참 고 문 헌

김경재, '죽제 서남동의 신학사상' 「神學思想 46.」 1984.가을. 서울 : 한국신학연구소. 1984.
김명혁, '신학운동 아닌 사회운동' 「성경과 신학 1권」 서울 : 한국복음주의 신학회. 1983.
김영한, '민중신학에 대한 성서적 개혁주의적 착상' 「성경과 신학 1권」 서울 : 한국복음주의 신학회 1983.
김정준, '恨의 神學' 「基督敎思想」 1979.12월호.
나삼진, 「민중신학에 관한 연구」 미간행 석사학위논문. 고신대학 신학대학원. 1986.
나용화, 「민중신학 비판」 서울 : 기독교문서선교회. 1984.
서광선, '恨의 사제' 「기독교사상 29권」 1984.12월호.
서남동, 「민중신학의 탐구」 서울 : 한길사. 1983.
손봉호, '민중신학이 신학이며 한국적인가?' 「성경과 신학 1권」 서울 : 한국복음주의 신학회. 1983.
송기득, '서남동의 민중신학' 基督敎思想 1984.10월호.
이보민, 「기독교윤리학의 제문제」 서울 : 기독교문서선교회. 1985.
, '해방신학 비판' 「이데올로기 비판 연구 1집」 고신대학 이데올로기 비판 연구회 1982.
, '사회에 대한 관심의 기독교적인 이해' 「이데올로기 비판 연구 4집」 고신대학 이데올로기 비판 연구회. 1985.
NCC 신학연구편, 「민중과 한국신학」 서울 : 한국신학연구소. 1987.
배찬복, '혁명이냐 개혁이냐', 동아일보 1987.11.25.
전호진, '민중신학이라 무엇인가?' 「교회와 이데올로기」 서울 : 성광문화사. 1984.

"암스텔담 철학의 주장과 문제점 연구"

한 수 환
신대원 3

목 차

Ⅰ. 서 론
Ⅱ. 본 론
A. 암스텔담 철학의 철학에 대한 정의
B. 양상론에 대한 이해
C. 참다운 철학의 출발점으로써의 마음
D. 마음과 하나님과의 관계로써의 하나님 말씀
E. 암스텔담 철학의 주장에 대한 문제점과 한계비판
Ⅲ. 평가 및 결론
Ⅳ. 참고도서

Ⅰ. 서 론

암스텔담 철학(The Amsterdam Philosophy)은 오늘날처럼 세속적이고 인간이성을 맹신하는 현대인의 사고를, 성경의 근거에서, 그리고 다시 성경에로 돌아가서 하나님의 주권을 인정하자는 주장을 논리적으로 확립시킨 철학이다. 철학이기 때문에 다루는 문제가 포괄적이며 논쟁의 여지를 남겨두고 있다.

이러한 철학적 논쟁의 여지는 인간과 하나님 사이에서 빚어지는 갈등의 결과이며 인간이 자신의 요구대로 그렇게 보고자 하는 태도에서 기인된 것이라 할 수 있다. 인간이 그렇게 보기를 원하는 태도는 소위, 학(science)으로 나타나서 더욱 복잡한 양상으로 전개 되는데 이렇게 복잡하고 다양하게 전개되는 '학'(science)속에는 그 주장이 기독교의 근본진리에 대해 심각한 도전을 가하는 요소가 나타나기도 하며, 때로는 논리적으로 기독교를 옹호하는 듯한 태도를 가진 것으로 나타나기도 한다. 그래서 분명히 진리의 터 위에 서있지 않으면 자칫 자신도 모르게 세속적 진리와 타협하여 기독교의 근본 사상을 혼미하게 할 수도 있다. 이러한 복잡한 현대의 상황에서 과감히 하나님의 절대적 주권(The Absolute sovereignity of God)을 외치며, 비기독교의 진리 체계를 하나의 'Dogma'라고 비판하면서 기독교의 진리를 수호하고자 한 학파가 바로 암스텔담 철학파이다.

이들의 공로는 적지않으며 오늘날까지 다양하게 영향을 주고있다. 그러나 이들이 하나님의 절대적 주권을 가지고 비기독교의 사상 체계를 근본적으로 비판(critic)할려고 노력했으나 여기에도 기독교 자체 진리에 대한 적지않은 손해가 나타나기도 했다. 그래서 본 소고에서는 이들의 학파에서 주장하는 사상과 거기에서 파생되는 문제점을 지적할려고 한다.

II. 본 론

암스텔담 철학은 거의 50년 정도를 성경적 토대위에서 발전된 철학 체계를 말한다.[1] 이 학파의 초기 제창자는 Herman Dooyeweerd와 그의 매부 D.H.Th. Vollenhoven과 남아프리카 potchefstroom대학의 H.G.Stoker 교수였다. 이들 외에도 네델란드에서 함께 활동한 K.J.Popma, J.P.A. Mekkes, H.Van Riessen과 J.M.Spier교수를 들 수 있으며[2] 이들의 입장을 주로 비판하면서 때로는 대체로 인정하는 C.Vantil교수도 여기에 속한다고 할 수 있으며 에반루너(H.Evan Runner), 쿠누센(R.D.Knudsen), 영(W.Young)과 프리만(D.H.Freeman) 교수외에도 그라후(A.D.Graaf), 핸드릭 하트(Hendrik Hart) 등도 포함된다.

그러나 암스텔담 철학 운동은 주로 도예벨트와 볼렌호벤에 의해 체계화된 사상이며 이들이 말하는 것들을 실제로 이용하여, 그 연구의 대상으로 삼는 것을 말하다.[3] 본 소고에서는 방대한 그들의 체계를 다 다룰 수는 없고 몇몇 학자들의 글들을 인용하면서 그들의 주장을 논하고서 그들의 주장에서 몇가지 문제점을 지적하고자 한다.

A. 암스텔담 철학의 철학에 대한 정의

암스텔담 철학 이라는 용어는 도예벨트 철학을 두고 하는 말인데 도예벨트가 자신의 철학의 이름을 "법이념 철학"(The philosophy of the Idea of Law) 혹은 "우주적 이념철학"(The philosophy of the Cosmonomic Idea)이라고 불렀으며 다른 학파에서는 'Dooyeweerdianism'이라고 하는데 이 이름들은 상당히 사상을 전달하는데 쉬운 용어는 아니었다. 주로, 화란의 암스텔담을 중심으로 일어났던 학파기 때문에 이 명칭을 사용하기도 하는데 이 암스텔담 철학은 다른 말로 말하면 '칼빈주의 철학'이라고 한다. 여기서 칼빈주의 철학이란 법이념 철학 이라는 이름으로 알려져 왔던 기독교 철학체계를 말한다[4]고 spier는 말하고 있다. 사실, 암스텔담 철학이란,

1) John, M, Frame, The amsterdam Philosophy, a preliminary critique, p. 1.
2) Ibid.
3) Ibid, p. 2.
4) 스피어, 칼빈주의 철학이란 무엇인가(서울 : 새순출판사), 1986. p. 13.

곧 칼빈주의 철학이라는 말로도 바꿔서 사용할 수 있는데, 그러면 칼빈주의 철학이란 무엇이며 일반철학과 무엇이 다른가? 역사를 보면, 기독교의 진리체계가 확립되기 전에도 이미 일반철학은 고도로 개발되어 있었음을 알 수가 있다. 유럽에서는 Socrates, Plato, Aristotel을 중심으로 시작하여 몇세기가 지나는 동안에 서로 다른 것을 보충 하기도 하고, 때로는 이들의 사상 가운데 간과하기도 하고, 혹은 정반대의 체계를 세우기도 하였다. Descartes, Spinoza, Kant, Hegel등은 이 일반철학에 있어서 대표적인 학자라고 한다.

그러나 이들에게서 주장되는 이론들은 양상은 달라도 그 체계들이 비기독교적이라 함은 하나님 말씀을 문제삼지 못했다는 말이고 이것은 인간의 자율적 이성의 자충족성에서 출발하고 있다. 그래서 기독교의 진영에서는 성경적 원리에다 일반 고전적 철학의 논제를 종합하는 철학이 나타나기도 하는데 그 대표적인 예가 Thomism으로 이것은 카톨릭 교회에서 나타났고 칼빈주의 진영에서도 카이퍼, 바빙크, 월처, 게싱크 같은 학자들은 Plato나 Aristotel에게서 빌려온 개념을 기독교의 자료들과 함께 연합시키기도 하여[5] 기독교도 하나님의 말씀이 철학적 영역에 속할 수 있음을 보여줄려고 하였다.

그러나 전에 없었던 최초의 기독교 철학체계가 화란 암스텔담의 자유 대학교에서 정리되어 나타나기 시작하는데 이것은 근본적으로 칼빈주의의 뿌리에서 솟아난 것이며 창조와 타락, 구속 등의 기독교의 기본전제들에서 출발하고 있다.[6]

그러면 칼빈주의 철학이 근본적으로 성경의 터위에서 철학하고 있다면, 칼빈주의 철학에서는 철학이 뭐하는 학문이냐 하는 정의가 필요할 것이다.

암스텔담 철학은 일반철학과는 달리 하나님의 절대적 주권을 출발점으로 하고 있기 때문에[7] 일반철학이 내리는 철학에 대한 정의와 상당히 다를 수 밖에 없다.

