

도여베르트의 초월적 비판과 세계관의 문제

양성만(우석대학교 교양학부 교수)(철학/세계관 6-4)

논문초록

무엇이 기독교 철학이라고 할 때 보통 기독교 세계관에 의한 철학이 기독교 철학이라고 답한다. 학자를 포함해 많은 기독교 신자들이 이 원리를 따라 세계관 운동에 참여한다. 그런데 ‘기독교’이라는 이름의 주인인 그리스도는 어떤 경우에 그 이름을 허용하는지를 확인해야 할 것이다. 나는 이 논문에서 도여베르트가 이 문제를 어떻게 씨름하고 어떤 답을 내어놓았는지를 살펴본다. 세속 철학자들은 철학이 종교에 대해 중립적이며 이론 이성은 자충족적이라고 주장하지만 도여베르트가 이론적 사고에 대해 초월적 비판을 행한 결과 이론적 사고는 전인인 나에 의해 수행되며 나의 중심은 종교적 마음임이 드러난다. 도여베르트는 철학은 그 철학을 하는 사람들의 종교적 동인의 지배를 받으며, 이 종교적 동인은 다시 그 이면에 있는 성령, 또는 배교적인 정신에 의해서 형성된다고 주장한다. 도여베르트의 분석이 철학적으로, 종교적으로 성공했는지를 평가한다.

주제어: 기독교 철학, 기독교적 학문, 세계관, 초월적 비판, 도여베르트

I. 문제의 제기 : 무엇이 기독교 철학인가?

나의 문제는 ‘무엇이 기독교 철학인가? 어떻게 하면 기독교 철학을 하는 것인가?’ 하는 것이다. 철학 연구로 업으로 삼은 기독교인으로서의 당연한 질문이요 가장 중요한 문제 중의 하나이다.

이에 대한 우리나라 기독교 학계의 대표적인 답변은 손봉호 선생의 글에서 찾아볼 수 있다. “기독교 철학이란 무엇인가?” 라는 글에서 선생은 “만일 어떤 사람이 그리스도인의 세계관을 의식화하고 그것을 논리적인 체계로 표현해 놓았다면 일단 우리는 그것을 기독교 철학이라고 부를 수 있다”고 한다(손봉호, 2005:15). 조금 있다가는 기독교 철학의 범위를 더 확장하여 “절대적이고 객관적인 표준이라고 주장하지는 않”으며 비판자 수정의 여지가 있는 잠정적인 것이긴 하지만 다음의 다섯 가지 전제들을 인정한다면 그것을 기독교 철학이라고 인정할 수 있겠다고 제안한다(19쪽 이하). 그 다섯 가지를 제목만 제시한다면 다음과 같다.

- ① 기독교 철학은 하나님의 존재를 전제해야 한다. 그리고 그 하나님은 인격적인 분이다.
- ② 기독교 철학은 하나님의 창조를 전제해야 할 것이다. 즉, 하나님이 세상과 인간을 무에서 만드셨다는 것이다.
- ③ 기독교 철학은 인간의 타락과 죄를 전제하지 않으면 안 될 것이다.
- ④ 예수 그리스도의 구속에 의한 구원을 전제해야 한다.
- ⑤ 기독교 철학은 성령의 지속적인 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.

이 목록 끝에 손봉호 선생은 “이것도 하나의 철학적인 것에 불과한 것이기 때문에, 성경의 계속되는 비판을 받고 경험의 수정을 받아야 할 것이다.”라는 단서를 붙여 놓았다. 인용한 글은 이 전제들이 기독교 세계관이라고 명기하지는 않았지만 우리는 이 전제들이 보통 ‘창조, 타락, 구속’이라고 요약되는 기독교 세계관의 내용이라고 보아도 무방할 것이다. 따라서 손봉호 선생에 따르면 기독교 철학이란 기독교 세계관의 논리적 체계적 표현이거나 또는 이것을 전제로 삼아 전개해 나간 철학이라고 규정할 수 있을 것이다.

기독교 세계관이 기독교적 삶의 열쇠 역할을 한다는 이해는 학문 영역에 머물지 않고 삶 전체로 확장 적용된다. 한국의 대표적인 기독교 학술단체인 기독교세계관학술동역회는 자기 목표를 학문에 제한시키지 않고 문화 일반까지 확장시켜 ‘기독교세계관 정립을 통하여 개인의 삶이 변화되고 사회의 변화를 추구’하는 것이라고 규정하고 있다.¹⁾ 신국원의 『니고데모의 안경』, 이승구의 『기독교 세계관이란 무엇인가?』도 기본적으로 이와 동일한 입장에서 쓰인 책으로 이해된다.

그런데 어떤 것에 ‘기독교적’이라는 용어를 붙일 때는 조심해야 한다고 생각한다. 왜냐하면 이것은 ‘기독교’ 즉 그리스도의 이름의 사용에 관한 것이기 때문이다. 자기는 의심의 여지없이 기독교적으로 살았다고 생각하는데 정작 그리스도는 ‘아니라’고 하는 경우가 있기 때문이다. 마태복음 7장에서 그리스도는 이런 경우에 대해 경고한다.

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).

1) http://www.worldview.or.kr/subpage/csak/info_02.asp

만일 ‘기독교 철학’이 기독교인(들)의 철학을 - 그것이 현상(現狀)을 말하는 것이든 아니면 추구되는 이상(理想)을 말하는 것이든 - 의미하는 것이라면 기독교 철학이란 기독교 세계관을 반영(혹은 전제)하고 있는 철학이라고 규정해도 될 것이다. 그런데 ‘기독교 철학’이 기독교인들의 철학에서 머물지 않고 그리스도께 인정받는 철학을 의미하는 것이라면 이 경우는 좀 더 면밀하게 살펴봐야 할 필요가 있다. 소위 ‘세계관 운동’을 통해서 우리가 추구하는 것이 무엇인가? 전자인가, 후자인가? 나는 후자여야 된다고 생각한다. 전자만으로는 후자를 보장할 수가 없다. 그런데 후자를 확보하지 못한 전자라면 위의 인용문이 경고하는 바로 그런 경우가 될 것이다. 우리는 이 면에서 자기 스스로도 속지 말아야 하고, 남도 속이지 말아야 할 것이다.

20세기 이후 기독교계의 세계관론을 형성시키는 데 있어서 가장 핵심적인 역할을 한 사람 중 한 분이 화란의 철학자 헤르만 도예베르트(1894-1997)이다. 그는 칼빈주의가 단순히 독특한 형태의 종교 및 신학에 머물지 않고 전 삶에 대한 포괄적인 체계를 제공한다고 이해한 카이퍼에서 출발하여 (Kuyper, 1996: 26-27) 이론적 사유에 대한 초월적 비판을 통해 철학이 어떻게 종교적 뿌리에서 출발하는지를 밝히고, 따라서 기독교 종교에서 출발한 철학과 그렇지 않은 철학 사이에는 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.²⁾

이후 도예베르트의 철학은 그의 나라 화란의 소위 신칼빈주의들 사이에 널리 퍼져 영향력을 끼쳤으며 그 결과 화란에서는 칼빈주의 철학협회가 결성되어 지금까지도 활동을 이어오고 있다.³⁾ 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 등으로 추종자들을 얻고 있다. 한국에서도 손봉호 교수가 그의 철학을 소개한 이후 그의 책들과 그에 대한 책들이 다수 번역되어 읽히고 있다.

도예베르트의 영향력은 철학에서 그치지 않는다. 창조, 타락, 구속이라는 그의 종교적 동인은 적어도 우리나라 안에서는 월터즈 등에 의해서 개혁주의적 세계관으로 가공되어 우리에게 전해졌고⁴⁾, 그래서 이 기독교 세계관이 기독교적 학문의 필수 전제일 뿐 아니라 기독교 신자들로 하여금 기독교적인 삶을 살고 더 나아가 사회를 변혁시킬 수 있는 중요한 도구가 된다는 인식을 형성시킨 것이다.

따라서 나는 이런 흐름을 형성하는 데 결정적인 역할을 한 사람 중의 하나인 도예베르트의 경우를 살펴보고 싶다. 도예베르트는 이론적 사유에 대한 초월적 비판을 통해서 절대적 대립과 종교적 동인이라는 아이디어에 도달했으므로 그의 초월적 비판이 무엇인지를 살펴본다. 자연히 그 시도가 어느 정도로 성공했는가 하는 것에 대한 평가가 뒤따른다. 평가는 두 가지 측면에서 가능할 것이다. 철학의 측면에서 도예베르트의 초월적 비판이 성공했는가 하는 것이 그 하나이고, 도예베르트의 초월적 비판과 세계관에 대한 주장이 기독교적 관점에서 타당한가 하는 것이 나머지 하나이다. 나는 후자의 측면에서 그는 아주 훌륭하게 기독교적으로 철학을 했지만 몇 가지 주의해야 할 점이 있음을 지적할 것이다.

