

헤르만 도여베르트(Herman Dooyeweerd)의 생애와 사상

최 용 준

20세기 기독교 철학자들 중, 네덜란드의 헤르만 도여베르트는 가장 대표적인 인물들 중의 한 분이라고 말할 수 있다. 왜냐하면 그는 자신의 철학 체계를 통해 성경적 세계관의 바탕 위에서 피조세계를 가장 일관성 있게 설명하려고 시도했기 때문이다. 그렇다고 해서 그의 철학이 완벽하다고 말할 수는 없을 것이다. 나중에 살펴보겠지만 여러 면에서 그의 철학은 비판을 받았고 동시에 그의 제자들에 의해 더욱 발전되었다. 하지만 적어도 그의 사상은 반드시 한번 검토할 가치가 있다고 볼 수 있다. 대가의 사상을 연구한다는 것은 곧 그가 씀직한 서양 철학 전체를 그의 눈으로 살펴보는 것이고 그가 기독교 철학자로서 왜 그렇게 생각했는지 살펴보는 가운데 우리에게도 성경적이면서도 비판적 관점들이 형성되기 때문이다. 이러한 의미에서 필자는 먼저 그의 생애를 간략히 소개한 후 그의 사상과 영향에 대해 다루어 보고자 한다.¹⁾

1. 헤르만 도여베르트의 생애

헤르만 도여베르트(1894-1977)는 네덜란드 암스테르담에서 태어났다. 부친이 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)가 창간한 일간지 “더 스타다르드(De Standaard)”와 주간지 “더 헤라우트(De Heraut)”지를 구독하는 칼빈주의적 신앙 환경에서 자라나 암스테르담에 있는 개혁교회의 김나지움(Het Gereformeerd Gymnasium)에 입학하여 공부하게 되었는데 여기서 처음 철학을 접하게 되었다. 김나지움을 졸업한 후에는 아브라함 카이퍼가 설립한 암스테르담의 자유대학교(Vrije Universiteit)에 입학하였는데 처음에는 음악과 화란 문학에 관심을 가졌다. 당시 낭만주의의 영향을 받은 그의 첫 출판물들은 시(詩)들과 '프레드릭 반 에든의 새로운 신비성(De neo-mystiek van Frederik van Eeden)' (1915) 그리고 '와그너주의의 불안(De troosteloosheid van het Wagnerianisme)' (1915)이라고 하는 두 논문이었다. 이러한 낭만주의적 경향은 그의 기독교 철학 정립에도 영향을 미쳤는데, 가령 그가 괴테(Goethe)의 말을 인용하면서, 철학의 사명이란 ‘모든 것이 어떻게 전체와 연결되어 있는가(wie alles sich zum Ganzen webt)’를 궁구하는 것이라고 생각했으며 결국 철학이란 ‘전체에 대한 관점을 추구하는 것(Filosofie is het streven naar een visie op de totaliteit)’이라고 보았다. 나아가 그는 성경에 나와 있는 대로 ‘인간의 마음에 집중되어 있는 인격의 통일성(de eenheid van de menselijke persoon, die geconcentreerd is in het hart)’을 강조했다. 그러나 전공과목으로 그는 법학을 공부하여 ‘네덜란드 헌법에서의 내각’(De ministerraad in het Nederlandsche staatsrecht)²⁾이라는 제목의 논문으로 1917년에 법학박사 학위를 취득했다.

그 후 네덜란드 정부의 여러 기관에서 근무하다가 1922년 헤이그에 있는 반혁명당(The Anti-Revolutionary Party)³⁾의 연구센터인 카이퍼 연구소(Kuyperstichting)의 소장으로서 임명되었다. 여기서 4년을 근무하면서 도여베르트는 카이퍼가 가졌던 비전 즉, ‘신칼빈주의 생활 및 세

1) 이 부분을 소개하는 데 있어서는 본인(Yong-Joon Choi)의 박사학위논문 *Dialogue and Antithesis: A Philosophical Study on the Significance of Herman Dooyeweerd's Transcendental Critique* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2000)을 주로 참고했다. 본 논문은 웹사이트 www.isi.salford.ac.uk/dooy/papers/choi/index.html에서도 찾을 수 있다.

2) Amsterdam: Wed. G. Van Soest, 1917

3) 반혁명당은 아브라함 카이퍼가 1879년에 창당한 네덜란드 최초의 개신교 개혁주의 정당이었다. 보다 자세한 내용은 *Roots of Western Culture: Pagan, secular, and Christian Options*. John Kraay 역, Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1979, p. 68 참조.

계관과 이것을 법, 경제 및 정치 방면에 적용할 수 있는 기초(*de grondslagen der zogenaamde neocalvinistische levens- en wereldbeschouwing in haar toepassing op recht, economie en politiek*)'에 대해 집중적으로 연구하게 된다. 이 기간 중 그는 나중에 그의 기독교 철학 체계를 세우는 데 필요한 핵심 개념들을 발전시켰다. 그는 이러한 연구 작업의 열매를 당시 그가 창간한 반혁명당의 기관지였던 “반혁명적 정치학(*Anti-Revolutionaire Staatskunde*)”에 일련의 논문들로 발표하게 된다. 여기서 우리는 카이퍼의 칼빈주의적 세계관 및 신학 사상이 도여베르트에게 결정적인 영향을 미쳤음을 알 수 있다. 특별히 카이퍼의 ‘신비적’ 명상록들을 읽고 나서 도여베르트는 사상의 종교적 뿌리를 발견하게 된다.⁴⁾

카이퍼 연구소에서 자신의 철학적 기초를 마련한 도여베르트는 1926년 자유대학교의 법철학 교수로 임명된 후 거의 40년간 재직하면서 자신의 기독교 철학 사상을 더욱 발전시켰다. 나아가 그의 동료인 동시에 자형이었던 철학부 교수 폴렌호븐(D.H.Th. Vollenhoven)과 함께 1936년에 칼빈주의 철학협회(*Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte*)⁵⁾를 설립하였고 *Philosophia Reformata*(개혁 철학)라고 하는 학회지를 발간하면서 소천하기 1년 전인 1976년까지 편집장을 맡아 수고하였다.

카이퍼 연구소에서 작업한 내용들로 날개를 단 사상들이 마침내 자유대학교에서 꽃을 피우면서 그의 세 권으로 된 대작 *De wijsbegeerte der wetsidee*(우주법철학)가 1935-1936년에 출판된다.⁶⁾ 첫 권의 서문에서 그는 다음과 같이 말한다. “내 사상의 가장 큰 전환점은 사상 자체의 종교적 뿌리를 발견한 것이다. 성경이 모든 인간 생명의 종교적 뿌리라고 말하는 “마음”의 중심적 의미를 이해하게 된 것이다.” 초기에 그는 자신의 철학을 철저한 ‘칼빈주의적 철학’이라고 이름을 붙였으나 나중에는 ‘에큐메니칼-기독교 철학’이라고 보다 보편적인 언어를 사용하기를 원했다.

하지만 그의 철학도 수많은 비판을 받았다. 특히 처음에는 자유대학교의 신학부 교수들로부터 그리고 일반 목회자들로부터도 매섭고 혹독한 비판이 쏟아졌다. 심지어 1937년에는 그와 폴렌호븐을 비판하는 책이 *Philosophia Deformata*(변형된 철학)라는 이름으로 출판되기도 했다. 도여베르트와 폴렌호븐의 철학은 개혁 철학이 아니라 오히려 기독교 사상을 왜곡시키는 철학이라는 뜻이다. 이 때부터 도여베르트는 자신의 사상체계가 신학이 아니라 철학임을 강조하게 된다.

1948년에는 네덜란드의 왕립학술원의 인문분과 회원으로 선출되었는데 이는 그의 철학 수준이 공식적으로 인정받았음을 뜻한다. 그는 자신의 철학 체계에 대해 수많은 철학자들과 토론을 했는데 가톨릭 철학자인 H. Robbers와 M.F.J Marlet 그리고 독자적인 기독교 철학을 추구한 C.A. van Peursen과 Ph. A. Kohnstamm과도 깊이 있는 논쟁을 했다. 그의 기독교 철학은 네덜란드 국내에 많은 제자들을 키워 ‘개혁 철학(*Reformatiorische Wijsbegeerte*)’라는 학파를 형성하였다. 그리하여 지금까지 개혁 철학 협회에서 주관하여 네덜란드의 주요 국립대학들(Utrecht, Leiden, Groningen, Delft, Rotterdam, Eindhoven 및 Wageningen)에 기독교 철학 석좌 교수들을 임명하여 강의하고 있다. 나아가 해외에도 프랑스, 스칸디나비아, 미국, 캐나다, 호주, 뉴질랜드, 남아프리카공화국, 일본 그리고 한국 등 여러 나라에 큰 영향을 미쳤다.⁷⁾

4) Rene van Woudenberg, “Herman Dooyeweerd”, home.planet.nl/~srw/nwe/teksten/pub.html#art 참조.

5) 현재 이 단체는 *Vereniging voor Reformatiorische Wijsbegeerte*라는 이름으로 활동하고 있다. 약 5년마다 한번씩 열리는 국제학술대회에는 세계 각국에서 참가한다. 보다 자세한 내용은 home.planet.nl/~srw/ 참조.

