

2014년 한국철학회 세계철학대회 후속 춘계학술대회

객관성 Objectivity

- 일 시: 2014년 5월 31(토) 10:00~19:00
- 장 소: 서강대학교 정하상관(J관) 311호
- 주 최: 사단법인 한국철학회

사 단 법 인 한국 철 학 회

137-858 서울특별시 서초구 서초대로78길 42 1010호
070-7762-7741 / 010-4763-7609 / kpa1004@gmail.com

▷ 2014 세계철학대회 후속 춘계학술대회 순서 ◁

- 09:00-10:00 등록
- 10:00-10:40 개회 및 보고 사회: 이상헌(세종대, 한국철학회 사무총장)
개 회 사: 강영안(서강대, 한국철학회 회장)
참가보고: 김혜숙(FISP 집행위원, 전 한국철학회 회장)
- 10:40-11:10 [기조발표] “객관성에 관련된 몇 가지 생각”
발표: 강영안(서강대)
- 제1부 사회: 이상섭(서강대)
- 11:10-12:00 [발표 1] “윤리학에서의 객관성 : 가장 근본적인 개념의 선별이 필요하고 가능한가?”
발표: 주동률(한림대) / 논평: 김선희(이화여대)
- 12:00-13:00 점심식사
- 13:00-13:50 [발표 2] “자연적 속성, 객관성, 그리고 형이상학화된 과학철학의 중심 문제들”
발표: 이재호(중앙대) / 논평: 백도형(숭실대)
- 13:50-14:40 [발표 3] “기하학과 관념론”
발표: 김준걸(경상대) / 논평: 박준용(충남대)
- 14:40-15:00 휴 식
- 제2부 사회: 이재권(충북대, 한국철학회 부회장)
- 15:00-15:50 [발표 4] “주희와 육구연의 논쟁에서 객관성의 문제”
발표: 이동욱(건국대) / 논평: 전병욱(고려대)
- 15:50-16:40 [발표 5] “불교인식논리학(pramāṇa) 전통에서 본 지각(pratyakṣa)의 ‘객관성’ 문제”
발표: 박창환(금강대) / 논평: 한자경(이화여대)
- 16:40-17:00 휴 식
- 17:00-18:00 보충논평 및 종합토론 사회: 이재영(조선대, 한국철학회 부회장)
- 18:00-19:00 [정기총회]

▷ 목 차 ◁

[기조발표]

객관성에 관련된 몇 가지 생각 강 영 안 1

[발표 1]

윤리학에서의 객관성: 가장 근본적인 개념의 선별이 필요하고 가능한가? 주 동 릉 11
논평 김 선 희 35

[발표 2]

자연적 속성, 객관성, 그리고 형이상학화된 과학철학의 중심문제들 이 재 호 39
논평 백 도 형 71

[발표 3]

기하학과 관념론* 김 준 걸 77
논평 박 준 용 별첨

[발표 4]

주희와 육구연의 논쟁에서 객관성의 문제 이 동 욱 99
논평 전 병 욱 119

[발표 5]

불교인식논리학(pramāṇa) 전통에서 본 지각(pratyakṣa)의
‘객관성’(objectivity) 문제 박 창 환 123
논평 한 자 경 141

【기조강연】

객관성에 관련된 몇 가지 생각

강 영 안 (한국철학회 회장, 서강대 철학과 교수)

오늘 모임에 참석해 주신 회원 여러분, 진심으로 환영합니다. 지난 가을에 이어 이번 봄에도 제가 몸담고 있는 서강대학교에서 학회를 열게 되었습니다. 행사 준비에 협조해 주신 철학과 교수님들과 대학원생들, 그리고 학부 학생들께도 감사의 말씀을 드립니다. 오늘 발표회 준비에 협조해 주신 여러 이사님들과 부회장단 그리고 집행위원 여러분들께도 감사의 말씀을 드립니다.

오늘 발표회 주제는 ‘객관성’입니다. 원래 이 주제는 차기 회장을 맡으실 이좌용 선생님께서 제안해 주셨기 때문에 이좌용 선생님이 기조발제를 해 주시는 것이 훨씬 나을 뻔 했습니만 제가 맡아서 하게 되었습니다. 제가 오늘 아침 여러분들과 함께 나누고 싶은 이야기는 세 가지입니다. 객관성이 문제 되는 상황이 무엇이며, 객관성을 성립시키는 조건이 있다면 그것이 무엇인지 간략하게 생각해 보는 것이 하나입니다. 두 번째는 객관성을 가장 확실하게 담보하고 있다고 생각하는 과학적 지식의 경우 과연 주관성이 배제되는지, 만일 과학적 지식이 주관성을 배제하지 못한다면 주관성과 관련된 것이 무엇이 있을지 생각해 보겠습니다. 그리고 마지막으로 우리가 철학이나 일상에서 사용하는 ‘주관’과 ‘객관’이란 용어와 관련해서 한두 가지 생각할 수 있는 내용을 말씀드리도록 하겠습니다.

우리는 우리의 주장이나 판단이나 타인의 주장이나 판단이 객관적이기를 바랍니다. 여기서 ‘객관적’이란 상식적인 수준에서 보았을 때 개인적인 선입견이나 편견, 선호나 취향과는 독립적으로 사태, 또는 사실 자체에 근거하고 있다는 뜻으로 이해할 수 있습니다. 개인의 선입견이나 편견, 선호나 취향에 따른 주장이나 판단을 ‘주관적’이라 한다면 사태, 사물, 또는 문제가 되는 주제 자체에 근거해서 타인도 함께 참여할 수 있는 방식으로 근거 있게 내린 주장이나 판단을 우리는 ‘객관적’이라고 부를 수 있을 것입니다.

만일 이것이 옳다면 어떤 주장이나 판단이 객관적이 되기 위해서는 최소한 세 가지 조건이 갖추어져야 한다고 말할 수 있을 것입니다.

- 첫째, 나와 타인이 함께 참여해서 논의할 수 있는 문제, 사태, 주제 또는 사실이 있어야 한다 (사실 또는 사태의 실재성의 조건).
- 둘째, 동일한 사실 또는 사태에 대해서 나 홀로 어떤 판단이나 주장을 하는 것이 아니라 타인도 함께 참여할 수 있어야 한다 (상호주관성의 조건).
- 셋째, 주장이나 판단을 할 때 나와 타인이 함께 수긍할 수 있는 근거가 있어야 한다 (합리성의 조건).

객관성을 성립시키는 조건이 만일 위에서 든 세 가지와 최소한 관련되어 있다면 객관성의 문제를 철학적으로 충분히 다루려면 결국 실재론과 반실재론, 상호주관성, 합리성의 문제를 다루어야 할 것입니다. 객관성의 문제가 이런 문제와 관련해서 오랫동안 논의되고 논박되었다는 사실을 우리는 특히 서양 철학의 역사를 통해서 알고 있습니다.

그런데 우리의 일상의 삶을 돌아보면 모든 경우에 우리가 객관적이어야 한다는 요구를 받는 것은 아닙니다. 친구들과 만나 담소하거나 가족들과 있었던 일을 나누거나 그날의 삶의 체험을 얘기할 때 누구도 우리에게 객관성을 요구하지 않습니다. 그러나 교수가 학생들에게 어떤 문제나 주제를 가지고 강의를 할 때, 연구자가 논문을 쓸 때, 정책 입안자들이 정책을 발표할 때, 기자가 어떤 사건이나 사실에 대해서 기사를 쓸 때, 정세 분석이나 사태에 대해서 전문가들이 예측을 할 때, 판사가 어떤 사건과 관련해서 판단을 내릴 때, 어떤 행위에 대해서 일반적으로 우리가 평가를 내릴 때, 우리는 그들의 주장이나 판단이 그들 개인의 주관적인 주장이나 판단이 아니라 객관적인 주장이나 판단이기를 기대합니다.

왜 주장이나 판단, 보도, 발표, 분석 등이 객관적이기를 기대합니까? 만일 이런 것들이 주관적이기만 하다면, 다시 말해 개인의 편견이나 취향, 개인의 믿음에만 근거한 것이라면 신뢰할 수 없는 것이 되기 때문일 것입니다. 만일 칼이 무디어서 쓸 수 없고 음식물이 유통 기한을 넘긴 것이라면 그것들을 사용자 관점에서 신뢰할 수 없듯이 공적으로 행해지는 주장이나 판단 이 객관적인 것이라 아니라 말하거나 주장하는 사람의 개인적인 취향이나 믿음에만 근거한 것이라면 신뢰할 수 없는 것이 될 것입니다. 신뢰할 수 없는 주장이나 판단은 들을 가치가 없고 공적으로 유통되거나 보존될 가치가 없을 것입니다. 그런데도 현실 가운데는 그런 것들이 유통되어 값진 것보다 오히려 더 값진 것처럼 인정받는 경우가 허다합니다.

그런데 어떤 것에 대해서 우리는 객관성을 요구하게 됩니까? 예컨대 사건이나 사물, 사람에 대해서

우리는 객관성을 요구하지 않습니다. ‘객관적 사건’, ‘객관적 사물’, 또는 ‘객관적인 사람’이란 말을 우리는 쓰지 않습니다. 책상이 객관적이어야 한다든지 살인 사건이 객관적이어야 한다든지, 해가 비치는 것이 객관적이야 한다고 우리는 주장하지 않습니다. 정치 현상이나 경제 현상이 객관적이야 한다고 우리는 요구하지 않습니다. 우리가 사용하는 언어가 객관적이야 한다는 요구를 우리는 하지 않습니다. 하지만 우리가 언어를 사용해서 무엇에 대해서 주장하고 판단할 때 우리는 객관적이기를 요구받습니다. 만일 내가 정치학자나 경제학자라면 정치 현상이나 경제현상을 다룰 때 나는 내 느낌, 내 감정을 발설하기보다는 사태에 대한 정확한 분석과 고려를 통해 어떤 주장을 하거나 판단을 내리도록 요구받습니다. 만일 내가 책상이나 살린 사건이나 해에 대해서 무엇이라고 서술한다면 내가 그렇게 할 때, 나는 객관적으로 서술하기를 요구받습니다.

만일 방금 해본 관찰이 옳다면 객관성은 사물이나 사건, 사람에게 요구되는 것이 아니라 사물이나 사건 또는 사람에 관해서 생각하고 서술하고 판단할 때 요구되는 사항이라 말할 수 있습니다. 만일 이것이 옳다면 객관성은 우리의 믿음이 언어로 표현될 때 갖추어야 할 일종의 지적인 미덕(intellectual virtue)이라고 볼 수 있습니다. 사실이나 사태, 어떤 주제에 대해서 주장을 하거나 판단을 할 때 이 미덕이 결여되어 있다면 그것은 마치 칼이 날카로움을 잃거나 경주용 말이 빠름을 결여한 것처럼, 따라서 그것의 쓰임새, 그것의 기능을 잃은 것처럼 언어로 이루어진 주장과 판단의 쓰임새, 곧 기능을 상실한 것을 가리킨다고 볼 수 있습니다.

이런 관점에서 생각을 좀 더 이어 가보면 객관성은 단순한 미덕에 머물지 않고 지적인 영역이나 사법 영역, 정치 영역, 아니 삶의 모든 영역에 관여하는 사람들에게 부과되는 ‘지적 의무’(intellectual duty)라고 할 수 있을 것입니다. 어떤 주장, 어떤 판단 또는 어떤 믿음을 갖는다면 그런 주장이나 판단 또는 믿음을 가진 이유를 자신이 근거한 자료나 직접적 경험을 통한 증언을 통해서 제시할 의무와 관련하여 우리는 객관성이란 개념을 사용할 수 있을 것입니다. 이런 의미의 객관성은 19세기말부터 적어도 20세기 중엽까지 신뢰할 수 있는 지식을 오직 이른바 ‘객관적 지식’에만 둔 ‘객관주의’와 구별할 수 있을 것입니다. 만일 이렇게 보는 것이 정당화될 수 있다면 객관성은 어떤 종류의 주장이나 판단을 하는 경우라면 누구에게나 요구되는 ‘윤리적 의무요 덕목’이라 말할 수 있을 것입니다.

이어서 두 번째 물음을 다루어 보겠습니다. 객관성에 대한 요구는 개인의 주관성을 모두 배제하는가?

다시 물어보자면 우리의 주장이나 판단이 객관적이기 위해서는 우리의 주관적인 개입을 완전히 배제해야 하는가? 앞에서 우리는 객관성이 요구되는 영역 또는 객관성이 요구되는 경우는 언어를 매개로 어떤 주장을 하거나 판단을 내릴 때라고 말했습니다. 객관성은 무엇에 관해서 말하고 판단할 때 문제가 됩니다. 그렇다고 객관성을 말에 관한 문제라고 한정해서는 안 될 것입니다. 왜냐하면 객관성의 문제는 언어를 매개로 하지만 언제나 어떤 사태, 어떤 문제, 어떤 주제에 관해서 언어를 통해 주장하거나 판단하는 행위와 관련되기 때문입니다. 그럼에도 다른 한편으로는 언어를 통해 주장하거나 판단하는 행위는 그렇게 주장하고 판단할 때 모종의 믿음을 가지는 주장의 주체, 판단의 주체를 떠나 객관적인 판단이 실행될 수가 없다고 저는 생각합니다. 어떤 주장이나 판단이라도 언제나 일인칭 주체의 존재를 전제합니다. 언어를 매개로 한 주장이나 판단이 자신에게 '나'라고 부를 수 있는 발언의 주체 없이 발설되지 않습니다. 따라서 어떤 믿음, 그것도 한걸음 나아가서, 어떤 참된 믿음을 갖는 주체를 우리는 객관성을 가능케 하는 하나의 조건으로 삼지 않을 수 없다고 생각합니다. 이 문제를 저는 언어철학에서 논의되는 것보다는 제가 오래 전에 좀 들여다 본 칼 포퍼와 마이클 폴라니의 대비를 통해서 짧게 얘기해 보겠습니다.

우리가 모두 상식적으로 알고 있듯이 포퍼는 ‘객관적 지식’ 이론을 펼쳤습니다. 포퍼는 과학 지식의 성장을 설명하기 위해서 전형적인 형이상학적 이론이라 할 수 있는 ‘세계 3’ 이론을 제안합니다. 그가 제안하는 사유 실험을 이렇습니다. 모든 기계와 도구를 파괴하고 기계와 도구에 대한 우리의 주관적 지식도 파괴되었다고 하자. 하지만 기계와 도구에 관한 책을 사용할 수 있는 능력은 그대로 유지한다고 하자. 포퍼는 다음과 같이 말합니다. “그러면 분명히 많은 고통 끝에 우리의 세계는 다시 이루어질 것이다” 포퍼는 두 번째 사유실험을 제안합니다. 기계와 도구가 모두 파괴되고 도서관과 도서관에 있는 책들도 모두 파괴되었다고 하자. “그렇다면 책으로부터 배울 수 있는 우리의 능력도 쓸모없을 것이다” 라고 포퍼는 말합니다. 만일 책과 도서관이 남아 있다면 그 속에 담긴 수식이나 기호체계는 지능을 가진 존재가 읽을 수 있고 해독할 수 있을 것이라고 포퍼는 믿었습니다. 지식은 한 개인의 인식행위와 완전히 독립해서 객관적으로 발전하고 성장한다는 것이, 그의 이른바 ‘인식 주체 없는 인식론’(Epistemology without a knowing subject)입니다.

그런데 마이클 폴라니는 지식의 발생과 생성은 포퍼 방식으로 이루어지는 것이 아니라고 보았습니다. 만일 책이 있고 도구가 있다하더라도 여기에서는 적어도 세 가지의 개인적, 인격적 행위가 개입된다고 폴라니는 보았습니다. 첫째 읽는 행위가 있어야 하고, 둘째 이해하는 행위가 있어야 하고, 셋째 이해한 것을 믿는 행위가 있어야 합니다. 그렇지 않고서는 지식은 지식으로서 성립할 수 없다는 것이 그의 생각입니다. 만일 책이 있다하더라도 그 책 자체가 사람에게 글을 깨치게 할 수 없듯이 도구가 있다

하더라도 그 도구를 이해하고 암묵적으로 다룰 수 있는 능력이 전제가 되어야 합니다. 여기서 전통과 믿음, 그리고 믿고자 하는 힘, 곧 신뢰하는 힘이 중요한 역할을 합니다.

지식과 관련해서 전통의 중요성은 무엇보다도 선생과의 관계에서 볼 수 있습니다. 아무리 책이나 공식이 있다 하더라도 선생과 제자의 관계를 통해 형성되는 암묵적 지식 없이 명시적인 지식이 형성될 수 없습니다. 선생과 제자의 관계를 폴라니는 이렇게 그림니다. “선생이 하는 것을 보고 그의 모범을 따라 그가 한 노력을 따라 함으로써 그 밑에서 배우는 학생은 선생 자신조차도 명시적으로 알고 있지 않은 규칙을 포함해서 그 기술의 규칙들을 배우게 된다. 감추어진 규칙들은 타인을 무비판적으로 모방할 정도로 자신을 던지는 사람만이 자기 것으로 만들 수 있는 것이다.” 전통을 통해 내려온 지식은 그것을 이해하고 수용하는 주체의 관여 없이는 살아있는 전통이 될 수 없습니다. 괴테의 『파우스트』 1부에서 파우스트가 "Was du ererbt von deinen Vätern hast, Erwirb es, um es zu besitzen."라고 말한 것도 이런 맥락에서 이해해 볼 수 있을 것입니다.

폴라니는 ‘믿음의 틀’(Fiduciary framework)의 중요성도 강조합니다. 객관주의적인 지식의 관점에서 볼 때 ‘믿음’은 고작해야 주관적인 의미만을 가질 뿐입니다. 따라서 객관주의에 따르면 믿음 또는 신뢰를 만일 지식의 근거로 수용할 경우 결국 주관주의에 빠지고 맙니다. 그래서 데카르트 이후의 토대주의적 인식론은 지식의 출발점을 의심 또는 회의에 두었습니다. 이에 반해서 폴라니의 이른바 ‘비판 이후의 철학’(Post-critical Philosophy)은 믿음 또는 신뢰를 지식, 특히 과학적 지식의 출발점으로 삼습니다. 그는 아우구스티누스의 “믿지 않으면 알 수 없다”(Nisi credideritis, non intelligitis)는 말을 자신의 주저 『인격적 지식』의 모토로 삼습니다. 신뢰와 믿음은 증명과 비판에 선행합니다. 검토 없이 믿는 믿음 없이는 어떠한 검토도 가능하지 않고 비판 이전에 먼저 수용한 믿음 없이는 어떠한 비판도 가능하지 않다는 것이 그의 생각입니다. 그래서 폴라니는 이렇게 말합니다. “우리는 이제 또 다시 믿음을 모든 지식의 원천으로 인정해야 한다. 암묵적 승인과 지적 열정, 관용구와 문화유산의 공유, 같은 생각을 하는 공동체에의 귀속, 이와 같은 것들은 우리가 사물을 지배할 때 의존하는 사물의 본성에 관한 우리의 관점을 형성하는 힘들이다. 어떤 지성도 아무리 비판적이고 독창적이라 하더라도 그와 같은 믿음의 틀을 떠나 작동할 수 없다.”

잠시 본 폴라니의 인격적 지식론은 주관주의와는 거리가 멉니다. 오히려 그는 주관적인 것과 객관적인 것을 이어 주고 그 사이 공간이 형성되는 과정을 여러 방식을 통해서 보여주고자 했습니다. 중요한 것은 인격적 주체가 자신의 탐구 정신과 미적 감각, 몸으로 숙련된 기술, 언어 등을 통하여 동료 학자들과 서로 주고받는 가운데 현실의 감추어진 구조와 의미를 드러내는 작업에 함께 참여한다는 것입니다. 객관적인 것과 주관적인 것, 상호주관적인 것이 서로 만나고 이어지고 서로 하나로 뭉쳐 신뢰할 수

있는 지식을 산출하고 신뢰할 수 있는 규칙을 만들어 서로의 삶을 가능하게 합니다. 물론 이러한 삶은 교란되고 흐트러지고 또 다시 제자리를 찾아가는 과정을 거듭할 수밖에 없습니다.

세 번째로 제가 생각해 보고 싶은 것은 용어와 관련된 것입니다. 단지 용어로 또는 개념으로 보면 ‘객관성’은 ‘주관성’과 대조를 통해서 의미를 얻는 개념입니다. 이 용어 또는 개념은 각각 ‘객관적인 것’과 ‘주관적인 것’, ‘객관’과 ‘주관’의 대조를 전제하고 있습니다. 짝이 되는 이 개념은 원래 우리에게 있었던 것이 아닙니다. 서양어를 번역하는 과정에서 만들어진 말입니다. 그냥 영어만을 가지고 말해 본다면 objective 와 subjective, object 와 subject를 번역하는 과정에 ‘객관’과 ‘주관’이란 말이 출현했습니다. 물론 이 용어는 다시 라틴어 obiectum과 subiectum, 희랍어 antikeimenon과 hypokeimenon으로 거슬러 올라갑니다. 이 용어들만 가지고서도 우리는 몇 시간이나 보내야 될 정도로 긴 역사가 배후에 있습니다. 이와 관련해서 중세와 근대철학 이후 이와 이루어진 논의만을 단지 열거하기에도 많은 시간이 필요합니다.

그런데 이러한 용어를, 용어만 두고 말하자면, 퇴계나 율곡, 다산이나 혜강은 알지 못했습니다. 비슷한 사태를 표현한 말이, 예컨대 유학 전통에서는 물아(物我), 심물(心物) 내외(内外) 등으로 표현된 것으로 저는 알고 있습니다. 이 때 대개 이것들이 둘이 아니라 하나임을 강조하는 것이 대체로 우리에게 있었던 전통이라 할 수 있을 것입니다. ‘주관’이나 ‘객관’, ‘주체’나 ‘대상’과 같은 철학 용어는 서양철학을 수용하는 과정에서 고안된 용어입니다. 우리나라 문헌 가운데 ‘철학’이란 말이 국한문 혼용체로 된 문헌 가운데 최초로 등장하는 유길준의 『西遊見聞』(1895)에는 ‘주관’과 ‘객관’이 보이지 않습니다. 순한 문체로 쓴 그 후의 이인제의 『古代希臘哲學攷辨』(1912?)에는 ‘객관’이란 단어는 나오지만 ‘주관’은 보이지 않습니다. 그러다가 1936년에 나온 최초의 철학 개론서인 한치진의 『最新哲學概論』에는 ‘주관’과 ‘객관’이 모두 나옵니다. 그런데 일본의 최초의 철학 단어집인 이노우에테츠지로(井上哲次郎) 『哲學字彙』(1881 초판, 1884재판)를 보면 이미 주관과 객관이 실려 있습니다. 일본 철학 용어 가운데 많은 용어를 만들어낸 니시 아마네(西周)에게서 subjective를 주관이라 번역한 것이 확인됩니다. 미루어 짐작해 보면 objective를 객관(또는 객관적)이라 번역한 것도 니시 아마네가 아닐까 생각합니다. 그 뒤, 이 땅에서 철학한 사람들은 이 말을 바꿀 생각을 하지 않고 지금까지 써 오고 있습니다.

여기까지 말하고 보니 번역어로 제안된 이 말들을 가지고 생각을 조금 더 해보고 싶은 생각이 듭니다. 서양 철학 개념을 염두에 두지 않고 번역된 한자어를 가지고 생각해 보면 ‘주관적인 것’과 ‘객관적

인 것', '주관'과 '객관'이 무엇입니까? '주관'(主觀)과 '객관'(客觀)이라 할 때 '관'(觀)은 '본다'는 뜻이고 '주객'(主客)은 '주인'과 '손님'이니 '객관적인 것'은 '손님의 관점에서 보는 것'이고 '주관적인 것'은 '주인의 관점에서 본다'는 것이 될 것입니다. 예컨대 집을 한번 생각해 보십시오. 집에는 주인이 있고 그와 관련된 가족들이 있습니다. 소유의 관점에서 보면 집 주인은 집에 거주하고 자신의 의지에 따라 집을 관리하고 사용할 수 있는 권리가 있습니다. 손님은 주인의 처분에 따를 뿐입니다. 때로는 손님의 관점에서 집에 대해서 얘기를 하고 의견을 낼 수 있다고 해도 주인이 수용하기에 따라 달려 있습니다. 그런데 객 곧 손님 대접의 관점에서 보면 손님은 주인에게 환영을 받고 환대를 받아야 할 사람입니다. 집을 가진 주인은 소유의 관점에서 보면 자신의 집을 소유하고 관리하고 사용할 때 주인으로 자신을 세우지만, 손님 대접의 관점에서 보면 손님을 제대로 모시고 대접할 때, 다시 말해 환대할 때 그 때 주인으로 자신을 세우게 됩니다. 무한자의 이념에서 출발한 자신의 중기 철학에서 이러한 현실을 두고 참된 '주관성(subjectivité)은 환대(hospitalité), 곧 손님 대접을 잘 하는 데 있다고 말한 레비나스의 주장을 우리는 이런 방식으로 이해할 수 있습니다. 주인이 객을 환대할 때는 그는 군림하는 주인이 아니라 오히려 객을 섬기는 중, 곧 subject의 어근이 되는 라틴어 subiectum, 곧 '아래 놓여있는 이', '아래서 떠받쳐 주는 이', 그래서 짐을 짊어지는 '중으로서 주체'가 됩니다. 자아를 끝까지 내세울 때 이러한 일은 일어날 수 없습니다. 자아 중심을 떠나 타자를 환대할 때 나와 타자 사이의 관계가 이런 방식으로 전환될 수 있습니다. 아마 인간 존재를 끝까지 존재 유지(conatus essendi)의 관점에서 보면 이런 일은 일어나지 않을 것입니다.

그런데 주관과 객관, 주관적인 것과 객관적인 것을 이렇게 이해하는 방식을 존재와 관련해서 보면 어떻게 말할 수 있을까요? 누가 주인이고 누가 손님입니까? 두 가지가 가능할 것입니다. 있는 것들, 나의 생각과 말과 내가 말을 통해서 생각을 나누는 공동체가 없이도, 그와 독립해서도 있는 것들, 곧 산이나 들이나 물이나 공기나 땅이나 하늘이 주인이고 그 속에 깃들여 사는 것들은 모두 객, 곧 손님이라고 볼 수 있는 길이 있을 것입니다. 다른 하나는 인간이 주인이고 그 외 모든 것이 객이 되는 길입니다. 이 길은 단지 주관과 객관, 곧 단지 주객 관점의 구별에 머물지 않고 이제 '주체'와 '대상'으로 두 존재 영역을 구별하는 데까지 확대될 수 있을 것입니다.

먼저 인간을 에워싼 세계가 주인이고 인간이 그 속의 손님이라는 관점을 따라 가 봅시다. (여기서 세계 또는 물질을 근원적으로 보거나 정신이나 신을 근원적으로 보는 관점의 차이가 있지만 그것은 논외로 하겠습니다). 인간은 이 속에서 자신에게 주어진 것들을 수용하고 누리고 즐기고 기뻐하는 손님의 삶을 사는 것이 됩니다. 인간도 이 속에서는 있는 것들, 존재하는 것들 가운데 하나이며 자신의 삶을 존재하는 것들로부터 얻은 것으로 지탱합니다. 인간이 먹고 입고 깃들여 거주하는 것들을 보십시오. 인

간은 자신을 먹을 수 없고 자신이 아닌 것들을 먹을거리로 삼아 먹을 수 있을 뿐이며 자신 속에서 자라난 털로시가 아니라 자연에서 나온 것들을 감으로 삼아 만든 옷으로 추위와 더위를 견디며 자신이 아닌 집, 자신이 아닌 방 안에서 자신이 아닌 방바닥이나 침대에 누워 잠을 잡니다. 인간을 예워싼 세계는 때로는 잔인한 주인이지만 이곳에 깃들여 사는 인간은 그럼에도 약간의 노동으로 자신들의 손님 된 삶을 누리고 살 수 있습니다.

또 다른 길은 이 땅에서의 삶에서 인간에게 주인의 자리를 부여하고 이 땅과 주위 세계에 손님 of 자리를 부여하는 것입니다. 인간은 자신을 예워싼 세계를 대상으로 삼아 지각하고 관찰하며 이용하고 처분합니다. 도시를 건설하고 도로를 닦고 다리를 놓으며 집을 지을 뿐 아니라 학교를 만들고 은행을 짓고 음악당을 만듭니다. 그리하여 이 세계 안에서 거주하는 주인으로 살면서 그 외 것들은 모두 객체로, 대상으로 만듭니다. 주변에 존재하는 자연물뿐만 아니라 인간의 손으로 만든 것들도 대상으로 등장합니다. 한번 주체가 된 인간은 자신을 포함해서 사실은 존재하는 모든 것들을 대상화해버렸습니다. 하이데거는 ‘근대’(die Neuzeit)라는 세계를 철학적으로 규정해 보려고 할 때 “인간이 주체가 되었다”는 말로 표현했습니다. 이 때 주체가 다름 아니라 das Subjekt, 곧 subject입니다. 중세적 의미만 해도 ‘아래 깔려 있는 이’요, ‘종’이요, ‘노예’요, ‘신하’의 뜻으로 쓰이던 subject가 ‘주체’로, ‘주인’으로 등장하였습니다. 앞의 관점에서 보면 손님이 이제는 주인 노릇하는 상황이 되었습니다. 이제는 단지 관점의 문제가 아니라 지배의 문제요, 권력의 문제가 되었습니다. 주인과 노예의 투쟁이 일어나고 노예가 주인의 자리에 앉게 되었습니다. 그렇지 않고서야 본래 그 자체 고유한 가치를 가진 것들이 객체화되고 대상화될 리가 없었습니다.

이제 마무리를 하겠습니다. 세 번째 얘기한 내용은 아마 선택을 요구할지 모릅니다. 누가 주객인가? 크게 도식적으로 말한다면 고중세까지는 세계 안에, 존재 속에서 인간이 손님처럼 ‘관조하는 삶’(vita contemplative)을 사는 것을 이상으로 삼았다면 근대 이후 인간의 삶은 주변세계를 정복하고 관리하고 자신의 유익을 위해서 사용하는 ‘활동하는 삶’(vita activa)로 대변될 것입니다. 그런데 오늘 우리 학회가 열리는 장소인 이 서강대학교를 세운 예수회 전통에서는 ‘관조 속의 활동과 활동 속의 관조’(actio in contemplatione et contemplatio in actione)를 얘기합니다. 이것을 오늘의 주제와 관련해 표현해 보자면 ‘주관성 속에서의 객관성과 객관성 속에서의 주관성’이라고 말해 볼 수 있을 것입니다. 우리가 어떻게 주

관성과 객관성 ‘사이’에 존재할 수 있겠습니까?

이것에 대한 답 대신 새와 새의 둥지에 관한 짧은 생각으로 저의 이야기를 마치겠습니다. 새들이 모여 나무 위에 둥지를 튼다. 새들이 둥지를 만들었고 새들이 둥지 속에 깃들여 삽니다. 그러니 새들이 당연히 둥지의 주인이라고 주장해야 할 것입니다. 그러면 둥지는 새들에게는 객, 곧 손님이 됩니다. 새들은 공중을 날아 다니다가 자신들이 만든, 자신들의 둥지로 돌아갑니다. 그런데 누가 그들을 받아 줘니까? 받아주는 것은 오히려 둥지입니다. 둥지는 그들에게 객 이기는커녕 오히려 받아주고 환대하는 주인 같습니다. 그러나 자신을 내세우지 않는 종 같은 주인입니다. 새 없이 둥지는 만들어지지 않았으니 새 없이 둥지만을 내세울 수 없습니다. 객관성이라는 것도 사람 없이, 사람 생각이나 믿음이나 활동 없이 성립되지 않을 것입니다. 그러므로 객관성을 얘기할 때 항상 사람의 생각과 믿음과 의도와 욕망을 관련짓지 않을 수 없을 것입니다. 그런데 둥지 없는 새는 어떻습니까? 둥지 없이 새는 훨훨 또 다른 곳으로 날아갈 수 있습니다. 그러나 새는 둥지를 짓지 않고, 아니면 둥지는 아니더라도 최소한 깃들 곳을 찾지 않고는 살 수 없습니다. 이렇게 보면 인간의 주관성이라는 것도 객관성의 터전을 통해서 견고함을 얻고 지속성과 생산성을 얻게 된다고 볼 수 있을 것입니다. 지식의 문제든, 가치의 문제든, 마음과 사물의 관계 문제든, 정치적 판단과 소통의 문제이든 주관성과 객관성, 그리고 언제나 이 사이에 끼어드는 상호주관성 없이 우리는 의미 있는 삶을 나누고 이야기할 수 없을 것입니다. 오늘 이 학회가 이런 의미 있는 생각과 삶을 나누는 자리가 되었으면 좋겠습니다. 아무런 보상도 없이 오늘 발표를 맡아 주신 동료 학자 여러분께 깊은 감사의 말씀을 드립니다. 감사합니다.

윤리학에서의 객관성

: 가장 근본적인 개념의 선별이 필요하고 가능한가?

주 동 료 (한림대학교)

-
1. 도덕적 객관성의 다층적 위상
 2. 왜 도덕적 객관성이 문제가 되는가?
 3. 윤리학에서 논의되는 객관성의 개념들
 4. 보다 강건한(robust) 도덕적 객관성의 개념을 위한 옹호
 5. 최선의 규범이론과의 패키지에 근거한 자연주의적 도덕적 객관성의 가능성
 6. 도덕적 객관성에 관한 세 입장의 간단한 성적표
-

1. 도덕적 객관성의 다층적 위상

윤리학에 관여하는 사람들 거의 모두가 인정하듯이 도덕적 영역에서 객관성의 개념이 가지는 위상은 복합적이고 다층적이다. 이는 도덕적 영역 자체가 다양한 주제들을 포괄하고, 이로 인해서 그 영역을 다루는 윤리학이 다수의 논의 층위를 가지고 있으며, 객관성 자체가 다양한 함의를 가진 개념이기 때문이다. (“도덕이 객관적인가?”라는 질문에 대한 논의는 어떤 도덕적 측면에 대한 어떤 종류의 객관성이 문제가 되는지를 점검할 것을 선결적으로 요구한다.) 다른 영역에서보다 윤리학에서 객관성이 가지는 함축과 역할은 더 복잡하면서도 중요한데, 이는 이 영역에 객관성이 존재한다면 이를 담지하는 도덕적 판단이나 속성이 (다시 거의 모든 사람들이 인정하듯이) 세계의 기본적 요소들에 대한 판단이나 그 요소들의 속성이 아니라 고차적(higher-order) 판단/속성이기 때문이며, 그 판단과 속성의 객관성 여부는 단지 세계 상태의 이해에 영향을 줄 뿐 아니라 실천적 함축도 가지기 때문이다. 자연적 속성과 사실의 일부로 혹은 그것에 더해서 도덕속성과 사실이 객관적 인식 대상으로 인정될 경우와 인정되지 않을 경우

인식 주체가 마주한 세계의 상은 달라질 것이다. 또한 그러한 객관적 지위를 가진 도덕속성과 사실이 세계의 일부일 뿐 아니라 우리에게 강한 행위 이유를 제공할 수 있다면, 단지 자신이 좋아하는 것만 할 이유가 있다는 태도는 실천적 추론의 전부일 수 없게 될 것이다.

이 논문의 첫째 목표는 윤리학에서 논의 대상이 되는 객관성이 가지는 상이한 개념적 내용의 목록을 제시하는 것이다. 메타윤리학과 규범윤리학에서의 객관성이 구분될 것이며, 논문은 주로 전자에 초점을 맞출 것이다. 이에 두 가지 이유들이 있다. 첫째로, 나는 메타윤리학적 객관성을 다루는 논의 주제가 그 자체로 중요하다고 생각한다. 메타윤리학이 도덕속성의 형이상학적 지위를 다루는 분야인 한에서) 우리가 세계의 실제 구성 요소를 이해하는 데 있어서 과연 도덕속성과 사실이 그 일부인지를 아는 것은 중요한 철학적 주제이다. 우리가 도덕판단의 의미와 당위성을 이해하고 인정하더라도 그것이 객관적 근거를 가지는지, 아니면 주관의 태도에 의존하는지를 따지는 것은 세계 이해에서 중요한 역할을 한다. 따라서 본 논문은 메타윤리학에서 등장하는 다양한 객관성 개념들 중에서 형이상학적 관점에서 가장 근본적인 것의 선별이 가능한지를 묻는다. 그 선별의 중요성과 가능성이 이 논문의 둘째 주제이다. 물론 도덕의 영역은 실천의 영역이다. 그것은 추구해야 할 가치와 수행해야 할 의무의 영역이다. 따라서 메타윤리학의 객관성 탐구가 그 자체로 중요한 형이상학적 주제라고 해도, 만약에 가장 합당한/근본적인 메타윤리학적 객관성이 최선의 규범윤리학과 양립가능하지 않거나 쉽사리 연합할 수 없다면 양 편에 부담을 줄 것이다. 실상 메타윤리학과 규범윤리학은 (직관적 도덕신념들과 더불어) 각각의 최선의 형태를 선별하는데 반성적 평형의 파트너들로 기능한다. 즉 메타윤리학과 규범윤리학은 평형에 이르기까지 서로에게 데이터와 제약을 제공할 것이다. 따라서 어떤 층위의 객관성을 가진 혹은 결여한 메타윤리학이 직관적 도덕신념과 (당시까지) 최선의 규범윤리학에 큰 부담을 주는 결과를 산출한다면 이는 (다른 점에서 비슷하다면) 그 메타윤리학에 부정적 점수를 줄 것이며 함축된 객관성의 존재 여부에 대한 판단에도 영향을 줄 것이다.) 논문의 세 번째 주제로서, 비록 간략한 수준에서나마 논문의 후반부에서 나는 주요 규범윤리학과와의 연합 가능성에 비추어 필자가 주목하는 메타윤리학적 객관성이 어떻게

1) 메타윤리학을 형이상학의 한 유형으로 보지 않는 다른 이해도 존재한다. 메타윤리학이 도덕이 세계의 일부인지를 다루기보다는 도덕개념의 의미와 판단의 논리를 다루는 도덕의미론이라는 이해가 그 사례인데, 이러한 이해는 (영미) 철학의 언어적 전회를 계기로 널리 퍼진 믿음이다. 나는 메타윤리학이 의미론적 주제들에 치중하는 중요한 이유들이 있다고 보지만--나중에 언급하겠지만 일부 메타윤리학적, 그리고 (보다 논쟁적이지만) 규범윤리학적 원칙들은 개념적 혹은 선형적 지위를 가진다는 주장이 근거가 있기 때문이다-- 결국 도덕언어에 대한 논의는 그 언어가 지칭하는 도덕적 현실의 형이상학적 지위를 알기 위한 통로라고 생각한다.

2) 나의 생각은 메타윤리학적 객관성 논의는 규범적 논의로 완전히 환원되지 않는 측면을 가지지만 후자에 영향을 준다는 것이다. 이러한 생각은 형이상학적 논의들이 실질적(substantive) 지위를 가진다는 것을 거부하는 축소주의(deflationism)와 같은 메타형이상학적 논의도 결국 또 다른 형이상학적 논의에 불과하다는 Ted Sider의 생각과 구조적으로 상치하는 것으로 보일 수 있다. (Sider, *Writing the Book of the World*, 82-84.) 하지만 메타윤리학의 형이상학적 위상이 나름의 중요성을 가진다는 것, 그리고 그 위상에 영향을 주는 모든 논의들은 메타윤리학적 (따라서 형이상학적) 함축을 가진다는 나의 생각은 Sider의 견해와 양립가능하다.

평가될 수 있는지를 제시한다.

요약하자면, 도덕적 객관성의 다층적 내용을 소개하고, 과연 메타윤리학적 객관성의 특정 개념이 다른 개념들에 대한 설명(그것들을 수용할 이유)을 제공한다는 의미에서 가장 근본적이라는 판단이 가능한지, 그리고 그 개념이 동시에 최선의 규범적 판단과 이론들과 연합가능한지를 가늠하는 것이 이 논문의 목적이다. (이 논의가 필요하고 가능하다는 것이 나의 생각이므로 나는 이 논문의 제목인 질문에 긍정적 대답이 주어져야 한다고 믿는다.) 이 논문에서 그 자체적 중요성과 규범윤리학적 함축에서 최선의 메타윤리학적 객관성의 선별이 본격적으로 추구되지는 않을 것이다. 하지만 그 논의의 필요성과 가능성--즉 필자가 선호하는 객관성이 어떻게 변호될 수 있는지--을 암시하는 선에서 논문의 의의를 찾고자 한다.

2. 왜 도덕적 객관성이 문제가 되는가?

도덕적 객관성의 다층적 내용은 다음 절에서 제시될 터이지만, 도덕적 객관성이 왜 문제가 되는지, 특히 메타윤리학에서 왜 객관성이 논의되어야 하는지를 묻는 것은 유용하다. 왜냐하면, 그 물음에 답하면서 도덕적 객관성이 무엇인지에 관해서, 혹은 최소한 그것을 알기 위해 어디에 주목해야 하는지에 관해서 시사를 얻을 수 있기 때문이다.³⁾

메타윤리학은 대체로 두 가지 요구사항을 만족하는지에 따라 평가된다. 첫째로, 도덕에 대한 일상적 관행과, 즉 일상적 행위자나 판단자들이 도덕적 숙고와 논의에 참여할 경우 보이는 말과 행태와 부합하고 그것을 잘 이해하게 해주는 메타윤리학은 그 점에서는 (*pro tanto*) 높은 점수를 받는다. 둘째로, 메타윤리학은 우리가 가진 최선의 세계관, 그리고 그 일부인 인간관(심리와 동기를 포함한 인간 이해)과 양립가능하고 조화를 이루는 정도가 높을수록 긍정적으로 평가된다. 일상적 도덕 관행과의 부합과 최선의 세계관과의 조화를 각각 ‘관행부합’ 기준, 그리고 ‘세계관부합’ 기준이라고 부른다.

객관성과 관련하여 이 두 가지 기준들이 가지는 함의는 무엇인가. 관행부합 기준과 관련해서는 대체로 객관성을 용인하는 메타윤리학이 유리하다고 간주된다. 우리는 당면한 도덕적 사안에 대해 숙고하고 토론하며, 때로는 자신과 다른 의견을 가진 사람들 (혹은 과거의 자신의 판단)을 비판하거나 자신의 입장을 그들에게 정당화한다. 만약 도덕판단이 주관적으로 이해된다면, 즉 단지 판단자 개인의 호불호의

³⁾ Enoch, *Taking Morality Seriously*, 41에 유사한 생각이 피력되어 있음. 그는 주로 객관성을 구비하지 않은 메타윤리학의 규범적 함축의 문제점을 들어서 (그리고 그 함축의 중요성에 기반을 두고) 그 메타윤리학과 객관성의 부재를 비판한다. 나중에 보겠지만 나는 이 전략의 유효함을 일정 부분 인정하지만, 최선의 세계관과 조화되어야 한다는 기준과 평형을 노려야 한다고 생각한다.

감정과 태도의 표명이라면 이러한 숙고, 토론, 비판과 정당화의 행태는 이해하기 힘들어진다. 또한 우리는 과거에 용인되었던 행위나 제도, 예를 들어 노예/신분제도나 인종/성차별이 철폐된 것이 단순한 변화가 아니라 도덕적 진보라고 간주한다. 도덕적 이슈에 대해 올바른 대답이 있다고 믿거나 최소한 더 나은 대답과 못한 대답이 있다고 믿을 때 이러한 관행은 잘 이해가 된다.⁴⁾ 그런데 어떤 사안에 대한 대답의 실수 가능성(fallibility)과 올바름(correctness)의 관념은 객관성의 대표적 표식들에 속한다. 객관성을 동반하지 않은 메타윤리학이 도덕적 관행과 부합할 수 있는지가 의심스럽다는 생각은 이 기준이 객관성에 우호적인 것임을 암시한다.

반면에, 많은 이들은 세계관부합 기준은 도덕적 객관성에 대해 반대 방향의 장력을 제공한다고 간주한다. 세계의 형이상학적 구성과 구조에 대한 의견들도 분분하지만, 대체로 자연주의적 세계관이 지배적인 것은 사실이다. ‘자연적’의 규정도 다양하지만, 일단 원칙적으로 자연과학적 탐구대상이라는 규정을 채택한다면 도덕속성과 사실이 자연주의적 세계의 일부일지는 (많은 이들의 의견에 따르면) 의심스럽다. 도덕속성은, 그것이 존재한다고 해도, 가장 기본적인 자연적 속성(물리적 속성)에 수반하는 고차적 속성일뿐더러, 그 수반사실을 설명하는데 있어서 다른 고차속성들보다 더 불리한 위치에 있다는 것이다. 왜냐하면 도덕판단은 단지 대상에 어떤 고차적 자연속성을 귀속하는 데서 그 역할이 그치지 않기 때문이다. 도덕판단은 규범적 판단이므로 대상의 “마땅히 행해져야 함” (혹은 그 반대 규범성)에 관한 판단이다. 그것은 행위자와 판단자에게 일정 효력을 가진 행위 이유를 제공해야 한다. (더군다나 다음에 도덕적 객관성의 규범적 의미 해명에서 보겠지만 그 “마땅히 행해져야 함”은 행위자나 판단자의 욕구나 개인적 동기구조와 무관하다.) 도덕속성의 이러한 독특한 규범적 측면이 자연적 세계의 일부로 이해될 수 있는가. 다시 말해서 그것에 대한 판단이 어떤 자연속성에 대한 판단에 수반하더라도, 그것이 그 어떤 (고차적) 자연적 속성과 동일시 혹은 그것으로 환원되지 않는다면 그 존재를 어떤 근거에서 옹호할 수 있는가.

관행부합기준이 도덕적 객관성의 옹호자에게 출발선에서 지지의 근거를 준다면 세계관부합 기준은 대체로 도덕적 객관성이 결국 허구 혹은 (유용한) 착각에 불과하다는 생각에 빌미를 제공하는 것으로 보인다.⁵⁾ 따라서 메타윤리학을 평가하는 대표적 두 기준들에 따르자면 도덕적 객관성의 전망은 미묘하고 불안정한 기로에 처해 있다. 일상적 도덕적 관행의 일견 객관적 성격을 설명하고 정당화하는 기획이

4) 이 절의 기술의 일부는 필자의 『실재론/반실재론, 자연주의/비자연주의, 상대주의/보편주의』에서 따온다.
 5) 메타윤리학 뿐 아니라 규범윤리학에 대한 평가도 부분적으로 관행부합 기준과 세계관부합 기준을 통해 수행된다. 도덕에 대한 일상적 의견은 도덕원칙이 수행해야 할 포괄적 기능과 포섭해야 할 이념들--예를 들어 갈등의 조정, 약자 원조, 합리성, 공정성 등--을 포함하며 규범윤리학은 그 기능과 이념에 부합해야 할 것이다. 최선의 세계관과의 부합에 있어서는 규범윤리학은 그 근본원칙에 대한 최선의 형이상학적 해석, 즉 그 규범윤리학과 연합하는 최선의 메타윤리학적 파트너를 통해 그 기준에 부응할 것이다.

도덕적 객관성과 그것을 구비한 메타윤리학 없이 가능할 것인가? 반면에 자연주의적 세계 이해와 인간 이해에서 독특한 규범성을 가진 도덕의 객관성은 설자리가 있을 것인가? 두 기준의 이러한 상반된 장력에 대해 대체로 세 가지 대응이 가능하다. 첫째로 도덕관행의 객관적 성격을 최대한 강한 객관성을 가진 메타윤리학으로 설명/정당화하면서 그것을 자연주의적 세계관과 가능한 화해시키려 하거나 혹은 그 세계(이해)를 확장하여 형이상학적 의혹을 최대한 제거하는 노선(다양한 도덕 실재론). 둘째로, 도덕 판단과 행위동기, 태도 관련성 등 일부 반객관주의적 도덕관행도 있다는 사실에 주목하고 최선의 자연주의적 세계관을 부각하여 도덕적 객관성을 부정하고 일견 객관성-친화적 관행의 배후를 수정주의적으로 설명하거나 그것의 형이상학적 연루를 부정하는 노선(반실재론). 셋째로, 두터운 형이상학적 관련성 혹은 함축을 제거한 상태에서 도덕적 객관성을 유지하여 두 기준의 균형 잡힌 충족을 추구하는 노선(정적주의[quietism]). 아래서 세 가지 노선들의 공과가 언급될 것이며 첫째 노선의 한 유형이 상대적으로 부각될 것이다.

3. 윤리학에서 논의되는 객관성의 개념들

이미 언급되었듯이 ‘도덕의 객관성’은 다양한 의미를 가지는 문구이다. 칸트적 의미에서 도덕이 관련되는 인간 의지와 행위의 영역 자체의 (특정) 형이상학적 지위를 일컫는 개념일 수도 있고, 도덕판단의 참이 결정되는 (특정) 방식을 지칭하는 개념일 수도 있다. 나는 기본적으로 도덕속성과 그 속성의 구현인 도덕사실의 본성에 대한 두 상반된 입장을 도덕적 주관성과 도덕적 객관성으로 부르고자 한다. 전자에 의하면 도덕속성과 사실은 일부 주관(들)의 태도와 마음 상태의 속성이거나 그것의 발생에 불과하다. 도덕적 객관성은 주관의 현재적 태도와 마음이 도덕속성과 사실의 구현을 완전히 결정할 수 없다는 인식에서 출발한다. 따라서 나는 도덕적 객관성/주관성을 도덕속성의 존재 혹은 그 본성에 대한 입장을 표명하는 개념 쌍으로 이해한다. 하지만 도덕속성은 (그것이 어떤 식으로든 존재한다면) 도덕판단을 참으로 만드는 것이다. 따라서 많은 경우 도덕적 객관성은 진리치나 진리확정자(truth-maker)와 관련된 도덕판단의 위상에 대한 한 입장으로 논의된다. 아래에서도 이러한 다층적 객관성의 위상이 드러날 것이다.

다음은 메타윤리학과 규범윤리학에 등장하는 객관성의 개념들의 리스트이다. 각 개념이 때로는 복잡한 함축을 가지지만 핵심적 내용만을 소개한다. 메타윤리학의 경우 객관성이 정면으로 거부되는, 즉 가장 강한 형태의 주관성에 대한 반발의 노선으로 객관성이 제시될 터인데, 가장 약한 대응, 즉 가장 약

한 형태의 객관성부터 (형이상학적 함축에서) 가장 강한 형태로 나아가는 순서를 밝힐 것이다.

3.1 메타윤리학에서의 객관성

(0) 도덕의 (강한) 주관성: 도덕판단은 판단자의 현재적 태도의 표명이다. 어떤 행위가 옳거나 어떤 사태가 좋다는 규범/가치판단은 판단자가 판단대상에 대해 긍정적이고 우호적 태도를 가짐을 의미한다. 따라서 “그 행위는 옳다”는 형식의 판단은 실상 대상 행위에 관한 판단이 아니라 판단자의 (비인지적 호불호의) 마음 상태에 관한 언급이거나 그것에 대한 (표정이나 몸짓을 통한 것과 유사한) 표현이다. 도덕판단은 참일지라도 대상의 속성 때문에 참이 되는 것은 아니며, 표현주의(expressivism)에 의하면 아예 진리치를 갖지 않는다.

(1) 향상된 태도-의존성: 도덕판단은 판단자의 태도가 표명된 것이지만 판단대상에 대한 판단자의 현재적 태도는 또다시 긍정적 혹은 부정적 태도(고차적 태도)의 대상일 수 있다. 판단자의 현재적 태도가 판단의 합당성을 구성하는 것은 아니며, 그의 (일차-고차) 태도들은 자연적 속성에 대한 수반이나 일관성, 정합성 등의 형식적 제약을 만족해야 할 뿐 아니라, 그 태도들의 소유와 발현이 사회적 갈등 해소 등의 도덕적 기능 만족에 효력이 있어야 한다. 이러한 “향상된 도덕적 감수성(improved moral sensibility)”의 대상이라는 것이 도덕에서 객관성의 이념이 요구하는 것을 충족한다.⁶⁾

(2) 이상적 단언가능성(‘super-assertibility’): 대상에 대한 인식과 탐구, 그리고 그것에 대한 태도의 향상이 최종적 상태에까지 진전된 경우에도 우리가 대상의 도덕성에 대해 주장할 수 있는 것이 그 대상의 도덕성을 결정한다. 점진적 탐구의 증진과 태도의 향상에도 불구하고 대상에 대한 판단이 유지될 수 있다면 그 판단은 도덕에서 요구하는 정도의 객관성을 담보하고 있다고 볼 수 있다.⁷⁾

위의 두 가지 (약한) 객관성의 이념들은 모두 도덕에 대한 반실재론자들이 채택할 수 있는 것들이다. 이 이념들은 세 가지 특징을 가진다. 첫째, 해당 ‘객관성’을 만족하는 판단을 참이라고 할 수 있다고 해도 여기서 진리치의 부여는 진리에 대한 최소주의(minimalism)에 해당할 것이다. 둘째, 이 이념들의 옹호자들은 향상된 태도나 이상적 탐구상황의 규정에서 태도나 탐구활동 외적인 기준을 도입하지 않는다. 태도/탐구-내적 기준을 통해 태도와 탐구의 향상, 그리고 최종적 향상지점을 지정할 수 있다고 본다. 그

⁶⁾ Blackburn, “Errors and the Phenomenology of Value.”

⁷⁾ Wright, *Truth and Objectivity*, 44-48. 보다 세련된 논의를 통해서 이상적 인식 상황에서의 판정이 도덕술어의 지시체를 고정하는 역할을 해야 한다는 주장은 Schroeter & Schroeter, “Normative Realism: Co-reference without Convergence?” 참조. 그들에 의하면 이상적 상황에서 판단자들이 도덕속성에 접근하는 것이 보장되어야 하며 (“Ideal Accessibility Constraint”), 모든 상황에서의 오류 가능성과 자연적 속성에 의한 인과적 규제에 바탕을 둔 관점은 도덕적 이견을 보이는 사람들이 동일한 지시체를 염두에 두고 있지 않음을, 즉 실질적 이견 상태에 있지 않음을 보이기 때문에 거부되어야 한다.

리고 그 지점에서 도덕판단자가 판단 상의 실수를 하는 것은 불가능하다. 마지막으로 이 정도의 개념으로 도덕적 객관성이 근거 지워질 수 있다고 보는 관점은 일상적 도덕 담론이 일견 강한 객관성을 함축하거나 그것을 통해서만 설명될 수 있다고 보이지만, 사실상은 실질적인 진리이론이나 형이상학적 견해와 연루되어 있다고 보지 않는 입장이다.

(3) 도덕판단에서의 실수 가능성(fallibility): 위의 두 이념들이 최종적으로 향상된 태도 혹은 탐구상황에서 도덕판단자들이 판단에서 실수를 할 수 없음을 함축하지만, 일부 윤리학자들은 모든 도덕판단 상황에서의 실수 가능성으로 도덕적 객관성을 이해하려고 한다. 애초에 외적 기준 없이 담론-내적인 ‘이상적’ 태도의 향상이나 탐구상황을 규정하는 것도 힘들거니와 그 어떤 현실적 상황에서도 규범적 판단에서 실수가 가능하다는 사실이 그 판단의 규범성에 실질적으로 중요한 것이라는 생각이 이 개념의 배후에 있다. 또한 올바른(correct) 도덕판단을 추구하고 가려내려는 일상적 도덕관행도 사실은 실수 가능성, 그리고 그 올바름과 실수의 기준이 판단자의 현재적 태도와 인식 상황, 그리고 그것의 현실적 연장에 있는 그 어떤 태도나 인식 상황과도 무관하다는 생각 이상을 포함하고 있지 않다는 것이다.⁸⁾

(4) 점진적으로 포괄적인 관점에서의 이동: 개별적 주관의 관점, 즉 그의 태도와 의견에서 바라본 세계에 대한 판단으로부터 그의 관점을 대상화하고 그 관점을 포섭한 더 높고 넓은 관점에서 내려진 판단은 전자보다 더 객관적이라 불림직 하다. 나의 관점보다는 공동체의 관점이, 인간의 관점보다는 다른 생물을 포함하는 관점이, 그리고 지구적 관점보다는 우주적 관점이 더 객관적일 것이다. 이렇게 점진적으로 이전의 관점을 대상화하여 더 포괄적인 관점으로 이동하는 것이 객관성의 동선이라면 객관성은 정도의 문제가 될 것이다. 만약 이러한 점진적 포괄성의 추구의 여정에 어떤 종착점이 있다면 그것은 “그 어떤 지점에서 본 것이 아닌 관점(a view from nowhere)”일 것이며 아마도 그 경우 인식대상은 인간 관련적 내용이 모두 제거된 “절대적 관점에서 본 세계(the absolute conception of the world)”일 것이다.⁹⁾ 이렇게 완전히 비인간화된 관점은 아마도 도덕이나 규범이 제거된 세계일 가능성이 많다. 하지만 판단되어야 할 세계의 내용이 아니라, 규범에 관한 판단자가 어떤 관점을 채택해야 할 것인지의 문제로

⁸⁾ 그 어떤 현실적 태도와 인식 상황에서도 규범적 실수가 가능하다는 생각 자체는 (해석 여하에 따라서) (1)과 (2)와 양립가능하다. 하지만 그 실수와 올바른 판단의 기준이 태도/탐구상황의 향상이라는 것을 넘어선 외적 기준을 요구한다는 생각으로 이어진다면 이 개념은 다음에 보게 될 더 강한 객관성의 개념들로 이어지게 될 것이다. 다음에 보겠지만 행위-이유 판단의 객관성에 대한 그의 공식적 견해는 단순한 실수 가능성 보다 강한 객관성의 개념을 표방하고 있음에도 불구하고, Scanlon에 의하면 결국 규범적 사실, 즉 행위-이유의 마음-독립성은 “최소한 우리가, 개별적으로, 그 사실에 대해서 실수할 수 있음으로 귀환한다”고 본다. (*Being Realistic about Reasons*, download version Lec V, 14.) 하지만 Scanlon은 “집단적으로 우리 모두가”(ibid.) 혹은 “우리의 모든 규범적 판단들이 실수일지도 모른다”는 가정이 “이해 가능한 것인지(intelligible)”에 관해서는 의문을 제시하고 있다. (*Being Realistic about Reasons*, 61, fn. 15)

⁹⁾ Nagel, *The View from Nowhere*, 3-5, 18, 70; Williams, *Descartes*, 65-66, 245-49. Nagel의 유명한 견해는 물론 동일한 개인이 내적(주관적) 관점과 외적(객관적) 관점에서 본 두 세계 모두의 거주자(occupant)이기 때문에, 한 관점만으로는 온전한 세계 이해가 불가능하다는 것이다. 각각의 관점은 다른 것으로 환원될 수 없는 나뉠 세계의 일부를 포착하는 통로를 제공한다.

