

참 고 서 적

Ronald H. Nash, Editor. *The Philosophy of Gordon H. Clark*
 (The Presbyterian and Reformed Publishing Co., Philadelphia, 1968)

Cornelius Vantil, *A Survey of Christian Epistemology* (Westminster Theological Seminary, Philadelphia, 1969)

Vantil, *A Christian Theory of Knowledge*, (The Presbyterian and Reformed Publishing Co.: Philadelphia, 1969)

Gordon Clark, *Christian View of Men and Thing* (Grand Rapid, Eerdmann, 1951)

Gorden Clark, *Thales to Dwey* (Boston, Houghton Mifflin 1957)

Gordon Clark, *Religion Reson and Revelation* (Philadelphia, Presbyterian and Reformed Co.: 1961)

"Reveled Religion. 24p. Pamphlet, found in CHRISTIANITY TODAY, December 17, 1965

Immanuel Kant, *Kritik der reien Vernunft*, (Felix meiner Verlag, Hamburg, Germany. 1956)

Williams, Sahakian, *History of Philosophy*, (A Division of Harper and Row Publishers Canade, 1968)

어거스틴의 「거짓말」에 대한 見解

- 그의 두 著書를 中心하여 -

李 保 民*

◇ 목 차 ◇

序 論

1. 거짓말의 本性 (Nature) 과 範疇 (Categories).
 - 가. 어거스틴의 견해에 있어서의 不確實性 (Uncertainty)
 - 나. 어거스틴이 거짓말을 定義함에 있어서 나타나는 두 가지 要素.
 - 다. 거짓말의 範疇 (Categories) 와 程度 (Degree).
2. 거짓말에 대한 어거스틴의 論爭 (Argumentations against lying).
 - 가. 聖經解釋과 성경에 나타나는 거짓말.
 - 나. 실제경우에서 나타나는 거짓말을 배격하는 論證.
 - 다. 거짓말에 대한 일반적이고 이론적 형태의 論駁.
3. 批評 및 結論.

도서목록

序 論

기독교 教會歷史上 倫理學的인 저술이 항상 있어왔지만 어거스틴만큼 본격적인 저술을 발표한 분은 드물다. 原理的이거나 包括的인 면도 있지만 때로 대단히 技業的인 문제를 다룰때도 있었다. 그 대표적인 예가 그의 거짓말에 대한 研究이다. 그는 이 연구에서 거짓말이라는 “些少한” 문제를 억지로 확대시키는 것은 아니다. 단지 그 문제를 세밀하게, 또 성경의 證據를 中心으로 다룰 뿐이다. 이면에서 우리는 많은 資料를 얻게된다.

*助教授

그는 여기에 대해 두冊을 저술했는데, 그 하나는 「거짓말에 관해서」*De Mendacio*로서 그가 主教로 임명받기 직전에 썼다. 이 作品을 쓴 目的은 우선 거짓말이라는 것이 무엇이며 왜 本質적으로 나쁜 것인가를 理論적으로 叙述하고자 했던 것이며, 또 하나의 冊은 「거짓말에 반대하여」*Contra Mendacium*인데 여기서는 주로 Priscillian主義者들에 對抗해서 거짓말에 관계되는 實際의 문제를 다루고 있다. 즉 거짓말이 실제로는 有效한 결과를 가져올 수도 있다는 생각을 배격하는 論證을 주로 다루고 있는 책이다. 이 책들의 내용이 얼마나 論理的이든 간에 거짓말의 문제, 즉 어떤 倫理的인 特定문제에 대해 처음으로 기독교 教會史에서 本格的인 專門書로 나타났다고 하는 사실 자체가 우리에게 意義를 준다. 本稿에서는 이 두 책을 中心으로한 어거스틴의 거짓말에 대한 見解와 論證을 소개하고 그에게 있어서의 문제점이 무엇인가를 간단하게 다루어 보고자 한다.

1. 거짓말의 本性(Nature)과 範疇(Categories).

가. 어거스틴의 見解에 있어서의 不確實性(Uncertainty).

어거스틴은 그의 저서 *De mendacio*¹⁾에서 “magna quaestio,” “latebrosa nimis” 등의 표현을 사용하면서 거짓말에 대한 문제를 취급하고 있다.²⁾ Gregor Müller가 지적하듯이, 이런 표현들을 어거스틴이 사용하는 것이 결코 우연은 아닌 것 같다. 그는 395년에 上記한 *De Mendacio*를 脱稿했지만 수년후에는 오히려 이 作品을 출판하지 않기로 결정하는 등 우여곡절을 겪었는데 그 이유도 그가 規定하고자 하는 거짓말에 대한 概念이 不確實했기 때문인 것 같다. 그가 어렴풋이 생각했던 거짓말에 대한 견해를 출판된 글에 실리기를 매우 주저했던 어거스틴의 고충이 그가 나중에 마침내 출판하게 된 本書에서 역역히 나타난다. 다시 말하면 그의 *De Mendacio*에서 거짓말에 대한 定義가 우선 분명치 않다는 것이다.³⁾ 즉 우선 거짓말은 말하는 자의 속이려는 意圖가 가장 중요한 것으로 나타났지만 그렇다고 이 要素가 절대적인 것으로 취급되지는 아니한다. 이렇게 될 때에 거짓말에 대한 定義가 자연히 模糊해질 수 밖에 없다. 그의 거짓말의 定義에 나타나는 模糊性은 그의 作品들 중에서 다음의 예를 통해 지적될 수가 있다. (1) 장난으로 하는 거짓말(lying for joking)은 그의 *De Mendacio*序頭에서 전혀 거짓말로

취급될 필요가 없는 것으로 여겨졌다. 그는 말하기를 이런 形態의 거짓말은 다룰 필요도 없는 것이라고 했다.⁴⁾ 그러나 한가지 우리가 主意해야 할 것은, 어거스틴이 계속해서 말하기를, 그렇지만 完全한 形態의 靈魂(perfect soul)이 과연 이와같은 式의 거짓말을 허용할 것인가 아닌가에 대해서는 대답할 意思가 없다고 했던 것이다.⁵⁾ 이 말은 결국 우리가 장난으로 하는 거짓말을 별로 심각하게 여기지 아니한다 하더라도 그렇다고 이런식의 거짓말을 절대로 배격할 수가 없다는 주장은 하기 힘들다는 뜻이다. 이것을 볼 때 어거스틴은 이런 종류의 거짓말에 대한 見解까지도 確實치가 못했다고 할 것이다. (2) 그의 같은 作品에 또 하나의 要素를 볼 수가 있는데, 우선 어거스틴은 거짓말에 대한 두개의 極端的인 예를 보이고 있다. 즉 하나의 경우는 어떤 사람이 거짓말을 하되 그 말을 듣는 사람이 그것을 통해 어려운 형편에서 건져질 수 있는 경우가 되겠는데 어거스틴의 말을 직접 引用해보면, “어느 한 사람이 거짓말을 하는데, 그 말을 듣는 相對者가 자기의 말을 믿지 않을 것을 알고 자기가 말하는 것을 반대로 이해하고서는 위험한 길에 빠져들지 않도록 사실이 아닌 말을 한다”⁶⁾는 것이다. 또 다른 경우는 어떤 사람은 事實적으로 참인 말을 함으로서 남을 속이는 경우가 있다는 것이다. 즉 “他人이 자기의 말을 믿지 않고 반대로 받아들일 것으로 알고 事實을 말함으로서 그 듣는 사람을 속여서 오히려 위험한 길에 빠지게 한다”⁷⁾고 어거스틴이 말한다.

위의 두 경우에 어거스틴은 그것들이 모두 절대적으로 배격당해야 할 거짓말인가, 둘다 거짓말이 아닌가, 또는 둘중의 하나만 거짓말인가에 대해서 분명하게 말하지 아니한다. 이 문제에 있어서 그의 立場은 불확실하여, 거짓말의 定義를 여러가지 형태로 定함에 따라 이 문제는 전혀 다른 樣相을 지니게 된다.

즉 첫 경우에 대해서 어거스틴이 말하기를, “그 사람이 비록 속이지 않으려는 意志를 가졌다고 하더라도 분명히 거짓말을 한 것이다. 다시 말하면 거짓말이라고 하는 것이 사람이 알고 있거나 생각하는 바와 다르게 말하는 것으로 定義되기 때문이다. 그러나 만일 거짓말이라고 하는 것이 속이려는 意志를 가지고 말하는 것이라고만 定義 된다면 그 사람은 거짓말을 하지 않은 것이다. 왜냐하면 그 사람은 그가 아는바를 말했을 뿐이고 자기 말을 믿기를 거부하는 그 사람을 속이지 않기 위하여 그는 그 사람이 자기말을 믿지 않을 것으로 判斷했기 때문이다. 즉 그 사람은 자기에 대한 자기 相對者의 不信을 바로 알았기 때문에 事實이 아닌 말을 했던 것이다”⁸⁾라고 하였다. 다른 경우에 대해서 어거스틴은 역시 유사한 방법으로 다음과 같이 말을 한다. “거짓말이 한편 속이기 위해서 操作되어지는 주장이라고 한다면 거짓말을 한 사람은 우

1) 이 책은 394년과 395년 사이에 쓰여졌는데 내용에 있어서 여러가지 논리적인 부족이 있음에도 불구하고 여러가지 자료를 제공해준다. 이 책에서는 또한 “마니”주의 사상에 물든 기독교인들을 경계하면서 성경의 권위를 절대존중해야 함을 강조하고 있다. 즉 성경의 신적권위를 인정할 때에 성경안에 나타난 것처럼 보이는 거짓말을 옹호하는 듯한 표현들을 잘못 오해하여 성경이 거짓말을 인정하는 것 처럼 생각하지 않게 된다는 것이 이 책의 중요한 내용이라고 하겠다. 이 책의 번역은 구하기가 용이하지 않으며 필자는 본서의 불어번역 Gustave Combes의 *Le Mensonge*를 많이 참고 했음을 밝혀둔다.

2) 이 표현들은 “위대한 문제” “대단한 감추어진 비밀” 등의 의미를 갖는 표현으로서 *De mendacio*의 1장 1절에서 나타남(이것을 DM I, 1로 표기함)

3) Müller, Gregor, *Die Wahrhaftigkeitspflicht und die Problematik der Lüge*, Herder Freiburg Basel Wien, 1962, p.50.