6) Amsterdam: H.J. Paris. 본 저서는 이후에 *WdW*로 약칭함.

7) 이 부분에 대해서는 나중에 자세히 언급하겠다.

2. 헤르만 도여베르트의 사상 전개

도여베르트는 카이퍼 연구소에서 그의 사상의 핵심을 이루는 중심 명제, 즉 ‘이론적 사상의 종교적인 뿌리’에 관한 통찰력을 얻은 후 자유대학교의 교수로 일하면서 이 사상을 더욱 깊이 발전시켰다. 제한된 지면에 그의 포괄적인 사상을 전부 소개하는 것은 불가능하므로⁸⁾ 그의 철학에서 가장 기본적인 개념들을 소개한 후 그의 핵심 사상인 선험적 비판철학 (Trancendental Critique)을 고찰하겠다.

1) 의미로서의 실재(Reality as Meaning)

도여베르트 사상의 출발점은 성경의 창조 기사에 근거한다. 그가 제일 먼저 강조하는 철학적 이념인 ‘의미(zin: meaning)’는 바로 이 창조 동인(動因)을 적절히 표현한 것이다. 성경은 우주의 모든 만물이 창조되었고 그 중심은 창조주이신 주권자 하나님에게 초점이 맞추어져 있다고 말씀한다. 하나님은 만물의 근원(Arche: Origin)이시며 지금도 모든 피조물들을 다스리신다. 그리고 만물은 궁극적으로 하나님에 의해 완성된다. 이러한 의미에서 도여베르트는 모든 실재를 ‘의미’라고 규정한다.⁹⁾

피조물에 의미가 ‘있다’라고 하기보다 피조물 자체가 의미‘이다’라고 하는 것이 다소 생소하게 들리지만 도여베르트가 이러한 표현을 통해 강조하고자 하는 것은 모든 피조물이 자충족적(self-sufficient) 존재가 아니라 의미를 부여하시는 하나님(God as the meaning-Giver)에게 철저히 의존하고 있다는 사실이다. 이런 맥락에서 그는 롬 11:36, 즉 ‘만물이 주에게서 나오고, 주로 말미암고 주에게로 돌아감이라’는 말씀에 의미의 목적이 분명히 나오며 만물의 기원, 존재의 근거, 그리고 궁극적 목적이 분명히 제시되고 있다고 강조한다.¹⁰⁾

도여베르트 이후에 암스테르담 자유대학교에서 현대철학을 가르치다 은퇴한 요한 반 데어 후븐(Johan van der Hoeven) 교수는 이 부분을 좀 더 자세하게 다음과 같이 설명한다. “도여베르트가 이 ‘의미’라는 보다 기본적인 포괄적인 용어를 도입하는 이유는 회랍 철학에서 나온 ‘존재(being)’라는 단어가 가장 포괄적인 단어로 더 이상 적절하지 않기 때문이며 나아가 현대의 삶의 허무성과 무의미한 경험들이 증가하면서 ‘의미’에 관련된 철학적 문제들이 관심을 끌게 되었고 나아가 ‘소외’되어 가는 실존적인 상황을 직면할 필요성을 느꼈기 때문이다.”¹¹⁾ 또한 도여베르트 사상 입문서를 저술한 칼스베이크(L. Kalsbeek)는 이에 덧붙여 도여베르트가 ‘의미’라는 단어를 쓰는 것은 인간의 이성 및 철학적 사고의 자율성을 절대시한 전통적인 내재철학(內在哲學, immanent philosophy)에서 사용된 ‘실체(substance)’라는 형이상학적 용어가 너무 독립적인 성격을 가지고 있으므로 이에 대한 기독교적 대안으로 제시한 것이라고 설명한다.¹²⁾ 따라서 이 ‘의미’라는 단어 하나로 도여베르트는 회랍철학에서 기원한

8) 도여베르트 연구에 대한 가장 포괄적인 웹사이트는 www.isi.salford.ac.uk/dooy/ 참조.

9) 이 부분에 대한 보다 자세한 내용은 H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought I*, (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1953-58). pp. 3-4 참조. 본 저서는 이하 NC로 약칭함.

10) Dooyeweerd, *WdW I*, p. 11. "Alle zin is uit, door en tot een oorsprong." (모든 의미는 기원에게서 나오고, 그로 말미암고 그에게로 돌아간다.)

11) J. van der Hoeven, "Matters of mission and transmission: On the Progress of Ecumenical-Reformatory Thought", *Philosophia Reformata* (이하 PR로 약칭함) 52 (1987), pp. 137-138.

12) L. Kalsbeek, *Contours of a Christian Philosophy: An Introduction to Herman Dooyeweerd's thought*, Bernard and Josina Zylstra. eds. (Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1975), p. 311. 본서의 네덜란드어 원본은 *De Wijsbegeerte der Wetsidee: Proeve van een christelijke filosofie* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1970). 한국어로는 황영철 역, 기독교인의 세계관: 기독교 철학개론, (서울: 평화사, 1981). 또한 R. van Woudenberg, *Gelovend*

전통적인 형이상학과 존재론을 근본적으로 개혁하려고 시도함을 볼 수 있다.

2) 실재의 기본 구조(The Basic Structure of Reality)

나아가 도어베르트는 의미로서의 피조계는 혼돈스럽거나 임의적인 것이 아니라 잘 정돈되고 구조적인 전체라고 강조한다. 왜냐하면 하나님께서 이 세상 만물을 지으실 때 완전한 지혜로, 창조 질서에 따라 지으셨기 때문이다. 그러므로 도어베르트는 실재에는 계획된 구조가 있으며 그 기본 구조를 ‘세 가지 선형적 이념들(three transcendental ideas)’을 사용하여 설명한다. 여기서 그가 ‘선형적’이라는 표현을 사용하는 것은 이러한 이념들이 철학적 사고의 전제가 된다는 의미이다.

첫 번째 이념은 만물의 ‘기원’(Origin)이다. 도어베르트에게 있어 이는 만물을 그의 주권적인 뜻대로 창조한 창조주로서 모든 존재는 이 분에게 의존한다. 하지만 창조를 부인하는 진화론도 기원에 대한 이념은 있다. 즉 그것은 ‘우연(Chance)’이다. 희랍철학도 바로 여기에 대한 관심을 가지고 만물의 근원(Arche)이 무엇인지 탐구했던 것이다.

두 번째 이념은 모든 현상의 다양한 면들과 양상들의 ‘뿌리가 되는 통일체’(root-unity)이며 의미의 총체(meaning-totality)이다. 다시 말해 모든 현상들이라는 구슬들을 하나로 꿰어 초점을 맞추도록 만드는 그 통일점을 뜻한다. 이 세상의 철학자들은 항상 우리가 경험하는 다양한 현상들을 통일적으로 이해할 수 있는 이념이 무엇인가에 관심을 가져왔다. 그리고 매우 다양한 주장들을 펼쳤다. 여기에 대해 도어베르트는 이것이 제 2의 아담이며 모든 시간내적 실체¹³⁾의 종교적 뿌리가 되시는 그리스도에게서 발견된다고 설명한다. 그리고 각 개인은 존재의 종교적 중심 또는 집중점인 ‘마음’을 통해 이 의미의 총체에 참여한다고 말한다.

마지막으로 세 번째 이념은 ‘우주적 시간으로 연결되어 있는 의미의 다양성’(meaning diversity in the coherence of cosmic time)이다. 의미의 다양성이란 의미의 다양한 양상들과 개체구조들을 뜻하며 이 두 가지는 시간에 의해 서로 연결되어 있다고 본다.¹⁴⁾ 도어베르트는 이 세 가지 요소를 처음에는 ‘법이념(wetsidee: cosmonomic idea 또는 the idea of law)’이라고 불렀다. 이것은 그가 원래 법철학자였음을 보여주는 용어이며 하나님의 창조에는 창조의 ‘법’ 또는 ‘질서’가 있음을 암시하는 표현이다. 그러나 나중에는 이 용어를 수정하여 ‘선형적 기본 이념(transcendentiaal grondidee: transcendental ground idea)’이라고 불렀다.¹⁵⁾ 그에 의하면 모든 철학과 학문은 이러한 ‘법이념’을 형성하는 전이론적 전제들(pre-theoretical presuppositions)에 의존되어 있다.¹⁶⁾ 즉 이 세 가지 이념들은 모든 학문 활동에 반드시 필요한 전제들이라는 것이다.

나아가 도어베르트는 창조계에서 두 가지 종류의 기본 구조를 구별한다. 즉 ‘개체 구조’(individuality structure)와 ‘양상 구조’(modal structure)이다. 전자는 창조에 의해 주어진 구체적

denken: *Inleiding tot een christelijke filosofie* (신앙적 사고: 기독교 철학 개론) (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1992), pp. 208-210도 참조.

13) 실체가 시간내적이라는 표현은 나중에 설명하겠다.

14) 이 부분에 대한 보다 자세한 내용은 나중에 나온다.

15) Dooyeweerd, *NC I*, pp. 68ff.

