

參考文獻

權在源, 1977, 教育心理學, 大邱, 螢雪出版社

金誠一 外 4 人, 1972, 活用教育大事典, 서울, 信進出版社

金貞圭, 孫直銖, 1981, 教育心理學, 서울, 教育出版社

閔榮順, 1973, 教育心理學, 서울, 教育出版社

小見山榮一, 1969, 教育心理學, 東京, 金子書房

門司三省, 1971, 教育心理學, 東京, 法政大學出版部

大瀬甚太郎, 1935, 教育的心理學, 東京, 大倉廣文堂

千輪浩, 1959, 心理學, 東京, 誠信書房

Bridges, K. M. B, 1932, "Emotional Development in Early Infancy," *Child Development*

Calhoun, J. F. and Others, 1975, *Developmental Psychology Today*, Toronto, CRM Random House

Cohen, A. A. N. and Spatz, D., 1948, "Study of Fear and Anger in College Students through the Diary Method," *Journal of Genetic Psychology*

Cole, L., 1966, *Psychology of Adolescence*, New York, Holt, Rinehart And Winston

Dashiel, J. F., 1928, *Fundamentals of Objective Psychology*, Houghton Mifflin Company

Dushkin, D. A., 1970, *Psychology Today*, California, Del Mar CRM Books

Garrett, H. E., 1941, *Great Experiments in Psychology*, New York, D. Appleton-Century Company

Garrison, K. C., 1965, *Psychology of Adolescence*, New Jersey, Prentice-Hall, Inc.

Gates, A. I., 1930, *Psychology For Students of Education*, New York, The Macmillan Company

Gesel, A., Ilg, F. L. and Ames, L. B., 1956, *Youth, The Years from Ten to Sixteen*, New York, Harper & Row, Publishrs, Inc.

Goodenough, F. L., 1934, *Developmental Psychology*, New York, D. Appleton-Century Company, Inc.

Hilgard, E. R., 1952, *Introduction to Psychology*, Harcourt, Brace & World, Inc.

Hurlock, E. B., 1953, *Developmental Psychology*, New York, McGraw-Hill

Krech, D. and Crutchfield, S., *Element of Psychology*, New York, Alfred A. Knight, Inc.

Morgan, C. T., 1956, *Introduction To Psychology*, New York, McGraw-Hill Company, Inc.

Perrin, F. A. C. and Klein, D. B., 1926, *Psychology-Its Methods and Principles*, New York, Henry Holt and Company

Sherman, M., 1927, "Differentiation of Emotional Responses in Infants," *Journal of Comparative Psychology*

Tiffin, J., Knight, F. B. and Josey, C. C., 1940, *Psychology of Normal People*, Boston, Health And Company

Watson, J. B., 1925, *Behaviorism*, New York, W. W. Norton & Company, Inc.

Woodworth, R. S., 1946, *Psychology*, New York, Henry Holt and Company

역사의 내재성과 초월성

- 헤겔의 "역사철학"을 중심으로 -

이 보 민*

◇ 目 次 ◇

서 언

1. 역사의 학문성에 대한 헤겔 以前の인 모색
2. 역사의 근거로서의 내재성과 초월성 : 헤겔의 시도
3. 헤겔 이후의 역사의 학문성에 대한 다른 태도
4. 결론 : 기독교에 있어서의 역사의 내재성과 초월성

서 언

본고는 주로 헤겔의 "역사철학"(Philosophie der Geschichte)에서 나타나는 역사의 內在性과 超越性을 살펴보고 그것이 무엇을 의미하는 것인지를 밝혀내고 기독교인들에게 있어서 역사의 내재성 및 초월성이 어떻게 파악되어야 하는가에 대한 길을 모색하고자 하는데에 목적이 있다. 그럴 때에 기독교인들에게는 바른 생각과 행동을 할 수 있는 생활의 태도가 확립될 것이다. 좀더 구체적으로 말해서, 역사의 내재성과 초월성이란 인간들의 역사를 학문적인 연구의 대상으로 삼고자 하는 노력의 일환으로 나타나는 것인데, 그와같은 노력이 역사를 바르게 취급하지 못하였다는 사실을 보이므로써 신자들에게 정확한 역사 이해와 그에 따른 행동을 촉구하고자 한다.

* 副教授

1. 역사의 학문성에 대한 헤겔以前的인 모색

역사는 별 수 없이 세상 속에서 일어나는 것에 관한 것이다. 그런 의미에서 역사가 내재성을 지닌다는 것은 당연하다고 하겠다. 이와같은 세상 속에서 실제로 일어나는 구체적인 사건들이 과연 학문적인 연구의 대상이 될 수 있을 것인가 하는 의문마저 생긴다. 그러기 때문에 우연적인 실제 사건들의 기록인 역사를 학문이 될 수 없다고 생각한 사람들은 많았다. 그 대표적인 예가 Descartes이다. 그는 詩라고 하는 것이 문학의 한 부분이긴 하지만 그것이 어떤 학문의 한 분야가 결코 될 수 없고 그 보다는 어떤 자연적으로 주어진 재능으로 나타날 뿐이듯이, 또 신학적인 주장이 계시에 대한 신앙에 전적으로 의존하는 것이듯이, 역사라고 하는 것도 그것이 비록 흥미롭고 시사하는 바가 많다고 하더라도, 뿐만 아니라 인간의 생애 있어서 실천적인 태도를 형성하는데 대단히 가치있는 것이라고 할지라도, 결코 그렇다고 학문적 진리라는 주장을 내세울 수는 없다는 입장을 취한다.¹⁾ 그러므로 Collingwood가 주장하듯이, 데칼트가 비록 그의 방법론으로 학문하는 방법에 새로운 전기를 부여한 것은 사실이지만, 또한 학문의 진정한 학문됨을 밝히는데 기여한 바가 뚜렷하지만 역사라고 하는 것에는 아무런 기여를 하지 못한 듯 하다.²⁾ 그러나 실제로는 데칼트가 역사연구에 기여를 한 것으로 볼 수가 있는데 그의 회의주의가 당시의 역사연구가들로 하여금 역사문헌들을 비판적인 안목으로 대할 수 있도록 만들었다고 하겠다. 이 문제에 있어서 데칼트가 은연중에 제시한 규칙은, 첫째, 어떠한 외부적인 권위가 우리로 하여금 일어날 수 없었던 것을 일어났던 것처럼 억지로 믿도록 할 수 없고, 둘째, 모든 권위라고 하는 것들은 서로 비교되어지며 또한 조화가 되어져야 하고, 셋째, 기록의 권위라고 할지라도 그것이 글로 나타낼 수 없는 증거로서 규명이 되어야 한다는 것 등이었다.³⁾ 이와같은 데칼트의 주장은 역사학을 함에 있어서의 어떤 지침을 제공해 준 것만은 사실이지만 위에서 밝힌듯이 역사학이 결코 진정한 학문이 될 수가 없다는 결론을 내린 결과가 되었을 뿐이다. 즉 데칼트는, 이와같은 그의 입장에 따라, 역사가 묘사하게 되는 사건들은 결코 그 역사가 묘사하고 예견한대로 정확하게 일어날 수 없었으며 따라서 역사란 엄격히 말해서 지식의 일부분이 될 수 없다고 주장해 버린다.

이와같이 역사가 학문이 아니라는 주장에 대해 반기를 드는 사람이 나타난다. 예를들면 이태리의 철학자 Vico는 수학 외에는 어떠한 학문이 있을 수 없다는 것을 반대하면서 학문으로 하여금 학문되게 하는 것은 데칼트가 주장하는 주관적이며 추상적인 Idea가 아니라고 말한다.⁴⁾ 동시에 Vico는 강하게 나타내기를, 오히려 진실한 사실에 근거한 역사야말로 인간지식의 대상이 되어야 한다는 것이다.

역사적 지식과 연구의 대상이 되는 역사적 과정이란 바로 인간이 그들의 언어, 습관, 법,

1) R. G. Collingwood, *The Idea of History*, p. 59를 참조.

2) *Ibid.*

3) *Ibid.*, p. 62.

4) *Ibid.*, p. 64.

정치를 이룩해 나가는 과정이며 그러므로 역사란 인간의 사회와 기관(institutions)들의 생성 및 발전의 역사라는 것이다.⁵⁾ 또한 역사가 보유하는 계획(plan)이란 전적으로 인간들의 계획이며 추상적인 인간이 가지는 어떠한 관념과 같은 것도 아니라는 것이다. 즉 역사는 인간이, 만드는 것이므로 인간이 연구의 대상으로 삼을 수 있으며 그것은 본질적으로 대단히 사실적 기초위에 있는 것이 된다는 말이다. 역사를 연구하는 인간은 과거에 인간들이 이와같이 실제로 이루어 놓은 바의 과정을 지식의 대상으로 삼아 공부하는데 현재에서 과거 역사를 연구하는 역사가는 과거의 그 과정을 지금의 자신의 마음 속에서 재구축(reconstruct)할 수가 있으며, 그러한 이유 때문에 그 역사연구는 가능하다는 것이다.⁶⁾ 이렇게 역사를 연구하는 자와 그 연구의 대상인 과거의 인간이 행한 바의 사이에는 이미 확립된 어떠한 조화가 있는데 Vico는, Leibniz와는 달리 그 전제하는 조화를 기적적인 불가사의한 것으로 보지 아니하고 인간의 공동적인 본성(the common human nature)으로 생각한다.⁷⁾

Vico에 의하면 인간은 이와같은 근거에서 역사적인 연구를 행할 수가 있을 뿐 아니라 일단 그와같은 역사연구를 행할 때에 지금까지는 풀리지 아니했던 역사적인 문제들이 풀리게 되는데 그것은 역사연구가 역사적 방법론과 그 방법론에 의한 규칙들을 만들어내기 때문이라는 것이다.⁸⁾