이해될 경우, 그가 자신이나 타인들의 태도나 의견(관점)에 의존해서는 안 된다는 지침은 일상적 관행의 일부이기도 하거니와 도덕적 객관성이 포함해야 할 하나의 이념이라고 보인다.

(5) 진리-적합성(truth-aptness): (1)과 (2)의 약한 객관성을 표방하는 반실재론자들도 최소주의로 이해되는 진리 개념을 도입할 수 있다. 그들에 의하면 도덕판단의 진리는 도덕언어의 사용, 판단자의 (향상된) 태도, 그리고 도덕과 관련된 인식/탐구 활동 내적인 기준에 부합하는가의 문제이다. 하지만 내가 여기서 따로 구분하는 진리-적합성은 이보다는 강한 관점이다. (물론 진리확정자(truth-maker)의 신분에 대해서는 아직 특정 의견에 연루되어 있지 않지만.) 내가 여기서 염두에 둔 진리-적합성은 David Wiggins와 Derek Parfit의 다음의 진술들에서 암시된다. Wiggins에 의하면 “어떤 주제가 객관적인 것은(혹은 객관적 현실에 관련된다는 것은) 그것에 관한 질문들이 있고… 그 질문들이 실질적으로 참인(substantially true) 대답들, 즉 단순하고 명백하게(simple and plain) 참인 대답들을 용인한다는 사실에 다름 아니다.” 그리고 그는 그 단순하고 명백한 참의 개념을, 어떤 명제와 그 믿음에 대한 최선의 정당화의 결과 그 명제가 참이라는 사실이 더 이상 놀랄 만한 일이 아니며 “다른 식으로 생각할 여지를 주지 않을(nothing else to think)” 정도의 확신을 청자에게 주는 경우로 풀고 있다. 또한 Parfit에 의하면 양상적, 수학적, 논리적 진리에 대한 신념과 마찬가지로 규범적 사실에 관한 신념도 (경험적 증거가 아니라) 그 신념을 가질 “강한 직관적(apparent) 이유들을 우리가 갖고 있고, 그에 반대하는 강한 직관적 이유들이 없을 경우” 정당화될 수 있다. 규범에 대한 우리의 직관적 사고와 최선의 숙고를 통해 어떤 신념이 가지는 “결정적 인식적 신뢰성(credibilities)과 이유들”에서 규범적 신념에 대한 정당화는 종료된다.¹⁰⁾ 단순히 말하자면 이들의 견해는 도덕판단의 참 혹은 인식적 정당성은 그것에 제공된 이유들이 강한 직관적 호소력을 가지고 반대 증거가 없다는 의미에서 확보될 수 있다.

(3)부터 (5)까지의 객관성의 개념들은 향상된 태도나 탐구상황에 의존하지 않고 도덕적 객관성에 더 강한 조건을 부과한다. 항상적 실수 가능성, 더 포괄적 관점으로서의 이동, 그리고 실질적 진리-적합성. 하지만, 여전히 도덕판단 상의 실수가 왜 발생하고 실수와 올바른 가르는 기준이 무엇인지, 포괄적 관점이 어디에다 닳을 내려야 하는지, 그리고 도덕판단의 진리확정자의 본성은 무엇인지에 관해서는 말하지 않고 있다.¹¹⁾ 이 개념들로 도덕적 객관성을 이해하려는 사람들은 객관성에 대해 더 이상의 메타 윤리학적/형이상학적 규명이 필요한지에 관해서 두 가지 대응을 할 수 있다. 첫째는 여기서 멈추는 것이다. 무엇이 도덕판단 상의 실수인지, 판단자가 취해야 할 가장 합당한 도덕적 관점은 무엇인지, 그리고 도덕판단을 참으로 만드는 기준에 관해서는 더 이상 형이상학적 논의가 아니라 1차적 규범윤리학적

¹⁰⁾ Wiggins, “Objective and Subjective in Ethics,” 35-36; Parfit, *On What Matters II*, 539, 541.

¹¹⁾ 실상 Wiggins는 그의 의미에서 “단순하고 명백하게” 참인 도덕판단의 진리확정자에는 부분적으로 개인들이 공유한 (향상된) 태도가 참여할 수 있다고 생각하며, Parfit은 다음에 보게 될, 합리적 직관의 대상인 비자연적 확정자를 상정한다.

논의와 선택이 답해야 한다는 노선이 이에 해당한다. (이것이 정적주의적으로 해석된 이들의 견해이다.) 둘째는 다음에 이어지는 더 진전된 객관성의 규명으로 나아가는 것이다.

(6) 마음-독립성(mind-independence): 도덕판단의 객관성은 그 진리확정자가 마음-독립적임에 다름 아니라는 것은 자주 언급되는 생각이다.¹²⁾ 이 견해에 따르면 객관적인 것은 실재(real)하는 것이다. 철학자들의 실재의 개념이 바로 마음-독립성을 요체로 하기 때문이다. 이 개념에 포함된 ‘마음’과 ‘독립성’에 대해 간단히 설명해 보자. 여기서 ‘마음’이 의미하는 바는, 평가 대상인 행위와 성격이 행위자 본인이나 주변인들(의 마음)에 미치는 인과적 효과(복지 혹은 고통의 증가)가 아니라..이것까지 배제한 “절대적 관점에서 본 대상”은 더 이상 도덕의 관심사가 아닐 것이다., 그 대상의 도덕성을 평가하는 사람의 평가하는 마음, 즉 호불호의 태도 혹은 옳거나 그르다는 믿음을 말한다. 어떤 대상에 대해 누가 좋다고 생각하거나 호의적 느낌을 가지는 것이 그 대상의 도덕성을 결정한다면 도덕적 객관성은 결정적으로 훼손된다. 또한 여기서 ‘마음’은 개인적 믿음, 감정, 태도 뿐 아니라 이론적 관념체계, 집단적 태도, 문화적 관습 등을 포괄한다. 어떤 집단이 대체로 수용하는 행위가 바로 그 때문에 옳은 것이고 그 집단적 수용 이전에 그 수용의 옳음과 그름을 판단해 줄 독자적 기준이 없다면 역시 도덕적 객관성은 약화될 것이다.

이러한 마음으로부터 도덕판단의 기준이 ‘독립적’이라고 할 때, 이 독립성은 세 가지 차원을 가진다.¹³⁾ 첫째로, “현실적 독립성”: 현실적 개인들의 태도는 그들의 판단의 참 혹은 정당성과 무관하다. (누가 성적 차별과 희롱의 말과 행태를 재미의 문제로 간주한다는 사실이 이 사안에 대한 그의 판단을 참으로 만들지는 않는다.) 둘째로, “반사실적 독립성”: 현재 공동체가 가진 태도로서 어떤 사안에 대한 도덕성 판단에 근거를 제공하는 태도가 (가상적으로) 변한다고 해도 그 사안의 도덕성이 변하는 것은 아니다. (대다수가 성적 차별과 희롱을 도덕적으로 문제시하지 않는 태도를 가지고 그것이 규범적 위력을 가지는 사회에서도 그 행위는 그르다. 현재 규범적 위력을 가지는 태도가 고정적으로 도덕술어의 지시체를 결정하기 때문이다.) 마지막으로 “형이상학적 독립성”: 규범적 속성은 그 어떤 개인(들)의 태도의 대상이라는 사실로 구성되지 않는다. 현재 규범적 효력을 가진 태도가 도덕판단의 기준으로 기능할 수 있지만, 이는 그 태도 자체가 대상의 (투사된) 도덕속성의 요체라서가 아니라 마음-독립적인 도덕 속

12) 예를 들어 Scanlon, *ibid.* 93-94. 그리고 소위 도덕실재론을 표방하는 다양한 이론가들의 객관성 개념은 주로 마음-독립성의 이념과 바로 다음에 올 (7) 개념의 특정 유형을 연합한 것이다.

13) 세 독립성을 지칭하는 용어는 Henning, “Moral Realism and Two-Dimensional Semantics,” 725에서 음. Henning의 경우 세 독립성만 확보되면 도덕 실재론(그리고 객관성)의 변고는 종료된다고 보지만, 나는 (7)까지를 논의할 필요성을 느낀다. 이는 (반사실적 독립성을 위해서) 어떤 사안에 대해 다수 혹은 규범적 위력을 가진 현재 태도를 고정 지시어의 지위로 취급하는 데서 더 나아가 그러한 태도 자체가 대상의 어떤 측면에 주목해야 함을 시사한다. 그 측면이 규범적 태도의 적합성을 결정하며 그러한 태도조차 따라야 하는 기준을 제공한다. 현재 규범적 위력을 지닌 태도를 고정하여 현실적, 반사실적 독립성을 확보하는 것으로 관행부합 기준이나 도덕에서 요구되는 객관성의 이념이 만족되지 않는다는 주장의 사례로 Peacocke, *The Realm of Reason*, 210-19 참조.

성의 외연을 고정하는(reference-fixing) 역할을 하기 때문이다.

마음-독립성이 상당히 진전된 객관성의 개념이라고 해도, 여전히 부정적 개념이다. 즉 도덕판단의 진리치와 합당성이 판단자의 마음의 상태에서부터 독립적이라는 생각은, 세계의 어떤 부분과 우리의 도덕판단이 부합해야 하는지에 관한 적극적 논증이 더해지지 않을 경우 아직 내용이 다 채워지지 않은 개념에 해당할 것이다.¹⁴⁾

(7) 도덕판단의 실질적(substantive) 진리확정자: 도덕적 객관성을 도덕 실재론자들의 이념이라고 볼 경우 도덕판단의 진리확정자의 적극적 규정에 있어서 두 가지 노선이 있다. 첫째로, 그것을 그 어떤 자연적 속성으로도 (의미 동일성은 물론 속성 동일성이라는 점에서) 환원되지 않는 비자연적 속성으로 간주하는 입장. 최근에 옹호자를 늘려가는 비자연주의 메타윤리학은 대개 자연 세계와 완전히 유리된 초자연적 도덕의 영역을 상정하지 않지만, 마음-독립적이면서도 그 어떤 비규범적 속성과 차별되는 독특한 (*sui generis*) 속성으로 규범을 이해한다.¹⁵⁾ (여기서 비자연주의자들은 (7)보다 더 나아간 비환원성으로 객관성의 (여덟 번째) 차원을 상정할 수 있다.) 둘째로는 도덕판단의 진리확정자를 특정 자연적 속성과 그 구현 사실로 간주하는 노선이 있다. 일부 결과주의 규범윤리학과 연합한 도덕적 자연주의 유형이 이 노선의 한 대표적 사례이지만¹⁶⁾, 일반적으로 도덕판단의 진리확정자가 자연적이면서도 세계 차원에서 뚜렷하게 구획되는 구조의 일부라고 보는 모든 입장은 자연주의적 도덕 실재론에 해당할 것이다. 이 입장에서 도덕판단이 주목하는 속성과 사실이 자연적 세계의 결을 자르는(joint-carving) 것들일 때 그것은 객관적이다. 물론 세계에 도덕적 차원에서의 결(moral joint)이 있는지는 논쟁적 주제이다. 그것은 자연적 세계의 결이면서도 그 결에 주목하고 그것의 함축을 따를 경우 일상적으로 도덕에 부여되는 기능과 이념이 충족되는, 세계 요소들 간 유사성을 대변한다. 최선의 혹은 대표적인 규범윤리학이 근거한 기준과 속성들이 그 결에 해당할 수 있다면 그것은 도덕판단의 진리확정자로서 유리한 후보자가 될 것이다.¹⁷⁾

14) Sober, "Realism and Independence" 참조.

15) Parfit, Scanlon, Enoch 등이 현금의 대표적 비자연주의적 도덕 실재론자들이다. Scanlon은 규범의 자연적 환원가능성을 부정하지만 비자연주의보다 "행위-이유 근본주의(Reasons Fundamentalism)"라는 명칭을 선호한다. 처음 두 사람 모두 비자연적 규범 혹은 이유에 대한 적극적 형이상학적 지위를 논하고 있지 않기에 정적주의로 해석될 소지가 있지만, Enoch는 보다 적극적이고 강건한(robust) 비자연적 도덕과 규범의 존재를 옹호한다.

16) 소의 "코넬 실재론"으로 불리는 Boyd, Sturgeon, Brink와 함께 (내가 보기에는) 의미 동일성을 피하고 도덕-자연적 속성 동일성만을 주장하면서 결과주의와의 연합에 의존한다는 점에서 Railton의 견해가 이에 해당함. (이들의 대표적 논저는 참고문헌 참조.)

17) David Lewis의 속성의 "자연성(naturalness)", 그리고 그것의 연장선에서 세계의 결을 자르는(joint-carving) 역량이 기초하여 도덕술어의 지시체를 확정하려는 시도는 Edwards, McPherson ("What Is at Stake in Debates among Normative Realists?")의 논문 참조. 전자는 도덕관행의 부합 기준과 연합하여, 그리고 때로는 그 기준 만족의 작은 후퇴에도 불구하고 자연성과 결을 자르는 역량에서 커다란 진전을 보이는 후보자가 도덕술어의 지시체로서 실질적 도덕이건을 가능케 함을 주장한다. 후자는 자연주의, 환원, 수반의 설명 등의 이론적 효용성에서 결을 자르는 역량이 좋은 점수를 받는다고 본다. 일반적으로 결을 자르는 세계 구조에 대한 담론으로 실질성(substantivity)을 규정하고 후자로 그 담론의 객관성을 이해하는 관점은 Sider, *Writing the Book of the World*,

3.2 규범윤리학에서의 객관성

규범윤리학에서는 도덕술어의 지시체 혹은 판단의 진리확정자의 형이상학적 지위나 구성이 문제가 되는 것이 아니라, 개인이 도덕적 의무를 가진다고 할 때 그 의무의 근거는 무엇인지, 제도적 규범은 어떻게 정당화되는지, 그리고 개인들을 어떻게 대하는 것이 합당한지에 있어서 주관성에 대조되는 객관적 관점의 특징이 관심사이다.

(1) 정언적(categorical) 의무: 칸트는 매우 구체적인 방식으로 도덕원칙의 객관성을 규정한다. 그에 따르면 인간의 의지에 통상 영향을 주는 경향성, 즉 이익관련 관심, 욕구, 호불호의 감정, 충동의 영향력이 완전히 배제 혹은 이성에 의해 완전히 통제된 상태에서도 인간이 따라야 하는 원칙이 객관적 원칙이다. 보다 일상적 용어로 말하자면 이는 나를 타인과 구분하게 해주는 모든 주관적 요인들(나의 이익, 욕구, 감정 등)을 참조함이 없이도 내가 “해야겠다” 혹은 “하지 말아야겠다”고 이해하고 결심하는 행위가 의무에 해당하며, 그 경우 내가 따르는 원칙은 나 혹은 나와 유사한 주관적 상태에 있는 사람들만이 따를 필요가 있는 것이 아니라 내가 이성적 존재라는 이유에서(만) 내가 따라야 하고 따를 수 있는 원칙이다. 즉 경향성-독립적이고 욕구나 주관적 목적들과 무관하게 행해야 하는 것이 도덕의 객관적 명령이다.¹⁸⁾

(2) 합당한 수용 가능성(reasonable acceptability): 구체적 가치관과 규범적 의견에서 차이를 보이는 개인들, 하지만 증거들의 처리와 평가에서 오류가 없고 관련 이유들의 균형과 상대적 검토에서 합당한 개인들이며 정당한 차이를 관용하는 개인들이 모두 수용할 수 있는 규범적 원칙은 객관적이다. 이러한 견해는 롤즈에 의하면 개인들이 자신들 나름의 (합당한) 가치관 하에서, 상이한 이유들에서라도 다 수용할 수 있는 원칙이며 동시에 그들이 모두 가진 공적 이성을 발동해서 합의할 수 있는 원칙이다. 반면에 일부 주관들만이 수용할 수 있고 그들이 남과 공유한 인식적 역량과 공적 이성을 발동하여 남에게 정당화시킬 수 없는 원칙은 객관적이지 않다.¹⁹⁾

(3) 공평성(impartiality): 이 이념도 다양한 문맥에서 다양한 내용을 가지지만, 여기서는 Sidgwick-(Peter) Singer 노선을 따라 동일한 크기의 이익은 누구의 것이든지 동일한 도덕적 비중으로 취급되어야 한다는 이념으로 이해해 보자. 이러한 이익평등 고려의 원칙은 때로는 ‘행위자-중립성’(agent-neutrality)의 이름으로 논의되기도 한다. 규범윤리학에서 논의되는 객관성의 한 중요한 유형, 그리고 일상적으로도 도덕적 맥락에서 자주 언급되는 객관성은 특정 개인(들), 대개는 행위자 자신이나

Ch. 4 참조.

¹⁸⁾ Kant, 『도덕형이상학의 기초』, 4:401, 4:420에 딸린 칸트 자신의 주를 참조. (번역서 92, 130-31.)

¹⁹⁾ Rawls, *Political Liberalism*(119-25)에서 정치적 신념의 객관성 논의를 참조.

그 주변인들의 이익에 (과도하게) 커다란 비중(premium)을 부여하지 말고 동일한 크기(양과 질)의 타인들의 복지나 고통을 그들이 이방인이라고 해서 과소평가(discount)하지 말라는 이념이다.²⁰⁾

4. 보다 강건한(robust) 도덕적 객관성의 개념을 위한 옹호

위의 (1)과 (2)의 개념은 도덕 반실재론자들이 수용하는 객관성의 개념들이다. 과연 이렇게 약한 객관성의 개념들이 일상적 도덕관행의 객관적 성격을 대변할 수 있는지에 관해서는 다양한 비판들이 있어왔다. 대체로 현재적 태도의 항상 가능성과 이상적 탐구상황에서의 단언가능성 이념들은 연속적으로 고차-태도를 상정해야 할 필요성 때문에 무한 퇴행(regress) 혹은 이상적 상황의 규명에서 이미 독립적으로 전제된 외적 기준과의 부합을 전제할 필요성 때문에 순환성(circularity)의 의심을 받을 가능성이 많다. 이 논문이 주관성에 대한 반론이 아니라 도덕적 객관성의 개념들 간 논쟁을 다루기 때문에 (1)과 (2)에 대한 본격적 비판은 시도되지 않을 것이다.²¹⁾ (하지만 이들보다 더 강한 (3)-(5)가 도덕적 객관성의 이념으로 비판을 받을 만하다면 이보다 약한 개념들은 더 큰 부담을 가지게 된다.)

이하에서는 (3)-(5)의 객관성 개념들과 (6)-(7) 개념들 간의 대립을 먼저 다루고 (7)에서 갈리는 비자연주의 객관성과 자연주의 객관성의 대조를 논의하겠다. (6)은 도덕판단에 대한 마음-독립적인 진리확정자가 필요함을 제시하고, (7)은 그 진리확정자의 실체적 내용에 대한 구체적 제안을 담고 있다.

4.1 정적주의(quietism)에 대한 반론

도덕에서 객관성을 논의하는 사람들 중에서 (3)부터 (5)의 개념 어느 지점에서 논의를 멈추고 더 이상 (즉 (6) 혹은 (7)로) 나아가지 않는 사람들이 있고 그들의 견해는 최근 메타윤리학적 정적주의라 불린다.²²⁾ 이들의 견해의 특징은 다음의 세 가지이다. 첫째로 그들은 도덕판단에서 항상 실수가 가능한

20) 이러한 관점에서 도덕의 객관성과 이익평등 고려로 이해된 공평성을 연결하여 전자의 옹호가 후자의 지지로 이어질 수 있음을 논하는 사례로 de Lazari-Radek & Singer, "The Objectivity of Ethics and the Unity of Practical Reason" 참조.

21) 도덕 반실재론을 포함하여, 도덕판단의 진리확정자에 대한 판단자 태도 혹은 반응-의존적 견해들에 대한 논의는 필자의 『가치에 대한 반응-의존적 분석에 대한 비판적 검토』 참조.

22) 이들이 (5) 이상으로 나아가지 않는 이유는 대개 실질적인 마음-독립성과 구체적인 (즉 세계 차원에서 결을 자르는) 도덕판단의 진리확정자를 도입할 경우, 도덕속성은 자연적 속성의 일부로 환원되고 이들은 이러한 환원에 애초에 거부감을 느끼고 있기 때문이다. 따라서 정적주의자들은 (때로는 (1)-(2)를 표방하는 일부 의사(quasi) 도덕 실재론자들을 포함하기도 하지만 대체로) 도덕속성을 비자연주의적으로 이해하는 사람들인 경우가 많다. 그들의 저작에는 자신들이 주목하는 도덕 혹은 규범속성의 형이상학적 지위에 관해 정적주의적 침묵과 적극적 비자연주의 사이에 두 마음을 가지고 있다고 해석될 소지가 짙은 구절들이 많다. Scanlon, Parfit,

근거에 대해서, 도덕적 객관성을 보장해주는 넓은 관점이 어디에 닿을 내려야 하는지에 관해서, 그리고 도덕판단의 실질적 진리확정자의 내용에 관해서 형이상학적 주장과 입장표명(metaphysical commitment)을 하지 않는다. 둘째로 그들에 의하면 (3)-(5)의 이념으로 일상적 도덕관행의 객관적 성격은 대체로 포섭되고 설명될 수 있다. 마지막으로 그들은 도덕판단에서 실수와 올바른의 차이, 적절한 도덕적 관점의 외연, 그리고 도덕판단의 진리 기준에 대해서, 메타윤리학적 혹은 형이상학적 논의가 아니라 1차적 규범윤리학적 논의가 이를 제공할 수 있다고 믿는다. 다시 말해서 우리가 직관적으로 수용해야 한다고 믿는 1차적 도덕 혹은 규범적 원칙들, 그리고 반성적 평형 등의 검토를 통과한 원칙들의 내용이 객관성과 관련된 기준들을 제공한다는 것이다.²³⁾

나는 정적주의가 가진 네 가지 약점 혹은 과제를 제시하겠다. 첫째로, 정적주의가 최선의 세계관과 부합하는가? 이에 대한 평가는 애매할 수밖에 없다. 이는 그 옹호자들이 도덕적 객관성의 근거에 대한 형이상학적 입장을 유보하고 있기 때문이기도 하고, 그들의 일부는 “존재함”에 대한 다양한 의미를 제시하고 있기에 그렇다.²⁴⁾ 물론 그들이 정적주의자들이면서 도덕에 대한 비자연주의적 관점을 가지고 있는 한 그들이 보는 “최선의 세계관”이 다른 관점과 근본적으로 다를 가능성도 많다. 나는 아래에서 현금의 비자연주의자들도 무시할 수 없는 자연주의적 설명 요구에 대해 말하게 될 것이다.

둘째로, 나는 세계관부합 기준보다 관행부합 기준에서 정적주의가 더 심각한 문제를 앓고 있다고 생각한다. 위에서 제시된 일상적 도덕관행의 객관적 성격, 즉 토론, 숙고, 정당화, (자기 혹은 타자) 비판, 진보의 이념들이 과연 (3)-(5)로서 적절하게 설명되거나 근거를 확보하게 될 것인가? 여기서 형이상적 입장표명을 거부하는 정적주의는 결국 도덕의 근거가 실재하지 않더라도 실재하는 듯이 도덕판단을 내리고 행위하는 것으로 충분하다는 도덕 허구주의(fictionalism)와 어떤 점에서 다른가? 더구나 실수의 가능성과 자신만의 관점을 벗어하는 것, 혹은 어떤 식으로든 참인 강한 느낌을 주는 판단을 추구하는 것이 도덕적 객관성의 전부라면, 현재 도덕적 혹은 규범적 이유로 제시되는 것과 정반대되는 것(counter-reasons)을 중심으로 한 규범적 언행(counter-normative discourse) 안에서도 실수 가능성, 확장된 관점, 진리-적합성은 유지될 수 있기에 (3)-(5)만으로는 도덕과 규범의 고유한 권위를 대변하는 객관성의 차별성이 유지되기 힘들다.²⁵⁾

Nagel, Dworkin이 주로 이렇게 두 마음을 가진 사례로 거론된다. Dworkin의 경우 *Justice for Hedgehogs* (특히 7-11과 Pt. 1) 참조. (그는 ‘정적주의’의 명칭에 반대하고 있지만. 67 참조.) 반실재론 혹은 의사 도덕 실재론의 정적주의에 관해서는 Zangwill의 “Quietism”을, 비자연주의적 정적주의의 유형과 검토는 McPherson, “Against Quietist Normative Realism”과 Enoch, *Taking Morality Seriously*, 121-33 참조.

23) 이러한 추세에 걸맞게 Scanlon은 나뉠의 계약론적 규범이론을, Parfit은 일종의 결과주의, 칸트적 의무론, Scanlon적 계약론이 수렴된 포괄적 규범이론을, Dworkin은 초기 자원의 동등분배에 기초한 분배이론을, 그리고 Nagel은 칸트적 규범의 한 형태를 자신들의 메타윤리학적 공백을 메우는 규범이론으로 내세우고 있다.

24) 예를 들어 Parfit의 “비존재론적(non-ontological sense) 존재” 개념 (ibid., Ch. 31, Appendix J), Scanlon의 “영역-특수적(domain-specific) 존재” 개념 (ibid., 24-25) 참조.

셋째로, 물론 일상적 도덕판단자의 언행이 실수 가능성, 확장된 관점의 필요성, 어떤 종류의 진리-적 합성의 이념을 전제하고 있지만 그 이념들의 구체적 형이상학적 근거까지 전제하고 있지 않다는 정적주의의 주장은 옳다고 보인다. 하지만 메타윤리학의 과제는 (3)-(5)의 이념의 근거를 설명하고 (그 관행이 규범적으로 합당하다는 전제 하에서) 정당화하는 것이다. 현실적 규범적 판단에서는 왜 개인적으로 (그리고 집단적으로도) 항상 실수가능한가? 도덕의 영역에서 왜 그리고 어느 정도의 확장된 관점이 필요한가? 일부 도덕판단의 직관적 참의 느낌은 어떻게 정당화되는가? 일상적 관행이 이 질문에 대한 구체적 답을 전제하고 있지 않지만, 일상적 판단자들과 행위자들도 도덕적 숙고의 어느 단계에서 이러한 질문을 하게 될 것이고, 관행부합 기준, 세계관부합 기준, 그리고 앞으로 보게 될 최선의 규범윤리학과 의 연합 가능성에 기초하여 이에 대한 답을 주는 것이 메타윤리학의 업무일 것이다. (향상된) 태도로 귀환하여 이에 답하는 것이 막힌 길이라면, 실질적 도덕속성-비자연적 실재 혹은 자연적 결을 자르는 세계의 구조-을 상정한다면 (3)-(5)는 쉽게 이해 가능하게 된다. 물론 이러한 소거논증 혹은 최선 설명에 기초한 논증의 귀결은 다른 설명적 가설의 등장과 함께 재평가될 수 있다. 하지만 정적주의는 여기서 설명의 회피에 해당한다.

넷째로, 객관성의 기준, 즉 실수, 적절한 관점, 진리-적합성의 기준은 형이상학적/메타윤리학적 규명이 아니라 1차적 규범이론의 선별과 채택된 내용에 의해 제공된다는 주장에 대해서: 이것도 어느 차원과 단계에서는 인정되어야 할 주장이다. 다음 절에서 보겠지만 최선의 규범윤리학의 성격이 메타윤리학적 논쟁에도 영향을 주기 때문이다. 하지만 이 경우에도 그 규범윤리학에서 용인되는 속성의 형이상학적 지위에 대한 판단에 영향을 주는 것이지, 그 형이상학적 논의가 불필요하다거나 그 논의 없이 규범에 대한 모든 의문점이 해소됨을 뜻하는 것은 아니다. 다시 말해서 정적주의가 강조하는, 최선의 1차적 규범이론의 선별의 결과로 채택된 규범이론이 근거한 속성들은 그 자체의 형이상학적 지위를 가지고 도덕판단의 실질적 진리확정자의 역할을 하게 될 것이다.

더군다나 모든 메타윤리학적 질문과 논의가 1차적 규범윤리학적 논의로 환원될 수는 없다. 왜 도덕과 규범에 대한 판단이 판단 대상의 자연적 속성에 대한 판단에 수반하는 형태로 의존하는가? 그 수반적 의존이 단지 판단/언행 상 필요한 일관성의 관행을 대변하는가²⁶⁾, 아니면 실제적 속성과 사실 차원의 수반인가, 도덕속성의 자연속성으로의 수반은 속성 동일성으로서의 환원을 함축하는가, 도덕속성은 도덕사실과 기타 사실의 인과적 설명에 필요한가 아니면 단지 합리적 설명-행위자와 판단자의 언행을 이해 가능한 것으로 제시하는 설명-에만 관여하는가... 등의 질문은, 비록 그 답에서 질문자가 상정한 규범이론의 성격에 의존하는 측면이 있지만, 질문자가 전제하거나 채택한 고유한 형이상학적 입장에도

25) 이 비판들은 위의 각주 22에 제시된 McPherson과 Enoch에 의존함.

26) 이것이 Blackburn 등의 반실재론자들의 도덕 수반의 설명이다.

의존한다. 그리고 그러한 형이상학적 전제는 최선의 규범이론의 선택에도 관여할 것이다.

요약하자면 정적주의가 도착하는 세 가지 지점 각각이 문제가 있거나 정적주의를 떠나는 결과를 산출할 가능성이 있다는 것이 나의 생각이다. 첫째로 형이상학적 연루를 지속적이고 철저하게 거부한다면 세계관부합 기준을 회피하는 것이고 (가장된) 허구주의에 불과하게 되거나 도덕적 규범의 고유한 권위를 설명하지 못한다. 둘째로 비자연주의적 진리확정자로 나아가면 (정적주의를 떠날 뿐 아니라) 다음에서 보겠지만 세계관부합 기준의 충족에서 부정적 결과를 맞게 될 전망이 커진다. 마지막으로 만약 1차적 규범이론으로 메타윤리학적 질문에 답하려면 그 규범이론이 주목한 속성이 나름의 형이상학적 지위를 가지고 실질적 진리확정자의 역할을 하게 되므로 정적주의적 관점의 특색은 사라지거나 축소된다.

4.2 도덕적 객관성에 대한 비자연주의적 실질적 이해?

마음-독립성의 (6)의 이념을 접수하고 도덕판단의 실질적 진리확정자를 추구하는 (7)에 이르러, 그 어떤 자연적 속성으로의 환원이나 동일시를 거부하는 비자연적 진리확정자를 상정하는 입장이 비자연주의적 도덕 실재론이다. 이 입장이 유발하는 규범이론적 부담에 대해서는 다음 절에서 논하기로 하고 여기서는 이 입장의 유서 깊은 메타윤리학적 난점만을 간략히 지적하자. (비자연주의도 여러 유형이고 그 논박은 대규모적인 형이상학적 논의를 요구한다.) 첫째로, 이 입장이 세계관부합 기준에서 여러 난관에 처해 있으리라는 것은 쉽사리 이해될 수 있다. 최근의 형이상학의 추세는 자연주의적 세계이해를 전제하는 경우가 많기 때문이다. 하지만 “자연적” 속성의 규정을 (자연주의/비자연주의 논쟁의 시초에서) 중립적 혹은 비순환적으로 내리는 것도 쉽지 않거니와, 정적주의적 관점의 연장선에서 (위에서 본 바대로 Parfit, Scanlon 등의) 비자연주의자들이 “존재함”의 다양한 혹은 담론-내적인 기준을 표방하고 있어서 이 입장에서 세계관부합 기준의 성격과 그 기준의 만족 여부는 복잡한 논쟁거리이다. 최근의 비자연주의자들은 자연적 세계와 완전히 유리된 초자연적 영역의 실재를 주장하지 않는다.

둘째로 비자연주의의 한 특징은 비자연적 규범/도덕속성에 대한 우리의 인식을 수학, 논리학, 혹은 기타 형이상학의 기본 명제들에 대한 인식에 유비하여 의혹을 제거하려 한다. 도덕적 인식은 외계 실체 혹은 자연적 속성에 대한 인과적 탐지에 근거하지 않지만 여전히 실재하는 것에 대한 합리적 (그 자체로 확고하며 반대 의견을 생각할 수 없는) 인식에 해당한다.²⁷⁾ 또한 이러한 도덕속성에 대한 합리적 인식의 이념은, 그 속성이 인과적 설명보다는 합리적 설명에서 하는 역할에 주목하게 만들 것이다. 자연주의 도덕 실재론자들은 물론 도덕속성과 사실에 대한 인식이 기타의 자연적 속성에 대한 인식과 유사

²⁷⁾ Parfit과 Peacocke는 자신들의 입장을 규범과 도덕에 대한 합리주의(rationalism)라고 부른다. Parfit, *ibid.*, Ch. 33, Peacocke, *ibid.*, Ch. 7.

한 인과적 기제와 과정을 통할 것이라고 볼 것이며, 도덕속성(의 인식)은 세계의 일부 현상을 인과적으로 설명하는 데도 동원될 수 있다고 볼 것이다. (어떤 제도의 부정의 혹은 불공평함은 그것에 대한 시민들의 저항과 그 몰락의 인과적 설명의 일부이다.)

셋째로, 도덕판단/속성의 자연적 영역에의 수반이 설명되어야 할 중요 데이터인데, 비자연주의자들의 대응도 자연주의자에 비해 더 복잡하거나 회피적인 경우가 많다. 그 수반은 더 이상 설명이 가능하지 않은 원초적(brute) 사실이거나, 근본적 혹은 (Scanlon의 표현대로라면) “순수한” 규범적 주장들--예를 들어 고통은 피해야 할 이유를 제공한다--은 비규범적 사실--예를 들어 어떤 것이 고통을 주는지 아닌지--과 공변(covary)하지 않기에 수반과 무관하다. 혹은 도덕판단의 대상에 관련된 규범이론의 내용에 의해 왜 그 대상의 특정 자연적 속성에 도덕속성이 수반하는지를 설명한다.²⁸⁾ 다시 한 번, 자연주의적 도덕실재론의 입장에서는 도덕적 수반의 설명은 더 용이한 루트를 찾게 될 것이다. 그 입장에서는 도덕속성은 일종의 고차적 자연속성이므로 개별적 판단대상의 기본적 자연속성에 수반하는 것은 형이상학적으로 놀라운 일이 아닐뿐더러, 기저(base) 차원에서의 다양성이 고차적이지만 자연적으로 의미있는 결(higher-order natural joints)을 구성한다면 이 결이 바로 관행부합기준과 세계관부합 기준을 만족하는 객관성의 근거가 될 것이기 때문이다.²⁹⁾

5. 최선의 규범이론과의 패키지에 근거한 자연주의적 도덕적 객관성의 가능성

다음에서 자연주의적 도덕실재론의 관점에서 도덕판단의 진리확정자를 찾는 것이 어떤 방식으로 추구되는지를 제시할 것이다. 도덕적 객관성의 순차적 규정에서 (3)-(5)가 충분하지 않고 (6)을 거쳐 (7)까지 나아가야 한다는 것이 이 논문의 주요 메시지이며, 거기까지의 논의는 고유한 메타윤리학의 작업이다. 하지만 (7)에 이르러 과연 도덕판단에 대해 어떤 구체적/실질적 진리확정자를 추구할 것인지에 관해서는, 나는 비교적 단순한 전략을 갖고 있다. 도덕적 속고, 판단, 논의를 이끄는 주요 규범이론에 대한 최선의 형이상학적 해석이 자연적 속성을 포함하는지를 검토하자는 것이 이 전략의 요체이다. 그리고

²⁸⁾ Scanlon, *ibid.*, 40-41; 마지막 제안에 관해서는 Enoch, *ibid.*, 144-48. 규범이론에 기대 도덕적 수반을 설명하는 전략은 자연주의자들과 유사한 것인데 결국 최선의 규범이론의 형이상학적 해석의 방향이 문제가 될 것이다.

²⁹⁾ 나는 위에서 비자연주의적 진리확정자 입장의 난점을 소개하고 자연주의가 상대적으로 그 난점에서 자유롭다고 말했다. 하지만 일부 메타윤리학자들을 비자연주의로 이끄는 적극적 이유들에 대해서는 논하지 않았다. 그들은 그 이유가 내가 말한 난점들에도 불구하고 비자연주의를 채택할 더 커다란 이론적 장력을 제공한다고 본다. Moore의 “열려진 질문 논증” 이래로 다양한 이유들이 제시되었지만, 내 생각에 Parfit, Scanlon 등 최근 비자연주의의 핵심적 논거는 바로 가치로운 상태--이것의 규정은 자연주의적으로 내려질 수 있다--가 아니라 “마땅히 행해져야 함”이라는 행위-이유(reason for action; ought) 개념을 중심으로 규범과 도덕이론이 구성되어야 한다는 생각이다.

이 점에서 나는 대표적 규범이론에 대한 자연주의-실재론적 해석은 가능하고 최근 논의에서 이를 추출하는 것이 크게 논란거리가 되지 않으리라고 생각한다. 결과주의/공리주의에 대한 객관주의적 해석, 실험적 영역과 이중적 세계관을 탈피한 칸트적 의무론의 해석, 갈등의 해소와 상호 혜택의 지점을 찾는 홉스적 사회계약론, 그리고 생물학적/심리학적 인간 이해와 번성(flourishing)에 기반을 둔 자연주의적 아리스토텔레스주의가 필자가 염두에 둔 규범이론과 그 자연주의적 해석의 유형들이다. 이 해석들에 따르면 과연 어떤 행위나 성격이 집합적으로 인간 복지를 증진하는지, 보편화되거나 인간을 목적으로 대하는지, 상호 혜택의 타협점인지, 그리고 인간적 번성의 심리적 기반과 집단적 조건은 무엇인지는 모두 복잡하지만 자연적 속성에 대한 탐구이며, 구체적 대상들의 자연적 특성과 차이가 그것들에 대한 도덕적 판단의 근거이며 진리확정자가 된다.³⁰⁾

이 전략은 메타윤리학의 논쟁들의 해결을 1차적 규범이론적 판단으로 대체하는 정적주의와 유사한 것은 아닌가? 정적주의는 최선의 규범이론이 선별되고 그것에 의한 판단이 수용된다면 더 이상의 메타윤리학에 남겨진 과제는 없다고 볼 것이다. 그 이론이 주목하는 속성의 실재성이나 자연성의 논의는 불필요한 형이상학적 담론이며 규범적 이해에 아무 것도 보태지 않는다. 하지만 나의 생각은 이와 달리 형이상학적, 메타윤리학적 전제들도 최선의 규범이론의 선별에 이미 관여한다는 생각이다. 만약 관행부합기준이 (7)까지 요구한다는 (메타윤리학적) 주장이 설득력이 있고, (7)과 세계관부합 기준을 만족하는 어떤 이론이 있어서 우리가 그 규범이론을 채택했다면, (물론 규범이론들 간 규범적 경쟁에서도 그 이론의 종합점수가 우세해야 하겠지만) 이미 메타윤리학은 규범적 함축을 가지고 있는 셈이다. 그리고 어떤 규범이론이 다른 점에서 장점이 있더라도 만약 우리가 수용할 수 없는 형이상학적 특징과 난점을 갖는다면--예를 들어 초자연적 속성과 그 탐지 혹은 목적론적 세계관 등--, 그 규범이론의 종합적 평가는 부정적일 수 있다.

자연주의적 진리확정자가 도덕판단을 참으로 만들고, 그것이 자연적 속성이라 비자연주의가 갖는 인식적, 설명적 부담이 적은 것이 사실이지만, 이 입장에서 모든 도덕적 인식이 대상의 자연적 속성에 의한 경험-인과적 통로를 거치는 것은 아니다. 이 입장에서 도덕적 설명과 정당화는 어느 지점에서 끝나야 (혹은 비로소 개시해야) 할 것이고 이 지점에서 자연주의의 기본적 도덕 원칙은 경험보다는 개념적--즉 도덕관행과 개념의 이해에 기반을 둔-- 기원을 가질 수 있다.³¹⁾

30) Boyd, Brink, Sturgeon, Railton의 결과주의-자연주의적 실재론의 연합, Rawls의 경험주의적으로 해석된 칸트적 입장(*A Theory of Justice*, 226-227), Foot와 Bloomfield의 자연주의적 아리스토텔레스주의를 참조할 것. 롤즈는 물론 형이상학적 연루 없는 정치적 자유주의의 신봉자이지만, 나는 여전히 롤즈적 의미에서 원초적 상태에서 선택될 만한 원칙의 선별은 그 원칙이 포섭하는 행위들의 자연적 속성(개인과 공동체에 미치는 영향력)이 인도한다고 생각한다.

31) 이 점에서 도덕 합리주의자인 Peacocke가 자신의 입장이 Boyd 류의 결과주의-자연주의적 실재론 연합과 양립 가능하다고 본 것은 옳은 생각이다. (Ibid. 233, 251-52) 후자 입장의 기본 원칙은 경험과 무관하게 도출되고 이

혹자는 내가 자연주의적으로 해석될 수 있는 (대표적!) 규범이론을 네 가지나 제시한 사실 자체가 자연주의적 도덕 실재론과 그것이 함축한 강한 객관성이 유지되기 힘들음을 증시한다고 볼지도 모른다. 유서 깊고 유력한 규범윤리학들이 다수 존재하고 최선의 지위를 다투고 있다는 사실 자체가 실재론에 불리한 하나의 중요한 도덕적 이견의 존재이기 때문이다. 도덕적 이견에 근거하여 반실재론으로 나아가는 논증은 오래된 것이고 복잡한 전제들을 가려내야 평가될 수 있는 논증이다.³²⁾ 하지만 실재론적 관점에서 실재하는 도덕적 현실 자체가 다수의 도덕이념들과 기준들을 포함하고 있을 가능성이 있다. 그리고 도덕적 이상의 다원주의(pluralism)는 도덕에 대한 상대주의 혹은 기타 반실재론을 필연적으로 함축하지 않는다. ‘정의로운’ 정치체제 혹은 ‘공정한’ 분배제도가 만족해야 할 다수의 지향점들(desiderata)이 있을 수 있지만(인간적 복지의 보장과 증대, 평등, 응분의 몫, 권리 존중 등), 이 사실이 제도의 정의와 공정성이 판단자 개인의 감정과 태도에 달렸다는가 상대적인 기준을 가진다 함을 의미하지 않는다. 그 다수의 지향점들이 (판단자의 태도와 무관하게) 모든 사회에서 존중되어야 할 수도 있기 때문이다. 다원주의와 상대주의는 다른 입장이며, 도덕적 현실은 때로는 복잡하고 양화 혹은 양적으로 비교될 수 없는 상이한 장력들을 개인과 제도에겐 던지고 있을 수도 있다.

최선의 규범이론에 대한 최선의 형이상학적 해석에 기반을 두고 (7)에서의 자연주의적 진리확정자를 옹호하는 나의 전략에 대해 세 가지 직접적이고 구체적 반론들이 가능하다. 첫째로, 위에서 언급된 규범윤리학 이론들에 대해서 내가 제시한 자연주의적·실재론적 해석 이외의 메타윤리학적 해석이 가능하고 더 나은 해석이라는 주장. 물론 이 주장이 규범적, 메타적 차원에서 정당화될 수 있다면 나의 전략은 실패할 것이고 (7)의 자연주의적 옹호는 다른 통로를 모색해야 할 것이다. 예를 들어 칸트에 대한 구성주의·반실재론적 해석(Korsgaard), 혹은 결과주의에 대한 비인지주의적 해석(Smart, Hare)이 해당 규범이론에 대한 최선의 메타윤리학적 해석이라면 나의 전략은 크게 약화될 것이다. 하지만 그렇다고 해서 구성주의적 반실재론이나 비인지주의가 결정적으로 승리하는 것도 아니다. (물론 나의 최선의 패키지 전략이 성공하더라도, 그것만으로 자연주의적 도덕 실재론이 메타 차원에서 결정적인 승자가 되지 않는 것도 사실이다.) 그 메타이론들이 관행부합 기준에서 (1)과 (2)에 머문다면, 그 점에서는, 부정적인 평가를 받기 때문이다. 다시 말해서 대표적 규범이론의 메타윤리학적 해석은 해당 규범이론의 규범적 장단점과 전제된 해석의 메타적 장단점 모두를 참조하여 평가될 것이다. 보다 중요하게, 같은 규범이론이라도 다른 메타적 해석을 할 경우, 어느 지점에선가는 상이한 규범적 판단과 지침을 노정하게 되리라는 것이 나의 생각이다. 따라서 그 지점에서는 상이한 메타적 해석이 산출하는 상이한 규범적 함의들이

해될 수 있다. 그 어떤 메타윤리학의 견지에서든 더 이상 근거를 추구할 수 없는 원칙 혹은 명제가 수용되어야 한다는 주장에 대해서는 Heathwood 참조.

³²⁾ 실재론 편에서 자세하고 포괄적으로 이 논증을 검토한 최근 사례로 Enoch, *ibid.* Ch. 8 참조.

관행에 근거하여 혹은 규범적 기준들에 의해 차별적으로 평가될 가능성이 있다.

둘째로, 대표적 규범이론들의 일반주의적(*generalistic*) 적용을 아예 거부하고 개별주의(*particularism*)를 채택하는 노선. 이 입장에 따르면 도덕적 평가가 적용된 개별적 대상들 사이에 자연적 차원에서는 (고차적 결에 해당하는) 의미있는 공통점이 없다. (옳음 혹은 좋음에 대한 자연적 차원의 무형태성(*shapelessness*)의 주장.) 비인지주의자라면 유일한 의미있는 공통점은 판단자의 태도일 것이다. 일부 메타윤리학자들은 개별주의 하에서 (이상화된) 판단자의 반응에 의존하면서도 실재론을 유지하고자 한다.³³⁾ 이 노선은 근대 이후의 모든 대표적 규범이론들의 대규모적 (규범적) 실패를 전제한다는 점에서 부담이 크다.³⁴⁾ (위에서 언급한 이견으로부터 논증 혹은 다원주의의 메타적 함축을 (내가 보기에 과도하게 혹은 잘못) 중시하면 반실재론으로 이행하게 되는데, 독자적으로 실재론적 직관을 강하게 가진 이들은 이 지점에서 개별주의-실재론의 연합에 머무르게 될 것이다.) 뒤집어 말하자면, 만약 정적주의자이건, 비자연주의 실재론자이건 개별주의를 부정하고 1차적, 규범적 이론의 근본적 속성들이 다양한 옳은 행위 혹은 좋은 상태들의 의미있는 공통점이라고 간주한다면, 바로 그 속성들을 도덕판단의 진리확정자로 간주하는 방향으로 가는 동인이 작동하며, 그 진리확정자의 형이상학적 지위에 대한 논의는 개시될 수 있다.

마지막으로, 비자연주의자들은 자연주의적으로 해석되는 규범이론들의 속성의 존재를 인정하고 우리의 판단이 (설명하기 힘들더라도) 그 자연적 속성에 대한 판단에 수반함을 받아들이더라도 그 자연적 속성과 규범 혹은 도덕적 속성은 동일시 될 수 없다고 본다. 이는 규범 혹은 도덕적 속성은 다른 어떤 것으로 환원될 수 없는 독특한(*sui generis*) 규범성, 즉 “마땅히 행해져야 함”이라는 특징을 가지는데, 그 어떤 자연적 속성도 이 특징을 갖지 않기 때문이다.³⁵⁾ 비자연주의 실재론자들은 규범적 판단이 단지 마음-독립적이라는 의미에서 객관적일 뿐 아니라 그 판단의 진리확정자가 고유성과 비환원성을 가져야 한다고 주장한다. (위에서 언급된 객관성의 (8)의 차원. 하지만 비환원성이 일상적 도덕이해의 일부일까?)

나는 도덕의 규범성을 고유한 당위(*ought*) 혹은 (결정적) 행위-이유(*reason for action*)로 규명하는 Parfit이나 Scanlon의 메타윤리학적 틀과, 규범성을 좋은 상태 혹은 가치와 그것에 대한 특정 행위의 인과적 효력으로 해명하는 틀의 대립이 이 지점에서 중요하다고 생각한다. 어떤 명제 P가 주관에게 특정 행위를 할 이유를 제공한다고 할 때, P와 구분되는 독특한 이유-유발 규범성(P에 수반하지만 P와 구분되는

³³⁾ 대표적으로 Jonathan Dancy의 입장.

³⁴⁾ 필자의 『가치에 대한 반응-의존적 분석에 대한 비판적 검토』 참조.

³⁵⁾ 실재론적 혹은 비인지주의적 자연주의에 대한 Parfit의 전방위적 비판과 비자연주의 옹호는 사실 이러한 규범성(*normativity*)으로부터 논증에 기초해 있다.

“마땅히 행해져야 함”의 속성)을 상정하는 관점을 버리고, P가 어떤 가치 있는 상태를 함축하고 있고 해당 행위가 그 상태의 산출에 효력을 갖고 있음으로 P가 부여하는 행위-이유를 설명하는 관점을 채택한다면, 행위-이유에 독자적 실체 혹은 속성의 지위를 부여할 필요는 없게 될 것이다.³⁶⁾ 물론 규범성의 근거에 대한 이러한 노선들의 공과가 여기서 논의될 수 없는 주제이다. 다만, 메타윤리학이 포섭해야 하는, 실수 가능성으로부터 출발한 객관성의 여러 층위들이 (최소한 (7)까지가) 내가 염두에 둔 자연적 가치-위주의 규범성 이해로 충족될 수 있고, (그 점에서 관행부합 기준을 높은 정도로 만족하고) 그 이해가 규범성과 도덕적 객관성에 부과되는 다른 요구들에도 부응한다면 규범에 대한 자연주의적 이해는 충분한 지평을 확보하게 될 것이다.

6. 도덕적 객관성에 관한 세 입장의 간단한 성적표

객관성과 관련하여 나는 관행부합 기준과 세계관부합 기준의 측면에서 각 개념과 그것을 중심으로 한 입장--그 개념으로 객관성 논의를 마치려는 입장--을 일차적으로 평가할 수 있다고 생각한다. 객관성을 전면적으로 부정하거나 (1)-(2)의 개념으로 만족하려는 비인지주의적 반실재론 혹은 의사-실재론 (quasi realism)의 경우는 관행부합 기준과, 상정된 약한 객관성(향상된 태도 혹은 이상적 탐구상황)의 설명요구에서 낮은 점수를 받게 될 것이다. (3)-(5)를 중심으로 한 정적주의, (7)까지 나아갔지만 도덕판단의 진리확정자에 대해서 다른 이상을 표방하는 비자연주의 실재론과 자연주의 실재론의 평가는 어떠한가?

첫째로, 정적주의의 경우: 관행부합 기준에 있어서는 아래의 두 입장들에 비해 상대적으로 낮은 점수를 받게 될 것이다. 실수 가능성, 확장된 관점, 진리-적합성의 근거에 대한 설명이 부재하기 때문이다. 세계관부합 기준에 있어서는 정적주의자들이 형이상학적 입장표명의 필요성을 부인하거나 표명을 유보하고 있으므로 어떤 수준에서 그 기준을 만족하는지 판단하기 힘들다.

둘째로, 비자연주의 도덕 실재론의 경우, (6)의 마음-독립성과 (7)의 실질적 진리확정자를 상정할 뿐 아니라 (8)의 비환원성 까지를 포괄하므로 가장 강한 의미의 객관성을 동반하고 있다. 물론 일상적 도

36) “P가 특정 상황에서 X에게 Y를 할 이유를 준다”는 이유-근본주의자들의 규범 명제 이해에서, P는 “그것은 뜨거운 물체이다”와 같이 대부분 자연적 사실(을 지칭하는 명제)이며 이것은 특정 행위인 Y(손을 대지 말고 멀리하는 행위)에 이유를 준다. 하지만 그들에 의하면 자연적 사실 P 자체와 그것이 제공하는 행위 이유(관계적 사실)는 구분되어야 한다. 하지만 이 규범성의 이해에서 빠져 있는 것은 “무엇을 위해서?”의 차원이다. 그 무엇이 가치 있는 상태(고통의 회피)일 것이다. 그 상태를 위해 P-Y 연합은 인과적으로 높은 개연성을 부여한다. 그 개연성이 P가 Y에 제공하는 이유의 강도이다. 규범성에 대한 해명에서 이유-위주 관점과 가치-위주 관점의 대조와 상대적 장단점의 논의는 다음 기회로 미룰 수밖에 없다.

덕판단자들이 자연적 속성으로의 환원의 불가능성까지 염두에 두고 있거나 일상적 도덕 언행이 그것을 상정해야만 이해가 가능한 객관성을 포함하는지는 불분명하지만, 만약에 개별적 대상의 구체적 자연적 속성과 구별되는 규범의 차원이 일상적 도덕관의 일부라고 가정한다면 비자연주의 도덕 실재론은 관행 부합 기준에서 가장 높은 점수를 받게 될 것이다. 하지만 세계관부합에서는, 만약 정적주의적 귀환(“비 존재론적 실재” 혹은 단지 “담론-특수적 실재”의 개념)을 노정한다면 그 기준 부합의 여부와 정도는 미지수일 것이며, 독자적 실체를 가진 비자연적 도덕의 영역을 주장한다면 그 존재론적 함축은 강한 미스터리로 남게 될 것이다.

마지막으로 자연주의적 실재론자들의 도덕적 객관성의 개념은 (8)의 비환원성을 커버하지 못한다는 점에서, 만약 그것이 일상적 도덕관행의 일부라고 한다면, 비자연주의 실재론에 비해 약간 낮은 정도의 부합에 머무르게 된다. 하지만 세계관부합 기준은 높은 정도로 충족한다. 따라서 자연주의적 객관성은 비자연주의보다 약간 낮은 강건성(robustness)을 보이는 반면 훨씬 적은 미스터리를 담고 있다.

