

철학 · 사상 · 문화

2016. 7.

제 22 호

동서사상연구소

『철학 · 사상 · 문화』의 취지 및 지향점

2005년 7월 창간된 『철학 · 사상 · 문화』는 동국대학교 부설연구소인 동서사상연구소의 학술지로서, 동 연구소의 방향과 보조를 함께 하면서 동 연구소의 학술 역량을 진작시키는 데 기여함을 목표로 한다. 동서사상연구소라는 명칭이 말해주듯, 이 연구소는 동양과 서양의 철학 및 사상을 연구하고 나아가 새로운 연구 방향을 모색함으로써, 현재뿐만 아니라 미래에도 타당할 사상적 전망을 제시하고자 한다. 그러나 동 연구소 명칭에서 ‘동서’라는 말은 이 연구소가 단지 동서 관련 사상만 다루겠다는 것을 의미하지는 않는다. ‘동서’뿐만 아니라 ‘남북’, 또는 그 외의 다양한 영역의 철학, 사상도 포함할 수 있는 포괄적 의미를 지닌다. 동서사상연구소는 **학제적, 소통적, 융섭적 세계관**을 창출함을 궁극 목표로 한다.

철학, 사상, 문화는 개인 및 사회, 나아가 국제관계에서의 서로 간의 관계의 바탕을 이루는 근본 요인들이다. 『**철학 · 사상 · 문화**』에 포함되는 글들의 폭이 넓을 수밖에 없는 이유가 바로 여기에 있다. 인간 삶의 바탕을 이루는 요소들은 어떤 부분적인 것들로만 이루어지지 않는다. 우리들은 인간 삶의 다양한 요소들을 포함하는 연구 성과들을 폭넓은 시각으로 바라보면서 어떤 흐름을 만들어가고자 한다. 즉 열린 자세로 다양한 관점, 다양한 영역의 연구 성과들을 보듬으면서도, 장기적으로는 어떤 하나의 흐름을 형성해가는 것을 지향한다는 의미이다. 왜냐하면 어떤 방향도 없는 글들의 단순한 모음으로는 잠동사시에 그칠 수 있기 때문이다. **열린 자세에서 바람직한 방향**을 모색해가는 일, 나아가 지구화시대에 사는 세계인의 바람직한 세계관을 제시하는 일이 우리의 중요한 과제이다. 그러면서도 동시에 동국대학교 동서사상연구소의 『철학 · 사상 · 문화』는 다른 학술지와 구별되는 그 자신의 **특성, 독자성, 창조성**을 형성해감을 목표로 한다.

목 차

※ 『철학 · 사상 · 문화』의 취지 및 지향점

【논 문】

- 권 이 선
칸트의 <이성법정>에 관한 일고찰 1
- 법정모델로서의 『순수이성비판』 음미
- 손 창 선
키르케고르의 자유의 가능성으로서의 불안과 사이코드라마의 우주적 불안 28
- 철학적·사이코드라마적 재조명을 통한 불안의 역설
- 이 하 준
아도르노의 사회비판으로서 종교비판 60
- 신 응 철
문화적 이방성과 상호 문화적 해석학 82
- 전 영 호
The Church as a Public Face of Agape 106

【부 록】

- 동서사상연구소 연혁 132
- 동국대학교 동서사상연구소 연구윤리규정 137
- 『철학·사상·문화』 편집위원회 운영규정 141
- 『철학·사상·문화』 논문투고규정 145
- 『철학·사상·문화』 논문심사규정 149

칸트의 <이성법정>에 관한 일고찰 - 법정모델로서의 『순수이성비판』 음미 -

권이선*

【요약문】 칸트는 『순수이성비판』 제1판의 서문에서, <순수이성비판>을 ‘하나의 법정’으로서 정의하고, 또한 그 법정을 ‘진정한 법정’이라고 불렀다. 본 논문은 법정으로서의 <이성비판>이 존재하는 그 이유에 대하여 정면으로 주목하고, 그 의미를 면밀하게 고찰하고자 한다. 즉 법정으로서의 <이성비판>의 과업이 무엇인지를 주목함으로써 그 근본 성격을 보다 선명하게 드러내고자 한다. 이 목표를 달성하기 위해서 <순수이성비판>이 ‘하나의 법정’임을 확인한 후, 먼저 <법정모델>로 간주하는 그 연유를 추적하여, 법정이 <이성비판>이라는 과업의 본질로부터 필연적으로 발생한다는 것을 규명할 것이다(2절). 다음으로, <이성비판>의 법정설립이 철학적 사유의 역사에 있어서 획기적인 과업이며, 논장(論場)의 근본적 전환인 것을 논할 것이다(3절). 마지막으로, 법정의 고유임무, 즉 초월적 인식에 관계하는 것을 논의하고, 그 의미에 대하여 고찰을 할 것이다(4절). 이렇게 <이성비판> 근본 특징인 <법정모델>의 설립과 고유임무를 음미함으로써, 『순수이성비판』의 전모가 더욱 선명히 보여 질 것이다.

【주제어】 칸트, 이성비판, 법정모델, 자기 인식, 초월적

1. 서론

『순수이성비판』이 칸트 자신에 의해서 ‘**하나의 법정**’으로 간주되어진 것은, 새삼 확인할 필요까지도 없으며 연구자에게는 상식에 속한다고도 말할 수 있겠다. 그동안의 국외 연구는, 이성법정에서 행해지는 각각의 사태에 대해서 꾸준히 진행되어, 그 결과 『순수이성비판』의 법정모델에 관한 존재방법 등이 규명되어 왔다. 예를 들어 『순수이성비판』의 과업을 법정으로 간주하는 것에 대하여서 Hans Vaihinger의 섬세한 주해서는 실증적 견지로부터 『순수이성비판』의 법정으로서의 성격을 『순수이성비판』의 전권으로부터 풍부한 예증을 들어 밝히고 있다.¹⁾ Kurt Röttgers는 비판 개념을 역사적으로 규명하면서 칸트의 근본적인 비판개념의 유래와 성격에 관하여 고찰하였다.²⁾ 그중에서 『순수이성비판』의 법정모델에 주목하여, “칸트에게 있어서 법정모델의 구조는 비판개념 일반의 구조에 있어 본질적인 것이다”라고 주장하였다.³⁾ 그리고 주목할 만한 것으로는 Friedrich Kaulbach의 저작인데, 『순수이성비판』을 확실히 법정으로 간주하는 견지로 일관하고 있다(특히 제1장과 제10장). 그것과 더불어서 「초월적 분석론」을 「변증론」과 「방법론」의 관점으로 파악하여, 또한 나중에 양자를 전자의 관점에서 보고 있는 독특한 독해 방법을 채용하였다.⁴⁾ 그 외에도 칼 야스퍼스의 제자인 Hans Saner⁵⁾, Heinz Heimsoeth⁶⁾ 등의 연구

-
- 1) Hans Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bd. I. Neudruck der 2. Aufl. 1922, Aalen, 1970, 107~116쪽.
 - 2) Kurt Röttgers, “Von der Macht einer Vernunftkritik”, in : *Akten des 5. International Kant - Kongresses*, Mainz, 1981, Teil I. 2, S. 1176ff.
 - 3) Kurt Röttgers, *Kritik und Praxis — Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Berlin u. New York, 1975, S. 25ff. bes. S. 31ff.
 - 4) Friedrich Kaulbach, *Philosophie als Wissenschaft — Eine Anleitung zum Studium von Kants Kritik der reinen Vernunft in Volesungen*, Heildesheim, 1981.(F. カウルバッハ著, 井上昌計譯, 『純粹理性批判案内：學としての哲學』, 成文堂, 1984.) 위 저서의 근거에는 카울바하의 대작 *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*. Berlin. 1978. 이 있음.
 - 5) Hans Saner, “Kants Weg vom Krieg zum Frieden”, *Bd. I, Widerstreit und Einheit*, München, 1967. 이 저서는 칸트의 정치적 사고의 발걸음의 광범위에 걸친 연구를 기획한 것으로 좁은 의미의 칸트 정치철학 연구와는 다르다. 그것은 칸트철학의 전 영역에서 칸트 철학 사색의 내면에 들어가, 그 근본 특징으로서 <평화>로 지향을 관통하고 있음을 자세하게 추구하고 있다. 그러한 가운데 『순수이성비판』의 법정으로서의 성격에 대하여서도, 제한된 방법이기도 하지만 주목하고 있음.

는 법정으로서 비판의 각 사태에 관한 유익한 연구서들이다. 한편으로 일본의 경우에는 浜田義文(Hamada Yoshifumi)는 『순수이성비판』의 근본 성격과 구조를 법정모델로 포착하여 논하였고⁷⁾, 牧野英二(Makino Eiji)는 칸트의 비판철학 기본구조를 해명하여, 그 현대적 의의를 확정하려고 시도하였다. 특히 <초월적> 개념을 칸트 이해의 근거로 주장하면서, 법정과 연결된 시사를 하였다.⁸⁾ 石川文康(Ishikawa Fumiyasu)는 『순수이성비판』의 법정모델의 중요성에 대해서 주의를 환기하고 본격적으로 논하였다. 칸트의 법정모델의 유래를 칸트 자신의 사상발전사 안에서 탐구함과 동시에, 선행 또는 동시대의 독일 전통철학 내에서도 그 원류를 규명하였다. 특히 칸트에 있어서 법정 구조와 법정모델의 의의를 밝히면서 순수이성비판의 연역론에 관해서 법정모델에 의한 권리문제의 재구성을 탐구하는 등, 새로운 관점을 제시하였다.⁹⁾

이에 반해서 국내에서는 이러한 연구가 거의 없는 것은 의외이다.¹⁰⁾ 진은영의 『순수이성비판, 이성을 법정에 세우다』¹¹⁾와 같은 저서는 개관적인 내용으로는 탁월하다고 보는데, 이성법정의 과업에 관한 본격적인 논의는 아니다. 이렇듯 국내에서의 이성법정에 관한 연구, 더 정확히 말하자면 비판 전체의 의의를 통해서 보는 법정 성격과 의미에 대한 고찰

-
- 6) Heinz Heimsoeth, *Transzendente Dialektik—Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 4 Teile, Berlin 1966-1971. 초월적 변증론 및 초월적 방법론 중의 본고의 주제와 관련하는 부분으로 참조할만함.
 - 7) 浜田義文, 『칸트哲學의諸相』, 法政大學出版局, 1994. 『칸트倫理學の成立』, 勁草書房, 1981.
 - 8) 牧野英二, 『純粹理性批判の研究』, 法政大學出版局, 1989.
 - 9) 石川文康는 칸트 자신의 사상발전사에서의 법정모델에 관한 언급은 『칸트入門』(ちくま新書, 1995)에서, 그리고 법정모델의 본격적인 연구는 『칸트第三の思考—法廷モデルと無限判斷』(名古屋大學出版會, 1996)에서 논의되어져 있다. 법정모델의 유래를 독일 전통철학에서 탐구한 논고로는, 「理性批判的方法的立脚地」(『東北學院論集』第74号, 昭和57年11月)와 「權利問題の再構成」(東北大學哲學會, 『思索』第16号, 昭和58年)이 있음. 石川氏は 일본칸트협회 회장을 역임했고, 그의 논문 「칸트의코펠니쿠스의轉回」는 『한단석교수 정년기념 논문집』(전주, 1993.)에 한국어로 번역되어 수록됨.
 - 10) 백종현의 「한국철학계의 칸트 연구 100년(1905-2004)」(『칸트연구』, 한국칸트학회, 제15집, 2005.)를 살펴보면, 2004년까지 국내석박사의 논문 주제에 칸트 이성비판을 전체적인 <법정(혹은 법정모델)>의 관점과 부합되는 것이 전무한 것으로 보여짐.
 - 11) 진은영, 『순수이성비판-이성을 법정에 세우다』, 그린비, 서울, 2004.

은 거의 없다고 해도 과언이 아닐 것이다. 다시 말해 칸트가 『순수이성비판』을 법정모델로 간주하는 연유나 그 의미가 충분히 규명되지 않는 것은 형편이다. 따라서 본 논문의 목적은 칸트의 『순수이성비판』의 과업이 ‘**하나의 법정**’이며, ‘**진정한 법정**’이라는 것을 확인한 후에, 그것이 도대체 무엇을 의미하는 것인지, 거기에 『순수이성비판』의 근본 성격은 어떻게 드러나고 있는지를 규명하고자 한다. 역으로 말하자면 그 법정모델로서의 방법론을 추적함으로써 『순수이성비판』의 근본적인 특징과 성격이 무엇인지를 부상시키고자 한다.

그런데 이러한 탐구 목표의 필요성은 무엇인가? 그것은 두말할 것도 없이, 칸트 자신의 기획에 의해서 『순수이성비판』이 법정으로 간주된 것에는 분명히 중요한 의미가 있기 때문이다. 따라서 법정모델로서의 『비판』이 존재하는 그 이유에 대하여 정면으로 주목하고, 그 의미를 면밀하게 고찰함으로써 『비판』의 과업에 새로운 조명을 밝히는 것은 그 근본 성격을 보다 선명하게 드러내고자 한다. 그렇다고 해서 연구범위를, 『비판』의 전 논술을 고찰의 대상으로 삼을 필요는 없으며, 본 논문에서는 다음과 같은 세 가지 중점을 규명하는 것으로 제한할 것이다. 먼저, <순수이성비판>이 하나의 법정임을 확인한 후에, 법정모델로 간주하는 연유를 추적함으로써 법정모델이 <이성 비판>이라는 과업의 본질로부터 필연적으로 발생하는 것인지를 규명할 것이다(2절). 다음으로, 이성비판의 법정 설립이 철학적 사유의 역사에 있어서 획기적 과업이고, 논장(論場)의 근본적 전환인 것을 논할 것이다(3절). 마지막으로, 이성법정의 고유 의무 즉 초월적 인식에 관계하는 것을 드러내고, 그 의미에 대하여 고찰을 할 것이다(4절). 이러한 『순수이성비판』의 근본 특징인 법정모델의 설립과 고유 의무를 음미함으로써, 비판의 전모가 선명히 보이도록 할 것이다.

2. 이성법정의 설립

1) 법정모델로서의 『순수이성비판』

『순수이성비판』 과업의 총체가 ‘**하나의 법정**’으로 간주하는 것에 대하여 칸트 자신이 제1판 서언 중에 다음과 같이 명확하게 언급하고 있다.

“.....이 무관심은 각별히 주목하고 숙고할 만한 현상이다. 이 무관심은 분명히 경솔해서 생긴 것이 아니라, 이제는 더 이상 사이비 지식에 자신을 내맡기지 않는 시대의 성숙한 **판단력**에서 비롯된 것이다. 이 시대는 또한 이성에 대해, 이성이 하는 업무들 중에서도 가장 어려운 것인 자기 인식의 일에 새로이 착수하고, 하나의 법정을 설치하여, 정당한 주장을 펴는 이성은 보호하고, 반면에 근거 없는 모든 월권에 대해서는 강권적 명령에 의해서가 아니라 이성의 영구불변적인 법칙에 의거해 거절할 수 있을 것을 요구한다. 이 법정이 다름 아닌 **순수이성비판** 바로 그것이다.”¹²⁾(A. XIf./굵은 글씨 원문, 밑줄 논자 강조)

또한 최종부의 「초월적 방법론 - 순수이성의 혼란」 중에서는, 다음과 같이 말하고 있다.

“우리는 순수 이성 비판을 순수 이성의 모든 다툼들을 위한 진정한 법정(der wahre Gerichtshof)이라 볼 수 있다. 왜냐하면, 이 비판은 객관들과 직접적으로 관계가 있는 다툼들에는 얽혀들지 않는 반면에 이성 일반이 가진 권리들을 그 자신이 최초로 설정한 원칙들에 따라 규정하고 평가하도록 정해져 있으니 말이다”¹³⁾(B. 779/밑줄 논자 강조)

-
- 12) 칸트의 저작으로부터의 인용은, 관례에 따라 『순수이성비판』의 경우에 원판 제1판을 [A], 제2판을 [B]로 나타내고, 이어서 그 쪽수를 표시함. 그 외는 모두 아카데미 판 진집에 의해, 그 권수와 쪽수를 표기함. 이하에서 인용하는 국역은 백종현역을 이용함.
- 13) 이 두 인용문으로부터 확연히 드러난 것처럼 법정으로 간주되는 것은, <순수이성비판>의 업무 그 자체의 것이므로 서명(書名)과는 구별되어야 할 것이다. 따라서 서명을 표하는 경우에는 『순수이성비판』으로 하고, 이하에서 『비판』으로 약기함. 이에 대하여 그 내용으로 <비판>의 업무의 총체를 가리키는 경우에는 <순수이성비판>으로 하고, 이하에서 <비판>으로 약기함. 그런데 <법정>(Gerichtshof)의 용어는, 『비판』 가운데 이 두 곳 외에 여러 다른 곳에서도 사용되고 있다.(B 529, B 697, B 768, B 851) “우리 사변의 모든 권리들과 권리 주장들에 대한 이 [이성의] 최고 법정”(B 697)이라는 용법도 있고, <이성의 법정>이라는 용법은 B 529, B 815에서도 보여지고 있는데, 이것은 법정에서의 이성의 중심적 역할에 주목하고 있는 것이고, <비판>의 법정과 같다는 것은 당연한 것임.(법정에 있어서 이성의 여러 가지 역할에 대해서는, 지면 관계상 본고에서는 다루지는 않으나, 다른 별도의 지면을 활용하여 법정의 구조 해명의 부분에서 서술하기로 함.)

위의 두 인용구에서 주목할 것은, <비판>을 ‘하나의 법정’으로 간주하고 있는데, 그것은 단순한 비유나 수사적 표현으로 해석해서는 안 된다는 것이다. <비판> 그 자체가 단적으로 법정모델이 되고, <비판>에 법정의 업무와 성격이 부여되어져 있는 것은, 두 인용문을 주의 깊게 읽는 것만으로도 충분히 이해될 수 있을 것이다. 『비판』 전권에서 법정용어와 관련하는 것은 <재판관>(Richter)이라는 단어나, 저 유명한 <연역>(Deduktion)의 술어를 비롯하여 무수하게 분산되어 있다.¹⁴⁾

또한 주목할 것은 법정모델이 『비판』을 일관하고 있으며, 법정이 <비판> 전 과업의 수행에 즈음하여 그 법정모델로서의 역할을 충실히 행하고 있다는 것이다. 그것은 결코 우연한 것이 아니라, <비판>의 업무 본질로부터 발생하는 것이고, <비판> 자체가 법정모델을 필연적으로 요구하고 있음을 시사한다. <비판>은 문자대로 ‘진정한 법정’이며, 법정이지 않으면 안 되는 것이기 때문에, 칸트는 이렇게 법정모델로 비판의 전 과업을 수행하고 있는 것이다.¹⁵⁾

14) 특히 <연역>용어에 대하여서, 그것이 법학자의 용어에 유래하는 것을 칸트는 분명히 밝히고 있다. “권한과 월권을 논할 때에 법이론가들은 권리적인 문제(權利問題)와 사실 관련 문제(事實問題)를 구별하고, 이 양자에 대한 증명을 요구하면서, 권한 내지는 정당한 권리를 밝혀내야 하는 전자의 증명을 연역이라 일컫는다.”(B 116, 굵은 글씨 원문). 이것은 연역의 용어 유래만이 아니라, 그 업무(일)에 성격을 알리는 것으로서 주목된다. 특히 연역은 분석론에서만 제한된 것이 아니라, 감성론과 변증론에서도 미치고 있고, <순수이성비판>의 근간을 이루고 있음을 간주하는 한에서, 위의 사항은 매우 중요하다.(이성법정에 있어서 연역의 업무 부분도 본 논문에서 다루지 않고, 다음 지면에서 이성능력의 한계규정으로서 논의 할 것임.)

15) <비판>이 법정으로 간주되는 것의 중요성에 대해서, Heimsoeth는, “순수이성의 이율배반”의 <반정론>의 서두 부분과의 관련에 있어서, 다음과 같이 말하고 있다. “법관계 및 재판 관계는, 칸트의 초월적 철학의 구상적으로 명료화한 다음에, 전(全)비판에서 일관되게 중요한 역할을 수행하고 있다. 분석론(제13절)의 중심 주제인 초월적 연역이, 법학자의 ‘연역’ 개념과 연결되어 있는 것이 상기될 필요가 있다” Heimsoeth, *a. a. O.*, Teil, S. 218 Anm. 또한 한나 아렌트의 다음의 지적은, 칸트 철학 전체를 시계(視界)에 모아서 칸트의 정치철학을 다각적으로 조사(照射)하는 독특한 관점인데 - 본 논문의 당면 과제의 관심과는 다르지만 - 역시 주목할 만 함. “칸트 철학의 전 술어는 법률적 隱喩로 일관하고 있고, 세계의 사건이 현상하는 것은 이성의 법정의 면전에 있어서 존재되어 진다” Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by Ronald Beiner, Chicago, 1982, 56쪽.

2) 법정모델의 연유

그렇다면, 왜 <비판>은 법정으로 간주되지 않으면 안 되는 것일까? 그것이 <비판>의 본질로부터 필연적으로 발생한다면, <비판>의 어떠한 본질, 어떠한 고유성이 법정모델을 필요로 하는 것인가? 위의 첫 번째 인용문(A. XI f) 중에서, 칸트는 법정을 필요로 하는 이성의 “자기 인식의 일(das Geschäft der Selbsterkenntnis)”라는 매우 중요한 말을 언급하고 있다. 그것은 칸트가 목표로 하는 <비판>의 임무를 한 단어로 나타내는 것 외에 다름이 아닌데, 위의 인용문에 바로 이어서 그것에 관한 좀 더 자세한 설명을 하고 있다.

“여기서 순수 이성 비판이란 책들과 체계에 대한 비판을 뜻하는 것이 아니라, 이성 능력 일반을, 이성이 모든 **경험으로부터 독립해**서 추구합직한 모든 인식과 관련해서 비판함을 뜻한다. 그러니까 그것은 도대체 형이상학이라는 것이 가능한지 불가능한지를 결정하고, 형이상학의 원천과 범위 그리고 한계를 규정하되, 그것들을 모두 원리로부터 수행함을 뜻한다.”(A XII/쿤은 글씨 원문)16)

16) 이 인용문과 앞서 제1인용문의 사이에, 주(注)의 형태로 <비판의 시대>에 관한 칸트의 유명한 말이 포함된 한 문장이 삽입되어 있다. “우리 시대는 진정한 비판의 시대(das eigentliche Zeitalter der Kritik)요, 모든 것은 비판에 부처져야 한다. 종교는 그 신성성에 의거해서, 법칙수립(입법)은 그 위엄을 들어 보통 비판을 면하고자 한다. 그러나 그럴 때 종교와 법칙수립은 당연히 자신들에 대한 혐의를 불러일으키는 한편, 꾸밈없는 존경을 요구할 수는 없을 것이다. 이성은 오직, 그의 자유롭고 공명한 검토를 견뎌낼 수 있는 것에 대해서만 꾸밈없는 존경을 승인한다.”(A XI Anm.) 이 말은 오늘날까지도 신선하고 강력한 울림을 가지고 있다. 여기서는 권위나 전통에 맹목적으로 추종하지 않고, 스스로의 이성 에 입각하여 판정하는 자유로운 비판 정신은 새로운 시대의 사상조류이며, 이것을 칸트가 시대의 탁월한 사람들과 함께 공유하고 있었던 것은 의심할 바 없다. 물론 본문 가운데서도 보이듯이 칸트는 <비판>의 업무(일=과업)은 사상의 근원까지 철저하게 하는 것에 의해서, 비판의 원리인 인간의 이성능력 자신의 근본적 비판을 수행하는 곳에 그 최상이 존재한다. 그러나 칸트의 <순수이성비판>의 대업도 허공에 홀연히 생긴 한 철학자의 구상이 아니라, 인류의 철학적 사색과 역사적 성숙의 필연적 소산이며, 결실이라고 해석하지 않으면 안 된다.

칸트의 <비판>은, 그 용어로부터 영국의 <비판>(criticism)과의 관련을 가지고, 그것으로부터 중요한 영향을 받고 있다. 이것에 대하여는 兵田義文, 『칸트倫理學の成立』(勤草書房, 1981), 213쪽 이하 참조. 양자의 관계에 대해서는, <감성

또한 <비판>을 정의하는 형식으로, 보다 간결하게 다음과 같이 말하고 있다. 그것은 “우리는 순수이성을 그리고 순수이성의 원천과 한계를 순전히 평가하는 학문을 순수이성의 체계를 위한 예비학”(B 25)이고, “모든 선험적 순수인식에 관한 이성의 능력을 연구하는 예비학(예행연습), 일컬어 비판”(B 869)이라고 하였다.

이러한 언급으로부터 칸트의 비판이 객관적인 이런저런 사태, 즉 저서나 학술 등에 대해서 비판이 아니라, 비판을 수행하는 당사자의 인간 이성의 활동에 대해서 비판임을 알 수 있다. 즉 인간 인식의 근본 능력인 이성 그 자체가 여기서는 비판의 대상이 되는 것이다. 그것은 이성 능력 일반에 관한 비판이면서 선험적 인식에 관한 비판이다. 선험적인 인식이라는 것은 본래 경험에 의존하지 않고 원리에 근거하여 행해지는 인식이고, 필연성과 엄밀한 보편성을 징표로 한다. 그 선험적인 인식 능력인 이성, 그것도 전혀 경험에 의존하지 않는 단적으로 선험적인 인식 능력인 순수이성이 비판되어 지는 것이다. 이것을 핵심으로 하는 이성의 선험적 인식 활동이 그 원천 범위 한계에 관하여 근본적으로 검토되어지는 것이다.¹⁷⁾

문>이나 <취미론>의 문제가 얽혀 있고, 나아가 별개로 자세한 고찰이 필요할 것임. Vgl. Röttgers, *Kritik und Praxis – Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Berlin u. New York, 1975. S. 22ff.

나아가 본문 중 인용(A XII)의 처음 부분은, 제2판 <서론> 다시 쓴 내용 가운데서는 거의 그대로 반복되어져 있지만, “더욱 여기서 사람들은 순수 이성의 권편[券篇]과 체계에 대한 비판을 기대해서는 안 되고, 순수 이성 능력 자체에 대한 비판을 기대해야 한다. 그러나 오로지 이 비판이 바탕에 놓여 있을 때만 사람들은 이 분야 고금[古今]의 작품의 철학적 내용을 평가할 안전한 시금석을 갖는다. 그렇지 않을 경우에는 자격 없는 역사서술가와 재판관이 다른 사람들의 근거 없는 주장들을 마찬가지로 근거 없는 자기 자신의 주장으로써 판정하는 것이다.”(B 27)

위의 새로 고쳐 쓴 내용 중에 추가한 문장은 Vaihinger에 의하면, 칸트의 <비판>이, 장래의 철학적 저작의 비판과, 총괄하여 철학사의 비판적 기술을 위해서, 새로운 기초를 획득한 것을 설명한 것이고, 그것은 나아가 <초월적 방법론> 최종편 <순수이성의 역사> 부분과 관련지을 수가 있다고 주장한다. Vaihinger, *a. a. O.*, Bd. 1, S.477f. 이 Vaihinger의 지적은, 칸트의 추가 문장이 가볍게 읽혀서 지나치기가 쉽기에 시사적이다.

- 17) 칸트에 의하면, “이성이란 선험적 인식의 여러 원리들을 제공하는 능력이니 말이다. 따라서 순수이성은 어떤 것을 단적으로 선험적으로 인식하는 원리들을 함유하는 그런 이성이다.”(B 243)로 정의된다. 칸트의 이성의 용법은 적어도 세

그렇다면, 무엇이 이 순수이성을 비판하는 것일까? 그것은 바로 순수이성이 순수이성을 사용하여 순수이성을 비판하는 것이며, 그것도 순수이성을 위해서, 순수이성을 향해서 행해진 비판의 일인 것이다. 다시 말해 이러한 몇 겹의 의미에서의 순수이성의 비판인 것이다.¹⁸⁾

일견, 이성의 일인무대인 것 같지만 사실은 이성의 분절화된 다중구조에 의한 것이다. 만일 한쪽의 바른 이성이 다른 한쪽의 그른 이성을 비판하는 것처럼 해석한다면, 칸트의 비판 사태를 완전하게 포착하지 못하게 된다. 도대체 이성의 올바름이란 무엇인지가 문제이고, 무엇보다도 먼저 인간이성의 인식능력 그 자체가 이성에 의한 비판을 거쳐야한다. 그러므로 <비판>은 순수이성이 단적으로 선형적 인식 능력이 어디까지 미치는지에 관하여 순수이성을 비판하는 순수이성의 자기심사이고, 자기비판인 것이다. 그러한 의미에서 <비판>은 인간 이성의 가장 근본적인 “자기 인식의 일(das Geschäft der Selbsterkenntnis)”인 것이다.

3) 법정모델의 필연성

그러나 이것만으로는 아직, 순수이성이 왜 비판되지 않으면 안 되는지는 충분히 밝혀졌다고 말하기 힘들다. 그리고 그것이 명확하게 판명

종류가 있다. 최고 넓은 의미의 이성은, 모든 인식의 선형적 요소의 원천을 의미하고, 이것에는 감성, 지성, 좁은 의미의 이성이 모두 포함된다. 서명(書名) 가운데의 이성은 최고 넓은 이성이다. 그러나 감성은 지성과 대치되기 때문에 거기로부터 제외되는 것이 보통이다. 좁은 이성은, 경험의 한계를 넘어 선형적 인식에 관계되는 본래의 이성을 의미하고, 사변적 이성으로 불리 운다. 이것은 경험의 범위 내에서 선형적 인식에 관계하는 지성과는 구별된다. 나아가 지성과 좁은 이성이 함께 이성으로 불리 운고 감성과 대립되어질 경우도 있다. 이를 이성의 제3용법이라고도 말할 수 있다. *Vaihinger, a. a. O., Bd. 1, S. 452ff.* 본 논문에서는 넓은 의미의 이성 용법의 구별이 필요한 경우에는 명시하지만, 그 외는 문맥 중에서 구애됨이 없는 한에서 모든 이론이성에 관하여 사용함.