4) DM II, 2에서 Exceptis igitur jocis, quae nunquam sunt putata mendacia……로 표현되고 있다.

5) DM II, 2.

6) DM IV, 4.

7) DM IV, 4.

8) DM IV, 4.

리가 위에서 거짓말장이라고 말했던 그사람이 아니라 비록 事實의 말을 하면서도 속이려는 意圖를 가지고 있었던 사람이다”⁹⁾라고 하였다.

結論적으로 어거스틴이 添加하여 말하기를 “그러니까 만일 거짓말이 이와같은 혹은 저와같은 方法으로 어떤 변화를 주는 것이라고 한다면 둘다 거짓말장이었다. 즉 처음 사람은 틀린 것을 말하고자 했기때문이고, 둘째 사람은 상대로 하여금 사실인 것을 틀린 것으로 믿기를 바랬기 때문이다. 반대로 만일 거짓말이 事實에 반대되며 동시에 속이려는 意圖를 다 가지는 그와같은 것이라면 두사람다 거짓말장이가 아닌 것이다. 왜 그런고하니 처음 사람은 틀리게 말하려고 했으나 事實을 首肯시키도록 했던 것이요, 둘째 사람은 잘못된 것을 믿도록 할려고 했지만 事實을 말했기 때문이다”¹⁰⁾라고 하였다. 분명한 것은 어거스틴이 거짓말을 定義하기 위해서 여러가지 경우를 생각해 보았던 것이고 방금 우리가 본 것처럼 그자신도 확고한 定義를 스스로 주고 있지 못한다.

지금까지 우리가 본것은 *De Mendacio*에서 어거스틴이 거짓말이라고 하는 概念에 있어서 가장 一般的이고 絶對的인 형태의 定義를 내리기를 망설이고 있었다는 사실이다.

나. 어거스틴이 거짓말을 定義함에 있어서 나타나는 두가지 要素.

어거스틴에 있어서의 不確實性 때문에 Gregor Müller는 다음과 같이 묻고 있다. 즉 “어거스틴이 도대체 거짓말에 대한 자기 固有의 定義를 내린적이 있는가? 아니면 자기 以前의 다른 學者들이 이루어 놓은 것에 대해서 만족을 표하는 것 뿐인가?”¹¹⁾ 어거스틴의 여러 작품을 살펴 보아도 그 자신은 거짓말에 대한 새로운 概念을 創出하는데에 관심이 없었다. 오히려 그는 여러가지 見解로 인해 야기되어진 거짓말에 관련된 모든 實際的인 문제를 다루어서 나름대로 가장 성경적인 대답을 찾으려고 했던 것이다. 우리는 이 사실을 그의 後期作品 *Contra Mendacium*¹²⁾에서 더욱 분명히 볼 수가 있다.

그렇다고 해서 어거스틴의 모든 작품에서 거짓말에 관한 積極的인 見解를 결코 찾아볼 수 없다는 것은 아니다. Müller가 말하듯이 거짓말에 대한 어떤 積極적인 견해없이 어거스틴만큼 이 문제에 대해서 과연 많이 다룰 수가 있었겠는가?¹³⁾ *De Mendacio*에도 분명한 概念定義가 전혀 없는 것은 아니었다. 아마도 그 이유 때문에 어거스틴은 이 작품을 완전히 없애버리지 않고 後世에 남겨 두었던것 같다. *Retractationes*에서 어거스틴이 솔직히, 거짓말에 대한 그의 初

9) *DM IV*, 4.

10) *DM IV*, 4.

11) Müller, *op. cit.*, p. 56.

12) “거짓말에 반대하여”라는 제목의 책으로서 *De Mendacio*를 쓴지 약25년 후에 쓴 논쟁적인 책이다. 이책은 주로 priscillian주의자들의 “*Libra*”라고 하는 책을 공박하기 위한 것이다. (Müller의책p.53 참조)이책은 *De Mendacio*보다 더 확신에 차있는 책이긴 하지만 개념설정보다는 실제문제를 다루는 책이라고 하겠다.

13) Müller, *op. cit.*, p. 56.

期作品이 온갖 不確實한 것으로 概括되었다는 것을 인정하면서도 後期작품에서는 다루어 질 수 없었던 本質的이고 중요한 문제들이 거기에 담겨져 있다고 말하고 있다.¹⁴⁾ 분명히 *De Mendacio*에서 우리는 어느정도 분명한 定義와 結論을 얻어낼 수 있다. 비록 그 結論들이 그 한 作品안에서도 調和되지 못하는 유감스런 점을 발견한다 하더라도……¹⁵⁾

거짓말의 概念에 있어서 어거스틴에게 確實했던 것 하나는 거짓말인줄 알면서도 다른 사람을 속이기 위하여 말하는 그와같은 경우에 있어서이다. 속이기 위해서 잘못된 事實을 말하는 자는 두말없이 거짓말장이이다.¹⁶⁾ 사실 *De Mendacio*의 처음 部分에서는 사람이 생각하는 바가 事實인가 아닌가하는 것은 중요한 것으로 여겨지고 있지 아니한다. 다른말로 하면, 例를 들어서, 어느한 사람이 그가 事實이라고 알고 있는 바를 믿고서 자기가 아는데로 말을 했다고 한다면 비록 그가 事實이라고 믿었던 것이 거짓이었다고 하더라도 우리는 그가 거짓말을 하고 있다고 말할 수 없을 것이다.¹⁷⁾

비슷한 傾向이 *Enchiridion Contra Laurentium*와 같은 그의 後期作品에서도 나타나는데 그는 가끔 거짓말의 道德的 性格(moral character)에 대해서 言及하고 있다.¹⁸⁾ 어거스틴이 말하기를 모든 거짓말은 罪다. 왜냐하면 그가 事實을 바로 알거나 또 그 事實을 잘못알고 있거나를 막론하고 자기 속에 있는 바대로 말해야만 하기 때문이다. 거짓말하는 사람은 누구라도 속이려는 意圖에 따라서 자기 마음속에 있는 것과는 배치되게 말하는 자이다¹⁹⁾라고 하였다.

이 後期作品에서 거짓말의 문제는 아직도 주로 사람이 그가 내적으로 생각하는 것과 다르게 外的으로 표현하는 것으로 생각되어지고 있다. 물론 그렇다고 해서 이와같은 式으로만 거짓말이 定義 되어지고 또 定罪되어져야 한다는 것은 아니다.

그 이유는 어거스틴에게 있어서도 또다른 생각의 要素가 남아 있었기 때문이다. 즉 어거스틴 자신은 上記한 거짓말에 대한 概念과는 다른 형태의 概念을 배격하지 않고 附隨的으로는 필요한 것으로 여긴다는 말이다. 물론 거짓말 하는 사람의 意圖의 문제가 가장 중요하다 하겠으나 그보다도 덜 중요한 要素도 있다는 말이다. 도대체 어거스틴에게는 거짓말에 있어서 事實性 與否를 전혀 度外視할 수가 있을까 하는 것이 언제나 문제가 되어왔다.

14) Augustine의 *Retractationes I*, infine 참조. 여기의 내용은 G. Combes가 그의 *De Mendacio*의 불어번역 *Le Mensonge*의 99, 231, 232에서 인용하고 있다.

15) Müller, *op. cit.*, p. 52.

16) *DM IV*, 5.

17) *DM III*, 3.

18) Müller는 어거스틴의 거짓말에 대한 개념에 있어서 소위 道德적 성격을 발견하고 이것을 “moralische (formale) Definitionen”이라는 소제목 밑에서 다룬다. 그리고 이것을 “physische (materiale) Begriffsbestimmungen”과 구별하고 있다. Müller, *op. cit.*, pp. 56, 57 참조.

19) Augustine, *Enchiridion VII*, 22.

그의 시편註釋에서 어거스틴은 같은 문제를 다루면서 말하기를 “事實인 것이 事實인 것으로 말되어진다면 그것은 眞理이다. 그리고 事實이 아닌것이 事實인 것처럼 말되어지면 그것은 거짓말이다”²⁰⁾라고 하였다. 이것은 Müller가 지적하듯이 거짓말은 때로 거짓말의 形式的 이유라고 할 수 있는 “事實이 아니게 말하고자 하는 의지”(Voluntas dicendi falsum)²¹⁾를 意識적으로 강조하지 않고도 定義되어질 수 있다는 것을 意味한다. 그러므로 “事實性”에 立脚한 要素와 함께 남아 있는 것이다.

그러면 이제 이 문제에 있어서 대단히 어려운 要素가 나타나게 된다. 즉 어거스틴이 과연 혹자들이 말하는 것처럼 거짓말장기(liar)와 속이는 자(cheater)의 구별을 하고 있는가 하는 것이다. 사실 어거스틴은 속이는 것과 거짓말하는 것을 완전히 구별시킨적이 없다. 단지 그의 後期作品들 속에서 여러가지 形態의 거짓을 배격하고 있는데 소위 속이려는 자라고 불리울 수 있는자 즉 거짓말을 하되 他人으로 하여금 잘못 이해시키려고 하는 意圖로서 말하는 자를 重點으로 다루고 있다. 그러니까 거짓말장기라고 말할때는 그 거짓말장기는 속이는 자라는 사실이 前題되어 있다. 그러므로 어거스틴이 거짓말장기와 속이는 자를 구별한다는 주장은 잘못된 것이다. 그렇다고해서 이말이 거짓말에 있어서 事實性 與否의 要素가 전혀 배제된다는 것은 물론 아니다. 그러므로 속이는 것과 관계가 적은 事實性 與否의 문제 역시 부수적 조건으로서 거짓말의 概念속에는 항상 포함된다고 해야할 것이다.

다. 거짓말의 範疇(Categories)와 程度(Degree).

De Mendacio에서 어거스틴은 비교적 조직적으로 여러가지 範疇들을 분류하고 있다. 여기에 나오는 모든 형태의 거짓말은 그러니까 속이는 者로서의 거짓말장기의 概念을 內包한다고 하겠다. 더욱 중요한 것은 모든 종류의 거짓말이 적어도 거짓말장기 자신에게 해롭다고 하는 것이다. 그러나 이 문제는 重複을 피하기 위해서 나중에 어거스틴의 거짓말에 대한 다른 사람들과의 論爭을 취급할 때에 다루고자 한다. 따라서 여기서는 他人을 眞理에서부터 誤導하고자 하는 意圖를 지닌 거짓말의 몇가지 가능한 경우들만 소개할 것이다.