이들에 의하면, 철학이라는 학문은 특수학문, 예컨데 수학, 법학이니 자연과학 혹은 신학 등과 구분 되는데, 특수학문이 과학적, 조직적 방법으로 피조물의 특수한 측면이나 국면들을 연구한다면, 철학은 피조된 인간과 사물의 사건, 관계, 전체성을 취급한다.[8]

이런 연구는 일반철학의 연구라고 한다면, 이런 철학의 기능을 수행하면

5) Ibid., p. 15.
6) Ibid., p. 16.
7) John, M.frame, The Amsterdan philosophy, Harmony press, p. 4.
8) F.Nigel Lee. a Christian Infroduction to the History of philosophy(New Jersey: The Craig press), 1978, p.2.

서 아울러 창조의 모든질서 가운데 있는 피조물의 존재 가치를 이해하기 위해 그 피조물을 전체적으로 취급하는 학문이라고[9] 기독교철학을 논하는 암스텔담 철학파는 정의를 이렇게 내린다. 철학에 대해 이렇게 정의를 내린다면, 칼빈주의 철학이란 하나님 말씀이라는 계시를 통해서 철학적 논제를 해명하려고 하며, 하나님 말씀의 권위를 가지고 하나님의 창조질서 가운데 놓인 피조물을 전체적으로 탐구하는 것을 과제로 하고 있다고 할 수 있다.

그러면, 칼빈주의 철학은 무엇을 대상으로 하는 철학인가? 철학의 대상은 늘 구체적 현상이 아닌 현상을 규정짓는 개념으로 나타난다. 모든것이 대상 가능하지만 기독교 철학은 일반철학이 대상으로 삼는 소위 '신'이라든지 '자아'라든지 '시간'이라든지 하는 대상을 두고 논할때처럼 자신의 자율적인 자충족성에 근거하여 이런저런 주장을 내세울 수는 없는 것이다. 대체로 기독교 철학은 비기독교 철학이 대상으로 삼는 개념에 대한 주장이, 하나의 이론적 사상에 대한 태도라고 하는 사실을 밝히는 소극적인 입장과 하나님의 창조 질서로써의 '법칙'(Law)에 대한 해명을 학문의 전영역에 적용시키는 적극적인 면을 가지고 있다.

비기독교 철학이 모토로 삼고 있는 주장들은 엄밀하게 말해서, 기독교 철학이 보기에는 하나님의 다양한 창조질서로써의 법의 다양한 국면들 가운데 한국면(Aspect)을 절대화시킨 Dogma라는 사실로 나타난다. 이것을 밝히면서도 일반철학이 대상으로 삼는 개념들을 하나님의 주권적 질서의 측면에서 보고자 하는 바가 기독교 철학의 방법론이 될 것이다. 일반철학이 다루는 개념들이 하나님의 주권 가운데 속해있는 면들인데 이 면들이 그들에게는 특정한 철학적 대상처럼 나타나서 마치 해결되어야 하는 부분으로 보이게 된다는 것이다.

그래서 하나님이 은혜가운데 마련하신 법칙 가운데 나타나는 한 양상의 절대화 임을 밝혀주는 것과 이 양상들을 통찰 할 수 있는 초험적인(supra-temporal) 관계로써의 자아(self)와 그 자아로 하여금 전체를 통찰하도록 이끄는 하나님의 지식이 중요한 관심거리가 될 것이다. 그래서 여기서는 방대한 칼빈주의 철학의 내용가운데 비기독교적 철학의 한계를 규정해 줌으로 기독교의 변증적 역활을 했다고 여겨지는 양상론(Modalism)과 참된 선험적인(transcendental)비판의 근거가 되는 supra-temporal로써의 자아와 그 자아를 하나님께로 향하게 하는 하나님의 지식을 중심으로 생각하고자 한다.

B. 양상론에 대한 이해(modalism)

이 양상론은 기독교철학의 가장 중요한 기초가 되는데, 이 이론은 도예벨트의 저서에서 중요한 모티브가 된다. 그러나 이것은 그의 고유한 사상 체계가 아니라. 사실은 A, Kuyper의 영역 자주권(sovereignity in one's own sphere)의 원리가 도예벨트와 볼렌호벤에 의해 모든 영역에 확대 적용된 원리다.[10]

A.Kuyper의 영역 자주권이란, 하나님은 모든 피조물을 위해 법칙을 제정 하셨는데, 피조물은 그 법칙의 국면대로 종속되고, 한 법칙의 국면은 절대로 다른법칙의 국면에 침해 할수도, 침해 받을 수도 없는 자주권을 가진다고 하는 이론인데 그는 이 원리를 다만 국가, 교회, 가정, 학교에만 적용시켰으나 도예벨트와 볼렌호벤은 모든 실체에 적용하여 법칙권의 원리를 충분하고도 조직적으로 개발하고 적용했다.[11] 사실, 이 자치영역권은 Kuyper의 고유한 사상이 아니라 Guillaume Groen Van Prinsterer (1801~1876)에 의한 것이라고 할 수 있는데, 소설가로써, 작가로써, 정치가로써 그는 그 당시 독일 루터파 철학자요 정치가인 F.J.Stahl의 관점을 적용내지 발전시켰다. Stahl은 다양한 생활영역의 자유를 하나님의 창조법칙에 의해 인정할려고 했는데, Groen은 교회와 국가 그리고 다른 사회적 영역의 자치권을 구분하여 자치권을 주장하였는데 이 자치권이 자연적인 역사적 발전 과정에서 생겨난 것이 아니라 그에 의하면, 창조법칙 가운데 이미 있었다고 하였다.[12]

A.Kuyper는 이 이론을 좀더 과학적으로, 철학적으로 체계화 시켰는데 그는 피조물의 모든 영역은 하나님의 절대적 의지의 지배를 받으며 그 영역들(개인, 가정, 학교, 공장, 기업, 교회 국가등)은 상대적인 자치권을 하나님으로부터 부여 받았다고 하였다.[13]

그후 도예벨트와 볼렌호벤에 의해 포괄적으로 적용되는데, 그들은 이 양상론을 설명하면서, 하나님은 자신이 창조하신 만물위에 자신의 거룩한 뜻을 표현하기 위해 신적법칙을 주셨다는 것이다. 이 신적 법칙은 계명처럼 인간에게 명령형으로 직접주신 것이 아니라 내면적으로 주신 것인데, 피조물이 존속하면서 자신들이 인식하든 하지 못하든 하나님이 주신 법칙에 따라 그 한계내에서 살아가고 있는 것이다.

하나님은 자신이 설정하신 그 법칙위에 계셔서 그 법을 통해 자신의 의지를 표현하지만 그렇다고 그 법에 의해 구애를 받지 않으신다.

즉, 법은 하나님과 우주의 경계선에 있기 때문에[14] 피조물은 법의 한계를

9) 스피어, op, cit., p. 18.

10) 나쉬, 도예벨트와 암스텔담 철학(서울 : 성광문화사), 1984. p. 16.

11) Ibid., p. 16.

12) F.Nigel Lee., op. cit., p. 197.

13) Ibid., p. 198.

14) Spier, An Introduction to christian philosophy, (philadelphia : The Presbyterian & Reformed Publishing) 1954, p. 33.

넘어설 수도 없고 이 경계선 되는 법칙안에 머물러 있는 것이다. 다시말해 하나님과 우주의 경계선은 곧 법이다.[15]

모든 피조물은 다 이 법칙에 적용되기 때문에 이 법칙은 우주적(Cosmostic)이라 할 수가 있는데 이 우주적 법칙안에는 15개 이상의 법칙들이 있다. 이 법칙은 피조물인 인간에게는 언제나 의미있는 형태로 나타나는데, 이 형태를 '양상'(modal)이라고 한다. 이 양상은 우주적 법칙과 함께 수반되는데 이 양상은 인간에게 하나의 의미태로 표현된다. 그래서 모든 피조물에는 하나님의 법칙이 다양한 양상으로 나타나며 인간의 차원에서는 경험의 지평(temporal Empirical horizon)으로 나타난다.

즉, 하나님의 질서 속에 우리의 경험국면들이 다양한 양상들로 표현된다. 이 국면들은(Aspects) 구체적인 사물이나 사건을 가르키는 것이 아니라. 근본적인 양식, 양태(mode) 우리가 경험하는 바의 방식을 가르킨다.[16] 다시말해, 도예벨트는 모든 존재는 창조되었으며 그것은 '의미'를 가지고 있는데 창조주와 피조물을 구별하는 경계, 혹은 구분이 법칙이고 이 법칙은 국면(Aspect)을 가지는데, 말하자면 이 국면은 우리가 경험하는 바의 근본적인 양상, 방식을 나타낸다는 말이다.

이 국면은, 따라서 법칙(Law)과 상호관계에 있으며[17] 이 의미를 가진 경험적 실재의 불변적인 기초로써 초월적이며, 존재론적 이며 이것은 죄(sin) 조차도 파괴할 수 없었던 것으로[18] 창조질서 가운데 질서있게 서열에 따라 배치가 되어 있다.[19]고 한다. 덜 복잡한 법칙부터 그 위에 올라가면 갈수록 복잡한 국면으로 나타나는데 이것을 종합하면,

신앙적 국면
법학적 국면
미학적 국면
경제적 국면
사회적 국면
언어적 국면

15) TH.De. Boer, Beyond Being, ontology and Eschatology in the philosophy of Emmanuel Levinas, vollenhoven Essay, (Toronto: wedge publishing) 1973, p. 19. '경계선'이라 함은 하나님과 피조물사이의 구별되는 점을 가르키는데 이 점은 특히 볼렌호벤이 강조했다.

