

한국 기독교 철학의 요청과 과제¹⁾

강 영 안

서강대 철학과 교수

1. 기독교 철학은 어떻게 가능한가?

기독교 철학은 어떻게 가능한가? 하이데거에 따르면 ‘기독교 철학’은 없다. ‘기독교 철학’은 ‘나무로 된 쇠’처럼 용어상의 모순에 지나지 않는다.²⁾ 또한 그에 따르면 기독교적 사유는 전형적인 표상적 사유이다.³⁾ 그러면 기독교 철학은, 하이데거의 지적과는 달리 가능하다고 전제한다면 표상적 사유를 포기하고 그가 말하는 회상적 사유, 또는 시원적 사유를 할 것인가? 아니면 비트겐슈타인이 권유하는 것처럼 언어 분석, 개념 분석을 과제로 삼을 것인가? 또는 사회 변혁의 수단이나 학문 전체의 체계화를 겨냥할 것인가? 아니면 후설처럼 주어진 현상 자체를 선입관 없이 기술한 뒤, 현상의 본질을 직관하는 일을 철학하는 방식으로 삼아야 할 것인가? 아니면 해석학 전통이 제안하는 것처럼 철

1) 이 글은 2000년 2월 24~25일 사랑의 교회에서 열렸던 기독교학문연구소 창립 기념 학술 대회에서 발표한 글을 다시 줄여 정리한 것이다. 이 때 제목은 “21세기 한국 기독교 철학자의 과제”였다.

2) M. Heidegger, *Phaenomenologie und Theologie* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1970), 32면: “Es gibt daher nicht so etwa wie eine christliche Philosophie, das ist ein schlechthin.”

3) M. Heidegger, “Brief über den Humanismus”, in: *Wegmarken* (GA 9)(Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1976), 319면. 좀더 자세한 논의는 강영안, 『주체는 죽었는가. 현대철학의 포스트 모던 경향』 (서울:문예출판사, 1996) 제8장 “철학의 종말과 인간의 미래” 참조.

학의 텍스트, 이 가운데서도 기독교 전통을 통해 전승된 중요한 철학 텍스트를 읽고 현재 우리의 삶의 상황에 맞추어 창조적으로 해석하는 일인가? 아니면 “철학을 조롱하는 것, 그것이야말로 진정으로 철학함이다(Se moquer de la philosophie, c' est vraiment philosopher.)” 라는 파스칼의 말을 따라 철학을 조롱할 것인가? 무엇이 기독교 철학자들이 해야 할 일인가? 기독교 철학자들만의 고유한 의제가 있는가? 있다면 그것이 무엇인가? 물음은 꼬리를 물고 일어나지만 답을 찾기가 그렇게 쉽지가 않다.

나는 우리의 철학함은 역시 '사태' 또는 '문제(Sache)' 에서 출발한다고 생각한다. 기독교 철학도 이 점에서 다를 수 없다. 사태 또는 문제는 듣고, 보고, 생각하는 일을 통해 확인될 수 있다. 여기에는 우리의 감각 기관, 생각하는 능력(직관, 상상, 추론), 내성(자기 반성), 기억, 신뢰 등의 활동이 개입된다. 그리스도인이건 아니건 간에 하나님의 형상으로 지음 받은 인간은 이 점에서는 모두 같다. 만일 이와 같은 능력이 제대로 기능한다면 사물과 사건을 인식하고 서로 소통하는 데 큰 문제가 없을 것이다. 그리스도인이나 비그리스도인이거나 아무런 어려움이 없이 물리학이나 논리학, 그리고 다른 학문을 모두 함께 공부할 수 있다. 또한 도덕적 감성도 공통적이라 할 수 있다. 거짓말은 진실보다 못하며 나의 쾌락을 위해 타인에게 고통을 주는 일은 나쁘다는 것을 대부분 알고 있다. 그리고 나아가서 사태 또는 문제를 다룰 때 그리스도인이나 비그리스도인에게는 칼뱅이 말한 일종의 '신의식(sensus divinitatis)' 또는 톨리히가 말하는 '궁극적 관심(ultimate concern)' 이 있다. 어떤 신을 믿든지, 무엇을 절대화하든지, 그리고 그것이 일시적이고 가변적이라 하더라도, 사태를 보고 문제를 인식할 때 이와 같은 것이 작용한다는 것을 부인할 수 없다.

그러면 특별히 어떤 사태 또는 문제를 보고 생각할 때 특별히 기독교적이라 할 수 있는 것이 있는가, 이렇게 반문할 수가 있다. '존재', '시간', '언어', '구조', '의미', '진리', '타당성', '가치', '자아', '타

인', '이해', '아름다움', '좋음과 나쁨', 이와 같은 철학적 문제는 그리스도인이든 비그리스도인이든 다같이 관심을 가질 수 있다. 그리고 다같이 관심을 가지는 것이 하나님의 형상으로 지음 받은 인간으로서는 당연한 일이다. 그리스도인이나 비그리스도인은 다같이 인간의 조건에 처해 있다. 먹어야 하고 입어야 하며, 신체적, 정신적 고통에 시달려야 한다. 또한 동일한 인식 능력을 갖추고 있다. 심지어 타인의 말에 대한 신뢰와 궁극적 믿음조차도 그리스도인이나 비그리스도인 사이에 차이가 없다. 다만 이 기능, 또는 능력이 잘못 작동할 수 있는 가능성은 있다. 그리스도인이나 비그리스도인은 다같이 예컨대 전전 긍정의 오류라든지 후전 부정의 오류를 저지를 수 있고 기억력이 잘못될 수 있고 잘못 볼 수 있고 사람이 만든 것을 하나님으로 섬길 수 있다. 능력이나 기능 면에서 볼 때 그리스도인과 비그리스도인 사이에 어떠한 차이를 발견할 수 없다. 그리스도인이 된다고 해서 더 뛰어난 직관이나 추론 능력을 가진다고 말할 수 없다. 그리스도인이나 비그리스도인이나 동일한 조건 아래 놓여 있다.

그럼에도 비기독교적 철학과 기독교 철학을 구별짓는 요소는 무엇인가? 나는 그것이 어떤 특정한 사태나 문제, 그리고 사태나 문제를 보고 생각하고 신뢰하고 신앙하는 '능력(기능)'에 있는 것이 아니라 어떤 신을 섬기는가, 무엇을 절대적이라고 생각하는가, 삶과 생각의 궁극적 준거점을 어디에 두는가 하는 것에 달려 있다고 본다. 단적으로 말하자면 기독교 철학은 삼위 하나님에 대한 신앙에서 출발하고 비기독교 철학은 이와는 다른 신앙에서 출발한다. 사실 이것이 도이여베이트가 "사유 자체에는 종교적 뿌리가 있다"는 명제로 주장하고자 한 내용이 아닌가 생각한다.⁴⁾ 만일 이 주장이 옳다면 기독교 철학은 기독교

4) Herman Dooyeweerd, *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, Bd. I (Amsterdam: Paris, 1935), V면: "Aanvankelijk sterk onder den invloed van de Neo-Kantiaansche wijsbegeerte, later van Husserl's phaenomenologie, beteekende het grote keerpunt in mijn denken de ontdekking van de religieuze wortel van het denken zelve." 이 주장에 대한 비판적 논의로는 René van Woudenberg, "Rede, religie, en de mogelijkheid van christelijke filosofie", in *Tijdschrift voor Filosofie* 57(1955), 267-296면 참조.

신앙에 뿌리를 둔 철학이고 비기독교 철학은 그와는 다른 '종교적' 뿌리를 가진 철학이라고 할 수 있다. 여기서 말하는 종교는 반드시 역사상에 나타난 제도적 종교일 필요는 없다. 탈리히의 '궁극적 관심' 또는 슬라이어마허의 '절대의존감정'에 가까운 뜻에서 '종교'라고 할 수 있다. 이런 의미의 종교는 유신론자든, 무신론자든, 또는 신자이든 불신자이든 누구나 가지고 있다. 예컨대 데카르트의 경우에는 수학적 이성, 칸트에게서는 실천 이성, 그리고 후설에게서는(전제 없이 철학을 해야 한다고 주장했지만) '초월적 의식' 등이 그와 같은 역할을 하였다.