16) 1920년대에 그가 처음 ‘법이념’을 말했을 때, 이 단어는 ‘하나님의 창조법’이라는 의미였다. 그러나 1930년대로 들어오면서 그 의미는 ‘종교적 출발점(religious starting-point)’ 또는 ‘선형적 근본이념(transcendental basic idea)’이라는 뜻으로 바뀌게 되었다.

사물의 법적 질서를 의미하며, 후자는 각 의미의 모멘트(moment), 즉 예기(anticipation), 회기(retroicipation), 그리고 의미의 핵을 가진 특정한 양상을 의미한다. 그는 볼렌호브과 함께 이 실재의 양상 이론(the theory of modal aspects of reality)을 발전시켰는데¹⁷⁾ 처음에는 각기 독특한 법칙들에 의해 지배받는 14가지의 ‘법칙 양상들’ (wetskringen: law-spheres, 다른 말로 modal aspects 또는 modalities)을 구별했으나 나중에는 15가지로 발전시켰다. 즉 수적(arithmetic/numeric), 공간적(spatial), 운동적(kinematic), 물리적(physical), 생물학적(biotic), 감각적(sensitive), 분석적(analytical), 역사적(historical/formative), 언어적(lingual), 사회적(social), 경제적(economic), 미적(aesthetic), 법적(juridical), 윤리적(ethical), 그리고 신앙적(pistic/credal) 양상이다. 도어베르트는 이 15개의 양상을 구별하면서 각 양상들이 서로를 지시하고 있으며 하나의 정합성(coherence)을 이루어 의미의 총체성을 지향하며 다시 이것은 만물의 기원을 지향한다고 말한다.

여기서 언급해야 할 또 한 가지 중요한 점은 도어베르트가 단순하고 구체적인 경험을 과학적이고 이론적인 사고와 분리시켰다는 것이다. 전자는 구조적이고 이론적인 분석 없는 일상적 삶의 경험을 말하는 반면 후자는 시간내적 실체를 여러 가지 다양한 추상적, 이론적 관점에서 본다. 가령 여기에 연필이 한 자루 있다고 생각해 보자. 연필 한 자루는 하나의 개체 구조로 존재한다고 말할 수 있다. 하지만 이것을 양상 구조로 분석해 보면 전혀 다른 관점들이 나타난다. 예를 들어 수적 양상으로 보면 이 연필은 한 자루임이 강조되지만 역사적 관점에서 본다면 이 연필의 역사에 관심을 쏟게 될 것이다. 사회적 양상에서는 연필의 사회적 기능이 주된 관심사이지만 경제적 관점에서 보면 이 연필의 가격이 가장 중요할 것이다. 미적인 관점에서는 이 연필의 디자인에 관심을 두겠지만 윤리적인 양상에서는 이 연필이 누구의 것이며 이 연필을 다른 사람이 훔쳐서는 안 됨을 강조할 것이다. 이렇게 양상 구조는 한 개체 구조가 가지고 있는 다양한 면들을 부각시켜 준다.

이러한 양상구조는 하나의 학문을 절대화하는 환원주의(reductionism)의 위험을 가장 잘 비판할 수 있다. 즉, 모든 이즘(-ism)-가령 역사주의(historicism)-은 그 양상을 기원의 위치에 놓는 사상의 이상화라고 도어베르트는 예리하게 지적한다. 실제의 한 면만을 절대화하게 되면 다른 면들을 간과하게 되어 결국 전체적인 이해를 하지 못하는 오류에 빠지고 만다는 것이다. 이러한 통찰력은 가령 유물론이나 나찌즘과 같은 사상적 오류들을 비판할 수 있는 매우 효과적인 도구라고 말할 수 있다.

또한 도어베르트에게 있어서 의미 그 자체는 구체적인 경험과 이론적인 사고 양자를 가리키지만 존재의 의미성을 말할 때에는 추상적이고 이론적인 사고의 문맥에서 말하는 것이다. 이것은 다시 말해 각 이론적 학문 영역은 실재의 구조적 정합성(structural coherence)을 자신의 관점 또는 양상에서 연구함을 뜻하며 철학은 이 관점들 전체를 탐구하는 것을 뜻한다. 그러므로 도어베르트의 양상들은 사실상 그 분야를 연구하는 개별 학문들과 대응되며 철학은 한 관점이나 양상만이 아니라 전체 양상들의 관계 및 의미의 통일성 그리고 의미의 기원에 대한 부분까지도 관심을 둔다는 것을 의미한다.

이러한 뜻에서 도어베르트는 우리의 이론적 학문 활동이 결코 중립적이지 않으며 항상 종교

17) Stellingwerff, D.H.Th. Vollenhoven (1892-1978): reformator der wijsbegeerte [철학의 개혁자] (Baarn: Ten Have, 1992), p. 79.

적 전체에 의존한다고 주장한다. 그는 이론적 사고로서의 철학적 사고는 의미의 총체성 (meaning- totality)을 지향한다고 정의한다. 이 지향의 방향성은 철학적 사고를 선행하는 인간의 자아(selfhood)에 의해 결정된다. 즉 모든 학문 활동은 인간에 의해 이루어지며 학문이란 각 실재의 양상에 담겨있는 창조의 법칙들을 재발견(re-search)하는 것인데 이러한 활동들은 실재의 집중적인 의미의 통일성에 의하여 그 방향성이 좌우된다는 의미이다. 아무리 탁월한 학문적 업적을 남긴다고 할지라도 그것을 사용하는 인간의 마음이 중요하다는 것이다. 노벨이 아무리 평화적인 목적으로 연구하여 다이내마이트를 발명해도 타락한 인간은 이것을 살인적인 무기로 만들어 버리는 것이다. 도여베르트는 여기서 인간 존재의 종교적 뿌리 및 집중점으로서 ‘마음’의 중심적 의미를 강조한다. 이 마음은 결코 자충족적이 아니며 항상 기원 (Origin)에 의존한다. 그리고 기원에 대해 긍정적 또는 부정적으로 응답할 수밖에 없다. 이 반응이 어떠한가에 따라 학문의 방향성이 결정된다. 따라서 도여베르트는 사고(思考)란 의미를 부여하는 기원에 대한 끊임없는 추구라고 말한다. 바로 이것 때문에 도여베르트는 내재적이고 인본주의적 철학을 그토록 강하게 반대하는 것이다. 다시 말해 그에 의하면 철학의 출발점은 철학에 내재하지 않고 그것을 초월한다.¹⁸⁾

여기서 우리는 의미의 ‘역동적인’ 성격을 언급하지 않을 수 없다. 그의 양상구조 및 개체구조 이론만을 살펴보면 도여베르트의 철학이 매우 정적인 것처럼 보일 수 있다. 하지만 의미의 지향성 및 방향성 그리고 이후에 언급될 개현과정이론과 시간관을 살펴보면 그의 철학이 매우 동적임을 알 수 있게 된다. 도여베르트와 쌍벽을 이루던 네덜란드의 유명한 기독교 철학자 반 퍼슨(C.A. Van Peursen) 교수는 바로 이 점이야말로 도여베르트 철학에서 가장 중요한 장점들 중의 하나라고 인정했다.¹⁹⁾ 의미의 역동성이란 가만히 있는 정적인 상태가 아니라 항상 잠재성을 구현시키는 과정에 있는 사물의 양상 구조와 개체 구조의 상호 수평적 지향(referring) 및 수직적 표현(expressing) 운동을 뜻한다. 상호 수평적 지향이란 앞에서 잠시 언급한 예기와 회기를 의미하는 데 각 양상들이 독립적으로 존재하는 것이 아니라 나중에 나오는 양상들을 예측하는 면이 있는 동시에 이전 양상들을 회고하기도 한다는 것이다. 그리고 수직적인 역동성은 의미의 다양성이 의미의 통일성을 지향하고 다시 기원을 향하는 운동성이 있다는 것이다.

도여베르트는 이러한 동적인 진행 과정을 개현 과정(opening process)이라고 부른다. 개현 과정이란 한 마디로 창조 속에 감추어진 모든 잠재성이 인간의 문화 활동을 통해 실현되는 것을 뜻한다. 가령 창조 시에는 에덴동산이 있었지만 이것이 완전히 개현된 모습은 새 예루살렘 도성임을 알 수 있다. ‘동산에서 도시로(from garden to city)’ 발전된 것이다. 물론 이러한 방향에는 타락으로 말미암은 부정적 개현도 있다. 그 대표적인 것이 바벨탑이라고 할 수 있다. 이것은 특히 도여베르트의 기독교 문화 철학을 이해하는 데 매우 중요한 개념이다. 그에 의하면 진정한 문화 발전 및 개현은 창조주의 말씀(Wort)을 순종할 때에만 이루어지며 이것이 올바른 인간의 응답(Antwort, response)이다. 잘못된 응답을 하건 올바른 응답을 하건 인간은 응답하지 않을 수 없는 존재(we cannot not respond)이며 모든 인간은 자신의 응답에 대해 책임(Verantwortlichkeit, responsibility)을 져야 한다. ‘책임’이란 어원적으로 따져보면 ‘응답 가능성(response+ability)’이라는 뜻이다. 그러므로 인간의 삶 전체를 광범위하게 문화로 정의한

18) Kalsbeek, *Contours*, p. 35.