객관성과 관련된 세 입장의 공과가 이러하다면, 위에서 제시된 바 메타윤리학과 대표적 규범이론의 패키지 가능성과 조화의 정도에서 정적주의, 비자연주의, 자연주의 실재론은 어떤 평가를 받을 것인가? 객관성에 대한 문턱 조건(3 이상)을 넘어서 이론들은 이러한 규범적 패키지의 자연스러움과 강도에 따라 그 이론적 생존력과 합당성이 부분적으로 평가받게 될 것이다. 나는 정적주의와 비자연주의가 일단 대표적 규범이론들과 형식적으로 연합할 가능성은 있다고 생각한다. (위에서 언급된 Parfit의 비자연주의와, 그가 규범이론에서 보이는 주장들이 이러한 가능성의 대표적 사례이다.) 하지만 그 패키지가 그야말로 최선인지 혹은 가장 ‘자연스런’ 것인지에 관해서 나는 부정적이다. 각 규범이론이 주목한 속성들이 자연적으로 확인 가능하고, 그 속성들(복지관련, 상호혜택 관련, 보편화가능성 관련 속성들)이 실제로 도덕판단자의 판단과 행위를 인도한다면, 그것들에 덧붙여 완전히 고유하고 독자적인 비자연적 규범속성(“마땅히 행해져야 함”)을 상정할 이유는 무엇인가? 그리고 그 고유한 규범성이 1차 이론들이 주목하는 자연적 속성에 수반의 형태로 의존하는 것은 어떻게 해명할 것인가? 반면에 자연주의 실재론과 대표적 1차 규범이론들의 패키지는 내가 보기에 아주 ‘자연스럽다.’ 물론 이 입장의 과제는 어떤 자연적 속성을 가진 행위를 행해야 할 이유 혹은 그 속성의 규범성에 대해서 독자적 (자연적으로 환원되지 않는) 형이상학적 영역을 상정하지 않은 해명을 해야 할 부담을 앓고 있다는 것이다. 독자적 영역을 필요로 하는 행위-이유를 근본적 요소를 보지 않는 규범성의 이해가 가능하다는 전제 하에서, 규범이론과의 패키지의 자연스러움, 자연주의적 실재론적 객관성의 상대적 장점(최상에 조금 못 미치는 강건함과 자연주의 세계관과의 높은 부합 정도)을 모두 감안한다면 나는 메타윤리학에서 자연주의적 실재론은 높은 종합점수를 받을 것이라고 생각한다.

참고문헌

- 주동률. 「가치에 대한 반응-의존적 분석에 대한 비판적 검토」, 『철학적 분석』 18, 2008.
- _____. 「실재론/반실재론, 자연주의/비자연주의, 상대주의/보편주의」, in 서울대학교 철학사상연구소 엮음, 『처음 읽는 윤리학』 동녘, 2013.
- Blacburn, Simon. “Errors and the Phenomenology of Value,” in T. Honderich, ed. *Morality and Objectivity*. Routledge and Kegan Paul, 1985.
- Bloomfield, Paul. *Moral Reality*. Oxford UP, 2001.
- Boyd, Richard. “How To Be a Moral Realist,” in G. Sayre-McCord, ed. *Essays in Moral Realism*. Cornell UP, 1988.
- Brink, David. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge UP, 1989.
- Dancy, Jonathan. *Ethics Without Principles*. Oxford UP, 2004.
- de Lazari-Radek & Singer Peter. “The Objectivity of Ethics and the Unity of Practical Reason,” *Ethics* 123, 2012.
- Dworkin, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Harvard UP, 2011.
- Edwards, Douglas. “The Eligibility of Ethical Naturalism,” *Pacific Philosophical Quarterly* 94, 2013.
- Enoch, David. *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*. Oxford UP, 2011.
- Foot, Philippa. *Natural Goodness*. Oxford UP, 2001.
- Heathwood Chris. “Could Morality Have a Source?” *Journal of Ethics and Social Philosophy* 6-2, 2012.
- Henning, Tim. “Moral Realism and Two-Dimensional Semantics,” *Ethics* 121, 2011.
- Kant, Immanuel. 『윤리형이상학 정초』 백종현 옮김. 아카넷, 2005.
- McPherson, Tristram. “Against Quietist Normative Realism,” *Philosophical Studies* 154, 2011.
- _____. “What Is at Stake in Debates among Normative Realists?” *Nous*, forthcoming.
- Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. Oxford UP, 1986.
- Parfit, Derek. *On What Matters*. Oxford UP, 2011.
- Peacocke, Christopher. *The Realm of Reason*. Oxford UP, 2004.
- Railton, Peter. “Moral Realism,” *Philosophical Review* 95, 1985.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*, rev. edn. Harvard UP, 1999.
- _____. *Political Liberalism*. Columbia UP, 1996.

- Scanlon, Thomas. *Realistic about Reasons*. download version (2009) and Oxford UP, 2014.
- Schroeter, Laura & Schroeter, François. "Normative Realism: Co-reference without Convergence?" *Philosophers' Imprint* 13, 2013.
- Sider, Ted. *Writing the Book of the World*. Oxford UP, 2011.
- Sober, Elliott. "Realism and Independence," *Nous* 161, 1982.
- Sturgeon, Nicholas. "Moral Explanations," in D. Copp & D. Zimmerman, eds. *Morality, Reasons and Truth*. Rowman and Allanheld, 1985.
- Wiggins. David. "Objective and Subjective in Ethics, with Two Postscripts on Truth," in B. Hooker, ed. *Truth in Ethics*. Blackwell, 1966.
- Williams, Bernard. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Penguin Books, 1978.
- Wright, Crispin. *Truth and Objectivity*. Harvard UP, 1992.
- Zangwill, Nick. "Quietism," *Midwest Studies in Philosophy*, XVII, 1992.

주동률의 “윤리학에서의 객관성: 가장 근본적인 개념의 선별이 필요하고 가능한가?”에 대한 논평

김 선 희(이화여자대학교)

이 논문에서 주동률 교수(이하 발표자)는 논문의 제목이 보여주듯이 윤리학에서 객관성의 문제에 대해 매우 근본적인 논의를 시도하고 있다. 도덕의 객관성 문제를 메타윤리학과 규범윤리학의 독자성과 상관성 안에서 다층적으로 분석함으로써, 궁극적으로 <도덕적 자연주의 실재론>으로 규정되는 도덕의 객관성을 주장하고자 한다. 달리 말하면, 실재하는 자연주의 도덕속성이 메타윤리학적 객관성의 가장 근본적인 개념이라는 것을 주장하고자 한다.

이 목적을 위해 발표자는 먼저 메타윤리학의 객관성과 규범윤리학의 객관성을 구분한 후, 도덕적 속성의 형이상학적 지위를 다루는 메타윤리학이 어떤 입장을 취하는가에 따라 얼마나 (혹은 어느 정도) 강한 객관성을 확보할 수 있는지 메타윤리학의 객관성 정도를 단계별로 분류한다. 여기서 현대 메타윤리와 규범윤리의 논의의 장에서 활동하는 주요 윤리학자들과 그 입장들이 총망라되는 방대한 내용의 논의가 압축적으로 제시되고 있다. 어떤 점에서 윤리학에서 다루어질 수 있는 거의 모든 종류의 객관성의 유형에 대해 분류하고 분석 평가함으로써 최선의 도덕적 객관성을 확보하려는 야심찬 기획으로 보인다.

발표자의 주장과 논지를 간략히 요약하면 다음과 같다. 메타윤리학적 관점에서 도덕속성의 형이상학적 지위에 따라 다양한 종류와 다양한 정도의 도덕 객관성이 주어진다. 메타윤리에서의 객관성의 개념은 ①향상된 태도의존성, ②이상적 단언가능성, ③도덕판단에서의 실수가능성, ④포괄적 관점으로서의 이동, ⑤진리 적합성, ⑥마음 독립성, ⑦도덕판단의 실질적 진리확정자에 상응하는 다양한 형태의 도덕적 객관성이 확보될 수 있는데, 뒤로 갈수록 형이상학적 함축에서 보다 강한 형태의 객관성에 해당한다. 발표자는 메타윤리에서 도덕의 객관성을 확보하는 가장 최선의 이론은 (객관성의 ⑦단계까지 수용하는) 자연주의적 도덕실재론이라고 주장한다. 즉 ⑤단계의 객관성에서 멈추는 정적주의나 ⑦단계를 넘어서서 8단계까지 나아가려는 비자연주의 도덕 실재론은 자연주의 실재론보다 많은 난점을 갖는다는 점에서, 자연주의적 도덕 실재론이 최선의 도덕 객관성 이론이라고 논의한다. 더구나 자연주의 실재론은 도덕의

객관성을 설명하는 최선의 규범윤리들과도 잘 부합한다고 본다.

구체적으로 **자연주의 도덕 실재론**을 지지하기 위해, 발표자는 메타 윤리학이 만족해야 하는 요구조건 (즉 메타윤리학의 평가기준)으로 (1)관행부합 기준과 (2)세계관부합 기준을 제시한다. 그리고 이 기준을 근거로, 메타윤리학의 객관성을 가장 잘 보여주는 이론으로서 자연주의적 도덕 실재론을 도출해 낸다. 즉 우리의 도덕적 직관과 관행은 도덕의 객관성을 요구하는데, 이러한 도덕속성의 객관성 및 실재성을 자연주의라는 최선의 세계관에 부합하는 방식으로 잘 설명할 수 있는 이론이 자연주의 도덕 실재론이라는 것이다. 다시 압축하면 ❶도덕의 객관성(혹은 도덕적 숙고와 토론 등 도덕적 객관성을 상징하는 도덕 관행)은 도덕속성의 실재론을 요구하며 ❷그 속성이 (최선의 세계관으로서) 자연주의 세계관과 부합하려면 도덕속성 역시 자연적 속성이어야 한다는 것이다.

이상의 두 단계의 논의에 대해 논평자는 몇 가지 의문과 문제를 제기 하고자 한다. 세부적인 사항에 대한 질의는 생략하고 자연주의 도덕 실재론을 도출하는 큰 틀에서 문제가 될 수 있는 부분에 논평의 초점을 맞추기로 한다.

첫째, ❶과 관련하여 발표자는 우리의 도덕적 관행에 부합하는 객관성은 ⑦단계까지 밀고나가야 한다고 봄으로써 실재론을 함축하는 강한 객관성을 주장한다(7쪽). 즉 6단계의 도덕 객관성은 ‘마음독립성’을 요구함으로써 도덕 속성의 실재성을 함축한다. 그런데 마음 독립적인 도덕 속성이란 것이 무엇인가? 그것은 인간이 존재하지 않아도 마음이 존재하지 않아도 실재하는 속성이 아닌가? 도덕 속성을 그런 방식으로 보는 것이 과연 우리의 도덕 직관이나 관행에 부합하는지 의문이다. 오히려 실재성을 함축하는 ‘강한’ 객관성은 필요이상의 것을 상징하는 무리 있는 개념이 아닐까! 즉 실재성을 전제하지 않고도 최소한의 전제만으로 객관성의 도덕 관행을 설명할 수 있는 것이 더 나은 객관성 개념이 아닐까?

또한 도덕속성이 실재하는가에 대한 형이상학적 문제와 도덕속성의 객관성에 대한 인식론적 문제는 범주적으로 구분되고 구분되어야 하는 문제라고 생각한다. 발표자는 도덕속성에 대한 메타윤리학의 ⑥단계(=마음독립성 기준)에서 객관성과 실재성을 일치시킨다. “객관적인 것은 실재하는 것이다(7쪽)” 객관성에 대한 이런 방식의 규정에 혼란이나 문제는 없는가? 그리고 도덕 실재론이 반드시 더 강한 객관성을 함축하는지도 의문이다. 그렇지 않은 경우도 가능하지 않은가? (예컨대, 인간의 보편적 이성에 의해서도 강한 객관성을 확보할 수 있지 않은가? 혹은 자의적이고 주관적인 태도를 넘어서는 공통 지각 내지 공통경험에 근거한 객관성도 가능할지 모른다.)

둘째, ㉒와 관련하여, 발표자가 도덕의 강한 객관성을 위해 채택하는 메타윤리적 관점은 자연주의 도덕 실재론이다. 즉 도덕속성은 자연속성으로서 실재한다는 입장이다.

발표자는 도덕속성이 자연적 속성으로 환원된다는 점에서 자연속성과 동일하다고 주장한다. 그런데 자연속성으로의 환원을 주장함에 있어서 물리적 환원까지 함축하는지에 대해서는 모호한 태도를 취하고 있다. 그는 “도덕 속성은 고차적인 자연 속성으로서 가장 기본적인 자연 속성(즉 물리적 속성)에 수반한다”(3쪽 참고)라고 하는 동시에, “자연주의 도덕 실재론의 입장에서 도덕 속성은 일종의 고차적 자연속성이며 ... 기본적 자연속성에 수반하는 것” (13쪽) 으로 간주한다. 그런데 도덕 속성이 고차적 자연속성으로 환원되며 그와 동일하다는 것을 명시적으로 밝히는 데 반해, 그것이 기본적 자연속성(즉 물리적 속성)에 대해서는 수반한다는 것을 주장하는 데 그칠 뿐 도덕 속성의 물리적 환원가능성에 대해서는 불분명한 입장을 보인다.

그런데 (i) 만일 도덕속성의 물리적 환원을 부정할 경우 도덕적 자연주의는 비환원적 물리주의 유사한 처지에 놓이게 된다. 즉 도덕 속성은 인과적으로 무력하게 되거나 비자연주의와 실질적인 차이가 없어진다. 물리적으로 환원할 수 없으면서도 인과력을 갖는 비물리적 속성을 인정한다는 점에서 자연주의 실재론과 비자연주의 실재론 사이에 실질적인 차이가 없다는 것이다. (이 점은 비환원적 물리주의가 신화라는 김재권의 논의가 잘 보여주고 있다. 즉 비환원적 물리주의자는 물리적으로 환원되지 않는 심성이 인과력을 갖는다고 주장하는 순간 비물리주의자가 되거나 그렇지 않으면 인과적으로 무력하다는 것 중의 하나를 선택해야 한다. 마찬가지로 도덕속성을 물리적으로 환원되지 않는 자연속성으로 간주하는 입장은 비자연주의가 되거나 인과적으로 무력하다는 것을 받아들여야 한다.) 이와 대조적으로 (ii) 만일 도덕속성이 고차적 자연속성으로 환원될 뿐 아니라 물리 속성으로도 환원된다면 도덕적 속성은 곧 물리적 속성이라는 것을 받아들이는 것이다. 이는 물리주의 세계 안에서 도덕 속성의 실재를 보여줄 수는 있으나, 그 입장이 우리의 도덕적 관행이나 직관에 부합하기는 어려워 보인다. 그리고 물리속성으로 실재하는 도덕적 속성을 인지하여 객관적인 도덕적 판단과 평가를 확보하는 일이 어떻게 가능한지 의문이 든다.

논평자가 보기에 발표자는 첫째 대안을 받아들이는 것 같다. 도덕속성은 고차적인 자연속성과는 동일하지만 기본적인 자연속성(=물리 속성)과는 동일하다기 보다 (물리적 환원없는) 수반관계로만 제한하기 때문이다. 도덕 속성의 자연적 환원은 인정하되 물리적 환원까지는 인정하지 않으려는 입장이다. 만일 그렇다면 자연주의 도덕 실재론은 도덕속성의 비환원 물리주의로서 앞서 제기한 김재권의 비판을 피하기 어려워 보인다.

셋째, 자연적 도덕 실재론의 입장에서 도덕적 문제가 자연과학적 탐구의 대상이거나 인과적 설명의 문제라면, 자연적 속성의 탐구가 한 개인의 도덕적 삶의 문제에 대한 해결과 답을 제시할 수 있을까? (예를 들어, 임신 중인 부인의 중대한 병 때문에 임신중절을 할 것인지 결정해야 하는 사람의 상황을 생각해 보라) 응용윤리는 어떤 경우에 어떻게 하는 것이 옳다는 정당화된 규칙들을 갖고 있을지라도, 구체적인 윤리적 문제 상황에서 윤리의 지침과 규범이 별다른 도움이 되지 못할 경우가 많다. 하물며 자연 속성(비록 그것이 고차질서의 자연 속성이라 할지라도) 에 대한 탐구가 도덕적 행위와 판단의 지침이 된다는 것이 어떻게 가능한가? 비록 우리가 자연주의 세계관을 수용한다고 하더라도, 우리는 자신의 삶의 중심에서 중요한 도덕적 판단을 내릴 때 그 문제를 결코 자연과학적 설명과 탐구대상으로 간주하지 않는다. 비트겐슈타인은 이에 대해 ‘자연과학의 문제가 모두 해결되어도 삶의 문제는 손도 대지 못한 채 그대로 남아있다’고 표현한다.

어떤 중대한 도덕적 결단을 앞두고 우리는 자연주의적 세계관으로만 일관하는 것이 아니라 그 안에 서도 자신의 가치관에 따라 끊임없이 해석하고 관점을 형성하며 그에 따라 도덕적 결단을 내리는 존재이다. 여기서 실재하는 도덕속성을 찾기보다 자신의 복잡한 삶의 정황과 문제 상황에 대해 숙고하거나 이해하려고 노력하며 그 노력이 좀 더 올바른 판단으로 이끄는 동인이 된다. 이 때 이미 행위자의 해석이 개입되었기 때문에 반실재론이라고 해야 하는가? 그렇다고 이것을 단지 주관적 선호와 태도의 문제라고 치부할 수는 없을 것이다. 왜냐하면 그러한 결단에 앞서 깊은 숙고와 성찰이 있었으며 또 그에 대해 많은 사람들의 공감대를 형성할 수 있기 때문이다. 어떤 의미에서 지나치게 강한 실재론은 적어도 해석하는 인간의 삶의 태도와 잘 들어맞지 않는다고 해야 할지 모르겠다.

자연적 속성, 객관성, 그리고 형이상학화된 과학철학의 중심문제들

이 재 호 (중앙대학교)

-
1. 과학철학의 중심문제들
 2. 과학철학의 주요 문제들에 대한 언어분석적 해결책의 실패
 3. 언어분석적 해결책의 실패가 던져주는 교훈과 숙제들
 4. 과학의 객관성과 형이상학
 5. 자연적 속성을 통한 선 굿기 문제의 해결
 6. 결론
-

1. 과학철학의 중심문제들

과학이라는 것은 물론 어떤 사람들이 하는 활동이지만 그것은 단일한 하나의 종류의 활동이라기보다는 다양한 종류의 활동들의 복합체인 것으로 보인다. 종종 우리는, 연구실 안락의자에 앉아서 곰곰이 생각하는 것, 아마존 밀림 속을 돌아다니며 동식물을 쳐다보는 것, 사람들이 모인 곳, 흔히 “학회장”이라고 불리는 곳에서 논쟁하는 것, 그리고 다른 사람들에게 어떤 (과거) 현상이 왜 발생했는지 또는 어떤 (미래) 현상이 왜 발생할 것인지를 이야기해주는 것과 같이 상당히 달라 보이는 활동에 과학(활동)이라는 공통된 수식어를 붙인다. 그러나 이런 다양한 과학 활동의 중심에는 거의 예외 없이 과학 이론이라는 언어적 존재로 보이는 것이 있다. 과학자라고 불리는 사람들은 과학 이론을 만들어 내기 위해서 종종 안락의자에 앉아서 곰곰이 생각하며, 이것을 만들거나 아니면 검증하기 위해서 아마존 밀림을 돌아다니거나 다른 과학자들과 논쟁을 하고, 이것을 통해서 (예컨대, 강단에 서거나 TV에 출연해서) 설명 또는 예측을 한다. 즉, 과학 활동의 중심에는 이론의 발견, 이론의 입증(또는 반증), 그리고 이론을 통한 설명과 예측이 있는 것으로 보인다.

과학이라는 활동이 과학 이론을 중심으로 이루어진다는 것에 동의한다고 해도, 아직 과학이라는 활동의 중심이 무엇인지에 대해서 충분히 말해진 것으로 보이지는 않는다. 과학 이론에도 다양한 성격들을 갖는 이질적인 것들이 섞여 있는데 이들 가운데는 보다 과학에 중심적인 것도 있고 상대적으로 그렇지 않은 것도 있는 것으로 보이기 때문이다. 종종 과학자들은 국소적이고 일회적 사실에 관한 이론을 만든다. 예를 들어 어떤 이론은 10세기 초에 백두산에 엄청난 규모의 분화가 있었다는 것을 주장한다. 다른 이론은 백악기 말에 엄청난 크기의 운석이 지구에 떨어졌다는 것을 주장한다. 이런 국소적이고 일회적인 사실에 관한 이론들이 과학이론이라는 것, 그리고 더 나아가 매우 흥미로운 이론이라는 것은 분명하지만 그럼에도 이런 이론들의 발견, 검증, 적용이 과학에 중심적인 것으로 보이지는 않는다. 이에 반해서, 뉴턴의 이론이나 양자역학과 같은 것들은 과학에 있어서 보다 중심적인 이론인 것으로 보인다. 이들 사이에 이런 차이는 왜 발생하는 것일까? 이에 대한 정확한 설명이 무엇이건 간에 최소한 그 설명이 발견이나 검증과 밀접하게 관련되어 있을 것 같지는 않다. 왜냐하면 중심적이지 않은 이론과 중심적인 이론들 사이에 있어서 이론의 발견이나 검증과 관련해서 원리적으로 특별한 차이가 있을 것으로 보이지는 않기 때문이다. 이들 사이의 차이에 관한 설명은 오히려 설명이나 예측과 보다 밀접한 관계를 가질 것으로 보인다. 뉴턴의 이론이나 양자역학이 갖는 매우 두드러진 특징은 이들이 대단히 강력한 설명적 힘과 예측적 힘을 갖는다는 것이다. 그리고 이들이 갖는 이런 강력한 설명적, 예측적 힘은 이들이 대단히 넓은 범위의 현상의 배후에 있는 일반적인 법칙 또는 원리에 관한 이론이라는 점에 기인한다. 그렇다면 과학에 있어 중심적인 이론은 법칙에 관한 이론이라는 것은 자연스러운 생각이다.

지금까지 이야기한 것을 종합하면, 과학이라는 활동의 중심에는 법칙의 발견, 법칙의 입증(또는 반증), 그리고 법칙을 통한 설명과 예측이 있다는 생각이 매우 자연스런 생각이라는 것이다. 여기에 과학철학이 과학활동 일반에 대한 철학적 연구라는 것을 덧붙여 보자.¹⁾ 그럴 경우 과학철학의 중심 문제는 과학활동의 중심과 대응될 것이라는 생각은 꽤나 그럴듯하다. 그러나 여기에서 우리는 다소간 주저할 필요가 있는데 그것은 법칙의 발견이 과학철학의 중심 문제라는 생각이 논란의 여지가 있기 때문이다. 예를 들어 갈 포퍼의 경우처럼 발견의 맥락과 정당화의 맥락 사이에 분명한 선을 긋는 입장을 받아들여보자. 이 입장에 따르면 이론의 발견에는 어떤 보편적인 원리도 없으며 따라서 철학적 연구의 필요도 없다.²⁾ 포퍼적인 사고방식에 따르면 벤젠고리의 발견이 케쿨레의 꿈에서 비롯되었다는 사실이 과학적

1) 필자는 여기서 “과학철학”으로 소위 일반 과학철학(general philosophy of science)을 의미하고 있다. 따라서 필자가 말하는 과학철학에 물리학의 철학(philosophy of physics)이나 생물학의 철학(philosophy of biology)과 같은 분과 과학철학은 포함되지 않는다. 이렇게 일반 과학철학과 분과 과학철학을 구분해서 생각하는 것은 최근의 영미 철학계에 낯선 것은 아니다. 예를 들어 영미 분석철학을 중심으로 연구하는 대학 프로그램에 관해서 가장 권위 있는 랭킹으로 여겨지는 Philosophical Gourmet Report는 일반 과학철학과 분과 과학철학을 나누어 세부 랭킹을 정한다. <http://www.philosophicalgourmet.com/breakdown.asp>

2) Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson, 1959), 27.

으로 아무런 문제가 되지 않는다는 사실이 보여주듯이 이론의 발견에 있어서 어떤 인식론적인 제약은 존재하지 않으며 따라서 이는 철학적으로 전혀 흥미로운 주제가 될 수 없다. 포퍼의 입장을 우리가 무비판적으로 받아들일 필요는 없지만 적어도 그의 논변은 이론의 발견이 과학에 있어서 중심적이라 하더라도 과학철학에서 중심적일 필요는 없다는 생각이 진지하게 고려할만한 생각이라는 것을 보여주기에 충분한 것으로 보인다. (그것이 갖는 성급함을 인정하면서) 포퍼의 입장을 받아들일 경우, 이제 우리는 과학철학의 중심 문제가 결국은 법칙의 검증(즉, 입증 그리고/또는 반증)과 법칙을 통한 현상의 설명의 문제라고 말할 수 있을 것 같다. 여기서 법칙의 반증이 입증 보다는 논란의 소지가 적다는 것을 받아들일 경우 과학철학의 중심 문제는 결국 법칙의 입증과 관련한 문제들, 즉 법칙의 본성에 관한 문제들과 입증의 원리에 관한 문제들, 그리고 법칙을 통한 설명에 관한 문제들이라고 잠정적으로 볼 수 있다.)³⁾

왜 법칙을 통한 예측의 문제는 중심적인 문제가 아닐까? 이것은 법칙의 입증의 문제가 해결되면 법칙을 통한 예측의 문제는 자연스럽게 해결되는 문제이기 때문이다. 법칙의 본성이 무엇이건 우리가 법칙(그리고 어떤 비법칙적 조건들)으로부터 아직 관찰되지 않은 현상을 예측할 수 있다는 것에 대해서 이론을 제기하는 사람은 없다. 그리고 Hempel이 강조하듯이 이것, 즉 법칙과 어떤 비법칙적 조건들로부터 알려지지 않은 사실을 추론하는 것이 바로 과학적 예측이 갖는 기본적인 논리적 구조이다.⁴⁾ 이는 법칙에 대한 규칙성 이론을 받아들이는 사람들(예컨대 루이스 같은 흄주의자들⁵⁾)이건 아니면 법칙에 대한 필연성 이론을 받아들이는 사람이건(예컨대 암스트롱⁶⁾이나 성향 본질주의자들⁷⁾), 아니면 법칙에 대한 원초주의적 이론을 받아들이는 사람(예컨대 캐롤⁸⁾)이건 마찬가지이다.

혹자는 과학철학의 주요 문제의 수가 보다 적어져야 한다고 주장할 지 모르겠다. 예를 들어 어떤 사

3) 여기서 반증이 입증보다 논란의 여지가 적다는 말은 다소가 조심스럽게 해석되어야 하는데, 필자의 여기서의 의도는 “입증의 문제가 해결될 경우 반증의 문제는 비교적 쉽게 해결된다”는 뜻이다. 대표적으로 반증과 관련해서 문제를 일으키는 경우인 존재명제와 확률적 명제들의 경우를 생각해 보자. “빅풋이 존재한다”와 같은 존재 명제의 반증과 관련된 명제는 “모든 지역에서 빅풋이 살지 않는다”와 같은 보편명제에 대한 입증의 문제가 해결되면 자연스럽게 해결되는 문제이다. 마찬가지로 “이 동전이 앞면이 나올 확률이 1/3이다”의 반증의 문제는 “이 동전이 앞면이 나올 확률이 1/2이다”에 대한 입증의 문제가 해결되면 자연스럽게 해결될 문제이다.

4) C. and P. Oppenheim Hempel, “Studies in the Logic of Explanation,” *Philosophy of Science* 15 (1948): 249.

5) David Lewis, *Counterfactuals* (Oxford, Blackwell, 1973). Barry Loewer, “Humean Supervenience,” *Philosophical Topics* 24, no. 1 (1996). H. Beebe, “The Non-Governing Conception of Laws of Nature (Ramsey-Lewis Theory, Thought Experiments),” *Philosophy and Phenomenological Research* 61, no. 3 (2000).

6) D. M. Armstrong, *What Is a Law of Nature?*, Cambridge Studies in Philosophy (Cambridge [Cambridgeshire] ; New York: Cambridge University Press, 1983).

7) B. Ellis and C. Lierse, “Dispositional Essentialism,” *Australasian Journal of Philosophy* 72, no. 1 (1994); B. D. Ellis, *Scientific Essentialism*, Cambridge Studies in Philosophy (Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 2001); Alexander Bird, *Nature's Metaphysics: Laws and Properties* (Oxford University Press, 2007).

8) John W. Carroll, *Laws of Nature*, Cambridge Studies in Philosophy (Cambridge [England] ; New York: Cambridge University Press, 1994).

람들은 법칙의 입증의 문제가 결국은 법칙을 통한 설명의 문제로 환원된다고 말할 수 있다. 어떤 철학자들이 주장하듯이 과학자들이 사용하는 기본적인 귀납추론의 원리가 소위 “최선의 설명으로의 추론 (Inference to the best explanation; IBE)라고 가정해 보자. 그렇다면 법칙의 입증의 문제는 사실 법칙을 통한 증거의 설명의 문제가 된다. 물론 설명적 관계의 본성은 무엇인가의 문제와 좋은 설명이란 무엇인가의 문제는 구분되는 문제이며 설명의 문제는 전자에 보다 관계되고 IBE를 통한 입증의 문제는 후자에 보다 관계된다. 그러나 좋은 설명이 무엇인가에 대한 좋은 설명은 좋은 설명에 대한 분석이 설명의 본성에서 따라 나온다는 것을 보일 수 있는 설명이다. 예를 들어 과학자들은 종종 광범위한 현상을 설명할 수 있는 방식으로 어떤 현상을 설명할 수 있을 때 좋은 설명이라고 한다. 이미 언급한 바 있듯이 뉴턴의 이론이 당시에 주어진 증거에 대한 좋은 설명이라고 생각되었던 이유들 가운데 하나는 그것이 (행성의 운동에 관한 케플러의 이론이나 지상의 물체에 관한 갈릴레오의 이론과 비교해서) 보다 광범위한 현상을 통일할 수 있는 설명이라는 점이었다. 만약 우리가 프리드만이나 키처를 따라서 설명적 관계의 본질이 현상의 통일에 있다는 생각을 받아들인다고 해보자.⁹⁾ 그럴 경우 왜 (뉴턴의 이론처럼) 보다 큰 통일적 힘을 갖는 이론이 보다 좋은 설명인지에 대한 설명은 설명적 관계의 본성이 무엇인지에 대한 설명으로부터 자연스럽게 귀결된다. 사실 설명에 관한 통일 이론이 갖는 하나의 중요한 매력은 이것이 이처럼 설명의 본성의 문제와 좋은 설명의 문제를 통일시킬 수 있다는 점일 것이다. 이렇게 본다면 IBE가 우리의 귀납추론의 기본 원리라는 가정 하에서 과학철학의 가장 중심적인 문제는 궁극적으로는 과학적 설명의 문제라고 말할 수 있다. 과학적 설명의 본성이 무엇인지에 대한 설명은 좋은 설명이 무엇인지에 대한 설명으로 이어질 것이고 좋은 설명이 왜 좋은 설명인지에 대한 설명은 (만약 IBE가 정당화된다면) 왜 좋은 설명을 받아들여야 하는지에 대한 설명으로 이어질 것이기 때문이다.¹⁰⁾ 필자는 이런 생각에 대단히 우호적이지만 이 논문에서 이 생각을 전제하거나 논증하려고 들지는 않을 것이다. 따라서 이 논문에서 필자는 과학철학의 가장 중심적인 문제가 법칙의 입증과 법칙을 통한 설명의 문제라는 생각에 머무를 것이다.

반대로 어떤 사람들은 과학철학의 주요 문제가 보다 늘어나야 한다고 주장할 것이다. 이들은 법칙의 입증의 문제와 법칙을 통한 설명의 문제만큼 중요한 다른 과학철학의 문제들이 있다고 주장할 지 모르겠다. 예를 들어 어떤 사람은 인과의 문제나 확률의 문제가 설명의 문제만큼 아니 더 중요한 문제라고

⁹⁾ Michael Friedman, “Explanation and Scientific Understanding,” *Journal of Philosophy* 71 (1974); Philip Kitcher, “Explanatory Unification and the Causal Structure of the World,” in *Scientific Explanation*, ed. Philip Kitcher and Wesley C. Salmon (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).

¹⁰⁾ 필자는 좋은 설명에 대한 설명이 설명의 본성에서 나온다는 것을 보여줄 수 있는 설명이론이 좋은 설명이론인 것과 마찬가지로 (적어도 IBE를 받아들이는 사람들에게 있어서는) IBE의 합리성이 궁극적으로 설명의 본성에서 나온다는 것을 보여줄 수 있는 설명이론이 좋은 설명이론이라는 것을 전제하고 있다. 물론 다음 문장에서 설명될 이유로 이것에 대해 필자는 논증하려 들지는 않을 것이다.

생각할 수 있을 것이고, 또 어떤 사람은 원자나 DNA와 같은 관찰 불가능한 이론적 대상의 과학에서의 위상에 관한 문제, 예컨대 과학적 실재론의 문제가 과학철학에서 중요한 문제라고 생각할 수 있을 것이다. 또 어떤 사람은 과학 이론의 변화에 있어서의 합리성의 문제가 중요한 문제라고 생각할 수 있을 것이다. 필자는 이런 생각들을 결정적으로 반박할 수 있을 것이라고 생각하지도 않고 굳이 반박하고 싶은 생각도 없다. 그러나 필자는 이런 생각들에도 불구하고 필자의 생각이 여전히 그럴 듯하다고 생각한다. 왜냐하면 이런 문제들은 법칙, 입증, 설명의 문제와 연결되어서만 흥미로워지거나 아니면 이런 문제들로 환원되는 것으로 보이기 때문이다. 우선 인과의 문제를 생각해 보자. 인과가 과학자들에게 있어서 흥미로운 주제가 되는 것은 그것이 법칙과 연결되어 설명적 힘을 갖고 있다고 생각되기 때문이다.¹¹⁾ 이를 보이기 위해서 어떤 법칙과도 연결되지 않는 따라서 설명적 힘을 갖지 않는 인과 개념을 생각해 보자. 예를 들어 인과라는 것이 어떤 종류의 원초적인 형이상학적 밀어냄 또는 산출, 즉 움프(oomph)라는 입장을 생각해 보자. 이런 움프는 자체로는 규칙성과 개념적으로 연결되지 않는다.¹²⁾ 따라서 규칙성을 동반하지 않는 움프가 얼마든지 가능하며 또한 같은 이유로 규칙성을 동반하는 움프도 얼마든지 가능하다. 어떤 세계에 규칙성을 동반하지 않는 움프만 존재한다고 가정해 보자. 더 나아가 그 세계에는 임의의 것이 임의의 것을 움프할 수 있다고 하자. 그럴 경우 이 세계는 비록 그 세계가 인과적 관계들로 가득 차 있음에도 불구하고 전적으로 혼란스런 세계가 될 것이며 어떤 종류의 과학적 연구가 가능하지도, 또 필요하지도 않은 세계가 될 것이다. 다시 말해서 세계는 그 안에 어떤 법칙적 질서가 존재할 때에 비로서 과학적으로 흥미로운 세계가 되는 것이며 인과의 존재는 자체로 그 세계를 과학적으로 흥미롭게 만들지 않는다. 결국 인과는 (인과에 대한 규칙성 이론의 경우건 아니면 ‘규칙성 + 움프’로서의 인과를 주장하는 이론의 경우건, 아니면 어떤 다른 방식을 통해서건) 그것이 개념적으로 규칙성과 연결될 경우에만 과학적으로 흥미로워지는데 이는 인과가 법칙 또는 설명과 연결될 경우에만 과학적으로 흥미로워진다는 생각을 강하게 지지한다.

인과의 문제와는 달리 확률, 과학적 실재론, 과학이론의 변화의 합리성 문제들은 모두 법칙, 입증, 설명의 문제로 환원되는 경향을 보인다. 우선 확률의 본성에 관한 문제를 생각해 보면 결국 이 문제는 입증의 문제나 법칙의 본성에 관한 문제로 환원되거나 아니면 최소한 묶음으로 다루어질 수밖에 없는 문제이다. 주관적 확률의 경우 핵심적인 문제는 확신도 변화의 합리성의 문제인데 이것은 결국 입증의 문제로 귀결된다. 반대로 객관적 확률의 경우 핵심적인 것은 객관적 확률의 본성에 관한 문제인데, 이것은 법칙의 본성에 관한 문제로 환원되거나 아니면 이 문제와 묶음으로 다루어질 수밖에 없는 문제이다.

11) 이는 과학자들이 설명의 본성이 인과에 있다고 생각하는 인과적 설명이론을 필자나 과학자들이 전제하고 있기 때문이 아니다. 인과적 관계가 존재하면 최소한 대부분의 경우 설명적 관계도 존재한다는 생각은 설명의 본성이 인과에 있다는 생각과는 다른 생각이며 후자를 거부하더라도 전자는 그런 이유에서 거부되지는 않는다.

12) G. Strawson, "Realism and Causation," *Philosophical Quarterly* 37, no. 148 (1987): 258-9.

예를 들어 우리가 법칙에 대한 규칙성 이론을 받아들인다면 우리는 확률에 대해서 빈도 이론을 갖게 될 것이고 반대로 우리가 법칙에 대해서 반흔적인, 즉, 어떤 종류의 필연적 연결을 받아들이는 이론을 갖게 된다면 아마도 우리는 확률에 대해서 성향 이론을 갖게 될 것이다.

이론적 대상의 위상에 대한 과학적 실재론 논쟁의 경우도 그것이 법칙의 입증, 또는 법칙을 통한 설명의 문제와 별개의 문제라고 보기는 어렵다. 사실 어떻게 보면 과학적 실재론의 주장은 이론적 대상을 포함하는 법칙의 실재성을¹³⁾ 주장하는 이론이다. 왜냐하면 이론적 대상의 실재성은 그것을 포함하는 법칙의 실재성을 통해서 드러나기 때문이다. 이는 다시 말하면 과학적 실재론의 문제는 이론적 대상을 언급하는 법칙의 입증의 문제라는 것이다.

과학 이론의 변화의 합리성 문제도 법칙의 입증의 문제와 동떨어진 문제라고 볼 수 없다. 과학 이론의 변화의 합리성을 부정하는 입장, 예컨대 (극단적으로 해석된) 쿤의 입장에서 두드러지는 것은 과학에서의 입증이 전통적으로 그렇게 생각되었던 것과 같은 정도의 충분한 합리성을 보장하지 못한다는 것이다.

지금까지의 논의가 갖는 성급함에도 불구하고 필자는 과학철학의 핵심 문제는 결국 법칙의 입증의 문제와 법칙을 통한 설명의 문제라고 보는 것이 상당히 그럴듯하다고 결론을 내리고자 한다.¹⁴⁾ 따라서 우리가 앞으로 주목할 세 개의 문제는 입증에 관한 문제, 법칙의 본성에 관한 문제, 그리고 설명의 본성에 관한 문제가 될 것이다. 우리는 이 세 핵심문제에 대한 접근이 분석 과학철학의 역사에서 어떻게 변화해 왔는지를 추적하고 왜 이런 변화가 발생했는지를 진단할 것이다. 이 과정에서 필자는 분석 과학철학의 중심적인 도구가 언어분석에서 형이상학으로 변화해왔다는 것을 밝히고 그 과정이 과학의 객관성의 문제와 어떻게 연결되어 있는지를 추적하고자 한다.

2. 과학철학의 주요 문제들에 대한 언어분석적 해결책의 실패

2.1 입증

입증과 관련해서 대표적인 철학적 퍼즐로는 흄에 의해서 제기된 귀납의 문제와 굿맨에 의해서 제기

13) 앞으로 보게 되겠지만 여기서 법칙의 실재성은 강한 의미를 가질 수도 있고 약한 의미를 가질 수도 있다. 실재성의 강한 의미와 약한 의미는 이 논문의 5절을 볼 것.

14) 사실 이 결론은 앞으로의 논의에서 핵심적인 역할을 하는 것은 아니므로 필자의 지금까지의 논의가 갖는 성급함이 불만족스런 사람들은 필자의 이 결론을 일종의 작업가설로 생각하고 앞으로의 논의를 따라가주기를 간청한다.

된 초량역설의 문제 그리고 험펠에 의해서 제기된 까마귀 역설의 문제 등이 있을 것이다. 여기서는 굿맨의 초량역설의 문제를 중심으로 논의하고자 한다.

이미 잘 알려져 있듯이 굿맨의 초량역설은 우리가 흠이 제기한 귀납의 문제가 궁극적으로 해결될 수 없다는 것을 인정하고 귀납적 일반화를 일종의 원초적인 원리로 받아들였을 때에도 여전히 귀납의 문제는 남아있다는 것을 보여준다. 예를 들어 러셀의 제안을 받아들여 다음과 같은 것을 원초적인 원리로 받아들이자.

러셀의 원리: (a) 만약 어떤 종류의 사물 A가 다른 어떤 종류의 사물 B와 서로 연관되어 있는 것이 발견되며, B라는 종류의 사물과 분리된 것으로 발견되지 않을 때, A와 B가 연관되는 경우가 많아질수록 그 중의 하나가 현존하는 새로운 사례에서도 이들이 서로 연관될 수 있는 개연성은 높아질 것이다. (b) 그와 똑 같은 환경 아래에서 연관되는 경우들이 충분히 많아지면 새로운 연관의 개연성은 거의 확실성으로 되며, 점차 제한 없는 확실성에 도달하게 된다.¹⁵⁾

이제, “초량”을 “2014년 이전에 관찰되었고 초록색이거나 2014년 이후에 관찰되었고 파란색임”으로 정의하도록 하자. 이 경우 우리는 러셀의 원리를 받아들일 경우 다음과 같은 논증을 갖게 된다.

- (1) 지금까지 관찰된 모든 에메랄드는 초록색이었다. (경험적 사실)
- (2) 지금까지 관찰된 모든 에메랄드는 초량이었다. (“초량”의 정의와 (1)로부터)
- (3) 2014년 이후에 관찰될 에메랄드는 초량일 것이다. (러셀의 원리와 (2)로부터)
- (4) 2014년 이후에 관찰될 에메랄드는 파란색일 것이다. (“초량”의 정의와 (3)으로부터)

이 논변을 받아들인다면 우리는 지금까지 관찰된 모든 에메랄드가 초록색이었다는 것이 앞으로 관찰될 에메랄드가 파란색일 것이라는 것에 대한 좋은 증거가 된다는 직관적으로 절대 받아들일 수 없는 결론을 갖게 된다. 그 결론이 거짓임에 틀림 없으므로 우리는 이 논변을 거부해야 한다. 그런데 (1)을 뒷받침하는 경험적 사실은 너무나 명백한 것이라 거부할 수 없고 “초량”의 정의는 그것이 약정적 정의(stipulative definition) 이므로 거부될 수 없다. 따라서 우리가 이 논변을 거부하는 유일한 방법은 러셀의 원리를 거부하는 것으로 보인다. 그런데 만약 러셀의 원리를 거부하는 것이 바로 귀납적 일반화를 거부

¹⁵⁾ Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, Hackett Classics (Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1990), 66.

하는 것이라면 흠이 잘 보여주었듯이 우리는 총체적인 회의론을 거부할 수 없게 된다. 귀납적 일반화 일반을 (인식론적으로 정당화되지 않은 것으로 결론 내린다는 의미로) 거부하면 우리는 인과적 지식 일반을 거부해야 하고 이는 대부분의 과학적 지식을 거부해야 한다는 것을 의미하기 때문이다. 우리는 총체적인 회의론을 받아들일 수는 없다. 따라서 우리에게 남아 있는 유일한 길은 러셀의 원리를 통째로 부정하는 것이 아니라 그것의 적용을 제한하는 것이다. 즉 우리에게 남아있는 유일한 길은 러셀의 원리가 적용될 수 있는 경우와 러셀의 원리가 적용될 수 없는 경우를 나누는 것이다. 이를 위해서 우리는 “초량”과 같은 나쁜 술어와 “초록”과 같은 좋은 술어 사이를 나누는 선을 그어야 하는 것으로 보인다. 초량역설에서 역설이 발생하는 근원이 “초량”이라는 의심스런 술어에 있다는 것은 너무나 명백해 보이기 때문이다.

이제 문제는 좋은 술어와 나쁜 술어 사이에 놓여야 하는 선을 어떻게 긋느냐는 것이다. 필자는 앞으로 이런 문제를 “선 긋기 문제”라고 부를 것인데, 이 선 긋기 문제는 앞으로 분명하게 드러나게 되겠지만 과학철학의 주요 문제 모두에서 나타난다. 초량역설과 관련해서 나타나는 선 긋기 문제를 해결하기 위해서 가장 쉽게 생각해볼 수 있는 것은 “초량”의 정의가 독특한 구문론적 특징을 갖고 있다는 것이다. “초량”의 정의는 두 가지 점에서 독특한 구문론적 특징을 갖는다. 우선 이 정의는 선언적이다. 다음으로 이 정의에는 특정한 시간을 가리키는 언어적 표현, 즉 “2014년”이 들어간다. 이런 특징은 일견 우리가 좋은 술어라고 생각하는 “초록”이나 “파랑”에는 나타나지 않는 특징으로 보인다. 그렇다면 이런 구문론적 특징에 기초해서 선 긋기 문제를 해결하면 되지 않을까?

이미 잘 알려져 있듯이 이런 식의 해결책은 성공적이지 못하다. 예를 들어 우리는 “초량”의 정의와 대칭되는 방식으로 “파록”을 “2014년 이전에 관찰되었고 파랑 또는 2014년 이후에 관찰되었고 초록”으로 정의할 수 있다. 이제 우리는 “초량”과 “파록”을 갖고 “초록”과 “파랑”을 정의할 수 있다. 초록: 2014년 이전에 관찰되었고 초량 또는 2014년 이후에 관찰되었고 파록, 파랑. 2014년 이전에 관찰되었고 파록 또는 2014년 이후에 관찰되었고 초량. 우리는 한국어와는 달리 “초량”과 “파록”이 원초적인 술어인 언어를 상상할 수 있고 - 이런 언어를 “초량어”라고 부르자 - 초량어에서 “초록”은 한국어에서 “초량”이 그렇듯이 선언적이고 특정한 시점을 가리키는 언어적 표현이 들어간다.

이제 우리는 딜레마 상황에 처하는 것 같다. 만약 우리가 언어 상대성을 끌어들이지 않으면서 구문론적 해결책을 고수하고자 한다면 우리는 좋은 술어와 나쁜 술어를 구분하는 선을 긋는데 실패하게 된다. 왜냐하면 모든 술어가 나쁜 술어로, 또는 모든 술어가 좋은 술어로 분류되게 되어서 우리가 갖는 직관적 분류와 일치하는 분류를 만들어낼 수 없게 되기 때문이다. 이것은 선 긋기 문제의 해결에 있어서 외연적 실패이다. 반대로 우리가 언어 상대성을 끌어드리는 방식으로 구문론적 해결책을 사용한다면

아마도 우리는 왜 (한국어에서) “초록”은 좋은 술어이고 “초량”은 나쁜 술어인지를 잘 설명할 수 있게 될 것이다. 그러나 이 경우 우리는 좋은 술어와 나쁜 술어의 구분이 언어 상대적이라는 결론을 받아들여야 한다. 이것은 쉽게 받아들여질 수 있는 결론은 아닌데, 그것은 우리의 과학이론이 언어상대적이라는 것이 쉽게 받아들일 수 없는 것이기 때문이다. 과학자와 일상인들 모두 과학 이론은 객관적인 것이라고 생각하는데, “객관성”이 무엇을 의미하건 그것은 “언어 상대성”과는 양립 불가능한 것으로 보인다. 언어 상대성을 받아들였을 때 발생하는 이러 종류의 선 굵기 문제의 실패는 외연적 실패라기 보다는 내포적 실패이다. 선 굵기 자체에 실패하는 것이 아니라 그어진 선의 위상이 우리가 원하는 것과 다르기 때문에 생기는 문제이기 때문이다.

2.2 법칙

법칙이라는 것의 본성은 무엇인가? 법칙에 대한 가장 고전적인 생각은 그것이 기본적으로 규칙성이라는 것이다. 단칭적인 사건을 기술하는 명제, 예컨대 “여기 있는 이 까마귀는 검다”를 법칙이라고 생각하는 사람은 없다. 그렇다면 법칙이라는 것은 이런 단칭적인 사건들 사이에서 나타나는 규칙성, 예컨대 “모든 까마귀는 검다”거나 그 규칙성을 귀결하는 어떤 것으로 봐야 할 텐데 그 규칙성을 귀결하는 어떤 것이 (원리적으로) 우리가 직접 관찰할 수 있는 것 가운데는 없는 것 같다.¹⁶⁾ 따라서 직접 관찰할 수 없는 종류의 것을 존재론에 끌어들이는 것을 극도로 기피하는 경험론적 전통 하에서 법칙이 기본적으로 사건들 사이의 규칙성이라는 것은 대단히 자연스러운 생각이다. 그러나 모든 종류의 규칙성이 법칙이 될 수 없다는 것은 자명하다. 예를 들어 내 호주머니 안에 있는 모든 동전은 100원짜리라고 해보자. 그럴 경우 “내 호주머니 안에 있는 모든 동전은 은색이다”는 참인 규칙성 명제가 될 것이다. 그러나 그렇다고 해서 이것이 법칙이라고 생각하는 사람은 없다. 따라서 우리는 우리가 법칙에 대한 규칙성 이론을 고수하려고 하는 한 법칙적인 규칙성과 비법칙적인 규칙성을 구분하는 선 굵기 문제를 해결해야 한다. 이 문제는 어떻게 해결될 수 있을까? 다시 한번 가장 쉽게 생각해볼 수 있는 것은 구문론적 해결책이다. “내 호주머니 안에 있는 모든 동전은 은색이다”는 “모든 까마귀는 검은 색이다”에서는 볼 수 없는 독특한 구문론적 특징을 보이는데, 그것은 전자의 경우 후자의 경우에서와는 달리 특정한 개별적 대상을 가리키는 언어적 표현, 즉 “내 호주머니”가 들어 있다는 것이다. 그렇다면 이런 구문론적 특징을 이용해서 선 굵기 문제를 해결할 수 있을까? 그러나 다시 한 번 잘 알려져 있듯이 이런 해결책은

16) 물론 “모든 까마귀는 검다”와 같은 규칙성이 보다 (원리적으로 관찰 가능한) 근본적인 규칙성으로부터 귀결된다고 생각할 수는 있다. 그러나 이 경우 우리는 여전히 법칙에 대한 규칙성 이론으로부터 벗어난 것이 아니므로 현재의 문맥에서는 충분히 배제될 수 있다.

성공할 수 없다. 이를 보이기 위해서 필자는 Hempel의 논변을 따라가보기로 하겠다.¹⁷⁾

우선, 특정 시간 t 에 내 호주머니에 있는 동전이거나 아니면 알루미늄 호일인 것을 “동알”이라고 정의하자. 이 경우 “모든 동알은 은색이다”는 참인 규칙성 명제가 될 것이다. 그리고 이 명제에 특정한 대상을 가리키는 언어적 표현은 표면적으로는 사용되고 있지 않는 것으로 보인다. 그러나 그런 이유로 우리는 이 규칙성 명제를 법칙적인 것으로 보지는 않는다. 물론 “동알”이 표면적으로는 특정한 대상을 가리키고 있지는 않지만 “동알”은 정의된 술어이고 이 술어의 정의에 특정한 대상을 가리키는 표현이 들어가는 것은 사실이다. 그렇지만 이 사실이 문제를 해결하는데 도움을 주지는 않는다. 왜냐하면 우리는 “동알”을 원초적인 술어로 갖는 언어를 상정할 수 있기 때문이다. 다시 한번 우리는 여기서 딜레마를 갖는 것으로 보인다. 언어 상대성을 끌어들이지 않는 방식으로 위의 구문론적 해결책을 고수할 경우 우리는 “모든 동알은 은색이다”를 법칙적인 것으로 받아들여야 하는 문제를 갖는다. 이는 법칙과 관련한 선긋기 문제에 있어서의 외연적 실패이다. 반대로 언어 상대성을 끌어들이는 방식으로 위의 구문론적 해결책을 사용할 경우 우리는 또다시 선긋기 문제에 있어서의 내포적 실패의 문제를 갖게 된다. 왜냐하면 법칙적인 것과 법칙적이지 않은 것의 구분이 언어에 상대적이라는 것은 과학 이론이 “객관적”이라는 우리의 상식적인 생각과 잘 맞지 않기 때문이다.

Hempel은 이 딜레마를 해결하기 위해서 다음의 의미론적 해결책을 고려해본다. 어떤 술어는 *그것의 의미에 대한 진술이 어떤 하나의 특정한 대상이나 시공간적인 장소에 대한 지시를 요구하지 않는 경우에만* 근본적인 법칙적 문장에 사용될 수 있다.¹⁸⁾ 이 조건을 삽입할 경우 일견 “동알”을 정의되지 않는 원초적인 술어로 사용하는 언어의 경우에도 “동알”의 의미를 진술하는 문장에는 특정한 대상을 가리키는 표현이 사용될 것이고 따라서 “동알”은 기대되는 대로 나쁜 술어로 분류될 수 있다.

그러나 이 해결책은 많은 문제를 갖고 있는 것으로 보인다. 이 해결책이 제대로 작동하려면 의미를 진술하는데 사용될 수 있는 특권적인 언어를 지정할 수 있어야 한다. 만약 우리가 그 언어로 한국어를 지정한다면 “동알”을 나쁜 술어로 분류하는 데에는 문제가 없을 것이다. 그러나 이 경우 한국어에 특권적 지위를 부여해야 해서 내포적 실패의 문제를 야기하는 것으로 보인다. 더 나아가, Hempel 자신이 지적하듯이, 한국어와 같은 자연언어는 그 의미가 항상 모호하기 때문에 어떤 술어가 특정 대상을 가리키는 표현을 담고 있는지의 문제가 항상 명확하지 않다. 따라서 이 해결책은 외연적 실패의 위험성도 완전히 배제할 수 없게 된다. 이 문제를 해결하기 위해서 의미를 기술하는데 사용될 수 있는 특권적 언어를 모호성의 위험이 없는 인공언어로 지정하는 것도 도움은 되지 않는다. 왜냐하면, Hempel 자신이 지적하듯이, 인공언어는 자체로 원초적 술어에 대해서 의미를 부여할 수 없기 때문에 그것에 의미를 부여해주는데

17) Hempel, “Studies in the Logic of Explanation,” Sec. 6.

18) Ibid., 156.

사용될 메타언어를 필요로 하는데, 메타언어로 인공언어를 사용할 경우 다시 그 인공언어에 의미를 부여해주는 메타메타언어가 필요하게 되어 무한퇴행이 발생하고 반대로 그 메타언어로 한국어와 같은 자연언어를 사용한다면 모호성의 문제가 다시 나타나기 때문이다. 마지막으로 한국어와 같은 자연언어가 모호성의 문제를 갖고 있지 않다고 하더라도 문제는 여전히 있다. 의미라는 것이 무엇인지에 대해서는 많은 논란이 있지만 일단 프레게식의 표상의 양태와 비슷한 것으로 생각해 보자. 그럴 경우 우리는 의미를 기술하는 진술에 특정한 대상을 가리키는 표현이 사용된다는 것이 왜 어떤 술어를 나쁜 술어로 만드는지 이해할 수 없게 된다. 예를 들어 “물”이라는 술어의 의미에 “지구의 4분의 3을 덮고 있는 투명한 액체”라는 표현이 들어 있다고 하자. 이 표현에는 “지구”라는 특정한 대상을 지시하는 표현이 들어 있으므로 이 술어는 나쁜 술어로 분류되어야 한다. 그러나 “물”이 이런 이유로 나쁜 술어로 분류된다는 것은 받아들이기 힘들다. 지금까지 지적된 문제들은 구문론적 해결책이 설령 그것이 의미와 결합한 방식으로 사용된다고 하더라도 선긋기 문제의 해결에 아무런 도움이 되지 않는다는 것을 보여주는 것으로 보인다. 따라서 구문론적 해결책은 그것이 단독으로 사용되든 의미와 결합된 방식으로 사용되든 선긋기 문제의 해결에 아무런 도움이 되지 않는다.

2.3 설명

과학적 설명에 대한 현대적인 논의가 햄펠-오펜하임의 전설적인 논문에서 출발한다는 것은 대부분의 철학자들이 받아들이는 사실이다. 그러나 사실 햄펠의 D-N 모델은 설명이 기본적으로 법칙을 전제로 갖는 연역적 추론의 형태를 띠는 밀의 이론의 충실한 계승자이다.¹⁹⁾ 일단 밀-햄펠의 전통에 따라서 설명이 법칙을 최소한 하나의 전제로 갖고 피설명항을 결론으로 갖는 연역적 논변이라는 생각을 받아들여보자. 이 생각은 그러나 곧 쉬운 반례에 직면한다. 다음의 논변을 생각해 보자.

- (1) 모든 금속은 열을 받을 경우 팽창한다.
- (2) 철수는 감기에 걸렸고 영희는 독감에 걸렸다.
- (3) 따라서, 철수는 감기에 걸렸다.

이 논변은 전제에 법칙이 포함되어 있고, 결론이 전제들로부터 연역적으로 도출되어 나온다. 그러나 이 논변이 왜 철수가 감기에 걸렸는지에 대해서 어떤 설명을 제공해 주는 것으로 보이지는 않는다. 따

¹⁹⁾ John Stuart Mill, *A System of Logic*, 33 vols., Collected Works ([Toronto, : University of Toronto Press, 1963), 464.

라서 우리는 설명과 관련해서 다시 선 굵기 문제에 직면한다. 우리는 좋은, 즉 설명적인 연역적 논변과 나쁜, 즉 설명적이지 않은 연역적 논변 사이에 선을 그을 필요가 있기 때문이다.

