



[VI] 근대화와 윤리 문제

□제 1 회□

L: 그 동안 근대화 문제에 따르는 가치관 행성에 관해서 자연, 정치, 가치 자체의 문제를 이야기 하였습니다. 근대화는 하나의 중성적인 성격이어서, 그 자체가 가치를 가진 것은 아닙니다. 다만 이 근대화라는 과정에서 우리가 어떠한 가치를 형성하느냐 하는 것이 문제가 된다고 생각합니다. 우리가 그리스도교의 입장에서 이 문제를 생각해 본다면, 이러한 중성적인 과정에서 어떤 확고한 가치관을 형성할 수 있다고 보는데, 특히 성서적인 견지에서 인간의 구원이 이러한 과정에서 어떻게 가능한가 하는 것을 생각하지 않을 수 없게 되는 것입니다.

K: 사실 근대화는 한국 뿐 아니라 전 세계적인 역사의 흐름이요, 세계적인 문제입니다. 이 현상을 기독교에서는 어떻게 해석하고 반응을 보여야 하는가 하는 문제는 대단히 긴박한 것입니다. 한국에 기독교가 들어온 지 한 세기도 지나지 않았는데 이러한 세계사적인 과제를 문제 삼아야 한다는 것은 좀 벅찬 느낌이 있습니다만, 이 과제에는 세계사 특히 서양사에 대한 넓고도 깊은 성찰이 앞서야 합니다. 그렇지 않을 때 자칫하면 근대화라는 것이 다만 서구화 즉 서양과 같이 되어 버린다는 것에 지나지 않기 때문입니다. 그러나 아시아에 있는 기독교 지도자들은 근대화가 결코 서양의 모방을 의미하지는 않는다고 주장합니다. 동양의 전통적인 가치가 근대화의 과정에서 어떻게 변하느냐, 아니 어떻게 변하여야 하느냐 하는 것을 모색해야만 합니다.

L: 그렇다면 여기서 한 번 근대화와 서구 문명을 검토해 보고, 여기에 대한 기독교적인 해석을 시도해 보는 것이 앞선 문제인 것 같습니다.

K: 현대의 서구 사회의 특징을 여러 가지로 설명할 수 있습니다만, 그 중의 한 가지는 무명성(無名性)이라는 것입니다.

나는 이렇게 생각한다

사람의 이름이 없어져 버렸습니다. 특히 도시 생활에서는 이 무명성이라는 것이 두드러지게 나타나 있습니다. 이름 없는 군중들의 세계라고나 할 수 있겠지요. 현대인의 무명성에 대해서는 여러 문학 작품에서 다룬 것이 있습니다. <결국 인간 사회가 기계화되고 조직화되어 감으로써 인간성이 상실되고, 사람이 원자처럼 이름 없이 살아 가고 있다고 합니다.> 스페인 사상가 가세트(Jose Ortega Gasset)의 '모세의 반란'(Revolt of Moses, 1963), 라이너 마리아 릴케의 '말테의 수기'(Notebooks of Malte Lauridi Brigge) 같은 예도 현대인의 무명성을 냉혹하게 비판하고 있고, 특히 카프카(Franz Kafka) 같은 문학가는 자기 작품에 등장하는 주요 인물에 이름을 붙이지 않고, 다만 K라는 알파베트를 붙이기도 했습니다.

L: 이 무명성이라는 것이 현대의 가치관에도 관계가 있다고 봅니다. 사실 우리 생활을 가만히 들여다보아도 알 수가 있는 것은, 요즘에 와서는 사람들이 공적(公的) 생활과 사적(私的) 생활을 엄밀히 구별하기 시작했다는 것입니다. 복잡한 현대에서 생을 유지해 나가려면 우리는 어쩔 수 없이 많은 사람들을 공적으로 만나서 이야기를 하고 교제도 합니다만, 개인 생활에서는 이러한 공적으로 만난 사람 밖의 다른 사람들과 사귀게 된다는 것입니다. 공적인 생활은 늘 기능적인 생활입니다. 의사면 의사, 공무원, 기술자 등 자기가 가지고 있는 기능으로써 사는 공적 생활이 그의 사생활과 뚜렷이 구별되고 있다는 것입니다.

K: 무명성이라는 것은 그러한 공, 사의 관계를 엄밀히 구별하는 기능 사회에서만 찾아 낼 수 있습니다. 기능적인 현대 사회가 아닌 전근대 사회에서는 개인이 사생활을 가진다는 것이 좀 어려웠던 것입니다. 오늘날에도 농촌에 가 보면 한 가족 사이에서도 '나'라는 존재가 언제나 가족 속에 파묻혀서 나로서의 사생활을 가지지 못하고 있는 형편이고, 촌락

6. 근대화와 윤리 문제

생활도 역시 어느 누구든지 이웃의 일에 간섭할 수 있게 되어 있습니다. 그러나 근대적인 생활에서는 '나'라는 것이 언제나 '나'로서의 사생활, 즉 내 가족이나 이웃이 간섭 못하는 생활을 가지려고 합니다. 전형적인 것이 도시의 아파트 생활입니다. 한 아파트에 몇십 년 살아도 이웃 방에 사는 사람들과 깊은 인간 관계를 맺지 않고 지내는 것을 흔히 아파트 생활에서 보고 있습니다. 재미 있는 예화가 있습니다. 미국 어느 도시에 시골에서 올라온 크리스천들이 살고 있다고 해서, 교회 목사가 저들이 도시 생활에 무척 고적할 것이라고 생각하고 심방을 갔더니 떡 냉대를 하더라는 것입니다. 나중에 알고 보니, 시골에서 늘 이웃 사람들이 설 새 없이 출입하면서 사생활을 간섭하였는데 도시에 와서 아파트 생활을 하면서 비로소 혼자 있는 생활을 하려던 차에 교회 목사가 심방을 왔다고 하자 좀 서먹서먹했었다는 것입니다.