여기서 주목해야 할 것이 하나 있다. 기독교 철학은 다른 철학과 마찬가지로 역시 사태나 문제에서 시작한다. 기독교 철학자도 다른 철학자와 마찬가지로 인식 능력들을 사용한다. 이 속에는 신앙의 능력, 즉 칸트가 말한 '신(神) 의식'도 포함된다. 그런데 이 인식 능력은 하나님 의 형상으로 지음 받은 인간이 모두 빠짐없이 공유하는 것이지만 이것들이 작동하는 방식은 다를 수 있다. 노먼 헨슨이 말하듯이 '본다'는 것은 단순한 안구 운동 이상이다. 본다는 것의 사정이 이렇다면 도덕적 감성이나 신앙은 말할 필요가 없다. 여기에는 단순한 도덕 감성 또는 단순한 신앙이 아니라 그러한 감성이나 신앙을 통제하고 이끄는, 그리고 때로는 지평을 열어주는 '다른 무엇'이 항상 매개체의 역할을 맡고 있다. 그 '다른 무엇'을 우리는 '전통'이라 부를 수 있을 것이다.

전통 가운데에도 제도, 공동체, 언어 등 전통을 매개하는 요소들이 많이 있다. 그 가운데서도 나는 책(텍스트)이 전통의 전승 수단으로 가장 중요하다고 생각한다. 어떻게 사유하는가, 무엇을 사유하는가 하는 것은 어떤 책의 전통에 속하는가 하는 것과 무관하지 않다. 왜냐하면 레비나스가 말하듯이 책은 '인간의 존재 방식(une modalité de notre être)'이기 때문이다.⁵⁾ 인간은 심지어 인간존재는 '세계 내 존재(하이데거)'일 뿐만 아니라 '책으로 향한 존재(zum-Buch-Sein)'라고 레비

5) Emmanuel Levinas, *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo* (Paris: Fayard/Culture France, 1982), 13면.

나스는 단정한다.⁶⁾ 책은 우리에게 물음을 던지고, 문제를 보게 하고, 삶의 모습을 그려볼 뿐 아니라, 지금 여기에서는 부재하는 ‘진정한 삶’을 살게 해 준다는 것이다.⁷⁾ 그러므로 어떤 책의 전통에 속하는가, 어떤 책을 전범으로 삼는가 하는 것이 문제 설정뿐만 아니라 철학하는 방식의 차이를 가져온다. 유가 철학과 도가 철학을 서로 구별짓는 것은 그들이 사상이 서로 다르기 때문이다. 그런데 이 사상의 차이는 어떤 텍스트를 의지하는가 하는 것에 따라 구별된다. 각 학파 또는 종파가 의존하는 경전을 불교에서는 ‘소의경전(所依經典)’이라고 부른다. 마찬가지로 철학에서도 예컨대 현상학은 후설의 저작에, 해석학은 예컨대 딜타이와 슐라이어마허의 저작에, 분석철학은 프레게와 러셀, 비트겐슈타인의 저작에 의존해서 문제를 제기하고 문제를 풀고 새로운 문제를 제안한다.

그렇다면 기독교 철학, 다시 말해 기독교적 사유는 어떤 책의 전통에서 있는가? 두 말 할 것 없이 기독교적 사유, 기독교 철학을 가능하게 하는 책은 성경이다. 이것이 예컨대 마르크스주의 철학과 기독교 철학을 구별해 주는 것이다. 성경을 떠나서 기독교 철학은 생각할 수 없다. 그러나 정말 ‘성경 뿐(Sola scriptura)’인가 물으면 우리는 답을 잠깐 미룰 수밖에 없다. 왜냐하면 성경 이후의 전통 역시 중요하기 때문이다. 우리는 역사적 존재이고 하나님은 언제나 역사를 통해, 역사 안에서 사람들과 관계하고 행동하시는 분이기 때문에 다같이 성경을 읽으면서도 어떤 전통에서 있는가 하는 것이 중요할 수밖에 없다.

2. 기독교 철학과 개혁주의 전통

나 자신은, 내가 얼마나 충실한가 충실하지 아니한가를 떠나, 아무래도 개혁주의 전통(the Reformed tradition)에서 있다고 말해야 않

6) E. Levinas, *Entre nous* (Paris: Grasset, 1991), 127면

7) E. Levinas, 같은 책, 11면. 좀더 자세한 논의는 강영안, “텍스트와 철학”, 『기호학연구』(한국기호학회) 제4집(1998), 26-63면 참조.

을까 생각한다. 같은 장로교이지만 내가 자라고 속해 있는 고신 교단은 어느 교단보다 개혁주의를 많이 이야기해 왔다. 개혁주의 가운데서도 나는 화란 개혁주의 신학과 철학에 가깝게 서 있다. 이 전통은 화란의 철학자들, 예컨대 나의 직접 스승이었던 반 퍼슨(Cornelis A. van Peursen), 그리고 그 이전의 도이여베이르트(Herman Dooyeweerd), 폴른호브(Dirk H. Th. Vollenhoven), 그리고 좀더 올라가서는 화란의 대표적 신학자였던 클라스 스킬더(Klaas Schilder), 헤르만 바빙크(Herman Bavinck), 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper), 그리고 좀더 올라가서는 종교개혁자들, 그 가운데서도 특히 칼뱅으로 올라가는 전통이다. 이 전통은 아우구스티누스와 초대 교부들, 그리고 바울로 이어지는 전통이다. 적어도 개혁주의에서는 그 전통을 이렇게 이해한다.

이 전통은 삶과 믿음의 절대 기준을 '오직 성경'에 두고 있다. 왜냐하면 개혁주의 전통은 종교 개혁 운동을 통해 형성된 전통이기 때문이다. 이 전통은 사람의 생각이나 말보다는 성경을 통하여 오늘도 우리에게 말씀하시는 하나님을 더 중요하게 생각하는 전통이다. 그러므로 이 전통에는 '우상 파괴적인(iconoclastic)' 성향이 강하게 자리잡고 있다. 하나님과 하나님의 말씀 외에는 어떠한 생각이나 말이나 절대적 구속력을 지닐 수 없다고 보는 것이다. 우리의 생각과 삶은 말씀의 빛 아래서 언제나 또 다시 검증 받아 새롭게 되어야 한다는 의식이 개혁주의 전통에 내재해 있다. 전통은 전승과 비판을 거쳐 창조적으로 확장 되어야 하는 것이지 묵종할 수 있는 것이 아니다.⁸⁾ 그냥 그대로 묵종한 전통은 이미 전통이 아니거나 적어도 '살아있는 전통'이 될 수 없다. 그러므로 개혁주의 전통은 전통을 결코 절대시 하지 않는다. 전통을 존중하고 전통으로부터 배우면서도 때로는 전통 가운데 잘못된 요소가 발견될 때 이 전통을 말씀의 빛 아래서 서슴없이 비판한다. 칼뱅의 경우가 그렇고 카이퍼, 바빙크, 도이여베이르트의 경우가 그렇고 역시 이

8) Nicholas Wolterstorff, *Keeping Faith: Talks For New Faculty at Calvin College* (Occasional Papers from Calvin College, Vol.7, No. 1, February 1989), 18-19면 참조.

전통에 서서 현재 활발하게 활동하고 있는 미국 노트르담 대학의 앨빈 플랜팅거(Alvin Plantinga), 예일의 니콜러스 월터스토프(Nicholas Wolterstorff)의 경우가 그렇다.