위의 쉬운 반례에 햄펠이 대응하는 방식은 구문론적 장치를 통한 해결책이다. 햄펠은 법칙이 본질적으로 연역적 도출에 사용될 것을 요구한다. 위의 반례에서 (1)은 (3)의 도출에 어떤 기여도 하지 않는다. (1)이 없다고 하더라도 (2)로부터 (3)이 도출되기 때문이다. 그러나 햄펠 자신이 잘 인식하듯이 이 요구가 모든 문제를 해결해주지는 않는다. 예를 들어 E를 “에베레스트 산은 눈이 덮여 있다”라는 단칭 명제라고 하고 T를 “모든 금속은 좋은 열 전도체이다”라는 법칙이라고 하자. 그리고 Ti를 “만약 에펠탑이 금속이라면 그것은 좋은 열 전도체이다”라는 T의 한 개별 사례라고 하자. 이제 또 다른 단칭 명제 Ti → E를 C라고 하자. 그럴 경우 우리는 다음과 같은 연역적으로 타당한 논변을 갖게 된다.

- (1) T
- (2) C (즉, $T_i \rightarrow E$)
- (3) 따라서, E

여기서 E는 C 단독에서는 도출되지 않지만 T와 C로부터는 도출되며, T는 법칙이고 C는 단칭 명제이다. 따라서 T라는 법칙은 E라는 단칭 피설명항의 도출에 본질적으로 사용된다. 그럼에도 불구하고 직관적으로 모든 금속이 좋은 열 전도체라는 법칙을 통해서 왜 에베레스트 산이 눈이 덮여있는지를 설명할 수 있을 것으로 보이지는 않는다. 더 나아가, 이 반례가 보여주는 것은, 이 반례가 얼마든지 일반화될 수 있으므로 적절한 장치가 삽입되지 않을 경우, D-N 모델은 우리가 임의의 법칙으로부터 임의의 설명항을 설명할 수 있다는 도저히 받아들일 수 없는 귀결을 갖는다는 것이다.

이 반례에 햄펠이 대응하는 방식 역시 구문론적이다. 햄펠은 T가 C를 귀결로 갖지만 E를 귀결로 갖지는 않는 최소한 하나의 기초 문장들의 집합과 양립 가능해야 한다는 것이다. 이 장치가 삽입될 경우 위의 반례는 적절히 제거될 수 있다. 위의 반례에서 C, 즉 $T_i \rightarrow E$ 를 귀결로 갖지만 E를 귀결로 갖지 않는 기초 문장들의 집합은, $T_i \rightarrow E$ 가 $\sim T_i \vee E$ 와 동치이므로, 반드시 $\sim T_i$ 를 귀결로 가져야 하는데, $\sim T_i$ 를 귀결로 갖는 기초 문장들의 집합은 T_i 가 T의 개별 사례이므로 T와는 양립 불가능하기 때문이다.

이런 구문론적 장치가 위의 반례를 효과적으로 제거할 수 있다는 것은 사실이지만 햄펠에게 있어서 보다 중요한 것은 이런 구문론적 장치가 임시 방편적인(ad hoc) 것이 아니며 설명에 대해서 우리가 갖고 있는 직관을 잘 반영하는 것이라는 것을 보여주는 것이다. 이에 대한 햄펠의 설명은 다음과 같다. 위의 반례가 갖는 문제는 일단 우리가 T를 받아들일 경우 C를 입증하는 유일한 방식이 E를 입증하는

것이라는 것인데, 이 경우 우리는 결국 E를 통해서 E를 설명하는 셈이 된다는 것이다. 그러나 어떤 것이 자기 자신을 설명하는데 사용될 수는 없으므로 우리는 이런 식의 자기 설명을 배제하는 장치가 필요한데 위의 구문론적 장치가 바로 이런 자기 설명을 배제하는 장치이다.

그러나 이런 햄펠이 갖는 구문론적 해결책은 많은 문제를 갖고 있는 것으로 드러났다. 이런 장치는 우선 법칙과 관련해서 자기 설명을 배제하는데 있어 무력하다는 것이 드러났다. 예를 들어 햄펠 자신이 지적하듯이 케플러의 법칙(K)과 보일의 법칙(B)을 합쳐서 우리는 보다 강한 법칙, 즉 K&B를 만들 수 있지만 이 법칙으로부터 케플러의 법칙(K)을 도출하는 것은 단순한 자기 설명인 것으로 보인다.²⁰⁾ 그러나 이런 자기 설명을 제거하기 위해서 위의 구문론적 장치는 원용될 수 없다. 왜냐하면 이 경우 피설명항 법칙을 입증하지 않으면서 설명항 법칙을 입증하는 것이 가능할 것을 요구하는 모든 장치는 뉴턴의 법칙으로부터 케플러의 법칙을 도출하는 것도 진정한 설명이 아닌 것으로 배제할 것이기 때문이다.

더 나아가, 햄펠의 이런 구문론적 장치는 단칭 설명에 있어서도 많은 반례들을 허용해 외연적 실패를 겪는 것으로 드러났다. 대표적으로 이런 장치는 설명에 관한 우리의 직관에 있어서 중요한 역할을 하는 비대칭성과 무관성 배제의 원리를 제대로 수용하지 못하는 것으로 드러났다. 예를 들어 우리는 건물의 높이와 해의 고도를 통해서 건물의 그림자의 길이를 도출하는 것은 설명적 도출로 인정하지만 반대로 건물의 높이와 건물의 그림자의 길이로부터 해의 고도를 도출하는 것은 설명적 도출로 인정하지 않는다. 그러나 이 두 도출 사이의 비대칭성은 순수하게 구문론적인 장치로는 포착될 수 없다. 왜냐하면 이 두 도출은 적어도 구문론적으로는 동일한 구조를 갖고 있기 때문이다. 또, 우리는 소금(S)을 물에 넣는 것(W)을 통해서 소금이 용해된 것(D)을 설명할 수는 있지만 소금에 주문을 건 후(H) 물에 넣는 것을 통해서 소금이 용해된 것을 설명할 수는 없는데 이 차이를 순수하게 구문론적으로 포착할 수는 없다. 왜냐하면 $(\forall x)((Sx \ \& \ Wx) \rightarrow Dx)$ 와 $(\forall x)((Hx \ \& \ Sx \ \& \ Wx) \rightarrow Dx)$ 사이에 유의미한 구문론적 차이는 없는 것처럼 보이기 때문이다. 사실 이 두 문제에 대한 구문론적 해결책이 존재하지 않는 것은 당연한 귀결처럼 보인다. 이 두 문제에 있어서 핵심적인 것은 인과이다. 해의 고도와 건물의 높이가 그림자의 길이를 야기하기는 하지만 건물의 높이와 그림자의 길이가 해의 고도를 야기할 수 없다는 것이 우리가 갖는 비대칭성 직관에 있어서 핵심적인 것으로 보이고 또 소금에 주문을 거는 것이 소금이 용해되는 것에 대해서 인과적으로 무관하다는 것이 $(\forall x)((Hx \ \& \ Sx \ \& \ Wx) \rightarrow Dx)$ 의 설명적 힘의 결여에 대한 우리의 직관에 있어서 핵심적인 것으로 보이기 때문이다. 그런데 인과관계의 성립 또는 비성립이 순수하게 구문론적으로 결정될 수 있다는 생각은 대단히 그럴듯하지 않은 생각이며 이 생각이 그럴듯하지 않은 정도로 위의 문제에 대한 구문론적 해결책은 그럴듯하지 않다.

²⁰⁾ Hempel, "Studies in the Logic of Explanation," footnote #33.

3. 언어분석적 해결책의 실패가 던져주는 교훈과 숙제들

지금까지 필자는 과학철학에서 가장 중요한 문제로 볼 수 있는 입증, 법칙, 설명의 문제에서 고전적인 문제들이 선 굵기 문제의 형태로 나타난다는 것, 그리고 이런 선 굵기 문제들에 대한 언어분석적 해결책들이 모두 성공적이지 못하다는 것을 살펴 보았다. 입증의 경우 우리가 갖는 문제는 소위 “투사 가능한” 술어들과 그렇지 못한 술어들 사이에 선을 긋는 문제였으며 법칙의 경우 우리의 문제는 법칙적 규칙성과 비법칙적 규칙성 사이의 선을 긋는 문제였다. 또 설명의 경우 우리의 문제는 설명적인 연역적 도출과 설명적이지 않은 연역적 도출 사이에 선을 긋는 문제였다. 제안된 언어 분석적 해결책들에는 크게 봐서 두 가지 유형이 있다. 첫 번째 해결책들은 순수 구문론적인 해결책이다. 이런 해결책들은 선언성(disjunctiveness), 도출에 있어서 본질적 사용, 개별적 대상이나 시공간적 장소를 언급하는 표현의 등장과 같은 구문론적 특징을 이용한 해결책들이다. 두 번째 해결책들은 의미를 통한 해결책이다. 예를 들어 정의성, 의미의 기술에 있어서 나타나는 구문론적 특징 등을 이용하는 해결책들이 두 번째 부류의 해결책에 해당된다. 이런 해결책들은 두 개의 문제를 가운데 하나를 갖는다는 것이 앞선 절에서의 분석이었다. 우선 이런 해결책들은 종종 외연적인 실패를 갖는데 어떤 경우 이런 해결책들은 명백한 반례를 허용한다. 또 어떤 경우에 이런 해결책들은 명확한 선을 긋기 보다는 (자연 언어의 의미의 모호성 때문에) 모호한 선을 긋는다. 다음으로 이런 해결책들은 종종 내포적인 실패를 갖는데, 예를 들어 이런 해결책들은 투사 가능성, 법칙성 등을 언어 상대적인 개념으로 만들어서 입증, 법칙, 설명 등의 객관성에 대한 우리의 직관과 잘 맞지 않는 문제를 일으킨다. 이런 언어 분석적 해결책들의 외연적 실패와 내포적 실패가 우리에게 던져주는 교훈과 숙제는 무엇인가?

필자는 두 개의 교훈이 있다고 생각한다. 그 첫 번째는 순수한 구문론적 해결책이 원리적으로 불가능하다는 것이다. 좋은 술어와 나쁜 술어, 좋은 도출과 나쁜 도출은 종종 완벽하게 동일한 구문론적 특징을 갖는다. 더 나아가 이들 사이에 상이한 구문론적 특징이 나타나는 경우에도 우리는 초량역설적인 기법을 사용해서 이들 사이의 구문론적 차이점을 언어 상대화시킬 수 있다. 이는 순수한 구문론적 해결책이 처음부터 사용 가능하지 않거나 사용 가능하더라도 그 대가로 내포적 실패를 받아들여야 한다는 것을 의미한다.

두 번째 교훈은 이런 문제들에 대한 해결책은 의미 차원에서 다루어지기 보다는 지시 차원에서 다루어져야 한다는 것이다. 다시 법칙의 문제에 대한 햄펠의 해결책으로 되돌아가 보자. 햄펠은 어떤 문장이 법칙적이기 위해서는 그 의미를 진술하는 문장이 특정한 대상을 지시하는 표현을 갖지 말아야 할 것을 제안해본다. 이런 제안이 갖는 많은 문제가 있지만 그 가운데 하나는 “물”의 의미가 설령 “지구

표면의 3/4을 덮고 있는 투명한 액체”라고 하더라도 그런 이유에서 “물”이 포함된 규칙성 문장이 “나쁜” 규칙성 문장으로 분류되어서는 안 된다는 것이었다. 그러나 이 사실이 과학 이론의 입증과 과학 이론을 통한 설명의 문제에서 의미론적인 요소가 전혀 들어가서는 안 된다는 것을 의미할 수는 없다. 과학 이론이라는 것이 결국 언어적 존재일 수밖에 없고 따라서 과학 이론의 분석, 입증, 적용에 의미론적 요소가 전적으로 배제되는 것은 애초부터 불가능하기 때문이다. 예를 들어서 우리는 과학의 객관성을 보장하기 위해서 (언어적 존재로서의) 과학이론의 객관적 참을 보증할 필요가 있는데, “객관적 참”이라는 개념을 의미론적인 요소가 전혀 없이 분석한다는 것은 애초부터 불가능하다. 오히려 이 사실은 “물”의 의미에 주목하기 보다는 “물”의 지시에 주목해서 문제를 해결할 것을 촉구하는 것처럼 보인다. “물”이, 그것의 의미가 무엇이건, H₂O라는 구조를 갖는 분자들을 지시한다는 사실이 “물”을 좋은 술어로 만드는데 있어서 핵심적인 역할을 하는 것으로 보인다.

이제 우리에게 주어진 숙제들에 대해서 생각해 보자. 우선 우리는 외연적 실패를 겪지 않는 해결책을 필요로 한다. 즉 우리는 반례를 (가능한 한) 허용하지 않는 해결책들을 필요로 한다. 그러나 이런 해결책들은 너무 쉬운 해결책이어서는 안 된다. 예를 들어 투사 가능한 술어와 투사 가능하지 않은 술어 사이의 선을 반례를 허용하지 않는 방식으로 긋는 하나의 방법은 투사 가능한 술어를 원초적인 것으로 만드는 방식으로 이 선을 긋는 것이다. 그러나 이런 해결책은 너무 쉬운, 따라서 아무런 계몽이 없는 (not illuminating), 그리고 다분히 임시 방편적인(ad hoc) 해결책이라는 인상을 준다. 따라서 우리가 이런 식으로 이 문제를 해결하려 할 때에는 이것이 독립적인 많은 다른 계몽적 이유들 때문에 정당화된다는 것을 보일 필요가 있다. 우리는 되도록 “원초적” 선을 긋지 않는 것이 좋으며, 만약 “원초적” 선을 그을 때는 그 선이 충분한 독립적 동기를 갖고 그어진다는 것을 보여줄 필요가 있다.

다음으로 우리는 내포적 실패를 겪지 않는 해결책들을 필요로 한다. 내포적 실패에는 많은 다양한 것이 있을 수 있다.²¹⁾ 그러나 앞서 우리는 언어 상대성이 가져다 주는 내포적 실패에 특히 주목했다. 이런 유형의 내포적 실패는 우리로 하여금 만족스런 객관성 개념을 개발할 것을 요구하는 것으로 보인다. 왜냐하면 우리가 언어 상대성이 내포적으로 문제가 된다고 생각하는 것은 우리는 과학을 객관적인 것으로 생각하는데 바로 이런 생각이 언어 상대성과 충돌을 일으킨다고 생각하기 때문이다. 그런데 만약, 사실 그러한 것처럼, 바로 객관성이라는 말 자체가 철학적으로 잘 이해되어 있지 않는 개념이라면, 어떤 해결책이 내포적 실패를 겪는지 아닌지가 불분명해질 수 있다. 우리는 이런 상황을 원하지 않는다. 따라서 어떤 경우에 과학의 객관성이 훼손되고 어떤 경우에 과학의 객관성이 훼손되지 않는지를 판별할 명확한 기준을 마련하고 그 기준에 따라서 우리의 해결책이 내포적 실패를 겪지 않는다는 것을

²¹⁾ Armstrong, *What Is a Law of Nature?*, Ch. 4.

보여줄 수 있어야 한다.

요약해서 말하면, 우리는 원초적 선을 최대한 자제하는 방식으로, 원초적 선을 불가피하게 그을 때는 독립적인 동기를 가지고, 반례를 최대한 허용하지 않는 방식으로, 과학의 객관성에 대한 명확한 이해를 바탕으로 과학의 객관성에 관련된 내포적 실패를 최대한 피하는 방식으로 입증, 법칙, 설명에 대한 선긋기 문제의 해결책을 제공하는 숙제를 갖고 있다. 한편 이 숙제를 해나가는 과정에서 우리는 순수하게 구문론적 해결책을 추구하지는 않을 것이며 불가피하게 도입되는 의미론적인 요소에서는 의미 보다는 지시에 보다 집중하는 방식으로 해결책을 모색해 나가야 한다. 필자는 다음 절에서 자연적 속성이라는 형이상학적 개념을 중심으로 하는 해결책이 이런 요구조건들을 가장 잘 만족시키는 해결책이라는 것을 최근 영미 철학계에서의 몇몇 논의들을 통해서 보이고자 한다. 이를 통해서 필자는 과학철학의 주요문제가 형이상학화되는 경향이 과학의 객관성에 대한 우리의 생각과 어떻게 연결되는지를 드러내고자 한다.

4. 과학의 객관성과 형이상학

4.1 경험주의, 반심리주의, 과학의 객관성

영미 과학철학의 초창기에 주도적인 영향력을 행사했던 사람들은 직간접적으로 논리 실증주의 운동에 연결되어 있었던 사람이라는 것과 이들이 형이상학적인 논의들을 의심스런 눈으로 바라봤다는 것은 잘 알려진 사실이다. 이들의 이런 태도의 배후에는 경험론적 태도와 반심리주의적 태도가 있었다. 이 논문에서 집중적인 조명을 받은 햄펠의 경우에도 이런 특징은 두드러진다. 이미 살펴본 바 있듯이 햄펠의 이론이 외연적 실패를 겪은 가장 큰 원인은 그것이 인과적 비대칭성과 인과적 유관성에 충분한 고려를 주지 않고 이들을 포착하기에 적절하지 않은 순수한 구문론적인 장치만으로 이론을 꾸미려 했다는 것이다. 햄펠이 (흠이 일상인의 인과개념에 깊숙히 침투되어있다고 지적한) 필연적 연결과 같은 종류의 존재를 자신의 이론에 도입할 수 없었을 것이라는 것은 분명하다. 왜냐하면 이런 존재는, 그것이 관찰 가능한 것이 아니므로, 경험론적으로 정당화될 수 없기 때문이다. 또 햄펠은, 김재권이 지적하듯이, 인과 개념이 심리학적인 개념이라고 생각해 도입하기를 꺼렸을 수도 있다. 김재권은 다음과 같이 지적한다.

실제로 그[험펠]은 보다 수축적인, 그가 이해, 또는 Verstehen의 개념에 대해 말했던 것에 유사한 어떤 것, 즉 그것이 (우리의 작용자와 힘에 대한 직관적인 개념에 뿌리내리고 있는) 어떤 정교한 적용의 간주관적인 기준도 갖고 있지 않은 심리학적인 그리고 의인화된 개념이라는 것을 말했을 것이다. 의심할 나위 없이 험펠은 과학적 설명에 대한 이론에서 이해의 개념을 근원적인 것으로 사용하려는 생각에 의해 혐오를 느꼈을 것이다. 나는 험펠의 태도는 과학의 철학적 이해를 위해 인과 개념은 필요하지 않다는 것, 그리고 이 개념의 구원받을 수 있는 부분은 일반 법칙 아래로 사건들의 쌍을 가져간다는 생각에서 - 즉 D-N, 또는 법칙-포섭적 설명 모델에서 - 완전하게 포착되었다는 것이었다고 믿는다.²²⁾

이제 우리는 하나의 뚜렷한 생각의 흐름을 험펠의 철학에서 발견할 수 있는 것으로 보인다. 험펠의 설명이론이 겪는 외연적 실패의 배후에는 그의 내포적 실패에 대한 두려움이 있었다는 것이다. 자신의 설명 이론을 인과라는 형이상학적인 개념을 배제한 채 구성하려고 했던 그의 시도의 배후에는 인과라는 형이상학적 개념이 경험론적으로 정당화될 수 없어서 과학의 객관성을 보증할 수 없게 만들거나 아니면 그것이 심리학적인 개념이어서 과학의 객관성을 보증할 수 없게 만들 것이라는 두려움이 있었다는 것이다. 그리고 그는 이런 형이상학적 논의가 갖는 과학의 객관성에 대한 위협을 원천적으로 배제하는 방법이 순수하게 구문론적으로 이론을 구성하는 것이라고 생각했던 것이다. 결과적으로 험펠은, 마치 자신에게 주어진 신탁이 두려워 결과적으로 그 신탁을 현실화하는 길을 택했던 오이디푸스처럼, 과학의 객관성의 손상이 두려워 과학의 객관성을 손상시킬 수밖에 없는 방식을 택했던 것으로 보인다.

이 절의 나머지 부분에서 필자는 험펠, 그리고 많은 다른 반형이상학적 경험주의자들의 우려와는 달리 과학의 객관성을 담보하는 길은 오히려 적극적으로 형이상학적 논의들을 과학철학의 주요 주제들에 대한 논의에 끌어들이는 것이라는 것을 보일 것이다. 이를 위해 필자는 자연적 속성이라는 형이상학적 개념의 도입이 어떻게 객관성이라는 개념을 명료하게 만드는데 도움을 주는지 보이고 이렇게 이해된 객관성 개념이 어떻게 자연적 속성에 기반한 입증, 법칙, 설명에 관한 형이상학적 해결책에서 확보되는지를 보이고자 한다. 우선 필자는 논의의 실질성에 관한 사이더의 최근의 논의를 소개하고 그의 논의가

22) 김재권은 험펠이 인과라는 것이 갖는 형이상학적 비적절성 때문에 인과 개념을 배제한 것으로 보이지는 않는다고 지적한다. 그러나 경험주의를 통한 인과의 배척과 반심리주의를 통한 인과의 배척은 동전의 양면으로 보는 것이 적절해 보인다. 왜냐하면 인과라는 개념이 심리적이고 의인화된 개념이라는 것은 바로 필연적 연결이라는 관념이 우리의 심리적 기재에서 나온 것에 대한 흄의 분석과 일맥상통하기 때문이다. 흄의 인과 분석은 결국 (1) 필연적 연결이 자체로는 경험론적으로 정당화되지도 않으며 (2) 그것의 기원은 사실 경험이 아니라 우리의 심리적 기재라는 인식론적으로 정당화되지 않는 메커니즘이라는 상보적인 두 부분으로 이루어져 있으며, (1)에는 경험주의적 원리가 (2)에는 반심리주의적 원리가 작동하고 있다. J. Kim, "Hempel, Explanation, Metaphysics," *Philosophical Studies* 94, no. 1-2 (1999): 11-2.

어떻게 객관성을 이해하기 위해서 사용될 수 있는지 생각해 본 후 (다음적에서) 이렇게 이해된 객관성이 어떻게 선 굵기 문제에 대한 형이상학적 해결책과 시너지를 일으키는지를 추적할 것이다.

4.2 사이더의 실질성 개념과 객관적 참

사이더는 객관성(objectivity) 개념의 해명 보다는 실질성(substantivity) 개념의 해명에 초점을 맞추는데, 그의 실질성 개념은 (D. 루이스의 이론에 크게 영향을 받은) 그의 지시 이론에 기초해 있다. 따라서 그의 지시 이론이 먼저 설명될 필요가 있다. 그(그리고 루이스)의 지시 이론은 언어적 표현과 세계 속의 지시체 사이의 지시적 연결이 순수하게 그 표현과 관련되어 참이라고 생각되는 문장들을 참으로 만드는 해석을 채택하는 것을 통해서 (이런 이론을 기술주의 이론이라고 부르자) 이루어질 수 없다는 관찰에서 출발한다. 예를 들어 “돼지”라는 언어적 표현은 “돼지는 4개의 발을 갖는다,” “돼지는 심장을 갖는다”와 같은 문장을 참으로 만들고 “돼지는 날개를 갖는다”와 같은 문장을 거짓으로 만드는 해석을 채택하는 것을 통해서 그것이 지시하는 대상을 결정할 수 있다는 생각은 근본적으로 잘못된 생각이다. 왜냐하면 “돼지”가 사과를 가리킨다고 하더라도 이런 문장들을 참으로 만드는 해석은 얼마든지 가능하기 때문이다. 물론 “돼지”가 사과를 가리키고 “4개의 발을 가짐”이 4개의 발을 갖는다는 것을 가리키고 “심장을 가짐”이 심장을 갖는다는 것을 가리킨다면, “돼지”가 사과를 가리킨다면 “돼지는 4개의 발을 갖는다”는 거짓이 되는 문제가 발생한다. 그러나 우리가 이런 해석을 고집할 필요는 없다. 우리는 대신에 “4개의 발을 가짐”이 빨감을 가리키고, “심장을 가짐”이 과일임을 가리키고 “날개를 가짐”이 포유류임을 가리키게 만드는 해석을 받아들일 수 있다. 이 경우 “돼지는 4개의 발을 갖는다”는 사과가 빨강기 때문에 참이 되고, “돼지는 심장을 갖는다”는 사과가 과일이기 때문에 참이 되고, “돼지는 날개를 갖는다”는 사과가 포유류가 아니기 때문에 거짓이 된다. 즉, 우리가 적절하게 다른 표현들에 대한 해석을 작위적으로 끼어 맞추면 “돼지”가 돼지를 가리키지 않더라도 “돼지”라는 표현이 들어가면서 우리가 참이기를 기대하는 모든 문장들을 참이게 만들고 이 표현이 들어가면서 우리가 거짓이기를 기대하는 모든 문장들을 거짓이게 만드는 해석은 얼마든지 가능하다. 따라서 우리는 관련된 문장들의 참과는 다른 어떤 장치를 우리의 지시 이론에 삽입할 필요가 생긴다. 즉, “옳은 해석에는 단순히 어떤 특수한 문장들을 참으로 만드는 것을 넘어가는 어떤 것이 있음에 틀림 없다.”²³⁾ 그리고 이 요구되는 추가적인 조건은 언어 외적인 조건이어야 한다. 왜냐하면 이 추가적인 조건이 어떤 특수한 문장, 예컨대 “술어들은 자연적인 속성과 관계들을 지시해야 한다”와 같은 문장을 참이게 만들어야 한다는 식의 언어 내적 조

²³⁾ Theodore Sider, *Writing the Book of the World* (Oxford New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2011), 25.

건이라면 이 문장을 이루는 언어적 표현들에 대한 뒤뜰린 해석을 제공하는 것을 통해 이 문장 역시 사소하게 참으로 만들어 버릴 수 있기 때문이다.

루이스와 사이더가 채택하는 외재적 조건은 바로 속성의 자연성이다. 현재의 맥락에서 자연적인 속성이 무엇인지에 대해서 우리는 확정된 대답을 가질 필요는 없다. 그것은 보편자에 대응되는 속성일 수도 있고 트로프에 대응되는 속성일 수도 있다. 또는 그것은 원초적인 자연성을 갖는 집합일 수도 있다. 중요한 것은 세계 자체에 자연적 속성과 자연적이지 않은 속성의 구분이 존재한다는 것이다. 철학자들이 흔히 사용하는 표현을 사용해 말하면, 우리에게 필요한 것은 세계의 결을 자르는데(joint carving) 속성과 세계의 결을 자르지 못하는 속성 사이의 구분이 존재한다는 것이며, 앞으로 보다 명확해지겠지만, 그 구분의 구체적인 본성이 무엇인지는 우리의 맥락에서 중요한 것이 아니다.

일단 자연적 속성과 비자연적 속성의 구분을 받아들인 후 사이더는 그가 “단순 자비기초 기술주의 (simple charity-based descriptivism)”와 비슷한 것을 받아들여야 한다고 주장한다. 이 이론에 따르면 “어떤 언어에 대한 올바른 해석은 정도를 허용하는 두 개의 요소, 즉 그것이 할당하는 의미론적 값의 자연성의 정도에 의해서 결정되는 “적절성(eligibility)”과 그 언어 공동체의 화자들에 의해서 믿어지는 (또는 합리적으로 믿어 지는...) 문장들 가운데 그 해석 하에서 참으로 드러나는 문장들의 (어떤 적절한 척도에 따라 계산된) 개수인 “사용에 대한 자비(charity to use)”에 의해서 결정된다.”²⁴⁾ 이 이론에 따르면 어떤 (자연) 언어에서 사용되는 언어적 표현에 대한 해석은 그 언어에서 사용되는 그 표현이 포함되는 문장들에 충분히 자비의 원리를 적용하면서, 즉 그 언어 공동체가 참으로 받아들이는 그 표현이 포함되는 문장들을 최대한 참으로 만들면서, 최대한 자연적 속성을 지시하는 방식으로 해석되어야 한다. 이런 의미에서 자연적 속성은 지시적 자석(referential magnet)과 같이 작용한다. 왜냐하면 자연적 속성은 비자연적 속성에 비교해서 내재적으로 언어적 표현의 지시체가 되려는 경향성을 갖기 때문이다. 다시 말해서 세계에는 자연적인 것과 자연적이지 않은 것이 있고, 언어적 표현은 애초부터 비자연적인 것보다는 자연적인 것을 지시하려는 경향을 갖는다. 예를 들어 “물”이라는 언어적 표현은 H_2O 이거나 C_2H_5OH 인 것보다는 H_2O 인 것을 지시하려는 경향을 갖는다. 왜냐하면 선언적인 형태를 갖는 전자는 자연적인 속성일 수 없기 때문이다.²⁵⁾ 일단 단순 자비기초 기술주의 의미론과 비슷한 것을 받아들일 경우 위에서 언

24) Ibid., 31.

25) 선언적인 것이 자연적인 속성이 되기 힘들다는 생각은 선언적인 보편자를 인정할 수 없는 이유에 대한 암스트롱의 논변에서 근거를 찾을 수 있다. D. M. Armstrong, *Universals and Scientific Realism*, 2 vols. (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1978), 19-22. 예를 들어 암스트롱은 선언적 보편자를 인정할 경우 보편자의 공유가 객관적인 유사성을 보장해 주기 힘들어 진다고 주장한다. 예를 들어 철수와 영수가 둘 다 남자라고 해보자. 이들이 ‘남자임’이라는 속성을 공유하는 것은 이들을 객관적으로 유사하게 만들어 는 것으로 보인다. 하지만 우리는 철수와 영수가 모두 ‘철수이거나 영수임’이라는 속성을 갖는다는 것은 이들을 결코 객관적으로 유사하게 만들어 주지 않는다고 생각한다. 이에 대한 가장 좋은 설명은 ‘철수이거나 영수임’은 선언적이며 따라서 이 속성에 대응하는 보편자는 존재하지 않으며, 따라서 이 속성의 공유가 객관적인 유사성을 보증하지

급된 작위적인 끼워 맞추기 식 해석이 옳은 해석이 될 가능성은 별로 없다. 왜냐하면 끼워 맞추기 식 해석이 자연적 속성과 대응되는 식으로, 즉 세계의 구조와 일치하는 방식으로 끝까지 진행될 것이라는 보장은 어디에도 없기 때문이다.

자연적 속성과 비자연적 속성이라는 형이상학적 구분을 도입해서 기술주의 이론이 갖는 문제를 해결하는 것은 자체로도 큰 성과라고 볼 수 있지만 이것은 실질성(substantivity)에 대한 이해를 증진시켜주는 도구를 제공해 주는 부수적인 성과도 갖는다. 철학적 논란에서, 그리고 종종 일상적인 논란에서, 어떤 것이 실제적인 논란인지 아닌지는 중요한 차이를 갖는다. 예를 들어 우리는 “그 정상부가 아주 작은 섬이 되는 깊은 바다로부터 솟구친 용기 지형이 산인가?”라거나 “교황은 총각인가?”와 같은 문제가 대답하기 곤란한 문제라고 생각하지만 이런 문제에 대한 논란이 실질성을 갖는 중요한 논란이라고 생각하지는 않는다. 따라서 이런 논란은 진지하게 진행될 필요는 없는 술자리에서의 농담거리 정도로 치부된다. 왜 이런 논란은 실질적이지 않은가? 반대로 우리는 “전자는 다른 전자를 밀어내는가?”와 같은 문제는 진지한 과학적 연구가 필요한 실질적인 문제라고 생각한다. 왜 이런 문제는 실질적인 문제인가?

사이드는 비실질성(non-substantivity)을 정의한 후 이것을 통해서 실질성을 정의한다. 위의 “교황은 총각인가?”라는 질문을 비실질적으로 만드는 것은 “총각”이라는 표현 때문이다. 보다 구체적으로 말하면 다음과 같다. “총각”의 의미가 될 수 있는 많은 의미 후보들이 있다. 예를 들어 “총각”은 결혼하지 않은 남자를 의미할 수도 있고 결혼할 수 있지만 결혼하지 않은 남자를 의미할 수도 있고 성인인 결혼하지 않은 남자를 의미할 수도 있다. 만약 “총각”이 결혼하지 않은 남자를 의미한다면 교황은 당연히 총각이다. 그러나 만약 총각이 결혼할 수 있지만 결혼하지 않은 남자를 의미한다면 교황은 총각이 아니다. 왜냐하면 교황은 결혼할 수 없기 때문이다. 문제는 이런 상반되는 귀결을 갖는 의미후보들 가운데 어떤 것도 두드러진 적절성을 갖는 의미 후보가 아니라는 것이다. 왜냐하면 이들 가운데 어떤 것도 두드러지게 자연적인 속성이 아니기 때문이다. 따라서 비실성은 다음의 두 조건이 성립할 때 발생한다. (1) 핵심적인 표현의 의미 후보들 가운데 어떤 것도 두드러지게 적절성을 갖지 않고 (2) 이런 의미 후보들이 서로 상반되는 귀결을 갖는다. 이제 실질적인 것을 정의하는 것은 쉽다. 비실적이지 않은 것은 실질적이다. 비실적이지 않기 위해서 두 개의 조건이 충족되어야 하기 때문에 실질적이기 위해서는 그 두 개의 조건 가운데 하나가 충족되지 않으면 된다. 즉, 어떤 것이 실질적이기 위해서는 (1') 핵심적인 표현의 의미 후보들 가운데서 어떤 것이 두드러지게 적절성을 갖거나 (2') 두드러진 후보는 없으나 (그만그만한) 후보들이 모두 동일한 귀결을 가질 경우 실질성이 생긴다.

실질성과 비실질성에 대한 이러한 접근은 분명 단순 자비기초 기술주의, 또는 이와 비슷한 지시 이

않는다고 하는 것이다.

론에 기초하고 있다. 왜냐하면 의미 후보들 가운데 두드러진 적절성을 갖는 후보가 존재할 수 있다는 것이 바로 이 이론에 의해서 확보되기 때문이다. 단순 자비기초 기술주의에 따르면 자연적 속성이 비자연적 속성에 비해서 두드러진 적절성을 갖는 후보가 된다.

사이드어의 실질성에 대한 이런 접근은 그가 강조하듯이 강조점을 어떤 문장이 표현하는 명제 자체보다는 그 문장이 표현하는 명제의 선택 과정에 둔다. 어떤 특정한 명제가 세계가 갖고 있는 구조 때문에 선택된다면 그 명제는 실질성을 갖는다. 반면에 어떤 특정한 명제가 세계의 구조 때문이 아니라 우리의 약정에 의해서 또는 우리가 갖고 있는 심리적 특징에 의해서 선택된다면 그것은 실질적인 것이 아니다. 예를 들어 “1피트는 12인치이다”는 참이지만 실질적으로 참이지는 않다. 왜냐하면 “1피트”의 의미 후보들, 예컨대 11인치임, 12인치임, 13인치임 등등 가운데, (1) 어떤 것도 두드러지게 자연적인 것은 아니고, (2) 이들 가운데 어떤 후보에 따르면 위 문장은 참이 되고 다른 후보에 따르면 같은 문장이 거짓이 되어 상반된 귀결을 갖기 때문이다. 이 문장이 결과적으로 참이 되는 것은 우리가 “1피트”의 많은 의미 후보들 가운데서 ‘12인치임’을 임의적으로 골랐기 때문이다. 이런 임의적인 명제(의미)의 선택에 의한 참을 사이더는 “관례적(conventional) 참”이라고 부른다. 반대로 종종 어떤 명제는 임의적으로 선택되는 것이 아니라 (세계와 대비되는 것으로서의) 우리의 어떤 특징 때문에 선택된다. 예를 들어 아름다움이 수학적 비례에서 오는 것인데, 특정한 수학적 비례가 아름다운 것은 그런 비례에 대해서 우리가 특정한 미적 태도를 갖고 있기 때문이라는 미학 이론을 받아들여보자. 이 경우 “미켈란젤로의 다비드상은 아름다다”라는 문장은 참인 문장이 된다. 왜냐하면 미켈란젤로의 다비드상은 그 특정한 수학적 비례를 갖고 있기 때문이다. 그러나 이 문장은 실질적으로 참인 것이 아니다. “아름다움”이 의미할 수 있는 여러 가지 것들 가운데 특정한 수학적 비례가 그 의미로 선택된 것은 그 특정한 수학적 비례가 특출하게 자연적인 것이어서도 아니고 그 비례를 우리가 임의적으로 골랐기 때문도 아니다. 오히려 이 경우 의미의 선택은 우리가 갖고 있는 어떤 심적 특징 때문에 선택된 것이다. 이런 경우를 사이더는 주관적으로(subjectively) 참이라고 부른다.

결국 사이더에 따르면 어떤 문장의 의미는 (1) (단순 자비기초 기술주의가 함축하듯이) 세계가 갖고 있는 구조에 의해서 결정될 수도 있고 (2) 우리의 임의적 선택에 의해서 결정될 수도 있고 (3) 우리가 갖는 어떤 (임의적으로 선택하지 않은) 특징에 의해서 결정될 수도 있다. 또 의미는 아예 (4) 미결정된 상태로 남아 있을 수도 있다. 사이더는 (2)의 경우를 ‘관례성(conventionality)’이라고 부르고 (3)의 경우를 ‘주관성(subjectivity)’이라고 부르나 (1)과 (4)에 대해 특별한 이름을 붙이지는 않는다. 사이더에 따르면 (1)은 실질성의 모든 경우를 채우지 못하는데, 그것은 어떤 경우 의미의 미결정 상태에도 불구하고 (다양한 의미 후보들이 모두 특정한 귀결을 갖기 때문에) 실질성이 있을 수 있기 때문이다. 예를 들어 “이

재호는 총각이 아니다”라는 문장은 “총각”이 다양한 의미 후보를 갖고 그들 가운데 어떤 것도 두드러지게 자연적이지 않고 이들 가운데 어떤 것이 다른 방식으로 선택되지도 않았지만 여전히 실질적으로 참이다. 왜냐하면 “총각”의 모든 의미후보가 이 문장을 참으로 만들기 때문이다. 따라서 우리는 “실질성”과 구분되는 어떤 이름을 (1)에 붙일 필요가 있는데, 필자는 여기에 “객관성”이라는 이름이 적절하다고 본다.²⁶⁾ 이렇게 “객관성”을 정의할 경우 어떤 문장은 그 문장이 참이고 그 문장이 표현하는 명제 세계의 구조에 의해서 (단순 자비기초 기술주의, 또는 이와 비슷한 이론이 함축하는 방식으로) 결정되었을 경우 객관적으로 참이게 된다. 예를 들어 “전자는 다른 전자를 밀어낸다”는 객관적으로 참이다. 왜냐하면 “전자”는 전자가 자연적 속성이기 때문에 전자를 의미하고, 실제로 전자는 다른 전자를 밀어내기 때문에 이 문장이 참이 되기 때문이다.

이제 과학 이론이 객관적으로 참이라고 말할 때 그것이 무엇을 의미해야 하는지는 명확해졌다. 과학 이론이 객관적으로 참이라는 것은 과학이론을 구성하는 문장들이 위의 “전자는 다른 전자를 밀어낸다”가 참이 되는 방식으로 참이 된다는 의미이다. 이런 식으로 과학 이론의 객관성을 파악하는 것은 다른 접근 보다 우월한 것으로 보인다. 예를 들어 과학 이론이 객관적으로 참이라는 것이 과학 이론이 순수하게 마음 독립적으로 참이라는 것을 의미할 수는 없다. 과학 이론이라는 것이 기본적으로 언어적 존재인데, 어떤 언어적 존재의 참이 순수하게 마음 독립적으로 결정된다는 것은 이해할 수 없기 때문이다. 반면에 과학 이론이 객관적으로 참이라는 것이 과학 이론이 최소한 부분적으로 마음 독립적인 것에 의해서 참이 된다는 것을 의미할 수도 없다. 왜냐하면 위의 예에서의 “미켈란젤로의 다비드상은 아름답다”라는 문장도 부분적으로는 마음 독립적인 것, 즉 이 조각이 갖는 수적 비례에 의해서 참이 되지만 이 문장의 참을 객관적 참이라고 볼 이유는 없기 때문이다. 방금 우리가 정의한 객관성 개념은 이런 문제들을 효과적으로 피해갈 수 있다. ‘전자’의 의미 후보에 전자는 포함되지만 양성자는 포함되지 않는 것은 세계의 구조 때문, 즉 전자는 자연적 속성인데 양성자는 자연적 속성이 아니기 때문이 아니라 우리가 ‘전자’라는 표현을 사용하는 방식이 양성자를 의미 후보 군에서 배제시키기 때문이다. 따라서 양성자의 의미 후보 군으로부터의 배제는 마음 독립적인 또는 관계 독립적인 과정이 아니다. 하지만 ‘전자’가 그것의 의미후보군들 가운데서 전자를 의미하는 것은 전자가 자연적인 속성이기 때문이다. 그리고 어떤 것이 자연적인 속성인지 아닌지는 마음 독립적으로 결정된다.

앞서 필자는 현재의 문맥에서 자연적 속성의 본성에 대해서 우리가 어떤 결론을 가질 필요가 없다고 말한 적이 있는데 이제 그 설명이 객관성 개념으로 주어질 수 있다. 지금까지 우리가 고려한 객관성 개념에 따르면 우리가 설령 물의 본성이 H₂O라는 것을 모른다고 하더라도 “물은 산소와 수소의 화합물이

26) 사이더 자신은 “객관성은 주관성, 관례성, 또는 어떤 다른 종류의 비실질성에도 반대되는 것이다”(Sider, *Writing the Book of the World*, 60.)라고 말하나 “객관성” 자체에 대한 정의를 시도하지는 않는다.

다”는 객관적으로 참이게 된다. 왜냐하면 “물”은 우리가 그것의 본성을 알던 모르던, 그리고 우리가 그것에 어떤 의미를 부여하건, H₂O를 지시하고 H₂O는 산소와 수소의 화합물이기 때문이다. 마찬가지로 “초록은 자연적 속성이다”는 우리가 초록과 자연적 속성의 본성을 모른다고 하더라도 초록에 해당하는 보편자가 존재하거나 아니면 초록에 해당하는 트로프가 존재하거나 아니면 초록에 해당하는 원초적으로 자연적인 집합이 존재할 경우 객관적으로 참이게 된다. “자연적 속성”은 보편자 이론이 맞다면 보편자를 지시할 것이고 트로프 이론이 맞다면 트로프를 지시할 것이며 자연적 집합 이론이 맞다면 자연적 집합을 지시할 것이다. 현재의 맥락에서 우리가 원하는 것이 “초록은 자연적 속성이다”와 같은 것이 객관적으로 참이라는 것 이상은 아니기 때문에 자연적 속성의 본성에 대한 논란에 우리가 연루될 필요가 없다.

이제 우리는 자연적 속성의 도입을 통해서 과학 이론이 객관적으로 참 또는 거짓이라는 것이 무엇을 의미하는지 보다 잘 이해할 수 있게 되었다. 그러나 이것이 바로 자연적 속성의 도입을 통해서 우리가 앞의 2절에서의 선 굵기 문제에서 드러난 과학의 객관성 문제에 대한 직접적인 답을 갖게 되었다는 것을 의미하지는 않는다. 과학 이론의 객관성의 문제와 과학의 객관성의 문제는, 비록 긴밀히 연결되어 있기는 하나, 완전히 같은 것이 아니기 때문이다. 2절에서 문제가 되었던 것은 입증의 객관성의 문제, 법칙성의 객관성의 문제, 그리고 설명의 객관성의 문제이지 과학 이론의 객관성의 문제는 아니기 때문이다. 예를 들어 “에메랄드는 초록색이다”가 객관적으로 참이라는 것을 보이는 것과 “초록색은 투사 가능한 속성이다”가 객관적으로 참이라는 것을 보이는 것은 다른 것이다. 마찬가지로 “모든 금속은 열을 받을 경우 팽창한다”라는 이론(법칙)이 객관적으로 참이라는 것을 보이는 것과 “모든 금속은 열을 받을 경우 팽창한다”가 법칙이다”가 객관적으로 참이라는 것을 보이는 것은 다른 문제이다.

5. 자연적 속성을 통한 선 굵기 문제의 해결

앞 절에서 우리는 자연적 속성의 도입이 어떻게 객관성이라는 개념을 명료화하는데 도움을 주는지를 살펴 보았다. 이로써 우리는 선 굵기 문제와 관련된 내포적 실패를 극복하는데 필요한 첫 단추를 썬 셈이다. 이제 우리는 자연적 속성의 도입이 어떻게 외연적 실패를, 내포적 실패를 초래하지 않는 방식으로 극복하는데 도움을 주는지를 살펴볼 것이다.

우선 입증과 관련한 선 굵기 문제와 관련해서 자연적 속성의 도입이 어떤 도움을 주는지는 명확하다. 여기서 현재의 우리의 맥락에서 중요한 것은 “초록”과 같은 투사 가능한 속성과 “초량”과 같은 투

사 가능하지 않은 속성의 구분이다. 이에 대해서 우리는 “초록”은 상당한 정도의 자연성을 갖는 속성이고 “초랑”은 전혀 자연적이지 않은 속성이라고 대답할 수 있다. 이런 대답이 외연적 실패를 겪지 않는다는 것은 분명하다. 설령 초랑적인 언어를 사용하는 언어 공동체에서 “초록”을 “초랑”과 “파록”을 통해서 선언적으로 정의한다고 하더라도 “초록”이 “초랑”과는 달리 자연적 속성이라는 사실에는 변화가 없을 것이기 때문이다. 또 이 대답이 내포적 실패를 겪지 않는다는 것도 보여질 수 있다. 우리는 “초록”과 같은 일차 속성뿐만 아니라 “투사 가능한 속성”이라는 이차 속성이 상당한 정도의 자연성을 갖는다고 할 수 있기 때문에 “초록은 투사 가능한 속성이다”가 객관적으로 참이라고 할 수 있으며 따라서 입증의 객관적인 것이라고 할 수 있다.

그럼에도 불구하고 이 해결책은 얼핏 충분히 만족스러워 보이지는 않을 수 있는데 그것은 이것이 투사 가능한 속성과 그렇지 않은 속성 사이의 선을 원초적으로 보는 해결책과 너무나 유사한 해결책이므로 “너무 쉬운” 해결책인 것처럼 보이기 때문이다.²⁷⁾ 필자는 앞에서 선 긋기 문제가 그 선을 원초적인 것으로 상정하는 것을 통해서 쉽게 해결되는 것은 되도록 피해야 한다고 주장했다. 따라서 이 해결책이 합리적인 해결책인 것인지는 자연적 속성의 도입이 입증의 문제와 관련해서 퍼즐을 해결해 주는지에 의해서가 아니라 자연적 속성의 도입이 다른 문제와 관련해서 유용한 해결책을 제공해 주는지에, 즉 자연적 속성의 도입이 임시방편적인 것인지에 의존하는 것으로 보인다. 이런 식으로 문제를 바라볼 경우 자연적 속성의 도입을 통한 입증의 문제에 대한 접근의 전망은 밝아 보인다. 이미 살펴 보았듯이 자연적 속성의 도입을 통해서 우리는 객관성을 만족스럽게 정의하는 방식을 가질 수 있게 되었고, 또 앞으로 보게 되겠지만 자연적 속성의 도입을 통해서 법칙과 설명에 관한 선 긋기 문제에 뚜렷한 진전을 볼 수 있게 되기 때문이다.

다음으로 자연적 속성의 도입이 법칙과 관련한 선 긋기 문제에 어떤 진전을 가져오는지 생각해 보자. 여기서도 앞서 입증과 관련한 선 긋기 문제에 대한 해결책과 비슷한 해결책이 있을 수 있다. 우리는 여기서 “법칙성”을 원초적인 것으로 보아 법칙적 규칙성과 법칙적이지 않은 규칙성 사이에 원초적 선이 존재한다고 주장할 수 있다.²⁸⁾ 또 우리는 여기서 법칙에 해당하는 2차 자연적 속성이 존재한다고 할 수 있다. 이 해결책은 원초적 선을 긋지는 않지만 법칙적 규칙성에 쌍조건문적으로 대응하는 (2차적) 자연적 속성을 상정하므로 원초적 선을 긋는 것과 충분히 유사한 해결책이다. 이 두 해결책은 앞서 입증과 관련한 선 긋기 문제에 대한 자연적 속성을 통한 해결책의 경우와 마찬가지로 이유로 너무 쉬운

27) 사실 이 해결책이 “투사 가능성” 자체를 원초적인 것으로 보는 해결책은 아니다. 이 해결책은 보편자, 트로프, 또는 자연적 집합과 같은 어떤 형이상학적 존재를 통해서 투사 가능성을 설명하는 해결책이기 때문이다. 그러나 그럼에도 불구하고 이 해결책에 따르면 투사 가능성과 자연적 속성임 사이에 쌍조건문적 관계가 성립하기 때문에 “투사 가능성”을 원초적으로 보는 해결책과 상당히 유사한 해결책이다.

28) Carroll, *Laws of Nature*.

해결책인 것처럼 느껴질 수 있다. 이 문제는 그런데 이 경우 앞서 입증의 경우보다 훨씬 심각하다. 왜냐하면 (1차) 자연적 속성을 도입하는 것과 원초적 법칙성이나 2차 자연적 속성을 도입하는 것은 다른 것이어서 자연적 속성의 도입을 통한 객관성 개념의 정식화가 2차 자연적 속성이나 원초적 법칙성의 도입을 임시방편적이지 않게 만드는 것은 아니기 때문이다. 더 나아가 이런 해결책들은 원초적 법칙성 개념이나 2차 자연적 속성의 도입 없이도 외연적 실패를 심각하게 겪지 않는 것으로 보이는 대안적 이론(예컨대 법칙에 대한 밀-램지-루이스 접근)이 존재한다는 점에서 더 심각한 도전에 직면한다. 밀-램지-루이스 접근에 따르면 법칙은 어떤 세계에서 성립하는 원초적 사실들에 대한 최선의 연역적 공리체계에서 공리와 상위 정리에 해당하는 것이다. 이 이론에 따를 경우 “모든 금속은 열을 받을 경우 팽창한다”가 (비근원적) 법칙이라는 것은 그럴듯하지만 “내 호주머니 안의 동전은 모두 은색이다”가 법칙이라는 것은 그럴듯하지 않게 된다. 왜냐하면 “모든 금속은 열을 받을 경우 팽창한다”는 이 세계의 원초적 사실들을 가장 잘 체계화하는 시스템의 공리, 예컨대 근본적인 물리적 원리들과 같은 것들로부터 도출되는 정리인 것으로 보이지만 “내 호주머니 안의 동전은 모두 은색이다”라는 것은 이 세계의 사실들을 효과적으로 체계화하는데 별다른 도움을 주지 못하는 “내 호주머니 안의 동전은 모두 100원짜리이다”로부터 도출되는 결과인 것으로 보이기 때문이다.

여기서 우리는 밀-램지-루이스 이론이 갖는 두 개의 특징에 주목할 필요가 있다. 우선, 이 이론은 2차적 자연적 속성의 도입에 의존하지 않는 이론이지만 여전히 1차적 자연적 속성의 도입에 의존하는 이론이다. 예를 들어 루이스는 이 세계에 대한 사실들의 효과적인 체계화가 얼마나 사소하게 획득될 수 있는지를 다음과 같이 설명한다.

어떤 주어진 시스템 S에 대해서 F가 S가 성립하는 세계에 있는 모든 사물들에 그리고 그런 사물들에만 적용되는 술어라고 하자. F를 원초적인 술어로 삼아서 S를 $(x)Fx$ 라는 하나의 공리를 통해서 공리화해 보자. 만약 완전한 단순성이 이런 식으로 쉽게 획득된다면 이 이상적인 이론은 또한 가능한 한 최대로 강력하게 될 것이다. 단순성과 강도는 상쇄될 필요가 없다. 이 이상적인 이론은 모든 참을 포함할 것이며 (이 단순한 공리는 모든 참을 엄밀하게 함축할 것이며) 그에 더해서 모든 규칙성을 포함할 것이다. 그럴 경우 모든 규칙성은 법칙이 될 것이다. 이것은 잘못된 것임에 틀림없다.²⁹⁾

루이스는 논변이 갖는 핵심 아이디어는 우리가 세계를 기술하는데 사용하는 술어를 자유롭게 선택할

²⁹⁾ David Lewis, “New Work for a Theory of Universals,” *Australasian Journal of Philosophy* 61, no. 4 (1983): 367.

수 있다면 위의 인용문에서의 ‘F’와 같은 비자연적인 술어를 사용해서 세계에 성립하는 모든 사실을 단순하고 강력하게 체계화하는 너무나 사소한 방법이 존재하게 된다는 것이다. 물론 이 결과를 막는 가장 쉬운 방법은 ‘F’와 같은 비자연적인 술어의 사용을 배제하는 것이다. 따라서 자연적 속성의 도입은, 루이스가 강조하듯이, 밀-램지-루이스적인 법칙에 대한 접근을 통해서, 법칙적 규칙성과 비법칙적 규칙성 사이에 (이들을 나누는 2차 자연적 속성의 도입을 통해서) 어떤 원초적인 선을 긋는 것을 피하고자 하는 사람들에게서도 필요한 것이다.

다음으로 이 해결책이 외연적 실패를 겪지 않는다고 하더라도 내포적 실패를 상당한 정도로 겪는다는 것은 부정할 수 없다. 로워는 이를 다음과 같이 설명한다.

L-법칙[루이스 법칙]이라는 속성은 단순성(simplicity), 강도(strength), 적합성(fit) 그리고 최선의 조합이라는 기준을 통해서 정의된다. 이런 기준들은 우리에게, 즉 우리의 심리와 관심에, 상대적인 것으로 보인다. ... 따라서 어떤 명제가 법칙인지에 대한 루이스의 설명의 하나의 명백한 귀결은 법칙이 우리에게 관한 심리적 사실에 의존한다는 것이다. 이것은 최소한 조금은 법칙적 관념론의 냄새가 난다.³⁰⁾

로워가 갖는 이런 우려는 앞서 살펴본 사이더의 용어법을 원용해 정의된 객관성 개념으로도 표현될 수 있다. 우리가 사용하고 있는 “객관성” 개념에 따르면 밀-램지-루이스적인 의미에서의 “법칙”은 객관적으로 그 의미가 결정되는 것이 아니다. 왜냐하면 어떤 규칙성이 법칙적 규칙성이 되는 것은 그것이 법칙적이지 않은 규칙성보다 더 자연적인 것이어서가 아니라 ‘단순성’, ‘강도’, ‘적합성’, ‘최선의 조합’과 같은, 비록 임의적인 것은 아니라고 하더라도 우리의 심리와 관심으로부터 기인한 어떤 것에 의해서 그 의미가 결정되기 때문이다.³¹⁾ 즉 이런 의미에서의 법칙성은 주관적인 것이다. 따라서 우리는 여기서 우리가 갖고 있는 두 개의 원칙 사이에서 고민하게 되는데, 그 첫 번째 원칙은 우리의 선 긋기 문제에 대한 해결책이 내포적 실패를 겪지 말아야 한다는 것이다. 이 점에서 밀-램지-루이스 이론은 약점을 갖고 있다. 두 번째 원칙은 우리의 선 긋기 문제가 그 선을 원초적인 것으로 만드는 것을 통해서 해결되어서는 안 된다는 것이다. 이 점에서 2차적 보편자를 도입하는 암스트롱의 이론과 같은 이론은 약점을 갖고 있다. 이 두 개의 문제 가운데 어떤 것이 더 큰 문제인지는 이 논문에서 결정지를 필요는 없는 문

³⁰⁾ Loewer, “Humean Supervenience,” 114.

³¹⁾ 사이더는 루이스의 이론에 대한 암스트롱의 공격을 이런 차원에서 이해하려고 한다. “내가 생각하기에 정말 문제가 되고 있는 것은 암스트롱이 루이스의 이론에 따를 경우 법칙이 (따라서 법칙에 의해서 정의되는 모든 다른 것들이) 객관적이지 않게 된다는 사실에 곤혹스러워했다는 것이다. 왜냐하면 루이스에 따를 경우 법칙의 주변에 어떤 구분되는 구조도 존재하지 않기 때문이다.” Sider, *Writing the Book of the World*, 60-1.

제이다. 다만 확실한 것은 법칙에 대한 (루이스적인) 흠직한 접근을 우리가 택하던 아니면 (암스트롱적인) 반흠직한 접근을 택하던 우리는 선긋기 문제의 해결을 위해서 자연적 속성이라는 개념을 필요로 한다는 것이다.