L: 그 경우에는 무명성이라는 것을 도피의 구실로 삼았다고 할 수 있습니다. 아마도 요즘에 농촌에서 서울로 올라와서 생계를 찾는 사람들 가운데는 이러한 경험을 많이 하리라고 생각합니다. 무명성이라는 것이 현대 사회의 결점이라고 하는 문호가들도 있습니다만, 도시 문화가 가진 매력적인 매력이 될 수도 있지 않을까요? 전근대적인 사회에서 가지던 '너와 나'의 관계가 늘 사생활을 구속하고 제한하는데, 도시 사회에서는 그러한 구속을 받을 필요도 없고 누구든지 이름 없는 사람으로서 1대 1로 대할 수 있다는 것, 자기 기능대로 살면 거기서 충분히 개인의 사생활을 누릴 수 있다는 데 큰 매력을 느낄 것이라고 봅니다.

K: 기독교적인 관점에서 본다면, 현대적인 율법에서부터의 해방이라고 할 수가 있지요. 그러니까, 전근대 사회에서 생각하던 이웃과는 다른 의미의 이웃을 가지게 되었다는 말입니다. **전장에서** 매일 다루거나 만나는 사람이 내 이웃인 것이 아니라, **자기가 사생활에서** 취미와 애정으로 선택한 사

나는 이렇게 생각한다

람이 자기의 이웃이 된다는 것입니다. 거리의 관계가 없이도 자기의 이웃이 된다는 것입니다. 촌락 사회에서는 공적인 생활과 사적인 생활이 엄격히 구별되어 있지 않기 때문에 개인의 신상 문제에 대해서 혐담도 하고, 여러 가지 인간 관계에 나쁜 영향도 받게 됩니다. 공, 사의 구별이 엄격하면 오히려 이러한 율법적인 심판을 벗어나 사람이 자유롭게 자기 생활을 책임 지고 살아 나갈 수 있습니다. 그런 의미에서 본다면, 선한 사마리아인도 한 무명의 사람이었다는 사실은 꼭 중요한 일입니다. 무명의 이웃이었지요. 무명이었지만 눈 앞에 벌어진 사태에 대해서 응답을 표시하고 책임적인 행동을 취하는 이웃이었다는 말입니다.

L: 도시 문화 속에 생겨지는 무명성이 반드시 기독교적인 입장에서 부정되어져야 할 이유가 없다는 말씀이지요. 오히려 도시 생활 곧 근대 사회에서 인간은 무명적으로 되어 버린다는 일 가운데서 인간의 해방, 자기 충실의 기회를 찾아 낼 수 있지 않을까요?

K: 그렇습니다. 근대화의 과정 안에서 가치관의 변천과 아울러 우리의 생활 양상이 이렇게 변해 가고 있는데, 무명성이라는 것을 너무 나쁜 것으로만 볼 것이 아니라, 오히려 여기서 적극적인 의미를 찾아내야 하겠다는 말입니다.

□제 2 회□

L: 현대 사회에서는 무명성, 다시 말하자면 이름이 없는 존재가 된다는 것이 반드시 나쁜 것으로만 생각할 수 없다는 것을 지난 번에 이야기하였습니다. 현대의 기계 문명과 조직 속에서 인간이 자기 이름을 가지지 않는다는 것은 과거 전통 사회에서는 도저히 생각하지 못하던 일입니다. 과거에는 사람에게 이름이 있어야 하고, 명함에다가 이름을 적어서 그 이름만이 지니는 특권 즉 가문이나 족보를 존중하였는데, 현

6. 근대화와 윤리 문제

대 사회에서는 이름 자체보다도 그 이름에 붙어 다니는 기능이나 구실에 더 중점을 두게 되었다는 것입니다. 그래서 어떤 학자는 인류의 역사를 세 단계로 나누기도 합니다. 신화 시대, 존재론적 시대, 그리고 현대의 기능 시대라고까지 했습니다.

K: 그렇습니다. 오늘에 와서는 점차로 네임 맨류라는 것도 그 사람의 기능에 따라서 저울질하게 되며, 그 사람의 가문이나 계급과는 아무런 관계가 없는 것으로 되어 있습니다. 그러면 다음으로 현대화의 특징으로서 또 한 가지 들 수 있는 것이 '기동성'이라는 것입니다. 현대는 무명성과 함께 기동성이라는 특징을 가지고 있다는 말입니다. 이 기동성이라는 말은 넓게 이해한다면, 현대에 있어서는 사람들이 쉼새 없이 움직인다는 것입니다. 공중이나 땅 위나 또는 땅 밑으로 모든 기동력을 동원해서 움직이고 있다는 말이지요. 그런데 이 기동성이라는 것이 사회 변화와 밀접하게 관계를 가지고 있습니다. 한 사람이 직장을 옮기는 데서 직업적인 기동성이라는 문제가 생기고, 또 거주지를 옮긴다는 데서 지리적인 기동성이 생기는 것입니다. 옛날에는 사람이 한 직장에 오래 머물러 있는 것, 책상을 지키는 것, 의자에 앉아 있는 것들이 좋은 일이라고 했습니다만, 현대는 그런 것보다도 자꾸만 움직여야 한다고만 생각하고 있습니다.

