

2023

한국철학자 연합 대회

한국철학의 성과와 기대

한국철학회

일시

2023. 5.13(토)

장소

서울시립대학교

인문학관 / 미래관

주관 한국철학회

공동주최

대한철학회, 범한철학회, 서양근대철학회, 철학연구회, 한국기독교철학회, 한국논리학회, 한국니체학회, 한국동서철학회, 한국동양철학회, 한국분석철학회, 한국서양고전철학회, 한국아렌트학회, 한국양명학회, 한국여성철학회, 한국유교학회/동양철학연구회, 한국윤리학회, 한국의(齋)철학회, 한국인공지능윤리학회, 한국철학교육학회, 한국철학사상연구회, 한국포스트휴먼학회(경남대 교양교육연구소), 한국프랑스철학회, 한국하이데거학회, 한국해석학회, 한국환경철학회

후원

아트센터 나비, 서울시립대학교 철학과, 주식회사 해움, 성천문화재단, 김희경유럽정신문화장학재단

- 주관 한국철학회
- 공동주최 대한철학회, 범한철학회, 서양근대철학회, 철학연구회, 한국기독교철학회, 한국논리학회, 한국니체학회, 한국동서철학회, 한국동양철학회, 한국분석철학회, 한국서양고전철학회, 한국아렌트학회, 한국양명학회, 한국여성철학회, 한국유교학회·동양철학연구회, 한국윤리학회, 한국인공지능윤리학회, 한국의(醫)철학회, 한국철학교육학회, 한국철학사상연구회, 한국포스트휴먼학회(경남대 교양교육연구소), 한국프랑스철학회, 한국하이데거학회, 한국해석학회, 한국환경철학회
- 후원 아트센터 나비, 서울시립대학교 철학과, 주식회사 혜음, 성천문화재단, 김희경유렵정신문화장학재단

초대의 글

한국의 철학자 여러분. 모두 안녕하십니까.

학문의 무거움과 현실의 가벼움에 얼마나 이런저런 생각이 많으십니까?

2023 한국철학자연합대회 운영위원장 충북대 철학과 정세근입니다.

먼저, 한국철학회 70주년 행사가 2023년 3월에 성황리에 끝났습니다. ‘철학의 르네상스’라는 말이 나올 정도로, 이를테면 ‘남북철학을 말하다’ 세션에는 많은 분들이 서서 들어야 했습니다. 세 개 교실을 차지한 ‘학문후속세대’ 세션에서 젊은 철학도들은 적지 않은 응원을 받았다고 합니다. 대회보는 한국철학회 홈페이지에 공개되어 있으니 자유롭게 열람하실 수 있습니다.

다음, 2023년 5월의 한국철학자연합대회는 한국철학회 70주년 행사로 1년 미루어졌지만 기념행사의 성료로 온전히 한국의 여러 학회가 균등하게 독자적인 역할을 수행하게 되었습니다. 이른바 백화제방(百花齊放)의 축제가 명실상부하게 벌어질 것입니다. 46개 학회 가운데 이번 대회에는 27개 학회가 참여합니다.

대학원생의 지원에 모든 여력을 집중하겠다는 저의 의지를 받아들여주신 여러 교수님께 감사드립니다. 학회는 학문후속세대를 위한 공론의 장을 마련해주는 데 인색해서는 아니 됩니다. 그들끼리의 연대, 소통, 위안이야말로 우리의 희망입니다. 제가 알고 있는 철학에서는, 늙은이의 가르침 없는 젊은이도 없지만 젊은이가 묻지 않는 늙은이도 없습니다. 『논어』가 그러하고 『대화』가 그러합니다.

많은 학회가 직접 참가하는 까닭에 수업이 없는 토요일 하루로 모아졌습니다. 오랜만에 눈에 눈을 맞대는, 손에 손을 맞잡는 만남입니다. 즐겁게 뵙겠습니다.

2023년 5월 13일

한국철학회장 정 세 근 올림

2023 한국철학자연합대회

- 일시 2023년 5월 13일(토) 09:40-18:00
- 장소 서울시립대학교

주관 학회 일정

한국철학회	
최근 한국철학계의 성과에 대한 조망	
(강의실) 인문학관 5-202 (사회) 권영우(고려대)	
09:40-10:00	[개회사] 정세근(한국철학회 회장, 충북대) [축 사] 원용걸(서울시립대 총장)
10:00-10:30	대동유학과 21세기 비판이론의 길에 관한 성찰 (발표) 나종석(연세대)
10:30-11:00	동북아, 니체를 만나다 -20세기 초 전후 동북아시아에서 니체 수용과 정신사의 과제- (발표) 김정현(원광대)
11:00-11:10	휴식
11:10-11:40	새로운 사회적 자유주의 -자유주의의 패러다임 전환- (발표) 문성훈(서울여대)
11:40-12:10	철학의 운명으로서 고대 회의주의 (발표) 황설중(대전대)
12:10-13:00	종합토론
13:00-14:00	점심 식사
학문후속세대 발표 동양철학	
(강의실) 인문학관 5-202	
(사회) 남영근(서울대)	
14:00-14:30	『맹자』 류(類) 도식과 “선(善)해질 수 있는 능력” (발표) 최 국(홍콩중문대) (논평) 이 찬(고려대)
14:30-15:00	토픽 모델링과 네트워크 분석을 통해 살펴본 성호 이익 사단칠정론의 특징 -퇴계 이항 및 율곡 이이 사단칠정론과의 비교를 중심으로- (발표) 하 내(성균관대) (논평) 조남호(국제뇌교육종합대학원)

15:00-15:30	장자 수양론의 두 양상과 자연성의 중층적 구조 -「양생주」·「덕충부」·「달생」·「전자방」을 중심으로- 발표 조현일(전남대) 논평 정우진(경희대)
15:30-16:00	한비자의 법 정신에 담긴 무위의 뜻 -「해로」와 「유로」를 중심으로- 발표 이영보(충북대) 논평 장원태(서울대)
사회 조현일(전남대)	
16:00-16:30	『불설대보부모은중경』의 오역불효(五逆不孝)에 대하여 -도교·불교의 효(孝) 윤리 습합을 중심으로- 발표 박성일(서울대) 논평 김방룡(충남대)
16:30-17:00	知訥 頓悟漸修論의 構造 발표 남영근(서울대) 논평 박보람(충북대)
17:00-17:30	현대한국철학의 정체성 논의를 위한 小考 발표 박현주(동국대) 논평 정세근(충북대)
학문후속세대 발표 서양철학	
강의실 인문학관 5-227	
사회 이하영(서울대)	
10:00-10:30	『정신현상학』에 관한 인상과 이해의 차이 고찰 -Bildung 개념의 번역을 중심으로- 발표 이영빈(단국대) 논평 이석배(세종대)
10:30-11:00	이성의 맹아로서의 본능, 본능의 텔로스로서의 이성 -후설의 사후 유고를 중심으로- 발표 이하영(서울대) 논평 최우석(경희대)
11:00-11:30	부정변증법의 형상금령과 그 메시아적 함축 발표 김주용(서강대) 논평 한상원(충북대)
사회 김주용(서강대)	
11:30-12:00	예술감상에서 예술작품에 대한 직접 경험의 필요성 발표 한혜정(이화여대) 논평 조창오(부산대)
12:00-12:30	단토 예술 존재론에 관한 재고 발표 고주연(건국대) 논평 김남호(울산대)
12:30-13:00	하이데거와 바기데거 -박이문의 하이데거 해석에 대한 비판적 고찰- 발표 윤유석(연세대) 논평 이주희(경상국립대)
13:00-14:00	점심 식사

사회 김중현(서울대)	
14:00-14:30	보람있는 삶을 위하여 -보람 개념에 대한 분석적 접근- 발표 윤준식(서울대) 논평 강 철(서울시립대)
14:30-15:00	니체의 합리주의 비판 발표 서진리(서울시립대) 논평 이상범(원광대)
15:00-15:30	우리는 다른 사람의 마음을 지각할 수 있는가? -직접 사회 지각(Direct Social Perception) 논제를 중심으로- 발표 이지현(이화여대) 논평 권홍우(경북대)
사회 이지형(경북대)	
15:30-16:00	능력주의에 대한 니체의 견해 -아곤(Agon) 개념을 중심으로- 발표 이지형(경북대) 논평 강용수(고려대)
16:00-16:30	하향평준화는 기회를 축소하는가? -역량 계발 반론과 양방향 평준화- 발표 김중현(서울대) 논평 정대훈(부산대)
16:30-17:00	뤼스 이리가레의 비판적 프로이트-라캉 정신분석학 독해 발표 정주혜(경상국립대) 논평 윤지영(창원대)

공동주최 학회별 일정(가나다 순)

대한철학회	
영남지역 전통철학의 현재성과 현실성 (강의실) 인문학관 5-331 (사회) 이상형(경상국립대)	
15:00-15:10	개회사
15:10-15:35	깨달음관 분석에 의거한 원효 화쟁철학의 현재성과 현실성 (발표) 김준호(부산대)
15:35-16:00	퇴계 수양론에서 '지킴[守]'의 위상과 그 현대적 의의 (발표) 이치역(공주대)
16:00-16:25	남명 조식 철학의 현재성 (발표) 김낙진(진주교대)
16:25-16:50	수운의 사유와 미래성 소고 -질병의 실체와 치유를 중심으로- (발표) 안호영(동국대)
17:10-18:00	종합토론 (사회) 이승율(경북대) (토론) 이민성(동국대), 김상현(경북대), 장윤수(대구교대), 김방룡(충남대)

범한철학회	
동서철학의 연구현황과 미래적 전망 (강의실) 인문학관 5-204 (사회) 김방룡(충남대)	
14:00-14:05	개회사
14:05-14:45	아도르노의 '사유의 도덕'에 관하여 (발표) 강동원(세종대) (논평) 곽영윤(고려대)
14:45-15:00	휴식
15:00-15:40	듀이와 포스트휴먼 시대의 예술 -상상적 탐구에 관한 일반이론- (발표) 김혜영(전남대) (논평) 김윤재(한국외대)
15:40-16:20	근대 자아 정체성의 도덕적 한계 (발표) 김소형(전북대) (논평) 이철우(계명대)
16:20-17:00	우리의 시원(始原) 정신을 찾아 -동이전, 니체, 하이데거로부터- (발표) 이승중(연세대) (논평) 김성환(군산대)
17:00-17:10	휴식
17:10-17:40	종합토론

서양근대철학회

근대성의 재고: 이성과 타자		(강의실) 미래관 33-B202	(사회) 김형주(중앙대)
10:00~10:10	[개회사] 조종화(서양근대철학회 회장, 국민대)	(진행) 이재훈(창원대)	
10:10~10:40	스피노자와 급진적 계몽주의의 문제 (발표) 조현진(서강대)		
10:40~11:10	코기토의 시간 (발표) 경혜영(숙명여대)		
11:10~11:40	탈합치와 번역 (발표) 이근세(국민대)		
11:40~12:00	휴식		
12:00~13:00	종합토론	(사회) 이재환(이화여대)	

철학연구회

한국 사회와 철학의 위기		(강의실) 미래관 33-B110	(사회) 전대석(우송대)
13:30~13:40	[회장 인사말] 박정하(철학연구회 회장, 성균관대)		
13:40~14:40	‘철학’ 수요와 ‘철학적 교육’의 보편화, 그리고 ‘철학교육’의 절멸 -대한민국 ‘철학교육’ 위기의 역설적 구조와 그 출구없음(Ausweglosigkeit)의 전망이 가진 이율배반적 성격- (발표) 홍윤기(동국대) (논평) 김양현(전남대)		
14:40~15:40	철학의 위기, 대안은 시민 철학인가? -〈철학아카데미〉를 사례로- (발표) 조광제(사단법인 철학아카데미) (논평) 최한빈(백석대)		
15:40~16:00	휴식		
16:00~17:00	대학교육을 배반하는 대학평가 -인문교양교육을 중심으로- (발표) 박정하(성균관대) (논평) 도승연(광운대)		
17:00~18:00	정기총회		

한국기독교철학회

기독교 세계관과 기독교 철학

강의실 인문학관 5-204

10:00-10:10	[기도 및 인사] 양성만(한국기독교철학회 회장, 우석대)	
10:10-10:40	[주제강연] 기독교 세계관과 기독교 철학 발표 손봉호(고신대)	사회 최한빈(백석대)
10:40-11:10	기독교 세계관으로서 기독교 철학 발표 김영한(송실대)	좌장 이관표(한세대)
11:10-11:40	기독교 철학과 나의 철학 여정 발표 강영안(Calvin Seminary)	좌장 김남호(울산대)
11:40-12:10	나의 신앙/신학 여정 발표 신국원(총신대)	좌장 서나영(백석예대)
12:10-12:50	한국 기독교철학 100년의 자기성찰 발표 최태연(백석대) 논평 김종걸(침신대)	좌장 오유석(공주교대)
12:50-13:30	점심 식사	
13:30-14:00	총회	

한국논리학회

논리학의 역사와 새로운 쟁점

강의실 인문학관 5-301-1

사회 김동현(한국교통대)

15:00-15:50	역설에 대한 증명론적 기준의 과소생성 문제(The Problem of Undergeneration in the Proof-theoretic Criterion for Paradoxicality) 발표 최승락(서울시립대)	
16:00-16:50	양진주의는 사소성 논리인가?(Is Dialetheism a Trivial Logic?) 발표 이진희(아주대)	
17:00-17:50	함의 토노이드 행렬을 위한 표현론(Representation for implicational tonoid matrices) 발표 양은석(전북대)	

한국니체학회

니체의 [영원한] 현재성과 반시대성

(강의실) 인문학관 5-308 (사회) 임건태(대진대)

10:00-10:10	개회사
10:10-10:40	니체의 생태주의 (발표) 이 선(전북대) (논평) 김주휘(교원대)
10:40-11:10	시간 개념에 대한 니체의 고찰 -실존적 삶의 조건으로서 시간 개념을 중심으로- (발표) 남재민(제주대) (논평) 정지훈(서울과기대)
11:10-11:40	니체철학의 의철학적 특징과 건강과 병의 인식론적 전환 (발표) 이상범(원광대) (논평) 강용수(고려대)
11:40-12:00	휴식
12:00-13:00	종합토론

한국동서철학회

동서철학의 융합과 미래

(강의실) 인문학관 5-203

1부

(사회) 김문준(건양대)

14:00-14:10	[개회사] 장영란(한국동서철학회 회장)
14:10-14:55	동양철학과 비교철학 (발표) 이장희(경인교대) (논평) 백영선(성균관대)
14:55-15:40	왜 글로벌 철학인가? -동서비교철학의 미래를 위해...- (발표) 박치완(한국외대) (논평) 이 찬(고려대)
15:40-15:45	휴식 및 진행 준비

2부

(사회) 안외순(한서대)

15:45-16:30	동서철학의 지평에서 본 유교 이성론 (발표) 임헌규(강남대) (논평) 장영란(한국외대)
16:30-16:50	[종합토론] 김영걸(한국외대)
16:50-17:00	[연구윤리교육] 이재권(충북대, 연구윤리위원장)

한국동양철학회

낙동강 중류지역 성리학의 연구 현황과 과제

(강의실) 미래관 33-B111 (사회) 이현선(서울대)

14:00-15:00	[기조강연] 낙동강 중류지역의 유학, '낙중학' (발표) 홍원식(계명대)
15:00-16:00	한강학파의 연구현황, 성과와 전망 (발표) 추나진(경북대) (논평) 이봉규(인하대)
16:00-17:00	송당 박영의 학행과 후인들의 평가에 대한 비판적 고찰 (발표) 박장원(대구교대) (논평) 이원석(전남대)

한국분석철학회

분석철학의 과거, 현재, 미래

(강의실) 인문학관 5-301-2 (사회) 김준열(충북대)

15:05-15:45	The Implications of Metaethical Theories on Scientific and Moral Progress (발표) 박승배(울산과학기술원)
15:45-16:25	Harry Potter and the Philosopher's Table (발표) 이정규(성균관대)
16:40-17:20	Definition, Essence and Necessity (발표) 김동우(KAIST)
17:20-18:00	Who are the <i>uri</i> 'we' in the Korean <i>uri</i> nampyen? (발표) 이병욱(University of Toronto)

한국서양고전철학회

옛 것과 새로움의 대화-고전에서 길을 찾다

(강의실) 미래관 33-B111 (사회) 전현상(서강대)

10:00-10:10	[개회사] 손병석(한국서양고전철학회 회장, 고려대)
10:00-11:00	플라톤의 「국가」 편에서 이용되는 정의술(techne of justice)에 관하여 (발표) 양문흠(동국대 명예) (토론) 손병석(고려대)
11:00-11:50	2000년 이후 국내 서양고대철학 연구의 현황 (발표) 강성훈(서울대) (토론) 강상진(서울대)
11:50-12:00	휴식
12:00-12:50	'한마음 한뜻'으로 나아갈 것인가, 머무를 것인가? -플라톤과 이소크라테스의 호모노이아(homonoia)- (발표) 강유선(고려대) (논평) 김 현(서울대)
12:50-13:00	폐회

한국아렌트학회

인간의 조건과 시대적 조망

(강의실) 인문학관 5-405 (사회) 이국배(송실대)

13:00-13:10	[개회사] 안효성(한국아렌트학회 회장)
13:10-13:40	[기조발표] 인간의 조건과 시대적 조망 -현실 세계의 난제를 생각하며- (발표) 홍원표(한국외대)
13:40-14:30	윤노빈의 신생철학과 아렌트 정치철학의 비교 시론 (발표) 안효성(대구대) (논평) 조배준(경희대)
14:30-14:40	휴식
14:40-15:30	아렌트의 탈형이상학적 사유와 자연주의적 해석 가능성 (발표) 정소라(조선대) (논평) 서병연(전남대)
15:30-16:20	한나 아렌트의 '외로움'과 장소 (발표) 정해국(한국DMZ평화생명동산) (논평) 양창아(부산대)
16:20-16:40	휴식
16:40-17:50	종합토론
17:50-18:00	[폐회사] 안효성(한국아렌트학회 회장)

한국양명학회

양명학의 분화와 발전 및 현대적 해석

(강의실) 인문학관 5-401

1부: 개회식

(사회) 정종모(안동대)

13:00-13:10	[개회사 및 인사말] 박성호(한국양명학회회장, 원광대)
2부: 학술발표	
(사회) 정종모(안동대)	
13:10-13:40	육망의 관점에서 바라본 조선 후기 예술 정신에 대한 고찰 -신윤복의 성(性) 풍속도를 중심으로- (발표) 우지연(성신여대) (논평) 이난수(한국전통문화대)
13:40-14:10	왕양명 양지와 나딩스 Care의 유사점 비교 (발표) 한종열(충남대) (논평) 김민재(한국교원대)
14:10-14:20	휴식
(사회) 전수연(성신여대)	
14:20-15:00	이지(李贄)의 문예론에 관한 연구 (발표) 정균선(충남대) (논평) 마승재(성균관대)
15:00-15:40	정제두 전체(全體)중심적 사유에 관한 고찰 (발표) 진 함(성균관대) (논평) 조지선(한국유교문화진흥원)

15:40-16:20	정제두 양명학의 오해와 진실 -한국양명학의 특성과 관련하여- 발표 선병삼(숭실대) 논평 이우진(공주교대)
16:20-16:30	휴식
3부: 종합토론 및 폐회 (사회) 김세정(충남대)	
16:30-17:20	종합토론
17:20-17:30	폐회

한국여성철학회

여성주의와 비폭력의 문제 (강의실) 인문학관 5-203 (사회) 도승연(광운대)	
10:00-10:40	[기조강연] 한국여성철학회의 어제와 오늘 -학술지 『한국여성철학』의 창간호(2001.06)에서 제38권(2022.11)까지를 중심으로- 발표 이정은(연세대)
10:40-11:25	선진유가의 폭력과 비폭력 발표 김선희(이화여대) 논평 정소이(서강대)
11:25-12:10	행위, 권력, 폭력 -아렌트와 리퀴드를 중심으로- 발표 김세원(한국외대) 논평 김분선(홍익대)
12:10-12:55	벤야민의 이름으로 -반(反)폭력과 비폭력의 토포스- 발표 김 현(전남대) 논평 윤은주(숭실대)

한국유교학회 · 동양철학연구회

유가철학의 마중물: 신화, 계발, 과학, 수양 (강의실) 인문학관 5-301-2 (사회) 함윤식(성균관대)	
10:00-10:10	[개회사] 지준호(동양철학연구회장)
10:10-10:40	화상석에 나타난 유교와 신화의 교차 발표 김중석(성균관대) 논평 성시훈(서울여대)
10:40-11:10	남송 말기 주자학의 계승과 발전: 학산(鶴山) 위료옹(魏了翁)의 사상을 중심으로 발표 박지훈(서영대) 논평 한승일(성균관대)
11:10-11:20	휴식
11:20-11:50	유가의 도덕 철학에 대한 현대 과학적 접근의 연구 현황 및 그 의의와 전망 발표 김훈섭(성균관대) 논평 모영환(조선대)
11:50-12:20	고려 후기 자기 수양 텍스트로서의 주역: 이규보(李奎報)를 중심으로 발표 안승우(성균관대) 논평 김유곤(전북대)
12:20-13:00	질의/응답 및 종합토론 (좌장) 안재호(중앙대) [폐회사] 원용준(한국유교학회장)

한국윤리학회

한국 윤리학의 역할과 과제

(강의실) 인문학관 5-308 (사회) 성창원(고려대)

15:00-15:10	[개회사] 김수정(한국윤리학회 회장, 가톨릭대)
15:10-16:10	과학의 시대, 윤리학의 역할과 과제 (발표) 최경석(이화여대) (논평) 목광수(서울시립대)
16:10-16:20	휴식
16:20-17:20	우리 시대의 새로운 편견, 종 평등주의에 대한 비판과 종차별주의 옹호 -싱어와 리간의 동물해방론 비판- (발표) 장동익(공주교대) (논평) 박상혁(동아대)
17:20-18:00	종합토론 (사회) 강 철(서울시립대)

한국의(醫)철학회

한국에서 의철학의 현황과 발전방향(한국의철학회 봄철 학술대회)

(강의실) 미래관 33-B201

13:00-13:20	등록
13:20-13:30	[개회사] 임영채(한국의(醫)철학회 회장, 전남대)
1부 (사회) 여인석(연세대)	
13:30-14:20	[기조발제] 참살이 인문학: 아픈 의료, 다른 의학, 건강한 삶 -비판적 의료인문학의 과제- (발표) 강신익(전 부산대)
14:20-15:00	길랑바레증후군으로 철학하기(Philosophising Guillain-Barre Syndrome) (발표) 나선삼(구리한빛요양병원)
15:00-15:40	구조주의 관점에서 본 현대의학의 죽음 배제 (발표) 박중철(가톨릭대)
15:40-15:50	휴식
2부 (사회) 황임경(제주대)	
15:50-16:30	생명의료윤리에서 철학이 필요한가? (발표) 김준혁(연세대)
16:30-17:10	라 메트리, 이제마, What's next? (발표) 설영형(연세대)
17:10-17:30	총회

한국인공지능윤리학회

데이터 윤리와 인공지능 윤리의 과제

(강의실) 인문학관 5-330 (사회) 변순용(한국인공지능윤리학회 회장, 서울교대)

10:00-10:40	AI 시대에서 디지털 학생의 윤리적 의미 연구 -실제 사례와 미디어 콘텐츠 사례를 중심으로- (발표) 정지영(수원대선초) (토론) 심민규(성남불정초)
10:40-11:20	AI 시민성 교육의 내용 요소에 대한 연구 -AI 윤리가이드라인을 중심으로- (발표) 박상아(도제원초) (토론) 김민정(오산원동초)
11:20-12:00	포스트휴먼 시대에 인간의 윤리적 대응 방향 모색 (발표) 방은찬(익정부부용초) (토론) 노민주(용인손곡초)
12:10-12:35	데이터 윤리 가이드라인 비교 분석 (발표) 이청호(상명대)
12:35-13:00	인공지능(AI)의 학습용 데이터의 윤리 프레임워크 개발 (발표) 송선영(경상국립대)

한국철학교육학회

한국에서 철학교육의 발생과 발전

(강의실) 온라인 ZOOM (사회) 이진남(강원대)

링크: <https://url.kr/3elo4z> | 회의 ID: 89998715574 | 비밀번호: 0513

1부: 철학교육의 태동기(1980~90년대): 한국 철학교육 선구자들의 초창기 철학교육 활동 돌아보기

14:00-15:00	소흥렬 교수의 철학교육 비전과 성과 (발표) 이화여대 철학연구소 팀: 박연숙(송실대)
	이초식 교수와 초등교사들의 철학하기 -대한민국 초등교육에서의 어린이 철학교육, 그 시작과 진행- (발표) 서울교대 철학동문회 팀: 김혜숙(서울교대 어린이철학교육센터)
	(논평) 윤신혁(대진여고)

2부: 철학교육의 도약기(2000년~2020년): 한국 철학교육의 정체성 세우기와 세계 무대로 나아가기

15:00-16:00	철학교육과 윤리교육, 그리고 국제 철학교육 활동 회고 -2000년대 초반의 한국철학교육연구회 활동을 회고함- (발표) 손동현(성균관대, 우송대)
	철학교육과 민주시민교육, 그리고 철학 교과서의 어제와 오늘 (발표) 홍윤기(동국대 명예)
	(논평) 한광희(영남대)

3부: 철학교육의 부흥기를 소망하며 새로운 방향 모색하기: 2020년대의 한국의 철학교육 전망
- 전국 철학교사 연합회 및 철학교육 학회 임원단

16:00~17:00	철학교육도 진화한다 -살 자체에로!-
	발표 안광복(중동고)
	한국 철학교육의 방향 모색
	발표 권희정(상명대부속여고)
	논평 박 진(예일여고), 윤이정(안양예고)
	질의응답 및 종합토론

한국철학사상연구회 - 한국현대철학분과

한국현대철학사의 몇 가지 지평들: 전통과 근대, 종교사상, 서구와 식민

(강의실) 미래관 33-B202 (사회) 김창철(한국국학진흥원)

15:00~15:35	근대이행기 민(民)에 대한 이해 - 최제우와 나카에 조민 사상을 중심으로
	발표 이 지(이화여대) 논평 송인재(한림대)
15:35~16:10	동학의 연대적 공동체 의식과 근대의 길
	발표 진보성(방송대) 논평 구태환(한철연)
16:20~16:55	일제강점기 신문·잡지 속 윤리·도덕 담론 연구
	발표 윤태양(성균관대) 논평 배기호(중원대)
16:55~17:30	한국현대철학사'에 대한 (탈)식민주의적 이해의 가능성: 그 시론적 검토
	발표 박민철(건국대) 논평 유현상(숭실대)
17:30~18:00	종합토론
	좌장 김창철(한국국학진흥원)

한국포스트휴먼학회(경남대 교양교육연구소)

ChatGPT 스캔들

(강의실) 인문학관 5-309 (사회) 이길산(경남대)

15:00~15:10	[기조발표] Can ChatGPT be an Author?
	발표 정원섭(경남대)
15:10~15:35	ChatGPT와 인공 소통(artificial communication)의 문제 -신뢰, 위험, 책임, 인격화-
	발표 정성훈(인천대)
15:35~16:00	ChatGPT에 대처하는 우리의 자세? -구성적 정보 철학 관점에서-
	발표 박충식(유원대)
16:00~17:00	종합토론

한국프랑스철학회

회고와 전망-20세기와 21세기의 프랑스철학 (강의실) 인문학관 5-330 (사회) 장태순(덕성여대)

15:00-15:10	[개회사] 김 석(한국프랑스철학회 회장, 건국대)
15:10-15:50	현대프랑스미학의 지도 (발표) 이찬웅(이화여대)
15:50-16:00	휴식
16:00-16:40	AI 자동화 사회의 기술철학 -시몽동, 들뢰즈, 스티글레르를 중심으로- (발표) 김재희(울지대)
16:40-16:50	휴식
16:50-17:30	오늘의 지리 철학 -이상한 세계화의 아침- (발표) 김상환(서울대)
17:30-18:00	종합토론

한국하이데거학회

하이데거 연구의 과거, 현재, 미래 (강의실) 인문학관 5-309 (사회) 설 민(성균관대)

10:00-10:45	동아시아에서 하이데거 수용 -일본 교토학파를 중심으로- (발표) 서동은(경희대) (논평) 조형국(THINKTANK 2022 정책연구원)
10:45-11:30	하이데거 철학과 도가 사상 사이의 비교 연구의 국내외 현황 (발표) 한충수(이화여대) (논평) 윤병렬(홍익대)
11:30-12:15	21세기 한국에서 하이데거 철학 연구 현황과 전망 -연구주제를 중심으로- (발표) 조홍준(동아대) (논평) 김태현(제주대)
12:15-13:00	우리말 '거짓말'의 뜻매김 (발표) 구연상(숙명여대) (논평) 하병학(가톨릭대)

한국해석학회

우리 시대의 윤리적 이슈와 해석학

(강의실) 인문학관 5-301-1

(사회) 손영창(한국기술교육대)

10:00~10:40	찰스 테일러의 철학에서의 해석과 주제 -감정, 강한 평가, 언어를 중심으로- (발표) 김현중(서울과학기술대)
10:40~11:20	레비나스의 형이상학적 욕망과 사랑 -환대에서 대속으로- (발표) 성신형(송실대)
11:40~12:20	에디트 슈타인과 유대주의: 유대인, 가톨릭 성녀 그 사이에서 -슈타인은 왜 아우슈비츠에서 사망했어야 했는가?- (발표) 이은영(부산가톨릭대)
12:20~13:00	동물철학이란 무엇인가? -슈바이처의 '생명에 대한 외경'을 중심으로- (발표) 신응철(송실대)

한국환경철학회

환경철학의 현재와 미래 논의들에 대한 평가

(강의실) 인문학관 5-331

(사회) 김일환(호서대), 이재춘(덕성여대)

10:00~10:05	[개회사] 김완구(한국환경철학회 회장, 호서대)
10:05~10:30	과학기술 발전과 환경문제에 관한 철학적 분석 -장기주의(longtermism)와 도덕적 인간중심주의를 중심으로- (발표) 최현철(중앙대)
10:30~10:55	근대 자연법의 위기와 인간의 자연 친화력 (발표) 김민수(동서울대)
10:55~11:20	인간중심의 본성적 한계와 환경철학의 방향 (발표) 정민걸(공주대)
11:20~11:30	휴식
11:30~11:55	환경적 실천과 완전주의(perfectionism) 문제 (발표) 김완구(호서대)
11:55~12:20	존 패스모어(John Passmore)의 '보존'론과 그 정당성 (발표) 김일방(제주대)
12:20~12:45	기후변화논쟁, 과학적 문제인가, 정치적 문제인가: 기후위기와 기후위기허구에 관한 고찰 (발표) 강 철(서울시립대)
12:45~13:00	폐회 및 점심 식사

목 차

최근 한국철학계의 성과에 대한 조망

발표 1 대동유학과 21세기 비판이론의 길에 관한 성찰 나중석	3
발표 2 동북아, 니체를 만나다 -20세기 초 전후 동북아시아에서 니체 수용과 정신사의 과제- 김정현	19
발표 3 새로운 사회적 자유주의 -자유주의의 패러다임 전환- 문성훈	41
발표 4 철학의 운명으로서 고대 회의주의 황설중	57

학문후속세대 발표 동양철학

발표 1 『맹자』 류(類) 도식과 “선(善)해질 수 있는 능력” 최 국	85
발표 2 토픽 모델링과 네트워크 분석을 통해 살펴본 성호 이익 사단칠정론의 특징 -퇴계 이황 및 율곡 이이 사단칠정론과의 비교를 중심으로- 하 나	93
발표 3 장자 수양론의 두 양상과 자연성의 중층적 구조 -「양생주」·「덕충부」·「달생」·「전자방」을 중심으로- 조현일	103
발표 4 한비자의 법 정신에 담긴 무위의 뜻 -「해로」와 「유로」를 중심으로- 이영보	111

발표 5	『불설대보부모은중경』의 오역불효(五逆不孝)에 대하여 -도교·불교의 효(孝) 윤리 습합을 중심으로- 박성일	117
발표 6	知訥 頓悟漸修論의 構造 남영근	127
발표 7	현대한국철학의 정체성 논의를 위한 小考 박현주	135

학문후속세대 발표 서양철학

발표 1	『정신현상학』에 관한 인상과 이해의 차이 고찰 -Bildung 개념의 번역을 중심으로- 이영빈	143
발표 2	이성의 맹아로서의 본능, 본능의 텔로스로서의 이성 -후설의 사후 유고를 중심으로- 이하영	149
발표 3	부정변증법의 형상금령과 그 메시아적 함축 김주용	157
발표 4	예술감상에서 예술작품에 대한 직접 경험의 필요성 한혜정	165
발표 5	단토 예술 존재론에 관한 재고 고주연	171
발표 6	하이데거와 바기데거 -박이문의 하이데거 해석에 대한 비판적 고찰- 윤유석	177
발표 7	보람있는 삶을 위하여 -보람 개념에 대한 분석적 접근- 윤준식	189
발표 8	니체의 합리주의 비판 서진리	195

발표 9 우리는 다른 사람의 마음을 지각할 수 있는가? -직접 사회 지각(Direct Social Perception) 논제를 중심으로- 이지현	201
발표 10 능력주의에 대한 니체의 견해 -아곤(Agon) 개념을 중심으로- 이지형	209
발표 11 하향평준화는 기회를 축소하는가? -역량 계발 반론과 양방향 평준화- 김종현	215
발표 12 루스 이리가레의 비판적 프로이트-라캉 정신분석학 독해 정주혜	225

2023
한국철학자
연합대회

**최근 한국철학계의
성과에 대한 조망**

대동유학과 21세기 비판이론의 길에 관한 성찰

나종석

연세대 국학연구원

1. 들어가는 말: 한국 근현대 ‘역사 속의 이성’으로서의 대동민주주의

이 자리에서 발표자는 최근에 출간된 제 저서 『대동민주주의와 21세기 유가적 비판이론의 모색』(예문서원, 2023: 이하 《유가적 비판이론》으로 표기함)의 기본 문제의식을 바탕으로 해 비판이론의 방법으로서 대동민주주의의 면모를 간략하게 설명할 것이다. 《유가적 비판이론》은 비판유학이자 비판이론으로서의 대동민주주의가 지니는 의미를 좀 더 분명하게 해 보려는 시도의 결과다. 《유가적 비판이론》에서 제기된 여러 이론이나 개념들, 이를테면 대동민주주의나 돌봄의 자유론 및 돌봄 자유주의, 무한한 책임 이론으로서의 군자 정신의 재정립 등은 물론이고, 정치적 능력주의를 넘어서는 유가적 정의관의 해명이나 생태 민주주의로서의 대동민주주의 이론 등을 통해 시도하는 새로운 비판이론적 유가 사상의 정립은 우리 사회의 역사적 경험과의 사상적 대화를 통한 결실이기도 하다.

『대동민주 유학과 21세기 실학: 한국 민주주의론의 재정립』(도서출판b, 2017)에서 발표자는 대동민주주의라는 개념이자 인식 틀을 통해 한국 근현대사를 새롭게 사유하려고 했다. 달리 말하자면 대동민주주의라는 개념은 “천하(天下)를 염려하는 동아시아의 유교적 전통을 조선 사회가 오랜 세월 축적해온 나름의 역사적 배경을 바탕으로 하여 서세동점의 시기 이래 우리 사회가 서구의 근대 민주주의를 능동적으로 대면하여 그것을 나름의 방식으로 실현해온 역사를 이해”할 결정적 실마리라는 것이 발표자의 견해다. 이런 점에서 대동민주주의는 “대동적 세계를 이상적 사회로 상상해온 동아시아 고유의 유교적 정치문화와 서구적 근대의 해방적 계기인 민주주의가 결합되어 한국 사회에서 독특하게 형성되어온 민주주의 역사”를 형성하는데 주춧돌 역할을 한 “기본 정신”인 셈이다. 을 표현한 것이다. “대동민주주의라는 개념은 한국의 근현대 역사 속에서 실현되어온 민주주의 이념의 고유한 성격을 이해할 수 있는 결정적인 개념”이라는 점에 그것은 “유교 전통과 서구 근대”가 이중적으로 영향을 주고받으면서 형성되고 구현되어 온 “우리 사회 근현대 ‘역사 속의 이성’과도 같은 것”으로 규정될 수

있다. (26~27쪽)

그러나 조선의 역사를 매개로 해 축적된 유교적 민본주의 및 대동사회라는 우리 사회 고유의 정치문화의 전통을 배경으로 하여 주체적으로 재해석된 서구적 민주주의의 대동적 전환을 개념화한 대동민주주의는 사회경제적인 불평등의 심화나 남북 사이의 극단적인 대립과 긴장으로 인한 항구적인 준 전쟁 상황과 같은 우리 사회가 해결해야 할 난제의 역사적 발생 맥락에 따는 이해만이 아니라, 이를 비판할 수 있는 규범적 토대로 활용될 수 있을 것이라는 문제의식은 『대동민주 유학과 21세기 실학: 한국 민주주의론의 재정립』에서 천명되기는 했지만, 체계적으로 전개되지 않은 상태로 있었다.

특히 조선 후기에서 오늘날에 이르는 역사 과정을 관통하는 대동세계의 민주적 변형과 그 전개라는 사유 틀에서 본다면 우리 사회를 내재적으로 비판할 수 있는 ‘역사 속의 이성’을 재구성할 수 있을 것이다. 더구나 한반도에서 항구적 평화체제 확보와 자주적인 평화통일을 통한 분단 극복이라는 역사적 과제가 미완인 상태로 남아 있는 엄연한 현실, 전 세계적 차원에서 진행되는 자본주의와 민주주의의 결합의 이완 및 그로 인한 극심한 불평등 구조의 심화와 민주주의의 위기 상황을 염두에 둔다면, 우리 사회가 추구해온 민주적이고 공화주의적인 대동적 평등·평화 세계를 향한 역사는 아직 종결되지 않았음을 알 수 있다.¹⁾

따라서 아직은 전면적으로 실현되지 않은, 그러나 오래된 미래인 우리의 유토피아적 열망이기도 한 대동민주주의적 이상이 어떤 점에서 21세기의 상황에 어울리는 한국발 비판이론일 수 있는지가 선언적 수준으로 남아 있었다. 간단하게 말해 《유가적 비판이론》 이런 한계를 넘어서려는 시도의 결실인 셈이다. 그러니까 21세기 비판적 유학이자 비판이론으로서의 대동민주주의는 우리의 역사적 경험에서 우러나온 비판이론이라 할 것이다. 그리고 21세기 새로운 유가사상이자 비판적 이론인 대동민주주의는 서구중심주의의 상대화를 넘어 또 다른 동아시아 시대의 출현이라는 21세기 문명사적 대전환의 시기에 대한 응답이다. 그런 점에서 발표자는 탈식민적 사유의 생태적·대동민주적 전환을 시도하였다.

1) 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학: 한국 민주주의론의 재정립』(도서출판b, 2017), 584쪽. 대동민주주의를 우리 사회 역사 속에서 발현한 내재적 비판이론의 규범적 토대로 삼고자 하려는 유사한 문제의식의 표현은 같은 책, 763쪽과 867쪽 참조 바람.

2. 유럽적 자율성 이념의 근본 특성과 그 한계

더 나아가 《유가적 비판이론》은 『대동민주 유학과 21세기 실학: 한국 민주주의론의 재정립』에서 시도된 유교 전통(서구중심주의로 인해 동아시아와 한국 역사 혹은 전통의 식민화된 상태에 있는)의 탈식민적 사유 방법을 생태적·대동민주적 전환으로 확충하여 유학의 르네상스 및 유학과의 대화를 비판이론적으로 재전유하고자 하였다. 달리 말하자면 생태적·대동민주적 비판이론은 동아시아 전통과 과거를 유럽 근대라는 시대에 어울리지 못하고, 기껏해야 보편성을 내세우는 유럽적 근대성의 실현을 방해하는 장애물이라는 헤게모니적 담론을 넘어 유럽 중심주의적 사유 방식에 의해 타자화된 전통 사상과의 대화를 통해 세계를 새롭게 이해하고 비판할 가능성을 추구한다. 그러므로 생명 대동사상의 관점에서 공맹과 주자 사상을 새롭게 해석하여 그것이 지니는 비판 이론적 잠재성을 구체화하려는 시도는 유교 전통의 르네상스를 방법으로 삼아 유럽 중심주의적 사유 패러다임에 의해 과잉 결정된 민주주의에 관한 협소한 시각과 상상력을 해방하여 위기에 처한 민주주의를 극복할 사유의 실마리를 제공하려는 시도이다.

그러나 어진 생명의 마음을 화두로 해 이루어지는 21세기 유가적 비판이론으로서 생명 대동사상은 서구 근대가 자신의 역사적 맥락에서 전개해 온 자율성과 민주주의 그리고 그와 연관된 핵심 어휘들을 기각하지 않고, 그것을 중요한 사상의 참조점이자 비판적 대결의 상대로 삼는다. 그러므로 생명 대동사상은 서구 근대를 이해하는 데 핵심적 지위를 차지하는 인권과 민주주의 혹은 자율성과 민주주의 등과 대화하면서 동아시아 사상 내에서 이와 통하는 공통의 지평을 발굴하는 작업에 그치지 않고, 동아시아 역사와 유가 사상의 전통 속에 미발(未發)의 상태로 내장된 비서구적 자유 이해를 명료화하여 서구적 자율성의 이해가 지니는 한계를 드러내는 작업으로 나간다.

생명 대동사상에 이르는 사유의 모색 과정에서 발표자는 서구 근대성의 규범적 이해의 핵심, 그러니까 자율성과 인간의 존엄성에 관한 서구적 인식의 한계를 직시하고 그것의 지방성을 드러냄으로써 서구 근대를 상대화해야 함을 강조하였다.

서구적 근대성의 길이 유럽적 조건을 매개로 해 형성된 것임을 자각하고 서구적 근대를 상대화 내지 지방화하는 작업은 인간의 자율성과 존엄성 그리고 인간과 자연의 관계에 대한 상이한 사유 방식을 도모해야만 하는 작업은 오늘날의 시점에서 더 이상 지체되어서는 안 될 것이다.²⁾

2) 나중석, 『헤겔 정치철학의 통찰과 맹목』(에코리브르, 2013), 198쪽.

유럽적 주체성과 자율성에 관한 성찰에서 《유가적 비판이론》은 유럽적 자율성 이념이 이성적 주체로서 규정된 인간의 능동적 차원에만 집요하게 관심을 기울인다는 점을 비판한다. 간단하게 말해 소크라테스와 플라톤, 스토아학과, 칸트를 거쳐 오늘날 롤즈에 이르기까지 이는 유럽적 자율성과 주체성에 관한 사유의 역사는 삶의 수동에 대한 과도한 두려움이랄까 그로 인한 수동성으로부터의 탈피를 위해 의식적으로 삶의 수동적 차원을 과소평가하고 도외시하는, 그리하여 일방적으로 과도하게 능동적인 행위자 중심의 자율성에 관한 사유를 전개해온 것으로 평가해도 좋지 않을까 한다.

이와 관련해 소크라테스/플라톤의 반연민적 사상은 유럽적인 주체성과 자율성에 관한 사유의 역사에서 매우 주목할 부분이다. 반연민적/반비극적 사상가[연민과 공포를 비극의 감정으로 본 아리스토텔레스의 사유가 매우 중요하다는 점은 여기에서 상론하지 않을 것이다]³⁾로서의 이성적 주체와 자유관의 탄생지이기에 그렇다. 거칠게 본다면 소크라테스와 플라톤에서 비로소 강력하고 체계적으로 명료하게 전개된 수동적 차원에 대한 맹목성/맹목적 태도는 자유로운 삶 혹은 자족적 삶이 이성적으로 통제되고 기획되고 규정되는 영역과 관련해서 이해되고 있음을 잘 보여준다. 달리 말하자면 삶의 수동성으로부터 탈피/벗어나는 것, 즉, 수동성의 영역을 극복한 그 너머에서 비로소 자유로운 삶이 가능하다는 점이 주류적인 흐름이었다고 여겨진다.

그래서 플라톤과 소크라테스는 육체/비이성적 영혼의 부분으로부터 이성적 영혼의 분리와 상승 속에서 비로소 참다운 의미의 주체성과 자유가 실현될 수 있다고 보았으며, 소크라테스는 비물질적인 영혼의 이성적 부분만이 참다운 자아이고 그런 한에서 최상의 삶이란 순수한 이성적 사유를 최고도로 발휘한 상태에서만 가능하다고 생각한다. 그리고 이런 훌륭한 이성적 삶에서 모든 육체적 욕망이나 쾌락으로부터 가능한 한 멀리 떨어진 삶, 그러니까 온갖 수동적인 사태로 인해 촉발되는 파토스라는 의미에서의 감정에 의해 휘둘리는 그 모든 것으로부터의 단절에서만 이루어질 것이라고 소크라테스는 강조한다. 그런 의미에서 소크라테스에 따르면 공포나 연민 같은 감정들에 의해 휘둘리지 않고 통제되지도 않으며 공포나 연민 같은 비이성적인 감정의 영향으로부터 전적으로 벗어나 있는 이성과 영혼의 자기 규율적 삶이 진정한 자유로운 삶이다. 달리 말하자면 이성적이고 합리적인 통찰이 깃들어 있는 영혼만이 진정한 의미의 자아이고 이런 자기로부터 자유로운 삶이 기인한다는 것이다.⁴⁾

3) 이에 대해서는 최근에 번역된 마사 누스바움의 책, 『연약한 선: 그리스 비극과 철학에서의 운과 윤리』(이병익 외 옮김, 서커스, 2023)을 참조 바람. 아울러 동일한 저자의 다른 책, 『감정의 격동 2: 연민』(조형준 옮김, 새물결, 2015)도 중요하다.

4) 나종석, 『대동민주주의와 21세기 유가적 비판이론의 모색』(예문서원, 2023), 제 13장 참조.

‘육체는 영혼의 감옥’이라는 그 유명한 말도 이런 소크라테스의 이성적 사유에 어울리는 삶, 즉 이성에 의해 지배받는 삶만이 훌륭한 최상의 삶이라는 생각에서 비롯된 것이다. 그래서 소크라테스는 “훌륭한 사람은 해를 입을 수 없다.”라고 강조한다. 영혼의 훌륭한 상태는 그 어떤 상황에서도 파괴되거나 침해받을 수 없기 때문이다. 이런 생각이 바로 소크라테스가 새롭게 개척하고, 소크라테스에 의해 새롭게 형성되기 시작한 사유에서의 일대 혁명의 알갱이라고 여겨진다. 헤겔은 소크라테스로 인해 형성된 이런 새로운 사유의 전환에 세계사적 의미를 부여했으며 소크라테스를 “도덕의 창시자”(der Erfinder der Moral)라고 규정했다.⁵⁾ 따라서 소크라테스적인 이성 중심의 주체와 자유에 관한 사유는 칸트와 롤즈에까지 이르는 서양의 이성적 주체와 자율성에 터를 둔 자유 개념의 근본 특성을 보여준다. 물론 이런 생각이 매우 유혹적이긴 하나, 매우 치명적인 독소를 품고 있다. 버나드 윌리엄스가 강조하듯이 “만일 신체적인 상해가 진정한 해악이 결코 아니라면, 왜 미덕은 우리로 하여금 다른 사람들의 신체를 상해하지 말 것을 그토록 강력하게 요구하는가?⁶⁾”

칸트에게도 역시 자유라고 하는 것은 모든 타율에서 벗어난, 그러니까 모든 인과적인 법칙에 따라 이해되는 경험적 세계에서 벗어난 상태에서만 비로소 가능하다. 이런 사유는 상태의 해악과 인격의 존엄성 사이의 분리, 경향성으로부터의 분리에서 비로소 자유/실천이성이 가능하다는 생각에서 잘 드러난다. 그리고 이런 칸트적인 자유관은 행복과 자유의 이원론, 복지국가=가부장적 전제주의라는 비판으로 이어진다. 이는 비대칭적이고 수동적 상황과 관련된 삶의 요소를 적절하게 고려할 수 없는 그의 실천이성의 일면성에서 기인하는 것이다. 달리 말해 자율성에 관한 칸트적 사유는 이성과 경향성 혹은 자율성과 타율, 즉 능동성과 수동성 사이에서 오로지 전자만을 택하는 것이 자유를 옹호하는 것이라는 오류를 범한다. 인과성, 경향성 그리고 온갖 사회적 영향이나 전통의 규정성을 타율성에 속하는 것으로 보고 이로부터의 자유로운 이성적 자아의 자율성을 옹호하는 기획은 신화이며, 심각한 철학적 오류로 그치지 않는다. 고통이 인간의 존엄성 혹은 인격의 가치에 대해 아무런 상처를 주지 못하는 것이라는 칸트의 주장이 옳다면, 왜 우리는 이 세상에 심각한 고통이나 불행을 초래해서는 안 되는 것일까? 하여간 칸트가 보기에 가장 친한 친구가 겪는 어려움에 대해서도 그 고통에 대한 공감을 표하면서 그것을 같이 아파할 이유가 없다. 오히려 그는 가장 친한 경우에조차도 그런 고통 나누기를 거절해야 한다고 말한다. 그래서 칸트는 엄청난 재앙에 빠진 가장 친한 친구에 대해서도 아무런 공감도 하지 않는 것을 요구하는 스토아학파의 권고를 칭찬한다.

5) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Hegels Werke*, Frankfurt 1986, p. 329.

6) 버나드 윌리엄스, 『윤리학과 철학의 한계』(이민열 옮김, 필로소픽, 2022), 77쪽.

무정념의 원리, 곧 현자는 결코 정동[격정]에, 심지어 자기의 가장 친한 친구의 재화(災禍)를 동정하는 정동에조차 빠져서는 안 된다는 원리는 스토아학파의 전적으로 옳고 숭고한 도덕적 원칙이다.”⁷⁾ “그러므로 사람들은 언제나, 몹시 심한 통풍의 고통을 당하여 <고통아, 네가 아무리 나를 괴롭혀도, 나는 네가 무슨 악한 것이라고 인정하지는 않을 것이다!>고 외친 스토아학파 사람을 비웃을 수도 있겠으나, 그러나 스토아학파 사람은 옳았다. 그가 느꼈던 것은 해악이었고, 그것이 그로 하여금 소리치게 했던 것이다. 그러나 그는 그로 인해 그에게 악이 붙어 있다는 것을 인정할 원인을 전혀 가진 바 없었다. 왜냐하면, 고통은 그의 인격 가치를 조금이라도 깎는 것이 아니고, 단지 그의 상태의 가치를 깎는 것뿐이니 말이다.”⁸⁾

인간이 아무리 고통스러운 상황에 있다고 해도 그의 인격의 가치는 전혀 손상되지 않고 단지 인간의 상태의 가치만을 훼손하는 것일 뿐이란 칸트의 주장은 깊은 숙고를 요한다. 여기에서 이 역설적인 칸트 주장을 상세하게 언급할 수 없다. 그러나 인간은 뜻하지 않게 자신의 노력과는 무관하게 세계 경제의 악화로 인해 직장을 잃고 때로는 극심한 빈곤 상황에 처하기도 한다. 또한 인간의 삶은 뜻밖으로 발생한 전쟁이나 예기치 못하게 발생한 코로나19와 같은 새로운 전염병의 창궐로 인해 심각한 재앙을 당하기도 한다. 그런 과정에서 사람은 심각한 질병에 노출되고 커다란 고통을 겪기도 하며 심지어는 생명을 잃거나 그렇지 않다면 자신에게 매우 소중한 사람, 이를테면 연인이나 자녀와 부모와 같은 사람을 상실하게 되는데, 과연 이런 상황에서 살아가는 사람이 겪는 고통이 인간의 인격의 가치와 존엄성에 전혀 훼손을 가하지 않는다고 보는 사유를 어떻게 이해해야 할까?

롤즈 역시 소크라테스 및 칸트적인 사유의 전통을 반복한다. 대칭성과 상호성 속에서 독립적으로 활동할 수 있는 이성적 행위자를 정상적인 인간형으로 간주, 원초적 상황에서 정의의 원칙을 고민하는 대표자의 전형으로 간주하는 존 롤즈를 보자. 스스로 롤즈의 자유주의를 계승하고 있다고 공언하는 마사 누스바움이 지적하듯이, 존 롤즈의 정치적 자유주의는 그 핵심적 사고를 “평등한 존중, 호혜성” 그리고 “개인의 불가침성”에서 구한다.⁹⁾ 롤즈는 사회적 협력의 정의로운 원칙을 해명할 때 사회적으로 협력하게 될 정상적인 구성원이자 평등한 시민의 모델로서의 개인을 의존성과 관련이 없는 독립적 존재로 설정한다. 예를 들어 그는 1993에 나온 『정치적 자유주의』에서, 정의론이 “시민으로서의 개인들이 사회의 협동적 성원이 될 수 있도록 하는 모든 능력을 갖추고 있는 것으로 가정하고 있다”라고 말한다.¹⁰⁾ 달리 말하자면

7) 임마누엘 칸트, 『실용적 관점에서의 인간학』(백종현 옮김, 아카넷, 2014), 312쪽.

8) 임마누엘 칸트, 『실천이성비판』(백종현 옮김, 아카넷, 2002), 145쪽.

9) 마사 누스바움, 『혐오와 수치심』(조계원 옮김, 민음사, 2015), 600쪽.

10) 존 롤즈, 『정치적 자유주의』(장동진 옮김, 동명사, 2016), 103쪽.

그의 정의론은 “자유롭고 평등한, 그리고 일생을 통하여 정상적이고 완전하게 협동하는 사회의 구성원으로 간주되는 시민들 사이에서 사회적 협동의 조건들을 규정하기 위해 가장 적합한 정의관”이 무엇인지를 탐구한다. 그는 이런 정의관을 추구하면서 질병이나 사고로부터 고통 겪는 구성원들의 문제들을 일단 논외로 치자고 말한다.¹¹⁾ 인간의 삶의 의존성과 연결된 돌봄의 필요를 진지하게 다루지 못하는 자유주의적 평등 이론에 대한 커테이의 ‘의존 비판’은 매우 큰 공감을 불러일으키고 있다. 예를 들어 캐나다 출신의 정치철학자인 월 김리카는 모든 사람을 자율적 존재로 동등하게 존중하자고 역설하는 자유주의적 사상가들의 한계를 다음과 같이 요약한다.

많은 정의 이론가들은 세계가 오로지 장애 없는 성인들로 구성되어 있는 것처럼 저술했고, 그러한 성인들이 어떻게 양육되었으며 의존적인 사람들의 필요가 어떻게 충족될 수 있는가에 대한 문제들을 무시했다.¹²⁾

앞에서 개괄적으로 살펴본 것처럼 인간의 동등한 존엄성을 옹호하는 롤즈적인 자유주의적 정의 윤리는 상호대칭적 관계와 무관하게 요청되는 다양한 도덕적 행위를 배제하는 위험성을 안고 있다. 가정생활의 특수한 성격, 그러니까 가족 구성원들 사이의 정서적인 애착에서 우러나오는 사랑과 배려와 같은 도덕적 요구는 보편주의적 정의 원칙에 기반을 둔 권리의 동등성에 대한 요구와 질적으로 구별되는 도덕이라는 것이 돌봄 윤리에 의해 설득력 있게 옹호되고 있지만, 배려와 같은 도움 주기 활동은 보편적 존중의 원칙이 최고로 중요한 도덕적 원칙이라는 통념에 의해 여전히 주변적 지위에 있다.

민주주의를 이해하는 지배적 가치 체계의 지위를 누리는 롤즈적인 현대 주류 자유주의가 지지하는 보편적 정의 원칙이나 자율성 및 권리 담론이 지나치게 대칭적인 평등한 주체들 사이의 상호적 관계를 도덕의 모델로 설정함으로써 부차적인 것으로 되는 것 중의 하나는 의존적인 관계와 관련된 도움 주기이다.¹³⁾ 갓 태어난 아이를 보자. 일방적으로 도움을 요청한다는 의미에서 어머니라는 타자에 전적으로 의존하고 있는 갓난아이는 결코 타인의 자유를 존중하면서 스스로 자신의 삶을 자유롭게 선택할 수 있는 존재가 아니다. 잠재적으로는 그런 인격적

11) 같은 책, 같은 곳.

12) 월 김리카, 『현대 정치철학의 이해』(장동진 옮김, 동명사, 2018), 656쪽.

13) 여기에서 자유주의와 민주주의 사이의 결합을 어떻게 이해할지에 관한 다양한 견해를 다루진 않을 것이다. 자유주의와 민주주의 사이의 결합이 우연적인 것으로 이해하거나 민주주의를 자유주의에 비교해 더 우선적 가치를 지니는 것으로 보는 견해도 자유주의와의 연관성이라는 쟁점에 자신의 태도를 논증할 필요를 느낀다. 그런 정도로 민주주의를 이해하는 데 자유주의의 지위는 주도적이라고 할 수 있다.

주체라고 할지라도 말이다. 게다가 어린아이만이 늘 누군가의 돌봄이 필요한 것은 아니다. 노인도 자신의 삶을 영위하기 위해서는 늘 누군가로부터 절대적인 도움을 받지 않으면 안 된다. 또 어떤 사람은 태어나서부터 죽을 때까지 늘 누군가의 도움을 받아야만 한다. 그리고 이런 돌봄의 필요성에 가장 적극적이고 효율적으로 응답한 것은 주로 가족관계를 통해서였다. 그러므로 “가정이라는 영역은 돌봄에 의존하는 이들에게 안식처와 같은 것이며, 어떤 정치이론도 단지 모든 인간은 평등하다는 주장을 펼침으로써 이러한 안식처를 파괴할 수 없다”라고 에바 페더 커테이(Eva Feder Kittay)는 역설한다.¹⁴⁾

커테이는 롤스의 평등주의적 자유주의 정의론이 지니는 한계를 의존성의 맥락에서 제기한 대표적인 여성주의 돌봄 윤리학자이다.¹⁵⁾ 커테이가 강조하듯이, 우리 인간에게 의존성은 인생의 특정한 국면에서나 요구되는 예외적이거나 일시적인 것이 아니다. 갓 태어난 아이나 병든 노인만이 의존할 수 있는 누군가를 필요로 하지 않는다. 의존성은 그 어디에서나 언제나 존재한다. 커테이는 이런 상황을 “인간 의존의 사실”(fact of human dependency)이라고 명명한다.¹⁶⁾ 상호성과 대칭성을 기본 원리로 하는 자유주의적 자율성 및 인간 존엄성 이론의 한계를 극복하기 위해서는 자율성과 인간 존엄성에 대한 확장된 사유 방식이 요청된다.¹⁷⁾

3. 돌봄과 생명 속 자유로의 길과 21세기 유가적 비판이론의 주도적 문제의식¹⁸⁾

공자에게서 연원하는 유가 사상은 서구적인 주체성에 관한 사유 방식과 다른 면모를 보여 준다. 유가적 사상의 핵심을 구성하는 공자의 인仁에 대한 강조에는 사람 및 여타 생명체의 취약성에 대한 민감성이 깔려 있다. 공자가 인간을 홀로 독립해서 존재할 수 없는, 타자와의 관계를 벗어날 수 없는 존재임을 강조하는 것을 고려할 때, 삶의 취약성은 본디 관계적 존재의 본성에 뿌리박고 있는 것으로 이해되어야 한다. 그러니까 공자의 인仁 사상은 인간이란 타자로부터 상처받을 수 있는 존재라는 점에 대한 자각과 긴밀하게 연결되어 있다. 서로에게 의존해 있다는 사태의 중요성은 그런 의존적 관계가 무릇 늘 조화롭기 때문만이 아니라, 인간의 삶(과 생명체)의 근본 사태인 상호의존적 관계 자체가 인간에게 심각한 해악을 가할 수 있다는

14) 에바 페더 커테이, 『돌봄: 사랑의 노동』(김희강·나상원 옮김, 박영사, 2016), 28쪽.

15) 같은 책, 특히 제2부 ‘정치적 자유주의와 인간 의존성’ 참조. 이하 두 단락은 나종석, 『대동민주주의와 21세기 실학』, 198~199쪽을 축약하여 정리한 것이다.

16) 에바 페더 커테이, 『돌봄: 사랑의 노동』, 앞의 책, 39쪽.

17) 칸트와 롤스에 관한 서술은 나종석, 『대동민주주의와 21세기 유가적 비판이론의 모색』, 앞의 책, 제12장과 제13장의 해당 관련 부분을 발췌하고 약간 수정한 것임.

18) 이 절은 나종석, 『대동민주주의와 21세기 유가적 비판이론의 모색』, 같은 책, 제12장 중 607~608쪽, 제15장 754~755쪽 그리고 제18장 900~907쪽을 토대로 재구성하면서 수정·보완한 것임.

점과도 관련되어 있다. 달리 말해, 역설적으로 들릴지라도 죽음과 살해를 일삼는 사회적 관계야말로 인간의 삶의 취약성과 상처받을 수 있음의 본연의 장소라는 것이다. 이런 맥락에서 주디스 버틀러는 상호의존적 “관계의 한 속성으로서의 취약성”을 강조한다.¹⁹⁾

그렇기에 인간과 생명체가 상처받을 수 있는 취약한 존재라는 점에 관한 자각은 창조적이고 자유로운 인간의 생명 활동을 억누르는 온갖 사회적 관계에 맞서 생명을 소중하게 여기고 그런 생명의 역량을 잘 보살펴서 번영과 성공으로 이어질 수 있게 하는 도움, 즉 성공적인 돌봄 관계를 형성할 필요가 있다는 통찰과 밀접하게 연결되어 있다. 캐럴 길리건이 주장하듯이 사람들이 서로 연결되어 있다는 사실에서 우리는 타자에 대한 폭력이란 결국은 자신을 파괴하는 행위와 같음을 알게 된다.²⁰⁾ 여기에서 우리는 돌봄 실천으로서의 자율성이 인간과 생명이 모두 다 소중하다는 평등 의식을 전제하고 있음을 깨닫게 된다.

달리 말하자면 삶과 생명체의 취약성에 터를 두고 있는 상호의존적 관계에 대한 유가적 강조는, 독립적인 주체 사이의 평등과는 다르면서도 인간과 생명체의 평등 개념을 포함하고 있음을 잊어서는 안 된다. 독립적이고 자율적인 주체 상호의 평등이 지니는 허구성과 한계를 반복할 필요는 없지만, 우리가 자율성을 함께 돌보는 행위로 재규정하는 것처럼 자유주의적(타자가 서구적 평등관, 이를테면 공화주의적 평등관이나 마르크스의 ‘자유로운 생산자들의 연합체’라는 구상에서 보듯이 사회주의적 평등관을 포함하여) 평등관의 비판적 재규정이 요구된다. 타자의 돌봄이 없이는 살아갈 수 없으며, 그렇기에 돌봄은 모든 생명체가 필요로 하는 보편적 요구라는 점에서 인간과 생명은 평등한 존재라는 것이다. 그러므로 우리는 대안적 평등관을 서로가 의존하고 있는 의존성의 사태에서 우러나는 상호의존적 평등관이라고 개념 정의해볼지도 할 것이다.

돌봄의 자율성 이론은 서양 근대에서 자유의 사회성을 가장 탁월하게 이론화하고 있다고 평가받는 헤겔적인 사회적 자유론의 한계도 넘어선다. 헤겔과 오늘날 호네트 등의 사회적 자유론은 근본적으로 대칭적 인간관계를 중심으로 자유를 바라보고 있을 뿐만 아니라, 생태적 사유가 모자란 인간 중심주의적 사유 패러다임에 사로잡혀 있다. 따라서 서로 돌봄을 실천하는 행위를 통해서만 상호의존 관계 내에 구성적 요소로 작동하는 폭력성(타자의 생명에 해를 가하는 행위)은 극복 가능하며, 상호의존적 평등의 이상을 구현할 성공적인 상호의존적 인간관계 자체가 존립할 수 있다. 이런 통찰은 차마 해치지 못하는 마음과 관계적 존재를 강조하는 공맹 사상과 통한다.

인간은 처음부터 자율적이고 독립적인 주체로 태어나는 것이 아니라, 아무리 애를 써도 완

19) 주디스 버틀러, 『비폭력의 힘: 윤리학 - 정치학 잇기』(김정아 옮김, 문학동네, 2021), 66쪽.

20) 캐럴 길리건, 『침묵에서 말하기로』(이경미 옮김, 심심, 2020), 201쪽.

전히 극복할 수 없는 상호의존성의 맥락에서 살아가는 존재이다. 따라서 서로가 함께 돌봄을 실천할 때만이 폭력적으로 강요된 예측적인 의존관계로부터 해방된 비예측적인 상호의존관계가 구성될 수 있으며, 이를 통해서만 인간의 인간다움을 실현할 수 있다. 그런 까닭에 공자는 인仁 개념을 통해 이런 점을 강조한 것으로 보인다. 그러므로 공자의 인仁 개념은 자신과 타자 모두의 생명의 소중함을 보호하면서 의미 있는 삶을 형성하기 위해 관계의 개선에 관심을 기울이는 돌봄 행위로서의 자율성을 함축하고 있다고 보아도 틀리지 않을 것이다.

그런데 인간, 더 나아가 모든 생명의 근본 구조인 상호의존적 관계를 도외시하는 서구적 주체성에 대한 사유 방식은 은밀한 방식으로든 노골적인 방식으로든 능동적 주체성의 유지를 위해 의존적 관계를 타자화하여 이를 착취하거나 수탈하는 모습을 보여 준다. 서구 근대의 핵심적 체제이자 제도인 자본주의의 역사 전 과정을 거쳐 그것이 늘 비서구 사회, 아프리카 흑인을 비롯한 비백인 인종, 여성, 자연을 착취하고 수탈해왔다. 의존성의 사태에 관한 맹목성을 배경으로 하여 능동적인 주체성 실현을 자유의 실현을 이해하는 서구적 자율성 사상과 연결된 서구 근대 자본주의 사회는 능동적 주체의 타자로 설정된 의존적 존재, 비서구 사회의 전통과 자연과 여성과 인종을 배제하고 지배하면서 자신을 유지할 수 있을 뿐이다. 그런 면에서 유럽 사회에 비해 열등한 문명으로 낙인찍힌 비서구 사회를 비롯하여 유색 인종과 여성 그리고 자연은 유럽적 근대의 자립적인 주체 형성의 구성적 타자이다. 그러면서 유럽적 주체성은 바로 자신의 자율성과 독립성을 가능하게 하는 구성적 타자를 오로지 자신의 주체성 향유를 위한 배제나 착취와 수탈의 대상으로 삼은 결과 자신의 존립 기반 그 자체를 스스로 파괴해왔다. 그 결과가 바로 오늘날 우리가 직면하는 생태 위기와 극심한 경제적 불평등한 위기 사회라고 할 수 있다.

그러므로 유럽 근대의 자본주의 시스템 그리고 자유주의와 결합해 발전해 온 자유주의적 민주주의가 인간(부유한 유럽 백인 남성을 인간의 표상으로 설정하면서)을 자연의 정복자이자 지배자로 그리고 자연을 한낱 인간의 이익을 충족하기 위한 수단으로 바라보는 태도 및 이와 결합한 무한한 성장중심주의적 자본주의 사회는 본래 실현 불가능한 기획이었다고 볼 수 있을 것이다. 그런 유럽 근대의 자본주의 체제가 전 지구적 차원으로 성공적으로 확장되어 자신을 가능하게 해주는 타자를 마음껏 포식한 신자유주의적 자본주의 체제의 작동 결과가 바로 인류 문명 전체와 지구상의 생명공동체를 파멸로 몰고 가는 생태 위기로 드러나게 된 셈이다. 간단하게 말해 우리가 직면하고 있는 여러 심각한 위기를 초래하는 국가 폭력이나 비인간 생명체, 특히 동물을 포함한 자연, 여성 그리고 유색 인종에 가해지는 구조적 폭력은 바로 유럽적 주체성과 그 개인주의적 자율성 이념에 뿌리를 댄다. 미국식·유럽적 민주주의는 만능도 아니거니와 최선의 정치체제가 아니다. 이런 상황에서 서구 근대성의 규범적 이념의 토대라

할 민주주의와 자율에 대한 근본적 성찰이 진행되는 것도 자연스럽고, 이와 더불어 이른바 서구적인 자유민주주의 정치체제가 과연 인류가 당면한 생태 위기를 극복할 역량을 지니고 있는지에 대한 회의의 목소리가 등장하는 것도 이상한 일은 아니다.

그러나 더 바람직한 길은, 민주주의와 자율성의 이념을 전적으로 폐기하지 않은 채 생태사회로 전환하는 길을 모색하는 것일 터이다. 그러므로 우리는 자연, 생명, 인간을 한갓 부품이나 효율성 증대를 위한 자원으로만 취급하는 자본주의적 폭력을 제어할 방식과 더불어 생태주의적 문명사회로의 전환을 위해 민주주의와 인권의 소중함을 새롭게 규정할 필요가 있을 것이다. 좀 추상적이고 선언적이긴 하지만, 생태 민주주의적 관점에서 자연과 인간의 공생관계를 형성하는 맥락에서 우리는 편협한 인간중심주의라는 시각에 사로잡힌 민주주의와 인권의 자율성 담론의 잠재성을 재구성할 필요가 있다.

생태위기 시대에 적합한 민주주의 사회의 모색을 위해서는 생태적 사유로의 대전환이 필요하고, 생태적 사유로의 전환에는 기본적으로 자유민주적 질서의 기본 이념인 자유에 대한 새로운 대안적 사유가 필요하다. 새로운 대안적 자유 이론을 바탕으로 해서 우리는, 자연과 인간의 생태적 상호의존성에 대한 무관심으로 인해 자연과 인간을 파멸로 이끌어 가는 오늘날의 사회를 비판할 수 있는 도덕 및 정치의 근본 원칙이 무엇인지를 이해할 수 있게 된다. 발표자는 이런 생태적 사유로의 전환에서 요구되는 자유론의 새로운 가능성을 생태적 자유론이자 돌봄의 자유론 혹은 생명자유론의 관점에서 모색하고 있다. 이런 대안적 자유론은 유가사상의 변형과 함께한다. 물론 이런 유가적 사유 전통에서 길어낸 새로운 자유론, 이름하여 돌봄의 자유론에 관해서는 《유가적 비판이론》 제12장에서 상세하게 다루었다.

돌봄과 보살핌의 정신에서 출발하는 자유론, 돌봄 자유론은 유가적 자유론의 새로운 길이다. 이런 생각의 일단을 설명해보자. 거칠게 말하자면 대안적 자유론으로서의 돌봄의 자유론이자 생태적 자유론은 헤겔의 ‘생명에서 정신으로의 이행’에서 자유를 이해하지 않고 생명 속의 자유를 지향한다. 생명과의 단절에서 자유로운 정신세계가 구출될 수 있다는 사유 방식과 단절하고 ‘생명’과 ‘인간의 역사적·사회적 세계’의 상호의존성 및 연속성을 중심으로 자유를 재규정하려는 것이다.

그러니까 돌봄의 자유론의 철학적 토대는 유가적 혹은 성리학적으로 재해석된 생명 사상인데, 이에 대해서는 『대동민주주의와 21세기 유가적 비판이론의 모색』 제16장과 17장에서 상세하게 언급해 두었다. 유가적 생명 사상에 따르면 생명과 인은 내적으로 공속한다. 특히 성리학은 우주 내에서 약동하는 다양한 생명의 생성과 그 변함없는 지속적인 창조적 생명력을 천지가 만물을 낳은 마음인 인仁으로 해석했다. 간단하게 말해 천지가 만물을 낳은 마음을 인仁이라고 하는 성리학적 생명 사상은 사실상 인을 생명의 근본 원리로 보고 있는 셈이다. 그리

고 생명의 근본적 힘이라고 할 이런 인仁을 성리학은 생의生意라고도 했는데, 살려고 애를 쓰는 행위를 통해 자신을 지속해서 생명으로 유지하도록 하는 인仁으로서 생의란 사실 오늘날 생물학적 용어로 보면 “자가생성”(autopoiesis)이라고 보아도 좋을 것이다.

생명의 근본 원리를 표현하기 위해 창안된 자가생성이라는 용어에 따르면 생명은 자기를 보존하고 유지하기 위해 끊임없이 물질대사를 해야만 한다. 그러니까 세포를 포함하여 모든 생명체는 물질대사를 통해 자기와 별개의 타자인 에너지나 물 등을 자신의 것으로 만들어야만 비로소 자기를 유지하여 환경과 일정하게 구별되는 개체성을 확보할 수 있다. 모든 살아있는 존재, 즉 생명이 자가생성적 존재라는 점은 요나스가 자가생성이라는 개념이 출현하기 이전에 표현했던, 자유는 생명의 시작과 더불어 나타나는 것이며 생명이 없는 자유란 존재할 수 없다는 그 자신의 생명철학의 근본 주장과 통한다. 발표자가 구상하는 생명 속의 자유, 달리 말하자면 모든 생명체가 나름 자율적 존재라는 생각은 한스 요나스의 사상과도 통한다. 앞에서 강조했듯이 그는 자유를 인간 고유의 특성이 아니라, 생명체의 원리로 이해한다. 요나스에 따르면 “정신” 혹은 마음이 생명체에 깃들여 있는 것과 마찬가지로 자유도 그러하다. 그러니까 태양이나 행성들에서 자유의 원리를 발견할 수는 없지만, 생명체는 본래 자유로운 존재로 이해되어야 한다. 그러면서 그는 모든 생명체가 환경과의 상호 작용을 통해 역동적으로 자신을 보존하고 유지하는 데서 보듯이 “물질대사 자체가 자유의 가장 최초의 형태”라고 말한다. 그래서 요나스는 자유라는 개념이 “생명이라고 부르는 것을 밝혀내는 데 실제로 아리아드네의 실”, 생명의 근본 현상을 해명해줄 궁극적 실마리를 제공할 것이라고 결론짓는다.²¹⁾

요나스가 자유를 생명의 원리로 파악하는 데에는 그 자신의 고유한 생명철학적 근본 의식이 깔려 있다. 그는 “생명체의 철학과 정신의 철학”을 모두 포함하는 생명철학이 필요함을 역설하면서 생명체와 정신적 현상은 깊게 결합되어 있다는 점을 논증하려고 한다. 달리 말하자면, 생명체는 그것이 가장 저차적인 형태라 할지라도 “정신적인 것”을 보여주며, 정신적 현상을 매우 고차적 방식으로 보여 주는 인간과 같은 이성적 존재 역시 궁극적으로는 “생명체의 일부분”이라는 사실을 넘어서지 못한다고 요나스는 역설한다.²²⁾

유가적인 생명 사상을 토대로 해 대동민주주의의 자율성 이론이자 유가적 어둠에 대한 새로운 해석으로 제안된 돌봄의 자유론은 오늘날 자본주의 사회에서 널리 퍼져 있는 인간관, 즉 개인주의적 인간관을 따르지 않는다. 개인주의적 인간관은 인간이 이기적인 욕망에 따라 행동하는 경제적 인간(호모 에코노미쿠스)의 형태로 나타나든, 선택의 자유를 지닌 소유개인주의적 형태로 나타나든, 권리의 궁극적 담지자로서의 자율적인 개인주의의 형태로 나타나든, 그

21) 한스 요나스, 『생명의 원리』(한정선 옮김, 아카넷, 2001), 21~22쪽.

22) 같은 책, 17쪽.

근본적 성격에서 개인주의적이다. 이에 비해 돌봄의 자유론은 철저하게 사회적 자유론이나 관계적 자율성 관점을 수용하면서도 이를 생태적 상호의존성의 맥락으로 확장한다. 이 경우 우리의 길을 비춰 주는 실마리는 바로 성리학적 어짊의 개념, 즉 천지만물이 한 몸이라는 자각이야말로 인仁의 궁극적 경지라는 이론이다.

따라서 유가적 생명 사상은 자연과 인간 모두를 한갓 지배의 대상이자 다른 것으로 대체 가능한 부품으로 전락시켜 버리는 무시무시한 기술의 본질과 그에 연동해 있는 현대 자본주의적 과학기술문명의 세계를 철저하게 극복할 수 있는, 비유기체적인 자연과 생명 그리고 정신 세계 사이의 상호의존성과 연속성에 대한 새로운 자각을 바탕으로 하는 사유를 모색하고자 한다. 물론 생태위기를 극복할 철학적 대안은 응당 자유와 민주주의에 대한 발본적인 성찰도 동반하지 않으면 안 될 것이다. 기존의 개인의 자율성과 자유민주주의를 자유와 민주주의에 대한 최종적 답변으로 보는 태도를 넘어서서 자유와 민주주의에 대한 새로운 인식이 요구된다는 것이다.

대동민주주의와 돌봄의 자율성 이론에서 볼 때 자유와 민주주의에 대한 새로운 사유의 실마리는 인간 역시 상처받을 수 있는 생명체라는 점, 그리고 생명과 자유로운 정신세계 사이의 근본적 단절과 질적 전환을 강조하는 서구 근대의 인격과 물건의 이원론과의 작별이다. 물론 생태적 관심이 어떻게 민주주의와 잘 결합될 수 있는지를 이론적으로만이 아니라 실천적으로 보여 주지 않는다면 21세기 민주주의의 미래는 무척 암울하다고 해도 지나치지 않을 것이다. 또한 민주주의를 생태적 사유의 틀로 재규정하는 작업은 오늘날의 민주주의의 한계를 넘어 민주주의에 새로운 생명력을 제공할 것이라고 믿는다.

그런데 이미 언급했듯이 생태위기를 극복할 새로운 사유는 자연과 생명 너머에서 자유가 가능하리라는 관점을 통해서가 아니라, 오히려 자연과 생명에 대한 존중 속에서 비로소 자유가 꽃핀다는 관점을 통해서 가능할 것이다. 그렇다면 새로운 생태적 사유는 개인주의를 근간으로 하여 자유를 이해하는 태도를 넘어설 필요가 있다. 상호의존적 관계성을 구성 요소로 하지 않는, 관계성 밖에 존재하는 개인이 무엇인가를 선택할 수 있는 자유를 지닌 존재라는 관점은 허구에 불과하다. 그리하여 인간을 독립적이고 자율적인 이성적 개인으로 보는 인간관을 극복해야 한다. 그런 새로운 자유론은 비개인주의적 자유를 옹호할 것이다.

개인의 자유는 사회적 관계, 더 나아가 생태적 관계의 망 이전에 설정되어 있는 그 어떤 것일 수 없다. 자유로운 개인이 있는 다음에야 비로소 자유로운 타자와의 계약을 통해 협력해 갈 수 있다는 식의 개인주의적이고 자유주의적인 시각에서 본 자유관은 자유가 타자와의 관계 속에서 비로소 형성되고 발전할 수 있음을 망각한다는 점에서 치명적 오류를 보여 준다. 물론 타자와의 관계 자체가 저절로 관계 구성원 개개의 자유와 자발성 혹은 창조성을 보장하고 실현해

주는 것은 아니다. 관계 자체를 벗어난 유령적 자아는 자유의 관계성에 대한 그릇된 태도를 초래하는 협소하고 왜곡된 자유관을 양산한다는 점에서 비판받아야 하지만, 그렇다고 해서 모든 관계의 양식이 좋다는 결론이 도출될 수도 없다. 관계 속에서 모든 개인의 자발성과 창조성이 질식될 가능성을 보지 않으려는 태도 역시 옳지 못하다. 우리는 양극단을 피해야 한다.

여기에서 상호 돌봄과 배려를 통해 서로의 자기실현을 보장하고 복돋아 주는 공동의 실천적 행위, 달리 말하면 공동의 돌봄 행위로서의 민주적 자치가 개인의 자유 실현과 발전에 필수적 전제조건임을 알게 된다. 개인의 자유는 생태적이고 사회적인 관계를 서로의 민주적 공동 행위를 통해 성공적으로 형성하는 한에서만 실현될 수 있다. 그래서 대동민주주의는 상호 돌봄 실천으로 재규정된 자유와 민주주의의 상호연관성을 강조한다. 그러니까, 자유는 이런 상호의존적 관계 바깥에 홀로 독립적으로 존재하는 개인을 설정하는 관점과는 달리, 상호의존적 관계의 잠재적 폭력성을 경계하면서도 인간과 비인간 생명체를 구성하는 상호의존적 관계의 맥락 속에서 재규정되어야 한다. 그렇게 된다면 자유란 생명을 돌보고 보살피는 배려의 행위로 새롭게 규정될 수 있다는 것이 유가적 어짊을 현대적으로 재해석해 낸 돌봄의 자유론의 핵심 주장이다. 그런 돌봄의 자유가 실현된 대동민주주의 사회란 분명 민주적인 공적 돌봄의 역량과 실천이 충분히 구현되는 사회일 것이다.

거듭 강조하지만, 유가의 어짊(仁) 이론은 새로운 생태적 사유를 제공하고 있다. 공자 이래 유가적인 인(仁) 사상은 사람이나 동물 같은 모든 존재자에게 폭력과 해를 가하지 말라고 요청하는 잔인성의 금지 혹은 회피의 윤리학 - 정치학을 준비하고 있었다. 유가적인 인(仁) 사상은 자연을 지배하면서도 해방과 자유가 실현될 수 있으리라 보는 태도와 작별을 고하고 상호의존성의 맥락에서 생명 속의 자유를 추구하도록 돕는다. 이런 생명 속의 자유란 결국 동고동락 同苦同樂하는 삶의 공동 실천으로 이해되어야 할 것이다. 더불어 살아가는 연대적 행위이자 상호 돌봄의 행위야말로 생명 속의 자유의 핵심을 말해 주는 것이라고 보아야 한다.

이와 마찬가지로 민주주의 역시 생명 살림의 제도적 구현을 담당할 시민과 생명체의 상호의존적·연대적 공동 행위라는 측면에서 이해되어야 할 것이다. 간단하게 말해서 - 비인간 동물은 물론이고 인간 역시 고통받고 상처받을 수 있는 생명체로서 상호의존성을 삶의 근본 조건으로 삼고 있다는 자각에서 출발하는 - 생명에 대한 따뜻한 배려와 보살핌의 마음을 실마리로 삼아야만 민주주의와 자유에 대한 새로운 사유가 가능하고 또 민주주의에 대한 생태적 전환도 가능하리라는 것이 발표자의 기본적인 문제의식이다.

4. 나가는 말: 자유주의 이전과 이후 사이의 민주주의의 가능성?²³⁾

발표자가 옹호하려는 대동민주주의는 적어도 21세기의 새로운 비판적 유학 이론으로서, 20세기에 등장한 대만 신유가의 흐름이 지니는 과도한 서구중심주의에의 함몰을 경계하는 동시에 최근 세계적으로 주목받고 있는 중국의 대륙 본토에서 등장한 유교적인 학설, 즉 정치적 능력주의(현능주의)의 흐름과도 다른 독자적 이론이고자 한다. 우리 사회의 독립운동 및 민주주의 정신을 대동적 정신의 민주적 변형이라는 사유 틀로 규정하고 이를 바탕으로 하여 우리 역사에서 우리나라 특유의 민주주의 정신을 찾는 대동민주주의 이론은, 중국의 세계사적 재부상을 기존의 서구적인 이분법적 분석 틀, 그러니까 ‘서구 자유민주주의 대 독재 혹은 권위주의’라는 이분법이나 구태의연한 냉전적 사유 방식에서 벗어나 있으면서 아울러 중국의 길에 대해서도 비판 없이 수용하거나 순응하는 태도를 넘어서 있는 관점을 지향한다는 말이다.

물론 생태사회로의 전환에 어울리는 경제 구조와 정치 민주주의 및 정당 제도의 개편 방향, 일반 교육 및 민주시민 교육 등과 관련된 생태적 사고의 확산 방법을 포함한 사회문화적인 접근방식 등을 상세하게 서술하지 않는 까닭은 지면상의 제약 때문만이 아니다. 또한 대동민주주의의 생태적 전환은 분단의 질곡과 고통을 넘어서 한반도의 평화와 통일에 이르는 사유로 확충되어야 한다. 그러나 이 글에서 발표자는 좀 더 거시적인 차원에서 생명 중심의 사유로의 전환이 왜 오늘날 우리에게 요구되고 있으며 그런 생태사회로의 전환에서 요구되는 새로운 도덕과 정치의 핵심적 원칙은 무엇인가를 검토하는 데 치중했다. 현대문명의 갈림길은 바로, 인간의 권리와 자유의 증진을 자연에 대한 지배를 통해서 실현하려는 근대 프로젝트 속에 있는 긴장을 어떻게 풀 것인가에 달려 있다고 믿고 있기 때문이다. 이런 긴장을 해결하려는 시도는 다양할 수 있을 것이다.

발표자가 생각하는 해결책의 기본 윤곽을 본문에 서술된 바에 따라 원리적으로 표현하면서 이 글을 마칠까 한다. 발표자가 생각하는 해결책을 간단하게 표현하면, 인간의 자율성의 이념과 생명중심주의 사상을 화해시키는 것이다. 이런 화해는 공자와 맹자 그리고 주희의 유가적 사상을 매개로 해 인仁, 즉 어진 마음을 생명의 원리이자 도덕의 근원으로 재해석하는 데에서 출발한다. 그리고 이렇게 새롭게 이해된 생명 사상으로서의 유학을 서구 근대 자본주의 체제의 식민지적 폭력으로 타자화의 경험을 겪은 우리 현대사의 어두운 면을 극복하려는 탈식민적 사유와 연결한다. 식민지의 경험은 조선의 유교적 전환을 통해 형성된 우리의 전통과 역사를 전근대적이고 야만적인 것으로 기각하는 유럽중심주의의 성공적 관철을 동반했다.

23) 이 부분은 나종석, 『대동민주주의와 21세기 유가적 비판이론의 모색』, 앞의 책, 9쪽과 942-944쪽에서 가져온 것이다.

오늘날에도 우리 사회는 여전히 식민지적 폭력의 유산을 제대로 정리하지 못하고 있다. 그러므로 생태위기의 시대에도 여전히 해결되고 있지 않은 탈식민적 과제는 전통과 새로운 대화를 통하지 않고서는 성공할 수 없다. 생태위기 시대의 요구에 어울리게 변형된 탈식민적 사유인 비판 유학은 기존의 인간중심적 자율성과 민주주의를 생명 속의 자유(함께 돌봄으로서의 자율)와 생태·대동민주주의로 전환할 것을 추구한다. 그리하여 우주 생명공동체의 회복을 향한 새로운 화해의 사상이자 현실적 유토피아주의인 21세기 유가적 비판이론은 자연과 도덕의 근대적 구별을 부정하고 자연과 생명에 대한 상실된 감수성을 회복하여 인간과 자연의 유대를 재확립하고자 한다. 생명의 소중함이 인간에게만 국한될 것이 아니라 이름 없는 들풀에로까지 확장되어야 한다. 이때 우리는 역설적으로 인간의 또 다른 위대함의 가능성을 보게 될 것이다. 여기에서 마주하게 되는 위대함이란 인간과 여타 생명체의 일체감 속에서 그들과 조화롭게 살아가는 겸손함과 생명체에 대한 경외감이라.

동북아, 니체를 만나다

-20세기 초 전후 동북아시아에서 니체 수용과 정신사의 과제-

김정현

원광대

1. 들어가는 말

니체는 언제 동북아시아와 만나게 된 것일까? 니체와 동북아시아와 만남은 어떤 의미가 있는 것일까? 니체사상이 유럽을 떠나 동북아시아로 오면서 동북아시아 정신세계에 어떻게 접맥되고 수용되는 것일까? 니체가 러시아, 일본, 중국, 한국에 소개되고 논의되는 것은 동북아시아의 역사나 정치·시대적 상황과 어떤 연관성이 있는 것일까? 오늘날 니체사상에 관심을 갖는 것은 글로벌 시대의 동북아시아 혹은 한국에 어떤 의미가 있는 것일까? 20세기 초 전후의 동북아시아에서 니체 수용의 과정을 발굴하며 그 정신사적 의미를 찾는다는 것은 21세기를 살아가는 우리에게, 그리고 동북아시아의 정신사의 정립에 어떤 의미가 있는 것일까? 이러한 물음은 20세기 동북아시아에서 니체 수용의 역사와 그 의미를 묻는 물음이자 동북아시아에서 니체연구의 과제를 묻는 물음이기도 하다. 즉 이는 니체사상이 동북아시아의 역사나 사상, 정치와 문화에 어떤 역동을 일으켰고 영향을 주었는지에 대한 영향사(Wirkungsgeschichte)의 철학적 현장을 찾는 작업이자 세계문명의 현재와 미래를 묻는 물음이다. 즉 이는 20세기 초 서양문명과 충돌하며 문명사적 격변을 일으킨 동북아시아의 역사적 정신사적 지층을 횡단하며 상호 영향을 주고받았던 동북아시아 문명 지평(dimension)을 발굴하고, 더 나아가 동북아시아의 현대 정신사의 과제를 새롭게 성찰하는 물음이기도 하다.

19세기 말 동북아시아는 서양이 자연과학적 기술과 물질문명 등 막강한 힘으로 세계를 지배하고 있다는 인식을 하며 ‘서구 충격’을 받았다. 동북아시아에서 일어난 일련의 사건들, 즉 중국의 아편전쟁(1840-42), 일본의 메이지유신(明治維新, 1868-1912), 조선의 갑신정변(1874)과 동학농민운동(1894), 그리고 중국과 일본 사이에서 일어난 청일전쟁(1894-95) 등은 서세동점(西勢東漸)과 동북아 각국의 생존경쟁의 와중에 일어난 시대의 혼돈과 격변의 모습을 보여준다. 생존경쟁, 우승열패, 자강운동, 부국강병, 사회진화론 등은 19세기 말과 20세기 초 동

북아시아를 지배한 공통된 시대적 화두였다. 러시아, 일본, 중국, 조선 등 동북아시아에서는 자국을 문명화, 근대화시켜 세계문명의 흐름 속에서 생존경쟁을 하며 부국강병을 만들어야 한다는 ‘근대화’, ‘문명화’ 담론이 생기게 된다. 동북아시아에서 서양문물을 받아들이며 가장 빠르게 근대화를 추진한 것은 일본이었다. 일본은 이 과정에서 사회진화론을 받아들이며 경쟁, 생존, 발전 등의 어휘를 국가의 발전 이념으로 설정했다. 구습의 폐지와 개화를 주창하며 메이지유신의 토대를 세운 후쿠자와 유키치(福澤諭吉, 1835~1901), 일본인이 열등하기에 천황을 중심으로 뭉쳐서 서양인과 경쟁해야만 한다는 제국주의 옹위론을 주창한 가토 히로유키(加藤弘之, 1836-1916) 등은 근대화, 부국강병, 생존경쟁을 중시한 일본의 대표적 진화론자였다. 중국에서도 자강을 목적으로 양무운동(洋務運動, 1861-98)이 일어난 이후 서양의 기술을 배우고 동양의 정신세계를 유지하려는 입장을 취했으나, 청일전쟁에 패하자 량치차오(梁啓超, 1873-1929)는 전적으로 서양사상을 받아들이고 사회진화론을 통해 중국을 재생시키고자 했다.¹⁾ 이러한 시대의 흐름은 일본이나 중국뿐만 아니라 러시아나 조선에서도 있었고, 서양 문명의 충격을 받은 19세기 이후 동북아시아의 역사를 격변으로 몰아갔다. 일본의 화혼양재(和魂洋才), 중국의 중체서용(中體西用), 조선의 동도서기(東道西器) 등은 서양의 과학기술 및 경제발전과 동북아시아의 문화적 정체성이 어떻게 충돌하고 갈등을 일으켰는지를 잘 보여주고 있다.

동북아시아에서 니체의 수용과 해석은 이러한 시대와 문명의 충돌, 역사적 격변, 정치적 변화, 문화의 혁신 등의 문제와 밀접하게 연결되어 있었다. 니체가 정신병에 걸려 독일 나움부르크(Naumburg)와 바이마르(Weimar)에 거주하고 있었을 때, 니체 사상은 동북아시아의 역사, 정치, 문화적 현안을 해결하는 사회철학적 물음으로 러시아를 거쳐 일본, 중국, 대한제국 등 동북아시아로 전해졌다. 이 글에서는 먼저 러시아에서 니체사상이 왜, 그리고 어떻게 논의되었는지를 살펴볼 것이다. 그 다음으로 러시아에서 일본으로 니체철학이 전해지는 과정과 일본에서 니체담론이 일어나는 시대적 배경 및 정치적 현안을 논의할 것이며, 일본을 통해 중국에 니체철학이 전해지며 중국의 현대사 및 사상에 접목되는 과정을, 그리고 대한제국과 식민지 조선에서 소개되었던 니체철학의 모습을 차례로 다루어 볼 것이다. 마지막에는 20세기 초 전후에 동북아시아에 영향을 미친 니체철학의 정신사적 의미를 살펴보고 그 과제를 함께 살펴볼 것이다.