16) Dooyeweerd, In the Twilight of western Thought (philadelphia: presbyterian and Reformed Publishing), 1960. p. 6.

17) 나쉬 op. cit., p. 29.

18) L.Kalsbeek, contours of a christian philosophy(toronto: wedge publishing found ations) 1975. p. 64.

19) 나쉬, op. cit., p. 29.

역사적 국면
분석적 국면
심리적 국면
생명적 국면
물리적 국면
운동적 국면
공간적 국면
수학적 국면으로 배열되어 있다.[20]

이렇게 다양한 경험의 양상적 국면들은 시간(Time) 이라는 질서 속에서만 의미를 갖는다[21] 시간을 떠나서는 이 모든 경험적 국면들은 의미가 없는데 다양한 경험국면 들이 시간이라는 기초 위에서 의미를 가진다는 것이다. 그래서 시간은 역시 우주적 시간(Cosmic time)이 되는 것이다. 여기서 말하는 우주적 시간 이라는 것을 도예벨트는 프리즘에 비유하는데 빛을 프리즘이 다양한 분자로 분사시키듯 우주적 시간이 현실속에서 우리가 경험하는 바의 다양한 의미태로 분사시킨다[22]는 것이다. 시간은 우리의 경험의 다양한 양상을 넘어서서 어떤 한 국면안에 갖혀 있지 않는다. 오히려 모든 국면이 이 우주적 시간안에 갇혀 있다. 이것은 시간과 공간이 동일한 선험적 요소라고 보는 Kant의 주장과 다른데 도예벨트에게는 공간은 시간속에 있는 한 경험적 양상이며, 시간은 모든 법칙국면을 통과하여 다른 양상을 나타낸다. 예를들면, 우주적 시간속에 첫번째 법칙권인 수의 국면은 '순서'로 나타나고 심리적 국면에서는 '느낌의 시간'으로 나타나고 역사적 국면에서는 역사적 기간으로 표현된다[23]

그런데 모든 국면은 이 우주적 시간속에서 한국면은 선행하는 국면을 갖는다고 한다.

가장 낮은 국면은 수의 국면이고 가장 높은 국면은 신앙의 국면인데, 가장 단순한 국면인 수의국면에서 가장 복잡한 신앙의 국면이 순서있게 배열되어 있다. 모든 법칙 국면은 자신의 고유한 핵동기(Nuclear Moment)를 가지는데, 예를들면 생물적 법칙국면은 '생명'이라는 핵동기를 가지고, 심리적 국면에는 '느낌'이라는 핵동기를, 윤리적 국면은 '사랑'이라는 핵동기를 가진다. 이 핵적 동기는 그 성격을 변경 시킬 수 없으며 모든 국면의 동기

20) 이 국면들에 대한 이해는 J.M.spier의 An Introduction to christian philosophy 가운데 pp. 64~98 까지 자세히 나와 있다.

21) Dooyeweerd, In the Twilight, op, cit., p. 7.

22) Ibid., p. 7

23) 나쉬, op, cit., p. 32.

들에 대해 양상(modality)의 성격을 특징지워 준다.[24]

각 국면마다 핵적동기를 갖고서 이것으로 그 국면의 독특성을 규정 할 뿐 아니라 회고적 동기(retrospective moments)와 예상적 동기(anticipatory moments)를 통하여 구분된다.[25]

회고적 동기란, 앞선 국면들을 돌이켜 지적하는 것을 말하며, 예상적 동기란 후행하는 국면을 앞으로 지적하는 것을 말한다.[26] 그런데 회고할 수 없는 한 법칙은 수적법칙이며, 예상이 없는 법칙은 신앙의 법칙이나[27] 나머지 다른 법칙 국면은 다 회고와 예상의 동기들에 의해 구별되며 관계된다. 이 동기들로 말미암아 특별히 어느 한 국면이 개별화 되는 과오로 부터 보호해 준다. 그러면서도 모든 국면은 각각에 있어서 자주적이며 자신의 국면 내에서 개개의 법칙과 성질을 갖는다. 각 개개국면이 자신의 독특성과 아울러 자주권을 갖는다. 이 말은 개체국면이 자충족하다는 뜻이 아니라, 핵동기로 인해 그 국면의 성격과 특징이 어떠하다는 사실을 나타낼 뿐이다. 그런데 만약 어느 특징 개체 국면이 자충족하며 그렇기 때문에 다른 개체국면과의 상관관계가 절연될 때 그것은 그 특정 국면만의 강조를 가져오게 되고 그것은 우상숭배의 모습으로 나타난다고[28] 한다.

구체적으로 설명하면, 모든 국면은 국면으로 나타나기 위해서 경험과 사고의 관계에서 설명 할 수 있다. 우리의 실제 생활에서 존재하는 경험은 순수경험(naive experience) 그 자체이다. 순수경험이란 무비판적인 것이며, 과학적으로나 인식론적인 논쟁의 대상이 될 수 있는 지식이 아니라[29] 즉, 세상을 비논리적으로 봄으로 얻어지게 된다. 이 순수경험의 특징은 우리의 경험지평을 전체적으로 볼 수 있다.[30]는 것이다. 순수경험 말고도 논리적 사고(Theoretical thought)가 있느데 이것은 순수경험을 과학적으로 철학적 사상으로 분활해서 얻은 지식이라고 할 수 있는데 소위, 많은 철학자나 과학자들이 진리를 얻기 위해 사용하는 방법이었다. 문제는 경험자체는 설명할 수 없고 논리가 아닌데 이런경험을 논리적 국면 안에 두고서 모든 경험을 논리적 사고를 통해 획득할려고 했다. 경험을 논리적 국면 속에 두고 논리적 사고를 통해 파악하려는 방법을 논리적 태도(theoretical attitude)라고 한다. 이 태도에 의해 모든 철학자나 과학자들이 특정국면을 논리적

24) spier, An Introduction, op, cit., p. 63.
25) Dooyeweerd, In the Twilight, opicit., p. 9.
26) 스피어, 칼빈주의 철학이란 무엇인가? op. cit., p. 44.
27) Ibid., p. 45.
28) Dooyeweerd, In the Twilight, op. cit., p. 31.
29) Ibid., p. 18.
30) Ibid.

국면에서 경험을 파악하려고 했다는 것이다. 이럴때 얻어지는 지식은 'Dogma'로 나타나는데 즉, 경험자체는 Naive한데 이것을 논리적 사고를 통해 논리적 태도를 가지고 보면, 경험 자체는 추상화 되어서 결국 '도그마'로 나타나게 된다[31]는 것이다.

이렇게 Dogma로 나타나게 되는 근본적 이유는 인간이성의 자율성 때문인데 자율적 인간이성이 특정 국면에서 논리적 태도를 가지고 사고할 때 나타나는 것이다. 나아가서는, 특정 국면의 절대화에로 치닫게 될 때 소위 'ism'이 형성되는데[32] 그 결과 다른 국면들은 상대적으로 무관한 것으로 여기게 되는 것이다.

이것이 지금까지의 서구 사상의 다양한 이론들을 전개했던 비기독교적 학자의 학문에 대한 출발점(Starting-point)이었다. 그래서 도예벨트는 인간의 자율적인 이성이 논리적 태도를 가지고 사고를 하여 특정한 국면을 절대화 하게 된 것은 우상숭배와 다름이 없다고 단언 하는 것이다. 그에 의하면, 이렇게 보는 학문활동은 참다운 비판(critic)이 될 수 없는데 이것은 이렇게 주장하도록 사색하며 활동하는 것은 자아(ego)에다 근거하여 시작하기 때문인데 인간의 ego에다 논리적 사고의 방향을 집중시키는 것은 참다운 비판작업이 될 수 없다고 하는 것이다. 그런데 소위 비판적 작업을 수행했다고 말하는 Kant의 경우는 자신이 선험적인 비판(transcendental critical philosophy) 철학을 완성했다고 하지마는 그는 출발점이 생각하는 나(thinking ego)를 향한 반성이었고 나(ego)라고 하는 자율성 안에 모든 경험지평을 다 수용할려고 했던, 단지 하나의 이론적 태도에서 나온 Dogma라고[33]할 수가 있기 때문에 그의 철학은 참다운 선험적 비판 철학이 될 수 없는 것이다.

Kant는 자신의 논리적 사고의 자율성에서 나온 Dogma를 유지하기 위해 순수이성 비판을 출발점으로 삼는 것이다.[34]

그러면 참다운 출발점은 어떠한 것인가? 그에 의하면, 이러한 나(ego)를 초월하는 초 논리적(supra-theoretical)인 중심점에서 시작해야 하는데 이 출발점은 피조물 전체를 볼 수 있는 확고부동한 점이어야 하는데 이 점을 아르키메데스점(Archimedean point)라고 한다.[35] 이 점은 우주를 초월한 것이며, 우주 전체의 다양성과 통일성을 살펴볼 수 있으며, 여러 국면을 총체적으로 볼 수 있다. 그러면 이 점은 어디에 있는가? 도예벨트에 의

31) Ibid., p. 14.
32) Ibid., p. 20.
33) Ibid., p. 23.
34) Ibid., p. 24.
35) 나쉬, op.cit., p. 24

하면, 이 점은 인간의 영혼이나 마음속에 있는데, 즉, 마음이 인간존재의 모든 국면의 중심점 (concentration point)이라고 하는 것이다.

