

의 관련성을 살핀다.

1905 구약고고학 (Old Testament Archaeology)

팔레스타인을 위시한 근동의 고고학적 증거가 구약연구에 기여한 바를 살피며, 그 배경들을 살피고자 한다.

1906 창세기 연구 (Genesis 1-11)

창세기의 첫 11장의 주석적 연구를 통해서, 이 책의 중요한 부분을 살피되, 특별히 성경역사와 신학적 문제를 취급한다.

1907 출애굽기 연구 (Studies in Exodus)

출애굽기의 언어학적 연구를 통해서, 이 책의 중요한 부분을 살피되 특별히 성경역사와 신학적 문제를 취급한다.

1908 시편연구 (Studies in Psalms)

특수한 시편의 어학적, 역사적, 및 신학적 연구를 하되 현대 예배에의 적용문제와 신자생활과 관련해서 살핀다.

1909 이사야서 연구 (Studies in Isaiah)

이사야서의 구조, 내용, 저자, 역사적 형편 및 메시지를 연구하되 중요한 부분에 대한 주석에 힘쓴다.

1910 미가서 연구 (Studies in Micah)

주전 8세기 선지자의 하나인 미가 선지의 예언을 통해서 그 시대상을 살피며, 본문 비평문제와 신학적인 문제를 연구한다.

1911 신구약 대조연구 (The Unity of the Old and New Testaments)

신약에서 인용한 구약부분에 대해서 연구하며, 구약어 용어와 개념들이 신약에서 어떻게 취급이 되었는지에 대해서 살피고, 신구약의 신학적 통일성을 취급한다.

1912 사해문서 (Dead Sea Scrolls)

사해문서의 총괄적인 연구를 하되, 사해문서와 마소라사본 및 셉투아진트(LXX)를 비교하며, 사해문서에 나타난 신학을 살핀다.

헤겔의 프랑스혁명에 대한 이해

- 그것의 사회윤리학에 미치는 영향을 생각하며 -

이 보 민*

차	레
서	론
1. 헤겔의 프랑스혁명 이해	2. 유토피아주의자들의 프랑스혁명 이해
1.1. 혁명에 대한 철학적, 관념적 이해 (초기)	3. 결 론: 프랑스혁명의 제반 이해에 대한 비판적 평가
1.2. 혁명에 대한 정치적, 실제적 이해 (후기)	

서

프랑스 혁명은 1789년 프랑스에서 발생한 것이지만 그것이 끼친 영향은 전 구라파, 아니 전세계에까지 미쳤으며, 역사적으로도 비단 18세기 말이나 19세기 초에만 국한되지 아니하고 인류의 전세기에 이르기까지 그 영향을 뻗었다고 할 수 있을 것이다.

그 이유는 많은 역사철학자들이 프랑스혁명을 단순한 하나의 폭동사건으로 보지 아니하고, 그것의 의미를 세계사적 차원으로 끌어 올렸기 때문이라고 하겠다. 즉 역사를 민족의 전통의 이어짐으로 보기가 쉬웠는데, 프랑스 혁명과 같은 엄청난 사건이 역사를 민족사의 차원에 머물게 하지를 아니하고 세계사적 차원으로 끌어 올렸다고 보는 것이다.

그런 생각을 하는 가장 중요한 인물이 바로 Hegel이다. 그가 프랑스혁명을 세계사적인 사건으로 보고 그 결과 나타나게 된 국가와 사회를 역사가 인간을 향해 이룩해 놓은 것으로 봄으로서 사회가 인간보다도 중요하다는 사회주의적인 생각이 거기서 유래되었다고 볼 수 있다. 오늘날 사회주의사상이 특별히 기독교 사회윤리학의 연구에 극히 중요하고 따라서 기독교인의 사회참여 등에도 대단히 중요한데, 그렇다면 이런 사회중심주의 사상의 근거가 된 헤겔의 프랑스 혁명에 대한 평가를 우리가 생각해 본다는 것은 기독교 사회윤리학에 필요한 일이 될 것

* 고신대학 신학대학원 부교수

이다. 그런 뜻에서 줄고가 의의를 가질 것이며 필자는 1903년에 태어난 Joachim Ritter가 1965년에 쓴 명작 「헤겔과 불란서 대혁명」(Hegel und die französische Revolution)의 내용을 소개하는 정신으로 논의를 전개하고자 한다.

1. 헤겔의 프랑스 혁명의 이해

1. 혁명에 대한 철학적, 관념적 이해(초기)

헤겔은 젊어서부터 프랑스혁명을 좋게 여기고 그런 종류의 혁명이 조국에서는 일어나지 못함을 안타깝게 생각했다. 사실 혁명이 일어날 때에 푸러시아의 프리드리히Ⅱ세는 그의 집권후기를 맞이하고 있었으며, 그로 인해 더욱 독재적인 절대권력을 행사하고 있었다. 그러기 때문에 젊은 헤겔에게는 프랑스혁명이 더욱 부러웠을 것이다. 이와같은 젊은 시절을 보내었던 헤겔은 만년에 이르러 프리드리히Ⅲ세의 푸러시아에서 차츰 생각을 바꾸게 되었다. 푸러시아국가만이 진정으로 혁명의 정신이 구체적으로 나타나진 국가라고 생각하기에 이르렀다. 이것은 우선 프랑스에서 나타나기 시작했는데, 1781년의 대혁명이후의 혼란기가 지나고 나폴레옹이 집권을 하게 되자 비로소 본래의 프랑스혁명의 정신은 국가질서의 차원으로 끌어올려졌으며, 그에 따라 개인적인 자유도 안정된 사회질서의 우주적인 이성과 연관이 지어지게 되었다.¹⁾ 나폴레옹이 말한 시대적인 사명은 이성의 원리를 대신하는 사회의 새로운 형식을 보존하는 것이라고 헤겔은 생각한다. 사회속에서 이성의 원리란, 개인의 합리적 자율성 위에서 있는 사회질서라는 것이다.

