

C O R E A N
P H I L O S O P H Y
I N T H E 2 1 S T C
W O R L D

2020 한국철학자연합대회 총서

21세기 세계 속
한국철학

김재권을 추모하고
그 철학을 기리며

한국철학자연합대회 역음

홍윤기(한국철학회 연구위원장) 총괄

COREAN
PHILOSOPHY
IN THE 21ST
WORLD

2020 한국철학자연합대회 총서

21세기 세계 속
한국철학

김재권을 추모하고
그 철학을 기리며

한국철학자연합대회 역음
홍윤기(한국철학회 연구위원장) 총괄

- 주관 한국철학회
- 공동주최 대동철학회, 대한철학회, 동양철학연구회, 범한철학회, 새한철학회, 서양근대철학회, 인도철학불교학연구소, 인도철학회, 철학연구회, 한국기독교철학회, 한국니체학회, 한국동서철학회, 한국분석철학회, 한국양명학회, 한국여성철학회, 한국유교학회, 한국윤리학회, 한국철학교육학회, 한국철학사연구회, 한국해석학회, 한국환경철학회, 한국철학회
- 후원 한국연구재단, 서울시립대학교

이 도서는 2020년도 정부재원(교육부)으로 한국연구재단의 지원을 받아 발간되었음.
This work was supported by the National Research Foundation of Korea Grant funded
by the Korean Government.

머리글

한국철학자 연합대회는 한국에서 동서양의 철학을 전공하고 가르치는 모든 철학자들이 한자리에 모여, 당대의 철학을 논하는 철학의 향연이자 한국 철학의 미래를 함께 고민하는 전국적 공론의 장이다. 또한 시대를 관통하는 핵심 화두를 던지고 사회와 소통하는 열린 토론의 공간이기도 하다.

이번 ‘2020 한국철학자 연합대회’는 오랜 침묵을 깨고, ‘21세기 세계 속 한국철학 - 김재권을 추모하고 그 철학을 기리며.’를 주제로 2020년 10월 23일과 24일 양일에 걸쳐 개최되었다. 여기에서 우리 한국의 철학인들은 2019년에 작고하신 세계적 철학자 김재권 선생님을 추모하였을 뿐만 아니라, 그것을 기회로, 한국 출신으로서 세계 철학의 발전에 크게 기여하였으며 학문적 깊이와 명성으로 한국 철학자 사회의 위상을 높이시고 돌아가신 선배 철학자들의 업적까지 반추하기로 하였다. 세계적으로 인정받은 한국계 철학자들의 학문적 성취를 총괄적으로 조망함으로써, 21세기 한국 철학계의 역량을 점검하여 한국 현대 철학의 학문적 중흥을 도모할 수 있는 자생적 토대와 발판을 마련하려는 것이 우리의 궁극적 의도였다. 이를 위해 20세기 후반과 21세기 현대대까지 동아시아, 미국, 유럽 등지에서 독자적인 철학적 담론을 형성한 동시대의 김재권, 정화열, 박이문 선생님의 철학과, 비록 오랜 역사적 시간 속의 인물이지만 오늘의 세계 철학계가 새롭게 주목하는 퇴계 이황과 다산 정약용의 철학을 집중 조명하였다.

나아가 이번 한국철학자 연합대회에서는 한국 사회가 직면하고 있는 시대적 과제들의 해결에 철학이 기여할 수 있는 실천적 철학 담론도 함



게 모색하였다. 한국의 정신문화와 공동체 가치의 산실이라 할 수 있는 한국 철학계의 교육 활성화 및 학문 후속 세대 양성, 한국의 심화된 사회적 갈등을 해소하기 위한 사회적 가치 구축, 한반도 평화와 통일을 위한 철학의 역할, 여성주의적 가치와 한국 사회의 미래 등은 이 시대 한국의 철학계가 진지하게 고민해야 할 한국사회의 중요한 화두이다.

이 책은 이러한 주제들로 ‘2020 한국철학자 연합대회’의 전체세션에서 발표된 논문들을 모아 재구성한 것으로서 크게 3부로 구성되었다. 1부는 “한국현대철학의 현재와 김재권 철학의 지향”을 다루고, 2부는 “세계를 향한 한국으로부터의 철학적 메시지”를 주제로 세계 속에 인정받고 있는 한국계 철학인들의 철학을 다루었으며, 마지막 3부는 “21세기 한국의 철학, 어디로?”를 주제로 21세기 한국 사회에 필요한 한국 철학의 실천적 담론을 실었다.

그동안 한국철학자 연합대회 준비위원회에 참여하여 이 연합대회가 성공적으로 개최될 수 있도록 함께 심혈을 기울였던 22개 철학회와 그 소속 임원들께, 그리고 이 총서가 출간될 수 있도록 전체 세션에서 좋은 주제 발표를 해주신 발표자들께 깊은 감사를 드리며, 이번 대회를 계기로 한국의 철학이 세계 속의 한국 철학으로 한 단계 더 도약하기를 소원한다.

2020 한국철학자 연합대회 총괄기획

홍윤기 드림

머리글 • iii

1부**한국현대철학의 현재와 김재권 철학의 지향**

- 21세기 초까지의 한국현대철학 3
-서양철학 수용 120여년, 한국현대철학의 과제를 성찰하며-
김정현
- 김재권과 그의 철학-이중 국면론: 물리세계 안의 행위주관성- 25
정대현

2부**세계를 향한 한국으로부터의 철학적 메시지**

- 인간에 대한 이해와 설명-김재권의 미완의 과제- 53
원치욱
- 형이상학 르네상스와 김재권-설명 이론을 중심으로- 71
이재호
- 정화열의 몸의 정치와 진리지평의 확장-‘테오리아의 독재’에 대한 저항의 논리- 95
송석량
- 박이문의 ‘동지’에서 날아오른 것 107
강학순
- 서양권 연구를 통해서 본 퇴계학의 생명력 117
장윤수
- 현대와 세계에서 본 다산 정약용의 철학 139
-유곡(幽谷)으로부터 날아오른 한 마리 새가 교목(喬木)으로 옮겨 가다-
방인

3부

21세기 한국의 철학, 어디로?

세계적 차원의 철학 담론에서 한국계 철학자들의 담론생성력 홍윤기	159
한국철학은 한국의 철학인가? 권영우	171
한국 철학계의 교육 및 학문 후속세대 활성화 방안 홍윤기	185
한국사회 갈등 해소를 위한 사회적 가치 연구 활성화 방안 이중원	199
한반도 평화와 통일을 위한 철학의 역할 연효숙	207
한국사회의 미래전망과 여성주의적 가치 양선숙	215

2020 한국철학자연합대회 총서

1부

한국현대철학의 현재와 김재권 철학의 지향

C O R E A N
P H I L O S O P H Y
I N T H E 21ST C.
W O R L D

21세기 초까지의 한국현대철학

-서양철학 수용 120여년,
한국현대철학의 과제를 성찰하며-

김정현

원광대학교 철학과

1. 들어가는 말: 오늘날 한국에서 철학한다는 것

오늘날 우리는 어디에서 있는가? 21세기 문명은 어디로 가고 있는가? 오늘날 우리는 어떤 문명의 위기에 직면하고 있는 것일까? 21세기에 한국에서 철학한다는 것은 어떤 의미가 있는 것일까? 서양철학이 수용된 지 120여년이 지나가며 한국에서 오늘날 철학함은 어떤 모습을 띠고 있는가? 서양철학과 한국현대철학은 어떤 관계에 있는 것일까? 한국에서 현재 우리는 어떤 문제들을 철학적으로 다루고 있는 것일까? 오늘날 우리에게 어떤 철학적 과제가 있는 것일까? 이는 21세기 초까지 한국에서 철학함의 의미를 찾는 작업이자 앞으로의 철학적 과제를 점검하는 성찰적 물음과 밀접한 연관성이 있다. 21세기 초까지 한국현대철학의 문제를 살펴보기 위해 여기에서는 주로 19세기 후반에서 20세기 한국이라는 시공간에 한정해 논의를 진행할 것이다. 여기에서는 주로 서양철학이 한국에서 수용되는 과정과 오늘날 한국에서 철학함 혹은 철학적 문제의식의 전개에 초점을 맞추어 한국현대철학의 위상과 의미, 그 한계와 앞으로의 과제 등을 살펴볼 것이다. 이러한 논의에 앞서 여기에서는 오늘날 우리에게 가장 중요하게 다가오는 철학적 문제, 즉 문명사적 위기를 먼저 언급하며 시작할 것이다.

우리는 현재 거대한 문명사적 위기 상황에서 있는 듯하다. 지구문명은 정보화, 세계화, 자국중심주의의 갈등을 겪고 있고, 인공지능(AI), 정보공학, 생명공학, 로봇공학, 나노공학 등 4차 산업혁명을 이끌어가는 새로운 과학기술의 실험을 통해 미래문명을 향해 나아가고 있다. 하지만 현재 우리는 ‘코로나 19’¹⁾와 ‘기후 위기’ 문제로 글로벌 문명의 총체적 위기를 겪고 있다. 이러한 상황은 인류의 생존과 동시에 지구 생명공동체의 존속이 문명의 크레바스(crevasse)에 빠져 있다는 문명사적 위기 문제를 제기하고 있다. 시대의 격변과 미·중 경제 갈등과 정치적 패권주의의 충돌, 자연 파괴와 새로운 기술공학의 등장 등 세계의 긴장이 팽배한 가운데 생겨난 문명적 크레바스의 빈 공간과 빙장(氷藏)에는 인류의 생존을 위협하는 위기요소들이 움직이고 있다. 그 가운데 가장 큰 위기는 문명사적 위기라고 할 수 있는 기후 위기 문제이다. 지구 온난화, 폭우, 태풍, 폭염, 한파, 가뭄, 미세먼지뿐만 아니라 미국 서부 전체를 태운 산불재해 등 지구촌 곳곳을 휩쓸고 있는 자연재해는 이미 지구의 조절시스템이 붕괴되고 있다는 것을 보여준다. 이는 물질적 풍요를 추구하며 인간과 자연을 대립시키고 자연을 정복하는 사유를 발전시켰던 서양 근대 이후의 인간중심적 문명이 임계점을 넘어서며 일으키는 파국적 결과로 보인다. 코로나 블루로 사람들은 불안과 우울증, 분노장애 등 심리적 장애를 체험하고 있고, 기후 위기로 삶의 터전이 흔들리는 생존 위기를 겪고 있다.

코로나 19 팬데믹, 기후 위기와 자연재해 등은 지금까지 우리가 살아왔던 개인의 생존방식 및 사회적 공동체 삶의 방식을 위협하고 있으며, 전체주의

1) 유발 하라리(Yuval Noah Harari)에 따르면 코로나 19의 세계적 대유행(Pandemic)은 “우리 세대가 겪고 있는 가장 큰 위기”로 세계에서 국가 전체가 거대한 사회실험을 위한 기니아 피그(guinea-pigs)가 될 수 있는 위기 상황인데, 이로 인해 인류는 전체주의적 감시체제와 시민적 역량강화 사이, 민족주의적 고립과 글로벌 연대 사이에서 선택해야 하는 기로에 서 있다는 것이다. (Yuval Noah Harari, “The world after coronavirus”, *Financial Times*, March 20, 2020, (<https://amp.ft.com/content/19d90308-6858-11ea-a3c9-1fe6fedcca75>)) 코로나 19는 단순히 감염병의 세계 대확산의 문제만이 아니라 문명 대전환의 기로에, 즉 정치, 경제, 사회, 문화 시스템의 대전환을 유발하는 문명사적 사건으로 보인다.

와 시민역량, 국가주의와 글로벌 연대, 새로운 기술공학에 대한 기대와 불교 경제학적 절제의 가치관 등 새로운 철학적 물음을 던지고 있다. 지금까지 경험하지 못한 일들이 일상이 되는 뉴노멀 시대, 글로벌 가치 사슬(Global Value Chain)이 혼조 상태로 움직이는 이러한 혼란의 시대, 오늘날 한국에서 철학한다는 것은 단순히 한국 사회에서 생기는 문제만이 아니라 그것을 넘어 우리 시대와 문명의 문제, 즉 이 세계와 사회에서 인간의 생존 가능성과 미래에 대한 성찰적 물음에 대한 것이어야 할 것이다. 철학이 “현재, 여기”에서의 문제의식에서 출발하는 것이라면, 오늘날 내가 서 있는 세계 혹은 지구촌의 문제들을 검토하고 우리 자신의 문제의식에 따라 이를 성찰적으로 주제화하는 것은 소위 ‘동양철학’ 혹은 ‘서양철학’의 문제가 아니고 바로 현재 여기에서 우리가 하는 ‘철학함’의 소명이다. 이는 한국현대철학이 ‘한국’에서의 오늘(현대)의 문제에 대한 철학만이 아니라 현대와 세계 문명 혹은 시대의 문제 등 보편적 문제의식을 담고 있는 현재적 철학함을 뜻한다. 한국현대철학은 한국이라는 전통적 의식공간이나 그 공간적 역사적 정보를 의식하는 한국인이 ‘현재 여기에서’ 현대와 세계, 사회와 문화를 향해 물음을 던지고 대답을 구하는 철학함의 행위를 함축한다. 즉 이는 역사와 전통, 시대와 세계와 연결된 한국인의 사유 지평 위에서 우리가 풀어야 할 인간과 세계, 문명의 문제 및 위기에 대해 물음을 던지고 이에 대한 대안을 모색하는 현재적 사유행위를 함축한다.

여기에서 내가 주목하고자 하는 것은 한국의 역사적 현실 및 시대적 문제의식을 담고 배태된 한국현대철학이 20세기 한국에서 서양철학의 수용 및 자생적 성장과 밀접하게 연관되어 있다는 것이다. 전통적 한국철학의 시선과 다르게 서양철학이 바라보는 세계 해석의 언어는 근대화 이후의 세계와 문명의 흐름, 이성과 자유에 기초한 인간을 이해하는데 크게 기여했고, 전통적 한국철학과 길항적 갈등과 도전 속에서 한국철학이 현대화되고 세계를 설명하는 새로운 언어를 얻는데 큰 역할을 했다. 한국현대철학을 논의하는데 서양철학의 수용과정에 대한 언급은 결코 간과될 수 없다. 20세기 한

국에서 철학함에는 서양철학의 언어가 시대와 사회, 세계와 인간을 설명하는 현장적 언어로 살아 움직이고 있다. 두 번째 장에서는 한국현대철학이 20세기의 시대적 위기나 세계사적 위기의식과 연관되어 시작했으며, 그 시작점에 대한 되새김은 우리 현재의 철학함을 성찰하는데 참조가 될 수 있다는 것을 언급할 것이며, 세 번째 장에서는 한국현대철학의 역사를 네 단계로 나누어 그 파종, 정착, 자생, 확장 및 성장 과정을 밝힐 것이다. 네 번째 장에서는 성장과정에 있는 현재 한국에서 철학함의 문제 혹은 그 과제 등을 언급하고, 마지막 장에서는 코로나 19 이후 한국현대철학의 과제를 살펴볼 것이다.

2. 한국현대철학과 현대의 위기에 대한 두 시점의 교차

19세기 후반부터 현재까지 우리의 역사적 지평 위에는 갑신정변(1874), 갑오개혁(1894), 동학농민혁명(1894), 청일전쟁(1894-95), 을사조약(1905), 한일합병(1910), 3·1운동(1919), 독립운동, 중일전쟁과 태평양전쟁(1937-45), 8·15해방(1945), 남북한 단독정부 수립과 한반도 분단(1948), 6·25한국전쟁(1950), 4·19혁명(1960), 5·16군사쿠데타(1961), 유신독재(1972-79), 12·12군사반란(1979), 5·18광주민주화운동(1980), 6월 민주화항쟁(1987) 및 민주화과정, IMF 외환위기(1997) 등 무수히 많은 역사적 사건이 각인되어 있으며 고난과 격변의 역사적 문양이 드리워져 있다. 조선과 대한제국이 무너지고 일제 강점기에 임시정부 수립과 독립투쟁이 이어지고 또 수많은 사람들이 태평양전쟁에 희생되었으며, 일제에서 해방되자마자 곧 한반도가 분열되어 남북 단독정부가 세워졌고, 6.25전쟁을 겪으며 동족상잔을 경험했으며, 독재와 민주화 투쟁을 겪으며 오늘날 우리는 세계 10위권의 경제대국의 민주화된 사회 속에서 삶을 살고 있다. 역사적 사건이 밀고 들어오던 때 시기마다 한국에서의 삶은 위기와 고통, 시련과 극복의 노력이 있었다. 수많은 역사적 사건들은 한국의 내재적 원인에 의해서 일어난 것도 있지만,

다른 한편 식민지, 제국주의, 냉전체제, 반공(反共) 등 세계 정치 및 이념의 갈등, 세계사적 질서의 변화와 관련된 것들이었다. 한국에서 현대에 철학한다는 것은 이러한 시대적 사건이나 세계사적 문제들을 의식한다는 것을 뜻했고, 위기와 시련을 넘어서며 개인이 자기를 실현할 수 있는 조건과 자유롭고 평등한 사회를 찾기 위해 문제 제기를 한다는 것을 의미했다.

한국에서 이러한 시대적 역사적 위기와 문제가 현대의 철학적 언어로 정리되고 기술되기 시작한 것은 1930년대에 이르러서였다. 전통이 단절된 채 서양철학이 수용되었고, 서양철학의 언어로 훈련받은 철학자들이 아시아와 세계 문명의 격변을 읽으며 시대의 문제의식을 표현하기 시작한 것이다. 일제 강점기, 세계대공황, 민족말살정책과 전시동원체제, 만주사변(1931), 태평양전쟁, 독일의 나치즘과 이탈리아의 파시즘, 일본의 군국주의 등의 등장을 거치며 스위스, 독일, 프랑스, 미국, 일본 등 외국에서 유학하거나 경성제대 등에서 서양철학의 훈련을 받은 철학자들이 시대의 문제들을 파악하기 위해 활동하며, 이러한 시대적 위기를 ‘세계사적 위기’로 받아들인 것이다. 이는 야스퍼스(K. Jaspers)가 주창하고 있는 서양사회의 위기와는 그 진단을 달리하는 것이었다. 야스퍼스는 근대로부터 현대에 걸쳐서 세계의 신신앙(神信仰) 상실이나 기술화에 의해, 즉 근대사회의 ‘합리화’, ‘기계화’, ‘대중화’, ‘평균화’ 등의 과정에서 인간의 위기가 초래된 것이며, 상실된 인간 자체를 회복하는 것이 시대적 과제로 필요하다고 보았다.²⁾ 야스퍼스는 서양사회 및 현대 인간의 위기가 서양 근대성에 그 뿌리가 닿아있다고 본 것이다.

이에 대해 국내외에서 서양철학을 공부하며 일제 강점기를 살았던 한국 현대철학 1세대들은 나치즘, 파시즘, 군국주의가 휩쓸고 들어오며 중일전쟁과 태평양전쟁 전야의 태풍이 불어오기 시작하던 1930년대의 상황을 세계사적 위기, 불운의 시기라고 파악한다. 전월배는 “현대의 위기는 결코 국

2) K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Sammlung Göschen: Walter de Gruyter, 1931

부적·일민족적 위기가 아니라 세계의 방방곡곡을 통하여 침윤(浸潤)되어 있는 세계사적 위기인 동시에 또한 비단 경제체제에 있어서만의 위기뿐만 아니라 도덕, 종교, 과학, 예술, 철학 등 온갖 인간 문화에까지 차급되어 있는 전면적인 위기”³⁾라고 보았다. 그가 파악하고 있는 현대의 위기는 세계사적 위기이자 인간 문화에 있는 전면적 위기였다. 자본주의 체제의 내적 모순이 표출된 위기는 곧 현대생활의 위기로 표출된다는 것이다. 자신이 사는 현대의 위기를 시대의 위기로 읽은 또 한 명의 철학자로 박치우를 언급할 수 있다. 그는 자신이 살고 있는 ‘시대의 위기’를 ‘철학의 위기’로 읽으며 불온한 시대에 철학하는 길을 모색했다. 박치우에 따르면 불온한 시대의 철학은 시대의 위기와 싸우는 운명을 지니고 있다. “위기라는 고태성이 오늘 날과 같이 절실하게 들리는 시대가 또 있었을까? 위기가 모순으로서 나타나는 특정의 시기라면, 진실로 현대야말로 가장 사실로서 위기일 것이다. 왜냐하면 인류의 역사에 있어서 현대와 같이 격화된 모순으로 포화(飽和)된 시대를 우리는 찾을 수 없기 때문이다. 위기에 있다는 것, 위기에 산(生)다는 것, 위기와 싸워야 한다는 것 - 이것들은 현대에 살고 있는 우리에게 부과된 불가피한 운명이다.”⁴⁾ 박치우는 현대의 위기와 철학의 위기를 언급하며, 위기 극복은 불온한 시대의 모순을 주체적으로 파악하고 실천에 의해서만 가능하다고 보았다.⁵⁾

일제 강점기 한국철학자들이 세계의 위기와 연관해 받아들인 위기론은 세계의 전면적 위기에 대한 것이었지만, 기실 식민지 시대 속에 있는 한국 사회의 특수한 문제에서 비롯된 시대의 위기, 역사의 위기, 인간의 위기 문제였다.⁶⁾ 한국현대철학을 처음 파종하고 있는 철학자들의 고뇌는 식민지

3) 전원배, 「哲學의 危機에서 危機의 哲學으로(四)-現代哲學의 主潮流 論한」, 『조선중앙일보』, 1934.12.06./3면/2단 (위의 인용은 한글맞춤법에 따라 다시 정리한 것임.)

4) 박치우, 「危機의 哲學」, 『철학』 제2호, 1934.04.01. 1쪽 (위의 인용은 한글맞춤법에 따라 다시 정리한 것임.)

5) 박치우의 철학에 대해서는, 위상복, 『불화 그리고 불온한 시대의 철학 - 박치우의 삶과 철학 사상』, 길, 2012 참조

6) 일제강점기 김두현, 전원배, 박중홍, 박치우, 김기석 등 한국철학자들의 위기담론에 대해서

시대의 현실이나 시대의 위기와 연관된 것이었다. 즉 이들은 위기의 시대, 전환기에 살고 있다는 자의식을 바탕으로 시대의 문제를 해결하려는 실천적 관심을 보였다.⁷⁾ 1932년 첫 철학학술단체인 ‘철학연구회’가 결성되고 『철학』지의 창간(1933) 및 폐간(1935)을 거치면서 한국현대철학 1세대들은 단순히 어떤 철학자의 철학사상을 주제로 한 것이 아니라 우리의 현실과 관련해 문제 중심으로 철학적 사유를 했다.⁸⁾ 이진우에 따르면 세계의 위기와 관련해 철학하는 한국현대철학자들의 문제의식은 1930년대에 태동되었으며 이는 21세기 사유를 배태하는 것이었다.⁹⁾ 물론 이들이 처한 시대적 사회적 상황은 우리와는 분명 다르다. 그들은 식민지 시대에 살면서 불온한 시대의 모순과 싸우면서 시대의 위기를 읽어내고 이를 실천적으로 극복하고자 했다. 이에 반해 21세기 우리는 수많은 역사적 사건과 비극을 체험하며 이를 극복하고 세계 경제의 최전선에서 있다. 시대적 상황이나 사회·정치·경제적 조건의 차이에도 불구하고 시대의 위기에 대한 한국현대철학 1세대들이 철학하는 태도는 문명의 위기나 격변의 시대에 처해 있는 21세기 한국현대철학자들이 철학함과 교점을 이루고 있다.

19세기 후반 이후 21세기까지의 한국에서의 철학은 동서 문명의 충돌, 식민지, 근대국가의 형성, 자연과학의 발달과 물질문명의 형성, 근대화와 산업화, 자본주의와 사회주의, 자유민주주의와 공산주의의 갈등, 세계화와 정보화 등을 거치며 시대와 불화하는 고뇌의 철학, 시대의 위기와 싸우는 투쟁의 철학, 시대의 격변을 헤쳐나가며 미래 비전을 찾는 미래철학 등 다

는, 이태우, 『일제감점기 한국철학』, 살림터, 2018, 171-202쪽 참조

7) 1930년대 한국현대철학 1세대의 철학함의 특징으로 이병수는 ‘위기의 시대, 전환기에 살고 있다는 자의식’, ‘실천의 강조’, ‘변증법의 선호’ 등을 들고 있다.(이병수, 「1930년대 서양철학 수용에 나타난 철학1세대의 철학함의 특징과 이론적 영향」, 『시대와 철학』 제17권 2호(한국철학사상연구회, 2006), 81-107쪽)

8) 위상복, 위의 책, 202쪽

9) 이진우에 따르면 “1930년대는 사상의 유입과 전통의 단절을 창의적으로 소화하고자 한 문체 의식의 태동기로 나타난다. 21세기로의 세기 전환기에 우리의 사유를 주도하고 있는 핵심적 문제 의식은 이미 이 시기에 배태(胚胎)되고 있다고 해도 과언이 아니다.”(이진우, 『한국 인문학의 서양 콤플렉스』, 민음사, 1999, 173쪽)

양한 모습을 보여주고 있다. 내가 한국현대철학을 논의하면서 1930년대 현대철학 1세대가 지닌 시대적 고뇌와 철학함의 태도에 주목하는 이유는 바로 그들의 철학적 문제의식이나 철학함의 자세가 현대의 위기, 문명의 위기를 읽어야 하는 현재의 우리에게도 절박한 울림을 주기 때문이다. 이들의 철학함에 대한 반추는 시대의 격변과 문명의 위기, 혼조의 시대를 살아가고 있는 현재의 우리에게도 철학함에 대한 성찰적 길안내를 할 수 있을 것이다.

3. 한국현대철학의 지형도와 문제의식

우리는 이제 시대의 위기 및 모순과 싸우고 그 위기를 극복하기 위해 고뇌하는 한국현대철학의 지형도를 살펴볼 것이다. “물이 흘러나오는 옛 근원에 대해 제대로 알고 있는 자가 결국 미래의 샘과 새로운 수원을 찾아 나서게 될 것”¹⁰⁾이라는 니체의 말처럼, 한국현대철학의 문제의식과 그 과제를 진단하기 위해서는 120여년 이상의 철학함의 계보를 추적할 필요가 있을 것이다. 이는 19세기 후반 이후 서양철학이 수용되는 과정과 밀접한 연관이 있으며, 한국에서 서양철학의 파종, 정착, 자생, 확장 및 성장의 과정을 밝히는 과정과도 연관되어 있다. 한국현대철학의 역사를 나는 네 단계로 구분해 논의할 것이다.¹¹⁾

10) Friedrich Nietzsche, Za, KSA 4, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1980, 265.(니체, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 정동호 옮김, 책세상, 2003, 353쪽)

11) 한국현대철학의 역사를 구분하는 논의는 연구자에 따라 그 시기 구분이나 내용의 차이가 있다. 이명현은 한국현대철학의 역사를 다음의 세 시기로 구분한다. 첫째는 일제 식민지 시대로 ‘서양철학의 파종기’에 해당하는 시기이고, 둘째 시기는 해방 후부터 1960년 중반까지로 ‘한국의 철학 교육의 정착기’에 해당하며, 셋째 시기는 1960년대 후반부터 80년대 중반에 이르는 시기로 ‘자생적 철학의 여명기’이다.(이명현, 『한국철학의 전통과 과제』, 심재룡 외, 『한국에서 철학하는 자세들』, 집문당, 1986, 24-28쪽) 이에 대해 이진우는 이를 다음의 세 단계로 구분한다. 즉 첫째 단계는 서양 철학의 도입부터 1960년대까지 제국주의의 도전 및 그 문제점이 표출된 시기, 일제의 억압과 해방, 한국전쟁을 포괄하는 시기, 자유의 이념을 일깨워준 문제의식의 태동기이며, 둘째 단계는 1961년부터 1987년까지 독재에 대한 저항과 현대화가 동시에 이루어졌던 시기, 서양을 더욱 잘 알아야 한다는 일념에서 서양적 지식의 절대화로 말미암아 한국적 문제의식을 망각한 시기, 원전에 대한 연구와 번역이 활

첫째 시기는 서양철학이 수용되고 식민지 상황에서 세계의 사정과 흐름을 이해하며 민족의식을 고취하던 일제강점기까지의 시기이다. 이는 ‘서양철학의 파종기’에 해당하는 시기라 할 수 있다. 유길준이 『서유견문』(1895)에서 탈레스, 피타고라스, 소크라테스, 플라톤, 아리스토텔레스, 베이컨, 데카르트 등 서양철학자들을 역사적으로 소개하며 ‘철학’이라는 우리말 표현을 처음 사용했고,¹²⁾ 1900년대 초 이정직(李定稷)의 칸트 연구(『康氏哲學說大略』, 1905)나 이인재(李寅梓)의 고대 그리스 철학사(『古代希臘哲學攷辨』, 1912) 연구가 나왔지만, 이는 전통학문으로서의 유학의 관점에서 서양철학을 논한 것이었다. 서양철학에 대한 본격적인 관심과 연구는 1910년 한일합방 전후 국가와 민족이 위기 상황에 처하면서 세계정세나 새로운 학문을 알고자 하는 시대적 흐름과 연관되어 있다. 이때는 스위스, 독일, 프랑스, 미국 등 서양이나 일본에서 철학을 직접 공부하거나 경성제국대학에서 철학을 공부하는 학자가 배출되는 시기였다. 1921년 스위스 취리히대학에서 이관용이 최초로 철학박사학위를 받았고, 독일에서는 고대철학과 불교를 연구하며 범어사전(梵語字典)을 만들었던 김중세(라이프치히대학, 1923), 불교철학을 공부한 백성욱(뉘르츠부르크대학, 1925), 1923년 마르부르크에서 하이데거의 강의를 수강했던 최두선, 니체 여동생 엘리자베트를 만나고 귀국 후 니체를 소개한 안호상(예나대학, 1929) 등이, 프랑스에서는 김법린(파리대학, 1926), 이정섭(파리대학, 1926), 정석해(파리대학, 1930) 등이, 미

발한 시기이고, 셋째 단계는 1988년 이후 현재에 이르는 시기로 1987년 6월 항쟁을 통한 형식적 독재의 종료와 1988년 올림픽 개최가 이루어졌고, 1990년대 포스트모더니즘 논쟁은 세계화의 기호를 달고 있는 세기 전환기에 한국 사회의 성격을 성찰할 수 있는 계기를 제공했다.(이진우, 위의 책, 172-173쪽)

- 12) 유길준, 『西遊見聞』, 박이정, 2000, 329-303, 351쪽; 김재현, 「『한성순보』, 『한성주보』, 『서유견문』에 나타난 ‘철학’ 개념에 대한 연구, 『개념과 소통』 제9호(한림과학원, 2012.06.), 149-181쪽 참조: 니시 아마네(西岡)에 의해 ‘philosophy’가 일본에서 처음으로 ‘철학’이라는 용어로 번역된 이후, 한국에서 ‘철학’이란 용어가 처음 나타난 곳은 1888년 2월 6일자 『한성주보』의 「외보(外報)」이지만, 유길준의 『서유견문』 제13편 <태서학술(泰西學術)의 유래(由來)>와 <학업조목(學業條目)>에서 서양 고대와 근대철학자들을 소개하며 ‘철학’이라는 용어가 사용된다. 그러나 이 용어 역시 ‘궁리학’, ‘성리학’ 등과 혼용해 쓰인다.

국에서는 한치진(사우스캘리포니아대학, 1931), 갈홍기(시카고대학, 1934), 박희성(미시간대학, 1937) 등이, 일본에서는 김오성(니혼대학), 최현배(교토제국대학), 이종우(교토제국대학, 1931), 현상윤(와세다대학, 1933), 전원배(교토제국대학, 1934), 손명현(와세다대학, 1937), 하기락(와세다대학, 1941) 등이 유학했고, 국내에서는 1929년 경성제국대학 철학과를 졸업한 김계숙, 배상하, 신남철, 박종홍, 박치우, 고흥곤, 최재희, 김규영 등이 있었다.¹³⁾ 당시 철학에 대한 관심과 공부는 일제에 의해 국권을 상실하고 식민지로 전락한 국가 현실에 대한 지식과 민족의식과 관계가 있었다. 이들에 의해 1929년 종합학술지 『신흥』(新興)이 창간되고, 칸트, 헤겔 같은 순수 철학적 논의 뿐만 아니라 민족주의와 마르크스주의 등도 다루어졌다. 1933년 철학연구회가 결성되고 『哲學』이 창간되었으나 일제의 감시와 탄압 속에 3호까지 내고 폐간되었고, 철학연구회도 해산되고 말았다. 이광래는 철학지의 편집인이었던 이재훈이 피검되던 “1936년은 아마도 한국의 20세기 100년의 철학사에서 가장 절망적인 해”¹⁴⁾라고 말한다. 그러나 일제 35년 동안 민족과 우리말 말살정책에도 불구하고 우리말로 된 철학 단행본의 출판 시도도 이루어졌다. 한치진은 『철학개론』(조선문화연구사, 1936)을 출간하고 투옥되었고, 안호상은 일제의 한국문화 말살정책이 강화되고 중일전쟁이 일어나던 와중에 『철학강론』(동광당서점, 1942)을 출판했다. 한일합병이 이루어지고 식민지 시대가 되자 민족주의 의식을 지닌 많은 이들이 세계정세를 읽고 서양의 새로운 학문을 접하며 철학을 공부했던 것이다. 한국현대철학 1세대는 세계문명의 흐름을 읽고 시대의 위기를 극복하기 위한 문제의식을 가지고 철학을 했던 것이다.

두 번째 시기는 해방 이후 1960년대 초반까지의 시기로 한국현대철학의 기초 작업이 이루어지며 안착(정착)되던 시기이다. 이 시기에는 이념의 대립과 혼란, 분열, 동거의 시대를 거치며 남북이 단독정부를 수립하며 한반

13) 이태우, 위의 책, 20, 44쪽

14) 윤사순·이광래, 『우리 사상 100년』, 현암사, 2001, 344쪽

도가 분단되었고, 새로 수립된 대한민국 정부 아래서 교육 시스템이 정비되면서 전문학교들은 종합학교로 변신하였고 철학의 영역에서도 강단 철학의 시대가 도래했다. 한국에서 제대로 된 철학교육을 하기 위해 기초 작업을 한 시기로 볼 수 있다. 김준섭, 이재훈, 안호상, 박종홍, 이종우 등이 철학교육의 기초 작업을 하며 교과서(저서) 집필이나 철학을 보급하기 위한 사상 강좌류의 저술이 이루어졌다. 1949년에 김준섭은 우리나라 최초의 『서양철학사』를 저술했다.¹⁵⁾ 현상윤은 같은 해에 『조선유학사』를 출간했고, 박종홍, 이상은, 김경탁 등은 전통사상의 철학적 정리 작업을 하며 실학 연구를 시작했다. 이 시기는 대학을 중심으로 원전 연구에 천착했고, 이러한 작업은 일부 지식인에게 잡지와 교양 강좌를 통해 서구 사상을 보급하는 계기가 되었다. 특히 칸트, 헤겔을 중심으로 한 독일 관념론과 6.25 전쟁 이후 절망과 시대의 부조리 속에서 실존철학이 위력을 발휘하던 시기이기도 했다.¹⁶⁾ 1953년 휴전 후 ‘한국철학회’가 정식으로 발족되었고, 장준하에 의해 『사상계』가 창간(1953)되며 이는 한국에서 정신적 지적 갈증을 해결해 주는 문화광장이 되었다.¹⁷⁾ 이때 김기석, 김형석의 『현대사상강좌』 10권(동양출판사, 1959-61)은 철학의 대중화에 나름대로 기여했다.¹⁸⁾ 이 시기는 대부분 1세대 학자들이 활동을 했지만 박흥규, 윤명로, 최동희, 신일철 등 당대 신진학자들이 함께 연구 활동을 했던 때였다.

세 번째 시기는 1960년대 초부터 1987년까지의 시기로 ‘자생적 철학의 여명기’라고 할 수 있다. 1961년 5.16 군사 정권 이후 산업화, 관료적 권위주의, 국가주의, 경제제일주의를 중심으로 한 경제적 부국과 새마을운동 등을 추구하며 한국에서는 독재와 유신체제, 천민자본주의의 폐해가 등장했고,

15) 윤사순·이광래, 같은 책, 371쪽

16) 이명현, 위의 논문, 26쪽

17) 소장철학자였던 신일철은 60년대 『사상계』의 편집국장을 맡으며 사회와 시대에 대한 다양한 물음을 사회철학으로 제기함으로써 신선한 자극을 주었다. 신일철의 60년대 이후 철학 활동에 대해서는, 김정현, 「세계관적 지성인으로서 신일철의 세계 성찰」, 이재영 외, 『신일철, 그의 철학과 삶』, 고려대학교 출판문화원, 2016, 225-253쪽 참조할 곳.

18) 윤사순·이광래, 위의 책, 382쪽

다른 한편으로는 민족주의적 집단주의, 국민정신, 반공정신, 국가건설 등을 강조하는 ‘국민교육헌장’이 제정(1968.12.05.)되면서 국민윤리 교육이 강화되었다. 여기에 박종홍, 안호상 등 철학자들이 국가 이데올로기가 되어 참여했다. 이 시기에 우리나라 교육제도는 해방 후 미국의 영향을 받으며 철학과 교과과정도 점차 미국화되고 획일화되는 현상이 일어났다. 철학계에서는 세대교체가 일어나고 여러 철학회가 새롭게 생겨나면서 철학의 관심사도 다원화되고 연구 환경도 활성화되었다. 철학에 대한 관심이 현대분석철학, 현상학, 인간학, 한국 고전철학 등으로 관심의 폭이 넓어지고 세분화되었다. 1963년에는 한국칸트학회(1965년 한국철학연구회로, 1983년 대한철학회로 개칭)와 ‘철학연구회’가 발족되었고, 뒤이어 지역중심의 독립학회, 즉 한국동서철학회(1983), 새한철학회(1983), 범한철학회(1986) 등과 한국현상학회(1978), 한국헤겔학회(1987) 등 분과 철학회가 설립되면서 연구의 방향이 개인 중심에서 공동학회 중심으로 바뀌어갔다. 1970년대에는 국학 전반에 대한 연구 열의가 높아졌고, 한국 철학, 특히 한국 유학의 성과가 나타나기 시작했다. 한국철학회 주관으로 전통적 한국철학의 역사적 파악문제뿐 아니라 오늘의 한국철학의 정립문제까지 주제화하며 1977년부터 다음해에 걸쳐 110명의 학자를 동원해 『한국철학연구』(전3권)를 출간하는 등 한국사상의 정립에 관심이 커지기 시작했다.¹⁹⁾ 1980년대 들어와서는 한국사상 연구가 탄력을 받기 시작해 한국공자학회(1980), 동양철학연구회(1980), 한국동양철학회(1982), 한국도교학회(1982), 한국도교사상연구회(1984), 한국사상사학회(1984), 한국유교학회(1985) 등 학회가 결성되고 점차 연구자도 증가되고 한국전통사상의 현대화 작업도 이루어졌다.

네 번째 시기는 1988년 이후 오늘날까지의 시기로 확장 혹은 성장기이다. 이 시기에는 사회 민주화가 이루어지고 1988년 서울 올림픽이 개최되었고, 뒤이어 세계화 및 신자유주의의 흐름 속에 들어가며 IMF사태를 겪었고, 현

19) 윤사순·이광래, 같은 책, 227쪽

제도 정보화, 자국중심주의, 4차 산업혁명 등 시대와 문명의 격변을 겪고 있다. 철학과 인문학의 영역에서는 거대 담론이 소실되고, 포스트모더니즘/해체주의, 페미니즘, 환경철학, 통일철학 등 다양한 학문적 관심이 나타나기 시작했다. 사회가 다원화됨에 따라 철학적 관심사 및 학문적 연구주제도 다양화되었고, 분야별 철학 연구자도 증가되어 분야별 전문학회가 세워지고 철학연구도 점차 전문화되었다. 이때 인도철학회(1988), 한국철학사상연구회(1989), 한국니체학회(1989), 한국칸트학회(1990), 한국해석학회(1994), 한국환경철학회(1995), 한국여성철학회(1997), 한국분석철학회(2000) 등 철학 각 분야별 전문학회가 탄생했던 것이다. 분야별 전문가 집단이 형성될 만큼 연구자 수도 증가되었고 연구 내용도 전문화되며 양적 질적 성장을 이루어 낸 시기이다. 그러나 2000년 들어서며 신자유주의의 도래와 수요자중심교육이라는 이념 아래 인문학의 실용화 및 취업에 대한 요구가 나타나고 ‘인문학의 위기’가 다가오게 된다. 1990년대 후반 대학에 전임이 되지 못하는 연구자가 많아지게 되고, 철학과의 구조조정이 시작되면서 인문학 학문 생태계의 위기가 점차 다가오게 된다.²⁰⁾ 이와 병행해 한국학술진흥재단 및 한국연구재단의 지원에 의해 HK(+)사업, BK사업 등 인문학 진흥사업이 융합적 집단적 연구 방향으로 수행됨에 따라 연구소 중심으로 역사, 문학, 철학, 사회과학 등 다양한 학제간 통섭적 융복합 연구가 진행되게 된다.

세계화가 진행되던 이 시기에 주목할 만한 학계의 흐름 가운데 하나는 국내 학자들의 연구가 세계 철학계에 접촉하려는 시도가 나타났다는 사실이다. 그 중 하나는 세계 속에 한국철학을 소개하며 한국철학을 세계화하려는

20) 인문학의 위기 담론에 대해서는 다음을 참조할 것: 이진우, 위의 책; 손영식, 『한국 사회에 있어서 인문학의 위기』, 『철학연구』 78집(대한철학회, 2001), 45-62쪽; 강영안, 『인간의 얼굴을 가진 지식』, 소나무, 2002; 백종현, 『한국 인문학 진흥의 한 길』, 한국학술협회의 편, 『인문정신과 인문학』, 아카넷, 2007, 123-147쪽; 이선관, 『“인문학의 위기”, 무엇이 문제인가?』, 『인문과학연구』 제18집(강원대학교 인문과학연구소, 2007), 203-230쪽; 손동현, 『분과학과 교양교육의 불협화, 그 연원과 현실 그리고 전망』, 『한국교양교육학회 학술대회 자료집』(한국교양교육학회, 2011.05.), 31-41쪽; 손동현은 ‘학과’관념을 깨고 ‘전공중심주의’를 탈피하며 정보사회에 필요한 융복합 교양교육으로 나아가야 한다고 주장한다.

시도이며, 다른 하나는 외국대학에서 활동하는 한국(계) 학자들의 연구 성과가 국내로 유입되며 소개되는 경향이 나타났다는 것이다. 그리고 국내 연구자들이 개별적으로 외국어로 논문을 발표하거나 외국학회에서 발표하는 등 세계학회와의 교류 활성화도 일어났다. 국내의 연구 성과가 세계로 발신되기 시작한 사례로는 한국 전통 사상을 현대적으로 해석하며 세계 철학계에 소개한 윤사운을 들 수 있다.²¹⁾ 김재권, 이광세, 정화열, 승계호, 조가경 등은 미국에서 활동하며 그 연구 성과를 국내에 소개한 사례에 해당한다. 김재권은 수반의 형이상학과 심리철학의 입장에서 과학의 물리주의와 정신적인 것의 실재를 고민하는 형이상학, 즉 인간과 자연, 마음과 신체의 형이상학을 제시하고자 했다.²²⁾ 이광세는 동서양의 사상적 지평선을 융합하려는 시도를 하며 다원주의적 평화적 융합주의(irenic fusionism)를 내세웠고,²³⁾ 정화열은 탈근대적 문화적 해석학으로서의 몸의 정치를 주창하며 이를 페미니즘과 생태학, 예술의 지평으로 확장했다.²⁴⁾ 승계호는 서양 문화의 배경 이해를 바탕으로 주제학적 성찰을 하며 문화적 주제학(cultural Thematics)을 주창했다.²⁵⁾ 독일에서 활동한 송두울은 남북의 통일과 민주화에 관련한 문제를 다루었고,²⁶⁾ 한병철은 신자유주의의 문제점을 인간학

-
- 21) Sasoon Yun, *Critical Issues of Neo-Confucian Thought: The Philosophy of Yi T'oegyue*, tras. by Michael Kalton, Korea University Press, 1990; 尹絳淳, 『韓國儒學研究』, 北京大學 韓國學研究中心, 1998; ---, 『韓國儒學史』, 中國 人民出版社, 2017; ---, *Confucian Thought in Korea: A Study Based on the Cardinal Principles of Confucianism*, Korea University Press, 2017
- 22) 국내에 소개된 김재권의 저서에는 다음이 있다: 김재권, 『수반의형이상학』, 철학과현실사, 1994; ---, 『심리철학』, 하중호·김선희 옮김, 철학과현실사, 1997; ---, 『물리계 안에서의 마음』, 하중호 옮김, 철학과현실사, 1999; ---, 『물리주의』, 하중호 옮김, 아카넷, 2007
- 23) 이광세, 『동서 문화와 철학』, 철학과현실사, 1996; ---, 『동양과 서양 두 지평선의 융합』, 길, 1998
- 24) 정화열은 페미니즘과 생태학을 횡단적으로 연결시키는 “생태페미니즘(ecofeminism)은 남자와 여자 사이를, 그리고 문화와 자연 사이를 서로 파괴하지 않고 상호 지속 가능하게 하는 얹과 실천의 방법”(정화열, 『몸의 정치』, 민음사, 1999, 10쪽)이라고 보며 몸의 정치를 주장한다. 이는 곧 예술과 연계시키는 작업으로 확장된다.(---, 『몸의 정치와 예술, 그리고 생태학』, 박현모 외 옮김, 아카넷, 2005)
- 25) 승계호 외, 『서양철학과 주제학』, 아카넷, 2008; ---, 『철학으로 읽는 피테 니체 바그너』, 석기용 옮김, 반니, 2014
- 26) 송두울, 『계몽과 해방』, 한길사, 1988; ---, 『현대와 사상』, 한길사, 1990; ---, 『통일의 논리를

적으로 파악한 자신의 연구 성과를 국내에 소개했다.²⁷⁾ 국내에서 외국 학계 및 연구기관과 교류하며 연구 활동을 하는 연구자로 필자를 비롯해 백종현, 이진우, 임홍빈, 이남인, 유권종, 김병환, 이석재, 권영우 등을 들 수 있을 것이다.

4. 한국현대철학의 문제와 과제

1980년대 후반 이후 오늘날까지 한국에서 세계와 교류하며 한국현대철학의 정체성과 문제, 과제에 대한 문제의식 등이 주제화되기 시작했다. 이제 단순히 서양철학이나 주제를 수입해 정리하는 ‘오퍼상의 철학’(수입철학)이나 그러한 주제가 동양에도 있었다고 복고적 방식으로 확인하는 ‘안락의자의 철학’이 아니라, 한국의 전통과 문화라는 문제의식에 터하며 주체적으로 철학하고자 하는 철학자들의 연구에 주목하기 시작한 것이다. 백종현, 이기상, 이광래, 이규성, 정대현 등의 학문적 작업은 서양철학의 수용에 관심을 가지면서도 한국현대철학의 자리를 찾고자 하는 것이었다. 백종현, 이기상, 이광래는 서양철학의 수용과 전개과정을 밝히며 세계화 시대에 ‘우리 철학’의 가능성을 탐색하거나 한국에서 철학의 미래를 밝히는 작업을 하고자 했다.²⁸⁾ 이규성은 주로 20세기 초 세계 상실의 시대의 이념을 주제화하며 한국현대철학사를 새롭게 구성하고자 했다.²⁹⁾ 정대현은 인간, 윤리, 문화, 언어, 존재 등의 주제어를 실마리로 ‘지금 여기’에서 활동하는 한국 현대 동시대 철학자들의 방대한 분량의 철학적 성취를 정리했다.³⁰⁾ 여기

찾아서, 한겨레신문사, 1995; ---, 『21세기와 대화』, 한겨레신문사, 1998; ---, 『미완의 귀향과 그 이후』, 후마니타스, 2007

27) 한병철, 『피로사회』, 김태환 옮김, 문학과지성사, 2012; ---, 『투명사회』, 김태환 옮김, 문학과지성사, 2014; ---, 『심리정치』, 김태환 옮김, 문학과지성사, 2015; ---, 『시간의 향기』, 김태환 옮김, 문학과지성사, 2015

28) 백종현, 『독일철학과 20세기 한국의 철학』, 철학과현실사, 1998; 이기상, 『서양철학의 수용과 한국철학의 모색』, 지식산업사, 2002; 이광래, 『한국의 서양 사상 수용사』, 열린책들, 2003

29) 이규성, 『한국현대철학사론』, 이화여자대학교출판부, 2012

30) 정대현, 『한국현대철학, 그 주제적 지형도』, 이화여자대학교출판문화원, 2016

에서는 한국현대철학에 대한 여러 학자들의 연구 성과를 염두에 두면서 동시에 ‘현재 여기에서’ 활동하는 한국에서의 철학 현장을 살펴보고 여기에서 나타난 몇 가지 문제들을 살펴보고 앞으로의 과제 등을 함께 언급할 것이다. 이는 지난 20세기 한국에서 철학함의 문제이기도 하지만 앞으로 우리가 보완하거나 해결해야 하는 과제이기도 하다.

첫째, 오늘날 한국에서 철학 연구는 개별 주제영역으로 세분화되고 전문화되어가고 있다. 그러나 많은 경우 동서양 철학 원전 텍스트에 대한 해석이나 분석을 토대로 해서 텍스트 내재적 해석의 글을 쓰고 있다. 그 글이 왜 우리 시대, 혹은 우리 사회 내지는 우리가 사는 세계에 필요한지에 대한 시대적 문제의식이나 비판적 의식이 결여된 글쓰기가 많다. 서양사상이 수입되고 수용된 120여년의 역사는 한편으로는 ‘성형부전의 형상’이거나 과도한 편식이나 굶주림으로 인한 영양실조의 증상을 보이거나 다양성이나 자율성, 혹은 주체성이 부족했지만,³¹⁾ 다른 한편으로 “전통사상의 현대화와 구미사상 측면의 세계 차원의 진입에 상당한 성과”³²⁾를 거두었던 것도 사실이다. 그러나 많은 경우 오늘날에도 여전히 자신의 문제의식이 망각된 채 주해서 수준의 전문화된 논문을 쓰고 있다. 김영민은 타율적 귀소 의식이 반영된 글쓰기에 다른 아닌 ‘원전중심주의’란 -그것이 동양 원전이던 서양 텍스트이던 간에 - 원전을 우상화하고 고착화하며 자신의 의도나 관점, 역사나 문제의식이 저당 잡힌 기지춘 지식인의 ‘백색 글쓰기’라고 비판한다.³³⁾ 백종현 역시 “좋게 말하면 주석이고 나쁘게 말하면 해석에 머문” 연구들이 독일철학이나 서양철학의 이해를 향상시켰을지 몰라도 우리의 현실 존재에 대한 제대로 된 이해를 반영하지 못하고 있다고 말한다.³⁴⁾ 이제 우리에게 필요한 것은 이진우가 주장하고 있듯이 우리의 전통과 현실에 터

31) 윤사순·이광래, 위의 책, 466-67쪽

32) 윤사순·이광래, 같은 책, 469쪽

33) 김영민, 『탈식민성과 우리 인문학의 글쓰기』, 민음사, 1998, 37-54쪽 참조

34) 백종현, 위의 책, 32, 71쪽

하고 있는 ‘문제의식’을 바탕으로, 즉 우리의 현실적 문제들을 해결하고 보편적 또는 보편적이라고 여겨지는 인간성을 실현하고자 하는 ‘우리의 문제의식’을 반영한 철학함이다.³⁵⁾ 물론 이는 칸트와 헤겔, 니체와 하이데거 등 철학자들의 텍스트나 사상을 새롭게 해석하는 논문이 불필요하다거나 학계에 긍정적 영향을 미칠 수 있다는 것을 부정하는 것이 아니다. 내가 말하고자 하는 바는 철학적 글쓰기 작업에 ‘현재 여기에’ 있는 우리의 문제의식이 반영되거나 우리 시대의 문제 해결에 도움이 되는 보편적 철학적 사유가 필요하다는 것이다.

두 번째는 전집 번역의 필요성이다. 현재 한국 인문학의 영역에서 《프로이트전집》(열린책들, 1997, 전15권), 《도스토예프스키전집》(열린책들, 2000, 전25권), 《카뮈전집》(김화영 옮김, 책세상, 2009, 전20권) 등이, 그리고 철학영역에서는 《세계표준판 비판적 니체전집》(책세상, 2005, 21권), 《비트겐슈타인선집》(이영철 옮김, 책세상, 2006, 전7권), 《칸트전집》(한국칸트학회, 한길사, 2019, 전16권), 《플라톤전집》(천병희 옮김, 숲, 2019, 전7권) 등이 출간되었다. 학문의 토대에 해당하는 전집 번역은 대중의 관심뿐만 아니라 전문적 학술 연구를 위해서도 반드시 이루어져야 할 토대 작업인데, 아직 아리스토텔레스, 데카르트, 흄, 헤겔, 쇼펜하우어, 하이데거를 비롯해 많은 철학자들의 전집이 번역되어 있지 않다. 전집 번역은 한 나라의 학문 생태계의 활력과 자산을 방증하는 표식이다. 이는 소수 전문가의 노력에 의해서 되는 일이 아니라 학문공동체의 협력과 연대, 노고와 열정, 정성과 시간이 필요한 방대한 기초 작업이다. 나는 이제 우리에게도 이러한 거대한 기초 작업을 할 수 있는 학문적 역량이 쌓여 있다고 생각한다.

세 번째는 우리 학문의 역사나 성과에 대한 비판적 성찰이 필요하다. 우리의 전통과 문화에 대한 문제의식이 보편적 인간성을 실현하기 위한 문제의식으로 현재에 표현될 때, 우리의 철학함은 깊이와 보편성을 확보할 수

35) 이진우, 위의 책, 164-65쪽

있고 세계로 발신하며 그 역할을 할 수 있을 것이다. 이를 위해서는 우리의 철학함의 자취나 성과에도 깊은 관심을 가질 필요가 있다. 문학이나 역사 등 다른 인문학의 영역에서는 앞선 연구자들의 연구물이나 성취에 대한 보존, 유지, 비판 작업이 이루어지고 있는데, 철학의 경우 한국현대철학의 발자취가 120여년이 지나가고 있음에도 불구하고 지금까지 선행 연구자에 대한 평가 작업에 다소 인색했다. 이제 우리 철학적 성과물에 대한 따뜻한 시선을 가지고 그 평가 작업이나 비판적 논의를 해야 할 때다. 독일의 경우 큰 학자가 작고하게 되면 그 제자나 지인그룹이 전집 출간 작업을 시작하고, 그것이 이루어지면서 새로운 학술적 논의가 이어져 나오게 되며 학문적 담론이 재생산되곤 한다. 무수히 많은 크고 작은 전집 출간과 새로운 철학적 담론의 재생산이 학계에서 지속적으로 이어지는 것이다. 우리에게도 현재까지 《최재희전집》(삼지원, 1985, 전6권), 《박종홍전집》(민음사, 1998, 전7권), 《이상은선생전집》(예문서원, 1998, 전4권), 《박홍규전집》(민음사, 2007, 전5권), 《바이문 인문학 전집》(미다스북스, 2016, 10권), 《박동환 철학선집》(사월의책, 2017, 전4권), 《중천김충열전집》(원주시역사박물관, 2019, 현재 4권 발간, 전15권 발간 예정) 등이 출판되거나 현재 출간 중이다. 철학적으로 주목할 만한 많은 학자들의 연구 성과가 세상의 빛을 받으며 자리매김될 때, 한국현대철학이 걸어온 수많은 발걸음은 외롭지 않게 미래의 길을 밝히는데 기여할 수 있을 것이다. 특히 한국현대철학의 역사 가운데 철학 1세대에 대한 비판적 논의를 시작할 때가 된 듯하다.

네 번째는 학문생태계의 복원문제이다. 1990년대 시작된 인문학의 위기는 학문후속세대의 단절을 가져왔고, 학문생태계가 편중되거나 고사(枯死)하는 현상을 보여 왔다. 전국의 철학과가 구조조정 대상이 되거나 폐과되었고, 신진 학문세대가 학계로 제대로 진출하지 못하면서 학계의 활력이 줄어들기 시작한 것이다. 이와 동시에 많은 철학교수들이 정년을 하며 더 이상 논문을 쓰거나 연구 활동을 하지 않는 학문적 조로(早老) 현상을 보이고 학회에도 참석하지 않는 등 학계와 단절되고 있다. 지식이 발효되며 지식생

태계에 깊은 생명과 활력을 부여하는 원로학자들의 연구가 소수를 제외하곤 말소되는 현상은 매우 우려할만한 하다. 인문학의 경우 학문생태계는 학문후속세대, 소장 및 중진 연구자, 원로학자의 연합적 혹은 연계적 연구 활동에 의해 이루어지게 되며, 이 연구 활동이 연속적이고 유기적이고 협동적일 때 학문 생태계는 균형을 이루며 살아 움직이게 된다. 우리의 경우, 학문후속세대의 감소, 중진 연구자들의 활력 상실, 원로학자들의 조로현상이 중첩되어 있어 앞으로 학문생태계의 위기가 더욱 증폭될 것으로 보인다. 원로학자들도 학회에 참석하며 학문이나 학계의 무게중심을 잡아주는 역할을 할 필요가 있다.

다섯 번째, 세계철학계나 학회와의 교류가 보다 활성화될 필요가 있다. 현재 한국철학회에서 4년마다 열리는 세계철학자대회의 참여를 주관하고 있는데, 이러한 대회에 참여하는 것뿐만 아니라 ‘현재 여기에’ 살고 있는 우리 인간의 문제에 대한 철학적 담론과 그 상호 소통을 위해서도 외국학회나 학자들과 다양한 형태의 학문적 교류가 활성화되어야 할 것이다. 여기에는 분과 전문학회에서의 해외 연구자와의 교류도 있고, 상호 협력적 공동연구도 있으며, 우리의 연구 성과를 외국에서 출간하며 해당 국가 혹은 세계 연구자들과 학문적 소통을 시도하는 것도 있다. 이제 한국현대철학은 세계와 접속하고 소통하며 교류하는 지적 학문적 성장을 이루었다. 모방과 정리, 문제의식 없는 ‘백색의 글쓰기’가 아니라 시대나 사회, 세계의 문제에 대한 성찰적 문제의식을 담은 창의적인 글쓰기의 시도가 이루어질 때 우리의 철학함은 세계와 인류에 기여할 수 있는 길을 찾을 수 있을 것이다.

5. 코로나 이후 시대, 한국현대철학의 과제

19세기 후반 이후 현재까지 한국의 현대사는 조선과 대한제국의 멸망, 식민지, 해방, 6·25한국전쟁, 근대화 및 경제성장과 유신독재, 민주화와 세계화 등 무수히 많은 역사의 시련과 질곡, 격변과 위기를 겪어왔다. 한국현대

철학이 걸어온 발자취도 이러한 역사적 현실과 궤도를 함께 하고 있다. 이 철학은 시대와 사회의 고통과 시련이라는 언어를 담고 있었고, 세계가 제기하는 문명사적 문제나 지적 문제에 대해 비판적 작업을 했던 것이다. 물론 세계의 흐름을 알고자 하면서도 아직 원전을 제대로 소화하기 어려워하던 시절도 있었고, 철학의 토대나 철학교육의 토대를 만드는 작업을 하기 위해 노심초사하던 시기도 있었다. 또 원전 해독을 철저히 하거나 원전 혹은 전집 번역에 열정을 바친 때도 있었고, 독재에 저항하며 민주화를 위해 사회철학적 고뇌를 표현하던 투쟁의 모습을 보이기도 했다. 더 나아가 우리 철학함의 성과를 세계에 발신하거나 외국에서 철학활동을 하던 철학자들이 국내에 자신의 연구 성과를 소개하기도 했다.

오늘날 우리는 더 이상 서양의 원전을 맹목적으로 추수(追隨)하거나 거대 이론의 그림자를 쫓으며 아무런 개성 없는 ‘무문체(無文體)’의 글쓰기를 하는 ‘백색’ 지식인이 아니다. 현실에 대한 문제의식이 삶의 복잡성이나 역동성과 결합되고 ‘현재, 여기에’ 있는 인간과 세계에 대해 유의미한 비판적 작업을 수행할 수 있을 때, 한국현대철학은 살아 움직이게 되며 세계에 기여할 수 있게 될 것이다. 유가철학, 불가철학, 도가철학이나 고대그리스철학, 중세철학, 근세철학, 서양현대철학의 시각 혹은 동서철학적 텍스트에 대한 무미건조한 ‘가치중립적’ 해석이 아니라, 오늘 우리가 처해있는 문제의식에 대한 철학적 분석이나 비판적 작업을 통해 한국현대철학은 철학적 전통에 다시 접속되며 시대와 세계에 대한 해석학적 물음에 개입해야 할 것이다.

국가를 잃고 시대를 고뇌하던 한국현대철학 1세대들은 철학적 원전을 제대로 읽거나 철저히 소화시키는데 어려움이 있었어도 식민지 시대와 국가 독립의 문제를 해결하기 위해 시대적 고통이 침윤(浸潤)된 진지한 문제의식을 공유하고 있었다. 그러나 원전을 해독하는데 비교적 큰 어려움이 없는 현재 한국의 많은 철학자들은 여전히 원전중심주의의 글쓰기를 하고 있다. 세계의 혼조와 문명의 격변 속에서 동양과 서양의 철학적 혹은 인문학적 전

통이 남겨놓은 문제들을 소화하며 우리의 문제의식으로 우리가 살고 있는 ‘현재, 여기’의 문제를 제대로 진단하고 시대와 문명의 문제에 직면하면서 그 물음을 보편적으로 제기할 때 한국현대철학은 글로벌 사상계에 기여할 수 있는 길을 찾을 수 있을 것이다. 코로나 19사태와 문명의 변화, 4차 산업 혁명과 포스트휴먼으로서의 인간 존재의 위상, 기후 위기와 인류의 미래 생존, 한반도 분단 문제와 지구촌 평화의 문제, 몸과 대지의 생명성 회복의 문제 등은 현대 우리에게 다가온 한국현대철학의 시의적 문제들이다. 코로나 이후의 시대, 이제 한국현대철학은 인류가 처해 있는 지구촌의 문제들을 풀어야 할 사유의 등불이 될 수 있어야 할 것이다. 동양철학이나 서양철학이라는 구획의 언어가 아니라 현재 우리와 인류의 문제를 푸는 철학적 언어를 갖출 때, 한국현대철학은 한국과 세계에서 역동적으로 살아 움직이는 생명력 있는 철학, 시대와 세계의 문제를 해결하며 미래문명의 향방을 제시하는 미래철학의 역할을 할 수 있을 것이다.

김재권과 그의 철학

-이중 국면론: 물리세계 안의 행위주관성-

정대현

이화여자대학교 철학과 명예교수

1. 여는 말: 김재권의 초상

데카르트(R. Descartes)는 심신이원론을 제안하면서 “나는 생각한다 고로 나는 존재 한다”라는 명제로 마음을 물리세계로부터 분리했지만, 김재권(金在權, Kim Jaegwon)은 “나는 물리세계 안에서의 행위 주체자이다”라는 명제로 심신관계를 융합하고자 했다¹⁾. 김에게는 <인간이 주관적인 동시에 객관적인 이중적 본성의 존재라는 것을 이해하는 것>이 개인적으로, 철학적으로 중요했다. 김은 데카르트 시대의 철학자들이나 그 이후의 중요 철학자들이 300년 동안 간과해 온 심신관계의 물음을 새롭게 물어, “이중 국면론”이라는 인간의 객관성과 주관성의 관점 이론을 이 시대에 제시하였다. 김은 한국이나 미국 등 세계 철학자들 앞에서 현대 존재론 언어의 문법을 이중적 국면성으로 구조화하고 자신만의 철학의 방향을 제시하면서 외롭지만 굳세게, 선명하지만 겸손하게 사유해 온 철학자이다. <2020 한국철학자연합 대회>가 이러한 김재권을 추모하고 그의 철학을 기리는 데 동참

1) 데카르트는 인간은 물질세계 안에 거주하면서도 합리성으로 행위 주체인 것을 설정하였다. 합리성 능력의 보편성은 물질계의 제약에서도 벗어나 인간의 주체성을 유지해 준다고 믿었다. 김재권은 데카르트의 배경적 틀을 수용하여 물리세계 안에서 인간이 어떻게 행위 주체일 수 있는가를 보이고자 한다.