C. 참다운 철학의 출발점으로써의 마음

위에서 서술한 양상론을 통해 얻어진 사실을 종합하면, 하나님이 창조시에 자신의 절대적인 주권으로 여러법칙을 두셨는데 그 법칙을 통해 자신의 주인임을 확인하며 통치해 가신다. 그 법칙들은 15개 이상 있는데 그 법칙은 각각의 국면들을 가지고 있는데 그 국면들은 자신의 고유성과 독특성을 가지고 자주권을 행사한다. 그러나 독립적으로만 존재하는 것이 아니라 다른 국면들과 서로 연관지어서 상호관계적으로 존재 하는데 소위, 이론적, 논리적 사고를 한다는 자들은 그 국면가운데서 특정 국면을 자율성을 토대로 하여 절대화 시킴으로 모든 이론적 태도가 생겨나며, 이럴때 특정국면에서 파악된 경험이 추상화 되어 Dogma로 나타나 모든 학적인 'ism'으로 표현되어 이것이 서구사상의 대체적인 학문적 경향으로 존속되어 왔다는 것이다. 이것은 결국 인간의 'ego'에 근거한 것인데 진정한 철학의 출발점은 ego가 아니라 ego를 초월하면서 참다운 선험적인 것 마음에서 출발해야 한다는 것이다.

암스텔담 철학에서는 마음이 기독교철학의 출발점이며[36] 종교적인 중심점이며[37] 모든 국면의 경험지평의 중심점이다.[38]

마음은 초험적인 (supra-temporal) 것으로[39] 모든 다양한 양상적 국면을 초월한다.

아르키메데스 점으로써 마음은 참된 선험적인 비판 (transcendental critique)을 위한 중심점인데 여기서 말하는 마음은 비기독교적 철학체계에서 말하는 소위, 선험적이라고 하면서 단순히 초월적인 (transcend) 개념으로서의 'ego'와 다르다. (이러한 경향은 Kant의 선험적인 철학체계에서 대표적으로 나타난다' 이것을 좀더 설명하면, 먼저 선험적인 것과 (transcendental) 초월적인 것 (transcendent)을 구별 할 필요가 있는데, 선험적 이라는 것은 (transcendental) 구체적인 사물과 관계하는 것이 아니라 일반적인 것을 나타내며 사물들의 잡다한 개별성을 넘어서는 것[40]을 말하며 초월적 (transcendent)이라는 것은 우주의 잠정적인 경계선의 피안에

36) spier, An Introduction. op. cit., p. 15.
37) Dooyeweerd, C. Vantil and the Transcendental critique of theoretical thought, in Geehan, E.R.ed Jerusalem and Athens, presbyterian and Reformed, 1971. p. 85.
38) Dooyeweered, In the Iwilight, op. cit., p. 27.
39) John. M. Frame, op. cit., p. 23.
40) Spier, An Introduction op. cit., p. 57.

있는 모든 것을 이해하고 또한 그 모든것의 일시적인 제약과 지속성을 넘어서는 것을 의미한다.[41]

Kant는 자신의 보편타당하며 필요불가결한 지식 (universally valid human knowledge)으로서 사용한 개념이 '선험적' 이라는 개념이었다. 그러나 도예벨트가 보기에는, Kant의 '선험적'인 요소로써의 시간 (Time), 공간 (space), 자기 (self)가 단지 'ego'에 기인한 것으로 보고, 이것을 통해 학문 (science)을 비판 (critique)하는 선험적 비판철학을 도예벨트는 참다운 선험적 비판 철학이 될 수 없는 것으로 보았다. 진정한 선험적인 철학은 모든 경험과 사물의 계별성을 넘어서서 존재하면서 전체성을 볼 수 있는 아르키메데스 점이 있는 부분, 즉 마음에 근거한 철학이야 말로 참된 선험적 비판철학이 될 수 있다고 하였다. 그의 저서 "A New Critique of Theoretical Thought"에서는 그가 왜 이러한 초월적인 (transcendent) 비판을 거부하느냐에 대한 이유가 설명되어 있는데, 그것은 단순히 스콜라적인 신학에서 자기들의 견해와 일치하지 않을때 비난하기 위해 사용되었던 방법이기 때문이라고[42] 말하고 있다. 그러나 참된 선험적인 비판이 될 수 있는 근거로는 인간의 마음에 근거한 체계야 말로 진정한 비판이 가능한 것이라고 한다. 그에게는 마음은 선험적인 것 (The transcendental)이다. 선험적인 것에는 마음 (Heart) 뿐 아니라 앞서 언급한바, 시간 (Cosmic time)과 법칙적 국면들 (Law-aspects)등이 다 선험적인 것 들이다. 그러면 이 마음이란 무엇인가? 그것은 하나님의 형상이 거하는 중심거처 (The central seat of the Imago Dei)인 것이다.[43]

그 마음이 하나님의 형상을 담은 곳이며, 그러나 마음 그 자체는 아무것도 아니라 (nothing) 학문적 대상이 될 수 없는것[44]이며 종교적인 motive로써 중심점으로 기능을 수행함으로[45] 그것을 통해 모든 국면의 의미와 창조주의 형상을 반영하는 것이다. 그런데 비기독교적 철학체계는 이 마음이 마치 학문적 대상이 되는 것 처럼 대상화 하여, 대상화 할 수 있는 개념으로서 자율성의 근거로 사용하며 한 국면으로 보았기 때문에 Dogma를 낳게 된 것이었다. 그러나 이렇게 했다 할지라도, 그들이 말하는 사상의 출발점으로써 ego역시 하나님의 형상으로써 선험적인 것이다.

참다운 철학의 출발점이 되는 마음이 진정한 인간자신이며 인간의 영혼을 두고 하는 말인데 여기에 대해 도예벨트는 다음과 같이 설명한다.

41) Ibid., p. 56.
42) Dooyeweerd, C.Vantil and The Transcendental critique, op. cit., p. 75.
43) Dooyeweed, In the Twilight, op. cit., p. 121.
44) Ibid., p. 132.
45) Ibid., p. 132.

"인간의 영혼이란 현실적인 모든 구조적 기능안에 있는 자기자신이며, 종교적으로는 영적 존재의 본질적 통일성을 나타내는 자기자신인데 이것이 모든 현실적 구조들을 초월하다."[46]

그러면 마음이 기독교철학의 출발점이 된다고 하면, 이 마음을 하나님의 관계에서 설명하는 신학과 밀접하게 관계한다.

신학이라고 할때는 역시 신학은 종교적인 인간의 모습을 다루며 그 인간의 마음을 중요시한다는 측면에서 마음의 기능적인 역활을 대상으로 다룬다.

그렇다면 철학에서 다루는 마음이나 신학에서의 중요한 대상이 되는 마음을 놓고 볼 때 신학이나 철학의 사상은 그 중심점이 똑같다.[47]고 할 수 있다. 이 마음이야 말로 참된 나(I)로써 모든 경험지평의 중심점이 되며 모든 국면의 집약점이 된다. 참된나(I)로써 마음은 어느 한 국면의 연구 대상으로 나타나는 것이 아니며, 모든 것을 초월해 있으면서 동시에 선험적으로 존재한다. 그런데 Greek의 고대신학은 이 대상화 할 수 없는 마음을 철학적 대상으로 삼았는데, 사실은 마음이 대상화 되었다기 보다는 그들의 철학적 태도가 마음을 이런 것으로 보고자 했던 자신의 원리였으며, 그 원리가 Dogma의 형태로 나타나, 그 원리가 토대로 학자들에 따라서 그 원리를 서로 다르게 보고자 했던 것이었다. 이것이 교부시대로 내려오면서, 조금 다르게 바뀌게 되었는데, 교부들은 이 철학적으로 대상화된 마음을 기독교적으로 보고자 했다. 이 경향은 어그스틴에게도 나타나며, 토마스 아퀴나스에 의해 집대성되었다. (특히 그의 저서 Summa Theologiae에서) 이런 경향을 통상 '스콜라 주의'라고 하는데, 토마스의 경우에는 철학은 인간의 이성에 의해서, 신학은 초자연적 계시에 의해서 밝혀 질 수가 있는데, 초자연적인 계시에 의해 밝혀지는 것이 인간이성에 의해 밝혀지는 것보다 더 고귀한데 그 이유는 그 지식의 원리가 초자연적인 성격을 지니고 있기 때문이었다.[48]

그러나 이 초자연적인 것도 이성에 의해 알려지는 자연적인 진리의 토대없이 초자연적인 진리도 알 수 없다는 것이다[49]고 하여 스콜라적 신학을 완성시켰다. 이와같은 경향들은 대상화 될 수 없는 선험적인 것으로서의 마음을 하나의 경험적인 국면으로 파악하고자 한데서 나타난 오해라고 할 수 있는데 이러한 오해는 신학이 교리만을 고집하게 되는 교의학(Dogmatic theology)의 범위내에서만 머물게 될 때 역시 범하게 되는 잘못이라고 하다. 신학은 교리적인 성격을 지니면서 하나님 말씀에 대한 세부적인 사항을 취급하고 있기 때문에 따라서 모든 국면의 경험지평이 서로 연결되어 있는 사실을 통찰할 수 있는 포괄성과 전체성을 주지 못한다. 그래서 신학은 법학, 윤리학, 수학, 물리학과 같은 특수과학이며 단지 신앙적국면(faith-aspect)을 관점으로 가지고 있는 특수과학일 뿐이다.[50] 특수과학으로서 신학이 말씀계시(word-revelation)의 내용인 창조, 타락, 성령안에서의 그리스도를 통한 구원을 이론화 하여 교리화시킨 교의학으로서만 머물때 이것은 궁극적으로 신학의 완전한 붕괴라고[51] 도예벨트는 말하고 있다.