(i) 不當한 (unjust) 그리고 不益한 (unutile) 거짓말이 있는데, 이것은 우선 不當하게 해를 끼치고 남에게 有用하지 못한 거짓말이다. 이와같은 形式的 거짓말은 그 말하는 자신에게도 해독스러운 것이다.²²⁾

그러나 “不當하고 不益하다”는 제목 밑에서 우리는 약간 異色的인 문제를 보게된다. 어거스틴에 있어서 一貫性이 없는 면은 그가 이와같은 형태의 거짓말을 말한 후에 같은 문맥에서 장

20) Augustine, *Enarrationes* in ps. V 7, p. 36, 85.

21) Müller, *op. cit.*, 56. Müller는 이 개념을 “physische (materiale) Begriffsbestimmungen”이라는 소제목 밑에서 다룬다.

22) 이점은 다음장에서 어거스틴의 논쟁을 다룰 때 좀더 자세히 취급될 것임.

난으로 말하는 거짓말을 言及하고 있다는 것이다.²³⁾ 물론 어거스틴은 이런 형태의 거짓말이 다르다는 것을 알고 있다. 즉 사람들이 말을 이상하게 표현하여서 더욱 재미있게 首肯을 시키려는 意圖를 지닌다는 것이다.²⁴⁾ 그러나 어거스틴은 이와같은 농담형태의 거짓말도 그것이 비록 아무런 해를 끼치지 않는다 하더라도 眞理 보다는 자기 자신의 그 무엇을 제시하고자하는 면 때문에 인간에게 잘못된 결과를 招來할 수 있다고 증거하고 있다.²⁵⁾

(ii) 두번째 範疇는 남을 위해서 行해지는 거짓말이다. 이런 형태의 거짓말은 他人에게 해를 끼치기 보다는 타인에게 봉사한다. 이 範疇를 세번째 範疇와 구별하기 위해서는 다음의 例를 생각해보는 것이 좋을 것이다. 이 例를 보면 남을 위해서 진리를 損傷시키는 자가 자기 자신에게 妥當하게 행하고 있는가에 대한 解答을 얻을 수 있다. 굉장한 부자가 자기 자신에게 필요한 것보다 더 많이 지니고 있는데 반해서 가난한 사람은 연명을 위해서 당장 어떤것이 필요하다. 이와같은 경우 그 가난한 사람이 부자에게서 부터 그가 당장 필요한 만큼을 훔쳤다고 해서 부자가 손해를 입었다고 할 수 있겠는가? 이 경우의 도적질, 그리고 이 도적질한 사람을 변호하는 거짓증거는 그 부자에게 아무런 해를 끼치지 아니하였고 가난한 사람에게는 도움이 되어졌다. 이 경우 그 가난한 사람을 위한 도적질과 거짓증언이 다른 누구에게도 화를 끼치지 아니하였다고해서 正當化될 수 있을 것인가? 우스꽝스러운 일이다. 도둑은 항상 죄인이며 거짓증언도 역시 죄인일 뿐이다.²⁶⁾

같은 하나의 법이 도적질과 거짓증거에 대해서 공히 嚴禁하고 있다. 어거스틴에 의하면 이 두 계명이 같은 資質을 가지고 있다는 것이다. 도적질에 대한 계명이 일반적인 妥當性을 지닌다면 다른 계명이 어떻게 特定 경우에만 有效하다고 하겠는가? 도적질이 본질적으로 금지되는 것처럼 거짓증언도 금지되어야 한다. 어거스틴은 거짓증언의 계명이 法廷에서의 證人에게만 필요한 것으로 이해하지 아니하는데 그 이유는 만일 성경이 法廷에서의 證言만을 이 계명에서 취급하고 있다면 사도바울은 결코 “또 우리가 하나님의 거짓증언으로 발견되리니 우리가 하나님이 그리스도를 다시 살리셨다고 증거하였음이라. 만일 죽은자가 다시 사는 것이 없으면 하나님이 그리스도를 다시 살리지 아니 하셨으리라(고전15:15)”라고 말하지 아니 하였을 것이다. 이 사실은 우리에게 거짓증언이라고 하는 것은 경우에 따라서 남을 不當하게 칭찬하는 것까지도 의미할 수 있다는 것을 보여준다.²⁷⁾ 그러므로 거짓증언은 그것이 남에게 해를 끼치든 또는 남을 찬양하든 그 자체가 罪가 된다.

(iii) 세번째 範疇로서 어거스틴은 가장 심각한 형태의 거짓말, 즉 종교적 거짓말을 취급한다.

23) DM XI, 8. 이 작품의 서두에서는 어거스틴이 장난하기 위한 거짓말을 거짓말이 아니라고 말하면서, 여기에서는 이와같은 장난을 위한 거짓말도 역시 거짓말의 하나의 범주에 속하는 것으로 여기고 있다.

24) *Ibid.*

25) *Ibid.*

26) DM XI, 19.

27) DM XII, 21.

만일 거짓말이 타인의 암시적인 것에 대해서 해를 끼친다고하여 나쁘다고 한다면 거짓말이 他人의 영원한 有益에 해를 끼칠 때야 오죽하라.²⁸⁾ 이것이 바로 宗教的인 가르침에 있어서의 거짓말의 경우이다. 어거스틴은 말하기를, 바로 이 이유때문에 바울사도가 그리스도를 찬양하면서도 잘못된 證言을 하는 것은 거짓말이라고 불렀다는 것이다.²⁹⁾ 이런 형태의 거짓말은 비록 肉體的인 의미에서 아무에게도 해를 끼치지 아니하였다 할지라도 사실상 가장 심각한 거짓말인 것이다.

(iv) 네번째 範疇는 다른 사람의 생명을 구하기 위한 형태의 거짓말이다. 이것을 설명하기 위해 어거스틴은 Thagaste의 主教였던 Firmus에게 實際 있었던 일을 例로 들고 있다. 아마도 어거스틴은 Firmus의 例를 통해, 어떤 형태의 거짓말은 이웃의 생명까지도 구할 수 있는데, 동시에 그 거짓말은 역시 그래도 거짓말이기 때문에 말하는 자신에게도 여전히 유해하다는 딜레마를 풀어 볼 수 있겠다고 생각하는 것 같다. Firmus 主教가 그가 숨기고 있던 사람에게 대해 황제가 보낸 사람들로 부터 심문을 받을 때에 그는 거짓말도 하지않고 또 그가 숨기고 있던 사람을 내어 주지도 아니할 수가 있었다는 것이다. 고문을 당하면서도 그는 결코 숨기고 있던 사람이 있는 곳을 말하지도 않고 또 모른다고 거짓말을 하지도 아니했는데, 마침내 황제가 그의 뜻에 감탄하여 그와 그가 숨기고 있던 자를 모두 사면했다는 이야기이다.³⁰⁾

어거스틴의 立場은 거짓말은 그 自體로 罪이기 때문에 이웃의 생명을 구하려고 한다면 다른 길을 택해야 한다는 것인듯하다. 바로 이점을 Firmus 主教의 例를 통해 강조하고 있다. 그러나 어거스틴은 숨기고 있는 자를 수색하는 과정에서 만나게 되는 경우는 심히 어려운 상황일 수 밖에 없는 것을 인정하고 있다. 즉 숨어 있는 자가 묻는 자가 지적하는 곳에 다행히 없었다면 대답은 당연히 “아니오”가 될 수 밖에 없는데, 따라서 다른 어떠한 형태의 대답도 그 숨은 사람이 묻는 자가 지적하는 그곳에 있다는 것을 암시하기에 충분하다는 것이다.³¹⁾ 그러므로 어거스틴이 주장하는 것은 어떤 사람이 이와같은 경우에 추궁을 당하게 되면 具體적으로 물어 보기 이전에 자기는 그 사람이 어디에 숨어 있는지를 알지만 그곳을 말해 줄 수 없다고 말해 버릴 수 밖에 없는데 그럴때에 이 어려운 상황을 성공적으로 극복할 수 있다는 것이다.³²⁾

이상의 네가지 範疇와 더불어 어거스틴은 8개의 다른 “程度”(degree)를 소개하고 있다. 사실 내용에 있어서 네가지 範疇와 중복되는 것이 있지만 따로 취급해 보면, 우선 가장 심각한 程度의 거짓말은 宗教的인 가르침에서의 거짓말이다.³³⁾

두번째 程度의 거짓말은 어떤 사람에게 不當하게 해를 끼치는 것인데 그런 거짓말의 性格은

어떤 사람에게도 유익하지 못하다는 것이다.³⁴⁾ 세번째 程度의 거짓말은 어느 특정인에게는 유익하나 다른 사람에게는 그렇지 못한 거짓말이다.³⁵⁾ 네번째 程度의 거짓말은 사람들이 그런것을 하고 싶어서 해보는 惡意 없는 거짓말이고,³⁶⁾ 다섯번째 程度의 거짓말은 사람들끼리의 대화를 부드럽게 하기 위한 것이며,³⁷⁾ 여섯째는 어떤 사람에게도 해를 끼치지 않으면서도 어느 특정인에게는 奉仕하는 거짓말이다.³⁸⁾ 일곱번째의 것은 어떤 사람에게도 잘못을 行하지 않고 또 특정인에게는 有效한 것인데 “司法的인 搜查”와 같은 특별한 경우는 여기에서 제외된다고 한다. 例를 들면 罪없는 사람의 생명을 구하기 위한 거짓말이 일곱번째의 경우이다. 마지막으로 여덟번째의 거짓말은 他人이 더러운 범죄에 빠지게 되는 것을 건지기 위한 것이다.³⁹⁾

結論으로 어거스틴은 그가 本來에 취했던 立場보다는 훨씬 더 거짓말이라는 것에 대해서 確實한 見解를 표시하게 되었다고 하겠다. 즉 모든 종류의 거짓말이 그들의 程度의 차이는 있겠으나 역시 거짓말이라는 입장이다. 그러나 아직도 무엇이 어거스틴의 거짓말에 대한 定義인지는 분명치가 못하다. 오히려 그가 노력하는 것은 지금까지 보아온 막연하지만 그런데로 형성되어진 거짓말에 대한 개념에 근거하여 다른 견해를 가진 자들과 논쟁하는 일이었다. 다음장에서 그런 실제적인 논쟁에 대한 문제를 다룰 것이다.