하고자 한다.

김재권은 대구에서 김용규(金溶圭)님과 이학조(李學祚)님의 차남으로 출생(1934.9.12.) 하였다²⁾. 서울대학교 불문학과에 입학(1953)했지만, 2학년 때 한미장학위원회의 초청으로 도미, 다탈머스(Dartmouth)대에서 불문학, 철학, 수학을 전공하고, 졸업식 대표연설을 계기로 험펠(C. Hempel)의 편지를 받고 프린스턴으로 가서, 그의 지도로 박사학위(1962)를 받았다. 그는 미시건대에서 20년, 브라운대에서 30년을 가르쳤고, 스와스모어, 코넬, 존스홉킨스, 노틀담, 서울대, 이화여대, 경북대 등에서도 강의했다. 김은 그의 철학, “이중 국면론: 물리세계 안의 행위주관성”을 향하여 6권의 저서와 많은 논문을 집필하였고, 미국철학회회장으로, 미국학술원 회원으로도 활동하였다. 김재권은 부인 실비아(Sylvia), 아들 저스틴(Justin), 조카 김은미(이화여대 국제대학원), 제자들, 친구들, 사숙자들, 존경자들을 남겨 두고, 미국 로드아일랜드주 프로비던스에서 85세로 서거(2019.11.27) 하였다.

김재권의 초상은 여러 가지 방식으로 그릴 수 있을 것이다. 김재권에 대한 인간적 초상³⁾, 그리고 그 철학적 초상⁴⁾은 한국철학자들에 의해 이미 다수 나와 있다⁵⁾. 보다 구체적으로, 김재권은 1992년 서울에서 “최근 분석철학의 칸트적 경향”이라는 논문을 발표하면서, 현대 영미철학이 흄의 협소한 경험론을 벗어나 칸트적인 철학으로 돌아 간다는 관점을 데이빗슨 철학에서의 심리현상의 자율성과 원초해석적 관념론을 근거로 제시하였다. 이 때 이 주제에 관심을 가진 18명⁶⁾의 철학자들이 참여하여 『실재론과 관념

2) (http://encyclopedia.com/jaegwon_kim), (https://en.wikipedia.org/wiki/Jaegwon_Kim).

3) 김재권의 인간적 초상: 이한구(1990), 엄정식(1994), 이명현(2000; 2020), 김태길·김재권·이한구(2008), 김기현(2008), 백도형(2020).

4) 김재권의 철학적 초상: [국내박사논문]: 조승욱(1983), 김선희(1991), 이효범(1993), 이주향(1994), 백도형(1995), 박소정(2001), 박정희(2001), 한기호(2007), 하상용(2016), 임예인(2019); [기타 저술]: 김선희(2000), 김광수(2001; 2006), 엄정식(2001), 선우환(2002), 한기호(2002), 이주향(2005), 백도형(2015), 정대현(2016b), 홍창성(2020).

5) 위의 목록에서 누락된 경우나 이 논문의 미흡한 점들에 대해, 지속적인 보완을 위한 도움을 바란다. (chungdh@ewha.ac.kr).

6) 김재권, 공용현, 김동식, 김여수, 김영배, 김영정, 김혜숙, 남경희, 민찬홍, 박이문, 소홍렬, 엄

론』이라는 논집을 내게 되었다. 그리고 1994년에는 김재권의 회갑을 기념하여 20명⁷⁾ 집필자 거의 모두 김재권 철학에 대해 토론하는 논문을 집필하여 『수반의 형이상학』을 출판하였다. 그리고 김재권 철학의 마무리 저서라 할 수 있는 *Physicalism or Something Near Enough* 가 2005년에 출판되었을 때 10명⁸⁾의 동료들은 그 책의 중심 주제들을 토의하는 『김재권과 물리주의』라는 서평집을 출판하였다(2008). 이 이외에도 많은 철학자들이 김재권의 철학을 분석하거나 비판하거나 사숙하고 있다. 한국철학계는 김재권의 철학적 초상을 더욱 정치하게 그려 갈 것이다.

다른 하나의 김재권 초상은 미국 철학계 문맥에서 그려볼 수 있다. 곧 살펴보겠지만, 김은 <이중 국면론: 물리세계 안의 행위주관성>과 관련하여 사건, 수반, 심성인과, 기능적 환원, 의식, 행위설명 등의 개념을 구성하거나 정치화하였다. 또한 여러 철학자들과의 관계에서도 그의 존재감은 뛰어났다. 그는 험펠을 존경하면서도, 험펠의 고전적 연역법칙(DN)적 설명 모델은 인과관계를 누락하여 온전한 설명을 줄 수 없다는 것을 지적하였다. 와인(W. Quine)이 전통적 인식론의 규범적 정당화 개념을 축출하여 인식론을 자연화하고자 하였을 때 김은 과학이 의존하는 근거(evidence) 개념은 규범적 정당성의 요소 없이 이해할 수 없다고 비판하였다. 데이빗슨(D. Davidson)은 심신무법칙론으로 마음의 자율성과 인과성을 분리하고자 하였지만, 김은 인과성은 물리적일 뿐이기 때문에 데이빗슨의 마음은 무력해진다고 분석한다. 퍼트남(H. Putnam), 포더(J. Fodor), 블록(N. Block) 등이 심적 속성, 예를 들면, <아픔은 생명체 종에 따라 다른 신경생리적 상태에 의해 실현될 수 있다> 는 다수실현 가능성 논변으로 비환원주의 학파를 만

정식, 오종환, 이명현, 이병욱, 이종권, 임일환, 정대현, 정인교, E. Sosa(1993), 『실재론과 관념론』, 한국분석철학회 편, 서울: 철학과현실사.

7) 김재권, 김광수, 김선희, 김여수, 김영정, 김혜련, 남경희, 민찬홍, 박영태, 소홍렬, 손병홍, 엄정식, 오종환, 이좌용, 이한구, 이효범, 임일환, 정대현, 정성호, 조승욱, 하종호(1994), 『수반의 형이상학』, 철학과현실사.

8) 하종호, 김선희, 백도형, 선우환, 신상규, 이종왕, 이좌용, 정대현, 최훈, 홍장성(2008), 『김재권과 물리주의』, 서울: 아가넷.

들고 이를 주류로 세웠지만, 김은 비환원주의의 심성은 무력하다고 비판하였다. 김은 신 시뮬레이션 논리를 제시하여 궁지에 몰려있는 드레이(W. Dray)의 DBA(욕구-믿음-행위) 모델을 활성화시켰다. 이렇게 김은 그의 철학적 상대역들과 예리한 논전을 펼치면서도 균형있는 선택과 온건한 설득력으로 많은 친구를 얻어왔다. 김은 미국철학계가 그의 부재를 아쉬워 할 초상을 남겼다고 믿는다.

2. 인간의 객관적 국면: 물리적 실현주의

2.1 수반

김재권은 <이중 국면론: 물리세계 안의 행위주관성>을 향하여 위해 평생 일관된 철학적 과제들을 발전시켜 왔다. 그러한 김재권 철학의 첫 번째 국면은 인간의 객관적 국면이다. 객관적 논의에서 중요한 주제 하나는 수반개념으로서, 김은 수반 개념의 분석을 통해 데이빗슨과 퍼트남의 심성론에 대응하는 이론을 펴 왔다. 데이빗슨과 퍼트남의 심성론은 심신관계에 대해 현상 기술적이긴 하지만, 설명대상인 사건들의 인과관계의 정체를 보여주지 못한다고 비판한다. 소위 심신관계의 “수반논변”을 제시하여 비환원주의를 반박한 것이다. 아래는 이러한 김의 수반 논변을 개괄한 것이다.

먼저 데이빗슨을 보자. 데이빗슨은 무법칙적 일원론⁹⁾과 수반론을 통해 한편으로 물리주의를 유지하고 다른 한 편으로 심성의 자율성을 확보하고자 하였다. 그는 이러한 이중과제를 수행하기 위해 사건론에서 출발한다. <사건이 물리적으로 기술되면 물리적 사건이고 심성적 기술을 받으면 심성적 사건>이라는 것이다. 동일한 사건이 심성사건이면서 동시에 물리사건일 수 있는 것이다. 동일한 사건이 물리적 차원에서 다른 사건과 법칙적 관계에 들어 갈 수 있지만 심성적 차원에서는 무법칙적 관계에 있는 것이다.

9) 데이빗슨의 1970년 이전의 논문들: Davidson(1980).

이러한 구조에서 그의 이중적 과제가 수행된다. 심성적 사건은 무법칙적이므로 다른 사건과 유형적 인과 관계에 들 수 없지만, 개항적 관계는 가능하다는 것이다. 두 사건 간에는 개항적 인과연쇄를 추적할 수 있다는 것이다. 이러한 개항적 인과연쇄의 가능성은 <심적 사건과 물적 사건의 개항적 동일성>의 가능성을 연다. 그리하여 <적어도 어떤 심적 사건 들은 물리적 사건들과 인과적으로 상호작용 한다>는 것을 말할 수 있고 “모든 것은 물리적으로 설명될 수 있다”라는 약수반¹⁰⁾의 목표에 도달한다. 그는 개항적 동일성에 만족하고 유형적 동일성을 부정해야 하므로 심성의 물성예로의 환원에는 반대하는, 비환원주의자가 되는 것이다.

한편 퍼트남의 심성론은 고통 같은 심적 속성의 다수실현 기능주의는 <심적 속성을 특정 신경상태로 환원할 수 없다>는 논변이다. 김재권(1997: 132-139)은 이 논변의 구조를 보다 선명 하게 한다. 심적 속성은 추상적 차원의 기능적 종류이지, 물리화학적 종류이거나 생물 신경적 종류가 아니라는 것이다(Kim 1998a: 2-3, 90-97). 예를 들어, 고통이 인간의 경우 특정 뇌상태 Φ_1 에 의존하여 결정된 것이고 강아지의 경우 Φ_2 때문이라면 고통을 신경 생리적 종류라 할 수 없는 것이다. 고통은 신경 생리적 기체들의 다양한 구성에도 불구하고 특정한 지향의 기능성을 공유하는 추상적 종류라는 것이다. 고통(유형)의 인간두뇌상태(유형)와의 동일시는 불가능하고, 고통은 다수적으로 실현된다. 달리 말하면, 심성적 속성 M에 대하여 모든 유기체들의 유형에 공통된 물리적, 신경 생리적 고유 상태 P라는 것은 없고 유기체의 유형에 따라 심적 경험 M이 발생할 때 마다 그 유기체의 심적 경험 M

10) 약수반 = 어떤 사건이든지 간에 이 사건이 임의의 심성적 속성을 갖는다면 그러면 필연적으로 그 사건은 특정한 물리적 속성을 가지며 또한 다른 어떤 사건이라도 그 물리적 속성을 갖는다면 또한 그 심성적 속성을 갖는다: $\Box(x)(M)[Mx \rightarrow (\exists P)\{Px \ \&(y)(Py \rightarrow My)\}]$; 강수반=어떤 사건이든 이 사건이 임의의 심성적 속성을 갖는다면 그러면 필연적으로 그 사건은 특정한 물리적 속성을 가지며 또한 임의의 가능 세계의 다른 어떤 사건이라도 그 물리적 속성을 갖는다면 필연적으로 또한 그 심성적 속성을 갖는다: $\Box(x)(M)[Mx \rightarrow (\exists P)\{Px \ \&(y)(Py \rightarrow My)\}]$. Davidson 1980: 207-224; Kim 1993: 238ff; 정대현 1994; 김영정 1996: 244ff.

은 그 유기체의 신체적 다른 상태들($Q_1 \vee Q_2 \vee \dots \vee Q_n$)에 의존하는 것이다. 그리고 이러한 선접문 또는 선접술어는 특정한 종류나 유형을 구성하지 않는다는 것이다. “엔진”이라는 표현이 다양한 물질 상태들에 의해 다수적으로 실현된다는 점에서 특정 기계적 물체가 아니라 <열에너지를 동력적 에너지로 바꾸는 기능>이라는 추상적 상태를 지칭하는 것과 같다. 다수실현 가능성은 심성적 속성의 유형적 동일성의 불가능성을 보여주고 그리고 추상적 종류라는 점에서 심성적 속성은 환원의 대상이 아니라는 것이다.

김재권(Kim 2014: 1-11; Kim, 1988, 233; Kim 1998a: 9-10)은 <데이빗슨과 퍼트남의 비환원주의는 심성의 무능화로 빠지고, 심적 속성의 부수현상론에 서게 된다>고 분석하여 비판한다. 보다 구체적으로, 김재권(2007: 65-68; Kim 1988; Lower)이 비 환원적 물리주의를 공격하는 “수반/배제 논변”을 보자: M과 M°를 관련된 심성적 사건이라 하고, P와 P°는 그러한 심성적 사건이 수반되는 물리적 사건이라고 하자. 그리고 모든 물리주의자가 수용해야 할 <인과적 배제원 리>(exclusion: 어떠한 단일 사건도 인과적 중복결정을 제외하고 충분원인을 하나 이상 가질 수 없다)와 <인과적 폐쇄원 리>(closure: 물리적 사건이 t에서 발생한 원인을 갖는다면 그것은 t에 물리적 원인을 갖는다)를 가정하자. 그리고서 그는 다음의 “수반/배제 논변”을 편다.

- (1) M은 M°의 원인이다(비환원주의는 심성적 인과를 주장한다);
- (2) M°는 P°를 자신의 수반기초로 갖는다(비환원주의는 심성의 물리적 기초를 인정한다);
- (3) M은 P°의 원인이 됨으로써 M°의 원인이 된다((1)과 (2) 간의 긴장 해소를 위한 처방이다);
- (4) M은 물리적 수반 기초인 P를 갖는다(비환원주의는 심성사건의 물리적 기초를 요구한다);
- (5) M은 P°의 원인이고, P는 P°의 원인이다(전제들 (3)과 (4));

(6) $M \neq P$ (비환원주의의 속성 이원론 논제);

(7) P° 는 M 과 P 에 의해서 인과적으로 중복 결정되지 않는다(비환원주의는 이들을 중복 결정이라 할 수 없다).

김재권은, 비환원적 물리주의를 따르면, 배제원리와 폐쇄원리에 의해 실제로 심성적 원인인 M 은 물리적 원인인 P 에 의해서 배제된다고 결론짓는다. 즉 P° 의 원인은 M 이 아니라 P 이게 되고, 심성적 속성 M 은 무력화되고 부수 현상적이게 된다는 것이다.

2.2 심성인과

김재권(2000: 8-9)이 <물리세계 안의 행위주관성>을 보이기 위해 가장 주목한 개념이 있다면 그것은 “심성인과”라고 할만 하다. 심성인과는 인간 행위의 필연성, 도덕적 행동의 가능성, 자발적 행동의 현실성을 보장하는 근거로서, 인간주관성의 핵심조건이다. 심성인과 없이 인간의 지각, 지식, 행위는 가능하지 않다. 만일 이들이 가능하지 않다면 인간 지성은 숙명적 결정론이나 비관적 회의론에 빠질 것이다. 김은 실존주의 불문학의 영향으로 인간 주관성을 깊이 신뢰하고 있었을 것이다. 김재권은 이러한 인간 주관성을 지키는 심성인과를 유지하기 위해 당대의 주류 철학의 “비환원적 기능주의”에 대해 저항을 해야 했다. 앞절이 비환원론을 비판한 김의 비판적, 소극적 이론이었다면, 이절은 다음절의 <물리적 실현주의>라는 김의 긍정적, 적극적 이론을 향한 물리주의적 서설이다. 이 논의를 통해 김은 존재적 환원주의가 아니라 그의 기능적 환원주의가 보다 설명력이 있음을 보여준다.

심성인과론은 스마트, 데이빗슨, 퍼트남간의 심성에 대한 논의들로 인해 철학계의 주목을 받게 되었다. 스마트 등은 <고통이라는 심성적 사건과 특정 두뇌 상태를 동일시>하며 심신 동일론을 주장하여 한동안 철학계를 지

배했지만, 수반개념에 기초한 두 가지 반박으로 좌초되었다. 앞 절에서 다루었던 데이빗슨의 무법칙적 일원론과 퍼트남의 다수실현성 논변이 그것이다. 그러나 김재권(Kim 1998a: 9-14; Kim 1994: 167ff)은 그들의 약한 수반론은 심신관계에 대해 현상 기술적일 뿐, 그 관계의 본성을 보이지 않는다고 하여, 엄밀한 의미에서 수반론은 심신이론이 아니라고 보았다. <인간은 어떤 사물의 “왜”를 파악할 때까지 그것을 안다고 생각하지 않는다>는 아리스토텔레스의 생각에 일리가 있다면, 심신이론은 심성이 어떻게 인간 행동에 인과적 관계를 갖는가에 대한 심성인과론을 제시할 수 있어야 하는 것이다. 김재권의 심성인과론은 강한 수반론을 통해 그 관계의 본성에 주목하게 함으로써, 다수실현성 원리; 폐쇄성 원리; 인과적 배제원리 등이 함축하는 과제를 확인해 주고, 이로부터 비환원적 물리주의가 개연성이 없다는 것을 추리해 내고, 기능적 환원 물리주의를 찾도록 하였다.

김재권(Kim 1996: 216-221)은 다수실현성 논제와 비법칙적 일원론으로 촉발된 비환원적 물리주의의 관점을 요약한다. 비환원적 물리주의는 <모든 구체적 개별자는 물리적>이라는 물리적 일원론을 주장하면서도, <이러한 물리적 개별자는 물리적 성질과 동일하지도 않고 그로 환원될 수도 없는 실재적인 심리적 성질을 가질 수 있다>는 속성이원론을 천명한다. 또한 <물리적인 것과 심리적인 것은 의존이나 실현의 관계>라는 수반론을 수용한다. 일단 대상의 물리적 속성이 고정되면 대상의 전체 심적 특성을 포함한 모든 속성들이 고정된다는 점에서, 심적 속성을 포함해서 대상과 체계의 비물리적인 속성은 물리적 속성에 수반한다. 더 구체체적으로 말해서, 어떤 심적 속성이 실현되면, 그것은 수반 토대의 어떤 물리적 속성이 실현되기 때문에 그렇다는 것이다.

그러나 김재권(Kim 2007b: 251-254)은 이러한 비환원주의가 유지해야 할 인과개념을 비판한다. <심성의 실재성을 밝히기 위한 비환원주의의 인과개념은 일반적인 것이 아니라 특수하다>고 분석해 내는 것이다. 비환원론자 루이스(D. Lewis)는 법칙적 인과, “c는 e를 야기(cause) 했다”라는 인

과를 “만일 c가 발생하지 않았더라면 e도 발생하지 않았을 것이다”라는 반사실적 논리로 조명한다. 예를 들어, “수잔의 두통은 수잔의 불안을 야기했다”는 상황의 인과는 “수잔이 두통을 겪지 않았더라면 수잔은 불안하지 않았을 것이다”는 반사실문적 논리로 조명된다는 것이다. 그러나 김은 반사실문의 논리는 인과가 이행적인 것을 보여주고 과잉결정과 선취권의 문제를 해결해야 일반화할 수 있다고 생각한다. 김은 수잔의 두통과 수잔의 불안간에 인과적 규칙성을 보장할 수 없다고 보면서, <반사실적 의존성>이 존재하더라도 진정한 인과적 관계에 근거한 것은 아니라고 본다. 즉 개항적 일 뿐 일반적이 아니라는 것이다.

김재권(Kim 2007b: 255-260)은 반사실적 인과 개념을 대치할 대안을 <생산적 인과 개념>에서 찾는다. 앤스콤(E. Anscombe)이 인과관계를 물리적 양친성(physical parenthood)으로 해석하고, 홀(N. Hall)이 <사건 c가 사건 e를 발생>시키는 생산성으로 간주하는 근거는 이것이 인과개념의 이행성, 공간성, 내재성의 3조건을 만족시키기 때문이라는 것이다. 반면 <반사실적 의존성> 개념은 이 3조건을 만족하지 못한 다는 것이다. 예를 들어, “만일 나의 아들이 나의 화초에 물을 주었더라면 나의 화초는 죽지 않았을 것이다”라는 반사실문 논리는 <물을 주는 행위의 생략>과 <화초의 죽음>의 관계를 의존적으로 해석한다. 그러나 김은 “만일 손흥민이 나의 화초에 물을 주었더라면 나의 화초는 죽지 않았을 것이다”라는 반사실문도 <같은 의존성>으로 간주되어야 한다고 보았다. 나의 아들 반사실문이나 손흥민 반사실문은 둘 다 참이지만, 나의 아들은 화초의 죽음에 관계가 있지만, 손흥민은 화초의 죽음에 관계가 없기 때문에, 루이스의 <반사실적 의존성>은 문제가 되는 것이다.

2.3 물리적 실현주의

김재권(Kim 2005: 174)은 물리주의가 완전한 참은 아니지만 충분한 참이라고 생각한다는 점에서 “부분적 물리주의자”이고, 환원주의의 참은 논

증할 수 없다고 생각하기 때문에 “조건부 환원주의자”라 할 것이다. 또한 김재권(Kim 1998: 19-27, 97-101; Kim 2010C: 273-274)은 심적 속성의 기능적 환원이 어떻게 가능한가를 세심하게 논의하여, <현실의 모든 현상은 물리적으로 실현된 것이다>고 믿는다. 또한 감각질 (qualia)은 기능적으로 환원될 수는 없지만, 감각질의 유사성과 차이성 때문에 그 물리적 실현체의 상정을 부정하기는 어렵다고 보면서 의식과 행위의 충분한 공간을 확보하기 위해 “물리적 실현주의(physical realizationism)”를 지지한다. 그에게서 물리적 실현주의는 “충분히 참인 물리주의(physicalism or something near enough)”인 것이다. 그렇다면 김이 제시하는 심적 속성의 기능적 환원론은 무엇이고, 어떻게 주류적인 비환원적 기능론에 대안이 될 수 있는지를 살펴 보자.

앞 절들에서 비환원주의적 물리주의의 심성 개념이 인간 행위설명에 무능하다는 것을 보였다면, 남아 있는 논의의 과제는 환원주의의 심성이 설명력이 있는지를 보이는 것이다. 심성적 인과를 유지하기 위한 논의는 조건적이긴 하지만 환원론밖에 없는 것이다. 김재권(2007: 246; Kim 1989)은 환원적 물리주의가 최적의 관점이라는 것을 지난 30여년 동안 주장해 왔다. 플로지스톤 (Phlogiston)이나 마녀는 환원되지 않고 제거되었지만, 유전자는 제거되지 않고 디엔 에이(DNA)로 환원된 것처럼 마음도 제거되지 않고 환원될 수 있다면 마음의 실재성은 확립된다. 네이글(E. Nagel)도 환원주의를 제안하였지만 그의 심성계와 물리계를 연결하고자 하는 교량법칙(M ↔ P)적 환원주의는 적합하지 않다는 것이다(Kim 1998a: 89ff). 교량법칙이 참이라면 분석적이고 선형적이어서 설명이 요구하는 환원을 제공하지 못하기 때문이다. 심성이 물리계 안에서 인과적인 영향력을 갖는다면, 그것은 물리적, 경험적으로 환원 가능해야 하는 것이다. 그러나 김은 이것을 “환원주의”로 약칭할 수는 없다고 본다. 환원주의의 진리성이나 타당성에 관해 전혀 말하지 않기 때문이다. 김의 환원적 물리주의의 “환원적”은 존재론으로의 물리주의를 지칭하는 것이 아니라 방법적 기능에 대한 제약어이다.

김재권의 “환원적”이 환원적 물리주의의 기능성에 대한 제약어라면, 김이 전제하는 기능주의를 명료화할 필요가 있다. 김(Kim 1998a: 1-28)의 기능주의는 심성적 속성이나 종류를 기능적 속성으로 간주한다. 즉 그 기능들은 감각적 입력과 행동적 출력 간의 중재자로서의 인과적 역할을 하는 속성이고, 물리적 속성들은 그러한 인과적 역할의 유일한 “실현재”이다. 예를 들어, 아프다는 것은 세포조직 손상과 신음 같은 반응간의 인과적 관계의 기능적 상태이다. 인간의 아픔과 고양이의 아픔 간에는 인간과 고양이의 생리구조적 차이가 있다. 기능주의는 인간과 고양이가 낮은 차원의 아픔의 구체적 생리적 차이에도 불구하고 그 실현재들의 동일한 기능적 수행에 의해 높은 개념적 차원의 아픔이라는 같은 유형에 이를 수 있다는 것이다. 퍼트남과 포들은 이러한 아픔의 유형을 단일하고 일원화된 속성으로 간주하는 “기능적 속성실재론”을 선호하지만, 김(Kim 2007a: 229-232)은 그러한 관점은 심성 속성 M 을 고정 지시어로 해석하게 된다고 비판한다. 김은 이에 대해 “기능적 속성개념론”을 대안으로 제시한다. 심성 속성 M 이 단일한 P 가 아니라 $P_n(P_1 \vee P_2 \vee \dots)$ 들 중의 하나에 수반한다면, 그 P_n 에 수반하는 M 의 사례들 $M_n(M_1 \vee M_2 \vee \dots)$ 은 M 의 단일 속성이 아니라 그 사례들이 구성하는 개념하에 포섭된다는 것이다.

김재권의 기능주의는 실재론적이 아니라 개념론적이기 때문에, 그의 기능적 환원론은 편의상 두 단계로 제시될 수 있을 것이다. 김(Kim 2007a: 216-222)은 첫째 단계 (가)에서 개념적 단계에 이르기 전에 만나는 구체적 생물종의 개항 심성에 대한 기능적 환원의 절차를 보인다. 먼저 구체적 환원 사례를 보이고 나서 이를 일반화 또는 형식화할 수 있다: 먼저 어떤 개체 x 가 하나의 유전자라는 것은 그 x 가 유전정보를 <부호화>하고 전달하는 장치를 가짐을 의미한다; 다음으로 DNA 분자들은 유전정보를 부호화하고 전달하는 과제를 수행하는 <장치>들이다; 그리고 마지막으로 분자생물학이란 DNA 분자들이 어떻게 그러한 과제를 수행하는가를 설명하는 <이론>이다. 여기에서 환원을 구성하는 세 가지 절차가 보인다. (가) 이론적 정의,

(가ii) 경험적 탐구, (가iii) 이론적 작업이다. 김은 이러한 과정을 다음과 같이 일반화 한다: (i) 심적 속성 M은 다음과 같은 특징을 제시하여 <기능화>할 수 있다: “x가 M을 갖는다는 것은 x가 <물리적 속성 P에 대한 인과적 조건 C를 만족하는 상태>에 있다는 것이다”; (ii) 인과조건 C를 만족하는 물리적 속성 P를 확인할 수 있다; 달리 말해, M의 “실현체(realizer)”라 불리는 P를 <발견>할 수 있다; (iii) M의 실현체들이 인과조건 C를 통해 그 인과적 과제를 어떻게 수행하는가를 설명하는 특정한 <이론>을 개발할 수 있어야 한다.

둘째 단계 (나)에서 김은 개념기능적 환원을 <실행>한다. 심적 속성 M을 실현하는 것은 간단히 말해 물리적 속성들 ($P_1 \vee P_2 \vee P_3$) 일 수 있다. 여기에 선접문이 도입되지만 선접문은 새로운 속성을 도입하는 역할이 아니라 1차적 속성들이 각각 M을 실현하는 다른 조건이라는 것을 말해줄 뿐이다. M은 그 자체로 독립된 속성이 아니라 1차적 속성과의 관계하에서 실현된다는 의미에서 2차적 속성, 즉 기능적 개념이다. 김재권(J. Kim 1996: 76-77)에 따르면, 기능이란 특정한 인과적 역할, 예를 들어, 아픔은 세포조직 손상의 탐지(기)인 것이다. 세포조직 손상 탐지의 개념은 하나의 기능적 개념, 업무 기술로 명시된 개념인 것이다. 김은 이제 개념기능적 환원의 성격을 확인한다.

개념기능적 환원의 중심은 실현체(realizer)이다. 실현체 개념은 심성 속성이 어떻게 물리 속성에 연결되는가를 보여준다. 널리 알려진대로 심신 무법칙론, 개항 물리주의, 그리고 수반개념은 심신관계를 언급하지만 심신관계의 현상의 기술에서 벗어나지 못하기 때문에 설명력을 갖지 못한다. 그 현상이 어떻게 가능한지를 설명할 수 없는 것이다. 그러나 김재권(Kim 1998a: 1-28)의 실현체 물리주의는 필요한 심신 연결 관계를 개념 기능적으로 조명한다. 다시 확인하자면, 심성속성 M이 물리속성 P에 수반할 때, M은 다수실현적으로 ($P_1 \vee P_2 \vee \dots$) 에 수반한다. 그러나 ($P_1 \vee P_2 \vee \dots$) 에 의존하는 M은 단일한, 고정지시적인 실체가 아니라, M의 실현체로서의 ($P_1 \vee P_2 \vee \dots$) 에 따라 ($M_1 \vee M_2 \vee \dots$)으로 실현되어 상위적 속성, 고차적 개념 “M”

으로 표상된다. ($M_1 \vee M_2 \vee \dots$)의 경우들이 개념 M에 포섭되는 것이다.

김재권(Howell 2007)의 환원적 물리 실현주의는 비환원적 물리주의와 선명한 차이가 있다. 비환원주의가 <심성 속성은 물적 속성과 구분된다>고 할 때, “구분된다”는 “인과적으로 구분된다”를 의미하지만 “인과적 구분”을 충분히 설명하지 못하고 있다. 그러나 김은 그 자리에 “인과승계원리”를 수용하여 설명해 낸다. 이 원리는 <만일 심리적 속성 M이 물리적 속성 P에 의해 실현된 경우에 예화 된다면, M의 이 경우는 실현체 P의 인과력 이외의 인과력을 가질 수 없다>는 것이다. 이 원리는 심성적 속성 뿐만 아니라 심성적 속성이 나타나게 된 인과적 관계들도 물리적으로 실현되어야 한다는 것을 함축한다. 예를 들어, 포유류의 아픔이라는 개항적 경우는 C-섬유조직 자극의 인과력을 벗어난 인과력을 가질 수 없는 것이다. 김(Kim 1998a: 109)은 <심성 속성의 기능적 상태는 물리적 실현체의 인과력을 승계한다는 점에서 그 실현체와 동일하다>¹¹⁾는 것이다. 그러므로 김의 물리적 실현주의가 도달하는 두 속성의 동일성의 실체는 <설명 대상>이 아니라 <발견 대상>이게 된다¹²⁾. 문재인 대통령 영부인이 있는 곳에는 김정숙가 여사가 항상 나타나는 까닭은 무엇인가? <둘은 하나> 라는 대답밖에 다른 대답은 없다. 물이 현실세계에서 H₂O라는 것이 경험적으로 발견되었다면 그러면 “물 = H₂O”는 모든 가능세계에서 참이다.¹³⁾

11) “a step we are compelled to take-is to reductively identify this particular mental state with its neural/physical realizer.” (Kim 2007b: 262; Kim 2007a: 223-232).

12) 이것은 김재권의 사건론이 요구하는 사건 동일성의 조건을 만족한 결과이다. 김은 사건을 n-자리 관계의 기체가 특정한 시간에 하나의 성질을 구현하는 구체적 대상, $[(x_n, t), P]$ 으로 생각한다. 사건 동일성은 기체, 시간, 성질이라는 세 항목의 동일성 여부로 결정된다. 물리적 실현주의는 심적 속성과 이를 실현하는 실현체와의 동일성은 발견의 대상으로 경험과학의 과제가 되는 것이다(정대현 2008: 219-240).

13) 김재권(Kim 1998a: 99-100)은 심적 속성과 물적 속성의 실현체적 동일성을 논의하면서 그러한 술어들의 온전한 고정지시성을 요구하지 않고, 준 고정지시성(semi rigid)을 기대한다.

3. 인간의 주관적 국면: 일인칭 의식론

3.1 의식의 심성내용

김재권 철학에서 또 하나의 국면은 인간의 주관적 국면이다. 이 국면의 논의에서 핵심적 주제는 의식이다. 인간이 믿음과 욕구에 따라 행위할 때, 의식 없이 수행할 수 있을까? 의식 없는 믿음이나 의식 없는 욕구는 가능하지만, 행위를 할 때에는 믿음과 욕구는 의식되는 것이 아닌가? 그렇지 않다면 그 행위자는 주체적이기보다는 비주체적이거나 기계적이거나 환상적일 것이다. 김재권은 행위자가 자신의 믿음과 욕구의 내용을 주관적으로 구성하고, 자각적으로 집행하는 주체라고 믿는다. 김은 특히 심성내용에 대한 비환원론자의 넓은 내용의 우선성과는 대조적으로 좁은 내용의 우선성을 “공통적 그것”이라는 색인사 논변을 통해 선명하게 논의한다. 이 때 의식은 김의 철학에서 불가피한 조건이다. 의식의 주관성과 자각성, 그리고 의식의 좁은 내용의 성격에 대한 논의는 온전한 의식론을 세우기 위한 전제적 주제가 된다.

의식이란 무엇인가? 김재권에게서 의식은 주관성과 자각성으로 특징 지워진다. 먼저 김재권(2000: 133-140)의 주관성은 인간 경험의 객관성과의 관계에서 나타난다. 인간은 신체적 조건으로 객관적인 질서 안에 존재한다. 그러나 인간은 자신을 객관적인 질서 밖에 세우는 능력을 갖고 있다. 우리가 기계 부속품이 아니라면 행위 주체로서의 그 능력은 불가결한 조건이다. 비환원적 물리주의자는 <이 세계에 존재하는 것은 물질과 물질로 이루어진 구조와 체계들 뿐이다>라고 하여 물리세계가 전체라고 하지만, 김의 물리적 실현주의는 <객관적인 세계가 전체 세계인 것은 아니다>라고 하여, 주관성과 객관성의 어느 한쪽을 배타적으로 선택하는 것이 아니라 둘다 취하는 인간의 <이중 국면론>을 선택한다.

김재권(2000: 131-149; Kim 1998: 115-119)은 <객관적인 세계가 세계의 전체>라는 관점에 대해 <일인칭인 나는 객관적 세계의 부분이 아니다>라

고 주장하여 거부 한다. 김재권의 <이중 국면론> 논변은 다음과 같다. 세계에 대한 이상적으로 완전한 객관적 기술(D)은 현실적으로 어렵지만 논리적으로 가능하다. 이 기술 (D)에는 “나는 김재권 이다”라는 기술(k)은 포함되지도 않고 함축되어 있지도 않다. (k)는 <중심>이므로 (D)는 <중심>이 없는(centerless) 기술이 된다. (D)는 <나를 포함하는 세계>와 <나의 완벽한 복제를 포함하는 세계>의 차이를 구별할 수 없다. 따라서 행위에 대한 일인칭 주체자의 관점과 삼인칭 관찰자의 관점은 근본적으로 양립 불가능한 것이 된다.¹⁴⁾

김재권(2000: 141-144; 1997: 275-276)의 이중 국면론은 물리적 실현주의를 전제 하면서 또한 개인의 <1인칭 특성>을 강조한다. 그는 우리 인간 자신의 의식 상태에 관한 지식은 다른 것에 기초하지 않으므로 1인칭 지식과 3인칭 지식은 비대칭이라고 본다. 1인칭의 주관적 측면은 그 생명체 자신의 관점에서만 이해될 수 있고, 3인칭의 객관적 측면은 물리적 관점에서만 이해된다. 김에게서, 우리가 중심적 특정 관점을 취할 수 없다면, 인식과 행위의 주체로서의 개인의 지위는 붕괴된다. 동시에 우리는 객관적인 세계 내의 그 어떤 관점도 없이 단지 주관적 관점만을 취할 수는 없다. 그렇다면 우리 인간은 주관이면서 동시에 객관인, <이중적 본성>의 존재인 것이다.

김재권(1997: 282-289)은 자각성을 의식의 중요 특성으로 간주하지만, 이를 중심적으로 해석하는 데 주저한다. 그는 “의식은 일종의 내적 자각”이라는 상식적 모델에 대해 인간의 지각들이 완전히 의식적이지 않은 경우가 있다면서 치열한 스포츠나 전투에서 고통을 자각하지 않는 경우를 반례로 든다. 또한 “한 심적 상태가 의식적이라는 것은 그것의 주체가 바로 그 심적 상태에 있다”는 것을 의미한다는 관점(D. Rosenthal: 나는 M 상태에 있다는 것을 나는 자각한다)의 문제를 보완한다. 이 관점은 메타 심리적 상위

14) 김재권은 그의 k-명제로 “나는 생각한다”라는 일인칭적 의식론을 제시하지만, 데카르트의 cogito-명제와는 구별된다. 데카르트는 합리주의의 보편성으로 그의 일인칭 의식을 삼인칭 의식에 까지 일반화할 뿐, 그 차이에 주목하지 않는다.

질서 사고의 수행자만 의식을 갖는다는 것으로, 문제는 어린이와 동물을 의식자의 범주에서 배제할 뿐 아니라, 의식하는 주체를 메타적 상위 사고자로만 간주하는 데 있다. 상위 사고자는 그 심리상태 M에서의 개념적 지도, 자아의 개념, 자아 지칭 능력을 가져야 하는 것이다. 유기체들은 환경의 종류에 맞게 진화된 수용기나 탐지기와, 다양한 정보들을 조정하고 통합하는 중심부를 갖는다고 가정하는 것이다. 메타 의식론자는 이를 철학적으로 해석하여 단일한 초월적 중심 행위자가 있다고 상정할 것이지만, 김은 이를 경험적 탐구의 대상으로 바라본다. 마음이란 단일한 통일적 행위자라기 보다는 다원적 국면성의 위원회와 더 유사하다는 가설에 김은 기울고 있다.

김재권(1997: 252-254, 330-339)은 심성의 좁은 내용과 넓은 내용의 관계를 논의하기 위해 퍼트남의 사고실험을 분석한다. 현실지구와 똑 같은 쌍둥이지구가 있다고 하자. 두 지구에는 “물”이라는 같은 지칭어로 불리우는 액체가 있고, 두 지구의 모든 다른 구성요소들은 동일하지만 같이 불리우는 이 다른 액체는 현실지구에서는 H₂O이고 쌍둥이지구에선 XYZ 라고 하자. 두 액체는 화학적 구성요소는 다르지만 구체적 삶에서 같은 모습으로 나타나고 같은 역할을 한다고 하자. 그리고 현실지구의 현실김복동과 쌍둥이지구의 쌍둥이김복동이 17세기에 각기 다음의 문장,

(W) 나는 휴식 시간 때 커피 대신에 물 한잔을 마셨다;

를 사용, 발화한다고 하자. 그러면 발화시점은 18세기의 화학주기율표가 만들어지기 전이므로 현실김복동과 쌍둥이김복동은 그 발화시의 지각경험이나 심성 상태는 동일 할 것이다. 그러나 두 사람이 마신 것은 다른 것이므로 두 사람이 그 발화를 할 때 의 심성내용은 다른 것이다. 이 실험에 의하면, 그들의 좁은 심성상태의 내용은 동일 하지만, 넓은 문맥의 심성내용은 상이하다는 해석을 할 수 있다.

그러나 김재권(2007: 342-344)은 매튜스(Matthews, R.)의 <마음 측정>

개념을 적용하여 퍼트남의 넓은 내용에 대한 환원적 접근을 시도한다. 두 사람이 마신 것은 두 사람의 믿음 내용의 구성적 요소가 아니라, 두 사람의 외부적 요소와 조건들의 제약 아래에서 형성되는 구체적 특성들이다. 물리적 대상의 질량이나 길이는 그 대상의 본래적 속성이지만, 질량이나 길이의 측정에서의 수의 할당은 대상 자체보다 외부 관계, 국제 표준에 의존한다. 구체적으로, 그들이 마신 것은 각각의 지구에서 같은 지칭기호 “물” 로 표시되지만, 쌍둥이지구에서 “물”이라 불리우는 것을 현실지구에서는 “물”이라 하지 않고 “쿨”이라 부르는 것이다. 비슷한 상황이 쌍둥이지구에서도 발생할 것이다. 심성 내용을 명시할 때 내용 문장을 사용하는 것은 그 주체 외부의 요소들을 사용하고 그것들에 의존하는 것이다. 그 내용을 “넓다”고 하는 것은 그 상태 자체가 아니라 그것들의 명시화나 기술들이 그렇다는 것이다. 내적 상태의 존재론적 지위와 그것의 명시화 양상은 혼동될 필요가 없는 것이다.

김재권(1997: 348-9)은 현실김복동과 쌍둥이김복동이 문장 (W)를 발화했을 때 두 사람의 믿음에서 구분되지 않는 좁은 내용의 지각경험의 성격을 강조한다. 그는 화이트(White, S. 1991)의 “공통적 그것”이라는 기술적 개념을 도입한다. 현실 김복동과 쌍둥이김복동의 좁은 내용의 공유는 다음의 역할을 한다: 만일 누구든지 <그것>을 가지며 현실지구에서 현실김복동의 언어를 습득했다면 “물”이라는 그의 기호는 <그것> 즉 물을 지칭하고 그는 물-생각을 갖는다; 그리고 만일 누구든지 <그것>을 가지며 쌍둥이지구에서 쌍둥이김복동의 언어를 습득 한다면 “물”이라는 쌍둥이김복동의 기호는 <그것> 즉 쿨을 지칭하며 쌍둥이김복동은 쿨-생각을 가질 것이다. 쌍둥이지구에 대한 이러한 기술은 현실지구에서 이루어지고 있음을 기억해야 할 것이다. 김은 넓은 내용론의 의식의 주관성에 대한 곡해를 바로잡고 좁은 내용론의 의식의 주관성의 온전성을 밝히고자 하였다.

3.2 행위설명

<이중 국면론: 물리세계 안의 행위주관성>을 지지하기 위해서는 인간행위가 물리세계에서 어떻게 설명될 수 있는지를 보여주어야 한다. 행위를 어떻게 설명할 것인가? 모든 행위의 전제는 자율적인 것이 아닌가? 그렇다면 이유 없는 행위는 설명도 이해도 되지 않는다. 그래서 김재권은 설명범주를 이해범주와 관련시킨다. 이유 없는 행위는 기계적, 강제적일 뿐 자율적이 아니기 때문이다. 이유가 물리세계와 일관되게 설명되기 위해서는 인과적 일 필요가 있다. 그러나 행위 이유의 인과성과 행위의 주체 의존성은 어떻게 일관될 수 있는가? 김은 행위의 인과성은 3인칭적임에 반해 행위 주관성은 1인칭적이라고 논변하면서도, <타인의 행위를 우리 자신의 행위를 이해하는 방식으로 투사하여 이해한다>는 투사논제를 제시하고, “공감적 동일시”를 통해 “합리 적 이해가능성의 순환성”에 의존하여, 3인칭과 1인칭의 연결성을 찾는다. 이를 통해, <행위 설명자와 행위 수행자와의 동일시>가 가능해지고, 행위 수행자의 일인칭적 실천 추론에 대한 행위 설명자의 재현적 시뮬레이션을 할 수 있게 된다. 그리하여 번역 할 수 없는 인간언어가 없는 것처럼, 설명할 수 없는 인간 행위도 없다고 김은 결론 짓는다.

인간이 생각하는 의식의 존재라는 것이 물리세계 안에서 조명되어야 하는 것처럼, 인간이 주체적으로 행위하는 존재라는 것도 물리세계 안에서 가능함을 보여주어야 한다. 이러한 가능성의 설명은 어떤 모습을 해야 하는가? 김재권(Kim 1988; Kim 1994)은 설명형식의 고전이 된 험펠의 연역법칙(DN: Deductive Nomological) 모델을 예리하게 평가한다. 험펠에게서, 사건 e에 대한 사건 g를 통한 설명이란 하나의 법칙 연역적 논변으로서 [G (“사건 g가 발생했다”는 진술)와 법칙 명제 L의 전제들로부터 결론 E (“사건 e가 발생했다”는 진술)를 연역적으로 도출하는 형식]으로 구성된 것이다. 김의 분석에 의하면, 사건 g가 사건 e를 설명한다는 것은 명제 G가 법칙 명제 L과 같이 결론 명제 E를 법칙적으로 함축하는 것, 이상도 아니고 그

이하도 아닌 것이다. 두 사건 간의 설명적 관계가 그 기술 명제들 간의 논리적 관계, 문장들의 내재적 관계로 주저앉게 된다. 험펠의 일차적 관심은 설명 구조의 분석이고, 설명 명제들의 논리적, 개념적 특징의 분석이지, 사건들이나 사건들의 관계가 아니다. 김은 험펠 모델이 동일한 물음에 대해 복수적 DN 모델 또는 다원적 논의(arguments)들을 허용하여 내재적 설명 모델이 되고, 설명적 비실재론이 된다고 비판한다.

김재권(Kim 1994: 176-185)은 DN 모델이 간과한 인과개념을 설명구조에 도입하고자 한다. 사건 *g*가 사건 *e*를 설명한다고 할 때 우리가 알게 되는 것, 이해하게 되는 것은 무엇인가? 김은 설명의 범주를 이해의 범주와 관련시킨다. 설명은 두 사건 간의 관계에 기반(grounding)할 때 얻어지는 것이다. 그리고 그러한 기반은 인과적 의존(dependence)이라는 존재론적 범주를 통해 두 사건 간의 관계를 단순화하고 통일화하고 조직화한다. 이러한 의존 관계는 언어 서술적 *G*와 *E*라는 명제들을 통해 설명을 이해에 이르게 하는 장치이다. 그러나 김(Kim 2010a: 125-8)은 행위 설명에는 인과 개념만으로 충분하지 않다고 본다. 인과적 설명은 객관적이고 3인칭적인데 반해 행위 설명은 행위자의 1인칭적, 수행자 중심적 관점을 필요로 하기 때문이다.

그렇다면 김이 생각하는 수행자의 주체성 그리고 이와 관련된 주관성은 어떤 모습일 까? 주관성에는 데카르트의 인식적 주관성, 로크의 질적 주관성, 칸트의 관점적 주관성, 네이글의 현상적 주관성이 있지만, 김재권(2000: 131-149; Kim 1998: 115-119)은 행위적 주관성을 피력한다. 이를 위해 김재권(2000: 145-148; Kim 2010a: 128-137)은 행위에 대한 일인칭 관점과 삼인칭 관점을 트레이와 험펠의 토론으로 대비한다. 트레이는 <행위 주체 *S*는 *p*를 욕구(desire)하고 *A*를 하는 것이 *p*를 실현하기 위한 최선의 방식이라고 믿으(believe)면, 다른 조건들이 모두 동일하다면, *S*는 *A*를 행할(act) 것이다>라는 형식의 모델(DBA)을 지지한다. 그러나 험펠은 1인칭적 DBA 모델이 심리적, 주관적 추정일 뿐 심리과학적 연역이 아니라고 하여 이를 그의 3인칭 적 DN 모델로 전환한다. 그러나 김재권(Kim 2010a: 130-133)

은 헵펠 모델이 수행자의 행위의 적합성을 평가하는데 있어서 자기-이해적이지 않다고 비판한다.

김재권(Kim 2010a:143-147)은 드레이의 행위 규범성이 행위의 적합성, 그리고 설명적 이해와 어떻게 관련되는가를 보이고자 한다. 이를 위해 김은 먼저 (i) <수행자의 행위에 대한 자기이해는 그 행위에 이르게 된 실천적 속고의 내용의 재구성> 이라는 가정을 선택한다. 그리고 (ii) <수행자의 행위에 대한 제3자의 이해는 수행자의 그 행위에 이르는 속고과정을 재현한 것> 이라고 제안한다. 김재권(Kim 2010a: 134-137; Kim 1998: 115-119)은 자기이해와 제3자이해의 관계를 선명하게 드러낸다. <수행자>의 자기이해는 수행자의 믿음, 소망, 선호, 정보를 떠 올리는 속고능력의 1인칭적 성격을 갖고 행위를 위한 이유가 된다. <설명자>의 3인칭이해는 수행자의 자기 이해와의 동일시에서 얻어진다. 설명자는 수행자가 지각한 상황을 자신의 상황으로 동일시하고, 수행자의 계산을 재현하고, 수행자의 희망과 공포와 욕망을 재현(체험) 한다는 의미이다. 그렇다면, 행위설명에서 수행자 관점이 일차적이고 설명자의 해석은 이차적이고 파생적이라는 구조를 갖는다. 이러한 과정을 통해 김이 도출한 함의는 <우리는 (행위의 원리와 속고의 원리들을 공유하는) “우리과 같은” 수행자의 행위들만을 이해할 수 있다>는 것이다. 우리의 인간 주관성은 그러한 논리를 통해 도달한 것이다.

김재권에게서는 행위 설명이 DN 모델이나 인과관계만으로는 되지 않고 1인칭적 인간 주관성을 통해야만 가능하다. 그 구체적 설명은 어떻게 이루어지는가? 김재권(Kim 2010a: 144-145; Kim 1998: 119-123)은 이 물음을 행위의 1인칭 이해와 3인칭 이해의 동일시 관계를 명료화한다. 즉 <타인의 행위를 우리 자신의 행위를 이해하는 방식으로 투사>하여 이해한다는 것이다. 투사에서 우리 행위 설명자는 행위 수행자가 우리과 같은 행위자라고 단순하게 간주한다. 김재권(Kim 2010a: 144-146)은 행위설명에서 시뮬레이션 이론의 재현 개념을 투사론에 적용한다. <행위 설명자의 행위 수행자와의 동일시>는 행위 수행자의 일인칭적 실천 추론에 대한 재현적 시뮬

레이션으로 이어진다. 그 결과는 행위 설명자가 행위 수행자와의 공감적 동일시를 나타내는 것이다. <공감적 동일시>는 은유가 아니라 <합리적 이해가능성의 순환성>이라는 개념적 구조에 근거한다고 김은 믿는다. 그렇다면 데이빗슨이 <개념적 스킴>이라는 장치로 <번역할 수 없는 인간언어가 없다>는 것을 보인 것처럼, 김재권은 <합리적 이해가능성의 순환성>의 장치로, <설명할 수 없는 인간 행위는 없다>라는 것을 보여 준 것이다.

4. 맺는 말: 김재권의 추모와 기림

김재권은 그의 <이중 국면론>의 형이상학을 통하여, 한편으로는 비화원적 물리주의의 심성은 무력하다는 것을 보여주고, 다른 한편으로는 인간 심성은 이를 실현시키는 실현체와 동일하다는 기능적 환원을 수행하면서 인간의 객관성과 주관성의 이중적 국면성을 보여주었다. <물리주의는 현상적 의식을 포함하지 못한다는 의미에서 거짓>이지만, 그러나 일인칭 의식을 통한 의식의 내용이나 행위의 설명에서 <인간 주체는 인간 심성의 실현체로서 충분한 물리세계관을 유지할 수 있다는 것>이다.

보헤미아 엘리자베스 공주가 1643년 5월에 물었던 심신관계의 물음에 대해, 데카르트는 대응하지 못했지만 김재권은 거의 온전하게 답변했다고 생각한다. “나는 물리세계 안에서의 행위 주체자이다”라는 명제를 통전화(integration)한 것이다. 그렇다면 <김재권은 원효를 이어 넓은 세계로 나아갔고, 퇴율을 이어 철학적 영향력을 널리 펼쳤고, 다산을 이어 현실 세계의 상식적 세계관에 충실하면서 형이상학적 물음을 물었고, 혜강을 이어 철학을 당대화 했다>는 가설적 소묘를 그려볼 수 있다. 김재권 철학의 선도를 따라 한국의 철학자들은 2008년 세계철학자대회 이후 괄목할 만큼 세계적으로 활약하고 있다. 이들은 김재권의 철학적 통찰로부터 스피노자적 국면론, 비트겐슈타인의 사실적 의미론에서 사용적 의미론으로의 전환, 크립키적 믿음 불투명론, 양자역학적 형이상학의 의식론 등의 철학적 주제들을 성찰

하고 조명하여 보다 심도있는 논의를 통해 김재권 철학을 확장할 수 있을 것이다. 최근의 한국이 케이팝, 케이반도체, 케이시네마, 케이문화, 케이방역으로 세계에 기여하는 것처럼, 한국철학계는 김재권이 이미 시작한 <케이필> 을 계속 이어갈 수 있지 않을까? 오늘 우리는 그러한 소망을 담아 김재권을 추모하고 그 철학을 기리는 것이다.

참고문헌: 김재권과 그의 철학

- 김광수(2001), 「마음 살리기 - 김재권의 새로운 출발」, 철학문화연구소 『철학과 현실』, 48(2001.3): 101-115.
- 김광수(2006), 『마음의 철학』, 서울: 철학과현실사.
- 김기현(2008), “인터뷰-김재권 미 브라운대 석좌교수”, 『중앙일보』 2008.03.04.
- 김선희(1991), 「인간행위의 인과성과 합리성의 조화가능성 논의: 데이빗슨의 인과적 행위론」, 서강대학교 대학원, 박사논문.
- 김선희(2000), 「김재권의 <물리계 안에서의 마음>」, 한국분석철학회 『철학적분석』, 창간호(2000.04): 109-116.
- 김선희(2017), 「행위자의 주관과 객관의 이중성은 어떻게 양립가능한가?: 시물레이션 집단사고실험 모델을 중심으로」, 『철학』, 133: 79-102.
- 김영정(1996), 『심리철학과 인지과학』, 서울: 철학과현실사.
- 김재권, 공용현, 김동식, 김여수, 김영배, 김영정, 김혜숙, 남경희, 민찬홍, 박이문, 소흥렬, 엄정식, 오종환, 이명현, 이병욱, 이종권, 임일환, 정대현, 정인교, E. Sosa(1993), 한국분석철학회 『실재론과 관념론』, 서울: 철학과현실사.
- 김재권, 김광수, 김선희, 김여수, 김영정, 김혜련, 남경희, 민찬홍, 박영태, 소흥렬, 손병홍, 엄정식, 오종환, 이좌용, 이한구, 이효범, 임일환, 정대현, 정성호, 조승욱, 하중호 (1994), 『수반의 형이상학』, 서울: 철학과현실사.
- 김재권(1995), 「최근 분석철학의 칸트적 경향」, 대한철학회 『철학연구』, 1995.08: 371-389.
- 김재권(1997), 『심리철학』, 하중호 · 김선희 옮김, 서울: 철학과현실사.
- 김재권(2000), 『극단에 선 물리주의』, 서울: 아카넷.
- 김재권(2006), 「행위에 대한 이해: 규범성과 행위자의 관점」, 서울대학교 『철학사상』, 23(2006.12): 3-29.
- 김재권(2007), 『물리주의』, 하중호 옮김, 서울: 아카넷.
- 김태길·김재권·이한구(2008), 「대담: 현대 문명 비판」, 『철학과 현실』, 2008.09:89-103.

- 박소정(2001), 「심성과 의미 내용의 환원적 자연화 비판」, 이화여자대학교 대학원, 박사논문.
- 박정희(2001), 「심리철학에 있어서 사건과 정신인과 데이비슨과 김재권의 이론을 중심으로」, 대구가톨릭대학교 대학원, 박사논문.
- 백도형(1995), 「정신 인과와 보편자」, 서울대학교 대학원, 박사논문.
- 백도형(2014), 『심신문제 : 인간과 자연의 형이상학』, 서울 : 아카넷.
- 백도형(2015), 「김재권의 철학」, 『철학과 현실』, 2015.03: 222-244.
- 백도형(2020), 「김재권 선생님을 생각하며」, 『철학과현실』, 2020 봄: 156-165.
- 선우환(2002), 「충체적 수반 개념의 철학적 적합성」, 『철학분석』, 5(2002.06):63-89.
- 손동현(2000), 「하르트만의 성층 이론과 김재권의 수반 이론」, 한국현상학회 『철학과 현상학 연구』, 16(2000.11): 393-427.
- 엄정식(1994), 「김재권 교수: 그 인간과 사상」, 김재권 외(1994): 37-57.
- 엄정식(2001), 「김재권의 기능적 환원주의」, 철학문화연구소 『철학과 현실』, 48(2001. 3): 89-100.
- 원치욱(2017), 「행위 설명의 논리-김재권에 대한 비판과 대안적 시뮬레이션 접근-」, 『철학』, 130: 207-238.
- 원치욱(2020), 「인간행위의 이해와 설명: 김재권 선생님의 미완의 과제」, 『철학과 현실』, 2020 봄: 198-25.
- 이명현(2000), 「분석철학 거장 김재권 교수 대담」, 『조선일보』, 2000.11.02., accessed March 20, 2020.
- 이명현(2020), 「김재권교수를 회상한다」, 『철학과현실』2020 봄: 148-153.
- 이선형(2016), 「김재권에게 있어서 행위 설명과 설명적 실재론」, 서울대학교 『철학사상』, 62(2016.11): 117-142.
- 이주향(1994), 「심성내용의 비개성주의적 개별화에 관한 연구」, 이화여자대학교 대학원, 박사논문.
- 이주향(2005), 『현대 언어·심리철학의 쟁점들』, 서울: 철학과현실사.
- 이한구(1990), 「한국이 낳은 세계적 철학자 김재권 교수」, 『철학과 현실』, 1990.06: 114-132.
- 이효범(1993), 「심신통일론과 현상적 속성」, 서강대학교 대학원, 박사논문.
- 임예인(2019), 「데이비슨의 무법칙적 일원론 옹호: 정신적인 것의 무법칙성과 부수 현 상론 문제를 중심으로」, 서울대학교 대학원, 박사논문.
- 정대현(1994), 「환원주의와 언어의 자연사」, 김재권 외(1994): 236-247.
- 정대현(2008), 「물리주의와 사건 동일성」, 하종호 외(2008): 219-240.
- 정대현(2016a), 『한국현대철학-그 주제적 지형도』, 이화여자대학교출판문화원.

- 정대현(2016b), 「김재권의 환원적 물리주의」, 정대현(2016a): 661-677.
- 조승옥(1983), 「心理物理的隨伴論: 김재권 교수의 理論을 中心으로」, 서울대학교 대학원, 박사논문.
- 하상용(2016), 「정신 인과의 배제 문제에 대한 반사실 의존 해법의 한계와 전망」, 서울대학교 대학원, 박사논문.
- 하중호, 김선희, 백도형, 선우환, 신상규, 이종왕, 이좌용, 정대현, 최훈, 홍창성(2008), 『김재권과 물리주의』, 서울: 아카넷.
- 한기호(2002), 「기능적 환원주의의 옹호」, 한국철학회 『철학』, 70(2002.02): 181-202.
- 한기호(2007), 「심적 속성의 존재론적 지위와 환원가능성: 기능적 환원주의를 중심으로」, 성균관대학교 대학원, 박사논문.
- 홍창성(2020), 「물리주의의 양심: 수반과 마음의 인과에 대한 김재권의 논의」, 『철학과 현실』2020 봄: 168-195.

Chalmers, D. J.(1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford U. Press.

Davidson, D.(1980a), *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press.

Davidson, D.(1980b), “Mental Events”(1970), in Davidson (1980a): 207-224.

Davidson, D.(1963). “Actions, Reasons, and Causes”, in Davidson(1980a): 3-19.

Davidson, D.(1974). “Psychology as Philosophy”, in Davidson(1980a):229-244.

Dray, W.(1957), *Laws and Explanation in History*, London: Oxford University Press.

Dray, W. ed.(1966). *Philosophical Analysis and History*, Haper &Row Publishes.

Hempel, C. G.(1962). “Explanation in Science and in History”, in Dray(1966).

Hempel, C. G.(1965). *Aspects of Scientific Explanation*, New York: The Free Press.

Howell, Robert(2007), “An Interview with Jaegwon Kim”, Fall 2000 Studies: Theme III(2007. 4. 24. 11:31),

Kim, Jaegwon(1988), “Explanatory Realism, Causal Realism, and Explanatory Exclusion”, in Kim (2010a): 148-166.

Kim, J.(1993a), *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press.

Kim, J.(1993b), “Can Supervenience and “Non-Strict” Laws Save Anomalous Monism?”, in Kim (2010a): 234-242.

Kim, J.(1994), “Explanatory Knowledge and Metaphysical Dependence”, in Kim (2010a): 167-186.

Kim, J.(1998b), “Reasons and the First Person”, in Kim (2010a): 105-124.

- Kim, J.(1998a), *Mind in a Physical World*, MIT Press.
- Kim, J.(1999), “Hempel, Explanation, Metaphysics”, in Kim (2010a): 187-206.
- Kim, J.(2003), “Blocking Causal Drainage and Other Maintenance Chores with Mental Causation”, *Philosophy & Phenomenological Research*, 67-1(Jul, 2003): 151-176.
- Kim, J.(2005), *Physicalism or Something Near Enough*, Princeton University Press.
- Kim, J.(2006), *Philosophy of Mind*, 2nd ed., Westview Press.
- Kim, J.(2007a), “Reduction and Reductive Explanation: Is One Possible Without the Other?”, in Kim(2010a): 207-233.
- Kim, J.(2007b), “Causation and Mental Causation”, in Kim (2010a): 243-262.
- Kim, J.(2010a), *Essays in the Metaphysics of Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Kim, J.(2010b), “Taking the Agent's Point of View Seriously in Action Explanation”, in Kim (2010a): 125-147.
- Kim, J.(2010c), “Two Concepts of Realization, Mental Causation, and Physicalism”, in Kim (2010a): 263-281.
- Kim, J.(2010d), “Why There Are No Laws in the Special Sciences: Three Arguments”, in Kim (2010a): 282-310.
- Kim, J.(2014), “Supervenience and Causal Closure: Two Exclusion Arguments and How in the End They Reduce to One“, Korean Philosophical Association, ed., *Cheolhak*, Vol. 118 (February 2014): 1-25.
- Loewer, Barry(2007), “Mental Causation, or Something Near Enough”, *Contemporary Debates in Philosophy of Mind* , ed., B. P. McLaughlin and Jonathan Cohen, Blackwell Publishing, 2007, 243-264.
- McLaughlin, B. P.(1985), “Anomalous Monism and the Irreducibility of the Mental”, *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, eds. E. LePore and B. P. McLaughlin, Oxford: Basil Blackwell: 359-360.
- (<http://encyclopedia.com/jaegwon kim>), accessed March 20, 2020.
- (https://en.wikipedia.org/wiki/Jaegwon_Kim), accessed March 20, 2020.

2020 한국철학자연합대회 총서

2부

세계를 향한 한국으로부터의 철학적 메시지

C O R E A N
P H I L O S O P H Y
I N T H E 21ST C.
W O R L D

인간에 대한 이해와 설명*

-김재권의 미완의 과제-

원치욱

광주과학기술원 기초교육학부

1. 들어가는 말

김재권 선생님이 타계하셨다. 늘 버팀목이 되어 주실 것 같았던 분이 우리 곁을 떠나셨다. 그는 한국의 모든 철학자들에게 큰 자랑이자 스승이셨다. 지난 세기 후반 그가 심리철학과 형이상학, 인식론 분야에 남긴 큰 족적은 후대의 철학사가들에 의해 언급될 것이다. 이제는 더 이상 그의 강의를 들을 수 없고, 그와 이메일을 주고받을 수도 없다. 그저 그를 기억할 수 있을 뿐이다. 이 글에서 나는 그의 철학의 한 자락에 대해 이야기하고자 한다.

큰 틀에서 형이상학자로서의 그의 관심은 세계 내에서의 인간의 위치에 대한 것이었다. 기본적으로 물리적인 이 세계에서 자유 의지와 마음을 가진 존재자로서의 인간의 지위는 무엇인가? 김재권은 사건에 대한 독창적 이론으로 자신의 형이상학의 존재론적 기반을 마련하였고, 수반(supervenience) 개념을 통해 물리주의의 정립에 기여하였으며, 심신 인과(mind-body causation)를 문제삼아 일종의 환원주의적 물리주의에 도달하였다.

