

BOOK REVIEW

서 평

서양 사상의 황혼에서

서양 사상의 황혼에서

In the Twilight of Western Thought

H. Dooyeweerd 저, 신국원·김기찬 역, 크리스찬 다이제스트, 1994

신성철

헤르만 도예베르트(1894~1977)는 암스테르담 자유대학의 법·철학 교수였다. 철학 교수답게 그는 삶의 모든 영역에 대해 관심을 가지고 있었으며, 기독교적 입장에서 그것을 분석하고 비판하였다. 그의 저서 「이론적 사유에 대한 신 비판(1957)」(*A New Critique of Theoretical Thought*)은 그의 사상을 집대성한 것으로, 그의 사상을 오해없이 이해하는데 필수적이다. 하지만, 그 저서는 4권으로 된 방대한 분량 - 책의 목차만도 10쪽을 넘어가는 방대한 분량이다 - 으로 구성되어 있을 뿐 아니라, 쉽게 해독할 수 없는 외국어로 되어 있기 때문에 단지 도예베르트의 사상 체계를 이해하기 위해서 그 책을 읽는다는 것은 일반인들이 지난(至難)한 일이다.

이런 일반인들에게 반가운 소식이 있다. 「이론적 사유에 대한 신 비판」이란 방대한 분량의 저서를 많은 노력과 시간을 들여 읽지 않더라도 그의 사상을 이해할 수 있는 길이 열렸다는 것이다. 최근 그의 저서 중 몇 권이 - 「서양 문화의 뿌리」, 「이론적 사유의 신 비판 서론」 등 - 일부 혹은 전문 번역 형식으로 출간되었을 뿐 아니라, 「이론적 사유에 대한 신 비판」의 요약판이라고 할 수 있는 「서양 사상의 황혼에서(1960)」(*In the Twilight of Western Thought*)가 크리스찬 다이제스트사에서 역, 출판되었기 때문이다.

「서양 사상의 황혼에서」는 도예베르트의 사상을 전반적으로 개관해 볼 수 있는 일종의 입문서이다. 이 저서에서 도예베르트는 “우리 존재의 종교적 중심, 즉 성경이 말하는 우리의 마음(heart)”의 중요성을 강조한다. 그러

면 여기서 도에베르트가 말하는 우리의 마음이란 어떤 것인가? 그것은 신적 계시의 핵심, 즉 창조, 타락, 성령의 교통하심 속에서 예수 그리스도로 말미암는 구속이라는 말씀 계시의 중심 주제에 의해 조명되어진 우리 생명의 참된 본질이며 중심이다.

여기서 도에베르트가 우리 생명의 본질과 중심이라고 말하는 마음이 하나님에 관한 참된 지식과 계시의 핵심에 근거한 것이 아니라면, 우리들의 존재 자체는 아무것도 아닌 무(無)이다. 그의 주장에 따르면, 하나님에 대한 참된 인식과 그의 계시의 핵심에 관한 참된 인식만이 우리들이 참된 자아에 이르는 유일한 열쇠이다. 이런 하나님께 대한 참된 인식과 신적 계시의 핵심 주제는 시간의 지평 내에 있는 어떤 경험, 혹은 양상 체계에 그 바탕을 둔 것이 아니다. 따라서 그것은 교의 신학이나 어떤 학문의 대상이 될 수 없다. 그것은 오직 성령의 조명을 통해서만 인식될 수 있는 것이며, 교의 신학이나 어떤 학문의 출발점 혹은 최종 판단자가 될 뿐이다.

확실히 그의 말대로 이 주제(창조, 타락, 성령의 교통하심 속에서의 예수 그리스도로 말미암는 구속)의 근본 의미는 성령께서만이 설명하실 수 있다. 성령께서는 우리의 마음(heart)을 여시고 우리 믿음이 더 이상 기독교 신앙 조목을 그대로 용인하는 죽은 믿음이 아니라, 그것을 비판적인 시각으로 바라볼 수 있게 하는 살아 있는 믿음이 되게 하신다. 또한 그것은 우리 마음 속에 존재하는 하나님의 말씀의 중심적 작용에 이바지한다. 뿐만 아니라 그것은 개인적 차원에서 발생하는 것이 아니라, 성령의 하나되게 하심을 통해 가능한 것이다.

따라서 도에베르트의 말처럼, 근본적인 의미에서 “이 주제들은 중심적인 영적 능력으로 마음, 곧 우리 실존의 종교적 핵심이자 중심에 섰던 하나님의 말씀 그 자체이다. 인간은 하나님의 말씀에 이처럼 중심을 맞닥뜨릴 때, 그저 듣고 받아들이는 것 외에 달리 보낼 것이 없다. 하나님께서는 신학자와 철학자, 과학자에게 말씀하시는 것이 아니라, 본래 타락으로 잃어버린 바 되었으나 그 마음에 일어나는 성령의 활동을 통해 하나님 자녀가 된 죄인들에게 말씀하신다. 이런 중심적인 근본적 의미의 하나님의 말씀은 반

드시 우리 존재의 뿌리에 도달하여 극히 다양한 측면들과 작업 영역이며 사명들을 가진 시간적 질서 내에서의 그리스도인의 삶 전체를 움직이는 원동력이 된다. 창조, 죄로의 타락, 그리고 구속이라는 이 중심적 주제는 또한 우리의 신학적 사유와 철학적 사유의 중심적 출발점이나 원동력이 되어야 한다(142쪽)."