1) 박노자, 최영진, 「사회진화론과 동아시아담론」, 『동아시아 문화와 사상』, 제8호(동아시아 문화포럼, 2002.5.), 202-203쪽

2. 19세기 말 러시아에서 니체 수용의 의미

러시아에서 처음 니체가 소개된 것은 1892년 V.P.프리오브라젠스키(V.P. Preobrazhensky, 1864-1900)에 의해서였다. 그는 당시 러시아의 대표적인 잡지 『철학과 심리학의 문제들』(*Voprosy Filosofii i Psikhologii*)에 「프리드리히 니체: 이타주의 도덕 비판」(FN: Kritika morali al'truizma)이라는 글을 발표했는데,²⁾ 여기에서 니체는 도덕비판, 특히 이타주의 도덕을 비판한 유럽의 철학자로 소개되었다. 1892년부터 1900년까지 러시아에서 니체 소개는 대체로 매우 부정적으로 다루어졌는데, 데카당트, 비도덕주의자, 이상(理想)의 전복자, 노예 및 농노제도의 옹호자, 무신론자, 악의 설교자 등 니체의 견해와 연관되지 않는 이론이나 다른 생각을 적용하며 니체를 배척하거나 비판해야 할 유럽 정신세계의 대표자로 간주한 것이다.³⁾ 당시 러시아에서는 시대의 피폐함을 극복하기 위해 기독교적 종교적 가치의 복원이 필요하다고 보는 분위기가 팽배해 있었는데, 기독교적 가치를 비판했던 니체는 이기주의를 전파하는 철학자로 부정적인 인상을 주었던 것이다. 1883년에는 니체의 도덕, 데카당스, 퇴화 등에 관련해 아스타페브(P.E. Astaf'ev), 불가코프(F.I. Bulgakov), 그롯, 로파틴(L.M. Lopatin)을 비롯해 9명의 글이 쏟아져 나왔다.⁴⁾

동북아시아의 니체 담론의 수원(水源) 역할을 하는 니콜라이 그롯(Nikolaj Yakovlevich Grot, 1852-1898)의 톨스토이-니체 관련 논문은 1893년에 출간되었으며, 러시아의 이러한 시대적 분위기를 그대로 담고 있었다. 모스크바대학 교수이자 모스크바 심리학회 회장이었던 그롯은 학술지 『철학과 심리학의 문제들』에 「우리 시대의 도덕적 이상들: 프리드리히 니체와 레프 톨스토이」(*Nravstvennye idealy nashego vremeni: FN I Lev Tolstoi*)라는 제목의 글을 발표하는데,⁵⁾ 여기에서 그는 니체를 톨스토이와 하나의 개념쌍으로 묶어 소개했다. 톨스토이의 지인이었던 그가 니체를 톨스토이와 묶어 소개한데는 이유가 있었다. 당시 러시아 정교에 대해 비판적 언급을 하며 긴장관계를 유지했던 톨스토이가 종교적으로 파문당할 위험에 처하자 이를 변호할 필요가 있었던 것이다. 그롯은 러시아 신성종무원이 톨스토이를 파문하는 결정을 막으려는 의도로 이 글을 쓴 것이다.⁶⁾ 이러한 그롯의 노력에도 불구하고 1901년에 톨스토이

2) V.P. Preobrazhensky, "FN: Kritika morali al'truizma", *Voprosy Filosofii i Psikhologii*, No.15, 1892, 115-60쪽.

3) Institut of Philosophy Russian Academy of Sciences, *Friedrich Nietzsche: Legacy and Prospects*, ed. by Yulia V. Sineokaya and Ekaterina A. Poljakova, Moscow: LRC Publishing House, 2017, 28-29쪽

4) Richard D. Davies, "Nietzsche in Russia, 1892-1919: A Chronological Checklist", Bernice Glatzer Rosenthal (ed.), *Nietzsche in Russia*, Princeton: Princeton University Press, 356쪽

5) Nikolaus Grot, *Nietzsche und Tolstoi*, übers. von Alexis Markow, Berlin: Verlag von Hugo Steinitz, 1989(N. Ia. Grot, "Nravstvennye idealy nashego vremeni: FN I Lev Tolstoi", *Voprosy Filosofii i Psikhologii*, No.16, 1893, 120-54쪽.)

6) Institut of Philosophy Russian Academy of Sciences, *Friedrich Nietzsche: Legacy and Prospects*, 29쪽

는 교회에서 파문당하고 만다.

그러나 그릇이 니체와 톨스토이를 하나의 개념쌍으로 묶어 소개했던 본질적인 이유는 러시아에서 정점에 이른 서구적 근대주의와 슬라브주의의 충돌이었다. 세스토프(Leo Schestow)에 따르면 러시아에서 톨스토이는 “니체적 사조의 가장 엄격한 적대자”⁷⁾로, “서구에서 몰아닥치는 폭풍을 막을 수 있는 자연스럽고 강력한 보호자”⁸⁾로 간주되었다. 자신의 시대에 대한 투쟁을 했던 두 사상가는 서로의 존재를 알고 있었지만 상대의 사상에 대해 상호 비판을 하고 있었다. 니체는 톨스토이를 무저항주의, 아나키즘, 허무주의를 주창하는 러시아 작가로 파악하고 있었고, 톨스토이는 니체를 문필가도 아니고 철학자나 사상가도 아니며 길을 잃어버린 수다스러운 독일 지성인 정도로 폄하하였다.⁹⁾ 니체와 톨스토이 사이에 있었던 이러한 비판적 평가나 언급은 사적 관계의 긴장을 넘어서는 문제였다. 이는 19세기 후반 러시아에서 첨예화되고 있던 서구주의와 슬라브주의의 대립 및 긴장을 반영하는 것이었다.

18세기 초 표트르 대제의 급격한 근대화 개혁 이후 러시아 사회의 동요와 갈등, 분열은 지속되었다. 이는 유럽의 근대성을 모델로 러시아를 근대화하려는 ‘서구주의’와 러시아의 전통과 ‘토양’(표치바 почва)을 지키려는 슬라브주의의 대립으로 표출되었다. 서구주의란 합리주의에 입각한 문명주의를, 슬라브주의는 러시아 정교를 토대로 한 토양주의(대지주의, 포츠벤 니체스트보 почвенничество)를 지지하는 것으로, 전자가 소수의 귀족과 러시아 지식인에 의존했다면, 후자는 폭넓은 농민층을 기반으로 한 것이었다.¹⁰⁾ 이는 유럽 합리성을 기반으로 근대 과학기술을 받아들이고 기술문명의 발전을 이루려는 서구적 모델의 근대파와 대지와 농업에 기반해 전통을 존중하며 러시아 정신의 뿌리인 러시아 정교에 토대를 두고 러시아 고유의 정신문화를 지키려는 슬라브주의의 충돌을 의미하는 것이었다. 서구주의는 유럽의 합리주의와 자연과학의 발전, 개인주의에 토대를 두고 국가와 문명의 발전을 추구하고자 하는 것이었다면, 슬라브주의는 서구문명의 유입과 정신적 자주성의 상실의 병존해 일어났기에, 개인주의에 입각한 근대물질문명에 반대하며 인간의 도덕적 자기완성을 추구하는 도덕적 우주관과 정신적 영성 문화를 추구하는 것이었다.

7) Leo Schestow, Tolstoi und Nietzsche: Die Idee des Guten in ihren Lehren(1900), übers. von Nadja Strasser, München: Matthes & Seitz, 1990, 31쪽

8) Leo Schestow, 같은 책, 23쪽

9) 니체와 톨스토이의 상호 이해와 비판적 평가에 대해서는, 김정현, 「니체, 톨스토이, 그리고 20세기 초 동북아시아의 정신사」, 『니체연구』 제37집(한국니체학회, 2002 봄), 141-147쪽 참조할 것. 톨스토이가 니체를 폄하하며 평가하는 것에 대해 세스토프는 다음과 같이 비판한다. “니체에게 새로운 세대의 온갖 죄악에 대한 책임을 돌리고 있는 톨스토이 백작이 니체의 철학적 학설에 대해 한 마디도 언급이 없다는 것은 유감스러운 일이다. 심지어 러시아 작가가 니체에 대해 간접적으로 언급했거나 아니면 뜬소문으로 알게 된 것은 아닌가 하는 생각마저 들게 된다.”(Leo Schestow, 같은 책, 24-25쪽)

10) 김려춘, 『톨스토이와 동양』, 이향재 옮김, 인터북, 2004, 99쪽

그릇은 니체와 톨스토이를 시대의 질병, 즉 정치 사회적 위기와 도덕적 위기를 담은 ‘시대의 영적 드라마’를 그리는 세계관의 사상가로 보았다. 즉 이 두 사상가는 현대의 도덕적 세계관에 반대하고 인간을 구속하는 조직으로서의 기독교를 비판하며, 개인의 독창성과 창조성의 개화를 추구했다는 것이다. 그릇에 따르면 도덕적 세계관의 문제에서 니체는 개인의 양심을 원죄(타락), 연민, 사랑의 기독교 교설로 구속하는 것을 악으로 보며, 개인을 기독교적 의미의 도덕적 책임에서 해방시키고 ‘자기애’에서 출발하는 창조적 개체성을 추구했다. 이에 반해 톨스토이는 사회조직의 외부적 타락에서 악이 생기기에, 이기주의를 억제하고 자기 부정, 사랑, 연민, 개인적 순종, 인내, 악에 대한 무저항 등 ‘이타주의’의 실천을 가르쳤다.¹¹⁾

그릇에 따르면 니체는 실증주의적, 진보적 과학적 세계관으로서 이교적 세계관, 즉 서구문명을 대표하며, 톨스토이는 러시아의 기독교적 세계관을 대표하고 있다. “니체는 서유럽의 세련된 문화의 대표자이고, 톨스토이는 동유럽적 애쓰는 문화 이상의 담지자다.”¹²⁾ 니체는 유물론자, 무신론자, 진화론자로 현대 산업문명, 부르주와 문명에 대한 증오와 혐오에도 불구하고 그의 가르침에는 산업문명의 기계적 소리와 인간의 완성이자 진보의 최종적 이상인 초인에 대한 주관적 꿈이 담겨있는데 반해, 톨스토이의 가르침에는 고요하고 “광활하며 가공되지 않은 [...]대초원의 반향”이 들리며,¹³⁾ 그는 인간 사회의 외적 조직인 예술, 과학, 종교, 국가 제도 등을 파괴하고 영적 존재로서의 인류의 도덕적 이상과 기독교적 사랑의 실천을 보여주고 있다.

그릇이 니체와 톨스토이의 세계관 대립을 통해 보여주고자 한 것은 이 양자가 대표하는 시대의 두 극단적 도덕적 세계관의 장단점이 아니라, 외면적인 것과 내면적인 것, 물질적인 것과 정신적인 것, 이교적인 것과 기독교적인 것의 화해를 주선하는 것이었다. 러시아에서 니체가 톨스토이와 더불어 처음 언급된 것은 이기주의와 이타주의라는 도덕철학의 문제였지만, 이는 서구적 근대성과 슬라브주의의 첨예화된 갈등이라는 러시아 정신사의 문제를 반영하는 것이었다. 그릇이 제기한 이기주의와 이타주의 문제라는 도덕철학적 문제는 단순히 선과 악, 옳고 그름의 윤리적 판단에 관한 윤리학적 문제가 아니라 문명 비판, 세계관의 문제, 인간관과 도덕관, 개인과 사회 공동체의 이상의 문제로 귀결되는 사회철학적 문제였다.

11) Nikolaus Grot, *Nietzsche und Tolstoi*, 8-10쪽

12) Nikolaus Grot, 같은 책, 13쪽

13) Nikolaus Grot, 같은 책, 18쪽

3. 20세기 전후 일본에서 니체 수용의 의미

니체가 일본에 첫 발을 딛게 된 것은 러시아를 통해서였다. 니체가 정신병의 상태로 있었던 1893년 12월과 1894년 1월에 필자 불명의 두 편의 글 「유럽에서 도덕적 사유의 대표자인 프리드리히 니체씨와 레오 톨스토이 백작의 견해를 비교함(歐洲に於ける德義思想の二代表者フリデリヒ, ニツシュ氏とレオ, トウスイ伯との意見比較)」(1893.12.)과 「니체씨와 톨스토이 백작의 도덕적 사유를 비판적으로 평가함(ニツシュ氏とトウスイ伯德義思想を評す)」(1894. 01.)이 일본의 기독교 잡지인 『신카이(心海)』에 실렸는데, 이는 독일계 러시아인 니콜라우스 그롯(Nikolaus Grot)이 쓴 글 『니체와 톨스토이(Nietzsche und Tolstoi)』의 내용을 요약하며 소개하는 것이었다.¹⁴⁾ 니체는 나쁜 개인주의의 설교자이며, 톨스토이는 휴머니즘의 윤리사상가라고 소개하는 이 두 글은 그롯의 제자이자 톨스토이와 함께 노자 『도덕경』을 러시아어로 번역해 출간했던 고니시 마사타로(小西増太郎, 1862-1940)가 쓴 것으로 추정된다.¹⁵⁾

이 두 편의 글은 그롯의 책 내용을 반영하고 있기는 하지만 이를 그대로 번역해 소개하는 것이 아니고 고니시 마사타로 자신의 견해가 들어가 있는 것이었다. 여기에서 니체는 톨스토이와 한 쌍을 이루며 소개되고 있는데, 이 양자는 일본이 근대화를 이루며 봉착했던 문제, 즉 개인의 자각과 사회 공동체의 형성 및 국가라는 문제를 대변하는 것으로 보인다. 고니시 마사타로가 비교하고 있는 니체와 톨스토이는 그롯의 견해를 답습하는 것이었다. 즉 니체는 서구문명의 대표자이며, 톨스토이는 동구문명의 이상을 드러내는 자라는 것이다.¹⁶⁾ 그에 따르면 니체는 기독교를 배척하며 고대 그리스·로마의 덕(윤리)의 부활을 도모했다면, 톨스토이는 기독교적 이상을 제창하며 고대문명이 만들어낸 학술 문예제도를 배척했다.¹⁷⁾ 그러나 여기에서 한 걸음 더 나아가 고니시 마사타로는 사회진화론의 입장을 견지하며 니체가 우승열패의 학설에 기초해 강자가 약자를 이용할 수 있다고 보고 있는 반면, 톨스토이는 이를 배척하며 인간이 각자 동등한 가치를 지니며 평등을 주창하고 있다고 보았다.¹⁸⁾ 두 사상가의 사상적 차이를 우승열패의 견해로 구분한 것은 고니시 마사타로의 입장을 반영하는 것이었다. 이러한 비

14) Hans-Joachim Becker, *Die frühe Nietzsche-Rezeption in Japan (1893-1903)*, Wiesbaden 1983, 23쪽; 일본에서의 초기 니체수용의 역사와 사상사적 맥락에 대해서는, Jyunghyun Kim, “Nietzsche und die koreanische Geistesgeschichte am Anfang des 20. Jahrhunderts”, *Nietzscherforschung*, Bd. 23(2016), 229-232쪽; 정낙림, 「일본의 초기 니체 수용사: 1890~1910년까지」, 『니체연구』 제34집(2018 가을), 215-244쪽 참조할 것.

15) Sho Konishi, *Anarchist Modernity - Cooperation and Japanese-Russian Intellectual Relations in Modern Japan*, Cambridge and London: Harvard University Asia Center, 2013, 126쪽

16) 小西増太郎, 「歐洲に於ける德義思想の二代表者フリデリヒ, ニツシュ氏とレオ, トウスイ伯との意見比較」, 『心海』, 第4号(1893.12.), 60쪽

17) 小西増太郎, 같은 곳.

18) 小西増太郎, 같은 곳.

교의 결과 그는 니체가 무정부주의자이자 혁명주의자인 반면, 톨스토이는 무정부와 혁명의 적대자로 간주했다. 그는 니체와 톨스토이가 유물론과 유심론의 극단에 있기에, 이 양자의 입장을 조화시키고 새로운 철학을 구조화할 필요가 있다고 역설한다. 그에게 이것은 마치 칸트의 순수이성과 실천이성이 조화되는 것과 같은 것이었다.¹⁹⁾

고니시 마스타로의 니체-톨스토이 담론은 1901년에서 1903년 사이에 일본에서 ‘미적 생활론’ 논쟁으로 확장되어 갔다. 이 시기 일본 지성계는 니체에 관련해 60여편 이상의 글이 발표되면서 니체 신드롬(Nietzsche-Fieber)이 일어났다.²⁰⁾ 이 미적 생활론 논쟁은 다카야마 린지로(高山林次郎, 필명은 조규樗牛, 1871-1902), 아네사키 마사하루(姉崎正治, 필명은 초후嘲風, 1873-1949)로 대표되는 개인주의를 주창하는 진영과 이노우에 데츠지로(井上哲次郎, 1855-1944), 쾨버(Raphael von Köber, 1848-1923), 모리 오가이(森鷗外, 1862-1922) 등으로 대표되는 극단적 개인주의의 거부 진영으로 구분된다.

처음에는 일본주의에 경도되었다가 개인의 미적 생활을 중시하는 니체에게 사상적 전환을 한 조규는 「문명 비평가로서의 문학자(文明批評家としての文学者)」(『다이오太陽』, 1901.01.), 「미적 생활을 논함(美的生活を論ず)」(『다이오太陽』, 1901.08.)라는 글에서 유럽 문화와 문명을 비판한 니체에 주목하며 역사 속에 짓눌린 개인의 자유를 찾고자 극단적이면서 동시에 순수한 개인주의, 즉 ‘극단적 개인주의’를 옹호한다.²¹⁾ 그는 도덕의 위선을 고발하고 인간 본능의 중요성을 강조하며, 인간의 행복이 본능의 억압이 아니라 충족에 있으며 인성 고유의 요구를 만족하는 것이 바로 미적 생활의 핵심이라고 말하며 미적 생활의 절대적 가치를 찾고자 했다. 그는 도덕 역시 궁극적으로 개인에게서 출발할 수밖에 없다고 본다.²²⁾ “강대한 개인의 의지가 나타나는 바, 그곳에는 반드시 영원한 생명이 있다”는 조규의 개인주의는 다른 한편 생명주의와 결합되어 표현된다.²³⁾ 개인의 가치와 생명주의의 가치를 높이 내건 조규의 이러한 작업은 청일전쟁 이후 점차 고조되고 있던 일본 내셔널리즘과 천황제 제국주의 시스템에 균열을 내는 것이었다.²⁴⁾ 니체를 통해 개인의 욕망을 인정하고 성욕과 같은 개인의 욕구를 미적

19) 小西増太郎, 「ニツシュ氏とトウスイ伯徳義思想を評す」, 『心海』, 第4号(1894.01.), 33쪽

20) Hiorshi Yuasa, “Die Nietzsche-Rezeption um 1900 in Japan”, 『川村学園女子大學研究紀要』 第19巻 第1号 (2008), 49쪽

21) 다카야마 조규, 『다카야마 조규 비평선집』, 표세만 옮김, 지식올만드는지식, 2018, 73쪽

22) 자신의 친구인 「아네사키 조후에게 보내는 글」(1901)에서 조규는 도덕과 개인의 문제를 다음과 같이 말한다: “도덕만능주의가 자승자박에 불과하다는 사실을 알고, 도덕 지배자의 근본은 결국 개인일 수밖에 없다는 사실을 분명히 하고, 거기서 인간 본연의 요구를 무시하는 것은 어떤 경우든 인생의 목적을 저해하는 것이란 사실을 통렬하게 각오하는 것이 모든 도덕의 근본이어야 한다고 생각한다.”(다카야마 조규, 같은 책, 132-133쪽)

23) 다카야마 조규, 같은 책, 122쪽; 林正子, 「明治中後期から大正期にかけての評論におけるドイツ思想・文化受容の系譜[概論]」, 『岐阜大學国語国文学』 32集(2005.12.), 26-27쪽; 하야시 마사코(林正子)는 조규가 일본문학의 미래를 주관주의=개인주의, 이상주의의 입장에서 논하고 있는데, 그 내용의 중핵은 ‘생명주의’와 연결되어 있다고 보고 있다.

으로 승화해 생활과 결합시키라는 조규의 개인주의와 본능만족의 미적 생활, 즉 생명주의는 당시 경직되고 고조되어가던 국가주의나 천황제 제국주의에 균열을 내는 계기를 마련했다.²⁵⁾ 조규의 인간 본능의 긍정과 미적 생활론은 이후 일본에서 구습과 도덕 형식의 파괴를 통해 새로운 주체적 진실성을 추구하는 자연주의 문학이 발흥되는 토대 역할을 하게 된다.²⁶⁾ 조규의 지인이자 니체의 친구 파울 도이센(Paul Deussen)에게서 독일철학을 공부하며 스승 도이센의 집에서 니체의 부고 소식을 듣고 그 소식을 일본에 전했던 초후도 국가주의에 기초해 근대화를 추진하는 것과 개인이 소멸되는 것을 강하게 비판하며 조규의 니체관에 동조했다.

그러나 이노우에 테츠지로와 뢰버, 모리 오가이 등은 이러한 니체적 개인주의적 입장에 비판적이고 대척적 입장에서 있었다. 이노우에 테츠지로는 독일 유학을 하며 니체가 비판했던 하르트만을 알게 되었고, 귀국 후 도쿄제국대학 철학과 교수로 활동하며 하르트만을 통해 그의 친구인 뢰버를 도쿄제국대학의 철학과 교수로 초빙했으며, 뢰버와 니체의 개인주의를 비판하는 전선을 함께 구축했다. 그는 다카야마 조규나 아네사키 마사하루와 더불어 서양사상의 영향을 받으며 도덕윤리 담론을 주도해 나간 당시 일본 ‘정유윤리회’(丁酉倫理會)의 일원이었다. 초기 정유윤리회는 극단적 국가지상주의 윤리나 애국일본도의 교육이 아니라 개인의 자발적 윤리적 수양을 지향하는 목표(개인주의적 인격수양)를 가지고 있었고, 이를 토대로 국민도덕을 재건하고자 했다. 다카야마 조규가 니체사상에 기초해 낭만적 개인주의를 주창하며 ‘반(反)일본주의’로 노선을 전환했던 반면, 이노우에 테츠지로는 ‘교육칙어’의 관선 해설서라 할 수 있는 『칙어연의(勅語衍義)』(1891)나 『국민도덕개론(國民道德概論)』(1912)을 저술하며 일본의 국가주의적 국민교육의 기초를 놓았다.²⁷⁾ 부모와 자식의 관계를 확대해 천황과 신민의 관계를 규정하고 ‘효(孝) 의식을 ‘충(忠) 개념에 수렴시키는 그의 ‘가족국가론’은 천황제 국가주의 이데올로기를 만드는 역할을 했다.²⁸⁾ 이러한 그의 입장은 만세일계(萬世一系)와 국체를 결합한 천황제 아래서 국민을 육성하고자 하는 가토 히로유키(加藤弘之)의 입장과 같은 궤도를 그리는 것이었다. 후일 그는 도쿄제국대학 총장이 되어 근대국가와 국민도덕의 확립에 중요한 역할을 하며 일본주의를 대표하는 이데올로그가 되었는데, 이러한 그에게 니체는 체계적인 사상가가 아니라 단순한 시인이었으며, 극도의 비(非)건강성과 자기모순을 지닌 철학자로 여겨진 것이다. 러일 전쟁을 전후해 점차 국가주의가 팽배해 갈 때 국가주의 입

24) 다카야마 조규, 같은 책, 155-156쪽

25) 다카야마 조규, 같은 책, 165-166쪽

26) 이에나가 사부로(家永三郎) 역음, 『근대 일본 사상사』, 연구공간 ‘수유+너머 일본근대사상팀 옮김, 소명출판, 2006, 122-123, 127쪽

27) 박승주, 「丁酉倫理會와 새로운 국민도덕의 육성」, 『일본어문학』, 제66집(2014), 328쪽

28) 박승주, 같은 논문, 329쪽

장에서 국민과 국민도덕의 형성이라는 국가적 과제를 천황제를 통해 마련하고자 한 그의 입장에서 보면 다카야마 조규(高山樗牛)적 니체 해석은 시대에 맞지 않는 사상이었다. 이노우에 테츠치로의 친구였던 궤버에게도 니체는 “가장 극단적인 이기주의”(the most extreme form of egoism)를 주창하는 철학자로, 이러한 견해는 이후 일본의 지성인들에게 많은 영향을 주었다.²⁹⁾

나츠메 소세키와 더불어 일본의 문호로 불리는 모리 오가이 역시 서양의 개인주의는 이기주의와 분리될 수 없다고 보면서 니체철학을 ‘이기적 개인주의’(egoistic individualism)로 평가하며, 이에 대해서 동양의 지적이고 영적 자유를 유지하는 ‘이타적 개인주의’(altruistic individualism)를 주장했다. 이러한 논쟁에 나타난 니체상이나 니체해석은 매우 조야하고 단순하며 부분적으로는 니체철학의 내용과 맞지 않은 것도 있었으며, 1910년대 와츠치 데츠로(和辻哲郎, 1889-1960)의 니체에 관한 저서 『니체연구(ニイチェ研究)』에 이르러서야 니체 해석의 수준은 한층 올라가며 제 자리를 잡게 된다.³⁰⁾

민족팽창, 생존경쟁 등 군국주의와 결합된 민족주의를 정당화하며 제국주의의 입장에서 니체와 톨스토이를 언급한 또 한 사람이 있는데, 그는 윤리적 제국주의를 주창한 우키다 가즈타미(浮田和民, 1859-1946)였다. 그는 “대개 일국의 독립을 온전케 할 수 있을 뿐만 아니라 나아가 세계의 문명과 정치에 참여하려는 주의”를 제국주의로 파악하며 이는 반드시 침략의 의미를 갖는 것은 아니라고 보았다.³¹⁾ 그가 주창하는 윤리적 제국주의는 군사력에 의한 영토 침략보다는 민족의 생존을 위해 경제적 대외팽창을 긍정하는 것이었으며, 중국과 조선의 개혁을 원조하는 것을 문명화 논리로 정당화하는 것이었다. 이는 생존경쟁, 자연도태와 같은 생명계의 원리를 인간 사회에도 적용할 수 있으며, 애타적 감정에 기초한 종교가 사회 진화에 적극적인 역할을 할 수 있고, 평등사회를 지향하는 사회주의는 생존경쟁을 말살해 사회 퇴보를 초래하기에 자유방임이 아니라 국가가 사회에 적극 간섭해야 한다는 내용을 담고 있었다. 그는 『윤리총화(倫理叢話)』(1909)라는 책에서 애기(愛己)와 애타(愛他)의 도덕적 가치를 구분하며, 전자를 대표하는 철학자로 흄스와 니체를, 후자를 대표하는 철학자로는 쇼펜하우어를 들면

29) 구와키 겐요쿠(桑木嚴翼)의 증언에 의하면, 궤버는 1895년경 철학사를 강의하던 시기에 니체철학을 강의하며 니체의 문장이 교묘하지만, 그 학설은 ‘극단적 이기주의’를 담고 있어 배척될 수밖에 없다고 말했다고 한다. (桑木嚴翼, 『ニイチェ氏倫理學一斑』, 育成會, 明治35년(1902), 1쪽)

30) Hiorshi Yuasa, “Die Nietzsche-Rezeption um 1900 in Japan”, 53쪽; 和辻哲郎, 『ニイチェ研究』, 筑摩書房, 1913: 와츠로 데츠로의 이 책은 니체 전기와 수기를 상세히 연구하며 니체 유고 『권력의지(Der Wille zur Macht)』의 체계와 목차를 염두에 두면서 니체철학의 내용을 정리한 것이다. 그의 저서는 니체철학을 우주생명을 원리로 삼아 가장 직접적인 내적 경험을 사상으로 표현한 참된 철학으로 기술하고 있다. (鈴木貞美, 『和辻哲郎の哲學觀, 生命觀, 芸術觀: 『ニイチェ研究』をめぐって』, 『日本研究』, 第38卷(2008), 320쪽) 그는 니체철학을 당시 생철학의 흐름 속에 있는 ‘생명주의’의 관점에서 해석한 것이다.

31) 浮田和民, 『帝國主義よ教育』, 民友社, 1901, 19쪽

서 이 양 극단의 윤리를 넘어서야 한다고 주장했다.³²⁾ 즉 자기와 타인, 개인과 사회의 관계는 물고기와 물처럼 유기적 관계이기에 개인적 자아(小我)는 사회적 자아(大我, 真我)를 만나야 한다는 것이었다.³³⁾

그가 니체와 톨스토이를 언급하는 것은 이 책의 4장으로, 여기에서 니체주의를 개인적인 자애를, 톨스토이주의를 사회적인 타애를 대표하는 것으로 보고 있는데, 전자의 경우 번거로운 형식적 도덕으로 흐른 사회에 대한 반동으로 나온 것으로 노예도덕이나 약자의 도덕을 비판하면서 보통의 도덕이나 박애를 무시하고 있고, 후자의 경우는 박애와 무저항주의, 비전론을 주장하고 있어 당시 현실에 맞지 않는다는 것이다. 그에 따르면 “니체주의는 자애에 치우쳐 야만이 되고 부도덕이 되며, 톨스토이주의는 박애에 치우쳐 무정부주의가 되며, 만약 또 일반에게 행해지면 인류를 약하게 하고 멸망시키게 될 것이다.”³⁴⁾ 애기와 애타, 니체주의와 톨스토이주의를 넘어서야 한다는 그의 주장은 그러나 개인적 자아가 사회적 자애에 통합되어야 한다는, 즉 사회와 국가에 통합된 도덕법칙을 실현하는 인간의 모습이었다.³⁵⁾ 이는 조규의 본능만족주의나 개인주의에 기초한 인격수양을 비판하고, 이노우에 테츠지로의 국가주의적 국민도덕을 변용해 노동과 사회적 활동을 통해 사회성을 확보하는 것이었다. 그에게 인격의 수양은 개인의 활동이 아니라 사회적 활동을 통해 얻어지는, 즉 “사회적 실무나 실익을 헤아리는 사이에 완성되는”³⁶⁾ 경제생활과 연관되는 것이었다. “윤리상 일하는 자가 귀족이고, 일하지 않는 자는 바로 천민”³⁷⁾이라는 그의 주장이나 “재산은 노동 없이 얻을 수 없고, 인격은 노동 없이 수양할 수 없다”³⁸⁾는 그의 노동관은 다름 아닌 메이지유신 이후 산업화에 성공한 일본의 자본주의적 노동윤리를 반영하는 것이었다.

고니시 마사타로의 니체-톨스토이 소개나 다카야마 조규와 이노우에 테츠지로로 대표되는 ‘미적 생활론’ 논쟁, 우키다 가즈타미의 윤리논쟁은 19세기 후반과 20세기 초 일본의 시대 문제를 반영하고 있었다. 고니시 마사타로가 사회진화론이나 우승열패의 가치 앞에서 개인과 인간 평등의 자리를 찾는데 관심을 가지고 있었다면, 미적 생활론 논쟁은 개인의 정신적 자각과 미적 만족으로서의 행복과 자유를 찾는 개인주의와 팽배하는 국가주의 앞에서 국민(도덕)

32) 浮民和民, 『倫理叢話』, 早稻田大學出版部藏版, 1909, 1쪽

33) 浮民和民, 같은 책, 5쪽

34) 浮民和民, 같은 책, 12쪽

35) 키타 가즈타미(浮民和民)의 『윤리총화(倫理叢話)』는 모두 16개의 장으로 구성되어 있다. 여기에서 그는 도덕법의 실현영역을 ‘가족’, ‘사교’, ‘경제사회’, ‘국가’, ‘국가사회=세계’ 등 5가지로 구분(27쪽)하는데, ‘국가’, ‘국가사회=세계’에 대한 논의는 제대로 이루어지지 않고 있다.

36) 浮民和民, 같은 책, 26쪽

37) 浮民和民, 같은 책, 44쪽

38) 浮民和民, 같은 책, 45쪽

의 형성과 같은 시대 문제를 담고 있었고, 우키다 가즈타미의 윤리논쟁은 초기 정유윤리회가 목표로 한 개인주의적 인격수양을 넘어 노동의 경제적 활동에 기초한 사회적 자아를 찾으며 사회성을 확보하는데 관심을 가진 것이다. 19세기 후반과 20세기 초반 일본의 초기 니체 수용에서 우리가 주목해 보아야 할 것은 국가주의나 제국주의로 돌진해 가는 일본의 시대 흐름과 그에 대한 대항담론으로서 개인주의의 충돌이다. 일본에서 니체와 톨스토이에 대한 관심은 메이지유신 혹은 근대화 이후 국가주의를 지향하며 군국주의로 돌진해 가는 일본의 거대한 역사적 흐름에서 국민의 양성과 국민도덕을 정립할 필요성과 과제에 직면해 한편으로는 개인의 자유와 자각, 생명에 대한 관심과 동시에 다른 한편으로는 사회적 평등과 평화의 구축이라는 사회주의적 아나키즘적 대항의 움직임과 깊게 연관되어 있다. 고니시 마사타로가 러시아에서 니체-톨스토이 담론을 소개한 이후 일본에서 니체 논의는 일본주의, 국가주의, 국민개조론과 국가주의적 국민 양성, 개인의 생명에 대한 관심, 사회적 평등과 평화의 구축 등 여러 사회적 운동을 반영하는 것이었다.

4. 20세기 초 중국에서 니체 수용의 의미

니체가 중국에 알려지기 시작한 것은 량치차오(梁啓超, 1873-1929)와 왕귀웨이(王國維, 1877-1927), 루쉰(魯迅, 1881-1936), 천두슈(陳獨秀, 1879-1942) 등 일본에 체류하던 개혁파 지성인들에 의해서였다. 량치차오는 Kang Youwei(康有爲)와 더불어 중국의 사회정치적 제도를 개혁하고자 무술신정(戊戌新政, 1898)에 참여하나 개혁에 실패한 이후 일본으로 망명했다. 그는 일본에 체류하면서 일본에서 연구되던 서양의 철학사상과 정치적 이념에 관심을 가졌고, 허슬리의 진화론, 애덤 스미스의 국부론, 옌푸(嚴復)의 우주적 사회진화론에 다가가며, 제국주의에 맞서기 위해서는 중국에서 ‘공공적 도덕’(public morality, 公德)을 계발하고 중국인을 개조(‘신민新民’)하며 민족주의(nationalism)를 양육하는 것이 중요하다고 생각했다. 그가 중국에 니체를 처음 소개한 것은 1902년 10월 16일 『신민총보(新民總報)』에 쓴 「진화론개혁자 키드의 학설(進化論革命者詰德之學說)」이라는 글에서였다. 이 글은 니체-톨스토이 담론을 함께 소개한 일본의 고니시 마사타로나 조규의 미적 생활론과 다른 성격을 지니고 있었다. 량치차오는 여기에서 마르크스, 키드(Benjamin Kidd, 1858-1916)와 더불어 처음 니체를 언급한다. 그는 생존경쟁, 자연선택, 우생열패가 자연계뿐만 아니라 인간 사회에도 적용될 수 있는 사회적 원리로 보았는데, 스펜서의 사회진화론에서 진일보한 진화론으로 키드의 학설을 언급한다. 그는 키드의 『사회진화론』(Social Evolution, 1894)과 『서양문명의 원리』(Principles of Western Civilization, 1902) 속에서 생물학적 진화론을 넘어설 수 있는 새로운 진화 이론을

찾은 것이다. 키드는 사회와 현대문명의 진화는 단순히 이성이나 과학의 힘에 의해 이루어지는 것이 아니라 종교적 신앙의 힘에 의해 이루어진다고 보았는데, 이는 적자생존이나 자연도태의 원리를 인정하면서도 개인적 욕구의 절제라는 종교적 요소가 인류의 미래 진화에 역할을 한다는 것이었다. 량치차오는 시대의 변화를 받아들이고 환경에 적응하며 경쟁을 통해 미래로 진보해 나가지 않으면 퇴화하거나 패망할 수밖에 없다는 키드의 학설에 동조하며 스펜서의 진화론을 미래적 진화론으로 전환시킨다.³⁹⁾ 량치차오는 스펜서가 진화의 결과 마침내 국가의 경계가 사라지고 세계가 대동해야 한다고 했지만, 그럼에도 불구하고 그에게서 미래주의를 찾기 어렵다고 보았다.

이 글에서 량치차오는 그 당시 세계에 거대한 영향을 미친 두 사상을 언급한다. 그 하나는 마르크스의 사회주의이며, 다른 하나는 19세기말 신종교라 불리는 니체의 개인주의다. 그에 따르면 마르크스(K. Marx, 麥喀士)는 오늘날 사회 폐단이 생기는 이유는 다수의 약자가 소수의 강자에게 억압받는데 있다고 보았으며, 니체(尼志埃)는 소수의 뛰어난 자가 다수의 열등한 자에 의해 제약을 받는데서 사회 폐단이 생긴다고 보았다.⁴⁰⁾ 그는 이 양자가 사회적 억압이나 폐단의 극복에 제대로 대답하지 못하고, 오직 영국의 사회학자인 벤자민 키드만이 인류의 미래를 준비하고 있다고 보았다. 량치차오가 보기에 마르크스는 다수의 현세대의 집단이익을 위해 서 있고, 니체는 현세대의 엘리트적 소수와 개인을 위해 있는데 반해, 벤자민 키드는 인류의 미래 세대를 위해 서있었던 것이다.⁴¹⁾ 그에게 마르크스주의와 니체주의는 인류의 미래 진화를 위해 넘어서야 할 사상이었다. 생물진화론의 발달은 평민주의의 시대, 현재주의의 시대의 사상, 즉 사회사상, 국가사상, 도덕사상 등을 변화시켜 인류의 미래를 향하게 해야 한다고 주장한다.

반면 1901년과 1903년 사이에 일본에서 일어났던 ‘니체 논쟁’과 ‘미적 생활 논쟁’과 같이 니체열풍의 와중에 왕귀웨이(王桂威)는 일본 니체연구의 대표자인 구와키 겐요쿠(桑木嚴翼)의 영향을 받으며, 니체를 ‘절대적 개인주의’를 노래한 사상가이자 ‘문화 대개혁가’, ‘구문화를 파괴하고 신문화를 창조’하는 미학적 사상가로 여기며 현대 중국이 참조해야 할 중요한 인물로 삼았다.⁴²⁾ 그는 1904년에 잡지 《교육세계(教育世界)》에 니체에 대한 네 개의 글 「니체씨의 교육관(尼采氏之教育觀)」(1904.03. 71期 1-13), 「독일 문화 대개혁가 니체전(德國文化大改革家尼

39) “스펜서는 과거의 희생으로 현재가 만들어진다고 여러 차례 말했으나, 현재를 희생하여 미래를 만든다고 말하지는 않았다. 다름이 아니라, 현재를 지나치게 증시한 것이다.”(梁啓超, 「進化論革命者詰德之學說」, 『新民總報』 18号(1902.10.16.); 『飲水室文集(下)』, 廣智書局, 1907, 85쪽)

40) 梁啓超, 같은 글, 86쪽

41) Shao Lixin, *Nietzsche in China*, New York: Peter Lang, 1999, 2쪽

42) 이상옥, 「현대성의 이중성」, 『니체연구』 제26집(한국니체학회, 2014년 봄), 345쪽

采傳」(1904.06, 76期, 1-13), 「니체씨의 학설(尼采氏之學說)」(1904, 78期, 1-12; 79期, 13-26), 「쇼펜하우어와 니체(叔本華與尼采)」(1904, 84期, 1-12)/「쇼펜하우어와 니체학설의 관계(叔本華與尼采學說之關係)」, 1904, 85期, 1-8)을 중국어로 발표하며 니체를 중국에 본격적으로 소개하는 역할을 했다. 이 중 「독일 문화 대개혁가 니체전(獨逸文化大改革家尼采傳)」과 「니체씨의 학설(尼采氏之學說)」은 구와키 겐요쿠의 저서 『니체씨 윤리학일반(ニーチエ氏倫理學一斑)』 가운데 일부를 번역한 것이다. 전자의 글이 구와키 겐요쿠의 책 가운데 전기(傳記) 부분, 즉 니체의 생애와 지인관계, 마지막 정신병의 원인 규명에 관한 내용을 번역한 것이고, 후자의 글은 니체철학을 세 시기로 구분하며 그의 철학적 체계를 소개한 이 책의 3장 내용을 번역한 것이다. 그는 특히 니체의 문화철학과 교육철학, 미학의 문제에 주목하고 있다. 하나는 구습을 파기하고 신문화를 주창하며 미래를 준비하는 문화철학자이며, 또 하나는 학교교육, 언어교육, 종교교육, 역사교육, 교육자의 역할 등 교육관이다.⁴³⁾ 또 하나의 문제는 쇼펜하우어미학의 천재론에 윤리학을 응용한 것이 니체의 초인설이라는 해석이다.⁴⁴⁾ 왕귀웨이(王國維)에 있어 칸트와 쇼펜하우어, 니체 등 서양사상의 수용과 적용은 중국 예술과 문학, 희곡의 비극미, 의경(意經, 無慾之境)이라는 미학 최고경지의 개념화에 기여하게 되며, 니체의 「권력(힘)에의 의지」를 문학, 문화, 철학 전반에 적용한 비평은 그의 현대 중국 미학이론을 창출하게 된다.⁴⁵⁾ 니체 사후 2년 뒤부터 중국에 전래된 니체사상은 량치차오와 왕귀웨이에서 볼 수 있듯이 정치적 차원에서조차 약소한 중국의 부강을 위해 주목될 필요가 있었고, 문학과 미학차원에서조차 보다 근원적인 인간의 문제, 속박과 자유, 고난과 해방의 문제에 집중하며 니체의 심미이론과 허무주의, 가치평가 사상이 조명을 받게 된 것이다.⁴⁶⁾

중국의 니체 수용에서 주목할 만한 또 한 명의 작가이자 사상가는 ‘중국의 니체’라 불리는 루쉰(魯迅, 1881-1936)이다. 그의 니체에 대한 관심과 글들은 1907년에서 1935년까지 지속되는데,⁴⁷⁾ 초기의 글인 「문화편향론」(文化偏至論, 1907)은 물질을 숭상하고 천재를 멸시해 온 중국이 반신불수와 질병의 상태에 있다고 보고, 니체에게서 서양 근대물질문명을 비판하고 사회의 원기를 회복할 수 있는 단서, 즉 “개성을 존중하고 정신을 발양”⁴⁸⁾하는 개인주의를 통

43) 王國維, 「尼采氏之教育觀」, 姚淦銘 王燕 編, 『王國維文集』(第三卷), 中國文史出版社, 1995

44) 王國維, 「叔本華與尼采」, 『教育世界』第84期, 1-2 참조

45) 이상옥, 「왕국유(王國維)와 니체 - 현대 중국 미학 체계의 형성」, 『니체연구』 제30집(한국니체학회, 2016 가을), 138쪽

46) 이상옥, 「현대성의 이중성」, 361-362쪽

47) 일본 체류 기간에 루쉰은 토바리 치쿠후(登張竹風)의 『니체와 두 시인』(ニーチエと二詩人, 1902), 구와키 겐요쿠의 『니체의 윤리학』, 독일어판 *Also sprach Zarathustra*(차라투스트라는 이렇게 말했다) 등의 서적을 지니고 있었다.(고건혜, 「중국현대문학에서의 니체(尼采) 수용 연구」, 『니체연구』 제37집(한국니체학회, 2020 봄), 186쪽)

48) 루쉰전집번역위원회, 『루쉰전집』 1권, 그린비출판사, 2010, 102쪽

해 사람을 확립하고 열강과 각축할 수 있는 힘을 찾고자 했다.

니체와 같은 사람은 개인주의의 최고 영웅이었다. 그가 희망을 걸었던 것은 오로지 영웅과 천재였으며, 우민愚民을 본위로 하는 것에 대해서는 마치 뱀이나 전갈을 보듯 증오했다. 그 의미인즉, 다수에게 맡겨 다스리게 하면 사회의 원기는 하루아침에 무너질 수 있으며, 그보다는 평범한 대중을 희생하여 한두 명의 천재의 출현을 기대하는 것이 더 나으며, 차츰 천재가 출현하게 되면 사회활동 역시 짝이 튼다는 것이다. 이것이 바로 이른바 초인설超人說이며, 일찍이 유럽의 사상계를 뒤흔들었던 것이다.⁴⁹⁾

그는 다수의 우중(愚衆)이 사회를 지배하며 사회적 원기가 소멸되는 것과 물질 숭배, 개성이 존중되지 못하는 것에 중국 침몰의 원인이 있다고 보고, 니체에게서 새로운 문화 창조의 가능성을 타진한다. 그는 “사회적으로 개혁이 전혀 없고 학술에도 발명이 없으며 예술에도 창작이 없”⁵⁰⁾는 중국이 개혁하고 인류에 새로운 빛을 비추기 위해서는 “중국의 청년들이 모두 냉소와 암전暗喑을 아랑곳 않고 오로지 앞을 향하여”⁵¹⁾ 걸어 나가야 한다고 보며 중국의 미래 청년에게 희망을 건다. 그는 니체의 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에 나오는 유명한 문구, 즉 탁류를 받아들이되 이를 깨끗하게 할 수 있는 바다가 되어야 한다는, 즉 바다가 곧 자기 극복하는 인간으로서 초인이라는 구절을 인용하며 중국을 위기에서 구하고 개혁을 이끌어갈 가능성을 청년들의 정신적 활기와 시도에 있다고 주장한다. 그는 인간을 사회 혹은 국가를 구성하는 수단적 존재로 보지 않고 인간을 중심에 놓고 사유한다. 20세기 초 국민개조론은 량치차오의 ‘백성을 새롭게 함(新民)’에서 루선의 ‘사람의 확립(立人)’으로 나가고 있었다.⁵²⁾ 중국문화의 개혁과 미래, 주체적 삶을 살아가는 사람의 확립이라는 이러한 문제의식은 『차라투스트라는 이렇게 말했다』의 상징적 이미지와 비유가 중첩되는 『광인일기』(狂人日記, 1918)나 『야초』에도 계속해서 나타난다.⁵³⁾ 그의 광인일기는 전통과 인의도덕이라는 이름으로 서로를 잡아먹은 식인(食人) 사회로서의 중국을 비판하며, 식인의 폭력성과 잔인성에서 벗어나 참된 인간이 되기 위해서 “아이를 구하라”는 광인의 외침을 마지막 출구로 찾는다. 그가 광인의 입을 통해 말하는 ‘아이의 구제’란 순진무구한 자기를 찾는 니체적 초인의 모습이며, 미래를 향해

49) 루선전집번역위원회, 『루선전집』 1권, 93쪽

50) 루선전집번역위원회, 『루선전집』 1권, 465쪽(수감록 41)

51) 루선전집번역위원회, 『루선전집』 1권, 466쪽(수감록 41)

52) 이주노, 『루선의 광인일기, 식인과 광기』, 21세기북스, 2019, 114쪽

53) 니체와 루선, 이육사의 영향관계에 대해서는, 홍석표, 『한중문학의 대화』, 이화여자대학교출판문화원, 2021, 87-126쪽 참조; 김선화, 「루선 『야초』 속의 니체사상」, 『이화어문논집』 제31집(이화어문학회, 2013), 47-62쪽 참조

나아가는 새로운(청년) 세대의 희망을 말한다. 그는 제국주의 침략 하의 중국 상황에서 독립 의지를 가진 강한 인간, 전통을 파괴하고 새로운 문화와 미래를 건설할 수 인간이 필요하다고 보고 니체의 ‘초인’이나 ‘기존의 가치로부터의 가치전도’ 사상, 힘에의 의지사상을 중국의 역사적 위기를 넘어설 수 있는 단서로 활용한다. 루신의 이러한 문학 사상은 중국의 낡은 가족제도나 유교도덕의 위선이나 비인간성을 고발하며 새로운 문화를 수립하려는 신문화운동 및 5.4운동 전후에 중국 최초의 니체 신드롬(尼采熱)이 일어나는데 영향을 주었다.

신문화운동의 창시자이자 중국공산당 창건자인 천두슈(陳獨秀, 1879-1942)는 1915년 《청년잡지(青年雜誌)》에 게재된 「청년에게 정중히 고함(敬告青年)」이라는 글에서 진부하고 부패한 자가 많으면 사회가 망하는데, 세포의 신진대사가 일어나듯 신선하고 활발하게 청년들이 중국 사회에서 활동하게 될 때 중국의 새로운 미래가 열릴 수 있다고 보았다. 그가 여기에서 자주적이며 비(非)노예적 삶이나 활동의 정신 모델로 삼은 것은 니체의 도덕관이었다. 그에 따르면 “독일의 대철학자 니체는 도덕을 두 가지로 구분했는데, 즉 독립심이 있고 용감한 것을 귀족도덕(Morality of Noble)이라 했으며, 겸손하고 복종하는 것을 노예도덕(Morality of Slave)이라고 말했다.”⁵⁴⁾ 그는 자기비하하며 우유부단하고 분투한 태도가 없이 개인의 독립적이고 평등한 인격이 없이 살아가는 삶의 태도를 노예도덕이라고 말하며, 청년들이 노예가 되지 말고 자주적이고 진보적인 사람이 될 것을 요구하며 중국의 반봉건적 사회의 구습을 비판한다. 그는 《신청년(新青年)》이라는 잡지에 게재된 「인생의 참된 의미(人生真義)」(1916)이라는 글에서도 니체가 개인의 의지를 존중하고, 개인의 천재(성)을 발휘하며 큰 예술가, 큰 사업가를 이루는 등 보통 사람 이상의 초인으로 불리는 것을 인생의 목적으로 보고 있다고 언급하며,⁵⁵⁾ 사회의 문명적 행복을 만든 개인이 존중되어야 한다고 주장한다. 즉 개인이 생존하고 행복을 누리며, 이것이 바탕이 되어 새로운 사회 문명이 이루어져야 한다는 것이다. 《신청년(新青年)》이라는 잡지를 통해 청년의 정신적 자각을 일깨운 천두슈의 활동은 근대 중국의 애국계몽운동, 개혁, 사상 개조, 신문화운동을 주도하게 된다.

일본의 니체 소개가 톨스토이주의와 니체주의의 논쟁에서 시작하였다면, 중국의 니체소개는 마르크스와 니체, 키드의 논쟁에서 시작되었다. 그러나 그 안에는 사회진화론과 국민개조론, 개인의 자각과 국가주의적 민족 통합 및 부국강병론이라는 공통적 내용이 담겨있었다. 서양의 문물을 받아들이고 근대화를 추진하며 제국주의에 동참했던 일본에서의 니체 논의는 국가주의, 개인주의, 사회주의, 아나키즘에 관한 것이라면, 청일전쟁에서 패배하고 서양의 과학 기술과 사상을 전면적으로 받아들인 중국에서의 니체 논의는 구습의 폐지, 신문화 창조, 인간

54) 陳獨秀, 「敬告青年(1915)」, 邵元寶 編, 『尼采在中國』, 上海: 上海三聯書店, 2001, 53쪽

55) 陳獨秀, 「人生真義(1916)」, 『尼采在中國』, 54쪽

해방, 민족주의 등 중국의 부강과 인류의 미래에 관한 것이었다.⁵⁶⁾ 이에 반해 국권을 잃어버린 대한제국에서는 주로 일본의 니체 논의가 소개되며 변주되었다.

5. 20세기 초 한국에서 니체수용의 의미

한국에서 니체가 처음 소개된 것은 1909년 『서북학회월보(西北學會月報)』라는 잡지에 의해서였다. 이 잡지는 실력양성, 국권회복, 인권신장, 교육구국활동, 실업진흥, 사회관습 개혁 등 민중을 계몽하고 근대문명국가를 건설하고자 하는 뜻을 가진 서북학회에서 간행되던 월간지였다. 이 학회는 제국주의 시대에 우승열패나 생존경쟁, 약육강식이 지배한다는 사회진화론의 인식에서 출발해 승자나 강자가 되기 위해서는 실력을 양성하지 않을 수 없다는 입장을 가지고 있었다. 『서북학회월보』 제1권 11호(융희 3년, 1909년 4월 1일)의 작자미상의 「윤리총화(倫理叢話)」라는 글에서는 애기(愛己)와 애타(愛他), 사회의 의미, 사회적 동물로서의 인간의 삶 등이, 그리고 그 다음 달에 나온 『서북학회월보』 제1권 12호(융희 3년, 1909년 5월 1일)의 「윤리총화(倫理叢話)(續)」에서는 톨스토이주의와 니체주의가 소개되었다. 이 글에서 니체주의는 자애를 강조하고 사회적 관계를 경시하는 개인주의에 경도되어 있고, 톨스토이즘은 과격한 이타주의와 무정부주의로 빠질 수 있는 위험성이 있다고 보며, 인간 사회가 건강한 유기체가 되기 위해서는 저항하고 생존경쟁하면서도 정의·박애의 실현을 위해 노력해야 한다는 윤리적 입장을 담고 있었다.

그러나 이 글은 대한제국의 지성인이 쓴 것이 아니라 1909년 출간된 우키다 가즈타미(浮田和民)의 『윤리총화(倫理叢話)』 16장 가운데 1장에서 4장까지를 번역한 것이었다.⁵⁷⁾ 같은 해 출간된 그의 책 『윤리적 제국주의(倫理的帝國主義)』(1909)가 생존경쟁의 세계에서 무력에 의한 영토적 침탈이 아니라 경쟁을 통해 경제발전을 도모해야 하며 선진국이 중국이나 조선 같은 후진국의 문명화를 도와야 한다는 또 다른 제국주의론을 주창했다면, 이 책은 애기, 애타, 자기와 타인, 개인과 사회의 관계를 사회철학적 맥락에서 점검하며 노동을 통한 인간의 사회성이나 인격수양의 가능성을 찾고 있는 자본주의적 사회윤리를 담고 있었다. 일본에서 20세기 초 전후에 개인의 인격수양을 지향하며 국민생활과 도덕 육성을 지향하던 정유윤리회의 활동 이후 개별적 인간의 욕구를 긍정하고 본능의 충족과 미적 실현을 강조하던 조규의 개인주의와 국가의 구성원으로서 충효를 강조하는 가족주의적 국가주의의 두 경향이 구분되며 분

56) 김정현, 「니체, 톨스토이, 그리고 20세기 초 동북아시아의 정신사」, 164쪽

57) 《서북학회월보》의 두 글은 우키다 가즈타미의 『윤리총화』의 책 내용 가운데 1-4장을 거의 그대로 번역한 것인데, 일본어 전문 가운데 5곳 정도의 문장이 빠져 있다. 의도적으로 뺀 것인지, 아니면 번역상의 실수인지는 추후 자세히 논의할 필요가 있어 보인다.

지되었는데, 우키다 가즈타미는 인간의 삶의 토대가 가족에서 출발하지만 인간이 노동을 통해 경쟁의 타인 경제적 사회로 나갈 수밖에 없고 더 나아가 인격 수양도 노동 없이는 이루어질 수 없다는 경제적 윤리관을 제시한다. 개인이 사회 혹은 국가에 귀속되는 존재로 규정하는 우키다 가즈타미의 견해는 후자의 경향에 들어간다. 그의 저서 『윤리총화』는 메이지유신 이후 산업화하며 자본주의로 발전해 나가던 일본의 노동윤리를 정당화하는 내용을 담고 있다. 헌법과 법률을 제정하고 입헌정치를 하며 정치경제적 개혁에 성공한 19세기 일본은 한편으로 부의 분배문제를 비롯해 자본주의적 모순과 갈등을 해결해야 하는 또 다른 문제가 야기되었고, 이와 병행해 이 문제를 다루는 사회주의와 협동생활의 문제가 대두되었는데, 그는 이러한 문제들을 사회문제(14장), 사회주의(15장), 사회개혁(16장)이라는 장에서 다루며 개인의 인격적 대우와 존엄성을 통한 사회혁명을 내세운다. 시장경제에서 자유경쟁을 인정하는 아담 스미스의 이론과 칸트의 자율적 인격윤리를 복합해 놓은 듯한 그의 논의는 그러나 다른 한편 노동을 통해 무한경쟁을 용인하는 경제적 제국주의의 내용을 담고 있는 것이었다.

서북학회월보에서 우키다 가즈타미의 이 글을 수용하며 대한제국에 소개한 이유는 무엇일까? 이 글은 무너져 가는 대한제국에 어떤 의미를 지닌 것일까? 이 글은 실력을 향상하고 실업을 육성하며 국권을 회복하면서 근대국가를 형성하고자 했던 안창호, 박은식, 장지연 등 서북학회를 주도하던 애국계몽 운동가들에게 어떤 의미가 있었던 것일까? 니체주의가 기존의 고루한 전통도덕을 파괴하고 자아의 가치를 발견하도록 했지만 사회적 가치를 경시한 이기적 야만적 개인으로 매몰될 수 있고, 톨스토이주의는 애타설과 무저항주의, 비전론을 주장하고 있다는 우키다 가즈타미의 견해는 서양사상의 배경으로 동북아의 정치사회적 상황을 읽고 있는 것이기에 이를 소개할 필요가 있었던 것으로 보인다. 약육강식의 침략과 침탈전쟁이 일어나고 있는 시대에 우키다 가즈타미가 소개하는 이 두 가지 사상의 흐름은 국권 상실의 위기에 처한 대한제국에서는 있는 그대로 받아들이기 어려웠을 것이다. 오히려 니체주의와 톨스토이주의를 조화시키며 애기(愛己)적 생존경쟁과 애타주의에 기반한 사회적 진화가 동시에 진행될 필요가 있다는 우키다 가즈타미의 입장이 사회진화론적 실력양성을 추구했던 서북학회의 이념에 더 가까이 다가온 것이다. 국권을 상실하고 있던 대한제국에서의 니체에 대한 소개는 일본의 논의를 받아들인 것이었고, 여기에서 주목한 것은 니체주의와 톨스토이주의의 한계를 넘어서 참된 자아의 발견, 즉 윤리적인 사회적 개인의 발견이었다. 한편으로는 고루한 전통을 파괴하면서도 이기주의에 매몰되지 않고, 다른 한편으로는 국가의 위기상황에서 무저항이나 무정부주의에 빠지지 않으면서도 사회적 의식과 박애를 실천할 수 있는 강력한 힘을 가져야 한다는 내용은 당시 서북학회뿐만 아니라 대한제국의 문제의식을 반영하고 있는 것이었다.⁵⁸⁾ 물론 우키다 가즈타미의 논의는 일본을 그 주체로 설정하고 있지만, 대한제국에서 보

자면 그러한 논의가 사회적 공동체적 자아를 회복하고 저항의 힘을 키우는 담론으로 전위(轉位)되고 그 의미 맥락이 변용되면서 수용된 듯하다.

그 이후 우리 지성사에서 처음 우리 손으로 니체를 언급하며 사상을 논의한 것은 1910년대 주종건(朱鐘建, 1895-?), 최승구(崔承九, 1892-1917), 현상운(玄相允, 1893-1950), 이광수(李光洙, 1892-1950), 전영택(田榮澤, 1894-1968) 등이었다.⁵⁹⁾ 그들은 재일본동경조선유학생학우회에서 간행한 《학지광(學之光)》에 글을 썼는데, 주로 생존경쟁, 우생열패, 자연도태라는 사회진화론적 인식을 공통으로 가지고 있었다. 주종건의 조선멸망과 세계문명의 인식, 최승구의 자아실현과 공공성의 회복, 현상운의 강력주의, 이광수의 영적 원기회복론, 전영택의 신도덕 건설과 전적 생활론은 식민지 조선에서 강력한 힘을 가지거나 강력한 자가 되기 위한 영적 원기의 회복, 노동의 가치 등을 역설한다.

한국인으로서 최초로 니체를 언급한 것은 나혜석의 애인으로 알려진 최승구였다. 그는 「不滿(불만)과 要求(요구)」라는 글에서 유가적 전통에서 벗어나 억압된 본능의 실현이 가능한가를 물으며, 자아실현의 개체가 사회 공동체 안에서 ‘공공(公共)의 도리’라는 실현하는 가능성을 제기한다. 그는 노예의 상태에서 벗어나 자아를 혁명할 때 삶의 주인이 될 뿐만 아니라 공공적 영역의 사회적 생명력도 회복할 수 있다고 본 것이다. 이에 반해 사회주의 운동을 했던 주종건은 세계대전뿐만 아니라 세계문명의 흐름 속에서 조선 반도의 문제를 보아야 한다고 역설하며, 구습을 타파하고 새로운 조선민족의 미래를 위해 니체적 의미의 초인이 등장할 필요가 있다고 주창했다.⁶⁰⁾ 현상운은 《학지광》 제6호(1915.7.23.)에 <강력주의(強力主義)와 조선청년(朝鮮靑年)>이라는 글을 발표하는데, 여기에서 그는 식민지 조선이 다시 새로워지는 길을 찾고자 했다.⁶¹⁾ 그는 세계문명의 절규가 약한 자가 되지 말라는 것에 있다고 말하며, ‘무용(武勇)적 정신’, ‘과학 보급’, ‘산업혁명’ 등 세 가지 강령을 통해 조선반도의 힘을 찾을 수 있다고 보았다. 그는 니체적 강력주의를 천명하며 조선 청년에게 강력한 힘을 찾아야 한다는 강력주의적 선언을 주창한다. 이광수의 니체에 대한 언급 역시 《학지광》 제11호(1917.1.1.)에 <위선(爲先) 수(獸)가 되고 연후(然後)에 인(人)이 되라>는 제목의 글에서 다루어지는데, 이는 생물학적 진화론과 사회진화론, 영적 원기의 회복이라는 시각에서 다루어진 글이었다.⁶²⁾ 그는 개인, 민족이 도덕예의만 숭상하게 되면 실패하거나 멸망할 수밖에 없다고 전통 유가사상

58) 서북학회월보에 게재된 니체 논의에 대해서는, Kim, Jyunghyun, “Nietzsche und die koreanische Geistesgeschichte am Anfang des 20. Jahrhunderts”, in: *Nietzscheforschung*, Bd.23(2016), 225-244쪽 참조

59) 1910년대 한국에서 니체가 수용되는 첫 자취에 대해서는, 김정현, 「1910년대 식민지 조선에서 니체사상의 수용 - 《학지광》을 중심으로.」, 『니체연구』 제41집(한국니체학회, 2022.04.), 7-47쪽 참조할 것.

60) 주종건, 「新年을 當하야 留學生 諸君에게 囑言」, 《學之光》 제4호(1915.2.27.), 28-30쪽

61) 玄相允, <強力主義와 朝鮮靑年>, 《學之光》 제6호(1915.7.23.), 43쪽

62) 春園, <爲先 獸가 되고 然後에 人이 되라>, 《學之光》 제11호(1917.1.1.), 32-35쪽

을 비판하며, 청년의 영적 원기(靈的 元氣)가 살아 움직일 때 개인이나 민족, 역사의 운명이 결정해진다고 보며, 고니시 마스타로나 우키다 가즈타미의 톨스토이-니체 논쟁을 반영해 이를 다시 자신의 언어로 서술한다. 즉 이광수가 보기에 톨스토이는 노쇠의 사상가, 열패의 사상가라면, 니체는 소장의 사상가, 승리의 사상가이며, 니체로부터 야생의 에너지를 갖추고 삶을 살 수 있는 힘을 찾을 수 있다는 것이다. 식민지 시대 조선에서 이광수는 청년들이 삶의 원초적 원기를 구하는데 니체적 어휘에 관심을 가지고 있었다. 이에 반해 전영택은 현대인의 생활의 좌표를 어디에서 구할 수 있는지를 물으며, 톨스토이의 인도주의, 니체의 초인주의, 스틸나의 개인주의, 졸라의 자연주의, 오이켄의 신이상주의 등을 언급하면서, 인간의 전적 생활, 즉 완벽한 생활에는 노동, 사랑, 종교의 세 가지 가치가 필요하다고 말한다.⁶³⁾ 그가 주목한 것은 청년들이 어떻게 가치 있는 삶을 정립하는가의 문제였다.

대한제국에서 우키타 가즈타미의 『윤리총화』의 일부를 번역하며 서북학회가 주목하고 있는 것은 편벽한 이기적 자아를 넘어서고 애타적 힘이 있는 사회적 자아의 회복이었다. 그 이후 주종건, 최승구, 현상윤, 이광수, 전영택 등 1910년대 중반 이후 니체에 대한 관심은 사회진화론 및 제국주의적 현실과 결부되어 생존경쟁하며 강력한 힘을 갖는 것, 살아남는 것, 그리고 청년들이 영적 원기를 회복하는 문제였다. 이후 1920년대 한국에서의 니체 수용은 세계문명의 흐름과 서양사상을 소개했던 천도교 잡지 『개벽(開闢)』을 통해 이루어지며, 김기전의 역(力)만능주의, 박달성의 강력주의, 이돈화의 자아발현주의 등 사회진화론적 자강사상으로 연결되었다. 1930년대 이후 니체는 서정주, 유치환, 오장환, 함형수, 윤곤강 등 ‘생명파’ 시인그룹과 김오성의 네오휴머니즘과 같은 문예사상이 탄생하는 정신적 토대를 제공했고, 1940년대 이후로는 김동리 등의 ‘순수문학론’이, 50년대에는 손창섭, 장용학 등의 전후(戰後) 실존문학 나오며 현대 한국문학이 다양한 양상으로 발전하는데 지대하게 기여했다.⁶⁴⁾

6. 맺는 말: 20세기 초 동북아의 니체 수용을 통해 바라본 정신사의 과제

니체주의와 톨스토이주의라는 주제 혹은 담론은 동북아시아의 정신사에서 중요한 자리를 가진다. 이 담론은 러시아에서 시작해 일본을 거치고 중국으로 넘어가면서 변용되었고, 다시금 대한제국과 식민지 조선에 수용되면서 시대와 역사의 격변에 반응하는 사상의 토대 역할을 했다. 이는 20세기 초 전후 동북아 지성인들의 시대적 고뇌를 반영하고 있으며, 동북아의

63) 田榮澤, <全的生活論>, 《學之光》 제12호(1917.4.19.), 15-20쪽

64) 한국 정신사에서 니체수용의 역사와 그 발전과정에 대한 논의로는, Hyunghyun Kim, “Die Nietzsche-Rezeption in Korea. Ihre Bedeutung in der Geistesgeschichte Koreas”, *Nietzsche Studien*, Bd.43(2014), 217-228쪽 참조할 것.

각 지역 국가가 자신의 시대적 이슈를 해결하는 대안적 사회철학적 논의를 담고 있다.

러시아에서 그릇이 처음 소개한 니체주의-톨스토이주의 담론은 이기주의와 이타주의, 서유럽 근대문명과 러시아 슬라브주의의 대결, 즉 러시아적 근대의 정체성의 문제를 다루고 있었다. 러시아를 통해 일본에 들어온 니체와 톨스토이는 애기, 애타, 강자와 평등 가치를 대변했고, 이후 국민국가 형성과 연관된 국민교육의 방법으로서 개인주의적 인격수양과 가족주의적 국가주의의 대항담론, 그리고 더 나아가 무정부주의, 협동조합의 담론과 연관된 것이었다. 메이지유신 이후 팽창해 가는 국가주의에 대항해 니체의 개인주의는 인간 개개인의 삶의 충만과 미적 생활의 가능성을 타진하는 사상적 토대와 저항담론을 제공했다. 중국에서 니체는 마르크스와 키드의 미래세대론과 더불어 논의되었고, 새로운 민족 형성의 가능성의 문제로 접근되었다. 루쉰이나 천두슈의 경우처럼 니체는 중국에서 청년 세대의 미래가능성과 새로운 문화의 가능성을 찾는 사상적 역할을 하며 신문화운동의 정신적 길잡이 역할을 했다. 이에 반해 1909년 뒤늦게 서북학회에서는 일본의 니체 논의를 소개하며 역설적으로 이를 통해 대한제국의 국권상실의 위기를 넘어서는 가능성을 모색하기도 하고, 1910년대 식민지 조선에서는 강령주의의 어휘나 청년의 영적 원기회복을 불러일으키는 사상과 접목되기도 했다.

러시아에서 서구적 근대화와 전통에 뿌리를 둔 슬라브주의의 충돌은 근대국가의 정체성 문제를 야기했다면, 일본에서는 국가주의와 개인주의 충돌 앞에서 근대적 자아인격의 확보 및 개인의 삶의 가치가 문제시되었다. 중국에서는 부국자강운동과 새로운 인간형성, 민족주의, 사회개혁 및 미래세대로서의 청년의 활동, 신문화운동 등이 중요했고, 한국에서는 국권을 회복하기 위한 노력, 즉 투쟁, 실력향상, 공동체적 윤리의식을 가지고 있는 사회적 개인의 형성, 강령주의, 청년의 영적 원기회복 등이 관심사였다. 니체가 동북아시아에 소개되고 정신사에 처음으로 등장하게 된 것은 러시아와 일본, 중국, 한국의 역사적 상황이 다른 만큼 서로 다른 정신사적 맥락과 의미를 지니고 있었지만 시대의 위기, 근대화, 제국주의 현실, 고루한 전통의 해체, 사회개혁, 개인의 자각 및 실력양성, 사회진화론, 새로운 문화 형성 등 역사적 지성사적 문맥과 밀접하게 연관되어 있었다.

동북아시아의 수용과정에서 니체는 각 지역 국가의 시대적 문제를 해결하는 문제와 결착되어 해석되고 논의되었다. 역사와 시대의 문제와 함께 움직였던 동북아시아에서의 니체는 애기와 애타, 니체주의와 톨스토이주의, 개인과 사회 등 윤리학의 대립과 갈등문제를 다루고 있었지만, 이는 동북아시아의 현안을 해결하고자 하는 절박한 사회철학의 이슈를 담고 있었다. 그러나 오늘날에도 세계문명의 흐름과 동북아시아의 역사적 격변 속에서 움직였던 니체의 모습을 우리가 어떻게 바라보아야 하는지, 니체가 동북아시아의 각 지역 국가에 미친 영향과 지성사의 역동이 지금도 어떻게 일어나고 있는지, 니체가 동북아시아의 정신세계와 미래

문명의 방향에 어떤 역할을 할 수 있는지 등 니체에 관련해 물어야 할 질문은 여전히 많이 남아있다. 고통과 치유, 생명 등 니체의 철학적 어휘나 미래문명의 정신문법을 제시하고자 하는 그의 철학적 시도는 동북아시아를 넘어 생태생명시대의 새로운 길을 제시하는 길잡이 역할을 할 수 있을 것이다. 이제 우리가 관심을 가져야 하는 문제는 동북아시아에서 수용되던 니체사상의 수용사적 성찰을 넘어 앞으로 우리가 걸어가야 할 미래문명의 철학적 사유를 찾아내는 일이다. 우리가 관심을 갖고 있는 니체는 유럽적 영토에서 있는 서양의 사상가가 아니라 ‘현재 여기에’ 있는 우리의 문제를 풀어내고 인류가 함께 살아가야 할 미래적 좌표를 제시할 수 있는 미래사상가일 것이다. 21세기 우리가 찾고자 하는 동북아시아에서의 니체는 생존경쟁하며 강하게 살아남는 20세기 전후의 강력주의를 주창하는 ‘차가운’ 니체가 아니라 생명, 치유, 영성(인간의 내면)의 어휘를 제시하는 ‘따뜻한’ 니체일 것이다.

새로운 사회적 자유주의* -자유주의의 패러다임 전환-

문성훈
서울여대

1. 머리말

2022년 출간된 『새로운 사회적 자유주의』에서 내가 제시한 핵심 주장은 ‘(새로운) 사회적 자유주의’가 대한민국의 정체성에 맞는 대안적 정치이념이라는 것이다. 대한민국은 헌법 전문과 제1조에서 밝히고 있듯이, 민주공화국이라는 국가 형태를 통해 모든 국민의 실질적 자유 실현을 균등하게 보장하려는 나라이다.¹⁾ 나는 이러한 대한민국의 국가적 정체성을 가장 잘 실현할 정치이념이 자유 지상주의나 진보적 자유주의가 아니라, 사회적 자유주의라고 본다. 고전적 자유주의는 소수의 자유를 위해 대다수의 부자유를 초래하고, 진보적 자유주의는 이런 문제 때문에 다수의 자유를 위해 소수의 자유를 제한하려고 하지만, 자유의 불평등을 해소하는 데 실패한다. 그러나 사회적 자유주의는 만인의 자유가 만인의 자유의 조건이 되는 협력 관계를 통해 개인의 자유 실현을 보장함으로써 소수의 자유나 다수의 자유가 아니라, 모든 국민의 실질적 자유 실현을 구현하려고 한다.

본 글에서는 이러한 주장을 정당화하기 위해 자유 지상주의와 진보적 자유주의의 핵심적 특징과 장단점을 살펴보고, 사회적 자유주의를 이에 대한 대안으로 제시할 것이다. 따라서 본 글에서는 첫째, 고전적 자유주의에서 신자유주의에 이르기까지 자유 지상주의가 전제한 소극적 자유는 개인의 자기 중심성에 기초한 경쟁적 자유임을 밝히면서, 이런 자유가 확대될 때 소수의 자유와 대다수의 부자유가 초래될 수밖에 없음을 보여줄 것이다. 둘째, 진보적 자유주의는 개인의 자유를 단지 ‘외적 강제’의 부재가 아니라, ‘외적 가해’의 부재로 이해하지만, 이 역시 개인의 자기 중심성에 기초한 경쟁적 자유라는 점에서는 소극적 자유와 다를 것이 없으

* 본 글은 다음의 글 일부를 수정 보완한 것이다. 문성훈, 『새로운 사회적 자유주의』, 사월의 책 2022; 문성훈, 「자유 개념의 패러다임 전환: 경쟁에서 협력으로」, 사회와 철학 연구회, 『사회와 철학(44)』, 2022.

1) 문성훈, 『새로운 사회적 자유주의』, 예비적 고찰: 1장, 2장, 3장 참조.

며, 다수의 자유를 위한 소수의 자유 제한이라는 새로운 불평등 문제를 일으키고 있음을 지적할 것이다. 셋째, 자유 지상주의와 진보적 자유주의의 문제를 극복하기 위해서는 자유 개념과 자유 실현 전략과 관련하여 사회적 자유주의로의 패러다임 전환이 필요함을 주장할 것이다. 그리고 넷째, 기존의 자유주의를 구성하던 대의제 민주주의, 자유 시장경제, 원자론적 개인주의를 대신하여 사회적 자유를 실현하기 위한 제도적 요소로 협력적 민주주의, 사회적 경제, 유기체론적 상호 협력주의를 제시할 것이다.

1.1 자유 지상주의와 자유의 불평등

홉스, 로크, 스미스의 고전적 자유주의에서부터 오늘날 신자유주의에 이르기까지 흔히 자유 지상주의라고 일컬어지는 자유주의 전통에서 개인의 자유는 이자야 별린이 규정한 ‘소극적 자유’이다. 즉 개인의 자유란 내가 할 수 있는 행동을 못 하게 하는 타인의 간섭이나 방해가 없는 상태, 내가 나의 의도와 다르게 행동하게 하는 타인의 강제가 없는 상태를 의미한다.²⁾ 물론 개인의 자유와 관련하여 간섭, 방해, 강제가 없는 상태를 강조한 것은, 바로 이런 상태가 전제될 때 개인은 자신의 의도에 따라 자신이 원하는 것을 할 수 있기 때문이다. 그러나 별린이 말하는 소극적 자유에서는 간섭, 방해, 강제가 없는 상태만 중요할 뿐, 실제로 개인이 자신의 의도에 따라 자신이 원하는 것을 수행할 수 있느냐 하는 점은 중요하지 않다. 별린은 간섭, 방해, 강제만 없다면, 비록 개인이 자신이 의도한 것을 수행할 수 없다고 해서 부자유한 것은 아니라고 본다. 별린에 따르면, 이런 경우 개인에게 결핍된 것은 자유가 아니라, 능력일 뿐이다.

이러한 소극적 자유 개념은 역사적으로 볼 때, 별린 자신이 명시적으로 밝히고 있듯이 홉스의 자유 개념에서 기원한다.³⁾ 홉스에 따르면, 자유인이란 ”스스로의 힘과 지력으로 할 수 있는 일들에 대하여 자기가 하고자 하는 것을 방해받지 않는 인간‘이며,⁴⁾ 이런 점에서 홉스 역시 타인의 방해가 없는 상태를 자유의 핵심적 계기로 본다. 따라서 홉스의 자유인에 관한 규정을 분석해 보면, 이른바 자유 지상주의 전통에서 강조하는 개인의 자유가 어떤 의미 요소로 구성되어 있는지를 알 수 있다. 첫째, 자유란 “자신이 하고자 하는 것”을 하는 것을 말하며, 둘째, 자유란 “스스로의 힘과 지력”으로 할 수 있는 일을 하는 것이고, 셋째, 자유란 아무런 “방해”가 없는 상태를 의미한다. 이렇게 자유인에 관한 홉스의 규정을 세분화해 본다면, 아마도 자유의 본질적 부분은 첫 번째 요소, 즉 자신이 하고자 하는 것을 하는 것이라고 볼 수 있다. 두 번째 요소인 힘과 지력, 즉 개인의 능력과 세 번째 요소인 외적 방해의 부재는 결국 자신이 하고자 하

2) 이자야 별린, 박동천 옮김, 『이자야 별린의 자유론』, 아카넷 2014, 343쪽.

3) 별린, 『이자야 별린의 자유론』, 346쪽 각주 7.

4) 토마스 홉스, 진석용 옮김, 『리바이어던 1』, 나남 2008, 280쪽.

는 것을 할 수 있는 주관적, 객관적 조건을 의미하기 때문이다. 즉 자유란 자신의 선호에 따른 행동으로서 이는 주관적 능력의 범위 내로 한정되며, 객관적으로 방해가 없을 때 실현된다는 것이다. 따라서 벌린과 마찬가지로 흄스도 어떤 개인이 능력이 없어 자신의 선호에 따른 행동을 수행하지 못한다고 해서 이를 부자유로 간주하지는 않는다. 자유란 개인적 능력의 범위 내에서 자신이 하고자 하는 것을 수행하는 것이기 때문이다.

그런데 이렇게 자유와 능력을 별개의 문제로 보면, 사실 자유 실현의 객관적 가능 조건만이 자유의 핵심 요소가 될 뿐, 자유의 본질적 요소는 의미를 상실한다. 외적 방해만 없다면 개인이 자신의 선호를 실현할 수 있어도 여전히 자유롭다고 말해야 하기 때문이다. 그러나 개인의 자유를 자신의 선호를 실현하는 것과 무관하게 규정한다면 사실 왜 자유가 필요한지를 설명하기 어렵다. 능력이 없는 사람은 외적 강제가 있든 없든 자신의 선호를 실현할 수 없는 것은 마찬가지이기 때문이다. 그렇다면 흄스가 말하는 자유란 단지 능력을 갖춘 사람에게만 필요한 것일까? 유능력자는 무능력자와 달리 오직 외적 강제만 없으면 자신의 선호를 실현할 수 있을 테니까 말이다. 이런 점에서 흄스가 말하는 개인의 자유는 결국 유능한 사람들을 위한 것이며, 개인의 자유가 모든 사람에게 보장되더라도 실제로 자신의 선호를 실현할 수 있는 사람은 유능한 사람일 뿐, 무능한 사람은 그럴 수 없다. 사실 흄스가 규정한 자유인 개념의 세 가지 구성 요소를 면밀하게 살펴보면, 자유가 보편적으로 보장된다 하더라도 자유는 결국 유능력자를 위한 것이며, 자유를 둘러싼 불평등이 필연적으로 발생할 수밖에 없다는 점을 알 수 있다. 흄스가 말하는 개인의 자유란 경쟁 관계에서의 자유, 즉 경쟁적 자유를 의미하기 때문이다.

첫째, 자유의 본질적 요소를 “자신이 하고자 하는 것”을 수행하는 것으로 본다면, 여기서 인간이 하고자 하는 것은 과연 무엇일까? 흄스에 따르면, 인간의 신체는 “혈액의 순환, 맥박, 호흡, 소화, 영양, 배설” 등 “생명을 지탱하는 운동”을 하며,⁵⁾ 이는 인간의 의지와 상관없이 일어난다. 그러나 인간은 또한 말하거나 걷는 등 “마음이 생각한 대로 나타나는 운동”, 즉 자신의 의지에 따른 “자발적 운동”을 수행한다.⁶⁾ 따라서 자유의 핵심적 요소인 “자신이 하고자 하는 것”은 이런 자발적 운동을 말하며, 또한 이 자발적 운동은 개인이 어떤 것을 욕구하거나 혐오할 때 일어난다. 인간은 자신에게 쾌락을 주는 것은 욕구하며 이를 하고자 하고, 불쾌감을 주는 것은 혐오하며 이를 하지 않으려 하기 때문이다. 그런데 흄스는 이러한 쾌락을 어떤 행동이 생명을 지탱하는 운동을 강화하거나 도움이 될 때 갖게 되는 주관적 감각으로, 그리고 불쾌감은 이와 반대될 때 갖게 되는 주관적 감각으로 이해하기 때문에 쾌락을 통한 욕구와 불쾌감을 통한 혐오가 일으키는 자발적 운동은 결국 생명 보존을 위한 행동으로 환원된다. 물론 인간이

5) 흄스, 『리바이어던 1』, 76쪽.

6) 흄스, 『리바이어던 1』, 76쪽.

자신의 생명 보존을 위해 어떤 자발적 운동을 수행하느냐는 상황에 따라 다르다. 사람마다 행동에 앞서서 자신의 생명 보존을 위해 무엇이 유리하고 불리한지를 따져가며 어떤 행동을 할지 취사선택하는 숙고의 과정을 거치기 때문이다.

둘째, 이러한 숙고의 과정을 통해 어떤 행동을 할지 선택한다면, 이제 문제가 되는 것은 개인의 능력이라는 주관적 조건이다. 한 개인이 자신의 생존 유지에 필요한 어떤 욕구를 충족하고자 할 때 이를 수행할 능력이 없다면, 자신이 무엇을 하고자 하든, 그렇지 않은 아무런 의미가 없기 때문이다. 이런 점에서 자신이 하고자 하는 것을 수행하는 자유의 본질적 요소는 개인의 능력이라는 주관적 조건 때문에 제한될 수도 확대될 수도 있다. 홉스가 말하는 개인의 능력은 다양하다. 신체적 능력이나 정신적 능력, 그리고 부, 권력, 명예 등 개인의 욕구 충족에 기여할 수 있는 모든 것이 능력에 포함된다. 그런데 이렇게 자유라는 목적 실현이 개인의 능력이라는 수단에 의존하면, 인간은 전혀 새로운 욕구 또한 갖게 된다. 인간은 자신의 생명 보존에 필요한 욕구를 가질 뿐만 아니라, 이 욕구를 충족할 수 있는 수단이 필요하다는 점에서 이를 확보할 수 있는 ‘힘’에 대한 욕구 또한 갖게 된다는 것이다. 그런데 이러한 이차적 욕구는 끝이 없다는 것이 홉스의 판단이다.⁷⁾ 힘에 대한 욕구는 단순히 욕구 충족에 필요한 힘에 대한 욕구가 아니라, 남보다 더 큰 힘을 갖고자 하는 욕구이기 때문이다.

셋째, 홉스가 인간에게 남보다 더 큰 힘을 갖고자 하는 끝없는 욕구가 있다고 본 것은 그가 인간관계를 대립적으로 이해하기 때문이다. 즉 인간은 자신이 욕구하는 것을 수행하려고 할 때 타인과 경쟁할 수밖에 없기에 항상 더 많은 힘을 확보하여 장차 일어날 수 있는 타인의 공격에 대비하고, 가능한 많은 사람을 자신의 지배하에 두려고 한다는 것이다. 이런 점에서 인간에게 타인은 실제적이든 잠재적이든 항상 나의 자유를 침해할 수 있는 약탈자요, 침략자요, 공격자이다. 따라서 홉스는 ‘만인에 대한 만인의 전쟁’은 필연적이며, 이런 상황에서는 누구도 자신의 자유를 실현하기 어렵다고 본다. 어떤 사람이 힘이 강하다고 해도 더 힘이 강한 사람이 존재할 수 있으며, 힘이 약한 자들이 서로 힘을 합쳐 이 사람을 공격할 수 있기 때문이다. 홉스가 이러한 상황에서 개인의 자유를 보장할 방법으로 본 것이 그가 ‘리바이어던’으로 지칭한 국가의 형성이다. 국가가 공권력을 통해 타인에 대한 전쟁 행위, 즉 타인에게 폭력을 행사하고, 타인의 생명을 파괴하고, 타인의 생존 수단을 탈취하고, 타인의 생존 행위를 불가능하게 만드는 일체의 강제력 행사를 금지한다면, 개인의 자유 실현이 가능하다는 것이다. 따라서 홉스는 개인의 자유를 가능하게 하는 객관적 조건으로 외적 강제의 부재를 주장한다.

그렇다면 이렇게 국가의 공권력을 통해 타인에 대한 외적 강제력 행사만 금지된다면, 모든

7) 홉스, 『리바이어던 1』, 138쪽.

인간은 자신이 하고자 하는 것을 수행할 수 있을까? 물론 그렇지 않다. 전쟁이 금지되었다고 해서 자신의 생명 유지를 위한 타인과의 경쟁 역시 종식된 것은 아니기 때문이다. 따라서 누구든 자신이 하고자 하는 것을 수행하기 위해서는 남보다 더 큰 힘을 가져야 하며, 남보다 더 큰 힘을 가진 사람만이 자신이 하고자 하는 것을 실행할 수 있다. 이렇게 본다면 비록 강제력을 행사하는 전쟁상태는 사라졌지만, 각 개인의 능력과 힘에 기초한 ‘만인에 대한 만인의 경쟁’은 여전히 존재한다. 따라서 홉스에서 기원한 소극적 자유는 자신이 하고자 하는 것을 수행하기 위한 경쟁, 즉 자신의 생존 보존을 위한 경쟁, 생존에 필요한 욕구 충족을 위한 경쟁, 경쟁에서 이기기 위해 더 큰 힘을 확보하기 위한 경쟁으로 나아갈 수밖에 없으며, 이런 경쟁에서의 승패로 인한 자유의 불평등은 필연적이다. 사회적 강자는 경쟁에서 승리함으로써 자신의 선호를 실현할 수 있지만, 사회적 약자는 그럴 수 없기 때문이다. 이런 점에서 홉스가 말하는 개인의 자유는 경쟁적 자유이며, 또한 자신의 선호 실현을 위해 타인의 선호 실현을 배제하는 자기중심적 자유일 수밖에 없다. 경쟁이란 내가 이기면 상대방은 지고, 상대방이 얻으면 나는 잃게 되는 제로섬 게임이기 때문이다.

1.2 진보적 자유주의와 불평등한 자유 제한

진보적 자유주의는 자유 지상주의가 낳은 폐해, 즉 경쟁적 자유로 인한 자유의 불평등 상황을 해소하기 위해 등장한 대안적 자유주의를 말한다. 역사적으로 보면 이러한 진보적 자유주의는 20세기 초 영국에서 자유 지상주의가 낳은 극심한 경제적 불평등과 빈곤이 자유의 불평등 상황을 초래하자, 이를 해결하기 위해 자유주의의 혁신을 주장한 홉하우스에 기원한다. 그리고 진보적 자유주의는 이렇게 자유주의의 혁신을 위해 등장한 만큼 자유주의 핵심 개념인 자유 개념에 대해서 수정을 가한다. 홉하우스에 따르면, 자유란 홉스가 주장하듯이, 단순히 외적 강제의 부재 상태가 아니라, “타인에게 피해가 되지 않는 한에서 가능한 행위를 선택”할 수 있는 권리를 말한다.⁸⁾ 그리고 홉하우스는 이렇게 타인에게 피해를 주지 않는 한계 내에서의 자유를 사회적 존재로서의 자유, 즉 사회적 자유로 지칭하면서 타인을 전혀 고려하지 않는 비사회적 자유와 구별한다. 이렇게 홉하우스가 사회적 자유를 강조한다는 점에서 그의 자유주의를 ‘사회적 자유주의’로 지칭하기도 한다. 그리고 이 때문에 본 글에서는 이와 구별되는 사회적 자유주의를 ‘새로운 사회적 자유주의’로 규정하기도 한다. 하지만 홉하우스가 말하는 사회적 자유가 개념적으로 볼 때 자유 지상주의의 경쟁적 자유를 넘어선 것이 아니기에 그의 자유주의를 사회적 자유라는 새로운 자유 개념에 기초한 사회적 자유주의로 명명한 것은 적절

8) L. T. 홉하우스, 김성균 옮김, 『자유주의의 본질』, 현대미학사 2006, 93쪽.

하지 않다. 따라서 홉하우스가 신분 사회의 철폐와 만민 평등을 추구했던 자유주의의 진보적 성격을 회복하기 위해 자유의 불평등 상황을 극복하려고 했다는 점에서 이를 진보적 자유주의로 명명하는 것이 더 적절하다. 이런 점에서 명칭 상의 혼란이 없다면 굳이 본 글에서 말하는 사회적 자유주의를 새로운 사회적 자유주의로 지칭할 필요는 없다.

홉하우스가 말하는 자유를 홉스의 자유 개념과 비교해 본다면, 자유의 본질적 요소와 주관적 요소와 관련하여 둘 사이의 차이점은 없다. 홉스가 개인의 자유를 단순히 개인이 하고자 하는 것을 수행하는 것이 아니라, 이 중에서 가장 적합한 것을 선택해서 수행하는 것으로 보듯이, 홉하우스에게서도 개인의 자유란 개인 스스로 “선택”한 것을 수행하는 것을 말하기 때문이다. 그리고 홉스는 개인의 자유를 개인의 능력 범위 내에서 하고자 하는 것을 수행하는 것으로 보며, 홉하우스 역시 개인에게 “가능한 행위”를 수행하는 것을 자유로 본다. 이런 점에서 홉하우스 역시 홉스와 마찬가지로 자신에게 불가능한 것, 자신의 능력 밖의 것을 수행하는 것은 자유의 범위에 포함하지 않는다. 그러나 자유의 객관적 조건과 관련해서는 둘 사이에는 명백한 차이가 존재한다. 홉스는 자유의 객관적 조건을 외적 강제의 부재로 보지만, 홉하우스는 의도적이든 의도적이지 않든 가해 행위의 부재로 보기 때문이다. 홉하우스가 ‘타인에게 피해가 되지 않는 한’으로 개인의 자유를 제한한다는 것은, 타인의 가해 행위가 없어야 개인의 자유가 가능하다는 뜻이나 마찬가지이며, 이런 점에서 홉하우스는 외적 강제를 금지하는 홉스보다 개인의 자유를 더욱 제한한다.

그렇다면 홉하우스는 왜 이처럼 개인의 자유를 더욱 제한한 것일까? 그 이유는 비록 외적 강제가 없다고 하더라도 사회적 약자에게는 자신의 선택에 따라 행동하는 것이 불가능할 때가 많기 때문이다. 따라서 홉하우스는 사회적 약자에게도 자신의 선호 실현이라는 자유의 본질적 요소를 보장하기 위해 개인의 자유를 더욱 제한한 것이라고 볼 수 있다. 홉하우스는 이러한 점을 해명하기 위해 자유 계약 원칙을 그 사례로 제시한다.⁹⁾ 홉하우스에 따르면, 고용자와 노동자 사이에 아무런 외적 강제가 없이 계약이 체결될 경우 이를 각자의 자유 실현으로 볼 수 있다. 그러나 자유의 본질적 요소를 자신의 선호 실현으로 본다면, 외적 강제 없이 체결된 계약이라 하더라도 이를 자유의 실현으로 볼 수 없는 경우가 많다. 고용주는 자신이 원하는 고용 조건으로 노동자와 계약을 체결하려고 하고, 노동자가 이를 수용하지 않을 때 다른 노동자를 구하면 된다. 이런 점에서 고용주는 계약 체결 시 자신의 선호를 실현할 수 있다. 그러나 노동자의 경우는 사정이 다르다. 특히 고용되지 않을 때 생계유지가 곤란한 노동자는 더욱 그렇다. 이런 노동자는 고용주가 열악한 노동 조건을 제시하더라도, 다시 말해 자신이 원하는 노동 조

9) 홉하우스, 『자유주의의 본질』, 88쪽.

건이 아니라도, 이를 거부하기 어렵기 때문이다. 따라서 생계 위기에 처해 있는 노동자는 계약 체결 시 아무런 외적 강제가 없더라도 자신의 선호를 실현하기 어렵다.

그렇다면 이런 경우 어떻게 하면 노동자에게도 자유 실현의 객관적 조건을 보장할 수 있을까? 홉하우스가 제시한 구체적 방법은 한편으로 노동자의 피해를 줄이기 위해 고용 조건을 법적으로 규제하는 것이고, 다른 한편 노동자들이 열악한 고용 조건을 회피할 수 있도록 사회복지정책을 통해 이들에게 기본적 생계를 보장하는 것이다. 이렇게 본다면 결국 노동자에게 선호 실현이라는 자유의 본질적 요소를 보장하기 위해 국가가 나서서 고용주에게는 노동자에게 피해를 줄 수 있는 행위를 금지한 것이고, 노동자에게는 고용주와 대등한 위치에서 서도록 이들을 지원한 것이다. 따라서 홉하우스가 자유의 객관적 조건을 외적 강제의 부재가 아니라, 외적 가해의 부재로 강화한 것은 결국 홉스가 말하는 자유의 주관적 조건인 개인적 힘이 불평등할 때 자유의 불평등이 초래된다고 보고, 이와는 반대로 이제는 개인적 힘을 평등하게 보장함으로써 자유의 불평등을 극복하려는 것으로 볼 수 있다.