어떤 의미에서 나는 그의 철학 한 자락을 되살려낼 수 있기를 바란다. 이는 그가 꽤 오랫동안 붙들고 고심했을 정도로 중요한, 그러나 그가 확고하

* 이 글은 『철학과 현실』(2020 봄)에 실렸던 글이며, 각주 일부가 수정되었고 제목은 <2020 한국철학자 연합대회>에서의 발표 제목을 따랐다.

게 자신의 입장을 천명하지는 않았던 쟁점에 대한 것이다. 그것은 인간 행위의 이해와 설명에 대한 것이다. 우리는 “이유를 들어” 서로의 생각과 말과 행동을 설명한다. 오늘 아침 철수는 왜 창문을 열었는가? 신선한 공기를 마시고 싶었기 때문이다. 왜 실망했는가? 바깥 공기가 너무 나뻤기 때문이다. 이러한 식으로 이유를 들어 서로를 설명하고 이해하는 과정은 우리 삶의 가장 기초적인 근간을 이룬다. 만약 우리가 상대방의 생각이나 말, 행동을 이러한 식으로 이해할 수 없다면 사회적 삶은 커녕 가장 기본적인 의사소통이나 언어의 작동이 어떻게 가능한지조차 이해하기 어려울 것이다.

인간 행위의 설명이 철학의 여러 맥락에서 중요한 쟁점으로 등장하는 이유는 그것이 인간과 세계를 바라보는 큰 틀을 결정지을 수 있는 근본적 쟁점이기 때문이다. 행위 설명의 본성, 보다 일반적으로 이른바 “상식심리학적(folk-psychological)” 설명의 본성을 이해하는 것은 행위이론과 심리철학의 한 국소적 문제가 아니다. 지난 세기 중반 칼 험펠과 윌리엄 드레이가 과학철학적 맥락에서 이에 대해 논쟁했고, 논쟁의 연원은 19세기 유럽 막스 베버와 빌헬름 딜타이가 주도했던 정신과학(Geisteswissenschaft)과 자연과학(Naturwissenschaft) 사이의 관계에 대한 논쟁으로까지 거슬러 올라간다. 우리가 일상적으로 믿음과 욕구를 통해 서로를 이해하고 설명한다는 것이 정확히 무엇인지의 쟁점은 상식심리학적 설명의 틀을 전제하는 심리학, 경제학, 사회학과 같은 사회과학의 이론적 토대에 대한 쟁점이며, 보다 궁극적으로는 소위 인간과학과 자연과학 사이의 관계를 어떻게 이해할지, 나아가 자연의 일부로서의 인간을 어떻게 바라볼지에 대해 직접적 함축을 가지는 근본적 쟁점이다.

김재권은 이 쟁점에 대해 나름의 입장을 가지고 있었다. 심리철학에서의 형이상학적 쟁점들에 대한 그의 공헌에 묻혀 큰 주목을 받지 못했지만, 그는 일련의 논문을 통해 행위 설명에 대한 자신의 입장을 꾸준히 발전시켜 왔다.¹⁾ 특히 그의 가장 최근 논문에서 그는 드레이의 입장을 재구성하고 발전시켜 자신의 규범적(normative), 공감적(empathy-based) 이론을 제시하

였다.²⁾ 이 글에서 나는 행위 설명에 대한 김재권의 입장을 간단히 소개하고, 그 한계와 의미, 전망에 대해 짚어보고자 한다. 특히 나는 왜 그의 작업이 미완의 과제라고 생각하는지, 그리고 어떻게 그것을 보다 더 설득력 있는 형태로 완성시킬 수 있을지 이야기해보고자 한다.

2. 김재권의 “공감-규범적” 행위 설명 이론

지난 세기 과학철학의 화두 중 하나는 “설명”의 본성에 대한 것이었다. 핵심적 쟁점은 설명하는 것과 설명되는 것 사이의 논리적 관계를 어떻게 이해할지이다. 가령, 금속 조각의 팽창을 온도의 상승을 통해 설명할 때, 설명항과 피설명항 사이에 어떤 관계가 성립하길래 전자는 후자의 설명이 되는가? 주지하듯 험펠은 설명에 대한 포괄-법칙적 이론을 제안하였다.³⁾ 험펠에 따르면, 기본적으로 설명이란 “법칙적으로 발생할 수밖에 없었음”을 보여주는 것이다. 온도의 상승이 금속 조각의 팽창을 설명하는 까닭은 온도가 상승하면 자연법칙상 금속 조각은 팽창할 수밖에 없었기 때문이다.

그렇다면 우리가 일상적으로 서로를 설명하는 방식은 어떻게 작동하며, 행위 이유가 행위를 설명할 때 이유와 행위 사이의 관계는 무엇인가? 험펠은 인간 행동의 설명에도 그의 포괄-법칙 모형이 적용된다고 주장하였다. 행위 이유에 해당하는 심리 상태와 인간 행위를 잇는 경험 법칙이 존재하여, 그러한 법칙 하에서 그 행위가 일어날 수밖에 없었음을 보이는 것이 행위 설명이 이루어지는 방식이라는 것이다. 이러한 입장에 의하면, 인간 행위의 설명 역시 (인간 행동에 관한) 일반적 경험 법칙에 기반한 일종의 인과적 설

1) Jaegwon Kim, “Self-Understanding and Rationalizing Explanation,” *Philosophia Naturalis* 21 (1984): 309-320; “Reasons and the First Person,” *Essays in the Metaphysics of Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2010): 105-124, originally published in 1998.

2) Kim, “Taking the Agent’s Point of View Seriously in Action Explanation,” in his *Essays in the Metaphysics of Mind*, pp. 125-147. 이 논문의 초기 버전은 “행위에 대한 이해: 규범성과 행위자의 관점”이라는 제목의 논문으로 번역되어 2006년 『철학 사상』에 출판되었다.

3) C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (New York: The Free Press, 1965).

명이라는 점에서 결국 자연 현상에 대한 설명과 논리적 구조에서 다를 바가 없다.

드레이는 험펠과는 완전히 다른 접근을 취하였다. 드레이는 행위 설명의 규범적 차원을 강조하여 행위 설명의 목적은 “행위가 어떤 법칙에 따라 일어난 것이라는 걸 보이는 것이 아니라, 주어진 이유 하에서 그것이 행해졌어야 할 것이었음을 보이는 것”, 다시 말해, “어떤 의미에서 그 행위가 적절했는지”를 보이는 것이라 말한다.⁴⁾ 드레이는 또한 공감(empathy)의 역할을 강조하여 주어진 행위를 이해하기 위해 우리는 우리 자신을 행위자의 위치에 놓아보고 공감적으로 동일시하는 과정이 필요하다고 주장하였다.

김재권은 행위 설명에 대한 그의 초기 논문에서 일찍이 행위 설명의 “규범적” 모형을 옹호하였고,⁵⁾ 가장 최근의 작업에서 드레이의 입장을 계승, 발전시켜 공감-규범적인 이론을 내놓았다.⁶⁾ 김재권의 견해를 간단한 몇 개의 명시적 주장으로 정식화하는 것은 쉽지 않은 일이다. 필자가 이해한 그의 견해의 핵심은 다음과 같다.

먼저 그의 이론은 “규범적” 접근, 특히 행위자의 일인칭적 관점을 강조하는 규범적 접근이다. 기본 착상은 이렇다. 우리가 무언가를 행할 때 우리는 보통 그것이 우리가 처한 상황에서 해야 할 최선의 것, 가장 적절한 것이라고 생각한다. 나쁜 짓을 행할 때조차도, 가령 사고를 훔칠 때조차도 우리는 적어도 내 관점에서는 그것이 내가 “해야 할 것”이라고 생각하기 때문에 그렇게 행동한다. 따라서 만약 주어진 행위에 대해 왜 행위자가 것처럼 행동해야 한다고 생각했는지 알게 되면, 우리는 그 행위에 대한 이해를 얻게 되는 것 같다. 김재권에 따르면, 행위 설명의 핵심은 그 행위가 “주어진 상황에서 해야 할 적절한 행위”였음을 보여주는 데 있으며, 행위의 이해는 그 행위의 적절성을 보는 데 있다.⁷⁾

4) William Dray, *Laws and Explanation in History* (Oxford: Clarendon Press, 1957), p. 124.

5) Kim 1984; Kim 1998.

6) Kim 2010.

김재권의 이론은 또한 트레이와 마찬가지로 “공감적” 접근이다. 행위 이해가 행위의 적절성을 보는 것이라면, 행위의 적절성을 본다는 것은 무엇인가? 김재권은 “심적 시뮬레이션(mental simulation)”에 대해 말한다. 시뮬레이션이란 “행위자의 입장에 처해 있는 나를 상상하고, 그 상황에서 무엇이 적절한 행위인지를—나에게 적절한 것이 무엇인지를—물음으로써” 행위자의 실천 추론을 재구성하는 것을 말한다.⁸⁾ 가령, 창문을 여는 철수의 행위를 이해하려면, 그의 상황에서 나라면 무엇을 할 것인지 그의 생각이나 추론을 재연(re-enact)해 보는 과정이 필요하다는 것이다. 구체적으로 김재권은 다음과 같은 “수렴 조건(the convergence condition)”을 제시한다.

핵심적인 논점은 이렇다: 본고의 접근에 의하면, 내가 메리의 행위를 이해하는데 성공하기 위해서는 주어진 상황에서 무엇이 해야 할 적절한 행위였는지에 관해 메리가 도달한 곳에, 혹은 거의 그 지점에, 나도 도달해야 한다. 즉, 내 실천 추론의 결론이 메리의 그것과 반드시 일치해야 한다. … 행위자의 행위에 대한 설명자의 이해는 그의 시뮬레이션이 그의 행위 원리를 따랐을 때, 행위자의 추론과 마찬가지로의 결론에 도달했다는 데 있다. 이렇게 해서 우리는 “그가 왜 그랬는지 이제 알겠어; 나 또한 그의 상황에서선 마찬가지로 행동했을거야!”라고 말할 수 있게 된다.⁹⁾

이는 직관적으로 꽤 그럴듯하게 들린다. 요약하자면, 행위 설명의 핵심은 행위의 적절성을 보여주는 데 있으며, 행위의 적절성을 본다는 것은, 간단히 말해서 나 역시 행위자의 입장이라면 그와 마찬가지로 행동했을 것임을 본다는 것이다.

나는 김재권의 접근이 근본적으로 올바른 매우 중요한 통찰을 포함하고

7) Ibid., p. 136.

8) Ibid., p. 144.

9) Ibid., pp. 144-145.

있다고 생각한다. 그러나 또한 그의 이론이 그 자체로는 성공적이지 못하다고 생각한다. 특히 그의 이론은 험펠이 일찍이 드레이에 대해 제기했던 종류의 반론을 극복하지 못한다고 생각한다. 김재권의 이론이 어떤 점에서 만족스럽지 않은지, 그리고 그의 기본 통찰을 어떤 식으로 더 그럴듯하게 정식화할 수 있을지 논의해보자.

3. 반론과 도전

험펠의 비판은 거칠게 말해서 드레이는 행위의 설명과 정당화를 혼동하고 있으며, 공감이나 시뮬레이션 같은 것도 행위자의 행위 이유를 찾기 위한 방법으로 유용할지 모르나 그 자체로 참된 행위 설명을 낳는 것은 아니라는 것이다. 공감-규범적 접근의 기본 주장은 이유는 행위의 적절성을 보여줌으로써 행위를 설명한다는 것이다. 그러나 정말 그러한가? 그렇지 않다고 생각할 이유가 분명히 있다. 행위 이유가 행위의 적절성을 보여줌에도 행위를 설명하지 못할 수 있으며, 반대로 이유가 행위의 적절성을 보여주지 못함에도 문제없이 그 행위를 설명하는 경우도 있는 것 같다.

먼저, 다음의 상황은 행위의 적절성을 보이는 것이 행위 설명을 위해 충분치 않음을 보여준다. 철수가 창문을 열었을 때 철수는 실내 공기가 탁하다고 느끼기도 했지만, 사실 바깥의 미심쩍은 인기척에 대해 매우 궁금해하고 있었다. 만약 인기척이 없었더라면, 게으른 철수는 굳이 창문을 열어 환기시키지 않았을 것이다. 즉 철수가 창문을 열었던 것은 실내 공기를 환기시키기 위해서가 아니라 바깥의 인기척을 확인하고 싶었기 때문이다. 이러한 경우 신선한 공기를 원했던 철수의 욕구는(적절한 배경 믿음과 함께) 그의 행위가 적절한 행위였음을 보여주지만, 그의 행위를 설명하지 못한다.(그의 행위를 설명하는 것은 바깥을 확인하고자 했던 욕구이다.) 이는 행위의 적절성을 보여주는 것이 행위 설명의 전부가 아님을 보여주는 듯하다.

또한 행위의 적절성을 보이는 것이 행위 설명을 위해 필요하지도 않아 보

이는 이유는 다음과 같다. 고양이가 꼬리에 불을 붙이는 수지의 행동을 생각해보자. 고양이가 털에 불이 붙는지 궁금했던 수지는 호기심을 이기지 못하고 라이터를 켜 고양이가 꼬리에 불을 붙인다. 우리는 수지의 행동이 그의 상황에서 해야 할 적절한 행동이라고 생각하지 않는다. 그럼에도 불구하고 수지의 이유, 즉 고양이가 털에 대해 알고자 하는 그의 욕구는 그의 행위를 문제없이 잘 설명해준다. 이는 행위의 적절성을 보이는 것은 그 행위를 설명하는 것과 무관함을 보여주는 듯하다.

위의 사례들이 또한 보여주는 것은 김재권과 드레이가 강조하는 공감적 시뮬레이션 역시 행위 설명을 위해 충분하지도 필요하지도 않아 보인다는 것이다. 김재권의 수렴 조건은 행위 이해를 위해선 나도 행위자와 마찬가지로 행동했을 것임을 보아야 할 것을 요구한다. 그러나 철수의 사례는 수렴 조건의 만족이 행위 설명을 위해 충분하지 않음을 보여주는 것 같다. 철수의 실천 추론을 시뮬레이션한다고 해보자. 내가 만약 철수와 마찬가지로 신선한 공기를 원하고 또한 창문을 엮으로써 신선한 공기를 마실 수 있다는 믿음을 가지고 있었다라면, 나 역시 그와 마찬가지로 창문을 열었을 것이라고 판단한다. 아마 나는 “아하 철수가 왜 그랬는지 알겠어”라고 말할지 모르겠다. 그러나 철수의 행동을 설명하는 것은 신선한 공기에 대한 욕구가 아니라 바깥을 확인하고 싶어 했던 욕구이다. 주어진 행위 이유로부터 행동으로의 추론에 대하여 수렴 조건이 만족된다고 해서 그 이유가 실제로 행위자의 행위를 설명해주는 것은 아니다.

또한 수지의 사례는 공감적 시뮬레이션이 행위 설명을 위해 필요하지도 않음을 보여주는 것 같다. 내가 만약 수지와 같은 상황이라면 아무리 고양이가 털에 불이 붙는지 궁금하다 해도 나는 절대 그와 같이 끔찍한 행위를 하리라 생각하지 않는다. 즉, 수렴 조건이 만족되지 않는다. 그럼에도 그의 행위는 전혀 문제없이 설명되고 이해된다. 일반적으로 우리는 전혀 적절치 않은 행동, 나라면 절대 그렇게 행위하리라 생각하지 않는 행위에 대해서도 그러한 행위를 이해하고 설명하는데 전혀 문제가 없는 것 같다.

결론적으로 이유의 정당화 역할이나 공감적 시뮬레이션에 대한 이야기는 이유와 행위 사이의 설명적 관계를 해명하는 문제에 관한 한 별 상관없는 이야기처럼 들린다. 이유를 들어 행위를 설명할 때 이유가 행위를 정당화하는 측면이 있다는 것은 험펠도 인정한다. 그러나 험펠은 이유의 설명적 효력은 정당화 역할과는 무관하다고 주장한다.¹⁰⁾ 실제로 위의 사례들은 이유의 설명적 역할과 정당화 역할이 선명히 구분될 수 있음을 보여주는 것 같다.

공감이나 시뮬레이션 같은 것도 우리가 실제로 행위자의 행위를 설명하려고 시도할 때, 특히 그의 행위 이유가 무엇인지 알아내고자 할 때 우리가 종종 사용하는 방법일지 몰라도, 그것이 이유와 행위 사이의 설명적 관계에 대한 분석에서 어떤 역할을 할 수 있을지는 매우 의심스러워 보인다. 시뮬레이션이라는 것은 기본적으로 관찰자, 설명자로서의 “나의 머릿속에서” 벌어지는 어떤 심리적인 과정으로, 우리가 서로의 행동을 실제로 어떻게 설명하는지 그 심리적 과정을 기술하는데 중요한 역할을 할 수 있을지 몰라도, 이유와 행위 사이의 설명적 관계에 대한 분석에서 어떤 역할을 할 수 있을지는 의심스러워 보인다. 트레이와 김재권의 이론은 행위 설명의 심리학과 방법론에 대한 설명에 가까워 보인다.

요컨대 트레이와 김재권이 강조하는 “규범성”과 “시뮬레이션”이 행위 설명의 논리적 구조에 대한 분석에서 어떤 역할을 할 수 있을지 매우 불분명해 보인다. 트레이의 접근은 적어도 분석철학의 전통에서는 진지하게 고려되지 않은지 오래되었고, 그것의 부활을 시도한 김재권의 작업 역시 안타깝게도 학계에 이렇다 할 반향을 일으키지 못하고 있다. 그의 작업은 미완으로 남아 있다.

4. 이유를 이유이게끔 하는 규범성

10) Hempel 1965, p. 472.

어떻게 김재권의 접근을 보다 그럴듯한 행위 설명 이론으로 발전시킬 수 있을까? 나는 규범성과 시뮬레이션이 행위 설명의 논리에 대한 해명에서 담당할 필수적인 역할이 있다고 믿는다. 나는 앞서의 반례 중 철수 사례의 타당성을 받아들인다. 즉, 공감-규범적 접근이 행위 설명에 대한 충분조건이 되지 못함을 받아들인다. 철수 사례에서 철수는 자신의 행위에 대한 두 가지 이유, 즉 환기시키고 싶었다는 이유와 인기척을 확인하고 싶었다는 이유를 갖지만, 그가 창문을 연 것은 인기척을 확인하고 싶었기 때문이다. 이는 도널드 데이빗슨이 행위 설명에 대한 그의 인과 이론을 옹호하기 위해 생각해냈던 종류의 사례이다. 데이빗슨이 지적하듯, 어떤 행위에 대해 행위자가 여러 이유를 가지지만, 그 중 하나의 이유 때문에 그 행위를 하는 것이 얼마든지 가능해 보인다. 철수 사례에서 철수의 두 이유는 모두 그의 행위가 해야 할 적절한 행위였음을 보여주지만, 오직 하나의 이유만이 그의 행위를 설명한다. 그렇다면 행위를 설명하는 이유와 그렇지 않은 이유의 차이를 설명해주는 것은 무엇인가? 데이빗슨은 인과 관계에서 답을 찾아야 한다고 주장한다. 환기시키고 싶었다는 이유가 아닌 인기척을 확인하고 싶었다는 이유가 철수의 행위를 설명하는 까닭은 후자가 철수의 행위를 실제로 야기한 심리 상태이기 때문이라는 것이다. 이러한 접근에 의하면, 행위를 설명한다는 것은 그 행위의 “원인이 된” 행위 이유를 제시하는 것이다.¹¹⁾

나는 설명적 이유와 그렇지 않은 이유의 차이에 대해 오직 인과주의만이 그럴듯하고 깔끔한 답을 줄 수 있다는 데 대해 데이빗슨에 동의한다. 즉, 이유는 행위의 원인일 때에만 행위를 설명한다는 인과주의의 핵심 주장을 받아들인다. 그러나 나는 인과 관계가 행위 설명의 전부라고는 생각하지 않는다. 즉, 이유의 정당화 역할 또한 이유의 설명력의 중요한 한 원천이라고 생각한다. 나는 이유의 설명력이 단지 인과적 효력에서 비롯되는 것은 아니라고 할 분명한 의미가 있으며, 그에 대한 해명에서 규범성과 시뮬레이션이

11) Donald Davidson, “Actions, Reasons, and Causes,” *Essays on Actions and Events* (Oxford: Oxford University Press, 1980): 3-19, originally published in 1963.

담당할 핵심적 역할이 존재한다고 믿는다.

이를 보이기 위해 가장 중요한 것은 행위 설명의 어떤 규범적 차원이 어떤 의미에서 이유의 설명적 효력에 필수적인지 해명해주는 것이다. 이는 쉽지 않은 과제이다. 특히 필자와 같이 인과주의를 받아들이는 입장에서는 더 더욱 그렇다. 만약 이유가 행위의 원인이 됨으로써 행위를 설명한다면, 규범성이나 시뮬레이션 같은 것들이 굳이 왜 필요한가? 인과 관계가 이유와 행위 사이의 설명적 관계의 전부 아닌가?

인과 관계가 행위 설명의 전부는 아님을 보이기 위해 필요한 핵심적인 것이 “이유를 이유에게끔 해주는” 규범성이라는 것이 필자의 생각이다. 이유와 관련된 규범적 차원 가운데 이유를 이유에게끔 하는 규범성은 이유의 설명적 효력에 필수적이라는 것이 기본 생각이다. 출발점이 되는 관찰은 모든 행위 이유는 어떤 의미에서 (매우 빈약한 의미이긴 하지만) 그 행위를 정당화한다는 것이다. 앞서 수지 사례에서 수지의 행위 이유는 그의 행위를 결코 정당화하지 못하지만, 그럼에도 불구하고 그의 행위를 잘 설명한다. 그러나 이러한 사례에서조차도 고양이 털에 대해 알고 싶어 하는 그의 욕구는 (적절한 배경 믿음과 함께) 어떤 약한 의미에서 그의 행위를 정당화한다. 물론 그의 행위는 결코 적절하지 않으며, 그의 이유는 절대 정당화될 수 없다고 말할 수 있는 분명한 일상적 의미가 있다. 그러나 수지의 믿음과 욕구는 어떤 최소한의 의미에서 그의 행위를 적절한 것으로, 즉 “일리 있는,” “말이 되는” 행위로 만들어 준다는 의미 또한 분명히 존재한다.

기본 착상은 주어진 어떤 행동에 대해 임의의 심리 상태가 그것의 이유로 간주되지는 않는다는 것이다. 이유가 되려면 심리 상태는 행동과 어떤 적절한—아마도 모종의 규범적—관계를 맺고 있어야 한다. 가령 신선한 공기를 마시고자 하는 욕구는 창문을 여는 것에 대한 이유가 되는 반면, 맥주를 마시고자 하는 욕구는 그에 대한 이유가 되지 못한다. 왜 그러한가? 신선한 공기에 대한 욕구는 (적절한 배경 믿음과 함께) 창문 여는 행위를 최소한의 의미에서 적절한 행위로, 즉 일리 있는 행위로 만들어 주는 것 같은 반면, 맥주

에 대한 욕구와 창문 여는 행위 사이에는 그러한 관계가 성립하지 않기 때문이다. (물론, 만약 하늘에서 맥주가 떨어지고 있다는 믿음이 배경 믿음으로 추가된다면 맥주에 대한 욕구 또한 그러한 믿음과 함께 창문 여는 행위에 대한 이유로 간주될 것이다. 왜 그러한가? 그러한 심리 상태가 창문 여는 행위를 일리 있는 혹은 말이 되는 행위로 만들어 주기 때문이다.)

이유와 행위 사이에 성립하는 이러한 규범적 관계, 즉 이유를 이유에게끔 하는 규범적 관계에 주목하면, 이유를 이루는 규범성이 어떤 의미에서 이유의 설명적 효력에 필수적인지 볼 수 있다. 이는 간단히 말해 심리 상태는 행위의 “이유인 한에서만” 그 행위를 설명할 수 있다는 것의 직접적 귀결이다.¹²⁾ 수지 사례로 돌아가보자. 수지 사례가 보여주는 것은 이유가 행위를 설명하기 위해 그 이유가 행위자의 행동을 주어진 상황에서 해야 할 적절한 행위로 만들어주는 이유일 필요는 없다는 것이다. 나쁜, 부적절한 이유도 얼마든지 행위를 설명하며, 절대 정당화되지 않는 행동도 얼마든지 이해 가능하다. 이것이 험펠의 논점이었다. 그러나 중요한 것은 고양이 털에 대해 알고자 하는 수지의 욕구가 그의 행위를 설명할 수 있었던 것은 그것이 그의 행위에 대한 이유로 간주되기 때문이라는 것이다. 만약 행위의 이유가 된다고 여겨지지 않았다면, 그것은 행위를 설명할 수 없었을 것이다.

예를 들어, 고양이를 불붙이던 당시 수지는 하늘이 파랗다는 믿음과 부자가 되고 싶어 하는 욕구 또한 가지고 있었다고 해보자. (혹은 고양이를 불붙이는 것과 아무 관련 없어 보이는 어떠한 심리 상태를 생각해도 좋다.) 누군

12) 무언가가 행위를 설명하려면 그것은 행위의 이유이어야 한다는 것, 즉 오직 이유만이 행위를 설명할 수 있다는 필자의 주장은 어떤 의미에선 당연한 개념적 논점으로 의도된 것이다. 부연하자면 이렇다. 물론 주어진 행위에 대해, 보다 정확히는 단순한 몸동작(bodily movements)에 대해 “이유에 의한” 설명이 아닌 다른 방식의 설명, 가령 순전히 “신경생리학적 용어에 의한” 설명이 있을 수 있다. 그러나 단순한 몸동작이 아닌 의도적(intentional) 행동으로서의 행위를 설명하려면 그 행위의 이유를 제시해야 한다. 보다 정확히, 어떤 심적 상태(두뇌 상태로서의 심적 상태가 아니라 내용을 갖는 명제태도로서의 심적 상태)가 행위(몸동작으로서의 행위가 아니라 의도적 행동으로서의 행위)를 설명하기 위해선 그 심적 상태는 행위의 이유이어야 한다는 것이다. 적어도 이것이 믿음, 욕구에 의한 상식심리학이 작동하는 방식이다.

가가 “수지는 부자가 되고 싶어서 (혹은 하늘이 파랗다고 믿어서) 고양이 꼬리에 불을 붙였어”라고 말한다면, 우리는 이를 전혀 설명적이라고 느끼지 못할 것이다. 즉, 수지의 행위에 대한 잠재적 설명조차 되지 못한다고 생각한다. 왜 그러한가? 그러한 심리 상태는 이유가 되지 못하기 때문이다. 심리 상태는 행위의 이유일 때에만, 다시 말해, 행위를 일리 있는, 말이 되는 것으로 만들어 줄 수 있을 때에만 그 행위에 대한 설명이 될 수 있다는 것이다. (만약 수지의 배경 믿음 중 맑은 날 고양이를 괴롭히면 복권에 당첨될 수 있다는 믿음이 있었다면, 우리는 위의 설명이 수지의 행동에 대한 설명이 될 수 있다고 생각할 것이다. 왜 설명이 될 수 있다고 생각하는가? 그러한 심리 상태는 수지의 행위의 이유가 된다고 생각하기 때문이다.)

요컨대, 주어진 심리 상태는 행위의 이유인 한에서만 행위를 설명할 수 있다는 의미에서, 그 심리 상태를 이유에게끔 해주는 규범성은 그것의 설명적 효력에 필수적이라는 것이다. 논점은 다음과 같이 표현될 수도 있다. 데이빗슨이 지적하듯, 모든 행위 이유가 “설명적” 이유가 되는 것은 아니다. 이유가 설명적 이유가 되려면, 그 행위를 실제로 야기한 이유이어야 한다. 그러나 주어진 심리 상태가 행위를 설명하려면, 그 상태는 우선 행위의 이유이어야 한다. 만약 이유가 되지 못한다면, “설명적” 이유는 더더욱 될 수 없다. 즉, 행위의 “이유임”은 “설명적 이유”가 되기 위한 필요조건이다.

5. 이유를 이루는 규범성으로서의 시뮬레이션 가능성

행위의 이유가 됨이 행위를 설명하기 위한 필요조건이라면, 행위의 이유가 된다는 것은 무엇인가? 심리 상태를 행위 이유로 만들어 주는 규범적 관계, 즉 행위를 “말이 되는”, “일리 있는” 것으로 만들어주는 관계는 정확하게 이해되어야 하는가? 이에 대한 답변에서 시뮬레이션이 핵심적 역할을 할 수 있다는 것이 필자의 생각이다. 구체적으로 이유를 이루는 규범성이 다음과 같이 분석될 수 있으리라는 것이 필자의 제안이다: “심리 상태는

그 상태로부터 행위로의 추론이 시뮬레이션 가능할 때에만 그 행위의 이유가 된다.”

주어진 심리 상태로부터 행위로의 추론이 시뮬레이션 가능하다는 것은 간단히 말해 내가 만약 그러한 심리 상태에 있었다라면 나 또한 마찬가지로 행위했으리라 판단하는 것을 말한다. 예를 들어, 신선한 공기를 마시고자 하는 욕구는 (적절한 배경 믿음과 함께) 창문 여는 행위에 대한 이유로 간주되며, 고양이털에 대해 알고자 하는 욕구 또한 (적절한 배경 믿음과 함께) 고양이를 불붙이는 것에 대한 이유로 여겨진다. 왜 그러한가? 그러한 상태에서 행위로의 추론이 시뮬레이션 가능하기 때문이다. 만약 그러한 심리 상태에 있었다라면 나 역시 마찬가지로 행동할 수 있다고 판단한다는 것이다.

만약 그러한 시뮬레이션이 전혀 가능하지 않다면, 주어진 심리 상태는 행위의 이유로 간주되지 않을 것이다. 가령, 부자가 되고 싶어 하는 욕구와 하늘이 파랗다는 믿음은 고양이를 불붙이는 것에 대한 이유가 되지 못한다. 왜 그러한가? 그러한 상태에서 행위로의 추론이 시뮬레이션 가능하지 않기 때문이다. (만약 행위자의 배경 믿음으로 맑은 날 고양이를 괴롭히면 복권에 당첨된다는 기이한 믿음이 추가된다면, 부자가 되고 싶어 하는 욕구와 그러한 믿음으로부터 고양이를 불붙이는 행위로의 추론은 시뮬레이션 가능할 것이다. 그러나 이러한 경우 우리는 행위자의 심리 상태가 고양이를 불붙이는 것에 대한 이유가 된다고 말할 것이다. 왜 그러한가? 다름 아니라 그 추론이 시뮬레이션 가능하기 때문이다.)

이유가 된다는 것이 무엇인지에 대한 분석에서의 시뮬레이션의 이러한 역할은 시뮬레이션이 어떤 의미에서 행위 설명의 논리를 분석함에 있어 필수적인지 볼 수 있게 해준다. 수지 사례로 돌아가보자. 수지의 끔찍한 행위는 시뮬레이션 가능하지 않아 보이지만, 즉 우리는 절대 그와 같이 행동할 것이라 생각하지 않지만, 그럼에도 문제없이 잘 설명되는 행위처럼 보였다. 이 경우 왜 그의 행위가 잘 설명되는가? 그 까닭은 그의 심리 상태가 그의 행위의 이유로 간주되기 때문이며, 이것은 다시 그 심리 상태로부터 수지의

행위로의 추론이 어떤 의미에서 시물레이션 가능하기 때문이다. 즉, 우리가 정말로 수지와 마찬가지로 욕구를 가졌더라면, 다른 적절한 배경 믿음과 함께, 우리도 아마 수지와 마찬가지로 행동했을지 모른다는 시물레이션이 가능하기 때문이다. 그렇기 때문에 수지의 믿음과 욕구가 그의 행위의 이유로 간주되고, 그의 행위도 이해 가능하게 되는 것이다.

요컨대 시물레이션 가능성은 다음과 같은 의미에서 행위 설명에 필수적이다. 어떤 심리 상태가 행위를 설명하려면 그 상태는 행위의 이유이어야 한다. 한편 그 행위의 이유가 되기 위해선, 그 상태로부터 행위로의 추론이 시물레이션 가능해야 한다. 시물레이션이 가능하지 않다면, 그 심리 상태는 이유가 될 수 없고, 그렇다면 “설명적” 이유는 더욱더 될 수 없다. 이러한 의미에서 시물레이션 가능성은 행위 설명을 위한 필요조건을 이룬다.

필자가 재구성한 이러한 입장은 김재권이 제시한 기본 통찰을 설득력 있게 정식화하고자 하는 시도의 결과이지만, 그가 반길만한 방향은 아닐 것이다. 필자의 접근은 물론 분명한 의미에서 공감-규범적 접근이다. 그것은 기존 접근에서 더 나아가서, 이유의 정당화 역할과 공감적 시물레이션이 어떤 의미에서 이유의 설명력에 대한 해명에 있어서 필수적인지 분명히 밝혀 준다. 특히 시물레이션 개념이 단순히 행위 설명의 “심리학”이나 “방법론”이 아닌 행위 설명의 “논리”에 대한 분석에서 핵심적 역할을 할 수 있음을 보여 준다.

그러나 한편 필자의 접근은 공감-규범적 이론가들이 반대하고자 했던 인과적 접근의 핵심 주장을 받아들인다. 그것은 행위 설명이 일종의 인과적 설명임을 받아들이는 데이빗슨적 접근이다. 이러한 접근에 따르면, 행위를 설명하기 위해 심리 상태는 그 행위의 “이유이어야” 하며, 나아가 그 행위의 “원인이 된” 이유이어야 한다. 그리고 여기서 “이유가 된다는 것”이 무엇 인지를 시물레이션 가능성에 의해 분석한다.¹³⁾

13) 필자의 입장에 대한 보다 상세한 논의 및 김재권과의 비교를 위해서는 “행위 설명의 논리: 김재권에 대한 비판과 대안적 시물레이션 접근”(2017), “마음의 규범성과 심적 시물레이

6. 맺는말

필자가 도달한 입장은 험펠의 비판에 대해 드레이와 김재권이 어떻게 답했어야 했는지에 대한 성찰의 결과로 볼 수 있다. 필자의 결론 중 하나는 험펠의 비판을 넘어서려면 김재권은 인과주의로 갈 수밖에 없다는 것이다. 사실 그의 형이상학을 감안하면, 그가 인과주의를 거부하는 것이 매우 놀라운 일이다. 그는 마음의 실재성을 심적 인과의 실재성과 긴밀히 결부시킨다. 심적 인과의 실재성을 주장하면서 행위 설명에 대한 인과주의를 거부하는 것은 그가 말하는 “설명적 실재론”과도 어울리지 않을 뿐더러,¹⁴⁾ 상식심리학적 설명에 대한 기이한 입장을 함축할 것이다. 결국 필자가 도달한 입장은 일종의 데이빗슨적 인과주의이며, 어떤 의미에서는 데이빗슨에 대한 시뮬레이션 이론가적 재해석으로도 볼 수 있다. 이러한 입장을 필자는 험펠과 드레이, 데이빗슨과 김재권의 종합으로 여긴다. 그들 모두는 일말의 진실을 말하고 있었고, 필자는 그들을 화해시키고자 한다.

필자의 접근이 가지는 한 가지 중요한 함축은 우리는 우리와 동일한 시뮬레이션 패턴을 공유하는 행위자들, 즉 우리와 동일한 “이유의 공간(space of reasons)”에 머무는 행위자들의 행위만을 이해할 수 있다는 것이다. 이러한 입장은 소위 정신과학과 자연과학은 방법론과 설명 방식에 있어 근본적 차이가 있을 수밖에 없음을 함축하며, 그 차이가 자연과학과 달리 정신과학은 연구자와 연구대상이 같은 종류의 존재자임, 즉 서로 시뮬레이션 가능한 존재자임을 요구한다는 데에서 비롯된다고 말한다.

지금까지 필자는 행위 설명에 대한 김재권의 입장을 더 설득력 있게 발전

선”(2020) 참조. 한편 필자는 “합리성과 행위 이해”(2021)에서 김재권의 입장 자체에 대한 재구성 및 옹호를 시도한다. 필자의 재구성에 의하면, 필자와 김재권의 차이는 짧게 말해 필자는 행위 이해에 본질적인 행위의 “적절성” 판단 혹은 규범성을 데이빗슨적 의미의 합리성(Davidson 1974, 1985)으로 보는 반면, 김재권은 기버드적 의미의 합리성으로 본다는 것이다(Gibbard 1990, 2003).

14) Kim, “Explanatory Knowledge and Metaphysical Dependence,” *Essays in the Metaphysics of Mind*, pp. 167-186; originally published in 1988.

시킬 수 있는 한 가지 방향, 필자 나름대로의 방식에 대해 이야기하였다. 이를 통해 적어도 분명해졌으리라 기대하는 것은 김재권이 천착했던 주제와 그가 제시한 통찰이 갖는 중요성과 함의이다. 우리가 우리 자신을 이해하고 설명하는 방식에 대한 이해는 결국 인간에 대한 이해이다. 이에 대한 김재권의 통찰을 온전히 되살려내는 것이야말로 아마도 그가 가장 바라는 방식의 그를 추모하는 방법이 될 것이다. 그리고 여기 이 땅의 철학자들이 그것을 이루어내는 데 기여한다면, 그 또한 그가 가장 바라는 방식이리라 생각한다.

참고문헌

- 김재권 (2006). “행위에 대한 이해: 규범성과 행위자의 관점,” 『철학사상』 23: 3-29.
- 원치욱 (2017). “행위 설명의 논리: 김재권에 대한 비판과 대안적 시뮬레이션 접근,” 『철학』 130: 207-238.
- 원치욱 (2020). “마음의 규범성과 심적 시뮬레이션,” 『철학적 분석』 43: 33-70.
- 원치욱 (2021). “합리성과 행위 이해,” 출간 예정
- Davidson, Donald (1963). “Actions, Reasons, and Causes,” in *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 3-19.
- Davidson, Donald (1974). “Psychology as Philosophy,” in his *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 229-244.
- Davidson, Donald (1985). “Incoherence and Irrationality,” in his *Problems of Rationality*. Oxford: Oxford University Press, 189-198.
- Dray, William (1957). *Laws and Explanation in History*. Oxford: Clarendon Press.
- Gibbard, Allan (1990). *Wise Choices, Apt Feelings*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gibbard, Allan (2003). *Thinking How to Live*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hempel, C. G. (1965). *Aspects of Scientific Explanation*. New York: Free Press.
- Kim, Jaegwon (1984). “Self-Understanding and Rationalizing Explanation,” *Philosophia Naturalis* 21, 309-320.
- Kim, Jaegwon (1988). “Explanatory Knowledge and Metaphysical Dependence,” reprinted in *Essays in the Metaphysics of Mind*, Oxford: Oxford University Press, 167-186.

- Kim, Jaegwon (1998). "Reasons and the First Person," reprinted in *Essays in the Metaphysics of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 105-124.
- Kim, Jaegwon (2010). "Taking the Agent's Point of View Seriously in Action Explanation," in *Essays in the Metaphysics of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 125-147.

형이상학 르네상스와 김재권*

-설명 이론을 중심으로-

이재호

중앙대학교 철학과

이 논문에서 필자는 20세기 중반 이후로 설명에 대한 김재권의 생각이 변해온 과정과 같은 시기형이상학에 관한 분석철학자들의 생각이 변해온 과정을 비교하고자 한다. 이를 통해서 분석적 전통 하에서의 형이상학의 위상 변화가 어떻게 김재권의 철학적 작업과 관계를 맺는지 살펴보고자 한다.

1. 설명에 대한 철학적 논의의 역사¹⁾

서양 철학에서 설명 이론의 역사는 분석철학자의 입장에서 다음과 같이 두 개의 방식으로 요약될 수 있다.

- (1) 설명에 대한 아리스토텔레스적 접근에서 설명에 대한 밀적 접근으로 이행하였고, 설명에 대한 밀적 접근에서 다시 설명에 대한 아리스토텔레스적 접근으로 이행하고 있다.
- (2) 설명과 기술(description)은 다른 것이라는 생각에서 출발해 이들이 반드시 다른 것은 아니라는 생각으로 이행하였다가 결국 이들은 다

* 이 논문은 “헨델, 설명, 김재권”이라는 제목으로 <과학철학> 23권 3호에 게재된 논문을 과학철학지의 허가를 받아 수록한 것임.

1) 이 절의 많은 부분은 필자의 논문 “아리스토텔레스, 뒤뮐, 밀, 그리고 설명에 관한 네 번째 길”(이재호, 2014)의 1절에서의 논의에 기반을 두고 있다.

른 것이라는 생각으로 나아가고 있다.

필자는 이 두 방식이 사실상 동전의 양면과 같은 관계에 있다고 생각하지
만 논의의 단순성을 위해 (마지막 절 이전까지) 우리는 주로 첫번째 요약
엽두에 두고 논의를 진행할 것이다. 이 논문에서 필자가 주목하고자 하는
두 철학자, 즉 C. 햄펠과 김재권을 이 구도에 맞춰 성격 규정해 보면 다음과
같다. 햄펠은 설명에 대한 밀적 접근으로의 이행을 극단화한 철학자이며,
김재권은 햄펠에서 출발해 (현재 진행중인) 설명에 대한 아리스토텔레스적
접근으로의 점진적 이행을 촉진한 철학자이다. 잘 알려진 바대로 김재권은
햄펠의 제자였다. 제자가 스승의 업적에서 출발해 스승과는 다른 방향으로
나아가는 일은 철학사에 흔히 일어나는 일이며, 우리는 여기서 또 하나의
사례를 발견하게 된다.

필자가 “설명에 대한 아리스토텔레스적 접근”이라고 부르는 것은 설명
적 관계를 분석함에 있어서 어떤 직접 경험될 수 있는 현상 너머의 형이상
학적 장치들에 호소하려는 시도들이다. J. M. E. 모라브직은 아리스토텔레
스의 설명 이론, 즉 4원인론을 다음과 같이 설명한다.²⁾

비록 다양한 aitia가 실체의 설명뿐만 아니라 실체의 측면들을 다루지만
(cover) 이 네 개의 유형의 주된 구분이 아리스토텔레스의 실체의 본성에 대
한 반성에서 나온다고 가정하는 것은 그럴듯하다. 이런 분석을 위해서는
(전형적인) 아리스토텔레스적 실체에 대한 다음의 성격 규정만으로도 충분
할 것이다. 자기 결정된 목적을 향해 스스로를 움직이는 고정된 구조를 갖
는 요소들의 집합. 이 성격 규정에서 핵심적인 것은 요소(구성 요소), 구조,
운동의 작용, 그리고 목적이다. 이들은 대략적으로 잘 알려진 4원인에 해당
된다. (Moravcsik, 1974, p. 5)

2) C. A. 프리랜드가 강조하듯이, “아리스토텔레스 학자들은 사실상 만장일치로 사원인설이 설
명 이론이라는 의견을 갖고 있다.” (Freeland, 1991, p. 49)

D. 루벤이 강조하듯이, 아리스토텔레스의 설명이론은 직접 관찰 불가능한 현상 너머의 형이상학적 장치, 예컨대 목적과 같은 것에 호소하는 설명이론이다.³⁾ 적어도 중세까지 서양철학의 역사에서 설명에 대한 아리스토텔레스의 이론은 주류 이론이었으며 이에 대한 심각한 도전은 찾아보기 어렵다. 그러나 근대 이후, 특히 경험론적인 사고가 힘을 얻기 시작하면서 아리스토텔레스적 접근 방식에 대한 반발이 힘을 얻게 되었는데, 이 경향은 새로운 설명 이론으로 이어지기 보다는 오히려 설명 개념에 대한 철학적 무시 또는 제거주의의 형태로 나타났다.⁴⁾ 이런 경향성을 대표하는 철학자는 P. 뒤헴이다. S. 사이로스는 다음과 같이 뒤헴의 아이디어를 설명한다.

뒤헴은 설명이 과학이 아니라 형이상학의 문제라는 가정에서 출발한다. 현상의 집합에 대한 설명은 실재(reality)를 베일과 같이 덮고 있는 외양(appearance)을 벗겨내어 실재 자체를 보게 만드는 것을 목적으로 한다. 그러나 뒤헴에게 있어서 ‘외양의 베일’ 너머를 보려는 아이디어는 형이상학의 영역에 속한다. 과학은 경험에만 관련되며 자체로 과학은 설명이 아니다. 과학은 적은 수의 원리로부터 연역되는 수학적 명제들의 시스템이며 이것의 목적은 경험적 법칙의 집합을 가능한 한 단순하고 완전하며 정확하게 재현하려는 것이다. (Psillos, 1999, p. 29)

뒤헴의 아이디어를 다른 방식으로 표현하면 다음과 같다. 현상의 설명은 현상의 기술(description)과 구분되어야 한다. 현상의 설명은 현상 너머의 어떤 것에 호소해야 하지만 기술은 그것에 호소할 필요가 없다. 과학은 현상을 설명하려고 하는 작업이 아니라 현상을 가능하게 단순하고 완전하게 체계적으로 기술하려는 작업이다. 결국 뒤헴에게 있어서 “과학적 설명”이

3) 루벤의 아리스토텔레스 설명 이론에 대한 이해는 기본적으로 모라브직의 해석에 기반해 있다. (Ruben, 1990, p. 85)

4) 루벤이 강조하듯이 홉스, 베이컨, 로크, 버클리, 흄 등의 영국 경험론 철학에서 이렇다 할 설명 이론이 발견되지 않는 것은 우연의 일치는 아닌 것으로 보인다. (Ruben, 1990, p. 111)

라는 표현은 형용모순 이상은 아니게 된다.

경험론의 전통 속에서 “과학적 설명”이라는 개념을 진정한 철학적 개념으로 복원하려는 시도는 J. S. 밀에 이르러서야 발견된다. 밀은 다음과 같이 설명을 정의한다.

설명 = 다음과 같이 정의된다. 그것을 통해서 우리가 결과의 법칙을 원인의 법칙으로부터 도출하는 연역 작용 ... 어떤 개별적인 사실은 그것의 원인을 지적하는 것을 통해서, 즉 그 사실의 산출이 하나의 사례가 되는 법칙 또는 인과의 법칙을 지적하는 것을 통해서 설명된다고 일컬어진다. 따라서 화재는 가연성 물질의 더미에 떨어진 스파크로부터 발생했다는 것이 증명되었을 때 설명된다. 비슷한 방식으로 자연의 법칙 또는 제일성(uniformity)은 그 법칙이 그것의 사례가 되고 그것으로부터 연역 가능한 또 다른 법칙 또는 법칙들이 지적되었을 때 설명되었다고 일컬어진다. (Mill, 1963, p. 464)

이 구절에 나타나는 밀의 설명에 대한 생각은 앞서 우리가 아리스토텔레스적인 접근이라고 부른 아이디어와는 전혀 다르다. 밀의 설명 개념에서 핵심적인 것은 피설명항이 규칙성 또는 제일성으로서의 법칙에서 연역적으로 도출되어야 한다는 것이다. 어떤 현상이 그 현상이 사례가 되는 규칙성으로부터 연역적으로 도출될 경우 설명된다는 아이디어는 설명이라는 것이 현상 너머의 관찰 불가능한 어떤 것에 호소하는 것이라는 아리스토텔레스와 뒤협이 공유하는 생각과는 전혀 다른 것이다. 오히려 이런 생각은 어떤 개별적인 현상의 설명은 그 개별적인 현상을 보편적인 패턴 하에 귀속시키는 것을 통해서 통일적이고 체계적인 기술 시스템 안에 포섭하는 행위라는 아이디어에 기반하고 있다. 이런 아이디어에 따르면 “과학적 설명”이라는 개념은 형용 모순이 아니며 경험주의적인 정신과 충돌할 필요도 없다. 필자가 “설명에 대한 밀적 접근”이라고 부르는 것은 이렇게 (과학적) 설명을 형이상학적 논의에 연루되지 않으면서 이해하려는 시도이다. 어떤 의미

에서 설명에 대한 밀적 접근은 과학이 기술의 영역에 있다는 뒤협적인 아이디어를 받아들이면서 설명이 형이상학의 영역에 있다는 아리스토텔레스적인(그리고 뒤협이 계승하는) 아이디어를 부정하는 접근이다.

2. 햄펠과 초기 김재권: 형이상학 없는 설명이론의 시대

필자는 앞서 햄펠이 설명에 대한 밀적 접근으로의 전이를 극단까지 몰고 간 철학자라고 평했다. 흔히 “연역-법칙적(D-N) 설명모델”이라고 불리는 그의 설명 이론은 사실 아주 새로운 것은 아니며 앞서 설명된 밀의 아이디어에 대한 형식 논리적 정교화로 이해하는 것이 적절하다. 그의 설명에 대한 정의는 잠재적 설명항에 대한 정의를 통해서 다음과 같이 진행된다. (Hempel, 1948, pp. 163-164)

〈잠재적 설명항에 대한 정의〉

(언어 L의) 문장들의 순서쌍 (T, C)는 다음의 조건을 만족할 경우 오직 그 경우에만 단칭 문장 E에 대한 잠재적 설명항이 된다.

- (1) T는 본질적으로 일반화된 문장이며 C는 단칭 문장이다.
- (2) E는 언어 L에서 T와 C로부터 도출 가능하다.
- (3) T는 C를 그 귀결로 갖지만 E를 그 귀결로 갖지는 않는 최소한 하나의 기초 문장들의 집합과 양립 가능하다.

〈설명항에 대한 정의〉

문장들의 순서쌍 (T, C)는 다음 조건을 만족할 경우 오직 그 경우에만 단칭 문장 E의 설명항이 된다.

- (1) (T, C)는 E에 대한 잠재적 설명항이다.
- (2) T는 이론이고 C는 참이다.

이 정의는 김재권이 지적하듯이 형식 언어 L 하에서의 “본질적 일반화”, “단칭”, “도출”, “귀결”과 같은 전적으로 형식 논리적인 용어를 통해서 기술되고 있다.⁵⁾ 이 점을 조금 더 강조하기 위해서 세 개의 추가적인 특징에 주목해 보자. 우선 햐펠은 설명항을 바로 정의하지 않고 잠재적 설명항을 정의한 후 그것을 통해서 설명항을 정의한다. 이는 유사법칙(lawlikeness)을 통해서 법칙(law)을 정의하려 하는 곳맨적인 전통을 햐펠이 충실히 계승하고 있다는 것을 의미한다.⁶⁾ 햐펠은 본질적으로 의미론적인 개념인 참(truth) 개념을 배제한 상태에서 순수하게 통사론적인 방식으로 잠재적 설명항을 정의하고, 이 잠재적 설명항에 참 개념을 추가해 설명항을 정의하는 것을 통해서 대부분의 실질적 논의를 형식 논리학의 영역에 가두고자 한다. 다음으로 햐펠의 형식적 정식화에는 그 어디에도 인과라는 개념이 사용되지 않는다. 이것은 우리가 일상 생활에서 설명과 인과를 상당한 정도로 혼용해서 사용하고 있다는 것을 고려하면 놀라운 특징이다. 우리는 “왜 P가 발생했는가?”라는 질문에 흔히 “P는 Q가 원인이 되어서 발생했다”라고 대답한다. 햐펠은 이런 우리의 일상 언어적 이해를 철저하게 외면하고 있다. 마지막으로, 햐펠의 형식적 정식화 자체에는 법칙이나 입증이라는 개념이 사용되지 않는다. 이는 햐펠이 자신의 이론을 “법칙 연역적(D-N) 모델”이라고 부르고 이를 설명하는 과정에 이런 개념들을 사용한다는 점에서 흥미롭다.⁷⁾ 햐펠은 “법칙”이라는 말 대신에 “본질적으로 일반화된”이라는 형

5) “풀 오픈하임과 함께 쓴 영향력 있는(seminal) 논문 ‘설명’의 논리에 관한 연구’에서 형식 논리, 또는 논리적 이론의 통사론이 여전히 이론 개발의 주된 도구였다. 이 논문 2부에 나오는 법칙과 설명에 대한 이들의 형식적 정의들은, 비록 ‘(T, C)가 E에 대한 설명항이다’에 대한 정의에서 진리라는 개념이 등장하기는 하지만, 전적으로 통사론적이다.” (Kim, 1999, p. 6) 여기서 “본질적으로 일반화된 문장”이란 어떤 일반화되지 않은 문장과도 동치가 아닌 일반화된 문장을 의미하는 것으로, 비록 “본질”이라는 개념이 사용되기는 하지만, 전적으로 형식 논리적 개념이다.

6) 유사법칙적(lawlike) 문장은 참을 제외한, 법칙적 문장이기 위해서 필요한 모든 조건을 충족한 문장을 의미한다. 따라서 이 용어법에 따르면 법칙은 참인 유사법칙적 문장이 된다. 유사하게, 햐펠과 오펜하임의 용어법에 따르면, 이론은 참인 본질적으로 일반화된 문장이며, 설명항은 참인 잠재적 설명항이 된다.

7) 잠재적 설명항의 세 번째 조건은 햐펠의 설명에 따르면 피설명항이 설명항으로부터 독립적

식 논리학적 개념을 사용하고, 입증이라는 개념 대신 “기초 문장들로부터의 귀결”이라는 마찬가지로 형식 논리학적인 개념을 사용한다. 이는 형식 논리학적인 방식으로 표현될 수 있는 개념만이 철학적으로 엄밀하게 사용될 수 있는 개념이라는 당시 분석철학계에 널리 퍼져 있었던 생각을 Hempel이 갖고 있었기 때문인 것으로 보인다.

Hempel 이론의 이런 특징들은 설명에 대한 아리스토텔레스적 접근에서는 나타나지 않는 특징이다. 아리스토텔레스는 명시적으로 운동인(인과) 개념에 호소하고 있으며 그의 이론에 형식논리의 사용은 발견되지 않는다. 이런 D-N 모델의 특징은 일체의 형이상학적 논의를 배격하고 형식 논리에 기반한 언어적 분석을 통해서 철학적 문제에 접근하려는 논리실증주의의 정신을 충실히 드러내고 있다. 이 점에서 Hempel의 이론은 형이상학에 연루되지 않는 설명 이론을 추구한다는 밀적 접근의 이상화 또는 극단화된 형태라고 볼 수 있다. Hempel은 현상 너머의 어떤 것을 언급하는 형이상학적 장치들을 사용하는 것을 피하는 것에서 끝나는 것이 아니라 일체의 형이상학적 논의 자체를 배제하려 했던 것이다.

김재권은 초기에 그의 스승이었던 Hempel의 이런 정신으로부터 별로 떨어져 있지 않았다. 그의 설명에 관한 초기 연구를 대표하는 논문은 D-N 모델에 대한 잘 알려진 기술적인(technical) 반론과 관련되어 있다. 다음은 이런 기술적인 반론의 한 형태이다. (Salmon, 1989, pp. 21-22) 우선 T를 “모든 사람은 불완전하다($(\forall x)Ix$)”라고 해 보자. 그럴 경우 다음의 T'은 T의 하나의 논리적 귀결이다.

T': $(\forall x)(\forall y)(Ix \vee (Py \supset My))$ (모든 사람은 불완전하거나 모든 철학자(P)는 남자(M)다)

으로 입증 가능해야 “자기 설명(self explanation)”을 배제할 수 있다는 아이디어에 의해서 동기 지워진 것이다. (Hempel, 1948, p. 163)

이제, C를 “만약 과인(q)이 불완전하거나 햄펠(h)이 철학자가 아니라면 햄펠은 남자이다((Iq V ~Ph) ⊃ Mh)”라고 해보자. 마지막으로 E를 “햄펠이 남자이다(Mh)”라고 하자. 그럴 경우 우리는 다음의 D-N 추론을 만들 수 있다.

T': (∀x)(∀y)(Ix V (Py ⊃ My))

C: ((Iq V ~Ph) ⊃ Mh)

E: Mh

모든 사람이 불완전하다는 것은 틀림없는 사실이고 그것은 범칙일 수도 있지만 그 사실이 햄펠이 남자라는 것에 설명적으로 유관하다는 것은 불합리하다. 그러나 위의 추론은 D-N 모델이 제시하는 모든 조건을 만족시킨다. T'은 (T가 참이고 T'은 T의 귀결이므로) 참인 본질적으로 일반화된 문장이며, C는 (Iq와 Mh가 참이므로) 참인 단칭 문장이다. 이 둘로부터 E는 도출 가능하다. 그리고 ~Iq와 Ph로 이루어진 T'과 양립 가능한 기초 문장의 집합은 (C의 전건을 거짓으로 만드는 것을 통해) C를 귀결로 갖지만 Mh를 귀결로 갖지는 않는다.

이 문제가 불거진 1960년대에 제시된 가장 유명한 해결책 가운데 하나는 김재권의 해결책이었다. 김재권은 다음의 추가적인 조건을 원래의 정의에 삽입할 것을 주장한다.

E는 C의 연언적 정상 형식의 어떤 연언지도 함축하지 않아야 한다. (Kim, 1963, p. 288)⁸⁾

이 조건이 추가될 경우 위의 기술적 반례는 쉽게 극복된다. 위 논증의 단

8) 여기서 어떤 문장의 연언적 정상 형식은 그 연언지 각각이 원자 문장 또는 원자 문장의 부정의 선언이면서 원래의 문장과 동치인 (그리고 원래 문장에 본질적으로 나타나는 원자문장만을 포함하는) 연언문장이다.

칭문장, C를 연언적 정상 형식으로 만들면 (~Iq V Mh) & (Ph V Mh)가 되는데, 피설명항 Mh는 이 연언적 정상 형식의 연언지들을 함축하며 따라서, 우리가 원했던 대로, 설명적이지 않은 논증으로 판명된다.

여기서 우리는 초기 김재권이 D-N모델에 대해서 제기되었던 기술적 반례에 대해서 기본적으로 햄펠적인 정신에 입각해서 대응하고 있다는 것에 주목할 필요가 있다. 그가 추가할 것을 권유하는 조건은 “연언적 정상 형식”, “함축” 등과 같은 순수하게 형식 논리적 장치들을 통해서 정식화되고 있으며 어떤 형이상학적인 개념도 사용되고 있지 않다.⁹⁾ 이는 우리가 나중에 살펴 볼 이 문제에 대한 김재권의 이후의 대응과 확연하게 구분되는 방식이다. 이는 초기 김재권이 전적으로 자신의 스승이었던 햄펠의 영향권 안에서 철학적인 작업을 했었다는 것을 보여준다.¹⁰⁾

3. 신희주의와 중기 김재권: 경험주의적 양심에 거슬리지 않는 형이상학의 시대

햄펠의 D-N 모델에 대해서는 크게 봐서 두 가지 흐름의 반례들이 제기되었다. 그 하나의 흐름은 위에서 설명된 기술적 반례들이다. 또 다른 흐름의 반례들은 기본적으로 D-N 모델이 인과적 방향성과 인과적 유관성에 둔감한 이론이라는 특징을 이용한다. 이런 반례들 가운데 대표적인 것이 흔히 브룸버거의 깃대 사례라고 알려진 것이다.¹¹⁾ 기본적인 아이디어는 단순하다. 우리는 깃대의 높이와 태양의 고도로부터 깃대의 그림자의 길이를 연역

9) 김재권이 이 추가적인 조건을 제안하는 논문의 제목과 햄펠-오펜하임의 원래 논문의 제목을 비교해 보는 것은 현재 맥락에서 흥미롭다. 햄펠-오펜하임의 원래 논문은 “설명의 논리에 관한 연구”라는 제목을 갖고 있으며, 김재권의 논문은 “연역적 설명의 논리적 조건들에 관하여”라는 제목을 갖고 있다. (강조는 필자에 의한 것임.) 두 제목 모두 설명 이론을 만드는 데 형식 논리적 장치들이 핵심적으로 사용되고 있다는 것을 시사한다.

10) 김재권은 1994년 여름 서울대에서 있었던 환갑 기념 세미나에서 본인이 대학원생이었을 때 “형이상학”이라는 말은 사실상 금기어와 같았다고 회고한 적이 있다.

11) 새면에 따르면 브룸버거는 실제로 깃대 사례를 출판한 적은 없으며, 그가 출판한 사례는 탑에 관한 것이었다. (Salmon, 1989, p. 189)

적으로 추론할 수 있다. 이 추론은 D-N 모델의 모든 조건을 만족하며 실제로 우리는 이 추론이 설명적이라는 강한 직관을 갖는다. 그런데 동시에 우리는 깃대의 그림자의 길이와 태양의 고도로부터 깃대의 높이를 연역적으로 추론할 수도 있다. 이 추론 역시 D-N 모델의 모든 조건을 만족시키지만 우리는 이 추론이 설명적이라고 생각하지 않는다. 이 비대칭성에 대한 가장 직관적인 설명은 깃대의 높이가 그림자의 길이의 원인이 된다는 것은 그럴듯하지만 그 반대는 그럴듯하지 않다는 것으로 보인다. 이 설명이 옳은 설명이라면, D-N 모델은 순수하게 형식논리적으로는 포착되기 어려운 “인과”라는 개념을 설명 이론에서 배제해 버렸기 때문에 적절한 설명 이론으로서의 자격을 잃게 되는 것이다.

충분히 예측 가능하듯이 햄펠 이후의 설명이론, 특히 1980년대의 설명이론들에는 다양한 방식으로 인과 개념을 설명 이론에 도입하려는 시도가 유행하게 된다. 이런 경향을 대표하는 철학자가 W. 새먼과 D. 루이스이다.¹²⁾ 이것은 햄펠 이후 설명 이론이 다시 아리스토텔레스적 접근으로 회귀했다는 것을 의미하는가? 이에 대한 대답은 기껏해야 아주 약한 의미에서의 “예”이다. 이 시기의 설명 이론들을 지배하던 정신은 다음과 같이 요약될 수 있다. 우리는 “인과”와 같은 순수 형식 논리적으로는 포착될 수 없는 형이상학적 개념을 설명 이론에 도입해야 한다. 이 점에서 아리스토텔레스는 옳았다. 그러나 그것이 밀이 가졌던 경험주의적 정신을 포기한다는 것을 의미하는 것은 아니다. 즉, 우리는 “인과”와 같은 개념들을 “경험주의적 양심에 거슬리지 않는 형이상학적 장치”들을 통해 분석하고 그렇게 분석된 개념들을 설명 이론에 도입하는 것을 통해서 어떤 의미에서 여전히 밀적 프로젝트를 이어나갈 수 있다. 여기서 “경험주의적 양심”이라는 말을 어떻게 해석해야 하는지에 관해서는 논란이 있을 수 있다. 그러나 이후의 흄주의자와

12) 새먼과 루이스의 이론 특징을 위해서 다음을 볼 것. (Lewis, 1986a; Salmon, 1984) 80년대에 나온 주된 설명 이론들 가운데, 인과 개념에 직접적으로 호소하지 않는 이론은 P. 키처의 통일 이론이다. (Kitcher, 1989) 이 이론에 대해서는 결론부에서 다시 언급될 것이다.

반흠주의자들의 논쟁의 양상을 통해서 보면, 가장 대표적으로, 흠이 비판한 필연적 연결과 같이 관찰 가능한 현상들의 패턴으로 환원 불가능한 원초적인 힘이나 양상성을 전제하는 모든 입장을 경험주의적 양심에 거슬리는 형이상학적 장치들을 도입하는 입장으로 이해하는 것이 무난해 보인다.¹³⁾ 따라서 경험주의적 양심에 거슬리지 않는 인과 개념은 필연적 연결과 같은 개념에 호소하지 않는 인과 개념이 된다.

