

제 1 장

성(誠)의 신학

-을 성 명

1. 서 언

최근 수년간 한국적 신학의 가능성 여부가 많이 논의되어 왔다. 그리고 이 문제는 신학적 토착화 문제와 관련해서 논의되어 온 것이 사실이나, 개중에는 문제설정만으로 끝나버린 것으로 단념하려는 사람이 있는가 하면, 이것만으로는 안 되겠다는 적극적인 해결안을 내어 놓으라고 요청하는 이도 있다. 이것은 도대체 한국적 신학이란 과연 어떠한 모습의 것인지 궁금하기 때문이기도 하고, 또 그 특이성이 어떠한 것인지 알아볼 생각에서 일 것이다. 그런데 이러한 호기심의 발로(發露)로서 한국적 신학이 문제되고 있는데 비추어, 너무나도 현실은 급박하고 심각한 데 놀라게 된다. 그리고 설사 한국적 신학이 새로운 형태로 출현되지 않는다 치더라도, 따라서 그 특이성이 명백히 부각되지 않는다 치더라도, 한국인의 신학 이해는 자각되어야 되겠다는 것이다. 즉 이상의 어떠한 특이성이 나타나지 않는다 치더라도, 우리는 우리의 사고양식의 전통과 입장에서 신학적인 파제가 심화되어야만 되겠다는 것이다. 다시 말하면 한국적 신학이라고 너무 지나치게 기독교 신학 전통에서 벗어나다든지, 혹은 너무 지나친 기대를 건다는 것, 그 자체가 이미 하나의 열등 콤플렉스의 소이(所以)가 아

낼 수 없다. 즉 보다 더 건전한 신학수립(神學樹立)을 기도해 보려는 것이 한국적 신학의 과제라고 봄이 적절할지 모른다. 우리의 신학은 이제부터는 사상적인 식민지적 예속에서 벗어나야 되고, 이러한 "신학적인 바벨론 포로"에서 해방되어야 되겠다는 것이다.²⁾ 이것이 바로 서구신학이 마치 우리의 것인양 요인하고, 이를 타부화 해버린 우리의 시대주의(時代主義) 근성에 기인된 것이라 볼 수 있다.

앞으로의 우리의 신학은 이중적인 과제를 수행해야 되겠다는 것이다. 즉 한국적 신학은 한국적인 실존과 한국적인 정황, 다시 말하면 한국적인 문화적, 정신적 전통에다가 서구적인 신학적 전통을 가미함으로써 우리의 전통이 다시금 살아나게 하는 것이 한국적 신학의 과제라 할 수 있다.³⁾ 이러한 과업은 단순한 신학적 토착화(土着化)의 과제만이 아니요, 이것이 바로 신학 그 자체라고 말할 수 있는 것이다. 이것은 전통적인 종래의 신학에서는 교의학(敎義學)과 기독교 논리의 관계로 특징지워졌으나, 한국적인 신학에서는 신학과 종교로 특징지워지며, 이러한 종교는 계시와 이성의 관계에서는 이성에 해당하고, 넓은 의미의 종교와 윤리에서는 논리에 해당한다고 보게 된다.⁴⁾

여기의 한국 종교란 유·불·선(儒佛仙) 3자를 지칭하고 있으며, 이 세 가지 종교는 다시 세 가지 분야, 즉 인간학적, 종교학적, 그리고 사회학적인 각도에서 고려의 대상이 된다. 종래의 한국 신학계를 회고해 볼 때에 위에서 말한 2대 전통의 어느 하나도 제대로 이해하지 못했다는 것이 된다. 즉 서구 신학도 수박 겉핥기로, 우리의 전통

은 아예 고려 밖에 두었다는 것이다. 이리교서는 한국 신학의 전망은 암담, 그 자체라 해도 과언이 아니다. 우리는 하루살이 같은 값싼 유행신학에서 관심을 돌려, 상술한 이대전통(二大傳統)의 든든한 반석 위에다가 우리의 앞날의 신학을 세워야만 되리라 믿는다.

2. '성(誠)의 신학'의 방법적 전제*

동양적인, 특히 한국적인 성(誠)이란 도대체 어떠한 성격의 것이냐에 대해서는 다음 장에서 논해보기로 하고, 우선 성(誠)의 신학의 방법론적 특징을 간단히 열거해 봄으로써 이해를 돕고자 한다.

첫째로 한국적인 '성(誠)'의 개념은 서구신학에서 말하는 "계시(啓示)"와 동등한 성격을 가지고 있다. 그런데 계시라는 서구적인 신학 용어는 우리 말로 말로 직역해 놓았을뿐 하등 한국인의 이해를 고려해 보고 생각해 낸 것은 아니라는 것이다. 이 계시라는 말은 오늘날 서구신학계에 있어서도 새로운 현대어로 표현되기 전에는 현대의 서구인들도 난해함은 물론이요, 애매하기 짝이 없는 개념으로 간주되어 있는 것이다. 적어도 동양 천지에 있어서는 성(誠)의 개념을 신학에 도입한다는 것은 그만큼 이해를 빨리 할 수 있는 큰 계기가 된다고 볼 수 있다. 우리의 골수에 들어올 수 있는 계시(啓示) 개념에 대등하는 것은 성(誠)의 개념밖에 없다고 하겠다. 성(誠)의 개념의 초월적(超越的), 동시에 내재적(內在的)인 성격은 칼 바르트의 객관적 계시와 주관적 계시에 대비되기도 한다.

둘째로 성(誠)의 신학은 종래의 모든 독단적인 철학의 입장을 지

1) Carl E. Braaten: *The Future of God, the Revolutionary Dynamics of Hope*, 1969, p.137

2) 나의 논문: 한국에 있어서의 한국신학, 『현대와 신학』, 40면이하.

3) 나의 논문: *A Theological Approach to the Indigenization of Gospel, The North-east Asia Journal of Theology*, Sept. 1969, Tokyo, Japan, p. 29. 여기서 신학적 토착화의 삼단계, 즉 윤리적 단계 α , 윤리적 단계 β , 그리고 기술적 단계로 구분되었다.

* '誠'의 방법론적 구조(構造)를 알기 위해서는 나의 논문: 바르트의 靈이해와 기술의 문제, 『基督教思想』, 1969년 10면이든가, 혹은 같은 논문 『바르트 神學研究』에 연재된 것을 참조하라.

양하고 조화를 전제한 종합적 입장을 목표로 삼는다. 예컨대 계시와 이성, 계시와 종교, 계시와 윤리의 포괄적인 결합, 정신과 육체, 율법과 복음, 예수와 그리스도, 성(聖)과 속(俗), 교회와 세상의 일치, 마침내는 남북통일(南北統一), 동서진영간의 평화까지 문제가 된다. 이러한 이율배반적인 상대개념의 종합은 이것을 가능케 하는 제3개념(第三概念)인 “성(誠)”으로 말미암아서만 해결의 길이 열릴 수 있다는 것이 필자의 소신이다. 여기의 가장 큰 관심사의 하나는 교회가 하나 되는 것임은 물론이다.

이러한 시도(試圖)의 배경에는 이론적으로는 울곡(栗谷)의 사상을 받아들였고 실제적으로는 충무공 이순신(忠武公 李舜臣)의 생활을 패턴으로 삼아 보았다. 이 두 사람은 “성(誠)”이 바로 그들의 생의 “알파”요, “오메가”가, 즉 “처음”이요 “나중”이었던 것이다. 말하자면 울곡과 충무공을 우리의 신학적인 “전이해”(前理解)로 삼아보려는 심산(心算)이라는 말이다. 전이해 없는 신학적인 이해는 형용모순(形容矛盾)임은 물론이다. 여기서 다음의 중요한 과제가 나타나게 된다.

셋째로 그리스도교 신학에서 말하는 복음은 그 핵심을 그리스도에게 두고 있음은 의심할 여지가 없다. 그러므로 그리스도의 절대성, 유일회성(唯一回性)이 강조된다. 그런데 복음을 종자(種子)와 같은 것으로 본다면, 이 종자는 좋은 토양(土壤)을 전제해야만, 좋은 결실을 예기(豫期)할 수 있다. 이러한 토양은 폴 틸리히의 “정황”(情況)일 수도 있고, 좀더 구체적으로는 인간의 마음 바탕이며, 윤리(倫理)와 종교(宗教)와 학문 등, 말하자면 문화 일반이라고 볼 수 있다. 이러한 인간적인 세계와 관계하고 있는 복음은 종자(種子)와 같이, 토양을 전제한다는 의미에서 상대적임을 면할 길이 없다. 즉 아무리 종자가 좋고 절대적이라고 할지라도 토양이 좋지 못하면, 결국 종자 자체가 “변형”(Metamorphose)될 수도 있다는 것이다. 결국 복음의 열매는 종자와 토양의 결합에서 이루어지기 때문이다. 그러므로 이 복음이 변형되지 않게 보존할 수 있는 책임이 바로 신자

에게 부과되어 있다는 말이다. 복음이 아무런 절대적이라고 할지라도 신자의 책임이 수행되지 않는 한, 그 절대성이 보존되지 않을 뿐만 아니라, 인정되지도 않을 것이다.