L: 전원적인 문학이나 시에서는, 사람이 어려서부터 살던 옛 집이나 고향에 대한 무척 낭만적인 감정을 소중히 여기고 있지마는, 이러한 감정은 현대에 와서 실생활과는 동떨어진 것으로 느껴지는 것도 그런 데에 원인이 있다고 말할 수 있겠습니다. 그런데 사람이 자꾸만 움직인다고 하지만, 움직이는 사람도 사회 안에서 일정한 지위나 자리를 차지한 사람과 그렇지 못한 사람 사이에는 다른 점이 있지 않나 생각합니다. 즉 움직여서 손해 보는 사람은 될 수 있으면 움직이지 않으려고 하고, 움직여서 손해 볼 것이 없는 사람은 밀려야 본전이니

나는 이렇게 생각한다

움직여 보자는 생각을 가지게 마련이라고 생각을 합니다. 즉 그런 의미에서 움직이지 않으려는 사람들은 이미 사회 안에서 안정된 지위나 생활을 확보하고, 어떤 기본적인 사회 변화에 대해서 저항을 하는 층을 형성하고 있다고 할 수 있습니다.

K: 그런 점에서, 이 움직이는 층이야말로 사회 변화에 큰 영향을 주는 것이라고 할 수 있겠습니다. 현상에 만족하지 않고서 자꾸만 움직여야 되겠다는 층은 또 status quo 즉 현재대로의 상태를 유지하려고 하는 층과의 긴장을 조성하게 됩니다. 그런데 이러한 현상은 일반 문화나 정치, 경제보다도 종교계 안에서 더 뚜렷하게 나타나고 있습니다. <즉 변화에 대해서 가장 예민한 감각을 가지고 변화가 가져다 주는 가치관에 대해서 불안을 느끼는 것이 종교적인 신앙을 가진 사람들이기 때문입니다.> 그런 점에서 보수주의나 진보주의는 어떤 분야 안에도 있지만, 종교 분야의 보수주의와 진보주의는 유난히도 이러한 변화와 기동성에 하나의 공포증을 가지고 있습니다. 옛날에는 성전과 성전 밖의 세계 사이에는 서로 건너 다닐 수 없는 선을 그어 놓았다는 것도 이런 뜻에서 생각해 보면 대단히 흥미가 있다고 봅니다.

L: 현대의 과학 기술이 발달하면 기동성이라는 것이 새로운 국면에 접어들게 되는데, 그것은 '원격 조정'(remote control)이라고 해서 가만히 앉아서도 의계를 컨트롤할 수 있다는 말이지요. 이것도 현대적인 기동성의 한 측면이라고 할 수 있습니다.

K: 이제 그러한 기동성에 관해서 우리는 어떻게 해석해야 할까 하는 것이 문제입니다. 기독교 신앙의 입장에서 현대적인 기동성을 성서에 나타난 어떤 근거에서 찾아야 할 것인가 하는 것입니다. 그런데 구약성서에 나타난 여호와 하나님은 어떤 의미에서는 기동적인 신이었다는 것입니다. 구약의 하나님은 시간과 역사의 주님이시기 때문에, 어떤 공간에 고착

6. 근대화와 윤리 문제

되는 신은 아니었습니다. 사실 구약에서 전개되는 이방 신들과 여호와에 대한 이스라엘 사람들과의 대립, 투쟁은 어떤 면에서 본다면 기동적인 신과 대지에 고착된 바알과 같은 자연 신과의 싸움이었다고 할 수 있습니다. 언약의 법케도 기동적인 여호와 하나님의 기동성을 나타냅니다. 이스라엘 백성들이 유랑의 생활을 할 때면 언제나 이 법케를 메고 다녔지요. 그러나 그 법케마저 블레셋 사람에게 빼앗기게 될 때 이스라엘 백성은 결국 여호와 하나님은 법케라는 공간 속에도 국한될 수 없는 분이라는 것을 알게 되었습니다. 이집트의 스�핑크스나 잉카 왕국의 성전, 그리고 바벨론의 여러 신전들과 다른 점이 여기에 있다고 할 수 있습니다.

L: 구약에서 뿐만 아니라 신약에서도 예수께서는 이렇게 공간에 고착된 성전에 대해서 반대하고 있었다고 알고 있습니다. 예수께서 새 성전을 짓겠다고 하신 말씀이나 승천의 사건도, 결국 여호와 하나님은 공간에 고착될 수 없는 분이라는 것을 말한다고 하겠습니까. 또 초대 교회에 있어서 순례자의 사상, 이 세상이 영원한 거처가 아니라는 사상도 역시 이 공간 속에서 여호와를 고착시킬 수 없다는 신앙을 말하는 것이라고 봅니다.