개혁주의 전통은 예컨대 '튤립(TULIP)'으로 알려진 칼뱅주의 5대 교리처럼 몇 가지 명제나 주장으로 전승된 전통이 아니다. 이 전통은 하나님이 세상과 관계하는 '이야기'를 삶 속에서 계속 이어 이야기하고 그 속에서 삶의 의미를 누리는 전통이다. 성경은 창세기부터 계시록에 이르기까지 하나의 긴 이야기, 리오타르의 말을 빌리자면 하나의 '거대한 이야기'를 담고 있다. 그러나 이 이야기는 리오타르가 들고 있는 마르크스주의나 변증법, 또는 자본주의나 사회주의처럼 인간이 인간의 힘으로 현실을 변화시키고 현실을 이끌어 가는 이야기가 아니라 하나님이 사람들의 삶 속에 개입해서 하나님과 사람이 주인공으로 나타나는 이야기이다. 이 가운데는 영광스러운 창조의 이야기가 있고 목가적인 에덴 동산에 관한 이야기도 있고 첫 인간들의 타락에 관한 비참한 이야기도 있고 인간의 역사 속에 끊임없이 개입하시며 건져주시는 하나님의 구원 활동에 관한 이야기도 있고 이스라엘의 불순종과 그리스도의 탄생과 그의 사역과 죽음, 그의 부활, 첫 교회의 탄생과 진전, 그리고 새 하늘과 새 땅의 미래를 그리는 종말론적 이야기도 있다. 이 이야기는 하나님의 창조에서 시작하여 인간의 타락, 성령 안에서 그리스도를 통한 구속과 회복으로 이어진다. 만일 기독교적 사유, 기독교적 철학을 추진하고 움직이는 힘이 있다면 성경 속에 담긴 바로 이 이야기이다. 그래서 도이여베이트트는 이것을 예컨대 회랍 사상의 '형상과 질료', 중세 철학의 '자연과 은총', 근대 철학의 '자연과 자유'라는, 각 시대의 철학을 이끌어 온 것으로 추정되는 철학의 '기본동인(ground-motif)' 들과 구별한다.⁹⁾

개혁주의 전통의 핵심에는 하나님의 창조와 인간의 타락, 그리

9) 기독교 철학은 개혁주의 외에도, 로마 가톨릭 전통을 통해서도 가능하나 여기에서는 논외로 한다.

고 성령 안에서 그리스도의 구속에 대한 이해가 자리잡고 있다. '창조와 타락과 구속'은 하나님의 구원 활동의 역사적 과정을 서술하는 개념에 그치지 않고 인간과 세계를 보는 그리스도인의 세계관의 근본을 이룬다는 것이 카이퍼와 도이여베이트의 통찰이다. 개혁주의 전통은 이 세계와 이 세계 안에 주어져 있는 것, 우리 자신, 우리 자신이 하고 있는 일, 이 모두가 본질적으로 선한 것임을 인정한다. 왜냐하면 이것들은 "하나님이 그 지으신 모든 것을 보시니 보시기에 심히 좋았더라(창 1:31)"고 하신 것처럼 모두 하나님의 선한 창조의 결과이고 하나님께서 여전히 붙들고 참여하고 계신다는 고백이 있기 때문이다. 하나님의 창조에 대한 온전한 '긍정'이다. 우리의 일상적 삶, 우리의 문화적 활동, 가정, 직장, 사회, 그리고 우리의 철학적 사유 활동, 이 모든 것은 하나님의 선물이며, 거룩하며, 하나님의 주권 아래 있다는 인식이 개혁주의 전통을 형성하였다. 그러므로 인간이 세운 문화, 인간이 세운 사회 제도에도 하나님의 보존하시는 은혜의 손길이 미치고 있다는 고백을 개혁주의 전통은 '일반 은총'이라는 이름으로 강조해왔다.

그러나 이야기는 여기서 끝나지 않는다. 개혁주의 전통은 우리의 문화와 사회 속에, 우리의 생각과 행동 속에서, 온 우주 전체에 어두움, 타락, 파괴적인 힘의 영향을 보아왔다. 이 힘을 개혁주의 전통은 마치 양(陽)에 대립한 음(陰)의 원리처럼 대립을 통해 조화를 이루는 힘으로 보지 않고 끊임없이 하나님의 선한 창조를 왜곡시키고 파괴하는 힘으로 보고 있다. 이 파괴적인 힘을 성경은 '죄'라고 부른다. 죄는 창조 세계 모든 것을 왜곡시키고 있다는 것이 개혁주의 전통의 고백이다. 로마 가톨릭 전통에서는 예컨대 인간의 이성과 신학, 인간의 예술은 죄로 인하여 손상되지 않았다고 생각한다. 그러나 개혁주의 전통은 우리의 의지뿐만 아니라 우리의 이성도, 우리의 철학뿐만 아니라 우리의 신학도, 우리의 기술뿐만 아니라 우리의 예술도, 다시 말해 우리의 삶 전체가 죄로 인하여 손상되었다고 믿는다. 하나님의 창조가 전체적이듯이, 죄도 전체적이라는 것이다. 하나님의 선한 창조에 대한 온전한 '긍정'

과 인간의 삶에 침투한 죄에 대한 온전한 '부정', 이것이 개혁주의 전통의 특징이다.¹⁰⁾

그러나 이야기는 계속된다. 창조가 전체적이고 죄도 전체적이듯이 성령 안에서 예수 그리스도의 구속도 전체적이다. "아버지께서는 모든 충만으로 예수 안에 거하게 하시고 그의 십자가의 피로 화평을 이루사 만물 곧 땅에 있는 것들이나 하늘에 있는 것들을 그로 말미암아 자기와 화목케 되기를 기뻐하심이라(골 1:19-20)"는 말씀처럼 예수 그리스도의 오심은 단순히 지옥불에 들어갈 영혼을 건지려함이 아니라 우리의 삶 전체를, 다시 말해 하나님의 창조 세계 전체를 다시 회복하기 위함이라고 믿는다. 우리의 생각을 회복하고, 우리의 상상력을 회복하고, 우리의 삶을 회복하고 우리의 관계를 회복하고, 만유를 회복하는 일이 그리스도의 구속의 역사라는 말이다. 그러므로 개혁주의 전통은 복음주의자들이 강조해온 회심뿐만 아니라 여기서 한 걸음 더 나아가 성화된 삶을 강조해 왔다. 그러므로 성도의 삶은 거룩하게 하시는 영이신 성령 안에서, 성령 하나님을 통해서 성화된 삶을 사는 것이다. 우리의 생각을, 우리의 일상적 삶을, 우리의 교육과 정치와 경제와 문화를 하나님의 뜻대로 회복하는 일이 곧 성화된 삶이다. 이 일을 통해 성도는 창조 세계를 회복하시는 하나님의 일에 참여하게 된다.

지금까지 한 이야기는 우리가 잘 알고 있는 이야기이다. 이 이야기 속에서 우리는 폴 리쾨르가 '서사적 정체성'이라 부른 그런 정체성을 찾는다.¹¹⁾ 우리는 예수 그리스도를 '구주'와 '주인'으로 고백함으로써 성령 안에서 그리스도의 구속을 통한 왜곡된 하나님의 창조 세계의 회복이라는, 삼위 하나님과 인간을 포함한 피조 세계 사이에 이어지는 긴 이야기 속에 편입된다. 하나님의 구원 활동은 오늘도 우리의 삶에서 계속되며 그리스도의 영을 통한 왜곡된 삶의 회복은 지금도 계속된다. 그리스도인들은 그리스도 안에서 성령을 통한 하나님 아버지의 회복 활

10) N. Wolterstorff, 앞의 글, 13면 참조.

11) Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Éditions du Seuil, 1990), 167-198면 참조.