2. 거짓말에 대한 어거스틴의 論爭(Argumentations against lying)

가. 성경해석과 성경에 나타나는 거짓말.

어거스틴은 성경에 나타나는 事件들을 어떻게 이해해야할가의 문제를 우선 다루고 있다. 그가 취하는 方法論的인 입장은 우선 그 자신은 中立的인 입장에 서서 두가지의 極端적으로 반대되는 입장들을 소개하는 것이다.

어거스틴에 의하면, 혹자들이 성경에 거짓말을 하는 사람들이 他人으로 하여금 사실을 誤認하도록 하면서도 그들에게 해를 끼치지 아니하는 그런 사건들이 가끔 나타난다고 한다는 것이다.⁴⁰⁾ 그런 사람들이 있는가하면 또 반대로 성경은 어떤 형태의 거짓말도 배격하는 것으로 믿는 사람들도 있다는 것이다. 後者의 立場은 성경의 絶對的인 權威를 받아드리고 성경에 나타나는 “거짓증거 하지 말찌니라”(출20:16) 또는 “거짓말하는 입술은 영혼을 죽이느니라”(지혜서 1:11), “너희는 모든 거짓을 버려라”(시 5:7) 등과 같은 구절들의 絶對的인 妥當

34) *Ibid.*

35) *Ibid.*

36) *Ibid.*

37) *Ibid.*

38) *Ibid.*

39) *Ibid.*

40) *DM V, 5.* 어거스틴은 여기서 창세기 18:15의 사라가 웃지 아니했다고 하는 사실과 창27:19의 야곱이 그의 아버지를 속이는 일, 그리고 출1:19의 애굽의 산파가 바로에게 행하는 거짓말을 예들 들어 설명하고 있다.

28) *DM XIII.*

29) *Ibid.*

30) *DM XIII, 23.*

31) *DM XIII, 24.*

32) *Ibid.*

33) *DM XIV, 25.*

성을 인정하는 것이다.⁴¹⁾ 그들은 성경에 나타나는 여러형태의 거짓말을 全적으로 否認하며 거기에 나타나는 거짓말들이 모두 잘못된 것임을 설명한다. 우선 그들은 생각하기를, 그런 거짓말의 事件들이 事實이지만 그러나 그것들은 모두 象徴적인 意味로 해석되어야 한다는 것이다. 다른 말로 하면 象徴으로 묘사되는 그런 성경적인 표현들은 그 속에 보통 사람들이 一般적으로 생각하는 것과 같은 그러한 거짓말의 개념을 지니고 있지 않다는 것이다. 모든 성경적인 記事들이 그 記事들이 표시하고자하는 어떤 目的에 따라 해석되어야 한다는 것이다.⁴²⁾ 따라서 성경이 말하는 것은 자주 예언과 관계가 된다는 것이다. 성경에 나타나는 人物들이 처해 있던 形편들도 예언적인 뜻을 지닌다. 즉 靈感된 성경의 著者들이 그들의 形편에서 일어났던 일들을 어떤 文學的인 형태로 옮겨 적어야만 했고⁴³⁾ 그러므로 그런 성경적인 事實들이 事實대로 받아들여지거나 이해될 필요가 없을 때가 많이 있다는 것이다. 그러니까 성경적인 사건들은 그들의 표현과는 무관하게 예언적인 의미를 지닌다는 것이다.

*De Mendacio*에서 어거스틴이 비록 중립적인 입장을 취하는 듯 하면서도, *Contra Mendacium*에서는 자기의 독자들이 그런 성경적인 記事들과 표현들 때문에 혼돈하지말 것을 호소하고 있다. 즉 성경은 “돌”(고후10:4), “돌같은 마음”(렘36:26), “사자”(계5:5) 등과 같은 隱有적인 표현들로 차있다고 한다. 이런 隱有들은 “그리스도”나 “유대인”과 같은 것을 象徴化하기 위한 것이다.⁴⁴⁾ 이런 象徴적인 표현들을 거짓말로 생각해야 하는가? 계속해서 그는 거짓말이 때로는 금지되는 것같이 아니한 것으로 보이는 성경의 記事들을 다룬다. *De Mendacio*에서 처럼 그는 이것을 예언적인 특징으로 보는 것이다. 간접적인 論證의 방법을 도입하여 어거스틴은 말하기를, 하나의 의미를 다른 의미로 전환시키는 것이 가끔 진리의 이해를 돕기 위한 것일때에 거짓말이라고 할 수 없다면 야곱이나 요셉이 그의 아버지와 형제들에게 말한 것이나 다윗이 바보인것 처럼 가장한 것도 속이는 것으로 볼 수 없다는 것이다. 이런 모든 記事들이나 事件들이 예언적 특징을 가진 것이며 그것들은 眞理를 象徴化 하고자 하는 것으로 어거스틴은 말하고 있다.⁴⁵⁾

성경에 나타나는 어려운 문제를 해석하는 두번째의 방법은 성경에는 善한 행위들뿐 아니라 善하지 못한 행동들도 때로 용납될 수 있는 것으로 여길 수 있다는 것이다. 어느 한사람이 한 때는 거짓말을 하되 남에게 해를 입히려는 사람이 있다고 하자. 그가 만일 남을 위하여 거짓말을 하게 됐다면 그것은 분명히 칭찬을 받을만한 발전을 이룩했다고 할 것이다. 어떤 일들은 本質적으로 찬양할만 하지만 어떤 것들은 그것보다 더 나쁜것을 피하기 위해 容納되는 것도

41) *DM* V, 6. 여기서 특기할 것은 어거스틴 당시에는 가경에 속해있는 「지혜서」(*Sapient*) 역시 정경과 같은 권위의 책으로 인정받고 있었다는 사실이다.

42) *DM* V, 7.

43) *Ibid.*

44) *Contra Mendacium*(이후부터 *CM*으로 표기함) X, 24.

45) *Ibid.*

있는 것이다. 선한 사람이 물론 칭찬받지만 악한 사람도 차츰 善하게 되어질 때에 때로 칭찬을 받을 수 있다. 성경도 말하기를 소돔도 죄많은 이스라엘과 비교해 볼때 의롭다함을 받을만하다고 한다.(렘16:52) 이와같은 방식으로, 어떤 형태의 거짓말도 배격하는 사람들이 거짓말이 容納되는 듯이 보이는 성경에 나오는 事件들을 해석하여 실은 거짓말 自體가 容納되는 것이 아님을 보이고자 하는 것이다.⁴⁶⁾

나. 實際경우에서 나타나는 거짓말을 배격하는 論證.

지금까지 어거스틴은 中立적인 입장에서 거짓말에 대한 성경적인 事件을 이해하는 두가지 見解들을 소개했다. 그러나 그는 이런 中立적인 立場을 끝까지 固守하지 아니하고 그의 주장을 다음과 같이 피력한다. 즉 인간의 영혼을 죽이는 거짓말 처럼 흉악한 것이 세상에 없다는 것이다. 이와같은 출발점에서 그의 論證은 모든 경우의 문제를 全般的으로 다루어보는 것이다.

(i) 他人을 求하고자하는 거짓말에 대해서.

어떤 사람을 숨기고 있을때에 거짓말을 통해서만이 그 사람을 계속 숨겨줄 수 있다면 어떻게 할 것인가? 이 경우에 대해서 어거스틴은 端定的으로 말하기를 肉體의 죽음이 영혼을 죽일 수는 없지만 거짓말을 하는 입술은 영혼까지 죽일 수 있다는 것이다.⁴⁷⁾ 그러므로 다른 사람의 肉身을 구하기 위해서 자신의 영혼을 주도록 내버려 두는 것은 이해할 수 없는 일이라고 어거스틴은 생각한다. 정신없는 사람이 아니고서는 아무도 다른 사람의 肉體의인 생명을 지켜주기 위해서 자신의 영혼의 죽음도 不死하지는 않을 것이다.⁴⁸⁾ 물론 우리가 이웃을 사랑해야 하지만 그것도 자기자신만큼 사랑해야 하는데 그것은 성경에서 “네 이웃 사랑하기를 네몸과 같이 하라”(마22:39)고 하시기 때문이다.

어거스틴이 계속해서, 그와 입장을 달리하는 자를 공격하면서 말하기를 사람이 이웃을 求하기 위해서 도적질이나 姦淫을 行한다고 假定할때 그 경우의 도적질이나 간음이 罪가 아닐 수가 있겠느냐고 하였다.⁴⁹⁾ 이 질문에 대해서 대답하기가 어렵다고 한다면 他人의 육신적인 생명을 구하기 위해서 자신의 영혼을 부패시키거나 죽이게되는 거짓말을 하는 경우에 대해서는 오죽 하겠는가. 어거스틴이 말하고자 하는 것은, 문제는 거짓말 자체를 惡으로 생각하느냐 아니하느냐 하는 거기에 있다는 것이다.⁵⁰⁾

要約해서 말하면 거짓말은 자기자신의 영혼에 해롭고, 더우기 우리 주님께서 가르치시는바 사랑의 道理에도 어긋나기 때문에 他人의 생명을 구하기 위해서도 거짓말을 행하면 안된다는 것이다.

46) *DM* V, 7.

47) *DM* VI, 9.

48) *Ibid.*

49) *DM* VI, 9.

50) *Ibid.*

(ii) 부끄러운 일을 피하기 위한 거짓말에 대해서.

이 문제에 있어서도 어거스틴의 입장은 동일하다. 육신의 부끄러움을 피하는 것이 영혼의 죽음보다 중요하지 않다는 것이다.⁵¹⁾ 영혼의 부패는 육신의 그것보다 더욱 처참한 것인데 그 이유는 영혼이 육신보다 높은 위치에 있기 때문이다. 영혼이 神的인 眞理의 지배를 받고 肉身은 영혼에 의하여 건전한 상태에서 유지될 수 있다고 본다.⁵²⁾

(iii) 거짓말을 통해 他人을 영원한 진리로 이끌 수 있는 가능성에 대해서.