이 정신이 실제로 어떻게 구현되었는지를 보기 위해서, 흔히 신흠주의자로(neo-Humean) 불리는, 루이스의 이론을 살펴 보기로 하자. 루이스의 기본 아이디어는 다음과 같다. 경험주의적 양심에 거슬리지 않는, 소위 “기술적 법칙 개념”에 기반한 법칙 이론을 옹호하고¹⁴⁾, 이 법칙 개념에 기반해서 반사실적 의존성 개념을 정식화하며, 반사실적 의존성 개념을 통해서 인과 개념을 정식화하고, 마지막으로 인과 개념을 통해서 설명 개념을 정식화한다. 이 프로젝트의 핵심은 기술적 법칙 개념이다.¹⁵⁾ 이후의 모든 단계는 기본적으로 경험주의적 양심과 관련하여 중립적인 아이디어에 기반하기 때문이다. 우리가 어떻게 반사실적 의존성 개념을 이해하던 그 이해의 중심에는 법칙이 있을 수밖에 없다.¹⁶⁾ 다음으로, A가B를 야기했다고 말하는 것은 A가 발생하지 않았을 경우 B도 발생하지 않았을 것이라고 말하는 것이라는 아이디어는 자체로 직관적이며 특별히 경험론적인 아이디어는 아니다. 마찬가지로 A가 왜 발생했는지를 설명하는 것은 A의 원인이 무엇이었는지를 알려주는 것이라는 아이디어도 자체로 직관적이며 경험론적인 편향성

13) 예를 들어, A. 버드는 다음과 같이 흠주의를 성격 규정한다. “우리는 어떤 입장이 만약 그것이 자연 안에 필연적 연결이 존재한다는 것을 부정할 경우 흠주의적이라고 기술할 수 있다.”(Bird, 2007, p. 2)

14) 법칙에 대한 기술적 개념이라는 용어는 H. 비비의 용어이다. (Beebee, 2000) 흔히 루이스의 법칙 이론을 밀-램자-루이스(MRL) 이론이라고 부른다는 것은, 밀적 접근에 대해서 이야기하고 있는, 현재의 맥락에서 주목될 필요가 있다.

15) 이런 경험론적 양심에 어긋나지 않는 형이상학적 장치들을 통해 다양한 철학적 개념들을 환원시키려는 프로젝트를 루이스는 “흠적 수반”이라고 부른다. (Lewis, 1986c, pp. ix-x)

16) 이것에 대한 간결한 설명을 위해서는 다음을 볼 것. (Kim, 2011, pp. 209-213)

을 별로 갖고 있지 않다.

루이스는 다음과 같이 그의 법칙 이론을 설명한다.

우연적인 일반화는 만약 그것이 단순성과 강도의 최선의 조합을 획득하는 참인 연역적 시스템들 각각에 정리로 나타날 경우, 오직 그 경우에만 자연 법칙이 된다. (Lewis, 1973, p. 73)

이 이론의 배후에 있는 핵심 아이디어는 법칙이라는 것이 관찰 가능한 현상들을 가장 경제적으로 기술하기 위해서 사용하는 공리 시스템의 공리와 정리라는 것이다. 이 아이디어에는 우리의 현재의 맥락에서 매우 중요한 두 개의 아이디어가 녹아 들어가 있다. 그 하나는 법칙이라는 것이 관찰 가능한 현상 배후에 있는 어떤 것에 의해서 이해될 필요가 없다는 것이다. 다른 하나는 법칙이라는 것이 기본적으로 기술(description)의 영역에서 발생하는 것이라는 것이다. 이들은 현상 배후에 존재하는 어떤 것에 대한 호소를 부정하고 과학을 기본적으로 기술의 영역에서 이루어지는 작업으로 보려는 밀과 뒤헴의 아이디어에 대응한다.

김재권의 설명에 대한 중기 작업들은 크게 봐서 경험론적인 양심에 크게 벗어나지 않는 형이상학적 장치들을 개발하고 그 장치들을 설명 이론에 도입하는 특징을 갖는다. 우선, 앞서 언급된 D-N 모델에 대한 기술적 반례들에 대응하는 김재권의 새로운 해결책을 살펴보자. 김재권은 이제 다음과 같은 제안을 한다.

설명항 안에서의 각각의 단칭 전제들은 사건, 또는 (원한다면) 선행 조건(antecedent condition)을 구체화해야 한다. (Kim, 1999, p. 13)

이 조건은, 선언적인 사건은 존재할 수 없다는 일반적으로 받아들여지는 아이디어와 결합될 경우 위에서 소개된 바 있는 기술적 반례들에 효과적으

로 대처할 수 있게 해준다. 우리가 검토한 바 있는 반례에서 단칭 전제는 $((Iq V \sim Ph) \supset Mh)$ 라는 조건문이었는데, 실질 조건문(material conditional)은 선언문과 논리적으로 동치이다. 따라서 선언적 사건이 존재하지 않는 것과 마찬가지로의 이유로 조건적 사건도 존재할 수 없으며, 이런 전제를 갖는 논증은 자동적으로 설명적이지 않게 된다.

김재권의 이 새로운 제안은 기존의 제안이 가졌던 형식논리적인 접근이 아니라 사건 존재론이라는 형이상학적 장치에 호소하는 접근이다. 김재권이 강조하듯이 햄펠은 “사건”이라는 용어를 사용하며 심지어 김재권의 사건 개념, 즉 속성 예화로서의 사건 개념과 비슷한 사건 개념을 갖고 있었던 것으로 보인다.¹⁷⁾ 그럼에도 불구하고 햄펠과 초기 김재권이 사건 존재론에 호소해서 반례를 해결하려고 하는 시도를 전혀 하지 않았던 것은 사건 존재론에 대한 충분한 철학적 작업이 이루어지지 않은 상태에서, 특히 사건 존재론이 경험론적 양심에 크게 어긋나지 않게 정식화될 수 있다는 확신 없이 사건 존재론을 문제 해결의 주된 원천으로 삼을 수 없었기 때문인 것으로 보인다. 이것은 김재권과 비슷한 시기에 기술적 반례들에 대한 형식 논리적 해결책을 제시한 D. 카플란에 대한 김재권의 회고적 논평에도 적용될 수 있다. 김재권은 다음과 같이 말한다.

데이빈 카플란이 자신의 햄펠-오픈하임 정의에 대한 수정에서 설명항에 서의 초기 조건 진술문인 C가 기초 문장의 연언이어야 할 것을 요구한다는 것은 흥미롭고 또 교훈적이다. 여기서 기초 문장이라는 것은 원자 문장 또는 원자문장의 부정을 의미한다. ... 만약 우리가 과학 이론의 원초적 술어들이 그 이론에서 인정되는 종 또는 속성을 지시한다고 생각한다면 원자 문장이 어떤 사건, 즉 그 이론의 논의 영역 안에서의 어떤 속성의 예화인 사건

17) 김재권은 다음의 구절을 이에 대한 근거로 제시한다. “우리가 단칭 사건에 대한 설명에 대해서 이야기할 때, ‘사건’이라는 용어는 특정한 시공간적 장소에서의, 또는 어떤 개별 대상에서의 다소간 복합적인 성질들의 발생을 지시하며 그 대상의 모든 성질을 지시하거나 그 시공간 지역에서 발생하는 모든 것을 지시하지 않는다.”(Kim, 1999, p. 12)

의 발생을 긍정하는 것으로, 그리고 원자 문장의 부정을 어떤 사건의 발생을 부정하는 것으로 생각하는 것은 그럴듯하다. 이것은 카플란의 요구 조건이, 비록 순전히 형식적인 근거에서 동기 부여된 것이기는 하지만, 내가 여기서 생각하고 있는 종류의 형이상학적 제한조건에 대한 통사론적 시행(enforcement)로 간주될 수 있다는 것을 의미한다. (Kim, 1999, pp. 19-20)

이런 관점에서 보면, 김재권이 초기의 자신, 그리고 카플란의 해결책에서 벗어나 수 있었던 것은 그가 이후에 사건 존재론에 대한 집중적인 연구를 통해서 철학적으로 정련된 사건 이론을 가질 수 있었기 때문인 것으로 보인다. 김재권의 이론에 따르면 사건은 실체, 속성, 시간으로 구성된 복합 구조를 갖는다. (Kim, 1966, pp. 231-232) 그리고 특정한 시간에 특정한 대상에 의해서 속성이 예화된다는 것은 적어도 우리의 현재 맥락에서 이해된 “경험론적 양심”에 크게 벗어나지 않고 할 수 있는 말로 보인다.

김재권이 초창기 햄펠의 영향권에서 벗어나 본격적으로 형이상학적인 개념들을 철학적 논의에도입하기 시작했을 때 그가 관심을 가졌던 개념은 사건만이 아니다. 잘 알려져 있듯이 그가 철학적으로 많은 기여를 한 또 하나의 개념은 수반(supervenience)이라는 개념이었다. 그는 다음의 강수반정의를 받아들인다.

임의의 세계 w_j 와 w_k 에 대해서, 그리고 임의의 대상 x 와 y 에 대해서, 만약 x 가 w_j 에서 y 가 w_k 에서 갖는 동일한 B-속성들을 갖는다면, x 는 w_j 에서 y 가 w_k 에서 갖는 동일한 A-속성들을 갖는다. (Kim, 1987, p. 317)

이 정의에 관해서 세 가지 점이 현재의 문맥에서 중요하다. 첫 번째는 이 정의가 기본적으로 가능 세계에 대한 양화를 통해 이루어지고 있다는 것이다. 그리고 각각의 가능세계에서 언급되는 모든 것은 대상의 속성 예화, 즉 김재권적인 사건 개념에서 호소되는 개념들이다. 다음으로 김재권의 수반

개념은 가능세계들을 모두 고려한 속성 예화의 패턴에 의해서 발생하는 것이다. 예를 들어 현실 세계의 속성 예화의 패턴은 “모든 C-섭유 활성화 사례는 고통 사례이다”와 같은 단순 규칙성에 불과한 반면 김재권이 수반 개념으로 포착하려고 하는 것은 “**모든 가능 세계를 통틀어** 모든 C-섭유 활성화 사례는 고통 사례이다”와 같은 속성 예화의 패턴이라는 것이다. 이는 수반 관계가 앞서 언급한 현상의 통일적, 체계적 기술의 파생물이기도 하다는 것이다. 마지막으로 김재권이 이런 강수반 개념을 약수반에 **추가해** 정식화하려고 했다는 것이 주목 되어야 한다. 이것은 헤어나 데이빈슨 등이 수반 개념을 정식화할 때 사용했던 개념(김재권의 용어법에 따르면 약수반 개념)이 “속성들 사이의 직관적인 “결정” 또는 “의존” 개념을 포착하기에는 너무 약한 것으로 보이기” (Kim, 1987, p. 316) 때문이었다. 이는 다시 말하면 이 시기에 김재권은 수반 개념을 통해서 의존 개념을 포착하고자 하고 있었다는 것이다. 이제 우리는 이 특징들을 종합해서 김재권이 이 시기에 가능 세계에 대한 양화가 추가된 일종의 규칙성 이론으로 의존 개념을 포착하고자 했다고 말할 수 있다. 만약 (루이스가 그렇게 주장하듯이) “가능세계”라는 개념이 경험론적 양심에 어긋나지 않고 받아들여질 수 있는 개념이라면¹⁸⁾ 김재권의 수반 개념은 경험론적인 양심에 어긋나지 않은 채로 의존 개념을 포착하는 시도로 간주될 수 있다. 그리고 의존 개념은 김재권의 설명 개념에서 핵심적인 역할을 한다. 이 시기의 김재권의 설명에 대한 생각은 다음의 구절에 잘 드러나 있다.

내가 사용할 핵심 개념은 의존이라는 개념이며, 나의 주장은 다양한 종류

18) 가능 세계에 대한 루이스의 생각은 다음을 참조. (Lewis, 1986b) 루이스는 기본적으로 현실 세계가 경험론적인 양심에 어긋나지 않는 것들로 이루어져 있다고 생각하는 만큼 가능 세계들도 경험론적인 양심에 어긋나지 않는 것들로 이루어져 있다고 생각한다. 왜냐하면, 루이스의 양상 실재론에 따르면, 가능세계들은 현실세계와 동일한 존재론적 위상을 가지며, 필연적 연결은 애초부터 이해 가능한 개념이 아니기 때문이다. 루이스의 필연적 연결의 이해 불가능성에 대한 생각은 다음을 참조할 것. (Lewis, 1983, p. 366)

의 의존 관계가 설명의 객관적인 대응물이 된다는 것이다. (Kim, 1994, p. 67)

김재권이 설명의 객관적 대응물로서의 의존 관계로 생각하고 있는 관계는 핵심적으로는 인과적 의존 관계와 (그가 “부분전체론적 수반”이라고도 부르는) 부분전체론적 의존 관계이다. 그러나 그는 여기에 심신 수반 관계와 평가적 수반 관계를 추가한다. (Kim, 1994, pp. 67-68)

이상의 논의를 통해 보건대, 이 시기 김재권의 설명에 대한 접근은 앞서 과학적 설명에 대한 루이스의 접근의 형이상학적 확장 형태라고 볼 수 있다. 루이스가 경험론적 양심에 어긋나지 않는 인과 개념, 즉 기술적인 인과 개념을 통해서 과학적 설명 개념을 설명하려고 한 것처럼 김재권은 경험론적 양심에 어긋나지 않는 기술적인 수반 개념을 통해서 형이상학적 설명 개념을 포착하려고 한 것으로 보인다. 그렇다면 이 시기 김재권은 한편으로는 루이스 등이 주도한 경험론적으로 허용 가능한 형이상학적 개념들을 확보하고 그런 개념들을 통해서 D-N 모델이 가졌던 문제들을 해결하려던 시대의 풍조에 동조한 것이고, 다른 한편으로는 사건 개념과 수반 개념 등을 철학적으로 세련되게 정식화하는 것을 통해 그런 풍조가 실제로 작동 가능하게 만들었다고 볼 수 있다. 김재권은 시대 정신을 따른 철학자이도 하고 시대 정신을 촉발한 철학자이기도 한 것이다.

4. 아리스토텔레스로의 복귀와 후기 김재권: 경험주의적 양심에 연연하지 않는 형이상학의 시대

1990년대부터 시작된 신희주의적 접근의 퇴조는 2000년대에 들어서 본격화된다. 이런 경향성은 도처에서 발견되지만 현재의 맥락에서 중요한 것은 이 시기에 이르러 의존성 개념을 철학적으로 이해하는 방식에 변화가 생겼다는 것이다. 앞서 살펴 보았듯이 김재권은 1980년대에 수반 개념을 통해서 형이상학적 의존 개념을 포착하려는 시도를 했었다. 그러나 김재권의

생각은 1990년대 중반 이후에 변화한다. 그는 이제 더 이상 수반 개념이 형이상학적 의존 관계를 포착하는데 적절한 개념이 아니라고 생각하기 시작한다. 그의 이런 생각은 다음의 구절에 잘 나타나 있다.

수반은 형이상학적으로 깊은 설명적 관계가 아니다. 이것은 단순히 속성 공변의 패턴에 관한 현상적 관계일 뿐이다. (Kim, 1998, p. 10)

김재권이 이렇게 수반에 대해 의미를 평가절하하기 시작한 것은 수반의 형식적 조건을 충족하지만 직관적으로 의존적 관계가 성립한다고 볼 수 없는 많은 경우들이 있기 때문이다. 극단적인 예를 들면, 신이 존재한다고 가정해 보자. 전통적인 서양 철학적인 신 개념에 따르면, 신은 존재한다면 필연적으로 존재한다. 따라서 신이 존재한다면 신은 모든 세계에 존재한다. 이는 신의 존재가 모든 사실, 예컨대 김재권이 존재한다는 사실에 사소하게 수반한다는 것을 의미한다. 김재권이 존재하는 모든 세계에 신이 존재할 것이므로 사소하게 김재권이 존재한다는 사실에 변화가 발생하지 않을 경우 신이 존재한다는 사실에도 변화가 발생하지 않게 된다. 그러나 신의 존재를 믿는 어느 누구도 신의 존재가 김재권의 존재에 형이상학적으로 의존한다고 생각하지는 않는다. 물론 이 반례는 신의 존재가 필연적이라는 사실을 이용해서 만든 반례이다. 그렇다면 필연적인 존재의 경우 의존성 관계에서 배제해 버리는 것을 통해서 이 문제를 해결할 수 있는가? 그것은 불가능하다. 예를 들어 신이 모든 세계에 존재한다면 신의 단집합(*singleton*) 역시 모든 세계에 존재한다. 만약 우리가 필연적 존재를 의존될 수 없는 존재로 배제하면 신의 단집합이 신에 의존할 수 없게 된다. 이는 받아들일 수 없는 결과다. 이런 고려들은 결국 철학자들에게 수반 관계처럼 가능세계안에서의 속성 사례의 패턴을 통해서 의존 관계나 환원 관계를 파악하는 것이 희망이 없는 시도라는 공감대를 형성하게 만들었다.¹⁹⁾ 결과적으로 오늘날 과거에 수반 관계로 포착하려고 했던 것은 21세기 들어와서는 주로 원초적인 근거

부여(grounding) 관계로 이해된다.²⁰⁾ 이에 따라, 의존 관계를 통해서 설명 관계를 이해하려고 하는 시도들도 한때 김재권이 그랬던 것처럼 수반 개념에 호소하기 보다는 근거 부여 관계에 호소하는 경우가 늘고 있다. 예를 들어, B. 스코우는 최근 그의 최근 책에서 “왜-이유(reasons why)는 원인이거나 근거(ground)이다” (Skow, 2016)라고 주장한다. 물론 근거 부여 관계가 원초적이라는 것에 대해서는 논란이 있다. 그러나 적어도 근거 부여 관계로 형이상학적 의존 관계를 포착하려는 시도가 폭넓은 인기를 끌고 있다는 것은 자체로 오늘날 많은 철학자들이 설명에 대한 밀적 접근을 완전히 포기하려 한다는 것을 보여준다. 왜냐하면 근거 부여 관계를 원초적이지 않은 것으로 생각하는 사람들도 근거 부여 관계가 관찰 가능한 현상에 관한 사실로 환원될 수 있다고 생각하는 사람은 거의 없기 때문이다.²¹⁾

수반의 몰락과 그에 따른 근거 부여의 유행은 현상들의 패턴을 통해서 설명을 이해하려는 시도가 그 힘을 잃어가고 있다는 것을 보여준다. 이는 김재권의 또 다른 철학적 기여를 보여준다. 김재권은 자신이 정식화에 앞장섰던 수반 개념을 스스로 공격하는 것을 통해서 다시 한 번 설명 이론의 영역에서 중요한 변화를 촉진한 셈이다. 이제 우리는 형이상학 없는 설명 이론뿐만 아니라 경험론적 양심에 어긋나는 형이상학 없는 설명 이론까지 포기해야 한다는 생각에 점점 더 익숙해져 가고 있다.

19) 환원 관계를 수반을 통해서 이해하려는 시도에 대한 비판은 다음을 볼 것. (Fine, 2001, pp. 10-11)

20) 근거 부여 관계를 원초적인 것으로 이해하는 입장은 다음을 볼 것. (Fine, 2015; Schaffer, 2009) 이런 입장을 옹호하는 사람들이 종종 아리스토텔레스 주의자로 이해된다는 것은 교훈적이다.

21) 예컨대 F. 코레이아는 근거 부여 관계가 본질 개념을 통해서 분석 가능하다고 생각한다. (Correia, 2013) 그러나 본질 개념이 밀적 접근에서 용인 가능한 개념이라고 생각하는 사람들은 별로 없다. 본질을 가능세계의 분포를 통해 분석하려는 시도, 예컨대 양상주의(modalism)에 대한 고전적 반론을 위해서는 다음을 볼 것. (Fine, 1994)

5. 설명과 기술의 짧은 동거 그리고 헤어짐

이 마지막 절에서 우리는 다시 과학은 현상의 기술에 관한 것인지 현상 너머의 형이상학적 대상에 관한 것이 아니라는 뒤헴의 주장으로 돌아가고자 한다. 앞서 살펴 보았듯이 루이스의 설명 이론은 그의 기술적 법칙 이론에 근거하고 있기 때문에 설명과 기술의 뒤헴적 이분법에 저항한다. 그러나 이런 특징은 사실 한 때 김재권이 시도했던 수반 관계로 (형이상학적) 설명 개념을 이해하려는 시도에도 나타난다. 이미 지적된 바 있듯이 수반 관계는 가능 세계들 전체에 나타나는 속성 예화의 패턴에 대한 기술로부터 나오는 것이다. 그리고 이런 특징은 P. 키처의 설명 이론에서도 나타나는 현상이다.

앞서 블룸버거의 깃대 사례가 촉발한 문제의 결과 1980년대부터 다양한 인과적 설명 이론이 유행하게 되었다고 말한 바 있다. 그러나 그 시기에 설명에 인과 개념을 도입하려는 풍조에 저항하는 이론도 있었으며 키처의 통일 이론이 바로 그런 이론이다. 그리고 오늘날 이 두 개의 흐름은 흔히 현대 설명 이론의 양대 산맥으로 일컬어진다.²²⁾ 이 논문에서 매우 기술적인 키처의 이론의 세부 내용을 설명하는 것은 적절하지 않아 보인다. 그러나 키처 이론의 핵심 아이디어는 비교적 간단하다. 키처에 따르면 우리 믿음의 총체 (K)를 가장 잘 체계화 하는 도출 시스템이 설명적 참고 E(K)이며, 이 설명적 참고에 있는 도출 패턴을 사용하는 건전한 도출이 설명적 도출이 된다. 이렇게 이해된 키처의 설명 이론은 그 기본 아이디어에서 루이스의 법칙 이론과 대단히 유사하다.²³⁾ 이는 두 가지 점에서 중요하다. 우선, 키처의 이론이 인과 개념에 호소하지 않는 이론이지만 그렇다고 해서 형이상학적 개념 없이 구축될 수 있는 종류의 이론은 아니라는 것이다. 예를 들어, 루이스는 자

22) 예를 들어 M. 스트레븐스는 “과학적 설명에 대한 두 개의 주된 현대적 접근법은 인과적 접근법과 통일 접근법이다” (Strevens, 2004, p. 154)라고 정리한다.

23) 바로 이 유사성에 근거해서, B. 로워는 규칙성으로서의 루이스적인 법칙이 설명적 힘을 가질 수 없다는 암스트롱의 비판 (Armstrong, 1983, pp. 40-41)에 대답한다. 그에 따르면 루이스적인 법칙은 통일하는 것을 통해서 설명한다. (Loewer, 1996, p. 113)

신의 법칙 이론은 다음과 같이 자연적 속성이라는 형이상학적 장치가 도입되지 않을 경우 작동하지 않을 것이라고 지적한다.

어떤 시스템이건 그것의 내용은 매우 단순하게 정식화될 수 있다. 어떤 시스템 S에 대해서 F가 S가 성립하는 세계의 모든 것들, 그리고 그것들에만 적용되는 술어라고 하자. F를 원초적인 것으로 생각하고 S를 $\forall xFx$ 라는 하나의 공리로 공리화하라. 만약 절대적인 단순성이 이렇게 쉽게 획득될 수 있다면 이상적인 이론은 가능한 한 가장 강력하기도 할 것이다. ... 문제의 해결책은 원초적 어휘에 대한 이런 빼놓아진 선택을 용납하지 않는 것이다. ... 공리에 등장하는 원초적인 어휘가 완전하게 자연적인 속성들만을 지시하게 하라. (Lewis, 1983, pp. 367-368)

사실 키처 자신도 이런 문제가 자신의 이론에 발생할 수 있다는 것을 인식하고 있었으며, 다음과 같은 해결책을 제시한다.

우리는 우리로 하여금 공허한 전제들을 이어 붙이거나 하는 것에 의해서 게리맨더링을 하지 못하게 해줄 수 있는 패턴 개별화에 대한 어떤 요구들을 필요로 할 것이다. 마지막 패리그래프에서 요약된 전략은 두 개의 패턴을 하나의 것으로 위장하는 시도이며, 이것은 우리가 인공적이라고 생각하는 구분을 만들어 내고, 우리가 실제적이라고 생각하는 유사성을 무시하는 것에 의해서 진행된다. 이 도전에 대처하는 명확한 방식은 도식적 문장에서 발생하는 술어들, 채우기 교본을 정식화하는데 사용되는 술어들, 그리고 부류화에서 나타나는 술어들이 K가 정식화되는 언어의 투사 가능한 술어들이어야 한다는 요구를 하는 것이다. (Kitcher, 1989, p. 482)

오늘날 실재적 유사성과 투사 가능한 술어를 확보하기 위한 표준적인 해결책이 루이스적 자연적 속성의 도입이라는 것을 고려할 경우 키처의 해결책은 루이스의 해결책과 대단히 유사하다고 볼 수 있다.

다음으로, 루이스와 키처의 이런 유사점은 이들이 모두 궁극적으로 설명을 기술의 영역에 위치시켰다는 것을 의미한다. 다만, 루이스는 현상의 효율적 기술이라는 아이디어를 설명을 설명하는데 바로 도입하지 않고 법칙을 통해 간접적으로 도입했다면 키처는 동일한 아이디어를 설명적 관계를 분석하는데 직접적으로 도입한다. 그렇다면 여기서 우리에게는 하나의 질문이 생긴다. 현상을 넘어가는 형이상학적 장치 없는 설명 이론을 만들자는 밀적 접근법의 정신과 설명과 기술은 별개의 영역의 것이라는 뒤خم의 생각에 저항하는 것은 어떤 관계를 갖는가? 이 둘이 개념적으로 연결되어 있다고 보기는 어렵다. 그러나 현상을 넘어서는 형이상학의 영역에 호소하지 않으면서 과학적 설명에 대한 제거주의를 거부하는 길이 현상에 나타나는 패턴의 기술로부터 설명적 관계가 나온다는 아이디어를 받아들이는 방식 외에 어떤 것이 존재할 수 있는지를 알기는 어렵다. 그런 점에서 개념적으로 까지는 아니라고 하더라도 현실적으로 설명에 대한 밀적 접근은 설명과 기술의 이분법에 대한 부정과 동전의 양면이라고 볼 수 있다.

이제 우리는 지금까지 우리가 기술했던 20세기 중반 이후의 설명 이론의 역사를 다음과 같이 정리할 수 있을 것이다. 햄펠은 밀적 접근을 극단화시키면서 모든 형이상학적 논의를 설명 이론에서 배제하고 순수 형식 논리적인 접근을 시도했다. 그 결과 햄펠은 법칙과 설명에 대하여 단순 규칙성 이론을 받아들이게 되었다. 이 이론에 따르면, 법칙적 관계, 또는 설명적 관계란 단순히 규칙성 또는 패턴에 대한 기술에서 파생되는 것이다. 그러나 이미 살펴 본 바 있듯이 이런 이론은 너무나 많은 패턴을 법칙적 또는 설명적인 것으로 받아들이는 문제를 갖고 있었다. 이 문제를 해결하는 방법은 기본적으로 두 가지가 있다. 그 하나는 단순히 패턴이 아니라 특별한 종류의 패턴만이 설명적 힘을 갖는다고 주장하는 것이다. 이런 접근법에서 가장 빈번하게 사용되는 전략이 바로 가장 경제적인 기술을 가능하게 해 주는 패턴이 설명적인 패턴이고 그렇지 않은 패턴이 설명적이지 않은 패턴이라는 루이스와 키처가 호소하는 아이디어이다. 이런 아이디어를 받아들일 경우 더

이상 순수하게 형식 논리적으로 설명 이론을 구축하는 것은 불가능하다. 왜냐하면 어떤 기술이 가장 경제적인 기술이냐는 경험적인 문제이기 때문이다.²⁴⁾ 그리고 앞서 살펴 보았듯이 사소한 경제적 기술을 배제하기 위해서는 자연적 속성이나 사건과 같은 형이상학적 장치들이 필요하다. 그러나 이 경우 적어도 경험론적 양심에 거슬리지 않는 형이상학적 장치에 형이상학적 논의를 제한하는 것이 가능해 밀적 접근을 추구하는 것이 어느 정도는 가능하며, 설명과 기술의 이분법을 여전히 부정할 수 있다.

단순 규칙성 이론이 갖는 문제를 해결하는 다른 하나의 방법은 현상적 패턴 배후에 있는 어떤 형이상학적인 장치, 예컨대 필연적 연결이라던가 원초적 근거 부여 관계와 같은 것을 도입하는 것이다. 이 경우 패턴이 아니라 패턴을 만들어 내는 그 배후에 있는 것이 설명적 힘을 갖게 되는 결과가 생겨 더 이상 밀적 접근은 불가능해지며 설명과 기술의 이분법은 부활한다.

햄펠 이론의 붕괴 이후의 설명 이론의 역사는 결국 첫 번째 방법으로 햄펠 이론의 문제를 해결하려는 시도에서 두 번째 방법으로 햄펠 이론의 문제를 해결하려는 방법으로서의 이행의 역사였다. 이는 어떻게서든지 기술과 설명의 이분법에 저항하려던 햄펠적 시도를 우리가 마침내 포기하기 시작했다는 것이다. 김재권의 철학적 기여를 이 구도에 맞춰 설명하면 그는 첫 번째 방법의 이론적 도구를 만드는데 결정적인 역할을 했던 철학자였으며, 그 이론적 도구의 한계를 지적하며 두 번째 방법으로서의 이행에 일조한 철학자였다. 그는 설명과 기술의 짧은 동거를 가능하게 했던 철학자였으며 그 동거가 마침내 끝나는 계기를 마련해 준 사람이기도 하다.

24) 깃대 사례에 대한 키처의 대응 방식은 왜 어떤 도출 시스템이 가장 경제적인 도출 시스템인지의 문제가 경험적인 문제인지를 잘 드러내 준다. 키처에 따르면 우리가 태양의 고도와 그림자의 길이를 통해서 깃대의 높이를 설명할 수 없는 이유는 현실 세계에서는 (우연적으로) 그림자가 없는 물체들이 있기 때문에 그림자의 길이를 통해서 높이를 도출하는 시스템은 모든 사례에 적용될 수 없다는 문제를 갖기 때문이다. (Kitcher, 1989, pp. 484-487) 이런 문제 때문에 루이스는 자신의 법칙 이론을 설명하면서 굿맨이나 햄펠이 받아들였던 유사법칙성(lawlikeness) 개념의 사용을 포기한다. (Lewis, 1983, p. 367)

참고문헌

- Armstrong, D. M. (1983). *What is a law of nature?* Cambridge [Cambridgeshire] ; New York: Cambridge University Press.
- Beebe, H. (2000). The non-governing conception of laws of nature (Ramsey-Lewis theory, thought experiments). *Philosophy and Phenomenological Research*, 61(3), 571-594.
- Bird, A. (2007). *Nature's Metaphysics: Laws and Properties*: Oxford University Press.
- Correia, F. (2013). Metaphysical Grounds and Essence. In H. e. al. (Ed.), *Varieties of Dependence: Ontological Dependence, Grounding, Supervenience, Respons-Dependence* (pp. 271-296): Muenchen: Philosophia.
- Fine, K. (1994). Essence and Modality. *Philosophical Perspectives*, 8, 1-16.
- Fine, K. (2001). The Question of Realism. *Philosophers' Imprint*, 1(1), 1-30.
- Fine, K. (2015). Unified Foundations for Essence and Ground. *Journal of the American Philosophical Association*, 1(2), 296-311.
- Freeland, C. A. (1991). Accidental Causes and Real Explanations. In L. Judson (Ed.), *Aristotle's Physics : a collection of essays* (pp. 286 p.). Oxford [England] New York: Clarendon Press; Oxford University Press.
- Hempel, C. a. P. O. (1948). Studies in the Logic of Explanation. *Philosophy of Science*, 15, 135-175.
- Kim, J. (1963). On the Logical Conditions of Deductive Explanation - Discussion. *Philosophy of Science*, 30(3), 286-291.
- Kim, J. (1966). On the Psycho-Physical Identity Theory. *American Philosophical Quarterly*, 3, 277-285.
- Kim, J. (1987). "Strong" and "Global" Supervenience Revisited. *Philosophy and Phenomenological Research*, 48(2), 315-326.
- Kim, J. (1994). Explanatory Knowledge and Metaphysical Dependence. *Philosophical Issues*, 5.
- Kim, J. (1998). The Mind-Body Problem After Fifty Years. In A. O'Hear (Ed.), *Current Issues in Philosophy of Mind* (pp. 3-21): Cambridge.
- Kim, J. (1999). Hempel, explanation, metaphysics. *Philosophical Studies*, 94(1-2), 1-20.
- Kim, J. (2011). *Philosophy of mind* (3rd ed.). Boulder, CO: Westview Press.
- Kitcher, P. (1989). Explanatory Unification and the Causal Structure of the World.

- In P. Kitcher & W. C. Salmon (Eds.), *Scientific explanation* (pp. 410-505). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lewis, D. (1973). *Counterfactuals*. Oxford,: Blackwell.
- Lewis, D. (1983). New Work for a Theory of Universals. *Australasian Journal of Philosophy*, 61(4), 343-377.
- Lewis, D. (1986a). Causal Explanation. In *Philosophical Papers* (Vol. II, pp. 214-240). Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, D. (1986b). *On the plurality of worlds*. Oxford, UK ; New York, NY, USA: B. Blackwell.
- Lewis, D. (1986c). *Philosophical papers* (Vol. 2). Oxford: Oxford University Press.
- Loewer, B. (1996). Humean Supervenience. *Philosophical Topics*, 24(1), 101-127.
- Mill, J. S. (1963). *A System of Logic*. [Toronto,: University of Toronto Press.
- Moravcsik, J. M. E. (1974). Aristotle on Adequate Explanation. *Synthese*, 28(1), 3-17.
- Psillos, S. (1999). *Scientific realism : how science tracks truth*. London ; New York: Routledge.
- Rubens, D.-H. (1990). *Explaining explanation*. London ; New York: Routledge.
- Salmon, W. C. (1984). *Scientific explanation and the causal structure of the world*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Salmon, W. C. (1989). Four Decades of Scientific Explanation. In P. Kitcher & W. C. Salmon (Eds.), *Scientific explanation* (pp. xiv, 528 p.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Schaffer, J. (2009). On What Grounds What. In D. J. Chalmers, D. Manley, & R. Wasserman (Eds.), *Metametaphysics* (pp. 347-383): Oxford.
- Skow, B. (2016). *Reasons Why*: Oxford.
- Strevens, M. (2004). The Causal and Unification Approaches to Explanation Unified-Causally. *Nous*, 38(1), 23p. doi:10.1111/j.1468-0068.2004.00466.x
- 이재호. (2014). 아리스토텔레스, 뒤خم, 밀, 그리고 설명에 관한 네 번째 길. *철학사상* 53, 165-202.

정화열의 몸의 정치와 진리지평의 확장

-‘테오리아의 독재’에 대한 저항의 논리-

송석량

목원대학교 창의교양학부

1. 프롤로그

정화열은 ‘몸의 정치학’이 아니라 “몸의 정치”를 말한다. 몸의 정치에 대한 그의 이야기는 사회과학으로서의 정치학에 대한 정치철학으로서의 정치적 이론에 그치지 않는다. 그것은 몸의 사회성(관계성)에 내재한 정치성, 무폐의 용어로 말하면 “정치적인 것”¹⁾에 대한 정치적 이론으로서 새로운 철학의 담론이 된다. 현실의 ‘정치’(politics) 현상과 그에 상응하는 ‘정치학’(political science)에 대한 기여를 초과하는 이 철학은 정치학을 비롯해 ‘인문/사회’학, 나아가 자연과학의 진리지평을 “테오리아의 독재”에 대한 저항²⁾의 논리를 통해 확장하고 그에 따른 실천영역의 진보를 겨냥한다.³⁾

-
- 1) C. Mouffe, *The Return of the Political*, London: Verso, 1993, p.3 (“정치적인 것은 제도의 유형으로 제한될 수 없으며, 사회의 구체적 영역이나 평면을 구성하는 것으로 이해될 수 없다. ‘정치적인 것’(the political)은 인간사회의 본래성이며 우리의 존재론적 조건을 결정하는 차원이다.”): Y. 스타브라카키스, 『라캉과 정치』 (이병주 옮김), 서울: 은행나무, p.181
 - 2) 정화열, 『몸의 정치』, 서울: 민음사, 1999 p.239
 - 3) “몸의 정치”는 정화열의 정치이론에 함축된 “횡단적 연계성”에 대해 논하는 자리에서 한 자가 말한 것처럼 “정치와 정치학을 위한 존재론적 토대”를 제공, 종래의 정치학적 담론을 확장할 뿐 아니라 **여기에 그치지 않고** 유토피아적 보편의 논리를 달리 빛는 반복의 악순환을 차단하며 진리짓 평을 확장라는 철학으로 외연을 확장한다. J. F. Burke, “Engaging Hwa Yol Jung’s Political theory of Transversality: From the Stand Point of Mestizaje”, Jin Y. Park (ed), *Comparative Political Theory and Cross-Cultural Philosophy: Essays in Honour of Hwa Yol Jung*, New York: Lexington Books, 2009 (이하 *Comparative Political Theory*), p.223

2. 정치적인 것

사회적 결핍은 정치적 이론에 의해 온전히 해소될 수 없는 것으로서, 그것이 놓친 혹은 담아내지 못한, 그렇기에 ‘현실의 정치’의 외상으로 존재하며 권력의 폭력을 반증하는 억압의 구조(제도)로서 나타난다.⁴⁾ 이 때문에 ‘사회적 결핍’은 정치적 이론이 유포한 환상의 가면을 자신으로 가리키며 현실의 정치적 구조(제도)의 폭력을 깨뜨릴 기재로 작용한다. 따라서 사회적 결핍은 우선 정치적 이론의 한계일 것이지만, 그것에 균열을 내며, 그것의 환상으로 유지되는 ‘현실의 정치’를 부단히 재구성하도록 해준다는 점에서 하나의 가능성이기도 하다: 사회적 결핍은 기존의 정치적 이론을 벗어나는 출구이자 새로운 이론을 생산하는 입구다. ‘정치적인 것’은 <정치적 이론과 그에 따른 ‘현실의 정치’의 손가락 사이로 빠져나간 것> 혹은 <정치적 이론 이전에 ‘세계의 본질로서 존재하는 정치성’의 깊이에서 출현하는 것>으로서의 사회적 결핍 혹은 억압된 것과의 예기치 않은 그러나 사실은 이미 준비된 조우를 통해 취해진다. 그러니까 “몸의 정치”가 기존의 이론에 실패의 계기로 숨겨진 ‘사회적 결핍’을 ‘폭로/해소’한다는 것은 이론의 환상에 억압된 것으로의 회귀와 이를 통한 ‘정치적인 것’의 계기와 ‘표출/표현’이 있을 때 가능한 것이다.

“테오리아의 독재”는 사회적 결핍을 매우려하거나 제거하려할 때 나타난다. “몸의 정치 만들기”에 바쳐질 “테오리아의 독재”에 대한 저항의 논리는 그러므로 정치적 이론을 통해 사회적 결핍을 메우는 것이 아니라 사회적 결핍을 통해 정치적 이론을 재구성함으로써, 현실의 정치에 작동하는 폭력의 기재를 해소해 나가며 해방의 시간을 늘리는 성취로 귀착한다. 문제는 ‘정치적인 것’의 계기를 취하고 표현할 주체다. 테오리아의 독재를 이겨내기 위해선 먼저 ‘사회적 결핍’의 증상을 드러내야할 것인데, 그러기 위해서

4) “정치는 현실의 정치(정치현실)와 동일한 것이며 모든 현실의 것이 그러하듯 그것 역시 우선 상징적인 (이론의)수준에서 구성된 후 환상에 의해 지탱된다.” Y. 스타브라카키스, p.180

는 억압된 혹은 은폐된 것으로 회귀하는 ‘정치적인 것의 주체’를 우선 가리켜야 할 것이기에 그러하다. “몸의 정치”의 논리가 ‘정치적인 것의 주체’에 집중된 이유는 분명 여기에 있을 것이다. 단적으로 말하자면, 그의 성취는 이 논리의 의의에 있을 것인데, 이는 그것이 정치의 현실에 맞서 사회적 결핍을 폭로해 깨뜨리는 ‘정치적인 것의 주체’에 부과된 당대의 철학사적 물음, 즉 “근대 유산의 한계(지배적인 동일성)와 탈근대의 난제(다양성에 의한 무정부상태) 모두를 넘어설 ‘약/독’ 양날의 파르마콘(pharmakon)”[1999 p.26]에 대한 각별한 통찰을 보이기 때문이다.

주체가 되 타자의 다양성, 정확히 말하자면 ‘타자의 타자성’을 갖는, 그리고 ‘타자의 다양성’을 갖되 지배적 동일성을 능가하는 보편을 통해 ‘정치적인 것’의 주체를 말하며 ‘몸의 정치’를 만들려는 정화열의 통찰이 각별한 이유는 무엇보다도 주체의 존재론으로 이야기되는 윤리학이 아니라, 타자의 윤리학으로 빚어낸 존재론, 즉 ‘대화의 존재론’에 있다. 근대의 한계를 깨고 탈근대의 난제를 해소할 ‘정치적인 것’의 주체를 가능하게 해준다는 점에서 ‘대화의 존재론’은 이미 하나의, 그러나 이질적 형이상학적 실재(reality)를 가리킨다. 이때의 리얼리티는 독백의 주체가 구성한 ‘초월적 개념’이 아니라, 타자와 ‘타자의 타자성에 관계하는 주체’의 경험에 빚어내는 ‘초월론적 의미’의 세계, 그러니까 “경험된 바의 것”에 다름 아니다. 하지만 이 리얼리티가 ‘정치적인 것’과의 관계 속에서 유의미하려면 다음의 물음을 해소해야 한다. 즉, 그 초월론적 의미의 세계로부터 어떻게 ‘정치적인 것’의 주체와 ‘표출/표현’이 성립하는가?

대화의 존재론이 말하는 리얼리티는 대화의 시간 속에서 타자의 타자성이 “섬광처럼 폭발하는 합리성”⁵⁾의 대지일 것이다. “원초의 로고스”(1999. p.244)를 함축한 이 대지의 면모를 해명하는 것만으로도 유의미할 것이지만, 정화열은 이 해명의 성취를 넘어서다. “몸의 정치”가 우리의 ‘현실의 정

5) Merleau-Ponty, *Sens et NonSens*, Paris: Nagel 1948, p.330

치’에 해방의 논리를 가져다줄 기제로 지목하는 ‘초월론적 의미’로서의 리얼리티의 진상은 그것이 ‘정치적인 것’으로 떠올라 현실정치와 부딪히는 놀이의 ‘표출/표현’에서 나타난다. 리얼리티에 대한 전통의 초월에서도 그렇지만, 탈근대의 초월에서도 초월이 늘 일상의 현실에서 나와 다시 일상의 현실로 들어가는, 적어도 방향 면에서는, 마찬가지다. ‘대화의 존재론’의 초월이 종래의 것을 압도하는 이유는 초월론적 의미로서 들어와 우리 일상의 정치현실(현실의 정치)에 가하는 저항의 실질성에 있다. 이 실질성의 척도는 주체의 욕망에 억압된, 하여 사회적 결핍을 숨긴 ‘테오리아의 독재’에 대한 저항의 윤리성(타자의 타자성)과 질서, 즉 보편성이다. “횡단적 연계성”은 이 척도를 충족한 정화열의 파르마콘이다.

3. 횡단적 연계성(transversality)

‘정치적인 것’은 대화의 논리와 함께 폭로와 전복의 놀이가 펼쳐지는 ‘표출/표현’의 장(場)이다. 그리고 현실의 정치’ 아래에 묻혀있는 ‘초월론적 의미’의 세계로서의 리얼리티는 놀이의 존재론적 지평이 된다, 때문에 아직 현실의 정치 혹은 정치현실로 편입되지 않은 이 지평은, 단지 ‘사회적 결핍’이라는 ‘현실의 정치’의 증상 내지 기존의 ‘정치적 이론’의 균열을 드러내는 ‘정치적인 것’을 통해서만 조우할 수 있다. 결핍의 훼손을 통해서만 자신의 모습을 드러내는 그 지평은 타자의 타자성에 관계하며 객관적 차원의 테오리아 및 이에 근거한 사회적 구조(제도) 내지 문화 등 ‘현실의 정치’ 이전에 “이미 거기에서”, 그러나 그것들에 가려진 채, 아직 드러나지 않은 ‘타자성의 의미’를 생산하는 주체의 세계라 할 수 있다. 따라서 ‘정치적인 것’의 표출은 그 ‘초월론적 의미세계’가 정치적 현실세계로 출현해 접하는 교점의 시간에서 성립하며, 이는 ‘정치적인 것’의 주체가 후자에 앞서 의미의 탄생에 참여하는 초월론적 주관임을 뜻한다.

이렇게 보면, 이제야 겨우 말하게 되었는데, 이 주관은 현상학의 그것과

사실은 다르지 않다. 실제로 “현상학적 미학 혹은 신체 해석학이 제일철학이 될 수 있다”(1999, p.266)고 생각하는 정화열의 “몸의 정치”는 현상학을 전용한 정치적 이론이다. ‘대화의 존재론’의 리얼리티에 함축된 ‘정치적인 것’의 주체와 ‘표출/표현’에 대한 그의 현상학적 논리는 “신체(carnal)의 해석학 혹은 미학”으로 수렴되어(1999, p.239) “신체페미니즘 혹은 생태철학”으로 확산한다.⁶⁾ 진리와 윤리 그리고 미학의 차원을 아우르는 대안의 철학이 되는 까닭은 여기에 있다.

현상학적 논리의 수렴과 확산을 통해 이 대안의 철학이 결국 몸에 내재한 “대화의 변증법”의 원리, 즉는 차이의 논리다. 차이의 논리는 “타인의 타자 다음 혹은 타자성이 동일자로 환원되지 않고 그것을 뚜렷이 다르게 만드는 ‘타자중심’성을 지향한다는 점에서, 동종론(homologic)적 독백이 아니라 이종론(heterologic)적 대화의”(1999, p.53) 변증법적 원리에 다름 아니다. 이 원리가 ‘정치적인 것’의 주체에게 기꺼운 것은 ”유럽중심의 진리공식의 보편을 대체할 획적 연계성⁷⁾을 가져다주기 때문이다. 메를로퐁티, 푸코, 들뢰즈 등의 논리를 현상학의 입장에서 전용해 근대성을 무너뜨릴 기재로서 제시한 새로운 보편성 개념, 즉 “획단적 연계성”을 취함으로써 정화열은

6) 이 수렴과 확산은 다음의 두 의의를 갖는다. “몸 록은 육화를 현상학적으로 간주한다는 것은 두 가지다. (1)사회성의 관점에서 몸은 정신보다 존재론적으로 우선한다. 정신은 필연적으로 독백적이지만 몸은 철저히 대화적이다. 몸은 실체가 아니라 관련체다. 사회적 혹은 인간적 관계라 함은 무엇보다 신체적 관계를 이르기예, 몸의 죽음은 사회적인 것 자체의 죽음이 다. (2)살 혹은 육화로서의 몸의 개념은 현상학의 가장 독창적 특성이다.”(1999, p.227) 한편, 감성은 몸의 담론, 미학은 신체담론에 상응한다는 측면에서 미학 혹은 신체 해석학은 대화의 담론이 된다. 다음의 사실들 때문에 그러하다. (1)감각과 연관된 미적인 것(aesthetics), 즉 감성은 몸의 담론에서 발생하는 것이며, (2)미적인 것, 즉 감각적인 것은 이론적인 것(테오리아)의 독재에 저항하는 몸이다. (3)미적인 것은 사물을 있는 그대로 평가하고 (만끽)함으로써 통제와 지배를 전복하고 극복하는 일종의 성찰적 사유다.”(1999, p.239). 그리고 신체페미니즘 혹은 심층생태학 몸의 정치에 상응하는 인간과 자연의 생태학적 본성과 관계를 모몸의 여성성을 통해 이야기되며, 현상학적 미학 혹은 신체해석학으로 수렴된 현상학적 몸의 정치가 보바르의 평등을 넘어서는 신체페미니즘으로 확산한다. 이 확산이 중요한 것은 현상학적 몸의 정치를 자연의 죽음과 사회의 불합리 모두에 저항하는 탈근대의 논리(심층생태론과 사회생태론)를 ‘생태철학의 수준에서’ 보다 급진적으로 체계화하여 “여성적 차이”의 정치를 빛기 때문이다.

7) 정화열, 『몸의 정치와 예술, 그리고 생태학』, 서울: 이카넷, 2005, p.25-6

정신주의 철학에 근거한 <논리중심주의의 보편적 로고스>를 반박하고 신체해석학에 입각한 “의사소통적 합리성의 횡단적으로 연계된 로고스”를 주장, ‘정치적인 것’의 주체로 철학과 미학과 윤리학을 묶으며, 쉬라그(C. O. Schrag) 같은 이들과 나란히 “유럽중심주의나 성차별주의 또는 종족 중심주의로 가장된 근대의 백인신화를 무너뜨리며”(1999, p.26) 당대의 진리의 지평을 확장한 철학자로 회자된다.

요컨대, 자신의 주장대로, (1)논리 중심적, (2)자아 중심적, (3)시각 중심적인 코키토의 데카르트적 사유의 폭력을 제거하고 차이의 “근본적 타자성”(radical alterity)으로 회귀해 일원성을 ‘정치적인 것’의 주체에게 부여한다. 몸의 정치는 탈근대적인 것을 통해, 탈근대성은 몸의 정치를 통해 근대성의 논리 중심적, 이론 중심적 편향을 근본적으로 반대한다. 특히 비구체성, 자아 중심성, 시각 중심성, 남근 중심성으로 판치고 있는 코키토 위에서 있는 데카르트적 인식지배의 유산에 강력히 저항한다. 아닌 것이 아니라 그의 이 주장은 인간의 종을 포함한 이 지구를 보전해야할 우리의 미래를 위한 철학의 서곡”(1999, p.268)일 수 있을 것이다.

4. 카니발의 반-폭력

‘정치적인 것’의 주체가 보여주는 현상학적 표현과 시적 폭력. 신체 해석학 혹은 미학, 신체페미니즘 혹은 생태철학을 통해 규명된 주체의 표현으로서의 ‘정치적인 것’은 현상학, 신체미학, 여성적 생태학 등 학문의 영역이나 이에 근거한 정치적 실천으로 다양하게 나타날 수 있지만, 보다 근원적인 것은 예술로서 표현된 ‘정치적인 것’이다. 예술은 테오리아의 “구성하는(constituting) 주체의 지배적 이성의 독재에 대한 저항의 전위로서 시적 리얼리즘의 의의를 현상학적 “몸의 정치” 수준에서 재건함으로써 학문의 영역이나 이에 근거한 운동이나 정치적 실천에서의 “시작하는(instituting) 주체”)의 원초적 대화의 이성이 표출하는 ‘정치적인 것’의 표현을 이끈다. 그

맨 앞에 시가 있다“

시는 정치적이다. 예컨대, 진주가 묻혀있을 것이라고 짐작하여 꺼내고자 모래를 주먹에 한줌 가득 그러친 정치가의 손가락 틈 사이로 빠져나오는 모래의 자락을 양손으로 되받으면서, 이 빠져나가는 것들의 굴곡과 주름, 그 흐름과 운동을 살피어 저 나뉠의 민주주의를, 애당초 발견하고자 했던 진주의 주변에서 개척해나가는 일을 시가 해내는 것이다.”⁸⁾ 시는 정치적인 것으로서의 현실의 정치적 담론과 실천의 손가락 사이로 빠져나간 삶의 실재, 즉 그 “자기 스스로는 상징화되지 않는, 하여 자신을 상징화하려는 모든 시도들의 실패 속에서 보이게 되는” 리얼리티를 이야기한다. 그런 의미에서 시는 ‘현실의 정치’가 아니라 ‘정치적인 것’의 차원에서 유래한다. 우리 삶의 리얼리티에 대한 성취의 유일성을 깨뜨리고 새로운 구성물을 구성하게끔 자극한다는 점에서, 시는 철학보다 더 빨리 ‘정치적인 것’이 된다. 정화열이 ‘몸의 정치’의 한 전형을 보여주는 ‘정치적인 것’으로 지목한 카니발 역시 시적 정치성을 공유한다.

“카니발은 화려한 복장과 향이 나부끼는 흥겨운 몸의 찬양이다. 그것은 철저히 전복적이고 변형적이며 상호주관적인 대화를 지속시키려는 반 위계적 성격을 갖는다. 그것은 기성체계의 무미건조함과 단조로움을 깨뜨린다. <세속적인 것과 신성한 것을, 하류층과 상류층을, 정신적인 것과 물질적인 것을 자유롭게 혼합하며 그 위계질서를 무너뜨린다.>(1999, p.78-9) **진리에 대한 공인과 현실에 대한 공식적 질서를** 허물고 변형시키는 카니발은 폭력의 파괴적 형태인 혁명과 달리 대화 속에서 이루어지는 반항의 유쾌한 몸짓이다. 폭력에 의한 파괴는 저항을 근절하려들기 때문에 거기에는 어떤 대안도 없다.”(p.81-2) 궁극의 유토피아를 설정하지 않는 영구혁명의 테오리아로서의 대화의 변증법으로 ‘정치적인 것’의 비폭력성을 추구하는 정화열에게 ‘사회적 결핍’을 해소해가는 역사의 진보는 “회의주의나 저급한 상

8) 조재룡, 「정치적 사유와 그 행위로서의 시」, 시와 반시(73), 2010, p.175

대주의 또는 표현 불가능한 어떤 원리의 지배와도 단절된 대화의 변증법(상호신체성의 대화로서의 열린 변증법, 모호성의 변증법, 초(hyper) 변증법)의 원리”(1999, p.51)의 원리인 차이의 논리, 주체의 동일성으로 환원되지 않는 타자의 타자성 논리로서 가능하다.

권력의 정당성(아렌트)을 의심하는(1999, p.65) 정화열은 메를로퐁티가 지목한 혁명의 문제점(“혁명은 운동으로서 진실이고 정권으로서는 거짓이다”)을 해소할 방안으로 카니발, 그 몸의 정치에 함축된 “새로운 비폭력의 기술”(2005, p.25) 즉 “대화의 변증법”을 제시한다. 요컨대, “비폭력은 폭력에 대한 단순한 대항이 아니라 인류의 상호주관적인 대화를 보존하고 유지시키려는 일종의 역사 만들기의 대안이다. 따라서 카니발(혹은 시적 텍스트)는 결정적으로 카뮈의 <반항>이나 반항인의 입장에 서게 되는데, 반항인은 계산된 폭력을 거부하며 메를로퐁티가 말하는 자유를 없애는 변증법적 폭력의 전체주의적 귀결도 부인한다. 반항은 전제정치, 잔인성, 테러, 그리고 노예상태에 대한 반대와 저항이기 때문이다.”(1999, p.83) 정화열에게 ‘몸의 정치’는 예컨대 카뮈가 말한 반항과 같은 것이 된다. 반항인은 몸의 정치의 주체가 된다. 역사의 대안으로 제출된 반항으로서의 몸의 정치는 비폭력적인 동시에 반-폭력적이다. 비록 그가 비폭력을 “역사 만들기의 대안”으로 이야기하지만, 이 말이 곧 상호주관적인 ‘대화의 변증법’을 비폭력에 국한하는 것은 아니다. 상호주관적 대화 자체는 비폭력적이되, 이 비폭력성은 이미 폭력에 대한 균열을 가하는 해체의 폭력을 통해 성립가능하고, 또 상호주관적 대화를 억압하는 폭력에 균열을 가하는 부단한 반복의 운동을 통해 존립하며 역사를 추동한다. 아마도 그 비폭력적인 상호주관적 대화가 가리키는 ‘폭력에 대한 폭력성이 온전히 지양되는 곳, 하여 ‘몸의 정치’가 소멸되는 곳은 모든 폭력의 억압이 사라진 종말의 시간일 것이다. 그러나 종합 없이 열린 모호성의 변증법, 그 “초-변증법”(메를로퐁티)에 놓여있는 이 시간에 대해 우리는 단지 지향할 수 있을 뿐 예단할 수도 도달할 수도 없을 것이다.

사실이 그렇다면 카뮈를 통해 “타자를 말살하지 않고 인간 상호간의 유대를 강화시키는 것을 자신의 의무로 느끼는 ‘진정한 반항인’의 반항 혹은 비폭력적 전복”(p.84)을 말했을 때, 이 말은 몸의 정치에 함축된 ‘상호주관성의 비폭력성’과 ‘전복의 반-폭력성’ 양면이 고려된 “대화의 원칙”을 가리키는 것으로 읽힌다. “혁명가는 그의 대의가 얼마나 고상하든지 관계없이 독백적이며 절대 무오류의 확신을 주장하는 데 반해, 반항인은 비난 가능성이라는 윤리적 원칙과 오류가능성이라는 인식론적 원칙 사이에 있는 대화의 상호작용을 기꺼이 인정한다. 인식론적 독단주의와 도덕적 절대주의에는 카니발과 흥겨운 몸이 들어설 여지가 없으며 <대화의 원칙>과 모순된다. 대화의 원칙은 상존하는 상호 침투적인 계기를 긍정하며 절대 확신과 완전한 의심 사이에 존재하는 모호성의 영역을 인정한다.”(1999, p.84). 그러니까 몸의 정치에 작동하는 “대화의 원칙”은 우선 비폭력이다. 그러나 이 비폭력의 원칙은 폭력에 대한 폭력, 반-폭력을 전제로 한다. 왜냐하면, 대화의 원칙을 위해 기존의 독백적 태도에 폭력을 가하고, 이를 통해 취한 ‘시적 의미’의 힘으로 독백의 억압, 테오리아의 독재에 폭력을 가해 진리지평을 확장, 술한 실천의 진정성을 유도하는 것이 ‘몸의 정치’이기 때문이다. 몸의 정치의 실제 양상은 그러므로 반-폭력성에 있다. 비폭력은 분명 ‘몸의 정치’의 목적이지만, 수단이 되기에는 허약하다. 무엇보다도 폭력을 방조하며 폭력과 내통할 수 있기에 그러하다. “낙관주의는 일종의 비겁함이다”(2005, p.210) 사실이지 기존의 억압적 질서에 균열을 내는 의미생산의 형국, 즉 카니발 혹은 예술을 비롯해 몸에서 술하게 흘러나오는 ‘정치적인 것’들은 구체의 현실을 억압하는 테오리아와 ‘테오리아의 환상’을 깨며 폭력과 싸우는 ‘폭력 아닌 폭력’, 달리 말하자면 “폭력이 소멸되면 함께 사라지는 폭력”인 반(anti)폭력의 표현일 것이다.

5. 에필로그

정화열의 ‘몸의 정치’는 정치학이론을 비롯한 제반 테오리아의 진리지평을 확장하고 그에 따른 실천영역의 진보를 가능케 하는 탈근대의 유력한 담론이다. 이 진보와 확장은, 당연한 말이겠지만, 정치학이라는 하나의 개별 과학영역에서 어떤 새로운 진리체계를 생산하거나 이 생산된 진리체계에 포섭된 특정의 실천영역을 주장하는 인식론적 태도와 무관하다. “우리가 행동하고 생각하는 모든 것은 사회성에 의해 기호화되며 사회성은 인간의 존재라는 미스터리를 푸는 해결의 열쇠”(2005, p.48)라는 정화열의 진술을 고려할 때, 그리고 “이 세계는 불가피하게 사회적인 동시에 정치적인 세계”⁹⁾라는 명제의 타당성에 비추어볼 때, 그 진보와 확장은 오히려 우리의 사회적 실천과 이론의 모든 영역에 작동하며 그 생산과 주장의 반복을 차단하는 주체의 권력 혹은 폭력에 맞선 해방의 논리로 통한다.

이 해방의 논리가 겨냥하는 것은 무엇보다도 우리의 실천영역으로서의 구제의 현실에 나타나는 ‘사회적 결핍’을 빚는 제도적 권력의 기만적 폭력에 균열과 전복의 사태일 것이다. 하지만 따지고 보면 이 결핍이 사실은 ‘이론으로 구성되어 이론의 환상으로 유지되는 현실의 정치’에 누락된 증상이라는 주장의 온당함을 승인하면, 사회적 실천영역의 해방을 위한 “몸의 정치”의 철학적 담론은 결국 이 세계가 갖는 본질의 정치성으로 인해 결코 사라지지 않을, 따라서 부정할 수 없는 ‘사회적 결핍’을 이겨나갈 정치적 이론, 즉 “테오리아의 독재”에 대한 저항의, 그러나 단순한 저항이 아니라 사회적 결핍의 소멸 불가성에 상응하는 부단한 저항의 논리에 바쳐질 존재론적 토대 모색의 수고가 된다. “몸의 정치 만들기”(1999, p.10)로 펼쳐진 이 수고의 성취는, 정치적 이론에 실패의 계기로 숨겨진 ‘사회적 결핍’을 드러내 정

9) F. R. Dallmayr, “Finitude and Its Horizons: For Hwa Yol Jung”, Jin Y. Park (ed), *Comparative Political Theory and Cross-Cultural Philosophy: Essays in Honour of Hwa Yol Jung*, New York: Lexington Books, 2009, p.61

치적 이론에 균열을 가할 해체의 논리를 통해, 전통의 정치적 이론이 보인 한계뿐 아니라 “본질주의(전통형이상학으로의 회귀)나 실증주의(경험적 과학주의 내지 행동주의)”와 같은 당대의 정치적 이론들이 보이는 한계, 즉 일상의 유한(finitude)을 위반하는 유토피아 혹은 의사(quasi) 유토피아적 보편의 논리를 달리 빛는 반복의 악순환 모두를 차단할 대안의 정치적 이론으로서¹⁰⁾ 진리와 윤리 그리고 미학의 차원을 아우르는 대안의 철학으로 읽힌다. 다른 것은 차치하고, 달마이어의 말대로 정화열의 “몸의 정치”를 통해 “미약한 듯 보이는 한 구절의 시만으로도 거대한 정치적 권력의 통제구획들과 그것들의 과도한 기획들에 맞서 저항하고, 나아가 무장을 해제시키는 기적¹¹⁾의 순간을 우리가 예감할 수 있기 때문이다.¹²⁾

10) 같은 책, p.67

11) 같은 책, p.70

12) 덧붙여, ‘몸의 정치’를 다룬 두 권의 책(1999, 2005)에 국한해서 말하건대. 적지 않은 현상학과 해체론자들의 관점에 함의된 주관성을 ‘몸’고 연관 지어 논급할 때 거의 동일선상에 두고 바라보는 까닭에 그 선명한 구분의 논리가 보이지 않는다. 예컨대 데리다와 라캉과 들뢰즈와 푸코, 하이데거, 바흐친, 레비나스, 니체, 그리고 카뮈를 이야기할 때조차, 그들의 몸이 가질 수 있는 차이에 대해 무심하다. 이러한 사실은 ‘몸의 정치’의 ‘정치적인 것’들이 “우리로부터 멀어져간 변질된 휴머니티를 복구하고 오랫동안 잊고 있던 제도의 술한 문제의 실존적 영역”(1999, p.43)을 재발견하는 자리에서 나타날 수 있는 ‘정치적인 것들’의 질적 차이에 대한 무관심을 반영한 듯 보인다. 이를테면, 사르트르가 까뮈의 〈이방인〉을 두고 지적한 “시간을 조각내어 우리의 삶을 의식의 집합으로 환원하는 고립화”의 경향이나 하이데거, 레비나스 등에 보이는 관념의 추상성에 따른 ‘정치적인 것’의 특성들이 ‘몸의 정치’에는 유보되어 있다. 그럼에도 그들의 주관성(혹은 몸)을 전용하는 논리의 메시지에 무리를 찾지 못하는 것은 아마도 그들의 신체성을 메를로퐁티 “대화의 원리”로 공약해 수렴하는 활용의 온당함 때문일 것이며, 이 사안을 고려하면. 오히려 그러한 정황은 어떤 한계가 아니라 하나의 가능한 물음을 제시하는 텍스트의 의미로 읽힌다. 이 역시 하나의 성취일 것이다.

박이문의 ‘동지’에서 날아오른 것*

강학순

안양대학교 신학대학

여는 말

한국 철학자 박이문에게 가장 근본적인 철학적 문제의식은 무엇이었을까? 그것은 삶이 형이상학적 의미를 가지고 있는가에 대한 실존적 물음이었다.¹⁾ 저 질문은 삶을 비롯하여 모든 존재, 현상, 사건의 궁극적 의미를 묻는 데 있었다. 말하자면 “세계를 어떻게 보아야 하며, 인간으로서 어떻게 살아야 하는가?” 그가 이 질문을 가슴에 품고 평생 사유의 가시밭길을 걸으면서 당도한 철학이 바로 ‘동지의 철학’이다. 여기서는 ‘동지의 철학’에 대한 기본적인 이해를 통하여 ‘박이문의 동지에서 날아오른 것’이 무엇인지를 살펴보고자 한다. 이로써 그의 철학적 사유의 동지에서 태어나서 날아오른 것들 중에서 한국철학의 미래를 위해 전유해야 할 통찰들을 살펴보고자 한다.

