

한국철학회
2023

70

주년

정기학술대회

일시. 3월 25일(토) 장소. 서울대학교 인문관7(14동)

주최·주관 한국철학회

후원 아트센터 나비, 서울대학교 철학과/철학사상연구소, 성균관대학교 K-학술혁신연구센터, 문화공존 그룹

한국철학회
2023 70주년
정기학술대회

일시. 3월 25일(토) 장소. 서울대학교 인문관7(14동)

주최·주관 한국철학회

후원 아트센터 나비, 서울대학교 철학과/철학사상연구소, 성균관대학교 K-학술확산연구센터, 문화공존 그룹

초청의 글

안녕하십니까?

한국철학회 제53대 회장 충북대 철학과 정세근입니다.

한국전쟁 직후인 1953년에 설립된 한국철학회가 70주년을 맞이합니다.

제3대 때 간사를 맡으셨던 소광희 제22대 회장님이 이제 아흔이십니다. 소 교수님이 편집하신 ‘철학의 제문제’(1980. 4. 25.)에 발췌해놓은 원전을 읽으며 공부하던 스물의 제가 떠오릅니다. 특히 소 교수님께 서는 졸저인 ‘윤희와 반윤희’를 보시고 서신(2012. 1. 29.)을 보내주셔서 개정판 서문에 올려놓기도 했습니다. ‘이해의 공감, 사태 자체에 대한 이해의 일치’라는 말씀에 큰 힘을 얻은 바 있습니다.

저는 취임 인사말에 올린 것처럼, 지속 사업으로 ‘북한의 한국철학사 연구의 이해’를 겸한 ‘한국철학사 정리’ 작업과, ‘학문 후속세대 진작’을 위한 ‘대학원생 발표’ 사업을 진행하고 있습니다.

북한의 한국철학사 기술 문제에서는 북한 관련학과와 논의된 대로 ‘원효, 지눌, 퇴계, 율곡, 다산, 혜강’에 대한 북한의 이해를 남한의 시각에서 다루고자 합니다. 경직된 정치적 국면과 상관없이 우리의 연구를 독자적으로 진행하기로 결정한 것입니다. 참고로 북한에서는 ‘조선철학전사’(사회과학출판사, 2010) 십 수권이 나왔음을 알려드립니다.

대학원생 발표 건은 다행히도 많은 지원자가 나와 한국철학회는 물론, 한국철학자연합대회에서(2023. 5. 13. 시립대)도 별도의 세션을 마련하기로 하였습니다. 저는 관례와 달리 후배 철학도의 지원에 행사 경비를 집중할 것임을 미리 말씀드립니다. 그들 없이 우리도 없습니다. 800여 회 이상 조회수를 기록한 발표자 모집 포스터를 별첨합니다.

역대 회장단의 영상자료는 적극적인 협조 아래 대부분 녹화가 마무리되었고, 행사 당일 30분 정도로 축약해서 방영해드릴 예정입니다. 앞으로 영상자료는 교육용으로 쓰일 것이니 미진한 부분이 있으면 언제든지 수정, 보완할 수 있음을 알려드립니다.

70주년 기념 학술대회(2023. 3. 25(토), 서울대)의 주제는 아래와 같습니다.

① 능력주의를 비판한다 | ② 남북철학을 말한다 | ③ 원로철학자에게 듣는다 | ④ 학문후속세대 발표

‘① 능력주의를 비판한다’와 관련해서는 발표 이후 능력주의에 대한 철학계의 입장을 우려의 형식으로 대사회적 발언을 하고자 합니다.

아울러, 2025년 고교학점제 시행을 앞두고 국회 교육위 및 윤리교육계와의 여러 차례의 의견 개진과 발표회(도덕교육의 정상화를 위한 전국철학회 연석회의)를 통해 ‘2022 도덕과 교육과정’(교육부 고시

제2022-33호)의 ‘교육과정 설계 개요’ 항목에 ‘도덕심리학’과 ‘정치철학’이 빠지고 “도덕과가 포함하고 있는 철학교육과 메타적 차원의 종교교육”이라는 말이 들어갔음을 알려드립니다. 그리고 고등학교 철학교육을 위해 제가 토론 교과서(‘삶의 철학과 토론’, 2023, 진천혁신도시 서전고등학교 채택)를 간행했음을 부끄럽게 말씀드립니다. 2025년 고교학점제 이후 고등학교 철학교육은 이제 소규모 단위라도 원격 교육으로 실시될 수 있습니다.

다른 소식으로는, 다산기념강좌에 헌신적인 기여를 해오신 황경식 교수님께서 10년간의 40강좌를 모은 서적(‘윤리와 사회철학’, ‘철학과 현대문명’)을 전국의 100대 도서관에 기증하신다고 합니다. 고맙습니다.

총회 이후 외부에서 즐거운 만찬이 준비되어 있사오니, 많은 참여 부탁드립니다.

한국철학회 회장 정 세 근 올림

한국철학회 2023 70주년 정기학술대회

- 주최·주관 한국철학회
- 후원 아트센터 나비, 서울대학교 철학과/철학사상연구소,
성균관대학교 K-학술확산연구센터, 문화공존 그룹
- 일시 2023년 3월 25일 (토)
- 장소 서울대학교 인문관7(14동)

1부: 능력주의를 비판한다

서울대학교 14동 203호

시간	프로그램		
사회 : 권영우(고려대)			
11:00~11:10	개회사	정세근 (충북대)	한국철학회 회장
11:10~11:40	발표	선우현 (청주교대)	능력을 사회적으로 규정짓고 통용시키는 주체는 누구인가? -능력주의의 비판적 재구성-
11:40~11:50	논평	임경석 (한양대)	「능력을 사회적으로 규정짓고 통용시키는 주체는 누구인가? -능력주의의 비판적 재구성-」에 대한 토론문
11:50~12:20	발표	이상민 (고려대)	무지와 오만 -능력주의에 대한 불교적 해석-
12:20~12:30	논평	이상형 (경상대)	「무지와 오만 -능력주의에 대한 불교적 해석-」에 대한 논 평문
12:30~13:30	점 심 식 사		
13:30~14:00	발표	주광호 (동덕여대)	유학은 능력주의인가?
14:00~14:10	논평	이천승 (성균관대)	주광호 교수의 「유학은 능력주의인가?」에 대한 논평문
14:10~14:40	발표	김남호 (울산대)	능력주의와 새로운 귀족주의 -사건-인과 자유주의자로서의 니체-
14:40~14:50	논평	양대종 (건국대)	「능력주의와 새로운 귀족주의 -사건-인과 자유주의자로서의 니체」에 대한 논평-
14:50~15:00	휴 식		
15:00~16:00	종 합 토 론		
16:00~16:30	원로철학자에게 듣는다		
사회 : 심지원(동국대)			
16:30~17:45	총 회		
17:45~17:55	성명서 발표		
17:55~18:00	폐 회		

2부: 남북철학을 말한다

서울대학교 14동 204호

시간	프로그램		
사회 : 김형찬(고려대)			
11:10~11:30	발표	김원명 (한국외대)	[南의 철학자가 보는 北의 원효] 북한에서의 원효철학 연구 동향
11:30~11:40	논평	고영섭 (동국대)	북한에서 보는 원효철학에 대한 남한의 연구 동향 분석 -「南의 철학자가 보는 北의 원효: 북한에서의 원효철학 연구 동향」을 읽고-
11:40~12:00	발표	박보람 (충북대)	[南의 철학자가 보는 北의 지눌] 지눌에 대한 북한의 근·현대 연구 고찰
12:00~12:10	논평	김천학 (동국대)	박보람 교수의 「지눌에 대한 북한의 근·현대 연구 고찰」을 읽고
12:10~12:30	발표	강경현 (성균관대)	[南의 철학자가 보는 北의 퇴계] 북한의 이황 철학 연구 -객관적 관념론에서 신학적 관념론으로-
12:30~12:40	논평	김우형 (연세대)	「북한의 이황 철학 연구 -객관적 관념론에서 신학적 관념론으로-」를 읽고
12:40~13:30	점심식사		
13:30~13:50	발표	김경호 (전남대)	[南의 철학자가 보는 北의 율곡] 율곡로드 -유물과 관념의 사잇길에서-
13:50~14:00	논평	리기용 (연세대)	김경호 교수의 「율곡로드 -유물과 관념의 사잇길에서-」를 읽고
14:00~14:20	발표	전성건 (안동대)	[南의 철학자가 보는 北의 다산] 다산 정약옹에 대한 북한 학술의 특수성
14:20~14:30	논평	백민정 (가톨릭대)	「다산 정약옹에 대한 북한 학술의 특수성」 논평문
14:30~14:50	발표	이행훈 (한림대)	[南의 철학자가 보는 北의 혜강] 북의 최한기 철학 독법과 한계
14:50~15:00	논평	김용현 (한양대)	「북의 최한기 철학 독법과 한계」에 대한 논평
15:00~15:10	휴식		
15:10~16:00	종합토론		

3부: 학문후속세대 발표

서울대학교 14동

시간	프로그램		
	서양철학	동양철학	
	14동 207호	14동 208호	14동 202호
	사회 : 논평자	사회 : 논평자	사회 : 논평자
	[논평] 윤삼석(강원대) 이석배(세종대) 김형주(중앙대) 임건태(고려대)	[논평] 신인섭(강남대) 손영창(한국기술교육대) 한충수(이화여대) 김준열(충북대)	[논평] 김명석(연세대) 문석윤(경희대) 김병환(서울대)
	[발표]		
11:15~ 11:45	한지우(서울대 석사과정)	최우창(경북대 박사과정)	김충현(충남대 석사과정)
	헤겔의 『법철학』에서 행위와 책임 귀속의 문제	바이올리니스트 사고실험의 불충분성	老子的 玄德을 중심으로 본 무위정치 구현의 문제
11:45~ 12:15	곽태현(서울대 석사과정)	김태현(제주대 박사)	김미소(고려대 박사과정)
	헤겔의 양심 비판	하이데거의 초월개념 -존재 이해로서의 초월을 중심으로-	退溪의 「心無體用論辯」 研究
12:15~ 13:30	점심식사		
13:30~ 14:00	정찬혁(전남대 박사과정)	이일권(전북대 박사과정)	손미애(전북대 박사과정)
	근대 국민국가 구성과 성립 이후에 나타나는 법적 전환과 폭력 그리고 애도(불)가능성 -헤겔의 『정신현상학』과 『법철학』을 중심으로-	험펠 정량 입증 이론 연구	주희철학에서 미발이발과 중화의 관계
14:00~ 14:30	배재혁(고려대 석사)	김나원(부산대 박사과정)	박원경(충남대 박사과정)
	칸트에서 통각의 존재 문제	무신론과 윤리 -레비나스에게서 '무한 관념'의 의미작용-	공자 예사상을 통해 본 예학의 현대화 가능성
14:30~ 15:00	최태상(경북대 박사과정)	조난주(전남대 박사과정)	
	예술작품의 진품성에 대한 재해석 -벤야민의 역사철학을 중심으로-	미셸 푸코의 권력과 연대하는 저항 주체들	

목 차

1부

능력주의를 비판한다

발표 능력을 사회적으로 규정짓고 통용시키는 주체는 누구인가? -능력주의의 비판적 재구성-	3
선우현	
논평 「능력을 사회적으로 규정짓고 통용시키는 주체는 누구인가? -능력주의의 비판적 재구성-」에 대한 토론문	15
임경석	
발표 무지와 오만 -능력주의에 대한 불교적 해석-	17
이상민	
논평 「무지와 오만 -능력주의에 대한 불교적 해석-」에 대한 논평문	23
이상형	
발표 유학은 능력주의인가?	25
주광호	
논평 주광호 교수의 「유학은 능력주의인가?」에 대한 논평문	31
이천승	
발표 능력주의와 새로운 귀족주의 -사건-인과 자유주의자로서의 니체-	33
김남호	
논평 「능력주의와 새로운 귀족주의 -사건-인과 자유주의자로서의 니체-」에 대한 논평	39
양대중	

2부

남북철학을 말한다

발표 [南의 철학자가 보는 北의 원효] 북한에서의 원효철학 연구 동향 김원명	43
논평 북한에서 보는 원효철학에 대한 남한의 연구 동향 분석 -「南의 철학자가 보는 北의 원효: 북한에서의 원효철학 연구 동향」을 읽고- 고영섭	49
발표 [南의 철학자가 보는 北의 지눌] 지눌에 대한 북한의 근·현대 연구 고찰 박보람	53
논평 박보람 교수의 「지눌에 대한 북한의 근·현대 연구 고찰」을 읽고 김천학	59
발표 [南의 철학자가 보는 北의 퇴계] 북한의 이황 철학 연구 -객관적 관념론에서 신학적 관념론으로- 강경현	63
논평 「북한의 이황 철학 연구 -객관적 관념론에서 신학적 관념론으로-」를 읽고 김우형	85
발표 [南의 철학자가 보는 北의 율곡] 율곡로드 -유물과 관념의 사이트길에서- 김경호	89
논평 김경호 교수의 「남북철학을 말한다 -율곡로드, 유물과 관념의 사이트길에서-」를 읽고 리기용	107
발표 [南의 철학자가 보는 北의 다산] 다산 정약옹에 대한 북한 학술의 특수성 전성건	111
논평 「다산 정약옹에 대한 북한 학술의 특수성」 논평문 백민정	117

발표 [南의 철학자가 보는 北의 해강] 북의 최한기 철학 독법과 한계 이행훈	121
논평 「북의 최한기 철학 독법과 한계」에 대한 논평 김용현	131

3부 1세션

학문후속세대 발표: 서양철학(207호)

발표 헤겔의 『법철학』에서 행위와 책임 귀속의 문제 한지우	135
발표 헤겔의 양심 비판 곽태현	143
발표 근대 국민국가 구성과 성립 이후에 나타나는 법적 전환과 폭력 그리고 애도(불)가능성 -헤겔의 『정신현상학』과 『법철학』을 중심으로- 정찬혁	151
발표 칸트에서 통각의 존재 문제 배재혁	159
발표 예술작품의 진품성에 대한 재해석 -벤야민의 역사철학을 중심으로- 최태상	165

3부 2세션

학문후속세대 발표: 서양철학(208호)

발표 바이올리니스트 사고실험의 불충분성 최우창	173
발표 하이데거의 초월개념 -존재이해로서의 초월을 중심으로- 김태현	179

발표 험펠 정량 입증 이론 연구 이일권	187
발표 무신론과 윤리 -레비나스에게서 ‘무한 관념’의 의미작용- 김나원	197
발표 미셸 푸코의 권력과 연대하는 저항 주체들 조난주	205

3부 3세션

학문후속세대 발표: 동양철학(202호)

발표 老子の玄德을 중심으로 본 무위정치 구현의 문제 김충현	213
발표 退溪의 「心無體用論辯」 研究 김미소	219
발표 주희철학에서 미발이발과 중화의 관계 손미애	227
발표 공자 예사상을 통해 본 예학의 현대화 가능성 박원경	239

1부

능력주의를 비판한다

(서울대학교 14동 203호)

능력을 사회적으로 규정짓고 통용시키는 주체는 누구인가?¹⁾ -능력주의의 비판적 재구성-

선우현
청주교대

1. 능력주의의 공정성에 관한 ‘근본주의적·해체론적 비판’ 담론의 홍수

최근 들어 능력주의에 관한 근본주의적 비판 담론이 넘쳐 나고 있다. 해서 능력주의에 대해 비판적 발언 하나 못하는 경우에는 의식 있는 비판적 지식인의 대열에 끼지 못한 채, 시대에 뒤쳐진 구시대적 인물로 취급받기 십상이다. 더욱이 대열에 동참하려고 해도, 주목할 만한 다수의 논문과 저서들의 등장으로, 더 이상 능력주의의 한계와 제한성에 보탬 말도 별로 남아 있지 않은 것처럼 보인다. 그 만큼 능력주의의 근본적 난점에 대한 적절하고도 정확한 비판들이 대부분 개선되었기 때문일 것이다.

논자 또한 ‘능력주의의 공정성’에 관한 그 같은 비판적 논변들의 핵심 논지에 원칙적으로 아울러 전폭적으로 동의한다. 아마도 오늘의 시대를 살아가는 실천 철학자를 비롯한 다수의 지식인들 역시 이에 공감할 것이라 생각된다.

그런데 이 지점에서 한 가지 유의할 점이 있다. 곧 ‘공정성 원칙’으로서 능력주의에 대해 제기되는 대다수 비판들은, 능력주의를 대체할 새로운 대안적 원칙의 부재 그리고 그에 관한 실질적인 모색이 뒷받침되지 못한 상황에서, 개선되고 있다는 점이다. 그러므로 그 같은 배경을 고려할 때, 능력주의를 일방적으로 부정하는 근본주의적·해체론적 비판 논변은 개별 구성원들의 ‘능력과 그것의 발휘에 대한 규범적 평가의 진공 상태’를 유발할 수 있다. 비록 능력주의가 불완전하며 온전치 못한 방식으로 작동하고 있지만, 그럼에도 현실적으로 우리는 능력주의를 ‘능력과 보상의 비례를 뜻하는 형평이라는 공정성 원칙’으로 수용하고 있기 때문이다.²⁾

이는 어느 정도 직관적으로도 확인해 볼 수 있다. 가령 교사를 비롯해 공직자를 채용함에 있어서 지원자들 각각의 능력이나 역량을 나름 공정하게 평가하여 선발할 수 있는 원칙은, 비록 최선은 아니나 능력주의에 기대는 것이 적어도 현재로서는 ‘차선택’인 것처럼 보인다. 무엇보다 오랜 기간 한 국사회에 만연되어 왔으며 현재도 무시하기 어려운, 현실 권력과 연결된 낙하산 인사나 연고주의에

1) 이 글은 논자의 입장을 일차적으로 구상 정리해 나가는 과정에 있는 ‘미완의 글’임을 밝혀둔다.

2) 우명숙/남은영, 「공정성 원칙으로서 능력주의와 불평등 인식」(2021), 203쪽.

기초한 정실 및 밀실 인사 등이 여전히 잔존하고 있는 상황을 감안할 때, 적어도 ‘형식적인’ 절차일 망정, 능력주의는 ‘상대적으로’ 공정한 인사 채용 원칙으로 다가오기 때문이다.

이와 같이 능력주의를 대신할 실질적인 평가 및 선발의 척도로서의 공정성 원칙이 부재한 상황에서, 능력주의의 일방적인 폐기나 배제는, 계급 간 차별적이며 불평등한 위계적 지배 체제 하에서 그나마 ‘정당화될 수 있는 불평등’을 도모하는 데 제한적이거나 기여했던 능력주의의 이점마저 사라져 버리게 할 수 있다. 그리고 그 결과는—비록 극단적인 경우에 해당되겠지만—‘자본의 논리’와 ‘권력의 논리’에 의거하여 자의적인 방식으로 평가 및 분배가 이루어지는 사태를 상상해 볼 수도 있을 것이다. 이는 마치 ‘근대/탈근대 논쟁’에서 탈근대론이 결과했던 혼란스런 사태를 떠올리게 한다.

주지하다시피 이성이 내장한 치명적 한계로 인해 이성 자체의 해체를 부르짖던 반(反)이성주의적 ‘탈(脫)근대론’은 그 비판의 ‘근본적 철저성’과 ‘규범적 타당성’ 차원에서 실로 탁월하기 이를 데 없었다. 하지만 이성을 대신할 현실적 대체물로서 ‘비(非)이성’에 상응하는 구체적 대안의 부재는, 탈근대론으로 하여금 이성 비판의 근거 상실과 수행적 모순 그리고 규범적 무정부 상태로 귀착하게끔 유인하였다.

이 점을 진지하게 고려하면서, 논자는 ‘능력주의의 공정성’에 대한 근본주의적 비판 담론이 제기하는 지적들을 원칙적으로 지지하고 수용하고자 하지만, 그럼에도 능력주의에 내재된 제한성으로 인해, 능력주의를 해체하려는 시도에 대해서는 상당 정도 ‘비판적’ 혹은 ‘유보적인’ 입장을 취하고자 한다. 그에 따라 능력주의의 전면적 부정과 궁극적 폐기를 주창하는 논변이 노정하는 몇 가지 난점들을 짚어봄으로써 새로운 고민거리를 던져 주면서, 그 같은 비판 담론에 의도적인 태클을 걸어보려고 한다.

그 가운데 하나는 능력 자체의 개념적 허구성과 관련된 것이다. 즉 능력은, 흔히 알려진 것처럼 ‘개인의 차원에서 정해지는 것’이 아니라 ‘사회적·제도적 환경에 의해 규정되는 것’이라는 주장인데,³⁾ 논자는 한편으로는 이를 적극 수용하면서도, 다른 한편으로는 이론적 탄지를 걸어보고자 한다. 해서 이 같은 양다리 걸치기 식 의도를 살려보고자 정한 글의 제목 “능력을 사회적으로 규정짓고 통용시키는 주체는 누구인가?” 역시 이러한 ‘중의적(重義的)’ 의미를 담고 있음을 밝혀둔다. 곧 능력 개념은 지배 계급의 이해관계를 반영한 ‘계급 특수적인’ 것임을 비판적으로 지적하면서도, 다른 한편 ‘능력은 특정 계급의 이해관계를 초월하여 객관적으로 규정될 수 없는 치명적 한계를 내장하고 있다’는 주장⁴⁾을 강하게 밀고 나갈 경우에 직면하게 되는 곤란한 난점들을 제시해 볼 것이다. 그럼으로써 능력주의의 대안이 부재한 현실에서, 능력주의의 파기와 해체는 궁극적인 해결책이 될 수 없으며, 자본주의 체제의 구조적 결함을 상당 수준 해소 해결한 바탕 위에서 능력주의를 비판적으로 재구성하여 재가동시키는 것이 좀 더 나은 방안일 수 있다는 견해를 하나의 제언(提言)으로 개진해 볼 것이다.

3) 김주현, 「능력주의에 대한 반론」(2022), 37쪽.

2. 공정성 원칙으로서 능력주의에 대한 근본주의적 비판의 주요 논거

‘능력주의는 과연 공정한 원칙인가?’에 대한 근본주의적 비판은 무엇보다 능력 개념 자체에 대한 비판에서 출발한다.

그에 따르면 첫째로, 능력은 그 자체 내에 ‘자연적 우연 요인’과 ‘사회적 우연 요인’을 내장하고 있으며,⁴⁾ 그런 한에서 능력은 전적으로 개인 자신의 순수한 노력이나 애쓰음을 바탕으로 형성된 것이 아니다.

실제로 교육을 통해 구축된 학생들의 능력은, 부르디외(P. Bourdieu)가 언급한 ‘문화자본’과 ‘상징자본’의 개입을 통해 개별 학생의 잠재적 역량이 계발되어 지적 능력 등으로 구현된다. 따라서 설령 능력 발휘의 기회가 평등하게 주어진다고 해도 이미 능력 획득의 차별화를 인정한다는 점에서, 그것은 공정하지 못하다는 것이다. 롤스(J. Rawls)도, 비록 집안 배경 등에서 오는 출발선상의 차이를 동등하게 해준다고 해도, 구성원 각자가 선택적으로 물려받은 지적 능력 등은 그야말로 운이 좋아 획득된 것이라는 점에서, 그 경쟁은 이미 승패가 결정된 불공정한 것이라고 주장한다. 그러기에 롤스는 천부적 능력을 발휘한 대가로 주어진 보상은 전적으로 그 개인의 소유로 돌릴 수 없다는 점을 명확히 지적하고 있다.⁵⁾

다음으로, 능력 개념은 구성원 누구나 동의하고 수용할 수 있는 보편타당한 근거가 주어지지 않은, 자의적이고 임의적인 것이라는 비판이 가해진다. 즉 능력은 사회적 지배계급이나 영향력이 큰 중간계급 등에 의해 규정·통용되고 있다는 것이다.

이는 경험적으로 확인해 볼 수 있다. 한국의 경우 ‘교육 과정’의 구성 및 개정의 주체는, 강남 8학군 등에 거주하는 주요 교육 전문가 및 교육 행정 관료 등의 지배계급이 핵심을 이루고 있다. 여기서는 계발하고 함양해야 할 교육적 역량이나 재능, 능력 등이 규정되는 데, 당연히 지배 계급의 이해관계가 의도적 혹은 비의도적으로 개입될 수밖에 없다. 이의 연장선상에서 교사 및 공무원 채용, 대학 입시, 외교관 선발 등 각각의 분야에서 내건 수행 능력 및 업무 능력은 해당 분야의 지배 계급에 의해 결정되고 있는 실정이다. 철학계의 경우도, 교수 공채 과정에서 내건 자격 조건에 명시된 다양한 성과 및 역량은 전임 교수 집단의 이해관계에 의해 규정·제시되고 있다.

셋째, ‘능력주의의 공정성’에 대한 근본주의적 비판 논변은, 개인의 능력을 평가하는 방식과 기제에서도 불공정성을 드러내고 있다는 점에 맞추어 개진된다. 특히 오늘날 능력에 대한 객관화된 측정 기제로 인식되고 있는 ‘시험’에 그 주된 비판의 화살이 집중되고 있다.⁶⁾ 외견상 가치중립적이며 객관화된 공정한 평가의 잣대처럼 비치는 시험이, 실상은 특정 계급 친화적이며 보다 짧은 시간에 고난도의 문제를 더 많이 문제를 풀 수 있는 테크닉을 연마할 경제적·문화적 자본이 많은 특권 계층에

4) 롤스의 경우, 천부적 재능이나 집안 배경을 모두 우연적 요인으로 간주하는 반면에, 맥나미와 밀러 주니어는 ‘능력적 요인’과 ‘비능력적 요인’으로 구분하여 타고난 재능은 능력적 요인에, 가족의 계층적 배경은 비능력적 요인에 각각 할당하고 있다. 이에 관한 보다 상세한 논의는 스티븐 J. 맥나미/로버트 K. 밀러 주니어, 『능력주의는 허구다』(2015), 14-16쪽 참조.

5) 선우현, 『평등』(2012), 112-113쪽.

6) 이 점은 김동춘의 『시험 능력주의』(2022)에서 집중적으로 논구되고 있다.

계 압도적으로 유리한 기제라는 것이다. 이러한 실태를 이관후는 ‘메리토크라시’가 아니라 ‘테스토 크라시(Testocracy)’로 부르고 있다.⁷⁾

넷째, 능력 발휘에 따른 차등적 보상이 결과하는 불공정·불평등에 관한 지적도 능력주의에 대한 급진적 비판 담론이 줄기차게 개진하고 있는 단골 메뉴다. 알다시피 능력주의는 구성원들 간의 협동적 공동체인 사회에 기여한 바를 평가하고 그에 준하여 차등적으로 그 보상이 제공되는 원칙으로 이해되고 있다. 따라서 각 개인의 사회적 기여의 정도가 다를 경우, 무조건 동일하게 평가하여 보상을 제공하기보다는 그 정도에 따라 평가하여 차등적 보상이 주어지는 것이 정의 이념에 부합하는 것이라 볼 수 있다. 한데 이 지점에서 능력주의는 그러한 정의 이념을 왜곡하고 오인시키는 가운데 존립한다고 비판된다.⁸⁾ 그리된 데에는 능력은 사회적 기여의 정도를 제대로 표현할 수 없으며, 더불어 시험으로 대변되는 주된 평가 방식 또한 그러한 능력을 제대로 아울러 공정하게 측정할 수 없기 때문이라는 것이다.

다섯째, 능력주의는 ‘정당화될 수 없는’ 불평등을 정당한 것인 양 오인시킴으로써 지배계급의 이익을 옹호 관철하는 ‘지배 이데올로기’로 기능하고 있다는 점도 주된 비판의 항목이다. 곧 신자유주의적 자본주의 체제의 불평등을 정당화하는 논리로 기능함으로써 능력주의는 사회적 약자의 처지를 대변하고 그들의 권익 신장을 도모하여 구성원 누구나 삶의 주인으로 살아가는데 주안점을 둔 ‘민주주의의 원리’를 훼손 침해하는 반민주적 이데올로기로 작용하고 있다는 것이다.

끝으로 하나 더 보태면, 능력주의는 극소수의 승자인 강자에게는 ‘도덕적 해이’를,⁹⁾ 패자인 약자에게는 게으르고 나태하며 열등하다는 자기모멸감을 안겨주는, 존중과 인정, 예의와 배려, 품격이 사라진 야만적인 비인간적인 사회를 다수의 구성원들로 하여금 살아가게 한다는 점이 지적된다. 여기서는 응당 구성원들 사이에 신뢰와 연대의식이 부재하며, 한편에는 오만과 무시로 점철된 ‘점령군 의식’이, 다른 한편에는 자기 비하와 자존감의 훼손, 열등감에 찢 ‘패배 의식’이 구성원들을 사로잡고 있다는 것이다.

이상에서 대략적으로 스케치해 본 것처럼, 능력주의의 공정성에 관한 근본주의적 비판 논변은, 수용하기에 충분한 ‘규범적 정당성’과 ‘이론적 타당성’을 지니고 있다. 다만 그럼에도 그러한 논변을 통해 이루어지는 능력주의에 관한 일방적이며 총체적인 부정과 거부, 그리고 이에 더해 ‘해체를 추구하는 입론에 관한 한, 논자는 일정 정도 거리를 두고자 한다. 논자는 능력주의를 대체할, 평가 및 보상에 관한 공정성 원칙이 사실상 존재하지 않는 상황에서, 그것의 폐기보다는 보다 근본적 차원에서 ‘비판적으로 재구성·재규정’하는 방식이 보다 ‘현실적인 잠정적 해결 방안’이라고 생각하기 때문이다. 이를 위해 능력주의의 불공정성과 부당성에 대한 비판적 논의 전개 과정에서 드러나는 문제점들을 살펴보고자 한다.

7) 이관후, “시험은 공정하지도 정의롭지도 않다”, <한겨레>(2018.11.20.)

8) 장은주, 「능력주의의 함정에서 벗어나기」(2021), 140-141쪽.

9) 박권일에 의하면, 자신의 노력으로 시험에 합격하고 지위에 올랐으니 그 권력과 권한을 마음껏 행사해도 괜찮다는 식의 사고방식에 물든다는 것이다. 박권일, 『한국의 능력주의』(2022), 121쪽.

3. 능력주의의 공정성에 관한 근본주의적 비판 논변의 몇 가지 난점들

3.1 능력에 의거한 ‘평가 및 분배 원칙’에 대한 ‘현실주의적 요청’과 관련하여

최근 들어 공정성과 관련해 가장 빈번하게 듣게 되는 말은, ‘능력 평가의 원칙’ 또는 ‘능력 발휘에 따른 보상의 원칙’으로서 ‘능력주의가 과연 공정성 원칙의 자격이 있는가?’라는 물음이다. 그리고 이에 대한 능력주의의 공정성에 관한 근본주의적 비판 담론들은 하나 같이 ‘자격이 없다’라는 답변을 쏟아내고 있다. 말할 것도 없이 오늘의 비인간적인 자본주의적 불평등 실태를 감안할 때, 충분히 공감하고 동의할 수 있는 입론이다.

그런데 초기의 비인간적인 야만적 양태로 회귀한 신자유주의적 자본주의 체제는 지극히 유감이지만 ‘적어도 잠정적으로는’ 계속해서 유지할 수밖에 없는 사회 구성체이다. 이 점을 고려할 경우, 그 같은 근본주의적·해체론적 비판이 지향하는 ‘근본악’으로서의 능력주의의 ‘전면적 폐기’는 적지 않은 현실적 고민을 안겨준다.

한편으로 자본주의 체제의 구조적 불평등이나 강자의 부당한 이익을 정당화한 위계적 차별성의 고착화 등 수다한 제약성과 한계는 명확하다. 다른 한편, 인류 사회의 존립을 위한 물질적 재생산의 유지 및 발전적 전개를 위해서는, 자본주의를 대신할 대안적 체제가 부재한 상황에서, 이 체제를 존치시킬 수밖에 없는 현실적 제약성이 존재한다. 사정이 이렇다면, 사회 구성원 각자의 재능과 역량, 능력을 발휘하도록 독려하고 그에 따른 비례적인 차등적 보상과 분배가 이루어지게끔 작용하는 공정성 원칙으로서 능력주의 역시 현재로서는 그 필요성이 불가피하게 요청되지 않을 수 없다. 단 능력주의에서 드러나는 한계들을 최대한 수정 보완 하는 것이 병행되어야 할 것이다.

영(M. Young)은 주저 『메리토크라시의 발흥(The Rise of the Meritocracy)』에서 ‘능력주의 사회’에 대립되는 개념으로 ‘무계급사회’를 개진하였다.¹⁰⁾ 이는 마르크스(K. Marx)가 말하는 공산주의 사회를 가리킨다고 볼 수 있다. 마르크스는 『고타강령비판(Kritik des Gothaer Programms)』에서 ‘저차’의 공산주의와 ‘고차’의 공산주의로 나눈 후, 후자에서는 더 이상 능력주의가 분배나 평가의 원칙이 아닌, ‘필요에 따른 분배’가 공정성 원칙으로 작동하게 됨을 천명하고 있다. “능력에 따라 일하고, 필요에 따라 분배가 이루어지는!”¹¹⁾

한데 여기서 주목해 봐야할 점이 있다. 곧 공산주의는 자본주의의 물질적 재생산 시스템이 최고도로 효율적으로 작동되어 물질적 재화가 차고 넘치는 수준에 다다른 이후에야 건립될 수 있는 사회 구성체이다. 가령 현재 2백만 원 대의 아이폰 가격이 단돈 1000원에 구매할 수 있을 만큼 물질적 풍요로움을 구가할 수 있게 되어, 더 이상 고가의 아이폰을 구입하기 위해 힘든 노동을 수행할 필요가 없을 때, 비로소 마르크스가 말한 공산주의 사회가 도래하는 것이다. 그리고 이때서야 비로소 자신이 하고 싶은 노동을 통해 ‘자아실현’을 이룰 수 있는 삶이 가능해진다. 동시에 ‘능력에 따라 일하고 기여한 만큼 차등적 보상이 주어지는’ 능력주의 원칙 대신, 각자의 필요에 따라 분배가 이루어지는 ‘필요에 입각한 분배 원칙’이 작동한다.

10) 이에 관해서는 M. Young, *The Rise of the Meritocracy*(1959), 135-136쪽; 마이클 영, 『능력주의』(2022), 267-268쪽 참조.

11) K. Marx, *Kritik des Gothaer Programms*(1987), 21쪽.

하지만 그 단계까지 도달하기에는 거쳐야 할 도정이 만만치 않다. 이는 아직은 능력에 의거한 ‘평가 및 분배의 원칙’이 불가피하게 요청됨을 말해준다. 마르크스 역시 지배계급의 권리와 이익을 옹호 관철하는 능력주의 원칙을 공정하고 정당하지 못한 것으로 비판했지만, 현실적 불가피성에 따른 잠정적 차선책을 수용할 수밖에 없는 점을 피력하였다.

이처럼 계급적 횡포와 부당한 차별이 사라진, 공정성과 정의가 확립된 민주적 인간 사회를 구현해 나가는 역사적 과정에서, 능력주의를 대체할 구체적 대안이 부재한 현실주의적 제약성을 수긍하여 적어도 잠정적으로 이 능력주의를 ‘자기 성찰적으로’ 활용해야 할 것이라 본다. 다만, 그것의 제약성과 한계를 최대한 교정 보완하는 비판적 재구성 작업을 통해, 공정성의 원칙에 부합하는 평가 및 분배의 원칙이 될 수 있게끔 하는데 총력을 기울이는 것이 현실적 방안이 아닐까 싶다.

3.2 시민대중의 공정성 열망과 능력주의에 대한 강력한 호감과 매력의 존속과 관련하여

학계를 중심으로 능력주의의 공정성에 관한 비판적 담론들이 연일 쏟아져 나오고 있지만, 정작 일반 시민들의 공정성에 대한 열망은 여전히 약화되고 있지 않은 듯 보인다. 동시에 능력주의에 대해 호감과 매력 또한 여전히 강하게 느끼고 있는 것처럼 비친다는 점도 진지하게 들여다 볼 필요가 있다. 가령 박권일은 ‘현실적 능력주의’ 뿐 아니라 ‘이상적 능력주의’마저도 기존의 ‘세습 신분제’와 거의 동일한 한 것으로 간주하여¹²⁾ 폐기에 준하는 고강도의 해체론적 비판을 가하고 있다.

그런데 능력주의를 일방적으로 부정하고 폐기처분해야 되는 양 주창하는 논변들은, 능력주의의 공정성에 대해 여전히 믿음을 갖고 있거나 기대하는 2-30대 젊은 층을 비롯한 시민 대중에 대해, 비판적 통찰력의 부족이나 허위의식의 내재화 등에 기인한 것처럼 몰아가는 경향을 보인다.¹³⁾

하지만 그러한 지적은 부분적으로 타당한 측면이 있지만, 개별 시민들의 본질 인식의 결여나 오인의 메커니즘에 사로잡혀 있다는 식으로 그 원인을 돌리기에는, 설득력은 그리 높아 보이지 않는다. 시민 대중이 그럴 수밖에 없는 ‘사회 존재론적 물질 토대’¹⁴⁾나 ‘전근대적인 정실주의적 사회 구조적 여건’ 등을 보다 세심하게 짚어보고 있는지와 관련해, 다소간 의구심이 들기 때문이다. 그런 만큼 ‘왜 그토록 한국 사회의 다수 구성원들은 여전히 능력주의에 대한 미련을 못 버리고 있으며 더욱이 그것을 유력한 공정성 원칙으로 바라보고 있는가?’에 대한 이론적 수준에서의 비판적 고찰 못지않게, 다각도의 보다 치밀한 실증주의적·경험론적 탐구도 병행할 필요가 있을 것 같다.

이와 관련해, 현 한국사회는 민주화의 진척에도 불구하고, 일상적 삶의 구조는 학연/혈연/지연을 중심으로 한 연고주의 및 정실주의, 인간적 의리에 기반 인적 사회적 네트워크가 여전히 강건하게 잔존하고 있음을 목도하기 쉽다. 외양만 근대적 시민 사회일 뿐 실체는 전근대적인 패거리 사회의 양상을 취하고 있다. 해서 취업과 같은 더 나은 삶의 방안을 얻기 위한 치열한 생존 투쟁이 난무하는

12) 셋 모두 “불평등 자체를 부당하게 당연시 여긴다”고 단언한다. 박권일, 『한국의 능력주의』(2022), 10쪽.

13) 능력주의의 공정성에 대해 신랄한 비판적 탐구를 전개하고 있는 샌델(M. Sandel)의 저서『공정하다는 착각』(2020)의 경우에도, 책 곳곳에서 이 점을 엿볼 수 있다.

14) 이와 관련해 정태석은 그람시와 알튀세를 원용하여, 이데올로기는 단순한 허위의식이 아니라 물질성을 지니고 있음을 지적하고 있다. 정태석, 「능력주의와 공정의 딜레마」(2021), 26쪽.

생활 전선 도처에서, 인사 채용이나 평가는 불공정성은 말할 것도 없고 그야말로 비합리적인 정실주의적·연고주의적 방식으로 이루어지는 경우가 여전히 허다한 실정이다.

흔히 낙하산 인사나 코드 인사를 비롯해, 논자도 깊이 관련되어 있는 대학의 ‘교수 임용’ 과정은, 소위 ‘가장 합리적인’ 학자 집단에서 이루어지고 있음에도, 가장 ‘전근대적인 비합리적인 방식’으로 그 채용 과정이 이루어지고 있음은 말할 필요조차 느끼지 못할 정도이다. 개인적 자질이나 역량, 실력보다는 출신 학교를 최우선적 평가 항목으로 고려하여 이루어지는 학벌 패거리주의와 서열주의가 그 누구의 눈치도 보지 않고 거리낌 없이 자행되는 공간이, 다름 아닌 소위 ‘학문의 전당’이라는 대학가이다. 하여 오죽하며 “대학교수도 공개 시험으로 뽑는 것이 그나마 공정하지 않겠는가?”라는 자조적인 목소리가 흘러나오는 것 아니겠는가.

확실히 ‘교수의 자격 조건으로 요청되는, 학문적 역량과 능력은 객관적으로 규정되거나 평가되기 어렵다’는 능력주의 비판론의 주장은 틀리지 않는다. 하지만 정작 ‘문제’는 그러한 능력을 객관적으로 평가하고 측정하여 채용하려는, 능력주의에 의거한 공정한 공채 방식 자체가 형식적인 수준에서 마나 제대로 가동되지조차 못하고 있다는 점이다.

바로 이 같은 한국적 현실에 대한 대중적 불만과 분노 그리고 그에 따른 누적된 피로도로 인해, 그나마 능력 본위의 경쟁적 선발 제도나 시험이 나름 근대적인 공정한 평가 방식이라고 인식하고 원활하게 작동되기를 소망하는 바람이 한국 사회 저변에 자리하고 있는 것이라 하겠다. 특히 상대적으로 각자의 능력이나 가치, 자본주의적 용어로 ‘상품 가치’를 높이기 위해 나름 죽기 살기로 발버둥치고 있는 젊은 청년세대에게는 ‘능력주의 원칙 자체가 제대로 가동되지 않는 현실’이, ‘능력주의가 부당한 불평등을 공정한 것인 양 호도하는 현실’보다 더 불공정하다고 느끼고 판단하고 있는 것이다.

사정이 이런 만큼 개인적 친분 관계나 학연 등 연고주의에 기초한 인적 네트워크 등을 통한 비리와 부패가 만연한 상황에서, 구성원들 사이의 ‘인적 관계’에 대한 깊은 불신과 신뢰 상실은, 차라리 ‘시험’과 같은 익명적 객관적인 측정 기제 및 지표를 개인적 능력에 대한 평가의 잣대로 삼는 것이 공정하다는 생각을 갖도록 유인하고 있다.

요컨대 현 단계 한국사회에서, 능력주의는 ‘지배 이데올로기’로 전환되었으며 불공정성을 공정성인 양 호도하는 ‘허구적 원칙’으로 기능하고 있음을 부정하기 어렵게 되었다. 하지만 다른 한편 과거 마이클 영이 혈연, 지연과 같은 연줄을 매개로 지위와 신분이 정해지고 세습되는 전근대적 신분제 체제를 넘어서기 위해 끌어들었던 능력주의가, 오늘날 한국 사회의 시민 대중에 의해서도 상당 정도 요청되고 있다는 점도 엄연한 사실이다. 이러한 유사 딜레마적 상황을 고려할 경우, 일방적인 능력주의의 부정과 거부, 폐기가 반드시 능사는 아닐 듯싶다.

3.3 능력 개념의 ‘허구성’ 및 ‘치명적 한계’의 폭로와 관련하여

능력주의에 대한 근본주의적 비판은 능력주의를 넘어 그 대상을 능력 자체까지 확대한다. 이 때 겨냥하는 과녁은, ‘능력 개념의 규정’ 그리고 ‘능력의 측정 및 평가’가 온전히 이루어질 수 없다는 점에 모아진다. 원칙적으로 동의하지만, 그럼에도 이러한 비판 또한 고민해 볼 문제점이 적지 않다.

1) 우선, 능력은 사회 내 계급들의 이해관계를 초월하여 객관적이며 가치중립적으로 규정짓기가 대단히 어렵다는 지적이 있다. 즉 능력 개념은 사회 내 ‘지배계급’의 이익을 고려하여 규정되기에 처음부터 ‘계급 특수적·계급 편향적’이며 그런 한에서 공정성이 결여되어 있다는 것이다. 실제로 그렇다.

한데 곤혹스러운 점은, 이런 방식으로 능력 개념을 ‘무차별적으로’ 공격할 경우에 ‘그 어떤 능력 개념’도 가치중립성과 계급적 보편성을 담보하기 어렵다는 잠정 결론에 도달하게 된다. 가령 최근 들어 능력의 다양성을 내세우면서, 그 가운데 하나로 토론이나 논쟁 과정에서 발휘되는 논리적 설득력이나 언변, ‘보다 나은 논증의 힘’을 동원할 수 있는 역량 등이 새로운 능력 개념으로 제시되고 있다. 이는 특히 철학자 하버마스(J. Habermas)를 비롯한 지식인 계층에 의해 이론적으로 체계화되어 개진되고 있다.

이러한 의사소통능력은, 민주주의 시대에 물리적 폭력이나 힘의 논리가 아닌, 대화와 토론을 통해 사회적·계급적 갈등과 충돌을 해결해야 한다는 슬로건에 부합하는, 그야말로 계급 초월적인 보편 타당성을 내장한 객관적 능력 개념인 것처럼 보인다. 하지만 실상 여기에도 지배 계급의 이해관계가 반영되어 있다.

주지하다시피 학술 분야 등에서 지식인은 이론적으로 가장 탁월하게 무장된 지배적 계급이다. 토론 능력 또한 가장 탁월하다고 볼 수 있다. 따라서 예컨대 경제 사안과 관련된 계급적 충돌 사태가 발생했을 때, 현장의 육체노동자와 경제학자 사이에 그 사안을 놓고 토론을 통해 답안을 지어야 되는 경우, 이는 일방적으로 지식인 계급에게 유리할 수밖에 없다.

문제는 그럼에도 이러한 계급 편향적인 능력 개념이 외견상 보편성을 담보한 계급 초월적인 것으로 사회 내 계급 구성원들에게 이의 없이 받아들여진다는 점이다. 다시 말해 넓은 의미에서 지배계급의 일원인—혹은 영향력을 갖춘 중간계급에 해당될—지식인 계급의 이해관계가 반영된, 논증적 힘과 논리적 설득력을 핵으로 한 대화술을 새로운 능력 개념으로 규정 통용시키는 데 있어서, 피지배 계급을 비롯한 여타 구성원들에 의한 별다른 저항이나 문제 제기가 없다는 사실이다. 오히려 그것의 확대 보급을 독려하는 데 나설 정도이다. 이처럼 근본주의적 시각에서 접근하게 되면, 모든 능력 개념은 지배 계급의 이익을 반영하고 관철하는 데 기여하고 있음이 드러난다. 이는 그 어떤 능력 개념도 가치중립성 및 계급 초월성을 담보하기가 쉽지 않다는 것을 말해준다. (아울러 이러한 상황이 도래하면, 합리적 대화나 논쟁을 통해 사회적 현안을 해결하려는 시도조차 정당화되기 어려워진다. 대화 자체가 계급 특수적이기 때문이다.)

하지만 그렇다고 해서 능력 개념을 폐기처분할 수는 없다. 현실적으로 이 개념은 개인의 잠재적 및 현실적 역량과 성취도 나아가 그에 따라 보상을 측정 평가하는데 불가피하게 동원되는 필수적 개념이기 때문이다. 이러한 현실적 요청으로 인해서, 그 내재적 한계와 난점, 특히 계급적 폭력성과 부당한 차별성을 은폐 옹호하는 도구로 기능하는 이데올로기적 속성에도 불구하고, 사회 구성원들에 의해 수용될 수 있는 한도 내에서, ‘상당 정도 객관화된’ 능력 개념은 도입 통용되어야 한다고 본다.

비록 엄밀하게 보편적인 능력 개념을 형성하는 작업은 현실적으로 불가능에 가까울 수 있지만, 그럼에도 우리는 현실에서 능력 개념을 반(半)직관적으로 인지하고 파악할 수 있으며 상대적인 시각

들의 차이에도 불구하고, 일정 수준의 공감대를 형성하고 있기도 하다.¹⁵⁾ 해서 능력 개념의 객관적 규정과 형성이 가능하지 않다는 이유로, 개인의 능력에 대한 측정이나 평가도 편파적이고 불공정하지 않으며 그런 점에서 능력은 한 마디로 허구에 지나지 않는 개념이며, 해서 그에 기초한 능력주의도 폐기해야 한다는 주장은 현재로서는 다분히 무책임한 극단적 선언으로 치부될 수 있다. 물론 현재 통용되는 능력 개념은 여러 한계점을 노정하고 있다는 점에서, 이후에는 아래로부터 사회 구성원들의 ‘사회적 합의’를 기반으로 규정 형성되는 절차를 ‘반드시’ 거쳐서 구성되고 사회적으로 통용되어야만 할 것이다.¹⁶⁾

2) 또한 천부적 재능이나 역량 등을 측정 평가하는 경우에도 그것은 공정성과 정당성을 확보하기 어렵다는 지적이 제기된다. 특히 개인의 능력을 재는 기제 가운데 오늘날 가장 일반화된 ‘시험’이 과연 공정한 평가의 매체로 기능할 수 있겠는가에 대해 전면적인 부정과 회의를 표하고 있다. 말할 필요도 없이 시험은 공정성과 객관성을 취하는 평가 잣대처럼 비치지만, 실상 그것 역시 계급적 특수성을 벗어나기 어렵기 때문이다. 집안 배경이나 계급적 환경의 차이로 보다 효과적인 시험 결과를 획득할 수 있는 사전적 훈련과 연습을 많이 할 수 있는 지원자가 시험에서 높은 평가를 받을 확률이 매우 높기 때문이다. 이런 점에서 개인적 역량을 평가할 가장 객관적이고 공명정대한 기제라는 믿음은 그야말로 시험 만능주의 혹은 시험주의의 환상에 지나지 않는다는 것이다.

다만 기본적으로 이러한 지적에 동조하면서도, 그 해결안으로 시험의 전면적 폐지는 또 다시 우려 상황으로 우리를 이끌 수 있다는 점에서 좀 더 고민해 봐야할 것이라 사료된다. 시험 매체가 지닌 한계와 시험주의나 시험능력주의의 폐해가 크다는 점은 인정하지만, 시험이 갖는 나름의 ‘익명적 공정성’과 ‘사회적 유용성’도 작지 않아 보이기 때문이다. 가령 현재의 교사 임용 시험은, 교사들의(잠재적) 역량을 제대로 아울러 공정하게 평가하는 잣대라고 볼 수는 없다. 시험에서 만점을 받은 교사가 가장 능력 있는 교사임을 입증해 주는 것도 아니다. 그러나 제안된 인원을 선발해야만 하는 공채 과정에서, 그나마 시험만큼 현실적으로 공정한 채용 기제도 없어 보이기 때문이다. 이는 시험의 내적 한계를 인정하더라도, 그것을 최대한 수정·보완·최소화함으로써 보다 공정하고 객관적인 평가 기제로 활용할 방안을 강구하는 것이 보다 현명한 해결안이 될 수 있음을 말해준다. 다시 교수 공채권을 건드리면, 지금처럼 학벌 패거리주의에 기초한 연고성을 통해 공채되는 방식보다, 익명성을 담보한 가운데 치르는 이른바 ‘교수 공채 시험’이 있다면 그것이 보다 ‘상대적으로’ 공명정대하지 않을까?

15) 가령 우리 철학 분야에서도, 누가 철학적 역량이 탁월하며 우수한 성과를 내고 있는가에 대해, 비록 각자 능력과 역량을 바라보는 시각과 평가의 준거는 다르고 주관적일 수 있지만, 그럼에도 일정 정도 이에 대한 객관적 공감대가 형성되어 있다고 볼 수 있을 성싶다.

16) 이러한 논의와 관련하여, 아이리스 영은 자격적합성(qualification) 개념을 내세워 특정 직위나 직무가 요구하는 능력 및 자격 조건을 사회 구성원들의 민주적 과정을 거쳐 결정할 것을 제안하고 있다. 이에 관한 보다 상세한 논의는 아이리스 영, 『차이의 정치와 정의』(2017), 450-452쪽; 김주현, 「능력주의에 대한 반론」(2022), 44-47쪽 참조.

3.4 보상 원칙으로서 능력주의의 공정성 비판과 관련하여

: ‘평가 원칙’과 ‘보상 원칙’ 간 엄밀한 구분의 결여를 중심으로

흔히 능력주의 원칙은 개인 간 능력 차이에 대한 차등적 보상의 원칙으로 간주된다. 이를 좀 더 풀어서 보면 ‘각자의 능력을 발휘하여 사회에 기여한 바만큼 그에 상응하는 보상이 차등적으로 주어지는 것’을 가리킨다. 그런데 능력주의 원칙은 현상적으로는 그와 같이 공정하게 작동하는 것처럼 보이나, 실제로는 그러한 ‘정의의 이념을 왜곡하고 있다고 비판된다.

이러한 비판을 뒷받침하기 위한 근거 내지 사례로 종종 드는 것이 교사 임용 시험의 불공정성 및 불평등성이다. 곧 임용 시험을 합격한 ‘정교사’와 시험에 낙방한 임시직 ‘기간제 교사’ 간의 사회적 기여도를 따질 때, 후자의 기여가 훨씬 더 큰 경우도 적지 않은데, 단지 시험에 합격했다는 사실 하나로, 그 보상의 차이가 너무 큰 것은 능력주의 원칙이 결코 정의롭지 못하다는 것을 입증한다는 것이다.¹⁷⁾

이러한 해석은 ‘부분적으로는’ 납득될 수 있다. 하지만 좀 더 엄밀하게 들여다보면, ‘잠재적 능력에 대한 평가’와 ‘능력 발휘를 통한 사회적 기여에 대한 보상’을 엄밀하게 구분하지 못하고 ‘혼용함’으로써 능력주의를 오직 보상의 원칙으로서 ‘만’ 일면적으로 파악하여 무맥락적으로 불공정성을 비판하는 우(愚)를 범하고 있다. 물론 평가의 경우든 보상의 경우든 공정성이 확보되지 못하는 경우는 비일비재하다. 하지만 그럼에도 임용 시험은 잠재적 능력을 발휘할 기회를 제공하기 위한 능력 평가의 척도로 작용하고 있으며, 그런 한에서 이 지점에서 능력주의는 보상의 원칙으로 기능하고 있다고 보기 어렵다. 이렇듯 능력주의 원칙은 사안과 맥락에 따라 보상의 원칙으로 작용하거나 혹은 평가의 원칙으로 기능하는 등, 적용에서의 상이성 뿐 아니라 어느 원칙을 적용할 것인가 하는 적용상의 다툼 내지 경합¹⁸⁾도 또한 빚고 있다. 나아가 그 귀결도 다르게 나올 수 있다. 그런 점에서 두 원칙 간의 차이점도 보다 분별력 있게 고려되어야 할 것이다.

이렇게 볼 때, 보상의 원칙이든 평가의 원칙이든, 능력주의 원칙이 적지 않은 결함을 지니고 있음은 분명하지만, 그런 이유로 능력주의를 내치는 것은 ‘감정적으로 통쾌함’은 있겠지만, 자칫 평가 및 보상에 대한 ‘무(無)원칙주의적 무정부 상태’로 우리 사회를 내몰 가능성도 완전히 배제하기는 어려워 보인다.

공리(公利)를 개념적으로 명확히 규정하기 어렵다는 이유로, 아울러 공리의 계산 불가능성과 질적 차이의 제거와 같은 결정적 난점에 비추어, 공리주의는 성립 불가능하다고 비판할 수는 있다. 하지만 그러한 이유로 공리주의를 폐기처분해 버리는 것은 그야말로 어리석은 결정이 될 것이다. 우리는 그러한 한계와 난점에도 불구하고, 공리와 공리주의의 원리, 철학적 의도, 이념적 지향점 등을 반직관적으로 나름 온전히 파악할 수 있다. 아울러 실제로 공리주의는 그러한 문제점들에도 불구하고

17) 이와 관련해 장은주는 단지 임용시험을 통과하여 교사가 된 자와 탈락한 자 간에 이후 지속되는 과정에서 보상의 차이가 대단히 확대되어 나간다는 점을 지적하면서, 임용시험 합격증은 그것을 가진 사람의 능력과 그에 따른 그의 사회적 기여를 확인해주지 못한다고 비판한다. 장은주, 「능력주의의 함정에서 벗어나기」(2021), 141-142쪽.

18) 이 점에 대한 보다 상세한 논의는 우명숙/남은영, 「공정성 원칙으로서 능력주의와 불평등 인식」(2021), 238쪽; 정태석, 「능력주의와 공정의 딜레마」(2021), 36-37쪽. 참조.

현실에서 충분히 작동되고 있다. 비록 제대로 된 비유는 아니겠지만, 능력주의도 공리주의에 빗대어 이와 유사하게 언급할 수는 있을 것 같다.

4. 잠정 글을 마치며

이제 미완의 글이지만 잠정 글을 마치며 논자의 입장을 간략히 정리해 보려고 한다.

우선, 세습 신분제를 타파하고자 도입되었던 ‘능력주의’가 자체 내의 이념적 혁신성과 개혁성을 상실하고, 자본주의 체제의 사회적 불평등을 심화하고 변형된 ‘능력주의적 세습제’를 재구축하는데 주도적으로 기능하는 ‘지배 이데올로기’로 변질된 사태를, 사후적이거나 수습 극복할 수 있는 ‘이론적 및 실천적’ 방안을 강구해야만 할 것이다. 말할 필요 없이, 능력주의의 공정성에 관한 근본주의적 해체론적 비판 답론 역시 이와 궤를 같이 하고 있다고 생각한다.

다만, 능력주의에 대한 일방적이고 전면적인 부정과 거부, 나아가 해체를 추구하는 비판적 접근방식은, 공정성 원칙으로서 능력주의를 대체할 실질적 대안이 없는 상황에서, 또 다른 곤혹스러운 난점들을 대면하도록 우리를 이끌고 있다. 이런 상황을 고려할 때, 능력주의 자체를 ‘근본악’으로 간주하여 폐기 처분하는 대신, 공정성 원칙을 나름 공정하게 재가동시키는 방안을 모색해야 되지 않을까 하는 것이 논자의 기본 입장이다.

이와 관련해 능력주의 자체도 분명 수다한 내적 한계를 지니고 있지만, ‘보다 근원적으로는’ 자본주의의 구조적 모순과 본질적 결함으로 인해 왜곡 변질된 양태로 작동되는 측면이 더 크다고 판단된다. 그런 점에서, 능력주의와 자본주의 간의 이념적 친화성과 내적 구조적 연관성에 대한 비판적 고찰이 우선적으로 시도될 필요가 있어 보인다. 이를 통해 작금의 정당화될 수 없는 사회적 불평등과 불공정성을 야기한 ‘책임의 지분’이 능력주의와 자본주의 양자 중 어느 쪽에 더 크게 할당되고 있는가의 여부 역시 좀 더 명확히 규명해 보아야 할 것이다.¹⁹⁾ 다만, 능력주의 원칙이 작동되는 터전으로서 자본주의 체제의 구조적 결함과 폐해가 불공정성과 불평등성의 보다 근본적인 일차적 요인이라고 보는 논자의 관점에서는, 자본주의 사회의 구조적 병폐와 난점들을 일정 수준 이상으로 해소 해결 재구조화는 작업이 먼저 선행되어야 할 것이라고 본다. 그리고 이와 병행하여 능력주의 자체도 비판적 재구성 작업을 통해 내적 한계와 제한점들을 상당 정도 보완 교정해야 할 것이다. 그렇게 한 이후, 일정 정도 업데이트 된 자본주의 체제에서, 재구성된 능력주의를 재가동시켜 보는 것이 현재로서는 나름의 현실적 대안이 아닐까 싶다. 그러고도 안 되면 그 때가서 능력주의를 폐기처분해도 늦지는 않을 것이다.

19) 이와 관련해, 미국과 한국에서 능력주의의 공정성 여부에 관한 비판적 논의가 유난히 활성화되어 있는 점도 차분히 따져볼 필요가 있다. 능력주의가 작동하는 배경 및 환경으로서 미국식 혹은 한국식 자본주의 체제가 지닌 구조적 결함이나 문제점이 다른 선진 자본주의 사회들에 비해 훨씬 더 심각한 수준일 수 있기 때문이다. 그런 점에서, 북유럽의 노르웨이나 핀란드, 덴마크 그리고 네덜란드를 비롯한 서유럽 제국의 자본주의적 현실에 대한 경험론적 실증주의적 검토, 그리고 자본주의와 능력주의 양자 간의 내적 연관성과 문제 발생의 상관도 등에 대해서도 심도 깊은 비판적 통찰이 이루어져야 할 것으로 보인다.

「능력을 사회적으로 규정짓고 통용시키는 주체는 누구인가? -능력주의의 비판적 재구성-」에 대한 토론문

임경석
한양대

선우현(이라 발표자로 칭함.) 교수는 미완으로 밝힌 본고에서 “‘공정성 원칙’으로서 능력주의(meritocracy)에 대해 제기되는 근본주의적·해체론적 비판 논변은 능력주의를 대체할 새로운 대안적 원칙의 부재와 이에 관한 실질적 모색이 뒷받침되지 못한 상황에서 개진되고 있다는 점”을 주목하는 가운데 “능력주의를 일방적으로 부정하려는 태도는 ‘능력과 그것의 발휘에 대한 규범적 평가의 진공(무정부) 상태’를 유발할 수 있음”(3쪽)을 강조한다. 한마디로 발표자는 능력주의와 관련해 ‘목욕물과 함께 아이를 내던져버리려는 어리석음(Don't throw the baby out with the bath water)’을 유념하자고 외치며 온건한 수정주의적 절충의 입장의 필요성을 역설하려는 신중함을 제안한다.

2022년 출범한 윤석열 정부가 <공약집>에서 다시 한 번 강조한 ‘자유와 공정’의 외침 때문인지는 몰라도 우리 사회가 당분간 ‘능력주의의 공정성’이란 주제로 귀가 따가울 정도로 이와 관련된 논의를 펼치게 될 것으로 예상된다. 발표자는 실천철학자로서 최근 진보와 보수의 현주소와 같은 현실적 논쟁점의 글들을 쓰고 있는데, 본고 역시도 이처럼 매우 시의적절한 논쟁거리를 화두로 제시된 글쓰기 작업의 연장선상의 일환으로 보인다. 향후 본고가 완결된 논제의 글이 되어 우리 학계에 실천철학의 뜨거운 논쟁점을 불러일으키는데 기여하기를 희망해 본다.

이제 토론자의 입장에서 본고를 읽는 도중에 느꼈던 크게 세 가지의 궁금증을 간략한 질문과 제안의 형식으로 논해 보고자 한다.

첫째로 세습신분제와 불공정한 관행을 타파하고자 도입되었던 과거의 능력주의와 오늘날 일방적 성과주의로 변질되어 비판되고 있는 능력주의가 과연 같은 개념일지가 궁금하다. 적어도 과거의 능력은 공정한 평가의 기준으로 운(fortuna)의 지배가 아닌 덕목(virtue)의 의미가 강했던 것으로 보이는 반면에, 오늘날엔 생산적 성과와 이에 대한 수직적 보상의 기준으로 능력주의가 동일시되는 경향이 강하다고 본다. 그렇다면 이러한 변화에 대한 원인은 무엇일지에 대한 발표자의 입장이 궁금하다. 적어도 과거의 능력주의는 평준화된 평가기준이 아니라 흡사 마카아벨리가 주목했던 비루트

(virtu)에 해당하며 이러한 뛰어남을 실행하고 추구하려는 지향점으로 보아야 하는 것은 아닐지...

둘째로 발표자가 주목한 마르크스의 『고탕강령비판(Kritik des Gothaer Programms)』에서 인용되고 언급된(7쪽) “능력에 따라 일하고, 필요에 따라 분배되는”사회는 아직 한 번도 실현되지 못한 인류의 유토피아이다. 마르크스가 왜곡된 능력주의가 지배하는 자본주의 사회를 넘어서 사회주의와 공산주의 이념의 공동체로 이행해야 할 가능성을 제안하고 있는바, 현대의 상황에서 왜 이러한 이념을 포기해야 하는 것인지도 궁금하다. 왜냐하면 발표자는 거듭해서 현실적 대안이 없다고 말하는데, 이처럼 자본주의적 능력주의를 넘어서기 위한 대안이론이 있음에도 불구하고 어째서 실패한 신자유주의의 잔류물인 왜곡된 능력주의를 어떤 방식으로 비판적으로 재구성해 보려는 것인지 이에 대한 방안도 궁금하다.

끝으로 학계를 중심으로 전개되는 “능력주의의 공정성에 관한 비판적 담론들”과 “일반 시민들의 공정성에 대한 호감과 매력의 열망”(7쪽)을 과연 동일한 차원에서 주목해 보아야 하는 것인지도 의문이 든다. 우리 공동체가 추구하는 민주공화국의 이념적 정체를 실현하는 주체인 일반 시민들의 집단지성에 능력주의가 올바르게 호소하기 위해서는 능력주의의 공정성에 대한 지속적인 비판담론이 펼쳐져야 하는 것이

절실히 요구된다. 그런데 이러한 선행 요건이 충족되지 못할 때, 과연 “그리고도 안 되면 그 때가서 작금의 능력주의를 폐기”할 수 있을지도 자못 궁금하다. 발표자의 학문적 신중함과 본고의 의도를 존중한다. 하지만 오프라이스를 먹으려면 계란을 깨야만 한다. 오늘날 실천철학자에게 요구되는 비판적 재구성의 작업은 마르크스의 언급처럼 다수가 직면한 자본주의의 산고(産苦)를 줄이려는 현실통찰과 자본 축적에만 매진하는 무정한 자본주의적 능력주의사회의 구조에 대항해 혁명적 결단과 이론적 지향점을 제시하는 미래적 이념의 주체가 되고자 해야 하는 것은 아닐지...

무지와 오만

-능력주의에 대한 불교적 해석-

이상민

고려대학교 민족문화연구원

1. 들어가며

능력주의¹⁾(Meritocracy)는 교육, 고용, 그리고 승진의 기회가 그들의 배경에 관계 없이 모두에게 열려 있어야 하며, 개인은 각자의 능력과 성취에 따라 사회적 권력이나 자원을 차등적으로 획득하게 된다고 상정한다. 이러한 이론에는 개인에 대한 평가가 일신의 재산이나, 사회 계급, 상속된 특권과 같은 주변적 조건이 아니라 개인만의 능력과 실력, 자질에 따라 평가받고 보상받는다라는 전제가 깔려 있다.

오늘날 많은 이들이 자원과 기회를 배분하는 공정하고 효율적인 방법으로 능력주의를 평가하지만, 당연하게도 능력주의 사회가 곧 공정하고 정의로운 사회라고 할 수는 없다. 해당 용어를 대중적으로 알린 마이클 영(*The Rise of Meritocracy*, 1958)에서부터 가장 최근의 연구자인 마이클 샌델(*The Tyranny of Merit*, 2020)에 이르기까지, 능력주의는 정의롭고 평등한 사회를 구현하는 것이 아니라 보다 공고한 불평등을 낳는 시스템으로 비판받고 있다.

그 비판의 논점은 사회구조적인 문제에 있다. 능력주의에서 개인의 능력은 객관적이고 측정 가능한 자질로 여겨지며, 이는 종종 불평등한 결과를 정당화하는데 사용된다. 예를 들어 능력주의는 소수 엘리트들이 권력과 자원을 독점하는 데 기여한다. 기득권의 성공을 개인의 능력 및 그에 따른 성취에 의한 것으로 파악함에 따라, 그들의 비능력적 요인들 - 출생 지역이나 인종, 문화 자본 및 그/녀가 속한 공동체 등의 사회적 요인 - 에서 눈을 돌리게 만든다는 것이다.²⁾ 뿐만 아니라 무엇을 ‘능력’으로 정의할 것인지의 문제, 능력평가의 오류 가능성, 다양성의 제한과 같은 지적도 제도로서의 능력주의가 사실 대단히 많은 구조적 문제를 가지고 있음을 시사한다.

그렇다면 불교는 능력주의를 어떻게 평가할까. 어쩌면 불교는 능력주의적 성격을 지닌 사상전통일지도 모른다. 불교 전통에 몸담은 수행자가 노력을 통해 얻게 되는 결과물 혹은 속성인 공덕(功德,

1) Meritocracy는 성과주의, 실력주의 등으로도 번역되지만, 본고가 주로 다루는 내용이 ‘나의 능력’이기 때문에 ‘능력주의’를 채택하였다.

2) 이와 관련하여 스티븐 J. 맥나미는 능력주의가 제대로 작동하지 않는 사회적 이유를 다음과 같이 정리한다: “차별적 교육기회, 불평등한 사회적 자본과 문화적 자본, 특권의 상속과 부의 세습, 개인의 능력으로는 도저히 손쓸 방법이 없는 불가항력적 요인들, 자영업자의 자수성가를 방해하는 대기업, 편견에 의한 차별” 김현정 역, 『능력주의는 허구다』(2015), p.328.

guṇa)은 영미권에서 ‘merit’로 번역된다. 그리고 초기불교 전통에서 붓다가 붓다일 수 있는 이유는 오랜 기간 그/녀가 닦은 수행으로 획득한 공덕에 의해서이며, 그렇기 때문에 많은 공덕을 닦은 이는 그 자체로서 존중받을 가치가 있다. (초기불교에서 깨달은 자를 가리키는 아라한[阿羅漢, arhat]이 ‘공양을 올릴만한 자’라는 의미임을 상기해보자) 이렇게 보면 불교 또한 여타의 고대사상과 마찬가지로 개개인이 지닌 차별적인 속성에 따라 그에 허락되는 존중이나 지위에 차등이 있음을 인정하고 있다고 볼 수 있을 것이다.³⁾

그러나 불교가 능력주의에 완전히 찬동하는 전통이라고까지 말하기는 힘들다. ‘능력주의’라는 용어가 근대 서구에서 고안된 것임을 감안한다면,⁴⁾ 기원전 6세기에 발생한 불교와는 그 사상적 지평이나 문제의식이 상이할 수 밖에 없다. 불교의 철학적 관심은 대부분 개인의 문제에 집중되어 있으며 이 과정에서 사회구조적인 고찰이 종종 언급된다 하더라도 결국 그것은 ‘깨달음’이라는 불교의 궁극적인 목표와 결부되어 있기 때문이다. 나아가 불교가 발생부터 나 개인의 문제에 몰두해 왔다는 점에서, 능력주의가 지닌 문제점에 대한 또 다른 해석을 제안할 수도 있을 듯하다. 바로 ‘나의 능력’이라는 개념이다. 기존의 연구들이 능력주의를 주로 사회이론의 관점에서 다루고 있는데, 이 과정에서 개인의 ‘능력’에 대해서는 상대적으로 많은 논의가 이루어지지 않았다. 그러나 몇몇 ‘나의 능력’에 대한 논의는 불교가 이 담론에 참여할 자리를 마련해준다. 예를 들어 마이클 샌델의 다음과 같은 글이다.

왜 우리의 재능(talent)이 우리의 운명을 결정해야 하며, 따라서 그에 따른 보상은 당연히 누릴 자격이 있다고 믿어야만 하는가? 이 가정에 의문을 제기할 두 가지 이유가 있다. 첫째, *내가 이런 저런 재능을 갖게 된 것은 나의 행위 때문이 아니라 행운의 결과다.* (중략) 둘째, *내가 재능을 후하게 보상하는 사회에 산다면 내 재능에 따른 당연한 결과라고 주장할 수 없다. 그것 역시 행운에 의한 것이기 때문이다.* (중략) 우리의 재능이 노력의 결과가 아님을 인식하면 이러한 자수성가의 그림이 복잡해진다.⁵⁾

마이클 샌델이 지적한 것처럼, 우리의 재능은 온전히 우리의 노력이 아니라 주변적 요건에 의해서 ‘우연히’ 그렇게 평가되는 것일 수 있다. 우리의 재능을 우연이나 행운으로만 설명하는 것은 논란의 여지가 있지만, 어쨌든 샌델의 지적은 ‘나의 능력’이라는 것의 범위를 정하고 구분짓기가 대단히 어렵다는 것을 암시한다. 여기에서 ‘나의 능력은 온전히 나의 것인가’라는 문제가 대두된다. 즉 나의 능력은 어떠한 비능력적 요인 없이도 성립할 수 있는 무엇이어야 한다는 것이다. 그리고 불교적 관점에 따르면, 외부조건을 배제한 나의 능력은 성립할 수 없다. ‘나’라는 실재는 존재하지 않기 때문이다.

3) 플라톤의 철인정치론이나 아리스토텔레스의 덕 윤리, 고대 중국의 성인군주론에 이르기까지 전근대의 철학 사조 중 개인의 덕성과 사회적 지위를 결부시키는 이론은 찾기 어렵지 않다.

4) 능력주의적 사고는 고대에서부터 존재했지만, ‘meritocracy’라는 용어 자체는 앨런 폭스(Alan fox)의 1956년 에세이 “Class and Equality”, *Socialist Commentary*, May와 마이클 영의 1958년작 *The Rise of the Meritocracy*에서부터 사용되고 알려지기 시작하였다. 리틀러 조(Littler, Jo), *Against Meritocracy: Culture, Power, and Myths of Mobility*. Routledge(2018). p. 32참조.

5) Michael J. Sandal. *THE TYRANNY OF MERIT : What's Become of the Common Good?* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2020), “Do We Deserve our Talent?” pp.117-8.

2. 무지 : 가설적 세계에서의 ‘나’와 ‘나의 것’

불교는 나와 세계를 포함하는 현상적인 모든 것을 상호의존(緣起: *pratītya-samutpāda*)에 의해 성립된 것으로 규정한다. 어떠한 사태가 성립하는 것은 하나의 개별적 실체가 존재하기 때문이 아니라 무한으로 수렴되는 조건 속에서 가설적으로, 혹은 언어/개념적으로만 존재한다는 것이다. 그렇기 때문에 불교에서는 하나의 실체, 본체를 인정하지 않는 해체주의적 관점이 지지된다.

불교의 철학 이론을 관통하는 핵심적인 교설인 ‘무아(無我, *anātman*)’는 이러한 해체적 사유를 단적으로 드러낸다. 무아설에 따르면 여러 조건으로부터 독립된 ‘나’는 실재하지 않으며, 다만 물질(色, *rūpa*), 느낌(受, *vedanā*), 지각(想, *saṃjñā*), 심리작용(行, *saṃskāra*), 분별적 인식(識, *vijñāna*)이라는 다섯 가지 더미(五蘊, *pañcaskandha*)가 조건에 의해서 조합되었다가 사라질 뿐이다.⁶⁾ 자아의 실상은 이러한 다섯 가지 더미 - 실몽치나 먼지덩이와 같이 핵심이 없이 이리저리 뒤엉켜 실재처럼 여겨지는 것 - 들이 구성해 내는 ‘경험’이다. 여기에서 경험이란 어떠한 특수한 경험이 아니라 우리가 순간순간 인식하고 사유하는 행위 자체를 의미하며, 이것은 주변 조건과 독립적으로 일어날 수는 없다. 내가 사과를 먹기 위해서는 사과가 내 눈앞에 있어야 하고 그것을 먹고 싶다는 마음이, 맛을 음미하는 혀가 있어야 한다. 그리고 불교의 관점에서 나는 순간적인 경험들의 중첩을 환원적으로 재구성하고, 거기에 가설적 명칭(假名, *prajñapti*)을 부여한 것에 지나지 않는다. 그러므로, 자아는 환상이다.

‘나’라는 개념이 해체된다면 이것을 바탕으로 하는 모든 사유 또한 근거를 잃어버리게 된다. 당연히 ‘내 것(我所, *mama-kāra*)’이라는 개념 또한 성립하지 않는다. 가깝게는 나의 경험을 구성하는 색, 수, 상, 행,식의 다섯 가지 더미에서부터 멀리는 내 가족, 내가 존재하는 시공간이 모두 내 것으로 착각된 것들이다. 그러므로 나를 둘러싼 여러 조건들 중 ‘나에게(배타적으로) 속해 있다’고 여기는 것은 잘못된 사유가 된다. 나를 구성하고 있는 오온 또한 내 것이 아닌데 하물며 주변 조건에 의해서 성립한 것이야 말할 것이 있겠는가.

이러한 관점에서 ‘나의 능력’이라는 개념 또한 완전히 해체된다. ‘나’가 성립하지 않기에 속격조사인 ‘의’ 또한 붙을 수 없으며, 이것이 수식하는 어떠한 ‘능력’도 무수한 조건들에 의해서만 가설적으로 인식되는 것이다. 모든 것은 가설적이기 때문에 공(空)하고, 이것이 실상(實相)이다. 이러한 실

6) 예를 들어 남전불교의 경전인 *Anattalakkhana Sutta*에 다음과 같은 구절이다.

비구들이여, 물질[色, *rūpa*]은 내가 아니다. 물질이 나라면 고(苦)로 이어지지 않을 것이며, 물질에 대하여 “나의 물질이 이렇게 되어라, 나의 물질이 이렇게 되지 말아라”라고 할 수 있을 것이다. 물질은 내가 아니기 때문에 고(苦)로 이어지며 물질에 대하여 “나의 물질이여 이렇게 되어라, 나의 물질이여 이렇게 되지 말아라”라고 할 수 없는 것이다.

비구들이여, 느낌[受, *vedanā*]은 내가 아니다...

비구들이여, 지각[想, *saṃjñā*]은 내가 아니다...

비구들이여, 심리작용[行, *saṃskāra*]은 내가 아니다...

비구들이여, 분별적 인식[識, *vijñāna*]은 내가 아니다. 분별적 인식이 나라면 고(苦)로 이어지지 않을 것이며, 분별적 인식에 대하여 “나의 분별적 인식이 이렇게 되어라, 나의 분별적 인식이 이렇게 되지 말아라”라고 할 수 있을 것이다. 분별적 인식은 내가 아니기 때문에 고(苦)로 이어지며 분별적 인식에 대하여 “나의 분별적 인식이여 이렇게 되어라, 나의 분별적 인식이여 이렇게 되지 말아라”라고 할 수 없는 것이다. (SN 22.59)

상에 대한 무지가 집착을 낳고, 집착이 곧 번뇌와 괴로움으로 나아가는 것이다.

나[라는 집착]은 모든 번뇌의 근본이다. 먼저 오온(五蘊)이 나라고 집착하고, 다음으로 외부의 사물들이 내 것이라고 집착한다. 내 것에 묶여있기 때문에 [대상을] 욕망하거나 싫어함이 생기고 욕망하거나 싫어함을 조건으로 여러 행위가 일어난다. (...) 만약 이것이 나와 내 것이 아니라면 나와 내 것이 없기 때문에 모든 요소에 대해 마음이 집착할 것이 없다. 마음이 집착할 것이 없기 때문에 번뇌가 일어나지 않는다. 번뇌가 일어나지 않는다면 공(空)을 설해봤자 무슨 소용이겠는가.

(『大智度論』 권31 「序品」)

3. 오만 : 비교와 괴로움의 연쇄작용

‘나’와 ‘나의 것’에 대한 불교의 해석은 우리의 자질, 능력, 성과가 온전히 자신의 노력한 결과가 아니라 여러 상호 연관된 원인과 조건에 의해 형성된다는 것을 시사한다. 그렇기에 개인에서 사회, 나아가 세계까지 모두 무한의 조건으로 수렴하는 상호 의존의 관계 속에서, 교육의 질, 재정적 안정, 그리고 사회적 네트워크 등 다수의 집단적 노력에 의한 요소들을 제거한 ‘순수한’ 개인의 노력을 모색하는 것은 불가능하다. 그러나 깨닫지 못한 인간은 실상을 제대로 이해하지 못하고 온전히 ‘나’ ‘나의 것’ ‘나의 능력’이 있다고 여기고 이를 통해서 자신을 타인과 비교하는데, 이것은 불교에서 설하는 근본번뇌인 만(慢, māna)에 정확히 대응한다.

열등한 사람보다 ‘내가 뛰어나다’거나 동등한 사람과 ‘나는 동등하다’라고 생각하는 자의 [마음이] 우쭐하는 것이 만(慢, māna)이다.

동등한 사람보다 ‘내가 뛰어나다’라는 것이 과만(過慢, atimāna)이다.

뛰어난 사람보다 ‘나는 뛰어나다’라는 것이 만과만(慢過慢, mānātimāna)이다.

오온을 나 혹은 나의 것이라고 생각하는 것이 아만(我慢, asmimāna)이다.

얻지 못했는데 ‘뛰어난 성취를 내가 얻었다’라고 하는 것이 증상만(增上慢, abhimāna)이다.

아주 뛰어난 사람에 대해서 ‘나는 조금 열등하다’라고 하는 것이 비만(卑慢, ūnamāna)이다.

덕이 없는데 ‘나는 덕이 있다’라고 하는 것이 사만(邪慢, mithyāmāna)이다.

(『俱舍論』 「分別隨眠品」)

나와 내 것이 성립하지 않기 때문에 두 개의 객체를 서로 비교하고 그 우열을 판단하는 것은 깨닫지 못한 이들의 핵심적인 번뇌 중 하나이다. 상기 인용문에서 단순히 스스로를 높이 평가하는 우월감 뿐 아니라 스스로를 낮다고 여기는 열등감 또한 만의 하나로 든 것은 불교가 개체와 실재를 바라보는 관점을 잘 드러낸다. 만(慢)이 번뇌인 이유는 단순히 오만, 즉 우월감이 윤리적으로 문제가 있다는 것이 아니라 ‘나의 것’과 ‘타인의 것’이라는 개념을 설정하는 것 자체가 실상과 어긋나 있기 때문이다.

그렇기에 여기에서 한 단계 더 나아가 ‘나의 성공’에도 의문을 던질 수 있다. 자아가 가설적으로만

존재한다면, ‘나의 것’으로 여겨지는 ‘나의 성공’ 역시 가설적인 것에 지나지 않는다. 이를 실체화하고 나의 것이라 집착하는 것은 괴로움(苦, *dukkha*)을 초래한다. 그리고 개념화와 집착, 괴로움의 매커니즘에 대한 정확한 인지가 없는 한 인간이 처한 현실태로서의 괴로움은 끊임없이 반복되고 증가한다. 이러한 관점에서 능력주의는 개인이라는 잘못된 개념을 세우고, 측정하거나 구분할 수 없는 개인의 능력을 비교하며, 거기에서 발생하는 괴로움을 정당화시키는 이론이다. ‘개인 능력에 준해 사회적 재화를 차등적으로 분배한다’는 능력주의의 전제는 실상과 어긋난 ‘무지와 오만’의 소산일 뿐이라는 것이다.

4. 가능성과 남은 문제들

불교의 관점은 능력주의에 내재된 한계와 잠재적 역기능을 환기하는 데 유효한 시각을 제공한다. 어떠한 것이 존재하기 위한 조건은 무한으로 수렴하기에, 조건을 떠나 오로지 나의 것으로 인정될 수 있는 능력은 존재하지 않는다. 이러한 이해는 개인의 능력이 비능력적 요인에 의해서 결정된다는 다른 학자들의 지적과 궤를 같이 한다. 나아가 불교적 관점에서는 ‘나에게 주어지는 보상’ 또한 정당한 해석이 아니다. 이 모든 것들은 규정할 수 없는 것을 자의에 따라 개념화하고 가치와 정당성을 부여한 것일 뿐이다.

앞서 불교의 공덕 개념이 능력주의적 성격을 지니고 있다고 언급하였지만, 불교의 수행자는 공덕 또한 본질적으로 자신에게 속한 배타적인 속성이 아님을 인지해야 한다. 그러므로 대승불교의 보살에게는 중생을 위해서 자신이 지닌 - 그러나 실제로는 자기의 것이 아닌 - 공덕을 나누어 주는 것, ‘회향(迴向, *pariṇāmanā*)’이 실천적 수행으로서 요청된다. 즉 공덕을 모으고 지키는 것이 아니라 베풀음에 의해서 궁극적인 깨달음에 도달할 수 있다는 것이다. 이렇게 보았을 때 자비, 이타행, 공동선의 추구라는 사회윤리적인 덕목들은 결국 ‘나’와 ‘나의 것’이 성립하지 않는다는 실상을 파악하고, 이를 적극적으로 해체하는 행위를 통해서 가능해진다.

무아설에 입각한 이타행은 근대 학자들에 의해 사회정의론으로 재해석되기도 하였다.⁷⁾ 인간은 실제로 존재하지 않는 것에 집착하면서 괴로움을 느낀다. 이러한 이유로 현실의 인간은 모두 괴로움 속에서 살아가고 있다. 그리고 현실의 모든 것이 괴로움이라면 개인적 경험으로서의 괴로움 뿐 아니라 사회 및 경제적 불평등과 같은 구조적 괴로움 또한 포괄할 수 있어야 한다. 불교가 추구하는 깨달음은 괴로움으로부터의 탈피이며, 특히 대승불교의 수행자는 자신 뿐만 아니라 중생들 또한 괴로움에서 구제하기 위해 적극적으로 개입해야 한다. 따라서, 불교적인 시각에서 사회적 정의와 공정성은 목적이 아니라 ‘보편적 괴로움의 감소’를 위해 기여해야 하는 것으로 이해된다. 불교를 통해 능력주의를 비판적으로 해석할 수 있는 이유 또한 그것이 중생의 괴로움을 증가시키는 구조를 가지고 있기 때문이라는 것은 앞에서 논한 대로이다.

7) 이러한 관점의 연구로는, 예를 들어 Sungtaek Cho, “Selflessness: Toward a Buddhist Vision of Social Justice,” *Journal of Buddhist Ethics*, vol.7(2000), pp. 76-85; 박경준, 「대승불교사상과 사회참여 一考」, 『불교학연구』 24호(2009), pp.107-146 등을 참조.

그러나 불교의 능력주의 비판에 한계가 있음도 분명하다. 각 이론의 입각점 자체가 다르기 때문이다. 능력주의를 포함한 사회 이론은 인간의 욕구를 부정하기보다는 욕망의 조율과 보다 공평한 자원의 배분을 고민한다. 반면 불교는 욕망의 비실재성과 포기를 논한다. 불교적 이상은 ‘깨달음’이라는 세속사회에서의 벗어남을 목표로 하고 있으며 이러한 관점에서 세속 사회는 그것이 일견 정의롭고 공정하다 할지라도 궁극적으로는 불완전할 뿐이다. 따라서 사회 이론이 담고 있는 ‘어떠한 사회가 정의로운가’라는 물음에 대해, 불교는 ‘세속적 세계에서 올바른 정의는 규정될 수 없다’는 예상치 못한 답변을 내놓는다. 이는 사회 이론의 성립 근거를 부정하는 해석으로도 보인다. 역사적으로 불교가 인도와 동아시아 모두에서 비주류사상으로 자리매김하였던 이유 중 하나는, 이처럼 사회의 일반적 성립 근거를 부정적으로 바라보는 관점 때문일지도 모르겠다.

「무지와 오만 -능력주의에 대한 불교적 해석-」에 대한 논평문

이상형
경상국립대

이상민선생님(이하 논자)은 능력주의에 대한 정의에서부터 출발한다. 그에 따르면 능력주의는 “교육, 고용, 그리고 승진의 기회가 그들의 배경에 관계없이 모두에게 열려” 있으며, “개인은 각자의 능력과 성취에 따라 사회적 권력이나 자원을 차등적으로 획득”하는 분배방식을 의미한다(17p). 오늘날 이런 능력주의에 따른 분배방식이 자원과 기회를 분배하는 공정하고 효율적인 방법으로 인정되기도 하지만 사회적 측면에서 많은 비판에 처해 있는 것이 사실이다. 즉 불평등한 시스템을 더욱 공고히 할뿐만 아니라 무엇을 ‘능력’으로 정의할 것인지의 문제, 능력평가의 오류 가능성, 다양성의 제한과 같은 문제들에 처해 있는 것이다. 그렇다면 불교적 관점에서 이 능력주의는 어떻게 평가될 수 있을까?

왜 불교적 관점에서 능력주의를 평가하는지에 대한 논자의 이유가 분명하지 않지만 아마 첫째, 불교적 성격이 능력주의와 유사한 점이 있기 때문일지도 모른다. 왜냐하면 불교에서도 수행으로 닦은 공덕에 의해 붓다가 될 수 있기 때문이다. 개개인이 지닌 차별적 속성과 능력에 따라 획득되는 지위가 다르다는 점에서 불교와 능력주의는 일정 부분 유사점이 있을 수 있다. 그러나 둘째, 논자에 따르면 불교는 철저히 개인에게 초점을 맞추기 때문에 능력주의와 상이하며, 개인의 문제에 몰두해 왔기에 능력주의의 문제점에 대한 또 다른 해석을 할 수 있다. 즉, “‘능력주의’라는 용어가 근대 서구에서 고안된 것임을 감안한다면, 기원전 6세기에 발생한 불교와는 그 사상적 지평이나 문제의식이 상이할 수 밖에 없다. 불교의 철학적 관심은 대부분 개인의 문제에 집중되어 있으며 이 과정에서 사회구조적인 고찰이 종종 언급된다 하더라도 결국 그것은 ‘깨달음’이라는 불교의 궁극적인 목표와 결부되어 있기 때문이다.”(18p)

그러나 이 부분에서 먼저 의문이 드는 것은, 불교와 능력주의가 어느 정도 유사함에도 불구하고 불교적 관점을 가져오는 논자의 이유는 지금까지 능력주의의 문제점이 주로 사회구조적 문제와 관련되어 제기되었기 때문이다. 그러나 논자에 따르면 불교는 철저히 개인적 성격을 가지기에 능력주의를 개인적 관점에서 비판할 수 있기 때문이다. 즉 개인에 대한 집중이라는 점에서 불교와 능력주의는 유사하지만 개인에 대한 불교적 관점에서 능력주의를 비판할 새로운 근거를 찾고자 하는 것처럼 보인다. 그러나 능력주의가 능력을 개인의 소유물로 여기고, 불교가 개인의 고통과 해탈(비록 보

살의 존재에도 불구하고)에 집중함으로써 개인의 사회연관적 측면을 고려하지 못한다는 비판에서 둘다 자유롭지 못한 것처럼 보인다.

둘째, 능력주의와 불교가 동일하게 가지는 개인의 문제에 대한 몰두라는 점에도 불구하고 논자는 불교의 ‘무아설’로 능력주의를 비판한다. “나아가 불교가 발생부터 나 개인의 문제에 몰두해 왔다는 점에서, 능력주의가 지닌 문제점에 대한 또 다른 해석을 제안할 수도 있을 듯하다.”(18p) 그런데 무아설에 따르면 고정된 독립된 실체로서 자아란 존재하지 않는다. 즉 자아란 환상이며, 무엇이 작용하며 행위하는 것이 아니라 작용이며 행위가 있을 뿐이다. 그렇다면 능력주의가 전제하는 ‘나의’ 능력이란 결국 “여러 상호 연관된 원인과 조건에 의해 형성된”(20p) 것을 자아로 이야기하는 것에 불과하다. 그러나 ‘나’가 없다면 서로 비교할 것도 없기에 능력을 쟁 수 있는 비교점이 없으며 따라서 능력주의도 존재할 수 없다. 그리고 나에 대한 집착으로부터 가지게 되는 괴로움조차 존재하지 않는 것이다. 그러나 능력주의의 관점에서 볼 때 능력주의는 분배의 문제에 대한 하나의 방법을 말한다. 분배의 문제는 좁게는 먹고 사는 문제, 즉 경제적 문제에 해당된다. 비록 깨달음의 측면에서 ‘무아’설이 옳다하더라도 아직 신체적 존재인 한 부처도 분배의 문제에서 자유로울 수는 없다. 그렇다면 불교에서의 분배방식으로 능력주의를 판단해 볼 수는 없을까?

셋째, 깨달음을 얻은 상태, 즉 ‘무아’임을 인식한 상태에는 능력주의에 의존할 것이 없음은 당연할 수 있지만, 이 깨달음을 얻기 위해 능력주의가 작용하는 것은 아닌가? 가령 선불교에서 깨달음을 얻기 위한 방편은 소위 근기에 따라 달라진다. 즉 근기에 따라 각기 상이한 수련법이 적합한 것이다. ‘깨달음’의 입장에서는 ‘무아’이기에 능력주의가 성립하기 어려울 수 있지만 깨달음을 위한 과정 또는 방편의 입장에서는 능력주의의 입장에 따라 다양한 방법을 효율적으로 사용할 수 있다. 이런 점에서 능력주의는 목적에 따라 그 정당성이 갈리는 것 같다. 만약 능력주의가 좋은 목적을 위한 하나의 수단이라면 그 방법은 허용가능하지 않을까?

능력주의에 따르면 지위와 보상은 개인의 능력에 따라 상이하게 분배되어야 한다. 이 원칙은 평등한 권리를 인정하는 민주주의의 정치적 영역과 동등한 존엄을 요구하는 윤리적 영역 외에 상이한 계층을 허용하는 경제적 영역을 특징짓고 있다. 즉 이 분배원칙은 경제적 영역에서 물질적 재화와 관련된 극단적인 불평등한 분배를 정당화하기 위한 자본주의적 분배방식이다. 자유주의와 결합된 자본주의 시장에서 ‘한 명의 엘리트가 만 명을 먹여 살린다.’라는 구호에 우리는 익숙해 있다. 또는 다윈의 진화론 이후 경쟁과 투쟁을 통한 적자생존의 질서가 인간의 삶과 사회를 설명한 이후 경쟁과 성공을 기반으로 하는 사회를 구성하려는 사회이념이 우리 사회의 주도적 가치가 되었다. 이 이념들은 능력이 있는 사람의 성공을 당연시하며 능력 있는 사람들이 더 많이 분배받고 더 많은 권력을 차지하는 것을 정당한 분배원칙이자 정의로 여기게끔 하였다.

현대 사회에 이런 이데올로기가 만연한 가운데 불교의 자아관은 어떤 역할을 수행할 수 있을까? 현대 자본주의 생산과 소비가 미덕인 시대에 ‘무아설’은 얼마나 설득력 있을 수 있을까? “불교를 통해 능력주의를 비판적으로 해석할 수 있는 이유 또한 그것이 중생의 괴로움을 증가시키는 구조를 가지고 있기 때문이”(21p)지만, 그 해답이 세속사회에서 벗어나는 것이라면 세속사회에서 정의를 바라는 사람들에게는 너무 초월적이지 않을까?

유학은 능력주의인가?

주광호
동덕여대

1. 여는 말

한국사회의 능력주의를 설명할 때면 곧잘 ‘유학적’ 전통이 거론되고 그 예시로 선양(禪讓)과 과거제가 호출된다. 선양이란 신분과 무관하게 ‘현명하고 능력 있는 이(賢能)’에게 지위를 계승시키는 방식이고, 과거제는 역시 신분과 무관하게 시험에 의해 관료를 선발하는 제도다.

과연 유학은 능력주의일까? 나는 이러한 이해가 반만 맞고 반은 틀리다고 생각한다. 현명하고 능력 있는 이가 선발되어 권한을 부여받아야 한다는 것은 맞다. 그런 점에서 유학은 능력주의다. 그러나 그렇게 부여받은 권한과 권력은 공동선을 위한 ‘소명’으로 이해될 뿐 자신의 사적인 이익이나 권리를 위한 것일 수 없다. 그런 점에서 유학의 능력주의는 우리 사회가 말하는 능력주의와는 본질적으로 다르다.

이 글은 ‘정의’보다는 ‘공정함’에 주목한다. 그리고 ‘공’이나 ‘의’ 같은 특정 개념을 분석하기보다, 다수의 선행연구에서 능력주의의 동양적 근거로 제시하는 선양(현능주의)과 과거제 그리고 경쟁 등 구체적 사건에 있어서의 공정함에 대한 유학의 입장을 추적한다.

2. 禪讓과 선진 유학의 현능주의

『맹자』는 요 - 순 - 우로 이어지는 제위 수수의 과정을 구체적으로 기록하는데, 특히 권력계승 후보자 간의 갈등과 그 속에서 두드러지는 정당성 문제에 주목한다. 『맹자』의 기록에 의할 때 제위의 수수에서 우선적으로 고려되는 기준은 계승자의 현명함 여부다. 그 다음은 계승자가 충분한 실무 기간을 거쳤고 그 과정에서 분명한 업적을 보여주었느냐다. 순은 28년 그리고 우는 17년의 검증 기간을 거쳤다. 그런 다음에도 순과 우는 공동체의 동의를 구하는 과정을 거쳐야 했다. 이들은 한 번의 시험이나 유력자의 천거로 단번에 된 것이 아니다. 선양은 시험주의가 아니다.

그에 비해 신분적 질서는 보다 쉽게 그 정당성이 인정된다. 순은 전임자 요임금의 지명을 받고 오랜 실무 기간을 거쳤음에도 불구하고 요의 사후 요의 아들들을 피해 달아나야 했다. 우는 현능자 익에게 제위를 물려주려 했음에도 불구하고 백성들은 우의 아들 계를 “우리 임금의 아들이다.”라고 하면서 받들었다. 우의 아들 계 역시 현명했다고 맹자는 말하지만, 정작 우는 자신의 아들보다 익이 더

적임자라고 생각했음에도 말이다.

선양 이야기에서 최종적 심급은 천자가 아니라 백성이다. 천자는 결국 천거의 역할만을 할 뿐 그것을 최종적으로 결정하는 것은 백성들의 동의다. 그런데 백성들의 관념에서 부자상속은 현자상전보다 우선적인 정당성을 지닌다. 계와 익의 관계에서 알 수 있듯이 동일한 조건이라면 신분이 먼저 고려된다. 현능자가 신분의 벽을 넘기 위해서는 다양한 검증이 필요하다. 백성들도 후보자들도 그것이 공정하다고 생각했다.

맹자가 사실(史實) 여부와 무관하게 요순의 선양을 적극적으로 선전한 것은, 신분과 무관하게 지식인이 적극적으로 현실 정치에 참여해야 한다는 유학의 이념을 피력하기 위한 것이었다. 그에게서 정치적 권위의 정당성은 현명함과 신분 둘 다였다. 이것이 그가 말하는 귀귀(貴貴)와 존현(尊賢), 즉 신분을 인정하면서도 현명한 이를 존송하자는 입장이다.

하지만 현능에 대한 존송은 맹자만의 탁견이 아니라, 춘추 시기 이후 신분제가 동요되면서 등장한 시대적 요구였다. 『회남자』에는 노나라의 주공과 제나라의 태공망이 각각 통치의 질서로 ‘존존친친(尊尊親親)’과 ‘거현상공(舉賢上功)’을 제시하는 장면이 기록되어 있다. ‘존존’과 ‘친친’의 시대적 의미는 다를 수 있지만 대체로 신분적 질서를 의미한다. 이에 반해 ‘거현상공’은 현명함과 공적에 대한 우대를 의미한다는 점에서 신분적 질서와는 분명한 차이를 보인다. 『예기』에는 천하를 다스리는 다섯 가지 질서로 덕 있는 이를 존송할 것(貴有德), 신분적 질서를 존중할 것(貴貴), 나이 많은 사람을 우대할 것, 연장자를 존경할 것, 사회적 약자를 보호할 것 등을 제시한다. 신분적 질서보다 ‘덕 있는 이’가 먼저 나온다. 한편 『예기』의 한 편인 「중용」은 『맹자』를 계승하여 ‘친친’과 ‘존현’을 인간 사회의 가장 기본적인 질서로 상정한다. 이렇게 신분적 질서와 더불어 현능에 대한 존송은 춘추전국 시기 일반적으로 용인된 평가와 선발의 기준이었다.

여기까지만 보자면 『맹자』에 기록된 순의 선양 이야기에는 신분적 질서에도 불구하고 개인의 자질과 능력에 의해 평가 선발되어야 한다는 주장이 강하게 담겨 있다고 평가할 수 있다. 때문에 선양은 능력주의의 유학적 근거라고 말할 수 있다. 그러나 선양의 내용인 ‘지위’가 결코 사적 이익과 권리로서의 ‘몫’이 아니라는 점에 있어서 그것은 현대의 능력주의와 그 결이 다르다.

맹자의 제자 도응(桃應)은 자신의 스승에게 순이 임금으로 있고 그가 임명한 반듯한 관료 고요(皐陶)가 사법을 담당하고 있을 때 만약 순의 아버지 고수(瞽瞍)가 살인을 저지른다면 왕이자 살인자의 아들로써 순은 어떻게 대응할 것인지를 묻는다. 이에 대해 순임금은 고요의 사법 집행을 막을 수도 없고 그렇다고 아버지의 구금을 방지할 수도 없어서 아버지를 등에 업고 세상 끝까지 도망쳐서 종신토록 행복하게 살 것이라고 답한다. 순에게 천하는 다 닳아빠진 헌신짝과 같기 때문에 그럴 수 있다고 맹자는 설명한다. 요컨대, 순에게서 천하는 노력과 경쟁을 통해 획득해야 할 ‘몫’이 아니다.

맹자는 유천하(有天下)가 아니라 치천하(治天下)의 목적을 위해 정치에 참여했던 지식인들로서 백이·이윤·공자를 거론한다. 이들의 참여 방식과 정도는 각각 달랐지만 그들은 모두 “누구 한 사람이라도 정치적 혜택을 받지 못하는 사람이 있거든 마치 자기 자신이 그들을 구렁텅이에 빠뜨려버린 것처럼 여긴다.”고 설명한다. 그들은 모두 백성을 위한 정치를 ‘자신의 소임(自任)’으로 여긴 것이다. 다시 말해 그들에게서 정치는 그저 ‘소명’일 뿐, 결코 권한과 권력의 ‘몫’이 아니었다.

3. 과거제와 송대 사대부의 소명의식

송대는 북송부터 남송에 이르기까지 거란·여진·서하 등 끊임없는 외세의 침략을 겪어야 했고 최종적으로 몽골에 의해 망했다. 이런 극심한 사회 혼란 속에서 대가족은 해체되고 신분과 가족 질서는 동요되었다. 이런 혼란기에 문벌귀족을 대신해 출현한 것이 송대 사대부다. 사대부는 문벌귀족과 마찬가지로 음서(蔭敍)를 통해 신분과 지위가 상속되기도 했지만, 기본적으로는 과거를 통해 출사해야 하는 단대귀족(斷代貴族)적 성격을 지닌다. 송대 이전의 관리 임용 방식이 구품중정제(九品中正制) 등 기본적으로 신분과 추천에 의한 것이었음을 고려할 때, 과거제의 출현은 분명 문벌귀족의 해체와 관련이 있다.

그러나 유학과 과거제는 동일시될 수 없다. 첫째, 개인의 신분상승 욕구라는 과거의 주요한 동인은 사실 유학의 본질과 아무런 관련이 없다. 이는 앞장에서 논의된 ‘소명의식’으로 설명될 수 있다. 둘째, 인재 등용이라는 국가의 수요에도 불구하고 역대 정부는 유학의 정치적 입장이 그다지 현실에 부응하지 않는다고 생각했다.

생계와 부모 봉양을 위해 어쩔 수 없이 과거에 응시해야 함을 인정하면서도, 주자(朱子)는 유학의 진정한 ‘공부’와 과거 ‘시험’을 양립하기 어려운 관계로 규정한다. ‘진정으로 자신을 위하는 공부(爲己之學)’와 ‘타인에게 보이기 위한 공부(爲人之學)’는 일찍이 공자가 구분한 것으로서, 전자를 진정한 유학 즉 성학(聖學)이라고 한다면 후자는 입신출세를 위한 ‘과거지학(科擧之學)’에 불과하다. 그래서 주자는 과거가 오히려 사람들을 망치고 있다고 한탄한다. 게다가 출제자들은 변별력을 위해 문제를 점점 더 어렵게 만들고 응시하는 사람도 시험관의 눈에 들기 위해 점점 더 ‘신기한’ 답안을 내는데 주력한다. 결국 과거 시험은 개인의 진정한 공부와는 아무런 관련이 없는 그저 입신출세의 도구가 되어 버렸다.

국가의 차원에서 과거제는 더 이상 좋은 공직후보자를 선발하는 기능을 수행하지 못한다. 출제자도 출제를 의뢰하는 국가도 좋은 인재를 등용하겠다는 신념이 없이 그저 행정적인 편리를 추구하고, 응시자들 역시 실제적인 능력이나 경험이 없이 오로지 답안지 작성에만 특화된 자들이기 때문이다.

그래서 주자가 선호하는 선발 방식은 오히려 추천제다. 추천은 일정 정도의 수습 기간을 거친 자들을 대상으로 지방 정부의 관료가 수행하는데, 물론 그 근거는 경험과 자질(德行)이다. 박권일은 과거제 혹은 유사-과거제도의 지대추구적 특성을 비판하면서, 그에 비견되는 도덕적 성숙·더 많은 신뢰·현장의 암묵지와 숙련 등 사회적 가치에 고루 보상하는 방식이 필요하다고 말한다. 주자가 제시하는 관료 선발과 평가의 기준들은 정확히 박권일이 제시하는 ‘사회적 가치’와 일치한다. 특히 주자는 국가와 관료 그리고 백성 간의 신뢰를 중시한다.

그래서 주자는 봉건제 혹은 세습제가 필요하다고 보았다. 그것은 군신 간에 오랜 기간의 신뢰 관계가 가능하기 때문이다. 그러나 고위 공직자의 자제가 반드시 훌륭하리라는 보장은 없다. 때문에 훌륭한 신진 사대부를 기용해야 한다. 신진 사대부가 기용되어야 하는 정당성은 그들이 ‘의리(義理)’를 알기 때문이다. 여기서 ‘의리’란 일반적으로 ‘도덕성’으로 번역될 수 있다. 그러나 여기서는

특별히 군신 간의 신뢰를 강조하는 측면에서 소위 ‘깡패의 의리’와 같은 ‘관계적 신뢰성’이라고도 번역될 수 있다.

주자의 이러한 태도는 선양 이야기에서 백성들의 태도와 비슷하다. “우리 임금의 아들이다”라는 표현은 군주와 백성 간의 신뢰(의리)를 의미한다. 주자는 군주와 신하 간의 신뢰를 중시한다. 국가는 신뢰 속에서 안정될 수 있다. 그러나 그 신뢰는 신분 세습을 통해서보다는 교육을 통해서 확보될 수 있다. 때문에 사대부가 문벌 귀족보다 우월한 이유는 그들이 과거시험을 통과해서가 아니라 훌륭한 교육을 이수했기 때문이다. 그래서 주자는 시험이 아닌 추천을 더 인정한 것이다. 시험은 의리를 가장할 수 있기 때문이다.

4. 생래적 차이와 유학의 ‘경쟁’

『논어』에는 인간의 품격을 넷으로 구분하는 장면이 나오는데, 여기서 공자는 ‘나면서부터 아는 사람’과 그렇지 못한 사람을 구분한다. 주자는 사람마다의 생래적 차이를 ‘기질(氣質)’ 즉 생물학적 조건으로 규정한다. 그렇다면 성인됨을 유학의 궁극적인 지향으로 삼는다고 했을 때 이 생래적 차이는 불공평한 것이 아닐까? 이에 대해 『중용』은 이렇게 말한다.

남들이 한 번에 그렇게 할 수 있거든 나는 백 번을 하고, 남들이 열 번에 그렇게 할 수 있거든 나는 천 번을 한다.

『중용』은 각자 타고난 재능의 차이를 인정한다. 그러나 『중용』이 강조하는 것은 그 생래적 차이가 아니라, 그러한 차이에도 불구하고 인간이라면 누구나 끝내는 알고 행해야 한다는 그 보편성이다. 백 번이고 천 번이고 노력해서 결국에는 그렇게 해야 한다는 것이다. 때문에 그 출발점이 어떤지는 중요치 않다.