그러나 이렇게 국가의 개입을 통해 사회구성원 사이에 힘의 균형을 유지한다고 해서 경쟁 관계가 사라지는 것은 아니며, 따라서 이로 인한 자유의 불평등 역시 종식되는 것도 아니다. 홉하우스가 타인에게 해를 끼치는 행위를 금지했지만, 홉스가 말하는 경쟁 상황은 여전하며, 단지 경쟁의 조건이 평등하게 조정된 것일 뿐이기 때문이다. 그러나 힘의 균형 상태에서 경쟁이 벌어진다고 하더라도 승자와 패자가 갈리는 제로섬 게임 상황은 그대로 유지된다는 점에서 이로 인한 불평등 역시 불가피하다. 이렇게 본다면 홉하우스의 진보적 자유주의는 그 자신도 밝히고 있듯이, “A라는 사람이 B라는 사람보다 더 부자이거나 더 많은 권력을 휘두르거나 더 높은 지위를 차지하는 현실” 자체를 부정한 것이 아니라, 이러한 조건에서도 가능한 “B를 포함한 모든 관계인들의 이익을 고려하는 제도”를 확립하고자 한 것이다.¹⁰⁾ 다시 말해 자유주의가 추구하는 최고의 가치인 개인의 자유는 백만장자의 자유만이 아니라, 극빈자의 자유도 고려해야 한다는 것이다.

그러나 홉하우스 식의 자유 개념에는 자유 실현을 위해 자유를 제한하고, 평등한 자유 실현을 보장하기 위해 불평등하게 자유를 제한하는 역설이 내재해 있다. 그리고 이 때문에 자유의 확대가 기존의 사회적 갈등을 축소하지만 새로운 사회적 갈등을 유발한다. 홉하우스가 자유의 객관적 조건을 외적 강제의 부재에서 외적 가해의 부재로 강화했지만, 그 목적이 힘의 균형이란 점에서 자유 제한의 대상은 사회적 강자이다. 사회적 힘의 우위에 있는 사람은 자신의 선호를 실현할 때 의도하든, 의도하지 않든 사회적 약자에게 피해를 줄 수 있기 때문이다. 홉하

10) 홉하우스, 『자유주의의 본질』, 125쪽.

우스 식의 자유 개념은 개인의 자유 실현을 위해 자유에 대한 제한을 강화하지만, 그 대상은 사회적 강자라는 점에서 불평등한 제한이라는 문제에 빠지게 된다. 물론 사회적 강자의 자유를 제한함으로써 사회 전체를 자유롭게 만든다는 점에서 자유의 불평등이 초래한 사회적 갈등을 완화할 수는 있지만, 이제는 자유의 불평등 제한으로 인한 사회적 갈등, 즉 사회적 강자의 반발이라는 새로운 문제에 봉착한다. 따라서 사회적 강자의 자유 제한을 통한 사회적 약자의 자유 실현은 항상 제한적일 수밖에 없다.

더구나 홉하우스식의 자유 개념에는 원초적 불가능성이 내재해 있다. 홉하우스는 비록 사회적 강자의 자유이지만, 이를 제한함으로써 힘의 균형을 이루려 하지만, 이것은 원리적으로 가능한 것이 아니기 때문이다. 사회적 강자의 자유 행사를 부분적으로 제한할 수는 있어도, 홉스가 말하는 신체적, 정신적 능력, 부, 권력, 명예 등 개인적 능력과 힘을 이루는 요소를 모두 평등하게 만들 수는 없다. 만약 국가가 이 모든 것을 평등하게 만들려면, 이런 국가는 막강한 권력을 행사하며 국민을 억압하는 독재 국가일 수밖에 없고, 이런 식의 국가는 자유 방임주의이든 진보적 자유주의이든 개인의 자유를 최고의 가치로 삼는 자유주의와 양립할 수 없다. 따라서 사회적 강자의 자유를 제한한다고 하더라도 이는 부분적일 수밖에 없다는 점에서 자유의 불평등이 사라질 수 없고, 이런 점에서 진보적 자유주의는 오히려 자유의 불평등을 해소하는 것이 아니라, 정당한 불평등 조건을 제시하면서, 이를 정당화하는 역설에 빠지고 만다.

1.3 사회적 자유주의로의 패러다임 전환

지금까지 서술했듯이 자유 지상주의는 소수 사회적 강자의 자유와 다수 사회적 약자의 자유를 초래한다는 문제점을 드러내지만, 진보적 자유주의는 사회적 강자에게 대한 불평등한 자유의 제한이라는 문제만이 아니라, 사회적 약자를 고려한다는 조건을 통해 역으로 자유의 불평등을 정당화하는 자기모순을 드러낸다. 이렇게 두 가지 자유주의가 각기 다른 문제이지만, 이들 모두 문제에 직면할 수밖에 없는 이유는 두 가지 자유주의가 공통적으로 개인의 자유를 경쟁 관계에서 실현되는 경쟁적 자유로 보기 때문이다. 개인의 자유가 경쟁 관계에서 실현된다면, 승자와 패자가 갈리듯 자유의 불평등은 불가피하고, 국가가 비록 부분적으로 강자의 권한을 제한한다고 해도 불평등 자체가 사라지는 것은 아니며, 반대로 이러한 불평등이 정당한 불평등으로 역전되기 때문이다.

그렇다면 지금까지의 자유주의에서와는 달리 개인의 자유가 경쟁 관계가 아니라, 협력 관계에서 실현된다면 어떨까? 나는 개인의 자유가 경쟁이 아니라, 협력 관계에서 실현된다면, 경쟁으로 인한 자유의 불평등 문제가 극복될 수 있다고 본다. 경쟁 관계가 나의 목적 실현이 타인의 목적 실현을 배제하는 배타적 관계라면, 협력 관계는 나의 목적 실현이 타인의 목적 실

현을 지원하는 상호보완적 관계이다. 따라서 경쟁 관계에서는 나의 자유 실현이 타인의 자유 실현과 대립하지만, 협력 관계에서는 나의 자유 실현이 타인의 자유 실현의 조건이 된다. 나는 이렇게 협력 관계에서 실현되는 개인의 자유를 ‘사회적 자유’라고 지칭하며, 이런 자유를 최고의 가치로 삼은 자유주의를 ‘사회적 자유주의’로 규정한다. 그리고 나는 모든 국민의 실질적 자유 실현이라는 대한민국의 정체성을 실현하기 위해서는 지금까지의 자유주의가 이중적 의미에서 사회적 자유주의로의 패러다임 전환을 감행해야 한다고 본다. 즉 한편으로 지금까지의 경쟁적 자유 개념이 아니라, 협력적 자유를 의미하는 사회적 자유로의 개념적 전환이 필요하며, 다른 한편 모든 사람의 자유를 보장한다고 하면서 경쟁적 사회관계를 그대로 놔둔 채 개인의 자유만을 제한하는 것이 아니라, 반대로 경쟁적 사회관계를 협력적 사회관계로 재구성함으로써 오히려 개인의 자유 영역을 확대하려는 자유 실현 전략상의 전환이 필요하다는 것이다.

내가 협력 관계에 기초한 개인의 자유를 사회적 자유로 규정한 이유는 협력이란 근본적으로 사회성의 발현이기 때문이다.¹¹⁾ 예를 들어 스미스나 루소의 인간 본성론에 따르면, 타인의 처지에 서서 그의 고통을 자신의 고통처럼 느끼는 동정심이 사회성의 기원이며, 진화인류학자 푸엔테스에 따르면, 공동체적 일체감을 통해 수행되는 상호 협력이 인간에게 나타나는 사회성의 핵심이다. 그리고 인지과학적 시각에서 인간의 진화를 설명한 토마셀로에 따르면, 공동의 목표를 설정하고 이를 실현하기 위해 타인의 관점에서 자신 자신을 반성하는 지향적 행위 유형이 군집 생활을 하는 여타의 종으로부터 인간을 분리시킨 인간만의 고유한 특성이다. 이렇게 인간의 특성에 관한 다양한 입장들을 종합해 본다면, 사회성이란 결국 인간이 자기 중심성에서 벗어나 타인과 일체감을 형성하고, 이런 일체감을 토대로 타인의 관점에서 자기 자신을 반성하며, 상호 협력할 줄 아는 인간의 특성을 의미한다.

이렇게 인간의 사회성을 이해한다면, 호네트가 상호인정 관계에 기초하여 재구성한 자유 개념은 바로 사회성에 기초한 자유, 즉 사회적 자유의 전형적 모델이 될 수 있다. 호네트에 따르면, 상호인정은 행위 주체들이 상대방의 자아정체성을 긍정적으로 평가함으로써 형성된 인간관계를 말하며, 이를 헤겔적 의미로 이해한다면 ‘타인 속에서 자기 자신으로 존재’하는 관계를 말한다. 즉 주체들이 서로를 인정하면, 자신은 타인의 의식 속에 존재하고, 타인 역시 나의 의식 속에 존재한다는 점에서 두 주체는 각기 독립적 존재이면서도 서로 하나를 이룬다는 것이다. 따라서 상호인정 관계를 형성한 주체들은 상대방이 하고자 하는 것, 즉 상대방의 욕구, 가치, 목표 등을 마치 자신이 하고자 하는 것처럼 생각하며, 이것들이 실현되도록 자신

11) 인간의 사회성에 대해서는: 문성훈, 『새로운 사회적 자유주의』, 제Ⅱ부, 4장.

의 행동을 조절하게 된다. 이런 점에서 개인의 자유를 자신이 하고자 하는 것을 수행하는 것으로 이해한다면, 상호인정 관계에서 개인의 자유는 협력적으로 실현된다. 다시 말해 개인의 자유란 상호인정 관계에서 협력적 자아실현의 형태를 취하게 되며, 이런 식의 자유는 타인의 자유와 대립하는 것이 아니라, 오히려 서로의 자유를 지원하고 강화한다. 따라서 개인의 자유가 협력적 자아실현의 형태를 취하는 한 경쟁으로 인한 자유의 불평등은 발생하지 않는다.

그런데 호네프 자신은 사회적 자유를 사회적 제도를 매개로 형성될 뿐만 아니라, 이를 통해 실현되는 개인의 자유로 규정한다.¹²⁾ 그러나 그가 말하는 사회적 제도는 다른 아닌 관행화된 상호인정 관계를 말한다는 점에서, 그가 말하는 사회적 자유는 상호인정 관계에서 실현되는 협력적 자유, 결국에 가서는 인간의 사회성에 기초한 개인의 자유를 의미한다. 이렇게 사회적 자유가 비록 사회성에 기초한 것이지만 이를 사회적 제도와 연결한 호네프의 입장에 주목할 필요가 있는 것은 그가 이러한 제도를 통해 협력적 자유가 어떤 사회적 영역에서 실현되는지를 구체적으로 보여주고 있기 때문이다. 첫째, 호네프는 사랑으로 맺어진 연인 관계나, 우정을 통해 형성된 교우 관계와 같은 친밀성 영역에서 개인의 자유가 협력적으로 실현된다고 본다. 연인 관계에서 상대방에 대한 나의 사랑은 상대방이 나를 사랑할 때만 실현될 수 있으며, 이런 점에서 상대방에 대한 사랑은 상대방이 나를 사랑하기를 바라는 욕구이기도 하다. 이는 교우 관계에서도 마찬가지이다. 내가 상대방의 친구가 되기를 원하는 것은 상대방이 나를 친구로 원할 때 가능하기 때문이다. 둘째, 시장경제 영역에서 생산자와 소비자의 관계 역시 협력적 자아실현이 이루어지는 사회적 영역에 해당한다. 생산자는 물건을 생산하고 판매함으로써 이윤을 얻으려 하고, 소비자는 상품을 구매하고 소비함으로써 자신의 필요를 충족하려고 한다. 그러나 소비자 없이 생산자의 이윤 욕구가 충족될 수 없으며, 마찬가지로 생산자의 이윤 추구 역시 소비자가 없다면 충족될 수 없다. 따라서 생산자는 소비자의 필요를 충족하며 이윤을 얻으려 하고, 소비자는 생산자의 이윤을 보장하면서 자신의 필요를 충족하려고 한다. 셋째, 민주적 공론 영역도 개인의 자유가 협력적으로 실현되는 사회적 영역이다. 국민주권 원칙에 기초한 민주주의 국가에서 국가 운영은 국민의 뜻에 따라 이루어져야 하지만, 사실 국민 자체가 존재하는 것은 아니고, 국민은 다양한 이해관계를 가진 개인이나 집단을 총칭하는 말에 불과하다. 따라서 개별 국민이 상호 합의를 통해 공론을 형성하려는 협력적 활동이 없다면 민주주의는 불가능하며, 개별 국민이 자신의 정치적 의사를 관철하고자 한다면, 다른 국민 역시 이를 자신의 정치적 의사처럼 생각하도록 동의 형성을 위한 협력적 활동에 참여해야 한다.

이렇게 볼 때, 서로를 연인이나 친구, 생산자와 소비자, 자유롭고 평등한 국민으로 인정하

12) Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*, Shurkamp, 2011, p. 82

는 상호인정 관계가 관행화된다면, 이런 사회적 영역에서는 개인이 하고자 하는 것이 정서적 욕구이든 생존의 필요이든, 아니면 정치적 의사 관철이든 이는 협력적으로 실현된다. 따라서 개인의 자유가 이렇게 사회적 자유의 형태를 취한다면 이는 경쟁적 자유 개념의 문제를 해결할 수 있다. 상호인정이라는 협력적 관계에서는 내가 하고자 하는 것을 실행하는 것이 타인이 하고자 하는 것을 배제하는 것이 아니라, 오히려 이를 전제한다면 점에서 상호적 자유 실현이 가능하기 때문이다. 이처럼 사회적 자유는 상호인정 관계 속에서 협력적으로 실현되는 개인의 자유를 의미하며, 이런 상호인정 관계가 확대된다면 그만큼 사회적 자유의 실현도 확대된다. 그러나 이와 반대로 사회구성원들이 상호인정 관계가 아니라, 경쟁 관계에 놓여 있다면 개인의 자유 실현은 제한될 수밖에 없다. 경쟁 관계 속에서 나의 자유 실현은 타인의 자유 실현의 조건이 아니라, 이와 대립하기 때문이다. 따라서 사회적 자유가 실현되기를 원하는 사회적 자유주의는 기존의 경쟁 관계를 상호인정에 기초한 협력 관계로 재편함으로써 자유 실현의 제도적 영역을 확대해야 한다.

1.4 사회적 자유주의의 구성요소: 협력적 민주주의, 사회적 경제, 유기체론적 상호주의

지금까지 논의했듯이 사회적 자유는 경쟁적 자유가 낳은 자유의 불평등을 해소할 수 있는 대안적 자유 개념이며, 이러한 자유를 확대하기 위해서는 이를 가능하게 하는 제도적 영역을 확대해야 한다. 이런 점에서 사회적 자유를 최고의 가치로 삼는 사회적 자유주의가 직면한 문제는 지금까지 경쟁적 자유주의의 토대가 된 다양한 제도적 영역을 대체할 수 있는 대안적 제도를 제시하는 데 있다. 그런데 자유롭게 살 수 있는 권리를 모든 국민에게 부여한 자유민주주의 국가에서는 경쟁적 자유에 기초한 자유주의가 견고한 제도적 질서를 이루고 있다. 정치적 영역에서의 대의제 민주주의, 경제적 영역에서의 자유 시장경제, 문화적 영역에서의 원자론적 개인주의가 그것이다. 그렇다면 과연 이러한 제도들을 사회적 자유 실현이 가능한 새로운 제도, 즉 인간의 사회성에 기초한 협력적 영역으로 재구성할 수 있을까? 나는 이러한 재구성이 협력적 민주주의, 사회적 경제, 유기체론적 상호 협력주의를 통해 가능하다 본다. 다시 말해 기존의 자유주의를 유지하던 정치, 경제, 문화적 질서가 이런 새로운 형태의 협력적 질서로 재편될 수 있다면, 그만큼 사회적 자유의 실현이 확대된다는 것이다.¹³⁾

대의제 민주주의는 로버트 달이 지적하고 있듯이 보편적 참여와 자유경쟁에 기초하고 있다.¹⁴⁾ 국민을 대신해 국가를 통치하는 국민의 대표는 모든 국민이 보편적으로 참여하는 보통

13) 사회적 자유주의의 세 가지 구성요소에 대해서는: 문성훈, 『새로운 사회적 자유주의』, 제 III 부.

14) 로버트 달, 배관표 옮김, 『민주주의 이론 서설: 미국 민주주의의 원리』, 법문사 1990.

선거에서 개인과 개인, 집단과 집단 간의 자유로운 경쟁을 통해 선출되기 때문이다. 그러나 이런 식의 대의제 민주주의에서 국민의 대표는 경쟁하는 후보 중에서 다수결 원칙에 따라서 선출되기에 대표자를 갖지 못한 국민이 발생할 수밖에 없고, 국민의 대표는 자신을 선출한 지지 세력의 이익을 우선시하기 쉽다. 따라서 대의제 민주주의는 결국 선거라는 경쟁에서 승리한 자가 경쟁에서 패배한 자를 통치하는 구조를 갖게 되고, 이런 점에서 국민주권과 국민의 자기 지배 원칙을 훼손한다. 그리고 경쟁에서 승리한 세력은 자신의 정치적 의사를 실현할 수 있지만, 패배한 세력은 그렇지 못하다는 점에서 자유의 불평등을 낳는다. 이런 점에서 국민을 승자와 패자로 분열시키는 것이 아니라, 국민을 하나로 통합함으로써 명실상부하게 국민의 뜻에 다른 국가 운영, 즉 국민의 자기 지배가 실현될 수 있도록 대안적 민주주의 제도가 마련되어야 한다.

협력적 민주주의는 단순히 경쟁적 선거 제도를 통해 선출된 국민의 대표가 국가를 통치하는 것이 아니라, 민주적 공론장에서 이루어지는 국민 간의 협력적 활동을 통해 국가가 통치되는 것을 말한다. 즉 한편으로 공동의 문제를 해결하기 위한 민주적 공론장에서 자유로운 의사소통을 통해 개별 국민의 정치적 의사가 통합되면서 공론이 형성된다. 그리고 다른 한편 국가는 다양한 공론장에서 형성된 공론들이 통합될 수 있도록 동의 가능한 해결방안을 제시함으로써 국가가 국민의 뜻에 따라 통치되도록 한다. 그러나 사실 이런 식의 민주주의는 사회구성원 간의 협력 의식이 없다면 불가능하다. 개인이나 집단이 서로를 경쟁자로 보고, 자신의 이익이나 정치적 의사를 우선시한다면 공론 자체가 형성될 수 없기 때문이다. 이런 점에서 협력적 민주주의는 사회 자체가 광범위한 협력적 분업체계를 이룸으로써 사회구성원들이 서로를 동등한 권리의 주체이자 서로를 보완해주는 주체로 인정할 때 가능하다. 이럴 때 사회구성원들의 상호이해가 증진될 뿐만 아니라, 이를 토대로 상호 협력이 가능하기 때문이다.

사회적 자유주의는 정치적 영역에서 대의제 민주주의가 협력적 민주주의로 대체되어야 한다고 보지만, 이를 위한 선결 조건으로 사회 자체가 협력적 분업체제로 재편될 것을 주장한다. 물론 경쟁적 자유주의에 기초한 자유 시장경제체제는 그물망처럼 얽힌 협력적 분업체계를 형성하고 있다. 그러나 이런 협력적 분업체제는 동시에 경쟁과 대립 관계에서 작동하고 있다는 점이 간과되어서는 안 된다. 자유 시장경제체제에서 기업가, 노동자, 혹은 생산자, 소비자 등 경제 활동 참여자들은 각자 사적 이익 극대화를 추구한다는 점에서 기업가는 다른 기업가와 경쟁할 뿐만 아니라, 임금을 두고 노동자와 대립하고, 노동자 역시 일자리를 놓고 다른 노동자와 경쟁한다. 이는 생산자와 소비자 관계에서도 마찬가지이다. 생산자는 상품 판매를 두고 다른 생산자와 경쟁할 뿐만 아니라, 상품 가격을 두고 소비자와 대립하고, 소비자는 또한 상품 구매를 두고 다른 소비자와 경쟁한다. 따라서 비록 자유 시장경제체제가 협력적 분업체계를

형성하고 있지만, 동시에 이런 협력적 분업체계가 경쟁과 대립 관계에서 작동한다는 점에서 개인의 자유는 협력적 자아실현이 아니라, 경쟁적 자유 형태로 변형된다. 즉 경쟁의 승자나, 힘의 우위에 있는 사람만이 경제적 의미에 자신이 원하는 것을 수행할 수 있을 뿐, 그렇지 못한 사람은 자신이 원하는 것을 할 수 없다는 것이다.

그렇다면 어떻게 해야 경제적 영역에서도 사회적 자유가 실현될 수 있을까? 나는 사회적 경제에 그 가능성이 있다고 본다. 사회적 경제는 재화와 서비스를 제공함으로써 수익을 창출하지만, 사적 영리추구가 아니라, 사회적 가치 실현을 목적으로 한다는 점에서 자유 시장경제체제의 일반적 경제 활동과 다르다. 그리고 사회적 경제가 추구하는 사회적 가치는 대개 인권 보호, 사회적 약자 보호, 민주적 참여, 환경의 지속가능성 등 다양하지만, 결국에 가서는 국민 개 개인의 자유와 평등을 증진함으로써 사회적 연대를 강화하려고 한다는 점에서 자유 시장경제 체제 내에서 협력적 영역을 확대할 수 있다. 이는 사회적 경제의 전형적인 사례인 협동조합을 보면 쉽게 알 수 있다. 즉 생산자가 생산자 협동조합을 만들면 개별 생산자는 경쟁 관계가 아니라, 협력 관계에 놓이게 되며, 노동자들이 노동자 협동조합을 만들어 자주 관리 기업을 설립하고, 소비자가 소비자 협동조합을 만들어 공동 구매 등을 추진한다면 이들 간의 경쟁은 사라지고, 협력 관계가 형성된다. 그리고 이런 식의 다양한 협동조합이 서로 연대하여 생산, 소비, 금융이 결합한 경제 순환 시스템을 만든다면, 그만큼 자유 시장경제체제에서도 사회적 자유가 실현될 수 있는 제도적 영역을 확보할 수 있다. 물론 사회적 자유주의는 자유 시장경제체제 자체가 사회적 경제로 대체되어야 한다고 말하는 것이 아니라, 이 둘이 공존하며 상호 긴장 관계를 유지하는 다원적 경제를 추구한다. 사회적 가치 실현을 추구하는 사회적 경제는 사적 이익 극대화로 인한 대립과 경쟁의 확대를 억제함으로써 자유 시장경제체제의 토대를 이루는 협력적 분업체계가 사회구성원 간의 협력 의식을 강화하는 본래의 순기능을 다할 수 있게 하기 때문이다.

물론 사회구성원 간의 협력 의식은 경제적 영역에서만 필요한 것은 아니다. 개인적 자유가 경제적 영역만이 아니라, 정치적 영역에서도, 그리고 일상생활 전반에 걸쳐 협력적으로 실현 되기 위해서는 사회구성원의 삶의 방식 자체가 협력적이어야 하기 때문이다. 이런 점에서 개인의 사회화가 이루어지는 문화적 영역에서도 경쟁을 조장하는 원자론적 개인주의를 대신하여 협력을 강화하는 유기체론적 상호 협력 주의가 필요하다. 지금까지 개인의 자유를 경쟁적 자유로 이해해 온 자유주의는 흙스에서 발견할 수 있듯이 자기보존 욕구에 따라 행동하는 자기중심적 존재를 자유의 주체로 본다. 이런 점에서 자유의 주체는 타인과 분리된 독립적 존재일 뿐만 아니라, 자기보존이라는 목적 달성을 위해 수단과 방법을 가리지 않고, 이를 위해 항상 타인보다 더 큰 힘을 가지려 한다. 이런 자기중심적 존재가 사회를 형성하고 법질서를 형성

하며 타인과 함께 사는 이유는 자연상태에서보다 이것이 자기보존에 유리하기 때문이다. 따라서 물질세계를 분할 불가능한 원자로 구성되었다고 보는 원자론자처럼 경쟁적 자유를 주장하는 자유주의는 사회 역시 분할 불가능한 독립적 존재인 개인의 필요에 따라 구성된 것으로 볼 뿐만 아니라, 개인의 이익이나 개인이 설정한 행위 목표에 우선하는 그 어떤 사회적 이익이나 목표도 인정하지 않는다.

사회구성원이 이런 원자론적 개인주의 입장에서 자신의 삶을 이해하고 사회를 이해한다면, 경쟁은 필연적이다. 타인 역시 나와 마찬가지로 자신의 목적 달성만을 위해 행동하는 자기 중심적 존재이기 때문이다. 그러나 유기체론적 상호 협력 주의는 이와는 다른 입장을 견지한다. 이에 따르면 사회는 일종의 유기체적 모습을 보인다. 즉 사회는 각기 다른 기능을 수행하는 부분들이 상호 협력을 통해 하나의 유기체를 이루듯, 각기 다른 개인 간의 상호 협력을 통해 구성된 하나의 통합체라는 것이다. 따라서 유기체가 그 구성 부분들로 해체되면 유기체는 죽게 되고, 이 부분들 역시 유기체로부터 분리되면 생존할 수 없듯이, 사회 역시 이를 구성하는 개인이 없다면 존재할 수 없고, 개인 역시 사회를 떠나서는 존재할 수 없다. 그리고 앞서 설명했듯이 사회적 자유는 상호인정이라는 협력적 관계에서 실현되는 자유이다. 그리고 상호인정 관계는 ‘타인 속에서 자기 자신으로 존재’하는 관계라는 점에서 이를 구성하는 개인은 독립적이면서도 상호의존적인 존재이며, 사회를 상호인정 관계의 복합체로 이해한다면 사회는 유기체적 구조를 갖게 된다. 이런 점에서 사회를 상호인정 관계에 기초한 유기체로 볼 뿐만 아니라, 자신과 타인을 독립적이면서 상호의존적 존재로 보게 되면, 타인과 협력하는 생활방식이 확대될 수 있다.

2. 맺음말

본 글에서는 사회적 자유주의를 기존의 자유주의에 대한 대안으로 제시하면서, 개인의 자유를 경쟁적이 아니라, 협력적으로 이해할 것을 주장했다. 그리고 이러한 자유를 위해 사회적 관계가 경쟁 관계가 아니라, 협력 관계로 재편될 것을 주장했다. 그러나 이런 의미에서의 패러다임 전환이 기존 사회의 혁명적 변화를 추구하는 것은 아니다. 자유주의란 그것이 어떤 형태이든 개인의 자유를 최고의 가치로 삼는다는 점에서 그 어떤 명분을 위해서도 개인을 억압할 수는 없다. 예를 들어 개인적 영리추구 때문에 경제 활동을 하는 사람에게 사회적 경제로 전환하라고 누구도 강제할 수 없다. 이런 점에서 사회적 자유주의는 결국 국민의 동의에 기초한 제도 개혁을 통해 점진적으로 실현될 수밖에 없다.

참고문헌

- 달, 로버트, 배관표 옮김, 『민주주의 이론 서설: 미국 민주주의의 원리』, 법문사 1990.
- 문성훈, 「자유 개념의 패러다임 전환: 경쟁에서 협력으로」, 사회와 철학 연구회, 「사회와 철학(44)」, 2022.
- 벌린, 이자야 박동천 옮김, 『이자야 벌린의 자유론』, 아카넷 2014.
- 홉스, 토마스, 진석용 옮김, 『리바이어던 1』, 나남 2008.
- 홉하우스, L. T., 김성균 옮김, 『자유주의의 본질』, 현대미학사 2006.
- Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*, Shurkamp, 2011.

철학의 운명으로서 고대 회의주의

황설중

대전대

1. 고대의 피론주의, 인식론의 두려운 적으로 등장하다

인식론의 영역에서 서양 철학사는 사물의 본성과 일치하는 참된 지식, 즉 진리를 주장하는 철학자와 그런 진리 주장을 의심하는 철학자들 간의 갑론을박의 역사라 해도 지나치지 않다. 보편적이며 객관적인 진리 주장의 근거들을 제시하려는 다양하고도 지속적인 시도와 함께 그런 시도가 난망하다는 것을 보여주려는 철학적 의심의 논변 역시 발전하였다. 제시된 온갖 종류의 진리의 정당성에 물음을 던지며 이의를 제기하는 일이야말로 서양 회의주의자들의 특기였다. 이런 철학적 의심의 작업은 거의 서양 철학의 시작과 더불어 수행되었다. 소크라테스와 그의 위대한 제자인 플라톤은 결코 변할 수 없는, 눈에 보이지 않는, 그래서 로고스를 통해서야 비로소 알 수 있는 진리를 갈망하고 추구했다. 『소크라테스의 변론』에서 소크라테스는 “[진리를] 캐묻지 않는 삶은 사람에게는 살 가치가 없다”¹⁾고 천명하고 있다. 이런 측면에서 이들을 회의주의자로 분류하긴 곤란하다. 그렇지만 진리를 찾아가는 영혼의 등정 과정에서, 즉 의견(doxa)의 일면성과 한계를 폭로하는 그들의 철학 속에서 이미 철저한 회의적 정신이 구현되어 있다는 것 또한 부정할 수 없는 사실이다.

그렇지만 ‘회의주의’라는 명칭에 걸맞게 지식 일반의 정초 가능성에 대한 체계적이며 정합적인 의심은 헬레니즘 시대에 등장한 고대 회의주의자들에 의해 본격적으로 수행되었다고 말할 수 있다. 신(新)아카데미학파(New Academy)의 철학자와 피론주의자(Pyrrhonist)가 그들이었다. 아르케실라오스와 카르네아데스, 클리토마코스가 신아카데미학파의 회의주의를 대표하는 철학자이었다. 그러나 이들에 이어 아카데미를 이끈 필론이나 카르미다스, 안티오크스는 신아카데미의 회의주의적 경향에 반대하였고, 급격하게 방향을 선회하여 구(舊)아카데미학파가 원래 추구했던 진리 획득에 매진하였다.²⁾

1) 플라톤, 『에우티프론, 소크라테스의 변론, 클리톤, 파이돈』, 박종현 역주(파주: 서광사, 2003), 38a.

반면 피론주의는 피론을 시조로 하는 회의주의로서, 아이네시데모스와 아그리파, 섹스투스 엠피리쿠스가 이 학파의 적자(嫡子)들이었다. 이 두 학파는 제각기 고유한 회의적 논변을 전개하였으나 매우 비슷하거나 아예 똑같은 논변을 공유하기도 하였다. 흥미롭게도 피론주의자는 신아카데미학파의 회의주의자들에 대해 적대적이었고, 이들을 자신들과 구별하는 데 공을 들였다. 섹스투스 엠피리쿠스는 이들을 사이비 회의주의자라고, 말하자면 부정적인 독단주의자로 간주하였다.

그가 그렇게 예민하게 대응했던 이유는 “어떤 이들은 아카데미학파의 철학이 회의주의[피론주의]와 동일하다고 주장”³⁾하였기 때문이다. 신아카데미학파를 피론주의와 구별하고 그것을 비판하는 작업은 “진짜 회의주의자는 누구인가?” 하는 회의주의자의 정체성(正體性)과 관련된 매우 중차대한 문제였다. 『피론주의 개요』는 철학 체계의 가장 근본적인 차이를 언급하는 것으로 시작된다.

사람들이 어떤 대상을 탐구할 때 나타날 수 있는 자연스런 결론은 탐구의 대상을 발견하거나, 혹은 그 대상이 발견될 수 있다는 것을 부정하면서 그것이 파악 불가능하다는 것을 공표하거나, 혹은 탐구를 계속 진행해 나가는 것이다. 철학적 탐구의 대상과 관련해서 볼 때, 아마도 이런 이유 때문에, 어떤 이들은 진리를 발견했다고 주장하며, 어떤 이들은 진리란 파악 불가능하다고 단언하며, 또 어떤 이들은 계속 탐구를 진행해 나가는 것이다. 스스로 진리를 발견했다고 여기는 자들은 특히 ‘독단주의자들’이라고 명명된다. 예를 들어 아리스토텔레스나 에피쿠로스 추종자들, 스토아학파의 철학자들, 그리고 다른 자들이 여기에 속한다. 그런가 하면 클레이토마코스와 카르네아데스와 그 외의 다른 아카데미학파의 철학자들은 진리를 파악 불가능한 것으로 다룬다. 이에 반해 회의주의자들은 계속 탐구를 진행한다. 따라서 철학의 가장 기본적인 유형은 독단주의, 아카데미학파, 회의주의의 세 가지라고 간주하는 것이 마땅한 듯하다.⁴⁾

여기에서 볼 수 있듯이 섹스투스 엠피리쿠스는 신아카데미학파의 철학자들을 회의주의의 반대 진영에 속하는 또 다른 유형의 독단주의로 분류하고 있다. 에피쿠로스학파나 스토아학파를 포함하여 대부분의 주류 철학자들이 “진리를 발견했다”고 선언하는 긍정적 독단주의자라면, 신아카데미학파의 회의주의자들은 비록 그들이 독단주의자들을 공격하고 있다 하더라도 “진리란 파악 불가능하다”는 부정적 형식의 진리를 주장하는, 그래서 자기지시적 모순을 범하고 있는 부정적 독단주의자라는 것이다.⁵⁾ 양자는 얼핏 적대적인 입장을 취하는 것처럼

2) 아카데미학파의 변천사에 관해서는 Cicero, *Ac* 1.46, 2.16 참조.

3) Sextus Empiricus, *PH* 1.220.

4) Sextus Empiricus, *PH* 1.1-4.

보이지만, 섉스투스 엠펠리쿠스가 보기에, 그들은 모두 긍정적이든 부정적이든 진리 주장을 개진하고 있다는 점에서는 한패이다. 진리를 긍정하거나 부정하거나 단정함으로써 독단주의자들은 더 이상 진리를 탐구하지 않으며, 또 그럴 필요를 느끼지 않는다. 반면에 회의주의자는 온갖 종류의 진리에 대한 판단을 유보한 채 탐구를 계속 진행해 나가는 자이다.

피론주의자의 입장에서 보자면, 독단주의자들만큼이나 신아카데미학파의 회의주의자들도 또한 맞서서 파괴해야 하는 적대자이다. 섉스투스 엠펠리쿠스가 『피론주의 개요』 서두에서 회의주의자의 정체성을 분명하게 규정하고자 한 까닭은 회의주의를 “진리란 발견할 수 없다”는 입장으로 치환할 경우, 회의주의자들이란 자승자박하는 부류의 철학자들로 간단하게 처리되고, 그럼으로써 그들이 제기한 강력하면서도 정치한 논변들을 섬세하게 고찰할 필요성이 사라져 버릴 것을 우려했기 때문일 것이다. 유감스럽게도 그의 걱정은 현실이 되었다. 중세 시대 아우구스티누스는 마치 신아카데미학파의 입장이 회의주의의 전부인 것처럼 취급하였고, 그래서 이 학파에 대한 논박을 회의주의 일반에 대한 논박으로 간주하였다. 이후에도 신아카데미학파와 피론주의는 엄밀하게 구별되지 않았고, 혼용되어 이해되었다. “옛날이나 최근이나 피론주의는 그것의 철학적 라이벌인 [부정적] 회의주의와 한결같이 혼동되어왔으며,”⁵⁾ 심지어 “오늘날[에도] 우리는 회의주의를 독단적인 회의적 입장과 연결지어 생각하고 있다.”⁶⁾ 후대의 철학자들은 ‘회의주의’라는 명칭 아래 동거가 불가능한 양 학파를 한곳에 모아놓고 대응하고자 했고, 이후 회의주의에 대한 대응 담론이 어지럽게 펼쳐진 까닭도 여기에 있다.

물론 신아카데미학파가 (긍정적) 독단주의자들을 공격하면서 전개한 회의적 논변들은 무시되거나 간과되어서는 안 된다. 우리가 회의주의 논변과 관련하여 익숙한, 특히 이 학파가 스토아학파를 겨냥하여 선보인 감각의 기만, 꿈과 광기, 전능한 신(악마)를 바탕으로 작성된 의심의 시나리오들은 이미 키케로의 『아카데미아학파』에서 정형화된 것들이다.⁸⁾ 이 학파가 선보인 여러 철학적 의심의 기술(技術)들이 후대의 철학자들에 지속적이며 상당한 영향력을 미쳤음은 부인할 수 없다.

그렇지만 고대 회의주의에서 어디까지나 주역은 피론주의자였다고 볼 수 있다. 회의주의

5) 아나스와 반즈에 따르면, “진리란 파악할 수 없다”거나 “진리란 없다”는 부정적 독단주의자란 실상 회의주의자가 아니라 상대주의에 속한다. Julia Annas & Jonathan Barnes, *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*(Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 98: “상대주의자는 회의주의자의 동지가 아니라 적(敵)이며, 따라서 상대주의의 승리는 회의주의에게는 패배임을 우리는 자각해야 한다.”

6) Adrian Kuzminski, *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*(Lanham/Boulder/New York/Toronto/Plymouth, UK: Lexington, 2008), p. 2.

7) Michael Frede, “The Sceptic’s Beliefs,” in *The Original Sceptics: A Controversy*, ed. by Myles Burnyeat and Michael Frede(Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1997), p. 146.

8) Cicero, *Ac* 2.48-51, 2.83-90 참조.

의, 즉 피론주의의 논변들을 말 그대로 집대성하고 체계적으로 정리한 이는 섹스투스 엠피리쿠스인데, 그의 저작들은 단순히 몇몇 경쟁하는 이론을 넘어서 모든 독단주의를 조준하고 있다. 말하자면 이 세상에 출현했고 미래에 출현할 모든 진리론을 무너뜨릴 수 있는 가장 정련되고 체계적이며 논변들을 피론주의자들이 고안해 냈던 것이다. 피론주의자들이 구사한 논변들은 그 보편성과 논리적 구성으로 인해 회의주의자들의 영원한 무기창고와도 같은 위상을 갖고 있어서, 그 어떤 회의주의를 다루는 이론도 이들의 영향력에서 자유로울 수 없다. 요컨대 모든 회의적 논변들이란 피론주의자들의 그것들을 변주하거나 반복하여 적용할 수밖에 없는 것이다. 이것은 또한 회의주의와 대결하여 그것을 극복한다고 할 때, 피론주의를 무너뜨리지 않는 한, 회의주의를 논박했다고 보기 힘들다는 것을 뜻하는 것이기도 하다. 일찍이 회의주의의 탐구에 열중했던 헤겔은 그의 초기의 저작에서 이 점을 명확하게 지적한 바 있다: “회의주의의 보편적인 본질은 섹스투스 엠피리쿠스의 논변형식들 속에 매우 충실하게 보존되어 있으며, 그래서 그 밖의 모든 회의주의의 상론(詳論)이란 이와 동일한 보편적인 방식을 반복해서 적용한 것일 수밖에 없으리라는 점도 분명해진다.”⁹⁾

2. 고대의 피론주의자, 철학적 의심의 그물망을 조직하다

고대 피론주의는 이 학파의 명칭이 말해주듯 피론을 시조로 하고 있다. 피론의 가르침은 아주 단편적으로만 전해내려 올 뿐이다. 그렇지만 회의주의자가 취해야 하는 삶의 방식을 제시한 점에서 주목할 만하다. 그는 달려오는 마차를 피하지도 않았고, 개가 달려들어어도 태연하게 막아내었고, 벼랑이 있어도 멈추지 않았고, 그래서 그의 곁을 따르던 벼들에 의해 위험에서 벗어나곤 했다고 한다.¹⁰⁾ 이렇게 기이하게까지 보이는 그의 행동은 사실상 회의주의자들이 삶에서 추구해야 할 궁극적인 목표를 가리키고 있다. 그것은 바로 ‘마음의 평정(ataraxia)’이다. 피론이 설정한 이 목표는 피론주의의 역사가 끝날 때까지 지속되었다. 갈구나 회피에서 야기되는 모든 집착으로부터의 해방, 어떤 경우에도 불안에 빠져들지 않는 마음의 평정, 잔잔한 마음의 평형 상태가 피론주의자가 추구한 목표이다. 이런 상태가 어떤 경지인지 피론의 유명한 일화를 통해 짐작해 볼 수 있는데, 그는 폭풍우가 치는 배 위에서 우왕좌왕하는 승객들에게 갑판 위에서 게걸스레 음식을 먹는 새끼 돼지를 가리키며 이 돼지의 평정 상태를 칭송했다고 전해진다.¹¹⁾

9) Georg W. F. Hegel, *VSP*, p. 226.

10) Diogenes Laertius, *DL* 9.61-4 참조.

11) Diogenes Laertius, *DL* 9.68 참조. 섹스투스 엠피리쿠스가 소개한 아타락시아의 경지의 예도 유명하다. Sextus Empiricus, *PH* 1.28: “[궁중 화가였던] 아펠레스는 그림을 그리면서 말의 입 거품을 묘사하려 했다고 한다. 그

피론주의자들의 궁극적 목표가 피론에 의해 설정되었다 하더라도 이 목표에 달성하기 위한 이론은 아직 미비했고, 그 과제는 후계자들의 몫이 되었다. 마침내 아이네시테모스와 아그리파는 독단주의자들이 내세우는 온갖 진리 주장이 사실은 견해(doxa)에 불과함을 보여줄 수 있는 ‘논변형식들(tropen)’을 구성해 내었다.

어떻게 이들은 이런 파괴적 작업을 할 수 있었는가? 피론주의자는 긍정적이든 부정적이든 어떤 진리 주장도 설파할 수 없다. 만약 그렇게 한다면 자신이 비판했던 독단주의자로 즉시 전락해 버릴 것이다. 어떤 진리 주장도 퍼지 않으면서 독단주의자들을 공격하기 위해 그들은 ‘등치(isostheneia)’의 방법을 구사하였다. 피론주의자는 어떤 독단적 주장이 출현하면 그것과 동등한 비중을 갖고 맞서는 대립 주장을 제시함으로써 저 주장의 독단성을 드러내고자 한다. 어떤 독단주의자가 A를 진리 주장으로 내세울 경우, 피론주의자는 그것과 동등한 비중을 갖고 맞서는 또 다른 진리 주장 B를 제출함으로써 A가 보편적이며 필연적인 진리가 아님을 보여주는 것이다. 거꾸로 독단주의자가 B를 진리로 주장할 경우, 이제 피론주의자는 그것과 동등한 권리를 갖고 대립하는 A를 들이댐으로써 B가 진리가 아니라 그저 여러 독단적 의견 중의 하나임을 입증해낸다. 예컨대 누군가 “인간은 본성이 선하다”라고 주장한다면 피론주의자는 “인간의 본성은 악하다”는 주장을 대립시키고, 거꾸로 “인간의 본성이 악하다”라는 주장에 대해서는 “인간의 본성이 선하다”라는 주장을 맞서 세운다. 겉으로 볼 때, 피론주의자가 성선설이나 성악설을 자기의 주장처럼 내세우는 것으로 보일지라도 이것이 그들의 진짜 주장은 아니다. 그것들은 단지 독단주의자들의 일면성을 폭로하기 위한 임시적인 방편이나 도구에 불과하다. 독단주의자들의 독단을 깨뜨리면, 피론주의자는 자기가 올라간 사다리를 미련 없이 버릴 것이다. 이 등치에 의해서 피론주의자는 진리에 관한 어떤 종류의 건설적인 입론을 구축하지 않고서도 모든 진리 주장을 무력화할 수 있었던 것이다. 그렇기에 섉스투스 엠펜리쿠스는 이를 강조하여 다음과 같이 언급하고 있다: “회의주의를 구성하는 기본 원칙은 모든 논의(logos)에는 그것과 동등한 논의가 대립한다는 것이다.”¹²⁾

[독단적인] 두 가지 진리 주장이 상충하는 상황을 보여주고, 이를 통해 피론주의자는 어떤 것도 긍정하거나 부정하지 않는 ‘판단유보(epoche)’를 도출해 낸다. “탐구되는 대상들이 동등한 권리를 갖고 맞서기 때문에 어떤 것을 긍정할 수도 부정할 수도 없게 되었다.”¹³⁾ 독단주의자가 자신의 의견을 보편적인 진리로 오인하고 그렇게 함으로써 탐구를 종결하는 사람들이라

런데 그는 거듭 실패하였고, 낙담하여 그의 그림 붓을 닦는 데에 사용했던 스펀지를 자기 그림에 내던졌다고 한다. 그런데 그림에 던진 스펀지 자국이 그가 그리려 했던 말의 입 거품의 효과를 만들어냈다는 것이다.”

12) Sextus Empiricus, *PH* 1.12.

13) Sextus Empiricus, *PH* 1.196.

면, 회의주의자란 대답하는 이것이나 저것 중 어떤 하나를 성급하게 결정함으로써 사태를 매조지하지 않고 긴장된 미결정성의 상태를 끈질기게 유지하면서 진리 탐구를 지속적으로 수행하려는 자라고 말할 수 있다.

피론주의자는 이것과 저것을 맞서 세우는 등치의 방법을 통해 판단유보로 안내하기 위해 회의적 논변형식들을 구성해 내었다. 그들은 등치를 이용하여 트로펜을 구성해 내었다. 하는 트로펜을 구성한다. 피론주의자가 성취해 낸 최고의 학문적 성과는 그들이 어떤 로고스에 대하여 동등한 권리를 지닌 로고스를 대립시켜 저 로고스의 비진리를 보여주는 기술(技術)의 집약체로서 회의적 트로펜을 고안한 점에 있다. 그들은 트로펜을 이용하여 사물이나 사태에 대한 모든 진리 주장들이 사실은 일면적인 파악에 불과함을 보여주고, 결론으로 판단유보를 끌어내려고 하였다. 섹스투스 엠피리쿠스가 독단주의를 공격하기 위해 선보인 대표적인 무기 가운데 가장 강력하고 정교한 것은 아이네시데모스의 트로펜과 아그리파의 트로펜이다.

2.1 아이네시데모스의 10가지 트로펜

아이네시데모스는 원래 아카데미학파의 일원이었으나, 이 학파를 떠나 피론과 티몬 이후 사실상 흐지부지하게 소멸되어 가고 있던 피론주의를 재건하려 한 것으로 알려져 있다. 그의 주저인 『피론의 담화』는 현재 전해지지 않으며 이 책에 대한 부분적인 설명이 여러 철학자의 저서 속에 남아 있다.¹⁴⁾ 가장 충실하게 이 트로펜을 보존한 이는 섹스투스 엠피리쿠스이다. 아이네시데모스는 그가 창안한 10가지 트로펜에서 일상적인 삶에서 관찰하고 경험할 수 있는 수많은 예들을 동원하고 있다.

제1 트로푸스는 생물들 간의 태생 방식과 몸의 구조의 차이성에 기반하고 있는 논변형식이다. 어떤 생명체는 교미 없이 태어나는가 하면 다른 생명체는 교미에 의해 태어난다. 어떤 생명체는 알에서 태어나는 반면 어떤 생명체는 물에서 태어나고, 어떤 생명체는 성체의 몸을 하고 태어나는가 하면 어떤 생명체는 미성숙한 형태로 태어난다. 탄생 방식만 다른 것이 아니라 몸의 구조 또한 상이하다. 동물들의 눈의 구조와 색깔은 종에 따라 다르다. 기늘게 쭈뼛진 안구들 지닌 동물이 있는가 하면 동그란 안구를 가진 동물들도 있다. 어떤 동물들의 눈은 눈구멍(眼窩)에서 볼록하게 툭 빠져나와 있는 반면, 어떤 동물들의 눈은 오목하게 움푹 들어가 있다. 눈을 누르면서 볼 때와 그렇지 않을 때 상(像)이 다르게 보인다는 점을 우리가 인정한다면 이런 동물들도 사물을 다르게 지각하리라고 생각하는 것이 합당할 것이다. 즉 사물이 현상하는

14) 어떤 작품 속에 아이네시데모스의 트로펜이 보존되고 있는가에 관해서는 박규철, 「아이네시데모스의 회의주의: PH와 DL 그리고 Bibl와 Prae. evang.에 대한 비교 분석을 중심으로」, 『철학논총』, 제90집(새한철학회, 2017), pp. 216-217 참조.

방식은 지각하는 주체에 따라 다를 것인데, 이 주체들이 각기 태생 방식과 지각하는 몸의 기관이 판이하기 때문이다. 동일한 논의가 여타의 지각 기관에도 그대로 적용될 수 있다. 촉각의 경우, 딱딱한 껍질을 가진 동물들과 연한 피부를 가진 동물들, 가시를 지닌 동물들과 비늘을 지닌 동물들이 대상을 똑같이 지각한다고 주장하기는 곤란할 것이다. 후각과 미각도 예외일 수 없다. 몸의 구조의 차이는 같은 사물을 이용하는 데서도 상이한 차이를 만들어낸다. 뱀은 물을 먹고 독을 만들어내지만, 나무는 물을 먹고 열매를 만들어낸다. 그리하여 판단유보의 결론이 도출된다: “만일 생물들의 다양성으로 인해서 동일한 대상이 [서로 다른 생물들에게] 다르게 보인다면, 우리는 외부 대상이 우리에게 어떻게 보이는지는 말할 수 있을 것이지만, 그 대상이 본성에 있어서 어떤 것인지와 관련해서는 판단을 유보할 것이다.”¹⁵⁾

어떤 주장이나 논의에 대해 동일한 비증을 갖고 맞서는 주장이나 논의를 제시함으로써 판단유보로 안내하는 과정은 이후의 트로펜에서도 그대로 반복된다. 제2트로투스스는 동일한 인간 종이라 하더라도 인간들 간에는 커다란 차이가 있다는 데에 근거한다. 어떤 이에게 고기는 소화가 잘 되나, 어떤 이에게는 똑같은 고기가 설사를 일으킨다. 따라서 ‘고기’의 참된 객관적 본성에 대해 우리는 단언할 수 없다. 어떤 사람은 이렇게 반응하는가 하면 다른 사람은 저렇게 반응하기 때문이다. 다른 사람의 것보다 자기의 감각 표상을 우선시해야 한다고 주장하는 사람들이 있다면 그는 자신에게 부당하게 우선권을 부여한 셈이다. “왜냐하면 그들 자신이 논쟁의 당사자”¹⁶⁾인데도 이미 재판관이 되어 판정을 내리고 있고, 따라서 논점선취의 오류를 범하고 있기 때문이다. 인간의 다양성은 신체에 그치지 않는다. 영혼에서도 인간은 각자 다르다. 같은 대상이 어떤 이를 기쁘게 하는가 하면, 다른 이는 역겹게 만들기도 한다. 이런 종류의 수많은 예들은 우리가 일상생활에서 쉽게 찾을 수 있다. 이 트로푸스의 결론이 어떨지는 예상할 수 있다. “그런데 만일 사람들의 다양성에 따라서 동일한 대상이 각 사람에게 상이한 영향을 행사한다면, 이런 경우에도 판단유보가 도입되는 것이 합리적이다. 왜냐하면 아마도 각각의 외부 대상이 -각 대상의 다양성과 관련해서- 우리에게 어떻게 보이는가 말할 수는 있지만, 그 대상이 본성상 어떤 것인지는 단언할 수 없기 때문이다.”¹⁷⁾

매 트로푸스가 다 이런 식이다. 제3 트로푸스는 (사람들 간의 차이가 아니라) 단 한 사람의 동일한 사람에게서도 감각에 차이가 난다는 데에 기초한다. 눈으로 보기에 원근감이 있는 그림도 만져보면 그렇지 않다. 제4 트로푸스는 더욱 주목할 만하다. 이것은 주체가 처한 상태에 의해 감각의 차이가 발생한다는 사실에 의존한다. “[주체의] 자연적인 상태와 부자연스러운

15) Sextus Empiricus, *PH* 1.59.

16) Sextus Empiricus, *PH* 1.90.

17) Sextus Empiricus, *PH* 1.87.

상태, 깨어 있는 상태와 잠들어 있는 상태, [젊거나 늙은] 나이에 따른 상태, 운동과 정지, 증오와 사랑, 공복이나 포만, 취중 상태와 제정신 상태, 선행 조건, 용기나 두려움의 상태, 우울함이나 기쁨의 상태”¹⁸⁾에 따라 대상들은 각각의 사람에게뿐만 아니라 같은 사람에게조차도 상이한 인상을 낳는다. 가령 같은 소리도 노인에게는 희미하게 들리는 반면 젊은이에는 선명하게 들린다. 똑같은 음식도 허기질 때에는 맛있게 보이는 반면 배부를 때는 그렇지 않다. 섉스투스엠펜리쿠스는 지루할 정도로 이런 예들을 열거하고 있다. 그리고 나서 그는 언제나 그렇듯이 이 트로푸스를 통해 판단유보를 결론으로 도출한다. “그러므로 [감각 인상을 획득할 때 감각 주체가 어떤 정신적 육체적 상태에 놓여 있는가 하는] 주변 조건으로 인해 이렇게 많은 감각 표상의 불규칙성이 생겨난다는 점을 감안할 때, 그리고 사람들은 그때그때 상이한 조건에 놓여 있다는 것을 고려해 볼 때, 아마도 우리는 각각의 외부 대상이 각각의 사람에게 어떻게 보이는가에 관해서는 의심할 바 없이 쉽게 말할 수 있다 하더라도 그 대상 자체가 어떤 것인지에 관해서 말할 수 있는 것은 아니다.”¹⁹⁾ 다시 한번 여기서 섉스투스엠펜리쿠스는 사물이 우리에게 나타나는 현상과, 사물 자체의 본성 간의 넘어설 수 없는 간극을 확인한다.

이 트로푸스는 매우 강력하다. 왜냐하면 어떤 상태나 조건에 놓여 있지 않은 사람이란 존재하지 않기 때문이다. 건강하지도 않고 아프지도 않은 사람은 없을 것이고, 움직이지도 않고 정지해 있지도 않은 사람도 없을 것이다. 즉 사람은 건강하거나 아프거나 움직이거나 정지해 있거나이다. 이런 실존적 조건의 구속성은 그 누구도 어떤 감각 인상이 올바른지를 공정하게 평가하고 판단할 수 있는 중립적인 재판관이 될 수 없다는 것을 함축한다. 오히려 각각의 고유하며 특수한 조건에 처해 있는 모든 사람이 “논쟁의 당사자가 될 것이다.”²⁰⁾ 이런 이유에서 주변 상황으로 인한 감각 인상의 불일치란 해소될 수 없다.

장소, 위치, 거리에 따라(제5트로푸스), 외부 대상이 지각되는 매개물로 인해(제6트로푸스), 대상들의 양과 구성 방식에 따라(제7트로푸스), 사건의 발생횟수에 따라(제9트로푸스), 공동체의 관습, 법률, 신화, 종교를 포함한 문화에 따라서도(제10트로푸스) 사물들은 각 주체에게 각각 다르게 현상하므로 사물의 진정한 본성과 관련해서는 판단을 유보해야 한다.

제1트로푸스에서부터 제10트로푸스까지 모든 트로펜은 제8트로푸스로 수렴된다. 이 상위의 트로푸스는 “모든 것은 [타자와] 관계를 맺고 있다”²¹⁾는 관계성에 근거한 논변형식이다. 대상 그 자체의 순수한 본성을 우리가 알 도리는 없다. 왜냐하면 이미 여타의 트로펜에 의해

18) Sextus Empiricus, *PH* 1.100.

19) Sextus Empiricus, *PH* 1.112.

20) Sextus Empiricus, *PH* 1.112.

21) Sextus Empiricus, *PH* 1.136.

외부 대상은 그것이 놓여 있는 조건에 따라 그리고 그것을 지각하는 주체가 처해 있는 상태에 따라 다르게 현상할 수밖에 없기 때문이다. “따라서 관계를 맺고 있는 항들은 그 자체 독자적으로서는 알 수 없는 것이다.”²²⁾ 관련된 다른 대상들이나 인간 주체와 독립해서 존립하는 대상 그 자체란 개념이란 허구이며, 따라서 우리는 대상 자체의 본성과 관련해서는 판단을 유보하지 않을 수 없다는 것이 아이네시데모스의 트로펜의 한결같은 귀결이다. 포크트는 이를 요령 있게 다음과 같이 정리한 바 있다: “대상은 특정한 관점에서 지각되거나 고찰된다. 모든 이가 논쟁의 당사자이며 그러므로 ‘관점을 벗어난 관점(view from nowhere)’이란 없다. 이에 따라 논쟁에 대한 결정도 있을 수 없다.”²³⁾

2.2 아그리파의 5가지 트로펜

아이네시데모스의 트로펜은 독단주의자를 공격하는 데 효과적이지만 그 한계도 갖고 있다. 이것들은 논리적으로 구성되어 배열되어 있다기보다는 자의적인 나열의 수준에 머물러 있다. 또한 이것들은 일상적인 구체적 경험에 의존함으로써 알기 쉽게 회의주의 논변에 접근할 수 있도록 만들기도 하지만, 추상적인 개념의 차원에서 체계적으로 조직되어 있다고 보기 힘들다. 헤겔은 그래서 이 트로펜을 ‘추상의 결여’²⁴⁾로 특징짓고 있다. 그에 따르면, 이것들은 직접적인 경험들에 대한 관찰에 거의 전적으로 의존하고 있고 이것들을 개념적으로 사유하는 단계에까지 이르지 않는 못했다는 것이다.

아그리파는 직접적인 경험의 수준을 넘어서서 좀 더 고차적인 추상적이고 보편적인 개념의 수준에서 5가지 트로펜을 고안해 냄으로써 지식의 정립 가능성 자체를 공격하고자 하였다. 온갖 종류의 독단적 인식론을 조준하고 그것을 무화(無化)시키는 회의주의의 최정점에 이른 회의적 논변이론의 결정체가 바로 아그리파의 트로펜이라고 볼 수 있다. 반즈가 평가가 대변해 주듯 하고 있듯이 “[인간 지식의 본성과 범위를 탐구하는 인식론의 역사에서] 아그리파의 트로펜이야말로 서양의 철학적 전통의 심장에 위치해 있다.”²⁵⁾ 이것은 철학사에서 독단주의자들을 패퇴시키고 회의주의자에게 불멸의 승리를 안겨 줄 수 있는 의심의 병기고(兵器庫)여서 “언제나 철학의 가장 두려운 적으로 간주되고 극복될 수 없는 것”²⁶⁾으로 위상을 갖게 되었

22) Diogenes Laertius, *DL* 9.88. 섹스투스 엠피리쿠스는 관계성의 논변형식을 제8 트로푸스로 분류하고 있지만, 디오니게네스 라에르티오스는 이것을 10 트로푸스로 분류하고 있다. 양자는 트로푸스의 순서를 다르게 서술하고 있다.

23) 카차 포그트 『고대 회의주의』, 김은정 외 옮김(서울: 전기가오리, 2018), p. 61.

24) Georg W. F. Hegel, *VGP II*, p. 376.

25) Jonathan Barnes, *The Tails of Scepticism*(Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. ix. 같은 쪽에서 그는 아그리파의 트로펜을 연구하는 일은 “고대 회의주의의 영혼을 연구하는 것”이라고 언급한다.

26) Georg W. F. Hegel, *VGP II*, p. 358.

다. 대부분의 근대 철학자들뿐만 아니라 현대 철학자에 있어서도 그들이 회의주의를 극복하고자 하는 한, 문제의 인물은 아그리파인 것이다. 늪에 빠진 뮌히하우젠 남작이 자기의 머리를 손으로 당겨서 벗어나려고 발버둥을 쳤지만 속수무책이었듯이, 아그리파의 트로펜에 걸려들면 어떤 지식론도 빠져나갈 수 없다고 섹스투스 엠피리쿠스는 자신하였다. 이 트로펜은 보편적이며 질서정연한 구조 덕분에 어떤 회의주의 이론보다 더 광범위한 적용가능성을 획득하였고, 회의주의가 위기에 봉착할 때마다 부활하였다. 이것은 아그리파 이후에 등장한 철학적 의심의 논변들이란 예외 없이 이 트로펜의 변주일 뿐임을 시사하는 것이기도 하다.

(1) 제1 트로푸스는 철학적 의견이나 믿음들의 상이성과 관련된 논변형식이다. 철학자마다 의견이 서로 상이하거나 대립했으며, 이로 인해 논쟁이 분분했다는 것은 부정할 수 없는 철학사의 사실이다. 같은 대상을 두고 각 철학자나 학파마다 다른 의견을 피력하는 일은 앞으로도 계속될 것이다. 어떤 독단주의자가 자기의 주장이 진리로 확정될 수 있다고 천명할 때, 피론주의자가 그것과 상이하거나 대립하는 철학적 견해를 찾아내는 것은 어려운 일이 아니다. 설사 그럴 수 없다 해도, 반대 견해를 상정하고 구성해 볼 수는 있다. 상반되는 의견이나 믿음들이 존재한다는 사실에 직면할 경우 “서로 상반되는 의견 모두에 동의하는 것은 불가능하기 때문에”²⁷⁾ 합리적인 사람이라면 어떤 의견을 받아들여야 할 것인지에 대한 판단을 유보해야 할 것이다. 아그리파의 제1 트로푸스는 철학적 견해들의 상이성과 대립성으로 인해 철학의 단일한 정체성(正體性)이 확립되기 곤란하다는 것을 보여준다. 서로 다른 학파 간의 상이성이나 혹은 같은 학파 내에서의 의견들의 상이성, 상이성을 상이성으로서 규정할 수 있는 기준들의 상이성은 여기서 해결되지 않은 채로 남게 된다.

만약 제1 트로푸스를 해결할 수 있다고 하는 사람이 있다면, 즉 상이한 철학적 의견들 가운데 자기의 의견이 진리임을 입증할 수 있다고 확신하는 독단주의자가 있다면, 그는 그렇게 주장할 수 있는 근거를 제시해야 할 것이다. 그렇지만 근거를 제시할 경우 그는 또 다른 트로푸스의 늪에 빠지고 만다.

(2) 독단주의자가 자기의 진리 주장에 대한 근거를 제시할 경우, 피론주의자는 그 근거에 대한 근거를 물을 수 있다. 첫 번째 근거에 대해 두 번째 근거를 제시했다 하더라도, 다시 피론주의자는 이 두 번째 근거에 대한 근거를 물을 수 있다. 이럴 경우, 독단주의자는 무한하게 지속적인 물음에 답해야 하는 곤경에 처하게 될 것이다. 그는 제시한 근거에 대한 근거의 근거를 요구받는 무한진행(*apeiros*)의 논변형식에 빠진다. 이것이 아그리파의 제2 트로푸스이다. 이것에 의하면, 근거를 찾는 과정은 무한히 진행되고 따라서 어떤 주장에 대한 최종적인 근거를

27) Sextus Empiricus, *PH* 3.33.

제시하기란 불가능하다. 무한진행의 논변형식은 철학자들이 논증의 최후의 지점을 제시할 수 없는 난점을 드러낸다. 그리고 최후의 지점을 확보하는 데 실패한다는 것은, 달리 표현한다면 “우리가 논증에서 최초의 출발점을 확보하지 못한다”²⁸⁾는 것을 의미한다.

그렇다면 어떤 철학적 의견에 대한 근거를 무한하게 소급해서 추적해야 할 경우, 왜 논증의 최초 (혹은 최후) 지점을 발견하는 것이 불가능한가? 어떤 누구도 “이런 무한 계열의 근거를 전부 조사하는 것은 불가능”²⁹⁾하기 때문이다. 따라서 독단주의자가 피론주의자의 집요한 물음 앞에서 무한하게 소급하는 증명을 시도한다면 그는 불가능한 일로 자신을 괴롭히는 셈이 되는 것이다. 독단주의자가 자기 주장의 정당성을 증명할 수 있는 근거를 제시하고자 할 경우, 이 근거에 대한 증명 과정은 무한하게 계속될 수 있기 때문에, 최초 (혹은 최종) 근거를 확보할 수 없는 상황에서 판단을 유보하지 않으면 안 될 것이다.

(3) 그렇다고 해서 독단주의자가 근거를 제시하지 않고 자기주장이 자명한 진리임을 역설한다면 어떻게 될까? 증명되거나 증명될 수 없는 최초의 근거를 논증의 자명한 제1 전제로 설정할 경우, 피론주의자가 어떤 대응을 전개할지 우리는 쉽게 예상할 수 있다. 그는 등치를 이용해서 동등한 비중을 갖고 독단주의자의 제1 전제와 같음을 일으키는 제1 전제를 내세울 것이다. 이 경우 어떤 임의적인 전제도 논증의 참된 제1의 원리로서 등장할 수 있다. 왜냐하면 여기서의 관건은 그 전제 자체의 참과 거짓에 관한 논의가 아니라 단지 자명한 기본 전제를 가정하는 데 있기 때문이다. 그래서 어떤 근거에 기초하지 않은 채 독단주의자가 ‘무조건’ 자기의 견을 진리라고 우길 경우, 피론주의자도 동등한 권리를 갖고 맞서는 자기 의견을 마찬가지로 ‘무조건’ 진리라고 설정할 수 있다. 이런 양상의 싸움이 벌어지면 그 결과는 뻔히 예상할 수 있다. “[어떤 근거도 제시하지 않은 채] 그가 어떤 것에 대한 원인을 ‘무조건’ 진술한다고 말할 경우, 그는 어떤 것에 대한 원인이란 존재하지 않는다고 ‘무조건’ 단언하는 사람과 똑같이 신뢰를 받을 수 없을 것이다.”³⁰⁾

근거를 제시하지 않고 어떤 근거나 원리를 자명한 전제로서 제시할 경우, 독단주의자는 독단적인 전제설정의 논변형식에 빠지게 된다. 이것이 아그리파의 제4 트로푸스이다. 증명되지 않거나 그렇게 될 수 없는 근거를 논증의 제1 전제로 제시해도 된다면, 제1 전제로 설정하지 못할 것은 아무것도 없다. 정당화의 책임을 지지 않아도 되는 자유로운 영역이 열리는 것이다. 가령 독단주의자가 자기가 꿈에서 들은 예언을 진리의 근거라고 주장한다면, 피론주의자는 그의 예언이 거짓이라는 예언을 자기의 꿈에서 들었다고 주장할 것이다. 독단주의자가 자기

28) Sextus Empiricus, *PH* 1.167.

29) Jonathan Barnes, *The Toils of Scepticism*, p. 47.

30) Sextus Empiricus, *PH* 3.23.

의 주장을 근거를 직관이나 계시, 주관적 느낌, 믿음 등에 의존할 경우, 피론주의자는 그들을 환영할 것이다. 왜냐하면 자기도 자유롭게 그것과 동등한 비중을 갖는 직관, 계시, 주관적 느낌이나 믿음 등에 호소할 수 있기 때문이다. 독단주의자는 자신의 제1 원리에 대한 근거를 결여하고 있기 때문에 상대방에게도 근거를 요구할 수 없고, 그래서 근거를 결여하고 있는 제1 원리를 허용할 수밖에 없다. 그렇다고 독단주의자는 피론주의자에게 왜 그것이 제1 원리인가 하고 따져 물을 수가 없다. 그렇게 하지 말 것을 본인이 먼저 주문했기 때문이다.

(4) 이제 독단주의자는 진퇴양난에 빠진 듯하다. 근거를 제시하지 않고 자기 의견을 진리라고 주장할 경우 제4 트로푸스인 독단적인 전제설정의 논변형식에 걸려들 것이다. 그렇다고 근거를 제시한다고 해서 더 나아질 것도 없다. 근거를 제시할 경우 그는 제2 트로푸스인 무한진행의 논변형식에 걸려들고 말 것이기 때문이다. 이런 상황에서 그가 선택할 마지막 대안은 하나밖에 없는 것 같다. 무한진행에 빠지지 않으면서도 독단적인 전제설정을 피하기 위해서 그가 채택하는 대안이 바로 순환의 논변형식이며, 이것이 아그리파의 제5 트로푸스이다. 순환의 논변형식이란, 아주 단순화하면 근거 R1을 정당화하기 위해 근거 R2를 제시하고, R2를 증명하기 위해 R1을 제시하는 것을 말한다. 물론 독단주의자가 순환 논증에 의존할 때 소박하게 두 개의 관계항만을 동원하지는 않는다. R1에서부터 Rn까지의 많은 매개항을 거쳐도 결국 다시 Rn의 근거로써 R1이 제시된다면 그것은 순환 논증이다.

순환의 논변형식은 어떤 주장에 대한 최종적인 근거를 제시하는 것처럼 보이기 때문에, 따라서 무한진행의 논변형식(제2 트로푸스)에 걸리지 않는다. 또 근거를 제출하고 있어서 자의적인 전제설정의 논변형식(제4 트로푸스)에 걸린다는 혐의로부터도 벗어난다. 이런 멸뿔한 외양을 지니고 있기 때문에 순환의 논변형식은 여타의 트로펜 중에서도 가장 고약한 것이다.

그렇지만 제5 트로푸스는 제시된 R1과 R2 가운데 어떤 것이 인식적 우선권(epistemic priority)을 가지느냐를 결정할 수 없기 때문에 문제가 발생한다는 것을 보여준다. 독단주의자는 근거 R1과 근거 R2 가운데 어느 것이 최종적인 근거가 될 수 있는지를 결정할 수 없다. 만약 결정한다면, 결정의 근거나 기준을 제시해야 하기 때문에 다시 제2 트로푸스에 빠질 것이고, 결정의 근거를 제시하지 못한 채 자명한 전제에 의존할 경우에는 제4 트로푸스에 걸린다. 그래서 그는 근거 R1에서 근거 R2로 갔다가 다시 R2에서 R1으로 가는 끊임없는 공전의 운동을 하면서 제4 트로푸스와 제2 트로푸스를 모면하려 할 뿐이다. 독단주의자는 근거와 (이 근거의) 근거 사이를 오가는 지루한 교체를 수행하면서 근거를 요구하는 피론주의자를 제풀에 지치게 할 속셈이다.

그러나 독단주의자가 근거와 (이 근거의) 근거 사이에서 끊임없는 이행을 하는 데 그칠 수밖에 없다면, 그는 “경쟁하는 두 개념 가운데 어떤 것이 우선권을 갖는지를 말할 수 없을 것이

다.”³¹⁾ 그렇다면 결국 이런 미결성성의 상태 앞에서 그는 판단을 유보하지 않을 수 없다. 그러므로 사실상 그의 체계이란 단지 제2 트로푸스와 제4트로푸스에 빠지지 않기 위한 지연술에 지나지 않았던 것이다. 제5 트로푸스에 의해 독단주의자의 체계의 한계가 탄로 났을 경우, 그가 취할 대안은 제4 트로푸스나 제2 트로푸스밖에는 없다. 그러나 이 대안들이 막혀 있다는 점은 앞에서 밝혀졌다.

(5) 아이네시데모스의 트로펜이 모두 관계성의 논변형식(제8 트로푸스)으로 수렴되었듯이, 아그리파의 트로펜 역시 모든 것은 타자와의 관계 속에서 존립한다는 관계성의 논변형식으로 귀착된다. 이것이 아그리파의 제3 트로푸스이다. 아이네시데모스의 제8 트로푸스와 아그리파의 제3 트로푸스는 별반 차이가 없다. 아그리파의 제3 트로푸스 역시 다른 트로펜의 결과에 의해서 자기 자신의 구체적인 증거를 확보하는 결과적인 상위의 트로푸스라고 할 수 있다. 이 논변형식은 지각된 것이나 사유된 것이나 간에 모든 규정된 것은 결국 타자와 관련을 맺는 대타적인 것이며 따라서 상대적인 현상에 불과하다는 것을 보여준다. 모든 것이 관계적이라면 대상의 참된 본성과 관련해서 필연적으로 판단을 유보해야 할 것이다.

아그리파의 5가지 트로펜은 단순히 병렬적인 나열에 그치지 않고 자체 내에서 논리적이며 유기적인 질서를 갖는다. 특히 제2 트로푸스(무한진행의 논변형식)와 제4 트로푸스(독단적인 전제 설정의 논변형식)와 제5 트로푸스(순환의 논변형식)은 매우 긴밀한 연관 관계에 놓여 있다. 이것들은 거의 한 조(組)처럼 독단주의자를 포획하는 촘촘한 회의를 그물망을 형성하고 있다. 즉 독단주의자가 제2 트로푸스를 벗어나려면 제4트로푸스나 제5 트로푸스에 걸려들고, 제4 트로푸스에서 빠져나오려면 제2트로푸스나 제5 트로푸스에 빠지며, 제5 트로푸스에서 탈출하려면 불가피하게 제2 트로푸스나 제4 트로푸스의 늪에 들어간다는 것을 의미한다. 모든 길은 막혀 있다. 반즈의 표현을 빌리면 “이 3가지 논변형식의 체계야말로 아그리파 회의주의의 철학적 핵심인 것이다.”³²⁾ 아그리파는 이렇게 최고로 정련되고 체계적인 회의주의의 이론을 전개함으로써 독단주의자들이 빠져나갈 수 있는 모든 출구를 봉쇄하였다. 회의주의자는 아그리파의 5가지 트로펜을 손에 넣음으로써 독단주의의 요새를 마음껏 유린할 수 있게 되었다. 어떤 철학자이건 그가 진리를 정초하려고 하는 한, 해결하지 않으면 안 되는 인식론적 수수께끼가 제출된 것이다.

31) Sextus Empiricus, *PH* 3.22. 결국 독단주의자가 순환 논증을 구사한다는 것은 “알지 못하는 것에 의해서 알지 못하는 것을 가르치는 것(Sextus Empiricus, *M* 8.86.)”이다.

32) Jonathan Barnes, *The Toils of Scepticism*, p. 119.

3. 근대 철학사, 고대 피론주의자와의 논쟁사(論爭史)이다

고대 피론주의는 중세 시대에는 별로 각광을 받지 못했다. 아우구스티누스의 『아카데미아 학파 박박』은 그 제목이 알려주듯, 피론주의가 아니라 신아카데미학파를 주제화한 것이다. 여기에서 그는 “철학에서 어떤 [진리의] 빛을 발견하려는 희망을 아예 용납 않는 그런 장벽”³³⁾을 허물려고 하였다. 그렇지만 그것이 성공적이었다 하더라도, 그가 무너뜨린 장벽은 특정한 회의주의의 종류인 신아카데미학파였을 뿐, 결코 회의주의 논변의 핵심을 보존하고 있는 피론주의가 아니었다. 이런 이유로 이 저서의 영역 번역자조차 일면 과도하기까지 한 박한 평가를 내리고 있다: “『아카데미아학파 반박』은 지식론에 대한 가치 있는 공헌이나 회의주의에 대한 응답으로서 추천될 수는 없다.”³⁴⁾ 순수한 인식론의 지평에서 아그리파와의 정면 대결은 연기되거나 혹은 암시적인 데에 그쳤다.

고대의 피론주의가 지니고 있는 철학적 운명으로서의 위험성은 후기 르네상스에 들어와서 분명하게 인지되고 확산되기 시작하였다. 고대 피론주의는 헬레니즘 시대에서 그것이 누렸던 것보다 더한 전성기를 누리고 더욱 커다란 영향력을 행사하기 시작했다.³⁵⁾ 근대 철학이 전개되는 가운데 피론주의가 담당했던 역할을 철학사적 관점에서 면밀하게 추적한 포프킨은 “어떻게 피론주의가 갑자기 유럽의 지성사의 주류로 편입되고 흡수될 수 있었는가?”를 구명하였다. 그에 따르면, 종교개혁을 둘러싼 갈등에서 “종교적 지식의 적절한 기준이 무엇인가?”가 중요한 논란거리로 등장하였고 이것은 “도대체 진리의 기준이 무엇인가?” 하는 고전적인 철학의 물음으로 확대되었는데, 이렇게 진리에 관한 회의적 문제가 제기된 바로 그때에 섹스투스 엠피리쿠스의 저작들이 우연하게 발견되었고, 이 저작들이 인식론의 진리 문제를 본격적으로 다루고 있음을 알게 되면서 섹스투스 엠피리쿠스는 근대 사상을 형성하는 데 극적인 역할을 담당하게 되었다는 것이다.³⁶⁾ 논쟁의 불은 피론주의의 재발견과 더불어 종교에서 철학으로 옮겨붙었으며, 이 불은 르네상스의 시작부터 근대가 끝날 때까지 꺼지지 않았다.

피론주의의 위력에 대한 자각과 함께 그것을 정면으로 돌파하지 않으면 안 된다는 지적인 긴박성은 근대에 와서 최고조에 다다랐다. 중세 천 년 신앙의 시대가 끝나자 대부분의 철학자가 스스로에게 부과한 과제는 추호도 의심할 수 없는 확실한 지식을 확보하는 것이었다. 인간의 행복 달성 여부는 이런 지식의 확보에 따라 결정될 것이었다. 그들은 이런 철학적 프로그램

33) 아우구스티누스, 『아카데미학파 박박』, 성명 역주(왜관: 분도출판사, 2016), 3.14.30.

34) Augustine, *Against the Academics*, trans. by John J. O'Meara(Westminster: The Newman Press, 1950), p. 18.

35) 앤소니 A. 롱, 『헬레니즘 철학: 스토아 철학자들, 에피쿠로스주의자들, 회의주의자들』, 이경직 옮김(서울: 서광사, 2000), pp. 411-422 참조.

36) Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*(Oxford, UK/New York: Oxford University Press, 2003), pp. 3-18 참조.

에 강력한 방해자가 있다는 것을 알게 되었다. “인간은 어떻게 해도 확실한 지식을 정초할 수 없다”는 것을 내세운 피론주의자들이 앞에 떡 버티고 서 있었던 것이다. 피론주의자가 득세한다면 인간의 삶은 혼돈과 암흑에 빠지고 마침내 불행에서 벗어날 수 없다는, 소위 ‘데카르트적 불안(the cartesian anxiety)’³⁷⁾을 근대 철학자들은 공유하고 있었다. 한마디로 근대에 피론주의는 반드시 제거해야 할, 철학적 거리를 떠도는 무서운 유령과도 같은 존재였다.

근대의 여명기에 베이컨이 “인간의 지식이 곧 인간의 힘”임을 선언하면서 4가지 우상들의 척결을 자신의 철학의 목표로 내세우며, “이 우상들은 확고하고 엄숙한 결의로써 물리쳐지고 폐기되어야 하며, 그림으로써 지성은 철저히 해방되고 깨끗하게 되어야 한다”³⁸⁾고 선언했을 때, 이 우상들은 다름 아닌 고대 피론주의자의 트로펜이었다. 가령 ‘종족의 우상’은 인간 자신을 준거로 삼는 데서 비롯된 것인데, 인간이 인간이기 때문에 가질 수밖에 없는 난점에 대한 논변은 고대 피론주의자가 애용하던 레파토리였다. ‘동굴의 우상’은 “개인 고유의 특수한 본성이나 그가 받은 교육, 전언(傳言), 책이나 … 다른 사람의 권위, 첫 인상의 차이”³⁹⁾에서 야기되는 우상이다. 인간들마다 처한 상황이나 본성이 다르기 때문에 다 다르게 지각하고 판단할 수밖에 없으며, 그래서 지식의 객관성이나 보편성을 주장할 수는 없다는 것이다. 그런데 베이컨의 이 우상이야말로 아마도 고대 피론주의자들의 논변들 가운데서 흔히 발견되면서도 독단주의를 물리치는 매우 강력한 무기로 출현했던 그것이다. 예바가 적확하게 지적하고 있듯이, 베이컨이 정신을 혼미하게 만들고 지식의 성장을 가로막는 장애물로 간주했던 저 우상들의 정체는 바로 고대 피론주의자들이 구사했던 트로펜이었다.⁴⁰⁾ 적어도 인식론과 관련해서 진리를 추구했던 근대 철학자들의 대척점에 서 있던 인물은 피론주의자들이었다. 그들 간의 진리와 의심의 지난한 싸움이 이렇게 시작되었다.

근대 철학자의 아버지라 명명되는 데카르트의 작업은 이런 논전의 프레임을 보여주는 전형적인 예일 것이다. 데카르트가 발견했다고 천명한, 추호도 의심할 수 없는 가장 확실한 지식의 토대는 모든 철학 개론서에서 인용될 만큼 너무나 유명한 것이다. “그리고 **‘나는 생각한다, 그러므로 나는 존재한다’**라는 이 진리는 아주 확고하고 확실한 것이고, 회의주의자들이 제기하는 터무니없는 억측으로도 흔들리지 않는 것임을 주목하고서, 이것을 내가 찾고 있던 철학의 제1 원리로 망설임 없이 받아들일 수 있다고 판단했다.”⁴¹⁾ 이런 극적인 발견에 의해 그는

37) 리처드 번스타인, 『객관주의와 상대주의를 넘어서』, 황철중·이병철·정창호 옮김(서울: 철학과 현실사, 2017), pp. 55-62 참조.

38) Francis Bacon, *NO*, I : 68.

39) Francis Bacon, *NO*, I : 42.

40) Luiz Eva, “Bacon’s Doctrine of the Idols and Skepticism”, in *Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy*, ed. by D. E. Machuca(Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 2011), pp. 102-119 참조.

자신이 “회의주의자의 의심을 뒤엎어버린 최초의 철학자”⁴²⁾라고 자부하였다. 그러나 데카르트가 부른 승리의 찬가는 오래가지 못했다. 그가 승리의 찬가를 부르자마자 섹스투스 엠피리쿠스의 근대적 후계자들이 격렬하게 들고 일어났던 것이다. 이 가운데 가장 대표적인 철학자는 아마도 가상디일 것이다. 그는 본유 관념을 부정하는 가운데 데카르트의 철학이 자의적인 독단을 저지르고 있는 한편, 순환 논증에도 빠졌다고 비판하였다. “나는 이 지점에서 순환 논증이 시작되고 있는 듯이 보인다는 점에 주목하고 싶다. [데카르트] 당신은 신에 관한 명석 판명한 관념을 가지고 있다는 이유로 신이 틀림없이 존재하며 기만자가 아니라는 것을 확신한다. 그런가 하면 당신은 기만자일 리 없는 신이 존재한다는 것을 알고 있다는 이유로 명석 판명한 관념은 틀림없이 참이라는 것을 확신한다.”⁴³⁾ 그러면서 가상디는 데카르트 철학을 뒤엎어버리는 일이 어렵지 않은 이유를 그의 『철학총론』에서 다음과 같이 밝히고 있다: “피론주의가 후에 부흥되었을 때 여타의 논변형식이 추가되었다; 그러나 가장 중요한 [아그리파의] 논변형식들 가운데 세 가지를 재검토해 보는 것만으로 충분하다. (……) 독단적인 의견이 존재하는 어떤 주제에 대해서도 이 세 가지 논변형식의 예들이 나타날 수 있다.”⁴⁴⁾

데카르트가 회의주의의 의심을 뒤엎어버렸다고 자신한 만큼, 고대 피론주의의 트로펜에 정통해 있던 가상디는 그 어떤 독단주의자라도 아그리파의 세 가지 트로펜을 견디어 낼 수는 없다고 데카르트만큼 확신하였다. 가상디에 의하면 데카르트 철학이란 섹스투스 엠피리쿠스가 조준하고 있던 전형적인 독단주의였다. 데카르트와 가상디라고 하는 근대의 두 거인(巨人)이 벌인 갑론을박의 진정한 배후 인물은 섹스투스 엠피리쿠스였다. 이성론의 태두 격인 데카르트가 이렇게 섹스투스 엠피리쿠스를 상대로 싸움을 벌였다는 것은 이후의 스피노자나 라이프니츠도 이 싸움터에서 벗어날 수 없었다는 것을 시사한다. 근대 초기에 벌어진 이 논박 때문에 피론주의자의 트로펜이 얼마나 위협적이며 막강한가 하는 사실이 분명하게 드러났고, 독단주의자와 회의주의자 간의 간단없는 싸움이 어떻게 진행될 것인지가 예고되었다.

지식의 원천에 대한 그들 간의 대립적인 입장에도 불구하고, 대륙의 이성론자만큼 영국의 경험론자도 회의주의를 넘어서고자 하는 데 있어서는 동일한 철학적 기획을 지니고 있었다. 로크가 『인간지성론』에서 인간 지식의 기원, 확실성 그리고 범위를 탐구하고자 제기한 물음은 곧 섹스투스 엠피리쿠스의 것이기도 하였다. “감관이 외적인 대상과 접하지 않을 때, 그래서 감관이 외적인 대상의 실재 본성에 대해 알려 주지 않을 때, 어떻게 지성은 감관의 느낌들

41) Rene Descartes, *CSM I*, p. 127[VI, 32].

42) Rene Descartes, *CSM II*, p. 376[VII, 550].

43) Pierre Gassendi, *The Selected Works of Pierre Gassendi*, ed. & trans. by Craig B. Brush(New York: Johnson Reprint Corporation, 1972), p. 204, p. 231 참조.

44) Pierre Gassendi, *The Selected Works of Pierre Gassendi*, p. 312.

이 감각의 대상들과 비슷한지를 알 수 있을까?”⁴⁵⁾라고 섹스투스 엠피리쿠스가 물을 때, 이 질문은 로크의 것이라고 해도 과언이 아니다. 물론 로크가 이런 질문을 한 까닭은 피론주의자에 동조하기 위해서가 아니다. 그는 앎과 무지 사이의 경계를 찾아냄으로써 ‘완전한 회의주의(perfect Scepticism)’에서 벗어나고자 하였다.⁴⁶⁾ 간단한 예를 들면, 로크는 제1 성질의 관념과 제2 성질의 관념을 구별하였다. 양자 간에는 커다란 차이가 있다. “물체들의 **제1 성질의 관념**은 이 성질들과 유사한 반면, **제2 성질에 의해서** 우리 안에 **산출되는 관념**들은 제2 성질들과는 전혀 **유사하지 않다**.”⁴⁷⁾ 사과와 색깔과 맛, 냄새 등 제2 성질의 관념들은 지각하는 사람에 가변적이지만, 사과와 크기, 모양 등 제1 성질에 의해 야기된 관념들은 실제 사과와 유사하다는 것이다. 제1 성질의 관념들은 사과 속에 실제로 있기 때문에 “누군가의 감각이 이것을 지각하든 말든 상관없이 그러하다.”⁴⁸⁾ 로크는 이런 식으로 회의주의자에게 대응했다. 이런 관념들에서 그는 주체나 대상의 지각 조건에 좌우되지 않는, 사물의 실제 본성과 우리의 관념의 일치를 확보했던 것이다.

그러나 잘 알려진 대로 로크의 이런 전략은 버클리에 의해 가차 없이 비판받았다. 로크는 “우리는 우리가 갖고 있는 **관념들** 이상으로 **지식**을 가질 수 없다”⁴⁹⁾는 경험론 일반의 대원칙을 정립하였다. 그럼에도 그는 우리 관념과 우리 관념 밖의 사물 사이의 유사성을 주장하면서 관념 밖의 세계를 기웃거리고 있다. 로크처럼 관념 외부에 어떤 사물의 존재를 인정하는 한, 결코 우리는 회의주의에서 빠져나올 수 없다고 버클리는 보았다. “우리의 모든 지식과 숙고는 겨우 우리 자신의 관념들에 국한되므로, 사물들이 관념들과 구별된다는 가정이야말로 모든 실재적인 진리를 제거하고 결과적으로 보편적인 회의주의를 가져온다.”⁵⁰⁾ 그래서 그는 우리 외부에 독립적으로 존재하는 사물을 제거하고, 직접적으로 지각되는 사물의 관념들만을 인정함으로써 문제를 풀려고 하였다. 버클리는 『인간지식의 원리론』에서 단적으로 다음과 같이 선언하고 있다: “내가 나의 눈으로 보고 나의 손으로 만지는 사물이 존재한다는 것을 나는 추호도 의심하지 않는다.”⁵¹⁾ “**존재는 지각되는 것[관념]이다**.”⁵²⁾ 이런 그의 관념론은 많은 문제를 낳았다. 어떻게 관념들과 환각들을 구별할 수 있는가? 마굿간의 말은 내가 지각할 때는 존

45) Sextus Empiricus, *PH* 2.74. 로크가 질문한 배경에 섹스투스 엠피리쿠스의 『피론주의 개요』에서 등장한 논증들이 있었다는 데 대해서는 Roger Woolhouse, “Locke’s theory of knowledge,” in *The Cambridge Companion to Locke*(Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1994), p. 146 참조.

46) John Locke, *Essay* 1.1.7 참조.

47) John Locke, *Essay* 2.8.15.

48) John Locke, *Essay* 2.8.17.

49) John Locke, *Essay* 4.3.1.

50) George Berkeley, *Commentaries*, p. 75[606].

51) George Berkeley, *Principles*, p. 55[35].

52) George Berkeley, *Principles*, p. 42[3].

재하고 그렇지 않을 때는 존재하지 않는단 말인가? 이런 유아론적 비판에 대응하기 위해 그는 이미 모든 것을 지각하고 있는 영원히 깨어 있는 정신, 즉 신을 도입하였다. 그는 난제를 풀었다고 여겼으며, 그래서 “무신론과 회의주의는 완전히 파괴될 것”⁵³⁾이라고 희망하였다.

그런데 버클리의 관념론은 무참하게 흠에 의해 논박되었다. “존재는 오로지 지각되는 것이다”라는 버클리의 тезис는 (지각되는 것이 아니라) 지각하는 신의 존재를 가정하고 그것에 의존함으로써 무너진다. 흠은 신뿐만 아니라 외부에 독립적으로 존재하는 대상, 자아, 인과성과 같은 학문이나 일상적인 삶의 영역에 있어서 일반적으로 용인되는 근본 신념들에 대한 인식론적 정당화가 실패할 수 없다는 것을 역설하였다. 그에 의하면, 이런 근본 신념들은 꾸며낸 ‘허구’⁵⁴⁾이고, ‘거짓’⁵⁵⁾일 뿐이다. 모든 지식은 개연성의 지위만을 갖는다는 경험론의 최종적인 결론은 그를 ‘피론주의 즉 극단적인 회의주의’⁵⁶⁾로 인도하였다. 흠은 보편적이고 필연적인 지식 자체의 원리적인 정립 불가능성을 설파한 저 고대의 피론주의자가 된 것이다. 피론주의자가 될 수밖에 없는 자신을 보면서 흠은 『인성론』 제1 권의 결론 부분에서 다음과 같이 한탄하고 있다: “가장 깊은 어둠에 휩싸여 사지(四肢)와 능력의 사용을 완전히 빼앗긴 채 상상할 수 있는 한 가장 가련한 상태에 처해 있다.”⁵⁷⁾

돌이켜 보면 데카르트는 아직 회의주의를 극복하지 못했을 때의 자신의 처지를 “나는 지금 마치 갑자기 소용돌이치는 깊은 물속에 빠져 허우적대며, 바닥에 발을 대지도 못하고 또 그렇다고 헤엄쳐서 물 위로 올라갈 수도 없는 난처한 상황”⁵⁸⁾에 비유한 바 있다. 이 난처하고 암울한 상황을 벗어나기 위해 그가 시도한 철학적 기획은 확실하고 흔들릴 수 없는 지식의 토대를 발견하는 것이었고, 이것을 발판 삼아 그는 ‘큰일을 도모할 수 있지 않을까 하는 희망’⁵⁹⁾을 품고 있었다. 그런데 이제 흠에 와서 보니 데카르트가 지니고 있었고 그 이후 근대의 철학자들도 한결같이 마음속에 품고 있었던 큰일의 도모에 대한 희망은 절망으로 바뀌었고, 흠은 데카르트가 애초에 빠져 허우적대었던 깊은 물속으로 다시 가라앉아 버린 것이다. 요컨대, 흠이 도달한 결론은 데카르트 철학의 출발점이었고, 그것은 피론주의였던 것이다. 흠에 의해 피론주의

53) George Berkeley, *Dialogues*, p. 168.

54) David Hume, *Treatise*, p. 254.

55) David Hume, *Treatise*, p. 213.

56) David Hume, *Enquiries*, p. 161. 흠은 『인성론』에서 ‘전면적인 회의주의(total scepticism)’라고 표현하기도 한다. David Hume, *Treatise*, p. 183 참조.

57) David Hume, *Treatise*, p. 269.

58) Rene Descartes, *CSM II*, p. 16[VII, 23-4]. 데카르트는 이 깊은 물속이 다름 아닌 피론주의자들의 의심이라고 밝히고 있다. Rene Descartes, *CSM II*, p. 408[VII, 512]: “이런 일반적인 의심들은 소크라테스의 무지나 피론주의자들의 불확실성으로 우리를 곤장 인도하게 될 것이다. 발 디딜 곳을 잃어버렸을지도 모른다고 내가 생각하는 깊은 물들이 있다.”

59) Rene Descartes, *CSM II*, p. 16[VII, 24].

의 극복은 더욱 난망한 것으로 드러났다. 그렇다면 그동안 철학이 했던 일은 무엇이란 말인가! 데카르트가 시도했고 그 이후 데카르트를 좇아 근대 철학자들이 감행했던 피론주의의 극복이란 모두 수포로 돌아갔다는 말이 된다. ‘철학의 스캔달’⁶⁰⁾이 터진 것이다.

칸트는 피론주의의 극복의 문제에 있어서 이런 지적인 파국의 상태에 놓여 있었다. 칸트는 우리의 선험적인 직관 형식과 지성 형식에 의해 세계가 구성된 것임을 밝힘으로써 경험 세계에 관한 지식의 보편성과 필연성을 확보하였다. 그렇지만 경험이 도달할 수 없는 데까지 확장된 세계(우주)를 인식하려 할 때 이성(이성)은 아주 기이하게도 동등한 권리를 갖고 맞서는 대립하는 주장과 만나게 된다. 정립과 반정립으로 제시되는 각각의 명제는 “똑같이 명명백백하고 이의(異議)의 여지가 없는 증명에 의해 해명될 수 있기 때문에”⁶¹⁾ 두 명제 가운데 어느 편이 승리를 거두기란 불가능한 것처럼 보인다. 이런 이율배반이 피할 수 없는 것이라면, 형이상학의 싸움터에서 벌어지는 내전은 종식되지 않을 것이다. 피론주의자들의 전매특허인 트로펜은 이 지점에서 다시 소생하여 위력을 발휘하게 될 것이다. 동등한 권리를 갖고 대립하는 주장을 맞서 세우는 것이야말로 트로펜을 구성하는 가장 중요한 피론주의의 원리이다. 만약 사태가 이렇다면 결국 이성은 자신을 회의적 절망에 내맡기게 되고, 그리하여 소위 ‘순수 이성의 안락사’⁶²⁾를 맞이하게 될 것이다.