1. ‘동지의 철학’의 개념과 정의

‘동지의 철학’에서 ‘동지’는 일차적으로 ‘새의 집’을 나타내는 메타포²⁾ 이

* 이 발표문은 현대유럽철학연구 33권(2013년)에 게재된 논문을 수정 보완한 것임을 밝힌다.

1) 박이문, 『자비의 윤리학』, 철학과 현실사, 2008. 80쪽

2) 장희익, 「시와 철학으로 ‘언어적 동지 짓기’」, 여기서 박이문 철학의 서술방식에 있어서 메타포가 중요함을 시사하고 있다. “그의 철학은 합리적 논변을 통해 표출되기 이전에 이러한 이

다. 말하자면 등지는 생명, 안전, 휴식, 꿈, 사랑, 행복, 그리고 바로 생명 자체의 감각적이며 구체적이며 생생한 메타포이다.³⁾

등지에는 자연과 문화, 구조적인 것과 자연적인 것 사이의 경계가 있으면서도 없고, 없으면서도 있다. 등지의 구조는 그것을 구성하는 내재적 요소들 사이의 관계적 측면에서나 그것을 둘러싼 외부환경과의 관계적 측면에서 볼 때, 모두 유기적이며, 생태학적 모델로 볼 수 있다. 이러한 점에서 등지는 건축의 백미이며, 그러한 집을 지을 수 있는 새들은 가장 뛰어난 재능을 가진 타고난 예술적 건축가들이다.⁴⁾

여기서 ‘등지’는 일종의 문화적 존재이며, 동시에 자연의 일부로 파악된다. 등지의 구조는 그것을 구성하는 내재적 요소들 사이의 관계적 측면에서 볼 때 모두 유기적이며 생태학적 모델로 볼 수 있다. ‘등지’는 일차적으로 새들의 거처로서 인식된다. 나아가 그것은 인간에게는 ‘관념적 거처’(PN 262)로서 그 속에서 마음과 몸이 안식할 수 있는 보금자리이다.

지식을 의식대상의 표상으로 정의하고 그 표상을 관념적 집에 비유한다면 나는 그 집 건축의 가장 분명한 사례와 모델을 새의 등지에서 발견한다. 새의 등지는 초끈이론이 주장하는 모든 존재 본질의 표면인 동시에 그러한 존재의 본질을 가장 잘 알아낼 수 있는 존재의 표상으로서의 ‘지식’이라는 이름의 관념적 집, 혹은 학문의 모델이 되며, 그렇게 되어야만 한다.⁵⁾

미지 혹은 메타포를 통해 형상화되고 있다. 이 이미지 덕분에 그는 굳이 길게 서술하지 않고도 철학이 삶을 위한 것이며 그것도 가장 안락하고 편안한 삶을 제공하는 것이어야 한다는 점 등 중요한 몇 가지 기본 전제를 자연스럽게 바탕에 두고 출발하게 된다.”(474쪽)

3) 박이문, 『등지의 철학』, 생각의 나무 2010.(이후 약호 PN으로 표기), 42쪽

4) 박이문, 『통합의 인문학-등지철학을 향하여』,知와 사랑 2009.(이후 약호 PU로 표기) 특히 제 10장, 12장에서 ‘등지의 철학’이 소개된다. 203~204쪽

5) 박이문, 『통합의 인문학-등지철학을 향하여』, 203쪽

무엇보다 철학은 자연 및 우주에 대한 관념의 ‘동지’로서, 인간에게 주어진 자연과 인간의 아이디어와 비전이 어우러진 세계이자 작품이다. 특히 존재적 차원과 의미적 차원이 직조되어 ‘동지’가 만들어진다. 여기서 ‘동지’는 동사적 의미를 지니고 있다. 말하자면 ‘동지’는 계속 리모델링의 과정 중에 있는 ‘동지 짓기’를 의미한다. 특히 새들의 ‘동지 짓기’를 세계 전체의 관념적 건축학, 즉 총체적 세계관으로서의 철학의 건축학의 모델로 삼고 있다.(PN 43) ‘동지’라는 건축물은 새 것도 아니고 재건축도 아니다. 오히려 그것은 언제나 리모델링이다. 어떤 개별적 사물이나 현상의 범주는 고정된 자연적 속성이 아니라, 편의에 따라 그리고 관점에 따라 무한히 가변적인 범주이고 관념적 구조물이다.(PN 133)

따라서 모든 사유, 생명, 우주, 자연, 존재 자체는 언제나 전승된 것의 보존이자 보완이며, 끊임없이 수정하는 재개발이자 점진적인 발전이다.(PN 283) 마치 그러한 리모델링 작업⁶⁾은 영원한 미완으로 맥스웰(J. C. Maxwell)의 열역학 법칙처럼 우주의 점차적 소멸과 함께 무(無)와 공(空)으로 환원되고 본다.(PN 285) 따라서 인간 의식이라는 손에 의해서 언어를 연장으로 사용하여 자연·우주가 전환하여 제조된 ‘세계’라는 구조물은 절대로 분명하고 결정적인 것이 될 수 없고 어떤 형태로 고정시킬 수 없다. 그것은 부단히 재조립, 리모델링을 필요로 하는 건축물에 불과하다.(PN 90)

이런 점에서 ‘동지의 철학’은 하나의 형이상학적 비전(vision)이다. 그것은 우주, 존재 일반을 고정된 단 하나의 실체가 아니라, 무한히 다양한 것들이 역동적으로 복잡하게 얽혀있는 영원한 소용돌이의 끝나지 않는 유동적 과정이라고 전제한다.(PN 285) 이 ‘동지’ 안에서 예술, 과학, 종교, 형이상학은 상호 간에 구분됨이 없이 지속적으로 상호작용하면서 리모델링 작업

6) 같은 책, ‘리모델링 작업’에 대해 다음 인용문을 참고하라. “의식대상의 관념적 구성이 인간의 생존과 번영을 위해 몸과 마음을 쓸 수 있고, 행복하게 살 수 있는 동지라면 그 동지는 인간이 존재하는 한 끊임없는 수리와 재조정, 즉 리모델링이 불가피하다. 끊임없이 발전해왔고 앞으로 끝까지 않을 과학적 탐구와 발전도 인간의 거처로서의 동지의 리모델링 작업의 한 측면에 불과하다.”(PU 218)

중에 있다. 따라서 ‘둥지의 철학’은 우주에 관한 가장 포괄적이고 관념적인 건축물이 된다. 이와 같이 박이문은 현상학과 분석철학, 동양사상과 서양사상, 문학과 철학, 시와 과학, 예술과 철학, 인식론과 존재론, 자연과 세계, 자연과 문화 등의 분야를 비교하고 종합하면서 자신만의 ‘철학적 둥지’ 내지 ‘둥지의 철학’을 제작한다.

나아가 ‘둥지의 철학’은 철학의 영역을 미학적 차원, 즉 예술창작의 건축학에까지 확장시키고 있다. 철학적 체계의 구축은 새들이 트는 ‘둥지’의 경우와 마찬가지로 한없이 복잡하면서도 정교한 예술창작의 건축학을 요한다. 특히 둥지는 미학적인 차원이 있음을 강조한다. 둥지는 색조나 재료, 수많은 재료들의 비상한 조합과 디자인의 조형성에서 미학적으로 가장 소박한 구수함과 동시에 가장 세련된 신선미를 갖추었으며, 가장 원초적이면서도 가장 첨단적이다.(PN 43) 그리고 둥지는 미학적으로 아름답고, 감성적으로 따뜻하고, 영혼적으로 포근하고, 궁극적으로는 행복 그 자체이다.(PN 282). ‘생태적인 조화’⁷⁾를 추구하는 ‘둥지의 철학’에서는 가치의 궁극적 바탕인 ‘행복’이 인간중심이 아닌, 생태중심적인 일원적 세계관 안에만 가능하다고 본다.

그러면 ‘둥지의 철학’은 어떻게 정의될 수 있으며, 철학의 분야 중에서 어떤 자리에 놓여 있는가? 박이문은 수많은 전통적 철학 담론의 아포리아(aporia)를 풀 수 있는 비전을 담고 있는 ‘둥지의 철학’을 인식론이자 존재론으로 규정한다(PN, 281 284). 존재와 인식은 동일하지 않지만, 논리적으로 인과적으로 서로 뗄 수 없이 얽혀있다. ‘존재’는 인식되어 ‘세계’로 전화(轉化)된다. 세계는 ‘날 것’, 즉 순수한 ‘자연’의 발견이 아니라 인간의 의식에 의해 ‘요리된’ 만들어진 제품, 즉 ‘문화’에 속한다. 그러므로 존재와 인식은 상호의존적이다.(PN 127)

박이문은 인간의 인식이 대상을 새롭게 발견하는 것이 아니라, 대상 자체

7) 박이문, 『이카루스의 날개와 예술』, 박이문 선집 2, 민음사 2003. 187쪽

를 창조적으로 재구성하는 것이라고 본다. 여기서 모든 것의 궁극적 실재성을 부정하는 것이 아니라, 오히려 인식이라는 색소를 통해 드러나는 그 어떤 바탕으로의 존재를 인정하고 있다. 이러한 인식론과 존재론은 그가 말하는 ‘존재-의미 매트릭스’(onto-semantic matrix) 형태의 ‘일원론적 형이상학’으로 요약된다. 그리고 ‘동지의 철학’은 진리의 재현이 아니라, 세계의 총체적 재구성, 즉 언어에 의한 세계의 관념적 재건축 활동이다.(PN 44) 인간의 인식이 그 대상의 수동적 발견이나 반영이 아니라, 언어라는 매체로 직조한 관념적 구축물이다. 따라서 철학은 ‘일종의 언어적 건축’이며, 철학 텍스트는 다른 텍스트들과 마찬가지로 ‘언어로 세워진 건축물’이다.(PN 38 이하)

요약하자면, ‘동지의 철학’은 기존의 철학관과는 차별화되는 새로운 세계관이다. 이는 지적으로 편안하고 감성적으로 따뜻함을 느낄 수 있는 관념적 동지의 구축이며, 완성되지 않고 지속적으로 리모델링 중에 있는 ‘동지 짓기’의 과정이다. 이것은 박이문에게 독창적인 철학적 체계로서 나타나며, 바로 전일적·순환적 인식론 및 세계관이다.⁸⁾

2. ‘존재-의미 매트릭스’ : 인식의 원초적 구조

박이문이 독창적으로 고안한 것으로 제시되는 새로운 아이디어로서 ‘동지의 철학’에 내재하는 인식의 원초적 구조는 무엇인가? ‘동지의 철학’은 서로 다른 두 종류의 독립된 실체로 구성된 이원론적 존재론과 형이상학적 세계관을 부정한다.(PN 284) 다시 말해 존재론과 인식론을 분리하는 입장을 지지하지 않고, 오히려 ‘존재-의미 매트릭스’라는 개념으로 이 둘을 연결시킨다.

8) 정대현, 「동지철학의 두 가지 기여」, 여기서 ‘동지의 철학’은 ‘유명론적 반실재론’으로서 간주되며, 그것은 일원적 자연과 이원적 다원주의를 지향한다고 평가된다. 이는 진리와 그와 상응하는 사실 간의 대응관계를 거부하는 점에서 반실재론이다.(223쪽)

그러면 ‘존재-의미 매트릭스’란 무엇인가? 그것은 세계의 모태이자 중심이며, 척도이자 형태이다. 그리고 그것은 몸과 마음의 관계 및 우주 안에서의 자연과 인간의 관계에 내재하는 시원적 구조 또는 패러다임을 지칭한다.(PN 92) 이는 바로 인식과 그 대상과의 관계의 보편적이자 필연적이며 구조적 틀이자 잣대이다.⁹⁾ 그것은 ‘인간과 우주의 원초적 구조의 모태’이며(PN 85), ‘인식의 원초적 구조’(PN 122이하)이며, 가장 원초적인 인식론적 양태의 모태이다. 또한 ‘존재-의미 매트릭스’란 타세계관을 이해하고 평가하는 잣대로서 그 역할을 한다. 말하자면 그것은 기존과 미래의 모든 세계관은 물론 전통적으로 종교, 철학, 그리고 과학의 중요한 주장과 논쟁을 새로운 시각에서 이해하고 평가하는 잣대가 될 수 있다.¹⁰⁾ 우리가 보는 우주의 풍경은 인간이 ‘존재-의미 매트릭스’로 버무린, 더 정확히 말해서 그것과 우주의 합작으로 버무려 세계관으로 정립한 관념적 제품에 지나지 않는다.(PN 203)

박이문에 의하면 주어진 자연은 ‘존재-의미 매트릭스’라는 관념적 구조 속에서 파악되며, 그것을 통해 세계로 나타난다. 그 세계는 바로 우리가 보고 인식하는 우주적 풍경으로서 어둠 속에 갇혀진 자연이, 이 구조를 통해 풍경으로 빛 속에 드러나는 것이다. 말하자면 침묵 속에 있던 X-존재가 이 구조를 통해 이름표를 단 개체로, 즉 의미를 지닌 존재로 재탄생하는 것이다. 이것이야말로 ‘변할 수 없는 존재와 변화 가능한 의미의 사태’ 이외에 다른 것이 아니다.

존재라는 범주와 의미라는 범주는 논리적으로 각기 전혀 다른 차원에 속한다.(PN 78) 이를테면 존재는 인간의 지성에 의해 세계로 전환된다. 원래의 그냥 자연·우주·존재, 즉 비가시적인 무의미한 존재가 ‘x, y, z’라는 개념으로 이미 의미화된 존재로서의 ‘세계’로 전환된다. 즉 ‘호모 사피엔스’라는 인류가 탄생해서 애초의 그냥 우주라는 ‘존재’는 인간 지성의 빛을 받아

9) 박이문, 『철학의 흔적들』, 소나무 2012, 197쪽

10) 같은 책, 41쪽

스스로의 정체를 드러내어 ‘세계’로 다시 탄생하게 되었던 것이다.(PN 89)
여기서 ‘의미’는 인식과 분리해서 생각할 수 없는 언어적 의미를 뜻한다.

‘동지의 철학’에서 우선 ‘존재’는 어둠의 메타포로 그리고 ‘의미’는 빛의 메타포로 사용된다. 즉 ‘존재-의미 매트릭스’라는 관점에서 볼 때, 인간과 자연·우주는 인간의 의식, 즉 우주의 빛에 비교할 수 있는 인지능력의 존재 여부에 따라 그냥 무형의 어둠 속 ‘존재’로 볼 수 있거나, 아니면 분명히 언어로 서술할 수 있는 ‘개’, ‘꽃’, ‘동물’, ‘사람’, ‘산’ 등으로 파악될 수 있다.(PN 83)

그리고 모든 것은 존재의 차원, 즉 하나의 전체를 뜻하고, 인식의 차원에서 개별적 ‘것들’이 드러난다. 전체로서의 하나와 개체적인 복수들이 존재한다. 그리하여 존재의 차원에서 볼 때, 우주 안의 무한히 다양한 것들은 인과적으로 연결된 아무 것도 완전히 구별할 수 없는 단 하나의 전체이다. 하지만 인식의 차원에서 볼 때 그 모든 것들은 서로 차별화되어 개별적x, y, z로 인식·서술되는 ‘것들’이다.(PN 84)

이런 점에서 인간은 물체로서 ‘존재적 차원’(ontological plane)에 속하는 동시에 의식체로서 ‘의미적 차원’(semantic plane)에 속한다.¹¹⁾ 여기서 의미적 차원이란 영적 혹은 정신적 세계에 소속하고 있는 의식의 차원을 말한다. 순수한 개념은 어떤 실재하는 객관적 존재를 가리키는 것이 아니다. 그것은 논리에 의한 이성적 관념의 조직체인 것으로서 그것들 자체는 구체인 것으로가 아니라, 명확한 의미로만 존재한다.¹²⁾ 따라서 의미론적이고 개념적으로 마음과 몸은 서로 단절되어 절대로 혼합될 수 없다. 그러나 존재론적으로는 그 둘은 서로 연속되어 완전한 구별이 불가능하다.(PN 84)

11) 박이문, 『시와 과학』, 일조각(초판 1975) 1990.(중판) 64쪽

12) 같은 책, 15쪽

3. ‘동지의 철학’에서 날아 오른 것: 철학적 유산

첫째, ‘동지의 철학’은 존재론과 인식론의 통합의 가능성을 보여준다. 그것은 존재론이자 인식론으로서 ‘존재-의미 매트릭스’라는 개념으로 이 둘을 연결시킨다. 무엇보다 ‘동지의 철학’은 모든 현상, 자연, 우주는 존재론적으로 연속적이며, 동시에 인식론적으로 단절적이라는 전제에서 출발한다. 존재는 바탕으로 있고, 인식은 그것을 다양하게 표상하고 재구성하는 셈이다. 이러한 인식론과 존재론은 그가 말하는 ‘존재-의미-매트릭스’ 구조로 파악되는 ‘전일적인(holistic) 형이상학’으로 요약될 수 있다.

둘째, ‘동지의 철학’은 철학의 지평을 확장하는데 기여한다. 그것은 ‘문학’과 ‘철학’, ‘과학’과 ‘철학’, ‘예술’과 ‘철학’ 사이의 부단한 학제 간의 대화와 크로스 오버를 통해 형성된 철학이다. 따라서 그것은 문학적 철학, 과학적 철학, 예술적 철학이라 일컬을 수 있다. 그것은 실제로 철학의 영역을 미학적 차원인 예술창작의 건축학에까지 확장시키고 있다. 그의 텍스트 양상론에 의하면 문학은 개연적·제한적 양상으로 명명될 수 있고, 철학은 단언적 양상으로 언명된다. 따라서 그것들의 차이는 사실적 차이가 아니라, 언어 및 사회적 약속에 근거한 차이이다. 그런 약속에 의해 문학과 철학을 대하는 우리의 태도와 양상에 달려있다고 한다.¹³⁾

셋째, ‘동지의 철학’은 인문학적 통합 및 융합의 원리이다. 철학이 과학에 통합되는 것이 아니라, 과학이 인문학, 특히 철학에 통합되어야 함을 강조한다. 사실 자연과학은 넓고 근본적인 차원에서 볼 때 인문학의 일부이다. 과학자들은 철학적 사유나 종교적 명상, 그리고 시적 감수성의 세계를 이해하고 인문학자들과 소통해야 함을 강조한다.

넷째, ‘동지의 철학’은 ‘관계의 철학’ 그리고 ‘사이의 철학’으로서 시의 적절성을 지니고 있다. 그것은 ‘존재와 의미 사이의 노마디즘’으로 규정할

13) 바이문, 『철학의 흔적들』, 32쪽

수 있다. 말하자면 그것은 존재와 의미의 사이를 통찰하면서 그것의 관계성을 천착한 연구이다. 그것은 표현(비인지적 명제)과 재현적 표상(인지적 명제), 존재와 지성, 인간성 속의 자연성과 문화성, 인간과 자연, 문화와 자연, 무와 유, 무의미와 유의미 사이에 길을 내고 있다. 우주 안에 있는 모든 서로 다른 것들 간에는 절대적인 대립적 경계나 차이가 존재하지 않으며, 그것들 사이에는 순환적이며 상호의존적이고 상호보완적인 관계만이 존재한다. 이런 관계의 관점에서 존재차원(0)과 의미차원(1) 사이의 무한 수치의 다양한 층위, 스펙트럼 상의 차이가 존재한다. 이러한 차이들을 담아내고 그것을 ‘등지’의 메타포로 조화시키는 ‘관계의 철학’ 그리고 ‘사이의 철학’으로서 ‘등지의 철학’은 우리 시대가 요구하는 융합적 철학으로 자리매김될 수 있을 것이다.

맺음 말

박이문의 ‘등지의 철학’은 여러 서양적 세계관들의 정박지들을 돌아 마지막 안착하고자 하는 지점이다. 말하자면 그것은 동양적·한국적 세계관으로 되돌아와 ‘철학의 등지’ 내지 ‘마음의 등지’를 찾고자 하는 박이문의 드라마 같은 지적 여정의 ‘귀향의 철학’이다. 여러 가지 토론 거리와 반론이 있을 수 있음에도 불구하고, ‘등지의 철학’을 건립하기 위해 창조적 고독 속에서 평생을 바친 박이문의 지칠 줄 모르는 지적 모험은 현대 한국 철학사에 별처럼 빛날 것이다. 모름지기 ‘등지의 철학’은 현재의 ‘존재와 세계의 위기에 대한 전면적인 철학적 응전’이며, 전유 가능한 대안철학으로 평가될 수 있다. 따라서 선생님이 미완의 과제로 남기신 ‘등지철학’의 리모델링 작업은 후학들이 계승해야 할 과제라고 여겨진다.

서양권 연구를 통해서 본 퇴계학의 생명력*

장윤수

대구교육대학교 윤리교육과

1. 서양권 퇴계학 연구의 동향과 특징

Percival L. Lowell은 1885년 런던에서 출판한 *Choson, the Land of the Morning Calm*(『조선, 고요한 아침의 나라』)에서 조선 유학에 대해 언급하며, “모든 것을 중국으로부터 전수받고 그 자신만의 것은 결코 성취하지 못했다.”라고 하였다.¹⁾ 서구인들에게 ‘조선’이라는 나라 자체가 거의 알려지지 않던 시대에 그나마 조금이라도 선행지식을 갖고 있던 사람들의 일반적 견해로 보여진다. James S. Gale은 1936년에 쓴 *History of the Korean people*(『한국민족사』)에서 영어권 독자들에게 ‘아마도’ 최초로 퇴계 이황을 언급한 것으로 추측된다. 그는 여기에서, 퇴계가 고려시대의 隱者인 李資玄(1061~1125)의 유적지 淸平山을 지나면서 지은 시(「過淸平山」)와 題詞를 소개했다.²⁾ Gale은 “고려시대의 은자인 李資玄에 대해 400년이 지난 때

* 이 글은 당초 ‘2020한국철학자연합대회(UCCP)’의 발표를 위해 작성된 것으로서, “타자의 시각에서 본 퇴계학”이라는 제목으로 『退溪學報』 147호(2020.06)에 우선 게재될 것임을 밝힌다. 발표문의 내용에 있어서 앞서 언급한 논문의 내용을 부분적으로 삭제하거나 추가한 부분이 있다.

1) Ingerborg Goethel, “On the Description of Confucianism and the Doctrine of Yi Hwang in the 1st Eyrolinguistic Publications about Korea”(『退溪學報』 60호, 퇴계학연구원, 1988), [경북대 퇴계연구소, 『퇴계학연구논총』(제9권), 중문출판사, 1997, p.43에서 재인용] *『퇴계학연구논총』에 소개된 글은 모두 다른 학술지에 게재된 글을 다시 소개한 것이다.

(1550년)에 ‘當代의 가장 위대한 학자’였던 퇴계가 청평산을 지나며 다음과 같이 말했다.”라고 하면서, 비록 퇴계의 사상을 구체적으로 언급하지는 않았지만 퇴계를 ‘當代의 가장 위대한 학자’로 소개했다.

Shulman의 연구보고에 의하면, 서구사회에 한국의 유교사상을 소개한 최초의 체계적인 저술은 1939년 파리에서 불어로 간행된 Youn Eul-sou(윤을수)의 *Le Confucianisme en Corée*(『한국의 유교』)이다.³⁾ 그리고 20년이 훨씬 지난 1961년에 Choi Min-hong(최민홍)이 독일 뮌헨대학에서 *Der Einfluss der Confuzianischen Ethik in Korea*(『한국에 있어서의 유교윤리의 영향』)이라는 제목으로 박사학위를 취득했는데, 이것이 戰後 서양에서 한국유교를 소개한 본격적인 첫 번째 논문이라 할 수 있다. 그리고 1970년대에 이르러 한국유학과 관련한 수 편의 박사학위 논문이 산출되었는데, 특히 1977년에 Michael Kalton이 하버드대학에서 *The Neo-Confucian World View and Value System of Yi Dynasty Korea*(『조선조 성리학의 세계관과 가치관』)이라는 제목으로 박사학위를 받은 일을 주목할 만하다. Kalton은 이후 퇴계학에 전념하여 1988년에 『聖學十圖』를 단독으로 英譯하였고,⁴⁾ ‘四端七情 논변’을 책임 번역⁵⁾하는 등 퇴계학 연구에 있어서 많은 기념비적 업적을 남겼다. 캐나다에서 활동하는 한국계 학자 Edward Y. J. Chung의 연구 활동도 주목된다. 그는 1995년에 퇴계와 율곡에 관한 저술⁶⁾을 발표한 이후 지속적으로 연구성과를 도출했는데, 특히 2016년에 퇴계의 『自省錄』을

-
- 2) Ingerborg Goethel, “On the Description of Confucianism and the Doctrine of Yi Hwang in the 1st Eyrolinguistic Publications about Korea”, [『퇴계학연구논총』(제9권), p.45에서 재인용]
 - 3) Frank J. Shulman, *Compiled and edited, Japan and Korea : An Annotated Bibliography of Dissertations in Western Language, 1877-1969* (Chicago: American Library Association, 1970) 참조.
 - 4) Michael Kalton, *To Become a Sage: Ten Diagrams on Sage Learning* (New York: Columbia University Press, 1988).
 - 5) Michael Kalton 外 5인이 공역하였음. 공역자는 김옥숙(Kim Oak-sook), 박성배(Park Sung-bae), 노영찬(Ro Young-chan), 杜維明(Tu Wei-ming), Samuel Yamashita이다. *The Four-Seven Debate* (Albany: State University of New York, 1994) 참조.
 - 6) Edward Y. J. Chung, *The Korean Neo-Confucianism of Yi Toegy and Yi Yulgok* (Albany: State University of New York Press, 1995).

번역)한 것은 그 연구사적 의의가 크다.

서양권 퇴계학 연구자들은 주로 ‘퇴계학 국제학술회의’를 통해 논문을 발표했다. 그들 중에서 서양권 국가의 연구기관에 소속된 동아시아계 학자들이 압도적으로 많은데, 퇴계의 성리학 이론의 특징, 퇴계의 문학사상, 퇴계학의 연구방법, 퇴계학의 현대적 의의, 퇴계의 향약, 퇴계학의 종교적 가능성, 퇴계의 이단 비판론, 퇴계학이 일본에 끼친 영향 등 다양한 방면의 주제를 다루었다. 이들은 비록 출신은 동아시아 계열이지만, 연구와 강의를 통해 서양권 국가들에서 유교 전문가로 활동하고 있다는 점에서 ‘서양권 퇴계학 연구자’의 범주에 포함시킬 만하다.

한국계 학자로는 강호석, 고승균, 김옥숙, 노영찬, 노창섭, 박성배(미국 활동)와 구익성(독일 활동), 미하일 박(구 소련 활동) 등을 거론할 수 있으며, 중국계 학자로는 陳榮捷Wing-tsit Chan, 杜維明Wei-ming Tu, 傅偉勳Charles Fu, 成中英Chung-ying Cheng(미국)과 柳存仁Ts’un-yan Liu 등을 언급할 수 있다. 그리고 非-아시아계의 학자로는 미국의 Michael Kalton 이 돋보이고, 그 외에도 北美 한국학연구의 아버지라 불린 하버드대학의 Edward W. Wagner와 독일 훔볼트대학의 Ingerborg Goethe이 주목된다.

서양권 퇴계학 연구의 가장 큰 특징이자 장점은 퇴계학의 의미를 훈고학적 전통이나 형이상학적 性理 이론의 분석보다는 퇴계학이 갖는 현대적 의미를 집요하게 물은 점에서 찾을 수 있다. 그리고 퇴계학을 초시간적·초공간적인 철학체계로만 이해한 것이 아니라, 퇴계학을 산출한 16세기 조선사회의 역사적인 환경과 결부시켜 해석하려는 노력이 돋보인다.⁸⁾ 즉 퇴계학이 중국의 주자학을 원형 그대로 이식한 것이 아니기 때문에 퇴계학의 특징과 우수성을 제대로 밝히기 위해서는 성리학적 보편성만 추구해서는 안 된

7) Edward Y. J. Chung, *A Korean Confucian Way of Life and Thought: The Chasōngnok (Record of Self-reflection) by Yi Hwang (T'oegyē)* (Honolulu: The University of Hawaii Press, 2015).

8) John Goulde, "T'oegyē Studies : Historical or Para-historical Discipline"(『退溪學報』 36호, 1982), [『퇴계학연구논총』(제9권), pp.492~494 참조]

다는 주장이다. 바로 이러한 점에서 단순한 성리학적 이론 연구보다는 인본주의, 자기 수양, 공동체 의식, 관용의 덕, 조화의 정신, 의무의식 등 퇴계학의 핵심적인 사상을 오늘날 어떻게 계승하고 발전시킬지에 대한 고민이 많다.⁹⁾

그렇지만 서양권 퇴계학 연구는 최근에 이르러 몇 가지 문제점을 노출하고 있다. 우선 퇴계학의 국제화에 커다란 역할을 하였던 퇴계학 국제학술회의가 점점 더 동력을 잃어가고 있다. 초기에 참여했던 세계적인 수준의 동양학 연구자들의 참여가 저조하고, 주제 또한 식상한 감이 있다. 최근 10여년 이래 중국, 일본의 경우는 자체 학회에 꾸준히, 지속적으로 퇴계 관련 논문이 소개되고 있으나, 서구권의 경우에는 퇴계학 국제학술회의의 발표논문을 제외하고는 자발적으로 학회에 소개한 논문이 거의 보이지 않는다. 중국학과 일본학을 연구하는 서양권 전문가들은 수 백 명 이상이다. 그런데 한국학을 연구하는 전문가들은 그 10% 정도에 그친다. 그것마저도 한국계 학자들을 제외한 인원은 극소수이다. 한국의 역사, 문화, 사상에 보다 쉽게 접근할 수 있도록 관련 고전들을 영문으로 번역 출간하는 일이 시급하다. 진영첩이 주희와 왕양명의 주요저작을 영어로 번역하고, 이것이 한자문화권에 익숙하지 않은 서구 학자들과 독자들에게 엄청난 도움을 주고 있듯이, 퇴계와 그 사상을 이해하기 위해서도 영문저술과 번역작업이 절대적으로 필요하다.

이제, 서양권 퇴계학 연구의 주된 경향 몇 가지를 항목화하여 그 성과를 적극적으로 해석해 보고자 한다.

9) Warren Smith, "Neo-Confucianism and T'oegye Today" (『退溪學報』 19호, 1978) / Wei-ming Tu, 「이퇴계의 知的自我定義의 한 고찰」 (『退溪學報』 40호, 1983) / Ts'un-yan Liu, "Yi T'oegye and Modern Life" (『退溪學報』 55호, 1987) / Oaksook Kim (김옥숙), 「현대세계와 유학: 퇴계학에 있어서의 도덕과 사회정의」 (『退溪學報』 68호, 1990) 등을 참조.

2. 주자를 향해, 주자학을 넘어

서양권 퇴계학 연구자들, 특히 중국계 학자들의 경우에 대부분 퇴계가 주자학의 권위자라는 점을 강조한다. 그들은 우선 퇴계가 주자학의 계승자라는 점을 부각시킨 후에 퇴계학이 갖는 독창성 혹은 그 학문적 성취와 사상체계의 웅대함을 설명한다. 퇴계학에 대해 심도 있는 연구를 수행한 杜維明 Wei-ming Tu 또한 “퇴계는 주희가 남긴 유산의 진정한 후계자이다. …… 그 어느 누구도 퇴계가 이룬 것만큼 주희의 종합적 사상체계에 손색없는 그러한 웅대함을 보여 주지는 못했다.”¹⁰⁾라고 했다.

퇴계가 주자학의 권위자라는 점에 대해서는 연구자 누구도 부정하지 않는다. 퇴계는 우리나라에서 『朱子全書』를 거의 처음으로 완독하고 본격적으로 연구한 학자이다. 그는 43세 되던 해인 1543년에, 中宗의 명에 의해 校書館에서 간행된 『朱子全書』를 검토하게 되었다. 당시 그는 이미 『性理大全』과 『心經』에 관한 연구를 통해 상당한 수준의 성리학적 학문역량을 구축하고 있었다. 이후 고향으로 낙향한 퇴계는 『朱子全書』의 연구에 깊게 몰두하였는데, 평소 제자들에게 “이 책을 읽으면 어느덧 가슴 속에서 서늘한 기운이 일어나 저절로 더위를 알지 못하는데, 어찌 다른 병이 있겠는가?”¹¹⁾라고 했을 정도였다.

퇴계는 1556년에 드디어 방대한 『朱子全書』의 핵심 내용을 간추려 총 20권의 『朱子書節要』를 편찬했다. 이 책은 조선 지식인 사회에 있어서 주자학 발전을 견인하는데 가장 큰 動因이 되었으며, 또한 일본에 전래 되어 일본사상계에도 많은 영향을 끼쳤다. 퇴계가 奇大升을 학문적으로 존중하고 그와 더불어 오랜 시간 진지한 논변을 하였던 것은 무엇보다도 두 사람 모두 『朱子全書』에 대해 해박한 지식을 갖고 있었기 때문이다.¹²⁾ 奇大升도 31세 때

10) Wei-ming Tu, “T'oegye's Creative Interpretation of Chu Hsi's Philosophy of Principle”(『退溪學報』 36호, 1982), [『퇴계학연구논총』(제9권), p.78 참조]

11) 『退溪先生言行錄』卷一, 「讀書」. “講此書, 便覺胸膈生涼, 自不知其暑, 何病之有.”(『金誠』 기록)

12) 奇大升, 『朱子文錄』(재단법인 高峰學院, 1998), ‘해제’ 참조.

인 1557년에 이미 『朱子全書』를 완독하고 나서 그 내용을 자신의 견해에 따라 3권으로 選錄한 『朱子文錄』을 완성해두고 있었다.

그 외에 퇴계가 편찬한 『朱子行狀集注』와 『理學通錄』(宋季元明理學通錄)도 주자학 권위자로서의 퇴계의 면모를 잘 드러내 준다. 『朱子行狀集注』는 퇴계가 당시 수집할 수 있는 거의 모든 자료를 참고하고 고증하여 朱熹의 생애를 재구성한 것이다. 朱熹 전기자료의 전문가 陳榮捷 Wing-tsit Chan은 이 책이 퇴계의 시대와 그 이후에도 가장 권위 있는 전기자료라고 평가하였다.¹³⁾ 그리고 『理學通錄』은 무려 400여 명에 이르는 주희의 제자와 가까운 동료들을 기록한 책이다. 퇴계는 이 책에서 그동안 제대로 알려지지 않았던 주희의 많은 제자들을 새롭게 발굴해 냈다. 이러한 성과에 감동한 陳榮捷은 宋·元代 理學者들의 문집에서 誤字를 바로잡은 『宋元學案補遺』가 만약 퇴계의 『理學通錄』을 참고할 수만 있었다면 그 교정을 위해 100년이라는 세월을 기다릴 필요가 없었을 것이라고 한탄하기까지 하였다.¹⁴⁾ 이러한 사례들은 모두 주자학에 충실하고 정통했던 퇴계학의 면모를 잘 드러내 준다.

杜維明은 퇴계학을 가장 적극적·긍정적으로 해석한 학자이다. 그는 퇴계가 주자학을 받아들인 것이 결코 수동적인 수용이 아니라 창조적 발견이라는 점을 강조하였다. 물론 퇴계가 주자학의 영향을 깊게 받았던 점을 인정하고 있지만, 주자학에서 발견한 중요한 사상과 이론들은 기본적으로 퇴계가 스스로 깨달은 것을 확인해 주는 측면이 많다고 주장한다. 즉 퇴계가 『朱子全書』를 처음 접한 것은 인생의 원숙기인 43세 때인데, 당시 그는 주희의 저서를 성리학 입문자로서가 아니라 전문 학자의 입장에서 접근했다는 것이다. 그러므로 杜維明은 퇴계가 주희의 정통성을 맹목적으로 신봉할 만큼 ‘사회화’되지는 않았으며, 오히려 주자학의 기본적인 철학적 전제들을 비판적으로 의식했다고 주장하였다.¹⁵⁾ 그렇다면 주자학을 넘어서는 퇴계

13) Wing-tsit Chan, “How T’oegyue Understood Chu Hsi”(『退溪學報』 32호, 1981), 『퇴계학연구논총』(제9권), pp.58-59 참조]

14) Wing-tsit Chan, “How T’oegyue Understood Chu Hsi”, 『퇴계학연구논총』(제9권), p.76 참조]

학의 특징을 구체적으로 어디에서 찾을 것인가? 여기에 대해 상당수의 학자들이 언급하였는데, 주장이 겹치는 부분도 있지만 학자에 따라 차별성을 갖는 경우도 많다.

우선, 陳榮捷의 경우에는 『朱子書節要』, 『朱子行狀集注』, 『理學通錄』 등을 검토하면서, 퇴계의 주희 해석에 나타난 가장 특징적인 요소가 도덕 문제에 대한 관심이라고 보았다. 즉 ‘道問學’에 더 큰 비중을 두었던 주자학 일반의 전통을 ‘尊德性’ 쪽으로 시선을 옮겨간 것이 퇴계학의 창조적 특징이라 생각하였다.¹⁶⁾ 이것은 곧 主知主義의 경향이 강했던 주자학을 主情과 主意的인 도덕 중심주의로 변환시켰다는 말과도 같다. 傅偉勳 Charles Fu의 주장도 눈여겨볼 만하다. 그도 퇴계가 도덕적 주체성을 중시했다는 점을 인정한다. 그러면서 퇴계가 맹자의 심성론에 경도된 나머지 자신도 모르는 사이에 주자학을 넘어서서 자신이 비판했던 陸王心學으로 기울어졌으며, 그 결과 주희의 ‘性理說’과 육왕의 ‘心理說’을 변증법적으로 통합하게 되었다는 면에서 독창성이 있다고 주장한다.¹⁷⁾ 杜維明 또한 心學과 관련하여서는 퇴계의 주장이 程朱學보다는 陸王學의 전통에 더 가까운 것으로 이해하였다.¹⁸⁾

그렇지만 이러한 주장들은 문제가 있다. 퇴계는 육왕의 心理說을 분명하게 비판하였다. 퇴계가 주장하는 ‘心學’이라는 개념 또한 육왕심학과는 충분히 차별적인 것으로서 ‘본성[性]의 심학’을 의미하며, 실천 수행으로서의 ‘敬의 심학’을 뜻한다.¹⁹⁾ 퇴계의 심학에 대해서는, “퇴계가 주자학과 육

15) Wei-ming Tu, 「이퇴계의 知的自我定義의 한 고찰」(『退溪學報』 40호, 1983), [『퇴계학연구논총』(제9권), pp.199~200 참조]

16) Wing-tsit Chan, “How T’oegye Understood Chu Hsi”, [『퇴계학연구논총』(제9권), pp.66~74 참조]

17) Charles Fu, “The Philosophical Originality of T’oegye as Chu Hsi’s Successor”(『退溪學報』 49호, 1986), [『퇴계학연구논총』(제9권), pp.101~104 참조]/ Charles Fu, “T’oegye’s Thesis on the Four Beginnings and Seven Follings: A Philosophical Examination”, *Korea Journal* Vol.25, No.7 (The Academy of Korean Studies, 1985), [『퇴계학연구논총』(제9권), p.351 참조]

18) Wei-ming Tu, 「李退溪의 心性論」(『退溪學報』 19호, 1978), [『퇴계학연구논총』(제9권), p.193 참조]

19) 장윤수, 「조선 후기 退溪學派의 心學의 특징」(『민족문화논총』 43집, 영남대 민족문화연구소, 2009), pp.193~200 참조.

왕학을 결합했다고 보기보다는, 맹자 심성론의 관점에서 주자학을 재해석해 냈다.”²⁰⁾고 주장하는 成中英 Chung-ying Cheng의 평가가 훨씬 적절하다.

한편, 杜維明은 퇴계학의 독자성을 언급하면서 퇴계가 주희 이외에도 다양한 정신적 스승을 선택한 점을 거론하였다.²¹⁾ 이 점은 일찍이 錢穆도 언급한 바가 있다.²²⁾ 그런데 程敏政(1445~1499)은 陸九淵과 비슷할 정도로 주희를 비판했다. 더욱이 程敏政은 육구연에 비하면 이류급의 학자였는데, 퇴계는 이러한 사실을 충분히 인지하고 있었으면서도 일관되게 程敏政의 저작인 『心經附註』를 증시했다.

퇴계학의 독자성과 독창성을 주장하는 여러 주장들 가운데 가장 일치하는 부분이 바로 ‘퇴계가 理를 강조했다’는 사실이다. 杜維明은 퇴계학의 독창성이 주희의 존재론적 理에다 능동적인 기능을 부여하여 역동적 심성론을 전개한 점에 있다고 주장한다.²³⁾ 퇴계는 理의 우월성, 실재성, 능동성을 주장함으로써 理를 강조했다. 그런데 문제는 주희의 이론이다. 퇴계가 그토록 존송한 주희는 理의 자발성을 부정하였고, 구체적인 만물 생산 능력이 氣에만 있다고 보았던 것이다.²⁴⁾ 그렇기 때문에 순수하게 관념적인 理가 아니라 능동적으로 자발성을 갖는 理를 주장하는 퇴계의 이론은 주희의 주장과 일면 상충하게 된다. 無爲한 理가 어떻게 구체적으로 도덕 세계에서 자신의 존재를 드러내고 능동성과 자발성을 확장할 수 있는지를 해명하는 것이 바로 퇴계학의 과제이자 특징이다. 퇴계학은 이 점에서 장점을 발휘하며, 주자학의 창의적 해석이 될 수 있다.

20) Chung-ying Cheng, “A new Interpretation of Yi T’oegye’s ‘Four-Seven’ Theory in Light of Mencius and Chu Hsi”(『退溪學報』 52호, 1986), [『퇴계학연구논총』(제9권), p.370 참조]

21) Wei-ming Tu, “T’oegye’s Creative Interpretation of Chu Hsi’s Philosophy of Principle”(『退溪學報』 36호, 1982), [『퇴계학연구논총』(제9권), pp.81~82 참조]

22) 錢穆, “朱子學流行韓國考”(『新亞學報』 12號, 1977), pp.3~8 참조.

23) Wei-ming Tu, “T’oegye’s Creative Interpretation of Chu Hsi’s Philosophy of Principle”, [『퇴계학연구논총』(제9권), pp.94~99 참조]

24) 『性理大全』, 卷26, 「理氣1」, 總論. “蓋氣, 則能凝結造作, 理却無情意無計度無造作, 只此氣凝聚處理便在其中.” 참조.

퇴계가 ‘理’의 능동성을 주장하는 것은 사회적 윤리와 도덕적 자기 고양에 있어서 커다란 의의를 갖는다. 여기서 기본적인 쟁점은 궁극적 실재가 단지 ‘존재’일 뿐인가, 그렇지 않으면 ‘작용’의 기능도 갖는가 하는 문제이다. 만일 궁극 실재가 존재이기만 하고 작용이 아니라면, 그렇다면 이러한 궁극 실재는 창조력을 지닌 존재일 수 있는가 하는 의문이 생겨난다. 만약 理라고 하는 궁극 실재가 능동성과 자발성을 확보하지 못한다면, 그것은 우주의 생성에 있어서 그 본체론적 지위를 상실하게 될 것이다. 그렇다면 도덕적 수양을 통해 인간 본성[性]을 실현하려는 노력들도 또 다른 어떤 존재에 의지해 활동성을 부여받아야만 한다.²⁵⁾ 앞서 살펴보았듯이, 주희는 理와 氣를 정의하면서 ‘理에는 활동할 수 있는 구체적 능력이 없다.’고 하였다. 그러나 주희의 이러한 관점은 자칫 理를 氣의 내재적 법칙 또는 條理 정도로만 한정 짓게 될 수도 있다. 杜維明은 바로 이 점에서 퇴계가 理의 능동성 이론을 주창했다고 보았다.

당시 중국의 지배적인 학문 경향은 주자학에 대해 대단히 비판적이었다. 이러한 시대사조에도 불구하고 퇴계는 주자학의 가치를 재발견하고자 애썼다. 杜維明은 퇴계가 이룩한 사상체계가 주희의 본래 사상보다 훨씬 발전되고 세련된 모습이라는 점을 강조한다.²⁶⁾ 퇴계는 주희처럼 세계를 理·氣二元으로 설명하면서도 근원적인 측면에서는 ‘理’ 중심의 사상적 경향성을 뚜렷하게 보여 주었다. 그는 理 또는 太極으로 표현되는 形而上의 존재를 선택한 본성의 궁극 근원으로 보았다. 즉 퇴계의 학문은 ‘인간학적’인 면에 그 특징을 두고서 인간의 존엄성을 높이 드러낸 것이라 할 수 있다.

25) Wei-ming Tu, “T'oegye's Creative Interpretation of Chu Hsi's Philosophy of Principle”, [『퇴계학연구논총』(제9권), p.97 참조]

26) Wei-ming Tu, “T'oegye's Creative Interpretation of Chu Hsi's Philosophy of Principle”, [『퇴계학연구논총』(제9권), pp.96-97 참조]

3. ‘敬’의 심학을 통한 聖人 바라기

퇴계는 내 마음이 마음을 통제하는 그러한 자기 수양을 통해 자기 자신의 주재자가 되고자 했다. 기대승의 치열한 비판 가운데서도 퇴계가 끝까지 놓지 않았던 ‘理의 능동성’은 결국 마음의 주재를 확보하기 위한 것이었다.²⁷⁾ 퇴계가 추구한 학문의 목적은 聖人 추구에 있었다. 聖人이란 다름 아닌 스스로 마음의 주재자가 되는 사람을 의미한다. 그래서 Michael Kalton은, 퇴계에 게 있어서 독서란 단지 정보수집에만 그치는 것이 아니라 ‘자아 변형의 과정’이었다고 하였다.²⁸⁾ 바로 이러한 맥락에서 퇴계는 ‘心學’을 강조하였다.

퇴계는 『朱子全書』를 40대에 입수하게 된 이후 이 책을 대단히 중요하게 여겼지만, 이미 20대 초반에 『心經』을 읽고서 깊은 감명을 받았다. 그는 『心經』을 좋아하여 중년 이후에는 매일 새벽 한 차례씩 암송하였다고 한다. 『心經』은 心學에 관한 책이다. 『심경』은 고대 유학과 신유학에 있어서 결정적으로 중요한 역할을 한 ‘心’에 관한 구절을 가려 뽑은 책이다. 杜維明은 퇴계에 있어서 ‘心事’의 주된 관심이 人心을 道心으로 바꾸려는 총체적인 노력을 통해 ‘세상을 구하는 것’²⁹⁾이라고 하였다.³⁰⁾ 퇴계는 평생토록 『심경』을 소중하게 생각하고 이 책의 가르침대로 마음 수양을 하고자 노력했다.

퇴계는 스스로의 학문을 특색 짓는 말로 ‘心學’을 직접 사용하기도 했는데,³¹⁾ 문제는 心學의 의미를 ‘중국철학사전’에서 찾게 되면 항상 陸九淵, 王守仁 또는 ‘陸王心學’과 함께 연관되어 있다는 것을 알 수 있다. 그런데 이러한 관점은 理를 단순히 心의 반대 개념으로만 보는 경향을 가져왔으며, 결과

27) 양명수, 『퇴계사상의 신학적 이해』(이화여대출판부, 2016), p.7 참조.

28) Michael Kalton, “T’oegy’s Ten Diagrams on Sage Learning: A Korean View of the Essence of Chu Hsi’s Teaching”, *The Journal of Korean Studies* Vol.7 (Durham: Duke University Press, 1990). [『퇴계학연구논총』(제9권), p.273 참조]

29) 『退溪先生文集』, 卷2, 詩: 和陶集飲酒(二十首其二十). “聖賢救世心.”

30) Wei-ming Tu, “T’oegy’s Creative Interpretation of Chu Hsi’s Philosophy of Principle”, [『퇴계학연구논총』(제9권), p.85 참조]

31) 『退溪先生言行錄』, 卷1, 類編: 學問(李德弘) 참조.

적으로 宋·明 心性學을 理學(程朱學派)과 心學(陸王學)으로 단절하는 이분법적 사고를 초래하게 된다.

이러한 분류에 문제가 있다는 비판이 서구 학계에서 먼저 제기되었다. 가장 대표적인 사례가 바로 de Bery의 견해이다. 그는 心學을 육구연과 왕수인의 전용물에서 분리시켰으며, 오히려 심학적 전통이 주희와 그 제자들에게 속한 것이라고 강변하였다.³²⁾ 그는 신유학의 心 개념이 원래 정주학파로부터 기원하는데, 왕수인이 이를 도용하여 자신의 사상을 설명하는 개념으로 사용한 뒤에는 오히려 왕수인의 사상이 심학의 주류가 되었다고 주장한다.³³⁾ de Bery는 주희의 가장 큰 관심이 자기 수양의 문제였고, 이러한 맥락에서 주희의 거의 모든 저서에서 性[理]과 心이 강조된다고 하였다.³⁴⁾ de Bery의 이러한 주장은 錢穆의 관점과도 일치한다. 錢穆은 性과 理를 따르기 위한 모든 노력들이 완벽히 心에 의존하고 있기 때문에, 주희의 성리학이야말로 ‘심학’이라 할 수 있다고 했으며, 한 걸음 더 나아가 心을 떠나게 되면 성리학에 있어서 더이상 남아 있는 것이 아무 것도 없게 된다고 하였다.³⁵⁾ 이들은 모두 理學과 心學이라는 중국 근대사상사의 이분법적 구도에 대해 반대한 것이다.

그렇다면 왜 이러한 이분법적 구분에 반대한 것일까? 그것은 한마디로 ‘心’에 대한 개념 정의가 다르기 때문이다. de Bery는 心의 의미를 心性合一의인 陸王心學의 의미로만 한정 짓지 않고, 오히려 程·朱 계열의 性·心 이중구조의 心學을 주목하였다. de Bery에 따르면, 明代 사상은 초기부터 心에 초점을 맞추게 되는데, 그것은 바로 宋과 元으로부터 전해진 전통이라 할 수 있다. 이러한 관점에서 보면 명대 사상의 심학적 경향은 개혁적 특징이라

32) Wm. Theodore de Bery, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind and Heart* (New York: Columbia University Press, 1981); *The Message of the Mind in Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1989) 참조.

33) Wm. Theodore de Bery, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*. ‘preface’ 참조.

34) Wm. Theodore de Bery, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*. p.6 참조.

35) 錢穆, 『朱子新學案』第1冊(臺北: 三民書局, 1971), p.49 참조.

할 수 없으며, 다만 왕수인의 사례에서 보듯이 실천적인 성격이 강했다고 할 수 있다. 즉 de Bery는 형이상학적 관점과 관조적인 성격이 강했던 송대 사상으로부터 좀 더 실질적인 측면에 관심을 갖는 명대 사상으로 전환되었다고 이해한 것이다.³⁶⁾ 조선과 명의 관계를 고려할 때 명대 초기 학자들의 사상이 퇴계학에 영향을 주었을 가능성이 크다. 즉 퇴계가 주자학을 연구하면서 명대 학자들의 주자학 해석에 주목했을 개연성이 크다. 어떤 면에서 보면 퇴계학은 주자학의 시대적 변형이라는 점에서 양명학과는 구분되는 또 하나의 패턴이라고 할 수 있다. 錢穆 또한 주희와 육구연의 사상적 차이가 ‘심학에 대한 서로 다른 관점’에 있다고 하였다.³⁷⁾ 그는 주희 심학의 특징을 聖學 또는 道學으로 이해했다. 聖學이란 곧 ‘성인이 되기 위한 학문’을 의미한다. 즉 ‘어떻게 성인의 경지에 이를 수 있는가?’ 하는 수양 공부가 주희 심학의 구체적 내용이라 할 수 있다.

퇴계는 이러한 주희 심학의 특징을 기본적으로 계승하였다. 퇴계학은 心學을 통해 理氣論의 순수 사변성이 지니는 한계를 극복할 수 있게 되었다. 그렇다면 도대체 어떻게 하면 성인의 마음을 잘 보존할 수 있을까? 마음은 나의 마음이지만 내 마음대로 할 수 없는 것이다. 한 마디로 말하여, 퇴계에게 있어서 마음을 잘 보존하는 것은 전적으로 ‘敬’에 달려 있다. 敬은 고대 유가 경전에서부터 그 용례를 찾아볼 수 있는데, 성리학의 발전과 더불어 새로운 전기를 맞이하게 된다. 특히 퇴계에게 있어서 “마음이란 한 몸을 주재하고, 敬이란 마음을 주재한다.”³⁸⁾ 퇴계는 敬을 聖學의 요체로 이해하였다. 즉 퇴계는 성인으로 상징되는 도덕적 성취의 공부로서 ‘敬’을 강조했다는 점에서 심학적 차별성을 확보할 수 있게 된다.

퇴계는 자신의 사상을 집약적으로 정리한 『聖學十圖』에서 무려 다섯 장

36) Wm. Theodore de Bery, “Neo-Confucian Studies, Present and Future”(『退溪學報』 14호, 1977), [『퇴계학연구논총』(제9권), p.27 참조]

37) 錢穆, 『朱子新學案』第1冊, p.49, 59, 139 참조; 『朱子新學案』第2冊, p.5 참조.

38) 『聖學十圖』, 『心學圖說』. “蓋心者, 一身之主宰, 而敬又一心之主宰也.”

에 걸쳐 ‘敬’의 다양한 측면에 대해 설명했다. 그런데 Michael Kalton은 敬이 다섯 장뿐만 아니라 『聖學十圖』 全篇을 두루 꿰는 실의 역할을 한다고 평가하였다.³⁹⁾ 즉 퇴계는 『聖學十圖』 全篇에서 敬의 중요성에 대해 반복적으로 강조하며 그 의미를 설명하였다는 것이다. 또한 Michael Kalton은 넓은 의미에서 보면 敬이 성리학 전체의 목적을 이룬다고 주장하였다.⁴⁰⁾ 그래서 杜維明은 敬이란 어떤 목적을 위한 수단과는 거리가 멀고, 우리가 완전한 의미의 인간이 되기 위해 학습하는 총체적 상황을 제공해 준다고 하였다. 그리고 敬은 자기 수양의 한 단계로 한정되지 않으며, 우리 존재의 모든 양상에서 두드러진 특성을 이루며, 결국 우리가 누구인지를 정의해주는 것이라고 하였다.⁴¹⁾

그렇다면 퇴계에서 ‘敬’의 사상이 이토록 강조된 근본 원인은 무엇인가? 그것은 퇴계에게 있어서 이미 유학의 전통적인 ‘天命’ 관념이 그의 시대에 이르러 거의 실질적 힘을 상실했기 때문이다.⁴²⁾ 그러므로 퇴계는 인간의 도덕적·인격적 자기형성이 天命의 의식에 의해서가 아니라, 인간 자신의 자각에 입각한 주체적 노력에 의해 가능한 것으로 이해하였다. 퇴계는 스스로의 노력에 의해 도덕적으로 보다 나은 인간이 될 수 있다는 신념을 강하게 지니고 있었다. 인간은 누구나 확고한 의지와 진지한 자기 수양, 그리고 그에 상응하는 적절한 실천을 통해 성인이 될 수 있는 역량을 가지고 있다는 사상에 진력하였던 것이다. 敬은 성인이 되기 위한 노력을 의미한다. 바로 이러한 의미에서 在美 철학자 ‘이광세’는 敬에 人本主義的 의미가 담겨 있다고 주장한다.⁴³⁾ 즉 인본주의자로서 퇴계는 인간의 도덕적 자율성을 강하게

39) Michael Kalton, “T'oegye's Ten Diagrams on Sage Learning: A Korean View of the Essence of Chu Hsi's Teaching”, [『퇴계학연구논총』(제9권), pp.288-292 참조]

40) Michael Kalton, “T'oegye's Ten Diagrams on Sage Learning: A Korean View of the Essence of Chu Hsi's Teaching”, [『퇴계학연구논총』(제9권), p.293 참조]

41) Wei-ming Tu, “T'oegye's Anthropocosmic Vision: An Interpretation”, *Korea Journal* Vol.25, No.7 (The Academy of Korean Studies, 1985), [『퇴계학연구논총』(제9권), p.269 참조]

42) 高橋進, 「東아시아에 있어서의 ‘敬’哲學의 成立과 展開」(『退溪學報』 44호, 1984), p.64 참조.

43) 이광세, 『동양과 서양 두 지평선의 융합』(도서출판 길, 1998), pp.381-382 참조.

확신하였고, 또한 오로지 자기 수양을 통해서만 의미 있는 삶을 창출할 수 있다고 믿었던 것이다.

퇴계의 持敬의 삶은 16세기 조선이라는 시간과 공간의 한계를 갖지만 동시에 시·공간적 제약을 넘어서는 가치를 지닌다. 즉 퇴계의 敬 공부가 현실에 바탕을 둔 일상적 실천이라는 점에서는 제한적이지만, 이러한 공부가 결국 잃어버린 마음을 찾아가는 과정이라는 점에서는 통시적인 의미가 있다. 일찍이 맹자는 “학문이란 다른 것이 아니라 잃어버린 내 마음을 찾는 것이다.”⁴⁴⁾라고 하였다. 그리고 공자는 마음은 “붙잡으면 보존되고 놓으면 잃게 된다.”⁴⁵⁾고 하였다. 그렇다면 어떻게 하면 마음을 붙잡을 수 있는가? 퇴계는 그 해답이 敬에 달려있다고 생각했다.

위대한 삶의 비결은 일상의 삶에 있다. 퇴계의 비범함은 무수한 일상이 쌓인 결과이다. 선비란 다름 아닌 평범한 일상을 정성스럽게 쌓아가는 존재이다. 그러한 의미에서 퇴계의 持敬의 삶은 오늘날 우리들에게도 시사하는 바가 크다. 서양권 퇴계학 연구자들은 바로 이러한 퇴계의 삶의 모습과 학문관을 높게 평가한 것이다.

4. 종교적 감수성: 경외심과 숭고함

퇴계는 공자·맹자와 마찬가지로 인간에게 희망을 두고 인간의 주체를 확립하려 한 인문주의자였다. 그는 종교를 非-신화화하고 인간의 주재성을 확립하기 위해 ‘마음’에 집중했다. 즉 마음이 마음을 통제하는 자기 수양을 통해 내가 나의 주재자가 되고자 했다. 그러면서도 퇴계의 사상은 그 자체로 풍부한 종교적 감수성을 지니고 있다.⁴⁶⁾ 퇴계는 성리학적 세계관에 따라 ‘진리’[理]를 우주와 존재의 영원한 근거이자 창조적 진리로 이해하였다.

44) 『孟子』, 「告子上」. “學問之道無他, 求其放心而已矣.”

45) 『孟子』, 「告子上」. “操則存, 舍則亡.”

46) 양명수, 『퇴계사상의 신학적 이해』, pp.7~11 참조.

그는 평생토록 진리와 하나가 되고자 하는 삶과 학문을 지향하였다. 그러기에 퇴계의 삶은 진리를 위한 헌신의 삶이라고 표현해도 무리가 없다. 퇴계는 진리의 영원함을 확신하였기 때문에 도가 무너진 세상을 염려하기도 했지만 언젠가 도가 실현될 날에 대한 믿음을 굳건히 유지하고 있었다.⁴⁷⁾ 그에게 있어서 이 세계의 바탕은 ‘선함’[善]에 있고, 도가 실현된다는 의미는 곧 선한 세상의 도래를 의미한다.

퇴계는 우주의 바탕이 되는 선한 힘의 활동성을 유별나게 강조하였다. 理의 능동성을 주장하는 부분이 바로 그러하다. 이론적으로 理와 氣가 분리될 수 없지만, 도덕 실천을 위해서는 氣에서 독립된 초월적 실체로서의 理가 도리어 나를 움직이는 것처럼 느껴지고, 더 나아가면 氣로 이루어진 우주 전체가 理에 의해 움직여지는 것처럼 보인다. 퇴계는 바로 이러한 점에서 理를 마치 살아있는 실체처럼 말한 것이다. 이것은 ‘구조상’ 神을 能動(인)으로는 보는 기독교의 시각과 일치한다.⁴⁸⁾ 퇴계학에 있어서 심성론에서 시작된 理의 능동성은 우주론과 인식론에 이르면서 그 초월적 실체로서의 농도를 더해 간다. 특히 杜維明 Wei-ming Tu은 기대승에게 보낸 퇴계의 마지막 편지가 갖는 역사적 의미와 중요성을 강조했는데,⁴⁹⁾ 이 편지에서 퇴계는 인식론적 차원에서 ‘理到’를 주장했다. 퇴계학의 이러한 특징에 대해 상당수의 서양권 퇴계학 연구자들은 ‘종교적 감수성’이라 표현했다.

杜維明은 퇴계사상의 가장 큰 특징을 이루고 있는 부분이 心學이며, 퇴계의 心學에 철학과 종교의 불가분성이 잘 드러나 있다고 주장한다. 그는 퇴계학에 있어서 안으로부터 근본적인 의미와 실재를 탐구하는 지적 전통, 즉 자기 자신을 알기 위해 끊임없는 도덕적 노력을 해야 한다는 요구가 있다고 보았는데, 이러한 요구는 철학적 과업일 뿐만 아니라 종교적 과업이기도 하

47) 李瀾 편, 『李子粹語』, 이광호 역, (예문서원, 2010), p.36(해제) 참조.

48) 양명수, 『퇴계사상의 신학적 이해』, pp.7~9 참조.

49) Wei-ming Tu, “Toegye’s Creative Interpretation of Chu Hsi’s Philosophy of Principle”, 『퇴계학연구논총』(제9권), p.95 참조]

다고 주장한다.⁵⁰⁾ 즉 지식이 인간을 변화시키는 힘을 갖는다는 퇴계의 생각 안에 이미 깊은 종교적 의미가 깃들어 있다는 것이다.

傅偉勳Charles Fu은 퇴계학의 종교적 가능성을 찾으면서『戊辰六條疏』를 예로 든다. 퇴계는 이 글에서 당시 임금이었던 선조에게 “修省을 정성스럽게 하여 하늘의 사랑을 이어받으라.”[誠修省以承天愛], “天心이 나를 사랑하는 까닭이 무엇인지 마땅히 알아야 한다.”[當知天心之所以仁愛我者何故], “내가 천심을 받들기 위해서는 어떻게 해야 하는가를 마땅히 알아야 한다.”[當知我所以奉承天心者何道]라고 하는 등의 말을 하였다. 傅偉勳은 바로 여기에서 초월적 존재의 ‘숭고함’에 대한 퇴계의 경외심을 엿볼 수 있다고 주장한다.⁵¹⁾ 즉 天, 天心, 天命 등에 대해 퇴계가 주희의 형이상학적 해석을 뛰어넘고 있다는 것이다. 傅偉勳은 퇴계가 주희의 理氣論的 형이상학을 지지하지는 않지만, 인격적 天의 관념을 완전히 버리지도 않았다고 보았다.

在美 종교철학자 박성배 또한 퇴계의 언행 속에 ‘믿음’과 ‘수행’ 등 숨길 수 없는 종교적인 성격이 무수히 발견된다고 주장한다. 즉 일반 학자들은 天理를 지식의 차원에서만 받아들였지만, 퇴계는 天理의 실재를 마치 눈으로 보는 듯 확신했고 일생동안 天理대로 살려고 애를 썼다는 것이다.⁵²⁾ 박성배는 퇴계의 理에 대한 믿음이 다분히 종교적이었으며, 퇴계의 ‘敬’ 공부 또한 理에 대한 믿음의 발로라고 해석하였다. 그리고 理를 말하고 敬을 말할 때에는 마치 말로 표현할 수 없는 깊은 종교적인 경지를 체험한 사람처럼, 때로는 말하기를 싫어하기도 하고 말을 해도 모호하거나 전후 모순되는 말을 태연히 했다는 점을 종교적 태도[성격]로 지적했다.⁵³⁾ 이태리의 학자

50) Wei-ming Tu, 「李退溪의 心性論」(『退溪學報』 19호, 1978), [『퇴계학연구논총』(제9권), pp. 190~191 참조]

51) Charles Fu, “The Philosophical Originality of T’oegy as Chu Hsi’s Successor”(『退溪學報』 49호, 1986), [『퇴계학연구논총』(제9권), p.112 참조]

52) Park Sung-bae(박성배), 「퇴계사상의 종교적 성격」(『退溪學報』 44호, 1984), [『퇴계학연구논총』(제9권), p.248 참조]

53) Park Sung-bae(박성배), 「퇴계사상의 종교적 성격」, [『퇴계학연구논총』(제9권), pp.251~255 참조]

Paolo Santangelo는 마치 종교와도 유사한 퇴계의 태도가 그의 학문과 도덕성의 기초가 된다는 점을 강조하였는데,⁵⁴⁾ 그것에 대한 구체적인 근거를 제시하지는 않았다.