여기서 우리들은 왜 도예베르트가 창조, 타락, 구속이란 주제를 성경의 핵심 주제라고 말하면서, 그것을 모든 것의 절대적 비판 근거로 삼아야 한다고 주장하는가를 고려해 보아야 한다. 먼저 그가 말하는 창조는 어떤 의미를 갖는가? 그것은 모든 것의 절대적 기원으로 하나님을 상정한다. 세상에서 하나님으로부터 독립되어 존재할 수 있는 권력이란 없다. 도예베르트는 모든 권력이 하나님의 형상으로 인간이 창조되고 문화 명령을 - 문화를 권력, 혹은 지배의 한 양상으로 본다 - 받으면서 하나님께서 피조물에게 부여해 주신 것이라고 본다. 그의 논리에 따르면, 만약 하나님의 형상으로 인간이 창조되지 않았다면, 사탄의 제안은 인간에게 어떤 영향력도 미치지 못했을 것이다. 즉 사탄은 권력의 절대적 기원이 아니다. 그것은 권력에 배도의 방향성을 제공할 뿐이다. 그것이 살아 계신 하나님과 우상간의 근본적 차이이다.

권력에 주어진 배도의 방향성은 곧 인간의 타락으로 이어진다. 이 배도는 영적 죽음을 의미한다. 인간 자아는 그 자체가 하나님을 떠나서는 아무런 의미가 없는 존재이기 때문이다. 물론 이런 죄로의 타락이 절대적 기원을 찾고자 하는 인간 실존 내부에 있는 본유적 종교 본능을 파괴할 수는 없다. 다만, 그 종교적 본능을 상대적 의미만을 갖고 있는 시간 지평 내의 모든 경험의 측면들에 적용시킴으로써 배도적인 방향을 줄 뿐이다. 이는 곧 인간이 자신의 절대자를 시간 세계 속에서 찾게 하는 것이며, 모든 상대적인 것들을 절대자의 위치에 올려 놓게 한다. 도예베르트는 특히 이 책에서 이 점에 특별히 주목하고 있다. 바로 서양 사상의 이런 경향성 때문에 서구 문명이 황혼기에 있다고 그는 생각한다.

자연스러운 결과로 도예베르트는 인간 본성의 종교적 중심의 회복을 생

각하지 않을 수 없다. 그는 그것을 예수 그리스도, 곧 성육하신 말씀 안에서 찾는다. 타락한 인간에게 있어 하나님의 형상을 회복하는 일은 대단히 긴급한 일이며, 우리 마음의 거듭남을 의미하는 것이다. 그것은 또한 피조 세계에 대한 진정한 통치력 - 문화 명령의 효과적 수행력 - 을 회복하는 것을 의미한다. 그것은 우리의 세계관 전체를 배교적 세계관에서 그리스도 중심적인, 구속사적인 세계관으로 변혁시키는 동인이다.

이제 도예베르트에 관한 이런 기본적인 지식을 가지고 이 책 - 「서양 사상의 황혼에서」 - 을 살펴보자. 이 책은 머리말을 제외하고 크게 두 부분으로 나누어진다. 1장부터 7장까지가 한 부분이고, 8장이 다른 한 부분이다. 1장부터 7장까지는 주로 타락한 인간들의 종교적 본성이 어떤 배도의 길을 걸어왔는지를 비판적으로 분석·비평하고 있으며, 8장은 그에 대한 대안으로서 하나님의 형상을 회복한 새로운 인간성의 필요성을 역설하고 있다. 이제 각 장별로 도예베르트의 사상을 한번 따라가 보기로 하자.

제1장에서 도예베르트는 철학적 사유에 대한 본질적인 불신을 드러낸다. 그는 오늘날 말하는 철학적 사유를 한마디로 ‘독단’이라고 단정짓는다. 그에 따르면, ‘철학적 사유의 자율성’은 시대마다 각기 다른 의미로 쓰여져 철학적으로 일관된 어떤 공통적 토대를 찾을 수가 없다. 따라서, 서구 사상사는 근본적으로 서로 대립되는 철학 사조들의 논쟁이 동문서답 식으로 전개되는 양상을 띄었고, 서로의 진짜 출발점이 어디인지 판별할 능력도 없다. 도예베르트에게 있어서 이것은 곧 “철학적 사유의 자율성”이 참된 철학의 공리가 될 수 없음을 여실히 보여 주는 증거가 된다.

여기서 그는 ‘철학적 사유의 자율성’에 대한 ‘초월적(transcendental) 비판’을 가해야 할 필요를 느낀다. 그가 말하는 ‘초월적 비판’이란 이론적 사유를 가능하게 하고, 이론적 사유가 갖는 내적 구조와 본성에 대한 참된 조건이 무엇인지를 알 수 있게 하는 비판적 탐구를 말한다. 다시 말해서 도예베르트는 ‘철학적 사유의 자율성’이란 괴물에 관해 정확하게 알기 위해서는 철학의 근본이 되는 이론적 사유와 그 사유의 내적 구조와 본성에 관한 비

판을 가능하게 하는 비판 도구가 필요하다고 생각하며, 그 도구로 ‘초월적 비판’을 들고 있다는 것이다.

도예베르트의 관점에서 볼 때 이론적 사유는 상호 대립적인 내적 구조(antithetic structure)를 갖고 있다. 특히 이 대립 구조 하에서 사유의 논리적 양상은 우리가 시간 지평 속에서 경험하는 논리 외적 양상과 구별, 대립된다. 이런 대립 구조를 확연하게 드러내기 위해 도예베르트는 인간의 경험이 시간의 지평에 종속되어 있음을 전제하고, 그것이 시간 질서 속에서 매우 다양한 양태로 등장하게 됨을 확인한다. 여기서 도예베르트가 말하는 양태란 사람들이 구체적인 사물이나 사건을 어떻게 개별적이고 상이한 것으로 경험하는가 하는 경험의 개별적이고 근본적인 양상이나 방식을 나타낸다. 아무튼 도예베르트는 이런 다양한 양태들이 인간 자아의 중심적 통일성과 연관되어 있다고 보고, 인간 자아가 시간 내적 경험의 모든 양태적 다양성을 초월해 있는 것으로 간주한다. 또한 시간의 지평에서 경험되는 모든 양태들을 다양한 제 경험 과학들의 개별적 관심의 한계를 정하는 것이라고 간주한다.

