

한다.”(ecclesia reformata reformanda est)함이 참인 것과 같이 이 “改革神學도 항상 改革한다”함도 참이다.

어느 세대든지 그 神學的 遺産에 依存하는 것으로만 만족하고 자체를 위하여 神的 啓示의 부요함을 개발하기를 거절할 때에 벌써 후퇴의 길을 걷고 있는 것이며 이단이 다음 세대의 복을 파괴하게 될 것이다.

결코 어둠의 권세는 높고 있지 않고 부단히 도전해오고 있다. 우리는 어둠을 물리칠 수 있는 빛을 가져야 하는데 신학지식의 비축이 시대마다 공헌이 있어야 그때 그때의 어둠의 세력을 물리칠 수 있다.

시대마다 복음의 적용이 있어야 한다. 복음은 시대의 요구에 따라 증거되어야만 하기 때문이다. 또한 그것은 신학이 동반한다. 과거 위에 세우지 않은 신학은 歷史에 대한 빛을 무시하고 현재가 역사로 말미암아 조건지워진다는 사실을 거부한다. 그리고 과거에 의존하는 신학은 현재의 도전을 회피한다.

우리 正統的 改革主義 전통에는 할 일이 아직 많이 있으며 하나님의 놀라운 역사와 기록된 말씀을 연구하는 神學徒들에게 무한한 계시의 寶庫를 깊이 이해하여 신의 영광을 더욱 충만하게 나타내고, 찬양이 온 땅에 선포되기를 기다리고 있다. 우리 신학도들은 겸손한 마음과 기도하는 마음으로 하나님의 계시에 접하며 성령의 照明으로 말씀을 깊이 깨달아 教會와 世界에 선포하는 사명을 감당해야 할 것이다. <교수. 신학박사>

교회문제연구소 編

교회문제연구 제 4 집 (85. 12 近刊)

부산 : 고신대학 출판부, 1985. 신국판 253쪽 값 3,000원

세속적 인간학에 대한 조직신학 인간론의 메시지

이 보 민

서 론

조직신학은 전통적으로 제 3의 각론(各論)으로서 인간론(Anthropology)을 취급한다. 주로 우리가 조직신학의 인간 “론”(論)을 말하고 있어서 조직신학이 아닌 세속적 인간 “학”(學)과 어떤 차이가 있는 것처럼 스스로 느끼고 있지만, 사실 서양 언어의 표현에서는 조직신학의 인간 “론”이나 세속 철학에서의 인간 “학”이나 꼭같은 Anthropology 라는 표현으로 쓰이고 있다.

다시 말해서 조직신학의 인간론이 세속적 인간학과 무관할만큼 다른 것일 필요가 없다. 즉 조직신학은 인간論을 취급하니까 세속적인 인간學에는 관심을 가질 필요가 없다는 생각은 오히려 잘못됐다고 해야 할 것이다. 그렇다면 조직신학의 인간론은 세속적 인간학에 많은 관심을 표해야 할 것이며, 특별히 세속적 인간학을 향한 message를 조직신학의 인간론이 담아야 한다.

1. 세속적 인간학 (Anthropology)은 무엇인가?

그럴 때에 중요한 문제로 부각되는 것은 그런 세속적 인간학이 무엇이나는 것이다. 도대체 세속적 의미의 인간학이란 무엇인가? 쉽게 말해서 인간학은 “인간이란 무엇인가?”에 대한 대답을 주고자 하는 연구 내지는 학문이라고 말할 수 있을 것이다. 고대로부터 “인간이 무엇인가?” 하는데 대한 대답은 여러 가지 방법으로 주어졌다고 할 수 있다. 대표적인 것으로서 Zoon Politikon (사회적 동물), Homo Sapiens (지혜의 존재), Homo Faber (造作하는, 또는 만들 줄 아는 존재) 등이 있다. 또 그와 같은 표현들은 단순한 표현으로서만은 아니고 그런 표현에 따른 학문적인 내용이 엄청나게 많이 뒤 따른다고도 볼 수 있다. 또한 그런 내용들을 이 작은 글에서 취급해 본다는 것은 너무도 벽찬 일일 것이다.

그러나 문제는 그런 대답을 주는 것이 진정한 인간학인가 하는 점이다. 다르게 표현해서, 그것을 인간학이라고 부른다고 할지라도 얼마나 그것이 가치있는 일인가 하는 것이다. “인간이 무엇인가”라는 질문은 그 질문자와 질문의 내용 속의 주제가 동일한 질문이다. 그러므로 그 질문은 곧 “나는 무엇인가?” 하는 질문이 되는 것이다. 그로 인해 만일 인간학이 “인간이 무엇인가”에 대한 답을 주는 학문이라고 한다면 바로 그 인간학은 인간의 “나는 무엇인가?”에 대한 해답을 추구하는 학문이라고 하겠다. 그것이 곧 문제이다. 인간에게 있어서의 “나”라고 하는 것은 너무도 자기 자신 고유의 그 무엇이기 때문에 그 아무도 그 “나”라고 하는 것에 대해 해답을 줄 수가 없기 때문이다. 인간은 자신의 “나”라고 하는 것에 대해서 그 어떠한 다른 사람들의 답을 듣고자 하지를 아니한다.

그러므로 사실상 인간학은 “인간은 무엇인가” 하는 질문을 해결하고자 하는 학문으로 남아 있고자 하는 限 별로 의미있는 학문이 될 수

가 없다. 그럴 때에 인간들은 어떠한 방법으로 참으로 의미 있는 인간학에 대해 논할 수가 있을 것인가? 사실상 철학적인 면에 있어서 인간학이라는 학문은 더 이상 “인간이 무엇인가”를 추구하는 학문이 아닌 듯 하다. 그렇다면 새로운 의미의 인간학이란 무엇인가? 결론부터 말해 본다면 인간학이란 학문은 인간 자신을 직접 그 연구의 대상으로 삼는 명실상부한 인간학이 아니라 일종의 인간학적인 (Anthropological) 접근 (Approach) 이라고 해야 할 것이다. 접근이라 함은 바로 사상사 (思想史)에 대한 접근을 말한다.