인간은 자신의 삶 안에서 자기만의 존재 이유를 찾는다. 우리의 삶을 의미 있고 진실되게 하는 원동력은 인간이 태어날 때부터 가지고 있는 ‘경외심’과 ‘숭고함’에 있다. 그래서 괴테는 경외심(bewunderung und ehrfurcht)을 일컬어 인간이 지닌 가장 좋은 면이라 하였으며, 그것에 사로잡히게 되면 깊은 내면에서 어마어마한 것을 느끼게 된다고 고백하였다.⁵⁵⁾ 심지어 아인슈타인은 神의 이름을 ‘경외심’이라 했다. 그는 ‘경외심’에 대해 말하면서, “우리가 경험할 수 있는 가장 아름다운 감정은 신비한 것이다. 그것은 모든 진정한 예술과 과학의 근거이다. 이러한 감정이 낮은 사람, 더이상 놀라지 않고 경외감에 사로잡혀 있을 수 없는 사람은 죽은 존재나 다름없다. 우리들에게 불가해(不可解)한 것이 실제로 존재한다는 것을 아는 것은, 그 자체가 가장 높은 지혜와 가장 빛나는 아름다움으로 나타나는데, 그것은 우리의 무더진 감각능력으로는 그것의 가장 원시적인 형태만을 이해할 수 있을 뿐이다. 이러한 지식, 이러한 느낌은 진정한 종교성의 중심에 있다. 이런 의미에서, 그리고 이런 의미에서만 나는 진실한 종교인의 대열에 포함된다 고 할 수 있다.”⁵⁶⁾ 이러한 의미에서 본다면 퇴계의 저작은 경외심을 담은 책이라 할 수 있다. 즉 퇴계의 저작은 자신의 삶을 전환시킨 경외심과 숭고함에 관한 이야기라 할 수 있다. 진정한 종교인은 우주와 인간 안에 숨겨진 경외심을 찾아가는 순례자와도 같은 존재인데, 그러한 의미에서 본다면 아인슈타인뿐만 아니라 퇴계 또한 진정한 종교인이라고 할 수 있을 것이다.

일반적으로 한국 유학은 중국 유학에 비교할 때 종교적 감수성이 훨씬 풍

54) Paolo Santangelo, “T’oegyie, the Forger of Korean Neo-Confucian Orthodox Morality in the Context of Neo-Confucianism”(제8차 퇴계학 국제학술회의 발표문, 1986), 『퇴계학연구논총』(제9권), p.486 참조]

55) 루돌프 오토, 『聖스러움의 의미』, 김희성 역, (분도출판사, 1987), ‘앞머리 글’에서 재인용함.

56) Philipp Frank, *Einstein: His Life and Times* (New York: Alfred A. Knopf, 1947), p.284.

부하다. 상당수 한국 유학자들은 理라고 하는 형이상학적 관념을 언급하면서 종교적 분위기를 강하게 지니는 天의 관념을 함께 연상하였다. 특히 퇴계는 理의 개념에다 자발적 ‘능동성’을 부여하였다. 그는 晩年에 이르러 기대승의 지적을 받고 『大學講義』를 비롯한 고전을 다시 살펴본 결과 理 개념의 초월성과 실재성의 측면을 다시 확인하게 된 것이다. 이로써 퇴계는 주자학에서 원리로만 이해되던 天과 理의 개념에 생동적인 의미를 불어넣어 그것을 우리 삶 속에 끌어들었다. 이러한 퇴계의 학문적 경향은 후대 학자들에게도 많은 영향을 주었다.

조선 후기에 천주교를 받아들인 주된 세력들이 기호 남인이었다. 이들은 학문적으로 퇴계학과였는데, 그들은 퇴계의 사상이 천주교 신앙과 통한다고 생각했다.⁵⁷⁾ 예를 들면, 李檠(1754~1785)은 퇴계의 理發說을 『天主實義』와 비교하여 이해함으로써 ‘마음이 性靈에서 발한 것’이라는 종교적 의미로 받아들였다. 이러한 생각은 靈명한 上帝의 天命을 받은 心性 위에 經學을 재정립하고자 했던 丁若鏞의 경학사상의 기초가 되었다.⁵⁸⁾ 이러한 학문 풍토에서 한국 천주교는 유학자를 중심으로 한 자생적 신앙인들이 상당수 생겨났다.

이밖 또한 기독교 교리를 소개하는 서적을 통해 순수히 자발적으로 천주교를 받아들였다. 그는 이승훈을 권면하여 북경에서 우리나라 최초로 영세를 받도록 하였다. 개신교 또한 유학자 출신의 自生 종교인이 다수 배출되었고, 그러한 배경에서 선교사들이 오기도 전에 성경의 일부를 번역하고 선교사의 도래를 간절하게 기다리는 모습을 보이기도 하였다.⁵⁹⁾ 한국 유교의 이러한 종교적 친근성은 초기 기독교의 선교 역사에 긍정적 작용을 하게 되며, 또한 한국 기독교가 유교적 도덕주의의 색채를 띠게 되는 데에 결정적 역할

57) 양명수, 『퇴계사상의 신학적 이해』, p.10 참조.

58) 이광호, 「李退溪 철학사상이 丁茶山의 經學思想 형성에 미친 영향에 관한 고찰」(『退溪學報』 90호, 퇴계학연구원, 1996), pp.31~33 참조.

59) 손윤탁, 『선비 精神이 初期 韓國 基督教에 미친 影響』(영남대학교 박사학위논문, 2012), pp.96~102.

을 하게 된다. 그런데 한국 교회에 만연되어 있는 이러한 유교적 도덕주의가 기독교의 복음 지상주의를 받아들이는 데에 장애가 된다는 주장이 1950, 60년대까지만 하더라도 한국 기독교 내부에 상당한 힘을 발휘하고 있었다.⁶⁰⁾ 그렇지만 物主主義와 기복신앙이 판치는 지금의 한국 기독교를 보고 있노라면, 한국 기독교가 자기 수양의 영성을 마련하고 종교 본연의 역할을 하는 데에 있어서 오히려 유교사상과 퇴계사상의 도덕주의를 강화할 필요가 있을 것 같다. 도덕적인 삶만으로 종교를 설명할 수 없겠지만, 도덕성을 도외시한 종교 또한 ‘좋은’ 종교가 아님에 분명하다. 세속적인 가치에 타락하지 않으려면 인문주의적 ‘영성’이 필요하다. 철저히 자신을 성찰하고, 세계의 신비로움과 성스러움을 경건하게 받아들인 퇴계의 삶과 학문은 이 시대 종교인들에게 시사하는 바가 크다.

5. 퇴계학 연구의 시대적 과제와 비전

앞서의 논의에서 서양권 퇴계학 연구의 특징을 크게 세 가지 점으로 요약하였다. 첫째, 퇴계는 주자학의 권위자이면서 동시에 그의 학문은 주자학을 넘어서는 독창성과 웅대한 사상 체계를 가졌다. 둘째, 퇴계가 평생토록 집중했던 ‘心學’은 그 의미가 잃어버린 마음을 찾아가는 학문이라는 점에서 통시적인 의미를 갖는다. 셋째, 신비롭고 숭고한 세계에 대해 경건하고 겸허한 태도로 임한 퇴계의 삶과 학문에는 풍부한 종교적 감수성이 내재되어 있다.

그런데 이러한 특징들은 모두 퇴계학이 지닌 현대적 의미를 고민하고 있다. 퇴계학이 지역학적 의미를 넘어선 세계학이 되기 위해서는 반드시 현대적 시대가치에 부응해야 한다. 일찍이 신유학 연구의 대가 de Bery 교수는 신유학을 재생시키고자 할 때 그것은 반드시 그 시대의 진정한 가치를 인식

60) 蔡弼根, 「한국교회에 미친 유교사상」(『기독교사상』5권6호, 대한기독교서회, 1961), p.17.

하고 이해한다는 의미에서만 가능하다고 하였다.⁶¹⁾ 이것은 퇴계학도 마찬가지다. 그렇다면 이 시대의 사상적 가치는 어디에 있는가?

현대사회의 가장 큰 문제는 사람과 사람, 사람과 자연 사이의 유기적 관계를 강조하는 통합적 이해가 무너졌다는 점이다. 어떠한 방식으로든 단절된 관계의 회복이 필요하다. 철학은 지금 인간과 인간, 인간과 환경이 공존하는 이 시대의 사상을 기획할 수 있어야 한다. 나만이 아니라 인간과 인간이, 그리고 더 나아가서 자연계까지 그 철학적 시야에 두고 조화로운 세계를 기획할 수 있어야 한다. 이러한 가능성의 하나로 유학적 세계관을 주목할 필요가 있다.

유학은 인간을 사람과 사람, 사람과 세계 사이의 ‘사이[間]-존재’로 이해한다. 그러한 면에서 ‘유학적 자아’는 ‘상호 소통적 자아’라고 할 수 있다. 그리고 유학의 최고 덕목인 仁은 도덕적 실체인 동시에 만물의 相關性을 확인하는 소통적 자아의 본성이기도 하다. 즉 仁은 그 자체로 의미를 갖는 형이상학적 실체라기보다는 ‘관계’ 속에서 자신을 드러내는 ‘관계의 윤리성’이다.

퇴계는 『성학십도』의 「西銘圖」를 마무리하는 글에서, “성인이 되는 학문의 목표는 仁을 추구하는 데 달려 있습니다. 이 뜻을 깊이 체득할 때 비로소 자신이 천지 만물과 더불어 한 몸이라는 사실을 깨닫게 됩니다.”⁶²⁾라고 하였다. 이 말은 곧 성인이 되는 학문의 목표가 仁의 추구에 있고, 仁의 의미를 깊이 체득하는 것이 다름 아닌 천지 만물과 내가 한 몸이라는 ‘사이-존재’의 소통성을 자각한다는 의미이다. 바로 이러한 점에서 우리는 퇴계학을 폐쇄적이고 단절적인 자아론을 극복하고 상호 소통적 자아론을 형성하는 가능성으로 해독할 수 있다. 서양권 퇴계학 연구자들은 유학의 긍정적 가치를 심화시킬 수 있는 가능성을 퇴계사상에서 찾고 있다. Timothy S. Phelan은 퇴계학의 장점과 특징이 바로 개인을 사회에, 사회를 우주에 연결시키는 신

61) Wm. Theodore de Bery, “Neo-Confucian Studies, Present and Future”(『退溪學報』 14호, 1977), [『퇴계학연구논총』(제9권), p.32 참조]

62) 『聖學十圖』, 「西銘圖說」. “蓋聖學在於求仁. 須深體此意. 方見得與天地萬物爲一體.”

유학의 원리를 일반적으로 이해시키는 데에 있다고 주장한다. 그러면서 그는 퇴계학을 비롯한 한국유학의 요긴한 과제가 바로 ‘유가적 자아론’ 즉 ‘인간은 우주와의 조화 안에 존재한다’는 세계관을 충분히 설명하는 데 있다고 보았다.⁶³⁾ 이 말은 곧 퇴계학과 한국유학의 장점이 상호 관계의 조화론에 있다는 뜻이다.

어떠한 문화도 자기완결적일 수 없다. 타문화와 교류 관계 속에서, 좀 더 적극적으로는 타문화의 도움을 받아서 비로소 자신의 문화적 정체성을 확보하게 된다. 도가와 불가의 형이상학이 신유학을 탄생시켰고, 현대신유학이 유학에다 서구사상을 첨가하였듯이, 지금 우리는 유학에 다시 시대가 요구하는 가치를 담아낼 수 있어야 한다. 건강한 문화는 타자를 향해 열려 있으며, 보편적 가치관을 지향하는 새로운 변화를 거부하지 않는다.

63) Timothy S. Phelan, 「朱子の『易學啓蒙』과 李退溪의 性理學」(『退溪學報』 19호, 1978), [『퇴계학연구논총』(제9권), pp.115~119 참조]

현대와 세계에서 본 다산 정약용의 철학

-유곡(幽谷)으로부터 날아오른 한 마리 새가
교목(喬木)으로 옮겨 가다-

방인

경북대학교 철학과

1. 향내성(向內性)과 향외성(向外性)의 문제

일찍이 열암(洑巖) 박종홍(朴鍾鴻, 1903~1976) 선생은 철학에 향내성(向內性)과 향외성(向外性)의 두 측면이 있음을 말했다. 큰 맥락에서 본다면 다산 사상 속에 있는 유학사상은 향내적 측면이고, 서학의 수용은 향외적 측면에 해당된다. 다산 정약용(茶山 丁若鏞, 1762~1836)은 전통 유학을 계승하면서도 서학(西學)의 영향을 강하게 받은 철학자이다. 오늘 강연에서는 향내성과 향외성의 두 측면이 다산 철학에서 어떻게 표현되었는지에 주목하면서, 다산의 철학이 우리가 살고 있는 현대와 세계를 향하여 던지는 메시지가 무엇인지에 대해서 생각해 보고자 한다.

2. 다산 한 사람에 대한 고구(考究)는 곧 조선의 성쇠존망(盛衰存亡)에 대한 연구이다

위당(爲堂) 정인보(鄭寅普)는 “다산 한 사람에 대한 고구(考究)는 곧 조선사의 연구요, … 전(全) 조선의 성쇠존망(盛衰存亡)에 대한 연구”라고 말하였다. 이것은 다산 정약용의 사상이 조선 후기의 역사발전과 매우 긴밀하게

연관되어 있음을 말한 것이다. 그러나 다산 사상에 관해 일치된 견해는 없으며, 철학적 관점 혹은 역사적 관점에 따라 여러 가지 방식으로 다산을 평가해왔다. 일제강점기 시대에 백남운(白南雲)은 다산을 지극히 모순적인 인물로 묘사하였다.

다산의 사상은 양반출신이면서도 양반은 아니고, 유학(儒學)의 출신이면서도 순수학자(純儒學者)는 아니며, 서학(西學)의 신도이면서도 익혹(溺惑)이 아니라 섭취(攝取)이었고, 배교자(背敎者)이면서도 실천가이었던 것이며, 봉건시대의 출생이면서도 소극적이거나 봉건사회를 저주하였던 것이다. 그러나 전적으로 보아서 봉건사회를 완전히 해탈한 것도 아니고, 근세적 자유사상을 적극적으로 제창한 것도 아니다. 이것은 과도적 존재의 반영으로서 이해하지 않으면 안 될 것이다.)¹⁾

백남운에 따르면 다산에게서 발견되는 이러한 사유(思惟)의 중층성(重層性)은 다산 사상이 ‘과도적 존재의 반영’이기 때문에 나타나는 불가피한 현상이다. 일제강점기 이후 오늘에 이르기까지 다산에 대한 평가는 계속 변동되어 왔다. 국학(國學) 운동의 계열에서는 다산학을 민족정신의 고취를 위한 목적으로 다산학을 연구하였는데 위당(爲堂) 정인보(鄭寅普)가 여기에 속한다. 반면에 백남운(白南雲)과 최익한(崔益翰)은 다산학이 봉건에서 근대로 가는 과도기에서 선구적 역할을 한 것으로 보았는데, 이것은 다산학을 탈(脫) 유교로 가는 과도기적 이행단계에 있는 것으로 보는 관점이다. 이와는 반대로 유학사상의 내재적 발전과정의 흐름속에서 다산학을 이해하는 관점도 있다.

홍이섭(洪以燮)이 유교주의의 관점에서 다산학의 기본이념을 애민(愛民)과 경세(經世)에서 찾은 것과 이을호(李乙浩)가 다산의 경학을 수사학(洙泗

1) 백남운 「丁茶山의 思想」 『1935년 다산서세 백주년 기념행사』, 동아일보: 1935.7.14(박홍식, 「일제강점기 鄭寅普·安在鴻·崔益翰의 茶山 연구」, 『다산학』 17호, 2010. pp.83-84에서 재인용)

學)에 바탕을 두고 유학의 혁신을 시도한 개신유학(改新儒學)이라고 파악한 것이 이러한 사례에 해당된다. 다산학을 바라보는 시각에는 유학의 내재적 발전과정 혹은 유학사의 전개과정에 입각해서 보는 관점, 서구적 근대화의 관점, 민족주의 혹은 국학운동의 관점, 일국사(一國史)·동아시아사·세계사의 전개과정에서 보는 관점, 오리엔탈리즘(orientalism)의 관점, 동서문화 교섭사의 관점 등 여러 관점이 교차한다. 이러한 다양한 시각에 따라 다산은 선진(先秦) 유학에서 수사학(洙泗學)의 원류를 찾으려고 했던 전통주의자, 성리학의 관념성에 반대한 반(反)주자학자, 경세치용(經世致用)을 추구했던 실학자, 서구문물을 적극적으로 수용했던 서학자(西學者), 신아구방(新我舊邦)을 외친 개혁주의자, 동서철학의 통섭을 시도한 철학자 등 다양한 모습으로 그려진다. 이러한 시각차는 다산 정약용의 철학이 갖는 향내성(向內性)과 향외성(向外性)의 두 측면에서 유래하는 것이며, 다원적 가치가 충돌함으로써 불가피하게 발생하는 것이다. 중요한 것은 이러한 다원성을 인정하고, 그 바탕위에서 다산과 우리 시대가 어떻게 연결되어 있으며, 다산 철학이 우리에게 어떤 의미를 갖는가에 대한 질문을 던지는 일이다.

3. 실학(實學)을 되돌아보다

다산학과 그의 시대의 학풍은 오랫동안 실학(實學)이라는 명칭으로 불려왔다. 천관우(千寬宇)는 조선 후기의 학풍을 통틀어서 실학이라고 명명했다. 천관우가 실학의 핵심을 경세치용(經世致用)과 이용후생(利用厚生)과 실사구시(實事求是)에서 찾은 것은 실학연구의 진로를 형성하는데 큰 영향을 미쳤다.

일제 강점기 시대에 정인보(鄭寅普), 문일평(文一平), 안재홍(安在鴻) 등은 1935년에 다산 서세(逝世) 100년을 맞아 『여유당전서』를 편찬하고 다산학을 민족정신을 불리일으키는 기치(旗幟)로 내세우고자 했다.

최익한(崔益翰)은 『여유당전서』의 간행이 갖는 역사적 의미를 축하하면

서 1938년 12월 9일부터 1939년 6월 4일에 이르기까지 동아일보에 『여유당전서를 독(讀)함』이라는 글을 65회에 걸쳐 연재했다. 그러나 최익한은 연재의 목적이 다산을 맹목적으로 찬양하는데 있는 것이 아니라 다산 사상의 내포와 학문적 경륜의 가치를 역사의 발전법칙에 의하여 객관적으로 비판하는데 있다고 밝혔다. 1950년대에 남한에서는 홍이섭(洪以燮)이, 그리고 북한에서는 최익한(崔益翰)이 실학을 봉건적 주자학으로부터 근대로 이행하는 과도기적 사상으로 보는 관점에서 실학연구를 이어갔다. 이러한 관점은 근대사상의 맹아(萌芽)를 실학에서 찾으려는 견해로서 학계의 폭넓은 지지를 얻었다.

그러나 한우근(韓右勛)은 17-19 세기의 학풍을 대표하는 용어로 실학이라는 용어를 쓰는 것에 대하여 반대했다. 무엇보다도 실학이 조선후기에 널리 사용되던 용어가 아닐 뿐 아니라, 성리학자들도 이학(理學)을 허학(虛學)과 맞서는 실학으로 정의했기 때문에 실학이라는 용어를 탈성리학적 맥락에서 사용하는 것은 적절치 않다는 것이다.

최근에는 실학 개념의 해체를 주장하는 견해들이 곳곳에서 터져 나오고 있다. 한영우(韓永愚)는 중세와 근대, 혹은 주자학과 실학으로 구분하는 이 분법에 의문을 제기하고, 실학 개념의 해체를 논의했다. 그리고 강명관(姜明官)은 “실학은 자본주의적 근대로의 발전이라는 20세기 한국사회의 지향에 맞춰 구성된 것”이라고 하고, 또 “실학을 내재적 발전론과 연관지어 해석하는 것은 시장경제와 근대국가를 역사적 필연으로 전제하는 것”이라고 비판하였다. 실학은 조선 후기에 유행하던 용어도 아니었고, 일제강점기 시절의 지식인들이 덧씌운 것이었기 때문에, 용어의 적합성에 대한 비판은 나름대로 타당하다. 다만 실학이라는 용어를 대체할 수 있는 적합한 명칭은 아직 제안되지 않았다.

4. 시대정신(Zeitgeist)과 패러다임 쉬프트(paradigm shift)

실학이라는 용어의 적합성에 대해 의심한다고 하더라도 17-19 세기의 조선 후기의 학풍에 실제로 탈리학(脫理學) 혹은 탈주자학(脫朱子學)의 경향이 있었다는 것까지 부정할 수는 없을 것이다. 철학사에는 연속성과 불연속성의 두 가지 차원이 병존한다. 설령 조선 후기의 사상에서 성리학자들의 주장과 겹치는 부분이 있다고 하더라도 여러 세기동안 견고했던 중세적 사유의 틀을 깨고 시대정신(Zeitgeist)이 새로운 방향으로 나아갔다는 것까지 부정할 수는 없다. 한 시대를 대표하는 사상가는 시대정신의 변화를 다른 사람보다 더 앞서 파악하며, 그 변화의 조짐을 패러다임 쉬프트(paradigm shift)로 담아낸다. 다산 정약용의 철학에서 나타나는 사유체계의 형성에 영향을 미친 여러 가지 요소가 있지만 그 중에서도 가장 큰 영향을 미친 것은 서학(西學) 사조(思潮)의 유입이었다.

명나라 만력제(萬曆帝) 때 마테오 리치(Matteo Ricci, 利瑪竇)는 서양의 지도와 천문학과 수학 등을 소개함으로써 중국인들 뿐 아니라 조선 후기의 지식인들에게 광범위한 영향을 미쳤다.

1784년 4월 15일에 23세의 청년 정약용은 만형수의 기일(忌日)에 제사를 지내고 서울로 돌아오는 배위에서 이벽(李穡)으로부터 천지造化(天地造化)의 시초에 대해 처음으로 듣게 된다. 훗날 「선중씨묘지명(先仲氏墓誌銘)」에서 “황홀하고 놀라워 마치 끝없이 광대한 은하수를 보게 된 것 같았다(惘然驚疑, 若河漢之無極)”라고 회고했을 정도로, 이 때 다산이 받은 지적 충격은 컸다. 다산은 이벽으로부터 마테오 리치의 『천주실의』를 구해서 읽고, 한양의 수표교(水標橋) 근처에 있는 이벽의 집에서 매형(妹兄) 이승훈(李承薰)으로부터 ‘사도(使徒) 요한(若望, Apostle John)’이라는 세례명으로 영세(領洗)를 받았다.

하지만 1791년에 전라도 진산(珍山)에서 윤지충(尹持忠)이 모친상을 맞아 조상의 위패(位牌)를 불태우고 제사를 거부한 사건이 발생하면서, 다산

도 천주교와 거리를 두지 않을 수 없었다. 다산은 1797년에 동부승지(同副承旨)를 사직(辭職)하기를 청원하는 「변방사동부승지소(辨邊司同副承旨疏)」를 정조(正祖)에게 올려서 천주교와의 관계를 해명하였다, 다산은 상소문(上疏文)에서 서양사설(西洋邪說)이 깨닫지 못하는 사이에 기름이 스며들고 물이 젖어드는 것처럼 마음속 깊이 침투하여 가지가 얽히듯이 뿌리를 내렸다고 고백하고, 진산(珍山) 사건 이후로는 천주교와의 관계를 완전히 끊었다고 선언하였다.

그러나 진산 사건 이후로 황사영 백서사건과 신유사옥이 잇따라 터지면서 다산과 그 주변 인물들은 풍전등화(風前燈火)의 운명에 처해지게 된다. 다산은 조선 사회에 잇달아 몰아닥친 퍼펙트 스톰(perfect storm)의 한 가운데 있었다. 황사영(黃嗣永)은 다산의 조카사위였고, 윤지충(尹持忠)은 다산의 외가 친척이었다.

다산은 1800년 39세에 고향 초천(苕川)으로 돌아와 여유당(與猶堂)이라는 당호(堂號)를 내걸고 조심스럽게 살아가겠다고 다짐했으나 곧이어 1801년 신유년에 불어닥친 참화(慘禍)를 피할 수는 없었다.²⁾ 다산의 셋째 형인 정약중(丁若鍾, 1760~1801)은 지금의 서울역 철길 옆에 있는 서소문 형장에서 참수되었고, 그의 아들 정철상(丁哲祥)과 정하상(丁夏祥)도 역시 같은 운명에 처해졌다.

다산이 천주교에 깊이 연루되어 있다는 의혹을 받았음에도 불구하고 그의 둘째 형 정약전(丁若銓)과 함께 신유사옥에서 살아남을 수 있었던 것은 천주교 신자라는 확실한 증거가 나타나지 않았기 때문이었다. 다산이 진산 사건 이후로 천주교에 대한 신앙을 버렸는가 하는 것은 해묵은 논쟁거리이다. 천주교 측에서는 다산이 겉으로 배교(背敎)했을지언정 마음속 깊이 신앙을 지키고 있었으며, 심지어 임종(臨終) 시에 종부성사(終傳聖事)까지 받

2) 與猶堂은 『道德經』의 “조심함이어 마치 겨울에 내를 건너는 듯하고, 머뭇거리며 마치 사방의 이웃을 두려워하는 듯하다.(與兮若冬涉川, 猶兮畏四隣)”라는 문구에서 ‘조심하고 망설인다’는 뜻의 ‘與’와 ‘머뭇거리며 주저한다’는 뜻의 ‘猶’자를 취하여 합성한 글자이다.

았다고 주장한다. 그러나 최익한은 다산이 한 때 유교로부터 천주교로 전환한 적이 있었지만 마침내 교회를 탈퇴했다고 보았다. 최익한에 따르면 서학의 도입 초기에 서교와 서학이 혼동되는 경우도 많았지만, 적어도 이익(李瀼), 이가환(李家煥), 정약용 등은 서교(西敎)와 서학(西學)을 구분하였다는 것이다. 그리고 박종홍(朴鍾鴻)은 다산이 저술한 『상례사전(喪禮四箋)』에는 천주교적 세계관의 입장에서는 용납될 수 없는 부분이 많으며, 그가 세상을 떠날 때 유교의 장례 절차를 따를 것을 당부했다는 점을 들어서 그가 천주교에 입교했다면 이러한 일은 일어날 수 없는 일이라고 주장하였다.

그러나 다산이 이 때 서교(西敎)를 버렸다고 하더라도 서학(西學)까지 버린 것은 아니었다. 다산의 시대에는 서양의 종교와 철학과 과학에 대한 구분이 엄밀하지 않았으며, 서구문명을 통틀어 서학이라고 부르는 경우가 많았다. 여기에 비해서 다산은 서양의 과학과 종교를 명확히 구분하였고, 서양의 종교에 대해서는 나중에 거리를 두었지만 서양의 과학과 철학에 대해서는 수용적 태도를 유지했다. 종교가 아닌 철학의 영역에서 본다면 다산은 진산사건과 신유사옥 이후로도 서학을 떠나지 않았음이 분명하다. 신유사옥 이후의 다산의 저술에서 천주교 신앙을 증명하는 내용은 나오지 않지만, 상제(上帝)에 대한 관점은 그대로 유지되고 있다. 우리는 이것을 종교적 신앙과 구별된 철학적 신앙이라고 부를 수 있다.

마테오 리치의 『천주실의』가 다산의 철학사상의 형성에 지속적으로 영향을 미쳤다는 것은 유배기 이후의 저술을 통해서도 확인된다. 다산은 1784년에 정조(正祖)가 『중용』 80조문에 대하여 질의(質疑)하였을 때 기(氣)를 자유지물(自有之物)이라고 하고, 리(理)를 의부지품(依附之品)이라고 한 적이 있었다. 이것은 마테오 리치가 『천주실의』에서 아리스토텔레스의 실체(substance)-속성(attribute)을 자립자(自立者)-의뢰자(依賴者)라고 한역漢譯했던 것을 차용借用한 것이었다. 다산은 비록 간접적이기는 하지만 마테오 리치라는 통로를 거쳐서 서양철학의 전통에 접할 수 있었다. 다산은 1814년에 유배지 강진에서 『중용강의보(中庸講義補)』를 펴내면서 『천주실의』

와 관련된 부분을 삭제하지 않고 그대로 남겨 두었다. 뿐만 아니라 같은 해 저술된 『맹자요의』에서는 서학의 영향이 현저하게 나타난다. 다산은 『춘추고징(春秋考徵)』에서 상제(上帝)를 천지(天地)와 신(神)과 인간과 만물을 조화(造化)·재제(宰制)·안양(安養)하는 존재로 정의하였는데, 이것은 마테오 리치가 『천주실의』에서 천주에 대한 정의와 놀라울 정도로 비슷하다. 『춘추고징』은 1808년에 초본(草本)이 나오고, 1818년에 완성되었으며, 1833년에 최종적으로 증보(增補)된 서적이다. 따라서 『천주실의』의 영향은 강진 유패기 뿐 아니라 해배(解配) 이후로도 지속되었음을 알 수 있다.

다산이 『역학서언』에서 언급한 재제지천(宰制之天)도 역시 같은 맥락에서 이해된다. 이 때 재(宰)는 주재(主宰)를 뜻하지만 제(制)는 제작(制作)을 뜻한다. 천주(天主)가 우주를 제작했다는 개념은 『천주실의』에 나오기는 하지만, 사실은 플라톤(Platon)의 『티마이오스(Timaios)』에서 데미우르고스(Demiurgos)가 우주를 제작하였다고 한 이야기를 가져온 것이다.

데미우르고스는 유대교가 아니라 그리스의 신이므로 이러한 사상의 기원은 헤브라이즘(Hebraism)이 아니라 헬레니즘(Hellenism)에 있다. 마테오 리치는 누대(樓臺)나 옥방(房屋)도 공장(工匠)의 솜씨를 빌려서 만들어지는데, 하물며 천지(天地)가 저절로 이루어질 리 없기 때문에 천지에도 제작자(制作者)가 있어야 한다는 논리를 써서 중국의 지식인들을 설득시켰다. 다산이 『역학서언』의 「육덕명석문초(陸德明釋文鈔)」에서 우주발생을 전식지가(埴埴之家)가 용기(甕器)를 만드는 과정에 비유한 것은 플라톤이 『티마이오스(Timaios)』에서 데미우르고스(Dēmiourgos)가 세계를 제작(制作)했다고 설명한 방식과 비슷하다.³⁾ 다산은 단지 마테오 리치의 천주(天主)를 상제(上帝)로 바꾸었을 뿐이다. 이 밖에도 1814년에 강진에서 저술한 『맹자요의(孟子要義)』에 나타나는 성기호설(性敬好說), 영지(靈知), 기호(嗜好), 자주지권(自主之權) 등의 개념도 역시 서학의 영향을 보여준다.

3) 拙稿, 「정약용의 주역 해석에 보이는 우주발생론적 관념과 마테오 리치의 영향-창조론과 생성론의 절충」, 『다산학』 제35호, 다산학술문화재단, 2019. pp.272-273.

5. 오리엔탈리즘(orientalism)과 옥시덴탈리즘(occidentalism)

기독교의 신학자들이 아무리 창의적 해석을 만들어 내더라도 창시자의 한계를 벗어날 수 없는 것처럼, 다산도 공자의 가르침에서 벗어나려고 감히 시도하지 못했다. 조선후기에 천주교도들이 사문난적(斯文亂賊)의 무리들로 공격받았다는 것을 생각하면, 유학정통론을 고집했던 다산이 천주교와 연루되었다는 의심을 끊임없이 받은 것은 매우 역설적이다. 마테오 리치의 보유론(補儒論)은 중국에서는 큰 성공을 거두지 못하였으나, 조선에서는 다산 정약용이라는 열렬한 추종자를 얻었다. 그러나 마테오 리치와 다산 정약용이 다같이 보유론자로 분류될 수 있다고 하더라도 보유론을 주장한 목적은 근본적으로 달랐다. 마테오 리치는 천주교를 중심에 두고, 유학을 보조(補助)로 삼았지만, 다산은 정반대로 유학을 중심에 두고, 천주교를 보조로 삼았다. 마테오 리치는 중국어를 사용하면서 유가 경전을 인용하였고, 중국의 문화 전통을 존중함으로써 중국인들의 환영을 받았다. 그러나 그것은 유교 지식인들을 설득시키기 위한 전략적 차원에서 비롯된 것이었다. 반면에 다산 정약용은 마테오 리치의 영향을 받아 서양철학의 개념을 부분적으로 도입하였지만 유학의 사유틀을 벗어나지는 않았다. 다산은 1797년에 정조에게 올린 「변방사동부승지소(辨辨辯司副承旨疏)」에서 마테오 리치를 유문(儒門)의 별파(別派) 정도로 생각했다고 변명하였다. 오늘날의 관점에서 본다면 매우 이상한 견해처럼 보이지만, 성호(星湖) 이익(李瀾)도 “만약에 자갈과 모래를 걸러내고 명론(名論)만을 취한다면 곧 유가(儒家)와 같은 유(流)이다”라고 말한 바 있었다. 마테오 리치의 보유론을 오리엔탈리즘(orientalism)이라고 한다면, 다산의 서학(西學)에 대한 견해는 옥시덴탈리즘(occidentalism)의 한 종류라고 할 수 있다. 전자가 서양에 의해 구성된 동양에 관한 인식이라면, 후자는 동양에 의해 구성된 서양에 관한 인식이다. 양자는 모두 문화적 선이해(先理解)에 의해 결정된 지향성을 지닌다.

6. 문명 사이의 대화와 충돌: 서양문화의 충격에 대응하는 세 가지 방식

서구 문명과 동아시아의 초기의 만남은 아편전쟁 이후로 노골화된 서구의 제국주의 침략의 양상과는 사뭇 달랐다. 마테오 리치는 『교우론(交友論)』을 지어서 군자(君子)의 우정(友情)에 대해서 논하였고, 중국 사대부들은 마테오 리치를 서사(西士), 즉 서양선비로 대접하였다. 서양인들은 자명종(自鳴鐘)과 세계지도와 천체관측 기구를 가져와서 중국인들의 환심을 샀고, 중국인들은 서양 선교사들이 전해준 유클리드 기하학에 열광했다. 그러나 서학의 도입 초기에 동아시아의 지식인들은 중국문화가 서양 근대 문화의 형성에 상당한 영향을 미쳤다는 것을 잘 알지 못했다. 최익환은 동양문명과 서양문명의 교류가 상호적이고, 쌍방향적으로 일어났다는 점을 정확하게 지적했다.

계몽학파를 중심으로 전개된 중국 문명론은 유럽 전반에 중대한 영향을 주었다. 그리하여 17세기 이래 서양 기독교의 동점(東漸) 시도는 그들 전도사들의 의지와는 반대로 도리어 중국문명의 서점(西漸)을 야기하였다. ... 그 반면에 전자는 서구 자본주의의 물질적 공세에 편승하여 침략의 전초병(前哨兵)으로 출현한데 비해, 후자는 동방 노대국(老大國)의 중세기 금관(金冠)이 아무리 휘황한 광채를 발휘하였더라도 결국은 박물관의 귀중한 진열품으로 돌아가고 말았다. ... 우리 동방에서 봉건적 전제주의와 유교 도덕은 일반 인민과 선진 인사들에게는 더는 견딜 수 없는 고통의 질곡이 되었기 때문에 그로부터 벗어나려는 사상적 투쟁이 이미 개시되었는데도 서구의 선진 인사들은 이를 이론적으로 수입하여 우수한 것으로 혹은 합리적인 것으로 간주하고, 자기 사회의 중세기적 제도와 종교를 비난, 공격하는 사업에 유리한 무기로 각각 사용했다. ... 서구 인민과 선진 인사들에 의해 이미 파탄되고 혹은 타기(唾棄)되어버린 기독교회와 교리를 우리 조선의 실학파 인사들이 새로운 흥미를 가지고 감수하며 연구하여 그로부터 대중의 실천

성과 열렬한 신도심을 적발, 추출하여 유학의 공리공담(空理空談)과 양반 계급의 위선, 타락적 행동에 대립시켰던 그 일련의 사실들을 또한 긍정적으로 이해하지 않을 수 없다.⁴⁾

잘 알려진 것처럼 서학이 금지(禁止)의 대상으로 변하게 된 계기는 전례(典禮) 논쟁(rites controversy)에 있었다. 마테오 리치에 이어서 중국 예수회의 제2대 회장이 된 롱고바르디(Niccolo Longobardi)는 제사를 우상숭배의 행위로 간주하였다. 그는 마테오 리치가 상제(上帝)와 천(天)을 천주(天主, Deus)와 동일한 개념으로 본 것에 대해서도 이의를 제기했다. 로마 교황청이 제사 금지를 공식적으로 선언한 이후로 천주교는 유교와 정면으로 충돌했다. 미국의 정치학자 새뮤얼 헌팅턴(Samuel Huntington)이 언급했던 문명의 충돌(clash of civilizations)은 18-19세기 조선에서 실제로 발생했던 역사적 사건이었다.

서양문화의 유입은 동아시아에 문화적 충격과 세계관의 변화를 가져왔다. 이질적 문화의 수용은 자기 정체성의 변화를 불가피하게 수반한다. 조선의 지식인들은 너무나 오랫동안 중화(中華) 문명을 이상으로 삼고 소중화(小中華)를 자처했다. 그러나 서양인들이 가져온 세계지도에 중국(中國)은 지도(地圖)의 중앙에 그려져 있지도 않았다. 중국 이외에도 또 다른 타자(他者)가 있다는 것을 인식하게 되면서 화이(華夷)의 구별에 바탕을 둔 세계관에 변화는 불가피하게 다가왔다. 서구사상의 유입이라는 상황을 맞아 조선의 지식인들이 취했던 대응방식으로는 세 가지 유형이 있었다.

첫째, 위정척사론(衛正斥邪論)은 외래사상을 단호하게 배격하고 전통사상을 수호하고자 했다. 위정(衛正)이란 바른 것을 지킨다는 뜻이며, 척사(斥邪)는 옳지 못한 것을 배척한다는 뜻이니, 그들에게 올바른 것이란 이기설(理氣說)과 심성론(心性論)을 중심으로 체계화된 성리학을 의미했고, 옳지

4) 최익한, 『실학파와 정다산』, 송찬섭 엮음, 서해문집, 2011. pp.270-271.

못한 것은 전통사회를 위협하는 천주교를 의미했다. 위정척사론자들은 화이론(華夷論)에 입각해서 천주교를 국가의 전통질서를 파괴하는 반국가적인 위협사상으로 간주하였다. 그들은 유교적 윤리관에 입각해서 천주교를 이단사설(異端邪說)로 배척하였으며, 천주교 신자들을 금수(禽獸)로 간주했다. 조선사회가 제사 금지에 대하여 이처럼 격렬하게 반응했던 것은 그들의 정체성이 위협당했다고 느꼈기 때문이었다.

둘째, 개화사상(開化思想)은 중국의 전반서화론(全般西化論)과 마찬가지로 전통사상을 버리고 서양문화를 전반적으로 수용할 것을 주장하였다. 개화사상은 정치적으로는 서양의 입헌군주제와 공화제의 도입을 추구하고, 경제적으로는 서양의 선진 과학기술을 도입함으로써 상공업을 개발하고 근대산업 체제를 수립하는 것을 추구하고, 그리고 사회적으로는 신분제도의 폐지, 국민참정권 제도의 확립, 자유민권사상과 민주주의의 도입 등을 실현함으로써 자유와 평등 개념에 바탕을 둔 시민사회를 수립하려는 것을 궁극적 목표로 삼았다. 개화사상가들의 목표는 서양의 선진 과학기술을 도입함으로써 자주적 근대화와 근대국민국가를 건설하는데 있었다. 한국의 근대화 과정은 개화사상가들이 추구하던 방향과 대체로 일치하며, 오늘날 한국의 정치체제는 개화사상가들이 추구하던 방향과 겹치는 부분이 많다.

셋째, 동도서기론(東道西器論)은 전통을 유지하면서 서구의 과학기술을 오로지 도구적 차원에서 수용하고자 했던 사상적 운동이다. 이것은 위정척사론과 개화사상의 절충적 형태로서, 정신적 전통에서는 유교사상을 지키지만 과학기술의 측면에서는 적극적으로 서양문명을 받아들일 것을 주장했다. 이것은 중국의 중체서용론(中體西用論)과 일본의 화혼양재론(和魂洋才論)과 그 성격이 유사하다.

그렇다면 다산은 세 종류의 유형 가운데 어디에 속하는 것일까? 다산은 한편으로는 공자와 맹자에 의해 세워진 수사학(洙泗學)의 전통을 계승하는 것을 궁극 목표로 삼았다. 다산은 왕필(王弼)과 한강백(韓康伯)의 도가적 『주역』 해석을 이단(異端)으로 판정하고 맹렬하게 공격했다. 이러한 점에서

볼 때 다산은 유교정통론자로 볼 수 있다. 다른 한편으로 다산은 서양의 과학기술에 대해서 적극적으로 수용할 것을 주장했다. 다산은 「기예론(技藝論)」에서 효제(孝弟)는 옛 성현의 책을 읽고 실천하면 되지만, 이용후생(利用厚生)을 위한 백공(百工)의 기예는 외국으로부터 적극적으로 받아들여 배우지 않으면 안된다고 하였다. 또 「경세유표」에서는 공조(工曹)에 이용감(利用監)을 설치하여 외국의 기예를 수입할 것을 주장하였다. 다산 정약용이 수원성을 쌓을 때 사용했던 기중기(起重機)는 예수회 선교사 요한 테렌츠 슈렉(Johann Terrenz Schreck, 鄧玉函)의 저서 『기기도설(奇器圖說)』을 보고 제작한 것이었다.

따라서 큰 맥락에서 보면 다산도 동도서기론자로 분류될 수 있다. 다만 다산이 이기론(理氣論)을 아리스토텔레스의 실체(substance)와 속성(attribute)의 범주론에 의거해서 설명한 것은 동서철학의 통섭(統攝, consilience)을 시도한 것이기 때문에 일반적 동도서기론자와는 차별화된다. 최익한은 다산의 이용후생론(利用厚生論)이 연암(燕巖) 박지원(朴趾源, 1737~1805)과 초정(楚亭) 박제가(朴齊家, 1750-1805)가 주장했던 북학론(北學論)과 같은 맥락에 있으며, 개화론(開化論)과 계몽사상의 선구(先驅)가 된다고 보았다. 그러나 다산이 도학(道學)과 기예(技藝)가 분리될 수 없다는 것을 간과했고, 사회진화론적 시각을 오로지 기예의 방면에 한정해서 적용한 것을 그의 한 계로 보았다.

7. 탁고개제(托古改制)와 신아구방(新我舊邦)

일제 강점기 이후로 유교는 지배적 이념의 지위를 급속하게 상실해 갔다. 최익한은 동아일보에 『여유당전서를 독(讀)함』이라는 글을 연재하고, 나중에 『실학파와 정다산』을 써서 다산 정약용의 사상을 높이 평가하였지만 그에게 유교는 지배 계층의 봉건적 이데올로기에 불과했다. 최익한은 다산의 탁고개제(托古改制)가 신아구방(新我舊邦)을 위한 불가피한 방법이었

다고 인정하지만, 그것은 현재의 몸에 고제(古制)의 의상(衣裳)을 걸치는 것과 같고, 교목(喬木)으로부터 유곡(幽谷)으로 들어가는 것과 같다고 비유하였다. 교목은 키가 큰 나무를 가리키며, 유곡은 깊은 계곡을 가리키는 말이니, 『맹자』 「등문공(滕文公)」에 “나는 깊은 골짜기에서 나와서 교목으로 옮긴다(出於幽谷, 遷于喬木)”라는 말은 들어 보았으나, 교목에서 나와서 다시 깊은 골짜기로 들어간다는 얘기는 들어보지 못했다(吾聞出於幽谷, 遷于喬木者, 未聞下喬木而入於幽谷者)”라는 말이 나온다. 맹자는 이 구절을 『시경(詩經)』 「소아(小雅)」 「벌목(伐木)」의 “출자유곡, 천우교목(出自幽谷, 遷于喬木)”에서 가져왔다.

새가 깊숙한 골짜기에서 나와 높은 나무로 옮겨가는 것은 자연스러운 행위이지만, 거꾸로 높은 나무로부터 다시 깊은 계곡으로 들어가는 것은 퇴행적(退行的) 행위이다. 최익한에게 유교는 고제(古制)의 의상(衣裳)에 불과했고, 봉건사회는 빠져나와야 할 유곡(幽谷)이었다. 고대의 유교전통으로 복귀하는 것에 대한 비판적 태도는 안재홍(安在鴻)에게서도 나타난다. 안재홍은 「유림 제씨(諸氏)에게 격(檄)함」이라는 글을 써서 “공구씨(孔丘氏)의 도(道)가 수천백년을 지난 오늘날에 이미 시대사상과 저어(齟齬)되는 바가 많은 것은 필연적인 일”이라고 하였다.

일제강점기 시대에 다산학을 둘러싸고 벌어졌던 여러 쟁점들은 오늘날에도 부분적으로 유효하다. 최익한이 유교를 벗어버려야 할 고제(古制)의 낡은 의상(衣裳)이요, 빠져나와야 할 음침한 유곡(幽谷)으로 보았던 것처럼 현대의 대한민국 국민들도 유교를 그렇게 대하고 있는 듯하다. 최익한과 백남운처럼 역사발전의 필연적 법칙을 전제하는 관점에서 다산과 유교를 이해하는 것에 대해서 반대할 수는 있겠지만 역사의 발전에 대한 믿음은 현대에도 확고하다. 일제강점기 시대와 비교해서 달라진 점은 서구화가 더욱 심화되었다는 데 있다. 현재 한국에서 취하고 있는 문화모형은 동도서기론(東道西器論)이라기보다는 전반서화론(全般西化論)에 가깝다. 이것은 서구문명을 도구로 사용할 뿐 아니라 서양의 문명 전반을 받아들이는 것이므로 오

히려 서도서기론(西道西器論)이라고 불려야 할 것이다.

8. 줄탁동기(啐啄同機): 뇌옥(牢獄)의 암흑(暗黑)에 한 줄기 서광(曙光)이 비치다.

다산 정약용의 철학을 어떻게 바라보아야 하는가의 문제는 유교사상을 어떻게 이해해야 하는가의 문제와 밀접하게 연관되어 있다. 최익한은 유교가 동양적 봉건사회의 주도계급이 만들어낸 문화적 산물이며, 유교의 부문 허례(浮文虛禮)는 인류이성의 진보를 억압하고 교살(絞殺)하였다고 비판하였다. 최익한에 따르면 다산도 역시 유교라는 낯고 좀먹은 문화적 뇌옥(牢獄)의 암흑(暗黑)속에 갇혀 있었던 인물이었지만 그 판벽에 커다란 구멍이 뚫리면서 이 구멍을 통하여 한 줄기 빛이 들어와서 구출된 것으로 보았다. 그렇다면 오랜 세월 견고하게 버텨왔던 감옥의 판벽은 어떻게 깨지게 되는가?

최익한은 다산 정약용(1762~1836)의 시대에 일어났던 세계사의 대사건들에 주목했다. 다산이 15세 때였던 1776년(영조 52년) 7월 4일에는 미국 독립선언이 있었고, 다산이 28세에 문과급제했던 1789년(정조 13년)에는 프랑스혁명이 일어났다. 최익한은 프랑스혁명을 “유사 이래 인류의 최대 활극”이라고 찬양했다. 다산사상에는 유교라는 뇌옥(牢獄)의 판벽(板壁)을 뚫고 나오려는 움직임이 이미 감지된다. 병아리가 알을 깨고 나오려면 줄탁동기(啐啄同機)가 이루어져야 한다. 서세동점(西勢東漸)의 충격은 유교의 구각(舊殼)을 계속 두드렸고, 다산은 밖에서 껍질을 두드리는 소리에 안으로부터 호응했다. 다산의 철학적 사고는 사서삼경(四書三經)을 축(軸)으로 삼아 전개되며, 유가경전이라는 테두리를 벗어나지 못한다. 창시자의 카리스마(charisma)에 의존하는 종교 전통에서 성인(聖人)은 추종자들의 역할모형(role model)이 되고, 성전(聖典)은 성인의 말씀을 전달하는 텍스트(text)가 된다. 성전은 신성불가침의 경전이기에 때문에 그 구성원들에게 성전은 쉽

게 빠져 나오기 힘든 텍스트 터널(text tunnel)이 된다. 다산은 유교경전이라는 텍스트 터널 속에 갇혀 있었지만 터널 밖으로부터 새어 들어오는 희미한 빛을 따라갔다.

다산은 「원목(原牧)」을 써서 왕권신수설(王權神授說)을 반대하였고, 태고사회에서는 인민의 선택에 의해 통치자가 선정되었다고 주장했다. 또 「탕론(湯論)」에서는 탕(湯)이 폭정(暴政)을 휘두른 걸(桀) 임금을 축출해서 일으킨 역성혁명(易姓革命)을 정당화했다. 이러한 사상은 비록 유교전통에 근거를 두고 있지만 실제로는 서구의 민주인권 사상의 영향을 받고 있는 것처럼 보인다.

최익한은 다산의 「원목(原牧)」이 사회와 국가의 형성 과정에 대하여 윤곽만을 밝힌 것이고, 사회법칙이 입각하고 있는 물질적 생산방법의 발전에 대해서는 안광(眼光)이 조금도 미치지 못하였다고 비판하였으나, 원시사회의 관민(官民) 관계에 대한 추론은 장 자크 루소(Jean Jacques Rousseau)의 사회계약설과 비슷하다고 하였다. 따라서 최익한은 루소가 프랑스의 봉건전제와 왕권신수론에 대항하여 사회계약설을 발표했던 1762년에 다산이 태어난 것은 결코 우연의 일치라고 보았다.

이제 다산의 시대에 다산이 걸어갔던 길을 떠올리며, 과연 그의 선택이 옳았는지 번성해보자. 다산은 동서 문명의 충돌의 현장에 있었고, 그로 말미암아 초래된 참상을 온 몸으로 체험했다. 다산의 셋째 형 정약종은 1801년 신유사옥 때에 서소문 형장에서 사형에 처해졌다. 최익한의 시각에서 보면 정약종의 함구불언(緘口不言)의 최후 순교에 비교해 볼 때 다산이 남긴 수백 권의 저서는 그 역사적 의의가 크게 미치지 못한다.⁵⁾ 그렇다면 과연 정약종의 순교는 위대한 실천이고, 정약종의 구명(求命)은 양심을 숙인 배교(背敎) 행위라고 비난받아야 하는가? 순교자는 그의 목숨을 바쳐서 영생을 얻지만, 저술가는 책을 써서 영생을 얻는다. 만약 다산이 이 때 천주교 신자로서 순교했다면

5) 최익한, 『여유당전서를 독한』, 서해문집, p.258.

천국에 갔을지 모르겠지만 한국사상사에 큰 영향을 미친 다산 정약용의 방대한 저서는 결코 존재하지 않았을 것이다.

9. 변화하는 시대에 지속가능한 철학의 모색

다산의 시대에 유교를 신봉하는 지식인들이 서학의 유입에 대하여 느꼈던 갈등은 오늘날 아시아적 가치와 관련한 논쟁으로 재현되고 있다. 헌팅턴이 말한 문명의 충돌은 오늘날 지구촌에서 현재진행형으로 벌어지고 있는 사태이다. 유교의 제사(祭祀)는 크게 사회문제가 되는 수준은 아니지만 여전히 많은 가정(家庭)에서 갈등을 일으키는 요소이다. 다원화된 현대사회에서 유교는 공공(公共) 제도의 표층(表層) 영역에서 실효적 지배력을 상실하였으나, 심층(深層) 영역에서는 여전히 문화 전반에 뿌리를 내린 생활양식으로서 영향력을 미치고 있다.

탈(脫) 유교화는 조선 말기 이후로 일제강점기 시대를 거쳐 계속 진행되어 온 과정이며, 다원주의는 그러한 과정을 더욱 심화시키는 요소이다. 오늘날 다원주의는 우리 시대의 피할 수 없는 운명이다. 다원주의를 어느 정도의 수준으로 유지할 것인가는 사회 공동체의 합의에 달려 있지만, 현대 한국사회는 다원주의를 어떤 방식으로 관리해야 하는지에 관해서 충분한 사회적 합의에 도달하지 못했다. 다원주의는 다양한 선택의 가능성을 부여하며, 사회를 더욱 풍요롭게 해주는 반면에 다원성의 증가는 사회통합에 부정적 영향을 미친다. 예를 들어서 이슬람 문화는 최근 한국에서 그 영향력을 점차로 넓혀 가고 있지만 기성 기독교 교단에서는 강한 거부감을 보이기도 한다. 이슬람문화는 아직까지는 변방문화로 머물고 있지만 이슬람 신자들의 유입이 계속되면 주류문화를 위협하는 세력이 될 수도 있다. 이능화(李能和)는 『백교회통(百教會通)』에서 유불도(儒佛道) 삼교 뿐 아니라 기독교와 이슬람까지 포함한 회통을 시도하였다. 만약에 한국문화에서 이슬람 문화의 영향이 더욱 강해진다면 이능화의 경우처럼 주류문화와 융화 혹은 동

거를 모색해야 할지도 모른다.

지금처럼 다원화되고 격변하는 시대에서 자기정체성을 어떻게 유지해 나가느냐 하는 것은 우리 시대가 풀어야 할 숙제이다. 자기정체성은 전통을 고집함으로써 지켜지는 것도 아니고, 그렇다고 해서 전통을 버림으로써 유지되는 것은 더욱 아니다. 따라서 정체성은 고정된 개념이 아니고, 시대의 변화에 따라 재구성되어야 한다. 과거의 전통과 우리 시대는 밀접하게 연결되어 있으며, 탁고개제(托古改制)의 관점은 오늘날에도 여전히 유효하다. 변화하는 시대에 적응하기 위해서는 환골탈태(換骨奪胎)를 요구받고 있는 것은 사실이지만 오랜 세월을 거치면서 형성된 우리 문화의 유전자까지 바꿀 필요는 없을 것이다. 오히려 우리문화가 지구촌의 세계문화에 기여할 수 있는 부분은 전통과 현대의 융합 혹은 통섭적 사고에 의한 동서문화의 융합에 있다. 우리가 다산을 높이 평가하는 이유 중의 하나는 동서문명의 충돌의 현장에서 오히려 통섭(統攝)을 시도한 사상가이기 때문이다. 그는 새롭게 다가온 시대의 흐름을 읽을 수 있는 지적 감수성을 지니고 있었으며, 통섭적 사고를 통해서 보편철학을 지향했다. 다산 정약용의 철학은 변화하는 시대에서 철학이 지속가능성을 가지기 위해서 어떻게 사유해야 하는가에 대한 중요한 시사점을 준다.

참고문헌

- 백남운, 「丁茶山의 思想」 『1935년 다산서세 백주년 기념행사』, 동아일보: 1935.7.14.
박홍식, 「일제강점기 鄭寅普·安在鴻·崔益翰의 茶山 연구」, 『다산학』 17호, 2010.
방인, 「정약용의 주역 해석에 보이는 우주발생론적 관념과 마테오 리치의 영향-창조론과 생성론의 절충」, 『다산학』 제35호, 다산학술문화재단, 2019.
최익한, 『실학파와 정다산』, 송찬섭 엮음. 서해문집, 2011.
최익한, 『여유당전서를 독함』, 서해문집, 2011.

2020 한국철학자연합대회 총서

3부

21세기 한국의 철학, 어디로?

C O R E A N
P H I L O S O P H Y
I N T H E 21ST C.
W O R L D

세계적 차원의 철학 담론에서 한국계 철학자들의 담론생성력

홍윤기

동국대학교 철학과

1. 2020한국철학자연합대회 인연과 관련된 변(辯) : 우리들의 철학함의 역량 성찰

작년 2019년 8월 31일 당시 한국철학회 회장이었던 대진대 이상훈 교수의 권유에 따라 대전 태화관에서 열리는 ‘한국철학자 연합대회 준비모임’에 처음 참석하려고 내 차를 같이 타고 허이허이 내려갔던 동기는 ‘한국’ 철학자 연합대회가 아니었다. 우리 이상훈 교수의 처음 얘기는 비무장 지대 아니면 아예 휴전선 넘어 평양에서 ‘남북’ 철학자 연합대회를 추진한다는 것이었다.

작년 2월 트럼프 대통령과 김정은 위원장의 하노이 회담이 참 허망하게 결렬된 뒤 북-미-관계가 꺾끄러워진 것은 당연하다고 하겠으나 그에 따라 덩달아 남북한 관계 역시 다시 예전처럼 냉랭해진 것은 한국에 사는 누구에게도 그렇게 편안할 일은 아니었다. 그런데 이상훈 회장과 당시 이중원 차기 회장 그리고 한국철학회의 스태프들은 별다른 이의 없이 대한민국의 ‘철학자들’이 북한에 대해서 남-북-미의 공식 통치권과는 다른 정치적 시그널을 보이면서 남-북-미 차원에서 종전선언을 끌어내는데 기여할 수 있다고, 아니 기여해야 한다고, 생각하는 분위기였고, 그런 일이라면 나 역시 ‘한국에

서 철학하는 사람'으로서 기여해야 한다고 믿었다.

그런데 철학하는 사람이 유독, 그것도 한국에서 철학하는 사람이라고 해서 나서서, 통일까지는 아니더라도 남북긴장 완화와 평화적 남북교류의 증진에 기여해야 하는 이유는 무엇인가라는 물음에 대해 철학적으로 정리된 견해를 가지려고 의식적인 노력을 기울일 안정된 기회는 여태껏 살면서도 제대로 마련해 본 적은 없었다. 그리고 이상훈 회장의 말에 이끌려 길을 나서면서도 나는 이 회장과 민족 분단과 통일에 대한 철학자의 관계를 근본적으로 얘기하기보다 거의 일상적 본능에 따라 그래야 한다고 생각하면서 우리가 철학하는 사람이니까 북한에서 철학하는 사람들을 만나면 남북미 정부들 차원과는 일정 거리를 둔 철학자들로서 종전(終戰) 선언을 선도할 수는 있지 않을까라는 믿음과 기대는 강하게 갖고 있었다.

그런데 철학 관련 전국단위 학회장들이 참으로 오랜만에 모인 그 자리의 분위기는 남북한 철학자 교류에 대한 이상훈 회장이나 - 그를 따라나선 - 나의 신념이나 기대감이 좀 열없게 느껴질 정도로 신중했다. 우선은 현실정치에 대한 학자들로서의 거리감이 문제되기도 하였지만, 과연 한국에서 철학하는 사람들의 역량이 현실정치적 행보를 추동할만큼 그 태세와 역량이 갖추어져 있을까 하는 이 모임의 신중함이 '남북'철학자 연합대회로 방향을 잡고 있던 이상훈 회장과 나의 시선을 '한국'철학자 안으로 내향시켰다. 그러면서 그 한국'철학자들'을 더 파고 들어가 그 '철학들'을 우선 짚어봐야 한다는 반성이 새삼 고개를 들었다. 판은, 한국철학자들끼리 연합대회를 치른 것도 어느새 10년 전 일이었다. 이에 따라 모임의 담론은 자연스럽게 '남북철학자 연합대회'에서 '한국철학자 연합대회'로 흘러가면서 이제 21세기 두 번째 십년기도 다 지나간 현재의 시점까지 쌓인 한국철학의 성과를 짚어보는 것으로 귀결되었다. 결국 대전 태화관에서 열린 전국단위 학회장들의 첫 모임은 '한국철학자 연합대회 상임운영위원회'로 공식 명명되었다.

2. ‘한국철학’ 또는 ‘현대한국철학’은 있는가? : 학문장에서의 철학생성력과 생활장에서의 철학수요의 엇박자를 매듭으로 묶어줄 ‘K-필로소피(K-phil)’의 전망?

그런데 ‘한국철학(Korean philosophy)’ 또는 ‘한국현대철학(modern Korean philosophy)’이라고 성격지어 규정할 수 있는 그런 철학이 우리 사이에 형성되어 있는가?

우리 철학계는 아직 21세기 현재까지 한국과 모종의 인연을 가진 철학자들의 철학들을 ‘한국철학’이나 ‘현대한국철학’으로 묶어내지 않고 있다. 이것은 한국에서 이루어지고 있는 철학들의 쟁점이나 내용들이 아직은 ‘한국적’이라고 특정해서 성격지을만한 문제의식이나 개념들로 정식화되지 못하고 있다는 한국 철학계의 사정과 무관하지 않다. 그리고 한국에서 철학은 압도적으로 강단철학으로서 철학원전을 독해하는 데 그 역량이 집중되어 있다. 나아가 철학 관련 전국단위 학회들과 분과학회들이 학술지들을 통해 다량의 논문을 쏟아내어 왔는데 전공철학에서 생성한 학문적 성과들이 한국사회구성의 활동분야들에서 사상의 추세나 아니면 하다못해 사고의 화두로 떠오르는 일은 극히 드물다. 이렇게 철학이라는 학문장에서의 철학생산은 전에 없이 증가하고 있기는 하지만 강단철학의 토대인 대학의 전공체계에서 21세기 들어와 지난 20년간 ‘철학과’들이 대거 탈각됨으로써 상당한 위기, 그것도 존속의 위기에 빠져들고 있다.

하지만 생활장에서 철학에 대한 수요는 결코 적지 않다. 2014년 번역, 출간되어 이례적인 히트를 기록한 마이클 샌델의 『정의란 무엇인가』에서부터 지난 9월 30일 KBS1TV에서 일흔 넘은 나이로 감행한 라이브 콘서트에서 나훈아가 부른 <테쓰형>,¹⁾ 그리고 유튜브 공간에서 꾸준히 높은 구독

1) 트로트풍의 이 노래 가사에서 테쓰형은 ‘소크라테스’의 약식호칭이다. <https://www.youtube.com/watch?v=6HWxLhoF-40> DanalEntertainment 업로드 조회수 1,481,328회 •2020. 8. 20. / Access: 2020. 10. 20.)

“어쩌다가 한바탕 퍽 빠지게 웃는다

수와 조회수를 기록하는 도올 김용옥과 최진석 선생의 동영상 직강은 한국 사회의 생활세계에서 철학에 대한 대단히 원초적인 기대와 그에 따른 수요가 적지 않음을 입증하는 생생한 증거들이다.

그런데 이런 대중적 수요와 학문적 생산기반의 엇박자를 한국이라는 생활공간에서 다같이 붙들어매 매듭을 단단하게 조여줄 바로 그런 의미에서의 ‘K-필로소피(K-phil)’를 기대할 수 있는가? 우리의 문제의식으로 쟁점을 제기하고, 우리의 개념으로 철학적 명제를 표출하면서, 그런 명제가 한국 생활세계의 문화적 성격을 체현하는 정신적 아비투스(a)가 삼투된 메시지로 소통되는 ‘한국철학’이 아직도 생성될 수 있고 또 그 이름으로 할 말이 있을까?

