

參 考 圖 書

Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Der Philosophischen Bibliothek Band, Felix Meiner Hamburg, 1956.

Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft*, Der Philosophischen Bibliothek Band, Felix Meiner, 1952.

Kant, *Grundlegang zur Metaphysik der Sitten*

Kant, *Grantsbegriff und Weltidee* in Kant's Opus Postumum, Kant-st, 41(1936).

Heimsoeth, *Personalichkeits bewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie* (Immanuel Kant Festschrift hrsg, von der Albertus-Universität), 1924.

H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, New York, Humanities Press Inc, 1970.

J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Verlag Herder Freiburg, 1955.

金鎔貞, Kant哲學研究, 儒林社, 1978.

崔逸雲, 批判哲學의 批判, 營雪社, 1974.

今谷逸之助, カント純粹理性批判研究, 三和書房

高坂正顯著作集 第二卷, 理想社

岩崎武確著作集 第二卷, カントとドイツ觀念論, 新地書房, 1981.

# 神學과 哲學에 있어서의 眞理의 概念에 對한 比較研究

李 保 民\*

◇ 目 次 ◇

序 言

- I. 世俗哲學에서의 眞理 : 全包括的 參考點 (the All-Enclosing Reference Point) 으로서의 진리.
- II. 기독교는 전포괄적 참고점에서 解放되었는가?
- III. 전포괄적 참고점이 없는 진리.
- IV. 더 높은 次元에서의 진리의 概念 : 진리에 대한 聖經的 개념.

序 言

眞理의 概念에 대한 理解가 重要한 것은 모든 學問들이 나름대로 바로 그 진리를 追求한다고 하기 때문일 것이다. 問題는 바로 그 진리라고 하는 것이 무엇이나는 것이다. 또는 진리追求 行위가 어떤 本質을 지니는 行위냐는 점이다. 본고에서 우리는 비기독교적 哲學에서 인간들이 어떠한 진리를 무엇 때문에 어떠한 이유에서 추구하였으며, 그것과 다른 우리의 진리추구는 무엇이어서야 함을 다루어 보고자 한다. 우선 이 방대한 문제는 학자마다 전혀 새롭게 시작해 볼 수 있는 문제이겠으나, 세속철학에서의 진리추구의 본질에 대해서 이미 많은 연구가 있어 왔기 때문에 本 論者는 비슷한 연구를 반복할 필요 없이 세속철학에서의 진리 개념의 연구에 있어서는, 화란 신학자 J.H. Vrieling 의 책 *Het Waarheidsbegrip* (The Notion of Truth) 에서의 논리 展開를 소개하고자 하였고, 그 후 거기에서 파악되는 不信者的 진리추구의 문제를 分析해 보면서 神學的 진리추구의 본질을 나름대로 규명함으로써 본 논문을 끝 맺고자 하였다.

\*助教授

### I. 世俗哲學에서의 眞理 : 全包括的 參考點(the All-Enclosing Reference Point) 으로서의 진리

희랍어 單語 “알레테이아”(aletheia)는 如字의으로, “감추어 지지 아니하고 밝혀진 것”을 의미한다. 前述한 화란학자 Vrieling 가 올바르게 설명해 주는 것과 같이, 플라톤 역시 희랍적인 傳統에 따라 진리(aletheia)를 “實際로 있는 것”(What actually is)으로 定義한다.” 플라톤의 이와 같은 의미의 진리는 모든 多樣한 形편들(situations)과는 무관하게 항상 동일한 것을 지닌다는 것이다. 그러므로 플라톤에 있어서의 진리라는 것은 인간의 感覺으로 지각되지 아니하고 인간의 知性的 理性에 의해서만 인식될 수 있는 抽象的 宇宙法則 또는 不變하는 영원한 Idea 가 된다고 할 수 있다.” 사실, 진리를 事物이 그 自體를 나타내는 바라고 定義하게 될 때에 문제가 되는 것은, 그런 式으로 자신을 나타낸다고 하는 事物들이 우연히 그렇게 보이는 것이 아니라 실제로 存在하면서 그와같이 자신을 나타내 보인다는 사실을 어떻게 確認(verify) 하느냐일 것이다. 한 마디로 表現하면 우리는 나타나지는 事物을 어떻게 眞정한 것으로, 즉 “진리”로 확인하느냐는 것이다. 이 세상에는 우리에게 나타나지는 事物들이 너무도 많은데 어떻게 이 많은 것들을 각각 조사하여 그것들이 진실로 있는 것인지 혹은 아닌지를 확인할 수 있겠는가? 그렇기 때문에 인간은 오히려 여러 다른 事物들과 現象들을 통해 一貫性 있게 나타나지는 “意味”를 발견함으로써 진리에 대한 확인을 행하고자 할 수 밖에 없다.

그러므로 “무엇이 진리인가?” 의 문제는 인간이 어떻게 모든 다른 種類의 事物들 가운데서 일관된 의미를 발견하며, 그런 의미의 根據가 되는 모든것을 포함하는 全포괄적 참고점(all-enclosing reference point)을 찾아낼 수 있느냐의 문제가 되는 것이다. 마찬가지로 이유로, 플라톤은 비록 그가 처음에는 現象的이며 감각적인 세계를 중시했지만 그러면서도 Idea 의 세계를 추구할 수 밖에 없게 되었다. 그는, 이 세상의 具體的인 現象들이 그 자체 변할 수 있는 것이요 전혀 예상하지 아니하는 形態가 될 수도 있다고 생각했다.<sup>1)</sup> 나타나는 것으로만 진리의 形態를 확정지을 수 없다는 태도였다. 그리하여 플라톤은 aletheia 의 의미가 불변하는 永遠의 Idea 세계 속에서 확립된다고 보게되었다.

따라서 진리의 탐구는 바로 그와 같은 參考點(reference-point)을 탐구하는 것과 일치하며 Vrieling 는 그와 같은 觀點에서 西洋思想을 살피면서 진리의 문제를 정확히 파악하고 있는 것이다.

영지주의자(gnostic)들에 있어서, 진리란 감각되는 事物과의 관계 속에서 二元的 문제를 惹起시키는 그와 같은 것이었다. 즉 진리의 세계와 可視的 세계는 相互背反的이 될 수 밖에

1) J. H. Vrieling, *Het Waarheidsbegrip*, Nijkerk, 1956, p. 13.

2) *Ibid.*

3) C. Van Til, *In Defense of the Faith II* “A Survey of Christian Epistemology”, Den Dulk Christian Foundation, 1969, p. 34.

없다는 것이다.<sup>4)</sup> 진리란 精神的 知識(gnosis)을 통해 신적 본질을 받아들임으로서만이 인간이 인식할 수가 있게되는 바로 그 신적 본질과 일치되는 바이기 때문이다.<sup>5)</sup>

어거스틴 역시 진리를 영원하고 불변하는 어떤 것으로 여겼다. 물론 그가 後期作品들에서는 그 진리라고 하는것에 별로 큰 關心이 없었지만 前期作品들 속에서 그가 진리라고 칭할 때는 주로 時間과 空間에 따라 변하는 物質的인 事物(physical things)에 묶이지 아니한 것을 의미한다.<sup>6)</sup> 어떤 의미에서는 Vrieling 의 말대로 어거스틴이 플라톤의 의미의 絕對 진리를 聖子 예수그리스도와 일치시켰다고도 말할 수 있는데, 그 의미는, 사람들이 信仰으로 “아들”을 받아들일 때에 그를 통해 모든 진리를 알게 된다는 말이다.<sup>7)</sup>