18) <순수이성비판>=<순수이성의 비판> *Kritik der reinen Vernunft* 가운데 ‘der’ (<의>)의 용법에 대해서, 그것을 목적 2격으로 해석할 것인지, 주어 2격으로 볼 것인가에 대해서, 이전 독일에서 논쟁이 있었던 것을 *Vaihinger* 는 자세하게 소개하고 있다. *Vaihinger, a. a. O., Bd. 1, S. 116ff.* 浜田(Hamada)는 이성이 이성을 사용하고, 이성에 대해서 행하는 곳에, 기본적인 이중의 비판이고, 이성의 다중구조에 따라서 이 비판은 더욱 겹치는 층을 가진다고 해석하고 있음. 浜田義文, 『칸트哲學の諸相』, 法政大學出版局, 1994, 55쪽.

되지 않으면, <비판>이 왜 범정모델로 표상되지 않으면 안 되었는가?라는 것도 이해될 수가 없다.

그렇다면 왜 순수이성은 비판되지 않으면 안 되는 것일까? 그것은 바로 순수이성이 고차의 인식능력이기 때문이라고 말할 수 있다. 즉 순수이성은 단적으로 선형적인 인식작용으로서 인간의 인식 확장에 종사하고, 그것도 무제한으로 확장을 요구하기 때문이다.

이성은 경험의 영역에 있어서 선형적 인식의 확장에 노력한다. 이성은 수학, 자연과학에 있어서 이미 광대한 학적 인식을 획득하고 있고, 이학(學)의 걸음은 한층 전진할 것이다. 그러나 그것과 동시에 이성은 또한 “인간인식을 가능한 경험 한계 너머까지 확장하는 일”(A. XIV)요구한다. 이성은 일체의 가능한 경험의 저쪽에, 지(知)의 왕국(형이상학)을 건설하려고 기획하고 있고, 이것이야말로 사변적 이성의 가장 자신 있어 하는 곳이라고 말할 수 있다. 이성은 거기에 있어서 방해받지 않고 자유롭게 높이 비상하고, 한없이 넓게 스스로의 인식의 영토를 확장할 수 있다고 생각한다. 그 정도로 이성의 인식 확장의 열망은 강대하며, “확장에의 충동(der Trieb zur Erweiterung)”(B 8 u. vgl. B 21)이라 불릴 정도이다.

더욱 중요한 점은, 이성이 이러한 선형적 인식의 확장을 “이성의 권리(die Rechte der Vernunft)”(B XXXV)¹⁹⁾로 간주하고 있는 것이다. 인간 이성의 인식 확장의 활동은, 실은 단순한 <충동>이 아닌, 충동에 깊게 뿌리는 내리면서, 스스로의 “권리요구(Rechtsanspruch)”(B 116)로서 행해진 것이다. 이성은 선형적 인식의 확장을, 모든 이성에 의해서 보편적으로 승인될 만한 정당한 직무를 생각하고 행하고 있다. 이성은 스스로의 <권리요구>의 “합법성(Rechtmäßigkeit)”(A IX, B 117 u. a.)을 조금도 의심하지 않는다.

그러나 그것을 당연하게 간주하는 이성의 <권리요구> 가운데, “이성의 월권(Anmaßung der Vernunft)”(B 796)이 존재한다. 이성의 “과도한 통찰들의 월권”(B XXX)이 잠재한다. 선형적 인식의 <합법성>에 대한 확신은 단지 믿어버리는 것에 불과하다. 이 일은 이성의 선형적 인식이 상호

19) 이 원문은 정확하게는 ‘Rechte der spekulativen Vernunft’로 되어 있고, <사변적 이성의 권리>이지만, 선형적 인식 확장의 권리는 물론 사변적 이성에 한하지 않고, 가장 넓은 의미의 이성에 대해서 말해진다. <권리>가 복수형이 되어 있는데, 단수형으로 사용되는 편이 많다.

간에 여러 모순을 만들어 내고, 이성의 다른 주장이나 입장 대립과 항쟁이 나타나는 것에 의해 폭로된다. 이성의 한쪽 주장이 다른 한쪽 주장과 정면으로 충돌하는데, 대립하는 각각의 주장에 일리가 있고 격렬한 논전에 의해서는 승패가 정해지지 않는다. 이성 간의 싸움거리는 권리요구에 관계하는 만큼 심각하고, 각각의 주장이 피로곤비하여 전투를 휴전할 때까지 싸움거리는 끝나지 않는다. 이러한 사정은 종래의 형이상학의 논쟁의 격한 적대관계를 회고할 뿐으로 추찰(推察)될 것이다. 그래서 칸트는 “이런 끝없는 싸움거리의 전장(Kampfplatz)이 다름 아닌 형이상학이라 불리는 것이다.”(A VIII u. vgl. B XX)라고 말한다.

칸트에 의하면, 이 형이상학의 역사는 먼저 이성이 스스로의 힘을 무조건으로 확신하는 독단론의 전제적 지배로서 비롯되었다. 그러나 독단론의 지배의 오랜 경과 가운데 - 선형적 인식의 확장과 함께 - 그 내용에 주장의 대립이 생기고, 그것이 내부 분열을 가져오고 내란을 야기하였다. 그중에서 이성으로의 불신을 표명하는 회의론이 대두하고 분열을 한층 조성한다. 회의론자는 독단론자가 가지고 있는 선형적 인식의 터무니없는 과신을 동요시킨다는 점에서 해독제의 역할을 다 할 수 있지만, 그러나 이성 간의 싸움거리를 낙착 짓는 것은 불가능하다. 회의론자는 이성의 요구 가운데 정당한 것에 대하여도 부정적이고, 거기에는 인간의 최대관심사가 포함되어있는 것을 이해하지 않기 때문이다. 그 때문에 회의론자는 넓은 지지자를 찾을 수 없고, 독단론자의 기획이 되풀이되고 있다. 그러나 사태는 조금도 호전하지 않고 오히려 전체로서 형이상학의 신용 실추가 넓어질 뿐이다. 그리고 사람들의 사리에 이성의 중요관심사에 대한 <전반적 무관심>이 만연한다. 그것은 앞에서 언급한 인용문(A XIF) 중에서 일컬어진, 저 ‘**무관심**’이다.

이러한 사태가 발생하는 것은, 이성이 이성의 인식 상의 권리에 대해서 무자각이기 때문이다. 다시 말해서 인간의 이성능력 그 자체에 대해서 근본적 검토를 결핍하고 있기 때문이다. 이성의 여러 주장 간 대립 싸움에 진정한 중지부를 찍기 위해서는 무엇보다도 선형적 인식에 관하여 인간 이성의 능력이 비판되지 않으면 안 된다. 따라서 순수이성의 역할의 원천 범위 한계가 정밀하게 규정되어야 하는 것이다. 이것만이 이성 능력의 심사를 걸러낸 종래의 불모인 이성 싸움을 진정으로 극복할 수 있는 길인 것이고, 이것이야말로 틀림없이 <비판>의 직무인 것이다. 여기에 이

성비판이 오랜 시간에 걸친 이성 싸움을 해결할 만한 ‘하나의 법정’으로서 설립되지 않으면 안 될 필연성이 존재한다. 그 싸움은 이성의 인식의 권리를 둘러싼 것이고, 거기에 이성의 월권이 존재하기 때문에 이성의 법정 이외에서는 해결될 수가 없는 것이다. 이성비판의 법정만이 순수이성의 선형적 인식의 권리의 합법성을 판정하고 월권을 기각할 수가 있다. 이 법정이야말로, 이 “정당한 주장을 꺾는 이성은 보호하고, 반면에 근거 없는 모든 월권에 대해서는 강권적 명령에 의해서가 아니라 이성의 영구 불변적인 법칙에 의거해 거절할 수 있을 것을 요구한다.”(A XI. 본고 2절 처음 부분 인용문 가운데) 이렇게 하여 이성비판이라는 법정모델 설립이 인류의 철학적 사색의 걸음인 것이다. <순수이성의 역사> 가운데 이성의 오랜만의 싸움과 권태 후에, 그 근본적 반성으로서 이성 자신에 의해 요구되어진 것이다. 그리고 이 이성 법정에 있어서 이성 싸움의 진실의 결과와 거기서부터 새로운 출발이 기대되어지는 것이다.²⁰⁾

20) 형이상학 역사를 독단론자의 전제적 지배와 회의론자의 기획하는 분열로서 서술한 것은, 제1판 서언(머리말)의 서두 부분(A IX f)에서 칸트가 하였는데, 거기에서는 『비판』의 최종편 <순수이성비판의 역사>의 서술과 중복하여 파악하지 않으면 안 된다. 이것들 『순수이성비판』의 처음 부분과 마지막의 서술은 호응하고 있고, 『비판』의 긴 여정이 일대 원환을 이루고 있는 것을 알려진 바이다.

우리는 <이성비판>의 법정으로서의 설립이, <순수이성의 역사>가운데 깊게 뿌리를 내리고 있는 것에 충분하게 주의를 하지 않으면 안 된다. 그리고 <이성의 법정>의 개설의 필연성을 이성의 전(全)역사 가운데 받아들이지 않으면 안 된다. 왜냐하면 그것에 의해서만이 <법정>에서의 직무를 바르게 이해하고 평가할 수 있기 때문이다. 『순수이성비판』 중에서 철학적 의식의 역사성 자각에 대해서는, 카울바하가 적절한 주의를 주고 있다. 그에 의하면, 칸트는 스스로의 <이성비판>의 직무를 “학적 의식의 역사에 속하는 것이고, 이 의식이 자기의식으로 달하지 않으면 안 되는 시점이 역사에 있어서 지금 도래하였다고 해석하고 있다.”고 말한다. 그리고 거기에, 전통적인 지(知)와 연결을 의식적으로 단절하여, <무전제의 시작>으로부터 출발하여 하는 데카르트의 사색과 칸트의 자기 이해의 중요한 차이가 존재한다고 하였다. 카울바하는 칸트의 <비판>을 이성의 역사 가운데 자각적으로 평가되어진 것으로 포착하고, 이러한 파악 방법이 행해진 것은 <초월적 방법론>이 시기에 들어와 있기 때문이라고 하였다. Kaulbach, *Philosophie als Wissenschaft*, S. 19 u. 68f.(井上昌計譯, 13, 77쪽 이하)

또한 <순수이성비판>의 직무가 <순수이성의 역사> 가운데서 위치하는 칸트의 자각에 관해서는 『형이상학의 진보에 관한 현상논문』이라 불리는 칸트의 만년의 미완성논문(Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, XX, 253~32, 理想社版 全集第12卷)이 당연히 참조 될 만한하다. 거기에서는 형이상학의 역사에

3. 이성법정의 특징

1) 이성법정의 혁신성

그런데 이 <이성비판>의 법정모델의 설립은 <순수이성의 역사> 가운데 획기적인 장면 전환을 가져왔다. 각각의 철학적 사유의 변경이 아닌, 전체적으로 철학적 사유를 성립시키는 장면, 바로 그 자체로의 전환인 것이다. 칸트는 순수이성 역사를 제3단계로서 평가하였다. 독단적인 제1단계와 회의적인 제2단계에 대해서, 이성비판은 제3단계로서 전혀 새로운 사태로의 비약을 의미한다. 주목할 것은 칸트 자신이 그것을 이성의 <자연상태>로부터 <법치상태>로의 이행으로 특징지었다는 것이다. 긴 문장이기는 하지만 아래와 같이 그 부분을 인용한다.

“이 비판 없이는 이성만 말하자면 자연의 상태에 있는 것으로, 그의 주의 주장들을 전쟁을 통하는 것 외에는 타당하게 할 수도 안전하게 보장할 수도 없다. 이에 반해, 모든 결정을 이성 자신이 제정한 기본 규칙들로부터 얻고, 그 권위를 아무도 의식할 수 없는, 비판은 우리에게 법적인 상태의 평온을 마련해 주며, 여기에서 우리는 우리의 모든 다툼들을 **소송**에 의한 것 말고 달리 끌고 가서는 안 된다. 첫 번째 상태에서의 분류를 종식시키는 것은 **승리**로서, 양편 모두 그것을 자랑하지만, 그에 뒤따라오는 것은 대개는 중재하는 관계 당국이 세우는 단지 불확실한 평화일 뿐이다. 그러나 두 번째 상태에서는 그것이 **판결**이고, 여기에서 판결은 다툼들의 원천 자체에 적중하므로, 일종의 영구 평화를 보장할 것임에 틀림없다. 또한 한낱 교조적인 이성의 끝없는 다툼들은 마침내 이 이성자체에 대한 비판에서, 그리고 이에 기초한 입법에서 평온을 구하는 것이 불가피하다. 홉스의 주장처럼, 자연의 상태는 부당함과 폭력의 상태이고, 사람들은 반드시 이런 상태를 떠나, 자신을 법적 강제에 복종시켜야 하며, 법적 강제만이 우리의 자유를 제한하여 우리의 자유가 다른 모든 사람의 자유와 공존

있어서, <순수이성의 비판주의>가 독단론의 제1보와 회의론의 제2보의 나중에서 나타난다. 제3의 결음으로서 평가되어진다.

하고, 바로 그림으로써 공동적인 최선과 공존할 수 있도록 하는 것이다.”(B 779f./굵은 글씨 원문)²¹⁾

여기에서 <이성법정> 설립이라는 ‘혁신성’이 드러난다. 즉 이성의 <자연상태>로부터 <법치상태>로의 이행, 그리고 양자의 눈에 확연한 대조로서 신선하게 묘사되고 있다. 특히 홉스의 유명한 사회철학의 구상, 즉 전쟁상태인 인간의 자연상태로부터 영속적 평화상태를 기대하는 사회의 국가로의 필연적 이행의 사상과 겹쳐 어우르는 점이 주목된다. 이성의 자연상태는 앞서 칸트가 서술한 형이상학의 대립의 역사 가운데에서 간파할 수 있다.²²⁾ 여기서는 이성의 양 상태에 대비를, 먼저 철학적 사유의 성립장면의 근본적 전환으로서 이해할 필요가 있다. 이성법정의 설립은 <순수이성의 역사>에 있어서, 자연상태를 그 전역사로 가지면서 그것으로부터의 비약에 의한 완전히 새로운 장면의 전개를 의미하고 있다. 또한

21) 이 인용문은 본장 제2절 두 번째의 인용문 “우리는 순수 이성 비판을 순수 이성의 모든 다름들을 위한 진정한 법정(*der wahre Gerichtshof*)이라 볼 수 있다.”라고 행(行)이 바뀌진 것뿐이고, 직접 연결되고 있는 것에 주목할 필요가 있다. 이 인용부분은 중요하며, 石川文康氏가 이미 주목하고 있다.(石川文康, 「理性批判の方法論的立脚知」, 『東北學院論集』, 第74號, 昭和57年 11月, 이하 제1논문으로 약기함.)

22) 이 <자연상태>로부터 <법치상태>로의 전환에 대해서는, 비슷한 서술이 『윤리 형이상학』(백중현 옮김, 아카넷, 파주, 2012.) 제1부 「법론의 형이상학 기초론」(1797년, 이하 「법론」으로 표기함.)중에서도 보여 진다. 그러나 「법론」(제2부 공법)에서는, 인간의 현실의 여러 관계의 <자연상태>와 <시민적 상태>와의 대비로서 논의되어지고 있고, 논의의 차원은 물론 다르다. 그럼에도 다음의 내용은 우리들의 당면의 고찰과 관련한다. 즉, 거기서는 <자연상태>란 폭력적인 <부정 상태>(Zustand der Ungerechtigkeit)라기보다는 오히려 근본적인 권리를 결여한 <무법상태>(Zustand der Rechtlosigkeit)인 것으로 되어있다. 그리고 이 <무법상태>에서는 “권리의 다름(對立的 權利)이 있었을 때, 법적으로 효력 있는 판결을 내릴 자격이 있는 재판관이 없는 곳에서 그것은 무법의 상태(無法狀態)였다.”(VI, 312/「법론」, 265쪽. 굵은체 원문)는 것이 그 큰 불합리인 것으로 생각되어졌다. 이 ‘판결을 내릴 자격이 있는 재판관’의 유무는, 이성의 <자연상태>와 <법치상태>에 있어서도 양자를 구분하고 결정적 표식으로 간주한다. 이 점은 우리들이 나중에 고찰할 것이다. 또한 첨언하면, 자연상태에 있어서 <판결을 내릴 자격이 있는 재판관>의 부재의 불합리는, 홉스도 로크도 중시한 부분이고, 그들에게 있어서, 이 일이 재판관을 가진 국가 내지는 정치사회로 이행할 만한 큰 이유를 이루고 있다. Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan*, chap. 15; John Locke, *Two Treatises of Government*, bk. II, §§91 and 125.

이 부분에서 흄스가 증거로 삼고 있는 자연상태와 법치상태의 대비에 한하여서도, 칸트와 흄스의 유사성을 과대시해서는 안 될 것이다. 흄스는 자연권의 주체가 될 모든 개인의 상호 신뢰와 약속에 의해서 주권자 권력이 수립되어진다고는 하지만, 모든 개인은 외부의 강대한 주권자 권력에 의해서만 자연상태를 극복할 실정법 질서가 유지된다. 이것에 비하여 칸트는 이성비판의 법정이 순수이성의 역사 가운데 위치되어져 있다는 사고(思考) 차원의 상이를 일단 도외시한다고 하여도, 그 법치상태는 이성의 모든 자율적인 세계이고, 그야말로 이와 같은 점에서 양자의 결정적인 상이가 존재하는 것이다.

2) 이성법정의 임무(a)

한편 <이성비판>의 임무는 법정의 임무로서 순수이성에 의한 선험적 인식의 가능성의 탐구이다. 즉 순수이성의 선험적 인식에 관한 <권리요구>의 정당성을 음미하는 것이다. 이것을 인식 상의 <이성의 권리>로서 승인하고 옹호하는 동시에, 다른 한편으로는, 본래의 활동을 일탈하는 것에 대해서는 그것을 <불법> 또는 <월권>으로 엄하게 배제하는 것이다. 이러한 과업을 내용으로 하는 인간의 이성능력 그 자체의 원천 범위 한계에 관한 근본적 검토가 **이성의 법정의 임무(a)**인 것이다.

이 임무는 주지하는 바와 같이, <선험적 종합판단은 어떻게 가능한가?>라는 물음의 형식을 가지고 정식화되어, <순수이성의 본래적 과제>가 된다.(B 19) 선험적 종합판단은 필연성과 엄밀한 보편성을 징표로 하고 있기 때문에, 우연적 종합밖에 주지 않는 경험을 근거로 하는 것을 불가능하다. 종합이 이성의 활동인 것은 차이가 없지만, 그 어떠한 활동, 어떠한 구조가 선험적 종합을 가능하게 하는가? 그 가능성의 근거를 엄밀하게 따져 물어야 하는 것이다.

위의 과제는 <어떻게 가능한가?>라는 가능성의 물음 형식을 가지고 있는데, 그것은 선험적 인식의 <사실문제(quid facti)>가 아니라, <권리문제(quid juris)>에 조준되어 있는 것은 주지하는 바이지만, 이에 대해서 다음의 세 가지로 정리하고자 한다.

(1) 거기에는 우리들이 선험적 종합인식을 이미 실제로 소유하고 있는 것이 전제되어 있다. 우리들의 소유하는 선험적인 종합인식의 체계로서

수학, 자연과학, 형이상학을 들 수가 있다. 우리들에 의한 이러한 학(學)의 소유 방법에는 서로 다르지만, 아무튼 우리들이 뭔가의 방법으로 여러 가지 선험적인 인식을 실제로 소유하고 있다는 것만은 사실인 것이다. 이러한 순수이성의 역사적 사실에 입각하여서만이 선험적 인식의 가능성에 대한 물음이 출발되어지는 것이다. 그 때문에 철학적 사유는 자기 자신을 순수이성의 역사 가운데 뿌리 내린 것으로 자각하지 않으면 안 되고, 이 철학적 자각이 역사 가운데의 학(學)의 현실로부터 출발하는 요구를 깊게 파내는 것에 의해서 위의 물음을 상기하는 것이다. 우리는 <순수이성비판>이 순수이성의 역사를 짚어지고 있는 것을 여기서 재차 확인해둔다.

(2) 그러나 우리들이 소유하고 있는 선험적 종합인식에는 크게 나누어 두 종류가 있다. 하나는 경험의 범위 내에서 성립하는 것으로 순수수학과 순수과학이고, 또 다른 하나는 가능적 경험의 한계 외에 성립하는 것으로 형이상학이다. 형이상학이 인간의 자연소질로서 지금까지 항상 존재해 왔으며, 앞으로도 존재할 것이라는 순수이성의 역사 사실은 무시되거나 용납되지 않는다. 그리고 장래의 학으로서의 형이상학의 가능성에 대해서 물을 수 있고, 또한 묻지 않으면 안 될 것이다. 단, 순수수학과 순수자연과학의 가능성의 물음이 각각의 학의 현실성에 대응하는 것에 대해서 자연소질로서의 형이상학의 경우는 그것의 단지 주관적 타당성으로 대응한다. 그리고 학(學)으로서의 형이상학의 경우에는 장래를 향해서 형이상학이 학(學)으로서 어떻게 하여 가능할 것인지 아닌지를 묻게 된다. 이것이 중요한 차이점이다.²³⁾

(3) 우리들에 의한 선험적인 종합인식의 사실적 소유는 아직까지 진정

23) 칸트가 세운 네 종류의 물은 다음과 같다.(B 20ff.)

- (a) <순수 수학은 어떻게 가능한가?>
- (b) <순수 자연과학은 어떻게 가능한가?>
- (c) <자연소질로서 형이상학은 어떻게 가능한가?>
- (d) <학문으로서 형이상학은 어떻게 가능한가?>

Vaihinger는 위의 질문들은 다음과 같이 고쳐야 할 것이라고 주장한다.

- (a') <순수 수학 내(안)의 현실적인 선험적 종합인식은 가능한가?>
- (b') <순수 자연과학 내의 현실적인 선험적 종합인식은 가능한가?>
- (c') <장래의 소위 형이상학적이고 선험적인 종합인식은 가능하였는가?>
- (d') <장래의 진정한 형이상학적이고 선험적인 종합인식은 가능한 것이었을까?>

Vaihinger, *a. a. O.*, Bd. I, S. 371f.

한 소유라고는 말할 수가 없기에 권리를 부여하지 않으면 안 된다. 선험적인 종합인식이 순수이성의 역사가운데 이미 주어져있다는 것만으로는 사실의 소유권을 주장할 수는 없는 것이다. 이것은 형이상학의 경우만이 아니라, 수학과 자연과학의 경우에도 마찬가지이다. 학(學)의 사실이라고는 하지만, 근거 지어지지 않는 한 우리들에게 있어 확실하고 안전한 소유일 수는 없다. 소유의 사실의 유래에 관한 설명이 그 사실을 정당화하는 것이 아니다. 선험적 종합인식의 소유는 이성능력의 비판에 의한 근거 지어짐을 얻고 비로소 이성의 권리로서 보편적인 승인을 갖게 됨으로 확실성과 안전성을 획득할 수가 있다. 그리고 소유에 대한 권리를 부여하는 곳에 연역이 필요하게 되는 것이다.

그런데 형이상학의 경우에는 선험적인 종합인식의 소유는 한층 엄중하게 그 합법성이 심사되지 않으면 안 된다. 그것은 학의 사실을 결여하고 있고, 가능적 경험의 전(全)한계를 초월하는 선험적 인식 확장에 열중하고, 그것도 그것을 이성의 고유 권리인 것처럼 주장하기 때문이다. 자연소질로서의 형이상학은 어떻게 깊게 인간 본성에 뿌리를 내리려고 해도, 아직까지 사실성의 영역을 나오지 않았다. 그것이 주장하는 소유는 가상적 권리뿐이고, 이성비판에 의한 권리부여, 즉 합법성의 심사를 통과하지 않는 한, 소유권을 주장하는 것을 허용되지 않는다. 사변적 이성의 가상적 소유권의 주장 상호 간에 충돌이, 앞서 본 형이상학의 격한 싸움과 다름이 없다. 형이상학에 있어서는 그 소유가 정당한지 아닌지를 포함하여, 선험적 종합인식의 가능성을 묻지 않으면 안 되는 것이다.

3) 이성법정의 임무(β)

선험적 종합인식을 어떤 형태로 현실에 소유하고 있다는 이성의 “사실적 점유(Besitz)”(B 3)를, 그것에 알맞은 “제한된 싸움 여지가 없는 소유권(Eigentum)”(B 796), 혹은 “합법적 소유(rechtmäßiger Besitz)”(B 797)로 전환하는 일²⁴⁾이 <이성비판>의 법정임에 틀림없다. 이 법정에서 선험적 중

24) 『순수이성비판』 중에서는, 법률학적 용어로서 <점유(Besitz)>와 <소유권(Eigentum)>의 구별에 근거하여 엄밀한 용어 사용을 구분하지 않으면 안 된다. Besitz의 용어가 빈번하게 허용되어지는 것에 비해서, Eigentum은 거의 사용되지 않는다. 그러나 Besitz에 관해서, 위의 의미상의 차이(다름)의 의식적인 사용

합인식에 대한 이성의 소유 정당성이, 이성 능력의 근본적 비판을 통하여 심사되고, 정당하다고 판정되는 것은 이성의 진정한 권리로서 확립되고 옹호되지만, 그렇지 않다면 불법 또는 월권으로서 비난되어질 것이다. 이론이성에 관계되는 일체의 권리는 이 법정에서 심사에 붙여지지 않으면 안 되고, 그러한 심사를 거치지 않은 이성의 소유는 외면상 그럴듯하게 보이는 “찬탈된(usurpiert)”(B 117)것으로 간주하지 않으면 안 된다.

위의 <다툼 여지가 없는 소유권>이라든지 <합법적 소유>라고 일컬어지는 것에는 두 가지 형태가 있는 것에 주목할 필요가 있다. 하나는 경험의 영역에 있어서 성립하는 선형적인 종합인식(순수수학, 순수자연과학)이고, 초월적 연역에 의해서 합법적으로 증명(beweisen)되어진 것이다. 다른 하나는 가능적 경험의 모든 한계를 초출(超出)한 선형적인 종합인식이다. 그 안에 인간 이성의 최대관심사(신·자유·불사)에 관하여, “이성은 그것의 정당성을 증명할 필요도 없고, 실제로 증명(Beweis)할 수도 없을 것을 소유(Besitz)”(B 805), 환언하면 “이성의 명제들이 교조적(독단적)으로 부정됨에 대하여 그 명제들을 옹호(Verteidigung)”(B 767)에 의해 얻어질 수 있는 소유인 것이다. 이 두 가지 형태는 앞서 서술한 각각의 학의 존재방식의 차이에 대응하고 있다. 전자가 “진리로부터 볼 때 충분히 증명된” 소유인 것에 대해서, 후자는 “인간으로부터 볼 때 정당화”에 근거한 곳에서의 “권리가 부여된 소유(titulierter Besitz)”(B 767) 인 것이다. 이 양자는 칸트에 있어서 명료하게 구별되고 있다.²⁵⁾ 선형적 종합인식에

구분이 되어 지고 있는 부분은 적지 않다. 제2판 <서론> 제2절 이하의 Besitz의 용어가, 다음에 오는 정당화(권리부여)를 기다리는 곳의, 사실적 소유로서의 점유를 함의하고 있는 것은 분명하다고 할 것이다. 덧붙여서, 법론에서는 “사용 일반의 가능성의 주관적 조건이 점유이다”(VI, 245)라고 정의되고, 소유권은 “물건에 있어서 전 권리”(VI, 291)이라고 되어 있다.

25) Vgl. H. Heimsoeth, *a. a. O.*, Teil S. 692f. u. 717f.

石川은 법정 논증에서, “<진리에 의한 증명>은 <인간에 의한 증명>에 있어 대체되지 않으면 안 된다. 그리고 이 진리개념에 전환이야 말로 법정 논증의 확립을 파악하는 직접의 유인(誘因)으로서 작용하였다고 생각되어 진다”(제1논문 27쪽)고 설명하고 있다. 그러나 초월적 변증론에서 논증과 초월적 분석론에서의 증명을, 즉 여기서 서술한 선형적 종합인식에 대한 소유의 두 가지 형태를 구별할 필요가 있을 것이다. 石川의 지적은 변증론에 관해서는 적절한 주의이지만, 분석론에 관해서는 그렇지 않다. 법정에 있어서 권리문제가 취급되고, 명제의 정합성이 아니라 타당성의 증명이 목표가 된다는 지적은 정당하지만, 권리문제에 관해서 방법이 분석론과 변증론에서 확실하게 다른 것을 염두

대해서 여러 학의 소유가, 이 두 형태를 포함한 <합법적 소유>로 각각 전환하는 것이다.

이러한 소유의 권리 부여를 통하여, 이성의 소유는 스스로에 상응하는 권리로 승인되어, 항구적인 확실성과 안전성을 확보하는 것이 가능하다. 이것은 <이성비판>의 법정에 있어서만 가능하며, 이것이야말로 **법정의 임무(β)**인 것이다. 이 법정에 있어서 이성 소유의 합법성 심사와 그것을 통하여 얻어지는 소유의 질적 전환이라는 것은 이성의 소유를 둘러싼 종래의 끝없는 분쟁에 진정한 해결을 가져오는 것이다. 그것은 바로 틀림 없이 순수이성의 역사에서 법정개설에 의한 자연상태로부터 법치상태로의 장면 전환의 일대 획기성을 단적으로 나타내는 것이라고 말할 수가 있다.