19) C.A. Van Peursen, "Enkele Critische Vragen bij 'A New Critique of Theoretical Thought'"('이론적 사고의 신 비판'에 관한 몇 가지 비판적 질문들), *PR* 24 (1959), p. 160.

다면 인간의 본질적인 면은 말씀하시는 창조주에게 응답하는 존재(*Homo Respondens*)라고 할 수 있다.²⁰⁾ 이것은 도어베르트의 인간관을 이해하는데도 매우 중요한 개념이다.

3) 법과 종속체(Law and Subject)

도어베르트 철학을 이해하는데 있어 또 한 가지 중요한 키워드는 창조주와 피조물간의 경계로서의 법(*wet: law*)과 그 법에 종속된 모든 피조물이다. 도어베르트는 다음과 같이 말한다. “법과 그 종교적 통일성과 의미의 정합성 내에서 시간내적 다양성을 따르는 개별적 종속체의 기원은 하나님의 거룩하시고 주권적인 창조적 의지이다. 우리의 우주는 법칙면과 종속면 모두 하나님의 동등한 피조물이다. 법칙면은 하나님과 피조물의 절대적 경계이며, 모든 피조물들은 본래부터 법칙에 종속되어 있고 하나님만이 ‘유일한 법칙의 제정자’이다... 그리스도는 우주의 의미의 뿌리이시며 충만이다. 그리스도께서 모든 율법을 완성하셨고 그 안에서 모든 종속적 개체는 그 의미의 충만함이 집중되어 있다; 우리의 시간내적 우주는 어떠한 것도 그 분을 벗어날 수 없다... 의미의 양상적 다양성에서의 법은 거기에 종속되어 있는 개체 구조의 보편타당한 결정 및 제한이다. 종속체란 *sujet*²¹⁾로서 법칙 영역들의 양상적 다양성의 법칙에 종속된다. 종속체가 없는 법이 없고 그 반대도 없다.”²²⁾

회랍 철학자들도 이 세상의 모든 만물에는 ‘질서’가 있다는 것을 알았다. 이것은 조금만 생각해보면 금방 관찰할 수 있는 사실이다. 그러나 문제는 인본주의 철학은 언제나 이 ‘법’ 자체가 절대화된다는 것이다. 그래서 많은 세계관과 종교에는 ‘도(道)’ 또는 ‘리(理)’라는 단어가 많이 들어간다. 가령, 천도교(天道敎), 천리교(天理敎), 도교(道敎) 등을 들 수 있는데 이것은 모두 만물의 법 자체를 절대시하는 경향을 보여 준다. 여기에 대해 도어베르트의 독특한 점은 그 법이 절대적인 것이 아니라 그 법은 반드시 그 법을 제정한 분(*law-Giver*)이 있다는 것을 보여 준다는 사실이다.

나아가 도어베르트는 각 양상 영역에서 두 가지 면을 말한다. 즉 법칙면과 종속면이다. 가령 경제적인 면에서 연필의 생산은 경제적인 수요와 공급의 법칙을 따르지 않을 수 없다. 바로 여기서 수요와 공급의 법칙은 경제적 양상의 법칙면이며 연필은 그러한 양상에 종속되는 것이다. 그러나 법의 가장 심원한 본질 및 궁극적 내용은 피조물을 향한 하나님의 사랑의 표현과 모든 피조물이 하나님을 섬겨야 한다는 그 분의 요구라고 말할 수 있다. 이것이 율법의 완성이다. 종속적이란 결국 우리가 “하나님을 사랑으로 섬기는 것”이다.²³⁾

그러므로 법-종속의 관계는 모든 피조물들이 하나님의 사랑의 법 앞에서 너무나 소중하며 본질적 의미로 충만하다는 것을 뜻한다. 요컨대 이러한 법-종속 개념 역시 하나님께서 그의 피조 세계에 매우 친밀하게 내재해 있음을 의미한다. 다시 말해 창조주는 법을 제정하셨기에 그 법을 초월하며 그 법을 바꾸실 수 있는 자유가 있지만 그의 신실함으로 인해 그 법을 지키시며 동시에 그 법에 종속된 피조물들을 사랑하신다. 우리 인간도 창조주에게 영광을 돌리며 이웃을 섬기기 위한 목적으로 학문 활동을 하여 이 주어진 법을 올바르게 연구하고 적용할 때 창조주의 지혜를 닮아가는 것이다. 그리고 마치 조각가가 자신의 조각 작품 속에

20) 이 부분에 대해 보다 자세한 논의는 본인의 학위논문 제 1장 참조.

21) 불어로 *subject*라는 뜻으로 도어베르트가 만물의 의미성과 종속성을 강조하기 위해 쓴 용어-역자주.

22) Dooyeweerd, *NC I*, pp. 507-508. 여기서 ‘경계’라는 용어는 공간적 의미로 사용된 것이 아니라 비유적 의미로 쓰인 것이다. 왜냐하면 공간 자체도 피조계에 속하기 때문이다. Van Woudenberg, *Gelovend Denken*, p. 43.

23) Kalsbeek, *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, p. 71.

자신의 형상을 투영시키며 자신의 혼을 심듯이 만물을 초월하시는 창조주께서도 자신의 작품인 피조계에 친히 함께 하시며 교제하기를 기뻐하신다는 것이다. 이러한 창조주의 초월성과 내재성을 동시에 인정하며 균형을 맞추는 것은 인본주의적 세계관과 철학을 올바르게 분별하는데 매우 중요하다.

4) 시간과 실재(Time and Reality)

도어베르트의 시간관은 매우 독특하며 동시에 난해하다. 1930년부터 그는 시간을 ‘우주적’이라고 부르는데 그것은 시간이 모든 실재의 양상들과 구조들을 포함하며 그 속으로 침투해 들어가기 때문이다. 시간은 창조와 함께 주어졌다. 모든 피조계는 시간 내에서 존재한다. 따라서 모든 시간내적 실재의 구조들, 즉 다양한 양상 구조 및 개체 구조는 우주적 시간 질서에 근거한다.²⁴⁾ 이것을 도어베르트는 좀더 자세히 설명하면서 “시간은 그 양상 구조 내에서 *양상화되고(modalized)*, ... 개체 구조에서 *전형화된다(typicalized)*”²⁵⁾고 말한다. 즉, 도어베르트에 의하면 우주적 시간이란 하나의 양상이 아니라, ‘전후(before and after)’의 질서로서 양상들 간의 관계를 결정할 뿐만 아니라 각 양상의 구조 안에서 자신을 표출한다. 즉, 각 양상 내에서 우주적 시간은 앞에서 설명한 양상의 ‘회기(retrociatory)’ 또는 ‘예기(anticipatory)’의 모멘트라는 의미로 다른 모든 양상들을 가리킨다. 다시 말해 이전 양상들은 이후 양상들의 기초가 되며, 이후의 양상들은 이전 양상들을 개현한다. 나아가 그는 양상 구조에서 15개 양상은 상호 환치될 수 없다고 강조한다. 그리고 시간내적 실재는 상호 환치될 수 없는 존재 양식의 다양성 내에서 기능한다. 각 양상은 자기의 위치가 있으며 그 자리를 다른 곳으로 옮길 수 없다. 왜냐하면 그것이 창조의 질서요 구조라고 생각하기 때문이다. 이러한 질서가 뒤바뀌게 되면 배율이 일어나며 문제가 발생한다. 가령 사람이 떡으로만 사는 것이 아니라 하나님의 말씀으로 산다는 것을 양상 구조로 설명한다면 생물적 양상보다 신앙적 양상이 뒤에 있어 후자가 전자를 개현하는 것이라고 말할 수 있다. 경제적 양상과 윤리적 양상을 비교할 경우에도 윤리적으로 옳지 않다면 경제적 손해도 감수해야 하는 경우가 있다. 이러한 질서를 바로 알고 지켜 나가는 것이 매우 중요하다는 것이다.

또한 도어베르트는 우주적 시간의 법칙면과 종속면을 구별한다. 법칙면에서 시간은 ‘질서’이며 종속면은 ‘지속’이다.²⁶⁾ 반 데어 후븐 교수는 이 부분을 좀더 정확히 설명하면서, 우주적 시간은 의미가 다양성으로 전개되는 궤도(track) 또는 과정(course)이라고 말한다.²⁷⁾ 이러한 과정은 하나의 정합적인 것이며 계속되는 질서와 단계들의 지속이다.

도어베르트에 의하면 우리는 시간의 ‘개념’(concept of time)은 알 수 없고 다만 시간의 ‘관념’(idea of time)만 알 수 있다. 그 이유는 우리의 자아에서 시간의 정합성과 다양성을 초월함으로써만 시간을 알게 되기 때문이다. 시간에 대한 이론적 지식을 가지는 것도 불가능하다. 그 이유는 이론적 지식을 얻기 위해서는 먼저 시간의 정합성으로부터 한 양상을 분리하여 추상화시킨 후 그것을 논리적 또는 분석적 양상과 연결시킬 때에만 가능하기 때문이

24) Dooyeweerd, *NC I*, p. 29.

25) Kalsbeek, *Contours*, pp. 156-157.