이와 같은 인간학적인 접근은 사상사적인 움직임에 대해 새로운 접근을 시도하는 것인데 그것은 곧 인간의 生 (Leben)과 인간의 학문 (Wissenschaft)이 상호 대립적이거나 별도의 그 무엇들이 아니라는 생각에서 시도 되는 것이다. 본래 인간들은 生과 학문을 구분 되어질 것으로 보아 왔다. 사실상, 인간이 순전히 자신의 生에 대해 관심하는 모습을 항상 보게 된다. 예를 들어 옛날 Sophist들은 무엇 보다도 인간의 生과 그 生을 위한 요령에 대해 강조했을 뿐이었다. 영원한 진리가 아닌 生의 영위에 필요한 요령이 인간에게 즐거움을 준다는 것이었다. 그러나 소크라테스, 플라톤과 같은 사람들은 그와 같은 生의 요령에서 나오는 행복과 즐거움을 진정한 것으로 여기지 않고 더욱 진정한 것을 추구하고자 했는데 그것이 바로 그들의 학문적 태도였던 것이다. 특히 플라톤에 있어서는 소피스트적인 生에 대한 강조가 아닌 학문적인 관심이 지대하다는 사실을 우리가 알 수 있다. 적어도 플라톤은 인간의 生과는 훨씬 다른 또는 높은 차원의 것인 학문을 강조했던 것이다. 즉, 시시각각으로 변할 수 밖에 없는 生을 초월해서 불변적 진리를 추구하는 경지에 있는 학문을 그는 강조했던 것이다. 여기서 바로 生과는 차원을 달리하는 학문이라는 것을 볼 수 있으며 계속해서 사상사를 통해 그와 같은 生과 학문 사이의 피리 (Split)를 발견할 수 있는 듯하다.

예를 들면 영국의 경험주의자들(David Hume과 같은 사람)도 절대적 진리의 추구로서의 전통적인 학문을 인정하지 아니 하고 경험에서 얻어지는 바의 것들로 부터 生에 유효한 결과를 얻고자 했을 뿐이었다. 이것을 약간 과장되게 표현하면, 현대판 Sophist 들이라고도 말할 수 있을 것이다. 그에 비해 대륙의 합리주의자들(예를 들면 Descartes)은 진정하고 확실한 학문의 가능성을 생각했던 사람들이었다. 특히 Descartes는 진정한 학문의 출발점으로서 “생각하는 자아”(自我, Ego)를 선택했다는 사실은 잘 알려져 있다. 여기에 생각하는 자아란 生의 수준에 그대로 머물러 있는 자아는 아닌 것이다. 生을 초월하여 더욱 진정한 것을 추구하는 인간의 主体로서의 자아라고 해야 할 것이다. Kant 역시 합리주의자의 위치에 있으면서도 영국의 경험주의를 무시하지 않으므로 인해 진정한 학문을 발견하고자 했다. 칸트에서의 학문의 가능성은 경험에서 출발된다고는 말할 수 있겠으나 인간 자아가 경험적인 요소들을 학문화시켜야 하므로 학문의 진정한 가능성은 인간 자아에 있다고 해야 할 것이다. 칸트 역시 인간의 生의 수준을 넘어선 학문적인 영역에서 진정한 학문의 대상이라고 할 수 있는 관념(Idea)을 마침내 “실천적”으로 확립한다고 말할 수 있다.

이와 같이 근대에서도 고대에서처럼 인간의 生은 인간의 학문과 상호일치 보다는 괴리와 반목을 이루는 것으로 나타나는 듯하다. 이와 같은 현상은 Fichte, Hegel 에 까지도 이어진다고 하겠다. 이와 같은 生과 학문의 괴리로서 점철되어지는 사상에 대해서 새로운 접근을 하고자 하는 태도가 전술한 대로 인간학적인 태도이며 접근이라는 것이다. 사실 오늘날의 철학적 의미의 세속적 인간학은 바로 이와 같은 사상에 대한 인간학적인 접근 이상의 특별한 의미나 내용을 갖는 것은 아니다. 즉 위에서 말한 바와 같이 오늘날의 인간학이란 인간학적 태도나 접근일 뿐이라는 것이다.

다시 말해서 그 인간학적 태도라는 것은 위에서 말한 것 같이 인간의

생과 인간의 학문은 상호일치하는 것이라는 생각을 가지고 사상에 접근하는 태도인 것이다. 이것은 19세기 초엽부터 일어나는 것이라고 할 것이며 예를 들면 W. Dilthey와 같은 인물을 중요한 인물로 꼽을 수 있다. 그 말이 W. Dilthey를 인간학자라고 부른다는 것은 아니다. 그러나 적어도 위에서 말한 인간학적인 태도가 그의 학문에 대한 견해에서 강하게 나타난다. 딜타이 이후에 신칸트학파의 영향을 받은 현상학자 Husserl과 같은 사람들은 딜타이와는 다른 태도를 보이기는 했지만, 그러나 계속해서 生과 학문의 상호일치를 유지하려는 태도를 발견할 수가 있다. 그 외에도 M. Scheler, N. Hartmann 등에서 비슷한 태도를 발견하게 되며, 또 다른 류의 사람들이라고 할 수 있는 Feuerbach, K. Marx등에서도 유사한 경향을 찾을 수가 있다. 그러면 이들 인간학적인 태도를 지니는 사람들은 인간들이 어떠한 이유들에서 사실은 상호일치하는 생과 학문을 서로 반대하는 것으로 알고 있다고 설명하는가?