이와같은 주장에 따라 Vico 자신이 만들어낸 역사의 규칙이란, 우선 역사의 특정기간들은 어떤 일반적인 성격을 지니며, 그런 성격이 그 시대에 나타나는 작은 것들에 어떤 영향을 미치면서 또 다른 기간에 다시 나타나게 된다는 것이다. 즉 전혀 다른 두 개의 역사적 기간들이 같은 일반적인 성격을 지닌다는 것이고 이들 두 가지 기간들 사이에는 어떤 유추적인 추론이 가능해진다는 것이다.⁹⁾ 또한 그가 발견해 냈다고 하는 역사의 법칙은, 이런 비슷한 역사의 기간들은 같은 순서로 계속 나타난다는 사실이다. 예를 들어 영웅의 시대가 지나면 고전적시대가 오는데 그 고전적 시대에는 사상이 상상을 압도하고, 산문이 시를, 산업이 농업을, 평화적인 도덕이 전쟁주도의 도덕을 우선한다고 한다.¹⁰⁾ 그 다음 이런 시대가 지나면 또 다시 야만적인 시대가 오는데, 이제 다시 나타나는 야만적시대란 처음 나타났던 영웅에 의한 야만시대와는 달리 인간이 상상에 따르기 보다는 생각을 중시 여기기는 하되 그러나 창조적인 사고가 아닌 무의미하고 인위적인 사고를 행하는 그와같은 야만의 시대라는 것이다.¹¹⁾ 따라서 Vico가 말하는 또 하나의 법칙이라고 하는 것은, 특정기간들이 같은 종류의 기간으로 계속 다시 나타남으로서 원운동(cyclical movement)을 일으키지만 그 원운동은 단순히 계속 반복만 되는 순환운동이 아니라 나선형(spiral)운동이라는 것이다.¹²⁾

5) *Ibid.*, p. 65.

6) *Ibid.*

7) *Ibid.*

8) *Ibid.*, p. 67.

9) *Ibid.*

10) *Ibid.*

11) *Ibid.*

12) *Ibid.*, p. 68.

이상에서 우리가 다룬 것은 역사가 학문으로 가능할 수가 없다고 하는 주장에 반대해서 Vico와 같은 사람이 역사의 가능성을 역설한 점이었다.

우선, Vico가 역사를 중시하여 학문적 연구의 대상으로 삼는 것은 그것이 데칼트의 추상적인 학문에 비하여 인간에게 구체적으로 나타나는 실제적인 것이 되기 때문이다. 이것이야말로 역사가 가지는 최대의 장점이 아닐 수 없다. 인간에게 가장 구체적으로 나타나는 것이 역사적 사건들이다. 그러나 이와같은 구체적인 사건들이 참으로 역사학의 대상이 되기 위해서는 바로 그 역사적 흐름 속에서 특정의 법칙이 발견되어야 한다는 것이다. 이것은 어떻게 보면 당연한 결론이다. 그러나 실제로 역사 속에 어떠한 법칙이 있는지 없는지는 어떤 사람도 알 수 없다. 그럼에도 불구하고 인간이 역사를 연구의 대상으로 삼기 위해서는 어떤 형태의 법칙을 찾아야 하는데, 그 법칙이 실제로 찾아지지 않을 때에 역사에 어떠한 법칙을 부여하게 되는 것은 어쩔 수 없는 일이라고 하겠다. 만일 역사를 초월적으로 이끌어가는 하나님을 믿지 아니하는 자들이 역사의 초월성을 논한다면 그것은 바로 역사를 향해 그들 자신이—마치 스스로 초월자가 된 것처럼—어떤 법칙성을 부여했기 때문이 아닐까? 역사는 이 세상 속에서의 일들이지만 마치 세상 밖에서 어떤 법칙으로 그 세상속의 내재적인 사건들을 이끌어 가기도 하듯이 어떤 법칙성을 따라 역사적 사건들이 진행을 하는데 그때의 그 법칙성은 그들에 의하면 역사의 초월성이며, 그 법칙성은 역사를 연구하는 자가 부여한 바라는 것이 필자의 주장이다.

Vico에 의해 역사학의 가능성이 주장된 후에 자연과학적인 비판의식을 가지는 계몽주의자들은 역사가 나름대로 특정 방향으로 나가야한다고 생각하면서 역사를 학문의 대상으로 삼는 것이다. 즉 계몽주의자들은 역사라고 하는 것은 온갖 세력다툼(Machtkämpfen) 가운데서의 국가들의 단결성(Solidarität)과 그들 국가들의 공통성(Allgemeingültigkeit)에 기초한 발전, 그리고 인간정신의 지상에 대한 점차적인 지배(die zunehmende Herrschaft)를 통해 설명되어 질 수 있는 것이라고 생각한 것이다.¹³⁾ 이와같은 역사의 발전은 우선 구라파의 군주들이 주도해 오는 것으로 볼 수 있는데 인간의 이성이 자연과학 등에 깨우쳐지게 될 때에 이들 군주의 前時代적인 횡포는 억제되고 문학적인 조화와 통합속에서 그 역사의 발전은 계속되는 것으로 보는 것 같다. 계몽주의자들, Voltaire, Hume, Gibbon과 같은 사람들은 인간의 역사는 근대적(그들이 말하는 “근대적”) 이성의 시대에서부터 이해되어져야 하며 그 이전의 시대는 잘못된 시대이며 별로 의미가 없는, 통일보다는 분열과 투쟁의 시대였다는 것이다. 역사를 이와같이 보는 경향을 우리는 Kant에게서도 찾아볼 수 있다.

Kant의 역사관은 어떤 특정 민족정신에 따른 역사의 이해가 아니라 인간 자신의 이성적 특성의 근거 위에서 역사가 발전해 나가는 것으로 파악하는 것이다. Kant에 의하면 역사는 더 나은 상태를 향한 발전이다.

W. H. Walsh가 지적하듯이 칸트가 생각하는 역사의 발전은 구체적으로 또한 실제적으로 잘

13) W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, p. 108, 109.

나타나지 아니한다!¹⁴⁾ 역사 사건들을 통해서 볼 때 그와같은 역사의 목적은 실제라기 보다는 하나의 이상이라고 부를 수 있을 것 같다. 또는 Walsh가 말하듯이 인간의 관심이 Kant에서처럼 인간의 개별적 사건으로부터 인류적인 차원으로 옮겨갈 때에 역사는 거대한 “자연의 역사” 또는 “섭리의 역사”로 보여지며 그 속에는 장기적인 계획이 인류의 공영에 이바지하도록 제시 되는 것으로 나타난다는 것이다.¹⁵⁾ 인간이 본래 자연적인 상태에서 상호 투쟁적인 입장에서 살았으나 차츰 시민적 사회로 옮겨지면서 약간은 바람직한 상태로 옮겨지지만 그러나 그런 시민 사회 역시 압제적이며 전제주의적인 사회로서 그 속에서 개개인의 반목은 완전히 사라지지 않은채로 남아있다는 것이다. 칸트가 이상적인 역사의 목적으로 삼는 것은 인간의 이성적인 본성인 “자유”가 절대적으로 보장, 실현되는 자유사회인 것이며 그 속에서는 개인적인 반목이 사라지고 개인기업의 활동이 완전히 이루어진다는 것이다.¹⁶⁾ 이런 자유의 사회는 그 속에서 개개 구성원들이 자유를 바로 깨닫는 상태, 즉 자신의 이성적인 본성에 대한 바른 자각을 행하는 상태에 있어야 할 것이다. 뿐만 아니라 이런 자유의 사회는 하나의 민족을 통해 또는 하나의 국가에서 이루어질 것이 아니라 국제적이며 연방적인 규정을 통해서만 유지될 것으로 본다.¹⁷⁾ 그러니까 칸트와 같은 계몽주의자들은 역사는 마침내 인간의 이성에 따라 범세계적인 방향으로 전진하는 법칙을 가짐으로서, 비록 인간의 원시적인 역사의 시초는 철저히 개개인적이며 개개민족 중심적이었으나, 마침내 우주적인 단계로 나아가는 초월성을 지니는 것으로 생각하는 것 같다.

그러나 한편 역사의 범세계적이며 우주적 초월성이 강조될 때에 다시금 역사의 內在的이며 구체적인 개개 민족적 성격을 강조하는 사람들이 나타난다. 예를들면 Kant의 제자였던 Herder는 역사를 어떠한 목적이라고 하는 점에서 쓰려고 하지 아니하고, 즉 모든 민족 및 국가가 하나의 목적으로 수렴된다는 점을 따라 역사를 기술하려고 하지 않고 개개 국가나 개개 시대가 나름대로 자체의 가치를 실현한다는 것을 인정하면서 역사를 쓰고자 했다.¹⁸⁾ 이것은 낭만주의적인 역사기술의 방법으로서, Schleiermacher는 예를 들어, 플라톤의 작품의 숨을 재구성하고자 했는데, 그것은 고대의 작품들이 개개로서 지니고 있는 내적인 가치가 독특하다는 입장에서 취해지는 태도인 것이다.¹⁹⁾ 개개의 고대작품이 갖는 언어학적인 특징과 가치를 연구함으로써 작품의 독특한 가치를 찾는 등의 노력을 W. v. Humboldt, Fr. A. Wolf들이 행했다.²⁰⁾ 같은 방법으로, 고대에서부터 내려오는 개개의 국가나 민족이 오늘날의 인간들의 생에 결정적인 의미를 지니는 것으로 생각하게 된다. 즉 여기서부터 개개 민족의 最古로 접근 가능한 시대의 연구가 진정한 의미를 갖게 되고, 그로 인해 그런 옛 시대의 종교, 도덕, 법 속에서

14) W. H. Walsh, *Philosophy of History*, p. 122.