3. 세계 철학 담론에서 ‘한국계-철학자들’의 특이 양상

그런데 이런 얘기가 오가는 와중에 참으로 우연찮게도 작년 2019년 11월 27일 미국에서 철학교수로 재직하면서 미국 철학(American philosophy)으로 일가를 이룬 김재권 선생이 85세로 영면하셨다는 부음이 전해졌다. 선생의 이력을 언급할 때 한국과 연관해서 ‘한국계-미국인’이라는 부언이 앞서

그리고는 아픔을 그 웃음에 묻는다
그저 와준 오늘이 고맙기는 하여도
죽어도 오고 마는 또 내일이 두렵다
아! **테스형** 세상이 왜 이래 왜 이렇게 힘들어
아! **테스형 소크라테스형** 사랑은 또 왜 이래
너 자신을 알라며 툭 내뱉고 간 말을
내가 어찌 알겠소 모르겠소 테스형
올 아버지 산소에 제비꽃이 피었다
들국화도 수줍어 셋노랑게 웃는다
그저 피는 꽃들이 예쁘기는 하여도
자주 오지 못하는 날 꾸짖는 것만 같다
아! **테스형** 아프다 세상이 눈물 많은 나에게
아! **테스형 소크라테스형** 세월은 또 왜 저래
먼저가본 저세상 어떤 가요 **테스형**
가보니까 천국은 있던 가요 **테스형**
아! 테스형 아! 테스형 아! 테스형 아! 테스형
아! 테스형 아! 테스형 아! 테스형 아! 테스형”

기는 하지만 선생의 국적은 법적으로 엄연히 미합중국 시민이다. 그리고 선생의 철학에서는 한국 내지 한국적인 것과 특정하게 연관시킬 한국적 흔적은 전혀 찾아볼 수 없다. 어느 면에서 ‘몰(沒)한국적’이라고도 할 수 있는 선생에 대해 한국과 연관시킬 것은 미국 이주자로서 시민권을 획득하기 전, 우리나라에서 마치 출신 고향을 표기하듯이 부가되는, 출신국 표기 정도이다. 더구나 선생은 철학이라는 학문 자체가 그 어떤 국적상의 특성을 띠는 것과는 별다른 연관을 갖지 않는 것으로 규정되었었다.

하지만 선생의 부음을 계기로 적어도 <위키피디아 WIKIPEDIA> 차원의 표제어로 선택될 정도의 철학자로 인정받은 한국 출신의 철학자들을 다음과 같이 한곳에 모아놓고 그 철학적 성취들을 일별해 보면 그냥 보아넘길 수 없는 몇 가지 특이점이 떠오른다. 이런 철학자분들로서 일단 공적으로 그 활동 신원이 확인되는 분들로 해방 전에 태어나 성장 과정에서 미국 혹은 독일로 이주하여 그곳 학계에 정착한 분들로서 2020년 10월 현재 영어, 독일어, 불어, 우리말 등 적어도 <위키피디아>에서 검색되면서 서양 언어로 작성된 저서 및 논문들의 출간이 확인되는 한국계 철학자분들로는 다음 여덟분이 있다.(출생연도순으로 배열)²⁾

<한국계 이주 철학자>

- 조가경 (趙街京 Kah Kyung Cho 1927년~)
- 박이문 (朴異汶 Yeemun Park / (본명) 차仁熙 Inhui Park 1930년 2월 26일~ 2017년 3월 26일)
- 승계호 (承啓皓 Thomas Kaehao Seung 1930년 9월 20일~)
- 정화열 (鄭華烈 Hwa Yol Jung 1932년~)
- 박성배 (朴成培 Sung Bae Park 1933년 9월 21일~)
- 이광세 (李光世 Kwang-Sae Lee 1934년~2012년 9월 6일)

2) 다음 여덟분 중 승계호 선생은 <위키피디아> 영문판에서만 등장했으며, 이광세 선생은 켄트 주립대학 철학과 부교로 그 학문적 신원을 확인했다.

- 김재권 (金在權 Jaegwon Jason Kim 1934년 9월 12일~2019년 11월 27일)
- 송두율 (宋斗律 Du-yul Song 1944년 10월 12일~)

송두율 선생을 제외한 나머지 일곱 분들은 모두 20대 청년기에 ‘한국전쟁’을 겪고 독일이나 미국으로 유학을 갔다가 거기에서 아주 유력한 지도교수를 만나 서양 국가 현지 기준에 비추어 조금도 모자람 없이, 아니 아주 탁월하게 철학전공과정을 수료하고 현지에서 인정받은 학문적 성취를 이루어 현지의 동료 학자들과 경쟁하여 공인받은 성과물을 토대로 하여 현지 대학의 강단에서 안정된 교직을 확보했다는 점에서 공통된다.

그런데 세계사적으로 현대철학을 주도해온 독일 그리고 미국의 철학계 현장에서 그쪽의 원전과 논문 및 토론학습장을 완벽하게 관통해내면서 현지의 철학자들로부터 현지 철학에 대한 정통한 이해를 인정받으면서 이 여덟분의 철학담론에서는 — 마치 여덟분 서로가 서로를 이해하려고 의도적으로 노력이나 한 것처럼 — 자신들의 철학적 성취,에서 다음과 같은 두 가지 공통점이 경향적으로 드러난다.

(1) 이분들은 자신들의 철학적 탐구과정에서, 김재권 선생을 특징적으로 제외하고는, 자신들이 서양 현지에서 습득한 철학을, 의식적으로든 무의식적으로든, ‘서양적인’ 것으로 특징지우는 맥락적 내지 지평적 규정의 사고 프레임 안에서 특정짓는 경향성을 보이고 있다. 즉 이분들이 서양 현지에서 그 현지 철학을 체득하는 과정에서 현지 철학자들이 당연한 것으로 상정하여 굳이 의식하지 않는 자기텍스트들에 대한 사고요인들이 외부로부터의 이주자들인 이들에게는 그때까지만 하더라도 자신들이 청년기까지 생활해 온 동양적 생활요인들과 뚜렷이 대비되면서 그 자기들에게 새로운 (하지만 현지인들에게는 당연한) 생활 및 사고의 체험요인들이 철학적 이해의 중요한 요인으로 의식화되고 그것이 그대로 철학적 탐구과정의 성취물로 남는

다. 따라서

- 조가경 선생의 ‘도(道)’ 해석,
- 박이문 선생의 ‘삶을 긍정하는 허무주의’,
- 승계호 선생의 ‘연결주의’,
- 정화열 선생의 ‘동서양의 상호교착적 횡단성’,
- 박성배 선생의 모든 종교와 이론의 교리를 “넘나드는” 포용의 사고,
- 이광세 선생의 ‘보다 포괄적인 가치체계’와 그 안에서 서양현대적인 정치·법적 성취물의 수용,
- 송두율(宋斗律 Du-yul Song 1944년 10월 12일~) 선생의 “경계인의 사고”

등은, 좀 거칠게 요약하자면, 서양적인 것에 대해 그것이 놓치고 있는 동양적인 것을 부각시키면서, 동양적인 것과 서양적인 것을 일관되게 포괄하는 사고지평을 확보하는 전략개념들이라고 할 수 있을 것이다. 따라서 이분들은 모두 자신들의 철학적 사고를 진행시키는 과정에서 ‘동양적인 것’과 ‘서양적인 것’을 대비시키면서도 포괄하는 철학적 체험을 제시한다.

(2) 결국 이렇게 동양적인 것을 부각시키면서도 서양적인 것까지 포용하는 사고지평 안에서 이분들은 이와 같은 ‘대비적 포괄(contrasting comprehension)’의 사고체험을 가능하게 하는 전략적 핵심개념을 자기 철학 안에서 하나씩 정립하는데, 이로 인해 이분들의 철학적 개성을 드러내는 핵심개념들은 예외 없이 모두, 보통 ‘로고스 중심주의(logo-centrism)’라고 특징지어지곤 하는 서양의 보편주의적 이성 개념 또는 법칙성 개념들에 대하여, **이성적인 것과 아울러 감성적이면서도 맥락적인 것까지도 분절적·체계적으로 포용하는 지평들을** 갖게끔 규정된다. 따라서 이런 포석에서 정립된 이분들의 핵심개념은 20세기 후반기 서양철학 내에서 현대성의 맥락 안에서 정립되었던 이성주의적 개념들을 통째로 해체(解體, deconstruction) 하려는 포스트모던

주의와 상당한 친화성을 띄면서 그 맥락 안에서 서양적인 것의 지평을 넓은 대안적 삶의 형태를 추구하는 경향을 띤다.

이런 상태에서 이분들의 개념정형에서 집중적으로 초점이 맞추어지는 것은 ‘몸(신체, body)’ 또는 그에 상응하는 보다 포괄적인 인식장(認識場, epistemological field)의 개념들이다. 즉,

— 이중 가장 주목할 것은 정화열 선생과 박성배 선생은 각기 현상학과 불교라는 각기 다른 철학적 성장의 터전에도 불구하고 ‘**몸(신체, body)**’의 **인식론**이라고 할 수 있는 철학적 기초론을 정식화하였으며,

— 조가경 선생은 의식존재(Bewußtsein)에 대해 자연존재(Natursein)를 병립하여 동양의 도(道)체험을 독일 해석학적 전통 안에다 흡입시켰다. 그런데 정화열 선생과 조가경 선생은 모두 후설과 하이데거의 손을 거친 현상학적 개념정렬 안에서 의식과 그 자연기반의 총체로 작동하는 인식과정을 정교하게 조각하였다.

— 박이문 선생의 ‘둥지(nest)’의 철학이나 승계호 선생의 ‘연결주의(connectionism)’를 핵심으로 하는 ‘주제점(thematics)’ 개념도 이와같이 대비하는 포용의 프레임 안에서, 각 시대와 사회의 철학적 쟁점들은 그 쟁점과 연관된 삶의 맥락과 함께 부각되어 그 시대를 사는 사람들에게 전인적으로 다가옴을 시현하고자 한 시도라고 이해되며,

— 송두울 선생의 ‘내재적 이해’의 개념 역시

미리 선형화되거나 보편화된 이성으로서의 정신개념이 아니라 몸과 사회적·역사적 지평이 합체되어 ‘의식’에 현전함으로 인해 자기 한계 안에서 상대를 이해하고 파악하는 것은 불합리함을 지적함으로써 비서양적인 존재자에 대해서도 상호문화적 소통을 가능하게 하려는 철학적 비전을 공유하는 것이라고 결론지을 수 있다.

이런 조망 안에서 김재권 선생의 철학을 보면 그분을 제외하고 고찰했던

다른 일곱 분들과 뜻하지 않게 포개지는 공통의 사고 지평이 드러난다. 즉 김재권 선생이 평생을 탐구했던 이른바 심리철학(philosophy of mind) 안에서 선생의 초점은 감각질에서부터 의식활동에 이르는 심적인 사건들과 인과적으로 연관되는 자연, 신체, 뇌 등의 물리세계를 준(準)일원적으로 포용하는 ‘수반론적 내지 약(弱)-환원론적 물리주의’를 수립하는 것이었다. 비록 근거정립의 기술도구와 분석방식은 현저하게 차이나더라도 김재권 선생 역시 의식의 자율성으로 나타나면서도 그 의식이 불합리하게 자연적·물리적 기반에서 완전히 벗어나지 않도록 하는 ‘자연적이면서도 자연화되지는 않은’ 그런 ‘심신통일체(mind-body-integrativ)’를 구상했던 것으로 추정된다. 이 점에서 김재권 선생의 철학적 궤적의 윤곽지평은 ‘몸’에서 ‘몸으로 하는 것’을 통합적으로 파악하려고 했던 정화열, 박성배 선생들의 시도에서 크게 벗어난 것으로 보이지 않는다.

4. ‘한국계-철학자들’의 철학 경험 수용과 세계적 담론으로의 승화 : ‘우리 안의 서양’을 넘어 ‘지구시민’으로의 진화를 위한 디딤돌

여기까지 조망한 한국계 철학자들을 한국 철학계의 시점에서 보면 현대 한국 철학계에서 해방 전에 형성되어 남북한 양쪽의 철학계를 선도했던 박종홍-신남철-박치우 등으로 대표되는 강단철학 1세대의 바로 뒤에 위치한다. 그럼에도 불구하고 우리들은 이 여덟분들의 작업과 그 성취물을 ‘한국 철학 제2세대’로 연착륙시키는데 양심적 거리감을 느낀다. 이분들은 시민지 압제 하에서 유소년기를 보내고 해방된 조국에서 분단의 전란을 겪으면서 빈곤의 바닥을 헤매던 청년기 경험만 갖고 선진 외국으로 이주하였고, 바로 거기에서 정통으로 서양식 학문훈련을 받아, 그곳에서 살아남았고 또 살았다. 그분들을 탄생시킨 것은 한국이었지만 철학적으로 한 일가를 이루도록 성장시킨 것은, 눈가림할 여지 없이, 미국, 독일, 프랑스의 철학계였다.

하지만 우리는 그분들의 철학 안에서 어쩔 수 없는 한국적 내지는 동아시아적 특이성이 철학적 개념화에 녹아서 서양주의(occidentalism)를 극복하지 않으면 자신의 ‘성장-정체성’의 역사성이 탈각되는 위기와 대면하지 않을 수 없었다. 우리가 한국 안에서 겪어야 했던 것을 이분들은 나가서 현지에서 자기자신이 되어가는 과정에서 겪어야 했던 새로운 정체성의 정비에서 (떠올려보자 결코 기분 좋을 리 없었을) 자신들의 —한국인으로서의— 과거 삶에 정당한 위치를 비정하려고 분투하였던 것으로 보인다. 그 안에서 그분들이 서양적인 것과 대결하고 수용하고 나아가 자신의 새로운 철학적 입지점을 마련하는 과정과 그 성취개념들은 이땅에서 계속 살아온 우리들에게 철학적으로 너무나 귀중한 체험기록이다.

그런데 이분들이 살아야 했던 그 간난한 이주민 철학자로서의 삶과 철학을 보면서 우리는 이분들의 성과를 수용하면서 이분들과 비교할 수 없이 유리한 위치에 서 있는 우리들의 현재 위상을 확인한다. 이분들은 서양 안으로 들어가서 ‘서양 안의 동양’으로 동서양의 벽을 넘어야 했고, 동양을 디딤돌 삼아 서양을 들여다 봐야 했다. 그러나 온갖 문제에도 불구하고 21세기 두 번째 십년기까지 이 땅에서 살아온 우리들은 이제 ‘우리 안에 들어온 서양것들’을 알아서 성찰하고 체험할 수 있는 ‘시점’에 서 있다. 이 시점의 한국에서 동양과 서양은 더 이상 벽으로 마주하고 있지 않고 그 안에서 ‘동양적인 것과 서양적인 것이 서로 혼효되고 삼투되고 합체되는’ 그런 상황이 도래했다. 지금 비로소 우리는 피지배에의 강박에 사로잡히지 않고 동양적인 것과 서양적인 것을 혼합·조형할(mixing & moulding) 수 있는 위치에 있다. 여기에서 우리는 ‘몸’으로 모든 것을 담아 틀어낸 ‘둥지’에서 지구적 차원에서 모든 것을 ‘연결’하는 ‘주제’를 잡아 끝없는 ‘물리세계’로 날아갈 ‘몸짓’을 할 수 있는 우리 자신임을 “깨친다.”

그런 우리 자신은 어떤 경우에도 규율에 찌든 몸으로 세계와 자연을 착취하는 ‘제국주의의 신민’이 아니라, 다른 이를 대함에 있어서 서로가 그저 단지 인간이라는 이유만으로 뜨겁게 서로의 몸을 부딪겨 안을 수 있는, ‘생태

경건성(eco-piety)'을³⁾ 내습한 '지구시민(global citizen)'이 되어야 하고 또 될 수 있다는 담론을 펼칠 때가 되었음을 자각한다. 전란기에 외국으로 이주하여 '한국계'로 살았던 이들의 철학은 바로 이런 맥락에서 우리가 지구 시민으로 진화하는 디딤돌인 것이다.

(以上. 20201020)

3) 정화열 선생은 인간이 자연을 숭배하고 두려워 하는 geopiety에서 인간을 우상화한 homopiety를 지나 생태계를 중시하는 ecopiety로 진화해야 한다는 비전을 제시한다.

한국철학은 한국의 철학인가?

권영우

한국외국어대학교 철학과

1. 철학의 특수성과 보편성

우리는 철학을 분류할 때 영미철학, 독일철학, 프랑스철학, 중국철학이라는 말을 거부감 없이 사용하고 있다. 그런데 철학에 민족이나 국가 혹은 지역의 이름을 붙이는 것이 과연 온당한 것인지 생각해 보지 않을 수 없다. 한국철학이 다른 나라 또는 민족의 철학과 다르다는 점을 강조하기 위해서라면 한국철학을 다른 나라에 반드시 알려야 하는지 반문해 볼 수 있다. 왜냐하면 여러 나라가 각자 고유한 철학을 가질 수 있다면 자신의 나라와 민족이 가진 고유한 철학을 다른 나라 사람들에게 서로 알리는 것은 마치 단순한 장기자랑처럼 보일 수 있기 때문이다. 그런데 과연 철학적 문제를 둘러싼 여러 입장과 담론들의 경합을 단지 각자 고유한 철학들의 기량을 뽐내는 장기자랑으로 치부할 수 있을까? 만약 철학적 담론들의 경합이 장기자랑에 불과하다면 철학적 논쟁은 불필요할 뿐만 아니라 지양되어야 할지 모른다. 철학은 논쟁을 통해 발전해왔고 학문의 중요한 근간인 논리학을 발전시키면서 주장에 대한 참과 거짓을 구분하는 방법을 모든 학문에 제공했다. 서로 대립하지 않는 다양한 주장들만 있다면 반드시 논쟁적일 필요는 없다.

하지만 철학적 문제에 대한 담론은 논쟁적일 수밖에 없다.¹⁾ 논쟁 없이 서

1) “지혜에 대한 사랑”을 의미하는 *philosophia*는 인간에게 결핍된 참된 지식을 추구하는 정신의 노정이라고 할 수 있다(플라톤, 『향연』, 204a-b). 참된 지식을 찾아가는 과정은 변증술을

로 다른 의견만을 제시하는 것이 철학적 담론이라면 철학이 발전해 온 과정을 부정하는 것이며 동시에 철학은 여러 개별 학문 중 그저 하나에 불과할 것이다. 그런데 각기 다른 민족의 고유한 철학이 지닌 차별적 정체성을 손쉽게 인정하기 위해서는 철학적 담론을 논쟁적으로 이해하기보다 각기 다른 고유한 의견의 제시로 이해하는 것이 더 효과적이다. 왜냐하면 철학적 담론의 과정이 여러 다양한 철학적 견해의 제시로만 이루어졌다면 지역별 민족별 나라별 언어별 문화별 고유한 철학들이 논쟁으로부터 자유롭게 존재할 수 있다고 주장될 수 있기 때문이다. 만약 다행히 이러한 여러 철학들이 대답하지 않는다면 여러 철학들은 논쟁 없이 공존할 수 있을 것이다. 하지만 철학은 세계와 인간에 대한 참된 지식을 얻고자하는 정신의 산물인 한에서 참과 거짓을 가르는 논리적 사유로부터 자유로울 수 없다. 따라서 필연적으로 철학은 자신의 내적 본질에 의해 논쟁적일 수밖에 없다. 철학이 만약 각기 고유한 여러 민족의 철학들로 구성된다면 이러한 주장은 철학의 논쟁적 본질을 부정하게 된다. 반대로 만약 철학의 논쟁적 본질을 인정하게 되면 각기 고유한 여러 민족의 철학들은 하나의 장으로 펼쳐진 논쟁공간으로부터 자유로울 수 없기 때문에 그 고유성과 특수성을 독자적으로 유지하기 힘들 것이다. 하지만 사실상 많은 철학이론들은 논쟁의 공간을 회피하고 지역적 언어적 공동체 속에서 자신의 담론공간을 형성하고 있는 경우가 많다. 따라서 실제로는 양립이 불가능할 것처럼 보이는 이론들도 각자 서로 다른 추종자들을 형성하며 발전하고 있다. 그런데 이것은 엄밀한 의미에서 문화적 현상일 뿐이지 진정한 의미에서 참된 지식을 추구하는 철학적 활동의 결과라고 볼 수는 없다.

철학이 논쟁적으로 발전해왔고 철학적 담론이 논쟁적일 수밖에 없다는

통해 논리적 대립관계에서 참과 거짓을 가르는 과정이다. 이러한 변증술을 발전시킨 사람들은 엘레아학파와 소크라테스 그리고 플라톤이었다(다음은 참조. 이동희, 「사변적 변증법 형성을 위한 플라톤 변증법에 대한 헤겔의 해석」, 『헤겔연구』 27호, 한국헤겔학회, 2010). 따라서 이 과정은 필연적으로 논쟁의 과정이 될 수밖에 없다.

점을 부인하는 것은 사실상 불가능해 보인다. 그리고 철학에 민족이나 국가의 이름을 붙여 마치 민족이나 나라별로 고유한 철학이 있는 것처럼 말하고 있는 현실도 부인하기 어렵다. 이 두 가지 중 하나를 취하고 다른 하나를 버릴 수도 없다. 이러한 일종의 딜레마 속에서 ‘한국철학’의 의미가 무엇인지 고대 그리스철학을 통해 한번 생각해 보자.

고대 그리스철학은 서양 문화와 사상의 뿌리가 되었을 뿐만 아니라 인류의 정신사에 중요한 보편적 가치들을 주었다고 평가받는다. 그런데 고대 그리스철학에는 다른 문화권에서 찾아볼 수 없는 고대 그리스만의 독특한 신화적 세계관과 생활방식 그리고 시대상 등이 포함되어 있다.²⁾ 따라서 다른 문화와 언어 그리고 다른 민족과 나라의 관점에서 보면 고대 그리스철학이 담고 있는 내용들은 이질적으로 보일 수 있다. 그럼에도 고대 그리스철학이 인류 정신사에서 중요한 가치를 지녔다고 말할 수 있는 이유는 그 철학이 담고 있는 고대 그리스의 특수성과 고유성 때문이 아니라 시간이 지나도 변하지 않고 지역과 문화와 언어가 달라도 인간이라면 누구나 납득할 수 있는 보편적 내용을 담고 있기 때문이다. 가령 우리가 플라톤의 『향연』을 읽으면서 당시 그리스의 문화였던 비극경연대회라든가³⁾ 그리스 신화의 이야기와 신들이라든가⁴⁾ 등장인물과 관련된 역사적이고 사적인 관계에 대한 내용으로 인해 『향연』이 인류의 정신사에 보편적 가치를 지닌다고 말하지 않는다. 한반도에서 이어져 온 문화와 비교해 볼 때 『향연』에 나오는 고대 그리스인들의 삶과 문화와 세계관은 한국인에게 너무도 낯설다. 그럼에도 지혜를 갈망하고 사랑하는 인간의 보편적인 지적 본성을 『향연』이 일깨워주고 있다는 점에서 『향연』은 인간이 지적 열망을 가지고 있는 한 그리고 자신에게 결

2) 예를 들어 『메논』에서 소크라테스가 처음으로 말에 "이전에는 테살리아 사람들이 헬라스인들 사이에서 승마술과 부로 이름나 있었으며"라는 구절이나 "알레우아다이가의 으뜸가는 사람들을,-이들 중의 한 사람이 그대를 사랑하는 사람인 아리스티포스이거니와,-"라는 구절은 당시 고대 그리스 지역의 독특한 문화적 내용을 담고 있다(플라톤, 『메논』, 70a-b).

3) 플라톤, 『향연』, 173a-b.

4) 플라톤, 『향연』, 178a-182d, 189d-191d.

핍된 바람직한 희망과 가치와 진리를 추구하는 한 인류에게 영원한 고전으로 남을 것이다. 바로 이러한 점이 고대 그리스철학의 빛나는 가치를 보여 준다.

플라톤의 대화편들이 오늘날까지 가치를 지니고 있는 이유는 고대 그리스의 특수성과 고유성 때문이 아니라 보편성 때문이라는 점을 누구도 부인하기 힘들 것이다. 왜냐하면 만약 고대 그리스적 특수성과 고유성 때문에 『향연』이 아직도 우리 모두에게 가치 있는 고전으로 읽힌다면 우리는 『향연』을 읽고 우리가 갖지 못한 고대 그리스적 가치를 부러워하는 것 이상의 의미를 찾지 못할 것이다. 하지만 『향연』이 인간이 본성적으로 가진 지적 갈망과 그로부터 발전해 온 학문적 발전을 끊임없이 일깨워주는 고전이라면 우리는 이 책을 읽고 고대 그리스적 특수성보다는 인간의 지적 본성에 대한 통찰을 담은 보편적 가치에 계속 감탄할 것이다.

2. 철학에 지역 또는 민족 혹은 국가의 정체성을 붙일 수 있는 이유에 관하여

우리는 플라톤 철학의 보편적 가치에도 불구하고 그의 철학을 고대 그리스철학으로 분류한다. ‘고대 그리스’라는 이름을 붙여 플라톤 철학을 분류하는 이유가 첫째 고대 그리스철학이 담고 있는 고대 그리스의 고유하고 특수한 내용 때문인지, 둘째 그 철학을 발전시킨 철학자가 고대 그리스인이기 때문인지, 셋째 그의 철학이 그리스어로 쓰였기 때문인지 생각해 볼 필요가 있다.

먼저 철학에 ‘고대 그리스’라는 말을 붙이는 이유가 그 철학이 담고 있는 내용과 소재들이 고대 그리스적 고유성과 특수성을 담고 있기 때문이라는 점은 분명하다. 이러한 이유는 철학이론이나 사상이 담고 있는 문화적 배경으로 설명될 수 있다. 어떠한 문화적 배경에서 철학이론이 발생했는가에 따라 그 철학이론에 해당 문화가 변창했던 지역의 이름을 붙이는 것이 일반적

이다. 하지만 그 이론을 ‘철학적’이라고 규정할 수 있게 만들어주는 본질적 내용은 그 이론이 발생한 문화적 배경과는 독립적이다. 만약 철학이론이 담고 있는 문화적 요소와 내용이 그 이론의 본질이라고 말한다면 우리가 굳이 다른 문화권의 철학을 배워야 할 이유는 없어질 수 있다. 그리고 우리의 철학도 다른 문화권의 사람들에게 말해야 할 이유도 사라진다. 이런 경우 다른 문화권의 철학을 배우거나 아는 것은 단지 ‘다른’ 철학적 이론이 있음을 알기 위함이고 다른 문화권의 철학이론을 진지하게 수용하거나 연구할 이유는 사라진다. 설령 다른 문화권의 철학이 주장하는 바가 자신의 문화권에서 나온 철학이론과 대립하거나 충돌되더라도 ‘그저 다를 뿐이다.’라고 치부해도 아무런 문제가 발생하지 않는다. 따라서 이 경우 철학이론들 간의 논쟁은 불필요한 것으로 여겨질 수 있다.

그런데 실상 우리의 철학계를 살펴보면 서로 다른 철학 가령 동양철학과 서양철학을 배우고 연구하지만 이 둘 간의 논쟁이나 진정성 있는 대화가 물론 없지는 않지만⁵⁾ 쉽게 찾아보기 힘든 것이 현실이다. 현실이 그러하다는 것이 그러한 현실이 정당하다는 것을 의미할 수는 없다. 발생지역과 문화적 배경을 막론하고 철학의 목적이 사태를 그저 묘사하고 설명하는 하는 것이 아니라 사태에 대한 참된 앎을 추구하는 것이라면 시시비비를 가리는 것은 철학의 중요한 본질적 성격일 수밖에 없다. 그래서 철학의 역사는 시시비비를 가리는 논쟁의 역사였다.⁶⁾ 철학에 민족성을 부여하지 않았던 그리고 민족이나 현재와 같은 국가 정체성이 성립되지 않았기에 민족성조차 부여할 수도 없었던 시대의 철학이론은 오히려 언어나 민족 그리고 문화적 한계에 갇혀있지 않았다.⁷⁾ 그런데 철학에 민족성을 부여하면서 철학적 논쟁도 문

5) 동서철학뿐만 아니라 서양철학에서도 서로 대립하는 입장을 통합된 토론의 장으로 이끈 시도들은 국내에 다수 있지만 그 중 몇 가지만 꼽자면 다음과 같다. 김진, 『칸트와 불교』, 철학과학실사, 2004. 김진, 라이프니츠 헤겔 쇼펜하우어와 불교, 울산대학교출판부, 2004. 이승환, 『횡설과 수설』, 휴머니스트, 2012. 김영진, 『동양철학에 관한 분석적 비판』, 라티오, 2009. 김영진, 『변명과 취향』, 최측의농간, 2019.

6) 고대 그리스, 중국의 제자백가, 중세 보편논쟁, 근대 합리론과 경험론, 칸트, 독일관념론, 하이데거, 언어분석철학 등 철학의 발전사는 철학적 논쟁의 역사로 간주될 수 있다.

화와 지역의 울타리 안에 갇히게 된 것은 아닌지 우리는 반추해 볼 필요가 있다.⁸⁾

철학이론의 발생은 그 이론을 주장한 철학자가 활동한 지역에 따라 문화적 언어적 민족적 제약을 받을 수 있다. 그래서 그 철학이론에 지역이나 민족의 이름을 붙일 수 있을 것이다. 하지만 그 이론이 가진 본질적 가치는 민족이나 지역 그리고 문화 심지어 시간의 경계도 넘어선다. 그렇기 때문에 우리는 아직까지도 고대 그리스철학을 읽고 배우며 가르치는 것이 아니겠는가?

둘째 플라톤의 철학을 고대 그리스철학이라고 이름 붙이는 이유가 플라톤이 고대 그리스 사람이기 때문이라는 점에 대해서 생각해 보자. 플라톤이 고대 그리스 사람이기 때문에 플라톤의 철학을 고대 그리스철학이라고 부르는 것을 부정할 사람은 거의 없을 것이다. 하지만 플라톤 철학이 고대 그리스철학이라고 해서 그 철학적 가치와 의미가 그리스 지역에 국한된다고 생각하는 철학자는 없을 것이다. 그런데 만약 플라톤의 철학이 보편적 가치를 지녔다면 굳이 ‘고대 그리스’라는 지역적이고 시간적인 한정사를 그의 철학에 붙일 필연성이 있을지 반문해 볼 수 있다. 물론 ‘고대 그리스’라는 말을 플라톤 철학에 첨가했다고 해서 그의 철학이 지닌 보편적 가치가 훼손된다고 생각하는 철학자는 없을 것이다. 그렇다면 역으로 플라톤 철학을 고대

7) 유럽에서 민족적 철학이 등장한 시기를 정확히 추정할 수는 없지만 18세기로 평가되기도 한다(Wolfgang Röd, *Geschichte der Philosophie* Bd. VIII, München, 1984, 235쪽). 예를 들어 독일이 하나의 단일한 민족국가로 형성된 때는 1878년이였다. 물론 그 이전에 "독일적(deutsch)"라는 말은 이미 사용되고 있었고 하나의 민족국가로 형성되어야 한다는 열망도 있었다. 이러한 역사적 배경 속에서 "독일관념론"도 생겨날 수 있었다. 하지만 독일이라는 민족적 정체성을 의식하게 된 것은 역사적으로 그렇게 오래되지 않는다는 점에 주목할 필요가 있다. 그리고 이러한 의식이 분명하게 성장하기 이전의 철학자들은 스스로 독일철학자라는 생각을 크게 갖지 않았던 것이 사실이다.

8) 가령 지금의 네덜란드 땅에서 출생한 데카르트와 스피노자의 철학은 당시 유럽국가의 국경과 무관하게 철학적 담론을 형성했다. 하지만 가장 독일적인 철학으로 꼽히는 독일관념론의 경우 파급력과 내용면에서 데카르트와 스피노자의 철학에 비해 훨씬 풍부하고 컸지만 오히려 독일이라는 문화적이고 언어적인 울타리 안에 갇히게 된 것은 아닌지 다시 생각해 볼 필요가 있다.

그리스철학이라고 부르는 것은 사소한 문제에 지나지 않을 수 있다. 따라서 플라톤 철학을 고대 그리스철학으로 분류하지만 ‘고대 그리스’라는 말을 플라톤 철학에 첨가할 ‘필연성’은 찾을 수 없다. 플라톤이 주장한 철학적 내용이 플라톤의 철학이나 그리스에서 발생한 철학이 아니어도 다른 철학자나 다른 지역의 철학에서 발견된다면 ‘그 지역의 철학적 문제가 아닌’ 철학의 보편적 주제로서 수용될 수 있어야 한다.

오랫동안 이어져 온 역사적 언어적 문화적 정체성으로 비교적 명확히 구분할 수 있는 지역에서 활동한 철학자를 그 지역의 철학자로 부르는 것은 크게 문제되지 않을 수 있다. 하지만 과거에서부터 현재까지 하나의 언어적 국가적 문화적 정체성을 오랫동안 유지해 온 지역은 생각보다 그렇게 많지 않을 수 있다. 시대마다 다른 문화와 국가의 정체성을 가졌던 지역이 더 많을지 모른다. 어쨌든 플라톤이 고대 그리스 사람이기 때문에 그의 철학을 고대 그리스철학이라고 부를 수 있다면 그가 아테네 사람이었기 때문에 그의 철학을 아테네 철학이라고 부르는 것도 가능할 수 있을 것이다. 즉 철학 이론이 그 이론을 주장한 철학자의 국적이나 지역에 따라 그 지역의 철학자라고 부른다면 그 지역의 범위를 어떻게 정해야 하는지의 문제가 발생할 수도 있다. 만약 오스만 제국이 아직까지 건재하다고 가정해 보자. 그래서 그리스라는 나라가 존재하지 않는다고 가정해 보자. 이런 경우에 오스만 제국의 사람들이 플라톤 철학을 오스만 철학이라고 말한다면 우리는 그들의 주장을 부정할 수 있을까? 논란은 있을 수 있겠으나 아마도 그런 주장을 막기 힘들 것이다.

철학에 어떤 지역 또는 나라 혹은 민족의 명칭을 붙이는 것은 그 철학을 규정하는 본질적이고 필연적인 요소가 아니라 우연적이고 피상적이며 어찌면 한시적인 규정에 지나지 않는다. 예수가 이스라엘 지역에서 활동한 기독교의 창시자였으며 그가 유대인이었지만 기독교를 어느 지역의 종교라고 부르지는 않는다. 물론 서양에서 변창한 종교였기 때문에 서양의 종교라고 부르기도 하고⁹⁾ 나라와 지역별로 독자적인 신학을 발전시키고 주창하

지만 기독교는 자신의 정체성을 어느 지역에 국한시키는 것을 자신의 본질적인 문제로 생각하지 않는다. 왜냐하면 예수의 가르침은 인간에 대한 보편적 구원이기 때문이다. 철학의 경우도 마찬가지로 되어야 한다고 생각한다. 지역과 국가 혹은 민족의 철학을 주장하는 것이 국가와 민족의 고유한 철학을 주장하는 것이라면 그 철학의 보편적 가치는 희석될 수 있다. 왜냐하면 앞서 언급했듯이 그러한 경우 각 민족이 가진 철학을 이야기 하는 것은 자기 민족이 가진 철학을 자랑하는 것에 불과할 수 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 지역의 정체성이 그 지역에서 발생한 철학의 본질적 정체성을 규정하지 않는 한에서 철학이론에 지역이나 국가의 이름을 붙이는 것은 허용될 수 있다고 생각한다.

세 번째로 플라톤의 철학이 고대 그리스어로 쓰였기 때문에 플라톤 철학을 고대 그리스철학이라고 말할 수 있다는 점에 대해 생각해 보자. 일반적으로 어떤 지역과 민족 그리고 문화적 정체성을 규정하는 중요한 지표로서 언어를 꼽는다. 따라서 어떠한 언어로 철학자가 사유하고 자신의 이론을 문자화 했는가는 그 철학자의 이론이 어떤 문화적 배경과 정체성을 담고 있는지를 판단하는 데 중요한 지표가 되는 것은 분명하다. 하지만 하나의 철학이론이 어떤 언어로 쓰였는지에 따라 국가나 민족의 이름을 붙이는 것은 보통의 경우 크게 문제되지 않을 수 있지만 항상 타당하지는 않다. 예를 들어 한자문화권에 있었던 조선의 철학이 한자로 기록되었다고 해서 중국철학이라고 할 수는 없다. 라이프니츠가 불어로 책을 썼다고 해서 그를 프랑스 철학자로 여기진 않는다. 따라서 철학이론이 어떤 언어로 쓰였는가가 그 이론에 그 언어를 사용하는 국가나 민족의 명칭을 필연적으로 붙일 이유가 되지 않는다. 그런데 고대 그리스철학이나 독일관념론처럼 철학이론이 발생한 지역의 정체성과 언어적 정체성이 분명하게 일치하는 경우 언어를

9) 다음을 참조. 권영우, 「우리 안의 타자로서 동서양 - 동양의 서양문화 수용에 대한 고찰을 중심으로 -」, 『철학연구』 137집, 대한철학회, 2016. 권영우·윤요성, 「기독교는 서양의 종교인가?-동서양 구별에 대한 비판적 고찰」, 『동서철학연구』 89호, 한국동서철학회, 2018.

통해 철학이론의 민족적 정체성을 결정할 수 있을 것이다.

하지만 어떤 철학이론이 어떤 언어로 기록되었는가는 우연적이다. 만약 플라톤과 동일하게 주장하는 철학적 내용을 인도어로 기록한 책이 있다면 우리는 그 책을 현재 플라톤의 철학을 읽듯이 배우고 연구할 것이다. 하나의 철학이론이 어떤 언어로 기록되었는가는 그 이론이 발생한 언어적 배경을 알려줄 뿐이다. 어떤 철학이 그리스어로 쓰였다고 해서 그 철학의 본질적 정체성이 그 언어에 귀속되거나 그 언어를 사용하는 민족과 사람들의 고유한 자산으로 귀속될 수 없다. 그리스어로 기록된 철학이론을 우리는 통상적으로 그리스철학이라고 부를 수 있지만 그 철학을 그리스만의 철학이라고 생각하지 않는다. 이렇게 생각해 보면 철학에 국적을 붙인다는 것은 매우 우연적이고 사소한 문제에 불과할 수 있다.

철학자에게 어떤 철학적 내용이 어떤 언어로 기록되었는가는 중요한 문제가 아니다. 그 철학적 주제와 내용을 이해하고 모든 인간이 함께 토론할 수 있는지의 여부가 더 중요한 본질적 문제다. 언어의 장벽으로 인해 인류에게 소중하고 값진 철학적 사유의 결과물을 소수의 사람들만 공유하게 된다면 매우 안타까운 일이 아닐 수 없다. 하지만 언어가 다르더라도 철학이론의 내용과 문제를 공유하고 다른 언어권의 사람들도 함께 토론에 참여할 수 있다면 철학자로서는 크게 문제될 것이 없다.

3. 한국의 철학이 아닌 세계의 철학으로서 한국철학

현실적으로 철학의 보편성도 특수한 지역과 언어 그리고 문화적 정체성으로부터 나올 수밖에 없다. 따라서 지역과 나라의 철학은 사라지지 않을 것이다. 하지만 지역적 정체성은 그 철학을 규정하는 본질적 속성이 될 수 없다. 지역과 민족의 정체성을 가진 철학의 고유성을 주장하기 위해 민족과 나라의 철학을 주장한다면 철학의 보편적 가치에 위배될 것이다.¹⁰⁾ 그럼에도 철학에 지역과 나라의 정체성을 붙일 수 있다면 그것은 아마도 그 철학

이 어느 지역에서 발생하고 어떤 문화적 언어적 배경에서 배태되었는가를 확인하는 것 ‘그 이상도’ ‘그 이하도’ 아니라고 생각한다. 그 이상의 의미라면 지역적 정체성이 그 지역에서 발생한 철학이론에 본질적 가치를 부여하는 결정적 요인이어야 한다. 그러면 지역의 고유성과 특수성은 그 지역의 철학이론이 가진 고유성과 특수성으로 이어질 수밖에 없다. 그리고 그 이론의 고유성과 특수성이 곧 그 이론의 본질적 내용이 될 것이기 때문에 철학이론으로서의 보편성보다는 지역의 특수성과 고유성이 그 철학의 본질적 특징으로 부각될 수밖에 없다. 그렇다면 그리스사람도 아닌 한국사람이 아직도 플라톤 철학을 읽는 이유를 설명할 수 없게 된다. 만약 그 이하라면 철학에 어떤 지역의 정체성도 부가할 필요가 없을 것이다.

외국에서 진행 중인 철학적 논쟁은 우리에게도 역시 중요하다. 그런데 그 이유는 외국학계가 우리의 학계보다 더 우월하기 때문도 아니고 그 논쟁이 단지 외국학계에서 진행 중이기 때문도 아니다. 그 논쟁이 다루고 있는 주제가 우리에게도 가치가 있다면 그 논쟁이 어느 지역에서 어떤 언어로 진행되고 있는지는 본질적인 문제 아니다. 따라서 국내에서 이루어지는 철학적 논쟁이 보편적 가치를 지닌다면 외국학계에도 중요한 논쟁이 될 수 있어야 한다.¹¹⁾ 그런데 현실적으로 언어적 장벽 때문에 ‘상호적’ 학문교류가 잘 이루어지지 않고 있다. 그리고 외국이론의 수입에 전념하는 사대주의적 학풍

10) 이기상은 "자기네 세계만을 유일하게 통용되는 세계라고 주장하면서 다른 세계의 사람들이 와서 배우라고 외치지만 할 것이 아니라 스스로도 다른 세계에 다른 진리가, 다른 논리가 있음을 인정해야 한다. 자신만의 좁은 지식의 울타리를 벗어나기를 두려워하며 자신의 울타리가 곧 세계라고 우기면서 자신의 논리가 곧 세계의 "보편논리"라고 강변하는 우물 안의 개구리가 되지 말아야 할 것이다."라고 말한다(이기상, 「우리 학문의 길 찾기」, 『철학과 문화』 42호, 한국외국어대학교 철학문화연구소, 2020, 22쪽). 이러한 주장은 한 편 일리가 있지만 다른 한 편으로는 자가당착에 빠질 수 있다. 왜냐하면 소위 중심국에서 자신의 이론을 소위 주변국 학계에 강요하기만 하는 것은 학문의 보편성에 위배되지만, 또한 세계 각 지역에 나름의 진리가 있다면 "서양 논리의 한계"에 도전하고 이를 극복하기 위한 대안으로서 "동양의 논리"를 말하는 것도 자가당착에 빠질 수 있기 때문이다. 세계 각 지역에 나름의 진리가 있다면 서로 싸우지 말고 그냥 자신의 진리만을 외쳐도 문제될 것은 없기 때문이다.

11) 이런 점에서는 이기상의 주장은 일면 타당하다(위의 글, 같은 곳).

이나 서양의 자문화 우월주의로 인해 학문의 국제적 교류도 호혜적이지 않은 것이 사실이다. 그래서 학문적 생산과 논쟁이 활발한 지역의 언어를 사용하는 학자와 그렇지 못한 지역의 언어를 사용하는 학자 사이에 지식의 불균형과 학문적 기여의 불공정함이 존재하는 것도 현실이다. 이런 이유로 훌륭한 철학적 이론을 생산했음에도 불구하고 소위 주변국 언어를 사용하고 있다는 이유로 전 세계로 확산되지 못하는 경우도 있고, 그다지 가치 있어 보이지 않는 주장도 소위 중심국 언어를 사용하고 있다는 이유로 많은 사람들이 그 주장을 둘러싸고 담론을 형성하고 그 이론에 대한 연구가 축적되면 전 세계로 확산되는 경우도 있을 것이다. 따라서 주변국 언어권의 철학자들은 학문적 자존심에 상처를 받을 수 있고 이로 인해 자국의 철학이 있음을 강변하기도 하고 자국의 고유한 철학을 발전시키고자 노력하기도 한다. 이러한 맥락에서 우리는 ‘한국철학’이라는 우리 고유의 철학을 발굴하고 발전시키기 위해 노력하는 것으로 보이기도 한다. 이러한 노력은 분명 중요하다. 왜냐하면 논리적이고 합리적으로 사유할 수 있는 인간이라면 누구나 철학적 이론을 발전시킬 수 있는 잠재력을 가지고 있기 때문이다. 만약 소위 주변국에 있다는 이유만으로 철학이론을 발전시킬 수 없다면 철학의 보편적 가능성은 의심될 수밖에 없다. 이런 의미에서 한국에서 생겨난 철학이론이 있음을 보여주는 것은 철학의 보편적 가능성을 인류에게 예증하는 것으로서 매우 가치 있는 일이다.

만약 ‘그리스철학은 그리스의 철학인가?’라는 물음을 던진다면 어떻게 답할 수 있을지 한번 생각해 보자. ‘그리스의 철학’이라는 말은 다양한 의미로 이해될 수 있는데 아마도 다음과 같이 두 가지로 정리될 수 있다고 생각한다. 하나는 ‘그리스에서 발생한 철학’이고 또 하나는 ‘그리스가 소유한, 즉 그리스의 철학’이다. 전자라면 크게 문제될 것이 없다. 하지만 두 번째라면 문제가 될 수 있다. 왜냐하면 그리스철학이 그리스에 소유한 철학이라면 그리스철학은 그리스의 독점적인 고유한 학문적 자산으로 이해될 수 있기 때문이다. 이 말은 그리스철학이 그리스문명권에서 발생했다는 점에서 일

면 타당하다. 하지만 모든 인간이 그리스철학의 내용과 정신을 공유할 수 있다면 그리스철학은 더 이상 그리스의 것이 아니라 인류 더 나아가 인간처럼 사유하고 감정을 가질 수 있는 모든 존재자의 것이어야 한다. 만약 그리스철학이 두 번째 의미의 ‘그리스의 철학’이라고 가정해보자. 그러면 그리스철학은 그리스인들의 자부심이자 그들의 고유한 정신적 유산일 뿐 다른 나라 다른 문명권의 사람들이 배워야 할 필요는 없어진다. 다른 나라사람들은 그들의 철학과 사상을 발전시키고 그것에 자부심을 갖고 살면 그만일 것이다. 그렇다면 철학적 논쟁은 필요도 없어질 것이고 서로 각자가 자신의 얘기만 하면 될 것이다. 그리고 그리스철학이 그리스만의 철학이라고 한다면 철학은 한갓 지어낸 ‘이야기’와 본질적으로 차이가 없다고까지 말할 수 있을 것이다.

본 필자는 한국철학이 한국의 철학이 아니라고 생각한다. 한국철학이 철학적으로 빛나는 가치를 갖는다면 마치 그리스철학처럼 한국인뿐만 아니라 다른 나라 사람들도 한국철학을 배우고 연구하고 함께 논쟁도 할 수 있어야 할 것이다. 그렇기 때문에 한국철학은 한국의 철학이 아니라 인류의 철학이자 사유하고 감정을 가진 모든 존재자의 철학이어야 한다. 한국의 자생적 철학은 물론 한국철학이라고 할 수 있다. 하지만 자생적이지 않아도 한국에서 한국어로 쓰인 철학이라면 그 주제와 내용이 비록 외국에서 이미 제기된 것이라 하더라도 그 철학이 누구나 수긍할 수 있는 새로운 이론을 제시했다면 한국철학이 될 수 있다. 근대 합리론이 그리스철학에서부터 문제가 된 실체의 문제를 다루고 있다고 하더라도 우리는 합리론을 그리스철학의 아류라고 말하지 않고 합리론의 독창성을 인정한다. 따라서 서양철학과 동양철학의 경계에서 한국철학을 동양철학으로만 분류하는 것도 장래에는 지양되어야 할 것이다. 작가의 손을 떠난 작품은 이제 더 이상 작가의 것이 아니듯 한국에서 생겨난 철학은 앞으로 더 이상 한국의 것이 아니어야 한다. 한국철학을 발전시키고 강조하는 것이 한국의 자생적 철학의 독창성과 고유성을 외국에 자랑하기 위함이 되어서는 안 된다. 그렇게 되면 진정한

한 의미의 한국철학은 불가능하게 될 것이다. 모든 인간이 문제로 삼을 수 있는 주제에 대한 철학이론이 한국에서 나왔다면 그것은 한국철학이라고 불러야 할 것이다. 하지만 그 주제가 한국인에게만 해당되는 것이 아니기에 한국의 철학이라고만 부를 수는 없다. 세계의 많은 철학자들이 그 주제를 연구하기 위해 한국철학을 배우고 연구한다면 한국철학은 이미 세계의 철학이 된 것이다. 이것이 한국철학이 가야할 미래라고 생각한다.

마지막으로 “한국철학은 한국의 철학인가?”라는 질문에 답한다면 “한국 철학은 한국의 철학이 아니라 세계의 철학이 되어야 한다.”라고 말하고 싶다. “그렇다면 왜 세계의 철학에 굳이 ‘한국’이라는 이름을 붙일 필요가 있는가?”라고 다시 묻는다면 “한국에서 한국의 철학자가 발전시킨 세계의 철학이기 때문이다.”라고 본 필자는 답할 것이다.¹²⁾

참고문헌

Wolfgang Röd, *Geschichte der Philosophie* Bd. VIII, München, 1984.

교수신문, 『오늘의 우리 이론 어디로 가는가』, 생각의 나무, 2003.

권영우, 「우리 안의 타자로서 동서양-동양의 서양문화 수용에 대한 고찰을 중심으로 -」, 『철학연구』 137집, 대한철학회, 2016.

권영우·윤요성, 「기독교는 서양의 종교인가?-동서양 구별에 대한 비판적 고찰」, 『동서철학연구』 89호, 한국동서철학회, 2018.

김영건, 『동양철학에 관한 분석적 비판』, 라티오, 2009.

김영건, 『변명과 취향』, 최측의농간, 2019.

김진, 『칸트와 불교』, 철학과현실사, 2004.

김진, 라이프니츠 헤겔 쇼펜하우어와 불교, 울산대학교출판부, 2004.

이기상, 「우리 학문의 길 찾기」, 『철학과 문화』 42호, 한국외국어대학교 철학문화연구소, 2020.

12) “‘우리학문’의 가능성”에 대한 조건이 무엇인지를 두고 교수신문에서 한국의 여러 학자와 대담을 나눈 바가 있었다. 교수신문에 따르면 우리학문의 가능 조건 중 “가장 논란의 여지가 있는 부분은 학문의 보편성과 특수성의 문제”라고 말한다(교수신문, 『오늘의 우리 이론 어디로 가는가』, 생각의 나무, 2003, 23쪽). 위 대답은 이 문제에 대한 필자 나름의 대답이기도 하다.

이동희, 「사변적 변증법 형성을 위한 플라톤 변증법에 대한 헤겔의 해석」, 『헤겔연구』 27호, 한국헤겔학회, 2010.

이승환, 『횡설과 수설』, 휴머니스트, 2012.

플라톤, 『플라톤의 프로타고라스/라케스/메논』, 박종현 역주, 서광사, 2010.

플라톤, 『향연』, 최명관 역, 종로서적, 1992.

한국 철학계의 교육 및 학문 후속세대 활성화 방안

홍윤기

동국대학교 철학과

1. ‘한국 철학계’는 작동하고operating 있는가?

‘한국 철학계’라고 하면 일단 ‘철학하는 것’을 중심으로 살아가거나 활동하는 사람들의 관계망으로 규정할 수 있다. 이 규정에 비추어 보면 한국 철학계라는 것이 현재 존속하는 것은 분명하다. 왜냐하면 ‘철학하는 것을 중심으로 살아가거나 활동하는 사람들’로서 그 정체성이 가장 직업적으로 가장 분명한 사람이 대학계에서 철학을 교수하거나 연구하는 철학의 학문적 전공자 내지 전업자들이라고 할 수 있는 교수와 연구원들이 여전이 존명하고 있기 때문이다. ‘한국 철학계’는 학문하는 사람들 즉 대학의 교수나 대학 및 기타 연구단체들의 전업 내지 일시직 연구자들로 구성되는 한국 전체의 학계(學界, academic world)의 일부로 존속하고 있기는 하다.

1.2. 그러나 한국사회구성에서 철학은 그 철학으로 하나의 세계를 이루어 ‘철학세계(philosophical world)’라고 부를 수 있을 정도의 ‘사회적’ 위상을 갖고 있다고 할 수는 없다. 학계를 직접적 배경으로 한 것은 아닌 철학소통자들이 독서계와 평생교육계 그리고 유튜브 같은 온라인 공간에서 상당 정도 활동하고 있으나 무엇보다 철학의 이름으로 ‘정치적’ 수준까지 도달한

발언은 아니더라도 ‘사회적’ 차원의 유행성 트렌드 정도라도 형성할 힘은 누리지 못한다고 할 수 있다.

1.3. 철학을 한다는 것이 그 어떤 사회적 힘을 발휘하지 못한다고 한다면, 물론 그 일차적 원인과 책임은 그 사회에서, 나아가 이 나라와 이 지구세계 안에서, 철학하는 사람들이 사회적 힘을 가질 수 있을 정도로 자신의 철학을 해내지 못했다는 데 있다. 물론 철학하는 것의 취지가 정치적이거나 사회적인 차원에서 그 무슨 힘을 가지거나 쓰는데 있지 않다고 하면 철학으로 그 무슨 힘을 발휘하지 못했다는 것은 결코 비난이나 비판을 받을 일은 아닐 것이다. 그런데 정치적이거나 사회적인, 즉 학문외적인 것으로 치부할 수 있는 그런 차원이나 영역이 아니라, 이른바 만학(萬學)을 다룬다는 대학 내지 대학계에서도 21세기 들어 학과편제에서 ‘철학’의 지위나 용도가 일방적으로 가치절하 내지 폐기 당하는 사태가 20년 가까이 지속되면서, ‘철학의 위기’까지는 아니더라도 ‘철학과 위기의 만성화’는 (인문학 위기에 대한 극복책의 일환으로 국가적으로 베풀어지는 그 숭한 지원책에도 불구하고) ‘21세기 한국 철학계’의 의기를 저상시키는 가장 치명적인 요인으로 낮은 목소리 속에서 광범하게 웅얼거려졌지만, 각 대학마다 각개격파식으로 진행된 철학과 폐과의 추세 속에서 ‘한국 철학계’는 지난 20년동안 단 한번의 조직적 저항도 시도하지 못했다는 것은 분명하다. 어쨌든 그 결과 21세기기 막 시작할 무렵 전국에서 65개에 이르던 대학의 철학과들은 지난 20년 동안 (2020년 대입전형을 기준으로 보면) 다음과 같이 그 반토막 선인 33개로 격감했다.¹⁾

1) 이 도표는 ‘한국대학교육협의회’ 홈페이지에서 ‘대입정보포털’로 들어가면 바로 뜨는 ‘대학입학전형’ 검색 항목에서 범위를 전국으로 잡고 ‘철학과’를 검색어로 하여 검출된 결과로 만든 것이다. 도표 중 전형방식에 대시(-) 표시가 된 곳은 철학과 직접 전형이 아니라 인문계열 내지 인문사회계열 전형으로 모집하여 철학전공을 택하도록 되어 있는 곳이다.(Access: 2020. 10. 20. 23:50) http://adiga.kr/PageLinkAll.do?link=kcue/ast/eip/eis/inf/sjinf/eipSjinfGnrl.do&p_menu_id=PG-EIP-05101

◆ 전국 대학교 철학과 개설 현황 ◆

— ‘한국대학교육협의회’ 집계 2020년 대입전형 기준 —

학과명	대학명	지역	입학정원	2020경쟁률	
				수시	정시
동양철학과	인동대학교 [본교]	경북	23	-	-
철학과	가톨릭대학교 [본교]	경기	26	11.54	-
철학과	강릉원주대학교 [본교]	강원	23	4.41	2
철학과	건국대학교 [본교]	서울	30	24.12	5.75
철학과	경북대학교 [본교]	대구	22	15.5	6.63
철학과	경상대학교 [본교]	경남	31	5.12	3.25
철학과	경희대학교 [본교]	서울	37	40.19	4
철학과	계명대학교 [본교]	대구	35	6.86	5
철학과	고려대학교 [본교]	서울	40	9.11	3.73
철학과	단국대학교 [본교]	경기	20	12.54	6.14
철학과	동국대학교 [본교]	서울	17	23.92	9
철학과	부산대학교 [본교]	부산	27	12.67	2.92
철학과	서울대학교 [본교]	서울	12	9.92	-
철학과	서울시립대학교 [본교]	서울	24	11.69	4.63
철학과	성균관대학교 [본교]	서울	-	10.75	-
철학과	순천대학교 [본교]	전남	22	4	1.71
철학과	송실대학교 [본교]	서울	31	14.32	8.67
철학과	연세대학교 [본교]	서울	35	23.41	2.93
철학과	영남대학교 [본교]	경북	32	6.92	3
철학과	울산대학교 [본교]	울산	39	3.77	4.75
철학과	원광대학교 [본교]	전북	22	3.83	3.36
철학과	이화여자대학교 [본교]	서울	-	10.37	-
철학과	인하대학교 [본교]	인천	33	7.15	7.57
철학과	전남대학교 [본교]	광주	29	7.52	3
철학과	전북대학교 [본교]	전북	32	8.45	4.54
철학과	제주대학교 [본교]	제주	24	6.79	4.8
철학과	중앙대학교 [본교]	서울	-	18.37	-
철학과	창원대학교 [본교]	경남	31	6.55	5.83
철학과	충남대학교 [본교]	대전	32	8.71	4
철학과	충북대학교 [본교]	충북	24	9.45	6.5
철학과	한국외국어대학교 [본교]	서울	-	7.5	-
철학과	한신대학교 [본교]	경기	30	4.7	8
철학과	한양대학교 [본교]	서울	17	50.18	3.67

1.4. 분명히 철학과가 있어야 철학이 잘 된다는 법은 없으며(철학이 대학 체계 안에서 정식 학과faculty를 구성한 것은 서양 계몽주의 이후였으며, 철학자로 분류되는 그 이전의 사상가들은 - 현대적으로 표현하면 - 종교 체계 내의 신학자 내지 도학자였으며, 현대 초기의 철학자들은 예외 없이 무직자들이었다.) 또한 한국 철학계에서 만성적 위기상으로 지목되는 **철학과들의 규모 축소 내지 연속 폐과 사태** 역시 지난 세기 대학의 남설(남설)로 - 대한민국의 수요를 상정할 경우 - 수요 이상으로 거품이 끼어 증설되었던 전국 대학의 철학과들이 - 각 대학의 사정과 맞물렸지만 전국 수준에서 자연적으로 - 적정 규모로 구조조정 되는 과정이었다고 - 속된 말로 - ‘쿨하게’ 평가할 수도 있겠다.

1.5. 하지만 어쨌든 2020년 현재까지 대학의 학과체계 안에 생존하고 있는 전국 대학의 철학과들과 그 구성원들이 대학 차원에서 벌어지는 이런 분위기 안에서 그 어떤 사회적·정치적 능력을 발휘할 의욕이나 학교간 연대를 결성할 전망을 가지기란 힘들었을 것이다. 필자를 포함하여 대부분의 철학과 소속 교수·강사들은 일정 수위 강의를 수행해야 하는 교육요건, 일정 선의 등재지 게재 논문으로 이루어지는 연구요건 그리고 봉사요건으로 정해져 있는 성과평가에 매달려야 한다는 것은 서로가 알고도 모른 채하는 현실이다. 취업전망이 좋은 학과로 언제든 전과할 수 있는 철학과 학부생들을 보면서 같이 동요하는 경험을 하지 못한 교강사들은 거의 없을 것이다. 그래서 현실정치나 사회현실에 대한 철학적 기여보다는 일정 점수가 정해져 있는 학술지 게재 요건이 철학하는 이들의 학문 의욕을 고취하는 쪽으로 작용할 수는 없었을까? 지금 이 순간 한국에서 철학하는 이로서 깊이 반성할 일이다.

2. 철학과 학부생들을 위한 철학기반 취업전망은 확보될 수 있는 것인가?

철학과와 이런 폐색 상태, 특히 취업 전망에 동요하는 철학과 학부생들에게 가장 바람직한 것은 자신이 공부한 철학으로써 안정된 직업전망을 갖도록 만들어주는 것이다. 그리고 필자를 포함하여 이 문제에 관심을 가진 철학교수들이라면 철학과 학부생들에게 가장 좋은 것은 철학교육을 정규교육에서 실시하는 외국의 중등교육과정 같은 것을 우리나라 중고등학교 교육과정에 설치해 주는 것이다. 이르기 위해서 무엇이 필요한지는 이미 오래 전에 파악되어 왔다.

— 우선 학교 단위에서, 철학, 논리학 등의 과목을 교양선택과목으로 취급하는 현재의 고등학교 교육과정 자체 안에서 ‘철학’이나 ‘논리학’을 선택할 수 있는 동기를 마련하고, 선택 후 교실에서 실현될 수 있는 철학교육 콘텐츠를 공급하는 방안은 끊임없이 모색되어야 한다. 이런 발상에서 필자는 경기도교육청 혁신교육과의 발주로 초·중·고등학교용 철학 교과서를 편찬하였으며, 고등학교 철학 교과서는 두차례나 제작하였다. 하지만 교육 현장에 철학적 훈련을 받은 교사가 없을 경우 아무리 수준별 철학 교과서를 공급해도 교실에서의 철학교육은 거의 활성화되지 않았다.

— ‘철학’ 교과를 선택과목군에서 필수과목군으로 개편하려는 교과목 개편은 시도할 때마다 번번이 좌절에 부딪쳤는데, 거기에는 “중고교의 교육과정·수능 시험·대학의 교양과정·국가의 학문정책 등 제도적 차원의 외부적 문제들”이 아주 복잡하게 엉켜 있었다. 이런 방면에서 지금까지 “철학교육에 대한 논의가 많이 이루어졌지만, 논의 자체로 끝나고 제도상의 변화가 거의 없거나, 세월이 지나갈수록 오히려 상황이 더 나빠지고 있다.

철학교육과 관련된 제도를 개선하기 위해서 철학계가 어떤 일을 해야 하

는가에 대한 문제에서 핵심은 고등학교에서 철학을 활성화시키기 위해서는 먼저 현재와 같은 고등학교의 체제를 변화시키는 것이다. 오로지 대입만을 목표로 하는 지금의 체제를 장래의 직업과 관련시켜 고교의 체제를 다양화하고 그에 상응하는 교육과정을 개발하고 교육과정 체제도 바꾸어야 한다. 현재는 탐구영역 사회교과군에 속해있는 역사와 도덕의 소속을 바꾸어 인문학 교과영역을 신설하여 그 속에 문학교과·한국어교과·역사교과·철학교과군을 배치하고, 철학교과군에는 철학·윤리·논리학 등의 교과목을 배속시켜야 한다.

초중 고교의 교육이 정상화되기 위해서는 무엇보다 지식교과 위주의 현행 교육과정을 체험활동과 탐구활동 위주의 교육과정으로 변화시켜야 하고, 그 속에서 철학의 역할이 자연스럽게 부각될 것이다.

그리고 초중고교에서 철학교육이 활성화되기 위해서는 사범대학에 철학교육과를 설치하는 것도 고려할 만한 요소이다. 또한 철학적 내용이 많이 포함된 국어과와 사회과의 교사 양성 과정에 철학이 포함될 수 있도록 하는 것도 철학계가 노력해야 할 일 중의 하나이다.

철학을 포함한 인문학은 오늘날 전세계적으로 인기가 없다. 한국에서는 더욱 그렇다. 우리는 그 원인을 신자유주의라는 세계적 조류, 한국 정부의 인문학 정책 부재와 같은 외부적 요인과 세상의 변화에 적응하지 못하는 인문학자와 철학자 자신들의 내부적 요인으로 나누어 볼 수 있다. 눈에 보이는 것만을 믿는 천박한 자본주의와 실용주의가 전세계를 휩쓸고 있다. 정부는 당장 성과를 낼 수 있는 분야에 재정(연구비)를 집중 투입하고 있다. 또한 교수들에게 논문 쓰기 경쟁을 시켜 긴 호흡이 필요한 인문학자들이 차분하게 공부하는 것을 방해하고 있다.

그리고 오늘날 인문학이 시들해진 이유 중의 하나는 좁은 전공주의 탓이 크다. 전문가를 자처하는 현대의 인문학자들은 대중들에게 외면당하고 있다. 인문학이 부활하기 위해서는 전공의 벽을 허물고 포괄적인 학문을 해야 한다. 그 방안의 하나로 인문대학과 사회과학대학을 합쳐 지역학 중심의 대

학으로 재편해야 할 것이다.