도예베르트는 근본적으로 이런 개별 학문의 관심사를 이론적 문제로 삼을 수 있는 것을 철학이라고 본다. 그는 철학이 모든 경험 양상의 시간적 상관관계를 꿰뚫어 볼 수 있는 철학적 통찰력을 제공한다고 믿는다. 또한 다양한 경험의 요소들과 계기들은 여러 경험 양상의 상관 관계 속에서만 파악될 수 있다고 믿는다. 여기서 문제가 되는 것은 우리 경험의 논리적 양상과 논리 외적 양상이 상관 관계를 이룰 수 있도록 하는 연속적 유대의 끈은 무엇인가 하는 점이다. 그에 따르면, 사유의 논리적 기능을 시간적 경험의 다른 모든 양상으로부터 구분하는 것은 이론적 추상의 결과일 뿐이다. 따라서, 그것은 진정한 실재가 될 수 없다. 그것은 비이론적 태도 혹은 상식적 경험태도라고 지칭되는 것과 근본적으로 다르다. 비이론적 태도 혹은 소박한 경험의 태도라고 지칭되는 것에서는 사물을 항상 그 모든 양태적 측면의 전체적 상관관계 속에서 파악한다.

그런데, 이론적 태도에서 불가능한 이런 일이 어떻게 소박한 경험에서 가

능한가? 도예베르트에 따르면, 그것은 주체 - 객체의 관계 때문에 가능한 것이다. 주객 관계는 일반적으로 비이론적인 경험의 통합적 성격을 보장하는 것으로, 이 주객 관계에서는 사물과 사건들이 결코 주체로 작용할 수 없으면, 객체가 된다. 또한 바로 이런 주객 관계를 통해 사물과 물체들은 개별적 전체로서의 기능을 갖게 되고, 상징적으로 그것들을 표현할 수 있는 이름을 갖게 된다. 또한 그 통합적 성격으로 인해서 비이론적 경험은 개별적 전체로서의 체계 내에서 서로 다른 양상들을 분석적으로 분리·분석하지 않고 상관관계를 이루는 연속적 유대 속에서 어떤 사물이나 사건들의 모든 양태들을 포괄적으로 수용한다.

따라서, 지금까지 서구 사회를 이끌어 왔던 ‘철학적 사유의 자율성’은 이런 소박한 경험을 완전히 수용, 분석하지 못하기 때문에 그 기초부터 잘못된 것이다. 이 때 우리는 한 가지 문제에 접하게 된다. 즉, 이런 문제를 어떻게 해결해야 할 것인가 하는 것이다. 이 물음에 대해서 도예베르트는 철학적 사유가 논리 외적 양태와 논리적 양태 사이의 이론적 대립에서 그것들의 이론적 종합, 혹은 연합을 이끌어 내야 한다고 가정한다. 그리고 이론적 종합이 시발되는 중심적 참조점이 무엇인지를 고찰한다.

여기서 도예베르트는 초월적 참조점(reference point)의 이론을 이끌어 낸다. 그는 종합의 참된 이론적 종합은 대립항 가운데서는 결코 찾을 수 없다고 보고, 그 대립항을 초월한 어떤 존재로써 대립되는 양상들을 우리 의식 속에서 하나의 중심적 통일체에 연관시키는 것이어야 한다고 생각한다. 바로 이렇게 될 때 종합적으로 파악된 개별 양상의 절대화를 막을 수 있기 때문이다. 여기서 도예베르트가 초월적 참조점이라고 생각하는 것은 무엇인가? 그것은 이론적 사유가 아니라, 초이론적 출발점에서 이론적 종합을 이끌어 낼 수 있는 중심적 자아이다.

이어서 제2장에서 도예베르트는 자아의 본질은 무엇이며, 참된 자아 지식에 이르는 길이 무엇인지를 고찰한다. 그에게, 중심적 자아의 신비는 그 자체로만 볼 때 아무 것도 아니다. 그것은 시간적 지평 속의 다양한 양상 속에서는 파악될 수 없다. 그러면 이런 인간 자아가 어떻게 인간들의 시간

적 경험 지평과 맺는 관계 속에서 초월적 참조점으로서의 역할을 행사할 수 있는가? 도예베르트는 그 해답을 하나님의 형상으로 창조된 인간과 창조주 사이의 종교적 관계에서 찾는다. 일반인들은 이것을 철학적 사유의 한계를 넘어선 것이라고 비난할지 모르지만, 도예베르트의 관점에서는 정당한 것이다. 철학적 사유라는 것이 다양한 양상 측면 및 시간적 경험 지평에 얽매어 있기에 다양한 양상 측면과 시간의 경험 지평을 판단하는 판단 기준이 될 수 없기 때문이다.