이와같은 이성의 원리가 올바르게 나타나는 곳, 즉 개인적인 자유가 일반적인 원칙과 조화될 수 있는 곳은 봉건체제 속도 아니고, 그렇다고 중류계급 사회도 아니고 오히려 국가적 주권 속이라는 것이다. 이런 국가가 바로 혁명 이후에 나폴레옹에 의해 세워진 국가라는 것이며, 동시에 프리드리히Ⅲ세의 국가가 그와 같은 국가라는 것이다. 즉 푸러시아적인 군주국가 속에서만이 자유란 개인과 객관적 질서 사이의 긴장 속에 있는 것이 아니고 실제적이며, 진정한 것이 된다는 것이다. 또한 이 국가 속에서의 개인은 항상 대상과 변증법적인 관계를 지니게

된다. 이 면이 경제사회적인 측면에서 나타날 때 헤겔은 노동하는 인간이라고 하였다.²⁾

지금까지 본 것은 헤겔이 프랑스혁명을 더욱 역사 속에서 진정한 의미의 자유가 실현될 수 있다 계기라고 생각한다는 사실이다. 혁명이 한낱 몇몇 사람들이 자기들의 임의대로 행하여 이루어 놓는 것이 아니라는 것이다. 그 보다는 혁명이란 역사 속에서 스스로 일어난 바의 사건인데, 헤겔에 있어서의 역사란 그 속에 참 철학의 연구의 대상을 지니는 것이므로 결국 혁명이란 철학과 깊은 관계가 있다고 생각하는 것이다. 헤겔에 있어서의 역사란, 철학의 연구의 대상인 가장 실제적이며, 본질적인 실제, 즉 정신이 구체적으로 실현되었다가 다시 관념(Idee)으로 바뀌었다가 다시 실현되는 등의 과정을 말하는 것으로서 역사는 차츰 정신이 가장 바람직한 모습으로 자신을 구체화시키도록 발전된다. 그때의 구체화되는 정신은 곧, 위에서 말한 나폴레옹의 프랑스 국가 그 자체이며(또는 푸러시아의 국가 그 자체이기도 함) 바로 이 국가는 개인들로 하여금 참으로 자유롭게 하는 자유의 근거이며, 인간을 진정 자유롭게 한다는 것이다. 바로 이 자유의 근거가 가장 실제적이며 이것이야말로 헤겔철학이 찾으려고 했던 바이다. 그러니까 프랑스혁명은 그를 통해 인간이 참 자유를 누리게 되는 것인데 그러므로 혁명이야말로 인간이 눈에 보이는 것 이상을 추구하는 철학을 진정으로 행하도록 했다. 그래서 헤겔은 혁명에서, 철학이 그 근거에 있어서 구김살 없는 형태로 나타나게 된다는 것이다.

헤겔에 의하면 혁명의 철학이 아닌 것은 참 철학이 아니라는 것이다.³⁾ 헤겔이 혁명의 Terror적인 성격을 그렇게 찬성한 것은 아니지만 프랑스혁명의 필연성을 강조했다.⁴⁾ 즉 프랑스혁명이란 절대적인 자유가 세상의 왕좌에 오르는 것을 의미하는데, 그 혁명에 대해서는 그 어떠한 세력이 저항세력으로 버틸 수가 없었다는 말이다.⁵⁾ 바로 이런 혁명의 필연성이야말로 헤겔사상에서 결정적인 요인이 되는 소위 혁명이 가지는 역사적 정당성(geschichtliches Recht)이라는 것이다.⁶⁾ 이런 혁명의 필연성은 발전되는 자유의 감정이 지배세력으로 되어온

4) Ibid., p. 22.

5) Ibid.,

6) Ibid.,

7) Ibid.,

8) Ibid., p. 24.

9) Ibid.,

10) J. Ritter, Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks, pp. 60~94.

1) Marcuse, Reason and Revolution, Boston, 1941, p. 169.

2) Ibid., p. 259.

3) J. Ritter, Hegel und die französische Revolution, p. 18.

옛기구들(Institutioen)에 대한 저항이 된다고도 말할 수 있다.¹¹⁾ 물론 이런 옛 지배기구의 퇴폐는 사회가 안고 있던 온갖 비참을 격퇴시키는 계기가 된다는 것이다. 이 혁명을 통해 제시되는 문제는 자유를 어떻게 정치적으로 실현시키느냐는 것이다. 혁명이야말로 자유를 국가의 원리로 승격시켰으며 “인간과 시민의 권리”(droits de l'homme et du citoyen)에 자연적인 정당성(권리, natürliche Recht)으로 자유를 제시한 것이다.¹²⁾ 혁명이 이렇게 국가적인 차원으로 올려 놓은 이 자유라고 하는 것을 헤겔은 바로 그 자신의 철학의 소재(stoff)로 삼는 것이다.

그로 인해 헤겔은 철학을 시간에 대한 이론으로 삼으면서, 즉 역사철학의 형태를 갖추도록 하면서, 혁명에 있어서의 정치적 자유를 역사철학적으로 이해하는 과제를 안고 있는 것이 곧 철학임을 강하게 인식하는 것이다.¹³⁾ 그 철학으로 이해되어야 한다는 자유는 추상적인 자유가 아니라 인간이 자기존재를 구체적으로 실제화시키는 바의 자유라는 것이다. 이런 식으로 인간의 스스로의 자기 실현을 자유라고 한 때에 그런 자유의 개념은 본래 아리스토텔레스부터이다. 그러나 아리스토텔레스에서는 인간의 자기실현이 정치적인 의미로 이루어진다고는 하지만 그 정치적 실현이란 인간 개인의 개인적인 자기실현에 지나지 않는다는 것이다.¹⁴⁾ 그러나 헤겔에 있어서의 자기실현으로서의 자유란 혁명을 통해서라는 것이다. 사실 혁명과 그 이론이란 이미 존재하는 모든 역사적 질서에서 해방됨으로 정립되지만 또 동시에 그런 혁명은 동시에 긍정적인 면이 있는 것으로서 바로 그런 혁명을 통해 나타나는 철학의 본질적인 자유가 근거가 되어 그 위에 모든 것이 세워지는 면이 있다는 것이다.¹⁵⁾ 헤겔에 의하면 혁명을 통해 인간은 참 자신의 주관에 갖는 진정한 주체(Subjekt)로서의 인간이 되고 그럴 때에 인간의 역사 역시도 특정한 민족 역사의 차원을 넘어서 세계역사(Welt geschichte)가 되어 진다는 것이다.

