

인간의 構造的 本性에 대한 改革神學的 이해¹⁾

崔 弘 錫

(총신대 신대원 교수)

목 차

I. 序 論

II. 本 論

1. 三分說(de trichotomie)
2. 實體的 二分說(de substantie-dichotomie)
3. 評價 : 히브리적 思惟의 특징과 비교하여
4. 單一論(de monotomie)
5. 單一論에 대한 평가와 聖經的 觀點
 - (1) 有機的인 靈肉 統一體(Psychosomatische eenheid)
 - (2) 中間期 狀態(Status intermedius)
 - (3) 聖經的 觀點

III. 結 論

I. 序 論

해 아래는 새것이 없다(전 1:9). 이러한 의미에서 인간의 構造에 대한 신학적 논의 역시 새로운 關心事는 결코 아니다. 그것은 이미 古代 社會로부터 논의되기 시작했던 주제요, 그에 대한 해석 역시 연륜의 장구함과 더불어 다양한 폭을 가졌고, 한 번도 一義的 概念으로 수렴된 적이 없었다.²⁾ 이처럼 難解할 뿐 아니라, 어떤 신학적 주제들보다 비교적

1) 본 論文은 『신학지남』 91년 '봄호' (227호)와 '여름호' (228호)를 통해 연재된 바 있는데 여기엔 이를 묶어 정리함.

2) 인간이 어떤 要素들로 구성되어 있는가 하는 인간의 構造的 本性에 관한 문제는 수세기 동안 基督敎會 안의 논쟁거리였었다. 비록 續使徒 敎父들에게 있어서 이

오랜 세월 동안 논의되어 온 인간의 構造的 本性에 대한 신학적 문제들은, 최근 들어 聖經神學的의 발전과 함께 다시금 神學史의 地平 속에 새로운 관심사로 등장하였다. 그러나 해석의 폭은 좁혀질 줄 모르고 여전히 다양한 양상을 드러내고 있다. 바로 이 점 때문에 문제에 대한 우리의 관심은 더욱 깊어지며, 또한 해석의 다양성 때문에 문제의 심각성은 더해 간다.

그런데 이러한 문제의 심각성은 물론 해석 그 자체와도 연관되어 있겠지만, 오히려 해석의 결과에서 더 크게 발견된다. 왜냐하면 해석된 내용은 곧 바로 論理的 삶의 중요한 前提로 작용하기 때문이다. 인간의 구조적 본성이 이렇게 해석되느냐 아니면 저렇게 해석되느냐에 따라 論理的前提가 전혀 달라질 수 있다. 이러한 의미에서 문제의 중요성에 대하여는 더 이상 부연할 필요가 없으리라. 이제 이러한 論題의 중요성을 염두에 두면서, 과연 성경이 말하는 인간의 구조적 본성이 무엇인지를 간략히 고찰해 보려고 한다. 여기서 우리는 먼저 교리사의 지평에 나타났던 여러 주장들에 대해 예의 주시하지 않을 수 없다.

조지 엘돈 래드(George Eldon Ladd)는 그의 主著, 『新約神學(A Theology of the New Testament)』에서 '바울의 人間論'에 관항 항목을 다루면서 다음과 같은 사실들을 지적하고 있다. 즉 바울의 인간관은 세 가지 방식으로 이해되어 왔는데, (1) 그 첫째로는, 주로 지난 세대의 학자들에 의해 주장되었던 三分說的인 견해요, (2) 둘째로는, 헬레니즘적인 二元論을 배경으로 하여 인간을 혼과 몸, 두 부분으로 구분된다는 견해요, (3) 마지막으로, 몸, 魂, 靈과 같은 용어들은 분리될 수 있는 여러 능력들이 아니라, 全人을 언급하는 다양한 표현 양식들에 불과하다고 보는 견해로서 最近 學界의 動向이라고 밝히고 있다.³⁾

러한 신학적 관심이 구체적으로 表出되지는 않았다고 할지라도, 다양한 종류의 사상적 배경들이 그들의 著述들을 통해 반영되는 것은 사실이다. 예컨대, 『디오그네투스에게 보낸 편지(The Epistle to Diognetus)』는, 인간에 대한 二分說的 이해를 제시하고 있으며, 反面 순교자 Justinus는 三分說을 선호하였다(Cf. H. D. McDonald, *The Christian view of Man* (Westchester: Crossway Books, 1985), p.75.). 이러한 두 경향은 敎理史의 기나긴 과정을 통해 계속 平行的으로 드러났으며 상호 배타적 성격을 띠었다. 전혀 완충 지대를 제공하지 아니하는 두 경향은 제삼의 聖經的見解에 의해 극복되어야 한다.

3) G.E. Ladd, *A Theology of the New Testament*(Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1979), p.457.

이처럼 래드가 지적한 바울의 인간론에 대한 해석의 '세 가지 방식들'을, 통용되는 組織神學的 술어로 바꾸어 표현한다면, 그것은 아마도 순서를 따라 三分說(de trichotomie) 二分說(de dichotomie) 그리고 單一論(de monotomie)으로 불려질 수 있을 것이다. 이러한 의미에서 바울의 인간론을 취급하는 여러 경향들에 대한 래드의 평가는 어느 정도 보편성을 띠고 있다고 보아야 한다. 그럼에도 불구하고 여기서 몇 가지 의문점들이 제기될 수 있다. 그 첫번째 의혹은 래드에 의해 소개된 이상의 여러 견해들 중 그 어느 하나라도, 과연 성경이 말하는 인간의 構造的 本性을 잘 반영하고 있느냐 하는 문제요, 다음으로는 래드가 지적한 '두 번째 방식'과 어떤 개혁 신학자들에 의해 주장되어 온 소위 '二分說'은 交互的으로 대치될 수 없을 만큼 相異한 개념이란 사실 때문에 생겨나는 어려움이다. 아마도 '二分說'이란 표현 때문에 데카르트적 경향의 반영으로 판단되어질 수 있을지 모른다 — 물론 表現에 있어서 문제가 없는 것은 아니지만 — 그러나 그 표현으로 지칭되는 사상은 적어도 두 번째 방식에 의해 내려진 결론과는 전혀 다를 수 있다는 사실을 기억해야 한다.

이것은 래드가 지적한 두 번째 방식의 사실성을 부인한다는 의미가 아니다. 實로 17세기 이후, 스콜라주의적인 正統神學 속에 데카르트적인 이원론이 침투해 들어온 경우가 없지 않아 있다.⁴⁾ 그런 점에서 래드의 지적은 분명히 옳다. 그럼에도 남아 있는 문제는 래드가 지적한 방법들이 바울의 인간론을 해석함에 있어서 전부가 아니라는 점에 있다. 그에 의해 소개되지 아니한 방법이 바로 改革神學的 教義學的 전통 속에서 발견된다.⁵⁾

여기서 우리는 앞으로의 論議를 크게 두 가지 방향에서 제한하려고 한다. (1) 먼저는 래드가 지적한 바와 같은 방법들이 과연 성경이 말하

4) H.D. McDonald, *op. cit.*, p.23.

5) Cf., H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, vol. II. (Kampen: J.H. Kok, 1918), pp.566-605(바빙크의 『改革教義學』은 以後 G.D.로 略記함).; M. J. Erickson, *Christian Theology*(Grand Rapids: Baker Book House, 1989), pp.519-39.; A.A. Hoekema, *Created in God's Image*(Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Pub. Co., 1986), pp.203-26.; F.N. Lee, *The Origin and Destiny of Man*, 이승구 역, 『성경에서 본 인간』, (서울: 도서출판 엠마오, 1984), pp.39-64.

는 인간의 構造의 本性을 잘 반영할 수 있느냐 하는 문제를 다룰 것이며, (2) 다음으로는 만일 그렇지 못하다면, 어떤 입장이 聖經的인 眞理를 바로 드러내는지를 살피면서, 그와 같은 입장이 改革神學의 敎義學 전통 속에서 발견된다는 사실을 밝힐 것이다.

II. 本 論

이제 앞에서 지적한 바를 밝히기 위하여 우선 敎理史의 긴 지평 속에 등장했던 여러 견해들을 간략히 소개하고 난 다음, 그들이 가지고 있는 사상적 전제들과 표방하는 내용들을 改革神學의 입장에서 평가하려고 한다.

1. 三分說(de trichotomie)

人性構造에 있어서, 이른바 三分說의 개념은 헬라 철학적 배경 속에서 배태되었다.⁶⁾ 적어도 古代基督教史에 등장했던 삼분설에 관한 한, 이와 같은 이해는 보편적으로 통용되는 해석이다. 理想界와 現象界를 이원론적으로 파악했던 헬라의 우주관은 인간 이해에 유추 적용되었다. 인간에게 있어서 몸과 靈의 관계는 神과 물질계의 관계로부터 유추 해석되었는데, 神은 제3의 중간 존재인 로고스(λόγος)를 통하여 물질계에 연결된다고 생각되었기 때문에, 인간의 경우에 있어서도 靈은 魂을 매개로 하여 몸과 연관되는 것으로 여겨졌다. 따라서 매개체로서의 魂은 육과 가까워지느냐, 아니면 영과 가까워지느냐에 따라 물질적 존재로 간주되기도 하고, 비물질적인 것으로 여겨지기도 하여 결국 靈肉的(geistleiblich)인 성격의 것으로 파악되었다. 이와 같이 헬라의 宇宙論的 이원론은 인간론적 이원론으로 발전되었다.

인간이 세 가지 요소로 구성되어 있다는 삼분설적인 견해에 의하면, (1) 첫번째 요소는 物理的인 육체로서, 인간은 이 물리적인 본성을 동물 및 식물과 더불어 共有하고 있는데, 그것은 종류의 차이가 아니라 정도의 차이이며, 인간은 보다 더 복잡한 물리적 구조를 소유한다는 것이다. (2) 두 번째 요소는 魂으로서 理性과 感性의 근거요, 또한 사회적 관계를 가능케 하는 기반으로서의 정신적 요소다. 동물은 초보적인

6) H. Bavinck, *G.D.* II, p.596.

혼을 가지고 있으며, 이처럼 혼을 가진다는 사실이 인간과 동물을 식물로부터 구별시키는 점이라는 것이다. 그런데 인간의 혼은 동물의 것보다 훨씬 더 복잡하고 더 큰 능력을 소유하고 있으나, 그 종류에 있어서는 유사하다는 것이다. 따라서 인간을 동물로부터 구별시키는 요인은 인간이 단지 더 복잡하고 발전된 혼을 가졌기 때문이 아니라, (3) 세 번째 요소인 靈을 소유하는 이유 때문인 것으로 해석한다. 이는 宗教的 요소로서 인간으로 하여금 영의 일들을 분별하고 인식하게 하며, 영적인 자극에 반응하게 하는 개인적인 靈性的 좌소로서 이 靈으로 말미암아 인격적인 특징이 비로소 魂 속에 거하게 된다는 것이다.⁷⁾

이와 같은 철학적 배경과 내용을 가진 삼분설은 이미 플라톤(Platon: BC 427~347)이나 에피쿠로스 학파의 시인이었던 루크레티우스(Lucretius: BC 94~??)⁸⁾ 등에게서 발견되며, 그와 같은 경향은 특별히 고대 교회 안의 東方教會 교부들에게 轉移되었고, 중세기에는 神知學的(theosophische) 노선을 걷던 자들에 의해 주장되었으며, 특별히 18세기와 19세기에 이르러 많은 지지자들을 얻게 되었다. 소위 19세기 이후에 등장했던 仲裁派神學者들(de Vermittelungstheologen)은 대체로 삼분설의 지지자들이었고⁹⁾, 보다 최근에 이르러서는 윗치만

7) Franz Delitzsch, *A System of Biblical Psychology*(Grand Rapids: Baker, 1966), p.116f.