칸트는 이런 이율배반이 “**이성의 자기 자신과의 진정한 모순**”⁶³⁾이 아니라 한갓 변증법적 속임수임을 밝혀냄으로써 회의주의를 극복하려 하였다. 인간 지식의 타당성과 한계를 명확히 인지하여 현상과 물자체를 조심스럽게 구별하기만 하면, 이율배반은 둘 다 거짓이거나 참이고, 더 이상 모순되지 않는다. 그러니까 현상과 물자체를 뒤섞어 오해하는 경우에만 “어떤 사람은 ‘예’라고 말하는 데 반해 다른 사람은 ‘아니오’라고 말하는 모순”⁶⁴⁾의 사건이 생겨난다는 것이다. 결국 이율배반이 기만이기 때문에, 상충하는 논증을 펴으로써 판단유보로 안내했던 저 피론주의자의 트로펜도 거짓된 가상일 수밖에 없다는 것이 칸트 논의의 요점이다. 피론주의자는 이율배반에 의해 철학의 안락사를 시도했지만, 칸트에 따르면 안락사를 맞이하게 된 것은 그의 회의적 속임수가 만천하에 탄로난 피론주의자인 것이다.

그러나 헤겔은 피론주의를 극복하려고 한 칸트의 시도가 실패했다고 진단하였다. 칸트의 비판철학의 기획은 인식에 앞서서 우리는 우리의 인식 능력을 비판해 보지 않으면 안 된다는 것이었다. 그렇지만 헤겔은 이런 비판 철학의 전략이 애초에 칸트를 진리의 길에서 이탈하게

60) Immanuel Kant, *KdV*, BXL.

61) Immanuel Kant, *Prolegomena*, p. 340.

62) Immanuel Kant, *KdV*, A407 / B434.

63) Immanuel Kant, *KdV*, A740 / B768.

64) Immanuel Kant, *Logik Blomberg*, p. 85.

만든다고 보았다. 『철학적 학문들의 백과사전』과 『철학사 강의』에서 똑같은 비유를 들어 헤겔은 칸트를 이렇게 비판하고 있다: “인식 능력을 탐구한다는 것은 이것을 인식한다는 것이다. 따라서 저 요구는 우리가 인식하기 전에 인식 능력을 인식해야 한다는 것이다; 이것은 물에 들어가기도 전에 수영을 하려는 것과 똑같다. 인식 능력에 관한 탐구야말로 그 자체 인식하는 행위인 것이다. 이 탐구 행위 그 자체가 [이미] 인식이므로, 이 인식 능력에 대한 탐구가 목표로 하는 바는 달성될 수 없다.”⁶⁵⁾ 칸트에 대한 헤겔의 논박은 인식 능력을 검사하는 작업 자체가 이미 인식 행위라는 것이다. 다시 말해서, 우리가 인식 능력을 비판한다고 했을 때, 거기에는 바로 이것을 가능하게 만드는 사유의 근본규정들이 이미 항상 작동하고 있다는 것이다. 가령 ‘있음’, ‘없음’, ‘생성’, ‘갈음’, ‘구별’, ‘현상’, ‘본질’, ‘원인’, ‘결과’, ‘대립’, ‘모순’ 등과 같은 사유를 규정짓는 근본적인 개념들이 없다고 한다면, 아예 무엇인가에 대한 인식은 성립할 수 없다. 탐구의 과제를 대상에서 주관으로 전환한 것이 인식론에서 칸트의 코페르니쿠스적 전회였다고 한다면, 주관으로부터 이 주관의 인식을 가능하게 하는 근본적인 사유규정(개념)으로 인식의 초점을 돌린 것은 헤겔의 혁명적인 발상이었다고 말할 수 있을 것이다.

특기할 만한 점은, 칸트는 모순율을 어떤 철학적 검토도 필요로 하지 않는 “**모든 분석적 인식**의 보편적이고 완전히 충분한 원리”⁶⁶⁾로 받아들인 데 반해, 헤겔은 이런 개념들이 모순을 범한다고 주장한 점에 있다. 가령, ‘있음’을 온전하게 이해하려면 ‘없음’이 동시에 이해되어야 한다는 것이다. “있음은 있음이다”라는 동어반복적인 이야기를 아무 의미 없이 떠벌리는 사람은 제정신이 아닐 것이다. 적어도 “있음은 있음이다”라는 진술이 유의미한 내용을 지닌다고 할 때, 그것은 곧 “있음은 [없음이 아니라] 있음이다”라는 것을 함축하고 있는 것으로 보아야 한다. 즉 헤겔에 의하면, ‘있음’의 자기 정체성은 이것과는 모순을 이루고 있는 ‘없음’을 통해서 확보될 수 있다는 것이다. 이렇게 헤겔은 개념이 자기와 모순되는 개념을 반드시 불러온다고 간주하였다. 개념이 스스로를 지양하여 모순되는 개념을 불러오는, 개념의 변증법적 자기운동이야말로 헤겔이 발굴해낸 새로운 인식론의 영역일 것이다.

헤겔은 고대 피론주의자들이 이미 이런 개념들의 필연적인 연관 관계를 선취했다고 보았다. 아이네시데모스의 것이건 아그리파 것이건, 그들에게 있어 상위의 트로푸스는 “모든 것은 [타자와] 관계를 맺고 있다”는 것이었다. 심지어 ‘비관계’라는 개념조차 관계적이다. ‘비관계’라는 개념은 ‘관계’라는 개념과의 상호 관련 속에서만 존립할 수 있기 때문이다. ‘비관계’는 독립적인 ‘비관계’가 아니라 이미 관계적인 ‘비관계’일 뿐이다. 이런 제관계를 통찰했기에 그들은 독단주의자가 ‘이것’을 내세우면 그것과 동등한 권리를 갖고 대립하는 ‘저것’을 (그가

65) Georg W. F. Hegel, *VGP III*, p. 334. Georg W. F. Hegel, *Enz I*, p. 114[41, Zusatz 1] 참조.

66) Immanuel Kant, *KdV*, A151 / B191.

‘저것’을 내세우면 이제는 ‘이것’을) 자유롭게 내세울 수 있었던 것이다. 헤겔에 의하면, 그들은 ‘이것’과 ‘저것’ 간의 내재적으로 필연적인 변증법적 관계를 파악하고 있었기 때문에, 말하자면 ‘최고로 성숙한 변증법적 의식’⁶⁷⁾을 가지고 있었기 때문에, 독단주의자들의 진리 주장을 마음껏 유린하고, ‘철학이 대적할 수 없는 적(敵)’⁶⁸⁾으로서 등장할 수 있었다.

헤겔은 피론주의자들의 트로펜을 해결할 수 있는 것은 오로지 자신의 사변 철학에서뿐이라고 주장하였다. 사변 철학의 요점을 앞에서 든 예를 동원하여 설명한다면, “있음은 있음이면서 동시에 없음이다”라는 데 있다. 즉 ‘이것’과 ‘저것’을 서로 대립하는 타자로 보지 말고, 하나의 통일을 이루는 계기들로 파악할 수 있고, 또 그래야 한다는 것이다. “[사변적] 이성에게는 타자에 맞서는 타자란 존재하지 않는다.”⁶⁹⁾ 이제 피론주의자는 사변 철학 앞에서는 무력할 수밖에 없다. 왜냐하면 피론주의자는 원리적으로 더 이상 타자에 타자를 맞서 세움으로써 타자를 무력화하는 회의적 등치를 구사할 수가 없기 때문이다. 타자 관계가 온전히 자기 관계 안으로 지양되어 편입되는, 요컨대 모순을 파악하는 “**사변적인 것에 대해서는 회의주의는 무력하다.**”⁷⁰⁾ 자기 자신과의 동일성을 개념적으로 파악한 사변 철학에서는 자기와 대립적으로 맞서는 독립적인 타자는 사라진다. 이에 따라 피론주의도 그 존립 기반을 상실하고 말았다는 것이 헤겔의 입장이다. 이런 점에서 본다면 적어도 원리적인 차원에서 피론주의의 극복가능성을 헤겔이 제시한 것만은 분명해 보인다. 피론주의에 대한 사변 철학의 대응책을 검토한 뢰트게스는 다음과 같은 결론을 내리고 있다: “회의주의의 철학의 도전에 대한 유일하게 충분한 답변으로서의 헤겔의 변증법적-사변적인 철학.”⁷¹⁾ 그러나 이것으로 섹스투스 엠피리쿠스와의 논쟁사는 끝난 것인가? 그렇게 되지 않았다는 것을 우리는 알고 있다.

4. 현대 철학, 고대 피론주의자와의 지속적인 대화이다

데카르트에서부터 헤겔에 이르기까지 근대 철학에서 가장 중요한 인식론적 현안은 “어떻게 회의주의를 극복할 것인가?” 하는 것이었다. 이것이 근대 철학자들 각자에게 그때마다 시급한 당면 문제로 부각했다는 말은 회의주의가 그만큼 극복하기 어려운 상대였다는 것을 반증해준다. 거칠게 말해서 근대의 주류 철학자들은 피론주의자를 포획하려는 야심찬 시도를 하였으나 거꾸로 그들이 피론주의자가 쳐놓은 덫에 걸려 먹잇감으로 전락하고 말았다고 해도

67) Georg W. F. Hegel, *VGP II*, p. 395.

68) Georg W. F. Hegel, *Enz I*, p. 176[81, Zusatz 2].

69) Georg W. F. Hegel, *VSP*, p. 247.

70) Georg W. F. Hegel, *VGP II*, p. 397.

71) Heinz Röttges, *Dialektik und Skeptizismus: Die Rolle des Skeptizismus für Genese, Selbstverständnis und Kritik der Dialektik*, (Frankfurt am Main: Athenäum, 1987), p. 117.

과히 틀린 말이 아니다. 선행 철학자의 진리론을 공격할 때 그들은 기꺼이 고대 피론주의자를 동반하였으나, 정작 피론주의의 트로펜을 빠져 나갈 수 있다고 주장하면서 내놓은 자신들만의 진리론은 거의 예외 없이 피론주의자의 트로펜의 희생양이 되고 말았다. 이런 전도의 역사가 최소한 인식론의 영역에 한정해 본다면 바로 근대 철학사를 수놓고 있다.

이런 측면에서 볼 때, 근대 철학의 전개를 좀 더 거시적이고 심도 있는 차원에서 조망하기 위해서는 (비록 어떤 경우 전면에 드러나 있지는 않다 하더라도) 근대 철학자들이 진정 상대해야 했던 피론주의자의 트로펜이 주제화되어야 한다. 섹스투스 엠피리쿠스야말로 근대의 철학들이 상호 유기적인 관계를 맺으면서 거의 필연적이라고 할 정도로 특정한 방향으로 전개되었는지를 설명해 주는 강력한 철학적 동기(動機) 가운데 하나일 것이다.

섹스투스 엠피리쿠스의 저작들이 담고 있는 피론주의 논변들은 철학적 지식 일반의 정초 가능성을 문제 삼는 가장 보편적이고 체계적인 성격을 지니는 것이기 때문에, 진리나 지식의 정당성에 대한 논의가 이루어지는 곳에서는 반드시 섹스투스 엠피리쿠스와 대면하지 않을 수 없다. 현대 철학도 예외가 될 수 없다. 이런 운명적 만남은 몇몇 현대 철학자가 피론주의와 맺고 있는 관계를 간략하게 살펴보는 것만으로도 확인될 수 있다.

니체는 반플라톤주의, 반헤겔주의를 대표하는 현대 철학의 대표적인 인물이라고 할 수 있다. 니체는 플라톤 이래로 서양 철학자가 과제로 설정해 온 영구불변의 진리에 대한 추구라는, 플라톤이래 근대 철학자들에게까지 면면하게 이어져 내려온 지배적인 철학의 패러다임을 해머를 들고 내리치려 하였다. 초월적이거나 보편적인 진리 발견을 공언하는 온갖 종류의 독단주의를 물리치려고 한 점에서 그가 피론주의자들과 철학적 유대감을 형성하고 있었으리라는 점은 그리 어렵지 않게 추론할 수 있다.

니체는 우리가 보편적이며 영원한 진리에 도달할 수 없다고 보았다. 왜 그런가? 니체가 주는 가장 결정적인 답변은 다음 인용문에 있다: “오직 관점주의적으로 보는 것만이, 오직 관점주의적인 ‘인식’만이 존재”⁷²⁾하기 때문이다. 보는 사람의 방향이나 그가 처한 환경 조건에 따라 사물에 대한 지각은 달라질 수밖에 없지 않은가? 어떤 환경적, 심리적 지각 조건을 떠난 인간이란 있을 수 없지 않은가? 그렇기에 어떤 특정한 방향을 바라보지 않는 하나의 눈을 생각하도록 요구하는 일은 도저히 생각할 수 없다는 것이다. 각각의 상이한 조건에 따라 사물을 지각하는 눈은 수없이 많게 된다. “따라서 수많은 ‘진리’들이 있고, 따라서 그 어떤 진리도 없다.”⁷³⁾ 그렇기 때문에 니체가 보기에 인식의 관점적 조건이나 한계에서 벗어난, 시공을 초월한 보편적이고 객관적인 진리란 다 지어낸 허구에 불과할 뿐이다. 이런 니체의 관점주의의 결

72) Friedrich Nietzsche, *GM* III 12, p. 365.

73) Friedrich Nietzsche, *N* 34[230], p. 498.

론은 여러 “[대립하는] 지각들 중 어떤 것이 올바른 것인가 하는 물음이 전혀 무의미하다”⁷⁴⁾는 것이다.

그런데 우리가 인식할 때 자신이 처한 관점적 지평을 넘어서 수 없으며, 그렇기에 여러 상이 하고 대립하는 것들 가운데 어떤 지각이, 어떤 인식이, 어떤 진리가 더 올바른 것인가를 결정할 수 없다는 니체의 입장은 낯설지 않다. 그의 관점주의는 저 아이네시테모스의 트로펜과 그 대로 포개지는 것이다. 말하자면 지배적인 영향력을 행사해 왔던 플라톤 이래의 저 독단주의를 깨뜨리려고 니체가 높이 쳐든 해머는 저 고대 피론주의자의 트로펜이었던 것이다. 물론 니체가 관심을 돌리고자 하는 것은 근대 철학자들이 진력했던 ‘인식’이 아니라, 이성이 어떻게 해보려고 해도 해 볼 수 없는 ‘의지’의 영역이긴 하다. 비록 이렇게 협소한 이성적 패러다임을 벗어나 더 강해지려고 하는 의지와 충동이 난무하는 삶에로의 전환이라는 맥락에서 니체가 피론주의자를 소환하고 있다고 해도, 현대 철학이 플라톤이나 데카르트, 칸트, 헤겔에 반대하는 지적 운동을 추구하는 한, 니체의 관점주의는 섹스투스 엠피리쿠스가 박물관의 박제로서 아니라 현대 철학에 기여할 수 있는 커다란 젓줄일 수 있다는 것을 예시해 주는 것이기도 하다.

니체의 관점주의에서 예상할 수 있듯이, 현대 철학자들은 고대 피론주의자의 트로펜을 이전 철학의 독단성이나 일면성, 성급함을 폭력성을 폭로하는 데 있어 매우 유용한 도구로 활용하고 있다. 아예 알베르트의 경우는 아그리파의 트로펜을 그대로 차용하고 있기까지 하다. 학문적 논의 과정에 있어서 최후의 근거를 제시하려는 시도는 반드시 무한소급이나 논리적 순환이나 자의적으로 무한 진행을 단절시키는 진행 중단에 빠질 수밖에 없다는 그의 ‘뮌히하우젠 트릴레마(Münchhausen Trilemma)’⁷⁵⁾는 정확히 아그리파의 트로펜이다. 제4 트로푸스(독단적인 전제 설정의 논변형식)와 제2 트로푸스(무한진행의 논변형식)와 제5 트로푸스(순환의 논변형식)가 맺고 있는 긴밀한 연관 관계는 이미 아그리파가 직조해 놓은 것이었다. “어떤 영역에서든지 간에 인간의 문제 해결의 모든 시도는 종국적으로 오류에 빠질 수 있다”⁷⁶⁾는 알베르트의 ‘오류가능주의(Fallibilismus)’는 고대 아그리파의 트로펜에 대한 현대판 버전 그 이상도 그 이하도 아니다.

근대 철학에서 그랬듯이, 현대 철학에서도 섹스투스 엠피리쿠스는 생생하게 살아나서 생

74) Friedrich Nietzsche, *UWL* 1, p. 884.

75) Hans Albert, *Treatise on Critical Reason*, trans. by M. V. Rorty(Princeton: Princeton University Press, 1985), p. 18 참조.

76) Hans Albert & Karl-Otto Apel, “Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich?,” in *Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge* 2, hrg. von K-O. Apel, D. Böhler & G. Kadelbach(Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1984), p. 87.

산적인 담론에 참여하고 있다. 논리 실증주의자들이 내세운 검증주의를 비판하면서 포퍼가 어떤 학문적 지식도 영원한 진리의 위상을 가질 수 없음을 논증할 때, 그는 사실상 섉스투스 엠피리쿠스가 논구한 바 있는 귀납법의 원리적 한계를 원용한 것이라고 볼 수 있다.⁷⁷⁾ 또한 파이어아벤트가 이론 섉택의 기준은 어떤 중립적인 관찰 사례에 의존하고 있는 기준이 아니라 단지 주관적인 바램에 따른 것이라고 주장하면서 “어떤 것이라도 좋다”⁷⁸⁾는 반방법론을 섉파할 때, 우리는 금방 고대 피론주의자를 떠올릴 수 있다. 또한 알베르트와 짝을 이룬 아펠의 섉험화용론을 논구하면서 피론주의를 다루지 않을 수는 없을 것이다. 또한 가다머는? 또한 로티는? 이렇게 ‘또한’으로 시작되는 현대 철학자들을 명명하려면 끝이 없을 것이다. 고대 피론주의자들이 끈질긴 생명력을 이어올 수 있는 이유는 시대를 막론하고 철학적 이론의 독단성과 한계를 드러내는 데 있어 그들의 트로펜이 여전히 막강하고도 유효한 무기로 기능하기 때문일 것이다. 고대 피론주의에 대한 철학적 이야기는 이전에도 그랬듯이 살아 움직이는 현장성과 생명성을 갖고, 철학이 지속되는 한 계속될 것이다.

참고문헌

- 리처드 번스타인, 『객관주의와 상대주의를 넘어서』, 황설중·이병철·정창호 옮김, 서울: 철학과 현실사, 2017.
- 박규철, 「아이네시테모스의 회의주의: PH와 DL 그리고 Bibl와 Prae. evang.에 대한 비교 분석을 중심으로」, 『철학논총』 제90집, 새한철학회, 2017, pp. 213-238.
- 아우구스티누스, 『아카데미학과 박박』, 성염 역주, 왜관: 분도출판사, 2016.
- 앤소니 A. 룡, 『헬레니즘 철학: 스토아 철학자들, 에피쿠로스주의자들, 회의주의자들』, 이경직 옮김, 서울: 서광사, 2000.
- 카차 포그트 『고대 회의주의』, 김은정 외 옮김, 서울: 전기가오리, 2018.
- 플라톤, 『에우티프론, 소크라테스의 변론, 클리톤, 파이돈』, 박종현 역주, 파주: 서광사, 2003.
- Albert, Hans, *Treatise on Critical Reason*, trans. by M. V. Rorty, Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Albert, Hans & Karl-Otto Apel, “Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich?,” in *Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge 2*, hsg. von K-O. Apel, D. Böhler and G. Kadelbach, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1984.
- Annas, Julia & Jonathan Barnes, *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Augustine, *Against the Academics*, trans. by John J. O'Meara, Westminster: The Newman Press, 1950.

77) Sextus Empiricus, PH 2.204 참조.

78) Paul K. Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*(London/New York: NLB, 1988), p. 14.

- Bacon, F., *Novum Organum*, in *The Works of Francis Bacon*, ed. by J. Spedding, R. L. Ellis and D. E. Heath, Cambridge/New York/ Melbourne/Madrid/Cape Town/Singapore/São Paulo/Delhi/Tokyo/ Mexico City: Cambridge University Press, 2011. (약칭: *NO*)
- Barnes, Jonathan, *The Toils of Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Berkeley, George, *Philosophical Commentaries* in *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, Vol 1, ed. by A. A. Luce and T. E. Jessop, Nelson: Kraus Reprint, 1979. (약칭: *Commentaries*)
- _____, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* in *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, Vol 2, ed. by A. A. Luce and T. E. Jessop, Nelson: Kraus Reprint, 1979. (약칭: *Principles*)
- _____, *Three Dialogues between Hylas and Philonous* in *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, vol. 2, ed. T. E. Jessop, Nelson: Kraus Reprint, 1979. (약칭: *Dialogues*)
- Cicero, *Academics*, trans. by H. Rackham, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933. (약칭: *Ac*)
- Descartes, Rene, *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol I, trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1985. (약칭: *CSM I*)
- _____, *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol II, trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1984. (약칭: *CSM II*)
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, Vol II, trans. by R. D. Hicks, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925. (약칭: *DL*)
- Eva, Luiz, “Bacon’s Doctrine of the Idols and Skepticism”, *Pyrrhonism in Ancient, Modern and Contemporary Philosophy*, ed. by D. E. Machuca, Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 2011, pp. 99-129.
- Feyerabend, Paul K., *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London/New York: NLB, 1988.
- Frede, Michael, “The Sceptic’s Beliefs,” in *The Original Sceptics: A Controversy*, ed. by Myles Burnyeat and Michael Frede, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1997.
- Gassendi, Pierre, *The Selected Works of Pierre Gassendi*, ed. & trans. by Craig B. Brush, New York: Johnson Reprint Corporation, 1972.
- Hegel, Georg W. F., *Theorie Werkausgabe in zwanzig Bänden*, Redaktion von Eva Moldenhauer & Karl M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969ff. (약칭: *TW*)
- _____, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, in *TW 2*. (약칭: *VSP*)
- _____, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, *TW 8*. (약칭: *Enz I*)
- _____, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, *TW 19*. (약칭: *VGP II*)
- _____, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, *TW 20*. (약칭: *VGP III*)
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1960. (약칭: *Treatise*)
- _____, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning The Principles of Morals*, ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1975. (약칭: *Enquiries*)

- Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der (Königl.) Preußischen Akademie der Wissenschaften (ab Bd. 23 von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin), Berlin: Georg Reimer/Walter de Gruyter, 1900ff. (약칭: *AA*)
- _____, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, in *AA* 4. (약칭: *Prolegomena*)
- _____, *Logik Blomberg*, in *AA* 24.1. (약칭: *Logik Blomberg*)
- _____, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998. (약칭: *KdV*)
- Kuzminski, Adrian, *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, Lanham/Boulder/New York/Toronto/Plymouth, UK: Lexington, 2008.
- Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by Peter H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press, 1975. (약칭: *Essay*)
- Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, hrsg. von G. Colli und M. Nontinari, München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co, 1988. (약칭: *KSA*)
- _____, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in *KSA* 1. (약칭: *UWL*)
- _____, *Zur Genealogie der Moral*, in *KSA* 5. (약칭: *GM*)
- _____, *Nachgelassene Fragmente*, in *KSA* 9-13. (약칭: *N*)
- Popkin, Richard H., *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford, UK/New York: Oxford University Press, 2003.
- Röttges, Heinz, *Dialektik und Skeptizismus: Die Rolle des Skeptizismus für Genese, Selbstverständnis und Kritik der Dialektik*, Frankfurt am Main: Athenäum, 1987.
- Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, trans. by R. G. Bury, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933. (약칭: *PH*)
- Woolhouse, Roger, "Locke's theory of knowledge," in *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1994.

2023

**한국철학자
연합대회**

**학문후속세대 발표
동양철학**

『맹자』 류(類) 도식과 “선(善)해질 수 있는 능력”

최 국
홍콩중문대

개 요

확충(擴充), 내지는 미루어감(推)에 대한 이해는, 개별 학자에 따라 대략적으로 논리적 일관성(logical consistency)에 의한 추론, 정서적 확장(emotional extension) 등을 의미한다. 그러나 나는 류(類) 개념의 특성에 의해, 확충, 내지는 미루어감 개념이 설명되어야 하며, 이러한 설명 구도 상에서, 이들 개념은 논리적 일관성과 정서적 확장이란 특성을 모두 드러낼 수 있다. 그리고 이는 능력이 있음을 ‘자각하는 것’(혹은 능력이 있다고 생각하는 것)이 맹자 윤리학에서 차지하는 중요성을 잘 설명한다. * 근본 문제: 맹자에서 ‘확장’은 어떻게 설명되어야 하는가?

1. 확장의 문제가 위치하는 배경 맥락: “본성”

6A6: 공도자: 今曰『性善』, 然則彼皆非與?」

孟子曰: 「乃若其情, 則可以爲善矣, 乃所謂善也。若夫爲不善, 非才之罪也。」

번역: “情에 대해 말하자면, 선행할 수 있다는 것이니, 이를 선이라고 하는 것이다. 만약 불선하게 된다면, 이는 才의 탓이 아니다.”

* 성선에서의 선(善): “선행할 수 있다”(可以爲善)는 뜻: 선행할 수 있는 ‘능력’ ⇨ 성선을 보이는 문제: “적어도” 선행할 수 있는 능력이 사람에게 존재함을 보이는 문제! cf) 능력 vs 성향 (경향성): 선행할 수 있는 능력의 존재는, 불선행할 수 있는 능력(?)의 존재를 배제하지 않지만, 선행하려는 성향의 존재는, 불선행하려는 성향의 존재를 배제하는 것 같다.

함축: “어떤 사람이 선행할 수 있음을 부정할 수 없다면, 설사 그가 현재 어떤 의미에서도 선하다고 할 수 없더라도 (그가 현재 아무리 나쁜 짓을 하더라도), 그의 본성은 선할 여지가 있다.” 어떤 사람이 (도저히) 선행할 수 없을 경우에만, 그의 본성은 선하지 않다고 말할 수 있다.

* 선택될 수 있는 능력은 ‘확장’의 문제와 긴밀히 관련된다.

2. 맹자 윤리학에서의 근본 단위: “능력”(ability)

(어떤 상황에서 (측은지심, 수오지심, 사양지심, 시비지심)을 느낄 수 있는 능력)

1A7: 맹자는 제선왕에게, 혼종의 사례(과거에 제선왕이 희생 제의를 위해 끌려가는 소에 대해 ‘이미’ 측은지심을 느낀 사례)를 근거로, 그는 충분히 그의 백성들을 보호할 수 있다(可以保民)고 주장한다. → 이해: 소에게 ‘이미’ 측인지심을 느낀 사례는, 백성들에게도 그가 충분히 측은지심을 느낄 수 있음을 보여주고, 아마도 이러한 측은지심이 백성을 보호(保民)하는 것의 핵심일 것이다. (* 이러한 방식에 충분히 의문을 제기할 수 있겠지만, 이것이 맹자의 생각임은 부정하기 어려운 것 같다.)

* ‘不爲(하지 않음)/不能(할 수 없음)’의 맥락: 맹자의 ‘능력’의 존재에 대한 강조, 혹은 능력의 존재를 ‘자각’하는 것에 대한 강조를 잘 보여준다. (맹자의 강조: 능력을 갖추고 있다면, 그 능력을 발휘하지 않는 건, 할 수 없는 게 아니라, 하지 않는 것일 뿐이다.)

* 감정을 느끼는 문제가, 행동의 문제보다 더 근본적이다.

3. 사단(四端)은 무엇인가?

2A6 스토리: “사람이라면 누구나, 어린 아이가 우물에 빠지려는 것을 보면, 생각할 겨를도 없이(乍見) 측은지심을 느끼게 될 것이다.” * 동시에 사단은, 측은지심, 수오지심, 사양지심, 시비지심을 가리킨다.

* 어떤 것이 사단으로 고려될 수 있기 위한 두 가지 조건: ① ‘보편화가가능성’ 조건: “사람이라면 누구나” ② ‘즉각성’ 조건: “생각할 겨를도 없이”

* 사단의 핵심은, 측은지심, 수오지심, 사양지심, 시비지심이라는 ‘내용’인가? 아니면 사단이 되기 위해 갖춰야 할 두 가지 ‘조건’인가? 그러나 이 둘은 서로 모순되지는 않는다. 아마도 맹자는, “보편화가가능성, 즉각성 조건을 만족하는 것을 추려보니, 4가지 타입의 마음으로 구분이 가능하다” 정도의 주장을 했을 듯하다.

* 두 가지 조건을 갖추지 않았는데(혹은 갖췄다는 보장이 없는데), 측은지심이라는 내용을 갖췄다면? ⇒ 이 경우, 나는 사단 대신 개별 마음(측은지심, 수오지심, 사양지심, 시비지심)으

로 부르겠다. 즉 사단이 되려면, 반드시 두 가지 조건을 만족시켜야 한다는 의미로, “사단”이란 용어를 사용하겠다.

* 사단이 맹자에서 하는 역할: X가 사단이라면, 그것은 생각할 겨를도 없이 사람에게 X를 느끼도록 (동기를 부여)할 것이다.: ‘동기 부여’(motivation)와 연관된다. (The fact of X’s being (at least one of) four sprouts would motivate one to feel X without any consideration.) 이러한 역할(동기 부여)은, X가 사단이라는 사실이, X를 주어진 상황에 ‘적절한’ 감정으로 만들어준다는 점과는 구분되어야 한다.

* “선택될 수 있는 능력”과의 관계: 사단은, 어디까지나 사람이 이미 가지고 있는 특성을 기술하는 것이다. (descriptive sense) 즉 사단을 느낄 수 있는 능력은, 선택될 수 있는 능력과는 다르다.

4. “선택될 수 있는 능력의 존재”는 어떻게 설명될 수 있는가? 類: 카테고리!

6A12: 孟子曰:「今有無名之指, 屈而不信, 非疾痛害事也, 如有能信之者, 則不遠秦楚之路, 爲指之不若人也。指不若人, 則知惡之; 心不若人, 則不知惡, 此之謂不知類也。」

어떤 사람의 무명지가 굽어 있고 펴지지 않으면, 이로 인한 통증이 없더라도 이를 펴 수 있는 사람이 있기만 하다면, 먼 길이라도 마다하지 않고 갈 것이다. 이는, 손가락이 남들과 다르기 때문이다. 즉 손가락이 남들과 다르면, 이를 싫어할 줄 아는 것이다. 그런데 마음이 남들과 같지 않으면, 이를 싫어할 줄을 모르니, 이를 “類를 모른다”고 하는 것이다.

* 토대 사례와 목표 사례: 토대 사례(base case): 무명지/ 목표 사례(target case): 마음

* 類의 근본적인 성격: ‘비교’를 통한 목표 사례에서의 ‘당위’ 도출 (ex: 類를 안다면, 마음의 경우에도 마음이 남들과 같지 않음을 싫어 할 줄 알아야 한다.)¹⁾

예: 1A7: 소에게 이미 측은지심을 느꼈다. 그러므로 백성들에게도 측은지심을 느껴야 한다. 혹은, 백성들에게도 측은지심을 느낄 능력이 있다고 생각해야 한다.

1) 類의 근본 성격이, 목표 사례에서 적용되어야 할 당위를 도출하는 것이 아니라, 목표 사례에서의 동기를 부여하는 것이라는 견해도 있을 수 있다. 예컨대 토대 사례에서 A라는 반응을 내는 것보다, 목표 사례에서 A라는 반응을 내는 것이 어떤 측면에서 더 쉬운데, 그럼에도 불구하고 목표 사례에서 A라는 반응을 내지 못하고 있는 경우가 있을 수 있다. 이 경우, 쉬움을 부각하는 것은, 당위를 도출하기보다 동기를 부여하는 것이라는 해석이 얼핏 보기엔 그럴 듯한 것 같다. 그러나 나는 이러한 해석에 회의적이다. 왜냐하면, 類와 관련되는 이상, 목표 사례에서 A라는 반응을 내기가 더 쉬우므로, 그런 반응을 내도록 “동기 부여 되어야 한다”는 말이 보다 적합한 것 같기 때문이다. 아무리 목표 사례에서의 반응이 더 1) 쉽거나, 2) 중요하거나, 3) 시급한 것으로 드러나더라도, 類를 통해 보일 수 있는 것은, ‘동기 부여’ 그 자체라기보단, ‘동기 부여되어야 한다’는 점인 것 같다.

* 무명지의 경우- ‘일반성’에의 호소: 일반적인 경우에, 사람들은 그의 무명지가 남들과 다르다면, 이를 싫어할 것이다. (1A7에서의 제선왕이 소 풀어준 경우: “일반적으로 누군가가 제선왕의 상황에 처한다면, 그도 제선왕처럼 소에 대해 측은지심을 느꼈을 것이다.” 만약 제선왕의 경우가, 제선왕의 상황에 처한 ‘모든 누군가’에게가 아니라, 제선왕 개인에게만 국한된다면, 맹자는 아마도 이를 類의 토대 사례로 고려하지 않았을 것이고, 우리는 혼종의 사례에서 일종의 설득력을 느낄 수 없었을 것이다.)

⇒ 아마도 ‘일반성’은, 사단의 두 가지 조건을 충족시키는 것과 긴밀히 관련될 것이다. (보편화 가능성 조건, 즉각성 조건) 어떤 반응이 사단의 두 가지 조건을 충족시킨다는 점은, 동기 부여와 관련된다. 그렇다면, 목표 사례에서 우리는, “예컨대 측은지심을 느끼도록 동기부여되어야 함”(ought to be motivated to feel)”을 말할 수 있을 것이다. (사단에 의한 동기 부여 + 類에 의한 당위) 즉 토대 사례에서의 A 반응의 ‘일반성’은, 타겟 사례에서 사람이 역시 A 반응을 하도록 ‘동기 부여되어야 함’을 보여준다.

* 당위 도출의 토대가 되는 토대 사례에서의 ‘일반성’은, 또한 당위적으로도 기술될 수 있을 것이다. 즉 1A7의 경우, 혼종 사례에서 제선왕은 소에게 측은지심을 느껴야 한다. 마찬가지로, 어린 아이가 우물에 빠지려는 상황에서, 사람은 그 아이에 대해 측은지심을 느껴야 한다. 그리고 “측은지심을 느끼도록 동기부여되어야 하는” 목표 사례 역시, “측은지심을 느껴야 할” 경우로 기술될 수 있을 것이다. 그러나 이 둘은 (즉 ought to be motivated to feel A와 ought to feel A) 개념적으로 구분된다. 전자의 도출은, ‘類를 아는 것’(인식적 측면)과 관련되지만, 후자는 (우리의 인식과 무관하게) ‘상황의 본성’을 드러낸다. 논리적으로도, 전자는 후자를 함축하지 않는다.

* 목표 사례에서 “(예컨대) 측은지심이 왜 주어진 상황에 적절한 반응으로 고려되어야 하는지”에 대해선, 토대 사례의 특성과 類를 아는 것을 통해 답할 순 없다. 그러나 이를 통해 그 상황에서 적절한 반응이 측은지심이라는 것은 알 수 있다. 이는 “ought to feel”에서 ought의 원천이 인식적 원천과 다르기 때문이다. 나는, 어떤 반응이 주어진 상황과 ‘부합’(fit)한다는 점이 그 반응을 적절한 반응으로 만들어준다고 생각한다. cf) 상황과의 부합성(fit): 權: 4A17 - 淳于髡曰:「男女授受不親, 禮與?」孟子曰:「禮也。」曰:「嫂溺則援之以手乎?」曰:「嫂溺不援, 是豺狼也。男女授受不親, 禮也; 嫂溺援之以手者, 權也。」..

* 이해: 권(權)은 예가 적용되면 안되는 특수한 상황의 성격에 의해 정당화된다. 그렇다면, 권이 아닌 예가 적용되어야 하는 상황 역시, 개별 상황의 특성에 의해 그렇게 된 것일 것이다. 그러므로 “상황과의 부합성”이 “왜 주어진 상황에서의 어떠한 반응이 ‘적절한’ 반응으로 간

주되어야 하는지”에 대한 근본적인 기준이다. 마찬가지로, 어린 아이가 우물에 빠지려 할 때, 그 아이에 대해 측은지심을 느끼는 것이 ‘적절한’ 반응으로 간주되는 이유는, 그러한 반응이 “상황에 부합”하기 때문이다. 즉 측은지심을 느껴야 하는 모든 상황은, 우선 측은지심이 각 상황에 부합하는 상황일 것이다. 느껴야 하는 것이 측은지심인, 그런 상황들의 집합이 측은지심에 대한 類를 구성할 것이다. 그리고 1) 토대 사례와 목표 사례가 같은 類라는 점과 2) 토대 사례의 특성에 대해 알지 못하는데, 목표 사례에서 측은지심을 느끼도록 “동기”를 부여받아야 한다고 말할 수는 없을 것이다. (우선 알아야 동기 역시 부여받을 수 있다는 점에서!)²⁾ 정리해 보자.

X 경우와 Y 경우가 같은 類에 속하고, X는 토대 사례고, Y는 목표 사례라고 하자:

Y 사례에서 사람은 A 반응을 하도록 동기부여되어야 한다: 이는 X 사례에서의 반응이 사단이라는 사실에 의해 설명된다. / Y 사례에서의 A 반응은 적절한(proper) 반응이다. 왜 그런가? 그런 반응이, Y 사례의 상황과 부합하기 때문이다.

⇒ Y에서 A 반응을 할 수 있게끔 동기부여 되어야 한다는 점은, Y 사례에서 A 반응이 적절함을 함축하지 않는다. [그러나 Y에서 내가 동기부여되어야 하는 반응이, 곧 Y 사례에서 적절한 반응인 것으로 (우연히) 드러나게 된다.]³⁾ 類 추론을 통해서는 특정 반응이 주어진 상황에 적절한 반응이 되는 이유를 알 수는 없다.

⇒ “측은지심 類”: 측은지심을 느껴야 하는 상황들의 집합. 이들 상황 중에는, 측은지심을 비교적 쉽게 느낄 수 있는 상황도 있을 것이고, 측은지심을 느끼기가 굉장히 어려운 상황도 있을 것이다. / 예: 측은지심을 느끼기 너무나 쉬워, 실제로 누구나 (생각할 겨를도 없이) 측은지심을 느끼게 될 것 같은 상황: 대표적으로 2A6/ 측은지심을 느끼게 되기가 너무 어려워, 거의

2) 그리고 “측은지심을 느낄 수 있도록 동기를 부여받아야 한다”는 당위의 존재는, 이 당위를 S가, 그가 가지는 당위로 받아들일 수 있어야 함, 더 나아가 받아들여야 함을 필함(entail)하는 것 같다. 후자의 의미가 내포되지 않은 “측은지심을 느낄 수 있도록 동기를 부여받아야 한다”는 당위의 존재는, 개념적으로 불가능한 것 같다. 이는 일차적으로, “동기 부여에 대한 당위”를 말하기 위해 갖춰야 할 필수적인 특성에 기인하는 것 같다.

3) 내가 “특정 감정이 주어진 상황에 적절한지”에 대한 논의와, “주어진 상황에서 특정 감정을 느끼도록 동기를 부여받아야 하는지”에 대한 논의를 서로 다른 근원을 가진 것으로 구분하고자 하는 근본적인 이유는, 다음과 같다: 1) 본성론의 맥락에서 문제되는 것은, “선해질 수 있는 능력”의 존재를 밝히는 것이기 때문에, 왜 특정 반응이 선하거나 적절한 반응인지 다룰 필요는 없을 것 같다. 맹자 역시, 예컨대 왜 어린 아이가 우물에 빠지려는 상황에서의 측은지심이 적절한 반응으로 간주되어야 하는지에 대해서는, 별로 말하지 않는다. 맹자가 별로 구분해서 말하지 않았다고, 두 논의가 결국 같다고 볼 수 있는 건 아니다. 이 둘은 개념적으로 구분되기 때문이다. 그리고 사단의 두 조건을 만족시키는 것 같지만, 어떤 의미로도 별로 바람직하지 않아 ‘적절함’과는 거리가 먼 경우도 생각해볼 수 있다. 대표적인 예가, 시기심, 질투심 같은 경우이다. 그런데 미루어감은 바람직한 방향으로 일어나야 하므로, 적어도 측은지심 類는 측은지심을 느껴야 할 상황들의 집합이어야 할 것 같다. 그렇다면, ‘우연성’ 해석 (Y에서 내가 동기를 부여받아야 할 반응이, Y에서 적절한 반응으로 ‘우연히’ 드러난다.)을 하는 것이 한 가지 방법이 된다.

누구도 측은지심을 느끼지 못할 것 같은 상황 (예컨대 성인만이 측은지심을 느낄 수 있을 것 같은 상황)

⇒ 확충: “전에는 측은지심을 느껴야 하지만 측은지심을 느끼지 못했던 상황에서, 이제는 측은지심을 느끼게 되는 것.”

⇒ 類에 따른 추론이 제대로 이루어진다면, 이런 추론의 결과로서 얻어지는 “내가 Y에서 (그러한 반응을 하도록) 동기부여되어야 하는 반응 A”는, (우연히) Y 상황에 적절한 반응이기도 할 것이다. 반응의 적절성을 판단하는 일차적인 기준은, ‘상황에의 부합성’이다.

cf) 측은지심을 느끼기 매우 어려운 상황에서도, 측은지심을 생각할 겨를도 없이 느끼게 되어야 한 다고는 말하지 못할 것 같다. [측은지심을 느끼기 매우 어려운 만큼, 여러 가지를 고려해보고, 적절한 감정인 측은지심을 느낄 수 있도록 해야 한다]는 식의 말도 가능하기 때문이다.

측은지심에 대한 類 도식:

토대 사례 X(예: 어린 아이가 우물에 빠지려 하는 것을 접한 사례)와 목표 사례 Y가 둘 다 “측은지심을 느껴야 할 사례”라는 점에서 같은 類(측은지심 類)에 속한다면,

1) 목표 사례 Y에서 측은지심을 느끼도록 동기가 부여되어야 할 이유는, 측은지심이 Y의 상황에 적절하다는 점으로 환원되어 설명되지 않고, [X에서의 측은지심이 사단]이라는 점과 [X와 Y가 같은 측은지심 類라는 점]을 내가 “알고 있다”는 점에 의해 설명된다.

2) 토대 사례 X에서 내가 이미 측은지심을 느꼈다면, 목표 사례 Y에서도 나는 측은지심을 느낄 능력(ability)을 가진다. (1A7 혼종 사례)⁴⁾

2)는 보다 개인의 (이미 한) 경험에 토대를 두고, 1)은 보다 일반성(사단의 두 조건을 만족시키고 있음)에 토대를 둔다. 여기에서 중요한 점은, 類 도식 중 1)은, 내가 ① X와 Y가 같은 類에 속하고, ② 토대 사례에서의 측은지심이 사단의 두 조건, 혹은 내가 이미 겪었던 경험임을 ‘알아차릴’ 것을 요구한다는 점이다. (이를 모르는 상황에 대해선, ‘당위’가 있을 수 있다 하더라도, “동기 부여와 관련된 당위”는 있을 수 없을 것이다. 즉 “X와 Y가 같은 류에 속한다”는 점과 “X에서의 측은지심이 사단의 두 조건을 만족시킨다”는 사실만으론, “동기 부여에 관한 당

4) 맹자는 아마도 1A7에서 제선왕이 소를 놓아준 사례와 2A6에서 “어린 아이가 우물에 빠지려 하는 것을 볼 때, 나는 어떠한 마음이 들지” 알아보는 사고 실험을 통해, 우리는 우리에게 측은지심을 느낄 능력이 존재한다는 점을 알 수 있다고 본 것 같다. 하지만, 이미 일어난 일을 통해, 능력의 존재를 생각해 볼 수는 있을 것 같지만(그 일은 그 능력을 이미 발휘한 경우일 테니까.), 사고 실험을 통해 우리에게 능력이 존재한다는 점을 이끌어내기 는 어려울 것 같다. 사고 실험을 할 수 있다는 것 자체가, 우리에게 능력이 있음을 보여주지는 못할 것 같기 때문이다.

위”를 끌어내지 못한다.) 2)는, 누군가의 인식과 무관하게 성립하는 것이다. 즉 자신이 인식하지 못해도, “내가 X에서 이미 측은지심을 느낀 사실”과, “X와 Y가 같은 類에 속한다는 사실”이 존재하기만 하면, 나는 ‘능력’을 가지는 것이다.

5. “자각(自覺)”과 “결단(決斷)”

맹자는 자각(自覺)을 강조하기도 한다. 단적으로, 1A7에서 제선왕에게, 그가 이미 혼종 사례에서 소에 대한 측은지심을 경험했음을 “알아차릴” 것을 요구한다. 이는 2)에서, 제선왕 스스로, 자신이 이미 백성들에게 측은지심을 느낄 능력을 가지고 있음을 자각할 것을 요구한다.

2) S가 X에서 이미 측은지심을 느꼈다는 점을 알아차리고 있다면, S는 Y에서도 측은지심을 느낄 능력을 가지고 있다고 생각해야 한다./가지고 있다는 점을 알아야 한다./믿어야 한다...

1)+2): 2) [Y에서 측은지심을 느낄 능력이 나에게 존재한다고 “생각해야 한다.”] + 1) [Y에서 측은지심을 느끼도록 동기부여 되어야 한다, 혹은 동기부여 되어야 한다고 “생각해야 한다.”] ⇒ Y에서 측은지심을 느끼도록 동기가 부여된다 (??)

* [cf: 비교!] [Y에서 측은지심을 느낄 능력이 나에게 존재함을 “안다.”] + [Y에서 측은지심을 느끼도록 동기 부여되어야 함을 “안다.”] ⇒ Y에서 측은지심을 느끼도록 동기가 부여된다 [한층 더 그럴 듯함!]

* “결단”⁵⁾의 두 역할: 1. “생각해야 한다”를 “안다”로! 2. Y에서 측은지심을 느끼도록 부여된 동기를 토대로, 실제로 측은지심을 느끼게 되는 것. (‘결단’이 차지하는 공간은, 언제나 남겨져 있어야 한다!)

* “선해짐”의 문제: 측은지심을 느껴야 하지만 여태 이를 느끼지 못했었던 Y에서, ‘이제는’ 측은지심을 느끼게 되는 문제! ⇨ “선해질 수 있는 능력”을 보이는 문제: Y에서 측은지심을 느끼도록 “동기가 부여”되는 구조를 통해 설명

● 類에 의한 확장의 설명: 논리적 일관성/ 측은지심을 느끼도록 동기 부여: 정서적 확장에 해당

5) 6A15 참조.

참고문헌: [분량 상의 제약으로 인해, 참조하고 있는 서적 3권만 기재하겠다.]

Liu, Xiusheng and Ivanhoe, Philip J. ed. 2002. *Essays on the Moral Philosophy of Mengzi*, Indianapolis: Hackett.

Nivison, David S. 1996. *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*. Illinois: Open Court.

Shun, Kwong-loi. 1997. *Mencius and Early Chinese Thought*. California: Stanford University Press. 등

토픽 모델링과 네트워크 분석을 통해 살펴본 성호 이익 사단칠정론의 특징*

-퇴계 이황 및 율곡 이이 사단칠정론과의 비교를 중심으로-

하 나

성균관대 동양철학과 한국철학전공 석박사통합과정 수료생

1. 들어가는 말

‘사단칠정논쟁’은 ‘사단(四端, 도덕감정)’과 ‘칠정(七情, 일반감정)’으로 대표될 수 있는 인간의 총체적 감정[情]을 탐구함으로써 인간 도덕 실천의 근거를 해명하려는 노력이었다. 이 논쟁은 퇴계 이황(退溪 李滉, 1501-1507) 당시에 촉발된 이래, 수많은 조선 유학자들이 잇달아 참여하여 한국유학사에서 거대한 흐름을 이루었으며, 오늘날까지 한국철학의 특징을 드러내는 중요한 주제로 여겨진다.

본 연구에서는 그중 ‘성호 이익(星湖 李瀾, 1681-1763)’이라는 인물의 사단칠정론에 주목하고자 한다. 이익은 사단칠정에 관한 자신의 독특한 의견을 담은 『사칠신편(四七新編)』이라는 저서를 남김으로써 당시 사단칠정 논쟁의 흐름을 바꾸어놓았으며¹⁾ 현재까지도 학계의 많은 관심을 받고 있다.

그런데 지금까지 학계에서의 관심은 대체로 그의 사단칠정론이 주자학(朱子學)적 이기론(理氣論) 체계 안에서 어떻게 해석되는지에 초점을 맞춘 연구의 비중이 높고, 학파 구분을 기

* 본 연구는 인문학 분야의 전통적인 문헌분석 방법과 오늘날 새롭게 등장한 데이터사이언스 분야의 텍스트 분석 방법을 결합한 융복합 연구로서, 현재 진행하고 있는 공동연구(연구팀 구성: 하나(제1저자), 서재현(공동저자), 김민우(데이터분석 전문가), 박소정(교신저자)의 일부임을 밝힌다.

1) 이익의 사단칠정론이 기존의 사단칠정론과 다른 담론을 형성하게 된 데에는 그가 사단칠정을 ‘공사(公私)’라는 새로운 개념틀을 가지고 해석한 것에서 시작한다. 이익은 사단과 칠정을 각각 공과 사로 구분하는데, 나아가 성현(聖賢)의 칠정을 예로 들어 칠정 또한 공적일 수 있다고 설명한다. 이러한 이익의 해석은 ‘성현의 공희로(公喜怒)’를 ‘이발(理發)’과 ‘기발(氣發)’ 중 어디에 해당한다고 볼 것인지에 대한 논쟁으로 이어진다. 사단칠정을 해석하는 새로운 개념틀의 등장이 새로운 논쟁을 불러일으킨 것이다. 성호학파의 공희로 논변에 관하여는 김단영의 논문 『星湖學派에서 公喜怒說의提起와展開에 관한研究 - 修養論을 중심으로 -』(성균관대학교 박사학위논문, 2021)를 참고.

반으로 학파·학자 간 사단칠정론을 비교하면서²⁾ 이익이 이황을 계승하고 율곡 이이(栗谷 李珣, 1536-1584)를 비판했다는 점을 분석한 연구가 많았다. 이에 본 연구는 지금까지 이익의 사단칠정론을 규정해왔던 이 두 가지 관점에서 벗어나 이익 사단칠정론에 나타난 ‘감정’에 대한 이해에 집중해보고자 한다.

이익은 기존 학자들이 사단칠정의 형이상학적인 해석에 집중하였던 것에 반해, 현실 감정으로서 사단과 칠정을 어떻게 정의할 것인지를 고민하였다. 즉, 사단과 칠정을 개념적으로만 분석하지 않고 현실 속 다양한 감정의 구체적인 양상을 기반으로 사단과 칠정의 특징 및 관계를 설명하려고 했다는 점에서 독특한 면모를 보여준다. 한편, 이익의 사단칠정론은 이기론의 명제를 바탕으로 ‘이황의 계승’ 또는 ‘이이에 대한 비판’으로 도식적으로 비교되어왔다. 그러나 이익은 이황의 학설을 무비판적으로 수용하거나 이이의 학설을 무조건적으로 거부하지 않았으며, 오히려 이황과 이이가 남긴 이론과 문제의식을 적절하게 자신만의 방식으로 변용하여 자신의 체계를 정립하였다.

본 연구는 이러한 문제의식을 바탕으로 이황, 이이, 이익, 세 학자의 사단칠정론을 새로운 시각으로 비교·분석해보기 위하여 원전 내용을 직접 읽으며 분석하는 ‘가까이 읽기[Close Reading]’의 방법을 채택하되, 보조적인 방법으로서 ‘멀리서 읽기[Distant Reading]’³⁾의 방법론을 활용하고자 한다. ‘멀리서 읽기’는 빈도분석을 기반으로 한 정량적인 텍스트 분석 방법론으로서 ‘가까이 읽기’에 대한 정량적이고 실질적인 근거를 제공할 뿐만 아니라 기존의 방법론을 통해서는 발견해내지 못했던 새로운 통찰을 제공할 수 있다.

그리하여 본 연구에서는 먼저 텍스트의 주제인 토픽과 토픽을 구성하는 어휘를 살펴볼 수 있는 ‘토픽 모델링(Topic Modeling)’을 통해 세 학자의 사단칠정론을 구성하는 주제어를 비교해본다. 이어서 텍스트를 구성하고 있는 주요 어휘의 중요도 및 어휘 간 연결 관계 정도를 살펴볼 수 있는 ‘네트워크 분석(Network Analysis)’을 통해 텍스트 내의 주제가 어떻게 관계와 양상으로 연결되어 있는지를 살펴본다.⁴⁾ 이와 같은 비교·분석 과정을 통해 이익 사단칠정론의 특징을 구체화해보고자 한다.

2) 이익은 일반적으로 이황의 사상을 계승한 ‘근기(近畿) 퇴계학파’로 평가된다. 그리고 이러한 학파 구분에 기반하여 그의 사단칠정론 또한 이황의 학설을 옹호하고, 이황에 반대하는 이이의 사단칠정론을 비판하였다고 평가된다. 근기 퇴계학에 관하여는 추제협의 논문 『近畿 退溪學의 形成에 關한 研究_星湖 李瀾의 性理說을 中心으로』(계명대학교 박사학위논문, 2012)를 참고.

3) ‘멀리서 읽기’는 문학 연구에 정량적 연구를 적용한 영문학자 프랑코 모레티(Franco Moretti)가 자신의 저서 『멀리서 읽기』(Distant Reading, London: Verso, 2013)에서 제안한 개념이다. 그는 특정 텍스트를 세밀하게 읽고 해석하는 ‘가까이 읽기’의 한계를 지적하고, 컴퓨터를 활용하여 다량의 텍스트를 분석하고 시각화하는 ‘멀리서 읽기’ 방식을 제안하였다.

4) 지면의 한계상 토픽 모델링과 네트워크 분석 과정의 요약과 결과는 [부록]에 서술하였다. 본문에서는 주로 분석 결과에서 발견한 새로운 관점을 소개하였다. 해당하는 부분의 결과는 [부록]을 참고.

2. 칠정을 중심으로 한 현실적 감정 이해로서 이익의 사단칠정론

이황의 사단칠정론은 사단과 칠정을 정의한 그의 최초 명제인 “사단은 리의 발이고, 칠정은 기의 발이다. [四端理之發, 七情氣之發]”⁵⁾에서 그 학설의 특징을 포착할 수 있다. 이 명제는 사단과 칠정이 각각 ‘이발(理發)’과 ‘기발(氣發)’이라고 하는 각기 다른 근원과 가치에 분속(分屬)된다는 점을 분명하게 보여준다. 이황은 사단을 불선(不善)이 없는 순선(純善)한 도덕감정으로, 칠정을 선악이 결정되지 않아 선과 악의 가능성을 모두 가진 일반감정으로 구분하고,⁶⁾ 그들이 가진 ‘선악’의 가치가 다르다고 강조한다. 그리고 그 차이는 이들의 각기 다른 발원처 [리 또는 기]에 근거한다는 점 또한 강조한다.

반면, 이이는 이황의 사단칠정론을 하나인 정(情)이 두 가지 서로 다른 근원에서 각각 발생하는 ‘이기호발(理氣互發)’의 학설이라고 비판하며, 사단과 칠정의 발생 경로는 “기가 발하여 리가 그것을 타는 한 길[氣發理乘一途]”⁷⁾뿐이라고 정의한다. 그는 “칠정이 사단을 포함하는 것”⁸⁾이라고 말하며 이들 관계를 포함관계로 규정하고, “사단은 칠정 중에 선한 한 측면[善一邊]을 가리키는 것이고, 칠정은 사단을 포함한 모든 감정을 의미”⁹⁾한다고 설명한다. 즉, 이이는 ‘성(性)’이라는 하나의 근원에서 발생한 ‘정’이 발생 단계에서부터 두 가지로 나뉠 수는 없다는 점을 강조한다고 할 수 있다.

이처럼 이황과 이이의 사단칠정론은 ‘이기론’을 기반으로 한 ‘사단칠정 관계의 개념적 분석’에 초점을 맞추고 있다는 점이 특징이다. 즉, 이들의 논증은 사단과 칠정의 형이상학적 개념 분석을 위주로 이루어졌다고 할 수 있다. 한편, 앞서 언급하였듯이 이익의 사단칠정론은 사단과 칠정의 현실적 양상을 기반으로 그들의 특징과 관계를 설명하고자 했다는 점이 특징이다. 문헌분석을 통해 발견한 이들의 차이는 정량적 텍스트 분석 결과에서 그 실질적인 근거를 얻을 수 있다.

(2-1) 토픽 모델링 [부록1]: 먼저 토픽 모델링 결과를 보면, 이황과 이이 사단칠정론을 구성하는 상위 30개 토픽 단어가 대부분 사단칠정의 관계를 개념적으로 해석하기 위한 단어로 이루어져 있음을 알 수 있다. 세 학자에게서 공통으로 등장하는 기본 개념인 ‘理, 氣, 性, 情, 七情,

5) 『退溪先生文集』, 卷41, 「天命圖說後跋」 <天命新圖>

6) 『退溪先生文集』, 卷16, 「答奇明彥【大升○己未】」: 四端之發, 純理故無不善, 七情之發, 兼氣故有善惡, 未知如下語無病否.

7) 『栗谷先生全書』, 卷10, 「答成浩原」: 氣發理乘一途之說, 與或原或生, 人信馬足, 馬從人意之說, 皆可通貫. 吾兄尙於此處未透, 故猶於退溪理氣互發, 內出外感, 先有兩箇意思之說, 未能盡捨, 而反欲援退溪此說, 附于珥說也.

8) 『栗谷先生全書』, 卷10, 「答成浩原【壬申】」: 若七情則已包四端在其中, 不可謂四端非七情, 七情非四端也. 烏可分兩邊乎?

9) 『栗谷先生全書』, 卷10, 「答成浩原【壬申】」: 四端是七情之善一邊也, 七情是四端之總會者也. 一邊安可與總會者, 分兩邊相對乎?

四端, 發' 7개의 단어를 제외하고, 이황과 이이의 토픽에만 등장하는 단어 중 '天地, 陰陽' 등은 이기(理氣)의 작용을 형용하기 위한 단어이고, '水, 月, 馬' 등은 사단칠정의 이기심성론적 비유에 사용되는 예시이다. 이 외에도 이황에게 발견되는 '同, 異, 指, 就'는 이황이 사단과 칠정을 구분하기 위해 자주 사용하는 분석 개념이다. 또한 이이에게 발견되는 '人心, 道心'은 이이가 사단·칠정의 관계와 대비하기 위하여 적극적으로 활용한 비교개념이며, '溝, 濁'은 기의 상태를 묘사하기 위한 단어이다.

반면 이익의 경우를 보면, '칠정을 중심으로 한 현실적 감정 이해'를 보여주는 단어들로 사단칠정론 토픽이 구성되어 있음을 알 수 있다. 이익이 칠정을 묘사하기 위해 사용한 '形氣, 私, 欲, 喜怒, 喜, 愛, 飢, 寒' 등은 오직 이익의 토픽에만 등장하는 단어이다. 이 외에도 실질적인 감정 어휘가 '喜怒, 喜, 愛, 惡, 惻隱, 怒, 哀'로 7가지나 발견된다. 이익의 사단칠정론을 구성하는 상위 30개의 토픽 단어 중 12개의 단어가 칠정이라는 감정의 현실적인 양상을 묘사하는 단어임을 알 수 있다. 이를 통해 우리는 이익의 사단칠정론 또한 주자학의 이론적 개념들을 사용하긴 하지만, 단지 추상적인 개념 설명에만 머물지 않고 우리 일상 감정의 다양한 현실적 모습을 설명하는 데 집중하였음을 알 수 있다.

(2-2) 네트워크 분석 [부록2]: 이어서 네트워크 분석 결과를 살펴보면 이황, 이이의 네트워크와 이익의 네트워크 사이의 더욱 구체적인 차이를 확인할 수 있다. 이황의 네트워크는 '四端'과 '七情'이 높은 중심성에도 불구하고 서로 간의 연결 정도가 매우 높을 뿐 다른 단어와의 연결 정도가 낮다. 오히려 '心'과 '性' 간의 연결 정도가 더 높으며, 이 두 단어는 다양한 단어와 많은 연결 관계를 갖는다. '四端, 七情'은 연결 관계를 넓혀갈수록 점차 '性, 理, 氣' 정도의 단어와 연결되는 양상을 보이는데, 이들은 앞서 언급한 바와 같이 사단칠정의 형이상학적 기반을 이루는 단어라고 할 수 있다.

이이의 네트워크는 '七情'과 '四端' 사이의 연결 정도가 매우 강한 것에 반해, 다른 단어들과의 연결이 약하며 연결 구조 또한 단순하다는 점이 특징이다. 분명하게 구분되는 '七情-人心', '四端-道心'의 관계를 제외하고, '七情'과 '四端'은 '氣, 理, 發' 등을 공유한다. 특히, '七情'과 '四端'과 연결 정도가 높은 단어는 '中'으로 칠정 가운데 사단이 포함된다고 생각하는 이이의 이해를 드러낸다.

이에 반해, 이익의 네트워크는 우선 '七情'과 '四端'이 다양한 단어와 높은 연결 정도를 보인다. 그리고 단어들의 면면을 살펴보면 토픽 모델링 결과와 마찬가지로 감정의 다양한 상황을 묘사하는 어휘들이 다수 포진해있다. '喜, 怒, 哀, 愛, 惡, 欲' 등의 감정 어휘와 '飢, 寒, 衣, 食' 등 감정을 유발하는 상황, 욕구와 관련된 어휘, 그리고 이를 아우르는 개념이라고 할 수 있는 '人心, 形氣'까지 포함하여 현실 감정을 묘사하기 위한 다양한 어휘와 연결되어 있음을 알 수 있다.

3. 이황과 이이 사단칠정론의 종합적 수용으로서 이익의 사단칠정론

앞선 장에서는 이황, 이이의 사단칠정론과 비교하여 칠정을 중심으로 현실적인 감정에 관심을 가졌던 이익 사단칠정론 특징을 살펴보았다. 이번 장에서는 더 구체적으로 이황, 이이, 이익, 세 학자 사이의 이론을 비교해본다. 특히, 도식적인 명제의 비교가 아니라 정량적 텍스트 분석을 통해 이황과 이이의 사단칠정론을 종합적으로 변용 및 수용하여 자신만의 이론을 정립하였던 이익 사단칠정론의 특징을 살펴본다.

이익은 “사단은 이발, 칠정은 기발”이라는 명제를 전제하여 사단과 칠정을 각각 리와 기로 나누어 설명하고자 하였던 이황의 사단칠정론을 지지하였다.¹⁰⁾ 그러나 그는 이황과 이이의 학설이 모두 각기 설득력 있는 측면과 부족한 측면이 있다고 생각하였다.¹¹⁾ 표면적으로는 이황의 학설을 수용하고 이이의 학설을 비판하는 과정에서 자신의 학설을 정립해 간 이익은 자신이 생각하는 사단과 칠정의 이해에 맞춰 이들 학설을 종합적으로 수용하였다. 그리고 이러한 양상은 문헌분석에서만 아니라 토픽 모델링 결과에서 드러나는 사단칠정론을 구성하는 토픽 단어 간의 차이와 네트워크 분석의 결과에서 나타나는 단어 간 연결 정도의 차이에서 역시 확인할 수 있다.

(3-1) 이이와 이익: 토픽 모델링 결과[부록1]에서 발견한 가장 눈에 띄는 차이는 이이와 이익의 토픽 단어에 ‘人心, 道心’이 등장하는 반면, 이황에게는 나타나지 않는다는 것이다. 이는 네트워크 분석 결과에서도 마찬가지로인데, 이이의 네트워크[부록2-②]에는 ‘七情-人心’과 ‘四端-道心’의 연결 관계가 드러나고 이익의 네트워크[부록2-③]에는 ‘七情-人心-道心-四端’의 연결로 점차 확장되어 가는 양상을 확인할 수 있는 것에 반해, 이황의 네트워크에는 ‘人心’, ‘道心’을 발견하기조차 어렵다.

이이의 사단칠정론은 우계 성혼(牛溪成渾, 1535-1598)과의 토론 과정에서 ‘인심도심’의 문제를 함께 논의하기 시작하면서 점차 ‘인심도심론’으로 전환되어 심화·발전¹²⁾되었는데, 요점은 사단칠정은 포함관계이지만 인심도심은 상대(相對) 관계¹³⁾라는 것이었다. 한편, 이익은 사단과 칠정을 설명하기 위하여 도심과 인심을 적극적으로 활용한다. 특히 이익은 ‘기한통양(飢寒痛癢)’이라는 신체 반응으로 대표되는 인심을 칠정이 발생하도록 하는 원인으로 제시¹⁴⁾

10) 『四七新編』, 「四七新編序」: 故朱子所謂四端理之發, 七情氣之發二句, 爲總會之公案, 而參以衆說, 無罣礙之患矣. 退溪先生, 始因秋巒鄭靜而之說, 立爲此論, 及見朱夫子傳心之訣, 而尤信的當, 爲之話頭, 以教學子.

11) 『四七新編』, 「四七新編序」: 予自夙歲, 繙閱紬繹, 不得要領, 輒意倦而止者, 非一二. 竊嘗謂, 退溪雖似詳悉, 或欠乎直截, 則寧舍此從彼.

12) 리기용은 “사단칠정론에서 인심도심론으로의 전환이라는 관점에서 퇴계의 마음에 대한 논의가 율곡의 인심도심론으로 심화 발전되었”다고 설명한다. (『栗谷 李珥의 人心道心論 研究』, 연세대학교 박사학위논문, 1995, iv)

13) 『栗谷先生全書』, 卷9, 「答成浩原【壬申】」: 四端則就七情中擇其善一邊而言也, 固不如人心道心之相對說下矣.

하며, 인심을 정의하는 설명을 빌려 칠정을 자신의 ‘형기(形氣)’와 관련되어 ‘사(私)’적인 것으로 설명¹⁵⁾한다. 이들이 인심도심을 활용한 방식은 각기 달랐지만, 인심도심이 이들 사단칠정론에 중요한 세부 주제로 등장했다는 점은 동일하다고 할 수 있다.

(3-2) 이황과 이익: 이익이 인심도심을 자신의 사단칠정론의 주요 주제로 삼았다는 것은 이황의 사단칠정론과는 다른 점이다. 네트워크 분석 결과[부록2-①]를 살펴보면, 이황과 이익의 사단칠정론이 구조적으로 차이가 있음을 알 수 있다. 이황의 네트워크에는 독특한 점이 있는데, ‘四端-七情’ 다음으로 중심성이 높은 단어인 ‘心-性’ 사이의 연결 정도가 ‘四端-七情’ 사이의 연결 정도보다도 높다는 것이다. 또한 ‘心-性’에는 매우 다양한 단어가 연결되는 반면, ‘四端-七情’과 ‘心-性’을 이루는 단어군(單語群) 사이에는 연결이 적다는 것이다. 이는 이황이 사단칠정을 논하면서 ‘心, 性’의 문제, 특히 ‘仁, 義, 禮, 智, 信’의 덕목으로 표현되는 인간의 선한 본성이라는 주제 내에서 다뤄왔다는 점을 짐작할 수 있다. 이는 곧 칠정과의 가치적 분리를 통해 리(理)의 발현[發]으로서 사단의 위상을 중요시하였던 이황의 입장과도 연결된다고 할 수 있다.

반면, 지금까지 살펴보았듯이 이익의 사단칠정론에서 중심을 차지하고 있던 주제는 칠정이다. 이익 또한 이황과 마찬가지로 사단과 칠정을 각각 이발과 기발에 분속하여 두 가지의 다른 감정으로 본 것은 맞지만, 이들의 구분되는 관계를 통해 이황은 ‘사단’의 위상을 강조하고자 하였다면, 이익은 오히려 ‘칠정’을 어떻게 이해하고 변화시킬 수 있을지¹⁶⁾에 관심을 두었다고 할 수 있다. 이러한 점에서는 이익의 사단칠정론은 오히려 현실의 욕망을 어떻게 다스릴 수 있을지의 문제에 천착했던 이익의 문제의식과 그 궤(軌)를 같이한다고 볼 수 있다.

참고문헌

- 『退溪先生文集』, 『栗谷先生全書』, 한국고전종합DB 한국문집총간.
 『四七新編』, 『四七新編附錄』, 성호전서정본DB.
 김단영, 『星湖學派에서 公喜怒說의提起와 展開에 관한 研究 - 修養論을 中心으로 -』, 성균관대학교 박사학위논문, 2021.
 리기용, 『栗谷 李珥의 人心道心論 研究』, 연세대학교 박사학위논문, 1995.
 추제협, 『近畿 退溪學의 形成에 關한 研究_星湖 李瀼의 性理說을 中心으로』, 계명대학교 박사학위논문, 2012.
 프랑코 모레티 저, 김용규 역, 『멀리서 읽기』, 현암사, 2021.

14) 『四七新編』, 「七情便是人心第八」: 人卽人身也, 身者, 形氣也. 不食則飢, 不衣則寒, 搯則痛, 爬則痒, 形氣之所必有也. (….) 先有飢寒痛痒, 而後欲惡形焉. 欲惡者, 七情之大端也.

15) 『四七新編』, 「聖賢之七情第四」: 七情, 畢竟是從形氣發者, 故爲私底情也.

16) 이익 사단칠정론의 가장 큰 특징은 바로 칠정을 다층적으로 이해하고 칠정의 변화 가능성, 즉 칠정을 邪-正-公 세 단계로 구분함과 동시에 공칠정(公七情)의 가능성을 제기하였다는 점이다.

부록 1: 토픽 모델링 과정 및 결과

1) 데이터 수집: 한국고전종합DB 한국문집총간의 『퇴계선생문집』, 『율곡선생전서』, 『성호선생전집』과 성호전서정본DB의 『사칠신편』, 『사칠신편부록』을 수집하였다.

2) 데이터 전처리: 텍스트 내 고리점(.) 및 문장부호, 공백 등을 제거하고 한자 유니코드의 정규화를 실시하였다. 2개 이상의 한자로 이루어진 개념어를 결합하고 토큰나이징(Tokenizing)을 진행한 후 불용어를 제거하였다.

3) 토픽 모델링: 데이터의 범위를 줄여가며 DMR 토픽 모델링을 총 4차례 진행하였다. 최종적으로 ‘四端’, ‘七情’, ‘人心’, ‘道心’ 4가지 개념어를 포함한 데이터로 범위를 한정하였고, 학자별로 문헌을 분리하여 각각 토픽 모델링을 진행하였다. 토픽 개수 10개, 토픽 단어 개수 30개로 설정한 학자별 토픽 모델링 결과에서 ‘사단칠정론’ 토픽에 해당하는 토픽 단어의 결과와 순서는 아래와 같다.

저자	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
이황	理	氣	性	四端	七情	發	情	陽	論	辯	惡	水	異	惻隱	同
이이	氣	理	性	情	發	天地	道心	人心	四端	水	意	七情	中	陰	陽
이익	氣	人心	理	七情	道心	形氣	惡	四端	發	惻隱	情	私	怒	哀	動
저자	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
이황	善	天地	分	指	氣質	孟子	中	就	中節	虛	誨	哀	月	物	馬
이이	本然	動	仁	陰陽	馬	稟	萬物	清	分	形	氣發	在	合	濁	火
이익	性	理發	氣發	欲	喜怒	喜	愛	飢	善	朱子	物	中節	寒	便	氣隨

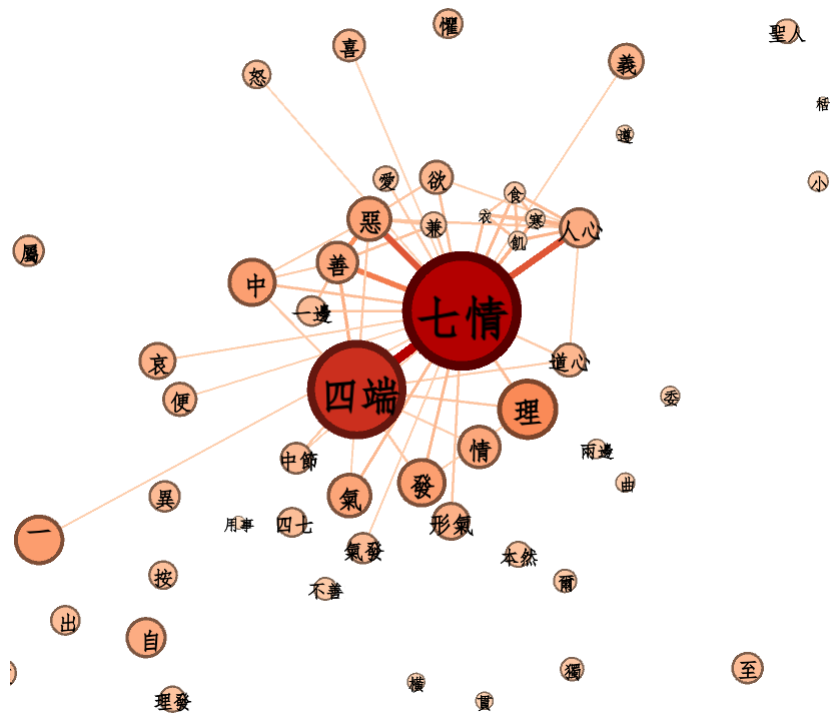
부록 2: 네트워크 분석 과정 및 결과

1) 데이터 전처리: 단어 간의 긴밀한 연결 관계를 살펴보기 위하여 한 편의 글을 단위로 설정했던 데이터를 의미 단위인 고리점(.)을 기준으로 분리하였다.

2) Edge List 제작: Python 코드를 이용하여 학자별로 ‘四端&七情’, ‘道心&人心’을 기준으로 하여 함께 출현한 공기어(共起語)로 이루어진 Edge List를 제작하였다.

3) Gephi: 네트워크 시각화 및 분석 프로그램인 Gephi를 이용하여 중심성 분석 및 네트워크 그래프 시각화를 진행하였다. 근접 중심성(Closeness Centrality)과 노드 간 연결 정도(Edges-Weight)를 기본값으로 설정한 학자-주제별(四端&七情) 네트워크 그래프의 대략적인 결과는 아래와 같다.

③ 성호 이익 四端&七情



장자 수양론의 두 양상과 자연성의 중층적 구조

-「양생주」·「덕충부」·「달생」·「전자방」을 중심으로-

조현일

전남대 철학과 박사수료

1. 들어가는 말

이 연구의 목적은 장자의 수양론이 초월성에 기반한 타고난 자연성과 경험성에 기반한 제2의 자연성이란 두 가지 자연성 개념을 배경으로 구성되었음을 밝히는 것이다. 이를 통해 장자의 철학이 자연성의 중층적 구조를 배경으로 구성된 것임을 밝히는 것이다. 타고난 자연성이 좌망(坐忘)과 심재(心齋)의 비워내는 수양[虛]에서 성취하는 것이라면, 제2의 자연성은 포정해우 고사의 쌓아가는 수양[凝神]을 통해 성취된다. 장자의 수양론에 대한 기존 연구는 크게 초월성과 경험성이란 이분법적 구도에서 수행되었다.¹⁾ 그 결과 수양의 결과로서 초월성과 경험성을 지향하는 일견 양립 불가능한 방향으로 평행선을 달렸다. 이 평행에는 여러 이유가 있는데 초월과 경험을 하나로 범주화할 개념의 부재가 하나일 것이다. 그런데 자연성이 초월과 경험을 모두 지향하는 중층적 구조로 구성된 개념이라면, 초월과 경험의 이분법적 구도를 자연성으로 일원화하면서 동시에 그 중층적 구조로 초월과 경험을 함께 논의할 수 있다. 이 연구를 통해 필자는 장자의 수양론이 초월성과 경험성이라는 상충되어 보이는 이중적 방식의 중첩을 허용하는 것으로 구성되었음을 주장할 것이다. 그리고 최종적으로는 신체적/물리적 층위의 경험이 정신적/추상적 층위의 초월로 확장하는 장자의 철학적 구도를 제시할 것이다.

이 연구를 위해 인지과학의 두 가지 인지모형을 활용한다. 인간의 인지체계는 크게 뜨거운 인지(hot cognition)와 차가운 인지(cold cognition)로 범주화되는데, 이 두 가지 인지체계의 혼성으로 새로운 인공적인 뜨거운 인지(artificial hot cognition)가 창발된다. 차가운 인지가 수양

1) 비워내는 수양을 통해 초월적 실체로서의 도를 체득하는 대표적 연구는 이강수, 류샤오간, 왕보, 그레이엄, 이 케다 토모하시가 있고, 유가식의 쌓아가는 수양과 제2의 자연성 획득에 대한 대표적 연구는 김충렬, 박원재, 에드워드 슬링거랜드(Edward Slingerland), 리 이얼리(Lee H. Y)의 연구가 있다. 이 두 가지 유형이 명확히 구분할 수 없기에 전체적인 경향성 수준에서 정리하였다. 그리고 강신주는 두 가지 유형 모두가 장자에 내재한 것으로 간주하였다.

의 과정에서 주도적으로 작동하는 것이라면, 두 종류의 뜨거운 인지는 자연성의 중층적 구조를 구성하는 핵심이다. 이 인지체계 중 인공적인 뜨거운 인지가 가장 중요한데, 경험에서 창발되는 제2의 자연성으로 타고난 자연성과 중첩되는 장자 수양론의 중요한 계기를 형성하는 요인이기 때문이다.

이 연구를 통해 다음 두 가지 가설이 규명될 것이다. 첫째, 장자철학이 하나 이상의 문화적 요인에 의해 구성되었다는 것이다. 비워내는 수양과 쌓아가는 수양은 서로 다른 수양법으로 다른 문화적 요인이 그 안에 배태되어 있기 때문이다. 둘째, 도가(道家)의 일원으로 노자를 계승한 장자와 장자 스스로 구성한 철학적 체계의 경계가 분명해질 것이다. 이는 학파적 범주화를 극복하고 새로운 철학적 흐름으로 장자가 가지는 철학적 위상이 규명될 것이다.

2. 제2의 자연성의 인지적 기초

장자철학에는 ‘비워진 상태’ 또는 초월적 실체가 풍부한 ‘타고나는 것의 좋은 것’에 대한 동경이 짙다. 그렇기에 ‘본성을 닦아 덕으로 돌아간다[性修反德]’이 그의 철학 전체를 대표하는 것처럼 보인다. 그러나 『장자』에는 일상의 경험이 쌓여 만들어지는 어떤 좋은 것에 대한 고사들이 있다. 「양생주」의 포정해우 고사와 「달생」의 매미를 잡는 사람과 묵수 경의 고사다. 이는 비워지는 것과 반대로 기술과 경험이 쌓여 창발(emergence)하는 어떤 좋은 것에 대한 고사다. 지금까지의 이러한 좋음을 제2의 자연성이라 했다.²⁾ 이러한 연구가 시사하는 것은 장자철학이 경험 이전의 원초적 상태에 대한 긍정과 실제 세계에서 경험이 쌓여 창발하는 어떤 것에 대한 긍정으로 구성되었다는 것이다.³⁾ 그렇다면 제2의 자연성은 어떻게 창발되는 것인가?

인지과학은 인간의 인지체계를 두 가지로 범주화한다. 뜨거운 인지(hot cognition)는 작동 방식이 빠르고 자발적이고 무의식적이며 에너지 소모가 매우 적고, 인간의 정서와 (신경과 감각기관의 작용 등) 몸으로 대표되는 것이다. 차가운 인지(cold cognition)는 느리고 의식적·의도적이며 복잡한 사유 및 계산 활동에 작용하며 에너지 소모가 매우 크다. 이 차가운 인지는 주로 언어적 자아와 마음을 대표한다.⁴⁾ 이러한 인지체계의 범주화는 기본적으로 두 가지를

2) ‘제2의 본성(혹은 자연성)’에 대한 논의는 Lee H. Y, “Zhuangzi’s Understanding of Skillfulness and the Ultimate Spiritual States”, *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*, Paul Kejlberg and Philip J. Ivanhoe(eds.), New York: State University of New York Press, 1996, pp. 152-182; 박원재, 「존재의 변화 혹은 삶의 변용: 노장철학의 문맥에서 본 장자 실천론의 특징」, 『중국학보』 제79집(한국중국학회, 2017), 297-314쪽; 정세근, 「의미적 자연과 사실적 자연: 노자의 경우」, 『동서철학연구』 제88집(한국동서철학회, 2018), 88-117쪽; 조현일, 「神, 장자의 수양과 인지적 자발성의 여정」, 『철학연구』 제165집(대한철학회, 2023), 178-200쪽.

3) 인간의 타고난 본성과 후천적인 경험이 혼성하여 새로운 자질[性 혹은 德]을 창발한다는 이론적 가설 및 검증에 대해서는 Fuang Yulan, *A Comparative Study of Life Ideals*, Shanghai: The Commercial Press, 1934; 에드워드 슬링거랜드, 『애쓰지 않기 위해 노력하기』, 김동환 옮김(서울: 고반, 2018) 참조.

전제한다. 첫째, 이 두 인지는 기본적으로 상호작용하고 상호결정적인 것이다. 전통적인 이분법, 예를 들어 초월과 경험, 이성과 감정, 마음과 몸에 대한 것들은 상호작용하기보다는 각자의 범주 안에서 유의미한 결론을 찾으려 한다. 하지만 이 두 체계는 통합적으로 작동하여 그 결과 또한 하나의 범주에 고정되지 않는다. 둘째, 두 인지체제의 상호작용에서 어떤 것이 ‘창발’되는 것을 전제한다. 이 창발된 것은 자연 세계에는 없는 것으로 창발된 이전으로 환원할 수 없는 비환원성을 전제한다.

수양 과정에서 두 인지체계는 끊임없이 상호작용하고, 그 결과 인공적인 뜨거운 인지(artificial hot cognition)⁵⁾가 만들어진다. 기존의 연구에서 ‘제2의 본성’이라 한 것과 일맥상통한다.⁶⁾ 이는 인지적으로 가장 명징한 상태로 ‘몸-마음-환경’의 상호작용의 최고에 이른 상태다. 대표적인 예가 포정해우 고사의 ‘신(神)’이다. 바로 이 인공적인 뜨거운 인지로 인해 장자의 자연성은 중층적 구도를 완성하게 된다.⁷⁾ 그렇다면 두 인지체계를 통합하여 새로운 것을 창발하게 하는 원인은 무엇인가?

타고나는 것과 후천적 경험의 혼성, 또는 후천적인 경험 간의 혼성이든, 서로 다른 행위와 사유의 혼성으로 새로운 것을 창발하는 것은 인간의 기본적인 능력이다. 이를 개념혼성(conceptual blending)이라 한다. 이 개념혼성 능력은 서로 다른 범주 혹은 개념을 혼성하여 그 전에 없던 것을 창조하는 인간의 정신적 행위로 비가시적이며 무의식적인 활동이다.⁸⁾ 이는 생각의 기원이고 새로운 생각을 만드는 고등능력으로, 인간은 이미 알고 있는 것을 혼성하여 새롭게 다루고 쉬운 생각을 창조한다.⁹⁾ 장자가 자연성을 중층적으로 구성할 수 있었던 것은

4) 인간의 두 가지 인지체계에 대해서는 Keith E. Stanovich, *Rationality and the Reflective Mind*, New York: Oxford University Press, 2011; 대니얼 카너먼, 『생각에 관한 생각』, 이진원 옮김(파주: 김영사, 2012); Joshua Greene, *Moral Tribes: emotion, reason, and the gap between us and them*, New York: The Penguin Press, 2013 참조. 인지체계를 두 가지로 범주화한 것이 절대적 기준은 아니다. 뜨거운 인지에 포함되는 몸에도 구분과 판단의 기능이 있고, 차가운 인지는 습관화[體化] 이후에는 그 작용이 뜨거운 인지를 닮아 빠르고 자발적이며 무의식적으로 작동한다. 그렇기에 이 이분법은 큰 틀에서 범주화한 것이다.

5) 인공적인 뜨거운 인지에 대한 쉬운 이해를 위해 습관화(habituation)와 체화(體化)를 생각해보자. 인공적인 뜨거운 인지의 작용 결과가 습관화와 체화이며, 습관화와 체화의 인지적 특징(예를 들어, 무의식적 작용, 환경과 완전히 적합한 작용 등)이 곧 인공적인 뜨거운 인지의 작동 방식이다. 그럼에도 습관화와 체화라는 용어 대신 ‘인공적인 뜨거운 인지’를 사용하는 것은 새로운 것이 창조되고 습득하는 과정과 그 작동 방식을 메타적으로 해명할 수 있기 때문이다.

6) 각주 1번 참조.

7) 새롭게 만들어진 인지에 대해서는 에드워드 슬링거랜드, 『애쓰지 않기 위해 노력하기』, 71쪽; 조현일, 「神, 장자의 수양과 인지적 자발성의 여정」, 178-200쪽 참조. 특히 두 인지 체계가 혼성하는 과정과 그 결과로 완성되는 인공적인 뜨거운 인지의 특성에 대해서는 후자의 논문 참조.

8) 개념혼성 이론에 대해서는 질 포코니에·마크 터너, 『우리는 어떻게 생각하는가』, 김동환·최영호 옮김(고양: Basic Books, 2009) 참조. 개념혼성 이론을 중국고대철학에 적용한 연구는 에드워드 슬링거랜드, 『과학과 인문학』, 김동환·최영호 옮김(고양: 지호, 2015); 조현일, 「『순자』의 도덕성 창발에 관한 인지적 해명」, 『공자학』 제 43집(한국공자학회, 2021), 5-37쪽 참조.

9) 마크 터너, 『생각의 기원』, 김동환 옮김(대구: 경북대학교 출판부, 2018), 24-31쪽, 129쪽 참조.

인간을 뛰어넘는 어떤 능력을 습득했기 때문이 아니라 인간에게 주어진 조건을 가장 잘 활용했기 때문일 것이다.

3. 비워내는 수양[虛]: 순수한 자연성으로의 회귀

이 장에서는 「덕충부」에서 「전자방」으로 이어지는 ‘비워내는 수양[虛]’를 분석한다. 비워내는 수양은 타고난 덕을 회복하는 것으로 만물에 생명을 부여하는 도(道)가 품부한 자연성[德]이 좋은 것이란 믿음에 기반한다. 이 믿음은 노자에서 이어지는 초월적 실체에 대한 장자식 사유의 표현으로 품부 받은 것 ‘그 자체’가 좋은 것이기에 불필요한 경험을 배제하여 자신을 최대한 비우는 것이 수양의 목표다. 다시 말해 ‘본성을 닦아 덕으로 돌아가는 것[性修反德]’으로 이는 역추(逆推)의 공부이고, 이 공부의 방식에는 심재(心齋)와 좌망(坐忘)이 있다.¹⁰⁾

「덕충부」에는 외형이 불구이거나 평범하지 않은 사람들이 등장하는데, 이들의 공통점은 외형이 아닌 내면을 자신의 정체성으로 삼고, 신체적 불구를 자연의 운명[命]으로 여기고 순응하는 것이다. 왕태 고사는 그것을 ‘항상된 마음[常心]’을 얻은 것으로 표현하고, 애태타 고사는 ‘신령스러운 마음의 집[靈符]’과 ‘덕은 조화(의 마음)의 수양이 이뤄진 것[德者成和之修也]’로 표현한다. 이렇게 완성된 내면성에는 문화에 오염되지 않은 자연성이 있다. 그렇기에 ‘완전한 조화를 닦는 것[成和之修]’은 문화를 걷어내고 내면에 있는 원시의 자연성을 되찾는 수양이다.

「전자방」 또한 「덕충부」와 유사하게 내면성을 중시하고 유가적 예식을 비판한다. 「전자방」은 도를 체득한 사람의 내면성과 명(命)에 대한 순응으로 시작하는데, 「덕충부」가 덕을 체득한 불구자들의 내면성과 그러한 육체를 명으로 받아들이고 순응하는 구조와 동일하다. 덕을 깨닫고 순응하는 사람의 마음을 「덕충부」에서는 ‘상심(常心)’이라 하는데, 「전자방」에서는 그러지 못한 사람의 마음을 ‘마음의 죽음[心死]’로 표현한다.¹¹⁾ 두 편 모두 내면성을 곧 마음의 상태와 연결한다.

이 두 편의 특징은 비워내는 과정, 즉 수양과정이 불명확하단 것이다. 이는 비워내는 수양을 다룬 모든 이야기에 공통적으로 나타나는 특징이다. 수양의 과정, 다시 말해 인간의 인위적 노

10) 장자 지음, 『장자』(II), 이강수·이권 옮김(서울: 길, 2019), 408-409쪽 참조. ‘심재’와 ‘좌망’이 각각 「인간세」와 「대종사」에 있음에도 「덕충부」를 대상으로 하는 것은 비워냄의 결과, 즉 수양의 결과를 집약적으로 드러내기 때문이다. 심재와 좌망은 모두 내면의 덕을 밝히는 데 불필요한 것을 버리는 수양이고, 이는 「덕충부」에 등장하는 불구자들이 유가적 경험을 비유한 ‘외형’을 버리고 이를 통해 내면의 덕성을 밝히는 것과 연결된다.

11) 이 두 편의 문헌학적 연결성은 서복관, 『중국인성론사: 선진편』, 유일환 옮김(서울: 을유문화사, 1995), 343쪽; 김충렬, 『노장철학강의』(서울: 예문서원, 1996), 242-243쪽; 류사오간, 『장자철학』, 최진석 옮김(고양: 소나무, 2021), 608-610쪽 참조.

력과 행위에는 ‘차가운 인지’가 주도적으로 작동한다. 이러한 일련의 이야기에 수양의 과정(즉, 차가운 인지의 작동)이 은폐된 것은 두 가지를 부각하기 위함이다. 하나는 태어나면서 가지고 있을 수밖에 없는 좋음과 다른 하나는 수양을 통해 다시 그것으로 돌아간 결과를 부각하기 위함이다. 수양은 반성적 사유와 의식적 행위를 통해 수양 이전과는 다른 상태를 창발하는 것이다. 그렇다면 비워내는 수양을 통해 덕으로 돌아가는 것[反德]은 수양 이전, 즉 경험 이전에 존재했던 어떤 것이 아니라 경험의 결과로 창조된 것이다. 즉, 장자가 말하는 ‘원초적인 것’과 ‘타고난 그대로의 것’은 경험적 범주에서 완전히 독립된 어떤 다른 공간이나 순수한 세계의 실재를 인정하는 것이 아니라, 그러한 공간과 순수한 세계가 있을 수 있다는 상상과 믿음의 결과다.

장자가 이러한 믿음을 갖게 된 것은 노자식의 ‘수직적 초월’을 ‘수평적 초월’로 재해석했기 때문이다. 장자는 경험세계의 혼란함을 벗어나기 위해 초월의 공간을 상상하지만, 그 초월적 공간은 정신작용인 ‘상상’의 결과기에 그의 철학은 경험과 초월이 공존하게 된다. 전통적으로 ‘초월’은 한정된 인간적 형태를 초월하여 그것을 버리고 무한성으로 이어지는 능력이다. 모든 인간사 전반의 곤경은 인간의 한정성과 연결되기에 인간의 정체성을 무한성으로 이월이 가능하다면, 인간 유한성의 딜레마를 해결할 수 있다는 입장이다. 이러한 입장을 수직적 초월(vertical transcendence)이라 한다. 또 다른 한편에는 수평적 초월(horizontal transcendence)이 있다. 이는 인간의 유한성이 불가피함을 인정하는데, 이 관점에서 초월은 세계와 자신을 바꾸는 변형적 행위에서 현재 상황을 ‘초월하는’ 인간의 행복한 능력이다. 이런 과정에서 변화와 창조성, 그리고 의미의 성장이 가능하다.¹²⁾ “변화(transformation)”은 장자철학에서 가장 중요한 개념이다. 그는 세계 속에서의 존재 내면의 변화를 꾀했고 이는 자신의 고정된 범주를 초월하는 경험적 질성(quality)이다.

4. 쌓아가는 수양[(凝)神]: 새로운 자연성의 창발과 체화

이 장에서는 「양생주」에서 「달생」으로 이어지는 ‘쌓아가는’ 장자의 수양에 대해 분석한다. 『장자』에는 일상의 기술을 연마하여 새로운 자질을 체득하는 일련의 고사가 있다. 이 자연성은 타고난 자질과 후천적 경험이 혼성하여 창발되는 것으로, 실제로 새로운 유형의 사람으로 변형시키는 것이다.¹³⁾ 또한 이 자연성은 타고난 자연성과 달리 비환원적 성격을 가지기에 역

12) 마크 존슨, 『몸의 의미』, 김동환·최영호 옮김(서울: 동문선 2012), 427-427쪽 참조.

13) 쌓아가는 수양과 자기변형의 관계에 대해서는 에드워드 슬링거랜드, 『힘들이지 않는 행동, 무위』, 김동환·조현일 옮김(서울: 로고스라임 2022), 52쪽 참조.