이러한 교의학의 고양은 우상숭배로 나아갈 수 있으며, 기독교적 근본진리를 왜곡한다[52]고 하였다.

이러한 경향이 과거역사를 통해 나타난 이단들의 사상적 태도였다. 사실, 마음으로써 보는 말씀계시는 신학적 대상이 될 수 없는 것이며, 존재의 종교적 중심점으로서 마음 그 자체에 나타난 것이다.[53] 이러한 말씀계시의 내용 즉, 창조, 타락, 성령안에서의 그리스도를 통한 구속등은 여러 다양한 법칙과 경험국면 사이에 이미 나타나 있다. 이런 것을 전체적으로 볼 수 있는 것이 마음이며, 이 마음으로 인해 하나님께 영광을 돌리는 방향으로 나아가든지, 하나님을 배반하고 하나님과 대치하는 방향으로 나아가든지 한다.

이것을 바라볼 수 있는 것이 철학이며, 그래서 철학은 하나님의 창조질서를 하나의 특수한 경험국면에서 보지않고 전체적으로 통찰하는 것이 기독교 철학이다.

기독교 철학은 아르기메데스 점을 마음에 두고 하나님이 피조물 사이에 두신 다양한 법칙권과 그 국면들이 서로 연관되어 개체사물과 관계함으로 인간의 영혼이 하나님께 영광을 돌리는 존재임을 확인시키는 학문이다. 이것은 인간자율성을 토대로 특수국면을 절대화하여 각 법칙국면의 관계성을 무시하고 특수국면에서 발견되는 원리를 절대화하는 우상숭배적인 모든 사상적 태도를 배격하는 작업이 바로 철학이 하는 임무요 역활이라고 할 수 있다.

D. 마음과 하나님과의 관계로써 하나님의 말씀

인간의 마음이 참된 철학의 출발점이요, 모든 다양한 양상적 국면을 선험

46) Dooyeweerd, A. New Critique of Theoretical Thought, Vol.III. (philadelphia: presbyterian and Reformed publishing), 1957. p. 88.
47) Dooyeweerd, In the Twilight, op. cit., p. 121.
48) Ibid., p. 117.
49) Ibid., p. 117.
50) Ibid., p. 133.
51) Ibid., p. 134.
52) Ibid., p. 135.
53) Ibid., p. 136.

하는 요소로써 하나님께 영광을 돌리는 부분이기도 하며, 반대로 하나님과 대치하는 부분으로써 나타나기도 하는 인간본래의 나(I)가 되는 부분이라면 이 자기에 대한 지식은 결코 홀로 존재할 수 없다. 이 자기에 대한 지식은 하나님에 대한 지식에 철저히 의존하는데[54] 하나님을 아는 것에서 나를 아는 것이 비로서 가능하다. 나의 중심점에 마음이(The Heart) 존재하면서 하나님이 창조하신 법칙국면을 전체적으로 통찰하면서 각 법칙국면과의 상호 연결을 우주적 시간 속에서 모든 경험지평을 파악한다.

따라서 이 마음으로 결코 창조주와 떨어질 수 없는 관계에 놓여 있는데, 이 마음에서 보면 하나님은 모든 법칙의 입법자요, 법칙 국면을 통해 의미를 가지는 모든 경험지평의 기원자요, 창조적인 주권자이시다[55] 이 사실은 특별한 한국면을 통해서 보기보다는 전체적으로 보되 그리스도 중심으로 보면 그렇게 나타난다. 하나님이 창조하셨기 때문에 모든 피조물에는 의미가 있으며 그 의미는 그리스도에 의해서만 추상적인 개념으로서가 아니라 reality로 나타난다.[56]

모든 경험 국면들이 의미를 가지면서 reality로 나타나는 것은 내재철학이나 종합철학(Immanence--philosophy and Synthesis-philosophy)을 통해서는 결코 볼 수 없다는 것이다.[57]

마음을 가진 나에 대한 지식은 하나님에 대한 지식에 의해서만 획득되는데 하나님의 지식이란 예수그리스도 안에 성취된 말씀계시(word-revelation)에 의해서만 획득된다[58] 이 지식은 이론적인 개념의 성격을 지닌 것이 아니다. 이 말씀계시 마음에 의해서 받아 들인다. 그것은 마음에 종교의 씨를(semen religionis) 가지고 있기 때문인데 인간 마음의 선천적인 종교에 대한 요구는 하나님의 형상에 따라 지음을 받았다는 것을 증명한다. 마음이 하나님의 계시말씀을 받아들인다는 말은, 마음 그 자체가 인간으로 하여금 나에 대한 지식과 하나님의 지식으로 이끈다는 말은 아니

54) Dooyeweerd, C.vantil and the transcendental critique, op. cit., p. 77.

55) Dooyeweerd, Critique, II. p. 30.

56) Ibid., p. 30.

57) 내재철학 : 좁은 의미에서 보면 이 철학은 '물자체'와 '인간의 의식' 사이의 관계를 무시하고 모든 실체를 의식속에 내재한 것으로 보는 것을 말하며, 좀더 넓은 의미에서 보면 카메데스 점을 이론 그 자체에서 찾을려는 철학을 두고 말하는데 이 경향은 주로 이론적인 성격을 띄고 나타난다.

참고 : Dooyeweerd, critique, IV. p. 105~p. 106.

종합철학 ; 내재철학에서 벌려온 종합적, 통합적 개념들을 기독교적인 것들과 함께 종합하려는 철학이다.

58) Dooyeweerd, C.vantil and the Transcendental critique, op. cit., p. 77.

다.[59] 단지 피조된 종교적 중심점으로서의 자아와 관계하는 절대자와의 교제를 갈망하는 것이다.[60]

말씀계시는 창조(Creation), 타락(The fall into sin), 성령의 교통 가운데 예수그리스도를 통한 구속(redemption through Jesus Christ in the communion of the Holy spirit)이라는 성경적 동기는 내용으로 한다. 이것은 우주적 이념철학의 출발점이 되며 A.카이퍼의 사상에 의한 것이다.[61] 그러나 이 말씀계시가 죄로인한 타락으로 마음이 배교적인 방향으로 바뀜에 따라 모호하게 되어버리고 내적인 종교적 요구를 현세계의 의미구조로서의 법칙국면의 절대화로 인한 우상숭배의 모습으로 인간은 지향하게 되었다.

모든 국면가운데 전체적으로 나타나는 하나님의 말씀계시가 타락으로 인해 부분적으로, 단편적으로 나타나는데 타락한 인간은 그것을 통해 특수한 국면을 절대화 함으로 하나님의 말씀계시를 바르게 보지 못한다.

이런 점에서 기독교 철학은 비기독교철학의 결론을 기독화(christianize)하는 것이 아니라 타락으로 인해 부분적으로 나타나는 경험들을 전체적으로 보도록 하는 것을 그 과제로 삼는다[61]고 할 수 있다.

이렇게 하나님의 지식을 인간은 하나님 말씀을 통해 알게 된다. 하나님말씀이 인간의 마음을 사로잡아 하나님의 지식을 얻게 한다. 그래서 인간의 마음과 하나님의 지식을 연결시켜 주는 것은 하나님 말씀에 의해서이다.

그러면 이러한 연결점으로서 하나님 말씀은 무엇인가? 이것은 성경을 두고 하는 말인가? 도예벨트는 여기에 대해서는 확실한 언급이 없다.

그러나 도예벨트의 사상을 이어받은 그의 후계자들에 의하면, 이 문제가 보다 분명히 나타나는데, Evan Runner에 의하면 하나님 말씀은 하나님과 우주사이의 경계로써 그것은 신적인 것도 아니며, 그렇다고 피조된 것도 아니다. 그것은 하나님과 우주와 함께 존재하는 제 3 의 존재양식 (the Third mode of Being)이라고[63]한다. 그에 의하면, 기독교철학의 완전한 존재론은(ontology) 3가지 존재방식으로 구성되는데 그것은 하나님, 말씀, 우주(God, His word, Cosmos)인데 말씀은 3번째 종류라고 한다.

Bernard Zylstra는 하나님 말씀은 제 3 의 범주(a third category)라고 말하는데 그것은 신적인 것도 아니면서, 그렇다고 하나님께로 부터 피조된

59) Ibid., p. 78.

60) Ibid.

61) Dooyeweerd, Introduction by the Editor in chief, The Idea of a christian philosophy, Vollenhoven Essays. p. 13.

62) A.T.Holmes, christian philosophy inthe 20th century. p. 22

63) Evan Runner, The History of Ancient philosophy, class syllabus, calvin college. p. 17.

거나 창조된 것이 아니라 하나의 범주로 보고있다.[64] 그 범주란 구체적으로 무엇을 말하는가? 그 범주라는 것은 창조자의 창조를 위한 법칙(Law)이라고 하고있다.[65]

결국 도예벨트주의자 들은 '하나님의 말씀이 성경이다'라고 단정하고 있지 않는데 그 하나님 말씀이 전적으로 신적인 것도 아니며 그렇다고 전적으로 창조된 것도 아닌 제 3 의 종류, 양식을 형성하는 것을 말한다.[66] (mode or kind of Being)

하나님 말씀이 인간의 마음을 사로 잡아서(grip) 인간으로 하여금 창조시에 하나님이 규정한 구조적인 법칙들(structual laws)을 발견하게 되는데, 이 구조적인 법칙들을 마음이 구분함으로써 '허'(untrue)에서 '참'(true)을 발견한다. 그런데 마음을 사로잡은 이 하나님 말씀이 구체적으로 무어냐에 대해서는 대답히 실로 모호하다.