2. 인간학적 태도로서의 인간학이 비인간학적 태도를 설명하는 세 가지 방법

우리는 대개 세 가지 방법으로 그들이 제시하는 이유들을 말해 볼 수 있을 것 같다. 첫째는, 인간들이 자신의 生은 전적으로 개인적 차원의 생일 수 밖에 없다는 잘못된 생각에서 生과 학문은 서로 반대되는 것으로 생각할 수 밖에 없었다는 설명이다. 그런 생각을 하는 대표적인 인물은 Dilthey라고 하겠다. 둘째로는 인간들이 他人의 生이나 생각을 자기의 뜻대로 이끌어 가기 위해 특정이론을 제시하여 그 이론이 모든 사람의 生 보다도 더 중요하고 높은 차원의 것인양 생각한다는 설명이다. 여기에 대표적인 인물은 Feuerbach일 것이다. 세번째로는 위의 두 가지 이유와 설명을 합친 것을 볼 수 있다. 독일의 유명한, 소

위 인간학자인 Arnold Gehlen은 위의 두 가지 경우를 종합하는 듯한 설명으로서 인간이 어떻게 하여 생과 학문을 서로 불일치 하는 것으로 여기게 되는가를 말하고 있다.

2. 1. Gehlen의 입장

우선 A. Gehlen의 주장부터 먼저 생각해 보자. 인간의 생은 근본적으로 공격성(agressivity)을 지니는 본능적인 것인데 이와 같은 본능적이고 개인적인 생이 국가와 같은 기구(機構, Institution)나 또는 도덕적인 규율 등의 억압을 당하면은 그것에 대한 직접적인 대항 보다는 다분히 냉소적(Cynical)인 태도로써 그런 억압을 초월하는 경향을 보인다는 것이다. 그로인해 개인적인 생을 초월하여 범우주적인 인도주의(人道主義, Humanitarianism)를 사모하거나 주장한다는 것인데, 이런 경향이 바로 고대 소위 냉소주의자(Cynicist) 들에게서 나타났다고 Gehlen은 생각한다.¹⁾

뿐만 아니라 르네상스 이후 계몽주의시대에 인간들은 어떤 정치적, 도덕적, 종교적인 억압에 대해 직접적인 도전 보다는 냉소적인 태도로써 역시 범우주적인 인도주의를 주창한다는 것이다. 그러니까 이런 식의 냉소적인 태도 속에서의 인도주의의 주창은 생이란 개인적인 수준의 것이므로 특정기구나 규율에 의해 억압 당해도 무방하며 그런 억압을 생과는 다른 차원에서의 범우주적인 인도주의적인 이론이나 학문을 통해 극복하면 된다고한다. 이것은 바로 위에서 말한 첫번째의 경우와 유사한 것으로서 인간들이 생은 개인적 차원의 것이므로 그 이상의 차원의 것인 학문과 이론으로 나아가야 한다고 생각하는 것으로 볼 수 있다.

1) A. Gehlen, *Moral und Hypermoral* pp. 13-94에서 이 사상이 잘 나타난다.

그러나 동시에 Gehlen에 의하면 인간들은 위에 말한 것과 같은 경우에서 전적으로 인도주의를 정신적인 이론으로만 펼치는 것만은 아니다. 오히려 그런 정신적인 이론은 외부적인 정부나 교회와 같은 기구들의 압력을 극복하고자 하는 목적으로만 주창될 뿐이며 일단 그런 목적이 달성되었다고 할 때에 인간들은 다시금 새로운 형태의 외형적인 기구를 세우게 된다는 것이다. 즉 정신적인 이론으로서의 인도주의를 가지고 외형적 형태를 지니는 기구(Institution)를 만들게 되는데 이런 기구 역시도 순전히 정신적인 이론이나 학문은 아니라고 할 지라도 역시 그것도 개인적인 생의 차원은 넘어선 이론적, 학문적 영역 속의 것임에는 틀림이 없다고 하겠다.²⁾

Gehlen에 따라서 생각해 볼 때, 인간이 정신적인 이론인 인도주의를 새로운 외형적인 기구로 변화시킨다는 것은 무슨 이유에서인가? 그것은, 위에서 두번째의 설명으로 제시한 바와 같이, 인간들 자신의 생각이나 주장에 따라서 他人들을 이끌고자 하는 이유 때문이라고 해야 할 것이다. 그렇다고 할 때에, 위에서도 말한 바와 같이 Gehlen은 인간들이 개인적인 생을 초월하여 이론을 추구한다는 사실에 대한 이유로써, 한편으로는 인간 자신이 생은 개인적인 것이라는 생각을 했기 때문이며 다른 한편으로는 인간이 他人의 생이나 생각을 자신의 이론이나 생각으로 끌어 오고자하기 때문이라는 점을 제시한다고 말할 수 있다.

2. 2. Dilthey, Husserl, Scheler의 인간학적 태도

그 다음, 위에서 제시된 첫번째 이유로 되돌아가서, 우리는 Dilthey와 같은 사람들이 어떠한 이유 때문에 인간들이 그들의 생과 그들의

2) *Ibid.*, p. 95. 이하 참조

학문, 또는 이론을 별개의 것으로 보았는가에 대해서 加하는 설명을 볼 것이다. 우선 Dilthey는 위에서도 말한 바와 같이 인간들이 생이라고 하는 것을 단순히 개인적인 수준의 것으로만 잘못 보았다는 입장을 취하는 것이다. 물론 인간의 생이란 개인적인 수준의 것이다. 또 어떤 면에서는 인간의 생이 개인적이기 때문에 더욱 의미가 있다고도 볼 수 있다. 그러나, Dilthey와 같은 사람은 그런 개인적인 생이 항상 개인적인 차원으로만 머물러 있을 필요가 없다는 주장인 것이다.