다른 사람을 구원의 眞理로 이끌기 위해서 거짓말을 해도 되는가? 어거스틴에 의하면 구원의 敎理는 우리가 믿어야 할 진리와 동시에 우리가 이해해야 할 眞理에 의해서 구성되어 진다. 만약 前者의 眞理를 믿지 못하다면 後者の 眞理를 이해할 수도 없다. 그런데 거짓말로 전해질 수 있는 진리라고 한다면 그 진리를 말하는 사람을 우리가 어떻게 믿겠는가? 다시 말하면 거짓말을 통해서 진리를 전파한다고 할때에 그가 전파하고자 하는 意圖 그 자체도 거짓말이라고 할 수 있지 않겠는가.⁵³⁾ 그러므로 영원한 진리를 거짓말을 통해서 他人에게 전할 수 있다고 하는 경우는 있을 수 없다. 그런데 Priscillian主義者들은 어거스틴과 전혀 다른 입장을 취한다. 어거스틴은 *Contra Mendacium*에서 그들의 사상을 반박하고 있다.

그들은 眞理를 위해서는 가끔 거짓말을 해도 된다고 하는 것을 성경을 통해서 證明하고자 하는 것이다. 다시 말하면 거짓말은 가끔 眞理를 마음 속에만 유지하기 위해서 사용될 수 있으며 그와 같은 경우에는 事實이 아닌 것을 말하는 입술이 罪를 범한다고 볼 수 없다고 한다. 바로 이와같은 뜻으로 시편14:3의 “마음에 眞理를 말하는 자”라는 표현을 이해해야 한다는 것이다.⁵⁴⁾ 입술의 거짓은 이 本文과 배치될 필요가 없다. 문제는, 거짓말은 형제들에게 행해질 수 없는 것이고 단지 外人들에게만 행하여 질 수 있다는 思想이다. 이것에 대한 성경적인 證據로서, 사도바울이 “거짓을 버리고 각각 그 이웃으로 더불어 참된 말을 하라”라고 말한 직후에 그 이유를 설명하기를 “이는 우리가 서로가 肢體가 됨이니라”(엡 4:25)고 하였다. 즉 인간의 공동체 안에서 하나의 肢體가 되어지지 아니한 外人에게는 때로 거짓말을 해도 된다는 것이다.⁵⁵⁾ 따라서 순교자들도 순교를 행할 필요가 없었다고 한다. 순교자들은 그들이 믿는 바를 마음속에 감추고 거짓말을 할 수 있었다. 그럴때에 오히려 진리와 더불어 그들의 생명도 안전했을 것이다. 그렇게함으로써 순교자들은 그들을 핍박하는 자들로 하여금 그들을 죽이는 일을 하지 않도록 할 수 있었을 것이다.⁵⁶⁾

51) DM VII, 10.

52) 이문제에 대해서는 위에서 구체적으로 취급함.

53) DM VIII, 11.

54) CM II, 2.

55) Ibid.

56) CM II, 3.

그러나 어거스틴의 입장은 다르다. 즉 순교자들은 바울의 가르침을 바로 이해했다는 것이다. 순교자들은 그의 가르침을 “사람이 마음으로 믿어 義에 이르고 입으로 시인하여 구원에 이르니라”(롬10:10) 그리고 “그 입에 거짓말이 없고 흠이 없는 자들이더라”(계 14:5)에 따라 이해했던 것이다. 결국 순교자들은 거짓말의 유혹과 더불어 싸울 필요가 없는 영원한 곳으로 가기를 기뻐했던 것이다.⁵⁷⁾ 어거스틴은 따라서 Priscillian主義者들의 方法을 따르지 말도록 그의 카톨릭형제들에게 강력히 촉구하고 있다. 어떤 카톨릭사람들은 Priscillian主義者들이 행하는 것처럼 거짓말을 이용하여 다른 사람과 접촉하고자 하였다. 즉 그들은 가끔 Priscillian主義者들과 교제함에 있어서 그들의 주장을 따라 주는척 하면서 마침내 그들로 하여금 카톨릭교도가 되도록 꾀하고자한 것이다. 이점에 대해서 어거스틴은 주장하기를, 카톨릭교도가 그와같은 일을 한다면 Priscillian主義者들이 그렇게 행했을때 보다 더 심한 罪를 짓는다는 것이다. 다시말하면 Priscillian主義者들이 카톨릭교도인것 처럼 가장하여 말할때에 적어도 그말의 내용자체는 眞理이다. 그러나 카톨릭의 경우는 전혀 다르다. 그들이 Priscillian主義者인 것처럼 敎理를 말한다면 그말 자체는 곧 거짓敎理인 것이다. 그러므로 카톨릭교도의 말을 듣는 사람은 非眞理를 들을 수 밖에 없게 된다. 따라서 카톨릭교도가 Priscillian主義者들의 方法을 취할때에 더욱 나쁜 결과를 초래할 수 밖에 없다.⁵⁸⁾

어거스틴은 이점에 대해서 더 많은 성경의 證據를 제시하고 있다. “누구든지 사람앞에서 나를 否認하면 나도 하늘에 계신 내아버지 앞에서 저를 부인하리라”(마 10:33)고 하는 주님의 가르침에 따라 생각할 때에 Priscillian主義者들 처럼 거짓으로나마 주님을 모른다 할 수 있겠는가?⁵⁹⁾ 또 다른 주님의 가르침을 생각해 볼 때에 우리는 거짓말 할 수가 없다. 즉 “거짓 선지자들을 삼가라. 양의 옷을 입고 너희에게 나아오니 속에는 노략질 하는 이리라”(마 7:15)고 말씀하신 주님께서 계속 덧붙이시기를 “그의 열매로 그들을 알찌니”(마 7:16)라고 하셨다. 예수님께서서는 거짓선지자들을 또한 거짓말을 통해서 認識할 수 있게 된다고 하지 않으시고 열매로서 알 수 있다고 하셨다. 즉 眞理가 오히려 거짓선지자를 폭로해내고 무찌를 수 있다는 뜻이다.⁶⁰⁾ 그러므로 거짓으로 거짓선지자를 대해야 한다는 것은 주님의 가르침에 합당하지 못하다는 것이 어거스틴의 立場이다.

어거스틴은 또한 마음에서 眞理를 말하는 者라는 성경적인 표현을 입술에서만 眞理를 말하고 마음속에 진리가 없을 때에는 아무런 유익이 없다는 것으로 본다. 이것이 Priscillian主義者들의 경우라는 것이다.⁶¹⁾ 그리고 한 肢體인 사람들끼리 거짓말을 하지 않아야 한다는 바울

57) Ibid.

58) CM III, 4.

59) CM VI, 10.

60) CM IV, 12.

61) CM VI, 14.

의 敎訓을 어거스틴은 다음과 같이 생각한다. 즉 主안에서 아직 肢體가 되지 못한 者들에게는 거짓말을 해도 된다는 것이 아니라 우리 모두는 어떤 사람이든지 우리와 한 肢體가 될 수 있는자로 여기고 그들에게 眞理를 말해야 한다는 것이다.⁶²⁾

(iv) 他人을 惡한 행위에서부터 건지기 위한 거짓말에 대해서.

혹자들은 말하기를 거짓말을 함으로써 다른 사람들에게 생길 수 있는 더 惡한 일을 막을 수 있다고 한다. 어거스틴의 반대자들은 순교자들에 대하여 말하기를 순교자들이 때로 그들을 讐박하는 자들로 하여금 지나치게 흉악한 일을 하지 못하도록 하기 위해 거짓말을 했어도 되지않는가 하는 것이다. 순교자들은 사실을 말함으로써 讐박하는 자들의 범죄에 간접적으로 가담하지 아니 하였는가? 그러므로 거짓말을 해서라도 더 흉악한 범죄인 살인을 피하도록 했어야 한다고 말한다. 여기에 대해서 어거스틴은 강경하게 말하기를, “만약 두가지 행위가 다 罪악이라면 나는 둘다 하지 않을 것이다. 만일 둘중에 내가 意識的으로 피할 수 있는 것이 있다면 그것을 피할 것이다. 물론 다른 사람에 의해서 自行되는 罪악스런 행위도 막으려고 노력해야 하겠으나 그것이 어려울 경우 내가 피할 수 있는 범죄를 우선 피할 것이다”고 하였다.⁶³⁾ 즉 인간이 의지에 따라 말하는 거짓말은 자신의 영혼을 죽일 수 있기 때문에 어떤 경우에도 피해야 한다는 것이다.

다. 거짓말에 대한 一般的이고 理論的인 형태의 논박.

*Contra Mendacium*의 마지막 부분에서 어거스틴은 거짓말에 관한 문제를 一般的인 道德法則과 관련시키고 있다. 그에 따르면 인간의 행위는 그것의 原因, 目的, 意圖에 따라 평가되어야 한다. 인간의 행위가 罪악스럽다면은 어떠한 善한 原因과 目的이 그 罪性을 正當化하지 못한다는 것이다.⁶⁴⁾ 이말이 그렇다고 모든 범죄가 그 원인과 결과에 관계없이 똑같이 취급되어야 한다는 것은 아니다. 물론 가난한 사람을 위해서 도적질한 사람이 있다면 도적보다 가벼운 취급을 받아야 한다. 그러나 그 가법다고 하는 것이 그 罪性 자체를 소멸할 수는 없다는 것이다.⁶⁵⁾

또 다른 방법으로 그는 거짓말의 罪性에 대해서 설명하고 있다. 말이라고 하는 것은 서로 意思를 교환하는 것이다. 그와같은 말의 성격에 따라 사람이 말할 때는 그의 마음을 다른 사람에게 바로 전달해야 할 것이다. 그러므로 거짓말은 이 말의 本質的인 성격에 위배되므로 항상 배격되어야 한다.⁶⁶⁾

結論的으로, 우리는 거짓말에 대한 어거스틴의 見解가 그의 作品들 속에서 어떻게 전개되어

62) *CM* IV, 15.

63) *CM* IX, 14.

64) *CM* VI, 18.

65) *CM* VIII, 19.

66) Augustine, *Enchiridion* XX II, 7.

지는가를 간추려 보았다. 한가지 그에게 있어서 언제나 선명한 것은 거짓말은 인간의 肉身的인 사항들에서 보다는 영혼적인 사항에서 관찰되어야 한다는 것이다. 어떤 형태의 거짓말도 인간의 영혼에 有益하고 善할 수는 없다. 때로 육신적인 生에 도움이 된다 하더라도 거짓말은 영혼을 해치기 때문에 배격되어야 한다고 하는 것이 어거스틴의 基本立場이다.