또한 헤겔에 의하면 바로 그 세계역사의 시작시에는 고대시민사회의 시민이 정치적으로 또한 법적으로 노예나 자유하지 못한 이들을 옆에 두고 있었으나 이제 프랑스혁명을 통해 처음으로 법으로서의 정치적인 자유와 그로인한 인간의 스스로 “할 수 있음”이 우주적으로 또한 모든 사람들과의 관계 속에서 사회와

국가가 가지는 원리와 목적의 차원으로 높아진 것이다.¹⁶⁾ 인간은 그가 유대인이거나 캐톨릭, Protestant이거나를 막론하고 그가 바로 인간이므로 혁명으로 나타나지는 사회와 국가 속에서의 정치적인 질서의 주체가 되며, 자유로운 자가 된다. 바로 그 프랑스혁명 자체가 유일한 근거가 되어 거기에서부터 자유가 나오게 되는데 그러므로 그 혁명은 그 자체가 역사 속에서 스스로 일어난 것이며 그 아무도 혁명 그 자체를 설명하거나 주도할 수는 없는 것이다. 바로 이런 의미에서 헤겔은 마르크스와 현격한 차이를 보인다. 헤겔에 있어서의 혁명은 스스로가 곧 자유의 근거를 제공하는데, 바로 그 자유는 철학의 가장 중요한 내용이 되기 때문에 혁명은 철학의 내용이 되기 때문에 혁명은 철학의 내용이 되는 것이다. 물론 마르크스에서도 혁명이 철학과 관계가 있지만 그러나 혁명은 스스로의 것이 아니고 오히려 인간이 만들며, 동시에 인간이 철학을 통해 설명할 수 있는 것이 된다. 그에 비해 헤겔에 있어서는 오히려 혁명이 철학을 가능하게 해 준다는 표현이 적당할 것 같다.

이제 프랑스혁명이 인간으로서의 모두를 위한 자유를 사회와 국가의 법원리의 차원으로 승화시킨 후에 생각되어지는 것은, 역사적으로나 사실적으로나 그와 같은 법원리에 위배되는 것은, 그것이 어떤 기구들이거나 실증법들이거나를 막론하고, 그것의 역사적 필연성이나 법적인 타당성을 상실하게 된다.¹⁷⁾ 바로 이런 이유 때문에 혁명은 모든 옛것을 넘어지게 하는 것이다. 이런 혁명의 정신은 새로운 역사를 예비하여 자유가 나타나도록 하며, 그로 인해 철학의 과제는 그 혁명의 정신을 맞이하면서 동시에 인식하는 것인데, 그런 철학을 바로 인식하지 못하는 자들은 그 혁명정신에 힘 없이 저항하면서 과거에 집착하고 만다는 것이다.¹⁸⁾ 혁명 속에서 지속적인 세계역사적 본질이 현재적 정치적 실현을 이루게 되는 것이고, 복고적인 모든 노력들은 그에 대항하게 되기는 하지만 그런 복고적인 노력들은 혁명을 통해 나타나는 자유정신과 대항해서 싸우는 옛날의 기구들과 실증법들을 다시 세우려는 것이므로 부당한 노력이라는 것이다.¹⁹⁾

혁명이라고 할 때 그것은 언제나 파괴적이면서 부정적인가? 그렇지 않다는

11) Ritter, Op. cit., p. 27.

12) Ibid., p. 30.

13) Ibid., p. 30.

14) Hegel, Philosophie der Geschichte I, p. 270f.

15) Hegel und die französische Revolution, p. 33.

16) Ibid., 36.

17) Ibid., p. 41.

18) Hegel, Philosophie des Rechts, p. 7.

19) Hegel und die französische Revolution, p. 45.

20) Ibid.,

21) Ibid., p. 46.

데, 혁명이 긍정적으로 의미하는 것은 자유라고 하는 것을 법의 우주적 원리의 차원으로 올려놓음을 통해, 혁명이 시대로 하여금 본래 구라과역사의 시작과 더불어 나타난 그 역사의 원리와 의미라고 할 수 있는 Idee(이념)을 이제 실제적으로 국가와 법의 원리로 삼도록 만들었다는 점이다.¹⁶⁾ 바로 이런 혁명의 긍정적인 의미에 대항하는 복고적인 정치운동은 모순에 빠질 수 밖에 없는데 그 이유는 역사 속에 남아 있고자 하면서도 역사의 본질적인 흐름에 역행하고자 하기 때문인 것이다. 그러므로 헤겔의 혁명에 대해서 생각하는 대단히 중요한 것은 혁명의 정신, 또는 원리로서의 자유가 진정으로 역사의 흐름과 실제적으로 맞지 아니 하는 과거적인 기구와 실증법에 대한 투쟁에서 얻어지긴 했지만, 그 혁명의 정신은 곧 역사의 흐름 속에서 긍정적으로 받아들여지며, 아울러 혼란의 시대 속에서 안전하게 지켜져야 한다는 것이다. 즉 대혁명 이후의 혼잡스러움은 본래 혁명정신을 떠난 것이 될 수 밖에 없다는 입장이다.

그러므로 헤겔은 프랑스혁명에 저항하는 복고적인 경향을 반대하는 것이 사실이지만, 그렇다고 해서 혁명이 그대로 지속되는 것을 좋게 여기는 것은 아니다. 오히려 헤겔은 혁명이 지속적인 헌법과 정치적, 법적질서를 가져오고 있지 못하다는 사실을 비판하는데 그는 마침내 혁명을 반복적으로 계속하는 일을 옛것을 다시 일으키고자 하는 복고적인 것과 같은 것으로 보게 된다.¹⁷⁾ 혁명이 일변도적으로 부정만 계속한다는 것은 역사 속에서의 실제적인 흐름에서 멀리 떨어진 추상성(Abstraktheit)에 빠진다는 것을 의미한다는 것이다. 이런 잘못될 가능성이 있는 혁명이기 때문에 혁명이 지니는 문제는, 세계역사의 연속성이 혁명 자체를 위해서나 또는 혁명의 반대세력에 대해서도 존재하지 못한다는 것인데 새로운 시대와 혁명에서부터 나오는 바는 곧 지금까지의 역사의 끝이 된다는 것이다. 즉 미래는 과거와의 관계를 지니지 못한다는 것이다. 혁명을 전적으로 부정적인 것으로 봄으로서 현재라는 시대를 옛 세대의 종말이고 또한 인간의 비실재화된 종교와 형이상학의 세력에서부터의 해방으로 보이는 반면 동시에 그런 과거의 종말은 세계의 비실재화이며 진리, 기록, 美의 상실이며, 마침내 인간의 인간존재의 멸망인 것으로 나타난다는 것이 문제이다.¹⁸⁾ 어떤 의미에서는 혁명이 인간을 멸망시킨다는 점이 나타나는데 그 이유 때문에 현재를 부정하면서 과거를 행하는 낭만주의적인 움직임이 있게 된다. 헤겔은 바로 그 점을 인정하여 과거에 대한 혁명적인 부정이나 현재에 대한 낭만적인, 복고적인 부정을 역사의

불연속성에 있어서 일치한다고 보는 것이다. 그렇다면 과연 헤겔은 혁명과 복고를 일치하는 것으로 본다는데에 무엇을 얻는다는 말인가?