2) Dooyeweerd, Herman (1953), *A New Critique of Theoretical Thought*, v. I, Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company. 김기찬은 이 책의 ‘1부: 서론’을 번역하여 역(1995), 『이론적 사유의 신비관 서론』라는 제목으로 출판하였다(1995, 서울: 크리스찬 다이제스트).

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) Wolters, Albert M. and Goheen, Michael W., *Creation Regained*, 2nd ed., Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1985), 양성만·홍병룡 역, 『창조 타락 구속』, 서울: KIVP, 2007. 월터스는 이 책 개정판 후기에서 이 책이 “그 본래 맥락을 벗어나 방대한 영역에서 사용되다 보니 그 내용이 왜곡되는 경우가 없지 않았다”고 하며, 원래 이 책을 집필한 배경이 “볼렌호벤과 도예베르트 철학의 입문서로 쓰인 것을 것”을 책에서 분명히 밝혔다고 변명한다(Wolter, 2007:182). 그런데 나는 어디에서 그렇게 했는지 아직 발견하지 못했다.

II. 사상의 종교적 뿌리인 종교적 마음의 발견

도어베르트 학자로서의 출발은 사실 철학이 아니라 법학에서 이루어졌다. 그는 카이퍼가 세운 자유대학에서 법학을 전공하고 1917년에 “네덜란드 헌법에서의 내각”이라는 논문으로 법학 박사가 된다. 몇 해 후 그는 반혁명당 연구센터인 카이퍼 연구소의 소장으로 임명되어 ‘신칼빈주의 생활 및 세계관과 이것을 법, 경제 및 정치 방면에 적용할 수 있는 기초’를 집중적으로 연구하게 되었는데, 그전에 그는 이미 사상의 뿌리가 종교에 있음을 발견하고 있었다⁵⁾. 도어베르트는 이 발견을 다음과 같이 표현한다.

나의 사상적인 대전환은 철학 자체의 종교적인 뿌리를 발견함으로써 이루어졌다. 이 뿌리를 발견하게 되어, 나를 포함하여 인간 이성의 자충족성에 근거한 철학과 기독교 신앙 사이의 종합을 이룩하고자 한 많은 사람들의 시도가 실패한 이유를 발견했다.

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

이런 중심적인 기독교적 관점을 기초로 삼고서 철학적 사유에 매우 근본적인 혁명이 일어나야 하는 사실을 알았다. 모든 피조물의 종교적 뿌리에 맞닥뜨릴 때 참으로 문제가 되는 것은 시간적 전체 우주가 ‘자연적’ 측면과 ‘영적’ 측면에서 이 참조점[종교적 뿌리]과 어떻게 관계를 맺고 있는가 하는 점이다.

기독교적인 관점에서 보자면, 이성의 자충족성을 선언하는 철학 사상의 태도는 전적으로 받아들일 수 없는 것이다. 왜냐하면 그런 사상은 인간의 사유를 그리스도 예수 안에 있는 하나님의 계시에서 멀어지게 하기 때문이다.(Dooyeweerd, 1995: 5,6)

이 대전환이 그의 이후 철학적 작업의 근본 문제를 결정해 주었다. 이론적 사유가 왜 자충족일 수 없고 근본적으로 종교적인 성격을 띠는 마음에서부터 그 방향이 결정되는가? 그렇다고 할 때 비기독교적인 동인에 의해서 형성되는 철학은 어떻게 필연적으로 자신과 세계, 철학에 대해서 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)를 수정하여 번역한 것이 『이론적 사유의 신비관』(*A New Critique of Theoretical Thought*, 4 Vols, 1953-1958)인데, 『이론적 사유의 신비관』의 4권 중 방대한 색인인 4권을 제외한 3권은 각각 철학의 필수 전체들, 양상 이론, 개체 구조를 다루고 있다. 따라서 도어베르트의 철학의 전체적인 내용이 이 세 부분으로 구성되어 있다고 보면 될 것이다. 우리가 세계관과 관련하여 주목하려고 하는 부분은 1권, 그중에서도 서론이다.⁶⁾ 도어베르트는 이곳에서 이론적 사유에 대한 초월적 비판을 통해 이론적 사유의 주체가 종교적인 성격을 띤 마음일 수밖에 없음을 입증한다.⁷⁾

도어베르트는 따르면 이론적 사유에 대한 비판은 두 가지 방식이 가능하다고 본다. 하나는 초월적 비판(transcendental critique of theoretical thought)이고, 다른 하나는 외재적 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.⁸⁾ 이에 반해 외재적 비판은 “사실상 이론

5) 여기에는 카이퍼의 칼빈주의 세계관 및 신학 사상이 결정적 영향을 미쳤다. (최용준, 2005: 38-39).

6) 이 부분만 떼어내 한국어로 번역, 출판한 것이 『이론적 사유의 신비관 서론』이다. 김기찬 역, 1995, 크리스찬 다이제스트.

7) Brümmer에 따르면, 초기 도어베르트는 철학이 종교적 성격을 갖고 있음을 입증하려고 시도하지 않고 단순히 그렇게 받아 들였으나 『우주 법칙 이념의 철학』에서부터 이론적 사고의 종교적 출발점을 입증하려고 하였다. Brümmer, 197.

8) 이는 칸트의 비판 철학을 이어받은 것이지만 도어베르트는 칸트는 이를 철저하게 이행하지 못했다고 본다. 칸트는 이론적 사유를 통하여 어떻게 지식이 성립하는가를 물었지만 도어베르트는 이론적 사유 자체가 어떻게 가능한지를 물으려고 한다.

적 사유 태도의 내적 특성과 내재적 구조를 다루지 아니하고, 가령 기독교 신앙을 현대 과학의 결과나 다양한 철학 체계와 맞세우고 따라서 사실상의 충돌이 있는지 없는지를 확인”하는 것을 말한다(Dooyeweerd, 김기찬 역, 1995: 71). 예를 들어 진화론의 주장은 성경이 말하는 창조 사실과 다르므로 진화론은 틀렸다고 비판한다면 이는 외재적 비판에 해당한다. 그런데 만일 이론적 사유가 초이론적 편견에서 벗어나 자유롭다는 입장이 고수되는 한 이 외재적 비판은 그런 입장을 고수하는 사람에게는 독단론으로밖에 비치지 못할 것이며, 이 외재적 비판은 학문과 전혀 내적 접촉점을 찾지 못하고 영원히 평행선만 그리고 말 것이다. 따라서 도어베르트는 초월적 비판을 통해 이론적 사유가 정말 자충족적인지의 여부를 묻고 확인해 보려고 하는 것이다. 물론 도어베르트는 이론적 사유가 자충족적이지 못하고 이론적 사유는 그 자체의 본성에 의해 필연적으로 마음에서 출발하며, 필연적으로 신, 즉 기원에 대한 일정한 종교적 입장에서 출발할 수밖에 없음을 보인다.

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 밝힌다.

III. 도어베르트의 철학의 기초 개념들

도어베르트는 우리에게 익숙하지 않은 접근 방식과 용어를 사용하고 있으므로 그의 존재론의 기초적인 내용들, 양상구조론, 개체구조론, 순진경험과 이론적 사유의 구분 등을 여기서 간단하게 소개하고 넘어가도록 하자.

양상구조

시간 내에서 존재하는 사물들은 여러 가지 측면에서 기능한다. 우리 집 어항에 있는 붕어를 예로 들어 설명하자. 이 붕어들은 무엇보다 생물이므로 생물학적인 측면에서 기능을 한다. 그런데 그 생물학적 측면의 현상을 뒷받침하는 것이 이 붕어들 조직 안에서 발생하는 화학적 현상들, 더 나아가 물리적 현상들이다. 이 붕어들은 감각을 갖고 있어서 사람의 인기척을 느끼면 놀라 도망간다. 그런데 이 붕어들은 사회적인 의미도 갖는다. 이 붕어들은 한 교우가 집에서 기르던 것을 우리 집 아이들에게 준 것이다. 이 붕어들을 볼 때마다 그분의 아이들에 대한 따뜻한 마음을 생각하지 않을 수 없다. 게다가 이 물고기는 신앙적인 측면까지도 갖고 있다. 그분의 사랑이 신앙 안에서 이루어진 점을 부인할 수 없기 때문이다.