15) *Ibid.*

16) *Ibid.*, p. 123.

17) *Ibid.*, p. 124.

18) Dilthey, *op. cit.*, p. 110.

19) *Ibid.*, p. 111.

20) *Ibid.*

나타나는 창조적인 힘, 그리고 이런 고대시대의 모든 것이 당시적 공동정신에 입각해 있음 등을 연구하는 새로운 역사적 연구가 시작된 것이다.²¹⁾ 본래 신화정도로만 보아버리던 고시대가 새롭게 연구의 대상이 되었다는 말인데, Fr. A. Wolf와 같은 독일의 역사가는 Homer의 Ilias와 Odyssee가 그 이전의 민중의 공동정신 속에 있으면서 구전으로만 전해오던 바에 기초하고 있다는 전제하에서 비판적 연구를 향하였으며 동시대의 독일사가 Niebuhr 역시 고대로마시대를 연구함에 있어서, 당시의 도덕, 법, 시적(詩的) 전통에서 활동적으로 나타나는 민족적인 공동정신(nationaler Gemeingeist)이 특정민족의 특별한 구조를 낳게 했으며 그로 인해 민족의 현재적인 삶을 결정지어 주었다고 생각하는 것이다.²²⁾ 이들 일련(一聯)의 학파들을 독일의 역사학과(die historische Schule)로 부르는데 이들은 한결같이 특정민족의 고대로 되돌아가서 거기서 창조적인 공동정신을 발견하고자 하는 것이다. 즉 이들 일련의 낭만주의자들은, 역사가 나타나 보이는 특별한 초월적인 목적성을 강조하기 보다 역사는 이 세상의 개개민족의 공동정신으로서 이미 세상속에 내재하여 왔다는 사실을 강조하는 것이다. 그들은 역사의 우주적 일반성보다 개개 민족적인 구체성을 강조하고 있다. 그러나 전술한대로 역사는 구체적인 내재성만으로는 역사연구의 대상이 될 수가 없었고 아울러 초월성, 일반성을 갖추어야만 했다. 다시 말해 위에서 말한 낭만주의 역사관과 계몽주의 역사관이 합쳐질 때에 연구의 대상으로서의 역사가 가능할 것 같다.

2. 역사의 근거로서의 내재성과 초월성 : 헤겔의 시도

우선, 위에 말한 두개의 역사관을 합치는 작업을 Hegel이 행하고 있다고 말할 수 있다. 헤겔에 의하면 역사라고 하는 것은 정신(Geist, spirit)이 실재화(realized)되어 나타남인 것이다. 정신이란 자연(Nature)과 반대적인 것으로 他에 의존하거나 他에 의해 억눌리는 것이 아니라 자유스러우며 활동적이라는 것이다.²³⁾ 즉 정신은 잠재적으로만 내적으로 머물러 있을 것이 아니라 그 잠재력을 현실화시켜서 자기 자신을 자기만의 행위로 만든다는 말이다. 그럴 때에 정신은 바로 자기 자신에 대해 스스로가 하나의 대상이 된다. 그리고 자기 자신을 객관적인 실존으로 응시하게 된다.²⁴⁾ 그럴 때에 그 정신은 어떤 민족의 정신이 되는 것이고 그것은 또한 어떤 특정의 숭배의 형태, 습관, 헌법 또는 정치적인 법규들을 포함한 모든 사건들, 다시 말해서 역사를 이루어 나가는 사건들 속에서 현실적으로 존재하는 객관적인 세계속으로 스스로를 세우는 그와 같은 특징을 가지는 정신인 것이다.²⁵⁾ 그 정신이란 바로 그 스스로의 사역이며, 또한 정신은 바로 이 특정 민족이 무엇인가를 나타낸 바라고 하겠다.²⁶⁾ 그럴 때에 개개인들은 그

21) Ibid.

22) Ibid., p. 112.

23) G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, tr. by J. Sibree, p. 73.

24) Ibid.

25) Ibid.

26) Ibid.

들이 속해 있는 민족의 정신에 맞추어 자신들의 존재의미를 가지게 된다. 여기에서 우리는 Hegel의 낭만주의적인 역사관의 면모를 강하게 느끼게 된다.

그런데 이런 민족정신은 어떠한 정적인 상태에 머물 수 있는 것이 아니다. 민족의 정신은 오히려 항상 움직이는 것이어야 한다. 즉 민족의 정신은 본래 자연적인 존재들의 죽음과 더불어 죽어 없어지는 것이 아니다. 이 민족의 정신은 순전히 습관이라는 맹목적인 삶에 빠져버려서는 안된다는 것이다.²⁷⁾ 오히려 우주적인 일반적 역사에 속하는 민족정신으로서 자신의 사역이 무엇인지를 의식하는데에 이르러야 하며 동시에 자기 자신에 대한 이해를 얻게 되는 것이다. 민족정신은 그와 같이 스스로 우주적인 원리를 자신의 기본적인 요소로, 즉 자신의 위대한 목적으로 삼기 때문에 가히 세계 역사적인 성격을 가지게 된다.²⁸⁾ 그런 면에서 헤겔의 역사관에는 계몽주의적인 면이 나타난다고 할 수 있다.

사실상, 헤겔이 말하는 역사란 민족정신이 세계 역사적 차원으로 발전해나가는 바라고 할 수 있을 것이다. 그렇다면 한다면 그 민족정신이라고 하는 것은 무엇을 의미하는가? 민족정신이란 정신이 그 자체가 가지는 속성 때문에 스스로 구체적인 모습으로 나타나다가 그 나타난 정신의 모습이 정신의 본래적인 모습에서 떠나있을 때, 즉 정신은 구체적으로 실재화되었어도 주관적인 정신만이어야 하는데 그러하지가 못하여 그 속에 자연적인 또는 객관화 된 요소가 섞여있을 때 그 정신은 다시금 잠재력의 상태인 관념(Idea)으로 변해가기 시작한다. 그러나 관념으로 있는 정신이란 그것이 진정한 자유로서 활동적이어야 하는 본래적인 속성에 맞지 아니하므로 다시금 구체적으로 현실화 되어가는 것이다. 여기서 구체화 되어지는 정신은 정신이 곧 자기 外化(Selbst-Entäußerung)를 행하는 것이 되고 그것이 결국 정신의 본래적인 주관적인 활동성을 완전히는 나타내지 못하는 것이 되는 형편인데 그와 같이 실현된 정신에 정신의 본래적인 요소가 아닌 자연적인 요소가 가미되어 있는 것을 소외(Entfremdung)라고 한다. 그와 같이 정신이 구체적으로 현실화되었다가 다시 잠재력으로 바뀔으로서 역사를 진행하게 하는 모습을 헤겔은 동쪽에서 해가 떠서 다시금 서쪽으로 지는 것으로 묘사하고 있다.²⁹⁾ 즉 정신의 잠재적인 모습인 자유의 관념(idea of freedom)은 동쪽에서 아침 해가 비치기 시작할 때에 만물이 활동하는 것과 때를 같이하여 구체화되어가고 서쪽으로 해가 질 때에 그 구체화 되어 현실화되어졌던 정신은 밤이 되어 만물이 활동을 중단하고 생각에 잠기듯이 다시 내적으로, 잠재력으로, 즉 관념으로 변하여 간다는 것이다.³⁰⁾

여기 해가 동에서 떠서 서에서 지는 것과 상징적으로 일치하게도 역사를 이루어가는 민족정신이 가장 먼저 역사속에 나타나서 활동한 곳은 동양이며 그것이 잘못 현실화 되었으므로 다시금 다른 형태로 관념화되어진 후에 다시 나타나기 시작하는 곳은 서양이라는 것이다. 즉 서양에서 처음으로 동양에서 구체화되어진 것에 대한 내적인 속고가 시작되는데 그것은 마치 서

27) Ibid., p. 75.

28) Ibid.

29) Ibid., p. 103.

30) Ibid.

쪽에서 해가 저서 모두가 상념에 잠기는 것과 같은 모습이라고 하겠다.

정신은, 위에서 말한 바와 같이, 그 속성이 자유스런 활동인데, 그러므로 그 정신은 인간의 주관성(subjectivity)을 그 도구로 삼아 나타나져야 한다. 그러나 동양에서는 정신이 구체적으로 나타남에 있어서, 그것이 하나의 국가형태가 됨으로서 그 속에 있는 개인은 주관성을 발휘하지 못했다는 것이다.³¹⁾ 정신이 객관적으로 구체화되었을 때 그것은 추상적이며 개발안된 채 남아 있어서 아직도 인격적인 의지, 즉 주관적인 자유가 필요한 단계에 머문다. 자유란 구체적으로 실현될 때에 마땅히 개인의 주관성 속에서 실현되어야 하는데 그러하지 못할 때에 주관성은 소위 자유정신의 경직된 객관화라고 할 수 있는 고정된 명령, 법, 도덕에 무조건 순종하는 형태를 취하게 된다. 물론 이때에 개인적인 주관은 그러한 외부적인 실체에 복종하며 순종하는데서 자기의 영혼속으로 내려가게 된다. 이렇게 실제적인 세계에서 물러서게 되는 것은 사실상 하나의 反제(Antithese)를 형성하는 것으로서 한편으로는 절대적인 외부적인 존재를 인정하면서도 다른 한편으로는 내면화의 경향을 띄우게 되는 것이다.³²⁾ 그러나 동양에서는 아직도 그와 같은 단계에 이르지 못할 뿐이다. 즉 동양에서는 이와같은 Antithese의 요소가 받아들여지지 아니하였고 그로 인해 실체에 있어서 개인적 주관성이 무시되었으며 단지 신앙, 복종 등으로 나타날 뿐이라는 것이다.³³⁾ 그러므로 동양에서는 하나의 자유자 외에는 어떠한 진정한 자유자도 있을 수 없고(물론 이때의 자유자란 통치자인 왕) 나머지는 철저한 복종자이든 또는 아무런 목적의식없이 반발하는 무조건적인 반대자이든 둘중의 하나일 뿐이다.³⁴⁾