Thomas Aquinas 에 따르면, 다른 모든 개념들이 근거삼아서 파악될 수 있는 바의, 그와 같이 근거가 되는 개념은 존재의 개념으로서 그 존재의 개념이 慾求(desire)와 일치될 때에 善(bonum)으로 불리어지고, 그 존재개념이 理解(understanding)에 의해 首肯될 때에 진리로 여겨진다는 것이다.<sup>8)</sup> 그런데 바로 이 진리는 신적인 이성(divine reason)이나 인간적 이성(humane reason)에 의해 확인될 수 있다고 보았다. 그러니까 토마스에서도 그 존재의 개념이 모든 다른 개념들에 대한 근거가 되므로 그것 역시 全포괄적 參考點이 되고 있다고 해야할 것이다. 이와같은 의미에서의 진리이해는 近代哲學에서도 계속되는데 우선 Descartes에서, 진리의 문제는 그 진리가 어떻게 知覺(perceived)되는나의 것으로 나타난다. 우리가 진리를, 教會가 그렇게 말해 주기때문에 지각하고 받아 드릴 수 있느냐는 것이다. 교회에 의해 支配되던 모든 전통적 思考構造가 파괴되면서 더 이상 어떤 外的인 權威가 인간의 自發的인 진리인식에 영향을 못 미치게 되었다. 그래서 데카르트는, 생각되는 自我(Ego) 속에서 진리의 기준이 되는 새로운 Center 를 확립하기 이전에, 인간의 이성으로서 試驗해 볼 수 없는 모든 外적인 진리기준(criterion)을 疑心했던 것이다. 모든 것을 의심할 수 있지만 지금 여기에서 생각하고 있는 나 自身만은 의심할 수 없는 것이고 바로 제일의 진리라는 것이다.<sup>9)</sup>

이 순간부터 진리를 추구하는 문제는 인간 외부의 어떤 事物에서 생각되는 인간자신의 內面으로 옮겨졌다고 하겠다. 진리의 본질이 존재자체에서 확립되는지 아니면 생각하는 인간 자신의 活動에 의해 그 존재에게 주어지는 의미 속에 확립되는지가 不分明하지만, 어쨌든 데칼트에서의 진리의 문제는 진리추구에 있어서의 認識論的인 근거의 문제이고 그러므로 그에게 있어서도 진리란 어떤 個個 事物의 眞實性的 문제보다는 모든것을 포함하거나 모든 것의 근거가 되어지는 參考點(reference-point)의 문제가 되어지는 것이다.

계속해서, 우리가 칸트(Kant)를 볼 때에, Descartes 에서와 같이 진리추구의 문제는 우

4) Vrieling, *op. cit.*, p. 16.

5) *Ibid.*

6) *Ibid.*, p. 18.

7) *Ibid.*

8) *Ibid.*, p. 23.

9) *Ibid.*, p. 28.

선 존재론적인 領域보다는 인식론적인 영역에서 나타난다. 즉 진리의 기준은 客觀的인, 事物的인 것이 아니라는 것이다. 사물들은, 그것들이 사고하는 인간 自身の 지각과 이해에 의해 再構成(reconstituted)되지 아니하는 限 알려질 수 없다는 것이다. 사물들이란 思考하는 자 아와는 떠나서 결코 파악될 수 없는 것이 된다. 그러므로 칸트에 있어서의 인식론이 試圖하는 바는 사물이 獨立的인 實體(independent substance)가 아닌 現象(Erscheinung), 즉 對象(gegenstand)이어야만 한다는 것이다. 즉 이와 같은 대상으로서의 사물은 사고하는 인간 자아의 超越的인 形式(form)과 範疇(category)에 의해 形成되어 진다.<sup>10)</sup> 진리라고 할 때에 그것이 지니는 意義는 존재 그 자체의 추구에 있는 것이 아니고 사물들이 經驗되며, 또 그 經驗되어진 것이 先驗的인 單一(transcendental unity)의 輪廓(framework)에 의해 全體(totality) 속으로 옮겨진다는 사실에 있는 것이다.<sup>11)</sup>

그러므로 진리란 個個 사물이 전체와 調和될 수 있는 可能性과 緊密한 관계를 가지며, 그로 因해 진리의 의미는 사물의 經驗性(experiencibility)에 의해 限定된다 하겠다. 그러나 칸트는 이와 같은 經驗가능성이라는 데에만 머물러 있지는 아니하였다. 그는 진리가 또 다른 영역에서 추구될 수 있다고 보았다. 즉 인간은 理論的인 이성으로 추구할 수 있는 범위를 지나서 倫理的이며 實踐的인 이성으로 추구할 수 있는 영역을 向할 수 있는 것이다. 즉 칸트에 의하면, 인간은 良心의 소리에 따라서 그의 責任을 다 할 때에 이론적으로는 알려질 수 없는 超經驗的인 영역을 꿰뚫게 된다는 것이다.<sup>12)</sup> 이렇게 될 때에, 진리의 의미란 실천이성으로 인해 초경험적인 세계에 까지 뻗치게 된다. 그러할 때에, 존재 그 自體라는 것은 결코 우리와 無關한 것으로 남아 있지 아니하게 되는데 개념적 이론적 의미가 존재 그 자체에 주 어지지 않는다고 하더라도 윤리적이면서 실천적인 의미가 존재 그 자체에 대해 확립이 되는 것이다. 範疇的 命令(categorical imperative)이 인간의 自律的인 실천이성에 의해 發揮되며 그럴 때의 범주적 명령은 自然의 영역과 조화를 이루게 된다는 것이다.<sup>13)</sup> 그러므로 비록 존재 그 自體가 이성에 의해 파악될 수는 없다고 하더라도 실천적 道德理性에는 屈服될(subordinated) 수는 있는 것이고,<sup>14)</sup> 이 때에 바로 그 도덕이성은 진리와 일치하게 되는 것이다.<sup>15)</sup>

이와 같은 의미의 진리는 사실상 하나의 전포괄적 참고점이 되는 데 그 이유는 여기에서 사람들이 인간자아의 意識과 대상의 일치점을 발견할 수 있기 때문이다. 존재 그 자체에 대한 인식론적인 추구 不可能性은 이제 그 자체를 윤리적 명령에 굴복시킴으로서 새로운 目標을 확립할 수 있게 되는 것이다. 바로 이와 같은 뜻에서 실천이성과 일치한다는 진리는 전

10) *Ibid.*, p. 31.

11) *Ibid.*

12) R. Kroner, *Kant's Weltanschauung*, tr. by J. E. Smith, Chicago, 1956, p. 21.

13) Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, tr. by L. W. Beck, Indianapolis & N. Y., 1959, p. 55.

14) Kroner, *op. cit.*, p. 30.

15) Vrieling, *op. cit.*, p. 32.

포괄적 참고점이 된다고 하겠다.

이어서 키엘케골(Kierkegaard)의 경우를 생각해 보면 그가 헤겔(Hegel)을 批判하면서 진리의 主觀性을 強調한 사실을 알 수 있다. 키엘케골에게 있어서, 진리를 추구한다는 것은 대상에 대한 인간의 意識(consciousness)과는 무관한 것이 된다. 다른 말로 표현한다면 키엘케골의 진리의 개념은 객관적 사물에 대한 인식론적인 연구와는 관계되지 아니한다. 그 보다는, 진리란 “個人”(individual)으로서의 實存的 自我-思考하는 자아가 아닌-의 의미를 維持하는 그런 관점에서 추구되어야 한다. 키엘케골이 恒常 不平하는 것은, 진리의 개념이 진리의 形態가 思考의 基礎 위에 있느냐 아니면 존재의 기초위에 있느냐의 문제 때문에 추상적인 것이 되고 말았다는 것이다.<sup>16)</sup> 실존적 존재에 있어서는 이 두가지 요소가 결코 섞이게 되지 아니한다. 칸트의 경우에서는, 앞에서 본 것과 같이, 위에 말한 두가지 요소가 서로 서로 굴복에 의해 섞였었다. 즉 인간의 이론적 사고가 인간존재의 실천적인 면에서 굴복되었었다. 헤겔은 헤겔대로 칸트의 自律的이성에서 基因된 상호 배반적 요소의 문제(problem of antinomy)를 해결하려고 했는데 그의 방법은 그 모순적 요소를 하나의 宇宙的 合(universal synthesis) 속으로 中化(mediating)시켜버리는 것이었다. 키엘케골이 보기에는 이와 같은 우주적인 합은 그 문제되는 모순의 요소를 없이 해버리기 위해 造作해 놓은 하나의 虛構에 지나지 아니하였다. 만일 인간의 진정한 실존적 존재가 이와 같은 우주적인 합에 의해 說明된다면, 그 인간존재는 객관화되며 그로 인해 그의 實際的인 의미를 잃어버리게 된다는 것이 키엘케골의 立張이다. 그러니까, 칸트와 헤겔에 있어서는 인간존재가 다른 사물들과 함께 전포괄적 참고점에 의해 밝혀진다는 것인데 바로 이 사실을 키엘케골은 못마땅하게 생각했다는 것이다. 키엘케골이 말하는 진리란 객관화되어질 수 없는 실존적 존재에게 適當한 진리로서 Vrieling 가 표현한대로 主觀的인 진리이다.<sup>17)</sup> 객관화 될 수 없는 진리란 그것이, 위에서 말한 두가지의 상호배반적 요소들이 서로 中化됨 없이 그대로 유지되어지는 바에 따라 존재하는 인간의 진정한 실존적 존재를 포괄할 수 있어야 한다. 이런 비객관적 진리는 Vrieling의 말대로 객관적, 논리적 표현들로는 定義될 수 없는 것이다.<sup>18)</sup> 내적인 熱誠이 얻어지는 객관적 無意識(objective unconsciousness)이 진리라는 것이다.<sup>19)</sup> 이런 의미의 진리란 信仰이라는 개념과 通한다.