『중용』의 추가적인 설명에도 불구하고 각자의 생래적 차이는 우연한 것이고 때문에 불공평하다. 그러나 유학의 이 이야기가 공평이나 공정의 문제로부터 비껴갈 수 있는 이유는, 이들이 백 번 천 번의 노력을 통해 얻게 되는 것이 타자와의 경쟁을 거쳐야 하는 것이 아니기 때문이다. 『논어』와 『중용』에서 말하는 알고 행해야 하는 것은 덕성이다. 덕성은 사회적 희귀재여서 내가 그것을 얻었다고 해서 남들이 얻지 못하는 그런 것이 아니다. 때문에 근본적으로 경쟁이나 분배의 대상이 될 수 없다.

이런 맥락 속에서, 유학이 주목하는 경쟁 역시 타자와의 경쟁이 아니라 자신과의 경쟁일 뿐이다. 유학이 주목한 자기와의 경쟁은 주로 활쏘기다. 활쏘기가 군자의 경쟁인 이유는 활쏘기의 결과가 타인과는 무관하고 오로지 자기 자신에게서 원인을 찾아야하기 때문이다. “공자께서 말씀하셨다. 활을 쏠 때는 과녁을 꿰뚫었는지의 여부를 보지 않는다. 그것은 저마다의 힘이 다르기 때문이다. 이것이 옛 법도이다.” 명중 여부는 생래적 근력의 차이가 아니라 얼마나 집중하고 얼마나 훈련했는지에 의해서만 결정된다. 때문에 그 결과는 본인의 몫이며 그래서 반성의 대상이 되는 것이다.

지금까지 본 ‘소명으로서의 정치’나 ‘소명으로서의 경쟁’은 ‘뉘’의 문제와 그다지 관계가 없다. 평가·선발·경쟁을 통해 얻게 되는 것은 개인의 이익이나 권리와 무관하고 그것은 참된 인간으로서 당

연히 해야 하는 것들이기 때문이다. 그런 점에 있어서 우리사회 능력주의 담론에서의 평가·선발·경쟁과는 담론의 결이 다르다.

그렇다면 유학은 개인의 권리와 재화의 분배 문제에 대해서는 관심이 없었을까? 그렇지 않다. 『맹자』에는 유명한 정전제(井田制) 이야기가 나온다. 모든 백성이 일정한 토지를 분배받아 생계를 꾸려갈 수 있는 제도다. 이런 경자유전(耕者有田)의 원칙에 의거해 주자는 대토지점병을 혁파하는 경계법(境界法)을 시행하고자 했다. 맹자는 이래야 오십 칠십 먹은 노인들이 고기를 먹고 비단옷을 입을 수 있다고 했다. 『예기』에는 그 유명한 대동(大同) 사회 이야기가 나오는데, 자기 가족만을 챙기는 소강(小康) 사회와 달리 대동 사회는 환과고독(鰥寡孤獨)과 같은 사회적 약자도 충분히 살아갈 수 있다는데 그 특징이 있다. 이것은 기여주의나 공과주의보다 필요에 의한 분배에 가깝다.

5. 맺는 말: 유학자는 충분히 유학적이었을까?

유학이 관심을 둔 ‘몫’은 ‘공적 몫’이었고, 사적 이익은 공동체의 이익 속에서 찾아질 수 있었다. 하지만 이런 ‘공적 몫’에 대한 이야기는 공동체 내부에서 개인과 개인 간의 이익과 권리의 충돌에 대해서는 거의 아무 것도 말해주지 않는다. 때문에 입시와 취업 때문에 힘들어하는, 그래서 최소한의 공정함을 요구하는 우리사회의 많은 ‘경쟁자’들에게는 실제 아무런 소구력을 지니지 못한다. 왜냐하면 ‘소명으로서의 삶’은 이념이요 이론이고 ‘공적 몫’은 너무 멀기 때문이다.

실제의 삶에서도 유자들은 정말 유학적이었을까? 소명으로서의 삶을 추구하며 공적 몫만을 중시하고 자신의 사적 이익은 묻어둘 수 있었을까? 지식인들은 자신과 자신의 가족에 대해 친족의 원리를 적용하고픈 욕구와 모든 영역에서 능력의 원리가 적용되어야 한다는 이성적 요구 사이에서 갈등을 느낄 수밖에 없었을 것이다. 이 지점에서 전통시기 유학자들이 말하는 군자소인 혹은 공사(公私)의 논리구조가 과연 자기 자신에게도 일관되게 유지되었는지를 확인하는 것이 필요해 보인다. 만약 공의 논리를 공식적으로는 인정하면서도 정작 자신의 사적 영역에서는 공의 논리가 제대로 작용하지 않았다면 이는 명백히 표리부동한 자기부정이 아닐 수 없다.

『논어』에는 ‘아빠찬스’에 대한 이야기가 있다. 공자는 자기 아들 백어에 대해 특별한 교육을 베풀지 않았다는 검증을 받았다. 이것이 사실인지의 여부를 떠나서 우리는 적어도 이 이야기를 통해 자녀에게 특별한 혜택을 베풀지 않는 것이 공정하다는 공통의 인식이 있었음을 확인할 수 있다.

12세기 과거시험이 필수인 시대를 살았던 주자는 아들에게 어떤 이야기를 해주었을까? 주자의 문집에는 먼 길을 떠나는 아들에게 주는 ‘알림장’이 남아 있다. 가는 동안 돈은 어떻게 쓰고 밥은 어떻게 먹고 하인은 어떻게 부리고 하는 시시콜콜한 이야기가 가득하다. 여기서 눈에 띄는 것은 가는 길에 여러 어른들을 찾아뵈는 것을 주문하는 장면이다. 특히 고위 관료인 왕상서나 범재상에게 찾아뵈는 행동요령과 인사말에 대해서까지 무척 자세하게 주문하고 있다. 어린 아들이 못미더워 그런 것인지 아니면 고위 관료여서 조심하는 것인지 그도 아니면 아빠 지인을 소개해주어 장래에 어떤 도움을 받고자 해서인지는 알기 어렵다.

그에 비해 16세기를 살았던 한국을 대표하는 유학자 퇴계 이황(1501~1570)의 경우 아들에게 보낸 편지가 530통이나 남아있어서 그의 사적인 삶에 대해 좀 더 자세히 엿볼 수 있다. 이 편지들에 의하면 퇴계는 아들 이준에게 적극적으로 과거시험을 종용한다. 조선판 고시원이라고 할 수 있는 암자를 소개하기도 하고, 입시반을 꾸려 공부할 것을 제안하기도 한다.

과거시험공부가 참된 공부가 아니라고 비판하던 주자와는 확연히 다른 어조지만, 오히려 이런 어조가 보통 아버지의 일반적인 마음이 아닐까 생각이 든다. 이 편지만으로 퇴계가 ‘아빠찬스’를 쓰려 했다고 보기는 어렵다. 또 과거를 보는 이유가 입신출세인지 신념의 구현인지도 알기 어렵다. 그러나 적어도, 과거시험 때면 한성 인구보다 더 많은 응시자들이 모여들었다는 조선에서 살아가기 위해 젊은 양반이 어떤 삶을 살았을 지에 대해서는 가늠해볼 수 있다. 유학은 소명을 말하지만 유학자는 능력주의의 삶을 살아야 했던 걸까?

주광호 교수의 「유학은 능력주의인가?」에 대한 논평문

이천승
성균관대학교

한 때 비교적 익숙하게 들렸던 “기회는 평등하고, 과정은 공정하며, 결과는 정의로운 것”이라는 구호는 미완의 과제로 남았지만, 공정과 정의를 향한 여정은 여전히 현재 진행형이다. 주광호 교수(이하 필자)는 한국의 능력주의를 공정한 절차를 통해 개인의 능력을 평가하려는 유학적 전통의 선양(禪讓)과 과거제도라는 오래된 미래의 꿈에서 되짚어 본다. 그러나 능력 있는 이들을 선발하려는 유학적 전통의 이면에, 자신의 사적인 이익이나 권리 보다는 공동선을 향한 소명의식이 있음에 주목함으로써 오늘날 한국의 능력주의가 지니는 문제점을 놓치지 않는 것이다. 이러한 생각은 과정에서의 공정성에 주목할 뿐 갈망하던 그 자리에 올라선 자들이 지녀야 될 공동체를 향한 책임감 있는 소명의식을 놓치고 있다는 평소의 문제의식도 잘 반영되어 있다. 필자의 유려한 필체와 현실에 대한 강한 문제의식은 오늘날 우리가 추구하는 교육의 목적과 방향에 대한 근본적 반성을 불러일으킨다. 유학에 대한 오해의 해명이 포함되어 있음은 물론이다. 전반적으로 필자의 의견에 동의하면서도 먼저 읽어보았다는 장점만으로 필자의 보충의견을 듣고 싶다.

1. 이 논문에서는 맹자를 통해 선진 유학의 현능주의 전통을 ‘선양’이란 주제로, 그리고 송대 사대부의 소명의식을 과거제에 대한 주자의 비판적 시각에서 각각 검토하고, 생애적 차이를 넘어 도덕적 완성 측면에서 경쟁의 의미를 살펴보고 있다. 먼저 맹자의 사유에서 신분적 질서를 뛰어넘는 현자에 대한 존중에서 선양의 의미를 찾고 있다. 필자가 인용한 다양한 유가경전에서 보이듯 친친과 존현은 인간 사회의 가장 기본적인 질서이다. 문제는 이 둘의 관계이다. 예를 들어 『중용』에서 “상복제도에 서 친한 이들의 관계설정과 현명한 이를 높이면서 나타나는 사회적 등급을 고려한 것이 예법이 생겨났던 이유이다.”라고 말한다. 예법질서에서 친친과 존현의 조화라는 점이 강조되고 있는 것이다. 그런데 필자는 맹자에게 있어 그 방점이 존현에 있었음이 자명하거나 강하다는 점에 보다 주목하고 있다. 맹자의 의도는 분명히 신분적 질서를 뛰어 넘어 현능주의를 주장하는데 있다는 것이다. 그렇다면 혈연적 신분과 개인적 능력의 조화를 통한 사회질서라는 구도에서, 맹자는 개인의 자질과 능력을 강조하는 쪽으로 한발 더 나갔다는 필자의 주장이 일반화할 수 있을까? 지식인의 사회적 책임을 강조한다는 점에 동의하면서도 과연 맹자가 그렇게까지 현명하고 능력있는 ‘개인(個人)’을 강조했는지는 의문의 여지가 있다.

2. 필자는 선양이란 능력주의의 유학적 근거라 할 수 있지만, 사적 이익과 권리로서의 몫이 아니라는 점에서 현대의 능력주의와 그 결이 다르다고 말한다. 충분히 동의하면서도 논문에서 제시된 원문이 그러한 맥락과 부합하는지 의문이 든다. 맹자는 만약 순임금이 아버지 고수가 살인죄를 범했다면 천자의 자리를 포기하고라도 아버지를 업고 도망칠 것임을 가정하여 말한다. 그러나 여기서 말한 맹자의 의도는 현실의 권력이나 법보다는 인간으로서 효심을 끝까지 포기하지 않겠다는 의미가 클 것이다.

3. 이 논문에서는 과거제를 설명하면서 유학과 과거제는 동일시 될 수 없으며 유학의 본질과 아무런 관련이 없다고 말한다. 입신출세를 위한 도구로 전락해버린 과거제에 대해 주자 역시 과거가 오히려 사람들을 망치고 있다고 한탄한다. 형식화되고 수단화 되어버린 과거제도에 불신의 반영이다. 필자의 글을 읽고 주자가 내면에서 우리나라오는 진정성을 강조한 이유와 타자배려라는 치인의 헌신적 노력이 강조된 이유를 보다 분명히 알 수 있었다.

그러나 차선책으로서 과거제도는 나름의 보완 과정을 통해 공정화를 향한 제도적 장치를 마련해 왔던 역사를 지닌다. 시대적 분위기에 따라 생원시와 진시시를 번갈아가며 상황에 맞게 효율적으로 운영하고, 익명의 답안작성을 위한 다양한 보완책의 마련, 그리고 서원을 통한 사학(私學)에서의 자기 수양도 있었다. 그러나 그 많은 노력들, 특히 조선후기 서원철폐령까지 이어지는 일련의 과정을 상기할 때, 성현을 향한 개인의 주체적인 자율적 수양의 노력을 강조했던 사학 역시 많은 문제점을 노정하게 된다. 교육에 있어서 공(公)과 사(私)의 합리적 조율이란 어떻게 가능할까? 그 선택의 지점을 염두에 두고 공공선을 향한 개인의 도덕적 수양을 무단히 강조했던 것은 아닐까?

4. 유학에서는 보편적 도덕의식의 가능태를 실현시키려 노력하고, 정당한 이익 분배를 향해 노력한다는 필자의 소명 완수에 대한 경쟁의 관점도 새겨들을 내용이다. 그러나 필자의 서술에는 능력주의, 현능주의, 기여주의, 공과주의처럼 ○○주의라는 말이 많다. 개선 가능성을 염두에 둔 조금은 완화된 표현도 고려할만 하다.

5. 필자는 개인의 능력이 공정하게 선발되고 발휘되는 시스템의 구축과 운영, 그리고 공동체를 향한 소명의식의 일단을 유학의 본질적 관점에서 토로하고 있다. 한 시대를 대표하는 맹자와 주자를 들어 설명하고 있지만, 향후 이러한 관점을 확대하여 유학사 전체를 일관하는 눈으로 자리매김하면 더욱 의미가 있을 것이다. 맹자와 순자, 혹은 왕안석과 주자, 그리고 조선의 상황 등을 반영한 다채롭고 풍성한 담론이 형성되는 계기가 되기를 기대한다.

말미에 쓰였듯이 ‘실제 생활에서 유학자는 충분히 유학적인 삶을 살았을까?’라는 필자의 진술은 이상과 현실의 괴리감을 고민하는 지식인들의 공통적인 과제이다. 그 간극을 메우려는 치열한 노력과 결정적인 방향전환의 계기들이 어떻게 형성되어지는지에 관한 끝없는 모색이 뒤따라야 할 것이다.

능력주의와 새로운 귀족주의 -사건-인과 자유주의자로서의 니체-¹⁾

김남호
울산대

공로, 상벌, 보수 등을 의미하는 라틴어 meritum에서 유래한 merit와 통치를 의미하는 고대 그리스어 kratis에서 유래한 -cracy가 합성된 meritocracy는 국내에서 보통 ‘능력주의’로 번역되며, 마이클 영(M. Young)이 1870년대에 영국에서 의무교육이 도입되고, 공무원 선발에서 정실주의가 폐지되어 경쟁이 도입되면서 좋은 직업을 얻는 기준이 능력으로 인정받으며 발생한 여러 문제를 칭하기 위해 사용하였다. 이후 샌델(M. Sandel)이 출간한 『공정하다는 착각』(와이즈베리, 2020)을 통해 능력주의를 둘러싼 문제의식은 국내에서도 본격적으로 주목을 받기 시작했다.

본 논문은 능력주의의 옳고 그름을 다루기보다는, 능력주의 외에 자신을 포함한 세상을 진지하게 평가할 수 있는 대안적 관점이 있으며, 그 관점은 단순히 실천적 유용함 뿐만 아니라, 신뢰할 만한 형이상학적 배경까지 갖추고 있음을 보여주하고자 한다. 본 논문이 주목하고자 하는 철학자는 니체(F. Nietzsche)이며, ‘귀족’, ‘위버멘쉬’, ‘세 변용(drei Verwandlungen)’, ‘자기극복’ 등과 같은 니체의 생각은 능력주의의 폐해와 관련하여 ‘대안적인 유용한 어휘들’을 제공해준다. 이런 이 어휘들은 평균화되어 가던 당대 시민들의 삶을 비판하고, 다양하고 고귀한 자아의 실현을 추구하라는 목소리가 공통으로 반영되어 있기에, 능력주의가 지배하는 사회의 획일성과 그로 인한 억압과 불행의 문제에 대한 정신적 돌파구 역할을 할 수 있다고 판단된다.

그러나 니체의 저작에는 양립하기 힘들어 보이는 두 견해가 드러나 있는데, 한 편으로, 실천의 측면에서 ‘귀족주의’²⁾를 주장하면서도, 이론의 측면에서는 자유의지를 부정하기 때문이다. 만일 우리에게 자유로운 선택이 불가능하다면, 귀족적 삶을 향한 가능성은 모든 이에게 공평하게 열려 있지 않다. 이 경우, 니체의 실천 교설은 ‘그럴 만한 조건’이 갖춰진 특정 인간에게만 실현 가능한, 한 마디

1) 본고에서는 인용하는 니체의 저작은 모두 F. Nietzsche, Kritische Studienausgabe, hrsg., G. Colli und M. Montinari, 15 Bände, Berlin/New York 2008(=KSA)이다. 이하에서 니체의 글을 인용할 경우, 저작의 약칭(Menschliches, Allzumenschliches=MA, Morgenröte=M, Die fröhliche Wissenschaft=FW, Zur Genealogie der Moral=GM, Jenseits von Gut und Böse=JGB, Götzen-Dämmerung=GD, Nachgelassene Fragmente = N)과 아포리즘 번호, 쪽 수를 표기한다. 한국어 번역본은 책세상에서 출간된 ‘니체 비평 전집Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe’(KGW)를 참고하였다.

2) 필자는 니체의 실천 사상을 ‘귀족주의’라고 통칭하고자 한다. ‘거리의 파토스(Pathos der Distanz)’를 통한 새로운 자기 극복과 자아실현을 추구하는 자가 니체에게서 ‘이상적인 인간’이며, 니체의 실천 사상을 관통하는 생각이라고 판단하기 때문이다. 다만 본 논문에서 ‘새로운 귀족주의’라는 표현을 사용한 이유는 니체 사상의 새로운 해석을 통해 이론적 측면(형이상학적 측면)과 실천적 측면이 일치된 ‘귀족주의’를 지칭하기 위함이다.

로 ‘빛 좋은 개살구’에 불과하게 된다.

니체 사상의 이론적-, 실천적 측면의 비일관성과 관련하여 크게 세 가지 논리적 가능성이 있다. 1) 니체의 자유 이해를 결정론(determinism)으로 독해하여((B. Leiter(2002, 2007, 2009, 2019)), 그의 실천적 교설과 일관성이 없다는 결론이다(김남호(2018)). 둘째, 니체의 자유 이해를 양립론(compatibilism)으로 독해하고, 온전한 의미에서의 자유의지를 인정하여, 실천적 교설과의 일관성을 확보하고자 하는 방식이다(정지훈(2020), K. Gemes(2009)). 셋째, 니체의 자유 이해를 사건-인과 자유론(event-causation libertarianism)으로 독해하면, 일관성을 확보할 수 있다는 견해로, 본 논문은 기존의 양립론과 비양립론을 비판적으로 검토한 뒤에, 3절에서 본 견해를 긍정적으로 검토하도록 하겠다.

우선 기존의 비양립론을 대표하는 레이터(B. Leiter)는 니체가 ‘의지의 자유(Freedom of Will)’를 부정하고 있으며, 니체의 의지 회의론은 페레봄(Derk Pereboom, 2001)이나 스트로슨(Galen Strawson, 1986, 1994) 등에 의해 지지되는 현대의 비양립론에 속한다고 판단한다. 그리고 심리학자 웨그너(D. Wegner, 2002)의 자유의지 회의론과 유사하다고 판단한다.³⁾ 레이터는 자유의지를 ‘자유롭다는 느낌’의 문제로 보는 니체의 입장을 ‘의지의 현상학(the phenomenology of willing)’이라고 규정하고, ‘체험으로서의 의지’는 인과적으로 무력한 부수현상임을 보여주는 논증 전략을 취한다. 레이터는 니체의 구절들⁴⁾에서 ‘유형론(Doctrine of Types)’을 도출해낸다.

“개인은 그를 특별한 유형의 개인으로 정의해주는 하나의 고정된 생리-신체적 조건을 갖는다.”⁵⁾

니체에 따르면 개인의 기질이나 성향뿐만 아니라 심지어 도덕 판단이나 가치 평가조차도 생리 현상으로 본다.⁶⁾ 극단적으로 보이는 이러한 생각은 결국 도덕적 판단에서조차도 의지의 자유 가능성을 허용하지 않으며, 행위자의 책임 귀속성도 인정하지 않는다. 그러나 리차드슨(J. Richardson)이 지적하고 있듯이, 니체의 자유의지에 관한 생각이 생각보다 복잡하며, 더 나아가 ‘부정적 견해(negative view)’와 ‘긍정적 견해(positive view)’가 공존하고 있다면⁷⁾, 문제는 달라진다. 리차드슨의 지적은 자유의지 문제에 관한 니체의 철학함이 보다 복잡한 시대 및 문제 상황을 배경으로 하고 있음을 암시한다. 기존의 비양립론(김남호, 레이터)은 니체가 철학을 했던 시대적 맥락을 간과하고 있는 듯 보인다.

양립론을 지지하는 정지훈은 니체의 자유 이해는 ‘자유의지’ 논쟁보다는 ‘자유의 이념’에 대한 철학적 맥락에서 보다 잘 드러난다고 주장한다. “이 ‘자기 됨’이라는 생각은 내가 나의 의도와 마음대로 될 수 있는 자기를 말하는 것이 아니다. 니체는 사람의 유형이 체질적으로 혹은 생리적으로 타

3) B. Leiter, “Nietzsche’s Theory of the Will”, *Philosophers’ Imprint*, Volume7, No.7, 2007, p.1.

4) 대표적인 구절들은 JGB, [6], JGB, [187], FW P:2, GM I:15, M 119, D 542.

5) Leiter, 2007, p.2.

6) M 119, D 542 참조.

7) J. Richardson, “Nietzsche’s Freedom”, *Nietzsche on Freedom and Autonomy* (K. Gemes and Simon May(eds.)), Oxford: Oxford University Press, 2009, p.127.

고난 부분이 있다고 이해했는데, 그래서 그 자신인 바를 단지 교육으로 바꿀 수 없다고 생각했던 바 (이하 생략) 이런 면에서 니체에게 자기가 된다는 것은 내 마음대로 뜻을 펼치라는 통속적인 의미가 아니라, 오히려 그 자신의 생리적 체질과 자연성에 따라 실현되어야 할 그 자기를 형성한다는 것을 의미한다.”⁸⁾ 정지훈의 독해는 레이터의 ‘유형론’과 다를 바가 없는 점에서 니체가 기존의 ‘자유 의지’ 논쟁을 벗어난 새로운 자유 개념을 보여주고 있다는 생각은 설득력이 없다. 다만 레이터와 달리 정지훈은 “인간의 내적 자연/본성에 의한 필연성의 실현”을 자유의지로 보고 있으나, 이는 결국 짐스(K. Gemes)의 독해처럼 흄(D. Hume)의 양립론과 유사한 형태로 이해하는 결론에 이른다.⁹⁾ 즉, 니체의 자유의지 이해가 기존의 ‘자유 의지 논쟁’과 무관하다는 정지훈의 생각은 설득력을 잃는다. 그런데 더 큰 문제는 양립론은 니체의 실천 교설을 보편화해주는 형이상학적 배경으로 적합하지 않다는 점이다. 양립론 자체는 크게 두 가지 문제에 직면한다. 우선, 자유의지 논쟁에서 양립론은 자유 의지 문제를 해결하기는커녕, 교묘히 회피하는 입장이라는 비판이 제기되어 왔다.¹⁰⁾ 즉, 양립론은 ‘자유롭다는 것이 무엇인가?’에 해당하는 의미 규정에 불과할 뿐, ‘결정하는 과정의 본성(the nature of human decision-making processes)’에 대한 견해는 아니라는 반론이다. 그러나 니체 실천 사상과 관련하여, 더 큰 문제는 양립론은 니체의 실천 교설이 일반화될 수 없다는 귀결을 불러온다는 점이다. 니체의 실천 교설은 마치 모든 인류를 향해 “올림픽 경기에서 메달을 딸 수 있도록 노력하라!”라거나 “모든 인간은 백남준급의 예술가가 되도록 노력하라!”라고 외치는 것과 다를 바 없다. 모든 인간은 올림픽 경기에서 메달을 딸 수 없다. 특정 종목에 선천적인 재능을 타고나서, 노력으로 그 재능이 극한으로 발휘된 소수의 사람에게만 허락된 영광이기 때문이다. 예술가 백남준의 경우도 마찬가지이다. 그와 마찬가지로 ‘자기 극복’을 통한 새로운 자아와 삶의 실현은 모두의 얘기가 될 수 없다. 오직 ‘그렇만한 조건(성향)을 갖춘’ 사람에게만 해당하는 교설이 될 것이다. 이런 이유로 니체 자유 의지 개념에 대한 양립론 접근은 1) 니체의 실천 교설이 가지는 보편적 성격을 뒷받침해주지 못하고, 2) 인간을 ‘되어 가는 과정’으로 이해하는 ‘실존적 측면’과도 어긋난다. 따라서 3) 니체의 실천 교설의 의의와 가치를 반감시키는 결과를 초래한다.¹¹⁾

마지막 남은 또 하나의 가능성은 니체 자유의지 개념을 자유론(Libertarianism)으로 독해하는 것이다. 니체는 여러 구절을 통해 자유론을 공격하고 있으나, 그가 의미하는 자유론은 행위자-인과 자유론(agent-causation libertarianism)이다. 니체가 행위자-인과 자유론을 부정한 이유는 다음과 같다.¹²⁾ 1) 행위자-인과 자유론은 육체와 분리된 주체를 가정하기 때문이다. 즉 행위자-인과 자유론은

-
- 8) 정지훈, 「자기에게 충실함으로서의 자유 개념 - 니체와 철학사적 맥락 -」, 『니체연구』, 제63집, 2020, 148-149쪽.
 9) K. Gemes, “Nietzsche on Free Will, Autonomy, and the Sovereign Individual”, *Nietzsche on Freedom and Autonomy*(K. Gemes and Simon May(eds.)), Oxford: Oxford University Press, 2009, p.38.
 10) “다른 철학자도 비슷한 점들을 지적했다. 예를 들어, 18세기 철학자 임마누엘 칸트는 흄적인 양립론을 “하찮은 말 사기” 또는 “형편없는 속임수”라 칭했다. 그리고 19세기 미국 철학자 윌리엄 제임스는 다음과 같이 말했다. “[양립가능론]은 실재하는 사실상의 쟁점을 전적으로 덮어버린 회피의 수령이다. [양립가능주의자]가 [“자유 의지”]로 무엇을 의미하건 문제는 존재하며, 그것은 사실의 문제이지 말의 문제가 아니다.”(M. Balaguer, *Free Will*(Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2014), pp.74-75.).
 11) 흄과 달리 니체는 실천적 교설을 적극적으로 탐구하고, 표명했다는 점을 고려해 볼 때도, 양립론적 접근은 분명 니체의 실천 교설에 치명적인 약점일 수밖에 없다.

실체 이원론을 전제한다.¹³⁾ 2) 행위자-인과 자유론은 인간에게 자신의 행위에 대해 죄를 묻고 형벌을 가하고자 하기 위한 목적으로 고안된 것이다. 이런 생각이 잘못된 이유는, 만일 실체로서의 ‘생각하는 주체’가 없다면, 한 개인은 그의 기질 및 수많은 외부적 요인들에 의해 형성된 ‘단일하지 않은 존재’이기 때문이다. 3) 결국 행위자-인과 자유론은 인간을 노예로 만들고자 하는 의지, 병들게 하려는 의지, 즉 “죽음을 설교하는 자들(Prediger des Todes)”¹⁴⁾이 고안해낸 허구적 이야기이다. 따라서, 행위자-인과 자유론은 니체가 보기에 다양한 자아와 삶을 실현하는 것을 방해하는 형이상학적, 종교적 믿음 체계이다.

행위자-인과 자유론이 직면한 가장 치명적인 난점은 행위자-인과 자체가 가지는 ‘신비주의적 요소’와 관련한다. 행위자-인과 자유론은 행위자의 인과력을 선결정되지 않은 원인으로 상정하기 위하여 통상적으로 ‘추가 요인 전략(extra factor strategies)’¹⁵⁾으로 부르는 전략을 사용한다. 이 전략의 문제는 추가 요인들¹⁶⁾이 현재 알려진 물리 법칙, 특히 에너지 보존법칙(law of conservation of energy)에 어긋난다는 점이다. 클락(Clarke, 1993, 2003)과 오코너(O'Connor, 2000, 2009)는 양자역학의 비결정성(quantum indeterminacy)을 통해 이 문제를 해결하고자 시도하지만, 여전히 행위자 개념이 실체(substance)로 이해되는 한 궁극적인 해결책으로 인정받기 어렵다고 판단된다.

사건-인과 자유론(event-causation libertarianism)은 실체로서의 행위자를 가정하지 않으며, 행위자가 수반된 사건들(agent-involving events)이 L-자유를 가능하게 한다고 주장한다.¹⁷⁾ 발라규어(M. Balaguer)나 케인(R. Kane) 같은 사건-인과 자유론자들도 양자역학과 카오스이론의 비결정성을 ‘비결정된 선택’의 가능 근거로 삼지만, ‘적절한 비무작위성(appropriate nonrandomness)’ 개념 등을 통해 무작위성만으로는 행위자의 통제력이 설명될 수 없다는 소위 ‘자유주의 딜레마(libertarian dilemma)’¹⁸⁾를 해결할 수 있다고 주장한다. 가령, 발라규어는 ‘갈린 결정(torn decisions)’이 자연 내에 존재한다고 주장한다. 갈린 결정은 행위자 앞에 놓인 두 가지 이상의 선택지들이 동등하게 균형 잡힌(equally balanced) 상태이다.¹⁹⁾ 이때 행위자의 ‘의식적 숙고’는 어느 특정한 선택지를 선택할

12) 자유론에 대한 니체의 비판은 이미 국내 학계에서도 여러 연구논문을 통해 논의된 내용이므로 본 논문에서는 구체적으로 다루지 않겠다.

13) 이런 이유로 니체가 소크라테스, 플라톤, 데카르트, 칸트를 매우 부정적으로 평가하고 있음은 이미 잘 알려져 있다. 그러나 행위자-인과 자유론의 창시자로 평가받는 리드(T. Ried)에 대한 평가는 니체의 저작에서 발견되지 않는다. 니체는 칸트를 행위자-인과 자유론의 대표적인 지지자로 간주하여 비난한다.

14) Za I, S.51-53 참조.

15) R. Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, New York, Oxford University Press, 2005, pp. 38-39 참조.

16) 추가요인들이란 구체적으로 ‘비물질적 마음 혹은 영혼’, ‘시간과 공간 외부에 있는 정신적 자아’, ‘특별한 형태의 행위자 인과’ 등이다(R. Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, New York, Oxford University Press, 2005, p.39 참조).

17) 이 비결정적으로 원자(atom)의 움직임으로 자유로운 선택이 가능하다고 보는 루크레티우스의 사상을 기원으로 갖는다고 보고 있다. 그러나 본격적으로 논의된 것은 20세기에 와서부터이다(M. McKenna & D. Pereboom, *Free Will*, New York, Routledge, 2016, p.232 참조. 현대의 주요 지지자는 다음과 같다. Ekstrom (2000), Franklin(2011), Kane(1996).

18) R. Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, New York, Oxford University Press, 2005, p.34 참조.

19) 발라규어는 자연 내에 ‘갈린 결정’에 해당하는 상태가 존재하는지는 순전히 경험 과학적으로 그 진위 여부가 판별될 수 있다고 주장한다.

확률을 높이는 변수로 작용하면서, ‘적절한 비무작위성’이 발생하게 된다. GB 19는 니체의 긍정적 자유의지 이해를 사건-인과 자유론으로 해석하는 데에 중요한 단서를 제공한다. 여기서 니체는 의지작용(Wollen)을 ‘어떤 복합적인 것’으로 이해한다고 언급한다. 그리고 의지작용이 1) 감정의 다양함 2) 사고(Denken) 3) 정서(Affekt)로 구성되어 있다고 주장한다. 즉, 니체에게 의지작용이란 감정, 사고, 그리고 정서, 특히 ‘명령의 정서’가 결합한 복합체이다. 의지작용은 ‘주어진 상황에서 명령하는 자이자 동시에 복종하는 자’이다. 니체가 말하는 ‘명령하고 복종하는 자’는 실체 이원론적 주체가 아니라, ‘충동들의 집합(a collection of drives)’²⁰⁾이다. 따라서, 니체가 말하는 긍정적 의미에서의 자유로운 인간은 수많은 충동과의 갈등 속에서 특정한 선택을 수행하도록 스스로 명령을 내리고, 스스로 그 명령에 복종하는 자이다. 이것이 바로 ‘귀족’, ‘위버멘쉬’ 등으로 대표되는 실천 교설을 가능하도록 만드는 니체의 자유 개념이다.

니체 당시에 ‘사건-인과 자유론’에 대한 본격적인 논의가 없었으나, 끊임없이 생성되고 사라지는 의지작용의 요소들, 즉 감정, 사고, 정서를 현대적 의미에서의 ‘심적 사건(mental events)’으로 번역한다면²¹⁾, 니체의 자유 이해는 사건-인과 자유론과 매우 닮아있다. 모든 인간은 일상에서, 각자만의 삶의 맥락에서, ‘자기 극복’을 실현할 수 있으며, 새로운 자아와 삶의 이야기를 창조해낼 수 있다. 그러나 니체가 지적하듯, 죄의식, 관습과 습관의 힘, 나약함 등으로 쉽게 실패하곤 한다. 그 갈등의 순간, 즉 ‘갈린 선택’의 순간에 행위자가 ‘의식적이고, 의도적이고, 목적지향적으로 행한 사건’²²⁾(니체에게 있어서 ‘명령과 복종의 의지’)에 의해 새로운 선택의 가능성은 확률적으로 증가한다. 사건-인과 자유론에 난점이 없지는 않다.²³⁾ 그러나 본 논문에서 중요한 점은 니체의 자유의지 개념을 그의 실천 교설과의 일관성과 관련해서 생각해 볼 때, 결정론도 양립론도 아닌 사건-인과 자유론이 가장 적합하다는 점이다. 우선 위에서 언급했듯, 니체는 행위자-인과 자유론을 반대하며, 니체가 주목했던 난점, 즉 ‘이성적 실체로서의 주체’는 오늘날 여전히 행위자-인과 자유론의 아킬레스건임을 확인했다. 둘째, 리차드슨이 지적하듯, 니체는 자유의지에 관한 ‘긍정적인 견해’를 피력하고 있다. 즉, 니체는 실체로서의 자아, 죄와 형벌 개념과 결부된 책임 개념을 자유의 ‘자연주의화(naturalize)’와 ‘탈도덕주의화(de-moralize)’의 시도를 통해 비판하면서, 동시에 새로운 형태의 자아 및 책임 이해를 선보이고 있다는 것이다.²⁴⁾

리차드슨이 주목하는 대표적인 구절은 GS 347에 등장하는 ‘명령의 정열로서의 의지’와 ‘자기규정’에 대한 언급, 그리고 GM II 2에 등장하는 ‘주권적 개인(the sovereign individual)’에 대한 언급이다. GS 347에서 니체는 의지를 자기주권과 힘의 결정적인 표징으로 이해하며, 신, 영주, 신분, 의사,

20) J. Richardson, “Nietzsche’s Freedom”, *Nietzsche on Freedom and Autonomy* (K. Gemes and Simon May(eds.)), Oxford: Oxford University Press, 2009, p.132.

21) 주지하다시피, 니체는 헤라클레이토스 전통에서 변화의 존재론적 우위를 강조한다. 따라서, 사건(events) 개념은 20세기 이전의 그 어떤 철학자보다도 니체의 사상과 잘 부합하는 측면이 있다고 판단된다.

22) Mark Balaguer, *Free Will as Open Scientific Problem*(Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2010), p.87.

23) 이에 대한 비판적 평가는 김남호, 「자유의지 문제는 경험과학의 문제인가 - 발라규어의 사건 인과 자유론에 대한 반론」, 『대동철학』, 제102권, 2023, 참조.

24) J. Richardson, “Nietzsche’s Freedom”, *Nietzsche on Freedom and Autonomy* (K. Gemes and Simon May(eds.)), Oxford: Oxford University Press, 2009, pp.129-130.

당파적-양심 등에 의지하는 자는 스스로 명령을 내릴 줄 모르는 자로 이해한다. 외부적인 권위 등에 복종하는 자가 아닌 “심연 위에서 춤을 추는 자기규정의 기쁨과 힘, 의지의 자유”를 향유하는 “자유로운 정신”을 언급한다. 이 구절에서 리차드슨의 지적처럼 니체는 긍정적 의미로서의 ‘자기 통제’와 ‘자유의지’를 모색하고 있음을 엿볼 수 있다. GM II 2에 언급된 ‘주권적 개인’에 대한 니체의 언급을 보면, “주권적 개인”을 “자율적이고 초윤리적인 개체”, 즉 “약속할 수 있는 자기 자신의 독립적인 오래된 의지를 지닌 인간”으로 이해하고 있다. 여기서 우리는 니체가 기독교적 죄의식과 처벌 개념과는 무관한 형태의 책임 개념을 모색하고 있음을 알 수 있다. 그러나 리차드슨은 니체의 자유 개념이 실천 교설과 양립가능함은 설득력 있게 논하고 있으나, 니체 자유 개념의 정체성을 자유의지를 둘러싼 형이상학 논쟁의 역사 내에 위치시키지 못하고 있다.

사건-인과 자유론은 ‘심적 사건’을 끊임없이 생성되고 소멸하는 ‘신경 사건’으로 본다는 점²⁵⁾에서 니체식 자연주의와 부합하며, 니체의 실천 교설이 전제하는 ‘긍정적 의미로서의 자유의지 및 책임 개념’을 뒷받침해주는 형이상학적 모델이 될 수 있다. 마지막으로, 사건-인과 자유론은 물리 법칙에 어긋나지 않으면서 다른 선택의 실현 가능성을 설명한다는 점에서 니체의 실천 교설을 보편화할 때 최선의 이론적 배경이 될 수 있다.

최순영은 “과도한 광고가 유도하는 집단적 유행의 몰개성이 개성으로 왜곡되고, 멀티미디어 복제 기술의 등장에 따라 모든 존재의 유일성에 대한 성찰이 어려운 시대에 우리는 살고 있다. 니체의 귀족적 개인주의는 문화와 정치에 대한 많은 반성적 사유의 단초를 제공한다.”²⁶⁾라며, 니체의 귀족주의가 오늘날 여전히 추구할만한 가치가 있다고 주장한다. 니체의 실천 교설에 해당하는 귀족주의가 그와 부합하는 형이상학적 배경을 만날 때, 우리는 그를 ‘새로운 귀족주의’라 부를 수 있을 것이다.

25) Mark Balaguer, *Free Will as Open Scientific Problem*(Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2010), pp.85-86.

26) 최순영, 「니체 철학화 인간, 법, 정치 : 니체의 귀족적 개인주의」, 『니체연구』, 제18집, 2010, 93-123쪽.

「능력주의와 새로운 귀족주의 -사건-인과 자유주의자로서의 니체-」에 대한 논평

양대중
건국대

김남호 선생의 간결하지만 선명한 글은 니체의 귀족주의를 능력주의의 한계나 폐단을 넘어서는 진지한 대안으로 이해하고자, 니체의 귀족주의가 니체 사상 내재적으로 그의 자유론과 대립한다는 두 가지의 니체 해석을 소개하고 그 해석들의 부당함을 지적하며 제3의 해석을 제안하고 있다.

전체 논의의 출발점이 되는 것은 니체가 귀족주의라는 실천적인 측면과 함께 이론적으로는 자유의지를 부정하고 있다는 통상적인 해석이다. 이 전체를 용납하는 경우 새로운 가치의 창조자로 이해되는 주권적 개인의 모든 행위에 대한 요청은 그의 자유의지의 부정과 함께 논자의 표현대로 “빛 좋은 개살구”에 불과하게 되기 때문이다. 그러나 논자는 삶의 실천을 두고 행해지는 니체의 ‘자기극복’과 ‘모든 가치의 전복’ 등 귀족주의를 지향하는 태도가 단순히 효과를 노린 언설이 아니며, 니체의 철학함이 행해지던 시대적 맥락을 제대로 고려할 때, “실천적 유용함”과 “신뢰할만한 형이상학적 배경”을 모두 갖춘 유의미한 능력주의의 대안이 될 수 있다고 주장한다.

문제가 되는 니체 자유론에 대한 첫 번째 해석인 결정론적 이해는 개인의 기질과 성향, 도덕판단과 가치평가 모두를 생리현상의 필연적 귀결로 보아 자유의지를 전적으로 부정하는 입장으로, 이 경우 행위자의 책임에 대한 논의는 무의미하게 된다. 이에 대립하는 또 다른 입장은 니체의 자유에 대한 성찰을 자유의지 논쟁에서 떼어내 자유이념의 철학사적 맥락에서 살피는 것으로, 이에 따르면 자기가 된다는 것은 타고난 체질과 자연성을 인정하고 그 필연성을 실현하는 것으로 자유의지를 이해하는 것이다. 그러나 이러한 입장은 귀족적 탁월성과 위대함으로 인간을 몰아가는 니체적 입장을 일반화하기에는 역부족이라는 한계를 보인다. 재능을 타고난 선발된 소수에게만 가능한 무한한 자기극복을 통한 자아실현은 보편적이지 않기 때문이다.

이러한 두 입장을 넘어서기 위해 논자가 제시하는 또 다른 이해 가능성은 니체의 자유의지를 사건-인과 자유론으로 이해하는 것이다. 니체에게 비판의 대상이었던 행위자-인과 자유론은 죄의 책임을 개인에게서 찾으려는 형이상학과 종교가 고안한 허구의 기초인 실체 이원론에 입각하는 것으로, 이를 옹호하는 자들은 인간에게 자유를 보장하기 위해서 현대과학과 모순되는 신비주의적 추가요인전략을 사용한다. 반면에 사건-인과 자유론은 실체로서의 행위자를 가정하지 않고도 행위자가 연루된 사건과 상황의 다양성이 제공하는 “갈린 결정”이 자유를 가능하게 한다는 입장이다. 니체가 의

지작용을 정동과 감정과 사고로 구성된 복합적인 사태로 보고 자유로운 인간을 생기의 다양한 분기 안에서 적극적으로 가치를 선택해서 실현시키는 자로 이해한다는 점을 보더라도 사건-인과 자유론이 앞선 두 입장들보다 더 니체 이해에 정합적이라는 것이 논자의 입장으로 보인다.

대략적으로 논문의 요지를 이렇게 정리하고 보니 떠오르는 질문이 두 가지 있다.

1. 3쪽 하단에서 논자는 “사건-인과 자유론에 난점이 없지는 않다”라고 진술하며 본인의 논문을 참조하도록 각주를 달았는데, 간략히라도 난점이 무엇인지 궁금하다. 그리고 난점이 있음에도 불구하고 사건-인과 자유론을 니체 실천철학의 형이상학적인 배경으로 삼으려는 이유도 궁금하다.

2. 니체에게는 분명히 니체 생전 게오르그 브라네스가 평가하듯 ‘귀족적 급진주의’라 부를만한 엘리트주의적이고 귀족주의적인 혁신의 면모, 즉 고급 교육은 예외자들에게만 베풀어지는 특권이라고 이해할 수 있는 언명들(예: GD, KSA 6, 107쪽)이 있다. 그러나 인간의 왜소화를 극복하고 인간 유형의 향상을 위한 노력이 개인의 차원에서만 고찰됐던 것은 아닌 것으로 보인다. “창조적인 인간들, 가장 순수한 유형들이자 인류의 개선자들”(Nachlass, KSA 7, 733쪽)인 고귀한 인류를 양성하겠다는 꿈은 니체에게 개채발생을 넘어 계통발달로 이어지는 생각이기도 하다. 니체의 귀족 개념이 태생의 귀족에 한정되지 않는다는 점은 그가 문화와 인류의 고양을 개인의 차원을 넘어서는 “위를 향한 생식”(Z. Von Kind und Ehe, KSA 4, 90쪽)을 꿈꿨던 것에서도 드러난다. 최상의 인간을 향한 꿈은 고상해지고자 노력하는 인류가 서로를 넘어 함께 이루어내는 공동의 작업이라는 생각이 니체에게 있는 것이다. 그가 “수천 년의 의지를 새로운 궤도에 올려놓게끔 하는 강제와 매듭을 현재에 맺는 선구자”(JGB, § 203, KSA5, 126쪽)에 대해 언급할 때 열리는 지평은 상충하는 정동과 충동들을 적극적인 선택과 역할분담과 조정을 통해 새로운 가치와 성격으로 변모시켜야 한다는 생각일 것이다. 논자가 두 번째 천성을 본능처럼 만들고자 하는 니체의 생각이 사건-인과 자유론과 정합적일 수 있다고 생각하는지 궁금하다.

2부

남북철학을 말한다

(서울대학교 14동 204호)

[南의 철학자가 보는 北의 원효] 북한에서의 원효철학 연구 동향

김원명
한국외국어대학교 철학과

1. 들어가는 말

본 연구의 목적은 제목에서 알 수 있는 것과 같이 북한의 원효철학 이해가 어떻게 이루어졌는지 이해하는 것이다. 보다 큰 목적은 북의 철학을 이해하여 가깝게는 남한과 북한의 철학 교류를 준비하고 멀게는 통일의 밑거름을 준비하는 것이다. 이제까지 북한 철학을 다루는 남한 연구는 북한에서의 『조선철학사(상)』 전체를 다루거나 북한의 불교철학 이해와 비교를 다루는 연구였다. 본 연구는 기존 연구보다 더 구체적으로 한 철학자 즉 원효의 불교철학에 대한 북한 학자들의 이해가 어떤가를 다룬다.

연구의 1차 자료는 북한에서의 원효철학 관련 기술이 나타나는 한국(조선)철학사료 속에 기술된 것과 불교철학 관련 단행본과 원효철학 관련 논문이다. 한국(조선)철학사 관련 책은 1961년부터 2010년까지 다음과 같은 것들이 확인된다. 정진석·정성철·김창원(1961), 최봉익(1975), 최봉익(1986, 2009), 정성철(1987), 한명환(2009a), 한명환(2010)이다.¹⁾ 불교철학 관련 단행본은 최봉익(1976)의 『봉건시기 우리나라에서의 불교철학의 전파와 그 해독성』 1권과 조승환(1998 1판, 2010 2판)의 『인명론리학연구』 1권을 찾았다.²⁾ 그리고 원효철학 관련 논문은 5편(1994, 2005, 2006, 2009, 2009b)을 찾았다. 논문을 쓴 이들은 한명환(1994, 2006, 2009b), 최호찬(2005), 박철(2009)이다.³⁾

- 1) 정진석·정성철·김창원(1960), 『조선철학사』(상), 평양: 과학원 역사연구소, 13, 25(2쪽) 참조; 최봉익(1975), 「제2절. 1)원효의 철학사상」, 『조선철학사상연구 고대-근세』, 평양: 사회과학출판사, 68-75(8쪽) 참조; 최봉익(1986), 「제2절.1)원효의 철학사상」, 『조선철학사개요』, 평양: 사회과학출판사, 77-83(7쪽) 참조; 정성철(1987), 『조선철학사』2, 과학 백과사전출판사 참조; 최봉익(2009), 「제2절.1)원효의 철학사상」, 『조선철학사개요』, 평양: 사회과학출판사, 66-78(13쪽) 참조; 한명환(2009a), 「3.1) 원효의 해동종철학」, 『조선중세전기 철학사상 연구』, 평양: 사회과학출판사, 87-98(12쪽) 참조; 한명환(2010), 『조선철학전사』2, 평양: 사회과학출판사, 149-209(61쪽) 참조.
- 2) 최봉익(1976), 「제2절 원효의 《해동종》불교사상의 본질과 그 반동성」, 『봉건시기 우리나라에서의 불교철학의 전파와 그 해독성』, 평양: 사회과학출판사, 47-55(9쪽) 참조; 조승환(1998 1판, 2010 2판), 「3.2)원효의 인명사상」, 『인명론리학연구』, 평양: 사회과학출판사, 217-221(5쪽) 참조.
- 3) 한명환(1994), 「《해동종》철학의 《화쟁》사상」, 『철학연구』제3호(루계58호), 과학백과사전종합출판사, 40-2(6단) 참조; 최호찬(2005), 「원효의 논리사상」, 『철학연구』제4호(루계103호), 과학백과사전출판사, 44(2단) 참조; 한명환(2006), 「우리 민족이 고대일본의 초기불교철학 발전에 준 영향」, 『철학연구』제1호(루계 제104호), 과학백과사전출판사, 36-7(4단) 참조; 박철(2009), 「《해동종》의 특징에 대하여」, 『역사과학』제4호(루계209호), 과학백과사전출판사, 47, 50(4단) 참조; 한명환(2009b), 「원효의 정토사상」, 『사회과학원학보』제2호(루

본 연구에서는 이 자료들과 집필자들의 연구 내용을 분석하고 그 내용의 변화를 다룰 것이다.

본론은 다음과 같이 구성될 것이다. 우선, ‘남한에서의 북한 한국철학 및 한국불교철학 관련 연구 현황’을 살펴볼 것이다. 다음으로, 북한에서 원효 관련 연구 현황: 자료 및 내용을 간략히 살펴볼 것이다. 그 다음으로, 시기 및 학자별 원효철학 기술과 연구 내용이 어떻게 변화하는지 살펴볼 것이다. 마지막으로, 남북한에서의 원효철학 연구를 비교하고, 앞으로 남북한 연구를 모두 반영한 한국철학사 기술을 위해 원효철학 연구가 어떻게 확장될 수 있는지 고민할 것이다.

2. 남한에서의 북한 한국철학 및 한국불교철학 관련 연구 현황

남한에서 북한의 한국철학에 대해 이해하려는 흐름이 나타난 것은 크게 두 시기다. 1988년 전후 시기와 1999년 전후 시기다. 1988년에는 철학연구회와 한국동서철학회의 학술지에 연구논문들이 나온다. 철학연구회의 『철학연구』 제23집, 1988년 봄호의 특집주제가 ‘북한의 철학 사상에 대한 비판적 검토’다. 이남영, 성태용, 이준모가 『조선철학사』(상)에 대한 연구논문을 실었다.⁴⁾ 같은 해에 광주외국어대학에서 북한연구 시리즈를 기획 출판하면서 『조선철학사』(상)를 싣고, 이준모의 『조선철학사』(상)에 대한 비판논문을 부록으로 실었다. 같은 해 한국동서철학회에서 ‘북한의 한국철학사상사 왜곡 기술에 대한 비판적 검토’ 주제로 모두 5편의 논문을 『동서철학연구』 제5호(1988)에 성리학, 실학, 불교, 기학 등으로 나누어 실었다. 이 논문들 가운데 이평래(1988)는 ‘한국 불교학의 관념론적 해석’에 대해 불교를 유물론이나 유심론의 견해로 취할 수 없다는 비판적 연구를 했다.⁵⁾ 이외에도 허남진이 『역사비평』(1988년 겨울호)에 『조선철학사』에 대한 서평을 실었다. 또 한국정신문화연구원에서 주최한 1990년 ‘북한의 한국학 연구성과 분석’이라는 주제 학술토론에서 한종만의 ‘북한의 한국불교철학 연구성과 분석’ 등 4편의 글이 발표됐다.⁶⁾

이후 김교빈이 1992, 1994, 1998, 2002년에 꾸준히 남과 북의 철학을 비교 연구하는 논문을 발표했다.⁷⁾ 그리고 연세대 국학연구원에서 발간하는 『동방학지(東方學志)』 103집(1999)에 북한의 ‘조선철학사’ 연구와 남한의 ‘한국철학사’ 비교를 위한 자료를 정리했고, 류인희와 신규탁은 남북의 불교 이해를 다루었다.⁸⁾ 2000년대 들어 고영섭(2001)이 ‘남북한 불교철학 연구의 실제’를 다루며 원

계63호), 사회과학출판사, 37-8(4단) 참조.

4) 이남영(1988), 「북한의 [조선철학사] 서술의 특징과 문제점」, 『철학연구』 제23집, 철학연구회, 봄호 참조; 성태용(1988), 「[조선철학사]의 사실성 문제」, 『철학연구』 제23집, 철학연구회, 봄호 참조; 이준모(1988), 「[조선철학사]에 적용된 유물사관」, 『철학연구』 제23집, 철학연구회 봄호 참조.

5) 이평래(1988), 「한국 불교학의 관념론적 해석에 대한 비판」 제5집, 한국동서철학회 참조.

6) 허남진(1988), 「북한의 조선철학사, 한국철학사연구에 하나의 자극」, 『역사비평』 겨울호 참조; 한종만(1990), 「북한의 한국불교철학 연구성과 분석」, 『북한의 한국학 연구성과 분석』 발표자료집, 한국정신문화연구원 참조.

7) 김교빈(1992), 「남북철학계의 시각차와 북한 철학계의 변화에 대한 검토」, 『인문논총』 제11집, 호서대학교 인문과학연구소 참조; 김교빈(1994), 「북한 철학계의 전통철학 연구 경향과 앞으로의 변화 가능성에 대한 연구」, 『시대와철학』 9호, 한국철학사상연구회 참조; 김교빈(1998), 「남북한 철학의 비교와 반성」, 『인문과학』 3호, 가톨릭대학교 인문과학연구소 참조; 김교빈(2002), 「남북한 전통철학 연구현황과 전망」, 『동양철학』 제18집, 동양철학회 참조.

8) 류인희, 안중수, 임원빈, 신규탁, 리기용 공동정리(1999), 「남북한 한국철학사 연구자료 목록」, 『동방학지(東方學志)』 103집, 연세대 국학연구원 참조; 류인희, 신규탁(1999), 「남북한 불교 이해의 거리」, 『동방학지(東方學志)』 103집, 연세대 국학연구원 참조.

효를 일부 다루고 있다.⁹⁾ 한동안 북한철학이나 북한 불교철학 연구가 없다가 최근에 김유리와 서왕모(2019)가 ‘남북한 화쟁 이해의 비교’를 다루는 논문을 발표했다.¹⁰⁾

기존 연구들을 요약 정리하면, 북한에서는 한국(조선)철학사와 불교철학을 기술할 때 ‘마르크스-레닌의 유물론’과 ‘주체사상’이 한결같이 적용된 ‘주관적 관념론으로서 봉건지배착취계급에 기여했다’는 일관된 평가를 한다는 것이다. 북한 저술의 기술 원칙은 두 가지로 요약된다. 즉, ‘계급주의적 원칙’과 ‘역사주의적 원칙’이라는 두 가지로 한국(조선)철학사 및 불교철학을 분석 평가한다는 것이다. 그런데 이런 관점과 기술 원칙은 시대적 내용적 한계를 가진 것이다.

3. 북한에서 원효철학 관련 연구 현황: 자료 및 내용 소개

북한에서의 원효철학에 대한 가장 초기 기술은 『조선철학사』(상)제1판(1960)과 제2판(1961)에서 기술된 2쪽이다. 북한의 원효철학 연구 및 기술 전반에 반영되고 있는 관점은 『조선철학사』(상)제2판 서문에 김일성 교시가 처음 들어가고, “사회 과학 분야” 연구를 “맑스-레닌주의적으로 심오하게 해설” 및 “연구”하되, “민족문화의 유산들을 전면적으로 연구해야 함”을 강조한다.¹¹⁾ 이 책에서 원효철학에 대해 기술할 때, 원효를 이해하는 관점은 바로 여기에서 비롯된 두 가지다. 첫 번째는 당시 “봉건 착취 계급의 진보적 계층을 대변”한다는 ‘맑스-레닌의 유물론적 역사 발전관’이 반영된 관점이다. 두 번째는 원효가 ‘해동종’이란 “외국 불교와 관계없는 독특한 종파를 형성했다”는 ‘민족문화 유산으로서의 독창성’을 강조하는 관점이다.¹²⁾ 1970년대 이후 주체사상이 반영된 정도의 차이는 있지만 원효철학은 큰 틀에서 위 두 가지 관점으로 평가된다.

이후 본격적인 원효철학 연구 결과물을 낸 이는 최봉익, 한명환, 조승환, 최호철, 박철 등이다. 최봉익은 세 편의 연구물이 확인된다.¹³⁾ 그 가운데 『조선철학사상연구 고대-근세』(1975)에서 「제2절. 1)원효의 철학사상」이 총 8쪽¹⁴⁾, 『봉건시기 우리나라에서의 불교철학의 전파와 그 해독성』(1976)의 「원효의 《해동종》불교사상의 본질과 그 반동성」¹⁵⁾이 8쪽이다. 이 둘의 내용은 대동소이하다. 내용은 『조선철학사』(상)(1960, 1961)에서 다룬 두 가지 관점으로 다루되, 원효철학을 화쟁의 해동종 불교철학과 그 전제가 되는 일심을 설명하고, 인식론으로 각과 불각의 과정을 설명하며, 가장 높은 순수한 의식활동으로 제9식인 암마라식을 설명한다. 아울러 원효가 관념론적인 인식론을 더욱 신

學志』103집, 연세대 국학연구원 참조.

9) 고영섭(2001), 「남북한 불교철학 연구의 실제」, 『오늘의 동양사상』제5호, 예문동양사상연구원 참조.

10) 김유리·서왕모(2019), 「남북한 화쟁 이해의 비교」, 『한국불교학』(89), 한국불교학회 참조.

11) 정진석·정성철·김창원(1960 제1판, 1961 제2판), 앞 책, 「제2판 서문」; 같은 책, 동경, 1962 출간; 같은 책, 광주: 학우서방 1988 영인. 1960년 당시 정진석, 정성철, 김창원은 학사 교수들로서 북한에서의 초기 한국(조선)철학사 철학자들로 이해된다. 이 당시 북한이나 남한 모두 축적된 연구의 한계가 드러나는 연구들을 확인할 수 있다.

12) 정진석·정성철·김창원(1960), 같은 책, 3, 25(2쪽) 참조.

13) 최봉익(1975), 앞 책 참조; 최봉익(1976), 앞 책 참조; 최봉익(1986 1판, 2009 2판), 『조선철학사개요』, 평양: 사회과학출판사 참조.

14) 최봉익(1975), 같은 책, 68-75(8쪽) 참조

15) 최봉익(1976), 앞의 책, 47-55(8쪽) 참조.

비화했다고 비판받는다. 마지막으로 원효의 ‘정국(淨國)’설은 정국(淨土)과 그에 대비되는 예국(穢土)을 설명한다. 동시에 원효의 정국설은 인민을 기만하고 신라봉건국가를 이상화하는 설로 비판받는다. 이후 최봉익의 『조선철학사개요』의 「원효의 철학사상」(1986, 2009)¹⁶⁾은 이전 연구들과 내용이 대동소이하지만 약간의 발전을 보인 내용을 다룬 13쪽 분량의 글이다. 90년대 이전 연구는 주로 불교철학은 관념론으로서, 봉건 시대에 지배계급의 사상적 대변자로서의 반동성을 강조하는 관점에서 진행된다.

1990년대 들어 원효 철학 연구는 한명환과 조승환의 화쟁에 대한 두 연구가 있다. 원효 철학의 특징을 화쟁으로 이해하고 그것의 변증법적인 논리를 강조한 개별 연구가 나타나기 시작한다. 한명환은 「《해동종》철학의 《화쟁》사상」(1994)¹⁷⁾에서 원효가 ‘해동종’ 철학의 창시자고, ‘해동종’ 철학의 특징으로 ‘화쟁’ 사상을 조금 더 자세히 다뤘다. 조승환은 「원효의 인명사상」(1998, 2010)¹⁸⁾에서 원효가 기존 불교를 전면적으로 비판 극복하며 조선불교의 사상이론적 기초를 다지고 독자적 연구를 이루었다고 평가한다. 원효 철학의 화쟁과 인명론의 논리 분야 연구가 이전보다 두드러진다고 할 수 있다.

2000년대 들어 「원효의 논리사상」(최호찬, 2005), 「우리 민족이 고대일본의 초기불교철학 발전에 준 영향」(한명환, 2006), 「《해동종》의 특징에 대하여」(박철, 2009), 「원효의 정토사상」(한명환, 2009)과 같은 단일 연구 논문이 나타난다. 『조선중세전기 철학사상 연구』(한명환, 2009)도 기존 연구 내용들이 반복적으로 나타나기도 하지만, 『조선철학전사』2(한명환, 2010)와 같이 내용이 상당히 많이 보강된 연구들이 나타나며, 부정적인 평가가 비교적 줄어들고 긍정적인 평가가 나타난다.

4. 북한에서 원효 철학 연구의 시기별 기술의 변화

나는 북한에서의 원효철학 기술을 세 시기로 구분할 수 있다고 생각한다. 첫 번째 시기는 1960년대로 시기다. 두 번째 시기는 70-90년대 시기다. 세 번째 시기는 2000년대 시기다.

첫 번째 시기는 『조선철학사』(상)(정진석·정성철·김창원 공저) 제1판(1960), 제2판(1961)이 나온 시기다. 이 시기는 70년대 이후 출판물에서는 하지 않는 출전과 원문을 밝힌다. 또 북한에서의 원효 철학 연구에 일관되게 반영되고 있는 두 가지 기초가 처음 나온 시기다. 첫 번째 기초는 원효가 ‘해동종’이란 “외국 불교와 관계없는 독특한 종파를 형성했다”는 ‘민족문화 유산으로서의 독창성’을 강조하는 것이다. 여기서 ‘원효가 해동종 종파를 창시했다’는 평가를 두 가지로 나누어 생각할 수 있다. 첫째, ‘해동종’이라는 종파적 연구는 ‘일본 식민지 시절 조선불교의 종파적 연구 경향의 영향을 받은 것’이다. 둘째, 독창성의 강조는 민족주의적 시각이 반영된 것이다. 두 번째 기초는 당시 “봉건 착취 계급의 진보적 계층을 대변”한다는 ‘맑스-레닌의 유물론적 역사 발전관’이 반영된 것이다. 이 관점은 사회주의 체제 하의 중국과 같은 유물론적 관점이다. 이 두 가지 관점의 평가는 김일성 교

16) 최봉익(1986, 2009), 위 책, 71-83쪽(1986); 66-78쪽(2009).

17) 한명환(1994), 앞의 논문, 40-2쪽.

18) 조승환(1998 1판, 2010 2판), 앞의 책, 218-21쪽.

시가 아직 반영되지 않은 것이다.

두 번째 시기 연구는 『조선철학사상연구 고대-근세』(최봉익, 1975), 『봉건시기 우리나라에서의 불교철학의 전파와 그 해독성』(최봉익, 1976), 『조선철학사개요』(최봉익, 1986), 『조선철학사』2(정성철, 1987), 『《해동종》철학의 《화쟁》사상』(1994), 『인명론리학연구』(조승환, 1998)가 나오는 시기다. 이 시기에는 같은 사회주의체제 국가인 중국과의 교류 영향으로 유물론적 시각이 강화되고 또 김일성 교시가 나타나면서 주체사상의 영향이 고조된 관점의 연구가 나타나며, 인명론 연구에서 특히 전문적인 연구가 나타난다. 이때 원효철학 연구 평가에서 찬양은 줄어들고 두 번째 “봉건 착취 계급의 ‘진보적’ 계층의 대변자”라는 기술에서 1976년 최봉익 연구와 80년대 기술에서 ‘진보적’이라는 용어가 빠지며 비판 내용과 강도가 심화된다.

이 시기에 원효철학을 다루는 단일 연구논문이 처음 나온다. 한명환(1994)의 『《해동종》철학의 《화쟁》사상』은 3쪽의 6단 논문으로, ‘화쟁’ 사상을 대립물의 상호적 관계를 고찰한 가치있는 ‘변증법적 고찰 방식’이라고 평가하면서도, 대립물이 서로 제약하고 배척하는 투쟁의 측면을 보지 못했다고 비판적으로 평가한다. 조승환은 「원효의 인명사상」(1998, 2010)¹⁹⁾에서 원효가 기존 불교를 전면적으로 비판 극복하며 조선불교의 사상이론적 기초를 축성했고, 그 과정에서 화쟁 논리와 4구분별의 변증법, 비량(比量)에 대한 독자적 연구를 이루었다고 평가한다. 화쟁이 원효의 모든 저술에 관통하며 원효가 조선불교 인명학 발전에 크게 기여한 것으로 평가한다.

세 번째 시기 연구는 「원효의 논리사상」(최호찬, 2005), 「우리 민족이 고대일본의 초기불교철학 발전에 준 영향」(한명환, 2006), 「《해동종》의 특징에 대하여」(박철, 2009), 「원효의 정토사상」(한명환, 2009), 『조선중세전기 철학사상 연구』(한명환, 2009), 『조선철학전사』2(한명환, 2010)이 나오는 시기다.

최호찬의 「원효의 논리사상」(2005)²⁰⁾에서 ‘종(宗)’ ‘인(因)’ ‘유(喻)’의 삼지작법(三支作法)을 ‘삼단논식’이란 이름으로 설명하고, 추론적 사유에 해당하는 ‘비량(比量)’을 원효 이름으로 간단히 설명한다. 박철(2009)의 「해동종의 특징에 대하여」²¹⁾와 한명환(2009a)의 「원효의 《정토》사상」(2009)²²⁾이 두 면 4쪽 분량의 연구논문이다. 한명환(2009b)의 『조선중세전기 철학사상 연구』²³⁾는 12쪽 분량으로, “원효의 해동철학”을 “반동적”이라고 하면서도 “총체적으로” 당시 “새롭게 태어난 불교철학”이라 긍정적으로 평가한다. 가장 최근 자료는 2010년 한명환의 『조선철학전사』2에 나오는 61쪽 분량의 「원효의 철학 및 사회정치사상」이다. 한명환 연구는 이전 연구들에 비해 상당히 심화된 많은 분량의 연구로서 종합적인 연구내용을 다룬다.²⁴⁾

이 시기에는 같은 사회주의체제 국가인 중국이 개혁 개방 정책을 펴며, 학문 연구에서도 유물론적 시각이 퇴색된 연구들이 주류를 이룬 때다. 그렇기 때문에 북한의 연구들도 영향을 받지 않을 수 없

19) 조승환(1998 1판, 2010 2판), 앞의 책, 218-21쪽.

20) 최호찬(2005), 앞의 논문, 44쪽.

21) 박철(2009), 앞의 논문, 2009.

22) 한명환(2009a), 앞의 책, 87-98쪽 참조; 한명환(2009b), 앞의 논문, 37-8쪽.

23) 한명환(2009a), 같은 책, 87-98쪽 참조.

24) 한명환(2010), 앞의 책, 149-209쪽 참조.

었던 것 같다. 기존의 관점을 버리지는 않지만 더 강조되는 방향으로 나아가지는 않고, 학술적으로 보다 전문적인 내용들을 다루는 논문이 나타나기 시작한다. 이런 경향은 남북간 교류 증대와 관련이 있는지 검토될 필요가 있다는 생각이 든다.

5. 맺음말: 남북한에서의 원효철학 연구 비교와 미래

북에서 원효철학 연구와 기술은 철 지난 사회주의 체제의 유물론적 관점의 기초와 “철학사적 우민화를 노리는 주체철학의 이데올로기”²⁵⁾의 기초를 갖고 있다. 앞으로 북한에서 이를 어떻게 극복할 수 있을지 큰 숙제가 아닐 수 없다. 80년대 중국이 개혁 개방 정책 후 불교에 대한 기존 평가 관점을 버리거나, 2000년대 남북 대화와 교류가 시작되는 등의 정치적 여건에 따라 보이는 미세한 변화를 앞으로 정밀하고 세밀하게 밝힐 수 있을 것으로 생각된다. 앞으로 우리가 진행해야 할 원효철학 연구 관점의 설정을 생각해 볼 때, 현재 시점에서의 남북 각각의 관점에서의 연구, 원효 당시 동북아시아적 관점에서의 연구, 한국(조선)철학사 전체를 관통하는 관점에서의 연구, 여러 분야의 응용철학 연구 등으로 나누어 볼 수 있을 것이다.

나는 남북이 원효철학 특징의 한국적인 기원을 설명해야 한다고 생각한다. 우리는 고대 한국 중한 나라인 신라의 원효가 새롭고 독특하게 고안한 ‘화쟁’ 사상과 그것을 그 바탕에 전제한 불교의 ‘일심’ 사상과 다르지 않으면서도 그것들을 이해하고 격의한 한국적인 철학 틀이 무엇이었는지 물어야 한다고 생각한다.²⁶⁾ 그래서 한국(조선)철학사를 관통하는 아주 오래되었지만 여전히 미래적인 그 통찰과 지혜가 무엇인지 남북의 원효 철학 연구자들의 절실한 물음이 있다면, 그 대답이 남북 안에서 그리고 동시에 남북을 떠나서 우리의 미래에서 우리를 기다리고 있을 것이다.

25) 이남영(1988), 앞의 논문, 14쪽.

26) 김원명(2009), 「원효의 비불교적 배경 시론」, 『철학논총』 제58집, 새한철학회 참조; 김원명(2016), 「한국 근현대불교학의 과제와 전망」, 『동아시아불교문화』 제27집, 동아시아불교문화학회 참조; 김원명(2021a), 「한국불교학 어디까지 왔나」, 『불교평론』 85호 참조; 김원명(2021b), 「분황 원효 사상의 고유성과 독특성」, 『불교철학』 제9집, 동국대학교 세계불교학연구소 참조; 김원명(2022), 「원효 철학과 한국 고대철학」, 『동아시아 불교문화』 제51집, 동아시아불교문화학회 참조.

북한에서 보는 원효철학에 대한 남한의 연구 동향 분석

- 「[南의 철학자가 보는 北의 원효] 북한에서의 원효철학 연구 동향」을 읽고-

고영섭
동국대

1. 분단 현실의 자각과 진단 - 고성제와 집성제

남북한의 통일은 언제쯤 이뤄질 수 있을까? 한 민족이면서도 지난 분단 75년 동안 이루어진 이질적인 불교철학 연구와 원효철학 연구에 대한 동향 분석을 굳이 다루지 않아도 되는 시대는 조만간 올 것인가? 이러한 기획이 아직도 유의미한 것은 여전히 분단이 지속되고 있기 때문일 것이다. 김원명 교수의 논문은 분단과 통일의 문제에 대한 근본적인 성찰을 촉구하게 하고 있다.

논자의 논문은 붓다의 사성제를 원용하면 분단 현실에서 이루어진 원효철학 연구에 대한 ‘자각’과 ‘진단’에 대한 분석으로 읽힌다. 분단 현실에서 이루어진 원효철학 연구의 문제에 대한 ‘치유’와 ‘처방’은 다음 단계에 기대해야 할 것 같다. 그것은 한국철학 연구자들의 과제이자 나 자신의 과제이기도 하다.

논자는 1) 남한에서의 북한 한국철학 및 한국불교철학 관련 연구 현황, 2) 북한에서 원효 관련 연구 현황: 자료 및 내용 소개, 3) 시기 및 학자별 원효철학 기술과 연구 내용의 변화 4) 남북한에서의 원효철학 연구 비교 및 남북한 연구를 모두 포함한 한국철학사 기술을 위해 원효철학 연구가 어떻게 확장될 수 있는지에 대해 살펴보고 있다.

1.1 남한에서의 북한 한국철학 및 한국불교철학 관련 연구 현황

가. 1988년 전후 시기

- 철학연구회의 『철학연구』 제23집의 봄호 특집 ‘북한의 철학 사상에 대한 비판적 검토’ _ 이남영, 성태영, 이준모의 조선철학사(상)에 대한 연구논문
- 광주 학우서방의 북한연구 시리즈 기획 (영인) 출판 _ 『조선철학사』(상)을 읽고 이준모의 『조선철학사』(상)에 대한 비판적 논문 부록 수록
- 동서철학연구회 주최 ‘북한의 한국철학사상사 왜곡 기술에 대한 비판적 검토’를 주제로 한 5편

의 논문을 『동서철학연구』 제5호에 성리학, 실학, 불교, 기학 등으로 나누어 비판적 검토 > 이평래의 ‘한국 불교학의 관념론적 해석’에 대해 불교를 유물론이나 유심론의 견해로 취할 수 없다고 비판적 연구

- 허남진의 『조선철학사』에 대한 서평을 『역사비평』(1988년 가을호) 수록
- 한국정신문화연구원 주최(1990)의 ‘북한의 한국학 연구성과 분석’이라는 주제 학술토론
- 한종만의 「북한의 한국불교철학 연구성과 분석」 등 4편
- 김교빈의 남과 북의 철학 비교 연구 논문 발표(1992, 1994, 1998, 2002)

나. 1999년 전후 시기

- 연세대 국학연구원의 동방학지 103집의 ‘북한의 조선철학사’ 연구와 남한의 ‘한국철학사’ 비교를 위한 자료 정리
- 류인희, 신규탁의 「남북한 불교 이해의 거리」(1999) _ 『동방학지』 제103집
- 고영섭, 「남북한 불교철학 연구의 실제」(2001)에서 원효 일부 거론 _ 『오늘의 동양사상』 제5호, 예문동양사상연구원
- 김유리와 서왕모의 「남북한 화쟁 이해의 비교」(2019) _ 『한국불교학』 제89집, 한국불교학회

1.2 북한에서 원효 관련 연구 현황: 자료 및 내용 소개

가. 정진석·정성철·김창원, 『조선철학사』(상) 제1판(1960)과 제2판(1961)에 기술된 2쪽

나. 최봉익, 『조선철학사상연구 고대-근세』(1975), 제2절, 1) 「원효의 철학사상」 총 8쪽 _ 원효철학을 화쟁의 해동종 불교철학과 그 전제가 되는 일심 설명, 인식론으로서 각과 불각의 과정 설명, 가장 높은 순수한 의식활동으로 제9식인 암마라식 설명, 원효가 관념론적인 인식론을 더욱 신비화했다고 비판, 원효의 淨國설은 淨國과 대비되는 穢土를 설명, 원효의 淨國설은 인민을 기만하고 신라 봉건국가를 이상화하는 설이라고 비판

최봉익, 『봉건시기 우리나라에서의 불교철학의 전파와 그 해독성』(1976), 「원효의 해동종 불교사상의 본질과 그 반동성」(1976) 8쪽

최봉익, 『조선철학사개요』의 「원효의 철학사상」(1986, 2009) _ 이전 연구들과 내용이 대동소이, 약간의 발전을 보인 내용을 다룬 13쪽 분량의 글. 90년대 이전 연구는 주로 불교철학은 관념론으로서 봉건시대에 지배계급의 사상적 대변자로서의 반동성을 강조하는 관점에서 진행

한명환, 「‘해동종’ 철학의 화쟁사상(1994) _ 원효가 ‘해동종’ 철학의 창시자고, ‘해동종’ 철학의 특징으로 ‘화쟁’ 사상을 조금 더 자세히 다룸; 한명환, 「원효의 ‘정토’ 사상(2009); 한명환, 『조선중세전기 철학사상 연구』; 한명환, 「우리 민족이 고대일본의 초기불교철학 발전에 준 영향」(2006); 한명환, 『조선철학전사』2(2010) _ 점차 내용이 상당히 보강된 연구들이 나타나고, 부정적인 평가가 비교적 줄어들며 긍정정인 평가가 나타남

조승환, 「원효의 인명사상」(1998, 2010) _ 원효가 기존 불교를 전면적으로 비판 극복하며 조선불교의 사상이론적 기초를 다지고 독자적 연구를 이루었다고 평가

최호찬, 「원효의 논리사상」(2005)

박철, 「‘해동종’의 특징에 대하여」(2009)

1.3 북한에서 원효 철학 연구 시기별 기술의 변화

가. 1960년대 시기

- 정진석·정성철·김창원 공저, 『조선철학사』(상) 제1판(1960), 제2판(1961)이 나온 시기

나. 1970-1990년대 시대

- 『조선철학사상연구 고대-근세』(1975), 『봉건시기 우리나라에서의 불교철학의 전파와 그 해독성』(1976); 박철, 「‘해동종’의 특징에 대하여」(2009)

다. 2000년대 시기

최호찬, 「원효의 논리사상」(2005) _ ‘宗’ ‘因’ ‘喩’의 삼지작법을 삼단논식이란 이름으로 설명하고 추론적 사유에 해당하는 ‘비량’을 원효 이름으로 간단히 설명; 한명환, 「우리 민족이 고대일본의 초기불교철학 발전에 준 영향」(2006); 박철, 「‘해동종’의 특징에 대하여」(2009; 한명환, 『조선중세 전기 철학사상 연구』(2009)의 12쪽 분량에서 원효의 해동철학을 반동적이라고 하면서도 총체적으로 당시 새롭게 태어난 불교철학이라고 긍정적 평가, 한명환, 『조선철학전사』2(2010)의 「원효의 철학 및 사회정치사상」의 61쪽 분량에서 이전의 연구들에 비해 상당히 심화된 많은 분량의 연구로서 종합적인 연구내용을 다룸

이 시기에는 같은 사회주의체제 국가인 중국이 개혁 개방 정책을 펴며, 학문 연구에서도 유물론적 시각이 퇴색된 연구들이 주류를 이룬 때.

이로 인해 북한의 연구들도 영향을 받음. 기존의 관점을 버리지는 않지만 더 강조되는 방향으로 나아가지는 않고, 학술적으로 보다 전문적인 내용들을 다루는 논문이 나타나기 시작함

라) 남북한에서의 원효철학 연구 비교 및 남북한 연구를 포함한 한국철학사 기술을 위한 원효철학 연구의 확장

- ‘원효철학 특징의 한국적인 기원에 대한 남북의 설명’

2. 분단 현실의 치유와 처방 - 멸성제와 도성제

가. 북한의 원효철학에 대한 선행 연구동향에 대한 ‘철 지난 사회주의 체제의 유물론적 관점의 기초와 철학사적 우민화를 노리는 주체철학의 이데올로기’(이남영)라는 평가는 정당하다고 보는가?

나. 그렇다면 북한에서 이를 어떻게 극복할 수 있을 자각을 토대로 분단 현실을 극복하기 위해서는 앞으로의 원효철학 연구의 방향은 어떻게 나아가야 할까?

다. 1980년대 중국이 개혁 개방 정책 후 불교에 대한 기존 평가 관점을 버리거나, 2000년대 남북 대화와 교류가 시작되는 등의 정치적 여건에 따라 보이는 미세한 변화를 앞으로 정밀하고 세밀하게 밝히려면 어떻게 해야만 할까?

라. 논자는 우리가 진행해야 할 원효철학 연구 관점의 설정을 생각시점에서의 해 볼 때, 현재 ①남북 각각의 관점에서의 연구, ②원효 당시 동북아시아적 관점에서의 연구, ③한국(조선)철학사 전체를 관통하는 관점에서의 연구, ④여러 분야의 응용철학 연구 등으로 나누어 볼 수 있을 것이라고 했는데 이들 외에 다른 연구 관점은 없을까? 있다면 어떤 것이 있을까? 논자는 ‘남북이 원효철학 특징의 한국적인 기원을 설명해야 한다’고 했는데 원효철학의 한국적인 기원의 설명을 위해서는 어떤 전제가 필요한 것인가?

3. 남북한에서의 원효철학 연구 비교와 미래

- 현재 시점에서의 남북 각각의 관점에서의 연구
- 원효 당시 동북아시아적 관점에서의 연구
- 한국(조선)철학사 전체를 관통하는 관점에서의 연구
- 여러 분야의 응용철학 연구
- 남북한 연구를 모두 반영한 한국철학사 기술을 위한 원효철학 연구의 확장 방안

[南의 철학자가 보는 北의 지눌] 지눌에 대한 북한의 근·현대 연구 고찰

박보람
충북대

1. 왜, 무엇을?

우리는 지눌이 아니라 지눌에 대한 북한¹⁾의 근·현대 연구에 대해서 왜 관심을 가지는가? 이를 통해서 밝히고자 하는 것이 무엇인지 그리고 왜 필요한지에 대해서 먼저 분명히 한 후에 지눌의 사상에 대한 북한의 근·현대 연구에 대해서 살펴보는 것이 순서일 것이다.

좀 더 범위를 넓혀서 남한의 불교(철)학계가 북한의 불교(철)학계에 관심을 가지고 그들의 연구 성과를 검토하게 할 유인은 무엇인가? 발표자의 생각에 내재적으로는 불교(철)학 자체의 이해에 북한의 불교(철)학 연구 성과가 도움이 되어야 할 것이고 외재적으로는 북한의 불교(철)학 연구에 대한 관심이 북한의 이해에, 북한과의 교류에 마중물 내지는 다리가 될 수 있어야 한다. 만약 이러한 효과를 기대할 수 없다면 북한의 불교(철)학 성과에 관심을 가지고 검토, 발표할 동인을 얻기 힘들 것이다. 이를 거꾸로 접근한다면 북한의 불교(철)학 연구에 대한 남한의 연구는 앞의 내재적, 외재적 목표 중에 최소한 하나는 염두에 두고 이를 달성하기 위한 연구를 진행해야만 할 것이다.

이와 관련하여 이번 발표는 궁극적으로 두 가지를 목표로 한다.

첫째는 지눌이다. 남한과 비교할 때 여러 측면에서 접근 방식을 달리 하는 북한의 연구를 고찰함으로써 있을지 모를 편향성과 관성을 극복하고 지눌의 사상을 더욱 원만하게 이해하는데 도움을 줄 수 있을 것이다. 이 부문은 지눌의 사상으로부터 고려 시대 선종, 나아가 불교(철)학, 철학에까지 확장 가능하며 고려 시대 이해에도 연결될 수 있다.

둘째는 북한이다. 불교 내 선종의 승려인 지눌의 삶과 사상에 대한 북한의 연구와 평가를 살펴봄으로써 북한 불교(철)학, 북한 철학에 관한 이해를 증진시키고 이를 통해 궁극적으로는 북한을 좀더 잘 이해하는데 도움이 될 수 있다고 생각한다. 또한 이러한 과정을 통해 북한 내 지눌 연구, 불교(철)학, 철학 연구자들에 대한 정보를 확보함으로써 향후 교류 협력을 위한 준비 작업으로도 기능할 수 있다.

궁극적으로 이 두 가지 목표를 지니는 이 발표는 일단 연구 범위는 지눌에 한정하고 연구 내용은 관련 자료 수집·정리와 특징 파악을 중심으로 하는 기초 작업에 집중한다. 이를 바탕으로 북한의 불교(철)학, 철학을 살펴보고 그 의미를 음미하는 것은 후속 작업을 기대하고자 한다.

1) ‘북한’ 그리고 이에 상응하는 ‘남한’이라는 명칭과 그 대상에 관해 여러 논의가 있지만 이 발표에서는 임시로 ‘북한’과 ‘남한’을 사용한다.

2. 북한의 지눌 연구에 대한 남한의 연구 현황과 특징

이 발표의 일차적인 범위는 지눌 연구에 한정하기로 했지만 선행 연구를 확인하는 과정에서는 지눌 연구와 불교(철)학의 범위까지 다루기로 한다. 북한의 철학에 대한 남한의 연구와 입장 등에 관한 조망은 추후 전체적인 관점에서의 연구가 필요하다.

2.1 북한의 불교(철)학 연구에 대한 남한의 연구

불교의 철학 또는 사상, 교학으로 불리는 부문에 대한 북한의 연구에 관해 전체적으로 살펴본 남한 연구²⁾의 특징은 다음과 같이 정리할 수 있다.

- 연구의 양이 부족함: 북한의 불교(철)학 연구에 대한 남한의 연구 건수는 필자가 조사한 바에 의하면 전체 열 건을 넘지 않을 정도이다. 남한의 기존 연구들은 부족함의 원인으로 ① 나아지고 있지만 남한에서 북한 자료의 접근이 어렵고, ② 북한의 불교(철)학 연구 자체가 그다지 많지 않으며, ③ 남한 학계의 관심 또한 부족했던 점을 들고 있다. 처음으로 1980년 ‘북괴의 불교철학’을 비판한 연구로부터 시작하는 남한의 연구는 그나마 2000년대 들어서부터 조금씩 연구 성과가 증가하고 있는 상황으로 보인다.
- 연구의 범위가 제한적임: 남한의 연구들은 연구 범위로 볼 때 일부를 제외하고 아직까지는 북한의 불교(철)학 연구 전체를 논하는 총론 성격의 연구가 대부분이다. 한국불교의 개별적인 인물, 사상 등에 대한 북한의 세부 연구에 대해서 남한의 본격적인 연구는 시작되지 않은 것으로 보인다.
- 연구의 내용이 유사함: 남한의 연구들은 다음과 같은 유사성을 지닌다.

첫째, 남한의 연구들은 북한이 기본적으로 유물론적 관점(주체사상의 반종교, 반관념론)을 바탕으로 불교(철)학을 허황된 관념론으로서 지배 계급의 착취를 합리화하는 사상적 도구였다고 평가한다고 이해하는 점에서는 동일하다.

둘째, 불교(철)학에 대한 북한의 비판적인 입장에도 불구하고 북한 연구가 불교 문화(주로 사찰, 팔만대장경, 불상 등의 유형문화재)는 민족 문화로서 일정 부분 평가하고 있다는 점도 함께 지적하고 있다.

셋째, 2010년 이후의 남한 연구들은 불교에 대한 북한의 비판적인 입장이 대략 2000년대 이후, 물론 비판적인 입장을 기본으로 한 채, 좀더 긍정적인 평가를 시도하는 연구들이 이전에 비해 늘어나

2) 관련 연구는 다음과 같다. 우정(1980), 「북괴의 불교철학에 대한 비판」, 『북한』, 1980년 2월호; 이평래(1988), 「한국 불교학의 관념론적 해석에 대한 비판」, 『동서철학연구』 5; 류인희, 신규탁(1999), 「남북한 불교 이해의 거리」, 『동방학지』 103; 고영섭(2001), 「남북한 불교(철)학 연구의 실제」, 『오늘의 동양사상』 5; 이병욱(2010), 「북한의 불교(철)학 연구에 대한 재검토」, 『국제고려학회 서울지회 논문집』 13; 김유리, 서왕모(2019), 「남북한 화쟁 이해의 비교」, 『한국불교(철)학』 89; 서유석(2019), 「북한불교의 이해와 남북 불교 교류의 과제」, 『보조사상』 55. 이외에 특정 분야, 인물의 불교(철)학에 대한 북한의 연구를 고찰한 연구는 지눌에 관한 것을 제외하고 다음과 같다. 남수영(2007), 「종교학파의 공사상에서 공의 의미에 대한 남북한 연구 현황과 전망」, 『인도연구』 12(1); 정연수(2022), 「의천의 사상에 관한 북한의 선행연구 비판적 고찰」, 『양명학』 67 등.

고 있다는 점을 공통적으로 보고하고 있다.

이와 같은 남한 연구들의 유사성은 연구 대상인 북한의 연구들이 양적으로 많지 않고 내용적으로 거의 일관된 논조를 유지하고 있는 데에 기인할 것이다. 그러나 전술했듯이 남한의 연구들이 아직까지는 북한의 불교 연구 전체를 대상으로 고찰한 거시적인 연구가 주를 이루고 있어서 이러한 유사성이 더욱 강화되는 것은 아닌지 생각해 볼 필요가 있다. 만약 앞으로 북한의 불교 연구에 대한 개별적인 조사 연구가 시작된다면 북한 불교 연구에 대한 남한의 연구가 더욱 풍부하고 다양해질 가능성도 충분하다.

2.2 북한의 지눌 연구에 대한 남한의 연구

앞서 언급했듯이 불교의 개별 인물, 사상에 대한 북한의 단독 연구는 매우 드물고 더불어 이에 대한 남한의 연구도 부족한 실정이다. 지눌의 경우, 이제까지 단 한 편의 단독 논문³⁾이 남한에서 발표되었고 이외에는 북한의 불교(철)학 전체를 총론하는 연구들에 간략히 언급되었을 뿐이다.

김방룡(2010)은 지눌 사상에 대한 북한의 연구를 대상으로 한 남한의 유일한 단독 연구라는 점에서 이 발표의 매우 중요한 선행 연구이다. 다만 저자도 밝히고 있듯이 북한 자료의 접근이 쉽지 않았던 이유 등으로 인해 연구 대상이 북한 최봉익의 『조선철학사개요』(1986)에 한정된 것은 아쉬운 점이다.

김방룡(2010)은 최봉익(1986)의 지눌 사상에 대한 비판을 다섯 가지로 정리하고 이에 대해서 대부분 잘못된 이해라고 평가한다.⁴⁾ 한편 맺음말에서 남북한의 지눌 연구에 보이는 차이에도 불구하고 남북한 불교학계의 상호 이해와 상호 교류의 중요성과 필요성을 강조한다. 지눌에 관한 내재적인 논의는, 최봉익(1986)의 논의 자체가 워낙 소략하기 때문이었지만, 그에 대한 반박 또한 근거를 갖춘 비판 형식을 갖추지 못했고 외재적인 제안은 당위성을 주장하는 차원에 머무르는 다분히 현실적인 한계를 갖고 있다.

3. 북한의 지눌 연구 현황과 특징

북한의 지눌 연구에 대한 이번 발표는 궁극적으로 ① 지눌 사상 자체의 이해와 ② 북한의 불교(철)학, 철학, 나아가 북한의 이해라는 두 가지 목표를 가지지만 현재로서는 그 준비 단계로서 관련 자료의 정리 및 자료의 성격 파악과 이를 토대로 한 기초적인 논의를 당면의 목표로 한다. 이를 위해 이 발표는 정미영(2006)의 구분⁵⁾을 바탕으로 아래와 같이 네 시기로 나누어서 관련 자료의 정리 및 논의를 진행한다.

3) 김방룡(2010), 「최봉익의 지눌관 및 해심관을 통해 본 南北韓 불교철학 사이의 소통 가능성 고찰」, 『국제고려학회 서울지회 논문집』 13.

4) 김방룡(2010), pp.55-57.

5) 정미영(2006), 「북한의 철학연구 동향 및 특성」, 『철학사상』 23, IV. 시기별 북한 철학의 연구 추이 및 특성 참조. 여기에서는 첫째 시기를 “1. 해방 후~1950년 대 말: 소련철학의 학습기”로 설정했지만 발표자가 수집한 지눌 관련 자료에는 이 시기에 해당하는 것이 없어서 이 발표의 시기 구분에서는 제외한다. 이와 관련하여 이훈(1994), 「북한철학의 흐름」, 『시대와 철학』 5(2)도 함께 참조.

제 1시기. 1960년대 초반~1967년:

『철학연구』의 창간과 마르크스-레닌주의 철학의 창조적 적용

①	1962	『조선철학사(상)』 - 제2절 고려 시기의 유교, 불교, 도교 관념론 철학의 대립	정진석 외	단행본 일부 (철학사)
②	1964	『철학연구』 1964년 4호 - 「보조의 철학사상」	조승환	단독 논문

제 2시기. 1967년~1980년대 중반:

『철학연구』의 중단·주체철학의 이론적 체계화

③	1975	『조선철학사상사연구(고대-근세)』 - 2) 보조의 불교관념론	최봉익	단행본 일부 (철학사)
④	1976	『봉건시기 우리 나라에서의 불교철학의 전파와 그 해독성』 - 제4절 보조의 《조계종》불교 사상과 그 해독성	최봉익	단행본 일부
⑤	1979	『조선전사 6 중세편 고려사1』	사회과학원 력사연구소	단행본 일부
⑥	1982	『철학문문집』 1982년 6호 - 「고려시기 지눌의 ‘조계종’ 불교철학사상 비판」	조승환	단독 논문

제 3시기. 1980년대 중반 이후~:

주체의 방법론에 의한 철학연구의 주제별 분화

⑦	1986	『조선철학사개요』 - 3) 지눌의 철학사상	최봉익	단행본 일부 (철학사)
---	------	----------------------------	-----	-----------------

*** 제 3-1시기. 2000년대 이후~:**

지눌 연구의 양적 증가와 질적 심화, 민족성과 애국주의의 영향

⑧	2000	조선대백과사전 - 지눌	백과사전 출판사	백과사전 항목
⑨	2006	『철학연구』 2006년 제2호 - 「우리 나라 중세인식론발전의 일반적특징」	리덕남	관련 논문
⑩	2006	『철학연구』 2006년 제4호 - 「조선중세철학사에서 종교관념론적인성론과 그것이 사회발전에 미친 해독적영향」	한성록	관련 논문
⑪	2008	『력사과학』 2008년 1호 - 「고려시기 《조계종》의 형성과 특징에 대한 고찰」	차광혁	단독 논문
⑫	2009	『사회과학원학보』 2009년 2호 - 「지눌의 《돈오점수》설의 특징」	강명흡	단독 논문
⑬	2010	『조선철학전사 3』 - 제3장. 고려 후반기의 불교관념론철학	강명흡	단행본 일부 (철학사)
⑭	2010	『민족고전연구문문집』 24 - 「불교 문헌을 통하여 본 고려시기 《천태종》에 대한 연구」	유윤수	관련 논문
⑮	2010	『민족고전연구문문집』 27 - 「보조국사 지눌의 저서들에 대한 문헌학적연구」	차광혁	단독 논문
⑯	2012	『조선단대사(고려사 5)』 - 3) 지눌의 조계종철학사상	박영해	단행본 일부

3.1 북한 철학 연구의 흐름

전미영(2006)과 이훈(1994) 등의 연구를 참조로 하여 북한 철학 연구의 흐름을 정리하면 다음과 같다. 1960년 초반은 북한이 조선철학을 평가하는 기본 지침으로 계급성과 역사주의 원칙을 확립한다는 점에서 북한의 조선철학 연구의 시점으로 삼을 수 있다. 또한 1962년에는 북한의 대표적 철학 학술지인 『철학연구』가 창간된다.(제 1시기) 이후 주체철학이 체계화됨에 따라서 1980년대 중반에는 북한에서 주체철학이 마르크스-레닌주의를 대체하게 된다.(제 2시기) 1990년대 이후에는 조선

철학 연구에서 기본 지침인 계급성과 역사주의 원칙에 더하여 민족성과 애국주의(조선민족제일주의)가 강조되기에 이른다.(제3시기) 특히 지눌 연구에 한정한다면 2000년대 이후에는 지눌 관련 북한의 연구가 그 전과 비교할 때 양적으로 증가하고 질적으로 심화하는 양상을 보인다.(제3-1시기)

3.2 지눌 사상에 대한 북한 연구의 통일된 입장

북한의 철학, 조선철학, 지눌 연구의 가장 큰 공통점은 바로 ‘통일성’에 있다. 북한의 철학 관련 모든 연구가 주체철학을 바탕으로 한 계급성과 역사주의를 공통 기준으로 삼고 있기 때문에 예를 들어 지눌 관련 북한의 연구 사이에 별다른 다양성을 찾아보기 어렵다. 즉 ‘개별성’의 결여가 북한의 지눌 연구의 가장 큰 특징이자 기본 입장이라고 할 수 있다.

북한은 기본적으로 모든 종교를 미신으로 평가하며 특히 불교는 허황된 관념론으로서 극단적인 비관주의와 현실도피사상을 퍼뜨려 계급의식을 마비시키는 거짓말이라고 비판한다. 지눌의 경우도 마찬가지로서 지눌에 대한 북한의 평가는 대략 다음과 같은 공통점을 갖는다.

㉠ “반동적 착취 계급의 사상”(①, p.35)으로 “인민대중의 계급의식을 마비시키고 그들의 투쟁을 말살하려는 지배계급적립장”(⑮, p.60)이다.

㉡ “《진심》을 기초로 하는 주관관념론”(③, p.105)이다.

㉢ 지눌이 시대에 부응하여 대귀족층을 대변하는 교종의 객관적 관념론에 반대하고 주관적 관념론의 입장에서 ‘조계종’을 창시하였고 무신정권을 이를 지지하였다.

㉣ 선의 입장에서 선교일치를 추구하였다고 한다.

3.3 지눌 사상에 대한 북한 연구의 차이

북한의 지눌 연구가 기본적으로 개별성을 결여하고 있지만 그 중에서도 연구자와 시기에 따라서 약간의 미세한 차이는 찾아볼 수 있다.

먼저 연구자에 따라서는 지눌이 조계종 창시와 불성론·진심설 주장을 통해 “종래의 정통적인 불교교리에 대한 독경주의와 부처신에 대한 우상숭배를 일정하게 부정”(③, p.106)하여 “우리나라 철학사상발전에 일정한 기여를”(⑦, p.130) 한 점에 대해서 제한적으로나마 긍정적인 평가를 내린다. 여기에서 ‘제한적’이라는 것은 일부 긍정적인 평가에도 불구하고 본질적으로는 비판적인 입장이기 때문이다. 이와는 반대로 지눌에 대해서 제한적으로라도 긍정적인 평가 없이 비판하는 연구도 있다. 즉 지눌의 사상과 조계종이 근본적으로 기존 불교인 교종과 다를 바 없다는 입장이다.

근본적 부정과 제한적 긍정	일관된 부정	긍정, 부정 기술 없음
③④⑤⑦⑧⑫⑬⑮⑯ 최봉익, 차광혁, 강명흡 등	①②⑥⑩⑪ 조승환, 차광혁 등	⑨⑭ 단독 논문 아닌 관련 논문

6) ②와 ⑥은 조승환의 연구로서 모두 지눌에 대한 단독 연구이다. 발표자는 아직 두 연구의 전문을 입수하지 못하였다. 여기에서 이 두 발표를 비판 항목에 배대한 것은 조승환의 연구를 인용한 고영섭(2001, p.134)을 참조한 것이다. 따라서 조승환의 연구 전체를 보면 항목 배대가 바뀔 수 있다.

다음으로 시대별 차이에서 가장 두드러진 것은 2000년대 이후 민족성과 애국주의의 영향에 의해서 지눌의 사상을 상당 부분 긍정적으로 평가하는 연구가 등장한다는 점이다. 이것은 연구자별 특성에 의한 것으로 보일 수도 있지만 지눌의 사상을 중국의 선종과는 다른 민족 고유의 것으로 높이 평가한다는 점에서 그 이전 시기의 연구들과 구별된다. 대표적으로 강명흡(2009, ⑫, p.40)은 지눌의 돈오점수가 비록 지눌의 창안은 아니지만 그 이전의 돈오점수설(혜능, 신화)이 ‘돈오’에 우위를 두었다면 지눌의 돈오점수설은 ‘점수’에 중점을 두어 수양실천의 의의와 역할을 강조한 점을 일정 부분 높이 평가하면서 이러한 점이 “중국 남종선불교학설에 비한 지눌학설의 차이를 보여주는 동시에……우리 민족고유의 불교학설로 형성되었다는 것을 실증하여준다.”고 한다. 이러한 입장은 강명흡(2010, ⑬)과 차광혁(2010, ⑮), 『조선단대사』(2012, ⑯)에도 보인다.

시대에 따른 차이, 변화로서 또 눈에 띄는 것은 2000년대 이후의 관련 연구들이 이전과 비교할 때 지눌 자료의 이용, 지눌 사상의 서술, 지눌에 대한 평가 등이 상당히 고도화, 전문화, 본격화되고 무엇보다도 그 이전과는 비교가 되지 않을 정도로 절대적인 분량이 증가한 점이다. 2000년대 이전의 연구들은 조승환의 연구 두 편을 제외하고는 단독 논문이 아니고 그것도 분량이 매우 적어서 지눌에 대해서 본격적인 논의를 진행하기에는 한계가 있었다. 그러나 2000년대 이후 연구들은 어느 정도의 분량을 확보하여 지눌 저술에 대한 문헌학적 분석, 지눌 사상에 대한 비교적 깊이 있는 논의가 그 시비 여부와는 관계없이 가능하게 되었다.⁷⁾

4. 북한과 남한의 지눌 연구 비교

북한과 남한의 지눌 연구는 여러 측면에서 비교할 수 있겠지만 발표자에게는 다음 두 가지가 가장 대비되는 특징으로 다가온다.

4.1 북한의 통일성(개별성의 결여) vs. 남한의 다양성(체계화의 부족)

4.2 북한의 지눌 연구는 평가, 비판 vs. 남한의 지눌 연구는 이해, 긍정

4.3 북한의 지눌 연구는 철학 > 종교 vs. 남한의 지눌 연구는 종(교)학 > 철학

7) 차광혁(2010, ⑮)은 지눌에 관한 현재까지의 북한 연구 중 가장 긴 단독 논문으로 79쪽에 달하며 이 밖에도 강명흡(2010, ⑬)은 단행본인 『조선철학전사 3』의 일부임에도 지눌에만 19쪽을 할애하고 있다.

박보람 교수의 「지눌에 대한 북한의 근·현대 연구 고찰」을 읽고

김천학

동국대학교 불교문화연구원

1. 왜, 무엇을?

본 고찰은 내재적으로 북한의 불교철학적 이해의 측면, 외재적으로 북한 이해의 가교가 될 수 있으며, 향후 남한에서의 북한 불교 연구는 이 둘 중의 하나를 염두에 두고 진행해야 한다.

본 고의 목표: ‘지눌’ 연구 분석

첫째, 지눌 연구의 분석을 통해 남한 연구에서 있을 수 있는 편향성 또는 관성을 극복할 수 있어야 한다.

둘째, 북한의 선종에 대한 철학적 해석에 대한 이해를 증진하여 나아가 향후 북한의 불교철학자들과의 교류를 준비.

2. 북한의 지눌 연구에 대한 남한의 연구 현황과 특징

2.1 북한의 불교(철)학 연구에 대한 남한의 연구

▶ 남한 연구의 특징

가. 연구의 양이 부족

- 원인: 3가지
- a. 자료접근의 어려움
 - b. 북한 자체의 연구가 적음
 - c. 남한의 관심 부족

나. 연구범위가 제한적 북한연구에 대해 총론적 연구에 그침

- 다. 연구 내용이 유사함
- a. 유물론적 관점으로 평가한다고 이해
 - b. 북한이 불교문화를 민족문화로서 일정부분 평가함을 지적
 - c. 2000년 이후 불교에 대한 긍정적 평가가 늘어남

이러한 연구의 유사성은 주로 거시적 연구이기 때문일 수 있음.

2.2 북한의 지눌 연구에 대한 남한의 연구

단독논문 단 한 편- 최봉익 『조선철학사 개요』(1986)에 한정됨. → (내재적)잘못된 이해 5가지로 지적. → (외재적) 상호교류의 중요성과 필요성 강조.

박선생님의 평가- (내재)비판형식의 부족
(외재) 당위성의 차원
라는 한계가 노정됨.

3. 북한의 지눌 연구 현황과 특징

3.1 북한 철학 연구의 흐름

전미영(2006) 이훈(1994) 등의 연구를 참조하면,

제1시기(1960초반~1967): 1962년 대표적 철학 학술지 『철학연구』창간으로 북한의 조선철학 연구의 시점. ⇒ 제2시기(1967~1980중반): 마르크스·레닌주의를 주체철학으로 대체 ⇒ 제3시기(1980년대 중반이후): 조선민족제일주의 강조. 민족성, 애국주의 경향 ⇒ 제3-1시기(2000년대 이후): 지눌연구의 양적 증가와 질적 심화

3.2 지눌 사상에 대한 북한 연구의 통일된 입장

북한연구의 가장 큰 공통점: 통일성 < 주체철학, 계급, 역사주의 → 개별성의 결여

* 북한의 지눌평가

a. 반동적 착취계급의 사상. b. 주관 관념론. c. 지눌, 시대에 부응, 객관적 관념론(교종)에 반대 주관적 관념론의 입장에서 조계종 창시. 무신정권은 이를 지지 d. 선의 입장에서 선교일치 주장

3.3 지눌 사상에 대한 북한 연구의 차이

- 평가의 미세한 차이. 제한적 긍정평가

- a. 독경주의와 부처신에 대한 우상숭배 일정정도 부정
- b. 철학사상 발전에 일정하게 기여
- c. 교종과 다르지 않다는 비판적 입장

- 시대적 차이

- a. 2000년대 이후 민족성, 애국주의 영향으로 상당 부분 긍정평가. 돈오점수설. 점수에 중점을 둔 점을 평가
- b. 2000년대 이후 연구의 양적 증가. → 깊이 있는 논의가 가능.

4. 북한과 남한의 지눌연구 비교

통일성/다양성, 평가/이해, 비판/긍정, 철학적/종(교)학적

이상으로 박보람교수의 논고를 정리해보았다. 본고는 1장에서 문제의식을 제기하고, 2장에서 남한의 북한연구의 단점을 파악한 후에, 3장에서 발표자가 직접 북한에서 간행된 철학사 등을 숙독한 후 북한연구의 통일성과 미묘한 차이를 설명한 후, 본고의 본고의 결론이면서 가장 의미있는 부분인 <4. 북한과 남한의 지눌연구 비교>에 대해 개념 대비를 통해 정리하는 순으로 전개되었다. 본고 자체로도 충분히 목표를 달성한 듯이 보인다. 다만, 본 발표문을 읽어가면서, 발표문이 좋은 방향으로 강화될 수 있다면 좋겠다는 의도로, 읽어가면서 궁금해진 다음과 같은 질문을 던져본다.

<질문1> 북한에서는 ‘불교문화’를 일정부분 평가한다고 했습니다. 그렇다면 ‘불교문화’에 대한 비판은 어떤 내용이 있는지요?

<질문2> 북한 연구에서는 대체로 교종보다는 선종을 더 높이 평가하는 듯한데, 그 경우 교종과 선종의 종파를 세분하여 특정할 수 있는지요? 이것은 특히, ‘천태종’은 어느 선종과 교종 중 어디에 속하는지? 또 현교와 밀교의 구분은 있는지? 선종을 교종보다 높이 평가하는 이유에 ‘무신’과의 관련성이 어떻게 해석되는지? 라는 저의 구체적 의문과 관련있는 질문입니다.

<질문3> 3기, 3-1기의 북한의 불교연구는 북한의 종교정책과도 밀접한 관련이 있을 것으로 보입니다. 이에 대해 설명해 주시면 감사하겠습니다.

<질문4> 북한 연구의 편향성의 대비 개념이 남한 연구의 편향성처럼 보입니다. 북한의 연구를 통해 추찰되는 남한 연구의 편향성과 관성은 4장의 대비 항목으로 이해해도 되는 것인지요? 아니면 달리 보는 것인지요?

<제안1> 질문4와 관련된 저의 제안입니다. 오늘 발표에서는 북한의 근·현대 연구의 특징을 분석하였는데, 기본적 사상이 어느 정도 비슷한 중국 내의 한국불교 철학 내지는 지눌 연구와 북한의 해당 연구, 그리고 남한과 일본을 포함시켜 각 연구 경향을 대비한다면 우리 연구 방향에서 편향성 내지 관성이 무엇인지 좀 더 명확히 파악되고, 그것을 극복할 수 있는 방향이 설정될 수 있지 않을까 생각이 됩니다. 다만, 현재까지의 분석으로도 남한의 연구 편향성과 관성 극복의 방법에 대한 소견이 있을 것으로 생각됩니다. 이에 대해 박보람 교수님의 의견을 듣고 싶습니다.

[南의 철학자가 보는 北의 퇴계]

북한의 이황 철학 연구

-객관적 관념론에서 신학적 관념론으로-

강경현

성균관대

1. 들어가는 말

북한에서는 1960년 조선민주주의인민공화국 과학원 철학연구소장이었던 월북 철학자 정진석(1912~1968)¹⁾과 철학연구소 소속 정성철,²⁾ 김창원이 집필한 『조선철학사』(상)이 출판된 이래로 2010년 사회과학원 철학연구집단의 『조선철학전사』가 간행되기까지, 모두 6종 이상의 조선철학사가 발표된다.³⁾ 1960년 『조선철학사』(상)에서 조선철학에 대한 역사적 서술 방향이 “계급성”과 “역사주의”로 정해지고⁴⁾ 그 이후 2010년 『조선철학전사』에 이르기까지 그 기조는 유지된다. 그들의 관점에서 조선철학사는 “유물론과 관념론, 변증법과 형이상학의 투쟁”(『조선철학전사』1, 2010, 8쪽)의 연속이면서 “주체사상을 역사적으로 체계화하는 철학사”(10쪽)인, 다시 말해 “주체사상의 발전사”(10쪽)로서 한반도에서 진행되어온 철학의 역사이다.