그에 비해서 희랍의 정신은 본질적이고 지성적이면서 동시에 개인적이라는 것이다. 희랍인들에게는 개인들이 자기 자신을 전시하려는 끝없는 충동같은 것을 가지는 것을 볼 수 있다. 이런 주관적인 충동이 존재의 본질로써 객관적으로 만들어진 Idea가 종교라는 것인데 그러한 방법으로 나타나는 신이라는 존재가 근본은 정신적인 것이라고 할찌라도 이들 희랍인들에게는 절대적인 자유정신은 아니고 특별한 Mode속에서의 정신이며 인간적인 어떠한 제한성으로 점철된 정신인 것이다. 즉 어떤 외적인 조건에 의존적으로 결정된 개인성으로 묘사된다는 것이다.³⁵⁾ 이와같은 종교성에서의 문제는 그들이 영위하는 국가와 직결되는 것이었다. 즉 그들에게 인간적 제한성을 지니고 나타나는 신이란 것은 결국 국가에 의해 유지 될 뿐이다. 즉 자유정신이 주관성도 지니면서 또한 객관성도 지니면서 나타난다는 것은 소위 민주주의 헌법을 지니는 국가에 의해 유지된다는 것이다.³⁶⁾ 그러므로 희랍의 신은 희랍인들의 국가가 그것을 유지할 수 있게 해 준다는 말이다. 그러나 희랍에서의 민주주의는 도시국가의 직접 민주주의였으므로 소위 民意라고 하는 것이 용이하게 국가적인 차원으로 통일되었었다. 그와 같은 국가에서의 법이라는 것은 완전한 진리라기 보다는 아름다움이란 중간자리를 차지하는 것일

31) *Ibid.*, p. 104.

32) *Ibid.*

33) *Ibid.*, p. 105.

34) *Ibid.*

35) *Ibid.*, p. 224.

36) *Ibid.*, p. 252.

뿐인데 그것은 곧 습관, 덕과 같은 것으로서 희랍에서는 개인의 주관적인 의지라고 하는 것은 그와 같은 객관적인 도덕성에 의존할 수 밖에 없다.³⁷⁾ 당시의 민주주의에서 개인이 중요한 것은 사실이었으며 그들의 의지가 어떤 객관적인 의지로서 이것, 저것을 바라는 구체적인 의지는 될 수 있었으나 개인 각자가 반성에 의해 발견한 원리 또는 선을 추구하는 그와 같은 의지는 될 수 없었다는 것이다.³⁸⁾ 희랍인에게도 나중에 그와같은 반성적인 의지가 나타나지만 그것은 오히려 전체 희랍정신에서 어떠한 파괴적인 요소로 작용한다는 것이다. 아무튼 희랍인들에게 있어서는 민주주의 국민으로서 주관성을 가지고 있었던 것은 사실이지만 그러나 자기 반성적인 양심이라는 것이 없었으며 개인보다는 국가가 전부라는 생각을 가졌다.³⁹⁾ 사실상 Sophist들은 이와같은 분위기를 개탄하여 각 개인들의 주관적인 반성을 촉구했다고 헤겔은 보고 있다.⁴⁰⁾

국민들이 국가적 차원의 말씀에 따른다는 것의 구체적인 표시중의 하나가 그들은 神言(Oracle)에 귀를 기울인다는 것이었다. 이와같은 일 때문에 희랍에서는 노예가 존재할 수 밖에 없었다. 즉 노예를 둔다는 것은, 일반적인 시민들이 모여서 神言을 생각하고 또한 들어본다는 일이 손발을 실제로 사용하는 육체적인 노동에서는 해방되어야 한다는 생각에서 기인한다는 것이다.⁴¹⁾ 이렇게 육적인 노동은 노예들에게 맡기고 작은 도시국가의 시민들이 한데 모여 그들의 생각을 국가적 차원에서 신언에 맞춤으로서, 동양에 비하여서는, 좀더 많은 개인적 주관성을 통하여 정신이 전체의 국가적인 의지로 구체화되어 있다고 말할 수 있다. 그럴 때에 동양에 비해서 희랍에서는 모두는 아니라고 할찌라도 여러 사람이 자유롭다고 말할 수 있겠으나 여기에 시민들에게 나타난다는 자유는 진정 주관적인 자유의 성격을 지닌 자유라고는 말할 수 없을 것 같다.

이와같은 희랍 도시국가들이 외부세계와 접하게 되면서 제 2의 시기로 넘어가게 된다. B.C. 492년에 소위 Median 전쟁을 통해 페르시아를 물리치게 되자 희랍인들에게는(특히 아테네인들) 이전보다 훨씬 강한 주관성의 물결이 일어나면서 그것은 곧 부패의 온상이 되어간다. 즉 Median 전쟁후 약 60년간 아테네와 스파타에서는 새로운 주관성이 사회적 행동에 있어서의 경솔함과 비도덕성으로 나타나며 마침내 B.C. 431년의 Peloponnesian 전쟁, 즉 도시국가간의 전쟁으로 이어지게 된다.⁴²⁾

메테파사와의 전쟁전까지는 국민들의 개개인이 소위 국가적차원의 도덕이나 덕에 약간 맹목적으로 따랐는데 전쟁시에 온 국민들이 나름대로 역할을 했고 전쟁후 국민들의 의식이 그런 전체적인 덕을 따르는 것 보다 자유분방해지면서 때마침 Sophist들의 가르침이 크게 작용하여 이전에 나타나지 않을 정도의 강한 주관성에 대한 강조가 있어진 듯 하다. 그러나 이런 주관

37) *Ibid.*

38) *Ibid.*

39) *Ibid.*, p. 253.

40) *Ibid.*

41) *Ibid.*, p. 254.

42) *Ibid.*, p. 265.

성에 대한 강조는 오히려 본래 회람정신을 붕괴시키는 작용을 했다는 것이다. 주관적 자유의 관념이 비교적 아름답게 제도화된 종교, 즉 자유의 관념이 객관화된 모습인 종교나 그와 일치하는 국가적 차원의 덕이나 헌법이 객관화된 회람의 민족정신이라고 한다면 그런 자유정신으로서의 회람정신을 위협하는 것은 그들에게서 새롭게 나타나는 주관성에 대한 강조인 것이다. 이들의 새로운 강조에서 주관성이 부각되지만 여기서의 주관성은 관념으로서의 자유가 민족의 정신으로 객관화 될 때에 그 도구로 쓰인다는 주관성이 아니고 객관화된 자유가 그속에 함당하지 못한 요소(회람의 경우에는 국가적차원의 神이라고 하는 것)를 지니기 때문에 다시금 그런 자유의 구체화된 것에서부터 자유의 관념 내지는 잠재성으로 환원하고자 하는 주관성이며 그것은 구체적으로 나타나 있는 회람정신을 몰락시키는 것이 된다. 이런 회람정신을 몰락시키는 주관성은 Sophist들이 강하게 주장하는데로, 사물이 으레히 존재한다는 것을 다시금 재고하고 반성하고자 한다.⁴³⁾ 특히 케변가들이 인간을 모든 것의 척도로 삼는 것은 이미 객관화된 것을 주관적으로 반성한다는 뜻이다. 이런 주관적인 내면화는 본래 객관적인 것을 무조건 부정했지만 차츰 Anaxagoras와 Socrates에 의해 주관적인 내적인 반성 역시 원리를 찾는 것이 될 수 있다는 주장이 나타난다. 그러나 소크라테스의 주장 역시 기존국가의 기존적인 습관의 덕이 아닌 주관적인 반성에 기초한 도덕적인 우주적인 덕을 말하는 것이었으므로 그의 주관성에 대한 강조 역시 본래적 회람정신에 대해서는 여전히 파괴적인 것이 될 수 밖에 없었다는 것이다.⁴⁴⁾ 이상에서 보는 바와 같이 회람에 있어서의 민족정신인 자유정신은 그 구체화된 모습에 있어서 “맹목적인 전체”라는 요소를 지니며 그에 따라 주관성이 그것을 파괴하는 식으로 역사속에서 실제로 나타나는 것이다.

그에 비해, 로마시대에서는 회람정신에서 어떤 파괴적인 요소로 작용했던 구체화에서 벗어난 일반적인 주관성이 파괴적인 요소가 아닌 출발점의 요소가 된다는 것이다.⁴⁵⁾ 이런 식의 주관성이 출발점 또는 잠재력이 되어 그것에서부터 다시금 구체화, 현실화되는 과정을 보이는 것이 로마시대의 역사이며 여기에서 나타나는 국가형태는 동양에서의 일인독재(Despotism)도 아니요, 회람에서의 직접 민주주의(Democracy)도 아닌, 귀족정치체제(Aristocracy)인 것이다.⁴⁶⁾ 로마인들에게 있어서의 정신적 출발점은 그들의 주관적인 양심이며 거기서부터 시작해서 외부적인 형태로 나타나면서 적극적인 일반적인 의미의 반성된 복종을 나타내게 된다는 것이다.