대학의 철학이 활로를 찾기 위해서는 졸업생들의 취업이 잘 되어야 한다, 그래서 순수 철학 뿐만 아니라 응용철학에도 관심을 가져야 한다. 철학과 졸업생들이 문화 영역과 각종 저널의 분야에서 전문가로 활동할 수 있도록 기성세대가 많은 노력을 기울여야 한다.

그리고 철학의 대중화 작업과 그 과정에서 많은 일자리를 만들어내야 한다. 그리고 가장 근원적인 문제는 외국의 철학사조를 수입하기에 급급할 것이 아니라 대중의 철학화, 현실의 철학화 작업에 집중해야 한다. 지금 한국의 철학계는 철학을 활성화시키기 위해서 내용적인 차원의 노력도 해야 하지만, 제도개선을 포함한 교육환경의 개선을 위해서도 많은 관심과 노력을 기울여야 한다.”²⁾

2.2. 그리고 최근에는 ‘한국철학 전공자’ 즉 현대 이전의 한국사에서 나온 불교, 유교 쪽 사상들을 전공한 분들이 ‘한국철학’ 교과를 독립적으로 개설 하라는 요구를 제기하였다. 2019년 6월 25일 ‘한국철학 전공학자들’은 고려대학교 민족문화연구원 강당에서 한국철학 교육 제도화를 위한 연합 학술대회를 갖고 중등교육 과정에서 ‘한국철학’ 교과를 신설할 것을 요구하는 성명서를 채택했다. 이들은 성명서에서 한국철학 교과 신설과 함께, 한국철학을 중심으로 동서양 철학을 체계적으로 배울 수 있도록 철학교육 과정을 재정비할 것을 교육부에 요구했다.

한국철학 교육의 제도화를 위한 학술대회와 성명서 채택에는 한국철학 사상교육연구회와 고려대 민족문화연구원, 한국전통문화대학교 한국철학 연구소, 충남대학교 유학연구소가 주도적으로 참여했으며 한국철학사연

2) 이 단락은 2011년 집필 당시까지 철학계에서 속출한 아이디어들을 망라하여 아주 체계적으로 정리한 이재권 교수(충북대)의 논문 「철학교육에 대한 제도적 접근」; 한국동서철학회 펴낸, 『동서철학연구』 61권 (2011년 9월)의 논문의 개요를 전적으로 인용하였다. 왜냐하면 이 문제에 관한 한 필자는 이재권 교수의 논문에 나온 의견과 한치의 어긋남도 없이 같은 의견이기 때문이다.

구회, 성균관대 성균인성교육센터, 청운대학교 남당학연구소, 건양대학교 예학교육연구원 등이 후원했다. ‘한국철학 교육 제도화, 그 길을 열다’라는 주제로 열린 학술대회에는 50여명의 한국철학 전공교수와 관계자들이 참석해 철학교육의 현실을 진단하고 한국철학 교육의 필요성, 한국철학 교육의 제도화 방안 등을 논의했다.

성균관대 정연수 교수가 발표한 발제문 「고등학교 교육과정에서 한국철학교육의 문제와 대안」에 따르면 현재 고등학교 교과목에는 ‘한국철학’이란 과목이 없으며 ‘윤리와 사상’ ‘고전과 윤리’ ‘한국사’ ‘종교학’ 등에 한국철학 내용이 일부 포함돼 있을 뿐이라고 지적했다. 게다가 ‘윤리와 사상’ ‘고전과 윤리’ ‘종교학’ 과목은 선택하는 학생들이 많지 않다고 말했다. 기초 영역 공통과목인 ‘한국사’는 학생들이 필수적으로 배우고 있으나 한국 정치사상에 치우쳐 있어서 한국철학의 전체상을 이해하기엔 한계가 있다고 말했다. 정연수 교수는 대안으로 ‘통합사회’ 과목에 한국철학의 내용을 포함시키는 방안을 제시했다. 또 ‘윤리와 사상’ 교과서가 원효와 지눌, 의천, 퇴계, 율곡, 다산 등 인물 중심의 철학을 단편적으로 기술하고 있다며, 고대에서 근현대에 이르기까지 철학사적 맥락을 이해할 수 있도록 개선할 필요가 있다고 말했다. ‘고전과 윤리’ 교과서도 단편적인 고전을 소개하다 보니 한국철학을 종합적으로 이해하는 데는 한계가 있다고 말했다. 정 교수는 이어 교과서의 개선을 지적하면서 그간 학계의 한국철학사 저술도 몇몇 인물별로 나열하거나 사안별로 집필되는 경향이 있다고 밝혔다. 한국철학제도 한국을 대표하는 철학자들이 어떤 시대적 사명과 문제의식을 가지고 철학을 구축하게 되었으며 그들의 철학이 후대에 어떻게 전개되었는지 등 철학사적 맥락을 이해할 수 있는 저술이 필요하다고 말했다. 아울러 한국인의 정체성을 회복하고 인성역량을 갖춘 인재를 육성하기 위해 한국철학의 특징인 학술과 덕을 쌓고 실천하는 인간상을 전하는 내용으로 구성할 필요가 있다고 제안했다.

충북대 사회교육과 이재권 교수는 새로운 교육과정안으로 인문 영역 내

철학 교과군을 신설하고 여기에 한국철학 과목을 두는 방안을 제시했다. 이재권 교수는 그동안 철학 연구자들이 연구에만 몰두하고 철학교육에는 무관심했다고 비판하고 사범대학에 철학교육과를 신설하고 철학교육론 전공자를 양성하는데 한국철학계의 노력이 필요하다고 역설했다.

여기 학술대회에서는 한국철학의 지난 연구를 되돌아보고 앞으로의 방향성을 살펴보는 발표도 있었다. 김형찬 고려대 철학과 교수는 현재 한국철학 연구는 원효와 퇴율, 다산, 혜강 등의 전통 철학 연구에 한정되어 현재의 한국철학을 생산하지 못하고 있다는 문제를 뼈아프게 비판했다. 김형찬 교수는 이는 한국철학 연구자들이 현재 우리가 당면한 현실에 대한 문제 설정과 대안 모색이라는 과제를 방기했기 때문일 것이라고 말했다. 김형찬 교수는 이제 서구의 모델을 한국사회에 그대로 적용하고 추종하는 것이 한계에 이르렀다는 사실에 공감한다면 한국철학을 통해 우리의 현재 문제를 풀어내는 역할을 담당 해야 할 것이라고 힘주어 주장했다.

최영성 한국전통문화대 교수는 ‘왜 한국철학인가’라는 발표문에서 한국 철학이라고 하면 지역성과 역사성, 전통성 등 세 가지는 갖추어야 한다고 생각한다고 말했다. 최영성 교수는 보편성이라는 미명 아래 우리의 전통문화, 특히 한국철학의 명맥이 완전히 단절되도록 내버려둘 수 없으며 보호하고 육성해야 한다고 주장했다. 그는 한국철학은 수양론과 공부론의 특징을 강하게 지니고 있고 이성과 감성, 영성을 골고루 갖춘 사람을 바랍직한 인간상으로 여겨 왔다고 말하고 이런 특성을 살려 교육을 실시한다면 효과적인 것이라고 말했다. 김세정 충남대 유학연구소장은 한국철학교육을 연구하고 일선 학교와 일반인들을 위한 한국철학 교재도 집필하는 연구소와 학회를 만드는 것이 시급하다고 말했다. 김세정 교수는 더불어 각종 한국철학 관련 학회와 연구소 간의 소통이 절실하며, 통일을 대비해 북한의 한국철학 연구 실태를 파악하고 한국철학의 성과를 해외에 알리는 일에 한국철학계의 힘이 모아져야 할 것이라고 덧붙였다.

청운대 교양대학 민황기 교수는 오늘날 한국대학들은 지식은 다양하게

습득할 수 있을지 모르지만 의식이 결여되고 철학이 부재하는 교육으로 인해 창의적이고 미래지향적인 대 학인을 배출하기 어려운 실정이라고 비판했다. 민황기 교수는 대학 교육방향이 수요자 중심으로 바뀌면서 취업에 필요한 실용적인 과목과 흥미 위주의 강좌가 횡행하고 있는 실정이라고 꼬집었다. 이런 추세에 따라 인간의 삶의 의미를 탐색하는 교양교육과 인문학은 설 자리를 잃어가고 있다고 말했다. 이런 가운데 한국철학과 사상 교육은 더욱 찾아보기 어렵다고 말했다. 민황기 교수는 만일 대학이 확고한 교육철학에 대한 신념을 잃고 눈에 보이는 이익만을 찾고 학문 상호 간 균형을 잃어버리는 교육을 서슴지 않는다면 대학은 사설학원으로 전락해버릴 것이라고 경고했다. 최근 선진사회는 현대인의 교양 수준이 지식기반사회와 창의성의 기반이 된다는 사실을 새삼 깨닫고 있으며 이를 반영하듯 하버드대는 방대한 독서량을 요구하는 교양필수과목을 반드시 이수하도록 했음을 상기시켰다. 민황기 교수는 교양이란 잡다한 지식이나 예술적 소양을 섭렵하고 취미 교육으로 인식하는 경향이 있는데 참으로 무지한 소치라고 말했다. 교양은 인간을 탐구하는 동시에 인격을 도야하는 것으로 요약된다고 말했다. 교양 교육의 효과를 말하면 겸손한 나를 형성하며 다른 부분을 인정하고 서로 아우를 수 있는 포용력을 기를 수 있으며, 객관적 시선으로 세계를 바라보고 올바른 판단을 할 수 있는 토대를 마련하게 될 것이라고 말했다. 더욱이 사회의 기능과 구조가 점점 세분화 되고 학문 영역이 다기화, 전문화 되어가는 현대 사회에서 교양 교육은 인간과 사회, 문화, 자연에 대한 폭넓은 지식과 종합적 판단력을 길러줌으로써 전인성을 구비할 수 있을 것이라고 말했다. 따라서 교양교육은 그 자체로 독립적이고 완결된 중핵적 교과목이라는 인식이 요구된다고 민황기 교수는 강조했다.

이와 같이 교양 교육의 필요성이 자명할진대 이 땅 위에서 한국인으로서 주체적으로 창출되고 이론화된 한국철학과 사상은 반드시 가르쳐져야 할 것이라고 말했다. 끝으로 산업대학이나 2년제 대학의 경우 기술 중심 교육, 직업 교육에 치중하는데 이렇수록 기술 변화에 따른 시대적 흐름을 능동적

으로 대처할 수 있는 능력을 함양하는 교양교육이 더욱 필요할 것이라고 말했다.

이성희 진광중학교 교사는 ‘중등교육의 현실과 한국철학 교육’이란 발표에서 중학교에서 실시하고 있는 자유학기제와 인성교육 시간을 이용해 한국철학을 가르칠 수 있는 여지가 있다고 말했다. 이렇기 위해서는 교사들에게 다양한 한국철학 교육용 자료를 개발하고 보급할 필요가 있다고 말했다. 이성희 교사는 교육과정 편성과 운영 면에서 지역교육청과 단위학교, 교사들의 자율권이 점점 강화되는 추세에 있기 때문에 한국철학 교육의 제도를 위해 현직 교사들의 교육을 지원하고 소통망을 형성하는 것이 중요해 보인다고 말했다.

강보승 성균관대 교수는 한국철학을 단독과목으로 중등교육과정에 신설하기는 현실적으로 어려울 것으로 보고, 기왕에 있는 ‘도덕 윤리’ 과목에서 한국철학 부분을 강화하는 것이 현실적이라고 말했다. 강보승 교수는 나아가 현재 인문계열 학생들의 선택 과목인 ‘도덕 윤리’를 자연계, 예체능계, 특성화고 학생들을 막론하고 인성 발달과 기술 급변에 적극적으로 대응하는 능력을 기르는 차원에서 필수 과목으로 지정할 필요가 있다고 주장했다.³⁾

2.3. 거의 10년에 걸친 시간적 격차에도 불구하고 한국 철학계가, 그것을 철학교육이라고 하든 한국철학이라고 하든, 정부 당국에 대해 요구하는 철학교육에 대한 요구의 내용은 거의 변하지 않았지만 이런 요구가 국가정책적으로 수용될 가능성은, 2020년 현재로서는, 거의 없어 보인다. 그 가장 핵심적인 난관은 현재 한국의 공교육체계에서 난공불락으로 각지어져 있는 5교과 체계 즉, 국·영·수·사·과 편제에 철학계가 편입되는 것에 대하여 우

3) 한국철학 전공학자들의 모임에 대한 이상의 서술은 이상용(M이코노미 수석논설주간), 「이슈리포트. 한국철학계, ‘철학교육 위기’ 한목소리」; M-이코노미 (2019.07.02. 12:01:36. <http://www.m-economynews.com/mobile/article.html?no=25756> Access: 2020. 10. 20.)를 거의 전문 전재했다.

선은 학교교육계를 양분하는 진보와 보수 두 교육계가 모두 공연하게든 암묵적이든 반대한다는 것에 있다.

— 철학 교과에 대한 현장 교사들의 태도는 대단히 이중적이다. 한국의 현장 교사들, 특히 중고등학교 교사들은 철학교과가 5교과편제에 끼어드는 것을 극력 반대하면서도 (왜냐하면 이것은 각 교과목의 시수를 줄이는 것을 뜻하기 때문이다) 철학의 내용으로 **각 교과목의 콘텐츠 위기**를 넘겨보려는 의도를 갖고 있다. 따라서 새로운 교육콘텐츠 제공자로서 철학은 상당히 환영하지만 아예 교사까지 결부된 교과목으로 독립편제로 들어오는 것은 정 책적으로 반대한다.

/'철학'을 보는 교육현장의 이런 이중적 시선을 알고 있는 일부 철학과 학부생들은 철학교사 과정을 이수하면서 국어나 사회 교과를 복수전공하여 자신의 교육가치를 배가하는 방식을 써서 정교사가 되는 길에 들어서기도 한다.

3. 한국 철학계의 활로는 전혀 안보이는가?

우리 사회를 거시적으로 조망했을 때 우리 학문후속세대를 위해 취할 수 있는 정책이 아직 완전히 고갈되지는 않았다. 실말 같은 전망을 갖고서라도 한국 철학계는 일단 발걸음을 떼는 것이 중요하다.

(1) 일단은 철학을 위한 교육개혁은 기대할 수 없음을 전제할 경우, 우선 현재 변화하고 있는 교육제도 중 철학에 친화적인 제도를 활용할 여건을 마련하는 것이 시급하다. 즉 고교에 **'학점은행제'**가 전면 실시될 경우 청소년 학생들은 상대적으로 학교에 제약되어 있는 교과목 운영을 벗어나 자신에게 새로운 교육내용을 선택할 가능성이 높아진다. 이 경우 철학은 대단히 유리한 콘텐츠 제공자로 인정받을 가능성이 대단히 높아진다.

(2) 대학교육에서의 철학교육은 교육의 타게팅을 학부에서 대학원으로

옮기는 게 필요하다. 학부생의 경우 아직 안정되지 않은 정체성 동요가 빈번하여 교육역량을 지속적으로 안정되게 투입하기에 상당한 리스크가 따른다. 이에 전공 운영의 분위기와 방식을 강의방식 위주에서 아예 대학원식의 집중세미나로 바꾸어 학부생들의 지적 성장을 촉진함과 동시에 방향성 분명한 교육자들이 대학원으로 유치할 가능성이 커진다.

/ 또한 중고등학교 철학교육의 그동안의 적지만 유의미한 경험의 결과 철학교육자가 현재 대한민국 대학의 학부 정도의 교육 역량으로는 청소년을 상대하기가 상당히 어렵다는 점이 밝혀졌다. 따라서 현재 이미 현장에 풀린 철학교사는 물론 자체 콘텐츠 보완의 필요성을 절감하는 타교과 교사들의 재훈련 내지 철학심화교육을 대학원 중심으로 진행할 필요가 있다.

/ 이에 따라 대학에 현존하는 철학과들끼리 지역 연대망을 구축하여 수요자들에게 대하여 적어도 석사 수준의 교육을 실시간으로 제공할 수 있는 교육 연대망을 구축하여 공동으로 활용하는 것이 바람직하다.

(3) 그러면서 대학원 철학교육을 기반으로 각 학회는 철학콘텐츠 창출을 위한 사회적 기업방식의 운영을 모색할 것을 검토해야 한다고 본다. ‘철학자연합대회’는 그렇게 할 수 있는 연대체로 전행할 수 있을 것이다.

(4) 나아가 궁극적으로 한국 철학계는 철학계 자체의 수준에서 국가 및 사회에서 제기되는 문제를 ‘철학적으로’ 그리고 ‘철학자답게’ 대처할 수 있는 양가주망의 방식에 대해 고민해야 할 것으로 보인다.

(以上_20201021)

한국사회 갈등 해소를 위한 사회적 가치 연구 활성화 방안

이중원

서울시립대학교 철학과

1. 왜 사회적 가치에 주목하는가?

철학사를 보면, 철학자들은 오래전부터 공동체 가치를 매우 소중한 철학적 화두로 삼아 왔다. 개인이 공동체 안에서 지켜야 할 도덕적·윤리적 가치들, 혹은 공동체가 개인의 행복을 위해 지향해야 할 가치들을 모든 공동체가 간직해야 할 보편적 가치, 곧 공동체 가치로 강조해 왔다. 하지만 공동체 가치는 오늘날과 같은 다원화된 사회에서 보편적 단일성을 지니기 어렵다. 어쩌면 각 공동체가 지닌 역사적 배경과 시대 상황 그리고 삶/문화의 양식에 따라, 각 공동체가 공유하는 가치의 중심 덕목과 그 의미가 다를 수 있다. 그런 연유로 공동체 가치의 의미는 가치의 담지자인 개별 공동체 곧 사회에 따라 달라질 수 있다. 즉 한국 사회의 공동체 가치, 곧 사회적 가치는 기본적으로 한국 사회의 조건과 상황에 의존한다고 말할 수 있다. 그렇다면 지금 우리 사회의 사회적 가치는 무엇인가? 우리 공동체의 판단과 선택의 기준이 될, 그래서 갈등과 대립이 있을 때 이를 조율해 줄 사회적 가치는 무엇인가? 우리는 지금 자문해 보지 않을 수 없다. 우리 사회에 이러한 사회적 가치가 진정 존재하는가에 대한 회의 때문이다.

사회적 가치의 중요성은 오늘날 곳곳에서 목도되고 있다. 일상의 이해관

계 층들이 빚어내는 다양한 사회적 갈등과 분열 그리고 대립을 해소하거나 완화하는 데 있어, 4차 산업혁명 시대에 서로 갈등이 촉발될 수 있는 경제적 가치와 사회적 가치의 조율을 통해 지속가능하고 책임 있는 사회발전을 지향하는 데 있어, 사회적 가치의 적극적인 반영이 새로운 경제적 가치의 창출로 이어지는 가치통합형 경제 모델을 구축하는 데 있어, 나아가 4차 산업혁명으로 구축된 21세기 초연결 사회에서 네트워크에 기반한 새로운 인간상 및 사회관계를 재정립하는 데 있어 사회적 가치는 매우 중요한 역할을 한다. 좀 더 구체적으로 살펴보자.

우선 요즘 우리 사회를 보면, 계층간, 지역간, 세대간 그리고 진영간 갈등과 분열 그리고 대립이 매우 심각하다. 물론 과거에도 갈등과 분열 그리고 대립은 늘 있었지만, 지금처럼 그 끝을 알 수 없을 정도로 갈등의 골이 깊고 소통이 불가능하며 서로 마주 보고 달리는 기관차처럼 격렬한 충돌의 상황까지 다다른 경우는 드물다. 진영 논리 또한 매우 강력하여 생각이 다른 편은 곧 적으로 간주되고 비난과 혐오의 대상이 된다. 무엇이 한국 사회를 이렇게 갈등과 분열, 대립과 혐오로 가득찬 사회로 만들었는가? 타인의 말을 경청하고 이해하며 서로 소통하려는 배려와 포용의 자세가 부족한 것이 표면적인 이유라면, 근본적으로는 개인 간 또는 집단 간 이해관계의 충돌이 있을 때 이를 조율해 줄 수 있는 공동체의 가치, 곧 사회적 가치라는 정신적 공감대의 부재가 가장 중요한 이유가 아닐까 생각한다.

그런데 사회적 갈등과 분열 그리고 대립의 바탕에는 다양한 이해관계의 충돌이 있고 이해관계 충돌의 기저에는 사회적 가치보다는 경제적 가치를 우선시하는 배금주의가 자리 잡고 있다. 가령 공공의료 기반 확충에 반발하는 의사들의 파업, 부동산 가격 하락을 이유로 쓰레기 소각장이나 장애우 시설 또는 청년 임대주택 등의 지역 건설을 반대하는 님비 현상, 소수의 다주택자를 규제하기 위한 정부의 공공 부동산 정책에 대한 저항, 고용시장과 임금 구조에서 남녀 차별 및 불평등의 확대 심화, 사회적 약자나 이주 노동자 등에 대한 부당한 대우 등등. 분명 불평등하고 불공정하며 부정의한 경

우임에도, 이를 경제적 가치 우선주의의 관점에서 용인되고 있는 지금의 현실이 이를 잘 보여준다. 여기에는 지난 반세기 동안 오로지 경제발전만을 우리 사회발전의 최고의 목표이자 이상으로 간주해 온 한국사회의 추격형 성장 모델이 그 배경으로 자리 잡고 있다. 이제는 성장 위주의 추격형 발전 모델이 아니라 성장과 분배가 균형을 이루는, 경제적 가치와 사회적 가치가 함께 동행하는 안정되고 성숙한 사회발전 모델이 필요하다. 보다 근본적으로는 심각한 갈등과 분열 그리고 대립으로부터 벗어나려면, 서로 충돌하는 상반된 가치들의 원심력 작용이 아니라 이들을 큰 틀에서 포용하여 조율할 수 있는 구심력으로서의 공동체 가치에 대한 담론과 실천체계가 필요하다.

한편 21세기에 들어와 미국이나 유럽 등 과학기술 선진국에선 과학기술의 발전이 경제성장에 지나치게 치우치지 않고 사회의 지속가능한 발전에 기여할 수 있도록 책임 있는 과학기술의 발전을 미래 사회를 위한 전략으로 제시하고 있다. 20세기에 추진됐던 과학기술의 개발 및 이의 산업화를 통한 경제적 이윤의 극대화 전략이, 다양한 사회문제들을 양산하고 지구 온난화와 기후 재난과 같은 전지구적 문제를 초래함으로써, 이에 적극적으로 대처할 필요성이 제기됐기 때문이다. 경제적 이윤보다는 공공의 이익을 증진시키는 방향으로 그리고 사회문제를 해결하고 인류의 공동 위기에도 적극적으로 대처할 수 있도록, 과학기술을 개발하여 이를 사회에 적용하는 것은 책임 있는 사회발전과 미래 사회의 지속가능성을 위해 매우 중요하다. 이는 설령 그에 수반하는 경제적 가치가 크지 않더라도 최우선적으로 선행되어야 할 인류 공동체의 과제다.

또한 사회적 가치는 4차 산업혁명이 만들어 가고 있는 현재와 미래 사회에서도 매우 중요하다. 지금의 인공지능과 빅데이터 시대 혹은 더 나아가 미래의 포스트 휴먼 시대가 다가오면, 인간은 이 새로운 기술 문명에 적응하고 인공지능 로봇이나 사이보그와 같은 새로운 기술적 존재자들과 공존하기 위해, 휴머니즘에 대한 재고를 포함한 새로운 가치체계와 윤리 담론이 필요하다. 가령 개인정보 보호가 불충분한 상황에서 빅데이터의 무리한 경

제적 활용에 따른 개인 프라이버시의 침해 문제, 공공의 이익을 위한 개인 정보의 활용과 개인 프라이버시 보호 사이의 균형 조율문제, 자율성을 지닌 인공지능의 개발(자율주행차, 자율형 군사 킬러 로봇 등)이 가져올 인간 자율성의 약화 및 위협의 증가에 대한 사회적·윤리적 대응 문제, 기계의 인간화 경향과 인간의 기계화 경향의 가속으로 인한 인간과 기계 사이의 모호한 경계와 휴머니즘에 대한 재고 문제, 인공지능 로봇과 인간의 공존을 위한 새로운 사회적·윤리적 담론 구축 문제 등등. 미래 사회의 이 같은 문제들에 잘 대처하려면 결국 사회적 가치가 매우 중요한데, 이의 구축을 위해선 지금부터라도 사회적 가치에 대한 공론화와 공감대 형성, 그리고 이를 위한 심도 있는 연구가 필요하다.

실례로 4차 산업혁명 시대에 경제적 가치와 사회적 가치가 서로 충돌할 때 이에 어떻게 대처해 나갈 것인가를 잘 보여주는 몇몇 사례를 살펴보자. 오늘날과 같은 초연결 시대에 빅 데이터는 새로운 경제적 가치를 창출하는 대표적인 원천이기에, 효과적인 거버넌스가 마련되지 않는 한 경제적 가치에로의 지나친 편중으로 인해 개인과 사회 모두에게 위험을 초래할 수 있다. 따라서 정보를 책임 있게 사용하도록 하기 위한 윤리적 환경 조성이 매우 중요하다. 이의 한 예로 2013년에 미국에서 정보정책의 싱크 탱크를 담당할 공공기관으로 설립된 정보책임재단(Information Accountability Foundation)을 생각해 볼 수 있다. 이 기관은 정보의 공정하고 안전한 처리라는 사람들의 기본 권리를 존중하면서 동시에 정보에 기반한 사회 혁신을 촉진하는 효과적인 정보 거버넌스 시스템의 달성을 목표로 설립되었는데, 빅데이터와 관련하여 정보 거버넌스의 바람직한 구축을 위해 빅데이터의 경제적 가치와 조율되어야 할 미국 사회의 핵심 윤리적 가치로 이로운(Beneficial), 진취성(Progressive), 지속가능성(Sustainable), 존중(Respectful), 공정성(Fair)을 제시하고 있다.¹⁾ 또 다른 예로 마이크로소프트사(Microsoft)는 인공지

1) IAF Big Data Ethics Initiative, Part A (2015), *Unified Ethical Frame for Big Data Analysis*, IAF

능과 빅데이터 사회에서 존중해야 할 가치로 공정성, 신뢰성과 안전성, 프라이버시와 보안, 포용성을 제시하고 있다.²⁾ 한편 세계적인 공학자 학술단체인 국제전기전자공학자협회(IEEE)에서는 인공지능의 개발이 편향되지 않고 인류 전체에 혜택을 주려면 인공지능의 “윤리적 디자인”(Ethically Aligned Design)이 필요함을 강조하고 있다.³⁾ 이를 위해 인권 보장, 투명성, 결정 과정 설명, 차별 방지, 신뢰성, 기타 인간의 규범과 가치 일부 등과 같은 윤리적 원칙의 내재화를 강조하였다.

이렇게 보면 사회적 가치는 이해관계가 상호 충돌할 때 합당한 판단과 선택을 위한 중요한 기준이 될 수 있다. 그래서 이해관계의 충돌과 갈등이 있는 곳에서 사회적 가치는 이를 해소/해결하는 매우 중요한 역할을 할 수 있다. 그런 의미에서 우리 공동체에도 모두가 인정하고 공유하는 사회적 가치가 있다면, 우리 사회의 반목과 대립 그리고 분열을 극복하는 데 중요한 기능과 역할을 수행할 것으로 기대해 볼 수 있다. 그렇다면 이를 위해 지금 우리는 무엇을 해야 하는가?

2. 무엇을 할 것인가?

우리 공동체의 가치, 곧 사회적 가치를 심도 있게 집중 분석 연구하고, 이를 실제 정책에 반영토록 하는 싱크 탱크로서의 “사회적 가치 연구원”(가칭)의 설립을 제안하고자 한다. 그 배경은 다음과 같다. 첫째, 우리나라는 경제성장과 정보화에서 선진국 수준이지만, 삶의 질 수준은 OECD 국가 중 하위권 수준이다. 또한 기후위기, 재난·재해, 미세먼지, 교통 혼잡, 저출산, 질병·안전 등 국민이 체감하는 사회적 문제가 지속적으로 증가하고 있고 계층 간 또는 이해 당사자 간 사회적 갈등도 증가하는 상황에 있다. 이러한 상황

2) Microsoft Corporation (2018), *The Future Computed: Artificial Intelligence and Its Role in Society*, Microsoft Corporation

3) The IEEE Global Initiative on Ethics of Autonomous and Intelligent Systems (2018), *Ethically Aligned Design*, The IEEE Standards Association

에서 고질적인 사회문제(교통, 복지, 환경, 안전, 건강, 출산 등) 해결을 통해 시민의 삶의 질을 높이고 지역간·계층간 사회적 갈등을 해소할 필요가 있다. 둘째, 이러한 현실에 맞닥뜨려 정부 등 공공기관에서도 사회적 가치에 대한 관심이 고조되고 있고 관련 사업에 대한 정책적 지원도 증가하고 있는 추세다. 가령 ‘과학기술기반 사회문제해결 종합실천계획’ 수립(2013.12, 범부처), 2017년 사회문제 해결형 기술개발사업(한국연구재단 주도) 추진, ICT R&D 혁신 전략 ‘I-KOREA 4.0(2018.01)’ 수립 등이 그것이다. 셋째, 현재 SK와 같은 대기업에서 사회적 가치에 대한 투자를 통해, 기업 이미지를 전환하고 새로운 이윤 창출의 창구를 마련하고자 지속적으로 노력하고 있다. 단순히 경제적 이익만을 추구하는 기존의 기업 이미지에서 벗어나, 사회적 가치 창출을 통해 경제적 이익을 구현하는 사회적 기업 이미지로의 새로운 전환을 추구하고 있다.

하지만 이러한 배경적 상황에도 불구하고 실제로 사회적 갈등을 해소하고 사회문제를 해결하는 데 필요한 우리 공동체의 사회적 가치는 무엇이고 이를 구체적으로 어떻게 정책으로 추진할 것인가에 관한 보다 근본적이면서 동시에 실천적인 지침이 존재하지 않고 있다. 특히 이 모든 활동의 출발점이라 할 수 있는, 우리 사회의 갈등을 해결할 기준 지표로서의 사회적 가치에 대한 확립과 공유가 아직은 미흡한 것이다. 따라서 신설하고자 하는 “사회적 가치 연구원”은 이를 해소하고자 다음과 같은 비전(혹은 목표)을 갖고 아래의 임무를 수행하게 될 것이다. 우선 비전(혹은 목표)은 우리 사회의 공동체가 공유할 사회적 가치를 발굴·창출하고 이에 바탕 한 사회갈등 해소 및 사회문제 해결 그리고 새로운 시장 창출을 통해, 한국 사회의 새로운 사회 혁신 생태계를 조성하고 발전시키는 것이다. 주요 임무는 1) 우리 사회가 공동체로서 함께 공유할 사회적 가치 발굴 및 창출(사회적 가치 연구), 2) 사회적 가치에 기반한 사회적 갈등 해소/완화를 위한 거버넌스 등 사회 생태계 연구(사회 거버넌스 연구), 3) 사회적 가치의 공유 및 확산을 위한 윤리 서비스 플랫폼 구축(대중적 확산과 공유), 4) 사회적 갈등의 해소를 위

한 사회적 가치 기반의 생태계 조성과 관련 인재 양성(정책 추진을 위한 사회기반 조성), 5) 공동체의 다양한 사회적 갈등 해소 및 문제 해결을 위한 솔루션 개발 및 적용(정책 개발 및 추진) 등이 될 것이다. 철학이 앞장서서 기여할 수 있는 부분을 중심으로 좀 더 구체적으로 살펴보자.

첫째, 우리 공동체의 사회적 가치에 대한 연구다. 철학과 윤리학에서 보편적으로 인정되어 온 공동체 가치 가운데 우리 사회가 당면한 현실적 문제들의 해결에 적용 가능한 가치들을 선별하여 우리 공동체의 사회적 가치로 확립하는 일이다. 이를 위해 먼저 해야 할 일은 우리 공동체가 소중하게 여기는 사회적 가치를 조사·분석하는 일이다. 정부, 기업, NGO, 시민들을 대상으로 설문 조사 등을 통해 우리 사회가 공유할 사회적 가치를 발굴하고 창출하는 것이다. 그런 다음 발굴된 사회적 가치들 가운데 이해당사자 간 이해관계의 충돌이나 지역 및 계층 간 갈등 등을 조정·해결할 사회 거버넌스의 이념적 토대로서 사회적 가치를 정립하고 확정하는 것이다. 이렇게 사회적 가치가 확립되면 이를 평가하고 측정할 수 있는 평가지표를 개발하여 이를 현실의 문제 해결에 적용하는 것이다.

둘째, 사회적 가치의 공유와 확산을 위해 사회 생태계를 조성하고 관련 인재를 양성하는 일이다. 사회적 가치의 공유 및 확산을 위한 사회 생태계 조성과 관련하여, 다양한 공동체(NGO포함)를 중심으로 네트워크를 구축하고 사회적 가치 관련 서비스를 제공할 플랫폼을 구축·운영하는 것이 필요하다. 나아가 이를 토대로 학술/포럼, 공개강좌, 시민교육 프로그램 실시 등 다양한 연구 및 교육 활동을 수행하는 것이 중요하다. 이를 위해서는 사회적 가치에 대한 연구와 교육을 수행해나갈, 그럼으로써 사회적 가치의 공유와 확산을 이끌어 나갈 미래인재를 양성하는 일이 급선무다. 특히 사회적 가치를 전문적으로 연구하고 교육할 전문 연구인력 양성은 필수적이다.

셋째, 우리 공동체의 사회문제를 해결하기 위한 솔루션을 개발하고 이를 적용하는 일이다. 이를 위해 노인·약자 문제, 지역 간 격차문제, 의료 재해 및 사고 문제, 공공시설 안전관리 문제 등 공동체 내의 다양한 사회문제 이

슈들을 탐지·추적·분석하는 일이 우선 필요하다. 이를 바탕으로 해당 사회 문제 해결에 적합한 사회적 가치 모델을 이슈별로 개발하고 이를 적용하여 그 결과를 윤리적으로 측정 평가하는 것이다. 이러한 방식으로 공동체의 합리적 소통과 합의를 통해 다양한 사회적 갈등과 사회문제들을 해소/해결해 나갈 수 있을 것으로 기대해 볼 수 있다.

한반도 평화와 통일을 위한 철학의 역할

연효숙

연세대학교 인문학연구원

1. 한반도 지형과 통일의 문제

남북 분단 이래 한반도 통일과 관련하여 최근에 가장 인상깊은 장면은 2018년 4월 27일 판문점에서 남과 북의 정상이 만나 악수하고 회담한 장면이다. 전세계의 이목을 끈 감동적이고 극적인 이 장면을 통해 우리는 남북 통일이 먼 미래의 일이 아니라고 가슴설렘었다. 그 후 2018년 6월 12일 싱가포르에서 북미 정상회담이 개최되어 통일을 향한 힘찬 발걸음을 지켜 보았다. 그러나 이듬해 2019년 2월 말 하노이에서 북미 정상간의 회담이 결렬되면서, 남북 관계, 북미 관계는 한치 앞을 내다 볼 수 없는 교착 상태에 빠져 있는 실정이다.

한반도 남북 통일의 열망을 향한 남한과 북한의 움직임과 회담 노력은 어제 오늘의 일이 아니다. 한국 현대사에서 역사적으로 남과 북의 당국자들이 만나서 공식적으로 합의하여 발표한 ‘합의문’들은 1972년 <7.4남북공동성명>, 1991년 <남북기본합의서>, 2000년 <6.15공동선언>, 2006년 <10.4선언> 등 4개라고 할 수 있다. 이 중 최초의 ‘합의문’은 <7.4 남북공동선언>이다. 이 합의문은 ‘자주, 평화, 민족대단결’이라는 조국 통일의 3대 원칙을 제시했다. 이후 1991년에 발표된 <남북기본합의서>는 ‘과정으로서의 통일’과 ‘평화라는 기본가치’를 내세우며 ‘두 국가’라는 현실에서 출발하고 있다.

그러나 남과 북은 이러한 합의서들에 나타난 기본가치에 대한 해석에서

상반된 태도를 보이고 있다. 남이 ‘평화’의 원칙을, 북이 ‘민족’의 원칙을 내세우며 대립하고 있기 때문이다. 이에 따라 평화가 우선이나, 민족이 우선이나 하는 문제가 대두된다. 평화는 두 체제를 인정하는 가운데서 나온 통일 원칙이고, 민족은 하나됨을 앞세운 통일의 원칙이기 때문이다.¹⁾ 평화가 우선이나, 민족이 우선이나 하는 문제는 현재에도 한반도 남북 통일의 원칙과 통일 과정의 기본 가치를 설정하는 데에서 가장 예민하고 어려운 문제가 되고 있다. 또한 남과 북이 분단된지 70여년을 넘어가고 있는 상황에서 남과 북이 자신에 맞는 정치 체제를 서로 다르게 갖고 있는 만큼, 동질성의 유대감 못지 않게 이질성의 양상도 깊어지고 있다.

2. 평화의 개념

유사 이래 전쟁이 끊이지 않았던 인류에게 평화는 결코 포기할 수 없는 소중한 가치이다. 동, 서양을 막론하고 평화 개념에 대한 다양한 철학적 전통과 정의들이 있어 왔다. 이 가운데 서양 근대 철학자 칸트가 검토한 평화 개념을 살펴 보면, 칸트는 『영구평화론』의 제1장 국가 간의 영구 평화를 위한 예비 조항에서 평화 개념에 대해 다음과 같이 논의한다. “창차 전쟁의 화근이 될 수 있는 내용을 암암리에 유보한 채로 맺은 어떠한 평화 조약도 결코 평화 조약으로 간주되어서는 안된다.”²⁾ 칸트의 이러한 논의에는 전쟁의 불씨를 완전히 배제해야만 평화 조약이 성립되는 적극적인 의미의 평화가 함의되어 있다. 이는 서양 근대 사회에서 수없이 크고 작은 전쟁의 참혹함을 직, 간접적으로 경험한 칸트의 평화에 대한 결연한 의지의 표현이라고 할 수 있겠다.

한국 현대에서 평화를 두드러지게 강조한 사상가는 함석헌이다. 함석헌

1) 박영균(2014), 「남북의 통일원칙과 통일과정의 기본가치-민족과 평화」, 『시대와철학』, 한국철학사상연구회, 111-116쪽 참조.
 2) 칸트(2008), 『영구평화론』, 이한구 옮김, 서광사, 15쪽.

의 평화사상인 평화주의는 어떤 이유와 목적을 위해서도 전쟁은 용납될 수 없다는 신념과 입장을 나타내며 더 나아가서는 군사주의를 전쟁의 원인으로 보면서 이를 전적으로 반대하는 입장이다. 함석헌의 반전 평화사상에는 동서양 종교와 철학사상들이 녹아 있는데, 이 가운데에서 기독교와 노장 사상이 주된 영향을 끼쳤다. 함석헌은 교리나 원리 원칙을 신봉하는 절대 평화주의자이기 보다는, 폭력과 억압에 맞서 싸우는 적극적이고 개혁적인 평화주의자였다.³⁾ 함석헌의 반전 평화사상은 남북한 분단 상황에서 평화통일론으로 변용되며, 절대 반전, 반군사 평화주의의 정신이 핵심이다. 이러한 함석헌의 반전 평화사상은 오늘날 남과 북이 평화를 지킨다는 명목 하에 과도한 군비 지출과 군사주의로 무장하고 있는 한반도의 긴장 상태에서 유심히 귀기울여 볼 만한 하다.

한반도의 남북한 대립의 긴장 국면에서 우리가 추구해야 할 진정한 평화의 정신이란 무엇일까? 이에 대해 현대 사회에서 오랫동안 평화의 문제를 연구해 온 갈통의 평화에 대한 생각은 충분히 고려할 만하다. 현대 사회에서 횡행하고 있는 다양한 폭력에 맞서서 평화 개념을 생각해 온 갈통은 평화를 저해해 온 문화적 폭력, 직접적 폭력, 그리고 구조적 폭력의 실체를 세밀하게 분석한다.⁴⁾ 이 가운데에서 특히 한반도에서의 평화 실현을 위해 우리가 참조할 만한 갈통의 평화 개념은 ‘적극적 평화’이다.⁵⁾ 갈통에게 평화는 단순히 직접적 폭력이 없는 상태가 아니라, 구조적, 문화적 폭력을 포함한 모든 종류의 폭력이 없는 상태를 말하기 때문이다.

또한 전쟁과 폭력에 맞서서 여성주의적 시각에서 평화의 정신을 좀 더 적극적으로 성찰할 필요가 있다. 전쟁과 폭력에 적지 않게 노출되고 희생되어 온 여성들, 소수자들의 양상이 평화 담론에서 크게 고려되지 않기 때문이

3) 정지석(2007), 「개혁적 반전 평화주의 사상」, 『씨알, 생명, 평화: 함석헌의 철학과 사상』, 한길사, 263-283쪽.

4) 요한 갈통(2000), 『평화적 수단에 의한 평화』, 강종일 외 옮김, 들녘, 412-419쪽.

5) 이병수(2017), 「한반도 평화실현으로서 ‘적극적 평화’」, 『시대와철학』, 한국철학사상연구회, 116-118쪽.

다. 지구 상에서 진행되어 온 다양한 전쟁들, 예를 들면 시에라리온, 세르비아, 팔레스타인에서의 전쟁들의 양상을 다각도로 분석해 온 코번은 수십 년에 걸친 전쟁의 직접 피해자들인 여성들의 반전 집단 운동들을 기록하고 있다. 코번은 이러한 여성주의적 집단 운동들의 기본 정신으로 평화, 정의, 연대를 들고 있다.⁶⁾ 이러한 여성주의적 집단 운동이나 정신이 중요한 이유는 자칫 평화학이나 평화 담론이 전쟁의 피해자들의 다층적인 모습과 다양한 지형들을 간과한 채, 거대 담론의 문법에서 펼쳐질 공산이 크기 때문이다.

이제 우리가 통일과 관련해 평화의 주체를 말할 때 다음과 같은 문제들이 고려되어야 한다. 한반도 지형에서 남과 북 상호 간에 평화의 문제는 지금까지 남과 북의 정부, 당국자 등 국가 위주의 차원에서 진행되어 온 경우가 많았다. 특히 남과 북의 분단 상황의 긴장감과 정치적인 위기의 국면에서 평화 문제를 민간 차원에서 제기하는 것은 굉장히 큰 위험이 따랐다. 따라서 남과 북의 긴장 상황의 교착 국면에서 그 상황을 풀 수 있는 평화의 주체는 한정될 수밖에 없었다. 그러나 이러한 국가 주도, 정부 창구만이 유일하게 평화의 문제를 풀 수 있는 통로인지 한 번 같이 생각할 필요가 있다. 오히려 평화의 주체는 민간, 시민, 여성, 청년 등 다양한 계층으로 확산될 필요가 있다. 이럴 때 평화의 문제는 단지 구호의 차원이 아닌 실생활에서 체험할 수 있는 문제가 될 수 있기 때문이다. 이러한 상황 등을 고려하면서 우리는 현재 남북한 회담의 교착 상태에서 어떠한 평화의 방법론이 가장 이상적인 방향인지 고민해야 할 것이다.

3. 통일의 정신

지구 상에서 유일하게 분단 국가로 남아 있는 남한과 북한. 우리는 1990년 베를린 장벽의 붕괴로 분단되었던 동독과 서독의 통일의 장면을 인상깊

6) 신시아 코번(2009), 『여성, 총 앞에 서다: 전쟁과 폭력에 도전하는 여성반전평화운동』, 삼인, 1장, 2장, 3장, 4장 그리고 7장 참조.

게 부러운 마음으로 지켜 보았다. 그렇다면 통일은 우리 민족에게 먼 미래의 일인가? 아니면 분단 고착으로 통일은 불가능한 일인가? 우리는 통일에 대해 어떻게 준비할 수 있을까? 하는 여러 질문들이 떠오른다. 무엇보다도 “통일의 범주를 철학적으로 어떻게 정의할 수 있을까?”라는 물음이 가장 근본적인 철학적 질문이 될 것이다.

통일의 범주를 철학적으로 정의한다면 무엇이라고 할 것인가? 통일은 두 개의 서로 다른 것이 하나로 합쳐지는 방식을 말하는가? 이 때 쉽게 떠오르는 것은 변증법적 종합의 통일의 방법이다. 과연 이 방법을 분단 체제에 놓여 있는 남한과 북한에 적용할 수 있을 것인가? 또 적용한다면 어떤 문제점이 있을지 생각해 보게 된다. 분단 체제가 유지된 지 70년을 훨씬 넘긴 현 시점에서 이러한 변증법적 종합의 통일 방법은 낡아 보이고, 현재의 여러 유동적인 분단 체제의 현실에서 볼 때 도식적으로 될 공산이 크다. 오히려 통일의 범주를 기계적으로 정의하기 전에 통일과 관련된 남한과 북한의 가장 기본적인 문제들을 짚어 나가는 것이 더 바람직한 순서가 될 것이다.

통일의 정신을 담은 철학적 논의를 찾기는 쉽지 않다. 다만 우리는 한국 현대 철학에서 함석헌의 통일적 세계상과 세계인식에 대한 논의를 통해 우회적으로 통일에 대한 철학적인 세계상을 그려 볼 수 있다. 앞에서 함석헌은 반전 평화사상의 평화주의를 주창한 평화주의자로 규정되었다. 함석헌의 사상에서는 문명 세계의 전면적 위기에 대한 반성과 이를 극복할 수 있는 내면적인 창조의 원리를 발견하려는 운동을 찾을 수 있다. 함석헌은 절대자와의 관계 자체를 분열의 고통을 치유하는 윤리적 의미로 이해하고, 더 나아가 우주 인생을 인격적인 생명으로 자각한다. 이를 통해 함석헌의 우주적 심정은 세계주의의 사해동포윤리의 의미를 갖는다. 모든 것을 ‘하나’ 속에 융화하고 하나를 모든 것 속에 스며들게 하는 원융한 ‘통일의 철학’을 통해 함석헌은 세계와 자아의 분열, 세계 내의 투쟁과 소외 등을 극복한다.⁷⁾ 이

7) 이규성(2012), 『한국현대철학사론』, 이화여자대학교출판부, 509-513쪽.

리한 함석헌의 통일의 철학 정신을 한반도 통일의 원칙에 그대로 적용할 수는 없겠지만, 그 기본적인 정신을 잘 변용하면 충분히 참조할 만하다.

분단체제의 고착화와 통일 문제와 관련하여 또 하나 가장 중요하면서도 기본적인 문제는 남한과 북한에서의 ‘인권’에 대한 문제이다. 남한과 북한이 상호 다른 정치 체제 속에서 살아온 지 오래된 가운데, 통일의 문제를 풀기 위해 남한과 북한에서의 인권의 현주소가 무엇인지를 진단할 필요가 있다. 한반도 통일과 관련하여 인권의 층위를 한반도 인권, 북한 인권, 남한 인권, 코리안 디아스포라 인권 등으로 나눠서 각각의 특성을 연구하는 것도 의미있는 일이다.⁸⁾ 인권을 단일한 층위로 하나로 묶어서 개념화하는 것은 현대에 와서는 어려운 일이기 때문이다. 더 나아가 인권의 층위를 인권들의 층위로까지 세분화할 필요가 있으며, 남과 북의 여성 인권, 청소년 인권, 소수자 인권 등에 대해서도 논의해야 할 것이다.

근대 시대에 인권이라는 보편성의 범주들에 대해 고민해 왔다면, 현대에 와서는 ‘인권들’⁹⁾이라는 복수적이고 다층적인 인권 개념이 필요하다. 즉 인권들이라는 구체적이고 현실적인 양태들을 살피는 태도가 필요하다. 그에 따라 통일의 주체 역시 지금까지의 접근 방식과는 전적으로 달라야 한다. 단일한 창구보다는 다양한 창구로의 다변화가 필요하다. 통일은 회담과 합의서에 명시되어 있는 죽은 선언문이 아니라, 우리의 일상 생활에서 실천할 수 있는 민간차원의 다양한 운동으로 전개되어야 할 것이다. 따라서 앞에서 문제제기한 통일에 대한 개념을 먼저 선형적으로 제시할 것이 아니라 통일에 대한 방향 설정을 생각하면서, 통일에 대해서는 우리가 좀 더 현대적인 눈을 통해 유연하게 생각할 시간이 되었다. 따라서 통일 운동 과정의 경험을 함께 공유하면서 다양한 현대 철학의 실험적 논의들을 참조할 수 있겠다.

8) 이병수(2018), 「한반도 통일과 인권의 층위」, 『시대와철학』, 한국철학사상연구회, 79-105쪽.

9) 정정훈(2014), 『인권과 인권들』, 그린비, 263쪽.

4. 연대의 철학

한반도 평화와 통일의 문제에 직면하여 인문학, 철학은 무엇을 할 수 있으며, 철학자는 어떤 역할과 운동을 할 수 있을까? 앞에서 우리는 한반도의 평화와 통일에 대한 철학적인 논의를 개괄적으로 시도해 보았다. 이제 마지막으로 한반도의 평화와 통일을 위해 철학적으로 논의할 주제를 ‘연대’의 문제로 놓고 이에 대한 철학적인 접근을 하고자 한다.

우선 한반도 평화와 통일을 위해서는 ‘시각의 다변화와 중층화’가 필요하다. 정부 당국자들에 의해 주도되어왔던 고정되고 폐쇄적인 시각에서 벗어나, 다층적이고 중층적인 층위에서 바라 볼 수 있는 유동적이고 개방적인 시각이 필요하다. 단일한 평화와 통일의 개념이란 없으며, 하나로 수렴될 수 있는 통로도 없기 때문이다. 남과 북의 그간의 문화 이질성과 차이 등을 상호 알아가기 위한 노력도 절실하다. 또한 남과 북에서 연구된 철학의 맥락과 범위를 상호 확인하는 작업도 필요하다. 이를 위해서는 남과 북의 철학자들 간의 활발한 학문적 교류가 필요하지만, 현재 남북 관계의 교착 상태를 생각하면 이러한 교류는 요원한 실정이다.

이러한 과제들을 실질적으로 실천할 수 있는 철학적인 정신이 있을 수 있을까? 우리는 이 지점에서 남과 북 간의 끊어진 ‘연대’를 위한 다각적인 실험을 할 수 있다. 그 한 예로 2019년 4월 27일, 남북 정상 판문점 선언 1주년을 기념한 ‘DMZ 평화 손잡기(인간띠)운동’을 떠올릴 수 있다. 서쪽 강화도에서 시작하여 속초, 고성으로까지 이어지는 평화의 손잡기 운동은 ‘연대’를 위한 각계 각층의 시민들 참여의 참신한 예로 기록되고 있다. 이 운동을 통해 우리는 남과 북의 연대를 위한 새로운 생성과 창조의 철학적 정신을 되새길 수 있다. 지금까지의 수직적이고 하향적인 남과 북의 회담 방식과는 달리, 수평적이고 횡단적인 ‘가로지르기’, ‘횡단’의 방법, 즉 현대 철학자들 인 들뢰즈, 가타리가 제안한 ‘리즘’의 연결 접속 방법¹⁰⁾을 떠올릴 수 있다. 물론 이러한 리즘의 방법을 한국 사회에 바로 적용하기는 무리일 수 있지만,

이를 충분히 변용한다면 남과 북의 평화와 통일을 위한 철학의 역할에 새로운 제안이 될 것이다.

10) 들뢰즈, 가타리(2001), 『천개의 고원』, 김재인 옮김, 새물결, 제1장 서론: 리즘 참조.

한국사회의 미래전망과 여성주의적 가치

양선숙

경북대학교 법학전문대학원

1. 국가 권위주의와 생명정치(bio-politics)¹⁾

(1) Covid-19와 권위주의

Covid-19는 인류 전체의 생명에 대한 비상한 위협인 동시에 정치적 의사 결정 및 집행 원리로서의 민주주의의 우월성에 대한 중대한 도전이라고 할 수 있다. 현재 전세계 각국 정부는 Covid-19의 확산의 저지와 방역을 위해 중앙정부 또는 지자체 단위에서 전례 없이 강력한 전권을 갖고 각종 ‘개입적’ 정책들을 시행하고 있다; 감염 여부의 확인을 위한 강제 진단과 강제 입원, 의료자원의 강제 차출과 동원, 바이러스 확산 방지를 위한 전면적인 지역 봉쇄, 시민들의 경제적 곤경의 완화를 위한 생계 보조금 지급 등.

최근의 경험적 연구에 따르면, Covid-19 정책의 가혹성이나 효율성은 국가 형태가 민주주의적이냐, 권위주의적이냐와는 유의미한 상관성이 없다. 우리나라의 경우 전면적 지역 봉쇄나 시민들의 이동 제한, 선거일정의 연기 등의 과격한 조치 없이 Covid-19의 방역에 성공한 대표적인 민주주의 국가 중 하나로 평가된다.²⁾

1) Covid-19와 ‘생명정치’ 개념의 연결은 다음 논문에서 빌려옴; David Chandler(April-June 2020), "The Coronavirus: Biopolitics and the Rise of 'Anthropocene Authoritarianism'," *Russia in Global Affairs*, Vol.18.

2) Kelly Senters Piazza and Kylie Stronko(June 2020), "Democrats, Authoritarians, and the Coronavirus: Who is Winning at Policy Efficacy?," *Global Policy*.

그러나 각종 Covid-19 관련 정책들은 시민의 기본적 자유와 권리에 대한 국가의 일방적, 전격적 통제를 불가피하게 동반한다는 점에서 그것들을 시행하는 국가 형태와는 무관하게 그 자체로 ‘권위주의적’ 또는 ‘권위적’이라고 평가될 수 있다. 다음 셋은 우리나라에서 시행되었거나 시행하고 있는 대표적인 Covid-19 정책들로서 이것들에는 헌법상 보장된 기본권과의 상충 요소가 내재한다.

- i. 종교적이거나 정치적인 다중 집회의 제한 또는 금지
- ii. 민간 영업활동의 전면적 또는 부분적 제한
- iii. 감염 여부의 강제 진단 및 개인 동선의 공표

하지만 현전하는 급박한 바이러스 전파의 위협 앞에서 기본권 쟁점은 너무도 쉽고 너무도 자연스럽게 주목되지 않은 채 지나쳐지고 있고, 매순간 업데이트되는 확진자 수에 따른 단계별 방역지침과 지자체장의 행정명령은 그 어떤 국회법보다도 사실상의 우월적 지위를 가지는 것으로 간주되고 있다. 중요한 점은 정부가 일방적으로 주도하는 권위주의적 의사결정과 정책 집행을 절대 다수의 시민들 스스로 정부에게 기대하고 요구한다는 사실이다. 시민들은 시시각각의 상황 변화에 대응하는 즉각적인 정부의 명령 하달을 기대하고, 정부 또한 시민들이 아무런 이의 제기 없이 즉각적으로 정부 방침에 순응할 것을 요청한다.

(2) 생명정치

토마스 홉스는 자연상태에서 인간 삶이 직면하는 최대 비극으로 단명(短

Mark Manolopoulos(2020), "The Coronavirus Pandemic Supports the Case for Benevolent Authoritarian Leadership," *The Journal of Values-Based Leadership* Vol. 13;2.

Matthew M Kavanagh(February 13, 2020), "Authoritarianism, Outbreaks, and Infomation Politics," [https://doi.org/10.1016/S2468-2667\(20\)30030-X](https://doi.org/10.1016/S2468-2667(20)30030-X).

命)을 꼽은 바 있다. Covid-19에 직면하여 작동하는 국가의 모습은 개인의 생명보존을 지상최대의 목표로 설정한 리바이어던과 매우 흡사하다. 여타의 자연적이거나 인위적인 재해와 비교하였을 때 Covid-19는 다음과 같은 점에서 국가의 리바이어던적 개입을 더욱 정당화한다.

첫번째, Covid-19로 인한 손해를 피하거나 감경할 수 있는 방법은 개인적 차원에서는 마련될 수 없다.

두번째, Covid-19로 인한 손해는 생명의 손실이나 심각한 휴유증 등 매우 치명적이다.

세번째, Covid-19로부터 오는 손해를 막기 위해 개인들에게는 서로로부터 거리 떨어져 있을 것이 요구된다.

특히 마지막 사항은 Covid-19 사태에서의 개인과 국가 간 관계정립에서 핵심적이다. 통상적으로, 자연적이거나 인위적 재해로부터 오는 피해를 최소화 하기 위해 요구되는 상호 연대와 협조는 개인들이 ‘공간적으로’ 한 데 모이는 양상으로, 즉 한 곳에 모여서 서로의 힘을 합치는 양상으로 표출된다. 그러나 Covid-19 사태에서는 정반대의 것이 요구된다. 개인들은 서로로부터 고립되어 있을 것이 요청된다. 이 점에서 ‘사회적 거리두기’(Social Distancing)는 매우 역설적이다. ‘사회적 거리두기’가 무한정 지속된다면, 결국 ‘사회’는 소멸될 것이고 ‘정치’ 또한 사라지고 말 것이기 때문이다. Covid-19의 생명정치의 구도에서 개인은 국가-사회-개인의 중간고리인 사회의 매개 없이 국가의 거대 권력에 막바로 노출된다. 개인과 국가 간에는 직접적 지배관계가 설정된다.

2. 여성주의적 고찰

(1) 취약성(vulnerability) 문제

Covid-19의 생명정치는 신체화된 인간 존재의 ‘취약성’ 특성을 전면에서 부각시킨다. 개인의 생명과 건강 보호를 위한 적극적이고 강제적인 국가 개

입은 신체화된 인간의 근본적 취약성에 근거한 것이라는 정당화가 가능하다. 인간의 본질적인 신체 취약성은 위급한 침해 요소에 대해 더욱 응답적인(responsive)이고, 더욱 직접적인 국가 작용을 요구한다는 것이다.

‘취약성’은 최근의 여성주의 논쟁에서 중심적인 위치를 차지한다.³⁾ 여성주의에서 취약성은 크게 두 가지 독해가 가능하다. 첫 번째는 ‘피해에 대한 수용성’(receptivity)의 의미로 이해하는 것이다. 이 독해는 여성을 상대로 한 성폭력 사건에서의 ‘피해자’ 내지 ‘피해자 됨’을 설명하거나, 특별히 왜 여성을 위한 성폭력 피해 방지책이 필요한지를 설명할 수 있다는 장점이 있다. 하지만 취약성을 이렇게 ‘피해를 입음’과 연결시키는 것은 여성을 수동적 약자로 고정시키고 피해 예방을 위해 ‘항상’ 보호가 필요한 대상으로 설정하는 등 사회적 실천의 맥락에서 여성을 대등한 주체가 아닌 객체로 머물게 한다는 비판이 가능하다. 또한 ‘피해에 대한 수용성’이 자연적 속성으로 받아들여질 경우, ‘피해를 입음’ 내지 ‘가해를 가함’이 자칫 ‘자연스러운 것’으로 보이게 될 위험성도 있다.

두 번째 독해는 피해/가해의 양분법을 떠나 ‘취약성’이 인간 존재의 보편적 요소이라는 점에 주목하는 것이다. 차별과 불평등은 여성만의 문제가 아니며, 그 근본적 시정을 위해서는 구조적이고 본질적인 ‘제도적’ 개선이 필요하다. 당연하게도, 인간 삶은 성별로만 규정되지 않는다. 개인의 정체성은 다차원적으로 규정되며, 불평등과 차별은 중첩적으로 그리고 교차적으로 나타난다. 개인의 정체성을 ‘성’이라는 단일 지표로 규정하여 집단화할 경우 차별과 불평등의 시정은 집단간 제로섬 문제로 변질될 것이고, 집단간 형평성이 달성된다고 해도 집단 내 차별과 불평등은 상존할 것이다.

3) Erinn Cunniff Gilson(2016), "Vulnerability and Victimization: Rethinking Key Concepts in Feminist Discourses on Sexual Violence," *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 42;1.

Martha Albertson Fineman(2008), "The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition," *Yale Journal of Law and Feminism*, Vol. 20:1.

Saru M. Matambanadzo(2012), "Embodying Vulnerability: A Feminist Theory of the Person," *Duke Journal of Gender Law & Policy*, Vol. 20:45.

인간 보편적 삶의 양상으로 이해된 취약성 개념은 우리로 하여금 사회제도적인 보다 전면적인 개혁에 눈을 돌리게 함으로써 차별과 불평등의 지속적 시정을 가능하게 하는 방안을 강구하게 한다. 하지만 이러한 독해에 대해서는 결국 고유한 ‘여성주의적’ 입론으로서의 취약성 논의는 아니지 않느냐는 지적이 충분히 있을 수 있다.

(2) 행위자 위상의 회복

‘취약성’에의 주목은 Covid-19의 방역과 향후 백신 접종 등에서 실질적 평등의 구현을 위한 실천적, 이론적 토대로 작용할 수 있다. 취약성 개념은 전부 아니면 무가 아닌, 정도의 차이를 허용함으로써 차등적 우선 지원을 위한 도덕적 설득의 근거가 될 수 있다. Covid-19 취약성은 연령별, 성별, 심지어 혈액형별 차이가 있는 것으로 보고되고 있고, 무엇보다도 경제적 빈부의 격차는 Covid-19 취약성에 결정적인 영향 요인이다. 경제적 취약계층일 수록 ‘사회적 거리두기’의 공간 확보가 어렵고, 감염과 면역력에서 상대적으로 취약하다. 취약성의 차이를 낳는 모든 요인을 고려할 수는 없겠지만 빈부 격차와 같은 요인은 연령의 요인과 함께 방역정책의 설계와 시행에서 적극 반영되어야 할 것으로 보인다.

하지만 이러한 취약성 접근법에서는 Covid-19가 초래한 국가 권위주의의 문제가 다시금 강조된다. 취약성 접근법은 생명정치의 구도하에서 상호 고립된 개개인을 압도하는 거대한 국가작용에 대한 무조건적인 정당화로 귀결될 수 있다는 근본적인 약점이 있다. 물론 이에 대해서는 취약성과 관련하여 더욱 적극적이고 능동적인 개념 부여가 가능하다는 반론도 가능하다. 우리는 ‘취약성’을 ‘회복탄성력’이나 ‘면역력’을 포괄하는 능동적인 개념으로 재규정할 수 있다. 바이러스 치료제나 백신의 개발은 신체의 취약성 메커니즘 연구를 통해 얻어지고, 특히 백신 개발과 관련하여 신체 취약성은 능동적인 자기보존력 내지 회복력이라는 측면에서 재해석될 수 있다.

그러나 우리가 취약성을 아무리 능동적인 의미로 재규정하고 재해석한다고 하더라도 그렇게 해석된 취약성 역시 Covid-19의 생명정치 구도하에서는 결국 국가의 일방적 관리와 통제의 대상이게 된다는 사실이 부인될 수 없다. 과연 생명정치의 한 축으로서의 개인이 그 본래의 ‘행위자’(agency) 위상을 어떻게 온전하게 회복할 수 있을까? 국가의 거대한 행위자성에 맞서서 어떻게 개인의 행위자성이 무사히 재탈환될 수 있는가? 소실된 ‘사회’ 내지 ‘정치’의 영역은 어떻게 복구될 수 있는가? Covid-19가 향후 언제라도 재발 가능한 유사한 범지구적 위기 상황의 한 전조일 수 있다는 점에서 우리는 이러한 문제들에 진지하게 숙고하고 답해야 할 필요가 있다.

2020 한국철학자연합대회 총서 21세기 세계 속 한국철학

김재권을 추모하고 그 철학을 기리며

인쇄일 2020년 10월 22일

발행일 2020년 10월 23일

발행인 이중원(한국철학회 회장)

총괄인 홍윤기(한국철학회 연구위원장)

편집책임 양희주

발행처 사단법인 한국철학회

서울특별시 서초구 서초대로 78길 42 현대가림빌딩 1010호

Office. 070-7762-7741 Mobile. 010-4763-7609 E-mail. kpa1004@gmail.com

편집 및 인쇄 (주)에이퍼브

Office. 02-2274-3666

ISBN 979-11-972908-0-0 93100

비매품/무료

© 이 책의 내용을 저작권자의 허가 없이 무단 전재하거나 복제할 경우 저작권법에 의해 처벌받을 수 있습니다.



비매품/무료

933100



ISBN 979-11-972908-0-0