키엘케골은 이런 주관적 신앙을 “永遠이 時間으로 들어 왔다”고 하는 객관적 Paradox 와 관련을 시켰는데 그렇다고 해서 이러한 객관적 Paradox 가 객관적 참고점이 될 수는 없는 것이고 또한 인간이 이해할 수 있는 객관적으로 啓示된 진리가 될 수도 없는 것이다. 이런 객관적 Paradox 란 단지 실존적인 인간존재로 하여금 그 속에 상호배반적 요소를 그대로 유지하도록 만들어 주는 바의 것일 뿐이다. 이와 같은 점에서 기독교 종교에서의 객관적 Pa-

16) *Ibid.*, p. 34.

17) *Ibid.*, p. 35.

18) *Ibid.*, p. 36.

19) *Ibid.*

radox 는 인간존재속에 주관적 진리를 유지시켜 주는 根本的인 진리로 여겨진다. 이와 같은 식의 진리란, 비록 그것이 객관적 의미의 참고점은 될 수 없다고 하더라도 존재 그 자체로 하여금 개념적이지도 아니하며, 윤리적이지도 아닌, 실존적 의미를 가지게 만들어 주는 것이 된다. 이것이야말로 모든 실존주의적 철학자와 신학자들에게서 발견할 수 있는 共通點이다. 만일 전포괄적 참고점이 존재들에게 일관된 의미를 주는 것으로 정의된다면 객관화될 수 없다는 키엘케골의 진리의 개념 역시 一種의 참고점으로 인정될 수 있다.

하이데거(Heidegger)의 경우에 있어서도, 존재에 대한 전통적 형이상학적 설명은 排擊될 수 밖에 없다. 그에게 있어서의 진리란 사물들로 하여금 사물 그대로 나타나도록 해주는 데서 확립된다.<sup>20)</sup> 존재가 실제로 나타나는 것은 어떤 객관적인 기준에 따른 것이 아니란 말이다. 그러므로 하이데거는 진리의 본질은 곧 自由라고 생각한다.<sup>21)</sup> 존재가 자신을 나타내 보이는 것이 他의 要請에 의하지 아니하고 그 자체의 절대적인 자유에 의한 것이며, 그로인해 역사적인 인간은 자유의 존재라는 이유로 인해 때때로 자신을 나타내지 아니 할 수 있다고 여겨진다.<sup>22)</sup> 모든 존재는 그 자체내에 하나의 변증법적인 구조(dialectical structure)를 가지는데 그 구조란 바로 “나타냄”(revealing)과 “감추임”(hiding)의 변증법인 것이다.<sup>23)</sup> 자기 자신을 감출 수 있는 자유 때문에 인간존재는 진정한 의미의 他(other)가 되며 존재는 타가 됨으로서 개념적인 연구의 대상에서 除外되는 것이다. 他로서의 존재는 결코 다른 존재와 섞이지 아니한다. 볼트만(Bultmann)은 바로 이러한 생각을 “Dass”와 “Was”라는 用語로 설명하는데 後者は 他와 공통점을 지닐 수 있는 것이며 前者는 다른 존재에 대해 항상 他로 남아 있는 것이다. 사실, 인간존재는 동시에 Dass 이고, 또 Was 이며, 하이데거에 있어서도 Dasein 으로서의 인간존재는 세상 속에서 자신을 나타내며 동시에 特定 형태의 “감추임”(hiddenness)속에 들어 있기도 한다.<sup>24)</sup> 사람들이 바로 이와같은 감추임에 관하여 忘却하면서, 자신들이 他에게 전적으로 이론적으로 파악될 수 있는 자로 여기게 되는 것을 恨歎하는 것이다. 인간존재가 이와같은 감추임을 망각하지 아니할 때만이 原來的인 진리(original truth)와 관계될 수 있다고 한다.<sup>25)</sup> 또 이 원래적인 진리야말로 다른 모든 진리들을 다스리는(control) 것이 되어진다. 물론 이와 같은 의미의 진리는 形而上學的인 構造를 지닐 수는 없으며, 그 보다는 Dasein 으로 하여금 자체 속에 있는 “나타냄”과 “감추임”의 상호배반적 요소를 中化되지 않은채로 유지할 수 있도록 만드는 바가 될 뿐이다. 이 진리야말로 하이데거 존재론의 주제라고 할 수 있는 존재(Sein)의 계시됨(Unverborgenheit)으로 여겨질 수 있다.

하이데거에 있어서의 존재론이란 존재자(das Seiende)가 아닌 존재(Sein)를 추구하는 것으로서 그와 같은 존재론이 가능한 유일한 길은 인간존재인 Dasein 인데, 그 이유는 Dasein

20) *Ibid.*, p. 49.

21) *Ibid.*, p. 50.

22) *Ibid.*

23) *Ibid.*, p. 51.

24) *Ibid.*

25) *Ibid.*

만이 존재의 나타냄과 감추임에 관여될 수 있기 때문이다. Vrieling 는 바로 이 용어들을 하이데거의 개념에 있어서의 원래적 진리와 일치시키고 있다.<sup>26)</sup> 사실 이와 같은 원래적 진리란 또 하나의 다른 형태의 전포괄적 참고점일 뿐이다. 다른 말로 표현하면 그의 원래적 진리라는 것도 나타나지는바의 것에 어떤 일관된 의미를 부여함으로써 그것을 확인(verify)해 보고자 하는 또 하나의 시도라는 말이다. 비록 그것이 개념적이거나 윤리적인 기준은 되지 못한다고 하더라도 그것이 존재들로 하여금 실존적 의미를 지니게 해준다는 의미에서 하나의 참고점이 되고 있다.

결론적으로, 물론 진리란 現實(reality)과 遊離되어 인식될 수는 없다. 그러나 바로 이런 진리에 대한 연구는 항상 또 다른 質問을 던져 주는데 그 질문은 “그 현실이라는 것이 우리에게 의해 확인될 수 있느냐”의 것이며 이 질문은 결국 그 확인을 근거시켜주는 참고점을 찾음으로서 해답을 얻게될 수 밖에 없는 것이다. 바로 이 참고점이 지금까지 우리가 살펴 본 非 기독교적 철학(nonchristian philosophy)에서의 진리의 본질과 일치한다고 하겠다. 그렇다면 기독교적 관점에서 본 진리의 본질은 무엇일까? 기독교인 역시 위에서 말한 전포괄적 참고점을 필요로 하지 아니하는가? 그런 참고점 없이 과연 기독교인이 진리를 論할 수 있겠는가? 없겠는가?

## II. 기독교인은 전포괄적 참고점에서 解放되었는가?

우리는 이 질문에 대한 해답을 얻기 前에 위에 말한 전포괄적 참고점에 대해 더욱 철저히 體系的으로 연구해 보아야 할 것이다.

칼·야스퍼스(Karl Jaspers)는 인간의 전포괄적 참고점에 대한 추구를 3段階에 따라 설명한다. 제일의 단계는 經驗的 實存(empirical existence, Dasein)의 단계이다.<sup>27)</sup> 이런 경험적 실존의 본질은 “내가 偶然히 내가 되어진대로”라는 의미의 것이다.<sup>28)</sup> 즉 경험적 실존이라고 할 Dasein 이야말로 하나의 전포괄적 참고점으로서, 모든 實在하는 것의 기준이 되는 것이다. 전포괄로서의 Dasein 은 객관적인 참고점과는 달리 그것을 통해 일관된 개념적이며 이론적인 의미가 밝혀지는 그와 같은 것은 아니다. 세상의 모든것은 내가 우연히 그러하다는 사실에 대한 일차적인 의식속에 있는 Dasein 으로서의 나에게 나타나는대로인 것이다.<sup>29)</sup> 내가 나된 바는 우연이며 그것에 대해 아무런 特別한 이유가 있을 수 없다. 또한 사물의 어떠한 바에 대해서도 특별한 객관적 이유가 있을 수 없다. 반틸(Van Til) 교수는 바로 이와 같은 요소를 회람철학에서 정확하게 발견하고 있는데, 예를 들면, Anaximander 와 Heraclitus 의 主張에서 “모든 것은 決定되지 않았다” 혹은 “모든 것은 흐름이다”라고 하는 말들은 바로 그러한 요소를 의미한다는 것이다. 즉 그들 회람철학자들은 어떠한 合理的인 原因者도 받아들

26) *Ibid.*, p. 53.