로마인들에게 있어서의 종교는 회람인들의 신과는 달리 인간의 주관성에서 양심적으로 깨달아진 바를 객관화시킨 것을 신으로 삼는 그런 종교였다. 즉 로마인들에 있어서의 신은 평화, 고요, 고통 등의 신이다.⁴⁷⁾ 회람의 신들은 그 자체가 객관화된 인격체로서 그것에서 회람인들 자신들이 주관성을 찾으면서 그 인격체 신을 자기들 취미대로 아름답게 만드는 경향을

43) *Ibid.*, p. 268.44) *Ibid.*, p. 269, 270.45) *Ibid.*, p. 279.46) *Ibid.*47) *Ibid.*, p. 292.

떠우는데 그것은 곧 그들의 주관성이 그들의 종교와 국가를 부패시키는 것에 지나지 않았던 것이다. 그러나 로마인들은 자신들의 주관적인 깨달음에서 시작하여 그들의 객관화된 신에게는 그리고 그 신과 동등한 것으로 여겨지는 국가에게는 순종을 행한다는 것이다.

이와 같은 식으로 자유의 정신이 객관화되면서 로마는 왕정(王政) 대신에 評議會(Consul) 체제의 국가가 된다. 즉 공화국의 헌법을 가졌다고 하겠다.⁴⁸⁾ 칼타고와의 3차에 걸친 Punic 전쟁을 승리로 이끌고 또한 회람마저 로마에 굴복하게 되면서 로마는 최대의 강대국이 되었으며 오히려 그로 인해 주위의 국가들로부터 끝없는 도전을 받게 된다. 로마는 이제 차츰 황제에 의한 제국으로 바뀌어간다. 그러나 공화국 때의 헌법이 완전히 바뀌는 것은 아니고 단지 국민회의(Popular Assembly)만은 새로운 세계에 부적합한 것으로 여겨져서 폐지되었다.⁴⁹⁾ 헌법적인 형식에 있어서는 원로원이 모든 것을 취급하고 황제 역시 그 원로원의 Member들 중의 하나로 나타난다. 그러나 실제에 있어서는 원로원은 황제의 의사대로 모든 것을 결정한 것은 분명한 사실이었다. 그러니까 정치적인 의미에서는 일인독재적인 형태를 취하게 되었다.

그러나 이 때에 국민 개개인들은 인격적 존재들로 취급되었다. 일부 노예를 제외하고는 황제외에 모두가 평등하다는 것이었다. 정치적인 권리의 모든 私的權利(Private Right)는 전적으로 인정된다는 것이었다.⁵⁰⁾ 사적권리란 구체적으로 국가 속에서 개인들이 활동함에 필요한 모든 사유재산과 같은 것을 권리로서 누린다는 것인데 이것은 회람인들에게 있어서 관념으로 나타났던 개인적 주관적인 자유가 어느 정도는 제도적으로 실현되어진 것이라고 할 것이다. 그러나 이것이 개인적 주관적 자유의 완전한 실현이라고는 결코 말할 수는 없다. 완전히 실현된 주관적 자유는 황제 한사람에게만 있었고 나머지 사람들은 자유에 대한 주관적인 관념을 가질 뿐이었는데(물론 전술한 바와 같이 어느 정도 사적 권리를 통해 실제화된 것은 사실이지만) 그런 주관적 관념을 가진자들이 정치적으로 황제와 싸울 수는 없는 것이고 정치적으로 무관심하여져서 철학적으로 내면화되어지는 현상을 강하게 나타낸다. 즉 스토익 철학, 에피큐리안, 회의주의적인 철학이 모두 이런 현상을 대변한다고 하겠다.⁵¹⁾

이렇게 다시 인간의 주관성이 내면적으로 관념화하게 될 때에 기독교적인 정신을 취하게 되었다고 한다. 지금까지의 자유의 관념들 보다 더 고상한 기독교적 정신은 화해와 해방을 뜻하는 것이었다. 정신이란 전혀 자연적인 얽매임에서 해방되어 있어야 하는데 그러하지 못할 때에 정신은 그 속에 이상한(Alien) 요소를 지니는 것이 되고 따라서 소외된다는 것이다. 지금까지 그와 같은 현상을 동양, 회람, 로마에서 보았는데, 기독교적 자유정신은 진정한 자유를 그 관념으로 가지고 있다는 것이다.

바로 이와같은 기독교적 자유정신이 구체화되어 나타나는 세계가 게르만(German)의 세계라는 것이다. 그러나 거기에도 앞에서 나타났던 여러가지 형태의 현상이 다시금 나타난다. 기독교

48) *Ibid.*, p. 296.49) *Ibid.*, p. 314.50) *Ibid.*, p. 316.51) *Ibid.*, p. 318.

교의 정신은 게르만의 민족정신으로 구체화됨에 있어서 교회라고 하는 기구로 나타나게 된다. 그럴 때에 그에 반대되는 주관적인 의식이 나타나게 되는데 그 결과는 교회는 더욱 제도적인 형태를 취하게 되고 또 그 교회에 반대하는 봉건국가의 제도적 형태가 강하게 대두된다. 그러나 이렇게 교회에 반대하고자 하던 세속이 차츰 내면적인 가치를 의식하게 되면서 도덕성에 의미가 있음을 깨닫게 된다. 그렇게 되면서 종교개혁이 일어나게 되고 여기서 본격적인 게르만시대가 전개된다는 것이다.⁵²⁾ 그렇게 될 때에 본래의 기독교적인 화해와 사랑의 정신은 세속인에 의하여 그 가치가 의식되고 여기에서 인간이성의 일반적인 원리가 나오게 되었다. 인간의 순수 형식적인 이해와 사고가 종교개혁과 더불어 자유정신의 의식(意識)이라고 하는 자료(Material)를 수여받게 된다는 것이다.⁵³⁾ 헤겔은 이와같은 몇가지 단계를 성과 결부시켜, 교회적 기구로 나타나는 시대를 성부의 시대로, 세속적인 봉건국가의 나타남을 성자의 시대로, 그리고 세속사상이 기독교적인 정신을 그 자료로 삼은 것을 성령의 시대라고 부른다.⁵⁴⁾

특히 인간의 이성이 종교개혁을 통해 기독교적인 화해의 정신을 갖게됨으로서 그것이 제도의 형태로 구체화될 때에는 새로운 세계 역사적(World-Historical)인 세계가 전개된다는 것이다. 이것이 바로 종교개혁 이후 Hegel의 생존시까지의 시대라고 할 수 있다. 이 시대는, 전술한 바와 같이 세속적인 인간이성이 기독교적 화해의 자유정신을 그 자료로 받아들여 우주적이며 일반적인 책임의식으로 나타나게 되었다. 칸트의 실천이성이 이런 책임의식의 대표적인 형식이라고 하겠다. 그러나 이와 같은 인간이성이 결코 형식으로서 철학적 이론만을 형성하고 있을 수는 없는 것이다. 이런 잠재력 또는 관념으로서의 인간 이성이 독일에서는 비교적 오랫동안 이론으로 머물러 있었는데 비해 프랑스에서는 빨리 혁명의 형태를 통해 실천으로 옮겨졌다고 볼 수 있다. 그 이유는 독일에서는 이와같은 인간이성으로 인해 교회나 국가가 이미 그들의 형태를 어느 정도 바꾸어 인간의 사적권리와 헌법에 대해서 기독교정신을 반영하고 있었으며 아직도 부족하지만 예를 들어 프리시아의 Friedrich II 역시도 우주적인 이익을 위해 노력했다는 것이다.⁵⁵⁾

그러나 프랑스에서는 정치적인 제도가 아직도 전적으로 不義한 형태를 그대로 유지하고 있었으며 그로 인해 혁명이 일어날 수 밖에 없었다. 이렇게 불란서에서 일어난 자유주의적인 물결은 종교개혁을 거치지 아니했던 이태리, 스페인 등에서도 일어났으며 오스트리아, 영국, 독일 등에서 자유정신을 실현시키는 헌법들이 채택되었다. 즉 자유정신은 이제 어느 하나의 민족정신으로가 아닌 세계적 차원의 정신으로 발전되었다고 하겠다. 그러면 역사는 무엇인가? 헤겔에 의하면, 전술한대로, 관념으로서의 자유정신이 구체적으로 민족에게 하나의 민족의 정신으로 실재화(realized)되어졌지만 아직도 진정한 자유정신의 구체화를 이루지는 못한 까닭으로 또다시 관념적인 잠재력으로 바뀌게 되며 그런 관념으로서의 자유정신은 구체화되어야 한다

52) *Ibid.*, p. 344.53) *Ibid.*, p. 345.54) *Ibid.*55) *Ibid.*, p. 441, 444.

는 자유정신의 본질적인 속성에 맞지 아니하므로 또다시 하나의 민족정신으로 구체화되어가는데 바로 그런 과정이 역사라고 하겠다. 즉 역사는 철저히 민족정신의 반영이라는 낭만주의적인 역사관에서 출발했다고 하겠다. 그러나 그 역사는 민족정신의 반복적인 명멸로서 끝날 수는 없다는 것이다. 민족정신으로 나타나는 정신의 본질은 자유이므로 그것은 결국 범세계적인 차원에서 화해의 우주적 정신으로 구체화될 것이며 따라서 역사는 세계적 차원의 일반적인 역사로 발전될 것이 분명하다는 것이다. 따라서 헤겔에서의 역사는 낭만주의적인 출발점에서부터 시작하여 Kant의 계몽주의적인 역사관으로 맞춰진다고 말할 수 있다. 역사는 민족의 역사이어야 한다는 역사의 내재성(Immanency)과, 그러나 역사는 마침내 민족이상의 것을 향해야 한다는 역사의 초월성(Transcendancy)을 모두 지닌다고 하겠다. 즉 헤겔에게는 전술한대로 낭만주의와 계몽주의가 합쳐지고 있다.