8) A.G. Honig, *Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek*(Kampen: J. H. Kok, 1938, p.344.: Plato는 인간을 ① vous ② ψυχη ③ σωμα로 區分하였고, Lucretius는 ① anima ② animus ③ corpus로 나눔으로써 人性 三分說의 입장을 취하였다.

9) Cf., H. Bavinck, *G.D. II*, pp.596-97.; A. Kuyper, *Dictaten Dogmatiek, II*. Locus de Homine, (Kampen: J.H.kok, 1910), p.24.; A. G.Honig, *op. cit.*, p.344.: 三分說은 플라톤 哲學으로부터 유래되어 初期 基督教 저술가들에게 영향을 크게 미쳤으나, Laodicea의 감독이었던 Apollinaris (A.D. 약 310-390) 이후, 삼분설은 점차 반발을 받게 되었다. 그 이유는 그리스도의 無罪性을 설명함에 있어서 聖子の 참된 人性을 거부하는 방식을 취했기 때문인데, ① 魂과 ② 몸을 가지신 그리스도는 罪의 좌소인 靈 대신 ③ ξος를 취하셨기 때문에 無罪하시다는 그의 주장은 381년 콘스탄티노플 회의에서 定罪되었다. 그 후 칼케돈 신조(451)는 아폴리나리스주의를 배격하는 입장을 분명히 하여 표명하기를, 그리스도는 이성적인 영혼과 육체를 가진(ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος) 참 하나님이지요 참 사람이심을 밝혔다. Cf., J.L.Neve, *A History of Christian Thought*, 서남동 역, 『基督教理史』(서울:대한기독교서회, 1965),

니(Watchman Nee), 솔로몬(Charles R. Solomon), 빌 고타드(Bill Gothard) 등에 의해 이 견해가 옹호되었으며 『스코필드의 주석 성경(Scofield Reference Bible)』도 또한 삼분설적인 견해를 반영하고 있다.¹⁰⁾

이들은 인간의 본성이 세 가지 서로 다른 要素들로 이루어진 것처럼 묘사되어 있는 성경 구절들이나 魂과 靈이 서로 분리되어 있는 것처럼 표현되어 있는 본문들로부터 성경적인 근거를 찾고 있는데, 데살로니가 전서 5장이나 히브리서 4장 등은 그 대표적인 例라고 할 수 있다: “평강의 하나님은 친히 너희로 온전히 거룩하게 하시고 또 너희 온 靈과 魂과 몸이(τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα) 우리 주 예수 그리스도 강림하실 때에 흠 없게 보전되기를 원하노라”(살전 5:23). “하나님의 말씀은 살았고 운동력이 있어 좌우에 날선 어떤 검보다도 예리하여 魂과 靈(ψυχῆς καὶ πνεύματος)과 및 관절과 골수를 찢러 쪼개기까지 하며 또 마음의 생각과 뜻을 감찰하나니”(히 4:12).

이 외에도 삼분설의 주창자들은 고린도전서에서 인간의 3 가지 構成 要素와 연관된 표현들을 발견할 수 있다고 주장하는데, 바울은 고전 2:1~3:4에서 인간을 ① σαρκικός ② ψυχικός ③ πνευματικός로 분류(고전 2:1~3:4)하고 있을 뿐 아니라, 고전 15:44에서 ① ψυχικόν ② πνευματικόν으로 나누고 있는 바로 그 점이 인성 삼분설을 지지하는 근거라고 생각한다. 이와 같은 주장이 신학적으로 아무 문제가 없을지에 대하여는 사실 의문이다. 그 문제에 관하여는 조금 후에 다시 거론하기로 하자.

2. 實體的 二分說(de substantie-dichotomie)

여기서 다루고자 하는 견해는 래드가 지적한 두 번째 방식에 해당되

pp.204ff.: L.Berkhof, *History of Christian Doctrines*(Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans Pub.Co.,1978), p.102f. 지난 世紀 初에 삼분설은 특별히 獨逸과 영국의 신학자들에 의해 부흥되었으나(Olshausen, Beck, Auberlen, J.B.Heard), 그후 주목할 만한 변화가 일어났다. 사람들이 점점 삼분설을 非聖經的인 것으로 배격하며 돌아섰다(Hofmann, Thomasius, Harless, Rothe, Meijer)-Cf., A.G.Honig, *op.cit.*, p.344.

10) Cf., A.A.Hoekema, *op.cit.*, p.205.

는 주장으로서, 소위 ‘二分說’이란 명칭을 사용하기는 했던(물론 명칭에 문제가 있으나) 어떤 개혁 신학자들의 견해와 구별하기 위해 ‘實體的二分說’이란 제목을 붙였다. 인간이 두 요소, 즉 물질적 관점의 육체와 비물질적 요소인 영이나 혼으로 구성되어 있다는 이 견해는 삼분설보다 훨씬 더 폭 넓게 주장되었다. 라오디게아(Laodicea)의 감독이었던 아폴리나리스(Apollinarianis)가 성자의 無罪性을 변호하기 위하여 그리스도의 참된 人性을 부인하는 방식으로 삼분설을 채택한 이후, 삼분설에 대한 심각한 반대 반응은 점차 증대되어 마침내 주후 381년 콘스탄티노플 회의(the council of Constantinople) 이후, 이분설적인 관점은 교회의 보편적인 신앙이 될 만큼 큰 영향력을 행사했었다. 이와 같이 삼분설보다 더 보편화된 이분설적 입장은 주로 西方教會의 전통 속에 자리를 잡게 되었고, 중세 스콜라 신학 속에서도 동일한 경향이 발견된다.¹¹⁾ 최근에 등장한 어떤 형태의 이분설에 의하면¹²⁾ 구약과 신약 가운데 나타나는 관점은 서로 차이를 드러낸다고 주장한다. 즉 구약은 인간에 대하여 單一論的 관점으로 묘사하고 있으나, 신약에 이르러 이 단일론적 관점이 二元論으로 대치되었다는 것이다. 이러한 주장에도 문제가 없는 바는 아니나, 그 점에 관하여는 차후에 다시 거론하기로 하고 여기서는 우선 실체적 이분설이 삼분설과의 연관 속에 나타났다는 사실에 관해 살펴보려고 한다.

사실에 있어서 이분설을 변호하기 위한 論證의 많은 부분들은 본래 삼분설적 개념을 반대하기 위해 나온 것들이라고 할 수 있다. 삼분설을 반대하는 이분설자들의 성경적 근거는 다음과 같다:

(1) 만일 삼분설자들이 주장하는 것처럼 살전 5:23에 나타나는 “혼과 영과 몸”이란 표현에서 *kai*로 연결된 세 명사가 각각 분리된 實體를 가리킨다면, 다른 본문과 관련하여 즉시 곤란한 문제가 생기게 되는데 그것은 곧 주께서 하신 말씀과 연관된다. “네 마음을 다하며 목숨을 다하며 힘을 다하며 뜻을 다하여(... *ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐν ὅλη τῆ φυχῇ σου καὶ ἐν ὅλη τῆ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλη τη διανοίᾳ σου*) 주 너의

11) Cf., H.D.McDonald, *op. cit.*, pp.75-79.; L.Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans Pub.Co., 1981), p.191f.; 朴亨龍, 『人罪論』(서울: 은성, 1975), pp.50ff.

12) L.Berkhof, *op. cit.* (S.T.), pp.192-95..

하나님을 사랑하고 또한 네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라”(눅 10:27)는 본문에서 *καί*로 연결된 명사는 넷이다. 만일 삼분설자들의 論理를 따르다면 이 본문은 서로 다른 네 개의 실체들을 언급하는 것으로 보아야 할 것이며 뿐만 아니라 여기에 나타나는 네 개의 실체들은 데살로니가 전서에 나타나는 세 개의 실체들과 등치(等值)되기 어렵다는 것이다. 두 구절 가운데 공통적으로 발견되는 용어는 단지 “魂(*ψυχή*)” 뿐이다.

(2) 삼분설에 대해 이분설자들이 가지는 또 다른 논박의 근거는 성경에 자주 나타나는 ‘靈’과 ‘魂’의 交互的 용례들로부터 발견된다. 예컨대, 이분설자들은 누가복음 1장에 나타나는 聯句法(paralleism)에서 삼분설에 대한 반박의 근거를 찾는다: “내 영혼(문자적으로는 *ψυχή*로서 魂임)이 주를 찬양하며 내 마음(문자적으로는 *πνεῦμα*로서 靈임)이 하나님 내 구주를 기뻐하였음은”(눅 1:46, 47). 사실은 이 문맥에서 *ψυχή*와 *πνεῦμα*란 용어에 의해 지칭되는 실체는 본질적으로 동일한 것으로 간주될 수밖에 없다. 이처럼 두 용어에 의해 지칭되는 실체가 相異한 것이 아니라 동일한 것임을 주장할 수 있는 근거는 더 많이 있다. 이분설자들은 ① 성경 어떤 곳에서는 인간이 肉과 魂의 두 요소로 제시되어 있고(마 6:25, 10:28), 또 다른 곳에서는 肉과 靈으로 나타나는 경우(전 12:7, 고전 5:3,5, 7:34, 골 2:5)라든지, ② 인간의 죽음이 어떤 곳에서는 靈이 떠나는 것으로 묘사되어 있으나(시 31:5, 눅 23:46, 행 7:59), 또 다른 곳에서는 魂이 떠나는 것으로 표현되어 있는 것이라든지(창 35:18, 왕상 17:21), 또한 ③ 곤고함이 靈에 있다고 하기도 하고(창 41:8, 요 13:21), 또 다른 곳에서는 魂에 머문다고 진술하는 경우(시 42:6, 요 12:27)라든지, ④ 죽은 자들이 魂들로 불려지기도 하며(계 6:9, 20:4), 靈들로 불려지기도 한 경우(히 12:23) 등 이 모든 用例들로부터 영과 혼은 두 가지 별개의 다른 실체를 지칭하는 것이 아니라, 하나의 동일한 靈的實體를 가리키는 두 용어일 뿐이라는 결론을 확고하게 내리고 있다. 서로 다른 실체를 지칭하는 것이 아니라 동일 실체를 가리키는 두 용어일 뿐이라는 결론은 매우 타당하게 들린다. 그러나 이것만으로 인간의 構造에 대한 성경적인 관점이 다 진술되었다고 말할 수 없다. 여기서부터 성경의 관점과는 전혀 다른 방향으로 나갈 수 있는 가능성이 얼마든지 있을 수 있다. 바로 여기에 실체적 이분설의 난관이 놓여 있는 것이다.