추(逆推)가 불가능하다. 「양생주」와 「달생」의 이야기는 처음의 상태가 ‘좋은 것’이라는 선언 보다는 경험세계에서의 의식적인 노력과 새로운 자연성을 구성하는 방법에 대한 ‘방법적 지식’으로 가득하다. 「덕충부」와 「전자방」의 고사는 수양의 과정이 모호하게 처리되는 경향이 강한데, 「양생주」와 「달생」의 고사는 그 과정이 상대적으로 잘 서술되어 있다. 특히 ‘정신(마음)-몸-환경’이 상호작용하면서 쌓아가는 수양에 대한 서사가 가득하고, 이는 장자철학 내의 유가적 요소로 노자철학에서 장자가 더 나아간 지점이다.¹⁴⁾ 쌓음의 수양 방식이자 그 쌓음으로 드러나는 이상적 경지로서의 자연성은 ‘신(神)’이란 개념을 통해 드러난다.

「양생주」는 운명의 어쩔 수 없음을 강조하지만, 그 내용이 적극적인 것은 아무것도 없다고 하여 그저 내맡기는 것이 아니라 살 수 있는 갈라진 틈을 찾고 그 속에 들어가 좁은 틈에서 생존을 구한다는 것이다. 장자는 운명 속에서 능동적으로 자신의 생명을 파악한 사람이다.¹⁵⁾ 이 장의 핵심은 포정해우(庖丁解牛) 고사로 ‘신욕(神欲)’이란 새로운 자연성을 체득하는 것이다. 이 자연적 상태에서는 더 이상 감각기관에만 의지하지 않고 완전히 자발적으로 도출하는데, 그럴 때에 소의 자연성(天理)과 합일하게 된다. 처음에 한 덩어리의 소(全牛)만 보는 포정은 전적으로 뜨거운 인지에만 의존한다. 감각기관의 작용과 그 작용에서 입력되는 정보만 받아들일 뿐 그것에 대한 반성적 사유, 보이지 않는 소의 해부학적 구조를 파악하지 못한다. 그는 3년간의 수양으로 소의 해부학적 지식과 도출술을 익히게 되는데, 이 과정에서는 차가운 인지가 주도적으로 작동한다. 뜨거운 인지와 차가운 인지의 융합이 수양과정에서 발생하고 그 결과 ‘정신이 하고자 하는[神欲]’ 데로 따르는 수준에 이르게 된다. 이는 타고난 상태로 돌아가는 노력이 아닌 새로운 기술을 습득하는 것으로 타고난 자질에 경험이 더하여 새로운 자질이 만들어진 것이다.¹⁶⁾ 이러한 새로운 자질을 인공적인 뜨거운 인지 혹은 제2의 자연성이라 한다.¹⁷⁾

「달생」에는 이러한 쌓아가는 수양으로서의 ‘신’을 더욱 구체적으로 묘사한 고사들이 있다. 덕이 지극한 사람[至人]은 “그 자연성을 온전히 지키고 정신에 빈틈이 없기[其天守全, 其神無

14) 장자철학과 유가철학과의 친연성에 관한 논의는 이강수, 「장자의 자연과 인간의 문제」, 『철학』 제20집(한국철학회, 1983), 37쪽; 장대년, 『중국철학사대강(下)』, 김백희 옮김(서울: 까치, 1998), 632, 833-841쪽; 윤천근, 「장자철학에서 ‘도’의 존재론적 지위」, 『동서철학연구』 제93호(한국동서철학회, 2019), 288-322쪽; 에드워드 슬링거랜드, 『힘들이지 않는 행위, 무위』, 267쪽 참조.

15) 왕보 지음, 『장자를 읽다』, 김갑수 옮김(서울: 바다, 2007), 150쪽 참조.

16) ‘신욕’이 새롭게 만들어진 자연성이란 논의와 뜨거운 인지와 차가운 인지의 혼성 작용에 대해서는 Robert Eno, “Cook Ding’s Dao and The Limits of Philosophy”, p. xvii; 에드워드 슬링거랜드, 『애쓰지 않기 위해 노력하기』, 71쪽; 조현일, 「神, 장자의 수양과 인지적 자발성의 여정」, 178-200쪽 참조. 이와 달리 그레이엄(A. C. Graham)은 ‘신욕’의 자연성을 타고난 것으로 간주한다.(앤거스 그레이엄, 『장자』, 김경희 옮김(서울: 이학사, 2015), 25-26쪽) 『장자』에서 ‘신(神)’은 대부분 기술을 수양하는 이야기에서 자주 등장하고, 많은 연구자가 타고난 자질이기보다는 기술적 수양에서 만들어지는 것으로 간주한다.

17) 두 인지 체계의 작동방식과 상호작용에 관한 세밀한 분석은 에드워드 슬링거랜드, 『애쓰지 않기 위해 노력하기』, 1장과 3장; 조현일, 「神, 장자의 수양과 인지적 자발성의 여정」, 3장 참조.

卻]” 때문이고, 술에 취한 사람이 넘어져도 전혀 다치지 않는 것은 “그 정신이 온전했기[其神全]” 때문이다. 「달생」에 있는 매미 잡는 꿈추와 뱃사공의 신기(神技)에 대한 이야기, 목수 경과 여랑폭포 이야기 모두 백정포정 이야기와 유사한 구도를 공유한다.¹⁸⁾ 특히 목수 경의 고사는 새로운 자연성을 ‘응신(凝神)’의 결과로 이야기하는데, ‘응(凝)’은 수양이 쌓여 집약된 쌓아가는 수양을 표현하는 또 다른 은유다. 또한 이 이야기의 ‘이천합천(以天合天)’은 나의 자연성과 만물(物)의 자연성이 합하는 것으로 「양생주」의 포정이 수양을 통해 새로운 자연성을 체득하고 소의 자연성과 합일하는 것과 동일한 구도이다.¹⁹⁾

5. 나가는 말: 경험에서 초월로

도가(道家)라는 학파 구분의 영향 아래 노자와 장자를 하나의 범주에서 연구하는 경향은 일반적이었다. 노자와 장자의 철학적 유사성은 부정할 수 없지만, 「장자」에는 노자의 그림자에서 벗어난 장자만의 모습이 있기도 하다. 중요한 것은 그러한 모습을 노자의 시선에서 해석할 필요는 없다는 것이다. 이 글은 장자의 수양론이 중층적으로 구성되었다는 가정에서 두 가지 결론을 내렸다. 첫째, 비워내는 수양은 초월성을 지향하고 노자를 수용한 타고난 자연성을 구성하고, 쌓아가는 수양은 경험성을 지향하며 장자철학 내의 유가적 요소로 제2의 자연성을 구성한다. 장자의 수양론에서 완성되는 자연성은 초월적 실체가 부여한 타고난 좋음으로서의 자연성과 후천적 경험에서 창발되는 제2의 자연성이란 중층적 구조로 구성됨을 밝혔다. 이러한 중층적 구조는 「내편」과 「외편」의 각 장들을 통해 일련의 흐름을 유지하고, 장자철학을 구성하는 문화적 요인이 하나(도가)가 아닌 여러 가지일 가능성의 근거가 된다.

둘째, 이러한 중층적 구조는 인간 사유의 한 방식을 예증하는데, 신체적/물리적 층위의 경험이 정신적/추상적 층위의 경험으로 확장하는 것이다. 하나의 물리 세계가 있고 이 세계와 상호작용하는 과정에서 드러나는 복합적인 국면이 정신적/추상적 층위의 경험을 구성한다.²⁰⁾

18) “백정 포정의 ‘신욕(神欲)’은 장자학파의 글인 「달생」에서 발견된다. 목수 경과 매미를 잡는 사람들과 같다.” (에드워드 슬링거랜드, 『힘들이지 않는 행동, 무위』, 306-307쪽)

19) ‘상인자연(常因自然)’은 성인을 묘사한 것으로, 포정해우에도 이와 유사하게 ‘인기고연(因其固然)’을 최고의 이상적 인간상으로 제시한다. (에드워드 슬링거랜드, 『힘들이지 않는 행동, 무위』, 292쪽) 이 두 편의 문헌학적 연결성은 김충렬, 『노장철학강의』, 238-246쪽; 왕보, 『장자를 읽다』, 391-417쪽; 류사오간, 『장자철학』, 604-605쪽 참조.

20) 노양진, 『몸이 철학을 말하다』(파주: 서광사, 2013), 73쪽 참조. 수평적 초월에서 ‘초월’의 정의는 다음과 같다. “초월적인 것은 스스로 모습을 드러내지 않는 한 ‘추상적인 것’일 수밖에 없으며, 그 개념화 또한 은유적 사고의 산물일 수밖에 없다. 따라서 초월적인 것을 의미화 하는 유일한 길은 그 은유를 구성하기 위해 동원되는 경험적 내용을 추적하는 일이다. 즉 초월적인 것은 여러 경험적 내용을 은유적으로 사상함으로써 구성되는 추상물이며, 우리는 그 은유를 통해서만 초월적인 것을 개념화하고 이해할 수 있다.”(노양진, 『철학적 사유의 갈래』(파주: 서광사, 2018), 23쪽) “(그럼에도)초월이 필요한 것은 가장 ‘인간적인’ 열망 중 하나이고, 삶에 방향

사유(thinking)는 외부로부터 우리 경험에 ‘가져다주는’ 어떤 것이 아니며, 오히려 사고는 경험 속에 있고 경험에 대한 것이다. 사유는 추상이 발생하고 있는 경험의 신체화된 차원이다.²¹⁾ 그렇기에 장자가 노자의 수직적 초월을 수평적 초월로 재해석하는 것은 초월적인 어떤 것이 실재함을 주장하기 위한 것이 아니라 인간의 상상력에 의해 구성된 결과임을 제안하기 위한 것이다. 초월성과 경험성을 자연성이란 하나의 범주에서 독해하려 했던 장자의 시도는 구체적 경험에서 추상적 사유로의 확장을 하나의 철학 체계로 구성하기 위한 시도였다고 할 수 있다.

제2의 자연성, 하늘이 품부한 윤리적 본성이 아닌 행위 주체의 경험에서 결정되고 완성되는 또 다른 자연성의 단초가 장자철학에서 목격되었다. 이는 ‘본성[性]’이란 개념에도 변화를 요청한다. 본성은 더 이상 존재를 존재로 규정하는 필연적인 것이 아니라, 변화 가능하고 만들어질 수 있는 인간의 다양한 측면 중 일부를 보여주는 질적 자질(disposition)로 간주해야 할 것이다. 이는 본성을 변화시켜 새로운 인간적 자질을 창발한다[化性起爲]는 순자철학의 핵심 주제와도 일견 연관성이 있어 보인다.

성을 주며 삶을 고양시키는 데 기여하기 때문이다.”(같은 책, 36쪽 참조.)

21) 마크 존슨, 『몸의 의미』, 159쪽 참조.

한비자의 법 정신에 담긴 무위의 뜻

-「해로」와 「유로」를 중심으로-

이영보

충북대

1. 서론

오늘날 대다수 국가는 입헌 국가이다. 헌법은 나라의 구성원이 지향하는 국가의 근본 가치를 선언하여 국가의 형태, 구조, 운영 방법 등을 표방한 최고규범으로서의 성질이 있다는 것이 일반적인 이해이다. 여기서 국가의 근본 가치는 국가를 통치하는 방향과 향후 그 방향을 벗어난 것을 바로 세울 최후의 준거가 되기 때문에 통치자에게는 최우선으로 고려되는 부분이다. 주(周)나라가 세워지고 쇠약해질 무렵부터 한(漢)나라 이전까지, 수백 년간 많은 나라가 흥망 성쇠를 하였다. 이러한 혼란기에 나라를 세워 평화롭게 오래 유지하는 일은 왕을 비롯한 치자(治者)들에게는 여간 힘든 일이 아니었을 것이다. 더군다나 국가 운영의 사상적 기준을 정하는 것은 치자들에 있어서는 자신들의 권력을 온전하게 유지하기 위한 수단적 기능을 제공했기 때문에 매우 중요한 문제였다. 한비자(韓非子) 역시 국가 운영의 근본 가치에 대한 고민이 그 누구보다도 많았을 것이다. 진시황이 그토록 만나보고 싶어 했던 한비자가 여러 학자로부터 법가로 분류되는 이유는 국가 운영의 사상적 기준을 법에 근거하였기 때문이다. 그러나 한비자가 국가 운영 사상의 근본 가치로 전면에 내세웠던 법치는 법 그 자체인가? 그것이 법 이외에 또 다른 가치를 함축하고 있다면 그 가치의 의미는 무엇인가? 이하에서는 이러한 물음에 「해로」(解老)와 「유로」(喻老)를 중심으로 한비자의 법치에 대한 관점을 이해하고자 한다.

2. 한비자의 법에 관한 인식

한비자 시대는 전국 7웅의 긴장 관계가 극에 달하는 혼란의 시기였다. 그중 한(韓)나라는 대외적으로 외세의 침략으로부터 늘 자유롭지 못하였을 뿐만 아니라 대내적으로 질서가 혼란하여 국운이 기울어가고 있던 약소국이었다.¹⁾ 한비자는 「오두」(五蠹)에서 이러한 시대 인식을

단적으로 표현하였다. 또한, 유가, 묵가 등의 사상은 국가의 근본 가치가 될 수 없음을 「현학」(顯學)에서 지적하고, 「고분」(孤憤)에서는 국가 운영 사상으로 법치를 제시하였다. 한비자는 법의 어떠한 측면을 국가 운영 사상으로 삼으려 했던 것인가? 주나라 영향에 있던 각 제후국은 주나라 법과 제도를 근간으로 나라를 통치하였다. 그러나 그 영향을 벗어난 전국시대 말엽에 이르러서는 다양하고 독자적인 형태로 법이 변천되었고, 특히 그 무렵 한나라는 진(秦)나라의 영향을 강하게 받고 있었다. 한비자는 도(道)가 세상과 더불어 변하듯이²⁾ 법도 세상과 함께 변천하는 것을 긍정하면서도 법을 개정하는 것에는 소극적 태도를 보였다.³⁾ 여기서 한비자의 소극적 태도는 권모술수가 횡행하여 많은 폐해가 일어나는 현실에 대하여 ‘법에 따른 통치’가 제대로 이루어지지 않고 있다는 관점에서 비롯된 것이다.

현대적 의미에서 ‘법에 따른 통치’는 법치주의를 의미한다. 법치주의는 법률의 근거에 따라 국가 권력이 행사되어야 하며 동시에 법률이 국가 권력의 행사를 통제하는 이중적 의미가 있다. 그런데 한나라는 봉건 제후국으로 왕은 입법권, 사법권, 행정권을 모두 행사하는 주체로 국가 권력을 스스로 발동하고 신하를 통하여 권력을 행사하였다. 한비자의 관점에서, 이러한 권력 행사방식은 왕권이 신하들보다 상대적으로 약해지면 그들의 권력 행사가 왕의 통제 범위에 미치지 못하는 경우를 초래하여 혼란이 더 가중된다고 보았다. 「오두」에서도 보이듯 통제와 감시를 벗어난 법의 권력은 필연적으로 자의적으로 이루어질 수밖에 없다. 한비자는 바로 이 점을 주목하고 법의 권력을 나누지 말고 왕에게 집중하여야 한다고 주장하였다. 그는 여기서 멈추지 않고 그 집중된 법의 권력에 대해서 원칙이 있어야 한다고 주장하고⁴⁾ 「해로」에서 그 원칙에 관한 내용을 서술하였다.

3. 법 너머 존재하는 원칙

3.1 판단의 기준: 만물이 연유한 이치(理)와 규구(規矩)

오늘날 우리는 어떠한 행위가 법이 금지하는 행위인가를 판단하는 과정에서 법률의 형식뿐만 아니라 그 내용이 내포하는 가치까지도 함께 고려해야 하는 것을 법치주의의 의미로 이해한다. 전자는 합법성을 갖춘 형식적 법치주의로, 후자는 정당성을 갖춘 실질적 법치주의로

1) 한비자가 사망한 지 3년 후인 BC 230년, 한나라는 전국 7웅 중 가장 먼저 진나라에 정복당했다.

2) 『한비자』, 「해로」, “夫道以與世周旋者, 其建生也長, 持祿也久.”

3) 『한비자』, 「해로」, “凡法令更則利害易, 利害易則民務變, … 治大國而數變法, 則民苦之, 是以有道之, 君貴虛靜, 而重變法.”

4) 『한비자』, 「해로」, “權議之士知之矣. 故欲成方圓而隨其規矩, 則萬事之功形矣. 而萬物莫不有規矩, 議言之士, 計會規矩也. 聖人盡隨於萬物之規矩.”

정의하고, 현대의 많은 국가에서 실질적 법치주의가 더 강조되고 있다. 한비자의 법치주의는 어느 쪽에 가까운가? 그는 「해로」에서 이치(理)가 물(物)⁵⁾의 정함을 만들고, 만물은 그 이치에 따라 장단(短長), 대소(大小), 방원(方圓), 견취(堅脆), 경중(輕重), 백흑(白黑) 등의 각각 고유한 특성을 갖는다고 하였다.⁶⁾ 그래서 만물은 각각의 이치에 따라 고유한 특성이 있고, 이 특성이 만물 각각의 결이라고 주장한다.⁷⁾ 그러므로 이 결에 따라 만물에는 예외 없이 각각의 척도가 있다고 하였다. 더불어 만물의 이치가 서로 이질성이 있다고 하여도 그 각각의 이치는 서로 침범하지 않아 충돌되지 않는다고 주장하였다.⁸⁾ 이 같은 관점을 법치에 적용하면, 하나의 법적 사건에서도 서로 다투는 현상은 이치와 척도가 모두 달라 법적 판단을 할 때 법의 기준이 아니라 현상 각각이 담고 있는 기준으로 판단해야 한다는 결과에 이르게 된다. 그의 이러한 관점은 언뜻 현대국가가 지향하는 법치의 또 다른 측면인 차별의 금지를 말하는 ‘법 앞에 평등’과는 배치되는 것이라 볼 수 있다. 왜냐하면 현대의 법은 개별적 대상의 형편을 고려하지 않고 누구에게나 평등하게 적용되어야 법의 평등 가치가 실현되기 때문이다.

한비자가 법치를 주장하면서도 만물에 각각 다른 이치와 척도가 있다고 하는 이유는 무엇인가? 앞서, 한비자는 만물이 도(道)와 더불어 변하듯이 법이 세상과 함께 변천한다고 하였다. 이와 같은 주장과 조화를 이루기 위해 ‘도의 변화’와 ‘법의 변화’는 다르게 해석되어야 할 것이다. 전자는 만물이 시대와 환경에 따라 새롭게 발생하여도 도가 늘 함께하여 그 안에 내재하는 이치가 변하지 않는 것으로 이해되며, 후자는 법이 그 의미와 내용이 변천하면 기존의 법적 판단 기준으로는 만물의 이치를 판단할 수가 없는 것으로 이해된다. 이런 이유로 한비자는 성인이 법의 기준이 아니라 변치 않는 만물의 척도로 일을 처리한다고 한 것이다.⁹⁾

3.2 형식적 법치: 법(法), 술(術), 세(勢)

그동안 학계는 역사적 흐름으로 한비자에 모여든 법, 술, 세의 관계에 천착하여 그것들의 조화로운 양상이나 충위를 달리하는 방법 등으로 그의 사상을 논하는 경향이 있었다. 그런데 법, 술, 세는 유위(有爲)적 가치로 노자(老子)의 무위(無爲)적 가치와는 상당히 이질적이다. 한비자의 「해로」와 「유로」가 법, 술, 세의 유위적 가치와 어떻게 조화를 이룰 수 있는가? 그는 백성의 법 위반 행위를 ‘위(上)를 해침’으로, 법 위반으로 인한 형벌의 집행 행위를 ‘위가 백성을 해

5) 여기서 ‘물’은 인식의 대상을 모두 아우르는 현상과 사물을 말한다.

6) 『한비자』, 「해로」, “有形, 則有短長, 有短長, 則有小大, 有小大, 則有方圓, 有方圓, 則有堅脆, 有堅脆, 則有輕重, 有輕重, 則有白黑, 短長, 大小, 方圓, 堅脆, 輕重, 白黑之謂理.”

7) 『한비자』, 「해로」, “道者, 萬物之所然也, 萬理之所稽也. 理者, 成物之文也.”

8) 『한비자』, 「해로」, “物有理, 不可以相薄, 物有理不可以相薄.”

9) 『한비자』, 「해로」, “萬物莫不有規矩. 議言之士, 計會規矩也. 聖人盡隨於萬物之規矩.”

침'으로 각각 정의하여 국가의 모든 구성원이 서로를 해치지 않는 상태가 이상적임을 주장한다.¹⁰⁾ 이는 법이 엄격한 처벌을 위한 일방적 도구로만 사용되는 것이 아니라는 것을 보여준다. 한편, 그는 술이란 도에서 비롯된 아낌(嗇)이고, 도가 나라를 유지하는 술을 생기게 한다고 주장한다.¹¹⁾ 또한, 도, 리로부터 연유하여 일하는 것은 이루지 못할 것이 없고, 크게는 천자(天子)의 세와 존경함(尊)을 이룰 수 있다고 하면서 도, 리를 버리고 경거망동하면 비록 세와 존경함이 있어도 백성으로부터 버림받는다고 하였다.¹²⁾ 이 같은 한비자의 주장에서 법의 권력 행사보다는 그 부작위(不作爲)가 더 이상적 가치이고, 술, 세가 연유하는 도, 리에 더 근본 가치가 있음을 알 수 있다.

4. 한비자의 실질적 법치

4.1 도를 얻기 위한 전제: 지족(知足)

앞서 말한 바와 같이 한비자에 있어서 도에 의하지 않은 법, 세, 술은 세상을 판단하는 기준이 될 수 없다. 그러면 도, 이치, 척도에 따른 판단 기준은 무엇인가? 한비자에 목도된 치자들은 성인과 달리 아직 도를 깨우치지 못하여 만물의 이치, 척도를 모두 알지 못한다. 이것이 바로 한비자가 말하는 도를 득한 정도의 차이이다.¹³⁾ 그래서 한비자는 「유로」에서 법외의 영역에서 발생하였던 다양한 선형적 현상에서 도로부터 나온 이치가 어떻게 적용되는지 말하고 있다. 한비자의 이러한 시도는 형식적 법치로부터 실질적 법치로의 전환이라 할 것이다. 왜냐하면 실질적 법치가 함의하는 가치는 법으로 저울질할 수 없는 가치들에 대한 포섭의 결과물로서 형식적 법치와의 차이를 두기 때문이다. 따라서 한비자는 법외의 가치를 자신의 사상에 포섭함으로써 형식적 법치와 차이를 만들었다고 할 것이다. 그의 국가 운영 사상에 「유로」는 모두가 법적 판단을 할 수 없는 상황들로 구성되어 있다.¹⁴⁾ 그가 「유로」에서 법치에 포섭한 가치는

-
- 10) 『한비자』, 「해로」, “民犯法令之謂民傷上, 上刑戮民之謂上傷民. 民不犯法, 則上亦不行刑, 上不行刑之謂上不傷人, 故曰: 聖人亦不傷民.”, “上不與民相害, 而人不與鬼相傷, 故曰: 兩不相傷. 民不敢犯法, 則上內不用刑罰, 而外不事利其產業. 上內不用刑罰.”
- 11) 『한비자』, 「해로」, “少費之謂嗇. 嗇之謂術也. 生於道理, 夫能嗇也, 是從於道而服於理者也”, “母者, 道也; 道也者, 生於所以有國之術.”
- 12) 『한비자』, 「해로」, “夫緣道理以從事者, 無不能成. 無不能成者, 大能成天子之勢尊, … 夫棄道理而妄學動者, … 猶失其民人.”
- 13) 『한비자』, 「해로」, “萬物各異理, 萬物各異理而道盡, 稽萬物之理. 故不得不化; 不得不化, 故無常操, 無常操, 是以死生氣稟焉, 萬智斟酌焉, 萬事廢興焉.”, “凡道之情, … 道譬諸若水, 溺者多飲之即死, 渴者適飲之即生. 譬之若劍戟, 愚人以行忿則禍生, 聖人以誅暴則福成. 故得之以死, 得之以生, 得之以敗, 得之以成.”
- 14) 『老子』, 제26장, “輕則失臣, 躁則失君.” 제33장, “自見之謂明.”, “自勝之謂強.” 제36장, “魚不可脫於深淵.” 제41장, “大器晚成, 大音希聲.” 제46장, “罪莫大於可欲.”, “知足之爲足矣.”, “卻走馬以糞.” 제47장, “不出於戶, 可以知天下, 不窺於牖, 可以知天道.” 제49장, “罪莫大於可欲.” 제52장, “守柔曰強.” 제64장, “復歸衆人之所過也.”, “恃萬

‘지족(知足)’¹⁵⁾이다. 지족을 하면 만물의 이치를 알게 되고, 만물의 이치를 알게 되면 만물 각각의 고유한 가치대로 만물을 제어할 수 있어서 지족은 깨우침의 근본이며, 도를 얻기 위한 전제조건이라 할 수 있다.

4.2 아낌의 부재는 광기: 상덕(上德)을 담아내는 무위(無爲)

한비자는 인간이 하늘로부터 주어진 감각기관의 쓰임을 아끼지 않고 그것을 넘어서 사용하는 것을 광기라 하여 그 광기에 이르면 법령을 위반하게 된다고 하였다.¹⁶⁾ 그는 나라의 혼란 원인을 ‘지족’하지 못하는 인간의 광기로 본 것이다. 광기는 인간에게 있어 사리를 분별하지 못하여 정신의 혼란을 일으킨다. 그래서 정신을 사랑하고 지식을 아껴야 한다고 주장하였다.¹⁷⁾ 한비자에 따르면 그 아낌의 실천적 모습은 성인(聖人)이다. 성인은 그 신(神)을 고요하게 사용하고, 고요하면 적게 쓰게(少費) 된다고 하면서, 적게 쓰는 것이 곧 ‘색’이라고 하였다. 또한, 적게 쓰면 바로 술의 하나라고 정의하고 술은 도, 리에서 나오는 것이므로 아껴야 하며, 그것이 도에 따르고 이치에 복종하는 일이라고 주장하였다.¹⁸⁾ 그런데 법치를 위해서는 법의 권력을 아끼지 말고 법령을 위반한 자들을 찾아내어 미리미리 뿌리를 뽑아 법의 위엄을 세워 왕권 강화를 주장하는 것이 법치를 뒷받침하기엔 적당해 보인다. 이러한 측면은 오히려 왕필(王弼)의 ‘색’에 대한 관점에서 그 의미가 더해진다. 왕필은 ‘색’을 농사일에 비유하며 농작물에 병충해가 들지 않도록 ‘피사리 내지 김매기’를 앞서서 해주어야 한다고 하였다.¹⁹⁾ 그런데도 한비자가 ‘색’에 대하여 왕필처럼 적극적인 예방책을 주장하지 않고 오히려 아낌을 강조한 이유는 무엇일까?

한비자는 외부로부터 흔들림 없는 상태가 되어야 몸이 온전하고 몸이 온전해야 덕을 얻을 수 있고²⁰⁾ 덕은 이 같은 상태로 얻어야 견고하게 된다고 하였다.²¹⁾ 또한, 사람이 허(虛)인 상태면 덕이 흥성(盛)하고, 덕이 흥성하는 것을 상덕(上德)이라고 하여²²⁾ 상덕은 무위이고 하지

物之自然而不敢爲也.” 제71장, “聖人之不病也, 以其不病, 是以無病也.” 등. 인용구는 노자의 원문과 한자 표기에 일부 다른 부분이 있으나 내용은 상통한다.

15) 『老子』, 제46장, “禍莫大於不知足, 咎莫大於欲得. 故知足之足常足矣.”

16) 『한비자』, 「해로」, “人也者, 乘於天明以視, 寄於天聰以聽, … 目不能決黑白之色則謂之盲, 耳不能別清濁之聲則謂之聾, 心不能審得失之地則謂之狂. 盲則不能避晝日之險, 聾則不能知雷霆之害, 狂則不能免人間法令之禍.”

17) 『한비자』, 「해로」, “是以畜之. 畜之者, 愛其精神, 畜其智識也.”

18) 『한비자』, 「해로」, “聖人之用神也靜, 靜則少費, 少費之謂畜. 畜之謂術也, 生於道理. 夫能畜也, 是從於道而服於理者也.”

19) 왕필, 『老子注』, 제59장, “畜, 農也. 夫農人之治田, 務去其殊類, 歸於齊一也. 全其自然, 不急其荒病, 除其所以荒病.”

20) 『한비자』, 「해로」, “上德不德, 言其神, 不淫於外也. 神不淫於外則身全. 身全之謂德. 德者, 得身也.”

21) 『한비자』, 「해로」, “凡德者, 以無爲集, 以無欲成, 以不思安, 以不用固. 爲之欲之則德無舍, 德無舍則不全, 用之思之則不固.”

22) 『한비자』, 「해로」, “虛則德盛, 德盛之謂上德.”

없음이 없다고 주장하였다.²³⁾ 한비자는 감각기관의 적극적 사용으로는 상덕의 다스림을 할 수 없다고 생각한 것이다. 이는 노자의 무위와 그 결을 같이 하는 것으로 그가 자신의 법치 사상에 포섭한 가치이다.

5. 결 론

지금까지 한비자의 법치에 대한 관점을 형식적 법치 너머에 그가 고민했던 실질적 법치로 확장해서 살펴보았다. 강력한 법치주의자로 회자되는 진시황은 적극적 법치를 넘어 무위의 실천에 이르지 못하고 짧은 기간 통치로 생을 마감하였다. 한비자의 이상적 법치는 형식적이고 적극적인 법치가 아니다. 한비자가 「해로」와 「유로」를 통해서 주장하고자 했던 법치는 ‘법 집행이 없는 법치’이다. 그의 법치에 함의되어 있는 법 정신은 법의 테두리 안에 들어오지 않는 대상의 이질성을 배타적으로 통제하는 것이 아닌 서로 다른 모든 것을 하나로 끌어안는 포용이었다. 이는 노자가 말한 포일(抱一)²⁴⁾과도 그 의미가 같은 것이다. 한비자는 상덕으로써 무위의 정치를 하여 법 집행이 없는 나라를 지향했다. 이를 위해서는 치자들이 법보다는 도를 체득하고 만물의 이치를 깨우치길 원했던 것이다. 한비자는 이 같은 근본 가치로 궁극적으로 평화롭고 오래가는 나라²⁵⁾를 꿈꾸었다. 이렇듯 한비자의 법치는 「해로」와 「유로」의 문헌적 전승²⁶⁾이 보여주는 바와 같이 그 근저에 노자의 무위 정신이 뿌리 깊게 박혀 있다.

23) 『한비자』, 「해로」, “上德無爲而無不爲也.”

24) 『老子』, 제10장, “載營魄抱一, 能無離乎.”

25) 『한비자』, 「해로」, “有國之母, 母者, 道也. … 夫道以與世周旋者, 其建生也長, … 可以長久.”

26) 일반적으로 「해로」와 「유로」 편은 한비자의 저작이 아니고 찬입(竄入)된 것으로 보았으나, 웅십력(熊十力)과 장태염(章太炎)은 그의 것으로 본다. 정세근, 『도가철학과 위진현학』(2018), 115쪽.

『불설대보부모은중경』의 오역불효(五逆不孝)에 대하여* -도교·불교의 효(孝) 윤리 습합을 중심으로-

박성일

서울대 철학과 박사수료, 규장각한국학연구원

1. 들어가며: 『불설대보부모은중경』의 간행과 그 특징

『불설대보부모은중경』(이하, 『은중경』)은 조선시대에 한문본·언해본(한글본 포함) 85종의 판본¹⁾이 현존할 정도로 활발히 유통되었다. 중국과 일본보다 우리나라에서 압도적으로 많은 『은중경』의 판본이 존재한다.²⁾ 특히 정조(正祖)의 경우 직접 『은중경』을 간행하여 백성들에게 반포하였다. 또한 그는 『은중경』에 대하여, ‘상계(上界)와 아비지옥(阿鼻地獄)의 도설(圖說)에 이르러서는 [부모의 은혜를] 똑똑히 알 수 있으니, 어리석은 백성들에게 보고 깨닫도록 하기에 충분하다’³⁾는 견해를 밝힌 바 있다.

본고는 연구가 자세히 이루어진 신심사판(1563) 『은중경』을 기준으로 경전의 내용을 간략히 소개한다.

부처가 제자와 남방으로 가다가 한 무더기의 뼈를 보고 절하자, 제자 아난(阿難)과 대중들이 까닭을 묻는다. 이에 부처는 자기 전생의 조상이나 부모의 뼈일 수 있기에 절한다고 답한다. 부처는 마른 뼈를 남녀로 구별하는데, 아난이 그 방법을 묻는다. 부처는 여자는 자식을 낳고 아이 기르느라 그 뼈가 검고 가뭄되었다고 한다. 이에 아난이 눈물을 흘리며 보은의 방법을 묻으니, 부처는 어머

* 박성일, 2023(발표예정), 「『범망경』 계율 연구-동아시아 불교윤리학의 확립을 위하여-」, 서울대학교 박사학위 논문의 제IV장인 「『범망경』의 효순(孝順) 개념-효순 개념의 전래 경로와 그 윤리적 효용에 대하여」의 일부를 바탕으로, 본고는 『은중경』에 관한 연구를 새롭게 집필하였다. 지면의 한계상 본 연구의 참고문헌을 각주로 갈음한다.

1) 송일기·박민희, 2010. 「새로 발견된 湖南板 <父母恩重經諺解> 4종의 書誌의 研究」, 『한국도서관·정보학회지』 제41집 2호, p. 4.

2) 김자현, 2014. 「『父母恩重經』의 변천과 圖像의 형성과정 연구」, 『불교미술사학』 제18집, p. 67.

3) 김준혁, 2020. 「정조시대 龍珠寺 創建과 정치적 활용」, 『지방사와 지방문화』 제23집 2호, pp. 26-27.

니의 잉태 열 달의 고생 및 아기를 낳은 열 가지 은혜를 계송(偈頌)으로 가르친다. 중생들이 일삼는 불효 10가지도 제시된다. 이후 어머니의 은혜를 갚는 것이 얼마나 어려운지 여덟 가지 비유로 말한다. 대중들이 이러한 부처의 말을 듣고 슬피 울면서 보는 방법을 물으니, 부처가 이 『은중경』을 쓰고 읽고 외우고 죄를 참회하라고 한다. 오역불효(五逆不孝)한 자식은 아비무간지옥에 떨어져 여러 겁(劫)이 지나도록 온갖 고초를 계속 겪게 된다고 한다. 또한 『은중경』을 사경(寫經)한 덕으로 모든 부처가 옹호하여 그 사람의 부모를 천상에 태어나게 하고, 즐거운 이를 만나게 하며 영영 지옥의 수고를 떠나게 한다고 역설한다.⁴⁾

여기에서 주목할 것은 조선에서 유통된 『은중경』에 ‘오역불효’, 즉, ‘다섯 가지 불효하던 죄 [五逆不孝]⁵⁾’가 포함되어 있다는 것이다. ‘오역’이란 다섯 가지 중죄를 말하는 불교의 핵심어 중 하나이다. 즉, ‘(1) 부친 살해, (2) 모친 살해, (3) 아라한 살해, (4) 부처의 피를 흘리게 하기, (5) 화합된 승가 공동체 깨뜨리기’이다. ‘오역’ 개념은 가족 윤리적인 효에서 사회 윤리적인 스승(부처)과의 관계, 승가 공동체의 유지와 화합까지 당부한다. 이 개념이 유교의 ‘불효’와 함께 ‘오역불효’라는 복합어로 『은중경』 내에서 구사되고 있다. 이는 경전의 서분(序分)인 ‘부처가 조상이나 부모의 뼈에 절하는 부분’과도 내용상 상응한다. 승가 공동체의 상징인 부처 역시 가족공동체의 핵심인 선조와 부모를 중시하기 때문이다. 게다가 『은중경』 사경의 공덕은 바로 자신의 부모에게로 전이된다. 불효하면 본인은 지옥에 가고, 부모도 지옥에 있다. 반면 『은중경』을 제작하면 모든 부처님의 보호 속에 부모가 천상에 태어나고 지옥을 떠나게 한다고 한다. 이처럼 ‘오역불효’는 서론 내용과 조응하며, 『은중경』의 핵심 가치관인 가족 ‘연좌(連坐)의 사유’를 구성한다.

그런데 이 ‘오역불효’라는 언표는 돈황에서 발견된 『부모은중경(父母恩重經)』(T2887)⁶⁾이나, 장외(藏外) 불교문헌인 『부모은중경변경문계송(父母恩重經變經文偈頌)』(ZW0036), 그리고 『불설효자경(佛說孝子經)』(T687) 등에서는 발견되지 않는다. 중국의 『은중경』 계열 판본과는 달리 조선에서 유통된 『은중경』이 그보다 편집·증광(增廣)된 단계를 거쳤다는 점⁷⁾에서

-
- 4) 김영배. 2011. 『역주 불설대보부모은중경언해』. 서울: 세종대왕기념사업회. pp. 16-17을 바탕으로 요약하였다.
- 5) 상계서에 의거하여 해당 대목의 언해를 인용하면 다음과 같다. 즉, ‘전심의 다스 짓 브호 호던 죄로 이 디옥과 드느니라’(p.179)이다. 1563년 언해 발간 당시에도 ‘오역불효’를 하나의 용어처럼 이해하던 사고방식이 드러난다.
- 6) 가령 『父母恩重經』(T2887)은 『은중경』의 수지(受持)·독송(讀誦)·사경(寫經)을 권하면서, ‘경전 내용을 들으면 지니던 오역의 중죄가 소멸된다’라고만 설명한다(T85, no. 2887, p. 1404a12-13, “一逕耳目者所有五逆重罪悉得消滅.”). 이와는 달리 조선 유통본 『은중경』의 논지는, ‘어머니 은혜 → 오역불효로 무간지옥 → 은중경 사경’ 순으로 전개되기에 『부모은중경』(T2887)과 다소 차이가 있다.
- 7) 김자현. 전개 논문. pp. 68-73. 즉, 다섯 판종(版種) 중 제5종으로 가장 완성된 형태가 조선 유통본 『은중경』이라 한다. 다만 다른 네 종류의 판종 모두에도 오역불효 개념이 내삽되어 있는지는 판본 입수 등의 문제로 검토하지 못하였다. 이에 대해서는 추후의 연구를 요한다. 다만 적어도 본고의 신심사판(1563) 및 조선 후기 널리 유포된

개념 부재의 한 가지 이유를 찾아볼 수 있겠다. 따라서 전술한 ‘오역불효’ 개념을 고려할 때, 조선의 승유억불 속에서 효를 강조하고자 『은중경』이 간행되었다는 통념 이상의 고찰이 필요해진다. 조선본 『은중경』의 내용은 유교나 불교 한쪽의 효로 결정되기 어렵다. 경전의 전반적인 내용 및 ‘오역불효’는 연좌의 윤리관과 결합된 다소 복잡한 개념이기 때문이다.

본고는 『은중경』의 ‘오역불효’ 관련 개념을 논구하기 위하여, 6세기 이전의 중국의 도교 및 불교사상 속에서 효의 개념을 살펴보고자 한다. 『은중경』의 성립 원인이 북주(北周) 무제(武帝)의 극심한 종교 탄압인 소위 ‘법난(法難)’에 있기 때문이다.⁸⁾ 우선 6세기 이전 중국의 제도적 배경을 본고는 선제적으로 검토하겠다. 이후 도교 계열의 효윤리 습합을 연도한다.⁹⁾

2. 도교 계열에서 습합된 유교와 불교의 윤리: ‘불효오역(不孝五逆)’

2.1 국가의 정책적 효행 강조

한대(漢代) 율령 속에서 『효경』의 효가 제도화된 이후, 위진남북조 시기 역시 불효자에게 사형을 내리는 국가 체제와 율령이 지속되고 있었다. 우선 한대(漢代)에 들어서면 관학(官學)에서 『효경』사와 향삼로를 선발하여 모두 지방의 교화에 힘썼다는 점¹⁰⁾, 관료들의 주소(奏疏)에서도 『효경』의 인용도가 『춘추』와 비견된 점, 정현(鄭玄)이 『춘추』와 『효경』을 각각 공자가 확립한 ‘대경(大經)’과 ‘대본(大本)’으로 칭한¹¹⁾ 점을 주목해야 한다. 더 나아가 우리가 익히 아는 『주례』의 대사도(大司徒)에 만민을 규찰하는 향(鄉) 8형(刑)에 불효(不孝)·부제(不弟)·불목(不睦) 등이 포함된 것에서, 친족간의 윤리적 관계를 법으로 강제하겠다는 의지가 드러난다.¹²⁾ 『주례』에는 ‘효순’ 개념만이 아니라, 효를 행하지 않았을 때의 엄벌들이 기술된다.

용주사판(1796, ‘ABC_NC_01575_0001’의 웹서비스 이미지 기준 p.20)에는 ‘오역불효’가 분명히 기재되어 있다. 용주사판의 확인은, 동국대 불교기록문화유산 아카이브, “kabc.dongguk.edu”(검색일자: 2023.4.24.)

8) 574년 무제의 법난으로 불교와 도교의 사원과 경전은 소훼되고 대다수의 승려도 환속당했다. 이후 승려들은 불교 또한 효를 강조하고 있음을 강조하며 위경(偽經)을 제작하였는데 그것이 바로 『은중경』이다. 도교 역시도 『태상진일보부모은중경(太上眞一報父母恩重經)』(新文豐本第2冊) 등을 제작하며 더욱 부모에 대한 은혜와 효를 역설하게 된다. 이에 대하여 아키쓰키 간에이(秋月觀瑛, 1966)는 일찍이 북주(北周) 무제의 종교폐쇄 사건부터 수나라 초기에 이르는 십수 년을 도교와 불교 양 교단의 내부 또는 상호 간에 문제가 되었던 효도의 문제가 국가권력 대 종교교단의 사이에서의 정치문제로서 새로운 진전을 보였던 시대라고 평가하고 있다. (秋月觀瑛, 1966. 「道教と佛教の父母恩重經・兩經の成立をめぐる諸問題」, 『宗教研究』 第39輯4号. p. 35.) 이처럼 삼무일종의 법난이라는 상황, 특히 북주의 무제는 건덕 3년인 574년에 불교와 도교 양교를 금지하였던 상황이었기에, 사실상 이들은 생존을 위해서 더욱 적극적으로, 가족윤리의 중핵인 ‘효도’, ‘보은’의 내용을 담아 『은중경』이라는 경전까지 제작한 측면이 있다.

9) 특히 도교의 계율은 국가의 법령 및 불교의 계율과 조응하며 계(戒)·율(律)·과(科)·격(格)·식(式)·청규(淸規) 등의 형식과 연표로 역사적으로 구성되어왔다. 이후 도교의 공과격(功過格) 역시 이러한 ‘격’의 형식에 따른 것이다.

10) 이경자. 2005. 「漢代の孝教育 연구」, 『教育問題研究』 제22집. p. 58.

11) 李成珪. 1998. 「漢代『孝經』의普及과그理念」, 『韓國思想史學』 제72집. p. 191.

이후 북위(北魏, 386-534)의 율에는 팔의, 부도, 불효, 불경 등의 내용이 있었다는 것, 특히 북위의 효문제(467-499)가 ‘삼천 가지 죄 중에서 불효보다 더 큰 것이 없다’¹³⁾고 생각하여 불효죄는 가중 처벌하도록 했다¹⁴⁾는 것은 커다란 시사점을 지닌다. 이미 국가의 지배체제 하에서 효에 대한 구속력을 동반한 강조가 전제되고 있던 것이다. 즉, 국가권력에 의해 효에 관한 윤리 담론이 지배적으로 작동하고 있었음을 말해준다. 따라서 이제는 ‘효’를 곧바로 ‘유가사상’이라고 지목해서는 안된다. 효가 유가사상이 아니라는 것은 아니지만, ‘국가와 접목되어 해석·수용·소화된 유가사상의 자취’로서 이해해야 한다. 그리고 이는 조선의 효 강조 정책에 대해서도 동일하게 고려할 수 있는 지점이다.

2.2 현실윤리에 기반한 도교 계율의 성립: ‘효순(孝順)’·‘불효오역(不孝五逆)’

이러한 사회적 배경하에서 도교는 불교의 계율 체계를 고려하면서도 독자적인 ‘도교 계율’을 구축하였다. 도가에서 도교로 정착되어 가는 과정에서, 도교는 자신들의 가치체계를 정립하며 ‘우주가족적’이라고도 언표할 수 있는 최고의 기치로서 ‘효(孝)’를 제시한다는 점에 주목해야 한다. 후한 말 우길(于吉)에게 전수된 『태평청령서(太平淸領書)』로도 알려진 『태평경(太平經)』¹⁵⁾에는 효순이라는 개념을 구사하며, 효가 제일 중요하다고 언표한다.

“천하의 일증에서 효가 위로 제일의 것이며, 사람이 [쉽사리] 미치지 못하는 바이다. 공을 쌓고 행동을 반복하면, 앞과 뒤가 서로 이어받아 잃는 바가 없다. 이름하여 다시 태어나는 사람이라 하니, [그는] 부모의 은혜를 이어받게 되며, 다시 **효순(孝順)**하다는 글을 본다. 하늘이 그 기록과 장부를 정하여 불사자(不死者)의 항에 있게 하니, 이것이 **효(孝)를 이룬 집안**이다.”¹⁶⁾ (굵기와 밑줄은 필자 부기)

- 12) 상계 논문, p. 197. 그런데 이상의 내용은 『당률소의』의 ‘율소를 바치는 표[進律疏表]’에도 인용되어 있다. 한편 해당 내용은 『소학(小學)』 및 『소학언해(小學諺解)』에까지 기재되며, 추후 조선시대에 널리 유통되었던 지식임을 참고할 필요가 있겠다.
- 13) 『위서(魏書)』 「형벌지(刑罰志)」; 미즈마 다이스케가 주목하는 북위(北魏) 문성제(文成帝)의 455년의 조치는 불효의 명목으로 처죄(處罪)하는 실례로서 의미가 있다. “**其不孝父母，不順尊長，為吏奸暴，及為盜賊，各具以名上。其容隱者，以所匿之罪罪之。**”(밑줄 및 굵기는 필자 부기) 원문의 인용 및 내용의 참고는 다음과 같다. 水間大輔. 2021. 「五胡十六国及び北朝の不孝罪」, 『中央学院大学法学論叢』 35卷1号. pp. 10-12. 그리고 이러한 경향은 『당률소의(唐律疏議)』의 십악(十惡)에 ‘불효’가 포함된다는 점에서도 재차 확인할 수 있다.
- 14) 장진번(張晉蕃) 주편, 한기중·김선주·임대희·한상돈·윤진기 공역. 2006. 『중국법제사』, 서울: 소나무. p. 348.
- 15) 다만 요시오카 요시토요(吉岡義豊)의 지적대로 현재 전래되는 『태평경』은 육조(六朝) 말에 재편수(再編修)된 것이라 하기에 연대 비정에 주의를 요한다. 吉岡義豊. 1976. 『道教と仏教 第三』, 東京: 国書刊行会. p. 316.
- 16) “天下之事，孝爲上第一，人所不及。積功累行，前後相承，無有所失。名復生之人，得承父母之恩。復見孝順之文。天定其錄籍，使在不死之中，是孝之家也。”(『太平經』 卷114 <某訣>. pp. 593-594.). 중략(中略)된 원문도 참고로 같이 제공한다. 번역문은 윤찬원. 2013. 「전통 도교윤리는 결과론적인 것인가, 의무론적인 것인가?」, 『도교문화연구』 제38집. p. 102. 이 밖에도 『태평경』에서는 ‘육죄십치결(六罪十治訣, 103)’, ‘불효불가구생계(不孝不可久生誡, 194)’ 등에서 효가 강조되고 있다.

죽음과 불사를 내려주는 하늘의 메커니즘은 사람의 힘으로 미처 제어할 수 없다. 다만 사람은 이 체계에 순응하여 윤리적으로 좋은 결과를 맺는 공(功)을 쌓아야지만, 선대의 공을 잘 이어받고 후손에게 공을 물려줄 수 있게 되어서 좋은 승부(承負) 관계를 이룰 수 있다는 것이다. 그리고 이는 대표적으로 제일의 가치인 ‘효순’을 실현함으로써 부모의 은혜를 잘 이어받아야 하고, 하늘은 이를 잘 판정하여 그를 포함한 선·후대 모두 불로장생하는 집안으로 만들어 준다는 의미이다. 다만 이 효순 개념은 혈연관계에만 집중되어 있었다.

갈홍(葛洪, 281-341)의 『포박자(抱朴子)』 내편 중 「대속(對俗)」에는 효(孝)를 비롯한 순(順) 개념에 관하여 흥미로운 서술이 두 가지 등장한다. 특히 ‘몸 전체는 부모님으로부터 받은 것이니 감히 손상시키지 않는 것이 효의 시작이다[身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也]’라는 『효경』 제1장의 구절을 염두에 두며 아래의 문답이 전개되는 것으로 보인다.

포박자가 말한다. “대개 듣기로 신체를 손상시키지 않음을 ‘효’라고 하는데, 하물며 선도를 체득하여 불로불사하고 천지와 함께 마칠 수 있다면, 부모로부터 받은 오체를 손상하지 않고 반환하는 것이니 이보다 더한 효는 없다.”¹⁷⁾

혹자가 묻는다. “도를 행하는 자는 마땅히 먼저 공덕을 세워야 하는데 분명히 그렇지 않은가?” 포박자가 대답하였다. “... 신선이 되기를 바라는 자는 반드시 충(忠)·효(孝)·화(和)·순(順)·인(仁)·신(信)을 근본으로 삼아야 한다. 만일 덕행을 닦지 않고서 그저 방술(方術)에만 힘쓴다면, [이런 자들은] 모두 장생불사할 수 없을 것이다.”¹⁸⁾

『포박자』에서는 옳은 일의 실천이 허물의 제거보다도 더욱 훌륭한 덕행으로 판단된다. 이러한 전제에서 사람들을 도와주는 방식은 두 가지로 예화된다. 위태로움과 질병으로부터 구제하기를 실천하는 것이다. 그리고 이는 사람들과의 다양한 관계 속에서 구체화되는 ‘충’과 ‘효’ 등의 여섯 덕목을 바탕으로 해야 한다. 선도(仙道) 수행자의 덕행(德行)은 이타적인 구제 및 유교적인 도덕 기반[충효]이라는 두 차원으로 구성된다. 민중도교에 신선 사상의 결합된 효시로 주목받는 『포박자』의 수행론에서 신선이 되기 위한 필수 덕목으로 ‘효’와 ‘순’이 중시되는 것이다.

17) ‘抱朴子曰：「蓋聞身體不傷，謂之終孝，況得仙道，長生久視，天地相畢，過於受全歸完，不亦遠乎？…」 원문은 王明 撰. 2007. 『抱朴子內篇校釋(增訂本)』. 北京：中華書局. p. 52. 번역은 김태용. 2014. 「갈홍의 노자신선론 연구」, 『동아시아문화연구』 제58집, pp. 311-312에 의거하였으나 필자가 일부 수정하였다.

18) 或問曰：「為道者當先立功德，審然否？」抱朴子答曰：「... 欲求仙者，要當以忠孝和順仁信為本。若德行不修，而但務方術，皆不得長生也. 원문은 王明 撰. 전제서. p. 53. 번역은 필자.

더 나아가 3세기까지 소급되는 초기 도교의 계율서 『여청귀율(女靑鬼律)』에서는 효순(孝順)을 해야지만 종말세상에서 종민(種民)으로 선택받아 태평시대에 살 수 있다고 선언한다.

천하에 있는 산민 중 효도하고 순종하며 충성스럽고 신의가 있는 자는, [간지(干支)에 따른] 60일의 귀신 이름을 써서 검은 주머니에 그것을 보관할 수 있다. 항상 정월 1일의 정오에 몸소 스승의 집에 참예(參詣)하여 그 이름 쓴 것을 받아와서 오른팔과 왼팔에 매달아야 한다. 이것을 지니고 다닌다면 귀신이 감히 간섭하지 못한다. 천하가 태평성대가 되면 [산민들은] 다시 [자기 살던 곳으로] 돌아올 수 있고 [귀신들이 없이] 본래대로 다스려지게 된다.¹⁹⁾ (굵기 및 밑줄은 필자의 부기)

본 인용문은 현행 유통본 『여청귀율』 권1의 최후 부분으로 일종의 ‘당부’의 의미를 담지한다. 여기에서 ‘귀신’은 복을 주고 전염병을 주는 온역(瘟疫) 신의 성격을 지닌다. ‘산민’은 후술할 『여청귀율』 권6의 문맥으로 알 수 있는데, 바로 중화만민이 뿔뿔이 흩어진[中華萬民流散] 말세의 상황[末世廢道]인 것이다. 그런데 이러한 산민 중에서도 ‘효순한 사람들[孝順]’, ‘충성스럽고 신의가 있는 사람[忠信]’만이 귀신의 이름을 쓸 수 있는데, 이를 ‘스승’에게서 받아와 주머니에 달면 이들은 전염병을 ‘면하게’ 된다. 생명을 부지하기 위해서는 ‘효순’과 ‘충신’의 덕목을 갖추고 도교의 스승을 따를 것을 강조한다.

더 나아가 『여청귀율』은 ‘불효오역(不孝五逆)’ 개념을 함께 언급한다. 『여청귀율』 권3의 후속 대목에서는 본격적으로 율령의 형식과 흡사한 도율(道律)을 제공한다. 그 중 ‘불효오역’이 등장하는 18번 금기를 인용하겠다.

여섯 번째, 노인을 경만하게 여기며, 친척을 욕하고, 부부[夫妻]가 저주하고, 스스로 혹은 서로 살해하며, 악독한 마음으로 흉사를 저지르고, ‘불효하고 오역죄를²⁰⁾ 저질러서는’ 안되니, [이러한 것을 저지른 경우] 하늘은 180[의 목숨을] 박탈할 것이다.²¹⁾

19) 『女靑鬼律』 卷之一(001-180242b), “天下散民中有孝順忠信者,可書六十日鬼名,著烏囊貯之。常以正月一日日中時以身詣師家受之,係著左右臂。以此行來,鬼不敢干。天下太平,送還本治。”(굵기 및 밑줄은 필자의 부기) 원문 및 번역은 다음의 서적에서 인용함. Kleeman, Terry F. 2016. *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities*. 1st ed., vol. 102, Harvard University Asia Center. p. 175.

20) 우선 Terry Kleeman의 번역에 의거하였다. 그러나 한국어 번역의 편의상 본고에 불효와 오역을 분리하였을 뿐이며, ‘불효오역’의 복합술어성을 부정하는 것은 아님을 참고할 것. 원문 및 번역은, Terry Kleeman. 2007. “Daoism in the Third Century.” In *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium* ed. by Reiter FC. Reiter. Wiesbaden: Harrassowitz. pp. 11-28.

21) 『여청귀율』 권3(003-180244c~180245a), “六者不得輕慢老人罵詈親戚夫妻呪詛自相煞害毒心造作不孝五逆天奪算一百八十” 그런데 여기에서 180의 분류사(classifier)일 ‘산’의 의미는 다소 애매한 부분이 있다. 양렌성(楊聯陞)에 의하면 ‘기’는 30일, ‘산’은 3일만큼의 수명(『포박자』), 기(紀)는 1년, 산(算)은 10일, 혹은 1일은 1산(『적송자장력(赤松子章曆)』) 등을 소개한다. 그러나 문헌 연대 상 우선은 『포박자』를 기준으로 이해해야 할 것이다(楊聯陞. 1957. 「老君音誦戒經校釋—略論南北朝時代的道教清整運動」, 『歷史語言研究所集刊第二十八本上冊』. pp. 42-43.). 그렇다면 위진

이는 가족적 차원에서 죄과(罪科)와 질병을 받는다는 도교의 ‘승부(勝負)’ 개념을 토대로 한다. 그리고 이 사유는 마치 부모에게 하듯 도교의 제주(祭酒)와 같은 스승에게도 경순(敬順)하여야 한다는 가치관으로도 확장된다. ‘효순’의 대상에는 스승까지도 포함되는데, 스승은 귀신의 이름을 내려주며 생사여탈을 결정할 수 있기 때문이다. 이처럼 도교는 3세기 이후 유교의 효와 불교의 오역개념을 바탕으로 도교 공동체의 윤리관을 직조하고 있었다. 도교의 ‘종민(種民)’, 즉 종말시대에 씨앗처럼 선한 사람만 살아남을 수 있다는 사상 속에서, ‘효순’과 그 반의어인 ‘불효오역’은 종민이 되기 위한 필수 덕목의 하나로 주목받는다.

3. 불교에서의 오역불효의 원용: 가족 연좌적인 책임성의 수용

이미 인도 불교 전통에서 돌아가신 부모님에 대한 효가 중시되고 있었다는 것은 일찍이 그레고리 쇼펜(Gregory Schopen)의 석각(石刻) 연구에서 제기된 바 있다. 생존·사망한 부모를 이롭게 하기 위하여 재가자나 출가자 모두 석각의 기증자가 되었다고 한다. 또한 기증자 자신이 사라지더라도 기증자의 부모에게 공덕이 돌아가도록 부모의 이름을 새겨넣었다고 그는 지적한다.²²⁾ 따라서 인도불교에서 출가자·재가자 모두 효행에 관심이 있던 것이라 보아야 한다.

한편, 인도에서 전래한 불경에도 이미 부모에 대한 효와 오역죄는 별도로 언급되고 있었다. 다만 오역과 불효가 하나의 연어(collocation)로 구사되지는 않았으며, 자신의 행위 결과가 부모와 자식에게까지 미친다는 사고방식도 없었다. 자신의 윤회전생 속에서 홀로 업(業)을 감내해야 하는 ‘개체적 책임’에 수행의 바탕을 두었을 뿐이다. 이는 치초(郗超, 336-378)의 『봉법요(奉法要)』 등에도 노정되는 불교의 윤리관이다. 그는 개인이 업보의 주체임을 강조하며, 자신의 죄가 다른 육친에게 미치지 않음은 분명하다고 말한다. 이것이 4세기 중국에 유통되던 불교 윤리의 특징이라 할 수 있다.

제(齊)나라 왕실이나 초(楚)나라 왕실이 [악한 일을 했음에도 불구하고] 수대(數代)에 걸쳐서 자손이 이어졌고, 안회(顔回)나 염백우(冉伯牛)는 [현자이지만] 자손은 [그] 선한 과보를 받지 못했다. ... 또한 『니원경』에도 ‘부모가 좋지 않은 일을 행했어도 그 자식이 대신해서 벌 받지 않으며, 자식이 불선(不善)을 행하더라도 부모 역시 벌을 받지 않는다. 자식이 선(善)을 행하면 자기 자신이 복을 받고 악을 행하면 자기 자신이 화를 받는다’고 한다.²³⁾

시기 율령에서 년(年)과 재(載)의 구분이 달랐음을 감안하여 1년을 360일로 계산하였을 때 박탈되는 수명은 540일(1년 반)에 해당한다.

22) Schopen, Gregory. 1984. “Filial Piety and the Monk in the Practice of Indian Buddhism: A Question of ‘Sinicization’ Viewed from the Other Side.” *T’oung Pao* vol. 70. no. 1/3. pp. 123-126.

23) 『弘明集』(T52, no. 2102, p. 87b15-27). 또한 치초가 인용한 『니원경』의 원문을 현전본(現傳本) 대정장에서 찾

그런데 불교에서 ‘불효오역’ 및 ‘오역불효’가 사용된 것은 현존 불교 문헌상 6세기 초엽 이후에 출현한다. 대표적으로 650년 『약사유리광여래본원공덕경(藥師琉璃光如來本願功德經)』(T450), 당대(唐代)의 『불설장수멸죄호제동자다라니경(佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經)』(X17)²⁴ 등의 ‘치유 목적’의 불교 문헌에서 도덕적인 죄과를 벗어나지만 건강하고 오래 살 수 있게 된다는 논리를 주로 구사하며 ‘불효오역’이라는 윤리적 당부를 제시한다. 이미 3세기 무렵 도교의 계율에서는 ‘불효오역’이 천연성을 지닌 개념으로 정립되었고, 6세기의 불교의 여러 경전에서 ‘불효오역’, ‘오역불효’가 혼용되며 사용되기 시작한다. ‘효의 율령화’ 및 ‘도교의 발흥(5세기 중후반)’이라는 배경 속에서, 불교 문헌도 역시 경문 자체에서 개인의 책임을 가족과 종교공동체로 확장하는 측면이 있다고 보인다.

4. 나가며: 조선에서 유통된 『은중경』 ‘오역불효’ 개념의 효용

이상의 논의를 통해 ‘오역불효’를 언급한 조선 유통본 『은중경』을 비로소 심층적으로 이해할 수 있게 되었다. 효와 불효라는 행위를 통하여 나를 포함한 부모의 처우가 달라진다는 ‘행위 결과의 가족적 수용’은 이미 6세기 중국에서 불교의 윤리관에 노정된다. 즉, 북주 폐불 이후 진행된 정책적 효의 강조 속에서 유교와 도교의 가족 중심의 윤리관이 불교 경전에 본격적으로 등장한다. 그리고 이는 『은중경』의 윤리관과 상응한다. 『은중경』에서 제시하는 무서운 가족연대적 후과(後果)라는 사고방식은, 중국의 남북조 시기의 사상적 배경에까지 소급될 수 있다.

나의 ‘효순’ 혹은 ‘오역불효’한 행위로 인해, 나와 부모는 무간지옥 또는 천상에 살게 된다는 『은중경』의 강력한 언설 역시도, 『여청귀율』의 도교의 종말 사상 속 ‘효순’과 ‘불효오역’의 구도에서 이해해 볼 수 있다. 즉, ‘행위: 『여청귀율』: 『은중경』’으로 정리할 때, ‘효순: 태평시대: 천상(天上)’, ‘오역불효(불효오역): 종말세상: 무간지옥’으로 배대할 수 있는 것이다.

더 나아가 이러한 가족 연대적 윤리관은 『은중경』의 ‘오역불효’라는 개념으로 전개됨을 주목해야 한다. 물론 이러한 전환은 전술한 대로 도교에서 발견된다. 『여청귀율』은 불교의 오역 개념을 수용하였고, 도교의 ‘궤주(祭酒)’나 ‘스승’까지도 포함 가능한 ‘효순’·‘불효오역’을 강조한 적이 있다. 중국에서 이미 가족 공동체의 윤리[효]가 종교 공동체로의 헌신[오역하지 말고 ‘순(順)’할 것]으로 확장된 것이다. 『은중경』에서도 부모에 대한 효를 강조한다. 그러나 실

으면 다음과 같다. 『般泥洹經』(T01, no. 6, p. 181b1-3). 번역은 牧田諦亮 編. 1975. 『弘明集研究 譯注編下』(卷六十四). 京都大学人文科学研究所. pp. 706-707을 참고했다.

24) 약칭 『장수경』(X17) 역시 문수보살에게 일체중생의 죄를 멸해주고 장수하도록 하는 법을 설하는 내용을 담았으며, 『장수경』은 고려와 조선에서도 판각·유통되어 왔던 문헌으로서 그 의미를 더한다.

상 ‘오역불효’를 통해 승려 및 부처에게까지 효도의 헌신 대상이 확장된다. 즉, 『은중경』의 ‘오역불효’는 불(佛)·법(法)·승(僧) 삼보(三寶)에의 헌신까지도 전제로 하는 효도관을 압축적으로 보여준다.

그리고 이러한 부분이 바로 ‘사경(寫經)’을 하게 하는 추동력을 제공했을 수 있겠다. 일반적으로 불경의 유통분(流通分, 결론)에서는 사경의 공덕을 말한다. 그런데 『은중경』은 ‘오역불효 행위자의 무간지옥행’을 역설하며, 효도의 방향을 유교 윤리가 아닌, ‘불교적’으로 효행을 하게 만든다. 즉, 부모에 대한 효가 승려·부처까지 확장되었기에, ‘승가공동체로의 헌신도 효행(孝行)’이라는 인식의 전환이 가능해진다. 부모를 천상으로 올리려면 유교식의 부모 봉양이나 제사가 아니라, 부처의 진리[法]를 담은 『은중경』을 사경·암송해야만 진정한 효도가 되는 것이다. 이러한 ‘효도의 불교적 이행’이라는 『은중경』의 논지에서, 조선시대 『은중경』이 활발히 출판되었던 이유를 추론해볼 수도 있겠다.

본 연구를 통해서 (1) 가족윤리와 종교윤리가 결합된 ‘오역불효’가 일종의 연좌적 관념을 토대로 하며, 부모에 대한 극진한 효를 불교적으로 권면하는 핵심어임을 밝혔다. (2) 『은중경』 성립 이전의 사회문화적 배경 및 불교·도교 간의 사상적 경합과 영향 관계 속에서, 가족에 대한 연좌적 사유가 불교 문헌에도 내삽(內插)되었음을 규명하였다. (3) 『은중경』의 사상적 배경을 추적하여, 조선시대에 언해 포함 85종의 판본이 현존할 정도로 『은중경』이 유통될 수 있던 한 가지 이유를 새롭게 추정하였다.

知訥 頓悟漸修論의 構造

남영근
서울대 윤리교육과

1. 頓悟漸修는 解悟漸修인가?

성철(性徹, 1912-1993) 스님은 지눌(知訥, 1158-1210)의 돈오점수(頓悟漸修)를 비판하면서 이른바 돈점 논쟁을 촉발시켰다. 그의 논점은 돈오점수는 해오점수(解悟漸修)이며, 점수가 필요한 해오(解悟)를 선종의 견성(見性)이라고 할 수 없다는 것이다. 지눌에 대한 현재까지의 연구들은 이 돈점 논쟁의 영향을 크게 받았는데, 성철 스님의 입장을 지지하기도 하고, 해오를 선종의 깨달음으로 합리화하기도 했다. 그런데 이러한 연구들은 대부분 ‘돈오점수=해오점수’라는 틀을 공유하고 있다. 하지만 지눌 사상은 근본적으로 『六祖壇經』에 기반한다는 점에서 돈오점수를 해오점수 중심으로 이해하는 시각은 상세한 논의를 요한다. 『修心訣』에서는 깨달음과 닦음에 대해 이렇게 설명한다.

理는 갑자기 깨닫는 것이니 깨달음과 동시에 사라지지만, 事는 갑자기 제거되지 않고 점차 없어진다.¹⁾

『勸修定慧結社文』에는 이에 관한 종밀(宗密, 780-840)의 비유가 있다.

얼어붙은 못이 전부 물인 줄을 알지만, 햇빛을 받아야 녹고, 범부가 바로 진(眞)임을 깨달았더라도 법(法)의 힘을 빌어 닦아 익혀야 하는 것이다. 얼음이 녹으면 물이 흘러 전답에 물을 대거나 물건을 씻기도 하고, 망상이 없어지면 마음이 영통하여 비로소 신통광명의 작용을 내는 것이니, 마음을 닦는 것 이외에 따로 수행하는 길이 없다.²⁾

1) “理即頓悟, 乘悟併消, 事非頓除, 因次第盡.” 『修心訣』, 『普照全書』, 33쪽.

2) “識氷池而全水, 藉陽氣而鎔銷, 悟凡夫而即眞, 資法力而修習. 氷銷則水流潤, 方呈漚漚之功, 妄盡則心靈通, 始發通光之應, 修心之外, 無別行門.” 『勸修定慧結社文』, 『普照全書』, 11쪽.

종말에 따르면 녹지 않은 얼음이 본래 물이듯이, 깨달음은 현실에서의 성불(成佛) 여부와 무관하게 자신이 본래 부처라는 ‘이치[理]’를 ‘이해하는 것[解]’이다. 그리고 점수는 얼음이 녹아서 물이 되듯이 실제 부처가 되는 것이다. 이것이 지눌 사상에서 해오점수의 의미이다.

범부는 아득한 과거로부터 오늘에 이르기까지 오도(五道)를 유전하면서 나고 죽음에 나라는 관념에 굳게 집착하여 망상과 뒤바뀔과 무명(無明)의 종자(種子)와 익힌 버릇이 오랫동안 한데 어울려 그 성품을 이루었다. 이번 생에 이르러 자성(自性)이 본래 공적(空寂)하여 부처와 다름이 없음을 문득 깨닫더라도, 그 오랜 버릇을 갑자기 끊어버리기가 어렵다.³⁾

지눌은 무명(無明)의 습기(習氣) 때문에, 해오 이후 점수가 필요하다고 설명한다. 그런데 그 다음 구절에서 참다운 닦음[眞修]에 대해 이렇게 설명한다.

비록 뒤에 닦는다고 하지만 망령된 생각은 본래 공하고 심성은 본래 깨끗한 것임을 이미 깨달았으므로, 악을 끊으려 해도 끊을 것이 없고 선을 닦으려 해도 닦을 것이 없으니, 이것이 참으로 닦고 참으로 끊는 것이다.⁴⁾

지눌은 ‘깨달았지만’ 오랜 세월 쌓인 습기를 점차 닦아야 한다고 말하는 동시에, ‘깨달았기 때문에’ 닦으려 해도 닦을 것이 없는 것을 진수(眞修)’라고 말한다. 습기를 닦아야 하는 깨달음은 해오를 가리킨다. 따라서 깨달은 이후 습기를 닦을 것이 없다면 그 깨달음은 해오와 다른 깨달음이라고 판단해야 논리적으로 타당하다. 즉 지눌의 돈오는 해오라는 한 가지 의미로 한정되지 않는다.

2. 方便(upāya)으로서의 解悟와 返照를 통한 見性

해오는 이통현(李通玄, 635-730)의 신해(信解) 개념과 관련된다. 지눌은 이통현의 다음과 같은 설명을 『華嚴論節要』과 『圓頓成佛論』에 기록하고 있다.

만약 십신(十信)의 단계에 있는 어떤 사람이 그의 몸이 부처의 몸과 다를 바가 없으며, 원인이 결과와 다를 바가 없다는 것을 믿지 못한다면 그는 신해(信解)를 이루지 못한 것이다.⁵⁾

3) “凡夫無始廣大劫來至于今日，流轉五道，生來死去，堅執我相，妄想顛倒，無明種習，久與成性。雖到今生，頓悟自性，本來空寂，與佛無殊，而此舊習，卒難除斷。”『修心訣』，『普照全書』，37쪽.

4) “雖有後修，已先頓悟妄念本空，心性本淨。於惡斷，斷而無斷，於善修，修而無修。此乃眞修眞斷矣。”『修心訣』，『普照全書』，38쪽.

믿음의 원인(信因) 가운데, 모든 부처님의 과덕(果德)과 계합하되 털끝만큼도 다르지 않아서 비로소 신심(信心)이라 이름하니...⁶⁾

이통현에 따르면 수행 첫 단계인 십신(十信)에서 자신이 부처와 조금도 다르지 않다는 것을 처음으로 믿고 이해하게[信解] 된다. 이는 자신이 실제로 성불(成佛)했다는 믿음과 이해가 아니다. 종말의 비유처럼, 녹지 않은 얼음이 ‘본래’ 물이라는 ‘이치’에 대한 것이다. 이처럼 이통현의 신해는 종말의 해오와 상통하는 개념이다. 이러한 사실은 해오가 불완전한 돈오임을 의미한다. 신해는 분명히 초발심(初發心)인 십신에 해당하기 때문이다. 해오의 의미를 과대평가하는 시각도 있지만 지눌에게 해오는 방편(方便, upāya)일 뿐이다. 그리고 그의 돈오론은 해오에 한정되지 않는다.⁷⁾

선문(禪門)에도 처음으로 들어온 사람이나 모자라는 근기(根機)를 위해 흐름을 따르는 허망과 더러움 속에서도 성품이 깨끗한 묘한 마음이 있다고 가리켜 보여, 그들로 하여금 쉽게 알고 믿어 들어가게 하였다. 믿어 들어간 뒤에 그 지해(知解)와 분별을 잊어야 비로소 몸소 증득하였다 할 수 있다.⁸⁾

『圓頓成佛論』에서 지눌은 신해(해오)가 초심자를 위한 방편이며, 궁극적으로는 방편을 넘어서 증득해야 한다고 강조한다. 이런 맥락에서 그는 『法集別行錄節要并私記』에서 해오·신해를 반조(返照)와 대비시킨다.

만약 몸소 반조의 노력이 없고 다만 고개만 끄덕이면서, ‘현재 지금의 이는 마음이 곧 부처의 마음이다’라고 말하는 것은 확실히 (내 말의) 뜻을 얻지 못한 것이다 … 응당 알아야 하니, 내가 말하는 마음을 깨달은 사람은 단지 언설로 의심을 제거할 뿐만이 아니라, 직접 이 공적영지라는 말을 붙들어서 반조의 노력이 있고, 이 반조의 노력으로 인해 생각을 떠나 마음의 본래 모습을 얻은 사람이다.⁹⁾

이처럼 반조는 해오의 한계를 넘어서기 위한 수행 방법이다. 그리고 반조는 『修心訣』에서

5) “體齊諸佛十信之中, 若不信自身與佛身, 因果無二者, 不成信解。”『華嚴論節要』, 『普照全書』, 231쪽.

6) “信因中, 契諸佛果德, 分毫不謬, 方名信心...”『圓頓成佛論』, 『普照全書』, 86쪽.

7) 『大乘起信論』에 따르면, 범부가 십신위의 수행을 통해 믿음을 완성하여 ‘신성취발심(信成就發心)’을 획득하게 되면 이는 더 이상 흔들리지 않는 불퇴전(不退轉)의 발심·믿음[決定心]이 된다. 이런 점에서 신해는 수행의 과정 중에서 매우 결정적인 의미를 가진다. 그럼에도 불구하고 신해는 분명 완전한 깨달음과는 구분되는 개념이다.

8) “禪門, 亦有爲初機下劣人, 指示隨流妄染中, 有性淨妙心, 令其易解信入. 信入然後, 忘其解分, 方爲親證.”『圓頓成佛論』, 『普照全書』, 80쪽.

9) “若無親切返照之功, 徒自點頭道, 現今能知, 是佛心者, 甚非得意. … 當知吾所謂悟心之士者, 非但言說除疑, 直是將空寂靈知之言, 有返照之功, 因返照功, 得離念心體者也.”『法集別行錄節要并私記』, 『普照全書』, 111쪽.

선종의 돈오, 즉 견성(見性)으로 풀이된다.

범부가 어리석어 사대(四大)를 몸이라 하고 망상을 마음이라 하여 자성이 참 범신인 줄 모르고 자기의 영지(靈知)가 참 부처인 줄을 모른다. 그래서 마음 밖에서 부처를 찾아 이리저리 헤매다가 선 지식의 가르침을 받고 바른 길에 들어 한 생각에 문득 마음의 빛을 돌이켜 자기 본성을 본다. 이 성품의 바탕에는 본래부터 번뇌 없는 지혜가 저절로 갖추어져 있어 모든 부처님과 조금도 다르지 않다. 이것을 돈오라 한다.¹⁰⁾

『修心訣』에서는 밖으로 향하던 의식을 마음으로 돌이키는[一念廻光] 반조를 통해, 자기 본성을 보는 것[見自本性]을 강조한다. 이처럼 그의 저술 내에서 해오와 견성 모두 돈오라고 명명되지만, 견성은 해오·신해의 ‘지해(知解)’를 떨쳐내기 위한 것으로서 선종에서 말하는 직지인심(直指人心)적 돈오에 해당된다. 요컨대 해오는 방편적 돈오이며, 지눌이 궁극적으로 지향하는 돈오는 반조를 통한 견성이다. 모자라는 근기를 위해 신해가 필요하다는 설명에서 알 수 있듯이 두 가지 돈오는 근기의 차이에 따른 구분이다. 근기가 높은 자의 돈오는 그가 말년에 제시한 간화경절문(看話徑截門)처럼 해오 없이 곧장 반조를 통해 견성하는 것이고¹¹⁾, 평범하거나 낮은 자의 돈오는 해오라는 방편을 필요로 한다.

이상의 논의에 따르면 지눌의 돈오는 해오로만 볼 수 없으며, 이중적인 구조를 가진다. 하나는 방편으로서의 해오·신해이고, 다른 하나는 반조를 통한 직지인심의 견성이다. 후술되는 점수론의 이중적 구조는 이러한 돈오론의 이중적 구조를 자세히 뒷받침한다.

3. 두 가지 頓悟와 두 가지 漸修

주지하듯 지눌은 깨달은 뒤에 닦는 두 가지 방법을 근기(根機)에 따라 자성문정혜(自性門定慧)와 수상문정혜(隨相門定慧)로 구분한다.

10) “凡夫迷時，四大爲身，妄想爲心，不知自性是眞法身，不知自己靈知是眞佛。心外覓佛，波波浪走，忽被善知識，指示入路，一念廻光，見自本性。而此性地，元無煩惱，無漏智性本自具足，卽與諸佛，分毫不殊，故云頓悟也。”『修心訣』，『普照全書』，34쪽.

11) 그동안의 연구는 신해와 반조를 구분하지 않고 양자 모두를 해오로 묶어서 설명하는 경향이 있다. 대표적으로 김희성은 자기 마음을 돌이켜 비추어보는 반조에 의해 자기의 마음이 곧 부처임을 긍정하고 깨닫는 것이 원돈신해문에서 말하는 解라고 주장한다. 그 결과 김희성은 언교(言敎)를 통한 깨달음(해오)을 중시하던 지눌이 말년에 언어적 사유를 초월한 간화경절문(看話徑截門)을 강조하는 자기모순을 가지고 있다고 본다. 하지만 간화경절문에서 제시되는 화두참구의 깨달음 역시 반조를 통해 견성함으로써 지해의 분별에서 벗어날 것을 강조하는 기존 돈오론의 맥락과 내용상 거의 다르지 않다. 지눌의 돈오를 해오로만 이해하기 때문에, 간화경절문의 무심합도(無心合道)가 기존 지눌의 논의와 다르게 이해되는 것이다. 지눌의 돈오를 해오와 견성으로 구분해서 이해하면, 화두참구를 통한 무심합도는 그가 본래 말했던 반조를 통한 견성의 맥락에서 충분히 설명 가능하다. 김희성(2015), 『知訥의 禪思想』, 서울: 소나무, 153~164, 207~223쪽 참고.

통달한 사람의 경지에서는 선정과 지혜를 고루 가진다는 뜻은 힘쓰고 작용에 떨어지지 않고 원래 저절로 무위이므로 따로 특별한 때가 없는 것을 말한다. 빛을 보고 소리를 들을 때도 그러하고, 옷 입고 밥 먹을 때도 그러하며, 대소변을 볼 때도 그러하고, 남과 만나 이야기할 때도 그러하다. 다니거나 머물거나 앉거나 눕거나 말하거나 잠잠하거나 기뻐하거나 성내거나 항상 그러하여 마치 빈 배가 물결을 타고 높았다 낮았다 하고, 흐르는 물이 산기슭을 돌 때 굽었다 곧았다 하는 것과 같다.¹²⁾

오늘도 유유자적, 내일도 유유자적하면서 온갖 인연을 따라도 아무 장애가 없다. 악을 끊거나 선을 닦지도 않으며, 순진하고 거짓이 없어 보고 들음이 예사로와 한 티끌도 맞서는 것이 없다. 번뇌를 떨어버리려는 노력도 필요없고, 한 생각도 망령된 생각이 일어나지 않으므로 얽힌 인연을 잊으려는 힘을 빌릴 것도 없다.¹³⁾

자성(自性)은 공적영지(空寂靈知)이며 공적과 영지는 선정(禪定, dhyāna)과 지혜(智慧, prajñā)에 대응된다. 선정과 지혜를 고루 가지는 자성문정혜는 공적영지심이라는 ‘자성’에 대한 깨달음, 즉 견성의 결과이다. 공적영지한 자성을 온전히 깨달았기 때문에[見性], 선정과 지혜가 고루 발휘된다. 이런 경지가 앞서 논했던 닻아도 닻을 것이 없고, 끊으려고 해도 끊을 것이 없는 진수(眞修)이고, 진정한 의미의 정혜쌍수(定慧雙修)이다.

자성문정혜는 돈오 뒤에 닦는 방법 중 하나인데, 만일 지눌의 돈오를 습기가 남아있는 해오로만 한정한다면, 이러한 무위(無爲)의 닦음은 성립될 수 없다. 즉 자성문정혜는 당연히 해오보다 높은 수준의 깨달음을 전제한다. 그리고 그의 돈오론이 방편적 차원의 해오와 궁극적 목표인 견성이라는 두 차원으로 이루어진다는 앞선 논의를 상기한다면, 자성문정혜에 대응되는 깨달음이 해오가 아니라 견성이라고 추론 가능하다. 즉 자성문정혜는 해오 이후 습기를 닦는 점수가 아니라 사실상 돈오돈수(頓悟頓修)에 가까운 돈오점수이다.¹⁴⁾

남돈종(南頓宗)의 이상적인 방법인 자성문정혜와 달리 수상문정혜는 유위(有爲)의 닦음이다. 지눌은 선정과 지혜에 차례(次第)를 두고 닦는 수상문정혜를 북점종(北漸宗)의 열등한 수행

12) “達人分上，定慧等持之義 不落功用，元自無爲，更無特地時節。見色聞聲時，但伊麼，著衣喫飯時，但伊麼，屙屎送尿時，但伊麼，對人接話時，但伊麼，乃至行住坐臥或語或默或喜或怒，一切時中，——如是，似虛舟駕浪，隨高隨下，如流水轉山，遇曲遇直。”『修心訣』，『普照全書』，39~40쪽.

13) “今日騰騰任運，明日任運騰騰，隨順衆緣，無障無礙。於善於惡，不斷不修，質直無偽，視聽尋常，則絕一塵而作對。何勞遣蕩之功，無一念而生情，不假忘緣之力。”『修心訣』，『普照全書』，40쪽.

14) 지눌은 『修心訣』에서 돈오돈수도 수많은 생을 윤회하면서 닦음의 과정을 통해 돈오돈수 할 수 있었기 때문에, 돈오돈수 또한 돈오점수라고 말하면서 돈오점수의 원칙을 고수한다. 따라서 자성문정혜는 돈오돈수와 가깝지만 돈오점수에 포함된다. 또한 그는 자성문정혜가 닦을 것도 없는 것이라고 말하지만, 이 또한 ‘참다운 닦음(眞修)’으로서 닦음에 포함된다. 이는 깨달음과 닦음을 모두 끝냈다는 돈오돈수의 의미와 다르다. 특히 그가 점수의 일종으로 중시하는 무주상보시(無住相布施)는 공적영지한 자성에 즉하여 이루어지는 윤리적 실천으로서 자성문정혜에 해당하는 수행이다. 돈오돈수는 깨달음과 닦음을 모두 끝냈다는 의미이기 때문에, 이러한 윤리적 실천 담론과도 어울리지 않는다.

법이라고 평가한다.

자성의 선정과 지혜를 닦는 이는 돈문(頓門)에서 노력함이 없는 노력으로 두 가지 고요함을 함께 활용하고 자성을 스스로 닦아 스스로 불도(佛道)를 이루는 사람이다. 상을 따르는 문의 선정과 지혜를 닦는 이는 깨치기 전 점문(漸門)의 낮은 근기가 다스리는 공부이고, 마음마다 의혹을 끊고 고요함을 취하는 수행자이다. 이 두 문의 수행은 돈과 점이 각기 다르므로 혼동하지 말아야 한다.¹⁵⁾

먼저 단박 깨쳤다 할지라도 번뇌가 심히 중하고 익힌 습관이 굳고 무거워 대상과 마주칠 때마다 생 각생각 감정을 일으키고 인연을 만나면 마음마다 대상을 만든다. 혼침과 산란에 부추김을 당해 고요함과 얹어 한결같지 않은 어두운 이는 상을 따르는 문의 선정과 지혜를 빌어 대치(對治)하기를 잊지 않고, 혼침과 산란을 고루 다스려 무위(無爲)에 들어가는 것이 마땅하다.¹⁶⁾

두 인용문은 『修心訣』에 나오는 연속된 구절이다. 지눌은 수상문정혜를 깨치기 전[悟前]의 공부라고 말하는 동시에, 먼저 단박 깨쳤다 할지라도[雖先頓悟] 습기가 무겁기 때문에 수상문정혜가 필요하다고 말한다. 깨닫지 못함과 깨달았다는 내용이 공존하는 모순 역시 앞에서 논의한 두 가지 돈오에 의해 해명되어야 한다. ‘깨치기 전’은 견성하기 전이라는 의미로, ‘단박 깨쳤다’는 것은 해오라고 추론할 수 있다. 해오했지만 견성하지 못했다는 것이다. 더욱이 위 인용문에서 단박 깨쳤지만 습기가 여전하다는 식의 상황 설명은 같은 『修心訣』에서 해오 이후 점수의 필요성에 대해 습기를 근거로 설명하는 구절과 일맥상통한다. 즉 수상문정혜는 해오 이후의 점수임을 알 수 있다. 하지만 지눌이 말하듯 수상문정혜는 지눌이 반대한 북점종의 점수라는 문제가 있다.

비록 대치하는 공부에 의해 잠시 익힌 버릇을 억제하더라도 심성이 본래 청정하고 번뇌가 본래 공한 것임을 먼저 깨달았으므로, 점문의 낮은 근기의 오염된 수행에 떨어지지 않는다.¹⁷⁾

지눌은 먼저 깨달았기 때문에[以先頓悟], 대치 공부가 점문(漸門)의 낮은 근기에 떨어지지 않는다고 해명한다. 그가 해오의 한계를 지적하면서도, 해오를 돈오로 인정한 이유를 여기서 추론 가능하다. 지눌에 따르면 북점종의 수상문정혜는 마음에 본래 번뇌가 없다는 것을 이해

15) “則修自性定慧者，此是頓門，用無功之功，並運雙寂，自修自性，自成佛道者也。修隨相門定慧者，此是未悟前，漸門劣機，用對治之功，心心斷或。取靜爲行者，而此二門所行，頓漸各異，不可參亂也。”『修心訣』，『普照全書』，41쪽.

16) “雖先頓悟，煩惱濃厚，習氣堅重，對境而念念生情，遇緣而心心作對。被他昏亂，使殺昧却，寂知常然者，即借隨相門定慧，不忘對治，均調昏亂，以入無爲。”『修心訣』，『普照全書』，42쪽.

17) “雖借對治功夫，暫調習氣，以先頓悟，心性本淨，煩惱本空故，即不落漸門劣機。”『修心訣』，『普照全書』，42쪽.

조차 못한 채 무의미하게 닦기만 한다. 반면 자신이 말하는 수상문정혜는 해오라는 돈오 이후에 닦는 것이므로 북점종의 그것과는 질적으로 다르다는 것이 그의 논리이다. 일반인들에게 자성문정혜는 너무 높은 경지이다. 그래서 그는 누구에게나 가능한 해오를 방편적인 돈오로 인정함으로써, 자신의 수상문정혜를 북점종의 그것과 다른 오후수의 일종으로 격상시킨 것이다. 이러한 수상문정혜는 결국 견성을 위한 반조 공부와 다르지 않다.

- 그대가 지금 까마귀 울고 까치 지저귀는 소리를 듣는가?
- 네 들읍니다.
- 그대는 그대의 듣는 성품을 돌이켜 들어보라. 얼마나 많은 소리가 있는지.
- 이 속에 이르러서는 어떤 소리도 어떤 분별도 얻을 수 없습니다.
- 참으로 기특하다! 이것이 관세음보살께서 진리에 드신 문이다.
- 다시 그대에게 묻겠다. 그대가 말하기를 이 속에 이르러서는 어떤 소리도 어떤 분별도 얻을 수 없다고 했는데, 얻을 수 없다면 그때는 허공이 아니겠는가?
- 본래 공하지 않으므로 환히 밝아 어둡지 않습니다.
- 그럼 어떤 것이 공하지 않은 실체인가?
- 모양이 없으므로 표현할 수도 없습니다.
- 이것이 바로 모든 부처님과 조사(祖師)들의 생명이니 다시 의심하지 말라.¹⁸⁾

위 대화에서 지눌이 지도하고 있는 내용은 선정으로 마음을 고요하게 하고, 고요함이 지나치게 깊어지면 다시 지혜로 밝게 하는 수상문정혜의 대치(對治)이다. 대화 내용에 나타나듯 그 내용은 바깥으로 향하던 의식을 마음으로 돌이키는 반조 수행이다. 앞서 논했듯이 반조 수행은 궁극적 목표인 견성을 위한 공부이다. 그래서 해오-수상문정혜라는 점문의 방편은 반조 수행을 통해 궁극적으로 견성-자성문정혜라는 돈문의 목표로 나아간다.

깨친 사람의 경지로는 비록 대치하는 방편이 있더라도 생각마다 의혹이 없어 더럽히거나 물들지 않는다. 이와 같이 오랜 세월을 지내면 저절로 천진(天真)한 묘성(妙性)이 계합하여, 고요하고 또랑 또랑해서, 생각마다 온갖 대상에 관계하면서도 마음마다 모든 번뇌를 아주 끊되 자성을 떠나지 않는다. 선정과 지혜를 고루 가져 위 없는 깨달음을 얻고, 앞에서 이야기한 근기가 뛰어난 사람과

18) “汝還聞，鴉鳴鵲噪之聲麼？曰，聞。曰，汝返聞汝聞性，還有許多聲麼。曰，到這裏，一切聲，一切分別，俱不可得。曰，奇哉奇哉！此是觀音入理之門。我更問爾。偏道，到這裏，一切聲一切分別，摠不可得，既不可得，當伊麼時，莫是虛空麼？曰，元來不空，明明不昧。曰，作麼生是不空之體？曰，亦無相貌，言之不可及。曰，此是諸佛諸祖壽命，更莫疑也。”『修心訣』，『普照全書』，36쪽.

아무런 차별도 없다.¹⁹⁾

선정으로 어지러운 생각을 다스리고, 지혜로 무기(無己)를 다스려, 움직이고 고요한 자취가 없어지고 대치하는 공부를 마치면, 어떤 대상을 대하더라도 생각마다 근본으로 돌아간다. 인연을 만나도 마음마다 도에 계합하여 걸림없이 선정과 지혜를 함께 닦아야 비로소 일 없는 사람이 될 것이다. 이와 같이 하면 참으로 선정과 지혜를 고루 가져 불성을 분명하게 본 사람이라 할 수 있다.²⁰⁾

지눌은 수상문정혜를 반복적으로 닦아서 자성문정혜에 도달할 수 있으며, 그것이 견성[明見佛性]이라고 명시한다. 자성문정혜에 단번에 도달하기 위해서는 해오라는 방편 없이 곧바로 견성해야 하는데 이는 너무나 높은 경지이다. 그래서 그는 낮은 수준의 깨달음인 해오를 방편으로 설정한 뒤, 점진적 반조 수행인 수상문정혜를 닦아 견성하여, 결국 자성문정혜라는 목표에 도달하는 길을 일반인들을 위해 제시한 것이다.

이와 같이 지눌은 자성문정혜를 강조하는 『六祖壇經』에 근본을 두고, 교학적 해오와 북점종의 점수를 철저하게 방편으로 소비한다. 그의 궁극적인 목표는 견성을 통한 자성문정혜이고, 그 목표에 도달하기 위해 일시적으로 거치는 방편이 해오와 수상문정혜이다. 높은 근기의 수행자의 돈오점수가 ‘돈오(견성)-자성문정혜’ 라면 낮은 근기의 돈오점수는 해오 이후 수상문정혜인데, 이는 ‘돈오(해오)-수상문정혜(반조)-돈오(견성)-자성문정혜’ 순으로 나아간다. 양자 모두에게 궁극적으로 중요한 부분은 ‘돈오(견성)-자성문정혜’라는 목표이다.

이상의 논의는 지눌 돈오점수론의 중심 내용이 해오점수가 아니라는 점을 보여준다. 물론 지눌 사상에서 해오점수는 중요한 개념이다. 하지만 해오점수라는 방편보다 중심이 되는 개념은 반조를 통한 견성이라는 선(禪) 수행론이다. 그는 해오 없는 ‘견성-자성문정혜’를 분명히 인정했으며, 해오점수는 ‘견성-자성문정혜’라는 목표를 위한 일시적 방편이다. 지눌은 대중적인 사상이었기 때문에 해오점수라는 교학적 방편을 활용했지만, 견성성불(見性成佛)과 정혜쌍수를 근본으로 삼았던 선사(禪師)였다.

19) “悟人分上，雖有對治方便，念念無疑，不落污染。日久月深，自然契合，天真妙性，任運寂知，念念攀緣一切境，心心永斷諸煩惱，不離自性。定慧等持，成就無上菩提，與前機勝者，更無差別。”『修心訣』，『普照全書』，42쪽.

20) “以定治乎亂想 以慧治乎無記 動靜相亡 對治功終 則對境而念念歸宗 遇緣而心心契道 任運雙修 方爲無事人 若如是則真可謂定慧等持 明見佛性者也”，『修心訣』，『普照全書』，42쪽.

현대한국철학의 정체성 논의를 위한 小考

박현주

동국대 철학과 박사과정

1. 머리말

이 글은 현대한국철학의 정체성을 살펴보려는 작은 시도라고 할 수 있다. 기존에 활발하게 진행되었던 현대한국철학의 정체성에 대한 논의는 최근 수십 년간 답보의 상태에 놓여있었던 것으로 보인다. 그렇지만 우리 철학의 정체성에 대한 고민은 아마도 계속되어 왔을 것이고, 계속되어야 한다고 생각했다.