27) R. D. Knudsen, *The Idea of Transcendence in the Philosophy of Karl Jaspers*, Kampen, 1958, p. 57.

28) *Ibid.*, p. 58.

29) *Ibid.*, p. 57.

이지 아니하는 입장을 取하는데 이들의 입장을 반틸은 絶對的 非合理主義 (absolute irrationalism) 라고 하여 설명하기를 “이들은 모두 아담의 後裔들로서 하나님과의 契約을 어기고서는 자기들 보다 위에 계신다는 어떠한 형태의 신의 권위에 따라 들려오는 말의 合理性을 받아들일 수 없다고 주장한다”<sup>30)</sup> 고 하였다.

플라톤에서도 이런 경향을 우선 발견할 수 있는데, 플라톤 역시 처음에는 지식의 근거를 感覺世界에서만 발견하려고 하였다.<sup>31)</sup> 많은 경우에 인간들은 어떤 객관적인 관점을 찾아보지 아니하고 순전히 자기의 의식에 일차적으로 나타나는 바대로 사물을 알려고 하는 것이다. 그러나 사람들은 이런 비합리주의적인 狀態에 계속 머물러 있지만은 아니한다는 것이 또한 반틸의 주장이다. 플라톤도 이와 같은 식으로 사물을 대하는 것으로는 참다운 진리에 到達할 수 없는 것을 곧 깨닫게 된다는 것이다.<sup>32)</sup>

이렇게 되어질 때에 인간은 다음 단계의 전포괄적 참고점을 찾게 되는데 그 사실을 야스퍼스는 지적하기를 인간은 일반적인 意識 (consciousness in general) 을 그러한 참고점으로 삼게 된다고 한다.

전포괄적 참고점으로서의 一般的 意識을 통해 사람들은 모든 個個的인 狀況이 설명되어지는 바의 일반적 지식이 開發될 수 있는 宇宙的 妥當性 (universal validity) 의 영역이 있다고 생각하게 되는 것이다.<sup>33)</sup> 이것은 지금까지와는 전혀 다른 연구와 추구의 方法이라 하겠다. 이와 같은 요소가 또한 희랍 思考에서도 발견된다. 즉 인간은 동시에 합리적인 존재로서 전적인 우연의 상태에만 머물지는 아니한다. 인간은 합리적으로 이해할 수 있는 바의 참고점을 찾으려고 한다는 말이다. 이런 요소를 소크라테스에게서 찾을 수가 있는데 그는 말하기를, 무엇인가 확실히 알고 싶다고 하였다.<sup>34)</sup> 플라톤 역시 감각세계에 나타나는 것에 대한 완전한 이유는 理想世界에서 발견되어야 한다고 생각했다.<sup>35)</sup> 이런 모든 인간의 바라는 바는 곧 전포괄적 참고점으로서의 일반적인 의식이라고 말할 수 있는 것이다.

그러나 이와 관련하여 문제가 생기게 된다. 즉 그런 일반적 의식이 과연 단순히 경험되어지는 바의 존재에 타당한 결과를 초래해 주는가? 다른 말로 표현하면, 예를 들어 야스퍼스와 같은 사람은 이런 일반의식을 전적으로 의심하면서 그런 일반의식은 각자 개인들 귀에 無條件 절대적으로 균립할 수 있는 것이 아니며 그런 일반의식은 구체적인 形式일 뿐이라고 批判한다. 그래서 그런 일반의식이라는 것은 실존적인 인간의 Dasein 과의 관계속에서만 실제적인 意義를 가질 수 있다고 한다.<sup>36)</sup> 반틸 역시도 플라톤에서 그런 일반의식이라고 할 Idea 가 한편 制約을 받게 되는 것을 指摘하고 있다. 즉 인간이 이상적 觀念세계의 기준에만 지식을 局限시킬

30) Van Til, *The Reformed Pastor & Modern Thought*, Philadelphia, 1971, p. 110.

31) Van Til, *In Defense of the Faith II*, p. 37.

32) *Ibid.*

33) Knudsen, *op. cit.*, p. 59.

34) Van Til, *The Reformed Pastor & Modern Thought*, p. 110.

35) Van Til, *In Defense of the Faith II*, p. 35.

36) Knudsen, *op. cit.*, p. 60.

때에 그는 감각세계의 實在性 (reality) 을 완전히 설명 못한다는 것이다.<sup>37)</sup> 理想 (Idea) 의 세계 속에서는 모든 것이 순수한 개념적 구조가 될 수 밖에 없는 것이고 그로 인해 구체적 樣相 속 에 있는 다른 것들과 관계를 가질 수 없게 된다. 반틸은 이 사실을 설명하면서 말하기를 理想世界속의 물 (水) 은 같은 세계속의 어름 (水) 과 아무런 관계를 못 가진다고 하였다. 개개 凝集化 된 (crystallized) 개념은 다른 응집된 개념과 관계를 가질 수가 없다는 것이다.<sup>38)</sup> 그러므로 이상세계 속의 개념적 Idea 들은 그들의 다양성들과 관계된 그와 같은 어려움을 피하기 위해서 감각세계로 되돌아 와야하는 것이다. 다른 말로 표현해서, 이런 두가지 세계를 서로 관련시키지 못하는 限 이 두가지 세계 중에 아무것도 진정으로 알려질 수는 없다.<sup>39)</sup>

여기서 우리는 전포괄적 참고점의 문제는 어떤 형태의 상호배반 (antinomy) 과 관련될 수 밖에 없는 사실을 보게 되는데 그 Antinomy 란 바로 인간의 초월하는 Dasein 에서 由來되는 일반의식이 모든 합리적 연구과정을 배격하는 바로 그 Dasein 에게로 되돌아와야 한다는 것이다. 單一性은 多樣性과 관련되어져야 하고 따라서 전포괄적 참고점의 문제는 존재의 변증법적 성격의 문제와 관련이 되어진다. 즉 존재의 변증법적 성격이란 곧 존재가 동시에 알려져야 하고 또 알려지면 안된다는 것인데, 다른 말로 해서 존재가 알려질 수 있는 性格 (knowability) 은 그것의 不可知性 (unknowability) 과 관련되어야만 한다는 말이다. 이제 우리는 바로 야스퍼스가 말하는 전포괄적 참고점의 제 3의 단계인 “精神” (spirit) 이라는 것을 생각하게 되는데 이 정신에서 그와 같은 두가지의 상호배반적 (antithetical) 요소들이 聯合되는 것으로 생각된다. 전포괄로서의 정신은 존재의 우주적 추상성이 그것이 구체성 속으로 中化 (mediated) 되어지는 그러한 總體 (totality) 로 여겨지는 것이다. 그러므로 이런 정신의 총체속에서 존재內的 상호배반적 요소들이 그들의 우주적 습 (universal synthesis) 을 찾게된다고 한다.

그렇지만 야스퍼스는 그와같은 Synthesis 가 限界狀況 (Grenz Situationen) 의 경험을 제대로 파악할 수 없다는 이유에서 그런 Synthesis 를 배격하는데 바로 그런 한계상황이야말로 인간의 존재가, 中化되지 말고, 오히려 진지하게 보전되어야 할 嚴格한 상호배반적 鬭爭과 正面으로 부닥쳐지는 場所라고 생각한다.<sup>40)</sup>

지금까지 우리는 소위 “內在的 全包括”<sup>41)</sup> 의 3 단계가 인간 존재속의 Antinomy 와 어떻게 관계되는가를 보았다. 제 1 단계적 전포괄로서의 인간은 Dasein 은 존재의 불가지성에 기초되었던 것이며, 反面 제 2 단계인 일반의식은 존재의 可知性 (knowability) 에 呼訴되는 것이었다. 이런 두가지의 綜合은 Antinomy 를 그 속에서 중화시켜 버리는 총체로서의 精神, 즉 제 3의 전포괄속에서 발견되었다. 그러므로 전술한 바와 같이, 이런 세가지 단계의 전포괄은 Antinomy 를

37) Van Til, *In Defense of the Faith II*, p. 38.