따라서 북한의 조선철학사에서 철학사적 계보는 유물론과 관념론으로 양분된다.⁵⁾ 예를 들어 조

1) 김도형, 「鄭鎭石의 학술운동과 실학연구」, 『한국사연구』176, 한국사연구회, 2017.

2) 선우현, 『우리 시대의 북한철학』, 책세상, 2020(개정판), 143쪽. 정성철은 풍우란에게서 수학한 경험이 있다고 한다.

3) ①정진석, 정성철, 김창원 지음, 사회과학원 역사연구소 편, 『조선철학사』(상), 서울:이성과 현실사, 1988. (대본-사회과학원 역사연구소 간 제2판, 제1판 서문 1960년4월, 제2판 서문 1961년10월1일) ②최봉익, 『조선철학사상연구』(고대-근세), 사회과학출판사, 1975. ③정해섭, 『조선철학사』, 김일성종합대학출판사, 1982. ④박사 최봉익 지음, 『조선철학사개요-주체사상에 의한 『조선철학사』(1962)의 지양-』, 서울:한마당, 1989. (원본-평양 사회과학출판사, 1986.11.15.) ⑤정성철, 『조선철학사』II, 서울:이성과 현실, 1988. (대본-과학백과사전출판사, 1987.10.) ⑥『조선철학전사』1~15, 평양:사회과학출판사, 2010.8.15.

4) 박민철, 「『조선철학』 대 「한국철학」: ‘북’의 조선철학 연구 특징과 남북철학의 공동연구 가능성」, 『시대와 철학』30-3, 한국철학사상연구회, 2019, 56쪽. “북의 철학연구는, ‘모든 사상은 일정한 역사적 시대와 그 시대의 사회계급적 관계를 반영하여 생성된다’는 전제로부터 출발한다.” 김교빈, 「북한철학계의 전통철학 연구 경향과 앞으로의 변화 가능성에 대한 연구」, 『시대와 철학』5-2, 한국철학사상연구회, 1994 참조.

5) 『조선철학전사』1의 「조선철학전사를 내면서」(5쪽)에서 “관념론은 세계를 신비화된 관념, 의식의 산물로 보면서 신비주의와 유신론을 리론적으로 근거짓고 인민대중을 우매화하였으며 자주성을 위한 인민대중의 투쟁을 저해”한 것으로, “유물론은 세계가 물질로 이루어져있고 물질에 의하여 통일되어있으며 관념, 의식은 물질의 반영에 지나지 않는다고 봄으로써 무신론을 리론적으로 근거지었으며 자주성을 위한 인민대중의 투쟁을 고무”한 것으로 설명된다. 참고로 “형이상학은 세상만물을 고립되고 고정불변한 것으로 보면서 상승적 운동을 부인하고 순환론을 주장함으로써 숙명론을 근거지었으며 인민대중의 자주성을 위한 투쟁에 제동”을

선조만 놓고 보더라도 유물론은 고려 말 이규보로부터 김시습을 거쳐 서경덕에게서 체계화되며 이후 장유와 임성주를 거쳐 “실학 사상”(특히 이규경과 최한기)으로 전개된다. 한편 관념론은 정도전과 권근, 이언적을 거쳐 김인후와 이황에게서 완성되며, 기정진과 이진상 그리고 이항로에게로 이어진다. 물론 이들에게 조선조 철학은 “계급성” 원칙에 따라 분석된, 봉건윤리도덕을 옹호하기 위해 제안된 관념론 위주로 전개되며, 이러한 관념론은 동아시아 철학의 지배적 흐름으로서, 조선조 내부에서도 객관적 관념론, 주관적 관념론, 리일원론적 관념론과 리기이원론적 관념론 등으로 세분화된다.

이러한 접근은 이황이 활동했던 16세기 조선조 사상계를 조망하는 데서 가장 선명하게 반영된다. 이를테면 이황이 활동했던 시기인 “리조 전반기”는 “유물론과 관념론의 투쟁이 새로운 각도에서 활발히 전개되고 그 과정에 유물론철학이 발전”하였으며, “봉건통치계급의 정치적지배를 사상리론적으로 합리화하는데 복무한” “주자성리학이 리조봉건사회의 통치사상으로서 지배적 지위를 차지”하게 되었으면서도, “이웃나라들의 철학발전에 긍정적인 영향을 준” “민족적 우수성이 부단히 발양”된 시기로 평가된다.⁶⁾ 이러한 가운데 이황의 철학은 “객관적 관념론”⁷⁾으로 줄곧 분류된다.

북한의 조선조 철학 이해에 대한 남한의 분석은 1988년부터 공론화된다. 당시의 대상 자료는 1960년의 『조선철학사』(상), 1975년 최봉익의 『조선철학사상연구』 그리고 『조선철학사』(상)의 공동집필자였던 정성철의 1987년 『조선철학사』II였다. 이는 아마도 이 시기를 전후하여 이 책들이 남한에서 공간되기 시작한 것을 중요한 계기로 하였던 것으로 보이는데, 북한의 조선철학사 기술에 대한 남한의 평가는 이데올로기적 관점 위에서 전제된 유물론과 관념론이라는 틀이 작위적이고, 그 틀에 끼워 맞춰진 개별 인물들의 원전에 대한 독해가 불철저하다는 것이었다.⁸⁾

이러한 남한의 평가는 철학사 외의 자료, 대표적으로 『철학사전』과 연구논문에 대해서도 일관되게 유지된다.⁹⁾ 조선조 철학에 대한 편향적 이해는 북한 학계에서 작동하고 있는 “주체사상” 기반 학문 추구 속 한 양상으로 분석된다.¹⁰⁾ 그럼에도 불구하고 북한의 조선철학사가 갖는 몇몇 장점이 주목되는데,¹¹⁾ 이러한 측면에서 북한의 조선조 철학 연구는 남한 연구의 시야를 보다 넓혀주고 다각

건 것으로, “변증법은 세계가 련관되어있으며 끊임없이 변화발전한다고 주장함으로써 사회와 인간의 운명을 변경시킬수 있다는 것을 리론적으로 근거지었으며 인민대중의 자주성을 위한 투쟁을 추동”한 것으로 설명된다.

6) 『조선철학전사』4(2010) 12~18쪽 참조. 1990년대 이후 민족성과 애국주의가 조선철학사 평가 및 서술 지침에서 강조되기 시작했다는 분석은 다음을 참조. 박민철, 「‘조선철학’ 대 ‘한국철학’: ‘북’의 조선철학 연구 특징과 남북철학의 공동연구 가능성」, 『시대와 철학』30-3, 한국철학사상연구회, 2019, 61쪽.

7) 『조선철학사』(상)(1960), 143쪽; 『조선철학사개요』(1986), 189쪽; 『조선철학사』II(1987), 65쪽; 『조선철학전사』4(2010), 126쪽.

8) 이남영, 「북한의 『조선철학사』 서술의 특징과 문제점」, 『哲學研究』23, 철학연구회, 1988; 성태용, 「『조선철학사』의 史實性 문제」, 『哲學研究』23, 철학연구회, 1988. 이는 “북한의 철학사상에 대한 비판적 검토”라는 학술대회를 통해 논의된 것인데, 특히 이준모는 유물사관에 대한 미숙한 이해를 짚고 있다. 이준모, 「『조선철학사』에 적용된 유물사관」, 『哲學研究』23, 철학연구회, 1988.

9) 『철학사전』에 대한 분석은 조남국, 「조선조유학사에 대한 남북 학계의 연구성과 제시」, 『東洋哲學研究』12, 동양철학연구회, 1991 참조. 연구논문에 대한 분석은 김교빈, 「북한철학계의 전통철학 연구 경향과 앞으로의 변화 가능성에 대한 연구」, 『시대와 철학』5-2, 한국철학사상연구회, 1994 참조.

10) 엄정식, 「북한의 철학 체계:그 사상적 개관」, 『東亞研究』33, 서강대학교 동아연구소, 1997, 148쪽. “주체사상이 전통 사상을 조명하는 기준이 될 뿐 아니라 그러한 인식의 근거로 그 사상이 정당화된다.”

11) 김교빈은 “사회경제적 토대와 연관하여 분석하는 방법”, “학파의 흐름에 대한 새로운 분류”, “한글 중심의

화해줄 수 있는 “하나의 자극”¹²⁾으로 간주되기도 한다. 이후 이와 같은 이해 위에서 남북한 철학사 서술을 비교 검토하면서 “통일한국”을 전면에 내세워 시기별, 사상별 대화 가능성을 짚어보며 남북한 한국철학사 연구 자료를 목록화하는 단계로 진입한다.¹³⁾

최근에도 북한의 조선조 철학에 대한 이해를 대상으로 하는 남한의 연구는 지속적으로 산출된다 (표 1. 북한 전통철학 연구에 대한 남한의 공동 연구 목록).¹⁴⁾ 그런데 철학사류 문헌으로 보면 1987년 『조선철학사』II 이후 2010년 등장한 『조선철학전사』에 대한 전체적인 분석은 아직 본격화되지 않았다. 한편 북한의 조선조 철학 연구를 대상으로 한 연구로 보면 북한에서 관념론으로 분류하고 있는 인물 및 사상 관련 분석은 상대적으로 소략한 상태이다.¹⁵⁾ 그러나 이황과 이이의 철학에 대해서는 『조선철학전사』를 통해 발견되는 북한 연구의 관점 변화가 짚어진 바 있다.¹⁶⁾

기존 연구에 따르면 2010년의 『조선철학전사』에서는 그 이전의 철학사와 비교하여 이황 철학 서술에 대한 다소간의 변화가 감지된다.¹⁷⁾ 또한 학술지 논문의 경우 2013년 처음으로 이황의 철학만을 대상으로 하여 “이황”을 제목에 명기한 논문 2편이 등장한다.¹⁸⁾ 이러한 이유에서 이 글은 2010년 『조선철학전사』를 중심으로 그 이전과 이후의 북한 이황 철학 서술의 변화 양상을 살펴보고자 한다.

이 글은 앞서 언급한 6종의 철학사 가운데 4종¹⁹⁾과 학술지 『철학연구』(1987~2019), 『김일성종합

평이한 연구 성과 기술”을 언급한다. (「북한철학계의 전통철학 연구 경향과 앞으로의 변화 가능성에 대한 연구」, 『시대와 철학』5-2, 한국철학사상연구회, 1994, 64~65쪽)

- 12) 허남진, 「북한의 조선철학사, 한국철학사연구에 하나의 자극」, 『역사비평』5, 역사문제연구소, 1988.
- 13) “통일한국의 문화진로와 세계화 방안 연구”, 『동방학지』103, 연세대학교 국학연구원, 1999.
- 14) 이병수, 「과도기의 북한철학에 나타난 변화와 이론적 특징」, 『통일인문학』50, 건국대학교 인문학연구원, 2010; 김익현, 「주체사상 체계화 이후 북한철학에 나타난 변화와 이론적 특징」, 『통일인문학』50, 건국대학교 인문학연구원, 2010. 이는 “통일인문학 북한 자료 현황과 연구동향” 학술대회를 통해 수록된 논문들이다.
- 15) 예를 들어 북한의 정약용에 대한 연구는 지속적으로 검토된다. 김영수, 「北韓의 茶山研究視角」, 『東亞研究』19, 서강대학교 동아연구소, 1989; 이광린, 「北韓學界에서의 丁茶山 研究」, 『東亞研究』28, 서강대학교 동아연구소, 1994; 유초하, 「다산학의 남북비교: 근대지향 개혁사상과 신중세적 관념론의 사이 또는 겹침」, 『민족문화연구』33, 고려대학교 민족문화연구원, 2000; 유초하, 「북한 다산학의 중점이동 과정과 최종지침의 핵심-봉건체제 혁파지향에서 자본주의적 요구의 반영으로」, 『東洋學』31, 단국대학교 동양학연구원, 2001; 송찬섭, 「최익한의 다산연구의 성과와 한계」, 『한국실학연구』27, 한국실학회, 2014; 정종현, 「茶山」의 초상과 남·북한의 ‘實學’ 전유, 『서강인문논총』42, 서강대학교 인문과학연구소, 2015; 김선희, 「남북한(南北韓)의 거울에 비친 실학(實學)과 다산(茶山)」, 『시대와 철학』31-4, 한국철학사상연구회, 2020 등.
- 16) 김윤경, 「북한의 율곡 연구-반동적 관념론자에서 선진적 사상가로-」, 『율곡학연구』35, 율곡학회, 2017. 정연수, 「퇴계학에 관한 북한의 선행연구 비판적 고찰-향후 퇴계학 관련 남북한 공동연구 가능성 탐색」, 『율곡학연구』50, 율곡학회, 2022.
- 17) 참고로 북한의 이황 철학 서술에 관한 남한의 기존 연구는 다음과 같다. 정순우, 「退溪哲學의 唯物論의 解析에 대한 批判的 檢討」, 『退溪學研究』3, 단국대학교 퇴계학연구소, 1989; 김광영, 「남북의 시각: 남북한 학자들이 해석하는 퇴계사상」, 『北韓』258, 북한연구소, 1993; 정연수, 「퇴계학에 관한 북한의 선행연구 비판적 고찰-향후 퇴계학 관련 남북한 공동연구 가능성 탐색」, 『율곡학연구』50, 율곡학회, 2022. 특히 정연수의 연구에서는 『조선철학전사』(2010)를 중심으로 북한의 이황 연구를 조망하며 철학사상 분야에서는 “경(敬)을 강조하며 리도(理到)를 주장하는 퇴계의 윤리설”이라는 북한의 해석이 남북한 공동 연구의 가능성을 가지며, 사회정치사상 분야와 퇴계학의 일본으로의 영향에 관심이 높아졌다는 점을 언급하고 있다.
- 18) 김은송, 「리황의 리본체론」, 『사회과학원학보』, 2013년 제4호 (루계81호); 김은송, 「리황의 격물치지설」, 『철학연구(현 철학, 사회정치학 연구)』, 2013년 제4호 (루계135호).
- 19) 『조선철학사』(상)(1960), 『조선철학사개요-주체사상에 의한 『조선철학사』(1962)의 지양-』(1986), 『조선철학사』II(1987), 『조선철학전사』4(2010).

대학학보』(1993~2019), 『사회과학원학보』(2001~2019)를 대상 자료로 한다. 특히 학술지 수록 논문은 2023년 1월 기준 통일부 북한자료센터 소장 자료 가운데, 조선조 철학 관련 제목의 논문을 취합한 후, 그 안에서 “이황”이 언급된 논문 33편을 선별하여 검토 대상으로 삼는다(표 2. “이황” 언급 북한의 학술지 수록 연구 목록). 다만 해당 학술지 수록 논문의 이황 관련 서술은 대체로 철학사 속 기술과 유사하거나 논점에서 큰 차이를 보이지 않는다.²⁰⁾ 따라서 특별한 경우 이외에는 철학사 속 서술에 집중할 것이다.

2. 북한 조선철학사의 이황 철학 서술 개괄

1960년 완성된 『조선철학사』(상)은 해방 후 “철학”이라는 이름으로 남북한에서 처음으로 전통철학을 다룬 철학사라는 점에서 주목을 받는다. 하지만 기본적으로 많은 비판이 가해지기도 한다. 비판의 핵심은 이데올로기적 접근이 강하며, 학문적 엄밀성이 떨어진다는 데 있다. 물론 그 의의도 언급된다. 전통철학을 일관된 관점으로 서술해낸 최초의 저작이라는 것, 그리고 전통철학에 주체적으로 접근하는 관점을 보여준다는 것, 나아가 유물론으로 분류된 철학과 인물들에 대한 긍정적 평가가 새롭게 시도됨으로써 조선조 철학으로의 접근 시야가 다양해진 것 등이다.

이황의 철학에 대한 구체적인 기술²¹⁾을 대상으로 해서도 비판은 이뤄진다. 북한의 이황 연구에 대한 대표적 남한 연구인 1989년 정순우의 글을 보면,²²⁾ 비판의 핵심은 유학과 성리학에 대한 이해가 깊지 않은 상태에서 성급하게 그들이 말하는 관념론으로 이황의 철학이 규정된다는 점이다. 이는 결국 원전에 대한 이해 차원의 문제로 이어진다.

1960년 『조선철학사』(상)에서는 이황이 활동했던 16세기 조선조 철학을 조망하는 세 갈래 틀로 유물론 및 관념론 내 주리론과 주기론을 제시하는데, 이 틀은 이후 북한의 조선철학 연구에 있어 대전제가 된다. 이 책에서 이황은 정계를 은퇴하여 고향에서 교육과 연구에 매진한 인물이기도 하지만 왕실 및 집권자들과 여전히 밀접한 관계를 맺고 있었던 인물로 그려진다. 하나의 철학을 이해하는데 있어 계급적, 역사적 요소를 일차적으로 고려하는 “계급성”과 “역사주의” 원칙이 적용된 주요 지점이라고 하겠다. 관념론의 대표로 분류되는 이황은 이러한 이해 위에서 유물론 및 주관적 관념론과의 투쟁을 강력하게 진행했던 인물로 다루어진다. 그러한 맥락에서 이황의 특징을 규정짓는 첫 어휘는 “파사현정(破邪顯正)”(138쪽)이다.

1960년 『조선철학사』(상)에서 이황은 김인후와 함께 “조선봉건 통치계급의 지배적 사상”(137쪽)을 제공한 정통 주자학자로서, 객관적 관념론의 입장에서 서경덕(이구, 노수신, 허엽, 이항) 및 나흠순의 기일원론적 유물론과 왕양명의 주관적 관념론(이후 조선에서는 남언경, 최명길, 장유, 정계

20) 이 글에서 살펴본 학술지 수록 논문 속 이황 철학 관련 서술은 2010년 『조선철학전사』의 간행 이후인 2019년까지 대부분 『조선철학사』II(1987)의 논조를 따른다.

21) “제5장 15~16세기 관념론 제 조류들을 반대한 유물론의 투쟁”, “제5절 16세기 주리론 및 주기론 학파의 형성과 그의 대표자들”

22) 정순우, 「退溪哲學의 唯物論의 解析에 대한 批判的 檢討」, 『退溪學研究』3, 단국대학교 퇴계학연구소, 1989.

두로 이어진다고 봄)을 “사교(邪敎)”라고 비판하며 주자학에 의한 학술적 통일, 곧 주자학에 의한 유일한 지배를 확립하여 통치계급의 의사를 대변한 인물이다.

서경덕의 유물론에 대한 이황의 비판으로 이 책에서 주목한 부분은 서경덕의 기불멸론(氣不滅論)과 태허즉기(太虛卽氣), 허즉기(虛卽氣), 기지묘처(氣之妙處)이다. 이는 곧 기의 항존성, 기의 근원성, 감각작용을 기에만 귀속시키는 것 등에 대한 비판으로, “이의 제 일차적, 시원적 실재성을 부정하고 이를 기와 불가분한 관계에 있는 법칙으로서만 인정하는 견해에 대한 비판”(141쪽)으로 정리된다. 한편 이황의 왕양명 비판은 그의 마음에 대한 이해로 종합되는데, 독립적으로 실재하는 리를 주관적 심과 동일시한 심즉리(心卽理)에 대한 비판, 즉 주관적 관념론에 대한 비판으로 분석된다. 이는 결국 지행 문제와도 연결된다. 물질에서 발한 심 즉 인심의 차원에서는 지행합일이 가능하나 의리에서 발한 심 즉 도심의 차원에서는 지선행후, 즉 학문이 필수적으로 필요하기 때문에 양명의 지행합일설을 비판한 것이 소개된다. 다만 이 책에서는 이 모두에 대해 관념론 내부의 논쟁으로 평가한다.

1960년 『조선철학사』(상)에서는 다양한 측면에서 이황의 객관적 관념론자로서의 특징을 보여준다. 먼저 세계에 대한 이해의 차원에서 리가 사물의 존재와 운동의 원인으로서 사물이나 사회 역사적 조건을 떠나서 사물의 존재나 사회도덕 현상 이전에 존재한다는 리일원론적 주장에 의해 이황은 관념론자로 여겨진다. 또한 리선기후의 입장을 가지고 있었기 때문에 유물론은 아니지만, 그래도 우주 존재 사물의 객관성을 승인했기 때문에 관념론 가운데서도 객관적 관념론으로 평가된다. 이러한 평가는 주희 철학이 리기이원론에서 리일원론으로 입장 변화했다는 이해와 연동되어 설명되기도 한다. 이황의 철학은 리와 기의 결합으로 세계 만물을 바라보면서도 리의 일차성을 인정한 객관적 관념론이라는 것이다.

인식론 영역에서는 지선행후가 봉건적 도덕 규범의 선천성을 전제한 주장이라고 해석하며 그 안에서 관념론 요소를 읽어낸다. 또한 격물(格物), 치지(致知), 궁리(窮理)에 대한 이황 이해에서는 그가 사물을 인식주체와 독립하여 실재한다고 본다는 점에서 경험주의적 인식론으로서 긍정적 요소가 보이지만, 그에게서 인식대상은 결국 선천적 이성 능력의 소산인 초자연적 천리(天理)이므로 관념론에 머무른다고 본다. 그리고 사단칠정 논쟁에 대해서는 주리론과 주기론의 분기가 일어나기는 하지만 양자 모두 선천적인 천부적 관념으로서의 도덕 규범을 인정하는 것이기에 관념론 내부의 논쟁에 불과하다고 평가한다. 또한 인성론 영역에서 본연지성과 기질지성을 구분하는 것이 계급적 도덕의 보편성과 선천적 기질에 의한 계급적 차별을 정당화하기 위한 것이라고 보면서, 이황 철학의 봉건통치 사상으로서의 면모에 주목하기도 한다. 마찬가지로 윤리도덕설을 통해서도 천리, 인욕, 공사, 의리를 키워드로 하여 봉건 윤리 도덕 이론을 확고히 한 인물로 이황을 평가한다. 이처럼 이황의 철학은 객관적 관념론으로 평가되는 동시에 여기서의 관념이 곧 봉건 윤리 도덕이었다고 해석됨으로써 삼강오륜, 군신 관계, 노비와 향약 문제 등에서도 조선 봉건 지배계급의 통치 이데올로기를 공고히 하는 데 가장 전형적이면서도 영향력 있는 사유로 그려진다.

한편 1960년 『조선철학사』(상)에서 이항의 저작은 상당히 구체적으로 소개된다. 이는 이후 등장하는 철학사들과 차별화되는 지점 가운데 하나인데, 이항의 문집인 “퇴계집(68권)”을 비롯하여 11종의 전저류와 3종의 사단칠정론 관련 후대 편찬서를 나열하고 있다.²³⁾ 또 1960년 『조선철학사』(상)에서 인용하고 있는 이항의 원전 글은 46건이다(표 4. 북한 연구 인용 이항 문헌 목록). 가장 많은 인용문이 제시된 주제는 이항의 서경덕과 나흠순, 양명학 비판 부분으로 모두 14건이 「非理氣爲一物辯證」과 「傳習錄論辯」을 중심으로 인용된다. 다음으로는 리기 문제와 관련하여 12건, 인식론과 관련하여 10건, 인성론 관련 6건, 사회 정치적 견해 관련 4건이다. 1960년 『조선철학사』(상)에서 제시된 인용문은 이후 북한의 이항 서술에 있어 기본 골격을 이룬다.

1986년 『조선철학사개요』(최봉익)는 부제 “주체사상에 의한 『조선철학사』(1962)의 지양”에서부터 알 수 있듯 주체사상에 입각하여 계급성, 역사주의 원칙에 따른 조선철학사 기술이 강화된 것이다. 이항 철학 부분²⁴⁾으로 한정하면, 개요라는 이름에 걸맞게 분량에서부터 대폭 줄어들며, 구체적인 서술 역시 소략하고 단순해지는데, 다루는 개념과 인용문 또한 급감한다. 특히 철학 관련 설명이 간략해진 이 책에서 이항은 “리일원론적유교관념론자”(188쪽)라는 평가와 함께 “반동철학자”(189쪽)라고 비판된다. 북한 철학사가 강한 이데올로기적 색채를 띤다는 것을 가장 손쉽게 확인할 수 있는 문헌이라고 할 수 있다.

전체적으로 1960년 『조선철학사』(상)의 내용을 기준으로 요약한 듯 보이는 이 책은, 이항 철학의 목적을 “<사교>를 격파하고 <정학>을 나타내게 하는데 있다”(189쪽)라는 “파사현정”의 번역문으로 기술한다. 1960년 『조선철학사』(상)과 마찬가지로 여기서 이항의 비판 대상은 서경덕의 기일원론철학과 불교, 주관관념론(양명학)이다. 이어 이항의 리와 리기 관계에 대한 이해를 통해 “초자연적인 절대적정신인 리를 근본시원으로 보는 객관적 관념론”(189쪽)으로서의 면모를 드러내는데, 1960년 『조선철학사』(상)보다 강한 어조로 리를 절대화되고 신비화된 정신적 실체라는 허구로 평가한다. 이렇게 절대화되고 신비화된 허구적 정신적 실체로서의 리는 봉건통치제도와 봉건도덕질서의 영원성과 절대성을 합리화하는 데 목적을 둔 개념이라고 분석된다. 이항의 사회정치적 견해와 인성론 역시 봉건제도 강화와 궤를 같이하는 것으로 평가된다.

이 책은 1960년 『조선철학사』(상)에 비해서도 이항의 철학을 체계적으로 보여주기보다는 비판 대상으로서 관념론의 면모를 간략하고 강력하게 보여주는 데 초점이 맞추어져 있는 것으로 보인다. 같은 맥락에서 이 책에 번역되어 직접 인용된 이항의 글은 모두 4건에 불과하며, 그마저도 모두 1960년 『조선철학사』(상)의 것을 재인용한 것이다. 그 외 간접 인용되어 있는 것을 살펴봐도 모두 『조선철학사』(상)의 범위를 벗어나지 않는 것을 확인할 수 있다(표 4. 북한 연구 인용 이항 문헌 목록).

23) 『퇴계집』 68권, 『주자서절요』 20권 10책, 『주자서절요기의』 15권 2책, 『계몽전의』 1책, 『심경석의』 4권 1책, 『송계원명이학통록』 2권 2책, 『삼경사서석의』 8권 2책, 『퇴계상제례답문』 1권 1책, 『도소기(陶小記)』 1책, 『고경중마방』 1책, 『주자행장집주』 1책, 『퇴계무진봉사』 1책, 『퇴계고봉왕복서』 3권 3책, 『사단칠정분리기왕복서』 2권 2책, 『사칠속편』 1책.

24) “제4장 리조시기 철학” “제2절 16세기 기일원론적유물론과 리일원론적관념론간의 투쟁” “2) 리항의 관념론적철학사상”

1987년 『조선철학사』II의 이항 관련 부분²⁵⁾은 다시 1960년 『조선철학사』(상)과 유사하게 서술된다. 다만 몇 가지 차이점이 발견되는데, 우선 목차가 다음과 같이 구성된다.

- 1) 이항의 파사현정의 반동적 본질
- 2) 이항의 철학사상
- 3) 이항의 사회정치사상

이를 통해 보면 1960년 『조선철학사』(상)과 1986년 『조선철학사개요』 및 1987년 『조선철학사』II의 이항 부분은 “파사현정”을 통해 유물론에 대한 이항 철학의 반동적 비판을 드러내는 데 초점이 맞춰져 있음을 확인할 수 있다. 리일원론적 객관관념론으로서 이항의 철학사상은 리기를 우주생성의 두 요인으로 보지만 리의 일차성을 주장함으로써 리선기후의 입장을 명확히 하는데, 이를 통해 이항의 리는 절대성, 영원성, 객관성을 획득한 것으로 해석된다. 이는 인식론, 이성론, 천리와 인욕, 공과 사, 삼강오륜으로 대표되는 봉건적 윤리도덕이론의 정당화 방식을 이해하는 데 있어 토대가 된다. 또한 사회정치사상 역시 객관관념론과 연관되는데, 바로 “절대적인 정신적 실체인 이의 발현”(74쪽)으로 봉건적 사회정치적 질서를 이해한다는 것이다. 이렇게 이항의 철학은 일원론적 객관관념론에 기반하여 봉건적 지배를 옹호하기 위해 유물론에 대한 반동적 비판의 역할을 담당했던 철학으로서 규정된다.

한편 1960년 『조선철학사』(상)과 비교했을 때 『조선철학사』II의 인용문은 41건으로 다소 줄지만, 본문 구성 및 서술과 마찬가지로 대체로 유사하다(표 4. 북한 연구 인용 이항 문헌 목록). 눈에 띄는 것은 이항의 리일원론을 설명하면서 “절대적, 정신적 실체로서의 이에 의한 세계의 통일성과 그에 의한 세계의 지배에 대한 체제를 세운 주자성리학의 반동적 본질은 자연에 대한 철학적 해명 자체에 목적을 둔 것이 아니라 사회, 도덕현상에 이른바 자연적 필연성을 부여하여 봉건적 사회도덕질서를 절대화한 데 있다. 이것은 사실상 노골적인 천인합일사상에 철학이론적 외피를 씌운 더욱 세련된 천인합일설이다.”(68쪽)라는 해석을 덧붙이고 있다는 점이다. “천인합일설”이라는 용어는 1960년 『조선철학사』(상)에는 등장하지 않던 것이다. 북한의 학술지 수록 논문에서 천과 천명이라는 개념을 통해 유교 및 주자성리학이 갖고 있는, 봉건 윤리 도덕을 정당화하는 관념론으로서의 신비적 요소를 지속적으로 비판하고 있는 것을 감안한다면,²⁶⁾ 이항 철학에서 천인합일론을 읽어내는 것은 반동사상으로서 천이라는 허구적 관념에 기반하고 있는 동아시아 관념론의 역사 위에 이항 철학을 위치시킨 것이라고 할 수 있다. 또한 이 책에서는 “왕도정치”(76쪽) 역시 새롭게 언급되는데, 봉건 윤리 도덕을 옹호하는 관념론이 사회정치사상으로 외화되었을 때 주창되는 동아시아 전통 개념으로서의 왕도를 통해 이항의 사회정치사상이 갖고 있는 체제 유지적 반동 사상으로서의 성격을 보인

25) “제1편 이조전기철학” “제2장 이조전기 주자성리학적 관념론철학의 발전” “제3절 이항의 철학사상”

26) 학사 장일경, 「고대중국의 덕치사상과 그 반동성」, 『철학연구(현 철학, 사회정치학 연구)』, 2006년 제1호(루계104호), 2006-02-01; 박문성, 「리조말기 위기에 처한 성리학적관념론의 인식적근원을 비판한 최한기의 유물론적견해」, 『김일성종합대학학보』, 제54권 제4호(루계418호), 2008-10-04; 강명흡 박사, 「리규보의 《천명》관에 대한 고찰」, 『사회과학원학보』, 2011년 제1호(루계70호).

것이라고 할 수 있다.

사실 다소간의 변화는 발견되지만, 1960, 1986, 1987 철학사로 이어지는 북한의 이황 철학에 대한 관점은 모두 유사하다고 할 수 있다. 북한에서 이황 철학은 봉건 도덕 윤리를 옹호하기 위해 고안된 관념론으로서, 불교나 양명학과 같이 경험 세계의 외부 사물을 실체로서 바라보지 않는 주관관념론과 달리 인식론의 차원에서 대상 세계의 실재함을 어느 정도 인정하는 객관관념론이자, 리기이원론과 대비되는 리일원론이라 서술되는 것이다. 이는 『철학연구』(1987~2019), 『김일성종합대학학보』(1993~2019), 『사회과학원학보』(2001~2019)에 수록된 논문 속에서도 확인되며, 시기를 막론하고 모두 동일한 관점 위에서 기술되는데, 이러한 평가를 내리는 데 있어 인용하는 이황의 원전 및 개념 등까지도 모두 재인용된다는 점은 1960년 『조선철학사』(상) 이후 북한의 이황 철학 연구가 크게 달라지지 않았음을 시사한다.²⁷⁾

이러한 흐름 위에서 2010년 『조선철학전사』는 간행된다. 이 책의 서문 격인 「조선철학전사를 내면서」에 따르면, 『조선철학전사』는 “1960년대부터 1990년대에 걸쳐 … 조선철학사를 연구체계화하는 사업”의 연장선 상에서 “21세기를 맞으면서 반만년에 걸치는 단일민족의 철학사를 총집대성”(3쪽)한 것이다. 이 철학사는 5년간의 집필 기간을 갖고 2007년에 완성된 것으로 설명되는데, 상당한 분량의 지면을 통해 조선철학사연구와 집필의 방법론을 제시한다. 그것은 “주체사상에 기초한 사람중심의 방법론”과 “주체적방법론”이다.(4쪽) 이는 “주체사상”과 “계급성”, “역사주의”라는 기존 철학사 서술 원칙을 종합하여 표현한 것이라고 할 수 있다. 이에 더해 강조되는 것은 “주체성과 민족성을 고수”(6쪽)하는 것이다.

“우리 민족이 이룩한 고유하고 우수한 특성들을 널리 찾아내어 적극 내세운다는 것을 의미”(6쪽)하는 이 주체성과 민족성을 통해 한 가지 흥미로운 지점이 짚어진다. “세계적사조로 등장한 유교와 불교에 대하여서도 그것이 조선이라는 토양에서 필연적으로 민족적특성을 지니지 않을 수 없었던 사정을 고려하여 그 특성을 옳게 분석평가하는 것이 중요하다.”(7쪽)는 것이다. 관념론으로 비판되던 유교와 불교에 대해 전환된 접근을 예상케 하는 이러한 서술은 “과거의 조선철학유산은 평가하는데서 옛날것이 유지하고 비과학적이라고 하면서 무턱대고 업수이 여기는 민족허무주의적 경향과 역사적 및 계급적제한성은 보지 않고 옛날 것을 절대화하거나 미화하며 필요이상 내세우는 북고주의적경향을 철저히 경계”(8쪽)하겠다는 언급과 함께, 그간 조선조 관념론으로 분류되어 비판되던 철학들에 대한 재평가 가능성까지도 보여 준다.²⁸⁾

2010년 『조선철학전사』 가운데 이황 철학 서술 부분은 변정암과 김수영에 의해 집필되어 『조선철학전사』4에 수록되어 있다. 이와 함께 살펴볼 만한 사실은 2013년, 김은송의 「리황의 리본체론」²⁹⁾

27) 예를 들어 2017년에 발표된 한 학술지 수록 논문에서는 이황의 “리시호상관계문제”를 다루면서 1987년 『조선철학사』II의 서술을 중심으로 기술하고 있다. 리형삼, 「중세동방의 리기호상관계문제의 철학적성격」, 『철학연구』(현 철학, 사회정치학 연구), 2017년 제4호 (루계151호), 2017-12-15.

28) 『조선철학전사』4 “제2절 리조 전반기 철학사상발전의 일반적특징” 참조. “리조 전반기 우리 나라에서는 기 일원론철학은 더 말할 것 없고 성리학사상조류도 조선적인 사상으로 발전하였다. 중세최대의 성리학자인 리황의 철학에서 표현되고있는 뚜렷한 리일원론적경향과 도학적경향 … 등은 그 명백한 확증으로 된다.”(18쪽)

과 「리항의 격물치지설」³⁰⁾이 발표된다는 것이다. 이 두 편의 논문은 『조선철학전사』4의 이항 철학 관련 “리일원론”과 “신비주의적 인식론” 부분을 발췌, 요약한 것인데, 이 글에서 검토한 북한의 연구 가운데 “이항”을 제목에 명기한 최초의 논문이라는 점에서 특기할 만하다. 한편으로 조선조 관념론의 대표인 이항 철학에 대한 변화된 접근을 예상하게 하는 또 하나의 사례라고 하겠다.

다시 2010년 『조선철학전사』4로 돌아가 보면, 기존 연구에서 언급하고 있듯 이항 철학 부분 서술은 상당한 변화를 보인다. 우선 이항 관련 서술의 분량이 증가한다. 이항 관련 부분만 비교해보면, 1960년 『조선철학사』(상)은 20,000여 자, 1986년 『조선철학사개요』는 6,000여 자, 1987년 『조선철학사』II는 21,000여 자인데 반해, 2010년 『조선철학전사』4는 58,000여 자이다.³¹⁾ 물론 이는 일차적으로 『조선철학전사』가 15책으로 구성되어 기존 철학사들이 1권 혹은 3권으로 이루어졌던 것에 비해 서술 분량이 전체적으로 증가했기 때문이다. 하지만 “우리 나라에서 처음으로 기일원론철학을 체계화한 16세기의 대표적인 유물론자”(53쪽)인 서경덕 서술 부분이 26,000여 자(1960년)에서 6,300여 자(1986년), 23,000여 자(1987년) 그리고 2010년에 39,000여 자로 변화한다는 점을 고려한다면, 상대적으로 이항 관련 부분 서술 부분의 증가량이 더 많다는 것을 확인할 수 있다. 이러한 서술 분량의 양적 증가는 이항 철학 자체에 대한 분석이 심화되었을 가능성을 짐치게 하는데, 실제로 이항 철학 서술 부분의 목차가 상세해지고, 인용 자료와 주제 및 언급되는 관련 개념이 다양해짐을 볼 수 있다.

먼저 이항 철학 부분의 목차를 살펴보면, 기존 철학사에서 세부 목차가 없거나 세 개의 큰 항목만 제시되었던 것에 비해 상세해진다. 즉 1960년 『조선철학사』(상)과 1986년 『조선철학사개요』의 서술 순서를 그대로 따르고 있는 1987년 『조선철학사』II는 세 부분, “1.이항의 파사현정의 반동적 본질 2.이항의 철학사상 3.이항의 사회정치사상”으로 구성되는데, 2010년 『조선철학전사』4의 목차는 “1.철학사상 2.사회정치사상 3.리항의 철학사상이 일본에 준 영향”으로 변경된다. “파사현정”, 즉 관념론의 유물론 비판에 초점이 맞춰진 도입부가 이항 철학의 핵심 개념인 리의 의미를 서술하는 부분으로 바뀌는 것이다. 이는 이항 철학을 조망하는 데 있어 유물론에 대한 비판 철학으로서가 아니라 관념론 자체로서의 체계화된 철학이라는 점을 조금 더 고려하기 시작했다고 평가할 만한 변화이다. 2010년 목차를 기준으로 기존 철학사의 목차와 내용을 비교하면 다음과 같다.

29) 『사회과학원학보』, 2013년 제4호 (루계81호)

30) 『철학연구(현 철학, 사회정치학 연구)』, 2013년 제4호 (루계135호)

31) 이는 한 페이지에 들어가는 활자 수를 기준으로 하여 산정한 대략적인 수치이다.

표 3. 조선철학사 이항 서술 부분 목차 비교

『조선철학전사』4 (2010)	『조선철학사』II (1987)	『조선철학사개요』 (1986)	『조선철학사』(상) (1960)
제3절 리황의 철학 및 사회정치사상	제3절 이항의 철학사상	2) 리황의 관념론적철학사상	(2) 이항
X	1. 이항의 파사현정의 반동적 본질	○	○
1. 철학사상	2. 이항의 철학사상	○	○
1) 리일원론	○	○	○
리에 대한 견해	○	○	○
리기호상관계문제에 대한 견해	○	○	○
<리일분수>론	X	X	X
2) 신비주의적인식론	△	X	△
심성론	X	X	X
격물치지론	△	X	○
<신오>설	X	X	X
<지선행후>설	○	X	○
<4단7정론>	○	X	○
3) 룬리설	○	X	○
인성론	○	○	○
<천리, 인욕>설	○	X	○
<주경>론	X	X	X
2. 사회정치사상	3. 이항의 사회정치사상	○	○
3. 리황의 철학사상이 일본에 준 영향	○	X	○

*O: 항목은 없으나 『조선철학전사』4(2010) 해당 목차 관련 내용이 있는 경우

△: 항목은 없으나 『조선철학전사』4(2010) 해당 목차 유사 내용이 있는 경우

X: 항목도 없고 『조선철학전사』4(2010) 해당 목차 관련 내용이 없는 경우

『조선철학전사』4를 보면 이항의 철학사상에서 핵심 개념인 리에 대해 설명하는 부분에서는 “정신적실체인 리에 의한 객관세계의 통일성”의 이론적 근거로서 “리일분수”가 새롭게 다뤄진다. 다음으로 인식론과 관련된 부분에서 “신비주의적”이라는 말이 전면에 등장하며, “심성론”이라는 항목으로 인식기관으로서의 심과 인식능력으로서의 성, 즉 이항의 용어로는 “허령지각”을 통해 인간의 인식 가능 근거로서의 심의 허령성을 다루는 부분이 추가된다. 여기서 더 나아가 “신비하게 깨달음”이라 번역되고 “신비적직관”이라 해석되는 “신오”(神悟)가 개념화되어 하나의 항목으로 편입된다. 마지막으로 일반적으로 이항 철학의 특징이라 일컬어지는 경(敬)에 관한 서술 부분인 “《주경》론”(主敬論)이 북한 철학사에서는 처음으로 등장한다.

서술의 양적 증가는 목차뿐만 아니라 구체적으로 언급되는 개념적 용어의 다양화에 의한 것이기도 하다. 예를 들어 체용(體用), 리자도(理自到), 상제(上帝), 명물(命物), 리일분수(理一分殊), 리귀기천(理貴氣賤), 허령지각(虛靈知覺), 물격(物格), 신오(神悟), 주경(主敬), 전일(專一), 인정(仁政)과 같은 어휘들이 이항 철학을 기술하는 데 새롭게 도입된다.

이러한 변화는 이항 철학 서술에 활용되는 원전 인용문의 양적 증가 및 다양화와 연계되어 나타난다. 1960년 『조선철학사』(상)에서는 46건, 1986년 『조선철학사개요』에서는 4건, 1987년 『조선철

학사』II에서는 41건의 인용문이 활용되었던 것에 비해 2010년 『조선철학전사』4에서는 107건의 번역된 원전이 인용된다(표 4. 북한 연구 인용 이황 문헌 목록).

그 양상을 살펴보면 우선 이황의 원전에서 인용되는 글이 수적으로 증가하고 참고된 글의 종수도 늘어난다. 기존 철학사에 인용되었던 구절이 재인용됨으로써 기존 해석을 따르는 경우도 있지만, 새롭게 발굴되어 사용된 인용문이 많은 부분을 차지한다. 물론 신규 인용문은 앞서 언급한 추가된 세부 목차와 그 안에 등장하는 개념 및 그에 대한 분석과 연동하여 주로 나타난다. 한편 이황의 글뿐만 아니라 주돈이와 정호, 정이 그리고 주희의 글이 처음으로 직접 인용되며,³²⁾ 사단칠정에 관한 기대승과 이이의 입장을 그들의 문헌을 통해 확인하는 경우도 보이고,³³⁾ 이황 철학이 일본에 미친 영향을 확인할 수 있는 17세기 이후 일본의 문헌 또한 다수 인용된다.³⁴⁾

2010년 『조선철학전사』4 속 이황 철학 기술은 다방면에서 많은 변화를 보인다. 그것의 표면적 변화는 양적 증가와 목차 구성의 상세화이지만, 그 이면에는 관련 개념 및 인용 자료의 증가가 자리하고 있다. 그리고 이러한 변화는 이황 철학에 대한 해석과 평가에 있어서의 변화로 이어진다. 이 글에서는 “객관적 관념론”에서 “신학적 관념론”으로의 이행이라고 표현할 수 있는, 관념론적 성격에 대한 강화된 서술이 그 핵심에 놓여 있으며, 그것이 이황의 철학을 하나의 체계적인 관념론으로 바라보는 시야 위에서의 분석이라는 점에 주목하고자 한다.

3. 『조선철학전사』(2010)의 이황 철학 이해

2004년 5월, 중국 지린[吉林]성 옌지[延吉]시 카이위엔[開元] 호텔에서는 한국 고전문학, 철학, 한국사, 민속학을 망라하는 고전문화를 주제로 남북한과 중국, 일본의 관련 학자 40여 명이 모인 좌담회가 열린다.³⁵⁾ 경북대 퇴계연구소(소장 박영호)와 북한 사회과학원 주체문학연구소(소장 고철훈), 중국 옌변[延邊]대 중조일문화비교연구중심(원장 이득춘)이 공동 주최한 이 좌담회에 참가한 한 남측 학자는 이황 철학을 봉건 이데올로기 사상이라고 평가절하했던 기존 북한 연구의 관점이 달라졌다고 평가한다. 이 자리에는 2010년 『조선철학전사』에 집필자로 참여한 철학연구소 변정암 소장과의 정성철 교수 등이 참석한 것으로 보인다. 그리고 그 연장선 상에서 경북대학교 퇴계연구소의 『퇴계학과 한국문화』35권(2004)에는 정성철, 변정암, 량만석, 김화중의 조선조 철학 및 유학에 대한 글이 수록된다.³⁶⁾ 2010년 『조선철학전사』 이황 철학 기술 부분 분량의 양적 증가와 세부 목차의 상세화는 물론 등장 개념과 용어 및 인용 문헌의 다양화라는 외형적 변화, 그리고 이를 통해 유추되는 이황 철학에 대한 접근 방식과 기초의 변화는 이러한 맥락 위에서 이해될 수 있을 것이다.

32) 주돈이의 「태극도설」 2회, 『통서』 1회, 『하남정씨유서』 권15 1회, 『주자대전』 권56 「答鄭子上」 1회, 『주자어류』 권1 4회.

33) 『高峯先生文集』 「理氣往復書 上」; 『栗谷先生全書』 권10 「答成浩原」.

34) 후지와라 세이카(藤原惺窩, 1561~1619), 하야시 라잔(林羅山, 1583~1657), 야마자키 안사이(山崎闇齋, 1618~1682), 사토 나오가타(佐藤直方, 1650~1719), 이나바 모쿠사이(稻葉默齋, 1732~1799) 등.

35) 연합뉴스 2004.05.27. 기사 참조

36) 정성철, 「조선철학사 연구의 방법론에 대하여」; 변정암, 「리황의 철학사상에 대하여」; 량만석, 「서경덕의 기원론철학사상에 대하여」; 김화중, 「주체사상의 견지에서 본 유교사상의 평가 문제」

이 글에서 주목하는 변화의 첫 지점은 “파사현정”이라는 이황 철학의 기본 성격 규정이 전면에서 등장하지 않는다는 것이다. 이를 통해 북한 연구에서 이황 철학의 조선철학사적 의미를 유물론과 주관적 관념론에 대한 비판에서 찾는 구도가 약화되었을 가능성을 검토하게 된다. 2010년 『조선철학전사』는 이황의 철학사상, 그 가운데서도 리일원론이라는 규정을 가능하게 하는 이황의 “리에 대한 견해”로 시작한다. 이는 이황 철학에 대해 유물론의 투쟁을 야기한 관념론으로 규정하기 이전에, 이황 철학이 갖고 있는 관념론 자체로서의 철학적 토대인 리에 대해 분석하는 것이라고 할 수 있다. 달리 말해 『조선철학전사』의 세부 목차는 “철학사상”과 “사회정치사상”, “리황의 철학사상이 일본에 준 영향” 세 부분으로 이루어지며, 철학사상은 다시 “리일원론”과 “신비주의적 인식론”, “윤리설”로 구체화되는데, 이러한 구성은 기존의 철학사에 비해 이황 철학이 갖추고 있는 관념론으로서의 완비된 체계 자체를 보여주는 데 초점이 맞춰진 것이라 해석해볼 수 있다는 것이다.

북한 연구가 이와 같이 변화된 기초 위에서 이황 철학에 접근하고 있다고 분석할 수 있는 이유에 대해서 두 측면에서 살펴볼 수 있다. 하나는 기존 철학사에 견주었을 때, 2010년 『조선철학전사』가 이황 철학을 동아시아의 지배적 관념론인 “주자성리학”을 극복하고자 한 발전적 전개의 산물이라는 차원에서 구체적으로 다루고 있다는 점이다. 이는 기존에는 제시되지 않던 송대 주자학 관련 문헌과 구절이 이황 철학 서술 부분에 직접적으로 인용되기 시작한다는 사실에서부터 확인할 수 있다. 즉 송대로부터 조선조로 이어지는 성리학의 변화를 일종의 발전사적으로 바라보면서 주돈이, 정주로부터 이황 철학으로 이어지는 관념론 차원에서의 발전 과정을 설정하고 그에 대해 선명히 서술하고 있는 것이다. 이는 기왕의 철학사에서 이미 유물론, 즉 장재와 서경덕 철학의 기철학 차원에서의 발전 과정을 설정하고 있는 것과 호응하는 데칼코마니적 모습이라고 하겠다. 이러한 측면에서 이황 철학은 “극단한 리일원론으로 전환”(130쪽)이나 “극단적인 관념론적관점”(138쪽)이라 평가된다.

다른 하나는 실제로 이황 철학이 갖는 관념론으로서의 성격을 체계적으로 구성해내기 위하여 새로운 구체적인 내용, 즉 인용문과 개념 및 그에 따른 분석이 상세하게 조직화되고 있다는 점이다. 이러한 접근은 앞서 언급한 동아시아 관념론을 발전사적으로 바라보는 관점과 결합되어 주자성리학의 관념론적 사유가 이황 철학에 이르러 관념론으로서의 완결성을 갖추게 되었음을 드러내는 것으로 이어진다.

우선 “리일원론” 부분에서는 체용(體用)과 리자도(理自到), 상제(上帝)와 명물(命物)과 같은 이황의 용어를 도입함으로써 이황 철학이 “세계의 존재와 운동을 전일적으로 해석하며 철학체계를 완성”하는 데 있어 주자성리학이 갖고 있던 큰 장애를 극복하려고 시도했다는 평가가 내려진다. 여기서 말하는 주자성리학의 문제는 “사물을 낳는 근원”으로서의 “리의 유아독존적 성격을 피하고 리의 운동과정에 이른바 객관성을 부여하기 위하여 리의 《무조작》(無造作)을 주장하는 것과 함께 우주 만물의 발생변화를 설명하면서 리와 기의 존재를 동시에 인정”한 데서 발생하는 것으로, 리기이원론과 리일원론 사이에서 주자성리학이 보였던 불명확함에서 기인한 것이라고 설명된다. 그리고 이들에 따르면 이황은 이 문제를 “리의 절대성, 보편성을 더욱 강조하는 방향”(126쪽)에서 해소하고자 한 인물이다.

결국 “운동의 원인과 동력을 어디에 부여할 것인가”라는 문제에 대한 답변으로서 주자성리학의 관념론적 특성을 조망하면서, 이 책에서는 이황 철학이 기존 성리학의 리일원론적 “동정(動靜)리론”(127쪽)을 더욱 심화시킨 것으로 평가하는데, 여기에서 소개되는 새로운 개념이 체용(體用)과 리자도(理自到), 상제(上帝)와 명물(命物)인 것이다.

구체적으로 『조선철학전사』(2010)에서는 본체와 작용으로 번역되는 체용을 통해 이황의 철학이 리의 “능동성과 자률적성격을 특별히 강조”했다고 평가한다. 그리고 이 논리에 의해 “리가 스스로 움직여 인간의 마음에 도달한다는 견해”라고 풀이되는 “《리자도》설”이 제기됨으로써, “리의 전통적인 《무위》적성격이 사라지고 그것이 생명력을 가진 그 어떤 《살아있는》 신비스러운 존재로 파악”되고 있음을 확인한다. 이는 이들이 “고대신학”이라 비판하는 “《천명》리론”을 끌어들이어 이황이 리를 절대화, 신비화한 것으로 평가하는 데까지 나아가게 되는데, 이 지점에서 상제가 “물에 명을 부여하는 것”이라고 번역되는 명물이라는 표현이 주목된다. “만물에 생명을 주고 그것을 지배하는 상제”(129쪽)가 곧 “인격적속성”(130쪽) 마저도 부여된 “능동성이 극단적으로 강조”(129쪽)된 이황 철학의 리라는 것이다. 이러한 『조선철학전사』의 평가는 “극존무대”와 같은 인용 어휘와 함께 “완전한 절대자”나 “신비스러운 힘(用)”을 갖춘 “상제와의 접근이 시도”(131쪽)된 것이라는 분석으로도 이어진다.³⁷⁾

눈여겨볼 지점은 권근, 이언적으로 이어지는 조선조 내부의 관념론 계보를 언급하면서 “권근에게서 리가 《무위》적 존재였다면 리언적에게서는 그것이 《지고지실(至高至實)》한 우주의 본체로 파악되었고, 리황의 단계에서는 … 인간을 포함한 전 우주를 지배하는 초자연적인 《힘》으로 확대되었으며 이를 학술적으로 론증하는데 치중함으로써 그의 철학은 명실공히 신비주의와 숙명론을 설교하는 관념론적학설로서의 면모를 확연히 드러내게 되었다.”라는 서술이다.³⁸⁾ 이러한 평가는 결국 조선조 관념론의 강화 방향을 “리의 절대적 성격을 강조”하는 것으로 이해하면서도 성리학이 “점차 신비화되어가는 변질과정”(131쪽)이라고 보면서 그 이론적 체계화의 한 완결점에 이황의 철학이 자리하고 있다고 봄을 의미한다.³⁹⁾ 요컨대 2010년 『조선철학전사』에 이르러 이황 철학은 객관적 관념론의 이론이 강화된 형태로 발전한 것으로 규정되면서 그 근거로서의 인용문과 개념들이 상세히 제시되어 구성된다. 그 중심에는 “리와 상제사이에 본질적구별을 두지 않고” “철학의 외피를 벗어던지고 신학적관념론으로 접근하고있다는 것을 실증”(130쪽)함으로써 이황의 철학을 보다 정교

37) 이황 철학에서의 리를 “힘”이라는 용어를 사용하여 해석한 대표적인 남한연구는 다음과 같다. 김기현, 『선비』, 민음사, 2009, 126~130쪽; 이향준, 「이발설(理發說)과 은유:체험주의적 분석의 필요성」, 『범한철학』43, 범한철학회, 2006, 70~73쪽 참조.

38) 학사 오혁철, 「권근의 관념론적자연관」, 『철학연구(현 철학, 사회정치학 연구)』, 2005년 제2호 (루계101호), 2005-06-01. “권근의 이러한 견해는 <리>와 <기>를 원칙적으로 분리시키고 <리>에 운동능력을 부여하여 그것을 살아움직이는 신령체로 전화시킨 후세의 리황의 견해와 확실히 구별되는 것이다. 권근의 <무위>의 <리>와 리황의 <유위>의 <리>의 차이는 철학사적으로 조선성리학의 일종의 변화과정을 반영하고있다고 볼수 있다. (...) 결국 권근과 리황에게서 나타나는 <리>개념의 차이는 우리 나라에서 성리학이 독자적으로 발전해가는 철학사발전의 민족적성격의 한 측면을 보여주고 있는 것이다.”

39) 이 지점에서 이진상을 통해 언급되는 “상제”와 “신비적”, “신학적”과 같은 어휘들이 이황에게로 적용되고 있음을 고려할 수 있다. 학사 최원철, 「리진상철학의 관념론적성격」, 『사회과학원학보』, 2006년 제4호 (루계53호); 리순범 박사, 「조선봉건왕조시기 성리학의 특징」, 『사회과학원학보』, 2013년 제4호 (루계81호).

하게 체계화하여 서술해내는 작업이 자리하고 있다.

이는 이황 철학을 서술하며 『조선철학전사』에 이르러 새로 편입된 “리일분수”를 통해서도 확인된다. 이들이 보기에 리일분수(理一分殊)는 “세계의 통일성”에 관한 문제로, “세계의 본질”은 무엇인가, “세계의 통일성의 기초”는 무엇인가, “세계가 무엇으로 통일되어 있는가”(135쪽)의 질문에 대한 주자성리학의 답변이다. 그들이 보기에 주자성리학의 전통적인 견해는 “객관세계의 천차만별한 다양한 사물현상”은 “기의 차이에 의한 것”(136쪽)으로 보는 것이었다. 그러나 “리에 의한 세계의 관념적통일성을 주장”하고자 했던 이황에게서 “객관세계의 다양성의 원인이 전적으로 기에 있다면, 다시 말하여 리가 개별적인 것과 전혀 무관계하다면 이러한 리는 그것이 비록 하나(통일적기초)로 설정되었어도 다(개별)속에 침투 못하는 하나”에 불과하게 된다고 이들은 본다. 다른 각도에서 보자면, “개별적인 것을 《규제》”(137쪽)할 수 있는 “정신적인 리를 세계의 통일적기초로 확정하였으며 객관세계의 물질적통일성을 부정하고 리에 의한 사물의 통일적련관과 세계의 관념적통일성을 근거”짓는 데 이황의 리일분수설은 역할을 한다는 것이다. 이러한 이황의 리일분수론은 주희에 비하여 보다 철저한 것이라 평가된다. 왜냐하면 리의 전일함과 기의 전일함을 동시에 승인하며 세계형성의 두 요인으로 보는 주자성리학의 리기이원론적 관점과 달리 이황은 원기의 전일성, 기의 보편성을 부정하며 리만이 전일하고 “기는 오로지 잡된 존재로 규정”하는 “리귀기천의 극단적 관념”(138쪽)에까지 나아갔기 때문이다.

이처럼 체용과 리자도, 상제와 명물 그리고 리일분수와 리귀기천(理貴氣賤)이라는 새로운 용어들을 통해 이황 철학이 갖는 리일원적 관념론의 철학적 토대에 대한 서술을 강화한 변화는 인식론 영역에 대한 기술에서도 확인된다. “신비주의적 인식론”이라 새롭게 명명된 이황 철학의 인식론은 우선 인식 기관으로서의 심의 능력(주자학의 용어로는 허령)의 근거를 성이자 리에서 찾는다. 이는 심의 허령의 근거를 리와 기 양자에서 찾는 기존 성리학과는 다르며, 심의 허령의 근거를 성이자 리로 보는 이황의 인식론은 결국 인식주체를 정신적 리라고 보는 관념론적 인식론의 발전된 형태라고 평가된다. 이들이 보기에 이황 철학이 인식론 차원에서 기존 성리학에 비해 관념론으로서의 발전적 면모를 보이게 되는 선명한 지점은 이황의 “리자도”와 “신오” 개념이다.

리자도는 앞서 “리일원론”에서 다뤄졌음에도 “격물치지론”에서 보다 본격적으로 다뤄진다. 『조선철학전사』에서는 격물치지를 성리학의 인식론으로, 리자도를 격물치지 해석의 문제, 즉 마찬가지로 인식론의 문제로 바라보는데, 이러한 이해는 이들이 격물과 물격에 대한 16세기 조선조 당시의 현토와 번역 문제에 대한 상세한 검토를 거쳐 리자도에 대한 설명으로 나아간다는 데서도 확인된다. 이 사례를 통해 『조선철학전사』는 이황이 처음에는 인식주체와 외부 사물을 구분하였지만, 최종적으로는 인식주체와 인식대상의 구분을 부정하고, “사물에 대한 인식과정을 정신적인 리의 자기 인식과정으로 규정”(144쪽)한다고 해석한다. 이러한 사유의 여정은 “리황은 주희의 이원론적인 리무위설을 리일원론적으로 개악하여 리를 조작능력을 가진 능발능생의 자률적존재로 확정한 리체용설을 만들어냈으며 그로부터 출발하여 말년인 1570년에 기대승에게 보낸 편지에서 사물의 극치가 스스로 이른다는 리자도설을 주장”(145쪽)한 것으로 정리된다. 나아가 이러한 이황의 신비주의적 인

식론은 “인간의 인식과정이 인식주체와 대상의 현실적이며 객관적인 제 관계에 의해서가 아니라 정신적인 리의 자기 운동에 의하여 제약되는 신비적인 과정임을 정면에서 주장”(146쪽)한 것으로 결론지어진다. 바로 이 지점에서 주목되는 것이 “신오설”이다.

“신오(神悟)”는 사실 개념이라 보기는 어려운, 그리고 이황의 문헌에서 자주 등장하지 않는 어휘이지만⁴⁰⁾ 『조선철학전사』에서 “인식방법문제에 있어서도 신비적직관을 본질”로 하는 이황의 신비주의적 인식론을 단적으로 보여주는 것으로 발굴된다. 성리학의 “즉물공부의 방법상견지”에서 이들에게 발견된 쟁점은 “객관세계를 이루는 사물현상은 다종다양하여 헤아릴수 없이 많은데 객관세계의 본질을 파악하자면 매개 사물에 각각 접하여 그 리치를 파악함으로써만 가능하나 아니면 그렇게 하지 않고도 객관세계의 본질을 파악할수 있는가 하는것이다.”(146쪽) 정이나 주희의 견해를 통해서도 이러한 요소를 읽어낸 이들은 이황의 신오가 “축적된 경험과 지식”(148쪽)을 사실상 필요 없다고 보면서 직감 같은 신비적 직관을 절대시하며 진리 인식 방법을 왜곡한 신비주의적 관념론 내 인식론의 핵심이라고 본다.

이러한 리일원론과 신비주의적인식론을 통해 제시된 이황 철학의 관념론은 “신학적 관념론”으로까지 명명된다. “신학적 관념론”은 이들이 규정하고 있는 관념론의 의미에서 볼 때 관념론 가운데서도 종교의 영역까지도 침범하고 있는 극단적 관념론이라고 할 수 있다.⁴¹⁾ 물론 이러한 평가는 이황 철학이 관념론으로서 봉건 윤리 도덕을 정당화하는 극단의 반동적 주장임을 의미한다. 다만 이러한 극단적 관념론, 달리 말해 “신학적 관념론”으로서의 이황 철학의 면모를 그려내기 위해 이황 문헌으로부터 (적어도 이전에 비해) 다량의 인용문과 용어를 가져오며 보다 체계적으로 구성해내고 있다는 점에도 유의할 필요가 있어 보인다. 바로 심화된 관념론으로서 이황 철학이 내적으로 갖추고 있는 정합성을 보이는 것 역시 『조선철학전사』 속 이황 철학 기술에서 읽히는 하나의 방향이라는 것이다.

한편 주자성리학, 즉 동아시아 관념론에 대한 발전사적 서술은 “《주경》”론이 새롭게 도입된 부분을 통해서도 확인된다. 『조선철학전사』에서 주목하는바 정주 성리학에 비해 변화된 이황의 주경론(主敬論)의 특징은 두 측면이다. 하나는 거경과 궁리를 “학문의 2대요소”(162쪽)로 정립한 정주 성리학을 계승하면서도 “경을 기본으로 보고 그에 기초하여 수양론을 전개”(160쪽)한 점이다. 다른 하나는 경의 의미를 심화시키면서 주정(主靜)과 정좌(靜坐)와 같은, 외부세계를 단절한 공부를 비판하며 성리학 내 주관관념론적 요소를 제거한 데 있다. 이러한 이들의 평가는 이황의 경 이해에서 전일(專一)이 핵심이며, 그 의미가 “개개의 사물현상에 각각 집중함”(162쪽)과 “《하나에 극협(조화)하는 것》 즉 통일”(163쪽)이라고 풀이하기 때문이다. 즉 이황의 주경설은 “그가 인간의 심적수양이 … 사

40) 한국고전번역DB 수록 『퇴계집』 기준으로 “神悟”는 2차례 등장한다. 하나는 『조선철학전사』에서 제시하고 있는 『退溪先生文集』 권38 「答趙起伯大學問目」이며, 다른 하나는 『退溪先生文集』 권47 「成均進士琴君【軸】墓碣銘【并序】」이다.

41) “관념론은 종교와 밀접히 연관되어 있다. 종교와 마찬가지로 관념론도 신비주의로 일관되어 있으며 현실을 전도하여 해석하고 있다. 관념론이란 결국 종교를 철학적으로 각색한 것에 지나지 않는다. 역사적으로 그것들은 서로 지지하고 보충하여 왔다. 다른 점이 있다면 종교가 신앙에 기초하고 있다면 관념론은 논리적 사유에 기초하고 있다는 것이다.” 북한 사회과학원 철학연구소, 『철학사전』(도서출판 힘, 1988. 대본-1985년판), “관념론” 항목 64쪽.

물현상과의 부단한 접촉속에서만 참다운 경지에 오를수 있다고 인정하였다는 것을 말해준다. 그가 정신적전일성에 관한 문제를 외부사물의 존재와 연결시키고 물아통일을 경의 최고단계로 본 것은 바로 여기에 기인된다.”(165쪽)는 것이다.

일차적으로 주경론의 도입은 객관관념론으로서의 이황 철학의 특징에 대한 보완이다.⁴²⁾ 즉 기본적으로 이황 철학이 관념론이기는 하지만 외부 세계를 심의 산물로 보는 주관관념론과 달리 외부 세계의 실재함을 어느 정도 인정하는 객관관념론적 성격이 실제 주변 존재들과의 끊임없는 관계맺음을 전제하고 있는 그의 주경론을 통해 확인된다는 것이다. 그들이 보기에 주자성리학의 수양론은 주경(主敬)과 주정(主靜)이 혼재된 형태로서 현실 세계와의 관계맺음을 끊어버리는 요소를 포함한다. 이황은 그러한 주자성리학의 경에서 주정의 요소를 제거해버림으로써 주경을 현실 참여의 방향으로 해석하였고, 이를 통해 주관관념론과의 선긋기를 명확히 했다는 것이다. 이것이 이황의 주경론이 갖는 관념론 내에서의 발전사적 의의이다.

하지만 여기서 한 가지 짚어볼 지점이 발견된다. 『조선철학전사』에 이르러 본체론과 인식론 영역에서 이황 철학은 관념론의 극단으로 나아갔다고 평가되며, 이는 이황 철학을 “신학적 관념론”이라 규정하는 데까지 이른다. 그런데 이황의 철학을 객관관념론에서 나아가 “신학적 관념론”이라는 심화, 강화된 형태로 해석을 한다면, 주경론 역시 객관관념론에 정합적인 형태에서 더 나아가 신학적 관념론에 부합하는 형태로 해석될 수 있을 것 같지만, 북한 연구가 그러한 차원에서까지 분석해내고 있지는 않은 것으로 보인다.

만약에 이황이 객관적 관념론으로서의 실재하는 리를 인격신의 차원으로 이해했다면, 이황의 주경론은 “개개의 사물현상”이나 “외부사물”과의 “부단한 접촉” 차원에서만이 아니라, “자기 운동”을 하는 “정신적인 리”와 인간 사이의 관계 차원에서도 분석될 수 있을 것이다. 여기서 그들의 신학적 관념론으로서의 이황 철학 해석을 더 따라가 보면, “정신적인 리의 자기 인식과정”이라 규정된 신비주의적 인식 과정, 즉 “신비주의적 인식론”의 차원에서도 주경론은 다뤄질 가능성이 열리게 된다. 바꿔말해 그러한 인식을 가능케 하는 일종의 태도와 관련된 것으로도 주경론은 해석될 수 있어 보인다.

결국 이러한 문제는 『조선철학전사』(2010)에서처럼 주경론이 윤리설 차원의 문제로서 주관관념론에 대한 객관관념론의 비판적 입장을 잘 보여주는 영역으로 서술될 수 있을 뿐만이 아니라, 주경론이 인간 마음과 신격화된 리 사이의 인식론적 관계를 해명하는 데에도 적용될 수 있는 개념임을 의미한다. 즉, 그들에게서 주경론은 <인간의 구체적 삶의 방향을 제시하는 인격신에 상응하는 세계본질로서의 리>와 <그 리가 곧 정신적 리이며 그러한 정신적 리의 자기 인식 과정 속에서 살아가야 하는 인간>의 관계에 기반한 인간의 리 인식 방법으로서 제시될 수 있을 것이다. 이는 아마도 그들이 말하는 “숙명론”⁴³⁾으로서의 관념론의 특성과도 연관될 것이다. 주경론은 신격화된 리와 인간의 관

42) “리황이 이처럼 비록 료리도덕적실천의 한계에서나마 인간의 정신도덕적수양에서 그것이 노는 역할을 인정한 것은 주관관념론에 비한 그의 수양론의 긍정적인 점이다.”(『조선철학전사』4, 165쪽)

43) “사람은 그 어떤 신비한 힘에 의하여 미리부터 주어진 운명에 순종하여야 한다는 반동적인 견해. 숙명론은 신비주의와도 밀접히 연관되어 있으며 … 유교의 ‘천명’사상 … 등은 숙명론의 전형적 실례들이다.” 북한 사회과학원 철학연구소, 『철학사전』(도서출판 힘, 1988. 대본-1985년판), “숙명론” 항목 412쪽.

계를 해명할 주제로, 이황 철학에 대한 신학적 관념론이라는 평가를 더욱 강화하여 서술할 수 있는 측면에서 다뤄져야 그들의 이해에 보다 정합적일 것으로 보인다.

한편 『조선철학전사』(2010)에서는 이황 철학의 관념론적 성격의 강화를 드러내 주는 것으로 인정(仁政)과 덕치(德治)를 새롭게 상세히 다룬다. 물론 이는 기존 1987년 『조선철학사』II에서 왕도 정치를 언급하며 그것이 봉건통치제도 유지를 위해 지배층이 시도한 “자주성을 위한 인민들의 투쟁 의식을 마비시키기 위한 사상적 무기”(76쪽)였다는 평가의 연장선상에 있다. 다만 이러한 “《인정》 이론의 기만성”을 지적하면서도 주자 성리학자 내 “보수적인 학자”와 “진보적인 학자”의 인정론을 구분하는 서술이 함께 발견된다. “봉건통치계급의 반인민적학정을 은폐하고 인민들에게 노예적굴종을 설교하기 위한 기만적인 이론”과 “봉건체제의 테두리에서나마 사회적《개혁》을 지향하므로 … 생활안정을 바라는 인민대중의 리익과 객관적으로 일치되는 면이 존재”하는 이론으로 인정론을 분류하고 있는 것이다.⁴⁴⁾ 이 둘을 가르는 기준은 “현실적인 시무(현시기 중요한 일)와 관련된 사회적 대책안”(168쪽)의 유무이다. 이러한 인정에 대한 다소간의 평가 변화는 이후 전개될 실학 사상으로의 발전과 주자성리학의 관계에 대한 변화된 서술도 염두에 두게 한다.

이황 철학 서술의 마지막 부분인 “리황의 철학사상이 일본에 준 영향”을 통해서는 이황 철학이 갖는 관념론 내 발전사적 완결성과 동시대적 우수성을 선명히 서술하는 것으로 나아간다. 이황 철학은 “주자성리학내에서 하나의 전환적국면을 마련”하였으며, 그는 “주자이후 가장 권위있는 성리학자”이고, “그의 리일원론은 주자의 철학을 더욱 일반화하고 체계화한 보다 세련된 관념론철학”(170쪽)이라는 것이다. 이러한 완결된 관념론으로서의 이황 철학이 갖는 영향력을 확인하는 사례로서 제시되는 것이 바로 17세기 이후 일본의 주자학자들에게서 발견되는 이황 철학 수용의 양상이다. 물론 이것은 “조선성리학이 타국의 모방체가 아니라 독특하고 활력있는 모습으로 일본철학에 접수되었으며 리황의 경우 일본주자학의 형성부터 종결의 마지막시기까지, 중세로부터 근세에 이르기까지 근저에 살아 무시할수 없는 작용을 한 것은 우리 나라 철학의 발전면모와 우수성의 빛나는 과시로 된다.”(18쪽)라는 평가의 근거이기도 하다.

이들에게서 이황 철학은 동아시아 관념론의 발전사적 하나의 완결이면서 동시에 동시대적으로 주자성리학적 관념론 가운데 비교 우위를 가지며 또 다른 완결된 형태의 기일원론적 유물론과 상호 비판 속에서 조선조 철학 나아가 조선철학 전체의 발전을 추동시킨 대표 철학이다. 이러한 이유로 이황 철학은 민족적 우수성을 드러내고 있는 철학으로 평가되기도 한다. 북한에서 이황 철학 서술은 기존 철학사에 비해 2010년 『조선철학전사』에서 새로운 개념과 인용문 등을 통해 상세화되고 구체화되며, 보다 체계적이고 분석적으로 이황 철학 자체가 갖고 있는 관념론으로서의 완비된 이론 체계를 규명한다. 이황 철학이 갖는 이론적으로 완비된 관념론으로서의 면모는 “리일원론”과 “신비주의

44) 이와 같은 구도가 발견되는 학술지 논문은 다음과 같다. 윤성민, 「리조시기 유교성리학이 사회발전에 미친 해독적영향」, 『김일성종합대학학보』, 제46권 제3호 (루계319호), 2000-07-10; 박사 리순범, 「송시열의 사회 정치사상의 반동성」, 『사회과학원학보』, 2007년 제1호 (루계54호); 윤국철, 「맹자의 <인정>론」, 『철학연구 (현 철학, 사회정치학 연구)』, 2015년 제1호 (루계140호), 2015-01-30; 리순범 박사 부교수, 「리수광의 <민본>, <인정>사상」, 『사회과학원학보』, 2015년 제2호 (루계87호)

적 인식론”을 통해 “신학적 관념론”의 요소를 짚어냄으로써 제시된다. 주목할 지점은 이황 철학에 대한 이러한 접근이 기존 철학사에 비해 보다 이황 철학 관련 원전에 착근한 형태로 이뤄지고 있다는 것이다. 이를 통해 북한의 이황 철학 연구는 이황 철학을 바라보는 또 하나의 시야로 고려될 수 있을 만큼 한걸음 더 다가와 있어 보인다.

4. 나오는 말

“력사적으로 우리 나라의 성리학자들속에서는 천도보다 인도를 더 중시하며 인간본성으로부터 출발하여 인간과 자연의 통일적관계를 밝혀내기 위한 심성문제탐구가 줄곧 철학적론의의 주류로 되어왔다. 주돈이의 《태극도》를 심성선악의 견지에서 새롭게 수정한 권근의 《천인심성합일도》나 그 연장선에서 출발한 정지운의 《천명도》가 비근한 실례이다.

그러한 경향은 리황에게서 더욱 뚜렷이 나타났다. 리황은 리를 그 어떤 무위적존재가 아니라 살아움직이는 신령체로 보는 리일원론적요소와 인간이 선천적으로 가지고있는 선한 본성과 그로 인한 료리도덕적잠재력을 최대한 발양시키려는 《양리》(리를 양성함)론적요소의 전제하에 인간의 정신도덕적완성을 최대로 강조하는 《주경》론의 주창자로 등장하였다.

이리하여 리황은 정신수양을 기본으로 한 조선성리학의 도학적성격을 특징지은 대표적인물로 되게 되었으며 바로 그것으로 하여 우리 나라뿐아니라 동방철학사에 자기의 뚜렷한 자취를 남길수 있게 되었다.”(165~166쪽)

1960년 『조선철학사』(상)에서 이황 철학이 봉건 도덕 윤리를 옹호하기 위해 고안된 관념론으로서, 불교나 양명학과 같은 주관관념론과 달리 인식론의 차원에서 대상 세계의 실재함을 어느 정도 인정하는 객관관념론이며, 리기이원론과 대비되는 리일원론이라고 평가된 이래로, 북한의 이황 철학 서술의 기본 관점은 유지된다. 그러나 2010년 간행된 『조선철학전사』에서 이황 철학은 기존에 비해 이황의 원전과 개념에 보다 밀착하여 “신학적 관념론”이라는 용어를 통해 “극단적인 관념론”으로 그려진다. 그리고 이러한 변화 이면에는 동아시아 관념론을 발전사적으로 바라보며 주자성리학의 관념론적 사유가 이황 철학에 이르러 그 완결성을 갖추게 되었다는 철학사적 이해가 자리하고 있다.

물론 이와 함께 그들이 유물론을 기준으로 관념론에 가하는 비판 그리고 주체사상으로 귀결되는 조선철학사 이해 위에서 주체성과 민족성이 강조되는 것이라는 점 등은 고려되어야 할 것이다. 동시에 “심성문제탐구”와 “리일원론적요소”, “《양리》론적요소” 그리고 “《주경》론의 주창자”를 키워드로 하는 이황 철학에 대한 『조선철학전사』 평가의 총결은 “도학적성격”이라는 말과 함께 유교 자체에 대한 북한의 재평가 가능성을 엿어낼 여지를 마련해 준다.⁴⁵⁾ 더 나아가 2000년 이후 북한의 철학 연구가 탈이데올로기적 경향을 보인다는 평가까지 감안한다면,⁴⁶⁾ 동아시아 유교 관념론의 극단으

45) 기존 연구에서 조선유학에 대한 남북한의 공동 연구 가능성의 지점을 “성학”에서 찾는 것 역시 이러한 맥락에서 주목된 것으로 보인다. 정연수, 「퇴계학에 관한 북한의 선행연구 비판적 고찰-향후 퇴계학 관련 남북한 공동연구 가능성 탐색」, 『울곡학연구』50, 울곡학회, 2022.

로서의 “신학적 관념론”으로 이황 철학을 해석해낸 『조선철학전사』의 서술은 하나의 체계적 철학으로서 이황 철학에 접근한 전환의 결과로도 평가될 수 있을 것이다.

전통철학에 대한 접근은 다양한 방식으로 가능하다. 과거의 언어와 사유를 지금의 것으로 재현하는 것, 그렇게 재현된 것을 체계적으로 조직하고 구성하는 것, 나아가 그것을 특정 관점에 따라 평가하는 것 등은 전통철학을 지금의 문제를 고민하는 데 가져와 현재적 성찰에 활용할 수 있는 사상 자원으로 만드는 중요한 과정들일 것이다. 이황 철학을 이곳의 전통이자 하나의 철학으로 바라보며 유의미한 “살아있는 철학적 전통”⁴⁷⁾으로 바라보려는 노력은 그러한 점에서 현재의 현실 인식과 상당 부분 맞닿아 있다. 북한의 이황 철학 연구가 이황의 원전과 개념에 충실한 형태로 전개되었다는 점은 아마도 그러한 측면에서 보다 자유롭게 남북한의 전통철학에 대한 대화가 이뤄질 수 있도록 하는 계기가 될 수 있을 것으로 보인다.

46) 박민철, 「2000년대 이후 북한철학계의 연구경향과 그 특징-『철학연구』(2000-2016)을 중심으로-」, 『民族文化研究』 83, 고려대학교 민족문화연구원, 2019.

47) “live philosophical tradition”. Angle, Stephen C, *Sagehood: the contemporary significance of neo-Confucian philosophy*, Oxford University Press, c2009, pp.5-8.

표 1. 북한 전통철학 연구에 대한 남한의 공동 연구 목록

시기	발행처	주제	학술지	관련 수록 논문
1988.6.	철학연구회	북한의 철학사상에 대한 비판적 검토	『哲學研究』 23	이남영, 「북한의 『조선철학사』 서술의 특징과 문제점」 이준모, 「『조선철학사』에 적용된 유물사관」 성태용, 「『조선철학사』의 史實性 문제」
1988.	한국동서철학회	북한의 한국철학사상사 왜곡 기술에 대한 비판적 검토	『동서철학연구』 5	김길락, 「조선조 주자학의 관념론적 해석에 대한 비판」 신동호, 「조선조 기학사상의 유물론적 해석에 대한 비판」
1989.	仁川大學校 平和統一研究所	북한의 정치사상과 철학·역사인식	『統一問題와 國際關係』 3	송석구, 「傳統思想과 北韓 朝鮮哲學史의 理解」
1991.	東洋哲學研究會		『東洋哲學研究』 12	조남국, 「조선조유학사에 대한 남북 학계의 연구성과 제시」
1991.	韓國精神文化研究院	연구보고서	北韓의 韓國學 研究成果 分析 철학종교. 어문편	池敎惠, 「哲學宗教分野:總論」 김정신, 「北韓의 古代哲學 研究成果에 대한 分析」 韓鍾萬, 「北韓의 韓國佛敎哲學 研究成果 分析」 趙南國, 「北韓에 있어서의 性理學 研究」 池敎惠, 「北韓의 實學 研究成果에 대한 分析」
1994.	한국철학사상 연구회	북한의 철학	『시대와 철학』 5-2	김교빈, 「북한철학계의 전통철학 연구 경향과 앞으로의 변화 가능성에 대한 연구」
1997.	서강대학교 동아연구소	북한의 학문 체계 1	『東亞 研究』 33	엄정식, 「北韓의 哲學 體系:그 사상적 개관」
1998.	서강대학교 동아연구소	북한의 학문과 현실	『東亞 研究』 35	엄정식, 「북한의 철학體系와 그 현실」
1999.	연세대학교 국학연구원	통일한국의 문화진로와 세계화 방안 연구	『동방학지』 103	류인희, 안중수, 임원빈, 「국외의 한국철학 연구동향」 류인희, 리기용, 「남북한 고대사상의 이해」 류인희, 임원빈, 리기용, 「남북한 근대철학 연구의 쟁점들」 류인희, 신구탁, 「남북한 불교 이해의 거리」 류인희, 임원빈, 리기용, 「남북한 유학관의 비교 연구」 류인희, 임원빈, 최룡수이, 「남북한 실학사상 연구의 문제들」 류인희, 안중수, 임원빈, 「남북한 한국철학사 연구자료 목록」
2000.	경희대학교 인문학연구원	민족통합과 인문학	『인문학연구』 4	선우현, 「민족통일과 북한철학 연구의 의미」
2000.	고려대학교 민족문화연구원	남북한 한국학 연구의 접점	『민족문화연구』 33	이애희, 「전통사상을 보는 남, 북한의 시각·사상사 인식과 관련하여」
2002.	江原大學校 江原文化研究所		『강원문화연구』 21	김교빈, 「南北韓 傳統哲學 研究現況과 展望」 이유진, 「韓國哲學思想 原形 探究 問題 小論」 리기용, 「남북한 유학사상 연구현황과 전망」 임원빈, 「남북한의 실학사상에 관한 연구현황과 전망」
2002.	한국동양철학회	남북한 철학 사상 비교	『동양철학』 18	김교빈, 「남북한 전통철학 연구현황과 전망」 리기용, 「남북한의 유학사상에 관한 연구현황과 전망」 임원빈, 「남북한의 실학사상에 관한 연구현황과 전망」 이유진, 「韓國哲學 原形論 比較」
2004.	慶北大學校 退溪研究所*		『退溪學과 韓國文化』 35-2	정성철, 「조선철학사 연구의 방법론에 대하여」 변정암, 「리황의 철학사상에 대하여」 량만석, 「서경덕의 기일원론철학사상에 대하여」 김화중, 「주체사상의 견지에서 본 유교사상의 평가 문제」
2010.	건국대학교 인문학연구원	통일인문학 북한 자료 현황과 연구동향	『통일인문학』 50	이병수, 「과도기의 북한철학에 나타난 변화와 이론적 특징」 김익현, 「주체사상 체계화 이후 북한철학에 나타난 변화와 이론적 특징」

*경북대 퇴계연구소, 북한 사회과학원 주체문화연구원, 중국 연변대 중조일문화비교연구중심 공동 주최 2004.5.

표 2. “이황” 언급 북한의 학술지 수록 연구 목록

1	정해섭, 「우리 나라 고대, 중세 철학에서 사람에 대한 견해의 역사적 변천」, 『철학연구(현 철학, 사회정치학 연구)』, 1989년 제2호 (루계37호), 1989-04-01
2	량만석, 「15~16세기 우리 나라에서 유물론과 관념론의 투쟁」, 『철학연구(현 철학, 사회정치학 연구)』, 1989년 제3호 (루계38호), 1989-07-01
3	정성철, 「조선에서 철학사상의 발생과 발전」, 『철학연구(현 철학, 사회정치학 연구)』, 1991년 제2호 (루계45호), 1991-04-02
4	교수, 박사 정해섭, 「주체철학이전 조선철학사에서 사람에 대한 견해(1)」, 『김일성종합대학학보』, 제43권 제1호 (루계273호), 1997-02-10
5	학사 로학희, 「권근의 철학사상연구」, 『김일성종합대학학보』, 제43권 제1호 (루계273호), 1997-02-10
6	리문영, 「(강좌)16세기 우리 나라에서의 4단7정론쟁」, 『철학연구(현 철학, 사회정치학 연구)』, 1997년 제2호 (루계69호), 1997-06-01
7	학사 로학희, 「조선유교성리학의 우주자연관」, 『김일성종합대학학보』, 제43권 제3호 (루계281호), 1997-08-10
8	학사 로학희, 「조선유교성리학의 인식론」, 『김일성종합대학학보』, 제44권 제1호 (루계289호), 1998-01-10
9	김영철, 「15~16세기 4단7정리기론쟁의 기본내용에 대하여」, 『김일성종합대학학보』, 제44권 제2호 (루계292호), 1998-05-10
10	김영철, 「4단7정리기론쟁의 의의와 제한성」, 『김일성종합대학학보』, 제44권 제4호 (루계298호), 1998-10-10
11	학사 로학희, 「리조성리학의 인성론적기초」, 『김일성종합대학학보』, 제46권 제1호 (루계313호), 2000-01-10
12	윤성민, 「우리 나라 유교성리학의 사회정치사상」, 『김일성종합대학학보』, 제46권 제4호 (루계322호), 2000-10-10
13	학사 장일경, 「중세동양철학에서의 리기호상관계문제에 대한 리해」, 『김일성종합대학학보』, 제47권 제1호 (루계325호), 2001-01-10
14	부교수, 학사 로학희, 「리이철학의 철학사적위치」, 『김일성종합대학학보』, 제48권 제1호 (루계337호), 2002-01-10
15	박사, 부교수 로학희, 「조선유교성리학의 특징」, 『김일성종합대학학보』, 제49권 제3호 (루계355호), 2003-09-01
16	학사 오혁철, 「권근의 관념론적자연관」, 『철학연구(현 철학, 사회정치학 연구)』, 2005년 제2호 (루계101호), 2005-06-01
17	학사 리덕남, 「우리 나라 중세인식론발전의 일반적특징」, 『철학연구(현 철학, 사회정치학 연구)』, 2006년 제2호 (루계105호), 2006-05-01
18	박사 변정암, 「리의의 물리사상」, 『철학연구(현 철학, 사회정치학 연구)』, 2006년 제4호 (루계107호), 2006-11-01
19	학사 최원철, 「리진상철학의 관념론적성격」, 『사회과학원학보』, 2006년 제4호 (루계53호)
20	박사, 부교수 로학회, 「중세 우리 나라 철학사에서 인간에 대한 견해의 변천과정」, 『김일성종합대학학보』, 제53권 제4호 (루계406호), 2007-10-30
21	학사 최원철, 「리기문제에 대한 김장생의 견해」, 『사회과학원학보』, 2007년 제3호 (루계56호)
22	리현성, 「조선유교성리학의 사람의 본성에 대한 견해의 계급적본질」, 『김일성종합대학학보』, 제57권 제3호 (루계451호), 2011-07-10
23	김은송, 「리황의 격물치지설」, 『철학연구(현 철학, 사회정치학 연구)』, 2013년 제4호 (루계135호)
24	리순범 박사, 「조선봉건왕조시기 성리학의 특징」, 『사회과학원학보』, 2013년 제4호 (루계81호)
25	김은송, 「리황의 리본체론」, 『사회과학원학보』, 2013년 제4호 (루계81호)
26	박문성, 「철학의 중심문제해결을 통하여 본 중세 우리 나라 유물론철학의 발전(2)」, 『김일성종합대학학보』, 제60권 제4호 (루계490호), 2014-10-20
27	류철, 「리의의 인식에 대한 견해」, 『철학연구(현 철학, 사회정치학 연구)』, 2016년 제1호 (루계144호), 2016-01-13
28	로학회, 「조선유교성리학의 <천리인욕>설에 대한 분석평가」, 『김일성종합대학학보』, 제62권 제2호 (루계508호), 2016-04-20
29	김초연, 「우리 나라에서 17~19세기 전반기 유교성리학의 반동성의 강화에 대한 연구」, 『철학연구(현 철학, 사회정치학 연구)』, 2016년 제4호 (루계147호), 2016-10-13
30	박문성, 「16세기 리경창의 유물론사상」, 『김일성종합대학학보』, 제63권 제4호 (루계526호), 2017-12-10
31	리형삼, 「중세동방의 리기호상관계문제의 철학적성격」, 『철학연구(현 철학, 사회정치학 연구)』, 2017년 제4호 (루계151호), 2017-12-15
32	김명춘, 「리경창의 물리적견해와 그 제한성」, 『철학연구(현 철학, 사회정치학 연구)』, 2018년 제1호 (루계152호), 2018-03-15
33	로학회, 「조선봉건왕조전반기 인식론연구」, 『김일성종합대학학보』, 제65권 제1호 (루계543호), 2019-04-30

표 4. 북한 연구 인용 이항 문헌 목록

				1960	1986	1987	2010
退溪先生文集	卷6	教	教慶尙道觀察使李清書	1	0	1	2
	卷6	教	教黃海道觀察使兼兵馬水軍節度使權應挺書	0	0	1	1
	卷6	疏	戊辰辭職疏 一	0	0	0	1
	卷6	疏	戊辰六條疏	2	1	4	7
	卷7	筭	戊辰經筵啓筭一	0	0	1	3
	卷7	筭	戊辰經筵啓筭二	1	0	1	1
	卷7	筭	進聖學十圖筭 并圖	1	0	1	13
	卷13	書	答李達李天機	0	0	0	4
	卷14	書	答南時甫	1	0	1	0
	卷14	書	答李叔獻 珥○戊午	0	0	0	1
	卷16	書	與奇明彦 大升○己未	0	0	0	1
	卷16	書	答奇明彦 論四端七情第一書	4	0	3	4
	卷16	書	答奇明彦 論四端七情第二書	2	0	1	2
	卷17	書	答奇明彦 論四端七情第三書	1	0	0	0
	卷17	書	重答奇明彦	1	0	1	1
	卷18	書	答奇明彦	0	0	0	4
	卷19	書	重答黃仲舉	0	0	0	1
	卷24	書	答鄭子中	0	0	0	1
	卷25	書	答鄭子中講目	2	0	2	0
	卷25	書	答鄭子中別紙95	0	0	0	2
	卷25	書	答鄭子中別紙101	3	0	2	3
	卷25	書	答鄭子中別紙132	1	0	1	0
	卷25	書	鄭子中與奇明彦論學。有不合。以書來問。考訂前言。以答如左。	2	2	2	1
	卷26	書	格物物格俗說辯疑。答鄭子中。	2	0	2	4
	卷27	書	答鄭子中別紙 庚午	1	0	1	0
	卷28	書	答金惇敘 癸丑	0	0	0	2
	卷28	書	答金惇敘 丁巳	0	0	0	2
	卷29	書	答金而精	0	0	0	2
	卷29	書	答金而精	0	0	0	1
	卷31	書	答禹景善 性傳 問目 甲子	0	0	0	1
	卷32	書	答禹景善	0	0	0	1
	卷32	書	答禹景善問目	1	0	2	1
	卷33	書	答吳子強問目 健○延平答問	0	0	1	0
	卷35	書	答李宏仲298	1	0	2	1
	卷35	書	答李宏仲301	1	0	1	0
	卷35	書	答李宏仲302	1	0	0	1
	卷36	書	答李宏仲問目310	1	0	0	2
	卷36	書	答李宏仲問目317	0	0	0	1
	卷37	書	答李平叔(?)	1	0	0	0
	卷37	書	答李平叔問目 大學	0	0	0	1
	卷37	書	答李平叔 咸亨	1	0	1	0
	卷38	書	答趙起伯大學問目	0	0	0	4
	卷38	書	答申啓叔 沃○壬戌	0	0	0	1
	卷39	書	答李公浩 養中○庚午	0	0	0	1
	卷40	書	答齋姪問目 中庸	1	0	1	2
	卷41	雜著	非理氣爲一物辯證	3	0	2	1
	卷41	雜著	傳習錄論辯	4	0	4	2
	卷41	雜著	天命圖說後敘 附圖	0	0	0	1
	卷42	序	鄉立約條序 附約條	1	0	1	0
	卷42	記	靜齋記	0	0	0	1
退溪先生續集	卷8	雜著	天命圖說	6	2	5	3
退溪言行錄	卷1		論格致	0	0	0	3
	卷1		論持敬	0	0	0	2
	卷4		論理氣	0	0	0	4

「북한의 이황 철학 연구 -객관적 관념론에서 신학적 관념론으로-」를 읽고

김우형

연세대 근대한국학연구소

강경현 교수(이하 저자로 칭함)의 「북한의 이황 철학 연구: 객관적 관념론에서 신학적 관념론으로」는 60년대 이래로 북한에서 출판되어온 조선철학사와 주요 연구논문들을 중심으로 퇴계 이황 철학에 대한 연구 관점과 내용상의 특징과 변화를 서술함으로써 북한학계에서의 이황 철학연구의 현황을 소개한 논문이다. 이 논문은 북한에서 나온 『조선철학사』(상)(1960), 『조선철학사개요』(1962), 『조선철학사』II(1987), 『조선철학전사』(1~15)(2010)를 근간으로 이황 철학 연구의 관점과 양상의 핵심을 ‘객관적 관념론’에서 ‘신학적 관념론’으로의 전이로 파악하고 있는데, 『철학연구』(1987~2019), 『김일성종합대학학보』(1993~2019), 『사회과학원학보』(2001~2019)에 수록된 논문의 “이황 관련 서술은 대체로 철학사 속 기술과 유사하거나 논점에서 큰 차이를 보이지 않는다”(65쪽)고 말한다.

본문의 2절에서는 20세기에 나온 3종의 조선철학사에서의 이황 철학 서술을 개괄하고 있다. 1960년에 나온 『조선철학사』(상)에서는 유물론 대 관념론의 구도, 그리고 관념론 내부에서의 주리론과 주기론의 틀이 처음으로 제시된다. 이 철학사에서 이황은 “우주 존재 사물의 객관성을 승인했기 때문에”(5쪽) 객관적 관념론자로서 간주되고, “독립적으로 실재하는 리를 주관적 심과 동일시한 심즉리(心卽理)에 대한 비판”(4쪽), 즉 왕양명에 대한 비판은 주관적 관념론에 대한 비판으로 해석된다. 또한 『조선철학사』(상)은 이황의 “인식론 영역에서는 지선행후가 봉건적 도덕 규범의 선천성을 전제한 주장이라고 해석하며 그 안에서 관념론 요소를 읽어”내며(66쪽), 주리론과 주기론의 분기는 “관념론 내부의 논쟁”에 불과하다고 평가한다. 『조선철학사개요』와 『조선철학사』II는 『조선철학사』(상)과 같이 이황이 객관관념론에 기반하여 봉건 지배를 옹호하기 위해 유물론 비판의 역할을 담당했던 철학으로 규정된다고 본다. 이 점은 “『조선철학사』(상) 이후 북한의 이황 철학 연구가 크게 달라지지 않았음을 시사한다.”(68쪽)

3절은 『조선철학전사』(2010)에서의 이황 철학 이해를 다룬다. 저자에 따르면, 『전사』 역시 기존 철학사 서술의 원칙이었던 “주체사상”, “계급성”, “역사주의”를 종합하여 기술한 것이지만, 많은 변화를 보이는 것도 사실이다. 표면적인 변화는 양적인 증가, 목차 구성의 상세화이지만, 관련 개념 및 인용자료의 증가를 지적할 수 있다(71쪽). 『전사』의 변화된 지점들은, “파사현정”이라는 이황 철학

의 기본 성격 규정이 더 이상 보이지 않는다는 것, 관념론으로서의 완비된 체계 자체를 보여주는 데 초점이 맞춰져 있다는 것을 들 수 있다. 이는 “송대로부터 조선조로 이어지는 성리학의 변화를 일종의 발전사적으로 바라보면서 주돈이, 정주로부터 이황으로 이어지는 관념론의 발전 과정” 속에서 이황을 해명하려는 의도와 관점을 반영하며, 또한 “관념론으로서의 성격을 체계적으로 구성해내기 위하여 새로운 구체적인 내용, 즉 인용문과 개념 및 그에 따른 분석이 상세하게 조직화”(72쪽) 되는 경향이 반영된 것이다. 저자의 진단에 따르면, 이황은 “리의 절대성, 보편성을 더욱 강조하는 방향”으로 나아갔고, 이 과정에서 끌어들이는 개념이 곧 체용(體用)과 리자도(理自到), 상제(上帝)와 명물(命物) 등이다. 『전사』는 이황에 대해 “리와 상제 사이에 본질적 구별을 두지 않고” “철학의 외피를 벗어던지고 신학적 관념론으로 접근하고 있다는 것을 실증”하려 한다. 이는 이황 항목에 있어 새로 편입된 “리일분수”를 통해서도 확인된다. 『전사』는 이황의 리일분수론이 주희에 비해 보다 철저한 것이라고 평가한다. 이러한 평가 경향은 인식론에 대한 서술에서도 발견되는데, “심의 허령의 근거를 성이자 리로 보는 이황의 인식론은 결국 인식주체를 정신적 리라고 보는 관념론적 인식론의 발전된 형태”(75쪽)로서 평가된다. 또한 이황의 저작에서 자주 발견되지 않는 “신오(神悟)”라는 개념을 강조함으로써 이황의 “신비주의적 인식론”을 드러내고자 했다는 것이다. 이와 같이 리일원론과 신비주의적 인식론을 통해 제시된 이황의 관념론은 “신학적 관념론”이라 명명된다. ““신학적 관념론”은 이들이 규정하고 있는 관념론의 의미에서 볼 때 관념론 가운데서도 종교의 영역까지도 침범하고 있는 극단적 관념론이라고 할 수 있다”(74쪽)고 저자는 말한다. 또한 저자는 『전사』의 마지막 부분인 “이황의 철학사상이 일본에 준 영향”이 “이황 철학이 갖는 관념론 내 발전사적 완결성과 우수성을 서술한 부분”이라는 점도 주목하고 있다. 요컨대 저자에 따르면, “이황 철학이 갖는 이론적으로 완비된 관념론으로서의 면모는 “리일원론”과 “신비주의적 인식론”을 통해 “신학적 관념론”의 요소를 짚어냄으로써 제시”되며, 이러한 접근은 “기존 철학사에 비해 보다 이황 철학 관련 원전에 착근한 형태로 이뤄지고 있고,” 이로써 “북한의 이황 철학 연구는 이황 철학을 바라보는 또 하나의 시야로 고려될 수 있다”고 평가하면서 글을 맺고 있다.

전체적으로 이 논문은 북한에서의 이황 철학 연구를 간행된 철학사 중심으로 친절하고 상세하게 소개하는 글로서 소기의 목적을 성취하고 있다고 볼 수 있다. 객관적 관념론에서 신학적 관념론으로의 전회로써 이황 철학 연구의 양상을 개괄한 것은 핵심 골자를 잘 제시한 것이라 여겨진다. 또한 이황 철학 연구에 대한 착실한 해설뿐만 아니라, 표로 정리하여 제시한 연구목록들과 데이터도 이 분야 연구자들에게는 많은 도움을 줄 것으로 생각된다. 다만, 북한의 이황 철학 연구 현황을 정확히 파악하고 온전히 전달하는 데 목적이 있으므로 세부적인 분석이나 창의적인 논증 같은 것은 찾기 힘들다. 전반적으로 평이하여 이해하는 데 큰 어려움은 없다고 할 수 있지만, 그럼에도 불구하고 본 논평자가 읽으면서 떠올랐던 몇 가지 의문점에 대해 아래와 같이 질문 드리고자 한다.

- 1) 이 논문은 “기존의 ‘객관적 관념론’에 비해 『조선철학전사』는 ‘신학적 관념론’이라는 용어를

통해 “극단적 관념론”으로서 해석된다”(77쪽) 라는 진단을 내리고 있는데, ‘관념론’이나 ‘객관적 관념론’, ‘신학적 관념론’ 등의 용어들은 이황 철학에 적절하다고 보는지 저자의 견해가 궁금하다. ‘관념론(idealism)’이라는 말은 사용하는 사람에 따라서 많은 의미와 용례를 지닌 것이기 때문에 한 가지로 규정할 수는 없지만, 일반적으로 “경험이나 인식에 있어 관념적이거나 정신적인 것이 중요한 역할을 한다고 보는 철학적 입장”이라고 볼 때, 인식론적으로는 실재론(realism)과 대립적인 의미를 지닌다고 할 수 있으며, 형이상학적으로는 유물론(materialism)과 상반된다고 볼 수 있다. 북한의 조선철학사에서는 ‘관념론’을 주로 ‘유물론’과 상반된 말로 사용하고 있어서 송대성리학과 조선성리학을 주로 형이상학적 존재론적으로 접근하는 관점을 취하고 있다고 여겨진다. 이러한 관점에 대한 이해와 더불어 관념론과 유물론의 대립 구도에 대해서도 어떻게 보고 있는지 본문에 나타나 있지는 않다. 용어와 관련해서 ‘주관적 관념론’, ‘객관적 관념론’, 그리고 객관적 관념론 내부의 ‘주리론’과 ‘주기론’도 어떻게 설명될 수 있는지 부연 설명을 듣고 싶다.

2) 68쪽에서는 “사실 다소간의 변화는 발견되지만, 1960, 1986, 1987 철학사로 이어지는 북한의 이황 철학에 대한 관점은 모두 유사하다고 할 수 있다. 북한에서 이황 철학은 봉건 도덕 윤리를 옹호하기 위해 고안된 관념론으로서, 불교나 양명학과 같이 경험 세계의 외부 사물을 실체로서 바라보지 않는 주관관념론과 달리 인식론의 차원에서 대상 세계의 실재함을 어느 정도 인정하는 객관관념론이자, 리기이원론과 대비되는 리일원론이라 서술되는 것이다.”라고 하면서도, 66쪽에서 『조선철학사』(상)에서의 “이황의 철학은 리와 기의 결합으로 세계 만물을 바라보면서도 리의 일차성을 인정한 객관적 관념론이라는 것이다.”라고 말한 것은 일관되지 않는 것처럼 보인다. 전자는 3종의 조선철학사가 이황을 리일원론으로 보았다는 것이고, 후자는 리기이원론으로 읽히기 때문이다.

3) 기존 조선철학사의 ‘객관적 관념론’이라는 해석에서 『조선철학전사』의 ‘신학적 관념론’으로의 전환을 “하나의 체계적 철학으로서 이황 철학에 접근한 전환의 결과로도 평가될 수 있을 것”(78쪽)이라고 하였는데, 이를 이황 철학 자체에 대해 ‘탈이데올로기적’으로 파악하려는 관점으로서의 전환이라고 볼 수 있는지 궁금하다. 저자는 한편 “기존의 ‘객관적 관념론’에 비해 『조선철학전사』는 ‘신학적 관념론’이라는 용어를 통해 “극단적 관념론”으로서 해석된다”(77쪽)고 언급하기도 했는데, 이는 전자와 달리 ‘객관적 관념론’과 ‘신학적 관념론’은 단지 정도의 차이일 뿐 해석에 있어 탈이데올로기적 전환을 함축하는 것은 아니라는 것을 말하고 있는 것처럼 보인다. 『전사』의 ‘신학적 관념론’이라는 해석에 대해 어떻게 이해하고 평가할 수 있을지 부연 설명이 있었으면 한다.

4) 위의 문제와 관련하여, 만약 『전사』의 ‘신학적 관념론’이라는 해석이 탈이데올로기적이 아니라 이전의 관념론적 해석의 연장선상에 있는 것일 뿐이라면, 비록 최근 “북한의 이황 철학 연구가 이황의 원전과 개념에 충실한 형태로 전개되었다”(78쪽)고 하더라도 남북한의 전통철학에 대한 자유

로운 대화가 가능할지는 의문이다. 본 평자가 볼 때, 관념론과 유물론의 대립이라는 틀을 고수하지
않되 관념론을 인식론적 맥락에서 사용한다면, 남북한 연구자들의 대화는 어떻게 가능할 수 있다고
생각된다. 남북한 철학 연구자들의 자유로운 대화가 가능할 수 있는 조건은 무엇이라고 보는지 궁금
하다.

이 논문을 읽고 논평문을 쓰면서 많은 것을 새로 알게 되고 배웠으며 생각할 기회를 갖게 되었다.
이에 저자와 한국철학회 관계자 여러분께 감사드린다.

[南의 철학자가 보는 北의 율곡] 율곡로드 -유물과 관념의 사이트길에서-

김경호
전남대학교 호남학과 교수

1.

이 글은 ‘남북철학을 말하다’라는 기획 아래 ‘남의 철학자’인 논자가 ‘북의 율곡 연구 경향과 관심의 현주소’를 고찰한 것이다. 기실 북한의 율곡 연구에 대해 무관심하면서도 그와는 상반된 선입견이라는 이중적인 태도를 동시에 지녔던 논자에게 이 탐구는 그리 호락하지만은 않다. 그럼에도 익숙하지 않은 자료들을 검토하고 정리하면서 논자는 율곡을 바라보는 북한 연구자들의 시선이 단일하지 않다는 점을 확인할 수 있었다. 미묘하지만 특정한 시기에 기획된 요청에 따라, 율곡과 같은 철학자에 대한 이해나 철학사의 흐름에 변화가 포착된다는 점이다.

이 글에서는 몇 가지 일상적인 사례를 포함하여 남북한의 율곡철학에 대한 연구 동향과 인식의 지평을 확인해 볼 것이다. 물론 북의 철학자들이 다루고 있는 율곡에 관한 저작물 분석이 주요한 작업이다. 이 목적을 수행하기 위해서 논자는 북한에서 간행된 율곡 관련 단행본 저술을 주요 연구 대상으로 삼았다. 단행본 저술은 다음과 같다.

- *정진석, 정성철, 김창원 공저, 『조선철학사』(상), 평양: 사회과학출판사, 1960.(1961.10.1.;1962.). [광주; 1988]
- *최봉익, 『조선철학사개요-주체사상에 의한 <<조선철학사>>(1962)의 지향』, 평양: 사회과학출판사, 1986.11.15.[서울: 한마당, 1989.3.1.]
- *정성철, 『조선철학사 II』, 평양: 사회과학출판사, 1987.10.[서울: 이상과현실, 1988.12.30.]
- *김수영, 김명수, 『철학지식』, 평양: 사회과학출판사, 2009.6.10.(2014.3.20.)
- *변정암, 김수영, 『조선철학전사4』, 평양: 사회과학출판사, 2010.8.25.

위 단행본들은 북한의 사회과학원에서 ‘조선사회과학학술집’으로 묶어 간행한 것이다. 이 중 『조선철학전사』 전 15권은 사회과학원 철학연구소가 북한 학자들의 역량을 총동원하여 2008년 3월에 집필을 완료하고 배포하였다.¹⁾ 조선철학사는 개인 단독 집필이나 공동 집필의 방식을 취하고, 심사

위원과 다수의 편찬위원이 검토하는 방식으로 진행되었다. 비교적 근래(2010년 8월 25일)에 간행된 『조선철학전사 4』의 경우, 집필은 박사 변정암, 박사 김수영 두 사람이 맡았고, 심사에는 후보원사 교수 박사 정성철, 박사 부교수 류제일이 담당했다. 여기에 편찬위원회가 구성되었고(후보원사 교수 박사 태형철, 후보원사 교수 박사 고정웅, 박사 서광웅, 박사 심승건, 박사 김철), 별도의 편찬성원(원 교수 박사 김화중, 허종호 외 16명)이 조직되었다.²⁾

논자는 단행본 저서 외에 북쪽에서 간행된 논문류와 신문 기사를 검토하였다. 주로 국립중앙도서관 북한자료센터(통일부) 소장 자료를 이용하였고, 경우에 따라서는 인터넷 검색을 통해 자료를 확보하기도 하였다. 자료의 접근성과 이용의 제한성 때문에 일부 자료는 내용을 직접 검토하지 못하고 목록만 확인하였다. 자료조사의 한계가 있다는 점을 미리 밝혀둔다. 확인한 목록은 아래와 같다.