역사적 연속성 속에서 끊임없이 재규정되어 온 우리 철학의 정체성은 삶과 분리될 수 없는 것이다. 이때, 삶과 철학을 의미 있게 결합시킨다는 점에서 철학적 문제의식은 가장 소중하다. 이 글에서는 구체적으로 다루지 않았지만 당대 철학의 현실적 기반인 현대한국사회가 당면한 문제들을 해결하는 데 있어서도 문제의식의 보편성과 특수성의 조화로운 결합은 매우 중요한 요소임에 틀림없다.

이어지는 2장에서 현대한국철학의 의미를 대략적으로 살펴보고, 본격적인 문제의식에 대한 내용은 3장에서 전개하여 글을 마무리하려고 한다. 비록 지면이었지만, 여러 선생님들의 논의의 장에서 많은 가르침을 받을 수 있었던 학문에 감사드린다.

2. 현대한국철학의 의미 고찰

현대한국철학의 정체성에 대해 논의하기 위해서는 먼저 ‘현대한국철학’의 의미를 분명하게 정리하고 넘어갈 필요가 있다. 이 글에서는 ‘현대’와 ‘한국’, ‘철학’의 개념을 일차적으로 짚어본 다음, 보다 폭넓은 의미로 확대하며 문화적·학문적 맥락에서 어떻게 그 의미를 명확하게 이해할 수 있는지 생각해 보기로 한다.

‘현대’의 시점은 근대를 포함하는지의 여부에 따라 어느 시기를 지칭하는지 의미가 다양하게 변할 수 있다. 먼저, 근대까지 포함해서 현대를 이해하고 규정할 때, 이 시기는 서양의 학문

이 한국에 도입(1603)되었거나 3.1운동(1919)이 발생한 시기 또는 철학이라는 명칭 하에 철학 전공자들이 나타난 시기(1920년대)까지 넓혀질 수 있다.¹⁾ 반면, 현대의 의미를 당대로 규정할 때 현대는 최근 20-30년간의 시기로 좁힐 수 있을 것이다. 당대의 철학이 동시대의 철학자들에 대한 관심과 연구를 필요로 한다는 점에서 중요한 시사점을 가질 수 있으나 정체성의 규정과 그 변화의 모습을 살펴보려면 역시 근대까지 소급해서 연구를 진행할 필요가 있다.

현대한국철학의 연원은 일제 식민치하에서 1920년대 후반과 30년대 초에 해외 유학파들의 귀국 및 경성 제국대학 졸업생들의 배출과 함께 본격적인 서양철학의 유입과 체계적 저술이 시작된 데서 찾아볼 수 있다.²⁾

서양철학의 유입이라는 사건으로 말미암아 새로이 탐구 대상으로 부각된 철학적 문제들은 다분히, 종래 탐구의 연장선상에서 나왔다기보다는 갑작스레 정치적 외세에 실려 우리의 관심을 끌고 우리에게 부과되었다.³⁾ 그 주된 이유는 우리보다 먼저 서양문물을 받아들여 새로운 용어를 번역하고 수용했던 일본의 정치·경제·문화적 통치 아래에 놓여 있었던 데서 찾을 수 있을 것이다.

이는 우리의 한국어 사용에 있어서도 막대한 영향을 주었다. 같은 한자문화권에서 일본인들이 자신들의 문화수준에 맞게 새롭게 번역하고 사용했던 용어와 개념들이 모두 한자어였기 때문에 당시 새롭게 받아들여졌던 서양철학의 이해와 표현에도 이 한자로 된 신조어들이 우리에게 거부감 없이 받아들여졌고 사용되었다는 점이 감안되어야 한다. 우리가 우리의 실정에 맞게 철학의 용어들을 번역해내지 못하고 근대로부터 이어진 용어들을 아직까지 자연스럽게 사용하고 있지만, 서양철학의 원전을 연구하고 정확한 의미를 이해할 수 있는 학자들이 더욱 많아지고 있는 지금, 현 시대에 들어맞는 새로운 용어의 필요성에 대한 고민은 계속되어야 하리라 생각된다.

그러면 이제 ‘한국’이라는 개념에 대해 생각해 보기로 하자. 한국철학이 한국인에 의해 한국어로 이루어지는 것이라는 통론은 이제 재고가 필요할 것으로 보인다.

문화권의 동일성을 위한 기준이나 원리는 언어이기 때문이다. 인간에게 의사소통의 매체는 언어이며, 의사소통을 통해서 비로소 철학을 포함한 정신적 문화가 형성된다.⁴⁾ 그리하여 한국인에 의한 것이라는 전제보다 한국어를 통해 이루어진다는 점이 더 중요하다는 데 방점을 찍을 수 있다.

1) 정대현 (2016), p. 18.

2) 강영안 (2002), pp. 25-29.

3) 백중현 (1999), p. 39.

4) 남경희 (1999), p. 48.

철학의 맥락에서 역사적 연속성을 가질 수 있는 조건 중의 하나는 한국어다. 또한 한국어는 어떤 물음이 제기될 때마다 맥락에 따라 개념적 계기를 마련하여 그 물음을 철학적으로 만들게 하는 수단으로 작용한다.⁵⁾ 요컨대, 철학적 사유에 필수불가결한 것은 언어이고, 한국어는 한국철학의 정체성을 구성하는 핵심적인 도구다.

다음으로 ‘철학’의 개념에 대해 논의해 보기로 한다. 주지하다시피 ‘철학’이라는 용어는 일제치하에 일본인 니시 아마네(西周, 1829-1897)가 영어 ‘philosophy’를 한자어로 옮긴 번역어이다.⁶⁾ 격물치지나 리학과 같은 기존의 성리학 개념들과는 차별화되는 서양철학의 특성을 고려한 번역이라고 생각해도 무방하다고 하겠다.

현재는 철학이 동양철학·서양철학·한국철학으로 분화되고 심화된 의미를 다양하게 가지게 되었지만 기본적으로 철학이 인간과 세계의 근본 원리와 삶의 본질을 탐구하는 학문이라는 점에 있어서는 달라진 점이 없다.

철학성은 인간의 삶에 필요한 핵심적 개념에 대해 수행하는 생각의 심층성이다.⁷⁾ 철학은 학문적인 영역에 갇혀있지 않다. 분과학문으로서 진행되고 발전해 온 경향이 분명히 있지만, 근대 이전과 이후, 현재에 이르기까지 진정한 철학의 모습은 삶과 분리되어 존재할 수 없었다. 시대의 문제를 고민하고, 내적인 삶을 반성하며 현실에 뿌리내린 치열한 문제의식을 가지고 정체성을 끊임없이 재구성하고 새롭게 규정했던 지식인들의 삶과 연구의 성과 속에서 우리는 철학이라고밖에 표현할 수 없는 단초들을 발견할 수 있다. 그렇게 우리의 철학은 현실에 대한 문제의식으로 귀결된다.

3. 문제의식: 보편성과 특수성의 균형 찾기

한국철학의 현재 위치를 전통과 근대, 탈근대의 비동시적이면서도 동시적인 상황이라고 보는 견해가 있다. 근대화를 통해 서양에서 비롯된 사상과 문화를 받아들였지만 이제는 우리 전통으로의 복귀가 요구되고 논의되는 시점이라는 것이다.⁸⁾ 철학에서 중요한 것은 보편성이지만 그것이 한국철학이 되려면 현대의 철학적 작업들이 전통적인 문제나 방법과 연속성을 지녀야 한다는 말과도 통한다.⁹⁾

한국에서의 철학을 비로소 한국적 철학으로 만드는 것은 우리의 전통과 현실에 기반하고

5) 정대현 (2016), p. 16.

6) 강영안 (2002), pp. 216-217.

7) 정대현 (2016), p. 26.

8) 강영안 (2002), p. 21.

9) 김재권 (1986), p. 96.

있는 문제의식이다.¹⁰⁾ 철학은 특수한 문제의식에서 비롯된 해결의 ‘보편화 가능성’을 추구하지 결코 시공을 초월한 ‘보편적인 것’을 절대화하지 않는다.¹¹⁾ 우리는 이 시점에서 우리의 전통과 현실이라는 특수성이 품어내야 하는 보편성의 구체적인 양상에 대해 고민하지 않을 수 없다. 현실적인 문제의식은 결국 보편적인 문제의식으로 나아가고 결합되어야 하기 때문이다.

시간과 공간에 의해 제한을 받을 수밖에 없는 특정한 철학에 문화적 정체성을 부여하는 것은 삶을 특정한 방식으로 이해하고 해석하는 ‘문제의식의 전통’이다. 이런 맥락에서 보면 한국에서의 철학을 한국적 철학으로 만드는 것은 결코 불교 철학, 유가 철학, 서양 철학이 아니라 이러한 철학들을 수단으로 우리의 현실적 문제를 해결하고 보편적인 또는 보편적이라고 여겨지는 인간성을 실현하고자 하는 ‘우리의 문제의식’이다. 그러므로 살아 있는 전통을 창조하고자 하는 진정한 의미의 역사적 반성은 과거의 사실보다는 문제의식에 초점을 맞추어야 한다. 우리가 반성적으로 재구성하려는 것은 우리의 삶과 의미 있게 결합되어 있는 문제의식의 전통이다.¹²⁾ 전통과의 단절만을 문제 삼지 말고, 전통과 현재의 연속성을 구축할 수 있는 문제의식의 전통을 복원해야 한다.

여기에서 전통과의 관계 못지않게 우리가 문화양상의 근거로서 염두에 두게 되는 것이 바로 서양철학일 것이다. 서양철학은 서양에서 발원했으나 이미 우리 자신의 문제를 다루는 우리의 철학, 곧 한국철학의 일부가 되어 있다. 문제의 발원이 남에게 있다고 하더라도, 문제의식이 수반되어 그 문제가 이미 자기 문제가 된다면, 그 문제 해결 방식과 결과도 상당 부분 자기 것이 된다고 보는 게 온당하다.¹³⁾ 또한, 우리가 진정으로 한국철학을 얘기할 수 있기 위해서는 한국에서 철학하는 사람들의 노고와 결실이 인류 문화의 보편성과 한국적 특수성을 동시에 반영한 것이어야 한다.¹⁴⁾ 보편성과 특수성의 동시적인 반영이라는 사안에 있어서 우리는 시대와 상황에 따라 저마다 다를 수밖에 없는 문제의식의 가장 기본이 되는 철학의 정신을 살려내어 보편성과 특수성의 세부적인 내용을 논의해야 할 것이다.

인간이 부딪치는 문제들이 그가 속한 국가와 민족이라는 시간과 공간 가운데서 만들어진 것이기 때문에 한국철학의 연구는 곧 당대 한국의 특수하고도 주체적인 역사 사회 현실에 대한 이해로부터 시작된다.¹⁵⁾ 아울러 진정한 의미의 철학으로 승화되려면 단순히 한국의 현대 사회가 당면한 문제점들을 해소하는 역할에 머물러 있을 것이 아니라 모든 인간들이 공유할

10) 이진우 (1999), p. 174.

11) 이진우 (1999), p. 175.

12) 이진우 (1999), p. 175.

13) 백중현 (1999), p. 39.

14) 백중현 (1999), p. 40.

15) 류인희 (2000), p. 2.

수 있는 문제, 즉 우리가 인간이기 때문에 부딪칠 수밖에 없는 문제로 심화되고 재해석되어야 하며 바로 그러한 차원에서의 문제로 다루어져야 한다.¹⁶⁾

이러한 보편성과 특수성의 균형을 위해서 우리는 한국의 고유한 사상을 이해하고 수용함과 동시에 외국의 철학적 유산에도 깊은 관심을 가질 필요가 있다. 특히 지금 전개되고 있는 주요 사조들에 대해서 한국의 전통 사상에 대한 지식 못지않게 깊고 폭넓은 식견을 갖추어야 하는데, 우리는 한국에서 살고 있지만 동시에 이 시대를 살아가고 있기 때문에 이 시대만의 특유한 사상의 전개에 관하여 충분한 지식을 섭렵하기 위해 적극적이고도 비판적인 수용의 자세를 가져야 한다.¹⁷⁾

전통적 사상과 현대 사조의 접목과 더불어 당면한 문제 현실에 우리의 철학을 어떻게 적용할 수 있는지 현실적 기반에 굳건히 서서 생생한 역사 속의 현재 의미를 찾기 위해 노력하고 새로운 경지를 개척하기 위한 문제의식을 새롭게 이어나갈 수 있어야 할 것이다.

문제 현실 속의 문제 해결의 과정인 삶을 반성하고 어제와 오늘의 연속성을 역사적인 맥락에서 이어가는 데 그치지 않고 오늘이 어제와 어떻게 다를 수 있는지 그 차이를 사유할 수 있을 때, 당대의 성찰은 철학의 전통에 대한 이해를 명료하게 함과 동시에 현실 속의 현재 우리의 삶과 철학을 더욱 풍요롭게 할 수 있다.

4. 맺는 말

이상에서 현대한국철학의 의미를 분석적으로 고찰하고, 정체성을 보다 분명하게 규정하며 새롭게 발견해갈 수 있는 장치로서의 문제의식에 중점을 두어 보편성과 특수성을 철학적 문제로 다루어보고자 했다.

현대의 시점을 근대까지 소급하여 논함으로써 역사적 연속성 속에서의 정체성의 규정과 그 변화의 모습을 아울러 고민해보고자 했으며, 한국철학이 한국인에 의해서 이루어진다는 점보다 한국어를 통해 이루어진다는 점에 착안하여 철학적 사유의 필수불가결한 요소로서의 언어의 의미에 무게중심을 두어 한국철학의 정체성을 구성하는 도구인 한국어의 중요성을 강조하려고 했다. 철학의 의미 역시 분과학문으로서의 이론학문의 영역에 머물러 생각하지 않고 지적인 통찰을 삶 속에서 실천하는 현실적인 학문의 모습으로서 철학의 정체성을 일차적으로 규정지었다.

철학에서 중요한 것은 보편성이지만 특수성의 영역에 해당하는 우리의 철학이 전통과 현

16) 엄정식 (2002), p. 160.

17) 엄정식 (2002), p. 162.

실에 기반한 문제의식을 가지고 우리의 문제 현실에 접근하며, 비판적인 수용의 자세로 외래 사상을 이해하고 재해석할 때, 우리의 삶과 밀접하게 결합된 문제의식의 전통 속에서 우리의 문제의식은 보편적이고도 창조적인 반성력을 발휘할 수 있게 되는 것이다. 이러한 성찰의 힘을 통해 역사적인 연속성의 맥락에서 우리 현대한국철학의 정체성은 더욱 분명하고도 다양한 함의로 발견되리라 생각한다.

나아가 이러한 문제의식이 더욱 구체적으로 진전되어 현대한국철학의 정체성 논의의 장이 보다 풍요로워지기를 바란다./END

참고문헌

- 강영안. 2002. 『우리에게 철학은 무엇인가』. 서울: 궁리.
김재권. 1986. 「한국철학이란 가능한가?」. 서울: 집문당(1986), pp. 83-96.
남경희. 1999. 「설악산 가야동 계곡물은 한강의 저류로 흐른다」. 한국철학회(1999), pp. 47-58.
류인희. 2000. 「현대철학의 과제와 한국철학의 진로」. 『동방학지』108집, pp. 1-39.
백종현. 1999. 「‘한국 철학’이란 무엇인가」. 한국철학회(1999), pp. 35-45.
심재룡 외. 1986. 『한국에서 철학하는 자세들』. 서울: 집문당.
엄정식. 2002. 「한국철학의 정립과 비판적 관념론」. 철학연구회편(2002), pp. 159-172.
이진우. 1999. 「현실 인식의 역사성과 무역사성」. 한국철학회(1999), pp. 173-194.
정대현. 2016. 『한국현대철학 그 주제적 지형도』. 서울: 이화여자대학교출판문화원.
철학연구회 편. 2002. 『현대철학의 정체성과 한국철학의 정립』. 서울: 철학과현실사.
한국철학회. 1999. 『한국 현대철학 100년의 쟁점과 과제』. 서울: 한국철학회.

2023
한국철학자
연합대회

학문후속세대 발표
서양철학

『정신현상학』에 관한 인상과 이해의 차이 고찰

-Bildung 개념의 번역을 중심으로-

이영빈

단국대

1. 서론

현대한국철학의 현재를 통해 과거를 성찰하고 미래를 통찰할 때, 현재 새로 출간되고 있는 고전들의 개념어들이 어떻게 달리 번역되고 있는지를 면밀히 살펴보는 것도 한 가지 방법일 것이다. 왜냐하면 철학적 개념을 번역하는 작업은 해당 고전의 사유체계를 이해하고 자기화시키는 것이지만 이와 동시에 우리의 사유체계를 새롭게 이해하고 변주시키는 결과를 낳는 실천이기도 하기 때문이다. 과거에 수행되었던 번역에서의 용어와 현재 다시 수행된 번역에서의 용어가 다르다는 것은 해당 고전에 대한 이해가 과거와 달리 원숙해졌다는 것이기도 하지만 그만큼 현재의 사유가 바뀌었다는 것을 보여주는 것이기도 하다. 그러므로 개념어의 달라진 번역을 통해 우리는 과거와 현재의 달라진 사유의 모습을 성찰하고, 또한 미래를 어느 정도는 예측하거나 지향할 수 있을 것이다.

『정신현상학』은 의식이 스스로 수행해가는 경험을 서술하며, 그 끝에 가서는 스스로를 확신하는 정신이 어떻게 세계와 역사 속에서 현상하는지를 엄밀하게 보여주는 고전이다. 즉 『정신현상학』이 보여주는 바는 의식의 경험이자 정신의 현상이다. 그러한 의식의 경험과 정신의 현상의 시작이란 “실체적 삶의 직접성에서 벗어나”¹⁾는 “Bildung(빌둥)”²⁾이다. 즉 자신의 직접성에서 벗어나는 운동인 빌둥을 통해, 의식은 매번 새로운 인식의 형식을 획득하게 되며 정신은 새롭게 세계와 역사 속에 현상하게 된다. 그러므로 『정신현상학』에서 정신과 현상을 묶어주는 매개념으로서 빌둥은 중요한 위치에 자리하고 있다. 그런데 이 빌둥에 대한 번역에 있어서 임석진과 김준수는 그 용어를 달리한다. 임석진은 빌둥을 교양으로 번역하며, 김준수는

1) 헤겔(2022), p. 4.

2) 이하에서 “Bildung”을 “빌둥”으로 약칭한다.

빌둥을 도야로 번역한다. 이는 특히 『정신현상학』의 「서문」(혹은 머리말)과 「정신」 장에서 두 드러지는데, 이러한 번역어의 차이는 각각의 번역에 있어서 『정신현상학』의 인상과 이해에 차이를 불러일으킬 수 있다. 따라서 본 고에서는 김준수가 새로이 번역한 『정신현상학』과 임석진이 이전에 번역한 『정신현상학』에 등장하는 빌둥의 번역에 따른 인상과 이해를 살펴보고자 한다.

이를 위해 (1) 각각의 번역어인 “교양”과 “도야”의 의미와 사용이 현재 한국에서 어떻게 이루어지고 있는지를 살펴보고, (2) 『정신현상학』의 「서문」과 「정신」 장의 일부 번역을 비교해 보려고 한다. 마지막으로 (3) 번역의 차이에 따른 인상과 이해의 차이가 곧 어떤 문제의식의 강조로 이어지는지 살펴볼 예정이다.

1.1 한국에서의 “교양”과 “도야”의 의미와 그 용례

국립국어원 표준국어대사전에 따르면 “교양”이란 “가르치어 기름” 또는 “학문, 지식, 사회 생활을 바탕으로 이루어지는 품위. 또는 문화에 대한 폭넓은 지식”이라고 한다. 단순히 말하자면, 교양은 가르침과 기름이며 자신이 속한 문화나 사회에 대한 이해를 토대로 자신을 현실에서 실현시킨다는 의미이다. 그래서 교양이라는 언어의 용례에서 “교양을 쌓다”, “교양이 높다” 등의 추상적이지 않고 현실적인 감각 속에서 인지되는 용언과의 연결을 확인할 수 있다. 더 나아가 교양이라는 단어 속에 담겨져 있는 현실성은 또한 “교양적인 바탕”, “교양적 욕구” 처럼 추상적이고 물질적이지 않은 단어들에 하나의 인상을 주는 연결을 확인시켜 준다.³⁾

“도야”라는 단어 또한 국립국어원의 표준국어대사전에서 확인할 수 있다. 표준국어대사전에서는 “도야”를 “도기를 만드는 일과 쇠를 주조하는 일. 또는 그런 일을 하는 사람” 혹은 “훌륭한 사람이 되도록 몸과 마음을 닦아 기름을 비유적으로 이르는 말”이라고 설명한다. 단순히 말해서, 도야란 만들고 주조하는 일 혹은 스스로를 형성하는 일에 대한 비유이다. 즉 도야란 활동과 과정의 의미가 강조되는 표현이라는 것을 알 수 있다. 그래서 도야의 용례로 주로 “품성의 도야”, “학문의 도야”, “정진과 도야”라는 명사에 대한 용언의 의미로 사용되는 것을 확인할 수 있다. 더 나아가 도야가 동사적 의미로만 쓰이고 있다는 사실에서 단어 속에 담겨져 있는 운동성과 과정성 그리고 교양과 달리 도야가 아직 형태가 굳어지지 않은 활동성으로 이해될 수 있음을 확인시켜준다.⁴⁾

3) 국립국어원 표준국어대사전 참조.

4) 국립국어원 표준국어대사전 참조.

1.2 『정신현상학』의 “Bildung”에 대한 번역 비교

『정신현상학』의 「서문」에서 임석진은 빌둥을 교양으로 번역하며 다음과 같이 제시한다.

교양을 쌓아가려는 출발단계에서 의식주와 같은 실생활을 벗어나려면 ... 이렇듯 교양을 쌓아가는 초기 단계에는 여유 있는 일상생활을 하는 가운데서도 사태 자체와 진지하게 겨루어나가는 쪽으로 경험이 축적되어간다.⁵⁾

여기서 임석진은 빌둥을 교양으로 번역한다. 이런 번역 속에서 빌둥은 해당 문장들의 “의식주”, “실생활”, “일상생활” 등과 관련된다. 구체적으로 이야기하자면 교양으로 번역하면서 빌둥은 실제의 삶 속에서 쓰이는 단어들과의 연관관계를 형성하며 현실적인 인상을 보여준다.

이와 달리 김준수는 『정신현상학』의 「서문」에서 빌둥을 도야로 번역하며 다음과 같이 제시한다.

실체적 삶의 직접성에서 벗어나 도야를 시작하는 ... 이와 같은 도야의 시초는 일단 사태 자체에 대한 경험으로 인도하는 충만한 삶의 진지함에 자리를 내어주게 된다.⁶⁾

위에서 확인되는 바처럼 김준수는 빌둥을 도야로 번역한다. 이런 번역 속에서 빌둥은 해당 문장들의 “실체적 삶”, “직접성”, “충만한 삶” 등과 관련된다. 구체적으로 말하자면 도야로 번역하면서 빌둥은 보다 개념적인 면모가 강한 단어들과의 연관관계를 형성한다는 인상을 보여준다.

이러한 차이는 「서문」에서만 드러나는 것이 아니다. 이는 「정신」 장에서도 엿볼 수 있는 차이이다. 『정신현상학』의 「정신」 장은 하나의 절을 “소외된 정신, 빌둥”장으로 설정하는데, 여기서 빌둥을 임석진은 “교양”으로 번역하며 김준수는 “도야”로 번역한다. 그러면서 뒤에 쓰이는 한 소절의 이름 자체가 각각 “교양과 현실의 교양세계”⁷⁾와 “도야와 그 현실의 왕국”⁸⁾으로 번역된다. 임석진은 교양과 현실의 교양세계라는 말을 통해 교양, 교양세계, 현실이라는 삼분적인 구도 속에서 교양과 현실의 매끄러운 연결 혹은 교양에 대한 모호한 의미의 인상을 보여준다. 왜냐하면 교양과 교양세계에서 교양이라는 단어가 겹치고 있기 때문이다. 반면에 김준수는 도야와 그 현실의 왕국이라는 말을 통해 도야, 왕국, 현실의 삼분적인 구도 속에서 도

5) 헤겔(2017), pp. 37~38.

6) 헤겔(2022), p. 4.

7) 헤겔(2017), p. 68.

8) 헤겔(2022), p. 474.

야와 현실의 확실한 구별의 인상을 보여준다. 이러한 절의 제목에서 살펴볼 수 있는 차이는 『정신현상학』 해당 절의 내용 속에서 드러나는 빌둥과 각 단어들의 연관관계에서 더욱 뚜렷이 드러나며 그러한 차이를 뒷받침한다. 임석진과 김준수는 해당 절에서 같은 구절을 다음과 같이 달리 번역한다.

각 개인과 관련하여 교양이 차지하는 의미를 따져보면 이는 공동세계를 성립하게 하는 본질적인 요소로서, 그로 인하여 머릿속에만 감돌던 보편정신이 직접 현실로 전이되어 한낱 개인의 차원을 넘어선 공인된 존재로서 현실에 작용하는 단일한 혼을 이루는 것이다.⁹⁾

개별적 개인과 관련하여 개인의 도야로 나타나는 것은 실체 자체의 본질적 계기이다. 즉, 그것은 실체의 사유된 보편성에서 현실로의 직접적 이행이거나 또는 즉자를 승인된 것이자 현존재가 되게끔 만드는 실체의 단순한 영혼이다.¹⁰⁾

위의 첫 번째 인용은 임석진의 번역이며, 두 번째 인용은 김준수의 번역이다. 임석진은 교양과 공동세계를 연관시키며, 김준수는 도야와 실체 자체를 연관시킨다. 또한 임석진은 교양을 보편정신과 연관시키는 데 반해 김준수는 도야를 여전히 실체와 연관시킨다. 이렇게 비교해 보면 임석진의 빌둥 번역보다 김준수의 빌둥 번역이 주변의 단어들과 연결되었을 때 일상적 삶보다 실체라는 개념적인 성격이 강하다는 사실을 확인할 수 있다. 그리고 개념적인 성격 속에서의 구분과 사용이기에 현실적인 성격 속에서의 구분과 사용보다 그 구별이 더 확실하다는 것을 확인할 수 있다.

1.3 『정신현상학』의 Bildung 개념의 번역과 관련한 인상의 차이가 불러오는 문제의식

앞에서 살펴본 것처럼 『정신현상학』의 번역에 있어서 주된 개념어 중의 하나인 빌둥은 번역서 각각에서 달리 번역되고 있음을 확인할 수 있다. 임석진은 빌둥을 교양으로 번역함으로써 보다 현실적인 인상에 초점을 두고 정신의 현상과정과 의식의 경험과정을 이해한다. 이를 통해 정신의 현상과 의식의 경험은 일상적인 삶 혹은 실체의 현실과 관련해 이해될 수 있는 틀이 마련된다. 이와 달리 김준수는 빌둥을 도야로 번역함으로써 보다 과정적이고 운동적인 인상에 초점을 두고 정신의 현상과정과 의식의 경험과정을 이해한다. 이를 통해 정신의 현상과 의식의 경험은 추상적인 개념 혹은 본질적인 실체와 관련해 이해될 수 있게 된다. 그러므로 김

9) 헤겔(2017), p. 70.

10) 헤겔(2022), p. 477.

준수의 번역에 따라 『정신현상학』을 읽어나갈 경우 우리는 직접성에서 벗어나는 운동인 도야에서 정신의 개념적 면모와 본질적인 실체로서의 면모들에 집중할 수 있다. 즉 발동을 도야로 번역함으로써 우리는 정신의 운동에 대해 완성된 형태를 지니지 않는 끊임없는 운동의 인상을 가질 수 있으며, 이와 관련하여 자신을 형성해나가는 정신의 운동, 실체이자 개념으로서의 정신에 관한 문제를 제기할 수 있다. 다른 말로 하면 보다 이론적이고 학문적인 바탕 위에서 정신과 정신의 운동을 사유할 수 있게 된다.

반면에 임석진의 번역에 따라 『정신현상학』을 읽어나갈 경우 우리는 의식주와 같은 실생활에서 벗어나는 운동인 교양에서 정신의 현실적 면모와 공동적인 세계로서의 면모들에 집중할 수 있다. 즉 발동을 교양으로 번역함으로써 우리는 정신의 운동에서 현실성 혹은 세계를 표상하는 인상을 가질 수 있으며, 이와 관련하여 자신을 실현시켜나가는 정신의 운동, 보편정신이자 공동세계로서의 정신에 관한 문제를 제기할 수 있다. 다른 말로 하면 보다 현실적이고 관계적인 바탕 위에서 정신과 정신의 운동을 사유할 수 있게 된다.

2. 결 론

현대한국철학을 사유한다는 것은 매우 크고 복잡한 작업이다. 왜냐하면 한국에서는 전통적으로 동양철학에 대한 연구가 활발했고 또한 서양철학에 대한 성실하고도 엄밀한 탐구도 오래 진행되었기 때문이다. 즉 현대한국에서 철학을 한다는 것은 동서양의 교차점 위에서 사유를 한다는 의미이기도 하다. 하지만 그 방대함 속에 펼쳐지고 있는 여러 갈가지들 중 하나를 살펴보는 것은 또한 유의미한 작업일 것이다. 그 갈가지조차 주변의 여러 흐름들과 함께 공명하고 조응하며 형성된 것일 가능성이 매우 높기 때문이다. 여기서는 이 작지만 무한한 점에 집중하여 현대한국철학의 과거와 미래를 엿보는 한 탐구방식으로 개념어에 관한 번역의 변화를 아주 살짝 살펴보았다.

본 고에서 살펴본 개념어는 『정신현상학』의 “Bildung”이다. 발동은 여러 가지 의미로 번역되는데, 특히 국내의 『정신현상학』 번역에 있어서는 주로 “교양”과 “도야”로 번역되어 쓰이고 있다. 임석진이 번역한 『정신현상학』에서 발동은 교양으로 쓰이며, 교양의 현실적인 인상을 토대로 주변의 용어들을 실생활, 일상생활, 공동세계, 보편정신이라는 용어들로 변용시켰다. 교양이라고 번역된 단어 하나의 조응을 위해 주변의 단어들이 어느 정도 결정되었다는 것이다. 교양의 현실성의 인상에 초점을 두어서 제시된 용어들과의 관련성 속에서 임석진이 번역한 『정신현상학』의 정신의 현상은 현실적이고 관계적인 바탕 위에서 사유될 수 있는 기회를 획득했다. 이와 달리 김준수가 번역한 『정신현상학』에서 발동은 도야로 쓰이며, 도야의 역

동적인 인상을 토대로 주변의 용어들을 직접성, 실체, 충만한 삶이라는 용어들로 변용시켰다. 도야라고 번역된 하나의 단어에 대한 조응을 위해 주변의 단어들의 용례와 의미의 방향성이 어느 정도 결정되었다는 것이다. 도야의 과정성의 인상에 초점을 두어서 제시된 용어들과의 관련성 속에서 김준수가 번역한 『정신현상학』의 정신의 현상은 개념적이고 실제적인 바탕 위에서 사유될 수 있는 기회를 획득했다.

과거를 통해서 미래를 완전히 예측할 수 없다면, 이는 반대로 미래를 통해서 과거와 달리 무엇이 새로워졌는지에 대해서 우리가 사유할 수 있는 권리를 지녔다는 점을 보여주는 것이라고 생각한다. 『정신현상학』의 번역에 있어서 개념어의 새로운 변주와 이해는 현대한국철학의 어떤 지점에 있어서 현재의 연구자들에게는 현실성과 형태를 갖추게 된 운동보다 과정성과 개념의 적극적인 측면이 보다 더 탐구의 초점으로 맞추어져 있다는 것을 보여주는 것이 아닐까 조심스레 생각해보는 바이다.

참고문헌

- 헤겔. 2017. 『정신현상학1』, 임석진 옮김. 한길사.
헤겔. 2017. 『정신현상학2』, 임석진 옮김. 한길사.
헤겔. 2022. 『정신현상학1』, 김준수 옮김. 한길사.
헤겔. 2022. 『정신현상학2』, 김준수 옮김. 한길사.

참고자료

국립국어원. 표준국어대사전.

이성의 맹아로서의 본능, 본능의 텔로스로서의 이성 -후설의 사후 유고를 중심으로-

이하영
서울대학교 철학과

1. 본능의 현상학이라는 문제

에드문트 후설은 막중한 위기의식 가운데서 죽음을 맞이했다. 그는 근대의 학문이 실증주의에 경도되어 인간적 현존의 의미에 대해 묻기를 그쳤다고 진단한다. 세계가 사실적으로 무엇인가의 문제에 집착한 나머지 세계는 무엇이어야 하는가의 문제, 곧 각 개인과 공동체가 어떤 의미를 향해 나아가야 하는가를 따지는 가치의 문제를 외면했다는 것이다. 그런데 가치의 문제는 “합리적인 통찰로부터의 보편적 숙고와 답변”을 요구하는 무엇이다(Hua VI, p. 4). 달리 말해, 후설에게 있어서 사태에 의미와 가치, 이상, 규범, 그리고 목적을 부여하는 것은 합리성의 소관이다. 그리하여 근대 학문의 위기는 합리성의 부재가 초래한 것이며, 그 위기의 해결 역시 합리성의 복권을 통해서만 가능하다. 후설 자신이 창시한 초월론적 현상학은 이러한 복권을 위하여 필수불가결한 기투로 제시된다.

이처럼 그야말로 합리성의 신봉자인 것처럼 보이는 후설이 삶을 그것의 모든 국면에서 본능에 의해 인도되는 “충동삶”으로 이해했다는 사실은 충격적이다(Hua LXII, p. 129). 본능과 합리성은 전통적으로 서로를 배제하는 것으로 이해되어왔을 뿐만 아니라, 후설 자신도 본능을 “비합리적인 것”으로 인정하기 때문이다(Hua LXII, p. 116). 그렇다고 해서 후설이 본능에 휘둘리는 삶의 현실과 이성을 쫓아야 하는 삶의 이상 사이의 항구적 괴리를 주장하는 비관주의자인 것도 아니다. 후설은 본능의 보편적인 구속력과 합리성에 대한 강력한, 무엇보다도 실현 가능한 요구를 무리 없이 양립 가능한 것으로 간주한다. 그리하여 본 원고는 후설이 본능을 어떻게 개념화하였기에 본능과 이성이 서로 조화로운 관계를 맺는 철학을 완성할 수 있었는지를 탐구한다. 이 과정에서 첫째, 후설의 본능 개념을 규명하고 둘째, 후설의 철학 내에서 본능이 이성과의 관계를 규정할 것이다. 이를 위해 특히 ‘본능의 현상학’이라는 표제 하에 후설 전집 42권(Hua LXII)의 일부로 편집된 사후 유고들을 집중적으로 파고들 것이다.

2. 선지향성으로서의 본능¹⁾

후설의 철학에서 본능은 우선적으로 본능을 충족시킬 수 있는 목표 또는 목적에 대한 지향성으로 개념화된다. 그런데 본능지향성은 그것이 지향하는 바가 미규정적이라는 점에 의해 이를테면 지각이나 학문적 인식과 같은 다른 지향성들과 차별화된다. “충동은 무엇을-향함의 규정성보다 앞서며, 규정된 무엇을-향함에 대한 표상은 [충동에] ‘뒤따르는 것’이다.”(Hua LXII, p. 86) 풀어 말해, 가장 순수한 형태에서의 본능지향성은 그것이 갈구하는 대상이 무엇인지, 그런 대상이 존재하기는 하는지에 대한 명시적인 의식을 결여하고 있다. 이는 본능지향성의 작동이 모든 종류의 대상화보다, 나아가 세계의 구성²⁾보다 선행하기 때문이다. “본능적인 것(‘선천적인 것’)은 모든 통각들 속으로 그리고 대상화들 속으로 나중[서야] 들어가며 … [본능지향성의 작동에는] 세계화하는 대상화가 결여되어있다.”(Hua LXII, p. 104) 그런데 본능지향성은 그것의 대상극(Objekt-pol)뿐만 아니라 그것의 자아극(Ich-pol), 즉 본능이 어떤 자아에게 귀속되는지 역시 의식되지 않는 방식으로 작동한다. 이는 본능지향성이 자아의 구정보다도 선행하여 “무자아적(ichlos)”으로 작동하기 때문이다(Hua LXII, p. 115).

본능지향성은 이처럼 자아와 세계의 의식적 구성에 앞서 무의식³⁾의 영역에서 발산되기 때문에 “선지향성(Vorintentionalität)”이라는 명칭을 얻는다(Hua LXII, p. 127). 여기서 후설은 ‘선-(Vor-)’을 본능지향성이 자아와 세계를 구성하기 위한 발생적 가능조건으로서 기능함을 가리키기 위해 사용한다. 다시 말해, 초월론적 현상학에서 본능지향성은 자아와 세계에 대한 모든 경험에 앞서 작동하면서 그것을 비로소 가능케 한다. 이는 선지향성으로서의 본능이 한 편으로는 경험의 내용인 질료의 수용을, 다른 한편으로는 경험의 형식인 시간의 조직을 조건 지음으로써 여타의 지향성 일반을 가능케 하기 때문이다. 먼저 질료는 일종의 자극으로서 주체에게 최초로 전달되는데, 이 과정에서 질료적 “사물은 … 충동적인 향하게-함(Zuwendung)을 촉발”한다(Hua LXII, p. 116). 풀어 말해, 질료가 가하는 자극은 그에 대한 반응으로서 주체 편에서 그것을 향하는-노력(Hinstreben)을 일깨우며, 충동의 작동을 일컫는 또 다른 이름에 해당하는 이 노력 없이는 대상화 과정이 시작될 수 없다.⁴⁾ 다음으로 본능은 “구성하는 시간화의

1) 후설에게 본능(Instinkt)과 충동(Trieb)은 서로 동일한 사태를 가리킨다. 본 원고가 취급하는 사후 유고들에서 그는 두 단어를 서로 바꿔 쓰기를 주저하지 않는다.

2) 후설에게 이를테면 X의 구성(Konstitution)은 X에 의미 및 타당성 일반이 부여되는 작용을 가리키며, 넓게 쓰일 경우 X에 대한 경험과도 동의어로 사용된다. 따라서 ‘세계의 구성’이란 온갖 대상들의 총체 이상의 지평이 세계로서 의미 부여되는 과정, 세계가 세계로 타당하게 경험되는 과정을 일컫는다.

3) 그러나 후설에게 무의식이란 의식의 전적인 부재가 아니라 ‘어두운(dunkel)’ 또는 ‘공허한(leer)’, 곧 암묵적인 의식을 가리킨다.

4) 단, 본능의 작동과 촉발이 서로 동일한 사태인지, 아니면 분리되는 별도의 사태들인지에 대해서는 해석적 논쟁이 있다. 이와 관련해서는 Bower (2014), p. 136 참고.

근원토대”로 작동한다(Hua LXII, p. 115). 이는 후설이 내적 시간을 조직하는 파지, 예지, 그리고 근원인상의 수용 과정을 각각 과거를 붙잡고자 하는 충동과 미래를 선취하고자 하는 충동, 그리고 당장의 대상을 수용하고자 노력하는 충동지향성으로 이해하기 때문인 것으로 보인다.⁵⁾ “[낮은] 현재로부터 [새로운] 현재로 몰아가는 보편적 충동지향성”이 시간의 조직을 담당하는 것이다(Hua XV, p. 595).

후설은 본능을 경험 일반의 가능조건으로 내세울 뿐 아니라 급기야 모든 경험 자체를 특정한 본능이 충족되는 사태로 재이해하기에 이른다. 그가 “본능의 유형학”과 “본능의 충족으로서 구성의 유형학”을 서로 동일시하는 이유다(Hua LXII, p. 116). 후설적 주체에게 “살아감이란 그 자체로 충동삶, 노력하면서, 욕망하면서, 행위하면서” 영위되는 본능적 과정인 것이다(Hua LXII, p. 129). 그런데 만일 본능이 이처럼 삶 전반에 걸쳐 보편적인 구속력을 가진다면, 삶의 일부인 합리성 또는 이성 역시 본능과 결부되어 개념화되어야 할 것이다. 여기서 후설의 철학 내에서 본능과 이성 사이의 관계를 정립할 필요가 부상한다.

3. 발달 개념에 입각한 본능과 이성 사이의 관계 규명

후설은 “인간적 이성 속에서 명백하게 드러나는 인간적 이성충동(Vernunfttrieb)”과 같은 구절에서 합리성 자체를 일종의 본능으로 간주한다(Hua LXII, p. 225). 여기서 주목할 만한 것은 잠재적이고(latent) 따라서 숨겨지는 것과 잠재태를 떠나 명백하게(patent) 드러나는 것 사이의 구분이다. 후설은 본능을 숨겨진 이성으로, 반면에 이성은 명백해진, 달리 말하면 의식의 수면 위로 떠오른 본능으로 이해하기 때문이다. “궁극적으로: 이는 일상적 의미에서의 본능이라는 문제와 결부되는 문제가 아닌가? 이는 숨겨진 이성의 문제, 그것이 명백해졌을 때만 비로소 자신을 이성으로 아는 숨겨진 이성의 문제가 아닌가?”(Hua VI, p. 52-53) 그런데 후설은 이처럼 본능지향성이 의식의 수면 위로 떠오르는 일종의 자기의식 과정, 즉 본능의 작동이 암묵적이고 미규정적인 상태에서 규정적인 상태로 나아가는 운동을 발달(Entwicklung)의 개념으로써 포착한다. “모든 발달은 그 시작에서부터 계속해서 ‘본능에 의해’ 지배되는데, 그러므로 발달, 지속적인 각성으로 바뀌어가는 전개, 본능적 경향성들의 충족 - 미규정적 보편성으로부터 규정된 충족으로 이행해가면서 …”와 같은 메모를 근거로 들 수 있다(Hua LXII, p. 221). 나아가 본능지향성이 이처럼 명시적으로 알려지는 것, 이를테면 그것의 대상극이 표상되는 사태가 “이미 충족의 시작”이라고 말한다(Hua LXII, p. 94).

서로를 느슨하게만 지시하고 있는 상술한 주장들 사이에 함축된 바는, 본능지향성이 특정

5) 시간화를 충동의 산물로 이해하는 데 대한 보다 상세한 해설로는 Mensch (1998), pp. 226-229 참고.

한 목적론적 계열의 시작점이라는 사실이다. 본능지향성이 최초로 목표하던 바를 충족할 때마다, 또 본능의 작동이 명백하게 의식되어 규정성을 확보하면 할수록 본능의 주체는 더 높은 발달의 단계으로 발달해간다. 예를 들어 커가면서 예의를 익혀가는 “아이는 그가 본능적으로 먹는 방식을 근원적인 시작에서의 형태로 유지시키지 않는다.”(Hua LXII, p. 104) 후설은 이처럼 본능에 대한 자기의식의 수준에 따라 동물보다 인간을, 인간 내부에서는 아이보다 어른을 보다 발달된 생명체로 이해한다. 그리고 후설에게 주체의 발달이란 그가 현존의 목적에 보다 가까워진다는 의미로 통한다. 요컨대 본능은 여러 수준의 발달 단계들이 그 부분을 이루는 특정한 목적론적 계열 위에서 작동하면서 모든 종류의 발달을 추동한다.

이때 이성(Reason)은 발달된 본능으로서, 상술한 목적론적 계열 위에서 고차적인 발달의 단계에서 작동한다. 발달 수준의 차이와 관련하여 후설은 생명체들 가운데서 보다 발달된 개체 또는 종만이 자신의 죽음 그리고 그와 결부된 상호주관적이고 역사적인 주변세계의 존재 및 의미를 명시적으로 알고 있다는 사실을 강조한다. “인간적 삶은 명시적으로 그의 죽음에 관계되어있지만, 또한 그의 인간적 역사와 관계되어있으며, 구체적으로 그의 인류로서의 미래 및 그와 함께 인류 일반의 삶과 죽음 그리고 그의 문화세계로서의 인간적 주변세계와 관계되어있다. 적어도 고차원적인 발달들에 이른 인류에게는 그렇다—여기서 또한 다양한 가능한 그리고 현실적인 단계들[이 있다].”(Hua LXII, p. 101) 이렇게 인간으로 하여금 자신의 삶의 조건들을 의식할 수 있게 해주는 것은 바로 이성이다. 나아가 그와 같은 자기의식의 과정에서 인간은 삶의 사실들에 의미를 부여하고 개인 및 공동체의 이상과 규범을 설정한다는 의미에서, 곧 가치를 판단할 줄 안다는 의미에서 다른 종보다 발달한 것으로 주장된다.

그런데 후설에게 이성(Reason)은 자기의식 및 가치판단의 형식적인 능력일 뿐만 아니라 가치의 내용적인 원천이기도 하다. 전자의 이성은 가치중립적으로 작동하지만 후자의 의미에서 이성적인 것은 가치 있는 것과 서로 동치이다. 주지하다시피 본능은 발달되지 않은 원초적인 상태에서는 그 대상극이 미규정적이다. 것처럼 처음에는 잠재적일 뿐인 본능은 궁극적으로 어떤 규정성을 가진 대상을 향하게 되느냐에 따라 “이성적인 충동, 비이성적인(‘거짓된’, ‘병적인’) 충동 그리고 공허한[무차별한] 충동”으로 나뉘는데, 이 분류는 충족감을 안겨주는 사태가 “그 자체로 가치 있는 것” 또는 ‘그 자체로 무가치한 것’ 아니면 무차별한 것” 중 하나라는 분석에 상응한다(Hua LXII, p. 86). 후설은 이성을 가치의 존재와, 비이성을 가치의 부재와 연결 짓고 있는 것이다.

후설에게 이성이 가치 있는 이유는 그것이 합목적적이기(zweckvoll) 때문이다. 그는 이성을 갖추고 활용하는 것이 곧 인간이 자신의 목적을 달성하고 발달함과 같다고 생각한다. “인간은 이성적이다—이성으로 향해져있는 그리고 이성성의 단계들 속에 [있는 존재자]로서

…”(Hua LXII, p. 227) 인간적 이성 내부에서도 자기의식의 수준에 따라 발달 단계상의 차이가 상정된다. 예컨대 후설은 현상학자로서의 삶을 이성이 최고로 발달한 형태의 삶으로 설정하면서, 초월론적 주관의 자기의식에 입각한 조화로운 국가공동체의 형성을 “전체 주관성 자체의 텔로스”로 간주한다(Hua LXII, p. 223).

그러나 이성이 아무리 발달한다고 하더라도, 그것은 어디까지나 본능지향성으로부터 발생하면서 본능의 충족에 기여하는 무엇이다. 이성조차 그로부터 발원하는 “원초성[의 권역]은 하나의 충동체계”인 것이다(Hua XV, p. 594). 주체가 선천적으로 가지고 타고나는 “근원충동과 근원본능은 모든 할-수-있음, 모든 할-수-있음-체계의 원천들”로서, 이성을 비롯하여 그 어떤 능력이든지 간에 어떤 능력이 발휘되기 위해서는 본능지향성의 작동이 요구된다(Hua LXII, p. 102). 본능이 이성의 가능조건이라는 후설의 тезис는 다음의 서술에서 확인된다. “그렇게 주체성의 타고난 맹아(Anlage)란 합리적인 것을 가능케 하는 비합리적인 것이다. 또는 비합리적인 것은 모든 합리적인 것의 ‘목적론적 근거’가 되는 데서 자신의 합리성을 가지게 된다.”(Hua LXII, p. 116)

본능과 이성 사이의 관계를 정립하는 해당 서술은 다양한 시각에서 접근되어왔다. Pugliese (2009)는 해당 서술을 본능이 이성이 작동할 “근원적인 방향성”을 규정한다는 뜻으로 해석하는데, 이성적 행위를 비롯한 “모든 고차적인 행위는 이미 주어진 충동차원으로부터 나오는 대상화하는 성취로부터 유래”하기 때문이다.⁶⁾ Pugliese (2009)의 해석은 본능이 곧 이성이 가해질 대상의 구성을 담당한다는 사실에 주목한다. 다른 한편 Mensch (1998)의 해석은 보다 구체적으로 본능이 이성의 작동 조건으로서의 시간화를 담당한다는 사실에 집중한다. 그에 따르면 “본능들은 시간적 종합을 위한 충동들을 제공”하는데, 이처럼 본능의 작동에 의해서만 가능해지는 대상의 종합 또는 구성은 특정한 규칙을 준수하기에 “본성상 합리적”이다.⁷⁾ 마지막으로 Lee (1993)는 자아와 세계 사이의 지향적인 관계 또는 세계에 대한 자아의 향해있음이라는 사태를 최초로 발생시키는 “모든 구성의 목적론적 근거”가 바로 본능임을 강조하기 위해 해당 서술을 인용한다.⁸⁾

그런데 여태까지의 탐구는 이와 같은 해석들에 이어 발달의 개념에 주목하는 목적론적 해석을 추가할 수 있게 해준다. 후설에게서 이성은 발달의 고차적 단계에 해당하기 때문에, 발달의 저차적 단계를 이미 지난 존재자만이 갖추고 발휘할 수 있는 무엇이다. 이때 발달의 저차적 단계는 곧 그 작동이 은밀한 원초적인 본능지향성이다. 요컨대 후설에게 본능은 이성의 미발

6) Pugliese (2009), p. 152.

7) Mensch (1998), p. 230.

8) Lee (1993), p. 169.

달태이고, 이성 본능의 고차적인 발달태이다. 본능과 이성은 각각 동일한 목적론적 계열의 시작점과 종착점인 것이다.

4. 평 가

후설은 비합리적 본능을 합리성의 맹아로, 합리성을 비합리적 본능의 텔로스로 설정함으로써 합리성과 비합리성 사이의 이분법을 타파하는 데 이른다. 본능의 현상학은 비합리성을 대변하는 본능을 이성의 가능조건이자 ‘목적론적 근거’로, 다른 한편 합리성을 ‘이성충동’으로 제시하면서 본능과 이성이 서로 조화될 수 있는 가능성을 제시한다. 하지만 이렇게 이성 자체가 본능으로부터만 가능한 것, 심지어는 충동의 일종으로 이해된다고 해도, 가치 있는 것을 추구하는 충동으로 규정된 이성과 무가치한 것을 추구하는 여타 충동들 사이의 대립은 잔존한다.⁹⁾ 후설의 사유가 본능과 이성 사이의 구분에는 반대하더라도 둘 사이의 전통적 대립을 해소했다고까지 평가하기는 어려운 이유다. 이와 관련하여 첫째, 이성을 개념화의 단계에서부터 이미 가치와 결부시키는 후설이 이성을 지나치게 신뢰하고 있는 것은 아닌지 물을 필요가 있다. 이는 이성을 어떻게 규정할 것이며, 그 의미와 중요성은 또 무엇을 근거로 어떻게 평가할 것이냐는 철학사의 영원한 문제의식과 관련이 있다. 둘째, 설령 후설의 가치관을 수용한다고 하더라도 본능에 대해 이루어져야 할 중요한 설명이 하나 누락되어있는 것처럼 보인다. 만일 본능지향성이 인간적 삶과 세계 전부의 근원에 놓여있다면, 근대 학문의 위기를 초래한 이성의 상실 또한 본능의 왜곡된 발달로 인한 것일 터이다. 그러나 후설은 본능이 그와 같은 허무주의, 심지어는 광기 등으로 발달하는 경로를 구체적으로 추적하지 않는다. 본능과 이성 사이의 관계에 대한 현상학이 완성되기 위해서는 보다 철저한 성찰이 앞으로도 요구될 것이다.

참고문헌

- Bower, Matt. 2014. “Husserl’s Theory of Instincts as a Theory of Affection.” *Journal British Society for Phenomenology* 45(2): 133-147.
- Husserl, Edmund. Biemel, Walter, ed. 1976. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Martinus Nijhoff. (Hua VI)
- _____. Kern, Iso, ed. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität Dritter Teil*(1929-1935). Den Haag: Martinus Nijhoff. (Hua XV)

9) 예를 들어 후설은 “맹목적 정향들에 ... 탐닉함”을 경계하면서 그러한 절제를 “낮은 가치에 반한[곧, 이성적인] 자유로운 자기결정”의 과정으로 이해하고 있다(Hua LXII, p. 87).

- _____. Sowa, Rochus & Vongehr, Thomas, ed. 2013. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Text aus dem Nachlass(1908-1937). Den Haag: Martinus Nijhoff. (Hua LXII)
- Lee, Nam-In. 1993. Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte. Springer.
- Mensch, James. 1998. "Instincts - A Husserlian Account", Husserl Studies 14: 219-237.
- Pugliese, Alice. 2009. "Triebssphäre und Urkindlichkeit des Ich." Husserl Studies 25: 141-157.

부정변증법의 형상금령과 그 메시아적 함축

김주용
서강대 석사

1. 아도르노의 헤겔 비판과 형상금령의 외견상 해석

아도르노는 ‘부정’변증법이라는 말이 중복어법처럼 들린다는 점을 이미 의식하고 있었다(Adorno, 2018, p. 9). 변증법은 이미 부정을 사유의 본질적인 계기로 수용하고 있다. 그럼에도 그는 변증법을 “규정성에서 어떤 것도 뒤에 남겨두지 않은 채 변증법을 긍정적 본질로부터 해방”(Adorno, 2018, p. 9)하고자 한다. 그런데 여기서 알 수 있듯 부정변증법은 긍정적인 것 일체를 배제해버린 채 부정성만을 취하는 것이 아니라 헤겔의 변증법과 마찬가지로 긍정성을 자기의 계기로 수용한다. 그렇다면 도대체 부정변증법은 헤겔의 변증법과 무엇이 다른가?

이 물음의 답은 헤겔의 변증법이 긍정적인 것에 우위를 부여하고 있다는 아도르노의 비판에서 찾아야 한다. 아도르노에 의하면, 헤겔 변증법은 “동일성을 최종적인 것, 절대적인 것으로 주장하고 강화하고 싶어하는” 반면, 부정변증법은 동일성을 “보편적 강압장치로 경험하면서, 결국은 보편적 강압에서 벗어나기 위해 그 강압장치를 필요로” 한다(Adorno, 2018, p. 150). 그리고 부정변증법이 동일성을 절대적인 것으로 주장하지 않고 보편성의 강압으로부터 벗어날 수 있도록 하는 것은 바로 형상금령(Bilderverbot)의 계율이다. 부정변증법은 그것이 목표하는 해방의 상을 적극적으로 서술하는 일을 금지한다. 부정변증법은 해방의 완전한 거울인 현실의 강압을 부정하는 방식으로만 해방을 그려내며, 헤겔은 이 계율을 위반했기 때문에 동일성철학으로 퇴락하게 되었다(Adorno, 2018, p. 207; Adorno & Horkheimer, 2017, p. 30).

아도르노의 헤겔 비판과 형상금령의 의미를 이해하는 한 가지 방식은 다음과 같다. 헤겔은 각 개념들을 변증법적 운동에 의해 도출할지언정 체계의 끝에 가서 이 과정을 중단시키고 자기 철학을 절대자에 대한 고정불변한 체계적 서술로 변모시키며, 아도르노는 이러한 최종 지점을 파기함으로써 변증법을 지속시킨다는 것이다. 이러한 이해에 입각해 아도르노의 헤겔 비판을 서술하고 있는 논자의 예시로는 권해경(2020)을 들 수 있는데,¹⁾ 권해경에 의하면 헤겔 변증법은 “절대자의 보다 구체적인 자기 동일성을 산출해내기 위한 과정”에 불과한데, 왜냐

하면 “헤겔은 절대자와 긍정성을 동치시키며, 그러한 한에서 종합 또한 긍정적인 것으로 이해되”기 때문이다(권해경, 2020, p. 19. 인용자 강조). 이처럼 헤겔에서 변증법이 절대자의 자기 기술을 위해 채택된 과정에 불과한 이유는 그가 암암리에 확고부동한 최종 목적을 전제한 변증법을 출발시키기 때문이다. 간혹 출현하는 아도르노의 몇몇 비판적 언급들은 일견 이러한 이해를 뒷받침하는 듯 보인다. 『부정변증법』의 문단 중 하나는 “헤겔에서 변증법의 중단”이라는 제목을 달고 있으며, 아도르노는 헤겔의 “그 변증법적 저서[『법철학』]가 불변항들로 … 넘쳐난다”거나 “비변증법적 상황들”을 갖고 있다고 비판한다(Adorno, 2018, p. 332).

그러나 이 해석은 헤겔 자신의 철학적 문제설정에 정면으로 충돌한다. 왜냐하면 헤겔이 논리학에서, 나아가 자신의 철학 체계 전체에서 목표했던 참된 학문이란 그 어떤 것도 전제하지 않은 채 이루어져야 하기 때문이다. 헤겔은 사유의 형식들을 탐구와 정당화의 대상으로 삼지 않은 채 무비판적으로 가정한다는 이유로 종래의 논리학에 비판을 가하며, 무전제적 사유를 참된 논리학의 과업으로 삼는다(Hegel, 1986a, p. 35). 그러므로 헤겔이 처음부터 특정한 전제들을 갖고서 논의를 전개한다고 이해하는 것은 곧 헤겔이 자신의 가장 주된 철학적 목표를 처음부터 저버렸다고 이해하는 셈이다. 이것은 헤겔의 가장 근본적인 문제의식을 어그러뜨리는 오독이거나, 아니면 적어도 헤겔에 대한 오래된 형이상학적 상(像)을 전제함으로써만 제한적으로 옳은 해석이다.²⁾ 이런 식의 독해는 헤겔 철학의 논점을 근본적으로 왜곡하는 한편, 같은 이유에서 아도르노의 헤겔 비판을 단순한 오독으로 치부하게 만든다는 점에서 해석적으로도 철학적으로도 흥미롭지 않은 독해이다.³⁾

2. 규정적 부정의 구조: 형상금령의 대안적 해석

위의 해석을 대신하여 본고에서 제안하고자 하는 독법은 헤겔의 규정적 부정 개념과 관련되어 있다. 헤겔의 변증법은 사태에 대한 부정으로부터 새로운 사태를 이끌어내는 작업을 수반한다. 한 사태의 내적 모순을 드러내어 그 비진리를 폭로하는 서술이 새로운 사태를 도출할 수 있는 이유는, 그러한 서술이 사태 내적인 요소들에 대한 긍정적인 규정을 포함해야 한다는

- 1) 한상원이 지적하듯, 이러한 이해 방식은 특정한 논자나 몇몇 소수의 논자에 국한되는 것이 아니라 “널리 퍼져 있는 하나의 선입견”이다(한상원, 2016, p. 108).
- 2) 그 자신도 인정하듯이, 권해경의 해석은 헤겔에 대한 특정한 독해 방식을 취할 경우에만 타당성을 얻는다(2020, p. 16-17, 14번 각주 참조). 그러나 이처럼 헤겔 철학을 일종의 정신형이상학으로 간주하는 관점은 1972년 하르트만(K. Hartmann)의 해석 이래 출현한 수많은 연구에 의해 거부되고 있다.
- 3) 그 외에도 권해경은 헤겔이 정신현상학에서 절대자를 증명했다고 주장하거나, 나아가 논리학이 정신현상학에서 증명된 절대자를 전제한다는 서술을 찾을 수 있다고 말한다(권해경, 2020, p. 16-17). 그러나 『정신현상학』의 목표는 전혀 절대자를 증명하는 것이 아니며, 논리학이 정신현상학의 절대자를 전제한다는 언급 역시 『논리학』 서문 그 어디에서도 발견할 수 없다.

점에 있다. 새로이 출현하는 사태는 이전 사태의 참된 계기들을 보존하는 동시에 그것들이 일으키는 모순을 해소해야 한다는 점에서 선행하는 사태의 규정들을 그 내용으로 지녀야만 하며, 이것이 한 사태에서 다른 사태로의 변증법적 이행에 필연성을 부여한다(Hegel, 1986, p. 74; Hegel, 1986a, p. 49). 정신현상학적 의식형태가 되었건 논리적 범주가 되었건 간에, 헤겔에서 새로운 사태란 어떤 추가적인 조작에 의해 덧붙여지는 것이 아니라 이전 사태의 부정이 직접적으로 함축하고 있는 결론이다.⁴⁾

그런데 아도르노는 이처럼 헤겔이 이끌어내는 새로운 사태가 이전 사태의 논리를 따라서가 아니라 헤겔 자신의 “방법으로부터 생겨난”(Adorno, 2018, p. 162) 임의적인 부가물이라고 비판한다. 이 점에서 아도르노는 새로이 출현하는 단계가 “추상적인—다시 말해 주관적 자의로부터 확인된—구성성”(Adorno, 2018, p. 162)이라고 비판한다. 왜 그는 헤겔로부터 규정적 부정 개념을 수용함에도 불구하고 새로운 단계의 출현을 “주관적 자의”에 근거한 것이라고 말하는가? 이는 두 사태 간 필연적 연결 관계의 존재가 완전한 결정성을 함축하지 않는다는 데에 있다. 후행하는 사태는 선행하는 사태의 참된 규정들을 계승하면서도 이들을 무모순적인 방식으로 수정한 채 보존해야 한다는 점에서, 후행 사태는 선행 사태에 의해 규정되는 측면을 갖는다고 할 수 있다. 그러나 이로부터, 변증법적 이행에서 단 하나의 후행 사태만이 가능하다는 결론이 도출되지는 않는다. 즉 선행 사태의 규정들을 정합적인 방식으로 함축하는 복수의 후행 사태들이 존재하는 일이 논리적으로 가능하다. 그리고 가능한 여러 가지 후행 사태들 중 어느 것을 택해야 하는지를 결정해주는 규준은 없다.

우리는 뒤엠 논제(Duhem-thesis)의 도움을 얻어 아도르노의 비판을 이해할 수 있다(Gillies, 1998, p. 302-304). 뒤엠 논제는 경합하는 복수의 과학적 가설들에 대한 결정적 실험(experimentum crucis)의 불가능성을 논증하기 위해 제시된 것이지만, 이 논제는 믿음체계의 반증과 수정이라는 보다 일반적인 관점에서도 확장될 수 있다. 다음 예시를 통해 논점을 구체화해보자.

1983년 서독, 히틀러의 일기로 보이는 노트 수십 권이 세간에 공개되어 화제가 되었다. 그런데 감정 결과 종이가 최소 1955년 이후에 제조된 것으로 확인되었다. 우리가 알다시피 히틀러는 1945년에 자살했다. 대다수의 사람들은 조사 결과를 듣고 이 일기가 위작이라는 결론을 내리고 관심을 접는다. 한편 네오나치들은 그 소식을 듣고 “충통께서 아직 살아계신다”며 기쁨을 감추지 못한다.⁵⁾

4) 물론 정신현상학에서 의식형태의 이행은 논리학에서와 달리 의식 자신이 아닌 ‘우리’ 철학자들에 의해 이루어지는 것이지만, 이전의 형태에서 드러난 모순이 새로운 형태를 직접적으로 함축하고 있다는 점은 마찬가지이다. Houlgate (2005), p. 57.

5) 본 예시는 다음의 기사를 바탕으로 허구적으로 재구성한 것이다. 「가짜 일기」, 『중앙일보』, 1983년 5월 13일 기사, <https://news.joins.com/article/1692853>. 최종 접속일: 2020. 02. 29.

이 사건에서 다중의 믿음체계와 네오나치들의 믿음체계 모두에서 믿음들 간의 모순, 즉 사태의 내적 모순이 인지되었고, 양쪽 모두 그 모순을 해소하기 위해 체계 내부의 믿음들을 수정했다. 그런데 수정의 결과 두 집단이 각각 도달한 체계는 판이하다. 일단 감정 결과의 발표 당시 두 집단은 다음 B_1 - B_4 의 믿음을 견지하며, 이 믿음 집합들은 C 를 함축한다.

- (B_1) 히틀러는 1945년에 자살했다.
- (B_2) 히틀러가 죽었다면, 그는 죽은 이후 일기를 쓸 수 없다.
- (B_3) 발표된 노트들은 히틀러의 미공개 일기이다.
- (B_4) 일기는 일기가 쓰인 노트보다 이전에 존재할 수 없다.
- (C) 그러므로 노트는 1945년 이전에 작성되었다.

여기서 B_1 - B_4 는 가설들의 집합, C 는 일종의 관찰 진술로 이해될 수 있다. 이제 감정 결과는 C 를 반증하며, 다중과 네오나치들은 다음과 같은 결론에 맞닥뜨리게 된다.

- ($\sim C$) 노트들의 종이는 60년대에 만들어졌다.
- $B_1 \& B_2 \& B_3 \& B_4$ 라면 C 이지만, $\sim C$ 이다. 그러므로 $\sim(B_1 \& B_2 \& B_3 \& B_4)$ 이다.

우리는 드모르간 법칙에 의해 $\sim B_1 \vee \sim B_2 \vee \sim B_3 \vee \sim B_4$ 임을 알 수 있다. 이는 네 개의 믿음들 중 어떤 것을 수정하든 새로운 믿음체계가 이전 체계의 모순을 해소한 채 정합적으로 유지될 수 있음을 시사한다. 모순에 직면한 믿음체계는 일반 다중처럼 B_3 을 거부함으로써, 네오나치처럼 B_1 을 거부함으로써 수정될 수 있으며, 가능한 두 대안 중 무엇이 옳은지를 결정해줄 기준이나 증거는 그 안에서는 찾을 수 없다. 물론 상식적인 견지에서 바라보자면 우리는 전자의 선택지를 옹호하고 후자를 터무니없는 것으로 치부해버릴 터이다. 그러나 이때 우리는 경쟁하는 두 후행 사태 중에서 하나를 결정하기 위해 사태 자체의 논리 외에 주관적이고 외적인 요인을 덧붙이는 셈이다. 그리고 이것이 아도르노가 헤겔에게 제시하는 “추상적 긍정성”의 혐의이다. 아도르노는 사태의 규정적 부정을 통해 출현할 수 있는 가능한 여러 체계 중 하나를 선택할 어떤 결정적인 준거가 있다는 생각을 부정하며, 헤겔이 복수의 대안 중 하나를 결정하기 위해 암암리에 이러한 외적 준거를 도입하고 있다고 비판한다.

헤겔 변증법의 “긍정적 본질”을 이렇게 이해한다면, 아도르노가 도입하는 형상금령의 계율 역시 같은 맥락에서 이해될 수 있다. 아도르노는 헤겔과 마찬가지로 사태가 내포하는 규정들이 수정되어 새로운 사태가 출현해야 한다는 점, 이 새로운 사태가 선행 사태의 부정에 의해

내용적으로 규정된다는 점에 동의한다. 그러나 선행 사태의 규정적 부정이 새로이 출현할 사태에 대한 적극적인 언질(commitment), 즉 그것이 이러저러**해야 한다**는 점을 함축한다고 본 헤겔과 달리, 아도르노의 입장에서 규정적 부정은 후행 사태가 이러저러**하지 말아야 한다**는 점만을 언질할 뿐 그 이상의 어떤 것도 말해주지 않는다.

3. 부정변증법의 반체계적 성격과 신학적 귀결

형상금령을 계율로 삼음으로써 부정변증법은 일관적이고 연속적인 체계를 구성할 수 없게 된다. 헤겔의 변증법이 매번 사태에 대한 비판과 극복을 통해 획득했던 적극적인 언질들을 부정변증법은 거부하기 때문이다. 아도르노에서 사태에 대한 인식이 체계적 종합이 아닌 짜임관계(Konstellation)의 형태로 나타나는 이유는 바로 여기에 있다. 짜임관계 속에서는 “개념들이 인식되는 사태의 주위에 모여드는”(Adorno, 2018, p. 164)데, 이는 개념들이 자기를 사태의 구조와 비슷하게 배열함으로써 미처 파악되지 못한 비개념적인 요소들이 개념을 통해 해석될 수 있도록 해준다는 것이다. 짜임관계에서 특징적인 것은 개념들이 개별 사태에 대해 갖는 수동성이다. 짜임관계는 사태의 구조에 맞추어 변화하기 때문에, 개념들 고유의 질서에 따라 연속적이고 통일된 체계가 아니라 사유모델들(Denkmodelle)을 구성할 뿐이다. “체계 없는 결합성에 대한 요구는 사유모델들에 대한 요구이다.”(Adorno, 2018, p. 39)

모순의 통일이라는 계기가 짜임관계를 통한 사유모델로만 나타날 수 있다는 것은, 아도르노에서 해방의 도래가 단순한 부정의 축적 과정으로 이해될 수 없음을 의미한다. 아도르노에서 화해는 사유의 노력에 의해 **성취될** 수 있는 것이 아니다. 만일 화해가 주체의 부단한 노력을 통해 달성될 수 있는 것이라면 아도르노가 추구하는 해방은 마치 헤겔에서처럼 “개념의 노동”(Hegel, 1986, p. 65)을 통해 달성하게 되는 참된 철학적 지의 단순한 반전에 지나지 않을 터이다. 이 점에서 “유물론이 가장 유물론적인 곳에서 신학과 일치한다”(Adorno, 2018, p. 207)는 아도르노의 진술은 유물론과 신학의 보다 심오한 친연성을 가리키고 있다. 이는 사유가 구원의 주체일 수 없다는 점을 뜻하며, 사유가 부단한 부정 속에서 **언젠가 도래할 수도 있을** 해방의 상태를 기다릴 수밖에 없음을 뜻한다.

부정변증법으로부터 주체의 수동성 속에서 도래하는 구원의 서사를 도출해내는 일은 두 가지의 이점을 갖는다. 일차적으로, 우리는 아도르노가 내재적 비판을 포기하고 메시아주의에 의탁했다는 혐의를 물리칠 수 있게 된다. 일부 연구자들은 아도르노가 내재적 비판을 포기했다거나, 아도르노로부터 초월적 비판의 개념을 읽어낼 수 있다고 주장했다. 이들은 아도르노의 이성 비판이 총체화되어 어떤 규범적 준거도 남아있지 않게 된다는 것을 지적하면서,⁶⁾

이와 더불어 신학적 사유가 강하게 드러나는 구절들을 제시한다(Buchwalter, 1987, p. 303; Finlayson, 2015, p. 1156). 그러나 앞서 살펴봤듯이, 아도르노에서 신학적 모티브는 비판의 외재적 준거를 마련하기 위해 요청되는 것이 아니라, 오히려 그 어떤 외적인 준거도 거부하는 부정변증법의 철저한 내재적 성격 속에서 귀결로 따라 나오는 것이다. 만일 아도르노의 비판을 “초월”로 일컬어야 한다면, 그것은 “내재적 자기초월”(한상원, 2017, p. 50)에 다름 아니다.

보다 중요한 이점은, 변증법의 내재성과 신학적 모티브의 결합이라는 부정변증법의 중요한 특성에 근거하여 아도르노와 벤야민의 친연성을 메시아주의라는 주제 아래 밝혀 보일 수 있다는 점이다. 부정변증법의 사유는 구원 속에서 개념들이 어떤 질서에 따라 통일될지 결코 알지 못한 채 개별 사태에 따라 개념들의 짜임관계만을 구축한다는 점에서 바로크적 명상에 비견될 수 있다. 개념들은 미리 전제된 총체성 속의 부분으로 파악되지 않고 변화하는 배열에 따라 매번 새로운 의미를 부여받는다라는 점에서 알레고리적 성격을 지닌다. “파편들이 무엇이 될지, 어떤 결합을 이루게 될지는 … 주체의 능동적 계획으로부터 벗어나 있다.”(서동욱, 2016, p. 234-236 참조) 그럼에도 이 알레고리적 관계가 사탄의 손에 떨어지려 할 때 부정의 힘으로 그것을 중단시키는 일은 구원의 서사 속에서 사유에게 맡겨진 하나의 역할, “인간의 노력이 담당해야 할 일”(서동욱, 2016, p. 239-240)이다.

물론 아도르노와 벤야민에서 신학적인 것이 지니는 차이가 간과되어서는 안 될 것이다. 예컨대 우리는 타우베스처럼 아도르노가 메시아적 모티브를 미학화함으로써 “메시아적 사태가 한낱 **만약에** 따위로 전략하”도록 한 반면(타우베스, 2012, p. 175. 원저자 강조), 벤야민은 현실적인 메시아에 대한 믿음을 철저하게 견지했다(타우베스, 2012, p. 175)고 말할 수도 있을 것이다. 그러나 벤야민과 결이 다를지언정, 아도르노의 부정변증법은 인간 주체가 노력과 투쟁 끝에 마침내 승리를 거머쥔다는 “괴테교”(Goethe-Religion)의 고전주의적 서사(타우베스, 2012, p. 179)로부터 벗어나, 스러져가는 세계 속에서 파편들을 짜 맞추며 언젠가 올 구원을 기다리는 바로크적 종말론에 수렴한다고 결론지을 수 있다.

참고문헌

- 권해경. 2020. 「헤겔 변증법에 대한 아도르노의 비판적 전유: ‘종합’ 개념에 대한 분석을 중심으로」. 『시대와 철학』 31권 3호: 7-38.
- 김주용. 2018. 「『계몽의 변증법』에 나타난 계몽의 아포리아에 관한 고찰」. 『시대와 철학』 29권 4호: 101-131.

6) 이처럼 아도르노가 비판을 총체화함으로써 그 스스로 아포리아에 빠진다는 해석에 대한 비판으로는 김주용(2018) 참조.

- 서동욱. 2016. 「현대사상으로서의 바로크: 벤야민과 들뢰즈의 경우」. 『철학논집』 44집: 209-244.
- 야콥 타우베스. 2012. 『바울의 정치신학』. 조효원 옮김. 서울: 그린비.
- 한상원. 2016. 「변증법의 아포리아를 넘어: 헤겔, 맑스, 아도르노 그리고 부정성의 생산성」. 『시대와 철학』 27권 2호: 103-139.
- 한상원. 2017. 「규정적 부정과 내재적 비판: 헤겔과 아도르노의 비판적 방법론」. 『철학』 130집: 49-73.
- Adorno, Theodor, Horkheimer, Max. 2017. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor. 2018. Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Buchwalter, “Hegel, Adorno and the Concept of Transcendent Critique.” Philosophy & Social Criticism 12(4): 297-328.
- Finlayson, James, “Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism.” British Journal of Philosophy 22(6): 1142-1166.
- Gillies, Donald. 1998. “The Duhem Thesis and the Quine Thesis.” In Curd & Cover (ed.), Philosophy of Science: The Central Issues. 302-319.
- Hegel, Georg. 1986. Phänomenologie des Geistes. In Werke in zwanzig Bänden. Vol. 3. Ed. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg. 1986a. Wissenschaft der Logik I. In Moldenhauer & Michel (ed.). Vol. 5. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Houlgate, Stephen. 2005. Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History. Oxford: Blackwell.

예술감상에서 예술작품에 대한 직접 경험의 필요성

한혜정

이화여대

1. 들어가는 말

예술작품을 적절한 방식으로 감상하기 위해서, 예술작품을 직접 듣고 보는 경험이 필수적이라는 견해는 우리의 일상적 직관에 상당한 호소력을 가진다. 어떻게 베토벤 7번 교향곡을 듣지 않고 환희를 느낄 수 있으며, 르누아르 작품을 보지 않고 색감의 부드러움을 발견할 수 있으며, <안나 카레니나>를 읽지 않고서 주인공의 비극을 감상할 수 있겠는가?

그러나 20세기 초반에 이 주장을 반박하는 작품들이 나타나기 시작한다. 월터 드 마리아의 <The Vertical Earth Kilometer>는 2인치 두께의 황동 파이프를 땅속 1km까지 밀어 넣었으나, 그 위를 판으로 덮어 두었기에 공원을 오가는 감상자들의 시야에는 전혀 보이지 않는다. 라우셴버그의 <지워진 드 쿠닝의 드로잉>에서 아무리 희미한 연필 자국의 흔적의 선을 따라가도 이 작품에서 무엇을 감상할지 알 수 없으며, 작품에 관한 설명을 들어야 이해가 가능하다. 이처럼 동시대 많은 예술작품에서는 감상자의 직접 경험이 필요하지 않다는 주장이 설득력을 얻고 있다.

본 발표는 일반적으로 직접 경험의 반례로 간주되는 개념미술에서도 직접 경험이 핵심적인 역할을 하고 있음을 보여줌으로써, 예술감상에서 직접 경험의 필요성을 주장하려 한다. 특히 개념미술에서 ‘아이디어는 미적 가치를 가진다’, ‘아이디어 아이디어’¹⁾라는 쉐레켄즈의 주장에 초점을 맞추면서, 개념미술에서 직접 경험이 필요조건이 되는 하나의 방식을 제안할 것이다.

1) Elisabeth Schellekens, “the aesthetic value of ideas,” *Philosophy and Conceptual Art*, Oxford University Press, 2007. 쉐레켄즈는 골디와 함께 ‘아이디어 아이디어’를 주장하였는데(Elisabeth Schellekens & Peter Goldie, *Who's Afraid of Conceptual Art*, Routledge, 2009), 여기에서 쉐레켄즈의 입장은 「아이디어의 미적 가치」와 거의 동일하다.

2. 직접 경험의 의미와 그 반론

예술감상이 어떤 논리적 추론이나 다른 사람의 판단 혹은 특정한 원리에 의존하지 않고, 감상자 자신의 감각과 판단에 의존해야 한다는 주장은 칸트의 『판단력 비판』에서 찾아볼 수 있다. “옷이나 집이나 꽃이 아름다운가 어떤가 하는 데 대한 자기의 판단을 어떤 근거나 원칙을 가지고 따져서 끝이 들도록 하는 사람은 없다. 사람들은 마치 자기의 만족이 감각에 의존하고 있더라도 한 것처럼, 객체를 자기 눈으로 보려고 한다. ... 모든 사적 감각은 오직 관찰자만을 위해서 그리고 관찰자만의 만족을 결정...”²⁾ 월하임은 이 주장을 ‘The Acquaintance Principle’라고 발전시켰다. “도덕적 지식 판단과는 달리, 미적 가치의 판단은 그 대상에 대한 직접적 경험을 기반해야 하며, 매우 좁은 제약들을 제외하고는, 한 사람에서 다른 사람으로 전달될 수가 없다.”³⁾ 이때 감상자가 직접 경험하는 대상은 예술작품 내 미적인 속성들이다.

그런데 분명 예술감상에서 감상자 자신이 직접 보고 듣고 이해하는 경험이 필요해 보이지만, 우리가 르누아르를 보기 위해서 미술관에 찾아가거나, <안나 카레니나>를 러시아어로 읽을 수는 없는 일이다. 리빙스턴은 칸트나 월하임의 주장은 너무 강력하다고 비판하며 보다 보다 약화된 주장을 제안한다. 실제로 예술작품을 감상하고 판단하는 모든 경우에서 직접 경험을 요구할 수는 없다. 그렇기에 훌륭한 설명은 한 영화가 잔인하다 혹은 어떤 농담이 재밌다 등에 대해서 우리가 판단할 만한 충분한 근거가 될 수 있지만, 감상자가 ‘특수한 광채(specific splendours)’를 지닌 슈베르트의 것과 같은 예술작품은 본인이 직접 경험하지 않는다면, 아무리 전문적이고 훌륭한 설명도 진정한 감상에 큰 도움이 되지 않을 것이다.⁴⁾

리빙스턴이 개정한 버전은 받아 들일만 한 것일까? 여전히 다양한 방식에서 반론이 제기될 수 있다.⁵⁾ 그 중 대표적인 반론은 개념미술⁶⁾과 관련한다. 앞서 설명했듯이 개념미술의 감상 방식은 전통미술과 다르다. 개념미술에서는 ‘아이디어가 가장 중요한 측면... 모든 계획과 결정이 미리 내려지고 실행은 형식적인 일’⁷⁾이기 때문이다. 개념미술은 ‘아이디어’를 우선하

2) 칸트, 이석운 옮김, 『판단력 비판』, 박영사, 57쪽.

3) Richard Wollheim, *Art and its Objects*(2nd edition), Cambridge University Press, 1980, p.156

4) Paisley Livingston, “On an Apparent Truism in Aesthetics,” *British Journal of Aesthetics* 43(3), 2003, p.276. 이 논문에서 리빙스턴은 감상자가 원래 작품 대신에 직접 경험할 수 있는 ‘미적 대리물(aesthetic surrogate)’을 제시한다.

5) 대표적으로 Aaron Meskin, “Aesthetic Testimony: What Can We Learn from Others about Beauty and Art”, *Philosophy and Phenomenological Research* 69(1), 2004. 메스킨은 다른 사람의 증언에 기반해서 미적 판단을 내릴 수 있는 사례들을 검토한다.

6) ‘개념미술’의 용어는 크게 두 가지로 사용된다. 1) 특정 시기 나타난 예술운동으로서 개념미술 2) 철학적 의미의 개념미술. 여기에서는 사용하는 의미는 2)인데, 이는 골디와 쉐렐렌즈가 정의한 특징을 공유하고 있다(Goldie & Schellekens, Op. cit., pp.xiii-xiii). 두 번째 의미의 개념미술은 동시대 미술의 ‘개념주의’ 경향성과 밀접하게 관련한다.

고, 아이디어를 특정한 물리적 조건에 실현하는 방식은 아이디어에 부수적이고 우연적인 것이라 보며 비물질화를 지향한다. 비물질화는 곧 감상자가 물질(예술작품)을 지각적으로 감각하고, 우아함이나 아름다움과 같은 미적 속성을 발견하거나 감각적인 쾌감을 얻는 감상 방식을 비판한다. 따라서 개념미술의 비물질화 경향은 감상자의 직접 경험을 부정하게 된다.

3. 개념미술에서 감상자의 직접 경험 가능성: 셀레켄즈의 주장

빈클리는 전통미술과 개념미술의 차이가 감상자의 감각 경험에 있다고 주장한다. 그는 전통미술과 개념미술을 미적 미술과 비-미적(non-aesthetic) 미술로 구분하면서, 둘 다 예술적 “진술”을 형상화하고 있지만 감상자는 전자에서 미적 속성을 직접 경험하지만, 후자에서는 직접 경험을 필요로 하지 않는다고 설명한다.⁸⁾ 대신 비-미적 작품은 “예술적 실천의 관습에 의해 특수화”된 것으로, 감상자는 작가가 작품을 만드는 행위를 고려하여 작품을 감상하고 판단한다.⁹⁾ 직접 경험으로만으로 개념미술을 설명할 수 없기에, 개념미술의 판단에는 관습이 개입해야 함은 옳은 지적이다. 그렇지만 정말 개념미술에서 직접 경험이 부정되는 것일까? <The Vertical Earth Kilometer>에서 황동 파이프가 우리 눈에 보이지는 않지만, 어떤 방식으로 청동 파이프를 ‘직접 경험’하고 있는 것은 아닐까?

셀레켄즈의 ‘아이디어 아이디어’¹⁰⁾는 빈클리가 말한 ‘의미론적 공간’을 더욱 강조한 것처럼 보인다. 셀레켄즈는 아이디어가 개념미술의 재료이고 개념미술 그 자체이자 존재 이유이며, 개념미술을 평가할 수 있는 유일한 기준이라고 주장한다. 여기에서 미적 속성은 예술작품에 우연적이기에, 미적 속성을 직접 지각하는 감상자의 경험도 부정하는 것처럼 보일 수도 있다.

하지만 셀레켄즈의 주장에서 아이디어와 직접 경험의 관계는 더 복잡한 양상을 띤다. 빈클리와는 달리, 셀레켄즈는 반-미적으로 간주되는 개념미술이 미적인 만족을 줄 수 있다고 주장한다. 셀레켄즈는 이를 예술 가치론으로 풀어내는데, 개념미술이 추구할 필요가 있는 유일한 가치는 아이디어인 인지적 가치고, 이러한 아이디어가 미적 가치를 갖고 있다는 것이다.

개념미술의 유일한 가치가 인지적 가치라는 주장은 의아함을 불러온다. 신문 기사와 같이 ‘아이디어’를 얻을 수 있는 쉽고 적절한 방법들이 있는데, 굳이 아이디어를 얻고자 개념미술을 감상할 필요가 없다. 게다가 개념미술이 제시하는 아이디어는 대부분 우리가 이미 알고 있는 뻔하고 진부한 내용이다. 개념미술의 존재 이유를 인지적 가치에서만 발견할 수 있다면, 오

7) Sol LeWitt, “Paragraphs on Conceptual Art,” *Artforum* 5, 1967, pp.79~80.

8) Timothy Binkley, “Piece: Contra Aesthetics,” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 35(3), 1977. p.274.

9) Ibid., pp.269~270.

10) Schellekens(2007), pp. 74~75.

히려 개념미술의 가치를 약화시키게 된다.

셀레켄즈는 이 같은 문제점을 인식하고 개념미술에서 아이디어를 제시하는 ‘방식’에 초점을 맞춘다.

개념 미술을 감상할 때, 우리는 작품에 핵심적인 아이디어에 대해 ‘개인적인 직접 경험(personal first-hand experience)’을 가질 필요가 있다. 즉, 우리는 아이디어를 단순히 생각하지 않고 ‘겪어야’ 한다. 이러한 방식으로 아이디어에 참여하는 것은 … 미적 속성을 포함 … 미적 속성의 경험은 … 개념 미술의 인지적 가치를 전달할 수 있는 직접적인 경험의 일부가 될 것이다.¹¹⁾

셀레켄즈는 개념미술에서는 감상자가 아이디어를 ‘직접 경험’해야 한다고 주장한다. 우리는 이미 신자유주의 체제에서 제국주의적 침투력을 알고 있지만, 코카콜라 병이 나란히 놓인 <이데올로기 회로 안으로의 삽입>을 보면서 감상자는 ‘제국주의적 침투력’이라는 아이디어를 ‘직접 경험’하게 된다는 것이다.

그런데 어떻게 우리는 아이디어를 직접 경험할 수 있을까? 감상자는 아이디어를 직접적으로 경험할 수 없으니, 추상적 아이디어는 구체적인, 일상생활에서 확고한 기반을 가진 것으로 변형되어야 한다.¹²⁾ 어떤 물리적인 대상, 코카콜라 병과 같은 담지적 매체¹³⁾가 필요하다. 셀레켄즈에 따르면 아이디어를 직접 경험하고 ‘겪어야’ 하기 위해서 담지적 매체를 ‘직접 지각’할 필요가 있는데, 그 과정에서 감상자는 담지적 매체의 미적 속성을 ‘직접 지각’하게 된다. 바로 여기에서 아이디어가 미적 가치를 가진다는 것이다. 물론 미적 가치는 예술작품에 의미가 없고 미적 쾌 역시 예술작품에는 우연적인 요소일 뿐인, 인지적 가치를 획득하기 위한 도구적 가치의 성격을 가진다. 그럼에도 미적 가치가 오로지 아이디어를 전달하는 적절한 수단이 될 때, 인지적 가치에 귀속되는 한에서 인지적 가치와 미적 가치가 배타적이지 않게 된다.

셀레켄즈 주장에서 감상자의 ‘직접 경험’은 상당히 강력한 수준에서 발생한다. 우선, 감상자는 인지적 가치인 아이디어를 ‘현상적으로 파악’하고, ‘생명을 불어넣어주며’, 상상력이 촉발되어야지, 단순히 ‘명제를 품는’ 정도가 되어서는 안 된다.¹⁴⁾ 또한 이런 상상력은 ‘개인적으로

11) Ibid., p.109.

12) Ibid., p.82.

13) 데이비스는 개념미술의 물리적 매체를 “담지적 매체(vehicular medium)”라고 칭한다. p.76. 물리적 매체는 작품의 지각 가능한 속성을 뜻한다. “예술가가 물리적(담지적) 매체에서 작업할 때 예술가는 특수한 예술적 매체 안에서 특징적으로 작업한다”(David Davies, “Medium in Art,” *The oxford handbook of aesthetics*, Jerrold Levinson(ed.), Oxford: Oxford University Press, 2003, p.183, 김정현 외 옮김, 『미학의 모든 것』, 2018, 226~237쪽. 원문 강조.)

14) Ibid., p.106. Lamarque, Peter, “How can We fear and pity fictions?”, *British Journal of Aesthetics* 21, 1981, p.82. ‘명제를 품는다(entertain proposition)’는 언어로 표현된 명제적 내용이 감상자의 생각-내용을 결정한다는

참여하도록 자극'돼서 감상자가 '개인적 직접 경험'을 갖게 된다. 매트라버스는 감상자의 상상적 참여를 지각적 모델(perceptual model)과 보고문 모델(report model)로 구분하는데,¹⁵⁾ 예를 들어 감상자가 어떤 소설을 읽는다고 했을 때, 지각적 모델에서는 감상자가 그 사건을 본다고 상상한다면, 보고문 모델에서는 감상자가 그 사건에 대해 보고서를 읽는 관찰자의 입장으로 놓인다. 쉐레켄스가 뜻하는 감상자의 상상적 참여는 전자의 특성을 공유한다고 볼 수 있다.

감상자의 상상력을 자극시켜 아이디어에 적극적으로 참여시키기 위해서는 담지적 매체의 역할이 중요하다. 쉐레켄스는 개념미술의 성공 혹은 실패를 판단하는 기준, 즉 아이디어가 성공적으로 인지적 가치를 산출했는지 못했는지를 판단하는 기준은, 담지적 매체가 아이디어를 표현하는 적절성 혹은 적합성의 문제라고 지적한다.¹⁶⁾ 예술작품의 아이디어가 감상자의 상상력을 효과적으로 촉발하려면, 작품에서 구체화된 바로 그 방식에서 아이디어를 제시해야 한다. 코카콜라 병들, 나란히 놓인 코카콜라 병에서 콜라가 점차적으로 사라지는 구도, 유동적인 액체, 바로 이러한 매체에 의해서만, 감상자는 이 작품의 아이디어를 직접 경험할 수 있을 것이다.

쉐레켄스의 논의에서 담지적 매체의 중요성을 감안하면, 담지적 매체는 단순한 수단의 의미를 넘어서는 것처럼 보이기도 한다. 그러나 그녀는 감상자가 개념미술의 미적 속성에 직접 경험할 것을 주장하기 때문에, 담지적 매체는 아이디어에 대한 수단으로 남을 수밖에 없다. 그렇지 않으면 개념미술과 전통 미술 각각에서 직접 경험의 차이점을 설명할 수 없기 때문이다. 르누아르 그림에서 색채를 직접 경험하는 것과 코카콜라 병을 직접 경험하는 것은 분명 다르다. 개념미술에서도 감상자는 미적인 속성을 감상하면서 즐거움을 느낄 수도 있지만, 인지적 가치를 얻기 위한 목표 아래 있으며, 재밌는 농담을 듣거나 풍자 만화를 볼 때 얻는 즐거움과 비슷하다.¹⁷⁾

4. 결 론

개념미술에서는 아이디어와 지각 경험, 즉 추상적인 의미와 물리적 매체(예술작품) 사이의 철학적 긴장감이 나타난다.¹⁸⁾ 개념미술은 감상자가 예술작품을 직접 경험하고 때로 미적 쾌

주장이다. 예를 들어 감상자가 문장 p를 품으면, p에 대한 참 거짓을 판별할 필요는 없고, p를 명제적 묘사로 특징할 수 있는 정신적 상태에 놓인다는 뜻이다.

15) Derek Matravers, "The Paradox of Fiction: The Report versus The Perceptual Model", *Emotion and the Arts*, Mette Hjort & Sue Laver ed, Oxford University Press: Oxford, 1997, p.81.

16) Schellekens(2007), Op. cit., pp.107~109.

17) Ibid., p.86.

18) 이에 대해 오스본은 개념미술에서 '개념적인 것'과 '반-미학의 절대화에 대한 오류' 라는 두 측면이 나타난다

를 발견하는 방식을 비판했다. 그렇지만 아이디어를 전달하기 위해서 시공간 안에서 어떤 물질화의 형식이 요구될 수밖에 없고, 이에 따른 감상자의 경험을 부정할 수 없다. 개념미술 안에서 아이디어, 물리적 매체, 직접 경험은 이런 긴장감을 유지하고 있기 때문에, 개념미술의 아이디어가 단순히 진술이나 명제로 환원되지 않으면서 예술작품일 수 있다.

셀레켄즈와 골디의 ‘아이디어 아이디어’는 많은 논란을 일으키면서, 예술작품의 아이디어, 물리적 매체, 직접 경험 사이에 철학적 성찰을 불러왔다. 물론 셀레켄즈는 감상자가 직접 경험했을 때 얻는 아이디어의 인지적 가치가 어떤 종류인지, 즉 아이디어가 산출한다는 지식의 성격이 무엇인지 구체적으로 설명하지 못한다는 문제점이 있다. 그렇지만 개념미술에 직접 경험이 이뤄지는 하나의 방식을 제안하면서, 예술감상에서 직접 경험의 타당성을 고찰해 볼 수 있게 한다.

참고문헌

- Kant. 이석윤 옮김. 『판단력비판』. 박영사, 2017.
- Binkley, Timothy. “Piece: Contra Aesthetics.” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 35(3), 1977.
- David Davies. “Medium in Art.” *The oxford handbook of aesthetics*. Jerrold Levinson(ed.). Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Lamarque, Peter. “How can We fear and pity fictions?.” *British Journal of Aesthetics* 21, 1981,
- LeWitt, Sol. “Paragraphs on Conceptual Art.” *Artforum* 5, no 10, 1967.
- Livingston, Paisley. “On an Apparent Truism in Aesthetics.” *British Journal of Aesthetics* 43(3), 2003, p.276.
- Matravers, Derek. “The Paradox of Fiction: The Report versus The Perceptual Model.” *Emotion and the Arts*. Mette Hjort & Sue Laver (ed.). Oxford University Press: Oxford, 1997.
- Meskin, Aaron. “Aesthetic Testimony: What Can We Learn from Others about Beauty and Art.” *Philosophy and Phenomenological Research* 69(1), 2004.
- Osborne, Peter. *Anywhere Or Not At All: Philosophy of Contemporary Art*, Verso, 2013.
- Schellekens, Elisabeth & Peter Goldie. *Who’s Afraid of Conceptual Art*. Routledge, 2009.
- Schellekens, Elisabeth. “the aesthetic value of ideas”. *Philosophy and Conceptual Art*. Oxford University Press, 2007.
- Wollheim, Richard. *Art and its Objects*(2nd edition). Cambridge University Press, 1980.