마지막으로 설명과 관련한 선긋기 문제를 생각해 보자. 험펠의 D-N 모델이 선긋기 문제에 실패하는 것으로 드러난 후 영미 과학 철학계에서 떠오른 두 개의 두드러진 대안은 새먼, 루이스 등이 옹호했던 인과적 설명 모델과 키처에 의해서 옹호되었던 설명에 대한 통일 모델이다. 인과적 모델의 경우 설명방향으로부터 피설명방향으로의 인과적 연결의 존재를 요구한다. 이런 요구를 받아들일 경우, 앞서 언급되었던 비대칭성이나 무관성 문제는 비교적 쉽게 해결된다. 우선, 깃대의 높이와 태양의 고도를 통해서 그림자의 길이를 추론하는 것은 추론의 방향과 인과의 방향이 일치해서 문제가 없으나 깃대의 높이와 그림자의 길이로부터 태양의 고도를 추론하는 것은 인과의 방향과 역행해서 받아들여질 수 없다. 마찬가지로 소금에 주문을 거는 것은 소금이 녹는데 어떤 인과적 영향도 끼치지 않기 때문에 설명적으로 무관해지며, 인과적 설명이론에 따를 경우 설명이 본질적으로 인과를 역추적하는 것이므로 인과적 무관성은 설명적 관계에 있어서 치명적이게 된다.

인과를 설명 이론에 도입하는 것은, 그러나, 어떤 형태의 자연적 속성의 도입을 수반하게 된다. 예를 들어 인과를 어떤 원초적인 관계로 보는 입장을 택한다고 하자. 이것은 어떤 종류의 자연적인 관계로서의 인과를 우리의 형이상학에 도입하는 것이다. 반대로 인과 관계가 자체로 원초적인 관계인 것은 아니고 법칙과 같은 다른 개념으로 환원 가능한 관계라는 입장을 택한다고 하자. 이 경우 인과 개념의 도입은 법칙 개념의 도입이 자연적 속성의 도입을 수반하는 정도로 자연적 속성의 도입을 수반하게 된다. 예를 들어 인과 관계를 반사실적 의존성 관계로 파악하는 이론을 생각해 보자. 이 이론에 따르면 A가 B를 야기했다는 것은 A가 발생하지 않았다면 B도 발생하지 않았을 것이라는 것을 의미한다. 그런데 반사실적 조건문에 대한 표준적인 해석에 따르면 “A가 발생하지 않았다면 B도 발생하지 않았을 것이다”는 대략적으로 A가 발생하지 않는 최 근접 세계에서 B가 발생하지 않았을 경우 오직 그 경우에만 참이 된다. 따라서 우리는 “최 근접 세계”라는 개념을 이해할 필요가 있는데, 이에 대한 표준적인 해석에 따르면, 어떤 세계가 다른 세계에 대해서 최 근접 세계이기 위해서는 이 두 세계가 가능한 한 법칙에 있어서 유사해야 한다. 따라서 인과에 대한 반사실적 조건문적 분석은 궁극적으로 인과 개념을 법칙 개념으로 환원하는 이론이며, 법칙에 대한 분석이 어떤 형태로건 자연적 속성의 도입을 필요로 하기 때문에 이 이론이 가능하려면 자연적 속성의 도입이 필요하다.

반면에 설명에 대한 통일 이론의 경우에도 자연적 속성의 도입은 필수적이다. 통일 이론에 따르면 설명적인 추론과 설명적이지 않은 추론의 차이는 받아들여진 사실들의 집합 K를 가장 잘 체계화하는

추론 도식들의 집합 $E(K)$ 에 들어 있는 추론 도식의 사례인지 아닌지에 의해서 결정된다. 예를 들어 주문이 외워진 소금을 물에 넣는다는 것으로부터 그 소금의 용해를 도출하는 추론은 소금을 물에 넣는 것으로부터 그 소금의 용해를 도출하는 추론에 비해서 통일적 힘, 즉 체계화하는 힘이 약하다. 왜냐하면 전자의 추론이 그 사례가 되는 추론 도식은 주문이 외워지지 않은 소금을 물에 넣어서 녹은 경우에 적용될 수 없는 반면, 후자의 추론이 그 사례가 되는 추론 도식은 주문이 외워진 소금의 경우와 주문이 외워지지 않은 소금의 경우에 모두 사용될 수 있는 추론 도식이어서 보다 강력한 통일적 힘을 갖기 때문이다. 마찬가지로 깃대의 길이와 그림자의 길이로부터 태양의 고도를 구하는 추론은 설명적이지 않은 데, 그것은 깃대가 존재하지 않고 따라서 그림자가 존재하지 않는 경우에 이런 도식은 태양의 고도를 도출하는데 사용할 수 없게 되어 추가적인 추론 도식을 필요로 하는 문제를 갖기 때문이다. 반면에 태양의 고도와 깃대의 길이로부터 그림자의 길이를 추론하는 것은 그림자가 발생하는 모든 경우에 사용될 수 있는 도식이기 때문에 강력한 통일적 힘을 갖고 따라서 설명적일 수 있다.

여기서 우리는 설명에 대한 통일 이론이 법칙에 대한 밀-램지-루이스 이론과 대단히 비슷한 아이디어에 기초해 있다는 것을 발견하게 된다. 왜냐하면 이 이론이 설명이라는 것이 어떤 사실들의 집합에 대한 최선의 체계화라는 아이디어에 기초해 있기 때문이다. 물론 밀-램지-루이스의 이론은 성립하는 모든 원초적인 사실들에 대한 최선의 체계화라는 아이디어에 기반하고 있는 반면 키처의 통일 이론은 받아들여진 사실들의 집합에 대한 최선의 체계화라는 아이디어에 기반해 있다는 점에서 중요한 차이가 있다. 또 밀-램지-루이스 이론이 공리화를 통한 직접적인 체계화 개념에 기반하고 있는 반면, 키처의 이론은 추론 도식의 수를 줄여 나가는 것을 통한 간접적인 체계화 개념에 기반하고 있다. 그러나 둘은 모두 사실들의 체계화라는 아이디어에 기반하고 있다는 점에서 공통점을 갖고 있으며 따라서 바로 그 이유에서 공통적으로 자연적 속성의 도입을 요구한다. 왜냐하면 앞서 루이스의 인용문이 보여주듯이 우리는 자연적이지 않은 속성들을 통해서 사소한 최선의 체계화를 쉽게 획득할 수 있기 때문이다.

결국 우리가 설명과 관련한 선 굵기 문제를 인과라는 개념을 도입해서 해결하려고 하던 통일이라는 개념을 도입해서 해결하려고 하던 자연적 속성의 도입은 필수적이다. 물론 그 도입되는 자연적 속성이 일차적인 자연적 속성에서 그치는 것인지 아니면 이차적인 자연적 속성, 또는 인과관계라는 특수한 원초적 자연적 관계에까지 확장되는 지에는 이론의 여지가 있다. 그러나 최소한 “어떤 형태의” 자연적 속성의 도입이 이 문제의 해결에 있어서 절실하다는 사실만은 큰 이론의 여지가 없다.

6. 결론

지금까지 필자는 입증, 법칙, 설명의 문제에서 고전적인 언어 분석적 해결책들이 왜 성공하지 못했는지를 살펴보고, 자연적 속성의 도입이라는 형이상학적 해결책이 왜 상황을 급격하게 개선시키는지 살펴 보았다. 자연적 속성의 도입은 (1) 객관성이란 무엇인지를 이해하는데 도움을 주며, (2) 그렇게 이해된 객관성 개념이 어떻게 입증, 법칙, 그리고 설명에 적용될 수 있는지 이해하는데 도움을 주며, 마지막으로 (3) 입증, 법칙, 설명에 관한 이론들의 외연적 실패를 최소화하는데 도움을 준다. 이는 자연적 속성의 도입을 통한 형이상학적 해결책이 단순히 과학철학의 주요 문제를 1차적으로 해결하는데 도움을 주는 것뿐만 아니라 과학철학의 주요 문제와 다른 언어철학적, 인식론적 문제들 사이의 유기적 연결을 확보하는데 도움을 준다는 것을 의미한다. 즉, 자연적 속성은 우리의 믿음체계의 정합성을 증진시키는데 도움을 준다.

자연적 속성의 도입이 이런 인상적인 결과를 가져온다는 것은 정말 놀라운 것인가? 필자의 의견으로는 이것은 전혀 놀라운 것이 아니다. 오히려 순전히 언어분석적인 기법만으로, 특히 통사론적인 기법만으로 과학철학의 주요 문제를 해결할 수 있다는 생각이 놀라운 생각이다. 세계에 어떤 객관적인 구조가 있고, 우리의 (과학) 언어는 그런 구조를 지시, 표상하려는 목적을 갖고 있으며, 이런 목적은 순수하게 통사론적인 제한을 통해서만 달성될 수 없으며, 이런 목적이 우리의 과학 언어에서 어느 정도 성취되고 있으며, 그런 세계가 갖고 있는 구조가 갖는 특징 때문에 우리의 (과학) 이론이 참이 된다는 사실은 사실 너무나 자연스런 생각이다. 그리고 우리의 입증, 법칙, 설명에 관한 이론이 이런 특징을 갖는 언어, 즉 객관적으로 참이 되는 언어를 사용할 것을 요구한다는 것 역시 너무나 자연스런 생각이다.

이런 형이상학의 재래가 20세기 영미 분석철학계를 지배했던 소위 “언어적 전회”의 부정인지 아니면 그것의 극단화인지는 분명하지 않다. 사이더의 예로 되돌아가보자. 우리가 자연적 속성을 도입하는 것은 물론 형이상학적인 움직임이지만 우리는 동시에 어떻게 어떤 것이 자연적인 속성인지 아닌지를 아느냐는 인식론적인 질문에 대답할 수 있어야 한다. 그리고 사이더 같은 현대 형이상학자들에게 이 질문은 보통 콰인적인(≠콰인의) 방식으로 대답된다.³²⁾ 즉, 우리가 갖고 있는 최선의 이론에서 양화가 이루어지고 있는 대상들이 바로 존재하는 것들이며, 우리가 갖고 있는 최선의 이론에서 실제로 전자, 양성자 등등과 같은 자연적 속성에 대한 양화가 이루어진다는 것이다. 콰인에게 있어서 이것은 존재가 언어에 내재한다는 것을 의미하며, 따라서 콰인의 본래적인 의미에서 존재론은 “언어적 전회”의 극단적인 한 형태라고 보는 것이 보다 적절하다. 그러나 사이더의 방법론은 콰인적이기는 하지만 콰인의 것과 같

³²⁾ 사이더의 인식론에 관한 입장은 다음을 볼 것. Ibid., 11-15.

지는 않다. 사이더는 자신을 “무조건반사적(knee-jerk) 실재론자”라고 부르며 다음과 같이 말한다.

어떤 종류의 “무조건반사적 실재론”은 이 책의 논증되지 않은 전제이다. ... 이 그림에 따르면 인간의 연구의 목적은 스스로를 세계에 맞추는(conform) 것이지 세계를 만드는(make) 것이 아니다. 세계는 “밖에 있으며(out there)” 우리가 해야 할 일은 우리의 마음을 그것에 휘감는 것이다. 이 그림이 아마도 나의 가장 깊은 곳에 있는 철학적 신념일 것이다.³³⁾

즉, 그는 좌인적인 방법론을 통해서 좌인이 정당화하려고 하지는 않은 그림을 받아들하려고 하는 것으로 보인다. 따라서 이런 결론을 갖는 프로젝트가 “언어적 전회”의 연장선상에 있는지는 불명확하다. 그러나 분명한 것은 이것이 언어적 전회의 연장선에 있던 아니던 적어도 초창기 분석철학자들이 마음 속에 담고 있었던 의미에서의 언어적 전회는 아닌 것으로 보인다는 것이며, 따라서 우리는 이를 “언어적 외도로부터 형이상학으로의 회귀”라고 부를 수도 있을 것이다. 비록 외도 후의 모습이 외도 전의 모습과는 많이 다르다고 하더라도 말이다.

³³⁾ Ibid., 18.

참고문헌

- Armstrong, D. M. *Universals and Scientific Realism*. 2 vols Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1978.
- . *What Is a Law of Nature?* Cambridge Studies in Philosophy. Cambridge [Cambridgeshire] ; New York: Cambridge University Press, 1983.
- Beebe, H. “The Non-Governing Conception of Laws of Nature (Ramsey-Lewis Theory, Thought Experiments).” [In English]. *Philosophy and Phenomenological Research* 61, no. 3 (Nov 2000): 571-94.
- Bird, Alexander. *Nature's Metaphysics: Laws and Properties*. Oxford University Press, 2007.
- Carroll, John W. *Laws of Nature*. Cambridge Studies in Philosophy. Cambridge [England] ; New York: Cambridge University Press, 1994.
- Ellis, B. D. *Scientific Essentialism*. Cambridge Studies in Philosophy. Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press, 2001.
- Ellis, B., and C. Lierse. “Dispositional Essentialism.” *Australasian Journal of Philosophy* 72, no. 1 (1994): 22-45.
- Friedman, Michael. “Explanation and Scientific Understanding.” *Journal of Philosophy* 71 (1974): 5-19.
- Hempel, C. and P. Oppenheim. “Studies in the Logic of Explanation.” *Philosophy of Science* 15 (1948): 135-75.
- Kim, J. “Hempel, Explanation, Metaphysics.” [In English]. *Philosophical Studies* 94, no. 1-2 (May 1999): 1-20.
- Kitcher, Philip. “Explanatory Unification and the Causal Structure of the World.” In *Scientific Explanation*, edited by Philip Kitcher and Wesley C. Salmon, 410-505. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Lewis, David. *Counterfactuals*. Oxford,: Blackwell, 1973.
- . “New Work for a Theory of Universals.” *Australasian Journal of Philosophy* 61, no. 4 (1983): 343-77.
- Loewer, Barry. “Humean Supervenience.” *Philosophical Topics* 24, no. 1 (1996): 101-27.
- Mill, John Stuart. *A System of Logic*. Collected Works. 33 vols [Toronto,: University of Toronto Press, 1963.

Popper, Karl R. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson, 1959.

Russell, Bertrand. *The Problems of Philosophy*. Hackett Classics. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1990.

Sider, Theodore. *Writing the Book of the World*. Oxford New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 2011.

Strawson, G. "Realism and Causation." [In English]. *Philosophical Quarterly* 37, no. 148 (Jul 1987): 253-77.

객관성과 실재론

- 이재호, “자연적 속성, 객관성, 그리고 형이상학화된 과학철학의 중심문제들” 논평 -

백 도 형 (숭실대학교 철학과)

한국철학회의 이번 학술대회 대주제인 ‘객관성’에 관해 서양철학사와 과학사에서는 흔히 다음의 세 가지 논의가 거론된다. 첫째, 서양근대 초기 경험론자들의 객관성이다. 베이컨, 로크 등은 주관적인 선입견을 배제한(예: 베이컨의 4 우상론) 백지(tabula rasa) 상태에서의 순수한 관찰을 지식의 기원과 정당화의 최종 근거로 삼는다. 하지만 최근 과학철학에서는 관찰이 이론 의존되어(theory-laden) 있음이 널리 받아들여져서 초기 경험론의 백지설은 이제는 받아들여지지 않는 분위기가 지배적이다. 둘째, 근대 이후의 자연과학이 보여주는 양화(수량화, 계량화)이다. 양화된 과학은 질적인 느낌이 갖는 모호함, 불투명함을 지양하고 공통의 단위를 기반으로 하는 측정의 객관성을 보증해 준다. 근대 자연과학으로부터 비롯한 이러한 객관성은 오늘 날까지도 자연과학 뿐 아니라 모든 학문의 이상으로 여겨지고 있다. (심지어는 특히 우리나라에서는 입시 등 각종 시험, 대학평가, 업적 평가 등 각종 평가의 ‘절대적 객관성’, 그리고 더 나아가 ‘공정성’의 기준으로 ‘과용’되기도 한다.)

셋째, 인식의 객관성의 근거로 실재의 객관성을 추구하기도 한다. 대체로 실재론(realism)을 옹호하는 이들은 인식 주관(혹은 주관의 마음, 언어, 이론)으로부터 독립적이고 객관적으로 실재(존재)하는 주관 외부의 세계(또는 사실)를 토대로 인식의 객관성을 근거지우려고 한다. 발표자의 논문도 큰 틀에서 보면 이러한 세 번째 방향에서 객관성을 추구한다고 볼 수 있다. 이러한 입장은 우리의 상식적 직관과 가장 잘 어울리는 입장이지만 발표자께서 지적한 대로 경험론 전통이 남아 있는 영미 분석철학계에서는 反형이상학적 입장이 한동안 지속되면서 관찰과 언어분석에만 집착하다 보니 이러한 실재론과 형이상학의 부활은 최근의 일에 불과하였다.¹⁾ 대체로 형이상학에 근거한 실재론의 문제점으로는 인식 주관에

1) 발표자가 언급한 대로 암스트롱, 루이스 등이 사이더 이전의 실재론 형이상학을 옹호한 대표 사례이지만, 나는 심리철학에서 물리주의의 등장도 이러한 조류를 여는데 선도적 역할을 했다고 본다. 특히 플레이스, 스마트 등 초기 호주 유물론자들이 그렇고 발표자도 언급했듯이 험펠의 제자이면서 험펠과는 달리 물리주의 형이상학을 옹호한 김재권도 한 몫 했다고 본다. 물리주의자는 아니지만 크립키도 (루이스-암스트롱과 비슷한 시기에) 발표문에서 제시한 descriptivism의 비판을 통해 형이상학을 부활시키는 역할을 하였다.

독립적으로 존재하는 객관적 세계를 어떻게 확보할 수 있는가 하는 것을 거론한다. 인식에 독립적인 존재와의 대응이나 일치를 통해 인식의 정당성을 확보하려는 것이지만 그 때의 ‘객관적인 존재’가 인식에 독립적인 존재라기보다 ‘객관적 존재’에 대한 또 하나의 인식에 불과한 것이 아니냐는 문제이다.²⁾ 발표자는 이러한 실재론의 문제를 잘 알고 있으며 사이더의 실재론은 이러한 마음 독립적인 존재의 문제점을 효과적으로 피할 수 있다고 주장한다.(19쪽)

발표자에 따르면 사이더는 루이스 식의 ‘자연적 속성’이라는 형이상학적 개념을 제시한다. 즉 사이더는 자연적 속성과 비자연적 속성 간의 구별을 주장하고 그것을 바탕으로 “단순 자비기초 기술주의 (simple charity-based descriptivism)”를 제시하는데, 이에 따르면 언어에 대한 올바른 해석은 정도를 허용하는 두 가지 요소인 “적절성(eligibility)”과 “사용에 대한 자비(charity to use)”에 의해서 결정된다. 여기서 후자인 “사용에 대한 자비”는 그 언어해석 하에서 참으로 드러나는 문장들의 (어떤 적절한 척도에 따라 계산된) 개수이며, “적절성”이란 그 언어 해석이 할당하는 의미론적 값의 자연성의 정도에 의해서 결정되는 것으로 “적절성” 개념을 바탕으로 그는 자연적 속성은 비자연적 속성에 비교해서 내재적으로 언어적 표현의 지시체가 되려는 경향성을 가진다. 즉 언어적 표현은 애초부터 비자연적인 것보다는 자연적인 것을 지시하려는 경향을 갖는다. 그래서 자연적 속성은 지시적 자석(referential magnet)과 같이 작용한다고 한다.(16-7쪽) 즉 단순 자비기초 기술주의에 의해, 의미 후보들 가운데 두드러진 적절성을 갖는 후보가 존재할 수 있다고 주장하며, 이 때 자연적 속성이 비자연적 속성에 비해서 두드러진 적절성을 갖는 후보가 된다고 말한다.(18쪽)

또한 사이더에 따르면 어떤 문장의 의미는 (1) (단순 자비기초 기술주의가 함축하듯이) 세계가 갖고 있는 구조에 의해서 결정될 수도 있고 (2) 우리의 임의적 선택에 의해서 결정될 수도 있고 (3) 우리가 갖는 어떤 (임의적으로 선택하지 않은) 특징에 의해서 결정될 수도 있다. 또 의미는 아예 (4) 미결정된 상태로 남아 있을 수도 있다. 사이더는 (2)의 경우를 ‘관례성(conventionality)’이라고 부르고 (3)의 경우를 ‘주관성(subjectivity)’이라고 부르는 반면 (1)에는 특별한 명칭을 붙이지 않는데, 발표자는 “실질성(substantivity)”과 구별되는 (1)을 “객관성”으로 부르려고 한다.(18-9쪽) 그래서 이러한 “객관성”에 따르면, 어떤 문장은 그 문장이 참이고 그 문장이 표현하는 명제가 세계의 구조에 의해서 (단순 자비기초 기술주의, 또는 이와 비슷한 이론이 함축하는 방식으로) 결정되었을 경우 객관적으로 참이게 되는데, 예컨대 “전자는 다른 전자를 밀어낸다”는 객관적으로 참이다. 왜냐하면 “전자”는 전자가 자연적 속성이기 때문에 전자를 의미하고, 실제로 전자는 다른 전자를 밀어냄으로써 이 문장이 참이 되기 때문이다. 하

2) 잘 알려져 있듯이 이러한 문제는 실재론자들이 선호하는 상식적인 진리관인 진리대응설에 대해 관념론자나 진리정합설 옹호자들이 제시하는 문제이기도 하다. 또 칸트의 ‘물 자체’도 인식과 존재 간의 이러한 간극(gap)에 주목하는 문제의식의 소산으로 볼 수 있다.

지만 여기서 과학 이론이 객관적으로 참이라는 것이 과학 이론이 순수하게 마음 독립적으로 참이라는 것을 의미할 수는 없는 것이 된다면서, ‘전자’의 의미 후보에 전자는 포함되지만 양성자는 포함되지 않는 것은 세계의 구조 때문, 즉 전자는 자연적 속성인데 양성자는 자연적 속성이 아니기 때문이 아니라 우리가 ‘전자’라는 표현을 사용하는 방식이 양성자를 의미 후보 군에서 배제시키기 때문이라고 한다. 따라서 양성자의 의미 후보 군으로부터의 배제는 마음 독립적인 또는 관례 독립적인 과정이 아닌 반면, ‘전자’가 그것의 의미후보군들 가운데서 전자를 의미하는 것은 전자가 자연적인 속성이기 때문인데, 여기서 어떤 것이 자연적인 속성인지 아닌지는 마음 독립적으로 결정된다고 말한다.(19쪽) 발표자는 이런 생각이 실재론이 갖는 “순수하게 마음 독립적”이어야 한다는 문제점을 피할 수 있다고 주장한다.

이런 식으로 발표자는 자연적 속성의 도입이 객관성이라는 개념을 명료화하는데 도움을 준다고 말한다.(20쪽) 하지만 자연적 속성을 도입함으로써 자연적 속성과 비자연적 속성이 구별됨을 인정하지만 그 구분의 구체적인 본성이 무엇인지는 우리의 맥락에서 중요한 것이 아니라고 한다.(16쪽) 즉 발표자가 사이더를 빌어 주장하는 “객관성”은 “전자는 다른 전자를 밀어낸다”, 혹은 “물은 산소와 수소의 화합물이다”가 객관적으로 참이라는 것을 주장할 수 있는 객관성이지, 물의 본성이 H₂O라는 물의 자연적 속성의 본성에 대해서는 우리가 어떤 결론을 가질 필요가 없다고 말한다.(19쪽) 그러면서 “현재의 맥락에서 우리가 원하는 것이 “초록은 자연적 속성이다”와 같은 것이 객관적으로 참이라는 것 이상은 아니기 때문에 자연적 속성의 본성에 대한 논란에 우리가 연루될 필요는 없다”고(20쪽) 말한다. 이런 생각에 대해 몇 가지 질문을 하겠다.

1. 사이더를 빌어서 옹호하는 발표자의 “객관성”은 자연적 속성의 도입, 그리고 그러한 도입을 통한 자연적 속성과 비자연적 속성의 구별에 바탕을 두고 있는 것이라고 할 수 있다. 그렇다면 발표자의 “객관성” 주장은 자연적 속성의 도입을 단서조건으로 성립하는 가언적 주장에 불과한 것 아닐까? 물론 발표자의 “객관성”은 “전자는 다른 전자를 밀어낸다”, 혹은 “물은 산소와 수소의 화합물이다”가 객관적으로 참이라는 것을 주장할 수 있는 객관성이기에 마음 독립적으로 결정되는 것이 아니더라도, 그러한 ‘객관성’이 성립하기 위해 자연적 속성의 도입과 비자연적 속성과의 구별을 그냥 인정하는 것을 넘어서 그 구별의 본성이 해명되어야 하는 것 아닐까? 그런데 자연적 속성의 도입과 비자연적 속성과의 구별은 마음에 독립적으로 결정되는 것 아닌가? 따라서 결국 발표자가 “연루될 필요는 없다”고 말한 자연적 속성의 본성에 관한 문제가 발표자의 “객관성”을 정당화할 수 있는 단서 조건이 되며, 그러한 단서 조건은 마음 독립적으로 정해지는 문제가 아닐까? 그렇다면 결국 실재론이 갖는 “순수하게 마음 독립적”인 존재자에 호소해야 한다는 일반적인 문제점을 피할 수 없이 직면해야 하는 것 아닌가?

2. 또한 발표자가 사이더의 입장을 통해 객관성을 확보할 수 있다고 보는 “전자는 다른 전자를 밀어낸다”, 혹은 “물은 산소와 수소의 화합물이다”의 객관성의 성격도 따져봐야 한다. 아마도 이 부분은 “단순 자비기초 기술주의”의 두 번째 요소인 “사용에 대한 자비”에 의해 보장되는 듯하다. 예컨대 우리가 ‘전자’라는 표현을 사용하는 방식에 관한 ‘관례성’이 그것의 객관성의 근거가 되는 것 같다. 하지만 이것은 굳이 ‘객관성’과 별로 어울리지 않아 보이는 ‘관례성’을 통해 객관성을 옹호하려는 이상한 모양으로 비친다. 이렇게까지 해서라도 ‘객관성’을 옹호할 필요가 있는 것인가? 물론 조금 전에 봤듯이 발표자나 사이더는 ‘자연적 속성’의 도입과 관례성을 결합하여 ‘객관성’을 확보하는 것이라고 할 수도 있다. 이에 대한 바로 앞 문단의 비판에 더해서, 굳이 ‘객관성’의 토대의 일부로 ‘관례성’을 포함해서까지 ‘객관성’ 개념을 고수하려는 이유는 무엇일까? ‘객관성’이 너무나 당연한 가치이기에 그것에 대한 문제 제기나 더 이상의 성찰은 필요없는 것인가? 아니면 혹시 단순히 전자나 물 등 사물(things)에 대해서만 실재론을 옹호할 뿐, 사실 내지 사건에 대해서는 실재론을 강하게 옹호하지 않는다는 주장을 하는 것인가?

3. 자연 속성의 존재를 당연시 할 뿐 그 본성이나 구체적인 사례, 또 그것이 어떻게 정해지는가 하는 인식론의 문제에 관심두지 않는 것은 어쩌면 자연 속성에 관한 탐구는 철학이 아닌 자연과학의 과업으로 미루는 것 아닌가? 만약 그렇다면... 이러한 생각은 어쩌면 정직하고 일리 있는 생각일 수 있다. 실제로 암스트롱을 비롯한 실재론자들도 이에 동의한다. 하지만 이런 생각은 콰인의 자연주의에서도 공유하는 생각인데, 다만 콰인은 이런 생각을 실재론이 아닌 실용주의적 사고로 뒷받침할 뿐이다. 그런데 1-2번에서 봤듯이 발표자나 사이더의 실재론이나 객관성에 대한 입장에 모종의 석연치 않음이 있다면, 실제로 자연적 속성에 대한 실재론과 객관성은 구호에 불과할 뿐 과연 콰인과 의미있는 차이를 보이는 것인지 모르겠다. 즉 과연 “콰인적인 방법론을 통해서 콰인이 정당화하려고 하지는 않은 그림”(25쪽)을 제시하는 데에 성공하고 있는지 잘 모르겠다.

4. (그리고 1, 3번과 관련해서 한 가지 질문을 덧붙이자.) 자연적 속성은 실재론에 따르면 마음 독립적으로 정해진다고 하지만, 속성이든 다른 종류의 존재자이든 이론에 의존적으로 (즉 이론 내재적으로, 그래서 전체론적으로) 정해진다고 보는 것이 오히려 현실적인 것 아닐까?

(이하의 5-7번 질문은 발표문의 범위를 넘어서는 것이지만, 이 발표가 분과 학회에서의 발표가 아닌 ‘객관성’이라는 대주제 하에서 이루어지는 한국철학회의 발표라는 점을 염두에 두고, 관련되는 큰 문제에 대한 발표자의 생각이나 함축도 듣고 싶다는 뜻에서 청하고자 한다.)

5. 이러한 생각들이 ‘자연적 속성’에서 비롯하는 것이니, 이에 대해서도 질문하겠다. 아마도 자연적 속성의 가장 유력한 후보는 미시물리 속성이 될 것이다. 그렇다면 그러한 입장에서 심리 속성, 사회 속

성, 그리고 심지어는 흔히 함께 자연과학으로 분류하는 생물학 속성 등 거시 속성의 위상은 무엇인가? 아마도 루이스를 따라서 사이더도, 그리고 발표자도 자연 속성의 정도를 인정하고 있고, 사이더의 경우에는 자연 속성과 함께 근본성(fundamentality)을 함께 제시하는 것에서 짐작컨대, 어쩌면 이러한 거시 속성 계층들 중 적어도 일부는 자연적 속성에 포함시킬 수도 있을 것이다. 하지만 그렇다고 해도 그것은 분명히 미시 속성에 의해(in virtue of) 성립하거나 근거지어 질(grounded in) 것이다. 그렇다면 이러한 거시 속성 계층들은 모두 부수현상(epiphenomena)이거나 환원되어야 할 것들에 불과한가? 그리고 이것들을 다루는 학문들도 모두 미시 물리학으로 환원되어야 함을 함축하는 것은 아닌가?

6. (3번에서 자연적 속성에 관한 논의는 자연과학에 넘기는 것이 아닌가 하는 질문을 했는데, 그럼에도 불구하고) 현대 물리학의 양자 역학은 실재론을 재고하는 흐름에 모종의(결정적인지는 더 따져봐야겠지만) 역할을 하고 있다고 논의된다. 예컨대 잘은 모르겠지만 벨 부등식과 이것을 실험한 아스페의 실험은 관측가능한 물리량의 ‘실재성’에 대한 기존 관념을 재고하고 새로운 해석을 요구함으로써 현대 과학사의 중요한 전환점이 되는 것으로 알고 있다. 그래서 이것은 “신은 주사위를 던지지 않는다”는 아인슈타인의 실재론적 생각과 맥을 같이 하는 것으로 보이는 보姆(Bohm)의 ‘숨은 변수 이론(Hidden variable theory)’이 양자 역학과 양립할 수 없음을 보여주었다고 평가받기도 한다. 이러한 과학계의 논의는 실재론 형이상학에 어떤 영향을 주는 것은 아닌가?

7. (앞의 1-2번 지적이 옳다면) ‘객관성’을 옹호하기 위해 세련된 실재론을 제시하다 보니 어쩌면 ‘객관성’에 대해 전통적으로 가지고 있던 직관과는 상이한 ‘객관성’이 될 수도 있다. (물론 의심과 성찰을 통한 반성과 개선은 필요하더라도...) 그런데 ‘객관성’이 꼭 고수해야 할 절대적 가치인가? 철학사적으로 보면 ‘객관성’은 ‘주관성’과 함께 데카르트식 생각의 역사적 산물로 볼 수도 있다. 지식의 토대에 대한 데카르트의 극단적인 탐구 결과로 나온 순수 의식과 그것에 기인한 심물 2원론이 서로 독립적이고 자족적, 폐쇄적인 (그래서 ‘순수한’) 심물 실체를 상정한 데에서 영향을 받아 서양 근대 이후 주-객 2분법이라는 생각의 틀이 팽배하게 된 것이라고 볼 수도 있다.³⁾ 앞에서 본 ‘마음 독립적’이라는 문제가 객관성이나 실재론에 연루되는 것도 데카르트의 ‘실체’에서 유래한 순수 주관과 순수 객관(주관 외부의 독립적인)에서 기인한 것인데, 이러한 2분법적 생각 때문에 ‘객관성’을 반성하거나 재고하면 주관적이거나 상대적인 것에 빠질 수밖에 없다는 생각이 일종의 트라우마가 되고 있는 건 아닌가 하는 의심도 든다. 발표문 전반부에서 비판된 굿맨이나 험펠 등의 언어분석의 시도들도 어떤 시각에서 보면 경험에 대한 집착과 그에 따른 형이상학에 대한 과도한 걱정에서 비롯한 것이라고 볼 수 있다. 발표자는 이에 대해 딜레마를 겪는 오이디푸스로 비유하지만, 마찬가지로 객관성과 실재론 형이상학에 늘 달라붙을 수밖에

3) 주관-객관에 대한 데카르트의 영향에 대해서는 졸고(2009), 『현상과 실재: 심신 문제에 대한 반성』(『철학과 현상학 연구』 42집 (2009. 가을), 한국현상학회) 참조.

에 없는 ‘주관/마음 독립’의 문제를 의식하는 형이상학자, 실재론자에 관해서도 유사한 비유를 되돌려줄 수 있는 것은 아닐까? 과학 이론까지도 언어적 존재임을 인정한다면(19쪽), 또 다른 의미의 ‘언어적 전환(linguistic turn)’도 생각할 수 있지 않을까? 예컨대 ‘언어적으로 전환된 형이상학’이랄까...? 아니면 발표자께서 이미 그 길로 들어서서 ‘외도’하고 계신 건데, 내가 미처 못 알아 본 걸까?

기하학과 관념론*

김 준 걸 (경상대학교)

1	Introduction
2	Space: The Metaphysical Exposition
3	Space: The Transcendental Exposition
4	The Transcendental Ideality of Space
5	The Empirical Reality of Space
6	Conclusion

1 Introduction

Looking out the window of my office, I see the Administration Building alongside another university building. So I see them as standing in a spatial relation, namely the *being-alongside* relation. What is the nature of this relation that I see as holding between the two buildings? Or to put it differently, what is the nature of the space in which I see the relation as obtaining? Let us call the space in which I see the two buildings as standing alongside each other *empirical space* (as distinct from *visual* or *phenomenal* space to be introduced shortly). What is the nature of empirical space?

An obvious, empiricist answer would be that empirical space is part of our subjective experience in the same way that ordinary things such as the university buildings are part of our subjective experience. Just as the buildings themselves are ‘out there’, external to me, and become part of my subjective experience when I see them, so space itself, or at least spatial relations themselves, are out there, external to me, and become

* 본 논문은 2006년 *Kant-Studien*에 발표된 “Concepts and Intuitions in Kant’s Philosophy of Geometry”의 후속 논문으로서의 성격을 띠고 있습니다. 그 논문을 먼저 읽는 것은 본 논문의 이해에 큰 도움을 줄 것입니다.

part of my subjective experience when I open my eyes. (The qualification ‘or at least’ has been added to accommodate the fact that the so-called *relationists*, as opposed to *substantialists*, deny that space is an entity in itself over and above the spatial order of objects, that is, the totality of spatial relations holding among them.) On the empiricist view, empirical space is nothing other than the experiential effect produced by sensation of space out there.

The problem with this view is its apparent inability to explain how certain geometrical facts seem to hold with apodictic certainty for objects in empirical space. Suppose a utility pole, A , is connected in empirical space by a wire, l_1 , to another utility pole, B , in such a way that l_1 becomes straight. Can the same point of A , or a , be connected in empirical space by another wire, l_2 , to the same point of B , or b , in such a way that l_2 also becomes straight and, together with l_1 , encloses a space? The answer, it would seem, must be ‘no’. To enclose a space, l_1 and l_2 must diverge from each other at point a ; if they diverge at some other point, c , then at least one of l_1 and l_2 must change direction at c and hence can no longer be straight. Yet, to enclose a space, l_1 and l_2 must meet at point b ; if they come to meet at some other point, d , then l_1 or l_2 (or both) must change direction at d and so cannot be straight. Now, in empirical space, two straight wires diverging from each other at some point cannot come to meet at another point unless one of them changes direction and so fails to be straight. Therefore, we can conclude with apodictic certainty that in empirical space, no two straight wires connecting the same points of two utilities poles can enclose a space. However, if empirical space is a mere effect produced in our mind by sensation of space external to us, then whether any two straight wires enclose a space should be an empirical matter, and so the conclusion could not be established with apodictic certainty. Hence, empirical space cannot be something empirical in origin. Rather, it is an a priori form that lies ready in our mind to be imposed upon a formless manifold of sensory experience of the world external to us. If, as I did in my paper on Kant's philosophy of geometry (Kim 2006), we call that a priori form *pure space*, then the gist of the argument from geometry is that empirical space is really none other than pure space with empirical objects in it.

An important part of the reason why the argument from geometry has not been appreciated—or, indeed, has been depreciated—is that Kant's view of geometry, or more specifically, his belief that there are a priori

truths about space such as that there is only one straight line between any two points, seemed to have been soundly refuted by the modern distinction between, on the one hand, pure, mathematical geometry which is a priori but does not refer to space and, on the other hand, applied, physical geometry which refers to space but is not a priori.

A notable exception to this general attitude towards Kant's view of geometry is P. F. Strawson (1966, Part V). He rejected the modern dichotomy as invalid, and presented an interpretation of Euclidean geometry as a geometry of *phenomenal space*, “a body of unfalsifiable propositions about phenomenal straight lines, triangles, circles, etc.” (ibid., p. 286). On this phenomenal interpretation, Euclidean objects “are not physical objects, or physical edges” but “rather just the looks themselves which physical things have” (ibid., p. 282). However, Strawson's interpretation is unconvincing. For it would seem—in fact, many people before and after Strawson actually held—that the question of whether the geometry of the *looks* of physical objects is Euclidean or not is a matter of human vision and so should be decided by scientific tests.¹⁾ And even if the looks of physical objects should turn out to be Euclidean, the facts about these looks could hardly serve to ground the apodictic certainty and universal validity of geometrical truths.

In this background I (Kim 2006) proposed a new interpretation of Kant's view of geometry on which Euclidean geometry is the science of *pure space*. Pure space is the space we can determine in accordance with a priori geometrical concepts; that is, it is where we can produce certain a priori objects corresponding to geometrical concepts. While the looks or appearances of things we find in phenomenal space must be due to our visual apparatus and thus subject to empirical, physiological facts, Euclidean objects we construct in pure space conform to the a priori rules of construction captured in Euclidean geometry. Thus, there is indeed room for thinking that Euclidean geometry refers to (some kind of) space and yet is a priori true, and hence that Kant's view of geometry was correct after all.²⁾

Now, given this possibility that Kant may have been right about geometry, the possibility also arises that his argument from geometry for the ideality of space may deserve a reappraisal. The main purpose of this paper is to provide such a reappraisal, countering the prevailing view that it “has no force to establish the

¹⁾ Patrick Suppes (1977) provides a useful survey of the scientific literature on the question, and complains of Strawson's view that “The absence of any attempt to deal in any fashion whatsoever with the large theoretical and experimental literature on the nature of visual space is hard to understand” (ibid., p. 415).

²⁾ For details of the synthetic and a priori character of Euclidean geometry, see (Kim 2006, Sects. 1 and 2), respectively. We will return later to the issue of whether Kant's view of Euclidean geometry is compatible with the possibility that the geometry of the looks of physical objects may not be Euclidean.

thesis of transcendental idealism as regards space” (Strawson 1966, p. 58). Presented in a step-by-step manner, the argument from geometry proceeds as follows:

P1 (Euclidean) geometry is a body of synthetic a priori truths.

P2 Geometry can be synthetic a priori only if its subject matter is a pure intuition. Therefore,

C1 the subject matter of geometry, space, is a pure intuition. Call it *pure space*.

P3 The space in which empirical objects appear to us—call it *empirical space*—is subject to the laws of geometry. Hence,

C2 empirical space is none other than pure space, and so is not a real feature of objects as they are in themselves.

To evaluate this argument, we need to look at whether P2 and P3 are true and whether C2 follows from C1 and P3, assuming that P1 may be true, as suggested above and argued in detail in (Kim 2006). Those issues will be dealt with in sections 3 and 4, respectively. But before doing that, in section 2 we will first examine Kant's preliminary reasons given in the section “Metaphysical Exposition of [the Concept of Space]” for regarding space as a pure, a priori intuition.

2 Space: The Metaphysical Exposition

At the beginning of the “Metaphysical Exposition”, Kant asks whether space and time are external entities or “such that they belong only to the form of intuition, and therefore to the subjective constitution of our mind, apart from which they could not be ascribed to anything whatsoever” (A 24/B 37-38).³⁾ Then he provides four points to support the view of space as a pure, a priori intuition, the first two devoted to its apriority, and the latter two to its intuitiveness. In this section we will direct our attention to the former on behalf of the apriority thesis of space. Although they have been an object of endless commentary, and in my opinion, are ultimately unsuccessful, much remains to learn from them about what kind of thing Kant thought space must be.

³⁾ All references to Kant's *Critique of Pure Reason* follow the standard A/B pagination, and are to the Kemp Smith translation with occasional changes indicated in the square brackets.

Kant's first point for the non-empirical or a priori nature of space is that “in order that certain sensations be referred to something outside me (that is, to something in another region of space from that in which I find myself), and similarly in order that I may be able to represent them as outside and alongside one another, and accordingly as not only different but as in different places, the representation of space must be presupposed” (A 23/B 38). This point is weak. I can recognize a sound item to have a higher pitch than another, and surely this ability requires a sensory apparatus to detect the difference in sound pitch. But it does not require there to be an ‘a priori sound field’ imposed upon the sensory inputs. In fact, considering the fact that some musically gifted persons are sensitive to minute differences in sound pitch that normal persons cannot detect, it would be reasonable to think that sound pitches are part of the content of sensation for which the individual's own more or less refined auditory organ is responsible. That is, in Kant's terminology, sound pitches seem to be part of the *matter*, not *form*, of an auditory appearance⁴), and to be given to us a posteriori instead of lying “ready for the sensations *a priori* in the mind” (A 20/B 34), as the form of appearance must. And if the ability to recognize sound pitches does not presuppose any a priori form of sound, then it would seem that the ability to recognize differences in spatial location does not presuppose any a priori form of space, either.

However, more important for our purposes is what Kant's first point teaches us about his view of space. As in the previous section, let us call *empirical space* the space I immediately see upon opening my eyes. Empirical space is the space in which I find ordinary objects, including my own body, standing apart from one another and occupying different regions. To avoid misunderstanding, note that empirical space is so called merely to suggest that it is the space in which I find ordinary empirical objects, not that it is of empirical nature in origin. Kant's claim here is that empirical space must be something a priori in origin.

That Kant's apriority thesis of space concerns empirical space can be better seen from his second point for the thesis. It claims that (a) “We can never represent to ourselves [or, better, imagine] the absence of space” (b) “though we can quite well think [or, rather, imagine] it as empty of objects” (A 24/B 38-39).⁵) This claim has puzzled many commentators. A typical response to it goes as follows:

This suggests a kind of thought-experiment which we are invited to undertake. But in spite of

⁴) “That in the appearance which corresponds to sensation I term its *matter*; but that which so determines the manifold of appearance that it allows of being ordered in certain relations, I term the *form* of appearance.” (A 20/B 34)

⁵) For Kant's use of the German expressions ‘*sich vorstellen*’ and ‘*sich denken*’ in the sense of ‘imagine’, see (Kim 2006, pp. 157-59, esp. n. 42).

Kant's confident announcement of the results, it is far from clear what the experiment is or what its results imply. We can, say, close our eyes and imagine a featureless blackness; or say to ourselves the words "limitless empty space" and seem to be meaning something. Does this verify (b)? What about (a)? Perhaps it means that we cannot really make intelligible to ourselves the conception of a wholly non-spatial experience. (Strawson 1966, pp. 58-59)

Strawson is guessing here that Kant's claim that we can imagine space as empty of objects means something along the lines of 'we can close our eyes and imagine a featureless blackness'. But Kant's apriority thesis of space is that empirical space, the space we see when we open our eyes, is a priori. And one cannot establish the imaginability of empirical space empty of objects by closing our eyes and imagining a blank blackness. Even worse is Strawson's another guess—encouraged by Kemp Smith's mistranslation of Kant's expression '*sich denken*' as 'think'—that Kant's point may be that we can make sense of the expression 'limitless empty space'. For Kant, imaginability does not mean the conceivability or conceptual possibility of a proposition or a state of affairs. Rather, "*Imagination* is the faculty of representing in intuition an object that is *not itself present*" (B151). The case of imagining space as empty of objects is indeed an instance of representing in intuition something that is not present. When I look out the window, I see some things such as the Administration Building. But I can imagine the same landscape in which the building is missing in its place. That landscape is something that is not itself present—what is present is the landscape in which the building is standing in its place—and I can imagine it by making the building disappear in imagination while leaving everything else intact. I can keep doing this until there is no object left in empirical space. Yet, although I can thus imagine space as empty of objects, it would seem that I cannot make empirical space itself disappear in imagination. It is just there as some kind of background or condition that enables me to see outer objects, and so unless I shut my eyes and close out all outer sensations, I cannot seem to make that background itself go away. So, in (a), Kant is not taking about the *intelligibility* of a non-spatial experience, as Strawson guesses, but the imaginability of the absence of space while having our eyes open.

In fact, Kant's point can be extended to non-visual, esp. tactile experiences. Even the blind have outer experiences using tactile senses, and in so doing, they feel space, namely the same empirical space that we see when opening our eyes. Now, they can certainly imagine space as empty of objects by making the things

they touch disappear in imagination, but it would seem that they cannot imagine away the space they feel around themselves. It is *that* space, not the space one can visualize in one's mind while closing off outer sensations, that Kant thinks must be a priori in origin.

Kant's second point for the apriority thesis of space is not strong, either. I cannot imagine the absence of color on the surface of the keyboard I am typing on, though I can quite well imagine it as lacking the particular gray color it has. And the same observation can be made of any object whatever. Yet, it would not follow from this observation that color is an a priori condition or form imposed on outer appearances. Again, as in the case of sound pitch, it would be helpful to consider the fact that different individuals have more or less well-functioning sensory apparatus processing color information coming in from outside. This indicates that color is an effect of sensation and thus part of the a posteriori *matter* of outer appearances.

The question is: how is space any different from sound pitch and color? What reason is there to think that space is so unique that it is an a priori *form* of appearance?

3 Space: The Transcendental Exposition

As noted in the Introduction section, Kant's argument from geometry is based on three premises—(P1) that (Euclidean) geometry is synthetic a priori, (P2) that this can be so only if its subject matter is a pure intuition, and (P3) that empirical space is subject to the laws of geometry. Assuming P1, Kant defends P2 and P3 in the section entitled the “Transcendental Exposition of the Concept of Space”.

Given the assumption that there are synthetic a priori truths of (some kind of) space, it is easy to show that space must be a pure intuition. First, the synthetic nature of geometrical truths means that they cannot be discovered by appeal to concepts alone but must refer to objects or ‘intuitions’.⁶⁾ Secondly, the a priori certainty of geometrical truths means that those objects must be a priori, for no truths about objects given through sensation can be apodictically certain⁷⁾; and if geometrical objects are a priori, then the space in which they appear must itself be a priori in origin. Hence, the space Euclidean geometry has as its subject matter must be a pure intuition. As in the first section, we may call it *pure space*.

⁶⁾ A detailed account of how the synthetic nature of geometrical truths gives rise to the need for geometrical objects is given in (Kim 2006, Sect. 1).

⁷⁾ For details of the a priori character of geometrical objects, see (Kim 2006, Sect. 2).

The more important part of the “Transcendental Exposition” is where Kant argues for P3, namely that empirical space is subject to the same laws as pure space:

How, then, can there exist in the mind an outer intuition which precedes the objects themselves, and in which the concept of these objects can be determined *a priori*? Manifestly, not otherwise than in so far as the intuition has its seat in the subject only, as the formal character of the subject, in virtue of which, in being affected by objects, it obtains *immediate representation*, that is, *intuition*, of them; and only in so far, therefore, as it is merely the form of outer *sense* in general. (B 41)

To gain an understanding of the dense question Kant is raising at the beginning, recall that he has just shown the existence of pure space, which, as a space, is “an outer intuition”, and yet, as given a priori, “precedes the objects themselves”, namely the outer objects given to us through sensation. Now, Kant claims that this pure space is where “the concept of these objects can be determined *a priori*”. I take it that in this context, to say that the concept of an object can be determined a priori is to say that the properties of objects of a particular sort can be established a priori. For instance, we may say that the concept of a triangle can be determined a priori in that the characteristic properties of triangles can be established a priori. But considering that by ‘these objects’ is meant the outer objects given to us by sensation, Kant’s claim is that certain properties of empirical objects can be established a priori in pure space. What properties, if any, can be established of an object a priori in pure space? Its spatial, or geometrical, properties, of course. Thus, the claim is that the geometrical properties of an empirical object, say an empirical triangle, can be established a priori in pure space. Since empirical space is where empirical objects appear, this claim is equivalent to P3—that empirical space is subject to the laws of pure space, namely the principles of Euclidean geometry.

Is P3 true? The idea that the objects we see in empirical space conform to the laws of Euclidean geometry may seem unconvincing. Unlike the a priori objects we ourselves produce in pure space by applying a priori concepts, the empirical objects, as given to us through sensation, are influenced by the peculiarities of our sensory apparatus through which we are affected by the external world. For instance, the color of an object looks to us the way it does in part because of the peculiar way in which wavelengths of light are absorbed and processed by our visual organs including the cones and rods of the retina. Thus,

color, as noted in the preceding section, must be part of the content of sensation, and as such, fall on the side of the *matter*—as opposed to *form*—of appearance (A 20/B 34). Why should we think otherwise in the case of the geometrical properties of empirical objects?

Indeed, it is plausible that (at least) the surface two-dimensional look of an object, including its shape and size, depends in part on our visual organs. When we perceive an object by sight, a two-dimensional image of it is impressed on the retina—a thin, multilayered tissue of light-sensitive cells covering the inside back wall of the eyeball. This two-dimensional retinal image contains information on the shape and size of the object, if in an upside down form. And since anything on the retinal image is to be recognized as part of visual *sensation*, it would seem that the shape and size of an object are also part of the matter, not form, of appearance. Note that this is not to suggest that the retina is a purely receptive organ. Actually, it is an active organ that analyzes and encodes various types of visual information and sends them along to the cerebral cortex for further processing.⁸⁾ Nor is it to suggest that the shape and size of an object as impressed on the retina are immune from any further processing and thus from any change or distortion. That they are not is shown by the well-documented phenomena of shape illusions (such as the café wall illusion and the Fraser spiral illusion) and size illusions (such as the Müller-Lyer illusion and the vertical-horizontal illusion). The point is rather that insofar as the original retinal image provides visual data to be analyzed and processed as early as at the retina, the data themselves should belong to the matter, not form, of appearance. Since the shape and size of an object are captured in the retinal image, it would be wrong to regard them as imposed by our mind on the shapeless or size-less manifold of intuition, that is, as constituting the condition or form of appearance.

So then, what geometrical properties of objects could possibly be established a priori in pure space? To answer this question, it will be helpful to ask what geometrical properties of an object are entirely absent in the retinal image and only later emerge as it gets analyzed and processed along the pathway to the visual centers of the cerebral cortex. An obvious answer to this question is ‘depth’, namely the dimension which renders the two-dimensional retinal image three-dimensional.⁹⁾ This does not mean, of course, that in some part of our brain, an actual, three-dimensional image appears (so that it may be seen by the Cartesian “ghost in the machine”), just as an actual, two-dimensional image is impressed on the retina. What is being claimed is merely that somewhere along the pathway to the higher visual centers of our brain, the two-dimensional

⁸⁾ A helpful survey of the physiology and functions of the retina can be found in Schwartz 2010, Ch. 12.

⁹⁾ An account of how depth emerges from the flat retinal image is given in Schwartz 2010, Ch. 10.

retinal image is transformed into some form of physical information whose representational content involves a three-dimensional image.

The three-dimensional space that emerges as a result of brain processing of the retinal image is the space that contains all the empirical objects we see when we open our eyes. That is, it is what we called, for the lack of a better name, *empirical space*. Recall, again, that this name was meant to indicate that empirical space is that in which we find empirical objects, not that it is something empirical in origin. Empirical space, as newly emerging during visual processing of the retinal image, must be a priori in origin.

But given that empirical space is a priori in origin, if not in terms of what we find in it, we should be able to discover the laws that govern it by a priori reflection alone, or more specifically, whether they are Euclidean or non-Euclidean. Since empirical space is what contains empirical objects we see when we open our eyes, we need only reflect on whether the laws of Euclidean geometry such as the parallel postulate apply to the empirical objects in it. And the answer to this question is ‘yes’. As illustrated in the Introduction section, it is impossible to arrange two wires in empirical space in such a way that each of them is extended in a uniform direction and yet together they enclose a space.

It is important to keep in mind that empirical space is the space of empirical objects, that is, objects as they appear to us in our subjective experience, not as they are in themselves. In a geometrical-optical illusion known as the *Hering illusion*, two straight, vertically parallel lines are placed crosswise to two equally sized, radial sectors of a circle, making them appear as if they were bent outwards. This is not a case of two straight lines in empirical space such that they could enclose a space if sufficiently extended. For, although the lines may be straight on the retinal image, we do not experience them as straight, that is, they are not straight in empirical space. Insofar as what we experience as two straight and parallel lines are concerned, we cannot experience them as enclosing a space.

So it would seem that Kant was right in describing pure space as “an outer intuition which precedes the objects themselves, and in which the concept of these objects can be determined *a priori*” (B 41), or put differently, in regarding empirical space as subject to the same laws of geometry as pure space, that is, to Euclidean geometry.

4 The Transcendental Ideality of Space

Now that we have gathered support for the crucial premises of Kant's argument from geometry, it remains to be seen whether it really follows from them that empirical space is none other than pure space, and so cannot be a real feature of objects as they are in themselves.

The answer seems to be 'yes'. If objects in empirical space are subject to the a priori laws of pure space, then empirical space must be pure a priori space, for otherwise no geometrical properties of objects in pure space could be determined a priori. But how is it possible that it is a priori in origin and yet empirical objects appear in it? It can be so only if it "has its seat in the subject only, as the formal character of the subject, in virtue of which, in being affected by objects, it obtains *immediate representation*, that is, *intuition*, of them; and only in so far, therefore, as it is merely the form of outer *sense* in general" (B 41), that is, as it is really a certain form taken on by the outer objects given to us through the senses. And if it "has its seat in the subject only", then it could not be a real property of things external to us.

Thus, in the "Conclusions" section on the concept of space, Kant summarizes the upshot of his argument from geometry as follows:

- (a) Space does not represent any determination that attaches to the objects themselves, and which remains even when abstraction has been made of all the subjective conditions of intuition. For no determinations can be intuited prior to the existence of the things to which they belong, and none, therefore, can be intuited *a priori*.
- (b) Space is the subjective condition of sensibility, under which alone outer intuition is possible for us. Since, then, the receptivity of the subject, its capacity to be affected by objects, must necessarily precede all intuitions of these objects, it can readily be understood how the form of all appearances can be given prior to all actual perceptions, and so exist in the mind *a priori*.

The first thesis might be called the *Transcendental Ideality of Space*, or TIS for short, and the second the *Empirical Reality of Space*, or ERS for short. To put it briefly, TIS says that space is ideal with respect to things in themselves, and ERS says that space is real with respect to appearances:

Our exposition therefore establishes the *reality*, that is, the objective validity, of space in respect of whatever can be presented to us outwardly as object, but also at the same time the *ideality* of space in respect of things when they are considered in themselves through reason, that is, without regard to the constitution of our sensibility. We assert, then, the *empirical reality* of space, as regards all possible outer experience; and yet at the same time we assert its *transcendental ideality*.
(A 28/B 44)

For Kant, TIS and ERS are the flip sides of the same coin, namely the fact that certain spatial properties of outer intuitions can be determined a priori. For, on the one hand, no spatial properties of outer intuitions could be determined *a priori* if TIS were false and space were a real property of things in themselves, and on the other hand, no spatial properties of *outer* intuitions could be determined a priori if ERS were false and space were not an a priori form of outer intuition.

However, since the great debate between Adolf Trendelenburg and Kuno Fischer during the 1860's¹⁰), many commentators have argued that ERS is compatible with the negation of TIS, that is, space can be *both* an a priori form of outer intuition *and* a real property of things in themselves. This is what is known in the literature as the “Neglected Alternative”. Kemp Smith, a typical advocate of the Neglected Alternative, elaborates as follows:

Kant recognises only two alternatives, either space as objective is known *a posteriori*, or being an *a priori* representation it is subjective in origin. There exists a third alternative, namely, that though our intuition of space is subjective in origin, space is itself an inherent property of things in themselves. The central thesis of the rationalist philosophy of the Enlightenment was, indeed, that the independently real can be known by *a priori* thinking. Even granting the validity of Kant's later conclusion that space is the subjective form of all external intuition, that would only prove that it does not belong to *appearances*, prior to our apprehension of them; nothing is thereby proved in regard to the character of things in themselves. We anticipate by *a priori* reasoning only the nature of appearances, never the constitution of things in themselves. Therefore space, even though *a priori*, may belong to the independently real. (Kemp Smith 1923, p. 113)

¹⁰) For an introduction and further references on the debate, see Bird 2006.