〈북한 발행 율곡 관련 학술지(잡지) 신문 기사 목록〉

연도	저자	제목	출판사항	발행처
2018 1215	로학회	리의의 물리사상과 계급적본질	철학, 사회정치학 연구 제4호 (루계제155호)	과학백과사전출판사
2017 0910	박정봉	률곡 리이와 련시조 <고산구곡가>	김일성종합대학학보 어문학, 제3호 (루계제524호)	김일성종합대학출판사
2012 1006	기사	신사임당과 그의 작품 <가지>	문학신문	문학신문사
2011 0505	리성국	(력사이야기) 률곡 리이와 기생 류지	청년문학, 제5호 (루계 제 630호)	문예출판사
2009 1010	기사	신사임당과 조선화 <수박> 흥파	문학신문	문학신문사
2008 0110	리철웅	(인물소개) 재능있는 녀류화가 신사임당	예술교육, 제1호 (루계제29호)	2.16예술교육출판사
2006 1101	변정암	리의의 물리사상.	철학연구, 제4호 (루계107호)	과학백과사전출판사
2004 0402	편집실	리의의 10만양병설	금수강산, 제4호 (루계제176호)	오늘의 조국사
2003 1216	기사	우리 나라 력사인물 재능있는 녀류화가 신사임당	민주조선	민주조선편집위원회
2003 0201	편집실	이름난 녀류화가 신사임당	금수강산, 제2호 (루계제162호)	오늘의 조국사
2002 1123	기사	신사임당의 창작활동	문학신문	문학신문사
2002 0730	김광식	신사임당	예술교육, 제3호 (루계제7호)	2.16예술교육출판사
2002 0301	기사	(명인소개) 력사에 이름 남긴 리이	민족문화유산, 제1호 (루계제5호)	조선문화보존사
2002 0110	로학회	리이철학의 철학사적 위치	김일성종합대학 학보: 철학, 경제학, 제48권 제1호 (루계337호)	김일성종합대학출판사

1) 연합뉴스, 2008년 3월 3일자 기사. <https://www.mediawatch.kr/news/article.html?no=210511>

2) 변정암·김수영 집필, 『조선철학전사』 4, 평양: 사회과학출판사, 2010년 8월 25일. 판권면.

연도	저자	제목	출판사항	발행처
2000 0501	기사	신사임당과 그의 그림.	조선: 화보, 제5호 (제517호)	조선회보사
1997 1201	백옥련	신사임당	조선여성, 제6호 (루계제493호)	문학예술출판사
1997 0410	리상철	률곡전서의 편찬고- 사료적가치에 대하여	김일성종합대학 학보: 어문학, 제43권 제2호 (루계제278호)	김일성종합대학출판사
1997 0201	기사	효자 리이	금수강산, 제2호 (루계제90호)	오늘의 조국사
1996 0111	리상철	률곡전서에 들어 있는 동호문답의 사료적가치에 대하여	력사과학, 1호 (루계제157호)	과학백과사전출판사
1995 0301	조영남	공물 및 조세 제도 개혁에 대한 리이의 견해	경제연구, 제1호 (루계제86호)	과학백과사
1994 0520	변정암	리이의 인식론사상의 성격	철학연구, 제2호 (루계 제57호)	과학백과사전종합출판사
1993 1001	기사	신사임당	금수강산, 제10호 (루계제50호)	오늘의 조국사
1967 0211	기사	리률곡탄생 430주년 기념회가 있었다	로동신문	로동신문사
1967 0207	김춘택 기사	률곡 리이의 애국사상과 문학 -그의 탄생 430주년을 맞으며	문학신문	문학신문사
1967 0207	기사	률곡 리이의 애국사상과 문학	로동신문	로동신문사
1967 0207	기사	률곡 리이의 시 풍악행	문학신문	문학신문사
1967 0205	기사	애국적학자이며 탁월한 사상가인 리률곡 그의 탄생 430주년을 맞으며 애국적인 국방사상 탁월한 교육사상	민주조선	민주조선편집위원회
1965 1203	리철화	말과 글을 함께 배운 리률곡 선생, 고전일화	아동문학, 11-12월호 (제156-157호)	조선작가동맹중앙위원회
1964 0808	리준하	노력하면 누구나 다 훌륭한 인재가 될수있다 교육에 관한 리률곡의 사상	로동신문	로동신문사
1964 0200	김세익 기사	(명인 이야기) 리이	천리마, 2(65호)	
1962 0616	기사	미술 신사임당	로동신문	로동신문사
1962 0000	류영술	리율곡의 교육 사상	로동신문	로동신문사
1961 0715	정진석 기사	<조선철학사>(상)에 대하여	로동신문	로동신문사

통일부의 북한자료센터 DB에 의존한 자료 검색이라는 한계를 감안해야 하겠지만, 제한된 자료를 통해 북한에서 율곡과 관련한 학술적 관심과 대중적 관심사를 가늠할 수 있다. 학술적인 논제 가운데 애국적 견지에서 국방사상과 사회정치사상에 대한 관심사는 조선철학사의 율곡 관련 기술 내용으로 이어지고, 특히 ‘윤리사상’ 부분이 주목되고 있다는 점이 이채를 띤다.

대중적인 신문 기사에서는 1967년 ‘율곡 탄생430주년’을 기념하여 율곡을 다루고 있다는 점이 주목된다. 이 해는 북한사회가 ‘우리식 주체사상’으로 전환되는 변혁기인데,³⁾ 율곡에 대한 행사와 이와 같은 흐름이 맞물려 있다.

또 하나는 북한에서 율곡과 관련하여 그의 어머니인 신사임당에 대한 관심이다. ‘신사임당 어머니’에 대한 대중적 관심은 현재진행으로 보인다.⁴⁾ 사실 여부를 떠나, 자애롭고 현숙한 어머니상과 주체적이고 예술적 소양을 갖춘 여성상을 겸비한 인물은, 역사적으로나 현실적으로나 흔하지 않기 때문이다.

논자는 북한에서 간행된 율곡 관련 자료 및 조선철학사 관련 자료를 검토하면서 몇 가지 지속적으로 제기되는 물음이 있었다. ‘왜 이렇게 기술했을까?’ ‘이러한 해석을 과연 북한의 학자들이 합의해서 결정했을까?’ 등등의 물음이다. 북한의 학자들은 율곡에 대해 비교적 상식적인 수준에서 논리적이고 합당하게 서술하려고 애쓰고 있지만, 유물사관이나 주체철학의 방법론에 입각한 도식적인 해석이나 단정은 독해를 방해했다.

‘북에서 본 율곡’은 간단히 정리될 것으로 예상했지만 실상은 달랐다. 자료를 검토하는 시간이 길어지면서 논자는 이 글의 독해 방식을 전면 조정해야 했다. 율곡의 경우, 조선철학사에서 비중 있게 다뤄지고 있음에도 그는 전체 ‘조선철학사’를 구성하는 1/n의 몫에 불과하다는 것, 그 점에서부터 접근하는 것이 필요했다.

『조선철학전사』 전 15권 가운데 율곡은 『조선철학전사』 제4권의 4장으로 구성된 내용 중 <제4장 리조 전반기 성리학내 진보적 경향의 발전>에서 <제3절. 리이의 철학 및 사회정치사상>에서 다뤄지고 있다. 『조선철학전사』의 집필자는 내용 기술에 앞서 공동으로 설정한 방법론을 숙지하는 것이 요구되었다. 『조선철학전사』에 포함된 율곡의 항목은 일정한 방법론과 관점에 따라 집필되었음은 물론이다.

북한 사회과학원 철학연구소 후보원사이자 교수인 정성철이 쓴 「조선철학사 연구의 방법론에 대하여」라는 논문은 이런 방식을 명확하게 보여준다. 그는 『조선철학전사』 집필이 진행 중이던 2004년에 남쪽의 학술지에 이 논문을 게재하면서, “단일민족인 조선민족의 철학의 역사를 총집성한 『조선철학전사』 15권을 집필하고 있다.”고 하면서 “주체사상에 입각한 사람중심의 방법론, 주체적 방법론”에 입각하고 밝히고 있다.⁵⁾

논자는 애초 ‘율곡을 중심으로’ 북한의 철학적 관점을 고찰하려고 하였다. 그러다 이 접근법을 변경하여 『조선철학전사』라는 ‘전체 구도 속에서 율곡’을 파악하는 방식을 택하였다. 『조선철학전사』 전체 내용을 일관된 ‘서사’로 구획하고 있는 ‘빅브라더(Big Brother)’가 있다면, 그의 시각’에서는 ‘율곡을 어떤 식으로 보여주려고 했을까?’ 하는 물음을 핵심에 놓은 것이다.

전 15권에 달하는 『조선철학전사』는 북한의 학자들이 1960년에 『조선철학사(상)』를 공동 창작으로 세상에 내놓은 이래로, 집단적 학습을 통해 구획한 일정한 틀과 무엇보다 ‘교시’와 ‘지적’에 의해 저술되었다는 점을 염두에 두어야 한다. 단행본으로 저술된 여타의 조선철학사도 이런 ‘특별한

3) 정창현, 「1967년 노동당 제4기 15차 전원회의 김정일 연설: 김정일 후계체제의 서막」, 『역사비평』 112, 2015. 134-139쪽.; 이병수, 「과도기의 북한철학에 나타난 변화와 이론적 특징」, 『통일인문학』 vol.50, 건국대학교 인문학연구원, 2010. 37-40쪽.

4) 황해도 해주에 거주하는 리현희란 여성이 ‘덕수이씨세보’를 국가에 기탁하게 만든 결정적 계기도 ‘텔레비전에 나온 신사임당 관련 기록물’이었다.

5) 정성철, 「조선철학사 연구의 방법론에 대하여」, 『퇴계학과 한국문화』 제35호, 경북대학교 퇴계학연구소, 2004.

기준'에서 벗어나 있지 않다.

율곡을 바라보는 북한 학자들의 저작에는 일정하게 반복되는 패턴이 발견된다. 유사한 내용의 구성 그리고 긍정과 비판의 제한성에 이르기까지, 기획된 방법론과 관점으로 율곡을 기술하고 있다. 이런 학술적 방법과 관점을 어떻게 평가해야 할까?

논자가 학술연구에서 지침처럼 삼고 있는 준거 가운데 하나가 ‘異中有同, 同中有異’이다. 남쪽의 자유로운 학적 기반에서 연구해온 논자가 북쪽의 철학자들이 이해한 율곡을 탐구하는 것은 다른 영역에 있는 또다른 율곡에 접속하는 시도와 다르지 않다. 율곡의 삶과 사유, 감성적 태도를 다름과 같음 속에서 어떻게 독해할 것인가 하는 점이 관건이다.

2.

몇 해전, 뉴스에 뜬금없이 ‘이율곡 후손’의 사연이 등장한 일이 있었다. 조선중앙방송이 2019년 11월 21일 보도한 내용을 국내의 뉴스통신사에서 받아서 배포한 것이었다. 헤드라인은 “北 이율곡 후손, 덕수이씨 족보 북한당국에 기증”이라 뽑았고 “신사임당 편집물 보고 결심...역사연구 도움 주고 싶었다”는 문구를 실었다. 율곡 이이의 집안 족보인 德水李氏世譜 중 일부가 북한에서 발견됐다는 내용이었다.

“황해남도 해주시 산성동 제5인민반에 사는 리연희 여성이 지난 8월 가정에 보관하고 있던 역사유물 덕수리씨세보를 나라에 기증하는 아름다운 소행을 발휘했다”

“이율곡의 후손들이 대대로 석담구곡명승지에 있는 역사유적 소현서원에서 살면서 역사유적을 지켜왔다는 내용이 기록되어 있다”

“지난해 중앙텔레비전으로 신사임당 편집물을 보고 이 책을 나라에 바쳐야 하지 않겠나 생각을 가졌다”

“우리 가문에 대대로 내려오던 족보를 나라에 바쳐서 역사와 문화를 연구발전시키는 데 조금이라도 도움을 주려고 생각했다.”⁶⁾

흥미로운 것은 ‘덕수이씨세보’를 기탁한 황해도 해주시 산성동에 거주하는 여성은 “석담구곡명승지에 있는 역사유적 소현서원에 살면서 역사유적을 지켜왔다”고 하며, “중앙텔레비전으로 신사임당 편집물”을 보고, 집안의 족보를 기증했다는 것이다. 이 기사와 함께 보도에는 베를린자유대 한국학연구소팀이 2018년 9월 말 북한 방문 당시 촬영한 해주 소현서원의 은병정사 사진이 실렸다. 율곡의 후손들이 황해도 해주 소현서원 인근에 살고 있다는 것을 확인할 수 있는 보도였다.

이 뉴스보도가 있기 15년 전인 2005년 2월 3일, <서울신문> 13면에는 “미리 가본 아파트 종갓집의 설”이라는 기사가 하나 실렸다.⁷⁾ 율곡의 15대 종손인 李天鏞(64) 씨와 종부가 나란히 신문에 등장했다. 눈길을 끈 것은, 율곡의 종손이 경기도 고양의 일산신도시 아파트에 살면서 집안에 龕室을

6) 연합뉴스, 2019년 11월 21. <https://www.yna.co.kr/view/AKR20191121039400504?section=popup/print>

7) 서울신문, 2005년 2월 3일, <https://www.seoul.co.kr/news/newsView.php?id=20050203063001>

만들어 율곡의 神主를 모시고 있다는 것이었다. 율곡의 종가는 황해도 해주 석담에 있어야 하고 신주도 사당에 모셔져 있어야 하는데, 어떻게 된 사연일까?

1948년 8월 20일자 <自由新聞>⁸⁾에 이어 8월 21일자 <大韓日報>에는 ‘율곡선생의 祀版’에 관한 기사가 게재되었다. 기사는 “이율곡선생의 祀版이 지난 5일 선생의 십사세손 李載能씨에 의하여 해주석담 고택에서 삼팔선 장벽을 넘어왔는데 이시영 부대통령을 위시하여 각계 인사들이 선생의 사판 移安 및 이것을 계기로 선생의 유적보존과 저서 간행 등 기념사업을 행하여 민족문화 향상에 이바지함을 목적으로 기념회 발기를 계획하여 금 21일 하오 2시 안국동 豊文女中 강당에서 발기인 총회를 열기로 되었다고 한다.”⁹⁾고 알리고 있다. 이 발기인회는 예정대로 열려 각계인사 96인 참석하에 성대히 거행되었고 “회장 이시영, 부회장 조동식 이춘호 안호상 등”이 선임되었다.

<대한일보>의 기사에 따르면, 남북이 각기 단독정부를 수립하려던 즈음에 율곡의 祠版은 황해도 해주의 석담 종가를 떠나 남쪽으로 옮겨졌다. 그리고 神主를 봉안하는 행사를 포함하여 율곡을 선양하기 위한 <율곡선생기념사업회>의 회장에 당시 부통령이 선임될 정도였다.

정치적으로 민감한 시기에 조선유학의 대표했던 율곡의 신주가 직계 종손에 의해 북쪽이 아닌 남쪽으로 옮겨지게 되었다는 것은 이미 정치적인 사건이었다. 더더욱 남한 정부 인사들에게는 매우 특별한 일이었음이 분명하다. 그러니 국가차원에서 위패 봉안과 선양사업회가 출범하게 된 것이다.

율곡후손의 가족사로 본다면, 종가를 떠나 남으로의 이주는 실존적 결단이었을 것이다. 현재 15대 종손은 6살 무렵, 부친(이재능, 1979년 작고)과 함께 석담 종가에 모셔져 있던 율곡과 곡산노씨의 신주를 안고 배를 타고 일가 십여 명과 임진강을 넘어왔다고 한다. 14대 종손의 어머니는 종택을 지켰다며 석담에 남았고 이들은 이후 이산가족이 되었다.

종가를 황해도 해주 석담에 두고 祠版만 내려온 율곡의 현재는 율곡연구의 현주소와 크게 다르지 않은 듯하다. 분단체계의 지속으로 율곡의 장소성은 남쪽의 경기도 파주와 강원도 강릉 그리고 잊혀져 버린 경상도 성주, 북쪽의 해주 석담으로 나뉘어 있다. 하나의 ‘철학’이 되어야 함에도 ‘한국철학’과 ‘조선철학’으로 분기된 현실이, 오늘 우리가 직면하고 있는 남북철학의 ‘지금-여기’는, 그래서 율곡학과 닮아 있다.

3.

율곡학에 대한 연구는 해방후 공백기를 거치다가 1960년대 이후 연구의 성과가 나타나기 시작한다. 이것은 다분히 작위적인 측면이 있는데, 전통사상에 대한 국가 주도식 주체 의식의 강화 분위기에 그나마 율곡에 대한 관심을 촉구하였기 때문이다. 이러한 흐름을 주도한 인물은 ‘한국사상’에 대한 고양을 통해 ‘우리’ ‘창조적 주체’를 기획했던 박종홍¹⁰⁾과 ‘한국사’의 원로 이병도와 같은 이들

8) <自由日報>, 1948년 8월 20일. <http://lod.nl.go.kr/resource/CNTS-00115193021>

9) <大韓日報>, 1948년 8월 21일. <http://lod.nl.go.kr/resource/CNTS-00088012893>

10) 박영미는 박종홍이 취했던 ‘위기’에서의 ‘결단’의 태도를 ‘철학으로부터 사상’으로의 전환으로 보면서 ‘민족’과 ‘우리’를 읽었고, 김항은 ‘우리의 갱생을 설파’했던 그의 결단을 ‘철학’이라고 말한다. 박영미, 「박종홍에서 ‘전통’의 문제(2)- ‘우리의철학’ ‘한국사상’을 중심으로」, 『인문학연구』 63, 인문학연구원, 2022.

이었다.

율곡학에 대한 북한에서의 연구는 1960년대에도 신문 지면을 통해 소개 되고 있음을 확인할 수 있었다. 또한 1960년대 중반부터 진행된 북한사회의 ‘주체사상으로의 전환’ 과정과 맞물리면서 율곡의 교육사상과 비판적 태도를 애국적이고 자주적인 관점에서 바라보는 경향도 보이고 있다. 특히 율곡을 ‘애국적 학자’이며 ‘탁월한 사상가’로 평가하고 있다는 점은 주목할 만하다.

〈북한 발행 율곡 관련 학술지(잡지) 신문 기사 목록〉

연도	저자	제목	출판사항	발행처
1967 0211	기사	리률곡탄생 430주년 기념회가 있었다	로동신문	로동신문사
1967 0207	김춘택 기사	률곡 리이의 애국사상과 문학 -그의 탄생 430주년을 맞으며	문학신문	문학신문사
1967 0207	기사	률곡 리이의 애국사상과 문학	로동신문	로동신문사
1967 0207	기사	률곡 리이의 시 풍악행	문학신문	문학신문사
1967 0205	기사	애국적학자이며 탁월한 사상가인 리률곡 그의 탄생 430주년을 맞으며 애국적인 국방사상 탁월한 교육사상	민주조선	민주조선편집위원회
1965 1203	리철화	말과 글을 함께 배운 리률곡 선생, 고전일화	아동문학, 11-12월호 (제156-157호)	조선작가동맹중앙위원회
1964 0808	리준하	노력하면 누구나 다 훌륭한 인재가 될수있다 교육에 관한 리률곡의 사상	로동신문	로동신문사
1964 0200	김세익 기사	(명인 이야기) 리이	천리마, 2(65호)	
1962 0000	류영술	리율곡의 교육 사상	로동신문	로동신문사

1970-1980년대를 경유하면서 남한 사회에서의 ‘전통’에 대한 사회적 환기는 율곡을 비롯한 한국 철학자에 대한 관심을 재고하게 하였고, 전문적인 연구자들도 늘어나는 추세가 되었다. 이 시기에 율곡에 대한 연구성과는 황의동¹¹⁾과 장숙필¹²⁾의 선행연구를 통해 확인할 수 있다. 유원기는 선행연구에 이어서 퇴계와 율곡의 연구 동향을 분석하고 있는데, 이들 연구에 따르면, 퇴계와 율곡에 대한 연구성과는 “석사학위논문은 (퇴계-율곡順) 234-277편, 박사학위논문은 67-43편, 일반논문은 1,700-804편 정도”이며 “국제학술대회에서 발표된 논문 수도 율곡 연구에 비해 퇴계 연구”가 상대적으로 많다.¹³⁾

현재 율곡학 연구의 시작을 알리는 일제강점기의 연구 동향과 관련해서는 김윤경의 선행연구가

83-87쪽.; 김항, 「‘우리-내-존재 In-dem-Uri-sein’라는 철학적 전회 : 박종홍과 하이데거」, 『민족문화연구』 50, 고려대학교 민족문화연구원, 2009. 222쪽.

11) 황의동, 「율곡학 연구의 어제와 오늘」, 예문동양사상연구원, 2002.

12) 장숙필, 2004. 「율곡과 율곡학과 연구의 현황과 과제」. 『한국인물사연구』 제1호, 인물사연구회, 484쪽.

13) 유원기, 「퇴율사상연구의 현황과 과제」, 『한국학논집』 제50집, 2013. “1999년까지의 연구성과를 검토한 황의동에 따르면, 석사학위논문은 60년대에 3편, 70년대에 15편, 80년대에 79편, 90년대에 80편”을 포함하여 모두 177편이다. 박사학위 논문은 70년대에 3편, 80년대에 8편, 90년대에 18편을 포함하여 모두 29편이다. 비전문적인 글과 학술논문을 포함하면 1999년까지 대략 551편의 논문이 발표되었다.”

주목된다.¹⁴⁾ 김윤경은 남북의 율곡학 연구 동향을 일제강점기의 율곡 연구현황과 연관 지으며, 세 방향성을 설정하고 있다. 세 방향은 “서양철학의 본체론, 우주론의 분석 방식에 의한 율곡 연구”, “제국주의 부국강병론에 기반한 율곡 연구”, “사회주의적 분석에 의한 율곡 연구” 등이다.

있고 있었던, 혹은 무관심하여 알지 못했던 율곡학의 부침은 일제강점기 이후로 현실정치의 격랑과 소용돌이 속에서 재단되어 온 측면이 있다. 일제시기에 등장했던 율곡 연구와 관련한 일정한 흐름은 분단체제 이후 현재도 남북 학술계에 주요한 경향을 이루고 있다는 것이다. 이것은 비단 율곡에만 한정되는 것이 아니고, 이후 한국철학사에 등장하는 학자들 일반에 대한 탐구 경향으로 지속되고 있다고 보는 것이 타당할 듯하다.

그렇다면, 김윤경이 지적하고 있듯이, 남한의 철학자들이 율곡 연구를 비롯한 한국유학 연구에서 양철학적 방법론을 적용하고 있다면, 그러한 논의 방식은 언제, 누구에게서 비롯하였을까? 이것은 일견 ‘기원의 신화’를 추적하는 일이 될 수 있지만, 그렇다고 확인할 수 있는 단서가 전혀 없는 것은 아니다.

일제 강점기에 한국유학에 대한 철학적 탐구의 방향이 다양하게 전개되지 못한 이유를 찾자면, 우선적으로 연구자의 부족을 들 수 있겠다. 유학을 통치 이념으로 했던 조선의 망국은 유교적 지식인들의 극단적 분기를 초래했다. 더이상 유효하지 않은 시대착오적인 유학을 배격하거나 아니면 오히려 유학의 학술전통에 더욱 침잠하는 방식이었다. 그나마 1930년대에 고전한문(문학)과 역사 전공자들은 조선학 운동을 주도하면서 ‘실학’에 대한 대중적 관심을 환기하였다.

특히 다산 정약용 서세 100주년 사업의 일환으로 1935년부터 진행된 『여유당전서』 간행과 판매는 새로운 연구 동력을 확보는 계기를 마련했다. 전후에 최익한이 북한에서 『실학과와 정다산』(1955년)을 출간할 수 있었던 것도 이 시기의 연구가 있었기 때문이다. 조선학 운동에 참여한 철학 전공자는 박종홍 정도에 불과했다.

일제시기 율곡연구와 관련해서는 박종홍과 이병도를 거론하지 않을 수 없다. 이들은 학술적 선배이자 선생이기도 했던 다카하시 도루와 직간접으로 연결되어 있었다. 고유한 조선문화의 전승에 대해 고민했던 박종홍은 서양의 방법론을 통해 ‘동양’을 연구하자는 입장이었다. 게다가 그는 다카하시의 훈습을 통해 퇴계학에 경도되어 있었다.¹⁵⁾

이병도의 경우, 일본에 유학하여 와세다 대학에서 조선사를 전공하면서 서구적인 역사학의 실증적 방법론을 익혔고, 당쟁사를 연구하고자 했던 그의 연구 방향성은¹⁶⁾ 자연스럽게 다카하시의 방법론에 조응할 수밖에 없었다. 다카하시도 ‘사단칠정론’과 같은 한국유학의 오래된 학술적 논의가 당론으로의 연결되는 접점에 관심이 있었다.¹⁷⁾

14) 김윤경, 『북한의 율곡 연구』, 『율곡학보』 35, 율곡학회, 2017.

15) 朴鐘鴻, 「李退溪의 教育思想」, 『慶北의 教育』 第6號, 大邱府:慶尙北道學務課內慶尙北道教育會, 1928.; 박근섭, 「박종홍의 「퇴계의교육사상」(1928)에 대한 비판적검토」, 『철학·사상·문화』 34, 동국대학교 동서사상연구소, 2020.

16) 최영성, 「이병도, 『자료한국유학사초고』 - 한국유학사의 근대적 출발」, 『한국사상사학』 61, 한국사상사학회, 2019. 146-147쪽.

17) 이형성, 「조선유학사 있어서 주리파-주기파의 발달」, 『다카하시 도루의 조선유학사』, 예문서원, 2001. 100쪽.

그리고 한 가지 더 고려해 볼 것은, 다카하시가 한국유학 분석에 적용했던 학술적 방법론의 문제이다. 지금까지 다카하시와 관련된 논의들은 그가 한국유학을 근대적인 서양의 방법론을 통해 이전과는 전혀 다른 학술적 지형을 형성했다고 보았다. 과연 그러한가? 그가 도입했던 방법론은 그가 창안한 것이을까?

근대 일본유학의 학술 동향에 대한 선행연구들은 1890년을 전후한 시기에 이노우에 데쓰지로(井上哲次郎, 1856~1944)를 비롯한 일본의 근대 중국철학연구자들에 의해 새로운 중국철학이 구성되었음을 알려준다.¹⁸⁾ 이해경은, 이 시기에 “일본인 연구자들에 의해 근대학술의 형식”으로 양산된 중국철학사는 “실증적 방법에 의해 근대지라는 외피”와 달리 “명백한 의도를 가진 유학 해석”이고 “식민성과 결합한 근대성”의 한 산물이라고 평가한다.¹⁹⁾ 우리에게 기원의 신화처럼 남겨진 理氣一元 혹은 理氣二元의 개념도 이들에 의해 만들어진 개념이다. 다카하시는 『조선유학대관』(1912)과 「조선유학사 있어서 주리파-주기파의 발달」(1929)에서도 理氣二元論 개념을 사용한다. 그러나 이 개념은 그가 사용하기 이전에, 중국철학을 근대적으로 기술하는 엔도 타카요시(達藤隆吉, 1874-1946)와 같은 ‘支那’ 철학사상연구자의 저술에 등장한다.

엔도 타카요시는 근대 서양의 학술 형식으로 중국사상사를 정리한 『支那思想發達史』(1903년, 明治36)에서 주희철학을 우주론과 본체론으로 구분하고 “理氣의 二元論”을 사용한다.²⁰⁾ 엔도는 도쿄 제국대학에서 철학과 사회학을 전공하였고, 이노우에 데쓰지로 지도하에 유학을 연구했다.

근대 일본에서 퇴계를 처음으로 주목한 인물답게 이 책의 부록에는 <李退溪>의 학술사상을 <純正哲學>이라 평가한 내용이 우주론과 리기를 다루는 부분과 함께 50페이지 분량으로 기술되어 있다.²¹⁾ 1900년도에 출간된 엔도의 또다른 저서인 『支那哲學史』에서도 주희철학의 <理氣>를 다루면서 서양철학 개념을 적용하여 “理氣 二元” 개념을 사용한다.²²⁾ 이 책의 부록 부분에 <李退溪>의 항목²³⁾이 학설과 함께 짧게 기술되어 있다.²⁴⁾

이렇게 본다면, 적어도 1900년을 전후한 시기에 근대 서구의 학술을 도입하여 일본의 학자들은 타자로서의 ‘조선’과 ‘중국’의 학술사상을 새롭게 포착하고 있었다. 다카하시는 이러한 ‘탈아입구’의 학술에 침윤되고 훈육되었고, 그렇게 식민주의자로 조선을 만났던 것이다. 우리는 여전히 그의 학술에 포획되어 식민화된 율곡을, 조선유학을 ‘리기이원론’ 혹은 ‘리기일원론’으로 만나고 있다.

이런 근대일본이 개발한 전형적인 전통철학에 대한 논의 방식을 박종홍이나 이병도는 ‘전적으로 수용’하고 있다. 이병도가 철학자가 아니면서 우주론과 본체론의 측면에서 율곡을 다루었던 것은

18) 이새롬, 「이노우에 데쓰지로(井上哲次郎)의 ‘유학 삼부작’ - 근대 일본 유학사의 시초」, 『한국사상사학』 61, 한국사상사학회, 2019.

19) 이해경, 「근대일본의 유학 전유와 중국철학사 서술의 방향- 다카세 다케지로를 중심으로」, 『철학사상』 74, 서울대학교 철학사상연구소, 2019. 34쪽

20) 達藤隆吉, 『支那思想發達史』, 東京: 富山房, 1903년(明治36). 540-541쪽.

21) 達藤隆吉, 『支那思想發達史』, 東京: 富山房, 1903년(明治36). 635-684쪽.

22) 達藤隆吉, 『支那哲學史』, 東京: 金港堂書籍株式會社, 1900년(明治33). 392-393쪽.

23) 이노우에 아츠시(井上厚史), 「일본의 이퇴계 연구의 동향 - 메이지기에서 현대까지」, 『퇴계학논집』 6, 영남 퇴계학연구원, 2010.6

24) 達藤隆吉, 『支那哲學史』, 東京: 金港堂書籍株式會社, 1900년(明治33). 459-461쪽.

그래서 특별한 일이 아니다. 앞서 로컬로서의 ‘支那’와 ‘李退溪’를 근대적인 학술 개념으로 다루었던 일본의 근대 중국철학자들의 시각이 그대로 이식되어 있다.

이병도는 1928년에 한 잡지에 「學界에 자랑할 東方의 大哲人 李退溪와 李栗谷」이란 논문을 발표하였다. 이 글에서 그의 학술적 상징 개념처럼 인식되어 요즘에도 인용되고 있는 ‘一元的 二元論’이란 개념이 등장한다.

그는 두 사람의 근본 사상을 다루면서, “退溪는 특히 朱子の 二元論의 思想을 계승”하여 “道器二元的으로 宇宙를 해석”하고 심성문제를 “理, 氣 二元으로써 분석”하였다고 평가한다. 율곡에 대해서는 “本體觀은 退溪나 朱子와 가티 純全한 二元論의 이 안이었다. 다소 一元的 思想에 갇가운 所見을 가졌었다.”고 말하면서, “栗谷은 一元的 二元論者라고 할 수 있다.”²⁵⁾고 평가한다.

이와 같은 평가의 적절성 여부는 차치하고, 그가 구사하고 있는 어휘와 개념들은 독창적인 학술적 성과가 아니었다. 우리는 여전히 지금도, 남쪽의 연구자뿐만 아니라 북쪽의 연구자도 理氣一元 혹은 理氣二元과 같은 개념을 사용하고 있다. 개념의 기원과 적절성에 대해 성찰하지 않았던 학술적 책임 방기에 대해서는 남쪽이나 북쪽의 연구자 모두 자유로울 수는 없다.

율곡에 대한 철학적 논의가 부진했던 요인에는 대중들의 인식도 한 몫했던 듯하다. 잡지 『개벽』은 1921년 5월부터 「조선의 십대위인」을 선정하기 위해 투표를 시작했고 7월 1일자에 그 결과가 공표되었다. 여러 영역에 걸쳐 적합한 인물을 뽑았다. 1위는 사상가 분야의 퇴계 이황이 선정되었고, 율곡 이이는 전체 7위로 정치가 분야에 선정되었다.

잡지에는 「稀世의 政治家이며 또 哲學家인 栗谷先生, 朝鮮 十大偉人」라는 제목이 붙었다. 율곡은 ‘희세의 정치가 이면서 철학자’로 평가하고 있다.²⁶⁾ 율곡이 리기론과 심성론 분야에서 빼어난 논의를 전개했고, 『성학집요』와 같은 단독 저서가 있었음에도 일반인들에게는 경세가로서의 면모가 각인되었다. 상식적인 수준의 조사이지만, 율곡은 정치가 교육자로서의 이미지가 부각되어 있었다.

그리고 일제강점기 이후 현대에 이르기까지 율곡에 대한 연구가 퇴계에 비하여 상대적으로 부진했던 이유도 있었다. 해방 공간까지 적어도 한국유학에 대한 철학적 탐구가 활성화 되지 못했으나 분단이 고착화된 이후 정치적인 판단은 학술계와 연계되었다. 사회주의 계열의 비판적인 학자들이 북으로 가고 남은 남쪽의 학술계는 친일 혐의를 벗어난 박종홍과 이병도와 같은 중진들이 주도했다는 점도 간과할 수 없는 점이다. 특히 한국철학 분야는 박종홍의 영향력이 지대했고, 전통문화의 발굴과 지원에서 지역적 편중과 학술적 호오가 갈렸다.

분단의 대결 구도에서 남과 북은 국민들의 의식을 규제하기 위한 방편을 교육을 통해 강구하기 시작했고, 그에 복무하는 학술이 제작되었다. 이 과정은 합리적인 방식보다는 필요와 기획이 우선이었고, 그에 따라 학술연구는 재단되고 왜곡되기도 하였다.

유학분야의 한국철학 관련한 연구는 다른 분야보다 활발한 연구 수준을 보여주었다.²⁷⁾ 그러나 여

25) 李丙燾, 「學界에 자랑할 東方의 大哲人 李退溪와 李栗谷」, 『別乾坤』 제12·13호, 1928. 5.1.

26) 『개벽』 제16호, 1921.10.18.

27) 리기용, 「남북한의 유학사상에 관한 연구현황과 전망」, 『강원문화연구』 20권21권합본호, 강원대학교 강원문화연구소, 2002.12.

전히 해방 이후 남한의 한국철학계에서 율곡연구는 1990년대 후반까지 활성화되지 못하였다. 이후, 연구자 집단이 확대되면서 전문연구자들이 출현하기 시작했다.

4.

분단이후 북한에서의 율곡에 대한 공식적인 이해는 정진석이 정성철, 김창원과 함께 쓴 『조선철학사』(상)²⁸⁾에서 확인할 수 있다. 이 저술은 일본에서 동양철학을 전공했던 문학자이자 신문기자 출신의 정석진이 북한에 정착한 후 책임 저술한 첫 번째 책이다.

정진석²⁹⁾을 비롯한 북한의 학자들은 ‘유물론의 관점에서 관념론을 극복하고 주체적인 조선사회의 발전과정을 실학사상으로 정리해 내었다. 특히 한국전쟁이 끝난 직후인 1955년 말, 김일성이 “사상 사업에서 교조주의와 형식주의를 퇴치하고 주체를 확립해야 한다”고 교시한 후 출판된 성과물이었다. 이러한 교시의 관점이 반영된 첫 번째 조선철학사였다.

이에 앞서 1956년에는 판소리 연구의 개척자이자 김일성 종합대학 어문학부의 교수였던 金三不(1920~?)이 『송강 가사 연구』³⁰⁾를 출간했다. 김삼불은 연희전문 졸업 후 서울대에 편입하여 가람이병기의 지도를 받았던 인물로, 윤동주와 동기생이었³¹⁾ 정석진과는 연희전문 동문이기도 했다.

이 조선철학사는 북한 사회 내부의 권력투쟁이 격화되고 ‘주체사상’이 제기되던 무렵에 출판된 것이어서 수정과 오류도 지적되었다. 이를 감안하여 1986년에 최봉익은 『조선철학사개요』를 저술했다.³²⁾

4권의 『조선철학사』와 1권의 『조선철학사』가 다루고 있는 철학지식의 내용을 일별하면 다음과 같다.

〈조선철학사 각 권별 주요 항목〉

항목	조선철학전사4, 2010	철학지식, 2009(2014)	조선철학사II, 1987	조선철학사개요, 1986	조선철학사(상), 1960(1962)
생애-학파	생애-학파(주기파)- 선진적인 사상가, 정치 활동가	생애-이름있는 철학 자며 진보적인 정치 활동가	생애-학파(주기론)- 이름있는 철학가며 정치사상가	생애-주자학의 중요 대표자의 한사람	생애-절충적인 자기 의 독창적 철학체계
리기이원론	리기이원론	리기이원론(주기론)	리기이원론	리기이원론	리기이원론
태극음양설 음양본유 무시무중	태극음양설 음양본유 무시무중	음양본유	***	***	***
리기검발설	리기검발설	리기검발설	리기검발설	***	리기검발
리통기국설	리통기국설	리통기국설	리통기국설	***	리통기국
경험	경험		경험	경험	경험

28) 정진석, 정성철, 김창원 공저, 『조선철학사』(상), 평양: 사회과학출판사, 1960.

29) 김도형, 「정진석의 학술운동과 실학연구」, 『한국사연구』176권 한국사연구회, 2017.

30) 김삼불, 『송강 가사 연구』, 평양: 국립출판사, 1956.

31) 유준동, 남북 이데올로기로 인한 지식인의 좌절: 월북 국문학자 김삼불의 삶과 행적, 평화학연구 제16권 3호, 한국평화학연구학회, 2015. 73-75쪽.

32) 최봉익, 『조선철학사개요-주체사상에 의한 <<조선철학사>>(1962)의 지향』, 평양: 사회과학출판사, 1986.

항목	조선철학전사4, 2010	철학지식, 2009(2014)	조선철학사II, 1987	조선철학사개요, 1986	조선철학사(상), 1960(1962)
3층설	3층설	3층설	***	***	***
인식과 실천	인식과 실천		인식과 실천	인식과 실천	인식과 실천
륜리설	륜리설	***	***	륜리설	***
사단칠정	사단칠정	4단7정	사단칠정	사단칠정	사단칠정
인심도심, 천리인욕	인도심, 천리인욕	***	인심도심, 천리인욕	인심도심, 천리인욕	인쇄
립지-력행-추행	립지-역행-추행	***	*** 치권	***	립자
인정	인정	인정		***	인정
사림	사림	사림	사림	***	사림
소천사상	소천사상	***	소천사상***	***	***
공론정치사상	공론정치사상	***	***	***	***
정치효과론	정치효과론	***	***	***	***
개혁사상	개혁사상	개혁사상	***	개혁	개혁
변법사상	변법사상	변법사상	***	변법	변법
국방사상	***	국방사상	***	국방	국방

율곡의 철학사상에 대해서는 몇 가지 측면에서 검토해 볼 필요가 있다. 율곡을 바라보는 북한 학자들의 시선에는 연구자 개인의 신념에 찬 학술적 주장도 배치되어 있다. 하지만 ‘교시’나 ‘지적’에 따라서, 혹은 그들이 제기하는 변증법적 유물론과 주체철학의 방법론에 의해 재단되어 규격화 되고 있다는 점은 부인하기 어려운 국면이다.

위 표에서 보는 것처럼, 조선철학사에서 주요하게 다루고 있는 항목은 1) 율곡의 생애 관련 정보의 정확성 여부 2) 태극음양의 문제를 다루는 방식 3) 사단칠정론과 윤리관의 특징에 관한 논의 4) 사물인식과 실천에 관한 논의 5) 변법과 개혁론의 6) 국방사상 등이다.

많은 정보 가운데 여섯 내용을 뽑은 것은 이 내용을 통해 율곡의 위상과 그에 대한 인식의 변화가 가능성을 타진해 볼 수 있기 때문이다.

첫째, ‘기술 내용의 변화’와 대상 인식의 변화 여부이다. 율곡의 생애 정보의 경우, 통상적으로 글의 서두에 배치되고 매우 압축적으로 기술된다. 그렇기 때문에 기술된 내용은 근거에 따라 정확해야 하며, 오해의 소지를 남기면 안된다. 그런데 텍스트에 기술된 율곡의 생애 부분은 작성 시기별로 미묘하지만 내용상 변화를 보이고 있다. 그러한 변화는 율곡의 위상이 바뀌고 있다는 점을 알려준다.

둘째, 이론의 학술적 중요도이다. 여기에는 율곡 리기론의 근간이 되는 태극음양론에 대한 입장과 그것을 통해 리기이원론으로서의 학술적 특징을 검토한다. 여기서는 특별히 남북 철학계가 분단체제로 나뉘었음에도 특정한 개념에 대해서는 공동의 기반을 형성하는 근거가 무엇인지를 고찰한다.

일테면 리기이원론이라는 개념은 어디에서 기원했고, 사용자는 누구였는지를 추적한다. 개념에 대한 무반성적인 용인은 율곡철학을 파악하는 우리의 수준이 근대 일본학자들의 학술적 기획의 연장선에 있음을 성찰하게 한다.

논쟁적 쟁점이지만 율곡 성리철학의 핵심 논점인 理通氣局說을 통해 16세기를 이해하는 북한 철학자들의 관점의 층위를 추적한다. 이 논의는 율곡의 이론에서 유물론과 관념론이 공존하는 제3지

대를 논증하는 주요한 근거이다. 경계의 안팎을 사유할 수 있는 논거라고 할 수 있다.

한편 북한의 학자들은 율곡의 사단칠정론을 ‘리기검발설’로 묶어 놓고있다. 문제는 ‘리기검발’이라고 하는 개념의 출처가 명확하지도 않을 뿐더러 의미가 무엇인지 알 수가 없다. 또한 사단칠정에 대한 논의는 윤리적 행위의 근거를 확증하는 것이기도 하고, 대상과의 접촉을 통해 인식이 구성되는 방식이라는 점에서 함께 논의될 필요가 있다.

사회철학인 관점에서 율곡의 현실인식과 그 대책의 중요성을 검토한다. 북한의 학자들은 자주적이고 주체적인 관점에서 율곡의 시의에 합당하고 실천적이며 개혁을 추동할 수 있는 변법론을 주목한다. 이러한 실천은 삶의 조건과 질을 바꾸는 근본적인 역량이기 때문이다.

아울러 현실적인 조건에서 자신들의 터전과 거주지를 보호하려는 북한의 현실적 상황은 북한 철학자들의 율곡을 보는 시선에 중첩되고 있다. 그래서 국방의 중요성을 율곡의 말을 빌어 새삼스럽게 강조하고 있다.

이러한 내용을 분석해 보면 북한철학자들이 이해하고 있는 율곡의 진면목이 드러날 것이다. 논자는 이 지점에서 북한 철학자들의 발언과 학술적 이력이 일정 방향성을 갖고 있으며, 새로운 시대와 만날 수 있는 계기로 활용되고 있음을 확인한다. 결국 북한의 철학자들은 1/n에 불과한 율곡을 매개로 하여 근대적인 실학과 연결하고 조선철학전사 15권의 세계로 이끌려는 구도를 갖고 있다.

5.

조선철학사를 살펴보면서 예상하지 못했던 발견적 지점이 있었다. 율곡과 관련한 논의 내용이 『조선철학(상)』 초간본이 출간된 1960년 초와 크게 달라지지 않았다는 점이, 그 하나이고, 그럼에도 내용적으로는 현대적인 논지를 덧붙이려는 노력도 엿보였다는 점이다. 다만 논리적 분석을 필요로 하는 글에서 투석처럼 틀에 박힌 논조를 뺀다면 문맥이 한결 정련될 듯 하다. 흥미로운 것은 글의 논지가 ‘주체철학’이라는 ‘교시’와 ‘지적’에 따라 관점을 조절하면서 부분적으로 심화되는 개념들이 있다는 것이다. 그것은 북한 사회가 당면하고 있는 현실적인 요구와 직결되어 있는 듯하다. 일테면 국방에 대한 논의는 지속적으로 강화되고 있고, 인민들의 교화 관련해서는 자율적인 윤리도덕의 측면이 강화되고 있다.

그러나 무엇보다, 율곡에 대한 이해에 있어 북한 철학자들의 유연한 시선이 감지된다는 점이다. 이들은 율곡이 주자성리학적인 관념철학자라는 제한성을 인정하면서도 적극적으로 그의 유물론적인 관점을 도드라지게 강조한다. 그리고 그러한 유물론적인 관점이 사회적인 현실에 대한 비판과 개혁의 태도로 이어지고 있음에 대해 주목하고 있다. 율곡은 북한 철학자들이 딛고 있는 변증법적 유물론과 주체철학의 견지에서도 다르게 해석될 여지를 옹호하고 있어 보인다. 이 점은 화담에 대한 열렬한 존숭과 퇴계에 대한 폄하라는 이중적인 태도 가운데 끼인 지점이기도 하다. 그들은 율곡 철학의 양태를 ‘절충’이라는 어휘로 규정하고 있다.

논자는 이 점에 두 가지 의문을 갖는다. 어째서 율곡을 비판보다는 긍정의 측면에서 옹호하고 ‘절충’의 철학을 지지하려는 것일까 하는 점이다. 율곡에 대한 이러한 평가는 북한 철학이 안고 있는 어

쩌면 ‘곤경’과도 연관되어 있어 보인다. 전통시대에 산출되었던 관념철학의 유산을 버릴 수 없다는 현실적 부담과 유물론 철학을 지속적으로 발굴해야할 학술적 부담이다. 이 난개를 매개할 연결고리를 율곡철학서 모색하는 것은 아닐까 한다. 유물론과 관념론의 경계를 횡단하는 율곡철학이 갖는 다공성이야말로 현실적으로 요청되는 주요한 특질이다. 이 점에 대해서는 보다 내밀한 후속 논의 필요 하겠다.

어쨌든 본 논의를 통해서 논자는 율곡철학과 한국철학사를 이해하는 논자의 관점에 대해 성찰적 반성의 계기를 마련할 수 있었다. 이 점에서 논자는 현재 율곡을 바라보는 시선이 유물론이나 관념론과 같은 선형적인 사유 방식만이 아니라 제3의 전혀 새로운 방식으로 도래할 가능성을 상상한다. 아무도 가지 않은 길을 나설 용기와 신념의 나침반만 마련된다면 누군가는 높은 문턱에 균열을 만들고 새로운 사잇길을 예비할 수 있을 터이다. ‘율곡로드’는 바로 관행화된 유물과 관념의 오래된 경계 틈새로 난, 희미하게 보이는 사잇길을 찾아가는 학술적 모험과 도전의 길이다.

참고문헌

- 達藤隆吉, 『支那哲學史』, 東京: 金港堂書籍株式會社, 1900년(明治33).
- 達藤隆吉, 『支那思想發達史』, 東京: 富山房, 1903년(明治36).
- 이형성, 「조선유학사 있어서 주리파-주기파의 발달」, 『다카하시 도루의 조선유학사』, 예문서원, 2001.
- 변정암·김수영 집필, 『조선철학전사』 4, 평양: 사회과학출판사, 2010년 8월 25일.
- 정진석, 정성철, 김창원 공저, 『조선철학사』(상), 평양: 사회과학출판사, 1960.
- 최봉익, 『조선철학사개요-주체사상에 의한 <<조선철학사>>(1962)의 지향』, 평양: 사회과학출판사, 1986.
- 김향, 「‘우리-내-존재 In-dem-Uri-sein’라는 철학적 전회: 박종홍과 하이데거」, 『민족문화연구』 50, 고려대학교 민족문화연구원, 2009.
- 리기용, 「남북한의 유학사상에 관한 연구현황과 전망」, 『강원문화연구』 20권21권합본호, 강원
- 박영미, 「박종홍에서 ‘전통’의 문제(2)- ‘우리의철학’ ‘한국사상’을 중심으로」, 『인문학연구』 63
- 유원기, 「퇴율사상연구의 현황과 과제」, 『한국학논집』 제50집, 2013.
- 유춘동, 남북 이데올로기로 인한 지식인의 좌절: 월북 국문학자 김삼불의 삶과 행적, 평화학연구 제16권 3호, 한국평화학연구학회, 2015.
- 이노우에 아츠시(井上厚史), 「일본의 이퇴계 연구의 동향- 메이지기에서 현대까지」, 『퇴계학논집』 6, 영남퇴계학연구원, 2010.6
- 李丙燾, 「學界에 자랑할 東方의 大哲人 李退溪와 李栗谷」, 『別乾坤』 제12·13호, 1928. 5.1.
- 이새롬, 「이노우에 데쓰지로(井上哲次郎)의 ‘유학 삼부작’ - 근대 일본 유학사의 시초」, 『한국사상사학』 61, 한국사상사학회, 2019.
- 이혜경, 「근대일본의 유학 전유와 중국철학사 서술의 방향- 다카세 다케지로를 중심으로」, 『철학사상』 74, 서울대학교 철학사상연구소, 2019.
- 장숙필, 2004. 「율곡과 율곡학과 연구의 현황과 과제」. 『한국인물사연구』 제1호, 인물사연구회.
- 최영성, 「이병도, 『자료한국유학사초고』 - 한국유학사의 근대적 출발」, 『한국사상사학』 61, 한국사상사학회, 2019.
- 황의동, 「율곡학 연구의 어제와 오늘」, 예문동양사상연구원, 2002.
- 『개벽』 제16호, 1921.10.18. 대학교 강원문화연구소, 2002.12.

〈북한 율곡 연구 자료 목록〉

연도	저자	제목	출판사항	발행처
2018 1215	로학희	리이의 물리사상과 계급적본질	철학,사회정치학 연구 제4호 (루계제155호)	과학백과사전출판사
2017 0910	박정봉	률곡 리이와 련시조 <고산구곡가>	김일성종합대학학보 어문학, 제3호 (루계제524호)	김일성종합대학출판사
2017 0000	로학희, 박문성, 김장철	조선철학사사료집		평양: 김일성종합대학출판사
2014 0320	김수영, 김명수,	조선사회과학학술집 464 철학편 : 철학지식(조선철학사)		평양: 사회과학출판사(2판)
2012 1006	기사	신사임당과 그의 작품 <가지>	문학신문	문학신문사
2011 0505	리성국	(력사이야기) 룰곡 리이와 기생 류지	청년문학, 제5호 (루계 제 630호)	문예출판사
2010 0000	최영	조선사회과학학술집 192 문학편 :조선녀류사가선 2		평양:사회과학출판사,
2010 0825	변정암, 김수영	조선사회과학학술집 230 철학편 :조선철학전사 4		평양:사회과학출판사,
2009 1010	기사	신사임당과 조선화 <수박> 홍파	문학신문	문학신문사
2009 0610	김수영, 김명수,	조선사회과학학술집 464 철학편 : 철학지식(조선철학사)		평양: 사회과학출판사
2009 [1986]	최봉익	조선철학사개요		평양: 사회과학출판사
2008 0110	리철웅	(인물소개) 재능있는 녀류화가 신사임당	예술교육, 제1호 (루계제29호)	2.16예술교육출판사
2006 1101	변정암	리이의 물리사상.	철학연구, 제4호 (루계107호)	과학백과사전출판사
2004 0402	편집실	리이의 10만양병설	금수강산, 제4호 (루계제176호)	오늘의 조국사
2004 0000	정성철	조선철학사 연구의 방법론에 대하여	퇴계학과 한국문화 제35호	
2003 1216	기사	우리 나라 력사인물 재능있는 녀류화가 신사임당	민주조선	민주조선편집위원회
2003 0201	편집실	이름난 녀류화가 신사임당	금수강산, 제2호 (루계제162호)	오늘의 조국사
2002 1123	기사	신사임당의 창작활동	문학신문	문학신문사
2002 0730	김광식	신사임당	예술교육, 제3호 (루계제7호)	2.16예술교육출판사
2002 0301	기사	(명인소개) 력사에 이름 남긴 리이	민족문화유산, 제1호 (루계제5호)	조선문화보존사
2002 0110	로학회	리이철학의 철학사적 위치	김일성종합대학 학보: 철학,경제학, 제48권 제1호 (루계337호)	김일성종합대학출판사
2000 0501	기사	신사임당과 그의 그림.	조선: 화보, 제5호 (제517호)	조선화보사
1997 1201	백옥련	신사임당	조선녀성, 제6호 (루계제493호)	문학예술출판사

연도	저자	제목	출판사항	발행처
1997 0410	리상철	률곡전서의 편찬고- 사료적가치에 대하여	김일성종합대학 학보: 어문학, 제43권 제2호 (루계제278호)	김일성종합대학출판사
1997 0201	기사	효자 리이	금수강산, 제2호 (루계제90호)	오늘의 조국사
1996 0111	리상철	률곡전서에 들어 있는 동호문답의 사료적가치에 대하여	력사과학, 1호 (루계제157호)	과학백과사전출판사
1995 0301	조영남	공물 및 조세 제도 개혁에 대한 리이의 견해	경제연구, 제1호 (루계제86호)	과학백과사
1994 0520	변정암	리이의 인식론사상의 성격	철학연구, 제2호 (루계 제57호)	과학백과사전 종합출판사
1993 1001	기사	신사임당	금수강산, 제10호 (루계제50호)	오늘의 조국사
1991 0000	최봉익	조선철학사 3		평양: 백과사전출판사
1989 0301	최봉익	조선철학사개요-주체사상에 의한 <조선철학사>(1962)의 지향		서울: 한마당
1988 [1960]	정진석, 정성철, 김창원,	조선철학사(상)		평양: 사회과학출판사
1988 1015	광주 편집부	조선철학사연구		광주 : 광주
1988 1230	정성철	조선철학사 II		서울: 이성과현실
1987 1000	정성철	조선철학사 2		평양: 과학백과사전출판사
1986 1115 [2009]	최봉익	조선사회과학학술집 2 철학편(145): 조선철학사개요		평양: 사회과학출판사
1967 0211	기사	리률곡탄생 430주년 기념회가 있었다	로동신문	로동신문사
1967 0207	김춘택 기사	률곡 리이의 애국사상과 문학 -그의 탄생 430주년을 맞으며	문학신문	문학신문사
1967 0207	기사	률곡 리이의 애국사상과 문학	로동신문	로동신문사
1967 0207	기사	률곡 리이의 시 풍악행	문학신문	문학신문사
1967 0205	기사	애국적학자이며 탁월한 사상가인 리률곡 그의 탄생 430주년을 맞으며 애국적인 국방사상 탁월한 교육사상	민주조선	민주조선편집위원회
1965 1203	리철화	말과 글을 함께 배운 리률곡 선생, 고전일화	아동문학, 11-12월호 (제156-157호)	조선작가동맹 중앙위원회
1964 0808	리준하	노력하면 누구나 다 훌륭한 인재가 될수있다 교육에 관한 리률곡의 사상	로동신문	로동신문사
1964 0200	김세익 기사	(명인 이야기) 리이	천리마, 2(65호)	
1964 0000	정진석, 정성철, 김창원 공저	조선 철학사(상)		동경: 학우서방
1963 0000	김찬순 편저 김찬순 역	리률곡시선시집		평양: 조선문학예술 총동맹출판사

연도	저자	제목	출판사항	발행처
1962 0616	기사	미술 신사임당	로동신문	로동신문사
1962 0000	류영술	리올곡의 교육 사상	로동신문	로동신문사
1961 0715	정진석 기사	<조선철학사>(상)에 대하여	로동신문	로동신문사
1960 [1961 .1000]	정진석, 정성철, 김창원,	조선철학사(상)		평양: 사회과학출판사
1956 0000	김삼불	송강 가사 연구		평양: 국립출판사

〈북한 관련 율곡 연구 자료 목록〉

2017 0000	김윤경	북한의 율곡 연구	율곡학보	율곡연구원
2009 0000	김원열	남북한의 전통 유교 철학 연구들에 대한 계보학적 고찰	시대와철학 제20집	한국철학사상연구회
2008 0430	전미영	북한 ‘조선철학’의 연구경향과 학문적 특성	한국민족문화 제31집	부산대학교 한국민족문화연구소
2006 0000	전미영	북한의 철학연구 동향 및 특성: 한국지 분석을 중심으로	『철학사상』 제23호	서울대학교 철학사상연구소
2002 1200	김교빈	남북한 전통철학 연구현황과 전망	강원문화연구 20권21권합본호	강원대학교 강원문화연구소
2002 1200	리기용	남북한의 유학사상에 관한 연구현황과 전망	강원문화연구 20권21권합본호	강원대학교 강원문화연구소
2001 0000	이승환	통일 시대를 대비한 남북한 전통 철학 연구의 태도	오늘의 동양사상 제5집	예문동양사상연구원
1999 0600	김영환	조선조 신유학에서의 유물론·관념론 구별의 타당성 문제: 『조선 철학사』를 중심으로	大同哲學4 (’99.6)	대동철학회
1994 1000	김교빈	북한철학계의 전통철학 연구 경향과 앞으로의 변화 가능성에 대한 연구	시대와 철학 5권 2호	한국철학사상연구회 1994 10
1991 1200	류인희	남북한 율곡철학의 인식과 반성	철학과현실 1991년 겨울호 (통권 제11호)	철학문화연구소
1991 0800	김교빈	16세기 주자학·퇴계와 율곡의 진보성과 반동성	역사비평 1991년 가을호 (통권 16호)	역사문제 연구소
1991 0000	류인희	남북한 율곡철학의 인식과 반성	철학과 현실	철학과현실사
1988 1200	허남진	북한의 조선 철학사, 한국 철학사연구에 하나의 자극; 「조선 철학사연구」<書評>	역사비평. 3 (’88.12)	역사문제연구소
1988 0000	성태용	『조선철학사』의 사실성 문제	철학연구 제23집	철학연구회
1988 0000	이준모	조선철학사에 적용된 유·물사관	철학연구 제23집	철학연구회
1988 0000	이남영	북한의 『조선철학사』 서술의 특징과 문제점	철학연구 제23집	철학연구회
1988 0300	조요한, 강돈구, 김용옥, 윤구병, 이명현	우리의 철학을 반성한다.	철학과현실 1988년 봄호(통권 제1호)	철학문화연구소
1987	한국철학회 편	한국철학사		서울: 동명사
1964 0900	申一澈 評	「朝鮮哲學史」, 鄭鎭石 <書評>	共產主義問題研究. 1,1 (’64.9)	韓國反共聯盟調查研究室

〈율곡 관련 신문 기사〉

1960 0228	이병도	李栗谷의 思想 [三百七十六周忌를 당하여]	동아일보, 1960 0228 4면 1단	
1960 0124		임진왜란을 예언한 이율곡 선생 24일은 선생의 탄일	동아일보	
1957 0121		위대한 애국자 이율곡 선생 二十六일은 탄신일	동아일보, 1957 0121 4면 1단	
1938 0510		儒賢의 李栗谷선생의 頌德碑汚損 儒林團蹶起 陳情 又復淺野工場을 非難(沙里院)	동아일보, 1938 0510 4면 1단	
1936 0701		巨星의 臨終語錄 ; 北邊方略의 六條를 最後로 啓達한 李栗谷	동아일보, 1936 0701 7면 7단	
1933 0122		李栗谷의 遺跡, 財團法人으로 保存, 九日부로 정식인가/ 이이(李珥, 栗谷)-유물·유적(遺物·遺蹟)	동아일보, 1933 0122 3면 1단	
1932 0618		花石亭과 宣祖西遷 화석정타는 불빛에 림진강 건너 李栗谷先生의 先見(汶山洪千吉)[傳說]	동아일보, 1932 0618, 4면 1단	
1931 1228		이율곡의 유적 위해 저수지 철거운동, 구곡치의 일부를 침범했다고, 전조선유림에 飛檄/ 해주	중앙일보, 1931 1228 3면 3단	
1930 0224		日史, 구정월 16일, 347년 전 李珥 卒하다	중외일보, 1930 0224 1면 1단	육당학인
1922 0127	기사	海州郡高山面石潭里栗谷先生遺址, 근래 土風이 不振하여 栗谷遺蹟保存組織(海州)... 도난분실	동아일보, 1922 0127, 4면 7단	

김경호 교수의 「울곡로드 -유물과 관념의 사잇길에서-」를 읽고

리기용
연세대

북한 자료를 열람하는 것이 아직은 여의치 않은 상황에서 이루어진 어려운 연구이지만, 70주년 한국철학회 창립 기획 주제로 뜻깊은 기획 주제를 선정하여 진행하여 북한의 전통철학연구 성과, 조선철학전사(전 15권, 2010) 등이 학계에 소개될 수 있는 좋은 자리를 마련한 주최 측과 논자의 노고에 감사드린다.

돌이켜 보면, 북한의 철학사들이 소개되면서, 철학연구회에서 이남영 교수 등의 연구진이 북한의 조선철학사 연구 분석 특집 기획논문을 철학연구 23집(1988) 발표한 바 있었고, 정신문화연구원 이 지교현 교수 외 연구진이 주관한 북한의 한국학 연구성과 분석(1991)에서 북한의 철학 연구에 대한 분석 연구가 진행되었으며, 교육부의 지원으로 류인희 교수 외 연구진이 세기말 남북한철학사의 쟁점을 비교 분석한 기획 연구가 연세대학교 동방학지(1997~1999) 등을 통하여 학계에 소개된 바 있다.¹⁾ 이후 북한의 전통철학 연구에 대한 단편적인 각론 연구들이 간헐적으로 이어져왔다.

이 논평문은 논지 전개와 결론 등 미완의 글을 받아 본 후 작성한 글이기에 논자의 논지에 대한 구체적인 질문이나 반론 등은 세세히 할 수 없어 논지 대강에 관한 정리와 함께 일독하면서 느낀 것들을 적는 것으로 논평에 갈음하고자 한다.

김경호 교수(이하 논자)의 상기 논문은 한국철학회 창립 70주년을 맞이하며 기획한 주제 중 제2부 “남북철학을 말한다: 원효, 지눌, 퇴계, 율곡, 다산, 혜강” 여섯 분의 철학사상 중 한 논문이다. 논자의 이 글에는 두 가지 부제목이 달려 있다. 첫째는 “남의 철학자가 보는 북의 율곡”이고, 둘째는 “율곡로드, 유물과 관념의 사잇길에서”라는 부제가 그것이다. 이 제목과 부제에서 논자의 고민과 논지의 단면을 엿볼 수 있다. 남한의 중견 율곡 전공자가 보는 북한의 율곡 성리학 연구 성과에 대한 분석과 판단, 그리고 기와 리에 대한 해석 즉 유물과 관념의 사잇길, 율곡로드를 통하여 남북한의 대립적 관점을 뛰어넘는 포용적 관점에서 객관적인 조망을 해보려는 것이 아닐까?

논자가 보내 온 글을 출력해 일람하던 중 부록에 해당하는 율곡관련 연구 논문, 기사, 저서 등 목록

1) 줄고, 남북한의 유학사상에 관한 연구현황과 전망, 강원문화연구. 2002

이 평자에게는 매우 흥미롭게 다가왔다. 1922년부터 2018년까지 율곡관련 남한과 북한의 연구, 기사, 논저 등을 정리한 목록이다. 연구의 부산물로 얻어진 목록으로 일제 강점기부터 최근까지 남북한의 연구성과들이 함께 열거되어 있다. 사실 북한의 자료가 남한 자료들과 함께 도서관의 서고에 같이 꼽히는 것은 그리 어려운 일이 아닐 터인데도, 별도로 구획된 서고, 소수의 지정 도서관에서만 그 자료들을 제한된 방식으로 볼 수밖에 없는 것이 우리의 현실이다. 해외 도서관 한국학 서고처럼 도서관에 남북한의 저작들이 함께 비치되는 날이 그리 멀지 않았을 것으로 희망한다.

논자가 이 글에서 북한 율곡연구 분석 대상으로 삼은 것은 1960년부터 2010년까지 간행된 철학사 관련 다섯 서적과 논문, 기사 등 기타 자료들이다.

- ① 정진석, 정성철, 김창원, 『조선철학사』(상), 1960(1961.10.1;1962.)
- ② 최봉익, 『조선철학사개요-주체사상에 의한 <<조선철학사>>(1962)의 지향』, 1986
- ③ 정성철, 『조선철학사 II』, 1987
- ④ 김수영, 김명수, 『철학지식』(조선철학사) 2009
- ⑤ 변정암 외 『조선철학전사 4』 2010

위 참고 도서 중 ①, ②, ③ 은 1986 아시아게임과 1988년 서울 올림픽을 전후로 한국에서 영인 혹은 재출판되어 널리 알려져 있는 것들인 반면, ④, ⑤ 는 오래전 북한자료실에 비치되었으나 학계에 정식으로 소개되지 않은 자료들이다. 전자는 남한에서 영인 혹은 재간행된 북한 조선철학사의 경우, 마르크스-레닌, 김일성 교시 등은 지워지거나 생략된 채 간행되었기 때문에 철학사 서술의 목적과 의도 등에 가려진 부분이 남게 된다. 이러한 흔적은 북한학자 정성철이 기고한 논문(2004년)에서도 찾아볼 수 있다. 그리고 15권의 방대한 조선철학전사의 기획의 틀 속의 한 권인 조선철학전사 4 (리조 전반기의 철학) 만으로는 철학사의 전체적 조망이 쉽지 않다. 논자의 연구에 반세기 동안 변화해 온 북한의 철학사 서술 관점과 통사적 흐름에 대한 이해를 겸할 수 있다면 논지의 선명성은 더 선명해질 것으로 보인다.

논자는 위 다섯 저작에 나타난 철학사 속에서 율곡의 생애, 리기이원론, 태극음양설, 음양본유무시무종, 리기검발설, 리통기국설, 경험, 3층설, 인식과 실천, 룬리설, 사단칠정, 인심도심인욕천리, 립지력향추행, 인정, 사림, 소천사상, 공론정치, 정치효과론, 개혁사상, 변법사상, 국방사상 등 21개의 키워드가 어떻게 전개되었고 변화되었는지를 분석하고자 도표로 가시화시켜 보여주고 있다. 논자의 분석과 논지 전개의 개요는 북한철학사에서 주요하게 다루고 있는 여섯 가지 쟁점 즉 1) 율곡의 생애 관련 정보의 정확성 여부 2) 태극음양의 문제를 다루는 방식 3) 사단칠정론과 윤리관의 특징에 관한 논의 4) 사물인식과 실천에 관한 논의 5) 변법과 개혁론의 6) 국방사상 등을 중심으로 북한철학사 서술 속의 율곡 서술에 관한 변화를 분석하려는 것으로 보인다. 논자는 21개의 키워드 중 6 가지

문제를 선정하여 분석하고자 한다. 6 가지 문제를 선정한 기준과 이유는 무엇일까? 평자가 감히 추정컨대 논자는 이 분석을 통하여 북한 율곡 연구 변천사의 단면을 보여줄 것이라 사료된다. 이 주제들을 다루고 있는 율곡의 원전 내용과 그에 대한 번역은 이미 남북한이 공유하고 있다. 변별점은 남북한의 율곡 해석의 관점과 시각의 차이이며, 특히 반세기에 걸친 북한 철학사 서술의 변화를 읽어내야 하는 부분일 것이다. 그런데, 논자도 인지하고 있는 바와 같이 교시와 지적에 의해 짜여진 철학사의 통시적 시각이 반세기 동안 일관된 흐름으로 변화한 북한 철학사에서 찾아낼 수 있는 것은 율곡 사상에 관한 해석의 변화 혹은 새로운 해석이라기보다는 짜여진 틀 속에 어떻게 율곡을 서술하였는지에 대한 것을 읽어내는 것에 그칠 수밖에 없는 자체적 한계를 갖고 있지 않을까?

논자가 5장에서 제기한 의혹 두 가지는 북한 철학사에서 성리학자 율곡을 비판보다는 긍정의 측면에서 옹호하는 것과 왜 율곡의 ‘절충’ 철학을 지지하려는 것일까 하는 것이다. 논자의 예시된 답변은 전통시대에 산출되었던 관념철학의 유산을 버릴 수 없다는 현실적 부담과 유물론 철학을 지속적으로 발굴하고 연결해야 할 매개를 율곡에게서 모색하는 한편 유물론과 관념론의 경계를 횡단하는 율곡철학이 갖는 다공성이 현실적으로 요청되고 있기 때문일 것으로 추정하고 있다. 그 이유는 기론을 유물론으로, 리론을 관념론으로 해석하려는 동아시아 공산주의권 유학사가 갖고 있는 도식적 이해의 적용에 따른 것이기 때문이다. 이에 대하여 평자는 북한의 역사는 고구려에, 남한의 역사는 신라에 중점을 두고 서술한 것과 같은 이유 아닐까 하는 우문을 제기해본다. 근현대 남한 정치와 경제의 중심이 되었던 영남지방의 대표적 유학자 퇴계와 북한 영역에 소재한 개성, 송도 삼절 중 한 인물 화답이 대비되는 것은 남북한의 자기 정권의 정통성 확보와 연관된 것은 아닐까 하는 개연성을 갖을 수 있기 때문이다. 퇴계는 영남지방의 대표 유학자이며, 율곡은 개성에서부터 파주까지 이어지는 남북한을 공유하는 지역의 유학자라는 것은 우연이겠지만, 북한의 율곡 사상 평가에까지 영향을 주는 것일까?

논자는 율곡을 바라보는 시선이 유물론이나 관념론과 같은 선형적인 사유 방식만이 아니라 제3의 전혀 새로운 방식으로 도래할 가능성을 상상한다며 율곡로드로 이어지는 희망을 개진하고 있다. 통일 독일의 경우 서독의 경제력이 동독을 잠식하면서 학문과 제도 역시 자연스럽게 서독 중심의 점유가 확산되었던 것처럼 어떻게 남북한이 통일되느냐에 따라 철학사 서술의 방향도 그에 연동하여 달라질 것이다. 그나마 역사적으로 공유하고 있는 시기와 인물을 다룬 전통철학의 경우 팩트를 중심으로 한 평가는 유효할 것이다. 그럼에도 불구하고 기존 남북한 철학사에서 동일한 내용을 서술 전개하면서도 상이한 평가를 내리고 있는 것에서 엿볼 수 있듯이 남한과 북한의 이념을 통합하는 메타적 시각이 제시되지 않는 한 남북한의 간극을 좁히는 것은 쉽지 않을 것으로 보인다. 대안은 자본주의와 공산주의, 민주주의와 사회주의를 완충시키거나 포괄할 수 있는 제3의 관점과 방식은 분명한 대안임에는 틀림없을 것이다. 그런데 과연 제3의 방식 제안이 가능할 수 있을까? 혹 가능하다 하더라도 남한과 북한 모두가 그 방식을 흔쾌히 받아들일 수 있을까?

평자는 남북한 철학사의 쟁점들을 비교했던 초기에 남한과 북한의 철학 개념의 내포와 외연의 차이를 전제하지 않고 접근하면서 난관에 부딪힌 경험이다. 북한의 율곡 해석과 평가에 대한 차이변별에 집중할 경우, 북한 철학사에서 사용하는 철학 개념과 철학사관 등의 개념이 남한 연구자의 무의식 속의 개념과 상이하다는 것을 염두에 둘 경우, 북한의 해석이 어색하고 억지스럽지 않게 이해될 수 있다. 그럼에도 불구하고 조선철학사(3)과 조선철학전사 중 권9~15까지의 내용은 북한의 특화된 철학 및 북한 정권의 정통성과 직간접 관련된 자료인만큼 대중적으로 다루는 것은 시기 상조일 수도 있다.

남한의 경우 이 시기는 서유럽중심과 영미의 서양철학 사조들이 유입된 시기로 북한 역시 공통분모를 갖고 있지 않다. 그러나 남북한의 전통 철학을 통합된 시각에서 조망하거나 남북한의 상충된 관점을 포용할 수 있는 제3의 대안 창출을 위해서라면 남한과 북한이 서로 다른 곡을 연주하듯 불협화음의 이중주가 전개되는 시기이자 양자의 연결 고리를 찾기 어려운 철학사조들이 상이하게 전개된 시기의 현대철학을 함께 연구 분석하는 첫 걸음을 내딛어야 하지 않을까?

[南의 철학자가 보는 北의 다산] 다산 정약용에 대한 북한 학술의 특수성

전성건

안동대학교 동양철학과 부교수

1. 서론

본 논문은 철학 분야에서 남북 학술의 담론 가능성을 찾는 것을 목적으로 하되, 다산(茶山) 정약용(丁若鏞, 1762-1836)에 대한 그 동안의 연구를 중심으로 북한 학술의 연구 동향을 살펴보고자 작성된 것이다. 남북 학술의 공통 기반은 분단 이전에 그 토대를 지니고 있다고 할 수 있다. 1930년대 ‘조선학 운동’에 따라 부상한 근대, 민족, 실학 등의 담론을 통해서 이를 확인할 수 있다. 그리고 이 가운데 가장 많은 연구가 진행된 학자가 바로 다산 정약용이다.

주지하고 있는 것처럼, 육당(六堂) 최남선(崔南善, 1890-1957)을 비롯하여 위당(爲堂) 정인보(鄭寅普, 1892-?), 민세(民世) 안재홍(安在鴻, 1891-1965), 호암(湖巖) 문일평(文一平, 1888-1936), 천태산인(天台山人) 김태준(金台俊, 1905-1950), 신남철(申南徹, 1903-?) 등이 ‘조선학’이란 용어를 사용하기 시작하면서, 차후 사회주의자와 민족주의자들에게 이른바 ‘조선학운동’을 촉발시켰다고 할 수 있다.¹⁾

1950년-1970년대에는 남북 학술은 이른바 ‘실학’ 담론과 ‘근대화’ 지향에서 진전되지만, 역시 그 내용과 방향은 커다란 차이를 보인다. 남한에서는 천관우(千寬宇, 1925-1991), 한우근(韓祐根, 1915-1999), 전해중(全海宗, 1919-2108), 이우성(李佑成, 1925-2017), 이을호(李乙浩, 1910-1998) 등에 의해 근대화의 맹아로서의 ‘경제론적 제도론’을 제시하여 주자학과의 차별성을 강조하기도 하고, ‘정주학적(程朱學的) 실학’과 ‘수사학적(洙泗學的) 실학’을 제시하는 등 다양한 관점에서 이른바 ‘조선학운동’을 계승한다.

반면 북한에서는 창해(滄海) 최익한(崔益翰, 1897-?)의 『실학파와 정다산』(1955), 『다산 정약용 선생 탄생 200주년 기념논문집』(1962) 등을 통해 확인할 수 있는 것처럼, ‘사회주의적 근대화의 기획’에 따라 ‘실학의 유물론적 요소’를 부각시키고 있고, 정성철의 『실학파의 철학사상과 사회정치적 견해』(1974)는 여기에서 더 나아가 ‘주체사상의 전면화’ 작업에 박차를 가한다.²⁾ 그런데 이 시기

1) 조선학 개념에 대한 서로 다른 이해와 상호 영향에 대한 이해는 김인식, 「1920년대와 1930년대 초 ‘조선학’ 개념의 형성 과정-최남선·정인보·문일평·김태준·신남철의 예-」 『숭실사학』 33, 2014 참조.

2) 정일균, 「1950/60년대 ‘근대화’와 다산 호출」 『다산과 현대』 4-5, 2012, 118쪽, 123쪽 참조. 이 논문은 ‘실학 담론의 지형’과 ‘다산 연구의 동향’을 통해 남북에서 각각 다산을 호출한 내용과 그 특징을 구체적으로 살펴본

이전 남북이 공유하고 있는 학술은 역시 면우(旃宇) 곽종석(郭鍾錫, 1846-1919)의 제자였던 창해 최익한이라고 할 수 있다.

북한 학술이 2000년대 이후 동학사상, 위정척사론, 개화사상 등에 대한 심화 연구가 증가하고 있는 것은 하지만, 북한 철학에서는 역시 ‘실학’에 대한 연구가 집중되어있는 것은 부인할 수 없다.³⁾ 또한 그 가운데 가장 핵심적인 연구 대상 인물은 역시 ‘다산 정약용’이라고 할 수 있다. 이런 점에서 창해 최익한의 다산 정약용에 대한 연구 성과는 남북이 함께 공유할 수 있는 하나의 큰 공통 기반이 된다고 할 수 있다. 1938년 12월 9일부터 1939년 6월 4일까지 『동아일보』에 발표한 「與猶堂全書를 讀한」과 이를 골간으로 저술한 『실학과와 丁茶山』이 그 상징성을 보여준다.⁴⁾

최익한이 해방 이전 다산, 서학, 서구 근대성을 교직하는 단계에 머물면서 다산을 ‘온아한 개량주의자’로 평가하였지만, 월북 이후에는 ‘혁명가’로 지칭하고 있다는 점⁵⁾에서 그의 실학 및 다산에 대한 이해는 점진적으로 변화의 과정을 겪고 있었다는 것을 확인할 수 있다. 그리고 이는 1950-1960년대 김일성 체제의 정비[1967년 김일성의 교시]에 따른 마르크스주의의 주체적 재해석, 1970-1980년대 주석제 실시에 따른 주체철학의 모색, 그리고 1980년대 후반의 강단철학의 회복에 따른 주체철학의 전문화로 진행된다고 할 수 있다.⁶⁾

2. 마르크스주의와 주체사상

북한 철학은 이른바 ‘조선 철학’이라고 지칭할 수 있다. 『조선철학사』(상), (1962), 『실학과 철학사상과 사회정치적 견해』(1974), 『조선철학사개요』(1986) 등을 통해 이를 확인할 수 있다.

본 저서는 현재까지 우리나라의 철학사상을 체계적으로 서술한 저서가 없는 조건하에서 근로자들의 조선 철학사에 대한 학습을 방조하기 위하여 집필한 것이다. 본 『조선철학사』(상)은 우리나라에 맑스-레닌주의 철학이 전파되기 이전 시기까지의 조선 철학사를 서술하였다.⁷⁾ 오늘 우리 조선철학사 연구자들도 ○○○ 동지의 교시를 받들고 전체 사회과학자들과 함께 민족문화 유산의 연구를 위한 자기의 영예로운 과업수행을 위하여 천리마의 기세로 달려나갈 결의에 충만되어 있다.⁸⁾

이상은 정진석, 정성철, 김창원이 공저한 『조선철학사』(상)의 제1판 서문 및 1961년 조선로동당 제4차에서 발표한 김일성의 교시에 따라 조선 철학을 맑스-레닌주의에 따라 해설하고 선전해야 한

것이다.

3) 박민철, 「‘조선철학’ 대 ‘한국철학’: ‘북’의 조선철학 연구 특징과 남북철학의 공동연구 가능성」 『시대와 철학』 30, 2019, 65쪽.

4) 송찬섭, 「조카가 작성한 崔益翰(1897-?) 年譜」 『역사연구』 20, 2011.

5) 김선희, 「남북한(南北韓)의 거울에 비친 실학(實學)과 다산(茶山)」 『시대와 철학』 31, 2020, 15쪽 참조.

6) 이 부분은 3장에서 구체적으로 살펴볼 것이다. 북한 철학의 주요 잡지는 『력사연구』(1955)와 『철학연구』(1962)가 있고, 주요 저술은 『조선철학사(상)』(1962), 『정다산: 다산 정약용 탄생 200주년 기념 논문집』(1962), 『실학과 철학사상과 사회정치적 견해』(1974), 『조선철학사개요』(1986)

7) 『조선철학사』(상), 1960년 4월 제1판 서문. 편집부 엮음, 『조선철학사연구』, 도서출판광주, 1988 참조.

8) 『조선철학사』(상), 1961년 10월 1일 제2판 서문. 『조선철학사연구』, 도서출판광주, 1988 참조.

다는 제2판 서문이다. 이를 통해서 마르크스주의를 주체적으로 재해석하고자 하는 의지를 엿볼 수 있다.

이 책을 통해서 확인할 수 있는 것은 ①종교 및 관념론을 반대하는 유물론철학의 투쟁 ②관념론 제 조류들에 반대하는 실학사상가들의 투쟁 ③봉건제도 붕괴와 자본주의 발생 등이다. 고조선과 삼국 시대부터 통일신라와 고려, 그리고 조선에 이르기까지 유물사관을 통해서 종교 및 관념론을 비판하는 데에 초점을 맞추고 있다.

우리 나라 역사에서 실학파는 반동적봉건통치배들의 죄행을 일정하게 폭로하고 진보적인 견해들을 내놓음으로써 당시 조건에서는 일정한 긍정적역할을 하였다. … 실학파사상가들이 기초한 세계관은 봉건유교사상인 주자학적테두리를 벗어나지 못하였으며 그자체가 유물론적이 못되고 관념론적이었다. … 필자는 이 책에서 실학과인물평가와 관련된 교시를 지도적지침으로 하여 실학파의 철학사상과 사회정치적견해 전반을 평가함으로써 지난 시기 이 분야에서 나타났던 편향들을 일정하게 시정극복하려고 시도하였다.⁹⁾

15-16세기 철학사 발전의 특성은 그전 시기에 비하여 유물론과 관념론, 변증법과 형이상학의 투쟁이 보다 격렬하게 진행되고 우리나라 철학 발전이 일대 전성기를 이룬 것이다. … 철학 상의 투쟁과 철학사상의 발전은 이 시기의 정치, 경제, 과학, 문화 발전과 밀접한 연관 속에서 일정한 계급과 계층의 이해관계와 결부되어 진행되었다. 그러므로 이조 전반기의 철학사상 발전의 합법칙성을 해명하기 위해서는 그 철학사상 발전의 사회역사적 환경부터 해명하여야 한다.¹⁰⁾

위대한 수령 김일성동지께서는 영생불멸의 주체사상을 창시하시고 그에 기초하여 조선철학사를 과학적으로 연구체계화할수 있는 옳은 방법론을 제시하여주시였을뿐만아니라 조선철학사의 목적과 사명, 그 과업들을 뚜렷이 밝혀주시였다. 주체사상은 조선철학사연구의 유일하게 정확한 사상리론적 및 방법론적지침으로 된다. … 이리하여 조선철학사는 조선인민의 자주적인 지향과 요구를 반영한 유물론과 변증법사상이 관념론과 형이상학을 반대하는 투쟁의 력사로 총화할 수 있었다.¹¹⁾

조선봉건왕조 후반기 우리 나라의 뛰어난 실학사상가였던 정약용의 철학 및 사회정치사상은 우리 민족의 사상문화적유산에서 중요한 내용을 이루고있다. … 《박연암과 정다산의 사회개혁리론과 문학작품은 지금으로부터 200년전에 나온것이지만 당시로서는 매우 진보적인것이며 세상에 자랑할만 한 것이다.》(《김정일선집》 12권, 391페이지) … 그러나 정약용자신이 량반계급출신의 봉건유학자인것으로 하여 당시 인민대중의 지향과 요구를 전면적으로 옳바르게 반영할수 없었으며 력사적제한성에서도 벗어날수 없었다.¹²⁾

우리 나라 문학사에서 중요한 자리를 차지하고있는 실학과문학은 근대문학의 려명기를 개척하는데 이바지하였다. … 《실학과문학에 대한 평가와 처리도 공정하게 하여야 한다.》(《김정일선집》 16권(증보판), 172페이지) … 도서 《정약용문학 연구》는 정약용의 문학유산을 전면적으로 발굴수집정리하고 그에 기초하여 중세말기 우리 나라 사실주의시문학을 대표하는 실학과작가로서의 정약용과 그의 문학유산을 보다 깊이 있게 분석평가하여 우리 나라 중세문학사를 과학적으로 체계화하는데 도움을 줄 목적에서 집필되었다.¹³⁾

9) 정성철, 『실학파의 철학사상과 사회정치적 견해』, 도서출판 한마당, 1974년 5월 30일 머리말 참조.

10) 정성철, 『조선철학사』, 과학, 백과사전출판사, 1987, 16쪽.

11) 『조선철학사개요』, 사회과학출판사, 주체98(2009), 5-6쪽 참조.

12) 『조선사회과학학술집』311, 철학편, 「정약용의 철학 및 사회정치사상 연구」, 사회과학출판사, 주체102(2013), 3-4쪽 참조.

13) 『조선사회과학학술집』460, 문학편, 「정약용문학 연구」, 사회과학출판사, 주체103(2014), 3쪽.

3. 다산의 철학과 사회정치사상¹⁴⁾

북한은 해당 인물의 학술을 철학과 문학 그리고 사회정치사상을 상위 범주로 하여 다루고 있다. 그리고 각 장을 서술할 때에는 북한 최고 지도자[령도자]의 교시를 제시한 뒤에 이루어지는 특징을 지닌다. 사회정치사상의 경우, 사회역사적 조건을 다루면서 봉건주의가 갖는 제도적 문제를 언급하는 한편, 계급대립을 통한 인민대중의 투쟁 강화에 초점을 맞춘다. 그리고 이를 해당 인물이 갖고 있는 사회정치사상의 이론적 전제를 언급하고, 그의 철학과 사회정치사상을 본격적으로 다룬다. 다산의 경우도 동일한 방식으로 이루어진다.¹⁵⁾

다산이 비록 양반계급 출신의 봉건 유학자였기 때문에 역사적 제한성에 간혀 있을 수밖에 없었지만, 그의 철학과 사회정치사상은 진보적인 사상발전사를 체계화하고 이해하는데 유의미한 성과를 지니고 있었다는 것이 주된 평가이다. 다산이 “대개 털끝만큼 작은 일이라도 병폐 아닌 것이 없다.”¹⁶⁾고 진단한 것처럼, “18-19세기는 봉건통치제도의 문란과 그 부패성이 어느때보다도 심화된 것이다.”[6쪽] 봉건통치제도의 문란은 도륙을 일삼는 봉당정치, 매관매직을 가능하게 한 세도정치, 문벌과 지방의 차별에 따른 관료등용, 군정의 문란과 해이 등 ‘정치, 경제, 문화, 군사 등 봉건사회전반에 걸쳐 진행’된 것이다.[14쪽]

다산의 철학 및 사회정치사상의 형성과 그 발전에 영향을 준 것은 남인당파에 속하였던 반계(磻溪) 류형원(柳馨遠, 1622-1673)과 성호(星湖) 이익(李瀾, 1681-1763)이었고, 직접적인 영향을 준 것은 역시 성호였다.[29쪽] “정약용의 철학 및 사회정치사상의 전제라고 할 때 그것은 주로 이익의 사상을 넘두에 두고 하는 말이며 정약용의 사상에 준 이익의 영향은 학문적스승으로서 거의 절대적이라고 해도 과언이 아닐 정도였다.”[30-31쪽]

또한 다산의 사회정치사상은 반계와 성호 등의 실학사상에서 제기된 ‘사회정치적견해의 집대성’[46쪽]이라고 볼 수 있다. 그리고 그의 사회정치사상의 전제는 성호학파와 함께 ‘부국강병을 위한 과학기술발전과 중상주의를 위주로 하는 북학파의 사회정치사상을 전제’[46쪽]로 하여 나온 것이다. 그런데 성호의 사회정치사상은 율곡과 반계의 영향을 전제로 한다. 율곡의 ‘애민과 중민사상’[48쪽] 및 토지문제[공전제]를 전면 배치한 반계의 ‘변법사랑’[52쪽]이 대표적이다.

다산이 저술한 『경세유표』는 그 체계와 방법에 있어서 반계가 저술한 『반계수록』을 ‘거의 그대로 따르고 그것을 직접 계승발전시킨 것’이다.[58쪽] 또한 다산은 북학파 가운데 ‘박제가의 영향’을 크게 받았다.[65쪽] 성호학파와 북학파의 영향 관계를 언급하는 대목이라고 할 수 있고, 조선 봉건왕조의 지배적 통치사상이었던 주자성리학을 반대하고 그 개혁의지를 ‘실학’으로 반영하기 위한 것이라고 할 수 있다.

14) 이 부분은 『『조선사회과학학술집』311, 철학편, 「정약용의 철학 및 사회정치사상 연구」, 사회과학출판사, 주체102(2013)를 정리한 것이다.

15) 「정약용의 철학 및 사회정치사상 연구」의 차례[1-2쪽]를 보면, 이를 확인할 수 있다. 제1장 정약용의 철학 및 사회정치사상형성발전의 사회력사적조건 제2장 정약용의 철학 및 사회정치적견해의 사상리론적전제 제3장 정약용의 철학 및 사회정치사상의 형성발전과 학풍 제4장 정약용의 철학사상 제5장 정약용의 사회정치사상.

16) 『文集』 권12, 序, 「邦禮艸本序」: 竊嘗思之, 蓋一毛一髮, 無非病耳. 及今不改, 其必亡國而後已.

특히 다산의 사상이 가진 실학사상으로서의 뚜렷한 면모를 갖추고, 그 개혁안들을 전면적으로 체계화한 것은 『경세유표』, 『목민심서』, 『흙흙신서』의 일표이서라고 할 수 있다.[89쪽] 그리고 “다산의 철학적 견해는 부국유민의 실학사상의 세계관적기초를 이루고 사회정치사상은 부국유민을 위한 이론과 방도를 밝혀주고 있다.”고 할 수 있다.[90쪽] 이를 한마디로 말하면 ‘실학적학풍’이라고 말할 수 있다.[91쪽]

4. 다산의 문학과 실학파문학¹⁷⁾

다산의 문학 또한 앞서 언급한 그의 철학과 사회정치사상[사회개혁사상]의 범주에서 진행되고 있으며, 거기에 더해 ‘미학적 견해’가 부가되어 있는 형국이다.¹⁸⁾ 북한 문학에서 다산이 차지하는 것은 ‘실학파문학의 대표적 작가’[3쪽]라는 점이다. 다산은 ‘유물론적세계관에 립각하여 문학예술을 물태인정(物態人情: 사물현상과 사람의 감정)의 반영으로 보았으며 그 창조과정에서 작가의 선진적 세계관이 적극적인 역할을 한다는 견해를 제기하였다.’는 것이 강조된다.

즉 다산은 문학을 이목구비의 감각기관으로 대상을 지각하고 사유하여 얻어진 것이라는 유물론적 인식론에 기초하여 사물의 현상을 사람의 감정을 통해 표현하는 창조과정으로 보았던 것이다. 유물론적 미학관에 기초하여 문학의 문체도 필연적으로 변화하기 때문에 그의 문학은 “자연과 사회의 모든 사물현상이 변화발전한다고 보는 그의 변증법적세계관의 반영”이라고 할 수 있다.[102쪽]

다산의 미학적 견해에서 중요한 것은 ‘문학예술의 인식교양적 및 사회적기능에 대한 견해이다.’[104쪽] 다산에게 아름다운 것은 곧 인간생활에서 참되고 쓸모 있는 것과 통일되어 있기 때문이다. 또 창작에서 모방과 형식주의를 반대하고 있다는 점이다.[105쪽] 과거시험을 위한 사대부들의 글공부가 바로 그 사례에 해당한다. 요컨대, 다산은 사회와 분리된 문학[음풍농월]은 물론, 기성의 격식만을 기계적으로 모방하고 답습하는 일체의 형식주의문학을 결정적으로 반대하고 있다.

그런 점에서 다산이 제시하는 사실주의문학의 특성은 첫째, 최하층 인민들의 비참한 생활과 처지에 대한 진실한 반영,¹⁹⁾ 둘째 불합리한 당대 사회현실에 대한 예리한 비판정신,²⁰⁾ 셋째 시적 형상의 심오성과 언어 구사의 민족성이 그것이다.²¹⁾ 시적 형상의 심오성은 자연에 대한 ‘생동한 묘사’[178

17) 이 부분은 『조선사회과학학술집』460, 문학편, 「정약용문학 연구」, 사회과학출판사, 주체103(2014)을 정리한 것이다.

18) 「정약용문학 연구」의 차례[1-2쪽]를 보면, 이를 확인할 수 있다. 제1장 정약용의 생애와 창작활동 제2장 정약용의 철학 및 사회개혁사상과 미학적견해 제3장 정약용의 사실주의시문학의 특성 제4장 정약용의 산문. 이 가운데 특징적인 것은 제3장의 하위 절들이다. 제1절 최하층 인민들의 비참한 생활과 처지에 대한 진실한 반영 제2절 불합리한 당대 사회현실에 대한 비판정신 제3절 시적형상의 심오성과 언어구사의 민족적특성

19) “세상을 걱정하고 백성을 불쌍히 여기며 항상 무력한 사람들을 들어올려주고 가난한자를 구원해주고 싶어 방황하고 안타까와서 그냥 두지 못하는 그런 간절한 뜻이 있어야 바야흐로 시가 되는 것이다”(『여유당전서』 1집 권21). 121쪽.

20) “말아도 간대부의 직책만은 말지 말라 말아야 쓸데없고 도로 욕만 보나니 햇내기벼슬아치들 천길이나 날뛰며 은안장 흰말로 앞 뒤에 구정 드리고”(「봉황새의 울음」), 151쪽.

21) “시적형상의 철학적심오성은 시인으로서의 정약용의 높은 예술가적능력과 창작적개성을 보여주는 중요한 특징으로 그의 시문학의 사실주의적진실성을 담보해주고 있다.” 176쪽.

쪽]와 의인화수법[192쪽] 등을 통해서 확인되며, 언어 구사의 민족성은 ‘한자의 음을 리용한 조선식 언어표현’[194쪽]을 통해서 이해할 수 있다.

다산은 또한 “자기의 미학적리상과 사회정치적견해를 피력한 다양한 형식의 산문들도 적지 않게 남겨놓았다.”²²⁾ 그 가운데 다산의 산문에서 중요한 자리를 차지하는 것은 바로 당대 사회현실의 부정적인 측면을 예리하게 폭로하고 비판하면서 자신의 실학적 견해를 피력한 정론작품들이다. “정약용의 정론들은 크게 당대 현실의 모순관계를 날카롭게 적발폭로한 정론들과 그 자신이 이상하는 사회경제적개혁안을 서술한 정론의 두가지 류형으로 갈라볼수 있다.”²³⁾

여기에 더해 정약용이 완성한 『이담속찬』은 매우 큰 의미를 지닌다. “정약용은 근로인민들의 집체적지혜와 우리 민족의 민족성이 집중적으로 반영된 인민창작유산에 대하여 비교적 옳은 이해를 가지고 그 수집정리에 적극적인 관심을 돌림으로써 인민창작유산이 후세에 전해지도록 하는데 큰 기여를 하였”기 때문이다.[240쪽]

5. 남북 학술의 담론 가능성

22) 197쪽.

23) 199쪽. 환자론, 감사론, 통치자론, 토지론, 서얼론, 간리론 등을 제시하고 있다.

「다산 정약용에 대한 북한 학술의 특수성」 논평문

백민정
가톨릭대

1.

전성건 선생님의 이 글은 조선시대 사상, 실학 담론, 정약용에 대한 많지 않은 북한 쪽 연구자료들을 망라해서 남북한 철학의 접점, 학술적 대화 가능성을 모색하고자 한 글입니다. 철학사 서술 방법의 차이, 관심 주제의 상이함, 자료의 희소성 등 여러 난관에도 불구하고 정약용 철학에 대한 북한의 연구동향을 쟁점화하여 서술한 발표문이라고 생각합니다. 이 발표에서는 『실학과와 정다산』(1955), 『실학과와 철학사상과 사회정치적 견해』(1974), 『조선철학사(상)』(1962), 『정다산:다산 정약용 탄생 200주년 기념 논문집』(1962), 『조선철학사개요』(1986), 『조선철학사』(1987) 등의 저서들, 그리고 『력사연구』(1955)와 『철학연구』(1962), 『조선사회과학학술집』 등의 학술저널을 활용했습니다. 이를 통해 조선시대 사상과 정약용 철학에 대한 북측의 연구동향과 관점을 소개하였습니다. 우선 정약용 철학을 중심으로 북한학술의 동향을 이해하기 위한 위 자료들이 선생님께서 접근 가능한 자료들을 중심으로 선별된 것인지, 아니면 북한학술을 이해하기 위한 자료 자체가 희소한 것인지, 우리가 남북한 철학을 사유하고 탐색하기 위한 기초적 자료들의 최신 동향에 대해 먼저 소개 해주시면 고맙겠습니다.

2.

선생님 발표에서도 잘 드러나듯이 남북한의 근대적 학문 접점은 20세기 초 1930년대 조선문화부 흥 운동, 즉 조선학 운동으로 거슬러 올라갈 수 있을 것 같습니다. 이는 최남선, 정인보, 안재홍 등의 민족주의 계열과 김태준, 신남철 그리고 최익한에 이르는 사회주의 계열의 지식인들이 합세한 학술적, 문화적 운동이었다고 볼 수 있습니다. 이 가운데 특히 최익한의 다산 정약용 연구가 글에서도 지적하셨듯이 남북이 공유한 하나의 중요한 지적 기반이 된다고 할 수 있습니다. 이에 대해 선생님께서는 “1938년 12월 9일부터 1939년 6월 4일까지 『동아일보』에 발표한 「與猶堂全書를 讀함」과 이를 골간으로 저술한 『실학과와 丁茶山』”이 남북의 공통자산으로서 최익한의 중요성을 상징적으로 보여준다고 했습니다. 그리고 최익한이 해방 이전 다산을 ‘온아한 개량주의자’로 평가했지만 월북 이후에는 ‘혁명가’로 지칭했다고 보았습니다. 그리고 최익한의 실학 및 다산에 대한 이해가 점진적으로 변화의 과정을 겪었다고 보셨구요. 나아가 1950-1960년대 김일성체제 정비 따른 마르크스주

의 주체적 재해석, 1970-1980년대 주석제 실시에 따른 주체철학 모색, 1980년대 후반의 강단철학 회복에 따른 주체철학의 전문화로 진행되었다고 하셨습니다. 최익한의 생물연대를 정확히 알 수 없는 상황에서 보면 위의 세 단계의 진행이란 최익한 사후 북한의 실학 및 정약용 철학에 대한 연구관점의 변화를 가리킨 것인지 아니면 최익한의 연구 흐름을 포괄한 것인지 궁금합니다. 최익한 사후 북한의 학술사와 관련해서 최익한의 실학 및 다산학 연구가 북한 학계에 어떤 영향을 미쳤다고 보시는지 이에 대한 선생님의 견해를 듣고 싶습니다.

3.

월북 이후 최익한의 정약용 연구와 관련해서 한두 가지 더 여쭙고 싶습니다. 그는 『與猶堂全書를 讀함』과 『실학파와 정다산』에서도 수록했듯이 정약용의 수정 필사본 원고 완질을 보고 다산의 현손 정규영이 기록하여 전한 『洌水全書總目錄』을 남기는 등 학술적으로도 정약용의 사상 이해에 중요한 공로가 있는 인물입니다. 북한의 『실학파의 철학사상과 사회정치적 견해』(1974) 뿐만 아니라 남한에서 나온 김용섭의 「최근의 실학연구에 대하여」(1962), 천관우의 「실학개념성립에 관한 사학사적 고찰」(1969), 이우성의 「실학연구서설」(1970) 등도 최익한의 실학, 다산학 연구를 의식하며 쓴 글입니다. 특이한 점은 최익한이 정약용을 대표적 ‘실학자’로 호명하기 전부터 ‘서학자’라고 불렀던 점입니다.¹⁾ 이것은 다산 실학정신의 중요한 연원을 서양학문, 서양과학에서 찾고자 한 그의 태도 때문인 듯합니다. 유교와 기독교의 종교적 측면을 비판하면서도 최익한이 서학에 대해 대체로 우호적 자세를 취한 것도 엿볼 수 있습니다. 월북 후 『실학파와 정다산』에서도 최익한은 정약용에게 유교의 경천(敬天) 사상과 기독교 신앙주의가 절충되고 신에 대한 관념이 전제된 ‘반신관적(半神觀的)’ 태도가 보인다고 했지만, 다산이 중세기적 미신과 숙명론 등을 반대하는 실학사적 대담성에 따라 한 걸음 나아간 조선 철학사상의 중요한 발전을 이뤘다고 평가했습니다.²⁾ 우선 북한학계에서 조선 후기 사상을 다룰 때 ‘서학’ 문제를 어떻게 평가하는지 궁금합니다. 가령 정약용의 사회정치사상을 다룬 본론 3장에서도 북한 연구자들이 율곡 이이, 반계 유형원, 성호 이익, 초정 박제가 등과 다산 사유의 연관성에 주목하며 다산이 개혁적인 부국유민론을 전개한 것으로 평가했다고 소개하셨습니다. 이 대목에서도 서학, 서구과학에 대한 북한의 관점은 언급되지 않은 듯합니다. 실학뿐만 아니라 서학에 대한 관점도 근대성 문제의 핵심인데 그들이 생각하는 학문과 사상에서의 근대성은 어떤 의미를 갖고 있다고 보시는지 궁금합니다.

4.

선생님께서 인용하신 북한의 철학사상 연구 관점은 다음 인용문에서 잘 드러납니다. “주체사상은 조선철학사연구의 유일하게 정확한 사상리론적 및 방법론적지침으로 된다.(...)이리하여 조선철학

1) 최익한, 『여유당전서를 독함』, 송찬섭 엮음, 서해문집, 2016, 186쪽

2) 최익한, 『실학파와 정다산』, 송찬섭 엮음, 서해문집, 2011, 486-487, 511쪽.

사는 조선인민의 자주적인 지향과 요구를 반영한 유물론과 변증법사상이 관념론과 형이상학을 반 대하는 투쟁의 력사로 총화할 수 있었다.”³⁾ 그리고 정약용의 사회정치사상을 분석한 북한 연구에서 도 “사회역사적 조건을 다루면서 봉건주의가 갖는 제도적 문제를 언급하는 한편 계급대립을 통한 인민대중의 투쟁 강화에 초점을 맞춘다”고 보셨습니다. 역시 사회변화의 동력으로 인민대중의 투쟁 과 계급의식에 초점을 맞추었다고 볼 수 있습니다. 최익한은 『실학과와 정다산』에서도 정약용 『경 세유표』의 별본, 즉 비합법적 개혁안을 담은 별본이 존재했을 가능성을 강하게 시사했습니다. 비합 법적인 『경세유표』 별본의 핵심이 여전제와 「원목」, 「탕론」에 담긴 내용이었을 것이라고도 추정했 습니다. 최익한이 근거로 든 것은 강진읍지에 수록되었다고 추정되는 <名僧草衣傳>이 전하는 야사 입니다.⁴⁾ 최익한은 다산의 실학사상이 기본적으로 西向主義나 依外主義가 아니라 자주적인 애국사 상이었으므로 훗날 개화운동과 계몽사상에 우수한 영향을 미쳤다고 보았고 동학도 외피는 비록 중 교였을지는 몰라도 내용과 성격은 곧 농민투쟁인 동시에 실학과, 즉 다산 일파의 ‘농민혁명의 이념’ 과 연결된 대중적 운동의 표현이었다고 평가합니다.⁵⁾ 이런 최익한이 기술한 농민혁명의 이념적 지 도자로서의 정약용이란 이미지가 북한 연구에서도 여전히 유효한 시각인지 궁금합니다. 나아가 북 한 쪽에서 인민투쟁과 계급의식에 주목하고 유물론적 시각에서 조선시대 사상사를 기술하려는 철 학사 서술방법과 시야가 지금도 진행 중인 연구관점이라고 보시는지 선생님 견해를 알려주시면 고 맙겠습니다.

5.

마지막 장 ‘남북학술의 담론 가능성’에 대한 선생님의 입장이 아직 글에서는 드러나지 않은 것 같 아서 오늘 이 자리를 빌어서 이 쟁점에 대해 전성건 선생님께서 어떤 관점이나 전망을 갖고 계신지 궁금하여 여쭙습니다. “북한 철학은 이른바 조선 철학이라고 지칭할 수 있다”고 언급하셨는데요. 다 만 명칭 상의 문제인지, 아니면 조선 철학으로서 북한의 철학을 조망하고 평가할 수 있는 지점이 있 다고 보시는 것인지, 조선철학 및 조선시대 사상사로서 서로 만날 수 있는 남북한 연구의 접점은 무 엇이라고 보시는지 등에 대한 선생님의 견해를 좀 더 여쭙고 싶습니다. 토론의 기회를 주셔서 감사 합니다.

3) 전성건, 발표문의 각주 12번 인용, 『조선철학사개요』, 사회과학출판사, 주체98 (2009), 5-6쪽.

4) “강진의 지방 야사에 따르면 그의 저서는 현행본 『경세유표』 이외에 별본이 있었던 것 같다. 강진읍지 <名僧草衣傳>에는 다음과 같이 기록되어 있다....그들이 비밀히 받은 『경세유표』라는 것은 이제 그 흔적조차 찾아 볼 수 없고 다만 현행 『여유당전집』 중 여전제를 논술한 「田論」, 민주 선거제를 주장한 「원목」, 「탕론」 같은 것들이 별본 『경세유표』 중 부분이 아닌가 한다....갑오년 즉 1894년 5월에 농민군이 실시한 軍政과 執綱所와 그들이 제시한 강령인 신교 자유, 탐관오리, 양반 부호의 엄징, 노비제도의 철폐, 문벌 타파, 토지 평균 분배 등 12개조와 기타 척양, 척왜, 보국, 안민 등 구호-이와 같은 정책과 강령은 물론 당시 인민의 요구를 직접 표 현한 것이지만 이론적 부분은 다산의 저서로부터 받았는지도 알 수 없는 일이다. 여하간 다산의 경제 정치사 상을 연구하고 평가하면서 그의 사상적 범위를 합법적 저작에만 국한하여서는 안 될 것이다.” 최익한, 위의 책, 『실학과와 정다산』, 500-501쪽.

5) 최익한, 위의 책, 『실학과와 정다산』, 322-323쪽.

[南의 철학자가 보는 北의 혜강] 북의 최한기 철학 독법과 한계

이행훈
한림대학교

1. 세계관의 투쟁과 조선철학

사회과학원 철학연구소에서 출판한 『철학사전』(1985)은 철학을 “전체로서의 세계에 대한 통일적인 견해와 세계를 대하는 관점과 입장을 밝힌 세계관을 주는 학문”으로 정의한다. 주목할 점은 다음 대목이다. “그것은 사람의 근본요구와 지향, 계급사회에서는 계급적 요구와 이해관계를 반영하며 따라서 계급성, 당성을 띤다.”¹⁾ 이로부터 철학이 어떤 계급의 이해와 요구를 반영하느냐가 관건이 된다. 진보적·혁명적 철학인가 아니면 반동적·보수적 철학인가가 여기서 나뉘고, 반동적·보수적 계급에 대한 진보적·혁명적 계급의 세계관 투쟁사 곧 철학사가 된다.