인간이 학문적인 지식의 영역을 넓히지 못하고 있는 한 인간들은 적어도 생을 개인적인 것으로만 생각할런지 모른다. 그러나 인간이 학문적 이론으로 생각의 영역을 넓히게 될 때 그는 바로 他人들의 생을 함께 이해(理解, Verstehen) 하게 된다는 것이다. 여기서의 「이해」라고 하는 용어는 독특한 의미를 가지는 것으로서 「설명」(Erklären)과는 다른 의미를 가지는 것이다. 설명이라고 하는 것은 소위 자연주의적인 학문(Naturwissenschaft)에서 인간의 이성이 대상들과의 경험적인 접촉을 통해 그 대상들을 설명할 수 있는 객관적이고 절대적인 범주(Category)를 세우게 되는 것이라고 할 것이다. 그에 비해서 이해라고 하는 것은 인간 자신의 이성이 특별한 기준이 되어 경험을 통합하는 추상적인 법칙이나 범주를 구축하는 것이 아니다. 인간은 이해를 통해 각자의 체험(Erleben)에 따른 생을, 즉 他人들의 생을 상호이해하게 된다는 것이다. 인간이 他人의 생을 이해한다는 것은 인간이 자신의 체험에 따른 생을 중심하여 타인의 생을 비교하여 어떤 공통점과 같은 추상적인 원리를 발견한다는 것이 아니라 자신의 생과 타의 생이 모두 실제로 습(Zusammenhang)속에서 일치가 된다는 것을 의미한다.³⁾ 그때의 습이라는 것은 어떤 추상적인 전포괄 점이 아

3) 여기에 대해서는 本論者의 줄고 “역사의 내재성과 초월성”(고신대 교수 논문집 12집 수록)을 참조

니라 그 자체가 구체적이며 실제적인 세계인 것이며 인간이 이해한다는 것은 그 자체가 일종의 학문의 작업이면서 동시에 생을 행하는 것이다. 물론 이 경우의 생이란 인간개인으로서는 만의 생을 의미하는 것은 아닐 것이다. 생은 물론 개인이 하는 것이지만 실제적으로 他人의 생과 상호적인 일치 속에서 행하여 진다. Dilthey에 의하면 생이란 인간 속의 그 어떤 관념이 아니라 인간이 밖으로 나타내는 표현(Lebensäußerung)이므로 표현으로서의 생들은 상호이해되어 실제적인 습에서 족일치가 되는 것이다. 그러므로 인간이 이해한다고 하는 것은 곧 실제적인 일치 속에서 他人의 생과 더불어 체험 속에서 함께 생을 행하는 것인데, 그것이 동시에 진정한 의미의 학문적 작업이라는 것이다.

그럴 때에 학문이란 것은 사실상 생과 반대되는 것이거나 생을 초월하는 것이거나 또는 생과는 다른 차원 속의 그 무엇이 아니라 바로 그 생과 상호일치하는 것이라는 말이다. 바로 이와 같은 인간의 생과 상호일치하는 학문이야말로 앞에서 말한 자연주의적 학문(Naturwissenschaft)과는 구별이 되는 진정한 학문인 정신학문(Geisteswissenschaft)인 것인데 이 정신학문은 자연주의적인 태도를 포기한 채로 他人의 생을 이해하는 것이므로 실제로는 심리학적인 학문이 되지만 자연주의적인 심리학이 아닌 소위 기술(記述)심리학(descriptive psychology)이 된다고 한다.⁴⁾

또한 인간 개인이 他人의 생을 이해한다고 하는 것은 동시에 역사 속에서 사라진 사람들의 생과도 역시 실제적인 습 속에서 상호일치하는 것을 의미하기도 하므로 Dilthey의 정신학문은 그 본질이 역사문화 현에 대한 해석학이 된다는 것이다. 이와 같은 본질을 가지는 정신학문

4) Dilthey의 논문 “Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie”(Dilthey의 *Gesammelte Schriften* V에 수록)을 참조.

은 위에서 말한 바와 같이 자연주의적 학문과 구별이 되는데 그렇다고 해서 정신학문만 진실된 학문이고 자연주의 학문은 거짓 학문이라는 주장을 하는 것은 아니다. 인간이 역사와 공간을 초월하여 他人의 生을 이해한다는 것은 내가 그 모든 역사 속에서의 인간의 生을 정신학문적인 차원에서 이해하여 하나의 합에서 그들의 生과 일치할 실제적으로 이루는 것인데 그 준비단계로 옛날에 어떤 사람들이 있었다는 사실이 먼저 알려져야 할 것이다. 또한 同時代적인 他人의 生을 이해하기 위해서도 그런 이해의 단계 이전의 어떤 예비적 지식이 있어야 할 것인데 바로 그런 단계에 있어서의 학문이 곧 자연주의적인 학문인 것이며 그럴 때에, 그런 의미의 학문이 그 자체로 거짓된 학문일 필요는 없는 것이다.

그러나 그런 학문만이 진정한 학문인 것으로 인간들이 잘못 이해하여 개인적 차원에서의 生과 상호 불일치하는 것이 학문인 것으로만 생각하는 것은 잘못된 것이라는 것이 Dilthey의 입장이다. 다시 말해서 生은 개인적이므로 동시에 너무도 우발적인 것이어서 生을 초월하는 학문적 차원에서 영원하고 근거있는 것, 즉 일반적인 원리를 찾으려고 하는 것인데 그런 학문적인 추구가 인간의 生과 별개의 것일 필요가 없다는 말이다. 바로 그 말은 위에서 언급한 것처럼, 정신학문은 곧 개인이 시공을 초월하여 타인과 더불어 실제적으로 하나를 이루는 그와 같은 生과 상호일치한다는 말이 된다. 그럴 때에 그 생과 일치한다는 학문은 결국 그 생의 습이라고 할 수 있는 역사적 세계 (Geschichtliche Welt)를 차츰 더욱 확대해 나가는 것이 된다.⁵⁾ 바로 그 生들의 합으로서의 역사적 세계는 그것 자체가 일반적인 형태를 지니는 Type이면서 그러나 그것이 그 속의 개인의 개인적 生의 특수성

과 개별성을 말살시키지는 아니 하는 것이 된다. 그럴 때에 그 역사적 세계가 가지는 일반성 때문에 그것을 확대 구축해 나가는 일은 학문적인 작업이라고 볼 수 있고 동시에 그것은 또한 生을 행하는 것이 된다는 것이다.