도예벨트 후계자들은 하나님 말씀을 제 3 의 존재양식, 혹은 제 3 의 범주로 설명하는데, 이것이 무엇이냐에 대한 질문에 대해 또 다르게 설명한다. 즉, 하나님 말씀은 그의 힘(His power)인데, 이 힘은 정적인 것이 아니라 동적이며 살아있다. 그래서 하나님 말씀은 힘이다. 동적이기 때문에 형태로 말해질 수 없다[67]고 한다.

하나님의 힘으로써의 하나님 말씀이 인간에게 주는 이익이란 마음을 종교적인 지향(Religious Directive)으로 사로잡아서 창조속에 놓인 법구조를 보게 한다는데 있다고 할 수 이는데, 이 하나님 말씀이 성경인 것 만은 아니라고 한다. 즉, 하나님 말씀이 굳이 성경인 것 만이 아닌데 성경은 하나님과 같이, 혹은 하나님 말씀과 같이 영원하지는 않기 때문이다. 성경은 하나님 말씀의 한 형태(a form of the word of God)라고 본다. 하나님 말씀은 그의 능력이지만 성경은 하나의 종이이며(paper) 하나님이 인간에게 말한 하나님 말씀의 한 형태일 뿐이다.[68]

그래서 성경이 주는 의미란, 성경이 하나님 말씀으로서 인간의 마음을 사로잡아 그 마음으로 하여금 종교적인 지향을 하도록 할때만 의미가 있는데, 종교적인 지향을 통해서 보면 성경은 사랑의 위대한 계명으로 나타난다. 이런점에서 성경은 학적인 책이 아니라 전논리적인, 혹은 순수경험(Naive experience)이다.[69]

64) Zylstra Bernard, the word of God. The Bible and the A.A.C.S., presbyterian Guardian March, 1973. p. 41.
65) Ibid., p. 42.
66) R.A.Morey, the Dooyeweerdian concept of the word of God, presbyte rians and Reformed publishing, 1974, p. 3.
67) ZIylstra, op. cit., p. 42.
68) Morey, op. cit., p. 7.

성경은 도예벨트주의자 들에게는 하나님 말씀의 한형태로써 전 논리적인, 전 과학적인(pre-scientific)것이기 때문에 과학적으로 무오류 하다든지, 역사적 기독교의 사실을 주지않는다. 단지 성경은 신앙고백 즉, 사도들의 신앙고백을 줄 뿐이다.

Dr DeGraaff는 말하길 "성경의 사실들이 실제로 일어났느냐, 혹은 일어나지 않았느냐에 대한 질문은 잘못된 질문이다. 성경은 역사가를 위한 책이 아니며 그 목적을 위한 것도 아니다"고 했다.[70] 결국 성경은 모든 이론적인 문제에 대해 대답하는 책이 아니라 신앙고백 한 것에 있어서만 성경은 권위를 가진다고 할 수 있다.

E. 암스텔담 철학의 주장에 대한 문제점과 한계비판

본 소고에서는 하나님의 창조법칙 국면으로서 양상론에 대한 암스텔담 철학의 주장과 그들이 말하는 참다운 철학의 출발점으로 삼은 마음, 그리고 법칙의 제정자요 입법자로서 하나님과 마음과의 관계로서 하나님의 말씀에 대한 입장들을 살펴보았다. 그러나 이들의 기독교철학의 영역은 참으로 방대해서 다 설명하기란 불가능하지만 주요사상의 체계를 몇가지 들어서 문제점과 한계를 정한다는 것은 다소 불합리한 일이 될런지도 모른다. 이것이 무리인줄 알면서도 앞으로의 이 부분에 대한 계속적인 연구가 이루어 지기를 바라는 마음에서 숙고하고자 한다.

ㅣ) 양상론에 대한 문제

① 도예벨트는 이 양상론을 통해서 비기독교적 철학체계의 정체와 그들의 출발점, 그리고 그들의 사상의 한계가 어떠함을 설명함으로써, 왜곡화 되어가면서 혹심하게 비판을 당하던 기독교의 진리체계에 대해 큰 힘을 두었다고 할 수 있다. 사실, 암스텔담 철학의 웅장함과 짜임새 있는 조직, 그리고 그것이 갖는 일반철학과 기독교에 대한 깊은 인식과 통찰등을 고려할때 우리는 우선 그 존재 의의를 높이 평가해야 할 것이다.[71]

기독교 철학의 불모지와도 같은 요즈음, 비기독교철학이 마음대로 기독교를 업수히 여기고 과소평가하는 분위기에서 암스텔담 철학이 과감하게 하나님의 주권 이라는 칼빈주의의 복고를 외치면서 비기독교체계와 쌍벽을 이룰만한 방대한 체계를 수립했다는 사실은 일차적으로 그들의 역량과 신앙에 깊이 감사와 존경을 드린다.

생의 모든 국면에서 하나님의 절대적 주권을 인정하고 하나님이 만물을

69) Van Riessen, Christian Approach to science, A.A.C.S.Canada. p. 35.
70) Morey, op. cit., p. 9.
71) 박아론, 도예벨트연구, 신학지남 44권 1집, 1977, p. 12.

통치하는 분으로써 성경적 토대위에서 그들의 철학체계를 세웠다[72]는 것은 칼빈주의의 원리의 뿌리가 하나님의 절대적 주권을 고백 하는데 있다[73]고 하는 Bavinck의 말대로, 쇠퇴해 가는 칼빈주의의 부활을 의미하는 큰 좌표의 역활을 했다고 해도 과언이 아닐 것이다. 그러나 이러한 그들의 진리체계에도 문제점이 없지는 않다.

먼저 양상론에 있어서, 그들은 하나님이 창조하신 피조물계에 Law-structure가 있으며 이 법칙 국면이 15개 이상으로 각기 고유의 영역의 자치권을 유지하면서 시간(time) 이라는 한계안에, 서로 다른 법칙과도 연관되어 존재하면서 단순한 국면과 더 복잡한 국면이 서로 관계하면서 이것이 인간경험의 지평속에 나타난다고 하였다. 그런데, 각 법칙 국면마다 '핵동기'가 있어서 다른 법칙과 구별된다고 하였다. 이것이 문제라고 할 수 있다. 도예벨트 철학에서 보면 인간의 생의 모든 국면과 경험지평이 지나치게 이 법칙에다 제한시키는 경향이 너무 짙게 나타나 있다. 마치 인간의 모든 경험들이 이 법칙에 짜 맞춰져야 하는 듯이 법칙국면이 절대적으로 강조되어 있다는 점이다. 사실, 그들이 나열한 그 법칙들의 규정이 약간 독단적인 면이 보이는데 마치 이 세계가 이 체계의 카타고리에 짜 맞춰져야 하는듯한 논리가 시종일관 전개되고 있다.

과연 법칙영역이 실제세계의 참된 요인이 될 수 있는가? 그리고 인간이 세계를 지각하는 유일한 방법은 꼭 이 법칙국면에 의한 것이라고 할 수 있는가? 이들의 철학에서 이 점이 지나치게 강조되고 있다.

② 그리고 각 법칙국면에서 '핵동기'가 있어서 다른 법칙국면과 구별된다고 주장하지만 어떻게 혹은 무엇으로 인간이 그 법칙국면에는 그 핵동기가 있다고 규정할 수가 있는가? 그리고 단순한 국면은 복잡한 국면의 기초가 되며 후자는 전자에 선행되어야 한다고 하는데, 예를들어 spier에 의하면, 언어적 영역은 사회적 영역보다 위에 있어야 한다고 한다. 왜냐하면 언어적 영역의 핵동기인 '상징(symbol)이 사회적 영역의 핵동기인 '사회적 협력'(social intercourse)의 바탕으로 전제하고 있기 때문이다[74]라고 하는데 이것은 사회적 협력이 없다면, 상징적인 것도 없어진다는 말인데 과연 그러한가? 이것은 오히려 언어적 영역이 사회적 영역 밑에 기초가 되기 보다는 서로서로를 동시에 전제로 하고 있다고 봐야 옳지 않을까?

그리고 상징이 사회적 영역에 반드시 기초(basis)가 되어 있어야 하는

72) L.J.Coppes, Introduction Evaluation of the Amsterdam school of philosophy, the Amsterdarn philosophy, p. 2.

73) H.Bavinck, the future of calvinism. trans, by G.Vos. presbyterian and Reformed Review. p. 3.

74) spier, An Introduction, op. cit., p. 85.

가? 이런점에 있어서는 그들의 체계가 다소 독단적이라는 생각이 드는데 이것은 세계를 그렇게 보고자 하는 일종의 조직적 혹은 논리적으로 체계를 세우고자 하는 태도에서 나온 결론이 아닐까? 도예벨트는 우주가 이 법칙영역에 정리되어 있음을 말하지만 우주가 반드시 실제로 그렇게 정리되어 있는가 하는 문제는 별다른 문제이며 그리고 그렇게 정리되어 있어야 하는 일종의 당위성 문제는 그들의 철학의 문제로 삼고 있지 않다[75] 단지 이러한 영역이 있으며 그 영역이 무엇이냐를 설명하고 있을 뿐이다. 그러면서 이렇게 있다고 주장하는 것은 논리 전개에 있어 중요한 것이 빠진듯 하다.