1. 2 혁명에 대한 정치적, 실제적 이해(후기)

헤겔은 역사 속에서의 불연속으로서의 분리(Entzweiung)와 그것의 인간 위에 군림하는 세력이나 그것에 대한 의식을 모른체 하거나 그에 따른 고통을 외면하고자 하지는 않았다. 오히려 그 분리라고 하는 것(즉 혁명과 복고에 의한 분리현상) 때문에 또는 그것에 따른 고통 때문에 헤겔의 철학이 나타나게 된다는 것이다.¹⁹⁾ 하나는 통일하고자 하는 힘이 인간의 생(生)에서부터 사라지면, 그리고 서로 대치되는 것이 인간의 살아 있는 관계를 잃어버리게 될 때에, 철학의 필요성이 나타난다는 것이 헤겔의 입장이다.²⁰⁾ 현재가 분리 속에서 살고 있기 때문에 그 잃어진 단일성을 동경하게 되는데 그것에 대응되는 것이 바로 그 분리의 역사적인 근거인 것이다. 현재가 계몽주의적인 이성을 가지고 과거의 모든 신적인 것을 부정하는 것은 좋으나 그 결과 과거의 신적인 모든 것은 객관적, 즉 자연으로 화해 버림으로서, 거기에서 철저한 객관화가 나오고 그 결과 현재와 과거 사이의 분리가 나타나게 되었다는 것이다. 과거의 신적인 것을 부정하는 것이 이성의 과제이며, 그에 따라 나오는 분리란 따라서 역사의 불연속의 근거인데 헤겔은 그의 Jena시절의 글들을 통해 그 분리를 배격하지 않고, 어떠한 긍정적인 방향으로 끌고 간다.²¹⁾ 즉 계몽주의와 인간의 이해가 객관적으로 사물화 되어진 실재를 스스로 독립적인 것으로 또 절대적인 것으로 제시하는 반면, 헤겔은 그런 계몽주의적인 경험과 역사적인 동시성 속에서의 세계의 사물화에 어떤 주관성이 속한다고 여긴다.²²⁾ 헤겔은 분리를 현재세계와 그 세계의 의식(Bewusstsein)의 형식으로 이해하기까지 하는 것이다. 즉 소위 주관성이라고 하는 것에 대해서든지, 계몽주의적인 이해나 객관적 실재성의 개념에 대해서도 주관적으로 확립되는 아름다움, 진실, 그리고 사물적인 유한성은 절대적으로 독립적으로 놓이며, 동시에 서로 아무 관계 없는 것이 되어지는데, 그 반면에, 헤겔은 그런 분리현상을 긍정적인 하나의 형식으로 여긴다는 것이다. 그 때의 그 형식이란 그 형식 속에서 현재 세계의 조건하의 세계의 본래적인 단일이 역사적

22) Ibid.,

23) Ibid., p. 47f.

24) Ibid., p. 48.

25) Ibid., p. 49.

26) Ibid., p. 51.

27) Ibid., p. 52.

28) Ibid., p. 53.

29) Ibid., p. 57.

으로 견지된다는 것이다.²³⁾ 계몽주의의 객관적인 실제성과 또 보전하는 주관성은 서로 보완적으로 관계가 된다.²⁴⁾ 그가 이런 입장을 취하는 것은, 계몽주의에서 강조되는 객관성과 과거에 주로 나타났던, 그리고 낭만주의에 의해 다시금 복고적으로 다시 강조되는 주관성은 서로 반대되므로 어떤 분리의 현상이 일어나는 것은 사실이지만, 이런 분리현상이 해소되는 것은, 그렇다고 해서 이들 둘중에 하나가 없어지거나 파괴됨을 통해서가 결코 아니고 오히려 이들 둘이 서로 관계되거나 일치됨으로서 만이 해결될 것으로 생각하기²⁵⁾ 때문인 것 같다. 결국 이런 주관성과 객관성의 분리현상 속에서 나누어져 있는 전제(Voraussetzung)들을 통일시키는 것이라고 할 수 있다.

그런데 그는 이러한 주관성과 객관성의 통일을 철학적으로 해결함에 있어서 구체적인 역사적인 움직임은 주로 지적하게 된다. 낭만적인 주관성과 계몽주의의 객관성과 상호대립의 문제해결은 결국 실제 역사적인 과정에서의 문제의 해결임을 깨닫게 되는 듯 하다. 혁명의 문제인 분리와 그 속에 들어 있는 역사의 불연속성은 사색적인 것 속에서 극복될 수 없다는 것이다. 그 보다는 역사가 바로 어떤 바탕으로서, 그 바탕 위에서 관념(Idee)이 실제적이 되며 또 실제로 작용한다는 것이다. 시대의 이성은 있는 그대로 속에서 현존하며, 바로 그 시대의 이성은 이론을 그 시대에서부터 그 시대의 개념으로 유도해 낸다는 것이다.²⁶⁾ 헤겔이 이런 식으로 철학을 역사적으로 구체적인 것을 맞이하게 되는데, 그것은 그가 영국의 정치적인 경제의 사회이론에 밝아진다는 것이었다. 그리하여 그는 마침내 혁명의 역사적인 성격이란, 그리고 혁명에 따르는 시대에 있어서의 모든 문제들의 성격이란 곧 현대적으로 산업적인 시민적 노동사회의 나타남이라는 것을 깨닫게 된다.²⁷⁾ 혁명으로 나타나게 된다는 시민사회는 바로 산업적인 사회이며, 그곳에서 인간이 노동을 행하게 되는 사회라는 것이다. 이 사회는 또한 인간이 자기의 기본적인 필요를 스스로 충족시키는 사회인데 그 사회는 모든 전통적으로 내려오는 생의 질서에 있어서의 전제들에서 근본적으로 해방되어서는 인간의 개인으로서의 자연적인 필요와 그것의 충족을 노동과 노동분배의 형식으로 이루는 그와 같은 사회라는 것이다.²⁸⁾