위에서 우리는 이분설의 논거를 살펴보았다. 이분설의 주창자들 가운데 어떤 이들은 그들이 그렇게도 삼분설의 비성경적 국면들에 대하여 비평적인 태도를 취했음에도 불구하고 삼분설 가운데 깊이 깔려 있는 形而上學的 前提에 관해서는 그리 심각하게 생각하지 못했던 것 같다. 예를 들어 뉴톤 클락(Newton Clarke)이나 헤롤드 더울프(L. Harold DeWolf)의 사상 속에서 우리는 래드가 지적했던 것과 같은 이원론적 경향을 발견하게 된다. 이들은 분명히 실체적 이분설을 주장하고 있다. 그들의 思想 저변에는 삼분설에서와 동일한 헬라 철학적인 이원론적 전체가 깊게 깔려 있음을 발견하게 된다. 뉴톤 클락은 그의 『基督教神學 概要(Outline of Christian Theology)』에서 인간의 構造的 本性에 관하여 진술하면서 인간은 분명히 두 개의 서로 다른 실체들로 이루어져 있으며, 또한 인간은 영이나 혼과 동일시 될 수 있는 것이지 몸과 동일시 될 수는 없다고 주장하고 있다.¹³⁾ 이는 몸이 인간 본성에 있어서 本質的인 국면이 아니라는 의미이며, 그러한 입장에서 있는 한 이와 같은 주장은 분명히 실체적 이원론으로 규정될 수 밖에 없을 것이다. 헤롤드 더울프도 뉴톤 클락의 사상과 동일한 입장을 견지하면서 靈肉 二元論을 제창한다.¹⁴⁾ 이러한 종류의 이원론은 혼이 몸과 분리되어 존재할 수 있다고 주장하면서도 다행히 몸의 부활을 부인하지는 않는다. 그러므로 이들은 死後, 영혼이 몸과 분리되어 존재하는 상태를 잠정적인 것으로 인정한다. 그러나 자유주의적 성향을 가진 극단적인 실체적 이분설자들 중에는 간혹 전통적인 육체 부활의 교리를 영혼의 불멸성으로 대치해 버리는 자들이 있다. 그들 가운데는 헤리 에머슨 포스딕(Harry Emerson Fosdick) 같은 인물이 포함된다.¹⁵⁾ 이와 같은 사상은 분명히 전통적인 성경적 관점과는 거리가 멀다.

지금까지 우리는 인성의 構造的 本性에 대한 三分說的 견해와 그와 연관되어 나타난 實體的 二分說의 여러 주장들에 관하여 간략하게나마 살펴 보았다. 이제 論旨를 밝히는 일에 한걸음 더 나아가기 위하여 이러한 여러 관점들을 평가해야 할 단계에 이르렀다.

13) William Newton Clarke, *An Outline of Christian Theology*(New York: Scribner, 1901), pp.182ff. in: Millard J. Erickson, *op.cit.*, p.523.

14) L. Harold DeWolf, *A Theology of the Living Church*(New York: Harper & Row, 1960), pp.150ff.

15) Cf., Millard J. Erickson, *op.cit.*, p.524.

3. 評價 : 히브리적 思惟의 특징과 비교하여

우리는 지금까지의 논의를 통하여 三分說과 이른바 實體的 二分說 사이에 다양한 관점의 차이가 놓여 있다는 점과 함께 그림에도 불구하고 양자 사이에는 어떠한 일치점이 발견된다는 사실을 인식할 수 있었다. 주장의 공통 부분은 두 견해가 모두 영육 二元論의 哲學的 前提와 깊이 연루되어 있다는 점인데, 인간은 복합적이며 서로 분리될 수 있는 여러 부분들로 合成되어 있다는 그들의 주장에서 그 사실은 분명해진다. 여기서 우리는 헬라적 思惟와 히브리적 思惟 사이에 존재하는 긴장을 역력히 발견하게 된다. 적어도 히브리적 인간관은 헬라적 관점과는 그 본질을 달리한다. 히브리적 관점 속에는 이원론의 흔적이 발견되지 않는다.

히브리인들이 가지고 있는 대상에 대한 개념들은 구체적인 개체 사물들이나 개체 현상들로부터 연역된 추상적인 것들이 아니다. 그것은 오히려 개체 사물들을 내포하는 실제적인 全體性을 그 특징으로 한다. 이를 달리 표현한다면, 普遍概念이 그들의 사유를 지배한다고 말할 수 있다. 예컨대, 한 모압인이란 개념을 떠올릴 때, 유대인들은 먼저 구체적인 개인을 생각하기보다 모압인다운 성질들의 총체 개념인 한 典型을 생각한다. 여기서 개체로서의 구체적인 모압인은 단지 그 전형의 顯現일 뿐이다. 이처럼 구체적인 개체는 모든 것을 포괄하는 한 전형의 顯現樣式일 뿐이며, 종류에 대한 개체의 관계는 분리된 부분을 의미하는 것이 아니라, 그것을 통해 종류가 드러나는 한 표본일 뿐이다. 추상적인 것은 구체적인 것에서부터 분리될 수 없다. 톱(גֵּזֶר)은 善, 선함, 선한 사람을 동시에 의미한다. 다시 말하여 다양한 현현 양식들을 포함한 善의 개념이다. 따라서 히브리어에는 서로 다른 품사들 사이에 예리한 구별이 없다. 이는 셈족어가 가지는 일반적인 특성 가운데 하나다.¹⁶⁾

구약이 七十人經(LXX)으로 번역되고, 신약이 칠십인경을 많이 인용하고 또한 의존하고 있으나 신약의 그릭어를 세속적인 헬라 사상의 배경에서 볼 수 없고, 히브리 사상의 배경에서 해석해야 한다는 점은 성경 해석에 있어서의 일반적인 원칙이다. 이렇게 볼 때, 삼분설자들이

16) Cf., Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, 허혁 譯, 『히브리적 思惟와 그리스적 思惟의 比較』(왜관: 분도, 1975), pp.83ff.

중요한 성경적 근거로 삼고 있는 여러 본문들 속에서 우리는 인간 속에 分離될 수 있는 實體들이 존재한다는 의미를 결코 발견할 수 없다. 예컨대, 데살로니가전서 5:23이나 히브리서 4:12 등에서 그러하다. 이 구절들은 오히려 全人을 언급하는 多樣的 表現樣式으로 해석할 수밖에 없다. 삼분설자들은 “하나님의 말씀은 살았고 운동력이 있어 좌우에 날선 어떤 검보다도 예리하여 혼과 영과 및 관절과 골수를 찢러 쪼개기까지 한다”고 기록하고 있는 히 4:12에서 혼과 영을 분리될 수 있는 실체로 파악하려 한다. 그러나 여기서 문맥의 의미상 魂과 靈이 쪼개어질 수 있는 相異한 실체로 간주될 수 없다. 히브리서 4장 전체 문맥을 통해 드러나는 말씀의 성격은 말씀이 심판의 능력을 가졌다는 사실이다. 이 심판하는 능력에 의해 불순종한 이스라엘은 가나안에 들어가지 못하였고(2~3, 6절), 또한 동일한 그 말씀의 능력이 불신앙하는 오늘의 기독교인들을 장래 천국의 안식에서 제외시킬 것이다(11~13). 여기서 하나님의 말씀은 2절에 나타난 대로 선포될 말씀이며 따라서 넓은 의미로 사용된 말씀이다. 그러나 심판의 능력을 가진 좌우에 날선 성령의 검이다. 이 말씀이 한편으로는 확신하고 회개하는 자들에게 안식으로 인도하며(2절), 다른 한편 불신앙하는 자들을 정죄하고 멸망시키는 二重役事를 수행한다. 계시록은 이러한 말씀의 능력¹⁷⁾을 가리켜 그리스도의 입에서 나오는 예리한 칼로 묘사하였다: “그의 입에서 이한 검이 나오니” (계 19:15). 여기 나타난 말씀은 인격적 로고스인 그리스도를 의미하지 않는다. 왜냐하면 그리스도는 칼이 아니시기 때문이다. 그는 오히려 칼을 가지고 계신다. 믿는 자들에게 구원을 베푸시는 그 말씀이(2절) 不信仰하는 자들을 멸망시킨다(고후 2:15~16). 뿐만 아니라 성령의 검은 마음속에 있는 모든 것을 남김없이 심판한다. 왜냐하면 성령의 검은 마음속을 관통하기 때문이다. 따라서 “혼과 영을 찢러 쪼개기까지” 한다

17) 하나님의 말씀은 단순한 文字나 思想이 아니라 능력으로 활동한다. 왜냐하면 하나님의 말씀 곧, 福音眞理는 하나님에게서 독립된 어떤 理法이 아니기 때문이다. (Cf., 박운선, 『히브리서 주석』(서울: 靈音社, 1977, p.46.). 이러한 말씀의 능력이 聖靈의 役事와 관련된다는 것을 말하면서 H. Bavinck는 말씀에 대해 다음과 같이 진술한다: “그러므로 성경은 또한 홀로서는 존재하지 아니한다. 그것(경)은 理神論的으로 이해되어서는 안 된다.” (Daarom staat de Schrift niet op zichzelf. Zij mag niet deïstisch worden opgevat).— G.D. 405.

는 12절의 표현은 “지으신 것이 하나라도 그 앞에 나타나지 않음이 없고 오직 만물이 우리를 상관하시는 자의 눈앞에 벌거벗은 것 같이 드러나느니라.”(13절)고 기록되어 있는 바와 같이 하나님의 말씀 앞에서는 인간 속에 있는 그 무엇도 숨길 수 없도록 인간의 內面을 속속들이 말씀의 능력이 역사한다는 의미이지, 魂과 靈을 쪼개어 분리될 수 있는 실체로 만든다는 의미가 결코 아니다. 만일 혼과 영을 분할하기 위한 목적으로 쓰여졌다면 두 단어 사이에 μεταξύ라는 전치사가 필요하다.¹⁸⁾ 그러나 본문에서는 그와 같은 전치사가 발견되지 아니한다.

데살로니가전서 5:23도 마찬가지다. 이 본문도 인간이 여러 요소들로 이루어져 있다는 것을 암시하는 구절이 아니다. 문맥상 全人을 의미하는 것으로 이해되어야 할 것이다. 바울은 종말적인 영광에 참여할 데살로니가 성도들을 향하여 그 날까지 온전하여 흠 없이 보전되기를 권면했을 때, 그의 心中에 어떠한 생각들로 가득 찼었겠는가? 아마도 어떤 부분이 아니라 인간 實存의 全局面을 의식하고 있었던 것으로 보는 것이 옳을 것이다. 왜냐하면 문맥 가운데 발견되는 “온전히(ὀλοτελής)”와 “온(ὀλόκληρον)”이란 단어가 그 점을 분명하게 하기 때문이다. ‘홀로텔레이스(ὀλοτελής)’란 단어는 전체란 의미의 ‘홀로스(ἅλος)’와 최종 혹은 목표란 뜻을 가진 ‘텔로스(τέλος)’의 合成語로서 “전적으로 완전한” 혹은 “모든 부분에 있어서 완전한”이란 의미를 가진다.¹⁹⁾ 그런데 ‘온’이란 뜻의 형용사 ‘홀로클레론(ὀλόκληρον)’과 보전되기를 원한다는 의미의 동사 ‘테레테이에(τηρηθείη)’는 모두 단수형이다. 따라서 본문의 강조점은 全人に 놓여진다고 할 수 있다.²⁰⁾ 이렇게 볼 때, 바울은 분명히 데살로니가 교회 성도들 개개인이 全人的으로 主 강림하실 때 주의 면전에 온전히 설 수 있기를 염원했을 것이다. 화란의 유명한 주경 학자인 리덜보스(H. N. Ridderbos)도 그의 主著인 *Paulus*에서 살전 5:23에 관하여 언급하면서 이 본문이 삼분설을 대변하는 것으로 생각할 것이 아니라 오히려 인간의 內的生命을 두 가지 다른 방식으로 표현할 수 있다고 보는 ‘全人的

18) Cf., J.O.Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion* (Grand Rapids: Zondervan Pub.House, 1979), p.243f.