K: 교회가 이러한 순례자로서 여호와 하나님의 공간화에 항거하는 일이 기독교 역사에서 꾸준히 흘러 내려온 조류라고 한다면, 또 이와 대립되는 조류 역시 꾸준히 흘러 내려왔다고 봅니다. 그것은 기독교를 어떤 조직체, 국가나 사회의 구조 자체 속에서 기독교 신앙을 밀착시켜 가지고 그것을 기독교 신앙과 같은 것으로 동일시하는 경향도 꾸준히 계속되어 왔습니다. 아마 그 첫 실마리는 콘스탄틴 제국에서 부터라고 말할 수 있겠습니다.

L: 어쨌든 현대에 있어서 부정할 수 없는 이 기동성을 형식적인 근거에서도 찾아 볼 수 있다는 것이겠지요. 그러나 기동성 자체가 언제든지 어떤 가치를 가졌다고 할 수는 없지

나는 이렇게 생각한다

않을까요? 움직이는 일 자체에서는 늘 무책임한 행동이 나올 수도 있으니깐 말입니다.

K: 그렇습니다. 기동성에는 언제나 거기에 따르는 위험과 유혹이 있습니다. 자꾸만 움직이는 일 가운데서 자신도 모르는 사이에 책임을 지지 않거나 자아를 상실해 버리는 수가 있습니다. 그러나 움직이는 편이 움직이지 않은 채 고착된 사람보다는 더 신앙적인 결단을 내릴 수 있는 기회가 많다고 생각합니다. 현대의 선교 정신의 기초에서는 이러한 기동적인 성격을 함부로 부정하지도 못하고, 순례자의 이미지를 부정하지도 못합니다. 우리는 안정 세력이라고 하는 것을 이러한 비기동적인 것과 흔히 혼동하고 있는 것 같습니다. 안정되었다는 것이 반드시 기동성을 잃었다는 것을 의미하지는 않는다고 생각합니다.

L: 기동성과 안정성과의 관계는 꽤 재미 있는 문제라고 생각합니다. 다음 기회에 여기에 대해서 이야기하기로 하겠습니다.

□제 3 회□

L: 지난 시간에는 현대화 과정의 가치관 형태에서 ‘무명성’과 ‘기동성’이라는 문제를 가지고 이야기를 나누었습니다. 현대화의 과정이 가지는 이러한 특징은 그 성서적인 근거를 가지고 있다고 말했습니다. 그러면 여기서 오늘에는 세계의 여러 지역에서 이 현대화가 다양한 모습과 문제성을 가지고 할 수 있습니다. 근대화가 단색적(單色的)인 것이 아니라 되는 것이기 때문입니다. 다시 말하자면, 현대화는 세계 어디서나 꼭 같은 형태로 전개되어지지 않는다는 말이지요. 그러면 아시아에 있어서는 먼저 인도를 예로 들 수 있다고 생각합니다.

K: 아시아의 현대화 문제에 있어서 인도와 일본을 빼놓을

6. 근대화와 윤리 문제

수는 없다고 봅니다. 일본의 경우 여러 사회학자들이 여러 모로 이 현대화 문제를 다루고 있습니다. 지난 번 EACC의 '교회와 사회' 모임에 있어서도 일본 대표들이 여기에 대한 논문을 발표하였습니다. 인도는 아시아에서 오랜 역사를 가진 나라 중의 하나입니다만, 이 나라의 현대화를 가로막고 있는 요소가 인구의 기아 문제라는 것입니다. 미국의 포오드 회사의 연구에 의하면, 인도의 인구가 1971년까지는 5억을 넘게 될 것이라고 합니다. 식량을 해마다 3.2 퍼센트 증산하여도 해마다 2천 8백만 톤의 식량이 수입되어야 하는 실정입니다.

L: 그 밖에도 언어의 차별, 종교의 차별, 계층의 차별 등이 현대화를 가로막고 있다고 합니다만, 이러한 언어, 계층의 차별을 없애지 못하는 이유 가운데 민중 속에 뿌리 깊게 박혀 있는 종교적 신념 즉 차별을 종교적으로 신성시하고 있다는 데 가장 심각하고도 중요한 이유가 있다고 합니다. 아마도 전 수상 네루는 이러한 종교적인 편견을 없애려고 평생 싸우다가 세상을 떠난 분이라고 하겠습니까. 이를테면 종교적으로 절대화되어진 사회 구조를 상대화시켜서 현대화를 기도했다고 할 수 있겠지요.

K: 그렇습니다. 네루는 간디의 제자였습니다만, 그 자신은 종교인은 아니었습니다. 기독교 국가인 영국 식민지에서부터 인도를 해방시키려고 해서 그 자신이 마르크스주의의 영향도 받았습니다. 그러면서도 회교 연맹과 힌두교의 정당 사이에 끼여서 압력을 받아가면서도 끝까지 인도의 현대화는 종교적인 속박에서 벗어나야만 가능하다고 주장했던 것이지요. 그런데 흥미 있는 사실은 인도의 크리스천의 대다수는 네루의 현대화를 지지하고 있다는 사실입니다. 그렇게 하지 않을 수 없는 이유로서는, 인도가 파키스탄과 분할된 이후로부터 힌두교의 종교 국가로 변해갈 우려가 있기 때문에 인도의 크리스천들은 네루의 현대화를 지지했다는 것입니다.