이런 사회는, 그 이전의 어떤 봉건적이거나 군주적인 국가와는 달리 세계적 차원의 사회가 되어지는 그와 같은 사회인데 정치적인 혁명의 세계역사와의 관계에 대해 결정적인 것이 인류라는 존재에 대한 자유의 관계는 바로 이런 시민 사회의 잠재적인 우주성 속에 근거되어 있는 것이다.²⁹⁾ 이런 사회 속에서 “자유가 모두에게 유효하다”는 사실은 인간이 그의 자연적인 필요를 동등하게 충족시킨다는 것이고 또 그 자유는 개인들로 하여금 지금까지 정치적으로, 경제적으로 위축되게 했던 바 모든 기구들(Institutions)에게서 해방되어지도록 하는 것이다. 그런 뜻에서 헤겔이 본래 그 자신의 철학에서 가장 중요한 주제로 삼았던 자유란 극히 구체적인 의미의 것임을 알 수 있다. 사실, 노동에 있어서의 중요한 요소인 평등은 다른 의미에 있어서의 평등이라기 보다는 노동에 있어서의 평등인데 그 평등은 곧 개개인들의 자유함에 근거되어 있다고도 볼 수 있다. 즉 동등한 노동이란 어떤 산술적인 의미에서의 노동의 평등이 아니라, 개개인들이 모두 자기 자신을 위해서 노동하고 동시에 자유의 존재로서 노동분립적인 생산과정에서 있다는 의미에서의 평등이라는 것이다. 이와 같은 노동의 사회가 사회계층의 형성이나 무산계급(proletariat)의 문제를 일으키는 것은 사실이지만 그러나 이와 같은 현대의 노동사회의 긍정성을 헤겔은 인정한다. 즉 현대 시민사회야 말로, 노동을 개인이 자유롭게 하지만 그러나 노동 그 자체가 목적은 아니며 오히려 인간은 그 노동을 지나서 자기 고유의 관심을 자기의 목표로 삼는 그와 같은 사회를 의미한다.

이런 식의 사회가 인간의 해방을 통해 오히려 인간존재의 자연적인 영역과 순전히 노동을 통해 충족시키는 자연적인 필요에 극한되어 질 때에 오히려 다른 모든 인간의 영역들은 자유로워진다는 것이다.³⁰⁾ 이것이 바로 혁명이후의 사회의 추상성인데 이런 추상성은 곧 자연적인 필요에 국한되어진다는 것과 일치하는 것이다. 이렇게 사회가 어떤 노동적인 것에만 국한되어 진다 할 때 그 사회는 그 사회의 주관성을 단순히 자연적인 주관적인 존재나, 필요성, 경향, 공통성 속에서 그것의 내용을 편다. 이 사회의 목적은 국민의 행복과 복지 밖에 없는 것이다. 이런 식으로 사회가 전적으로 인간의 자연적 필요와 의지만을 그 내용으로 삼을 때, 사회는 그 인간에게 동시에 자유와 인간의 자기존재의 진정한 방향을 제시한다. 바로 이런 제시함 속에 막연한 추상적 자유의 긍정적인 의미가 나타난다는 것이다.

30) Ibid., p. 65.

31) Ibid., p. 68.

32) M. Buber, *Der utopische Sozialismus*, p. 19.

33) Ibid., p. 20.

34) Ibid., p. 22.

35) Ibid.,

36) Ibid.,

37) Ibid., p. 26.

38) Ibid., p. 26.

그러나 헤겔 자신은 혁명이후에 사회와 관련하여 어떤 자연적인 욕구와 충족에만 국한되어 있는 것은 실제적인 참 모습을 인간들이 철학으로 바로 보지 못했기 때문이라고 한다. 사회를 전적으로 자연이론대로 전환시키고자 할 때 그것은 진정한 구체적인 사회상을 놓치는 추상화된 사회를 의미하게 된다.

헤겔에 의하면 혁명이후의 사회가 그런 추상화된 사회가 아니라는 것이다. 오히려 그 사회는 역사의 흐름 속에서 보여져야 한다는 입장이다. 헤겔에 의하면 시민사회라고 하는 것은 고유한 자연적인 필요를 충족시키는 자연의 원리에 국한되어서 역사적으로 단절되고 고립될 것이 아니라 이성의 세계역사적인 노동 속에서 스스로 형태를 만드는 인간의 전적인 형성이 숙제임을 전제로 삼는다는 것이다. 헤겔에 의하면 철학이란 한편 시민사회와 혁명의 출현을 고유의 자연의 이론에서 이해한다면, 철학은 다른 한편으로는 사회를 동시에 전적인 세계역사의 이성적 본질에 대한 철학의 전통 속에 보존된 지식으로 철학이 관련지어 준다는 것이다.³¹⁾ 바로 이 철학은 해방적인 구성 속에서 함께 놓여지는, 그러나 자연적인 이론 속에서 사라지는 역사적인 과거에로의 관계를 긍정적으로 발전시킨다. 그런 식으로 될 때 사회와 그의 혁명은 세계역사 속에서의 의미있는 것으로 나타난다. 그럴 때에 사회란 한편 정신의 움직임일 수가 있고, 도덕성의 비침이 된다.

요컨대 헤겔에 있어서의 혁명과 혁명시대의 사회는 과거적 주관적 정신과 현재의 객관적인 자기를 위한 사이의 분리와 긴장에 놓여 있는 것인데, 그러나 여기서의 긴장이라함은 현재의 혁명이 일어 날 때에 그 혁명이 본래 과거적인 다분히 신적이며, 주관적인 정신에 맞지 않기 때문인데, 그러나 그 과거적인 정신이 현재 혁명에 맞지 않는다는 것은 과거에 나타난 정신이 현재의 혁명과 전혀 무관해서가 아니라 아직 그 과거적 정신이 현대에 나타날 만큼 높은 단계에서 나타나고 있지 못했기 때문이었다. 오히려 과거에 나타났던 정신이 현대적으로 자기를 구체화한 것이 곧 현대적 혁명이었을 뿐이다. 그러므로 과거적 주관성과 현대적 혁명적 객관성이 서로 일치할 수 있는 것은 혁명시에 추구되어 나타났던 철저한 객관성이 우리 인간 개개 위에 있는 객관적인 것임에 틀림은 없는데 그것이 곧 역사 속의 정신이란 주관적인 주체가 된다는 이유 때문인 것이다. 그럴 때에 프랑스혁명은 분명히 현재에 인간들이 그들의 이익을 객관적으로 보장 받고자 스스로를 나타낸 것인데 그것은 다름 아닌 정신이라고 하는 역사를 움직이는 자가 주관적으로 움직인 바이며, 그로 인해 혁명은 철저히 세계역사의 관점에서 접근되어야 할 철학의 연구의 대상이 된다는 것이 곧 헤겔의 주장이다. 그러면 프랑스혁명에 대한 헤겔의 이해와 비교해서 프랑스 유토피아주의자들의 이해를 살펴보고자 한다. 그와 아울러 막스적인 유토피아 사상도 검토할 것이다.