도어베르트는 이런 식으로 한 사물이 세계 속에서 기능하는 측면들을 15가지라도 부르고 그 각각을 양상이라고 부른다. 그 양상들은 그 선후 관계가 분명한데, 처음부터 마지막까지 나열하자면 숫적 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 측면이다. 아리스토텔레스라면 식물은 생물적 측면, 동물은 감각적 측면까지만 기능하고 사람만 그 이상의 양상에서 기능한다고 하겠지만 도어베르트에 따르면 모든 사물은 이 15가지 양상에서 기능한다. 도어베르트는 앞의 예의 붕어는 감각적 측면까지는 주체적으로 기능하고, 그 이후부터는 객체적으로 기능한다고 설명한다.

이 양상들은 각각의 고유한 의미 핵을 갖으며, 다른 양상으로 환원될 수 없다. 그러나 이 양상들은 서로 또 긴밀하게 연결되어 있어서 하부 영역에 속하는 양상의 의미의 핵의 유사성이 상부 영역의 양상 속에서 나타나고 반대도 성립한다. 전자를 ‘회기’(retrocipation)라고 하고 후자를 ‘예기’(anticipation)라고 한다. 대체로 한 학문은 이 양상들 중의 하나를 그 분석 대상으로 삼고 연구하는 것임을 우리는 생각하게 된다.

개체구조

양상구조가 ‘어떻게’(how)의 측면을 다룬 것이었다면 이 개체구조는 ‘무엇이’(what)의 측면을 다룬다. 앞에서 이야기했듯이 모든 개체는 15가지의 모든 양상에서 기능한다. 그러나 각각의 개체의 특징을 결정해 주는 기능이 있기 마련이다. 나무는 유기적 기능이 특징이고, 봉어의 특징적 기능은 감각적 기능이다. 도여베르트는 이 특징적 기능의 종류를 따라 근본 유형들을 나누기도 한다. 이 외에도 도여베르트는 인도 기능에 의한 개현 등의 개념을 사용하여 우리 생활에서 중요한 역할을 하는 개체들을 분석한다. 도여베르트는 거의 800쪽에 육박하는 『이론적 사유의 신비관』 3권을 개체구조를 분석하는 데 할애하고 있다.⁹⁾ 개체들에 대한 이와 같은 구체적인 관심은 면에서 도여베르트가 법학자로서의 출발하였다는 사실을 상기하게 한다.

일상적 경험과 이론적 사유의 구분

도여베르트는 일상적인 경험과 이론적 사유를 엄격하고 구분하고 전자를 후자보다 근원적인 경험으로 여긴다는 점에서 일반적인 철학자들과 구별된다. 앞에서 우리는 각각의 사물이 15가지 모든 양상에서 기능하면서도 자신의 고유한 개체 구조를 이루고 있다는 사실을 살펴보았다. 그런데 학자가 어떤 하나의 사물을 대상으로 학문 활동을 할 때에는 그는 이 사물 전체에 대해서 총체적으로 사유하지 않고 자기가 탐구하려고 하는 양상 하나에만 집중하여 그 양상에서의 이 사물이 기능 내용을 분석하려고 한다. 그러기 위해서 학자는 문제의 그 양상을 추상하여 내며, 이 양상에 논리적 양상을 대립시켜서 분석한다는 것이다.

IV. 이론적 사유에 대한 초월적 비판

인간의 모든 행위가 마음에서 나온다면 철학도 마찬가지로 일 것이고, 따라서 그 마음이 종교적으로 어느 기원을 향하고 있는가에 따라 그의 철학도 방향이 결정된다고 해야 할 것이다. 그런데 이 사실을 어떻게 입증할 것인가? 도여베르트가 자기 철학에서 심혈을 기울여 성취하려고 하는 것은 이론적 사유가 가능하기 위한 조건에 대한 초월적 비판을 통해서 이론적 사유는 필연적으로 종교적 성격을 띠는 마음에서부터 시작할 수밖에 없음을 보이는 것이다.

도여베르트가 초월적 비판은 시간이 지나면서 점차 발전했다(Brümmer 1961:197 이하). 그 자신이 두 가지로 구분하는데, 화란어로 쓰인 주저 『법 이념 철학』에서 시도한 방법을 첫 번째 방법이라고 부르고, 이를 영어로 번역하면서 보완한 『이론적 사고의 신비관』에서 새로 시도한 것을 두 번째 방법이라고 부른다(최용준 2005:53,54). 근본적인 입장이 바뀐 것은 아니나 도여베르트는 이 두 번째 방법을 통해 비판의 논증 방식이 좀 더 엄밀하게 만들기를 원했다.

1. 첫 번째 비판 - 위로부터 내려오는 길

도여베르트는 『이론적 사고의 신비관 서론』 머리말에서 첫 번째 방법을 제시한 후 이 첫 번째 비판은 시간적 실제의 의미 총체성과 자아를 향하는 것이 철학의 본질이라는 입장에서 출발하여 아르키메데스 기점과 아르케의 문제까지 이르는, 위로부터 내려오는 길이었다고 요약한다. 이 첫 번째 비판은 철학이 자신의 고유한 성격 자체에 의해 우리의 시간적 우주의 의미 총체성을 살핀다는 사실에서부터 시작한다(Dooyeweerd, 1995:31). 다른 학문은 우주의 일부분, 도여베르트의 표현을 따르자면 우주적 시간의 한 양상에만 집중하여 사고를 전개해 나간다. 그러나 철학은 그 본성상 세계 전체의 상을 그리고 제시하려고 한다. 그런데 이렇게 우주

9) 갈스베이끄는 그의 해설서 『기독교인의 세계관』에서 이것들 중 가정, 결혼, 국가, 교회 등에 대해서 소개하고 있다.

의 의미 총체성을 살피기 위해서는 그 전체에 통일성을 부여하는 방향이 있어야만 할 것이다. 그러면 도대체가 의미 총체에 고정적 방향을 주는 것이 무엇인가?

칸트는 초월적 통각의 통일성(transcendental unity of apperception)이 초월적 논리적 주체로서 그 역할을 할 수 있는 것처럼 보았다. 그러나 도여베르트에게는 이것은 사람에 대한 지독한 오해에 불과하다. 철학을 할 때조차도 나는 논리적 양상에서만 기능하는 그런 존재일 수가 없다. 나는 언제나 15가지 양상 모두에서 기능한다. 철학적 사유를 하는 나는 사유하는 실체적 전자아(entire ego)이다(31). 칸트가 말하는 논리적 주체란 오히려 논리적 기능에서 활동하는 자아로부터 추상된 것이다. 인식의 대상과 반대극을 이루고 있는 주체로 추상된 것뿐이다.

도여베르트는 자아의 실존의 종교적 뿌리에서가 아니고서는 양상간의 상관관계와 의미의 양상적 다양성을 넘어서는 가능성이 전혀 없다고 본다. 이 실존의 종교적 뿌리로부터 철학적 사유는 자신의 중심적 방향을 받아야 한다는 것이다(51). 자아의 이 종교적 뿌리를 도여베르트는 아르키메데스 기점이라고 부른다.

그런데 아르키메데스 기점에서 확보할 수 있는 의미의 총체성도 결국은 스스로 존립할 수 없고 모든 의미를 창출하는 기원, 즉 아르케를 전제한다(36). 모든 의미는 관계를 맺을 더 높은 아르케가 없는 기원, 그 기원으로부터 나오고 그 기원으로 말미암고, 그 기원으로 향한다. 철학적 사유는 이 기원에 도달하기 전까지는 참된 인식에 도달할 수 없다(39). 이 아르케는 모든 의미를 초월하며, 이 아르케를 넘어서려고 하면 어떤 질문을 제기하든지 더 이상 의미가 없다(39, 40). 사유하는 자아의 아르키메데스 기점의 선택은 어디에서 이루어지는가? 아르케를 바라보며 한 입장을 선택하는 것은 본래 철학적 사유와 분리되지는 않지만 철학적 사유를 넘어서는 것이다. 이런 입장 선택은 내재철학 자체에서도 순전히 이론적인 작용으로 이루어질 수 없고 종교적인 선택에 의해서 이루어지는 것이다. 왜냐하면 이 선택은 의미의 기원을 바라보면서 우리의 실존의 집중점에서 한 입장을 결정하는 선택이기 때문이다(50).