도예베르트에게 있어서, “우리의 철학적 사유가 사유하는 자아를 넘어 이 자아의 절대적 기원을 가리키는 이 중심적 종교 관계를 향하지 않는다면, 모든 비판적 자기 반성은 ‘자아란 아무 것도 아닌 무(無)’라는 결론에 이르고 만다. 하지만 이 결론은 이론적 사유에 대한 부정을 함축할 것이므로 무의미하다. 그래서 중심적 종교 관계를 향하지 않는 철학적 반성은 이런 허무주의적 결론을 피하기 위하여 시간적 경험 지평 안에서 자아를 찾아야 한다. 그래서 이 철학적 자기 반성은 비판적 태도를 포기하고 시간적 의식에 나타나는 양상 측면 가운데 하나를 절대화함으로써 중심적 자아의 위상을 꾸며낸다. 이리하여 심리학적, 초월적 - 논리적, 역사적, 도덕적 자아와 같은 우상이 생기게 된다(36 쪽).”

이런 절대화는 종교적 성격을 가지고 있는 초이론적 중심 동기의 영향력에서 연원한다. 생각하는 자아란 신적인 기원과 맺고 있는 종교적 관계에서 자신과 시간적 세계의 다양한 양상들을 절대자에게 이끌 수 있기 때문이다. 이런 내적 경향을 가르켜서 우리는 자아의 본유적 종교 충동이라고 이야기한다. 그것은 모든 의미의 기원이며, 그것의 절대성은 하나님 형상의 중심적 최소인 인간 자아에 자신을 드러낸다. 그 자체로서는 공허한 자아가 신적 기원과 집중적 관계를 맺음으로 긍정적인 의미를 갖게 된다. 이런 자아의 본유적 종교 충동은 사유와 행위의 중심적인 영적 원동력인 종교적 근본 동인의 성격에 따라서 배도적 성격을 가지면 상대적인 것을 절대화하게 된다. 그러나, 그것이 하나님과 올바른 관계성을 유지할 때는 올바른 세계관을 갖게 된다.

이런 전제하에서 도예베르트는 서양 철학을 지배했던 네 가지 종교적 근본 동인들을 고찰한다. 그것은 그리스 철학의 형상-질료 동인과 창조, 타락, 성령의 사권에 근거한 예수 그리스도로 인한 구속 동인, 자연과 은총이라는 동인과 자연과 자유라는 동인이 그것이다. 이런 네 가지 동인에 관해 고찰하면서 도예베르트는 비성경적인 동인의 공통점을 변증법적 성격에서 찾고 있다. 그것은 이 동인들이 본질적으로 조화, 화해될 수 없는 종교적 대립을 변증법적으로 결합함으로써 이교적인 결론을 만들어 낸다는 것이다. 즉 상대적인 것을 절대화한다는 것이다. 문제는 여기서 끝나는 것이 아니다. 그것은 또한 그것에 대항하는 또 다른 절대화된 우상을 만들어 내기 때문이다. 따라서 이것은 궁극적인 해결점이 없다.

반면에 성경적인 동인인 창조, 타락, 성령의 사권 속에서 예수 그리스도로 인한 구속은 기독교 사상이라고 말할 수 있는 모든 사상의 중심적인 영적 원동력이다. 도예베르트에게 이것은 교의 신학과 엄밀한 의미에서 구분되는 것이며, 교회의 신조와도 구별되어야 한다. 이것은 교의 신학의 대상도 아니고, 교회 신조의 대상도 아니며, 보편 교회와 교제를 나누는 마음 혹은 우리 의식의 종교적 중심 속에서 활동하시는 성령에 의해서만 설명 가능한 것이라고 말한다. 또한 인간 자아의 참된 뿌리를 드러내며, 인간 자아의 우상을 폭로한다. 이것은 사유하는 자아를 편견에서 자유롭게 하기 때문이다. 따라서 이것만이 기독교 철학의 유일한 출발점이다. 여기서 도예베르트는 이런 성경적 동인을 잘못 해석함으로써 기독교 사상이 어떻게 배도의 길을 걷게 되었는지를 교회사를 들어 설명하고 있다.

도예베르트는 이제 종교적 동인 그 자체에 주의를 집중한다. 그는 그것이 의식·무의식적으로 모든 철학적 반성의 기초를 이루고 홀로 그런 반성을 가능하게 하는 삼중적 근본 이념을 통해 철학적 사유에 핵심적 영향력을 미친다고 말한다. 그것은 그가 “우주 법칙 이념”을 지칭한 것으로, 다양한 양상 측면을 갖고 있는 시간적 경험 지평이라는 초월적 한계 이념과 모든 종합적 사유 작용의 중심적 참조점으로서의 이념, 그리고 절대적인 것에 상대적인 모든 것을 연관시키는 이념이다. 그리고 이러한 삼중적 근본 이념들

은 인간 안에서 올바르게 파악될 수 없고, 오직 하나님의 말씀 안에서 올바르게 발견될 수 있다. 하나님의 말씀은 모든 절대화의 원천을 드러내며, 인간들을 그 자신과 그의 절대적 기원에 관한 참된 지식으로 인간들을 이끄는 유일한 기준이기 때문이다.

제3장과 4장에서 도예베르트는 역사의 의미와 역사주의적 세계관 및 인생관에 대해 고찰한다. 여기서 그는 제 동인들이 서구 사상에 미친 영향을 고찰하면서 현대 역사주의의 발생과 그것의 영적 배경에 관해 논한다. 그에 따르면, 극단적인 역사주의는 역사적 관점을 인간의 경험 지평에서 나타나는 온갖 다른 모든 측면을 흡수한 포괄적인 관점으로 만든다. 이 때 인간 경험의 종교적 중심인 자이는 의식의 역사적 국면으로 환원된다. 다시 말해서 모든 과학적, 철학적, 윤리적, 미적, 정치적, 종교적 기준들은 개별 문화나 문명에 속하는 정신의 표현으로 간주된다. 이는 결국 역사의 절대화로 이어지고, 사람은 역사 속에 전적으로 갇힌 존재가 된다. 인간은 더 이상 초역사적 사색 수준으로 높아질 수 없다. 도예베르트는 이런 자신의 주장을 증명하기 위해 오스왈드 슈팽글리, 토인비, 토마스 아퀴나스, 현대 인본주의 철학, 토마스 홉스, 라이프니츠, 칸트, 셸링, 폰트 등의 사상을 비판적으로 개관한다.