3. 批評 및 結論

우선 어거스틴의 初期作品들은 당시의 책들의 보편적인 性格을 따라 표현에 있어서 모호한 점을 많이 내포하고 있다. 따라서 그의 거짓말에 대한 見解도 분명하지 못한 점을 지니고 있는데 이 模糊性 자체가 우리의 批評의 대상이 된다고 하겠다. 그러나 本稿에서는 거짓말의 定義와 또 그 定義의 模糊性에 우리의 批評의 焦點을 맞추고자 하지 아니한다. 오히려, 그가 어떤 定義을 내리고 있는지 거짓말이라고 하는 것을 배격함에 있어서 그가 말하는대로 성경적인 根據가 있는듯 한데, 과연 그가 말하는 성경적인 根據라고 하는 것이 순수하게 성경적인 要素만을 기초로 하고 있는가? 거기에는 온갖 聖經外的인 思想이 깃들여 있지 않는가? 이 소위 성경 外的인 要素라고 하는 것을 重點的으로 생각하면서 우리의 批評으로 삼고자 한다.

우선 그의 거짓말에 대한 基本的인 슬로우건은 거짓말하는 입술은 영혼을 죽인다는 것이었다. 즉 인간이 다른 사람의 몸을 사랑하여 살리기 위해 자기 자신의 영혼을 죽이는 거짓말을 한다는 것은 전혀 이해가 갈 수 없는 일이었다. 그러면 어거스틴에 있어서 인간의 영혼에 대한 見解는 무엇인가.

우리는 어거스틴의 思想에서 精神 혹은 영혼이라고 하는 것이 感覺이나 몸보다 높은 地位에 있다는 것을 쉽게 發見할 수 있다.⁶⁷⁾ 인간이 영혼과 육신으로 이루어져 있고 둘중의 하나가 없어도 인간이 될 수 없다고 하는 것을 어거스틴이 알고 있지만⁶⁸⁾ 그는 영혼을 獨自的으로 定義하여 肉身을 지배하기 위한 理性的 本體라고 말하기도 하였다.⁶⁹⁾ 이것은 영혼이 인간에 있어서 越等한 部分(*superior part*)을 이룬다는 말이다. Gilson이 分析한대로, 어거스틴에 있어서 肉身을 지배하는 영혼은 全人속에서 육신과 연합되어지되 영혼은 영혼에게서 생명을 부여받는 육신과 영혼자체가 생명을 받아드리는바 神의 Ideas 사이에서 中裁하는 입장을 취하고 있는 것이다.⁷⁰⁾ 육신은 단지 영혼을 통하여서만 生氣를 얻게되고 그 自體의 地位를 보전할 수가 있다.⁷¹⁾

67) Cayre F, *Inition à la philosophie de Saint Augustin*, Desclée de Brouwer, Paris 1947, 17f. Cayre가 여기서 말하는 것은 영혼이 감각보다 높은 지위에 있는데 그것이 영혼과 육신이 연합하여 있다는 것을 부정할 필요는 없다고 하였다. 즉 하나의 인간속에서 육신이 영혼에 종속적인 결합을 이루고 있으며 그 영혼은 신에 복종한다는 것이 어거스틴의 기본사상임을 잘 설명한다.

68) Augustine, *De Moribus Ecclesiae*, I, 4, 6.

69) Augustine, *De Quantitate Animae* XIII, 22.

70) Gilson, E., *Introduction a l'etude de Saint Augustin*, Paris, 1949, 64.

71) Gilson은 이 사상을 어거스틴의 작품 *De Immort Animae*, XV, 24에서 발췌하고 있다.

한마디로 말하면 영혼은 육신보다 높은 위치에 있으며 그러므로 영혼을 해치는 거짓말은 육신을 보호한다 하더라도 正當化될 수 없다. 영혼은 육신보다 높은 위치에 있을뿐 아니라 한 걸음 더 나아가 육신적인 特殊性에 얽매이지도 아니한다. 다른말로 하면 영혼은 그의 役割을 행함에 있어서 육신적인 事物에 의존하지 않는다는 것이다. 그러면 문제는 영혼이 육신적인 것을 超越한다 할때에 어떻게 그것이 感覺이나 Idea 를 그속에 지니게 되느냐는 것이다. 여기에 대해서 어거스틴이 생각하기를 感覺과 Idea 가 육신적 事物의 통로를 따라 영혼에 오게 되는 것은 事實이지만 그것들을 영혼속에 머물게하는 것은 영혼 그 自體일뿐이라는 것이다.⁷²⁾ 영혼은 자기에게 도달하는 感覺과 Idea 를 神的인 照明을 통해 자신속에 維持하게 된다. 그러나 영혼은 이와같은 형편에만 머물러 있지 아니한다. 무슨 말인가 하니 영혼은 神的인 가르침을 受動的으로 받아드릴뿐 아니라 能動的으로 자기 자신을 神에게로 向하게 한다. 이것을 가리켜 어거스틴은 智慧라고 하였다. 따라서 지혜가 우리를 영원한 지식으로 向하게 하며 科學은 우리들을 육신적 형편에 있어서의 特殊한 經驗으로 向하도록 한다는 것이다.⁷³⁾ 그러므로 智慧를 지니는 영혼은 순간적인, 特殊한 事物과 움직임에 얽매이지 아니한다.⁷⁴⁾

이와같은 영혼의 性格은 과연 성경적인가. 오히려 비슷한 思想을 플라톤과 같은 哲學者에게서 발견할 수가 있지 않은가. 어거스틴의 思想的인 배경을, 적어도 이 문제에 있어서, 성경에서 보다 플라톤에서 찾기가 쉽지 아니한가. 우리는 우선 플라톤의 영혼의 概念에 있어서 特殊性을 超越하는 一般化(Universalizing)의 경향을 발견해 보고자 한다.

플라톤이 피타고라스의 幾何學的인 知識을 對하면서 幾何學의 概念과 그가 기왕에 알고 있던 소크라테스의 一般性的인 概念사이의 유사점을 발견하게 되었다.⁷⁵⁾

P. Brommer 는 이점에 대해서 설명하기를 “우리가 기하학적인 연구에서 얻고자 하는 지식은 이런 저런 圖形에 관한 것이 아니고 어떤 圖形에 관한 것의 一般的인 것으로 나타나는 本質的인 知識이다”고 하였다.⁷⁶⁾ G. C. Field 도 플라톤의 思想에 있어서의 以上과 같은 경향을 實在(Reality)를 추구하는 要素라고 하면서 말하기를 플라톤에 있어서 인간이 보고 만지는 日常속에서의 對相들은 實在하는 것이 아니라고 하였다.⁷⁷⁾ 그러므로 기하학의 경우와 같이 可視的인, 具體的인 事物을 超越해서 一般的인 知識을 추구하는 것은 플라톤에 따르면 바로 實在하는 것을 추구하는 것이 되어진다.

그러나 Brommer 는 소크라테스의 一般性的인 概念과 피타고라스의 기하학적 概念을 前者는

動的(dynamic), 후자는 靜的(static)이라고 하여 구별한다.⁷⁸⁾ 그런데 플라톤의 用語, ἰδέα와 일치하는 소크라테스의 一般性的인 概念은 動的이라 하지만 이오니아와 Heraclite의 動的인 要素와는 차이가 있다고 보는데 이점에 대해서 Brommer 가 말하기를, “後者は 그것 자체가 물질적인 것은 아니라고 하더라도 物理的인 힘의 概念에 관련되어 있으며 소크라테스의 動的인 요소는 道德的이고 宗教的인 本質을 지닌다. 소크라테스의 概念은 그러므로 生動하며 實際的인 힘으로서 宗教的인 攝理 또 確實性등과 관련되어지는 人格的인 것으로 볼 수 있다”고 하였다.⁷⁹⁾ 한편 Brommer 는 피타고라스의 기하학적인 개념을 플라톤의 εἶδος와 관련시켜 설명하기를 “피타고라스에게 발견되어지는 εἶδος의 개념은 固定的이고 不變하는 형식이다”라고 하였다.⁸⁰⁾

Field도 유사한 구분을 하고 있다. 그의 입장은 實在性(Reality) 즉 一般性이 추구되어 지는데는 두가지 영역이 있다는 것이다. 그 두가지 영역이란 바로 數學과 道德이다. 數學의 영역에 있어서 플라톤은 피타고라스의 무리들과 가까운 입장에 있었는데 幾何學을 포함한 數學에서 플라톤은 可視的인 대상에 의존되지 아니하는 實在性을 발견한다고 생각했다.⁸¹⁾ 도덕에 있어서 플라톤은 인간의 행위에 있어서 確實하고 實在的인 것은 구체적인 행동에서가 아니라 道德性의 理想的인 형태에서 얻어진다고 보았다.⁸²⁾ 이와같은 道德性을 연구할 때만이 인간은 참으로 科學이라고 불리울 수 있는 분명한 知識에 도달한다는 플라톤의 입장을 Field가 지적하고 있다.⁸³⁾ 그러므로 Field에 의하면 “플라톤의 結論은 우리의 道德的인 판단에 있어서의 客觀的인 實在性의 근거는 우리의 感覺에서는 온전히 발견되어 지거나 실현되어질 수 없는 완전하고 理想的인 形式속에 놓여 있다는 것이다”⁸⁴⁾ Field는 이와같은 道德性이 최고의 도덕적 範疇, 善(Good) 혹은 善의 形式(Form)과 일치하는 것으로 본다.⁸⁵⁾ 그런데 이 “形式”을 플라톤은 모든 다른 實在하는 것들을 설명할 수 있는 가장 根原的인 概念으로 보는 것이다.⁸⁶⁾ 다른말로 하면 道德性에 있어서의 實在性 즉 善의 ἰδέα는 수학적인 實在性을 포함하여 모든 다른 實在性을 연구함에 있어서 그 기초가 된다.

Brommer 는 역시 유사한 방법으로 플라톤에 있어서의 두가지 요소 즉 動的이며 一般的인 概念(ἰδέα)과 靜的인 概念(εἶδος)를 서로 관련지우는데, “후자는 不變하는 구조로서 前者

72) 이점에 대해서 Gilson, *op. cit.*, 77, 93. 참조

73) Augustine, *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum*, II, 3.