이렇게 해서 철학적 사유의 이중적 전제가 드러난다. 먼저 철학적 사유는 사상가의 아르키메데스 기점을 전제한다. 철학적 사유 활동을 벌이고 있는 우리 자아는 이 기점으로부터 의미의 양상적 다양성에 대하여 총체성에 대한 자신의 조망을 갖다 댈 수 있다. 둘째로, 철학적 사유는 (자아가) 아르케의 면전에서 아르키메데스 기점에서 한 입장을 선택한다는 사실을 전제해야 한다.

물론 내재 철학은 이런 주장에 반대할 것이다. 아르키메데스 기점이 철학적 사유 자체 안에서 발견할 수 있다는 것이다. 내재철학이 아르키메데스 기점으로 제시하는 것은 초월적 의식, 초월적 코기도, 통각의 초월적 통일성, 초월적 논리적 자아 등 다양하다(45,46). 그러나 내재철학의 이런 주장은 자아와 자아가 갖고 있는 논리적 사유 기능의 관계에 대한 근본적 초월적 문제를 무시하고 있는 것이다. 왜냐하면 자아는 의미의 모든 양상 측면이 이루는 상관관계를 초월하지만 논리적 사유 기능은 그렇지 못하기 때문이다. 사유하는 자아의 통일성이 초월적 논리적 성격을 갖는 것도 아니다. 자아는 논리적 양상뿐 아니라 다른 모든 양상에 대해서도 집중점이 되기 때문이다. 반대로 논리적 양상은 다른 양상들과의 상관관계를 전제한다. 따라서 논리적 기능 자체가 의미의 통일성을 제공하는 것은 불가능한 일이다.

이에 대해 내재철학은 다음과 같은 식으로 질문을 제기할지도 모르겠다. '그러나 우리가 지금 이야기하고 있는 모든 다양성은 사유를 통해서 확인되고 있는 것이 아닌가? 그런 면에서 결국 모든 양상적 다양성이란 초월적 사유 주체에 의존하는 것이 아닌가?' 이론적 사유에서의 종합은 논리적 측면과 논리외적 측면이라는 의미의 양상적 다양성을 전제하여 발생한다. 그렇게 하지 않고 만일 의미의 우주적 다양성과 논리적 의미의 다양성을 동일시한다면, 즉 논리적 의미를 의미의 우주적 다양성을 발생시키는 기원으로 천명한다면 그것은 곧 양상적 다양성을 제거하는 것과 진배없고, 따라서 이론적 사유 자체를 포기하는 것과 다름없다(48, 49).

도어베르트의 이론적 사유의 첫 번째 초월적 비판을 요약하자면 철학은 본질상 세계 전체에 대한 조망을 제시하여야 하는데, 그러기 위해서는 양상의 다양성을 초월하는 아르키메데스 기점을 선택할 수밖에 없고, 이 아르키메데스 기점의 선택은 우주 전체의 기원의 면전에서 이루어질 수밖에 없다는 것이다. 이 기원에 대한 태도, 이것이 바로 종교이므로 따라서 이론적 사유는 그 출발이 종교일 수밖에 없다는 것이다.

2. 두 번째 초월적 비판 - 이론적 사유에 대한 초월적 비판

그런데 도어베르트는 이 비판은 철학의 일정한 특성을 전제하고 있으며 이 전제는 철학에서 보편적으로 인정되는 것이 아니었고 게다가 철학의 이론적 근본 문제에서 왜 종교적 영역으로 넘어가야 하는지에 대한 정당한 이유가 빠져 있다고 평한다. 그래서 이제 그는 좀 더 근원적으로 이론적 사유 태도 자체를 탐구하기로 한다.¹⁰⁾

이론적 사유는 사유를 전개하고 진리를 획득하는 데 있어서 자충족적이어서 이론적 사유 이외의 다른 아무 것에도 의존할 필요가 없다는 것이 모든 내재철학이¹¹⁾ 내세우는 전제이다. 그러나 도어베르트가 보기에 이것은 정당화되지 않은 독단에 불과하다. 이것이 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. 도어베르트는 칸트가 이론 이성(불완전하게) 실시한 초월적 비판을 이어받아 더욱 철저하게 끌고 나가 결국은 종교적 출발점이 이론적 사유의 보편타당한 조건임을 드러내려고 한다.

(1) 첫 번째 초월적 근본 문제

이론적 사유에 대한 초월적 비판은 이론적 사유를 순진경험의 전(前)이론적 사유와 구분하는 일에서부터 시작한다. 이를 위하여 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 다른지를 설명하기 위해 도시 한 복판 송전탑에 있는 어느 한 까치집을 예로 들어 보자. 학자라면 이 까치집을 어떤 식으로 접근할까? 그가 만일 생물학자라면 이 까치집이 까치가 생활하고 새끼를 낳아 기르는 데 얼마나 적합한가의 여부를 물을 것이다. 물리학자라면 이 까치집을 이루고 있는 재료들의 물리적인 특성들과 또 이 재료들이 이루고 있는 물리적 구조 등을 이용하여 이 까치집이 어느 정도로 단단한지를 설명하려고 할 것이다. 시인이라면 황량한 도시 한 복판에 위태롭게 매달려 있는 이 새집이 현대 도시인의 피곤한 생활을 단적으로 표현해 주는 좋은 상징이라는 점에 주목할 것이다. 이처럼 학자는 이 사물이 가지고 있는 여러 측면(양상)들 중 자기가 연구하고 있는 측면 하나를 뽑아내어 그 양상에서 벌어지는 사태를 분석하려고 한다. 도어베르트에 따르면 이론적 사유는 이렇게 추출된 그 양상에 논리적 양상을 대립시켜 놓고¹²⁾ 그것을 대상으로 삼아 분석을 시도한다는 것이 그 특징이다(도어베르트, 1995: 73, 1994: 20,23).

그러나 일상생활에서 우리가 까치집을 대할 때는 위와는 전혀 다른 방식으로 접근한다. 일상생활에서 우리는 어떤 한쪽 측면에 집중하는 대신 까치집을 전체적으로 대한다. 물론 여기에서도 까치집의 물리적 특성이나

10) 『이론적 사유의 신비판』, 67,68쪽, 또 85쪽, 86.

11) 철학적 사유의 자충족성을 인정하는 철학을 도어베르트는 내재철학이라고 부른다 (Dooyeweerd, 김기찬 역, 1995: 40). 따라서 내재철학은 아르키메데스 기점을 철학적 사유 자체 안에 둔다(42).

12) 이론적 사유는 분석되고 있는 양상과 논리적 양상을 서로 대립시킬 뿐 아니라 분석되고 있는 양상을 나머지 논리 외적 양상들과도 대립시킨다. (도어베르트, 1995: 73-74).

생물학적 역할, 아름다움이 완전히 사라지는 것은 아니다. 그러나 이때 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.’ 도여베르트에 따르면 순진경험에서 우리는 구체적인 사물과 사건을 ‘연속적으로 서로 상관관계를 이루고 있는 시간 지평의 모든 양상 측면에서 원칙적으로 작용하고 있는 개별적 총체성의 유형 구조 속에서’ 경험한다.(도여베르트, 1994: 24)¹³⁾

그래서 이론적 사유에 대해서 제기되는 첫 번째 초월적 문제는 다음과 같이 정식화된다. “우리는 이론적 사유의 대립적 태도로 순진 경험에 주어져 있는 경험적 실재의 구조로부터 무엇을 추상하는가? 그리고 어떻게 이 추상은 가능한가?”(도여베르트, 1994:75) 같은 문제를 『서양 사상의 황혼에서』는 다음과 같이 표현한다. “우리 경험의 논리적 양상과 논리 외적 양상이 상관관계를 이루고 있는 연속적 유대(이 유대로부터 이론적 태도에서는 논리 외적 양상이 추상된다)는 무엇인가? 그리고 어떻게 이 양상들의 상호 관계를 파악할 수 있는가?”(도여베르트, 1994: 23) 전자에서는 순진경험에서부터 이론적 사유의 방향으로 문제를 제기했다면 후자에서는 이론적 사유의 입장에서부터 순진경험의 방향으로 문제를 제기했다고 하겠다.