그런데 문제는 이와 같은 식의 역사적 세계를 넓혀가는 것이 참다운 학문이 될 수가 있겠는가 하는 점이다. 그런 역사적 세계를 넓혀가는 하나의 끝없는 일일 뿐이며 어떤 목적이 뚜렷한 학문적인 작업은 될 수가 없지 않겠는가 하는 것이다. Dilthey 역시도 이와 같은 의미의 학문은 각자의 生의 중점이 학문의 중점이라고 생각했다. 물론 학문은 언제나 끝없는 추구이다. 그러나 그것이 인간의 능력의 한계때문인 것이며 학문 자체가 본질적으로 끝없는 일을 要 하므로 그런 것은 아니다. 다시 말해서 학문은 아무래도 그것이 학문이기 위해서는 어떤 한정된 범위 안에서의 관념의 추구하고 관계가 되어야 하지 않겠는가 하는 점이다.⁶⁾

이와 같은 생각이, Dilthey가 생각하는 끝없는 역사적 세계를 구축해 나가는 것이 아닌 한정된 범위 속의 관념을 그리게 되고 다시금 Kant나 Descartes에 있어서의 관념적인 학문 형태에 재차의 관심을 가지게 되는데 이러한 일련의 움직임을 신칸트학파라고 부른다. 지면 관계상 신칸트 학파 자체를 취급할 수는 없고 (사실상 여러 갈래로 나뉘어져 있는 것이 신Kant학파임) 그런 신칸트적인 학문에 대한 관심이 소위 현상학자인 E. Husserl에게 어떻게 나타나서 그로 인해 Dilthey가 생각했던 학문의 모양은 어떻게 달라졌고 그럴 때에 그 학문은 인간의 生과는 어떤 관계가 있는 것인가를 살펴 볼 것이다.

5) Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, p. 204 이하 참조

6) Pannenberg의 논문 "Glaube und Vernunft" (Pannenberg, *Grundfragen Systematischer Theologie* 수록)을 참조.

우선 그 문제에 대한 결론부터 말한다면, 후설은 신칸트학파의 영향을 받아 학문을 함에 있어서는 한정된 관념을 추구하는 칸트나 데카르트의 학문의 방법을 음미해야 한다는 입장을 취하는 듯하다. 그러나 그렇다고 해서 학문이 생과 별개의 것으로 구분된다는 생각을 따르지 않는 것이다. 즉 그는 Dilthey적인 끝없는 역사 세계 구축으로서의 학문은 반대하지만, 그러면서도 딜타이의 관심이었다고 할 수 있는 학문과 생이 상호일치해야 한다는 생각은 견지하는 듯하다. 그런 면에서 우리는 현상학자라고 하는 후설에게도 인간학적인 태도 내지는 접근이라는 것을 발견할 수가 있다.

사실상 후설의 관심은 그 어떤 객관적이며 추상적인 선입관에 젖어 있지 아니한 진정한 인간 스스로의 자아라고 할 선험적자아(Transcendental ego)를 찾고자하는 것이라고도 말할 수 있다. 그런 면에서 우선 그는 데카르트나 칸트의 학문을 재음미하고 있다고도 볼 수 있다. 데카르트와 칸트에 있어서의 인간자아 즉 “생각하는 자아”(특히 데카르트에 있어서)란 학문의 출발점으로서의 자아라고 할 수 있다. 칸트 역시 인간은 경험과 더불어 학문을 행하지만 선험적으로 인간 자신이 학문을 학문되게 한다는 것이며 선험적 논리(Transcendental Logic)를 가지고 인간자아가 학문을 행하는 학문의 主体者가 되는 것이다. 다시 말해서 데카르트나 칸트에서의 인간자아는 학문의 主体者로서의 자아이지 생의 주체자로서의 자아라고 할 수는 없는 것이다.

물론 인간이 생을 행하는 것은 사실이다. 그러나 생을 행하는 인간은 항상 변화하는 가운데서 아무런 불변하는 근거를 찾지 못하는 인간일 뿐이다. 이와 같이 변화하는 가운데 불변하는 자신의 Identity를 찾으려고 하면서 인간이 비로소 自我라는 의식을 가지게 되는데 그런 自我라는 의식을 갖는다는 것은 이미 아무렇게나 변하는 생의 차원을 넘어서게 되는 것이며 그로 인해 자아는 이미 생이 아닌 학문

의 출발점과 주체자로서 나타나고 있는 것이 사실상 데카르트와 칸트에 있어서의 인간자아이다. 그리하여 이런 인간자아는 나름대로 학문적 추구를 행하여 특정한 관념(Idea)들을 구축하게 되는 것이다.

그러나 후설은 이와 같이 학문의 주체자로서의 인간 즉 인간의 Identity로서의 자아는 그것이 이미 특정 객관적관념 즉 불변의 관념에 의해 심리적인 영향을 받아서 형성되어진 잘못된 자아라는 것이다. 객관적 관념에 의해 인간에게 주어지는 자아일 뿐이라는 말이다. 그 말은 진정한 인간 스스로의 순수한 선험적 자아일 수가 없다는 것이다. 참 인간의 자아는 학문적 추구의 객관적 결론에 의해 역으로 인간의 사고 안에 심리적으로 형성된 자아여서는 안되는 것이고 진정한 인간 스스로의 자아여야 하며 그 자아란 결코 생을 한시도 버릴 수 없는 바로 그 생의 주체자로서의 자아라고도 볼 수 있다. 바로 그러한 생을 하는 인간의 스스로의 자아가 동시에 학문의 주체자가 되어 학문적인 관념을 이루어 나가야 한다는 말이다. 그럴 때에 딜타이와는 다른 어떤 한정된 관념을 이루는 학문이 가능하게 되며 그런 학문은 생의 주체자인 인간의 학문이며 동시에 그 학문을 인간의 생과 상호일치하는 것이 된다고 보는 것이다.