③ 그러나 문제는 이 법칙적 구조가 설정되어졌다고 주장함으로써 얻는 유익이란 무엇인가에 대해서이다. 다시말해 비기독교적 철학체계를 가진자들에게 이 사실을 주장한다는 사실이 우리에게 어떠한 유익을 주는가이다. 암스텔담 철학자들은 주로 말하길 비기독교적 진리 체계는 하나의 Dogma이며 참다운 진리는 기독교적 진리체계라고 한다. 그런데 이렇게 볼때, 비기독교적인 세계관을 가진 자들이 보기에는 기독교적 진리체계가 참다운 진리라고 하면서 내세운 구조가 지기들의 주장과 대립되는 또하나의 다른 Dogma로, 독단적인 것이라고 할 만한 여지가 너무도 많지 아니한가?

Kant의 선험적인 비판 철학은 참다운 비판 철학이 될 수 없고, 하나의 독단에 불과하다고 주장하는 암스텔담 철학의 주장 근거가 자기들이 갈라놓고 짜맞추어 놓은 체계를 토대로 해서 주장한다고 할 때 이것역시 진정한 선험적인 비판이라고 할 수 있는가?

이 문제를 가장 예리하게 지적하는 학자가 C.Vantil이다. 그는 말하길, Dooyeweerd의 선험적이라고 주장하는 철학체계 역시 하나의 단순히 초월적인, 즉 변증학적으로 비기독교적 체계와 접촉점이 없는 초월적인 성격을 지닌것[76]이라고 한다.

이 방법은 스콜라주의 철학 체계의 특성인데 암스텔담 철학이 스콜라 주의를 배격하면서 그들역시 스콜라주의적인 방식을 배격하지 못하고 있다는 사실은 부인할 수 없는 한계이다.

그들이 기독교의 진리를 지나치게 논리화하여 체계화 세워 비신자들의 사상을 공격하면서 그 무기로 '하나님의 주권'를 내세우지만 그러나 그들이 내세우는 진리체계가 얼마나 수긍이 가느냐 하는 문제는 미지수로 남을 수 밖에 없으며 양상론 자체에 있어서도 여러가지 문제와 한계를 가지고 있음을 벗어버릴 수 없다.

2) 마음에 대한 문제

① 암스텔담 철학은 피조물의 세계를 법칙구조로 구분, 재정해 놓고 이것

75) J.M.Frame, op. cit., p. 21.

76) Vantil, Jerusalem and Athens, op. cit., p. 98.

을 볼 수 있는 참다운 근거로써 인간의 마음을 출발점으로 삼았다. 마음이 참된 나(I)가 되는 것이며, 참된 self가 되는 셈이다. 이 마음이 아르키메데스 포인트가 되는데 이 마음은 대상화 할 수 없는 선험적인 요소라고 했다. 이 '마음'이라는 것을 철학의 출발점으로 삼은 것은 일반철학에 있어서 '이성' 혹은 '감정' 혹은 '의지'를 출발점으로 삼아서 그 토대 위에 체계를 세운 것에 대해 큰 도전과 자극이 되며 비기독교적 철학체계들에 대해서도 신선한 충격을 주리라 생각한다. 그런데 그들은 이 마음을 표현하는 말로써 '중심점'(central refere nce-point), 혹은 인간경험과 실존의 'center'라고 하기도 하고 'starting-point'등으로도 표현하는데 그들이 사용하는 용어 자체가 명석한 규정과 한계를 짓지 않고 있는데서 문제가 있다.

그들은 이 마음을 표현하는 말로써 많은 용어를 사용하느데 이 마음이 도대체 뭐냐는 문제이다. 마음이 모든경험 지평의 중심점이라고 하는데 이 의미가 무엇인가? 단순히 모든 경험을 마음이 가질 수 있다는 말인지 마음이 모든 경험을 종합할 수 있는 보편적인 개념을 준다는 의미에서 이런 표현을 사용했는지 모든 경험이 이 마음을 전제로 해야만 한다는 의미인지 그 의미가 분명치 않다.

도예벨트는 이 마음에 대한 의미가 때에 따라 서로 다른 의미로 사용하고 있기 때문에[77] 그 의미를 분명히 파악하기란 힘들다고 할 수 있다. 그래서 도예벨트 후계자들은 그의 이 모호한 사용 때문에 그들 나름대로 사용함으로써 후에 논쟁의 여지를 많이 남겨 두었다.

② 그리고 마음이 인간의 모든 경험의 중심점이라고 하면서 이것이 사상의 출발점이 된다고 했는데 이것역시 분명히 무슨의미인지 파악하기가 어렵다고 할 수 있다. 출발점(starting-point)이 무엇이길래 마음이 그렇게 될 수 있느냐 하는 문제이다.

마음이라는 것은 그 자체는 '무'(nothing) 즉 그 자체로는 아무것도 아닌데 이 마음이 철학의 출발점이 되어야 한다는 말은 마치 마음이 어떤것(something)이 되어야 한다는 논리를 가져올 수 있다.

만약 마음이 어떤 무엇 즉, 철학의 출발점이 될 수 있는 구체적 그 무엇이 된다고 한다면, 이성(reason)이 이 철학의 출발점이 되어야 하는 비기독교적 철학체계와 대비되는 또다른 도그마라고 하는 여지를 보여주기 쉽다는 점이다.

마음이 모든 경험지평의 supral-tempral이라고 의미를 부여 했지만 사실 self자체는 아무것도 아닌데[78] 그 마음이 모든 경험 지평의 center가 되기

77) J.M.frame, op. cit., p. 23.

78) Vantil, Jerusalem and Athens, op. cit., p. 105.

때문에 철학의 출발점으로 삼아야 한다는 논리는 어떻게 보면, 그 마음에다 supral-tempral의 의미를 부여하며 원리화 하려고 하는 태도에서 나온 것이 아닌가 하는 생각을 갖게 한다. 오히려 마음이 그자체, 출발점이 될 수 있는 무엇을 가진 것으로 보기보다는 마음은 하나의 원리를 향해 지적하는 sign으로 보는 것이 더 바람직하지 않을까 생각한다.

③ 그리고 암스텔담 철학은 마음이 철학의 출발점이 되며 이 마음이 하나님 말씀에 사로잡혀 하나님에게로 나아갈 수 있다고 한다. 이 말을 하게 되는 근거는 만약에 마음이 현존 경험계의 산물이라면 그래서 초경험적인 것이 아니라면 하나님과 관계 할 수도 없고 영원성과도 관계할 수 없다는 주장을 근거로 삼는데, 즉, 마음이 supral-tempral하기 때문에 하나님과 함께 관계 할수 있다는 말이다.

과연, 우리의 마음이 하나님과 관계 할 수 있을 정도로 supral-tempral한가? 다시말해, 우리마음이 하나님을 알 수 있고, 영원성을 가질 만큼 전능한가? 물론, 그들도 '죄로 인한 타락'을 주장하지만 이 마음까지 전적으로 부패해져서 하나님을 알 수 없다고 하는 성경말씀대로는 마음을 그렇게 보지 못하고 있다. 마음은 선험적인 요소며, 그래서 경험지평을 파악 할 수 있고 하나님과 관계 할 수 있는 능력이 있는 그 무엇으로 보고 있다는 것이다. 이것은 마음이 그 무엇을 가진 존재로 보고 있다는 말과 상통하는데 이런 경향은 아리스토텔레스, 토마스아퀴나스 혹은 스콜라 주의 철학 처럼 인간에게 신적인 것을 알 수 있는 그 무엇이 있기 때문에 하나님을 알 수 있다는 결론으로 나아가게 된다.

이것은 우리가 하나님과 같은 거룩한 요소가 있다고는 할 수 없지만 적어도 그와 비슷한 요소가 있기 때문에 하나님께로 나아갈 수 있다는 말로 들릴 수 밖에 없다. 물론 도예벨트는 창조자와 피조물을 엄격히 구별시킴으로 피조물의 한계를 규정했다. 그러나 마음에 대한 의미가 supral-tempral적인 요소로 본다 할때는 그들이 원치는 않았다 할지라도 인간은 영원한 것을 알기 위해서 영원한 요소를 가져야 한다는 논리에로 나가게 되며 결국 인간 속에 신적인 요소가 있을 수도 있다는 결론으로 나아가게 된다는 것이다. 그러나 성경은 인간의 마음이 전적으로 부패되어 하나님을 알 수 없다고 가르치고 있다.[79]

④ 그리고 마음은 아르키메데스 점이 되며 선험적인 비판이 가능할 수 있는 근거가 된다고 했는데 그들은 다양한 법칙국면들을 체계화 해서 인간자율성을 근거로 해서 인간경험을 구조화 하려는 비기독교적 철학은 참다운 선험적인 것이 아니라고 비판하고 있다. 그들이 이렇게 말할 수 있는 것은

79) 성경, 롬 3 : 10~17.

마음이 supral-tempral적이기 때문인데 이것이 모든 경험 지평을 통찰 할 수 있다는 근거를 가지고 비기독교적 비판철학을 비판한다. 그런데 과연 이런 방법으로 비판했다고 할때 그들에게 얼마만큼 수긍력이 가는가 하는 문제이다. 예를들어 Kant의 양심에서 나오는 정언명법으로서의 의무를 수행하는자는 예를들어 Kant의 양심에서 나오는 정언명법으로의 의무를 수행하는자는 자유로운자 인데[80] 그 자유는 암스텔담 철학파가 볼때는 자율성이며 이 자율성은 아담이 창조주 하나님을 배반했을때 생겨난 것[81] 이라고 할 수 있는데 이 사실을 비신자에게 이런식으로 비판했다 할때 그들은 어떻게 이 사실을 사실답게 받아 들이겠는가? 오히려 하나의 다른 근거에서 비판하는 독단이라고 할 수 있지 않겠는가? 이런 방법이 어떻게 참다운 선험적인 철학일 수 있겠는가? 그리고 이렇게 볼 수 있는 관점을 신앙인이 아니고는 파악할 수 없는 관점인데 비신앙인 그들에게 이것이 이해되고 납득이 가능하겠는가?