이렇게 이론적 사유를 일상생활의 순진경험과 대비시킴으로써 도여베르트가 얻은 수확이 무엇인가? 그것은 무엇보다 우리에게 일차적으로 주어지는 것은 순진경험이지 이론적 사유가 아니라는 사실이다. ‘우리의 경험 지평이 드러내는 전체적인 구조적 상관관계를 손대지 않고’ 우리에게 제시해 주는 것은 이론적 사유가 아니라 순진경험이다(도여베르트, 1994:26). 순진 경험은 전이론적 소여로서, 시간 질서 속에 있는 우리의 경험 지평의 전체 구조와 일치한다(27). 이에 반해 이론적 사유는 우리에게 주어진 것을 추상시키고 대립시킴으로써 비로소 가능하다. 따라서 “우리는 이론적 이성을 더 이상 문제되지 않는 소여로 볼 수 없다.”(도여베르트, 1995:74)¹⁴⁾

(2) 두 번째 초월적 근본 문제

그러나 이론적 사유의 문제는 여기서 끝나지 않는다. 이번에는 이론적 사유 안에서 대답하여 있는 논리적 측면과 논리외적 측면들을 이론적 사유가 어떻게 종합될 수 있느냐 하는 것이 문제된다. 그래서 두 번째 초월적 문제는 다음과 같이 정식화된다. “어떤 입장에서 우리는 이론적 대답에서 서로 대립적으로 떨어져 있던 경험의 논리적 측면과 논리외적 측면을 종합적으로 재결합할 수 있는가?”(79) 도여베르트는 이 문제에서 이론

13) 이처럼 순진 경험에서 한 사물 또는 사건이 15가지 양상 전부에서 작용한다는 점을 설명하기 위해 도여베르트는 주체-객체 관계(subject-object relation)라는 개념을 도입한다. 순진 경험에서 우리는 이 주체-객체 관계라는 이해 방식을 통해 한 사물에게 주체적 기능뿐 아니라 객체적 기능도 귀속시킨다는 것이다. 위의 까치집을 갖고 설명하자. 까치집이 주체적으로 기능할 수 있는 양상은 숫적, 공간적, 운동적, 물리적 양상까지이다. 그 이상에서는 까치집은 자기가 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 보급자리가 됨으로써 생물학적 의미를 갖는다. 그래서 마지막 주체적 기능인 물리적 양상 대신 이 생물학적 양상이 까치집을 대표하는 양상이 된다(특정적 기능). 마찬가지로 방식으로 까치집은 나머지 상위 10가지 양상에서도 객체적 기능을 갖는다.

순진경험은 이때 이 까치집이 갖고 있는 객체적 기능도 이 까치집에게 귀속시킨다(도여베르트, 1995: 77). 그래서 순진경험에서는 모든 사물이나 사건은 15가지 전 양상에서 기능하는 것이다. 이렇게 함으로써 순진 경험은 양상 측면들을 분석적으로 분리해 내는 이론적 사유와는 달리 우리의 경험 지평이 드러내는 전체적인 구조적 상관관계를 손대지 않고 내버려 둘 수 있게 된다(도여베르트, 1994: 26).

14) 그러나 도여베르트는 순진경험을 통해 파악된 실재가 바로 ‘물 자체’라는 식으로 오해해서는 안 된다는 점을 덧붙인다. 순진경험에는 이런 식의 형이상학적 실체 개념이 없다는 것이다(도여베르트, 1994:77).

한편 순진 경험 대신 이론적 사유를 원초적인 것으로 오해하여 이론적 사유의 대립적인 관계가 바로 실재의 구조라고 생각하는 데서 사람을 질료적 몸과 그리고 이 몸과는 독립해서 존재하는 불멸의 능동이성으로 되어 있다고 이해하는 아리스토텔레스와 같은 오류가 발생한다고 도여베르트는 주장한다. 토마스 아퀴나스도 비슷한 오류를 범하고 있다고 지적한다. (78,79)

이성의 자율성이라는 독단이 이론적 사유 태도의 구조 자체와 양립할 수 있는지의 여부가 최종적으로 결판난다고 본다.

도어베르트트는 이론적 사유에서 대립 관계를 이루고 있는 논리 양상이나 또 논리외적 양상 자체가 이런 종합을 제공할 수 없다고 본다. 그렇다면 결국 이론적 사유는 이론적 종합을 위한 출발점을 자기 안에 갖추고 있지 못한 것임이 확실하다. 그런데 내재철학자들은 이론 이성 안에서 자신의 출발점을 찾아야 한다. 이 과정에서 그들은 자신이 택한 양상을 절대화하고 나머지 양상 측면들을 이 한 양상으로 환원하려고 시도하게 된다. 다양한 이즘은 이런 과정을 통해서 출현한다. 그리고 이런 시도는 상대적인 것을 절대화한 것이기 때문에 반드시 이율배반에 빠진다(Dooyeweere, 1995:80,81). 게다가 한 가지 문제점은 이런 절대화는 사유의 이론적 태도 자체에서 나올 수 없다는 점이다.

도어베르트트는 수학, 논리학, 윤리학에서도 이론적 종합은 양상 측면들 사이의 관계성, 상관성에 대한 시각에 의해서 결정된다는 사실을 여러 예들을 통해 논증한다. 다시 말하자면 학문의 각 개별 탐구는 시간적 실재에 대한 하나의 이론적 시각을 전제한다는 것이다. 그런데 이 시간적 실재에 대한 이론적 시각은 결국 철학적 특성을 지닌다. 그렇다면 어떤 개별 학문도 실재에 대한 이론이라는 뜻의 철학에 대해 본질적으로 자율권을 가질 수 없다는 사실이 드러난다(84). 그러나 이 사실의 지적으로 이론적 사유의 내재적 출발점이 불가능하다는 사실이 충분히 입증된 것은 아니다.

도어베르트트는 이 두 번째 문제의 해결을 위한 방향 전환을 칸트에게서 암시받을 수 있다고 생각한다. 모든 종합적 사유 작용에 대한 실마리는 우리가 우리 지식의 '대상들'로부터 눈을 돌려 이론적 사유로 비판적인 자기반성을 시행해야 한다는 것이다. 사유가 자신의 사유 대상인 양상 측면들을 향하고 있는 한 이론적 사유는 이론적 다양성 속에 분산된 채로 있기 때문이다. 오직 이론적 사유가 자아 쪽으로 몸을 돌릴 때 의식의 궁극적 통일성으로 향하는 동심적인 방향을 획득할 수 있다. 인간의 자아는 실재의 모든 양상 측면에서 활동하는 것이 사실이지만 이 자아는 모든 시간적 측면들을 초월하는 중심적이고 근본적인 통일성이다.(86,87) 이 통일적인 자아에 대해서는 어떤 개별 학문도, 백과사전적 사회학도 답을 낼 수 없다. 이 답은 오직 비판적 자기반성을 통해서 찾아야 한다.

(3) 세 번째 초월적 근본 문제

그래서 도어베르트트는 세 번째 초월적 문제는 다음이 된다. “이 비판적 자기반성 즉 이론적 사유가 자아로 향하는 이 집중적 방향은 어떻게 가능한가? 그리고 이 비판적 자기반성의 참된 특성은 무엇인가?”(88쪽)

도어베르트트는 당시의 여러 철학 이론들이 이론적 사유의 대립에서 벗어날 수 없었고, 따라서 자아를 향한 이론적 사유의 집중이 이론적 사유 자체에서 나올 수 있다고 입증할 수 없었다고 단언한다. 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. 그에게는 이 ‘초월적 논리적 사유 주체’가 모든 학문적 종합의 보편타당한 조건으로 간주될 것이다. 그러나 이 초월적 주체에 대해서는 우리 인간은 지식을 가질 수 없는데 왜냐하면 여기에 해당하는 감각자료가 없기 때문이다. 그러나 도어베르트트는 칸트의 이 초월적 논리적 자아도 대립적 관계에서 빠져 나오지 못하기 때문에 이론적 사유의 출발점이 이론 사유 내부에 있음을 입증하는 데 실패했다고 본다. 칸트에게 있어서 이론 입장은 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 도어베르트트는 지적한다(90).

도어베르트트는 『신비판』의 머리말에서 이미 자아가 모든 의미의 참된 절대 기원이나 가짜 절대 기원에 자신

을 집중시키지 않고서는 이 이론적 사유에 이 집중적 방향을 줄 수 없음을 말했다. 말하자면 결국 이 자기 지식은 신 지식에 의존하는 것처럼 보인다는 것이다. 우리는 자기 지식과 절대 기원이나 가짜 기원에 대한 지식이 이론적 사유의 한계를 넘어서며 ‘마음’ 혹은 우리 실존의 종교적 중심에 뿌리를 두고 있음을 인정할 수밖에 없다는 것이다.

