, Franeker: Wever.
- Douma, J. (1981). *Another Look at Dooyeweerd*, Canada: Premier Publishing.
- Kalsbeek, L (1975). *Contours of a Christian Philosophy*, Toronto: Wedge Publishing Foundation.
- Kant, I, (1781). *Kritik der Reinen Vernunft*, 최재희 역 (1977). 『순수이성비판』. 박영사.
- Kuyper, Abraham (1931). *Lectures on Calvinism*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Walsh, Brian J. & Middleton, J. Richard (1984). *The Transforming Vision*, II: IVP, 황영철 역 (1987). 『그리스도인의 비전』. IVP.
- Wolters, Al (1983). “Ground-Motive.” *Anakainosis: A Newsletter for Reformational Thought*, V. 6, N. 1.
- Wolters, Albert M. and Goheen, Michael W. (1985). *Creation Regained*, 2nd ed., Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 양성만 · 홍병룡 역 (2007). 『창조 타락 구속』. KIVP.
- <http://srw.webadres.nu/index.php>
- [http://www.worldview.or.kr/subpage/csak/info\\_02.asp](http://www.worldview.or.kr/subpage/csak/info_02.asp)

## ABSTRACT

### A Critical Reflection on Dooyeweerd's Christian Philosophy

Song Man Yang(Woosuk University)

If you ask “What is a Christian Philosophy?” the answer usually given to you is “it is a philosophy ruled by the Christian worldview.” It is the fact that many Christians including many scholars are participating the so-called Worldview Movement. But we must check out on which criterion Christ who is the owner of the name “Christ” judge the acts of his people. In this article I study how Dooyeweerd wrestled with this problem and what is his answer. Secular philosophers insist that philosophy is neutral to religions and theoretical reason is self-sufficient. But through transcendental critique of theoretical thought Dooyeweerd arrived at the conclusion that when I think theoretically it is not the theoretical-logical I but the whole-I that think and that the center of ego is the religious mind. Dooyeweerd asserted that one's philosophical theory is ruled by transcendental ideas, which are controlled by religious ground motive of his community, which is in turn directed by a common spirit. I will analyze the contents of Dooyeweerd's transcendental critique of theoretical thought and criticize it. And I will try to find out what this result suggests in respect to Worldview Movement.

Key Words: Christian philosophy, Christian scholarship, worldview, transcendental critique, religious ground motive, Dooyeweerd