19) W.F.Arndt & F.W.Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*(Chicago: University of Chicag Press, 1957), p.567.

20) Cf., A.A.Hoekema, *op.cit.*, p.208.

表現樣式(pleroforische uitdrukkingwijze)'으로 보아야 하며, 따라서 이 구절에서 어떤 특수한 心理學的 의미나 혹은 인간학적 의미를 찾으려 해서는 안 된다는 점을 지적한 바 있다.²¹⁾ 그는 계속하여 말하는 중에 바울은 속사람을 다방면으로 표현하고 있으며 또한 혼과 영을 병행하여 사용하기 때문에 각각 독자적인 의미를 가지고 있는 것으로 양자를 구분하기가 불가능하다는 사실을 또한 지적한 바 있다.²²⁾ 판류우원(J.A.C. van Leeuwen)도 사도는 여기서(살전 5:23) 인간이 靈과 魂과 肉體로 구성되어 있을지 모른다는 의미의 인간 본질을 언급하는 것이 아니라고 주석함²³⁾으로써 우리와 입장을 같이 한다.

이처럼 히 4:12이나 살전 5:23²⁴⁾ 등은 눅 10:27과 더불어 인간의 구성요소에 있어서 다양한 목록을 제시하는 구절들로 간주될 수 없다. 결국 이렇게 볼 때 삼분설자들의 성경적 근거는 解釋學的 허약성을 지니고 있다고 말할 수밖에 없다.

이에 덧붙여 삼분설과 실체적 이분설에 대한 또 다른 비평은 헬라 철학에서 보여지는 영과 육의 二元論的 對立이 성경 어느 곳에서도 발견되지 아니한다는 사실과 관련되어진다. 영은 거룩하고 육은 사악하다는 영육 대립의 이원론적 사상은 삼분설과 실체적 이분설이 가지는 근본적인 倫理이다. 성경은 그 어느 곳에서도 타락한 인간에게 있어서 그의 영은 의롭고 정결하며, 육신은 불의하고 더러운 것으로 가르치지 아니

21) H.N.Ridderbos, *Paulus, onderwerp van zijn theologie*(Kampen: J.H. Kok, 1978), p.128f.

22) *Ibid.*

23) J.A.C. van Leeuwen, *Thessalonicensen*(Kampen: J.H.Kok, 1923), p.79.

24) 히 4:12이나 살전 5:23의 註解에 관하여는 다음을 참고하시오: F.W. Grosheide, *De Brief aan de Hebreënen en de Brief van Jakobus* (Amsterdam: H.A.van Bottenburg, 1927), pp.136ff. H.Bavinck, *Bijbelsche en Religieuze Psychologie*(Kampen: J.H.Kok, 1920), p. 58f.; A.G.Honig, *op.cit.*, p.345f.; G.C.Berkouwer, *De Mens het Beeld Gods*(Kampen: J.H.Kok, 1957), p.230f.; J.A.C.van Leeuwen, *Paulus' zendbrieven aan Efeze, Colosse, Filemon en Thessalonika* (Amsterdam: H.A.van Bottenburg, 1926), pp.394ff.; F.F.Bruce, *The Epistle to the Hebrews*(Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1964), pp.80ff.; J. O. Buswell, *op.cit.*, pp.243ff.

한다. 오히려 영혼도 정결해져야 할 것으로 묘사한다: “너희가 진리를 순종함으로 너희 영혼을 깨끗이 하여”(벧전 1:22), “육과 영의 온갖 더러운 것에서 자신을 깨끗이 하자”(고후 7:1)고 하였고, 또한 주 강림하실 때까지 영도 정결하게 보존되어야 할 것으로 살전 5:23은 기술하고 있다.

히브리적 인간 이해는 헬라적 관점과는 그 본질을 달리한다.²⁵⁾ 이른바 이원론적 긴장의 흔적을 발견할 수 없다. 몸을 지칭하는 히브리어 ‘바사르(בשר)’는 결코 ‘혼(נפש, 네페쉬)’에 대치되는 개념이 아니다. 바사르는 인간과 동물이 다 같이 소유하지만 그 일차적인 의미는 인간의 몸을 지칭하며 무한하신 하나님과 구별되는 연약하고 덧없는 존재로서의 제한된 인간을 의미한다(창 6:3, 사 31:3, 렘 17:5).²⁶⁾ 동시에 ‘네페쉬’도 몸과 대치되는 ‘보다 고상한 부분(nobilior pars)’이 아니라, 인간 속에 있는 生命의 原理를 가리킨다. 그래서 Brown-Driver-Briggs의 히브리어 렉시콘도 ‘네페쉬’의 여러 용례들 가운데 다음의 의미를 중요한 것으로 소개하였다.²⁷⁾ ① 인간의 內的存在(the inner being of man), ② 살아 있는 存在(living being: 인간과 동물 양자에 모두 해당), ③ 인간 그 自身(the man himself: 때로 인칭대명사로 쓰일 경우, 全人的 인간을 지칭). 이렇게 이 단어가 인간 자신을 지칭하는 용어로 사용된다면, 그것은 분명히 全人을 의미한다고 할 수 있다. 그래서 가족들이 혼의 숫자로 계수되고 있다(창 12:5, 46:27). 영(רוח)은 원래 ‘움직이는 공기’를 의미하나 숨, 호흡, 바람 등으로도 번역되는 용어로서 하나님과 인간 모두에 사용된다.²⁸⁾ 하나님의 ‘루아흐’는 세상에서 일하시며(사 40:7), 생명을 창조하시고 지탱케 하신다(시 33:6, 104:24~30). 이에 대해 인간 속에 있는 ‘루아흐’는 ‘네페쉬’와 重複되는 개념이다.²⁹⁾ 따라서 ‘루아흐’를 인간 속에 분리될 수 있는 어

25) G.E.Ladd, op.cit., pp.458ff.

26) Cf., H.W.Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 문희석 역, 『舊約聖書의 人間學』(왜관: 분도출판사, 1985), p.57f., pp.65ff.

27) F.Brown, S.R.Driver, C.Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*(New York: Houghton Mifflin, 1981), p.659f.

28) *Ibid.*, pp.924-26.

29) W.D.Stacey, *The Pauline View of Man*(London: Macmillan, 1956), p.90.

면 부분으로 생각할 것이 아니라, 全人을 언급하는 또 다른 용어³⁰⁾로 간주할 수밖에 없다.

바울은 네페쉬의 等值語인 푸시케(ψυχή)란 용어를 신약에서 사용할 때 히브리적 배경에서 이해될 수 있는 개념을 취한다. ① 생명의 原理(life-principle) ② 地上的인 삶 자체(earthly life itself) ③ 인간의 내적 생명의 좌소(seat of the inner life of man) 등을 의미³¹⁾ 하는 이 용어으로써 바울은 결코 인간 속에 분리될 수 있는 어떤 실체를 지칭하지 아니하였다. 예컨대 롬 11:3에서 구약을 인용하는 중에 엘리야의 불평을 다음과 같이 진술하고 있는데: “주여 저희가 주의 선지자들을 죽였으며 주의 제단들을 헐어 버렸고 나만 남았는데 내 ‘푸시케’도 찾나이다.” 여기서 푸시케는 엘리야 자신의 生命 이외 다른 의미로 해석될 수 없다. 또한 브리스길라와 아굴라가 바울의 푸시케를 위하여 자신들의 목이라도 내어 놓았다(롬 16:4)고 하였는데 여기서도 ‘生命’ 이외 달리 해석할 수 없다. 그러므로 바울이 사용하고 있는 ‘푸시케’는 구약의 ‘네페쉬’와 동일 개념으로 全人을 가리킨다고 생각할 수밖에 없다.

이처럼 히브리적 배경에서 이해될 수 있는 用例들은 이외에도 더 많이 발견된다. 바울은 푸시케란 용어를 구약의 용례에서와 같이 ‘個人’을 지칭하는 것으로 사용하기도 하며(롬 2:9, 13:1), 또한 단순히 육신적인 생명을 넘어 思惟하고 일하고 느끼는 ‘人間 自體’를 지칭하기도 한다(살전 2:8, 빌 1:27). 이와 같은 용례들은 복음서에도³²⁾ 종종 발견되며, 또한 동일한 경향은 루아흐의 등치어인 퓨뉴마(πνεῦμα)의 용례에서도 가끔 발견된다. 그러나 이 단어가 인간을 지칭할 때, 거의 靈으로 번역되며 인간의 육체적 본성보다 내적 차원인 心的本性에 강조가 주어지는 것은 사실이다.³³⁾ 그럼에도 퓨뉴마는 때때로 푸시케와 거의 혼용될

30) 두 단어가 全人을 언급하는 用語임에는 틀림없으나 양자 사이에 觀點의 차이는 있을 수 있다. 즉 ‘루아흐’가 하나님과 관계를 맺고 있는 인간을 가리킨다면, ‘네페쉬’는 일상 생활을 영위하면서 他人과의 관계 속에서 파악되는 人間 存在를 의미한다고 할 수 있다(Cf., G.E.Ladd, *op.cit.*, pp.458ff.).

31) W.F.Arndt & F.W.Gingrich, *op.cit.*, p.901f.

32) “ψυχή” in: *Theological Dictionary of the New Testament* vol. IX, ed. G.Kittle & G.Friedrich(Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans Pub.Co., 1974), p.639f.—以後로는 T.D.N.T.로 略記함.

33) “πνεῦμα” in: T.D.N.T. vol.VI, p.435.

만한 의미를 가지기도 하는데 쏘인을 언급할 때 사용되기도 하며, 전체성에 비추어 한 측면을 기술하기도 하나 양자 사이에 뉴앙스의 차이를 드러낸다.³⁴⁾ 그래서 래드 같은 학자는 양자 사이를 다음과 같이 구별한다: “靈은 때때로 하나님에 대하여 사용되나, 魂은 결코 그렇게 사용되지 않는다. 이는 푸뉴마가 하나님편에서 인간을 나타내며, 반면에 푸쉬케는 인간 편에서 사람을 나타낸다는 것을 시사하는 것이다.”³⁵⁾

이러한 주장이 일리가 있기는 하다. 그러나 성경의 용례 모두가 다 그런 것이 아니라는 점을 기억해야 한다(눅 1:46, 약 1:21). 그럼에도 불구하고 분명한 일은 여러 용례들 가운데 푸쉬케와 마찬가지로 푸뉴마도 인간의 전체성을 언급하기 위해 사용된 경우가 있다는 사실이다.