2. 유토피아주의자들의 프랑스혁명이해

프랑스에서도 프랑스혁명이 지난 19세기 초엽에 소위 유토피아주의자들(Utopians)이 나타났고, 이들에 의해 프랑스혁명에 대한 학문적인 이해가 생겨지게 되었다. Martin Buber에 의하면 본래 유토피아적인 상(Bild)은 마땅히 있어야 하는 것(was sein soll)에 관한 상이며 그것을 바로 그 상을 그리고자 하는 사람이 바라게 되는 것이다.³²⁾ 그러나 이 바람은 어떤 개인이 개인적으로 평범하게 지니고 있던 바람이 아니라, 즉 인간의 본능적 충동이나 또는 자신의 필요를 충족하는 차원의 그런 소원이 아니라, 하나의 초인격적인 것(überpersonliches)과 관계된다는 것이다. 그 때의 초인격적이란 것은 인간의 영혼과 대화는 하되 그것에 의해 제한되거나 조건되어지지는 않는다는 것이다. 그럴 때에 실질적으로 나타나는 것은, 종교적으로나 철학적으로나 계시 혹은 관념(Idee)으로 경험되고, 이해되는 정당성(Recht)을 동경하는 일일 뿐이다. 그리고 그 정당성이라 함은 그 본질상 인간 개인에서 실현되어질 것이 아니라 인간들의 공동체 속에서 실현되어 질 만한 것이다.³³⁾ 이러한 정당성을 바로 관조한다는 것은 비록 개인적 차원에 머물지는 않지만 인간세계에 대한 현재적 상황에 대한 비판적인 기본관계에서 나누어질 수는 없는 것이다. 이런 계시적인 차원에서 나타나기까지 하는 정당성을 바로 볼 수 있는 것은 역사적으로 완전한 때에 이루어 질 바라고도 볼 수 있다. 메시아적 종말 때에 이루어지는 그런 세계에서 그런 세계의 질서로서 그 정당성은 나타날 것이다. 그러므로 종말이라는 시대는 모든 피조의 세계가 완전해지는 시대라고 한다면 유토피아란 인간들의 공동의 생활 속에 놓여 있는 정당한 질서에 대한 잠재적인 가능성이 완전히 개발되는 곳을 의미한다고 하겠으며, 그런 의미에서 종말과 유토피아는 서로 관계되는 개념인 것이다. 물론 그 차이는 종말이 위에서부터 내려오는 행위라고 한다면 유토피아는 의식적인 인간의 의지에 따라 그런 유토피아를 구상해 볼 수 있다는 점이라고 볼 수 있다. 즉 유토피아란 종교적 신적인 종말을 인간의 공동의 의식하에 한번 두어 본 것이라고 하겠다.

Buber에 의하면 이런 본래적인 의미의 유토피아 사상은 계몽주의 시대 즉 프랑스혁명시대를 전후해서 그 종교적인 의미를 박탈당하게 되며 전적으로 기술적인 것으로만 여겨지게 된다는 것이다. 그러나 비판적인 계몽시대가 지나면서 사회는 역시 유토피아적인, 즉 메시아적인 선포로서 사회 속의 모순에 대한 대답을 제시해야 할 필요를 안게 된다.³⁴⁾ 혁명이후에 절대국가가 무너지고 인간이 필연성의 영역에서 해방되어 자유롭게 되자 그것은 학문적으로 어떤 근거를 찾을

수 있는 것은 아니고, 변증법적으로만 그 근거가 마련될 수 있는 종류의 것이었다.³⁵⁾ 사실 인간의 보통의 형편에 따라 볼 때에 국가가 사라진다는 것은 상상할 수 없는 일인데 인간의 본질을 본질적으로 바꾼다는 것을 생각으로서만 생각해 볼 수 있는 일이라는 것이 마르크스주의자들의 생각이다.³⁶⁾ 그와 같이 국가가 사라지는 그런 곳에서 인간의 참의미와 섭리적인 방향이 은유(Metaphor)적인 방법으로 묘사된다는 것이다. 그러므로 본래적인 유토피아의 사상이 혁명전후의 계몽주의사상에 의해 그 종교적인 성격이 박탈되었지만 그런 유토피아적인 성격이 전혀 없어진 것은 아니고 무엇인가 경험으로, 또는 학문적으로는 정상적으로 설명될 수 없는, 단지 변증법적으로만 묘사될 수 있는 미래적인 상황이 혁명 이후에 나타나고 있는데, 이것이 바로 혁명 이후의 새로운 유토피아주의로 불릴 수 있는 것이다.

대개 혁명 이후의 유토피아주의는 두 가지 경향이 있는 것으로 생각된다. 그중의 하나는 헤겔의 변증법을 따르는 마르크스주의요, 또 하나의 유토피아주의가 바로 프랑스에서 프랑크혁명 이후에 19세기 초엽에 나타나는 것인데, 프랑스적인 유토피아주의는 나름대로 프랑크대혁명을 독일의 헤겔과는 다르게 이해한 결과라고 말할 수 있다. 그에 비해 마르크스적인 유토피아사상은 프랑스적인 이해와 독일의 헤겔적인 이해를 적당히 합친 것으로 생각되며 사실상 그것이 곧 마르크스주의적인 유토피아사상이 안고 있는 구조적인 모순점 내지는 잘못된 것 같다.

그러면 우선 마르크스주의적인 유토피아사상과 비마르크스적인 사상의 차이를 Buber가 소개하는 대로 생각해 보자. 비마르크스적인 유토피아사상은, 인간의 본질을 나름대로 생각하는 이론에서부터, 즉 나름대로 생각해 본 인간의 능력과 인간의 필요 등에서부터 하나의 사회적 질서를 유도해 낼 수 있는 추상적인 상상의 힘에서부터 나온 것이라는 말이다.³⁷⁾

그에 비해 마르크스적인 유토피아사상은 현재의 형편에서 인간과 또한 현재의 인간관계에 대해 선입관이 없이 바로 인식된 그 인식을 가지고 현재의 인간사회가 지니고 있는 모순을 의도적으로 극복해 보고자 하는 의도가 남긴 유토피아주의라는 것이다.³⁸⁾ 이와 물론 같은 Buber의 해설은 문제가 없다고 볼 수는

없다. 마르크스는 나름대로의 인간에 대한 이론을 떠나서 생각하지 않았던가 하는 생각을 우리가 해 볼 수 있다. 그러나 확실히 마르크스는 현실을 직시하고자 하는 노력을 많이 행한 것을 우리가 인정을 해야 할 것이다. 그러면 이제부터 우리는 이들 비마르크스주의적인 입장과 그들의 프랑크혁명에 대한 이해를, 그리고 마르크스에 있어서의 같은 문제들을 생각해 볼 것이다.