도여베르트¹⁵⁾는 이와 같은 사실은 오직 사람이 하나님의 형상으로 창조되었다는 성경 계시가 참되게 설명한다고 고백한다. 하나님은 자신의 대적이 될 모든 독립적 반대 세력을 배제하는 절대적 기원으로 자신을 계시하신다. 하나님은 자아의 근본적 종교적 통일성에 인간의 전체 시간적 실재를¹⁵⁾ 집중시키심으로써 자신의 형상을 인간 안에 표현하셨다. (자아의) 이 근본적 통일성에서 시간적 우주의 의미 총체성이 그 기원에 집중되게 하셨다.

그런데 여기서 제기되는 의문은 도여베르트가 이론적 사유의 초월적 비판을 한다고 하면서 마지막 절정에 이르러서는 철학적 분석을 포기하고 계시의 내용을 그대로 따르는 것이 아닌가, 그래서 결국은 그의 초월적 비판이 순수한 초월적 비판에 머물지 못하고 슬그머니 외재적 비판으로 넘어간 것이 아닌가 하는 것이다. 도여베르트는 예상되는 이 질문에 대해 위의 주장의 내용을 둘로 나누어 부정적인 부분과 적극적인 부분으로 나누어 대답한다. 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. 그러나 이 출발점이 오직 의식의 중심적 종교 영역에서만 발견할 수 있다는 점(적극적 부분)은 이론적으로 증명될 수 없다.¹⁶⁾ 이 통찰은 이론적 사유 태도를 초월하는 자기의식에 속하기 때문이다(92,93).

V. 종교적 동인과 철학의 초월적 이념

개별 자아의 사유에 집중적 방향을 주는 것은 개별 자아인 것이 사실이지만 철학은 개인의 활동에서 그치지 않고 공동체 속에서만 계발된다. 따라서 이론적 종합의 시발점은 초개인적인 성격을 띤다(97). 그리고 이 공동체는 공동 정신에 의해서 유지되는데, 그 내용이 종교적 근본동인이라는 것이다. 도여베르트는 인류를 지배하는 동인이 크게 두 가지로 나뉜다고 본다. 성령은 하나님의 말씀의 감동하는 능력을 사용하여 타락한 인간을 다시 창조주 하나님께로 향하게 한다. 그 결과 이 공동체는 창조, 타락, 구속이라는 근본동인의 지배를 받는다(99). 이 근본동인은 하나님의 말씀 계시의 근본 동인이며, 또 성경을 이해하는 열쇠이다.

두 번째 동인은 참되신 하나님으로부터 멀어지는 배도의 정신에 의해 형성된다. 이 동기는 인간 마음을 배도의 방향으로 인도하며, 피조물을 신격화하고 이론 이성으로 하여금 상대적인 것을 절대화하게 한다. 이 동기에 의해서 시대마다 다른 몇 종교적 기본 동인이 형성되었다. 고대 그리스의 문화와 사상을 지배했던 형상 질료 동인, 중세를 지배했던 자연과 은총의 동인, 그리고 근대의 자연과 자유 동인이 그것이다. 이런 동인들은 상대적인 것을 절대화했기 때문에 반드시 자기 안에 대립을 키우고, 그래서 이 두 상관자는 서로 화해할 수 없는 대립자로서 인간의 행위와 사상을 계속 반대 방향으로 내몬다는 것이다. 그래서 기독교적 종교 동인과는 달리 이 배도적인 동인들은 자체 안에서 변증법적 운동을 한다. 『이론적 사유의 신비관』 1권의 제2부는 자연과 자유를 두 극으로 하는 인본주의 내재철학의 이와 같은 운동을 길게 분석하고 있다.

15) 역자는 “하나님은 자아의 근본적 종교적 통일성에 하나님 형상의 전체 시간적 실재를 집중시키심으로써” 라고 옮겼는데, ‘하나님 형상의 전체 시간적 실재’ 대신 ‘인간의 전체 시간적 실재’라고 옮기는 것이 더 자연스러울 듯하다. 뒷 문장의 ‘(자아의)’도 필자의 첨언이다.

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

그런데 이런 종교적 동인들이 어떻게 철학적 사유에 작용하는가? 도여베르트에 의하면 “종교적 동인은 이론적 사유 태도에 상응하는 삼중적 초월적 이념들을 매개로 철학적 사유의 내재적 과정을 통제한다”(Dooyeweerd, 1995:107 이하). 이 삼중적 초월적 이념들이란 모든 의미의 상관관계, 총체성, 기원에 관한 것으로, 이 세 가지 이념은 결국 앞에서 도여베르트가 제기한 이론적 사유의 세 가지 근본적인 물음에 대한 답에 해당한다.

이 세 가지 이념은 사실 서로 나눌 수 없는 통일을 형성한다. 이론적 사고 속에서 분리되고 서로 대립되어 있는 양상들의 상호관계와 상관관계를 어떻게 이해하느냐 하는 문제는 이 양상들의 뿌리에 있는 통합적 종교적 통일을 받아들이느냐의 여부에 달려 있다. 그리고 이 문제는 다시 오직 하나의 기원을 받아들이느냐 아니면 서로 분리되어 변증법적으로 대립하고 있는 두 기원을 받아들이느냐에 달려 있다. 따라서 도여베르트는 이 “세 가지 초월적 이념은 하나의 동일한 초월적 근본이념의 세 가지 방향으로 볼 수 있다”고 말한다(108).

이 이념을 표현하기 위해 도여베르트는 화란어 ‘wetsidee’라는 말을 사용한다. 영어 번역자들은 이를 ‘cosmomic Idea’로 번역했고 우리나라 번역자들은 ‘우주법칙 이념’이라는 말로 번역했다. 도여베르트가 이 용어를 사용하게 된 동기는 고대, 중세, 현대의 여러 철학 체계가 어떤 신적 세계 질서에 대한 이념을 향하고 있다는 사실에 강한 인상을 받았기 때문이라고 한다. 도여베르트가 보는 대로 철학적 사유는 본질적으로 시간적 세계 질서에 매여 있기 때문에 철학적 사유는 이 우주 질서의 의미 기원과 그 총체성, 그리고 그 질서의 지배를 받는 ‘주체’들에¹⁷⁾ 관한 선험적 견해를 갖지 않을 수가 없다.

VI. 평가

이제까지 도여베르트의 이론적 사유에 대한 초월적 비판의 내용을 살펴보았다. 이제는 도여베르트의 초월적 비판이 얼마나 성공했는가 하는 점을 다음과 같은 물음을 중심으로 평가해 보자.

1. 초월적 비판은 성공했는가?

도여베르트는 사상이나 철학이 종교적인 마음에서부터 시작한다는 사실은 이미 그의 20대부터 확신했지만 이성 은 자충적이고 종교에 대해서 중립적이며 따라서 ‘기독교적 철학’이란 말 자체가 모순처럼 여겨지던 시기에 아무 논증 없이 소위 기독교 철학을 전개해 나갈 수는 없는 노릇이었다. 따라서 그는 이론적 사유가 자충적이지 못하며 철학을 포함한 모든 학문, 문화가 초월적 종교적 출발점을 가질 수밖에 없음을 입증하기 위해, 그리고 그 논증을 좀 더 강력하게 만들기 위해 일생 노력을 하였다. 그리고 그의 이런 노력은 우리가 소개한 이론적 사유에 대한 초월적 비판에서 절정에 달한다. 따라서 그의 입장에서 보자면 그의 모든 철학적 노력의 성패는 바로 이 비판의 성공 여부에 달려 있다고 하겠다.

그러나 우리가 칸트의 비판철학에 대해 ‘그것이 성공했느냐, 실패했느냐?’ 하는 식의 질문을 던지는 대신 그의 비판 철학을 통해 설득력 있게 드러나게 된 인간의 인식 행위와 지식의 특성에 주목하듯이 도여베르트의 초월적 비판에 대해서도 같은 방식으로 접근하는 것이 옳을 것이다. 그는 이론적 사유에 대해 세 가지 근본적인 문제를 제기함으로써 일상적인 경험에 주어진 자료를 이론 이성이 양상별로 분석하여 그중 한 양상적 측면을 논리적 양상의 측면에 대립시킴으로써 학적 지식에 도달한다는 점, 이때 이 두 양상을 종합하는 원리는 이

17) 도여베르트에서 ‘주체 subject’는 일반 철학에서 사용하는 용법과는 아주 다른 방식으로 사용된다. 도여베르트는 ‘주체’를 법에 지배를 받는 자라는 뜻으로 사용한다.