넷째로 이상의 인간의 마음 바탕이 한국적 신학의 가장 큰 관심사라고 하면 여기에 잊어서는 안 될 주요한 과제가 대두하게 된다. 즉 인간교육의 주요성을 여기서는 안 될 재강조할 수 밖에 없게 된다. 이 점에서 볼 때 유교의 전통은 인간교육의 하나의 훌륭한 범례가 된다고 볼 수 있으며, 이것은 신앙의 전이해(前理解)가 아닐 수 없다. 한국의 경우 이 훌륭한 유교의 교육적인 범례(範例)를 기독교신학은 완전히 제외해 버렸으며, 그렇다고 유대교 전통으로 철저히 교육하지도 않았으니, 결국은 고삐 풀려놓은 총아지적이 되고 만셈이다. 그래서 복음은 복음대로, 나는 나 대로 아무런 유기적(有機的) 관련을 맺고 있지 못함을 알게 된다.

다섯째로 신학의 보편성에 대한 문제이다. 물론 성(誠)의 신학은 에큐메니칼적인 신학을 지향하게 된다. 그러나 신학은 수학이나 기술헌과 같은 보편학(mathesis universalis)은 될 수 없다. 그것은 모든 개인이 각기 자기의 고유한 특이성을 가지고 있기 때문이다. 자기를 상실한 보편인(普通人) 또는 세계인이란 인류의 종말을 의미한다. 그러고 자기상실은 곧 사대주의적인 생활로도 직통하게 된다. 그러므로 한국적 신학은 한국적인 “성”(誠)이란 특이성 가운데서 기독교 진리를 이해함으로 세계교회 신학에 기여해야 된다. 이렇게 해서 세계교회 신학에 일원이 됨으로 한국적 신학의 보편성은 확립된다.

여섯째로 성(誠)의 신학은 하나의 미래학(未來學)이다. 이것은 다시 말해서 과거와 현재를 종(縱)과 횡(橫)으로 하여 장래를 대망하는 미래학이다. 더 뚝뚝히는 교의학(敎義學)을 종(縱)으로 하고 기독교윤리를 횡(橫)으로 해서만 미래학은 성립된다는 말이다. 여기서 기독교윤리학은 우리의 고유한 전통적인 윤리가 “성”(誠)에 의하여 되살아난 상태를 말한다. 결코 서양윤리, 서양 모델의 도입이나

대기가 아담을 확인해준다.

일곱째로 성(誠)의 신학은 종말론적이다. 다시 말하면 모든 우리의 유산인 전이해(Verständnis)를 교육에 의하여 전적으로 채신하여, 진리를 받아들일 수 있는 바탕으로 삼을 뿐만 아니라, 다음 여덟째에 논할 생산적 결실을 지향하고 있기 때문이다.

여덟째로 “성(誠)의 신학”은 종합적인 방법을 시도하고 있음은 물론이려니와, 특히 기독교적—서구적 전통과 우리의 고유한 전통을 본질관(本質直觀)할 수 있는 현상학적 방법을 택한다. 아무런 전제나 편협한 선입주견 없이 서구적—신학적인 전통을 사적(史的)으로 음미하고, 그 가장 내적인 본질을 기술할 수 있어야 하고 또 우리의 것도 마찬가지로 방법과 태도로 임해야만 한다. 이것은 물론 재래(在來)의 현상학적 방법이 기술과학의 영역을 넘지 못했다면, 이것을 보충할 수 있는 해석학적 방법의 타당성이 필연적인 것으로 요청되기 마련이다. 이 양자의 방법이 신학에 미치는 영향은 컸다고 본다. 그러나 성(誠)의 신학은 그것으로 끝날 수 없는 책임을 느끼게 된다. 성(誠)의 신학은 하느님의 말씀의 생산성을 잊어서는 안 되고, 여기서 단순한 주관적—관념론적 실존주의의 테두리에서 벗어나야 된다. 그 까닭은 성(誠)으로서의 하느님의 말씀은 무한히 부요한 진리의 생산을 뜻하기 때문이다. 여기에 성서 해석학의 한계가 있으며, 이 한계를 초극(超越)하는 데에 성(誠)의 신학의 실효성이 있다.

아홉째로, ‘성(誠)의 신학’은 동양인, 특히 한국인에게 기독교 진리를 가장 올바르게 이해시키기 위한 공작에 지나지 않는다. 그러므로 기독교 진리와 대비되거나 근사한 종교적 현상들을 면밀히 연구하고 검토하는 것을 전폭적으로 허용한다. 이러한 의미에서 리차드 니버의 구분법을 빌린다면, 혼합주의(syncretism)의 성격을 띄게 될지 모른다. 계시(啓示)와 자연(自然), 그리스도와 문화의 관계에서는 일단은 그렇게 되지 않고는 불가능한 것이 분명하다. 문제는 이러한 혼합에서 어떠한 열매가 맺혀야 되느냐가 중요하다. 혼합주의(混合

主義)를 떠나서는 복음의 씨가 토양에 토착될 수 없기 때문이다. 그러므로 “성(誠)의 신학”은 한국의 신화(神話)를 비롯해서, 원시종교(原始宗教)는 물론이요, 유·불·선 삼교를 깊이 이해하는 것을 원칙으로 삼는다. 이것은 복음의 진리가, 물 위에 뜬 기름과 같이, 우리의 전통적인 정신문화적인 토양으로부터 유리(遊離)해서는 안 되고 그 토양 속에 들어가서 썩어 가지고 새 썩어나서 많은 열매를 감십배 육십배 또 백배나 거둘 수 있도록 함에 있다. 그러한 의미에서 성(誠)의 신학은 R. 니버의 시도(1. syncretism, 2. development, 3. transformation)에서는 첫째 것에 해당 한다고 우선은 규정해 놓고 싶다.

열째로 “성(誠)의 신학”은 엄밀한 의미의 “성서의 비종교적 해석”이나 “세속화” 문제에 깊은 관심을 갖는다. 그 이유는 성(誠)의 신학이 “만화(萬學)의 여왕(女王)”으로 군림하려는 의도에서가 아니고, 사회적—정치적 문제에 신학만이 기여할 수 있는 책임적인 역할을 잊어버리지 않게 위함인 것이다. 근자의 “사회신학”이나 “정치신학”이니 하는 것이 잘못하면 신학의 근본적인 주장을 잊어버릴 정도로 사회문제, 정치문제 해결에만 급급하려는 경향은 경계해야만 되리라 생각한다. 마틴 루터의 “양세계론”(兩世界論)은 이러한 점에서도 재음미의 대상이 된다. 성(誠)의 신학은 사회문제나 정치 문제의 직접적인 해결에 공헌한다기보다는 그 근본 문제에 관심을 가진다. 마치 「산상수훈」에서 언급되는 “소금”에 비할 수 있다. 즉 음식물에 소금이 들어가서 맛을 내듯이, 이 세계에 살맛을 느끼게 해주어야 된다. 그 밖에 실제적인 문제는 사회적, 정치적인 영역에서 해결할 문제이다. 정치—사회문제에 깊이 개입하는 것은 신학의 횡(橫)포요 월권(越權)이기 때문이다.

3. “성(誠)”으로서의 신화

“성”(誠)을 한국적 신화의 근본 계기로 삼아 보려는 것이 본논문의 요지이다. 이 개념은 바로 동양사상의 핵심이며 동시에 한국사상의 노론자위와 같기 때문이다. 비단 이 성(誠)은 철학이나 종교 또는 학문 일반에만 적용될 뿐만 아니라, 음악, 시가(詩歌), 심지어는 미술 공예에까지 영향을 끼치고 있으며 마침내는 가장 근본적으로 우리의 윤리와 사회 문제 해결의 핵심적인 계기가 되어 있다는 말이다.

본래 회람어의 ‘신학’, 즉 *theologia*라는 말은 “하느님이 화제가 됨”(das Zur Sprache-kommen Gottes)이라는 뜻을 가지고 있다. 폴 틸리히는 그의 상관방법(相關方法)에 입각하여 하느님과 인간(로고스 二理性)과의 공동작업으로 보고 있다.⁴⁾

그런데 하느님에 관한 가장 신학적으로 완벽된 표현은 “말”(Sprache, *logos*)을 삼중적(三重的)으로 이해하여 삼위일체 신론적으로 전개시킨 칼 바르트의 입장에서 찾아볼 수 있다. 단순히 막연한 하느님 개념에서 신학적인 과제를 추론(推論)하려는 것은 형이상학(形而上學)이나 철학의 수법이다. 신학적인 신(神) 관념은 “거룩하신 사랑의 주 하느님”이란 본질을 찾아내야만 되는데 이것은 바로 삼위일체 신론(三位一體 神論)의 내용이며, 바르트가 역설하는 바이다. “말”을 이같이 삼중(三重)적으로 보려는 마틴 하이데거의 트락클(*G. Trakle*)의 시 해석에서도 엿볼 수 있으며, 율곡의 성리학적 입장에서 본 지(志)·리(理)·기질(氣質)의 삼중(三重)성에서도 찾아볼 수 있다.⁵⁾ 특히 하이데거는 Sprache(말)라는 개념을 인간의 언어적인 표현양식과 함께 『요한복음』 제1장에서 볼 수 있는

4) Karl Barth: *Einführung in die evangelische Theologie*, S. 13. Gerhart Ebeling: *Art. Theologie*, RGG³, sp. 754.

5) Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, 1957 S. 13ff. (栗谷: 『聖學輯要』 誠實章).

태초부터 있던 말씀, 하느님과 같이 계신 말씀, 아니 하느님 자신인 말씀에 언급하고 있다. 그래서 하이데거는 “말씀이 말한다”(Die Sprache spricht)라는 표현을 애용하고 있다.

이러한 현대신학과 철학의 경향에 잘 대응되는 동양적인, 특히 한국적인 관념이 바로 다름아닌 성(誠)의 개념인 것이다. 성(誠)이란 글자를 풀이하면 “말이 이루어짐”을 뜻한다. 그리고 이 말의 뜻을 번역한다면 “참말”이라고 해도 좋을 것이다. 예수께서 운명하실 때, “다 이루었다”(it is finished)라는 표현은 “말씀이 이루어짐”(誠)을 뜻한다고 보아도 무방하다.

우선 우리 “말”이라는 어원은 불분명하다. 그러나 말의 어원을 대개 세 가지로 나누어 볼 수 있다. 즉 머리(頭), 머리(首), 물리(力)→마루(力)→모(宗) 등을 들 수 있는데, 이 말들은 결국 가장 높은 것을 지적하는 개념으로 해석해 볼 수 있다.⁶⁾ 이것은 가장 높은 곳을 지적하는 것으로 보편적인 개념, 유개념(類概念), 보편적인 명제 등등 사고작용(思考作用)의 근원을 두고 말한다고 상상해 볼 수도 있다. 하이데거도 Sprache를 인간과 관계시키지 않고 신적(神의)인 근원을 주장하고 있다. 그는 말을 “존재의 진리의 집”(das Haus der Wahrheit des Seins) 혹은 단순히 “존재의 집”(das Haus des Seins)이라고 말하고 있다.⁷⁾ 이것은 “말씀이 하느님과 같이 계시다”(das Wort war bei Gott)라는 『요한복음』 제1장의 표현에서 이해될 수 있다. 즉 “말씀이 하느님 옆에 있었다”는 말로, 이것은 하이데거의 “존재의 집”과 유비(類比)가 될 수 있다. 하느님의 말씀은 하느님과 같이 있기 때문에 그만큼 높은 곳에 계시며, 이것은 회람어의 동사 *éplumueu*과도 밀접한 관련을 갖게 된다.⁸⁾ *eplyns*는 신인(神

6) 徐廷範: 「삼 神의 語源」, 한국종교사학회 주최 강연초, 1971. 4면. 南應祐: 古語辭典 참조.

7) Martin Heidegger: *Platonische von Wahrheit, mit einem Brief über den Humanismus*, 1954, 2. Aufl., S. 60ff.

8) Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, s. 121

言)(Götterbote)를 의미한다. 우리 나라의 무교(巫敎)의 무당들이 내림굿을 할 때에 “말문이 열린다”(神言, 神聲)라는 말과 일맥상통한다.⁹⁾ 『요한복음』 제1장에는 “말씀은 곧 하느님이시라”(das Wort war Gott)라고 말했는데, 이 말씀이 바로 하느님의 본질을 이루고 있다는 말이다.¹⁰⁾ 말씀은 “존재의 집”이며, 달리는 “하느님의 본질”인 것이다.

절국 이러한 말씀은 “성”(誠, 참말)이 아닐 수 없다. 『중용』(中庸)에는 “불성무물(不誠無物)”이라고 했다. 따라서 성(誠)의 궁극적 경지는 하느님과 같다는 말이된다(至誠如神). 성(誠)없이는 아무 것도 존재할 수 없다. 이것은 하느님의 말씀 없이는 아무것도 지어질 수 없음을 말한 『요한복음』의 경우와 일치된다. 하이데거의 Sprache(말)는 동양의 “성(誠)”과 일치된다고 할 수 있다. “성”(誠)은 “참말”이기 때문에 Tat — Wort 혹은 Wort — Tat(言行一致)이며, 칸트의 신적 오성(神의 悟性, göttlicher Verstand)에 해당한다고 보아도 좋다.¹¹⁾ 『창세기』에 의하면 하느님의 말씀으로 천지만물이 창조된 것을 알 수 있다. 하느님의 말씀, 진리의 말씀, 즉 성(誠)을 잊어버린 현대인에게 이 말씀을 다시 화제에 오르게 하는 것이 신학의 과제라고 할 수 있다. 보통 하느님의 말씀을 진리의 말씀(참 말씀)이라고 하는데, 이것은 또 “능력의 말씀”(Machtwort)도 된다(興於詩, 『論語』). 무(無)로부터의 창조(creatio ex nihilo)는 바로 이 말씀의 능력의 근원이 됨을 지시해 주고 있다. 『구약성서』의 way yomer elohim, deus dixit(하느님이 말씀하시다)라는 표현은 하느님의 창조와 속죄와 구원의 포괄적인 성격을 잘 말하여주

는 표현이다.

이러한 입장을 가장 분명히 다루어 놓은 것이 바르트의 말씀의 삼중성(三重性)인 것이다. 즉 “쓰여진 하느님의 말씀”(geschriebenes Wort Gottes), “게시되어진 하느님의 말씀”(offenbartes Wort Gottes), “전파(傳播)된 하느님의 말씀”(verkündigtes Wort Gottes)으로 구분한 점이다. 바르트의 말씀 개념은 바로 하느님과 동격으로 생각하고 있으며, 따라서 바르트의 하느님은 삼위일체론적 신관이기 때문에 위의 말씀의 삼중성은 다시 아버지와 아들과 성령의 성품에 상호 연관되고 있다.¹²⁾

율곡의 성(誠)의 개념은 말씀의 삼중성에 해당한다고 보리만큼 인간 이성에 적용하고 있다. 『중용』(中庸)의 “불성무물”(不誠無物)의 관념을 다시 썼으로 나누어 성리(性理)에 적용시키고 있는 점은 바르트의 말씀의 삼중성에 일치된다. 단지 율곡은 성(誠) 자체에 대한 형이상학적인 정립을 해놓았을 뿐, 이것의 분석을 삼위일체론에서와 같은 교리로 전개시키지 못한 것만은 당시의 성리학의 성격으로서는 어쩔 수 없는 일이었고, 또 이것이 형이상학이나 철학의 성격도 된다. 이러한 좋은 실례를 우리는 미국의 신학계에서 엿볼 수 있다. 즉 화이트헤드나 하트슨 등의 형이상학적인 신관념을 하이데거류로 실존론적(實存論的) 뒷받침을 하려는 오그멘의 경우 같은 것이다.¹³⁾ 하이데거의 경우는 “하느님의 현실성”의 문제는 그의 후기 작품들속에서, 특히 시작(詩作)이나 예술작품의 원리에서 찾아볼 수 있지만, 진정한 인간의 현실성에 대한 구체적인 해명은 없는데 반해서 율곡의 경우, 어떻게 형이상학적인 성(誠)의 개념이 인간 성리(性理)에 현실화할 수 있는나의 실존론적(實存論的) 전개는 바로 경탄에 가까울 정도이다. 율곡은 퍼스칼이 말했듯이 “하느님 없는 인간의 가련함”(misère de l'homme sans dieu)과 “하느님과 같이 있는 인간

9) 徐廷範: 삼 神의 語源, 4면

10) Zürcher Bibel, 1954, S. 119 주해 1. 참조.

11) Kant: Kritik der reinen Vernunft, Kehrbaasche Ausg. 2. Aufl., S. 173. 『구약성서』에서도 “하느님의 말씀”(Gottes Wort)과 “하느님의 행위”(Gottes Tat)는 일치된다. (R. Bultmann: Das Evangelium des Johannes, 1957, S. 6).

12) Karl Barth: Kirchliche Dogmatik, Bd. I, 1, S. 393ff.

13) Schubert M. Ogden: The Reality of God, 1965.

의 위대함”(grandeur de l'homme avec dieu)을 알았다고 볼 수 있다.¹⁴⁾

율곡은 어느 의미에서는 바르트보다도 더 실존분석(實存分析)에 있어서는 예리한 바가 있고, 이것은 성리학의 특징이기도 한 것이다. 바르트는 인간의 불신앙에서 신앙으로의 상승은 아무 교량도 없는 신앙의 결단과 비약으로 보고 있다. 여기에 반해서 율곡은 인간이 하나님의 말씀을 받아들일 수 있는, 말하자면 전이해(前理解)의 가능성을 교육적인 가치의 재인식에서 찾으려고 한다. 이것은 바르트가 기독교교육을 과소평가하려는 점에서도 구지(窺知)할 수 있다. 이것은 미국의 토착신학(오그덴 등)에 있어서도 구체적으로는 언급되어 있지 않은 것 같다. 물론 율곡의 교육론이 재래의 낙관주의적—진화론적 교육론이 아님은 물론이다. 도리어 현대 독일의 교육철학자 불로브의 교육이론에 접근한다고 보아 좋을 것 같다. 즉 불로브의 경우 “교육은 깨우침”(Erziehung ist Erweckung)이라는 점이다.¹⁵⁾ 율곡은 “성”(誠)을 받아들일 수 있는 인간성의 순화를 확신하였고 이러한 “깨우침”(驕正, 檢身)을 전이해(前理解)로 삼은 것이다. 율곡은 교정(驕正)과 검신(檢身)을 통하지 않은 인간이 성(誠)을 받아들일 수 있다는 것은 형용모순(形容矛盾)으로 보았던 것이다. 이 점은 한국 토착신학의 중요한 과제를 던져주고 있다.