등을 증거하고 이것을 삶 속에서 누리고 즐겨워한다. 그러므로 바울은 “항상 기뻐하라. 쉬지 말고 기도하라. 범사에 감사하라. 이는 예수 그리스도 안에서 너희를 향하신 하나님의 뜻이니라”고 말한다(살전 5: 16-18). 이미 시작되었으나 아직은 완전히 이루어지지 않은 하나님 나라의 소망을 품고 고난 가운데서도 기뻐하며 살아가야 할 사람들이 그리스도인이고 이것이 하나님이 우리에게 원하시는 것이라는 말이다.

그러나 그리스도를 따르는 삶은 동시에 투쟁의 삶을 성경은 우리에게 일깨워준다. 이 투쟁은 영적이고 정신적인 투쟁이다. 그러나 바울은 “우리의 싸우는 병기는 육체에 속한 것이 아니요 오직 하나님 앞에서 견고한 진을 파하는 강력이라. 모든 이론을 파하며 하나님 아는 것을 대적하여 높아진 것을 다 파하고 모든 생각을 사로잡아 그리스도에게 복종케 하니(고후 10: 4-5)”라고 말한다. 아우구스티누스는 이 투쟁을 그의 『신국(神國)』에서 ‘하나님의 도시’와 ‘지상의 도시’ 또는 좀더 정확하게는 하나님 나라의 시민들과 땅에 속한 시민들 사이의 싸움, ‘하나님 사랑’과 ‘자기 사랑’ 사이의 싸움으로 그리고 있다. 동일한 사태를 카이퍼는 하나님에 대한 순종과 불순종, 하나님의 영과 세상의 영들 사이의 갈등이란 뜻으로 ‘대립(antithesis)’이란 말로 표현한다. 도이여베이크트와 플랜팅거는 다같이 아우구스티누스와 카이퍼의 구별을 기독교 철학자들이 처한 현재적 상황에 적용하고 있다.¹²⁾ 이러한 대립은 그리스도의 주되심을 인정하고 삶의 모든 영역에서 그렇게 살려고 애쓰는 사람들과 그렇지 않은 사람들, 신자와 불신자를 서로 나누어 놓는다. 그리스도인 가운데서도 주되심을 삶의 전 영역에서 완전히 인정하는 사람과 그렇지 않은 사람이 구별될 수 있다. 기독교 철학은, 그리고 모든 기독교적 학문의 이념은 철학과 모든 학문에서도 그리스도의 주되심과 그의 구속의 회복 활동을 실제로 보여주자는 것이다.

그러나 오늘날 대부분의 학자들은 두 이념의 늪 속에서 헤매고

12) H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought* (Philadelphia: the Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1953-8), 1권 507면; Alvin Plantinga, “Augustinian Christian Philosophy”, in: *The Monist* 75(1992), 291-320면 참조.

있지 않나 하는 생각이다. 하나는 신앙주의이고 다른 하나는 객관주의이다. 신앙주의는 신앙과 지식을 전혀 다른 차원의 삶의 형식으로 보면서 신앙에서 인식적 요소를 배제하는 입장이라면 객관주의는 신앙을 포함한 어떠한 인격적 요소도 지식의 영역에 개입될 수 없고 오직 경험이나 이성을 통해 확증 가능한 지식만이 학문적 지식의 지위를 누릴 수 있다고 보는 입장이다. 그리스도인이면서 학자인 사람들 가운데 많은 사람들은 한편으로는 신앙주의자이면서 동시에 객관주의적 지식 이념을 따르고 있는 것이 우리의 현실이 아닌가 생각한다. 이것은 기독교 안에 지속적으로 흐르고 있는 이원론적 사고와 근대 학문이 끊임없이 강조해온 객관주의적 이념을 그대로 수용했기 때문에 초래된 결과일 것이다. 그러나 기독교 세계관의 관점에서 철학과 더불어 모든 학문을 쇠신하려는 노력을 할 때 우리는 신앙주의와 객관주의의 두 이념의 늪을 피할 수 있다.¹³⁾

3. 한국 기독교 철학자들의 과제

지금까지 나는 개혁주의 전통에서 기독교 철학의 가능성을 논의하였다. 기독교 철학도 모든 다른 철학과 마찬가지로 하나의 전통에서 있고, 나는 개혁주의 전통에서 기독교 철학의 가능성을 찾고 있다고 말하였다. 지금도 이 전통은 화란에서, 미국에서, 남아 공화국에서, 그리고 비록 미약하고 큰 열매는 없다고 해도 한국에서도 이 전통은 계속 이어지고 있다고 말해야 할 것이다. 일단 이 전통을 존중한다고 해보자. 그렇다면 한국에 사는 우리 기독교 철학자들의 과제는 무엇인가? 우리의 물음과 비슷한 맥락에서 월터스토프는 피테의 『파우스트』의 한 구

13) 신앙주의와 객관주의의 늪을 피하면서 기독교 학문이 가능할 뿐 아니라 현실적임을 보여주는 책으로는 George M. Marsden, *The Outrageous Idea of Christian Scholarship* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1997)이 있다. 이 책은 최근 한국 IVP를 통해 『기독교학 문연구@현대학문세계』(조호연 옮김)라는 제목으로 번역되었다.

철을 우리에게 소개해 준다. “유산으로 가진 것을/ 이제는 과제로 삼으라/ 그리해야 네 것으로 만들 수 있나니.”¹⁴⁾ 유산은, 그것이 더구나 정신적 유산일 때는 현실 속에서 사용하고 다듬고 수정하고 다시 새롭게 가꾸어 낼 때 비로소 내 것이 될 수 있다는 말이다. 기독교적으로 철학을 해 보고자 애쓴 선배들의 유산은 오늘 우리가 우리의 새로운 상황과 맥락에서 창의적으로 철학해보고자 할 때 비로소 값을 발휘할 수 있다. 어떻게 우리에게 주어진 유산을, 우리에게 주어진 전통을 현재 우리의 과제로 삼을 수 있겠는가?

나는 먼저 우리의 문화, 우리의 학문, 그리고 좁게는 우리의 철학 가운데서 ‘하나님 아는 것을 대적하여 높아진 것’이 무엇인지 확인할 필요가 있다고 생각한다. 그리해야 비판적인 과제가 무엇인가 확인할 수 있을 것이기 때문이다. 학문에 따라 조금은 다른 모습으로 나타나겠지만 우리가 누구이며, 이 세상에서 무엇이 가장 중요하며, 우리의 위치가 무엇인가를 말해주는 세계관으로서 오늘날 학계에 가장 강력하게 자리잡고 있는 것으로 우리는 역시 ‘자연주의’와 ‘상대주의’, 그리고 상대주의의 토대라 할 수 있는 ‘반실재론’을 들 수 있다.

자연주의가 무엇인가? 자연주의는 여러 뜻을 가질 수 있지만 “하나님은 없다, 모든 것을 포괄하는 자연만이 있을 뿐이다, 인간은 자연의 일부에 지나지 않는다.”는 주장으로 요약할 수 있다.¹⁵⁾ 희랍의 에피쿠로스, 데모크리토스에서부터 시작해서 근대의 흄스, 프랑스 백과전서파 사람들, 콰인, 셀라스, 데이빗슨 등 최근 몇 십 년간 미국에서 활발하게 활동하고 있는 철학자들, 그리고 오늘날 대부분의 사회 생물학자들 가운데서 자연주의자를 찾아볼 수 있다. 인간을 인간답게 해주는

14) 윌터스토프는 Jaroslav Pelikan의 *The Vindication of Tradition* (New Haven: Yale University Press, 16) 근대의 ‘자연’과 ‘자유’ 개념의 갈등과 종합에 대해서는 강영안, 『자연과 자유 사이』(문예출판사, 1998) 참조(1984), 20면의 번역(“What you have as heritage./ take now as task./ For thus you will make it your own”)을 따라 인용한다. 우리말 번역도 이것을 따른 것이다. 그러나 독일어 원문은 이렇게 되어 있다: “Was du ererbst von deinen Vätern hast./ Erwirb es, um es zu besitzen” (Goethe, *Faust*, 1부 682-683).