The objection is that what is a priori in origin need not be merely subjective, that is, ideal with respect to things in themselves. Indeed, as remarked in the above quote, rationalism is, in its essence, the belief that a priori knowledge of things in themselves is possible. So how could Kant have dogmatically rejected the possibility that our a priori knowledge of geometry might be applicable to things in themselves? Moreover, given Kant's fundamental thesis that "What objects may be in themselves, and apart from all this receptivity of our sensibility, remains completely unknown to us" (A 42/B 59), is he not contradicting himself by insisting that space cannot be a real property of things in themselves?

However, all this seems to be due to a misunderstanding of the purposes of the argument from geometry. TIS, namely that space is ideal with respect to things in themselves, is not to be understood as denying things in themselves any form of spatiality whatsoever. What it denies is that space as we know it, that is, the space in which we find familiar objects around us, is a real property of things in themselves. Only that space, that is, only what we called *empirical space*, is being denied reality with respect to things in themselves. And given what empirical space has turned out to be—a pure intuition serving as the a priori form of all outer intuitions—the reality of empirical space with respect to things in themselves would be unthinkable. To think otherwise is in effect to identify things in themselves with appearances, for empirical space is where we find objects as they appear to us, not as they are in themselves.

Since TIS merely says that things in themselves are not in space as we know it, and since "there is no proper knowledge if I thus merely indicate what the intuition of an object is *not*, without being able to say what it is that is contained in the intuition" (B 149), it does not contradict the unknowability thesis on things in themselves. For all it says, there may—or may not—be a space that is a real property of things in themselves. (One might be puzzled by the qualification 'or may not' here. Do we not already know from our best physical theories that space exists and is part of the universe? No—at least not if the following famous words of Hermann Minkowski, the inventor of the revolutionary idea of spacetime, are to be taken at face value: "Henceforth space by itself, and time by itself, are doomed to fade away into mere shadows, and only a kind of union of the two will preserve an independent reality" (Minkowski 1908, p. 75). On the Minkowskian conception of spacetime, space is not a part that, together with time, constitutes a whole, namely spacetime. Of course, one can talk of an infinite number of slices of spacetime and, to that extent, of an infinite number of 3-spaces, as we can analogously say that "there are in three-dimensional space an infinite number of planes" (ibid., p. 80). But that just means that "We should then have in the world no

longer *space*” (ibid., p. 79), namely what encompasses all that exists.)

One might object that Kant seems to deny any form of spatiality whatever to things in themselves in the following passage:

It is only if we ascribe *objective reality* to these forms of representation, that it becomes impossible for us to prevent everything being thereby transformed into mere *illusion*. For if we regard space and time as properties which, if they are to be possible at all, must be found in things in themselves, and if we reflect on the absurdities in which we are then involved, in that two infinite things, which are not substances, nor anything actually inhering in substances, must yet have existence, nay, must be the necessary condition of the existence of all things, and moreover must continue to exist, even although all existing things be removed, we cannot blame the good Berkeley for degrading bodies to mere illusion.

According to the objection, it is really the antinomies of the objective reality of space and time that forced Kant to embrace the Transcendental Ideality of Space. However, notice that the absurdity-producing features Kant ascribes to space, such as that it would have to continue to exist even if all things were removed, are features of empirical space, not necessarily of every possible space.

Moreover, there is further textual evidence that TIS denies that the space we are intimately familiar with is a property of things in themselves:

if the object (the triangle) were something in itself, apart from any relation to you, the subject, how could you say that what necessarily exist in you as subjective conditions for the construction of a triangle, must of necessity belong to the triangle itself? If, therefore, space (and the same is true of time) were not merely a form of your intuition, containing conditions *a priori*, under which alone things can be outer objects to you, and without which subjective conditions outer objects are in themselves nothing, you could not in regard to outer objects determine anything whatsoever in an *a priori* and synthetic manner. (A 48/B 65-66)

If space were a property of things in themselves, and so an object were a triangle in itself, then we could

not determine its geometrical properties a priori. But since the properties of a pure, geometrical triangle *can* be applied to it, it follows that space is not a property of things in themselves. So what is here being denied is the possibility that what appears in empirical space as a triangle might be a triangle in itself, or in other words, empirical space might be a property of things in themselves. How things are in themselves independently of any subjective conditions of possible experience is not a concern for Kant, and is indeed considered unknowable.

5 The Empirical Reality of Space

Given the fact that Euclidean geometry has pure space as its own peculiar subject matter, and the fact that empirical space—the space with which we are intimately familiar and in which we find familiar objects around us—is subject to the laws of Euclidean geometry, we can conclude, with Kant, that empirical space is itself none other than pure space that contains objects given to us through the senses, and so is not a real feature of things in themselves. And the fact that empirical space, which in reality is a pure intuition, can contain in it the objects given through the senses, that is, *appearances*, can be explained by the fact that it “has its seat in the subject only, as merely the form of outer *sense* in general” (B 41). Hence the thesis of the Empirical Reality of Space, namely that space is a real property of objects as they appear to us, if not as they are in themselves.

To hold ERS is not to say that space is merely the *form* of outer sense in general. It is a mistake to think that space, as merely the *form* of outer sense, is not an object in itself, and objects proper, namely those which are given to us through the senses, can only appear in it. Geometrical figures we construct a priori in space are parts of space, and as such, are spaces themselves; still, they are objects in their own right.¹¹⁾ However, these geometrical objects we exhibit a priori in space are not what we create *ex nihilo* by mere imagination. On the contrary, they are all already there in space, though in an indeterminate or implicit way. Space has in it every single possible figure implicitly, and when we construct a figure a priori in space, we are merely making it explicit by combining the indeterminate manifold of space into a determinate form. This point was essentially captured in the following words of Newton:

¹¹⁾ For a detailed discussion of the status of a priori geometrical constructions in pure space as genuine objects, see Kim 2006, 144-48.

And hence there are everywhere all kinds of figures, everywhere spheres, cubes, triangles, straight lines, everywhere circular, elliptical, parabolical, and all other kinds of figures, and those of all shapes and sizes, even though they are not disclosed to sight. For the delineation of any material figure is not a new production of that figure with respect to space, but only a corporeal representation of it, so that what was formerly insensible in space now appears before the senses. (Newton 2004, pp. 22-23)

For instance, before I draw a cube in imagination in a particular region of space, it is already there, as an indeterminate form. By delineating its lines, I am not creating a cube in space but only making it visible to my 'mind's eye'.

But if pure space, as the form of outer intuition, has in it every possible spatial way an external object can appear to us, it would seem that no external object can appear to us in any other way than those Euclidean ways implicit in pure space. However, does general relativity not teach us that because of spacetime curvature, physical objects including light rays and supernovae, which Kant would classify as appearances, are subject to the laws of non-Euclidean geometry? And if so, does this not provide a refutation of Kant's view that pure space is the form of outer appearances and hence is a real property of them? Strawson thinks so:

Kant's fundamental error, for which, at that stage in the history of science, he can scarcely be reproached, lay in not distinguishing between Euclidean geometry in its phenomenal interpretation and Euclidean geometry in its physical interpretations, i.e. in interpretations in which it serves still for many purposes, and in which it was first used, and then laid aside, in astro-physics. Because he did not make this distinction, he supposed that the necessity which truly belongs to Euclidean geometry in its phenomenal interpretation also belongs to it in its physical interpretation. He thought that the geometry of physical space *had* to be identical with the geometry of phenomenal space. (Strawson 1966, p. 285)

As noted in the Introduction section, Strawson diverges from the mainstream rejection of Kant's view of Euclidean geometry as a synthetic a priori science, but he also thinks that Kant erred gravely in holding that Euclidean geometry, which according to his phenomenal interpretation of Kant's theory of geometry is the

science of the *looks* of physical objects, is also applicable to physical objects themselves.

Strawson's interpretation of Euclidean geometry as the science of phenomenal space should be rejected in favor of an interpretation of it as the science of pure space, as I (Kim 2006) previously argued. Then Strawson's accusation in the above quote could be understood as saying that Kant made the error of thinking that the "geometry of physical space" must be the same as the geometry of pure space. Did Kant really think so? The geometry of Newtonian mechanics is Euclidean, and in light of the fact—if it is a fact—that for Kant, Newtonian mechanics provides an a priori description of physical space, one might think that the answer must be 'yes'. But even if so, we can ask another, more important question: *should* he think so?

The answer to this question is 'no'. The 'geometry' of physical space, or more simply 'physical geometry', does not belong to mathematics. 'Geometrical' objects in physical geometry are not mathematical objects: in physical geometry, 'straight lines' are reinterpreted as paths of light rays, worldlines of particles in gravity-free spacetime, or some such thing. As Minkowski put it, "Three-dimensional geometry becomes a chapter in four-dimensional physics" (1908, p. 80). Now, note that physical geometry, as a part of physics, has no bearing on empirical space, and especially says nothing about how appearances are to behave in it. After all, empirical space is pure a priori space whose properties are captured in the laws of Euclidean geometry. So in Kant's philosophy there is room for a distinction between the geometry of pure space and physical 'geometry', which is really none other than a distinction between geometry and physics.

Thus, the fact that physical phenomena are best described in terms of non-Euclidean geometry does not provide a refutation of ERS, namely the thesis that pure space, which is Euclidean, is a real property of outer appearances including physical objects, for outer appearances are subject to the laws of Euclidean geometry insofar as they appear in empirical space. As we have already seen, it is impossible to connect two points in empirical space by two straight wires in such a way that the wires also enclose a space. And the same result holds if we replace wires with something else such as light.

To summarize, Strawson is wrong in saying that Kant "thought that the geometry of physical space *had* to be identical with the geometry of phenomenal space". What we can, and should, say is rather that for Kant, the geometry of empirical space, the space in which we find familiar objects around us, is the same as the geometry of pure space, the space in which we construct a priori geometrical objects in accordance with their corresponding concepts. This, along with ERS, is a natural consequence of Kant's view of pure space as the form of outer intuition.

6 Conclusion

Our belief that the space in which we find ordinary objects is out there, external to us, is an illusion. You watch the night sky over a mountain, and look at the shining Venus. You think that there is something out there, *space*, which is occupied by both the mountain and Venus. But consider that the planet lies, at its farthest, 261 million kilometers away from the Earth. Since the speed of light is 299,792,458 m/s, it takes 870.602288 seconds for light to travel from Venus to our planet. Thus the Venus you are looking at cannot possibly be in the same space as the mountain. Yet the planet and the mountain are both in the space we are intimately familiar with, namely empirical space. So empirical space is not something that has its origin in experience.

It is a bit of an irony indeed that the scientific developments in the early 20th century led to the demise, rather than the deeper appreciation, of Kant's theory of space. For the idea that space as we intimately know it cannot be out there, external to us, seems to have been confirmed by the theories of relativity.

There are two main factors that have contributed to the unfortunate outcome. The first is an empiricist (or positivist) dogma, namely the dichotomy between pure, mathematical geometry and applied, physical geometry. As explained elsewhere (Kim 2006, pp. 138-39; 159-60), it blinds us to the possibility of Euclidean geometry as an a priori and yet synthetic science.

The second, related one is a confusion between two possible senses in which 'Euclidean geometry' is applicable. For Kant, pure space is the form of outer appearances, and since Euclidean geometry describes the properties of pure space, appearances, namely objects in empirical space, are necessarily subject to the laws of Euclidean geometry. This is the first possible sense in which we can say that Euclidean geometry is applicable to appearances. But when we say that Euclidean geometry is applicable to Newtonian mechanics but not to general relativity, what we mean by 'Euclidean geometry' is a physical geometry where geometrical terms are stripped of their original geometrical meaning and reinterpreted in physical terms. The confusion of these two senses of 'Euclidean geometry' is responsible for the idea that since, as general relativity teaches us, Euclidean geometry is not applicable to physical appearances, Kant is wrong about the necessary applicability of Euclidean geometry to outer appearances. If we avoid falling into that confusion, Kant's thesis that space is the form of outer appearances can no longer seem to sound so outdated.

References

- Bird, G.: 2006, 'The Neglected Alternative: Trendelenburg, Fischer, and Kant'. In: G. Bird (ed.): *A Companion to Kant*. Oxford: Blackwell, pp. 486-499.
- Kemp Smith, N.: 1923, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London: Macmillan.
- Kim, J.: 2006, 'Concepts and Intuitions in Kant's Philosophy of Geometry'. *Kant-Studien* 97, 138-162. DOI 10.1515/KANT.2006.009.
- Minkowski, H.: 1908, 'Space and Time'. In: *The Principle of Relativity: A Collection Of Original Memoirs on the Special and General Theory of Relativity*. London: Methuen, pp. 75-91.
- Newton, I.: 2004, *Philosophical Writings*, ed. Andrew Janiak. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwartz, S. H.: 2010, *Visual Perception: A Clinical Orientation*. New York: McGraw-Hill, 4th edition.
- Strawson, P. F.: 1966, *The Bounds of Sense*. London: Methuen.
- Suppes, P.: 1977, 'Is visual space Euclidean?'. *Synthese* 35, 397-421.

【논평 3】

「기하학과 관념론」에 대한 논평

박 준 용 (충남대학교)

별 첨

주희와 육구연의 논쟁에서 객관성의 문제

이 동 옥(건국대학교 글로벌캠퍼스)

-
1. 들어서며
 2. 선진시기와 한대(漢代) 유학에서 객관성을 둘러싼 논란
 3. 신유학의 성립과 객관주의를 둘러싼 논란
 4. 마치며
-

1. 들어서며

만약 객관성을 ‘어떤 것이 모든 사람에게 동일한 것으로 인정될 때, 그것은 객관적인 것’이라는 의미로 사용하고, 주관성을 ‘어떤 것이 사람마다 다르게 수용되고, 그것의 의미와 판단이 전적으로 개인에게 달렸을 때, 그것은 주관적인 것’이라는 의미로 사용한다면, 유학(儒學)의 역사에서 객관성과 주관성이라는 주제가 쟁점으로 부각된 것은 공자의 가르침이 시작된 바로 그 시점부터이며, 이후 빈번하게 논란의 대상이 되었다.

유가(儒家) 사상의 발전 과정에서 객관성에 대한 논란은 몇 차례 있었는데, 시기에 따라 구분하자면 3개의 시기로 구분할 수 있다. 첫째 시기는 제자백가의 시대로 불리는 선진철학 시기이다. 이 시기 공자(孔子)에 대한 묵자(墨子)의 비판, 맹자(孟子)의 묵가(墨家) 비판, 장자(莊子)의 유가(儒家)와 묵가(墨家) 비판, 순자(荀子)의 여러 학파에 대한 종합 시도 등에서 핵심적인 쟁점의 하나는 객관성과 주관성이라는 주제였다.

둘째 시기는 신유학의 시기로, 신유학자들은 불교를 주관성에 과도하게 기울었다고 비판하면서 유학은 객관성을 확보하고 있다고 주장한다. 당대(唐代)의 한유(韓愈) 이후 신유학자들 사이에서 유학의 객관성과 불교의 주관성/자의성 구도를 대비하는 데 크게 이견은 없었다. 그러다가 남송(南宋) 시기 주희

(朱熹)와 육구연(陸九淵) 사이의 논쟁이 신유학자들 사이에 확산되고, 정주학과의 도학(道學)과 육구연 계열의 심학(心學)이 논쟁함에 따라 유학의 객관성과 불교의 주관성의 대립이라는 구도는 이제 신유학 내부에서 도학-객관성, 심학-주관성이라는 대립의 구도로 변화한다.

셋째 시기는 1920년 현대 중국으로, 1921년 양계초(梁啓超)는 서양문화에 대한 중국문화 우위론을 주장하였고, 여기에 호적(胡適) 등이 서양 과학과 자본주의의 우수성을 들어 반론을 제기하는 동서문화논쟁이 시작되었는데, 이 논쟁이 다시 1923년 ‘과학과 현학’에 대한 논쟁으로 이어진다.

1920년대에 진행된 논쟁의 쟁점과 배경은 무척 복잡하다. 신유학의 대립 구도인 주자학 중심의 리학(理學)과 육구연-왕수인 중심의 심학의 대립을 계승하는 전통적인 입장에서 논란을 벌이는 측면이 있는가 하면, 또 중국과 서양의 문화를 대비하는 중화주의적 사고에 대한 논란도 함축하고 있다. 게다가 현대 서양철학의 쟁점인 가치와 사실에 대한 논의에서 일정한 자극을 받은 측면도 있다.¹⁾ 더하여 일본 메이지유신 초기 전반서화론에 경도되었던 일본 지식인들이 1905년 러일전쟁에서 승리하면서 서양문화에 대한 열등의식을 버리고 일본문화에 대한 관심을 촉구하면서 동서문화에 대한 논쟁이 촉발되었는데, 일본의 이 논쟁이 중국 지식인들에게도 영향을 주었다. 그리고 1920년대 논쟁에 참여한 중국 지식인들의 일부가 중국 공산주의 운동과 관련된 인물이라는 점 등에서 정치적인 함의도 가지고 있다.

유가 도덕철학의 역사에서 주희와 육구연의 논쟁을 통해 ‘객관성’의 문제를 살펴보는 것은 몇 가지 측면에서 유의미하다. 첫째, 주류논쟁은 초기 유학의 정체성에 대한 해석 문제가 핵심 쟁점의 하나이다. 주류논쟁을 통해 초기 유학의 이해를 둘러싼 신유학적 논란을 살펴볼 수 있다. 둘째, 초기 유학에서 유가와 목가의 논쟁이나 후대 유교와 불교 논쟁은 유학과 외부 학과의 논쟁이라면, 주류논쟁은 유학 내부에서 진행된 객관성과 주관성에 대한 논란이라는 점에서 이 주제에 대한 유가 내부의 논의를 살펴볼 수 있다. 셋째, 주류논쟁은 1100년대 주희와 육구연의 논쟁 이후 1920년대 ‘과학과 현학’의 논쟁에서도 주요한 논쟁의 주제가 될 정도로 중국과 동아시아 지식인들에게 크게 영향을 미쳤다는 점에서 중요하다.

주류논쟁이 차지하는 이러한 유학사적 맥락을 고려하여, 이 글에서는 먼저 선진시기 유학의 성립 과정에서 진행된 외부 학과의 논쟁에서 객관성이라는 주제가 어떻게 다루어지는지 살펴볼 것이다. 이를 통해 유학에서 객관성이라는 주제가 어떤 성격의 것인지 조명하고자 한다. 그리고 나서 유학의 경학(經學) 성립과정에서 나타난 문제를 살펴봄으로써 주류논쟁에서 경전이라는 텍스트를 둘러싼 논쟁이 일어나는 배경을 살펴볼 것이다. 그리고 마지막으로 주희와 육구연 논쟁의 어떤 논점에서 객관성과 주관성의 문제가 다루어지는지 살펴볼 것이다.

1) 이상화, 『‘과학과 형이상학 논쟁’ 연구:가치와 사실의 문제를 중심으로』, 성균관대학교 동양철학과 박사학위논문, 2009.8 참조

2. 선진시기와 한대(漢代) 유학에서 객관성을 둘러싼 논란

2-1. 선진시기 유가와 제학파의 논쟁

공자(孔子)의 관심사는 당시의 혼란한 사회를 안정시킬 수 있는 방법을 모색하는 것이었다. 그가 찾아낸 방법은 당시 통치자들과 지식인들에게는 매우 특이해 보이는 것이었다. 공자는 당시 통치자들이자 훌륭한 사람을 의미하는 ‘군자(君子)’라는 용어를 다시 정의한다. 즉 ‘배워서 성장하고, 배움의 결실을 공동체에 돌려주려고 노력하며, 자신의 이러한 노력을 남들이 알아주지 않는다고 하더라도 분노하지 않는 사람²⁾이 군자(君子)라고 공자는 정의하며, 교육을 통해 이러한 군자를 길러내고, 이들이 사회적으로 존경받으며 중요한 의사결정을 한다면, 그 사회는 좋은 사회가 되리라는 것이 공자가 생각하는 방법의 요체였다.

그렇다면 ‘배워서 좋은 사람이 되기’라는 공자의 방법이 구체적으로 실행되기 위해서 가장 중요한 행위의 지침은 무엇이었을까? 여러 가지 해석이 가능하지만, 가장 중요한 것은 아마도 ‘효(孝)·일(敬)’이다. 공자 이전 텍스트인 『시경』에서 ‘효(孝)’는 대부분 조상에게 제사지낸다는 뜻이거나 혹은 돌아가신 조상을 잘 모신다는 뜻⁴⁾이다. 즉 『시경』에서 효는 제사라는 사회적 의례를 통해 조상과 부모에 대한 계승의식을 표현하는 행위였다. 이처럼 공자 이전에는 여러 훌륭한 행동들 중의 하나에 불과했던 효가 『논어』를 통해 모든 훌륭한 행동을 가능하게 하는 출발점으로 설정된다. 그렇다면 효에 대한 공자 이전의 이해와 다르게 공자가 효에 대해 새롭게 부가한 것은 무엇인가? 그것은 부모를 물질적으로 봉양하는 차원을 넘어서서 부모의 마음을 헤아리는 특별한 관계에 대한 주목⁵⁾이다. 부모와의 특별한 관계에서 자식은, 엄격하게 말하자면 부모는 ‘나’ 아닌 ‘남’이라는 점에서, ‘남’의 마음을 헤아리는 연습을 한다. 이 특별한 관계에서 만들어진 ‘남’의 마음을 헤아릴 수 있는 능력은, 공자 사상 전체를 꿰뚫는 하나의 원리이자 공자의 특별한 개념인 서(恕)-내가 원하는 것은 남들에게도 요구하지 말라-를 실천할 수 있는 토대가 된다. 그러므로 공자에게는 부모와 자식이라는 특별한 관계에서 도덕 행위의 기초를 형성하지 못한 사람이 덕성(德性)을 갖추는 것은 불가능하다. 아래의 일화는 공자의 이러한 생각을 명확하게 보여준다.

2) 『論語』『學而』: 學而時習之, 不亦說乎! 有朋, 自遠方來, 不亦樂乎! 人不知而不慍, 不亦君子乎!

3) 『論語』『學而』2: 君子務本, 本立而道生. 孝弟也者, 其爲仁之本與.

4) 우준호, 『《시경》의 ‘효’자 의미 연구』, 『인문학연구』 33집, 충남대 인문학연구소, 2006, 157쪽.

5) 『論語』『爲政』7: 子游問孝. 子曰, 今之孝者, 是謂能養. 至於犬馬, 皆能有養. 不敬, 何以別乎!

섭공이 공자에게 말했다. “우리 고을에는 정직함을 실천하는 사람이 있는데, 자신의 아버지가 양을 훔치니 아들이 그 사실을 증언했습니다.” 공자가 말했다. “우리 고을의 정직함은 이와 다릅니다. 아버지는 아들을 위해 숨겨주고 아들은 아버지를 위해 숨겨줍니다. 정직함은 그러한 태도 속에 있습니다.”⁶⁾

그런데 문제는 공자의 이 논리가 공정하고 객관적인가? 공정함이 누구에게도 치우치지 않고 모든 사람에게 동일한 잣대를 적용하는 것이라면, 공자는 부모에게 치우치라고 말한다. 객관성을 모든 사람에게 동일한 것으로 인정되는 것이라고 말한다면, 부모와 자식이라는 특별한 관계 속에서 객관성은 근본적으로 설 자리를 잃어버린다. 공자의 이론적 기획에서 출발한 유가 윤리는 근본적으로 공정성과 객관성이라는 측면에서는 이처럼 치명적인 난점을 안고 있다.

목자는 공자의 유가가 가지고 있는 이러한 차별적이고 편파적인 방식이 세상을 혼란스럽게 만드는 근원이라고 비판한다.⁷⁾ 목자는 자신의 방식인 ‘겸상애(兼相愛)·교상리(交相利)’의 원리·‘모든 사람에게 대한 박애적 사랑과 모든 사람의 이익을 균등하게 고려하는 원리’을 가지고 공자의 방식을 대체해야 한다⁸⁾고 주장한다. 공자의 방식은 공정하고 객관적인 군자가 되기 위해서는 편파적이고 차별적인 환경 속에서 성장해야 한다는 터무니없는 생각이라고 목자는 이해했다. 나중에 순자(荀子)의 제자인 한비자(韓非子)는, 공자가 공(公)-공동체-공정함-객관성과 사(私)-개인-편파성-주관성이 대립된다는 것을 전혀 이해하지 못했다고 비판⁹⁾한다.

맹자는 이러한 목가의 비판에 견딜 수 있는 유가 이론을 만들고 싶어 했다. 맹자는 인간의 본성이 선함, 즉 인간은 우리가 실천해야 하는 도덕적 가치를 본래적으로 선호하는 경향을 가지고 있음을 증명하기 위해 ‘측은지심(惻隱之心)’을 근거로 제시했다. 『맹자』에서 측은지심의 개념을 분명하게 보여주는 유자입정장(孺子入井章)과 곡속장(穀棘章)의 내용을 분석하면, 맹자 측은지심은 네 가지 명확한 특징을 가진다. ①모든 사람에게 본유함¹⁰⁾, ②계산이나 분석이 없는 즉자적 반응¹¹⁾, ③측은지심의 대상 : 모든

6) 『論語』『子路』18: 葉公語孔子曰 吾黨有直躬者, 其父攘羊 而子證之. 孔子曰, 吾黨之直者異於是 父爲子隱, 子爲父隱, 直在其中矣.

7) 『墨子』『兼愛上』: 聖人以治天下爲事者也, 必知亂之所自起……當察亂何自起. 起不相愛……雖至天下之爲盜賊者, 亦然. 盜愛其室, 不愛其異室, 故竊異室以利其室. 賊愛其身不愛人, 故賊人以利其身. 此何也? 皆起不相愛. 雖至大夫之相亂家, 諸侯之相攻國者, 亦然.

8) 『墨子』『兼愛中』: 子墨子言曰, 以兼相愛·交相利之法易之. 然則兼相愛·交相利之法. 將奈何哉? 子墨子言, 視人之國, 若視其國. 視人之家, 若視其家. 視人之身, 若視其身.

9) 『韓非子』『五蠹』: 楚之有直躬, 其父竊羊, 而謁之吏. 令君曰: “殺之!” 以爲直於君而曲於父, 報而罪之. 以是觀之, 夫君之直臣, 父之暴子也. 魯人從君戰, 三戰三北. 仲尼問其故. 對曰: “吾有老父, 身死莫之養也.” 仲尼以爲孝, 舉而上之. 以是觀之, 夫父之孝子, 君之背臣也. 故令尹誅, 而楚姦不上聞, 仲尼賞, 而魯民易降北……古者蒼頡之作書也, 自環者謂之私, 背私謂之公, 公私之相背也, 乃蒼頡固以知之矣. 今以爲同利者, 不察之患也.

10) 『孟子』『公孫丑上』: 無惻隱之心, 非人也. ; 『孟子』『告子上』: 惻隱之心, 人皆有之.

생명체¹²⁾, ④ 측은지심의 강도 : 공간·심리적 거리에 반비례¹³⁾함.

‘측은지심의 대상’이 살아 있는 모든 생명체라는 점에서 측은지심은 가족만을 차별적으로 사랑하는 효(孝)의 차별성과 편파성을 극복할 수 있다. 한편 ‘측은지심의 강도’는 자신과 공간적으로 가깝고 심리적으로 가까운 존재에게 더 강하게 발현된다는 점에서 측은지심은 부모와 가족에게 가장 강하게 발현되는 특징도 가진다. 측은지심은 인간의 도덕 감정이고, 부모와 같은 가까운 대상에게는 효(孝)로 드러나기도 하지만, 모든 생명체의 아픔에 대한 공감으로 드러나기에 배애주의적 측면도 가지고 있다. 다시 말해서 측은지심은, 효라는 차별적이고 편파적인 행위의 방식이 모든 사람에 대한 일반적인 공감과 배려로 확장될 수 있다는 근거로 제시된 것이다.

다만 맹자의 측은지심은, 인간 일반이 공유하는 인간의 본질이기는 하지만, 여전히 주관적인 영역인 마음의 도덕적 동기이기 때문에 그 주관적 성격을 극복하기 어렵다는 난점을 가진다. 맹자는 이러한 자기 논리의 특징을 부정하지 않는다. 당시 유가 이론가 중 한 명으로 볼 수 있는 고자(告子)는 맹자가 말한 인간 본성의 보편성을 부정하며, 효와 같은 가족 간의 사랑은 내적 동기가 자연적으로 형성되므로 각자의 가족에 대한 특수하고 편파적인 애정을 통해 실천할 수 있지만[仁內], 윤리는 인간 외면의 객관적인 사실에 근거한다[義外]고 주장한다.¹⁴⁾ 이러한 주장에 대해 맹자는 흰 말을 희다고 하는 것과 하얀 사람을 희다고 하는 것은 윤리적 판단과 무관하기 때문에 아무 차이가 없지만, 늙은 말의 늙음과 젊은 사람의 늙음은 차이가 있다고 반박한다. 왜냐하면 윤리적 가치는 늙음이라는 외부의 객관적 사실에 있는 것이 아니라, 늙음에 대해 보내는 나의 공경이라는 내면적이고 주관적인 태도와 관련되기 때문이다.¹⁵⁾

선진시기 제학과 사상가들의 상식의 하나는 효라는 가족에 대한 사랑은 인간에게 자연적이라는 점이다. 그러나 효는, 남의 부모와 내 부모를 차별하는 방식으로만 성립할 수 있기에, 그 편파성과 주관성 때문에 사회 윤리 혹은 보편타당한 도덕 판단의 원리가 되기에 부족하다는 생각이 대두된다. 효에 근거한 도덕 실천은 가족윤리의 범위에 머무르게 되고, 도덕성의 사회적 확장을 위해서는 새로운 도덕 원리가 필요하게 된다는 것은 목자의 검상애, 교상리 원리에도, 고자의 의외(義外)에 대한 주장에서도 확인

11) 『孟子』『公孫丑上』: 今人乍見孺子將入於井, 皆有怵惕惻隱之心. 非所以內交於孺子之父母也, 非所以要譽於鄉黨朋友也, 非惡其聲而然也.

12) 『孟子』『梁惠王上』: 王坐於堂上, 有牽牛而過堂下者. 王見之, 曰, 牛何之? 對曰, 將以饗鐘. 王曰, 舍之. 吾不忍其觶觫若無罪而就死地.

13) 『孟子』『梁惠王上』: 王若隱其無罪而就死地, 則牛羊何擇焉? 王笑曰, 是誠何心哉? 我非愛其財而易之以羊也, 宜乎百姓之謂我愛也. 曰, 無傷也. 是乃仁術也. 見牛未見羊也. 君子之於禽獸也, 見其生, 不忍見其死, 聞其聲, 不忍食其肉, 是以君子遠庖廚也.

14) 『孟子』『告子上』: 告子曰, 食色, 性也. 仁, 內也, 非外也. 義, 外也, 非內也. 孟子曰, 何以謂仁內義外也? 曰, 彼長而我長之, 非有長於我也. 猶彼白而我白之, 從其白於外也. 故謂之外也.

15) 『孟子』『告子上』: 白馬之白也, 無以異於白人之白也. 不識, 長馬之長也, 無以異於長人之長與? 且謂長者義乎, 長者義乎? ; 『孟子』『告子上』: 孟季子問公都子曰, 何以謂義內也? 曰, 行吾敬, 故謂之內也.

된다.

장자(莊子)가 맹자의 이론적 기획을 인지했는지는 분명하지 않지만, 보편적 인간 본성을 주장하는 맹자적 사유에 대한 가장 강력한 비판을 제기했다는 것에는 의심의 여지가 없다. 장자는 마치 종차(種差)처럼 사람들은 서로 다르며¹⁶⁾, 그 다름 사이에서 우열을 가리거나 시비를 가리는 것은 불가능하다고 한다. 왜냐하면 나와 너의 서로 다른 견해, 그리고 우리 둘 모두와도 다른 제3자의 견해가 있을 수는 있지만, 우리 모두의 객관적 인식이란 불가능¹⁷⁾하기 때문이다. 장자는 강력한 상대주의 논리를 통해 유가뿐만 아니라 묵가에 대해서도 비판¹⁸⁾을 제기했다. 장자의 논리는 상당한 설득력이 있었고, 유가 이론가들에게도 상당한 영향을 미쳤다.

순자(荀子)는 장자의 비판을 일정 부분 수용했다. 공자나 맹자에게서는 유가적 도덕 가치의 객관성과 보편성의 정당화 근거로 천(天)을 제시하는 경우가 간혹 발견된다. 순자는 이러한 도덕적 가치의 근원으로서의 천(天)을 부정하고, 따라서 객관적이고 보편적인 도덕 가치에 대해서도 회의적인 관점¹⁹⁾을 보여준다. 천(天)을 자연천(自然天)의 관점에서 이해하는 순자에게 도덕의 근원은 이제 인간 본성일 수 없으며, 그것은 사회적 필요에 의해 요청되었거나 혹은 제도나 관습으로 우리에게 주어진 것²⁰⁾이 된다. 그리고 도덕의 근거로 기능하는 제도나 관습 또한 객관적이고 보편적인 것이라기보다는 일시적이고 임의적인 합의된 객관성²¹⁾에 더 가깝다. 순자는 공자나 맹자의 효를 통한 덕성 함양과 도덕적 통치라는 방식도 포기한다. 공자는 양을 훔친 아버지를 숨겨주어야 한다고 하며, 맹자는 순(舜)의 사례를 통해 부모-자식 사이의 효를 도덕성의 근원이라고 주장한다. 그러나 순자는 부모와 자식 사이의 효리는 것도 일반적인 도덕에 종속적인 것이라고 주장²²⁾한다. 이렇게 순자는 공자와 맹자와 방식에서 나타나는 주관적이고 편파적인 방식을 배제하고 유가 윤리를 새롭게 정초하려고 하였지만, 성왕(聖王)이라는 역사적 인물의 도덕적 안목을 바탕으로 건설한 제도가 도덕적 가치의 기준이라는 순자의 사고를 따른다면, 군자의 필요성을 부정하는 한비자의 법가적 방식이 더 합리적이고 효과적인 것이라는 점을 비판할 여

16) 『莊子』『齊物論』: 毛嬙·麗姬, 人之所美也. 魚見之深入, 鳥魚之深入, 鳥見之高飛, 麋鹿見之決驟. 四者孰知天下之正色哉? 自我觀之, 仁義之端, 是非之塗, 樊然殽亂, 吾惡能知其辯.

17) 『莊子』『齊物論』: 既使我與若辯矣. 若勝我, 我不若勝. 若果是也, 我果非也邪? 我勝若, 若不吾勝, 我果是也, 而果非也邪. 其或是也, 其或非也邪? 其俱是也, 其俱非也邪? 我與若不能相知也, 則人固受其黷闇, 吾誰使正之? 使同乎若者正之, 既與若同矣, 惡能正之. 使同乎我者正之, 既同乎我矣, 惡能正之. 使異乎我與若者正之, 既異乎我與若矣, 惡能正之. 使同乎我與若者正之, 既同乎我與若矣, 惡能正之. 然則我與若與人俱不能相知也.

18) 『莊子』『齊物論』: 道隱於小成, 言隱於榮華. 故有儒墨之是非, 以是其所非而非其所是, 欲是其所非而非其所是, 則莫若以明.

19) 『荀子』『儒效』: 先王之道, 仁之隆也, 比中而行之. 曷謂中? 曰, 禮義, 是也. 道者, 非天之道, 非地之道, 人之所以道也, 君子之所道也.

20) 『荀子』『非相』: 人之所以爲人者, 何已也? 曰, 以其有辨也. ……辨莫大於分, 分莫大於禮, 禮莫大於聖王.

21) 『荀子』『非相』: 文久而息, 節族久而絕, 守法數之有司, 極禮而褻. ; 『荀子』『王霸』: 國者, 天下之制利用也. 人主者, 天下之利執也. ……國者, 天下之大器也.

22) 『荀子』『子道』: 父有爭子, 不行無禮. 士有爭友, 不爲不義. 故子從父, 奚子孝?

지가 별로 없다.

2.2. 한대(漢代) 유학 경전의 성립과 부침(浮沈)

동중서(董仲舒)의 요청을 한(漢) 무제(武帝)가 수용하는 형식으로 유학(儒學)이 제국의 이념으로 채택되자, 유학의 도덕 가치를 담고 있는 텍스트에 대한 신성화 작업, 즉 경전화 작업이 진행된다. 5경 중 가장 중요한 경전은 당연히 맹자가 주장한 ‘공자춘추저작설’²³⁾에 따라 『춘추』였다. 만약 『춘추』가 성인(聖人) 공자가 직접 저술한 경전인 『춘추경』이라면, 『춘추경』을 해석하고 공자의 은밀한 의도와 그의 도에 함축된 성인의 법칙을 사람들에게 보여줄 수 있는 춘추학이 필요하게 된다. 5경 중 유독 『춘추』에만 공양학과, 곡량학과, 좌씨전으로 세 학과가 성립했다는 사실을 통해 5경 체제에서 춘추학의 위상을 알 수 있다.

그럼에도 불구하고, 5경 중심의 경학 체제가 성립되자마자 논란은 『춘추』와 관련되어 시작된다. 고대 중국에서 경서(經書)는 성인왕(聖人王)이 깨달은 보편적 진리를 현실에 구현한 가르침의 기록이다. 그러므로 경서는, 다양한 삶의 환경에서 살아가는 사람들이 가지는 다기한 욕구와 희망, 복잡한 가치관과 시비판단의 근거로 작용하는 객관적 진리의 담지자이자 후대의 군주들에게 불변의 전범(典範)이다. 문제는 『춘추』였다. 당연히 『춘추』는 공자의 직접 저술로서 가장 중요한 경서이자 거대한 제국의 가치 판단의 준거가 되어야 했다.²⁴⁾ 그런데 공자는 성인이었다고는 하더라도, 왕은 아니었다. 『춘추』의 경서로서의 지위에 의문이 제기될 수 있었고, 이는 5경 체제 전체의 정당성을 흔들 수도 있었다.

공자소왕설(孔子素王說)의 출발점은 경서의 이러한 특수한 지위와 관련되어 있다. 『춘추』에 관한 세 학파는 모두 공자소왕설을 주장했지만, 공양학파의 대표자였던 동중서(董仲舒)는 특히 공자소왕설의 강력한 주창자였다.²⁵⁾ 그리고 점차 공자를 『춘추』 이외의 다른 경서와도 관련지으려는 보다 대담한 시도가 나타나게 된다. 초기에는 공자가 『시경』을 편집해서 지금의 우리가 보고 있는 형태로 남겼다는 ‘공자산시설(孔子刪詩說)’, 혹은 공자가 오경(五經)+『악경(樂經)』을 편찬했다는 ‘공자육경편찬설(孔子六經編纂說)’과 같은 비교적 온건한 형태의 시도가 나타났다. 그런데 후한(後漢) 광무제(光武帝)가 도참설(圖讖說)의 도움을 받아 황제가 된 후 이러한 생각은 더욱 과격해져서 공자에게 신비적 권위를 부여하려는 시도가 성행하게 된다. 위서(緯書)²⁶⁾에 의한 공자의 신비화²⁷⁾가 바로 그것이다.

23) 『孟子』『滕文公下』: 世衰道微, 邪說暴行有作, 臣弑其君者有之, 子弑其父者有之. 孔子懼作春秋. 春秋 天子之事也. 是故孔子曰, 知我者, 其惟春秋乎! 罪我者, 其惟春秋乎!

24) 『前漢書』卷56 『董仲舒傳』: 臣謹案春秋謂一元之意. 一者, 萬物之所從始也; 元者, 辭之所謂大也.

25) 『前漢書』卷56 『董仲舒傳』: 孔子作春秋, 先正王而繫萬事, 見素王之王文焉.

26) 緯書: 경서(經書)에 대응하여 만들어진 것으로, 『詩緯』, 『書緯』, 『易緯』, 『禮緯』, 『樂緯』, 『春秋緯』, 『孝經緯』 등

그러나 한대(漢代)와 위진(魏晉) 시기에 공양학과 주도로 만들어진 위서(緯書)는 육조시대에 들어서면서 논란의 대상이 된다. 진(晉) 무제(武帝), 송(宋) 효무제(孝武帝)는 위서를 금지했다. 그럼에도 불구하고 유지되던 위학은 수대(隋代)에 괴멸적인 탄압을 받는다. 604년, 수(隋) 양제(煬帝)가 위서를 불태우고 위학을 공부하는 자를 사형시켰다. 양제의 이 탄압으로 인해 다수의 공양학과 학자들이 희생되었다. 위학의 학통은 끊어지고 유행하던 위서도 거의 대부분 사라졌다.

공양학과와 위학의 종말은 춘추학의 종말이었으며, 춘추학의 종말은 한대(漢代) 오경(五經) 체제라는 유학 경전질서의 붕괴를 의미했다. 붕괴된 유학 경전질서를 대체한 것은 불교의 경전이었다. 당대(唐代) 불교의 전성기는 불경이 상식과 도덕적 가치의 준거로 기능한다는 것을 의미했다. 이러한 상황에 대해 심각하게 우려하는 유가 지식인들은 이제 불교를 비판할 수 있는 논리의 개발과 이 논리의 토대가 될 수 있는 새로운 경학질서의 건립이라는 과제를 안게 되었다. 이는 신유학에 부과된 과제였다.

3. 신유학의 성립과 객관주의를 둘러싼 논란

신유학자들에게 주어진 과제는 크게 세 가지였다. 첫째, 초기 유학을 재해석하는 것, 둘째, 이러한 재해석을 통해 공동체 구성원들에게 합리적 판단의 준거로 기능하는 경전 질서를 구축하는 것, 셋째, 앞의 두 작업을 통해 불교 및 도교를 비판하고 유학 독보적인 사상 질서를 확립하는 것. 이를 위해서는 유가 철학만의 개념과 구도가 필요했다.

신유학자들은 불교를 주관성을 강조하는 상대주의로 규정하고, 유학은 객관적인 질서에 근거한 도덕 철학을 가지고 있다고 주장했다. 신유학자들이 이해한 불교는, 눈앞의 세계가 실재하지 않는 것이고, 따라서 진리는 우리 마음속에 있음을 주장하고 있었다. 그들은 불교가 ‘마음’이라는 주관으로 모든 것을 환원하고, 객관적인 현실의 도덕적 의무를 방기한다고 이해했다. 신유학 형이상학의 기초를 세운 장재(張載)는 우리 눈앞의 세계가 존재하지 않거나 존재한다고 하더라도 헛된 것이 아니라, 실재하고 있으며 이 일상의 세계는 도덕적 가치가 구현되어야 하는 장이라고 생각했다. 장재는 눈앞의 세계가 실재함을 논증하기 위해, 감각기관을 통해 지각하는 사물과 현상의 원질(原質)로서 기(氣)가 이 세계를 가득 채우고 있으며, 따라서 “이 세상에 ‘아무 것도 없음[無]’은 없다”²⁸⁾고 주장한다.

또 장재는 선진시기 유학에서 핵심논리인 효(孝)를 우주 전체의 질서로 확장함으로써 만물일체(萬物

의 7위서(緯書)가 대표적이다.

27) 아사노 유키치(淺野裕一) 지음, 신정근 등 옮김, 『공자신화』, 태학사, 2008, 245쪽.

28) 『正蒙』『太和篇』: 氣之聚散於太虛, 猶冰凝釋於水, 知太虛即氣, 則無無.

一體)라는 관념을 제시²⁹⁾하여 개인의 생로병사(生老病死)를 핵심적인 주제로 제시하는 불교를 이기적이라고 비판한다. 이정(二程) 형제는 맹자의 ‘측은지심’ 개념으로 생명이 있는 모든 존재는 상호간의 공감을 통해 연결되어 있다고 하여 만물일체 관념을 뒷받침한다. 또 이정(二程) 형제는 우주와 자연의 객관적인 질서로서의 천리(天理) 개념을 제시하였는데, 주희는 장재의 기(氣)라는 질료의 법칙으로 이정(二程)의 천리(天理)를 정의함으로써 이기론(理氣論)을 완성한다. 신유학자들에게 천리 혹은 리는 이 세계의 질서이며, 이 질서는 개인들의 인식 여부 혹은 사회적 현실의 선악, 시비와 무관하게 객관적으로 존재³⁰⁾한다.

이러한 신유학 운동의 객관주의적 경향과 이 객관주의에 대한 이론적 체계화라는 과제에 대해 가장 분명한 인식을 가졌던 인물은 주희(朱熹)이다. 그는 사서집주(四書集注)라는 새로운 경전 질서를 구축하여 초기 유학을 재해석하는 틀로 제시했고, 인간 본성과 마음에 대한 새로운 해석을 통해 새로운 도덕 철학을 정초했다. 그러나 한편으로 청대(清代) 고증학자들이 비판하는 것처럼 신유학이 초기 유학을 변질시켰다면, 그 변질의 가장 큰 책임은 주희에게 있다. 주희의 창조적 재해석이 초기 유학에 대한 변질이라는 비판은 이미 주희 당대에 육구연에게서 나타난다.

3-1. 초기 유학에 대한 재해석과 이단(異端)의 문제

주희의 초기 유학에 대한 재해석과 관련한 논란거리는 두 가지이다. 하나는 ‘앎(知)’에 대한 주희의 의미 부여이고, 또 다른 하나는 ‘주희의 마음에 대한 이론이 순자(荀子)에 근접’했다는 점이다. 이 두 가지 문제는 사실 매우 밀접하게 연결되어 있다.

신유학에서 앎의 문제는 주로 『대학』과 관련되어 거론된다. 『예기』의 일부였던 『대학』은 이정(二程) 형제에 의해 독립적인 경전으로서의 위상을 가지게 되는데³¹⁾, 정이(程頤)는 이와 관련하여 지(知)의 중요성을 강조한다.

사람들이 힘써 실천하려면 먼저 반드시 알아야 한다. 행(行)만 어려운 것이 아니라 지(知)도 역시 어렵다. 『서경』『열명』에서 말하기를, “지(知)는 어렵지 않고 행(行)이 오직 어렵다”라고 하였는데, 이 말이 옳기는 하지만, 그러나 지(知)도 역시 본래 어렵다. 비유하자면, 어떤 사람

29) 『正蒙』『乾稱篇』: 乾稱父, 坤稱母, 予茲藐焉, 乃混然中處……民吾同胞, 物吾與也.

30) 『二程遺書』卷2上: 天理云者, 這一箇道理, 更有甚窮已. 不爲堯存, 不爲桀亡, 人得之者, 故大行不加, 窮居不損.

31) 『大學集注』『大學章句序』: 於是河南程氏兩夫子出而有以接乎孟氏之傳, 實始尊信此篇而表章之, 既又爲之次其簡編, 發其歸趣, 然後古者大學教人之法 聖經賢傳之指, 粲然復明於世.

이 수도를 향해 가고자 할 경우 반드시 어느 문을 나가서 어느 길로 가야하는지를 알고 나서야 갈 수 있다. 만약 모른다면, 비록 가고자 하는 마음이 있다고 해도 장차 어디로 갈 것인가?³²⁾

전통적으로 유가에서는 지(知)의 역할보다는 실천을 더 강조한다. 이 때문에 대체로 인식론의 주제가 활발하게 논의되기 보다는 공부론/수양론 영역의 논의가 더 중요하게 고려되었다. 정이는 이러한 당시 상식에 대해 반박하면서 우리는 우리 자신이 모르는 것을 실천할 수는 없다고 강조한다. 정이는 이러한 생각을 격물론(格物論)으로 정립한다. 그의 격물론의 요체는 객관적인 리(理)에 대해 ‘인식’하려는 의지 자체가 도덕적 선에 대한 지향을 의미하며, 만약 이러한 리에 대한 ‘인식’을 경시하거나 포기한다면 우리는 올바른 길[道]에 도달할 수 없다³³⁾는 것이다. 주희는 정이의 이러한 관점을 전폭적으로 수용한다.³⁴⁾ 정이와 주희의 『대학』에 대한 강조는, 외부의 사물과 상황에 대한 정확한 인식이 우리 마음의 적절한 반응을 위해서, 그리고 이 반응이 올바른 행위라는 결과로 나타나기 위해서 반드시 필요하다는 것이다. 우리 본성에 이미 내재된 지식[已知]이 있다고 하더라도, 이러한 지(知)에 대한 강조는 결국 내면 보다는 외부 세계에 대한 앎을 강조하는 것일 수밖에 없다. 게다가 주희는 인간 마음의 본질을 지(知)와 관련된 활동으로 이해했으며, 외부 사물의 객관적인 법칙에 대한 인식과 마음의 지적 능력의 성숙도가 비례하는 것³⁵⁾으로 보았다.

마음의 본질을 외부의 객관적인 리(理)에 대한 지(知)라고 규정하는 것은, 순자가 마음을 인식과 사려, 선택과 판단의 인식 주체로 보고, 행위의 표준인 예의(禮義)를 마음이 지각하고 수용함으로써 도덕적인 행위를 한다는 것과 비슷하다. 물론 주희도 맹자처럼 마음의 본질은 도덕적 본성이라고 분명하게 보고 있다. 다만 이 도덕적 본성은 기질(氣質) 혹은 기품(氣稟)의 방해에 의해 온전하게 드러나기 힘들며, 따라서 결국 우리는 내면의 본성보다는 지(知)에 우선 의존해야 한다.³⁶⁾ 아마도 주희는 기질지성(氣質之性) 개념을 통해서 초기 유학부터 논란이 된 맹자의 성선설과 순자의 성악설, 그리고 한유의 절충적인 성삼품설 등의 본성 이론을 종합하려고 했을 가능성³⁷⁾이 많다. 그런데 이러한 종합에서 맹자의

32) 『二程遺書』卷18: 故人力行, 先須要知. 非特行難, 知亦難也. 書曰, “知之非艱, 行之惟艱”, 此固是也, 然知之亦自艱. 譬如人欲往京師, 必知是出那門, 行那路, 然後可往. 如不知, 雖有欲往之心, 其將何之?

33) 『二程遺書』卷25: 格猶窮也. 物猶理也. 猶曰, 窮其理而已也. 窮其理然後足以致之, 不窮則不能致也. 格物者適道之始, 欲思格物, 則固已近道矣. 是何也? 以收其心而不放也.

34) 『朱子語類』권18: 遺書晁氏客語卷中, 張思叔記程先生語云“思欲格物, 則固已近道”一段甚好, 當收入『近思錄』.

35) 『大學集注』『格物補亡章』: 蓋人心之靈莫不有知, 而天下之物莫不有理, 惟於理有未窮, 故其知有不盡也.

36) 『中庸集注』1章: 性道雖同, 而氣稟或異, 故不能無過不及之差, 聖人因人物之所當行者而品節之, 以爲法於天下, 則謂之教, 若禮樂刑政之屬, 是也.

37) 『朱子語類』卷4-64: 道夫問: “氣質之說, 始於何人?” 曰: “此起於張程. 某以爲極有功於聖門, 有補於後學, 讀之使人深有感於張程, 前此未曾有人說到此. 如韓退之原性中說三品, 說得也是, 但不曾分明說是氣質之性耳. 性那裏有三品來! 孟子說性善, 但說得本原處, 下面卻不曾說得氣質之性, 所以亦費分疏. 諸子說性惡與善惡混. 使張程之說早出,

방식보다 순자의 방식이 더 도드라져 보이는 것³⁸⁾은 주희의 방식이 공자와 맹자의 초기 유학이 가진 관점과 일정한 거리가 있기 때문이다. 이러한 거리가 주는 이질성을 지적한 것은 육구연이다.

육구연에게 도교와 불교는 진리를 위해 토론할 수 있는 대상³⁹⁾이라면, 유가 내부의 이단(異端)은 주된 비판의 대상이다. 주희는 불교를 이단 비판의 핵심으로 보고, 당시 유행하던 선종의 정좌(靜坐)-돈오(頓悟)라는 비지성주의적 전통을 극복하기 위해 지(知)에 대한 논의에 열중했다. 반면 육구연은 초기 유학 내부의 일군의 경향을 비판하려고 하는데, 그 대상은 노자(老子) 계열 황로학(黃老學)의 영향을 받아서 도덕 행위에서 외재적인 요소로서 예(禮)를 강조하는 경향⁴⁰⁾이다. 육구연은 인간 내면의 도덕성을 강조하는 계열과 외부의 장치를 통해 내면을 규제하려는 계열을 구분⁴¹⁾한다. 당연히 그는 순자의 학문적 전승을 후자의 계열로 간주하거나 혹은 후자의 계열도 비판하는 유학자가 아닌 것으로 의심⁴²⁾하며, 따라서 이러한 경향성을 가진 자들은 당연히 유학 내부의 이단⁴³⁾이다.

육구연이 비판하는 이단의 핵심은 천도(天道)와 인도(人道)를 분리함으로써⁴⁴⁾ 인간의 본성을 악한 것으로 규정하는 것⁴⁵⁾이다. 악한 인간은 자신 내면에서 도덕의 근거를 찾을 수 없으며, 결국 타율적인 방식에 의해서만 도덕실천이 가능하다. 만약 객관성이라는 이름의 타율에 도덕이 의존하게 된다면, 유학과 법가의 길은 어떤 차이가 있는가? 그는 자신이 맹자의 진정한 계승자⁴⁶⁾라고 선언하는데, 이러한 선언에는 당시 신유학 운동의 추구하는 객관주의의 방향성과 주희의 지(知) 강조가 공자·맹자의 전통에서 멀어지고 순자 노선의 계승이라고 보는 시각이 깔려 있다. 만약 유학의 정체성이 있다면, 효와 내면의 덕성을 강조함으로 인해서 여러 학파에 의해 주관적이고 편파적이라는 비판을 받은 공자와 맹자의 초기 유학의 모습이어야 하는가? 아니면 제학파의 비판을 수용하고 성왕에 의해 건립된 사회적 제도라는 합의된 객관성이라는 대안을 제시한 순자의 방식을 수용함으로써 순자의 길을 수용하거나 혹은 공

則這許多說話自不用紛爭……此自孔子曾子子思孟子理會得後，都無人說這道理。”

38) 채인후 지음, 천병돈 옮김, 『순자의 철학』, 예문서원, 2003, 256-260쪽.

39) 『象山集』 권12 『與陳正己2』: 雖儒者好關釋氏，絕不與交談，亦未爲全是。假令其說邪妄，亦必能洞照底蘊，知其所蔽，然後可得而絕之。今於其說，漫不知其涯涘，而徒以名斥之，固未爲儒者之善。

40) 『象山語錄』上-91: 洙泗門人，其間自有與老氏之徒相通者。故記禮之書，其言多原老氏之意。

41) 『象山語錄』下-79: 孔門惟顏曾傳道，他未有聞。蓋顏曾從裏面出來，他人外面入去。今所傳者，乃子夏子張之徒，外入之學。

42) 『象山集』卷24 『策問』: 荀子有『非十二子篇』，子思孟軻與焉。荀子去孟子未遠，觀其言甚尊孔子，嚴王霸之辨，隆師隆禮，則其學必有所傳，亦必自孔氏者也。而乃甚非子思孟軻，何邪? 至言子夏·子遊·子張，又皆斥以賤儒，則其所師者，果何人，而所傳者，果何道邪?”

43) 『象山集』卷15 『與陶贊仲2』: 若不明此理，私有端緒，即是異端，何止佛老哉。近世言窮理者，亦不到佛老地位，若借佛老爲說，亦是妄說。

44) 『象山語錄』上-6: 莊子云，“眇乎小哉，以屬諸人，警乎大哉，獨遊於天。”又曰，“天道之與人道也，相遠矣。”是分明裂天人而爲二也。

45) 『象山語錄』下-249: 人亦有善有惡。天亦有善有惡。日月蝕惡星之類。豈可以善皆歸之天，惡皆歸之人。此說出於『樂記』，此說不是聖人之言。

46) 『象山集』卷10 『與路彥彬』: 竊不自揣，區區之學，自謂孟子之後，至是而始一明也。

맹과 순자의 사유를 종합하는 것이어야 하는가? 주희는 후자의 방식을 선택함으로써 유학을 새롭게 하고자 하였다. 이에 반해 육구연은 초기 공맹의 모습이 유학의 고유한 정체성이므로 이를 훼손한 주희는 이단의 길을 가고 있다고 생각했다.

3.2. 천리(天理)는 어디에 있으며, 어떻게 구현되는가?