도여베르트는 인본주의 철학의 근본이념과 기독교 철학의 근본이념의 내용을 『신비관』 1권 501-508에 자세히 비교, 설명하고 있다.

두 양상 자체에서 나올 수 없고 이론적 사유를 초월하는 어떤 집중점에서 나와야 한다는 점, 그리고 그 집중점은 자아가 참된 기원 앞에서 선택한 종교적 선택에 의해서 결정된다는 점을 밝혔다. 도여베르트가 이론적 사유의 이런 특징들을 얼마나 설득력 있게 입증하였는가 하는 문제를 자세히 논증하는 것은 이 글의 범위를 넘어서는 일이다.¹⁸⁾ 결국 이론적 사유가 자충족적이지 못하고 이론적 사유를 넘어서는 초월적인 요소들의 영향을 받을 수밖에 없다는 것이 이 비판의 요지인데, 이제 20세기 후반, 21세기에 와서는 이론적 사유에 대한 이런 이해가 오히려 상식처럼 되어 버렸다. 철학에 대한 이런 새로운 흐름을 다른 철학자들이 발표하기 이전에 도여베르트가 자기 나름의 방식으로 입증한 점에서 오히려 시대에 앞섰다고 할 수 있겠다.

혹시는 도여베르트의 이론적 사유에 대한 초월적 비판 자체가 이미 기독교적 입장을 전제하고 전개한 것이 아니냐 하는 비판을 제기할지 모르겠다. 도여베르트는 이론적인 입증과 외재적인 주장을 분명하게 구분하기 위해서 노력했다. 세 번째 초월적 근본적 문제를 다룰 때 이런 면에서의 그의 엄중한 태도를 충분히 엿볼 수 있다. 그리고 그는 이 세 번째 초월적 문제에 대한 그의 답이 이론적 입증의 범위를 넘어간다는 점을 정직하게 인정한다. 이론적 사유는 자충족적이지 못하고 종교 의존적이라는 신념이 그의 출발점이며, 그가 도달하려는 결론도 이것이므로 그가 그의 논증 과정에서 이론 이성에서 머물러 있지 않고 있다는 사실상 문제가 되지 않는다. 오히려 반대로 만일 그가 자신의 모든 논증을 이론적 사유 안에 제한시켜서 펼쳐 나가려고 했다면 그것이 오히려 자기가 주장하려고 하는 내용과 모순이 되었을 것이다.

2. 도여베르트 자신은 비기독교적 철학에서 얼마나 자유로운가?

도여베르트는 기원을 향한 종교를 그 중심점으로 하고 있는 마음의 중요성을 밝혀내고 철학적 작업도 그 마음이 이끌어 가는 것이며, 따라서 철학도 종교적 출발점을 가질 수밖에 없다는 성경의 가르침에 입각해서 자기의 철학적 사유를 전개해 나갔으며, 동시에 이를 초월적 비판을 통해 입증하고, 철학사의 여러 철학자들의 이론들을 분석함으로써 이것이 실제 일어나는 일임을 드러내고자 하였지만 도여베르트 자신이 자기도 모르는 사이 비기독교적 동인에 의해서 오염된 부분은 없는가? 그리스도의 재림 이전 시기에 살고 있으면서 이런 면에서 전적으로 자유로운 기독교 신자는 아무도 없을 것이다. 그렇지만 우리는 자기반성의 차원에서 이런 면에서 자기 자신에 대해서도 반성하고 다른 동료 신자에게서도 찾아보아야 할 것이다. 그런 데서 우리를 깨끗케 하기 위함이다.

도여베르트의 초월적 비판이란 방법이 칸트에게 대단히 의존하고 있다는 사실은 도여베르트 자신을 포함해서 누구나 아는 사실이다. 동시에 그는 칸트가 자신의 철학을 전개해 나가는 과정에서 비기독교적 동인, 자유와 자연이라는 동인에 의해서 어떻게 지배당하고 있는지를 늘 주시하고 비판한다. 그럼에도 불구하고 그는 칸트의 관념론에서 완벽하게 자유롭지 않은데, 적어도 두 가지 점에서 그런 흔적을 부정할 수 없다고 생각된다. 첫째로 그는 양상구조를 말한다. 실재가 기능하는 측면은 15가지로 나눌 수 있고 우리가 학문을 할 때는 이 15가지 측면 중 한 가지에 집중하여 그 내용에 논리를 대립시킴으로써 이론적인 지식을 형성한다는 것이다. 그런데 동시에 그는 이 15가지 측면이란 우리의 경험구조라고 말하기도 한다. 그러니까 우리의 경험 구조가 실재의 구조가 되는 셈이다. 이런 사고방식은 인간 경험의 초월적 구조가 세계의 형식을 형성한다고 본 칸트의 영향으로 생각된다.¹⁹⁾

18) Brümmer는 자신의 박사학위 논문인 *Transcendental Criticism and Christian Philosophy*에서 이 문제를 자세히 다루고 있다. 그의 논지는 도여베르트가 의미(meaning)를 목적(Telos)으로 이해했으며, 또 참된 아르키메데스 기점을 그리스도로 고정시켜 놓았기 때문에 이론적 이성에게 보편타당한 초월적 비판을 제시하는 데 실패했다는 것으로 이해된다. 브뤼머는 여러 가지 점에서 뛰어난 통찰력을 보여 주지만 이 평가와 관련해서는 도여베르트의 철학을 바르게 이해하지 못한 것으로 보인다.

19) 더 나아가 15가지 각각의 양상을 지배하는 법에 대해서도 같은 점을 말할 수 있다. 도여베르트는 이 법이 창조주와 피조

또 한 가지는 인간의 지위에 대한 설명인데, 그는 세 번째 초월적 근본 문제를 논의하면서 “하나님은 자아의 근본적 종교적 통일성에 인간의 전체 시간적 실재를 집중시키심으로써 자신의 형상을 인간 안에 표현하셨다. (자아의) 이 근본적 통일성에서 시간적 우주의 의미 총체성이 그 기원에 집중되게 하셨다.”고 주장한다. 또 다른 곳에 보면 인간이 우주의 대표이기 때문에 인간의 타락 안에서 우주 전체가 타락했다고 말하기도 한다.²⁰⁾ 이런 주장은 성경적인 이해라기보다는 칸트 관념론의 영향으로 보인다.

3. 도어베르트의 방법론은 충분히 기독교적인가?

‘기독교적’이라는 이름이 쓰일 수 있는 사물의 종류는 다음과 같이 셋으로 나눌 수 있다고 생각한다.

첫째, 사람에게 쓸 수 있다. 이것은 성경이 그렇게 사용하기 때문이다. 하나님이 사람을 구분하여 어떤 사람은 그에게 속한 사람이라고 부르고 어떤 사람은 이에서 배제시킨다. 대표적인 구절이 출애굽기 19:5,6이다. “세계가 다 내게 속하였나니 너희가 내 말을 잘 듣고 내 언약을 지키면 너희는 열국 중에서 내 소유가 되겠고 너희가 내게 대하여 제사장 나라가 되며 거룩한 백성이 되리라.” 구약의 신자를 하나님의 거룩한 백성, 나라라고 부르기도 하지만 하나님의 것이라고 부르기도 한다. 후에 베드로 사도는 신약의 교인들에게 이 말을 적용시켰다. “오직 너희는 택하신 족속이요 왕 같은 제사장들이요 거룩한 나라요 그의 소유된 백성이니 이는 너희를 어두운 데서 불러내어 그의 기이한 빛에 들어가게 하신 자의 아름다운 덕을 선전하게 하려 하심이라. 너희가 전에는 백성이 아니더니 이제는 하나님의 백성이요 전에는 긍휼을 얻지 못하였더니 이제는 긍휼을 얻은 자니라”(벧전 2:9,10). 이제는 신약 신자들이 그의 소유된 백성이 되었다. 그의 것이 되었다. 전에는 아니었던 이 사람들이 어떻게 해서 그의 소유가 되었는가? 이 구절 앞에 1:23이 그 과정과 기준을 말해 준다. “너희가 거듭난 것이 썩어질 씨로 된 것이 아니요 썩지 아니할 씨로 된 것이니 하나님의 살아 있고 항상 있는 말씀으로 되었느니라.” 신자를 가리켜 ‘그리스도인’이라고 부른 것은 첫 이방인 교회 안디옥에서였고(행 11:26), 아마도 그런 이름으로 부른 것이 교회 밖에 있는 사람들이었는지도 모르지만 그리스도의 것을 ‘그리스도의 사람’, ‘기독교적 사람’, ‘기독교인’으로 부르는 것은 아주 정당한 일일 것이다.