15) A. Plantinga, *The Twin Pillars of Christian Scholarship* (The Stob Lectures of Calvin College and Seminary, 1989-1990), 10면 이하 참조.

것으로 생각되는 것들, 예컨대 사랑하고 행동할 수있는 능력, 생각하고 언어를 사용할 수 있는 능력, 유머와 놀이를 즐기는 능력 등을 비롯해서 철학, 문학, 역사, 도덕, 종교, 그리고 때로는 이유를 알 수 없으면서도 어떤 일에 목숨을 거는 일까지 포함해서 이 모든 것들을 '자연' 이라는 커다란 체계를 통해서 설명해 보고자 하는 흐름이 자연주의이다. 자연은 물론 여기서 수없이 다른 모습으로 나타날 수 있다. 우리 주변의 자연 풍경으로, 그리고 이 모든 우주의 존재자들로, 하나의 거대한 기계로, 또는 신적인 존재로 이해될 수 있다. 그러나 만일 자연주의에 공통점이 있다면 하나님도, 하나님의 형상으로 지음 받은 사람도 고려되지 않는다는 것이다. 동물들, 식물들, 그리고 나아가서 유전자에 입력된 정보가 오히려 모든 것을 해명해 주는 열쇠가 된다. '자연' 을 통해 모든 것을 설명해 보고자 하기 때문에 인간의 자유는 치명상을 입는다.¹⁰⁾

만일 오직 '자연' 만이 존재한다면 그리고 오직 '자연' 만이 모든 것을 지배하고 주장한다면 신도 인간도 모두 자연으로 설명이 될 것이다. 그리고 실제로 그렇게 하고 있다. 포이어바흐(1804-1872)에 따르면 하나님은 '인간의 투영' 에 불과하다. 따라서 "신학은 곧 인간학" 이란 주장을 한 것이다. 하나님에 대해서 불인 서술들을 잘 연구하면 인간이 누구인지 알 수 있다는 것이다. 왜냐하면 하나님은 인간의 본질을 밖으로 투영해서 만들어낸 허구적 존재에 불과하다고 생각했기 때문이다. 그런데 하나님을 만들어 낸 인간은 누구인가? 포이어바흐는 '자연의 산물' 이라 답한다. 먹어야 하고 입어야 하고 타인과 함께 있기를 원하는 자연적 존재라는 말이다. 그러므로 결국 신은 자연의 산물에 지나지 않는다. 종교뿐만 아니라 도덕, 문학, 심지어는 과학조차도 이런 방식으로 해석하는 일에 이제 많은 사람들이 익숙해져 있다.

기독교 철학자들에게는 자연주의를 심각하게 검토하고 비판해야 할 과제가 있다. 실제로 이 과제를 수행한 예를 우리는 18세기의 기

10) 근대의 '자연' 과 '자유' 개념의 갈등과 종합에 대해서는 강영안, 『자연과 자유 사이』 (문예출판사, 1988) 참조.

독교 철학자라고 할 수 있는 버클리에게 찾아볼 수 있다. 버클리는 자연이 그야말로 문자 그대로 '자연', 즉 '스스로(自) 그러한(然) 존재'임을 거부한다. '스스로 그러한 존재', '스스로 자기 자신인 존재'는 오직 야훼 하나님밖에 없다. 오직 하나님만이 어저께나 오늘이나 영원토록 스스로 계신 분이며 지금도 여전히 존재하는 모든 것을 붙들고 계시는 분이다. 버클리는 따라서 "물질은 존재하지 않는다"고 말한다. 이것은 곧 "자존적이고 자기 충족적인 자연은 존재하지 않는다"는 말이다. 그래서 버클리는 이렇게 쓰고 있다. "물질 또는 지각되지 않은 물체의 존재는 무신론과 숙명론의 주요 버팀대이었을 뿐 아니라 여러 형태의 우상 숭배도 바로 이 원리에 의존해 있다. 해, 달, 별, 그리고 모든 감각 대상들이 각각 그들의 마음 가운데 존재하는 수많은 감각 작용에 지나지 않으며 지각되는 것을 떠나서는 어떤 존재도 없음을 고려했다면 그들의 '관념' 앞에 엎드려 절하지 않았을 것이며 오히려 모든 사물들을 만들고 지탱하는 '영원한 비가시적 정신'(하나님)께 경배를 돌렸을 것이다."¹⁷⁾

버클리는 자연, 인간의 지식, 그리고 하나님 모두가 어떤 의미에서 '인격적'임을 주장하고자 했다고 말할 수 있다. 근대 과학은 자연에 내재된 목적을 제거해 버렸다. 인간은 소나 개, 돼지와 마찬가지로 자연에 종속된 존재가 되었다. 지식에서도 인간적 요소, 가치관, 세계관, 욕망과 의도 등은 배제되고 지식은 사물의 객관적인 반영에 지나지 않게 되었다. 하나님은 아예 존재하지 않거나 존재한다고 해도 자연법칙에 모든 것을 내맡긴 채 이제는 한가하게 쉬고 있는 뒷방 영감이 되었다. 이런 상황에서 버클리는 '실체'라 할 수 있는 것은 인격을 가진 인간과 세계를 지으신 하나님밖에 없고 이 실체를 떠나 어떠한 것도 존재하지 않을 뿐더러 행동할 수 없다는 사실을 보여 주었다. 18세기 초 버클리가 시도했던 작업은 20세기 중반 도이여베이트를 통해 좀더 구

17) George Berkeley, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*(1710), 94절. 버클리에 대한 좀더 자세한 논의는 강영안, "버클리를 통해 본 근대 읽기", 『소금과 빛』(도서출판 두란노), 1999년 12월호, 2000년 1월호, 2월호 참조.

체적으로 계승되었고 변화된 상황에서 여전히 우리에게 과제로 주어져 있다.

현대 정신을 지배하는 또 다른 세계관은 플랜틴거가 ‘창조적 반(反)실재론’이라 부른 세계관이다. 앞에서 살펴 본 자연주의는 인간을 자연의 일부로 보았다. 그래서 인간을 파충류와 다를 바 없는 존재로 낮춘다. 그러나 ‘창조적 반실재론’은 인간을 신과 같은 존재로 최대한 높인다. 인간은 존재하는 모든 것, 이 세계, 우리가 따르는 가치, 삶을 규제하는 도덕규범, 이 모든 것의 창조자라는 것이다. 인간밖에 인간과 독립해서 인간을 규제하는 어떤 다른 원리나 존재가 있을 수 없다. “인간은 만물의 척도”라고 주장한 고대 희랍의 프로타고라스에서부터 근대 독일 관념론, “나의 언어의 한계는 나의 세계의 한계”라는 주장을 했던 비트겐슈타인, 데리다와 로티, 벨슨 군텐, 그리고 현대 미국철학자가운데 가장 칸트에 가까운 힐러리 퍼트남 등이 다양한 형태의 창조적 반실재론자 부류에 들어간다고 할 수 있다.

현대의 ‘창조적 반실재론’의 이론적 체계는 칸트를 통해 구축되었다고 할 수 있다. 칸트는 사물을 인식할 수 있는 우리의 주체적 조건들로 시간과 공간, 그리고 순수 지성의 형식(범주)을 논의한다. 어떤 대상 x 가 있다고 해 보자. 이 x 에 대해서 예컨대 ‘빨갳다’, ‘둥글다’, ‘당구공이다’, 그리고 “이 당구공은 저 당구공을 때려서 움직이게 한다”고 서술한다고 해보자. 이렇게 말하자면 우선 x 가 공간 속에 주어져야 하고 이것이 나의 감각 기관을 통해서 지각되어야 하고 그리고 이 지각이 한 순간에 끝나는 것이 아니라 시간적 연속성을 가져야 한다. 이 때 공간 속에 주어진 것의 의식도 주체적인 조건에 의한 것이고 그것이 어떻게 지각되고 의식되는 것도 주체적 조건에 의존하며 더구나 당구공(x_1)이 당구공(x_2)을 때려 움직이게 한다고 서술하자면 원인과 결과의 도식이 있어야 한다. “당구공이 빨갳다” 또는 “당구공이 둥글다”고 말할 때 이때 ‘빨갳다’, ‘둥글다’고 말하는 것은 사물이 지닌 성질을 말하는 것인데 이 성질에 대한 서술과 원인과 결과에 대한 서술, 이 모든 것

은 우리 지성의 근본적인 사고 형식, 즉 범주에 따른 것임을 칸트는 주장하고 있다.