그러면 헤겔에서 나타나는 역사의 초월성이란 무엇인가? 헤겔에서의 역사의 초월성과 같은 형태의 것들이 예를 들면 Comte, Marx 등에서도 발견된다고 말할 수 있다. 비록 맑스에 있어서의 역사적인 실재성(Historical Reality)의 본질은 정신이라기 보다는 물질적인 것으로서 헤겔에서의 그것과 엄청난 차이를 가지게 되지만 그러나 맑스에 있어서의 역사가 범세계적인 것을 지향한다는 뜻에서 헤겔과 같은 의미의 역사의 초월성을 지닌다고 할 수 있다. 그렇다면 헤겔과 그와 유사한 사람들에게서의 역사의 초월성이란 무엇인가? 그것은 전술한대로 역사가 가지고 있다고 하는 역사의 법칙성을 역사가가 나름대로 설명해 놓은 바라고 말할 수 있다. 역사가 어떤 식으로 발전해야 하는가의 법칙성은 다른 한편으로는 역사에 대한 연구를 가능하게 하는 것으로 볼 수 있다. 역사는 그 일차적인 속성에 있어서 우연적이면서 구체적이지만 그것이 학문의 대상으로 연구되기 위해서는 계속 우발적(contingent)인 것으로만 취급되어서는 안된다. 그것을 그렇게 우발적인 것으로만 보았던 데갈트에게는 전술한대로, 역사학이 학문이 될 수 없었던 것이다. 헤겔에서의 역사의 초월성은 자신이 발견한 역사의 일반적 법칙성이며 그 법칙성으로서 역사연구의 가능성을 제시하는 역사철학을 세울 수가 있었다.

바로 그와 같은 이유 때문에 헤겔 이후에 역사학의 가능성을 추구하는 딜타이(Dilthey)와 같은 사람은 헤겔을 배격하면서 헤겔이 제시한 역사의 초월성 즉 역사가 지향(指向)하는 목적이 잘못된 것이었다고 말하지 아니하고, 역사가 실제로 그런 진행을 하든지 말든지 헤겔은 진정한 역사적인 역사학을 세우지 못했다는 입장을 취한다. 딜타이의 입장은, 헤겔이 제시한 초월성에 따라 세워진 역사학은 정신학문(Geisteswissenschaft)으로서의 진정한 역사학이 되지 못하고 자연과학(Naturwissenschaft)과 같은 학문일 수 밖에 없다는 것이다. 그로 인해 딜타이는 진정한 역사학이 될 수 있는 방법으로 역사에 접근하겠다는 것이다.

3. 헤겔 이후의 역사의 학문성에 대한 다른 태도

사실, 역사 속에서 그 역사 자체가 지니고 있다는 일반적 법칙을 찾는다는 것은 그 자체가 추상적이며 또 동시에 일반적 추상적 원리를 추구하는 자연과학적인 방법과 유사하여 역사학

의 진정한 의미를 잃어버리는 일이 된다고 사람들은 생각하게 되었다. 특별히 W. Dilthey는 이 문제를 심각하게 생각하는 학자였다. 그의 근본적인 관심은 자연과학이 아닌 “정신학문”(Geisteswissenschaft)이 가능한가에 집중되었다. 그의 입장은, 정신학문은 자연과학과는 달리 체험(Erleben)과 이해(Verstehen)에 기초되어 있다는 것이다.⁵⁶⁾ 정신학문은 철저히 체험에서부터 출발되며 실재성(Realität)에서 실재성으로 옮겨지는 학문이라는 것이며 동시에 정신학문의 구축은 역사적 실재성(geschichtliche Wirklichkeit) 안에서 이루어진다는 것이다.⁵⁷⁾ 자연과학이 대상들을 연구함에 있어서 가정적인 취급을 행하지만 정신학문에서는 철저히 체험과 실재에서만 이루어진다는 것이다. 이해라고 하는 것도 철저히 자기 체험에서 출발해서 거기서 옮겨져서 타의 생의 표현으로 들어가게 되는 것으로서 거기에는 어떠한 假定的인 요소가 가미되지 아니한다는 것이다.⁵⁸⁾ 사실, 假定的 요소가 정신학문에 전혀 개입되지 못한다는 것은 정신학문이란 결코 처음부터 학문의 전모가 밝혀지거나 이루어져 있어서 출발하는 학문이 아니라 학문 수행과 더불어 차츰 구축되어지는 학문이라는 뜻을 지닌다. 이와 같은 정신학문의 진행과 더불어 함께 구축되는 것은 인간의 정신적 세계인 역사적 세계라는 것이다. 그러므로 딜타이에 있어서의 정신학문이란 실제에 있어서 역사학이라고 해도 과언이 아니다. 물론 자연이 역사의 일부인 것은 사실이지만, 그러나 실제의 정신학문적인 그리고 역사학적인 작업은 역사에 나타나는 자연을 포함한 모든 외적인 요소를 체험속에서의 생의 표현으로 파악하고 그것의 의미와 의도를 이해하는 작업이다. 따라서 딜타이에 있어서의 역사는 역사 그 자체가 도도히 흘러가며 그것의 법칙을 발견해 나갈 그와 같은 것이기 보다는 인간이 체험속에서 이해의 작업을 행함에 따라 비로소 역사가 되어지는 그와 같은 것이 된다. 인간의 체험적 인식과 거기에서 시작되는 이해의 작업이 역사를 가능하게 한다고 할 것이다. 이것은 역사가 역사로서 법칙을 지닌다는 이전의 역사 접근과는 다른 방법이라고 말할 수 있다.

인간의 체험은 모든 외적인 요소가 꼭 차 있는 세계속에서 인식의 행위로서 행하여지며 그 체험이 처해있는 세계는 외적 세계이므로 이런 인식행위로서의 체험은 항상 밖으로 향하는 표현이 따르기 마련이라는 것이다. 이런 인식행위는 심리적으로 개개 대상들을 인식하고(Wahrnehmen) 생각하고(Vorstellen) 또한 판단(Urteilen)함으로써 행해진다.⁵⁹⁾ 개개를 경험적으로 심리적으로 인식하는 행위는 개개 대상들을 비교함으로써 행하여지며⁶⁰⁾ 또한 생각은 기억되어진 것을 반영함으로써 이루어지고⁶¹⁾ 판단은 그것들을 통해 목적을 가지게 됨으로써 시행된다는 것이다. 그렇게 될 때 모든 개별적인 인식의 행위가 전체에 대한 관계와 일반성으로의 복종을 통해 실재성의 인식(Auffassen)의 목적들에 관계가 되어지는 것이다.⁶²⁾ 이런 과정을 거

56) Dilthey, *op. cit.*, p. 140.57) *Ibid.*58) *Ibid.*59) *Ibid.*, p. 146.60) *Ibid.*61) *Ibid.*, p. 149.62) *Ibid.*, p. 152.

치면서 개개 체험들이 하나의 대상에 대해 깊이있게 형성되고 그것이 다른 대상에 대한 체험들과 더불어 우주적으로 넓어진다고 볼 수 있다.

그런데 이런 체험속에서의 인식의 행위들은 결국은 인간이 정신적인 존재이지만 세계속에서 삶을 영위하는 자이므로 생의 경험의 표현으로 나타나는 것이다. 생이 인간세계의 고유한 사실로서 우리에게 부딪치는 그곳에서 우리는 생의 고유한 결정, 생의 관계, 입장, 행동창출들과 만나게 된다.⁶³⁾ 나는 생을 하면서 이 세상 속에 있고 그 생 속에서 모든 것을 구체적으로 인식을 통해 체험하게 되는데 이 모든 체험하는 것은 생의 표현으로 나타나게 되는 것이다. 그런데 이런 인간의 생에 표현으로 나타나는 체험들은 시간의 흐름속에서 하나의 습(Zusammenhang)에 수렴된다는 것이다. 그것은 결국 무엇을 의미하는고 하니 인간은 체험만을 행할 뿐 아니라 他人의 체험과도 관계를 가지게 된다는 것이며 그러므로 인간은 그의 생 속에서 개별적 체험과 더불어 他의 체험과 결부되는 이해(Verstehen)를 행한다는 것이다.

이 理解는 우선 체험이 개인적 체험들로 국한되는 것을 억제하며 그것이 개인에게는 그의 체험이 전체적인 생의 영위속에서의 성격 즉 생경험의 성격을 갖도록 하고, 다수의 사람들에게는 정신적 창조성과 공동체성을 뻗히게하며 그로 인해 생의 지평을 넓혀 정신학문에 있어서 일반성을 가능하게 한다는 것이다.⁶⁴⁾ 조금 더 구체적으로 표현하면 인간의 상호적인 이해가 우리로 하여금 개인들 사이에 있는 공동성을 확실하게 한다는 것이다.⁶⁵⁾ 인간의 삶은 체험과 아울러 이해를 포함하고 있기 때문에 그 이해를 통해 나의 체험과 他의 체험은 하나의 종합에서 일치될 수 있게 된다는 것이다.

딜타이는 그 과정을 예를 들어 설명하면서 말하기를, Bismark를 이해하고자 한다면 그에 관한 많은 서신, 이야기 등이 자료가 된다는 것이다. 또 이 자료들은 그의 생의 흐름과 관계되는데 우리들은 역사가로서 이 자료들을 더 넓혀가면서 그를 인식하게 된다고 한다. 이해의 진전이 계속되는 한 자료의 한계가 끝나버리지 않는다.⁶⁶⁾ 그만큼 이해의 작업은 미리 가정적으로 주어지는 작업이 아니라 자신의 체험에서 시작되어 그 이해가 계속됨으로써 진전되는 작업이다. 그렇게 될 때 차츰 Bismark 당시의 공동정신이 더 이상 생소하지 아니한 나의 해 나의 체험과 일치한 것으로 이해되는 것이 된다는 주장인 것 같다.