74) Gilson, *op. cit.*, 155f.

75) 이점에 대해서 Brommer, p., *EΙΔΣ et ΙΔΕΑ*, Assen 1940, 11. 참조

76) *Ibid.*

77) Field, G. C., *The Philosophy of Plato*, London Oxford, New York 1969, 17.

78) Brommer, *op. cit.*, 12.

79) *Ibid.*

80) *Ibid.*

81) Field, *op. cit.*, 23f.

82) *Ibid.*, 27.

83) *Ibid.*, 28.

84) *Ibid.*

85) “Form”이란 ἰδέα의 영어번역이며 선(Good)의 ἰδέα로도 번역될 수 있는 말이다. Field, *op. cit.*, 29, 46, 42. 참조

86) Field, *op. cit.*, 41.

즉 道德的인 능력에서부터 파생되는 구성”이라고 생각한다.⁸⁷⁾ 이제 우리가 Field와 Brommer 말하는 것을 비교해보면, 後者が *ιδέα*라고 부르는 것이 前者가 善의 형식(Form) 즉 道德的 實在性으로 모든 다른 實在性의 기초가 되는 것이라 부르는 것과 일치한다는 사실을 발견할 수 있다.

이와같은 善의 形式(Form of Good : 혹은 善의 *ιδέα*)은 특히 플라톤의 *Republic*에 자주 나타난다. 제 6 권에서 플라톤이 말하기를, “알려지는바 事物에게 진리를 부여하며 알리고자 하는 자에게 알 수 있는 능력을 주는 자는 바로 善의 Idea이다”⁸⁸⁾라고 하였다. 그리고 같은 곳에서 계속해서 말하기를, “알려질 수 있는 事物의 경우에서 그 事物들의 알려진 바만이 善(Goodness)에 의해서가 아니고 그 事物들의 實存(Existence)과 實在性(Reality)도 역시 같은 善에 기초된다. 그렇다고 善이 곧 實在性과 같은 것은 아니고 오히려 지위와 능력의 면에서 實在性을 능가하는 것이다”⁸⁹⁾고 하였다. 선의 형식이야말로 다른 실재성들의 기초가 된다 하겠다.

그렇다고 이것이 善의 形式에 있어서의 전부는 아니다. 즉 다른 측면이 있는데, Brommer가 지적하듯이 善의 形式은 단순히 靜的인 實在性의 存在論的 기초가 될 뿐 아니라 *εἶδος*라고 할 수 있는 것에서 나타나는 실재적인 형식을 바로 알 수 있는 사고의 기능도 된다는 것이다.⁹⁰⁾ *εἶδος*의 기초라고 불리우던 *ιδέα*가 이제는 Brommer에 의해 實在性들을 “이해할 수 있는 사고의 기능으로 여겨지게 되었다. 따라서 *Republic*의 해설에서, Brommer가 설명하기를, “문제는 결코 모든 존재의 기반인 창조적 單一體가 아니고 항상 실재하면서도 우리가 우리의 영혼속에서 우리의 理性을 밝혀주는 자로 認識할 수 있는 Idea이다”⁹¹⁾라고 하였다. 따라서 *ιδέα*는 우리의 영혼속에서 이해할 수 있는 능력이 가능하도록 하는 바 요소가 된다.

*Republic*의 제 6 권에서 이상과 같은 생각이 “태양”이라는 象徴(Symbol)으로 설명되고 있다. 즉 善의 形式, 또는 *ιδέα*라고 하는 것은 태양에 비유될 수 있다는 것이다. “善이라고 하는 것이 인간의 영혼 또는 마음, 그리고 이해력의 대상으로서 우리에게 알려지는 사물에 대해 갖는 관계는 태양이 우리의 視力과 視界에서 보여질 수 있는 사물과 가지는 관계와 같다”⁹²⁾는 것이다. 무슨말이고 하니 태양때문에 대상들을 정확하게 볼 수 있는 것처럼 善이 영혼으로 하여금 사물들을 이해할 수 있게 된다는 뜻이다.

그러면 영혼이 알고자 하여 추구하는 바의 대상은 무엇인가? 지금까지 論議된 것을 따라 볼때 영혼이 추구하는 것은 구체적인 可視的 사물이 아니라 一般的 概念이라고 할 수 있는

實在性(Reality)이라 하겠다. 즉 영혼이 이와같은 실재성을 이해할 수 있는 능력을 善의 形式에서 부여받는 것이다. 이 사실은 특히 *phaedo*에서 분명히 나타나고 있다. 플라톤이 말하기를, 우리에게는 걸어나아가야할 통로가 있는데, 우리가 육신을 가지고 있고 또 우리의 영혼이 육신이라고 불리울 惡과 섞여 있는한 우리가 얻고자하는 것을 완전히 소유할 수가 없다.

그런데 바로 우리가 추구하고자 하는 것은 眞理이며 實在性이라고 하였다.⁹³⁾ 그러므로 可視的이고 臨時的인 대상에 의존되지 아니하는 實在性을 추구하는 것이 영혼이 무엇보다도 피하는바이다. 따라서 우리는 어거스틴의 영혼에 대한 개념도 이상과 같은 要素를 지니고 있고 그러므로 플라톤적인 개념이 그의 思想的 배경임을 분명히 볼 수가 있다.

그러면 인간이 항상 우주적(Universal) 또는 일반적 개념을 추구해야 한다는 것은 참으로 성경적인가? 성경은 우리에게 일반적이고도 보편적인 법칙을 가르칠뿐 아니라 동시에 그것을 구체적인 형편에 어떻게 적용시켜야 할 것인가를 소개하고 있다. 이것을 발견해내는 것이, 어떤 의미에서는, 기독교倫理學의 課題라고 하겠다.

K. Schilder의 기독교倫理學의 定義에서 우리는 이점을 발견할 수 있는데, 그는 말하기를, 기독교윤리학이란 하나님의 啓示된 뜻에 대한 人間的인 意志에 관해 나타나는 固定的인 法則 구약과 신약에 따라 변천되어지는 바, 그리고 실제적이고 구체적인 적용의 문제를 다루는 學問이라고 하였다.⁹⁴⁾ Douma가 설명하듯이, 세가지 요소가 Schilder의 定義에 나타나는데⁹⁵⁾ 흥미로운 것은 불변하는 “固定的인 法則”이 “實際的이요 具體的인 限定性”과 함께 내포되어 있다는 것이다. 즉 不變하는 법칙이 있으므로 초대교회나 종교개혁시대의 교회에 속한 성도들의 행동양식이 우리들의 그것과 本質的인 차이는 있을 수 없다고 할 수 있다.⁹⁶⁾ 십계명이 요구하는 바는 우리 인간들이 神의 형상으로 태어난 이상 언제나 유효한 것이라고 Douma는 말한다.⁹⁷⁾

반면, 우리는 “실제적인 구체적 限定性”에 관심을 돌려야 한다. 즉 과거에 허용되던 것이 현재에는 용납안되는 것이 없지 않다. 우리의 공동생활도 많은 변천을 가지고 왔다고 보아야 하는 것이 Douma의 주장이다.⁹⁸⁾ 우리의 구체적인 형편이 우리의 기독교倫理的인 관심에서 결코 제외될 수가 없다. 하나님의 法을 영원한 법칙으로 믿으면서 동시에 우리는 이 法이 구체적으로 어떻게 적용되어야 할 바를 생각해 보아야 한다.

플라톤이나 어거스틴의 概念에 입각한 영혼의 性格과는 판이하게, 기독교倫理學은 불변하는 것 뿐 아니라 實際的이며 狀況的인 대상에도 관심을 두어야 한다. 어거스틴의 거짓말에

87) Brommer, *op. cit.*, 12.

88) 이부분은 Matthews, G., *Plato's Epistemology and Related Logical Problems*, London 1972, 97에서 인용됨.

89) *Ibid.*, 98.

90) Brommer, *op. cit.*, 16.

91) *Ibid.*, 71.

92) 이 부분은 Matthews, *op. cit.*, 97에서 직접인용됨.

93) *Ibid.*, 61.

94) Douma, J., *Inleiding in de Christelijke Ethiek*, Kampen, 1975, 14.

95) *Ibid.*

96) *Ibid.*

97) *Ibid.*

98) *Ibid.*, 14f

대한 이해는 이런 올바른 기독교倫理學的인 입장에서 약간 벗어난 지나친 일변도적인 모습을 나타냈는데, 그것은 그의 영혼에 대한 이해에 플라톤적인, 성경 外的인 要素가 지나치게 섞여 있었기 때문이라 하겠다.

그의 영혼에 대한 지나치게 일변도적인 이해는 동시에 그의 “사랑”(Love)에 대한 見解와 관련이 있다. 사랑이라고 하는 것은 마치 事物이 重力에 의해 움직이게 되듯이 영혼의 추진력이 되어지는 것이다.⁹⁹⁾ 어거스틴이 말하기를, “나의 重力은 곧 나의 사랑인데, 내가 어디를 가든지 바로 이 사랑에 의해 움직여진다.”¹⁰⁰⁾ 고 하였다. 사랑은 인간의 영혼 속에 있는 추진력인데, 이 사랑의 추진력은 선한 또는 악한 방향으로 나타날 수 있다. 즉 사랑은 가끔 사랑받을 수 없는 것을 사랑할 수 있는데,¹⁰¹⁾ 이런면 때문에 사랑은 지혜와 차이가 있다. 지혜가 항상 인간의 영혼을 神的인 Idea 를 지향하게 하는 반면 사랑은 하나의 추진력으로 영혼으로 하여금 두가지 방향으로 나아가게 한다. 그런데 사랑받을 수 있는 것을 사랑하는 그런 사랑을 특히 자비(charity)라고 한다. 이것은 또한 德(virtue)의 개념과도 관계가 있다.¹⁰²⁾ 그러면 합당하게 시행되어야 하는 사랑이란 무엇인가? 사물이나 사건을 향한 사랑의 경우에만 合當하게 시행되는 사랑이란 바로 그 사물을 자신을 위해서 열망한다는 뜻이다.¹⁰³⁾ 그런데 사람들간의 사랑이 합당하게 시행될때 그것은 他人과 연합하는 형태가 된다.¹⁰⁴⁾ 여기서 注意해야 할 것은 인간 自身(self)이 이 사랑에서 중요한 역할을 담당한다는 것이다.¹⁰⁵⁾ 이것은 바로 相互交換的 사랑이다. 이와같은 사랑의 이해때문에 어거스틴은 마태 22장 31절에 나타나는 주님의 사랑의 명령을 자기자신의 사랑(self-love)에 기초하여 이해하고 있다. 즉 자기자신의 영혼은 더욱 사랑하여야하며 거기에 준해서 타인을 사랑해야 한다는 것인데, 그러기때문에 타인의 육신적인 생명을 보전할 수 있는 거짓말이라고 할지라도 자신의 영혼을 해치지 때문에 배격되어야 한다는 것이다.