논란이 있지만, 주희와 마찬가지로, 육구연도 객관적 진리인 천리(天理) 개념을 지지⁴⁷⁾한다. 그러나 객관적이고 보편적인 천리(天理)가 있다면, 우리는 어디에서 그것을 인식할 수 있으며, 그것을 어떻게 구현하는가라는 질문에 대해서는 주희와 상이한 시각을 보인다. 이 문제에 대한 두 사람의 관점을 가장 명확하게 보여주는 것은 주희의 ‘격물치지(格物致知) 독서론’과 육구연의 ‘육경주아(六經註我)’의 대답이다.

주희의 ‘격물치지’는 ‘외부 사물에 대한 지식의 증대를 통해 인식의 완전함을 얻는 순간인 활연관통(豁然貫通)에 도달하고자 하는 것’이다. 이 명제에는 세 가지 목표가 함축되어 있다. 첫째, 지식과 외부 사물에 대한 올바른 앎을 강조함으로써 객관성을 확보하고, 이를 통해 초기 유학의 출발점에서부터 내재된 주관적인 면에 대한 강조, 공정성의 결여라는 난점을 극복하는 것이다. 둘째, 정좌를 강조하던 선종(禪宗)의 비지성주의적 방식을 비판한다. 셋째, 외부 사물에 대한 지식의 증대는 다양한 것을 대상으로 하지만, 가장 핵심적인 것은 ‘독서(讀書)’이며, 이때 독서의 대상은 주로 경전이다. 따라서 ‘격물치지’라는 공부론의 구체적 실행을 위해서는 독서의 대상인 경전이 제시되어야 한다.

이 때문에 신유학자들은 무너진 5경 질서를 대체하는 경전 체제를 구축하기 위해 노력했고, 주희의 사서집주 체제를 통해 결실을 맺는다. 신유학 운동에서 나타나는 몇 가지 노선 중 정주학은 특히 경전 체제와 주석을 정비하는 것을 중요한 과제로 삼고 성공적으로 이 과제를 수행했다. 그 결과 이들은 지성계의 주류가 될 수 있었다.

사서(四書) 체제의 정립을 통해 새로운 경전 질서를 구축하고, 상식의 준거를 제시할 수 있게 된 정주학에서 천리(天理)는 경전에 내재되어 있었다. 천리는 우리의 마음속에도, 외부 사물에도 모두 내재되어 있었지만, 기질지성(氣質之性)으로 인해 우리 마음은 본래의 고유한 본성을 왜곡시켜 현상으로 드러내고, 이는 사물에서도 마찬가지이다. 결국 가장 순수한 형태의 천리(天理)를 확인할 수 있는 것은 성인들의 말과 행위가 온전히 남아 있는 경전이며, 이 경전에 대한 독서가 가장 중요한 공부의 방법⁴⁸⁾이

47) 『象山集』 卷15 『與陶贊仲2』: 天下正理不容有二. 若明此理, 天地不能異此, 鬼神不能異此, 千古聖人不能異此. ; 『象山語錄』 下-40: 道在天下, 加之不可, 損之不可, 取之不可, 捨之不可, 要人自理會.

48) 『朱子語類』 卷10-7: 讀書以觀聖賢之意. 因聖賢之意, 以觀自然之理.

된다. 이론적으로도, 실질적으로도 경전은 개인적 도덕과 사회적 제도가 객관성을 가질 수 있는 가장 중요한 준거가 된 것⁴⁹⁾이다.

주희의 이러한 관점에 대한 육구연 입장을 축약적으로 보여주는 것이 ‘육경주아(六經註我)’이다. 그는 주관의 영역인 마음에 내재된 보편적 도덕성이 도덕적 자각과 실천의 출발점이어야 한다고 보았다. 마음에서 생성되지 않는 지식의 필요성을 과도하게 강조하여 결국 경전(經典)에 대한 신뢰를 도덕 실천의 출발점으로 삼는 것은, 당위를 가지고 우리의 자발성을 강제하는 목가와 고자, 순자, 황로학의 길과 다르지 않았다. ‘육경주아(六經註我)’는, 경전을 보편적 질서와 가치 체계의 담지자로 보는 주희의 관점을 비판하고, 경전은 특정한 역사적 시점의 기록일 뿐이며, 그 내용에는 성인(聖人)의 생각과 말뿐만 아니라 기록자의 생각도 있고 후대의 첨삭도 들어가 있는 불완전한 것⁵⁰⁾일 뿐이라는 생각이 함축된 명제이다.

천리(天理)는 어디에 있으며, 우리는 이것을 어떻게 구현할 수 있는가라는 주제는 주희와 육구연 사이의 모든 논쟁을 관통하는 가장 핵심적인 것이다. 두 사람이 처음 만난 아호사 모임에서 주희는 공부론의 기본 구도로 폭넓은 독서 이후 내면으로 돌아가는 방식을 제시했고, 육구연은 본심(本心)에 대한 자각 이후 독서가 필요하다고 주장했다. 단순히 순서의 차이에 불과한 것으로 보이는 두 사람의 차이는, 사실 공부론에서 경서(經書)의 위상을 어떻게 볼 것인가의 문제이다. 이는 아호사 모임이 종료될 즈음에 육구연이 ‘만약 도덕적 성숙을 위해 경서가 반드시 필요하다면, 요(堯)나 순(舜)과 같은 최초의 도덕적 각성자들은 과연 어떤 책을 읽고 성인이 될 수 있었는가’라는 질문을 하려고 했던 것에서도 볼 수 있다.⁵¹⁾ 육구연은 경전에 실린 성인의 말이 아니라, 우리 마음의 고유한 기능으로서의 도덕적 경향성이 공자가 제자들에게 기대한 덕성(德性)의 근거라고 주장한다.

주희와 육구연의 두 번째 만남은 육구연이 주희의 임지인 남강(南康)을 방문함으로써 이루어졌는데, 남겨진 기록은 소략하다. 주희의 기록에 따르면, 이 만남에서 육구연은, 주희가 초기 유학을 새롭게 해석하는 등의 다양한 ‘의견(意見)’을 낸 것과 교육에서 경전이라는 ‘정본(定本)’을 사용하는 것에 대해 비판을 제기했다. 이에 대해 주희는 그것의 불가피성을 거론하며, 자신의 방향을 반박하는 육구연을 선종(禪宗)과 동일한 방향을 가고 있다고 공격⁵²⁾한다. 이때의 논의가 확대되어 전개된 것이 ‘무극태극논쟁’

49) 『朱子語類』卷34-163: “文行忠信”,……可傳者只是這‘文’. 若‘行·忠·信’,乃是在人自用力始得. 雖然,若不理解得這箇道理,不知是行箇甚麼,忠信箇甚麼,所以‘文’爲先.; 卷34-165: 教不以文,無由入. 說與事理之類,便是文. 小學六藝,皆一也.

50) 『象山集』卷21『學說』: 自古聖人,亦因往哲之言·師友之言,乃能有進,況非聖人,豈有自任私知而能進學者. 然往哲之言,因時乘理,其指不一,方冊所載,又有正偽純疵,若不能擇,則是泛觀. 欲取決於師友,師友之言亦不一,又有是非當否,若不能擇,則是泛從泛觀. 泛從何所至止.

51) 『象山集』卷36『年譜』37세: 鵝湖之會,論及教人,元晦之意,欲令人泛觀博覽,而後歸之約. 二陸之意,欲先發明人之本心,而後使之博覽. 朱以陸之教人爲太簡,陸以朱之教人爲支離. 此頗不合. 先生更欲與元晦辯,以爲堯舜之前,何書可讀.

이다.

사실 ‘무극태극논쟁’은 논쟁의 당사자인 두 사람의 초점이 잘 맞지 않는 논쟁이다. 주희에게 무극태극논쟁은 이정(二程)의 도덕 이론을 주돈이(周敦頤)와 장재(張載)의 형이상학적 우주론과 정합적으로 통일함으로써 도덕 형이상학을 건립해가는 과정의 한 단계라는 것에 크게 이견이 없다.⁵³⁾ 주돈이가 형이상학적 세계 질서를 표현한 『태극도설(太極圖說)』에 대해 주희가 주석서라고 할 수 있는 『태극도설해(太極圖說解)』를 지었고, 이 글이 논쟁거리가 되었다. 일단 표면적으로 ‘무극태극논쟁’의 출발점은 ‘태극(太極)’이라는 용어는 『주역』에 전거가 있지만, ‘무극(無極)’이라는 용어는 유가 전적에 전거가 없다는 점이다. 육구연은 논쟁이 시작되자, ‘무극’ 개념은 유가의 것이 아니라 노자(老子)와 관련된 것이라고 비판하는데, 노자와의 연관짓기는 육구연의 초기 유학에 대한 해석과 관련해보면, 주희를 이단으로 몰아가려는 것이다.

지금까지 다수 학자들이 무극태극 논쟁에서 육구연이 초점을 놓치고 있다거나 혹은 이 논쟁 자체가 육구연의 오해로 만들어진 부차적이고 소모적인 논쟁이라는 해석을 제시했음에도 불구하고, 객관성이라는 주제와 관련하여 무극태극논쟁을 살펴보면, 주희의 입장만큼이나 육구연의 입장도 흥미롭다. 육구연이 주희에게 보낸 무극태극논쟁 제1서에서 핵심은 두 가지이다. 첫째, 무극이라는 용어는 노자와 관련된다. 둘째, 두 사람의 의견이 대립할 경우 어떻게 객관적인 인식 지점에 도달할 수 있는가? 특히 흥미로운 주제는 두 번째 질문이다.

전에 남강(南康)에서 모였을 때 형께서 해석한 고자(告子)의 ‘말에서 구할 수 없으면 마음에서 구하지 말라’는 구절에 대해 제가 옳지 않다고 하니, 형께서는 저에게 마음을 평안하게 하고 [平心] 보라고 하였다. 나는 이렇게 대답했다. “갑과 을이 변론을 하는데 각기 자신의 설을 옳다고 여긴다. 갑이 말하기를, ‘을은 마음을 평안하게 하기 바란다’라고 하고, 을도 역시 말하기를, ‘갑은 마음을 평안하게 하기 바란다’라고 한다. 마음을 평안히 하라는 말은 분명한 의미가 있는 말이 아니므로, 일에 근거하고 리(理)를 논하는 것만 못하다.”⁵⁴⁾

52) 『朱熹集』 卷34 『答呂伯恭94』: 子靜舊日規模終在。其論爲學之病多說, 如此即只是意見, 如此即只是議論, 如此即只是定本。熹因與說, ‘既是思索, 即不容無意見, 既是講學, 即不容無議論, 統論爲學規模, 亦豈容無定本。但隨人材質病痛而救藥之, 即不可有定本耳。’ 渠却云, ‘正爲多是邪意見·閑議論, 故爲學者之病。’ 熹云, ‘如此即是自家呵叱亦過分了。須著邪字·閑字, 方始分明不教人作禪會耳。又教人恐須先立定本, 却就上面整頓, 方始說得無定本底道理。今如此一概揮斥, 其不爲禪學者, 幾希矣。’

53) 풍우란 지음, 박성규 옮김, 『중국철학사』 하권, 까치, 1999, 588쪽.

54) 『象山集』 卷2 『與朱元晦1』: 向在南康論, 兄所解告子“不得於言, 勿求於心”一章, 非是, 兄令某平心觀之。某嘗答曰, “甲與乙辨, 方各是其說, 甲則曰, ‘願某乙平心也’, 乙亦曰, ‘願某甲平心也’。平心之說, 恐難明白, 不若據事論理可也。”

두 사람은 ‘무극’이라는 용어에 대해 상이한 의견을 제시하고 있다. 이 상황에서 두 사람이 서로 인정할 수 있는 객관적인 인식에 도달할 수 있는 방법은 무엇인가? 주희가 제시한 방법은 ‘마음의 태도’를 조율하는 것이었다. 반면 육구연은 ‘사(事)’에 근거하고 ‘리(理)’를 논하는 것이 필요하다고 하는데, 학술적인 논쟁에서 ‘사(事)’는 텍스트의 전거에 대한 것이고, ‘리(理)’는 텍스트만으로 모든 근거를 제시할 수 없기 때문에 독자가 분석하고 판단하여 추론하고 논리를 따져보는 작업이다.

무극태극논쟁의 양상이 다소 역설적인 것은, 주희가 ‘무극’을 옹호하면서 육구연에게 보낸 서신에서 “주돈이의 의도를 자신이 추론했다”⁵⁵⁾거나 혹은 “태극의 참된 모습을 명확하게 본다면”⁵⁶⁾과 같은 표현을 주로 사용한다는 점이다. 이러한 주희의 모습에 대해 육구연은 주희가 한 ‘추론’이나 ‘태극의 참된 모습을 보았다’는 것을 자신이 어떻게 확인할 수 있겠는가⁵⁷⁾라고 반박한다. 그리고 고서(古書)와 경전을 강조하던 주희가 이제 새로운 개념 혹은 지식이 객관적으로 진리인지 아닌지를 검증해야 하는 시점이 되자 경전이 아니라 자신의 마음을 근거로 내세우는 것을 육구연은 짚어낸다.⁵⁸⁾ 즉 결국 주희 자신도 평소에는 경전과 독서를 강조하지만, 경전과 관련된 새로운 지식이나 새로운 해석의 정당성은 경전과 독서에서 얻을 수 없고 마음이라는 주관적인 영역의 어떤 과정을 통해서 얻는 것이 아닌가하는 것이 육구연의 논점이다.

만약 주희처럼 같은 본성(性善)을 가진 사람들이 상이한 삶의 환경과 목표로 인해서 대립하고 갈등하게 될 때, 경전은 그러한 삶의 양태의 상이성에 기인한 대립과 갈등을 극복하고 다시 본래적인 본성의 동질성으로 돌아갈 수 있게 하는 객관성의 현실적 근거이자 힘으로 작용한다고 생각하자. 그런데 경전이 그렇게 기능하려면, 주희가 실제로 부딪쳤던 것처럼, 현실의 다양성을 경전의 보편성과 부합되게 창조적으로 해석하는 작업이 필수적이다. 그런데 육구연에 의하면, 이 해석의 정당성은 결코 경전에서 얻을 수 없다. 왜냐하면 경전과 다른 시대와 상황에 대처하기 위해서는 경전에 나오지 않은 용어와 해석을 제시하고 이것의 정당성을 제시할 수 있어야 하기 때문이다. 그런데 마음의 본질적 능력이 기질 지성에 의해 가려져 있어서 거의 유일한 진리의 검증된 전달자가 경전이라고 가정된 상황에서 이 경전을 해석하는 것이라면, 이 경전 해석의 정당성은 어디에서 구할 수 있는가? 마음 혹은 의식의 확실성

55) 『朱熹集』 권36 『答陸子靜』5: 熹前書所謂, “不言無極, 則太極同於一物, 而不足爲萬化根本, 不言太極, 則無極淪於空寂, 而不能爲萬化根本”, 乃是推本周子之意.

56) 『朱熹集』 권36 『答陸子靜』5: 孔子贊『易』, 自太極以下, 未嘗言無極也, 而周子言之. 夫先聖後聖, 豈不同條而共貫哉? 若於此有以灼然實見太極之真體, 則知不言者不爲少, 而言之者不爲多矣.

57) 『象山集』 권2 『與朱元晦』2: 來書本是主張無極二字, 而以明理爲說. 其要則曰, “於此有以灼然, 實見太極之真體.” 某竊謂尊兄未曾實見太極. 若實見太極, 上面不必更加無極字, 下面必不加着真體字. 上面加無極字, 正是疊床之上之床, 下面着真體字, 正是架屋下之屋. 虛見之與實見, 其言固是不同也.

58) 『象山集』 권2 『與朱元晦』2: “盡信書, 不如無書.” 某實深信孟子之言, 前書釋此段, 亦多援據古書, 獨頗不信無極之說耳. 兄遽坐以直黜古書爲不足信. 兄其深文矣哉. 『大傳』『洪範』『毛詩』『周禮』與『太極圖說』孰古? 以極爲形, 而謂不得爲中, 以一陰一陽爲器, 而謂不得爲道, 此無乃少黜古書爲不足信, 而微任胸臆之所裁乎?

이외에 과연 새로운 해석의 정당성의 근거가 있을까?

3.3. 객관성의 근거는 지식의 축적인가, 오류에 대한 인식인가?

다양한 요인들에 의해 상이한 처지의 사람들이 동일하거나 유사한 상황에서 서로 다른 윤리적 판단을 극복하고 객관적 판단에 도달할 수 있는 방법은 무엇인가? 사서집주라는 경학의 체제를 정립한 주희에게 객관성은 독서를 통해 획득하는 것임은 의심의 여지가 없다. 독서를 통해 사람은 진리를 내면화한다. 그리고 그 내면화의 궁극적인 경지는 활연관통(豁然貫通)이다. 주희는 『대학』 격물보망장(格物補亡章)에서 도달해야 하는 수양의 목표에 대해 이렇게 말한다.

힘을 쓴 지 오래되어 어느 날 하루아침에 활연관통(豁然貫通)함에 이르게 되면, 모든 사물의 표리(表裏)와 정조(精粗)에 이르지 않음이 없고 내 마음의 전체(全體)와 대용(大用)이 밝지 않음이 없게 된다. 이것을 물격(物格)이라고 하고, 이것을 지지지(知之至)라고 한다.⁵⁹⁾

주희의 ‘활연관통’은 어떤 사람의 의식 속에서 진행될 수밖에 없는 각성의 과정인데, 철저하게 사물과의 관계 속에서 설명된다. ‘활연관통’이 단지 내 마음에서 일어난 사건으로서만이 아니라, 객관적 현실에서 유의미한 것이어야 한다는 주희의 고민은 ‘활연관통’하면 단지 내 마음의 전체(全體)와 대용(大用)만이 아니라 모든 사물의 표리(表裏)와 정조(精粗)에 대해서도 알게 되며, 주관적인 앎의 지극함[知之至]만이 아니라 사물의 객관적인 리(理)가 이르게 되는 것[物格]이라는 주장으로 나타난다.

주희의 ‘활연관통’이란, 인간의 내면에 본성으로 내재하는 천리(天理)가 기질(氣質)에 의해 왜곡되고 있을 뿐이므로 기질(氣質)의 방해가 제거되는 상태에 이르는 것이다. 즉 독서 혹은 사물에 대한 인식을 통해 축적한 지식이 결국 내면에 내재한 본래적 도덕 지식과 완전히 일치⁶⁰⁾함을 확인하는 것이다. 천리(天理)라는 객관적인 진리는 하나이고, 우리는 이 하나의 진리에 오류 없이 도달하는 것이 수양과 공부의 목적이다. 주희에 의하면, 성인의 기록은 무오류⁶¹⁾이며, 따라서 공부의 과정인 독서⁶²⁾에서도 보편적 진리와의 완벽한 합치가 핵심적인 것으로 강조된다. 이 때문에 주희의 길은, 오류의 가능성을 줄여

59) 『大學集注』 5장: 至於用力之久, 而一旦豁然貫通焉, 則衆物之表裏精粗無不到, 而吾心之全體大用無不明矣. 此謂物格, 此謂知之至也.

60) 『朱子語類』 10-2: 讀書已是第二義. 蓋人生道理合下完具, 所以要讀書者, 蓋是未曾經歷見許多, 聖人是經歷見得許多, 所以寫在冊上與人看. 而今讀書, 只是要見得許多道理. 及理會得了, 又皆是自家合下元有底, 不是外面旋添得來.

61) 『朱子語類』 卷80-58: 聖人有法度之言, 如春秋·書·禮, 是也, 一字皆有理. 如詩亦要逐字將理去讀, 便都礙了.

62) 『朱子語類』 卷10-5: 大抵學者讀書, 務要窮究. “道問學”是小事. 要識得道理去做人. 大凡看書, 要看了又看, 逐段·逐句·逐字理會, 仍參諸解·傳, 說教通透, 使道理與自家心相肯, 方得. 讀書要自家道理浹洽透徹.

주는 지(知)를 통해 천리라는 보편적 진리에 대해 인식하고 이를 실천하는 것이다.

육구연은 우리가 오류를 배제하면서 천리(天理)를 인식하고 실천하는 것은 불가능하며, 이는 심지어 공자의 경우에도 마찬가지⁶³⁾라고 한다. 육구연은 주희가 말하는 무오류성과 완전함의 가능성을 일축한다. 그는 우리 마음의 도덕적 본성에 대한 자각[先立乎其大者] 이후에는 의도적인 도덕적 악행[惡]은 없다고 하더라도 도덕적 실수[過]는 배제할 수 없다고 주장⁶⁴⁾한다. 육구연에게 경전은 역사적 산물에 불과하며, 오류의 가능성이 다분하기 때문에 그러한 경전의 오류는 도리어 우리 내면의 도덕성을 근거로 판단해야 하는 것[六經註我]이다. 그리고 개인들의 내면은 일반화된 상식의 지배를 받을 가능성이 더 많음을 인정한다면, 오류의 가능성을 배제하는 것은 비현실적이다. 그래서 육구연은 ‘의심[疑]’을 강조한다.

학문을 하는데 근심해야 하는 것은 ‘의심[疑]’이 없는 것이니, 의심하게 되면 곧 진보가 있게 된다. 공자 문하의 자공(子貢)은 의심이 없었으니, 도(道)에 이르지 못하게 된 것이다…안자(顔子)의 ‘올려다보니 더욱 높다’, ‘따를 수가 없다’라는 말은 그 ‘의심’이 작지가 않으니 더욱 스스로 편안히 있지 못하였고, 이 때문에 거의 가까워지게 된 것일 터이다.⁶⁵⁾

자공과 안연의 차이는 ‘의심’이 있는가, 없는가하는 것이었다. 육구연이 말하는 자공의 박학(博學)은 주희의 박학(博學)을 암시한다. 육구연은 ‘의심’이 자극(自克)이라는 결과를 만든다고 말한다. 즉 ‘일반화된 상식의 지배 속에 있는 일상의 나를 극복하는[克己]’ 동력은 ‘의심’이다.

학문을 처음 시작하여 절차탁마할 때, 반드시 스스로 ‘의심’하는 조짐이 있게 되는데, 지극하게 되면 반드시 스스로 이길 수 있는[自克] 실질적인 결과가 있게 됩니다. 이것이 옛사람들의 물격지지(物格知至)의 공부입니다. 자기 자신은 실질적으로 스스로 이겨낼 수 없고 스스로 의심하지도 않으면서 무엇인가에 의지하여 시비(是非)와 가부(可否)를 결정하고 작고 지엽적인 것을 따른다면, 자공(子貢)이 억측으로 자주 맞추어[屢中] 공자의 근심만 더하게 한 것과 같을 뿐입니다.⁶⁶⁾

63) 『象山集』 권21 『論語說』: 聖如夫子, 猶曰, ‘加我數年, 五十而學易, 可以無大過矣.’ 況於學者, 豈可遽責其無過哉.

64) 『象山集』 권21 『論語說』: 苟志於仁矣, 無惡也. 惡與過不同. 惡可以遽免, 過不可以遽免.; 『象山集』 권11 『與吳子嗣3』: 人誰無過? 過而不改, 是爲過矣. 過而能改, 善莫大焉.

65) 『象山語錄』 下-336: 爲學患無疑, 疑則有進. 孔門如子貢, 卽無所疑, 所以不至於道……顏子仰之彌高, 末由也已, 其疑非細, 甚不自安, 所以其殆庶幾乎.

66) 『象山集』 권1 『與胡季隨2』: 學問之初, 切磋之次, 必有自疑之兆, 及其至也, 必有自克之實. 此古人物格知至之功也. 己實未能自克, 而不以自疑, 方馮之以決是非, 定可否, 縱其標末, 如子貢之屢中, 適重夫子之憂耳.

현실의 비도덕적인 상태를 극복하기 위해서는 자기부정이 필요하고, 이러한 자기부정이 육구연에게는 ‘의심’이라는 개념으로 나타난다. 육구연의 ‘의심’에 대한 강조는 독서에 대한 주희의 강조와 대비⁶⁷⁾된다. 주희가 경전에 대한 정확한 인식을 공부의 핵심으로 강조했다면, 육구연은 경전을 포함한 모든 것, 심지어 그는 마음과 리(理)까지도 의심의 대상에 포함⁶⁸⁾시켰기 때문에, 우리에게서 지적, 도덕적 성숙은 오류의 가능성을 인정하고 오류에 대한 합리적 의심을 통해 이루어지는 것으로 보는 듯하다.

육구연 수양론의 핵심적인 명제인 ‘변지(辨志)’는 우리 자신의 의지[志]를 분별하는 의식적인 활동을 통해 우리 내면의 도덕적 경향성을 자각하고 진정으로 원하는 것이 무엇인가를 발견하는 것⁶⁹⁾이다. ‘의심’을 한다는 것은 최소한 의심의 대상이 되는 두 개 이상의 어떤 것이 필요하다. ‘의심’이라는 작용은 당연하거나 옳다고 생각하는 어떤 것이 있는데, 이것과 충돌하거나 모순되는 정보가 주어질 때 우리 의식 속에서 일어나기 때문이다. ‘분별’을 한다는 것은 선택지가 될 수 있는 대등한 것으로 보이는 둘 이상의 것이 우리 의식 속에 있음을 전제한다. 따라서 이러한 ‘의심’과 ‘분별’이라는 사유에서는, 유일한 하나의 옳음보다는, 대등한 것으로 간주되거나 간주될 수 있는 복수의 대상을 의식 속에서 검토하는 과정이 필요하다. 이러한 검토의 과정이 자기 내면의 의식의 과정으로 확고하게 자리를 잡는 것이 중요하므로, 스승이나 독서는 부차적인 역할을 할 수는 있지만 핵심이 되어서는 안 된다. 이러한 ‘의심’과 ‘분별’의 과정을 통해 우리의 덕성(德性)은 단단한 성숙을 이룬다. 이 때문에 육구연은 ‘자립(自立)’과 ‘자득(自得)’을 강조⁷⁰⁾한다.

물론 주희는 각자가 ‘자득’을 통해 얻게 된 인식이 성숙한 것이라고 하더라도, 객관적이기보다는 자의성으로 귀결될 것이라고 우려했다. 더구나 리(理)도 의심의 대상으로 삼고, 그 리(理)에 대해 자득하고자 한다면, 결국 천리(天理)는 실재하는 보편적 진리로서 일상의 도덕적 상황에서 우리에게 살아 있는 지침으로 기능하기보다는, 도달해야 할 목표로서 가정되는 것에 더 가깝게 된다. 그러나 육구연은 내면의 덕성을 함양함으로써 군자(君子)가 된다는 초기 유학의 이상은, 이미 제시된 객관적 질서를 내면화하는 방식이 아니라, 주관적인 영역에서 형성된 덕성이 모든 사람들이 공감하고 공유할 수 있는 행위의 방식으로 드러나는 것이어야 한다고 생각했다. 육구연에게 객관성은 이미 있는 행위의 지침이 아니라, 덕성을 통해 실현되어야 하는 객관적인 삶의 방식에 더 가깝다.

67) 吉田公平, 『陸象山と王陽明』, 研文出版, 1990, 92쪽; 張立文, 『心學之路』, 人民出版社, 367~368쪽.

68) 『象山集』 권10 『與詹子南2』: 此心至靈, 此理至明, 要亦何疑之有. 然又以無疑爲疑, 是未能無疑也. 事理有未明, 則不容不疑, 思索之, 問辨之, 則疑有時而釋矣.

69) 『象山集』 권23 『白鹿洞書院講義』: 竊謂學者於此, 當辨其志. 人之所喻, 由其所習, 所習由其所志, 志乎義, 則所習者必在於義, 所習在義, 斯喻於義矣. 志乎利, 則所習者必在於利, 所習在利, 斯喻於利矣. 故學者之志, 不可不辨也.

70) 『象山語錄』 下-153: 自得, 自成, 自道. 不倚師友載籍.

4. 마치며

유학은 그 출발에서부터 객관성이라는 측면에서 약점을 가졌다. 효(孝)라는 배타적이고 편파적인 행위의 방식을 통해 유덕함을 배양한다는 생각은 근본적으로 객관성과는 거리가 있다. 제가(諸家)의 비판을 극복하기 위해 맹자는 측은지심이라는 정서적 반응의 일반적 성격을 제시함으로써 주관성 속에서 어떻게 덕성이라는 객관성이 싹트는지 증명하려고 했다. 하지만 인간 일반의 본성도, 객관적 인식도 불가능하다는 장자의 비판에 순자는 예의(禮意)라는 사회적으로 합의된 객관성을 통해 유가 도덕이론의 난점을 극복하고자 했다.

유학이 제국의 이념으로 채택되고, 5경 체제라는 경전 질서가 정립되었지만, 공양학파의 종말과 함께 유가 경전체제는 궤멸적인 타격을 받았다. 이후 유학자들에게는 유학의 경전질서를 다시 복원하고, 유학의 자리를 대신한 불교를 비판하기 위한 논리를 생산하며, 이를 위해 초기 유학을 재해석하는 과제가 주어졌다.

주희로 대표되는 신유학자들의 다수는 초기 유학이 시달렸던 객관성에서의 약점을 극복하고자 했으며, 이는 불교를 비판하기 위해서도 절실하게 필요한 과제였다. 그래서 객관적인 자연의 질서이자 도덕 질서인 천리(天理) 개념을 고안했고, 이 천리는 실재하는 보편적 진리이자 도덕적 행위의 구체적인 지침으로 간주되었다. 이 객관적 진리는 사물 속에, 경전 속에, 우리 마음속에 내재하고 있었기 때문에 우리는 마음이라는 주관의 영역에만 침잠해서는 안 되며, 사물에 대한 탐구와 경전에 대한 독서를 통해 객관성에 도달해야 했다. 경전과 사물에 대한 우리의 궁리는, 생득적으로 얻은 인간 일반의 본성을 깨달아가는 과정과 별개의 것이 전혀 아니었으므로, 우리의 본성을 실현하는 과정으로서의 지(知)의 역할은 도덕적 성숙의 과정이기도 했다.

육구연은 이러한 방식이 불교를 비판하기 위해 유학의 정통적인 방식을 포기하는 것이라고 생각했다. 공자와 맹자의 유학은 내면의 덕성을 배양함으로써 그 덕성이 추구할 만한 행위 혹은 삶의 방식으로 드러나게 하는 것이다. 유학의 도덕 가치가 객관성을 획득하는 것은, 덕성이 행위로 구체화되는 것을 다수의 사람들이 목격하고 이를 좋은 행위 혹은 추구할 만한 행위로 인정하게 될 때 가능한 것이며, 실재하는 그래서 우리의 모든 행위를 인도하는 행위의 지침을 인식하기 위해 노력하고 이를 열심히 준수함으로써 가능한 것은 아니다.

육구연은 공자와 맹자의 초기 유학의 모습에 더 근접한 이론을 구성했다. 그러나 초기 유학의 이론적 약점에서 벗어나지도 못했다. 주희는 초기 유학의 약점을 극복했지만, 분명 초기 유학과는 이질적인 요소가 있었다. 주희와 육구연이 1100년대 동아시아라는 환경에서 자신들의 담론을 세웠다면, 오늘의

우리가 주류의 논쟁에 대해 던질 수 있는 질문은 두 가지이다. 첫째, 만약 경전과 같은 공유하는 문화 혹은 지식이 없다면, 주희와 육구연 중 누구의 방식이 사람들 사이의 합리적 인식을 공유하게 하는 데 적합할까? 둘째, 보다 근본적으로 개별적인 인간들이 자신의 주관적인 영역에서 형성하는 덕성(德性)이라는 것이 과연 객관적일 수 있을까? 또 설사 덕성이라는 것이 있다고 하더라도, 어떤 형태의 공유하는 지적·문화적 기반이 없이 사람들 사이에서 기능하고 도덕적인 힘을 발휘할 수 있을까?

〈주희와 육구연의 논쟁에서 객관성의 문제〉에 대한 논평

전 병 옥 (고려대학교)

이 논문은 공자와 맹자를 상산에 연관짓고 순자를 주자에 연관짓는 익숙한 분류 방식을 주관성과 객관성이라는 주제로 새롭게 적용시켜본 연구이다. 주자와 상산이 공히 객관성을 확보하기 위해 어떤 논리를 구사하였는가를 다루지 않은 것은 아니나 주된 논리는 주자는 객관성을 확보하려고 노력하였고 상산은 주관성을 더 소중하게 여겼다는 것이다. 논문은 주관성과 객관성을 둘러싼 중국철학사의 흐름을 간명하고 목직한 필치로 잘 정리해주고 있다.

상산은 논변을 진리에 이르는 하나의 방법이라고 여겼다. 누구도 자신이 진리를 얻었다고 자신해서는 안 되는데 논변을 통해서 자신의 문제점을 발견하고 남의 장점을 받아들이다보면 진리에 이를 수도 있다는 것이다. 아래에서는 몇 가지 질문을 통해 상산이 제시한 이 방법을 한번 경험해보고자 한다.

1. 상산의 철학에서 보편성은 ‘이 마음’과 ‘이 이치’에서 확보된다. ‘이 마음’은 누구나 가진 것이며 누구나 같은 것이고 타고난 것이다. 그리고 ‘이 마음’의 공통점은 ‘이 이치’를 긍정하고 좋아한다는 데 있다. ‘이 이치’는 우주를 가득 채우고 있는 것이고 누구에게나 동일한 것이다. 만일 ‘어떤 것이 모든 사람에게 동일한 것으로 인정될 때, 그것은 객관적인 것’이라고 규정할 때 ‘이 이치’는 객관성을 가진다. 상산은 ‘이 이치’를 ‘바른 이치’라는 의미의 ‘正理’로 표현하기도 하는데, 이는 주자의 ‘天理’ 개념이 여러 맥락에서 마치 실체성을 가지거나 한 것처럼 묘사되는 것과 대비시켜 불만하다. 모든 사람들의 ‘이 마음’이 동일하게 긍정하고 좋아하는 것이 ‘바른 이치’라는 말인데, 그렇다고 상산이 ‘바른 이치’란 원래 정해져 있지 않고 사람들이 동일하게 긍정하고 좋아할 때 그것이 바로 ‘바른 이치’라고 주장하는 것은 아니다. 상산은 ‘이 이치’란 엄연히 존재한다고 믿는데, 당연히 시공을 점유하고 존재한다거나 ‘淨潔空闊底世界’에서 존재한다는 뜻은 아니고, 그저 진리라는 것이 존재한다는 상식적인 믿음이거나 자신이 주관적 경험에서 비롯된 신념일 뿐이다. 상산은 ‘이 이치’를 알고 긍정하고 좋아하는 것은 ‘이 마음’이라는 맥락에서 “이 마음이 곧 이 이치이다(心卽理)”라고 말한다. 그런데 ‘이 마음’은 누구나 타고난 것이긴 하지만 庶民은 잃어버린 채 살아간다. 그래서 아무나 자신의 마음이 곧 이치라고 해서는 안 된

다. 주자는 상산과 무극태극에 대해 논변하다가 상산이 생때를 쓰고 있다고 느끼고 “마음을 누그러뜨리고 가만히 생각해보라”고 권하였는데, 상산은 마음이 상태에서는 마음을 누그러뜨린다고 해서 ‘이 이치’를 알게 될 수는 없다고 여겼다. 그래서 상산은 오히려 格物致知가 중요하다고 역설한다. 事理들을 研究하여 자신의 분별력이 향상되면 마음이 자연스럽게 바르게 된다는 것이다. ‘이 이치’를 알기 위해서는 ‘이 마음’을 먼저 바르게 가져야 하는데, ‘이 마음’을 바르게 가지기 위해서는 또 이치들을 연구하는 것이 필요하다는 주장이다. 결국 출발점은 이치들을 연구하는 것이고, 상산은 이치들을 연구하는 중요한 방식의 하나로 논변을 폈었다. 상산의 이러한 주장은 확실히 그가 ‘剝落意念’을 ‘發明本心’의 바른 길이라며 제시하였던 “閉目”, “安坐瞑目, 用力操存”, “靜坐澄心”과는 다르다. 적극적으로 사리를 연구하는 방법과 물려나 눈을 감고 있는 방법은 상반된 방향의 공부로 보인다. 전자가 ‘이 이치’를 알고 나서 ‘이 마음’을 바르게 가지는 방법이라면, 후자는 ‘이 마음’을 바르게 한 뒤에 ‘이 이치’를 알게 되는 방법이라고 하겠다. 모순된 것처럼 보이는 두 방법을 조화롭게 설명하는 방법은 무엇인지 설명을 청한다.

2. 상산이 讀書의 효용성에 대해 회의를 가지는 이유는 세 가지인 것 같다. 첫째, 대상이 되는 경전이 완전하지 않다는 것; 둘째, 그 경전을 해석해주는 師友들의 안목이 완전하지 않다는 것; 셋째, 내가 그 경전을 온전하게 이해할 능력이 없을 수도 있다는 것이다. 聖人은 나의 마음도 수궁하고 좋아할만한 가치인 理 내지 義를 나보다 먼저 알아내고 제시한 사람이다.(心之所同然者何也? 謂理也義也. 聖人先得我心之所同然耳.) 그렇다면 理 내지 義를 알고자 할 경우 聖人이 제시한 말들에 관심을 가져야 할까? 아니면 성인과 동일한 것을 좋아하는 내 마음에 관심을 가져야 할까? 孟子는 어쨌든 聖人의 말에 관심을 기울이라고 하는 것처럼 보인다. 모든 사람들이 좋은 음악을 들으면 동일하게 감동하지만 그렇다고 자신이 당장 작곡을 하고 연주를 해서는 안 되고 師曠에게 맡겨야 하는 것처럼, 모든 사람들이 도덕적 규범들에 숭복하는 마음이 있다고 해서 각자가 스스로 도덕적 규범을 만들려고 덤벼서는 안 된다. 규범을 만드는 일은 성인에게 맡겨야 한다. 내가 해야 하는 몫이란 그 규범이 과연 옳다는 것을 공감하는 것이고 그 규범을 잘 지켜가는 것이다. 이런 점에서 볼 때 위에서 제시한 세 가지 문제점들을 명확히 인식할 경우에 한해 讀書는 필요한 일로 바뀐다. 말하자면 텍스트 자체에 문제가 없는지 분석하고, 師友들의 해석이 올바른지 검토하며, 자신의 이해에 대해서 끊임없이 의심을 품을 수 있으면 讀書는 理와 義를 알아가는 중요한 방법이 되고 자신의 본심을 회복하는 좋은 방법이 된다. 독서의 목적이 ‘이 이치’를 알고 ‘이 마음’을 회복하는 것임을 제대로 알지 못하는 것이 문제일 뿐이다. 그렇다면 상산이 “주관의 영역인 마음에 내재된 보편적 도덕성을 도덕적 자각과 실천의 출발점”이라고 생각하였다고는 하나, 그 내재된 보편성을 알아가는 과정에서 讀書를 배제한 것 같지는 않다. 상산은 독서의 방법으로, 먼

저 訓詁의 문제를 해결하고자서는 ‘平心’으로 읽어야지 깊은 고민을 할 필요가 없다고 한다. 안 읽히는 부분은 그냥 두고 잘 읽히는 부분만 날마다 열심히 읽는 것이 본원을 함양하는 길이라고 말한다. ‘이 마음’이 공감할 수 있는 성인의 말씀을 열심히 읽는 것이 ‘이 마음’을 기르는 좋은 방법일 수 있다고 보는 것이다. 경전에 대한 학습이 특히 문제가 되는 것은 공감할 수 없는 상태에서 당위체계로서 억지로 받아들이거나, 이해할 수 없는 상태에서 분석적 이해 내지 논리적 사유를 통해 해석하려고 태도이다. 성인의 마음과 한 마음이 되어 ‘이 이치’를 공감해보는 기회가 된다는 점에서는 상산도 독서의 효용을 인정하고 있다. 이와 관련한 논자의 의견을 듣고 싶다.

3. 그리고 이런 맥락에서 볼 때 공부의 과정에서 ‘의심’의 중요성을 강조하는 것은 상산의 주요 논지가 아니었던 것으로 보인다. 특히 상산이 ‘이 마음’과 ‘이 이치’마저 의심하라고 한 것 같지는 않다. 논문에서 인용한 “此心至靈, 此理至明, 要亦何疑之有. 然又以無疑爲疑, 是未能無疑也. 事理有未明, 則不容不疑, 思索之, 問辨之, 則疑有時而釋矣.”을 보더라도 그렇지만, 그 뒤에 이어지는 “疑亦豈足願哉? 今既曰無疑矣, 乃以無疑爲疑, 何哉? 願速更之, 無滋其惑.”을 보면 상산이 事理에 밝지 못한 부분을 의심해서 해결하라고 하였던 ‘이 마음’과 ‘이 이치’를 의심하라고 한 것은 아닌 것으로 보인다. 의심의 의의에 대한 설명은 재고할 필요가 있어 보인다.

4. ‘辨志’에 대한 해석이 다소 과도하지 않나 생각된다. 상산이 말하고자 하는 것은 누구나 삶의 지향이 사람답게 사는 것인지 돈을 버는 것인지 분명하게 정해야 그에 맞는 노력을 통해서 그 지향을 이뤄가게 된다는 점이다. ‘辨’은 여기서 義와 利를 선택하는 큰 문제와 관련된 일일 뿐이다. 뜻을 세우는 것이 중요하다는 일반적인 주장에 한 걸음 더 나아가서 그 뜻을 올바른 방향으로 정해야 한다는 의미로 보인다. 그러므로 ‘辨志’는 아주 중요한 일이라는 하나 철학적인 논의가 필요한 것은 아닌 듯하다. 특히 객관성을 논하는 자리에서 ‘辨志’를 결론으로 삼는 것은 더욱 어색해 보인다. 이 부분에 대해서는 재고가 필요할 듯하다.

불교인식논리학(pramāṇa) 전통에서 본 지각(pratyakṣa)의 ‘객관성’(objectivity) 문제

박 창 환 (금강대학교)

-
1. 들어가는 말: 불교철학에서의 ‘객관성’?
 2. 두 가지 ‘타당한 인식의 수단’: 직접지각과 추론
 3. 두 가지 인식의 대상: 개별상(자상)과 일반상(공상)
 4. ‘타당한 인식의 수단’이 되기 위한 기준
: 무기만성과 인과적 작용
 5. 불교에서의 인식의 ‘객관성’은 인식의 ‘신뢰성’
 6. 추론의 객관성: 인과관계의 경험적 필연성
 7. 나가는 말: 불교에서의 ‘객관성’
-

1. 들어가는 말: 불교철학에서의 ‘객관성(objectivity)’?

서양철학 전통에서 말하는 ‘객관성’의 정의는 별로 ‘객관적’이지 않아 보인다. ‘객관성’의 동의어로 제시될 수 있는 개념에는 여러 가지가 있다. ‘실재성’(reality), ‘객관적인 진리나 사실’(objective truths or facts) 같은 것이 일반적인 진리론에서 말하는 ‘객관성’이라면, ‘공유가능성’(commensurability), ‘변화 속에서 일관성/변화하지 않는 법칙’(invariance under transformations, identity through time), ‘일반화 가능성’(generalization) 같은 것은 과학철학의 ‘객관성’이며, ‘선험적 기준/범주’(a priori criterion of objectivity) 같은 개념은 관념론 전통의 객관성이라 할 수 있고, 절대적인 객관성의 기준을 포기하고 ‘어떤 수준의 객관성’(objectivity at a level)을 인정하는 것은 ‘객관성’을 인정하지 않는 회의주의(skepticism)나 상대주의로 나아가기 위한 첫발을 내디딘 것이라 할 수 있다.

노직(Nozick:2001, Invariances, p.75ff)에 따르면 ‘객관성’의 기준은 다음 세가지로 정리될 수 있다.

- 1) 서로 다른 관점에서의 접근 가능성(accessibility from different angles)
- 2) 인식주체들간의 간주간의 합의 (intersubjective agreement)
- 3) 관찰자나 사유하는 인식주관으로부터의 독립성(independence from the observer and the theorizing mind)

노직이 말하는 ‘객관성’(objectivity)이라는 것이 만일 사적인(개인적인) 인식주관(subject)을 떠나 다수가 공유(합의)할 수 있는 공적인, 따라서 객관적인 ‘대상’(object)이나 ‘사실’(fact)같은 것을 의미한다면, 이러한 ‘객관성’은 처음부터 해결하기 어려운 난제를 안고 있다고 할 수 있다. 왜냐하면 ‘객관성’의 기준으로 제시되는 ‘진실성’(객관적 진리)은 사적인 주관의 편견이나 기호를 떠난 ‘초주관적’인 것이며 공유 가능한 것이어야 하는 반면, 사실 그 자체는 인간의 생리구조상 오직 개인적 인식주체에 의해서만 직접적으로 관찰될 수 있기 때문이다. 단순히 말해, 객관적 ‘사실’은 오직 단독의 ‘인식주체’에게만 직접적으로 지각되지만, 그 사실이 개인에게만 지각되고 타인에 의해 공유되거나 합의되지 않으면 ‘객관적 진실’이라고 부를 수 없다는 것이 딜레마인 것이다. 위에선 언급된 ‘객관성’의 개념 하에서는 개인에 의해 파악된 진실은 ‘객관적’일 수 없으며 ‘주관적’인 사실일 뿐이다. 따라서 객관적인 인식(지식)이란 ‘사실에 대한 공유된(다수에 의해 검증된) 인식’을 말하게 된다.

불교철학의 관점에서 본다면, ‘사실에 대한 공유된 인식’ 즉, ‘객관적’ 인식이란 하나의 ‘착관’(bhrānti, 착각)일 뿐이다. 불교철학 전통에서는 주관을 떠난 ‘객관성’ 혹은 객관을 떠난 ‘주관성’이라는 개념은 기본적으로 관념의 산물(망상이나 착각)일뿐이다.

초기불교의 ‘12處설에 따르면, ‘일체의 존재’를 구성하는 것은 눈, 귀, 코 등 인간의 6가지 감각기관과 그것에 각기 대응하는 ‘색깔’ ‘소리’ ‘냄새’ 등의 6가지 단편적인 속성들일뿐이다. 인간에게 ‘존재하는 모든 것’은 결국 우리의 감각과 그것에 의해 지각된 감각대상들의 총합인 것이다. 즉, ‘일체’란 찰나 생멸하는 개별적인 특수한 [지각]현상들의 종합이다. 따라서 우리의 감각 너머의 어떤 대상세계 그 자체를 ‘객관적인’ 세계라고 상정한다면, 이는 인간에게 실제로 경험될 수 없는 “오직 언어관념(vākmātra)”의 세계일 뿐이다.¹⁾

시·공간속에 고정된 실체(substance)는 부재하며 모든 것은 역동적인 인과적 흐름 속에서 끊임 없이 변해갈 뿐이다. 이것이 불교전통이 바로 보는 ‘실재’(reality)에 대한 입장이다. 주객의 요소가 뒤섞이며

1) 불교는 인식하는 자가 한 명도 없어도 존재하는 객관적이고 독립적인 세계(물 자체)의 상정은 인간의 실존에 별 의미가 없으며 다만 형이상학적인 관심일 뿐이라고 본다. 그런 의미에서 불교는 ‘객관주의’(objectivism)와는 입장을 달리한다. 이러한 입장은 화살에 맞아 죽어가는 말룻끼야뻐다(Maluṅkyaputta)의 형이상학적인 의문에 대해 붓다가 ‘실존적인 문제’(고통의 문제)와 ‘형이상학적인 문제’(본질의 문제) 구분하여 후자를 추구하는 것의 무의미성을 일깨운 것과 맥락을 같이 한다.

인과적으로 형성된 지각현상의 역동적 폭류(ogha) 속에서 만일 누군가가 항구적인 어떤 존재나 원리 같은 것을 찾는다면, 특수자(the particular)로만 구성된 현상세계에서 그런 존재는 발견되지 않을 것이다. 불교의 입장에서 ‘변화하지 않는 어떤 것’(실체나 법칙)은 오직 사유의 세계에서 관념의 형태로만 존재할 수 있기 때문이다. 그런데 이런 관념은 찰나생멸하는 실상을 반영한 것이 아니기 때문에 기본적으로 망상이며 희론(상상력)이다. 노직의 ‘객관성’ 개념에 대응하는 불교철학의 입장을 개관하자는 다음과 같을 것이다.

불교인식논리학의 입장:

- 1) 직접지각을 통해 모든 인간이 自相(특수한 현상)에 접근할 수 있으며 궁극적으로는 이 특수한 현상만이 ‘객관적’ 진실(sat)이다.
- 2) 일반개념(sāmāyalakṣaṇa)을 활용한 추론을 통해 경험의 인과적 규칙성(共相, 보편적 관념)이라는 관념에 동의(공유)할 수 있다.
- 3) 관찰자로부터 독립된 객관적 세계 그 자체는 지각의 대상이 아니라는 점에서 오직 언어관념의 대상일 뿐이다. 관찰자를 전제하고도 개인에 의해 ‘진실된’ 세계에 대한 관찰이 가능하다.

상황이 이러함에도 ‘불교에 있어 객관성의 문제’라는 주제가 비교철학적 관점에서 액면 그대로 추구될 경우 어떤 주장이 제기될 지 예측 가능하다. 가장 손쉬운 입론의 방법은 불교전통에도 ‘객관성’(objectivity)이 중시된다고 해버리면 된다. 그렇다면 주최측에서 의도(아마도 서양철학의 관점에서)했던 것을 동양사상속에서도 찾았다고 할 수 있을 것이며, 이를 통해 동서 사상 간의 소통의 보편적 토대를 확인했다고 자축할 수도 있을 것이다. 그러나 이런 식의 접근은 서양철학적 개념의 보편성(객관성?)만을 재확인할 뿐이다. 이것이 낯선 사유(동양사상)를 그것의 맥락에서 이해하고 받아들임으로써 양 사유의 차이성에 눈을 뜨고 이를 통해 어떤 영감이나 자극을 얻음으로써 새로운 철학적 사유가 발전할 수 있는 계기를 부여하지는 않는다. 본고는 ‘우리도 있다’(‘우리는 그런 것 없다’는 반응은 좀처럼 보기 힘들다)는 식의 1차원적 비교철학은 지금 분위기에서는 비생산적이라고 본다. 두 사유간의 소통은 공통점의 확인보다는 그 차이점을 발견할 때 더 큰 학습효과를 발휘한다. 따라서 본고는 불교철학 전통 내에서 ‘객관성(objectivity)’에 대응하는 용어를 직접적으로 찾으려고 하기 보다는²⁾, 불교전통에도 ‘객관성’이란 개념을 통해서서는 아니지만 지식의 타당성, 신뢰성이나 소통합의 가능성 같은 문제들에 대한 철학적 담론이 있었

2) 단순히 이에 해당하는 말을 찾으려면 인식대상(객관), 즉 grāhya(所取)라는 말이 있지만 불교에서 이런 주객의 이원성에 대한 구분은 기본적으로 지적 착란으로 간주된다

으며 이를 소개함으로써 ‘객관성’의 문제에 대한 상당히 다른 접근이 있었음을 보여주려 한다.³⁾

불교전통에서 지식/인식의 ‘객관성’(실은 타당성, 신뢰성)이 본격적으로 논의되는 것은 6-7세기경 인도의 디그나가(Dignāga), 다르마끼르띠(Dharmakīrti)에 의해 정립된 “불교인식논리학(pramāṇa)”전통에서부터이다. “Pramāṇa”라는 말은 “타당한/바른 인식의 수단”(a means of valid cognition)이라는 의미이다. 이 시기를 전후로 해서 불교전통뿐만 아니라 인도의 제철학학파는 인간이 대상에 대한 ‘타당한 인식’을 획득할 수 있는 수단은 무엇이며 또 몇 가지인가라는 인식론적인 주제를 탐구하기 시작한다. 즉, 본격적으로 타학파간 논쟁(intersectarian debate)의 시대로 접어든 것이다. 이에 불교인식논리학 전통을 중심으로 ‘지각의 객관성(objectivity)’-사실은 지각의 타당성(validity)-문제가 어떤 식으로 논의되며 ‘객관성’에 대한 우리의 비교철학 논의에 어떤 시사점을 던질 수 있는지 간략히 살펴보고자 한다.

2. 두 가지 ‘타당한 인식의 수단’(pramāṇa): 직접지각(pratyakṣa)과 추론(anumāna)

불교인식논리학 전통에 따르면, 대상세계에 대한 ‘타당한 인식의 수단’(pramāṇa)은 오직 두 가지 뿐이다. 하나는 직접지각(pratyakṣa)이고 다른 하나는 추론(anumāna)이다. 타당한 인식의 수단이 오직 두 가지 뿐인 것은 인간이 인식할 수 있는 대상 (prameya)이 오직 두 가지뿐이기 때문이다.(Pramāṇavārttika: PV 3-1)⁴⁾ 그 하나는 직접지각(pratyakṣa)의 대상(viśaya)은 (自相, svalakṣaṇa, 개별적 현상)이고, 다른 하나는 추론(anumāna)의 대상인 共相(sāmānyalakṣaṇa, 보편개념)이다. 직접지각의 대상인 자상이란 구체적 현상 실물(vastu)에 대한 이미지(형상)를 말하고 추론의 대상인 공상은 언어관념을 통해 구성된 일반적 개념을 말한다. 직접지각의 대상은 시공간 속에서 이류와도 동류와도 구분되는 자기만의 특수한 현상이라는 의미에서 個別相(svalakṣaṇa)이라 부른다. 추론의 대상은 이러한 개별상과는 달리 언어관념의 단계에서 설정되는 일반개념을 말하기 때문에 普遍相(sāmānyalakṣaṇa)이라고 한다. 이 두 대상세계의 하나는 실제 현상의 세계이고 다른 하나는 언어관념의 세계이기 때문에 본질적으로 겹칠 수 없는(공유될 수 없는) 별개의 영역이다.

여기서 ‘직접지각’(pratyakṣa)이란 인간의 감각기관을 통해 파악된 개별적 대상(자상)에 대한 직접적

3) 물론 동서간의 소통을 위한 이러한 시도는 전문성이란 측면에서 보자면 매우 거친 수준의 스케치가 될 가능성이 높지만, 본 학회의 목적이 ‘객관성’이란 주제를 매개로 소통의 장을 마련하는 것인 만큼 일정 수준의 단순화/일반화는 불가피할 수밖에 없다는 전제에서 출발한다.

4) mānaṃ dvividhaṃ viśayadvaividhyāt śaktyaśaktiṭaḥ |
arthaṃkriyāyāṃ keśādir nārthādhimokṣataḥ || PV3-1||

감각을 말한다. 특히 불교인식논리학 전통에서 말하는 직접지각이란 언어나 관념을 통한 분별(개념화) 작용이 개입하기 이전의 순수지각(bare sensation)을 말한다. 따라서 직접지각의 대상은 어디까지나 눈에 보이는 것, 즉 감각될 수 있는 대상(pratyakṣa)에 한정된다.

반면에 추론(anumāna)은 감각될 수 없는 대상(parokṣa)의 존재를 일반관념(공상)을 매개로 추리한다는 점에서 본질적으로 간접적이고 개념적인 인식이다. 일반적으로 많이 언급되는 예는 산에서 피어 오르는 연기의 존재를 보고 그곳에 불이 있음을 추리하는 것이다. 즉 ‘연기’(dhūma)를 목격하고서(직접지각) 과거의 경험을 기억한 후 ‘불’(agni)이라는 일반개념과 ‘연기’라는 일반개념 사이에 확인되는 필연적 인과관계(vyāpti)를 떠올린 후 저 산(parvata)에는 반드시 ‘불’이 있을 것이라고 추측하는 것이다. 이러한 추론의 결과로 인식되는 것은 단지 ‘불’이라는 일반관념 일뿐 물론 구체적인 불은 아니다. 추론에서 활용되는 것은 감관이 아니고 논증의 대상(불)과 논증의 수단(연기)사이에 성립하는 ‘본질적인 인과관계’(svabhāvaprati-bandha)이며, 이를 통해 보이지 않는 대상의 존재가 예측되는 것이다.

불교인식논리학 전통에서는 이 ‘직접지각’과 ‘추론’이 두 가지가 타당한 인식의 수단으로 인정된다.