38) *Ibid.*, p. 37.

39) *Ibid.*, p. 38.

40) Knudsen, *op. cit.*, p. 88.

41) 야스퍼스는 이들 세가지 단계를 내재적 (immanent) 전포괄이라고 부르는데, 그 이유는 진정한 변증법적인 전포괄과는 달리 초월자와의 변증법적인 관계없이 모호하지 않게 형성되기 때문이라는 것이다.

위에서 말한 바와 같이 야스퍼스는 이 세가지 모두를 배격한다. 그러면 그가 그것들을 배격 그 속에 지니는 존재의 변증법적인 過程과 정확히 일치가 되고 있다.

하는 이유가 무엇인가? 그가 존재속의 상호배반적 요소를 어떻게 取扱하고자 하는 것인가? 그가 강하게 주장하는 것은 존재의 模糊性을 정당히 淸급하는 객관적인 총체성이란 있을 수 없다는 사실이다. 존재가 가지는 상호배반적 모호성 (ambiguity)은 해결이 되어질 것이 아니라 유지가 되어져야 한다. 이런 뜻에서 야스퍼스는 인간실존 (Existenz)과 일치하는 진정한 전포괄을 提示하는 것이다. 실존으로서의 인간의 존재는 동시에 참으로 초월적 (transcendental)이요, 내재적 (immanent)으로서, 인간존재는 우선 주관 (subject)과 객관 (object)의 龜裂 (split)이 불가피한 이 세계에 대해 초월적인데 그렇다고 해서 또 하나의 다른 세계를 向하여 초월적인 것은 아니며, 이 세상 속에서만 초월적이다. 그러므로 인간존재의 초월성은 내재성을 배격하지만은 아니하는 초월성으로서, 그것을 야스퍼스는 표현하기를 인간의 존재는 초월 (Transzendenz)에 대해 변증법적인 관계속에 놓여있는 것이라고 한다.<sup>42)</sup> 인간이 초월에 대해 이런 관계에 놓여 있음은 단순한 용어로 설명될 수가 없고 緊張이 내포된 (tensionful) 4가지의 雙 (pair)을 통해 證據 (witness) 되어야 한다는 것이다. 즉 그 네가지 쌍은, ① 挑戰 (defiance)과 헌신 (devotion), ② 타락 (falling)과 일어남 (rising), ③ 날의 법 (the law of the day)과 밤의 정열 (passion of the night), ④ 多의 富 (the riches of the many)와 하나 (the one)이다.<sup>43)</sup> 따라서 우리는 야스퍼스의 초월의 개념이 인간존재가 분명하게 接近해 볼 수 있는 어떠한 객관적인 것이 아니라 인간 실존으로 하여금 참으로 二重的이 될 수 있도록 해주는 바의 어떠한 要素라고 생각하게 된다. 이와 같은 초월과 더불어 변증법적인 관계속에 있는 실존이야말로 나타나는 바의 존재에게 개념적이거나 윤리적인 의미는 아니라고 할지라도, 그러나 실존적인 의미를 줄 수는 있는 또 하나의 다른 종류의 전포괄적 참고점이라고 생각할 수 있을 것이다. 야스퍼스는 전포괄적 참고점을 배격하는 입장이지만 그의 사상은 바로 또 다른 그러한 참고점을 내포한다고 우리는 말할 수 있다. 그의 실존이라고 하는 것도 인간존재 내의 상호배반적 이중적 요소에 따른 문제를 그 상호배반적 성격을 淸화시키지 아니하면서 해결해 보고자 하는 노력의 일환으로 考案된 것임이 분명하다.

결론적으로, 전포괄적 참고점은, 야스퍼스의 실존을 포함해서, 진리라고 하는 개념과 일치하며 그 참고점이란 따지고 보면 존재 內에 있는 근본적인 二律背反 (antinomy)속에 내포되어 있는 문제를 해결해 보고자 하는 인간의 노력의 一環으로 고안되어진 것일 뿐이다.

그러면 이제 나타나는 우리의 질문은 기독교인도 이와 같은 종류의 전포괄적 참고점을 필요로 하는가? 이다. 기독교인 역시 존재속의 이와 같은 상호배반적 요소와 관련된 문제에 介入이 되어야 하는가? 그렇지 아니하다! 기독교인은 그런 式의 전포괄적 참고점을 가질 필요가 없는데 그 이유는 기독교인은 존재구조의 모호성 (ambiguity)에 따른 문제성을 인정하지 아니하기 때문이다. 사실 위에서 말한 이율배반 (antinomy)이 생기게 된 기원은 인간이 자기와 자기의 생

42) *Ibid.*, p. 131.43) *Ibid.*, p. 143.

에 대한 하나님의 참된 계시를 거부하는 데에 있다. 하나님의 명령을 不順從한 처음인간 아담이 바로 그와 같은 이율배반적 형편에 빠지게 되었다. 반틸 교수가 설명하는 것과 같이 타락 때에 인간은 사실상 하나님에게 그 자신 선악과 열매를 먹을 경우에 자기에게 무슨 일이 실제로 일어날 것인가를 모르겠다고 말한 것이나 다름없다.<sup>44)</sup> 다른 말로 표현하면, 아담은 하나님의 명령을 무조건적으로 받아들일 수 없다는 것이었다. 하나님의 명령이나 주장이라고 할지라도 그 주장이 모든 역사적인 구체적인 사건들을 설명할 수 있다고 할 때에 인간아담은 그 사실을 의심하면서 받아들이기를 거부하였다. 그렇다면 어떻게 그 아담은 자신의 주장에 따라 하나님의 명령을 마음 놓고 無視할 수가 있었을까? 그가 그렇게 하나님의 명령을 뿌리칠 수 있었던 것은 자기나름대로 자기의 주장을 가지고 있었기 때문이었을 것이고, 사실상 자기 주장 역시 아직도 역사적으로 실제 試驗 (test)되어 보지 못한 것이었다. 그렇다면 그것은 아담의 생각속에 있는 모순을 反映하는 것이 아닌가? 이와 꼭 같은 상호배반적인 動機 (motive)가 역시 칸트적인 의미에 있어서의 自律의 개념에서도 발견된다.

칸트에 있어서의 자율적 이성은 고대의 審美的 (aesthetic) 想像 (imagination)과는 달리 언제나 그것의 固有의 영역속에서 엄격히 제한되어 있어야만 한다. 理性 (reason)은 무엇보다도 그 자신의 유한성을 인정한다. 이성은 그것의 인식적인 機能에 알려지는 것만을 인식할 뿐이다. 그러나 칸트가 가지는 이성이라는 개념은 이와 같은 유한적인 상태에만 항상 남아있지 아니한다. 그는 인간이 경험할 수 없는 세계의 것도 알아야 할 필요성을 강하게 느낀다. 그래서 그는 말하기를 인간이 형이상학적인 추구를 拋棄하는 것은 마치 그가 호흡을 포기하는 것이나 마찬가지로 하였다.<sup>45)</sup> 그에 따르면, 인간은 스스로 이율배반적인 요소를 지닐 수 밖에 없는데 그것은 곧 인간은 항상 그가 경험할 수 없고, 따라서 결코 알 수 없는 것을 반면 알아야 하는 데서 기인되는 것이다. 칸트 이후로 계속하여 대부분의 철학자들의 努力은 전적으로 이와 같은 이율배반적 문제를 해결하고자 하는 데에 바치어 졌다.

사실 인간은 본래적으로 그의 창조주 하나님과 그분의 명령을, 계시를 받아들임으로서 알도록 되어있었다. 그런데 그는 타락으로 그 알아야 할 하나님을 알 수 없게 되었다. 즉 본래 그가 알아야 했던 하나님을 지금도 알아야 하는데, 그러나 알 수는 없는 것이니, 모든 인간의 이율배반적인 요소는 여기에서 기인될 수 밖에 없다. 그러나 중생한 기독교인에게는 그런 이율배반적인 요소가 나타날 필요가 없으니 그 이유는, 기독교인은 창조주 하나님과 그의 계시를 믿고 받아들이기 때문이다. 기독교인들이 이런 이율배반에 개입되지 않으므로 자연히 그들은 모든 종류의 전포괄적 참고점을 필요로 하지 아니하게 된다.