율곡은 『맹자』(孟子)를 인용하면서 성자(誠者)와 사성자(思誠者)를 구분하였다.¹⁶⁾ 여기서 성(誠)은 신학에서는 철학에 대응되고, 사성자는 신앙에 대비된다. 이 점에서 본다면 성자는 초월적인 성격을 가지고 있다. 이와는 달리 성자(誠者)의 내재성을 사성자(思誠者)에서 찾을 수 있다. 이 “성”(誠)은 초월적이며 동시에 내재적인 성격을

가지고 있으며, 흔히 성(誠)의 개념을 인간학적—윤리적 입장에서조차 사용함은 물론이다. 이것은 계시와 신앙이 하나는 하나님의 것이요, 다른 하나는 인간의 것이라고 생각하기 쉽지만 엄밀한 의미에서는 신앙도 계시의 실현화라고 보아야 되며, 신앙은 계시에 근거한다고 보아야만 한다. 성(誠)은 “참말”이요, 하나님께로부터 오는 “참말씀”임을 말하며 동시에 이것을 듣는 자는 이 참말씀에 동참하게 될 것이다. 이것이 바로 신앙임은 두말할 여지가 없다.

결국 성(誠)은 하나님과 사람을 전리의 말씀으로 연결하는 능력을 가지고 있다고 말해도 좋을 것이다.¹⁷⁾

4. 성(誠)의 집으로서의 실존(實存)※

현대 실존철학에서 사람을 “실존”(Existenz)이라고 말한다. 이 말은 곧 본래적인 사람, 깨달은 사람(自覺存在)으로 보고, 일상적인 사람과 구분한다. 실존(Existenz)이라는 라틴어의 어원은 *ek-sistere*(밖에서 있음)라는 말로써 초월적 존재라는 뜻을 내포하고 있다. 물론 이러한 존재를 하이데거는 일상적인 사람(*das Man*)과 구별하고, 이러한 비본래성(非本來性)에서 벗어나온 존재를 “*대자성*”(Jemeinigkeit)이라고 부르고 있다. 일상적인 사람(*Das Man*)은 중성적 성격(中性的 性格)을 띠고 있으며, 존재(*das Sein*)는 이러한 존재자에는 무관심(*gleichgültig*)한 것이 특징이다. 그러므로 실존은 “본래(本來)적인 존재”(Eigentlichkeit)라고도 말하며, 이러한 존재는 “존재(存在) 가운데 있는 존재자(存在者)”(*das Seiende in*

14) Pascal: *Pensées et Opuscules*, Paris, Librairie Hachette, 1935, p. 15: 42.

15) Otto F. Bollnow: *Existenzphilosophie und Pädagogik*, 1959, S. 42ff.

16) 誠者天之道也; 思誠者人之道也 『孟子』, 離婁上.

17) Fung Yu-lan: *A history of Chinese Philosophy*, Vol. II, 1953, p. 417ff.

※ 성서적, 특히 바울의 인간학의 한국학 전개에 관하여는, 나는 논문 'Römer 7:25 und der Pneumatikos, ein exegetisches Problem der Anthropologie des Paulus' (1958)을 참조하라.

seinem Sein)라고도 한다.¹⁸⁾ 이것은 달리는 양심(Gewissen)으로 내재화(內在化)되기도 하지만 무엇보다도 초월적 존재라는 의미가 크다.¹⁹⁾

우리 말의 “사람”이라는 말의 어원은 서정범(徐廷範)에 의하면 “살”(肉)과 “암”(母)의 결합에서 나왔다고 한다. 만일 이것이 사실이라면, 이 말의 본뜻은 “암컷에서 나온 살덩이”라는 말이 된다. 이것이 어느 정도 현대 실존철학에서 말하는 의미와 일치되고 있는지는 의문이다. 다만 살덩이는 암마 뱃속에서 뱉어나왔다는 것은 밖에서 있음(existere)의 뜻과 일맥상통한다. 어미 뱃속에 있는 존재는 비본래적인 존재요, 그로부터 나온 존재는 본래적인 그리고 상자성(常自性)을 지닌 존재이기도 한다. 물론 모체로부터 뱉어나온 존재는 다시 또 본래·비본래(非本來)의 존재가 될 수 있는 가능성을 지니고 있음은 물론이다. 이러한 경우의 본래적인 존재와 비본래적인 존재와의 사이의 종차(種差)를 율곡은 “성(誠)”이라는 개념으로 시금석(試金石)을 삼았다. 성(誠)을 모시고 있는 존재가 본래적인 존재이요, 그렇지 못한 존재는 일상적인 존재로 간주된다. 율곡의 성(誠)은 바로 하느님의 말씀에 해당하며, 단순히 형이상학적인 또는 철학적인 진리개념(眞理概念)과는 구분이 된다. 여기서 우리는 공자의 사상과 율곡의 사상과의 사이에 얼마나 큰 차이가 있는가를 알아볼 단계에 왔다. 즉

學而時習之, 不亦說乎?
有朋自遠方來, 不亦樂乎?
人不知而不慍, 不亦君子乎?
—— 孔子, 『論語』, 學而
如志無誠則不立.

18) Martin Heidegger: Sein und Zeit, S. 42
19) Martin Heidegger: Sein und Zeit, S. 270ff.

理無誠則不格,
氣質無誠則不能變化. — 栗谷, 『聖學輯要』, 第五章 誠實

율곡은 성(誠) 없는 인간의 모습을 비판적으로 보았다. 율곡은 현대신학, 특히 바르트(Bart)의 교의학(敎義學)의 중심이라 할 수 있는 인간의 겸비(謙卑, Damut, humilitas)를 잘 알고 있었다고 할 수 있다. 성(誠)(참말씀 혹은 하느님의 말씀) 없는 인간의 절망적인 모습을 잘 알고 있었던 것 같다.

여기 반하여 공자의 「학이」편(學而)은 도의 문으로 들어가고(入道之門: 宗教), 덕을 쌓은 기본(積德之基: 倫理), 배우는 사람이 먼저 할 것(學者之先務: 學問) 등 다양한인 방면에 적용되고 있음이 주목된다. 그리고 「學而」제일 첫 줄의 열(說)자는 “기쁠 열”자로서 주관적인 성격(一說在心)을 그리고 둘째 줄의 락(樂)자는 “즐길 락”자로서 공동적—객관적 성격(樂主發散在外)을 띄고 있으며, 셋째 줄은 군자의 초연한 모습을 말하여 주·객관적 시도에서 본다면 소위 정적(靜寂-Ruhe)의 경지라 할 수 있다. 즉 도(道)나 학(學)이나 덕(德)의 초월성(超越性)을 말해 주고 있다. 공자의 경우에는 아무런 부정(否定)의 길(via negativa)도 인간에게 찾아볼 수 없다. 그리고 이 정적(靜寂)의 경지는 스토아 철학자들의 태도에서도 찾아볼 수 있고, 술라이에르마허의 감정 또는 직관의 시도에서도 엿볼 수 있는 초연성(超然性)에 대비된다. 왜냐하면 그의 “절대적 의존(依存)의 감정”(das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl)은 동물적인 자의식과 감성적인 자의식과의 대립이 지양된 제삼(第三)의 상태, 즉 정적(靜寂)의 상태이기 때문이다.²⁰⁾ 이러한 단계는 에밀 브루너의 비판과 같이 “종교의 영웅”이나 “종교적 천재”의 단계에 지나

20) F. Schleiermacher: Der christliche Glaube, 7. Aufl. Bd. I, 1960, S. 32ff.

지 없음을 알 수 있다.²²⁰ 술라이에트마허의 절대 의존(總代依存)의 감정은 “인부지불은, 불역군자호”(人不知而不慍 不亦君子乎)의 입장과 대등된다. 공자의 경우는 바로 학문의 천재, 도의 영웅, 덕의 군자를 시사하고 있음이 밝혀진다.

사람은 단순히 개인만도 아니요, 단순한 공동체도 아니요, 오직 세계성(宇宙性) 또는 전체성(全體性)에서 그 완결된 모습을 찾아낼 수 있다. 개인의 자기분열(自己分裂), 공동체의 대립, 세계의 반목은 오직 성(誠)의 입체로서 해결될 뿐만 아니라, 이러한 개인, 공동체, 세계를 상호 연결시키는 것도 성(誠)에 의해서만 가능한 것임을 알 수 있다. 인간은 개인, 공동체, 그리고 세계성이란 지평에서 성(誠)이란 수직적인 하강(下降)과 개입을 통해서 보려는 것이 성(誠)의 신학의 골자로 보면 좋을 것이다. 성(誠) 없는 인간은 바로 불의와 무지의 인간이요, 따라서 죄인임은 물론이요, 자기와 이웃과 세계 인류에 대하여 절망을 가져다줄 수 밖에 없는 존재이다.