고 설명한다. Peter Osborne, *Anywhere Or Not At All: Philosophy of Contemporary Art*, Verso, 2013, p.45.

단토 예술 존재론에 관한 재고

고주연

건국대 철학과

1. 예술 존재론을 어떻게 이해할 것인가?

단토의 예술 존재론이란 그가 자신의 현대 예술철학 제1권¹⁾에 해당하는 『일상적인 것의 변용』에서 행한 작업이다. 단토는 예술의 현대성으로 인해 다시 제기된 “예술이란 무엇인가?”라는 질문에 예술의 존재론적 구조를 밝힘으로써 대답한다. 이 시도를 통해 단토는 예술을 정의하는 조건 두 가지를 확인해내는데 이는 첫째, 어떤 것이 예술작품이기 위해서 그것은 의미를 가져야 하고, 둘째, 의미는 어떤 식으로든 물질적으로 작품 속에 구현되어야 한다는 것이었다. 이를 간단히 요약하자면 예술이란 곧 ‘구현된 의미(embodied meaning)’이며, 특히 단토는 “의미”가 주어짐으로써 한낱 대상일 수도 있었던 것이 예술이 된다는 점을 강조한다.

단토는 우리의 지적 고찰에 의해 해석되는 ‘의미’의 차원을 예술에 있어 본질적인 것으로 보고, 예술을 감각적 경험이 아닌 개념적 사고의 층위에 놓고 있다. 이러한 단토의 예술 존재론은 이론 의존적, 개념 의존적인 동시대 예술의 특성을 잘 포착하고 있다고 볼 수 있지만, 한편으로는 예술에서의 감각적이고 감성적인 측면을 간과하면서 예술의 고유성을 훼손시킬 위험에 놓이게 된다. 단토의 예술 존재론은 예술에서의 감각적 형식의 차원을 제대로 해명하지 못한 채, 이를 개념적으로 산출되는 의미를 담아내기 위한 최소 조건으로 전락시킨다.

그러나 이 글에서는 예술 존재론의 한계를 지적하면서도, 더 나아가 예술 존재론의 확장 가

1) 단토는 현대 예술철학과 관련하여 크게 세 가지의 기획에서 그의 사유를 전개해나간다. 제1권은 1981년의 『일상적인 것의 변용』이고, 제2권은 1997년의 『예술의 종말 이후』이며, 마지막 제3권은 2003년의 『미를 욕보이다』이다. 단토는 제1권에서 주로 미적 형식의 중요성이 완전히 상실된 현대에서 ‘예술을 어떻게 다시 정의할 수 있는가?’를 묻고 있으며 이는 곧 예술의 존재론적 구조를 밝히는 작업으로 이어진다. 제2권에서 단토는 예술 철학사를 다루고 있다. 단토는 모든 역사적 양상을 뛰어넘어 예술의 완전한 개방성을 전제로 한 예술의 존재론을 기획하였으며, 이러한 차원에서 그 이전의 특정한 방식의 예술의 서사들을 검토하고 그 한계를 뛰어넘는 자신의 예술철학을 세우고자 하였다. 제3권은 그의 예술 존재론에서 그 중요성을 상실했던 미의 문제로 다시 되돌아가는데, 이 때문에 제3권과 제1권 사이에 존재하는 이론적 연관성을 밝히는 것이 문제로 남는다. 본 연구에서는 제3권에서 단토가 다시금 미의 문제로 향하면서, 그의 예술 존재론이 한계를 넘어서 확장될 수 있는 가능성이 있다고 파악한다.

능성을 모색해보고자 한다. 그리고 단토가 예술에서 미를 다시 사유하기 시작한다는 것으로부터 이러한 가능성을 발견한다. 특히 마지막 예술철학적 기획에 속하는 『미를 욕보이다』에서는 몇가지 흥미로운 언급들이 나타나는데, 단토는 예술에 대해 “철학이 노력하거나 노력해야만 하는 일”을 “철학과는 달리 구체적으로, 헤겔이 감각적 대상이라 비하한 것들을 통해 하고 있는” 것이라 말한다.²⁾ 또한 여기서 단토는 예술 존재론에서 핵심을 구성하는 개념적 의미의 차원이 어떻게 예술에서의 감각적 차원과 연결되어 있는가를 해명하고 있다. 단토의 예술 존재론을 초기 사유에만 머물러 파악하는 것이 아니라, 예술 작품과 우리의 감각이 연결되어 있는 방식을 고찰하기 시작하는 후기 사유 속에서 파악한다면 예술의 존재론적 구조를 보다 총체적인 관점에서 조망해볼 수 있게 될 것이다.

2. 예술 존재론의 역사적 배경: 현대 예술의 등장과 예술철학의 새로운 물음

단토의 예술 존재론은 감각 경험이 아닌 사유가 지배하는 당대 예술의 흐름 속에서 등장한다. 따라서 단토의 예술에 관한 정의는 “감각의 만족이 전혀 없는 지적인”³⁾ 예술 작품들을 염두에 두고 있다. 1960년대 초 뉴욕을 중심으로 다양한 아방가르드 운동이 전개되었는데, 단토의 사유에서 매우 두드러진 역할을 하는 앤디 워홀은 이 아방가르드 운동의 선두주자였다. 그의 유명한 「브릴로 상자」는 당시 만들어진 지 1년쯤 된 상업용 포장상자의 형식을 그대로 본떠 1964년에 제작된 것이었다. 워홀의 작품 「브릴로 상자」와 수세미를 운송하기 위해 디자인된 수많은 판지상자들은 외관 상 완전히 동일하였으며, 단토는 이를 두고 예술에서 ‘식별 불가능성’의 문제가 제기되었다고 본다. 대상들의 지각적 특성에 기인해서는 단순한 사물과 예술 작품 사이에 존재하는 차이를 알아볼 수 없었고 단토는 이러한 ‘식별 불가능성’을 현대 예술의 중요한 특징 중 하나로 파악한다.

현대 예술의 작품들에서 발생하는 근본적 문제는, 예술 정의에 있어 우리의 감각을 만족시키는 아름다움은 물론이고 작품이라고 하는 대상이 지닌 외적 형식 자체가 고려 대상이 될 수 없다는 데에 있었다. 그래서 “예술은 무엇인가?”라는 물음은 단토에게 있어 “예술작품과 그것과 지각적으로 식별 불가능한 대응물이 있을 때, 양자의 구별을 낳는 차이가 무엇인가?”라는 형식으로 구체화 된다. 언뜻 보기에 구분할 수 없는 두 가지가 상이한 철학의 범주에 속한다고 할 때 그 둘 간의 존재론적 차이는 예술의 본질과 매우 깊은 연관이 있을 것이기 때문이다.

그리고 동시에 이 양자를 구분하기 위해서는 지각적 차이가 아닌 새로운 근거를 제시해야

2) 아서 단토, 김한영 옮김, 『미를 욕보이다』, 바다출판사, 2017, p.264.

3) 아서 단토, 김한영 옮김, 『미를 욕보이다』, 바다출판사, 2017, p.21.

만 한다. 이에 단토의 예술에 관한 분석은 지각적 속성에서 기인하는 아름다움을 통해 예술을 설명하지 않는다. 또한 동일한 이유로 모방적 재현이나 표현의 조건들로도 예술을 정의하지 않는다. 대신에 단토는 예술을 예술로 만드는 것이, 그 대상의 감각적 성질이나 미적 형식이 아닌 개념적 사유를 통해 이해되고 해석될 수 있는 ‘의미’에 있다고 본다. 이 때 작품의 의미란 직관적으로 경험할 수 있는 종류의 것이 아니기에, 어떤 작품을 예술로 알아보기 위해서는 “눈으로는 알아낼 수 없는 무엇 — 예술론의 분위기, 예술사에 대한 지식 — 즉, 예술계(art-world)”⁴⁾가 요청된다. 단토는 동시대 예술의 정체성을 이처럼 지각적 차이가 아닌 개념적 차이에 의한 것으로 파악하면서, 예술이 “감각 경험으로부터 사고(thought)로 전환”⁵⁾되었음을 보여준다. 이처럼 단토의 예술철학은 1960년대의 전위예술의 흐름 속에서 시작되었으며, 이러한 시대적 배경으로 인해 그는 자신의 예술 존재론에서 예술을 감각적 대상이 아닌 이론적 구성물로 파악한다. 그러나 이 때문에 단토의 예술 존재론은 예술에서 개념적 사고의 영역을 강조함으로써 예술을 마치 순수한 사유와 같은 것으로 만든다는 점에서 비판을 피할 수 없게 된다.

3. 예술 존재론의 이론적 배경: 예술의 종말 논제

예술 존재론의 이론적 배경으로서 예술 종말론에 관한 논의는 조금 복잡하다. 우선 단토 예술 종말론이 헤겔의 역사철학적 관점을 예술사에 적용하고 있다는 점에서 모든 논의를 설명하기 어렵다. 뿐만 아니라 단토 예술 종말론은 예술의 해방적 서사를 그리고 있지만, 결국 ‘예술의 철학적 형식화’로 나아간다는 점에서 이중적 성격을 띤다. 지면상의 이유로 이 글에서는 헤겔의 역사철학적 테제들이나 예술종말론에 관한 설명을 간략하게 한 뒤, 단토 예술 종말론이 지니는 의미에 대해 이야기 해보고자 한다.

단토에 따르면 예술의 역사는 억압의 역사였다. 단토는 「예술의 철학적 공민권 박탈」⁶⁾이라는 글에서 플라톤, 칸트, 쇼펜하우어, 헤겔의 예술 이론을 예술에 대한 철학의 일방적 규정들로 파악하고, 이러한 예술 이론들은 예술이 본래 지니고 있는 위상을 축소시킨다고 보았다. 단토의 예술사에 관한 이해의 요점은, 예술이 ‘진리에의 참여’라는 권역에 놓여 있었음에도 불구하고 그 권리를 박탈당해왔다는 것이었다. 예술사에 관한 경험적 분석을 통해 예술을 억압하는 철학의 전략을 폭로한 뒤, 단토는 이러한 철학사에서 벗어나 예술의 해방적 서사를 그리

4) Arthur Danto, “The Art World”, *The Journal of Philosophy*, 61(19), p.581.

5) 아서 단토, 이성훈, 김광우 옮김, 『예술의 종말 이후』, 미술문화, 2004, p.59.

6) Arthur Danto, *The philosophical Disenfranchisement of Art*, New York: Columbia University Presss., 1986.

고자 하였다.

그런데 아이러니하게도 단토는 그가 예술의 권리박탈의 혐의를 제기한 헤겔에게서 예술 해방의 가능성을 발견한다. 단토가 보기에 헤겔은 “미학의 역사상 예술개념의 복잡성을 제대로 파악한 유일한 인물”⁷⁾이었는데, 이는 헤겔이 예술의 인식적 역할을 강조했기 때문이었다. 헤겔에 따르면 절대정신의 영역은 “진리의 인식에 도달하려고 함께 경주하는 세 가지 형태들”로 이루어지며, 예술은 바로 그 공동의 권역 안에 종교, 철학과 함께 위치한다. 비록 헤겔은 이 세 형태들 중 예술을 그 감성적인 제약에 따라 종교와 철학의 잠정적 단계로 파악하고 있지만, 인식적 차원에서 예술을 파악하기 시작했던 것이다. 단토는 예술이 진리 인식의 역할을 수행할 수 있다고 보는 이러한 헤겔의 예술 개념을 받아들인다.

또한 단토는 헤겔의 역사철학적 주제인 정신의 ‘자기인식’이라는 논리에 주목하여, 이 관점을 예술사에 그대로 적용한다. 자기인식이란 진리의 성취로써 이해될 수 있는데, 헤겔에 따르면 역사란 정신이 스스로를 실현하면서 스스로에 대한 참된 인식을 획득하는 과정이다. 그렇기 때문에 정신이 무엇인가 하는 것에 대한 인식 즉, 정신의 자기인식이 이루어지고 나면 원칙적으로 더 이상 진보란 존재하지 않는다. 단토는 자기인식이라고 하는 인식적 진보의 완성을 역사의 완성이자 끝으로 파악하는 헤겔의 생각을 자신의 철학적 체계로 재구성한다.

단토는 헤겔의 이 자기인식이라고 하는 역사철학적 관점을 예술사에 적용하면서, 진리로 향하는 여정의 주인공으로 예술을 내세운다. 헤겔이 예술을 단지 역사의 잠정적인 한 단계로 여긴 것과 달리, 단토는 예술을 자기인식의 주체로써 파악한다. 이에 예술의 역사적 과정은 ‘예술이란 무엇인가’라는 자기인식에 도달하는 것으로 구체화되고, 예술이 이에 도달한다면 그 역사의 완성이란 의미에서 예술의 종말은 이루어진다. 이제 단토는 다음과 같이 말한다. “정신은 자기 자신을 의식하게 된다고 말한 역사에 관한 헤겔의 교훈을 예술사는 사실상 정확하게 반증한다. 예술이 자의식 자체로 변모했다는 것, ... 반성적인 방식으로 예술이 자신에 관한 의식 자체가 되었다는 점에서 예술은 역사의 이 사변적인 경로를 재연해왔다.”⁸⁾ 단토는 이러한 예술 종말의 징표로 뒤샹의 「샘」을 들고 있다. 이 작품은 그동안 당연히 예술에 속할 수 없을 것 같은 대상을 예술이라고 선언하면서 예술에 대해 반문하고 있다는 점에서, 예술의 자기정체성이라는 문제의식을 파고든다. 즉, 뒤샹의 「샘」은 “예술이란 무엇인가”라는 질문을 던지면서 결국 “나는 무엇인가” 묻는 반성적 형식 안에서 자기인식에 도달한다. 요컨대 단토는 예술 종말론을 통해 ‘자기인식’으로서의 ‘진리’를 예술에 귀속시키면서, 예술의 해방적 서사를 그려내고자 하였다.

7) 아서 단토, 이성훈, 김광우 옮김, 『예술의 종말 이후』, 미술문화, 2004, p.352.

8) 아서 단토, 김혜련 옮김, 『일상적인 것의 변용』, 한길사, 2008, p.160.

그러나 예술이 역사의 사변적 경로를 따라가면서 “반성성(reflectivity)과 개념적 구조(conceptual structure)에서 철학과 더 비슷”⁹⁾해진다. 물론 이 덕분에 철학은 이제 일방적으로 예술의 본질을 확립하고 둘 사이의 차이를 확립할 특권적인 위치에 놓일 수 없게 된다. 그럼에도 단토의 예술 종말론을 예술 해방이라는 차원에서 긍정적으로 해석할 수 없는 까닭은, 예술이 철학의 수동적 대상으로부터 탈피하기 위해 사실상 철학 그 자체로 나아가고 있기 때문이다. 즉, 단토의 예술 종말론은 철학의 일방적 규정으로부터 해방을 주장하지만 오히려 철학적 귀결로 나아간다.¹⁰⁾ 예술의 철학적 형식화로 인해, 예술은 예술의 방식이 아닌 철학의 방식대로 작동하면서 예술에 고유한 감각적이고 감성적인 측면이 맡고 있는 역할이 간과된다. 예술이란 감각을 통해 우리에게 진리 내지 의미를 전달하는 것이지만, 단토는 예술의 해방을 주장하기 위해 오히려 직관성이라고 하는 예술의 고유한 형식을 철학의 개념적 구조로 대체시키고 있다.

4. 예술의 존재론적 조건 “두”가지: 몸(body)과 의미(meaning)

단토의 ‘구현된 미’라고 하는 예술 개념에는, 이미 예술의 두 가지 존재론적 조건이 드러나 있다. “embodied meaning,” 말 그대로 예술은 의미가 물질적으로 구현되어 있다는 점에서 몸을 가진 것이다. 이에 예술작품의 의미를 파악하는 일과 관련하여 우리의 인지적 과정이 전제되지만, 동시에 예술은 “사물성(objecthood)의 조건”에서 해방되지 않았다는 점에서 우리의 감각과도 연관된다. 그러나 예술 존재론에서 드러나는 예술개념은, 예술작품이 우리 감각과 어떻게 연결되고 있는지 전혀 설명하지 않고 있다. 그런데 이후 단토는 『미를 욕보이다』 서론에서 “예술적 의식에서 미 개념을 제외하는 것은 그 자체로 일종의 위기”¹¹⁾라는 느낌을 받았다고 고백하면서, 자신의 예술철학을 미학으로 확장시키려는 시도를 한다.

아마 단토는 자신의 예술 존재론이 지닌 한계를 인식하고 있던 것으로 보인다. 만일 예술이 우리 감각에 호소하지 않고, 지적인 면으로 완전히 대체 할 수 있다면 그러한 예술은 왜 필요한가라는 문제에 맞닥뜨리게 될 것이다. 헤겔의 말을 다시 한 번 빌리자면, 이미 철학만으로 “인간의 가장 깊은 관심사”들과 “정신의 가장 포괄적인 진리들”을 충족시킬 수 있는데 예술은 무엇 때문에 필요하냐는 것이다. 이에 단토는 『미를 욕보이다』에서 “예술이 왜 우리에게

9) Brigitte Hilmer, “Being Hegelian after Danto”, *History and Theory*, 37, 1998, p.84.

10) 캘리는 이와 비슷한 맥락에서 단토 예술 종말론이 결국 예술 해방이 아닌 철학에 의한 종속으로 나아간다고 본다. 예술은 자신의 정체성 문제를 떠오르게 하면서 시각에 의존하지 않는 철학적 정의를 요구하는데, 이는 결국 “80년 동안 추구해 온 정체성을 다른 누군가에게 제공하도록 허용”하는 것과 마찬가지로 하는 것이다.(Michael Kelly, “Essentialism and Historicism in Danto’s Philosophy of Art.”, *History and Theory*, 37, 1998, p.35)

11) 아서 단토, 김한영 옮김, 『미를 욕보이다』, 바다출판사, 2017, p.58.

가치있는가”라는 차원에서 미학으로 나아간다. 그리고 예술이 가진 감각적 대상이라고 하는 존재론적 조건에 주목하기 시작한다.

철학이 하는 일이 모든 것을 남김없이 형이상학적 언어로 간결하게 표현하는 것이라면, 예술은 그러한 보편성에 의해서가 아니라 구체적인 감각적 대상에서 어떤 것을 표현한다. 예술은 바로 그렇기 때문에 우리에게 중요하다. 우리 인간은 감정에 이끌리는 존재이기 때문이다. 따라서 단토의 예술철학이 나아가고 있는 미학적 사유는 아름다움라는 하나의 심미적 특질만을 다루고 있지 않다. 이것은 예술에서의 의미가 우리 감각에 모습을 드러내는 수 많은 양상들에 관해 이야기 한다. 물론 아름다움도 이러한 양상들 중 하나일 수 있으며, 미학적 특질에는 미, 추, 숭고함, 비속함 등등 매우 여러 가지가 포함된다. 가령 너무나 지적이어서 우리 감각과는 무관해보이는 것처럼 보였던 뒤샹의 레디메이는, “미에 무관심한 태도를 이끌어내도록 굴절된 오브제”¹²⁾로 오히려 의도적으로 감각을 만족시키지 않는 방식으로 우리의 감각과 관계한다. 그렇다면 여기에는 평범함이라고 하는 미학적 특질이 존재한다고 말해도 좋을 것이며, 시각적 무관심성을 불러일으키는 작품이 가진 특질은 우리에게 작품의 의미를 더욱 와닿게 만든다.

이처럼 작품에서의 미학적 특질들은 우리의 예술 경험을 보다 풍부하게 만듦으로써, 감각을 환기시키는 방식으로 의미에 가닿을 수 있도록 도움을 준다. 단토가 『일상적인 것의 변용』에서 예술의 정체성에 대해 논의하면서 예술의 의미론적 속성을 강조했다면, 『미를 욕보이다』에 이르러서는 예술작품의 미학적 특질과 그것이 우리에게 미치는 효과에 대해 탐구하고 있다. 단토는 예술에서 미의 자리를 다시 한번 마련하면서, 우리의 감각과 직접 연결될 수 있는 예술의 몸의 차원을 새롭게 부각시킨다. 이로써 “의미”의 영역만을 과도하게 강조하여 예술의 철학적 형식화로 나아갔던 예술 존재론의 한계를 넘어설 수 있는 가능성이 발견된다.

12) 아서 단토, 김한영 옮김, 『미를 욕보이다』, 바다출판사, 2017, p.236.

하이데거와 바기데거*

-박이문의 하이데거 해석에 대한 비판적 고찰-

윤유석

연세대 철학과 박사과정

1. 들어가는 말

철학의 역사는 종종 창조적 오독을 통해 발전한다. 반드시 엄격하고 정확한 독해만이 철학적으로 의의를 지니는 것은 아니다. 실제로, 20세기 분석철학과 대륙철학을 대표하는 두 철학자인 비트겐슈타인과 하이데거는 오독 속에서조차 우리에게 말을 건다. 가령, 1980년대에 비트겐슈타인의 ‘규칙 따르기’라는 개념을 둘러싸고 벌어진 회의주의 논쟁은 의미와 규범성에 대한 새로운 관점들을 낳았다. 그러나 이 논쟁의 중심에는 비트겐슈타인을 오독한 것으로 유명한 크립키의 저서 『비트겐슈타인의 규칙과 사적 언어』가 놓여 있다. 크립키의 비트겐슈타인 해석은 ‘크립켄슈타인(Kripkenstein)’이라고 일컬어질 정도로 주석적으로는 비판받았지만, 그의 해석이 그동안 고착화된 비트겐슈타인 연구에 새로운 활력을 불어넣었다는 점만큼은 여전히 인정받고 있다. 마찬가지로, 1990년대에 하이데거의 ‘세계-내-존재’라는 개념이 지닌 함의를 미국의 철학자들이 전유하는 과정에서 생겨난 ‘신실용주의적’ 하이데거 독해는 당대의 언어철학과 심리철학에 신선한 자극을 주었다. 그러나 이 독해의 중심에도 역시 하이데거를 다소 자의적으로 재구성한 것으로 유명한 드레이퍼스의 『세계-내-존재』가 놓여 있다. 드레이퍼스의 하이데거 해석은 ‘드레이데거(Dreydegger)’라고 일컬어지지만, 그의 해석이 영어권에서 하이데거가 주목받도록 하는 결정적인 계기가 되었다는 점만큼은 여전히 인정받고 있다.

본고는 박이문의 하이데거 해석을 ‘바기데거(Parkyidegger)’로 명명하고서 그 의의와 한계를 비판적으로 고찰하고자 한다. 박이문은 현대 한국철학자 중에서 대단히 독보적인 인물이

* 박이문의 저서는 ‘『전집』’으로 표기하고서 권수와 쪽수를 기입할 것이다. 하이데거의 저서는 ‘GA’로 표기하고서 전집판 권수, 전집판 쪽수, 번역본 쪽수를 기입할 것이다. 전집판으로 인용한 텍스트의 자세한 서지사항은 참고문헌에서 제시할 것이다.

다. 그는 자신의 시대에 등장한 최첨단의 철학적 담론들을 광범위하게 흡수하였을 뿐만 아니라, 그 담론들을 ‘동지의 철학’이라는 자신만의 고유한 입장으로 재구성하는 작업 역시 성실하게 수행하였다. 이 과정에서 하이데거는 그에게 ‘시적 언어’의 의의를 부각시킨 인물로 중요하게 거론된다. 그러나 박이문이 하이데거를 전유하는 방식은 주석적으로 그다지 엄밀하지 않다. 특별히, 그의 해석은 ‘존재-의미 매트릭스’라는 철학적 구도에 따라 하이데거의 사유를 재단한다. ‘즉자’와 ‘대자’라는 두 가지 극을 전제하는 박이문의 사유는 애초에 그 극을 인정하지 않는 하이데거의 사유와 잘 맞지 않는다. 따라서 하이데거를 소개하는 박이문의 글들은 시적 언어에 대한 하이데거의 통찰을 높이 평가하면서도, 정작 그 통찰을 취사선택적으로 옹호하거나 비판하는 모습을 보인다. 본고는 우선 박이문의 동지의 철학이 지닌 전체적인 면모를 간략히 정리할 것이다(제2장). 또한, 박이문의 사유에서 ‘시’라는 주제가 지닌 위상을 제시할 것이다(제3장). 다음으로, 박이문이 ‘과학적 인식’과 ‘시적 서술’ 사이의 대비를 중심으로 하이데거를 해석하는 방식을 비판적으로 살필 것이다(제4장-제5장). 마지막으로, 하이데거와 바기데거 사이의 차이에도 불구하고 박이문의 고유한 시 이해가 여전히 우리에게 의의를 지닐 수 있다고 이야기할 것이다(제6장).

2. 철학: 존재-의미 매트릭스 속에서 언어적 동지 찾기

박이문은 철학이 “논리적 타당성을 갖춘 체계적 인식”(『전집』 제9권: 182)을 구성하고자 하는 활동이라고 주장한다. 그는 ‘세계관’과 ‘개념의 명료화’라는 용어를 통해 철학에 대한 자신의 견해를 해명한다. 즉, 인간은 우주 전체를 인식의 대상으로 삼아 하나의 거대한 ‘세계관’을 만들고 싶어하는 열망을 지니고 있다. 역사 속 수많은 종교, 철학, 과학은 모두 인간이 무의미한 우주 가운데 자신의 의미를 만들어내기 위해 발버둥치는 과정에서 형성한 세계관이다. 다만, 철학은 물리적 우주만을 대상으로 삼으려는 과학적 세계관보다는 확장된 영역을 다루고자 하면서도, 초월적 우주까지도 대상으로 삼으려는 종교적 세계관보다는 제한된 영역을 다루고자 한다. 이때, 철학의 영역에 대한 규정에 있어 중요한 역할을 하는 기준이 ‘개념의 명료화’라는 이상이다. 우리의 세계관이 반드시 물리적 현상만으로 구성되어야 할 필요는 없고, 반드시 초월적 주제를 배제해야 할 필요도 없다. 우리가 단순한 신념이 아니라 철저한 근거에 따라 ‘세계’ 속에 포함시키는 모든 것은 철학의 대상이 된다. 철학이 지향하는 목표는 우주를 총체적이면서도 논리적으로 이해할 수 있도록 하는 세계관인 것이다.

우주 전체에 대한 조화로운 세계관을 만들고자 하는 시도는 ‘동지 찾기’라고 묘사된다. 박이문에게 ‘동지’란 인위적 완결성이 없이도 구조적 안정성을 지니고 있는 사유에 대한 은유이

다. “철학적 체계의 구축은 새들이 트는 ‘둥지’의 경우와 마찬가지로 한없이 복잡하면서도 정교한 예술창작의 건축학을 요한다.”(『전집』 제9권: 190) 가령, 새의 둥지가 지닌 놀라운 특징들을 떠올려 보자. 새가 둥지를 짓기 위해 사용하는 재료들은 우리가 생각하는 것 이상으로 다양하다. 나뭇가지, 진흙, 거미줄, 깃털, 이끼, 풀, 등 주변에서 흔히 구할 수 있으면서도 다채로운 재료들이 둥지를 이루고 있다. 또한 둥지의 구조는 얼핏 단순해 보이면서도 건축적으로 견고하고 미적으로도 아름답다. 가장 소박한 형태를 쌓아올려 실용적이면서도 세련된 디자인의 둥지를 짓는 새의 건축기술은 인간을 놀라게 한다. 더 나아가, 둥지 짓기는 고층 빌딩 건축과는 달리 일시적으로 머무르는 보금자리를 목표로 한다는 점에서도 의미가 있다. 새는 둥지를 유지하는 일에 집착하지 않고, 필요에 따라 둥지를 새롭게 리모델링하며, 변화한 환경에서는 기꺼이 둥지를 떠나기도 한다. 박이문의 사유는 새의 둥지가 지닌 바로 이와 같은 특징을 철학의 모범으로 삼는다. 그가 지향하는 ‘둥지의 철학’은 새의 둥지처럼 자연스럽고, 견고하고, 아름답고, 유연한 세계관을 건축하고자 한다.

여기서 ‘세계관’ 혹은 ‘세계’란 어디까지나 언어적 건축물이라는 사실이 망각되어서는 안 된다. 둥지의 철학은 인간의 ‘세계’와 우주의 ‘존재’를 엄격하게 구분한다. 인간의 세계에 대응하는 언어적 둥지는 수없이 다양하더라도 우주의 존재에 대응하는 원초적 실재는 하나이다. 박이문은 이와 같은 입장을 ‘존재-의미 매트릭스’라는 용어로 표현한다. 즉, 인간이 우주를 이루고 있는 존재자 중 하나인 이상, **존재론적으로는** 우주가 인간에게 선행한다. 인간은 다른 모든 물질과 함께 우주의 ‘모태(매트릭스)’로부터 태어난다. 그러나 우주가 인간으로부터 의미를 부여받고 있는 실재인 이상, **의미론적으로는** 인간이 우주에 선행한다. 우주는 개념적 언어를 통해 인간에게 ‘존재’와 ‘의미’라는 두 차원으로 나누어진다. 따라서 둥지 짓기란 하나의 우주에 대해 수행되는 다양한 ‘개념화’, ‘언어화’, ‘범주화’, ‘관념화’라고 할 수 있다. 인간의 세계는 우주의 존재를 바라본다고 해서 결코 그 자체로 인식되거나 발견되지 않는다. 오히려 인간은 우주의 존재에 의미를 부여하여 자신의 세계를 건축한다. “인간의 탄생과 더불어 그냥 ‘존재’는 ‘세계’로 변하고, 모든 문제는 자동적으로, 오로지, 그리고 언제나 세계 안에서 사는 인간에 의한 인간적 의미를 갖는다.”(『전집』 제9권: 211) 총체적이면서도 논리적인 세계관을 건축하고자 하는 시도로서 철학이란 바로 존재-의미 매트릭스 속에서 이루어지는 언어적 둥지 짓기이다.

3. 시: 즉자와 대자 사이에서 벌어지는 존재론적 줄타기

‘존재-의미 매트릭스’라는 구도에서 인간이란 끊임없이 내적 갈등을 경험할 수밖에 없는 존재자로 묘사된다. 인식 주체로서 인간과 인식 객체로서 우주 사이에는 언제나 “존재론적이고 논리적인 간극”(『전집』 제9권: 213)이 놓여 있기 때문이다. 즉, 인간의 세계는 결코 우주의 존재가 아니다. 우리의 언어는 우주 전체를 매 순간 그려내더라도, 우주 전체는 우리의 언어를 매 순간 벗어난다. 우주를 총체적이면서도 논리적으로 파악하고자 하는 철학의 시도는 바로 이 점에서 언제나 실패할 수밖에 없다. “우리가 인지하고 표상하고, 그것에 대해 명제를 만들고, 그 명제의 진/위를 판단해서 지적 앎과 모름을 따질 수 있는 대상은 필연적으로 존재의 총칭으로서의 ‘우주’가 아니라 오로지 우주의 일부일 뿐이다. 인간이 알 수 있다고 믿어온 우주는 오로지 그것의 일부분, 한 측면에 불과하다.”(『전집』 제9권: 298) 인간이 건축하는 언어적 등지는 결국 우주의 존재에 대한 불완전한 개념화에 지나지 않는다. 우주의 존재는 인간의 개념 바깥의 어딘가에 마치 로르샤흐의 잉크 얼룩이나 밀가루 반죽처럼 아무런 형태도 경계도 없이 놓여 있다.

박이문은 이와 같은 갈등 상황을 바탕으로 ‘과학적 인식’과 ‘시적 서술’ 사이의 차이를 지적한다. 그에 따르면, 과학과 시는 모두 ‘우주 전체’ 혹은 ‘존재 전체’를 그려내고자 한다는 점에서서는 일치한다. 다만, 그 둘은 서로 다른 층위에서 존재에 접근한다. 즉, **과학적 인식**은 추상화된 대상을 다룬다. 가령, “물은 H_2O 이다.”라는 문장에서 ‘물’이 가리키는 대상이란 우리의 눈앞에 주어진 ‘그 물’이라는 개별자가 아니다. 오히려 과학은 현실에서는 존재하지 않는 ‘물 일반’이라는 개념을 대상으로 삼는다. 그러나 **시적 서술**은 구체적 존재에 주목한다. 가령, “창밖에 밤비가 속삭이려. 육첩방은 남의 나라”라는 시구에서 화자는 ‘비’라는 기상 현상 일반에 대한 지식을 제공하는 작업에 관심이 없다. 오히려 시는 화자의 눈앞에 현재 내리고 있는 비와 화자의 내면에 현재 떠오르고 있는 심상을 대상으로 삼는다. “여기서 우리는 과학적 인식의 대상이 추상화된 대상이라는 것과 시적 서술의 대상이 추상화되지 않은 대상이라는 것을 알게 된다.”(『전집』 제5권: 184) 과학은 존재를 가급적 개념을 통해 추상화하여 기술하고자 하고, 시는 존재를 가급적 있는 그대로 구체화하여 기술하고자 하는 것이다.

철학의 작업은 우리 삶의 생생하고 다양한 존재 경험을 언어로 담아내고자 한다는 점에서 과학적 인식이라기보다는 일종의 시적 서술이다. 물론, 철학적 언어는 시적 언어보다 훨씬 더 투명성을 지향한다는 점에서 둘 사이에는 스타일의 차이가 있기는 하지만 말이다. 문제는 존재 전체를 그려내고자 하는 시적 서술의 기획이 (시적 언어를 통해서든지 철학적 언어를 통해서든지) **결코 성공하지 못한다**는 사실에 있다. 가령, 사랑의 경험을 언어로 그려내기 위해 시

도한다고 해보자. 우리가 느낀 강렬한 감정에 언어로 이름을 붙여 ‘사랑’이라고 말하는 순간, 우리의 언어는 역설적이게도 우리의 경험으로부터 소외되고 만다. 아무리 언어를 정교하게 사용하더라도 존재 경험을 완전히 표현하기란 근본적으로 불가능하다. ‘즉자적으로(in-itself)’ 존재하는 대상과 ‘대자적으로(for-itself)’ 존재하는 의식 사이에는 언제나 넘어설 수 없는 간격이 있기 때문이다. 그러나 우리는 존재론적으로는 우주를 구성하는 수많은 즉자 중 하나이면서도 의미론적으로는 자신의 세계를 지닌 대자로서 언제나 이와 같은 간격을 자기 안에 품을 수밖에 없다. 시와 철학이란 어떻게 해서든지 즉자와 대자 사이의 간격을 넘어서 존재 경험에 조금이라도 다가가기 위한 우리의 몸부림이다. 따라서 언어의 부단한 실패에도 다시 언어의 부단한 재창조를 통해 존재 경험을 그려내고자 하는 시도가 우리의 운명을 특징 짓는다. 한 발을 언어 위에 걸친 채 다른 발을 존재를 향해 내딛으면서 아슬아슬하면서도 즐겁게 줄타기를 하는 존재자가 바로 우리 인간이다. “우리의 궁극 목표는 즉자와 대자 사이에서 존재론적으로 줄타기를 하는 것이다.”(『전집』 제5권: 505)

4. 바기데거: 새로운 언어적 모델을 발명한 시인

존재가 결코 개념의 틀 속에 가두어지지 않는다는 사실을 지적한 대표적 철학자로 박이문이 거론하는 인물이 바로 하이데거이다. 박이문의 해석에서 하이데거는 고착화된 언어로는 담아낼 수 없는 생생한 존재 경험에 주목하여 철학에 혁신을 일으킨 선구자이다. 특별히, 하이데거의 사유는 과학적 인식만으로 존재를 완벽히 파악하고자 한 근대 학문과 근대 기술의 오만한 태도를 날카롭게 비판한다. “하이데거가 강조하는 것은 존재 자체가 과학적 개념의 틀로 완전히 포착될 수 있거나 논리적 척도에만 만족스럽게 설명될 수 있는 것이 아니며, 과학기술에 의해서 인간에 의해 도구 혹은 자료로서만 존재하는 것이 아니라는 것이다.”(『전집』 제5권: 516) 또한, 하이데거의 사유는 대상을 추상화하고자 하는 과학적 인식보다도 대상을 있는 그대로 표현하고자 하는 시적 서술에서 우리가 회복해야 하는 철학 본연의 모습을 발견하기도 한다. “철학이 ‘회귀’하고자 하는 원래적 존재에 대한 인식과 서술은 문법·논리·이론을 넘을 때에만 가능하다고 하이데거는 강조한다.”(『전집』 제5권: 518) 박이문은 논리와 이론이 지배한 서양의 형이상학에 반대하여 시적 언어의 의의를 강조하는 하이데거를 높이 평가한다. 다만, 그는 몇 가지 사항에서 하이데거에 대해 매우 비판적이다. 가령,

(1) 하이데거의 사유는 흔히 ‘존재’ 혹은 ‘존재의 의미’에 대한 탐구라고 요약된다. 그러나 박이문은 존재가 그 자체로 인식의 대상이 될 수 있다는 생각을 단호하게 거부한다. 존재는 개

념의 영역 바깥에 로르샤흐의 잉크 얼룩이나 밀가루 반죽처럼 형체 없이 놓여 있을 뿐이다. 우리의 인식은 존재를 “x는 F이다.”라고 언어화하는 순간 존재로부터 소외되고 만다. 하이데거는 이와 같은 사실을 누구보다도 잘 알고 있으면서도 여전히 존재 자체를 인식의 대상으로 삼고자 하는 시도를 포기하지 못하고 있다. 특별히, 그는 존재에 대한 자신의 시적 서술이 다른 서양 철학자들의 형이상학적 서술보다 일종의 우위를 지닌다고 생각한다는 점에서 자기 모순적이다, “한마디로 하이데거는 인식할 수 없는 것을 인식하려 하고 말할 수 없는 것에 대해 말하려는 자가당착의 자명한 모순을 범하고 있다.”(『전집』 제5권: 512)

(2) 박이문은 하이데거가 종종 존재와 언어를 마치 동일한 것처럼 착각한다고 불만을 표출한다. 그는 “언어는 존재의 집이다.”와 “언어가 있는 곳에만 세계가 있다.” 같은 하이데거의 구절들이 상식적으로 말이 되지 않는다고 주장한다. 즉, 언어 이전에도 말해지지 않은 무엇인가가 우리 바깥에 존재한다고 보는 것이 자연스럽다. 다만, 그 존재는 언어를 통해 우리에게 의미를 부여받아 형태를 지니게 될 뿐이다. “언어가 있는 곳에서만 세계가 있다는 말은 단순히 말해서 어떤 존재가 무엇무엇으로서 인식될 때는 반드시 언어를 거침으로써만이라는 뜻에 불과하다.”(『전집』 제4권: 61) 오히려 존재와 언어가 정말 동일한 상황에서는 언어의 표상적 기능이 제대로 작동할 수 없다. “만약 언어가 그것이 표현하고자 하는 존재와 다르지 않다면, 그 언어는 아무것도 의미할 수 없는 언어, 즉 언어 아닌 언어로 끝나게 된다.”(『전집』 제4권: 308)

(3) 존재에 대한 시적 서술을 과연 어떠한 의미에서 ‘진리’라고 보아야 하는지에 대해서도 박이문과 하이데거 사이에는 차이가 있다. 박이문은 ‘존재사건(Ereignis)’, ‘밝힘(Lichtung)’, ‘비은폐(Unverborgenheit)’ 같은 용어로 존재를 어떻게든 묘사해 보고자 하는 하이데거의 시도가 우리에게 아무런 새로운 인식적 진리도 주지 못한다고 강조한다. 그는 하이데거의 사유가 “위대하기는커녕 구제할 수 없는 혼돈이요 난센스”(『전집』 제5권: 536)라고 평가하기도 한다. 그러나 이와 같은 비판이 하이데거의 사유를 전적으로 부정하기 위해 제시된 것은 아니다. 오히려 하이데거는, 새로운 인식적 진리를 발견한 철학자가 아니라고는 해도, 새로운 언어적 모델을 발명한 일종의 뛰어난 시인으로 평가받는다. “[...] 하이데거의 텍스트는 언어의 창조적 개혁 모델이다. 그것의 개혁성이 크고 깊으면 그 언어적 모델은 우리가 사물현상을 의식하고, 사유하고, 또 인식함에 있어서 그만큼 더 신선함을 가져온다.”(『전집』 제5권: 538)

5. 하이데거: 존재자의 조건을 탐구한 초월론적 철학자

‘과학적 인식’과 ‘시적 서술’ 사이의 대비를 중심으로 하이데거를 소개하는 박이문의 해석이 완전히 틀린 것은 아니다. 오히려 하이데거가 과학적 개념의 틀로 세계를 고착화시키고자 하는 우리 시대의 학문적 경향에 맞서 “시적 해방”(『전집』 제5권: 536)과 “시적 언어의 개혁”(『전집』 제5권: 539)을 역설한 철학자라는 주장은 매우 훌륭하다. 다만, 박이문은 ‘존재-의미 매트릭스’라는 자신의 철학적 구도를 암묵적으로 전제한 상태에서 하이데거의 사유를 그 구도 속에 다소 억지로 끼워 맞추고 있다. 하이데거가 현상학과 고대 그리스 철학을 토대로 자신의 사유를 전개한 인물이라는 사실에 비추어 볼 때, ‘존재-의미 매트릭스’가 과연 하이데거를 해설하기에 얼마나 적절한 도식인지는 대단히 의문스럽다. 현상학과 고대 그리스 철학은 ‘존재/의미’, ‘주체/객체’, ‘의식/대상’, ‘즉자/대자’라는 이분법을 바탕으로 사태를 바라보고자 하는 입장과는 거리가 멀기 때문이다. 실제로, 하이데거의 사유는 이와 같은 이분법을 극복되어야 하는 잘못된 선입견으로 비판한다. 따라서 ‘존재-의미 매트릭스’를 상정한 채 진행되는 박이문의 해석은, 얼핏 하이데거의 사유와 유사한 방향을 가리키는 것처럼 보이더라도, 실제로는 하이데거의 사유와 전혀 다른 길을 걸어가고 있다. 가령,

(1) 하이데거의 사유에서 존재는 개념의 영역 바깥에 속한 대상이 아니다. 오히려 무엇인가가 **존재한다**는 사실은 무엇인가가 우리에게 **주어진**다는 사실과 분리되지 않는다.¹⁾ “존재는 주어지는 것(Gabe)으로서 줌(Geben)으로부터 밀쳐내어지지 않는다.”(GA 14: 10/32) 가령, 철수라는 인물이 부모님에게는 착한 아들로써 주어지고, 선생님에게는 똑똑한 학생으로서 주어지고, 다른 아이들에게는 재미있는 친구로서 주어진다고 해보자. 각각의 상황에서 부모님, 선생님, 아이들에게 주어진 착한-아들임(being-a-good-son), 똑똑한-학생임(being-a-smart-student), 재미있는-친구임(being-a-interesting-friend)이 바로 철수의 존재이다. 그 모든 주어짐을 넘어서는 소위 ‘철수 자체’가 어딘가에 따로 존재하는 것이 아니다. 단지 주어짐의 맥락이 더 다양해질수록 철수의 존재도 더 풍성해질 뿐이다. 따라서 존재를 주어짐의 맥락과 분리시킨 채 형체 없는 로르샤흐의 잉크 얼룩이나 밀가루 반죽처럼 묘사하고자 하는 박이문의 사유는 하이데거의 사유와 거리가 멀다.

1) 존재와 주어짐 사이의 관계를 가장 명시적으로 강조한 연구로는 Polt (2006), pp. 24-33 참조. 유사한 연구로는 Schatzki (1992) p. 85와 Harman (2007) p. 22 참조.

(2) 존재와 언어를 엄격하게 구분하려는 시도는 하이데거에게 비판의 대상이다. 존재는 우리 자신과 떨어져 어딘가에 고정된 형태로 놓여 있는 기성품 따위가 아니다. 오히려 우리에게 주어질 수 없는 대상은 엄밀하게 말해 우리에게 존재할 수조차 없다. 하이데거가 ‘언어’라는 주제에 주목하는 이유도 바로 이와 같은 맥락에 있다. 즉, 하이데거의 사유에서 언어란 단순한 진술이나 언명 활동 이상의 의미를 지닌다. 상대방의 언어를 듣고 우리 자신의 언어를 말하는 활동이란 일종의 2인칭적 상호작용이다. 우리의 존재 경험에서 일어나고 있는 사태도 2인칭적 상호작용으로 이해되어야 한다는 것이 하이데거의 통찰이다. 따라서 그는 존재가 우리에게 주어지는 모습을 “존재사건이 말한다(Ereignis spricht)”(GA 12: 255/378) 혹은 “언어가 말한다(Sprache spricht).”(GA 12: 30/52)라고 표현한다. 또한, 우리가 그 존재를 파악하는 모습을 “인간은, 그가 언어에 응답하는 한에서, 말한다(Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht).”(GA 12: 30/52)라고도 표현한다. 존재는 언제나 우리와의 2인칭적 상호작용 속에서 매 순간 다양한 방식으로 자신의 모습을 보여준다는 것이다.²⁾

(3) 하이데거가 시적 언어에서 해방과 개혁의 가능성을 발견한 인물이라는 해석은 적절하다. 그러나 하이데거가 이와 같은 가능성을 실현시키기 위해 자신이 나서서 새로운 언어적 모델을 발명한 시인인 것은 아니다. 오히려 그는 존재자의 조건을 탐구한 초월론적 철학자이다. 즉, 하이데거의 사유를 이루고 있는 가장 근본적인 문제는 “존재한다는 것이란 무엇인가?”이다. 이때, 존재자가 존재한다는 것이란 존재자가 우리에게 주어진다는 의미라는 것이 하이데거가 ‘존재물음(Seinfrage)’에 대한 대답으로서 제시하는 입장이다. 서양 형이상학의 역사가 그동안 ‘존재망각(Seinsvergessenheit)’에 빠져 있었다는 주장 역시 플라톤 이래로 수많은 철학자들이 존재와 우리 사이에서 벌어지는 2인칭적 상호작용을 제대로 파악하지 못하였다는 지적이다. 우리 자신의 태도, 관점, 맥락 등과 완전히 동떨어진 대상은 존재할 수조차 없는 데도, 서양 형이상학은 ‘실체’나 ‘실재’라는 이름으로 2인칭적 상호작용 바깥에 존재자를 상정하고 싶어하였기 때문이다. 따라서 서양 형이상학에 대한 하이데거의 비판은 근대 인식론에 대한 칸트의 비판과 정확히 일치한다. 칸트가 선험적 종합판단의 초월론적 조건을 제시하고자 하는 것처럼 하이데거도 존재자의 초월론적 조건을 제시하고자 한다.³⁾ 존재에 대한 하이데거의 서술은 ‘시적’이라기보다는 엄밀한 의미에서 ‘철학적’이라고 이해되어야 한다.

2) 하이데거의 사유를 ‘2인칭적’ 철학으로 해석하는 방식과 관련해서는 이승중 (2023) 참조.

3) 하이데거를 초월론적 철학자로 해석하는 연구 사조와 관련해서는 Crowell (2007) 참조.

6. 박이문: 삶의 모순에서 발생하는 고통과 기쁨을 이야기한 철학자

따라서 박이문이 하이데거의 사유를 정확하게 해석하였다거나 정당하게 비판하였다고 보기는 힘들다. 그는 ‘존재-의미 매트릭스’라는 자신의 철학적 구도를 너무나 자명하게 전제해 나며 하이데거의 사유가 ‘존재/의미’, ‘주체/객체’, ‘의식/대상’, ‘즉자/대자’라는 이분법을 비판하고 있다는 사실을 놓치고 말았다. 특별히, 이분법의 문제는 박이문의 사유에 내재한 근본적 난점과 깊이 관련되어 있기도 하다. 우주의 존재와 인간의 세계를 분리시키고자 하는 입장에서는 어떻게 인간의 세계 바깥에 무엇인가가 ‘존재한다’는 주장이 유의미하게 성립할 수 있는지에 대한 의문이 끊임없이 제기된다. 가령, 개, 나무, 돌멩이 등 우리가 일상적으로 ‘존재한다’고 부르는 대상은 모두 인간의 세계에서 ‘언어화’ 혹은 ‘개념화’된 존재자이다. 과학자들조차 시공간 내에서 지각으로 파악할 수 있고 범주로 분류할 수 있는 대상에 대해 ‘존재한다’라는 말을 사용한다. 그러나 개념의 영역 바깥에 놓여 있다고 상정된 대상은 우리로서는 관찰하거나, 말하거나, 상상하지 못하는 ‘그 무엇’일 뿐이다. 결코 접근할 수 없는 ‘그 무엇’을 상정하고서 그 대상이 ‘존재한다’고 말하고자 하는 시도가 과연 철학적으로 어떠한 기여를 할 수 있는지는 그다지 분명하지 않다.⁴⁾ 다만, 이와 같은 난점이 박이문의 사유의 의의를 퇴색시키는 것은 아니다. 우리는 적어도 두 가지 점에서 박이문의 사유를 높게 평가할 수 있다. 즉,

(1) 과학적 인식으로 환원되지 않는 시적 서술만의 고유한 가치를 어떻게 해명해야 하는지는 분명히 우리 시대 철학의 핵심 문제 중 하나이다. 실제로, 20세기에 등장한 현상학과 해석학은 모두 시적 서술에서 밝혀지는 진리에 대해 고민한 사조라고 해도 과언이 아니다. 하이데거 역시 이와 같은 맥락 속에서 자신의 사유를 전개한 인물이었다. 따라서 박이문이 하이데거의 사유를 정확하게 해석하고 정당하게 비판하는 작업에는 실패하였다고는 하더라도, 그가 하이데거의 사유에서 다루어지는 핵심 문제를 제대로 포착하였다는 사실만큼은 부정할 수 없다. 특별히, 수많은 연구자들이 그동안 하이데거의 현존재 개념을 ‘실존주의적으로’ 독해하거나 하이데거의 존재 개념을 ‘신학적으로’ 독해하면서 시적 서술에 대한 논의로부터는 자주 비껴갔다는 사실에 비추어 볼 때, 박이문의 해석은 하이데거의 사유를 포함하여 오늘날 현상학과 해석학에서 다루어지는 논의의 심장부를 정확히 겨냥하고 있다는 점에서 주목할 만하다.

4) 실제로, 박이문은 개념의 영역 바깥의 ‘그 무엇’을 과연 존재한다고 말할 수 있는지에 대해 일관적이지 못한 입장을 제시한다. 가령, 그는 “[...] 인식주체와 독립된 보편적 하나로서의 절대적 존재는 논리적으로 불가능하다.”(『전집』 제9권: 198)라고 말하면서도, “우주, 아니 모든 존재는 이름도 형태도 서로 간의 경계도 없이 그냥 두루뭉술한 역동적 반죽처럼 애매모호한 감각자료로서만 존재한다.”(『전집』 제9권: 276)라고도 말한다.

(2) 시와 철학이 즉자와 대자 사이에서 벌어지는 갈등을 반영하고 있다는 주장은 우리가 일상에서 경험하는 삶의 모순을 매우 잘 포착하고 있다. 우리는 종종 풍요로운 존재 경험을 하고서도 적절한 언어를 찾지 못하여 사유를 표현하는 과정에서 고통을 겪는다. 또는 존재 경험을 언어로 섬세하게 가다듬는 작업에서 그 자체로 기쁨을 느끼기도 한다. ‘존재론적 줄타기’라는 박이문의 비유가 잘 드러내는 것처럼, 언어를 통해 존재 경험을 그려내는 활동이란 아슬아슬하면서도 즐거운 놀이이다. 물론, ‘존재론적 줄타기’라는 비유의 적절성이 반드시 ‘존재-의미 매트릭스’라는 구도의 정당성을 함의하지는 않는다. 오히려 즉자와 대자의 이분법은 **형이상학적 진술로서**는 의심스럽다. 그러나 박이문의 사유는 적어도 존재 경험에서 벌어지는 사태에 대한 일종의 **현상학적 기술로서**는 우리에게 큰 공감을 불러일으킬 수 있다. 대상의 영역과 의식의 영역 사이에 놓인 인간이 삶의 모순을 어떻게 자신의 고통이자 기쁨으로 경험하고 있는지를 박이문보다 더 아름답게 이야기하는 인물을 찾기는 힘들 것이다.

박이문의 사유는 이와 같이 시와 철학을 성립시키는 삶의 모순에 주목한다는 점에서 하이데거의 사유와는 별개로 의의를 지닌다. 우리는 박이문의 사유가 전제하는 즉자와 대자의 이분법을 비판하면서도, 그의 사유가 보여주는 삶의 모순에 대한 통찰은 얼마든지 받아들일 수 있다. 즉, 우주의 존재와 인간의 세계를 서로 동떨어진 두 가지 극으로 나누어서는 안 된다고 지적하자. 인간의 세계 바깥에 로르샤흐의 잉크 얼룩이나 밀가루 반죽 같은 ‘존재 자체’를 상정하고자 하는 시도가 무의미하다고 강조하자. 그러나 우주의 존재와 인간의 세계 사이에 아무런 갈등도 존재하지 않는다는 사실이 인간의 세계 내부에조차 아무런 갈등도 존재하지 않는다는 사실을 의미하지는 않는다. 우리가 ‘사랑’이라는 감정을 어떻게든 표현하려는 시도 속에서 겪는 갈등은 허구적인 것이 아니다. 알맞은 언어를 찾지 못하여 고통스러워하거나 참신한 언어를 발견하여 기뻐하는 모든 과정을 일종의 ‘존재론적 줄타기’라고 묘사하는 것은 적절하다. 인간이 자신의 존재 경험을 언어로 구성하면서 존재론적 줄타기를 계속하는 존재자인 이상, 시와 철학은 언제까지나 끝나지 않을 것이다. 또한 인간이 시와 철학을 통해 삶의 모순을 고통과 기쁨으로 받아들이길 지향하는 존재자인 이상, 박이문의 사유는 언제까지나 가치 있는 것으로 남을 것이다.

참고문헌

- 박이문. 2017. 『철학이란 무엇인가』, 서울: 미다스북스. (『전집』 제4권)
 _____. 2017. 『인식과 실존』, 서울: 미다스북스. (『전집』 제5권)
 _____. 2017. 『동지의 철학』, 서울: 미다스북스. (『전집』 제9권)

- 이승중. 2023. <철학의 길>, 제9강 [Video], LearnUs YONSEI, <https://www.learnus.org/course/view.php?id=235694>
- Crowell, S. G. and Malpas, J. E. eds. 2007, *Transcendental Heidegger*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Harman, G. 2007. *Heidegger Explained*, Chicago and La Salles, Illinois: Open Court.
- Heidegger, M. 1985/2012. *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 『언어로의 도상에서』, 신상희 옮김, 파주: 나남. (GA 12)
- _____. 2007/2008. *Zur Sache des Denkens*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 『사유의 사태로』, 문동규·신상희 옮김, 서울: 길. (GA 14)
- Polt, R. 2006. *The Emergency of Being*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Schatzki, T. R. 1992. “Early Heidegger on Being, The Clearing, and Realism,” *Heidegger: A Critical Reader*, H. L. Dreyfus and H. Hall eds., Oxford, UK and Cambridge, UA: Blackwell, pp. 81-98.

보람있는 삶을 위하여 -보람 개념에 대한 분석적 접근-

윤준식

서울대 윤리교육과 서양윤리전공 박사과정 수료

1. 서론: 보람 연구의 필요성

‘보람있다’, ‘보람을 느끼다’, ‘보람있는 삶’ 등 한국인들은 긍정적인 경험 혹은 긍정적인 삶을 묘사하기 위해 ‘보람’이라는 용어를 사용한다. 많은 이들이 보람을 느끼고 또 보람있는 삶을 살기 원하지만, 정작 보람 개념에 대한 철학적 분석은 거의 찾기 어렵다. 유사한 맥락에서 사용되는 행복(happiness)과 같은 개념에 대한 수많은 선행 연구가 이루어져 왔다는 사실과는 대조적이다. 보람이 동아시아 문화권에서 통용되어온 한자어나 서양으로부터 수입해온 번역어가 아니라 순우리말이라는 점이 하나의 원인으로 지목될 수 있을 것이다. 오늘날 한국에서 널리 사용되고 있을 뿐만 아니라 가치평가적 기능을 갖는다는 점에서 보람 개념 및 보람과 관련된 경험들을 엄밀하게 분석하려는 시도는 충분한 철학적 의의를 지닌다. 그리고 이러한 작업을 수행할 일차적인 책임은 한국어를 사용하는 연구자들에게 놓여있을 것이다.

본 발표의 목적은 보람 개념에 대한 분석적 접근을 통해 보람있는 삶을 위한 철학적 기반을 닦는 것이다. 이를 위해 2장에서는 보람 개념의 사전적 의미를 토대로 감정으로서의 보람 개념을 명확히 정의하고, 그것이 유사한 맥락에서 사용되는 행복 개념과 구분되는 점을 제시한다. 3장에서는 보람 개념의 정의와 더불어 일상 속 보람 개념의 사용례를 고려하여 우리가 언제 보람을 느끼는지 살펴본다. 4장에서는 3장과 반대로 우리가 언제 보람없음을 느끼는지, 그때 경험하는 구체적인 감정은 무엇인지 검토한다. 마지막 5장에서는 본문을 요약 정리하며, 보람없음을 경험하는 스스로에 대한 반성적 성찰이 보람있는 삶을 위한 중요한 과제임을 강조한다.

2. 보람이란 무엇인가?

보람 개념의 사전적 정의는 다음과 같다: “① 약간 드러나 보이는 표적; ② 다른 물건과 구별하거나 잊지 않기 위하여 표를 해 둠. 또는 그런 표적; ③ 어떤 일을 한 뒤에 얻어지는 좋은 결과나 만족감, 또는 자랑스러움이나 자부심을 갖게 해 주는 일의 가치.”¹⁾ 오늘날 우리가 주로 사용하는 보람의 의미는 ③에 해당하지만, ③은 ①, ②의 의미를 어느 정도 반영한다. 가령 철수가 대청소를 하고 깨끗해진 집을 보며 보람을 느꼈다고 가정해보자. 이 때 철수가 느낀 긍정적인 감정은 깨끗해진 집이라는 결과를 통해 자신이 노력한 ‘표가 난다’는 사실에 근거한다. 겉으로 드러나는 표지는 ③의 의미에서도 중요한 요소이다. 보람과 관련된 긍정적, 부정적 감정을 연구 대상으로 삼는 본 발표의 목적을 위해 나는 위의 의미들 중 ‘만족감’과 같은 감정으로서의 보람에 초점을 맞출 것이다. 이 글에서 사용할 보람 개념의 정의는 다음과 같다: 보람이란 행위자가 목적지향적 행위를 수행하고 그 행위의 결과가 긍정적인 것에 대해 느끼게 되는 긍정적인 감정이다.

감정에 대한 인지적 혹은 구성적 접근은 그것이 어떤 대상에 대한 특정 믿음을 수반한 판단이라는 것, 특히 가치에 대한 판단이라는 것을 강조한다.²⁾ 가령 위증했던 환자가 자신의 의료 행위를 통해 건강히 퇴원한 것을 확인하고 보람을 느끼는 한 간호사를 생각해보자. 그의 긍정적인 감정은 ‘건강은 중요한 가치이다’, ‘나의 의료 행위를 통해 환자의 건강이 회복되었다’, ‘나는 중요한 가치를 실현하였다’ 등과 같은 믿음 혹은 판단을 내포한다. 물론 이 때 간호사가 느끼는 감정을 ‘행복’으로, 즉 해당 상황을 ‘그는 환자가 건강히 퇴원하여 행복하다’로 묘사하는 것 또한 가능할 것이다.³⁾ 그럼에도 불구하고 ‘보람’은 ‘행복’과 분명히 구분될 수 있는 개념이다. 예를 들어 영희가 상품을 구매하면 자동 응모되는 추첨 행사에 당첨되어 행복할 수는 있겠지만 보람을 느끼기는 어려울 것이다. 행복을 느끼기 위해 행위자가 어떤 목적지향적인 행위를 반드시 수행할 필요는 없는 반면, 보람을 느끼기 위해서는 반드시 행위자 자신의 노력이 수반되어야 한다.⁴⁾

1) 『표준국어대사전』, <https://ko.dict.naver.com/#/entry/koko/23f50f0ba7654e5098bae9f081c99212>, 검색일: 2023. 04.15.

2) 보람은 긍정적 ‘감정’뿐만 아니라 그 자체에 긍정적 ‘가치’의 의미를 내포한다는 점에서 매력적인 가치평가적 용어라고 할 수 있다. 가치 판단의 관점에서 감정에 접근하는 철학적 견해는 누스바움(2015)의 1장 「가치에 대한 판단으로서의 감정」 참조.

3) 솔로몬은 감정을 구성하는 판단은 단일한 것이 아니라 판단들의 체계(systems of judgments)임을 강조한다. Solomon(1988), p.184.

4) ‘보람있는’에 대응하는 가장 유사한 의미의 영어 단어는 ‘rewarding’인데, 명사형 ‘보람’이 순전히 긍정적인 의미만을 담고 있는 것과 달리 ‘reward’는 ‘보수(報酬)’, ‘보상’, ‘보답’ 등의 의미와 더불어 ‘응모’, ‘벌’, ‘보복’과 같은 부정적 의미도 갖는다. 감정에 대한 구성적 접근에 따르면, 감정은 특수한 사회적 맥락에서 인간의 개념 형성 능력에 의해 구성된 사회적 실재로서 문화적 특수성을 지닌다. 이런 관점에서 보람이 ‘happiness’, ‘reward(ing)’

3. 언제 보람을 느끼는가?

보람을 느끼게 되는 직접적인 원인은 행위자의 행위 결과가 긍정적이라는 사실이다. 그러나 보람을 느끼는 더 본질적인 이유는 이 긍정적 결과를 통해 행위자 자신이 중요하게 생각하는 가치가 실현되었기 때문이다. 따라서 보람은 행위자의 목적지향적 행위가 추구한 가치의 성격에 따라 분류될 수 있다.

가장 먼저 생각해볼 수 있는 가치는 행위자 자신의 이익(self-regarding interest)이다. 예를 들어 영희가 지난 1년동안 열심히 일한 결과 자신이 원하던 진급을 이루어 보람을 느꼈다고 가정해보자. 이 사례를 보람 개념의 정의 및 가치의 성격에 비추어 다음과 같이 재기술할 수 있다: 영희(행위자)가 진급(목적)이라는 자신의 이익 실현(가치의 성격)을 위해 직장에서 열심히 일했고(목적지향적 행위의 수행) 실제 진급을 이루어서(긍정적 결과) 만족감(긍정적 감정)을 느꼈다. 한편, 행위자는 자신이 아니라 타인의 이익(other-regarding interest)이라는 가치를 추구할 수 있다. 가령 철수가 그의 첫째 자녀 서연의 대학 입시를 위한 행위(들)를 하였고 그 결과 서연이 원하는 대학에 합격하였을 때 그가 보람을 느꼈다고 생각해보자. 이 때 실현된 것은 타인인 서연의 이익이지만, 철수가 그것을 중요한 가치로 여겼고 이를 위해 노력했으며 긍정적 결과가 뒤따랐기에 철수 또한 보람이라는 긍정적 감정을 느낀 것이다.

행위자가 수행하는 목적지향적 행위(들)가 행위자 자신의 이익과 타인의 이익을 동시에 추구하는 경우가 있을 수 있다. 가령 공부를 잘하는 민준이 공부를 잘 못하는 서준을 가르쳐주는 식으로 시험 공부를 돕고 있다고 생각해보자. 이러한 민준의 행위는 분명 친구 서준, 즉 타인의 이익 실현을 추구하는 행위이다. 그런데 민준이 친구를 가르쳐주는 것이 좋은 공부 방법이라는 것을 알고 그래서 서준을 돕고 있다면, 민준은 타인의 이익을 추구함과 동시에 자신의 이익 또한 추구하고 있다고 볼 수 있다. 그리고 이후 두 학생 모두 원하는 결과를 얻었다면 민준은 매우 큰 보람을 느낄 것이다. 문제는 결과가 좋지 않을 때, 특히 도움을 받은 서준은 원하는 성적을 받았는데 도움을 준 민준은 그러지 못했을 경우이다. 이 때 민준은 자신의 실패에 실망하면서도 서준의 성취를 진심으로 축하할 수 있는가? 그렇다면 민준이 타인의 이익 실현을 진심으로 추구했다고 인정할 수 있을 것이다. 그런데 민준이 해당 상황에서 어떠한 보람도 느끼지 못한다면, 심지어 자신은 이루지 못한 서준의 성취에 부정적인 감정이 발생한다면 민준이 애초에 서준의 이익을 진심으로 추구했는지 의심스러운 것이다. 이렇게 타인의 이익을 추구할 때 자신의 이익이 개입되면, 특히 사태가 부정적으로 흘러갈 때 많은 경우 그 목적이 흐려

등으로 온전히 번역되지 않는다는 사실은 어찌 보면 당연한 일이다. 구성된 감정에 대한 신경과학적 설명은 배럿(2017), 특히 2장 「우리는 우리의 감정을 설계한다」 참조.

질 수 있다. 이는 아래에서 살펴볼 보람없음을 느끼게 되는 주요 원인 중 하나이다.

4. 언제 보람없음을 느끼는가?

보람없음을 느끼는 대다수 경우는 부정적 결과 때문에 발생한다. 이때 느끼게 되는 가장 일반적인 감정은 실망감이다. 행위자가 추구한 가치의 우선순위가 높고 더 큰 노력을 들일수록 부정적 결과에 대한 실망감 또한 클 것이다. 그런데 이후에 이어지는 두 가지 대조적인 상황을 그려보자. 첫째는 초래된 부정적 결과의 원인이 무엇인지 분석하고 부족했던 부분을 반성하며 앞으로의 성취를 위해 스스로 마음을 다잡는 것이다. 이러한 자세는 행위자가 자기 이익의 실현을 추구했을 때뿐만 아니라 타인의 이익 실현을 추구했을 때에도 동일하게 적용된다. 가령 철수의 도움에도 불구하고 그의 둘째 자녀 예준이 원하는 대학에 입학하지 못했을 경우 철수는 ‘보람없음’의 부정적 감정, 즉 실망감을 느낄 수 있다. 하지만 만약 철수가 진정으로 예준을 위하는 마음을 가졌다면 예준의 실패에 대한 안타까움, 더 나아가 자신이 조금 더 잘 도와줄 수 있지 않았을까 하는 회한의 감정 및 예준의 재도전을 격려하는 자세를 가질 수 있을 것이다

둘째 그림은 부정적 결과로부터 비롯된 실망감이 책망이나 원망, 비난으로 이어지는 것이다. 이러한 감정 혹은 태도는 행위자로 하여금 부정적 감정 상태에 오래 머무르도록 하거나 더 심각하게는 이후의 가치 실현을 위한 노력을 방해하기도 한다. 첫째 그림과 마찬가지로 이러한 상황은 자기 이익 실현의 맥락뿐만 아니라 타인 이익 실현의 맥락에서도 벌어질 수 있다. 위의 입시 사례에서 철수가 예준에게 “예준아, 아빠가 참 보람이 없네…….”라고 말했다고 생각해보자. 철수는 분명 예준을 책망하고 있는 것 같다. 자신의 노력이 물거품이 되었다며 예준을 비난할 수도 있다. 그런데 기억해야 할 점은 철수가 추구한 것은 자신의 이익이 아니라 예준의 이익이었다는 것이다. 그런데 이 상황에서 철수는 예준이 마치 철수 자신의 이익 실현을 방해한 존재처럼 간주하고 있다. 그렇다면 애초에 철수가 추구한 것이 타인 예준의 이익인지, 자신의 이익인지 따져 물어야 할 필요가 있다. 물론 이에 대한 진실은 철수 자신도 정확하게 알지 못할 수 있다. 그러나 ‘철수가 예준을 진심으로 염려한다면, 실패한 예준을 위로하고 격려할 것이다.’라는 명제가 옳다면, 그것의 대우인 ‘실패한 예준을 위로하고 격려하지 않는다면, 철수가 예준을 진심으로 염려하는 것이 아니다.’ 또한 옳을 것이다.

흥미로운 사실은 우리가 긍정적 결과, 즉 원하던 가치의 성취에도 불구하고 보람없음을 느낄 수 있다는 것이다. 먼저 자신의 이익을 추구한 경우를 생각해보자. 자신의 이익을 추구하면서 긍정적 결과에도 보람없음을 느끼는 경우는 대부분 기대했던 것보다 성취감이 크지 않을

때이다. 막상 이루고 나니 자신이 추구한 가치의 중요도가 생각보다 높지 않은 것이다. 이때 행위자는 허탈할 것이다. 이 감정이 꽤 오래 지속될 수도 있다. 보람있는 삶을 위한 긍정적인 방향은 자신이 추구하는 가치들의 중요도를 재평가하여 가치의 우선순위를 조정하는 것이다. 타인의 이익 실현을 추구한 경우에도 위의 이유가 적용될 수 있다. 긍정적 결과를 얻은 타인이 생각보다 기뻐하지 않아서 행위자 또한 보람을 못 느낄 수 있다. 사실 이 경우는 문제가 행위자 자신에게 있다기보다 타인의 가치관 혼동으로부터 간접적으로 비롯된 것이므로 언급만 하고 넘어가겠다.

그런데 결과도 긍정적이고 타인도 자신의 이익 실현에 만족해하는데, 정작 행위자는 보람없음을 느끼는 경우가 있을까? 대표적인 예가 타인이 자신을 위한 행위자의 도움이나 노력에 감사와 같은 적절한 반응을 하지 않을 때이다. 가령 원하는 대학에 입학한 철수의 셋째 자녀 지우가 철수(의 돕는 행위)에 대해 감사와 같은 적절한 반응을 보이지 않을 때 철수는 ‘보람없음’의 부정적 감정을 갖게 될 수 있다. 이 때 철수는 배신감을 느끼고 지우를 비난할 수도 있다. 물론 지우가 부적절한 태도를 보였다는 것은 분명해 보이고, 따라서 철수의 반응은 일견 적절해 보인다.⁵⁾ 하지만 하나 지적해야 할 부분은 철수가 지우의 이익 실현을 추구하면서 의식적으로든 무의식적으로든 자신의 도움에 대한 지우의 적절한 반응이라는 행위자 자신의 이익 또한 추구했다는 것이다. 이러한 기대가 자연스럽다는 사실과는 별개로, 타인의 이익 실현을 추구하는 동기나 행위 속에 자기 이익 실현이 숨어있는 것은 아닌지 잘 살필 필요가 있다. 이를 인지하지 못했다가 힘들어 원하는 것을 이루어 놓고도 자기파괴적인 결과를 맞이하게 되는 것은 결국 행위자 자신이기 때문이다.

5. 결론: 보람없는 ‘나’를 성찰하기

보람있는 삶을 살기 위해서 다종다양한 노력이 필요하고, 여기에는 도대체 보람이라는 것이 무엇인가를 검토해보는 작업도 포함될 것이다. 이 글에서 나는 보람 개념의 정의에 근거하여 우리가 언제 보람을 느끼는지, 그리고 언제 보람없음을 느끼는지 살펴보았다. 보람을 느끼는 것에 대해서는 그리 복잡할 게 없다. 자신과 관계된 것이든 타인과 관계된 것이든, 아니면 둘 다이든 행위자가 중요하게 생각하는 가치가 실현될 때 우리는 보람을 느낀다. 오히려 보람있는 삶을 위해 더 깊은 이해가 필요한 상황은 보람을 느끼는 경우보다 보람없음을 느끼는 경우이다. 보람을 느끼면 보통 사태가 거기서 종결되지만, 보람없음을 느끼면 그 이후의 과정이

5) 이 때의 적절성은 윤리적으로 바람직하다는 의미가 아니라 감정에 내포된 판단이 감정의 대상에 적합하다(fitting)는 의미이다. d’Arms & Jacobson(2000) 참조.

이어질 가능성이 높기 때문이다.

관건은 보람없음이 가져다주는 실망감을 어떤 감정과 태도로 이어 나가는가이다. 이 때 스스로에 대한 반성적인 성찰이 필요하다. 자기 이익을 추구하는 맥락에서는 특히 가치들의 우선순위 재조정을 통한 가치관의 재정립이 요구된다. 타인 이익 실현의 맥락에서는 타인의 이익보다 자신의 이익을 은밀히 그리고 더 강하게 추구한 것은 아닌지 자신과의 솔직한 대면이 필요하다. 이러한 과정을 통해 얻은 깨달음은 그 이전과 이후의 보람을 느끼는 상황에도 적용 가능하다. 내게 그리 중요하지 않은 가치를 실현해놓고 만족감을 느꼈을 수도 있고, 앞으로도 타인의 이익을 위한다면서 사실은 자신의 이익을 혹은 자신의 이익만을 추구할 수도 있기 때문이다. 보람없는 ‘나’에 대한 반성적 성찰은 보람있는 삶을 위한 핵심 과제이다.⁶⁾

참고문헌

- 노자. 2010. 『도덕경』, 오강남 옮김. 서울: 현암사.
- 누스바움, 마사. 2015. 『감정의 격동1: 인정과 욕망』, 조형준 옮김. 서울: 새물결.
- 배럿, 리사 펠드먼. 2017. 『감정은 어떻게 만들어지는가?』, 최호영 옮김. 서울: 생각연구소.
- 칸트, 임마누엘. 2018. 「덕론의 형이상학적 기초원리」. 『도덕형이상학』. 파주: 한길사.
- d'Arms, Justin & Jacobson, Daniel. 2000. "The Moralistic Fallacy: On the 'Appropriateness' of Emotions." *Philosophy and Phenomenological Research* 61(1): 65-90.
- Solomon, R. C. 1988. "On emotions as judgments." *American Philosophical Quarterly* 25(2): 183-191.
- 네이버 어학사전. <https://dict.naver.com/>.

6) ‘집착없이 베풀라[無住相布施]’는 대승불교의 가르침은 꽤 보편적이다. 노자는 도의 원리가 ‘모든 것을 낳되 소유하지 않는 것’이라고 하였다. ‘나’의 도움으로 타인에게 긍정적인 결과가 발생했으면 그것으로 족하다, 그 결과로부터 추가적인 무언가를 소유하려 하지 말라는 것이다. 칸트에 따르면 인간성 실현이라는 목적을 위해 우리에게 주어진 의무는 타인이 아닌 ‘자신의’ 완전성을, 자신이 아닌 ‘타인의’ 행복을 추구하는 것이다. ‘나’의 도움에 감사하지 않는 타인의 완전성은 ‘내’가 추구해야 할 바가 아니며, 그저 타인의 행복을 위해 애쓰라는 것이다. 이들은 집착으로부터 비롯된 불필요한 ‘보람없음’을 느끼지 않음으로써 보람있는 삶에 더 가까워지는 방법을 이미 알고 있었음에 틀림없다.

니체의 합리주의 비판

서진리

서울시립대 박사 수료

1. 서론

본 논문은 서양 전통 철학의 주요한 철학적 태도인 합리주의(rationalism)¹⁾에 대한 비판자 니체가 어떤 방식으로 자신의 비판을 수행하고 있는지 살펴볼 것이다. 그리고 이러한 합리주의 비판이 니체 철학에서 어떻게 가능한 것인지 그 근거를 살펴본다. 이를 통해 철학사에서 합리주의 비판 철학으로 자리하고 있는 니체 철학이 경험론으로 새로이 해석될 가능성을 모색하고자 한다.

2. 니체 철학에서 나타나는 합리주의 비판 양상

합리주의란 그 이름에서 알 수 있듯이 이성주의의 다른 말로 풀이될 수 있으며, 무언가를 판단함에 있어 감정이나 욕구 혹은 신비적 요소가 아니라 이성, 논리, 합리성에 기반하는 사조라 할 수 있을 것이다. 바꿔 말하자면 논리적이고 객관적이라 평가받는 이성적 능력에 가중치를 둔 나머지, 신체적인 것에 속하는 충동, 욕구, 의지 등에 상대적으로 낮은 가치를 부여하는 철학적 태도라고 할 수 있다. 이러한 합리주의적 태도는 정당화된 지식, 진리, 합리적 판단 근거를 추구하는 철학에서 기본적으로 전제하는 태도이다. 니체는 서양 전통 철학에서 나타나는

1) 여기서 말하는 합리주의는 흔히 로크, 버클리, 흄으로 대표되는 영국 경험론(empiricism)의 대립쌍으로서의 합리주의가 아니라, 이성적 능력을 과대평가하는 서양 전통 철학에서 나타나는 철학적 태도 일반을 의미한다. 니체는 자신의 저서에서 영국 경험론에 대하여 거의 언급하고 있지 않으나 경험론자들에 대하여도 마찬가지로 합리주의자 혹은 이성주의자라고 비판할 것으로 추정된다. 왜냐하면 영국 경험론도 경험의 한계 밖에, 마치 합리론이 본유관념을 전제했던 것처럼 백지상태를 전제하고 있는데, 이는 결코 경험으로 주어지지 않는 이성적 요구에 의한 설정이기 때문이다. 본문에서 다시 언급하겠지만 니체에게 인간이란 무수한 충동과 의지가 전쟁 상태와 평화 상태를 반복하는 투쟁의 장으로서의 신체이다. 따라서 갓 태어난 아이라 할지라도 쾌와 불쾌 혹은 무언가를 원하는 의지가 있는 한, 경험론자들이 이야기하는 백지와 같이 아무것도 없는 상태는 인간 이성에 의한 전제일 뿐이다. 더불어 이 발표문에서는 참고한 문헌의 출처를 일일이 밝히지 않을 것이며, 추후 연구논문으로 발표할 때 전거를 모두 밝히는 것으로 하겠다.

합리주의를 다음과 같이 세 가지 양상으로 구분하여 비판한다.

2.1 과대평가된 이성 비판

니체의 전통 서양 철학에 대한 비판은 이성에 대한 평가가 과장됐음을 드러내면서 시작한다. 서양 전통 철학에서 이성(이성)은 대상의 본질 인식을 가능하게 해주는 능력이며, 이와는 반대로 감각이나 감정 등 신체에 속한 것들은 이러한 본질 파악에 방해가 되는 요소로 흔히 취급된다. 서양 철학자들의 이러한 이성을 향한 태도를 보고 니체는 『우상의 황혼』에서 다음과 같이 분명히 저술하고 있다. “이 철학자들은 이성 범주들이 감각적 경험에서 유래한 것일 수 없다고 (중략) 우리는 한때 더 높은 세계(höheren Welt)에서 살았었음이 틀림없다. (중략) 우리는 신적인 존재임에 틀림없다. 왜냐하면 우리는 이성을 가지고 있기 때문이다!”²⁾ 여기서 니체가 말하고자 하는 것은, 서양 철학사에서 소크라테스와 플라톤 이후로 이성이란 인식 능력은 실재를 그 자체로써 객관적으로 파악할 수 있는 인간의 본질적 요소로 여겨져 왔다는 것이다. 하지만 니체는 이성적 능력으로 존재, 실재, 진리 등을 파악할 수 있다는 것은 우리의 착각일 뿐이라고 말한다. 반대로 니체는 “지성은 오류 외에는 만들어낸 것이 없으며”³⁾, “우리는 결코 ‘사실’에 부딪히지 않는다”⁴⁾고 단호하게 말한다. 즉 서양 전통 철학에서 이성이 가진 우월성이란 무상할 뿐이며, 절대적이고 보편적인 진리를 발견할 수 있는 유일한 능력이 아니라 지극히 인간적인 능력일 뿐이다. 인간 존재의 본질이자 초감성적 진리를 파악할 수 있는 이성은 니체에 게서 큰 이성이라는 신체의 유용성에 복종하는 작은 이성으로 전락한다. 니체에게 중요한 것은 이성이 아니라 신체, 그리고 오로지 신체를 통해서 가능한 경험이다.

2.2 이원론적 세계관 비판

니체는 서양 전통 철학의 인식론이 이원론적 세계관을 전제하고 있다고 본다. 인식론에서 말하는 진리란 불변하면서 보편적 성격을 지니기에 경험 세계에서 경험될 수 없고 이성적 능력을 통해서만 인식될 수 있다. 이러한 진리관은 진리를 인식할 수 있는 이성에 가치를 두는 동시에 신체와 감각 경험을 비하하게 되고, 이러한 이분법적 구도는 초월 세계에 대한 지향과 경험 세계의 부정이란 결과를 초래한다. 이에 대해 니체는 “세계를 ‘참된’ 세계와 ‘가상’ 세계

2) 프리드리히 니체, 『우상의 황혼』, 박찬국 역, 아카넷, 2020, 46쪽.(이하 『우상의 황혼』으로 표기한다.)

3) 니체, 『니체전집 12, 즐거운 학문, 메시아에서의 전원시, 유고(1881년 봄~1882년 여름) 칭찬이나 비난에 무관심해지기 외』, 안성찬·홍사현 역, 책세상, 2020, 185쪽. (이하 책세상에서 번역하여 출간한 니체전집을 인용하는 경우 권호와 절, 쪽수로 표시한다.)

4) 『니체전집 20』, 11(113), 350쪽.

로 나누는 것은 그것이 그리스도교적인 방식으로 행해지든 칸트(결국은 교활한 그리스도교 인인)의 방식으로 행해지든 단지 데카당스를 암시하는 것에 지나지 않는다. 그것은 몰락하는 삶의 징후인 것이다.”⁵⁾라고 말한다. 또한 니체는 『차라투스트라는 이렇게 말했다』에서, “배후 세계라는 것을 꾸며낸 것은 고뇌와 무능력, 그리고 더없이 극심하게 고뇌하는 자만이 경험하는 그 덧없는 행복의 망상이었다.”⁶⁾라고 말한다.

여기서 니체는 이원론적 세계관에 대하여 두 가지를 말하고 있는데, 배후 세계 혹은 참된 세계로 표현되는 초월 세계란 애초에 인간의 인식 이전에 존재하던 세계가 아니라 인간에 의해 발명된 세계이며, 이 세계는 인간이 자신의 불완전함에 대한 고통과 절망을 극복해내지 못한 무능력함에서 탄생한다는 것이다. 결국 니체가 보기에 인간이 초월 세계를 고안해내고 그 세계에 속한 참된 진리를 추구하는 것은, 경험 세계에서의 삶을 극복해내지 못하여 “신체와 대지에서 벗어”⁷⁾날 수 있다는 망상에 스스로 빠지는 것에 불과한 것이다. 이렇게 경험 세계를 평가절하하고 초월 세계에 가치를 두는 이원론적 세계관을 두고 니체는 “없애버리지 않으면 안 된다”⁸⁾고 강하게 주장한다.

2.3 진리 개념 비판

니체는 크게 두 가지 방법을 통해서 진리 개념의 불가능성을 주장한다. 첫째로 인간의 인식 능력의 한계를 밝혀 진리 인식이 불가능함을 강조하는 것이다. 1)에서 살펴봤듯이 니체는 인간 이성이 감각을 초월하여 객관적 진리나 초월 세계를 인식할 수 없다고 말한다. 이는 칸트가 인간 인식 능력에 한계를 설정하기 위해 감각 경험의 한계 개념으로 물자체를 설정하는 것과 같은 취지이다. 니체에게 진리란 “유동적인 한 무리의 비유, 환유, 의인관들, (중략) 환상들이다.”⁹⁾ 즉 인간의 이성 작용으로 얻을 수 있는 것은 객관적 진리가 아니라 일종의 비유, 표상 그리고 개념 밖에 없다.

니체가 진리 개념을 비판하는 또 하나의 방법은 바로 이원론적 세계관 비판이다. 니체가 서양 전통 철학의 인식론과 관련하여 진리 개념을 비판하는 이유는, 이 진리 개념이 진리 대응설에 기초하고 있기 때문이다. 이러한 진리 대응설은 불변하는 대상 즉 본질의 세계를 전제해야만 하는데, 니체 철학에서 세계란 지속적으로 그리고 역동적으로 변화하는 경험 세계밖에

5) 『우상의 황혼』, 48쪽.

6) 『니체전집 13』, 「배후 세계를 신봉하고 있는 사람들에게 대하여」, 47쪽.

7) 『니체전집 13』, 「배후 세계를 신봉하고 있는 사람들에게 대하여」, 49쪽.

8) 『니체전집 21』, 14(134), 142쪽.

9) 『니체전집 3』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 450쪽.

없다. 따라서 진리에 대응하는 불변하는 대상이나 본질은 애초에 니체 앞에서 존립 자체가 불가능하다.

니체가 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」에서 밝히고 있듯이, 지금껏 우리가 참된 인식을 통해 찾고자 했던 ‘진리’는 사실 우리가 살아가는 경험 세계 내에서의 삶을 위해 ‘발명’한 것이다. 결국 진리는 니체에게서 오류, 거짓, 가상, 허구일 뿐인 것이다. 이러한 진리가 가진 창조적이고 역사적인 특징이 세대를 거쳐 망각되면서 ‘객관적’ 혹은 ‘보편적’ 지위를 누릴 수 있게 된 것이다. 인간은 경험을 초월한 초월 세계의 어떤 무엇을 감각할 수 있는 혹은 인식할 수 있는 능력이 없다. 니체에게 진리란 오로지 인간의 관점에서 인간의 삶에 쓸모가 있고 도움이 되는 표상 중 하나일 뿐이다. 즉, 이원론적 세계관을 전제로 하여 인간 바깥 실재와 일치하는 관념이 아니라, 삶에 유익하다고 해석되는 오류가 바로 니체 철학에서 말하는 ‘진리’가 되는 것이다. 따라서 우리가 진리를 파악하는 행위는 인식 행위가 아니라 해석 행위로 바뀌게 된다.

3. 합리주의 비판 근거

니체는 서양 전통 철학에 의해 이성이 과대평가 되었다고 비판하며, 이 이성을 인간의 본질이자 진리 파악의 가능 근거라는 지위에서 삶을 위한 도구 중 하나로 끌어내린다. 여기서 니체가 이성의 월권에 대해 비판하는 근거로 자신의 철학에서 신체와 경험을 제시한다. 인간의 본질적 요소는 이성이 아니라 신체로 대체되고, 이 신체는 감각 경험을 기반으로 하여 자신이 받든고 서 있는 경험 세계를 긍정하고 해석하며 살아간다.

3.1 큰 이성으로서 신체

니체는 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 중 「신체를 경멸하는 자들에 대하여」에서 인간을 신체와 정신으로 나누는 서양 전통 철학의 이원론적 구도를 타파하고 신체로서의 인간을 이야기한다. “나는 전적으로 신체일 뿐, 그 밖의 아무것도 아니며, 영혼이란 것도 신체 속에 있는 그 어떤 것에 붙인 말에 불과하다. 신체는 커다란 이성이며, 하나의 감각 기관을 지닌 다양성이고 전쟁이자 평화, 가축 떼이자 목자이다.”¹⁰⁾ 여기서 말하는 전쟁과 평화, 가축떼와 목자는 신체가 하나의 단일한 육체, 원자론적 존재가 아니라 역동적인 힘들과 충돌 그리고 의지들이 상호 작용하는 일종의 장(場)임을 의미한다. 즉 전쟁이란 신체 속에서 벌어지는 힘들이 서로

10) 『니체전집 13』, 「신체를 경멸하는 자들에 대하여」, 51쪽.

우위에 서기 위해 벌이는 투쟁이며, 평화란 그 힘들이 위계질서 지어진 순간이라고 할 수 있을 것이다. 이 신체에서 이성적 능력은 신체적인 것(욕망, 감정, 충동 등)에 대하여 절대로 우월한 지위를 누릴 수 없으며, 오히려 이러한 힘들의 관계와 끊임없이 영향을 주고받는 유기적 관계를 이룬다.

신체에서 벌어지는 이러한 힘과 충동의 역학 관계는 우리의 의식으로 밝히 파악할 수는 없으나 항상 인식의 근저에서 벌어지기 때문에 이러한 힘들의 관계를 배제하고 이루어지는 사유 활동 혹은 이성 활동이란 신체에게서는 불가능하다. 즉 니체 철학에서 이성은 인간의 인간됨을 보증하는 유일한 본질적 요소가 아니라 신체의 일부 기능에 국한되고, 진리 파악의 가능 근거도 아니게 되며, 따라서 데카르트의 *cogito*와 같이 진리 인식의 마지막 원인의 지위도 누릴 수 없게 된다. 인간의 인식 능력으로는 순수 이성 작용을 통한 객관적 진리를 파악할 수 없으며, 항상 신체가 처한 특정한 관점하에서 이루어질 수밖에 없게 된다. 결국 니체 철학에서 인식론은 신체가 발 딛고 선 관점에 따라서 인식 내용이 바뀌는 관점주의로 대체되며, “사물의 척도이자, 창조하며 의욕하고 평가하는”¹¹⁾ 역할은 이제 이성이 아니라 신체가 도맡게 되는 것이다.

3.2 경험을 통한 해석

니체에게 인식 활동은 다양한 것, 수없이 많은 것을 동일한 것, 유사한 것, 계산할 수 있는 것으로 위조하는 것이며, 삶의 유용성이란 측면에서 해석하는 활동이다. 이러한 인식 활동, 혹은 해석 활동은 신체를 통한 경험에서 시작된다. 니체는 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」에서 인간의 인식 과정을 간략하게 소개한다. “신경자극을 우선 하나의 영상으로 옮기는 것! 첫 번째 비유. 영상을 다시 하나의 음성으로 만드는 것! 두 번째 비유.”¹²⁾ 우선 신체의 감각을 통해 들어온 신경자극이 영상으로 옮겨진다. 또한 니체는 낱말과 개념이 원초적 경험 덕분에 형성된다고 말하는데, 여기서 확실히 알 수 있는 것은 니체가 언어를 지칭하는 대상을 있는 그대로 반영하는 것이 아니라 일종의 메타포 혹은 비유로 이해하고 있다는 것이다. 즉 니체 철학에서 신체로서의 인간은 이성적 능력으로 대상을 있는 그대로 인식하는 것이 아니라 감각 경험을 통하여 해석하기 때문에 이미지, 은유, 기호로 대상을 인식하며, 이러한 해석의 결과물은 대상과 같지 않고 대상을 있는 그대로 반영하지도 않는다. 아무리 정교하고 명확하게 언어를 사용한다 하더라도 니체에게 결국 언어란 본질적으로 잡다한 경험 세계를 해석한

11) 『니체전집 13』, 「배후 세계를 신봉하고 있는 사람들에게 대하여」, 48쪽.

12) 『니체전집 3』, 「비도덕적 의미에서의 진리와 거짓에 관하여」, 448쪽.

기호에 불과하다.

따라서 니체 인식론에서 핵심적인 것은 객관적이고 정확한 인식이 아니라 끊임없는 개념 창조와 발명이라고 할 수 있을 것이다. 자신의 삶을 보존하고 발전시키기 위해서 인간은 어떤 신경 자극에서 시작하여 비유 혹은 형상을 창조한다. 이러한 비유는 개인의 원체험이며 인간이 속한 언어 공동체 안에서 이해되기 위해서는 개념화, 다시 말해 언어로 표현되어야 한다. 이렇게 창조된 개념은 진리 대응설을 전제했던 서양 전통 철학에서와는 다르게 사물과 대응되지 않으며, 대상과 동일한 것도 아니고, 논리적 인과적 필연성의 관계로 엮여 있지도 않다.¹³⁾ 이러한 은유, 기호, 언어는 초월 세계에 속한 것을 인간이 인식 혹은 상기해서 얻어지는 것이 아니라, 바로 경험에서 나오기 때문이다. 니체 철학에서 중시하는 해석도, 새로운 의미의 창조도 모두 경험에서 비롯된다. 신체로서의 인간이 이성적 직관이 아니라 경험을 통한 해석으로 의미와 언어를 끊임없이 창조하는 삶을 살아갈 때, 이성의 독단은 비로소 설 자리를 잃게 되는 것이다.

4. 결 론

니체가 비판한 서양 전통 철학의 합리주의 사조는 곧 이성에 대한 지나친 평가에 기인한다. 오랜 시간 이성은 진리 파악이 가능한 유일한 인간 능력이란 핑계로 신체를 비롯하여 여타 다른 가치들을 평가절하하게 만드는 빌미를 제공하였다. 이에 대해 니체는 이성적 능력의 형이상학적 진리 파악 불가능성을 주장하며, 따라서 경험 세계 너머의 초월 세계와 객관적 진리 개념까지 비판한다. 이는 니체가 단순한 비판자로서 서양 전통 철학이 가진 비인간적 면모에 대하여 비판하는 것이 아니다. 인간이란 수많은 힘과 의지, 충동들이 투쟁하는 신체이며, 감각 경험을 통해 관점적으로 세계를 해석하며 살아가는 신체임을 드러내는 니체 본인의 철학적 사유에 기반한 비판이다.

그런데 니체는 일종의 격언이나 아포리즘과 닮은 본인의 난해한 저술 방식, 그리고 최종적으로 자신이 기획한 『힘에의 의지』 저술 활동의 포기로 인해, 지금껏 서양 전통 철학의 합리주의 비판자로서의 지위를 공고히 해오긴 했지만, 자신만의 철학적 체계를 완성한 철학자로 인정을 받는 데에는 여전히 다소간 어려움이 있는 것처럼 보인다. 하지만 본 연구를 통해서 우리는 니체 철학이 신체와 감각 경험을 중심으로 구성되는 ‘경험적 사유체계’로 그 모습을 드러낼 가능성을 모색해보았다. 이는 니체 철학이 서양 전통 철학에 대한 부정을 통해서만 자기 정체성을 확립하는 것이 아니라, 자기 스스로 나름의 고유한 철학적 체계를 확립해놓고 있음을 확인해주고 있다.