이와 같은 이해의 작업을 시간과 관련시켜 생각해 본다면 그런 이해의 과정속에서 개개의 과거는 그 당시적인 체험에 관계되는 것이며 또한 미래라고 하는 것은 인간이 전체적인 이해속에서 가능성으로 나타나는 것과 결부가 된다는 것이다.⁶⁷⁾ 그렇기 때문에 이해 속에서의 모든 과거는 현재적인 체험과 종합을 이루는 지나간 체험에 결부되므로, 그 과거가 과거로 다시 나타나는 것은 현재적인 체험에 근거해서이다. 또한 이해속에서의 미래는 전체 생의 흐름속

63) *Ibid.*, p. 158.64) *Ibid.*, p. 171.65) *Ibid.*66) *Ibid.*, p. 172.67) *Ibid.*, p. 170.

에서 현재적인 체험에 어떤 합을 이룰 때에, 그때에 비로소 가능성으로 나타나기 때문에 그 미래의 근거 역시도 바로 현재적 체험이 되는 것이다.

다시 종합해서 말해 볼 때에 Dilthey에서의 역사는, 그 이전 사람들의 생각과는 달리, 역사 그 자체로서의 법칙이나, 동기, 목적에 따라 진행되는 것이 아니라 오히려 인간이 체험과 이해를 통해 정신적인 합을 이루어나갈 때에 나타나게 되는 정신적 세계라는 것이다. 그러므로 역사의 근거는 인간의 생 속에서 현재적인 체험과 이해라고 말할 수 밖에 없다. 이 체험은 개개적인 대상을 심리적으로 대하는 것이기 때문에 딜타이의 역사학은 그 출발에 있어서 심리적인 학문이라고도 할 수 있다. 물론 딜타이가 암시하는 것은 이런 심리적 행위인 체험이 이해 속에서 종합을 이루어 새로운 가능성에 대해 바라게 될 때는 더 이상 심리적인 것이 아니고 역사적이며 실제적이라는 것이겠으나, 그러나 그의 체험이 심리적인 의식이라고 한다면 그의 이해 역시 심리적인 의식일 것이다.

이와 유사한 역사관을 20세기의 관념적인 사학자인 영국의 Collingwood에게서도 찾아볼 수 있을 것 같다. Collingwood 역시 역사가 가능한 것은 인간 자신 때문이라는 것인데, 딜타이가 인간의 체험과 또 他人의 체험을 이해하는 폭넓은 범위에서 역사형성을 논했다고 한다면 Collingwood는 그 범위를 사고(Thought)에로 줄인다고 하겠다.⁶⁸⁾ 즉 Collingwood에 의하면 역사가 자기 시대가 아닌 때의 것을 감정으로 다시 살아볼 수는 없고 사상과 사고로만 그것을 다시 행할 수 있다는 것이다.⁶⁹⁾ 그러기 때문에 그는, 딜타이가 타인의 체험을 이해한다고 하지만, 다른 사람의 표현을 이해한다는 것은 엄격하게 말해 타인의 사상만을 이해할 뿐이라고 주장한다.⁷⁰⁾ 물론 이들 두 학자들이 역사에 대해서 행한 작업은 체계의 그것과 전혀 다르지만 그러나 그들도 역사를 구체적인 체험(Erleben)의 대상이라는 구체적인 것으로 보면서도 역시 이해(Verstehen)의 대상으로 삼음으로서 구체성 속에서 역사라는 학문의 가능성을 꾀했다고 할 수 있다. 그런 의미에서 이들도 구체적이며 내재적인 역사에 나름대로의 초월성을 부여했는데 그것은 그들이 “이해”하는 바에 따른 소원하는 바인 것이며, 역사 스스로가 갖는 초월성은 아니다.

이렇게 성립되었다는 역사학이 진정한 역사학이냐 아니면 심리학이냐 하는 의문이 생길 수 있을 것 같다. 만일 그것이 심리학이라면 역사학은 아닌데 진정한 역사학으로서의 역사는 있을 수 없을까 하는 생각이 대두될 수 있다.

역사라고 할 때 그것이 주로 과거사의 기록으로 여겨지는데 그렇다면 역사연구는 위에서는 논한 그런 식의 것들이 될 수 밖에 없을 것이다. 역사를 과거사가 아닌 미래로 보고 접근할 때 진정한 역사가 가능할 것이 아닌가? 미래란 우리가 부여하는 법칙에 따르는 것이 아니고 오히려 우리가 미래에 의해 접근을 당하는 그와 같은 것이 아닌가? 이와 같은 생각에 따른 역사의 미래를 중시하는 역사에의 접근을 우리는 E. Bloch에서 볼 수가 있다.

68) Walsh, *op. cit.*, p. 50.

69) *Ibid.*

70) *Ibid.*, p. 51.

E. Bloch를 따라서 인간이 자기 자신을 미래 중심으로 그 앞에 내어 놓는다는 것은 인간이 자기 자신을 아직 아님(Noch nicht)으로 의식하는 그와 같은 “아직 아님의 의식”(Noch-nicht Bewußtsein)을 갖는 것을 의미한다는 것이다. Bloch는 특별히 아직 아님의 의식을 강조하는데 이것은 어떻게 보면 Freud와 같은 심리주의자들의 생각에서 힌트를 얻었다고 볼 수 있고 또 다른 한편으로는 그런 심리주의자들을 극복하고자 했다고도 볼 수 있다.⁷¹⁾ 특히 Freud같은 사람에게 있어서의 “인간을 실제로 움직인다”는 무의식 또는 하부의식(Subconsciousness)은 과거에서 무엇인가를 의식한 바인데 지금은 인간의 인격 前面에 나타나지 못하고 의식의 하부구조에로 침전된 것으로서 이것이 인간을 실제로 움직이며 또 그것은 자체가 비인격적인 것이다. 그런데 이것이 현재적인 인간의 의지에 의해 저항을 받아 현재에는 그 인간에 의해 인식되지 못하고 오히려 질병을 일으킨다는 것인데 이런 것은 사실상 심리현상이라고 하는 지엽적인 것으로 Bloch는 생각한다. 그러니까 Bloch는 Freud적인 이론을 잘못된 것으로 보는 것 같지는 않다. 그러나 전체적인 것을 대변하는 이론이 못된다는 입장을 취한다. 인간은 결코 인간속의 한 부분적인 비인격적인 것에 의해 움직여지는 자가 아니라 주관적으로 스스로 움직이는 자이며 그런 인간존재를 가장 바로 설명할 수 있는 용어가 바로 아직 아님의 의식이라고 주장한다. 이 아직 아님의 의식은, Freud의 무의식이 하나의 비인격적인 것인데 비해, 인간의 전 인격과 관계되는 인격적이며 주관적인 의식이라는 것이다. 인간은 스스로 이런 아직 아님의 의식에 의해 움직이는데, Freud에서의 비인격적인 무의식이 현재적인 의지라는 또 다른 심리현상의 저항을 받아 실제로 의식이 안되는 것처럼 인간의 아직 아님의 의식은 구체적으로 사회제도에 의해 고정된 외부세계라는 저항 때문에 실제로 잘 의식되지 못한다는 것이다.⁷²⁾

결국 자본주의적 이데올로기가 인간을 현실에서 그대로 머물게 하는데 이와같은 사실이 비참한 것임을 바로 알게 될 때에 세계는 항상 새로움으로 나타날 가능성을 지니게 되는 것이고, 이런 세계를 객관적 대상으로 바로 취급하게 되는 주관인 인간의 아직 아님의 의식은 자신이 미래적인 새로움을 지향하는 자로 바로 알고 또한 그렇게 바로 나타나게 되는 것이다. 이럴 때에 이와 같은 주관과 또 그의 대상인 객관은 둘 다 “아직 아님”이라는 것 때문에, 즉 현재적 순간에서는 아님(Nicht)이라는 것 때문에 서로 분리(Split)없이 조화가 된다고 할 수 있다.⁷³⁾ 즉 이와 같은 조화를 이루는 주관과 객관을 변증법적인 방법으로 상호조화를 이루도록 하는 범주(Category)라는 것이 가능함(Das Mögliche)으로서의 범주인데, 이것은 객관적 사실적 가능함이라는 것이다.⁷⁴⁾ 그것은 기존 사회제도 속에서 정체(停滯)되어 있는 인간과 사회가 그 정체성의 비참을 간파하고, 그런 침체속에서 새로움을 향해 실천을 행하도록 하는 가능함이라는 것이다.⁷⁵⁾ 이럴 때에 인간의 아직 아님의 의식은 희망으로 나타나고 그 희망의 대상인

71) E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* I, p. 131 이하를 참조.

72) *Ibid.*, p. 145.

73) Bloch, *Experimentum Mundi*, p. 66.

74) *Ibid.*, p. 54.

75) *Ibid.*

세계는 전적으로 새롭고, 구체적이며 실제적인 가능성이 된다. 이런 식의 Bloch의 아직 아님의 의식은 전혀 새롭고 알려지지 아니하는 미래 앞에 자신을 내어놓는 의식이라고 하겠는데, Moltmann은 이것 역시 별 수 없이 현재에 뿌리박히는 바의 그와같은 미래 의식일 수 밖에 없다고 본다. 즉 Bloch는 자기가 발견한 “아직 아님”의 미래의식으로서 지금까지와는 다른 올바른 역사학으로서의 역사연구를 할 수 있다고 생각했는데, Moltmann은 다시금, Bloch의 미래의식 역시 진정한 미래의식이 못되기 때문에 Bloch가 세웠다는 학문으로서의 역사 역시 진정한 것이 되지 못한다는 입장을 취한다.