### III. 전포괄적 참고점이 없는 진리

기독교인들은 나타나는 바의 존재가 확실한 것이며, 그로 인해 진실된 것인가를 확인해 보기

44) Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, Philadelphia, 1969, p. 48.45) Smith and Grene (ed.), *Berkeley, Hume and Kant*, Chicago, 1940, p. 36.

위해 고안된 전포괄적 참고점이라는 것을 필요로 하지 아니한다. 존재하는 바가 實際的(real) 이요 眞實된(true) 것이라고 하는 것은 바로 하나님께서 그것을 확인해 주시기 때문이다. 하나님께서는 모든 개인적 존재를 확인하시면서 그들 個的 存在에게 창조時에 이미 확립된 의미를 부여하시는 것이다. 성경은 전문적 용어로서의 “진리”(truth) 를 언급하기 이전에 이미 인간존재의 기원이 무엇이며 그 인간은 본래 무엇을 위한 존재였던가에 대해 사실적으로 描寫한다. 존재하는 바 모든 것은 실제적이며, 充分한 의미를 갖추어 그로 인해 진실된 것인데 그 이유는 두말할 것 없이 하나님의 피조물이기 때문이다. 인간의 존재 역시 하나님께서 그를 창조하셨다는 사실로부터 이미 충분한 의미를 가지게 되는 것이다. 창세기에는 인간이 자기존재의 확실성과 또 그것의 의미를 찾아 연구해 보기도 이전에 이미 그것에 대한 作業을 마친 것이다. 즉 창세기는 전포괄적 참고점이 진리라는 개념이 되어서 행해야 할 모든 것을 이미 행하신 것과 같다.

그러나 이와같은 엄연한 성경적 사실을 받아들이지 아니하는 神學者들이 많이 있는데 예를 들어 판넨버크(Pannenberg)는 인간존재의 의미가 미래의 의미를 추구하는데 있다고 말한다. 화란의 신학자 카이텔트(Kuitert)가 설명해 주듯이, 판넨버크가 주장하는 바의 뜻은 우리가 그 의미추구라는 것이 우리의 존재자체의 의미에 대한 것 뿐만 아니라 미래의 의미와 일치하는 역사의 의미를 향한 것이 된다는 것을 인식할 때에 비로소 우리의 존재의 의미는 가장 훌륭한 방법으로 묘사된다는 것이다.<sup>46)</sup>

몰트만(Moltmann) 역시 말하기를, “모든 인간학의 주된 문제는—이 문제란 곧 인간은 누구, 혹은 무엇이나? 또는 나는 누구냐는 질문임—특히 성경에서 인간을 동물이나 사물들과 비교하는 가운데 제기되지 아니하고 또한 단순히 어거스틴이나 종교개혁가들의 생각처럼 하나님 앞에서 (Coram Deo) 나타나는 것도 아니며 오히려 그 인간학적 문제란 인간적 가능성을 초월하는 神的인 使命과 指命(appointment)의 面前에서 일어난다.”<sup>47)</sup> 고 하였다. 인간존재의 의미란 하나님의 創造에 의해 宣布된 것이 아니고 인간의 역사적, 신적 사명에의 參與에 의해 확립된다는 말이다. 이 사명(mission)은 未來에 있어서의 신적 約束에 의해 特徵지어지며 또한 이 사명은 미래에 있어서의 終末論的 希望(eschatological hope)의 관점에서 인간의 실재(reality)를 “歷史的”(historic)으로 만들어 준다.<sup>48)</sup> 몰트만에 의하면, 인간의 역사적임이라는 것은 인간존재 속의 문제에 대한 새로운 解決點이 되는 것이다. 그에 따르면 인간은 자기의 존재 内部에서 스스로 保全(preserved)되고자 노력할 것이 아니라 바로 그 신적 사명에 자기자신을 굴복시킴으로서 그 사명의 일(work of mission)속에 들어있는 희망에 의해 보전되어야 한다는 것이다.<sup>49)</sup> 인간의 존재는 결코 스스로의 내부에 遮斷되어 자기 속에서 安定되어 버려서는 안되고 미래를 향한 역사의 열림(openness)에게로 열려있

46) Berkouwer and van der Woude (ed.), *Wat is waarheid?*, Kampen, 1973, p. 129.

47) J. Moltmann, *Theology of Hope*, tr. by J. W. Leitch, N. Y. & Evanston, 1967, p. 285.

48) *Ibid.*, p. 284.

49) *Ibid.*, p. 334.

어야 한다는 말이다. 바로 여기에서 우리는, 몰트만이 인간존재의 모호성에 대한 형이상학적이거나 개념적인 해결을 싫어할 뿐 아니라 앞서 나왔던 실존주의적 해결 역시 거부하고 있는 것을 볼 수 있다. 이 사실은, 우리가 注意깊게 종말론적인 희망의 근거라고 하는 復活의 事件은 실존적인 決斷과 같은 客觀化가 불가능한(non-objectifiable) 어떠한 것으로 解析될 것이 아니라 오히려 종말론적 期待(expectation)를 주는 것으로 생각되어야 한다는 몰트만의 주장을 檢討할 때에 더욱 분명해진다고 하겠다. 그러므로 인간존재는 어떠한 방법으로라도 안정이 되어버리면 안되고 인간존재의 의미는 미래를 향한 前進속에서 확립되어야 한다는 것이다. 몰트만은 결코 인간존재 속에서의 문제라고 할 모호성(ambiguity)을 한번도 배격하지 아니하였다. 그는 오히려 그 모호성의 문제를 인간의 존재가 그런 불안정에도 不拘하고 미래를 향한 희망에서부터의 強한 衝動(impulse)에 의해 존재 의미를 지닐 수 있다는 식으로 해결하고자 하는 것 같다. 그러므로 몰트만이 행하는 것은 인간존재 내부의 문제를 자기 나름대로 올바르게 해결할 수 있다고 생각되는 새로운 종류의 전포괄적 참고점을 찾으려고 하는 것일 뿐이다. 비슷한 뜻에서 판넨버크 역시 인간존재의 불안정성의 문제에 대한 해결을 주는 하나님의 약속이 진리의 확인에 대한 唯一한 기준이 된다고 생각하는 것이다.

이런 신학자들과 함께 화란 自由大學의 신학자 카이텔트(Kuitert) 역시 교리학적 진리는 인간과 세계에 대해 미래로서 열려있는 바에 의해 확인(verified)되어야 한다고 말한다.<sup>50)</sup> 카이텔트에 따르면 교리학적 진리라고 하는 것도 인간의 존재를 미래의 방향으로 돌림으로서 인간존재에게 의미를 부여하게 되는 “전포괄적 참고점”—비록 그 自身은 이 用語를 사용하지 아니하지만—에 얼마나 일치하느냐에 따라 확정되어야 한다는 것이다. 한마디로 종합해 보면, 앞에서 많은 철학자들에게서 보아온 것과 같은 방법으로 진리의 개념과 일치하는 전포괄적 참고점에 이런 신학자들이 호소를 하게 되는 이유는 이들도 인간이 하나님의 계시를 거부함으로써 생기게 된 인간존재 내부에서부터의 근본적인 모호성 또는 이율배반성을 인정하기 때문이다.

그러나 참 기독교인으로서의 우리는 인간존재나 다른 사물의 존재가 나타날 때에, 그것들의 의미를 색다르게 확인해 보기 위해 요청되는 전포괄적 참고점을 필요로 하지 아니한다. 그것은 하나님께서, 우리가 연구에 著手하기도 이전에 하나님과 이웃을 사랑해야 하는 被造된 존재로서의 인간존재의 의미를 이미 계시하셨기 때문이다. 나 자신이라는 것 즉 나의 존재란 내가 完成해 놓을 바의 존재가 아니다. 내 자신의 의미는 바로 하나님께로부터 주워졌고 우리가 그것을 받아들였는데 사실 내 자신이라고 하는 것은, 도예베르트(Dooyeweerd)의 말처럼, 하나님과 그의 계시에 의해 확인되지 아니하는 限 아무것도 아닌 것이다.<sup>51)</sup> 하나님을 위하고 이웃을 위한다는 기독교인으로서의 나의 존재는 비기독교인으로 생각하는 것처럼 그 의미를 확립해 나아가야 할 것이 아니라 하나님의 의미부여의 행위(God's meaning-giving action)의 결과 혹은 열매인 것이다. 내가 하나님을 위해 무엇을 하는 것은 그렇게 함으로서 내가 존재의 모호성을

50) Berkouwer and van der Woude (ed.), *op. cit.*, p. 138.