쉴시몽(St Simon)은 프랑크혁명 이후에 마침내 달성되어야 할 일은, 현재의 프랑스의 헌법이 생산적인 헌법으로 대체되어야 한다는 것인데, 그것은 소위 강제적인 지배의 형태라고 할 수 있는 국가의 질서와 사회라고 불릴 수 있는 자발적 질서 사이에 생길 수 있는 전체 사회 속에서 나타나는 긴장과 분열을 하나의 단일적인 구조로서 해소하고자 하는 노력이라고도 볼 수 있다.³⁹⁾ 쉴시몽에 의하면 지금까지의 사회에서는 전체적인 사회가 지배계급의 정부에 의해 지배되어 왔다는 것인데 이제 인간이 성숙해지면서 이루어질 산업사회란 억지로의 지배자가 아닌 자연적인 지도자, 즉 산업사회의 생산에 적합한 지도자가 나타나야 한다는 것이다.⁴⁰⁾ 그런 산업사회에서는 더 이상 지배하는 group이 지배당하는 group을 억압하거나, 지금까지의 지배계급에게 필요했던 경찰세력이 정부의 어떤 조건이 되거나 하는 등의 일이 없을 것이라는 말이다.⁴¹⁾ 생산자라고 할 때 그들은 어떤 특정계층이 더욱 이득을 취하고 다른 계층은 착취를 당하는 그런 것에 가치를 부여하지를 아니 한다. 어느 특정인들의 이익을 위해 다른 사람들을 착취하는 등의 일은 결코 산업사회 속에서의 지도자에게는 있을 수가 없는 것이 되는 것이다.

쉴시몽에 의하면 생산과는 무관하게 지배력을 갖는 봉건사회는 마침내 파괴되어야 하고 마침내 산업사회가 이루어져야 한다는 것이다. 이런 사회 속에서의 인간끼리의 결합은 산업적인 기능 속에서의 결합이 되는 것이다.⁴²⁾ 이와 같은 쉴시몽의 산업사회 속에서의 인간끼리의 결합을 노동조합의 형태로 좀더 발전시킨 사람이 Fourier인데 그는 프랑크혁명이 이런 노동조합을 금했다고 해서 혁명을 비난하기까지 했다.⁴³⁾

그 뒤에 나타난 Proudhon은 쉴시몽이나 Fourier와는 달리 정부체제가 좀더

39) Ibid., p. 35.

40) Ibid.,

41) Ibid.,

42) Ibid., p. 37.

43) Ibid.,

44) Ibid., p. 53.

45) Ibid., p. 139.

46) Ibid., p. 141.

47) Ibid., p. 142.

48) 본론자의 논문 「사회윤리학에서의 윤리적 실재성에 관한 기독교 신학적 접근」 고신대 교수 논문집 X, 1982. 참조.

산업체제에 맞게 이루어져야 한다고 믿는다. 씨몽이 산업체제 속에서의 그에 알맞는 지도력을 강조했다면 Fourier는 노동조합이란 기구를 통해 경제적인 공동체와 단일체로 말했고 이제 Proudhon은 좀더 국가적인 체제로서 그런 산업체제를 이루는 것을 생각한다. 그러나 그가 말하는 국가체제란 연방정부적인 체제의 국가라고 보아야 할 것이다. Proudhon은 종래의 봉건적인 국가를 폐하고 그 자리에 어떤 특정한 개인을 다시 놓는 것은 물론 아니고 오히려 어떤 공동체 속의 지배체제를 국가의 자리에 오게 하는데 그것은 일종의 연방적인 성격을 갖는 기구를 말한다는 것이다.⁴⁴⁾

그에 비해 마르크스주의적인 유토피아사상은 어떠한가? 앞에서 말한 유토피아사상은 지배적인 국가를 산업을 지켜줄 수 있는 사회로 대치시키는 것이라고 볼 수 있는데, 마르크스 역시도 그 점을 인정하지만 국가를 막연히 인간들의 순수한 공동체인 사회로 대치시킨다는 것은 오히려 그 사회가 정치적인 강압을 당하게 될 수 밖에 없다는 것이다. 그러므로 마르크스에 따르면 정치질서가 실제로 변화됨 없이 사회주의를 논하는 것은 하나의 관념적인 노력일 수 밖에 없다는 것이다. 경제적인 산업사회는 그 자체가 국가적인 지배하에 있는 것은 아니라고 할지라도 그런 산업적인 사회는 결코 혁명 없이는 이루어지지 않는다는 것이다.⁴⁵⁾ 경제적으로 진정한 공산주의가 이루어지지 못한 사회란 결국 정치적 지배, 피지배의 관계가 사회의 상부구조(überbau)가 되어서는 산업활동을 억압하는데 그것이 비산업적인 시대에는 어울릴 수 있었을런지 모르나 산업시대의 경제 활동에는 전혀 맞을 수 없는 것이므로 정치적 지배, 피지배 관계로서의 사회의 상부구조가 철폐되어야 하는데 그것은 바로 정치적인 의미의 혁명을 통해서라는 것이다.⁴⁶⁾ 그러므로 마르크스적인 유토피아사상과 비마르크스적인 사상의 공통점은, 모두가 정치적인 지배관계를 경제사회적인 공동체적인 관계로서 없애는 것이며, 차이점은 이렇게 없이 하는 일을 전적으로 정치적인 방법으로 이룬다는 데서 마르크스적인 특징이 있다는 사실이다.⁴⁷⁾

3. 결론 : 프랑스혁명의 제반 이해에 대한 비판적 평가

우리가 이상의 두 가지 유토피아사상을 그들의 프랑스혁명의 이해의 측면에서 다시 본다면 마르크스적인, 즉 프랑스의 유토피아주의자들은 그들 자신이 프랑스인하면서도 프랑스혁명을 철학적 연구의 대상으로까지 보는 식의 혁명에 대한 과대평가를 행하지 않는 듯 하다. 그 보다는 혁명이란 Comte⁴⁸⁾가 학문적으로 밝힌 것처럼 인간의 지성이 극히 비판적 단계에 있을 때 기존질서를 비판하는 것일 뿐이었고, 이제 문제는 그런 단계를 지난 인간들이 얼마나 사회를 살기 좋

은 사회로 만들어 나갈 것인가를 생각하는 일이라고 보는 것이다. 이것이 곧 Comte가 말하는 실증주의적 단계의 인간의 지성의 모습인데, 그런 단계의 인간들이 경제적인 산업사회를 이루어 나가므로서 그에 따른 공동체를 이루어나야 할 것으로 보는 것이다.