계급투쟁의 맑스주의 유물사관을 반영한 조선철학사는 유물론과 관념론, 변증법과 형이상학의 투쟁에서 유물론과 변증법의 승리를 역사의 합법칙적 발전으로 발명한다. 1955년 ‘주체’, ‘자주’, ‘자립’을 내건 김일성 연설로부터 1970년대 확립된 주체사상은 역사와 운명을 개척하는 주체로서 인간의 역할을 강조하면서 북한 사회 전반의 지도원리와 지침으로 기능하게 되었으니 전통철학 연구도 예외는 아니었다. 주체사상의 기틀을 세운 황장엽은 마르크스주의 철학이 의식의 발생과 발전을 단지 객관세계의 반영으로 보고 인간 생명활동의 일환으로 고찰하지 못했다고 비판했다.²⁾ 세계에서 인간의 역할을 강조한 주체철학은 국제 관계 변동 속에 북한 체제 유지를 위한 도구로 고안된 것이다. 인민과 당 위에 군림하는 수령 유일 영도체제의 사상적 기반이 주체사상이고, 철학의 최고 발전 단계로 포장된다.

마르크스철학 전후로 나뉘던 철학사는 주체철학 이전과 이후로 재배치된다. 이에 따라 ‘철학에 대한 일반적 이해’, ‘주체철학’, ‘주체철학이전 조선철학’, ‘주체철학이전 세계철학’, ‘맑스-레닌주의 철학’, ‘현대부르조아철학사상비판’ 등이 철학의 일반지식으로 정형화된다.³⁾ 고대, 중세, 근대 철학이나, 서양철학, 동양철학, 한국철학의 구분에 익숙한 우리에게 낯설기만 하다.

전통철학의 비판적 계승을 위한 ‘주체성의 원칙’은 ‘계급적 원칙’과 ‘력사주의 원칙’ 두 개의 방법

1) 북한 사회과학원 철학연구소, 『(북한 주체철학) 철학사전』(사회과학출판사, 1985), 힘, 1988, 716쪽.
2) 황장엽, 『마르크스주의와 인간중심사상, 85쪽.]; 선우현, 『우리 시대의 북한철학』, 책세상, 2000, 99쪽 참조.
3) 조선백과사전편찬위원회 편찬, 『광명백과사전 4. 철학』, 백과사전출판사, 2011.11.04.

론으로 구체화한다. ‘계급성의 원칙’은 문화유산의 사상적 본질을 밝히며 계급적 견지에서 그 역사적 진보성과 제한성을 평가하는 것이고, ‘역사주의 원칙’은 민족 문화유산의 역사적 진보성과 의의 및 그 제한성을 그것의 발생·발전의 역사적 견지에서 분석 평가하는 것을 가리킨다.⁴⁾ 북한의 조선철학사는 마르크스-레닌주의 유물사관을 기초로 하여 주체의 자주성과 창조성 구현을 지향한다.

이런 배경하에 1960년 최초의 한국철학사 저술, 『조선철학사(상)』이 출간되었다. 이후 『실학과 철학사상과 사회정치적 견해』(1974),⁵⁾ 『조선철학사상사연구: 고대-근세』(1975), 『조선철학사개요』(1986)⁶⁾, 『철학지식(조선철학사)』(2009), 『조선철학사전사6』(2010)에 이르기까지 조선철학사 체계화 작업이 진행되었다. 여기서는 이들 철학사와 함께 1987년부터 2019년도(제3호)까지 총 158호 발간이 확인되는 계간지 『철학연구』⁷⁾를 중심으로 최한기 연구성과를 조사·정리한다. 시기별 서술과 연구의 흐름을 확인함으로써 남북한 최한기 철학사상 연구 비교를 위한 토대가 마련될 것이다. 아울러 실학과와 최한기 그리고 개화파에 이르는 18~19세기 한국철학사 서술의 지향점 모색의 실마리도 발견할 수 있으리라 기대한다.⁸⁾

2. 조선철학사의 서술 추이

최초의 한국철학사, 『조선철학사(상)』(1960)⁹⁾의 집필을 주도한 정진석은 연희전문과 동경대에서 수학했다.¹⁰⁾ 그의 지도를 받은 정성철(김일성대학 철학부 2회 졸업)은 김형직사범대학 철학강좌장을 역임하였고, 1960년대 중국에 유학하여 풍유란에게 중국철학과 중국철학사를 배웠다.¹¹⁾ 김창원도 김일성대학 철학부 출신으로 집필에 참여했다. 정진석은 『조선철학사(상)』에 대하여, 마르크스-레닌주의적 연구 방법에 기초하여 서술된 첫 조선 철학 통사라고 밝히면서 세 방면으로 의의를 부여했다. 첫째는 민족 유산을 계승 발전시키는 것, 둘째는 근로자들을 애국주의 정신으로 교양하는 것, 셋째는 남아 있는 낡은 사상 잔재와 투쟁을 위한 활용이다.

4) 김철명, 「사회주의하에서의 민족 문화유산 계승 문제」, 『철학연구』 1호, 1967, 22쪽.

5) 정성철이 집필한 이 책은 실학과만을 다룬 것이긴 하나, 북의 최한기 연구의 대표격이라 포함했다. 이외에 고 문헌을 발췌·번역한 『조선철학사자료집』에 『신기통』이 수록되어 남북 번역 실태를 비교할 자료가 된다.

6) 통일부 북한자료센터 소장본은 저자, 발행처, 출판연도를 확인할 수 없다. 이를 참조한 몇몇 연구가 미상으로 기술하여 혼란을 일으킨다. 국립중앙도서관 소장본은 집필자를 최봉익, 사회과학출판사, 1975년 출판으로 명기했다. 이남영의 선행연구에도 1975년 출판으로 조사했다(「북의 [조선철학사]서술의 특징과 문제점」, 『철학연구』 제23집, 1988, 5쪽. 여기서 『조선철학사개요』 출판연도를 1975로 기록한 것은 1986의 오기로 판단된다. 2009년도 판본은 초판 340쪽에서 323쪽으로 축소되었다).

7) 『철학연구』는 2018년 제1호(루계 제152호)부터 표제를 『철학, 사회정치학 연구』로 변경했다.

8) 1988년 철학연구회의 『조선철학사(상)』 검토로부터 1991년 정신문화연구원의 철학종교분야 연구성과 분석, 1994년 한국철학사상연구회의 북한철학의 흐름 분석, 1999년 연세대 국학연구원의 남북한 철학 연구성과 비교분석이 진행된 후, 간간히 개인 연구만 발표되었다.

9) 정진석, 정성철, 김창원 공저, 『조선철학사(上)』, 과학원 역사연구소간, 초판 1960, 재판 1961,

10) 정진석은 『조선철학사2』(과학백과사전출판사, 1987)도 집필하였다. 월북학자로서 분단 후 그의 학술활동에 대해 김도형의 연구가 있다(김도형, 「鄭鎭石의 학술운동과 실학연구」, 『한국사연구』 176집, 2017, 277~316쪽).

11) 논저로 「리규경의 철학 및 사회정치적 견해」(『철학연구』 1호, 1965, 14~26쪽), 「조선에서 철학사상의 발생과 발전」(『철학연구』 제2호, 1991, 39~44쪽), 「조선실학의 철학적 특징」(『철학연구』 제4호, 1990, 45~48쪽), 「근세 개화사상, 애국계몽사상에 의한 실학사상의 계승발전」(『철학연구』, 2004년 4호) 등이 있고, 『조선료리사상사3』(과학백과사전종합출판사, 2000)도 집필하였는데, 이 책은 근세 이후를 다룬 것이다.

이 책은 고조선 시기 유물론 철학의 발생으로부터 시작하여 관념론과 유물론 두 철학 조류의 투쟁으로 서술을 일관했는데, 서경덕, 이이, 실학과, 임성주의 유물론 철학을 발견을 성과로 내세웠다.¹²⁾ 실학파는 주자학의 허위성과 부패성을 폭로하고, 학문을 윤리도덕적 문제로부터 자연에 대한 연구, 정치경제적 개선을 위한 연구로 전환했다는 데 의의를 두었다. 그러나 시대적 제한성과 계급적 제한성으로 인해 근대사상으로까지 발전하지 못한 한계를 지닌다. 즉 유학의 관념론적 요소를 지니고 인민의 지향과 요구를 반영했으나 실천적으로 혁명투쟁에 합류하지 못했다는 것이다.¹³⁾

최한기를 한국철학사에 포함했다는 점도 하나의 성과다. 서경덕의 유기론적 유물론 철학이 최한기에 의해 유물론적 유기론 철학으로 수렴되었다는 기일원론철학의 계보와 세계의 근원 논쟁을 종식시킨 사상가라는 수식도 만들어졌다. 기의 시원성, 운동성, 통일성을 해명하고, 심학과 양명학, 불교와 각종 미신의 허황성을 무너뜨린 인식론, 자연법칙에 순조롭고 대중의 의사를 기준으로 하는 정치적 견해의 급진성이 서술되어, 후속 연구의 기틀이 대개 마련되었다.

1972년 4월 4일 발표된 「사회과학의 임무에 대하여」란 김일성 연설은 실학파에 대한 과대평가를 비판하는 내용을 담았다. 그 후 계급성과 역사주의 원칙을 강화한 『실학파의 철학사상과 사회정치적 견해』(1974)와 『조선철학사상사연구(고대-근세)』가 출간됐다. 정성철은 머리말에서, “실학파가 그 당시 봉건사회에서 일정한 진보적인 역할을 했다고 볼 수 있는 것이지 오늘에 와서까지도 무슨 큰 의의가 있는 것처럼 볼 수는 없다”고 하고, “실학파의 세계관은 주자학적 테두리를 벗어나지 못하고, 유물론적이 못되고 관념론적이었고, 사회정치적 견해도 봉건제도와 양반 신분제도를 영구히 보존하려는 근본 입장”이라고 재평가했다. 교시를 주어답은 듯한 이런 평가는 최봉익에서 더 노골적으로 드러난다. “위대한 수령 김일성 동지의 혁명사상, 주체사상은 조선철학사상사연구의 유일한 지도적 지침”이라는 제하에서 교시를 풀이하여 머리말에 갈음한 것이다. 이런 행보는 10년 후, “주체사상에 의한 『조선철학사』(1962)의 지양”을 부제로 내건 『조선철학사개요』(1986)로 이어진다. 정성철은 실학 개념의 역사적 고찰을 비롯해 실학사상 발생발전의 사회적·이론적 전제를 논하고, 세 시기로 나누어 유형원에서 최한기까지 총 8명의 실학자를 다루어 북한 실학 연구 수준을 높였고 실학 연구의 대표 학자로 우리 학계에 각인되었다. 기일원론적 유물론의 계보에 임성주를 사이에 포함하고, 교시에 맞춰 최한기의 윤리도덕 견해의 관념론적·봉건적 성격을 지적했다. 최봉익은 정성철과 달리 이익으로부터 실학파를 서술한다. 『조선철학사개요』는 마르크스 역사발전단계론에 적용하여 시대를 구분하고 이수광, 장유, 윤희, 박세당까지는 봉건사회의 철학으로 분류하고, 봉건사회 분해기의 철학에 리익, 홍대용, 박지원, 박제가, 정약용, 리규경, 최한기, 임성주 순으로 서술했다. 이 책은 “실학파의 사상을 변증법적유물론에 끌어 올려도 안되며 봉건사상으로 보아도 안됩니다. … 실학파의 사상을 지나치게 내세워 그것을 로동계급의 혁명사상과 같이 보는 것도 잘못이며 그 진보성을 부인하는 것도 잘못입니다.”¹⁴⁾라는 교시에 대한 일종의 응답이다. 이듬 해 정성철은 『

12) 정진석, 『『조선철학사(상)에 대하여』, 『로동신문』, 1961.7.15. 2~3면.

13) 『조선철학사』, 도서출판 광주, 1988, 228~229쪽 참조.

14) 최봉익, 『조선철학사개요』(사회과학출판사, 1986), 한마당, 1989, 234쪽.

조선철학사 2』(전 4권, 1987)를 발표했다. 이조전후반기로 실학사상의 발생에 유형원과 이익을 배치하고, 홍대용으로부터 최한기까지를 실학사상의 발전으로 다뤘다. 1980년대 중반에 발간 두 책은 공통적으로 주체사상에 대한 계승을 보여준다. 양자 모두 김정일의, “지난날 세계관의 발전력사는 상반되는 두 철학조류인 유물론과 관념론, 변증법과 형이상학의 투쟁력사였습니다.”(「주체사상에 대하여」, 73페이지)를 인용하였다. 또한 서양 중세에는 신학에 압도되어 유물론철학이 미발달한데 반해 조선은 중세유물론철학이 발달했다는 김정일의 교시를 통해 실학의 선진성을 부각했다. 이는 세습체제 완성에 따른 변화로 읽힌다.

2000년대에 들어서도 조선철학사 체계화 작업을 지속하는 한편, 조선철학 지식에 대한 교양 교육 중대 노력도 발견된다. 『철학지식(조선철학사)』(2009)¹⁵⁾은 철학적세계관, 사회력사관, 인생관, 심리학과 함께 ‘철학지식’을 표제로 한 일종의 교양시리즈로 기획된 것이다. 우리 나라에서 고대유물론의 발생발전으로부터 장지연의 민족단합사상에 이르기까지 시대순으로 주요 철학자들의 사상을 간략히 기술하고, 본문 사이에 <자료>를 삽입해 이해를 도왔다.(최한기 관련 자료는 <기축체의>, <세계‘대동’사상> 소개) 정성철의 『조선철학전사 6』(사회과학출판사, 2010)은 『실학파의 철학사상과 사회정치적 견해』와 유사한 구성체제를 갖고 있다. 다만 사회 경제사적 토대 기술이 간략해졌고, 실학의 발생과 학풍, 특징에 이어, 역시 세 시기에 걸쳐 총 8명의 실학자를 서술했다. 『조선철학사사료집』¹⁶⁾은 김일성종합대학교 교양 교재로 기획된 것으로 보인다. 이 책은 총 284쪽 분량으로 머리글 1.고대편 『삼국유사』, 선인사상자료 2.중세편 『구당서』, 『삼국유사』, 『삼국사기』, 리규보, 정도전, 김시습, 서경덕, 홍대용, 박지원, 정약용, 최한기 3. 근대편 최익현, 류린석, 김옥균, 박은식, 신채호, 리돈화 등의 저술을 발췌하여 실었다. 이 중 최한기는 124~202쪽에 걸쳐 『기축체의』 신기통 3권을 발췌하여 번역하였다. 머리글에서는 ‘조선민족제일주의’를 천명하고, 김정일의 “조선철학을 학습하는 것은 민족적 긍지감을 북돋아주는 데도 좋고 우리 민족이 이룩한 우수한 민족문화 유산을 올바르게 계승하기 위해서도 필요합니다.”(『김정일전집』 제5권 239페이지)라는 교시를 달았다. 주요 개념과 용어에 대한 남북한 번역을 비교할 수 있는 자료다.

3. 연구 논문 동향

북에서 최한기는 ‘중세 기일원론적 유물론 철학을 집대성하여, 유물론의 승리를 확정지은 철학자’이다. 연구성과도 적지 않으나 자료가 한정적이고, 최한기 출년도 1873, 1879년으로 기록하다가 최근에야 1877년으로 바로 잡는 모양새다.¹⁷⁾ 『기축체의』, 『인정』, 『기학』, 『운화축협』, 『신기천협』

15) 김수영, 김명수 저, 『조선사회과학학술집 464 철학편 : 철학지식(조선철학사)』, 사회과학출판사, 2014. 이 책의 초판 발행일은 2009년 6월 10일이다.
16) 『조선철학사사료집』, 김일성종합대학출판사, 2017.
17) 『조선철학사(상)』과 『조선의 명인』은 1973년으로 기록했고, 이후 1879년으로 고정되었는데 『조선도서해제』의 기록을 참조한 것으로 추정된다. 이우성의 조사에 따라 최한기 몰년은 1877년으로 확인되었다(이우성의, 『해강 최한기 연구』, 사람의 무늬, 2016, 27~30쪽). 1877년으로 바로잡은 건 정성철의 『조선철학전사 6』(2010)에 이르러서다.

번역과 철학사상으로부터 의과학에 이르기까지 다방면으로 진행된 우리 학계의 연구에 비하면 양적으로나 질적으로 비교하기 어려운 수준이다. 무엇보다 인용된 자료가 『기측체의』에 거의 국한되고, 유물사관에 따라 연구 주제의 편중이 심하다.

최한기 연구는 기일원론적 유물론철학, 감성적 인식과 이성적 인식의 종합에 주목하는 한편 실학과 연구에서 인식론, 무신론, 개국론, 평등론 등 다양하게 조명하였다. 일찍이 조선철학사에서 정립된 최한기의 철학적 특성과 사상사적 위상은 개별 연구에도 일관된다. 유물론과 인식론에 집중한 연구 경향은 실학과 연구에서 다방면으로 확장한다. 최한기 인식론에 관한 연구는 객관적 관념론으로 규정된 성리학이나 주관적 관념론으로 묶은 불교나 양명학과 차별되는 철학적 특성을 규명하는 데에 초점을 두었다. 증세철학에서 실학의 진보성을 드러내려는 이러한 시도는 궁극적으로 마르크스주의 역사유물론과 변증법에 기초한 조선철학사의 합법칙적 발전이라는 도식에 기초한다.

과학백과사전출판사가 연 4회 발간하는 『철학연구』를 비롯해 북의 연구 논문 분량은 많아도 5, 6쪽을 넘지 않는다. 일찍이 정성철이 『실학파의 철학사상과 사회정치적 견해』에서 정리한 최한기 연구성과를 뛰어넘기란 불가능해 보인다. 논문의 서술 방식에 나타나는 특이점은 선행연구에 대한 분석과 정리를 거쳐 논문의 문제의식이나 차별성을 드러내는 과정이 없다는 점이다. 인용문의 출처를 본문에 밝히지 않는 경우가 허다하고, 주석을 사용하지 않으며 참고문헌도 제시하지 않는다. 앞선 연구성과로부터 연구의 심화나 확장을 기대하기 어려운 이유다. 최한기 단독 연구는 유물론, 인식론, 이기론, 정치사상, 변증법사상, 개국론 등인데, 인식론 관련 논문이 거의 절반을 차지한다.¹⁸⁾

18) 「최한기의 유물론적 철학 사상」, 『로동신문』, 1964.10.15. 4면. 석창식, 「최한기의 인식론」, 『로동신문』, 1966.7.13. 6면. 최동중, 「최한기의 우주에 대한 견해」, 『철학연구』, 1992년 제4호, 42~44쪽. 최동중, 「최한기의 리기 호상관계문제에 대한 견해」, 『철학연구』, 1994년 제4호, 35~37쪽. 「실학사상이 최한기의 인식에서 진리의 기준에 대한 견해」, 『교육신문』, 2007.10.4. 4면. 조홍수, 「최한기의 정치사상」, 『철학연구』 2001년 제2호, 40~쪽. 조홍수, 「최한기의 인식심리(2)」, 『민족문화유산』, 2001년 3호. 박경희, 「최한기의 감성적 인식과 이성적 인식에 대한 견해」, 『철학연구』 2004년 제2호, 39~쪽. 김춘숙, 「최한기의 추리에 대한 견해」, 『철학연구』 2004년 제4호, 45~쪽. 박국철, 「실학사상이 최한기의 인식사상의 역사적의의에 대하여」, 『교원선진수첩』, 2007년 제4호, 177~쪽. 정철웅, 「<기측체의>에 반영된 최한기의 변증법사상」, 『철학연구』, 2011년 제3호, 40~41쪽. 정철웅, 「리기호상관계문제에 대한 최한기의 유물론적 견해」, 『사회과학원학보』, 2011년 2호, 32~33쪽. 박덕봉, 「최한기의 개국론」, 『철학연구』, 2012년 제2호, 40~41쪽. 박문성, 「리조말기 위기에 처한 성리학적관념론의 인식적근원을 비판한 최한기의 유물론적견해」, 『김일성종합대학학보(철학, 경제학)』 54권 4호, 38~42쪽.

김일성종합대학출판사에서 간행하는 『김일성종합대학학보:철학, 경제학』도 주목이 필요하다. 박문성 최한기 연구 외에, 1993년 「우리 나라에서 유기론의 변천과정에 대하여(고대~14세기)」를 처음 발표한 후, 「세계의 본질에 대한 리익의 견해의 진보성과 제한성」(2005), 「철학의 중심문제해결을 통하여 본 중세 우리 나라 유물론철학의 발전」(2014~2015), 「17~19세기 우리 나라 유물론철학의 발전에 대한 리해」(2016), 「16세기 리경창의 유물론사상」(2017), 「문조물에 반영된 리규보의 유물론사상」(2017)에 이르기까지 다수의 글을 발표했다. 박문성과 함께 『조선철학사자료집』을 공동 편찬한 로학회도 「우리 나라 철학사에서 사람에 대한 견해의 역사적변천(1), (2)」(2015), 「조선유교성리학의 <천리인욕>설에 대한 분석평가」(2016), 「리색의 철학사상과 계급적본질」(2017), 「조선근대철학에서 세계에 대한 견해」(2017), 「신인철학의 3대개벽사상」(2017), 「발해, 후기신라시기 철학사에서 세계에 대한 견해」(2018), 「조선봉건왕조시기철학에서 세계의 본질에 대한 유물론적견해」(2018), 「조선봉건왕조전반기 인식론연구」(2019) 등 근래 다수 논문을 발표하였다. 실학을 표제로 한 논문은 「조선실학사상의 중요특징에 대한 분석」(리순범, 2016)과 「실학사상가들의 애국주의적인 국방사상」(지일신, 2018) 두 편이 확인된다. 대체로 소속기관이 발행하는 잡지에 연구성과를 발표한 것으로 보인다. 조선철학사 관련 주요 연구자의 연구성과를 추적하면 개인별·기관별 연구 추이도 드러날 것이다.

유물론철학을 체계화한 서경덕, 중세 유물론철학을 최고 수준에 이르게 한 최한기를 정식화는 기일원론철학의 계보화가 진행되면서 사상의 연속적 발전 도상에 김시습, 이이, 장유, 홍대용 등이 끼어맞춰졌다. 『철학연구』에 수록된 실학과 등 최한기 관련 논문을 보면, 1974년 정성철의 실학과 연구에서 기술한 최한기 철학사상이 이후 최한기 연구의 일종의 전범이 기능했음을 알 수 있다. 단독 연구는 유물론과 인식론에 편중되고, 그나마 최한기 사상의 다양한 면모는 실학과 연구에서 찾을 수 있다. 유물론적 인식론으로부터 무신론(반미신사상), 기유물론철학(기일원론철학)사상, 애국계몽사상, 이성론, 윤리사상, 반사대주의사상, 사민평등사상, 세계인류평등사상, 과학사상 등 주제도 다양하다.¹⁹⁾

계급성과 역사주의 원칙의 불일치 혹은 모순된 적용도 눈에 띈다. 가령 박경희는 실학과 인식론의 진보성에 주목할 때는 교시에서 실학의 긍정적 측면을 강조한 부분만 떼어 인용하고, 곧이어 발표한 다른 연구에서는 역으로 제한성에 대해 논의했다. 형식적으로는 긍정과 부정의 측면을 모두 논했으나 교시에 충실한 듯하나, 세부 논의는 논리적이지 않고 일관성 또한 결여하고 있다.²⁰⁾

4. 역사유물론적 해석과 교시의 관철

『철학사전』에는 기일원론을 “물질적인 ‘기’를 세계의 유일한 시원으로 보고 그로부터 모든 사물 현상의 발생발전을 설명한 중세 동방의 유물론철학”이라고 규정한다. 그러나 당시 과학발전의 미숙성과 제한성에 따라 일련의 결함들과 소박성을 면하지 못했다고 한계 짓는다.²¹⁾ 최익한이 『실학과

- 19) 실학과 연구는 이보다 많지만 유의미한 서술을 포함한 논문을 선별하면 다음과 같다. 조성호, 「실학파의 반미신사상이 가지는 의의」, 『철학연구』, 2017년 제4호, 34~36쪽. 정남혁, 「도덕에 대한 실학자들의 현실주의적 견해」, 『철학연구』, 2017년 제4호, 36~37쪽. 지일신, 「실학파의 인도주의적 견해와 제한성」, 『철학연구』, 2017년 제2호, 31~33쪽. 조국철, 「중세동방철학발전의 일반적특징」, 『철학연구』, 2017년 제1호, 39~41쪽. 김수향, 「기일원론철학의 특징」, 『철학연구』, 2017년 제1호, 41~42쪽. 박명천, 「실학파의 <실사구시>적인 학문 연구방법」, 『철학연구』, 2016년 제3호, 42~44쪽. 리순범, 「과학기술발전에 대한 실학자들의 견해」, 『철학연구』, 2015년 제4호, 35~37쪽. 리광룡, 「실학자들이 제기한 세계인류평등사상」, 『철학연구』, 2015년 제4호, 37~38쪽. 오혁철, 「실학파와 개화파의 계몽사상 호상관계」, 『철학연구』, 2015년 제4호, 38~39쪽. 최광, 「17~19세기 우리 나라 유물론발전의 주요특징」, 『철학연구』, 2015년 제2호, 41~43쪽. 리광룡, 「실학파의 <사민>평등사상」, 『철학연구』, 2015년 제1호, 37~38쪽. 김현웅, 「실학파의 반사대주의사상」, 『철학연구』, 2014년 제4호, 37~38쪽. 리덕남, 「중세기 우리 나라에서 유물론적인식론이 철학발전에 미친 영향」, 『철학연구』, 2012년 제4호, 39~41쪽. 이정섭, 「중세기 기일원론철학의 인식심리사상」, 『철학연구』, 2011년 제3호, 38~39쪽. 리현성, 「리조후반기 기일원론철학사상」, 『철학연구』, 2008년 제3호, 40~42쪽. 박국철, 「실학파윤리사상의 진보성과 제한성」, 『철학연구』, 2007년 제4호, 37~쪽. 한성록, 「우리 나라 중세인성론에서의 유물론적 요소」, 『철학연구』, 2007년 제1호, 43~쪽. 한성록, 「조선중세철학사에서 종교관념론적인성론과 그것이 사회발전에 미친 해독적영향」, 『철학연구』, 2006년 제4호, 39~쪽. 리덕남, 「우리 나라 중세인식론발전의 일반적특징」, 『철학연구』, 2006년 제2호, 정성철, 「근세 개화사상, 애국계몽사상에 의한 실학사상의 계승발전」, 『철학연구』, 2004년 제4호. 신순철, 「중세 우리 나라에서 기유물론철학사상과 그 제한성」, 『철학연구』, 2002년 제4호. 독고미영, 「실학의 무신론사상의 진보성」, 『철학연구』, 2003년 제4호. 박경희, 「실학파의 인식론의 제한성」, 『철학연구』, 2003년 제3호. 박경희, 「실학파의 인식론의 진보성」, 『철학연구』, 2003년 제1호.
- 20) 박경희, 「실학파의 인식론의 진보성」(『철학연구』 2003년 제1호) 그리고 같은 해에 발표한 「실학파의 인식론의 제한성」(『철학연구』, 2003년 제3호)에서 상반된 관점을 보인다. 박경희가 낮추어 본 최한기는 선행한 조홍수의 연구에서 교시를 포함하여 긍정평가되기도 했다.(「최한기의 인식심리(2)」, 『민족문화유산』, 2001년 3호)
- 21) 『(북한 주체철학) 철학사전』, 108쪽.

와 정다산』(1955)에서 화담철학의 유물론적 성격은 정성철에서, “실학에 선행한 사상리론가운데서 실학형성의 전제로 된 것은 주로 서경덕을 대표하는 16세기의 유물론적자연관과 리이를 대표로 하는 16세기의 사회 개혁사상이었다.”로 이어졌다.²²⁾ 그 사이에 이규보의 원기론, 김시습의 기의 시원성, 서경덕의 기일원론 철학과 기불멸론, 장유, 임성주, 이규경 등 유물론철학의 계승과 발전이 논의되었다. 최한기가 앞서 제기되었던 기일원론을 체계화하고 집대성했다고 기술하지만, 실제 논거로 뒷받침하지 않는다. 사상의 계승은 단지 유물론의 전제들에 얼마나 부합하는가에 따라 결정된다. 유물론적 인식론에 획기적인 진전을 이뤘다는 평가가 주를 이루지만 간혹 현재의 신경과학 수준에서 한계를 지적하는 등 역사주의 원칙에도 상응하지 않는 기술도 발견된다.

조선철학사에서 정식화된 ‘중세철학을 유물론의 승리로’ 결정지었다는 평가는 단독 연구 특히 유물론을 주제로 한 연구에서 거의 빠짐없이 등장한다. 최한기가 중세 유물론을 체계화할 수 있었던 주요 요인은 서구 근대 자연과학지식을 수용하여 기의 물질성과 형질성을 실험으로 논증할 수 있었다는 점이 지목된다. 최한기의 철학의 토대로서 근대적 자연과학지식은 주자성리학의 관념론적 성격과 다른 철학적 특성을 부각하는 효과를 낳는다. 또 다른 공통점은, “서방과는 달리 중세기 동방에서는 신흥귀족세력의 리해관계를 대변하여 유물론철학이 계속 발전하였습니다.”(『김정일선집』 제5권 459페이지)라는 교시가 빈번히 인용된다는 점이다. 그에 따라 “중세기 유럽에서는 종교가 지배적이었으나 우리 나라에서는 중세기에도 유물론과 변증법이 관념론과 형이상학에 맞서 유물론이 하나의 사상조류를 이루고 매우 발전”²³⁾했다는 세계철학사적 의의가 부여된다. 그러나 주공, 공자의 신성화를 반대하여 ‘유교의 파산을 단서 짓는 중요한 사상적 계기’²⁴⁾가 되었다는 식의 근거 없는 비약과 삼강오륜과 인의를 세계에 통용 가능한 도덕 윤리로 내세워 유교의 봉건적·관념적 테두리를 벗어나지 못했다는 상반된 평가도 보인다. 기를 물질로, 리를 의식(정신)으로 등식화하는 유물론적 해석도 많은 문제를 파생한다. 이는 “인민의 사유발전과 비과학적이며 반동적 사상을 극복하는데 기여함으로써 사람들의 운명 개척에 일정하게 이바지하는 긍정적인 의의”²⁵⁾를 조선철학사에서 밝명하려는 데서부터 비롯한다.

계급성과 역사주의적 원칙을 강조해 실학의 과대평가를 비판한 데 두 가지 원인이 제기되었다. 하나는 실학자들이 가지고 있는 윤리, 도덕적 관점에서 보이는 관념론적 경향 때문이고,²⁶⁾ 다른 하나는 김일성 주체사상의 유일성을 확보하는 단계에서 마르크스-레닌주의에 대한 교조적·형식적 추종을 배격한 것처럼 실학의 부정적 측면도 제기하게 되었다는 견해다.²⁷⁾ 민족문화유산의 비판적 계승과 주체사상 형성의 과도기적 측면을 고려한 분석으로 판단된다. 사상의 역사성을 규명한다는 취지

22) 정성철, 「조선실학의 철학적 특징」, 『력사과학』, 1990.4, 45~47쪽.

23) 최광, 「17~19세기 우리 나라 유물론발전의 주요특징」 『철학연구』, 2015년 제2호, 41쪽; 조국철, 「중세동방 철학발전의 일반적특징」, 『철학연구』, 2017년 제1호, 39쪽. 조국철은 이규보의 원기론, 김시습의 물질적 기의 시원성, 서경덕의 유물론적 기일원론 그리고 장유, 임성주, 홍대용, 박지원, 이규경, 최한기에 의해 유물론철학이 계속 발전했다고 주장했다.(앞의 글, 40쪽)

24) 정철웅, 「『기축체의』에 반영된 최한기의 변증법사상」, 『철학연구』

25) 신순철, 「중세 우리 나라에서 기유물론철학사상과 그 제한성」, 『철학연구』 2002년 제4호, 44쪽.

26) 류인희, 임원빈, 최룡수이, 「남북한 실학사상 연구의 문제들」, 『동방학지』 103집, 1999, 257쪽.

27) 선우현, 『우리 시대의 북한철학』, 책세상, 2000.

는 승인할만하나 그 적용의 불철저함이 문제다.²⁸⁾ 이는 사실에 부합하지 않고 김정일의 교시나 다른 선행연구와도 모순되는 견해다.²⁹⁾ 아울러 김정일 세습체제 완성 단계에서 중세 유물론 철학 발전의 세계철학사적 의의와 실학의 진보성을 지나치게 부정적으로 묘사하는 것에 유의해야 한다는 지적은 교시와 상충하기도 한다.³⁰⁾ 김정일의 교시는 이미 주체사상이 확고하게 자리매김한 상황에서 당시 새롭게 제기되는 사회적 요구를 반영한 것으로 판단된다. 계급성의 원칙과 역사주의적 원칙은 여전히 유지되며, 봉건적 관념론적 요소를 벗어나지 못한 제한성은 부정의 대상이지만 시대적 한계로 인정하려는 분위기가 감지된다. 이는 민족주의와 애국주의 고양의 필요성에 따른 변화다. 부르주아 사상의 맹아로서 실학의 계몽적 성격이 발견되고 개화파에 의해 계승 발전됨으로써 사상사적 연속성을 확보하려는 의도가 뚜렷하다.

5. 과제와 전망

실학에 대한 재평가를 반영한 연구로 정성철의 『실학의 철학사상과 사회정치적 견해』(1974)와 함께 이듬해 발표된 최봉익의 『조선사상사연구(고대-근세)』를 특징했다. 이는 우리 학계가 주목한 『조선철학사개요』 이전의 연구다. 계급성과 역사주의 원칙에 따른 실학 서술 기조는 계속 이어지지만, 김정일의 교시와 상충하기도 한다. 최한기의 도덕·윤리에 관한 견해는 대체로 계급성의 원칙에 따라 공통되지만, 인식론에 대한 평가는 근대 과학기술의 토대 위에 과학적 인식론을 정립했다는 긍정적 평가와 직관적 추정에 불과하다는 부정적 평가가 공존한다. 마르크스-레닌주의 종교 비판에 따른 무신론적 철학 전통을 발굴하려는 노력이 최한기 연구에도 나타난다. 사회적 실천과 대중의 경험에 따른 진리의 판정도 변증법적 요소로 부각되었으나 연구자별 주목도는 상이하다.³¹⁾

28) 오혁철은 이어 최한기가 정치·제도 개혁 관련 문제를 언급하지 않으며, 계몽된 인재에 의한 정치를 주장하나 양반 내부 인재 선발에 불과하다고 보았다(『실학파와 개화파의 계몽사상의 호상관계』, 『철학연구』 2015년 제4호, 38~39쪽).

29) 김정일 교시. “적지 않은 실학사상가들은 ‘사농공상’으로 이루어지는 ‘사민’을 관습적으로 내려오는 봉건적 신분질서로만 보지 않고 그들의 평등을 주장하면서 상공업을 적극 발전시킬 것을 제기하였습니다.”(『김정일전집』 제5권 443페이지) 리광룡은 “귀천은 오로지 대중들의 사랑과 미움에 있는 것이지 작위가 귀하거나 비천한데 있지 않다.”(『인정』 권1 측인, 측유허실)을 들어, 최한기가 인간은 본래 평등하며 귀천은 대중이 결정한다는 주장을 펼쳤다고 논했다(『실학파의 <사민>평등사상』, 『철학연구』 2015년 제1호, 37~38쪽). 아울러 리광룡은 최한기가 세계대동사상을 통해 세계 모든 인종의 무차별적 평등을 주장했다고 설명했다(『실학자들이 제기한 세계인류평등사상』, 『철학연구』 2015년 제4호, 37~38쪽).

30) 실학에 대한 평가와 관련한 김정일 교시는, “실학사상은 우리 민족의 우수성을 보여주는 귀중한 민족문화유산입니다. 실학사상가들은 ‘실사구시’, ‘실용지학’을 주장하면서 뒤떨어진 우리 나라를 발전시키기 위한 학문연구에 전심하였습니다.”(박국철, 『실학과 물리사상의 진보성과 제한성』, 『철학연구』 2007년 제4호, 37쪽) 다른 하나는 “실학사상에 대한 연구에서 중요한 것은 당대의 역사적 조건에서 그 진보성이 어디에 있는가 하는 것을 정확하게 분석평가하는 것입니다. 실학사상의 진보성을 부인하는 것은 역사주의적 원칙에도 맞지 않습니다.”(『김정일전집』 제5권 444페이지; 조성호, 『실학파의 반미신사상이 가지는 의의』, 『철학연구』, 2017년 제4호, 34쪽 재인용)가 주로 인용된다.

31) 인간 주체의 역사적 역할에 대한 강조가 조선철학사 그리고 최한기 철학 서술에 구체적으로 어떻게 반영되었는지 연구가 필요하다. 북한의 철학연구 대표기관은 김일성종합대학 역사학부 철학과와 사회과학원 철학연구소이다. 대학과 연구소의 기관 특성상 소속 연구자의 연구 경향이나 각 기관에서 발행하는 『김일성종합대학학보』(철학편)과 『철학연구』의 조선철학연구 관련 논문의 저자와 연구주제 등도 검토 대상이다.

최한기 저술과 번역서 그리고 연구성과를 남북이 공유한다면 최한기 연구 진작에 도움이 될 것이다. 북이 번역한 『기축체의』를 통해 최한기 철학사상의 주요 개념에 대한 번역·해석 사례를 비교하는 것도 하나의 연구 주제다. 남의 전통철학 연구는 원문에 대한 충실성을 미덕으로 하여 대중화에 어려움을 겪고 있다. 우선 2017년 교양서로 발간한 『조선철학사사료집』의 ‘최한기의 글’에서, 주요 개념(어) 번역과 해석상의 문제를 검토할 수 있다. 북과 공동으로 개성 출신 학자들과의 교유관계 등 지역 지성사 연구를 모색하는 것도 학술교류의 한 방법이다.

사상사의 연속성에 묻힌 주자 성리학과의 관계를 재고하는 데에 북의 실학과 연구가 시사점을 제공할 수도 있을 것이다. 북의 연구성과는 남에 비해 미미하지만, 이념에 가려 간과한 점은 없는지 살펴볼 일이다. 남고 투박한 유물론의 겉포장을 뜯어내고 우리 학계에 도움이 될만한 것은 수용해야 한다. 유교가 인민의 편에 서지 못했다는 박은식의 성토를 굳이 되새기지 않더라도 사회경제적 조건은 물론이고 현재적 요구와 거리 둔 지 오랜 철학 연구 태도를 성찰하는 동기로 삼을 수 있다. 물론 이런 추세는 학문의 분과화에 기인한 것이지만 실학사상은 물론이고 관료로 실제 행정에 참여하고 시무에 대해 구체적 견해를 제출한 성리학자들의 사상적 면모도 관심은 약하다.

북의 근래 두드러진 연구 경향은 ‘애국문화계몽사상’, ‘조선근대계몽사상’, ‘조선근대개혁운동’ 등 근대 전환기 사상적 추이에 관한 것이다. 자유, 평등, 국가사상 등이 논제로 등장한 것도 특징이다.³²⁾ 이에 따라 계몽사상의 맥아를 실학에서 찾아보려는 시도도 눈에 띈다. 개화사상의 가교나 선구자라는 오랜 평가는 남북이 공유한다. 그러나 우리는 실제 연구에 손 놓고 있는 것은 아닌지 돌아볼 일이다.

32) 2018년도 『철학연구』에 게재된 글에서 이런 연구 동향의 변화를 감지할 수 있다. 류광배, 「애국문화계몽사상가들의 인권평등사상」(제4호, 53~55쪽), 오철우, 「조선근대계몽사상가들의 민족국가에 관한 견해연구」(제4호 55~56쪽), 류연옥, 「조선근대계몽사상가들의 남녀평등에 관한 사상의 의의와 제한성 류연옥」(제3호, 54~56쪽), 주철환, 「조선근대개혁운동시기 자유, 평등에 관한 사상의 발생변천」(제2호 54~56쪽), 김명일, 「유길준의 국가의 권리에 관한 사상의 의의와 제한성」(제1호, 55~56쪽)

「북의 최한기 철학 독법과 한계」에 대한 논평

김용현

한양대

최한기의 철학사상에 대한 근대적인 연구는 1960년에 나온 정진석 등의 『조선철학사(상)』이 처음이다. 박종홍 선생이 1965년에 「최한기의 경험주의」라는 방대한 논문을 발표함으로써 남한 학계에 최한기를 등장시킨 것도 『조선철학사(상)』의 자극 때문이다. 그만큼 『조선철학사(상)』은 최한기 연구사에서 매우 의미 있는 저작이다. 눈에 띄는 것은 『조선철학사(상)』은 “서구라와 자연과학을 토대로 하여 훌륭한 유물론적 철학을 수립한 학자”라는 규정에서 확인되듯이 주로 최한기의 기론에 초점을 맞춘 반면에, 박종홍은 그의 인식론을 로크의 이론과 유사한 경험주의로 규정했다는 점이다. 이는 마르크스-레닌주의와 근대주의라는 연구방법론의 차이가 작용한 것으로 보이는데, 재미있는 것은 최한기의 철학이 남북 모두에서 기존의 주자학과 다른 진보적이고 선진적인 철학으로 평가받았다는 점이다.

그 이후 남한의 최한기 연구는 비약적으로 발전했다. 우선 최한기의 저작들이 속속 발굴되어 『명남루총서』(1971), 『명남루전집』(1990), 『증보 명남루총서』(2002) 등으로 간행되었고, 아울러 『기축체의』(1979), 『인정』(1980), 『기학』(1992), 『신기천협』(2008), 『운화축협』(2014) 등이 번역됨으로써 자료의 접근을 용이하게 했다. 결과적으로 이행훈 교수님도 언급했듯이, 남한 학계의 최한기 연구는 난공불락으로 여겨지던 과학, 의학의 영역까지 미치고 있다.

반면에 북한의 최한기 연구는 정성철의 『실학파의 철학사상과 사회정치적 견해』(1974)가 그 정점인 것으로 보인다. 이 책은 이행훈 교수님도 지적했듯이, “실학파에 대한 과대평가를 비판하는 내용을 담은” 연설 「사회과학의 임무에 대하여」(1972) 이후에 나온 것으로 최한기의 철학사상과 사회정치사상을 102쪽에 걸쳐 천착하고 있어, 그때까지 박종홍의 연구를 넘어서지 못한 남한 학계의 연구 수준을 능가한다고 평가할 만하다. 그 이후 최봉익의 「조선철학사연구」(1975), 최봉익의 『조선철학사개요』(1986), 정진석의 『조선철학사 2』(1987) 등이 잇달아 나왔지만, 본질적으로 새로운 연구 성과라고 평가하기 어려운 것이 사실이다. 이에 대해 이행훈 교수는 “우리 학계의 연구에 비하면 양적으로나 질적으로 비교하기 어려운 수준”이라면서, “무엇보다 인용된 자료가 『기축체의』에 거의 국한되고, 유물사관에 따라 연구 주제의 편중이 심하다.”라고 평가했다.

북한의 최한기 연구 자료를 방대하게 수집하고, 상세하게 분석하신 교수님의 노고에 감사드리며, 교수님의 고견을 끄집어내기 위해 다음 몇 가지 질문을 드림으로써 논평에 갈음하고자 한다.

첫째, 북한의 최한기 연구가 남한에 비해 상대적으로 뒤떨어진 원인, 다시 말해 북한의 최한기 연구가 답보 상태에 빠진 이유가 무엇이라고 생각하시는지요?

둘째, 70년대 주체사상이 확립되면서 최한기 철학사상에 대한 기술이 달라진 점이 있다면 어떤 것을 들 수 있는지요. 특히 최봉익의 『조선철학사개요』는 - 주체사상에 의한 『조선철학사(1962)』의 지양-이라는 부제를 달고 있는데, 주체사상이 최한기 연구에 구체적으로 어떻게 투영되었지요?

셋째, 김정일 체제와 그 이후 김정은 체제에서 최한기 연구와 관련해서 달라진 점은 없는지요. 정치의 영향을 직접적으로 받는 북한 학계의 실정을 감안해서 질문을 드립니다.

넷째, 교수님께서 “북의 연구 성과는 남에 비해 미미하지만, 이념에 가려 간과한 점은 없는지 살펴볼 일이다. 낡고 투박한 유물론의 겉포장을 뜯어내고 우리 학계에 도움이 될 만한 것은 수용해야 한다.”고 하셨는데, 수용할 만한 것이 무엇인지요? 구체적인 견해가 있다면 추가적인 설명을 부탁드립니다.

감사합니다.

3부 1세션

학문후속세대 발표 서양철학

(서울대학교 14동 207호)

헤겔의 『법철학』에서 행위와 책임 귀속의 문제

한지우

서울대학교 철학과 석사과정

혼자 사는 K는 집 앞마당 한쪽 구석에 있는 벽돌들을 반대쪽으로 옮기기 위해 머리 뒤로 벽돌을 던졌다. 그런데 하필 그때 H가 K의 집을 자신의 집으로 착각하여 K의 앞마당에 들어왔고, K가 던진 벽돌을 맞아 숨졌다. 이때 K가 자신 뒤에 H가 있다는 사실을 전혀 알 수 없었다면, K 때문에 H가 죽은 것은 맞지만, K가 H를 죽인 것은 아닌 것 같다. 『법철학』 「도덕성」장에서 헤겔은 이러한 사례를 설명하기 위해 소행과 행위의 구분을 도입한다. 헤겔에 따르면 소행(Tat)이란 주체에 의해 야기된 사건과 그것의 결과다. 그리고 그중 주체의 의도에 들어있는 것만을 가려낸 것이 비로소 주체에게 책임이 귀속될 수 있는 행위(Handlung)다. 가령 위 사례에서 ‘H가 벽돌을 맞아 숨짐’은 K의 소행이기는 하지만 K의 행위는 아니다. 그렇다면 헤겔은 정확히 어떤 기준을 통해 소행과 행위를 구분하는가? 본고에서 나는 헤겔이 소행과 행위의 구분 기준으로 제시하는 앎의 권리의 내용을 살펴보고, 그것이 행위는 본질적으로 사회적이라는 헤겔의 견해와 어떤 관련이 있는지 밝히고자 한다.

1. 소행(Tat)과 행위(Handlung)

헤겔은 인간 행위가 기본적으로 유한성(Endlichkeit)이라는 성질을 갖는다고 말한다. “행위함(Handeln)의 직접성(Unmittelbarkeit)에서 주관적 의지의 유한성은, 직접적으로는 의지가 행위하기 위해서 전제된(vorausgesetzt) 외적 대상을 가지며, 그 대상은 잡다한 상황들(Umstände)과 결부되어 있다는 점에 있다.”¹⁾ 행위주체는 특정한 대상을 자신이 원하는 방향으로 바꾸겠다는 관심(Interesse)을 가지고, 그 대상의 현존(Dasein)을 변화시킨다. 그런데 행위주체가 관심을 가지는 대상은 언제나 그것과 함께 현존하는 다른 대상들과 일정한 관계를 맺고 있다. 따라서 주체의 행함은 그의 관심의 대상에 배타적으로 작용할 수 없다. 행함은 언제나 그 대상에 결부된 주변 대상 혹은 상황(Umstände)²⁾에까지 영향을 미치게 된다. 따라서 주체가 행한 바인 소행은 주체가 행위에서 고려했던 바 이상의 상황과 사실을 결과로 가질 수 있다.

1) Hegel (1986), §115. 이후 본 글에서 헤겔의 동일한 저작을 인용할 때에는 내주로 약어 ‘GPR’ 뒤에 ‘§’ 기호와 함께 절 번호를 명시한다. 더하여 헤겔이 본문에 덧붙인 주해(Anmerkung)에는 ‘A’를, 헤겔의 제자들이 작성한 강의록을 편집한 보충주석(Zusatz)에는 ‘Z’를 덧붙인다. 번역은 기본적으로 서정혁의 번역본(헤겔 (2020))을 참조하였고, 필요한 경우 일부 수정했다.

2) 다음 절의 오이디푸스 사례에서 잘 드러나듯, 이 상황은 비단 자연적이고 물리적인 사태만을 포함하는 것이 아니라, 사회적 관계와 같은 정신적인 사태 또한 포함한다.

그러나 소행과 그 결과에 대한 책임이 전적으로 주체에게 귀속(Zurechnung) 혹은 전가(Imputation) 되는 것은 아니다. 예컨대 앞서 언급한 K의 사례를 떠올려 보자. K가 벽돌을 던지지 않았다면 H는 사망하지 않았을 것이므로, H의 사망은 K의 소행의 결과다. 하지만 그렇다고 해서 H의 사망에 대한 책임이 실제로 K에게 전가되는 것은 아니다. 왜냐하면 H가 K 뒤에 서 있었다는 사실은 K가 벽돌을 던질 때 알 수 없었던, 그의 행위에 우연적이고 낯선 사실이기 때문이다. 이처럼 소행과 그 결과에는 ①(‘벽돌의 날아감’과 같이) “행위의 목적을 그것의 영혼으로 갖는,” 따라서 “[진정으로] 행위에 속하는 것(das Ihrige)”과 ②(‘뒤에 서 있던 H가 벽돌을 맞음’과 같이) “외면성으로 정립된 목적으로서 [행위]가 외적인 힘들에 노출”됨에 따라 그에 부착된 “낯선 결과(fremde Folgen)”에 해당하는 것이 있다(GPR §118). 헤겔은 소행과 그 결과 중 행위자에게 실제로 책임이 귀속되는 행위는 오직 전자 뿐이라고 지적한다. 행위의 범위는 앎의 권리(das Recht des Wissens)에 따라 결정되어야 하기 때문이다. 앎의 권리란, 주체는 “자신의 소행 속에서, 오직 그가 그의 목적 속 행위의 전제들로부터 아는 것만을 … 그의 행위로 인정하고 그에 대해서만 책임을 진다”(GPR §117; 강조는 필자)는 것이다. 그에 따르면, ‘벽돌의 날아감’은 K가 행위할 때 알고 있던 사실이므로 K의 행위가 맞다. 반면 ‘뒤에 서 있던 H가 벽돌을 맞음’은 K가 행위할 때 알지 못했던 사실이므로 K의 행위가 아니다.

2. 기도(Vorsatz)의 권리와 의도(Absicht)의 권리

그런데 앎의 권리에서 말하는 ‘앎’이란 정확히 무엇에 대한 앎인가? 헤겔은 가장 먼저 앎의 권리를 기도의 권리로 구체화한다. 기도(Vorsatz)란 행위주체가 행위하는 시점에 명시적으로 의식했던 “[행위] 상황들에 대한 표상”(GPR §117)이다. 이 표상에는 “행위자가 특별히 초래하고자 욕구한 바 뿐만 아니라 행위자가 [자신의 행위로 인해] 벌어질 수 있다고 의식한 모든 것들”³⁾이 포함된다. 그런데 행위주체가 행위상황을 구성하는 모든 요소들을 알 수는 없기에, 그의 소행과 그 결과에는 그가 표상했던 것 이상의 내용이 포함될 수 있다. 이때 기도의 권리에 따르면, 소행과 그 결과 중 주체가 행위 시점에 자신의 행위의 가능한 결과로 표상했던 바에 해당하는 것만이 그의 행위로 그에게 귀속된다. 헤겔이 드는 오이디푸스의 사례를 살펴보자. 오이디푸스는 길에서 마주친 행인과 시비가 붙어 그 행인을 살해한다. 극의 마지막에 가서 그는 행인이 실은 자신의 친아버지였다는 사실을 알게 되고, 스스로 자신의 두 눈을 찌른다. 곧 그는 부친 살해를 자신의 행위로 받아들이고 그에 대한 책임을 진다. 하지만 기도의 권리에 의거하면, 오이디푸스는 자신이 책임지지 않아도 될 것에 책임을 진 것이다. 오이디푸스가 행인을 살해했을 때 그가 표상했던 바 속에는 행인이 자신의 아버지라는 사실은 들어 있지 않았기에, 행인 살해는 오이디푸스의 행위가 맞지만 부친 살해는 오이디푸스의 행위가 아니기 때문이다. 헤겔은 이처럼 고대의 비극작품 속에 “소행과 행위, 그리고 외적 사건과 기도 … 사이의 구분”(GPR §118A)이 부재했다고 지적한다.

여기서 우리는 헤겔이 말하는 행위 상황이 비단 자연적이고 물리적인 사태만을 포함하는 것이 아

3) Wood (2014), p.235.

나라 사회적 관계와 같은 정신적인 사태도 포함한다는 점에 주의해야 한다. 이석배(2017)는 행위 상황을 자연적이고 물리적인 사태에 국한하여 이해했기에, 헤겔이 오이디푸스의 사례를 적절히 분석하지 못했다고 지적한다. 그에 따르면 오이디푸스의 기도는 행인을 가격하여 죽이는 것이었고, 그것은 어떤 외부적 힘의 개입도 없이 완전하게 수행되었으므로, “오이디푸스는 그의 기도를 충실하게 행위로 이행했으며 이 행위의 소행은 오이디푸스의 기도에 완벽하게 일치”⁴⁾한다. 그러나 내가 보기에 이는 헤겔의 논의에 대한 불완전한 이해로부터 제기된 잘못된 비판이다. 행인 살해와 부친 살해는 한 사람이 죽었다는 측면에서는 동일한 사태이지만, 오이디푸스와 죽은 사람의 관계의 측면에서는 전혀 다른 사태이기 때문이다. 후자의 측면에서 부친 살해라는 오이디푸스의 소행은 행인 살해라는 오이디푸스의 기도와 분명하게 불일치한다.

그러나 기도의 권리가 오이디푸스의 사례를 적절하게 분석하는 것처럼 보임에도 불구하고, 헤겔에 따르면 그것은 그 자체로 삶의 권리의 완전한 규정이 되기에는 부족하다. 왜냐하면 기도의 권리만으로는 행위주체의 사유능력이 온전하게 포착되지 않기 때문이다. 기도의 권리는 소행의 결과가운데 언제나 행위주체가 행위 시점에 결코 예측할 수 없었던 사실이 존재한다는 점으로부터 정당화된다. 그러나 엄밀하게 행위주체가 소행의 어떤 필연적 결과도 알 수 없는 것은 아니다. 소행의 결과 가운데에는 우리가 사유하는 존재(ein Denkendes)로서 알 수 있는 “필연적인 결과들도 존재”(GPR §118Z)하기 때문이다.

헤겔이 §119 주해에서 언급한 예시를 응용한 다음 사례를 생각해보자. 사건 a, b는 각각 주체 A, B가 어떤 사람의 가슴을 칼로 찌른 사건이다. A, B는 각각 행위시점에 다음과 같은 믿음을 가지고 있었고, 다음과 같은 결과를 얻었다.

사건 a: 행위시점에 A는 그 사람이 죽을 것이라 생각했으며, 그 사람은 죽었다.

사건 b: 행위시점에 B는 그 사람이 죽을 것이라 생각하지는 않았지만, 그 사람은 죽었다.

두 사건 모두에서 칼로 찔린 사람이 실제로 죽을지, 아니면 죽지 않을지는 우연에 좌우된다. 그 사람의 장기가 신체의 어디에 위치하는지, 혹은 그가 적절하게 빠른 치료를 받았는지 등은 행위주체가 예측할 수 있는 범위를 벗어나기 때문이다. 이때 기도의 권리를 있는 그대로 사건 a, b에 적용하면, 행위시점에 가졌던 믿음과 소행의 결과가 일치한 A만이 결과에 대한 책임을 진다. 이는 이상한 귀결로 보인다. B 또한 죽음에 대한 책임을 져야 하지 않는가? 헤겔은 이로부터 기도의 권리만으로는 부족함을 알 수 있다고 지적한다. 가슴에 있는 심장과 같은 장기들은 외파로 존재하는 게 아니라, 신체의 중요한 기관으로서 사람의 생명과 직접적으로 연결되어 있다. 그렇다면 적어도 사유의 영역에서 우리는 ‘생명을 잃을 수도 있다’는 것을 ‘가슴을 칼로 찌른다’는 것의 필연적 결과로 간주해야 한다. B가 상대의 가슴을 찌르는 바로 그 시점에 그로써 그가 죽을 것이라고 떠올리지 않았더라도, 그는 이성적인 주체로서 그 사람이 죽을 수도 있는 가능성을 알았다고 해야 한다.

4) 이석배 (2017), p.42.

여기서 우리는 인간 행위자가 지니는 유한성의 이중적 측면에 주목해야 한다. 행위 결과에 언제나 우리가 결코 예측할 수 없었던 사실들이 포함될 수 있다는 유한성은 인간 행위의 필연적인 조건이다. 우리가 반드시 일어날 것이라 표상했던 것이 일어나지 않을 수도 있고, 일어나지 않을 것이라 표상했던 것이 일어날 수도 있다. 헤겔은 이 점에서 행위란 “[필연성에서 우연성으로, 혹은 그 반대로의 전도(Umschlagen)라는] 법칙에 스스로를 내맡기는 것”(GPR §118A)이라고 서술한다. 하지만 동시에 인간 행위자는 “이성적으로 사유하고 의지하는 한”(GPR §117Z) 자신의 유한성을 극복한다. 그는 자신이 행한 바를 이런 결과로도, 저런 결과로도 이어질 수 있는 사건으로만 알지 않는다. 그는 자신이 행한 바가 일반적으로 어떤 행위유형(act-type)으로 분류되는지를 안다. 이 앞 덕분에 주체는 전적으로 우연과 필연의 전도에 내몰리지 않고 자신의 행위로 인해 벌어질 수 있는 일들을 예상하며 행위할 수 있다. 예컨대 오이디푸스 또한 자신이 때리는 사람이 자신의 아버지임은 몰랐을지라도, 사람을 과격하게 때리는 행위가 ‘살인’이라는 행위유형을 구성함은 알았을 것이다.

따라서 기도의 권리는 의도의 권리로 보장되어야 한다. “기도는 **사유하는 존재**로부터 출발한 것으로서, 단지 개별성만을 포함하는 것이 아니라 본질적으로 그것의 **보편적 측면들** 또한 포함한다. 이것이 바로 **의도(Absicht)**다.”(GPR §119; 강조는 원문) 의도는 특정한 소행이 일반적인 행위 이해의 규범에 따를 때 어떤 유형으로 분류되며, 어떤 의미를 가지는가에 대한 앎이다. 의도의 앎 가진 주체는 “외적 소행으로서의 행위에 … **보편적** 술어(ein allgemeines Prädikat)를 부여”(GPR §119A; 강조는 원문)하는 판단(Urteil)을 내린다. 즉 그는 개별적인 소행이 어떤 보편적인 행위 연관의 필연적인 계기를 구성하는지를 추론하고 파악한다. 헤겔은 우리가 집 처마의 나뭇가지에 불을 붙이는 행위에는 ‘방화’라는 술어를, 사람의 신체를 찌르는 행위에는 ‘살인’이라는 술어를 붙인다는 것을 예시로 든다(GPR §119A 참조). 이때 의도의 앎은 비단 인과적인 추론뿐만 아니라 사회적 규범에 기초한 사회적 의미에 대한 추론 또한 거쳐야 얻을 수 있다는 데 유의해야 한다. 인간의 행위 가운데에는 졸업하는 친구에게 꽃을 주는 것과 같이 사회적 상호작용을 위한 행위들이 존재한다. 이때 꽃을 주는 것은 ‘선물’이지만 쓰레기를 주는 것은 ‘선물’이 아니라는 사실에 대한 앎은 사회적 의미에 대한 추론을 통해서만 얻어질 수 있다. 심지어 ‘방화’와 같이 인과적 추론만을 요하는 것처럼 보이는 행위 유형에 대한 앎도 순수한 인과적 추론만으로는 얻어질 수 없다. 예컨대 처마 밑에서 캠프파이어를 하는 것이 화재로 번질 확률과, 처마 아래 꽃혀 있는 나뭇가지에 불을 붙이는 것이 화재로 번질 확률이 동일한 경우에도, 우리는 후자는 ‘방화’로 간주하지만 전자는 ‘방화’로 간주하지 않을 것이다. 행위유형에 대한 판단은 행위의 인과적 가능성과 사회적 의미 모두에 대한 포괄적인 앎을 요한다.

의도의 권리를 통해 비로소 설명될 수 있는 개념이 “간접적 고의(*dolus indirectus*)”(GPR §119A)와 미수(attempted crime)다. 우선 간접적 고의란 로마법에서 행위자의 심적 태도에 한정되었던 고의(*dolus*) 개념의 확장을 위해 도입된 것으로, “행위자의 의도 중에는 간접적으로 통상 발생할 결과에 대한 의도도 내재해 있다”는 개념이다⁵⁾. 앞 절에서 다뤘던 ‘심장을 칼로 찌름’의 사례 중 B의 경우가 간접적 고의에 해당한다. B가 행위시점에 자신이 찌른 사람이 죽을 것이라고 떠올리지 않았어

5) 헤겔 (2020), p.257, 서정혁의 181번 주석 참조.

도, 그는 사유를 통해 심장을 칼로 찌른다는 행위의 개별 계기를 살인이라는 행위유형과 연결할 수 있었을 것이므로 살인을 그의 의도로 볼 수 있다는 것이다. 다음으로 미수는 고의적으로 범행을 시도했으나 그것이 제대로 실행되지 못한 경우를 가리킨다. 헤겔이 미수 개념에 대해서 직접적으로 언급하고 있지는 않지만, §119 추가에 “방화에서 불이 붙지 않는 경우가 있을 수 있다”(GPR §119Z)는 사례가 등장한다. 설령 불을 붙인 행위가 의도된 결과로 이어지지 않았다고 해도, 불을 붙인다는 행위의 개별 계기가 방화라는 행위유형과 연결되므로 그의 의도를 방화로 간주할 수 있다. 그렇다면 그의 소행이 화재로 이어지지 않았더라도, 우리는 그의 행위를 방화 미수라고 말할 수 있다.

헤겔은 의도가 단지 주체가 알았어야 하는 것으로 요구되는 앎이 아니라, 주체가 이성적 주체인 한에서 설령 그가 그것을 행위시점에 명시적으로 표상하지 않았더라도 “이미 그의 주관적 의지에 놓여있었”(GPR §120; 강조는 필자)던 앎이라는 사실을 강조한다. 만약 어떤 행위주체가 이러한 앎을 결여한다면, 우리는 그가 책임귀속능력(Zurechnungsfähigkeit) 자체를 상실한다고 해야 한다. 헤겔은 아이(Kinder), 백치(Blödsinnige), 광인(Verrückte) 등은 행위의 개별 계기를 행위유형과 연결시킬 수 있는 능력을 거의 갖지 못하기에, 그들에게는 책임귀속능력 자체가 없다고 말한다. 물론 아이, 백치, 광인이 아닌 주체들 또한 일시적으로 판단능력이 떨어져 행위 시점에 자신의 소행이 지니는 의미를 떠올리지 못했을 수 있다. 그러나 헤겔은 그때에도 그 주체들의 행위는 기도와 더불어 의도에 따라 규정되어야 한다고 단호히 지적한다. 왜냐하면 주체가 의도의 앎을 갖지 못했다고 간주하는 것은 그들로부터 “사유자이자 의지가 될 수 있는 명예”(GPR §120A)를 박탈하고 그들을 “동물과 다름없는 것”(GPR §132A)으로 취급하는 것이기 때문이다.

이 점에서 나는 크반테(2004)의 해석에 반대한다. 크반테는 헤겔에게서 “[행위의] 의도성(intentionality)은 믿음(belief)을 통해 규정된다”⁶⁾면서, 앎의 권리의 ‘앎’을 행위자가 행위시점에 가졌던 믿음 표상, 즉 (좁은 의미의) 기도에 한정된 것으로 해석한다. 이에 그는 의도의 앎을 결여한 행위자의 행함도 “여전히 ... [그에게 책임이] 귀속될 수 있다”⁷⁾고 말한다. 이 해석에 따르면 (좁은 의미의) 기도만 가지고 수행된 행위와 의도까지 가지고 수행된 행위의 차이는 다만 후자가 전자에 비해 더 큰 책임을 져야 한다는 책임의 정도차에 불과하다. 그러나 앞서 살펴본 것처럼 이는 헤겔의 주장에 대한 적절한 이해가 아니다. 헤겔은 의도의 앎을 결여한 아이, 백치, 광인의 예시를 들면서, 그들은 책임귀속능력을 **갖지 못한다**고 명시적으로 밝히고 있다. 무엇보다 헤겔은 “[행위자에] 내재하는 지성적 본성(intelligente Natur)은 그가 활동하는 현재 시점의 **명료한 표상들(deutliche Vorstellungen)**이라는 볼프심리학적인 형태에 관련되는 것이 아니다”(GPR §132A; 강조는 원문)라며 직접적으로 크반테의 해석과 같은 입장을 비판한다⁸⁾. 헤겔이 보기에 소행과 행위의 구분은 주체의 기도와 의도를 모두 고려할 때 비로소 가능하다.

6) Quante (2004), p.136.

7) Quante (2004), p.152.

8) 카넬로도 크반테에 대해 유사한 비판을 제시한다. Cargnello (2014), pp.679-680 참조.

3. 행위의 사회성

기도의 권리가 의도의 권리로 보강되어야 한다는 헤겔의 주장을 통해, 그가 어째서 행위를 본질적으로 사회적인 것으로 보는지 이해할 수 있다. 헤겔은 「도덕성」장 서론에서 “[행위는 주체가] 타자의 의지와 맺는 본질적 관계다”(GPR §113)라고 말한다. 이 구절에서 헤겔이 말하는 행위주체와 타자 사이의 본질적 관계란 무엇인가?

행위 주체가 행위를 시작하기에 앞서 이러저러한 목적을 위해 이러저러한 방식으로 행위하겠다고 마음먹을 때, 그가 명시적으로 표상한 내용으로서의 기도는 단지 그에 의해 이해된 행위의 내용에 불과하다. 하지만 일단 주체가 객관세계에서 행위를 실행하고 나면, 그의 소행과 그 결과는 세계의 다른 주체들에 의해서도 파악될 수 있다. 이 주체들은 행위주체와 마찬가지로 그의 행위를 나름의 방식으로 규정하고, 기술할 것이다. 크반테(2004)는 여기서 행위주체가 행위에서 타자들과 맺는 본질적 관계를 다음과 같이 이해한다. 주체는 자신의 행위가 자신의 것임을 아는 데서는 오류를 범할 수 없지만, 자신이 정말로 원했던 바가 무엇인지, 무엇이 자신의 목적이 실현된 상태인지 등을 이해하는 데서는 오류를 범할 수 있다. 이때 타자들은 나름대로 주체의 행위를 해석하면서 행위주체의 행위이해를 “수용(acceptance)” 혹은 “정정(correction)”⁹⁾하는데, 이와 같은 타자들의 인정 혹은 비인정을 참조하여 행위주체는 자신의 행위를 더 정확하게 이해할 수 있다. 크반테의 해석은 그럴듯하지만, 부정확하다. 그는 여하간 행위 내용의 최종 결정은 **오직** 행위주체에 의해 이뤄진다고 보기 때문이다. 그에 따르면 타자들의 해석은 행위주체의 참고 사항에 불과하지 그 자체로 행위 규정에 관여되지는 않는다¹⁰⁾. 내가 보기에 이러한 크반테의 해석은 헤겔의 논점을 곡해한다. 헤겔은 행위주체와 타자 사이에 (행위 이해 방식에서의) 동일성 관계가 성립할 수도, 아닐 수도 있다고 말하지 않고 단정적으로 “나의 목적 수행은 나 자신과 또 다른 의지의 이 동일성을 자신 속에 지닌다”(GPR §112)라고 말하기 때문이다.

나는 크반테와 달리, 타자들의 행위 이해가 행위주체 스스로의 이해만큼이나 그의 행위의 내용을 규정한다는 것이 헤겔의 입장이라고 생각한다. 왜냐하면 주체가 이성적 행위자로서 마땅히 가져야 할 의도의 앎의 내용은 **타자들의 행위 이해를 매개로만** 규정될 수 있기 때문이다. 꽃을 주는 것이 ‘선물’이라는 행위유형의 계기를 이루며, 처마 밑 나뭇가지에 불을 붙이는 것이 ‘방화’라는 행위유형의 계기를 이룬다는 사실은 행위주체의 행위이해에만 의존해서는 성립할 수 없다. 그것은 사회의 모든 주체들의 행위이해에 의존해서만 성립할 수 있다. 이처럼 한 사람의 행위를 규정하기 위해 **반드시** 사회의 다른 주체들의 행위이해를 참고해야 한다는 점에서, 행위는 본질적으로 사회적인 것이며 행위주체는 행위에서 타자들과 “본질적 관계”를 맺는다.

9) Quante (2004), p.80.

10) “내적 목적에 대한, 혹은 이 내적 목적의 실현으로서 성립하는 상황에 대한 [행위주체의] 해석에 반대가 제기되거나, [행위] 과정이 행위주체의 자기이해와 다른 방식으로 기술되었을 때, 그렇게 이해된 [행위] 과정은 더 이상 헤겔의 의미에서의 **행위**가 아니다.”(Quante (2004), p.96; 강조는 원문) 크반테는 타자들이 주체의 행위이해를 승인하거나 비승인할 수 있는 것과 별개로, 헤겔에게서 행위 내용은 철저하게 행위주체 **개인**의 관점에 기초하여, 그의 (좁은 의미의) **기도에 따라** 규정된다는 해석을 견지한다.

참고문헌

- 이석배. 2017. 「헤겔의 행위이론」. 『철학』 130집: 25-48.
- 헤겔. 2020. 『법철학(베를린, 1821년)』, 서정혁 옮김. 서울: 지식을만드는지식.
- Cargnello, D.. 2014. “Beyond Morality: Intentional Action in Hegel’s Philosophy of Right.” *Mind* 123(491): 671-706.
- Hegel, G. W. F.. 1986. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. in *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7, hg. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Quante, M.. 2004. *Hegel’s Concept of Action*. Trans. by Dean Moyar. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, A.. 2014. *The Free Development of Each*. Oxford: Oxford University Press.

헤겔의 양심 비판

곽태현

서울대학교 서양철학전공 석사과정

양심(良心, conscience)은 통상적으로 ‘도덕적인 옳고 그름에 관한 개인 내면의 판단 능력’의 의미로 쓰이는 개념으로, 일상어로서나 철학적 주제로서나 고전적인 개념이다. 양심에 관한 철학적 논의의 긴 역사에서도 헤겔의 양심론은 독특한 것 중 하나인데, 왜냐하면 대다수의 양심에 관한 철학적 논의가 인간의 도덕적 판단 능력의 기원과 본성에 관한 논의라면, 헤겔의 논의는 ‘양심’이라는 개념 자체를 비판적으로 다루는 것이기 때문이다. 헤겔의 실천철학을 대표하는 저서인 『법철학』을 기준으로 볼 때, 그는 ‘양심(das Gewissen)’ 개념을 기본적으로 칸트와 피히테의 윤리학 및 헤겔 당대의 주관주의 윤리학과 연관시키며, 주관적인 도덕적 ‘확신(die Gewissheit)’이라는 의미에서 이를 강도 높게 비판하는 논조를 취한다.¹⁾²⁾ 그렇게 하면서 헤겔은 양심 개념을 자신의 철학적 체계 속에서 자율적인 근대적 주체성에 관해 논하는 ‘도덕성(die Moralität)’ 부분과 사회의 여러 층위와 체계 및 그러한 사회 속에 존재하는 공동체적 존재로서의 인간에 관해 논하는 ‘인륜성(die Sittlichkeit)’ 부분을 연결하는 가교로 삼는다.³⁾ 헤겔에게서 개인의 양심은 도덕적 판단의 최종 심급일 수 없으며, 인륜성의 관점으로 나아가서 인륜적 질서와 연결되어야만 객관성과 보편성을 가질 수 있다.⁴⁾ 헤겔의 양심론의 이러한 성격은 “공동체의 객관적 규범을 일방적으로 내면화하고 학습하기를 강요하는”⁵⁾ 모델이라는 의혹과 비판에 쉽게 노출된다. 그러므로 헤겔에게 호의적인 연구자들은 헤겔의 인륜성 이론

1) Hegel, G. W. F.(1986), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 7, Frankfurt am Main : Suhrkamp, §136-§140. (이후 인용은 GPR로 약칭하고 절과 주해(Anmerkung), 추가(Zusatz) 등의 사항을 기재한다.)

2) 더 앞선 시기의 주저인 『정신현상학』에서도 양심은 기본적으로는 비판적으로 다루어진다. 하지만 “실체를 주체로서도” 드러낸다는 기획 아래 철학적 주체의 도야(Bildung) 과정을 서술하는 『정신현상학』 특유의 서술 방식에서 양심의 주체는 좀 더 역동적인 변화 과정의 주인공으로 그려진다. 그러므로 『정신현상학』에서 양심에 관한 서술에서는 비판적 논조가 강한 『법철학』의 부분보다는 좀 더 다양한 측면이 나타난다. (Hegel, G. W. F.(1986), *Phänomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 3, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 464-494쪽 참고. 이후 인용은 PdG로 약칭하고 쪽수를 기재한다.) 또한 『정신현상학』에서의 양심에 관한 서술이 더 복잡하고도 다채로운 만큼 당대 사상 및 작품과의 연관성도 다양하게 연구되었다. 이런 연구로는 Falke(1987), Beiser(2009), 최신한(2008) 등을 참고.

3) 이는 헤겔 철학 체계 전체를 소묘한 것으로 평가되는 저작인 『철학적 학문의 백과전서』에서도 같다. 『백과전서』에서 양심은 아주 짧게 언급되지만 도덕성에서 인륜성으로 넘어가는 자리에 위치한다. (Hegel, G. W. F.(1986), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 10, Frankfurt am Main : Suhrkamp, §511. 이후 인용은 Enzy III으로 약칭하고 절을 기재한다.)

4) 김남준(2011), 181쪽 참고.

5) 이형남(2022), 381쪽.

이나 그의 전체적인 철학적 구상 속에서도 도덕적 주체성의 긍정적 측면을 발굴하고 구제하고자 시도하고 있다.⁶⁾

그런데 완화하고 균형을 맞추는 재해석의 시도가 필요할 정도로 헤겔이 개인의 양심이나 도덕적 주체성에 비판적인 이유는 무엇인가? 적어도 전근대적 공동체성을 옹호하기 때문은 아니라는 점이 선행연구에서 충분히 밝혀진 바이다.⁷⁾ 또한 헤겔의 양심론은 오늘날 어떤 의미가 있는가? 나는 헤겔의 양심 비판이 외적 비판이 아니라 내재적 논리에 따른 비판이며, 근대적 주체성이 이룩한 특정한 높이의 산물 혹은 도덕적 판단 능력의 고차원적인 측면에서의 귀결임을 주장할 것이다. 또한 이 과정에서 헤겔의 양심 비판의 논리에서 발견할 수 있는 독특한 의미를 드러내고자 한다. 이를 위해 우선 헤겔의 양심론의 논리적 출발점인 양심 개념의 정의와 특성 분석부터 정리해보겠다.

1. 『법철학』에서 양심의 개념과 형식적 구조 및 특성

『법철학』에서 헤겔은 양심의 개념을 ‘선(善, das Gute)’이라는 목적 개념이 주체에게 등장하면서 함께 정립되는, 특수성을 규정, 결단하는 주체의 심성이라고 정의한다(*GPR*, §136-§137). 도덕적 행위를 하고자 하는 주체에게 가장 상위의 실천적 대전제는 ‘도덕적으로 옳은 것/좋은 것, 선을 행해야 한다’가 된다. 이때 우리가 ‘선’이라고 말하는 긍정적 가치의 개념은 궁극적 목표이지만 전적으로 추상적인 표상이다. 구체적으로 어떤 행위들이 선을 실현하는 것이며, 도덕적 의무라고 할 수 있는 것인가? 선 혹은 도덕적 의무라는 개념과의 관계에서 ‘타인을 도와야 한다’라거나 ‘거짓말을 하지 말아야 한다’라는 등의 구체적 실천에 관한 내용들이 도덕적 주체에게 고려되고, 도덕적 주체는 ‘자신이 처한 상황에서 이것이 최선이다’라는 자기 내면의 진실한 판단에 따라 특정 행동을 한다. 구체적 행위에 관한 주체의 도덕적 판단, 결단, 실천의 능력 혹은 마음의 이러한 형식이 양심이다.

이때 헤겔은 ‘참된 양심(das wahrhafte Gewissen)’, 즉 우리가 전적으로 긍정적인 의미에서 말하는 참된 도덕적 판단·실천 능력으로서의 양심과 “의지의 활동성의 형식적 측면(die formelle Seite der Tätigkeit des Willens)”인 형식적 양심의 개념을 구별한다(*GPR*, §137). 우리는 틀림없는 도덕적 참을 알려주는 내면의 소리를 양심이라고도 부르지만, 일상적으로 좀 더 넓은 의미에서, 윤리적 딜레마의 상황에서 최종적인 선택이 자신의 내면에서 우러나온 것이라는 점을 말할 때에도 ‘양심’이라는 단어를 쓰기도 한다. 예를 들어 우리는 “우연히 다친 사람을 보았는데, 양심의 명령에 따라 그를 도와주었다”와 같이 모든 사람의 도덕적 판단이 일치할 상황에서 단지 이기심이나 비도덕적 심성과 대립되는 요소로 ‘양심’이라는 말을 쓰기도 하지만, “양심적 병역 거부”와 같은 용어처럼 논쟁의 여지가 있는 상황에서 개인의 진실한(거짓되지 않은) 도덕적 판단을 말할 때도 ‘양심’이라는 말을 쓴다. 이때 내용이 실제로 정답이나 아니냐가 다른 것이지, 전자에서나 후자에서나 자기 내면에 귀를 기울여 내면의 소리가 도덕적이라고 말하는 쪽을 실천한다는 심리적 구조의 형식은 같은 것으

6) 명확하게 이런 목적을 밝히는 연구로는 Moyar(2011), 성창기(2014), 이행남(2022) 등이 있다.

7) 헤겔을 지나친 보수주의, 민족주의, 또는 전체주의와 연결하는 오래된 비판들에 대한 반박으로는 Stewart, J. 외(2018), 『헤겔의 신화와 전설』, 신재성 옮김, 도서출판 b, 91-222쪽을 참고.

로 보인다. 헤겔은 ‘양심’이라는 말이 양의적으로 쓰일 때, ‘참된 양심’이 형식적 측면에서 후자의 구조를 갖추고 있다는 점은 문제가 안 되지만, 후자의 의미에서 형식적으로 내면의 진실성일 뿐 실제로 참인지는 아직 모르는 양심의 소리를 전자인 ‘참된 양심’처럼 간주하여 신성불가침한 것으로 여기는 것은 문제적이라는 점을 지적하면서, 자신이 다른 언급이 없다면 ‘양심’이라는 용어를 후자의 형식적 측면을 지시하는데 쓴다는 점을 분명히 한다(*GPR*, §137A).

‘양심’이라는 심리적 구조의 형식은 “추상적인 자기규정과 그것 자체의 순수한 확신으로서 주체성”(GPR, §138.)으로 요약된다. 양심을 복수의 구성요소로 이루어진 내면의 구조라고 생각해볼 때, 우리는 양심의 구성요소를 ① 목적이자 대상인 ‘선’, ② 선만을 기준으로 삼고 의욕하는 (내면의 재판관으로서) 선의지, ③ 그러한 의지에 응답하여 특정 행위를 실천하거나 반성하는 (내면의 피고로서) 의식으로 분석해볼 수 있겠는데, 우리가 ‘양심의 소리를 들었다’는 표현을 쓸 때 이를 ②와 ③이 관계하는 주체 내면의 구조를 말한다는 점에서 이것을 ‘추상적인 자기규정’이라고 할 수 있으며, 양심에 따른 최종 결론이란 ③의 판단과 행위가 ①에 부합하는 것으로 주체가 믿는 바라는 점에서 이는 주체 내면의 “순수한 확신(reine Gewißheit)”이라고 할 수 있다.

헤겔에 따르면, 이러한 양심의 능력은 다음의 세 가지 요점으로 분석된다. 1) 법률이나 외적으로 부과된 의무 등등 주체 외부의 현존하는 규범들을 부정할 수 있는 능력, 2) 실제로 어떤 규범이나 행위가 선한 것인지 주체의 내면으로부터 판단하는 능력, 3) 존재해야만 하는 당위성으로 표상되는 ‘선’을 실현하는 실천의 능력이 그것이다(*GPR*, §138). 특히 헤겔이 양심의 가장 중요한 특성을 ‘주관의 도덕적 확신’이라고 논하는 이유를 양심이 3) 실천적 능력이라는 점과 결부하여 이해할 수 있다. 우리는 보통 도덕적 정당성에 대해 긴가민가하면서 자기 행동에 대한 확신이 끝까지 없는 경우를 말할 때는 ‘양심의 소리에 따라 행했다’는 표현을 쓰지 않는다. 도덕적 주체가 어떤 행위를 확실하게 자신의 것으로 받아들이고 표명하면서 실천할 때, 특히 그것을 내면의 법정인 양심에서 결론이 난 것으로 말할 때, 이는 도덕적 확신을 포함하는 것 같다. 따라서 헤겔이 양심의 형식적 본성을 ‘주관적 확신’이라고 주장하는 것도 받아들일 만한 주장일 것이다.⁸⁾

문제는 앞서 참된 양심과 형식적 양심을 구별하는 이유에 관해 짚어 볼 때 언급되었듯, 객관적으로는 틀린 내용을 주관적으로 확신하는 일도 가능하다는 점이다. 만약 실제로 객관적 선에 합치하지 않는 행위를 한 사람이 ‘양심의 소리를 따른 것’이라는 논리로 정당화할 수 있는데, 헤겔은 이런 경우 개념적으로 선이 아닌 행위를 실천했다는 점에서 ‘악’한 행위이며, ‘악’한 행위를 선이라고, 더 정확히는 그 행위를 결단한 내면의 의도를 정당화하고자 한다는 점에서 ‘위선’이라고 본다. 이렇게 양심은 “악이 되는 자의”(GPR, §138)이기도 하며, “위선”과 연관된다(*GPR*, §140). 헤겔의 참된 양심과 형식적 양심의 구별 및 형식적 양심의 자의성에 대한 비판은, 윤리적 문제를 결국 내면의 진실성

8) 백훈승(2016)은 이런 점에서 헤겔 철학에서 ‘Gewissen’이라는 용어를 ‘양심’이 아니라 ‘(주관적인) 도덕의식’ 혹은 ‘도덕적 확신’으로 번역할 것을 주장한다. 이는 헤겔의 양심 개념의 핵심적 의미를 바로 드러내는 방법일 것이다. 그러나 나는 이런 번역 제안에 동의하지는 않는데, 왜냐하면 ‘Gewissen’이라는 용어에 양의성 혹은 애매모호함이 있으며 이런 점이 이 용어의 권위와 관련된 문제를 초래한다는 것이 이 용어에 관한 논의의 중심이 되는 문제의식이기 때문이다. 따라서 ‘양심적 병역 거부’ 같은 용례 등에서 우리말의 ‘양심’이라는 단어도 일상적으로 애매모호한 의미를 가진다는 점에서 ‘양심’이 적절한 번역이라고 생각한다.

에 관한 문제로만 귀착시킬 수는 없다는 점에서, 그리고 여러 사람이 스스로 진실하게 도덕적인 응답을 하고자 할 때도 각자의 결론이 달라지는 딜레마 상황이야말로 올바른 답이 탐구의 대상이 되기에 윤리학적 논의의 가치가 있는 사안이라는 점에서 일단은 의미 있는 것으로 평가할 수 있겠다.

그러나 한편으로 주관적인 도덕적 확신으로서의 양심에 대한 헤겔의 비판이 지나친 것으로 보이기도 하며, 다음의 질문들이 제기될 수 있다.

i. 헤겔이 객관적으로 타당한 규범의 존재와 우위성을 너무 강하게 전제하고 있는 것 아닌가? 어쨌든 객관적으로 타당한 행위가 무엇인지 알려지지 않은 상황에서나 혹은 객관적 정답이 없는 것으로 생각되는 실천적 상황에서는 주관적 판단과 확신이 긍정적인 역할을 하지 않는가?

ii. 헤겔은 선이라고 평가되기도, 그렇다고 악이라도 평가되기도 힘든 중립지대의 행위, 즉 ‘선하지도 악하지도 않은 행위’를 인정하지 않는 과도하게 엄격한 기준을 갖고 있기에 양심을 ‘악’으로 전도되는 것으로 비판하는 것 아닌가?

iii. 악한 결과를 초래한 행위라고 해도, 선을 목적으로 한다는 동기에서 행했다면 의도는 선했다고 말할 수 있지 않은가? 이러한 내면적 선택의 순수성에 한정해서 ‘양심’이라는 개념을 쓸 경우, ‘양심’ 혹은 순수한 도덕적 확신 자체가 ‘악이 되는 자의’라고 하거나 ‘위선’이라고 하는 표현은 적절하지 않은 것 아닌가?

이러한 질문들에 대한 헤겔 철학에서의 가능한 답변은 실천철학적 개념들 자체를 정연하게 분석하고 설명하는 『법철학』의 서술뿐만 아니라, 의식 주체의 내재적인 도야의 과정을 묘사하는 『정신현상학』을 교차하여 살펴보고 ‘양심’이라는 주제에 관한 공통적인 논의를 추출할 때 완전하게 구체적으로 제시할 수 있다.

2. 양심의 비판적 역량과 『정신현상학』에서 양심의 변증법

질문 i, ii, iii은 모두 헤겔이 ‘양심’이라 불리는 주체 혹은 ‘양심의 소리에 따라 행한 것’으로 표현되는 주체에게 외부적인 잣대에 따라 비판하는 것으로 보인다는 혐의를 함축한다. 이 혐의를 벗어나면서 질문 i, ii, iii 모두에 대한 답변의 토대가 되는 해석적 요점은 헤겔의 비판이 ‘양심’의 구조 내부에 의해, 자신의 논리에 따라 자기에게 가하게 되는 비판이라는 것이다. 말하자면 헤겔의 양심 ‘비판’은 다른 견해를 평가적으로 대립시킨다는 의미에서의 비판이 아니라, ‘자신의 한계를 진단한다’는 의미인 칸트적 이성 ‘비판’에 가깝다. 이런 기본적 기초를 헤겔이 자신의 철학 체계의 개요를 요약한 『백과전서』의 서술에서 확인할 수 있다. “자기 자신에 대한 순수한 확신은 직접적으로 상호 이행하는 양심과 악이라는 두 형식에서 나타난다. ...악은 결정하는 자로서 자신의 개별성에 관한 [주체] 자신의 이러한 앎이다.”(Enzy III, §511) “악은 단지 가상일 뿐인 ‘객관적이고 보편적인 것’에 대립하는 주체성의 가장 내적인 자기 내 반성으로서, 주체성에 대해 추상적 선의 규정을 유보하는, 추상적 선의 선한 심정과 같은 것이다.”(Enzy III, §512) 헤겔은 ‘양심은 악하다’라는 비판적 평가가 양심 자신의 반성적 평가라고 말하며, 오히려 ‘선한 심정’이기도 하다고 서술한다. 여기에서 양심이

‘악이 되는 자의’라는 비판적 서술을 양심 자신의 인식, 자기반성, 일종의 도덕적 시인과 고백 또는 회개의 의미에 가까운 것으로 해석해야 하는 길이 열린다. 그렇다면 어떻게 ‘주관적인 도덕적 확신’으로 표현되는 양심이 자신의 악을 고백하는 자기반성에 이르게 되는가?

논리적 원인은 앞서 정리한 양심의 형식과 특성에서부터 자기 분열적 구조가 내재한다는 점이다. 양심의 특성은 1) 존재하는 규범의 내용을 질문에 부칠 수 있는 부정의 능력, 2) 규범 내용에 관한 답변을 스스로 마련하는 판단 능력, 3) 자신의 답변을 확신하고 행위로 옮기는 실천 능력으로 분석되었는데, 여기에서 1)이 정말로 ‘모든’ 행위 규범의 내용에 관해 부정할 수 있는 능력이라면, 양심적 의식은 3)의 실천이 시간이 지나 과거의 것이 되었을 때, 자신이 확신하며 실천한 행위 내용에 대해서도 원칙적으로 부정할 수 있는 능력을 갖추고 있다고 해야 한다. 양심의 ‘자기 확신’이라는 요소는 실천을 가능케 하는 결단을 말하는 것이지, 그 사안을 다시 생각하지 않는다는 것을 말하는 것이 아니다. 이 점은 양심 개념을 이루는 구성요소의 관계로 생각하면 더 분명해지는데, ② 내면의 재판관인 ‘선의지’는 ③ 특정 행위를 실천한 내면의 피고로서 ‘자기의식’ 또는 ‘자아’와 분리될 수 있다. “[양심이라는] 이런 의식 속에서 대상적 요소는 위에서 보편적 의식이라고 규정되었다. 스스로 자신을 인지하는 앎은 바로 이러한 자기로서 다른 자기와 구별되어 있다.”(*PdG*, 484쪽.)

양심의 주체는 물론 ‘양심의 소리’에 따라 그 순간 전적인 확신과 함께 어떤 행동을 했지만, 그것이 실천의 가능성 중 하나의 선택지였고 특정한 결과를 낳는다는 점에서, 행위는 항상 다른 선택지 및 다른 결과와 비교될 수 있다. 이때 주체는 자신의 행동을 다시금 ① 추상적인 ‘선’의 표상에 비추어 질문할 수 있다. “이를 통해 다른 개별자들에 맞서고 또 보편자에 맞서는 개별성의 대립이 필연적으로 등장[한다].”(*PdG*, 484쪽.) 이렇게 “행위하는 자로서 양심이 빠져드는 대립”은 두 가지 방식으로 서술될 수 있는데, 첫째는 “[양심의] 내면에서 표현”되는 방식이고, 둘째는 “다른 개별자에 맞선 자신의 특수한 개별성의 비동일성”, 즉 타인과의 의견 대립으로 소묘하는 방식이다(*PdG*, 485쪽). 이때 첫째 방식을 좀 더 현실적으로 그리자면, 시간에 따라 도덕적 확신이 변화한 개인의 사례를 생각해볼 수 있다. 철수는 선을 실현하고자 하며, 선의 실현을 위해 타인을 돕는 것이 옳다고 생각하여, 타인을 돕는 수단이 기부라는 확신으로 t1시점에 자선 단체에 기부하는 행위를 했다고 하자. 그런데 t2시점에 이 자선 단체가 사실은 어려운 사람들을 돕는 사업을 전혀 하지 않았고 기부금은 모두 횡령되었다고 하자. 물론 가장 나쁜 것은 자선 단체이지만, t2시점 이후에 철수는 자신의 행위에 회의감을 느끼며 t1시점에 관하여 ‘다른 해석’을 할 수도 있다. 예컨대 이 자선 단체의 건전성에 대해 잘 알 아보지 못한 자신도 잘못이 있다거나, 근본적으로 실제의 좋은 결과와는 상관없이 일종의 이기심인 도덕적 자기만족을 위해 기부행위를 했다는 식의 해석이 가능하다. 이런 가능성에 맞서 ‘의도는 좋 았다’거나 ‘내가 아는 범위 내에서 어쩔 수 없는 행동이었다’고 정당화한다면, 이런 변명은 내용상 거짓은 아니되 ‘근본적으로는 선의 실제적인 실현과는 상관없는 자기만족을 위한 행위였다’라는 해석에 오히려 더 가까워진다. 결국 정말로 도덕적으로 뛰어난, 양심적인 행위자라면, t1시점의 행위에 관한 자기 정당화보다도 그로 인한 t2시점의 원하지 않은 결과를 t3시점이라는 현재에 어떻게 바로잡을지에 집중할 것이다. 이는 ‘나의 행위의 옳바르지 않은 결과를 바로잡는다’는 점에서 t1에서

수행된 자기 행위의 도덕적 실패, 즉 ‘악’한 요소를 시인하는 일을 포함한다.

이렇게 한 주체 내면으로는 t1시점의 ‘행위하는’ 주체와 t2시점에서 t1시점의 자기 행위를 ‘판단하는’ 주체의 대립으로 시간적 병렬에서 설명할 수 있는 관계는, ‘행위하는’ 양심적 개인A와 A의 행위를 평가하는 ‘판단하는’ 양심적 개인B의 관계로 설명하면 더 현실적이고 쉽다. A와 B는 ‘양심적’ 개인은 ‘선을 행해야 한다’는 추상적 대전제에 동의하지만, 특수한 구체적 행위 사례에서 각자의 ‘양심의 소리’의 결론이 다를 수 있다. 예를 들어 병역 이행자도 양심적 병역 거부자도 둘 다 ‘양심적’일 수 있다. 이때 상대방의 행위 동기에 관해 가장 뚜렷하게 가할 수 있는 도덕적 비난은 상대방이 사실은 순수하게 선한 의도에서 행하지 않았다는 것, 즉 ‘병역 이행자는 병역 거부 시 생길 제도적 불이익이 두려웠기 때문에 그 행위를 했다’라거나, ‘병역 거부자는 비폭력의 원칙을 내세우지만, 사실은 군대 가기 싫은 마음도 있다’라는 식의 비난이다. 이 경우에도 결국 정말로 양심적인 행위자는 비판받기를 거부한 채 단지 자기 행동의 정당화에 골몰한 행위자가 아니라, 문제제기에 열려있고 병역의 무라는 도덕적 사안의 본질을 재차 통찰하여 옳은 방안을 실천하려는 행위자라는 평가가 설득력이 있다. 헤겔은 특히 『정신현상학』에서 양심의 ‘악’을 이와 같은 ‘행위하는 의식’과 ‘판단하는 의식’이라는 두 주체 사이의 변증법적 운동으로 설명한다.⁹⁾

이를 토대로 질문 i, ii, iii에 헤겔적인 관점에서 명확한 대답을 제시하면서 헤겔의 양심 비판의 요점과 의미를 새겨보자. 질문 i에 관해, 헤겔이 외부적으로 객관적으로 타당한 규범을 전제하는 것이 아니다. 객관적으로 타당한 규범은 ‘선’이라는 추상적이지만 양심의 핵심에 자리하는 목적 개념에서 전제되는 것이다. 이에 따라 객관적 정답을 아직 모르는 도덕적 문제상황은 있을 수 있으나 정답이 없는 도덕적 문제 상황은 있을 수 없다. 복수의 행위 방식이 선으로 인정될 수 있더라도, 항상 선으로 인정되는 경계는 존재한다. 심지어 ‘특정 상황에서 개인들 각자의 다른 도덕적 신념이 각각 상대주의적으로 존중받아야 한다’는 주장에서조차, ‘차이 혹은 다양성의 존중’이라는 구체적 규범이 주장되고 있다. 그리고 정답을 아직 모르는 도덕적 문제에서 주관적 판단과 확신, 결단이라는 양심의 성격의 가치가 있다는 것을 헤겔은 인정한다. 행동하는 양심이 행동하지 않는 자보다 낫다. “만약 [의무에 관한] 이러한 말이 어떤 규정으로도 진행하지 않는다면, 이는 결국 지루해질 뿐이다.”(GPR, §136Z.) 하지만 도덕적 주체성, 양심은 그것이 완고하지 않고 비판에 열려있는 태도일 때 온전한 가치를 지닌다. 질문 ii에 관해, 도덕적 중립지대는 위의 답변과 마찬가지로 양심 자신에게서 고려되지 않는다고 말해야 한다. 왜냐하면 첫째로, 도덕적 중립지대는 생존 활동을 단독으로 고려할 때처럼 도덕과 상관없는 행위를 의미할 수 있는데, 이는 애초에 ‘양심’이라는 말이 쓰이는 용례가 아니다. 둘째로 선하다고, 악하다고도 하기 힘든 중간적인 선택을 논하는 것이라면, ‘양심’은 선을 의욕하는 마음이기 때문에 이런 중간적인 선택을 하는 것이 목적이 아니다. 타인을 도와주는 일은 선하고, 타인을 도와주기는커녕 괴롭히는 일은 악하다고 할 때, 타인을 돕지도 괴롭히지도 않는 것은 도덕적으로 중간적인 행위인가? 그렇다고 할 수 있을지도 모르지만, 이런 경우 역시 타인을 도

9) 『정신현상학』에서 두 양심적 의식의 변증법적 관계에 관해서 더 상세하게는 남기호(2022), 이행남(2022)을 참고.

을 수 있는데도 돕지 않는 행위라는 점에서 ‘악한 행위’라고 규정되는 것이 가능하다. 질문 iii에 관해, 의도 또는 동기의 내면적 순수성을 주장하는 데에 안주하는 태도, 내면적 순수성과 관련해서만 자신의 ‘양심’을 정당화하려는 태도가 바로 ‘위선’이다. 왜냐하면 양심의 내적 논리인 양심 자신이 가진 목적이 ‘선의 실현’이기 때문이다. 만약 양심이 정말로 선의 실현을 목적으로 한다면, 더 적절한 행위는 자기의 지난 행위에 대한 정당화보다는 재차 선의 실현을 도모하고 지난 행위보다 더 발전된 행위를 실천하는 것이다.

3. 헤겔의 양심 비판의 요점과 의미

헤겔의 양심론을 살펴보고 이 양심론을 추가적으로 옹호할 수 있는 논변을 구성해보았다. 헤겔의 양심론의 요점과 의미를 우리는 세 가지로 고찰해볼 수 있다. 우선, 양심 또는 도덕적 주체성은 그 자신의 기준과 논리에 따라 비판된다는 것이 이 양심론의 독특성이었다. 양심적 의식은 실천적 측면에서 주관적 확신의 성격을 가지면서도, 자신의 구조에 의해 자기비판에 열려있다. 자기 확신은 자기 행위와 그 결과를 자신이 선택한 것으로 인수하는 ‘책임능력’과 긍정적으로 연관되는 것이지, 비판을 거부하는 완고함으로 이어져서는 안된다. 다음으로, 양심이 정말로 선의 실현을 중요시하고 양심적일 때, 양심은 자신의 악을 시인하고 받아들인다는 역설적 교훈이 독특성이다. 남기호(2022)의 표현에 따르면, “자신의 존재론적인 악을 아는 양심만이 양심적이다. 이를 외면한 채 자신이 확신하는 보편적 즉자만 내세우는 양심은 위선적이다.”¹⁰⁾ 이때 “양심이 자신의 악을 고백하는 이유”는 자신의 한계를 성찰하는 앎 때문이라는 점에서, 악의 시인은 소크라테스의 ‘무지의 지’처럼 주체성의 고차원적인 자기반성의 산물로 이해되어야 한다.¹¹⁾ 마지막으로, 이러한 윤리적 ‘무지의 지’가 인륜성 이론으로 이행하는 문턱이자 토대라면, 헤겔의 인륜성 이론 구상은 좀 더 역동적인 것으로 해석되어야 한다. 행위의 특수성이 이런 성찰을 낳았다면, 특수한 현존하는 외적 규범들도 고정되기보다는 비판에 열려있는 것, 악의 고백, 용서, 화해의 양태를 띠고 발전하는 것으로 보아야 한다.

참고문헌

- 김남준(2011), 「헤겔 철학에서 양심의 의미와 위상」, 『윤리교육연구』, 제24집.
 남기호(2022), 「아름다운 영혼의 변증법: 헤겔 『정신현상학』의 양심 부분을 중심으로」, 『헤겔연구』, 제52권.
 백훈승(2016), 「헤겔 『법철학』에서 Gewissen의 문제」, 『동서철학연구』, 제79호.
 성창기(2014), 「헤겔의 실천철학에서 양심의 문제」, 『인문논총』, 제71권 제2호.
 이행남(2022), 「헤겔의 『정신현상학』에서 양심의 변증법과 상호인정의 공동체」, 『동서철학연구』, 제105호.
 최신한(2008), 「헤겔, 야코비, 양심의 변증법」, 『헤겔연구』, 제23권.
 Beiser, F. (2009), “‘Morality’ in Hegel’s Phenomenology of Spirit”, ed. by Kenneth R. Westphal, *The Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology of Spirit*, Blackwell, Chicester: Wiley.

10) 남기호(2022), 57쪽.

11) 위의 논문, 56-57쪽.

- Falke, G. (1987), “Hegel und Jacobi: Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes”, *Hegel-Studien* 22.
- Hegel, G. W. F. (1986), *Phänomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 3, Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- _____ (1986), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 7, Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- _____ (1986), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke in zwanzig Bänden Bd. 10, Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- Moyar, D. (2011), *Hegel's Conscience*, Oxford University Press, New York.
- Stewart, J. 외(2018), 『헤겔의 신화와 전설』, 신재성 옮김, 도서출판 b.

근대 국민국가 구성과 성립 이후에 나타나는 법적 전환과 폭력 그리고 애도(불)가능성 -헤겔의 『정신현상학』과 『법철학』을 중심으로-

정찬혁
전남대 철학과 박사과정

1. 헤겔의 『법철학』의 기획의 의미

“안티고네의 불가능한 애도는 헤겔이 『법철학』¹⁾에서 제시한 인륜적 국가에서 해소될 수 있는가?” 이 연구는 이러한 물음에서 출발한다. 헤겔이 자신의 사유를 체계적으로 드러내는 저작들은 ‘유럽’이라는 단일한 체제의 파열과 각각의 ‘국민국가’가 형성되는 과정과 떼어 놓고 사고할 수 없다. 종교개혁과 프랑스 혁명이라는 두 차례의 격변은 ‘봉건제’라는 단일한 국가 체제를 파쇄하고 자연권을 지닌 시민을 탄생시켰다. 종교와 혈통으로 권위와 결속을 공고히 했던 유럽의 국가들은 영토의 경계선을 만들고 참여한 대립의 각을 세우는 개별 국가로 나뉘었을 뿐만 아니라, 군주에게 재산처럼 귀속되어 있던 유럽인들은 개별적 자유와 평등을 상식으로 여기는 개인으로 변화했다.

하지만 아이러니하게도 이러한 분열은 통합을 시대의 과제로 부여한다. 자유와 평등이라는 개인의 보편적 권리를 합리적인 방법으로 실현 가능케 만드는 통일된 공동체, 근대 국민국가의 수립이 바로 그것이다. 따라서 헤겔의 체계는 유럽이라는 단일한 전체가 각각의 개별적 국민국가로의 분열이면서, 프로이센의 분열적 조건을 하나로 통합하려는 이중화된 과제에 대한 대응이라고 볼 수 있다. 실제로 18세기 말 계몽주의 시대 유럽 곳곳에서는 종교의 신비를 걷어내고 이성에 따른 합리적인 법적 체계를 마련하고자 했던 학문적 작업들이 수행되었다. 헤겔이 새로운 정치체제를 구상하기 위해 홉스, 몽테스키외, 루소, 로크를 참조한 것은 ‘분열’이라는 자연법적 상태에서 실정법에 의한 ‘통합’이라는 정치사상의 발전과정을 염두에 둔 것으로 볼 수 있을 것이다. 다시 말해, 국가체제에 대한 헤겔의 사유는 유럽의 분열이 국민국가로 ‘통합’되는 과정에서 산출된 정치철학적 사유를 검토함으로써 분열된 프로이센을 지양하고 통합하기 위한 사유의 토대를 마련하는 것이라 할 수 있다.

영국과 프랑스가 도달한 정치체제에는 바로 이러한 정치적 지향점이 있었다. 시민혁명의 경험을 축적한 두 국가는 구시대적 체제를 무너뜨리고 입헌체제를 확립하였다. 하지만 영국과 프랑스의 체

1) G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrechts und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke in zwanzig Bänden. Bd.7, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986. 해당 문헌의 번역본은 헤겔(서정혁 옮김), 『법철학』, 지만지, 2020을 참조 이후 『법철학』 인용은 ‘GPR’로 약칭하고 절(§) 번호로 표기한다.

제를 독일에 그대로 적용할 수는 없었다. 두 국가의 정치체제는 역사적 당위성과 그에 준하는 합리성을 지니고 있었지만, 역사적 경험을 통해 정치적 의식을 도야하지 않고 체제를 수용하는 것은 외면화된 법률을 개인에게 강제함으로써 또 다른 분열을 야기할 수 있는 가능성이 있기 때문이다.²⁾ 또한 급진적인 체제 개편이 당파싸움과 대규모 유혈사태로 귀결될 수 있음을 헤겔은 프랑스 혁명에서 확인한 바 있다. 결론적으로 헤겔의 기획에 있어 혁명을 경유하지 않고 낙후된 정치체제에 대한 근본적인 한계를 뛰어 넘을 수 있는 사유의 모델을 마련하는 것이 선결조건이었다고 볼 수 있다.³⁾

2. 자연법에서 실정법으로의 전환

근대는 자연법에서 실정법으로의 전환이 시작된 시대다. 종교와 혈통의 권위에 의존하는 봉건적 자연법에서 벗어나 인간의 이성에 기초한 정치체제와 국가를 고민한 시대가 근대다. 근대 자연법은 인간의 본성을 바탕으로 시대와 장소를 초월한 항구불변의 법으로 법률과 국가의 정립을 시도한다. ‘만인에 대한 만인의 투쟁(홉스)’, ‘선합(루소)’, ‘백지상태(로크)’ 등등 근대 자연법론자들이 인간의 본성을 정의하고, 그로부터 법률의 정립을 시도했다. 하지만 근대 자연법은 규범으로서 보편성을 확보하지만, 실질적인 법의 정립과 집행 그리고 근대 국민국가의 성립에 있어 한계를 가진다. 그 한계의 원인은 실정성에 있다. 법의 실정성은 법이 현실의 다양한 상황에 적용될 때 확보될 수 있다. 입헌체제로 운영되는 근대 국민국가에서 법의 실정성은 국가의 실제성과 직결되어 있다. 법률과 정치체제는 수많은 개개인의 행위의 정당성을 판결하는 심급으로서 효력을 발휘하고 때 국가는 개인에게 현존하는 삶의 토대로 증명될 수 있다. 그러나 자연법은 고유한 관념적 속성으로 인해 현실의 다양한 상황에 대한 구체적인 규범을 제시하는 실정법으로의 전환에 한계를 갖는다.⁴⁾

헤겔은 청년기 저작 「자연법」 논문에서 법적 전환의 문제를 다루고 있다. 근대 자연법론의 한계를 분석하고, 인륜성과 정치체제의 내적관계를 설명하는 헤겔의 서술은 그가 자연법에서 실정법으로의 법적전환이 근대 국민국가의 성립과 동일선상에서 파악하고 있음을 드러낸다. 그는 먼저 당대 자연법 이론들의 유형을 경험주의적 자연법론과 형식주의적 자연법론으로 나누고 양자의 문제를 비판한다. 헤겔이 지적하는 경험주의적 자연법론의 문제는 법률을 도출하는 방법론에 있다. 사회적 관계와 역사적 조건들에서 인간의 본질을 읽어내고, 그렇게 파악한 원리를 법으로 정립하고자 한다.

2) GPR, Vorrede, 참조.