4. 이성법정의 근본 성격

이성법정의 근본 성격은 <초월적>(transzendental) 개념을 이해함으로 드러낼 수가 있다. 이 개념은 <순수이성비판>의 전 과업에 있어서 가장 중요하고 또한 근간적인 것이다. 『비판』의 전(全)편별 구성의 각 주요 부분의 표제에 이 단어가 쓰여 지고 있다. 그런데 이 단어는 다의적이고, 특히 모순도 포함하고 있다고 보여 지는 만큼, 그것을 어떻게 포착할 것인가가 주요 문제가 된다. 가장 중요한 개념일수록, 그것을 다룰 때에는 신중해야 할 것인데, 이제 <이성법정>과 관련해서 그것에 대해서 규명하고자 한다.²⁶⁾ 먼저 이 개념

해두지 않으면 안 될 것이다.(본고는 지면관계상 石川의 논고를 자세하게 다룰 수 없으나, 참고할만한 내용 정도로 각주에 기입 함.)

- 26) <초월적>이라는 용어가 중대한 모순을 내포하고 있는 문제점에 대해서는 Vaihinger가 날카롭고 명료하게 논의하였다. Vaihinger, *a. a. O.*, Bd. I, S. 467ff., u. Bd. II, S. 350ff.

<초월적 인식>에 대해서 주목할 만한 논고로는 牧野英二씨의 「칸트哲學における超越論的認識の構造」(『칸트純粹理性批判의研究』, 法政大學出版局, 1989.)에서 칸트의 <초월적 인식>에 관한 독일에서의 주요한 관련 이론(說)을 들고 있다. 특히 Hinske의 주장(Norbert Hinske, *Kants Weg zur Transzendental-philosophie*, Halbbd 1. Der dreißigjährige Kant, Stuttgart, Kohlhammer, 1970.)에 대해서 면밀한 검토가 다루어져 있다. 그리고 그것들을 비판적으로 섭렵하고, 다음 단계로 칸트 원문의 자세한 고찰을 근거로 하여, <초월적 인식>이 선형적인 인식에 관한 반성적 인식인 것을 해석하고, 거기서의 감성·지성·이성의 각 형식이 가진 의미를, 각각

에 대해서 칸트 자신의 대표적인 정의를 들어보자.

“나는 대상들이 아니라 대상들에 대한 우리의 인식방식을 이것이 선형적으로 가능하다고 하는 한에서 일반적으로 다루는 모든 인식을 **초월적**이라 부른다. 그러한 개념들의 체계는 **초월-철학**이라 일컬어 질 것이다”(B 25/굵은 글씨 원문)²⁷⁾

여기서 중요한 점은, <초월적>이라는 것이 어떤 종(種)의 인식에 관해서 일컬어지고, 그 인식이 대상일반에 대해서 우리들의 인식 양식에 종사하는 것, 그것도 이 인식 양식이 선형적으로 가능한 한에서 있어서 이것에 종사한다는 것이다. 이 정의가 앞서 언급한 <선형적 종합판단은 어떻게 가능한가?>의 물음에 대해서 <순수이성의 보편적 관계>와 밀접하게 관련하고 있는지는 즉시 밝혀질 것이다. <초월적>이라는 개념은, 그 과제와 대전하는 근본적 견지와 방법을 나타내고 있고. 따라서 또한 그 해결을 스스로의 임무로 하는 이성법정의 근본성격도 알리고 있다. 우리들은 그 개념에 대해서 지금까지의 고찰을 디딤돌 삼아 다음과 같이 해석할 수가 있다.

(1) <대상일반>이란 경험의 범위 내의 현상으로서의 대상과, 가능적 경험의 한계외의 초감성적 대상 모두를 포함한다. 그것에는 순수수학·순수자연과학·형이상학이 포함되고, 인간의 이성능력으로서는 감성·지성·좁은 의미의 이성이 대응하고 있다. 그것들의 세 종류의 인식 중에, 순수수

에 대해서 연역 검토를 통하여 명확히 하고 있다. 폭 넓은 시야는 『순수이성비판』의 전체에 미치고 있고, 초월론적 인식이 지성의 자율의 이론이고, 동시에 이성의 자율의 이론이지 않으면 안 된다는 시사를 풍부하게 결론으로 끌어내고 있다. 또한 <초월적>의 술어에 대해서는, 平田俊博의 「術語“超越論的”とカント哲學」(『倫理學年報』, 第二十五集, 昭和五十一年)이 있고, 그 중에서 <순수이성비판>의 법정으로서의 성격에도 간단하게 언급되어 있다.

- 27) 이것은 제2판의 정의이고, 이것과 제1판의 정의의 동이(同異)에 대해서는 다루지 않는다. 또한 『순수이성비판』이나 『형이상학 서설』중에서 보이는, 그것과 다른 정의에 대해서도 논하지 않는다. 이 고찰에서는 이성법정의 근본성격으로서의 <초월적>의 의미를 밝히는 것만으로 충분한다. <초월-철학>과 <초월적>에 관해서, 백종현의 『순수이성비판』 번역본 <머리말>과 <해제>를 참조.(임마누엘 칸트, 백종현 옮김, 『순수이성비판1』, 아카넷, 서울, 2006, 7-8쪽.) 또한 백종현, 『칸트 이성철학 9서5제』, 아카넷, 서울, 2012, 54-78쪽.

학과 순수자연과학은 경험의 내에서 성립하는 것이고, 각각에 있어서 감성과 지성이 협동하여 통일적 자연인식을 형성하기 때문에 일괄할 수가 있다. 우리들의 인식양식에는 이것들 두 개의 인식과 경험의 한계를 넘는 형이상학적 인식으로 크게 보아 두 개로 구별되고, 각각의 인식 양식의 가능성이 문제 되어 지는 것이다.

(2) 그것을 문제로 채택하는 인식 내지는 관점을 <초월적>이라 일컫는다. 그것은 대상일반에 대한서의 우리들의 선험적인 종합인식의 가능성을 묻는 것이고, 그 근거에 권리부여 하는 임무에 종사하는 것이다. 이 초월적 인식은 그것 자신 본래 선험적 인식이다. 이것과, 이것에 의한 그 가능성이 근거지어지는 선험적 종합인식을 판연(判然)히 구별하지 않으면 안 된다. 양자는 차원을 달리하고 있고, 초월적 인식은 경험을 의존하지 않고서 대상일반에 관하여 인식확장을 수행하는 곳의 대상적 인식활동인 것에 대해서 인식활동에 관심을 갖는다. 그리하여 그 가능성의 근거를 물어서 인간 이성의 인식구조를 반성적으로 규명한다. 또한 선험적 종합인식이 경험에 의존하지 않고서 인식을 확장하는 것으로서 초월의 계기를 포함하는 것에 대해서 초월적 인식은 전자의 초월 가능 근거를 고찰하고 연구하는 것이다. 따라서 초월의 초월이며, 이종의 초월을 포함한다고 간주할 수 있다. 초월의 초월이란 초월 plus(+) 초월로 있는 것이 아니다. 그것은 초월을 초월의 근거로 초월하는 것이고, 역방향의 초월이라고도 말할 수 있다. 혹은 오히려 초월의 질적 전환이고, 초월을 인간이성에 적합한 견고한 경험의 토대 위에 되돌아감의 초월의 자각을 의미한다. 이러한 것으로서 그것은 <초월적> 인식이라고 불리는 것에 상응한다.

바로 여기에 우리들은 이성비판이 이성의 자기비판이고, <자기인식>인 어떤 모습을 명료하게 알아차릴 수가 있다. 그것은 인간이성의 입체적 이중구조에 의한 것이다. 우리들은 제1차적인 선험적 종합인식의 활동을 “탐구하는 이성(die forschende Vernunft)”(B 772)로 부르고, 이것에 대해서 초월적 인식의 활동을 “심사하는 이성(die prüfende Vernunft)”(B 772) 혹은 “비판적 이성(die kritische Vernunft)”(B 815)라고 부른다. 그러므로 양자의 다른 차원성을 구별하는 것이 가능하다.²⁸⁾ <심사하는 이성>(혹은 <비판적

28) 이 두 종류의 이성의 구별은, Vaihinger의 시사에 의함. Vaihinger, *a. a. O.*, Bd I, S. 107. Vgl. Saner, *a. a. O.*, Bd. I, S 278f.

이성>은 <탐구하는 이성>의 확장적인 선험적 인식활동을 자세히 조사하고, 그것의 근거와 고유의 존재방법을 해명하는 것에 의해서 그 인식활동을 자각화하는 것이다.

(3) 이러한 초월적 인식이 이성의 한계규정과 깊게 관계하고 있는 점은 매우 중요하다. 초월적 인식은 인간의 인식능력의 각각의 고유의 형식을 밝히어, 그 정당한 활동범위를 확정하고, 한계를 규정하는 것을 과업으로 한다. 즉, 감성·지성·좁은 의미의 이성(=사변적 이성, 이상 간단히 이성이라 말할 것임)의 활동을, 각각의 형식인 공간·시간의 범주(카테고리) 이념과 관계하여 그 객관적 타당성을 고찰함으로써 그것으로부터 일탈이 월권으로 간주되는 곳의 한계를 정확하게 규정하는 것에 종사한다. 초월적 인식이 행하는 이 인식능력의 한계규정에 의해서 가능적 경험의 한계가 확정되고, 이것을 결정적 “경계선”(B 788)으로서 선험적인 종합인식이 그 한계 내에 있어서는 합법적 권리로서 승인된다. 다른 한편 한계를 넘어 나오는 것에 대해서는 그 불법성은 제지하면서, 순수이성의 이념의 구성적이 아닌 통제적 사용에 한하여 허용되고 있는 것이다. 이러한 선험적 종합인식의 권리 부여는 월권의 금지와 표리일체를 이루고 있고, 양자를 구분하여 나눈 곳을 넘을 수 없도록 일선을 명시하는 “경계선”(B 352)의 설정이야말로 초월적 인식의 가장 중요한 과업인 것이다.

<초월적> 용어는 분명하게도 다의적인 혼란이 없다고 할 수는 없지만, 그거나 그것이 가능적 경험의 범위를 구분하는 <경계선>의 선을 그리기와 직접 또는 간접으로 관계하고 있는 것은 의심할 여지가 없다. 선험적 종합인식이 내포하는 초월은 경험의 한계 내부에 있어서 경험으로의 비의존성으로서 행해진 경우와, 가능적 경험의 전 한계를 외부로 넘어 나아가는 것으로서 행해지는 경우가 있다. <초월적>의 술어는 이 양방의 사태와 관계를 가지고 있는데, 전자의 경우에는 선험적 종합인식의 가능성의 근거 부여를 의미하고, 후자의 경우에는 그 불법성을 비판한다는 역의미를 가지고 있는 것이다.²⁹⁾ 거기에 용어의 모순이 지적되어짐에

29) 예를 들어, 범주나 순수 지성의 여러 원칙에 대한서의 <초월적 사용>은, 경험의 한계를 넘어 나오는 사용을 의미하다.(B 352) 그러나 이러한 <초월적> 용법은 “초월적 이라는 말은..... 모든 경험을 넘어 나오는 것을 의미하는 것이 아니라, 과연 경험에 (선험적으로) 선행하여 훨씬, 단지 경험인식을 가능하게 하는.....”(IV, 373 Anm)이라는 『형이상학 서설』 중에 정의와 완전하게 저촉(抵觸)된

도 불구하고 <초월적 인식>은 선험적 종합인식을 가능케 경험의 토대에 있어서 확보하는 것과 동시에, 경험의 한계를 넘어 나오는 이성 사용에 대해서는 월권을 금지하면서 이념의 통제적 사용에 한하여 허용하는 것이다. 따라서 그것 때문에 <초월적>의 용어는, 인간의 인식능력의 정확한 한계규정을 행한다는 과업에 일관하여 관계하고 있는 것에 주의하지 않으면 안 된다. 그리고 이 <초월적>의 단어가 관계 지어지는 과업이야말로 틀림없이 이성 법정 고유의 과업인 것이다.

5. 결론

이상과 같은 고찰로 본 논문의 세 가지 목표를 완수하였다. 먼저 2절에서 <순수이성비판>이 ‘하나의 법정’ 즉 ‘진정한 법정’으로서의 법정모델인 것으로 간주하는 연유를 추적하여 <이성 비판>의 과업으로부터 법정이 필연적으로 발생하였는지를 규명하였다. 그리고 3절에서는 <순수이성비판>이 법정으로 설립될 때 선험적 인식에 관한 이성이 정당한 권리를 확보하고 그 월권을 물리치는 것에 의해서 이성 상호 간의 싸움을 완전하게 종결하는, 즉 이성비판의 법정 설립이 철학적 사유의 역사에 있어서 획기적 과업이고 논장(論場)의 근본적 전환인 것을 고찰하였다. 마지막으로, 4절에서 이성법정의 근본 성격, 즉 초월적 인식에 관계하는 것을 드러내고 그 의미에 대하여 살펴보았다. 이러한 『순수이성비판』의 근본 특징인 법정모델의 설립과 고유임무를 규명함으로써, 비판의 전모가 선명히 보이도록 초점(focus)이 조절되었다고 본다. 그러나 법정모델의 질서와 한계규정 등은 아쉽게도 본 논문에서는 지면 관계상 다루지 못하였다. 그리고 이러한 칸트의 법정모델은 이론이성뿐 아니라 실천이성에서도 발견되는데, 예를 들어 “인간 안의 내부 법정에 대한 의식”(VI 438), 소위 <양심 법정설>이 바로 그것이다. 논자는 이러한 과제, 즉 칸트의 이성철학에 있어서 법정모델에 관한 탐구를 이어가면서 그 결과물로 칸트 사고(思考)의 또 다른 국면을 소개하는데 작은 기여를 하고자 한다.

다. 이 심한 모순에도 불구하고, 그것이 넓은 의미의 이성의 활동의 한계규정에 관계한다는 중요한 한 점에서 공통한 용법을 볼 수 있다고 생각된다.

참고문헌

- 백종현, 「한국철학계의 칸트 연구 100년(1905~2004)」, 『칸트연구』, 한국칸트학회, 제15집, 2005.
- _____, 『존재와 진리-칸트 <순수이성비판>의 근본문제』, 철학과 현실사, 서울, 2008.
- _____, 『칸트 이성철학 9서5제』, 아카넷, 파주, 2012.
- 진은영, 『순수이성비판-이성을 법정에 세우다』, 그린비, 서울, 2004.
- 한국칸트학회 엮음, 『칸트와 형이상학[칸트연구 1]』, 민음사, 서울, 1995.
- 石川文康, 「理性批判の方法論的立脚地」, 『東北學院論集』第74號, 昭和57年.
- _____, 「權利問題の再構成」, 『思索』第16号, 東北大學哲學會, 昭和58年.
- _____, 『カント入門』, ちくま新書, 1995.
- _____, 『カント第三の思考—法廷モデルと無限判斷』, 名古屋大學出版會, 1996.
- カント研究會編, 「超越論的哲學とはなにか」, 『現代カント研究 1』, 晃洋書房, 1996.
- 久保元彦, 「<眞理とはなにか>という問いについて」, 『カント研究』, 創文社, 1987.
- 牧野英二, 『カント純粹理性批判の研究』, 法政大學出版局, 1989.
- 浜田義文, 『カント倫理學の成立—イギリス道德哲學及ビルソー思想との關係』, 勁草書房, 1981.
- _____, 『カント哲學の諸相』, 法政大學出版局, 1994.
- 平田俊博, 「術語“超越論的”とカント哲學」, 『倫理學年報』, 第二十五集, 昭和五十一年.
- Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by Ronald Beiner, Chicago, 1982.
- Deleuze, G., *La philosophie critique de Kant*, PUF, 1963.(中島盛夫譯, 『カントの批判哲學』, 法政大學出版局, 1984.)
- Heimsoeth, Heinz, *Transzendente Dialektik—Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 4 Teile, Berlin, 1966-1971.

- Hinske, Norbert, *Kants Weg zur Transzendental-philosophie*, (Halbbd 1.) Der dreißigjährige Kant, Stuttgart, Kohlhammer, 1970.
- _____, “Kants Begriff der Transzendentalen und die Problematik seiner Begriffsgeschichte”, in: *Kant-Studien* LXIV, 1973.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, edited with an introduction by C.B. Macpherson, London, Penguin, 1980.(토마스 홉스, 최진원 옮김, 『리바이어던』, 동서문화사, 서울, 2009.)
- Ishikawa, Fumiyasu, *Kants Denken von einem Dritten: Das Gerichtshof-Modell und das unendliche Urteil in der Antinomienlehre*, Frankfurt/Bern/New York/Paris, 1990.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*. Kants gesammelte Schriften. (Akademie-Ausgabe[AA] Bd. 3/Bd. 4, Berlin 1911.(백종현 옮김, 『순수이성비판』, 아카넷, 파주, 2006.)
- _____, *Die Meaphysik der Sitten*[Ms], AA VI.(백종현 옮김, 『윤리형이상학』, 아카넷, 파주, 2012.)
- Kaulbach, Friedrich, *Philosophie als Wissenschaft— Eine Anleitung zum Studium von Kants Kritik der reinen Vernunft in Volesungen*, Heildesheim, 1981.(F. 카울바흐著,井上昌計譯, 『純粹理性批判案內: 學としての哲學』, 成文堂, 1984.)
- _____, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kant*, Berlin, 1978.
- Locke, John, *Two Treatises of Government*, ed. Thomas Hollis, London, A. Millar et al., 1764.(강정인·문지영 옮김, 『통치론』, 까치글방, 서울, 1996.)
- Röttgers, Kurt, “Von der Macht einer Vernunftkritik”, in : Akten des 5. *International Kant - Kongresses*, Mainz, 1981.
- _____, *Kritik und Praxis — Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Berlin u. New York 1975.
- Saner, Hans, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, Bd. I, Widerstreit und Einheit, München, 1967.

Strawson, P. F., “The Bounds of Sense”, in *An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, 1966.(熊谷·鈴木·横田譯,『意味の限界 - 純粹理性批判論考』, 勁草書房, 1987.)

Vaihinger, Hans, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bd, I. Neudruck der 2. Aufl. 1922, Aalen 1970.

Windelband, W., “Kritische Methode oder Genetische Methode?”, in: *Präludien*, Mohr, 1883(松原寬 譯,『哲學の根本問題』, 同文館, 1926.)

<http://terms.naver.com/entry.nhn?docId=1713068&cid=41908&categoryId=41954>
(사카베 메구미 등, 이신철, 『칸트사전』, 도서출판 b, 서울, 2009.)

Abstract

An Examination of Kant's Idea of 'a Court of Reason'

- Appreciation of Kant's Critique of Pure Reason as a Model of Court System -

Kwon, Ee sun

In the introduction of the first edition[A], Kant defined the Critique of Reason as 'A Court of Justice' and denoted as 'The True Court of Justice'. I hope to elucidate and examine the essence of "Critique" in the context of a court system. By examining the Critique in the context of a court system, or more specifically, focusing on the duty of the court of justice, we can explore the basis of Critique. In order to do so, we must first confirm that Critique of Pure Reason is a court; second we must understand why it is indeed viewed as a court and finally we must identify that a court system inevitably arises from the duty of a Court of Reason. Next, we will discuss that the establishment of Critique of Pure Reason should be regarded as a momentous duty in the historic context of philosophical reasoning, and that such establishment marks the turnaround of the basis of my argument. Lastly, I will show the relationship between the inherent duty of a court of Reason and a transcendental cognition, then inquire about the meaning of its relationship. By appreciating the establishment of a court based upon the characters of Critique of Pure Reason and its inherent duty, the entirety of Critique will be better elucidated.

【Key words】 Kant, Critique of Reason, a Model of Court System, Self-Knowledge, Transcendental

키르케고르의 자유의 가능성으로서의 불안과 사이코드라마의 우주적 불안

- 철학적·사이코드라마적 재조명을 통한 불안의 역설 -

손창선*

【요약문】 이 논문은 ‘불안’의 의미에 대한 임상철학적인 재조명을 통해 인간 삶에서의 불안의 가치, 불안의 필요성을 역설적으로 주장하려는 데에 목적이 있다.

키르케고르는 정신적인 존재인 인간만이 불안을 경험한다고 하였다. 그는 자유로운 존재인 인간이 어떤 한 상태에서 다른 상태로 질적비약을 할 때 경험하는 심리 상태를 불안으로 보고 있다. 진정한 인간 정신을 지니지 못한 채 안정을 추구하는 사람, 부자유에 얽매인 사람은 이런 불안을 경험하지 못한다. 오직 무한히 자유롭고자 하는 정신을 통해서만 유한한 인간이 불안을 경험할 수 있다. 즉, 키르케고르에게 불안은 곧 자유의 가능성 앞에 놓인 개인이 경험하는 심리 상태이다.

정신치료 영역에서도 불안이 제거해야 할 요소로만 취급되는 것은 아니다. 다양한 정신치료 방법들을 종합하며 등장한 사이코드라마는, 불안을 인간이 우주적인 존재로 돌아가려는 것과 연관 짓는다. 우주적 존재인 인간은 온 우주로의 자유로운 변환을 갈망하며, 온 우주와의 이 동일성을 유지하려는 우주적 갈증에 의해 야기되는 것이 바로 불안이다. 그것은 온 우주와 역할교대하려는 것, 다른 존재와 창조적 만남을 가지려는 갈망과 관련된다. 따라서 불안은 이런 만남을 갈망하는 상태에 다름 아니다.

이처럼 키르케고르와 사이코드라마의 불안은 자유와 만남이라는 지평에서 이해되는 것으로서, 불안한 인간에게 불안의 가치와 필요성

* 심리연구소 <차이와너머>

- 손 창 선—키르케고르의 자유의 가능성으로서의 불안과 사이코드라마의 우주적 불안
- 철학적·사이코드라마적 재조명을 통한 불안의 역설 29

에 관해 완전히 다른 관점을 제시하여 불안으로부터 삶을 시작하는 새로운 힘을 제공할 수 있을 것으로 보인다.

【주제어】 불안, 키르케고르, 질적 비약, 자유, 사이코드라마, 우주적
갈증, 만남

1. 서론

불안은 사람들에게 일반적으로 기피의 대상이다. 불안의 정도는 사람을 평가하는 기준이 되기도 하고, 불안이 불안을 낳는 연쇄적인 불안 자체 안에서 사람들은 불안을 없애려고 하거나, 혹은 불안해 보이지 않으려고 신경을 쓴다.

정신분석의 창시자 프로이트는 불안을 현실적 불안과 신경증적 불안으로 구분하고, 비정상적으로 사용된 리비도에 의해서 발생하는 신경증적 불안을 특히 강조했다. 이 불안은 유약한 자아나 성적 불만족, 각종 억압에 의해 리비도의 정상적인 과정이 억압될 때마다 그것을 대체하는 것으로 나타난다. 대상관계 심리학자인 멜라니 클라인은 불안을 인간이 원초적으로 가지고 태어나는 요소로 보기도 하였다. 매우 약하고 통합되지 않은 상태의 초기 자아는 내부의 죽음본능에 의해 파편화되고 해체되는 경향이 있는데, 이것이 외부 대상에 투사되어 아주 초기 유아 시기부터 박해불안, 멸절불안 등을 갖게 된다는 것이다. 대인관계이론 전문가인 설리반은 불안이 대인관계에서 비롯된다고 보았다. 대인관계에서 심리적, 사회적인 긴장이 생기면 모든 종류의 정서적 고통을 포함하는 불안이 야기되고, 자아는 이를 안정시키기 위해 작동한다는 것이다. 개인심리학자 아들러는 불안에 어떤 목적이 있다고 보았다. 불안한 사람은 일단 좌절하는 모습으로 보이지만, 거기에는 주변 환경을 지배하거나 벗어나려는 숨은 의도가 있다는 것이다. 또한 실존주의 심리치료를 대표하는 메이, 알룸, 보스 같은 사람들은 불안을 인간의 실존 자체와 연관 지으며, 실존의 본질적 상태로 보았다.

실존주의 심리치료를 제외한 정신분석과 여러 심리학에서 불안은 정상적인 것이 아니거나, 미발달 혹은 어떤 부정적인 것, 최소한 해결해야 할 문제로 취급된다. 불안에 대한 사람들의 기피현상은 이런 부정적인 관점과 무관하지 않을 것이다. 실존주의 심리치료는 불안에 부정적인 의미를 부여하지는 않으나, 실존의 본질이 되는 불안 자체에 대해서 다소 직접적으로 접근하는 경향이 있다.

‘불안(anxiety)’에 최초로 철학적이면서 개인적이고 구체적인 의미를 부여한 철학자는 바로 키르케고르이다. 그는 지금으로부터 160여 년 전

에, 위의 견해와는 전혀 다른 각도에서 불안을 바라보고, 불안의 가치와 필요성을 역설하였다. 그에 의하면 불안은 비정상적이거나 미발달된 혹은 문제가 되는 인간의 심리상태가 아니라, 인간이 ‘정신적인’ 존재라는 증거였기 때문이다. 키르케고르에 있어서 불안은 자유의 가능성 앞에 선 인간의 모습 그 자체이다. 이와 대조적으로 흔히 사람들이 말하는 불안에 대해서는 자유가 아닌 ‘부자유에 의한 불안’으로 구별하였다.

정신치료 영역에서, 불안에 전혀 다른 의미를 부여한 것은 사이코드라마이다. 사이코드라마를 창시한 J. L. 모레노는 ‘불안은 우주적이고 공포는 상황적’이라고 하며, 넓은 의미의 존재론적인 불안과 좁은 의미의 상황적인 불안을 구분했다. 그는 인간을 왜소하고 좁은 존재, 치료받아야 할 존재로 보지 않고, 거대하게 확장할 수 있는 존재, 온 우주로 변환할 수 있는 존재로 보았다. 불안은 이런 변환에 대한 갈망이며, 다른 존재에 대한 만남을 기대하는 것에 다름 아니다. 사이코드라마는 그런 변환을 통한 만남을 가능하게 하는 장이다.

불안을 기피하는 사람들에게 불안은 역설적이게도 요청될 필요가 있다. 좁은 의미의 불안으로서가 아니라, 키르케고르와 사이코드라마에서처럼 넓은 의미, 실존적이고 존재론적인 의미의 불안으로서 말이다.

이 논문은 키르케고르와 사이코드라마에서의 불안의 개념을 고찰하여, 인간의 삶에서 불안의 가치와 필요성을 역설적으로 주장하는 데에 목적이 있다. 본문에서는 먼저 불안에 관해 일반적으로 알려진 심리학적인 고찰과, 임상철학적 고찰을 시도한 국내 선행 연구들을 살펴보고, 키르케고르와 사이코드라마에서의 불안과 관련된 내용들을 순서대로 정리할 것이다. 각각이 말하는 불안의 개념과 그런 개념의 토대가 된 인간관을 검토하고 불안에 대한 의미를 재부여하며, 이러한 고찰을 바탕으로 결론에서 불안의 필요성을 요약해 볼 것이다.

2. 본론

1) 선행연구 고찰

(1) 불안에 대한 심리학적 고찰

정신분석에서 프로이트(Sigmund Freud, 1856~1939)는 불안의 원천이자 전형을 출생 과정에서 찾는다. 탄생 시의 유아가 “어머니에게서 분리될 때 발생하는 최초의 불안 상태”¹⁾는 유기체에게 철저하게 체화되어 감정 속에서 반복적인 형태로 되풀이된다는 것이 그의 설명이다. 프로이트에 따르면 불안은 현실적 불안과 신경증적 불안으로 구분된다. 현실적 불안은 “자기 보존 본능이 표현된 것”²⁾으로서, 외부 세계에 대한 지식이나 외부 세계를 제어할 수 있는 힘에 관련된다. 아이들은 현실에 대해 모르기 때문에 현실적 불안은 덜하다. 프로이트에 따르면 아이들이 처음에 자신의 힘을 과대평가하고, 불안도 느끼지 않고 멋대로 행동하는 것은 위험을 모르기 때문이다. 아이는 경험과 교육을 통해 현실을 알게 되고 그에 따른 현실 불안이 나타나게 된다. 신경증적 불안은 “리비도가 정상적인 사용 방식에서 벗어남으로써 발생”³⁾한 것으로, “충족되지 않은 리비도가 직접적으로 불안으로 변하는 것”⁴⁾이다. 리비도는 “성적 충동을 불러일으키는 힘”⁵⁾으로서 쾌락을 추구하는 욕망, 사랑하는 대상을 아무런 제약 없이 선택하고 금지된 것을 선택하는 욕망이다. 자아의 유아적 허약함에 기인한 어린아이의 공포증이나, 성생활의 불만족에서 발생하는 불안 신경증, 혹은 억압 때문에 발생하는 히스테리적인 것 모두, 불안이 “리비도 자체에서 발생”⁶⁾했다는 점은 마찬가지이다.

개인심리학의 창시자 아들러(Alfred Adler, 1870~1937)는 인간을 “자연

1) 지그문드 프로이트, 임홍빈 외 옮김, 『정신분석 강의』, 열린책들, 과주, 2014, 534쪽.

2) 위 책, 530쪽.

3) 위 책, 544쪽.

4) 위 책, 112쪽.

5) 위 책, 423쪽.

6) 위 책, 544쪽.