도예베르트의 관점에서 볼 때 역사 속에 존재하는 문화라는 것도 역사를 절대화하는 데 한 몫을 한다. 그의 말대로, 문화란 다양한 인간의 계획에 따라 여러 가지 재료를 변화시키는 사물에 대한 지배형태(controlling mode)이다. 특별히 어떤 형성 방식이 문화적이 되려면 그 형성 방식이 대상에 대해 자유로이 지배할 수 있어야 한다. 이런 이유로 해서 태초에 인간에게 주어졌던 문화 명령은 ‘땅을 정복하고 다스리라’는 것이었다.

문화의 형성 방식은 두 가지가 있다. 그 하나는 인간이라는 사회적 존재에게 문화적인 형태를 부여하는 인간에 대한 형성력이고 또 다른 하나는 자연적인 재료, 사물을 변화시켜서 문화적인 목적을 이루는 지배 방식이다. 독일어에는 문화를 두 가지로 나눈다. Personkultur(인간문화)와 Sachkultur(사물문화)가 바로 그것이다. 이는 엄격하게 분리된 것처럼 보이지만 사실은

그렇지 않다. 모든 문화적 현상은 그 역사적 발전 양상에 있어서 인간 사회에 분리될 수 없기 때문에 사물문화의 발전은 원칙적으로 인간문화 발전에 의존할 수밖에 없다. 자연히 인간문화와 사물문화는 모두 역사적으로 뛰어난 지도자 혹은 단체의 이상에 의해 좌우된다. 뿐만 아니라 사회의 여러 형성력 속에서 구체화되는 사회 문화적 형태의 것이다. 그것은 사회의 여러 제도에 의해서 완성된다. 이런 관점에서 도예베르트는 인간사회의 모든 사건을 문화 역사적 측면에서만 설명하려는 역사주의의 가정은 완전히 잘못된 것으로 본다.

또한 문화의 개현과정의 특징은 원시 사회의 분화되지 않은 배타적인 권력을 파괴하는 것이다. 이 개현과정은 문화적 세분화 과정인데, 이 세분화 과정은 증가하는 문화의 통합화 과정에 의하여 균형이 잡힌다. 여기서 도예베르트가 사용하는 문화적 세분화라는 용어는 자연 과학적 의미의 그것과는 다르다. 도예베르트에 따르면 그것은 인간 사회 속에서 나타나는 서로 다른 사회적 관계들의 유형적인 구조 속에서 일어나는 세분화를 의미한다. 반면에 세분화된 사회에서는 이런 모든 공동체 - 학교, 교회, 종교단체, 국가 등 - 들이 뚜렷이 구별되는 형태를 취하며, 이런 공동체들은 서로 뗄 수 없는 상호 관계를 유지하면서 각 공동체는 자기만의 내적 통일성을 유지한다.

여기서 말하는 공동체들은 모두 개체 구조이다. 그것은 사회 전체의 유형 구조이며, 생물학적 기초를 가진 결혼이나 가정과 같은 자연적 공동체를 제외하고는 모두 역사 문화적 형성력이 만들어 낸, 즉 문화적 세분화와 통합화 과정을 통해 만들어진 유형적 구조이다. 그러나, 그것들은 모두 그 자체의 내적 특성에 의해 결정되는 것이다. 그리고 그 내적 특성 - 유형적 개체 구조 - 은 시대가 지난다고 해도 결코 변할 수 없는 것이다. 결국 도예베르트는 다음과 같은 결론에 도달한다. “우리들은 문화적 세분화, 개체화, 통합의 규범을 인간 사회의 역사적 개현과정의 참다운 객관적 규범이라고 제시할 수 있다. 이 규범은 신적인 세계 질서에 근거하고 있다. 왜냐하면 이 규범은 이런 예상되는 개현과정의 필수적인 조건 - 이것이 없는 인간은 문화

적인 지상 명령을 통하여 자신에게 위임된 역사적인 과업을 성취할 수 없는 - 을 지적하기 때문이다. 또한 이 규범이야말로 우리에게 역사 속에 존재하는 반동적인 경향으로부터 진정한 진보를 구별해 낼 수 있는 객관적인 기준을 제공한다.”

여기서 도예베르트는 아브라함 카이퍼와 비슷한 입장을 취한다. 그에 따르면, 진보하는 문화의 개현 과정 속에서 분화된 문화 영역들 사이의 조화 있는 관계를 유지하는 것이 현대 사회의 매우 중요한 관심거리이다. 이것은 문화의 경제적 규범원리(normative principle of cultural economy)에 근거해야만 유지될 수 있는 것인데, 도예베르트는 그것을 한 문화 영역이 다른 문화 영역을 희생시키면서 지나치게 비대해지는 것을 금하는 것이라고 규정짓는다. 여기에서 그는 역사 속에 들어 있는 미적 예기와 경제적 예기가 끊임없이 상호 응집한다고 본다. 이와 더불어, 문화의 경제 원리와 문화의 조화 원리는 또 다른 세분화된 문화 영역의 내적 성질이다. 그는 이것들 모두가 신적 질서에 근거한다고 본다. 도예베르트는 만약 이런 신적 질서가 깨어지게 되면 역사 속에 법률적 예기(Juridical anticipation in history)가 모습을 나타내게 된다. 이것은 인간 사회의 문화적, 역사적 양상의 개현이 준수할 규범적 원리를 어기면 어떤 대가를 치르게 될 것임을 보여 주는 것이다. 하지만 이런 부조화는 필연적일 수밖에 없다. 그것은 역사의 개현과정에서는 필수적이기 때문이다.