3) 청년기 저술, 「독일 헌법론」에서 헤겔은 제국의 개혁을 꿈꾼다. “독일은 더 이상 국가가 아니다”라는 과감한 선언을 시작으로 헤겔은 독일 제국의 정치구조에 대한 비판적 분석을 시작한다. 헤겔의 분석을 간단하게 정의하면 당시 독일 제국의 정치구조는 사적 소유물의 집합이다. 봉건 영주와 귀족들이 법률의 집행 권한을 독점하고 재판권, 과세권, 사법권, 행정권을 사적 권리처럼 사용하는 당시 독일은 개인과 개인의 갈등을 중재하는 사법(Privatrecht)만이 존재할 뿐 국가의 정치체제를 정당화하는 공법(öffentliches Recht)은 존재하지 않았다. 이러한 상황에 대해 헤겔은 “독일의 국법은 개인의 소유권에 기초한 토지대장과 다름이 없다”고 비판한다. 따라서 그는 봉건영주와 귀족들에게 귀속된 공적 권력을 환수하여 국가의 정점(군주)에게 집중시키는 개혁안을 제시하지만 나폴레옹이 이끄는 프랑스 군과의 전쟁에서 패배한 신성로마제국이 1806년 해체를 맞이하면서 헤겔의 개혁은 끝내 실현되지 못한다. G. W. Hegel, Die Verfassung Deutschlands, Im Frühe Schriften, Werke in zwanzig Bänden. Bd.1, Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1986.

4) 한스 벨첵(Hans Welzel), 『자연법과 실질적 정의』, 박은정 옮김, 삼영사, 2001, p. 233-234 참조.

하지만 경험적 방식은 한정된 실재적 조건들에서 직관적으로 파악한 일면적 규정을 법으로 고착화시키는 문제를 가진다. 다른 한편 형식주의적 자연법론은 경험적 요인들에서 발생하는 우연성을 제거하기 위해 선형적으로 법을 연역한다. 경험을 배제한 선형적 연역은 언제 어디서나 보편타당하게 적용될 수 있는 순수 원칙을 산출 해내지만 그 원리는 순수하게 이념적이다. 법칙은 순수한 보편적이지만 법칙의 적용에서 해석과 판단의 몫을 개인의 경험에 의존하게 되는 문제를 지닌다. 다시 말해 형식주의적 자연법론은 법칙의 무한성을 추구하지만 법률의 적용에 있어 실제 세계의 다양성을 반영하는 유한한 규정들과의 대립을 피할 수 없다는 한계에 직면한다. 즉, 인간의 본성(Nature)에서 법적 원리를 도출하는 자연법론은 각자의 방식으로 근거지은 본성개념으로 인해 실재하는 세계와의 대립은 야기하는 문제를 갖는다.

헤겔은 법의 이념과 실제의 대립을 인륜성(Sittlichkeit)으로 해결하고자 한다. 일반적인 층위에서 인륜성은 공동체의 관습, 습속, 도덕을 의미하는 단어다. 헤겔은 실제하는 공동체적 삶의 산물들을 관통하는 개념적 원리를 인륜성으로 정의한다. 한 민족이 원초적인 자연 상태에서 벗어나 공동체적 삶의 지속을 위해 산출한 문화, 윤리, 법률, 제도 일반을 관통하는 ‘이성적 원리’가 곧 인륜성이라고 할 수 있다. 이러한 인륜성은 하나의 개체를 통해서 실현된다. 인륜성의 무한한 관념성은 개체를 매개하여 유한한 존재로 외화(Entäußerung)됨으로써 현실에 생동한다. 개체를 매개하는 인륜성은 이념적인 부분과 실제적인 부분을 모두 자신의 계기로 품고 현실에 실현한다. “절대적 인륜은 또한 보편성의 형식과 인식 속에서 입법의 체계로 제시되어야 한다”⁵⁾는 헤겔의 발언은 그가 인륜성을 근대적 국민국가의 성립에 개념적 토대로 제시하고 있음을 확인할 수 있다.

인륜성의 이념적 측면과 그것의 실현방식을 고려했을 때, 헤겔은 자연법에서 실정법으로의 전환을 시도한 것으로 간주 할 수 있다. 인륜성은 무한하고 보편적 측면은 자연법적인 계기를 개념의 내용으로 가지며, 민족과 그에 속한 정치체제로 현존한다는 점에서 실정법의 형태로 현존한다. 그러나 헤겔은 실정법적 체계가 지닌 한계를 지적한다. 그는 “법률은 가장 뛰어나고 가장 정의로운 것을 가장 정확하고 아주 보편적으로 완전하게 정하지는 못한다”⁶⁾는 법의 한계점을 지적한다. 헤겔이 이러한 비판적 입장을 갖는 이유는 ‘인륜 속의 비극(Tragödie im sittlichen)’이라는 비유에서 확인할 수 있다. 이 비유는 인륜성이 실제화 할 때 빚어지는 필연적 상실을 의미한다. 앞서 말한 바와 같이 인륜성은 무한한 이념이지만 유한하고 제한적인 현존재를 통해서만 실재성을 갖는다. 실재화의 과정은 추상적 관념을 현실에 구체화하는 것이지만, 동시에 무한한 관념을 일면적 규정으로 한정 짓는 것과 같다. 따라서 인륜 속의 비극은 근대 국민국가 속에는 개인과 국가 사이의 갈등이 발생할 수 있음을 암시한다. 인륜성이 개체를 통해 실현된다는 헤겔의 설명을 고려했을 때, 인륜성에 대한 개인의 규정과 현존하는 법적 규정사이에 대립이 예상된다. 특히 이러한 대립은 단순한 갈등에 머물지 않고 폭력으로 발현될 가능성이 있다. 헤겔은 인륜 속의 비극으로 비유할 수 있는 이러한 법적 전환에서 발생하는 갈등의 양상을 그리스 비극작품 『안티고네』를 통해 분석한다.

5) 헤겔(G. W. Hegel), 『자연법』, 김준수 옮김, 한길사, 개정판, 2015, p. 152.

6) 같은 책, p. 124

3. 인륜 속의 비극과 애도의 문제 : 헤겔의 『안티고네』 해석

헤겔은 『정신현상학』의 ‘참된 정신, 인륜성’에서 그리스 비극작품, 『안티고네』를 분석한다. 그는 ‘신의 법과 인간의 법’이라는 관점을 도입하여 안티고네를 신의 법의 대변자로 규정하고 크레온을 인간의 법의 대표자로 설정한다. 여기서 신의 법과 인간의 법은 각각 자연법과 실정법을 의미한다.⁷⁾ 안티고네가 확신 품고 의지하는 신의 법은 성문화 되지 않은 순수한 내면의 울림이다. 신의 법을 순수한 주관적 신념이라고 간주할 수 있지만, 주관적 신념으로만 치부할 수 없는 이유는 그녀의 법칙이 ‘가족’이라는 공동체의 원리 연결돼 있기 때문이다. 다른 한편 크레온이 관철시키고자 하는 인간의 법칙은 국가에 의해서 정립되고 집행되는 법률이라는 점에서 실정법을 의미한다. ‘반역자의 시신은 장례를 치를 수 없다’ 크레온의 명령은 한 권력자의 주관적 의지가 아니라 군주라는 공동체적 역할이 같은 책무에서 정당성을 얻기 때문이다.

『안티고네』의 서사를 간단히 정리하면 다음과 같다. 주인공 안티고네는 그리스의 도시국가 테바이의 왕, 크레온의 금지명령에도 불구하고 마음에서 울리는 신의 계시에 따라 반역자인 오빠 폴리네이케스의 장례를 치른다. 왕의 명령을 무시한 안티고네에게 사형이 언도되고 안티고네는 끝내 동굴에서 스스로 목을 매고 생을 마감한다. 안티고네의 죽음 이후 크레온의 아들 하이몬과 아내 에우리뒤케가 스스로 죽음을 맞이하면서 『안티고네』의 이야기는 끝을 맺는다. 『안티고네』의 일화에 대해 헤겔은 고대적 인륜성의 몰락으로 결론 짓는다. 안티고네와 크레온은 자신의 법칙을 실현했지만 안티고네는 죽음을 맞이했으며, 크레온은 왕국에서 통치할 백성을 잃어버렸다. 안티고네는 자유를 위해 자신을 부정했으며, 크레온은 국가를 지키기 위해서 국가를 파괴한 것에 다름이 없다. 헤겔은 안티고네와 크레온 모두 각자가 따르는 법칙을 반성적으로 파악하지 못하고 서로가 각자의 신념에만 충실했던 것을 고대적 인륜성의 한계로 규정한다. 법칙을 반성적으로 인식하지 못한 안티고네는 국가의 폭력을 겪을 수밖에 없고, 크레온 국가는 불복종을 목도하게 된다.⁸⁾ 헤겔은 말한다.

여기서 우리는 안티고네의 ‘애도’와 ‘죽음’을 다시 생각해 볼 필요가 있다. 그녀의 애도와 죽음은 자연법에서 실정법으로의 전환에서 나타나는 법에 의한 자연적 조건의 해체가 갖는 문제를 시사하기 때문이다. 헤겔이 『정신현상학』을 집필할 당시의 시대적 배경을 살펴보면 당시 독인은 봉건영주들의 왕국으로 분열된 상태였다. 군주들은 공적권력을 소유하고 왕국의 법률은 영지에 귀속된 모든 것에 대한 판단을 군주의 결정에 내맡기는 봉건적 체제를 벗어나지 못했다. 즉, 자연적으로 주어진 혈통과 상속받은 영지가 곧 법률의 원천으로 작동했던 지역이 근대 독일이다. 그러나 근대 국민국가는 이러한 자연적 조건들을 해체함으로써만 국가로 존립한다. 근대의 법적 규정은 개인이 우연히 속하게 된 가족과 지역이라는 자연적 토대가 상대적 차이를 제거하고 국가의해 정립된 실정법으로의 포섭을 시도한다. 입헌체제를 국가의 운영체제로 삼은 근대 국민국가에서 모든 사람들은 ‘국민’으

7) 남기호, 「법철학적 관점에서 본 헤겔의 안티고네 해석 -법의 문자와 비판정신-」, 『시대와 철학』, 제29권 3호 (통권 85호), 2018, pp. 67-68 참조.

8) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig Bänden. Bd.3, Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1986, 해당 문헌의 번역은 헤겔(김준수 옮김), 『정신현상학』, 아카넷, 2022을 참조함, p. 449.

로서만 개인으로 존재할 수 있기 때문이다. 개인이 국민이라는 정체성을 자기규정으로 가지고, 법에 의해서 행동할 때 근대 국민국가가 성립할 수 있다. 이러한 맥락에서 안티고네의 애도는 근대 국가의 성립이 자연법적 원리를 부정함으로써 실현됨을 보여준다.

다른 한편 안티고네의 죽음을 인륜성의 몰락이라 해석하는 헤겔의 입장은 그가 인간의 법으로 전화된 이후, 즉 국민국가의 성립 이후 발생할 수 있는 국민국가 내부의 문제를 해소하기 위한 ‘법’을 제시하고자 했던 것으로 보인다.⁹⁾ 안티고네와 크레온이 혈연적으로는 한 가족이었다는 점을 고려하면 그녀의 죽음은 실정법의 공평한 집행으로 해석될 수 있다. 국가는 형벌의 크기와 정당성을 결정하는 보편적이고 객관적 주체로 거듭나기 때문에 지위를 막론하고 동일하게 적용되어야 한다. 이러한 공평성에서 국가에 의한 법의 집행은 폭력이 아닌 정의의 실현으로 간주된다. 따라서 헤겔이 해석한 안티고네의 비극은 국민국가의 성립을 위해 자연적 조건을 강제적으로 해체하고, 국가의 성립 이후에 법은 만민에게 법의 공평성과 위력을 통해 국가의 통합을 유지하고 있음을 시사한다.

그러나 우리가 안티고네의 행동에 여전히 주목해야 하는 이유는 그녀의 의지가 사적인 목적이 아닌 ‘공동체’의 선을 실현하려고 했다는 것이며, 국가는 그녀에게 죽음을 선고했다는 것이다. 안티고네의 죽음은 개체를 통해 실현되는 인륜성은 현존하는 권력 질서에 제한을 당할 수 있음을 보여준다. 안티고네의 애도는 실정법이 매개 불가능한 영역은 개인에게 국가적 폭력으로 나타남을 보여준다. 실정법의 체제로 작동하는 근대 국민국가에서는 불가능한 애도가 공적영역에서 가시화 되지 못한 현실로 존재한다. 이러한 안티고네의 불가능한 애도는 헤겔이 『법철학』에서 인륜성의 현실이라고 말하는 ‘국가’에서 해소 가능한 것인가? 만약 해소될 수 없다면 그녀의 애도 불가능성은 근대 국민국가에서 어떠한 의미를 갖는가?

4. 『법철학』, 국가의 불완전성에 대한 국가론 : 지양불가능성으로서의 애도

안티고네의 불가능한 애도는 헤겔이 『법철학』에서 제시하는 국가에서 해소될 수 있는가? 이 질문에 답하기 위해서는 먼저 『법철학』의 전개구조를 살펴볼 필요가 있다. 왜냐하면 헤겔은 국가론은 지양의 과정을 통해 정립하는데, 이러한 과정 속에서 안티고네의 위치를 확인할 수 있기 때문이다. ‘추상법’, ‘도덕’ 그리고 ‘인륜성’으로 전개되는 『법철학』의 구성은 ‘자유로운 의지’라는 인간의 본성이 국가로 구체화하는 과정을 보여준다. 추상법과 도덕은 모두 자유로운 의지의 한 형태이며 추상법의 외적 보편성과 도덕의 내적 보편성은 인륜성으로 종합된다. 인륜성은 실제적인 정치체제로 구체화되고, 정치체제가 유기적 관계를 갖출 때 국가는 자유의 이념으로 완성된다는 것이 간략히 요약한 『법철학』의 전개과정과 내용이다.

『법철학』의 전개는 법과 제도의 이념적 발전과정을 설명하는 것이기도 하지만, ‘법’ 의식의 발전

9) 헤겔의 『안티고네』 분석이 속한 『정신현상학』의 ‘참된 정신, 인륜성’ 장은 a. 인륜적 세계, b. 인륜적 행위, c. 법적 상태의 순서로 전개된다. 이러한 전개는 정신의 발전사를 반영하는 것이지만 분열에 직면한 근대의 상황을 해결하기 위한 대안을 제시하고자 하는 의도로 보인다. 이종철, 「헤겔 정신현상학에서의 인륜성과 법의 문제」, 『헤겔연구』, 제35호, 한국헤겔학회, 2014, p.28 참조.

과정과 같이한다. 이러한 발전과정을 살펴보면 먼저 추상법은 소유권을 기초로 개인을 법적 주체인 인격으로 규정한다. 인간의 권리를 소유권에 한정하고 정립된 추상법은 법이 오로지 사적 재산의 보호를 위해 존재하는 외적 규제로 나타난다. 추상법에 대해 헤겔은 ‘소유권’이라는 하나의 권리 주체로만 인간을 이해하는 추상법이 소유 이외의 인간적 속성들을 포용하지 못함을 지적한다. 추상법의 한계는 법의 외적 보편성이 낮은 폭력으로 전화할 수 있다. 이러한 외면적 강제로 인해 의식은 높은 ‘선’에 대한 인식으로 나아간다. 보편적 선 자체에 대한 의식은 이제 도덕으로 고양된다. 도덕에서 개인은 스스로 의무를 부여하는 ‘주체’로 정의되고, 선에 대한 자신의 관념을 스스로 판단하고 현실에 실현함으로써 자유를 실현하는 주체이다. 하지만 도덕의 문제는 이러한 선에 대한 판단이 오로지 개인의 관념에만 있다는 것이다. 도덕적 주체는 선에 대한 자기확신을 가지고 있기 때문에 확신에서 비롯된 행위는 비록 타자에 대한 폭력으로 전화할지라도 자신에게는 정당성을 가지는 자의적 판단의 문제를 갖는다. 이러한 의식은 자의적 판단과 방종에 대한 반성을 통해 도덕은 ‘인륜성’으로 고양된다.

『법철학』에서 안티고네의 애도 불가능성의 문제는 도덕에서 인륜성으로 지양되는 과정 속에 위치한다. 도덕적 주체가 자신의 판단을 현존하는 법적 체계를 매개함으로써 선을 실현하는 것이 도덕의 지양이자 인륜성으로의 고양이다. 주관적 선의식과 법적 체계 사이의 통일을 개인으로 하여금 스스로 지향하는 태도를 갖는 것이 실천적 측면에서 바라본 도덕의 지양이다. 이러한 통일이 가능하기 위해서는 도덕적 주체에게 자신의 신념과 공동체적 규범사이의 차이와 동일성을 고찰하는 반성적 태도가 요구된다. 반면 국가는 도덕의 지양이 원활하게 실행이 되려면 주관적 신념을 매개할 수 있거나 정당한 부정을 가능하게 하는 법적 규정을 미리 제공해야 한다. 그러나 현실에서 주관적 신념과 현존하는 법의 내용적 불일치가 발생할 때 도덕은 국가에 대한 저항으로 나타날 수 있다. 안티고네의 애도 불가능성은 도덕의 지양과정에서 주체가 법적 체계 속에서 매개지점을 발견할 수 없을 때 발생한다.

헤겔은 『법철학』에서 안티고네가 공적인 법칙에 대립하는 고대 신들의 법칙 또는 무의식의 법칙으로 정의한다.¹⁰⁾ 이러한 헤겔의 해석을 그의 국가론에 중점을 두고 고찰하면 근대 국민국가 내부에는 실정법의 체계로는 매개 또는 지양 불가능한 영역이 존재함을 보여주고 있다. 매개불가능의 영역은 정치체제에 대한 근본적 규정이라 할 수 있는 헌법에서 나타난다. 헤겔은 의회에 의한 입법의 기능을 강조하지만 입헌의 문제는 의회의 권한 밖에 있는 문제임을 강력하게 내비친다. 그는 “헌법을 만들어질 수 있는 것으로 규정되어선 안 된다”¹¹⁾고 말한다. 헌법은 역사의 변화와 민족의 의식에 따라 점진적으로 변화하는 것일 뿐 인위적으로 바꿀 수 없다는 것이 헌법과 입법권에 대한 헤겔의 입장이다. 이러한 헤겔의 입장에 대해 맑스는 이율배반이라고 비판한다. 그의 비판에 따르면 헤겔의 국가론은 헌법을 입법권 밖에 위치시키면서 입법권은 합법적 방식으로 체제를 변화할 수 없게 만든다. 따라서 이러한 맑스의 비판은 헤겔의 국가론이 가진 모순이자 자기갈등을 드러낸다.¹²⁾

10) GPR, §166, 주석.

11) GPR, §273, 주석.

개인의 자유로운 의지, 현존하는 법률, 그리고 국가의 동일성을 확인하는 것이 헤겔의 『법철학』의 기획이 갖는 목적이라고 한다면, 확실히 맑스의 비판은 입법권의 바깥에 존재하는 헌법의 변화는 개개인의 권한을 넘어서는 무엇이 되어버린다. 그러나 맑스는 헤겔의 국가론이 가진 이론상의 모순을 지적하고 있지만 헤겔이 깊게 다룬 인간의 의식과 제도의 관계는 고려하지 않고 있다.¹³⁾ 개개인의 정치적 의식들이 활동하는 현실정치에서 헤겔의 헌법론을 고찰하면 국가가 실정법이 아닌 자연법적 측면에 토대를 두고 있음을 알 수 있다. 헌법의 내용은 무엇으로 규정할 수 없고 오직 사태의 현상으로만 포착된다는 것은 헤겔의 주장은 안티고네의 애도와 헌법이 갖는 유사성을 보여준다. 안티고네의 애도는 실정법으로는 가시화 될 수 없다. 헌법 또한 국가의 체계로는 성문화 될 수 없다. 안티고네는 죽음을 맞이하고 사라진다. 근대 국가에서 자연적 조건들이 지양되는 바와 같이 자연법의 원리는 관념으로 남아있을 뿐 국가에서는 완전한 실제화가 이루어지지 못한다. 그리고 근대 국민국가는 자연법적 계기들의 흔적을 지양함으로써 국가로 존립한다. 따라서 헤겔은 근대 국민국가는 성문화될 수 없는 무의식의 영역, 즉 지양 불가능한 자연법의 관념성에 토대를 두고 있음을 드러내고 있다.¹⁴⁾

5. 결론

안티고네의 애도 불가능성과 헤겔의 헌법론은 실정법의 체계로 작동하는 근대 국민국가가 가진 불완전성을 나타낸다. 이 불완전성은 실정법이 지양했던 자연법적 요소들에 근거한다. 앞서 안티고네의 일화에서 확인했던 자연법과 실정법의 불화가 발생하는 것은 안티고네의 법칙에 대한 관념이 국법으로 실제화 될 수 없는 상황에서 발생한다. 의식은 현존하는 국법에 국한되지 않으나, 국가는 끊임없이 규정할 수 없는 의식을 법적 규정 아래로 포섭하고자 한다. 헤겔이 헌법의 정립을 입법권의 바깥에 위치해야한다고 말하는 것은 실정법의 형식으로는 포착할 수 없는 자연법적 요소가 국가의 성립과 유지의 토대임을 의미한다. 안티고네의 비극은 실정법의 체제로 작동하는 근대 국민국가는 이러한 자연법적 체계를 부정하는 모순적 토대위에 국가적 폭력으로 정의할 수 있을 것이다. 헤겔의 『법철학』은 실정법의 체제로 통합된 근대 국가는 통합을 유지하기 위해 끊임없이 지양하고 있는 자연법적 계기들에 국가의 토대를 두고 있다는 모순적 상황을 증명하고 있다. 다시 말해 근대 국민국가는 안티고네가 경험한 애도 불가능성을 생산하면서, 애도 불가능성이 없다면 존립할 수 없는 근대 국민국가의 모순을 헤겔은 『법철학』을 통해 보여주고 있다.

12) 칼 마르크스(K. Marx), 『헤겔 법철학 비판』, 강유원 옮김, 이론과 실천, 2011, pp.130-131. 참조.

13) 정미라, 「마르크스의 『헤겔 국법론』 비판, 『철학논집』 제48집, 2017, pp. 185-186 참조.

14) 주디스 버틀러(J. Butler), 『안티고네의 주장』, 조현순 옮김, 동문선, 2005, p. 72 참조.

칸트에서 통각의 존재 문제

배재혁
고려대 박사과정

1. 들어가며

본 발제문은 통각의 존재를 둘러싸고 칸트철학에서 발생하는 중요한 해석상의, 그리고 철학적인 **문제를 제기**해 보고자 한다. 필자는 그동안 충분한 관심을 받지 못하고 간과되어 온 이 문제를 ‘통각의 존재 문제’라고 명명할 것이다. 발제문의 전반부에서는 이것이 정확히 어떠한 문제인가를 설명한다. 나머지 후반부에서는 가장 그럴듯하고 정합적인 **해석**을 필자가 직접 제안해 보고, 그렇게 해석된 통각의 존재 명제가 수행하는 두 가지 칸트철학적 『을 짚어 보고자 한다.

2. 문제제기 - 현상도 물자체도 아닌 “어떤 실재적인 것”이란?

필자가 제기하고자 하는 문제는 『순수이성비판』 B판에 추가된 몇몇 구절들에서 발생하는 것이다. B판 「연역」에서 칸트는 이렇게 말한다.

나는 표상 일반의 잡다의 초월적 종합에서, 그러니까 통각의 종합적 근원적 통일에서 나를 의식하는데, [...] 오직 **내가 있다는 것(daß ich bin)**을 의식한다.(B157, 필자 강조)

통각의 분석적 통일, 즉 모든 표상들에서 발견되는 동일한 자기의 의식은 통각의 종합적 통일, 즉 모든 표상들을 연결할 수 있는 동일한 종합 작용의 의식을 전제하고 또 포함한다는 점은 A판과 B판에서 공통적으로 발견되는 「연역」의 핵심 주장이다. 그런데 위 구절에서 칸트는 이제, “통각의 종합적 근원적 통일”에서 나는 “나”, 즉 동일한 주관의 의식할 뿐 아니라 “내가 있다는 것”, 즉 그 동일한 주관의 **존재**를 의식한다고 말한다.

통각은 동일한 ‘나’의 의식일 뿐 아니라 ‘나의 존재’의 의식이라는 이 주장은 이외에도 B판 「관념론반박」과 「오류추리」에서 분명하게, 그리고 지속적으로 등장한다. (외적 경험을 전제하는 내적 경험과 달리) 나의 존재를 시간상에서 규정한 의식이 아닌 초월적 통각은 “**직접적으로** 주관의 존재를 자기 내에 포함하는 것”이라고 말해진다.(B277, 필자 강조) 그래서 이미 “현실성(Wirklichkeit)”을, 즉 내적 경험으로서의 ‘나’를 지시하는 데카르트의 코기토 명제를 비판하며, 아직 시간상에서 규정되지 않은 초월적 ‘나’의 존재에 관해 칸트는 「오류추리」에서 다음과 같이 상술한다.

따라서 나의 존재는 (데카르트가 그렇게 여겼던 것처럼) ‘나는 사고한다’는 명제로부터 추론된 것으로 볼 수 없고 [...] 오히려 그것과 동일한 것이다. [...] [나의 존재는] **단지 어떤 실재적인 것(nur etwas Reales)**을, 그것도 단지 사고 일반에 주어진 것을 의미한다. 그래서 그것은 **현상으로서도 아니고, 또 물자체(예지체)로서도 아니고, 오히려 실제로 존재하는 어떤 것(etwas, was in der Tat existiert)**으로서 [...] 주어진 것을 의미한다.(B422-3각주, 필자 강조)

몇 문단 위에서 칸트는 통각의 실재성을 또 한 번 분명하게 표명한다. “통각은 어떤 실재적인 것(etwas Reales)이다.”(B419) 요컨대 통각 또는 초월적 ‘나’는 현상도 물자체(예지체)도 아닌 “단지 어떤 실재적인 것”으로 존재하는 것이다. 이를 “존재명제(Existenzialsatz)”라고 부르는 칸트를 따라,(B423각주) 필자는 이를 ‘통각의 존재 명제’라고 부르겠다.¹⁾

통각의 존재 명제는 이해와 해석에 상당한 어려움을 제공한다. 먼저 그로써 칸트가 정확히 어떤 존재를 염두에 두고 있는지 이해하기란 쉽지 않다. A판에서는 이러한 명제가 전혀 등장하지 않고, B판에서도 위 대목들을 제외하면 현상도 물자체도 아닌 실재에 관한 얘기는 더 이상 발견되지 않는다. 사실 그도 그럴 것이, 잘 알려져 있다시피 칸트의 초월적 관념론은 현상체(Phaenomena)와 예지체(Noumena)의 이분법에 기초하고 있기 때문이다. 뿐만 아니라 초월적 관념론은 곧 경험적 실재론이라는 평상시 칸트의 입장을 따른다면, 현상이 아닌 것으로서 어떤 실재적인 것이 주어진다는 주장 자체가 칸트철학적으로 성립 불가능해 보인다.

기존 연구 문헌들은 이 문제를 해결하기 위해 주로 다음 세 가지 노선 중 하나를 택한다. 필자는 이들이 모두 텍스트와의 정합성을 과도하게 희생한다는 입장이며, 따라서 기존 노선들로는 통각의 존재 문제가 해소되지 않는다는 입장이다.

① 먼저, 가장 흔한 노선은 여기서 ‘존재’를 단지 **논리적 존재**로 보는 것이다. 즉 통각에서 의식하는 ‘나’의 존재를 사고상의 존재, 논리적 실체 또는 사유물 등으로 해석하는 것이다. 이러면 통각이 어떤 존재에 대한 의식이라는 점과 그 존재가 현상도 물자체도 아니라는 점은 쉽게 조화될 수 있다. 필자가 보기에 이 해석에는 몇 가지 중대한 문제가 있지만, 그중 가장 쉽게 지적할 수 있는 것은 이러한 해석이 **B판에서의** 칸트의 언어 사용과 일치하지 않는다는 것이다. 즉 이는 칸트가 너무나 분명하게도 통각의 존재를 가리켜 “어떤 실재적인(Reales) 것”, “실제로(in der Tat) 존재하는 어떤 것”이라고 말한다는 점을 사실상 묵살한다. 칸트에서 한낱 논리적, 관념적 존재가 ‘실재적’이라거나 ‘실제로 존재’한다고 말해지는 경우는 없으며, 이는 칸트가 실재성 범주를 이해하는 방식과도 전면 배치된다. 이미 「연역」에서 칸트는 통각에서 ‘나’의 존재가 현상도 물자체도 아니지만 “더구나 한낱 가상(Schein)도 아니”라고 강조하고 있고,(B157) 「오류추리」에서는 ‘나는 존재한다’를 “존재 명제”라고 부르고 있다.(B422각주) 이들은 모두 칸트가 일관적으로 “가상”과 대비되는 어떤 실재적 존재를

1) ‘주관(초월적 ‘나’)의 존재’와 ‘주관의 자기의식(초월적 통각)의 존재’를 필자는 여기서 의도적으로 모호하게 보고 있다. 이는 일단 텍스트에서 초월적 ‘나’가 “어떤 실재적인 것”이라는 B422-3각주의 주장과 (그러한 ‘나’에 대한 의식인) 통각이 “어떤 실재적인 것”이라는 B419의 주장이 표현만 다를 뿐 동일한 주장으로 간주되고 있기 때문이다. 이와 같은 ‘자기’와 ‘자기의식’의 암묵적인 동일시는 다음 III절에서 필자가 제안하는 해석을 따르면 해명될 수 있어 보인다.

염두에 두고 있음을 보여준다. 또한 이들은 종종 엄밀한 의미의 통각이 아닌 “실체화된 통각”, 즉 영혼에 관한 칸트의 서술들을 해석의 근거로 제시한다는 점에서도 설득력이 부족하다.

② 두 번째 노선은 통각의 존재 명제에서 “어떤 실재적인 것”을 현상체(*phaenomenon*)의 질료인 현상 또는 현상(*Erscheinung*)의 질료인 감각, 즉 **현상적 실재**(*realitas phaenomenon*)로 해석하는 것이다. 이는 칸트가 직접 여기서 ‘나’는 “현상으로서” 주어지는 것이 아니라고 말한다는 점과 다시 충돌하지만, 사실 근거가 아주 없는 것은 아니다. 칸트가 **초월적** 통각을 “내적 지각” 또는 “무규정적인 경험적 직관”, 심지어 “경험적인 명제”라고 부른다는 점, (A342-3/B400-1, B422-3각주) “감성에 속하는 감각이 이 존재 명제의 기초에 놓여” 있다고 말한다는 점, 그리고 『형이상학 서설』에서는 “존재의 감정”으로 부른다는 점(PM 4:334각주) 등이 보통 거론된다. 그러나 이 구절들은 표면적으로만 근거 역할을 한다. 칸트가 통각을 “내적 지각”으로 가리킨다는 것은 사실이지만, 이를 다시 “지각 일반(*Wahrnehmung überhaupt*)”이라고 정정하는 것에서도 알 수 있듯이, (A343/B401) 여기서 “내적 지각”, “경험적인 명제” 등의 표현들을 일반적인 의미로 이해해서는 안 된다. 예를 들어, 다음 구절은 칸트가 통각으로써 현상적 실재를 염두에 두고 있지 않았음을 분명히 보여준다.

다음에 주의해야 할 것은, 내가 ‘나는 사고한다’라는 명제를 경험적인 명제라고 일컬었을 때, 내가 이 명제에서 ‘나’를 경험적인 표상이라고 말하려는 것이 아니라는 사실이다. 오히려 이 표상은 사고 일반에 속하기 때문에, 순수하게 지성적인 것이다. 다만 사고작용에 재료를 제공하는 어떤 경험적인 표상이 없이는 ‘나는 사고한다’라는 작용도 일어나지 않을 것이다. 경험적인 것은 단지 순수 지성적인 능력의 적용 내지 사용의 조건일 따름이다.(B423각주)

“경험적 직관”, “내적 지각”, “경험적인 명제” 등의 표현들은 초월적 ‘나’의 존재가 언제나 경험적인 표상에 수반함으로써 의식된다는 점을 가리킬 뿐, 초월적 ‘나’의 존재 자체는 “사고 일반에 속하기 때문에, 순수하게 지성적인 것”이라는 점을 칸트는 분명히 한다.

따라서 “순수 지성적”으로 존재하는 “어떤 실재적인 것”이란 아직 무엇인지 해명되지 않았다. ③ 마지막 세 번째 노선은 이를 **예지체** 또는 (여기서는 일단 동일하게 취급하는) 물자체로 간주하는 것이다. 이 역시 ‘나’의 존재는 “물자체(예지체)”로서 주어지는 것이 아니라는 칸트의 서술과 전면 충돌한다. 그래서 이들 중 다수는 이러한 불일치를 근거로 칸트 철학의 내적인 비일관성을 지적한다. 통각의 비현상적 실재성을 주장함으로써 물자체를 알 수 없다는 초월적 관념론에 심각한 균열을 낳았다는 것이다. 만약 ‘현상 또는 현상체’도 아니고 ‘물자체 또는 예지체’도 아닌 어떤 실재적인 존재 개념이 칸트 철학 내에서 허용될 수 없다면, 우리에게 남는 대안은 정말 이 노선밖에 없을지도 모른다.

이에 따라 우리는 다음 세 가지 물음에 직면하게 되며, 이들이 통각의 존재 문제의 본질을 이룬다. 여기서 통각의 존재를 가리키는 것으로 간주되는, 현상도 물자체도 아닌 “어떤 실재적인 것”이란 무엇을 가리키는가?(*Was-Frage*) 그러한 존재 개념이 칸트철학적으로 정당화되고 해명될 수 있는가?(*Wie-Frage*) 그리고 A판에 없던 저 기이한 명제가 어떤 이유로 B판에서는 추가되었는가?(*Warum-Frage*)

3. 하나의 가능한 정합적인 해석 - 자기규정적 활동으로서의 예지적 실재

필자의 해석은 위 구절들에서 묘사되는 통각의 존재를 예지체의 질료, 즉 **예지적 실재(realitas noumenon)**로 보는 것이다. 감성에 주어지는 실재를 “현상적 실재”라고 부르듯, 두 곳에서 칸트는 “오로지 순수 지성에 의해서만 표상”되는 실재를 가리켜 “예지적 실재”라는 표현을 사용한다.(A264/B320, A282-3각주/B338-9각주) 이는 위 「오류추리」의 문제적 구절(B422-3각주)에서 통각의 존재가 “단지 사고 일반에 주어진 것”이기 때문에 “순수하게 지성적인 것”이고, “실제로 존재하는 어떤 것”이라는 설명과 잘 들어맞는다.

이제 예지적 실재를 예지체(=물자체)와 다른 것으로 볼 여지가 있느냐는 것이 관건이다. 예지적 실재와 예지체를 구분할 이유로 필자는 두 가지를 들 수 있다. 우선, 칸트의 수학적 범주들(양, 질)과 역학적 범주들(관계, 양상)의 구분이 실체성(질)과 실체성(관계) 및 현실성(양상)의 구분을 가능하게 하고, (cf. A160-2/B199-201, A178-80/B220-3) 이것이 예지적 **실재**와 예지적 **실체**, 즉 예지체의 개념적 구분을 가능하게 한다는 것이다. 감성에서 수학적 범주들의 적용만을 받은 지각과 역학적 범주들의 적용까지 받은 경험이 구분되고, 따라서 아직 현상체, 즉 현상적 실체로 규정되지 않은 무규정적 실재가 주어질 수 있듯이, 지성에서도 아직 예지체, 즉 예지적 실체로 규정되지 않은 무규정적 실재 개념을 상정할 수 있으며, 칸트가 통각의 존재로서 그러한 실재를 염두에 두고 있었으리라고 가정해 볼 수 있다. 이는 칸트가 데카르트의 코기토 명제는 이미 “사고하는 존재자(ein denkend Wesen)”, 즉 어떤 실체의 “현실성”을 표현한다고 비판하는 것과 달리, 자신의 통각의 존재 명제를 가리킬 때는 그것을 ‘현실적인 것’이라고 부르지 않고 일관되게 ‘실재적인 것’이라고 부른다는 점과 잘 부합한다. 뿐만 아니라 칸트는 ‘나’가 실체로 존재하는지 어떤지에 대해서는 “아직 확정된 것이 아무것도 없음에도 불구하고” 그것은 여전히 “어떤 실재적인 것”이라고 봐야 한다고 주장하고 있다.(B419) 칸트는 아직 예지체로 규정되지 않은 이러한 실재의 전적인 무규정성을 강조하기 위해, 그것을 “예지(Intelligenz)” 또는 “자기활동(Selbsttätigkeit)”이라고 부르면서도 “예지적 존재자(intelligible Wesen)” 또는 “자기활동적 존재자(Selbsttätigen Wesens)”라고 부르기는 꺼리는 등, 어떠한(welch) 존재자가 아닌 한낱 “존재자 자체(das Wesen selbst)”라고 부르기도 한다.(B130, B155, B158각주, B429)

또 주목할 점은 현상/체와 예지체의 구분은 “대상 일반”, 즉 객관에 적용되는 이분법이라는 것이다. 그에 반해 칸트는 통각이라는 순전한 주관의 존재를 그것이 객관화되어 또는 실체화되어 주어지는 객관의 존재와 지속적으로 구분한다. ‘나’가 감성적인 방식으로 또는 지성적인 방식으로 객관화된 것이 각각 현상적 ‘나’와 예지적 ‘나’인바, 양쪽으로 객관화될 수 있는, 즉 규정될 수 있는, 따라서 **그 자체로는 무규정적** 실재인 초월적 ‘나’ 자신은 아직 객관화라는 자기반성을 거치지 않은 순전한 주관의 자기의식이어야 한다.(cf. A402, B407) 예지체를 비감성적 직관의 “대상”으로 보든 지성적 직관의 “대상”으로 보든 그것이 주관의 존재를 상정하는 객관 개념인 한, 주관 자신은 그러한 것일 수 없다는 것이 따라 나온다. 이에 반해, 칸트가 현상적 실재인 감각을 가리켜 말하기를, 실재는 “그

자체는 전혀 아무런 객관적 표상도 아니”며 그것이 규정되기 전까지는 다만 “주관과 그 주관의 상태의 변양”을 나타낼 뿐인 순전히 주관적인 표상이다.(B208, A320/B377) 따라서 예지적 실재는 통각의 존재의 순전한 주관성과도 잘 부합한다고 할 수 있다.

B판과 유고 단편들 곳곳에서 칸트가 통각의 존재를 예지적 실재와 매우 유사한 것으로 간주하고 있음을 알 수 있다. 칸트는 통각에 주어지는 초월적 ‘나’를 도덕 법칙이라는 (범주들과는 다른) 순수 지성적 형식을 통해서 예지체로 **규정될 수 있는** 어떤 무엇으로 보고 있다.(B430-1) 칸트는 통각에서 ‘나’를 규정하는 방식은 아직 주어지지 않지만 규정되어야 할 근원적 ‘나’의 존재는 그로써 “이미 주어”지며,(B157각주) 거기에는 “나의 현존의 규정될 수 있음”이 포함되어 있다고 말한다.(BxI각주, B420) 그러고는 곳곳에서 이 ‘나’의 존재가 이론적 규정에서의 현상적 ‘나’와 실천적 규정에서의 예지적 ‘나’의 공통적인 질료라는 점이 암시된다. 모든 “객관을 두 가지 의미로, 곧 현상으로서 또는 사물 그 자체로서 받아들이 것”을 촉구하는 칸트는 “인간의 ‘나’는 (표상방식의) 형식의 면에서는 이중적이지만, 그러나 질료(즉 내용) 면에서는 이중적이지 않”다는 의미심장한 말을 한다.(Bxxvii, AH 7:134각주)

요컨대 통각은 모든 표상들의 형식적 통일이자 동시에 질료적 동일성으로 간주된다. 근원적 사고 형식의 의식으로서 언제나 규정하는 자(das Bestimmende)이고, 상상력에 의한 자기촉발을 통해서는(cf. B67-9, B152-6) 감성적인 방식으로, 즉 현상으로 나타나는 언제나 규정되는 자(das Bestimmbare)이다.

시간은 내 안에 있고 나는 시간 안에 있다. 내감의 표상에서 사고하는 존재자가 자기 자신에게 순전한 현상이라는 것은 다음과 같은 것에 지나지 않는다. 즉 나는, 즉 시간관계가 유일하게 그 안에서 발견되는 나는 시간 안에 있다. **포함하는 것(continens)**[형식]이 동시에 **포함되는 것(contentum)**[질료]이다.(R5655, 1788-89)

자기관계적 활동을 하는 어떤 행위자가 아니라 이러한 **활동(Tätigkeit)**, 이러한 **행위(Aktus)** 자체가 주관이라는 것, 이 점을 B판에서 명확하게 인지하기 시작한 칸트는 마침내 『유작』에서 통각의 작용을 “자기규정(Selbstbestimmung)”이라고 보기에 이른다.(OP 22:81-2, 22:480)

4. 이론 철학과 실천 철학의 가능 조건으로서 통각의 존재 명제

A판에 제기되었던 다음 두 가지 핵심 비판을 상기해 보면 통각의 존재 명제가 B판에 추가된 이유를 짐작할 수 있다. 하나는 모든 현상의 근거여야 할 통각이 현상일 수 없지만 또 (초월적 관념론에 의해) 물자체일 수도 없기에, 그 이분법으로는 현상조차도 근거지을 수 없다는 허무주의(Nihilismus)의 문제이다. 다른 하나는 실천 철학 자체가 가능하기 위해서는 도덕적 행위 주체로서의 ‘나’, 즉 실천적으로 규정된 지성적 존재자로서의 ‘나’와 경험적 인식 주체로서의 ‘나’, 즉 이론적으로 규정된 감성적 존재자로서의 ‘나’ 사이에 모종의 동일성이 성립해야 하지만, A판에서는 이것이 어떻게 가

능한지 전혀 설명되지 않는다는 비판이다.

이 문제들을 극복하기 위해서는 초월적 ‘나’의 근원성을 주장하는 데 그쳐서는 안 되고 그것이(무가 아닌) 정말 실재하는 것임을, 그리고 그러한 실재 개념이 현상체와 예지체의 이분법적 체계 안에서 해명될 수 있는 것이자 동시에 그 둘을 매개하는 것임을 보일 수 있어야 한다. 필자가 보기에 이 역할을 담당하는 것이 B판에 추가된 통각의 존재 명제이다. B판에서 칸트는 모든 현상들의 근거의 비현상적 실재성을 처음으로 확실하게 표명함으로써 허무주의의 문제에 대응하고, 그것이 현상체와 예지체의 공통적 질료라는 점을 부각시킴으로써 이론 철학과 실천 철학의 연속성을 확립한다.

5. 나가며

통각의 존재 문제는 주관성 고유의 영역을 발굴하고 해명하기 위해 칸트가 고군분투한 흔적을 잘 보여준다. 모든 표상의 궁극적 근거인 **자기의식**의 본성을 파헤친 그 끝에서 칸트는 그것이 현상들의 언어에, 객관들의 언어에 종속되지 않는다는 것을, 그러나 또한 그 실재성을 의심할 수 없다는 것을 알게 되었다. 자기의식, ‘나’ 자신의 가장 원초적인 대면이자 아무런 본질 규명이 없는 별거벗은 한낱 자기임의 의식은, 따라서 칸트에서도 일종의 ‘신비스러운 것(das Mystische)’이라 할 수 있겠다. 『실천이성비판』을 끝맺는 다음 유명한 구절에서, 인식과 실천의 근거에 자기의식을, 이 ‘신비스러운 것’을 위치시키는 칸트는 그로써 생각보다 훨씬 더 파격적인 입장을 내보이고 있는 것인지도 모른다.(마지막 문장은 필자 강조)

그에 대해서 자주 그리고 계속해서 숙고하면 할수록, 점점 더 새롭고 점점 더 큰 경탄과 외경으로 마음을 채우는 두 가지 것이 있다. 그것은 **내 위의 별이 빛나는 하늘과 내 안의 도덕 법칙**이다. 이 양자를 나는 어둠 속에 감춰져 있는 것으로 또는 내 시야 바깥에 초월적인 영역 속에 있는 것으로 찾거나 단지 추측할 필요가 없다. 나는 그것들을 바로 내 앞에서 보고 나의 존재의 의식과 직접적으로 연결한다.(KpV 5:161-2)

예술작품의 진품성에 대한 재해석

-벤야민의 역사철학을 중심으로-

최태상

경북대학교 철학과 박사과정

1. 들어가는 말

이 글은 발터 벤야민(Walter Benjamin)이 『기술복제시대의 예술작품 Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit』에서 아우라(Aura)를 설명하기 위해 도입한 ‘진품성’(Echtheit)을 재해석함으로써, 일회성(Einmaligkeit)으로서의 아우라와 마찬가지로 예술작품의 유일성(Einzigkeit)과 진품성 역시 객관적 속성이 아니라 주체에 의존하는 속성이라고 주장하는 것을 목적으로 한다. 즉, 예술작품을 감상할 때 감상자가 느낄 수 있는 신비로운 일회적 경험성으로서의 아우라뿐만 아니라, 예술작품이 속해있는 정치·경제·사회적 제요소들의 맥락으로서의 유일성과 진품성 역시 주체에 의존한다고 주장하려는 것이다.

그럼에도 불구하고, 이 글의 제목에 ‘진품성’이라는 용어만을 사용한 이유는 벤야민 자신이 유일성과 일회성의 근원을 진품성에서 찾고 있기 때문이다. 벤야민의 주장에 따르면, 유일성과 일회성은 예술작품의 역사적 맥락으로서의 진품성에 의존한다. 즉, 예술작품이 유일성을 가질 수 있고, 감상자가 그 작품을 감상할 때 일회성으로서의 아우라를 경험할 수 있는 이유는 다름 아니라 예술작품이 그 역사적 맥락 속에서 원래 종교적 제의(祭儀)에 사용되었다는 사실 때문이라는 것이다. 다만 첨언하자면, 이 글에 허락된 분량의 제한과 본 연구가 현재 진행 중이라는 점을 고려하여 핵심적인 주장만 간략하게 서술하도록 하겠다.

2. 예술작품의 아우라: 유일성, 일회성, 진품성

잘 알려진대로, 벤야민은 예술작품의 아우라(Aura)를 유일성, 일회성, 진품성이라는 세 가지 층위로 구분한다.¹⁾ 우선 우리가 일반적으로 예술작품이 어떤 아우라를 가지고 있다는 표현을 사용할 때,

1) 벤야민이 주장하고 있는 예술작품의 아우라를 유일성, 일회성, 진품성으로 나누는 것은 최소한 국내에서는 통용되는 구분으로 보인다. 이는 국내에서 벤야민 선집을 번역·출간하고 있는 최성만의 영향으로 보인다. 자세한 내용은 최성만(2014), p. 273-283 참조. 다만 국내에 도입된 최초의 번역서 중 하나인 『발터 벤야민의 문예이론』의 역자 반성완은 해제에서 어떤 일회적 경험성으로서의 아우라와 그 아우라의 기원이라고 할 수 있는 예술작품의 역사적 맥락, 즉 예술작품이 종교적 제의를 위한 형상물로부터 유래한다는 벤야민의 설명을 구분하고 있다. 자세한 내용은 반성완(1983), pp.377-380 참조.

이때 아우라는 일회적인 경험성을 의미한다. 벤야민은 일회성으로서의 ‘아우라’를 “아무리 가까이 있더라도 멀리 떨어져 있는 어떤 것의 일회적인 현상”(GS, I/2, 479)²⁾으로 정의하는데, 이러한 맥락에서 일회적 경험성으로서의 아우라는 감상자 주체에 의존적인 것이며, 어디까지나 그 주체가 경험하는 무언가로 상정된다. 왜냐하면 예술작품의 감상자가 존재하지 않으면 일회성으로서의 아우라 자체가 성립할 수 없기 때문이다.

그런데 예술작품이 이러한 일회적 경험성으로서의 아우라를 가질 수 있는 이유는 무엇인가? 벤야민은 예술작품들이 “처음에는 주술적 의식에 쓰이다가 나중에 종교적 의식에 쓰였다”(GS, I/2, 480)고 주장하면서, 예술의 기원에 대한 일종의 제의설(祭儀說)을 주장한다. 즉, 예술작품이 원래 종교적 제의에서 기원한다는 바로 그 사실 때문에 그것이 종교적 형상물이 가지고 있었던 일종의 신비로운 거리감, 일회적인 경험성을 가질 수 있다는 것이다. 그런데 이것이 곧 벤야민이 주장하는 진품성과 유일성이 의미하는 바이다.

벤야민은 예술작품의 유일성을 예술작품이 “전통의 맥락에 편입되어 있다는 것”(GS, I/2, 480)으로 정의하고, 진품성을 예술작품의 “여기와 지금”(GS, I/2, 475)이자 그 작품의 “물질적 지속성과 함께 그 사물의 역사적인 증언가치까지 포함하여 그 사물에서 원천으로부터 전승될 수 있는 모든 것의 총괄개념”(GS, I/2, 477)으로 정의한다. 즉, 특정 예술작품을 구성하고 있는 정치·경제·사회적 제요소들의 역사적 맥락이 예술작품의 진품성이며, 이 진품성을 예술이 가지고 있다는 사실이 바로 유일성이라는 것이다. 이러한 맥락에서 유일성과 진품성을 예술작품에 내재되어 있는 어떤 객관적인 요소라고 볼 수 있을 것이다.

이렇듯 유일성과 진품성에 대한 벤야민의 주장을 분석해봤을 때, 엄밀히 말해 유일성과 진품성은 ‘아우라’라는 개념에 속하는 것이 아니라, 벤야민이 기술복제시대 이전의 ‘예술작품’이 가지고 있었다고 상정하는 객관적 속성들을 지칭하는 것이다. 그렇기에 유일성, 일회성, 진품성이라는 세 가지 구분을 ‘아우라’ 개념이 가지고 있는 세 가지 층위로 이해하는 것은 무리가 있다. 오히려 예술작품이 가지고 있는 진품성과 유일성으로부터 감상자가 예술작품을 감상할 때 경험할 수 있는 일회적 경험으로서의 아우라가 도출된다고 정리하는 것이 적절하다. 즉, 진품성과 유일성을 예술작품이 가지고 있는 객관적 속성으로, 그리고 이러한 객관적 속성 덕분에 예술작품을 감상할 때 주체가 어떤 신비롭고 일회적인 거리감, 즉 아우라를 경험할 수 있다는 것으로 이해해야 한다는 것이다.

유일성과 진품성을 아우라가 아닌 ‘예술작품’이 가지고 있는 객관적 속성으로 간주한다면, 실제로 아우라라고 할 수 있는 것은 일회적 경험성으로서의 아우라뿐일 것이다. 그럼에도 불구하고 철학을 포함한 여러 분야에서는 유일성과 진품성이 예술작품이 가지고 있는 객관적 속성인지, 아니면 ‘아우라’라는 개념이 가지고 있는 객관적 속성인지 구별되지 않은채 불분명하게 사용되고 있다. 예를 들어 최성운은 아우라를 “고유한 예술작품의 원본성, 일회성, 그리고 진품성이라는 특징으로 표

2) 원문 출처는 Walter Benjamin. 1972-89. Gesammelte Schriften Bd.I-VII. Frankfurt a. M: Suhrkamp Verlag.을 따른다. GS는 Gesammelte Schriften의 앞 글자를 따온 것이며, 다음 ‘로마자/숫자’는 권의 호수를 의미한다. 다만, 번역은 최성만 번역의 벤야민 선집을 따를 것이다.

현되는 객관적 특성”³⁾으로 정의하고 있으며, 이정하는 “유일무이한 일회적 현존성, 그리고 원본 혹은 진품이 지닌 역사적 증언가치에서 생성된 권위와 자율적 예술로서의 아우라”⁴⁾라는 표현을 사용하고 있다.

‘아우라’라는 용어 자체의 일상적인 친숙함에도 불구하고, 이러한 불분명한 개념 사용은 벤야민이 아우라 개념 자체를 재정의하고 있는 것과 같은 인상을 주며, 『기술복제시대의 예술작품』에 등장하는 테제들을 이해하기 어렵게 만든다. 벤야민이 『기술복제시대의 예술작품』에서 주장하는 것은 기술복제시대 이전의 예술작품을 감상할 때 경험할 수 있었던 신비로운 아우라의 기원이 종교적 제의에 있다는 것, 그리고 그 아우라가 예술작품 복제 기술의 발달과 함께 사라졌다는 상황을 진단하고 있는 것임에도 불구하고 말이다.

3. 진품성과 벤야민의 역사철학

이 지점에서 나는 예술작품이 가지고 있는 객관적 속성으로 간주되는 유일성과 진품성 역시 객관적 속성이 아니라고 주장하고자 한다. 다시 한번, 유일성과 진품성에 대한 벤야민의 주장으로 돌아가 보자. 예술작품의 “물질적 지속성과 함께 그 사물의 역사적인 증언가치까지 포함하여 그 사물에서 원천으로부터 전송될 수 있는 모든 것의 총괄개념”(GS, I/2, 477), 더 나아가 어떤 예술작품이 “전통의 맥락에 편입되어 있다는 것”(GS, I/2, 480)을 의미하는 진품성과 유일성은 벤야민에게 있어서는 객관적인 속성이 될 수 없다. 그 이유는 다름 아니라, 벤야민에게 있어서 역사는 객관적인 사료가 아니라 주체에 의한 재구성의 대상이기 때문이다.

재구성으로서의 역사에 대한 벤야민의 분석은 『이야기꾼: 니콜라이 레스코프의 작품에 대한 고찰 Der Erzähler: Betrachtungen zum Werk Nikolai Leskows』(이하 『이야기꾼』), 『수집가이자 역사가로서의 에두아르트 폭스 Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker』, 그리고 『역사의 개념에 대하여 Über den Begriff der Geschichte』에 등장한다. 사실 역사를 객관적 사료의 일종으로 취급하는 것을 그 누구보다 강력하게 비판했던 것이 바로 벤야민이었다. 벤야민의 주장에 따르면, 역사(Geschichte)는 정보(Information)⁵⁾의 일종으로서, 오로지 순간적인 가치와 유용성(Utilität)만을 기준으로 평가할 수 있는 것에 불과하다.

반면에 벤야민이 지적하는 것은 어떤 집단의 목적에 부합한다는 의미에서 유용적인 역사 역시 하나의 입장이자 관점에 불과한 것임에도 불구하고, 마치 유일한 진리인 것처럼 객관적인 학문으로서의 지위를 요구한다는 것이다. 벤야민은 자신의 예술에 대한 역사철학적 접근을 『기술복제시대의

3) 최성운(2018), p. 50.

4) 이정하(2022), pp. 315-316.

5) 벤야민에게 있어서 ‘정보’는 이야기(Erzählung)와 반대되는 것으로서, 그는 『이야기꾼』에서 정보와 이야기를 상세하게 분석하고 있다. 벤야민의 주장에 따르면, 세계 1차 대전과 근대 소설의 발흥은 이야기의 종말이라는 현상을 야기했다. 여기서 이야기란, “경험을 나눌 줄 아는 능력”(GS, II/2, 439)으로 정의되는데, 이야기가 사라졌다는 벤야민은 진단은 이러한 맥락에서 사람들 사이에 경험을 공유하는 것이 더 이상 불가능해졌다는 것을 의미한다.

예술작품』과 『수집가이자 역사가로서의 에두아르트 폭스』 등의 저서에서 “마르크스주의적 예술이론의 최근사”(GS, II/2, 465)라고 서술하면서도, 파시즘(Fascism)은 물론이거니와 당시의 독일사회민주당(Sozialdemokratische Partei Deutschlands)을 비판의 대상으로 삼는다.

파시즘과 독일사회민주당에 대한 벤야민의 비판의 요지는 두 정치적 입장 모두 진보(Fortschritt)라는 목적에 대한 유용성을 기준으로 역사의 진행과정을 평가하고, 역사 자체를 진보의 과정으로 파악했다는 것에 있다. 특히 파시즘과 독일사회민주당 모두 기껏해야 자기들의 목적에 유용한 것에 불과한 진보를 “인류의 진보 자체 … (무한한 완성가능성에 상응하는) 종료시킬 수 없는 진보 … 본질적으로 저지할 수 없는 진보”(GS, I/2, 700)로 파악함으로써, 진보를 중심으로 하는 역사관을 객관적 학문의 일종으로, 말하자면 필연적인 법칙을 다루는 과학의 일종으로 파악했다.

이러한 벤야민의 역사철학을 역사주의(Historismus)에 대한 비판으로 요약할 수 있을 것이다. 이러한 맥락에서, 역사주의를 비판한 벤야민이 예술작품을 구성하고 있는 제요소들의 역사적 맥락으로 정의되는 진품성을 어떤 객관적 사료의 집합으로, 말하자면 객관적인 기록의 일종으로 파악했다고 간주하는 것은 문제가 있다. 즉, 벤야민에게 있어서 일회성 뿐만 아니라, 유일성과 진품성 역시 예술작품에 내재되어 있는 객관적인 속성이 아니라는 것이다. 객관적인 사료로서의 지위를 요구하는 역사주의 대신 벤야민이 주장하는 것은 재구성으로서의 대안적 역사이다.

벤야민은 역사주의로 변질되어 버린 과거의 마르크스주의적 유물론이 아니라 진정한 의미에서의 역사적 유물론을 새롭게 정립하고자 한다.⁶⁾ 벤야민의 주장에 따르면, 역사는 객관적인 사료가 아니며 과학적 법칙이나 필연성을 가지고 있는 것이 아니다. 왜냐하면 특정 역사가 주장하는 법칙성 등은 기껏해야 특정 집단의 이념이나 이득에 부합하는 것, 말하자면 이데올로기(Ideologie)적인 것에 불과하기 때문이다. 객관적인 사료로서의 지위를 요구하는 이데올로기적 역사는 자신들의 목적에 유용한 것들만을 취사선택하고 다른 것들을 쓸모없는 것으로 치부하고 폐기할 뿐이다. 이러한 맥락에서, “야만의 기록이 아닌 문화의 기록이란 결코 없다”(GS, II/2, 477)고, 벤야민은 주장한다.

벤야민이 긍정적인 역사 저술의 전형을 발견하는 곳은 다름 아니라 에두아르트 폭스(Eduard Fuchs)의 『풍속의 역사 Illustrierte Sittengeschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart』다. 수집(Sammlung)은 언제나 벤야민에게 있어서 중요한 관심사였는데,⁷⁾ 왜냐하면 수집가들은 수집품을 그것이 원래 가지고 있었던 사용가치나 자본주의 시장 내에서의 교환가치 등과 구분짓기 때문이다. 즉, 수집가들은 어떤 물건이 원래 어디에 사용되었는지, 혹은 그것이 시장에서 어느 정도의 값어치를 가지는지와 무관하게 물건들을 수집한다.

수집가인 폭스가 역사가(Historiker)가 될 수 있는 것 역시 그가 풍속화나 캐리커처 등을 수집하면서 그 작품들이 원래 어디에 사용되었고 시장에서 어느 정도의 가격을 형성하고 있는지와 무관하게, 오로지 대중들의 성 풍속의 역사를 재구성한다는 관점 아래에서 평가하고 그 결과물로서 『풍속의

6) Beiner(1984), p. 423.

7) Arendt(1960), p. 39. 원문은 1960년 아렌트가 뉴욕에 지어 수록한 기사이지만 Walter Benjamin. 1968. Illuminations. Trans. by Harry Zohn. London: The Bodley Head Ltd.에 수록되었다. 페이지 표기는 이 번역서를 따른다.

역사』를 저술했기 때문이다. 한나 아렌트(Hannah Arendt)는 다름 아니라 이 글에서 재해석하고자 하는 ‘진품성’(genuineness)이라는 표현을 사용하면서 다음과 같이 수집가를 평가하고 있다.

“반면에, 수집가들의 열정은 비체계적일 뿐만 아니라 혼돈적이다. 왜냐하면 그들의 열정은 분류될 수 있는 사물의 질에 의해 촉발되는 것이 아니라, 그 어떤 체계적인 분류도 거부하는 사물의 ‘진품성’에 의해 촉발되기 때문이다. (……) 전통에 반대하여, 수집가들은 진품성의 기준을 내세우며, 권위에 반대하여 기원의 표지를 내세운다.”⁸⁾

이러한 맥락에서, 예술작품의 역사적 맥락으로서의 유일성과 진품성을 단순히 그 작품이 누구에 의해 그려졌고, 어떤 미술관에 전시되었으며, 작가의 의도가 무엇이었는가와 같은 객관적 기록의 모음으로 이해해서는 안될 것이다. 벤야민이 의도했던 것처럼 새로운 역사적 유물론의 관점에서 역사를 서술해나간다는 것은 특정 집단의 이데올로기적인 결과물에 불과한 객관적 사료로서의 기록에서 벗어나 과거를 현재에 와서 “지금시간(Jetztzeit)으로 충만된 시간”(GS, II/2, 701)으로 새롭게 엮어내는 것을 의미하기 때문이다. 그리고 벤야민은 『역사의 개념에 대하여』에서 이렇게 새로운 역사를 구성해내는 의무가 다름 아니라 역사적 유물론자에게 부과되어 있다고 주장한다.(GS, II/2, 694-695)

결론적으로, 벤야민에게 있어 예술작품의 유일성과 진품성은 어떤 객관적인 것으로서 예술작품에 내재되어 있는 것이 아니다. 즉, 예술작품의 역사적 맥락으로서의 진품성 역시 어떤 역사적인 것인 한에서 특정 주제, 벤야민의 주장에 따르면 “역사적 유물론자(historische Materialist)”(GS, II/2, 695)에 의해 현재에 와서 새롭게 구성된다는 것이다.⁹⁾ 이러한 벤야민의 역사철학적 맥락 속에서, 예술작품을 감상하는 주체가 경험하는 아우라 뿐만 아니라, 예술작품의 유일성과 진품성 역시 그것을 구성하는 주체에 의존한다고 결론내릴 수 있을 것이다.

4. 나가는 말

이 글에서 나는 크게 두 가지를 주장했다. 우선 나는 철학을 포함한 여러 분야에서 ‘아우라’라는 개념을 오해하고 있는 것과 달리, 유일성과 진품성은 ‘아우라’에 귀속되는 속성이 아니라 ‘예술작품’에 내재하는 속성이며, 엄밀한 의미에서 아우라는 일회적 경험성에만 한정된다는 주장을 제시했다. 여기서 더 나아가, 나는 예술작품에 귀속되는 유일성과 진품성이 어떤 객관적 속성이 아니라 주

8) Arendt(1960), p. 44. 번역은 필자.

9) 가라타니 고진(柄谷行人) 역시 벤야민이 기술복제시대 이전의 예술작품이 가지고 있었다고 상정하는 아우라가 사실 과거 예술작품에 내재되어 있었던 것이 아니라, 반대로 기술복제시대에 와서 과거의 예술작품에 아우라가 부여된 것이라고 주장한다. 이러한 가라타니의 입장을 받아들인다면, 예술작품의 진품성이나 유일성만이 아니라 과거 예술작품이 가지고 있었던 아우라 자체가 객관적 속성이 아니라는 결론이 나온다. 즉, 오늘날(기술복제시대)에 와서 현대인들에 의해 과거 예술이 해석된 결과물이 바로 아우라라는 것이다. 자세한 내용은 Karatani(1998), p. 152 참조. 이 논문은 “Uses of Aesthetics: After Orientalism”이라는 제목으로 Paul A. Bové. 1998. Edward Said and the Work of the Critik. Durham: Duke University Press에 번역 및 수록된 것이다.

체, 말하자면 ‘역사적 유물론자’에 의존하는 주관적 속성이라고 주장했다. 그리고 이 주장의 근거는 다름 아니라 벤야민 자신의 역사철학이었다.

마지막으로 언급해야 할 것이 있다면, 굳이 벤야민의 역사철학을 끌고 오지 않더라도 예술작품의 유일성과 진품성, 그리고 일회적 경험성으로서의 아우라에 대한 주장이 등장하는 『기술복제시대의 예술작품』에서도 이러한 해석의 여지를 발견할 수 있다는 것일테다. 벤야민은 『기술복제시대의 예술작품』의 <머리말 Vorwort>에서 다음과 같이 쓰고 있다.

“상부구조의 변혁은 하부구조[토대]의 변혁보다 훨씬 느리게 진행되어 그것이 문화의 제반 영역에서 생산조건의 변화를 관철시키는데 반 세기 이상이 소요되었다. 이것이 어떤 형태로 일어났는지는 ‘오늘’에 이르러서야 비로소 언명할 수 있게 되었다.”(GS, I/2, 473, 강조는 필자)

벤야민 자신이 『기술복제시대의 예술작품』을 저술할 당시의 의도를 분명하게 알 수는 없을 것이다. 하지만 이 글의 내용을 바탕으로 저 인용문을 통해 벤야민이 주장하고자 하는 것을 유추할 수는 있을 것이다. 즉, 벤야민은 예술의 역사를 포함한 역사 일반이 과거에 대한 객관적 사료 따위가 아니라 하는 것, 즉 역사를 어느정도 시간이 지난 뒤에서야 특정 주체에 의해 인식되고 서술될 수 있는 주관적인 것이라고 주장하고 있는 것이다. 이러한 맥락에서, 벤야민의 철학 내에서 예술작품의 역사적 맥락으로서의 진품성만이 아니라 역사 일반이 특정 주체에 의존하는 무언가라고 결론내릴 수 있을 것이다.

참고문헌

발터 벤야민. 1983. 『발터 벤야민의 문예 이론』. 반성완 옮김. 서울: 민음사.

_____. 2016. 『기술복제시대의 예술작품, 사진의 작은 역사 외』, 최성만 옮김. 서울: 길

_____. 2015. 『역사의 개념에 대하여, 폭력비판을 위하여, 초현실주의 외』, 최성만 옮김. 서울: 길.

_____. 2015. 『서사, 기억, 비평의 자리』, 최성만 옮김. 서울: 길.

최성만. 2014. 『발터 벤야민 기억의 정치학』. 서울: 길.

이정하. 「벤야민의 아우라 개념에 대한 재해석과 영화의 역량에 관한 고찰」, 『영화연구』 93집: 313-335.

최성운. 2018. 「발터 벤야민(W.Benjamin)의 사유 개념인 아우라(Aura)에 근거한 명품 디자인에 내재된 지각 요인에 대한 연구」, 『상품문화디자인학연구』 53집: 47-56.

A.Bové, Paul. 1998. Edward Said and the Work of the Critik. Durham: Duke University Press.

Benjaimn, Walter. 1972-89. Gesammelte Schriften Bd.I-VII. Frankfurt a. M: Suhrkamp Verlag.

_____. 1968. Illuminations. Trans. by Harry Zohn. London: The Bodley Head Ltd.

Beiner, Ronald. 1984a. “Walter Benjamin’s Philosophy of History.” Political Theory 12: 423-434.

3부 2세션

학문후속세대 발표 서양철학

(서울대학교 14동 208호)

바이올리니스트 사고실험의 불충분성

최우창

경북대학교 철학과 박사과정

1. 들어가는 말

주디스 자비스 톰슨(Judith Jarvis Thomson)의 “낙태에 대한 옹호”(A Defense of Abortion)¹⁾는 임신중절과 관련된 윤리적 논의에서 이제는 핵심적인 지위를 차지하는 논문이라고 할 수 있다. 톰슨은 이 논문에서 태아에게 생명권이 있다고 가정하더라도 임신중절이 허용될 수 있다는 것을 보여주고자 한다. 그리고 톰슨은 누군가의 신체를 필요로 하는 바이올리니스트가 등장하는 사고실험을 제시하며 자신의 논제를 지지하고자 한다.

이 글에서 필자는 사고실험을 통한 톰슨의 논증이 표면적으로는 설득력 있음에도 불구하고 태아의 생명권에 의거해 임신중절의 불허를 주장하는 반대 논증을 물리치기에 불충분하다고 주장한다. 그 이유는 첫째로 바이올리니스트 사고실험이 이끌어 내고자 하는 판단에 유리한 방식으로 생명권에 의거한 권리주장을 설정했다는 점, 둘째로 이를 보완했을 때에도 톰슨의 입장에서 나름대로 답을 제시할 수는 있지만 이 경우에는 사고실험의 상황에 대한 우리의 도덕적 판단의 근거가 명확히 드러나지 않는다는 점 때문이다.

이하의 순서는 다음과 같다. 2절에서 필자는 톰슨의 바이올리니스트 사고실험의 개요를 제시한다. 3절에서는 바이올리니스트 사고실험을 통해 이끌어내고자 하는 직관적인 판단에 유리한 행위 기술이 사고실험 안에 포함되어 있다는 점을 지적할 것이다. 4절에서는 3절에서의 결점을 보완하면서도 톰슨의 입장에서 할 수 있는 답변을 재구성해본 후, 궁극적으로는 사고실험을 통해 이끌어내고자 하는 판단을 정당화하기 위해서는 추가적인 근거가 필요하다는 점을 지적할 것이다.

2. 톰슨의 논증과 바이올리니스트 사고실험

우선 톰슨의 논문이 목표로 하는 바와 논증의 구조를 명확히 밝힐 필요가 있다. 톰슨이 어떤 논증을 겨냥하고 있는지는 분명하게 드러난다. 태아에게 생명권이 있고, 생명권은 다른 권리(산모가 갖는 신체결정권 등)에 우선하기 때문에 생명권을 침해하는 임신중절은 허용되지 않는다는 것이다. 이를 간략히 재구성하면 다음과 같다.

1) Thomson (1971), 본문에서 필자는 ‘낙태’ 대신 ‘임신중절’이라는 용어를 사용할 것이지만, 해당 논문의 제목은 이미 ‘Abortion’을 ‘낙태’로 옮기는 방식의 번역이 일반화되어 있는바, ‘낙태의 옹호’로 그대로 쓴다.

- (1) 태아에게는 생명권이 있다.
- (2) 산모에게는 신체결정권이 있다.
- (3) 생명권이 다른 권리에 우선한다.
- (4) 임신중절은 신체결정권에 의한 행위이지만 그에 우선하는 생명권을 침해하는 행위이다.
- (5) 따라서 우선하는 권리인 생명권을 침해하는 임신중절은 허용되지 않는다.

이 논증에서 문제가 되는 것은 (3)과 (4)가 될 것이다. 물론 이 논증에는 ‘어떤 행위가 정당한 권리에 기초한 행위라 하더라도 그 권리에 우선하는 권리를 침해한다면 그 행위는 허용되지 않는다’라는 숨은 전제가 포함되어 있다. 그러나 이 전제 자체는 특별히 문제 삼을 것이 없어 보인다. 그보다 문제가 되는 것은 (3)에서 ‘생명권이 신체결정권에 우선한다’라는 말이 무엇을 의미하는지, (4)가 정말로 받아들일 만한지다. 필자가 파악하기에 톰슨의 바이올리니스트 사고실험은 ‘생명권이 신체결정권에 우선한다’라는 말의 한 가지 의미를 암묵적으로 제시하고, 임신중절이 태아의 생명권을 침해하는 행위가 아니라는 점을 보여주고자 한다.

바이올리니스트 사고실험은 다음과 같다. 눈을 떠보니 당신은 어느 침대에 의식을 잃은 바이올리니스트와 등을 맞대고 누워 있었다. 사정은 다음과 같았다. 바이올리니스트는 혈액 속의 독소 때문에 죽을 위험에 빠져 있었고 그를 살리기 위해 의학적으로 모든 조건이 맞는 당신을 찾아 당신의 신장을 그의 순환계와 관으로 연결시켜둔 것이었다. 당신의 신장은 당신의 몸에서 정상적으로 작동하는 동시에 바이올리니스트의 혈액 속 독소를 빼는 역할도 한다. 당신은 바이올리니스트가 완전히 회복되기 위해 9개월 동안 관을 연결해둔 채 살아야 한다. 만일 그 관을 뽑는다면 바이올리니스트는 죽게 될 것이다. 그럼에도 불구하고 우리의 직관적인 판단은 당신이 관을 뽑는 것은 허용되는 행위로 보인다. 만일 그렇다면 산모가 임신중절을 선택하는 것이 허용된다고 보아야 할 것이다.²⁾

“낙태에 대한 옹호” 3절에서 톰슨은 산모의 생명이 위태롭지 않은 상황에서 ‘모든 사람은 생명권을 가지고 있고, 따라서 아직 태어나지 않은 아기도 생명권을 가지고 있다. 그런데 생명권은 다른 어떤 권리에든 우선하지 않는가?’라는 식의 논증이 생명권을 아무런 문제가 없는 것인 마냥 다루고 있지만, 사실은 이것이 문제의 원인이라고 지적한다.³⁾

톰슨은 바이올리니스트 사고실험과 함께 놓일 수 있는 다른 예시를 하나 더 제시한다.⁴⁾ (예시는 조금 변형된 것이다) 내가 죽을병에 걸려 누워있고, 나를 살릴 수 있는 유일한 방법은 김고은 배우가 내 머리에 손을 얹어주는 것밖에 없다고 해보자. 이 상황에서 그렇다면 나는 그녀에게 내 머리에 손을 얹으라고 요구할 수 있는가? 그렇지 않다는 것이 분명해 보인다. 그녀가 그렇게 해준다면 아주 감

2) 톰슨의 사고실험과 관련된 가장 대표적인 오해는 다음과 같은 것이다. 이 사례가 강간에 의한 임신의 경우에 해당하지, 일반적인 경우에 해당하지 않기 때문에 설령 이 사례에서 당신이 관을 뽑는 게 허용된다는 것이 우리의 판단일지라도 이것이 일반적으로 임신중절이 허용가능하다는 것을 보이지는 않는다는 것이다. 그러나 톰슨의 사고실험에서 주목되는 것은 생명권이 신체결정권에 우선하는가이다. 필자가 생각하기에 태아가 어떤 경위를 통해 태어나게 되었는지에 따라 태아가 가지는 생명권의 경중(輕重)이 달라지지 않는 한, 잉태 경위는 무관한 요소인 것으로 보인다. 톰슨 자신도 이 점을 인지하고 있다. Thomson (1971), p.49 참조.

3) Thomson (1971), p.55.

4) Thomson (1971), p.55.

사한 일이겠지만, 나의 생명권을 근거로 누군가에게 이런 요구를 할 수 없는 것이다. 바이올리니스트의 사례도 마찬가지라고 할 수 있다. 바이올리니스트의 생명이 나의 신장에 달려있다 하더라도 그가 자신의 생명권에 의거해 나의 신체를 사용할 것을 주장할 수는 없는 것이다.

톰슨이 바이올리니스트 사고실험과 추가적인 예시를 통해 보이고자 하는 것은 필자가 생각하기에 다음과 같다. 생명권이 생명을 유지하기 위해 타인의 신체를 사용할 권리를 보장하지 않는다는 것이다.⁵⁾ 만일 생명권이 신체결정권을 제한할만한 의무를 부여하는 모종의 권리(여기서는 타인의 신체를 사용할 권리)를 보장하지 않는다면 생명권이 신체결정권에 우선한다고 볼 근거가 없을 것이다. 사고실험의 배후에 있는 톰슨의 논증은 다음과 같이 재구성될 수 있다.

- (6) 생명권이 신체결정권에 우선한다면 생명권에 의거해서 신체결정권이 제한될 수 있다.⁶⁾
- (7) 임신중절이 고려되는 상황에서 생명권에 의거해 신체결정권이 제한될 수 있는 까닭은 생명권이 타인의 신체를 사용할 수 있는 권리를 보장하기 때문이다.
- (8) 그런데 바이올리니스트 사고실험은 임신중절이 고려되는 상황과 충분히 유사한 상황에서 (7)이 잘못된 근거라는 것을 보여준다.

이 논증이 납득할 수 있는 것이라면 임신중절 반대 논증에서 (4)를 주장할만한 중요한 근거 하나를 잃게 되는 것이다. 왜냐하면 생명권에 의거해 신체결정권이 제한될 수 있다는 의미에서 생명권이 신체결정권에 우선한다고 하더라도 톰슨이 사고실험을 통해 주장한 바가 받아들일 만하다면 이 상황에서 생명권에 의해 신체결정권이 제한된다고 볼 수 없고, 따라서 생명권이 신체결정권에 우선하는 것이 아니며, 신체결정권에 의거한 행위가 우선하는 권리를 침해하는 것이라고 볼 수 없기 때문이다.

그러나 톰슨의 논증이 (6) 자체를 부정하지는 않는다. 만일 생명권에 의거해서 신체결정권이 제한될 수 있는 다른 근거가 마련된다면 여전히 (4)를 지지할 수 있을 것이다. 그리고 필자가 생각하기에 (4)를 지지할 수 있는 다른 근거가 있고, 이 근거가 고려되지 않은 것은 톰슨의 사고실험에서 사고실험으로부터 이끌어내고자 하는 직관적 판단에 유리한 방식으로 행위가 기술되었기 때문이라고 생각한다.

3. 다른 권리에 의거한 동일한 행위 요구 가능성

톰슨은 바이올리니스트가 자신의 생명권에 의거해 당신에게 요구하는 행위를 ‘관을 뽑지 않는 행위’ 그리고 ‘당신의 신체(신장)를 계속 사용하게끔 내버려 두는 행위’로 기술했다.⁷⁾⁸⁾ 그리고 행위가

5) ‘보장한다’의 의미를 필자는 다음과 같이 쓴다: 권리 R이 S를 보장한다면 오직 그러한 경우에 권리 R을 가지는 행위자는 권리 S도 가진다.
 6) 정확히 하자면 ‘신체결정권을 행사하는 것이 제한된다’라고 써야 할 테지만 간결성을 위해 ‘신체결정권이 제한된다’로 쓰겠다.
 7) 원문에서는 ‘unplugging you from him’, ‘allow him to use your kidneys’ 등으로 표현된다. Thomson (1971),

이렇게 기술되는 한, 생명권에 의거해서 당신의 신체를 계속 사용하게끔 내버려 둘 것을 요구할 수 있다는 것은 톰슨의 말대로 받아들이기 어렵다. 생명권이 타인의 신체를 사용할 권리를 보장하지 않는다는 점도 받아들일 수 있다.

그러나 반대로 관을 뽑는 행위는 곧 ‘바이올리니스트의 생명을 중단시키는 행위’로 기술될 수 있다. 그런데 생명권을 어떻게 이해하더라도, 타인의 행위가 자신의 생명을 중단시키는 행위일 때, 그 행위를 하지 않을 것을 요구하는 요구권(claim)을 갖는다는 함축을 부정하기는 어렵다. 생각건대 이는 생명권이 보장할 수 있는 최소한의 요구권인바, 이런 요구권조차 보장되지 않는다면 생명권은 공허한 권리가 될 뿐인 것으로 보인다. 그리고 일반적으로 받아들여지는바, A가 B에게 ϕ 하는 것에 대한 요구권을 갖는다는 것은 오직 그러한 경우에 B가 A에게 ϕ 할 의무를 가진다는 것이다.⁹⁾ 그렇다면 바이올리니스트는 관을 뽑는 행위가 ‘자신의 생명을 중단시키는 행위’라는 기술을 만족하는 한, 당신에게 그 행위를 하지 않을 요구권을 가질 수 있고, 당신은 그 행위를 하지 않을 의무를 진다. 즉, 필자가 주장하는 것은 다음과 같다.

- (9) 임신중절이 고려되는 상황에서 생명권에 의거해 신체결정권이 제한될 수 있는 까닭은 생명권이 자신의 생명을 중단시키는 행위를 하지 않을 요구권을 보장하고, 신체결정권에 의거한 행위(관을 뽑는 행위)가 생명권자의 생명을 중단하는 행위이기 때문이다.

하나의 행위가 만족시키는 여러 기술이 있다는 것은 비교적 분명하다. 이 상황에서 관을 뽑는 행위는 ‘신체결정권에 의거한 정당한 행위’이기도 하지만 ‘바이올리니스트의 생명을 중단하는 행위’이기도 하다. 정리하면 상황은 다음과 같다. 바이올리니스트는 자신의 생명권에 의거해 당신에게 당신의 신체를 계속 사용하게끔 두는 행위를 요구할 수는 없다. 그러나 결과적으로 동일한 행위를 자신의 생명을 중단하는 행위를 하지 않을 것을 요구함으로써는 가능하다. 이러한 사례는 어떤 권리에 의거해 특정한 행위를 요구하거나 거부할 수 있는지가 문제되는 실제 사례에서 쉽게 찾아볼 수 있다. 예를 들어, 임대인이 임대차계약만료 이전 일방적인 퇴거를 요구할 경우에 임차인의 지위에 따라 주택임대차보호법에서 보장하는 권리에 의해서는 퇴거거부권을 행사할 수 없으나 상가임대차보호법에서 보장하는 권리에 의해서는 퇴거거부권을 행사할 수 있는 경우가 있다. 이처럼 어떤 행위가 하나의 권리에 의해서는 행사될 수 없더라도 다른 권리에 의해서 행사될 수 있는 경우가 있다는 것은 특별한 현상은 아니다.

물론 톰슨은 생명권이 누군가에게 죽임을 당하지 않을 권리로 간주되는 경우 또한 고려한다.¹⁰⁾

p.55-6 참조.

8) 여기에는 ‘부작위(不作爲)가 행위인가?’하는 문제가 개입될 여지도 있으나, 여기서는 일단 행위인 것으로 간주한다. 그 이유는 부작위 또한 행위자가 선택할 수 있는 선택지 중에 하나가 될 수 있고, 부작위를 의도했을 때에도 그 결과에 대한 책임이 행위자에게 귀속될 수 있다는 점 등에서 작위 행위와 본질적으로 다르지 않은 것처럼 보이기 때문이다.

9) A has a claim that B ϕ if and only if B has a duty to A to ϕ . 이는 웨슬리 호펠드(Wesley Hohfeld)의 권리 개념 분석에 포함되는 것이다. 포괄적인 설명은 Wenar (2021), 2.1 절 참조.

그러나 톰슨은 생명권을 그렇게 이해하더라도, 당신이 관을 뽑지 못하게 하는 것은 결국 당신의 신체를 계속 이용하게끔 하는 셈이며, 누구에게도 그것을 요구할 권리는 없다고 주장한다. 하지만 위에서 제시된 필자의 지적이 맞다면 이 반론은 잘못된 것이다. 앞서의 예시로 미루어 볼 때, 동일한 행위는 서로 다른 기술을 만족시킬 수 있고 어떤 권리에 의거하느냐에 따라 동일한 행위를 요구할 수도 있고 요구할 수 없을 수도 있다는 것이 밝혀졌다. 말하자면, ‘A가 권리 R에 의거해 ϕ 를 요구할 수 있다/없다’는 맥락은 내포적 맥락이다. ‘ ϕ ’와 ‘ ϕ ’가 동일한 행위에 대한 기술이라도, 대치 원리가 적용되지 않는다. 다시 말해, ‘A가 권리 R에 의거해 ϕ 를 요구할 수 없다’가 참이고 ‘ ϕ ’와 ‘ ϕ ’가 동일한 행위에 의해 만족되는 기술이라 하더라도 ‘A가 권리 R에 의거해 ϕ 를 요구할 수 없다’가 항상 참이 되는 것은 아니라는 것이다. 그런데 위의 톰슨의 주장을 미루어볼 때, 톰슨은 이를 외연적 맥락으로 전제한 듯 보인다. 그러나 이는 잘못이다.

그러나 톰슨의 입장에서 더 이상 물러설 곳이 없는 것은 아니다. 필자가 지적한 부분은 톰슨의 사고실험이 완전히 틀렸다는 것이 아니라 불충분하다는 것이고, 이 불충분한 부분이 톰슨의 논문 안에서 채워질 수 있는 부분이라면 필자의 비판은 약해질 것이다. 4절에서 필자는 이 부분이 적어도 톰슨의 논문 안에서는 채워지지 않는다고 주장할 것이다.

4. 큰 희생과 도덕적 의무

3절에서 필자가 주장한대로, 바이올리니스트에게 당신이 관을 뽑지 않기를 요구할 수 있는 요구권이 있다고 한다면 요구권의 정의상 당신에게는 관을 뽑지 않을 의무가 있다. 만일 그럼에도 불구하고 당신이 관을 뽑는 것이 허용된다고 주장하려면 당신에게 주어진 관을 뽑지 않을 의무를 배제할 만한 고려사항이 있다는 것을 보여야 할 것이다.

톰슨의 논문에서 이 의무를 배제할 고려사항을 하나 찾아볼 수 있다. 톰슨은 “누구도 큰 희생을 치르는 행위를 도덕적으로 요구받지 않는다”(nobody is morally required to make large sacrifice) 라고 말한다.¹⁰⁾ 관을 뽑지 않고 9개월 동안 병상에 누워 있는 행위가 당신에게 큰 희생을 치르는 행위인 것은 비교적 분명해 보인다. 따라서 관을 뽑지 않는 것은 의무가 아니다. 만일 이 논증이 맞다면 당신에게는 바이올리니스트의 생명권에 의거해 주어진 의무를 거부할 근거가 있다. 그리고 이 논증 역시 일견 설득력이 있어 보인다.

그런데 사실 이 논증은 ‘9개월 동안 병상에 누워있는 것은 당신에게 큰 희생을 치르는 행위이다’라는 직관적 판단이 그럴듯하다는 것에 의존하고 있다. 물론 이 판단 자체를 선불리 거부하기는 어렵다. 그러나 그 판단의 근거는 무엇일까? 왜 우리는 이것이 “큰 희생”이라고 생각하는 것일까? 무엇이 큰 희생인지에 대해 우리가 단순히 직관적으로 알 수 있다는 정도에서 만족하기는 어렵다. 이 문제에 관한 우리의 직관이 그다지 믿을만하지 못하다는 근거가 있기 때문이다. 필자는 피터 싱어

10) Thomson (1971), p.56.

11) Thomson (1971), p.61

(Peter Singer)의 논문 “기근, 풍요, 그리고 도덕”(Famine, Affluence, and Morality)이 이를 잘 보여준다고 생각한다.¹²⁾ 싱어는 다음과 같은 논증을 펴낸다. 기근으로 고통 받는 것은 나쁘다. 만일 우리가 나쁜 일이 일어나는 것을 막을 수 있다면, 그 나쁜 일과 견줄만한 도덕적 희생을 치르지 않는 한, 우리에게서 나쁜 일을 막아야 할 도덕적 의무가 있다. 따라서 우리에게서 기근과 견줄만한 도덕적 희생을 치르지 않는 한, 기근을 막아야 할 도덕적 의무가 있다. 그런데 싱어의 논지에 따르면 우리가 기근 해결을 위한 기부를 하기 위해 우리가 누리는 많은 것들을 포기하더라도 그것은 기근에 견줄 수 있는 희생이라고 할 수 없다. 우리에게 요구되는 행위가 우리에게 버겁게(demanding) 느껴지더라도 말이다. 물론 싱어의 주장 자체에도 우리가 누리는 많은 것을 포기할 경우 그것은 우리에게 큰 희생이 되기 때문에 도덕적 의무가 될 수 없다고 반론할 수도 있다. 하지만 적어도 싱어의 논증이 어느 정도로 설득력이 있다면, 이로부터 확인할 수 있는 것은 희생의 정도를 기준으로 의무인 것과 의무를 넘어선 것을 가르는 우리의 기준이 기댈만하지 않은 것일 수도 있다는 것이다. 그렇다면 톰슨의 입장에서 할 수 있는 보충 논증 역시 추가적인 판단 근거를 요하는 직관적 판단에 의거한 것으로서 불충분하다.

5. 나가는 말

이 글에서 필자는 톰슨의 사고실험이 바이올리니스트와 연결된 관을 뽑는 행위에 대한 유리한 기술을 포함하면서 다른 가능성을 고려하지 않았기 때문에 불충분하고, 이를 보충할 수 있는 논증도 톰슨의 논문 안에서 구성할 수는 있지만 이 또한 추가적인 근거를 필요로 하는 직관적인 판단에 의존하고 있다고 주장하였다.

필자가 두 번째로 지적한 논점은 도덕철학의 더 일반적인 주제와 맞닿아있다. 톰슨의 보충 논증이 완결되려면 희생의 정도와 도덕적 의무의 배제가능성 사이의 관계가 해명되어야 한다. 그리고 이를 조금 더 확장하면, 복수의 이유 혹은 의무가 경합할 때, 무엇이 “더 중요한” 것인지를 판단하는 기준은 어떻게 마련되는 것인가 하는 문제로 이어진다. 이는 실천적 함축도 물론 갖지만 의무와 초과 의무(supererogatory)의 개념을 분석하는 데에도 기여할 수 있는 이론적인 함축도 갖는 연구주제로 여겨진다.

참고문헌

- Singer, P. (1972), “Famine, Affluence, and Morality”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 1, No. 3, pp.229-243.
 Thomson, J. J. (1971), “A Defense of Abortion”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 1, No. 1, pp.47-66.
 Wenar, L. (2021), “Rights”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/rights/>.

12) Singer (1972), p.231.

하이데거의 초월개념

-존재이해로서의 초월을 중심으로-

김태현
제주대학교 박사

1. 들어가는 말

하이데거에 따르면, 인간 현존재의 본질은 실존(Existenz)에 있다. 여기에서 실존의 의미는 현존재는 누구나 그때마다 각기 자기의 존재를 염려한다는 것이다. 이런 점에서 하이데거철학은 실존철학으로 분류되기도 한다. 그러나 하이데거는 『존재와 시간』(1927)에서 밝힌 바와 같이, 자신의 철학의 유일한 주제는 ‘존재’(Sein)임을 명확히 하고 있다. 기초존재론으로서의 현존재분석론 역시 존재 자체를 탐구하기 위한 예비론으로 제시되고 있다는 점은 그의 철학의 지향점이 존재론이라는 것을 단적으로 보여주는 예라고 할 수 있다. 그럼에도 불구하고, 하이데거가 말하는 존재가 무엇인지를 명확하게 알 수 없는 것도 사실이다. 이러한 어려움은 그의 사유의 도정을 추적해나가는 과정에서 언제나 드러난다.

본 발표문은 하이데거철학을 존재론으로 드러낼 수 있는 그의 ‘초월’(Transzendenz) 개념에 주목하고자 한다. 왜냐하면 하이데거는 존재론적인 것은 초월론적인 것이고, “초월함은 곧 철학함”¹⁾이라고 말함으로써 이 개념의 중요성을 강조하기 때문이다. 그는 초월 개념을 존재이해(Seinsverständnis)와 세계-내-존재(In-der-Welt-sein)라는 두 가지 관점에서 밝히고 있는데, 발표자는 이 중에서 존재이해로서의 초월 개념을 고찰할 것이다. 존재이해로서의 초월은 하이데거의 독특한 진리 개념인 비은폐성과도 연관되어 있으며, 하이데거의 칸트 해석과도 긴밀한 관계를 갖고 있다. 따라서 이 개념에 대한 고찰은 전통형이상학과는 다른 그의 철학을 드러내 줄 것이다. 이에 본 발표문은 초월 개념과 존재이해의 관계를 고찰한 후에 초월로 이해된 존재이해가 어떻게 실현될 수 있는가에 대한 하이데거의 칸트 해석을 고찰할 것이다.

2. 존재이해와 초월

하이데거에 따르면, 현존재는 존재자의 존재에 대한 어떤 이해를 가지는데, 이러한 이해는 학문의 도움 없이 일상적인 방식으로 가능하다. 그러나 여기에서 말하는 존재이해는 존재론이나 학문에

1) M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996, p. 219 참조(이하 EP로 약칭하여 표기함).

의해서 개념화되지 않은 존재이해, 즉 “존재론-이전(vor-ontologisch)의 존재이해”²⁾를 말한다. 이를 거꾸로 보면, 현존재는 존재자의 존재에 대한 이해를 가지고 있음에도 불구하고 존재에 대한 개념과 악의 정도에는 이르지 못하고 있다. 하이데거는 이러한 사태를 “인간 현존재의 근본현사실(Grundfaktum)”(EP, 206)이라고 규정한다. 이러한 주장으로부터 추론할 수 있는 것은 현존재가 존재에 대한 개념을 명시적으로 파악하지 못한다 하더라도 이미 존재이해를 토대로 존재자와 관계를 맺고 있다는 사실이다. 달리 말해, 현존재는 존재자와 관계를 맺기 전부터 선행적으로 존재에 대한 이해를 막연하게나마 갖고 있다. 이것은 다시 존재가 현존재에게 자신을 고지(告知)하고 있다는 것을 전제한다. 하이데거적으로 표현하면 존재가 비은폐되는 것이다. 하이데거는 이러한 존재의 비은폐성(Unverborgenheit)을 바로 근원적 진리라고 주장한다.

이처럼 근원적 진리와 밀접한 연관을 지닌 존재이해를 하이데거는 다음과 같이 규정한다. “존재 이해는 자신에게-존재를-이해하도록-내어줌(Sich-zu-verstehen-geben-von-Sein)이며, 이것은 다른 아닌 기투(企投, Entwurf)이다.”(EP, 205) 여기에서 존재이해와 기투는 동일한 성격을 지니며, 존재 이해가 “현존재의 본질구성틀(Wesenverfassung)”³⁾에 속하기 때문에, 현존재는 실존하는 한 언제나 이미 기투를 하고 있다는 것을 알 수 있다. 우리는 여기에서 존재이해와 기투의 선행적(vorgängig) 성격을 주목할 필요가 있다. 현존재는 자신의 기투, 즉 존재이해를 토대로 존재자와 관계를 맺을 수 있다. 여기에서 존재이해와 초월의 관계가 드러난다. “존재의 선행적 기투에서 우리는 먼저 이미 항상 존재자를 넘어서나. 이러한 고양과 넘어서에 근거해서만 존재자는 존재자로서 개방된다.”(EP, 206) 하이데거의 이러한 언급에서 드러나는 ‘넘어서’, 즉 현존재가 존재자를 선행적으로 넘어서는 것이 바로 그가 주장하는 초월이다. 따라서 현존재가 존재이해를 갖고 있다는 것은 자신의 본질상 초월로서 존재한다는 것을 뜻한다. 단적으로 말하자면, “존재이해는 초월이다.”⁴⁾

발표자가 보기에, 존재이해로서의 초월이 중요한 이유는 이 존재이해가 바로 “존재자와 존재의 구별을 수행하는 가능성”(EP, 208)이기 때문이다. 하이데거는 존재자와 존재를 엄격하게 구별하고자 한다. 이러한 이유 때문에 하이데거는 존재자와 존재의 차이를 강조하며, 이러한 차이를 “존재론적 차이(ontologische Differenz)”(EP, 210)라고 지칭한다. 하이데거철학은 바로 이 존재론적 차이를 이해하기 위한 하나의 시도이며, 이를 가능케 하는 조건이 바로 초월이다. 그렇기 때문에, 그의 사상에서 초월은 매우 핵심적인 개념임이 분명하다. 그리고 존재자와 존재를 구별한다는 것은 존재자의 진리와 존재의 진리를 구별하는 것을 말하는데, 여기에서 언급되는 진리는 모두 명제진리가 아닌 비은폐성을 의미한다. 따라서 초월에 대한 하이데거의 숙고는 전통철학, 특히 논리학에 대한 투쟁적 성격을 지닌다. 왜냐하면, 이 논의는 진리의 장소에 대한 의미를 함축하고 있기 때문이다. 또한 존재자와 존재를 구별한다는 측면에서 초월에 대한 논의는 존재자를 탐구하는 학문에 대한 철학의 독자

2) M. Heidegger, “Vom Wesen des Grundes”, in Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p.132 참조(이하 VWG로 약칭하여 표기하고, 이하 하이데거의 모든 저서는 최초 인용을 제외하고 본문 안에 저서명, 쪽수로 표기함).

3) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006, p.8(이하 SZ로 약칭하여 표기함).

4) M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, p.280(이하 저서명은 MAL로 약칭하여 표기한다).

성 및 근원성을 확보하려는 시도라고 평가할 수 있다.

그러나 초월에는 이미 넘어섬이라는 의미가 함축되어 있다. 따라서 하이데거철학에서 초월 개념의 중요성을 엿보기 위해서는 그가 초월에 부여한 의미와 전통형이상학과 구별되는 차이점을 살펴 보아야 할 것이다. 일반적으로 초월이라는 낱말의 의미를 분석해 보면, 첫째, 넓은 의미에서 넘어감이라는 행위, 둘째, ‘...로부터...으로’라는 형식적인 관계, 셋째, 넘어서게 되는 어떤 것, 즉 경계나 한계가 내포되어 있다.(MAL, 204 참조) 하이데거는 여기에서 초월적인 것(das Transzendente)을 중심으로 전통형이상학의 초월 개념을 크게 인식론적 초월과 신학적 초월로 구별한다. 따라서 초월적인 것은 전자의 경우 내재적인 것과의 구별, 후자는 우연적인 것과의 구별로부터 특징지어진다. 발표자가 보기에, 이러한 구별은 하이데거가 전통형이상학을 존재-신-론(Onto-Theo-Logie)으로 규정하는 것과 연관되어 있다. 그리고 초월에 내재된 세 번째 의미인 경계나 한계가 특히 중요한데, 이것이 전통형이상학과 하이데거철학을 구별 짓는 중요한 요소이다. 즉 하이데거는 전통형이상학의 초월 개념에는 하나의 연관관계가 있다고 보고 있으며, 그 연관관계는 인식론적 초월의 경우 주체와 객체사이의 연관으로, 신학적 초월의 경우에는 존재의 단계적 구별로 나타난다고 주장한다.⁵⁾

그러나 하이데거는 자신의 초월 개념에서 이러한 경계를 전혀 두고 있지 않다. 달리 말하면, 초월은 현존재의 근본구성틀로서 설명된다. 따라서 하이데거철학에서 인간 현존재는 실존하는 한 언제나 초월하고 있으며, 안에 머물러 있는 것이 아니라 밖으로 나가 있는 자를 말한다. 그리고 현존재는 자신의 울타리를 갖지 않는다. 그렇기 때문에 현존재가 넘어서는 것은 존재자를 의미한다. 그에 따르면, 현존재는 그가 실존하는 한 존재자의 한가운데 존재한다. 여기에서 존재자는 우리가 자연(Natur)이라 부르는 것을 말하며, 현존재 역시 그러한 자연으로 존재한다. 특히 ‘한가운데’(inmitten)라는 표현은 현존재가 다른 비현존재적 존재자와 나란히 존재한다는 의미가 아님을 주의하여야 한다. 하이데거가 사용하는 이 표현은 “현존재가 그가 내맡겨져 있는 존재자에 의해서 철저히 지배된다는 의미”(EP, 328)를 지니고 있다. 하이데거가 자연에 대한 현존재의 의존성을 강조하는 것은 현존재가 고립된 주체가 아님을 강조하기 위해서이다. 요컨대, 그 자신 자연으로서 실존하는 현존재는 다른 모든 존재자와 자기 자신을 넘어섬으로써 비로소 존재자와 관계를 맺을 수 있다.

마지막으로 현존재의 초월에서 현존재가 향하는 곳은 개별적 존재자나 신이 아니라, ‘세계’(Welt)이다. 즉 현존재는 존재자 전체를 넘어서 세계으로 초월한다. 이 때문에 하이데거는 현존재의 초월에 속하는 근본현상을 ‘세계-내-존재’라고 규정하면서, “세계-내-존재는 초월, 즉 넘어섬의 구조이다.”(EP, 240)라고 말한다. 이것이 세계-내-존재로서의 초월이다. 이 발표문에서는 이에 대한 논의를 하지 않는다. 다만, 한 가지 주의해야 할 점은 여기에서 세계의 의미는 존재자가 아니라는 사실이다. 왜냐하면, 현존재의 초월현상에서 현존재는 이미 존재자를 넘어서고 있기 때문이다. 따라서 하이데거철학에서 세계는 그 존재에서 어떻게 있는 것인지가 문제된다.

결론적으로 하이데거철학에서 초월 개념은 세 가지 점에서 전통형이상학과 차이를 보인다. 첫째,

5) 이에 대한 자세한 논의는, 김태현, 「전기 하이데거의 존재론적 초월개념 연구 -현존재의 초월현상을 중심으로-」, 제주대학교 박사학위 논문, 2022, pp.10-16 참조.

초월이 현존재의 근본구성틀로 설명되기 때문에, 현존재는 그 자신이 초월자이다.⁶⁾ 둘째, 현존재의 초월현상에서 어떠한 경계나 한계가 설정되지 않기 때문에, 현존재는 이미 존재자의 곁에 있으며, 다른 공동현존재와 함께 있음으로 존재한다. 셋째, 현존재가 초월하는 거기인 세계는 우리 앞에 세워진 대상이나 초월적 존재자로서의 신이 아니라는 사실이다. 이것은 현존재의 자기성과 연관된 문제로서 현존재의 자기로 있음과 밀접하게 연관된 문제이다. 초월자(*das Transzendente*)로서 존재하는 현존재는 궁극적으로 비현존재적 존재자의 곁에 있음(*Sein bei*), 공동현존재와의 함께 있음(*Mitsein*), 자기 자신에 대하여 자기로 있음(*Selbstsein*)의 삼중적 분산의 방식으로 존재한다. 이 발표문에서 고찰하는 존재이해로서의 초월은 바로 앞의 두 가지 존재방식과 연관된 논의이다. 따라서 하이데거철학에서 초월의 완전한 본질을 고찰하기 위해서는 세계의 문제가 함께 논의되어야만 한다.

3. 초월과 존재론적 인식

존재이해로서의 초월을 고찰하는 이 발표문에서는 세계-내-존재로서의 초월 문제를 논의하기 보다는 존재이해가 어떻게 가능한가라는 문제를 살펴볼 필요가 있다. 위에서 논의한 바와 같이 존재이해는 현존재의 존재규정성이지만, 그것이 어떻게 가능한가라는 물음에 대한 해명은 주어져 있지 않기 때문이다. 발표자는 이에 대한 하이데거의 논의가 『칸트와 형이상학의 문제』(1929)에서 수행되고 있다고 생각한다. 이 저서는 외관상 칸트의 『순수이성비판』에 대한 해석을 수행하고 있는 것처럼 보인다. 그러나 발표자가 보기에, 하이데거는 존재이해의 가능성에 대한 논의를 칸트해석을 빌어 수행하고 있는 것으로 보인다. 즉 칸트철학에서의 선험적 종합판단은 어떻게 가능한가에 대한 물음을 하이데거는 존재론적 종합의 문제, 달리 말해 존재론적 인식⁷⁾의 문제로서 다루고 있기 때문이다.⁸⁾ 이 논의는 궁극적으로 초월에 관한 것이다. 그러나 하이데거의 칸트해석을 모두 논의할 수는 없기 때문에, 이 발표문에서는 하이데거의 칸트해석에서 특징적인 점만을 간략히 보기로 한다.

하이데거의 초월 개념은 칸트철학보다 폭넓게 사용된다. 왜냐하면, 하이데거는 초월로 소급되는 모든 것을 ‘초월론적’(transzendental)이라고 규정하는데 반해, 칸트는 ‘초월적’(transzendent)과 ‘초월론적’을 엄격하게 구별하고 있기 때문이다.⁹⁾ 이 뿐만 아니라 하이데거는 존재론적인 것은 초월론

6) M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, pp.425-6 참조.

7) 하이데거는 칸트철학에서의 경험적 인식을 ‘존재적 인식’이라고 말하며, 이를 가능하게 하는 선험적 종합판단을 ‘존재론적 인식’이라고 부른다. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, p.14 참조(이하 KM으로 약칭하여 표기함). 즉 하이데거가 말하는 존재론적 인식이란 감성과 지성의 초월론적 조건간의 결합으로서, 우리가 존재자를 인식할 수 있도록 우리 안에서 이미 결합된 인식을 말한다.

8) 현존재는 존재이해 그 자체로서 존재자에 대한 어떤 이해를 앞서 가지고 있어야 존재자와 관계를 맺을 수 있다. 이러한 존재이해는 존재자의 존재를 선험적으로 인식하고 있어야 한다는 말과 다르지 않다. 따라서 존재론적 인식은 존재자를 인식하는 것은 아니지만, 존재자를 인식하기 위한, 즉 칸트적으로 말해서 경험적 인식을 위한 조건이 된다. 하이데거는 이러한 의도 아래 칸트 해석을 수행한다.

9) 트란스젠덴탈(transzendental)의 번역어에 관하여는, 김태현, 「전기 하이데거의 존재론적 초월개념 연구-현존재의 초월현상을 중심으로-」, 제주대학교 박사학위 논문, 2022, 각주 4) 참조.

적인 것과 동일하다고 말한다.¹⁰⁾(EP, 208이하 참조) 이를 근거로 하이데거는 칸트가 초월 개념을 너무 협소하게 사용하고 있다고 주장한다. 이러한 기본적인 전제 아래 하이데거는 칸트의 선험적 종합 판단에 대한 해석을 수행한다.

그의 해석에서 가장 특기할 만 한 점은 인식의 본질이 지성이 아니라 감성에 속하는 ‘직관’(Anschauung)에 있다고 강조하는 점이다. 이런 이유에서 하이데거는 사유가 직관에 봉사하는 역할을 할 뿐이라고 주장하며, 인식을 “사유하는 직관”(KM, 23)이라고 규정한다. 그러나 여기에서 직관은 오로지 순수직관만을 말한다. 하이데거는 이러한 주장으로부터 인간 인식의 유한성을 강조한다. 그렇기 때문에 인간은 존재자와 관계를 맺기 위해서 감관을 갖게 된다는 것이다. 발표자는 하이데거의 이러한 해석이 인간 현존재의 현사실성에 대한 그의 주장으로부터 기인한다고 생각한다. 즉 상술한 바와 같이 인간 현존재는 존재자 전체의 한가운데 내던져져 있는 존재자이다. 이러한 내던져져 있음에서 현존재는 존재자 곁에 있음으로 존재하면서, 존재자에게 스스로를 고지할 수 있는 가능성을 제공해야 한다.(KM, 26) 이로부터 우리는 하이데거가 현존재의 현사실성인 내던져져 있음을 통해 자신의 칸트해석에서 직관을 강조하고 있다는 사실을 알 수 있다. 하이데거는 명시적으로 이러한 해석을 하지 않지만, 실질적인 내용의 측면에서 본다면 직관이 인간 인식의 본질로 간주되고 있다는 사실은 그의 고유한 사상이 투영되고 있다는 사실을 보여주는 것이다.