에 대해 허약하고 불안한 존재”⁷⁾로 규정하고, 인간의 정신을 “세계에 대해 공격적으로 반응하거나 방어적으로 반응하는 행위들의 복합체”⁸⁾로 정의한다. 그에 의하면 정신은 언제나 어떤 목표를 향해 움직이고 있으며, 일관된 원인과 일관된 목표를 가지고 있는 동적인 힘이다. 이런 정신생활이 어떤 목표를 설정하고 나면 거기에 맞는 활동을 개시한다. 따라서 역으로 “우리는 한 사람의 행동으로부터 그가 추구하는 목표를 추론해낼 수 있다”⁹⁾. 생후 몇 개월 사이에 형성되는 개인의 목표나 이상은 세계상을 갖게 하고, 개인이 삶에 대한 특정한 입장을 취하게 만든다. 단순한 생존을 넘어 더 많은 안전과 욕구 충족을 확보해 나가면서 생기는 것이 ‘우월의 욕구’인데, 이 “우위를 차지하려는 욕구가 너무 과도해지면 아이의 정신생활은 불안해지기 시작”¹⁰⁾하며, 불안해지고 과제 해결을 못하게 될수록 회피나 변명을 하게 되고, 그럴수록 잠재된 우월욕구는 오히려 더 강하게 표출된다고 한다. 즉, 도피하려고 하고, 두려워하는 모습에는 우회적으로 공격적인 대응 태도가 있으며, 그것은 주변 환경을 지배하거나 어려움으로부터 벗어나려는 숨은 의도를 갖는다는 것이다.

대상관계 심리학의 창시자 멜라니 클라인(Melanie Klein, 1882~1960)은 불안을 리비도보다는 죽음본능과 연관시키는데, “죽음본능이 불안을 자극”¹¹⁾하며, ‘죽음본능의 작용에 대한 직접적인 반응’이 불안이라고 생각했다. 클라인은 불안을 자아의 대상과의 관계에 따라 편집-분열적 자리에 속하는 박해불안과 우울적 자리에 속하는 우울불안의 두 가지로 나누었다. 원초적인 초기 자아는 태어날 때부터 대상관계를 가지며, 외부 대상에 죽음본능을 투사해 나쁜 대상에 대한 환상을 불러일으키게 되고, 이로 인한 박해와 멸절에 대한 불안을 갖게 된다. 이런 초기 자아는 “불안에 직면하여 파편화되고 해체되는 경향”¹²⁾이 있고, 이런 상태를 나타내는 것이 바로 초기의 편집-분열적 자리이다. 자아가 이상적인 대상을 내사하고, 그것과 동일시하는 동시에 파괴적인 충동들을 담고 있는 투사된 박해자

7) 알프레드 아들러, 라영균 옮김, 『인간이해』, 일빛, 서울, 2014, 264쪽.

8) 위 책, 25쪽.

9) 위 책, 28쪽.

10) 위 책, 31쪽.

11) 한나 시겔, 이재훈 옮김, 『멜라니 클라인』, 한국심리치료연구소, 서울, 1999, 149쪽.

12) 위 책, 130쪽.

들과 거리를 유지하면, 대상과 자아의 통합단계인 ‘우울적 자리’로 점차 옮겨간다. 우울적 자리에서 자아는 통합되지만, 상반되는 충동들 사이의 갈등에 노출된다. 이런 우울적 자리의 불안은 자신의 공격성으로 인해 대상이 입는 상처와 상실, 그로 인한 죄책감과 관련된다.

대인관계 심리학을 주장한 설리반(Harry Staek Sullivan, 1892~1949)은 불안을 대인관계에서 야기되는, 안전에 대한 위협으로 본다. 불안은 개인이 속한 가정, 사회, 문화와 직접적으로 관련이 있으며, 모든 종류의 정서적 고통과 관련되는 것이다. 초조함, 죄책감, 수줍음, 두려움, 무가치함, 혐오감 등 고통스러운 감정들은 모두 불안과 관련되며, 불안의 등장은 대인관계적 문제가 생겼음을 알리는 신호와 같은 것으로 이해된다.

지금까지 살펴본 불안에 대한 임상적 고찰에 따르면, 불안은 유약함과 불만족, 억압과 관련되는 비정상적인 상태이거나, 죽음에 대한 본능에 수반되는 것, 혹은 지나친 우월의 추구로 인한 병리적 결과나 위협적인 대인관계의 결과가 된다. 이러한 불안은 당연히 해결해야 할 문제일 것이다.

20세기에 들어 시작된 실존주의 심리치료에서는 불안의 문제를 조금 다르게 본다. 실존주의 심리치료는 실존주의 철학에 기반을 두는데, 그 토대가 되는 이론에 따라 현존재 분석(daseinanalysis), 실존치료(existential psychotherapy), 의미치료(logotherapy) 등으로 나뉜다. 이 중에서 하이데거의 현존재분석을 정신분석에 적용한 보스(Medard Boss, 1903~1990)는 불안을 현존재의 존재개현성을 나타내는 것으로 보았다. 그에 의하면, 현존재는 불안 속에서 자기 자신에게로 되돌아올 수 있는데, 이는 “자신의 존재가능성 혹은 삶의 가능성을 실현하지 못하고 있는데 대한 불안”¹³⁾이며, 그렇기 때문에 이 불안은 자기실현 즉, 실존함의 동력이 된다. 따라서 자신의 존재가능성을 실현하지 않으면 커지는 것이 불안이다. 반면 본래적인 불안을 자각하지 못하거나 느끼지 못하면 비본래적인 병적 불안에 사로잡히게 된다고 한다. 보스를 포함한 실존주의 심리치료에서는 불안을 모두 인간의 실존 자체로 받아들이기는 하지만, 실존이 구체적이고 개인적으로 서술되기 보다는 추상적이고 지적으로 서술된다.

13) 메다드 보스, 이죽내 옮김, 『정신분석과 현존재분석』, 하나의학사, 서울, 2003, 20쪽.

(2) 불안에 대해 철학적 고찰을 한 국내 선행 연구 논문들

조현정의 「키에르케고어의 불안개념에 대한 임상철학적 고찰」(2014)은 키르케고르의 불안 개념을 정신분석과 실존주의 심리치료에서의 불안개념의 대칭점에 놓고, 그것을 융합불안과 분리불안으로 나누어 고찰하며, 양자 사이에 인간실존이 있고, 이 둘을 종합하는 것이 불안을 극복하기 위한 것이라고 결론짓는다. 연구자는 또한 임상현장에서 불안에 대응하는 유형에 따라 내담자의 불안의 상태를 점검하여 위의 종합을 촉진하는 것을 임상적 적용으로 제시하고 있다.

그러나 본 연구자가 볼 때, 위 논문에서 말하는 융합불안과 분리불안은 키르케고르가 말하는 부자유의 불안일 뿐이다. 또한 불안에 관하여 인간 정신에게 요구되는 것은 자유 자체의 양의성에서의 질적 비약이다. 가능성으로서의 불안은 부자유와 관련해서 경험되는 것이 아니라, 자유의 정신에서 나타나는 양의성 속에서 경험되는 것이며, 이 양의성 속에서 결단, 질적 비약, 초월을 하는 것이 인간에게 요구되는 것이다. 따라서 키르케고르의 불안 개념의 임상적 적용 역시 부자유와의 관계보다는 자유와 질적 비약 자체에 중점을 두고 이루어져야 할 것이다.

박진석의 「불안에 관한 실존적 물음에 대한 신학적 답변」(2012)에서 연구자는 불안 개념을 실존주의적(키르케고르, 하이데거), 정신분석학적(프로이트, 라캉), 신학적(볼트만, 텔리히) 접근으로 나누어 전개하고 있다. 키르케고르는 실존주의적 접근으로 분류하였는데, 본문에서 연구자는 키르케고르를 실존적으로보다는 ‘신앙적’으로 서술하고 있다. 이는 키르케고르가 당시의 기독교적 용어들 몇 가지를 엄밀히 비판한 것을 간과하고 있기 때문으로 보인다. 키르케고르는 ‘원죄’, ‘아담’, ‘타락’, ‘금령’ 등의 기독교적인 용어들에 대해 실존하는 개인의 입장에서 완전히 다른 해석을 내놓았는데, 그러한 용어를 키르케고르적으로 여과하지 않고 서술하게 되면 키르케고르 본래의 철학이 전달되기 힘들다고 생각된다. 키르케고르의 철학이 단지 종교철학으로만 취급되는 많은 경우들이 바로 이런 부분 때문일 것이다.

키르케고르의 개념들 자체가 헤겔 철학의 어려운 용어들을 뒤집어서 전개되기 때문에 매우 난해한데다가, 기독교적인 용어들이 함께 쓰이고 있어서 철학적으로 이해하기 더욱 어려운 것이 사실이다. 이에 따라 본

연구자의 논문에서는, 키르케고르가 차별적으로 제시하려는 불안의 의미가 무엇인지를 가능한 분명히 전달하고, 그것을 바탕으로 사이코드라마적 불안과의 연관성을 정리하여, ‘불안’을 제대로 재의미화하고 그 가치와 필요성을 제기하고자 한다.

2) 키르케고르의 자유의 가능성으로서의 불안

쇠렌 키르케고르(Søren Aabye Kierkegaard, 1813~1855)는 『불안의 개념(The Concept of Anxiety)』에서 ‘불안’을 제일 먼저 ‘죄’와 연관하여 설명한다. 그 이유는 죄가 바로 불안의 심리를 가장 잘 나타내주기 때문이다. 죄를 지음으로써 인간은 기존의 상태와는 전혀 다른 삶의 상태에 놓이게 된다. 이것은 일종의 비약이며, 이 비약의 전, 중, 후의 심리상태가 바로 불안이다.

『불안의 개념』에서는 이러한 ‘죄’를 처벌받아야 할 것으로서가 아니라, ‘비약’으로 취급하며, 죄를 질병, 비정상, 부조화로 보는 모든 학문은 불안을 제대로 설명할 수 없음을 강하게 지적한다. 키르케고르는 지금까지 죄를 다루은 형이상학, 미학, 심리학, 윤리학, 교의학이 아닌, ‘죄’를 다루는 새로운 학문을 탐색한다. 그것은 내재성의 원리가 아닌 초월 내지 반복을 본질로 하는 실존 철학을 통해서다. 키르케고르는 이를 스스로 제2철학이라고 명명하며, 이 철학의 새로운 윤리학인 제2윤리학에서 죄의 현시를 다룬다고 하였다.

(1) 공상적 원죄설과 실존적 원죄설

인간의 죄에 대한 근원적 물음에 답하는 것이 원죄설이다. 이 원죄설에 따라 인간의 죄와 죄성에 대한 설명이 달라질 수밖에 없다.

키르케고르는 원죄(Hereditary Sin)¹⁴⁾의 개념을 설명하는 전통적인 견해들의 공상을 파헤친다. 카톨릭과 성약신학, 그리스 정교회, 교의학 등은

14) ‘Hereditary’는 ‘유전적인’, ‘세습되는’이라는 뜻이다. 키르케고르는 전통적인 원죄 개념들이 윤리적 범주의 죄(허물, 죄책)에 대해 유전적인 것으로 설명하는 것이 역설임을 원죄의 ‘역설적 성격’이라며 지적한다.

원죄를 최초의 죄, 아담의 죄, 인간의 타락으로 설명한다. 아담이 최초의 죄를 지음으로써 죄가 세상에 들어오게 되었다는 이 견해에서, 아담은 역사의 바깥에 공상적으로 놓이게 되며, 죄성(sinfulness)은 아담의 죄의 결과들이 된다. 따라서 아담은 죄성이 없는 존재이고, 개개의 인간들은 오로지 아담과의 관계를 통해서, 아담의 죄의 결과로서만 원죄와 관련된다. 이것이 키르케고르가 공상적이라고 부른 전통적인 원죄설이다. 그는 이러한 견해들이 합리적 정의가 아닌 비합리적인 회개의 감정일 뿐이라고 말한다. 그렇기에 사유의 대상이 되지 못하고, 오히려 분별력이 죄를 인정하지 않을 것을 우려하여 사유를 거부한다고 본다.

반면 그는 원죄를 아담의 죄의 결과가 아닌 아담의 죄 자체로부터 설명하는 것이 필요함을 제기한다. 키르케고르는 아담을 역사 밖으로 놓는 대신, 한 개인이면서 인류이기도 한 단독자(the individual)로 본다. 그가 보기에 인간 실존에 본질적인 것은 “인간은 개인이며 또한 그 자체로서 자기 자신인 동시에 전 인류라는 것, 그것도 전 인류는 개인에 참여하고 개인은 전 인류에 참여하는 방식으로 그렇다”¹⁵⁾는 것이다. 인류의 역사와 함께 개인은 끊임없이 새롭게 시작하면서 인류의 발전을 반복하지만, 이와 더불어 인류의 역사도 새로 시작된다. 이처럼 아담은 그 자신이면서 인류이기 때문에, 키르케고르는 아담의 죄를 새롭게 설명하는 것으로부터 인류의 죄 역시 새롭게 설명한다. 즉, 죄가 세상에 들어온 것은 맞지만, 개인인 아담과는 무관하다는 것이다. 키르케고르는 아담의 최초의 죄에 의해 죄성은 다른 사람이 아닌 아담 자신에게 들어왔으며, 다른 모든 사람들의 경우에도 각자의 최초의 죄에 의해 죄성이 그들 자신에게 그리고 그렇게 세상에 들어왔다고 말한다. 이를 ‘실존적 원죄설’이라고 하겠다.

원죄는 아담의 죄라기보다는 그저 ‘최초의 죄(the First Sin)’인 것이다. 죄는 각자의 것이며, 아담의 역사적 의미는 다른 모든 개인이 역사에 참여하는 것과 같은 의미에서만 있는 것이다. 키르케고르는 아담을 인류에게 죄를 가져온 공상적이고 신화적인 존재로 보기보다는, 모든 역사 속에서 살아가는 모든 개인과 같은, 흔들리는 한 개인으로 본 것이다.

15) 쇠렌 키르케고르, 임규정 옮김, 『불안의 개념』, 한길사, 파주, 2013, 133쪽.

(2) 질적 비약에 수반되는 불안

키르케고르에 의하면 죄를 짓기 전의 상태는 바로 순진함이다. “순진함은 무지(無知, ignorance)”¹⁶⁾로서, 하나의 질이며, “지속되는 것이 아주 당연한 일종의 상태”¹⁷⁾, “항상 자기 자신만으로 자족하는 것”¹⁸⁾이다. 사람들이 거기에 머무를 수 없는 것도 아니면서, 다시 얻으려고 소망할 수 있는 것도 아니기에 불완전성도 완전성도 아니다. 그는 이 상태를 ‘무(無, nothing)’라고 설명한다.

전통적 견해에서 ‘순진함(innocence)’¹⁹⁾의 상실은 타락(the Fall)으로 설명된다. 타락은 ‘과도한 욕망’에 의하는 것으로서, 아담의 과도한 욕망의 결과인 원죄로 인해 인간 역시 과도한 욕망을 지니고 태어났다는 것이다.

그러나 키르케고르는 순진함의 상실을 오직 죄에 의한다고 본다. 이 순진함이 상실되는 순간, 이 상실의 전후에 있는 심리가 바로 ‘불안’이다. 그것은 인간이 영(靈, the psychical)과 육(肉, the physical)의 종합이며, 제3의 요소인 정신(spirit)이 이 두 요소를 통일시켜 종합을 이루기 때문에 생기는 감정이다. 정신은 영과 육을 끊임없이 교란시키는 적대적인 힘이기도 하면서 동시에 그 둘의 관계를 구성하는 우호적인 힘으로서, 인간은 바로 이 양의적인 정신의 힘에 불안으로 연결되어 있다.

순진함의 상실 과정, 최초의 죄의 과정은 이렇다. 순진한 상태에서 인간은 앎이 없기 때문에 무의 상태이다. 이때 정신은 꿈을 꾸면서, 자신의 현실성을 외부에 투사하는데, 투사된 정신의 현실성은 다름 아닌 무이므로, 결국 순진함은 끊임없이 이런 무를 자신의 바깥에서 보게 된다. 그리고 정신의 현실성이 자신의 가능성을 유혹하는데, 무지의 정신의 가능성이란 ‘무엇을’ 할 수 있는지를 모르기 때문에 그저 ‘할 수 있음’이다. 무언가 할 수 있다는 이 정신의 ‘가능성’이 불안을 초래한다. 즉, 꿈꾸는 정신의 상태에서의 무가 불안을 낳으며 이때 순진함은 동시에 불안이 된다.

키르케고르는 이러한 불안을 “가능성의 가능성으로서의 자유의 현실

16) 위 책, 151쪽.

17) 위 책, 151쪽.

18) 위 책, 151쪽.

19) 위 책에서 역자가 *innocence*를 ‘순진함’으로 번역하고 있으므로, 본 논문에서는 그에 따라 *innocence*를 순진함으로 씀.

성(freedom's actuality as the possibility of possibility)”²⁰⁾이라고 말한다. 그것은 무한하며, 무에서 나오는 자유의 현실성이다. 변증법적으로는 “공감적 반감이며 반감적 공감(a sympathetic antipathy and an antipathetic sympathy)”²¹⁾이라고 한다. 이것은 심리학적 양의성을 지니는바, 두려워하는 것에 대한 갈망이며, 사랑하면서도 도망치는 것이다.

이 양의적인 것의 바깥에 ‘질적 비약(qualitative leap)’이 있다. 죄를 짓는다는 것, 금령을 어긴다는 것은 한 상태에서 다른 상태로 질적으로 비약하는 것을 의미한다. 이것은 양적이고 점진적인 과정이 아니다. 자유에 의해 한 순간에 모든 것이 바뀌며, 다음 순간 자유는 자신이 떴듯이 못하다는 것을 알게 된다. 이 두 순간의 사이에 학문으로는 설명할 수 없는 비약이 놓여 있다. 이것은 어떤 개인에게라도 있을 수 있는 상황이다. 전혀 다른 시도, 해보지 않은 무언가를 해보는 것이 질적 비약인 것이다.

키르케고르는 순진함은 “초월에 의해 지양되는 그 무엇”²²⁾이며, “언제나 오직 개인의 질적 비약에 의해서만 상실될 뿐”²³⁾이라고 표현한다. 아담이 자신의 죄로 순진함을 상실하는 것처럼, 사람들 모두 각자의 죄에 의해 순진함을 상실하게 된다. 죄는 질적이고 개인적인 것이다.

따라서 전통적 견해에서 금령이 욕망을 불러일으킨다고 봤다면, 키르케고르는 금령이 아담에게 욕망이 아니라 불안을 일으킨다고 본다. 무지한 아담이, 뭔가를 알아야만 가능해지는 욕망(욕정)을 지닐 수가 없으며, 금령이 아담에게서 일깨워놓는 것은 자유의 가능성, ‘할 수 있음’이라는 가능성이기 때문이다. 무지의 이 가능성은 있으면서도 동시에 없기 때문에, 아담은 그 가능성을 사랑하면서 동시에 피하는 불안을 경험한다.

키르케고르는 죄가 질적 비약이 아닌 필연이나 자유의지에 의해 세상에 들어왔다면 불안은 있을 수 없다고 말한다. “죄는 바로 초월, 갈림길 인바, 거기에서 죄는 단독자로서의 단독자에게로 들어온다.”²⁴⁾ 이것은 개인이 자기 자신의 방식으로, 매우 정확하게 이해하고 있는 것으로서, 오로지 고독하게 혼자 힘으로만 이해할 뿐인 것, 대단히 비확문적인 방식으

20) 위 책, 160쪽.

21) 위 책, 160쪽.

22) 위 책, 150쪽.

23) 위 책, 152쪽.

24) 위 책, 176쪽.

로만 탐구할 수 있는 것이다.

성서의 주제였던 죄는 키르케고르에 의해 가능성을 깨우친 개인이 다른 상태로 비약하는 것에 관한 이야기가 되었고, 이 비약의 전후에 경험하는 인간의 심리 상태가 바로 불안이다.

(3) 순간과 죄에 대한 의식성

키르케고르는 질적 비약과 관련하여 현재적이면서 영원한 ‘순간(moment)’에 주목하였다. 순간은 결코 시간의 범주로 설명할 수 없는 시간 개념이다. 순간순간은 모두 일종의 지나감이기 때문에 어떤 순간도 결코 현재가 아니다. 시간 안에 현재, 과거, 미래라는 분할이 있는 것은 순간을 공간화한 결과이지, 순간 자체를 나타내는 것은 아니다.

순간 개념은 이행(transition)과 밀접한 연관이 있는데, 키르케고르는 일찍이 플라톤이 『파르메니데스』에서 순간이 이행과 이어져 있다는 것을 보여주었다고 제시한다. 플라톤은 순간을 어떤 시간도 차지하지 않은 채 운동과 정지 사이에 놓여 있는 기묘한 존재로 보았다. 그는 순간 속으로 들어가면서, 또 순간에서 나오면서, 운동하고 있는 것은 정지로 바뀌며, 정지하고 있는 것은 운동으로 바뀐다고 이해했다. 여기서 순간은 이행의 범주가 된다. 즉, 이행이 있을 때 순간이 있게 되는 것이다.

그런데 이 이행은 일종의 상태를 나타낸다. 즉, 이행은 다른 말로 새로운 것이 생기는 비약인 것이다. 그러므로 순간은 새로운 것이 생기는 이행이 일어나는 시간이다.

이러한 순간은 인간에게만 있는 것이다. 그것은 정신과 더불어 현전하기 때문이다. 정신은 인간의 영과 육을 종합하며, 동시에 시간적으로 일시적인 것과 영원한 것을 종합한다. 다시 말해, 순간이라는 것은 인간 이기에, 정신이 종합을 하기에 체험할 수 있는 것이다.

순간 속에서 우리는 시간을 영원처럼 경험한다. “순간은 시간과 영원이 서로 접촉하는 양의성”²⁵⁾이며, 그러기에 순간 속에서는 일시성과 영원이 교차하고, 영원이 시간 속에 스며들고 순간은 영원의 내용과 공통점을 지닌다. 즉, 현재는 영원하고, 영원은 현재적이다. 순간은 시간의 가장 작

25) 위 책, 262쪽.

은 단위가 아니라, 영원의 원자인 것이다. 따라서 영원이 도입되어야만 순간도 존재하게 되고, 이때 시간성의 개념도 정립된다. 이 “시간성의 개념”²⁶⁾이 있어야 과거, 현재, 미래의 분할이 본래의 의의를 갖게 되고, 현재는 순간이자 영원이며, 미래는 과거를 포함하는 전체로서, 과거를 정립하게 된다.

키르케고르는 순간을 다른 말로 “때의 참(the fullness of time)”²⁷⁾이라고 하며, 만물을 새롭게 만드는 영원으로서의 순간이라고 하였다. 단독자의 순간, 그가 비약에 빠져드는 순간에 그는 온전히 자신에게로 되돌아가, 고통, 근심, 그리고 불안을 선택하고 고통에 대한 극단적인 공포 속에서, 마치 모든 것을 잃은 듯이 느껴질 때, 모든 것을 얻는다.

허물에 사로잡히는 이 절정의 순간이 가장 위대한 순간, 그가 자기 자신 앞에서 죄에 대한 의식성(sin-consciousness)으로 빠져드는 순간이다. 이것은 흔히 말하는 감정으로서의 죄책감, 죄의식이 아니다. 이것은 오히려 죄에 대한 자기의식, 정신의 작용이다. 인간이 정신의 종합이므로 불안하고, 정신의 존재이기 때문에 현재와 영원이 공존하는 죄에 대한 자기의식의 순간에 빠져드는 것이다.

(4) 자유의 불안의 가르침 vs 무정신의 안도감, 운명에 대한 불안, 부자유의 불안

키르케고르는 “불안에 빠진 적이 없다는 것..... 그것은 당신이 매우 무정신적이기 때문”²⁸⁾이라고 말하며, 불안에 빠지는 법을 배워야 한다고 주장한다. 그에 의하면 인간은 자유로운 존재이기 때문에 양의적인 감정인 불안에 빠질 수 있으며, “더 깊이 불안에 빠질수록, 인간은 더 위대하다”²⁹⁾고 한다. 즉, 불안은 인간을 더욱 위대하게 교육하는 것이다.

불안에 의해 교육을 받는 것은 “가능성에 의해 교육을 받는 것이며..... 자신의 무한성에 따라서 교육을 받는 것”³⁰⁾이다. 이런 교육을 통

26) 위 책, 262쪽.

27) 위 책, 264쪽.

28) 위 책, 399쪽.

29) 위 책, 395쪽.

30) 위 책, 397쪽.

해서는, 즐거운 것은 물론이고, 무서운 것도 파악하며, 삶의 그 어떤 것도 절대적으로 요구할 수는 없고 공포와 멸망과 절멸이 모든 사람과 이웃하고 있다는 것을 알게 되며, 현실성이 가능성보다는 훨씬 더 가볍다는 것을 알게 된다. 이것은 내재성의 논리로는 설명되지 않는 가르침이면서, 삶의 어떤 순간에 절실하고 구체적으로 깨닫게 되는 실존의 가르침이다.

키르케고르는 이러한 자유의 가능성으로서의 불안과 구별하여 무정신성의 안도감, 운명에 대한 불안, 부자유에 의한 불안에 대해 지적하였다.

먼저 무정신성은 침체된 정신, 서투르게 모방된 관념성으로, 정신을 결여하지는 않았으나 순간과 시간성을 제대로 이해하지 못하여 죄에 대한 의식성에 빠져드는 순간인 불안의 순간을 모른다. 불안을 모르는 “무정신성의 안도감은, 그것이 어떤 것도 정신적으로 이해하지 못한다는 데, 어떤 것도 과제로 파악하지 못한다는 데 있다.”³¹⁾ 안정만을 추구하는 많은 사람들 역시 키르케고르에 의하면 무정신적인 것에 다름 아니다.

운명에 대한 불안 역시 자유의 불안과 구별해야 할 불안이다. 운명은 필연성과 우연성의 변증법적인 통일로서, 운명이 맹목적이라는 것은 그것이 한 순간에는 필연적이면서도 다음 순간에는 우연적이기도 하다는 것이다. “운명의 일관성(consistency)이 바로 운명의 일관성 없음(inconsistency)”³²⁾인 것이다. 이런 양의성에서 운명은 불안의 대상이다. 그러나 운명에 대한 불안은 운명에 의해 자유가 압도된 것에 다름 아니다. 죄는 필연성이나 우연성으로 즉, 운명으로 오는 것이 아니라 바로 가능성으로서의 자유에 의해서 오는 것이다. 따라서 운명 앞에서 불안해하는 사람은 자유를 압도당한 사람이다. 그의 불안은 그를 질적 비약으로 이끌지 못한다. 그를 실존하게 하는 것이 아니라 운명 앞에 굴복시킬 따름이다.

마지막으로 부자유에 의한 불안은 인간의 정신이 해체되어 자유가 상실되고, 거기에 부자유가 정립된 경우이다. 이는 자유와 반대로 “자신을 달아버리기를 원하는 부자유이다. 그러나 이것은 불가능성이며 또한 불가능성으로 남는다.”³³⁾ 부자유에 의해 육체와 관련하여서는 감각과민, 지각과민, 초민감성, 신경쇠약, 히스테리, 심기증, 건강염려, 극단적인 동물적 파멸 상태 등이 나타난다. 정신과 관련하여서는 자의의식(self-consciousness)인 “내

31) 위 책, 274~275쪽.

32) 위 책, 285쪽.

33) 위 책, 331쪽.

면성의 결여”³⁴⁾의 이중적 형태가 나타난다. 불신과 미신, 위선과 분노, 자존심과 비겁함이 모두 그 예이다. 불안 문제로 치료기관을 찾는 많은 사람들이 바로 부자유에 의한 불안을 겪고 있다고 하겠다. 그리고 정신분석을 비롯한 대부분의 정신치료가 바로 이 불안만을 정의하며, 인간을 자유로운 존재로 보기보다는, 부자유에 의해 갇혀있는 존재로 보고 있다고 할 수 있다.

3) 사이코드라마의 우주적 불안

사이코드라마는 과학이자 철학이며 예술이다. 사이코드라마의 이론 속에는 방대한 철학과 예술론이 들어 있으면서도, 그 방법론은 과학적이고 객관적인 측정을 바탕으로 하고 있다. 이처럼 사이코드라마의 스펙트럼이 매우 넓어서, 부분적으로만 연구한 연구자들마다 그 정의가 제각각이고, 간혹 연구물마다 사이코드라마를 정반대로 이해하는 해프닝이 생기는 것도 부지기수다. 여기서 다루는 사이코드라마의 불안에 대한 부분 역시 전체 사이코드라마의 이론의 극히 일부분만을 소개하는 것이라는 점을 확실히 해두고자 한다.

사이코드라마의 창시자 J. L. 모레노(Jacob Levy Moreno, 1889~1974)는 ‘불안은 우주적’³⁵⁾이라고 하였다. 모레노에게 있어서의 불안은 존재론적인 것이며, 그것은 온 우주와의 동일성을 회복하려는 갈망에서 기인하는 것이다.

(1) 우주적 갈등과 역할놀이

모레노는 ‘태초에 만남이 있었다’³⁶⁾고 하였다. 창조의 최초의 순간에 말보다 앞서 있었던 것은 행위이며, 그것은 행위자와 그 대상이 없이는 불가능하기 때문에, 태초에 만남이 있었던 것이다.

갓난아이의 탄생 역시 만남을 전제로 한다. 갓 태어난 아이의 존재는

34) 위 책, 366쪽.

35) J. L. Moreno, *Psychodrama II*, North-West Psychodrama Association, Beacon, 2011, 155쪽.

36) 위 책, 230쪽.

그를 둘러싼 거대한 세계, 즉 원장소 및 모체와 하나이다. ‘그의 외부에 다른 존재는 없고, 그의 내부에도 다른 존재가 없이 그 자체로 하나이다.’³⁷⁾ 실제로 태어나서 몇 주 동안 아이는 엄마와의 공생관계, 즉 모체적 동일성(matrix of identity)의 상태에 있게 된다. 이 상태는 나와 너의 구분이 없는 상태, 엄마와 아이의 동일성과 평형의 상태이다. 모레노는 아이가 자발적으로 낫선 것이 되어 그것을 받아들이려고 하면서 이 상태를 회복하려는 ‘놀이’를 한다고 본다.