이렇게 볼 때 신약에서 인간을 몸과 혼과 영으로 區分하는 헬라 철학의 이원론적 경향을 발견할 수 없다는 결론에 이르게 되며, 여기서 우리는 또 다시 다음과 같은 중간 결론을 얻게 된다. 이미 살펴본 바와 같이 (1) 三分說과 實體的 二分說이 헬라 사상의 영육 二元論的 허약성, 그리고 (3) 히브리적 관점에서는 결코 이원론적인 긴장의 흔적이 발견되지 아니한다는 점 등을 고려할 때, 두 견해는 모두 성경적인 관점에서 문제가 있음을 지적할 수밖에 없다.

4. 單一論(de monotomie)

單一論者들은 인간 존재를 여러 요소들로 구분하지 아니하고 하나의 不可分的인 有機的統一體로 파악한다. 이러한 주장을 하는 대표적인 인물로는 소위 改革派 내의 우주법 철학자인 도예베이트(H. Dooyeweerd), 얀스(Janse), 폴런호번(Vollenhoven) 등과 그 외 베르카워

34) Cf., “πνεῦμα” in: *Ibid.*

35) G.E.Ladd, *op.cit.*, p.459.; A.Kuyper, H.Bavinck, A.G.Honig 그리고 L.Berkhof 등은 Ladd와 마찬가지로 魂과 靈의 실체를 동일한 것으로 인정하나, 두 단어가 전적으로 동일한 概念은 아니라고 생각하여 觀點의 差異를 인정하려고 한다(Cf., A.G.Honig, *op.cit.*, p.354.; H.Bavinck, *G.D.* II. p.597.; L. Berkhof, *op.cit.* [S.T.], p.194.). 그러나 이들에 반하여 H.N. Ridderbos 같은 경우는 구태여 양자 사이의 개념을 구별하지 않으려 한다(Cf., H.N.Ridderbos, *op.cit.*, p.128f.). 그러나 양편 모두가 魂과 靈이 同一實體라는 점에 대해서는 의견을 같이한다.

(G.C. Berkouwer)를 들 수 있다.³⁶⁾

우리가 앞에서 살펴본 바와 같이 인간 존재를 여러 다양한 요소들의 合成概念으로 파악한다는 것은 적어도 히브리 사상의 배경에서 볼 때 신학적으로 문제가 된다. 사실 단일론자들의 주장은 이러한 사상적 맥락에서 인간 이해에 대한 오류를 극복하기 위해 나타난 것으로 이해될 수 있을 것이다. 오류를 극복하기 위해 등장한 이 주장이 과연 성경적 관점에서 타당성이 있는지? 만일 있다면, 그 타당성이 가지는 신학적인 意義는 무엇인지? 뿐만 아니라 이러한 견해에 또 다른 문제점과 限界는 발견되지 아니하는지? 등등의 문제들을 논의하기 전에 먼저 단일론의 발생 배경부터 살펴보는 것이 논리상 순서일 것이다.

歷史的인 기독교회가 삼분설을 배격한 이유는 과연 무엇인가? 그것은 삼분설이 영육 대립의 이원론적 배경을 가졌고 따라서 인간 본성의 통일성을 깨어버리기 때문이었다. 그런데 삼분설 속에서도 같이 人性二分說 속에서도 여전히 이원론적 긴장이 표출되지 않느냐는 것이 단일론자들의 근본적인 시각이었다. 즉 이분설도 필연적으로 이원론적이어서 결국은 仲裁의 辨證法을 포함하게 되며, 그렇게 되면 인간 본성의 통일성이 깨쳐 버리지 않느냐는 것이다.

그러나 二元性(duality)과 二元論(dualism)은 전혀 다른 개념으로 이해되어야 할 것이다. 예컨대 宇宙的實體 속에 비록 두 요소 혹은 두 契機가 존재한다고 해서 그것이 필연적으로 이원론을 의미하는 것은 아니다. 하나님께서 남자와 여자를 창조하셨다고 하여 창조주께서 그들 사이의 관계를 대치 관계, 곧 이원론적 관계가 되도록 의도하셨는가? 결코 그렇게 볼 수는 없다. 오히려 그것은 어떤 유(類)의 이원성으로 이해될 수 있을 것이다. 피조적 실체 속에 존재하는 이원성은 調和와 統一을 배제하지 아니하며 오히려 그것을 추구한다. 그러나 그 이원성에 分極的 긴장이 존재하며 그 결과 양자 사이에 통일성을 파괴하는 내적 분리가

36) 單一論과 관련된 이들의 著述로는 Dooyeweerd의 『法思想哲學 (De Wijsbegeerte der Wetsidee)』이 있으며, Janse의 *Van Idolen en Schepselen*(Kampen: J.H.Kok, 1938)과 Vollenhoven의 *Het Calvinisme en de Reformatie van de Wijsbegeerte*(Amsterdam: H.J. Paris, 1933) 등이 있고, Berkouwer의 책으로는 그의 教義學 시리즈 가운데 『人間論 (De Mens het Beeld Gods)』(Kampen: J. H.Kok, 1957)을 들 수 있는데, 특별히 6장에서 單一論과 관련된 문제들을 상론하고 있다.

사라지지 아니하는 한, 그 二元性은 곧 二元論으로 轉移되고 만다.

이미 살펴본 바와 같이 삼분설적인 입장 속에서 우리는 다양한 요소들 가운데 내재하는 분극적 긴장을 엿볼 수 있었다. 그런데 만일 이분설적인 견해 속에서도 영혼과 몸 사이에 이와 유사한 긴장이 유발된다면 이분설도 삼분설과 마찬가지로 거부되어야 한다는 것이 단일론자들의 지론이다. 사실 이와 같은 단일론자들의 지적에는 일리가 있다. 살아 있는 인간을 두 實體(substances)의 合成으로 묘사하는 이분설의 형태 속에는 분명히 성경적으로 비평되어야 할 요소가 내재해 있다. 적어도 성경에 기반을 두어야 할 인간 이해는 인간의 구조 속에 분극적 긴장이 내포되도록 의도된 것이어서는 안 된다. 오히려 이원성에도 불구하고 구조의 통일성을 드러내는 것이어야 한다. 이처럼 신학에서 논쟁과 비평의 여지가 있었던 이분설의 형태는 데카르트와 깊은 연관을 가지고 있는 實體的인 二分說(de substantie-dichotomie)이라고 할 수 있다. 이와 같은 실체적 이분설의 주창자들은 다양한 방법으로 靈과 肉 사이의 연관을 주장하고 있지만³⁷⁾ 결코 그들의 견해는 統一 속에 존재하는 二元性을 지향하지 아니하고, 그 속에 폐기되지 아니하는 分極的 긴장이 항존함으로써 영육 통일체로서의 인간 구조를 붕괴시키는 결과를 초래하고 말았다. 이렇게 볼 때 단일론이 등장하면서 일어났던 논쟁의 초점은 二元性에 놓여 있다기보다 二元論에 놓여 있음을 알 수 있다.

사실 단일론자인 도예베이르트는 實體的 二分說에 대하여 그것을 이원성 이상의 의미를 가질 뿐 아니라, 인간 본성의 통일성을 이원론적으로 파괴한다고 신랄하게 지적³⁸⁾ 하였음에도 불구하고 이원성 자체에 대하

37) 대표적인 견해로는 ① 機會論(Occasionalism)과 ② 豫設調和論 혹은 平行論(Parallelism)을 들 수 있는데, 이들 모두는 物과 心 사이에 因果關係를 부인하는 前提를 가지고 있다. 첫번째 견해인 機會論은 物과 心이 연합된 것처럼 보이는 이유를 한편이 동작할 때 神이 그에 상응되는 현상을 자신의 직접적인 動因에 의해 유발시키기 때문이라고 설명하며, 예설조화론은 이와 달리 物의 다양한 상태와 心의 다양한 상태 사이의 적응을 예설조화(de harmonia praestabilita)에 의해 설명하려고 한다. 이는 마치 工人에 의해 정밀하게 제작된 두 개의 시계가 서로 영향을 주고 받지는 않으나 항상 같은 시각을 가리키는 것과 같이 어떤 예설조화에 의해 物心이 연관된다는 것이다. 첫번째 견해는 화란의 철학자 Geulincx(1625-1699)에 의해 주장되었고, 두 번째 주장의 대표적인 주창자는 Leibnitz(1646-1716)라고 할 수 있다.

38) Dooyeweerd가 인간을 可死的인 육체와 불멸적인 理性的靈魂(anima

여 반대하지는 않았다. 그래서 그는 '마음'과 '몸' 사이를 구별하였으며, 여러 번 그 자신이 二重契機에 대한 사상에 반대하지 않는다고 밝힌 바 있다.³⁹⁾ 이 점은 역시 단일론자인 안스에게서도 발견된다. 그는 고린도후서 4:16과 관련하여 "겉 사람"과 "속 사람"을 구별하였으며 이를 몸과 마음의 등치 개념으로 이해하였다.⁴⁰⁾

이와 같이 인간의 구조를 둘이나 그 이상의 여러 부분들이 集積(conglomeration)된 것으로 볼 것이 아니라, 本質적으로 單一한 것으로 간주해야 한다는 이들의 주장은 당시 신학계에 침투해 있었던 이원론적 성향의 플라톤주의적 경향에 대한 反動으로서, '實體的二分說'에 대한 단일론자들의 學問的批判은 一面 정당성을 가지는 것이 분명하다. 그러나 그 정당성에도 불구하고 문제는 여전히 남아 있다.

5. 單一論에 대한 평가와 聖經的 觀點

우리는 위에서 단일론이 反二元論的 성향을 가진다는 사실과 비성경적인 오류를 극복하기 위한 노력의 일환으로 등장한 견해를 살펴보았다. 아무도 단일론적인 견해 가운데 히브리적 思惟의 특징이 드러난다는 사실을 부인하지는 못할 것이다. 그러한 점에서 인간의 구조에 대한 단일론적 시각은 분명히 성경적 진리에 접근해 있다고 말할 수 있다. 그러나 단일론과 관련하여 인간 구조에 대한 신학적 논의는 결코 이로써 종결될 수는 없다. 종말론에서 '中間期狀態(status intermedius)

rationalis)의 합성으로 보는 實體的二分說을 반대했던 또 다른 이유는 영혼이 단지 이성적 존재이기 때문에 불멸한다는 理性優位論의 실체 관념은 인간 본성의 전적 부패 교리와 상충되기 때문이었다(H. Dooyeweerd, *Kuypers wetenschapsleer*, *Philosophia Reformata*, 4e jar. (1939), p.200. in: G. C. Berkouwer, *op. cit.*, p.284.).

39) Cf., H. Dooyeweerd, *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, Boek III (Amsterdam: H. J. Paris, z. j), pp.549-630.; G. C. Berkouwer, *op. cit.*, p.233f.; H. Dooyeweerd는 성경적 용어인 '마음'을 "人間全存在의 종교적 뿌리(Het hart als religieus concentratiepunt van heel het menselijk bestaan)"로 파악하여(*op. cit.*, vol. I, p. 30.) 마음을 인간의 모든 宗教的, 哲學的, 道德的 활동의 中心部요 원천으로 보고 있으나, 몸을 이에 대한 二元的 국면으로 파악한다.