그러므로 인간은 말씀(誠)의 집이며, 따라서 인간이 말할 수 있는 것도 오직 이 참말씀에 순응해서만 가능하다고 하겠다.²²¹ 하느님의 말씀(誠者)은 인간의 말(思誠者)과는 엄밀히 구분되면서도, 후자가 전자를 듣는다는 점에서는 하느님의 말씀을 내가 간직할 수 있는 것이다. 이 사실은 말씀이 육신이 됨에서 가능하다.

성(誠) 없는 인간은 마치 주인없는 집과 마찬가지로이다. 마태복음 13장 43절 이하에는 더러운 귀신이 나간 뒤에 그 집이 비고 소제되고 수리되었기 때문에 나갔던 귀신이 다시 더 악한 귀신 일곱을 데리고 들어왔다는 얘기가 있다. 성(誠) 없는 인간, 주인 없는 집은 이

21) Emil Brunner: *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*, 1921, 2. Aufl. S. 16ff.

22) Martin Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, S. 32ff. Die Sprache spricht. Der Mensch spricht, insofern er der Sprach entspricht. Das Entsprechen ist Hören. Es hört, insofern es dem Geheiss der Stille gehört.

와 같다고 할 수 있다. 그러므로 불성무물(不誠無物)인 것이다. 주인 없는 집, 즉 빈집은 그대로 무사하지 않은 법이다. 그 집은 아주 흉악스러운 집이 되고 만다. 이것이 바로 인간의 적나라한 정황이다. 인간은 자기 자신을 각성시키고, 더러운 귀신을 내어쫓을 수 있고, 비어서 소제하고 수리할 수는 없는 것이다. 그러나 착한 주님이 오시지 않는 한, 이 모든 것은 아무 소용 없게 되어버리고, 도리어 이전보다 더 흉악하게만 되고 만다는 뜻이다.

율곡에 있어서는 성(誠)이 인간이란 성(誠)의 집을 전적으로 다스려야 된다고 보고 있다. 인간의 지성, 의지, 감정 전체를 다스려야 된다는 말도 된다. 성(誠)에 의하여 지성이 규제되고, 성(誠)에 의하여 의지가 올바르게 되어야 되고, 성(誠)에 의하여 감정과 기질이 융통성이 있어야 된다고 한다. 바르트에 의하면 “하느님이 우리와 같이 계심”(Gott mit uns, immanuel)에 해당이 된다고 볼 수 있다. 이것이 바로 하느님과 인류와의 계약(berith, Bund)에 다름없다.²²³

5. “성(誠)”이신 하느님

“태초에 말씀이 계시니라. 이 말씀이 하느님과 같이 계셨으니, 이 말씀은 곧 하느님이시니라. 그가 태초에 하느님과 같이 계셨고, 만물이 그로 말미암아 지은바 되었으니, 지은 것이 하나도 그가 없이는 된 것이 없느니라”(요 1:1-3). 『신약성서』의 “말씀”이란 히랍어는 로고스(λόγος)가 사용되는데, 『구약성서』에서는 다바르(dhavar)에 해당된다. 그리고 이 말은 루아흐(ruah, 靈)와 대비되고 루아흐(ruch)는 회랍어의 논스(rous)와 일치된다. 그리고 λόγος

23) Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV, I, s. 1ff.

와 vous는 동의어(同義異語)이다.²⁴⁾ 루하아흐(*ruah*)와 논스(*vous*)는 『구약성서』의 용법으로나 회람어학의 용법으로나 엄밀한 의미에서는 하느님을 시사하는 말임에는 틀림없다.²⁵⁾

현대의 신관념의 특징은 무엇보다도 먼저 세계성 또는 우주성을 띄어야 한다. 그것은 우리의 인목이 세계만큼 또는 우주만큼 확대되었기 때문이다. 그러므로 지역신이나 방역신(方域神)의 영역을 뛰어넘어야만 할 단계에 이르렀다. 왜냐하면 하느님은 오직 한분이지요, 하느님은 유대인의 하느님만이 아니요, 이방인의 하느님도 되시기 때문이다.

이러한 전제는 소극적으로 모든 범신론적, 다신론적 그리고 단일신론적(單一神論的) 또는 이원론적(二元論的)인 신관념(神觀念)에서 벗어나야 된다는 점을 강조하기 위함이다. 따라서 이러한 위의 전제는 적극적으로 유일신론(唯一神論)에 해당하는 많은 신개념(神概念)이 다 한분 하느님을 지향하고 있음을 긍정하려는 것이다. 물론 여기에는 원시유일신론(原始唯一神論, Urmonotheismus)도 포함되어야만 될 것이다.

그러므로 자세히 열거할 수는 없으나, 우선 유대교의 신관념(神觀念) “야웨”(*Yahwe*)를 비롯하여(Jewish Theology), 회회교(回回敎)의 신관념(神觀念) “알라”(*allah*)가 문제되어야 하며(Muslim Theology), 그리고 동양으로 와서 중국의 천사상(天思想), 몽고족의 “텡그리”(*tengri*)(“하늘”, “푸른 하늘” 혹은 “하늘에 계신 분”)의 사상 그리고 한국의 “하느님”(단군신화) 등은 유일신관념의 대표적인 것들이라고 볼 수 있다.

우선 유대교의 신관념(神觀念)은 “야웨”(*Yahwe*)의 하느님을 대표로 하고, 다음으로 “엘”(*el*) 혹은 이것의 복수형인 “엘로힘”(*ehoh-*

24) Rudolf Bultmann: *Das Evangelium des Johannes*, 1957 S. 6ff.

25) J. Behm: *Art. Vous, Kiteils Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. IV., s. 952.

him)이다. 유일신론(唯一神論)의 명칭으로 사용되었고, 이러한 존엄한 이름을 부를 수 없다고 하여 일반적으로는 “아도나이”(adonai)로 대칭하게 되었으며, 야웨와 아도나이를 결합시켜 “여호와”라는 말로 불리우게 되었다. 그리고 신약성서에 와서 오직 “야웨” 하느님에게만 사용되던 “아도나이”가 회람어 표현인 “퀴리오스”(κυριος)로 옮겨와서는 그리스도에게도 적용되게 된 것은 깊은 성서 해석학적인 구명이 필요하게 된다.

한국의 신관념발전사(神觀念發展史)는 유대교의 것보다 더 복잡한 바가 있다. 그것은 우선 언어학적인 난관을 통해서 종교학적인 문제로, 그리고 필자가 주장하는 바 종교 현상학적인 문제에게까지 전개될 때에는 정말로 복잡한 해석학적인 과정을 필요로 하게 된다. 우리 말의 “하느님”이란 어원은 “텡그리”(*tengri*)라는 몽고계통 말에서 유래한다고 볼 수 있는데, 이것은 “하늘”, “청천” 또는 “하늘에 계신 분”의 뜻이 있다. 하늘은 환하다는 뜻에서, 우리 말이 없던 때에 한문을 이용해서 우선 “환(桓)이라고 표음한 것으로 추측된다. 그리고 한편 몽고어의 “텡그리”(*tengri*)라는 말을 그대로 우리 말에 사용해 보려고 “텡그리”를 “단군”이라는 표기로 사용했는데, 이것은 우리 말로는 “단골”이라는 말의 표기이다. “단골”은 “텡그리”의 우리말 발음이다.

고구려가 패망한 뒤에 이것의 후예로서 발해라는 나라가 당나라와 접경에서 이루어졌다. 발해는 당 나라의 문화를 직접 수입할 수 있는 절호의 기회였고, 또 이러한 문화적 공헌을 했던 것이다. 이 당시, 즉 서기 6세기경에 파사(波斯)로부터 당나라에는 경교(景敎)네 스토리우스敎團(敎團)이 선교되었다. 전해(展海)는 이것을 재빨리 수입하여 “텡그리”(당골) 관념에서 얻은 “桓”(환)이란 하느님에다가 삼위 일체 신론적인 해석을 가하여 소위 단군설화를 형성하게 된 것으로 추측된다. 여기에 주효했던 것은 무엇보다도 “大秦景敎中國流行碑”의 영향이 컸으리라고 본다.²⁶⁾ 이 비문은 기독교의 삼위일체신론적인 교리적 전개가 특징적으로 나타났기 때문이다. 이 발해문서에서 비

로스 삼위일체론적인 桓(因)・桓(雄)・桓(儉)의 관념이 발생하지 않았나 추상된다. 그리고 용녀(곰녀, 神女)의 가임도 성모(聖母)를 대신한 것으로 보이진다. 상기(上記) 비문과 단군설화 사이에는 많은 공통 용어까지도 발견된다.²⁷⁾

그런데 이상한 것은 도교에도 삼위일체관념이 엿보인다는 점이다. 그러나 이것은 아주 후기에 발생된 관념으로 보고 싶으며, 도리어 경교의 전래와 시기를 같이하여 형성된 것으로 보려는 것이 나의 의견이다. 왜냐하면 서기 3~4세기까지도 삼위일체론적인 전개는 서지적(書誌的)으로 찾아볼 수 없기 때문이다. 이것은 승현경(昇玄經)의 선인(仙人) 두자(瓚子)가 질문한 것을 보아도 알 수 있다.²⁸⁾ 그리고 최근의 최동(崔陳)의 『朝鮮上古民族史』는 기독교 삼위일체신론에 가장 가까운 해석을 가지고 있다. 한국 신관념형성사(神觀念形成史)에 공헌도 컸지마는 거침들도 된 최남선의 “불함문화론(不咸文化論)”(太陽神, 女神)이나 김재원의 “중국전래설”, 역사학자들의 “곰토텐” 사상 등은 근거 없는 화살임을 여기에 지적해 둔다. 그런데 양주동 박사의 언어학적 고찰은 최남선의 태양신관념에 동조하지 않는 한, 받아들일 수 있다.²⁹⁾ 단군설화에 있어서 기발한 점은 환인・환웅・환검, 삼신(三神)이 다 남성이라는 점이다. 한국의 산신(山神)은 천신(天神)의 하강신(下降神)인데, 산신은 삼신(三神)이 보통이요, 대개 남신(男神)인 것이 특징적이다.