나는 이렇게 생각한다

L: 어쨌든 인도가 그 사회 구조의 밑바닥에 깔려 있는 종교적인 절대화의 사슬에서 풀려 나오지 못하는 한, 인도의 현대화는 어려울 것이라는 것이 일반적인 견해인 것 같습니다. 그러면 다음으로 유럽으로 화제를 돌려 보기로 하겠습니다.

K: 지금까지 기독교 문화라면 으레 유럽을 그 발상지라고 생각했고, 특히 로마가 기독교의 요람지라고 해 왔습니다. 그러나 현대에 이르러서는, 과거로부터 전통적으로 기독교 국가라고 불려 오던 일에 대해서 새삼스러이 문제시하기에 이르렀다고 할 수 있습니다. 즉 유럽 이외의 세계에서 각 민족들이 자각을 하여서 유럽 문화가 곧 세계 문화가 아니라 어디까지나 세계 문화 중의 하나의 형태의 불과했다는 것, 즉 기독교 문화라고 하는 것 자체가 상대적인 것에 불과하다는 것을 깨닫게 되었다는 것입니다. 그 점에서 에큐메니칼 운동이 기여한 바가 크다고 할 것입니다.

L: 역시 기독교 국가에서는 사람이 태어나면 으레 유아 세례를 받고 죽을 때까지 크리스천이라고 생각하고 지내지마는 사실 그러한 사회 안에서도 어떤 선교적인 상황이 있다고 지적하고 있습니다. 말하자면, 기독교 국가 안에도 비기독교 국가에 못지 않는 선교의 가능성과 필요성이 있다고 한다면, 과거의 기독교 국가라는 개념을 재검토할 수밖에 없다고 할 수 있지요.

K: 그래서 유럽에 있어서도 마르크스주의, 실존주의, 휴우머니즘이 대두되어 가지고, 나면서부터의 크리스천도 자기의 생활 철학을 선택해야만 할 시기에 이르렀다고 할 것입니다. 여기에 유럽의 현대화 문제의 성격이 나타나 있다고 봅니다. 최근에 프랑스에서 새롭게 대두되는 카톨릭 청년 노동운동(Young Catholic Worker)이나 독일의 기독 학생(S. C. M.) 운동 같은 것은 좋은 예인데, 저들은 과거의 서구의 기독교 문화가 몰락되어 가는 것을 조금도 아쉬워하지 않는 눈치입니다. 오히려 새 출발을 해야겠다고 하는 것이 저들의

6. 근대화와 윤리 문제

정직하고도 겸허한 태도로써 나타나 있다고 할 수 있습니다.

L: 여기에 관련해서 동부 유럽의 경우가 꽤 재미 있다고 보는데요. 특히 체코슬로바키아 같은 나라는 유럽의 현대화에서 좋은 문제를 제시해 준다고 할 수 있습니다. 체코는 본래 동부 유럽과 서부 유럽의 접경에 처해 있어서 소위 저어먼 문화와 슬라브 문화의 혼합을 형성하고 있습니다. 1938년에 영국과 프랑스가 히틀러에게 양보하고 독일에게 넘겨준 이후부터, 체코는 서구 민주주의에 대한 뿌리 깊은 불신의 감정을 가지고 왔었고, 1948년 쿠데타 이후에 동구의 중추가 되어 왔었지요.

K: 그런데 이 나라에서 볼 수 있는 기이한 사실은, 현대화를 향해서 나아가 할 공산 정권이 현대화에 역행하는 일인다는 것이지요. 본래 이 나라는 루터교 국가로서 결혼식이나 장례식은 거의 루터교적인 의식에 따라서 거행하였는데 공산 정권이 권력을 잡은 후부터는 공산당이 이러한 관혼상제의 의식을 말아서 한 종교적인 역할까지 겸해서 하고 있다는 것입니다. 그런데 이러한 경향에 대해서 반대하고 나선 것이 체코의 젊은 카톨릭 인텔리들이라는 것입니다. 저들은 문화적인 다원주의를 주장하면서 공산주의의 단일 문화가 종교적인 것으로 변질한다고 항거하고 있지요. 그래서 어떤 신학자가 말하기를 “우리가 공산주의를 반대하는 것은 그것이 합리주의적이기 때문이 아니라 그것이 너무나 비합리적이기 때문이요, 또한 공산주의가 유물론적이기 때문이라기보다는 그것이 형이상학으로 변질하기 때문에 반대한다”고까지 말했다는 것입니다.

L: 그런 의미에서 베를린 자유대학의 골빗처 교수 같은 분은, 공산주의가 현대에 있어서는 메시아주의적인 유토피아 사상으로 변해 간다고 비평을 했습니다. 계획 경제라는 것도 일종의 황홀한 밀교적(密敎的) 신앙이라고까지 말했지요.

K: 그렇게 말하고 보면, 현대화라는 과정이 지역에 따라서

나는 이렇게 생각한다

각기 다른 문제성을 보여주는 것 같습니다. 그리고 보면, 한국에서의 현대화는 어떤 문제를 내포하고 있으며, 여기에 대해서 기독교는 어떻게 임해야 하는가 하는 것이 우리의 깊은 관심사가 아닐 수 없습니다.