온갖 변신 이야기들로 채워져 있는 모든 신화와 동화들, 종교들 역시, 인간이 늘 똑같은 몸과 정신을 가진 똑같은 어떤 한 사람으로 머물지 않고 변환하려고 한다는 증거이다. 원시 물활론과 토데미즘은 사물에 생기를 부여하고 다른 존재로의 변환(transformation)을 현실에 적용하여, 마술적으로 모든 유기체들의 원리를 설명하고, 질병을 치유하기도 하였다. 모레노는 과학의 시대에도 이 마술적인 변환은 사라지지 않았다고 본다. 이제 과학이 인간을 마법으로 이끌고, 인간은 과학과 더불어 여전히 왜소하고 작은 존재로만 머물려고 하지 않으며, 문명을 통해 끊임없이 우주적 동일성을 회복하려고 노력하고 있다. 과학 기술을 이용한 영상(animation: 생기부여)의 제작, 상상을 실현하는 새로운 발명품, 우주의 탐사 등은 바로 과학을 통한 동일성의 회복, 마법의 실현에 속한다.

모레노가 말하는 ‘거대조증(megalomania)’³⁸⁾은 바로 이런 노력을 말한다. 거대조증은 동일성을 바탕으로 인간이 전 우주가 되고, 우주로 확장 되려는 것과 관련된다. 아동에게서 거대조증은 놀이로 나타나는데, 놀이가 다른 존재와 영원히 연결되려는 아동의 의도, 전능하고 불멸해지려는 의도, 자신 밖의 신으로부터 자기 자신으로 방향을 돌리려는 의도의 실현을 돕는다. 이는 아동의 ‘본성 그 자체로 자신에게 처방된, 자기 마음대로 사용할 수 있는 특효약’³⁹⁾인 셈이다.

아동은 낯설고, 새롭고, 도전적인 사건을 만날 때마다 직관적으로 거대조증적 행동을 보이며, 가능한 한 구체적으로 여러 차례 반복적으로 그 대상이 되어보곤 한다. 그것은 단지 흥내가 아니라, 그 대상에 점점 더 다가가 하나가 되려고 노력하는 것과 같다. 아동은 그것들의 ‘역할을 함

37) 위 책, 140쪽.

38) 위 책, 143쪽.

39) 위 책, 143쪽.

으로써 그것들을 자신에게 받아들이면서 그것들을 이해하고, 그것들과 소통하려는 것'40)이다.

사회 속에서 길들여지며, 구조 속으로 통합되면서 거대조증은 겸손해진다. 어른들은 어린아이들처럼 다른 존재로 변신하려고 하지 않으며, 늘 정해진 현실 속 협소한 '나' 속에서 안주하며 살아간다. 그러나 그가 늘 반복되는 일상을 벗어날 때, 늘 하던 방식에서 조금이라도 벗어났을 때, 그는 생기를 되찾으며, 좁게 갇혀있던 자신으로부터 벗어나 다른 존재가 되고, 우주를 향해 확장된다.

이처럼 인간에게는 자기 아닌 '그것들 모두를 자신에게 받아들이려는 일종의 우주적 갈증(cosmic hunger)을 전개'하며, '본래 자신에게 속했던 우주의 단편적인 모든 사랑스럽고 위협적인 부분들과의 동일성과 평형, 즉 일종의 우주상태(cosmotasis)를 회복하려는 노력'41)이 있다.

이런 거대조증을 훈련의 목적으로 의식적이고 체계적으로 사용하는 것이 바로 '역할놀이(role playing)'이다. 역할 흉내나 연기가 아닌 역할놀이에서는 남자가 여자로, 청년이 노인으로 될 수도 있다. 이것은 단지 그 역할을 흉내 내는 것이 아니라, 그 존재가 되어보는 것, 그 존재로 잠시 동안 살아보는 것이다. 그는 그 역할이 되어 느끼고, 생각하고, 표현한다. 그것은 이전에 경험해본 것을 기억해내서 하는 것이 아니다. 그 순간에, 그 역할이 되어봄으로써 처음 경험하는 느낌, 생각, 표현이다. 그 순간 그는 그 존재를 자신에게 받아들이는 것이고, 그것과의 동일성을 회복하고 있는 것이다. 역할놀이는 전 우주를 그 자신에게로 되돌려 '잃어버린 낙원'을 다시 획득할 수 있는 방법인 것이다.

(2) 우주적 불안과 역할교대

모레노에 의하면 '불안은 온 우주와의 동일성을 유지하려는 우주적 갈증에 의해 야기된다.'42) 즉, 동일성을 회복하려는 변환의 욕구가 불안을 야기한다. '사이코드라마적으로는 역할교대를 할 수 없는 모든 유기체들에 대해 불안'43)이 생긴다.

40) 위 책, 143쪽.

41) 위 책, 144쪽.

42) 위 책, 155쪽.

‘역할교대(role reversal)’는 양방향 역할놀이이다. 한 사람이 다른 사람의 역할을 혼자서 하는 것은 역할놀이겠지만, 두 사람이 역할을 바꿀 때 이것은 역할교대이다. 역할을 바꾼다고 해서 존재 자체가 서로 바뀌는 것은 아니며, 교대하는 동안 상대방의 역할을 하는 자신의 부분과, 본래의 자신으로 남아 이 상황을 관찰하는 부분이 함께 있게 된다. 그러나 역할교대를 통해서 동일성이 확실하게 회복되기 때문에, 역할교대가 역할놀이보다 더 정교한 방법인 것은 맞다.

이러한 역할교대를 달리 표현하자면, 그것은 ‘만남(encounter)’이다. 역할교대는 단순히 입장을 바꿔서 생각해 보는 것이 아닌, 내가 그 사람이 되어서 그의 눈으로 그를 바라보고, 그는 나의 눈으로 나를 바라보는 것이기 때문이다. 매일 마주하는 부부라고 할지라도, 그들은 매일 다른 세계를 살고 있다. 서로를 늘 같은 시선으로 바라보며, 고정화하다 보면 두 사람의 마주침은 피상적이고, 화석화된 것이 되고 만다. 하지만 이들이 역할교대를 할 때 상황은 달라진다. 이것은 가사분담이나 남녀의 성역할을 바꾸는 것이 아니다. 사이코드라마에서 부부의 역할교대를 통해 그들은 상대방이 지금까지 어떻게 느껴왔는지를 처음으로 직접 경험하게 된다. 이미 다 알고 있는 것이라고 생각하는 것도 역할교대 속에서 상대방이 되어 경험하다 보면, 자신이 알고 있다고 생각했던 것과는 다르다는 것을 놀라워하며 알게 된다. 다시 자신으로 돌아왔을 때에는 상대를 대하는 눈빛은 달라지고, 지금까지와는 다른 이야기를 건네며 마치 이제야 처음으로 상대방에 대해 알게 된 것처럼 강렬한 감정을 경험하곤 한다. 이것이 바로 전혀 새로운 것이 생성되는 ‘창조적인 만남의 순간’이다. 모레노는 부부, 부모와 자녀, 동료 등 가까운 공생관계에 있는 사람들 사이에 ‘공동 무의식(co-unconscious)’⁴⁴⁾이 있으며, 두 사람이 함께 참여하여 이 공동무의식을 다루는 방식의 대인관계 치료를 처음으로 제시하기도 하였다. 이것은 바로 만남의 치료법이다. 그러나 보통의 역할교대는 당사자들의 공동 참여에 의해서보다는, 주인공과 상대방 역할을 해주는 보조자 사이에서 빈번히 사용된다.

한편 아동은 자발적인 역할놀이에서 발전하여 역할교대를 할 경우에

43) 위 책, 155쪽.

44) 위 책, 56쪽.

역할교대를 할 수 없는 대상들과 마주하게 된다. 인간 외의 동물들, 사물들(무생물, 기계 등), 상징적이고 관념적인 존재들이 그것이다. 동물과의 역할교대 불가능성은 아동의 우주적 환희를 가로막아 아동을 불안하게 만든다. 기계장치들은 조종하고 복종시킬 수는 있어도 역할을 바꿀 수는 없는 존재이다. 천사, 악마, 산타클로스처럼 상징적이고 관념적인 존재들은 비인간적이고 비현실적이어서 아동에게는 훨씬 먼 존재들이다. 따라서 이런 대상과의 만남에서 아동은 훨씬 더 불안을 경험한다. 이것이 모레노가 말하는 ‘우주적 불안(cosmic anxiety)’이다. 이러한 불안은 동일성을 갖겠다는 확실성만큼 변환되려는 그의 욕구에 의해 야기된다. 그러므로 이 불안은 동일성을 회복하려고 하는데 서로 받아들여지지 않을 때, 창조적인 만남을 가지려 하지만 가질 수 없을 때 발생하는 것이다.

늘 좁은 현실에 갇혀 아무런 만남 없는 삶, 무의미한 피상적 만남이나 형식적이고 계산적인 만남만을 유지하는 일상에서 살아가는 인간은 이 불안을 잘 모른다. 우주적 동일성을 회복하려는 갈망에 대한 확신만큼 불안이 야기되는 것이기 때문이다. 그들은 우주적 불안이 아니라 단지 상황적인 공포만을 알 뿐이다. 따라서 이 우주적 불안은 병리가 아니라 온 우주에 대한 사랑, 온 우주와의 창조적 만남에 대한 갈망에 다름 아니다.

4) 키르케고르와 사이코드라마에서의 ‘불안’의 개념 재조명

지금까지 살펴본 바와 같이, 키르케고르와 사이코드라마에서 ‘불안’이라는 것은 결코 병리나 비정상적 범주에 있는 것이 아니다. 반대로 불안은 아무나 느낄 수 없는 것이기까지 하다. 불안은 제거되어야 하는 문제가 아니며, 오히려 불안하다는 자체가 인간이 정신적인 존재임을 증명하는 것이고, 우주적 존재라는 증거가 되는 것이다. 이러한 불안의 개념을 재조명하는 것은 불안으로 사람을 평가하고, 불안에 대한 공포마저 지니고 사는 우리에게 불안의 심리에 대한 보다 넓은 지평을 제시하여 자유로운 삶의 토대를 제공할 것이다.

(1) 불안한 인간 : 불안의 개념을 통해 본 키르케고르와 사이코드라마의 인간관

키르케고르와 사이코드라마가, 불안을 병리로 보는 입장과는 전혀 다른 의미를 ‘불안’에 부여할 수 있었던 토대는 바로 그것들과 전혀 다른 ‘인간관’에 있다고 할 수 있다.

키르케고르는 객관적이고 추상적인 인간이 아니라, 주관적이고 구체적으로 실존하는 개인을 바라보았다. 그에게는 ‘하나의 주체’⁴⁵⁾로 되는 것, 자기 자신이 되기 위해서 노력하는 것이 바로 인간이다. 개인적 주체는 무한히 중요한데, 키르케고르는 모든 것을 단념하고, 아무것도 되지 말며, 신이 각각의 개인에게 요구하는 것인 각각의 개인이 되는 것에 열정적으로 전념하라고 말한다. 인간이 개인인 것은 당연한 말 같지만, 그가 지적한 대로 개인이 되는 것, 주체가 되는 것은 이 세상에서 ‘모험이다!’⁴⁶⁾ 왜냐하면 세상 속에서 인간은 객관적으로 평가받고, 역사적인 것에 전념하며, 세계적인 것에 몰두하도록 길들여지기 때문이다.

그러나 키르케고르가 보기에 개인이라는 것은 ‘인간의 오직 진실하고 가장 높은 의미’⁴⁷⁾이다. 신이 요구하는 각각의 개인이 되는 것은 개인에게 부여된 윤리적인 것인데, ‘이것이 증명되어야 했을 때(quod erat demonstradum), 그것은 논리가 아니라 반어, 파토스, 변증법이 절실히 요구되었다(quod desideratur)’⁴⁸⁾. 이것들이 주체적으로 되는 것, 각각의 개인이 되는 것을 증명할 방법들이다.

키르케고르의 『불안의 개념』 속 불안한 개인은 가능성의 자유 앞에선 개인이다. 객관적으로 증명된 길, 역사적으로 결정된 길이 아닌 무엇인지 몰라도 오직 ‘할 수 있음’이라는 가능성만을 가지고 무언가를 시도하는 인간이다. 그는 한 상태에서 다른 상태로 비약하는 인간, 유한 속에서 무한을 지향하는, 고독 속에서 새로운 지평을 여는 실존하는 인간이다.

사이코드라마의 창시자 모레노는 프로이트의 정신역동학(psycho-dynamics)

45) 쇠렌 키르케고르, 임규장·송은재 옮김, 『주체적으로 되는 것』, 지만지, 서울, 2008, 27쪽.

46) 위 책, 65쪽.

47) 위 책, 65쪽.

48) 위 책, 72쪽.

과 마르크스의 사회역동학(socio-dynamics)을 넘어 ‘우주역동학(cosmo-dynamics)’ 속에서 인간을 논한다. 인간은 사회적 또는 개인적 존재만이 아니라 ‘우주적 존재’⁴⁹⁾이기 때문에, 개인과 사회라는 틀을 넘어 시야를 확장하고, 과학적인 방법만이 아니라 우주적 함축들에도 관심을 둘 필요성을 제기했다. ‘우주의 과학’이라는 틀 안에서는 병리적인 것과 정상적인 것 사이의 차이도 사라진다. 이에 따라 모레노는 정신분석이 진단한 신경증과 정신증만이 아니라 병리적인 정상, 즉 ‘정상증(normosis)’이 있음을 선언하고, 정상과 비정상을 넘어 모든 주관적인 존재가 자신을 실현할 수 있고 변환할 수도 있는 장소인 사이코드라마를 마련하였다. ‘변환은 가능하며, 이것은 증명되어야 했다(Quot Erat Demonstrandum)’⁵⁰⁾.

이런 우주적 존재로서의 인간은 유아기 때부터 ‘자발적 주체성(spontaneous subjectivity)’⁵¹⁾을 지니며, 그래서 태어날 때부터 자발적 인간(spontaneous man)이다. 자발적 인간은 만물에 대해 역할놀이를 하는 거대 조증적 인간, 창조적 만남을 갈망하는 인간이다. 최소한 사회의 완고한 구조와 규범들이 그를 길들이고 좁은 현실에 가두기 전까지는 그렇다. 사이코드라마는 협소한 현실 속 인간이 자발적 주체성을 실현하는 장인 것이다.

키르케고르와 사이코드라마의 인간은 보편적, 객관적, 추상적, 평균적인 인간이 아니라, 개인의 주관 안에서 무한한 우주적 존재를 실현하는, 반어와 파토스 그리고 변증법으로만 증명할 수 있는 실존적 인간이다. 이 인간은 늘 객관적으로 정해진 방식 속에서 반복되는 삶을 살며 좁은 현실 속에 사는 인간이 아니라, 주관적인 요청에 따라 낮설고 생경한 일을 시도하는 인간, 똑같은 일도 매번 처음 하듯 새롭게 행위하는 인간, 그래서 마주치게 되는 수많은 낯센과의 만남 속에서 자신을 끊임없이 확장하는 인간이다.

이러한 인간의 전형은 수많은 예술가들 속에서 볼 수 있다. 눈에 보이는 세계를 자신만의 빛과 색으로 주관적으로 묘사하는 데에 몰입한 빈센트 반 고흐, 즉흥과 완전히 새로운 시도들을 사용하여 진실한 연극인

49) J. L. Moreno 외, *Psychodrama III*, Beacon House, 1975, 19쪽.

50) J. L. Moreno, *Psychodrama II*, North-West Psychodrama Association, Beacon, 2011, 149쪽.

51) 위 책, 140쪽.

잔혹극을 창시한 앙토냉 아르토, 춤을 추는 동안 완전히 그 배역으로 변신하였으며 예쁘지 않은 낯선 발레를 창조한 바슬라프 니진스키 같은 인물들이 대표적이다. 그들은 모두 키에르키고르와 사이코드라마적 의미에서의 불안을 온몸으로 겪고 보여주었다. 그들은 한순간도 멈추지 않았고, 죽는 순간까지도 불안 속에서 자유로운 인간으로, 자신만의 방식으로 세상을 만나려는 사람으로 살다가 갔다.

그들의 경우처럼 순수한 예술이 주관적 몰입을 필요로 하기는 하나, 예술만이 그러한 삶으로 우리를 인도하는 것은 아니다. 어떤 곳에서 어떤 삶을 살든, 아주 사소한 것에서부터 틀에 박힌 방식이나 관념에서 자유로워져 새로운 시도를 하고, 자신을 둘러싼 모든 사물, 사람, 자연 등을 고정된 시각이 아닌 늘 새로운 시각으로 호기심을 가지고 만날 수 있는 사람, 삶을 모험하고 실험하는 사람이 바로 불안한 사람이다. 그들에게는 고정된 것, 고여 있는 것이 없으며, 따라서 늘 똑같은 안정적이지만 한 삶 또한 없다. 그렇다고 해서 불안한 사람들이 불행한 사람들이거나 세상과 담을 쌓은 외톨이인 것은 아니다. 그들은 삶의 질과 가치에 대한 어떤 객관적인 평가로는 측정할 수 없는, 그러나 자신에게는 증명할 필요도 없이 가치 있는 진짜 삶을 살며, 그러한 삶은 결국 준객관적으로 다른 사람에게도 그 가치가 인정되는 삶이 된다.

(2) 불안의 필요성 : 자유와 만남의 지평에서의 불안에 대한 요청

사람들에게 기피의 대상이자 병리로 취급되는 불안은 좁은 의미의 불안이다. 그것은 키르케고르식으로는 부자유에 의한 불안이며, 사이코드라마식으로는 병리로서의 정상이 만들어낸 것에 불과할 뿐이다.

이에 비해 키르케고르의 불안은 비약하려는 불안, 가능성을 현실화하려는 불안이다. 불안에 빠질수록 위대해지고, 불안해지는 법을 배울 필요가 있는 것이다. 또 사이코드라마의 불안은 우주적 존재로서의 동일성을 갈망하는 불안, 다른 존재가 되어보려는 불안, 창조적 만남을 가지려는 불안이다.

불안은 떨리하고 싶은 병리라는 등식을 넘어서, 불안이 곧 가능성, 자유, 창조적 만남과 통한다는 보다 포괄적인 공식이 받아들여진다면, 우리는 불안으로부터 이제야 진정한 삶을 시작할 수도 있을 것이다. 이 불안

은 비약과 행위 앞의 불안이며, 비약과 행위 후에도 뒤따르는 불안이다. 정신적인 인간이 아니라면 경험하지 않을 불안이며, 거대조증과 반대로 좁은 현실 속에서 간헐 사는 왜소한 인간이라면 알 수 없는 불안이다.

반면 불안하지 않은 인간은 무정신적인 인간, 정상에 집착하는 인간이며, 부자유로 불안해하는 인간과 별로 다를 바가 없다. 우리 사회는 안정감 있는 사람을 선호하고, 불안한 사람을 기피하지만 사실상 안정이라는 것은 일시적인 것이며 언제나 불안이 동전의 양면처럼 붙어있을 수밖에 없는 것이다. 그럼에도 불구하고 언제나 늘 안정적이라면 그것은 불안을 기피하거나, 무정신적이어서 불안을 모르거나, 지나치게 사회적 선호(정상)에 집착한 결과일 뿐이다. 이러한 인간에게 사이코드라마에서는 정상증이라는 진단을 내린다.

실제로 정상증에 걸린 인간은 정상적인 사람들을 대상으로 하는 사이코드라마 집단에서 흔히 볼 수 있다. 맹목적으로 남들이 가는 곳을 향해 달려온 사람들, 겉보기에는 남부러울 것 없이 갖출 것을 대부분 갖추고 사는 사람들 중에서 다른 많은 것을 희생시키면서 정상에 매달려온 사람들은 어느 순간 무언가 잘못되고 있음을 알게 된다. 특별한 문제가 없이 안정적인 삶을 살고 있으면서도, 자녀와 혹은 부부간 대화가 단절되거나, 부족한 것이 없는데도 깊은 허무감에 빠져들게 되면서, 살아있다고 느끼지 못하거나 아무것도 새로울 것 없는 삶을 무의미하게 느끼거나, 때로는 원인을 알 수 없는 신체화 증상들을 호소하면서다.

그들이 호소하는 표면적인 이유들을 따라 사이코드라마를 진행하다 보면, 어떤 충격적인 사건이나 현재의 상황을 설명해줄 어떤 단서들이 나타나지 않는다. 다만, 그들의 삶에 생생한 ‘주관적 몰입’이 빠져있을 뿐이다. 그들은 ‘나’ 자체가 없는 사람들처럼 말하곤 한다. 뭘 하든 누군가 어떻게 하라고 정해줬으면 좋겠다는 주인공들은 아주 많다. 늘 반복된 행위 속에서 의미 없이 살아가면서 남들도 다 그런다는 식의 설명만 할 뿐이다. 현재의 눈앞에 있는 대상을 느끼기보다는 그 대상에 대해 일반적으로 바람직하게 여겨지는 상을 머릿속에서 그리며 현실의 대상을 만나지 못한다.

추상적이고 평균적인 관념이나 기준이 그 사람을 완전히 지배하는 경우에는 특히 심각한 정상증을 보이기도 한다. 정상증을 일으키는 것을 의인화하여 목소리를 들어보면 ‘남들 하는 만큼은 하라’, ‘좀 더 해야 남보

다 성공한다’, ‘남들에게 욕먹지 않게 행동해라’는 등 자신이 아닌 남들을 중심으로 생각하고 행동하고 살아가게 한다. 문제는 이 목소리가 하는 말이 맞는지 틀리는지가 아니라, 그 목소리에 반응할 어떤 자신의 목소리도 없다는 것에 있다. 더 심각한 것은 자신의 목소리가 없다는 것에 대해서조차 아무런 느낌이 없는 경우이다. 주인공은 심지어 이 상황을 어떻게 하고 싶은지 결정하는 사이코드라마의 행위화 순간에조차 이럴 때 남들은 어떻게 하는지를 물어올 수도 있다. 이런 주인공은 다른 가능한 상황을 자유롭게 선택하거나 새로운 만남을 가질 자기 자신 자체가 없는 형국이다. 자유라는 것, 만남이라는 것이 무엇인지 전혀 알지 못한다. 이렇게 심각한 경우가 아니더라도, 대부분 제한된 자유와 제한된 만남 속에서 만족하며 남들처럼 살아간다. 남들이 모두 그렇게 살기 때문에 문제라고 생각하지 않는 그게 바로 정상증의 특성이다. 그러나 이대로는 단절과 허무함, 신체적 증상이 점점 더 심해질지언정 저절로 사라지지는 않는다.

따라서 역설적으로 자유와 만남의 지평에서 본 불안이 요청되어야 한다. 사이코드라마에서라면 현실에서는 여러 이유로 시도하지 못할 모든 가능성을 현실화하는 시도를 해보는 장면을 해볼 수도 있다. 그 시도 앞에서 어떤 느낌들을 경험하는지, 그 시도를 하면서는 어떤지, 그 시도 후에는 어떤 감정들이 밀려오는지 가상이지만 현실만큼 현실적인 사이코드라마의 무대에서 체험해볼 수 있다. 그는 시도 앞에서 떨고, 시도를 하면서 처음 느끼는 자유를 맛볼 수도 있으며, 시도 후에는 깊은 후회에 빠질 수도 있다. 그가 자유를 경험하는 것 외에 다른 결론은 없다. 그 순간만큼은 다른 사람에 의해서가 아니라 자신만의 삶을 살았음을 주관적으로 경험하는 것 외에 다른 목적은 없다.

또한 사이코드라마에서는 현실에서의 만남과는 전혀 다른 만남을 경험해보는 것도 가능하다. 상대방과의 역할교대를 통해서 잠시 동안 그 사람으로 살아봄으로써 그가 어떤 상황에 있고 무엇을 느끼고 있는지를 경험할 수 있다. 그러면서 대화가 단절된 이유를 처음으로 이해하게 될 수도 있다. 내 역할을 하는 보조자아를 통해 눈앞에서 나를 바라보고, 내가 나를 어루만져주면서 나 자신과의 특별하고도 생생한 만남을 가져볼 수도 있다. 죽은 이나 심지어 상징적인 존재도 얼마든지 되살리고 의인화하여 눈앞에서 만날 수 있다. 그 만남은 몸을 통해 직접적으로 이루어지고, 어떤 식으로든 주인공에게 흔적을 남기며, 잊지 못할 만남의 장면이 그에

게 만남에의 갈망에 다시금 불을 지피고, 잊었던 우주적 불안을 야기하게 될 수 있다.

(3) 불안과 실존적 몰입 및 실존적 타당화

모레노는 키르케고르를 최초의 사이코드라마티스트라고 지칭한 바 있다. 그는 키르케고르가 ‘스스로에게 정직했으며, 그 자신의 개인 존재를 분석하고, 그 존재의 결점을 드러내, 주관적인 진리에 따라 적어도 자신의 개인적인 삶을 이끌었다’⁵²⁾고 보았다. 그러나 모레노는 키르케고르가 그것을 행위로 연결하지 못했다고 보며, ‘자신의 삶의 본질적인 상황들을 승리의 결말로 이끌지 못한 실패한 사이코드라마티스트’⁵³⁾라고 하였다. 그는 환상을 일기에 기록하는 것에 머물렀고, 삶 자체에서 존재를 실현하여 적극적이고, 역동적인 선지자가 되지는 못했다는 것이다. 그러면서 ‘진정한 사이코드라마 세션은, 키르케고르의 환상이 끝난 지점에서, 그 자리에서 그 집단과 더불어 탐험하고 작업하면서 시작되었을 것’⁵⁴⁾이라고 하였다.

모레노가 키르케고르를 최초의 사이코드라마티스트로 보았음에도, 키르케고르의 실존주의와 모레노의 사이코드라마가 인간을 바라보는 위치는 완전히 정반대처럼 보이기도 한다. 키르케고르는 이 땅 위에 홀로 서 있는 개인의 시점에서, 모레노는 저 먼 우주에서 전체를 바라보는 위치에서 인간을 조망한다. 그러나 그 둘이 만나 서로 완전히 일치하는 지점이 있으니, 그것이 바로 주관적 몰입과 실존적인 타당화에 대한 강조이다.

모레노는 키르케고르에게서 주관적인 행위자의 실존적 몰입을 보았으며 그 타당화를 높이 평가하였다. 객관적 타당화와 달리 ‘실존적 타당화(existential validation)는 스스로 입증하며 추가로 증명을 필요로 하지 않는다.’⁵⁵⁾ 다만 그것이 의미 있고 타당하려면 행위자의 주관성 전체를 포함해야만 하고, 바로 그것이 행위에 생기를 불어넣는다. 모레노는 이 주관적 몰입을 사이코드라마에서 말하는 자발성의 특별한 경우라고 보았다.

52) 위 책, 205쪽.

53) 위 책, 206쪽.

54) 위 책, 206쪽.

55) 위 책, 207쪽.

‘자발성은 기존 상황에 새롭게 반응하는 것, 반복된 상황을 마치 처음 발생한 것과 같은 강렬함으로 재경험하도록 요구하는 것’⁵⁶⁾이기 때문이다. 종교적 행위든, 사이코드라마든 만일 ‘행위자가 그 순간 자신에게 의미 있는 상황에 참여해 철저히 몰입하지 않으면’⁵⁷⁾ 행위는 비생산적이 될 것이다. 이 주관적 몰입에 대한 실존적 타당화가 정신치료 연구에 도입되어야 한다는 것이 모레노의 주장이다. 그는 정신치료 연구에는 주관적이고 실존주의적인 상황과 객관적인 요구라는 두 원리들이 작동하며, 이 두 극단적 입장들을 조화시키는 것이 필요하다고 제기하였다.

모레노가 주장하는 실존적 타당화는 국내에서 최근 ‘질적 연구’라는 이름으로 시도되고 있다. 국내에서 주관적 평가 및 타당화의 필요성은 이미 오래전부터 제기되어 왔으나, 최근에 와서야 관련 연구 논문들이 나오고 있다. 주인공의 주관적 경험의 의미를 평가하기 위해 사용되는 방법은 실존주의 심리치료자들의 치료요인을 빌어오는 방법과 현상학적 방법이 있다. 실존치료에서 치료요인을 가져오는 경우 실존적인 주제 몇 가지를 범주화하여 사이코드라마가 그것을 다루는지를 기술하는데, 진정한 실존적 타당화에서는 이런 범주화 자체를 벗어나야 한다는 점에서 이는 오히려 객관적 타당화에 가깝다고 하겠다. 현상학적 방법은 그 방식이 또다시 나뉘기도 하는데, 먼저 현상학적 해석학적 글쓰기 방식으로 하는 경우는, ‘있는 그대로 서술한다는 것’이 체험의 본질을 이해하기보다는 관찰하고 언어화(객관화)하는 데에 그치는 인상이다. 따라서 이런 연구의 경우 주관적 경험의 본질은 없고 현상만 있게 된다. 현상학적 방법을 적용한 연구 논문들에서는 우선 현상학 자체에 대한 이론적 설명은 거의 생략되고, 특정 현상학자의 방법만을 원용하는 연구 자체의 한계가 먼저 나타난다. 원용한 방법은 질문지 형태이며 참여자의 진술에 의존하고, 반복적인 인터뷰를 통해 개인에게 의미 있는 단어를 찾고 그것을 연구자가 최종 정리하는 식이다. 이는 결국 풍부한 주관적 경험의 자료를 분류하고 단순화하여, 최종적으로는 연구자의 주관으로 정리하는 것에 불과하다는 인상을 지울 수가 없다.

키르케고르와 모레노가 강조하는 주관적 몰입은 몇 개의 정해진 실존

56) 위 책, 207쪽.