26) Dooyeweerd, *NC I*, p. 28. 그러나 M.D. Stafleu는 이 점을 다음과 같이 비판한다. “수학적인 개체 구조는 없기 때문에 수학적 양상에서는 양상적 시간 질서만 존재하지 종속적 지속은 발견되지 않는다.” Stafleu의 논문, “Analysis of Time in Modern Physics(현대 물리학에서의 시간 분석)”, *PR 35* (1970), p. 3 참조.

27) J. Van der Hoeven, "In mememory of Herman Dooyeweerd. Meaning, Time and Law", *PR 43* (1978), p. 139..

다.²⁸⁾ 그러나 시간은 한 양상이 아니므로 시간을 정의하기는 불가능하며 단지 그것에 관한 관념만 알뿐이다.

양상들이 서로 다른 이유는 각 양상이 시간 내에서 자신을 나타내는 방식이 다르기 때문이라고 도여베르트는 설명한다. 따라서 양상들은 모두 시간의 양상들이라고 부를 수도 있다. 이것을 도여베르트의 표현으로 설명한다면: 우주적 시간은 다양한 시간-양상들에서 “자신을 표현한다.”²⁹⁾ 도여베르트는 이것을 햇빛이 프리즘을 통과하면서 스펙트럼의 일곱 가지 색으로 분리되는 이미지로 설명한다. 가령, 산수 양상은 전후(earlier and later)라는 회기될 수 없는 시간 질서에 의해 규정되며, 공간적 양상은 동시성(simultaneity)에 의해 제한되고, 운동적 양상에서 시간은 운동의 연속에 의해 특징 지워지며, 분석적 양상에서 시간은 논리적 전후(prius and posterius)의 동시성에서 표현되고 경제적 양상에서 시간은 ‘시간은 돈이다’라는 표현에서 나타난다.³⁰⁾

각 양상은 그 자신의 독특한 법칙들에 의해 질서 지워지고 결정된다. 그러므로 도여베르트는 양상들을 ‘법칙 영역들’이라고도 불렀다. 분석적 양상에서 신앙적 양상까지를 도여베르트는 ‘문화적인 면’이라고 부르며 그 법칙들은 ‘규범들’이라고 부르는데 그 이유는 이 법칙들은 사람들에 의해 ‘인정되어지고’, ‘실증되어야’ 하기 때문이며 이 법칙들은 지켜질 수도 있고 어겨질 수도 있기 때문이다. 이것은 인간의 문화적 책임과도 연결되어진다. 사람이 각 양상에 주어진 하나님의 법칙들을 올바르게 이해하고 적용할 때 인간의 모든 문화 활동은 하나님의 영광을 나타내며 이웃을 섬기는 방향으로 개현되지만 그렇지 않을 경우 그 문화는 파괴적이 되고 결국 헛수고로 돌아간다. 분석적 양상 이하 양상들의 법칙들은 ‘자연법’이라고 불리는데 그 이유는 이 법칙들은 어길 수 없기 때문이다. 나아가 앞서 말한 바처럼 각 양상들은 상호 환치될 수 없는데 이것을 도여베르트는 ‘영역 주권’(sovereiniteit in eigen kring: sphere sovereignty)의 원리라고 불렀다. 이것은 도여베르트가 카이퍼의 영역 주권 사상, 즉 그리스도께서 모든 영역의 주되심을 보다 깊이 있게 다루면서 철학적, 우주론적 원리로 확장한 것이다. 각 양상은 그 ‘의미의 핵’을 가지고 있는데 이것이 각 양상의 특징을 규정한다. 가령, 생물적 양상의 의미의 핵은 생명력(vitality) 혹은 생명(life)이다. 각 법칙 영역에 있어 다른 법칙 영역을 지향하는 의미의 모멘트, 즉 예기와 회기가 있는데 이것을 통틀어 ‘유추(analogy)’라고 한다. 바로 이러한 점을 도여베르트는 각 양상의 ‘영역 보편성’(sphere-universality)이라고 불렀다. 그러니까 각 영역은 독립적인 영역 주권을 가진 동시에 고립되지 않고 시간 안에서 서로 보편성을 가지고 있는 독특한 구조로 되어 있다는 것이다.

5) 마음(heart)

시간관 못지않게 독특한 것이 ‘마음’에 대한 도여베르트의 입장이다. 1932년에 그는 ‘마음’이라고 하는 단어를 처음으로 성경의 잠언 4:23과 연결시켜 사용하기 시작했다. 그는 피조물의 초시간적인 뿌리는 시간내적인 실재에 있는 것도 아니고 인간의 추론적 기능에 있는 것도 아니라 인간의 종교적 뿌리인 마음에 있다고 가르쳤다. 따라서 도여베르트에게 있어 ‘마음’은 모든 양상들을 초월하는 집중점 내지 초점이라고 할 수 있다. 이 마음은 인간의 삶에 있어 중심적인 ‘관계’, 즉 인간의 근원(Origin)과의 관계(religio)를 의미하며 이것이 곧 중

28) 이것은 도여베르트가 학문적 사고가 어떻게 가능한가를 다룰 때 설명하는 방식이다.

29) Dooyeweerd, *WdW* I, p. 66 및 *NC* I, pp. 101-102.

30) Kalsbeek, *Contours*, pp. 154-156.

교(religion)의 뜻이라고 말한다. 바로 이 절대적인 근원을 향한 인간의 마음에서 인간의 전 삶의 '방향'이 결정되는 것이다. 이러한 마음에 대한 아이디어는 그의 인간학에 있어서 기초석이 되며 그의 철학이 독특한 성경적 철학이 되게 하려는 부분이다.

도여베르트는 원래 신칸트주의 그리고 나중에는 훗설의 현상학으로부터 영향을 받았다.³¹⁾ 그러나 그가 사고 자체의 종교적 뿌리를 발견한 이후부터는 더 이상 다른 철학으로 자신의 사상들을 표현할 수 없음을 느꼈다. 신칸트주의와 현상학은 도여베르트 자신의 철학세계에 도달하기 위한 하나의 사다리에 불과했던 것이다. 이론적 사고의 신앙적 전제를 발견한 후, 그는 철학적 사고의 내적인 개혁을 위해서는 인본주의적이며 자율적인 내재철학과는 철저히 단절해야 할 필요성을 분명히 보게 되었다. 따라서 그는 '법이념', '의미', '법칙 영역', '법칙면과 종속면', '마음', '우주적 시간', '개체 구조', '근본 동인' 등, 자기 나름의 철학적 용어들을 새롭게 개발해야만 했던 것이다.

6) 이론적 사고 및 서양 문화에 대한 선험적 비판(Transcendental Critique of Theoretical Thought and Western Culture)³²⁾

1965년 도여베르트가 네덜란드 암스테르담 자유대학교 교수직에서 은퇴할 때 '철학과 기독교(Philosophy and Christianity)'라는 제목의 기념 논문집이 그에게 헌정되었다. 이 책에 기고했던 스위스 출신의 철학자 리차드 크로너(Richard Kroner) 교수는 그의 논문에서 "이제 우리는 모든 철학적인 작업이 문화의 배경 하에서 이루어지며 그 문화는 본질적으로 종교에 의해 결정된다는 것을 알고 있다"고 말했다.³³⁾ 이것은 약간 과도하게 단순화한 느낌을 줄 수도 있겠지만 그럼에도 불구하고 이것은 종교, 철학, 과학 그리고 문화 간의 관계를 분석하려고 노력한 도여베르트 사상의 가장 중심적이고 핵심적인 표현임을 부인할 수 없다.

종교가 단순히 삶의 한 영역이 아니라 인간 생활 전체의 뿌리임을 강조하면서 도여베르트는 신앙적 전제가 모든 학문 활동 및 문화적 노력에 작용하고 있음을 증명하려고 시도했다. 이를 위해 도여베르트는 다음과 같은 세 단계로 구분될 수 있는 자신의 고유한 기독교 철학적 체계를 개발했다: (1) 그의 첫 번째 주저인 *De Wijsbegeerte der Wetsidee*에 진술된 이론적 사고의 종교적 뿌리 발견, (2) *A New Critique of Theoretical Thought* (이론적 사고의 신 비판)에서 형성된 이론적 사고의 선험적 비판, 그리고 (3) *Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte*³⁴⁾ (철학에 있어서의 개혁과 스콜라주의)와 *Vernieuwing en Bezinning: om het reformatorisch grondmotief*³⁵⁾ (갱신 및 반성: 개혁주의 근본동인에 관하여)에 요약된 서양의 사상 및 문화에 나타난 종교적 근본 동인이다.

도여베르트의 기독교 철학 배후에는 그의 연구에 동기부여를 해 준 두 가지 중요한 요소가

31) Dooyeweerd, *WdW* I, p. v. and *NC* I, p. v.

32) 이 부분에 대한 보다 자세한 논의는 저자의 학위논문 제 2장에서 4장 참조.

33) *Philosophy and Christianity; Philosophical essays dedicated to Professor. Dr. Herman Dooyeweerd* (Kampen: J.H. Kok and Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1965), p. 11. 원래의 독문 텍스트는 다음과 같다: 'Wir wissen heute zu gut, dass alles Philosophieren sich auf dem Hintergrunde einer Kultur abspielt, die wesentlich durch ihre Religion bestimmt ist...'