40) Janse, *Van Idolen en Schepselen*(Kampen: J. H. Kok, 1938), p.71f. in: F. N. Lee, *op. cit.*, p.50.

로 불리우는 부분에 이르러 문제는 다시 발생한다. 여기서 먼저 단일론의 긍정적인 측면부터 살펴보려고 한다.

(1) 有機的인 靈·肉 統一體(Psychosomatische eenheid)

이미 지적한 바와 같이 인간의 구조에 대한 단일론자들의 평가는 결코 과소 평가될 수 없을 것이다. 성경은 분명히 인간을 전체적인 시각에서 파악하고 있다. 하나님 앞에서 있는 責任的存在(Coram Deo-*Sein*)로서의 인간은 항상 全人으로서, 하나님 앞에서의 책임적 존재이다. 이와 같은 사실은 다음의 몇 가지 점들을 살펴볼 때 분명해진다.

(1) 첫째, 인간은 창조시부터 全人的으로 파악된 존재였다. 창 2:7에 나오는 '生靈(נַפְשׁוֹת)'은 '살아 있는 존재'로 번역될 수 있는 용어로서 인간의 全體的的局面을 가리키는 말이지, 결코 인간 속에 분리될 수 있는 어떤 독립적 요소를 지칭하는 표현이 아니다. 이와 같이 처음부터 성경은 인간을 有機的統一體 곧, 全人的存在로 파악하고 있다. (2) 둘째, 하나님의 명령에 대한 인간의 순종과 불순종 역시 全人的으로 관련된다. 神的인 요구에 대한 불순종으로서의 罪는 영혼에만 관련된다거나 육체에만 연루되는 것이 아니다. 그것은 '自我' 곧 全인과 관련되는 것이다(롬 2:9).⁴¹⁾ 여기서 타락의 성격도 동일한 성질의 것으로 이해된다(고후 7:1). 몸만 타락하는 것이 아니요, 영혼만 부패하는 것도 아니다. (3) 셋째, 구속의 役事도 역시 동일한 성질의 것으로 이해될 수밖에 없다. 종말론적으로 볼 때, 그리스도로 말미암는 구속은 몸과 영혼 사이에서 兩者擇一해야 할 성격의 것이 아니다. 全인이 구속의 은총을 누리는 것이지(롬 8:23, 고전 15:12~27), 구원의 은총이 결코 어느 한 부분에만 제한되는 것이 아니다. 이렇게 볼 때 단일론자들의 주장은 지금까지 논의한 내용에 관한 한, 성경적인 관점에서 타당성을 지니는 셈이다.

41) 한글 개역 성경에는 롬 2:9을 "악을 행하는 각 사람의 영에게(ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου) 환란과 곤고가 있으리니"라고 번역하였으나, 여기서의 ψυχῆς는 구약의 용례에서와 같이 個人을 지칭하는 경우로 볼 수 있다. 그래서 R.S.V.는 '악을 행하는 각 사람에게(for every human being who does evil)'로 번역하고 있다. 같은 성격의 용례로는 롬 13:1을 들 수 있다. 이렇게 볼 때, 罪는 영혼에만 관련되는 것이 아니요, 육체에만 관련되는 것도 아니라 全인과 관련됨을 알 수 있다.

인간은 有機的統一體이다. 그럼에도 물질적 측면과 비물질적 국면의 兩面性을 가진다. 그러나 인간은 분리될 수 없는 하나의 人格的存在이다. 이와 같이 하나의 人格體 속에 내재하는 두 측면을 묘사하기 위해 어떤 이들은 '二分說(dichotomy)'이란 용어를 사용하기도 하고, 또 다른 이들은 '二元體(duality)'란 표현을 사용하기도 한다. 어쨌든 '二分說'이란 표현은 성경이 의도하는 내용에 부합된다고 말할 수 없다. 왜냐하면 '二分'이란 말 자체가 헬라 사상적 발상과 깊은 연관을 가지기 때문이다. 디코토미(dichotomy)는 '둘로'라는 의미의 디케(δίχην)와 '분할하다'는 뜻을 가진 텀네인(τέμνειν)의 합성어로서 두 부분으로 자를 수 있음을 함의하는 표현이다. 이렇게 볼 때, 이 용어는 성경적인 견해를 정확하게 반영하는 표현이라고 말할 수 없다. 그렇다면 오히려 二元體나 全人이란 용어를 사용하든지, 아니면 더 나은 표현을 발견해야 될 필요가 있다. 여기서 우리에게 '靈肉 統一體'란 표현이 여러 가능한 용어들 가운데 가장 적합한 것처럼 보인다. 왜냐하면 이 표현은 인격의 單一性和 構造的 二重性을 동시에 견지하는 장점을 지니기 때문이다. 물론 이 용어가 筆者에 의해 독창적으로 만들어진 것은 아니다. 이미 존 머리(John Murray)의 저술 속에 암시되어 있으며, 브로움벌리(G.W. Bromiley)나 안토니 후커마(Anthony A. Hoekema) 등에 의해 채택되고 있다. 그럼에도 이 용어를 찬성하는 이유는 성경이 말씀하는 내용에 가장 부합되는 표현으로 여겨지기 때문이다.

(2) 中間期狀態(status intermedius)

이제 우리는 단일론적 견해가 직면하는 가장 중대한 문제로서, 이른바 중간기 상태와 관련된 신학적 난제들을 다루어야 할 단계에 이르렀다. 전통적 개혁신학의 종말론에서 발견되는 이른바 中間期狀態(status intermedius)⁴²⁾란 죽음과 부활 사이의 기간 동안 죽은 자들이 처하는

42) 中間期狀態 교리는 Augustinus 시대 이후, 그 두각을 드러내면서 종교 개혁자들을 거쳐 改革派 신학의 내용이 되어 왔으며(H. Bavinck, *G.D.* II. pp. 645-711.; C. Hodge, *Systematic Theology*, vol. III. (Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1979), pp. 713-30.; Herman Hoeksema, *Reformed Dogmatics* (Grand Rapids: Reformed Free Pub. Association, 1976), pp. 746-71.; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, vol. II. (Grand Rapids: Zondervan, n.d.), pp. 591-640.; L. Berkhof,

상태를 의미한다. 여기서 우리는 중간기 상태와 관련된 세부적인 문제들을 다 거론하려고 하지 않는다. 단지 인간론적인 관점에서 단일론과 관련된 문제들만을 간략하게 다루려고 한다.

중간기 상태 교리가 성경적 근거를 가지고 있다면, 과연 이 중간기 상태의 기간 동안 인간 존재는 어떻게 되는 것인가? 존재를 멈추어 버리고 마는가? 아니면 無意識狀態로 존재하는가? 혹은 부활체를 입기 전이므로 중간 상태의 몸을 입게 되는가? 하는 등등의 여러 의문점들이 제기될 수 있다.

단일론자들의 주장대로 하면, 인간은 쏘인으로 살다가, 전인으로 죽고, 전인으로 부활한다. 그렇다면 죽음과 부활 사이의 기간 동안, 어떤 일이 일어나리라고 단일론자들은 주장하는가? 사실 이에 대한 대답은 그리 간단하게 답변할 수 있는 성질의 것이 못 된다. 성경은 적어도 중간기 상태를 存在의 멸절로 말하거나 중간기 단계의 몸을 취하는 상태⁴³⁾로 묘사하지 않는다. 그래서 어떤 이들⁴⁴⁾은 죽은 자들이 죽음과 부활 사이의 기간 동안, 수면상태 곧, 無意識狀態로 존재하다가 부활한다는 주

op. cit., pp.679-93.; 朴亨龍, 『來世論』(서울: 한국기독교 교육연구원, 1977), pp.120-72.), 改革派信條들은 이 교훈을 성경적인 것으로 고백하고 있다 (Heidelberg Catech., 57문; Westminster Conf., 32, 34장; Belgic Conf., 37조; 웨스트민스터 대요리문답, 86, 87문; 소요리문답, 37문). 특별히 칼빈의 처녀작으로 알려져 있는 『靈魂의 수면 (Psychopannychia)』은 再洗禮派의 영혼 수면설을 반박하기 위해 쓰여진 것으로서, 영혼 수면설은 중세 교회의 연옥 사상과 더불어 종교 개혁자들로 하여금 중간기 상태에 관심을 가지게 했던 사상적 요인이었다. 今世紀에 들어 중간기 상태에 대한 批評이 G. Vander Leeuw (1890-1950)와 Paul Althaus(1888-1966) 등에 의해 일어나기도 했으나, 중간기 상태 교리는 여전히 改革派教會의 중요한 신조들 속에 고백되고 있다.

43) 신약성경이 제시하는 바는 ① 현재의 육의 몸(σῶμα φυσικόν)과 ② 부활 후의 신령한 몸(σῶμα πνευματικόν) 사이를 대조시키고 있을 뿐(고전 15:42-44, 빌 3:21). 어떤 중간 상태의 몸을 언급하는 경우를 발견하기는 어렵다.

44) Oscar Cullman, Werner Kümmel, G. Vander Leeuw, Paul Althaus 등은 '靈魂睡眠說'을 주장한다. 이러한 주장과 관련된 주창자들의 저술을 소개한다면 아래와 같다. 소개된 학자의 순서를 따라, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?*(New York: Macmillan, 1964).; *Promise and Fulfillment*(London: SCM, 1957).; *Onsterfelijkheid of Opstanding*(Assen: Van Gorcum, 1936).; *Die Letzten Dinge* (Gütersloh: Bertelsmann, 1957).

장을 한다. 이와 같은 입장은 교리사적으로 루터 교회 안에 깊이 자리 잡고 있었다. 이러한 주장 속에 발견되는 부활을 기대하는 국면은 분명히 성경적으로 타당성을 지닌다(살전 4:16~17, 고전 15:51~52, 빌 3:20~21). 그러나 이러한 견해 속에 여전히 남아 있는 문제는 죽은 자들이 과연 수면 상태로 무덤 속에 머물러 있느냐 하는 점이다. 여기서 우리는 성경의 진술이 과연 어떠한지를 살펴볼 수밖에 없다. 우편 강도를 향해 “오늘 네가 나와 함께 낙원에 있으리라”(눅 23:43)고 하신 주님의 말씀이나 “내가 그 두 사이에 끼었으니 떠나서 그리스도와 함께 있을 욕망을 가진 이것이 더욱 좋으나 그러나 내가 육신에 거하는 것이 너희를 위하여 더 유익하리라.”(빌 1:23~24)고 한 바울의 고백을 통해 내릴 수 있는 결론은 죽은 자들이 즉시 그리스도와 함께 있게 된다는 사실이다(Cf., 고후 5:1~2, 히 11:16). 이렇게 볼 때, 죽은 자들이 하늘에 있는 본향으로 간다는 사실을 플라톤적인 二元論的世界觀과 연관된 것으로만 批評하는 態度는 성경의 교훈을 바로 보지 못한 처사라고 할 수밖에 없다. 이상에서 살펴본 여러 성경적인 자료들은 우리로 하여금 죽은 자들이 단지 수면 상태 곧, 무의식 상태로 무덤 속에 머물러 있다가 부활한다는 주장을 더 이상 받아들일 수 없게 한다.