57) 위 책, 207쪽.

적 주제들로 범주화되고 분류될 수 없다. 실존적 주제들은 따로 있는 정해져 있는 것이 아니기 때문이다. 이는 실존을 언어화, 지성화 한 결과일 뿐이다. 모레노는 이러한 실존주의를 지적인 실존주의로 비판한 바 있다.

자발성에 따라 자신의 행위에 주관성 전체를 포함시켜 생기를 불어넣는 개인, 즉 주관적 몰입을 하는 개인은 불안하다. 그러나 그 불안은 개인에게 자유와 만남이라는 지평을 열어준다. 그가 행위로 시도하는 무수한 가능성들, 한 장면에서 다른 장면으로의 갑작스런 비약, 자신이 아닌 완전히 다른 존재가 되어 전율하게 되는 경험들, 결국에 ‘나’라는 것도 있고 ‘자발성과 창조성의 상호작용의 산물들로 채워져 있는 우주 전체’와 역할 교대하는 ‘완전한 몰입, 도취, 망아의 경험이 바로 사이코드라마의 의미를 완성’⁵⁸⁾하며, 이것을 드러내는 것만이 주관적, 실존적 타당화가 될 수 있을 것이다.

3. 결론

키르케고르는 불안에 대한 선지자였음에 틀림없다. 그의 뒤를 이은 사이코드라마의 모레노는 불안에 대한 행위자였다.

누구도 철학적 문제라고 생각하지 않은 불안의 문제를 처음으로 철학적으로 검토한 키르케고르는 가장 먼저 공상적 원죄설을 비판하고, 아담을 실존하는 한 ‘개인’으로 보았으며, 한 상태에서 다른 상태로, 말하자면 순진함에서 순진함의 상실로 가는 것을 자유의 가능성 앞의 인간으로 묘사하였다. 인간은 늘 한 상태에서 다른 상태로 질적 비약을 함으로써 변화하게 된다. 연속되는 이런 과정에서 불안은 늘 수반되게 마련인 것이다. 수많은 가능성들이 개인 앞에 놓일 때, 그것을 보는 개인이 경험하는 것이 바로 불안이다. 그것은 그가 곧 자유로운 존재라는 의미다. 키르케고르는 불안이 자유에 수반되는 것임을 가장 먼저 알았던 것이다.

모레노는 불안을 행위하게 하였다. 그는 우주적 존재로서 인간을 보았으며, 본래의 우주와의 평형상태, 우주적 동일성을 유지하고자 하는 갈망을 사이코드라마 속에서 행위하게 하였다. 사이코드라마 안에서 인간은

58) 손창선, 「가다머의 놀이의 존재론과 놀이로서의 사이코드라마의 연관성에 대한 고찰」, 『철학사상문화』, 동국대학교 동서사상연구소, 제18호, 2014. 52~54쪽 참조.

타인과, 모든 사물과, 심지어 관념적이고 상징적인 대상들, 즉 온 우주와 역할교대 하여 창조적 만남을 경험한다. 사이코드라마에서 인간은 왜소해 지고, 분석되는 것이 아니라 확장되고, 변환하며, 자발적이고 창조적인 존재가 된다.

완전히 다른 위상학적 지점에서, 키에르케고르와 모레노가 독특하고 난해한 각자의 용어들로 전달하려고 하는 것은 주관적이고, 자발적인 인간을 실현하는 것이다. 주관적이고 자발적인 인간에게서 불안은 자유와 만남이라는 지평에서 실존적으로 이해될 수 있는 것이다.

이런 이해 속에서 불안은 병리적이거나 기피해야 할 대상이 아니라, 인간의 자유와 만남을 위해 실존적으로 요청되어야 하는 것이다.

참고문헌

- 모레노, 제이콥 레비, 손창선·이옥진 옮김, 『사이코드라마 제2권』, 아카데미아, 안양, 2015.
- 박진석, 「불안에 관한 실존적 물음에 대한 신학적 답변」, 성결대학교 신학 전문대학원 석사학위논문, 2012.
- 보스, 메다드, 이죽내 옮김, 『정신분석과 현존재분석』, 하나의학사, 서울, 2003.
- 손창선, 「가다머의 놀이의 존재론과 놀이로서의 사이코드라마의 연관성에 대한 고찰」, 『철학·사상·문화』, 동국대학교 동서사상연구소, 제18호, 2014.
- 시걸, 한나, 이해준 옮김, 『멜라니 클라인』, 한국심리치료연구소, 서울, 1999.
- 아들러, 알프레드, 라영균 옮김, 『인간이해』, 일빛, 서울, 2014.
- 조현경, 「키에르케고어의 불안개념에 대한 임상철학적 고찰」, 경북대학교 철학과 석사학위논문, 2014.
- 최현진, 『사이코드라마 이론과 실제』, 학지사, 서울, 2013.
- 키르케고르, 쇠렌, 임규정 옮김, 『불안의 개념』, 한길사, 파주, 2013.
- _____, 임규정·송은재 옮김, 『주체적으로 되는 것』, 지만지, 서울, 2008.
- 프로이트, 지그문트, 임홍빈·홍혜경 옮김, 『정신분석 강의』, 열린책들, 파주, 2014.
- _____, 임홍빈·홍혜경 옮김, 『새로운 정신분석 강의』, 열린책들, 파주, 2014.
- Kierkegaard, Søren Aabye, *The Concept of Anxiety*, Reidar Thomte, Albert B. Anderson, Princeton University Press, 1980.
- Moreno, J. L., *Psychodrama I*, Beacon House, 1970.
- _____, *Psychodrama II*, North-West Psychodrama Association, Beacon, 2011.
- _____, *Psychodrama III*, Beacon House, 1969.

Abstracts

**The Anxiety as the Possibility of Freedom in
Kierkegaard and the Cosmic Anxiety of
Psychodrama**

**- On the Paradox of Anxiety Viewed from
Philosophical and Psychodramatic Re-illuminations -**

Son, Chang sun

This paper aims paradoxically the necessity of anxiety through the reilluminations of the philosophical(Kierkegaard) and psychodramatical(Moreno) meanings of anxiety.

Kierkegaard asserts that only the spiritual being i.e., a human can experience anxiety. He sees anxiety as a psychological state that human as a free being experiences when he leaps qualitatively from one state to another state. The person who seeks stability without the true human spirit, that is, the person who is bound by unfreedom cannot experience anxiety. Only, through the infinite free spirit, a finite human can experience anxiety. That is, for Kierkegaard, anxiety is a person's psychological state facing the possibility of freedom.

In psychotherapy area, anxiety is not always treated as something that needs to be removed. As a synthesis of psychotherapy, psychodrama relates anxiety to trying to return to a cosmic being. Human as a cosmic being is eager for free transformation to the whole universe, and anxiety occurs in cosmic hunger to maintain cosmic identity. It is related with trying to reach a role reversal with the whole universe, attempting to have creative encounters with other beings. Anxiety is the state of hunger for this encounter.

- 손 창 선—키르케고르의 자유의 가능성으로서의 불안과 사이코드라마의 우주적 불안
- 철학적·사이코드라마적 재조명을 통한 불안의 역설 59

As indicated above, for Kierkegaard and psychodrama, anxiety is understood in the prospect freedom and encounter, and by fully suggesting the different view of value and necessity of anxiety, it provides the new power of starting a life from anxiety.

【Keywords】 Anxiety, Qualitative Leap, Freedom, Cosmic Hunger, Encounter

아도르노의 사회비판으로서 종교비판*

이하준**

【요약문】 아도르노는 사회비판의 일환으로 종교비판을 일관되게 전개하였다. 이것은 아도르노 철학의 종교적 함의를 추적하는 이론적 작업에 의문을 던지며 그의 작업이 반(反)신학임을 논증할 수 있는 근거를 제시한다. 그는 기독교가 어떻게 지배로서 작용하고 현실권력에 대한 정당성을 부여하며 권력과 결탁했는지를 검토한다. 아도르노는 종교-사회의 관계라는 프리즘을 통해 죽음의 형이상학, 종교의 제도화, 성직자 역할, 성적 지배, 반유대주의의 기독교적 뿌리를 비판적으로 규명한다. 여기로부터 그는 종교의 해방적 잠재력에 대한 회의를 표명함과 동시에 진정한 종교의 이념과 역할을 제시한다. 아도르노의 관점에서 정치신학, 해방신학은 이중적인 평가가 가능하다. 아도르노의 종교비판은 종교의 부정성과 긍정성의 유기적 결합, 경험적 논증의 결핍, 종교역할 관련 주장의 내적 충돌 등 난점들을 보여준다. 그럼에도 불구하고 ‘미완의 세속화’에 머물고 있는 한국의 종교현상을 비판하고 대안을 모색하는 데 여전히 유효하다. 유대교와 기독교와의 관계에 대한 그의 비판적 성찰은 종교 근본주의 문제와 종교다원주의 사회에서 종교 갈등을 다루는 데 의미 있는 단서를 제공한다.

【주제어】 종교의 역할, 종교다원주의, 미완의 세속화, 사회비판, 유대교와 기독교

* 이 논문은 2014 한남대학교 학술연구비 지원을 받아 수행된 연구임.

** 한남대학교

1. 서론

2000년대 이후 하버마스, 로티, 지젝, 바티모에 의해 종교문제들이 하나의 철학적 주제가 되었다.¹⁾ 이러한 현상은 ‘종교로의 귀환(Return to Religion)’이라 불리어지기도 한다. 이와 관련해 위의 논자들과 달리 종교의 부정성과 종교현상을 비판적으로 검토한 아도르노의 종교사유를 뒤돌아보고 그의 관점에서 종교문제를 성찰하는 것도 의미 있는 일이 될 것이다.²⁾ 사실 서구의 아도르노 철학의 연구사에서 그의 종교사유는 오랫동안 주변부적인 문제로 취급되어 왔으며 논자들도 많지 않다. 국내 학계에서 사정은 더 심하다. 아직까지 국내에서 아도르노의 종교철학에 대한 연구는 전무한 실정이다. 서구에서 아도르노의 철학의 종교적 함의를 찾아내려는 시도들은 적지만 최근에도 간간히 발견된다. 이러한 시도들은 몇 갈래로 나누어진다. 먼저 기독교계 신학에서 고통(Leiden)의 개념을 기초로 해 조직신앙을 이론적으로 보완하려는 시도가 있다. 다음으로 아도르노 철학의 키워드인 기억, 고통, 화해, 해방의 개념을 정치신학적 관점에서 해석하는 관점이다. 또 다른 시도는 모든 철학의 관점이 “구제의 관점에서 서술”³⁾되어야 한다는 『미니마 모랄리아』의 명제에 의거해 아도르노 철학의 신학적 모티브를 규명하는 관점이다. 이와 같은 시도들은 아도

-
- 1) 아도르노는 전후 독일에서 발생한 종교적 르네상스가 진정한 종교의 르네상스가 아니라 ‘종교철학의 르네상스’라고 평가했다. 논자가 볼 때 2000년대 전후로 일어난 ‘종교로의 귀환’이라고 할 만한 종교철학적 담론 역시 아도르노가 “Vernunft und Offenbarung”에서 내린 위와 같은 평가와 크게 다르지 않다. Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften, Bd. GS10.2, Kulturkritik und Gesellschaft I*, hrsg von R. Tiedemann, Frankfurt a. M., 1998, 610쪽 참조.(이하 아도르노 전집은 GS로 표기).
 - 2) Brittain, Christopher Craig, *Adorno and Theology*, London/New York, 2010, 2쪽. 아도르노는 더 나은 삶의 가능성을 모색하기 위해 사회적 부정성의 공범인 종교를 비판의 무대에 올려놓는다. 그의 종교비판은 종교가 그 본래적 이념에 충실해야 한다는 입장을 암묵적으로 전제한다.
 - 3) GS4, 293쪽. 아도르노 철학에서 구제의 관점이란 억압된 사회에서 개인과 사회의 구제에 대한 관심으로 요약될 수 있다. 사실 이와 같은 아도르노의 관점은 호르크하이머에게도 발견된다. 호르크하이머는 「폴 틸리히에 대한 회상」에서 ‘모든 철학은 신학적 계기를 갖는다’라고 말한 바 있다. Max Horkheimer, “Erinnerung an Paul Tilich”, in: *Max Horkheimer Gesammelte Schriften, Bd. 7*, Frankfurt a. M., 1985, 276쪽.

르노의 종교 사유를 ‘부정신학’이라 지칭해 왔다. 이것은 아도르노 철학의 부정적 방법론을 그의 종교 사유에 투영한 것이다. 이런 점에서 위의 관점은 일견 타당성이 있다. 그러나 논자가 볼 때 그러한 연구들은 종교와 신, 기독교와 유대교, 종교지도자 등에 대한 비판 및 반유대주의의 기독교적 뿌리에 대한 아도르노의 분석과 충돌한다. 논자는 아도르노 철학의 중요한 개념과 그것들의 논리적 연결망과 층위를 종교적 사유로 보기 어렵다고 판단한다. 그러한 연구들은 아도르노의 철학의 종교적 함의가 아니라 ‘종교철학’의 관점에서 아도르노 철학을 해석하는데서 기인한 것이다.⁴⁾

주지하다시피 아도르노는 종교나 종교철학에 관한 연구서를 출간한 바 없다. 그럼에도 불구하고 그의 여러 저서에서 종교에 대한 파편적인 서술을 찾아볼 수 있다. 자세히 살펴보면, 아도르노는 종교의 제도화와 권력화된 종교, 종교와 현실권력의 유착, 종교의 해방적 잠재력의 상실과 관련해 일관적인 논지를 전개했다. 이러한 점은 그의 종교에 대한 접근이 사회비판의 차원에서 이루어지고 있음을 말해준다. 따라서 크로트의 주장처럼 아도르노의 철학적 사유 전체를 신학적 모티브에서 찾는 것은 큰 의미가 없다.⁵⁾ 야강벤은 아도르노의 부정변증법이 반메시아적 사유에 기초하고 있다고 논증한다.⁶⁾ 이들에 앞서 1980년대 중반 지베르트스는 그의 짧은 에세이에서 아도르노의 종교에 관한 관점이 철저하게 맑스주의적이라고 지적했다.⁷⁾ 그러나 그의 주장처럼 아도르노가 맑스의 종교적 주장을 동일하게 되풀이하지는 않았다. 실제로 아도르노는 사회적 관점에서 종교비판을 감행하지만, 죽음과 종교 도그마에 관한 내재적 비판도 수행하기 때문이다. 그럼에도 불구하고 그의 종교에 관한 사유는 사회비판으로서의 종교비판을 그 중심에 두고 있다. 논자는 이 점을 규명하기 위해 1) 종교와 사회의 관계 2) 죽음의 문제와 종교 3) 지배로서의 종교와 지

4) 아도르노는 특정 철학에 대한 종교적 함의를 추적하는 연구들이 신학적 해석을 지나치게 확장시키는 오류를 범한다고 평가한다. GS10.2, 610쪽 이하 참조.

5) Jurgen Kroth, *Die Grenzen der Vernunft. Zu einem Kapitel Negativer Theologie nach Theodor W. Adorno*, Norderstedt 2011, 391쪽.

6) Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, Stanford University Press, 2005, 38쪽 이하 참조.

7) 루돌프 지베르트, 이경덕 옮김, 「아도르노의 종교론」, 『현상과 인식』, 한국인문사회과학원, 10권 3호, 1986, 97쪽 참조.

배와 결합된 종교 4) 반유대주의의 기독교적 기원에 관한 아도르노의 논의를 검토할 것이다. 마지막으로 논자는 아도르노의 종교비판의 난점과 아도르노의 성찰에 근거해 한국사회에서 부정적 종교현실을 부분적으로 살펴볼 것이다.

2. 종교와 사회

아도르노가 철학, 문학, 음악, 예술, 노동, 사랑, 개인과 여성의 문제가 사회적 규정력을 벗어날 수 없다고 생각했듯이 종교 역시 사회로부터 분리될 수 없다. 그에게 종교는 역사적이며 동시에 사회적이다. 역사적이란 종교적 발전의 역사성을 의미하며, 사회적이란 종교가 사회적 산물이라는 의미한다. 아도르노에 따르면 애니미즘과 토테미즘, 주술사의 종교의례, 올림포스의 가부장적 신, 물활론, 기독교의 제도화가 사회의 발전 및 문명사와 연관성 속에서 파악되어야 한다. 주술사들의 의례는 계몽 이전의 자연의 공포 앞에서 인간이 만들어낸 원시종교의 한 형태이다. 이 시기의 삶과 죽음의 문제는 신화적인 세계관과 결부되어 있다. 합리적 사고의 진전은 신령들의 자리를 신들로 대체시키며⁸⁾ 신들 사이에 등급이 매기며 제물에도 위계질서를 부여한다. 올림포스 신의 등장은 사회적 지배체제가 확고히 자리 잡았으며 사회적 노동의 분업이 확립된 사회가 되었다는 것을 의미한다. 아도르노의 관점에서 종교적 도그마의 성립, 종교의 제도화, 유대교와 기독교의 국교화, 종교개혁 및 반개혁과 같은 종교의 발전과 종교 내적 역학은 하나같이 당대의 사회구성체의 요구와 사회적 필요성에 기인한다.⁹⁾ 한편 합리적 세계상이 확고하게 자리 잡으면서 계시종교의 위상은 급변한다. 근대적 이성은 종교경전에 대한 해석학적 반성을 시도 하였으며¹⁰⁾ 근대적 경제주체의 형성은 종교적 표상으로서 불멸성의 신앙을 약화시켰다.

8) GS3, 21쪽 이하 참조.

9) 위 책, 24쪽 이하 참조.

10) H-E. Schller, "Zergehende Transzendenz. Theologie und Gesellschaftskritik bei Adorno", in: ders., *An unsichtbarer Kette*, Lueneburg, 1993, 65쪽 참조.

“경제적 차원에서 형성된 개인의 자율성은 개인의 절대성에 대한 표상 속에서 완성된다. 이것은 경험적으로 개인을 상대화시켰던 개인의 불멸성에 대한 신학적인 희망의 색이 바래지는 시기와 때를 같이 한다.”¹¹⁾

간단히 말해 경제 발전과 “시민적인 무신론”¹²⁾의 발생은 상호 밀접한 관계가 있다. 종교의 힘이 약화된 상황에서 종교를 대체하는 것은 도덕이다. 아도르노는 칸트식의 도덕론, 행동의 원칙으로서 정언명령의 전제인 상호존중의 의무무리가 이해관계의 충돌이 심화되는 사회발전 단계에서 종교의 역할을 대신한다고 보았다.¹³⁾ 오늘날과 같은 “고삐 풀린 기술”¹⁴⁾과 과학이 지배하는 후기자본주의 사회에서 “기성종교의 객관적인 권위”¹⁵⁾는 더 이상 유효하지 않는다. 아도르노는 교환가치가 전일화된 물신화된 사회에서 신이 더 이상 존재하지 않는다고 선언한다. 그러한 사회에서 종교에 뿌리를 둔 예술도 물화되며 사유는 도구적 이성으로 축소된다. 물화된 세계에서 문화는 퇴행한다. 또한 사회의 억압과 통합 메커니즘은 개인의 위기를 불러온다. 이 점이 종교문제와 관련해 중요하다. 아도르노는 개인의 위기 속에 등장한 점성술과 다양한 신비주의가 유사 종교의 역할을 한다고 보았다. 문제는 그것이 사회적 무력감에 빠진 개인을 호도하는 데에 있다. 그에 따르면 신비주의나 점성술은 후기 자본주의적 사회에 동화되는 방식을 취함으로써 의식의 퇴화를 강화시킨다.¹⁶⁾ 그는 심령술사나 점성술사가 그들의 상담소에서 수정구슬과 각종 기구 그리고 최면술에 쓰이는 소품들을 통해 내담자를 위협하거나 관청에서 명령을 내리는 것처럼 무기력한 인간의 삶에 개입한다고 말한다. 그러한 소품들은 ‘만병통치약’이 되며 ‘심령술사와 점성술사의 주문과 미소는 내방자의 영혼을 물질적으로 착취한다. 한편 개인은 이것을 자신의 무력감을 보충하는 보완제로 활용한다. 오늘날 늘어나는 대학가나 영화관의 주변에 있는 카드 점들, 평생교육원을 통해 양성되는 역술인의 직업화 현상은 무한 경

11) GS4, 264쪽.

12) GS3, 49쪽.

13) 위 책, 104쪽 참조.

14) 위 책, 59쪽.

15) 위 책, 141쪽.

16) GS4, 274쪽 참조.

쟁체제 하에서 생존기계로 내몰린 한국사회 개인 삶의 불투명성을 반영하는 것이며 사회구성원의 허무주의적 사회인식과 사회가 개인에게 가하는 억압으로부터의 심리적 피난처 찾기와 연관되어 있다. 카드 점, 점성술, 명리학은 영혼산업의 변종들이다.

3. 죽음의 형이상학 비판과 사회역사적 범주로서의 죽음

아도르노가 ‘종교가 죽음이라는 공포를 먹고 사는 산업’이라는 인식을 가지고 있지만, 그러한 산업이 영원할 것이라는 믿음에는 동의하지 않았다. 왜냐하면 “죽음의 고통을 없애주겠다고 약속한 객관적 종교들이 몰락”¹⁷⁾했기 때문이다. 그는 “죽음을 표현하려는 언어적 시도”¹⁸⁾들도 더 이상 큰 의미가 없으며, “죽음에 의미를 부여하는 성찰” 역시 “무기력”¹⁹⁾할 뿐이라고 주장한다. 또한 그는 “죽음의 형이상학이 영웅적 죽음에 대한 광고로 전락하거나 인간은 결국 죽을 수밖에 없다는 오해의 여지가 없는 사실을 단순히 반복하는 천박성”²⁰⁾과 ‘모든 것은 공허하다’는 추상적인 논변을 비판한다. 특히 그는 하이데거식의 죽음의 형이상학을 신랄하게 비판한다. 아도르노는 하이데거의 철학을 ‘존재신앙’, ‘존재신화’, ‘존재승배’, ‘실존교리’라고 규정한다. 왜냐하면 하이데거의 철학은 “다른 모든 존재자에 앞서는 현존재의 여러 가지 우선성”²¹⁾을 규명하기 때문이다. 아도르노의 관점에서 볼 때 존재의 망각을 비판하면서 ‘죽음에 이르는 존재로서 현존재’의 죽음 혹은 ‘불가능성의 가능성으로서 죽음의 가능성’에 대한 하이데거의 주장은 인간이 죽을 수밖에 없다는 자명한 사실에 대한 천박한 반복에 지나지 않는다. 하이데거가 말하는 ‘죽음에의 선구’ 테제

17) GS6, 363쪽.

18) 위 책, 364쪽.

19) 위 책, 362쪽.

20) 위 책, 361쪽.

21) 아도르노는 ‘현존재의 본질이 실존에 있고 자신에게 가능한 방식으로 있는 현존재가 사물적 본질이 아니라 존재를 드러내는 것’이라는 하이데거의 기본입장이 객체의 우선성, 주체-객체의 관계의 존재론적 환원의 오류성, 실존의 신앙으로 인한 주체의 상대주의화를 가져오며 개인에 우선하는 사회를 망각시킨다고 비판했다. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tuebingen: Niemeyer, 1986, 42쪽; GS6, 127쪽 이하 참조.

는 죽음을 표현하려는 언어적 시도에 불과하며 “표현할 수 없는 것을 표현하려는 철학적 욕구”²²⁾의 산물에 불과하다. 아도르노의 관점에서 죽음에의 선구를 통해 본래적 실존의 가능성을 획득하고 자기 삶의 진정성을 갖고 기투할 수 있다는 하이데거의 믿음은 본래성이라는 낡은 범주를 통해 “무기력한 신학적 아비투스(를 모방)”²³⁾하는 것에 지나지 않는다. 아도르노에게 하이데거가 말하는 ‘죽음에의 선구’라는 논리야말로 유명에 대한 현대적인 믿음이다. 아도르노는 인간의 죽음이 ‘불가능성으로부터 가능성’을 존재론적으로 확보할 수 없다고 말한다. 이것은 죽음에 함축된 ‘가능성’에 그것의 불가능성을 비판하는 것이다. 아도르노는 죽음의 선구 속에 내재한 ‘삶을 기투하게 만드는 죽음 선구의 고귀함’은 사회적 고통의 현재성을 망각하는 데에서 확보되는 가능성일 뿐이라 평가한다. 오늘날 죽음은 단지 자연적 생명체가 사회로부터 분리되는 것, 다시 말해 사회적 기능수행자로서의 역할의 소멸이라는 아름답고 고귀한 죽음이 아니다.²⁴⁾ 아도르노는 현존재가 죽음을 선구할 수 없는 더 근본적인 이유를 “가까운 사람이 죽은 후”에 인간은 “삶을 새롭게 기획”²⁵⁾에서가 아니라 ‘완전한 사라짐의 공포’를 더 느끼는 데서 찾는다.

그가 죽음의 형이상학을 비판하는 목적은 죽음이 사회역사적 범주임을 밝히기 위해서이다. 이를 위해 그는 현대사회에서 인간이 어떻게 죽음을 이해하는지에 주목한다. 사회화된 사회 속에서 사는 오늘날의 인간은 “죽음을 단지 자신에게 외적이고 낯선 것으로만 느끼며..... 자신이 죽을 수밖에 없다는 점”²⁶⁾을 받아들이지 않는다. 왜 이런 현상이 발생하는가? 아도르노는 현대인의 죽음에 대한 인식이 단순히 죽음을 자연적인 사건으로 수용 못 하기 때문이 아니라고 말한다. 그에 따르면 죽음과 죽음을 견디거나 경험하는 것은 근본적으로 사회적이고 역사적인 성격을 갖는다. 사회화된 사회, 다시 말해 빠져나갈 수 없이 사회적 질서에 의해 조직화된 삶을 살아가는 현대인에게 죽음은 필연적이며 자연적인 사건이 아니라 우연적 사건으로 인지된다. 또한 특정한 죽음을 처리하고 기념하는 방

22) GS6, 114쪽.

23) 위 책, 119쪽.

24) GS4, 265쪽 참조.

25) GS3, 243쪽.

26) GS6, 362쪽.

식들은 “문명을 통해 죽음을 통합하는 것”이며 그러한 방식들에 사회적 인 것이 자리 잡는다. 죽음을 치장하는 고상한 수사는 타자에 의한 사회적 기능의 대체를 함축한다. 또한 죽음은 수로, 사물로 처리된다. 이것은 실존적 죽음 속에 내재한 다른 세계에 대한 희망이 사회적 가치의 우선성에 의해 해체되기 때문이다. 그러나 영원한 평화와 파괴적 죽음으로부터의 탈주를 어떻게 밀도 있게 관계 지울 수 있는가에 대해 아도르노는 말이 없다.²⁷⁾

그에게 죽음은 역사적인 범주이며 죽음을 경험하는 개인 역시 역사적인 범주이다. 아도르노는 역사적 범주로서 죽음의 사례로 강제수용소에서 죽음을 제시한다. 아우슈비츠에서 죽음은 죽음 자체를 두려워하는 것이 아니라 죽음보다도 더 나쁜 것을 두려워한다는 것²⁸⁾이다. 다시 말해 강제수용소에서의 죽음은 일반 죽음과 비교해 죽기까지의 과정과 죽음을 야기한 자의 외적 요인들에 대한 전혀 다른 종류의 공포와 의미를 갖는다. 이 공포는 죽어가는 동료들을 보는 공포와 잔혹하게 죽음을 당하는 것을 예측하며 그 죽음을 기다리는 인간의 고통을 의미한다. 아울러 ‘그들’로 취급되어 기념되지 않고 삶의 어떠한 흔적도 남겨지지 못하는 사회적이며 역사적인 죽음이 갖는 고통이다. 고귀함이 아니라 ‘수’로 표기되는 사물화된 죽음, 아름답고 고귀한 죽음이 아닌 어떠한 희망을 찾을 수 없는 광기 앞에서의 무기력한 죽음 말이다. 이런 의미에서 아도르노는 나치즘에 의해 발생된 아우슈비츠에서의 죽음이야말로 나치즘적 광기가 만든 어둠 사회적이며 역사적인 죽임이라고 봤다.²⁹⁾

4. ‘지배’로서의 기독교와 지배의 조력자로서 기독교

아도르노는 ‘지배’로서의 기독교를 다루기 위해 종교이념의 교리화가

27) 푸리쉬가 이러한 문제를 제기하지만, 그는 완전히 다른 세계의 알레고리로서 죽음의 계기성을 지나치게 부각시키고 있다. 이 점은 상대적으로 사회역사적 범주로서 죽음의 분석에 초점을 맞추는 아도르노의 관점을 명료화하는 데 한계를 갖게 만든다. Ralf Frisch, *Theologie im Augenblick ihres Stures. Theodor W. Adorno und Karl Barth Zwei Gestalten einer kritischen Theorie der Moderne*, Wien, 1999, 98쪽 참조.

28) GS6, 364쪽 참조.

29) GS4, 66쪽 참조.

어떻게 ‘지배’로 전환되었으며 기독교가 어떻게 현실권력과 결탁했는지를 비판적으로 검토한다. 그는 먼저 기독교의 도그마를 부정한다. 그에 따르면 그리스도의 신성과 육화의 도그마는 허위이며 예언자를 신의 상징으로 보거나 빵과 포도주를 그리스도의 피와 살로 간주하는 것은 주술의 정신화이자 주술행위의 종교적 변형에 불과하다고 보았다. 이와 같은 반이성적인 도그마의 인위적 구성을 통해 기독교는 종교적 차원의 지배를 추구한다.³⁰⁾ 아도르노에게 종교이념의 교리화와 종교의 제도화는 종교적 ‘지배’의 전제이다. 그가 말하듯이 예수 그리스도나 견유주의자들 그리고 우파니샤드는 종교나 학파를 만들지 않았다. 문제는 이들의 후계자들이 하나의 통일된 이론체계를 수립하면서 지배의 문제가 발생한다.