51) H. Dooyeweerd, *In the Twilight of Western Thought*, Nutley, N. J., 1968, p. 28.

벗어날 수 있는 존재의미를 찾을 수 있기 때문이 아니라 하나님께서 賦與하신 의미를 내가 이미 앞당겨 발견하였기 때문이다. 하나님께서 이미 인간들에게 윤리적 의미<sup>52)</sup>를 부여하심으로 인간존재의 확실성과 진실성을 확인하셨다.

그러면 이제 우리 기독교인은 무엇을 해야 하는가? 내가 이미 나의 존재의 의미를 발견하였기 때문에 무엇을 해야 하는가? 하나님께서 의미를 주셨을 때에 나의 편에서 특별히 해야 할 그 무엇이 남아있는 것인가? 바로 이와 같은 관점에서 진리에 대한 기독교적 개념이 論議되어야 한다.

#### IV. 더 높은 次元에서의 진리의 概念 : 진리에 대한 聖經的 概念

진리에 대한 기독교적 개념은 존재가 나타날 때에 그 나타나는 바를 어떻게 확인함으로써 의미를 찾게 되는가 하는 관점에서 추구되어질 것이 아니다. 오히려 그 진리의 개념은 하나님께서 나의 존재를 확인해 주셨으므로 하나님을 위해 내가 무엇을 할 것인가의 문제를 해결하는 그와같은 관점에서 把握되어야 한다.

히브리語 單語 “에메트”(emet, truth)는 구약성경에 126회 나타나는데 實在하는 것(reality)의 표시로 주로 사용된다. 그러나 그것의 의미는 “아멘”이라는 말과 긴밀한 관계가 있다.<sup>53)</sup> 아멘이 뜻하는 것은 “확실한”(firm), “믿을만한”(traufähig), “의미있는”(gültig), “관련성 있는”(verbindlich) 등인데, “에메트”가 인간의 人格性(personality)과 관계되어 사용할 때에는, 즉 “이쉬 에메트”(ishi emet)가 될 때에는 그 의미는 “진실함”(Wahrhaftigkeit)이 되어진다.<sup>54)</sup> 그러나 이 단어는, Vrieling가 지적하는대로 어떤 개념적인 뜻을 주고 있는 것이 아니고 백성들 상호간의 공동체, 혹은 좀더 성경적으로 생각할 때, 이스라엘적이고 성경적인 생의 구조에서 그 근본적인 형식이 밝혀지는 “계약”(berith)의 관계로서의 共同體에 結付되는 諸般 事項을 표시하는 단어인 것이다. Von Soden의 말대로, 계약은 “진리”라는 단어를 사용함에 있어서 결코 어떤 사물이나 사건의 상황을 단순히 어떠한 것이라고 지적하는 추상적인 의미로 사용하지 아니하고, 언제나 인간의 행위가 다른 사람에 대해 실제로 어떠한가 또 그것이 문제가 되는 곳에서만 그 단어가 사용되고 있다.<sup>55)</sup> 그러므로, 진리라는 말은 다른 유사한 단어들, 즉 신실함(faithfulness) 등과 그래도 구별되는데 진리란 말은 단순히 인격적인 성격과

52) 이 개념은 칸트의 개념과는 다르다. 칸트에 따르면 인간자신은 자기행동이 우주적으로 받아들여질 수 있다는 뜻에서 우주적인 도덕법칙을 제시할 수 있다는 것이다. 칸트는 말하기를, “나는 나 자신에게, ‘나의 행동이 우주적 법칙이 될 수 있을까?’ 하고 질문할 수 있는데, 만일 그렇지 못하다면, 나의 행동은 배격되어야 하는데, 그 이유는 그 행동이 나와 他에게 불리해서가 아니라 그 행동이 우주적 법칙이 될 수 없다는 이유 때문이라”고 했다. (Kant, *Foundation of the Metaphysic of Morals*, p. 20참조) 그러므로, 칸트에 의하면 인간은 스스로 우주적 도덕법칙을 발견할 수 있다는 것인데, 이 법칙은 인간의 인식론적인 연구의 의미와 방향을 제시한다는 것이다. 반대로, 기독교에게는 자기존재의 윤리적 의미는 단지 하나님의 계시에 의해서만 형성된다.

53) G. Kittel(ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I*, Stuttgart, 1933, p. 233.

54) *Ibid.*

55) 本 論者는 Vrieling, *op. cit.*, p. 61. 에서 인용함.

관계된 것만을 묘사할 뿐 아니라 인간이 그런 성격을 어떻게 구체적으로 행동에 옮기는가 하는 것도 의미하기 때문이다.<sup>56)</sup> 자신의 개인적인 인격적 성격을 행동의 상태로까지 발전시킬 준비가 되어 있지 아니한 사람은 이와 같은 구약이 말하는 공동체의 一員이 될 資格이 없고 그런 사람은 따라서 진실된(true, emet) 者가 못된다는 말이다. 바로 이 공동체는 하나님과 그 계약 상대자인 백성들간의 사이에 이루어진 계약의 관계 위에 기초되어있는 것이다. 그러므로 “에메트”라는 용어는 인간이 어떻게 그의 하나님과의 관계를 행동으로 실천할 것인가의 문제를 나타내는 단어이다. 다시 말해서 이 단어는 인간의 존재가 무엇인가를 定義하고자 고안된 말이 아니며 또한 인간존재 내부에 있는 문제를 해결하고자 하지만 그러나 안타깝게도 언제나 失敗할 수 밖에 없는 전포괄적 참고점의 일종도 결코 아니다. 오히려 진리란 말은 하나님께서 인간에게 명령하시고 要求하시기 때문에 인간이 실제로 무엇을 할 것인가의 문제와 관계되는 용어이다.

이제 우리는 진리에 대한 기독교적 개념과 회랍철학 등에서 나타나는 철학적 개념과의 差異를 분명히 볼 수 있다. Vrieling가 지적하듯이, 성경에 따르면 진리란 인간의 성실성을 의미하며 그 인간이 성실하기 때문에 사실대로 말하고 행동하는 것을 暗示하는 반면 회랍철학의 경우에는 인간이 먼저 사실대로 행하고 말하기 때문에 그 사람은 믿음만한 것으로 봄으로서 진리란 우선 사실을 확인하며 그 사실과 일치되는 것을 의미한다.<sup>57)</sup> 성경이 말하는 성실성이란 먼저 하나님과의 계약의 관계를 유지하는 것에서 확립된다.<sup>58)</sup> 따라서 성경적 진리의 개념은 인간으로 하여금 계속적으로 하나님과의 계약의 관계를 유지할 수 있도록 하며 그로인해 하나님을 위해 最善을 다할 수 있도록 하는 그 무엇이 된다. 그러나 때로 이와 같은 의미의 진리란 순전히 구약적인 것이고 신약적인 개념은 전혀 다른 것처럼 생각하는 자들도 있다. 그것이 과연 옳은 생각인가?

사실, 신약에서 어느정도는 진리(aletheia)란 용어가 회랍철학적인 개념과 類似하게 쓰일 때가 있다는 것을 알 수 있다. 마가복음 5장 33절에, 예를 들면 진리란 용어가 실제로 일어난 바 사건의 어떠한 바를 묘사하고 있다. 여인이 두려워 예수님께 모든 진실(aletheia)을 말했다고 하는데 그 여인이 말한 “진리”란 바로 그가 그 상황에서 실제로 무엇을 하였는가의 사실을 의미한다. 그러나 우리는 이 句節에서 그렇게 큰 신학적 의의를 발견할 수는 없다. 오히려 신약에 나타나는 진리라는 용어는 구약적인 “에메트”의 의미로 더욱 자주, 또한 더욱 의미롭게 사용된다.<sup>59)</sup> Vrieling가 지적하는대로 진리란 신약에서도 객관적인 側面에서는 인간과 하나님 自身 間的 계약적인 관계를 유지하시는 하나님의 성실을 의미하는 것이 되고, 주관적인 측면에서는 인간의 성실성을 의미한다.<sup>60)</sup> 물론 이 두가지 面들은 서로 연합되어지는 것으로

56) Vrieling, *op. cit.*, p. 61.

57) *Ibid.*, p. 66.

58) *Ibid.*, p. 67.