단일론자들이 인간을 靈肉統一體로서 규명하여, 全人的 존재로 파악한 것은 분명히 옳은 일이다. 그러나 성경이 말씀하는 바에 따라 사색하지 아니하고, 單一性을 지나치게 강조하여 絕對的單一論에 빠짐으로써 죽음과 부활 사이의 상태를 영혼 수면설적인 방향으로 해석해 버린다면 문제는 자못 심각해진다. 도예베이르트는 實體論的二元論을 배격하면서도 두 측면 곧 마음과 기능막⁴⁵⁾(functie-mantel)으로서의 몸은 二元性으로 인정하였다. 그러나 중간 상태의 기간 동안 인간에게 무엇이 일어나는가 하는 문제에 대해 그는 명확한 답변을 제시하지 않고 있다. 물론 그가 적극적으로 존재의 멸절을 주장했다거나 무의식 상태로써 중간기 상태를 설명하지는 아니했다. 그러나 이러한 문제들을 다루는 부분에 이르러 수수께끼 같은 不分明한 表現을 사용함으로써 해석의 애매성을 피할 수 없게 만들어 버렸다. 도예베이르트는 육신의 可死性과 더불어 理性的인 영혼의 不滅性을 주장하는 실체적 이분설에 반대하여 모든 현세적인 존재는 죽음과 함께 종식을 고한다는 견해를 피력했

45) 기능막은 몸에 대한 상징적 표현으로서 인간의 현세적인 존재 전체를 지칭한다.

으며, 死後 영혼에 남겨질 수 있는 기능이 어떤 종류의 것들일지에 대해 “아무것도 없다(Niets)”고 대답함⁴⁶⁾으로써 그를 해석하는 일에 난해함을 가중시켰다. 그러나 이와 같은 도예베이르트의 대답 때문에, 사후 그리스도와의 聯合에 관해 진술하고 있는 하이델베르크 要理問答(Heidelbergse Catechismus, Zondag 22)의 내용을 그가 거부했다고 속단할 수는 없다. 그의 대답은 답변한 일과 관련된 문맥 속에서 신중하게 논의되어야 한다. 이러한 그의 진술은 다분히 인간을 可死的인 몸과 不滅的인 영혼의 合成(compositum)으로 보고 영혼이 理性的 성질의 것이기에 육체와 분리되어(anima rationalis separata) 불멸한다고 주장하는 실체적 이분설을 반대하는 맥락 속에 주어진 것이 분명하다.⁴⁷⁾ 이와 같은 배경을 감안할 때, “아무것도 없다”는 그의 대답은 안토니 후크마가 해석한 대로⁴⁸⁾ 사후에는 수학적, 공간적, 신체적 육체의 기능들이 없다는 의미로 해석될 수 있는 여지와 애매함이 여전히 남아 있다. 따라서 그의 대답으로부터 사후 신자들이 누리게 될 그리스도와의 연합 자체를 부인했다는 결론을 이끌어 내기에는 미흡함이 있다. 전혀 다른 맥락에서 논의된 내용을 중간기 상태에 대한 그의 입장으로 비화시켜 기계적으로 연결시키는 일은 아무래도 지나친 감이 있다. 여기서 우리가 내릴 수 있는 결론은, 중간기 상태에서의 인간 존재에 대해 도예베이르트는 여전히 불명확한 結論을 내리고 있다고 보아야 할 것이다. 그럼에도 그가 영혼 수면설자로 간주될 수 없는 것은 분명하며⁴⁹⁾, 그와 입장을 같이 하는 單一論者, 폴런호번도 신자의 사후 상태를 그리스도와 연합된 상태로 인정하고 있다.⁵⁰⁾

(3) 聖經的觀點

하여튼 영혼 수면설은 성경적 교훈에 부합되지 않는다. 여기서 우리는 단일론적 입장이 중간기 상태와 관련하여 존재 멸절론이나 영혼 수면설에 기울어지지 않기를 바란다. 그러한 견해들로 기울어지는 한, 단

46) H. Dooyeweerd, op. cit. (*Kuypers Wetenschapsleer*), p. 204. in: G.C. Berkouwer, op. cit., p. 285.

47) Cf., *Ibid.* (*Kuypers Wetenschapsleer*), p. 207.

48) Anthony A. Hoekema, op. cit., p. 219.

49) Cf., G.C. Berkouwer의 『인간론』 286면에 있는 각주 150번을 살펴보자.

50) Cf., *Ibid.*, p. 284.

일론적 견해는 더 이상 聖經的觀點에 머물러 있을 수 없게 된다. 이미 우리는 플라톤적 인간관과 성경적 인간관 사이에 혼동될 수 없는 差異點이 존재한다는 사실을 지적한 바 있다. 중간기 상태와 관련하여 성경이 분명하게 제시하는 사상은 인간이 죽음의 문턱을 들어서서 순간, 그 存在가 파멸되는 것이 아니라는 사실과 또한 죽음이 믿는자들을 그리스도로부터 分離시키지 아니 한다는 사실이다. 오히려 죽음은 신자들로 하여금 그리스도와 더불어 존재케 한다.

사후에 육체가 계속 존재한다는 式의 생각을 플라톤적인 사고 방식으로 비평하는 일들을 종종 보아 왔다. 그러나 회랍인들이 사용하는 용어가 비성경적이라고 해서 사후 계속되는 지속적 존재를 묘사하기 위해 그 용어를 사용할 수 없다고 말할 수 없다. 성경은 이러한 방식으로 사후에 지속되는 존재를 묘사하기 위해 영혼에 해당되는 회랍어 단어들을 사용하고 있다: “몸은 죽여도 영혼(ψυχή)은 능히 죽이지 못하는 자들을 두려워 하지 말고”(마 10:28), “다섯째 인을 떼실 때에 내가 보니 하나님의 말씀과 저희의 가진 증거를 인하여 죽임을 당한 영혼들(ψυχή)이 제단 아래 있어”(계 6:9). 이상에서는 魂이란 단어가 사용되었고, 다음의 구절들에서는 靈이란 단어가 사용된다: “스테반이 부르짖어 가로되 주 예수여 내 영혼(πνεῦμα)을 받으시옵소서”(행 7:59), “장자들의 총회와 교회와 만민의 심판자이신 하나님과 온전케 된 의인들의 영들(πνεῦμα)”(히 12:23).

인간은 靈과 肉의 有機的統一體요, 그러할 때에만 인간은 인간으로서 온전한 存在일 수 있다. 그러나 죄에 대한 형벌로서의 죽음이 이를 때에 몸과 영혼 사이에 잠정적이며 일시적인 分離現象⁵¹⁾이 일어난다(고후

51) 이와 같은 분리 현상은 헬라 철학에서 말하는 靈魂不滅 사상과 같은 맥락에서 이해될 수 없다. 회랍적인 영혼 불멸 사상은 理性的인 것, 곧 合理的인 것은 고등한 實體이며, 非理性的인 것, 곧 非合理的인 것은 저급한 종류의 실체를 갖는다는 합리주의적 形而上學에 그 뿌리를 두고 있다. 이러한 입장에서는 육체의 부활 교리가 결코 수납될 수 없다. 그러나 고전 15:53-54이 묘사하고 있는 ‘불멸’은 단지 영혼에만 관련되는 것이 아니고, 全人으로서의 인간이 갖는 특성이다. 그러므로 회랍적인 영혼 불멸의 사상은 성경에 발견되지 않는다고 해야 할 것이다. 성경은 靈魂이 本來的이요, 파괴될 수 없는 實體이기에 영혼의 불멸을 가르치는 것이 아니다. 인간은 피조적 존재요, 따라서 창조주께 의존해야만 존재를 영위할 수 있다. 인간은 ‘本來的인 不滅性’을 소유하는 것이 아니라, ‘부여된 불멸성’을 소유한다고 해야 할 것이다. 왜냐하면 오직 하나님께만 죽지 않음이 있

5:1~10, 빌 1:20~24, 욥 19:25~29, 고전 15:). 이러한 사실들은 분명히 성경이 가르치는 명백한 교훈들이다. 이렇게 볼 때 래드가 지적했던 몇 가지 방법들 가운데, 그 어느 하나도 이와 같은 성경적인 교훈을 잘 반영하지 못한다. 그래서 우리는 성경적 사상을 더욱 잘 반영할 수 있는 적합한 用語를 찾아내야 할 필요가 있다. 單一論的 견해는 살아 있는 現世的 존재로서의 인간에게와 또한 부활 이후, 榮光의 狀態(status gloriae)에서 신령한 몸으로 구속 받게 될 존재에게 적용될 수 있는 성경적 진리이다. 그러나 단일론적 견해로서는 중간기 상태에 대한 성경적 사상을 온전히 반영하는 일에 미흡함을 느끼게 된다. 따라서 筆者는 중간기 상태와 관련된 이와 같은 미비점을 보완하여 '條件的靈肉統一體로서의 人間'⁵²⁾ 개념을 聖經的인 인간 이해로 제시하려 한다. 여기서 단일론적 견해에 '條件的'이란 표현을 첨가한 이유는, 성경이 제시하는 인간 구조에 대해 올바른 이해가 이루어지려면 적어도 이 세대와 오는 세대 사이의 연결점으로서 중간기 상태에 대한 고려가 반드시 필요하기 때문이다. 다행히 이 용어에 의해 함의되는 사상은 이미 서론 부분에서 밝힌 바와 같이 改革神學的의 教義學的 전통 속에서 발견된다. 헤르만 바빙크는 그의 『改革教義學 (Gereformeerde Dogmatiek)』 II권 가운데 인간의 본질을 다루는 부분에서, 특별히 하나님의 형상에 관해 논하면서 다음과 같은 진술을 하고 있다:⁵³⁾

인간의 몸도 하나님의 形像에 속한다. 啓示를 알지 못하거나 거부하는 철학은 항상 經驗論이나 理性主義로 떨어지거나, 唯物主義나 唯心論에 떨어지고 만다. 그러나 성경은 양자를 중재한다. 인간은 영혼을 가지고 있으나, 그 영혼은 심리적으로 조직되어 본질상 육체에 거하도록 되어 있다. 신체적이고 감각적인 것도 인간의 本質에 속한다 ... 육체는 감옥이 아니라 전능하

기 때문이다(딤후 6:16). 신자의 미래에 관해 성경이 가르치는 중심 교훈은 단순한 영혼의 불멸이 아니다. 그리스도 안에서 일어날 몸의 부활이다. 이는 분명히 플라톤적 인간관과는 本質을 달리하는 성경적 인간관의 근본적인 차이점일 것이다.

52) '條件的'이란 표현을 사용한 이유는 救贖史의 진전 속에 나타나는 多樣的 狀態를 염두에 두고 인간의 構造的 本性을 파악해야 함을 밝히기 위해서다. 이러한 觀點이 덧붙여져야 '絶對的 單一論'이 갖는 誤謬와 약점이 극복될 수 있을 것이다.

53) H. Bavinck, *G.D.* II. p.601.

신 하나님의 놀라우신 藝術品이다. 또한 영혼과 같이 善하고 인간의 본질에 속한다 ... 영혼과 육체가 결속된 것은 不可思議한 것이지만 그것은 機會論이나 豫設調和論이 생각하는 것보다 더 밀접하게 연합되어 있다. 이 연합은 윤리적인 것이 아니고 물리적이다(zij is niet ethisch, maar physisch⁵⁴⁾). 너무나 밀접하게 연합되어 있기 때문에 하나의 本性, 하나의 人格을 이루며 靈肉의 主體도 하나의 自我이다.