이것은 무엇을 함축하는가? 세계란 그 자체로 실재하는 어떤 존재가 아니라 주체가 지닌 감성적 조건과 지성적 조건에 의해 산출된 것이라고 보는 것이다. 칸트는 이것을 “경험의 가능조건이 곧 경험 대상의 가능조건이다”라는 말로 표현한다. 예컨대 내가 저 당구공을 보고 어떻다고 말할 수 있는 조건은 곧 당구공이라는 대상이 가능할 수 있는 조건이라는 말이다. 물론 칸트는 그냥 소박하게 저 당구공은 나와 상관 없이도 저기 저렇게 있을 수 있다는 것을 인정한다. 그러나 그것의 존재, 그것의 인식은 나의 주체적 조건을 통해서 산출된 것임을 칸트는 주장한다. 여기서 ‘나’는 누구인가, 개인적 자아인가, 개인적 자아를 넘어서 초개인적 일반적 자아인가 하는 논란이 있으나 칸트 자신이 이러한 자아를 ‘의식 일반’이라고 부르고 있는 것을 볼 때 개인적 자아에 한정되기보다 ‘대상을 의식하고 생각하며 규정하는 보편적 의식’이라고 해석할 수 있다.

칸트는 물론 ‘사물 자체’라는 것을 의식밖에 있는 것으로 봄으로써 모든 존재를 의식 안의 현상으로 환원하는 것을 차단해 두기는 하였다. 그러나 칸트의 생각을 좀더 밀고 나가면 사물의 존재, 우리의 인식, 도덕법칙, 아름다움의 판단, 종교, 심지어 신의 존재, 이 모든 것은 의식 주체의 ‘구성적’, ‘생산적’, 또는 플랜팅거의 말처럼 ‘창조적’ 활동의 결과라고 볼 수 밖에 없다. 따라서 모든 것은 곧 주체(경험적 주체가 아니라 초월적 주체라 하더라도)의 활동에 의해 산출되고 규정된다고 말해야 한다. ‘의식 일반’이 아니라 각각의 개별적인 나 자신이 모든 것을 규정하고 결정하는 척도가 된다면 칸트 방식의 초월 철학은 상대주의로 전환될 수 있다. 상대주의를 수용하게 되면 모든 것은 곧 각자의 ‘입장’과 ‘취향’에 따라 결정된다. 그러나 칸트 자신은 예컨대 미적 판단이 취향에 근거한 판단이면서도 객관성을 가질 수 있는 조건을 탐구한다. 오늘날 대학에서 연구되는 학문 가운데 자연과학과 사회과학

그리고 인문과학은 전반적으로 자연주의와 ‘창조적 반실재론’, 그리고 나아가서 상대주의의 지배를 받는다고 말할 수 있을 것이다. 현대의 기호학이나 구조주의, 담론 이론, 해체론 등은 전형적인 반실재론에 속한다면 사회 생물학과 같은 것은 전형적인 자연주의의 형태를 보여주고 있다고 할 것이다. 동양의 기(氣) 사상, 도교 전통, 그리고 조금은 다른 형태를 띠고 있지만 유교 전통도 사실은 서양의 자연주의와는 다른 형태이기는 하지만 역시 자연주의에 들어가고 ‘일체유심조(一切唯心造)’를 말하는 불교 전통은 전형적인 ‘창조적 반실재론’에 들어간다고 하겠다. 오늘의 여러 문화 현상들 가운데 예컨대 성(性)담론과 같은 것은 자연주의와 반실재론이 그 배후의 사상으로 버티고 있다.

인격적인 하나님을 인정하지 않을 때 둘 다 하나님의 피조물인 자연을 높이거나 아니면 인간을 높인다(물론 불교와 같은 경우 ‘심(心)’이 곧 ‘인간’이라는 것을 부인할 것이지만 만일 그렇다면 그 ‘심’은 누구의 ‘심’인가 물을 수 있을 것이다). 우리는 파스칼이 “사람이 스스로 높이면 나는 낮춰버리고 스스로 낮추면 나는 높여준다. 그가 ‘이해할 수 없는 괴물’임을 스스로 이해할 때까지 나는 늘 그에게 맞선다.”고 말한 것처럼 자연의 신격화와 사람의 신격화뿐만 아니라 사람의 동물화와 자연의 비실재화에 반대해야 할 것이다.¹⁸⁾ ‘이해할 수 없는 괴물’이 곧 하나님의 형상으로 지음 받은 귀한 존재임을, 이 세계는 단순한 환상이나 관념의 산물이 아니라 하나님의 실재적 창조의 산물임을, 하나님은 피조물에 의존하지 않으면서도 피조물을 사랑하고 관심을 가진 분임을 학문을 통해서 증거해야 할 과제가 우리에게 있다. 그런 의미에서 자연주의, 반실재론, 상대주의는 오늘 우리가 대단히 신중하게 검토하고 비판해야 할 현대의 학문적 이데올로기라고 할 수 있다.¹⁹⁾

기독교 철학자의 과제는 그러나 단순히 비판적인데 머물지 않는

18) B. Pascal, 『광세』, 130(라퐁미판).

19) 그 외에도 다양한 ‘주의들(isms)’들이 기독교 철학의 비판적 성찰 대상이 될 수 있을 것이다. 예컨대 앞에서 얘기한 상대주의와 함께 세속적 휴머니즘 주술주의, 일원론, 허무주의도 비판의 대상이 될 수 있다. Richard J. Mouw, *The Distorted Truth: What every Christian Needs to Know*

다. 여기서 한 걸음 더 나아가 건설적 작업이 가능할 뿐 아니라 많은 학자들을 통해서 이미 현실적으로 이루어지고 있다. 그 한 예를 우리는 도이여베르트가 행한 하나님의 피조 세계에 대한 구조 분석(이른바 '양상론'), 반 퍼슨의 '지시적 존재론',²⁰⁾ 반 리슨과 스후르만의 현대 과학 기술 분석과 비판,²¹⁾ 빈센트 브뤼머의 예컨대 기도와 사랑, 인격적 하나님에 관한 연구,²²⁾ 헨드릭 하트의 통합적 존재론에 관한 연구,²³⁾ 플랜팅거와 얼스틴의 신(神) 존재 문제와 인식론에 관한 기독교적 대안들,²⁴⁾ 월터스토프의 정의와 평화에 관한 논의와 예술 작품론,²⁵⁾ 마우의 기독교 윤리학에 관한 저작²⁶⁾ 등은 20세기 기독교 철학이 거둔 성과들 가운데

about the Battle of Mind (San Francisco: Harper & Row, 1989), 우리말로는 『왜곡된 진리』(오수미 옮김)(CUP, 1999)로 번역되어 있다.