이와같은 사랑의 개념이 과연 용납될만한 것인가? 정말 자기사랑이 相互交換的 사랑(mutual love)에 前提되어 있는 것인가? Douma는 이와같은 사랑의 개념을 배격하면서 말하기를 “마태 22 : 37-40은 세계의 誠命이 아닌 두개의 誠命을 말하고 있다. 이웃을 네몸과 같이 사랑하라는 말씀속에 자기사랑에 대한 명령이 숨어 있지는 않다. 오히려 그것은 자기를 흔히 사랑하게될 때 볼 수 있는 그와 같은 強度로서 이웃을 사랑하라는 명령일 뿐이다.”¹⁰⁶⁾ 라고 하였다. 자기사랑이란 때로 바람직하지 못한 것이다. 성경은 자기사랑을 찬양하지 않는다. 어거

99) Augustine, *De Civitate Dei* XI, 28.

100) Augustine, *Confessiones* X III.

101) Augustine, *De Civitate Dei* XI, 28.

102) Augustine, *Epistola* 167, 4, 15.

103) Augustine, *De Diversis Quaestionibus* 83 XXXV, 1.

104) Augustine, *De Trinitate* VIII, X, 14.

105) Augustine, *Confessiones* IV, 6.

106) Douma, *op. cit.*, 5.

스틴의 사랑의 概念은 성경에 그 기초를 두었다기 보다는 회랍적인 사랑의 개념에 기초되었다고 하겠다. 이 회랍적인 사랑이란 Brillenburg Wurth가 설명하듯이, “플라톤이 말하는 神的인 eros인데, 그것은 우리 인간속에 진리의 이상과 선과 미를 불러 일으키는 정신적인 움직임, 또는 우리의 영혼속에서 완전한 상태를 향해 불타오르는 신비스런 望郷心을 의미한다.”¹⁰⁷⁾

플라톤은 자신도 말하기를, “요약해보면, 사랑이란 선의 영원한 소유를 향한 열망이다.”¹⁰⁸⁾ 고 했다. Field도 역시 설명하기를, 플라톤의 一般的인 用語인 에로스란 우리의 모든 열성적인 추구의 뒤에 숨어 있는 추진력이라고 하였다.¹⁰⁹⁾ 이런 추진력이라고 하는 것은 인간이 소유하지 못하고 갖고자하는 바를 尙해 나아가는 그 무엇으로 이해되어야 할 것이다. *Symposium*에서 플라톤도 말하기를, “이제 우리는 사랑이란 소유하지 못한 것에 대해 사랑을 하게되는 것이라는 의견을 같이한다.”¹¹⁰⁾ 고 하였다. Brommer도 그의 *Symposium*해설에서 말하기를, “사랑이란 결핍에서 나오는 것이며 영혼은 그가 지니고 있는바 선한 것으로부터 소외되어 있는지를 증명할 수 없다. 사랑은 죽음과 삶인 동시에 인간을 구성하는 이중성 속에 태어난 것으로 그것의 기능은 인간적인 열망을 神을 尙하게 하며 神的인 삶을 인간에게 暗示하는 것이다.”¹¹¹⁾ 라고 하였다. 사랑은 따라서, 인간이 가져야 할 神的인 善을 열망하도록 만드는 것이다.

이와같은 사랑의 概念은, 사람에게 있어서 사랑이란 자신을 희생하는 것이 아니라 인간으로 하여금 자기자신을 確立시키는 것이다. 이와 유사한 概念이 Plotinus에 의해 계승되고 있다. J. M. Rist가 설명하듯이, 플로티누스에게는 他人을 진정으로 사랑한다는 것은 無意味한 것인데 그 이유는 內的人間(inner-man)으로서의 진정한 自我는 진정한 自我가 아닌 타인의 外的人間(outer-man)과 결합될 수 있을 뿐이기 때문이다. 內的人間에 진정으로 관심을 갖는 철학자는 그의 친구로부터는 완전히 격리될 수 밖에 없다.¹¹²⁾ 자기사랑은 이 경우에 유일하게 진정한 사랑이다. 그러므로 사랑이란 자기를 否認하는 것이 아니라 確認하는 것이라 하겠다.

이와같은 회랍적이요, 어거스틴적인 사랑의 개념에 반대해서, 성경은 Brillenburg Wurth가 정당하게 지적하듯이, 다음과 같이 우리에게 가르치고 있다. 즉 하나님의 언약은 全的으로 사랑의 概念에 의해 지탱되는데 그 사랑이란 바로 자기자신에 의해 그의 백성에게 증거되어진 바로 그 사랑에 기초하여 그 백성에게 요구하시는 바이라는 것이다.¹¹³⁾ 사랑은 하나님께서 그의 백성에게서 요구하시는 것이다. 하나님께서 예수그리스도 안에서 우리를 위해 모든 것을 포기하셨으므로 바로 그 하나님께서 우리로 하여금 자기를 위해 모든 것을 바칠 것을 요

107) Brillenburg Wurth G., *Het christelijk leven*, Kampen 1957, 239.

108) Plato, *The Symposium*, tr. by W. Hamilton, penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1973, 86.

109) Field, *op. cit.*, 122.

110) Augustine, *Symposium*, 78.

111) Brommer, *op. cit.*, 47.

112) Rist, J. M., Plotinus, *The Road to Reality*, London, New York, Melbourne 1967, 162.

113) Brillenburg Wurth, *op. cit.*, 240.

구하신다. 이런 脈絡에서 볼 때, 자기사랑이란 생각조차 할 수 없는데, 그것은 하나님의 요구는 全的인 것으로서 우리 자신도 포기해야만 하기 때문이다. 그러므로 자기사랑이란 진정한 기독교적 사랑과는 배치되는 것이다.

이와같은 의미에서 우리는 어거스틴의 사랑의 概念은 다분히 非聖經的인 思想에서 유래되었다고 말할 수 있다. 그러므로 어거스틴이 이와같이 非聖經的인 사상에 젖은 영혼과 사랑의 개념을 좇아 생각하면서 거짓말에 관한 문제를 성경적인 가르침에 따라 취급했다고 스스로 자부하는 것에는 많은 무리가 있다고 해야 할 것이다.

결론적으로, 어거스틴이 사소한 문제처럼 보이는 거짓말에 관한 문제를 진지하게 취급하는 것은 기독교倫理 歷史上 대단히 중요한 기점이 되고 있다. 즉 성경을 철저히 연구하여 우리의 구체적인 생활에 관련되는 거짓말의 문제에 적용시키는 方法論的인 태도는 우리가 배워야 마땅하다. 그러나 그가 아무리 성경을 이용해서 이 문제를 다룬다 하더라도 그 자신 이미 성경外的인 사상에 젖어 있을 때에 그의 사상의 전개에는 역시 무리가 있을 수 밖에 없음을 우리가 보았다. 다시말하면 우리가 성경을 우리가 생활에 적용시키면서 참으로 성경 그 자체가 말씀하신대로 따르느냐, 아니면 우리자신이 이미 가지고 있는 성경外的인 요소를 가지고 성경을 적용시키고 있는가를 철저히 반성해 보아야 할 것이다.

• 도서목록 •

1. Augustine, A. *De Civitate Dei*, ed. by B. Dombart and A. Kalb, Turnholt; Typographi Bredols Editores Pontificii, 1955.
2. _____, *City of God*, tr. by D. Knowles, Harmondsworth, Middlesex 1972.
3. _____, *Confessiones*, ed. by J. Bernhart, München 1955.
4. _____, *Confessions*, tr. by R. S. Pine-Coffin, Harmondsworth, Middlesex 1974.
5. _____, *Contra Mendacium*, in: *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL) 41, ed. by I. Zycha, praga, etc. 1900.
6. _____, *De Diversis Questionibus* 83. ed. by Mutzenbecher. Turnholt, Typographi Bredols Editores Pontificii 1973
7. _____, *De Diversis Quaestionibus ad Simpliciaum*, ed. by A. Mutzenbecher Turnholt, Typographi Bredols Editores Pontificii 1970.
8. _____, *De Magistro*, ed. by Quenther Weigel, Vindobonae, Hoelderpibler Tempsky 1961.
9. _____, *De Mendacio*, in: CSEL 41.
10. _____, *Enarrationes in Psalmos I-L*, in: *Corpus Christianorum series latina* (CCSL) 38. Turnholt 1956.
11. _____, *Enchiridion ad Laurentium*, in *CCSL* 46, 1969.
12. _____, *Retractationum*, in: CSEL 36, 1902.
13. _____, *Trinitate*, ed. by W. J. Mountain, Turnholt 1968.
14. Brillenburg Wurth, G., *Het Christelijk leven*, Kampen 1957.
15. Brommer, P., *EIΔOΣ et IΔEA*, Assen 1940.
16. Cayre F., *Initiation à la Philosophie de Saint Augustin*, Paris 1947.
17. Douma, J., *Inleiding in de Christelijke Ethiek*, Kampen 1975.
18. Field, G. C., *The Philosophy of Plato* London, Oxford, New York 1969.
19. Gilson, E., *Intreduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1949.
20. Combes, G., *Problèmes Moraux*, in: *Oeuvres de Saint Augustin*, Paris 1937.
21. Mathews, G., *Plato's Epistemology and Related Logical Problems*, London 1972.
22. Plato, *The Republic*, tr. by H. D. P. Lee, Harmondsworth, Middlesex 1973.
23. _____, *The Symposium*, tr. by W. Hamilton, Harmondsworth, Middlesex 1973.
24. Rist, J. M., *Plotinus, The Road to Reality*, London, New York, Melbourne 1967.