사실, 블록호 역시도, 이런 인간의 아직 아님의 의식은 본래 존재론적인 것이 될 수 없는 것이었는데 차츰 인간존재는 바로 아직 아님의 존재자라는 식으로 그 아직 아님의 의식을 차츰 현재적인 인간존재에 대한 설명으로 탈바꿈시키는 면을 인정하는 것 같은데, 몰트만은 Bloch의 미래의식이 어쩔 수 없이 현실적 미래의식이 되어 그 미래의 새로움이니 하는 것도 별 수 없이 인간의 현실을 어느 정도는 인정하는 가운데, 즉 현실 세계 속의 범주로서의 새로움, 미래, 가능성, 희망일 수 밖에 없다고 주장한다.⁷⁶⁾ 그것에 대한 좋은 예가, Bloch는 현실을 충분히 개탄하고 비판적으로 보지를 아니한다는 사실이라고 한다.

사실 Bloch나 Moltmann에 있어서 인간이 진정한 미래를 향한 희망을 갖는다는 것은 현실을 철저히 비판한다는 것인데(보통 우리가 이해하는 방법에 의하면 미래의 희망이 있으니 현재의 절망적 상태 속에서도 절망하지 아니하고 인내한다는 것인데) Bloch는 자본주의에 따른 비참성은 철저히 비판하면서도 공산주의의 기대(Expectation)가 좌절되는데 대해서는 비판하지 아니한다.⁷⁷⁾ 오히려 공산주의적인 기대가 이루어지지 않는다는 것에 따른 비판적인 실망은 Bloch가 무마하고자 하는 것 같다. 즉 희망이라는 것은 기계적인 객관적인 실현이 따르는 것이 아니라 식의 공산주의에 대한 변호를 행한다. 공산주의적인 기대는 실현 아니되어도 무방하며 그런 단순한 미래적 태도를 갖는 것이면 충분하다는 식으로 현실속의 공산주의 체제에 대해서는 실망하지 아니하는 것을 볼 때에 Bloch의 미래의식은 별 수 없이 현재속에 안주하므로써 현재적 현실에 영향을 받은 의식이 될 수 밖에 없고 따라서 그의 미래의식은 문자 그대로 현재적 인간의 의식일 뿐이지 그것이 결코 진정한 미래 그 자체가 될 수는 없고 또 현재에 영향 받지 아니하는 독자적인 미래가 나타날 수가 없다는 것이다. Bloch가 말하는 미래 또는 희망, 가능성은 모두 현재적 인간의 미래의식 또는 미래관의 산물이므로 진정한 실제적인 미래는 아니라는 말이다.

그에 반해 Moltmann은, 진정한 미래, 神的인 미래가 나타날 때에 그것이야말로 참으로 현재적 현실과는 다르므로 현실의 어떠한 절망에 대해서도 새롭게 희망으로 나타나 질 수 있다는 주장이다.⁷⁸⁾ 그러나 실제 Moltmann에서의 희망은 미래가 실제로 나타나기 때문이 아니다. 오히려 현실을 철저히 절망적으로 보기 때문에 희망이 된다. 철저히 현재에서 불안해하고 현실

76) *Ibid.*, p. 67을 참조해 볼 때 Moltmann의 주장에 일리가 있음.

77) Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, p. 162 이하.

78) Moltmann, *Geloof in de toekomst*, p. 29 이하.

적 기존체제를 절망해하는데서 신적인 진정한 미래가 나타난다는 것인데 그에게서 나타난다는 신적인 미래라고 하는 것이 무엇인가? 사실상, 그것은 아무 것도 아니다.

사실 그가 말하는 미래란 독자적으로 스스로 있는 것이 아니라 현재에서 인간이 스스로 현재적 현실과 실재를 철저히 절망해하고 불안해하는 구실로서 제시되어진 것일 뿐이다. 그러므로 몰트만에서의 문제는, 사실상, 장래에 나타날 신적인 미래가 아니고 무엇이 나로 하여금 이렇게 절망하게 만드는가이다. 어떤 현재적인 것이, 무슨 현실적 제도나, 체제와 분위기가 나를 괴롭히는가를 철두철미하게 생각하고 행동하는 것이라고 하겠다. 그것은 곧 어떤 현실적 체제가 나로 하여금 진정하게 미래를 향하지 못하고 오히려 잘못되게 현실에 안주하도록 만드는가를 외치면서 괴로워하고 불평하는 일인 것이다. 한마디로, 몰트만의 미래에 대한 논의는 현실을 불평하고 비판하고 저주하는 것일 뿐이다. 또한 그에게 있어서는 그렇게 하는 것이 유일하게 역사를 역사답게 학문적 연구의 대상으로 삼는 길인데, 그 이유 때문에, 전술한 대로, Bloch를 위시한 이전의 모든 역사연구를 그는 과감히 비판하는 것이다.

Bloch와 Moltmann은 약간의 차이는 있으나 인간이 진정으로 미래를 향할 수 없도록 만드는 요소들을 비판함으로써 오히려 역사를 올바르게 연구의 대상으로 삼고자하는 작업을 행했다. 여기서는 앞에서 본 것과는 달리 도도히 흐르는 듯한 역사에게 어떤 법칙 등의 일반성을 부여하고 있지는 아니한다. 그러나 이것도 진정한 연구대상으로서의 역사를 추구한 결과였고 그런 의미에서 그들도 또 하나의 역사의 초월성 아닌 초월성을 논하고 있다고 하겠다.

4. 결론 : 기독교에 있어서의 역사의 내재성과 초월성

결론으로, 헤겔이 제시한 역사의 초월성은 역사를 연구의 대상으로 삼을 수 있도록 하고자 함에서 생겨난 것으로서 역사 자체가 지니는 초월성이 아니라 헤겔이 스스로 역사에 부여한 바이다. 그런 식으로, 역사를 다른 형태의 학문으로 만들고자 나름대로 자신들이 원하는 바대로 역사에 대해 무엇인가를 부여하는 것을 계속 볼 수 있었다. Moltmann의 경우도 따지고 보면 역사에 대해 무엇인가를 행하면서(이 경우는 우리로 미래적이지 못하게 하는 기존적인 모든 것을 타파하는 일) 역사를 연구의 대상이 되도록 했다. 헤겔을 위시해서 이들 모두는 역사의 초월성을 위해 역사에 대해 무엇인가를 부여했다. 즉 그들이 각자 원하는대로, 또한 자신들의 생각에 맞도록 무엇인가를 행했다. 그것은 실제로 역사가 그들의 생각에 맞게 그들이 원하는대로 흘러가기를 바라는 바의 所致라고 아니할 수 없다. 여기에서 우리는 인간이 가지는 역사관이 그들의 윤리적인 행동이나 태도에 얼마나 중요한가를 알게 된다. 그들의 생각과 행동들은 각자의 역사관에 따라 역사를 그렇게 흘러가기를 바라는 바의 행동과 생각이기 때문이다.

그렇다면 올바른 기독교인이 가지는 역사관과 그에 따른 행동은 어떤 것이어야 할까? 기독교인의 역사관 역시 역사의 내재성과 초월성을 내포한다. 인간의 역사는 별 수 없이 타락한

인간들의 삶의 현장(Babel 탑)에서 출발하여 민족의 역사라는 내재성을 지닐 수 밖에 없었다.⁷⁹⁾ 그러나 이 역사는 민족의 역사로만 남아있을 것이 아니라 하나님을 믿는 신앙 가운데서 예수님의 재림을 향해 전진하는 초월적인 것이어야 한다. 그러면 기독교인의 역사관과 앞서 말한 여러가지 역사관과 무슨 차이가 있는가? 우리 기독교인의 초월성은 실제적인 역사 그 자체의 초월성이지 기독교인이 역사를 연구의 대상으로 삼기 위해 부여한 바가 아니라는 것이다. 그 초월성은 살아계신 하나님의 말씀이 계시하셔서 기독교인이 알게 된 역사 자체의 초월성인데 그렇기 때문에 우리는 그 초월성을 주장함에 있어서 우리가 소원하고 바람직하게 여기는 데로 역사를 흘러가도록 억지를 부리지 않는다. 하나님을 믿는 내가, 역사를 소위 기독교적으로 이끌어감으로서, 믿는자로서의 큰 세력이나 안녕이나 영화를 얻고자 노력한다면 그것은 불신자들이 역사를 위해 행하는 것과 무슨 차이가 있는가? 물론 역사는 하나님의 이끄심에 따라 민족사의 위치를 지나 범세계적인 주님의 재림을 맞게 된다. 그러나 역사가 차츰 종점에 을수록 우리 신자들의 바라고 소원하는 바는 그것이 크게 부각되기는 커녕 오히려 하나님의 뜻 앞에서 점차 사라지게 되는 것이다. 그리하여 마침내 예수님 재림 때에는 우리 모두 전적으로 어린 양이신 주님께게만 영광을 돌리게 될 것이다. 주님의 영광만을 생각해서 일하는 것이 기독교적 역사관에서 나오는 올바른 행동인 것이다.

79) 이 점은 H. Thielicke, *Theologische Ethik* III, p. 123 이하에서 설명됨.

BIBLIOGRAPHY

1. Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung* I, Frankfurt a/M, 1959.
2. _____, *Experimentum Mundi*, Frankfurt a/M, 1975.
3. Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Oxford University, 1961.
4. Dilthey, W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Manfred Riedel(ed.), Frankfurt a/M, 1970.
5. Hegel, G. W. F., *The Philosophy of History*, J. Sibree(tr.), New York, 1956.
6. Moltmann, J., *Geloof in de toekomst*, J. C. Dekkers(tr.), Utrecht, 1969.
7. _____, *Umkehr zur Zukunft*, München, 1970.
8. Thielicke, H., *Theologische Ethik* III, Tübingen, 1968.
9. Walsh, W. H., *The Philosophy of History*, New York, London, 1967.