아도르노에 따르면 교리의 수립과 조직의 체계화가 기존 세계와 거리를 유지하던 이념들을 종교로 이행하게 만든다. 체계적인 교리와 행동지침들이 종교 내부의 위계화와 성적 차별을 낳았다는 것을 금욕주의를 지향했던 고타마 교단이나 초기불교 승단에서 확인된다. 이와 같은 고찰을 통해 아도르노는 “옛날 종교나 학파의 역사는 현대의 정당이나 혁명의 역사처럼 생존을 위해 지불해야 하는 대가가 실천적인 협력이며 이념을 지배로 변화시키는 것이라는 사실”³¹⁾을 간파한다. 결국 종교의 제도화는 종교 시스템의 위계화, 계층화의 차원에서 애초의 종교적 이념과 결별한다. 이것은 종교가 ‘기존의 잘못된 질서를 부정하고 거리두기’를 하던 이념적 차원을 넘어 사회 안에서 자기유지 메커니즘을 작동시킨다는 것을 의미한다. 아도르노는 이러한 자기 메커니즘의 논리를 ‘지배’로 표현한다. 여기서 지배는 시스템 차원의 내적 지배를 의미한다.

‘지배의 체제’가 구축된 기독교는 종교의 해방적 잠재력과 사회비판의 기능을 상실하며 그러한 과정에서 기존의 체제와 뒤엉켜버리게 됨으로써 하나의 현실권력이자 세속권력의 협력자가 된다. 아도르노의 종교비판은 바로 이 지점에서 시작된다. 그는 사회나 국가와의 대립을 해체한 루터주의의 득세가 기독교의 비판적 사회역할과 기능을 붕괴시켰다고 진단한다.

30) GS3, 202쪽 참조. 아도르노는 기독교와 달리 유대교나 기타 아시아의 종교들이 자기유지의 원리에 근거한 믿음의 체계라고 보았다. 기독교의 신의 자기희생이란 교리는 자기유지의 원리와 결별을 의미함과 동시에 인간존재의 격하를 통해 지상의 세계를 떠나 신의 세계에 들어가는 것을 의미한다.

31) 위 책, 242쪽.

“루터주의가 칼과 채찍을 신교의 핵심으로 만들면서 국가와 교리의 대립을 제거”³²⁾했으며 기독교의 사회적 억압이 기제화 되고 지배와의 유착현상이 발생했다. 문제는 기독교가 제도화되면서 다양한 차원과 심급에서 현실권력과 직·간접적 연관을 맺으면서 현실권력의 암묵적인 협력자 역할과 사회적 영향력을 행사했는데 있다.

이와 관련해 아도르노는 베버의 중립적 기술과 달리 개신교의 종교적 노동가치설이 어떻게 노동억압으로 작용하는지에 주목한다. 아도르노는 칼뱅과 루터에서 나타나는 노동-소명-구원의 신학적 입장이 ‘시민적인 질서’, 다시 말해 자본주의적 부르주아 사회체제를 확장하고 공고히 하는데 기여했으며 그들의 노동에 대한 찬양이 자본주의 질서의 지배 이데올로기인 노동 이데올로기로 작용했다는 것이다. 아도르노의 관점에서 개신교적 노동가치설은 자본주의 체제발전기에 게으름, 노동하지 않는 자에 대한 냉소적 비판, 노동억압과 노동착취의 전거를 제공했다. 그의 메타포인 ‘군홧발’은 바로 노동을 억압하는 자본과 자본주의 사회에서 노동자와 노동에 대한 억압을 상징한다. 자본주의 사회에서 군홧발은 노동 분업에 의해 작동된다. 자기유지를 위한 사회구성원의 노동은 하나의 역할수행자로서 사회적 기능연관체계에 편입된다. 사회 전체는 노동 분업이라는 기능들의 완전한 통일체인 것이다.³³⁾ 여기서 발생하는 것이 사회적 노동의 기능수행자인 인간의 소외와 무기력이다. 왜냐하면 사회구성원이 자기 자신이 된 것, 아도르노식으로 말해 동일성을 강요하는 억압적 기능연관 체계인 사회에서 인간은 비동일적으로 존재할 수 없기 때문이다.³⁴⁾ 주지하다시피 현대 자본주의 체제하에서 개신교의 노동이데올로기는 더 정교화된 형태의 노동억압으로 나타난다. 오늘날의 물질 노동이나 비물질 노동의 방대한 노동관리 체계에서 기독교적 노동윤리의 새로운 변종들이 퍼져 있다. 고용 없는 성장시대에 개신교적 노동 이데올로기는 신자유주의적 자기개발 이데올로기와 결합되어 있다. 부드럽고 세련된 노동력을 이끌어 내며 책임을 개인에게 전가시키는 새로운 형식의 신자유주의의 자기개발 이데올로기는 개신교 노동윤리의 원칙인 성실성의 원칙과 기능상의 차이가 없다고 볼 수 있다.

32) 위 책, 130쪽.

33) 위 책, 549쪽 참조.

34) GS8, 69쪽 참조.

아도르노에 따르면 사회적 억압기제로서 기독교는 자본주의의 질서를 가능하게 하는 노동 이데올로기만을 유포시킨 것이 아니라 성적 지배의 정당성을 종교적인 차원에서 뒷받침한다. 기독교는 남성 신의 종교로서 가부장적 지배질서를 옹호한다. 따라서 기독교는 그러한 질서에 반하는 과거의 여성신과 예언하는 여성들에 대한 외경의 이미지와 여성숭배를 제거한다. 이것이 마녀에 대한 박해와 여성에 대한 경멸로 나타나는 것이다. 아도르노는 기독교의 이웃사랑이라는 도그마가 원칙적으로 여성에 대한 억압을 금지하지만, 실제로는 여성에 대한 증오와 경멸이 뿌리 깊게 자리 잡고 있다고 보았다. 사랑의 원리가 기독교의 지도자들에 의해 약하고 무기력한 여성에 대한 보호라는 이름으로 성적 억압을 정당화하였다고 말한다.³⁵⁾ 구약시대에 여성이 율법을 배우거나 율법교사가 될 수 없었을 뿐만 아니라 중요한 절기에 여성의 예배참여가 금지되었던 점을 고려하거나 “이웃의 아내, 남종과 여종, 나귀와 같은 소유물은 탐내서는 안 된다”³⁶⁾는 구약의 교리 및 “각 남자의 머리는 그리스도요 여자의 머리는 남자요”³⁷⁾라는 신약의 교리는 아도르노 관점에서 남성적 권력을 정당화하는 교리인 것이다. 아도르노가 기독교에 의해 자행된 성적 억압을 강하게 비판하는 이유는 기독교가 남성지배 질서를 교리화하고 문명화 과정에서 그것을 촉진시키는 종교적·사회문화적인 핵심역할을 담당했다는 데 있다.

5. 반유대주의의 기독교적 뿌리

반유대주의의 기독교적 뿌리에 관한 아도르노의 분석은 애초에 나치 체제의 문명사적 규명을 위한 이론적 시도의 일환으로 기획되었다. 그러나 그것에 대한 아도르노의 논증 방식은 심리주의적 분석과 나치즘이라는 파괴적 권력에 기독교가 어떻게 결합되어 있는가, 즉 권력비판의 차원이라는 이중전략을 채택한다. 주지하시피 반유대주의 뿌리는 오랜 역사를 가지고 있다. 아도르노는 기존의 반유대주의를 크게 민중운동으로서의

35) GS3, 131쪽 이하 참조.

36) 출애굽기, 20: 17.

37) 고린도 전서, 11: 2~3.

반유대주의, 시민적 반유대주의, 자유주의적 반유대주의, 민족주의적(정치적) 반유대주의로 구분하며 나치즘 속에 작동하는 반유대주의의 종교적 토대를 분석한다. 그의 테제는 유대인과 유대교에 대한 기독교의 종교적 적대감이 독일의 파시즘 확산에 일정한 역할을 했으며 나치 권력에 종교적 정당성을 부여했다는 것이다. 다시 말해 ‘독일의 기독교 세력은 아우슈비츠와 같은 학살의 대참사를 막지 못했을 뿐만 아니라 오히려 그러한 반인륜적 범죄의 종교적 토대를 제공했다’는 주장이다. 그렇다면 어떠한 방식으로 기독교가 반유대주의를 확산시켰는가? 여기에 대해 아도르노는 종교심리적 차원에서 짧게 언급한다. 그는 기독교의 반유대주의가 구원의 확신에 찬 정신에서 비롯된 증오감의 표현이며 그것 자체가 폭력적 성격을 갖는다고 말한다. 이것은 “자신들의 역사나 믿음의 의식을 그러한 권리를 부인하는 사람들에게까지 강요하고 집행”³⁸⁾하게 만든다. 아도르노가 볼 때 아버지 종교인 유대교는 신을 특정 민족의 유일신으로 만든 종교, 세속적인 세계를 관장하는 율법의 권위에 맹목적으로 순종하는 반그리스도교적 종교이며 우상을 숭배하는 반종교이다. 이에 반해 기독교는 주술의 정신화와 세속의 논리를 거부하고 믿음을 통한 구원의 권리를 주장하며 특정 민족의 신이 아닌 보편 신을 만들어 낸 종교이다. 그는 기독교가 유대교와 다른 방식의 ‘정신화된 신학’을 통해 신에 대한 지식을 유대인보다 더 잘 알고 있다는 자기 확신을 가지게 되었다고 분석한다.

이와 같은 기독교적 자기 확신이 그들이 가정하는 신에 대한 지식과 믿음을 절대화하고 ‘신을 자기들의 방식으로 이해하지 못하는 유대교’를 증오하게 만든다. 아도르노는 기독교적 관점에서 신성한 질서를 거부하는 용인될 수 없는 유대인들의 종교적 태도가 반유대주의의 종교적 원천이라고 파악한다. ‘메시아로서 예수가 이미 세상에 왔다는 신성한 지식을 자신들만이 안다’는 주장과 그러한 믿음에 기초해 구원을 추구하는 기독교의 종교적 확신이 ‘기다림의 종교’인 유대교도들의 불행한 삶을 직접적으로 확인하고 싶어 한다. 이와 동시에 기독교인들은 “이성을 제물로 바치지 않은 사람들의 불행을 보면서 자신들의 영원한 축복을 확인”³⁹⁾한다. 아도르노는 기독교인의 유대교에 대한 자연스러운 증오야말로 종교적 폭

38) GS3, 204쪽.

39) 같은 곳.

력이라고 말한다. 한마디로 예수를 메시아로 인정하지 않고 메시아에 대한 지식과 믿음 그리고 예수의 계시를 거부하는 구약의 집행자 대한 증오가 반유대주의의 기독교적 뿌리인 것이다.⁴⁰⁾

기독교의 종교적 확신에도 불구하고 아도르노가 볼 때 기독교의 구원에 대한 종교적 확신이 보장되지 않는다. 그는 기독교적 믿음이야말로 구원에 대한 믿음을 망각하고 무시함으로써만이 유지될 수 있다고 평가한다. 그의 관점에서 종교적 반유대주의를 극복하는 유일한 방법은 종교적 차이에 대한 인정을 통해서만 가능하며 기독교가 차이에 대한 분노를 해소하지 않는 이상 기독교도 다른 종교의 증오의 대상이 될 수 있다는 점을 인식해야 한다고 말한다.⁴¹⁾ 민족적 유대주의에 관한 아도르노의 관점에서 볼 때, 타 종교의 ‘차이에 대한 증오’는 종교적 차원에서의 ‘잘못된 투사’와 ‘편집증’에 근거한 것이다. 차이에 대한 인정에 근거한 종교적 다원주의를 시사하는 아도르노의 시각은 이스라엘과 팔레스타인의 분쟁만이 아니라 세계도처에서 벌어지는 종교갈등 문제를 해결하는 규범적 단서를 제공한다. 물론 그것이 얼마나 현실 가능성이 있는지는 회의적이다. 최근까지 서구 일부 지역에서 발생한 가톨릭과 신교의 갈등과 이슬람과 기독교 간의 오래된 종교갈등의 역사가 이를 말해준다.

6. 해방적 종교의 가능성과 아도르노 관점에서 본 해방신학

지배로 기능하는 기독교, 현실 권력과 결합하는 종교 및 죽음에 대한 현대인의 의식과 관련해 종교적 권위가 실추되었다는 아도르노의 입장에서 볼 때 과연 종교에서 희망을 찾을 수 있는가? 이것에 대한 그의 대답은 한마디로 회의적이다. 아도르노는 죽음에 대한 현대인의 ‘형이상학적 감각의 결여’가 죽음에 대한 무관심을 낳으며 그러한 이유로 현대인은 종교에서 희망을 찾지 않게 되었다고 주장한다. 그에 따르면 육체의 부활에서 희망을 찾는 것은 어떠한 사변적 형이상학보다 더 형이상학적인 논변에 지나지 않으며 그것은 종교가 표방하는 희망과 대립된다. 또한 그는

40) Juergen Kroth, *Die Grenze der Vernunft. Zu einem Kapitel Negativer Theologie nach Theodor W. Adorno*, Norderstedt, 2011, 299쪽.

41) GS3, 233쪽 참조.

“종교 안에서 마술과 미신이 계속해서 번성한다는 오랜 의심의 이면”에 제도화된 기성 종교에서 강조하는 “피안에 대한 희망”⁴²⁾이 크고 중요한 문제가 아니었다는 것을 말해주는 것이라고 보았다. 거듭 언급했듯이 아도르노의 시각에서 현실에 타협하고 순응하는 종교와 신학에서는 어떠한 희망도 존재하지 않는 셈이다. 그렇다면 현실비판적인 정치신학, 남미를 중심으로 일어난 해방신학의 운동에서 종교에 내재하는 희망이나 해방적 잠재력을 발견할 수 있는가? 아도르노 관점에서 이 문제에 대한 대답은 ‘그렇다’라고 할 수도 있으며 ‘그렇지 않다’고 말할 수도 있다.⁴³⁾

정치신학의 대변자인 몰트만의 ‘희망의 신학’에서 말하는 희망은 개인, 사회, 우주를 포함하는 총체적 구원에 대한 약속을 의미한다.⁴⁴⁾ 이 관점에서 미래의 희망은 단순히 종교적 차원에 국한되지 않으며 사회 전체에서 나타나는 억압과 고통을 극복하는 사회적 구원을 포함한다. 정치신학과 해방신학에서 수행하는 사회비판과 사회구원에 대한 입장은 아도르노가 기대하는 진정한 종교의 역할에 부합되며 그러한 차원에서 그것은 희망과 해방적 잠재력을 갖는다. 해방신학의 중심인물인 구스타보 구티에레즈는 맑스의 정치경제학적 관점에서 라틴아메리카의 사회현실을 분석했으며 정치경제적 차원에서 푸에블로(pueblo)의 이중적 종속(선진 자본주의와 국내자본)의 극복을 해방으로 이해했다. 또한 그는 그것으로 인한 비인간화의 인간화를 해방으로 간주했다. 구티에레즈의 해방론은 사회정의 실현의 다른 표현이다. 이것을 아도르노의 언어로 환원하면 사회해방을 통한 자유로운 개인의 실현과 이성적인 사회의 건설을 의미한다. 구티에레즈는 정치사회적인 억압과 경제적 불평등으로 표현되는 구조화된 악을 척결하고 해방과 자유의 공동체를 지상에서 실현하는데 종교의 사회적 역할을 역설했다. 그는 전통적인 죄의 개념을 사회 구조 악으로까지 확장했다. 같은 차원에서 진정한 신앙인이라면 사회적 죄악을 척결하고 진정한 해방자인 신의 뜻에 따라 자유와 해방의 공동체를 실현해야 한다

42) GS6, 390쪽.

43) 해방신학에 대해 아도르노가 언급하지 않게 된 이유는 해방신학이 아도르노 사후에 발생했기 때문이다. 한편 그의 종교에 대한 사회정치적 비판이 주로 초기와 중기저작에 집중되어 있는 것도 한 원인이다.

44) 박지영, 『몰트만의 교회론: 정치 윤리적 함의에 대한 연구』, 계명대 박사학위논문, 2014, 46쪽. 참조.

고 강조한다.⁴⁵⁾

그런데 아도르노 시각에서 보면 정치신학과 해방신학은 부활, 하나님 나라, 불멸성, 종교적 허무주의라는 기독교적 도그마에 기초한 사변적인 이론구성물에 지나지 않는다. 몰트만은 “기독교 자체가 전적으로 완전히 종말론이요 희망”⁴⁶⁾이라는 근본 전제에서 인간의 역사를 종말론적 지평에서 해석했다. 인간 역사의 종말이 희망으로 해석되기 위해서는 역사의 종말이 역사의 종식이 아니라 신의 약속이 완성되는 것으로 긍정적으로 해석해야 한다. 여기서 역사의 종말은 신의 약속이 완성되어지는 것을 의미하며 동시에 신의 약속이 실현되는 희망의 다른 이름이다. 아도르노 관점에서 희망의 종말론적 지평에서 부활, 메시아론, 성령론, 교회론, 삼위 일체론을 전개하는 몰트만의 새로운 정치신학은 부정적 사회현실을 비판하는 신학적 근거를 찾아내는 듯하지만, 그것을 현실에서 극복하려는 실천적 요구를 제대로 수행하지 못하는 자기기만의 신학일 것이다. 구티에레즈의 경우도 크게 다르지 않다. 아도르노 시각에서 볼 때 보면 구티에레즈가 현실에 대한 신학적 숙고를 중심에 두고 자신의 실천신학을 전개했다고 해도 그의 정치신학은 여전히 추상적이고 사변적인 이론에 불과하다.⁴⁷⁾ 그에게 죄는 우선적으로 신을 받아들이지 않는 것과 신의 제1명령인 사랑을 실천하지 않는 것이다. 비록 구티에레즈가 위의 죄 개념으로부터 사회적 죄의 개념을 도출했지만 기독교적 신 개념을 부정하고 기독교적 사랑의 왜곡과 병리를 비판한 아도르노의 관점에서 그의 정치신학은 여전히 하나의 종교적 교설일 뿐이다.

아도르노는 현실종교에서 과연 해방적 잠재력이 있는가의 물음에 회의하면서 다른 영역, 즉 예술에서 다른 종류의 희망의 가능성을 발견한다. 예술에서 희망을 발견할 수 있는 이유는 현세에 대한 부정, 곧 종교적 허무주의를 예술에서 극복할 수 있기 때문이다. 아도르노는 종교나 신학에서 보다 희망에 대한 표현이 “예술작품에서 더 강렬하게 분출”⁴⁸⁾된

45) 박삼경, 「민중신학과 라틴아메리카 신학의 해방의 의미」, 『기독교사회윤리』, 한국기독교사회윤리학회, 24집, 2012, 130쪽 이하 참조.

46) 위르겐 몰트만, 이신건 옮김, 『희망의 신학』, 대한기독교서회, 서울, 2002, 22쪽.

47) 구스타보 구티에레즈, 성염 옮김, 『해방신학: 역사와 정치와 구원』, 분도출판사, 서울, 2000, 21쪽 이하 참조.

48) GS6, 389쪽.

다고 주장한다. 그에게 희망은 인간적인 것에 대한 표현과 맞물려 있다. 이 문맥에서 인간적인 것의 표현이란 ‘주체 없는 종교적 자아’를 강요하는 종교와 존재신앙의 무의미성을 자각하는 것, 사회와 역사의 거울로서 예술이 거짓 화해가 아니라 지금과 다른 사회의 가능성을 함축하면서 유토피아의 그 무엇을 미리 맛보게 하는 것을 포함한다. 유토피아의 그 무언은 화해의 가상에 대한 부정과 화해되지 않은 상태의 절대적 부정을 통해 지금과 다른 새로운 세계의 희망을 의미한다. 이것은 ‘신학으로부터 예술의 분리’를 전제하는 한다.⁴⁹⁾ 그런데 종교에서 찾을 수 없는 희망의 단서를 예술에서 발견할 수 있다는 것이 곧 종교에 해방적 잠재력 자체가 없다는 것을 의미하지 않는다. 아도르노는 종교의 해방적 잠재력이 ‘부정의’에 대한 종교의 비판적 태도에 내재하며 부정을 극복하고자 하는 종교적 실천 속에 있다고 보았다. 그에게 종교의 해방적 잠재력은 키에르케고르 식의 종교성으로서의 귀환, 다시 말해 신 앞에선 단독자(den Enkelte)가 되는 방식⁵⁰⁾을 통해서 현실화되지 못한다. 종교는 지배로서, 지배의 조력자로서의 기능과 결별하고 세계에 대한 부정성으로서의 비판적 인식 태도를 견지할 때 해방적 잠재력을 지닐 수 있다.⁵¹⁾ 종교가 현실을 구제하는 방식은 칸트적 실천이성의 요청처럼 “기존 질서의 견딜 수 없는 상태를 심판하여, 그것을 인식하는 정신을 강화”⁵²⁾하는 데에 달려 있다. 아도르노에게 진정한 종교의 해방은 사회적 해방에 대한 실천적 노력과 그 궤를 같이하는 것이다.

49) GS7, 10쪽 참조.

50) 키에르케고르, 강성위 옮김, 『죽음에 이르는 병』, 동서문화사, 서울, 2011, 273쪽.

51) 종교의 해방적 잠재력에 관한 아도르노와 호르크하이머의 입장은 유사하다. 호르크하이머는 현실의 부정성에 대한 종교적 차원의 비판대상과 비판이론이 집중해야 할 문제영역이 크게 다르지 않다는 점을 분명히 했다. 이종하, 「후기 호르크하이머의 ‘아주 다른 것에 대한 동경’의 사회철학」, 『철학탐구』, 중앙대학교 중앙철학연구소, 28호, 2010, 160쪽. 이하 참조; 전석환, 「삶과 사회, 그리고—막스 호르크하이머 초기 사상에서 있어서 비판개념을 중심으로—」, 『철학사상문화』, 동국대학교 동서사상연구소, 제10호, 2010, 82쪽 참조.

52) GS6, 378쪽.

7. 나오면서

본문에서 언급한 바와 같이 최근까지 아도르노의 철학의 종교적 배후를 탐구하는 연구는 간간히 그러나 주기적으로 있어왔다. 그것에 대한 비판은 아도르노의 철학을 사회철학적 관점에서 제기되어 왔다. 이 논문은 종교비판, 기존의 연구경향과 달리 각론적 차원을 강화했으며 아도르노의 관점에서 해방신학에 대한 두 가지 해석가능성을 따져 보았다. 또한 이 논문은 아도르노가 맑스주의적 종교이해에 충실한 것으로 파악하는 관점의 일면성을 부분적으로 비판했다. 그럼에도 불구하고 전체적으로 보면 그의 종교비판은 사회비판의 관점이 주를 이룬다고 봐야 한다. 그는 기독교가 어떻게 지배로서 작용하고 현실권력에 대한 정당성을 부여하며 권력과 결탁했는지를 분석했다. 이 차원에서 아도르노는 기독교 신학이 만들어낸 형이상학보다 더 형이상학적인 인공적인 종교 도그마와 성직자들의 역할에 대한 비판 및 기독교의 반유대주의와 나치즘의 내적 관계에 대한 비판을 수행했다. 아울러 그는 사회비판의 차원에서 현대의 신비주의적 종교에 대한 비판과 하이데거를 포함한 죽음의 형이상학을 비판했다.

논자의 시각에서 볼 때 아도르노의 종교비판에는 몇 가지 한계가 있다. 필자가 볼 때 아도르노는 권력 그 자체였던 중세시대의 기독교 현실권력에 대한 비판을 거의 하지 않았다. 그가 이 점을 좀 더 심층적으로 분석했다면, 사회비판으로서 종교비판의 내용이 더 풍부해졌을 것이다. 또 지적해야 할 것은 아도르노의 종교비판이 종교의 부정성을 드러내는 것을 중요한 목적으로 두었기 때문에 종교가 가지고 있는 긍정적인 측면을 지나치게 간과했다는 점이다.⁵³⁾ 여기에는 그가 지적하듯이 삶에 의미의 부여기능⁵⁴⁾만이 아니라 긍정적 의미의 사회통합기능, 영국의 기독교

53) 아도르노와 달리 하버마스는 후기 세속사회에서 세속사회와 종교간 대화와 전통적인 종교적 규범들을 새롭게 사회적 차원에서 재해석해야 한다고 주장한다. 그는 종교의 필요성에 대한 새로운 인식이 대두되었으며 종교가 현대에 발생한 새로운 윤리적 문제와 개인의 삶에 영향을 줄 수 있다고 믿었다. 그는 종교와 세속사회의 상호보완과 성찰적 학습 및 협력을 통해 사회연대에 기초한 새로운 사회공동체를 탐구한다. Jürgen Habermas · Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg, 2005.

54) Th. W. Adorno, *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt a. M., 1973, 285쪽 참조.

사회주의 운동과 라틴아메리카의 해방신학적 실천 등에서 보여주는 사회 저항적인 종교운동 등이 속한다. 한편 아도르노는 종교의 해방적 잠재력에 회의적이었지만 그것 자체를 완전히 부정하지 않았다. 그러나 기성 종교에서 해방적 잠재력의 발현 가능성, 특히 기복신앙, 개교회 이기주의, 성전중심의 종교태도가 야기한 종교건축물의 거대화와 같은 부정적 종교 현상을 감안한다면, 우리 사회에서 종교의 해방적 잠재력을 찾아내는 것은 요원하다. 기억해야 할 것은 아도르노의 종교비판의 궁극적 목적이 계몽에서 야기된 문명의 병리적 현상 즉 사회의 총체적 억압과 개인의 종말이라는 어두운 현실에 대한 체념에 그치는 것이 아니라 현실의 부정성을 드러내고 다른 가능성의 세계를 모색하는 데 있다는 점이다. 다른 말로 표현하면 그의 종교비판은 단순한 지배로서 작동하는 종교비판에 그치지 않고 그 속에 다른 가능성을 숙고하는 유토피아적 사유(Utopisches Denken)를 내포하는 것이다.⁵⁵⁾ 이것이 진정한 화해의 상태를 의미하며 진정한 신학적 진리라고 봐야 할 것이다.⁵⁶⁾ 아도르노의 유토피아는 현실을 호도하고 순응하게 만드는 공허한 유토피아나 계산 불가능한 미래의 실재상에 대한 허구적인 예측⁵⁷⁾을 의미하지 않는다. 오히려 상의 금지(Bilderverbot)의 원칙하에 문명적 퇴행이 강화될수록 드러나는 다른 가능성에 대한 자각을 의미한다. 이러한 점을 고려할 때 아도르노는 현재의 종교에서 종교의 해방적 잠재력에 회의적인 태도를 취하면서도 동시에 종교의 해방적 잠재력에 대한 믿음도 완전히 버리지 않았다고 볼 수 있다.

사회비판으로서 종교비판의 내적인 한계에도 불구하고 유대교와 기독교의 관계에 관한 그의 분석은 오늘날 종교근본주의로 인한 종교분쟁, 다원주의 사회에서의 종교 갈등 문제를 풀어나가는 데 있어 차이의 인정과 화해의 이념과 같은 규범적 단서를 제공한다고 평가할 수 있다. 이 밖에 아도르노의 종교비판은 서구의 현실종교에서보다 오늘날의 한국사회에서

55) Juergen Kroth, *Die Grenze der Vernunft. Zu einem Kapital Negativer Theologie nach Theodor W. Adorno*, Norderstedt 2011, 93쪽 이하 참조.

56) Christoph Tuerke, "Adornos inverse Theologie", in: *Adorno im Widerstreit. Zur Praesenz seines Denkens*, hrsg von Ette W./ Figal G. Klein, R./Peters G., Muenchen 2004, 92쪽. 참조.

57) GS10.1, 121쪽 이하 참조.

종교-사회관계를 규명하고 비판적 성찰을 하는데 의미 있는 이론적 단서를 제공한다. 즉 한국교회의 종교산업화 현상, 교회세습, 목사권위에 대한 비상식적인 과잉인정, 사회구원에 대한 무관심, 선교중심의 종교 활동과 교리에 대한 이데올로기적 공세, 배타성, 정치 권력화, 종교사회에서의 빈익부 부익부, 각종 공직선거에서 출마자들이 대형교회에 접근하는 현상, 공직에서 개별교회 출신들(이명박 정권 시절의 소망교회)의 인위적인 배치, 사회 엘리트의 커뮤니티 성격의 종교활동을 등을 고찰하는 데 아도르노의 종교비판은 하나의 안내서가 될 수 있다. 이러한 부정적인 한국의 종교현상에 대한 경험적 근거와 사례를 제시하는 것은 무의미하다. 또한 하나의 권력이자 일정한 권력작용을 만들어 내는 한국 기독교의 권력화는 어제 오늘의 일이 아니다. 한국 현대정치사에서 종교 세력과 정치의 결탁 그리고 정치사회적 불의에 대한 침묵문제에서도 아도르노의 종교비판은 유효하다. 이와 같은 모든 현상은 미완의 세속화라고 지칭할 수 있을 것이다. 결론적으로 아도르노의 사회비판으로서 종교비판은 여전히 ‘미완의 세속화’에 머물러 있는 우리의 종교지형과 사회-종교 관계를 비판하는 하나의 거울이자 무기이다.