- 20) C. A. van Peursen의 최근 저작으로는, *Verhaal en werkelijkheid: Een deiktische ontologie* (Kampen: Kok Agora, 1992), *De naam die geschiedenis maakt. Het geheim van de bijbelse godsnamen* (Kampen: Kok, 1991); C. A. van Peursen, *Na het postmodernisme. Van metaphysica tot filosofische surrealisme* (Kampen: Kok Agora, 1994) 등이 있다.
- 21) Hendrik van Riessen, *De maatschappij der toekomst* (Franeker: Wever, 1953); Egbert Schuurman, *Techniek en toekomst* (Assen: Van Gorcum, 1972).
- 22) 철학적 신학에 관한 Vincent Brümmer의 저작은 *Wat doen wij als wij bidden? Een studie in de wijsgerige theologie* (Kampen: Kok Agora, 1985), *The Model of Love. A Study in Philosophical Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), *Speaking of a Personal God. An Essay in Philosophical Theology* (Cambridge University Press, 1992) 등이 있다. 그 외에도 브뤼머의 작품으로 *Transcendental Criticism and Christian Philosophy. A Presentation and Evaluation of Herman Dooyeweerd's 'Philosophy of the Cosmomic Idea'* (Franeker: Wever, 1961); *Theology and Philosophical Inquiry* (Philadelphia: The Westminster Press, 1982); *Wijsgerige theologie in beweging* (Franeker: Wever, 1992) 등이 있다.
- 23) Hendrik Hart, *Understanding our World. An Integral Ontology* (Lanham etc.: University Press of America, 1988).
- 24) A. Plantinga의 주요 저작은 *God and Other Mind. A Study of the Rational Justification of Belief in God* (Ithaca/London: Cornell University Press, 1967), *God, Freedom and Evil* (London: George Allen & Unwin, 1974), *Warrant: The Current Debate* (Oxford: Oxford University Press, 1993), *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993), *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Prss, 1999) 등이 있고 Wolterstorff와 공동으로 편집한 *Faith and Rationality. Reason and Belief in God* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984) 등이 있다. William P. Alston의 최근 저작은 *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology* (Ithacan/London: Cornell University Press, 1989), *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca/London: Cornell University Press, 1991), *The Realist Concept of Truth* (Ithaca/London: Cornell University Press, 1997) 등이 있다.
- 25) N. Wolterstorff의 저작으로는 *Reason within the Bounds of Religion* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), *Untill Peace and Justice Embrace. The Kuyper Lectures for 1981*

대표적인 예라고 하겠다.²⁷⁾ 이것들을 공부하고 차근차근 우리의 학문과 사회적 상황에 맞춰 작업하는 것도 한국 기독교 철학자들이 할 수 있는 일이다. 이러한 작업은 신앙에 기초한 사고와 연구가 하나님을 알고 창조 세계 안에서 인간과 자연의 위치를 아는 데 도움을 준다.

그 외에도 한국의 기독교 철학자들이 할 수 있는 작업은 여러 가지가 있다. 그 가운데서 특히 일상적인 삶의 문제에 관한 좀더 깊은 성찰이 가능하지 않을까 하는 것이 나의 생각이다. 나는 일상성의 의미를 분석하고 일상성의 의미를 회복하는 작업은 레비나스를 공부하면서 좀더 절실히 느꼈다. 그러나 사실 개혁주의 전통은 다른 어떤 전통보다 일상성의 의미를 중시한 전통임을 새삼 깨닫게 된다. 도이여베이르트는 이론적 사유의 근본구조를 해명하면서 이론적 사유의 어느 한 양상으로도 결코 환원될 수 없는, 그 자체로 충만한 의미 전체를 형성하고 있는 우리의 일상적 '소박한 경험'의 중요성을 강조한다. 소박한 경험은 현실의 다층적인 측면들이 서로 불가분적인 연관을 맺고 있을 뿐 아니라 우리의 자아가 비대상적인 관계로 현실과 연관을 맺는 통로이다. 일상적 경험은 그래서 도이여베이르트의 이론적 사유 비판뿐만 아니라 양상론과 사물의 개별 구조론에서도 매우 중요한 자리를 차지한다.²⁸⁾ 그러나 역시 도이여베이르트의 관심은 이론적 측면에 머물렀다. 좀더 현상학적이고 실존적일뿐 아니라 좀더 윤리적 분석을 하지 않았다. 이것은 사실 그의 철학관과도 관련이 있다고 하겠다. '의미 전체성으로 지향하는 이론적 사유', '우리의 시간적 세계의 상관관계를 의미의 상

delivered at the Free University of Amsterdam (Kok: Kampen, 1983), Works and Worlds of Art (Oxford: Clarendon Press, 1980), Divine Discourse. Philosophical Reflection on the Claim that God Speaks (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), John Locke and the Ethics of Belief (New York/Oxford: Oxford University Press, 1996) 등이 있다.

26) Richard J. Mouw, *The God who Commands. A Study in Divine Command Ethics* (Notre Dame, Indiana: Indiana University Press, 1990).

27) 20세기말에 이르러 미국의 복음주의 진영 안에서 철학에 대한 관심이 다시 일기 시작한 배경과 과정에 대해서 마크 놀은 자세히 설명해 준다. Mark A. Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1994), 211면 이하 참조. 이 책은 『복음주의의 지성의 스캔들』(엠펙오)이란 제목으로 번역되어 있다.

28) H. Dooyeweerd, 앞의 책, 3권 3면 이하

호관계로 드러내는 이론적 작업' 등으로 철학을 도이여베르트는 이해하고 있기 때문에 지극히 일상적인 삶에 대한 구체적 논의에까지 이르지 못하였다. 그래서 나는 도이여베르트보다 한 걸음 더 나아가, 아니 좀더 지상으로 내려와서 예컨대 먹고, 자고, 거주하는 일에서부터 시작해서 자아의 문제, 타인의 존재, 성, 돈, 일, 늡어감, 고통, 죽음, 선과 악, 삶의 의미 등에 관해서 성경적, 기독교적 사고를 바탕으로 철학적 논의를 해야하지 않을까 생각한다.

한 예로 먹는 것을 고려해 보자. 사람은 무엇으로 사는가? "사람이 떡으로만 살 것이 아니요 하나님의 입으로 나오는 모든 말씀으로 살 것이다" 라고 예수께서 말씀하신다. 떡이 충분조건은 아니나 필요조건은 된다는 사실을 인정한 것이다. 산상설교에서 예수께서는 "그러므로 염려하여 무엇을 먹을까 무엇을 마실까 무엇을 입을까 하지 말라. 이는 다 이방인들이 구하는 것이라. 너희 천부께서 이 모든 것이 너희에게 있어야 할 줄을 아시느니라(마태 6:31)" 고 말씀하셨다. 먹고 마시는 일을 폄하한 것이 아니라 일상적인 염려를 두고 한 말이다. 먹고 마시는 일이 사람에게 중요한 것임은 하나님께서 아시는 일이니 너희는 의롭고 바르게, 하나님을 인정하면서 살라는 말이다. 먹고 마시는 일이 가벼운 일이라면 예수님은 왜 잡히시기 전날 제자들과 함께 떡을 떼고 잔을 나누는 일을 하셨겠는가? 그리고 교회가 지상에 있는 동안 그의 살을 먹고 피를 마시는 예식을 치르겠는가?

사람은 레비나스가 말한 것처럼 음식, 공기, 빛, 일, 생각, 잠, 애기, 좋은 음악, 이런 것들로 산다. 먹고 마시고 숨쉬고 듣고 말하고 잠자고 생각하는 일은 삶의 참된 내용을 이루는 것들이다. 사람들은 이렇게 말한다. "먹고 마시고 숨쉬는 것은 살기 위한 수단이다. 잠자고 휴식을 취하는 것도 살기 위한 수단이다. 일하고 생각하는 것도 살기 위한 수단이다." 정말 그런가? 살기 위해 먹고, 살기 위해 숨쉬고, 살기 위해 잠잔다면, 먹고 숨쉬고 잠자는 것은 삶이 아니어야 한다. 기껏해야 이것들은 삶을 위한 수단일 것이다. 그렇다면 삶은 어디에 있는가? 먹고 마

시고 숨쉬고 생각하고 일하고, 얘기하고 음악을 듣고, 이렇게 일상적인 것들을 누리고 사랑하고 고마워하는 가운데 삶이 있다. 설사 이것이 삶 전체는 아니라 하더라도 이것을 떠난 삶은 존재하지 않는다. 그곳이 설사 천국이라 할지라도 이런 것들이 전혀 결여된 삶을 우리는 상상하기가 쉽지 않다.