L: 역시 한국에서는 인도와 같은 인구나 계층, 그리고 기아 문제보다도 더 심각한 문제가 있지 않나 생각됩니다. 그것은 가치관의 문제인데, 현대화에서 변질되어 가는 새로운 가치관을 어떻게 창조해 가느냐 하는 것이 한국에 있어서의 중대 문제라고 생각할 수 있지 않을까요?

K: 역시 가치관이라는 문제는 윤리관이라는 것과 관계가 있는데, 가치에 대한 평가가 없이는 윤리관이 성립되지 않으니깐요.

□제 4 회□

L: 현대화라는 것이 결코 단색적인 것이 아니라, 여러 가지 모양과 성격을 지닌 문제를 낳는다는 것을 말했읍니다. 사실 요즘에 와서는 현대화 또는 근대화의 이야기를 많이 사용하고 있습니다만, 기독교회에서도 세속화라는 말이 때를 같이하여 등장하게 되었는데, 이것은 단순히 우연의 일치가 아니라 역사적인 발전 도상에서 필연적으로 대두되는 문제인 것 같습니다. 그래서 이 문제는 한국에만 국한된 문제가 아니라 전 세계적인 것으로서, 세계 역사의 무대에 선 한국으로서는 회피할 수 없는 성격의 문제라고 생각합니다. 20 세기의 기술 과학이 최고정에 도달하여 이러한 문제를 가져왔다고 할 수 있는데, 여기서 긍정적인 면에서만 이 문제를 다룰 수는 없다고 생각합니다. 아무리 기술 문명이 발달해서 현대화니 세속화니 하고 말해도, 역시 근본에는 인간의 삶에 따르는 윤리 문제를 배놓을 수는 없을 것 같습니다.

6. 근대화와 윤리 문제

K: 사실 현대화의 문제는 기술 문명과 경제에 관해서만 국한된 것 같지만, 따지고 보면 그 바탕에는 윤리적인 문제가 깔려 있다는 것을 알 수 있습니다. 지금까지 우리가 가치의 문제를 다루어 온 것도 그러한 이유 때문인 것입니다. 이러한 윤리 문제를 도외시하고서 현대화를 꿈꾼다는 것은 공중 누각이나 다름이 없고, 또 사실 불가능한 것입니다. 이제 현대화의 과정에서 빚어지는 윤리 문제를 살펴 본다면, 우선 선진 국가에서 이러한 과정을 밟을 때에 어떤 윤리 문제가 생겼느냐 하는 문제와 또 그러한 서구의 윤리 문제가 우리 나라에도 생길 것이냐 하는 두 가지로 나누어서 생각할 수 있다고 봅니다. 첫째로 들 수 있는 것은 사회가 대중화되어 간다는 것입니다. 소위 대중 사회의 출현입니다. 기왕의 사회에 있어서는 지명 인사들이 정치나 경제 활동을 하고, 사회는 기능보다도 인간 관계로 유지되어 왔습니다. 그러나 정치, 경제 제도가 조직화되고 모든 가치 기준이 상대화됨에 따라서 대중을 위한 생산과 소비 생활을 하게 됩니다. 그래서 개인은 무명성이라는 이름과 기동성이라는 떠도는 생활에서 자신의 참모습을 찾지 못하고 마는 경우가 많습시다.

L: 역시 현대 대중 사회에서 볼 수 있는 자아 상실이라는 것이 이 현대화가 가져오는 윤리적인 문제라고 할 수 있습니다. 사람은 하나의 모래알처럼 분산되어 버립니다. 그래서 대중 사회라는 커다란 메카니즘 속의 한 톱니바퀴처럼 살아 나가게 되는 것입니다. 여기서 인간의 자기 소외라는 현상이 두드러지게 나타나는 것입니다.

K: 사실 소외라는 것이 현대 유럽에 있어서 가장 심각한 윤리 문제였다고 할 수 있지요. 특히 실존주의 철학이나 문학에서는 인간 소외가 큰 주제를 이루고 있는 것입니다. 그런데 이 소외라는 말은 우리가 상식적으로 다단 소원(疎遠)해 진 다든가 벗어난다든가 하는 정도로 이해하고 있습니다만, 사실 이것이 인간의 근본적인 죄의 문제와 밀접하게 관계가 되어

나는 이렇게 생각한다

있다고 할 수 있지요.

L: 인간 소외라는 말은 사실 독일의 헤겔이나 마르크스가 처음 다룬 문제라고 이해하고 있습니다만, 그러나 인간 소외가 이러한 사상가들이 생존하던 시기 이전에는 없었는가 하면 그렇지도 않다고 할 수 있지 않습니까? 인간이 소외가 된다는 것은 이미 성서 시대에서도 찾아 볼 수 있었다고 할 것일 것입니다.

K: 현대의 대중 사회에서 번져지는 인간 소외는 근원을 따지고 보면 구약의 예언자들의 종교에서 찾아 볼 수 있다고 합니다. 이것은 폴 틸리히라는 신학자가 지적한 것인데 그의 설명이 꽤 재미 있습니다. 구약의 예언자들이 이스라엘 백성에게 여호와 하나님 외에 다른 신을 섬기지 말며 우상 숭배를 하지 말라고 경고한 것은, 바꾸어 말한다면 인간 소외에 대한 경고였다고 합니다. 즉 우상 숭배라는 것은 돌이나 나무로 만든 형태 앞에서 무릎을 꿇고 절하는 것만이 아니라, 근본적으로는 하나님께서 인간에게 주신 자유와 책임을 감당하지 못하고, 그것을 감당하는 참된 인간의 모습을 버리고, 인간이 아닌 어떤 것에 굴복하고 거기에 구속을 받아서 절절 끌려 가는 생활을 하는 것이 바로 우상 숭배라는 것입니다. 그래서 눈에 보이지 않는 어떤 힘의 노예가 되어서 자아를 잃고 타유화(他有化) 즉 남의 것이 되어버리는 것, 이것이 곧 우상 숭배이며 인간의 소외 현상이라는 것입니다.