그러나 인식은 직관만으로 성립하지 않는다. 하이데거에 따르면, 존재론적 인식은 순수직관과 순수지성의 결합을 통해 이루어진다. 그리고 이 양자를 매개하는 것이 순수상상력이다. 여기에서 하이데거의 칸트해석의 두 번째 특징이 드러난다. 즉 존재론적 종합에서 핵심적인 역할을 하는 것은 순수상상력이며, 순수상상력은 인간 인식의 두 줄기의 뿌리로서 해석된다. 하이데거는 칸트의 다음 언급을 그 전거로서 채택한다. 즉 “‘우리에게는 알려지지 않은 뿌리’로부터 발원하는 인간 인식의 두 줄기가 있다. 즉 **감성**과 **지성**이 있다.”¹¹⁾ 그러나 하이데거의 이러한 해석이 타당한지는 의문이다. 왜냐하면 칸트는 분명히 인식이 갈라지는 지점으로부터만 설명한다고 기술하고 있지, 그것의 근거가 되는 뿌리에 대해서는 설명을 하지 않았다고 말하는 셈이기 때문이다. 뿐만 아니라 칸트는 다른 곳에서 “이성은 상위의 전체 인식능력”¹²⁾이라고 주장하고 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 우리

10) 사실 하이데거의 이러한 주장에는 별다른 설명이 따르지 않는다. 그는 단지 존재론적인 것과 초월론적인 것은 같이 가기 때문에, 이 양자가 동일하다고 설명할 뿐이다. 따라서 이 두 용어가 동일하다는 하이데거의 주장을 이해하기 위해서는 그의 사상적 기반에 대한 이해가 필요하다. 그는 현존재분석론을 통해 현존재의 존재의 근거를 해명하고자 하였다. 즉 그는 현존재의 근거가 단순히 피창조된 것으로서 또는 별다른 해명 없이 유한한 존재자로서 설명되어져 왔던 전통철학을 비판하면서 초월의 의미를 새롭게 정립하고자 하는데, 현존재는 이미 초월하는 자로서 존재하기 때문에 그의 존립근거는 초월에 있는 셈이다. 그런데 하이데거철학에서 초월은 자유와 동일한 의미를 갖는다. 다시 말해, 현존재의 존재의 근거는 자유에 놓여 있는 셈이며, 하이데거철학에서 자유는 근거의 본질이다. 그렇다면, 초월의 의미를 해명하려는 그의 철학적 의도는 현존재의 근거를 정립하려는 의도뿐만 아니라 존재론의 정초를 위한 것이기도 한 셈이다. 달리 말하면 초월로 소급되는 모든 개념을 초월론적이라고 파악하는 하이데거의 관점에서는 초월론적인 것이 곧 존재론적인 것이 되는 셈이다. 그러나 이러한 설명은 어디까지나 발표자의 해석일 뿐이다. 하이데거는 이 사실에 대해서 별다른 해명을 내놓고 있지 않기 때문에, 그 정확한 의미는 알 수 없으며, 단지 추론에 의할 수밖에 없다는 점을 밝혀둔다.

11) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1956, A 15, B 29(이하 저서명은 K.d.r.V로 약칭하여 표기).

가 인식의 근원적 본질을 파헤치려는 하이데거의 의도를 고려한다면, 동시에 칸트가 고백하듯이 인식의 보편적인 뿌리가 존재할 수 있다면, 그에 대한 논의는 철학적으로 분명히 의미 있는 물음이 될 수 있다고 생각한다.

발표자가 볼 때, 그는 칸트의 철학적 의도를 매우 잘 알고 있음이 분명하다. 그럼에도 불구하고 그는 칸트의 『순수이성비판』을 새롭게 조명하고자 했다. 그러나 발표자가 보기에는 칸트의 체계 내에서 칸트가 사용하는 개념을 통해 하이데거 자신의 사상을 보완하고 구성하려 했다는 점에서 여러 문제점이 발생했다고 생각한다. 이러한 문제에도 불구하고 하이데거가 ‘인식’의 영역에서 현존재의 초월을 밝히고자 한 사상적 모험은 매우 의미 있는 시도임이 분명하다. 동시에 하이데거의 칸트 해석은 칸트의 철학이 이성 중심으로 해석되는 경향에 대한 매우 의미 있는 반론으로서의 성격도 지닌다는 점에서 그 중요성을 평가받아야 한다고 생각한다.

4. 나가는 말

존재이해로서의 초월은 하이데거철학을 존재론으로 각인하고, 전통형이상학과 그의 철학을 분명하게 구별시켜주는 개념이다. 또한 현존재를 초월자라고 말하는 하이데거철학에서 초월 개념은 가장 핵심적인 용어 중의 하나이며, 근거의 본질과 관련되어 있다. 그러나 이러한 존재이해가 어떻게 가능한가에 대해서는 구체적인 대답이 주어져 있지 않다. 이를 간접적으로 볼 수 있는 것이 그의 칸트해석이지만, 이 해석은 여러 문제점을 드러내고 있다.¹³⁾ 이 짧은 발표문에서 초월과 관련된 여러 쟁점들을 모두 논의할 수는 없었다. 그럼에도 불구하고 본문에서 밝힌 바와 같이 하이데거의 철학적 모험은 의미 있는 시도라고 평가할 수 있다.

참고문헌

- 강기호, 「『순수이성비판』에서 순수직관의 문제」, 『철학논총』, 제76집, 새한철학회, 167-184, 2014.
- 김성우, 「하이데거의 칸트에 대한 존재론적인 해석」, 『철학연구』, 제106집, 대한철학회, 163-188, 2014.
- 김태현, 「전기 하이데거의 존재론적 초월개념 연구-현존재의 초월현상을 중심으로-」, 제주대학교 박사학위 논문, 2022.
- 맹주만, 「하이데거의 자유론」, 『존재론연구』, 제13집, 한국하이데거학회, 73-98, 2006.
- 박찬국, 「하이데거에서 ‘근거의 본질’에 대해서」, 『존재론연구』, 제14집, 한국하이데거학회, 97-129, 2006.
- 하피터, 「하이데거에게서 현존재의 초월 개념-비-대칭적인 수직적 관계에 대하여」, 『존재론연구』, 제14집, 한국하이데거학회, 69-96, 2006.
- 한상연, 「현상과 초월적 내재-하이데거의 초기 사상에서의 현상학적 존재분석과 그 신학적 기원에 관하여」, 『존재론연구』, 제28집, 한국하이데거학회, 263-329, 2012.
- _____, 「시간과 초월로서의 현존재-칸트의 시간 개념에 대한 하이데거의 이해와 그 존재론적 의의에 관한 소

12) I. Kant, *K.d.r.V.*, A 835, B 863. 그러나 칸트의 이러한 주장 역시 감성과 지성의 우열관계가 없다는 자신의 주장과 양립할 수 있을지 의문이다.

13) 하이데거의 칸트 해석에서의 문제점에 대하여는, 김태현, 「전기 하이데거의 존재론적 초월개념 연구-현존재의 초월현상을 중심으로-」, 제주대학교 박사학위 논문, 2022, pp.108-134 참조.

- 고」, 『철학과 현상학 연구』, 제50집, 한국현상학회, 177-212, 2011.
- A. Berg, *Transzendenz bei Hegel und Heidegger*, Verlag Traugott Bautz, Norhausen, 2012.
- A. Rosales, *Transzendenz und Differenz*, Martinus Nijhoff, Hague, 1970.
- C. Steffen, *Heidegger als Transzendental Philosoph*, Universitätsverlag WINTER, Heidelberg, 2005.
- D. Carr, “Heidegger on Kant on Transcendence”, in *Transcendental Heidegger*, (eds.) S. Crowell and J. Malpas, Stanford University Press, California, 2007.
- I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1956.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 2006.
- _____, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA, 3, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2010.
- _____, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996.
- _____, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA, 26, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.
- _____, *Einleitung in die Philosophie*, GA, 27, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996.
- W. Blattner, “Is Heidegger a Kantian Idealist?”, in *Heidegger Reexamined*, Vol. 2, (eds.) H. Dreyfus and M. Wrathall, Routledge, London; New York, 2002.

험펠 정량 입증 이론 연구¹⁾

이일권
전북대학교 박사과정

1. 서론

험펠은 까마귀 역설에 대한 논의를 시작으로 입증에 대한 여러 가지 화두를 제시하고 그것들에 대한 해결을 통해 자신의 정성 입증 이론을 완성하고자 노력했다. 필자는 이 글에서 이런 험펠의 노력을 이어가고자 한다. 한 가지 다른 점은, 본 연구는 정성 수준의 입증이 아닌 정량 수준의 입증을 다룬다는 것이다. 필자는 험펠이 그랬던 것처럼, 까마귀 역설에 대한 논의를 시작으로 입증에 대한 험펠의 여러 생각들을 정리한 후, 그것들을 제대로 다루는 정량 입증 이론이 무엇인지에 대해 논의한다. 논의의 방법은 입증에 대한 험펠의 직관을 포착하고 있다고 알려진 정량 입증 이론들을 점검하는 것이다. 그리고 이들을 점검하고 얻은 교훈으로 험펠 정량 입증 이론을 위한 한 가지 방법을 제안하고자 한다. 즉, 이 논문의 목표는 입증에 대해 험펠이 가지고 있는 직관들을 제대로 포착할 수 있는 ‘험펠 정량 입증 이론(Hempelian Quantitative Theory of Confirmation, HQT)’의 가능성을 모색하는 것이다. 이를 위해, 2장에서는 까마귀 역설에 대한 논의를 따라가며, 입증에 대해 험펠이 가지고 있던 직관들을 정리한다. 그런 다음 HQT라고 알려져 있는 두 가지 이론, 즉 베이즈주의 입증 이론과 신-카르납 귀납논리가 과연 제대로 험펠의 직관을 포착하고 있는지 검토한다. 먼저 3장에서는 베이즈주의 입증 이론에 기반한 베이즈주의 해결책이 HQT가 될 수 있는지를 점검한다. 이후 4장에서는 신-카르납 귀납논리라고 불리는 해결책이 HQT가 될 수 있는지를 점검한다. 그리고 5장에서는 베이즈주의 입증 이론과 신-카르납 귀납논리가 가지고 있는 특징들을 이용하여, HQT를 위한 두 단계 접근법을 제시한다.

1) 발표문 분량(5쪽) 맞추를 위해, 1장에서 기초작업을, 2장에서 인용문을 생략하였습니다. 또한, 3장과 4장에서는 직관에 대한 증명들을 생략하였습니다. 5장에서 개진된 주요 논증을 이해하는데 생략된 부분이 없더라도 무리가 없다고 판단하였기 때문입니다. 생략되지 않은 원본은 다음의 링크에서 확인가능합니다.

<https://philosophy365.notion.site/2ea5d006b6ff40618db3a2b954b7e81e>

2. 까마귀 역설과 험펠의 직관

1945년 험펠은 ‘까마귀 역설(the raven paradox)’²⁾이라 불리는 논증을 소개한다. 이것은 입증에 대한 두 가지 원리를 받아들이면 특이한 결과가 만들어진다는 것을 보여주는 논증이다. 까마귀 역설은 직관적으로 그럴듯해 보이는 두 가지 원리 즉 니코드 기준과 동치 조건으로부터, 직관적으로 받아들이기 어려운 역설적 결론이 도출되는 모습을 보여준다.

역설적 결론: 대상이 검지도 않고 까마귀도 아니라는 증거가 모든 까마귀는 검다는 가설을 입증한다.

까마귀 역설의 역설적 결론은 분명 우리의 직관에 어긋난다. 그럼에도 불구하고, 험펠은 니코드 기준이나 동치 조건에는 문제가 없기 때문에 역설적 결론이 참이라고 말하고 있다.

이 글에서 사용되는 몇 가지 표기법에 대해 설명하겠다. 특별한 경우를 제외하고, 우리 논의에는 까마귀 역설과 관련된 가설이 유일하게 등장한다. 따라서 이후에 이 글에 등장하는 ‘H’는 모두 “모든 까마귀는 검다”는 가설을 나타내고, 이를 ‘까마귀 가설’이라 부르겠다. 그리고 ‘Ra’는 “대상 a가 까마귀이다”를 나타내고, ‘Ba’는 “대상 a가 검다”를 나타낸다.

그럼 우리의 표기법에 의해서, “배경지식 K 아래에서, 대상 a가 검은색도 아니고 까마귀도 아니라는 증거가 모든 까마귀는 검다는 가설을 입증한다”는 ‘역설적 결론(the Paradoxical Conclusion, 이하 PC)’을 다음과 같이 정식화 할 수 있다.

$$PC : C(H, \neg Ra \neg Ba | K) > 0.$$

그런데 험펠은 PC가 참이며 그것이 역설적으로 보이는 것은 단지 심리적 착각에 불과하다고 주장한다. 그럼 우리는 험펠을 따라 PC가 역설적으로 보이는 것은 다음 ‘오도된 결론(the Misled Conclusion, 이하 MC)’와 PC를 혼동했기 때문이라고 말할 수 있다.

$$MC : C(H, \neg Ra \neg Ba | \neg Ra K) > 0.$$

이것은 배경지식 K 아래에서, 대상 a가 까마귀가 아니라는 것을 알고 있을 때, 그 대상이 검은색도 아니고 까마귀도 아니라는 증거가 까마귀 가설 H를 입증한다는 말이다. 즉 험펠에 따르면, 까마귀 역설은 PC를 MC로 착각했기 때문에 발생한 심리적 문제이다. 대상 a가 까마귀가 아니라는 것을 모르고 있는데도, 사람들은 대상 a가 까마귀가 아니라는 것을 알고 있다고 생각한다는 것이다. 험펠은 이런 심리적 착각이 올바른 논증을 까마귀 역설로 보이게 한다고 해명하고 있다. 험펠의 해명은 PC

2) ‘험펠의 역설(Hempel’s paradox)’ 또는 ‘입증의 역설(the paradox of confirmation)’이라고도 불린다.

는 참인데, 사람들이 그것을 보고 MC를 떠올려서 PC가 거짓인 것으로 오해한다는 것이다. 그럼 험펠의 주장은 ‘PC가 참이라는 것’과 ‘MC가 거짓이라는 것’으로 요약된다. 물론, MC가 거짓이라는 말이 $C(H, \neg Ra \neg Ba | \neg RaK) < 0$ 을 의미하지는 않는다. 따라서, 역설에 대해 험펠이 제시한 두 가지 직관은 다음과 같이 정식화될 수 있다.

$$\text{HEM1} : C(H, \neg Ra \neg Ba | K) > 0.$$

$$\text{HEM2} : C(H, \neg Ra \neg Ba | \neg RaK) = 0.$$

HEM1과 HEM2의 유일한 차이는 사전에 대상 a가 까마귀가 아니라는 정보가 주어진 것인지 여부이다. HEM1은 그런 정보가 주어지지 않았을 때, 증거가 가설을 입증한다는 말이고, HEM2는 그런 정보가 주어졌을 때, 증거가 가설과 무관하다는 말이다.

이와 같이, 험펠의 논의를 따라가다보면 추가로 확인되는 직관을 다음과 같이 정리할 수 있다.³⁾⁴⁾⁵⁾

$$\text{HEM3} : C(H, \neg RaBa | K) > 0.$$

$$\text{HEM4} : C(H, RaBa | K) > C(H, \neg Ra \neg Ba | K).$$

$$\text{HEM5} : P(Ra | K) < P(\neg Ba | K) \text{가 보장되지 않는다.}$$

결국, 입증에 대해 험펠이 제시한 직관은 다섯 가지, 즉 HEM1-5이라고 말할 수 있다.

3. 베이즈주의는 HQT가 될 수 있는가?

까마귀 역설에 대한 베이즈주의자들의 가장 일반적인 입장으로 알려져 있는 ‘베이즈주의 표준 해결책(the Standard Bayesian Solution, 이하 SBS)’이다. SBS는 네 개의 가정을 받아들이고 있는 입장을 말한다.

$$\text{SA1} : P(\neg Ba | K_R) \gg P(Ra | K_R).$$

$$\text{SA2} : P(\neg Ra \neg Ba | K_R) \leq 1.$$

$$\text{IA1} : P(H | \neg RaK_R) = P(H | K_R).$$

$$\text{IA2} : P(H | BaK_R) = P(H | K_R).$$

이런 네 개의 가정을 받아들이는 베이즈주의자들의 입장을 ‘베이즈주의 표준 해결책(the Standard Bayesian Solution, 이하 SBS)’라고 부른다.⁶⁾

3) 험펠(Hempel, 1945/2011), pp. 38-39.

4) 험펠(Hempel, 1964/2011), p. 89.

5) 험펠(Hempel, 1964/2011), pp. 47-48.

SBS의 가정들을 이용하여, 험펠의 직관을 점검해보면, SBS는 HEM1과 HEM4를 포착하고, HEM2와 HEM3을 근사하게 포착하고, HEM5를 포착하지 못한다. 따라서, 입증에 대한 험펠의 직관을 모두 포착하고 있지 않기 때문에, HQT라고 말할 수 없다.

4. 신-카르납 귀납논리는 HQT가 될 수 있는가?

마허(Maher, 1999)는 카르납 귀납논리에 기초하여 입증에 대한 해결책을 제안한 바 있다. 마허의 해결책은 카르납 귀납논리를 계승했다는 점에서 ‘신-카르납 귀납논리(Neo-Carnapian Inductive Logic)’라고 불린다. 신-카르납 귀납논리가 제공하는 체계는 베이즈주의의 해결책과 달리 사전에 어떤 정보도 주어지지 않는다. 베이즈주의자들은 실제 행위자의 배경지식 K_R 을 받아들였는데, 이것에는 통계적 정보를 포함한 여러 가지가 담겨 있었다. 특히, 독립성 가정은 베이즈주의자들로 하여금 정당화에 대한 부담을 지니게 했고, 통계적 가정은 험펠의 직관 HEM5와의 충돌을 야기하여 베이즈주의 해결책이 HQT가 될 수 없게끔 하였다.

신-카르납 귀납논리는 베이즈주의자들이 주어진 것으로 허용하는 가정들을 아무것도 받아들이지 않는다. 아무런 정보도 들어있지 않은 배경지식 K_D 를 받아들이기 때문이다. 이런 배경지식을 항진적 배경지식(tautological background)이라고도 부른다. 항진적 배경지식 K_D 를 이용하면, 베이즈주의자들이 독립성 가정에 대해 지녔던 부담을 사전에 차단할 수 있음과 동시에 통계적 가정을 전제하지 않게 되므로 베이즈주의와 달리 험펠의 직관 HEM5를 포착할 수 있게 된다. 즉, 배경지식 K_D 를 받아들이면, 베이즈주의자들이 가정들에 지녔던 부담에서 완전히 벗어날 수 있다는 이점이 있다. 따라서, 이런 마허의 해결책이 험펠의 직관까지도 베이즈주의 해결책보다 더 훌륭하게 포착하고 있다면, 신-카르납 귀납논리가 베이즈주의 해결책보다 HQT가 되기 위해 더 나은 이론이라고 평가할 수 있다.

신-카르납 귀납논리는 카르납 귀납논리가 확률함수 P 에 가하는 다음의 다섯 가지 제약을 그대로 수용함으로써, 카르납 귀납논리를 계승하고 있다.

- (1) P 는 확률계산규칙을 만족해야 한다.
- (2) P 는 모순 명제를 제외한 명제들에 대해 양의 확률값을 부여한다.
- (3) P 는 개체들이 바뀌어도 확률값은 바뀌지 않아야 한다.
- (4) P 는 사례 관련성(instantial relevance)이 성립한다.
- (5) P 는 λ -체계가 성립한다.

이런 신-카르납 귀납논리로 험펠의 직관을 점검해보면, 신-카르납 귀납논리는 HEM4를 제외한

6) 베이즈주의 표준 해결책에 대해서는 하우슨과 어박(Howson and Urbac, 2006)의 4장과 이어만(Earman, 1992)의 3장을 참조하라.

HEM1/2/3/5을 포착하는데 성공한다. 그럼에도 불구하고, 입증에 대한 험펠의 직관을 모두 포착하고 있지 않기 때문에, HQT라고 말할 수 없다.

5. HQT를 위한 제안: 두 단계 접근법

5.1 사례 관련성과 사례 예측

논의를 시작하기 이전에, 우리 논의에 등장할 표기법을 설명할 필요가 있다. 필자는 속성을 나타내는 증거를 E로 표기할 것이다. 여기에는 ‘까마귀’, ‘컴퓨터’, ‘파란색’ 따위가 해당할 수 있다. 또한, 필자는 아래 첨자와 위 첨자의 구분을 통해 ‘n번째 대상’과 ‘n개의 대상’을 구분 지을 것이다. 아래 첨자를 이용한 $\mathbb{E}_n$ 은 ‘n번째 대상은 E이다’는 의미이고, 위 첨자를 이용한 $\mathbb{E}^n$ 은 ‘n개의 대상이 E이다’는 의미이다. 당연하게도, $P(\mathbb{E}_n)$ 은 ‘n번째 대상이 E일 확률’을 말하고, $P(\mathbb{E}^n)$ 은 ‘n개의 대상이 E일 확률’을 말한다. 물론, 정확히 말하자면 $P(\mathbb{E}_n)$ 은 ‘n번째 대상이 E라는 속성을 가질 확률’이다. 따라서, 이에 대한 엄격한 표기는 $P(\mathbb{E}_{a_n})$ 이 될 것이다. 하지만 필자는 표기의 편이를 위해서 $\mathbb{E}_n$ 이라는 기호를 사용할 것이다. $\mathbb{E}^n$ 에 대해서도 마찬가지이다. $\mathbb{E}^n$ 의 올바른 표기법은 $\mathbb{E}_{a_1} \wedge \mathbb{E}_{a_2} \wedge \dots \wedge \mathbb{E}_{a_n}$ 이지만, 표기의 편이를 위해서 $\mathbb{E}^n$ 으로 사용한다.

위·아래 첨자를 이용한 표기법이 이해되었다면, 이제 필자는 논의 개진을 위해 두 가지를 가정할 것이다.

첫 번째는 사례의 발견에 관련된 가정이다. 필자는 적절한 조건 아래에서 어떤 속성 $\mathbb{E}$ 의 사례가 새롭게 발견될 확률은 그런 속성 $\mathbb{E}$ 의 사례가 지금까지 발견된 횟수에만 의존한다고 생각한다. 세계를 집약한 커다란 항아리가 있고, 누군가 이 항아리에서 파란 구슬이 뽑힐 확률을 묻는다고 상상해보자. 이에 대답하려면 어떤 정보가 필요할까? 단순하다. 과거에 그 항아리에서 뽑힌 파란 구슬의 비율을 알면 그만이다. 파란 구슬이 뽑힐 확률을 얻기 위해, 나무 구슬이 얼마나 뽑혔는지는 중요하지 않다. 파란 구슬이 나올 확률은 지금까지 발견된 파란 구슬의 수가 얼마나 되는지에만 의존하지, 속성이 다른 대상들의 발견과는 관련이 없다. 이런 내용을 다음과 같이 정식화할 수 있다.

사례-관련성 원리(Instance-Relevance Principle)

속성 $\mathbb{E}$ 의 상대빈도와 무관한 모든 X에 대하여, 다음이 성립한다:

$$P(\mathbb{E}_n | X \mathbb{E}^{n-1} K_R) = P(\mathbb{E}_n | \mathbb{E}^{n-1} K_R).$$

이것은 n번째 나오는 대상이 무엇인지는 과거에 동일한 속성의 대상이 얼마나 발견되었는지에 의존한다고 말해주는 원리이다. n-1번째까지 속성 $\mathbb{E}$ 가 나왔다면 n번째에 속성 $\mathbb{E}$ 가 나올 확률은 n-1번째까지 속성 $\mathbb{E}$ 가 나왔다는 정보에만 의존하지, 다른 정보, 특히 속성 $\mathbb{E}$ 의 상대빈도와 무관한 정보에는 의존하지 않는다는 것이다.

두 번째는 사례를 발견할 것이라는 예측이 언제, 얼마나 강화되는지와 관련된 가정이다. 이 가정

은 “과거에 더 많이 본 대상일수록 미래에 그 대상을 볼 가능성이 더 높아진다”는 카르납의 직관을 정식화한 것이다. 우리가 어떤 대상을 계속해서 발견해왔다면, 그 대상을 발견할 확률이 높아진다는 직관은 그럴듯해 보인다. 검은색 까마귀를 발견하면 발견할수록, 다음번에 검은색 까마귀를 발견하리라는 예측은 강화된다. 마찬가지로, 검은색도 아니고 까마귀도 아닌 대상들을 발견하면 할수록, 다음번에 검은색도 아니고 까마귀도 아닌 대상이 발견될 것이라는 예측은 강화된다. 즉, 동일한 속성의 대상을 발견한 이후에서 이전보다 강한 예측이 이뤄지며, 동일한 속성의 대상을 발견할수록 그런 대상을 예측하는 강도는 점점 더 커진다. 이것은 다음과 같이 확률을 이용해 분명하게 표현될 수 있다.

사례-예측 원리(Instance-Prediction Principle)

임의의 속성 $\mathbb{E}$ 에 대해, 다음이 성립한다 :

- (i) 모든 n 에 대해서 $P(\mathbb{E}_n | \mathbb{E}^{n-1} K_R) > P(\mathbb{E}_n | K_R)$ 이고,
- (ii) n 의 값이 증가할수록 $P(\mathbb{E}_n | \mathbb{E}^{n-1} K_R)$ 는 점점 더 커진다.

여기서 (i)는 어떤 속성의 사례가 발견되면 언제나 다음번에 그런 사례가 발견될 확률이 증가한다는 것이다. 다르게 말해, 동일한 종류의 사례를 발견함으로써 다음번에 그런 사례가 발견된다는 것이 예측된다는 것이다. 주어진 정보가 없을 때 항아리에서 파란 구슬이 뽑힐 확률보다, 이전 뽑기에서 파란 구슬이 나왔다는 걸 알았을 때 파란 구슬이 뽑힐 확률이 더 크다는 건 자연스럽다. (ii)는 그렇게 동일한 종류의 사례를 발견할수록 예측이 점점 더 강화된다는 것이다.

이 사례-예측 원리와 관련해 우리가 주목해야 할 것이 있다. 필자는 (ii)를 인정하지만, 그 증가의 정도가 모든 속성에 대해서 동일하다고는 생각하지 않는다. 왜냐하면, 우리 세계를 고려할 때 최초의 발견에 대한 확률값에 차이가 있어 보이기 때문이다. 세계를 집약한 커다란 항아리에서 개미와 고래를 꺼낼 확률을 구한다고 생각해보자. 개미와 고래를 꺼낼 확률은 각각 우리 세계에 존재하는 개미의 수와 고래의 수에 의존할 것이다. 그런데, 우리 세계에는 개미의 개체 수가 고래의 개체 수보다 많다. 따라서, 그것들에 대한 최초의 발견에서 개미가 발견될 확률 $P(\text{개미} | K_R)$ 가 고래가 발견될 확률 $P(\text{고래} | K_R)$ 보다 클 것이다. 최초의 확률 값이 크다는 건, 계속적인 발견에 따른 변화량이 작아진다는 걸 의미한다. 최초의 확률 값이 1에 가까울수록, 예측이 강화되는 정도가 작아진다.

속성에 따라 확률 값의 증가 정도가 달라진다는 점은 부정적 속성을 고려할 때 더 극명하게 보여질 수 있다. 무척 다양한 색깔의 구슬이 들어 있는 항아리를 상상해보자. 이 항아리에서 각 색깔의 구슬이 나올 비율은 모두 같다. 하지만 첫 번째 구슬 뽑기에서 파란 구슬이 나올 확률과 파란 구슬이 아닌 대상이 나올 확률은 분명히 다르다. 전자가 후자보다 훨씬 작다. 파란 구슬이 연속으로 10번 나왔다고 해보자. 그럼 다음번에 파란 구슬이 나올 확률은 상당히 증가할 것이다. 그럼 파란 구슬이 아닌 대상이 연속으로 10번 나왔다고 해보자. 물론, 이때에도 파란 구슬이 아닌 대상이 나올 확률 역시 증가한다. 하지만 그 증가 폭은 파란 구슬과 다르다. 최초의 발견에서, 파란 구슬이 아닌 대상이 나올

확률은 파란 구슬이 나올 확률보다 훨씬 크다. 실제로, 파란 구슬이 아닌 대상이 나올 확률은 1에 가까울 것이고, 파란 구슬이 나올 확률은 0에 가까울 것이다. 이는 파란 구슬이 아닌 대상이 나왔을 때 증가시킬 수 있는 가능한 양의 전체 규모가 파란 구슬보다 훨씬 작다는 것을 의미한다. 그럼, 파란 구슬이 아닌 대상에 대한 발견이 다음번 파란 구슬이 아닌 대상이 나올 확률을 증가시키는 양은 파란 구슬에 대한 발견이 다음번 파란 구슬이 나올 확률을 증가시키는 양보다 작을 수밖에 없다.

5.2 입증의 정도

필자의 두 가지 원리를 가정하면, (5.1)을 증명할 수 있다.

$$(5.1) \text{ } n \text{이 증가할수록, } \frac{P(H|R^n B^n K_R)}{P(H|R^{n-1} B^{n-1} K_R)} \text{이 감소한다.}$$

(5.1)의 귀결:

검은색 까마귀를 발견할수록 다음번에 새로운 검은색 까마귀가 까마귀 가설을 입증하는 정도는 줄어들기 때문에, 검은색 까마귀를 계속 발견하다 보면 언젠가는 검은색 까마귀를 발견하더라도 까마귀 가설을 굉장히 조금 입증하게 된다.

필자의 두 가지 원리를 가정하면, (5.2) 역시 증명할 수 있다.

$$(5.2) \text{ } n \text{이 증가할수록, } \frac{P(H|\neg R^n \neg B^n K_R)}{P(H|\neg R^{n-1} \neg B^{n-1} K_R)} \text{이 감소한다. 단, } \frac{P(H|\neg R^n \neg B^n K_R)}{P(H|\neg R^{n-1} \neg B^{n-1} K_R)} \approx 1 \text{ 이다.}$$

(5.2)의 귀결:

검은색도 아니고 까마귀도 아닌 대상을 발견할수록 다음번에 새로운 검은색도 아니고 까마귀도 아닌 대상이 까마귀 가설을 입증하는 정도는 줄어든다. 그런데, 최초의 발견이 까마귀 가설을 입증하는 정도가 너무나 작아서, 입증의 정도가 줄어드는 폭이 검은색 까마귀의 경우보다 작다.

5.3 λ -체계 그래프

(5.1)과 (5.2)의 귀결을 토대로, 우리는 검은색 까마귀와 검은색도 아니고 까마귀도 아닌 대상이 까마귀 가설을 입증하는 정도가 어떻게 변화하는지 추측해볼 수 있다. 그럼에도 불구하고 정확한 변화의 양상을 추적하려면, 이 증거들이 가설을 입증하는 정도가 어떻게 변화하는지에 대한 수치를 계산할 수 있어야 한다.

필자는 이런 수치를 계산하기 위해, 카르납의 λ -체계를 이용할 것이다. λ 는 사전확률을 나타내는

매개변수이다. 0에 가까운 λ 는 특정 속성을 몇 개만 발견해도 다음번에 그 속성을 발견할 확률은 거의 1에 가깝도록 분포된 사전확률을 나타낸다. 한편, 상당히 큰 λ 는 특정 속성을 상당히 많이 발견해야 다음번에 그 속성을 발견할 확률이 유의미하게 커지도록 분포된 사전확률을 나타낸다. 그렇다면 $P(\neg R_n | \neg R^{n-1} K_R)$ 의 값을 결정하는데 필요한 λ 는 0에 가까운 값이어야 할 것이다. 왜냐하면, 까마귀 아닌 대상의 수는 이미 상당히 많고, 따라서 까마귀 아닌 대상을 조금만 모아도 다음번에 까마귀 아닌 대상이 발견될 확률은 1에 가깝기 때문이다. 한편, $P(B_n | B^{n-1} K_R)$ 의 값을 결정하는데 필요한 λ 는 제법 큰 값이어야 할 것이다. 왜냐하면, 검은색 대상 몇 마리가 발견되었다고 해서 다음번에도 검은색 대상이 발견될 확률은 증가하겠지만, 그 값이 1에 가깝기 위해서는 상당히 많은 검은색 대상을 발견해야 하기 때문이다. (단, λ 는 ∞ 가 되면 안 된다. 그럼 경험으로부터의 학습이 불가능하다.)

이런 가정을 바탕으로 우리는 $P(B_n | B^{n-1} K_R)$ 와 $P(\neg R_n | \neg R^{n-1} K_R)$ 를 카르납 체계를 이용해 계산하고 비교할 수 있다.

$$\frac{1}{P(B_n | B^{n-1} K_R)} = \frac{n + \lambda_B}{n + \lambda_B/2} ; \frac{1}{P(\neg R_n | \neg R^{n-1} K_R)} = \frac{n + \lambda_{\neg R}}{n + \lambda_{\neg R}/2} .$$

그럼 λ_B 가 제법 큰 값을 가지고 $\lambda_{\neg R}$ 이 0에 가까운 값을 가질 때, 위 그래프는 다음과 같이 그릴 수 있다.

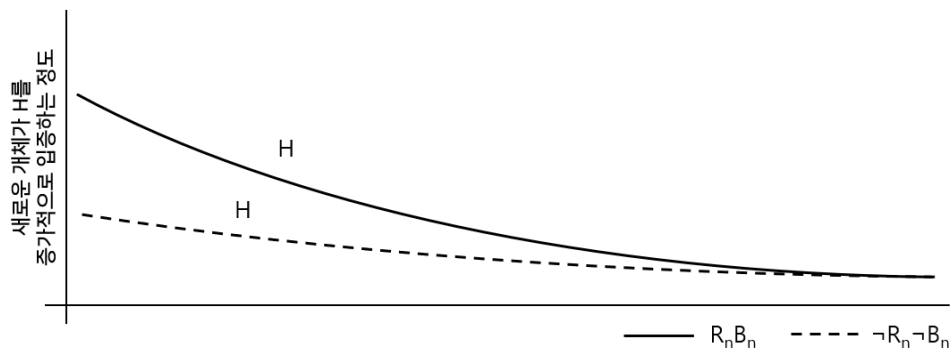


그림 5.1. λ -체계를 이용해 그려진 $R_n B_n$ 과 $\neg R_n \neg B_n$ 의 입증의 정도 그래프

5.4 두 단계 접근법

필자는 두 지점이 실질적으로 같아지는 지점이 가설이 안정화되는 시기라고 생각한다. 왜냐하면, 이때부터는 가설과 양립 가능한 어떤 추가 증거를 획득하더라도 가설이 참일 확률이 유의미할 정도로 증가하지 않기 때문이다. 그 지점 이전까지는 증거를 획득할 때마다 가설이 참일 확률이 유의미할 정도로 증가해서, 가설에 대한 믿음을 공고히 해준다. 그럼 긍정사례들이 축적됨에 따라 가설에 대한 믿음이 변화하는 과정, 즉 증거에 의해서 가설이 입증되는 과정은 두 단계로 나눌 수 있다. 첫 번째 단계는 긍정사례에 의해 가설이 크게 입증되어 가설에 대한 믿음이 안정화되지 않은 시기이고,

두 번째 단계는 긍정사례를 발견하더라도 가설이 추가로 입증되지 않고, 따라서 가설에 대한 믿음이 안정화된 시기이다. 이런 첫 번째 단계를 ‘1단계 사례 입증’, 두 번째 단계를 ‘2단계 사례 입증’으로 부른다면, 앞의 그래프를 다음과 같이 다시 그릴 수 있다.

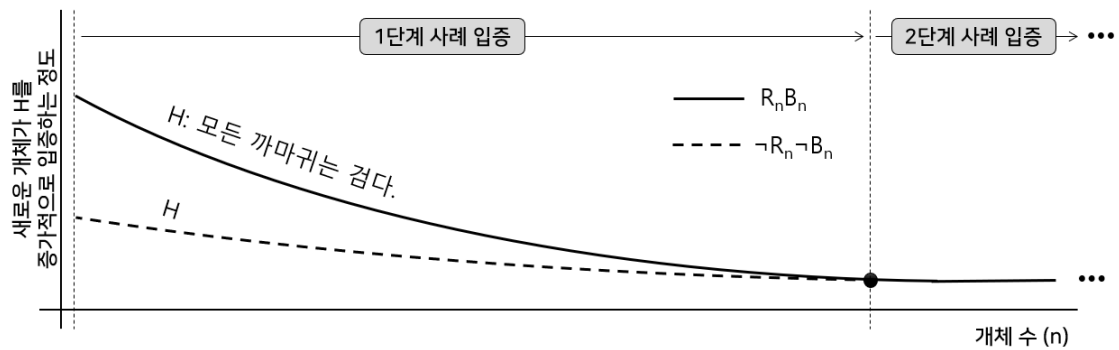


그림 5.2. 두 단계로 구분되는 사례 입증

위와 같이 가설의 사례 입증 과정을 두 단계로 구분하면, 베이즈주의와 신-카르납 귀납논리의 분석이 양립가능해진다. 그리고 어떤 이들은 험펠의 논의를 1단계 사례 입증으로 바라보고, 어떤 이들은 험펠의 논의를 2단계 사례 입증으로 바라봤다는 식의 설명이 가능해진다.

사례 입증을 두 단계로 구분하면, 우리가 다루었던 두 가지 해결책, 베이즈주의와 신-카르납 귀납논리가 동시에 적용될 수 있다. 1단계 사례 입증에서는 통계적 정보를 담고 있는 배경지식을 도입한 베이즈주의자들의 해결책이 이용될 수 있다. 2단계에서는 아무런 정보도 담고 있지 않은 마허의 해결책, 즉 신-카르납 귀납논리가 이용될 수 있다. 가설이 안정화되었다는 것은 사람들이 그 가설에 대해 강한 믿음을 가지고 있어서 더 이상의 어떤 정보도 가설에 대한 믿음을 강화하는 데 별다른 역할을 하지 못한다는 것을 의미한다. 결국, 2단계 사례 입증에서는 더는 사람들에게 검은색 까마귀에 대한 발견이 까마귀 가설을 각별하게 입증한다고 여겨지지 않는다.

필자는 험펠의 직관을 모두 포착하는 한 가지 방법이 가설을 두 단계로 구분하고, 각 단계에 서로 다른 해결책을 적용하는 것이라고 생각한다. 가설이 등장한 초기의 1단계 사례 입증에서는 베이즈주의 해결책이 적용될 수 있고, 가설이 안정화된 2단계 사례 입증에서는 신-카르납 귀납논리가 적용될 수 있다. 이렇게 두 단계에 서로 다른 해결책을 적용하면, 험펠의 직관을 모두 포착하는 한 가지 방법이 생겨난다.

참고문헌

<https://philosophy365.notion.site/2ea5d006b6ff40618db3a2b954b7e81e>

무신론과 윤리

-레비나스에게서 ‘무한 관념’의 의미작용-

김나원
부산대 철학과 박사과정

1. 신 담론과 현상학

신은 무엇인가? 신은 존재하는가? 우리가 신에 관해 탐구하고자 할 때 이런 질문들 없이 시작할 수 있을까? 레비나스는 『관념에 오는 신』의 시작에서 자신의 탐구는 ‘의미화된 낱말로써 신이라는 용어를 이해할 가능성’이라고 선언하면서, 존재론적 질문들과 거리를 둔다.

이 탐구는 신의 실존이나 비실존 문제와 상관없이, 이 양자택일 앞에서 취해질 수 있을 결정과 상관없이, 또한 이 양자택일 자체의 의미나 무-의미에 대한 결정과 상관없이 수행된다. 이 자리에서 탐구되는 바는 이 의미작용이 의미를 줄 수 있을 것이거나 의미를 주는 것인 현상학적 구체성이다.¹⁾

그에 따라 레비나스가 제기하는 첫 질문은 철학이 신에 관해 정당하게 발언하는 것이 가능하냐는 것이다.²⁾ 여기서 ‘정당하게’라 함은 ‘그 단어가 의미한다고 보이는 절대성을 훼손하지 않’음이다.³⁾ 사실 이 질문에는 이미 회의주의적 뉘앙스가 담겨진 것처럼 보인다. 그렇다고 해서 철학에서의 신 담론이 불가능하다거나 무의미하다고 결론내릴 수는 없다. 신의 정체에 대해 우리가 알 수 없는 것이 자명해 보이는 데도 여전히 그런 질문들이 되풀이된다는 사실은 그 질문들의 의미작용에 다른 방식으로, 다른 층위에서 접근해야 할 필요가 있음을 말해준다. 그에 따라 질문은 다시 수정된다.

“우리는 의식과 경험 아닌 다른 어떤 것에서 —알 아닌 다른 무엇에서— 사유를 통해 탐구를 할 수 있을까?”⁴⁾

신 담론은 ‘신’ 자체가 사유할 만한 것인가에 그 핵심이 혹은 출발점이 있는 것이 아니라 우리의 ‘사유’가 의식되거나 경험되지 않는 신에 대해서 인식론적 질서와 달리 접근할 수 있느냐를 묻는 데

1) Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie Philosophique J.vrin, 1986, 7. (이하 DVI)

2) DVI, 8.

3) DVI, 8.

4) DVI, 9.

서 시작해야 한다는 것이다. 사유가 의식과 다를 수 있는가? 의식에 의해 제한되지 않는 사유가 가능한가? 여기서 레비나스가 겨냥하는 것은 후설이 제기한 의식의 지향성 개념, 그것이 뒷받침하는 진리와 인식의 일치, 의미작용의 원리다. 레비나스는 ‘신’ 담론의 새로운 가능성을 찾기 위해서 가장 먼저 의식에 대한 현상학적 탐색을 재고한다. 그에게 현상학적 탐색이란 철저한 자기반성을 통해서 ‘잊혀진 의도를 들추어내는’ 방법이다.⁵⁾

후설은 데카르트의 의심의 성찰을 계승하여 철저한 인식의 비판의 방법, 사태의 본질 그 자체를 직관하는 철학적 방법으로 현상학적 환원을 창안한다. 그는 데카르트와 마찬가지로 진리에 상응하는 인식 능력을 증명하는 데에 목표가 있다. 인식론의 근간을 정립하고자 하는 철학의 시도는 철학의 매개가 사유와 인식인 이상 순환하는 명제들 안에 갇히기 쉽다. 데카르트는 극단적인 의심을 통해, 의심하는 자기 자신의 활동만은 명증한 사실임을 발견하고 그 드러남을 ‘존재’로 변환시킴으로써 그 순환으로부터 빠져가는 길을 마련한다. 사유와 존재가 결합됨으로써 데카르트의 정신은 존재론적 질서인 인과의 원리에 따라 신의 존재에 대한 추론을 수행할 수 있게 된다. 그러나 후설은 데카르트가 그 ‘발견’의 의미를 제대로 이해하지 못하고, 그것을 ‘추론’의 출발점에 포함시켰다고 비판한다.⁶⁾ 후설은 정신에 사유가 발견되는-드러나는- 그 간격을 순수한 사유작용의 흐름으로, 존재에 대해 ‘순수자아와 그 사유작용’이 앞서 있음을 보여주는 최초의 체험으로 해석한다.⁷⁾ 그리고 그것을 봄과 보이는 것-사유작용과 사유된 대상-의 상응 관계로 형식화한다. 시각의 지향적 구조가 바로 의식의 보편적 특성이라는 것이다.⁸⁾

레비나스는 이러한 후설의 의식 개념의 균열을 찾아내기 위해서, 그럼으로써 “절대적인 것의 새로움을 맞아들이면서 바로 그 맞아들임에 의해 그것의 새로움을 없애지 않”는⁹⁾ 사유의 가능성을 해명하기 위해서, 후설을 따라 데카르트로 거슬러 오른다. 후설이 정신의 자기 발견을 최초의 의식 체험으로 여기고 그것을 시각적 관계로 설명한다면, 레비나스는 무한 관념을 의식의 본래적 사태로 보고 그것을 무한과 유한의 관계로 설명한다.¹⁰⁾ 그러나 후설이 그 관계를 통일성으로 해명하는 것과 달리, 레비나스는 무한과 유한의 불일치를 강조한다. 데카르트가 밝힌 바, 무한 관념의 표상적 실재성은 그것을 사유하는 사유자의 형상적 실재성을 뛰어넘는다. 레비나스는 이를 사유의 ‘균열’이라고 본다. 무한관념은 ‘무한이 사유 속에 놓임’¹¹⁾, 즉 사유될 수 없는 것이 사유 안에 관념으로 이미 주어져 있는 일방적인 사태다. 즉, 무한 관념은 유한에게 무한을 재현하거나 유한과 무한을 매개하는 개념이 아니다. 그것은 사유되는 것인 무한의 사유 불가능함을 드러내는 관념이며, 그에 따라 유한

5) 엠마누엘 레비나스, 윤리와 무한, 양명수 번역, 다산글방, 2000, 37쪽,

6) 에드문트 후설·오이겐 핑크, 데카르트적 성찰, 이종훈 옮김, 한길사, 2016, 74-76쪽.

7) 같은 책, 67-74쪽.

8) 같은 책, 86-88쪽.

9) DVI, 9.

10) 인식과 존재/사태의 일치를 해명하고자 하는 후설에게 ‘코기토’가 최초의 의식 체험인데 비해, 그에 맞서는 레비나스에게서는 ‘무한 관념’이 더욱 근원적인 경험이다.

데카르트의 <성찰>의 논증 속에서 ‘코기토’와 ‘무한관념’ 각각의 의미와 그 관계도 중요한 문제인데, 이 문제에 대해서는 보다 상세한 논의가 필요한 만큼, 독립적으로 다루겠다.

11) DVI, 105.

의 무한에 대한 비대칭적이고 일방적인 관계 자체를 주제화한다. 레비나스는 이를 ‘외재성의 에피파니’¹²⁾으로, 에피파니에 대한 의식의 수동성으로, 의식의 지향성 구조보다 앞선 사태로 의미화한다. 여기에는 통일성을 추구하는 의식 철학과 다르게 절대적 타자를 사유하는 방식과 의미작용이 발생하는 원리가 이미 함축되어 있다. 그것은 이미 언급되었듯, ‘새로움을 없애지 않는’ ‘맞아들임’이다. 그런 의미에서 무한 관념은 외재성에 대한 ‘진정한 경험’이다.¹³⁾

2. 존재-신-론과 무신론

서양 전통 철학에서 신을 끌어들이는 때, 그 작업은 보통 신의 존재론적 위상과 인식론적 가능성을 밝히는 데에 초점을 둔다. 그런데 ‘존재’라는 개념이 존재자의 존재 이해로부터 추상된 것이므로, 신의 존재를 인식하려는 시도는 이미 신을 존재론적이고 인식론적 대상으로 전제해 놓은 셈이다. 하이데거는 그와 같은 철학적 신학을 존재-신-론이라 칭한다. 존재론을 철학의 본령으로 놓는 그가 보기에 신은 철학이 아닌, 종교적 영역에 속하는 철학의 타자다. 레비나스도 그런 하이데거의 무신론적 관점을 어느 정도 받아들인다. 그러나 레비나스는 유신론과도 존재론과도 다른 무신론적 신 담론의 가능성을 철학 안에서 열고자 한다. 신이 유한자의 지각과 사유에 나타날 수 없는 절대적 무한이고 절대적 타자라면, 그에 대한 담론은 우선 철학의 ‘타자’ 논의 속에서 시작할 수 있을 것이다.

‘무신론에서 시작한 철학에서, 타자에 대한 전통이 필연적으로 종교적이지 않으며 그것이 철학적인 것임을 언급해야 한다.’(EDE, 238)

레비나스는 플라톤의 존재-너머의 선, 데카르트의 무한 관념을 철학 안의 타자 개념으로 보고 그로부터 타자 논의의 가능성을 찾는다. 특히 데카르트의 무한 관념은 정확히 성서의 신을 갈음한다는 점에서 철학적인 무신론의 시작점이 된다.

데카르트의 <성찰>에서 존재가 된 정신은 자기 안에서 무한관념을 발견하고, 존재론의 질서인 인과의 원리를 따라 무한, 곧 신의 존재를 추론한다.¹⁴⁾ 거기서 무한관념은 유신론과 존재-신-론을 완성하는 개념이 된다. 또한 이 증명은 그것을 수행한 정신의 무한한 능력과 자유로움을 증명한다는 점에서, 결과적으로 무한은 유한자의 정신의 속성으로 환원되는 것처럼 보인다. 무한을 추론해낸 정신에 사유되지 않을 것은 없을 것이다. 정신이 무한한 자유라는 발상은 칸트와 헤겔로 계승된다. 레

12) Emmanuel Levinas, “La philosophie et l’idée de l’infini”, *En Découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, 4ème ed. Librairie Philosophique J. VRIN, 2006, 239-240. 이하 EDE.; 에마뉘엘 레비나스, 전체성과 무한, 문성원 외 역, 그린비, 2018, 267쪽.

레비나스는 ‘에피파니’라는 표현으로 외재성에 대한 진정한 의미의 경험적 사태를 강조한다. 무한관념의 에피파니는 타인의 얼굴의 에피파니로 의미화된다.

13) 여기서의 ‘경험’이란 인식론적 개념이 아니라, 사유 작용에 앞서 전적으로 ‘주어짐’의 체험을 의미한다. 무한이라는 관념은 유한에서 구성될 수 없는, 전적으로 주어져 있는 것으로서 사유에 있어서 ‘진정한 경험’이 된다. EDE, 239. 《전체성과 무한》 288쪽 등.

14) AT vii, 51 ; 르네 데카르트, 제1철학에 관한 성찰, 이현복 옮김, 문예출판사, 2021, 79쪽.

비나스에 따르면, 그런 전통에서 진리는 통일성이고 자유이며, ‘초월’에 맞선다.¹⁵⁾ 정신의 자발성과 자유는 인간 주체성의 본질로 이식되며, ‘동일자 안에 온갖 타자를 포함시키는’ 동일성의 근거가 된다.¹⁶⁾ 요컨대 근대 철학에서 데카르트의 무한 관념은 자유와 동일성의 철학을 뒷받침해온 개념이다.

그러나 레비나스는 신 존재 증명에서 정신은 무한의 타자성과 무한성에 접근하지 못했다고 본다. <성찰>에서 정신이 수행하는 추론이란 신과 관념의 분리를 원인과 결과라는 존재론적 질서로써 연결하는 방식이다. 인과란 불완전한 존재자들의 존재 방식을 기술하는 질서다. 최상위 원인으로 신을 상정해볼 수 있다고 해서 신이 ‘존재’라는 방식으로 존재한다고 규정할 수 있는가? 무한관념은 무한에 대한 유한의 일방적 관계를 기술할 뿐이므로, 이를 근거로 우리가 추론할 수 있는 바는 어디까지나 유한에 대해서이지 무한에 대해서일 수 없다. 무한 관념으로는 무한을 추론할 수 없으므로 추론하는 정신의 운동에 대해서도 재고되어야 한다. 데카르트가 추론을 정신이 무한 관념을 디딤돌 삼아 내재성 바깥으로 나아가는 운동으로 기술할 때, 그 정신의 자유로운 운동은 유한의 인식이 무한의 존재로 도약하는 ‘초월’이다. 그러나 그 초월은 내재성의 정신이 자기 인식 능력을 완성하는 데에 그친다. 초월은 유한이 자기완성을 추구하는 방법이라는 것이다. 이때 유한의 유한성, 불완전함은 완전성을 추구하게 하는 문제적 사태로, 해소되어야 할 문제로 전제되어 있다. 그런데 <성찰>에서 사유가 스스로를 유한으로 깨닫게 되는 것은 무한이라는 관념을 자신 안에서 발견하는 순간과 닮아 있다. 레비나스는 이에 주목한다. 유한의 유한성은 어떤 불완전함이나 결핍이기 전에, 외재성과 연루되어 있는 사태임을 의미한다는 것이다. 다시 말해, 유한은 무한/타자와의 관계다. 따라서 ‘초월’은 존재자가 자신의 유한성을 극복하고자 하는 자기중심적 운동이기 전에, 타자에 대한 운동으로서 그 의미가 탐색되어야 한다.

3. 무한관념의 의미작용: 수동성과 욕망

앞서 살펴본 바, 레비나스는 ‘무한 관념’을 크게 두 가지 방향으로 해명한다. 첫 번째, 무한관념은 사유될 수 없는 것이 사유 안에 관념으로 이미 주어져 있는 ‘외재성의 에피파니’로서 의식의 수동성을 의미한다. 두 번째, 수동성으로서의 무한 관념은 ‘초월’의 의미작용에 대해, 근대 철학의 인식론 및 존재론과는 다른 관점에서 고찰하게 한다.

첫 번째 사항에 대해 보자. 무한관념은 사유하는 존재자로 하여금 스스로의 유한을, 무한의 외재성을, 그리고 무한에 대한 절대적인 수동성을 자각하게 한다. 관념의 표상적 실재성이 사유의 형상적 실재성을 깨트리는, 이 의식의 ‘파열’은 곧, 타자에 대한 ‘깨어있음’¹⁷⁾이다.¹⁸⁾ 레비나스는 이에 ‘타인’, ‘타인의 얼굴’을 개입시킨다. 유한의 의식에 개입하는 타자가 신일 수 없으므로 이것이 의미가 있는 것이라면 여기에 등장할 수 있는 타자란 또 다른 타자인 타인일 수밖에 없다. 무한관념이 자

15) EDE, 232

16) EDE, 230-232.

17) DVI, 98-99.

18) DVI, 105.

발성과 통일성의 사유를 흔들어 의식의 수동성으로 눈 뜨게 하듯, 불쑥 마주치는 다른 인간의 얼굴도 나의 우선성과 나의 자유에 이의를 제기한다. 여기에는 타인과의 수없는 접촉 속에서 이루어지는 우리의 일상에 대한 현상학적 통찰이 담겨 있다. 다른 사람들은 예고 없이 불쑥 나타남으로써 나는 이미 통제할 수 없는 타자들에 무방비하게 노출되어 있음을 알린다. 관념으로 오는 무한관념과 달리 타인의 얼굴은 사유되는 것이 아니라, 의식에 앞선 수동성의 감성에 곧장 주어진다. 그래서 타인의 얼굴은 외재성의 에피파니 그 자체다. 그것은 타자성의 충격으로, 나의 자기중심성을 관통하여 주어진다. 레비나스는 이 얼굴이 주는 충격을 ‘죽이지 말라’는 타인의 명령으로, 그리고 나의 수동성은 그 명령에 대한 나의 무조건적 응답으로, 즉, 윤리적 관계로 설명한다.

두 번째 문제, 의식이 근본적으로 수동성이고, 무한이 유한의 관계항일 수 없다면, ‘초월’이란 무엇인가? 레비나스는 이를 ‘욕망’으로 기술한다. 유한의 사유에 노출되지 않는 절대적 타자인 신 그리고 수동성의 유한의 사이에서 발생하는 욕망은 욕망의 일반적인 도식으로 해명되지 않는다. 유한의 수동성에 근거하는 만큼 그것은 무한을 향한 자발적 운동일 수 없다. 욕망되는 것이 욕망의 운동 안에 등장하지 않으므로, 욕망은 외재성의 에피파니의 충격 속에서 혼란스러워진다. 그 혼동 속에서 욕망은 자기 자신을 문제 삼게 된다. 욕망이 자기 자신과의 관계를 벗어나지 못한다면 그것은 결국 내재성의 분열-레비나스의 견지에는 내재성으로의 흡수에 다름 아난-에 빠질 것이다.¹⁹⁾ 레비나스는 여기서 의미론을 도입한다.[요청한다.] 무한관념의 의미작용이 정신의 폭주나 분열에 불과한 것이 아니라면, 이 욕망이 어떤 의미가 있으려면, 다시 말해 그것이 ‘좋은’이라면, 거기에 뭔가 있어야 한다는 것이다. 레비나스는 그것을 우리의 삶에 관여되어 있는 또 다른 타자 ‘타인’으로 특정한다.

“탈사이존재임이 무한의 욕망 속에서 가능하기 위해서는, 존재 너머의 욕망 또는 초월이 존재의 복귀가 되어버릴 내재성으로서의 흡수가 아니기 위해서는, 욕망 가능한 것 혹은 신은 욕망 속에서 분리되어 있어야 한다. 욕망 가능한 — 가까우나 다른 — 성스러움으로서 있어야 한다. 이것은 욕망 가능한 것이 나를 욕망 가능하지 않은 것에게로, 탁월한 의미에서 욕망 불가능한 것에게로, 타인에게로 명함으로써만 가능하다.”²⁰⁾

이때 중요한 점은 이 욕망 가능한 것의 전환, 신적 무한으로부터 타인으로의 전환이 전적으로 무한의 명령에 의해서 이루어진다는 것, 그러나 신/무한은 명령 안에서 자기 자신을 욕망 가능한 것으로 남겨두지 않는다는 것이다. 존재-너머, 신/무한의 절대성은 타인의 얼굴이 주는 명령의 절대성으로, 그에 대한 유한의 수동성은 그 명령, 부름에 대한 “저는 여기 있습니다.Me voici”라는 무조건적 응답으로 의미화된다.²¹⁾ 이 응답에서 나는 주체로서 나가 아니라, 객체의 나me로 고백된다. 이 말함은 나의 진술이 아닌 전적인 수동성의 응답이라는 점에서, 레비나스는 이를 ‘증언’이라고 이른다. 나의 도덕감이나 나의 선행이 나의 윤리를 구성하는 것이 아니라, 선행이, 윤리가 나를 빌어 말한다는 것이다. 이런 설명은 종교적 담론을 연상시킨다. 그러나 레비나스는 이 윤리 자체가 성스러움인 것

19) DVI, 113.

20) DVI, 113. ; 한역: 문성원(미출간) 참고.

21) 창세기에서 아브라함의 응답, 출애굽기에서 모세의 응답이다.

이지 그 역은 아니라고 여러 번 강조한다. 윤리는 전적으로 타인과 나의 대면 관계이며 그것은 타인의 얼굴, 그 에피파니의 절대성과 그에 대한 나의 수동성으로 해명된다. 이때 유한의 수동성, 무한의 명령의 절대성은 무한이 능동성 내지는 자발성임을 뜻하지 않는다. 무한관념과 타인의 얼굴은 무한의 능동적인 개입의 결과로 추론될 수 없다. 그렇게 해석하는 것은 무한을 주제화하는 것이며, 무한을 유한에 상응시키는 것이다. 윤리적 관계는 어디까지나 타인에 대한 나의 관계이기에 거기에 신은 등장하지 않는다. 그렇지만 그 명령의 절대성에는 신이 관여되어 있다. 레비나스는 무한 혹은 신이 타인과의 대면에 직접적으로 개입하지 않으면서도 명령의 절대성으로 오는 이러한 방식을 ‘삼자성’이라고 이른다.

4. 윤리와 삼자성

레비나스는 무한을 유한에 대한 부정이며, 초과, 지나감으로 쓴다. 이 ‘지나감’이라는 표현은 그가 ‘신’이라는 이름 대신에 내세우는, 무한이 유한에 초월적으로 관여하는 방식인 ‘삼자성’의 밑그림을 그려준다. 이를테면 그것은 ‘시간’ 그 자체와의 관계와도 같다. 의식 바깥의 시간은 나에게 절대적인 영향을 미치며 나를 지나간다. 나는 속절없이 늙어 죽는다. 무한의 시간, 타자로서의 시간, 흘러가는 시간은 동일자의 내적 시간성, 현전화의 시도를 매 순간 무너뜨린다. 역설적으로 바로 그렇기에 동일자는 계속 그에 맞서 동일화를 수행하면서 자신의 동일성을 보존하고자 애쓴다. 그러한 동일성의 수고 역시 나름대로 유의미한 존재 방식이지만, 이는 무한관념에서 발견한 유한의 본래적 사태인 타자와의 관계를 제대로 의미화하지 못한다. 무한/타자와의 관계로서의 유한성을 의미화할 수 있는 방식은 ‘타인에 의함’의 수동성을 ‘타인을 위함’의 윤리적 관계로 사유하는 것이다. 바로 여기에, 타인과의 관계를 ‘윤리’로 의미화 하는 데에 삼자성이 있다. 그것은 무한/신이 자신을 남기지 않음으로써, 그 성스러움을 타인을 위한 책임으로 의미화하는 방식이다. 레비나스는 타인에 대한 책임, 나아가 그의 고통과 잘못을 대신함만이 내가 유일하게 신과 연결되는 방법이라고 설명하면서 그 역은 불가하다고 단언한다. 신과 연결되기 위해 타인을 위하는 것은 아니다. 삼자성은 신을 윤리-너머로 분리시킴으로써 윤리가 어떤 추상적 덕목이 아니라 ‘준’과 같은 구체적인 행위 그 자체로 있음을 부각한다. 그것은 드러남과 은폐, 존재와 비존재의 이항 대립적인 존재 질서 바깥을 가리키는, ‘존재와 달리’의 방식이다.

본고는 레비나스의 사유에서 ‘신’이라는 개념이 그가 제일철학으로 내세우는 ‘윤리’와 어떤 관계를 맺는지를 살펴보고자 했다. 레비나스는 ‘무한관념’에 대한 현상학적이고 의미론적 고찰을 통해서 철학적 신론/무신론과 윤리를 긴밀하게 연결함으로써 철학 안에서 윤리로 향하는 길을 낸다.

참고문헌

Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie Philosophique J.vrin, 1986
 _____, *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie Philosophique J. VRIN,

2006.

에마뉼엘 레비나스, 전체성과 무한, 김도형·문성원·손영창 옮김, 그린비, 2018.

_____, 타자성과 초월, 김도형·문성원 옮김, 그린비, 2020.

_____, 존재와 달리 또는 존재성을 넘어, 문성원 옮김, 그린비, 2021.

_____, 윤리와 무한, 양명수 옮김, 다산글방, 2000.

에드문트 후설·오이겐 핑크, 데카르트적 성찰, 이종훈 옮김, 한길사, 2016.

르네 데카르트, 제일철학에 관한 성찰, 이현복 옮김, 문예출판사, 2021.

미셸 푸코의 권력과 연대하는 저항 주체들

조난주

전남대학교 박사 수료, 현대 프랑스 철학 전공

1. 들어가며: 주체와 권력

미셸 푸코(M. Foucault)는 흔히 권력의 철학자로 알려져 있다. 그는 권력 연구를 통해 사회 도처에 있는 권력의 그물망 속에서 주체가 어떻게 생성되는지를 보여준다. 그에 따르면, 주체는 권력의 산물이다. 후기 연구에서 그는 주체를 생산하는 권력에 대해 저항할 수 있는 가능성을 모색한다. 저항은 권력이 강제하는 주체성을 거부하고 새로운 주체성을 발명하는 것과 관련된다. 푸코의 저항은 개인적인 측면이 강하다고 볼 수 있다. 하지만 필자는 푸코의 후기 저작들과 그의 정치적인 행보에서 발견되는 저항의 연대적 계기에 주목한다. 본 연구의 목적은 푸코 철학에서 권력의 대상으로서 개인이 상호 연대하고 저항할 수 있는 주체임을 밝히는 것이다.

헤겔(G.W.F. Hegel)은 자본주의가 본격적으로 싹튼 당대 독일 시민사회를 분열의 시대로 진단한 바 있다. 200년이 훨씬 지난 지금, 우리 역시 분열의 시대에 살고 있다고 해도 과언이 아니다. 신자유주의는 ‘경쟁’의 전면화를 최우선의 가치로 삼고서 의도적으로 불안정하고 불평등한 정책을 펼치고 있다. 이로 인해 개인들은 각자도생을 위한 삶을 강요받으며 서로를 적으로 규정하기에 이른다. 개인들은 매일 생존을 위한 ‘사회적 전쟁’을 치르고 있다. 개인이 점점 더 원자화되고 고립되고 있다. 고립된 개인은 무력화되어 신자유주의적 통치성에 아무런 저항 없이 따르고, 이는 악순환의 반복을 낳는다.¹⁾ 신자유주의적 통치성은 개인을 고립시키고, 고립되기에 더욱 특정 방식으로 규범화되기 쉬운 개인들을 계속 생산하고 있다.

신자유주의적 통치성이 삶의 원리로 기능하는 오늘날, 우리는 어떻게 저항할 수 있는가? 푸코는 신자유주의에 대한 논의를 ‘통치성(gouvernementalité)’의 관점에서 분석한 최초의 철학자이다. 그는 기존의 통치성을 비판하기 위하여 ‘주체성(subjectivité)’을 저항의 기점으로 삼는다. 그는 초, 중기 연구서인 『광기의 역사』, 『감시와 처벌』에서 권력의 대상으로서 개인에 주목했다. 그에 따르면, 개인은 특정 지식-권력의 복합체 속에서 특정 ‘주체’로 만들어진다. 신자유주의 시대의 각자도생만을 위해 살고, 오직 이익만을 추구하는 개인 역시 오늘날 지식-권력의 복합체 속에서 만들어진 특정 주체라고 말할 수 있다. 이후 후기 사유에서 그는 어떻게 지식-권력의 복합체가 강요하는 주체가 아닌 다른 주체가 될 수 있는가, 곧 다른 ‘주체성’을 모색하는 연구를 수행하게 된다.²⁾

1) 피에르 다르도·크리스티앙 라발, 『새로운 세계합리성』, 심세광·전혜리 옮김, 그린비, 2022, 7-13쪽 참조.

내 연구의 일반적 주제는 권력이 아니라 주체인 것이다. ... 어쩌면 오늘날 주요 목표는 우리가 누구인가를 발견하는 것이 아니라 우리가 존재하는 현재의 방식을 거부하는 것이지 않을까? ... 우리는 수 세기에 걸쳐서 우리에게 부과되어왔던 **개별성의 유형을 거부함으로써 새로운 형태의 주체성을 촉진해야만 한다.**³⁾

푸코에 따르면, 주체성은 지식(진실), 권력, 주체라는 세 축의 관계 속에서 만들어진다. 권력이 진실을 결정하고, 나아가 생산하면서 주체의 사유와 행위, 곧 주체성을 결정한다. 주체성은 권력의 관계 내에서만 만들어진다. 그렇다면 새로운 주체성은 어떻게, 어느 지점에서 발명될 수 있는가?

2. 자기 배려와 저항 주체

푸코는 “권력과 지식으로부터 파생되지만 그것들에 의존하지는 않는 주체성의 차원이라는 관념”⁴⁾을 도입한다. 이러한 주체성은 자기가 자신과 맺는 윤리적 관계 속에서 발명될 수 있다. 물론 진실을 만들고 결정하는 권력의 작용 속에서 개인이 완전히 자유로울 수는 없다. 그렇지만 개인은 진실과 권력의 자기장 내에서 자기 자신과도 관계하는 주체이기도 하다. 사실 지식-권력은 자기가 자신과 맺는 관계 속에서 그것을 내면화하거나 거부하는 과정을 거쳐 실증적인 것이 된다.⁵⁾ 개인은 자기 관계를 기반으로 특정 진실을 비판적으로 사유하기도 하고, 다른 진실을 의지하기도 하는 윤리적 주체이다.⁶⁾ 푸코는 윤리적 주체로 자신을 형성하는 문제를 ‘자기 배려(souci de soi)’의 개념을 통해 탐구한다.

자기 배려는 “자기가 자신과 맺는 관계를 강화하는 형태 내에서 자신을 구축하는 주체화 방식”⁷⁾이다. 자기는 자기 배려를 통해 기존의 진실을 있는 그대로 받아들이지 않을 수 있다. 자기는 실존적 진실과의 관계 속에서 기존의 진실에 이의를 제기하고 권력에 통치당하지 않는 저항적 주체로 형성된다. 주체가 다른 진실을 생산하고 그 진실을 실존의 양식으로 만들어내는 ‘주체화(subjectivation)’는 그 자체로 저항이다. 저항은 **이미 공고히 만들어진 권력 관계 속에서 개인이 어떻게 자신을 형성할 것인가, 곧 자유의 실천**과 관련된다. 푸코는 진실을 결정하려는 진리 게임(jeux de vérité)에 개인을 참여시키는 저항 전략을 편다.

그러나 푸코의 저항 개념은 한편으로 초, 중기 저작에서 자신이 이미 제거했던, 자율적이고 독립

2) “결과적으로, 푸코 철학의 파토스는 저항이다. 특별하게 감정들을 포함한 개별적인 특성들에 반대되어 지성적인, 정신적인 그리고 도덕적인 주체에 관한 형식들을 함양한 권력과 지식에 관한 근대 구조들을 향한 저항이다.” Laura Hengehold, “My Body, THIS PAPER, THIS FIRE: The fate of emotion in foucault’s Kantian Legacy,” in *Philosophy Today* Vol 47, 2003, 8쪽 참조. 프레데릭 그로, 『미셸 푸코』, 배세진 옮김, 이학사, 2022, 144쪽 참조.

3) 미셸 푸코 외, 『주체와 권력』, 『미셸 푸코의 권력 이론』, 정일준 편역, 1995, 86, 97, 98쪽.

4) 질 들뢰즈, 『푸코』, 허경 옮김, 그린비, 2019, 172쪽.

5) 주디스 버틀러, 『권력의 정신적 삶: 예측화의 이론들』, 강경덕·김세서리아 옮김, 그린비, 2019, 11, 12쪽 참조.

6) 푸코와 마찬가지로 한나 아렌트 역시 자기 관계를 ‘사유’와 ‘의지’를 가능하게 하는 가능 조건으로 본다. 그녀에 따르면 사유는 자기 자신과의 대화하는 과정 속에서, 의지는 자기 자신과 갈등하는 과정 속에서 발생한다. 한나 아렌트, 『정신의 삶』, 홍원표 옮김, 푸른숲, 2019, 286, 289, 292, 408, 413쪽 참조.

7) 조난주, 석사학위논문, 전남대학교 철학과 석사학위논문, 1쪽 참조.

적인 ‘근대 주체’나 의식 주체를 미리 전제하는 ‘현상학적, 실존주의적 주체’로 다시 회귀하고 있다는 비판에 직면한다.⁸⁾ 다른 한편으로 그의 윤리학은 오직 사적 자율성만을 추구하는 개인적이고 무정부주의적이며 자유주의적인 저항만을 말할 수 있다고 그 한계를 지적받아 왔다.⁹⁾ 비록 그가 ‘주체화’ 방식을 변형하는 것을 저항의 한 방식으로 제시하기는 하지만, 이는 지극히 개인적인 방식의 저항이라는 것이다.¹⁰⁾

우선 푸코가 후기 철학에서 주체로 회귀한다는 비판을 논박하는 연구들은 그동안 상당히 활발하게 이루어져 왔다. 이 연구들은 푸코가 갑작스럽게 ‘주체’의 문제로 회귀한 것이 아니라 권력에 의해 형성되는 주체의 한계 지점을 문제 삼으려는 그의 일관된 문제의식에서 ‘주체화’의 문제가 출현했다고 주장한다.¹¹⁾ 반면 푸코에게 개인들이 모여 함께 연대하는 저항 개념이 부재하지는 않는다고 논박하기란 쉽지 않다. 푸코의 저항 개념에 개인적인 차원을 넘어서는 다른 개인들과의 연대가 부재하다는 비판은 일면 타당한 듯 보인다.¹²⁾

나는 실로 이것이 윤리적인 염려들 그리고 권리들, 정부에 대한 모욕적인 계교들에 대항하는 비판적 사유의 존중을 위한 정치적 투쟁이 만나는 접합 지점이라고 믿는다. 그리고 **사적 자유를 정초하기 위해 윤리학을 연구한다.**¹³⁾

푸코는 사적 자유, 즉 개인의 자유를 정초하기 위한 주체화의 저항을 말한다. 그렇지만 신자유주의적 통치성에 저항하기 위해서는 개인이 자신의 주체성을 변형하는 자유의 실천만으로는 충분하지 않다, 기존의 질서를 해체하고 새로운 질서를 창출하기 위해서는 이질적인 개인들의 생산뿐만 아니라 “살아있는 것으로서” “저항하는 힘들의”¹⁴⁾ 집합, 곧 연대가 필요하다. 과연 푸코 철학 안에서 연대의 계기들을 찾아볼 수 있는가? 푸코의 윤리적 차원의 저항에서 ‘함께’ 저항한다는 정치적인 의미가 획득될 수 있는가? 즉 푸코 철학 내에서 연대하는 저항 주체들이 존재할 수 있는가?

8) 힌리히 핀크-아이텔(Hinrich Fink-Eitel)은 푸코 철학에서 초, 중기의 주체와 후기 주체 사이의 분열을 비판한다. 익명적-지식-권력 관계에 완전히 복종하는 예측적 주체의 자리에 이제는 완전히 자율적이고, 근원적으로 자유로운 주체가 등장한다는 것이다. 문성훈, 『미셸 푸코의 비판적 존재론』, 길, 2010, 24쪽 참조.

9) 존 라이크먼, 『미셸 푸코, 철학의 자유』, 심세광 옮김, 그린비, 2020, 10쪽 참조. 자유를 둘러싼 권력과 주체의 경합적 관계에 대한 푸코의 설명은 미셸 푸코, 「주체와 권력」, 『미셸 푸코의 권력 이론』, 정일준 편역, 1996, 314쪽 참조.

10) 특히 리차드 로티는 푸코 후기 철학의 문제를 ‘사적인 자율의 추구’, ‘낭만주의적 지인인의 모습’이라고 표현한다. 사토 요시유키, 『권력과 저항』, 김상운 옮김, 난장, 2012, 97쪽 참조.

11) 해외 연구에서 대표적으로 프레데릭 그로, 『미셸 푸코』 이학사, 2022, 139-145쪽 참조. 국내 연구로는 대표적으로 심세광, 「미셸 푸코와 서양 고대철학 - 권력론의 심화로서의, 서양 고대철학에 대한 윤리적 해석 -」, 『인문과학』 제73집, 성균관대학교 인문학연구원, 2019; 도승연, 「철학의 역할, 진실의 모습: 푸코의 자기-배려 논의를 중심으로」, 『한국여성철학』 제18집, 한국여성철학회, 2012.

12) 요한나 옥살라는 레비나스에 기반하여 푸코 윤리학이 타자와의 관계보다 자기와의 관계에 우선하고 있다는 점을 그 한계로서 지적한다. Johanna Oksala, *Foucault on Freedom*, Cambridge, 2005, 207쪽 참조.

13) Michel Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, New, 1998, 299쪽.

14) 질 들뢰즈, 『푸코』, 65쪽.

3. 저항 주체들의 연대와 횡단적 공동체

우선 푸코의 저서 내에서는 연대하는 저항이라는 주제가 전면적으로 부각되지는 않지만, 푸코 자신의 저항적 실천 속에서 연대의 가능성을 발견할 수 있다는 점에 주목해야 한다.¹⁵⁾ 왜냐하면 푸코가 자신을 ‘보편지식인’과 구별되는 ‘특수지식인’이라고 규정하면서 이론과 실천이 이분법적으로 구별될 수 없다고 밝힌 바 있기 때문이다. 그는 이론과 실천을 구별하는 것은 완전히 시대에 뒤떨어진 생각이며, 자신과 같은 오늘날 지식인들이 행하는 참여는 이론적·역사적 분석이 구체적 투쟁과 별개의 것이 아님을 강조한다.¹⁶⁾ 이런 점에서 그는 공동 저항을 주제화하는 글을 쓰지는 않았지만, 그의 투쟁적 삶에 비추어볼 때 공동 저항과 관련된 계기들이 그의 사유 곳곳에 남겨져 있다고 볼 수 있다.

필자는 이러한 문제의식을 기반으로 푸코 철학 안에서 개인적 저항이 아닌 공동의 저항 가능성을 발견하고자 시도한다. 실제로 푸코의 저서 및 논문, 기고문과 인터뷰에서 연대의 단초들이 존재한다. 우선 부당하다고 생각되는 권력의 남용에 저항하기 위한 연대의 단초들이 있다. 『감시와 처벌』에서 국왕 시해범인 다미앵은 끔찍한 신체 훼손을 동반한 사형 집행을 겪게 된다. 당시 신체형은 모든 군중이 보는 앞에서 이루어졌다. 이는 군중을 공포로 몰아넣기 위해서이기도 했지만, 무엇보다도 가장 하잘것없는 신체를 화려하게 훼손함으로써 가장 고귀한 신체를 지닌 국왕의 훼손된 권리를 회복시키기 위해서였다. 그러나 군중이 한 곳에 모이는 일은 위험을 동반하기도 했다. 군중은 죄수의 사형 집행을 구경하기 위해서만이 아니라, 때로는 죄수가 신, 왕, 현실 등을 모욕하는 것을 보기 위해서 모이기도 한 것이다. 특히 권력이 부당하게 행사된다고 생각될 경우, 권력의 남용을 비판하기 위한 연대의식을 키워나가게 된다.¹⁷⁾ 이는 군중이 기존의 진실을 파괴하고 다른 진실을 담론으로 형성할 조건이 된다.

푸코는 고통받는 신체들의 연대하는 저항을 옹호하는 한편, 이 신체들 바깥에 있는 사람들도 똑같은 피통치자로서 이들과 상호 연대를 보일 의무가 있음을 강조한다. 그는 감옥정보운동을 전개하면서, 권력 장치가 죄수들에게 추위와 굶주림에 시달리도록 내버려두는 것은 참을 수 없는 권력의 남용이며, 이에 대하여 죄수들이 집단적이고 조직적으로 이의를 제기하는 것은 정당하다고 주장한다.¹⁸⁾ 또한 1975년에 스페인의 청년들이 프랑코 독재 정권에 반대하는 시위를 벌이다 체포되어 적법한 절차 없이 사형 집행을 즉각 선고받았을 때에도, 그는 위협받는 생명들과의 연대를 강조하면서

15) 푸코는 68혁명 이후 자신과 생각을 공유하는 이들과 연대하면서 조직적으로 투쟁을 전개한 바 있다. 피에르 리비에르에 대한 공동 연구, 감옥정보운동, 베트남 보트 피플에 대한 항의문 작성, 사르트르 등과 함께 한 반 인종주의 활동, 게이 운동 등 그는 저항 운동의 주축이 되어 격렬한 투쟁을 벌였다. 디디에 에리봉, 『미셸 푸코』, 박정자 옮김, 그린비, 2012, 333-350, 444-455쪽 참조.

16) 디디에 에리봉, 『미셸 푸코』, 539쪽 참조.

17) “공포의 장면에서 군중의 역할은 양의적이다. 군중은 관객으로서 호출된다. … **사형 선고가 부당하다고 생각될 경우** … 더욱 강화될 수 있었던 것은 통치 권력보다 오히려 **민중의 연대의식**이었다.” 미셸 푸코, 『감시와 처벌』, 오생근 옮김, 나남, 2016, 103, 107, 111쪽.

18) “틀 감옥의 수감자들은 감옥에 대한 정치적 투쟁들을 보여주었다. 내 생각에 이미 확립된 권력에 맞서는 어떤 투쟁이 조직화되고, 목적을 지녔으며, 전략과 함께 **집단적인 힘**을 구성해낼 때, “**정치적인 것**”이라고 부를 수 있다.” Michel Foucault, *Intolerable*, University of Minnesota Press, 1994, 236쪽.

권력의 남용을 규탄했다.¹⁹⁾ 더 나아가 그가 제네바에서 해적 행위에 반대하는 국제위원회가 창설되었다는 소식을 듣고 작성한 선언문의 내용은 더욱 의미심장하다.²⁰⁾ 우리는 모두 통치받는 피통치자 공동체의 구성원이자 국제 시민으로서 정부의 통치 방식에 항의할 권리와 함께 상호 연대할 의무가 있다는 것이다.

다음으로 푸코의 연대는 이질적인 개인들이 함께 모여 다른 삶의 방식으로 살아가면서 대안적 공동체를 구성하는 실천이다.²¹⁾ 1980년대에 푸코는 자신의 섹슈얼리티를 자유롭게 사용할 권리 운동을 지지한다. 그는 기존의 섹슈얼리티 질서 내에 동성애를 포함시킬 것을 요구한다. 이와 함께 그는 한 걸음 더 나아가야 한다고 주장한다.²²⁾ 그는 섹슈얼리티에 대한 개인의 권리만이 아니라 개인들이 “새로운 형태의 삶·관계·우정을 창조”²³⁾함으로써 새로운 형태의 예술과 문화를 만들어 나갈 권리를 요구한다. 그는 다른 삶의 양식을 추구하는 개인들이 모여 함께 살아갈 공동체를 발명해야 한다고 주장한다.²⁴⁾ 이러한 공동체는 구성원들이 공동의 노력을 통해 “문화의 기본 코드”²⁵⁾를 변형시켜 나갈 때, 곧 기존 공동체의 한계 경험 속에서 출현하는 이들이 함께 공존해나가는 삶을 추구할 때 만들어진다. 이러한 공동체를 횡단적 공동체 혹은 헤테로토피아적 공동체라 부를 수 있을 것이다.²⁶⁾

푸코적 의미에서 연대는 ‘공통의 이념’에 근거하여 모인 개인들의 집합적 행위도 아니고, 특정 공동체를 위해 투쟁하는 행위도 아니다. 연대는 권력의 남용으로 인해 위협받는 생명들의 위태로움을 ‘참을 수 없는 것’으로 여기고, 이 위태로움이 언제든지 나에게도 일어날 수 있는 일임을 인식하는

19) “우리는 이 메시지를 전달하기 위해 마드리드에 왔습니다. 문제의 중대성이 우리를 여기로 불렀습니다. 우리가 여기 온 것은 이곳의 **위협받는 생명들과의 연대감**이 우리의 마음속에서 불러일으킨 분노를 **다른 사람들과 함께** 보여주기 위한 것입니다.” 디디에 에리봉, 『미셸 푸코』, 447쪽. (번역 부분 수정함)

20) “권리와 의무를 동반하는 국제 시민권이 존재한다. 이 때문에 우리는 그 행위자가 누구든 그 피해자가 누구든 상관하지 않고 모든 권력의 남용에 항의할 권리를 지닌다. 결국 우리는 **피통치자 공동체**의 구성원이고 그 때문에 **상호 연대**를 보일 의무가 있다.” 미셸 푸코, 「인권: 정부에 맞서」, 『춤스키와 푸코, 인간의 본성을 말하다』, 이종인 옮김, 시대의창, 260, 261쪽.

21) Liesbeth schoonheim, *Resistance: An Arendtian Reading of Solidarity and Friendship in Foucault*, Foucault Studies, No. 30, 2021, 14쪽.

22) “동성애적 삶의 양식은 성적 관계보다 훨씬 더 나아간 것이다. 성적 관계가 성규범의 한계를 넘어가는 것과 관련되어 있다면, 동성애적 삶의 양식은 게이 문화의 전개에 더 많은 관심을 두고 있다. … 문화는 **공동의 절실한 노력**에 의해 만들어지고, 게이 생활양식도 그러한 노력에 의해 만들어가는 것이다. … 그러므로 게이 운동은 욕망을 자유롭게 하고 정체성을 주장하는 것에 놓여 있지 않다. 삶의 스타일을 발전시키는 데 있다. 한계 경험 속에서 **함께 공존할 수 있는 삶**의 실천 속 중핵을 발명하는 것과 관련된다.” Liesbeth Schoonheim, *Resistance*, 20, 21쪽.

23) 디디에 에리봉, 『미셸 푸코』, 546쪽.

24) 섹슈얼리티는 우리 스스로 창조하는 어떤 것이고, 우리 욕망의 비밀스러운 양상의 발견일뿐만 아니라 바로 우리 자신의 창조다. 우리는 우리의 욕망과 함께, 그 욕망을 넘어서서 **새로운 형태의 관계, 새로운 형태의 사랑, 새로운 형태의 창조**가 창시된다는 것을 알아야만 한다. … 우리는 우리가 동성애자라는 것을 발견하는 것만으로 충분하지 않다. … **게이의 생활양식을 창조해야만 한다.** … 오늘 내가 관심을 갖고 있는 것은 **우정**에 관한 것이다. 디디에 에리봉, 『미셸 푸코』, 546, 549쪽.

25) 미셸 푸코, 『말과 사물』, 이규현 옮김, 민음사, 2012, 15쪽.

26) 리에스베스는 푸코적 의미에서의 연대와 우정 공동체를 나이, 계급, 인종과 관계없이 신체의 새로운 쾌락의 지점을 발견하는 것으로부터 시작하는 ‘횡단적 공동체’라 명명한다. Liesbeth Schoonheim, *Resistance*, 21쪽. 한편 연효숙은 푸코의 헤테로토피아 개념을 공동체 문제와 함께 사유하면서 기존의 질서를 전복시키거나 기존과는 다른 질서가 통용되는 공동체를 ‘헤테로토피아적 공동체’로 정의한다. 연효숙, 「푸코의 바깥의 공간과 헤테로토피아 공동체」, 『시대와 철학』 제33집 2호, 한국철학사상연구회, 2022.

것에서 시작한다. 이러한 인식은 국경, 나이, 인종, 젠더와 상관없이 개인들을 연결시키고, 이들이 모여 자신이 처한 현실을 함께 비판하는 실천으로 이끈다. 더 나아가 푸코의 연대는 개인들이 권력의 남용을 함께 비판하는 것을 넘어서 ‘이질적 개인들이 공존하는 삶의 양식’을 창조하는 것과 관련된 다. 연대는 지금과는 다른 삶의 양식을 추구하는 개인들이 기존의 질서와는 다른 질서의 공간을 상상하며 구축해나가는 실천이다. 이러한 연대는 이질적 개인들이 실제로 함께 공존하는 삶을 살아감으로써 수행되는 구체적인 실천이다.

4. 나오며: 푸코 연대의 한계와 이론적 보완의 필요성

그러나 푸코의 때 이른 죽음으로 ‘연대하는 저항’에 대한 논의는 이론적으로 발전하지 못한 채 끝을 맺는다. 푸코 철학 내에서 연대하는 저항을 분석하고 의의를 드러내기 위해서는 이론적 보완이 필요하다. 이를 위해 우선 필자는 푸코의 저항이 아렌트(H. Arendt)의 정치적 사유로 보완되어야 한다는 엘렌(A. Allen)의 주장과 그 근거를 면밀히 분석하고자 한다. 이 분석을 통해 실제로 푸코의 ‘저항’이 어느 지점에서 결함을 드러내고, 이를 아렌트의 정치 개념을 통해 어떻게 보완될 수 있는지가 드러날 것으로 기대된다. 다음으로 필자는 푸코의 관점을 수용하면서 연대하는 저항을 사유하는 ‘버틀러(J. Butler)’에게서 푸코적 의미에서의 연대를 재구성할 단초가 발견될 수 있다고 기대한다. 특히 『연대하는 신체들과 거리의 정치』에서 버틀러가 무언의 신체들이 함께 모이는 것 자체만으로도 저항할 수 있다고 주장할 때, 이는 ‘말’보다도 ‘행동’으로 담론 투쟁의 장에 참여할 수 있음을 드러낸다. 이러한 저항하는 연대 개념은 푸코의 ‘견유주의적 파레시아’와 교차하는 듯하며, 필자는 이 지점을 면밀히 분석함으로써 푸코의 ‘연대’가 지닌 의의와 한계가 밝혀질 수 있을 것으로 예상한다.

3부 3세션

학문후속세대 발표 동양철학

(서울대학교 14동 202호)

老子的 玄德을 중심으로 본 무위정치 구현의 문제

김충현
충남대학교 석사과정

1. 서론

철학은 현실에 대한 문제의식을 반영한다. 철학의 내용은 현실의 어느 측면을 보여주고 알려주며, 현실의 문제와 관련을 맺고 있다. 철학적 탐구의 과정에서 추상적이고 형이상학적인 사유가 있을 수 있고, 철학 사상의 내용은 일견 현실성이나 실용성과는 거리가 있는 것처럼 보일 수 있다. 그러나 형이상학적 사유는 현실에 대한 인식을 바탕으로 이루어지기도 하며, 그것은 역으로 현실을 설명하고 해석하는 논리로 기능하기도 한다.

이와 같은 특성은 노자의 철학에도 짙게 배어 있다. 『道德經』이라는 이름에 걸맞게 노자철학의 중심 개념은 도(道)와 덕(德)이다. 나아가 노자철학은 도와 덕에 대한 탐구가 현실의 문제와 그 해결의 논리를 설명하는 토대가 된다. 도와 덕에 대한 탐구는 곧 도가 올바르게 구현되지 못하고 덕이 제 기능을 하지 못하는 현실적 문제에 대한 논의로 이어진다. 노자는 이러한 문제를 현덕(玄德)을 갖춘 이상적 인간인 성인(聖人)의 무위정치(無爲政治)를 통해 해결하고자 한다. 또한 그 해결의 모습은 도의 존재 원리가 실현되는 자연(自然)의 이상세계이다.

따라서 현덕의 의미를 중심으로 도를 따르는 인간과 정치론을 연관 지어 논해보는 것이 본고의 목적이다. 이를 위해 먼저 현덕의 작용 원리를 밝히고자 한다. 현덕이 무위의 덕으로 이해되는 측면과 현덕이 가진 자연으로의 복귀의 논리에 관하여 밝히고자 한다. 이어서 현덕을 정치적으로 구현하는 모습을 성인의 무위정치와 자연의 이상사회에 관한 논의로 나누어 밝혀보고자 한다.

2. 현덕의 작용 원리

2.1 무위의 덕

현덕을 구성하는 현(玄)과 덕(德)이라는 글자들 모두 노자철학에서 중요한 위상을 갖는다. 德을 수식하는 玄은 『노자』 1장에서 도의 존재 특성이 형용된 것으로 이해된다. 도는 무분별성을 의미하는 무명(無名)의 측면과 현상성의 근거로서의 유명(有名)의 측면을 함께 가진 특성이 있다.¹⁾ 도는 본래 무분별적 존재이나, 도의 변화를 통한 자기전개의 결과인 만물은 불가피하게 분별적 상대성을 띠고 존재하는 것으로 이해된다. 이러한 존재양상을 포괄하는 말이 현(玄)이다. 玄은 자타를 갈라 세

1) 『老子』 1장, “無名天地之始, 有名萬物之母.”

우는 상대성이 무화되되, 모든 상대적 현상 변화의 가능성을 내재하고 있는 상태를 나타내는 말로 쓰인다. 이 ㄴ이 도의 작용, 개별자에게 내재된 도를 의미하는 德²⁾을 수식하여 玄德이라는 단어로 사용된다. 이렇게 설명할 수 있는 玄德은 분별의 무화 상태에서 도가 본연의 모습대로 작용하는 것을 의미한다.

玄德은 『노자』 10장, 51장, 65장에 등장한다. 그 중 10장과 51장에서는 현덕에 대하여 生而不有, 爲而不恃, 長而不宰라는 동일한 설명이 있다. 노자철학에서 덕의 기능은 만물을 자라게 하는 것으로 이해된다.³⁾ 만물을 生, 爲, 長하는 기능은 덕이 기본적으로 가지고 있는 기능이다. 그렇다면 현덕의 의미를 이해함에 있어서 초점이 맞추어지는 것은 不有, 不恃, 不宰로 설명되는 부분이다. 그런데 현덕을 설명했던 내용 중 ‘生而不有, 爲而不恃’가 『노자』 2장에서 성인이 무위의 일에 처하는 것을 설명하는 말로 동일하게 쓰이고 있다.⁴⁾ 이렇게 볼 때, 현덕은 무위의 덕이라고 말할 수 있다. 현덕은 도가 무위의 방식으로 드러나 만물을 자라게 하는 작용이며, 도를 체득한 이상적 인간인 성인이 무위로서 행하는 것을 의미한다.

무위는 일체의 행위에 대한 부정의 의미가 아니다. 무위가 정말로 아무 것도 하지 않는 것이라면, 현덕에 관한 설명은 生, 爲, 長으로 나타낼 이유가 없다. 무위에 대한 단서는 不有, 不恃, 不宰에 있다. 위의 세 방식은 한쪽이 주체가 되고, 한쪽이 대상화되는 일방적이고 수직적인 관계이다. 무위란 타자를 대상화하지 않으며, 자기본위적인 강제력으로 유목적적 영향력을 행사하지 않는 것이다. 이러한 작용 방식은 주체와 대상이라는 이분법적 구별이 사라지는 것을 기초로 하는 것이다.

2.2 자연으로의 복귀

현덕은 65장에도 나타나는데, 해당 장에서 말하는 현덕은 앞서 살펴본 10장, 51장과 조금 다르다. 특히 복귀의 논리를 말하고 있다는 점에서 그렇다.

현덕은 깊고 멀어서 만물과 함께 되돌아가고, 이후에 곧 큰 순리에 이르게 된다.⁵⁾

해당 장에서 여물반의(與物反矣)의 反을 반대된다는 뜻으로 본다면, 해당 문장은 현덕의 특성이 만물의 특성과 상반되는 것이라고 해석할 수 있다. 그러나 논자는 反이 본래 返으로, 여물반의란 만물과 함께 되돌아간다는 뜻을 가진다고 풀이한 장석창(蔣錫昌)의 견해를 지지한다.⁶⁾ 만물은 본래적으로 도에 존재의 근거를 두고 있기 때문에, 만물의 도적 존재성을 생각할 때 만물과 반대된다는 해석보다는 만물과 함께 되돌아간다고 보는 것이 더 설득력 있다. 도의 운동 양상이 바로 되돌아감이

2) 노자철학에서 개별 인간의 행위를 매개로 하여 도가 드러나는 것을 덕으로 이해한다고 할 때, 양자의 의미는 상호 연관되는 것으로 이해할 수 있다. 오하마 아키라, 임현규 역, 『老子的 哲學』, 고양: 인간사랑, 1992, 81-82쪽 참조.

3) 『老子』 51장 “道生之, 德畜之.”

4) 『老子』 2장 “是以聖人處無爲之事, ... 生而不有, 爲而不恃, 功成而弗居. 夫唯弗居, 是以不去.”

5) 『老子』 65장 “玄德深矣, 遠矣, 與物反矣, 然後乃至大順.”

6) 蔣錫昌, 『老子校詁』, 成都: 成都古籍書店, 1988, 401쪽. “錫昌按: 物, 萬物也. 反, 借爲返.”

기 때문이다.⁷⁾ 나아가 도가 존재물과 함께 되돌아간 결과는 大順, 즉 자연에 이르는 것이다. 만물이 본래적, 도적, 자연적 존재성을 회복해 나가게 하는 도의 작용이 바로 현덕으로 설명될 수 있는 것이다.

복귀의 논리는 玄의 의미에 담겨 있는 상대성의 포용이 전제되는 것이다. 현상 만물을 형용하는 개념들은 상대성을 띠고 존재한다. 그것은 존재의 총체를 전일하게 담아낼 수 없는 한계를 가진다. 유무(有無), 난이(難易), 장단(長短), 고하(高下), 음성(音聲), 전후(前後) 등으로 예를 들 수 있는 상대적 관계의 개념들은 자체적으로 존립할 수 있는 것이 아니라, 서로 간의 관계 속에서만 의미를 갖게 되는, 대자적이고 타자 정립적인 관계인 것이다.⁸⁾ 위와 같은 개념들을 대상적 분별로서 인식한다면, 어느 한 쪽의 편에 설 수밖에 없다. 그러나 상대적 측면들을 함께 내재하고 있는 玄의 상태와 같이 상대성을 포용하는 상태가 전제된다면, 곧 도로 복귀하게 된다.

상대성의 포용이라는 논의의 연장선상에서 복귀란 상대성의 단편적 일면을 내세우는 것을 거부한다. 그러한 맥락에서 복귀의 논리는 시공간적 회귀로는 결코 볼 수 없다. 시공간적 규정화는 앞서 제시한 『노자』 2장에서의 개념 쌍과 같이 결국 상대성에 기초한 것이기 때문이다. 도 자체는 시공간적 제약을 받지 않고 자체적 존재 원리에 따라 운행하기 때문에, 도가 본연적 상태와 질서를 회복해 나가는 것은 시공간적 규정화를 통해 대상적으로 파악할 수 있는 것이 아니다. 복귀의 논리는 도의 자연한 자기전개 속에서 도 자체의 본연적 질서를 회복하는 것으로서만 의미를 지닐 뿐이다.

3. 현덕의 정치적 구현

3.1 성인의 무위정치

덕이 개별자에게 내재된 도를 의미하기도 한다는 점에서, 무위의 현덕을 갖춘 인간상에 관하여 논의할 필요가 있다. 현덕의 의미에 기초하여 현덕을 담지한 이상적 인간인 聖人을 논하자면 대상적 분별의식을 무화한 인간이라고 말할 수 있다. 따라서 주체의 입장에서 세계를 대상화시키는 인식을 배제한다. 세계의 모든 것이 도를 근거로 존재한다는 것을 깨닫고, 존재의 자연성을 아는 명(明)에 이르게 된 사람인 것이다.⁹⁾

현덕을 갖춘 성인은 치국의 방법을 알고 있는 인간이다. 이는 65장에 설명되어 있다.

그러므로 지모로서 나라를 다스리면 나라의 도적이고, 지모를 쓰지 않고 나라를 다스리면 나라의 복이다. 이 두 가지를 아는 것이 또한 계식이다. 계식을 항상 알고 있으면, 그것을 일러 현덕이라 한다.¹⁰⁾

여기서 智는 明과 반대로 자신이 일방적인 인식주체의 입장에 서서 만물을 대상화하여 자기본위

7) 『老子』 40장 “反者道之動.”

8) 『老子』 2장 “故有無相生, 難易相成, 長短相較, 高下相傾, 音聲相和, 前後相隨.”

9) 『老子』 33장 “自知者明.” 해당 구절을 직역한다면, “스스로를 아는 것이 명이다.”라고 할 수 있지만, 참된 앎이란 자신뿐만 아니라 존재 일반에 대한 앎으로 이어질 수 있다. 그것은 못 존재가 도를 기반으로 스스로 그러하게 존재하고 있다는 점에 기인한다. 따라서 해당 구절은 ‘자신에 대한 앎’으로부터 의미를 확장하여 ‘모든 존재의 자연성에 대한 앎’이라고 보는 것이 설득력 있다.

10) 『老子』 65장 “故以智治國, 國之賊, 不以智治國, 國之福. 知此兩者亦稽式. 常知稽式, 是謂玄德.”

적으로 파악하는 삶이다.¹¹⁾ 지모로 나라를 다스리는 것은 일체 존재의 자연성을 해치고 사사로운 욕망을 이루기 위한 통치이다. 통치자가 자신의 욕망대로 세계와 존재의 질서를 왜곡하려 할 경우 그러한 시도가 결국은 실패로 귀결될 것임을 성인은 알고 있다. 치국의 법칙, 천하의 법칙인 계식(稽式)을 알고 있는, 현덕의 담지자인 것이다.¹²⁾

이러한 성인은 만물에 내재된 도를 직관하기 때문에, 도를 근거로 한 세계와 천하 만물의 일원적 관계를 유기적으로 읽어낸다. 따라서 성인은 천하 만물을 대상화하는 자기본위적이고 강제적인 작위를 행하지 않는 무위의 인간이다. 『노자』에서 성인이 통치 주체로 등장하는 비중이 크다는 점에서,¹³⁾ 성인은 곧 무위정치를 행하는 존재로 이해된다. 그리고 성인이 담지한 무위의 덕인 현덕은 무위정치를 통해 구현되는 것이다.

노자가 무위정치를 요청하였던 이유는 성인이 직관하는 인간의 자연한 본래적 질서와 당대의 정치적 현실 사이의 괴리가 이미 컸기 때문이었다. 현덕을 논함에 있어 智를 통해 철학적 문제의식을 드러낸 이유가 여기에 있는 것이다.

따라서 노자의 무위정치는 무엇보다도 당시의 세상에 만연하였던 통치자의 유위를 부정한다. 통치자가 먼저 대상적 지식과 사사로운 욕망을 버려 도와 하나 되고 만물과 하나 되는 현동의 인간이 되어 서,¹⁴⁾ 단일한 사태나 사사로운 욕망에 고정된 마음이 없이 백성의 마음과 하나 된 상태에 있어야 한다고 보았다.¹⁵⁾ 그러한 통치자가 나라를 다스려 유위의 폐단을 그치게 하는 것이 바로 무위정치이다.

노자의 무위정치의 의도는 분별의 무화를 통해 백성의 자연한 본성을 회복시켜 가는 것에 있는 것이다.¹⁶⁾ 따라서 무위정치에 관한 논의는 자연으로 형용할 수 있는 이상사회의 모습에 관한 논의로 이어지게 된다.

3.2 이상사회의 구현

현덕이 무위정치를 통하여 원만하게 구현된다면, 백성들은 生而不有, 爲而不恃, 長而不宰로 설명되듯 통치자의 소유가 될 수 없고, 통치자에게 종속되지도 않는다. 백성은 백성들 나름대로 그들의 본래적 자연성을 발휘하며 살아갈 뿐이다. 이러한 무위의 다스림은 백성들의 입장에서 통치자가 있다는 사실만을 아는 모습으로 설명된다.¹⁷⁾ 이를 근거로 할 때, 성인 통치자는 통치에 있어서 보조자의 역할을 할 뿐이며, 무위의 다스림은 성인과 백성들이 함께 만들어 가는 것이라고 이해할 수 있다. 그 결과로 백성들은 자신의 존재 원리에 부합하는 자연의 삶을 누리게 된다. 백성의 자발성이 최대

11) 『老子』 33장 “知人者智.”

12) ① 蔣錫昌, 『老子校詁』, 成都: 成都古籍書店, 1988, 399-400쪽. “稽, 爲楷之借字. ... 「楷, 法也」是稽式即法式, 二十八章王主所謂模則也.” 장석창(蔣錫昌)은 稽式의 稽가 楷의 차자(借字)이고 楷는 곧 法이기에 원래 稽式은 法式이며, 法式은 28장 왕필주의 模則을 말한 것이라고 하였다. 그런데 왕필은 模則을 天下式의 式과 같은 것으로 이해한다. ② 樓宇烈, 『王弼集校釋』, 臺北: 華正書局, 1992, 74쪽. “式, 模則也.” 이러한 설명을 따르면, 65장의 稽式은 28장의 天下式, 즉 천하의 법과 동일한 것이라고 볼 수 있다.

13) Isabelle Robinet, 「Shengren: 聖人」, 『The Encyclopedia of Taoism』, Vol 2, Routledge, 2008, 880쪽 참조.

14) 『老子』 56장 “塞其兌, 閉其門, 挫其銳, 解其分, 和其光, 同其塵, 是謂玄同.”

15) 『老子』 49장 “聖人無常心, 以百姓心爲心.”

16) 임현규, 『노자의 정치철학』, 『철학논총』, 제2집, 제40호, 새한철학회, 2005, 76쪽 참조.

17) 『老子』 17장 “太上知有之.”

화된다. 성인 통치자의 무위가 백성의 자연스러운 삶의 영위로 이어지는 것이다.¹⁸⁾

백성이 자발성을 갖고 자신들의 자연한 삶을 영위해 나가는 사회의 모습은 80장의 소국과민(小國寡民)으로 잘 나타난다. 소국과민에 관하여 제기되는 의문 중 가장 뚜렷한 것은 왜 사회의 소규모성과 폐쇄성을 강조하였냐는 것이다. 소국과민을 통해서 노자가 의도한 것은 당시 통치자들이 정치적 목적의식을 가지고 대국을 지향한 것에 대한 비판이다. 노자는 성인 통치자의 무위의 모습을 통해 정치적 욕망의 무화를 요구하는 것이다. 통치자의 욕망이 무화될 때 비로소 백성이 자발적인 삶을 영위할 수 있는 것이다.

그리고 소국과민에 대해 제기될 수 있는 또 하나의 의문은 결승(結繩)을 통해 의심하게 되는 원시적 사회로의 회귀론의 여부이다.¹⁹⁾ 이는 앞서 노자가 제시한 복귀의 철학적 논리가 시공간의 상대적 분별로부터 자유롭다는 점을 통해 시공간적 회귀가 아님을 논한 바가 있다. 소국과민은 무위의 정치의 결과로 백성들이 자신의 존재 원리를 실현하며 순박한 삶을 영위하는 모습을 제시한 것이다. 따라서 소국과민은 원시사회로의 회귀론이 아니라, 자연한 도적 질서의 회복을 이상으로 여겨 제시된 사회상으로 보는 것이 타당하다. 무위자연의 소박한 사회 속에서 모든 존재가 소유화, 대상화되지 않고 도적 질서를 회복한 이상적 사회상을 노자는 소국과민을 통해 보여주고 있는 것이다.

4. 결론

지금까지 노자의 현덕에 관하여 그 작용의 원리와 정치적 구현을 중심으로 논하여 보았다. 논의를 간단히 종합한다면 현덕은 도의 무위자연의 작용이다. 모든 대상적 분별을 무화하고, 자연한 도적 질서를 회복해 가는 원리를 갖고 있다. 그리고 현덕의 원리는 당대 현실의 혼란상을 극복하고자 하는 노자의 논리를 설명하는 것이기도 하다.

노자는 자신의 철학적 논의를 통해 무엇보다도 세상의 본래적 질서를 올바르게 볼 것을 제시하고 있다. 유위의 혼란한 세상, 욕망을 추구하는 인간의 모습은 결코 본래적 세상과 본래적 인간의 모습이 아니라는 것에서부터 노자의 논리는 출발하고 있다고 본다. 노자는 세계와 인간이 본래적으로 도를 근거로 하여 자연한 질서를 가지고 있다고 보았다. 노자가 꿈꾸는 이상적 세계와 이상적 인간은 그 때문에 어떤 새로운 것을 더함으로써 우리가 도저히 생각할 수 없는 미지의 모습으로 이행하는 것으로 제시되지 않았다. 그저 분별과 작위의 오물을 벗긴 본래적 깨끗함과 순박함을 지향하고, 그것으로 돌아가는 것을 이상으로 여긴 것이다. 때문에 노자는 부정과 역설을 통해 당시의 혼란상을 비판하였지만, 그는 오히려 세계의 본래적 모습을 따뜻한 시선으로 바라보고 있다.

현실의 문제에 대한 해결이라는 관점에서 현덕이 논의될 수 있음을 볼 때, 현덕에 관한 연구는 현대 사회의 문제들을 해석하는 관점들과 연관성을 갖고 향후 그 개념적 성격이 더욱 풍부하게 논의될 가능성이 열려 있다고 본다. 현덕에 관한 더욱 더 종합적이고 확장성 있는 연구가 이루어지기를 기대한다.

18) 『老子』 57장 “我無爲而民自化.”

19) 『老子』 80장, “使人復結繩而用之.”

退溪의 「心無體用論辯」研究

김미소

고려대학교 철학과 박사수료

요약문: 「心無體用論辯」에서 연방 이구(蓮坊 李球, 미상-1573)는 현상의 마음에는 動靜이 있고 이것을 體와 用이라고 부를 뿐이지, 본원적인 마음에는 體用이라는 게 없다고 한다. 퇴계 이황(退溪 李滉, 1501-1570)은 현상의 마음과 본원적인 마음을 구분하여 體用이 없는 본원적인 마음에서 體用이 있는 현상의 마음이 나온 것이라는 연방의 주장을 비판하면서, 현상의 마음에 體用이 있다면 본체에도 體用이 있다는 것이다. 그래서 퇴溪는 “形而上者를 기준”으로 할 때, 현상 속에 내재한 理는 體이고 현상의 여러 작용들은 用이라고 한다. 그리고 “形而下者를 기준”으로 할 때는 흥미롭게도, 개체가 體가 되고 그 體 속에 내재한 본성이 理이며 그 理가 발현한 것이 用이라고 한다. 결국, 퇴溪는 현상에서 일어나는 모든 일이 “본체의 발용”이라고 말할 수 있다는 것이다. 뿐만 아니라, 퇴溪는 본체와 그 작용의 관계인 “形而上의 體用”을 전체(體)와 부분(用)으로 설명한다. 전체인 太極의 理는 體이고 부분인 개체의 속에 내재한 理(本性)는 用이 된다. 퇴溪는 「心無體用論辯」을 통해서 道理에 심오한 차원이 따로 있는 것이 아니라 본체(體)와 현상(用)의 긴밀한 관계를 강조한다. 궁극적으로, 이 세계에 “形而上의 理가 실재한다”는 사실을 밝혔다.