흔히 삶의 주체라 생각되는 '나'는 어디 있는가? 졸음이 올 때 옆에 앉은 친구에게 "그래 졸음이 오지. 친구야. 내가 대신 자 줄게." 이렇게 말할 수 없다. 아무도 잠을 대신해서 잘 수 없다. 아무도 목마른 사람을 대신해서 마실 수가 없다. 배고픔과 목마름과 졸음을 아무도 대신해서 채울 수 없다. 졸음이 오는 사람에게는 잠잘 곳이 필요하고 목마른 사람, 배고픈 사람에게는 물과 음식이 필요하다. 다른 사람이 가져다 줄 수 있고 잠자리를 깔아 줄 수 있지만 아무도 대신해서 먹어 주거나 잠을 대신 자 줄 수 없다. 내가 배고프면 내가 먹어야 하고 내가 목마르면 내가 마셔야 하고 내가 졸음이 오면 내가 자야한다. 먹고 마시고 잠자는 것을 떠나 나의 개별성, 나의 고유성, 나의 나됨이 또 어디 있는가? 누구도 대신할 수 없는 나 자신, 누구에게도 뺏길 수 없는 나 자신, 그것을 우리는 먹고 마시고 잠자는 일에서, 병들어 아파하고 신음하는 가운데 경험한다. 먹을 때, 마실 때, 잠잘 때 나는 나 자신이 된다.

그런데 내가 먹는 것이 무엇인가? 분명한 것은 나를 먹지 않는다는 사실이다. 나는 내가 아닌 것, 나와 다른 것을 먹는다. 먹고 마시는 사람은 나지만 내가 먹고 마시는 것은 내가 아니다. 내가 아닌, 나와 다른 것을 먹고 마신다. 그러므로 나는 먹고 마실 때부터 어쩔 수 없이 다른 것에 의존해 있다. 식탁에 놓인 것들을 보라. 씨를 뿌린 것도 다른 사람이요, 키운 것도 다른 사람이요, 거둬들인 것도 다른 사람이다. 먹는 순간, 나는 어떤 무엇으로도 환원할 수 없는 주체이다. 그러나 바로 그 때 나는 내가 아닌, 나와 다른 것, 나와 다른 사람에게 의존해 있다. 말하자면 독립성 가운데 의존성이요, 의존성 가운데 독립성이다. 나는 또한 아무 것이나 먹지 않는다. 종이나 쇠붙이는 먹을 수 없다. 씹을 수

있는 것, 삼킬 수 있는 것, 먹어서 영양이 될 수 있는 것만을 골라 먹는다. 내가 먹는 것은 그러니까 비록 개체로서는 죽었다고 하더라도 그래도 여전히 살아 있는 것들이다. 그러므로 먹는것에는 일종의 '폭력'이 선행해 있다.

먹고 마시는 일, 잠자는 일이 나에게 가장 고유한 일이고 이를 통해 나 자신이 되고 나에게 돌아오는 일이라면 이것은 나에게만 타당한 것으로 그칠 수 없다. 타인에게도 이것은 타당하다. 내가 먹지 않고서는 나 자신이 될 수 없듯이, 타인도 먹지 않고서는 그 자신이 될 수 없다. 또한 내가 먹는 밥, 내가 먹는 국, 내가 집는 반찬은 내가 만든 것들이 아니다. 내가 아닌 땅에서 나온 것들이며 내가 아닌 타인의 땀과 눈물, 이 땅, 저 하늘, 천지를 만든 하나님, 이 모든 것의 사랑으로 빚어진 것들이다. 그렇다면 어찌 홀로 내 밥상만 생각하겠는가? 남의 밥상도 생각하면서 함께 나누어 먹는 것이 사람답게 먹는 일이 아닐 수 없다. 왜냐하면 먹고 마시는 일을 통해 나와 함께 나란히 살고 있는 사람도 바로 그 자신의 삶을 누릴 수 있기 때문이다. 그러므로 이웃 사랑은 빈손으로, 먹을 것 없이, 그냥 할 수 있는 것이 아니다.

우리는 홀로 먹지 않고 함께 먹는다. 어머니와 함께, 가족과 함께, 친구와 함께 더불어 밥상을 나눈다. 예수님도 홀로 먹지 않았다. 세리와 창녀와 함께 먹었고 떠나시기 전에는 제자들과 함께 먹으면서 먹고 마심의 의미를 각별하게 되새겼다. 자신의 살과 피를 함께 먹고 마시자고 제안한 것이다. 그리고 “나를 기억하라”고 당부하셨다. 그를 기억하는 일을 통해 그와 제자들이 하나되고 제자와 제자들이 하나된다. 먹는다는 것은 이렇게 함께 하는 일이요, 하나되는 일이다. 한 마음, 한 정신을 빚어내는 데는 그러므로 함께 먹고, 함께 마시는 일만큼 좋은 일이 없다. 요한에게 나타나신 그리스도께서 “볼지어다. 내가 문밖에 서서 두드리노니 누구든지 내 음성을 듣고 문을 열면 내가 그에게로 들어가 그로 더불어 먹고 그는 나로 더불어 먹으리라(계시록 3: 20)”고 하신 것은 먹고 마시는 일을 통해 한 마음, 한 몸, 한 삶을 누리는 공동체를 이

루고자 하심이 아니겠는가? 그렇다면 먹고 마시는 것만큼 영적이고 정신적인 행위가 또 어디 있겠는가?

이렇게 우리는 먹고 마시고 함께 거주하는 것에서부터 우리의 일상적 삶 전체의 상호연관을 그려볼 수 있다. 하나님의 창조와 인간의 타락, 그리스도의 구속과 성령을 통한 성화의 과정이 영향을 미치고 실제적인 힘을 발휘하는 곳은 바로 이 일상적 삶이다. 일상적 삶은 세계관과 이데올로기뿐만 아니라 인간 상호 간에 있는 권력과 욕망과 투쟁이 자리하고 있는 곳이다. 만일 왜곡된 것이 있다면 일상적 삶만큼 왜곡된 것이 없을 것이다. 그리스도의 구속은 '죄'로 훼손된 일상적 삶을 회복하고 그리하여 삼위 하나님 안에서 이웃과 자연과 더불어 살 수 있도록 하기 위한 것이라 생각한다. 의식주 문제뿐만 아니라 우리가 생각한다든 것, 있다는 것, 사랑한다는 것, 병들어 아파하고 슬퍼한다는 것, 이러한 지극히 평범하고 일상적인 문제를 통하여 우리의 세속적 삶속에 깃들인 하나님의 거룩한 뜻을 발견하는 것은 우리 기독교 철학자들에게 주어진 중요한 과제가 아닌가 생각한다. 손봉호 교수의 『고통받는 인간』도 이런 맥락에서 이루어진 저작이라 볼 수 있다.²⁹⁾ 일상적 주제를 다룰 때 우리는 단순히 현상학적, 구조적 분석에만 그치지 않고 유교, 불교, 도교를 통해 빚어진 과거의 정신적 전통과 대화를 통해서 기독교적 삶의 그림과 삶의 지향점을 드러내 보일 수 있을 것이다. 나는 개인적으로 이런 작업에 관심을 가지고 있고 앞으로 나의 과제로 삼아 노력해볼 생각이다.³⁰⁾

29) 손봉호, 『고통받는 인간』(서울대 출판부, 1994).

30) 강영안, "고통의 현상 - 박완서의 한 말씀과 하소서", 『삶과 기호』(한국기호학회 역음(문학과 지성사, 1997), 76-97면; 강영안, "고통과 윤리", 『西江人文論叢』, 제8집(1998), 3-29면 참조.