결국 도예베르트에게 있어서 역사는 종국을 향해 가는 것이다. 역사의 개현과정은 시간이 지나면 지날수록 지상 천국을 지향하는 것이 아니라 인간의 최악성을 들어내는 방향으로 전진하고 있기 때문이다. 문화의 형성력은 결국 이것을 지향하고 있다. 상대적인 어떤 것을 절대화하는 방향으로 전개되는 인간 문화와 역사는 긴장과 갈등 속에 종말을 맞게 될 것이다. 이런 그의 입장은 우리 말로 ‘영역 주권’¹⁾이라고 번역된 아브라함 카이퍼의 입

1) Herman Dooyeweerd, *The Christian Idea of the State*, tr. John Kraay(New Jersey: The Craig Press, 1967) - 이 책은 원래 도예베르트가 1936년 ARJA에서 연설한 “De Christelijke Staatsidee”를 보완하여 Libertas, Rotterdam에서 출판한 것이다 - 에 붙인

장과 유사하다.

동일한 입장이 제 5~7장에서 개진되고 있다. 도예베르트는 “철학과 신학 1”에서 신학과 철학을, 특히 신학과 기독교 철학을 엄격하게 분리하여 전혀 별개의 다른 학문 영역으로 보고 있다. 이런 자신의 주장을 정당화하기 위해서 도예베르트는 기존의 교의 신학이 가지고 있는 전통 철학의 토대를 근본부터 해체한다. 그가 전통 철학의 토대를 근본적으로 불신하는 것은 전통 철학이 근본적으로 이교적이며, 성상 숭배적인 성격을 가지고 있기 때문이다. 따라서, 이렇게 전통 철학을 불신하는 도예베르트에게 있어서 전통 철학에 많은 빚을 지고 있는 교의 신학은 배교적일 수밖에 없다.

도예베르트는 자신의 이런 입장을 논리적으로 설명하기 위해 먼저 서양 철학의 근본에 대한 해부를 시작한다. 그는 서양 철학의 근본을 그리스 사상에서 찾고 있는데, 그 사상에 따르면 참된 신학은 본질적으로 철학적이며, 따라서 신앙이 아니라 이론적인 사유의 기초 위에서 성립될 수 있는 것이다(물론 플라톤의 경우 신적 계시의 가능성을 긍정하지만, 그것이 참된 신학적 원천이 될 수 있다는 것은 부인한다). 그는 이런 사상이 아리스토텔레스, 아우구스티누스 등을 거치면서 기독교 교리와 혼합되어 급기야는 기독교 철학과 교의 신학이 동의어가 되었을 뿐 아니라, 교의 신학과 계시의 말씀을 동일시하게 되었다고 주장한다.

여기서 도예베르트는 기독교 철학과 교의 신학, 그리고 교의 신학과 계시의 말씀을 구별할 필요를 느낀다. 그는 토마스 아퀴나스의 견해를 소개하며 교의 신학과 기독교 철학이 결코 동일한 것이 아님을 설명한다. 아퀴나스는 철학은 이성의 자연적 빛만을 가르키는 철학적 신학, 즉 자연 신학을 포함하는 자율적 학문이며, 기독교 철학은 하나님의 계시에 근거하기에 오류가 없고 초자연적 원칙을 가지고 있으며, 존엄성과 지식의 확실성에 있어서 철

Rousas John Rushdoony의 서문(p. ix.)에 따르면 ‘영역 주권’(sphere sovereignty)이라고 영어로 번역된 말은 ‘영역 법칙들’(sphere laws)이라고 번역해야 옳다. ‘주권’이란 영어 표현은 오직 하나님께만 적용될 수 있는 신적 속성을 나타내기 때문이다.

학을 능가하는 초자연적 학문으로 보았다. 도예베르트는 아퀴나스의 견해를 평가하면서 아퀴나스가 교의 신학과 기독교 철학을 분리한 것을 정당하게 보았다. 그러나 아퀴나스가 아리스토텔레스적인 철학을 교의 신학의 아래에 둠으로써 교의 신학이 겉으로는 기독교 교의를 수용하는 것처럼 보이게 하였지만, 사실은 철학을 하나님의 말씀의 통제력에서 벗어나게 했다고 비판한다.

따라서 그는 이런 단점을 보완하기 위해서 모든 이론적 사유를 가능하게 하고 통제할 수 있게 하는 새로운 동인(Motive)으로서 하나님에 관한 지식과 우리 자신에 대한 지식(Deum et animam Scire)을 긍정한다. 그의 주장에 따르면, 이 지식은 마음, 즉 인간 실존과 경험의 종교적 뿌리인 자아에서 역사하시는 하나님의 말씀과 성령의 힘을 통해서만 얻어질 수 있으며, 교의 신학과 기독교 철학의 중심 원리가 되어야 한다.

도예베르트는 교의 신학과 기독교 철학을 각기 독립된 학문 분야로 긍정하고, 그것이 자아의 경험 양태의 각기 다른 부분이라고 주장한다. 그에게 있어서 자아는 하나님의 형상의 좌소일 뿐 아니라, 우리 실존의 전체 시간 질서의 중심적 참조점이다. 다시 말해서 모든 것을 경험하는 것은 자아 그 자체이지, 내 의식의 추상적인 감각적 지적 기능이 아니다. 그러나, 시간의 지평과 질서 속에서 우리 경험은 대단히 다양한 양태를 띠게 된다.