한철하(韓哲河)는 나의 단군설화론을 가리켜 “형식적”인 것으로 특징을 짓고, 좀 더 삼위일체신론적인 내용적인 설명이 필요하다고

26) Henri Gavret: *La Stélie chretienne de Si-Ngan-Fou*, IIIe. Partie, commentaire Partiel et Pièces justificatives. Variétés Sinologiques No. 20, 1902.

27) 나의 논문, 한국의 신학념생성(神學念生成), 『기독교사상』, 1969, 6호 참조.

28) Henri Maspero: *Le Taoïsme. Mélanges posthumes sur les religions et L'histoire de la chine*, II, Paris, 1950: 『靈寶七篇』卷四九中三一訣

29) 梁柱東: 『古歌研究』, ‘하늘’항 참조.

지적하였지만, 이것은 신화의 성격상 그렇게까지 깊이 들어갈 수 없는 제약을 받고 있으며, 만일 이것을 깊이 추구해 들어간다면, 기독교적인 교리를 적용시키기 전까지는 한갓 공상론에 떨어지고 말 것이 분명하다. 물론 신화(필자는 설화 사기(saga)로 보고 있다)의 종교현상학적인 해석이 가능하기는 하지만, 그것은 어디까지나 해석자의 주관에 의존되어 있는 것으로, 그것을 객관화할 수는 없기 때문이다.³⁰⁾ 이러한 설화의 연구시도는 다만 기독교진리와 우리 문화와의 접촉점 또는 친근성을 보여주는 데 그치는 것이 현명할 것 같다. 그래서 필자는 이것을 단지 “삼위일체론의 잔해”(殘骸)(vestigium trinitatis)라고 말한 적도 있다.³¹⁾

필자는 이상의 한국의 신관념사(神觀念史)를 일별(一瞥)함으로 아래와 같은 결론을 얻는다. 초대교회의 신 호칭 문제는, 처음에는 개신교도 천주(天主), 상제(上帝) 등으로 불려오다가, 점차로 한국 고유의 “하느님” 개념을 도입해들임으로 천주교와 구별기로 시도했으며, 뿐만 아니라, “하느님”이란 토착적인 용어를 “하나님”이라고 함으로 유일신적인 것을 밝히며 동시에 불신자로부터 크리스천을 구별시켜 놓은 것이다. “탱그리” 개념은 팔라젠이 주장하듯이 원시유일신관(原始唯一神觀)으로 본다면 하필 “하나님”이라고 개변할 필요가 어디에 있는가 말이다.³²⁾ 외국의 경우를 보면 예컨대 회랍어의 “테오스”(θεος)나 독일어의 “고트”(Gott), 영어의 “갓”(God) 그리고 일본어의 “카미”(神) 등은 다신론적인 개념임에 틀림없다. 그러나 그들은 그들 나름의 토착 신명을 기독교 신개념으로 채택하여 사용하고 있다. 그 나라의 고유한 신개념을 채용해서 성서의 하느님을 나타내기만 하면 그만이다. 만일 우리가 철저히 수적으로 유일신관을

30) 韓哲河: 『안셀름 연구』, 칼 바르트 신학 연구의 연재 논문 참조.

31) 崔炳憲: 『만종일련』(萬宗一聯), 1927, 110면 참조.

32) N. Pallesen: *Die alten Religion der Mongolen und der Kultus Tschingis-Chans*, Nurnen, Vol. III, Fasc. 3, 1956.

주장한다면, 우리는 다시 유대교나 회회교(回回敎)로 복귀하지 않아서는 안될 것이다. 실상 회회교는 기독교 삼위일체론을 유일신론의 전략으로 보고 있는 것이다. 문제는 우리 민족이 신자이든, 불신자이든, 종파가 같은, 같지 않은 다 같이 부를 수 있는 통일된 개념이 필요하다. 예컨대 천(天), 상제(上帝), 옥황(玉皇), 한울림, 한님, 하나님, 신령(神靈)님 등등의 다양한 호칭을 “하느님”으로 통일하지는 것이다. 신앙과 종파를 초월한 하느님의 실재를 나타내는 고유한 신명칭(神名稱)을 가지는 것이 민족적으로라도 절대로 필요하다. 이것은 비단 종교적으로 유익할 뿐만 아니라, 민족적인 이념통일에도 절대 불가결한 계기가 됨은 의심할 여지가 없다.

이상에서 우리는 유대교, 회회교(回回敎), 유교(儒敎), 몽고종교(蒙古宗敎)에서 본 유일신관(唯一神觀)의 호칭의 문제를 논하여 보았다. 그런데 이러한 호칭은 절대적인 것은 아니라는 점에 유의할 필요가 있다. 왜냐하면 이 이름이 바로 하느님 자신은 아니기 때문에, “아웨”로도 부르고, “알라”로도 부르고, “갯”으로도 부르며 또한 “하느님”으로도 부르게 된다. 이러한 신의 호칭의 다양함에도 불구하고 하느님은 한분이시요, 그의 본질은 하나일 것은 분명한 사실이 아닐 수 없다. 이 본질을 어떠한 말로 표현해야 좋을가 생각해 보게 된다. 이것이 신학자들에게 있어서는 여러 가지로 불리우게 된다. 즉 계시, 궁극 존재(窮極存在), 새 존재, 말씀 등 여러가지이다. 그러나 칼 바르트의 “하느님의 말씀의 신학”에서 가장 그 뚜렷한 모습이 나타났던 것만은 부인할 수 없다. 그런데 우리 동양인으로서 “하느님의 말씀”이라는 개념 속에서 무엇을 느낄 수 있는지 생각해 보게 된다. 마치 계시라고 하는 개념이 우리에게 애매하기 짝이 없는 것과도 같다. 그러나 우리에게는 계시나(하느님의) 말씀 개념에 해당하면서 그것이 신학적인 도식으로 보아서 잘 유비(類比)되는 개념은 바로 “誠”에서 찾아볼 수 있는 것이다. “성(誠)”이라는 말은 우리에게 가장 친근한 개념이요, 한국의 대표적인 사상가인 율곡의 중

심사상의 하나이기도 하며, 원시종교의 전통에서 유래되는 화랑도 정신의 핵심을 이루고 있다. 뿐만 아니라, 이 성(誠)은 한국문화의 기본적인 바탕도 된다. 한국예술의 핵심이 조화미(調和美)라면, 성(誠)은 바로 이 조화미의 원리인 것이다. 성(誠)은 하느님의 말씀이 초월적인 것과 같이 초월적이지요, 동시에 그 말씀이 우리를 부르러 오시는 말씀인 점에서 내재적(內在的)인 것과 같이, 내재적이다. 이 성(誠)은 전동양(全東洋) 천지에서 다 통할 수 있는 가장 빠른 전달 계기가 되며, 그대로 동양인의 피부에 스며들 수 있는 개념이다. 성자(誠者, 啓示)와 사성자(思誠者, 信仰)와의 관계로 보아도 좋을 것이다. 도대체 계시니 신앙이니 하는 개념 그 자체가 애매하다는 것은 2천년의 긴 신학적인 전통을 계승해 내려온 서구사회에서도 불투명한 개념인 것을 서구인들 자신도 느끼고 있는 사실이다. 또 이 개념은 서구어로 번역이 되어도 성(誠)만큼은 신학적으로 명철 관명(明哲判明)한 것은 못 되더라도, “충실”(fidelity), “정실”(sincerity), “정실함”(Redlichkeit) 등의 개념으로 적용될 수도 있을 것이다.

성(誠)은 조화의 원리라고 했다. 서구인의 분석적인 논리는 계시와 이성, 하느님과 인간 등등 엄밀히 구분하는 데 급급한 나머지 이것의 일치에는 등한히 한것 같다. 하느님과 인간과의 사이에는 “무한한 질적 차이”(unendlich qualitativer Unterschied)가 있는 것만을 강조하면서 양자의 조화에는 큰 관심을 쏟은 것 같지 않다. 이 조화는 세 가지 각도, 즉 천·지·인(天地人)의 관계에서 전개된다. 다시 말해서 사람과 사람과의 조화(화목), 사람과 자연과의 조화(적응), 사람과 하느님과의 조화(화해) 등이 보다 높은 종교적 차원에서 고려되어야만 될 것이다.