L: 그러니까 내가 나 자신을 남의 것으로 만든다는 것이 소외의 진상이라고 할 수 있지 않을까요? 그렇다면 현대의 대중 사회에서는 인간이 자신을 남의 것으로 만든다는 것이 구체적으로 어떤 모양으로 나타나는가 하는 것이 다음 문제가 아닌가 생각합니다.

K: 그러니까 옛날에는 나 자신을 언제나 위에 있는 어떤 권위, 다시 말하자면 왕이나 군주, 부모나 스승, 그 밖에 사

6. 근대화와 윤리 문제

회 계층의 옷자리에 있는 권위에다가 예측시키는 일을 통해서 자기를 남의 것으로 만드는 소외를 경험하게 되는 것입니다. 그러나 현대에 와서는 이러한 권위가 내면화되어 가지고, 새로운 것에 의해서 내가 나 아닌 것의 소유가 되는 것입니다. 현대에 와서는 조직, 관료 기구, 또는 상업주의 등에 의해서 인간성이 상실되어진다고 볼 수 있지 않을까요? 특별히 한국의 경우에 있어서는 인간의 본래성을 찾아야 할 교육이 오히려 인간성을 잃게 하는 교육, 즉 소외가 되는 교육으로 되고 있다는 것을 지적하지 않을 수 없습니다. 즉 무엇 때문에 교육을 하고 교육을 받느냐 하는 목적이 없이 교육 자체가 목적이 되고, 또 그렇게 되니까 교육이라는 것 자체가 이상적인 것이 되어버린다는 말씀입니다. 결국 졸업장을 얻어서 취직을 하기 위한 투자라고 생각하는 데서 현대 한국 교육의 소외 현상이 나타나게 된다고 봅니다.

L: 그러면 이것도 역시 근대화나 현대화에 따르는 윤리적인 문제라고 한다면, 인간 소외가 가장 긴급하고도 근본적인 윤리적 문제라고 말할 수 있지 않을까요?

K: 그렇습니다. 이러한 인간 소외에서 어떻게 인간이 구원을 받느냐 하는 것이 오늘의 윤리 문제가 될 것입니다. 그래서 기독교에서 죄의 극복, 죄에서부터의 구원을 말하는 것도 이러한 관점에서 생각하지 않을 수 없습니다. 여기에 현대의 구원관의 핵심이 있다고 봅니다. 이러한 시대적인 배경을 전제로 하여 기독교의 윤리나 구원을 말하는 것이 타당하다고 봅니다.

□제 5 회□

L: 앞으로 우리 나라에서도 근대화나 현대화라는 과정에서 윤리 문제가 가장 중요한 이슈로 등장될 것이라는 말을 하였습니다만, 앞으로 우리 나라에 있어서의 가치관의 변천

나는 이렇게 생각한다

과 윤리 문제를 어떻게 생각하여야 할 것이냐 하는 것이 아주 긴박한 문제라고 생각합니다.

K: 가치관과 윤리 문제가 중요하다라는 말은 그 동안 여러 번 강조하였기 때문에 새삼스럽게 더 말할 필요도 없읍니다만, 이러한 문제는 기독교적인 입장에서 말하는 것도 중요하지만 사회학자나 심리학자들의 도움이 없이는 좋은 결론이 나오지 않는다고 믿읍니다. 그러나 지난 번에도 언급한 바와 같이, 사회학이나 심리학 자체에서 어떤 초월적인 가치 이념을 기대할 수 없다고 생각합니다. 다만 구체적인 인간이 어떻게 소외에서 구원을 얻을 수 있는가 하는 물음은 성서적인 입장에서만 대답을 할 수 있다는 것이 저의 소신입니다. 그러니까 사회학이나 심리학은 어디까지나 도구나 수단이지 그 자체가 목적이 될 수는 없읍니다. 먼저 우리가 알아야 할 것은 인간의 구원은 죄에서부터의 구원을 의미한다는 것을 분명히 말해 두어야 하겠읍니다. 죄란 무엇인가? 그것은 어떤 범법적인 죄보다도, 인간의 근본적인 죄를 말하는 것입니다. 성서에서는 율법을 죄의 사슬이라고 하고 있습니다. 이것이 사도 바울이 늘 강조한 이야기입니다. 그러기에 우리는 율법주의라는 것을 잘 파헤쳐야 한다고 생각합니다.

L: 본래 율법주의라는 말은 유대교에 적용한 말이라고 생각합니다. 유대 나라의 바리새교인들이 마카비 시대 이후로부터 613조나 되는 조항을 만들어 사람이 살아 나가는 데 지켜야 할 법을 제정하여서 엄격하게 이를 준수하였다고 합니다. 이 율법주의는 유대교 뿐만 아니라, 카톨릭이나 프로테스탄티즘 안에서 현재까지도 꾸준히 지속되어 온 하나의 생활 태도라고 할 수 있다고 봅니다. 물론 유대교에서 말하는 '토라'나 '할라카' 같은 구전으로 전해진 율법은 아닙니다만, 규범적인 법을 가지고 다스린다는 의미에서의 율법이 있다고 봅니다.