13) 『니체전집 19』, 7(4): “필연성과 보편성은 결코 경험을 통해 얻어지는 것이 아니다.”

우리는 다른 사람의 마음을 지각할 수 있는가? -직접 사회 지각(Direct Social Perception) 논제를 중심으로-

이지현
이화여자대

본 연구의 목적은 직접 사회 지각(Direct Social Perception, 이하 DSP) 논제에 대한 제안된 주요 이론들 검토하고, 이 DSP 옹호 이론들이 그들의 주장과는 달리 타자 마음 문제를 지각하지 못함을 논증하는 것이다. 우리는 일상에서 다른 사람의 마음에 대한 이해를 기반으로 관계를 맺으며 살아간다. 상대의 모든 마음을 알 수 있는 것도 아니고, 이따금씩 도무지 이해할 수 없는 사람들을 보긴 하지만 그래도 어느 정도 서로를 알고, 알 수 있다고 생각한다. 이때의 ‘다른 사람의 마음’이란 타자가 갖고 있는 믿음, 욕구, 감정, 느낌, 의도, 동기 등의 마음 상태들을 가리킨다. 철학의 ‘타자 마음 문제(the problem of other minds)’는 자신의 마음이나 물리적 대상과는 달리 ‘직접 접근 불가능한 타자의 마음을 우리가 어떻게 인식하는가?’라고 묻는다. 타자 마음 문제가 성립하려면 최소 두 가지 명제가 전제되어야 한다. 첫째, 타자의 마음 상태는 내성 될 수 없다. 둘째, 그것을 직접 지각할 수 없다.

타자 마음의 인식론적 문제를 탐구해온 많은 철학자들과 인지과학자들은 타자 마음 문제를 전제한다. 따라서 그들의 이론적 작업은 타자 마음을 이해하기 위해 요구되는 인지적 과정을 밝히는 일에 집중되었다. 철학에서의 존 스튜어트 밀의 ‘은유로부터의 논증’과 ‘최고의 설명으로부터의 논증’과 더불어 인지과학의 마음 이론(Theory of Mind, ToM)에서의 ‘이론-이론’과 ‘시뮬레이션 이론’ 등이 이러한 작업에 속한다. 이와 대조적으로 몇몇 현상학자들과 분석철학자들¹⁾은 타자의 마음 상태를 직접 지각할 수 있기 때문에 타자 마음 문제는 발생하지 않는다고 보았다. ‘직접 사회 지각 논제(Direct social perception thesis, 이하 DSP)’란 이처럼 타자 마음을 때때로²⁾ 직접 지각할 수 있다는 주장을 의미한다. 특히 이 논의의 중심이 되는

1) 현상학자들로는 후설, 막스 셸러, 메를로 퐁티, Gallagher (2008) 등이, 분석철학자들로는 Dretske(1973), McDowell(1982), McNeill(2012), Newen et al.(2015) 등이 언급된다. 참고: Krueger (2018), pp. 302-304.

2) DSP 옹호자들이 타자의 모든 마음 상태를 지각할 수 있다고 주장하는 것은 아니다.

ToM 맥락에서의 DSP는 타자 마음 이해에 추론이나 시뮬레이션 같은 지각 후 과정이 필수가 아님을 강조한다.³⁾ 그러나 DSP 옹호자들은 타자의 마음 상태가 지각 가능하다는 큰 틀만 공통되게 받아들일 뿐 DSP에 대한 구체적인 이해와 지지하는 논거들은 매우 상이하다. 본 논문은 Dretske/McNeill의 인식론적 지각(epistemic-seeing) 분석과 Siegel의 지각의 ‘풍부한 내용 관점(the rich content view)’을 참고하여 상이한 DSP 이론들을 세 유형으로 분류하여 평가하겠다.

타자 마음 지각의 일상적인 예를 들어보자. ‘나는 민준이가 화난 것을 보았다.’ 물리적인 대상에 대하여는 직접 지각이 가능하다는 가정 하에⁴⁾ 이를 아래처럼 해석할 수 있다.

- (1) 나는 민준의 화를 볼 수 있다(특성-지각).
- (2) 나는 민준이 화난 사실을 볼 수 있다(사실-지각).
- (3) 민준의 화는 나의 지각 내용의 일부를 구성한다(풍부한 내용 관점).⁵⁾

(1)과 (2)는 Dretske/McNeill의 ‘봄(seeing)에 대한 분석을 적용한 구분이다. Dretske(1969)는 보는 것을 ‘대상을 봄(seeing things)’과 ‘사실을 봄(seeing facts/that)’으로 구분한다. 이때 ‘대상-봄’ 자체는 인식적 함축이 없기에 ‘비-인식론적(non-epistemic) 봄’이고 ‘사실-봄’은 인식적 상태에 있기 때문에 ‘인식론적(epistemic) 봄’이다. 그리고 이 인식론적-봄은 어떤 대상-봄에 의해 구성되었는지에 따라 일차적인 인식론적 봄(primarily epistemic seeing)과 이차적인 인식론적 봄(secondarily epistemic seeing)으로 구분된다. 예를 들어 ‘자동차 연료 탱크에 연료가 반 남았다’는 인식론적-봄이 그 사실을 구성하는 바로 그 대상(자동차 연료 탱크)-봄을 포함한다면 일차적인 인식론적 봄에 해당한다. 반면 그 사실-봄이 그것을 구성하는 대상과 별개의 대상(예: 연료 계기판)-봄을 통해 일어난 경우 이차적인 인식론적 봄에 해당한다. 이는 본 대상과 본 사실 사이에 연결 지식(연료 계기판과 연료 탱크에 관한 관계 지식)이 필요한지 여부 따른 차이이다. 일차적인 인식론적 봄은 이러한 연결 지식이 없기에 비추론적(직접적)이지만, 이차적인 봄은 연결 지식이 필요하므로 인식론적으로 추론적(간접적) 구조를 가진다. McNeill(2012)은 Dretske의 지각 분석에 ‘특성-봄(seeing features)’의 차원을 더하였다. 그렇

3) Gallagher (2008), p. 538.

4) 타자 마음 지식만이 가진 특별한 인식론적 문제가 있는지를 알아보는 것이 주요 목적이기 때문에 물리적 대상과 같은 일반적인 지각의 경우는 대상에 대한 직접 지각이라고 선가정해야만 한다. 그렇지 않으면 DSP는 무조건 틀린 주장이 되는데, 그 이유가 타자 마음이기 때문이 아니라 지각이기 때문이다. 참고: Newen (2017), p. 3.

5) 세 해석은 서로 배타적이지 않다. DSP에 대하여 (1)이 가장 강한 해석이고, 뒤로 갈수록 느슨하다. 따라서 (1)의 의미에서 DSP를 옹호하면 (2), (3)해석에, (1)은 거부하지만 (2)에 동의하면 (3)에 대한 동의도 함축하는 셈이다. 그러나 그 역의 관계는 성립하지 않는다.

게 되면 어떤 ‘대상 O 가 F 하다’는 사실 지각은 O 를 볼 뿐만 아니라 O 에 속한 특성 F 를 비-인식론적으로 보았을 때에만 인식론적 구조상 직접 지각이다. 반면 F 가 아닌 G 특성을 보고 ‘ O 가 F 하다’를 지각한 경우, G 와 F 사이의 연결 지식이 함축되어 있기 때문에 그것은 간접적인 지각에 해당한다.

(1) 나는 민준의 ‘화(F)’를 볼 수 있다.

첫 번째 DSP 유형은 민준의 ‘화’라는 특성 자체를 지각할 수 있다고 본다. 이에 대하여 두 가지 설명이 제안되었다. 하나는 체화된 인지 패러다임에 기댄다⁶⁾. 다른 하나는 감정 패턴 개념에 호소한다. 체화된 인지는 마음을 입력된 지각 정보를 계산하고 행동으로 출력하는 두뇌 기관과 같은 것으로 보는 시각을 거부한다. 마음은 구체적인 상황(situated)에 배태된(embedded) 상태로 상호작용하는 몸을 포함하기(embodied) 때문이다. 이 관점의 대표적 지지자인 Gallagher는 지각의 행화적(enactive) 성격 역시 강조한다. 우리가 무언가를 지각할 때 수동적인 방식이 아니라 나의 기대와 행동가능성(affordance)으로서 지각한다는 것이다. 상호작용의 맥락 속에서 지각은 사회 문화적인 맥락, 상황 맥락, 상대방의 표정, 행동, 제스처 등을 모두 전달하고 적절한 나의 반응을 일으킬 정도로 스마트하다⁷⁾. 나와 민준 간의 상호작용 맥락 속에서 나는 이미 ‘민준의 화’를 지각하였기에 별도의 인지 처리 과정이나 자각 없이도 이미 그의 눈치를 보고 있다.

민준의 ‘화’를 볼 수 있다는 해석의 또다른 논거는 감정 패턴 이론이다.⁸⁾ Newen과 동료들은 감정을 그 감정에 특징적인 특성들로 구성된 패턴으로 볼 것을 제안한다. 그들은 감정 패턴 지각이 체스 전문가가 초보자들은 알아채지 못하는 말들의 패턴을 의미 있게 지각하는 것과 유사하다고 본다. 감정 패턴의 경우 그것을 구성하는 특징들로 생리적 반응, 행동과 행동적 성향, 표현 특성들, 현상적 측면들, 인지적 특성들이 포함된다. 주목할 만한 점은 감정 패턴 지각에 그 패턴을 구성하는 모든 특성들이 요구되지도 않고, 필수적으로 포함되어야 하는 특성도 없다는 점이다.⁹⁾ 패턴 지각을 일으키기에 충분한 특성들만 있으면 해당 감정은 지각될 수 있다.

6) Gallagher (2008); Gallagher & Zahavi (2008), Ch.9; Krueger (2018) 등.

7) Gallagher (2008)

8) Newen et al. (2015); Newen (2015); Newen (2017); Gallagher는 감정 패턴 설명이 체화된 인지 관점에서 포섭 가능하다고 본다. (Gallagher (2015), p. 455.)

9) Newen et al. (2015), pp. 194-195.

(2) 나는 ‘민준이 화났다’는 사실을 볼 수 있다.

DSP에 대한 두 번째 해석은 ‘화’라는 특성(F)은 못 보더라도 다른 표현적 특성들(G)을 통해 ‘민준이 화났다’는 사실을 일차적인 인식론적 의미에서 지각할 수 있다는 것이다.¹⁰⁾ ‘민준이 화났다’는 사실은 어쨌든 민준(O)-봄을 포함하기 때문에 일차적인, 즉 비-추론적인 인식론적 봄에 해당한다. 이 해석을 지지하는 DSP 옹호자들은 대상을 직접 보지 않았다는 것이 그에 관한 사실을 볼 수 없음을 함축하지는 않음을 강조한다. Dretske는 투명 화성인 사례¹¹⁾를 통해 이를 설득하려 한다. 지구에 스파이로 온 화성인은 투명 화성인이 되기 위해 강력한 자기장을 발생시켰고 그 탓에 자신의 모습은 감춰으나 온갖 고철들이 들러붙는다. 이 경우 지구인은 화성인 자체는 볼 수 없지만 ‘여기 화성인이 있다’는 사실은 볼 수 있다. 화성인 스파이가 이번에는 지구인으로 위장했다. 이 경우 지구인은 화성인을 보지만 정작 ‘여기 화성인이 있다’는 사실을 보기는 어렵다. Cassam은 다른 사람이 화난 사실을 지각하는 경우에도 Dretske가 제시한 일차적인 인식적 봄의 조건¹²⁾을 모두 만족하기 때문에 화 자체를 보지 못하더라도 ‘그가 화났다’는 사실은 추론 없이 직접적으로 지각할 수 있다고 주장한다.¹³⁾ 오히려 그는 화 자체를 신체적 표현과 공변하는 관계와 같은 것으로 설명하려는 시도가 설명적 부담만 안겨줄 뿐이라고 말한다.¹⁴⁾ Overgaard도 비록 (3)해석을 지지하지만 위의 화성인 사례와 반 프라센의 빛, 바람 설명처럼 대상-지각과 사실-지각의 논리적 연결을 약화시키는 사례들에 기대어 (1) 해석이 DSP 논쟁에 그리 도움되지 않음을 보이고자 하였다.

(3) 민준의 화는 나의 지각 내용의 일부를 구성한다(풍부한 내용 관점).

(3)은 DSP를 마음 상태 속성이 지각 경험의 내용을 구성할 수 있다는 의미로 이해한다.¹⁵⁾ 지각의 풍부한 내용 관점은 지각의 현상적 내용을 구성하는 속성이 형태, 색, 명도, 움직임 같은 저차적인 속성들뿐만 아니라 종, 인과성, 문장의 의미, 마음 상태와 같은 고차 속성들도 포함된다고 본다.¹⁶⁾ Overgaard는 이 풍부한 내용 관점을 DSP 논쟁에 적용할 수 있고 Siegel의

10) 이 해석을 취하는 이론가들로는 Dretske (1973); Cassam (2007); Overgaard (2017)이 있다.

11) Dretske (1973), pp. 38-39.

12) Dretske (1969), pp. 79-88. S 는 b 가 P 임을 일차적인 인식론적 방식으로 본다’ only if: (i) b 는 P 이다. (ii) S 는 b 를 (비-인식론적인 방식으로) 본다. (iii) S 가 b 를 비-인식론적인 방식으로 보는 조건들은 b 가 P 이지 않았더라면 그것은 S 에게 지금과 같은 방식으로 보이지 L 않았을 조건들이다. (iv) 조건이 (iii)에서 서술한 것과 같다고 믿고 있는 S 는 b 가 P 한 것으로 파악한다(take).

13) Cassam (2007), pp.162-163.

14) Cassam (2007), p. 162.

15) Siegel (2010); Newen (2017); Overgaard (2017); Varga (2017). Varga의 경우 타자 마음 상태가 아닌 타자 마음 존재에 대하여 풍부한 내용 관점을 취한다.

16) Siegel (2010), pp. 6-7.

‘현상적 대조 방법’¹⁷⁾으로 타자 마음 상태가 지각의 내용을 구성하는지 확인해볼 것을 제안한다.¹⁸⁾ Newen은 지각의 자유로운-내용 관점(the liberal-content view)을 옹호하면서 지각의 내용은 감정 패턴뿐만 아니라 인상도 포함할 수 있으며 더 나아가 인지적 침투에 의해 지각의 내용이 달라질 수 있음을 주장한다.¹⁹⁾

지금까지 DSP에 대한 가능한 해석 세 가지를 살펴보았다. 그러나 이 세 유형 중 어느 것도 타자 마음 문제를 결정적으로 기각하지 않는 것처럼 보인다. 세 가지 해석 모두 타자 마음 상태에 관한 ‘지각가능성’을 보이려고 애쓰는 반면, ‘직접 접근가능성’에 대해서는 침묵한다. Dretske/McNeill의 인식적 봄 분석은 지각한 대상(특성)과 지각한 내용 사이에 어떤 연결 지식이 요구되는 경우 일차적인 인식론적 지각에 해당하더라도 추론적일 수 있음을 보였다. 이를 바탕으로 해석(2)를 지지하는 과정에서 꺼낸 대상-지각과 사실-지각의 연결을 약화시키는 사례들은 특성-지각 차원에서 전혀 다르게 해석될 수 있다. 이를테면 지구인으로 위장한 화성인을 보고도 ‘화성인이 있다’는 사실을 지각하기 어려운 이유는 대상-봄과 사실-봄의 연결이 약해서이기보다 화성인에게 특징적인 특성-봄이 없기 때문이라고 설명할 수 있다. 이러한 새로운 설명은 특성-봄과 사실-봄의 관계의 연결성을 손상시키지 않는다. 결국 타자 마음에 대한 일차적인 인식론적 지각이면서 직접적이기 위해서는 ‘민준의 화’ 특성-봄이 가능해야 한다. DSP에 대한 해석(2) 자체만으로 타자 마음 문제를 기각하지 못한다.

DSP 해석(3) 역시 타자 마음 문제를 무효로 만들기 어려워 보인다. ‘풍부한 내용 관점’을 주장하는 Siegel과 Newen은 지각의 인지적 침투가능성(cognitive penetrability)을 적극 수용한다. 심지어 Siegel은 인지적 침투가 경험의 인식론적 정당화 능력을 약화시킬 수 있음을 논증한 바 있다²⁰⁾. 지각자가 타자의 마음에 직접 접근할 수 없어서 어떤 지각이 오염되었고 어떤 지각이 오염되지 않았는지 식별할 능력이 없다면 지각의 내용에 타자의 심적 상태가 포함되더라도 내 지각을 구성하는 타자의 심적 상태가 실제 그 사람의 심적 상태와 일치한다는 보장이 없다.

가장 유력한 해석은 (1)이다. Gallagher는 DSP를 다음과 같이 설명한다.

... 실질적으로 말해서, 직접 지각 등은 다른 사람들과 상호작용하는 데 필요한 것을 거의 내내 전

17) 경험 자극은 동일하나 고차적인 속성을 인지할 때와 그렇지 않을 때, 경험의 현상적 차이가 있는지를 비교하는 방법이다. 참고: Siegel (2010), pp. 87-88.

18) Overgaard (2017), pp. 756-758.

19) Newen (2017), pp. 775-780.

20) 비합리적인 믿음이 그 믿음에 의해 도출된 다른 믿음에 비합리성을 전이할 수 있듯이 비합리적이라 평가되는 심리적 상태는 그것을 원인으로 가진 지각 경험 역시 비합리성에 ‘오염된다는(checkered)’ 것이다 Siegel (2013), pp. 701-703.

달한다. 넓은 범위의 일반적인 상황에서 실용적이거나 사회적인 맥락뿐만 아니라 그 사람의 움직임, 몸짓, 표정 등에서 이용할 수 있는 것이 이미 너무 많아서, 지각적으로 접근 가능한 것 안에서 이해하기 위해 필요한 모든 것을 취할 수 있다(Gallagher, 2008:540).

이 인용문에 따르면 상호작용 과정에서 지각이 전달할 수 있는 정보들은 사회적 맥락, 상황적 맥락, 움직임, 몸짓, 표정과 같은 신체적인 특징들이다. 그리고 Gallagher는 이러한 신체적인 표현들을 마음의 일부로 본다.²¹⁾ Krueger 역시 마음을 내적인(신경적, 생리적, 현상적) 부분과 외적인(행위적, 환경적) 부분으로 구성된 혼합체(hybrid entities)로 설명한다. Gallagher는 이와 같은 체화된 마음의 설명 방식은 타자 마음 문제를 일으키지 않는다고 말하지만²²⁾ 이에 동의할 수 없는 두 가지 이유가 있다.

첫 번째로 마음을 외적인 부분과 내적인 부분으로 구성된 혼합체로 보더라도 어디까지나 핵심적인 부분은 내적인 부분에 속한 현상적인 특성이다. 현상적 좀비 또는 생김과 행동이 인간과 매우 유사한 안드로이드 로봇을 떠올려 보자. 그리고 그와 반대 사례, 식물인간으로 판정 받았으나 fMRI 상 의식 활동이 있어 보이는 사례²³⁾도 함께 떠올려 보자. 우리는 전자를 보고 그가 마치 마음이 있는 것처럼 지각할지 몰라도 마음을 가진 존재로 보기는 주저할 것이다. 반대로 후자의 경우 외적인 표현들을 통해서도 그의 마음 상태를 전혀 지각할 수 없더라도 그를 마음 없는 존재로 보기는 주저할 것이다. 마음을 구성하는 핵심이자 결정적 특성이 현상적 특성이라면, 타자 마음 문제를 기각하기 위해서는 타자 마음의 현상적인 부분에 직접 접근할 수 있음을 보여야만 한다. 감정 패턴 이론도 위와 같은 문제를 가진다. 그 이론에 따르면 개별 감정 패턴을 구성하는 여러가지 특성들 중 필수적인 요소는 없다.²⁴⁾ 즉 현상적 특성의 기여 없이도 감정 패턴 지각은 일어날 수 있다. Newen은 이 부분의 이해를 돕기 위해 지붕과 굴뚝이 있는 집 그림과 지붕 없는 집 그림을 비교해 보여주며, 두 그림의 구성 요소들에 어느정도 차이가 있더라도 둘 모두 집으로 지각할 수 있다고 말한다.²⁵⁾ 그러나 사회 지각 문제를 이 그림에 비유하면 마음의 현상적 특성은 그 집의 몸체에 해당하는 것 같다. 만약 그 그림에 집의 몸체가 빠졌다면 지붕, 굴뚝, 나무 등의 특성들이 집 패턴 지각을 일으킬 수 있을까?

21) Gallagher & Zahavi (2008), pp.206-208

22) Gallagher & Zahavi (2008), pp.207-208

23) 예: Adrian et al. (2006)은 식물인간으로 판정 기준에 부합하는, 즉 의식활동이 없다고 판정 받은 사람들에게 테니스를 치는 상상을 해보라는 등의 과제를 주고 fMRI로 관찰한 결과 뇌의 운동 영역이 일반인들과 유사한 활동을 보였다고 보고하였다.

24) “우리는 ‘감정’을 어떤 것도 필수적이지 않은 특징적인 특성들로 이루어진 클러스터 개념으로 받아들일 것이다(Newen, et al. (2015), p. 191.)”

25) Newen (2017), p. 773.

해석(1)이 타자 마음 문제를 기각하지 못한다고 보는 두 번째 이유는 두 이론의 화-지각 설명이 특성-지각보다는 사실-지각 수준에서 이루어진다는 점에 기인한다. Gallagher 스스로도 ‘DSP는 Dretske가 말한 의미에서 인식론적’임을 분명히 한다.²⁶⁾ 그리고 인식론적 DSP에 대한 다른 감각 속성들로 환원되지도, 하부인격적 수준에서의 추론을 요구하지도 않는다는 추가적인 설명들은 DSP가 비-추론적인 인식론적 지각임을 보이려는 것 같다. 감정 패턴 지각 이론도 마찬가지이다. 그들은 감정 패턴 인식(recognition) 처리과정이 지각적이라는 의미에서 패턴 지각이라고 부른다.²⁷⁾ 그 지각이 인식의 역할을 담당한다면 패턴 지각은 비-인식론적인 봄을 의미하지 않는다. 그렇다면 체화된 감정 지각과 감정 패턴 지각은 비-인식론적인 의미에서 어떤 특성-봄을 포함하고 있는가? 그리고 어떤 특성-봄을 포함해야만 완전히 비-추론적인 인식론적 지각이라고 할 수 있을 것인가? 앞서 DSP 해석(1)에 회의적인 첫 번째 이유를 설명하면서 감정 패턴이든 감정 혼합체든 그것의 핵심적이고 결정적인 특성은 어디까지나 타자가 경험하고 있는 현상적 특성임을 확인하였다. 타자 마음 문제가 발생하지 않는 방식으로 민준이 화났다는 사실을 지각하려면 민준의 화에 결정적 기여를 하는 현상적 특성에 직접 접근할 수 있어야 한다. 그러나 두 이론에서 비-인식론적으로 지각 가능한 특성들이란 표정, 행동, 제스처, 상황 맥락과 같은 마음의 외적인 부분들에 한정된다. Gallagher와 Zahavi는 오히려 후설을 인용하며 타자 마음의 현상적 특성에 접근하게 되면 그것은 더 이상 “타자의” 마음이 아니기에 자신과 타자의 마음에 대한 비대칭적 접근 방식은 유지되어야 한다고 말한다.²⁸⁾ 이를 미루어 볼 때 두 이론이 설명하는 타자 감정의 인식론적 지각은 언제나 그것에 핵심적인 현상적 특성 지각을 포함할 수 없기 때문에 인식론적 구조상 추론적일 수밖에 없을 것이다. 따라서 해석(1)에서도 타자 마음 문제는 무효화되지 않는다.

지금까지 DSP에 대한 세 가지 해석 모두 타자 마음 문제를 무효로 만들지 못함을 논증하였다. 타자 마음 문제의 기각은 결국 타자가 경험하고 있는 마음 상태의 현상적 특성에 직접 접근할 수 있는지 여부에 달려 있다. DSP 이론들이 ToM 논의에서 상대적으로 주목하지 못했던 지각의 역할에 집중하여 풍부한 설명들을 제공해 주었다는 점에서는 매우 의미 있는 시도임이 분명하다. 그러나 그들의 주장과는 달리 제안된 DSP들에는 타자 마음 문제를 기각한다는 인식론적 함축이 없다. 지금까지 제안된 DSP 이론들은 실상 간접적 사회 지각 이론에 가깝기 때문에 inDSP가 그에 대한 더 적절한 표현일지도 모르겠다. 그렇다고 DSP의 실패가 반드시 타자 마음 인식에 대한 회의주의로 귀결된다고 생각하지 않는다. 물리적 대상 지각에 대한 회

26) Gallagher (2015), p. 460.

27) Newen (2017), p. 775.

28) Gallagher & Zahavi (2008), p. 204.

의주의가 처한 상황과는 달리, 타자 마음 상태 이해에는 그 지식의 권위자가 있기 때문이다.
내가 타자의 마음을 진정으로 이해했는지 여부를 바로 그 타자는 안다.

참고문헌

- Owen, A. M., Coleman, M. R., Boly, M., Davis, M. H., Laureys, S., & Pickard, J. D. 2006. "Detecting awareness in the vegetative state." *science* 313(5792): 1402-1402.
- Cassam, Q. 2007. *The possibility of knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Dretske, F. 1969. *Seeing And Knowing*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1973. "Perception and other minds." *Noûs* 7(1): 34-44.
- Gallagher, S. 2008. "Direct perception in the intersubjective context." *Consciousness and Cognition* 17(2): 535-543.
- _____. 2015. "The new hybrids: Continuing debates on social perception." *Consciousness and cognition* 36: 452-465.
- _____. and Zahavi, D. (2008). *The phenomenological mind: an introduction to philosophy of mind and cognitive science*. New York: Routledge.
- Krueger, J. 2018. "Direct social perception." In Newen, Bruin, and Gallagher (2018), pp. 301-320.
- McNeill, W. 2012. "On Seeing That Someone is Angry." *European Journal of Philosophy* 20(4): 575-597.
- Newen, A. 2015. "understanding others—The person model theory." *open MIND* 26: 1-28.
- _____. 2017. "Defending the liberal-content view of perceptual experience: direct social perception of emotions and person impressions." *Synthese* 194(3): 761-785.
- _____, Welpinghus, A., and Juckel, G. 2015. "Emotion recognition as pattern recognition: the relevance of perception." *Mind & Language* 30(2): 187-208.
- Overgaard, S. 2017. "The unobservability thesis." *Synthese* 194(3): 743-760.
- Siegel, S. 2010. *The contents of visual experience*. New York: Oxford University Press.
- _____. 2013. "The epistemic impact of the etiology of experience." *Philosophical Studies* 162(3): 697-721.
- Spaulding, S. 2015. "On direct social perception." *Consciousness and Cognition* 36: 472-482.
- Varga, S. 2017. "The case for mind perception." *Synthese* 194(3): 787-807.

능력주의에 대한 니체의 견해 -아곤(Agon) 개념을 중심으로-

이지형

경북대학교 석사과정

1. 들어가며

최근 몇 년 사이 능력에 따라 차등적으로 사회적 가치를 분배해야 한다는 이념, 즉 능력주의(Meritocracy)가 많은 논란을 불러일으켰다. 그 이유는 공정한 사회적 이념으로 여겨졌던 능력주의가 사실 불공정을 초래한다는 비판이 강하게 제기되었기 때문이다. 이 비판에 따르면 좋지 못한 가정환경에 놓인 자는 아무리 노력하여 좋은 환경에 놓인 자와 경쟁해도 그들을 넘어설 수 없는데, 능력주의는 이를 패자 개인의 노력 부족으로 정당화하고 있다. 그래서 그들은 계층의 고착화, 인간성 파괴 그리고 인간의 왜소화가 나타났다고 지적한다.

이런 문제의식을 바탕으로 이 글은 니체가 제시한 경쟁 모델인 ‘아곤(Agon)’을 통해 능력주의가 가진 문제점을 어떻게 바라볼 수 있을지 조명하고자 한다. 아곤은 인간의 자연성을 승화하여 경쟁 참여자들의 자기 극복과 공동체의 발전을 이룩하는 모델이다. 언뜻 보기에 능력주의와 아곤은 “경쟁”이라는 키워드를 공유하고 있으므로 양자 간의 차이가 없다고 생각할 수 있으나, 분명 뚜렷한 차이가 있다. 이 점들을 바탕으로 아곤은 능력주의가 가진 폐쇄적 경쟁을 넘어 개방적 경쟁을 가능하게 하는 모델이라는 점을 밝히고자 한다.

2. 능력주의의 출현과 수용 과정

능력주의(Meritocracy)는 영국의 사회학자 마이클 영(Michael Young)이 1958년에 *The Rise of the Meritocracy*라는 책에서 선보인 신조어이다. 일종의 미래학으로서 영은 만약 오로지 능력으로 평가받는 능력주의적 세상이 도래한다면, 그 세상은 끔찍한 디스토피아(dystopia)가 될 것이라고 강력하게 경고했다. 놀랍게도 60년 뒤의 비판을 예고한 것이다.

그런데 더 놀라운 것은 그의 염려와 다르게 능력주의는 당시 영국의 보수와 진보 모두가 수

용한 공통지반이 되었다는 것이다. 진보의 입장에서 능력주의는 차별 없이 모든 사람에게 기회의 문을 열어 평등 사회를 실현할 수 있는 발판이었고, 보수의 입장에서 능력주의는 자신이 하층민보다 선천적으로 그리고 후천적으로 더 좋은 능력을 갖췄을 테니, 그들의 기득권을 지키면서 동시에 정당화할 수 있는 좋은 수단이었다.¹⁾

이런 기조는 영국뿐만 아니라 전 세계적으로 확산되어 지배력을 행사했다. 2차 세계대전 이후 급속한 산업화와 경제부흥으로 노동시장에서 일자리의 수요는 노동자의 공급보다 높았다. 그래서 기업과 국가를 포함한 고용주 대부분은 능력을 제외한 어떤 차별적인 조건을 달아 고용인을 가릴 수 있는 처지가 아니었다. 그래서 오로지 능력만 보고 직원을 채용하는 능력주의적 방식이 채용 시장 내에서 성행하게 되었다. 그리고 능력을 과학적으로 지표화하여 손쉽게 비교할 수 있는 여러 시험이 등장하면서부터 능력주의에 더욱더 설득력이 실리게 되었고, 그로 인해 능력주의는 우리 사회의 곳곳에 안착되었다.

3. 능력주의의 문제점

3.1 계층의 고착화

흔히 계층이동이 일어날 수 있는 사회를 건강한 사회라고 한다. 자신이 처한 환경이 어떠한든 노력을 통해 계층의 상승 이동이 가능하다면, 성공을 향한 동기와 희망이 사회의 활력을 불어넣을 수 있기 때문이다. 그런데 한 통계청의 자료에 따르면, 계층이동에 대해 낙관적으로 생각하는 사람은 당대 기준으로 20년 전과 비교했을 때, 그 수가 현저히 줄었다.²⁾

그리고 한국교육개발원(KEDI)의 연구를 보면, 가계소득과 부모 학력에 의한 교육의 기회, 과정, 결과에서 양극화가 나타나 집단 간 이동성이 감소했다.³⁾ 가계소득과 부모 학력을 비롯한 모든 조건은 우연히 개인에게 주어진 것이다. 그리고 그 우연이 개인의 소위 말하는 성공에 큰 영향을 주었으므로 개인의 성공은 우연히 발생했을 가능성도 있다. 하지만 능력주의는 이를 강력한 요인으로 생각하지 않고, 오로지 노력만으로 성공을 이뤘다며 자신의 성공을 정당화한다. 그로 인해 계층의 고착화는 점점 심해져서 사회의 활력은 죽게 된다.

3.2 인간성 파괴

능력주의에서 나타나는 인간성 파괴는 성공한 자와 성공하지 못한 자 모두에게 나타난다.

1) Civil & Himsworth (2020), p. 375 참고.

2) 김희삼(2016), p. 299-305 참고.

3) 김경애(2022), xiii 참고.

성공은 노력만큼이나 부모의 환경 혹은 우연으로 주어진 재능에 의해 결정되는 경우가 많은데, 성공한 자는 성공하지 못한 자를 노력이 부족한 사람으로 낙인찍는 오만한 행동을 한다. 이로 인해 성공하지 못한 자는 자신이 노력했음에도 자신의 게으름을 탓할 수밖에 없는 막다른 길에 놓여 자신을 혐오하게 된다. 그리고 성공한 사람 역시 능력주의적 관점으로 자기 자신을 바라 보게 되면, 매번 무언가를 이뤄내고 해내는 것은 불가능하니 자신을 혐오하게 된다. 그래서 능력주의는 인간의 존엄성을 보존한다기보다는 언젠간 파괴할 수 있는 시한폭탄과 같다.

3.3 인간의 왜소화

능력주의 사회에서 인정받는 능력은 사실 자본주의 시장에서 가능한 한 큰 이익을 실현할 수 있는 능력이다. 이런 능력을 제외한 다른 능력은 “능력”의 범주에서 찾아보기 어렵다. 이로 인해 사람은 획일화된다. 자신의 재능이 무엇인지 찾지 않으려고 하고, 혹은 설사 재능이 무엇인지 찾아도 자본이 반기는 능력 기준에 부합하지 않으면, 철저히 배제된다. 오늘날 STEM 산업에 많은 사람이 집중되는 현상은 이를 단적으로 보여주는 예시이다.

4. 또 다른 능력 향상의 경쟁: 니체의 아곤

니체의 경쟁 개념인 아곤(Agon)은 「호메로스의 경쟁」에서 가장 잘 나타난다고 평가된다.⁴⁾ 이 글에서 니체는 인간의 자연성이 가진 힘을 언급하고, 그가 이상적이라고 생각하는 경쟁 모델을 밝힌다. 니체에 따르면 인간에게 주어진 ‘자연성’은 인간의 가장 고귀하고 강한 힘이지만, 파괴성도 가지고 있다. 그래서 자연성은 타자와의 경쟁에서 타자를 제거하는 파괴적 투쟁을 낳을 수도 있다. 바로 이 이유에서 니체는 자연성의 파괴적 속성에 지배된 인간, 바꾸어 말해 디오니소스적 충동에 지배된 인간을 부정적으로 평가한다.

그렇다면 니체가 긍정하는 모습은 무엇인가? 자연성이 지닌 파괴성에서 강력함은 보존하되, 폭력성 제어하여 다른 방식으로 승화하는 것이다. 그리고 이를 가능케 도와주는 것이 바로 아폴론적 속성을 지닌 호메로스의 작품이다. 그의 작품으로 인해 동면 중이었던 아폴론적 충동이 깨어나 이제 자연성 안에는 디오니소스적 충동과 아폴론적 충동이 나란히 등장하게 되었다. 그리고 그 둘의 만남으로 인해 ‘파괴적 투쟁’은 ‘변형을 추구하는 경쟁’으로 전환된다.

하지만 두 충동의 만남은 결코 평화적이지 않다. 『비극의 탄생』에서 보여주듯, 두 충동은 서로 경쟁하는 관계이다. 하지만 경쟁이 과열되어 하나가 다른 하나를 잠식하게 될 경우, 최고

4) 강용수(2020), p. 19; 정낙림 (2019), p. 370; Siemens (2021), p. 50-55 참고.

의 예술 형식인 그리스비극이 나타날 수 없으니, 일정 부분 제한되어야 한다. 마찬가지로 아곤은 디오니소스적 충동과 아폴론적 충동의 상호 제한된 경쟁 관계를 통해서 나타난다고 할 수 있다.

이런 제한성은 아곤이 펼쳐지는 현장에도 나타난다. 아곤이 경쟁의 한 모습인 이상, 승리가 목적이기에 상대방에 대한 적대성이 전제된다. 그러나 아곤은 존경할만한 상대와 치러지며, 경쟁의 지속성을 위해 경쟁 상대를 제거하지 않으려 하고, 또 궁극적으로 변영을 추구하는 경쟁이다. 그래서 적대성이 지닌 힘을 어느 정도 제약할 줄 아는 ‘제한의 중간적 감각(The medial sense of measure)’은 매우 중요하다.⁵⁾

니체는 아곤이 개인과 국가의 생명 근거라고 말한다.⁶⁾ 「호메로스의 경쟁」에서 밀티아데스는 자신보다 뛰어난 마라톤 선수가 없는 최강자가 되자 신의 질투를 받아 죽음에 이르렀다. 그리고 아테네와 스파르타는 최강의 나라가 되자 오만함에 빠져 결국 멸망하게 되었다. 이처럼 경쟁의 부재는 부정적인 결과를 낳는다. 이런 탓에 니체는 그리스인들이 도편추방제를 만들었다고 한다. 경쟁을 시도조차 하지 못하게 만드는 최강자는 개인과 국가의 안녕을 위해 추방되는 것이다.

더 나아가, 니체는 아곤이 단순히 생명 근거의 역할만 하는 게 아니라, 경쟁의 개방성을 통해 개인의 잠재성을 꽃 피울 수 있는 역할도 한다고 말한다. 그의 이런 입장을 잘 대변해주는 말이 바로 “모든 재능은 싸우면서 만개해야 한다”⁷⁾이다. 니체에 따르면 위대한 개인은 자신과 다소간 힘이 비슷한 위대한 경쟁자를 보고 존증을 표하지만, 동시에 자신의 경쟁자가 할 수 있는 것은 자신도 할 수 있다는 자신감을 통해 탄생했다. 그래서 경쟁 참여자들은 자신의 재능을 가지고 끊임없는 싸움을 벌여 자신의 잠재성을 만개한다.

아곤의 또 다른 특징은 다양성이다. 경쟁 참여자들은 각기 다른 능력으로 경쟁에 임할 수 있고, 또 경쟁에서 패배한 사람은 자신이 부족했던 점을 보완하여 다시 경쟁에 임할 수 있는 기회를 제공받기에 경쟁의 모습은 매번 바뀐다. 예를 들어, 종합격투기 경기에서 A 선수는 자신의 강점인 복싱(boxing) 그리고 B 선수는 자신의 강점인 레슬링(wrestling)을 중심으로 경기에 임했다고 해보자. 두 선수는 이기고자 하는 마음에 치열한 승부 펼쳤고, 아쉽게도 A 선수가 패했다. 하지만 A 선수는 만약 자신이 조금만 실력을 가다듬는다면, 분명히 다음 경기에서 이길 수 있을 것으로 생각한다. 그래서 자신의 강점을 부각하는 방향, 약점을 보완하는 방향, 혹은 상대방의 장점을 역으로 이용하는 방향 등과 같이 여러 선택지 중 하나를 택하여 다시 B 선

5) Siemens(2021), p. 59-63 참고.

6) 니체(2001), p. 336-337 참고.

7) 니체(2001), p. 337.

수와 붙는다. 이때 어떤 전략을 통해 경기에 임하느냐에 따라 경기 내용이 완전히 바뀌는 것처럼 아곤은 다양하게 펼쳐질 수 있다.

5. 니체의 아곤을 통해 살펴본 능력주의의 문제점

능력주의가 가진 문제점은 앞서 서술했듯이 계층의 고착화, 인간성 파괴 그리고 인간의 왜소화이다. 차례차례 아곤으로 이 문제를 어떻게 볼 수 있을지 살펴보자. 계층의 고착화는 곧 절대적 강자가 군림하여 그 어떤 형태의 경쟁도 일어날 수 없는 상태이다. 바꾸어 말해, 이 상황은 아곤이 발생할 수 없는 상황이다. 니체는 아곤을 생명 근거로 파악하기에 계층의 고착화를 만들어 내는 능력주의는 개인과 국가의 생명을 보존하기 위한 명목으로 제거되어야 한다.

인간성 파괴는 승자의 오만함과 자기혐오 그리고 패자의 자기혐오로 발생했는데, 이는 아곤의 역동성을 통해 극복될 수 있다. 아곤의 결과는 매번 바뀔 가능성이 있다. 어제의 패자가 오늘의 승자가 되지 말라는 법은 없다. 그래서 승자는 오만함에 빠지지 않게 되고, 또 자신이 패하더라도 그 결과를 인정할 수 있다. 마찬가지로 패자 역시 자신의 노력을 통해 언젠간 승리할 수 있다고 생각하기에 자기혐오를 느끼지 않아도 된다. 더 나아가, 자신과 경쟁하는 사람은 자신과 다소간 힘이 비슷한 자이기 때문에 그들에 대한 존경의 마음이 있다, 그래서 아곤의 경쟁 모델에선 인간성 파괴가 발생하지 않는다.

마지막으로 인간의 왜소화는 아곤의 다양성으로 해결된다. 아곤은 오로지 하나의 능력으로 치뤄지는 경쟁을 취급하지 않는다. 아곤은 예술가, 음악가, 웅변가와 같이 다양한 능력을 갖춘 사람으로부터 발생한다. 각각의 아곤은 각기 다른 형태와 내용을 가지므로 아곤은 다양한 개인이 가진 고유성을 보존해주는 경쟁 방식이다. 그리고 오직 이런 방식으로 아곤이 일어나야만 자기 극복과 자기 극복으로 인한 공동체 변영이 일어난다. 그렇기에 시장에 부합하는 능력만 “능력”으로 간주하고, 그것을 통한 경쟁만 부추기는 능력주의적 경쟁 방식은 근절되어야 한다.

6. 나가며

오늘날 능력주의는 자본주의와 결탁하여 우리의 사회 곳곳에 스며들어 있다. 사실 능력주의는 능력에 따라 재화가 분배되는 방식이고, 자본주의는 재화에 따라 능력이 정해지는 방식이기에 양자는 분명 다르다. 그런데 자본에 의해 능력이 정해지는 자본주의적 방식으로 능력주의를 해석하니 능력주의가 신화에 불과하다는 말이 나온 듯하다. 이런 상황에서 이 글은 니

체의 아곤을 통해 자본주의의 폐쇄적 경쟁 방식을 넘어서 개방적 경쟁 방식을 통해 자본주의적으로 능력주의를 이해하는 현 상황의 한계를 극복할 수 있다고 주장한다.

물론 아곤을 통한 개방적 경쟁 방식이 현 상황을 가장 효율적으로 극복할 수 있는 수단이라고 생각하진 않는다. 왜냐하면 자본주의적 사고관을 벗어나서 능력을 규정한다는 것은 어쩌면 불가능에 가깝기 때문이다. 하지만 아곤의 경쟁 방식이 현 상황을 벗어나는 효과적인 방법 중 하나라는 것은 꽤 설득력 있다고 보인다.

참고문헌

- 강용수. 2020. 「니체의 우정의 정치학 - 아곤(agon) 개념을 중심으로」, 『니체연구』 제38호. 7-36.
- 김경애 외. 2022. 『교육 분야 양극화 추이 분석 연구(Ⅰ): 기초 연구』. 한국교육개발원. 연구보고 RR 2020-22.
- 김희삼. 2016. 「한국인의 계층의식과 사회이동성」, 『한국의 사회동향 2016』. 299-305.
- 니체, 프리드리히. 2001. 『유고(1870~1873)』. 이진우 옮김. 서울: 책세상.
- 정낙림. 2019. 「자연성으로서 놀이와 아곤」, 『대동철학』 제89집. 359-382.
- David Civil & Joseph Himsworth. 2020. "Introduction: Meritocracy in Perspective. The Rise of the Meritocracy 60 Years On". *The Political Quarterly* Vol. 91, No. 2. 373-378.
- Hermin, Siemens. 2021. *Agonal Perspectives on Nietzsche's Philosophy of Critical Transvaluation*. De Gruyter.

하향평준화는 기회를 축소하는가?

-역량 계발 반론과 양방향 평준화-

김종현

서울대 철학과 석사과정

1. 서론

대학입시에서 어떤 학생이 부모가 고위 법조인이라는 이유로 평가 기준에 없는 특혜를 받았다고 해보자. 우리는 이 특혜가 절차적 공정성을 위배하므로 부당하다고 정당히 비판할 수 있다. 이와 달리 절차적 불공정은 없었지만, 그 학생이 부모가 고위 법조인이라는 배경 덕분에 입시 경쟁력을 갖추 수 있었다고 해보자. “좋은” 학군에서 학교를 나오고, 어릴 때부터 다양한 분야의 사교육을 받고, 뚜렷한 진로를 설정해 공부하도록 이끄는 집안 환경 말이다. 가정배경 덕에 명문대 입시 경쟁을 뚫을 만한 능력을 갖추게 되는 것은 정당한가?

부당함을 발견하는 이들은 기회의 평등이 실질적 차원¹⁾에서 지켜지지 않았다고 주장한다. 고위 법조인의 자녀든 장기 실업자의 자녀든 입시 절차에서 다른 대우를 받지 않았다. 그러나 두 학생의 상이한 성장 환경이 그들의 경쟁력을 불평등하게 빚어냈다. “유리한” 처지의 부모는 불리한 부모가 자녀에게 해주지 못하는 것을 해줄 수 있다. (1) 조기 영어교육, 고액 과외, 비싼 사립고 진학처럼 명시적으로 입시 경쟁력을 늘린다. (2) 다양한 문화 교육, 학구적 집안 분위기, 진로 롤모델로서 부모 역할 등을 통해, 입시 경쟁력을 함양하기에 유리한 성향, 동기, 노력할 의지를 길러준다.²⁾ 그러나 기회평등의 이상에 따르면 사회경제적 배경으로 인한 격차가 해소될 기회 없이 입시 결과를 결정짓는 것은 부당하다. 입시에 유리한 환경에서 자라지 못한 학생도 충분히 비슷한 조건에서 교육받을, 그래서 불리하지 않은 환경에서 경쟁력을 키울 기회를 보장받아야만 경쟁이 공정하다고 합당히 말할 수 있기 때문이다.³⁾

1) 형식적 기회평등은 누구에게나 사회적 경쟁(입시, 취업 등)에 참여할 기회가 열려 있어야 한다는 원칙으로 대개 이해된다. 이는 경쟁력을 함양할 기회의 평등까지는 요구하지 않기에 실질적 기회평등과 다르다.

2) 롤즈(John Rawls)는 개인의 노력과 목표의식이 개인의 자유와 책임에만 달려 있지 않고 가정과 사회적 환경에 크게 좌우된다고 지적했다. John Rawls (1999), *A Theory of Justice* (rev. ed.), Harvard UP, 64.

3) 기회평등에 관한 해석은 수많은 갈래로 (재능, 선택, 환경, 능력 등 개념에 관해 경합하는 관점들로) 나뉘어 있다.

수많은 경쟁 중에서도 교육 경쟁은 개인의 인생전망에 핵심적이기에 기회평등이 더 중요하다. 초·중등 교육과정에서 이뤄진 학업 경쟁 결과는 개인의 고등교육 기관 선택권을 좌우한다. 이는 취업 경쟁에서의 유불리로 이어져, 개인의 소득, 사회적 지위, 자아실현 가능성에까지 중요 요인으로 작용한다. 어찌 말하면 교육기회 평등은 한 사회에서 삶이라는 경쟁에 모두가 공정하게 참여하기 위한 조건이다.

이런 이유에서, 엄격한 평등주의자는 상대적으로 유리한 교육 환경에 놓인 학생의 교육기회를 더 불리한 학생의 기회 수준으로 하향평준화(leveling down)하자고 제안한다. 예컨대 사교육비 상한선을 설정하거나, 고액 등록금이 필요한 사립·선별학교를 폐지하거나, 자녀에게 경쟁 이점(competitive advantage)을 제공하려는 양육 행위를 규제해야 한다는 것이다. 하향평준화는 단순하고 직관적이다. 유리한 처지의 개인이 가진 교육기회를 축소해, 불리한 쪽의 기회와 평평해지게 만들어 기회평등을 구현한다.

이렇게 이해된 교육기회 하향평준화는 크게 역량 계발 반론과 가정관계 반론에 직면한다. 전자는 하향평준화는 유리한 처지의 학생이 많은 기회를 활용해 본인과 사회에 유익한 역량을 계발할 가능성을 제약하며, 결과적으로는 최소수혜 학생의 교육기회도 증진하지 못한다고 비판한다. 후자는 기회평등을 엄격히 고수하려면 부모와 자녀 관계를 증진하는 양육 행위도 규제해야 하는데, 이런 제도를 허용하기 어렵다고 비판한다.

이 글의 목표는 계발 반론이 두 부분 중 (1) 우선주의 반론을 반박하면서 (2) 상한성 반론에 평등주의자가 제시할 수 있는 답을 모색하는 것이다. 나는 두 세부 반론이 공통적으로 하향평준화는 교육기회의 축소로만 이뤄진다는 전제에 기댄다고 지적할 것이다. 이 과정을 거쳐 나는 하향평준화가 실은 상당한 교육 및 부의 결과평등과 많은 측면의 “상향평준화”(leveling up)까지 포괄하는 기획으로 해석될 수 있다고 제안할 것이다.

2. 하향평준화와 평등화 트릴레마

하향평준화는 상대적으로 더 나은 교육 환경에 처한 쪽의 교육기회를 하향, 축소하는 것을 의미한다. 그런데 기회 하향화는 어떤 함의를 가지는가?

우선 이 글에서 하향평준화는 학부 수준 대학 교육 이전의 교육 평등화에 한정된다. 다시 말해, 사회적 효율성을 위해 고등교육에서 기회 및 결과 불평등은 허용된다고 전제한다. 그렇다면 특히 초·중등 교육, 더 정확히는 교육기회⁴⁾가 어떻게 입시 및 취업 경쟁에 이점을 부여하는

나는 특정한 정식화를 재서술하지 않고, 여러 해석이 가족유사성을 띤다고 생각하는 지점을 제시했다.

4) 교육 불평등에 관한 논의에서 교육은 (a) 교육받을 기회와 (b) 교육을 받은 뒤 성취한 결과로 구분될 수 있다. 그

지 살펴보자. 다른 모든 점이 똑같고 부모가 지출하는 사교육비만 다른 두 고등학생 A와 B가 있다고 하자. 둘의 사교육비는 A가 월 20만원, B가 월 100만원이다. 주어진 상황만 보면, A보다 B가 대학입시에 유리할 것이라는 추정이 합리적이다. B는 A보다 많은 사교육을 받아 입시 경쟁력을 더 늘릴 수 있기 때문이다. A의 부모가 월 사교육비를 50만원으로 높였다고 해보자. 사교육 증가로 A의 입시공부 실력도 상승하겠지만, 그럼에도 여전히 A의 경쟁력은 B에게 밀린다. 만약 두 사람이 입시에서 단 한 자리를 두고 경쟁한다면, A가 아무리 사교육비를 늘려봤자 B의 사교육비보다 적은 한 경쟁에서 이기기 어렵다.

대학입시로 대표되는 교육 경쟁은 참여자를 줄 세운 뒤 한정된 자리를 배분한다.⁵⁾ 따라서 각 학생이 활용할 수 있는 교육(기회와 결과)의 절대적 양과 질보다, 다른 학생의 교육과 비교할 때 상대적 가치가 경쟁력에 직결된다. 이처럼 경쟁 수단으로서 교육은 지위성(positionality)을 띤다. 누군가 가진 교육기회(또는 결과, 성취)가 경쟁 과정에서 가지는 가치는 독립적으로 결정되지 않고, 다른 경쟁자가 가진 교육기회와 비교해서만 결정된다.

그러므로 엄밀히 말해 (하향)평준화의 목표는 유리한 환경의 학생이 받을 수 있는 교육을 절대적 의미에서 축소하는 것이 아니다. 각자의 교육기회를 놓고 볼 때, 유리한 쪽의 지위상 이점을 감소시켜 불리한 쪽과 동등한 경쟁 위치에 놓이게 하는 것이 평준화의 요점이다. 이 목표를 실현하려면 유리한 환경의 학생의 교육기회를 규제하고 축소하는 방안이 현실적이기 때문에 많은 평등주의자는 하향하는 방식의 평준화를 주장한다.

대표적으로 브릭하우스와 스윙프트(Harry Brighouse and Adam Swift)는 하향평준화가 평등주의뿐만 아니라 우선주의(Prioritarianism) 관점에서도 정당화될 수 있다고 논증한다.⁶⁾ 교육 측면에서 최소수혜자의 처지를 개선하려면 더 많이 가진 이의 유리함, 곧 그들이 보유한 교육기회가 주는 경쟁적 이점을 줄여야만 하기 때문이다. 이는 (i) 최소수혜자의 교육기회를 늘리든 (ii) 유리한 쪽의 교육기회를 줄이든 마찬가지다. (i) 최소수혜자가 최상위층만큼 교육기회를 가진다면 최상위층의 유리함은 없어진다. (ii) 최상위층의 교육기회를 최소수혜자만큼 줄여도 두 집단 사이 상대적 유불리는 사라진다. 따라서 평등이 아니라 최소수혜자의 유익만 목표하더라도 하향평준화 해야 할 합당한 이유가 있다.

러나 꽤 많은 문헌은 두 개념을 세밀히 구별하지 않는다. 다른 조건이 대동소이하다면, 교육결과, 곧 성취도가 교육기회에 비례한다는 가정을 받아들일 만하기 때문이다.

5) 곧 나는 여기서 입시나 취업이 완전히 능력주의적 선발이라고 전제한다. 그러나 실제 선발은 학업성취도뿐만 아니라 여러 기준을 종합적으로 평가한다. 학업 외 요소, 특히 사회경제적으로 불리한 지원자도 이점을 가질 수 있는 요소가 평가에서 차지하는 비중을 늘릴수록, 좁은 의미의 교육이 경쟁에서 갖는 가치도 감소하리라 기대할 수 있다. Elizabeth Anderson (2007), "Fair Opportunity in Education: A Democratic Equality Perspective", *Ethics*, 117: 595-622, 616.

6) Brighouse and Swift, "Equality, Priority, and Positional Goods".

그러나 하향평준화는 기회평등을 위해 다른 근본적인 도덕적 가치를 양보해야 한다.

교육기회 평등 트릴레마⁷⁾

- (A) 기회의 평등: 교육을 활용하는 경쟁을 공정화하기 위해 교육기회는 평등해야 한다.
- (B) 부모-자녀 관계: 부모와 자녀라는 가정관계(familial relationship)를 증진하는 행위는 간섭받지 않아야 한다.
- (C) 계발과 번영: 교육으로 개인의 재능과 역량을 계발할 가능성은 증진되어야 한다.

하향평준화는 (A) 기회평등을 확보하지만 (B) 가정관계와 (C) 계발 가능성을 저해한다. 그런데 평등주의자인 브릭하우스-스위프트가 인정하듯이, 하향평준화가 부분적으로 포기해야 하는 두 가치가 기실 기회평등보다 더 근본적인 도덕적 중요성을 가진다고도 보인다.⁸⁾ 그렇다면 하향평준화는 부분적인 도덕적 정당성을 떨 뿐, 그 반대편에 위치한 도덕적 가치와 타협해야만 한다.

3. 계발 반론

계발 반론은 (1) 최소수혜자의 기회 축소 반론과 (2) 계발 상한선 반론의 연합으로 구성된다.

최소수혜자 기회 축소 반론 (우선주의 반론)

- (P1) (인적자본) 집중적 교육자원 투자는 효율적으로 재능을 계발해 교육 엘리트를 탄생시킨다.
- (P2) (낙수효과) 교육 엘리트는 경제성장을 촉진해 노동시장 수요(일자리)를 증가시킨다.
- (P3) 하향평준화는 교육 엘리트 성장을 위축시켜 낙수효과를 저해한다.
- (P4) 하향평준화로 최소수혜자가 접근 가능한 일자리의 양과 질이 하락한다.
- (C) 하향평준화는 최소수혜자의 교육기회의 가치를 낮춤으로써 그들의 분배상태를 악화한다.

계발 상한선 반론

- (L1) (내재적 가치) 학생이 자신의 재능을 더 계발할수록 그 자체로 본인과 사회에 이롭다.
- (L2) (열린 기회) 교육기회가 규제되지 않을수록, 학생이 재능을 계발할 가능성이 커진다.
- (L3) (상한선) 하향평준화는 일정 수준 이상의 교육기회를 규제한다.

7) 피시킨(Joseph Fishkin)은 (1) 공정한 경쟁, (2) 공정한 인생 기회, (3) 가정이라는 세 요소로 이 트릴레마를 정리했다. Joseph Fishkin, *Bottlenecks: A New Theory of Equal Opportunity*, Oxford UP, 53-56.

8) Brighthouse and Swift (2009), "Educational Equality versus Educational Adequacy: A Critique of Anderson and Satz", *Journal of Applied Philosophy*, 26(2): 117-128, 119-121.

(C) 하향평준화는 재능 계발에 상한선을 둬으로써 교육의 내재적 가치 창출을 저해한다.

계발 반론에서 교육기회가 적어도 두 가지 의미로 쓰인다는 점에 주의하자. (A) 첫째, 교육 기회는 말 그대로 학생이 어떤 교육을 받을 수 있는지를 가리킨다. 곧 학생이 접근 가능한 교육의 양, 질, 수준, 내용을 포괄하며, 교육 자체를 의미한다. (B) 또 한편, 교육기회는 학생이 받을 수 있는, 혹은 이미 받은 교육이 향후 노동시장에서 가지는 가치를 의미하기도 한다. 학력(학업성취도)이 평가 기준일 때, 교육은 경쟁 수단으로 활용된다. 이 측면에서 교육기회의 가치는 그를 바탕으로 계발할 수 있는 학력, 그리고 학력을 활용해 경쟁에서 이겨 가질 수 있는 보상—특히 일자리—로 차례차례 전이된다.⁹⁾ 교육기회의 두 측면 중 전자는 우선주의 반론과 상한선 반론 모두에, 후자는 우선주의 반론에 적용된다.

우선주의 반론과 상한선 반론은 교육기회의 상이한 측면에서 하향평준화를 비판하는 동시에 밀접히 연결돼있다. 가령 대학교 수학을 충분히 선행할 수 있는 영재 중학생이 하향평준화 때문에 중학교 수학 교육밖에 받을 수 없다고 해보자. 먼저 상한선 반론에 따르면 이는 재능 계발을 저해하기 때문에 반대할 만하다. 교육 불평등이 허용된다면, 이 학생은 자신의 재능을 마음껏 꽃피우며 자기실현을 하고 어쩌면 이른 나이에 수학 업적을 남길 수도 있기 때문이다. 그러나 하향평준화는 교육을 중위투표자가 선호하는 수준으로 전락시키기 때문에, 뛰어난 능력을 보이는 학생이 더 높은 수준의 교육을 받아 성장하지 못하게 억누른다.¹⁰⁾

“재능 낭비”는 경제적 측면에서도 손실을 가져와 결국 최소수혜자의 처지를 하향평준화 이전보다 악화시킬 뿐이다. 평준화는 수학 영재 같은 엘리트의 발전을 체계적으로 억제한다. 가능했던 인적자본 성장이 포기되고, 사회의 생산성이 하향평준화 전보다 비효율화된다. 그로 인한 경제성장 둔화로, 이전보다 최소수혜자의 취업전망은 흐려지고 미래의 최소수혜자가 받을 수 있는 교육의 질도 개선되기 어렵다.¹¹⁾

위 반론이 성공한다면, 하향평준화는 본래 의도와 정반대로 최소수혜자의 교육을 악화하기 때문에 내적 위기에 처한다.¹²⁾ 브릭하우스-스위프트는 우선주의 반론에 맞서 교육 불평등이 산출한 유익이 최소수혜자의 교육기회 및 교육가치를(최대한) 증진하는 데 사용될 것이라는 전망을 부정한다.¹³⁾ 불평등한 비이상적 사회에서 부유층, 유리한 처지의 개인, 교육 엘리트

9) 이 측면에서 교육기회는 취업전망과 사실상 같은 개념으로 사용된다. 같은 맥락에서, 편의상 교육기회 최소수혜자는 저학력자로, 반대편은 고학력자로 부를 수 있을 것이다.

10) Anderson, “Fair Opportunity in Education”, 615-619.

11) Christopher Freiman (2014), “Priority and Position”, *Philosophical Studies*, 167: 341-360, 356-357; (2017), “Poverty, Partiality, and the Purchase of Expensive Education”, *Politics, Philosophy & Economics*, 16(1): 25-46, 34-38.

12) Debra Satz, “Equality, Adequacy, and Education for Citizenship”, *Ethics*, 117(4): 623-648, 632-633.

트는 높은 학력으로 산출한 부가가치를 스스로의 이익으로 돌리고, 유리한 지위를 공고화하는 데 사용할 강한 유인을 가지기 때문이다.

그러나 프라이먼(Christopher Freiman)은 엘리트의 선호나 의지와 무관하게 우선주의 반론이 유효함을 추가로 지적한다. 학력이 선별효과(signaling effect)를 통해 노동시장을 효율화한다는 점이 중요하다. 하향평준화로 학력도 평준화된다고 가정한다면, 더 이상 학력은 능력 있는 지원자를 효율적으로 판별하는 표지로 작동 못한다. 그렇다면 (i) 학력의 취업 영향력이 약화되므로 저학력자의 (저)학력이 노동시장에서 가지는 가치도 감소한다. (ii) 또한 고용자는 여전히 비용을 감소하려고 학력 이외 선별 기준을 찾으려 할 것이다. 부유층은 새 평가 기준에서 지위적 유리함을 추구할 것이다. 더군다나 학력은 사회적 생산성에 효과적으로 기여하는 기준이었기 때문에, 고학력에 대한 유인 결여 또한 경제적으로 부정적 결과를 낳는다. 경쟁 자체가 잔존하는 한, 하향평준화는 의도한 목표를 달성하지 못하고, 학생의 역량을 제발할 가능성만 제약한다.

4. 지위 평준화의 가치와 하향평준화 속 상향화

그러나 나는 우선주의 반론의 전제 대부분을 의심한다. 이들이 타당하지 않은 까닭은 평준화 반대론자가 교육의 상대적 격차가 갖는 무게를 과소평가하고, 하향평준화를 교육기회를 사실상 하향만 시키는 단방향 평준화로 이해하기 때문이라고 나는 주장한다.

먼저, 하향평준화가 이뤄지면 부유층(이면서 학업 상위권일 확률이 높은) 학생에게 돌아갈 교육투자가 감소할 것이란 데에 나는 동의한다. 또한 최소한 일시적으로 교육비 총액도 감소할 개연성이 크다. 가령 가정별 교육비 상한이 정해진다면, 부유층 부모의 교육비는 감소하지만, 이들은 그 삭감액이 최소수혜 학생의 교육보다는 자신의 자녀에게 경쟁 이점을 우회적으로 부여하는 데 쓰려고 할 것이기 때문이다.¹⁴⁾ 이 시나리오는 우선주의 반론을 뒷받침한다.

그러나 다른 전제는 경험적일뿐만 아니라 개념적인 반론에 열려있다. 첫째, 낙수효과(P2)는 사회적 조건과 맥락에 의존해야 하기 때문에 결정적 근거로 작용하기 어렵다. 불평등한 교육으로 엘리트가 육성된다고 해서 반드시 경제가 성장하고 일자리 상황이 나아지는 것은 아니다. 오히려 최소수혜자의 취업전망은 산업구조의 변화와 경기상황에 더 크게 의존할 수도 있다. 예를 들어 세계경제는 꾸준히 성장 중이지만, 20세기 후반 들어 심화된 제조업의 성장 둔화는 고용 증가율 및 “괜찮은” 일자리 비율의 감소를 불러왔다.¹⁵⁾

13) Brighthouse and Swift, “Educational Equality versus Educational Adequacy”, 120-121.

14) Freiman, “Poverty, Partiality, and the Purchase of Expensive Education”, 28-29.

둘째, 낙수효과를 받아들이더라도 하향평준화가 반드시 최소수혜자의 취업전망을 악화한다고(P4), 반대로 교육 불평등이 이를 개선한다고만 볼 수 없다. 취업 경쟁자가 추구하는 보상은 일정 수준 이상의 소득과 노동환경처럼 무비교적(noncomparative)이기도 하지만, 타인의 일자리보다 더 인정받는 일자리처럼 비교적(comparative)인 것일 수도 있다. 비교적 관점에 따르면, 낙수효과로 저학력자의 절대적 노동 조건이 좋아지더라도 엘리트와 비교할 때 상대적 조건은 나빠질 경우, 내 교육의 가치가 증가했다고 보기 어렵다. 보상이 절대적 개선이 개인의 인생전망을 향상하기는 하지만, 여전히 보상의 상대적 격차도 사회적 삶에 중요하다. 반대로 하향평준화는 최소수혜 학생이 부유한 학생과 비슷한 수준의 일자리를 놓고 경쟁할 수 있게 해준다. 비교적 관점에서 최소수혜자의 취업전망이 개선되는 셈이다.

셋째, 학력평준화가 꼭 선별효과의 비효율화로 이어지지 않는다. 프라이먼이 지적한 대로 기업은 여전히 가장 업무를 잘 수행할, “능력 있는” 지원자를 선발하기 위해 새로운 평가방식을 개발할 것이다. 그런데 이 과정에서 반드시 이전처럼 지원자 간 지위적 유불리가 극명히 드러나는 식의 선별이 이뤄진다고 보기 어렵다. 학력으로 환원되지 않지만 능력과 유관한 다양한 유형의 표지 중에는 서열화가 어려운 것이 많다. 예컨대 영어점수는 쉽게 출세될 수 있지만, 지원서와 실무 면접은 그렇지 않다. 학력이 선발에 미치는 실질적 비중이 낮아진다면, 고용자는 지원자가 처한 & 실제 업무가 이뤄지는 맥락과 상황을 고려한 총체적(holistic) 평가를 더 효과적으로 해내야 한다. 이 과정은 기업의 선발 비용을 증가시킬지 모르나, 실제로 더 능력있는 지원자를 학력보다 잘 선별해줄 수도 있다.

넷째, 교육 불평등 허용이 하향평준화보다 인적자본 계발에 더 효과적인지는(P1) 검증하기 까다로운 문제라는 점이 매우 중요하다. 평준화 반대론자는 기회가 불평등 할 때 더 뛰어난 엘리트가 육성되고, 이들이 경제성장을 주도한다고 주장한다. 그러나 이 생각은 두 방향에서 비판받을 수 있다. 먼저 교육 경쟁에서 이기기 위해 받는 교육과 학습이 학생의 역량을 증진한다는 점에 나는 동의한다. 그러나 교육 군비경쟁(educational arms race)이 심각한 사회에서 이뤄지는 과도한 입시교육은 비효율을 낳기도 한다.¹⁵⁾ 대학교육이나 기업실무에 꼭 필요한 능력 보다는 단지 경쟁에만 유리한 능력을 계발하는 데 몰두하게 만들기 때문이다. 기회 불평등 사회는 하향평준화 사회보다 군비경쟁이 가속화되기 쉬운 조건이므로, 더 큰 사회적 낭비를 유발할 수 있다.

반대로 하향평준화가 인재 육성에 순전히 적대적이라는 가정도 타당하지 않다. 부유층의

15) 아론 베나나브 (2022), 《자동화와 노동의 미래》, 윤종은 옮김, 책세상, 3-4장.

16) Daniel Halliday (2016), “Private Education, Positional Goods, and the Arms Race Problem”, *Politics, Philosophy & Economics*, 15(2): 150-169.

교육비가 감소하더라도, 반대편에서는 최소수혜자를 비롯한 불리한 환경의 학생에게 이전보다 많은 교육이 제공될 것이기 때문이다. 하향평준화가 모든 학생의 교육기회를 최소수혜자 수준까지 낮추는 방식을 택해야 하지만은 않다. 오히려 현실적인 하향평준화는 교육기회를 적어도 중위투표자의 선호에 가깝게 평준화함으로써, 불리한 환경의 학생 다수의 교육을 개선할 것이다. 이 변화가 사회 내 총인적자본 가치에 어떤 효과를 미칠지는 경험적 연구에 달려 있다. 다만 두 가지를 지적할 수 있다. (1) 소수의 교육 엘리트를 초중등 교육과정부터 길러내는 것이, 인구 다수를 차지하는 상대적 저학력자의 중등 학업성취도 개선보다 인적자본 향상에 명백히 더 유익하다는 전제는 성급하다. (2) 더 중요한 점은, 하향평준 교육제도가 같은 기회 하에서 더 높은 성취도와 학습의지를 보이는 학생에게 ‘수월성 교육’을 제공하지 않는다는 전제는 따져봐야 할 문제라는 것이다. 물론 하향평준화는 특정 학생에게만 불균등하게 교육자원을 투자하지 못하게 막는다. 하지만 그로부터 성취도 차등에 따른 수준별 학습, 특히 일반적인 교육 과정을 앞서가는 고난이도 교육이 금지된다고(L3) 곧바로 따라 나오지는 않는다. 만약 모든 학생이 어린 시절부터 교육기회를 충분히 균등하게 보장받는다고 가정한다면, (a) 수월성 교육을 통해 재능을 더 크게 계발할 기회와 (b) 특정 시기에는 성취도가 뒤쳐졌더라도 이후 따라잡을 충분한 기회가 주어지는 제도화가 가능해 보인다.

5. 번영할 기회의 실질적 평등

위 주장에 크게 두 반론이 제기될 수 있다. 첫째, (b)처럼 격차를 추격할 기회가 하향평준화로 실현 불가능할 만큼 많은 교육자원을 필요로 할지 모른다. 기실 교육 성취도 격차는 일정 수준을 넘어가면 매우기 매우 힘들다. 집중 과외나 수 년의 추가 교육이 필요한 경우를 우리는 쉬이 목격한다. 그러나 나는 하향평준화 사회라면 따라잡기 어려운 격차가 체계적으로 발생하진 않을 것이라고 전망한다. 마치 불평등한 현실의 유리한 가정이 그러듯이, 어느 가정에서 태어나든 학습에 친화성을 느끼고, 나름대로 진로를 설정하고, 그 목표를 위해 노력하는 의지와 성향을 갖출 수 있도록 지원할 것이기 때문이다. 가령 초기 아동기에 적절한 보육기관에서 양육받는 것만으로도 초기 인지능력 격차를 상당히 해소할 수 있고, 이는 향후 초중등 과정에서 학력 격차가 심화되는 것을 조기에 방지하는 효과적인 방안으로 보인다.¹⁷⁾ 이런 정책이 하향평준화가 아니라 “상향평준화”라고 비판할 수도 있다. 그러나 현재의 교육 재정을 과하게 증가시키지 않고도 초기 아동기 양육 환경을 개선하는 것이 불가능하지는 않다.¹⁸⁾ 이미 강조

17) 임영신·최성수 (2022), “불평등은 언제부터 발생하는가: 초기 아동기 인지능력의 발달에서 나타나는 가족배경 격차 추세”, 《한국사회학》, 56(2): 1-44.

했듯이, 하향평준화가 모든 시점, 모든 측면의 교육기회를 하향하는 것을 의미하지도 않는다.

둘째, 수월성 교육의 허용이 사실상 상한선 반론에 대한 패배를 인정한 것이 아니냐고 반론할 수 있다. 그러나 앞선 구분을 다시 상기하자. 평준화 반대론자는 불평등한 조건에 힘입어 뛰어난 성취도를 보이는 학생에게 더 많은 교육투자를 허용해야 한다고 주장한다. 그러나 나는 그 의견을 반복하지 않는다. 다만 동등한 조건에서도 성취도가 뛰어난 학생에게 더 높은 수준의 교육을 제공해 계발을 지속할 수 있게 하는 제도를 허용하자고 주장하는 것이다.

나는 개인의 교육 성취도를 결정하는 요소로서 재능, 선택, 환경 등을 서로 완벽히 분리해서 개념화하고 측정할 수 없다는 입장에 동의한다.¹⁹⁾ 따라서 바로 앞에서 언급한 (교육에 적합한) “성향적 상향평준화”가 하향평준화 제도 안에서 이뤄진다면, 대부분의 학생이 불균등한 교육투자 없이도 수월성 교육을 받을 학업 성취는 이를 충분한, 실질적 가능성을 가진다고 나는 전망한다.²⁰⁾ (생물학적으로 정말 예외적인 천재, 영재를 제외한다면 말이다.) 그렇다면 상한선 반론은 하향평준화에 적용되지 않거나, 부분적으로만 한정돼 적용될 것이다.

내 논의는 하향평준화가 단지 학생당 교육비나 학교 형태의 균질화에 국한되지 않을 수 있음을 조명한다. 평준화의 목표는 교육에 유리한 가정이 부여하는 이점을 상쇄하는 것이지, 꼭 교육 자체를 축소하는 것만은 아니다. 이상적인 하향평준화는 현실적 여건이 허용하는 한에서 교육기회의 하향과 상향 모두로 구성된다. 이 그림이 계발 반론을 극복할 가능성을 비춘다고 나는 생각한다.

18) 한 구체적인 제언으로 Daniel Engster (2017), “Equal Opportunity and the Family: Levelling Up the Brighthouse-Swift Thesis”, *Journal of Applied Philosophy*, 36(1): 34-49 참조.

19) 피시킨은 유전학 연구를 근거로, 선천과 후천의 차이, 곧 무엇이 개인에게 순전히 내재적인 요인이고 무엇이 외재적 요인인지 구분하는 일이 사실상 불가능하다고 지적한다. Fishkin, *Bottlenecks*, 94-99.

20) 나는 스캔런(T.M. Scanlon)의 실질적 기회 개념을 하향평준화 내 수월성 교육 문제에 옮겨보려 했다. 실질적 기회평등에 관해서는 T.M. Scanlon (2018), *Why Does Inequality Matter?*, Oxford UP, chs. 4-5 참조.

뤼스 이리가레의 비판적 프로이트-라캉 정신분석학 독해

정주혜

경상국립대 박사과정

1. 성차(性差, sexual difference) 페미니즘과 『반사경』

뤼스 이리가레(Luce Irigaray)는 차이와 평등을 향한 두가지 전략의 정치적 움직임이라는 현재 페미니즘의 지형을 만드는데 몹시 깊은 영향을 미친 이론가이다. 이리가레의 이론이 독특한 텍스트와 본질주의라는 낙인으로 인해 몰이해되고 외면되었던 역사¹⁾에도 불구하고, 이리가레가 이론화하는 성차는 몹시 풍부한 것으로서, 개념적 차이가 아닌 존재론적 차이이자 자연과 문화의 연속적인 상호관계와 결속 속에서 발견되는 생성의 흐름이기 때문이다. 여전한 비판들에도 불구하고, 이 같은 이리가레의 이론은 신유물론 페미니즘의 부상과 함께 육체와 정신, 자연과 문화, 내재와 초월이라는 이분법을 다른 방식으로 넘어서기 위한 학문적 모색²⁾에 계속된 영감을 주고 있다. 그리고 최근 국내 출판된 『식물의 사유』와 같은 이리가레의 완숙한 저작들 역시 이러한 흐름에 공명하며 큰 관심을 불러일으키고 있다고 할 수 있겠다.

그러나 니체, 하이데거, 마르크스, 헤겔 등을 비판적으로 가로지르며 방대한 페미니즘 철학의 토양을 구축하고 있는 이리가레의 이론적 초석은 무엇보다 자크 라캉(Jacques Lacan) 이후 정신분석학의 개념들 및 방법들의 수용과 비판적 재독해 위에 구축되어 있다고 볼 수 있을 것이다. 철학자로서 이리가레의 이론적 발돋움인 『반사경』(1974)³⁾은, 남성 동일자(même)의 재

1) 황주영(2008), 「이리가레의 스펙쿨룸: 성차와 여성의 정체성」, 『진보평론』, 제 35권, 12-14쪽 참고.

2) 최근의 연구에서 황주영은 자연적 성차를 미미한 것으로 보려는 기존의 페미니즘 이론들이 이원론을 탈피하지도 못했을 뿐만 아니라 비인간 육체와 자연을 배제함으로써, 물질적 힘과 상호불가분한 신체와 사회를 분석하는 일에 실패했다고 보며, 에코페미니즘(eco-feminism)과 이리가레의 성차페미니즘의 종합을 통해 성적 육체와 자연을 통합적으로 사유할 수 있는 탈탈인간적 이론을 구축한다. 이 과정에서 이리가레의 이론이 함의하고 있던 이성애중심주의와 인간중심주의는 존스(Patrice Jones)의 퀴어-에코페미니즘(queer-ecofeminism)의 도움을 받아 수정되고 있다. 황주영, 「페미니즘과 자연: 성차이론과 에코페미니즘의 절합」, 서울시립대학교 박사논문, 2022년.

3) 뤼스 이리가레(2021), 『반사경: 타자인 여성에 대하여』, 황주영, 심하은 역, 꿈꾼문고, 불어본은 L.Irigaray(1974),

생산을 위해 서구 이론의 경제(économie) 바깥으로 추방해져온 여성의 성적 차이를 말하기 위해, 여성을 남성 주체의 완전함을 보증하는 결핍으로 분배해온 이론의 관계설정 자체를 문제 삼는 작업이다. 이를 위해 이리가레는 당시 큰 영향력을 미치고 있었던 프로이트-라캉의 정신 분석학을 면밀히 비판함으로써 ‘정신분석학을 정신분석’하며, 남성분석가들이 상상하지 못하는 여성의 섹슈얼리티 뿐만 아니라, 그들의 담론을 이루지만 그들 자신은 볼 수 없는 무의식을 분석한다. 서구 역사를 통틀어 언제나 거세된 것으로 규정되었던 여성의 섹슈얼리티가 먼저 긍정적으로 재개념화되지 않는다면, 성차의 토대 역시 불분명해질 것이기 때문이다.

2. 생산과 기원의 전유(appropriation)

이리가레가 중심으로 인용하는 「여성의 성욕」(1931)에서 프로이트가 봉착한 가장 큰 문제는 어떻게 여아가 전(前)오이디푸스기에서 관찰되는 어머니에 대한 능동적이고 공격적인, 즉 ‘남성적인’ 사랑을 포기하고 이성애 여성이 되느냐는 것이었다. 프로이트가 생각하기에 현실에서 성차에 대한 유일한 표징은 생식의 목표에 종사하는 해부학적 차이와 이 목표와 관련한 역할, 능동성(남성)과 수동성(여성)이라는 대칭적 관계밖에 없기 때문이다. 이리가레가 보기에 프로이트의 텍스트에 나타나는 이 같은 수동성과 능동성의 대칭적이고 대립적인 관계는 성적 생산에 있어서의 위계적 분배이자 관계에 다름 아니다. 능동성으로 정의되는 성교 시 남성의 역할은, 성적 생산을 “남성 생식세포의 자기 동일성 계승”이자 씨성(成)의 재(再)생산이라는 남성의 단독적 활동으로 분배한다.(S,27/39) 반면 여성의 몸은 생식력을 결여하고 수동적으로 남성의 산물을 받아들이는 “용기réceptacle”, “정자-자본이 맡겨져 싹트고 제작되고 이익을 남길” “자궁-대지, 공장, 은행”, 이미 소유된 “(재)생산 수단”이다.(S,16/23)

사생아에 대한 공포와 마찬가지로, 무엇보다 딸이 어머니와 계보를 이룬다면, 생산물과 자본에 대한 아버지-아들-남성의 독점권은 가장 심하게 위협당할 것이다. 그러므로 어머니라는 기원에 대해 맺는 여자아이의 욕망과 관계는 모든 생산과 지식의 원천이자 자원으로써 이 기원을 독점하기 위한 남성의 욕망 안에서 포기되어야 하며, 이 같은 필요 하에 여자아이는 욕망의 대상을 어머니가 아닌 남근으로 전환 시키길 강요받는다. 프로이트에 따르면 딸은 어머니가 자신에게 음경을 주지 않았기 때문에 대체물인 남자아이를 얻기 위해 아버지에게로 돌아설 것이며, 마찬가지로 이유로 어머니 역시 딸에게 실망할 것이다. 이렇게 어머니를 향한 최초의

Speculum de l'autre femme, Paris: Les Éditions de Minuit이다. 이후 『반사경』으로 표시하며 인용문의 경우 S로 약어표기한 뒤 쪽수와 함께 괄호 안에 넣어 본문 안에 표기하는 것으로 각주 표기를 대신한다. 국역본 쪽수는 ‘/’의 오른쪽에, 불어본 쪽수는 왼쪽에 표기한다.

사랑의 실망은 여자아이가 어머니의 몸과 자신의 몸을 긍정적으로 동일시하며 어머니와의 심리적 연속성을 구축하고 이것에 기초한 자기애를 구축하는 일을 실패하게 만든다. 이렇게 자신의 성적 충동을 대부분 억압한 여자아이는 여성 전체의 거세 사실을 인정하게 되면서 무사히 ‘수동적’으로 되고, 남성을 위한 재생산의 장소 역할을 떠맡게 될 것이다. “반복해 말하자면, 여자아이는 자신의 시초의 어떤 표상(들)을 갖고서 어떤 방식으로든 놀이를 할 권리가 없고, 기원에 대한 어떤 특수한 모방도 마음대로 할 수 없다. 오히려 그녀는 기원과의 관계라는 남성적, 남근적 과정-반복, 재현, 재생산-에 기입되어야만 한다.”(S,94/136)⁴⁾

이 독점경제가 이처럼 남성 자신의 반사이미지만을 욕망하는 남성 동성애적 욕망으로 지배되고 있기 때문에, 이 경제 속에서 여성은 그 자신의 특수성과 섹슈얼리티를 가지지 못하면서 “남성적 주체의 사변(화)spécula(risa)tion 과정이 재활성화relance되고 계승relève되기 위해 요구되는 역envers, 반대contraire, 심지어는 모순contradictoire”으로서 기능해야 한다.(S,20/29-30) 여성은 남성의 전도된 부정으로서 끝없이 거세와 죽음을 환기함으로써 그 죽음의 불안을 지배하고 정복하고자 지식을 추구하고 문명을 건설하는 남성의 승화(昇華) 활동을 가능하게 하며, 동시에 음경선망을 통해 음경이 결여될까 두려워하는 남성의 불안을 치료하고, 이 승화활동의 타지 않는 연료가 된다. 이 같은 선망은 음경을 “가치의 척도” 자체로 만듦으로써 그 가치를 영속화시켜 줄 것이기 때문이다.(S,61/88) 이처럼 여성은 이 리비도의 경제 바깥에서 그 경제의 순환을 위한 바탕의 역할을 하고 있기 때문에 고유의 리비도를 가지지 않고, 그러므로 ‘죽음충동’(pulsions de mort) 역시 가지지 않는다. “사정이 이렇다면 정신분석적 사변의 용어로 말해서, 죽음충동의 가공[élaboration]은 남성에게만 주어진 것이라고, 여성에게는 불가능하고 금지된 것이라고 말할 수 있겠다. 여성은 남성의 죽음충동의 작업에 ‘도움이 될 뿐’이다.” 여성은 남성의 표상의 경제 속에서 “모성적인 것으로 상정된 장소[lieu]”, 죽음과 재생이라는 무한한 퇴행과 쾌락의 장소가 됨으로써 승화에 대한 남성의 “반복의 자동성[automatisme de répétition]”을 가능하게 하기 때문이다.(S,61-62/88)

3. 재현의 이면을 향한 주이상스(jouissance)

라캉이 수동성과 능동성의 관계에 관해 프로이트와 다른 견해를 제시하며 프로이트의 구조주의(structuralism)적인 재해석을 시도한다 할지라도, 이 지점에서 이리가레가 보기에 프

4) “Elle n’a, répétons-le, aucun droit à jouer de quelque façon que ce soit avec une, de S,représentation(s) de son commencement, ne dispose pas d’une mimétique spécifique se l’origine, mais doit s’inscrire dans le procès masculin, phallique, du rapport - répétition, représentation, reproduction - à l’origine.”

로이트와 라캉은 그 비판지점에 있어 근본적 차이가 없다. 라캉은 프로이트의 오이디푸스 콤플렉스 이론을 재해석하며, 부권사회에서 주체성, 독립성과 같은 인간의 문명적이고 건설적인 능력이 항상 남성적인 것으로 상징화되기 때문에 음경이 특권을 갖는 것이라고 주장한다. 라캉에 따르면 음경의 돌출되면서도 팽창하는 이미지는 부권사회의 상상력에 의해 형태학적인 특권을 갖게 되며, 인간을 최초의 동물성에서 상징계라는 문명사회로 진입시키는 논리적 “계사”로서 남근(phallus)이라는 기표로 상징화된다.⁵⁾ 라캉에 대한 이리가레의 비판은 그러한 존재의 세계의 도래를 우리는 아무도 보지 못했다는 것이다.

“중요한 것은 그가 어느 날 그렇게 되었는지 *est devenu* 알지 못한다는 것이다. 존재하기(를 시작하기) 위해서는 계사적 접속사가 필요했다는 것도. 당신은 사실상 대문자 아버지가 나타나는 것을, 생명으로, 존재로 도래하는 것을 결코 보지 못할 것이다. 대문자 아버지는 영원히 순수한 사변이다. 이는 물론, 여전히 필멸의 육체의 눈에서 벗어난다. 단순한 시민들의 시선들에서 벗어나, 공적자금부[*fonds publics*]를 다스리는 조화 *harmonie*.”(S 385/560) 그리고 이러한 사변화를 위해 라캉의 정신분석학은 “진리의 씨들을 거기에 뿌리기 위해 아이의 수용적인 ‘영혼’, 아직 손대지 않은 모태를 이용함으로써” “자신이 필요로 하는 것을 아이에게서-유년기에서” 찾는다.(S,390/570) 라캉에게 역시 어머니의 몸, 최초의 합일성, 실재에 대한 인간의 향수는 평생 언어 안에서 살아가야 하는 인간이 그가 마침내 죽음에 이르러 그 실재 안으로 돌아가기 전까지, 상징계 안에서 인간에게 계속적인 승화의 자동반복을 보장하는 죽음충동과 재생산의 장소이기 때문이다.

이리가레가 보기에 이 같은 남성 정신분석가들의 반사의 경제 안에서 인간은 “‘죽음’이라는 뚫고 들어갈 수 없는 ‘장막’에 의해 ‘타자’와 분리된 열등한 삶 속”에 있으며 이 열등함이 그들에게 “모든 것을 알고자 하는 욕망”, “다른 존재로의 진입”을 욕망하는 “내면성[*intériorité*]”을 구성하지만, 정작 정신분석가들 그들 자신의 욕망이 “그의 시점의 영역 바깥에 머무르는 재현의 이면 *envers*을 전유하고자 하는 욕망인지 알지 못한다.” 자신의 시각, 이론, 지식, 재현 체계의 한계-타자를 인정하지 않으며 그 이면 모두를 알고자 하는 이 욕망은 “곧 신-동일자 자신의 비밀로 남아있는 것, 즉 자기 자신이 구성하는 사변의 경제 안에서 그 경제의 이면-바깥으로 돌파해 들어가려는 욕망”이며, 이는 언제나 그 어떤 역전도 없이 늘 동일한 반사로 되돌아오며 “동일한 역사의 반복을 보장한다.”(S,424/618-619) 이리가레에 따르면 “자신의 운동을 포함해 세계를 고정된 제국으로 (스스로) 조직하고 (스스로) 투사”하는 이 법은 그 자신의 원인이 무엇인지는 결코 질문하지 않으면서 모든 존재하는 것과 그 토대를 어떤 변화도 없는

5) 자크 라캉(2019), 『에크리』, 홍준기 외 역, 새물결, 809쪽.

영원한 시간인 그의 “절대 지식”의 아래에 두지만,(S,424/619) 이 초월성-절대지식을 아는 자는 여성이 아니라 남성분석가이다. 여성은 남성분석가에게 그들의 언어와 담론 밖의 초월성을 표상하게 하는 장소이지 그들 자신의 욕망을 말하는 주체가 아니기 때문이다.⁶⁾

4. 여성의 주이상스

그러나 이처럼 최초의 기원 혹은 자연을 마치 “간힌 자궁에 의해 제대로 둘러싸인”, “완전한 덩어리, 닫힌 완결성, 연장 전체의 광대함 안의 무한한 순환”으로 표상하는 것은 여성의 상상력과는 거리가 멀다.(S,293/425) 여성의 몸 안에서 어머니와 아이는 태반과 탯줄로 질서 있게 연결되어⁷⁾ 남성의 “남성동성애적 상상의 규정”들이 형상화할 수 없는 특수한 관계를 이룰 수 있으며,(S,285/412) 음순들lèvres은 언제나 그 틈이 메워지지 않은 채 바깥을 향해 열려있기 때문이다. 어머니와 아이의 접촉은 “타자의 흡수에 있어서 어떤 특권화된 동일시로 고정하지 않는 (자기)접촉을 통해 타자와 끝없이 서로를 교환하는 쾌락”에 가깝지 서로를 질식하게 만드는 합일성이 아니다.(S,296/429) 이 접촉은 “타자가 이미 그녀 안에서 그녀에게 영향을 미치고 그녀를 만지면서도, 그녀가 결코 (남성이나 여성인)일자⁸⁾un(e)나 타자가 되는 일 없이” 일어나는 일이기 때문이다.(S,286/414) 모성은 라캉의 생각처럼 인간을 언어 안에서 분열시키는 근본적인 계기, 무(無)나 죽음이 아니며, 언어가 실재를 죽음에 이르게 하지 않는다. 오히려 우리가 모성적 몸을 통해 상상할 수 있는 것은 나와 타자가 “서로의 안으로 들어가는 통로”이며, 동시에 타자와의 최초의 표현할 수 없는 편차이다. “그것은 자기 자신으로의 회귀를 이루는 운동의 순환성에서 벗어난 것이거나, (남성 또는 여성인) 타자를 항상 이미 가리키는 편차écart”이면서, 이 편차에 의한 즐거움, 차이에 대한 관심과 놀이를 가능하게 한다.(S,291/421-422)

그러나 이 편차가 죽음이자 무(無) 혹은 실재나 일자(un)로 정의될 때 성적 관계는 “타자로의 무한(정)한 교환의 주이상스”를 잃을 것이다.(S,291/422) 우리가 쾌락에 대해 남근형태론적 상상력을 따르는 한 여성의 섹슈얼리티가 결코 말해질 수 없는 것과 마찬가지로 말이다. 언제나 내부로부터 접촉중의 상태에 있고 스스로 쾌락을 끌어내는 여성의 성기와 두 음순은 접촉을 위해서는 항상 도구(손, 여성)가 필요한 남성의 성기와 다르며, 그렇기에 여성의 쾌락은 남

6) 여성은 주이상스를 경험하더라도 그것에 대해 알지는 못한다. “It’s just that they don’t know what they’re saying - that’s the whole difference between them and me.” Jacques Lacan, Edited by Jacques-Alain Miller, 『On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge - The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore』 (1999), Translated with note by Bruce Fink, Norton, 73쪽.

7) 뤼스 이리가레(1996), 『나, 너, 우리: 차이의 문화를 위하여』, 박정오 옮김, 동문선, <모성의 질서에 관하여>, 39-46쪽 참고.

성의 쾌락과 구별된다.(S,288/417) “하나의 여성이 자신을 만질 때는 하나의 전체tout가 스스로를 만지는 것이다. ... 이 (자기) 접촉은 자신이 전유로 간하지 않고 무한(정)하게 변화되는 형상을 여성에게 부여한다.”(S,289/419) 이처럼 여성 신체가 끝없는 변화의 상태에 놓여있다는 사실로 인해 여성의 쾌락은 남성의 쾌락에 비해 “무정부적이고 무목적적”인 양상을 띄지만 정신분석학의 논리에서 이것은 욕망이 없거나, 불감증적이고, 억압된 것⁸⁾으로 여겨져 왔다. “하나의 성/성기sexe를 가지지 않는”이는 “대체로 성/성기가 없는 것으로 해석됐을 것”이기 때문이다.(S,289/419)

5. 맺는 말

이리가레에 따르면, 이처럼 언제나 대문자 존재(l'Être)의 문제설정(la problématique)에서 벗어나고 있는 여성의 섹슈얼리티로 인해, 여성이 무엇인지 제한된 언어 안에서 철저하게 표상하는 것은 불가능하며, “여성의 존재[l'Être]를 묘사하기란 아주 엄밀히 말해서 실현 불가능하다.”(S,20/29) 이것은 남성의 섹슈얼리티에 대해서도 마찬가지의 문제이다. 우리의 언어생활을 지배하는 무의식의 경제가 남성적인 것에 존재(l'Être)의 지위를 부여하는 위계로 이루어져 있다고 해서, 이 위계가 영원하거나 본질적이라는 것은 아니기 때문이다. 그러므로 이리가레가 여성의 섹슈얼리티를 제한된 개념을 통해 형상화하고 의미화하는 것은 여성을 물화시키고 전체화시키는 시도라기보다는, 적극적으로 언어를 변형시켜 여성의 계보와 차이가 복원될 수 있는 여성적 상상계(le Imaginaire)를 구축하고자 하는 노력이다. 덧붙여 이러한 이리가레의 작업은 정신분석학에 대한 비판을 넘어 긍정과 치유의 효과를 페미니즘 철학에 가져다준다는 점에서, 비판에도 바래지 않는 가치를 지니지 않을까?

8) 루스 이리가레(2000), 『하나이지 않은 성』, 이은민 역, 동문선, 2000, 125쪽.

2023 한국철학자연합대회

인쇄일 2023년 5월 12일

발행일 2023년 5월 13일

발행인 정세근(한국철학회 회장)

총괄인 권영우(한국철학회 연구위원장)

심지원(한국철학회 사무총장)

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