결론적으로 생각할 때 하느님은 곧 성(誠)이라고 해야 할 좋은 것이다. 성(誠)은 천지도(天之道)이며 동시에 인지도(人之道)의 가능성 근거가 된다. 성(誠)의 신학적 적용은 모든 철학적인 또는 형이상학

적인 추상개념에서 벗어나서 구체적인 현실 인간의 지평에서 하느님의 진리를 생각해 보려는 “비종교화” 문제와도 관련된다. “말씀이 육신이 되심”의 사실을 구체적으로 포착하려는 신학적인 노력은 바로 성(誠)의 신학의 골자이기도 한 것이다.

6. 성(誠)의 현상으로서의 계시

하이데거는 그의 『시간과 존재』에서 진리(*alētheia*), 현상(*phainomena*), 사실(*mpayua*) 그리고 말(*logos*) 등의 개념들은 계시(*apokalypsis*)와 꼭 같은 의미를 가지고 있다고 하였다. 우선 알레테이아(*alētheia*)나 아포칼립스(*apokalypsis*)등의 말은 덮어진 것을 벗겨낸다는 뜻이 있다(*Entdecktheit*).³³⁾ 철학에서 쓰이는 계시도 그 근본 의미에는 달음이 없다. 물론 이러한 동일한 어원을 가졌음에도 불구하고 철학적인 입장과 신학적인 것 사이에는 엄밀한 차이가 있음을 간과해 버릴 수는 없는 것이다. 전자가 진리나 말씀이나를 다 인격적(*persönlich*)으로 보려는 데 반해서, 후자의 경우는 암호(*chiffre*)로 보려는 데 다름이 있다고 볼 수 있다.³⁴⁾

만일 철학적인 신앙에서 본다면 암호로서의 계시에는 많은 구약성서의 예언자들을 비롯해서 소크라테스, 석가, 공자, 맹자, 노자 등 다 이 암호 아래 포섭될 수 있을 것이 분명하다. 실질적으로 아스퍼스는 그의 역사 철학에서 “차축시대”(車軸時代: Achenzeit)를 논함으로써 그리스도의 유일성은 일단락을 지었다고 보아 좋은 것이다.³⁵⁾ 만일 이것이 가능하다면, 한국 사람으로서는 이러한 철학적 계시,

33) Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 219ff.

34) Karl Jaspers: *Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962 S. 482.

35) Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1952, 2 Aufl.

또는 암호로서 율곡이나 충무공을 들어도 별로 무리는 아닐 것으로 본다. 왜냐 하면 이들은 단순한 학자이거나 무시가 아니었고 솔직히 말해서 성(誠)의 권화(權化)였다고 보기 때문이다. 이러한 논법은 자연 종교나 일반 종교에서 주장할 수 있는 충분한 이유가 된다고 하겠다.

그러나 기독교 진리가 말하는 것은 이러한 데 그치는 것이 아니고 좀 더 깊은 이해를 말해주고 있다. 물론 어느 나라고 훌륭한 성자나 군주라고 부를 수 있는 인물들이 얼마든지 있을 것이다. 그런데 이러한 성자나 군주가 바로 하느님과 직접적이든가, 그렇지 않으면 하느님과 동등, 또는 그의 아들이라고 주장하는 경우는 찾아볼 수가 없다는 것이다. 즉, “다 이루어졌다”(it is finished)라고 하고 세상을 마친 사람은 그리스도밖에 없다는 것이다. 그러므로 많은 성자나 군주는 좋은 교육적 교훈을 남겨주었다는 점에서 이 모든 교훈들은 기독교 진리 이해에 도움이 되는 교훈, 신학적으로는 전이해가 된다고 말해야만 좋을 것이다. 우리는 전이해를 마르트의 경우와 같이 받아들일 수 없는 것으로 거절해서는 안 되리라 생각한다. 훌륭한 성인 과 군주는 그것이 교훈으로 끝나고 말았지만 그리스도는 “참 하나님 이시오”, “참 사람”(vere deus vere homo)이라는 점에, 즉 그의 진리가 생산적 진리라는 점에 특이성과 타당성이 있다고 보아진다. 즉 그리스도는 단순히 역사적 인물로 타결되는 암호(*chiffre*)로서의 존재가 아니고, 그는 모든 진리를 생산하는 창조자 자신이라는 점이다. 즉 그는 하느님의 독생자시오, 더 나아가서는 하느님 자신이신 것이다. 그렇기 때문에 그는 어느 특정 민족에 소속되어 있는 종교적 천재나 영웅이 아니요, 모든 인류의 구주이심을 실물로 입증해주고 있다. 그는 바로 역사이자 동시에 초역사적인 존재인 것이다. 이러한 존재를 우리는 성(誠)이라는 개념 속에서 찾아내어야 한다.

첫째로 성(誠)은 초월적이며 동시에 내재적이다. 초역사적이며 동시에 역사적이다. 성(誠)이 바로 우리에게 암호 이상으로 자신을 펼

어 해치고 있다는 점에서 계시에 해당한다고 하겠다. 즉 성(誠)은 그의 집이라고 볼 수 있는 인간 속에 내재함으로써 계시된 하느님 (deus revelatus)의 성격을 잘 드러내어 주고 있으며, 암호로서의 하느님, 즉 “숨어 계신 하느님”(deus absconditus)의 상태로부터 완전히 벗어났다는 점에서 그렇다. 성(誠)은 바로 우리 인간성의 모든 부분의 규정원리가 되며, 인간을 정말로 인간답게 하는 “친구”가 되기 때문이다. 위의 규정원리란 단순히 암호와 같이 교환적인 것만이 아니고, 인간을 생명적·실재적으로 규정하는 “참 말씀”(誠)이라는 말이다. 그러므로 성(誠)을 인격(person)으로 보려는 것이 바로 율곡의 성(誠)의 이해라 하겠다.

이러한 전체 아래서 그리스도의 역사성에 대한 문제를 규정해 놓아야 될 단계에 이르렀다. 소위 우리는 “역사적 예수”(historischer Jesus)의 문제에 부딪치게 된다. 결국 간단히 말해서 역사적 예수는 하느님의 계시를 불가지론적인 것으로 귀결을 짓게 하였고, 따라서 역사를 뛰어 넘는 초역사성을 갖어 버리게 만들었다. 따라서 이것은 바로 아스파스의 “숨어 계신 하느님”에 다름없으며, 동시에 암호로서의 교환적인 의미성의 한계를 벗어나지 못하게 하였고, 결국 하느님의 말씀의 생산성을 말살시켜 버리는 과오를 범할 수 밖에 없게 되었다. 그래서 많은 성인·군자·예언자들의 반열에 그리스도도 말석에 끼어들 정도가 되어버린 것이다. 그리스도는 결국 위대한 예언자들의 아류에 지나지 않게 되었다. 이러한 각도에서 볼 때에 바르트의 “그리스도 중심적”(christozentrisch)인 입장은 많은 문제를 남겨놓게 된 것이다. “그리스도 계시만”이라는 규정은 다시 그리스도의 역사성의 확실성으로 몰아넣게 되었고, 그야 하며, 이러한 긴장을 유지할 수 있는 계기가 다시금 성(誠)이라고 볼 수 있다. 즉 성(誠)은 바로 양자 자체이기 때문이다. 이러한 성(誠)은 바로 우리 인간 실존에 관계하여, 우리의 “생성”(生成)에 성(誠)을 제공함으로써 인간의 본래성을 찾게 해 준다. 그러므로 생성(Werden)의 세계는

마치 집에 주인이 들어온 것과 같이 성(誠)이 인간의 성향 속에 임재함을 의미한다(임마누엘). 이것이 바로 성자(誠者·계시)에 대한 사정자(思誠者: 신앙)의 관계인 것이다. 생성(Werden)없는 존재(Sein)는 공허하고(형이상학), 존재(Sein)없는 생성(Werden)은 맹목적이라고(실증주의) 할 수 있다. 따라서 성(誠)이 증보자의 성격을 따르므로 역사와 초역사는 합일되기 마련이다. 이로써 엄밀한 의미의 그리스도상은 나타나기 마련이며, 이러한 그리스도상의 동양적인, 아니 한국적인 표현이 성(誠)의 관념에서 연역되게 된다.

7. 성(誠)의 전이해로서의 종교

성(誠)이 종교의 영역에 속하느냐, 그렇지 아니하면 윤리의 그것에 속하느냐 문제가 된다면 그것은 앞에서 진술한 것으로 보아서는 종교의 영역에 속한다고 보아야 되겠다. 그러면서도 윤리적인 영역에 들어와서만 성(誠)이 열매를 맺게 된다는 것은 주목해야 될 점이다. 신학적으로 보는 계시는 바로 성(誠)에 다름이 없으며, 성(誠) 혹은 계시 밖의 많은 종교현상은 그것이 어떠한 종교이든 윤리적인 성격으로 보려는 것이 본론의 결론이기도 하다. 앞서 서론에서도 말했거니와 이러한 윤리성은 인간의 행위임은 두말할 것 없으며, 이러한 논리적인 바탕에 성(誠)이 작용하기 마련이다. 복음과 율법의 관계에서 본다면, 복음은 성(誠)에 해당하며, 율법은 성(誠)의 그릇 혹은 집으로서, 이 집에 성(誠)이 담기어 질 때, 이를 사정자(思誠者)라고 말하게 된다.