3. 두 가지 인식의 대상: 개별상(자상)과 일반상(공상)

인간이 인식할 수 있는 대상 (prameya) 두 가지 중 ‘개별적인 현상(자상)’이란, 직접지각의 대상으로서 감관에 의해 파악되는 외부사물에 대한 구체적인 이미지 혹은 형상(ākāra)을 말한다. 파란색 화병을 보았을 때 시각에 의해 지각된 ‘파란색’(nīla)이 이러한 구체적 이미지(자상의 형상)에 해당한다. 직접지각에 의해 지각된 대상의 개별적인 형상(개별상)은 시공간 속에서 찰나생멸하는 특수한 이미지일 뿐, 동일한 것이 시·공간내에서 두 번 존재하는 법은 없다. 즉, ‘개별적인 현상의 세계’는 특수성, 찰나성, 비동일성, 비실체성, 형상의 유사성 등을 그 존재론적 특징으로 한다. “[개별적인 현상] 모든 다른 종류의 존재(이류)로부터도 차별되고 모든 같은 종류의 존재(동류)로부터도 차별된다 (vijāṭīyavyāvṛtti/sajāṭīyavyāvṛtti)”라는 다르마끼르띠(Dharmakīrti)언명은 현상세계의 특수성을 단적으로 보여주는 말이다. 즉, 시공간속에서 동일한 현상은 존재하지 않는다고 것이 불교의 기본입장인 것이다.⁵⁾

직접지각에 의한 파악된 개별적인 현상세계는 실제로 매 순간 살아 움직이는 있는 그대로의 세계이

5) “실로 어떤 곳에서 경험된 [자기차이성을 본질로 하는] 개체는 다른 곳에서는 결코 경험되지 않는다. [따라서 그와 같은 개체에 언어 약속을 정할 수 없다.] 그것[자기차이성을 본질로 하는 자상]으로부터 분할된 [별도의] 다른 공상이 존재하는 것은 아니다. 왜냐하면 인식(직접지각)에 [자상인 개체와 공상인 보편자의] 분할은 없기 때문이다.” (ekatra dṛṣṭo bhedo hi kva cin nānyatra dṛṣyate | na tasmād bhinnam asty anyat sāmānyam buddhyabhedaṭṭhaḥ || PV 3-126||)

며, 인과적 작용력(arthakriyā)이 발휘되는 구체적 인과의 세계이다.⁶⁾ 이는 언어관념의 대상으로 전회되기 이전의 개별의 세계이며 타자와 공유될 수도 없는 자기만 형상은 띤 구체적이고 특수한 세계이다. 이는 언어관념이 개입할 수 없는 개체(개별자)만의 세계인 것이다⁷⁾:

그러므로 감관에 의해 생긴 인식은 모두 [자기차이성을 본질로 하는] 특수한 개체(viśeṣa)만을 대상으로 한다. 언어(śabda)가 [자기차이성을 본질로 하는] 특수한 개체에 진입할 수 없다.⁸⁾ “따라서 개별자 바로 그것만이 [지각의] 대상이며, 여타 다른 [관념적인] 존재들(공상)은 그것의 배제를 통해 생겨난 것들이다. 그 [개별자만이] 원인이나 결과라고 불리는 것이며, 그 [개별자]가 자상이라고 간주되는 것이다. 인간의 행위는 모두 그 [개별자]를 피하거나 획득하려는 목적을 가지고 있다. [따라서] 인과적 작용력(arthakriyā)을 행사하는 그것만이 실재(vastu)라고 불린다. 그런데 오직 개별자만이 그 실재이다.”⁹⁾

일반상(공상)의 세계는 이것의 반대라고 생각하면 된다. 일반상은 추론의 대상인데, 여기서 말하는 추론은 보편관념 혹은 일반관념을 매개로 사유하는 인간의 이성적 능력을 상징하는 말이다. 즉 공상이란 바로 인간사유의 대상인 관념들을 말하는 것이다. 이러한 보편관념들은 대상의 동일성을 그 내용으로 한다. 개별적인 현상의 세계는 원래 비동일성, 특수성을 본질로 하나 인간의 관념은 이러한 현상의 다양한 현상적 특징을 무시하고, 그 현상의 어느 한 특징을 중심으로 대상을 개념적으로 단순화한다. 이렇게 대상의 개념적인 단순화 과정을 디그나가 이후로 ‘타자의 배제(anyāpoha)’라고 한다. 구체적 현상의 개념화는 특정한 현상에 ‘이름’(명사)을 부여함으로써 그 현상을 다른 현상으로부터 명목상 구분

6) “인과적 작용이 가능한 것, 그것이 여기서 말하는 궁극적인 존재이다. 이와 다른 것은 세속적인 존재라고 불린다. 이 두 가지가 각각 개별적인 대상과 일반적인 대상에 해당한다.”(arthakriyāsamarthaṃ yat tad atra paramārthasat | anyat samvṛtisat proktaṃ te svasāmānyalakṣaṇe ||PV 2-3||)

7) 다르마끼르띠의 주석가인 마노라타난딘은 개별상(svalakṣaṇa)의 특징을 다음 여섯 가지로 정리한다.

- (1) 언어표현의 대상이 아니라는 점(anabhidheyatvaṃ)
- (2) 실제 그대로이다, 그렇지 않다고 말할 수 있는 성질(tattvānyatvābhyāṃ vācyatvaṃ)
- (3) 실제하지 않는 [관념적] 존재라는 조건에 의해 규정되지 않는, [지각에] 현현하는 [대로의] 대상이라는 성질(asadarthapratyayāviśiṣṭapratibhāsavīṣayatvaṃ)
- (4) 공유되지 않는 성질(asādhāraṇatvaṃ)
- (5) 언어관습에 대한 기억에 의존하지 않는 인식이라는 점 (saṃketasmarāṇānapekṣapratipattikatvaṃ)
- (6) 다른 모습과 구분되는 자기만의 모습으로 지각에 나타나는 성질 (anyarūpaviviktasvarūpapratibhāsavattvaṃ)
- (7) 구체적인 인과적 작용이 가능하다는 성질(arthakriyākṣamatvaṃ)

8) tasmād viśeṣaviśayā sarvair vendriyajā matiḥ | na viśeṣeṣu śabdānāṃ pravṛttāv asti sambhavaḥ || PV 2-127|| 권서용 (2009), 다르마끼르띠와 불교인식론, pp.180-181 참조.

9) ato viśeṣa eva | sa evārthas tasya vyāvṛttayo 'pare | tat kāryakāraṇaṃ coktaṃ tat svalakṣaṇaṃ iṣyate ||172|| tattvāgāptiphalāḥ sarvāḥ puruṣāṇāṃ pravṛttayaḥ | yad arthakriyākāri tad eva vastv ity uktam | sa ca viśeṣa eva | PVSV ad PV1.171c-172ab(Dunne 84)

하고 배제하기 때문에 성립하는 것이다. 불교인식논리학 전통은 인간의 언어가 작용하는 원리도 바로 이러한 ‘타자의 배제’ 때문이라고 본다. 그러나 이러한 언어관념은 인간의 사회적 규약에 의해 인위적으로(paurṣeya) 만들어진 것이기 때문에 언어가 대상을 직접적으로 지시하는 본질적인 기능 같은 것은 없다. 언어관념은 언어협약(samketa)에 의해 대상을 간접적으로(조건부로) 지시하긴 하나 직접지각이 대상을 인지하는 것과 같은 명료성은 없다. 불명료함은 공상 즉, 언어관념의 본질인 것이다.

이러한 개별적 현상(자상)과 일반적 관념(공상) 중 궁극적으로 실재하는 것은 구체적인 형상(자상)의 세계뿐이다.¹⁰⁾ 언어관념의 세계는 현상의 다양성이나 차별상의 일반화하는 오류는 전제하기 때문에 추론의 상황에서 유용하긴 하지만 궁극적으로는 착란이며 오류이다. 공상을 통한 대상의 ‘동일성’에 대한 인식은 근본적으로 허구적인 것이다.¹¹⁾

4. ‘타당한 인식의 수단’(pramāṇa)이 되기 위한 기준: 무기만성(avisamvāda)과 인과적 작용(arthakriyā)

직접지각과 추론이 타당한 인식의 수단(pramāṇa)일 수 있는 이유는 이러한 지식이 세계의 인과적 실재에 토대하고 있어 신뢰할 만하기 때문이다. 다르마끼르티의 Pramāṇavārttika(PV)에 따르면, 타당한 인

10) “존재하는 것은 오직 지각되는 것뿐이다”(sattvam upalabdhir eva PVSV ad PV1.3) ;

그러면 이렇게 지각 속에 현현한 대상의 형상(이미지)가 대상세계 그 자체의 모습이나고 한다면 반드시 그렇지만은 않다. 자상의 세계도 엄밀히 말하자면, 우리의 감각의 감각능력이 허락하는 한 정제되고 확대된 이미지일 뿐이며 (공간적으로) 시간적으로는 전철나에 소멸한 대상을 바로 이러지는 철나에 유사하게(sādrśa) 파악하는 것일 뿐이다. 엄밀하게 말하자면 인간의 감각은 대상세계의 원래 모습(그런 것이 있다고 가정한다면)을 지각할 능력이 결여되어 있는 것이다. 극미(paramanu)의 세계가 그 대상일 수는 있다. 그러나 불교인식논리학(pramana) 전통에서 문제가 되는 것은 이런 미립자의 세계가 아니다. 불교인식론이 문제 삼는 것은 구체적인 형상(ākāra 이미지)의 세계이며 이는 바로 인간의 감각이 파악할 수 있는 정도의 구체적 이미지일뿐이다.

대상의 구체적 이미지(형상)를 문제 삼는다는 것은 두 가지 시사점이 있다. 하나의 불교의 진리론이 사물 자체에 대한 관심보다 인간의 지각에 나타난 대로의 현상 그 자체를 더 중시한다는 말이다. 이는 진리 혹은 실재 그 자체에 대한 이론적 관심보다는 인간에게 유의미한 형상(인간의 실존적인 삶과 행동으로 구체화될 수 있는)을 중시한다는 말이다. 이는 실용적 목적과 인간의 지각 간의 함수관계를 나타낸다.(이 말은 지각이 실용적인것만을 선택한다라는 의미보다는 아마도 진화론적으로 생존에 필요한 것만을 구체적으로 확대해서 보는 능력을 가졌다고 하는 것이 옳을 것이다) 물론 그렇다고 불교가 실용주의(pragmatism)는 아닐 것이다.

11) 문제는 불교철학의 궁극적인 입장(승의제적 관점)에 따르면, 자상의 세계는 진실된 것이고 공상의 세계는 기본적으로 허구라고 본다는 점이다. 이는 자상의 세계에 대한 직접지각을 제외한 모든 다른 간접지각(개념판단, 사유, 추론, 상상, 기억 등)은 본질적으로 참된 모습에 대한 지각이 아니고 허구적이고 관념적인 대상에 대한 지각이라고 본다는 점이다. 이렇게 본다면 인간이 이성을 통해 구축한 모든 관념적인 산물, 즉 지식은 기본적으로 허구적인 것이다. 모든 현상의 [인과]관계, 원리, 법칙에 대한 지적인 이해도 허구적인 것이 된다. 이렇게만 보면 불교의 입장은 일상세계의 상식적 관념과는 병존할 수 없는 것처럼 보일 수도 있다. 실제 이 궁극적 관점에서 세계를 보자면, 개인이 직접지각을 통해 파악하는 철나생명의 특수자의 세계만이 현상세계의 진상으로 간주된다. 그러나 불교는 기본적인 구제의 종교이다. 이 말은 진리론의 정립이 불교철학의 종교적 목표가 아니고 구원이 불교철학의 종교적 목표이며, 진리론(인식론, 존재론)의 그 한 수단으로 간주된다는 점이다.

식의 수단이 되기 위한 가장 중요한 조건은 그 인식이 우리의 기대를 저버리지 않는, 즉 기만하지 않는¹²⁾ 성질(avisamvāda, 무기만성)을 말한다. 이는 타당한 인식의 수단이 되기 위한 두 가지 조건 중 가장 중요한 조건으로 간주된다.¹³⁾

타당한 인식의 수단은 (1)[기대를 저버리지 않는] 신뢰할만한 인식을 말한다.¹⁴⁾ [인식의] 신뢰성(기만하지 않는 성질)이란 [구체적인] 인과적 작용력에 대한 확인을 말한다.¹⁵⁾ 언어에 근거한 인식(즉 추론)에도 신뢰성은 있는데, [사람의] 의도를 전달할 수 있기 때문이다.¹⁶⁾ (2) 혹은, 아직 인지되지 않은 대상에 대해 새롭게 조명해주는 역할을 한다.¹⁷⁾

인식의 신뢰성(무기만성) 문제에 있어, 어떤 인식을 믿을만한 인식으로 확정해주는 기준은 무엇인가 하는 의문이 대두될 수 있다. 이에 대해 다르마끼르띠는 “[인식의] 신뢰성(기만하지 않는 성질)이란 [구체적인] 인과적 작용력에 대한 확인” (arthakriyāsthitiḥ / avisamvādanam PV2.1b-c)라고 규정한다. 여기서 “인과적 작용력”(arthakriyā)의 확인¹⁸⁾ 여부가 신뢰할 만한 인식의 판단기준으로 등장한다. 인도불교철학에서 말하는 “인과적 작용력”이란 구체적인 현상이 지니는 인과적 효력(causal efficiency)을 말하는 것이다.

일상의 실례(dr̥ṣṭānta)를 통해 개념의 실효성을 검증하려는 경험주의적 성향이 강한 인도철학에서 전형적으로 드는 예는 ‘불’(agni)과 그 불의 인과적 효력인 ‘밥짓는 과정(pāka)’이다. 직접지각이 인과적 작용력의 기대를 저버리지 않고 이를 확인해 준다는 말은, 우리가 시각을 통해 불의 존재를 지각했을 때, 우리의 지각은 그 타오르는 불이 밥을 짓는데 인과적 효력이 있음을 안다는 것이다. 물론 우리가 불이 밥을 짓는데 직접 쓰이는 것을 확인하는 경우(인과적 작용력이 구체적으로 발휘되는 경우, arthakriyānirbhāsa)에는 불의 인과적 작용력을 의심할 이유가 없지만, 단지 불만을 볼 경우 ‘요리에 쓰일 수 있다는 가능성’(arthakriyāsamartha)만으로도 인과적 작용력이 있는 것으로 간주된다.¹⁹⁾

12) PVV 122: visamvādanam visamvādaḥ vañcanam |

13) 타당한 인식의 수단이 되기 위한 다른 조건은 그것이 실상을 명료하게 알려주는 최초의 정보 제공자여야 한다는 점이다(ajñātārthaprakāśa). 이를 통해 배제되는 것은 기억, 관성에 의거한 인식 등이다.

14) pramāṇam avisamvādi jñānam PV2.1a-b

15) arthakriyāsthitiḥ / avisamvādanam PV2.1b-c.

16) śābde 'py abhiprāyanivedanāt PV2.1c-d.

17) ajñātārthaprakāśo vā PV2.5c.

18) PVV134: ataś ca yato jñānād arthaṃ paricchidyāpi na pravartate pravṛtto vā kutaścīt pratibandhāder arthakriyām nādhigacchati, tad api pramāṇam eva | pramāṇayogyatālakṣaṇasyāvisamvādasya sattvāt |
[반론:] saiva pramāṇayogyatā katham asatyām arthakriyāprāptau niścīyata iti cet |
yat tāvad asakṛd vyavahārābhyāsād darśanamātrenopalakṣitabhramaviviktasvarūpaviśeṣaṃ sādhanādhyakṣaṃ, tasya svataḥ eva pramāṇayogyatāniścayaḥ,

19) Dunne(2004), Foundations of Dharmakīrti's Philosophy, pp.254-255; Eltchinger (2010), Dharmakīrti, pp.406-407.

다시 말해, 직접지각과 추론이 타당한 인식의 수단이 될 수 있는 이유는 이 두 가지 인식이, 인간을 기만하거나 속이지 어떠한 인과적 효력을 확인(인지)할 수 있도록 해주는 신뢰할만한 지식이기 때문이다.

5. 불교에서의 인식의 ‘객관성’(objectivity)은 인식의 ‘신뢰성’(avisamvāda)

이상의 논의에서 알 수 있는 것은 불교에서 인식의 객관성이란 결국 인식의 신뢰성(무기만성)에 의해 확보되며, 인식의 신뢰성이란 그 인식이 구체적인 현상의 인과적 작용력(가능성)에 대한 지식인가 여부이다. 그러나 직접지각과 추론이 신뢰할 만한 인식인 이유는 다르다.

직접지각이 신뢰할 만한 것은 직접지각이 발생하는 과정의 객관성에 있다고 할 수 있다. 즉, 직접지각은 주관이 개입하기 이전의 기계적이고 수동적인 인과 메커니즘을 거쳐 발생하며, 따라서 주관이 대상을 왜곡하기 이전의 순수지각이라고 보기 때문이다.

추론이 객관적인 지식일 수 있는 이유는 추론이 성립하는 삼지작법의 추론식이 인식주체의 편견이나 기호에 상관없이, 경험을 통해 확증되는 일반개념과 일반개념간의 객관적이고 필연적인 인과관계(vyāpti)에 의해 성립하는 개념지이기 때문이다.

5-1. 직접지각의 개념 정의: 무분별, 무착란

앞서 언급했듯이, 불교에서는 직접지각과 추론 두 가지가 타당한 인식의 수단으로 간주되지만, 궁극적으로는 직접지각만이 참된 실재(sat)에 대한 인식이라고 본다. 여기서 말하는 참된 실재란 직접지각만이 파악할 수 있는 시공간 속에서의 특수한 “개별적 현상”(自相, svalakṣaṇa)을 말한다. 만약 이 자상의 세계만을 진실로 볼 경우, 가장 “객관적인” 인식은 이 자상을 있는 그대로 지각하는 인식이다. 직접지각이 타당한 인식의 궁극적인 수단일 수 있는 이유는 바로 이 개별자(자상)의 세계를 가장 있는 그대로 가깝게 반영하기 때문이다. 따라서 직접지각의 진실성, 신뢰성, 타당성(즉 ‘객관성’)에 대한 논증은, 그것이 자상으로서의 대상세계를 주관적인 판단이나 감각의 왜곡 없이 지각한다는 점을 입증하는데 초점이 두어진다. 다르마끼르띠는 직접지각을 다음과 같이 규정한다.

직접지각은 [언어관념에 의한] 분별을 결여하고 있으며 [감관의 질환에 의해] 왜곡되지 않은 인식이다. (pratyakṣam kalpanāpoḍham abhrāntam, Nyāyabindu 1-4)

여기서 직접지각이 타당할 수 있는 근거는 “언어관념에 의한 분별을 결여하고” “감관의 질환에 의해 왜곡되지 않은” 인식이라는 두 가지 조건 때문이다.

다르마끼르띠가 말하는 “분별”(kalpanā)이란 “언어표현과의 결합을 통해 현현 가능한 [관념적 대상](abhidheyākāra)에 대한 지식”을 말한다. (abhilāpasamsargayogyapratibhāsapratītiḥ kalpanā NB 1.5) 즉, ‘분별’(kalpanā)이란 대상에 대한 직접지각 이후에 발생하는 언어개념을 통한 다양한 개념적인 판단을 말한다. 예를 들어, 화병(ghaṭa)을 본 이후에 ‘화병’이라는 일반명사를 동원해 “이것은 화병이다”(ayam ghaṭah)라고 판단하거나, 화병에 대한 직접지각에 의해 촉발된 과거의 기억(smṛti)에 의거, “이 화병은 유용하다”라고 판단하는 등등의 개념지를 말한다.²⁰⁾ 이러한 개념지는 대상 자체에 대한 직접지각이 아니고 일반개념과 기억을 동원한 개념적이고 간접적인 판단이다. 따라서 불교는 기본적으로 분별을 대상에 대한 왜곡이라고 본다.

그런데 이제 다르마끼르띠는, 직접지각이란 이러한 개념적 분별이 개입하기 이전의 순수지각이라고 규정한 것이다. 즉 직접지각이란 대상에 대한 사유주관의 개념적 왜곡 이전의 순수감각이기 때문에 대상에 대한 충실한 반영이라고 볼 수 있다는 것이다. 주관적 판단에 따른 인식이 아니라 객관적 대상에 의거한 인식이기 때문에 신뢰할만한 인식이라는 주장인 것이다.

“감관의 질환에 의해 왜곡되지 않은 인식”이란 ‘직접지각’이 신뢰할 만한 인식이기 위해서는 최소한 감각기관의 건강성이 담보되어야 한다는 생각이다. 감관의 질환이나 왜곡으로 거론되는 예는 주로 눈병(비문증)에 걸린 사람이 달을 둘로 보는 경우, 빠르게 회전하는 불(선화륜)이 원으로 보이는 경우 등이다. ‘직접지각’이 대상에 대한 진실한 인식이기 위해서는 이러한 감관의 왜곡상황이 배제되어야 한다.²¹⁾

5.2. 직접지각의 ‘신뢰성’: 지각발생의 객관성(수동적 메커니즘)

직접지각이 객관적 대상에 대한 지각이라고 믿는 이유는 지각의 발생과정이 객관적이고 기계적이며 수동적인 인과메커니즘에 의해 발생하기 때문이라고 본다. 이런 과정을 통해 인간의 주관적인 판단이나 왜곡을 피해 대상의 모습(형상)을 사실에 가깝게 반영할 수 있다는 것이다.

대상의 형상(viśayākāra)의 차이 때문에 지각 경험의 차이가 발생하는 것이다. 이 [대상의 형상

20) NBṭ 34: Tatra kācit pratītiḥ abhilāpasamsrṣṭābhāsā bhavati, yathā vyutpannasamketasya ghaṭārthakalpanā ghaṭasabdamsrṣṭārthābhāsā bhavati /

21) 이는 눈병에 걸린 사람이나 빠르게 회전하는 불을 보는 사람의 시각 속에는 지각되는 두 개의 달이나 원도 그것 그대로 직접지각의 결과이며 지각에 현현한 현상 그대로의 모습이므로 타당한 인식이 아닌가 라는 반론에 대한 불교의 답변인 것이다.

의 차이가 있기 때문에 그 [지각 경험의 차이가] 존재하는 것이라면, [직접지각은] [대상의 개별적인 형상(모습)에 대한 자체적인(다른 것에 의존하지 않는) 인식인 것이다. 22)

직접지각의 발생은 외부의 사태에 의존하고 있는데, 외부대상과 직접지각은 그것이 있으면 발생하고 (anvaya) 그것이 없으면 발생하지 않는(vyatireka) 의존관계에 있다. 즉 외부존재의 유무에 지각 발생의 유무 여부가 결정되기 때문에 외부 의존적이라는 것이다. 따라서 직접지각이란 인식주체의 의지에 의해 자의적으로 발생할 수 있는 사건이 아니다. 여러 원인과 조건(인연화합)이 모이면, 주체의 의지와 상관 없이 기계적이고 물리적인 지각발생의 인과적 메커니즘을 통해 발생할 뿐이다. 물론 지각발생의 여러 조건 중에는 건강한 감각기관, 감각대상, 조명 등과 함께 마음의 주의력(manaskāra)도 포함되지만, 주의력은 지각발생의 한 조건일뿐 충분조건은 아닌 것이다. 어두운 방에서와 같이 주의력이나 의지가 있어도 다른 조건이 결여되어 있기 때문에 지각이 발생하지 않는 경우는 많다. 세친(Vasubandhu)이 구사론(Abhidharmakośa)에서 “識은 아무런 하는 일이 없다(vijñānam na kiṃcit karoti)”라고 한 것처럼, 어떤 능동적인 인식주체가 있어 대상을 인식하는 것은 아니다.

일상언어용법에서 전제되는 ‘어떤 사람이 어떤 대상을 인식한다’라는 생각은 지각이라는 단일한 인지 사건에 대해 개념적으로 주객을 분별하기 때문에 발생한 착각일 뿐이다. ‘인식’을 분석할 때 인도철학에 흔히 구분되는 인식주체(pramātr), 인식대상(prameya), 인식수단(pramāṇa), 인식(pramā)이라는 4요소로 실제적인 구분이 있는 것이 아니고 기계적 메커니즘에 의해 발생한 인식이라는 단일한 인지적 사건에 대한 인간사유의 은유적(편의적) 구분(upacāra)일 뿐이다.

다르마끼르띠의 경량부적 입장에 따르면, 지각은 대상을 능동적으로 인식하지 못한다.

그 [대상과의 유사성을 띤 형상]을 자신 안에 갖고 있는 그것(직접지각)은 바로 그 이유 때문에 [인식대상]과 구분되는 별도의 인식결과가 아니다. [인식결과가 곧 인식대상이라는 말이다.] 그러한 [대상과 유사한 형상]을 띠고 있는 그것(지각)은 대상 체험을 본질로 하는 기능 때문에, (PV 3-307)

마치 자신의 인식대상에 대해 어떤 [인식]기능을 가진 것처럼 보이게 된다. 하지만 [사실 직접 지각은] 스스로는 어떠한 능동적인 기능(kāra)도 결여하고 있지만 그 [대상유사성을 띠고 나타난다는 것]때문에 그 [“대상에 대한 인식”]이란 것이 성립하게 되는 것이다. (PV 3-308)

22) viṣayākārabhedāc ca dhiyo'dhigamabhedataḥ | bhāvād evāsya tadbhāve svarūpasya svato gatiḥ || PV 1-6|| ; PVV234 : dhiyo viṣayasyevākāro viṣayākāraḥ nīlādiḥ |tasya bhedāt viśeṣād adhigamasyārthapratīter bhedād viśeṣād dhiya eva prāmāṇyaṃ | nīlasvarūpaṃ hi jñānaṃ nīlapratītiḥ |

예를 들면 세간에서 결과는 [원인에 대한 능동적인] 작용이 없음에도 불구하고 스스로가 원인을 모방하여 생기는 것에 근거하여 ‘원인의 형태를 취한다’라고 일컬어지는 것과 같다. (PV 3-309)²³⁾

지각은 대상에 대해 전혀 능동적인 작용력이 없으며 단지 대상을 유사하게(sādṛśa) 모방하여 생겨난다. 즉 대상이 구체적인 형상(ākāra)의 모습으로 지각 속에서 현현한다(pratibhāsa). 결과(지각)는 원인(대상)에 대하여 거의 작용하지 않지만 원인을 모방해 생겨날 때 ‘원인의 형상을 취한다(인식한다)’고 비유적으로 말할 뿐이다. 그와 마찬가지로 지각도 대상을 모방해 생길 때 ‘대상을 파악한다’라고 한다. 예를 들면, 자식(과)이 부모(인)를 닮아 생겨날 때 그 자식은 부모의 모습을 ‘취한다’고 말한다. 이처럼 ‘지각이 대상을 인식한다’고 하는 것은 사실은 지각이 인과적 메커니즘을 통해 수동적으로 ‘대상을 모방해 생겨난다’는 것을 표현하는 것이다.

지각의 발생과정을 찰나 단위로 도식화한다면 다음과 같을 것이다.

제1찰나 대상 - 감각 - 마음의 주의력(등무간연) 등의 조건



제2찰나 직접지각:대 상(viśaya)의 형상(ākāra=自相)을 띠고 현현함



제3찰나 기억(언어습관)촉발 → 추론(共相에 의한 개념판단)

여기서 직접지각이 발생하는 1, 2찰나까지는 ‘객관적인’ 인과과정의 산물이라고 할 수 있다. 외부의 진상을 기계적으로 반영하기 때문이다.

5-3 직접지각의 ‘자명성’(自證, svasaṃvedana)

직접지각은 대상세계의 차별상을 주관의 왜곡 없이 있는 그대로(?) 전달하는 유일한 인식수단이기 때문에 신뢰할만하다. 직접지각은 인간의 개별적인 감각기관에 의존한다는 점에서 ‘사적’ ‘개인적’ 지각이

23) sā ca tasyātmabhūtaiva tena nārthāntaram phalam |
dadhānam tac ca tām ātmany arthādhigamanātmanā ||PV3-307||
\savyāpāram ivābhāti vyāpāreṇa svakarmani |
tadvaśāt tadvyavasthānād akārakam api svayam ||PV3-308||
yathā phalasya hetūnām sadṛśātmatayodbhavāt |
heturūpagraho loke 'kriyāvattve 'pi kathyate ||PV3-309||

라는 한계에도 불구하고 사실을 가장 편견없이, 수동적으로(객관적으로) 반영하는 기체이다. 또한 직접 지각은 대상의 형상(이미지)을 띤 채로 의식 속에서 명료하고(pāṭu) 생생하게 나타난다(prakāśa). 즉, 추론이 대상에 대한 불명료한 인식인 것과 대비되어, 대상을 분명하고 리얼하게 지각할 수 있는 유일한 인식수단인 것이다. 직접지각은 그 자체로 인식의 자명성을 확보하고 있는 것이다.

물론 여기서 개인적인 직접지각의 자명성을 의심할 수 있다.²⁴⁾ 그러나 불교인식론은 ‘직접지각’의 객관성 확보를 위한 직접지각의 진위를 검증하기 위한 또 다른 인식주체를 상정하지 않는다. 직접지각은 그 자체로 자신의 앎을 성립시키는 ‘자기인식/자체인식’(自證, svasaṃvedana)이라는 메커니즘에 의해 움직이기 때문이다. 이 ‘자기인식’이란 개념은 모든 심리현상(심, 심소)은 그 자체로 명료한 자각 증상이 있어서 다른 인식주체(예컨대 아트만이나 자아와 같은)에 의존하지 않고도 인식, 즉 앎이 성립한다는 의미이다.²⁵⁾

제한 조건이 갖추어지고 건강한 무오류의 직접지각이라면 어떤 특정한 시공간내에서 찰나생멸하는 자상(개별적인 특수한 대상)을 명징하게 오류 없이 지각할 수 있는 능력이 있는 것이다. 우리 인간이 공유한 것이 바로 이러한 누구나 개별적인 현상을 명료하게 관찰할 수 있다는 ‘직접지각’의 능력인 것이다. ‘찰나생멸하는 특수한 대상’을 지각의 내용으로 하는 한, ‘지각대상의 동일성’에서 직접지각의 객관성이 확보될 수는 없다. 직접지각의 객관성은 지각내용에서가 아니라 직접지각이라는 객관적인 인간들이 공유하고 있고 이를 통해 대상세계의 객관성을 반영한다는 사실에 있다.

또한 직접지각을 통한 객관적 사실에 대한 판단은, 일반개념을 동원한 추론과 언어적 소통의 사실적 토대가 되며, 개념적 객관성으로 나아갈 수 있는 발판이 되고 개념적 객관성을 검증할 수 있는 최후의 수단으로도 작용한다.

6. 추론(anumāna)의 객관성: 인과관계의 경험적 필연성(vyāpti)

추론이 타당한 인식의 수단일 수 있는 이유도 위의 pramāṇa가 되기 위한 두 가지 기준(신뢰성과 새로운 사실에 대한 조명)이 적용 가능하기 때문이다. 그런데 추론이 ‘객관적’일 수 있는 이유는 직접지각

24) 그렇다면 직접지각이 이상의 지적 확실성 등을 확보하고 있다는 말은 어떻게 이해되어 할까? 직접지각, 특히 개념적으로 사유되기 이전의 감각지각(감관지) 자체는 서양철학 전통(특히 칸트)에서는 ‘맹목적’(blind)인 것으로 평가절하되는 분위기에서 그러한 직접지각이 불교인식논리학 전통에서 ‘타당한 인식의 수단’ 중 하나로 인정될 뿐만 아니라 궁극적으로는 유일한 인식의 수단을 간주되는 것은 어떻게 이해될 수 있나?

25) 직접지각의 객관성이 타자에 의해 검증/반증 가능하다면 그 타자(제2의 인식주체 혹은 제3의 인식주체)도 또한 자기의 직접지각에 의존할 것이기 때문에 또 다른 검증주체가 요구되고 이러한 검증과정을 무한소급의 오류에 빠지게 될 것이다.

이 ‘객관적’일 수 있는 이유와는 다른 것이다. 직접지각이 ‘객관적’인 이유는 직접지각이 발생하는 과정이 주관의 개념적인 판단이나 왜곡 이전의, 물리적인 인과메커니즘에 의해 발생하는 순수지각(감각)의 사실성(신뢰성) 때문이었다. 즉, 구체적인 사실(自相)을 반영하기 때문에 ‘객관적’일 수 있는 것이다.

이에 반해, 추론이 객관적인(즉 신뢰할 수 있는) 이유는 직접지각처럼 외부 사태를 직접적으로 반영하기 때문은 아니다. 추론이 작동하는 메커니즘을 들여다보면, 추론은 개별상(자상)에 대한 지각이 아니고 일반개념(공상)에 대한 이해를 활용한 판단이다. 즉, 추론은 경험을 통해 확립된 일반개념(공상)과 일반개념간에 작용하는 “필연적인 인과관계(vyāpti)”에 대한 이해 때문에 성립하는 것이다. 추론에 대한 전형적인 예는 산(parvata)에서 나는 연기(dhūma)를 보고 멀리서 불(agni)의 존재를 추리하는 것이다. 삼지작법으로 표현된 논증식은 다음과 같다.

[주장명제(pratijñā):] 저 산에는 불이 있다.

[이유(hetu):] 연기가 있는 곳에는 불이 있기 때문이다.

[예증(dr̥ṣṭānta): 동류(sapakṣa):] 아궁이처럼 [연기가 피어 오르는 곳에는 불이 있듯이].

[예증(dr̥ṣṭānta): 이류(vipakṣa):] 호수처럼 [불이 없는 곳에는 연기가 결코(eva) 없듯이].

여기서 산에서 피어 오르는 연기의 존재를 눈으로 확인하고, 보이지는 않지만 그곳에 불이 있음을 추리할 수 있는 것은 연기라는 개념과 불이라는 개념간에 성립하는 필연적인 포함관계(vyāpti) 때문이다. 즉 산에서 나는 연기는 반드시 불을 포함할 수 밖에 없다는 인과관계에 대한 개념적인 선이해가 있기 때문이다. 이러한 개념적인 선이해는 “사람은 모두 죽는다. “소크라테스도 사람이다. 따라서 소크라테스도 죽는다” 와 같은 삼단논법에서, ‘사람’과 ‘소크라테스’간에 성립하는 개념적 포함관계에서와 같은 어떤 연역적 이해를 말하는 것은 아니다.²⁶⁾

여기 말하는 ‘연기’와 ‘불’ 사이에 성립하는 필연적 인과관계란 아궁이의 불에서 피어 오르는 연기를 관찰하면서 경험적으로 축적된 ‘불’과 ‘연기’ 사이 성립하는 귀납적 인과관계에 대한 이해를 말한다. 또

26) 불교인식논리학 전통에서는 대체적으로 본질주의(essentialism)적 전제들을 거부한다. 따라서 불교인식논리학 추론을 가능케 하는 것도 보편관념과 보편관념간의 본질적이고 논리적 포함관계를 말하는 것이 아니다. 가령 ‘연기’(dhūma)와 ‘불’(agni) 사이에 존재하는 개념적인 포함 관계를 말하는 것이 아니다. 연기가 피어 오르면 불의 존재를 유추할 수 있는 것은 현실적인 경험에 기반한 판단이다. 불과 연기의 공존을 경험적으로 확인하였기 때문이다. 예컨대 우리가 직접 확인 수 있는 아궁이와 거기서 피어 오르는 연기의 관계처럼 경험적 관찰의 소산이다. 이러한 경험관찰을 통해 불과 연기 사이에 성립하는 필연적 인과관계에 대한 관념을 얻게 된다.

사실 연기와 불은 개념적이거나 논리적(본질적) 포함관계가 필연적이지 않다. 연기가 없는 불(완전 연소하는)의 존재도 있기 때문이다. 다시 말해 불이라는 개념의 여러 속성들 중 연기는 그 일부분일 뿐 그 대표적인 속성도 아닐뿐더러 필연적인 속성도 아니다. 따라서 연기를 보고 불의 존재를 추리하는 것은 연기라는 일반개념과 불이라는 일반개념 사이에 성립하는 필연적 개념적 포함관계 때문이 아니고 불교 연기의 인과적 관계나 공존을 경험적으로 확인했고 그 과거의 기억(습기, bhāvanā)이 연기에 대한 지각을 통해 촉발된 것이다.

한 호수와 같이 불이 없는 곳에는 연기도 없다는 경험도 중요하다. 즉 불과 연기 사이의 필연적 포함관계(vyāpti)는 연기가 있을 때는 불이 있었다는 양자간의 긍정적 인과관계(anvaya)에 대한 경험과 불이 없으며 연기도 반드시 없다는 부정적 인과관계(vyatireka)에 대한 확신에서 성립하는 것이다. 즉 양자간의 필연적 포함관계에 대한 판단은 두 현상의 본질적 인과관계(svabhāvapratibandha)에 대한 경험에 의거해 성립한다.

추론을 통한 판단은 인과적 효력(arthakriyā)으로 연결될 수 있는 유용하고 신뢰할 만한 지식이지만, 보편상과 보편상간에 성립하는 필연적 포함관계라는 관념적 판단에 기반하고 있기 때문에 궁극적인 관점에서는 허구이다.

7. 나가는 말: 불교에서의 ‘객관성’

불교에서 말하는 ‘객관적 인식’은 결국 직접지각의 자증을 통해 확인해야 하는 개인적이고 사적인 사건이다. 일반적으로 ‘개인적이고’ ‘사적’인 인식은 객관성을 결여하고 있다고 보기 쉽다. 그러나 불교의 경우, 그것이 언어관념에 의해 분별되거나 감관에 의해 비정상적으로 왜곡되지 않는 감각 한에서는 도리어 객관세계를 가장 분명하고 생생하게 반영하는 것으로 간주된다. 이에 비해 일반관념을 매개로 한 추론은 대상에 대한 생생한 이미지를 전달하지 못한다는 점에서 대상에 대한 간접적인 인식일 뿐이다. 하지만 추론은 추론만의 객관성을 가지고 있다. 그 객관성은 일반관념(공상)이라는 관념에 의거한 객관성이며 따라서 다수가 언어소통을 매개로 공유할 수 있는 장점이 있다. 직접지각은 자상에 의거한 객관성을 추구하기 때문에 공유될 수 없고 언어로 표현되거나 소통될 수 없다는 한계가 있다. 추론은 언어로 표현되고 공유(합의)될 수 있지만 실상(자상)에 근거한 것이 아니기 때문에 본질적으로 관념적이고 허구적이다. 불교에서 관념적이라고 할 때는 타자의 배제(anyāpoha)를 통해 성립한 개념을 말하며, 이는 속성(본질)의 정립을 위한 사태의 다양성을 무시하거나 사장했다는 말이 된다. 이는 오직 이성(관념적 사유)이 할 수 있는 일이며 직접지각은 이러한 개념적인 배제나 선택을 할 수가 없다.

우리는 사회적으로 합의된 것을 객관적 진실이라고 믿고 살아간다. 그러나 이는 단지 복수화의 착각일 뿐, 사유주체에 의해 관념적인 구성된 것(분별)에 합의한 것일 뿐이다. 그러나 유용한 관념도 있는데 추론이 그것이다. 추론은 언어를 통한 의사소통의 논리적 메커니즘이기도 하다. 일반개념과 일반개념 사이에 성립하는 필연적인 포함관계(vyāpti)에 대한 개념적인 이해가 추론이 성립하는 객관적인 토대이지만, 그 포함관계라는 것도 인도철학에서는 경험적 인과관계에 기반한 것이기 때문에 경험에 의해 검

증되지 않는 한 공허한 관념일 뿐이다. 일반관념(공상)의 모래성 위에 인식의 객관성을 항구적으로 정립시킬 수는 없는 것이다. 다수가 공유하는 공상의 객관성은 결국 자상의 객관성(진실성)을 통해 확인되고 검증되어야 한다. 결국 고독한 직접지각이 진리의 최종적인 확증수단인 것이다. 이것이 바로 지각과 추론이라는 두 가지 타당한 인식의 수단 중 궁극적인 관점에서 직접지각만이 참된 인식이라고 평가되는 이유이다.

불교인식논리학의 객관성에 대한 이러한 이해와 여타 사상전통의 상대적 거리를 개략적으로 평가하자면 어떻게 될까? 불교가 개인적인 직접지각의 타당성을 옹호한다고 해서 상대주의(relativism, Pritchard 2006:155)적 입장을 취한다고 할 수 있을까? 물론 직접지각의 대상은 ‘개별적 특수현상’이며 그런 한에서 엄밀하게 말해 (궁극적 관점에서) 두 명 이상의 인식주체가 문자 그대로 똑 같은 동일대상을 목격하는 것은 불가능하다. 시공간 속에는 현상은 이류와도 동류와도 차별되는 자기만의 특수한 찰나적 현상이기 때문이다. 따라서 내가 본 것과 다른 사람이 본 것은 엄밀하게 말하면 같은 수 없다. 현상에 대한 개인들의 직접지각의 내용이 다 다르다는 점을 인정한다고 해서 불교의 입장이 곧 상대주의인 것은 아닐 것이다. 상대주의는 너도 옳고 나도 옳기 때문에 궁극적인 진리를 확정할 수 없다는 입장이지만 불교는 개인이 직접지각을 통해 관찰한 자상의 이미지(형상)는 그 자체로 타당한(객관적) 진실이라고 본다. 물론 다른 사람에게 다르게 목격된 것도 그 자체로 진실이다. 진실이 어찌 다르냐고 한다면 불교의 입장에서 변화의 현상세계는 바로 다양성, 무상성, 무실체성을 본질로 하기 때문에 크게 문제가 되지 않는다. 불교적 입장에서 상대주의를 넘어 설 수 있는 가능성은 불교가 추론의 기능을 인정한다는 점에서 찾을 수 있다. 언어적 소통을 통해 사태에 대한 일반관념(공상)을 공유하고 이를 통해 필연적 포함관계(vyāpti)와 같은 인과적 원리를 정립하는 것은 ‘언어협약(samketa)의 유용성을 인정하는 세속제의 관점에서 정당화될 수 있다.

인간의 감각지각 능력과 별개로 존재하는 객관적인 세계 그 자체를 상정하지 않는다고 해서 불교가 회의주의(skepticism)나 ‘반실재론(anti-realism)’인 것도 아니다. 인도철학에도 초기부터 회의주의 전통이 있지만 붓다(Buddha)는 이들과 자신의 입장을 분명히 구별한다. 궁극적으로 인간에게는 12처의 감각지각으로 구성된 세계가 유의미한 ‘일체’이며 이 일체의 본질(무상, 무아, 연기 등)에 대한 정확한 통찰과 이해를 통해 종교적 목표의 실질적 성취가 가능하다고 보았다. 불교는 진리의 등급을 크게 승의제, 세속제의 두 가지로 나눈다. 수행을 통해 얼마나 지각능력을 발전시키느냐에 따라 보이는 세계의 투명도가 달라진다고 본다. 따라서 그냥 어떤 특정 시점에서 우리가 확인할 수 있는 최고의 의견/입장이 ‘진리’일 수 있다는 반실재론적 입장과도 구별될 수 있다.

불교의 직접지각에 의해 경험되는 것은 찰나생멸하는 개별적 특수현상(자상)이기 때문에 여기에는

어떠한 개념(시간, 공간, 인과)도 개입할 수 없다. 시간이 두 사태간의 변화에 대한 인식이고 공간이 상대적 거리에 대한 인식이며 인과도 두 현상간의 연속성에 대한 판단이라면, 이러한 관념들은 한 순간의 특수현상에 대한 지각만으로는 성립할 수 없는 개념들이며 최초 두 찰나 이상의 현상에 대한 지각과 그에 의거한 개념적 구성(분별)을 요구하기 때문이다. 따라서 불교의 직접지각론에서 선형적 카테고리들의 존재는 인정되지 않는다. 선형적 주관성도 불교에는 낯선 관념이다. 불교의 입장에서 봤을 때, 인식주관이 선형적 요소를 가지고 있다면 이는 ‘순수지각’ ‘직접지각’이고 하기 어렵게 된다. 이렇게 되면 무분별지(nirvikalpajāna)가 직접지각이라고 보는 불교의 입장과 결별하고 분별을 포함한 것(savikalpaka)이 ‘지각’이라고 보는 힌두 전통의 인식론과 입장을 같이 하게 된다. 힌두 전통에서 정형적으로 지각의 선형적 요소를 거론할 때 언급하는 것이 ‘보는 자’(인식주체)로서의 ‘자아’(ātman)관념이다. 그러나 불교는 이런 자아 관념을 인정하지 않는다. 그래서 무아론이다.

불교에서 집적지각의 객관성은 개념의 선형적 공유에서 찾아지는 것이 아니고, 직접지각이 발생하는 과정(수단)의 객관성/공통성에서 찾아진다. 지각의 내용이 동일해야 객관적인 것이 아니고 지각이 일어나는 과정이 동일할 경우,(즉 수동적이며 주관의 분별이 배제되었다는 점에서) 그렇게 도달한 지각의 내용은 믿을만하고 참되다고 보는 것이다. 이러한 개별적 지각내용에 대한 일반적인 공유는 지각 자체가 아니라 공상에 의거한 언어적 소통을 통해 확보될 수 있다고 본다. 그러나 이 때 공유된 내용은 어디까지나 관념의 단계에서 확보 가능한 것일 뿐 개별적 현상세계(자상)에서 가능한 것은 아니다. 개별적 현상세계는 동일 현상의 공유가 원천적으로 불가능한 특수(viśeṣa)의 세계이기 때문이다. 따라서 만약 우리가 현상세계에 대한 어떤 보편적이거나 원리적인 관념(법칙)을 얻고자 한다면, 그것은 관찰현상의 유사성(sādrśya)에 의거해 어떤 추상적 원리성을 도출하는 방법을 통해 가능하다. 추론 과정에서 불과 연기 사이에 성립하는 필연적 인과관계를 ‘포함관계(vyāpti)’의 원리로 격상시켜 활용하는 것과 같다. 물론 그러한 객관적 법칙이나 원리는 오직 공상(일반관념)의 영역에서 확보될 수 있지 개별적 현상에서 확보되는 것은 아니다. 특히나 자상의 세계를 궁극적인 진실이라고 보는 불교의 입장에서는 이러한 공상에 의거해 정립한 추상적 관념은 직접지각을 통해 지속적으로 검증되어야 하는 의존적 성격을 지닌 것이다. 어떤 인식의 객관성에 대한 궁극적이 검증수단은 개인의 직접지각이다. 일반관념(공상)에 의거한 언어적 합의나 공유를 통해 성립한 지식의 객관성은 직접지각으로 가는 공유된 가이드(guide) 역할을 할 수 있다. 그러나 이러한 공유된 ‘객관성’은 객관적 사실, 진실한 실재를 반영하는 고독한 직접지각에 의해 지속적으로 검증되어야 할 관념일 뿐이다.

박창환 교수의 「불교인식논리학 전통에서 본 지각의 ‘객관성 문제’」의 논평

한 자 경(이화여자대학교)

1. 박교수에 따르면 불교의 인식논리학에서 타당한 인식은 감각기관을 통해 얻는 직접 지각과 사유를 통해 얻는 추론 둘로 구분된다. 박교수는 전자가 지각하는 자상(自相)의 세계는 외부사물의 구체적 형상을 드러내는 “찰나생멸하는” “있는 그대로의 세계”이고, 후자가 도달하는 공상(共相)의 세계는 언어 개념의 세계로서 일반화시킨 “착란과 오류”의 세계라고 말한다. 그럼에도 이 둘 다 타당한 인식수단으로 간주되는 것은 둘 다 무기만성(인과적 작용력의 확인가능성)과 새로운 사실에 대한 조명이라는 특징을 갖추기 때문이라고 논한다.

박교수는 이 중에서 특히 직접지각의 객관성에 초점을 맞춰 논한다. 그것이 언어 개념에 의한 분별을 여윈 직접적 지각으로서 “지각 발생과정이 객관적이고 기계적이며 수동적인 인과메커니즘에 의해 발생하기 때문에 ... 대상을 사실에 가깝게 반영”한다는 점에서 객관성을 확보하며, 자기 확증적인 자명성 내지 자증성을 갖는 인식이라고 강조한다.

2. 박교수는 서론에서 불교인식론에는 서양철학에서와 같은 인식객관성에 대한 논의가 없고 오히려 인식에 대해 “상당히 다른 관점에서 접근하고 있음”을 밝히겠다고 말한다. 그러나 위와 같이 정리되는 주장은 서양 경험론자들의 인식객관성에 대한 설명과 무엇이 다른 것일까? 인식활동 내지 표상을 둘로 구분한 것도 칸트와 별반 다를 것이 없는 것 같다.

<불교인식론>

<칸트인식론>

직접지각 - 자상(自相) = (감성의) 직관 - 직관표상(개별적 표상)

추론 - 공상(共相) = (지성의) 사유 - 개념(일반적 표상)

3. 칸트(1724-1804)에서도 직관과 사유(개념)의 구분에 이어 그 둘의 관계가 핵심문제이었듯이, 불교

인식론에서도 자상과 공상의 관계가 핵심문제가 된다. 게슈탈트 심리학(20세기 초)이 밝히듯 우리가 보는 것(자상, 소위 객관적인 것)이 우리가 생각한 것(공상/개념, 소위 주관적인 것)으로부터 결코 자유롭지 못하기 때문이다. 이 문제는 박교수의 논의가 의거하는 진나(480-540)와 범칭(600-660)의 인명논리학에서 직접지각(現量)의 세분화된 논의에서 분명하게 드러난다. 현량은 다음 4가지로 구분된다.

현량(pratyakṣa) = 직접지각

1. 감각(感覺, indriyajñāna): 감각기관에 주어진 대상의 앎
2. 지각(知覺, manovijñāna): 그 대상과 다름없는 그 다음 대상이 연(緣)이 되고
감각이 인(因)이 되어 생긴 앎
3. 자각(自覺, ātmasaṃvedana): 모든 앎(citta)과 느낌(caitta)이 갖고 있는 앎
4. 정관(定觀, yogijñāna): 요가수행(定)에 입각한 관(觀)으로써 얻는 앎

박교수가 언급하듯이 불교는 일체의 찰나생멸을 주장한다. 감각(전5식)의 찰나에 주어진 것을 지각(제6의식)이 알아차리는 순간은 이미 지나가고 없는 대상을 아는 것이 된다. 뒷 찰나의 것은 이미 앞 찰나의 것이 아닌데, 그런데도 우리가 앞의 것과 다름없는 동일한 것이라고 간주하는 그 동일성은 우리가 대상에 부여한 “개념적 동일성”(saṃtāna)에 지나지 않는다. 결국 우리가 직접지각으로 아는 자상의 세계도 우리가 추상화해서 얻은 개념인 공상으로부터 자유롭지 않은 것이다.

따라서 (범칭이 속했던) 경량부는 우리는 객관적 세계 자체는 알 수 없고 다만 우리의 지각의 근거로서 추론하여 알 수 있을 뿐이라고 주장하였다. 그러나 유식(唯識)에서는 추론이란 것이 본래 경험에 기반을 두고 성립하는 것이므로, 결코 지각될 수 없고 따라서 경험될 수 없는 세계 자체의 존재를 추론하는 것은 무의미하다고 반박한다. 우리에게 유의미한 세계는 결국 우리 마음이 보고 우리 마음이 아는 세계이기 때문이다. 이와 같은 <자상과 공상의 상호침투>를 유식은 두 차원으로 구분하여 논한다.

① 인식론적 상호침투: 감각(전5식)은 찰나의 자상을 받아들이고, 지각(제6의식)은 개념적 동일성의 공상에 따라 그것을 인지한다. 찰나의 감각을 그 자체로 알아차리지 못하고 의식의 개념들에 따라서만 지각한다는 것, 즉 전5식이 제6의식에 의해 규정된다는 것이 인간 인식의 한계이다.

② 존재론적 상호침투: 불교에 따르면 감각대상(境)은 감각기관(根)에 상응해서만 존재한다. 그런데(진화론도 주장하듯) 우리의 인식기관은 과거의 무수한 경험의 축적을 통해 비로소 형성된 것이다. 그러므로 우리의 기관(몸/有根身) 그리고 거기 상응하는 세계(器世間/자상의 세계)는 결국 우리의 마음활동의 산물인 것이다. 과거의 무수한 경험이 인간의 심층마음(아뢰야식)에 흔적(업력/중자)을 남기고, 그

렇게 축적된 에너지가 인연 따라 다시 현상으로 구체화된 것이 우리가 경험하는 세계이다. 따라서 인간의 심층마음을 떠난 소위 객관적 세계 자체를 논하는 것은 불교에서는 무의미한 희론(戲論)이 된다. (서양에서는 제6의식 너머의 것을 무의식, 신체(뇌) 또는 추상적 정보체계로 간주하는데 반해, 불교에서는 그것을 심층마음으로 여긴다.)

우리 마음 안의 명언중자(정보체계)는 인류가 함께 공유하는 역사를 통해 그 보편성을 확보한다. 즉 인간 인식의 객관성은 인간 심층마음의 보편성 내지 상호주관성에서 확보된다. 반면 현실적으로 등장하는 인간 인식의 상대성 내지 차이는 인간 개인 내지 집단의 표층적 제6의식의 사려분별 작용의 차이에서 비롯되는 것이라고 볼 수 있다.

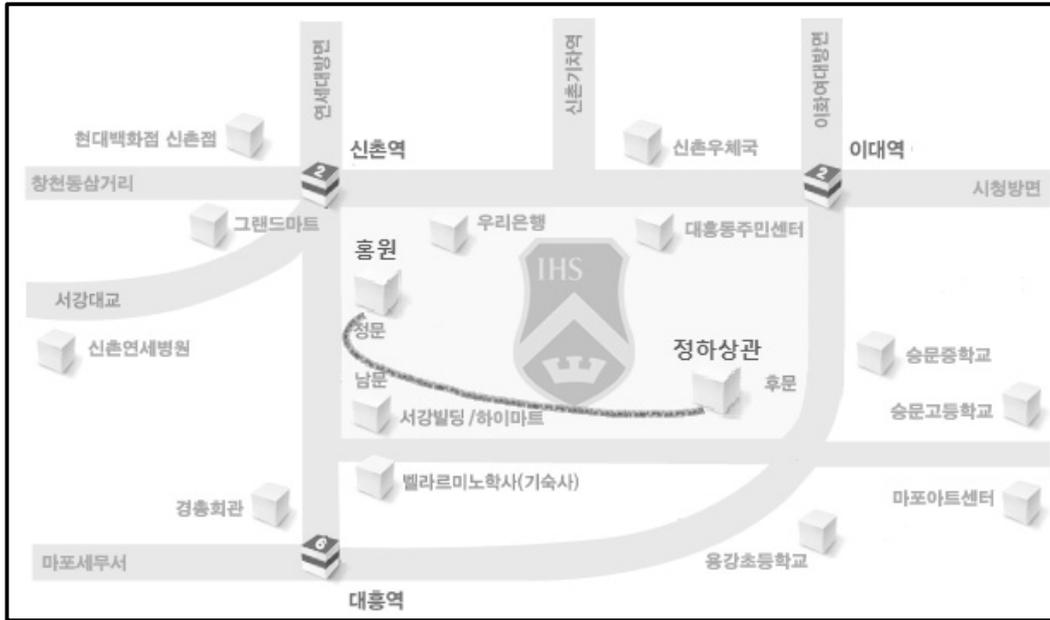
4. 이런 문맥에서 박교수의 논문에 대해 다음과 같은 질문이 생긴다.

1) 박교수는 직접지각의 대상(자상)을 “매순간 변화하는 세계”, “언어관념의 대상으로 전화되기 이전의 개별의 세계”로 설명하고, 사유의 대상(공상)을 “언어관념의 세계”, “현상의 다양성이나 차별상을 일반화하는 ... 착란과 오류”로 설명한다. 그러나 이것은 자상과 공상, 개별과 보편을 너무 대립적으로 본 것 아닌가? 우리의 인식 및 인식된 세계는 이미 이 둘의 불가분적 연결로써 성립하는 것이 아닐까?

2) 박교수는 불교가 인정하는 일체 존재인 12처를 감각기관과 거기 대응하는 감각대상이라고 설명하고, “우리의 감각 너머 어떤 대상세계 그 자체를 객관적인 세계라고 상정한다면, 이는 인간에게 실제로 경험될 수 없는 ‘오직 언어관념’의 세계일뿐이다”라고 하여, 언어관념 세계를 12처 밖의 것처럼 논한다. 그러나 12처 중의 의근(意根)은 감각기관이 아닌 사유기관이고, 법경(法境)은 감각대상이 아닌 사유대상으로서 그것이 바로 ‘언어 관념’이 아닌가?

3) 박교수는 “불교에서 말하는 ‘객관적 인식’은 자증을 통해 확인해야 하는 개인적이고 사적인 사건”으로서 직접지각이라고 설명한다. 즉 직접지각은 개인적이고 사적인데 반해, 추론은 “공상이라는 관념에 의거한 객관성” 및 “다수의 공유가능성”을 갖는다고 설명한다. 그러나 정말 지각은 사적이고, 개념적 사유(추론)는 공적(공유가능성)인가? 흔히 ‘같은 것을 보고 달리 생각함’을 보면 오히려 보는 것(감각)이 공적이고 생각하는 것(사유)이 사적인 것 아닐까?

▷ 만찬장소 오시는 방법 ◁



서강대 정문에서 신촌역 방향으로 100미터 지점에 위치한 거구장 빌딩으로 오셔서 지하1층에 있는 홍원을 찾으시면 됩니다. (홍원 연락처: 02-704-9668)