34) Franeker: T. Wever, 1949. 본 저서는 이후 RS라 약칭함.

35) Zuphen: van den Brink & Co. 1963. 본서는 나중에 John Kraay에 의하여 영어로 번역되었으며 Mark Vander Vennen 및 Bernard Zylstra가 편집하여 *Roots of Western Culture: Pagan, Secular, and Christian Options*이라는 제목으로 출판되었다. (Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1979)

있는데, 그것은 바로 ‘대화(dialogue)’와 ‘대립(antithesis)’이라고 하는 개념이다. 이것이 도어베르트의 사상체계 전체를 이해하는 데 핵심적인 두 열쇠라고 해도 과언이 아닐 것이다. 카이퍼가 말했던 기독교적 원리와 비기독교적 원리간의 화해할 수 없는 대립 사상을 계승하여, 기독교적 근본 동인과 비기독교적 동인들 간에는 분명한 대립이 있음을 도어베르트는 명쾌하게 지적한다. 하지만 다른 한편, 도어베르트는 그리스도인들과 비그리스도인들 간에 서로 대화하며 의사를 소통할 수 있는 공통적인 철학적, 학문적 사상의 공동체를 회복할 뿐만 아니라 유지하기를 원했다. 바로 이러한 이유 때문에 도어베르트는 그의 첫 번째 주저인 *De Wijsbegeerte der Wetsidee*를 수정, 보완하여 철학적 사고에 필요한 조건들 또는 전제들에 관한 탐구로서 이론적 사고에 대한 선험적 비판을 발전시켰던 것이다. 그래서 첫 번째 주저에서 그가 시도했던 방법론을 ‘첫 번째 방법(the first way)’이라고 부르고 두 번째 주저에서 그가 시도한 방법론은 ‘두 번째 방법(the second way)’이라고 부른다. 전자에서는 도어베르트가 철학의 정의, 즉 의미의 총체성에 대한 탐구라는 점에서 출발하여 이론적 사고의 종교적 뿌리를 밝혔다. 하지만 문제는 이러한 철학의 정의에 대해 비기독교 철학자들이 동의하지 않는다는 것이었다. 그래서 도어베르트는 후자, 즉 이론적 사고 자체의 분석에서 시작하여 선험적 근본이념을 통해 종교적 뿌리 및 기원으로 나아갔던 것이다. 특히 두 번째 방법에서 그는 단순 경험과 이론적 사고를 구분하면서 이론적 사고를 통한 학문적 지식이란 비논리적 양상들³⁶⁾과 논리적 양상간의 이론적 종합에 의해 획득된다고 말함으로써 그의 인식론을 더욱 발전시켰다. 그러나 이러한 이론적 종합이 일어나는 곳은 역시 인간 존재의 집중점인 마음이다. 결국 학문의 주체는 인간이며 인간 존재의 중심인 마음에서 학문적 지식이라고 하는 종합이 일어난다고 보는 것이다. 그런데 이 마음 또한 자충족적인 것이 아니므로 그것의 궁극적 기원을 지향할 수밖에 없다. 그렇기 때문에 결국 이론적 사고 또한 종교적 전체를 갖지 않을 수 없다는 것이다. 이것이 그가 영어로 출판한 두 번째 주저 ‘이론적 사고의 신비판’의 핵심 내용이다. 첫 번째 주저는 화란어로 출판했지만 두 번째 주저를 영어로 출판한 이유도 보다 넓은 학자들과 대화하기 위한 시도였다고 볼 수 있다.

나아가 도어베르트의 관심은 철학적 그리고 학문적 영역에만 한정되지 않았다. 그가 이론적 사고의 선험적 비판을 발전시킴과 동시에 그는 종교적 근본 동인이라고 하는 사상을 점진적으로 발전시켰다. 그에 의하면 이러한 기본 동인은 이론적 사고의 출발점일 뿐만 아니라 문화적 발전 과정 및 방향까지도 결정한다. 그가 이전에도 기독교적 문화관을 발전시켜야 할 필요성을 분명히 보았지만 특히 제 2차 세계대전 이후 당시 유럽의 문화적 위기를 극복하고 그 발전 방향을 설정하기 위한 방법으로 이러한 작업에 더욱 박차를 가하게 되었던 것이다. 따라서 그는 서양 문화의 원천적인 뿌리를 드러낼 뿐만 아니라 기독교적 관점에서 현대의 세속화된 문화를 개혁하고 대안을 제시하기 위해 종교적 기본 동인 사상을 발전시켰던 것이다. 이 종교적 기본 동인으로 그는 서양 철학 및 문화 전반에 대해 선험적 비판을 시도했다. 왜냐하면 이 동인이야말로 선험적 근본이념의 내용들을 결정하기 때문이다.

도어베르트는 희랍 철학 및 문화의 종교적 기본 동인을 ‘질료(matter)와 형상(form)’으로, 기독교적 동인은 ‘창조(creaion), 타락(fall into sin), 구속(redemption)’으로 중세 철학 및 문화의 근본 동인은 ‘자연(nature)과 은혜(grace)’로, 근대 서구의 인본주의 철학 및 문화의 기본 동인은 ‘자연(nature)과 자유(freedom)’라고 진단한다. 여기서 그는 기독교적 동인을 제외한 세 동

36) 도어베르트는 이것을 객체(*Gegenstand*)라고 부르는데 이 *Gegenstand*는 object를 뜻하는 독일어이다.

인들은 그 자체가 변증법적 모순을 필연적으로 내포하고 있어 이론적 사고 및 문화현상에서 갈등과 문제를 피할 수 없음을 논증한다. 따라서 질료와 형상의 이원론적 종교 동인을 기반으로 한 고대 희랍 및 로마 세계는 계속해서 발전될 수 없었고 중세의 철학 및 문화로 대체되었다. 하지만 중세적 근본 동인도 희랍적 동인과 성경적 동인을 타협하며 종합한 것이므로 결국 종교 개혁과 르네상스를 겪게 되면서 근대로 넘어가게 된다. 하지만 인본주의적인 서양의 근대 철학 및 문화도 자연과학을 절대시하는 ‘자연’동인과 인간의 인격 이상을 강조하는 ‘자유’동인이 서로 화합하지 못하면서 결국 서로 갈등을 낳게 되었는데 이것이 바로 현대 서양 문화의 위기라고 진단한다. 이를 위한 해결책은 성경적 기본 동인으로 돌아가는 것 밖에는 대안이 없음을 강조한다. 즉 모든 인본주의적 기본 동인에 의한 학문적 사고 및 문화 개혁은 궁극적으로 진정한 조화를 가져오지 못하지만 기독교적 동인에 의한 이론적 사고 및 문화 발전은 올바른 방향으로 나아가게 된다는 것이다.

3. 헤르만 도여베르트의 영향 및 비판적 평가³⁷⁾

서론에서도 언급했듯이 도여베르트의 사상은 다양한 철학자들로부터 비판을 받았다. 그리고 그의 후계자들에 의해서도 비판적으로 계승, 발전되었다. 그 중의 대표적인 네 명을 들면 요한 반 데어 후븐, 야콥 클랍베이크(Jacob Klapwijk), 밥 하우즈바르트(Bob Goudzwaard), 에그버트 스휴르만(Egbert Schuurman)이다. 먼저 이들의 사상을 간략히 소개한 후 다른 사람들을 언급하고자 한다.

캄펜(Kampen)에서 신학을 공부한 후 레이든(Leiden)대학교에서 철학으로 학위를 받은 반 데어 후븐 교수는 암스테르담의 자유대학교에서 현대 철학을 가르친 후 은퇴하였다. 그는 박사 학위 논문에서 도여베르트의 선험적 방법론을 적용하여 현상학을 비판한다. 훗설(Husserl)과 셸러(Scheler), 하이데거(Heidegger), Sartre와 메를로-퐁티(Merleau-Ponty)로 이어지는 흐름 속에서 현상학적 이성(결코 이성의 ‘위기’를 극복하지 못했으며 오히려 도여베르트가 말한바 절대적인 자율적 확실성(자유 동인)과 자율적 이성을 통한 완전한 통제(자연 동인)에 의해 결정되었다고 주장한다.³⁸⁾ 그는 또한 마르크스주의도 동일한 관점에서 비판한다.³⁹⁾ 나아가 그는 도여베르트의 선험적 비판이 가진 문화적 함의 또한 충분히 인정한다. 그에게 있어 종교적 근본 동인은 이론적 사고의 전제일 뿐만 아니라 문화 전반의 근본적인 추진력이다. 그에 의하면 도여베르트의 ‘근본 동인’은 항상 ‘종교적’이며 이것은 그의 인간관과 직접 관련되어 있다는 것이다.⁴⁰⁾ 나아가 그는 보다 현대적인 서구 사상 및 문화에 대한 깊이 있는 반성 및 성찰을 통해 현대 서구의 사상 및 문화적 분위기를 후-형이상학적(postmetaphysical), 포스트모던, 허무주의적, 다원주의적, 그리고 유목민적 우연성(nomadic contingency)으로 규정한다.⁴¹⁾ 하지만 그는 비기독교적 사상이나 문화에 대해 직접적인 부딪

37) 이 부분의 상세한 논의는 본인의 학위 논문 제 5장 참조.