3) 하나님 말씀에 대한 문제

도예벨트는 마음과 하나님과의 관계를 갖게 되는 것을 하나님 말씀에 의한 것이라고 하는데 하나님 말씀이 사람의 마음을 사로 잡아서 그로 하여금 창조속에 놓인 다양한 법칙 국면을 발견 하도록 한다.

하나님 말씀은 입법자 이신 하나님과 법칙국면에 적용되는 인간의 마음의 경계에 존재하면서 인간의 마음으로 하여금 하나님이 제정 하신 규범을 보게하며, 종교적인 방향으로 나아가게 한다. 그럴때 참된 '학'이 가능해 진다. 그런데 문제는 하나님의 말씀이 암스텔담 철학자들에게는 그 개념이 구체적이지 못한데 있다. 하나님 말씀은 그들에게는 하나님, 피조물과 함께 존재하는 양식 혹은 존재의 category인데 그것은 하나님과 같은 존재도 아니고 그렇다고 피조된 존재도 아닌데 그것은 능력있고 구속력을 가지며 마음을 사로잡아 마음으로 하여금 하나님을 향한 방향으로 정하게 한다.

그런데 이 하나님 말씀이 제3의 존재양식인 만큼 권위가 있고 피조된 것이 아니기 때문에 법칙국면에 지배를 받지 않는다. 그것은 여러 형태(form)를 가지고 있는데 예수그리스도 하나의 하나님 말씀의 한 형태이며[82] 성경도 하나님 말씀의 한 형태에 속하며[83] 선포(preaching)도 그중 한 형태[84]로 본다. 사실 이 하나님의 지식으로써 하나님 말씀의 개념이 도

80) S.P.Lamprecht, Our philosophical Traditions, (New York: Appletoncentury-crofts, Inc). 1955. p. 377.

81) Vantil, Jerusalem and Athens, op. cit, p. 105.

82) R.A.Morey, op. cit., p. 5.

83) Ibid.

84) Schrotenboer, The Bible as the word of God, a discussion paper, mineographed, n.d. 1969, p.

예벨트에게는 모호하게 표현되는데, 그 결과로 그의 후계자들은 이 하나님 말씀의 개념을 나름대로 발전시켰다고 할 수 있다.

많은 암스텔담 철학자들의 주장이 이렇게 발전되어 결국 성경의 권위를 해치게 되는 결과로 나타난다.[85] 즉, 하나님의 지식으로써 하나님 말씀은 법칙 국면과 같이 supra-tempral reality 이기 때문에 우리의 경험의 대상이 되지 못한다.[86]

그래서 창조, 타락, 구속의 사실을 원리(doctrine)로 이론화 시킬수가 없다. 이것은 단지 이론적인 사실로써가 아니라 인간의 마음에 오직 역사(effect)한다. 성경은 인간의 마음에 역사할때 하나님의 말씀으로 나타나지만 그 자체로는 단순한 기록의 종이에 불과하다는 것이다. 이 주장은 'text word'와 'power word'를 구분하는 것을 의미하는데 이러한 주장은 신 정통주의 성경관과도 일맥상통한다고 할 수도 있다. 이것은 나아가서 현대 자유주의자들로 하여금 성경의 오류성과 하나님이 인간에게 말과 언어로 말할 수 없다고 하는 주장을 더욱 견고하게 해주는 근거가 되기도 하다.

물론 그들이 성경의 권위를 인정하지 않았다는 사실은 아니지만, 그들의 이런 주장으로 자유주의자들이나 신정통주의자들로 하여금 자신들의 주장을 더욱 옹호하게 되는 결과를 가져올 수도 있다는 것이다.

III. 평가 및 결론

암스텔담 철학자들의 철학적 사고는 칼빈주의의 전통적 신학사상을 토대로 형성되었다는 점에서, 하나님의 주권 사상이 희박해져 가는 현대의 사상적 조류에서 개혁주의 사상을 고취시켜 준 점에 있어서는 대단히 고무적이며, 불모지와도 같은 기독교 철학에 획기적인 공헌을 했다고 할 수 있다. 그러나 그들의 사상이 때로는 보다 철저히 조직적이지 못해서 비기독교적 사고를 비판하면서도 오히려 참다운 성경적 진리가 그들에게 덜 가치스러운 것으로 만들었다.

성경을 토대로 한 철학이면서도 결국에 가서는 성경위에 자신들의 전제를 두고 있음을 볼 수 있다.

그들의 철학을 종합해 보면, 그들의 철학활동은 결국 비기독교적 철학체계를 비판하는 차원에서 머무는 것을 볼 수 있는데, 기독교 철학의 내용이 말하자면, 비기독교적 철학 체계가 하나님에게로 향해있지 않고 타락한 존재로써의 자기에게로 향해 있음을 밝히는 차원에서만 머물고 있다는 것이

85) J.M.frame, op. cit., p. 32.

86) N.Shephed, The Doctrine of scripture in the Dooyeweerdian philo sophy of the Consmonomic Idea, The Christian Reformed outlook 1971, pp. 18~21.

다. 이것을 증명하기 위해 '법칙' 이라는 하나님의 창조질서를 통해 비판하려고 했고 그들의 생각이 하나의 관점의 절대화라는 것을 지적하였다.

그래서 그들은 성경을 근거로, 비판할려고 했지만 사실상 그들이 말하는 성경은 어쩌면 그들이 비기독교적 철학체계를 비판하기 위한 도구로 사용되었을 뿐이다.

하나님의 절대적 주권을 강조하면서 그 주권으로 기록한 성경의 권위는 한개의 종이에 불과하며, 비기독교적 철학체계가 타락한 죄인에게서 어쩔 수 없이 나타나는 도그마라고 하면서도 실상 인간의 마음이 선험적이고 시성한 신적법칙을 판단할 수 있을 만큼 타락하지 않은 부분으로 인정 하는 것은 성경적 진리보다는 자신들이 세운 전제에 더 절대적으로 우위에 둔 것이 아닌가?

오늘날 비진리에 대한 응전으로써 이런 식으로 생명적 진리를 왜곡시키면서 까지 기독교가 우위에 있음을 증명한나든 것은 그렇게 바람직하지 못한 결과를 초래할 수도 있다는 것이다.

IV. 참 고 도 서

Bavinck, H. The future of calvinism, trans. by G. ros. presbyterian and Reformed Review.

Bernard, z. The word of God, The Bible and A.A.C.S. presbyterian Guardian march, 1973.

Dooyeweerd, H. a New Critigue of Theoretical Thought, philadelphia: presbyterian and Reformed Publishing.

Vol. I. The Necessary presupposition of Philosophy, Trans, by David, H. Freeman, 1953.

Vol.II. The General Theory of the model spheres, Trans by David, H, freeman, 1955.

Vol.III. The structures of Individuality of Temporal Reality, Trans, by David, H. freeman, 1957.

Vol.IV. Index of subjects, and Authors, prebared by H. De Jongste, 1958.

_____, In the Twilight of western Thought, philadelphia: presbyterian and Reformed publishing Co, 1960.

_____, Roots of western culture, Toronto: wedge publishing foundation, 1979.

_____, The Christian idea of the state, Nutley: The craig press, 1978.

Frame, J.M. The Amsterdam Philosophy, Harmony press.

Holmes, A.F. Christian philosophy in the 20th century.

Kalsbeek, L., Contours of a christian philosophy, toronto: wedge publishing foundation, 1975.

Lamprecht, S.P., Our philosophical Traditions, New York: Appletoncentury crofts, Inc, 1955.

Morey, R.A. The Dooyeweerdian Concept of the word of God, philadephia: presbyterian & Reformed Publishing, 1974.

Nigel Lee, F. A christian Introduction to the History of philosophy, New Jersey: The craig press, 1978.

Riessen, Van, Christian Approach to science, A.A.C.S. canada.

_____, Christian perspectives, Iowa: pella Publishing Inc, 1960.

Runner, E. The History of Ancient pbilosophy, class syllabus, calvin college.

Schrotenborer, P.G. The Bible as the word of God. a discussion paper, mineographed, 1969.

Shephed, N, The Doctrine of Scripture in the Dooyeweerdian philosophy of the cosmonomic Indea, The christian Reformed Outlook, 1971.

Spier. J.M. An Introduction to christian philosophy, philadelphia: The presbyterian & Reformed Publishing, 1954.

Vantil.C, A survey of Christian Epistoemology, philadelphia: Westminster Theological seminary, 1969.
Vantil. C, Jerusalem and Athens, philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1971.
Vollenhoven, The Idea of a Christian philosophy, toronto: wedge publishing foundation, 1973.
R. 나쉬, 도예벨트와 기독교철학, 김기곤역, 서울 : 성광문화사, 1984.
박아론, 도예벨트연구, 신학지남 44권 1집, 1977.
스피어, 칼빈주의 철학이란 무엇인가 김남식 역, 서울 : 새순출판사, 1986.

서 평

B. J. Oosterhoff의 Hoe Lezen wij Genesis 2 en 3 ?

박종칠 /