1. 形而上과 形而下的 體用 : 본체와 현상

「心無體用論辯」은 “體用”에 대한 퇴溪의 생각이 집약된 글이다. 일반적으로 體用은 본체와 현상의 관계를 설명하는데 사용되는 설명방식이다. 퇴溪는 「心無體用論辯」에서 본체와 현상은 물론이고 본체와 그 작용 그리고 현상과 현상의 관계를 설명하고 있다. 먼저 퇴溪가 본체와 현상의 관계를 體와 用을 통해서 어떻게 설명하고 있는지 그 구체적인 내용을 살펴보도록 하겠다.

“지금 金而靜이 얻은 연로의 글을 보니, 오로지 이 구절(心無體用)을 가지고 부연하여 말을 만들어서 서로 변론하고 질문하려는 듯한데, 그 구상이 깊고 심오해서 엿보고 추측하기 쉽지 않지만 잠시 先儒에게 들은 ‘心有體用’이라는 말을 가지고 밝히겠소. 선유의 말은 모두 근본이 되는 곳이 있으니, 寂感을 가지고 體用을 삼은 것은 『周易』에서 근본 하였고 動靜으로 體用을 삼은 것은 『戴記』에 근본 하였고 未發·已發로 體用을 삼은 것은 子思에 근본 하였고 性情으로 體用을 삼은 것은 『맹자』에 근본 하였으니, 모두 心의 體用에 대한 것이다[중략]...지금 연로의 말에는 ‘心에 體用이 있기는 하나 그 근본을 찾아보면 體와 用이 없다’고 하였는데, 내가 들으니 程자가 말하기를 ‘心은 하나이지만 體를 가리켜 말한 것도 있고 用을 가리켜 말한 것도 있다’고 하였고 지금 이미 程자가 體用이 있는 것을 가리켜 心이라고 여겼으니 마음을 설명하는데 이미 남김이 없네. 더욱 어찌 體用이 없는 心이 있어 근본이 되어서 [체·용이 있는 心] 앞에 있을 수 있겠는가[중

략]...또 연로가 말하기를 ‘動靜이란 것은 實理이고 體用이란 것은 虛說이니, 道理는 본래 체용이 없고 動靜을 體用으로 삼는다’라고 하였네. 내가 생각하건대, 動靜하는 道理가 있기 때문에 그 道理가 靜한 것을 가리켜 體라고 하고, 만약[그 道理가] 動한 것을 가리켜 用이라고 한다면 道理의 동정의 실상은 바로 道理의 體用的 실상이오. 또 어찌 따로 體와 用이 없는 어떤 道理가 있어 근본이 되어서 動과 靜의 앞에 있을 수 있겠는가.¹⁾

연방은 “心에는 體用이 있지만, 그 근본(形而上)을 따지고 들어가 보면 體用이 없다”고 한다. 연방은 心에는 體用이 있는데(작용으로서의 心), 그보다 더 근원적인 心이라는 게 있고 이 본원적인 心에는 體用이 없다는 주장이다. 경험적인 마음 이외에 본원적인 마음이 따로 있다는 것이다. 연방은 마음을 두 개의 차원으로 나눈다. 본원으로서의 마음이 존재하고 그것의 작용으로서의 마음이 있는데, 본원으로서의 마음은 體用이 없고 이 體用이 없는 마음(본원으로서의 마음)에서 體用이 있는 마음(작용으로서의 마음)이 나왔다는 논리이다. 연방은 體用이 없는 心이 體用이 있는 心의 근본이 된다는 입장이다. 이어서, 연방은 “動靜이란 것은 實理이고 體用이란 것은 虛說이니, 道理는 본래 체용이 없고 動靜을 體用으로 삼는다”고 한다. 體用이라는 게 실재하지 않고 그냥 이름만 있다(虛說)는 것이다. 그는 ‘動靜이 實理이다’라고 하면서 理를 道理로 설명한다. 動靜하는 것은 실재하는 道理(實理)인데, 體用은 실재하지 않으며 體用이 실재하지 않기 때문에 道理에는 본래 體用이 없다는 주장이다. 그러면서 연방은 道理의 경우 원래 體用이 없는데, 動靜을 體用으로 삼는다(道理本無體用, 而以動靜爲體用也)고 하였는데, 動靜은 존재하고 體用은 존재하지 않는다는 의미이다. 道理에 動과 靜이 있고 이것을 體와 用이라고 부를 뿐이지, 道理에 體와 用이 있는 것은 아니라는 것이다. 이렇게, 연방은 動靜을 體用이라고 분류하는 것은 실제로 맞지 않다고 본다. 우리가 편의적으로 動과 靜을 體와 用이라고 말하는 것일 뿐이지, 어떻게 動이 用이고 體가 靜이냐는 것이다.

다르게 말하면, 연방은 靜은 體일 수 없다는 입장이다. 道理의 動靜 중에서 靜이 體일 수 없다는 것을 體라는 것은 없다(無體)와 연관시켜본다면, 연방은 고정된 본체라는 것은 아예 존재하지 않는다고 본 것이다. “마음에 체용이 있기는 하지만, 그 근본을 찾아보면 체와 용이 없다”에서 마음에 體用이 있다는 것은 ‘작용으로서의 마음’을 의미한다. 또 “그 근본에는 體用이 없다”는 것은 ‘근원으로서의 마음’에는 고정된 본체라는 것이 존재하지 않는다는 의미다. 성리학 체계는 어느 정도 고정되어 있는 본체라는 것이 존재하고 거기서부터 用이 나온다고 설명하기도 한다.²⁾ 그런데, 연방은 고정되어 있는 본체라는 게 사실 존재하지 않기 때문에, 거기서부터 나오는 본체의 내용을 구현하는 用이라는 것도 존재하지 않는다는 말을 하고 있는 것이다.

1) 『退溪集』「心無體用辯」, “今得金而精所示蓮老書, 專以此句, 敷衍爲說, 要相辯質, 其立意奧邃, 未易窺測, 姑以所聞先儒心有體用之說明之. 而其說皆有所從來, 其以寂感爲體用, 本於大易, 以動靜爲體用, 本於戴記, 以未發已發爲體用, 本於子思, 以性情爲體用, 本於孟子, 皆心之體用也...何嘗有人說心無體用耶. 今蓮老之言曰, ‘心固有體用, 而探其本則無體用也’, 混聞程子曰, ‘心一而已, 有指體而言者, 有指用而言者’, 今既指其有體用者爲心, 則說心已無餘矣. 又安得別有無體用之心爲之本, 而在心之前耶...又曰, 動靜者, 實理也, 體用者, 虛說也, 道理本無體用, 而以動靜爲體用也. 混謂道理有動有靜, 故指其靜者爲體, 動者爲用, 然則道理動靜之實, 卽道理體用之實. 又安得別有一道理無體用者爲之本, 而在動靜之先乎.”

2) 『朱子語類』, 98:40 “心統性情.” 性情皆因心而後見. 心是體, 發於外謂之用. 孟子曰: “仁, 人心也.” 又曰: “惻隱之心.” 性情上都下箇“心”字. “仁人心也”, 是說體; “惻隱之心”, 是說用. 必有體而後有用, 可見“心統性情”之義. 僞(69이후).

위의 내용을 종합해보면, 연방의 관점에서 道理라는 것은 動靜일뿐이지, 그 중에서 고정된 어떤 것이 體이고 그것으로부터 나오는 用이라는 것은 존재하지 않는다고 본다. 體와 用이라고 구분할 수 있는 어떤 것이 이 세계의 본체이고 그것의 작용이라고 할 수 있는 본체와 작용으로 이 세계를 말하는 것은 옳지 않다는 것이다. 연방이 心은 體와 用이 있다고 한 것은 정지되어 있을 때의 마음, 움직일 때의 마음은 가벼운 차원에서의 마음인데, 心의 본체를 따져서 어떤 부분이 體이고 用이라고 나눌 수 있는지 의문이라는 것이다. 가장 본원적인 마음을 생각해볼 때, 어떤 부분이 體이고 用인지 구분해서 볼 수 있냐는 태도다. 굳이 이야기한다면 動靜만 있을 뿐이지, 그 중에 어떤 상태가 體이고 用이라고 말하는 것은 부적절하다는 것이 연방의 주장이다.

이에 대해, 退溪는 마음을 體用이 없는 마음(본원으로서의 마음)에서 體用이 있는 마음(작용으로서의 마음)이 나왔다는 식으로 구분할 수 없다는 입장이다. 또한 體用이 없는 道理라고 하는 게 별도로 존재해서 動靜 앞에 있는 것은 아니라고 지적한다. 그렇기 때문에, 退溪는 “動靜하는 道理가 있어서 그 道理가 靜한 것을 가리켜 體라고 하고, 그 道理가 動한 것을 가리켜 用이라고 한다면 道理가 動靜의 실상은 바로 道理의 體用이다”라고 하면서, 道理(形而上)에도 動靜(體用)이 있음을 강조한다. 결국, 形而下的 體用(動靜)이 있는 것은 形而上的 體用(動靜)이 있기 때문이라는 것이다.

“연로가 또 말하기를, ‘體란 글자는 象의 측면에서 나왔고 用이란 글자는 動의 측면에서 나왔으니, 動하기 전에 어찌 用이 있었겠으며, 象이 있기 전에 어찌 體가 있었겠는가.’라고 하고 또 邵子의 ‘본래 體는 없다(易無體)’는 말을 인용하여 말하기를, ‘體가 없으면 用이 없음을 알 수 있다’고 하였소. 내가 생각건대, 體用이란 두 가지가 있소. 道理에 대하여 말한 경우[形而上者]가 있으니, ‘아득하여 조짐이 없으나 萬象이 빠짐 없이 갖추고 있다’는 것이 이런 경우이고, 事物에 대하여 말한 경우[形而下者]가 있으니, ‘배는 물에 다닐 수 있고 수레는 육지에 다닐 수 있으며 배와 수레가 물과 육지에 다닌다’는 경우 같은 것이 이런 경우네.”³⁾

연방에게 있어서 象과 動이 오히려 더 근원적이며 본질적이다. 그는 體와 用이 象과 動에서 나온다고 인식한다. 연방은 『周易』의 “易無體”에 근거한⁴⁾ 소강절의 易에는 체가 없다(易無體)는 말을 진리로 삼아서, “體라는 게 없으니 用도 없음을 알 수 있다”는 주장이다.

이에 대해, 退溪는 體用에는 形而上的 體用(道理의 체용)과 形而下的 體用(事物의 체용)이 있음을 알려준다. 退溪는 ‘무엇을 기준으로 말하느냐’에 따라서 體와 用의 관계가 서로 다르게 쓰일 수 있다고 보았다. 본체와 현상의 관계를 “형이상(의 원리 자체를 기준) 혹은 출발점으로 말하면, 형이상자의 沖漠無朕이 體이고 이것들이 사물 사이에 드러난 것이 用이다. 형이상자를 기준으로 해서 沖漠無朕이라는 것 자체가 體이고 그것이 현실의 사물로 드러났을 때, 형이하로 드러난 것이 用이 된다. 또 본체와 현상의 관계를 “형이하(자를 기준)”로 해서 말하면, 각각의 사물들, 하나하나의 개체가 體가 되고 ‘그 理가 발현한 것’이어서 사물에 내재한 본성이 理이고 그 사물의 본성이 발현되는 것이 用이다. 형이하자인 개체가 體이고 그 體 속에 내재한 본성이 理이고 그 理가 발현한 것이 用이 된다.

3) 『退溪集』「心無體用辯」, “又曰, 體字起於象上, 用字起於動上, 動之前何嘗有用, 象之前何嘗有體耶, 又引邵子‘本無體’之說曰, 無體則無用可知, 混謂體用有二, 有就道理而言者, 如沖漠無朕而萬象森然已具是也, 有就事物而言者, 如舟可行水車可行陸而舟車之行水行陸是也.

4) 『周易』「繫辭傳 上」, “範圍天地之化而不過, 曲成萬物而不遺, 通乎晝夜之道而知, 故神無方而易無體.”

“그러므로 朱子が 『答呂子約書』에서 말하기를, ‘形而上者로부터 말하면 아득한 것(沖漠)이 실로 體가 되고 그것이(體) 사물에 발현하는 것이 用이 된다. 만약 形而下者를 가지고 말한다면 사물이 또 體가 되고 그(事物) 理가 발현하는 것이 用이 된다. 일률적으로 형이상자를 道의 體라고 하고 천하의 達道인 다섯 가지 [中庸의 五倫]를 道의 用이라 할 수는 없다.’고 하였소. 지금 배와 수레의 형상을 體라고 하고 물에 다니고 물에 다니는 것을 用이라고 한다면 비록 ‘象이 있기 전에는 體가 없고 動하기 전에는 用이 없다’고 하더라도 괜찮소. 그러나 만일 沖漠을 體라고 한다면 이 體는 象의 이전에 존재하는 것이 아닌가. 萬象이 여기에(體) 갖추어 있는 것을 用이라고 한다면 이 用은 動하기 이전에 있는 것이 아닌가. 이것을 가지고 본다면 연로가 이른바 ‘體는 象에서 나오고 用은 動에서 나온다’는 것은 단지 形而下인 事物의 體用이 아래쪽에 떨어져 있음을 말한 것일 뿐이지, 실제로는 形而上인 沖漠無朕하고 體用一源의 묘함을 내버린 것이네. 오직 形象의 측면에 머무르기 때문에 ‘象의 이전에 체가 없다’라고 말하고 邵子의 말을 인용하여 증거로 삼아 주장하였는데, 특히 邵子가 이른바 ‘無體’라는 것은 단지 형체가 없다는 것을 말한 것일 뿐이지 沖漠의 體가 없다고 말한 것이 아님을 알지 못한 것이오. 體를 인식한 것이 이미 모두 갖추지 못하였다면 用을 인식한 것도 모두 갖추지 못하였다는 것은 말할 필요도 없이 알 수 있네.”⁵⁾

여기서, 退溪는 앞서 언급한 형이상 차원에서의 체용과 형이하 차원에서의 體用을 반복하지 않는다. 形而下者를 기준으로 했을 경우의 體와 用의 관계는 앞서 形而上의 體와 用의 관계와 다르다. 여기서 退溪는 形而下者를 기준으로 했을 때, 象 이전에 體가 없다고 말할 수 있다고 본다. 動靜의 用이 없다는 것도 理의 발현을 用이라고 했으니 이렇게 말할 수는 있겠다. 그런데, 만약 沖漠無朕을 體라고 하는 관점에서 보면 이 體는 당연히 象 이전에 존재한다고 할 수 있다는 것이다. 이 본원으로서의 體에서 萬物들이 만들어진 것이어서, 이 體가 象 이전에 있지 않다고 말할 수 없을 것이다. 形而上을 기준으로 말할 때는 沖漠無朕이 理의 본체이고 그것이 만물들로 구현되어 나온 것이 理의 用이다. 이러한 맥락에서는 萬物이 用(理의 用)이 된다.

退溪는 靜일 때가 體이고 動일 때를 用으로 나눌 수 있다는 것이다. 움직일 때의 마음이 用이고 정지할 때의 마음이 體이다. 動과 靜을 體와 用이라고 부르는 것이지, 그것보다 더 근원적인 것으로서 體와 用이라는 것이 따로 존재하지 않는다. 이렇게, 退溪는 體用을 動靜과 동일한 것으로 설명한다. 또 退溪는 사물에 대해서 말한다면, 배는 물에서 다닐 수 있고 수레는 육지에서 다닐 수 있다는 것이 體에 해당하고 배와 수레가 실제로 물에서 다니고 육지에서 다니는 것이 用이라고 하였다. 이것이 사물에서의 體用과 道理에서의 체용이다. 道理에서의 체용이 형이상의 체용(沖漠無朕)이고, 사물에서의 체용이 형이하의 체용(萬象森然)이다. 배와 수레가 다닐 수 있는 것이 體이고, 실제로 다니는 것이 用이다. 道理의 차원(形而下의 體用)에서 이야기하는 體用도 沖漠無朕한 靜의 道理이고 萬象

5) 『退溪集』 「心無體用辯」, “故朱子答呂子約書曰, “自形而上者言之, 沖漠者固爲體, 而其發於事物之間者爲之用. 若以形而下者言之, 則事物又爲體, 而其理之發見者爲之用. 不可槩謂形而上者爲道之體, 而天下之達道五爲道之用.” 今以舟車之形象爲體, 而以行水行陸爲用, 則雖謂之象前無體, 動前無用, 可也. 若以沖漠爲體, 則斯體也不在象之前乎. 以萬象之具於是爲用, 則斯用也不在動之前乎. 以此觀之, 蓮老所謂體起於象, 用起於動, 只說得形而下事物之體用, 落在下一邊了, 實遺卻形而上沖漠無朕體用一源之妙矣. 惟其滯見於形象之末, 故謂象前無體, 而引邵說以證之, 殊不知邵子所謂‘無體’者, 只謂無形體耳, 非謂無沖漠之體也. 認體既不得該徧, 則認用之不得該徧, 不待言而可見矣.”

森然是動의 道理이지, 沖漠無朕이 더 근원적이고 萬象森然이 거기서 파생된 것이라는 말이 아니다.

退溪는 ‘기준’에 따라 본체와 현상의 내용이 달라질 수 있다는 것이다. 본체와 현상의 관계에서, 形而上을 기준으로 하면 沖漠無朕이라는 것 자체가 體이고 그것이 현실의 사물로 드러났을 때 형이하로 드러난 것이 用(本性)이 된다. 또 형이하를 기준으로 해서 말하면 각각의 사물들, 하나의 개체가 體가 되고 사물에 내재한 본성이 理이고 그 사물의 본성이 발현되는 것이 用이다. 形而上者나 形而下者를 기준으로 했을 때, 전혀 다른 방식으로 體用이 사용될 수 있다는 것이다. 때문에, 단순히 形而上者를 道의 體로 五倫을 道의 用이라고 할 수 없다. 이렇게 설명한다고 해서 완전히 잘못된 것은 아니지만, 항상 이렇다고 할 수 없다는 말이다.⁶⁾

흔히 본체와 현상을 말할 때, 형이상의 본체(體)가 있고 그 형이상의 본체로부터 만물(用)이 나왔다고 한다. 모든 개체들의 존재 자체가 본체의 用이 되는 것이다. 그렇다면, 萬象은 원래 形而上의 理(體) 속에 갖추어져 있는데, 그것들이 발현되어서 만물들 속에 하나씩 내재하게 되는 것이다(萬象之具於是). 萬象 속에는 수레의 象이나 배의 象이 있을 텐데, 수레와 배 속에 갖추어져 있게 된 것, 그것 자체를 理의 관점에서 말하면 “현상들이 갖추고 있는 理”라고 할 수 있겠다. 이렇듯, 體와 用이 쓰이는 방식이 다양하기 때문에, 退溪가 體에 대한 인식이 온전하지 못하다면 用에 대한 인식이 온전하지 못하다고 하였다(認體既不得該徧, 則認用之不得該徧, 不待言而可見矣).

2. 形而上의 體用 : 전체(理一)와 부분(分殊)

앞서, 退溪는 현상과 본체는 형이하의 측면에서 그리고 형이상의 측면에서 서술해야 한다고 하였다. 形而下者를 기준으로 할 때, 개체들이 體이고 그 속에 갖추어져 있는 것이 理(本性)이다. 形而上者를 기준으로 할 때, 본체(體)가 있고 沖漠無朕한 것이 본체이며 그것이 발현해서 개체(性)를 이룬다. 개체를 이룰 때, 陰陽五行의 氣와 함께 개체를 만들어 낸다. 이 형이상자인 沖漠無朕의 體, 이 體의 用에 해당하는 것은 그 개체 자체가 아니라, 개체 속에 내재해 있는 “本性”을 가리킨다.

萬象森然의 本體가 理一이고 만물 속에 발현된 것을 分殊라고 한다면, 體와 用의 관계는 理一과 分殊의 관계로 말할 수 있다.⁷⁾ 이에 대해, 전체와 부분을 體와 用으로 설명할 경우, 전체인 태극의 理는 體이고 부분인 개체의 心속에 내재한 理는 用이다.⁸⁾ 전체의 관점에서 형이상의 본체가 體이고 거

6) 『朱子語類』, 95:24, “形而上者, 無形無影是此理; 形而下者, 有情有狀是此器. 然謂此器則有此理, 有此理則有此器, 未嘗相離, 卻不是於形器之外別有所謂理. 亘古亘今, 萬事萬物皆只是這箇, 所以說‘但得道在, 不係今與後, 己與人’.” 叔蒙問: “不出這體用. 其體則謂之性, 其用則謂之道?” 曰: “道只是統言此理, 不可便以道爲用. 仁義禮智信是理, 道便是統言此理.” 直卿云: “‘道’字看來亦兼體用, 如說‘其理則謂之道’, 是指體言; 又說‘率性則謂之道’, 是指用言.” 曰: “此語上是就天上說, 下是就人身上說.” 賀孫(62이후).

7) 湯建榮, 「朱熹 “體用一源” 思想 論析」 『蘭州學刊』(2008), p. 10. “형이상과 형이하의 체용의 경우로 말하면 체용 일원은 결코 理一分殊의 구분을 배척할 수 없는데, 만일 오직 체용일원만을 말한다면 理一과 分殊는 단지 동일한 사물의 다른 이름일 뿐이니, 體는 바로 用이고 用은 바로 體이고, 理一은 바로 分殊이고 分殊는 바로 理一이니 그렇다면 다시 一源이나 無間을 말할 필요가 없다. 이것을 가지고 天命之性和 氣質之性의 分殊와 統合을 설명한다. 예를 들어, 체용일원을 가지고 理氣先后, 動과 靜의 관계를 해석하면 靜은 體, 動은 用이 된다. 체용일원을 가지고 心과 情, 性과 情의 관계를 해석하면 心體情用, 性體情用이라는 心統性情이 된다. 체용일원을 가지고 中和의 관계를 해석하면 中體和用이 된다.”

기서 나온 개체가 用이다. 그리고 부분의 관점에서 그 개체들이 體가 되고 그 개체들이 하는 일들이 用이 된다. 개체 속에 담겨 있는 理가 體이고 그 개체가 행동하는 것, 理에 따라서 이루어지는 일들이 用이다. 개체 속에 理가 있고 개체가 하는 일은 理에 따라서 이루어진 것이어서, 개체의 행위들은 다 理가 드러난 것이라고 할 수 있겠다. 이것은 모두 理의 차원에서 말하는 것이다.

“아, 沖漠無朕이라는 것은 乾坤에 있어서는 無極과 太極의 體가 되어서 萬象이 이미 갖추어 있고 人心에 있어서는 至虛至靜한 體가 되어서 萬用이 모두 갖추어 있으며 사물에 있어서는 문득 발현하고 유행하는 用이 되어서 어디서나 있지 않은 데가 없소. 여자약이 말하기를, “當行之理가 達道가 되고 沖漠無朕이 도의 본원이 된다”라고 하였고 朱子が 이것을 그르다고 여겨서 말하기를, “다만 이 당연지리가 沖漠無朕이고, 이 理 밖에 따로 沖漠無朕이 있는 것이 아님을 알아야 한다.”고 하였네. 그러므로 程先生이 이미 體用一源을 말하였고 또 顯微無間을 말하였던 것이오. 체·용 두 글자는 活法이지 死法이 아니며, 원래 포함하지 않은 것이 없어서 묘하여 다할 수 없음이 이와 같소. 이것으로 헤아려 본다면 어찌 단지 體라는 글자가 象의 측면에서 나온 것이고 象의 이전에는 體가 없을 수 있겠는가. 어찌 바로 用이라는 글자가 動의 측면에서 나온 것이고 動하기 이전에는 用이 없겠는가. 어찌 太極을 성인이 억지로 이름 지어 놓은 것이라 하여 체와 용이 없다고 할 수 있는가. 朱子が 「태극도설」의 해설에서 體와 用 두 글자로 반복하여 밝혔네. 하물며 “人心이란 그 향하는 곳을 알 수 없다(人心莫知其鄉)”는 것은 孟子께서 다만 마음이 周流變化하고 神明不測한 묘함이나 잃기는 쉽지만 지키기는 어렵다는 것을 “人心莫知其鄉”(如此)이라고 한 것이니, 바로 이 心의 用이 사물에 발현하는 것을 설명한 것이네. 만일 心에 體와 用이 없다고 한다면, 이런 상황에서 用의 근원을 어디에서 찾겠는가...지금 여기에서 논한 것은 본래 극히 高妙하게 마음을 말하려고 한 것인데, 도리어 體와 用을 形器에 막아버리고 心과 性을 茫昧한 지경에 몰아넣었으니, 자기의 학문에만 해가 될 뿐 아니라 後生으로 하여금 서로 모방하게 하여 일률적으로 허영을 배우게 한다면 그것이 斯文에 누적된 폐단이 적지 않기 때문에 부득이 심중에 있는 것을 다 말하는 것인데, 연로가 보고 어떻게 여길지는 모르겠네.”⁹⁾

退溪는 沖漠無朕이라고 하는 것이 있고 이게 乾坤에서는 어떻고 人心에서는 어떻다는 것을 설명한다. “在乾坤, 在人心”은 이 沖漠無朕이 적용되는 ‘영역’을 의미한다. 沖漠無朕이 乾坤에서는 無極太極의 體이고, 人心에서는 至虛至靜의 體라고 하는 이 둘의 관계를 설명한다. 이 둘의 관계는 “동일

8) 陳來, 『송명성리학』(1997), p. 249, “모든 사물의 性理와 우주의 본체로서 太極은 동일한 것이다. 따라서 사물의 性理는 비록 태극에서 품부 받은 것일지라도 태극의 일부분만을 분유分有한 것이 아니다(統體一太極, 物物一太極)...性理의 의미에서 볼 때, 理一分殊는 우주 본체인 太極과 만물의 性간의 관계를 뜻한다. 전체적으로 볼 때, 우주만물의 본체는 하나의 태극(統體一太極)일 따름이며, 각각의 사물도 그 본체인 태극과 완전히 동일한 태극을 포함하면서 그것을 자신의 本性(物物一太極)으로 삼는다.”

9) 『退溪集』「心無體用辯」, “嗚呼. 沖漠無朕者, 在乾坤則爲無極太極之體, 而萬象已具, 在人心則爲至虛至靜之體, 而萬用畢備, 其在事物也, 則卻爲發見流行之用, 而隨時隨處無不在. 呂子約謂“當行之理爲達道, 而沖漠無朕, 爲道之本原”, 朱子非之曰, “須看得只此當然之理沖漠無朕, 非此理之外, 別有一物沖漠無朕也.” 故程先生既說體用一源, 而又必有顯微無間之云也. 夫以體用二字, 活非死法, 元無不該, 妙不可窮如此, 以此揆之, 豈可徒以體字起於象上, 而象之前未嘗有體乎. 豈可便謂用字起於動上, 而動之前無用乎. 豈可以太極爲聖人之所強名, 而謂之爲無體用乎. 朱子於太極圖說解, 反復以體·用二字明之. 況人心莫知其鄉, 孟子只謂心之周流變化神明不測之妙, 得失之易而保守之難如此, 正是說此心之用發見於事物之間者. 苟以謂心無體用, 則不知於此何從而有此用乎...今此所論, 本欲極其高妙而言心, 而乃反滯體用於形器, 歸心性於茫昧, 非但於自己學問有害, 使後生相倣效, 一例學爲虛談, 其流弊斯文不少, 故不得不盡底蘊以言之, 不知蓮老見之以爲何如也.”

한 沖漠無朕”이라는 게 건곤에서는 이러하고 인심에서는 이러하다는 것이다. 건곤의 차원에서 말하는 무극태극의 體라는 것과 인심에서 말하는 至虛至靜의 體는 동일하다. 沖漠無朕은 건곤에 있을 수 있고 인심에 있을 수도 있다. 沖漠無朕은 건곤(전체)에서 體가 되고 인심(개체)에서도 體가 된다. 退溪는 전체의 차원은 물론이고 부분의 차원에서도 개체의 理가 개체가 하는 행위 속으로 발현되어 나오는 것으로서 體用(形而上)의 관계를 말할 수 있다는 것이다. 개체가 體이고 그가 하는 일이 用이다. 개체로서 부분의 차원에서 본다면, 형이상의 理가 개체의 本性으로 갖춰지는 것이 體이고 그 개체 속에 담겨있는 본성이 개체의 행위로 드러나는 것이 用이다.

그러면서 退溪는 人心의 차원에서 말할 때, 沖漠無朕이 至虛至靜의 體라고 한다. 지허지정의 體는 萬用에 갖춰져 있기 때문에 그것이 발용·유행하여 나오는 것이다. 乾坤과 人心사이에 體用的 관계, 인심과 사물 사이에 體用的 관계가 성립된다. 건곤과 인심은 각각 세계 “전체”와 “전체의 부분”을 의미한다. 전체로서의 沖漠無朕과 한 개체 속의 沖漠無朕이라고 할 수 있겠다. 여기서 “전체의 부분”이라는 것은 전체의 일부분이라는 말이 아니다. 전체라는 측면에서 개체는 부분인 것이라는 것이고 개체는 전체와 동일한 내용을 갖추고 있다. 우주전체의 차원에서 沖漠無朕은 무극태극의 體(전체로서의 체)이고 인심의 차원에서 한 개체 속에서 沖漠無朕은 한 개체의 태극 지허지정의 體라고 할 수 있다.

退溪가 보기에, 體와 用 두 글자는 活法이지 死法이 아니다. 활법이라고 표현한 것은 융통성 있게 두 개념을 사용해야지, 어디에나 동일하게 사용될 수 있는 개념이 아니라는 것이다. 또 ‘포괄한다(不該)’는 것은 어디에도 다 적용된다는 것인데 이는 하나의 단일한 의미로 어디에나 적용된다는 것이 아니라, 문맥에 따라서 여러 가지 의미로 사용될 수 있어서 모든 곳에 體用이 적용될 수 있다는 말이다. 앞서 전체와 부분, 하늘과 사람의 관계를 말할 때도 체와 용은 태극이 體이고 각각의 개체들이 用이라고 하였고, 다시 사람의 마음속에 내재한 體가 太極이고 여러 가지 일들을 할 때 사람의 태극(性)이 작동하는 것이 用이라고 하였던 것처럼 말이다. 退溪는 이렇게 體用的 用處가 아주 다양하기 때문에 명확하게 고정되게 정의할 수 없어서 묘하다(妙)고 표현한 것이다.

그러면서 退溪는 “어찌 단지 體라는 글자가 象에서 생겼다는 것 때문에 象 이전에는 체가 없을 수 있겠는가. 用이라는 글자가 動에서 생겼다고 해서 動 이전에는 用이 없다고 할 수 있겠는가.”라는 중요한 메시지를 던진다. 退溪는 體와 用은 여러 가지 의미로 사용될 수 있기 때문에 이런 식의 서술이 가능하다는 것을 알려준다. 退溪의 설명처럼, 太極이라는 개념은 聖人이 만들었는데¹⁰⁾ 태극 자체가 억지로 지어졌더라도 태극이라는 개념 자체에는 體用이 있다는 것이다. 孟子는 단지 마음이라는 것이 주류변화하고 신묘불측함이라는 것이 잃어버리기 아주 쉽고 잘 지켜내는 것은 어렵다는 것을 설명하기 위해서 ‘人心이 그 방향을 알 수 없다(人心莫之其鄉)’고 한 것이어서, 이 心의 用이 사물 사이에서 발현한 것을 말한다. 이것은 앞서 “若以形而下者言之, 則事物又爲體, 而其理之發見者爲之用”라고 하였듯이, 마음은 형이하자여서 사물 사이에 드러난 것이라고 한 부분에서 언급하였다. 退溪는 “만일 마음에 체와 용이 없다고 한다면 여기에 있어서 用의 근원을 어디에서 찾겠는가(苟以謂心無

10) 각주161참조.

體用, 則不知於此何從而有此用乎)”라고 하는데, 이는 心의 用이 있다면 心의 體도 있지 않겠냐는 말이다.

退溪의 입장에서 心은 體用이 다 있는데, 연방처럼 體用이 없다면 연방이 말하는 用은 어디서 나왔냐는 말이다. 體用이 없는 본원과 體用이 있는 작용이 각각 따로 존재한다는 것이 연방의 입장이라면, 退溪는 연방이 말하는 작용이라는 측면만을 동의해준다. 道理이든 현상이든 본원적인 것이 있고 그것의 현상, 작용으로 나누는 입장에 대해서 退溪는 반대한다. 아마도 후대 학자들은 退溪가 연방처럼, 道理에 심오한 차원이 따로 있는 것처럼 말해주기를 바랄지도 모르겠다. 그러나 오히려 退溪는 현상과 본체의 긴밀한 관계를 강조하면서 궁극적으로 이 세계는 형이상의 理가 실재한다는 사실을 밝혔다. 退溪는 道理의 두 가지 차원이 존재한다는 식의 설명이 아닌, 현실을 잘 반영하는 인간의 마음을 잘 반영하는 이론을 만들고자 하였다.

주희철학에서 미발이발과 중화의 관계

손미애
전북대학교 박사과정

1. 들어가는 말

『중용』의 “희노애락이 아직 드러나지 않음[未發]을 중이라고 한다. 드러나 모두 중절한 것을 화라고 하니, 중이라는 것은 천하의 대본이고 화라는 것은 천하의 달도이다” 구절에서 미발과 이발, 중과 화 개념이 등장한다. 그런데 『어류』에서 주희는 미발시 부중不中이 있으며, 이는 기질의 혼탁에 의한 것으로 보았다. 리기지합인 심을 기에 속하는 것으로 보고, 미발시에 기질을 논할 수 있다면, 미발은 곧 중이라고 말할 수 있는가?

“희노애락이 아직 드러나지 않았는데 중하지 않은 것[不中]은 어째서입니까?”라고 물으니 답하였다. “이는 도리어 기질이 혼탁해 사욕이 이겨 손님이 주인이 되는 것이다. 미발시에는 단지 홀로 있는 쓸모없는 돌과 같아서 쪼개고 자르려 해도 나뉘이지 않고, 일어나면 바로 어그러지는 것이다.” 물었다. “그렇다면 어두울 때는 그것을 살필 수 없는데 어떻게 해야 합니까?” 답하였다. “살핀다는 말은 여대림이 중을 구한 것[求中]인데 이는 도리어 이발이다. 예를 들면 정이가 ‘단지 평일 함양이 바로 이것이다’고 말한 것이다”¹⁾

『어류』에서 주희는 미발시 부중不中과 기질의 혼탁을 논한다. 인용문에서 주희는 기질이 미발시에도 잠재해 있어 이발에까지 영향을 미치는 것으로 설명하고 있다. 이어서 기질혼탁의 해결방안으로 ‘구중’ 대신 ‘평일 함양’을 제시한다. 주희는 미발시 함양을 통해 혼탁한 기질을 청수淸粹하게 만들어 바르지 못한 중을 바로 잡을 것을 권고한 것이다.

주희의 미발이발에 대한 선행연구는 미발이발의 ‘중과 부중[未發]’-‘중절과 부중절[已發]’의 가능성에 대해 논의하지 않았으며, 그리고 주희가 왜 ‘미발시 공부’를 요청하였는지에 대해서도 논의하지 않았다.²⁾ ‘미발=중, 이발=화’라는 도식은 이미 여러 학자가 공유하고 있는 내용임에 틀림없다. 하지만 중화신설 이후 ‘미발=중’이 반드시 성립한다고 말할 수 있을까? 연구자는 ‘미발=중’이 반드시 필연적으로 성립되는 도식이 아님을 주장하고자 한다. 이를 위해 미발이발의 개념적 의의를 살펴

1) 『語類』卷62, 「中庸1·章句」: 曰, 喜怒哀樂未發而不中者如何. 曰, 此卻是氣質昏濁, 爲私欲所勝, 客來爲主. 其未發時, 只是塊然如頑石相似, 劈斫不開. 發來便只是那乖底. 曰, 如此, 則昏時是他不察, 如何. 曰, 言察, 便是呂氏求中, 卻是已發. 如伊川云. 只平日涵養便是.

2) 이종우는 이러한 논의에 대해 처음 언급한 국내학자이다(이종우, 「주희의 中과 不中の 미발과 그 공부의 유무-성인과 衆人에 관련하여」, 『율곡학연구』 제45집, (사)율곡학회, 2021; 「주희의 미발의 부중과 이발의 부중절」, 『율곡학연구』 제47집, (사)율곡학회, 2022 참조).

보고, 각 개념들이 내포한 의미를 바탕으로 미발이발과 중화의 관계에 대한 연구자의 해석에 대해 서술하고자 한다.

2. 심의 지각과 주재

주희 철학에서 심의 주재 작용은 ‘지각’과 밀접한 관계가 있다. 주희는 심의 주재에 지각이 전제되어야 한다고 생각했다. 심은 경험세계에 다양하게 분수分殊된 외부 대상에 대한 지각에 한정되어 있지 않다. 심의 지각은 외부 대상에 대한 인식뿐만 아니라 심 안에 구비되어 있는 성리에 대한 인식을 포함한다. 이는 바로 주희가 심을 형이상자이거나 혹은 형이하자라고 말하기보다 차라리 ‘형이상과 형이하의 사이’라고 말하는 것이 낫다고 여긴 이유이다.³⁾ 심이 성리를 갖추어 어떤 일이 옳고 그르다고 깨닫지 못한다면, 우리는 옳바르다고 여기는 행위를 하고자 할지라도 그것이 반드시 선한 행위인지 알 수 없으며, 우리가 옳바르지 못하다고 여기는 행위를 거부하고자 할지라도 반드시 악한 행위를 하지 않을 방법이 없다. 심의 지각은 주재와 연관될뿐더러 인간의 도덕 행위와도 밀접한 연관이 있다.

심은 “몸의 주재가 되는 것”⁴⁾이며 “사람의 몸을 주재하는 것이다. 하나이지 둘이 아니며, 주인이 되지 손님이 되지 않으며, 사물에 명령을 하지 사물에게서 명령을 받지 않는다”⁵⁾. 심은 일신을 중심으로 내외를 가른다. 안에서 주재하는 것은 허령한 지각·사려와 같은 것이며, 밖에서 작용하는 것은 보고·듣고·말하는 등의 ‘대상’ 즉, ‘사물’이 있는 것이다. 주희는 심이 외부 사물을 명령[主宰]하는 것으로 이해한다. 그래서 주희는 ‘만물을 다스리려면 반드시 지각해야 한다’라고 말한다. 심이 반드시 사물의 리를 지각하여야 비로소 정확하게 그 사물에 대응하고 처리할 수 있다고 주장한 것이다. 여기서 말하는 ‘사물’은 외부 사물에 대한 심의 주재 작용을 가리킨다. 심은 대상을 인식할 수 있는 지각 능력을 갖춘 주체이고, 사물은 인식 목표인 리를 내포하고 있는 대상으로 규정된 것이다. 즉, 심은 지각의 주체이고, 사물은 지각의 대상이며, 심이 사물을 탐구하여 ‘지각’하는 방법이 바로 ‘격물치지’이다.⁶⁾

뜻은 모두 사물로 인해 있게 됩니다. 그러나 사물은 밖에서 다가오지만 뜻은 안에서 실질이 생기므로, 다만 그 가운데에는 샅됨과 올바름이 있을 뿐입니다.⁷⁾

주희의 사물 개념은 정이의 사물 개념과 유사하다. 정이는 모든 사물에 보편적인 리가 내재해 있고, 리는 격물의 목적이기 때문에 인사人事와 만물의 구분은 의미가 없다고 보았다.⁸⁾ 주희 또한 『대

3) 蒙培元, 『성리학의 개념들』, 홍원식 외, 서울: 예문서원, 2008, 411-412쪽 참조.

4) 『大學章句』「經1章」: 心者, 身之所主也.

5) 『文集』卷67, 「觀心說」: 心者, 人之所以主於身者也, 一而不二者也, 爲主而不爲客者也, 命物而不命於物者也.

6) 김우형, 「주희 지식론의 체계와 성격: ‘지각知覺’과 ‘격물格物’ 개념을 중심으로」, 『철학연구』 제65집, 철학연구회, 2004, 8쪽.

7) 『文集』卷45, 「答江德功」: 意皆因事物而有, 然事物外至而意實內生, 但於中有邪正耳.

8) 김우형, 『朱熹의 知覺論 研究』, 연세대학교 박사학위논문, 2003, 111쪽 참조.

학장구』에서 “물物은 사事와 같다. 사물의 리를 지극히 궁구하여 그 극처에 이르지 못함이 없게 하고자 한다”⁹⁾고 말함으로써 사물의 의미가 만물을 포괄하고 있음을 나타냈다. 주희가 ‘사물은 밖에서 다가온다[事物外至]’고 말한 것은 심 외부에 주어진 사물을 가리켜 말한 것으로 리가 분수되어 다양한 모습을 갖게 된 대상들을 의미한다. 심은 지각과 의식을 통해 사물에 대응한다. 여기서 사물은 지각과 의식, 즉 심의 바깥에 있는 외부 대상을 가리킨다. 외부 사물에 대한 심의 지각은 그 즉시 이발의 상태가 된다. 그렇다면 미발에도 어둡지 않은 지각은 어떻게 성립되는가?

지극히 고요한 때에는 다만 지각할 수 있는 것[能知覺]만 있고, 지각된 것의 일을 아는 것은 없으니, 이는 역괘의 순곤純坤에 양陽의 형상이 없지 않은 것입니다. 만약 복괘를 논한다면 반드시 지각되는 것[所知覺]이 있음에 배당해야 하니, 하나로 합하여 말할 수 없습니다.¹⁰⁾

‘지극히 고요한 때’는 미발시를 가리킨다. 미발시에는 ‘지각할 수 있는 능력을 지닌 것’ 즉, ‘능지각能知覺’만 있고 지각된 대상을 구체적으로 알 수 없다. 반면 이발시에는 ‘지각되는 것’ 즉, ‘소지각所知覺’이 있기 때문에 주희는 미발시 지각과 이발시 지각의 구분을 없애 하나로 말하는 것은 어렵다고 본다. 주희는 여조검에게 답하는 편지에서 능지각만 있을 때는 미발시 ‘곤괘’로 소지각이 있을 때는 이발시 ‘복괘’로 표현한다.¹¹⁾

“한 번 음이 되고 한 번 양이 되는 것을 도라고 한다. 이를 계속 잇는 것이 선이요, 이를 이루는 것은 성이다”¹²⁾는 관점 하에 존재하는 모든 것은 일음일양의 법칙을 벗어나지 않으며, 멈추지 않고 계속 변화를 지속하면서 세계를 유지한다. 주돈이가 “고요함에서 음이 생겨나고 그 고요함이 극에 달하면 다시 움직인다[靜而生陰, 靜極復動]”고 말한 것처럼 ‘고요함’은 아무런 움직임이 없는 절대적 정지 상태가 아니다. 주희는 음으로만 구성된 곤괘지만 그 안에는 양이 내재하고 있는 모양을 ‘미발시 지각’으로 표현하였고, 이러한 지각은 심이 고요한 때에도 살아 있기 때문에 ‘지각불매’인 것이다. 심이 적연부동한 상태에서도 ‘지각할 수 있는’ 능력은 여전하기 때문에 심은 성리를 지각·주재하고 함양해 나갈 수 있다.

9) 『大學章句』「經1章」: 物, 猶事也. 窮至事物之理, 欲其極處無不到也.

10) 『文集』卷48, 「答呂子約」: 至靜之時, 但有能知能覺者, 而無所知所覺之事, 此於易卦, 爲純坤不爲無陽之象. 若論復卦, 則須以有所知覺者當之, 不得合爲一說矣.

11) 미발이발에 대한 괘의 비유는 주희의 중화신설기와 후기설이 일치하지 않는다. 주희는 중화신설 이후 미발을 형이상학의 개념이 아닌 심의 국면에 해당하는 개념으로 설명하였다. 그렇기 때문에 미발을 ‘사려가 싹트지 않고, 지각은 어둡지 않은’ 상태로 규정하고 이러한 상태를 ‘복괘’로 표현한다. 그런데 이후 「答呂子約」에서 보이듯 미발을 ‘능지각자能知覺者’만 있는 ‘곤괘’로, 이발을 ‘소지각所知覺’이 있는 ‘복괘’로 표현하였다. 조선의 성리학자들은 주희가 미발을 곤괘에서 복괘로 달리 표현한 점을 들어 ‘미발은 곤괘만을 상징해야 한다’고 주장하거나, ‘곤괘와 복괘 모두 미발을 상징한다’고 주장한다(홍성민, 「朱子 未發 晚年說에 대한 재검토-未發의 卦象과 知覺不昧의 의미를 중심으로」, 『철학연구』 제118집, 대한철학회, 2011, 270-271쪽 참조). 연구자는 괘상의 문제에 집중하기보다, 주희의 ‘능지각’과 ‘소지각’을 통해 미발시 지각과 이발시 지각의 차이를 다뤄보고자 하였다. 주희의 미발시 괘상과 관련한 추가적인 논의는 후속 연구로 검토해 보고자 한다.

12) 『周易』「繫辭上傳」: 一陰一陽之謂道. 繼之者善也, 成之者性也.

3. 사려에 대한 규정

『문집』과 『유서』를 살펴 ‘사려미맹’과 ‘사물미지’를 ‘미발’로 규정한 것은 주희가 정이 철학의 영향 하에 미발이발의 규정을 새롭게 했음을 의미한다. 정이 이후 미발은 성정의 미발과 심의 미발로 구분되었고, 이러한 관점은 주희에게 영향을 끼쳤다. 희노애락의 감정이 이치에 부합되어 드러나면 ‘중절中節-화和’라고 말할 수 있고, 부합되지 않으면 ‘부중절不中節-불화不和’라고 말할 수 있다. 사려는 중절과 부중절 사이 적절한 판단을 유도하는 것으로 사려가 발한다 해도 그것이 항상 ‘중절-화’와 일치되지는 않는다. ‘중절-부중절’을 가르는 이발시의 심은 ‘사려’를 통해 설명한다.

지각과 사려가 사람의 몸에서 가장 긴요한 것임을 묻자 다음과 같이 답하였다. “그렇다. 두 가지는 다만 한 가지의 일이다. 지각은 손과 비슷하며 사려는 이 손을 써가며 일을 하는 것이니, 사려는 지각을 사용하는 것이다.”¹³⁾

심은 사려할 수 있어서 사려를 직분으로 삼는다. 모든 사물이 다가 올 적에 심이 그 직분을 얻으면 그에 대한 이치를 얻어 사물을 가릴 수 없고, 그 직분을 잃으면 이치를 얻지 못하여 사물이 다가 와도 가려진다.¹⁴⁾

미발은 개념상 ‘외부 사물과 관계되지 않아’, ‘구체적인 생각이 드러나기 전’의 상태를 가리키고, 이발은 개념상 외부 사물과 관계된 후에 구체적인 생각이 드러난 후의 상태를 가리킨다. 미발시에는 ‘지각이 어둡지 않으며’, ‘사려는 아직 싹트지 않았고’, ‘사물이 아직 다가오지 않았다’. 지각이 생생한 가운데 사려와 사물이 ‘아직[未]’ 구체성을 띄지 않은 것이 ‘미발’이다. 사려와 지각은 심의 미발과 이발의 분기를 형성하면서 동시에 심의 주요 기능을 나타낸다. 반면 사물은 심의 기능이기 보다는 ‘심의 기능을 통해 지각·인식된 대상’을 가리킨다. 지각은 대상에 대한 감정과 사유 작용을 촉발한다. 이는 미발과 이발이라는 심의 두 상태로 설명된다. 이발은 외부 대상에 대한 지각으로부터 사려가 일어난 심의 상태를 뜻한다. 미발은 대상에 대한 지각 작용이 일어나기 이전의 의식과 대상적 지각이 일어나기 이전의 의식에 내재된 본성과 선형적인 리를 의미한다.

이처럼 심이 처한 상태를 특정한 생각이 드러나기 전과 후로 구분할 때, 미발과 이발의 경계를 만들어내는 일차적인 계기는 외물外物과의 관계 여부라고 할 수 있다. 외부 사물의 자극을 받아 어떤 지적·감정적 반응이 일어나기 전에 우리의 심은 고요한 상태를 유지한다. 하지만 그 고요함은 외적 대상이 우리의 심을 흔드는 순간 사라진다. 심을 자극하는 어떤 사태에 직면했을 때, 우리는 특정한 감정을 일으키거나 그 상황에 걸맞게 대응하고자 사려를 발동시키게 된다. 이때 본연의 고요함은 움직임으로 기울게 된다. 그런 면에서 미발과 이발은 정靜과 동動이라는 마음의 두 국면에 조응하는 개념이다.¹⁵⁾

13) 『語類』 卷5, 「性理2·性情心意等名義」: 問, 知與思, 於人身最緊要. 曰, 然. 二者也只是一事. 知與手相似, 思是交這手去做事也, 思所以用夫知也.

14) 『孟子集註』 「告子上」: 心則能思而以思爲職. 凡事物之來, 心得其職, 則得其理而物不能蔽. 失其職, 則不得其理而物來蔽之.

『맹자』에 등장하는 제선왕齊宣王의 일화를 예시로 미발과 이발, 지각과 사려의 차이를 살펴보고자 한다. 제선왕의 일화는 제사를 위해 끌려가는 소를 보고 ‘차마 하지 못하는 마음[不忍人之心]’이 든 제선왕이 소를 양으로 바꾸라고 명령한 것에 대해 맹자가 듣고 이것이 바로 ‘인을 구현하는 방법[仁術]’이라고 말한 것이다.¹⁵⁾ 주희는 “소를 보았다면 이 마음이 드러나(불쌍히 여기는 마음을) 막을 수 없었고, 양은 아직 보지 않았기 때문에 그 이치가 형체를 이루지 않아 방해가 없었던 것이다”¹⁷⁾고 말한다. 제선왕의 사례는 ‘미발’이 아닌 ‘이발’의 상황을 묘사하고 있다.

소나 양, 우물과 어린아이는 외부 ‘사물’이다. 외부 사물을 보는 것은 지각으로 인해서다. ‘내’가 있는 장소에서는 소만 볼 수 있고, 양에 대해서는 볼 수 없으므로, 소에 대한 사려만이 발생한다. 사려의 내용이 ‘불쌍히 여기는 마음[惻隱之心]’일 수도 있으나, 이러한 도덕 감정과는 별개로 ‘소고기의 맛과 관련된’ 고민일 수도 있다. 둘 다 사려의 발생과 함께 ‘이발’한 상황일지라도 전자는 중절한 화라고 말할 수 있으나, 후자는 그렇게 말할 수 없다. 양은 볼 수 없으므로 양에 대한 측은지심은 ‘미발’한 상황이다. 다만 눈앞의 소를 대신하여 ‘양’을 대신 제물로 쓸 것을 권한다면, ‘양’은 이전에 지각한 적 있는 사물로써 사려의 상황에 적절히 쓰이는 것이다.

우물에 빠지려는 아이를 보았을 때도 마찬가지다. 우물에 빠지려는 아이를 우연히 봤을 때, 사려의 내용이 ‘빨리 가서 구해야겠다’는 마음일 수도 있으나, 그와 다른 생각일 수도 있다. 마찬가지로 전자는 중절한 화라고 말할 수 있으나, 후자는 그렇게 말할 수 없다. 신설 이후 미발과 이발은 모두 심에서 논의되며, 심은 굳이 성리라고 말할 수 없는 것이다. ‘미발’에 대한 논의가 첨예하여 차치하더라도, 이발은 반드시 순선하다고 말할 수 없으며, 가선가악을 항상 내포한다. 그러므로 일상 속 매 순간마다 ‘공부’가 필요한 것이다. 우리의 육체는 특정한 시간과 공간만을 점유할 수 있고, 특정한 시간과 공간을 넘어 동시다발적으로 존재할 수 없다. 그렇기 때문에 우리의 지각 대상은 한정적일 수밖에 없다. 소를 보면서 동시에 양을 볼 수 없는 것이다. 우리의 지각과 대상, 그리고 그에 대한 사려는 ‘지금 이 순간’에 한정되지만, 경험한 지각과 사려는 누적되어 ‘지식의 일반성’으로 활용되게 된다. 잠깐 스쳐간 ‘측은지심’을 키워 나가면 비슷한 다른 사례에서도 우리의 감정이 어긋나지 않고, ‘중절-화’한다는 의미이다.¹⁸⁾

4. 미발이발과 중화는 동일한가?

심을 체와 용의 측면에서 두 계열로 나누어 보면, ‘심의 체’는 [적연부동寂然不動-미발未發-성성-중中]으로 이어지고, ‘심의 용’은 [감이수통感而遂通-이발已發-정情-화和]로 이어진다. 여기서 주의할 점은 동일 계열 속의 여러 항목을 곧바로 ‘=같음’으로 등치시켜서는 안 된다는 것이다. 각각의 항목은 각기 다른 측면을 고려한 명칭이기 때문이다.¹⁹⁾ 그렇기 때문에 맥락 없이 중화신설의 이론

15) 이선열, 「중화설의 전개와 율곡학파의 미발인식」, 『율곡학연구』 제35집, 율곡학회, 2017, 221-222쪽 참조.

16) 『孟子』「梁惠王上」7章.

17) 『孟子集註』「梁惠王上」: 然見牛則此心已發而不可遏, 未見羊則其理未形而無所妨.

18) 이찬, 「삶 속에 충만한 정감한 마음-『중용』의 ‘미발’과 ‘이발’ 개념의 이해를 통한 일상의 형이상학」, 『중국철학』 제10권, 중국철학회, 2002, 140쪽 참조.

에서 ‘미발=성’이라고 말한다면 이는 곧 ‘심=성’이란 말이 되어 의미가 통하지 않게 된다. 그러나 오늘날 대다수의 연구자가 미발은 성리가 보존된 상태[中]이고, 이발은 잠재된 성리가 그대로 발한 것[和]이라고 이해한다. 당연하게도 중화구설도 신설도 이발은 곧 ‘화’로 성립될 수 없었다. 구설에서 이발은 심이며, 중절의 여부는 찰식을 통해 알 수 있었기 때문이다. 그럼에도 불구하고 미발과 이발을 중화와 동일하게 보는 관점이 주희의 중화구설에서 논의되었다면 별다른 이견이 없었을 것이다. 하지만 주희의 미발이발설은 신설을 거쳐 심의 미발이발로 전환되면서 새로운 국면을 맞이하였다. 심이 미발과 이발을 주재하면서 곧바로 중화가 될 수 없게 된다.

논의를 전개하기에 앞서, 중화의 의미를 네 가지로 정리하면 다음과 같다. 첫째, ‘편벽되거나 치우치지 않고, 지나치거나 모자람이 없는 것’을 의미한다. 둘째, ‘천하의 대본[中]’과 ‘천하의 달도[和]’를 의미한다. 이러한 중화를 이루면[致中和] 천지가 자리 잡고 만물이 생육한다. 셋째, ‘희노애락의 미발을 중이라고 하고, 발하여 중절한 것을 화라고 한다’는 의미이다. 넷째, 발한 후 내외가 알맞게 들어맞아 화합을 이루는 중화의 의미이다. 이는 성기成己, 성물成物을 실천하고자 하는 수양의 학문으로 논할 수 있다. 내성內聖의 이상理想 상태로 강조되는 것이 바로 ‘중화’인 것이다.²⁰⁾ 중화는 치우치거나 넘치거나 모자람 없는 ‘가운데’라는 의미로부터 천지만물을 바로잡는 세계의 근본 원리와 그 원리를 내재하여 적절하게 표현하고자 하는 인간의 수양 공부의 의미까지 나아간다. 이는 『중용』의 첫 구절에서 보이는 이치와 같다.

주희는 『중용』의 ‘희노애락이 아직 드러나지 않음을 중이라고 한다. 드러나 모두 중절한 것을 화라고 하니, 중이라는 것은 천하의 대본이고 화라는 것은 천하의 달도이다’는 내용에 근거해 자신의 철학을 전개한다. 그는 ‘편벽되거나 치우치지 않고, 지나치거나 모자람이 없는 것을 중이라고 한다’고 말했으나 『어류』에서는 미발시에 부중不中이 있다고 말한다. 주희는 미발시 부중의 이유를 ‘기질이 혼탁해 사욕이 이기고 손님이 주인이 되는 것’이라고 여겨, 미발시의 어그러짐이 이발시에도 영향을 미친다고 생각했다.²¹⁾ 미발과 이발을 주관하는 심을 논의에서 배제하지 않는 이상, 기질의 측면을 함께 검토할 수밖에 없는 것이다.

‘적연부동寂然不動, 감이수통感而遂通’은 『주역周易』 「계사상전繫辭上傳」에 보인다. “역易은 생각이 없고 힘이 없어 고요하여 움직이지 않다가, 감응하여 마침내 천하의 연고를 통하니 천하의 지극한 신묘함이 아니면 그 누가 이에 참여 하겠는가”²²⁾라고 한다. 주희는 이에 대해 “역은 시초蓍

19) 김상현은 “예를 들어 ‘적연부동’은 의식 활동이 일어나지 않았다는 측면에서 말한 것이고, ‘미발’은 감정이 아직 발생하지 않았다는 측면에서 말한 것이고, ‘성’은 마음의 본체, 본질이라는 측면에서 말한 것이고, ‘중’은 감정이 드러나지 않은 상태의 마음은 곧 도덕적 법칙과 일치한다는 측면에서 말한 것이다. 그러므로 이러한 맥락을 무시한 채 ‘미발=성’으로 보게 되면 문제가 발생할 수 있다. 왜냐하면 미발은 ‘희노애락이 미발한 심’을 의미하는 것으로 어디까지나 ‘심’이기 때문이다”고 말한다(김상현, 「중화논변」을 통해 본 ‘심통성정’ 이해, 『철학연구』 제149집, 대한철학회, 2019, 53쪽 참조).

20) 『中庸章句』 「第2章」; 『中庸』 「第1章」: 中也者, 天下之大本也. 和也者, 天下之達道也. 致中和, 天地位焉, 萬物育焉; 『中庸』 「第1章」: 喜怒哀樂之未發, 謂之中, 發而皆中節, 謂之和; 『中庸』 「第25章」(변원중, 『주자학의 형성과 논변의 사유구조』, 파주: 한국학술정보, 2007, 162쪽 참조).

21) 『語類』 卷62, 「中庸1·章句」: 曰, 此卻是氣質昏濁, 爲私欲所勝, 客來爲主. 其未發時, 只是塊然如頑石相似, 劈研不開. 發來便只是那底.

22) 『周易本義』, 「繫辭上傳·第10章」: 易无思也, 无爲也, 寂然不動, 感而遂通天下之故, 非天下之至神, 其孰能與於此.

草와 괘卦를 가리킨다. 무사無思, 무위無爲는 무심無心을 말한다. 적연은 감感의 체體이고 감통은 적寂의 용用이니, 사람 마음의 묘함이 그 동정 또한 이와 같다”²³⁾고 말한다. 주희는 ‘무사’와 ‘무위’를 ‘무심’으로 말하며, 특별히 무언가 하고자 하거나 특정 의도가 없는 순간의 고요함을 설명한다. 무사·무위·무심은 결국 ‘사람’의 측면에서 ‘고요하여 움직이지 않는’ 상태를 표현한 것으로 무심이 적연부동의 전제가 됨을 알 수 있다.

사람의 측면에서 ‘천하의 지극한 신묘함’을 다시 해석해 보면 성인의 경지를 가리킨다. ‘적연은 감통의 체’이며, ‘감통은 적연의 용’이다. 이는 심의 동정을 적연과 감통의 체용으로 동일하게 설명할 수 있다는 말과 같다. 이러한 구분을 운동·지각하는 심에 대조할 수 있음은 심을 통한 부단한 노력이 성인의 경지에 도달하는 방법이 되는 것이다.

주희의 중화신설에 큰 영향을 미친 정이는 리에서 적연부동-감이수통을 말하지 않고, 기로부터 적연부동-감이수통을 말하였다.

‘고요하여 움직이지 않고, 감응하여 마침내 통한다’는 것은 이미 사람의 경지에서의 일을 말한 것이다. 만약 도를 논한다면 만리가 모두 구비되어 있으니 감응했느냐 아직 감응하지 않았느냐는 말할 필요가 없다.²⁴⁾

여기서 정이는 ‘적연부동’과 ‘감이수통’을 가지고 도道を 말하지 않았음을 알 수 있다. 리는 감응했느냐 아직 감응하지 않았느냐 하는 것과는 상관이 없다. 그렇기 때문에 “만일 도를 논한다면 만리가 모두 구비되어 있으니 말할 필요가 없다”고 한 것이다. 정이는 적연부동-감이수통은 ‘사람의 경지에서의 일’이라고 구분지어 말하고, 도는 ‘감응’을 말할 필요가 없다고 했다. 이와 관련하여 양승무는 “첫째, 천지만물을 통섭하여 말한 것은 ‘기’로부터 감과 미감을 말한 것이고 둘째, 사람의 경지에서의 일에서 말한 것은 ‘심’으로부터 감과 미감을 말한 것이며 셋째, 형이상의 리[道·性]에 있어서는 감과 미감은 말하지 않았다. 감응하는 까닭은 리이고, 감하고 응하는 것은 기이다”²⁵⁾고 말한다. 이는 적연부동과 감이수통이 성리의 차원이 아닌 심기의 차원에서 논의되어야 함을 의미한다. 만일 주희가 심의 적연부동한 상태를 성으로 간주한다면, 중화신설의 큰 목적이었던 ‘미발시 공부’가 어려워진다. 공부가 전제되지 않는다면 미발의 생생한 지각[知覺不昧] 또한 성립될 수 없고, 이발시 부중절해 화를 이룰 수 없다.

중은 ‘적연부동’으로 ‘천하의 대본’에 해당된다. 희노애락의 정이 미발한 상태에서 치우치거나 기울지[偏倚] 않은 것이 중이므로, 여기서 주희는 정에 상대하여 중을 성으로 보았다. ‘적연부동’은 심이 고요하여 움직이지 않기 때문에 성리의 모습을 드러낼 수 있는 것이며, 적연부동의 심이 드러나 중절하면 화한 ‘감이수통’으로 표현된다. ‘성’이 발하여 어그러짐 없이 통하면 ‘천하의 달도’에 해당

23) 『周易本義』, 「繫辭上傳·第10章」: 易, 指蓍卦. 无思无爲, 言其无心也. 寂然者, 感之體, 感通者, 寂之用, 人心之妙, 其動靜亦如此.

24) 『二程遺書』 卷15: 寂然不動, 感而遂通, 此已言人分上事, 若論道, 則萬理皆具, 更不說感與未感.

25) 양승무, 「程伊川の 哲學思想 研究-理氣論·中和說을 중심으로」, 『공자학』 제3권, 한국공자학회, 1998, 306-307쪽 참조.

하는 것이다. ‘감이수통’은 성에 상대하여 나와 ‘어그러진 것이 없는 감정’이므로 화라고 말할 수 있다. 미발-적연부동-성(을 간직함)[中], 이발-감이수통-정(적연부동의 성을 드러냄)[和]로 이해한다면, 성정의 미발이발은 중화로 설명될 수 있다. ‘정-이발’이 곧바로 ‘화’가 될 수 없을지언정, 적어도 ‘미발[性]’은 중으로 볼 수 있는 것이다. 그렇다면 도대체 왜 미발이발이 곧 중화가 될 수 없다고 말하는가? 미발이발이 곧 중화가 될 수 없는 이유는 중화신설 이후 주희가 미발이발을 심을 통해 논했기 때문이다. 개념상 심은 ‘기’에 해당하며, 미발과 이발이 ‘기’의 영향에서 배제되었다고 말할 수는 없기 때문이다. 미발이 어디에도 치우치지 않은[不偏不倚] 중의 상태를 유지한다고 말할 수 있더라도 이발한 감정이 쉽게 중절해 화를 이룬다고 말할 수는 없다.

모종삼은 “만일 존양의 공부가 전제되지 않아 인도人道를 드러내지 못하면 적연은 항상 깨어 있는 것이 아닌 어두움에 갇게 빠진 것이 되고, 감응하여도 방향을 잃어 중절할 수 없게 된다”²⁶⁾고 말한다. 이를 통해 보면, ‘존양의 공부’가 전제되지 않는 이상, 미발심의 적연부동[中]이 필연적으로 감이수통[和]을 포함한다고 말할 수 없다. 미발과 이발은 심에서 논의되며, 주희 철학에서 심은 기이다. ‘리기지합理氣之合’의 설명 또한 ‘심’이란 기에 구비된 리를 합하여 말한 것이다. 심을 굳이 리와 기를 구분해 말한다면, 심은 기이다. 그렇기 때문에 반드시 심에 부여된 주재를 통해 부단히 노력하여 도리에 합해야만 감정의 변화를 주재할 수 있고, 또 감정이 발현된 후에 중절할 수 있게 된다. 미발과 이발을 관통하는 공부를 통해 비로소 ‘미발-중, 이발-화’ 할 수 있다.²⁷⁾

논의를 종합해 보면, [미발-중]·[이발-화]의 구도는 미발과 이발을 관통하는 심의 주재를 통한 공부가 완숙해 졌을 때 가능한 구도이다. 그러므로 심의 ‘적연부동[中]’과 ‘감이수통[和]’은 각각 미발과 이발의 목표가 된다. ‘사려미맹’과 ‘사물미지’로 설명된 심의 미발은 반드시 중에 부합된다고 말할 수 없으나, 공부를 통한 ‘적연부동’한 미발은 중이라고 말할 수 있는 것이다. 이때 적연부동한 심은 ‘도의전구道義全具’의 상태로도 설명가능하다.

미발이 반드시 적연부동일 수는 없지만, 적연부동은 반드시 ‘미발’이며 이발이 반드시 감이수통일 수는 없지만, 감이수통은 반드시 ‘이발’이다. 이를 도식화 해보면, ‘적연부동[未發]=중, 감이수통[已發]=화’지만, ‘미발≠중, 이발≠화’인 것이다.

5. 나가는 말-중화에 대한 소결

중은 어느 지점에서나 가운데가 된다는 의미로 ‘지나치거나 모자람이 없고’, ‘편벽되거나 치우치지 않아’ 균형을 이룬 성성과 같은 모습[體段]을 말한다. 중은 성과 같은 모습을 형용하고 있기 때문에 성과 동일한 것으로 볼 수 없는 것이다. 여기서 주희는 우리가 앞서 논의한 성정의 미발과 중을 동일한 것으로 보고 있다. 이는 심[思慮]의 미발에서 부중을 언급한 것과는 다른 논지다. 중을 담지한 미발은 ‘고요함’으로 설명되며, 고요함 가운데는 천명·천리 등으로 표현되는 성이 온전한 모습으로

26) 牟宗三, 『심체와 성체5: 주희철학1』, 황갑연, 서울: 소명출판, 2012, 356쪽.

27) 위의 책, 388-389쪽 참조.

갖춰져 있다. 이때의 심 또한 적연부동한 본래 모습[心體]으로 존재한다. 적연부동의 미발 심체를 유지해, 심이 이발하여도 절도에 부합해 중절하게끔 하는 미발시 공부는 구중求中이 아닌 평일의 함양涵養이다.

희노애락이 아직 드러나지 않은 중은 성인을 논한 것이 아니라 다만 중인들 또한 이러한 점이 있음을 널리 논한 것이니 성인과 더불어 모두 마찬가지이다. 이 말에 혹자가 물었다. “혹시 중인의 미발은 성인과 다른 것 아닙니까?” 답하셨다. “미발은 단지 ‘아직 드러나지 않은 것’ 뿐이다. 그렇지 않으면 대본은 없고 도리가 끊어진다.”²⁸⁾

희노애락의 미발로 구성된 중은 성인은 물론이고 중인에게도 있음을 논하는 것은 동일한 성리를 품부 받은 존재로서 노력 여하에 따라 성인이 될 수 있다는 가능성을 보여주는 것이다. 성인과 중인이 동일하게 공유하는 미발은 심이 아닌 미발의 내용적 측면을 가리키는 ‘성’을 말한다. 왜냐하면 주희는 바로 이어서 심의 측면에서 설명되는 ‘동정’으로는 성인과 중인이 다르다고 말하기 때문이다. 아래 바로 이어지는 인용문을 살펴보자.

혹자가 물었다. “혹시 중인은 아직 드러나지 않은 것에 어둡지 않을까요?” 답하셨다. “여기에는 어둡고 밝음이 있지 않으니, 아직도 그것이 드러나지 않은 것이다. 만약 근원을 논한다면 미발은 (성인과 중인이) 마찬가지이다. 다만 성인의 움직임과 고요함으로 논하면 완전히 다르다. 움직임도 정해져 있고 고요함도 정해져 있다. 아직 감응하지 않은 것으로부터 전부 미발의 중이라고 하고, 사물에 감응하여 움직이는 것으로부터 전부 중절한 화라고 한다. 중인은 미발시에 다만 그 고요함을 주로 본 것도 아니고 일찍이 안 것도 아니다.”²⁹⁾

미발은 어둡고 밝음이 있지 않으며, 근원을 논한다면 모든 사람이 동일한 것이다. 하지만 ‘동정’으로 논하면 성인과 중인의 미발은 다른 것이다. 동정은 성리가 아닌 심기에서 논할 수 있는 개념이기에 ‘감응[感]’으로 논한다. 심의 미발이발[動·靜]으로 보면 성인과 중인이 다르기 때문에 ‘미발의 중’, ‘중절한 화’가 동일하다고 말하기 어려우며, 이는 결론적으로 ‘미발≠중, 이발≠화’인 것이다.

심의 적연부동은 누구나 가지고 있지만 ‘감이수통’과 중절은 성인만이 가능하다. ‘감이수통’은 사물과 만난 심이 이미 감정으로 드러났음에도 불구하고 그 이발한 감정이 절도를 벗어나지 않는 것이다. 이에 중화를 모두 갖춘 성인만이 ‘감이수통’할 수 있다고 말한 것이다.³⁰⁾ 하지만 심은 동정을 모

28) 『語類』卷62, 「中庸1·章句」: 喜怒哀樂未發之中, 未是論聖人, 只是泛論衆人亦有此, 與聖人都一般. 或曰, 恐衆人未發, 與聖人異否. 曰, 未發只做得未發. 不然, 是無大本, 道理絕了.

29) 『語類』卷62, 「中庸1·章句」: 或曰, 恐衆人於未發昏了否. 曰, 這裏未有昏明, 須是還他做未發. 若論原頭, 未發都一般. 只論聖人動靜, 則全別. 動亦定, 靜亦定. 自其未感, 全是未發之中, 自其感物而動, 全是中節之和. 衆人有未發時, 只是他不曾主靜看, 不曾知得.

30) 『語類』卷95, 「程子之書1」: 某看來, 寂然不動, 衆人皆有是心, 至感而遂通, 惟聖人能之, 衆人卻不然. 蓋衆人雖具此心, 未發時已自汨亂了, 思慮紛擾, 夢寐顛倒, 曾無操存之道, 至感發處, 如何得會如聖人中節. 내가 보기에 ‘고요하여 움직이지 않는’ 것은 중인 모두 이러한 심을 가지고 있고, ‘감응하여 마침내 통함’에 이르는 것은

두 갖추고 있으니, 중인의 심 또한 ‘고요하여 움직이지 않는’ 측면을 갖추고 있다. 그러나 중인의 심은 기질의 혼탁에 의해 미발시 어그러짐이 잠재한다. 결국 중인의 심은 본래 ‘적연부동’한 성격이 있을 뿐, 미발시 ‘중’을 유지한다고 말할 수 없는 것이다. 나아가 미발시 어그러짐[不中]은 자연스럽게 ‘부중절’이란 결과를 도출한다.

주희는 중을 사람의 기질과 결부된 실천원리로 제시한다. 기질에 의한 악으로의 경향성을 바로 잡으면 중에 이를 수 있다고 본 것이다. 그렇기 때문에 ‘중’에 도달하기 위해서는 기질을 변화시켜야 한다고 말한다. 주희가 말하는 미발의 ‘부중’은 기질의 측면이 강조된 것이며, 이 때문에 ‘미발시 공부’가 강조되는 것이다.

들리지 않은 것, 볼 수 없는 것은 눈을 감고 귀를 가린 것이 아니고 단지 희노애락이 아직 드러나지 않은 때[未發時]이다. 만사가 모두 싹트지 않았을 때[未萌芽]지만 스스로 바로 이러한 데서 먼저 경계하고 삼가며[戒愼] 두려워하고 두려워하여[恐懼], 항상 이 심을 분발시켜서 항상 여기(삼가고 두려워함)에 있도록 해서 아직 그러하지 않을 때에 방비하는 것이니, 보이지 않는 데서도 도모한다는 뜻이다.³¹⁾

주희는 계신공구를 미발 공부로 해석하지만 ‘계신’과 ‘공구’ 모두 이발한 감정으로 이해될 수 있기 때문에 ‘간략하게 단속하여 여기에 있게 하는 것’³²⁾이라는 조심스러운 의도를 덧붙인다.

‘보이지 않은 것을 경계하고 삼가며[戒愼], 들리지 않은 것을 두려워하고 두려워한다[恐懼]’는 것은 보이거나 들릴 때에는 경계하지 않거나 두려워하지 않음을 말한 것이 아니다. 비록 보이지 않거나 들리지 않을 즈음에 또한 그 삼감을 다한다면 보이거나 들릴 때에 그 삼감을 알 수 있음을 말한다. … ‘도라는 것은 잠시도 떨어질 수 없다[道不可須臾離]’는 말을 이어받는다면 어느 때고 경계하고 두려워하지 않을 수 없다.³³⁾

‘계신공구’는 보이지 않을 때와 들리지 않을 때의 미발 공부지만 ‘보이거나 들리는’ 이발시에는 멈춰서 하지 않는 공부를 의미하지 않는다. 도가 잠시라도 떨어질 수 없는 것처럼, 미발에도 이발에도 꾸준해야 하는 공부가 ‘계신공구’이다.

중화신설에는 심이 고요한 미발시에 사물이 아직 이르지 않았고, 사려가 아직 싹트지 않아서 하나의 성이 혼연하고[一性渾然] 도의가 모두 갖추어져 있어[道義全具] 이를 ‘중’이라고 한다. 주희가 중화신설에서 ‘중’을 말하기 위해 미발을 의미하는 ‘사물미지’, ‘사려미맹’에 대한 언급과 더불어 ‘일성혼연’, ‘도의전구’를 언급한다. 중은 ‘성의 체단’이며 ‘무과불급’, ‘불편불의’를 의미한다. 그러나

오직 성인만 할 수 있고 중인은 그럴 수 없다. 중인은 비록 이 심을 갖추고 있으나, 미발시에 이미 스스로 어지러움에 빠져 사려가 분요紛擾하고 몽매夢寐에도 전도顛倒되어 붙잡아 보존할 방법이 없고, 감하여 드러나는 곳에 이르러서 어떻게 성인처럼 중절할 수 있겠는가.

31) 『語類』卷62, 「中庸1·綱領」: 曰, 所不聞, 所不見, 不是合眼掩耳, 只是喜怒哀樂未發時. 凡萬事皆未萌芽, 自家便先恁地戒愼恐懼, 常要提起此心, 常在這裏, 便是防於未然, 不見是圖底意思.

32) 『語類』卷62, 「中庸1·綱領」: 只是略略地約住在這裏.

33) 『語類』卷62, 「中庸1·綱領」: 戒愼不睹, 恐懼不聞, 非謂於睹聞之時不戒懼也. 言雖不睹不聞之際, 亦致其愼, 則睹聞之際, … 承上道不可須臾離, 則是無時不戒懼也.

앞서 살펴본 것처럼 ‘미발·사물미지·사려미맹’을 곧바로 ‘중’이라고 말하기는 어렵다. 반드시 ‘일성 혼연’과 ‘도의전구’가 마련되어야 한다. 이상돈은 “일성혼연과 도의전구가 병기된 이유는 성즉리性은 성리학의 근본 명제에 입각할 때 분명히 이해된다. ‘도의전구’는 성리가 심에 내재된 것이기 때문이다. 그러므로 일성혼연은 ‘리일理一’에 도의전구는 ‘분수分殊’에 해당될 수 있다”³⁴⁾고 말한다.

주희는 54세부터 『소학小學』을 저술하여 일상 속 쇄소응대灑掃應對를 익숙하게 하는 등 일상생활의 평범함으로부터 도덕 실천의 가능성을 보았다. 주희가 성리에 비해 현실적인 심에 미발이발이란 국면을 펼치면서 제기될 수 있는 기질의 문제에 대해 스스로 의심해 봤을 것이 분명하다. 하지만 그럼에도 그가 강조하고자 했던 사실은 일상생활을 벗어날 수 없는 평범한 사람의 완벽할 수 없는 삶이었다. 유가 철학을 공부하면 자연스럽게 ‘인간의 본성은 선하다’는 믿음이 사고 저변에 놓인다. 하지만 우리의 믿음과 우리의 삶은 일치하는가? 주희는 미발과 이발을 관통하도록 심의 주재를 강화하여 이발시 공부뿐만 아니라 미발시 공부의 가능성을 구조화하였다. 이는 성인의 마음에 가까워지는 방안을 모색한 것이며, 평범한 중인衆人의 중화 가능성을 염두한 것이다.

34) 이상돈, 『주자의 수양론』, 서울: 문사철, 2013, 52쪽 참조.

공자 예사상을 통해 본 예학의 현대화 가능성

박원경
충남대학교 박사과정

1. 들어가기

뉴턴의 제 1 법칙인 ‘관성의 법칙’을 사전에서는 “외부로부터 힘이 작용하지 않는 한 모든 물체는 자기의 상태를 그대로 유지하려고 하는 것”이라고 정의한다. 이러한 관성의 법칙은 인간의 삶에도 적용된다. 대부분의 사람들은 시간의 흐름과 세상의 변화를 머리로는 알지만, 몸은 지금까지의 관성에 따라 현재에 머무르려 한다. 또 변화를 거부하거나 미루며 외면하기도 한다. 그러다 어느 순간 현실과 충돌하고 변화를 받아들여야 하는 상황에 놓여 갈등한다. 늘 같은 일상의 연속이거나 외부의 자극이 없는데도 자신을 바꾸기는 쉽지 않다. 하지만 관성의 법칙을 따르고자 하는 인간의 본능과는 반대로 인간의 삶과 삶이 실현되는 사회와 자연은 쉬지 않는 변화에 놓여 있다. 끊임없이 변화하는 역동적인 세상 한가운데에 인간이 있는 것이다.

인간은 사회적 동물로서 공동체 생활을 한다. 인간 사회를 안전하게 유지시키기 위해서는 구성원 간의 상호 합의가 필요하다. 예는 이러한 과정에서 등장 한 것이며 인간이 마땅히 따라야 하는 행동 규범을 형식화 한 것이다. 즉, 예는 인도(人道)이면서 사회질서의 근본이고 준칙이다. 이에 예가 형식화되기 위해 ‘인간의 올바른’, ‘인간다움’에 대한 규정과 정의가 전제된다. 공자에게 ‘인간다움’이란 곧 인(仁)이며 반드시 실현 해야하는 것이다.

“뜻있는 선비와 어진 사람은 삶을 구하면서 인을 해함이 없고, 몸을 죽여서라도 인을 이룬다”¹⁾

위에서 공자는 인간의 생존보다 인(仁)을 지키고 인간다움을 유지하는 것이 더 중요하다고 말하고 있다. 이것은 『논어』에서 공자가 인(仁)을 얼마나 중요하게 여기는지 알 수 있는 대표적인 부분이다.

‘사람이 물과 불에 있어서는 의뢰하여 사는 것이어서 하루도 없을 수가 없으니, 인(仁)에 있어서도 또한 그러하다. 단 물과 불은 외물이고 인은 자기 몸에 있으며, 물과 불이 없으면 사람의 몸을 해침에 불과하고 인하지 못하면 그 본심을 잃으니, 이는 인의 필요함이 물과 불보다도 더 심하여 더더욱 하루도 없을 수 없는 것이다. 하물며 물과 불은 혹 때로 사람을 죽이는 경우가 있으나 인은 일찍이 사람을 죽이지 않으니, 또한 무엇

1) 『論語』, 「衛靈公」, “志士仁人 無求生以害仁 有殺身以成仁.”

을 꺼려서 하지 않는가.’²⁾

위에서 공자는 인(仁)이 인간의 생존에서 필수적인 물이나 불보다 소중하다고 이야기 한다. 즉 인간의 생명을 유지하는 것보다 인간으로서 인(仁)을 지켜내는 것이 더 중요하다는 것을 보여주는 것이다.

인간에 대한 평가의 기준은 어떠한 삶을 살았는가에 있다. 공자는 인생의 의미를 인(人), 즉 도덕적 생명에 두고 있으며, 인(仁)의 실천은 유한한 인간의 삶이 삶의 자취로 남아 무한한 가치창조가 가능하다고 여긴다.

안연이 인에 관하여 여쭙어보자 공자가 대답했다. “자기 자신을 이기고 예로 돌아가는 것이 인이다. 어느 날 자기를 이기고 예로 돌아가게 되면 온 천하가 이 사람을 어질다고 할 것이다. 인을 행하는 것이 자기 자신에게 달려 있지 남에게 달려 있겠느냐?” 안연이 “부디 그 세목을 여쭙어보겠습니다” 하자 공자가 대답했다. “예가 아닌 것은 보지 말고, 예가 아닌 것은 듣지 말고, 예가 아닌 것은 말하지 말고, 예가 아닌 것은 하지 말아라.”³⁾

위의 안연과 공자의 대화는 공자가 인과 예의 관계와 인이 드러나 행위화 된 것이 예임을 표현하고 있다. 따라서 예는 인과 분리되어 논의되기 힘들며, 인의 세목, 인의 실천이 곧 예로서 나타나는 것이다.

논자는 유학의 실천양식이자 사유의 표현인 예의 가치에 대한 인식이 부족함을 전제하고 예의 본질에 대한 올바른 이해와 이것이 현재 삶에 적용될 수 있는가 하는 문제를 검토해보고자 한다. 전통의 예는 서구 문화와 다양한 타 문화들의 유입으로 인해 오늘날의 삶과 괴리가 있다. 예의 본질이 인간다움과 인간의 마땅한 바를 표현하는 것이라면, 인간의 삶의 방식과 시대를 반영하고 그에 따라 그 모습 또한 변화, 발전해야 함이 당연하다.

예는 오랜 기간동안 형성되어온 것으로 역사와 세월의 변화와 함께하여 왔다. 처음의 예는 원시 종교의 제사 행위에서 기원하였고, 은나라 이후에는 제사기복의 종교적 의미를 벗어나 조정에서 행하는 의식들의 예와 종묘 제사의 예로 변하였고, 주대에 이르러 정치와 결합해 일체의 규범이 되면서 후대 공자에 의해 춘추 말기의 혼란한 사회의 질서를 확립하는 방법으로 보완되고 계승된다. 공자는 인간의 생활규범과 사회의 규범과 질서의 근거를 모두 인간의 도덕적 행위에 둔다.⁴⁾ 따라서 인간은 마땅히 인(仁) 하여야하고 이것의 실천이 예(禮)로 드러나는 것이다. 예는 도덕과 법률을 포함하여 사회 속에서 인간을 규제하는 중심이 되고, 문화를 발전시키는 원동력이 된다.⁵⁾ 그러므로 사회를 떠나서는 공자의 사상을 설명하기 힘들다.

2) 『論語』, 「衛靈公」, 子曰 “民之於仁也 甚於水火. 水火吾見蹈而死者矣. 未見蹈仁而死者也.”

3) 『論語』, 「顏淵」, 顏淵問仁, 子曰: “克己復禮爲仁. 一日克己復禮, 天下歸仁焉. 爲仁由己, 而由人乎哉?” 顏淵曰: “請問其目.” 子曰: “非禮勿視, 非禮勿聽, 非禮勿言, 非禮勿動.”

4) 조남정, 「孔子的 禮에 대한 解釋學的 接近-論語를 중심으로-」, 동양고전연구, 28, 2007, 184쪽.

5) 위의 글, 184쪽.

예는 현대사회와 적절히 조화되지 못한 문제점을 가지고 있다. 예를 들어, 오늘날에도 조선시대와 똑같이 행해지고 있는 제사가 대표적이다. 형식으로서 여겨지는 것은 많고 정작 지켜야 할 예의 근본정신에 대한 이해가 결여되어 있는 것이다. 따라서 예가의 본질이 무엇인가를 확인하고 이것의 현실적용 가능성에 대해서 검토해볼 필요가 있다.

2. 공자의 예사상 출현의 역사

공자의 예에 대한 시대적 배경은 크게 정치적 배경, 사회적 배경, 경제적 배경, 이렇게 세 가지로 나눌 수 있다.⁶⁾ 먼저 정치적 배경을 살펴보면, 그 시작을 서주 말기로 거슬러 올라간다. 당시 유왕(幽王)이 포사(褒姒)만을 총애하여 신후(申后)와 태자 의구(宜臼)를 폐위시키고 적장자(嫡長子)가 대종이 되는 종법계승제도를 위반하였다. 신후는 서이(西夷)와 견융(犬戎)을 이끌어 유왕을 공격하기에 이른다. 이에 유왕은 여산(驪山)에서 피살되고 서주는 몰락한다. 서주의 수도인 호경(鎬京)이 함락될 때, 신후, 허공, 노후 등이 의구를 신(申)에서 임금으로 섬기면서 평왕(平王)이 된다. 평왕이 즉위한 후 도읍을 동쪽의 낙읍(洛邑)으로 옮기면서 동주(東周), 즉 춘추시대가 시작된다. 동주 시대는 둘로 나누어 전반기를 춘추시대, 후반기를 전국시대라 부른다. 일반적으로 주(周)의 동천(東遷)부터 춘추시대로 보며, 춘추시대의 주왕실은 동쪽으로 이동해 명맥을 유지했지만, 종주(宗主)로서의 정치적 권위와 지배력은 잃은 상태였다. 후에 이미 독립적 성향을 띄고 있던 제후국들은 정치적 주도권을 장악하기 위해 서로 공방전을 벌이기도 하였다. 이는 평왕의 수도 동천은 왕기(王畿) 즉 지배영역이 축소되었을 뿐만 아니라 주(周)천자의 권위가 약화됨을 의미하기도 한다. 나아가 평왕은 자신의 부친을 시해한 혐의를 받은 채 천자의 자리에 올랐기에 주나라가 중시하는 친친(親親)의 종법제도를 파괴한 것이기도 하다. 그 이유로 춘추 제후국들은 왕실의 권위를 경시하게 되고 평왕은 결국 명목상 종법유지의 임금일 뿐 실질적인 권력은 장악하지 못했다. 이러한 상황은 『사기』의 기록에 남아있다.

평왕 때 주 왕실은 쇠약해졌고, 제후들은 강한 나라가 약한 나라를 병합하니 제(齊)·초(楚)·진(秦)·진(晉)이 강대해지기 시작했고, 정치는 방백(方伯)에 의해 좌지우지 되었다.⁷⁾

주 왕실의 권력은 날로 쇠퇴하여 점점 종법(宗法)하의 정치질서를 유지하기 힘들었으며, 이러한 문제는 제후국 내에서도 빈번하게 발생하였다. 춘추시대에 정권은 하락하고 왕명이 이행되지 않으면서 세 가지의 역사적 현상이 일어난다. 첫째 열국의 내란, 둘째 제후의 합병, 셋째 당시의 오랑캐라 불리던 중국 서쪽과 북쪽의 오랑캐들의 반란이다.⁸⁾ 이 세가지 현상은 당시의 정치적 특색이었다.

춘추 전기의 정(鄭)·송(宋) 양국은 지리적으로 왕실의 지배영역에 가까워 천하의 중심에 있어 주

6) 공병석, 『예학 강의』, 학고방, 경기, 2021, 12쪽.

7) 『史記』, 「周本紀」, 平王之時, 周室衰微, 諸侯彊并弱, 齊、楚、秦、晉始大, 政由方伯.

8) 공병석, 『예학 강의』, 학고방, 경기, 2021, 15쪽.

(周)왕실 쇠퇴초기에 중요한 역할을 맡았다. 특히 정나라는 주실을 보좌하는 중요한 임무를 맡았기 때문에 군주 무공(武功)과 장공(莊公)은 주 천자의 경사(卿士)를 임용하고 조정(朝政)을 장악하여 춘추 초기 정치활동의 중심이었다.

춘추 말기에 각 군주들은 정사를 대부분 대부들에게 위임했다. 각국의 대부들은 이를 이용하여 서로 정보를 교환하면서 안으로는 파벌을 일으키고 밖으로는 지지자들을 결속하면서 정치와 군사를 담당하는 대부들의 세력이 날로 커지며 정치를 장악하기에 이른다. 백성들은 빈번한 전쟁과 권력 집단의 가혹한 세금징수로 인해 부담이 막중해지면서 생활이 궁핍 해져갔다. 이러한 정치세력은 서로 공격(攻伐)을 일으키거나 종실(宗室)의 명의를 빌려 지배영역을 확장해나가며 결국 군주보다 위에 있게 되는 춘추 초기 시대의 상황과 비슷하게 전개된다. 춘추시대에는 정치 권력의 중심이 점점 하향하고 봉건질서의 붕괴는 중앙에서 시작하여 제후국으로 퍼져나갔다. 전국시대에 이르러 평민들의 월기(蹶起)와 중앙집권제의 새로운 모습이 형성된다.

두 번째 공자 예학의 사회적 배경은 서주(西周)로부터 시작한다. 서주의 건국 이래 봉건시대의 예법(禮法)은 줄곧 제후들의 행위의 기준이 되었다. 예법은 시대와 환경의 발전, 주나라 사람들의 봉건적 성격, 정치적 기반에 따라 인구·신분·경제 등의 요소와 상호작용하며 변화하였다.⁹⁾ 주 왕실은 춘추시대에 들어서 왕실이 쇠약해지자 천자는 봉건종법을 지켜나갈 권력을 잃었고, 이후 친친(親親), 존존(尊尊)의 정신은 점차 빛을 잃어갔다. 예의 존비(尊卑) 상하(上下)적 질서는 모두 파괴된 것이다. 이외에 제후국 간의 전쟁으로 인해 주나라의 옛 봉국 세력들은 합병의 재난 속에 소멸되었다. 이러한 상황은 『사기』에서 다음과 같이 확인 할 수 있다.

『춘추』 속에는 군주를 사해 한 자가 36명, 나라를 망하게 한 자가 52명이며 제후로서 도망하여 그 나라를 지키지 못한 자가 수없이 많이 기록되어있다.¹⁰⁾

『춘추』의 기록을 통해 알 수 있듯이 사회질서를 유지하는 종법 예제는 이미 붕괴되었고 이러한 상황 아래 신분 상승과 추락의 사회적 변동이 시작되었다. 국제전쟁과 국내 정치투쟁은 사회적 지위를 전환 시켜 신분 하락의 주요 원인이 되었고, 경제적 발전은 일반 백성들에게 신분 상승의 기회를 안겨주었다. 실제로 이 시기에 많은 사람들이 상공업 경영 성공으로 전보다 높은 지위를 가지게 된다. 이는 경제적 성과가 상류사회로 통하는 길을 열어주는 것으로서 결과는 현실의 자본주의와 비슷하다.

교육적인 면에서는 과거 귀족과 국인(國人)들만 가능하던 학문이 춘추 말기에 공자와 제자백가들의 영향으로 사인강학(私人講學)과 같은 교육의 새로운 길이 생겨난다. 사인강학이 성행하면서 귀족과 국인들에게 국한되었던 교육이 사라지고 학술의 개방으로 교육은 민중화 되기에 이른다. 공자를 비롯하여 당시의 강학은 일반 하층민들로 하여금 필요한 지식을 쌓고 재능을 개발하여 벼슬길에 오르는 기회를 제공하였다. 이러한 사회의 변화 현상은 춘추 말기 선비의 계층을 급증시키기에 이른다.

9) 위의 글, 21쪽.

10) 『史記』, 「太史公自序」, 春秋之中, 弑君三十六, 亡國五十二, 諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數.

다. 사(士)의 계층이 확대되면서 이미 고정된 봉건 관계에서 벗어나 많은 학문과 지식을 소유한 사인(士人)들이 이 시기에 출현하게 된다. 이러한 사(士)계층의 확대는 중국문화사 상의 큰 사건이며 중국 사회와 정치상의 큰 전환이다.

춘추시기 사회의 급격한 변화는 예속(禮俗)과 도덕 관념에서도 나타난다. 서주는 본래 예치 사회였으므로 관혼상제 및 사회계층에 따라 다양한 예의(禮義)가 존재하였다. 그러나 빈번한 전쟁과 정치 및 경제의 급변으로 인해 전통적인 예속과 도덕 관념이 파괴되었다.

이 시기 전통 도덕의 파괴는 남녀관계에서도 나타난다. 군주가 신하의 부인과 간통하고, 군후가 군주의 동생과 간통하는 등 여러 불미스러운 현상들이 일어난다. 이러한 현상들은 춘추 시기 귀족 생활의 타락과 외설풍습의 성행을 증명하는 것이며, 전통도덕을 파괴하고 예의 관념에서 멀어진 것이다.

당시 사회는 춘추 시기 봉건체제의 붕괴로 인해 사회질서가 파괴되고, 전통적 예속과 도덕의 파괴가 왕권을 실추시켰다. 또한 잦은 전쟁과 백성들의 지식 보급과 각국의 정치·경제변화는 사회 계급 이동의 원인이 되었고 이로 인해 사(士)계열의 집단이 번성하여 급격한 사회 변화를 가져온 것이다.

마지막으로 당시 경제적으로 농업과 수공업, 그리고 상업이 크게 발전한다. 춘추 초기의 토지는 여전히 귀족의 소유였으나, 춘추 중기 이후 귀족이 쇠퇴하며 그들이 소유하던 토지들이 점차 백성들에게 속하게 된다. 나아가 각국이 전공(戰功)을 장려하며 유공 전사들에게 농지를 주자 사회질서는 더욱 혼잡해지고 기회를 틈타 토지를 약탈하는 경우도 생겨났다. 춘추 중기 이후 토지 사유제가 점차 흥행하면서 자연적으로 새로운 토지 제도들이 등장하게 된다. 실물지세(實物地稅), 상지이쇠정(相地而衰征), 이묘이세(履畝而稅)와 같은 다양한 토지 제도들이 등장한다. 이런 토지제도의 실질적 의미는 노동력 속박의 해제를 의미하여 백성들이 개인의 노동력을 자유롭게 투자할 수 있게 만들어 주어 수공업과 농업생산의 증대를 이끌었다. 백성들의 수공업과 농업의 발전은 무역을 활성화 시키며 춘추 말에 이르러서 상업은 이미 상당한 수준을 가지게 된다. 공자의 제자 자공 또한 조나라와 노나라 간의 무역을 통해 부를 쌓은 것으로 알려진다. 자공은 상당한 부를 통해 어느 정도 군주와 동등한 관계를 가질 수 있었다. 상업을 통해 얻은 경제변화는 봉건사회의 계급 관념을 무너트리고 경제의 발전은 부의 집중과 빈부 격차를 심화시켜갔다.

3. 공자 예사상의 본질

앞서 언급한 것과 같이 예의 기원은 종교적 제사의식에서 비롯되었다. 그러므로 예의 의의 또한 종교의 발생과 밀접한 관련이 있다. 그러나 후대로 이어지면서 예의 의의는 시대를 따라 발전하게 된다. 특히 주대를 거치면서 인간 교화와 인간 본연의 덕성, 수련과 행위로 전환된다. 천명관은 상나라에서 주나라의 문화로 이어지는 정신문화의 특징이다. 예는 ‘신비하여 알 수 없었던 천’에서 ‘도덕 의의의 제사’로 전환되었고, 나아가 ‘조상의 공덕을 기리는 제사와 제사의식’은 ‘자손을 교화하는 인격교화의 예’로 융합되었다.¹¹⁾ 그 후 예와 봉건사회의 제도 및 종법제도와 만나 예의 의미는 새로

운 의미를 가지게 된다. 예를 들어, 정치제도 안에서 예는 사회적 신분을 의미하고, 정치계층을 유지하는 근거가 되었다. 사회제도 속에서 예는 윤리규범이 되어 사회질서를 유지하는 기능을 하게 되고 나아가 자연계 모든 질서의 유무와 상징 등을 규정하며 국가법령 시행의 목표와 중요 수단이 되었다.

『논어』에서 예를 다루는 부분은 총 44장에 이르며, ‘예(禮)’자는 모두 75번 나타난다. 이는 공자에게 예(禮)란 인(仁)만큼 중요한 개념으로서, 공자 사상의 핵심이 되는 것이다.

공자가 말했다. “사람이 어질지 못하면 예가 그에게 무슨 소용이 있겠는가?”¹²⁾

위의 공자의 말은 인(仁)이 예의 본질이라는 것을 밝혀주는 것이다. 즉 예는 인(仁)이 바탕이되어 나타나는 것이므로, 예의 발현은 인함이 선행되고 그에 따라 예와 같은 형식을 갖추어야하는 것이다. 인은 의리(義理), 즉 사람으로서 지켜야 할 도리이며 정(情)에 부합된다. 의문(儀文)과 절목(節目)은 당연히 말단이 되고 정을 표현하는 형식일 뿐이므로 근본은 중요하고 말단 즉 형식은 경(輕)한 것이다. 만약 근본인 인이 결여된다면 예는 이루어 질 수 없음으로 공자는 이를 강조하여 위와 같이 말한 것으로 보여진다. 또한 『논어』 「팔일」편에서 공자는 아래와 같이 예에 대해 말한다.

임방이 예의 근본을 묻자 공자가 대답했다. “훌륭한 질문이다! 예란 사치스럽게 하기보다는 차라리 검소해야하고, 상(喪)은 형식적으로 잘 치르기보다는 차라리 슬퍼함이 낫다.”¹³⁾

위의 공자의 대답은 예의를 차린다고 하면 흔히 겉치레를 잘하는 것으로 이해하는 경향이 많으나 공자에게 예란 사치스러운 것보다는 자신의 처지에 맞게 검소한 것이며, 상례는 형식에 얽매이기보다는 마음이 다 중요함을 나타내고 있다. 나아가 그는 아래와 같이 말하며 그의 사상을 더욱 강조한다.

자공이 초하루를 알리는 의식에 쓰는 양을 안타까워하자 공자가 말했다. “사야, 너는 그 양을 사랑하지만 나는 그 예를 사랑한다.”¹⁴⁾

자하가 “귀엽게 웃는 모습 아름답구나! 아름다운 두 눈이 초롱초롱하구나! 흰 바탕 위에도 문채를 지었구나!”라고 한 것은 무엇을 말한 것입니까?”하고 여쭙어보자 공자께서 “그림을 그리는 일은 먼저 흰 바탕을 마련해놓고 난 뒤에 한다는 말이다”라고 하셨다. 자하가 “예가 나중이라는 말씀입니까?”라고 하자 공자께서 말씀하셨다. “나를 일깨워주는 사람은 상이로구나. 비로소 그와 함께 시를 이야기할 수 있게 되었다.”¹⁵⁾

“사람이 어질지 않다면 예를 해서 무엇 하며 사람이 어질지 않다면 음악을 해서 무엇 하라?”¹⁶⁾

11) 공병석, 『예학 강의』, 학고방, 경기, 2021, 51쪽.

12) 『論語』, 「爲政」, 子曰: “人而不仁, 如禮何? 人而不仁, 如樂何?”

13) 『論語』, 「八佾」, 子曰: “大哉問. 禮, 與其奢也, 寧儉. 喪, 與其易也, 寧戚.”

14) 『論語』, 「八佾」, 子貢欲去告朔之餼羊. 子曰: “賜也, 爾愛其羊, 我愛其禮.”

15) 『論語』, 「八佾」, 夏問: “巧笑倩兮, 美目盼兮, 素以爲絢兮, 何謂也?” 子曰: “繪事後素.”

16) 『論語』, 「八佾」, 子曰: “人而不仁, 如禮何? 人而不仁, 如樂何?”

“문이 질과 같으며 질이 문과 같으니 호랑이와 표범의 털 없는 가죽이 개와 양의 털 없는 가죽과 같은 것이다.”¹⁷⁾

위의 상황은 당시 초하루를 알리는 예식이 사라짐에도 불구하고 양을 희생물로 바치는 것은 계속되고 있었다. 자공은 그 예식이 폐지된 것을 알고 양을 희생물로 바치는 것에 대한 문제를 표현한 것이다. 공자는 희생물인 양이 사라지면 그러한 예의 모습도 잊혀 질 것을 걱정 하였던 것이다. 두 번째 인용문에서 공자는 인과 예 그 무엇 하나도 경시 되어서는 안되며 예는 인을 바탕으로 함으로 어질지 못한 사람에게 예는 무의미하다는 것을 강조한다. 세 번째 공자의 문과 질에 대한 언급은 문과 질이 둘 다 중요하여 서로 없을 수 없음으로 만일 문(예)을 버리고 질(인)만을 보존한다면 그 폐단을 피할 수 없음을 의미한다.

공자가 현대사회의 예를 보면 어떻게 판단할지 매우 궁금해지는 대목이기도 하다. 전통과 변화는 상호 대치되며 전통을 지키면 변화하기 힘들고, 변화를 모색하자니 지켜야 할 전통이 이어지지 않음이 우려스럽다. 여기서 현명한 사람이라면 그걸 행하고 이어가는 사람들의 마음이 중요하다고 생각할 것이다. 현실에서 전통의 예가 간소화되고 점차 변화하는 것은 그것을 행하는 인간들이 더불어 행복하게 인을 실천하고자 하는 방법을 찾고자 하는 것이다. 그러므로 형식은 갖추었으나 마음에 성의가 없는 것보다는 차라리 형식은 간소하지만 마음이 있는 것만 못한 것이라고 공자는 이야기한 것이다. 예에서 중요한 것은 내면의 본질에 있는 것이지, 외적인 절문과 같은 형식에 있는 것이 아니다. 그러한 공자의 생각은 아래 글에서 더욱 두드러 진다.

공자가 말했다. “군자는 의(義)로써 바탕을 삼고 예(禮)로서 그것을 행하며, 겸손함으로서 그것을 드러내고, 믿음으로서 이룬다.”¹⁸⁾

위에서 공자는 이상적인 군자의 모습을 나타내고 있다. 그에게 이상적인 군자의 모습이란 이상적인 인간의 모습이기도 하다. 따라서 공자가 추구하는 인간의 모습과 그의 드러남의 형식은 의를 바탕으로 예로 드러나는 것이다. 예는 의를 바탕으로 한다. 만약 예를 마땅히 행해야 하는데 선왕(先王)이 그것을 미처 갖추어 두지 못했다면 의(義)로써 그것의 형식을 만들 수 있으니 의에 부합한 후에야 예가 실현되는 것이다. 예를 행함에 있어 근본인 의를 잃는다면 그것은 예의 의의를 잃게 되는 것과 같다. 공자에게 예는 인(仁)과 의(義)의 본질이 되며 예의 전제가 된다. 따라서 인의(仁義)에 부합하지 않는 예는 예가 아닌 것이다.

공자가 말했다. “바탕이 꾸밈을 이기면 촌스럽고 꾸밈이 바탕보다 나으면 겉만 번지르르 한 것으로, 문과 질이 조화를 이룬 뒤에야 군자라 할 수 있다.”¹⁹⁾

17) 『論語』, 「顔淵」, 文猶質也 質猶文也 虎豹之鞞 猶犬羊之鞞.

18) 『論語』, 「衛靈公」, 子曰, “君子義以爲質, 禮以行之, 孫以出之, 信以成之. 君子哉.”

19) 『論語』, 「雍也」, 子曰: “質勝文則野 文勝質則史 文質彬彬 然後君子”.

이것은 공자가 본질이 우선시되어야 하고 꾸밈은 그 다음이 되어야 하는 것이지만 두 가지가 조화를 이루는 것이 중요함을 인식하고 있다. 즉 예의 실질, 그 정신을 근본으로 삼고 그 형식은 그 뒤에 따라와서 조화를 이루어야 함을 말하는 것이다.

4. 결론

공자가 중요하게 생각한 것은 인간과 인간의 관계 맺음이며 이것의 실천에 있어 중요한 것은 사람을 사랑하는 것이다. 그러므로 그는 인(仁)의 의미를 애인(愛人)이라고 표현한다.²⁰⁾ 인간이 위대한 이유는 높은 지능이 아니라, 타인을 배려하고 사랑하는 마음 때문일 것이다. 이런 점에서 애인(愛人)은 인의 의미를 대변하는 것이라 할 수 있다.²¹⁾ 공자의 인은 개인의 수양적 차원을 넘어 사회적 관계로의 확장 속에서 실천되어야 하는 것이다. 세계 안에서 인간의 역할에 대한 자각을 보여주는 것이 ‘극기복례(克己復禮)’이다.²²⁾ 개인의 사사로운 욕심을 버리고 천리의 공평함을 실현하는 것, 이것이 온전한 인(仁)을 실천하는 것이며, 이는 예(禮)를 통해 그 모습이 드러난다.

유학의 현대화는 ‘현대 사회에서 실현되어질 수 있는가’하는 것이 근본적인 문제가 되어야 하며, 이것이 가능하기 위해서는 현실적 토대와 수요에 대한 분석을 통해 나온 결과에 적합한 올바른 유학 이론의 재해석과 재정립이 필요하다. 예를 들어 공자가 언급하는 3년 상의 경우, 부모에 대한 감사의 마음이 중요한 것이므로 3년이라는 기간에 치우치기보다는 부모의 희생에 대한 감사의 마음을 가지는 것이 중요하다. 또한 제사의 경우에는 제사상을 어떻게 차리느냐하는 형식보다 선조에 대한 마음의 발현, 즉 효(孝)를 지키는 것이 그 본질이 되어야 한다. 따라서 오래된 모습의 예를 현실에 맞게 그 한계를 설정하여 계승과 타파의 혼란함을 피하고 본질인 마음을 지켜내는 예(禮)의 정립이 필요하다.

유학의 현대적 해석 과정에서 유학 자체의 정신과 현실적 토대에 대한 연구 중 어느 하나도 경시될 수 없다. 유학의 현대적 해석은 현실에서 벗어난 초이상적 경향으로 나아가거나, 과도한 현실적 요소들에만 치우쳐 유학의 이념에 도달하지 못하면 그 해석은 의미가 없다. 나아가 단순히 현실적 입장에서 유학의 의미를 해석하는 것에만 치우치는 것을 경계하며, 유학의 이념이 시공간을 아우르는 방향으로 과거와 현재의 분리된 시공간의 가치를 인정하면서 공통된 가치를 통합하는 방법을 모색해야 한다.

20) 『論語』, 「顔淵」, “樊遲問仁. 子曰: 愛人.”

21) 최정목, 「인간다움에 대한 공자의 논변」, 동양철학연구 제39호, 2006, 56쪽.

22) 『論語』, 「顔淵」, 子曰: “克己復禮爲仁.”

한국철학회 2023 70주년 정기학술대회

인쇄일 2023년 3월 24일

발행일 2023년 3월 25일

발행인 정세근(한국철학회 회장)

총괄인 권영우(한국철학회 연구위원장)

편집책임 정두호(한국철학회 사무국장)

발행처 (사)한국철학회

서울특별시 서초구 서초대로 78길 42 현대기림빌딩 1010호

Office. 070-7762-7741 Mobile. 010-4763-7609 E-mail. kpa1004@gmail.com

편집 및 인쇄 (주)에이퍼브

Office. 02-2274-3666

한국철학회
2023 **70**주년
정기학술대회