59) *Ibid.*, p. 71.

60) *Ibid.*, pp. 71, 72.



서 인간의 성실한 행동 없이는 객관적 진리가 인간에게 큰 의미로 나타나지 못한다는 것이다.<sup>61)</sup>

신약에서 진리의 의미가 인간의 측면에서 강조될 때에 계약적 관계를 유지함에 있어서의 인간의 성실한 행동이 요청되는 것이다. 진리란, 그러므로 인간에게 그것을 알도록 주어진다기 보다는 그것을 행하도록 주어진다고 해야 할 것이다. 신약에서 진리가 객관적 측면에서 觀察될 때에는 진리가 인간의 연구나 조사(investigation)에 의해 발견되어질 수 있는 비밀이 아니라 예수 그리스도의 成肉身을 통해 歷史 속에서 실제로 행하여진 하나님의 성실성의 행위에 의해 증거되어 지는 것이 강조되어야만 한다.<sup>62)</sup> 때때로, 예수님 자신이 진리와 일치되는 것으로 묘사된다. 특별히 요한복음의 표현들에서 주로 진리라는 용어는 예수님 자신을 指稱할 때가 많이 있다. 요한이 진리라는 단어를 성부 하나님 자신에 대해 사용하지는 아니하는데 그렇다고 그것이 異常하게 여겨질 필요가 없는 것은 요한이 헬라철학에서처럼 하나님을 영원한 형이상학적 개념으로 생각하지 아니하고 인간과 세계에 대해 실제적이고 활동적인 관계를 지니시는 성경적인 하나님으로 강조하고 있기 때문에 그와 같은 이유에서 하나님에 대해서는 Aletheia의 단어를 쓰지 아니한 것으로 생각할 수 있기 때문이다. 희랍철학에서 사용되는 바로 그 단어(aletheia)를 요한이 형이상학적인 개념으로 誤解되기 쉬운 성부 하나님에게는 사용하기를 회피하고 개념으로 결코 오인될 수 없는 육신의 몸으로 살아 활동하시는 성자 하나님에게만 사용했다는 것은 대단히 바람직한 일이었다고 하겠다.

진리가 근본적으로 역사 속에서의 하나님의 행위 위에 기초되어 있기 때문에 이와 같은 성실성에 따른 신적 행위는 역시 같은 樣式의 인간적 행위를 요구하게 되는 것이다. 그래서 진리란 명령 또는 규정적(normative) 성격을 지니게 된다.<sup>63)</sup> 그러므로 진리는 계약적 관계와 일치해서 인간이 살아가는 데에 제시되는 신적인 規定이라고 해야 할 것이다. 진리는 우리 인간의 전적인 순종을 요청한다고 하겠다. 이런 뜻에서, “진리에 거한 자는 내 소리를 듣나니”라고 하시는 요한복음 18장 37절의 말씀은 큰 의의를 지닌다. 아울러, 하나님의 신실한 행위에 근거되어진 성경적인 의미의 진리는 인간에게 두가지 偉大한 명령으로 나타나는데, 그 명령은 바로 “네 마음을 다하고 목숨을 다하고 뜻을 다하고 힘을 다하여 주 너의 하나님을 사랑하라 하신 것이요 둘째는 이것이니 네 이웃을 내몸과 같이 사랑하라 하신 것이다”(막 12:30,31)는 말씀에 明示되어 있다. 이 명령은 바로 인간이 그의 존재의 의미가 하나님 자신에게서부터 주어질 후에, 아니 주어졌기 때문에 무엇을 행하여야 할 것인가를 지시해 주고 있다. 이 명령이야말로 전포괄적 참고점으로서의 진리와는 다른, 그 보다는 본질적으로 높은 次元의 성경적 개념에 따른 진리를 제시하는 것이다.

결론적으로, 인간이 소위 진리추구에 힘과 노력과 정성을 바칠 때가 많이 있다. 아니, 그와 같은 끝없는 추구 때문에 인간들은 얼마나 시간과 물질을 또는 精力을 浪費하는가? 우리가 보

아온 世俗철학자들의 진리추구야 말로 그런 虛無함을 지닌 것이 아니겠는가? 만일 기독교도와 그와 같은 일을 한다면 너무도 어리석은 일이 아닐 수 없다. 신학연구가 그와 같은 불신적인 진리추구, 즉 전포괄적 참고점을 추구하는 작업으로 생각한다면 크게 잘못된 생각이 아닐 수 없다. 우리의 신학적 작업은 오히려 그들의 잘못된 진리추구가 어디에서 기인된 잘못된 것인가를 보여주고 우리의 진리의 문제는 전혀 다른 차원에서의 하나님의 명령하심을 행하는 데에 있다는 것을 깨우쳐 주고 실천하는 것이어야 할 것이다.

61) *Ibid.*

62) *Ibid.*, p. 76.

63) *Ibid.*, p. 74.

BIBLIOGRAPHY

Berkouwer, G. C. & van der Woude, A. S. (ed.), *Wat is waarheid*, Kampen, 1973.

Dooyeweerd, H., *In the Twilight of Western Thought*, Nutley, N. J., 1968.

Kant, I., *Foundations of the Metaphysics of Morals*, tr. by L. W. Beck, Indianapolis & N. Y., 1959.

Kittel, G. (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I*, Stuttgart, 1933.

Knudsen, R.D., *The Idea of Transcendence in the Philosophy of Karl Jaspers*, Kampen, 1958.

Kroner, R., *Kant's Weltanschauung*, tr. by J. E. Smith, Chicago, 1956.

Moltmann, J., *Theology of Hope*, tr. by J. W. Leitch, N. Y. & Evanston, 1967.

Smith & Grene (ed.), *Berkeley, Hume and Kant*, Chicago, 1940.

Van Til, C., *In Defense of the Faith II*, Den Dulk Christian Foundation, 1969.

———, *A Christian Theory of Knowledge*, Philadelphia, 1969.

———, *The Reformed Pastor & Modern Thought*, Philadelphia, 1971.

Vrielink, J. H., *Het Waarheidsbegrip*, Nijkerk, 1956.

# 마태복음에 나타난 舊約引用의 問題

姜 勇 元 \*

◇ 目 次 ◇

- I. 서 론 : 일반적 고찰
- II. 마태 자신의 인용
- III. 예수님의 인용
- IV. 결 론 : 비교 및 검토

## I. 서론 : 일반적 고찰

구약과 신약의 신학적 연결성을 검토하는 방법으로 신약성경의 구약 인용 문제가 많이 논의되고 있다.<sup>1)</sup> 많은 학자들은 이 연결을 “성경적 증명”(scriptural proof)이라고 부른다.<sup>2)</sup>

Nestle-Aland의 회람어 성경엔 257귀절의 명백한 인용구를 보인다. R. Nicole은 적어도 295개의 개별적 인용문을 가지고 있는데, 그 중 224개는 어떤 명확한 형식에 의해 소개된 직접적 인용이라고 한다.<sup>3)</sup> 이 인용은 신약성경의 약 352절에 해당된다. 또한 Grobel은 구약이 약 150번 명시적으로 인용되었고, 약 1100번이 암시적으로 인용되었다고 한다.<sup>4)</sup> 어떤 사람들은 신구약의 연결 문제가 성경의 인용문제로 해결될 수 없다는 비판적인 견해를 주장하기도 한다. 그러나 구약에 대한 인용이 조직적으로 이루어지지 않고 있다는 것은 사실이나 이것이 광범위한 인용의 의의와 가치를 감소시키지는 않는다.<sup>5)</sup>

\* 專任講師

1) cf. Gerhard Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), pp. 125~127.

2) 독일과 화란에서는 이것을 “skrifbewys”라 부르는데 이것은 “scriptural proof”라는 말로 해석 될 수 있다. Pieter A. Verhoef, “The Relationship Between the Old and the New Testaments,” in *New Perspectives on the Old Testament*, ed. by J. Barton Payne (Waco, Texas: Word Books, 1970), p. 282.

3) R. Nicole, “New Testament Views of the Old Testament”, in *Revelation and the Bible*, ed. by C. F. H. Henry (Grand Rapids: Baker Book House, 1958), p. 137.

4) K. Grobel, “Quotations,” *IDB*(Nashville, 1962), III, p. 977.

5) cf. A. Verhoef, *op. cit.*, p. 284; R. Nicole, *op. cit.*, p. 144; Gerhard Hasel, *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p. 188.