그러면 어떻게 후설은 이와 같은 선험적인 순수한 인간 스스로의 자아가 학문적인 관념을 이루어 갈 수 있다고 보는가? 그는 우선 인간자아가 객관적인 관념에 의해 심리적인 영향을 이미 받음으로써 순수하게 선험적 자아를 이루지 못하고 따라서 순수하게 선험적인 논리를 전개할 수 없었다고 본다. 후설에 의하면 바로 칸트의 소위 선험적논리는 진정으로 인간 스스로의 자아에 의한 논리가 아닌 이미 주어진 객관적인 관념에 의해 심리적으로 영향을 입은 잘못된 논리일 수밖에 없다는 것이다. 그런 심리적인 영향을 완전히 벗어 버리면서 논리를 전개해 보고자한 것이 소위 그의 記述的 현상학이라고 할 「논

리적 연구」(Logische Untersuchung)인 것이다.⁷⁾

그러나 그는 곧 이어서 인간이 단순히 심리적인 영향을 받을 뿐 아니라 모든 다른 방법으로 이미 주어진 객관적 관념에 의해 영향 받는다는 것을 알게 되고 그 어떠한 객관적 관념에서 영향 받지 아니하는 참으로 실질적이며 본질적인 것을 더욱 본격적으로 찾으려고 했다. 다시 말해 심리적일 뿐 아니라 어떤 방법으로도 객관적 관념에서 미리 영향받지 아니하는 순수한 선형적 자아를 더욱 진정으로 찾으려고 했다는 말이다. 그것이 유명한 「판단중지」(Epoche)라고 하는 현상학적인 환원(Phenomenological Reduction)의 작업인 것이다. 즉 모든 객관적인 것을 “괄호”안에 넣어서 없는 것으로 판단중지하자는 것이며 그래도 남게 되는 것이 있다면 그것이야말로 실질적인 것이며 본질적인 것일 것이라는 말이다.

이런 “판단중지”라는 것은 데카르트의 방법론적 회의를 연상케 하는 것도 사실이지만 전혀 같은 것이라고 볼 필요는 없다. 어찌되었던 진정으로 실제적이면서 본질적인 것을 찾고자 하는 노력이며 그 판단중지의 결과로 본질적인 것으로 유일하게 남는 것은 그런 판단중지의 작업을 행하는 인간의 선형적인 의식(Transcendentales Bewußtsein)일 뿐이다. 이 의식은 인간 스스로의 주관적인 의식이며 스스로 어떤 연구의 대상이 될 수 없는 지향적(Inatentional)인 의식이다. 이와 같은 후설의 연구의 부분을 우리는 그의 선형적 현상학(Transcendental Phenomenology)⁸⁾ 이라고 부른다. 바로

7) Husserl의 *Logische Untersuchung*은 난해한 책이나 W. Szilasi, *Einführung in die phänomenologie Edmund Husserls*를 통해 비교적 용이하게 이해될 수 있음.

8) W. Szilasi, *op. cit.*, p. 51. 이하를 참조.

이 선형적 의식이 순수한 자아가 될 것이며 그 자아는 생의 주체자이면서 동시에 학문의 주체자일 것이다.

이런 선형적 의식으로서의 자아는 어떤 학문적인 관념을 세우는 것인가? 그 관념은 결코 어떤 객관적인 관념(보통의 의미의 관념)일 수는 없을 것이다. 이유는 그런 것은 다 없는 것으로 여기는 판단중지의 대상이 될 수 밖에 없기 때문이다. 그럴 때에 후설의 학문에서 이루어진다는 관념은 그런 주관적, 선형적, 지향적 의식의 판단중지를 행함을 스스로 의식한다는 사실일 뿐이다. 인간의 선형적 의식이 스스로 의식함이 곧 학문에 필요한 것으로 보이는 관념(Idea)일 뿐인데 이때의 인간의 의식은 시간속에서 생을 하는 자의 의식이요 다른 인간들과 상호적인 관계 속에 있는 인간의 의식이며 이런 의식이 의식을 행함이 곧 관념일 뿐이다.

그렇게 될 때에 인간의 생과 인간의 학문이 일치되면서도 Dilthey에서와는 달리 한정된 의미의 어떤 관념이 이룩되는 학문이 된다는 것이다. 그러나 후설의 제자인 Max Scheler와 같은 사람은 후설의 판단중지에 의해 결론적으로 남게되는 인간의 선형적, 주관적 의식이 과연 진정으로 생의 주체자가 될 수 있겠는가고 생각한다. 그러므로 Scheler는 후설의 현상학적 환원을 거부하고 인간의 의식 이전의 인간의 육체와 감정 지성들을 모두 생의 주체자인 인간의 것으로 인정한다. 사실 인간은 그의 몸과 영혼(이때 말하는 영혼은 Scheler에 의하면 동물에게도 있다고 여겨지는 것임)이 모두 함께 포함되어 생의 주체자로서 생을 행하는 것이다. 그런 의미에서 Scheler는 인간의 선형적 의식에만 국한시키는 후설의 입장 보다는 생의 실제적인 모습을 더욱 중시한다고 하겠다. 다시 말해서 인간은 그의 육체를 포함해서 전인적으로 생의 주체자가 된다는 것이다.