38) J. Van der Hoeven, *Kritische ondervraging van de Fenomenologische rede (현상학적 이성에 대한 비판적 성찰)*, (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1963).

39) J. Van der Hoeven, "Revolutie en Filosofie" (혁명과 철학) in *Marxism en Revolutie* (맑시즘과 혁명), J. Van der Hoeven e.a. 편, (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1967), pp. 11-66. 그리고 *Karl Marx: The Roots of His Thought* (칼 맑스: 그의 사상의 뿌리), (Assen/Amsterdam: Van Gorcum, 1976).

40) J. Van der Hoeven, "Grondmotieven van onze beschaving(우리 문명의 근본동인)", *PR* 56 (1999), pp. 171-181, *Filosofische Reflecties en Ontmoetingen*, pp. 76-89.

41) J. van der Hoeven, "Christian Philosophy at the end of the 20th century", *Christian Philosophy at the Close of the*

힘(confrontation)보다는 보다 지혜로운 전략, 즉 ‘만남(encounter)', '초대(invitation)', '개방성(openness)' 등을 제시한다.

자유대학교에서 신학과 철학을 공부한 후, 자유대학교에서 조직철학을 가르치다 건강상의 이유로 일찍 은퇴한 끌랍베이크 교수는 자신이 도여베르트보다는 카이퍼와 볼렌호븐, 그리고 자우데마(Zuidema)와 스미트(Smit) 교수의 영향을 더 받았다고 말한다. 하지만 그의 기본적인 사상이 ‘변혁적 철학(transformational philosophy)’은 도여베르트의 기본적인 관심과 맥을 같이 한다고 볼 수 있다. 끌랍베이크는 도여베르트의 선형적 비판이 이론적 사고의 구조를 투명하게 잘 드러내었다고 평가한다. 그러나 도여베르트의 문화 철학에 대해서는 그의 유럽 중심적 경향을 지적하면서 유럽 이외의 지역 상황에도 관심을 두어야 할 것을 강조한다. 그에게 있어서 기독교 철학이란 피조계의 구조를 탐구하는 보편적 학문인 동시에 지역적이고 구체적인 이슈들에 대해 고민하는 특정한 노력이기도 하다. 그러므로 도여베르트의 철학 체계는 유럽 상황에서는 매우 효과적일 수 있으나 아시아와 아프리카의 상황에서는 달라질 수 있다고 생각하는 것이다. 또한 도여베르트의 종교적 기본 동인에 대해 끌랍베이크는 보다 근본적인 면에서 보면 두 가지 종교적 기본 동인, 즉 기독교적, 비기독교적 동인만 있으며 도여베르트의 네 가지 동인들은 오히려 서양 문화를 지배해온 네 가지 세계관이라고 본다.⁴²⁾ 나아가 끌랍베이크는 도여베르트의 기독교 철학을 주로 대립(antithesis) 철학으로 간주하고 그 반대적 입장은 종합(synthesis) 철학으로 보면서 이 두 가지를 동시에 극복하기 위해서는 비기독교적 사상과 문화에도 하나님의 보편 은총을 인정하면서 나름대로의 ‘변혁 철학(transformational philosophy)’을 추구해야 한다고 주장한다.⁴³⁾ 이러한 면에서 그의 사상은 모든 사상과 문화에 하나님의 임재를 주장했던 반 피슨의 입장과 유사하다고 할 수 있다.

하웃즈바르트 교수는 암스테르담의 자유대학교에서 경제학 및 사회 문화 철학 교수를 역임했다. 한 때 네덜란드의 강력한 수상 후보로 떠올랐으나 자신이 속한 기독교 민주당의 정책에 동의할 수 없어 자유대학교의 교수로 남아 있었다. 그는 도여베르트의 선형 철학이 가지고 있는 문화적 함의에 관해 충분히 공감하면서 도여베르트가 넓은 의미에서 기독교에 의해 영감 받은 학문적 선구자일 뿐만 아니라 서구의 근대 자본주의 사회의 문화적 상황 속에서 대화 및 대면(conversation and confrontation) 사상을 더욱 발전, 적용시켰다고 본다. 나아가 그는 실제의 규범성 및 응답적 구조를 확신하였고 도여베르트의 선형적 비판의 문화적 함의를 인정하면서 특히 경제적 양상의 규범성을 강조했다.⁴⁴⁾

하웃즈바르트에게 있어 사회 경제적 질서는 문화의 표현이며 각 문화에는 사람에게 삶의 의미를 부여하는 종교적 뿌리가 있다. 그리고 사회의 개편은 “사회 전체에 대한 관점의 변화(종교적 차원), 라이프스타일 및 사회적 가치의 변화(문화적 차원), 그리고 사회 내에서 임무와 책임의 분배의 변화(구조적 차원)를 포함한다”고 본다.⁴⁵⁾ 경제생활의 규범은 역시 ‘정치

Twentieth Century: Assessment and Perspective, S. Griffioen and B.M. Balk 편 (Kampen: Kok, 1995), pp. 55-56.

42) J. Klapwijk, "Reformational Philosophy on the Boundary between the Past and the Future", *PR* 52 (1987), p. 123.

43) J. Klapwijk, "Antithesis, synthesis, and the idea of transformational philosophy", *PR* 51 (1986), p. 140.

44) B. Goudzwaard, "De economische theorie en de normatieve aspecten der werkelijkheid (경제 이론 및 실제의 규범적 양상들)" W.K. van Dijk e.a. *Perspectief*, pp. 310-324.

45) B. Goudzwaard, *Capitalism and Progress: A diagnosis of western society*, Josina Van Nuis Zylstra 역, (Toronto and Grand Rapids: Wedge and Eerdmans, 1979), p. 188. 네덜란드어 원전은 *Kapitalisme en vooruitgang: Een eigentijdse maatschappijkritiek* (Assen: Van Gorcum, 1976).

기 정신(stewardship)'이다. 하우즈바르트는 이 청지기적 사명을 창조의 응답적 구조와 인간의 책임이라는 관점에서 이해한다.⁴⁶⁾

나아가 그는 서구의 사회 및 경제 체도가 '진보'라고 하는 세속적 믿음에 의해 세워져 있다고 분석하면서 그리스도인들은 하나님 나라를 시작하셨고 또한 완성하실 그리스도에 대한 믿음으로 이러한 세속적 믿음을 대체해야 한다고 역설한다. 그는 이러한 진보 모티브는 사실 도여베르트의 자연과 자유 모티브에서 추출된 것이다. 하우즈바르트는 서구 사회는 마치 "터널의 끝에 도달하기 위해 모든 것을 희생해야 하는 터널 사회"라고 규정하면서 이러한 폐쇄성을 지양하고 보다 개방된 소유의식과 청지기 의식을 가져야 한다고 주장한다.⁴⁷⁾ 나아가 그는 현대 서구사회의 권력/안전, 번영, 혁명 그리고 민족주의를 이데올로기적 이상으로 지적하면서 그리스도인들은 이러한 이상들을 과감히 버리고 그리스도의 말씀에 희생적으로 순종해야 할 것을 촉구한다.⁴⁸⁾

스휴르만 교수는 델프트(Delft) 공대에서 산업공학을 공부한 후 암스테르담 자유대학교에서 도여베르트와 반 리슨(Van Riessen) 밑에서 철학을 공부했다. 그 후 델프트 공대, 아인트호벤(Eindhoven) 공대, 그리고 바허닝엔(Wageningen) 농대에서 기독교 철학을 강의해왔다. 최근 델프트, 아인트호벤 공대에서는 은퇴했으며 네덜란드 국회 상원의원(기독교 연합당: Christen Unie 소속)으로 활동하면서 의학 윤리 연구소인 린더봄 연구소(Prof. Dr. G.A. Lindeboom Institute)와 문화 윤리 연구소(Institute for Cultural Ethics)의 소장으로 일하고 있다.⁴⁹⁾

그는 도여베르트가 문화 비판으로서 선형적 비판을 충분히 발전시켰다고는 생각하지 않는다. 스휴르만은 도여베르트가 "문화 발전의 전반에 걸쳐 인본주의적 근본 동인의 구조적 결과들에 대해서는 거의 언급하지 않았다"고 주장한다.⁵⁰⁾ 그 구조적 결과인 현대의 기술 문화 및 이데올로기로서의 기술주의(technicism) 현상에 대해 스휴르만 교수는 특별한 관심을 기울였다. 그의 박사 학위 논문에서 이미 도여베르트의 선형 철학적 방법을 기술 영역에 적용하여 현대 서구 문화 및 그 미래는 매우 심각한 정도로 기술에 의해 지배받고 결정된다고 주장하면서 이에 관련된 학자들을 두 부류로 나누고 각각의 이론적 약점들을 비판한 후, 대안을 제시한다.⁵¹⁾

아인트호벤 공대 교수 취임 연설에서 그는 현대 서구 문화가 '과학주의적이고 기술주의적'이라고 규정하면서 이것이 매우 심각한 위기를 낳고 있다고 진단한다.⁵²⁾ 즉 환경 위기, 핵의

46) B. Goudzwaard, *Aid for the Overdeveloped West* (Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1975), pp. 20-21.