바르트의 경우에는 교의학과 윤리학을 동일시하였지만 그것은 서구 사회에서는 가능할지 몰라도 이교적인 세계에서는 불가능하다.³⁶⁾

36) Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I., 1. S. 875ff.

바르트의 양자의 동일시는 결국 다른 종교(어떤 경우에는 기독교란 종교까지도)를 단순한 인간의 소산으로 제거해 버리는 데까지 이르 게 된 것이다. 성(誠) 혹은 계시의 자율적인 것이 불확실하게 되었을 때에는, 그리스도의 초월성도 흔들리게 되며, 따라서 그리스도 일원주의(Christomonismus)라든가 (알트하우스) 혹은 “그리스도 중심적 실증주의”(Christozentrischer Positivismus)로 혹평을 들 어도 (분화파) 다른 도리가 없게 되고 만 것이다.

필자는 여기서 알트하우스가 원계시(Uroffengbarung)를 전체함 으로, 그리스도 일원주의를 제안하면서, 그리스도의 구속사적 계시 를 전체함으로 합리적 스크라주의(rationale Scholastik)을 제안하 려는 입장을 긍정하고 싶다.

이것은 다시 미국신학이 실존주의를 도입해 가지고 화이트헤드 등 의 형이상학으로 미국적인 토착화 원리를 뒷받침하려는 것이라는지, 독일 신학이 역사적 예수의 제한성을 벗겨버리고, 우주사에다가 연 결시킴으로 역사과학적 실증주의를 탈피해 보려고 모색하는 것이라 든지는(판넨버그) 다 그리스도 이해에 대한 새로운 계기를 마련해 주고 있다 하겠다.³⁷⁾

울곡에 있어서 성(誠)의 초월적인 성격은 기지(既知)의 사실이라 니와 성(誠)의 내재성에 대한 이해는 그의 독창적인 사상인 것 같 다. 바르트의 삼위일체론적인 신 관념은 알트하우스에 있어서는 형 이상학적으로 표시되어, 하느님을 “원능력”(Urmacht), “원정신”(Urgeist), 그리고 “원의지”(Urwille)로 가르치고, 이 삼자합일의 상태를 “원자아”(Ur-ich)라고 표현하였다.³⁸⁾

울곡은 성(誠)이라는 형이상학적인 개념을 그 초월적인 상태에서

37) Woltart Pannenberg: *Offenbarung als Geschichte*, 1963, S. 91ff.

Schubert Ogden: *The Reality of God*, 1964, p. 94ff. Fritz Buri: *Gott in Amerika*, 1970, S. 108ff.

38) 파울 알트하우스 『교의학개론』, 154~155.

부터 끌어내려 내재화 시키는데 성공하였고, 알트하우스의 원 의지(Urwille)에는 지(志)로, 원 정신(Urgeist)에는 이(理)로, 그리 고 원 능력(Urmacht)에는 기질(氣質)로 각각 대치시켜 놓은 것이 다. 그리고 이 전체, 즉 삼자합일의 상태를 성(誠)으로 표시하여 합 일의 원리로 삼은 것이다. 성(誠)은 바로 인간 실존의 규정원리이 며, 따라서 다음의 중요한 사실, 즉 초월과 내재의 긴장관계를 중매 하는 매개 계기가 되는 것이다.

결론적으로 볼 때, 우리가 만일 원계시를 존재(Sein)으로 보고, 구속사적 계시를 생성(Werden)이라 본다면, 양자의 관계는 언제나 긴장되어 있어 계기만으로는 아무 결실도 거둘 수 없으며, 오직 율 법의 자율적인 계기와 혼합되어서 가능한 것임을 성(誠)의 신학은 강조하려는 것이다. 만일 율법의 세계가 인간의 영역에 있을 수 없 다면, 인간의 책임성(verantwortlichkeit)도 있을 수 없다. 인간의 책임성이 사료되지 않을 경우에는 복음이나 계시 혹은 성(誠) 자체 는 있을지 몰라도, 그것의 삼십배 육십배 백배의 좋은 결실은 기대 할 수가 없을 것이다. 여기에 복음의 토착화의 중요한 문제가 놓여 있는 것이다.³⁹⁾ 만일에 바르트와 같이 율법이 복음 속에 수렴될 성질 의 것이라면 인간의 하느님께 대한 반향 또는 불신앙은 생각할 수 없을 것이 분명하다. 상기 줄문(拙文)에서는 인간의 책임성을 묻는 “윤리적 단계 α ”(ethical steps α)와 “윤리적 단계 β ”(ethical steps β)를 전체하게 되었고, 셋째 단계인 “기술적 단계”(technical steps)는 “하느님의 단독행위”(die Alleinwirk-samkeit Gottes)라기 보다는 하느님과 인간과의 공동작업으로 보게 된 것이다. 이러 한 점에서 필자는 신앙의 결실을 염두에 두고 생각할 때에 “신인공 동설”(synergism)을 주장할 수밖에 없다. 바울도 “우리는 하느님의

39) 나의 논문, *A theological Approach to the Indigenization of the Gospel*, p. 29ff.

동역자(coworker)이다”라고 말하기도 하였다.⁴⁰⁾

그러므로 복음의 유일회성도 인간의 응답성 또는 책임성을 제외하고는 생각할 수 없다는 이유가 여기에 있다.

그러므로 필자는 서구신학에서 말하는 복음과 율법의 관계를 달리 보려 한다. 동양인에 있어서 법이라면, 전통적인 것으로 삼강오륜이라는 것이 있다. 유대적인 또는 타율적인 율법의 계기로서가 아니고 복음안에 수렴되어 버린, 그래서 그것은 이미 복음과 율법의 대립이 아니고 하나의 복음으로써 동양의 윤리적인 질서와 관계케 하려는 것이다.

따라서 필자는 성(誠)을 진지하게 다루지 않은 동양종교, 예컨대 유·불·선 삼교를 종교로 보다는 윤리로 보려 한다. 그리고 여기에 다가 성(誠)을 개입시켜 보려 한다. 성(誠)은 곧 하늘님의 말씀이며, 참 말씀이며, 그리고 “말씀이 육신이 되심”을 표시한다. 유·불·선은 종교이지만 인간의 내적·정신적인 세가지 모습이며, 사회현상의 세 가지 형태이며, 특히 윤리적인 세가지 규범이기도 하다. 유·불·선적인 인간의 마음 바탕을 잘 개간하는 책임은 인간이 가지고 있는 것이다. 이것은 교육의 핵심에 기대할 수밖에 없다. 위의 유·불·선 삼자를 연결하는 무격(巫覡)신앙이 있다. 무격신앙은 유·불·선 어디에나 개입되어 있다. 이러한 사마니즘적인 요소를 제거하는 것이 우선 한국적인 제종교를 복음의, 아니 성(誠)의 전이해로 이끌어 올리는 작업이 된다고 할 수 있다.

우선 성(誠)은 유일신관을 전제하게 되며 그것의 대표적인 것을 기독교 신관에서 찾으려는 것이다. 몽고인들의 “텡그리”사상이 유일신관이나 아니냐는 간단히 결단하기 어렵다. 왜냐하면 이것도 어느 의미에서는 유대교나 기독교의 영향을 받고 있었기 때문이다.

율곡에 의하면 기질을 대표하는 유교, 리(理)를 대표하는 불교,

그리고 지(志)를 대표하는 선도(仙道)가 다 성(誠)에 의하여 새롭게 규정을 받아야 된다는 것이다. 그러나 동양사상의 이 성(誠)의 관념은 형이상학적인 것이기 전에 먼저 신학적인 개념이었던 것이 합리화 과정을 받아, 형이상학적인 것이기 전에 먼저 신학적인 개념이었던 것이 합리화 과정을 받아, 형이상학적인 개념으로 번역되고 말았다고 볼 수 있다. 이 성(誠)의 형이상학적인 개념 형식을 채울 수 있는 길은 오직 기독교 복음에 기대를 거는 수밖에 없다. 그렇지 않고는 어떠한 내용으로 지(志), 리(理), 그리고 기질(氣質), 달리는 유·불·선 삼자를 구체적으로 규정할 수 있겠는가 말이다. 유·불·선 삼자는 인간의 삼중적인 정신적인 정황이다. 이 세 가지 정황이 교육에 의하여 쇄신된 연후에 다시 성(誠)의 규정을 힘입음으로 본연의 인간, 사회, 인류가 될 수 있는 것이다. 물론 유교를 유물론적으로, 불교를 유심론으로, 그리고 선도를 실체론으로 바꾸어 보아도 좋겠으나, 그것은 내용에 있어서 서구의 것과는 질적으로 다른 점이 많다.

복음의 토착화를 논할 때에는 언제나 한국의 제대종교에 대한 깊은 이해를 통해서만 가능함을 절감케 한다.

8. 결론

이상의 것을 전제로 하고 한국적 신학은 출발된다. 특히 조직신학의 각론은 성(誠)을 통하여 다시금 새롭게 번역되고 정돈되어야 한다. 성의 신학은 동양 전역에 유신론자와 무신론자에게 진리로서의 타당성을 가지게 되어야 한다.

40) 나의 상계논문, p. 36 참조.