그럴 때에 후설에서의 학문의 결과로서의 관념이라고 할 수 있는 인간의 의식의 스스로 의식함이라는 사실은 하나의 가치로서 인간에게 나

타나는 그 무엇이 된다고 한다. 즉 후설에서의 관념(Idea)은 Scheler나 Nicolai Hartmann들에게는 인간의 생에게 나타나지는 가치(Wert)라는 것이다. 여기 관념으로서의 가치는 결코 객관적인 그 무엇은 아니다. 다시 말해서 인간의 생에 대한 목적론적인 목표가 되어지는 그런 객관적인 것은 아니다. 그럴 때에 인간의 생은 진정으로 인간 자신의 생이 될 수 없고 그럴 때에 인간은 생의 차원을 넘어서는 그 생의 목적에 대한 학문적 추구를 행하게 될뿐이다. 그러므로 특히 Hartmann과 같은 사람은 후설에서의 관념(Idea)은 그 자체가 곧 인간 스스로가 자기의 생에 궁극적인 책임을 지는 것을 가장 가치스럽게 의식하는 바의 그런 가치일 뿐이라고 생각하는 것이다.⁹⁾ 그에 이어서 Scheler 역시도 Hartmann과 같이 후설에서의 관념은 인간 자신이 자신의 생에 대한 책임을 지는 것을 가장 가치스럽게 여김으로써 형성되는 가치이며 그런 가치를 의식하는 인간은 바로 육체와 영혼을 포함해서 생을 영위하는 인간자신이라는 것이다. 생에 책임을 진다는 것이 최고의 가치이고 그 외에 생에 나타나는 모든 것들이 그보다는 낮지만 역시 가치적인 것이 된다.

그럴 때에 인간은 생을 영위하는 인간이면서 동시에 그는 스스로의 생에 대한 책임을 가장 고상한 가치 있는 것으로 여기서 마침내 정신적인 존재로 나타난다. 이 정신적 존재란 생을 영위하는 바로 인간 자신일 뿐이며 그런 인간 자신이 스스로가 그 생에 대한 궁극적인 책임이 있음을 의식할 뿐이다. 그럴 때의 그 정신적 존재라는 것은 생을 하는 인간 자신이며 동시에 학문적 추구를 하는 인간 자신이다.¹⁰⁾ 그는 생이 근본적으로 의존하는 온갖 육체적인 것에 의존되는 존재이

9) Max Scheler의 논문 "Mensch und Geschichte" (M. Scheler, *Späte Schriften* 수록) 참조

10) Max Scheler의 논문 "Die Stellung des Menschen im Kosmos" in: M. Scheler, *Späte Schriften* 을 참조

면서 또 그는 그런 생을 자신의 생으로 여기고 의식함으로써 그 생을 중심한 세계관을 구축하는 존재인데 물론 이때의 세계관이라고 할 때는 이미 객관적으로 세워져서 인간이 영향 받는다는 의미의 세계관은 아니다. 다시 말해 인간은 육의 존재이면서 세계관을 구축하는 정신적 존재인데, Scheler에게 있어서의 정신은 결코 생을 영위하는 육신과 구분되는 것이 아니다. 그리하여 Scheler는 정신이 인간의 육신적 생과 구분된다는 온갖 잘못된 이론을 배격한다.¹¹⁾

그 대신 인간에게서의 정신이란 바로 생을 하는 인간 자신이 생을 스스로의 생으로 의식하여 그 생으로 하여금 진정으로 계속해서 인간 자신의 생으로 남아 있게 하는 것일 뿐인데 바로 이런 정신적인 의식이 동시에 세계관 형성과 같은 학문활동이 되는 것이다. 그러므로 Scheler에 의하면 인간의 학문활동, 즉 정신활동은 곧 생을 스스로의 의식 속에 영위하는 활동일 뿐이며 결코 생을 극복하거나 초월하거나 포기하는 그와 같은 활동은 아니다. 이런식으로 Scheler가 딜타이에서부터 시작된 태도를 가지고 생과 학문을 보고자 하므로 그 역시 인간학적인 태도를 지녔다고 해야 할 것이다.

특별히 이들의 이와 같은 태도를 인간학적이라고 부를 수 있는 것은 인간의 모든 정신적 학문적인 활동은 인간 자신의 생을 초월해서 그 무엇을 추구하는 것이 아니고 결국 인간의 생으로 되돌아 가서 생과 일치하는 것으로 본다는 이유 때문일 것이다. 과연 인간의 어떤 초월적 학문이 인간자신의 생을 과연 버릴 수가 있겠는가 하는 태도이므로 그러한 태도를 인간학적이라고 부를 수 있겠다. 사실상 오늘날 이런 인간학적 태도 외에 그 어떤 철학적 인간학 자체가 존재하는 것은 아니라는 것이 필자의 주장이다. 지금까지 우리는 딜타이에서 나타나는 인간학적인 태도를 좇아서 인간들이 생을 개인적, 우발적 수준의 것으로

11) Scheler의 논문 "Mensch und Geschichte" in: M. Scheler. *op. cit.*, 참조

로 잘못 보는 데서 벗어나서 어떻게 생과 일치하는 것으로서의 학문을 인간이 이루는가를 보았다. 문제는 학문이 인간의 생과 참으로 일치하는지의 여부가 아니며, 생과 학문을 일치하는 것으로 보고자하는 Dilthey 이후의 몇사람들의 인간학적 태도가 우리의 중요한 관심거리 일 뿐이다. 또한 이들 인간학적 태도를 지니는 사람들은 인간들이 생을 개인적 우발적인 것으로만 잘못 보았다는 생각에서 그들의 인간학적인 태도와 접근을 시도 했던 것이다.

2. 3. Feuerbach의 입장

그 다음에 Feuerbach와 같은 사람들은, 인간들이 자기의 잘못된 이론을 가지고 타인의 생과 생각을 자기에게로 끌어 오고자 하는 이유 때문에 생과 학문은 불일치한 것으로 잘못된 생각을 한다는 주장을 한다. Feuerbach가 이와 같은 생각을 하는 것은 바로 독일적 관념론의 최종적인 모습이라고 할 수 있는 헤겔의 체계를 인간의 실천적인 생을 잘못 유도하고자 함인 것으로 보기 때문이다. 헤겔의 이론은 정신이라고 하는 것을 인간의 생으로 부터 유리시켜 확립한 것이며 그런 이론이 인간으로 하여금 진정한 생을 생으로 영위할 수 없게 만들며 인간이 종교적인 정신적인 영역으로 빠져들게 한다는 것이다.¹²⁾ 헤겔 뿐만 아니라 소위 헤겔 우(右)파의 인물들도 다른 인간의 생을 잘못되게 만들기 위해 그들의 이론은 특별한 신적존재에 관한 학문, 즉 인간의 생의 차원을 넘어서는 학문인 것처럼 나타낸다는 것이다.