그에 비해 마르크스는 다분히 혁명을 그 자체 철학적인 연구의 대상으로 여기는, 앞서 말한 헤겔의 입장을 어느 정도 받아들인다. 즉 혁명이란 곧 인간의 참모습인 자유가 구체화 되는 것인데 그 자유란 곧 철학의 가장 기본적인 연구 과제이며, 그 연구과제로서 계속되어서 역사와 함께 실천되어야 한다는 것이다. 그런데 이런 혁명을 통한 자유의 실현은 한편은 기존질서를 파괴하고 부정하는 것이지만(즉 철학의 과제로서의 자유의 실현에 맞지 않는 모든 것을 철학적인 이유로서 격퇴해야 함.) 그런 부정(否定)을 통해 자유가 구체화되고 실현되므로 거기에는 긍정적인 것은 인간이 그것들을 행하는 것이 아니고 역사 속에서의 이성, 즉 정신이 우리 위에 있는 객관적인 존재이면서 동시에 주체로서 부정적인 과거에 대한 배격과 현재에서의 긍정적인 보존을 동시에 행한다는 것이었다.

그에 비해 프랑스의 유토피아주의자들은 철학의 내용으로서의 자유에 대한 근거를 마련해 준다는 객관적이면서도 주관적인 실체로서의 정신을 인정하지 않고 혁명은 지나간 때의 인간이 행한 것이고 이제는 긍정적으로 사회를 경제적으로 세워나가야 한다는 것이었다. 그에 비해 마르크스는 혁명이 지나간 때의 인간의 낮은 단계 때의 것이라고 생각하지 아니하고 지금도 철학적인 이유로 혁명은 그 의미가 있고, 또 지속되어야 한다고 하는데, 그러나 그 혁명은 더 이상 정신이란 실체의 주동적인 일이 아니라 우리 인간들의 일이라고 여긴다. 또 동시에 우리 인간의 일인 긍정적으로 경제적 사회를 이룬다고 하는 일을 우리 인간이 동시에 행해야 한다는 것이다. 동시에 혁명적인 부정도 하고 동시에 실증주의적인 건설도 한다는 것인데 이것은 곧 인간들이 자기가 행하는 것으로서 세워야 할 것으로 여기고, 그에 반해 타인들이 해놓은 것은 파괴해야 할 것으로 여기는 것이 되며, 각자가 그런 생각을 가질 때에 그것은 곧 인간을 위해 파멸 밖에 초래될 것은 없을 것이다.

그렇다고 헤겔이 혁명을 바로 본 것인가? 결코 그렇지 못하다. 혁명은 인간의 자기중심적인 사회를 이루고자 하는 인간들의 일이었지 결코 정신이라고 불리울 신적존재 神的存在의 일은 아니었다. 그런 의미에서 프랑스 유토피아주의자들이 가장 혁명을 바로 이해한 것 같다. 그러나 혁명이 바로 인간들의 자기중심으로 자기가 원하는 사회를 이루고자 하는데서 나온 것인데, 그렇다면 그들 유토피아주의자들의 자기 중심적인 사회건설 노력은 다른 종류의 사회를 나름대

로 건설하고자 하는 자들과 혁명에 버금가는 투쟁을 하게 되지는 않을 것인가? 사실상 프랑스 대혁명이후의 혼란은 그런 식의 인간의 투쟁이 아니고 무엇이었던 것인가?

혁명이 인간의 자기가 원하는 사회실현이라는 동기에서 생겨졌는데 그런 사회를 세우는 일이 신적인 일이거나 철학적으로 당연한 것으로 여기므로 그런 사회실현을 위해서는 모든 것이 정당화 또는 聖化된다는 헤겔이후의 사회주의의 사상을 우리는 배격해야 하고 또 동시에 혁명이 그 속에 지니고 있던 자기 중심적인 사회건설의 요소를 긍정적으로 살리고자 하는 프랑스의 유토피아사상도 역시 사회적 투쟁의 불씨를 안고 있으니 경계해야 할 것이다. 그 보다는 내가 바라는 사회형태를 위한 노력이전에 사회일원들을 더욱 사랑하는 사랑을 간직해야 할 것인데 그 길만이 프랑스 유토피아주의자들처럼 이상향적 사회를 위해 노력하면서도 상호의 투쟁으로 혁명에 가까운 비참을 피하는 유일한 길일 것이다. 우리 기독교인들이 무엇보다 이웃사랑의 명령을 주님께로 받고 있다는 사실은 얼마나 사회과학적으로도 뜻있는 일인가?!

Bibliography

- Buber, M., Der Utopische Sozialismus, Köln 1967.
- Copleston, F., A History of Philosophy Vol IX, London, 1974.
- Hegel, G. W. F., The Philosophy of History, J. Sibree(tr.), N. Y. 1956.
- Knox, T. M.(tr.), Hegel's Philosophy of Right, Oxford University, 1975.
- Marcuse, H., Reason and Revolution, London, 1972.
- Ritter, J., Hegel und die französische Revolution, Frankfurt a/M, 1965.

예언 성취에 대한 세대주의 견해 비판

한진환*

차 례

I. 서론	2. 이스라엘의 구원
II. 세대주의 예언해석의 원리	3. 이스라엘과 교회
1. 일반적 해석의 원리	V. 왕국과 예언
2. 예언해석의 원리	1. 종말론적 전쟁
III. 영토와 예언	2. 성전건축과 제사제도의 회복
1. 언약의 조건성	3. 7년대환란
2. 국가적 이스라엘의 불신앙적 귀환	4. 유대적 천년왕국
IV. 국가와 예언	VI. 이스라엘의 소망
1. 국가적 이스라엘과 영적 이스라엘	VII. 결 론

I. 서론

現今의 한국 보수주의 장로교 신학에 가장 강력한 영향을 미치고 있는 신학체계 중의 하나가 세대주의(Dispensationalism)이다. 세대주의는 19C 초 영국의 존·넬슨 다비(John Nelson Darby, 1808~1882)를 중심한 플리머스형제단 운동(The Plymouth Brethren movement)을 통해서 시작된 것으로서, 20C에 들어와 미국의 스코필드(C. I. Scofield)의 영향아래 대중화되기 시작하였다. 우리나라에는 초기 선교사들에 의해서 들어오기 시작했으며, 그 성경 해석의 단순성과 종말론적 예언에 대한 강조, 그리고 복음에 대한 열심 등의 특색을 따라 곧 넓게 확산되었다.¹⁾ 그로부터 현재에 이르기 까지 세대주의는 지속적으로 보수 신학의 일엽을 흐르며 큰 잠재적 영향력을 끼쳐 오고 있다. 오늘날 한국 보수 교회들이 받고 있는 비판의 요인들을 이 주의에서 부터 찾으려고 하는 시도까지 나타나고 있다.²⁾

이러한 영향에 비해서 이 주의에 대한 목회자들의 이해가 너무나 빈약한 현실은 이 체계에 대한 대대적인 연구가 시급한 과제임을 잘 드러내어 주고 있다고

* 고신대학 신학대학원 제34회 졸업. 부평교회 담임목사.