둘째는 행위에 대해서 붙이는 경우이다. 성경은 사람의 행위에 대해 의로운 행위와 그렇지 못한 행위를 구분한다. 그래서 이런 가르침을 따라 하이델베르크 요리문답 91문은 다음과 같이 묻고 답한다: “그런데 선행이란 무엇입니까? 참된 믿음으로 하나님의 율법을 따라서 그리고 그의 영광을 위하여 행한 것만을 선행이라 하며, 우리 자신의 생각이나 사람의 계명에 근거한 것은 선행이 아닙니다.” 갈라디아서는 이런 선행은 오직 성신을 좇아 행할 때에만 가능함을 가르친다.

내가 이르노니 너희는 성신을 좇아 행하라. 그리하면 육체의 욕심을 이루지 아니하리라. 육체의 소욕은 성신을 거스르고 성신의 소욕은 육체를 거스르나니 이 둘이 서로 대적함으로 너희의 원하는 것을 하지 못하게 하려 함이니라. 너희가 만일 성신의 인도하심을 바가 되면 율법 아래 있지 아니하리라. 육체의 일은 현저하니 이런 일을 하는 자들은 하나님의 나라를 유업으로 받지 못할 것이요 오직 성신의 열매는 사랑과 희락과 화평과 오래 참음과 자비와 양선과 충성과 온유와 절제니 이 같은 것을 금지할 법이 없느니라(갈 5:16-23).

물을 가르치는 경계라고 말한다(Dooweerd, 1995:142 이하). 그리고 이 법은 창조주의 거룩한 뜻에서 나오며, 창조주는 이 법을 제정하는 분이므로 이 법에서 자유롭고, 피조물은 이 법에 지배를 받는다. 여기에서 볼 수 있듯이 도어베르트는 우리가 학문을 통해서 알 수 있는 법과 하나님이 만물을 창조하고 다스릴 때 사용하는 법을 구분하지 않는다. 그러나 우리는 하나님의 통치의 뜻 중 알 수 없는 부분도 있고(신명기 29:29)또 우리가 알고 있는 부분에서도 그 내용도 그것이 하나님이 알고 있는 것과 똑같지 않다(고린도전서 13:12). 이 불가능성은 시기상의 문제가 아니라 인간 존재의 문제라고 생각된다(Brümmer, 1961:173-174).

20) 이에 대해 화란 기독교계 안에서 도어베르트의 철학에 대해 제기된 반론들을 위해서는 Douma가 편집한 *Another Look at Dooyeweerd*을 보라(Douma, 35 이하).

셋째는 행위의 결과물에 대해 붙이는 경우를 생각해 볼 수 있을 것이다. 도어베르트의 철학 같은 것이 여기에 해당할 것이다. 많은 경우 소위 세계관 운동이 목표하는 것이 이런 것인 것으로 보인다. (카이퍼는 미국을 방문하여 칼빈주의에 대해 강연하는 도중 건물을 가리키면서 이 건물도 예수님께서 재림하실 때 천국에 들어갈 것이라는 발언을 했다고 한다.) 그러나 이런 용법이 성경적인지 나는 매우 의심스럽게 생각한다. 오히려 그리스도는 그리스도의 재림 때까지는 가라지가 교회까지 들어와 섞여 있을 것을 가르치셨다. 그 가라지는 그 나라 백성들의 일과 너무 긴밀하게 엮여 있어서 가라지를 뽑으려고 하다가는 알곡까지 뽑을 염려가 있으니 재림 때까지는 그냥 두라고 하셨다. 지금 이 시대의 신자의 일의 결과는 비신자들과의 일과 아주 긴밀하게 연결되어 있어서 순수성을 보장할 수가 없다. 만일 ‘기독교적’이란 말의 이런 용법을 허용한다면 나는 칸트의 철학은 매우 기독교적인 철학이라고 부를 수 있다고 생각한다. 왜냐하면 칸트의 철학에는 기독교적인 세계관의 여러 요소가 아주 강하게 반영되어 있기 때문이다.

도어베르트가 제시하는 기독교적 방법론이란 이 중 어디에 해당하는가? 나는 두 번째의 용법에 해당한다고 생각한다. 그는 기독교 철학에 대해서 말하기보다 기독교적 철학함에 대해서 말하고 있다. 기독교적 동인에 의해 추동되는 철학적 작업, 즉 그리스도에게 복종하여 추진하는 철학이 기독교 철학이다.

그런데 나는 다소 불만이다. 도어베르트의 설명은 성경에서 기독교적 행위를 설명할 때 쓰는 말과는 표현뿐 아니라 내용에서도 꽤 차이가 있는 듯이 보이기 때문이다. 성경의 설명을 훨씬 인격적이다. ‘성신을 좇아 살라.’든지 “내 안에 거하라. 나도 너희 안에 거하리라. 가지가 포도나무에 붙어 있지 아니하면 절로 과실을 맺을 수 없음같이 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) 이런 표현과 창조, 타락, 구속이란 표현 사이에는 꽤 차이가 있다고 본다.²¹⁾ 물론 창조와 타락, 구속 이 세 가지를 명사로만 보지 않고 동사로 사용하면 그 주어는 다 하나님이므로 차이는 상당히 줄어든다. 그러나 타락한 사람에게는 기회만 있으면 참된 기원으로부터 독립하려는 못된 습성이 있기 때문에 표현에서나 실제 사용에서 그렇게 할 수 있는 빌미를 주어서는 안 된다고 생각한다. 월터스가 『창조 타락 구속』의 재판을 내면서 후기에 하나님의 구속 사역 이야기를 첨부한 것은 이런 방향으로의 움직임의 하나라고 파악된다(wolters, 2007:181이하).

4. 도어베르트는 기독교 철학자인가?

그렇다. 도어베르트는 기독교 철학자이고 기독교적으로 철학을 하였다. 그는 이성의 자충족성을 부인하고 철학을 할 때조차도 항상 그리스도에게 복종하려고 노력하였다. 그런 증거는 수없이 찾아볼 수 있다. 그리고 그 결과 그의 노고는 동료 그리스도인들에게 큰 선물이 되었다. 이성을 철학의 지배자로 삼고 종교는 한 발도 들여놓기를 허락하지 않던 시절에 그의 시도는 우리에게 얼마나 큰 자유를 선물하였는가?

그러나 그에게도 한계가 있다. 철학 이론에서뿐 아니라 성경의 교훈을 따라 이교적인 요소를 씻어내는 면에서도 여전히 그런 점이 있다. 그의 철학하는 자세와 방법을 배울 뿐 아니라 그에게 남아 있는 세속적인 면들을 계속 씻어내는 것이 우리 후배들에게 남겨진 과업이라고 생각한다.

21) 도어베르트 자신은 기독교 철학의 출발점을 창조, 타락, 구속의 세계관으로 보지 않았다. 세계관은 순진경험 영역에 속하는 것으로 보았고, 기독교 철학의 추동해 나가는 것은 세계관이 아니라 위에서 설명한 초월적 이념으로 보았다. 세계관이나 초월적 이념이나 둘 다 창조, 타락, 구속의 종교적 동인에 의해 지배된다고 보았다.

참고문헌

- 손봉호 (2005), “기독교 철학이란 무엇인가?”, 손봉호 외, 『하나님을 사랑한 철학자 9인』, 서울:IVP, 161-187.
- 신국원 (2005), 『니고테모의 안경』, 서울:IVP.
- 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
- 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.
- Dooyeweerd, Herman (1960), *In The Twilight of Western Thought*, New Jersey: The Craig Press, 김기찬 역 (1994), 『사양 사상의 황혼에서』, 서울: 크리스찬 다이제스트.
- Dourna, J., *Another Look at Dooyeweerd*, Canada: Premier Publishing.
- Kalsbeek, L(1981), *Contours of a Christian Philosophy*, 황영철 역, 『기독교인의 세계관』, 성광문화사, 1981.
- Kuyper, Abraham (1996), *Lectures on Calvinism*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pulbsoshing Company, 김기찬 역, 『칼빈 주의 강연』, 크리스찬 다이제스트, 1996.
- Wolters, Albert M and Goheen, Michael W. (2007), *Creation Regained*, 2nd ed., Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pulbsoshing Company, 1985, 양성만 홍병룡 역, 『창조 타락 구속』 서울: KIVP.