K: 우리의 경우에는 기독교의 율법보다도 한층 더 강력

6. 근대화와 윤리 문제

한 것이 있다고 보는데, 그것은 아마도 우리 사회가 전통적으로 물려받아 온 유교적인 규범, 윤리를 들 수 있다고 봅니다. 이렇게 율법주의라는 것을 넓게 확대해서 생각하면, 우리 생활의 형식을 규제하고, 어떤 규범적인 것으로서 생활을 하게 하는 것이라고 규정을 내릴 수가 있습니다.

L: 이런 율법주의적 생활과 정반대되는 생활을 무율법주의라고 할 수 있지요. 무엇이든지 그리스도의 은총으로 말미암아 용서를 받았으니까 다 행할 수 있다는 일종의 무정부적인 신앙관을 말하는 것입니다. 사실 신약 시대로부터 오늘에 이르기까지, 교회 안에서 율법주의보다 이 무율법주의가 더 해를 끼쳤고 바울도 이것을 제일 경계했던 것입니다. 대개 이러한 무율법주의자들은 신비주의자들 속에 많은 것인데, 오늘날 우리 나라에서도 기독교의 이름을 빌어서 발호하는 신흥 종교 가운데 이런 무율법주의자들이 많습니다. 대단히 경계해야 할 일이라고 봅니다.

K: 아마도 기독교에 있어서 가장 근본적인 문제는 생활 속에서 어떻게 하면 율법주의와 무율법주의를 이겨 나가서 올바른 생활을 하느냐 하는 것입니다. 그것은 다만 사랑을 중심으로 하여 인격적인 통합을 이루어 나가는 생활이라고 하겠습니까. 사랑은 모든 율법을 이기고, 인간을 죄의 사슬에서 해방시키는 동시에 무율법주의에도 빠지지 않게 합니다. 결국 생활의 최고의 규범을 사랑에다 두는 생활이라고 하겠습니까.

L: 그러나 사랑을 규범으로 하는 생활이 구체적으로 어떻게 나타나느냐 하는 것이 우리의 관심사입니다. 사랑은 눈에 보이지 않지만, 가장 현실적이고 구체적인 것인 동시에 대단히 막연한 말이기도 합니다. 우리의 생활 속에 사랑이 없다면 얼마나 이 세상은 삭막하고 거친 세상이 될 것인가 하는 것은 상상할 수도 있습니다만, 그러한 사랑의 생활이 우리의 생활 속에서는 어떻게 구현되어야 하는가 하는 문제입니다.

K: 역시 우리들의 상황 속에서 사랑은 먼저 화해의 생활

나는 이렇게 생각한다

로서 나타나야 한다고 봅니다. 화해의 구조가 무엇이냐 하는 물음을 할 수 있습니다. 대개 우리 생활에서 언제나 선택의 문제가 나오게 되는데, ‘이것이냐, 저것이냐’ 하는 선택입니다. 이것은 율법적인 입장이라고 할 수 있습니다. 그러나 다음 단계로서 ‘이것도 아니고 저것도 아니라’는 일종의 고독의 입장이 나오게 됩니다. 인간은, 이것이냐 저것이냐의 선택에서, 이것도 아니고 저것도 아니라는 고독에 빠졌다가 세 번째 단계로서 ‘이것도, 저것도’라는 화해의 입장에 서게 되는 것입니다. 이 세 가지 계기는 우리 크리스천 생활에 있어서 사랑의 결단을 하는 데 필수적인 것이라고 할 수 있습니다.

L: 인간 사회에 있어서, 모든 인간 관계를 대립, 충돌과 아울러 조화의 관계에서 본다면, 결국 그러한 세 가지 계기에서 사랑을 실천해 나가야 한다는 것을 알게 될 것입니다. 그러나 기독교에서 말하는 사랑의 화해는 결코 타협이나 조절과는 성격이 달라야 하지 않을까요? 우리가 화해를 한다고 하면, 제 3자적인 입장에서 대립되는 것을 조정하여서 타협을 이루게 하는 것을 생각하게 됩니다만, 신앙의 입장에서 하는 화해는 조정이나 타협이라기보다 조정자 자신의 희생과 십자가의 상처를 받아야 한다는 것입니다. 이것은 에베소 2장 16절에 기록되어 있는 바와 같이, “십자가로 이 돌을 한 몸으로 하나님과 화목하게 하려 하시고 원수 된 것을 십자가로 소멸하셨다”는 것입니다. 십자가로 말미암는 화해가 곧 기독교의 화해의 정신입니다.

K: 아마 그 점에서 우리는 화해와 굴종이라는 것을 구별하여야 하겠습니다. 남에게 마지 못해 굴종한다는 것과, 사랑으로써 화해를 성취한다는 것은 근본적으로 다른 것이라고 생각합니다. 10 리를 가지고 할 때 마지 못해서 따라가는 것과, 10 리를 가자면 20 리까지 가는 적극적인 동조와는 전혀 다른 것입니다.