이와 같은 Feuerbach의 헤겔에 대한 비판을 받아들여서 Marx가 헤겔의 이론을 일종의 자본주의적 이데올로기로 공격하는데 헤겔의 이

12) 본논자의 줄고 “기독교와 이데올로기” (고신대 이데올로기비판서 제3집 수록)
참조

론이나 학문을 이데올로기적인 것으로 여긴다는 것으로바로 헤겔이 그의 이론을 다른 인간들의 실제적인 생을 자본주의적으로 이끌고자 하는 목적에서 실제적인 생과는 다른 차원의 것으로 조작했다고 보는 것이 된다. 그에 비해 Marx는 인간을 바로 생으로 이끌도록 하는 이론, 즉 생과 서로 일치하는 이론을 제공하고자 했던 것이다. 물론 그것이 과연 성공했든가의 문제는 별문제의 것이다. 여기 Feuerbach나 Marx 역시 생과 학문의 일치를 주장하는 입장을 계속 유지하므로 인간학적인 태도를 나름대로 지닌다고 해야할 것이다.

3. 결론 : 조직신학 인간론이 지니는 Message

지금까지의 논의를 종합해 볼 때 세속적 의미의 인간학이란 특별히 인간 자신을 내용으로 삼는 문자 그대로의 인간학이 아니라 인간학적인 태도일 뿐인데 그 태도란, 모든 인간의 학문적, 이론적, 정신적 추구는 인간의 생과 결부되며 생으로 하여금 진정한 생이되게 하는 것이라고 보는 태도인 것이다. 즉 그 인간학적 태도는 결코 인간의 생이 그 자체의 차원보다 위에 있는 어떤 목적을 취할 수가 없으며 오히려 다른 모든 것이 생을 위하는 것이어야 한다는 태도일 뿐인데 바로 그런 태도가 곧 인간학일 뿐이라는 말이다.

그럴 때에 우리의 조직신학의 인간론은 이와 같은 의미의 인간학에 대해 어떠한 의미를, 또는 Message를 줄 것인가? 그것은 곧 인간의 생이 중요하고 이름다운 것이며 때로 많은 학문적 이론이 그것을 위해 바쳐질 만큼 중요한 것이지만 인간의 생은 그 자체로서 하나님을 위하는 것일 수 있다는 Message일 것이다. 이것은 생에 대한 다른태도를 의미한다. 동시에 조직신학의 인간론은 인간이 본래 어떠한 위치에 있다가 타락하게 되었기에 그 자신의 생이 모든 사상의 중심이 되어야 한다고 생각하게 되었는가를 보여주어야 한다. 그것은 곧 성경이 말씀하시는

타락의 의미를 바르게 전하므로 가능하게 될 것이다. 타락을 통해 인간은 궁극적으로 자신의 자신대로의 모습인 자기의 생을 위하게 된 것이다. 《부교수·신학박사》

참 고 문 헌

1. Dilthey, W., *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, M. Riedel (ed.) Frankfurt a/M, 1970.
2. _____ "Ideen über beschreibende und zergliedernde Psychologie" in: Dilthey, *Gesammelte Schriften V*, Göttingen, 1982.
3. Gehlen, A., *Moral und Hypermoral*, Frankfurt a/M, 1973. M
4. Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a/M, 1977.
5. Pannenberg, W., *Grundfragen Systematischer Theologie*, Göttingen 1971.
6. Scheler, M., "Mensch und Geschichte" in: M. Scheler, *Späte Schriften*, München, 1976.
7. _____ Die Stellung des Menschen im Kosmos., in: M. Scheler, *Späte Schriften*, München, 1976.
8. Szilasi, W., *Einführung in die phänomenologie Edmund Husserls*, Tübingen, 1959.
9. Thies, E. (ed.), *Ludwig Feuerbach Werk in Sechs Bände III*, Frankfurt a/M, 1977.
10. 이보민, "역사의 내재성과 초월성", *고신대교수논문집 12집*, 1984.
11. _____ "기독교와 이데올로기", *고신대이데올로기비판서 3집*, 1984.

조직신학은 실천적인가, 이론적인가?

고 재 수

본교에서는 편의상 신학을 다섯분야 즉 구약신학, 신약신학, 이론신학, 역사신학, 실천신학으로 나누고 있다. 조직신학 또는 교의학¹⁾ 과목은 윤리학과 같이 이론신학 분야에 속한다.

사실 이론신학이란 용어는 일반적으로 조직신학 과목에 거의 사용되지 않는다. 교의학이 조직적 신학(systematical theology) 또는 교의적 신학(dogmatological theology)²⁾ 혹은 역사적 신학(historical theology)³⁾에 속하기도 했지만 필자가 알기로는 이론신학이란 용어속에 속한 일은 없다. 다만 G. Ch. Storr라는 신학자는 이론이란 말을 조직신학에 사용한 바 있다. 그는 「기독교 교리의 이론적 부분」이란 제목으로 조직신학 책을 썼다.⁴⁾ 조직신학 과목을 이론신학이라 부를 때 이 과목의 특징이 이론적인 것처럼 보인다. 그렇다면 과연 이 표현이 옳은 것일까? 단순히 표현의 문제를 두고 볼 때에는 이 문제가 그

1. 이 과목의 명칭에 대해서 필자는 교의학이란 명칭을 좋아하지만 본교에서는 조직신학이란 명칭을 편의에 따라 사용한다.