애석하게도 人間의 構造와 관련된 바빙크의 사상을 다 소개할 여유는 없다. 그의 진술 가운데 “인간은 영혼을 가지고 있다(De mensch heeft een πνευμα)”는 표현이라든가, “結束(vereeniging)”이란 말을 사용한다든가 하는 데서 데카르트적인 경향이 숨어 있는 듯한 인상을 받게 되는 것은 사실이다. 그러나 그의 진술 속에서 우리는 분명히 성경에서 들어 왔던 音響을 다시 발견하게 된다: ‘有機的인 靈—肉 統一體로서의 人間’ 그리고 바빙크의 종말론⁵⁵⁾은 이미 살펴본 바와 같이 중간기 상태에 대한 傳統的인 입장을 고수하고 있으므로, 이로써 단일론의 약점을 뛰어넘을 수 있으리라고 사료된다. 따라서 우리는 헤르만 바빙크에게서 ‘條件的靈肉統一體로서의 人間’에 대한 사상을 발견하게 된다. 이는 래드가 지적했던 접근방법들 가운데서는 결코 발견되지 아니 하는 것임에 틀림없다.

Ⅲ. 結 論

지금까지 인간의 構造的 本性에 대해 教會歷史上 등장했던 몇 가지 대표적인 견해들을 살펴보면 몇 가지 교훈들을 발견하게 된다.

(1) 인간 理解力의 限界를 인정할 수밖에 없다는 사실이다. 그렇게도 긴 역사의 地坪 속에 드러난 여러 견해들은 시간의 장구함 만큼이나 주장의 폭도 다양하였다. 또한 그 다양함 속에 놓여 있는 긴장은 결코 해소될 수 없을 만큼 배타적 성향을 드러냈다. 여기서 우리는 이러한 현

54) “physisch”란 表現은 靈肉이 결속된 성질을 암시한다. 그것은 存在論的으로 하나란 의미이며, 따라서 有機的인 靈肉統一體로서의 인간 이해가 H. Bavinck에게서 발견된다고 말할 수 있다. 이와 같은 사실은 바빙크의 『改革教義學』으로부터 인용된 글중, 아래 부분에서 더 분명히 밝혀진다.

55) 각주 42)번 참조.

상의 原因을 생각하게 된다. 물론 다양한 원인들이 존재할 것이지만, 우리가 가진 이해력의 한계 역시 그들 중에 하나일 것이다. 그렇다면 이러한 상황에서 우리에게 절실히 요청되는 바는, 자신의 주장을 늘 相對化시킬 수 있는 겸손일 것이다. 이러할 때 主 안에서 和平과 一致를 우리 가운데서 잃지 아니할 것이다.

(2) 신학 사상의 흐름 속에서 항상 眞理를 향한 力動性을 상실하지 않도록 늘 깨어 경성해야 할 것이다. 하나님의 말씀은 영원한 진리이다. 그러나 그 말씀에 대한 인간의 이해는 항상 미흡하다. 그것은 ① 被造性과 연유된 인간의 한계성과 ② 타락과 연루된 罪性에 기인한다. 여기서 우리는 인간의 存在와 意識을 새롭게 하시는 성령의 역사를 의지하면서, 말씀에 대한 사랑을 허락하시도록 간구할 수밖에 없다.

(3) 反動으로 나온 사상은 언제나 진리의 全體性을 견지하기 어렵다는 교리사적 교훈을 다시 확인하게 된다. 우리가 보아 온 일련의 흐름 속에는 반동적 성향과 관련되어 나온 주장이 있었다. 그러나 그것 역시 진리의 한 면만을 붙들었을 뿐, 여전히 보완의 여지가 남아 있었다. 여기서 우리는 반동 성향을 가진 주장은 일단 再考의 소지가 있음을 기억하면서, 그 원천이 不變의 성경이란 의미에서 성경에 대한 해석으로서의 教義가 가지는 可變的性格을 인정할 수밖에 없다. 그러므로 우리의 신학 작업이 말씀에 의해 항상 개혁되어야 할 성격의 것임을 겸손히 되새겨야 할 것이다.

성경이 제시하는 인간의 構造的 本性은 ① 인격의 單一성과 ② 구조적 二元性⁵⁶⁾이 동시에 견지되어야 한다는 사실을 결론적으로 살피면서, 筆者는 ‘條件的靈肉 統一體로서의 人間’이란 용어를 성경적 인간 이해로 제시했었다. 이제 논의의 과정을 통해 내려진 이 결론과 관련하여 이와 같은 신학적 주장이 과연 오늘의 상황 속에 무슨 의미를 가질지에 대해 잠시 살펴보려고 한다.

(1) 인간의 구조적 본성에 대한 성경적인 관점을 살피면서 우리의 상황과 관련하여 받은 인상은 우리 가운데 ‘認識의 轉換’이 요청된다는 사실이다. 그 인식의 전환이란? 우리의 의식 속에 깊이 스며들어와 우리의 삶을 지배하는 靈肉二元論的 경향으로부터의 전환이다. 분명히 성경적 세계관은 영적인 것을 추구한다는 명분 아래, 피조적인 물질 세계

56) 二元性은 二元論과 다른 概念임(2장 4절을 참조).

를 죄악된 것으로 정죄하지 아니한다. 만물은 다 하나님의 피조물이요, 그 자체로는 좋하며 가치있는 것들이다. 노동도 기도처럼 중요하다. 그것 역시 하나님의 선물에 속한다. 주일만 중요한 날이 아니다(물론 중요한 날이지만). 그리스도 안에서 모든 날이 다 중요하다. 이렇게 볼 때, 聖과 俗의 개념도 성경적으로 정립될 필요가 있다. 聖俗概念은 결코 공간적이거나 물리적인 개념이 아니다. 그것은 하나님과의 관계 속에 파악되어야 할 信仰倫理的인 문제다. 우리는 초자연을 무시하는 自然主義나 자연을 무시하는 超自然主義를 모두 비판한다. 자연을 죄악시켜 이 세상 문화 영역으로부터 도피함으로써 자연과 초자연을 배타적으로 대립시키는 二元論的 傾向을 배격한다. 물론 자연이 죄로 인해 오용되고 부패되었으나 그리스도의 은총으로 회복될 수 있다. 이렇게 볼 때, 그리스도인들의 사명은 宇宙的인 범위로 확대될 수밖에 없다.

(2) 우리의 상황에서 특별히 구원을 全人的으로 파악해야 할 필요성이 있다. 인간은 靈的統一體다. 따라서 인간의 신체적인 條件은 영적이며 심리적인 조건 등을 고려하지 않고서 독립적으로 다루어질 수 없다. 영적으로 강건해지기를 원하는 그리스도인이라면 육체적인 운동이나 휴식 같은 일에 관심을 가져야 한다. 인간의 영적인 일을 살피는 어떠한 일도 인간의 신체적인 조건과 심리적이거나 감성적인 상태를 도외시하고는 오히려 수행될 수 없다. 그 점은 역시 하나님과의 관계에 대해 어떠한 고려도 하지 않고, 인간의 지성이나 의지나 감성만을 다루려는 태도에서도 同一한 現象으로 드러난다. 따라서 영과 육의 綜合的인 사역은 인간 존재가 영육 통일체로 파악될 수밖에 없는 한 불가피하다. 물론 이러한 사역은 牧會的 영역에서 뿐만 아니라, 일반적인 基督教教育의 차원에서나 臨床醫學的 차원에서도 역시 동일하게 적용될 수 있는 성격의 것이다. 이와 같이 인간은 복잡한 존재이기에 하나의 획일적 원리에 의해서는 결코 그 本性이 풀려지지 아니한다. 따라서 인간 본성의 서로 다른 국면들은 마땅히 존중되어야 한다. 이와 같은 맥락에서 인간의 신체적인 국면을 포함한 인간 본성의 다양한 국면들은 靈性和 배타적인 관계로 이해될 수 없다. 오히려 이들은 서로 긴밀한 연관을 가진다. 이렇게 볼 때 福音은 全人에 대한 호소여야 할 것이며, 전인을 위한 처방이어야 할 것이다. 그리스도는 우리의 존재 전체를 구속하시기 위해 化肉하셨고, 온전한 人性을 취하셨기 때문이다.

구원의 한 과정인 聖化도 역시 동일한 원리 아래 이해되어야 한다.

영적인 성장이나 성숙은 인간 본성의 어느 한 부분이 다른 부분을 정복하는 데서 이루어지는 것이 아니다. 전적으로 부패한 인간은 그 본성 全部가 罪의 影響하에 들어갔고, 따라서 인간의 본성 가운데 어느 한 부분도 배타적으로 善의 座所가 될 수 없다. 부패는 全人的인 성질의 것이기에 구원 또한 전인을 위해 의도된 것이어야 한다. 따라서 육체 자체를 죄악된 것으로 보고 영혼을 선한 것처럼 간주하는 禁慾主義는 비성경적이라고 할 수밖에 없다.

(3) 基督教文化觀의 정립과 확산이 절실히 요청된다. 인간에 대한 全人的 이해는 우리로 하여금 福音化와 文化的 사명이 갖는 不可分性을 신학적으로 성찰하게 한다. 대개 保守的 성향을 가진 자들은 전자를 강조하였고, 進步的 성향의 사람들은 후자를 선호하였으나, 사실 이 둘은 양자 택일의 관계도 아니요 동시에 취하는 관계도 아니며, 어느 것에 우열을 두는 관계도 아니다. “땅에 충만하라”(창 1:28)는 문화 명령은 “땅 끝까지 가라”(마 28:19~20)는 大委任命令과 언약적 차원에서 연결된다. 그것은 근본적으로 두 개의 명령이 아니다. 오히려 神人 사이의 언약 관계에 나타난 두 단계일 뿐이다. 전자가 인생에게 ‘義務言約’을 말한다면, 후자는 언약의 파괴자에게 증보자, 그리스도 안에서 ‘回復言約’을 말하고 있다. 그러므로 “너희는 가서 모든 족속으로 제자를 삼아 ... 세례를 주고 내가 ‘너희에게 분부한 모든 것(πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν)’을 가르쳐 지키게 하라”(마 28:19~20)는 대위임 명령 가운데 “모든 것”이 의미하는 바를 단순히 ‘基督敎의 救援道理’로만 생각한다면 구원론적 縮小主義에 빠질 우려가 있다. 이 “모든 것” 속에 구원의 도리뿐 아니라 문화 명령을 포함한 모든 것으로 해석할 때 비로소 하늘과 땅의 모든 권세를 가지신 승귀하신 그리스도의 全包括的인 권위를 인정하는 셈이 된다. 福音이 결코 문화가 아니며, 文化 또한 복음은 아니나 양자는 언약의 관계 속에서 불가분성을 가지는 것이 분명하다. 이와 같이 타락으로 인해 문화 명령이 철회된 것이 아니라, 타락 후에도 여전히 유효하며 복음 안에서 회복된다고 할 때, 이 세대에서의 그리스도인들이 맡은 使命은 너무나 중차대하다.

누가 이 일을 감당하리요! 다만 주의 능력을 힘입음으로써만 감당할 수 있다.