47) 같은 책, p. 30.

48) B. Goudzwaard, *Idols of Our Time* Mark Vander Vennen 역, (Downers Grove: IVP, 1984). 네덜란드어 원본은 *Genoodzaakt goed te wezen: christelijke hoop in een bezeten wereld* (선해야 할 의무: 점령된 세계에서 그리스도인의 소망) (Kampen: J.H. Kok, 1981).

49) 또한 본인의 학위 논문 지도교수였다.

50) E. Schuurman, "The Technological culture between the times", *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century*, p. 186. 이 논문은 *Perspectives on Technology and Culture* (Sioux Center, Iowa: Dordt Colleges Press, 1995), pp. 131-151에 재출판되었다.

51) E. Schuurman, *Techniek en Toekomst: Confrontatie met wijsgerige beschouwingen* (Assen: Van Gorcum, 1972). 영어본은 Herbert Donald Morton 역, *Technology and the Future: a Philosophical Challenge* (Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1980).

52) E. Schuurman, "Leven in een Technische Wereld: De spanning tussen techokratie en revolutie (기술주의적 세계에서 의 삶: 기술관료제와 혁명 간의 긴장), *Technik: middel of moloch?: Een christelijk-wijsgerige benadering van de crisis in de technisch-wetenschappelijke cultuur* (기술: 수단인가 몰록인가?: 기술-과학 문화의 위기에 대한 기독교 철학적

위협, 자원의 고갈 등이 그 증거이다. 이러한 위기의 기원을 밝히기 위해 그는 도여베르트의 선형 철학을 적용하는데 현대 서구 문화는 특정한 철학적 관점에 기초해 있고 그것은 다시 종교적 확신에 근거한다는 것이다. 스휴르만은 “현대 과학의 출현이 현대 기술의 출현보다 앞선다”는 도여베르트의 견해에 동의하면서도 도여베르트가 말한 과학 이상을 “과학-기술 통제 이상(the ideal of scientific-technological control)”으로 그리고 인본주의적 근본 동인도 “과학-기술적 통제 또는 권력에 집중한 인간의 창조력 동인(the motive of the creative power of man concentrated in scientific- technological control or power)”으로 수정한다.⁵³⁾ 나아가 스휴르만은 현대 인본주의 근본 동인을 “기술주의적 문화와 유기적 자연”으로 재수정한다. 전자는 인간이 기술로 모든 것을 다스릴 수 있다고 믿는 자율적 확신으로서 그는 이것을 ‘기술주의(technicism)’라고 하며, 후자는 모든 실재를 유기적으로 해석하는 자연주의, 즉 ‘반문화적 환경중심주의(ecocentrism of a counter-culture)’라고 규정한다.⁵⁴⁾

그는 도여베르트가 비판한 과학주의(scientism)와 하우즈바르트가 비판한 경제주의(economism)가 현대 문화의 위기에 가장 중요한 역할을 하고 있음을 충분히 인정하지만 보다 더 중요한 요인은 기술주의(technicism)라고 본다. 왜냐하면 그는 양자물리학과 상대성 원리가 출현한 이후 과학적 세계관은 이제 설득력을 많이 상실했고, 경제 절대주의도 특히 전쟁 상황에서는 적용되지 않는다고 보기 때문이다. 오히려 현대 인본주의적 세속 문화의 근본 동인은 ‘기술주의’라고 강조한다.

기술주의와 포스트모더니즘과의 관련성에 대해서도 언급하면서 스휴르만은 포스트모더니즘이 이데올로기의 종말을 선언하지만 기술 이데올로기는 아직도 건재하다고 주장한다. 따라서 그는 이러한 인본주의적인 기술주의 문화를 그 근본 동기 면에서 ‘바벨 문화’라고 부른다. 이렇게 인간이 기술의 주인이 되면 기술은 궁극적으로 저주가 되어 인간이 오히려 이 무의미하고 위협하는 기술 및 과학적 힘에 대한 희생물이 되고 말 것이라고 스휴르만은 경고한다. 그러나 이와 반대로 기술이 책임의식이 있는 인간에 의해 창조주의 규범적 원리에 따라 바로 개발되어, 하나님과 이웃을 사랑하며 섬기기 위한 기술로 사용된다면 이 기술은 축복이 될 것이라고 강조한다. 결국 기술의 의미는 역사의 최종 목적인 하나님 나라의 방향에 의해 개현되고 심화된다고 보는 것이다.⁵⁵⁾

그 외에도 도여베르트의 영향을 받은 학자들은 많이 있다. 먼저 미주 지역을 살펴 보면 캐나다 토론토의 기독교 학문 연구소(ICS: Institute for Christian Studies)에서 활동하고 있는 교수들, 온타리오(Ontario)주에 있는 리디머 대학(Redeemer College)의 철학부 교수들 대부분은 그의 영향을 직접 간접으로 받았다. 특히 리디머 대학에서는 몇 년 전, 도여베르트 센터(Dooyeweerd Center)가 개관되었는데 대니 스트라우스(D. Strauss) 박사가 소장으로 취임하여 네덜란드어로 된 도여베르트 저작들을 영어로 번역하는 등 의욕적인 프로젝트를 추진하고 있다.⁵⁶⁾ 미국에서는 주로 칼빈대학(Calvin College), 도르트대학(Dordt College) 등 여러 곳에

접근) (Kampen: J.H. Kok, 1977), p. 7.

53) E. Schuurman, "The Technological culture between the times", p. 188.

54) 같은 책. 또한 최근에 출판된 *Geloven in wetenschap en techniek: Hoop voor de toekomst* (학문과 기술에 대한 신앙: 미래에 대한 소망) (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1998), pp. 132-133 참조.

55) E. Schuurman, "Een bijbelse visie op de technische ontwikkeling"(기술 발전에 대한 성경적 조망), in *Techniek: middel of moloch?* pp. 130-131.

56) www.redeemer.on.ca/Dooyeweerd-Centre 참조.

도여베르트(Dooyeweerd)의 제자들이 활약하고 있으며 도여베르트 재단 (Dooyeweerd Foundation)에서도 여러 가지 출판 및 연구 사업들을 지원하고 있다.⁵⁷⁾ 도여베르트 자신도 미주 지역의 대학들을 순회하면서 강연을 했는데 그것이 나중에 *In the twilight of western thought. Studies in the pretended autonomy of philosophical thought*(서구 사상의 황혼. 철학적 사상의 가면적 자율성)이라는 제목으로 출판되었다.⁵⁸⁾

한국에서는 손 봉호 교수에 의해 그의 사상이 주로 소개되었고 칼스베이프가 쓴 책이 한글로 번역되어 소개서로 많이 읽히고 있으며 본인의 학위 논문은 도여베르트의 선형적 비판에 대해 깊이 있게 분석한 후 이것이 과연 한국 사상 및 문화에 적용될 수 있는가를 시도한 것이다.⁵⁹⁾ 일본에도 교토 신학교 교수들과 동경 기독교대학의 이나가키 교수에 의해 도여베르트 사상이 소개되고 있다. 남아공에는 포체프스트룸(Potchefstroom) 대학과 블롬폰테인(Bloemfontain) 대학 등에서 도여베르트의 제자들이 활약하고 있다.

물론 네덜란드에도 암스테르담 자유대학교에서 도여베르트 석좌 교수로 도여베르트 철학 강의를 전담하다 최근 은퇴한 헝크 헤르쯔마(H. Geertsema) 교수, 사회철학을 강의했던 산더 흐리피운(S. Griffioen) 교수, 그리고 르네 반 바우든베르그(Rene van Woudenberg) 교수가 계속해서 연구하고 있고 그 외에도 네덜란드 내 주요 국립대학교에서는 기독교 철학 석좌 교수들이 강의하고 있다.

위에서 살펴본 바와 같이 도여베르트의 철학 체계가 상당히 인상적이고 포괄적인 체계를 갖추고 있기는 하지만 결코 완전하지는 않다. 그의 철학은 내장 공사가 완전히 끝난 집이 아니라 이제 들어가서 한 가지씩 다듬고 가구를 들여 사람이 살 수 있도록 손질해야 하는 새 집과 같다. 그렇기 때문에 그의 철학은 지금도 많은 사람들에 의해 연구되고 있다. 도여베르트 자신도 하나님의 부르심을 받던 1977년 마지막 인터뷰에서 다음과 같이 말했다. '저는 앞으로도 저의 철학이 계속해서 발전되기를 희망합니다. 이 철학은 하나의 닫혀진 시스템이 아닙니다. 저의 제자들은 특별히 저의 철학을 "지혜의 최후 열쇠(der Weisheit letzter Schluss)"로 생각해서는 안 될 것입니다. 왜냐하면 아직 저 자신도 여전히 많은 질문들을 가지고 있기 때문입니다.'⁶⁰⁾

57) 보다 자세한 내용은 웹사이트 home.planet.nl/~srw/에 네덜란드어와 영어로 볼 수 있다.

58) Philadelphia, Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1960.

59) 이 부분에 대한 보다 자세한 내용은 본인의 학위 논문 제 6장 참조.

60) Rene van Woudenberg, "Herman Dooyeweerd", home.planet.nl/~srw/nwe/teksten/pub.html#art 참조.