이런 관점에서 본다면 우리가 경험한다고 말하는 것은 구체적인 경험 방식을 의미하는 것이다. 여기서 도예베르트가 말하는 경험 양상은 시간의 지평 속에서 자아에게 경험되는 특정한 양태로써 교의 신학도, 기독교 철학도 다른 여타 학문처럼 시간의 지평 속에서 경험된 독특한 경험 양태들 중에 하나일 뿐이다. 그래서 도예베르트는 이런 경험 양태들이 시간의 지평을 넘으면 그 의미와 토대를 상실하기 때문에 그것들을 통하여 하나님과 인간 자아를 안다는 것을 불가능하다고 주장한다.

결국 도예베르트는 모든 학문의 근원자이며 평가자로서 하나님의 계시의 말씀을 긍정하게 된다. 또한 그것의 실현 처소를 인간 자아에 둔다. “그래서 성경의 중심 주제, 즉 창조, 죄로의 타락, 성령의 교제 속에서 이루어지

는 예수 그리스도에 의한 구속은 의미의 근본적 통일성을 갖고 있다. 이 통일성은 우리 인간 실존의 중심적 통일성과 관련되어 있다(99쪽).” 이것이야말로 성경의 중심적 동인이며 참으로 성경적인 신학과 참으로 기독교적 철학의 공통적인 초학문적 출발점이라고 본다. 이런 논점에 근거하여 도예베르트는 참으로 중요한 한마디를 던진다. “이 동인은 그 자체로 신학의 이론적 대상이 될 수 없다. 하나님과 인간 자아가 그런 대상이 될 수 없는 것과 마찬가지로이다(99쪽).” “우리가 교의 신학의 개별 학문적 관심을 분명하게 한정짓기 전에는 성경적 관점에서 철학과 신학의 관계를 꿰뚫을 수 있는 분명한 통찰력을 얻을 수 없다.”

이런 사상을 가진 도예베르트는 “철학과 신학 2”에서 당연히 개별 학문으로서의 교의 신학의 고유 영역을 생각하지 않을 수 없다. 그가 말하는 교의 신학의 고유 영역은 경험 지평의 한 양상인 신앙의 양상이다. 여기서 우리는 다음과 같은 의문점을 가질 수 있다. “왜 도예베르트는 교의 신학의 영역을 신앙의 양상이라는 경험의 지평으로 한정하려 하는가?” 그것은 기존의 교의 신학이 인간 구원의 걸림돌이 된다고 보기 때문이다. 그의 말처럼, 만약 오늘날 교의 신학이 하나님 말씀과 동일시된다면, 신학은 분명 하나님 말씀과 신자 사이에 꼭 필요한 중보자가 되고 우상이 된다. 왜냐하면, 시간의 지평에서 경험되는 한 양태의 표현으로 학문을 본다면, 모든 학문적 사유의 이론 대상은 온전한 실체일 수 없기 때문이다.

하나님의 말씀 계시는 신학적 반성 대상이 아니며, 신적인 영적 능력으로 자신을 우리 마음 속에, 실존적 중심에 계시하신다. 따라서 성경의 근본 주제인 창조, 타락, 성령 안에서의 사역을 통한 예수 그리스도 안에서 구속이라는 근본 주제는 결코 신학의 학문적인 대상이 될 수 없다.

그러나 경험의 시간 지평 안에서 이 말씀 계시는 역시, 우리가 시간적 인간 실존에서 발견하는 것과 같은 다양한 양태로 그 모습을 나타낸다. 또한 바로 이런 다양한 양태로 현신한 하나님의 계시는 신학적 사유의 대상이 될 수 있다. 다시 말해서, 시간의 지평 속에서 우리에게 경험되어지는 하나님의 계시는 시간의 다양성 속에서, 경험의 다양한 양태 속에서 신학적 사

유 대상이 될 수 있다는 것이다. 이것을 가리켜서 도예베르트는 신앙의 양태라고 지칭한다.

그럼, 여기서 말하는 신앙의 양태란 무엇인가? 그것은 시간 지평 안에서 이루어지는 모든 경험의 출발점인 창조와 타락, 그리고 예수 그리스도를 통한 구속이 어떻게 시간의 지평 속의 제 경험 양상들과 결합되어 나타나는가 하는 것이다. 물론 이런 관점에서 본다면, 창조와 타락, 그리고 구속에 대한 이론적 반성에 참여할 수 있다. 그것은 이것들이 시간의 지평 속에서 신앙적 측면과 관계를 갖고 기독교 신앙의 요목으로 등장하게 될 때, 다시 말해서 신앙의 양상 측면에서 모습을 드러내는 하나님의 계시일 때 그러하다는 것이다.

여기서 도예베르트는 창조와 타락, 그리고 구속이 갖는 지식의 열쇠, 혹은 심판자로서의 중심적 의미와 신학적 사유 대상이 될 수 있는 신앙의 항목으로서의 의미를 구분하고 있다. 결국, 도예베르트는 참된 신 지식과 참된 자기 지식은 교의 신학적 성격도 철학적 성격도 갖지 않고 오직 모든 것의 중심적인 종교적 의미만 갖는다고 보게 된다.

하지만 도예베르트에 따르면 학문적 의미에서의 신학은 철학적 토대가 필요하다. 인간 경험의 여러 측면이나 양태들의 내적 구조와 상관 관계를 꿰뚫어 볼 수 있게 하는 이론적 통찰력을 우리에게 줄 수 있는 것은 철학 밖에 없기 때문이다. 여기서 문제는 이런 철학적 토대가 성경적 기본 동인에 종속되느냐, 아니면 배도적 근본 동인에 종속되느냐 하는 것이다. 배도적 근본 동인은 철학적 사유라는 도구를 통해 개별 측면을 절대화하는 경향이 있기 때문이다.

이렇게 철학과 신학을 개별 학문으로 결론지은 도예베르트는 자연스럽게 “철학과 신학 3”에서 개혁된 철학의 필요성과 신학이 철학에 해 줄 수 있는 일이 무엇인지에 대해 논하며, 그것을 효과적으로 보여 주기 위해 스클라 철학과 현대 인본주의 철학에 대해 반성적 고찰을 한다.

마지막으로 제8장에서 도예베르트는 자신이 지금까지 논의한 모든 것들의 결론으로서 기독교적인 신관과 인간관에 대해 다시 한 번 고찰하며, 하

나눔에 관한 참된 지식만이 인간에 대한 참된 지식에 이를 수 있고, 이런 지식에 근거하여 세계를 바라볼 때에야 비로소 올바른 세계관을 정립할 수 있다고 결론짓는다.

지금까지 「서양 사상의 황혼에서」라는 책을 통해 도예베르트의 사상을 개괄해 보았다. 이 책은 도예베르트의 철학 사상을 이해하는 데는 더 없이 좋은 책으로, 그의 사상의 핵심을 깨닫게 한다. 그는 철학적 사상에 많은 빛을 지고 있는 신학에 대해 총체적인 비판을 하고 있으며, 경험의 지평을 다루는 제 학문의 속성에 관해 날카롭게 분석했다. 도예베르트는 근본적으로 서구 사상은 배교적이라고 간주한다. 그는 이 사실을 증명하기 위해 서양의 여러 철학 사조뿐 아니라, 하나님의 말씀에 가장 충실하다고 간주되는 교의 신학까지도 배교적 사상에 몰들어 있음을 규명한다.

이런 그의 사상은 대단히 급진적인 것이다. 그럼에도 불구하고 우리들은 여기서 도예베르트의 학문하는 태도의 진지성을 배워야 한다. 그는 하나님의 말씀으로 검증되지 않는 모든 것을, 비록 그것이 신학이라 할지라도, 하나의 가설로 보았고, 그것의 진위를 규명하려고 노력했다. 이것은 학문하는 사람들이, 특히 신학을 하는 사람들이 배워야 할 태도라고 생각한다. 또한, 우리들은 그의 구속사적 역사 인식에 경의를 표해야 한다. 그는 시간 지평 안에 있는 모든 경험을 구속사적 인식에 근거하여 판단하고 비판하기를 원했다. 그의 사상의 중심에는 늘 하나님이 계셨고, 그의 사상 체계는 창조, 타락, 구속이란 성경 계시를 모든 학문의 근원적 출발점이고, 모든 학문의 최종 심판자임을 전제한 것이다.

이 책은 여러 가지 점에서 평자를 곤혹스럽게 만들었다. 그 원인의 일부는 서평자의 짧은 지식과 그의 사상의 급진성 때문이기도 하겠지만, 그 대부분은 우리말 번역의 난해함에 있다. 처음 서평을 청탁 받고 본인은 「서구 사상의 황혼에서」라는 번역된 우리 말 번역서를 읽었지만, 도중에 포기하고 대학 도서관에서 원서를 찾아 다시 읽어야 할 정도였다. 또한 번역서는 두 분이 공역한 것으로 되어 있는데, 어느 분이 어느 부분을 번역하셨는지

정확한 기록이 없어 문제의 변화에서 당혹스러움을 느꼈다.

이 책을 읽으면서 또한, 몇 가지 아쉬운 점이 있었다. 그것은 평자의 욕심인지 모르지만, 원서뿐 아니라 번역서에서도 느끼지는 불편함인데, 책의 뒷면에 색인(Index)이 붙어 있지 않다는 점과 도예베르트의 사상 전반을 개괄할 수 있는 서지 목록이 없다는 것이다. 특히 번역서에는 도예베르트의 사상에 익숙하지 않는 우리 나라의 독자들을 위하여 원서의 머리말 외에 도예베르트의 사상 전반을 개괄할 수 있는 역자의 도움 글이 있었으면 더욱 좋았을 것이다.

하지만, 이런 불편함에도 불구하고 이 책은 이 땅에 사는 그리스도인들이 한번은 꼭 읽어보라고 권하고 싶은 책이다. 이 책에서 그리스도인으로서 학문하는 태도를 배울 수 있고, 이곳에서 성경 말씀만이 삶의 유일한 출발점이고 참조점이며 잣대라는 참된 성경적 사상을 읽을 수 있기 때문이다. 도예베르트는 이 책에서 어거스틴처럼 “하나님의 품 속에서만이 인간은 영원한 안식과 진리를 얻을 수 있다.”는 자신의 신앙을 고백하고 있는 것이다.



■ 신성철 ■

1962년 경북 의성에서 태어나 충신대 졸업. 한국 외대 대학원에서 영문학 석사(MA) 학위 취득, 중앙대 대학원에서 박사 과정 수료. 현 중앙대·충신대에서 강의. 「십대의 연, 자문위원. 일신여상에서 교사로 재직 중. 「아담의 죄는 왜 원죄인가?」, 「공부의 영적 성장 어떻게 조화시킬 것인가?」, 「자존심 : 건전한 자아상을 찾아서」 등의 역서가 있음.