참고문헌

- 구띠에레즈, 구스타보, 성염 옮김, 『해방신학: 역사와 정치와 구원』, 분도출판사, 서울, 2000.
- 지베르트, 루돌프, 이경덕 옮김, 「아도르노의 종교론」, 『현상과 인식』, 한국인문사회과학원, 10권 3호, 1986.
- 박삼경, 「민중신학과 라틴아메리카 신학의 해방의 의미」, 『기독교사회윤리』, 한국기독교사회윤리학회, 24집, 2012.
- 박지영, 『몰트만의 교회론: 정치 윤리적 함의에 대한 연구』, 계명대 박사학위논문, 2014.
- 몰트만, 위르겐, 이신건 옮김, 『희망의 신학』, 대한기독교서회, 서울, 2002.
- 이종하, 「후기 호르크하이머의 ‘아주 다른 것에 대한 동경’의 사회철학」, 『철학탐구』, 중앙대학교 중앙철학연구소, 28호, 2010.
- 전석환, 「삶과 사회, 그리고-막스 호르크하이머 초기 사상에서 있어서 비판개념을 중심으로-」, 『철학·사상·문화』, 동국대학교 동서사상연구소, 제10호, 2010.
- 키에르케고르, 쇠렌, 강성위 옮김, 『죽음에 이르는 병』, 동서문화사, 서울, 2011.
- Adorno, Th. W., *Gesammelte Schriften, Bd. 3, Dialektik der Aufklaerung*, hrsg von R. Tiedemann, Frankfurt a. M., 1998.
- _____, *Gesammelte Schriften, Bd. 4, Minima Moralia*, hrsg von R. Tiedemann, Frankfurt a. M., 1998.
- _____, *Gesammelte Schriften, Bd. 6, Negative Dialektik*, hrsg von R. Tiedemann, Frankfurt a. M., 1998.
- _____, *Gesammelte Schriften, Bd. 7, Aesthetische Theorie*, hrsg von R. Tiedemann, Frankfurt a. M., 1998.
- _____, *Gesammelte Schriften, Bd. 8, Soziologische Schriften I*, hrsg von R. Tiedemann, Frankfurt a. M., 1998.
- _____, *Gesammelte Schriften, Bd. 10.1, Kulturkritik und Gesellschaft I*, hrsg von R. Tiedemann, Frankfurt a. M., 1998.
- _____, *Gesammelte Schriften, Bd. 10.2, Kulturkritik und esellschaft II*,

- hrsg von R. Tiedemann, Frankfurt a. M., 1998.
- _____, *Studien zum autoritaeren Charakter*, Frankfurt a. M., 1998.
- Agamben, Giorgio, *The Time that Remains*, Stanford University Press, 2005.
- Brittain, Christopher Craig, *Adorno and Theology*, London/New York, 2010.
- Frisch, Ralf, *Theologie im Augenblick ihres Stures. Theodor W. Adorno und Karl Barth Zwei Gestakten einer kritischen Theorie der Moderne*, Wien, 1999.
- Habermas, Jürgen · Ratzinger, Joseph, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg, 2005.
- Heidegger, Martun, *Sein und Zeit*, Tuebingen, 1986.
- Kroth, Juergen, *Die Grenze der Vernunft. Zu einem Kapital Negativer Theologie nach Theodor W. Adorno*, Norderstedt, 2011.
- Max Horkheimer, “Erinnerung an Paul Tilich”, in: *Max Horkheimer Gesammelte Schriften, Bd. 7*, Frankfurt a. M., 1985.
- Schller, H-E., “Zergehende Transzendenz. Theologie und Gesellschaftskritik bei Adorno”, in: ders., *An unsichtbarer Kette*, Lueneburg, 1993.
- Tuerke, Christoph, *Adornos inverse Theologie, Adorno im Widerstreit. Zur Praesenz seines Denkens*, hrsg von Ette W./ Figal G. Klein, R./ Peters G., Muenchen, 2004.

Abstract

Adorno's Criticism of Religion as Social Criticism

Lee, Ha jun

This paper argues that Adorno's account of religion fundamentally aims to go toward social criticism on the basis of some theoretical works that critically examine some religious implications in his philosophy. Adorno explores how christianity has controlled society and has given some legitimacy of the powers and collusion with the powers, then he criticizes metaphysics of death, institutionalization of religion, the role of the clergy, sexual rule, christian roots of anti-Semitism. Here he doubts the potentiality of religious emancipation and suggests the true religious role and ideas. When we consider Adorno's religious ideas of political theology, particularly if its social practice and internal logic of religion works properly, there should be an ambivalent evaluation on it. Adorno's religious thought seems to involve failures to notice the combination of positivity and negativity and the lack of empirical argument. These make Adorno's account of religion problematic. Nevertheless, I would like to argue that his criticism of religion as social criticism is still useful for criticizing and searching for alternatives to the unfinished secularization in Korea. His critical reflection of the relation between Judaism and Christianity shows us a theoretical basis that would deal with religious fundamentalism and religious conflict in postmodern religious pluralism.

【Keywords】 Religious Role, Religious Pluralism, Unfinished Secularization, Social Criticism, Judaism and Christianity

문화적 이방성과 상호 문화적 해석학

신응철*

【요약문】 필자는 이 글에서 우리 사회의 당면 문제들 중, 문화적 이방성의 문제를 글로컬한 관점, 달리 표현하면, 상호 문화적 해석학의 관점에서 접근하여 해명하고자 한다. 이를 위하여 먼저 다문화 시대 문화 연구에서 왜 핵심 쟁점으로 문화적 이방성의 문제가 나타나게 되었는지를 다룰 것이다. 그리고 이 사안을 해결하기 위한 최근 국내의 연구 동향, 특히 인문학에서 문화 연구의 동향을 들여다볼 것이다. 이를 통해 로컬리티 중심의 현행 문화 연구의 한계와 문제점을 드러내고, 이를 보완해줄 대안으로 말(Ram Adhar Mall)의 ‘상호 문화적 해석학’을 제시할 것이다. 결국 상호 문화적 해석학의 관점을 통해 다문화 시대에 배제와 차별을 넘어 다양성의 인정과 존중, 소통과 상호이해 나아가 상생과 공존의 가치를 재조명하고자 한다.

【주제어】 문화적 이방성, 상호 문화적 해석학, 로컬리티, 글로컬, 다문화

* 경성대학교

1. 들어가는 말

필자는 최근 서울에서 부산으로 직장을 옮기면서 주말 부부의 생활을 하고 있다. 안동출신이었던 필자가 서울에서 대학생활을 할 때 처음 느꼈던 대도시의 낯선 풍경들이 새삼 다시 떠올랐다. 서울생활에 익숙하던 내 삶의 모습들이 부산이라는 항구도시에 정착하면서 필자는 또다시 이방인의 눈길, 그 마음을 품게 되었다. 이방인이면서 이방인 아닌 듯한 삶을 살아가면서 필자의 삶을 개척해 가는 중이다. 필자는 매주 중심과 주변을 옮겨 다니고 있다. 나의 생활세계가 그렇게 나를 만들었다. 이따금 어디가 중심이고, 어디가 주변인지 구분이 되지 않을 때가 있다. 아마도 나의 시선의 고정점이 어디를 향하는지의 여부에 따라 무게 중심이 변하게 되는 듯하다.

그러면 이방인으로 살아가는, 아니 살아야 하는 이런 필자의 생활방식이 특이한 것일까? 따지고 보면, 수도권에 거주하는 대부분의 직장인들이 중소 도시와 대도시를 오가며 살고 있고, 세종시와 서울을 오가며 생활하는 많은 공무원들이 있다. 지방과 중앙을 오가며 살아가는 많은 이들, 자녀를 외국에 유학 보낸 학부모들, 거꾸로 한국으로 이주해 온 외국 노동자들, 결혼이주민들, 재외 한인 동포들, 이들은 모두 이방인의 심정, 그 눈길로 삶을 개척해 가고 있을 것이다. 좀 과장되게 표현하면, 우리 모두는 어쩌면 이방인, 부초 같은 인생들이 아닐까? 그렇다면 이방인이면서 이방인 아닌 것처럼, 아니 오히려 주체로서 당당히 살아갈 수 있는 방법은 없을까? 그런 생각과 인식의 틀은 없는 것일까?

필자는 철학함의 방식, 문화 연구의 방식도 결국은 이 문제를 해결하고자 하는 데서 비롯한다고 생각한다. 생활세계에서 일어나는 소소한 문제들을 철학적 논의로 확대 연결시켜보면, 이 문제는 전체와 부분, 보편과 개별, 절대와 상대의 문제와 잇닿아 있다. 최근 우리 학계에 활발히 논의되는 글로벌과 로컬이라는 상반되는 두 개념을 서로 합쳐 글로벌이라는 이름으로 연구하는 것도 이런 추세를 보여주는 것이라고 할 수 있다. 이런 측면에서 글로벌은 기존에는 당연한 것으로 간주되어 왔던 일상 논리의 경계를 허물며, 단순 이분법적 논리가 더 이상 현실을 제대로 반영하지 않음을, 엄밀히 말해, 현실을 반영해서는 안 됨을 드러내는, 즉 전

래의 논리 극복을 표상하는 단어가 될 수 있다. 글로컬에 지역문화와 세계문화의 혼합 또는 융합이라는 의미가 이미 들어 있는 까닭이기도 하다. 또한 글로컬이라는 단어의 통용 자체가 이분법적 중심의 패러다임이 서서히 쇠퇴하는 현실을 실제로 반영한다는 해석도 가능하다.¹⁾

필자는 이 글에서 우리 사회의 당면 문제들 중, 문화적 이방성의 문제를 글로컬한 관점, 달리 표현하면, 상호 문화적 해석학의 관점에서 접근하여 해명하고자 한다. 이를 위하여 먼저 다문화 시대 문화 연구에서 왜 핵심 쟁점으로 문화적 이방성의 문제가 나타나게 되었는지를 살펴볼 것이다. 그리고 이 사안을 해결하기 위한 최근 국내의 연구 동향, 특히 인문학에서 문화 연구의 동향을 들여다 볼 것이다. 이를 통해 로컬리티 중심의 현행 문화 연구의 한계와 문제점을 드러내고, 이를 보완해줄 대안으로 말(Ram Adhar Mall)의 ‘상호 문화적 해석학’을 제시할 것이다. 결국 상호 문화적 해석학의 관점을 통해 다문화 시대에 배제와 차별을 넘어 다양성의 인정과 존중, 소통과 상호이해 나아가 상생과 공존의 가치를 재조명하고자 한다.

2. 문화 연구의 핵심 쟁점: 문화적 이방성

오늘날 문화 연구의 주된 관심은 다문화, 문화 다양성이라고 해도 과언이 아니다.²⁾ 이러한 다문화 담론에서도 가장 뜨거운 주제는 무엇일까? 우리는 최근 문화 연구의 쟁점을 발덴펠스(B. Waldenfels)의 논의³⁾에서 찾아볼 수 있다. 낯선 것에 대한 경험, 이방인과의 만남, 이방문화의 경험,

-
- 1) 박치완, 『글로컬 문화콘텐츠, 어떻게 그리고 왜?』, 한국외국어대출판부, 서울, 2009, 229쪽.
 - 2) Andea Semprini, 이산호·김휘택 옮김, 『다문화주의: 인문학을 통한 다문화주의의 비판적 해석』, 경진, 광명 2010. 문화콘텐츠기술연구원 다문화콘텐츠연구사업단, 『다문화의 이해』, 경진, 광명 2009. 사회와 철학연구회, 『문화 및 문화현상에 대한 철학적 성찰』, 씨아이알, 서울, 2012.
 - 3) 베른하르트 발덴펠스(B. Waldenfels), 김정현 엮음, 「문화적 이방성과 사회적 이방성」, 『상호문화 철학의 논리와 실천』, 시와 진실, 서울, 2010, 192~228쪽. 원문은 Gesellschaft für interkulturelle Philosophie, *Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd. 9*, Verlag Traugott Bautz GmbH, Köln, 1998. 13~35쪽에 수록되어 있음.(이후 번역본의 쪽수를 기입함.)

여기서 나타나는 이방성에 대한 재조명과 해결방식에 대한 논의가 관심사가 되고 있다. 흔히 의미에 관한 현상학적인 철학, 해석학적인 철학, 그리고 언어놀이에서 ‘이방성’(낯섦)은 일차적으로 의미의 박탈이라는 형식을 취하는데, 이것은 곧 ‘이해불가능성’ 혹은 ‘친숙하지 않음’을 말한다. 그러니까 본래적 접근불가능성은 이해불가능성이 된다. 이방성이 가지고 있는 이러한 측면은 후설, 가다머, 비트겐슈타인에게서도 공통적으로 나타난다.

우리가 이방의 문화들을 문화적 이방성으로 이해할 때, 특정한 사회 집단에 소속되지 못하는 경우 그것을 사회적 이방성이라 할 수 있다.⁴⁾ 이방인은 토박이와 달리 완전히 정착하지 못한 채, 이질성의 요소와 국외자의 태도를 유지하고 있다. 따라서 이방성은 짐멜의 분석에 따르면, 가까이 있으면서 동시에 멀리 떨어져 있는, ‘소속되지 않은 것의 소속성’이라는 형식을 취하게 된다.⁵⁾ 이방인이 간직하고 있는 긴장은 토박이 공동체에 자극을 준다. 짐멜의 분석에 따르면, 이방인은 처음부터 그 영역에 속하는 것은 아니지만, 그곳에서 나온 것이 아닌, 아니 나올 수도 없는 특성들을 그 영역 안으로 끌어들인다.⁶⁾ 이러한 이방인의 다른 관점은 그들이 다가가는 집단을 거리를 두고 관찰할 수 있게 하며, 객관성이라는 특별한 태도를 가능하게 한다. 이 태도는 이를테면 단순한 거리와 중립을 의미하는 것이 아니라 가까움과 땀 그리고 무관심과 적극적인 관여가 조합된 특별한 구조를 가리킨다.⁷⁾ 이 객관적인 거리를 짐멜은 자유라고 표현한다. 객관적인 인간은 주어진 것에 대한 인식, 이해 및 평가를 미리 결정짓는 그 어떠한 고착된 관념에도 속박당하지 않는다는 것이다.

이런 상황과 연관하여 몇 가지 문제가 제기될 수 있다. 이를테면 서로 다른 생활세계와 전통들, 그리고 문화들 사이에서 등장하는 다양성, 차이, 갈등의 문제들을 하나의 유일한 보편성이라는 인간성 속에 소속시킴으로써, 또는 보편적으로 접근할 수 있는 도덕공동체에 대한 요청을 통

4) 위 책, 224쪽.

5) 게오르그 짐멜, 김덕영·윤미액 옮김, 「이방인」, 『짐멜의 모더니티 읽기』, 새물결, 서울, 2005, 87쪽. 그 외 다음의 자료 참조바람. 김덕영, 『게오르그 짐멜의 모더니티 풍경 11가지』, 길, 서울, 2007. 김애령, 「이방인의 언어와 현대의 윤리」, 『철학과 현상학 연구』, 한국현상학회, 39집, 2008.

6) 위 책, 79쪽.

7) 위 책, 82쪽.

해서 해소할 수 있을까? 그러니까 자신의 세계화 경향을 통해서 모든 파편적인 차이들을 약화시키고 위협하는 근대 서구사회의 기능분화는 ‘이방성’, ‘이방의 경험’, ‘이방 세계’라는 개념을 허용할 수 있는가? 이러한 문제들을 염두에 두면서, 발덴펠스의 견해를 좇아서 사회적 이방성과 문화적 이방성에 대해 먼저 살펴보도록 하자.

먼저 사회적 이방인이란 어느 곳에도 소속되지 않은 사람이라는 식으로 규정된다.⁸⁾ 이 경우 이방성이라는 말은 사회적 단위나 그룹, 이러한 그룹의 구성원들과 거리를 둔다는 것을 뜻한다. 이방성은 특정한 경계 짓기, 즉 배제, 제외, 추방을 통해 형성된다. 이방성에 대한 서술이 타자로부터 출발하는지 아니면 우리 자신으로부터 출발하는지의 여부에 따라 이것은 자기 배제 또는 이방인 배제로 수행된다. 거리두기는 정서적 특성을 가지고 있으며, 그 사람은 어디에도 소속되지 못한다는 식의 부정적인 평가와 연결된다. 그러한 부정적인 평가는 수용되거나 혹은 동등한 평가를 거절당함으로써 좌절되는 동등성 기대에서 생겨난다. 이러한 사회적 이방성은 포함을 통해서, 다시 말해 나 자신이나 타인을 포섭함으로써 극복된다. 거리두기 또는 다가서기로 규정될 수 있는 이러한 과정은 두 가지 한계가치를 드러낸다. 만일 전적인 무소속성이 존재하는 경우, 명확한 의미의 사회적 이방성도 존재한다. 이것은 정치적 수준에서는 국가가 없는 사람에게 적용된다. 이와 반대로 모든 것을 포용하는 소속성은 모든 사회적 이방성을 제거할 것이다. 모든 사람은 타자 속에서 자신과 더불어 존재함과 동시에 자신 속에서 타자와 더불어 존재하게 될 것이다.

한편 문화적 이방성은 생활 세계적 이방성의 특수한 경우로서 다루어지고 세계 관계를 중심에 놓게 된다. 여기서 문화적 이방성이란 우리의 지식저장고가 감당하지 못했던 지각 형태와 행위 상황에 대해 ‘친숙하지 않음’ 또는 ‘이해불가능성’을 의미한다.⁹⁾ 문화적 이방성의 경우, 우리는 다른 실재의 질서와 대면한다. 그렇기 때문에 상호주관적으로 개방된 세계 속에서 성공적인 행위와 의미 있는 지각을 할 수 있다는 것으로서의 친숙성은 방해 받는다. 친숙함과 친숙하지 않음은 두 가지 방식, 다시 말해 인식적인 친숙함/친숙하지 않음과 실천적인 친숙함/친숙하지 않음으

8) 베른하르트 발덴펠스(B. Waldenfels), 김정현 역, 「문화적 이방성과 사회적 이방성」, 『상호문화 철학의 논리와 실천』, 시와 진실, 서울, 2010, 194쪽.

9) 위 책, 195쪽.

로 등장한다. 첫 번째 경우에는 분명히 표현할 수 있는 ‘사실에 대한 지식’이 중요하고, 두 번째 경우에는 함축적인 ‘방법에 대한 지식’이 중요하다. 이를 하이데거 식으로 표현하면, ‘어떤 것을 이해함’과 ‘어떤 것을 할 수 있음’ 사이의 차이가 이에 해당된다.

우리 모두는 제한된 지평들과 관계한다. 이 지평들은 지각하는 자와 이해하는 자의 이동하는 시선과 행위 하는 자의 발걸음과 동행하고, 위치가 바뀌어서 좁아지거나 확장되기도 하며, 경험의 폭발이라는 상황에서는 혼란에 처하기도 한다. 이러한 한계들은 현재의 ‘상황’에 묶여 있는 것이지, ‘규범’에 의존해 있는 것은 아니다. 이것들은 우리가 무엇을 할 수 있는가를 결정하는 것이지, 우리가 무엇을 해도 좋은가를 결정하는 것은 아니다. 그런 측면에서 사회적 이방성의 경우에 나타나는 ‘정서적 거리두기’는 문화적 이방성의 경우에 나타나는 ‘인식적 거리두기’와 상응한다.

결국 이방성은 이중적 혼란으로부터 생겨난다. 다시 말해서, 사회적 이방성의 경우에는 집단 내에서의 동등한 처우에 대한 우리의 기대를 좌절시키는 것이고, 문화적 이방성의 경우에는 타당한 현실적 질서에 상응하는, 그리고 조화롭고 익숙한 경험 과정에 대한 우리의 기대를 파괴하는 것을 말한다.¹⁰⁾

그렇다면, 이와 같은 이방성을 해결할 수 있는 묘안은 없는 것일까? 먼저 의사소통적 이성의 한계 안에서 이방성을 해결하려는 방식을 고려해 볼 수 있다. 하버마스의 논의¹¹⁾에 따르면, 그들 구성원에 대한 동등한 기대를 염두에 두는 사회는 원칙적으로 말할 수 있고, 행위 할 수 있는 어떤 주체도 배제하지 않는 포용적 사회에 기반을 두고 있다. 도덕적 개인은 도덕적 공동체에 귀속되어 있음을 안다. 다시 말해 배타적인 공동체의 윤리적 구속을 벗어난 공동체에 귀속되어 있음을 안다.¹²⁾ 도덕적 사회의 구성원으로서 그리고 이에 상응하는 합법적인 민주적 제도의 구성원인 어떠한 사람도 다른 사람에 대해 이방인은 아니며, 오히려 모든 사람은 다른 사람과 동등하다. 왜냐하면 모든 개인들은 타자와 다르게 존재하

10) 위 책 194쪽.

11) J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt/M, Germany, 1996. (황태연 옮김, 『이질성의 포용』, 나남출판, 서울, 2000. 이후 번역본 쪽수 기입함.) 58쪽.

12) 위 책, 48쪽.

기 때문이다. 따라서 그들은 서로 이질적이다. 게다가 그들은 한 사회 속에서 특수한 전통들, 언어, 삶의 형식 또는 종교적 신념에 의거한 이질성의 정도에 따라 많은 적건 서로 다르다. 이러한 방식으로 인지적, 도덕적 수준에 머물러 있는 문화적 동질화는 문화적 가치 수준에서 드러나는 광범한 이질성, 변이성과 조화를 이룰 수 있다.

그렇다면 하버마스가 말하는 ‘이질성의 포용’은 무엇을 의미하는 것일까? 하버마스에 따르면, 공동체의 경계는 모든 사람들에게 열려 있다. 다시 말해, 서로에 대해서 이방인이며, 그리고 이방인으로 머물고자 원하는 모든 사람들에게 열려 있다. 간단히 말하자면 그러한 ‘포용’은 “타자의 타자성을 인정하는 가운데 타자를 포용한다는 것”¹³⁾을 의미한다. 그와 같은 맥락에서, 생활 세계적 이방성과 특수하게 문화적 이방성이 상대적인 타자성 혹은 다름으로 환원되고, 관계의 성립과 관계의 구조 내부에 존재하는 차이들로 환원될 수 있다면, 사회적 이방성은 원칙적으로 포용적 상호 이해공동체라는 이상화된 가정을 통해 극복될 수 있을 것이다.

그런데 하버마스에게 구체적으로 이방인들, 이방성에 대한 언급이 없는 것은 나름의 이유가 있다. 말하자면, 이방인도 하나의 질서 속에 포함되는 것, 그리고 하나의 질서 속에 포함된다는 사실이며, 따라서 이방인은 단지 다를 뿐이다. 따라서 하버마스는 나 자신의 이방성에 대해, 다시 말해 본질적인 타자성 혹은 내면의 타자성에 대해서는 어떠한 것도 말해주지 않는다. 오직 유일하게 의사소통행위의 규범적 전제와 가정에 의존할 수 있는 탈 전통적 도덕은 당사자들에게 단지 그들이 실제로 이미 소유하고 있는 공통성을 소환할 수 있는 가능성만을 허용할 수 있을 뿐이다.

다음으로 ‘우리’라는 지평 속에서 이방성의 문제를 다루는 방식에 대해서 살펴보자. 여기에서는 사회적 이방성을 소속성의 관점에서 접근한다. 사회적 이방인을 배제하는 ‘귀속성’은 소속된 비소속성이라는 역설적 지위와 결합하게 된다. 그러한 소속성은 고유한 것과 낯선 것의 차이 속에서 하나의 통일을 산출하는 ‘포함의 지평’으로 기능한다.¹⁴⁾ 예컨대 만일 동독의 학자가 서독의 학자에게 “우리는 서로 낯선 존재임에 틀림없

13) 위 책, 48쪽.

14) H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, Germany, 1972, 438쪽.

습니다.”라고 확인한다면, 공동의 소속성이라는 이러한 지평은 바로 ‘우리’라고 하는 말 속에 자신의 언어적 표현을 포함하고 있다. 비소속성은 우리가 공통적인 것으로 가정하고 있는 이러한 소속성이라는 배경으로부터 ‘통일성 속에 있는 차이’로서 부각된다. 여기서 사회적 격차는 또한 언어적으로 인지될 수가 있다. 즉 ‘위’와 ‘아래’의 차이, ‘내부’와 ‘외부’의 차이와 연결된 ‘우리’ 대 ‘너희’라는 대립을 통해서 인지될 수 있다. 결국 ‘포함된’ 우리는 ‘배제’된 우리로 변한다.

포함된 우리로부터 배제된 우리로의 이행은 특별한 주목을 받고 있으며, 마찬가지로 우리라고 말하는 태도도 그러하다. 이때 우리라는 말은 경쟁사회 속 보다는 집단적 활동을 강조하고, 이에 명예를 부여하는 전통사회 속에서 확실히 더 중요하다. ‘우리’라는 모든 표현은 그렇게 말할 권리가 있건 없건 간에, ‘우리’라고 말하는 누군가를 지시한다. 그것도 그가 자기 자신을 포함시키는 한 집단의 구성원을 향해 말하면서 말이다. 여기서 ‘우리’라는 말은 ‘나’의 단순한 확장이나 배가를 의미하는 것이 아니라, 오히려 ‘나’의 강화된 형식을 나타낸다. 차이 속에 존재하는 통일은 다양한 것을 종합한 것으로서 파악되는 것이 아니라, 오히려 친숙한 것과 낯선 것의 상호 교차 혹은 상호 얽힘으로 파악될 수 있다.¹⁵⁾

마지막으로 문화적/사회적 이방성의 문제를 기능적 분화와 동일한 기능의 수행이라는 차원¹⁶⁾에서 살펴보자. 특정 집단에 소속된다는 것은 동일한 기능의 수행이라는 개념으로 대체된다. 따라서 기능적으로 낯선 이웃은 우리와 점점 더 멀어지고, 기능적으로 가까운 외국인은 우리와 점점 가까워진다. 자유롭게 부유하는 기능들은 그 자신이 가지지 못하는 하나의 장소를 찾고자 한다. 그래서 이러한 장소는 ‘독일’이라고 불리거나 ‘홍콩’, ‘프랑크푸르트’, 또는 ‘버클리’로 불린다. ‘현지인’과 ‘현지인이 아닌 사람’ 사이의 구별, 즉 하나의 장소를 공유하거나 그 장소를 공유하지 못하는 것들 사이의 구별은 실제로 완화될 수 있고 형식상으로는 무시될 수 있다. 순수한 기능의 실행 그리고 단순한 조작의 실행에서는 하나의 고유한 영역을 발생시키는 생생한 자기관계 그리고 하나의 이방성 영역을 발생시킬 수 있는 생생한 낯선 것과의 관계가 결핍되어 있다. 동시에

15) 베른하르트 발덴펠스(B. Waldenfels), 김정현 역음, 「문화적 이방성과 사회적 이방성」, 『상호문화 철학의 논리와 실천』, 시와 진실, 서울, 2010, 202쪽.

16) 위 책, 205쪽.

기능적 과정을 생활세계에 정박시킴으로써, 고향 세계와 낯선 세계 사이의 구분, 나의 집단과 타자 집단 사이의 구분, 나의 문화와 타자 문화 사이의 구분은 사라진다. 기능의 담지자인 모든 인간은 서로 똑같이 낯선 존재이다. 그 경우에 이방성은 더 이상 특수한 지위를 갖는 것이 아니라 오히려 일반적인 운명에 불과하다. 모든 사람이 낯선 곳에서는 어떤 사람도 더 이상 낯설지 않다. 역설적으로 표현해서, 단지 모든 사람이 타자일 수 있는 그곳에서는 어떤 이방인도 존재하지 않는다.¹⁷⁾

3. 문화 연구의 최근 경향: 로컬리티

그렇다면 국내에서는 이방성의 문제를 어떤 관점에서 접근하여 논의하고 있을까? 문화 연구의 경향을 집약적으로 보여주는 연구 성과물이 최근 부산대 로컬리티연구단에서 출간되었다. 그것은 바로 『다문화와 인정의 로컬리티』(2015)인데, 이 책의 전반적인 경향은 다문화 담론, 다문화 시대의 문화연구 방향으로 로컬, 로컬리티를 강조하고 있다는 점이 특징이다. 그러니까 이방성의 문제를 로컬리티 차원에서 다루고 있는 것이다. 이 책에서 이명수의 관점은 로컬리티 연구자들이 가지고 있는 대체적인 시각을 드러내 주고 있는 것으로 보인다.

“시공간적 조건을 성찰하자면, 물밑듯이 밀려오는 물질성을 이성으로 하는 근대성, 한 곳에 머물지 않는 이동성은 우리의 의식과 무의식의 경계를 넘어 존재한다. 물질을 향한 무한한 욕망은 국가권력을 통해 제국주의를 낳았듯이, 개인은 개인 나름대로 물질 성취에 대한 맹목성을 합리성으로 간주, 국가나 지역의 경계를 넘나든다. 이런 점에서 인간이 공간에서 벗어내는 공간성을 관용의 각도에서 주시하면서, 누가 선주민이나 이주민이 되던, 누가 정착민이나 난민이 되던, 상대는 주체인 우리와 마찬가지로 나름 세상이 주체이다. 이에 주체의 충돌 없이 모두가 더불어 사는 방법은 없을까 고민할 필요가 있다.”¹⁸⁾

17) 위 책, 205쪽.

18) 이명수, 『다문화와 인정의 로컬리티』, 소명출판, 서울, 2015, 29쪽.

로컬리티 연구자들은 대체로 다문화 발생과 수용의 공간으로서 로컬리티를 인식하고 있다. 그렇다면 로컬리티가 왜 다문화의 공간이 될 수 있을까? 로컬리티는 하나의 지역성, 지방성이지만, 이는 로컬이라는 상대주의적 함의, 곧 글로벌에 대해서는 국가, 국가에 대해서는 지방이나 지역을 뜻하는 ‘경계’를 가리킨다는 점에서 중심과 비중심의 함의를 모두 가지고 있다. 비중심의 가치라는 점에서 로컬리티는 ‘소수성’과 통할 수 있고, 지역적인 가치라는 점에서 ‘다문화’의 맥락에 본질적으로 연결되어 있다. 그러면서 다문화의 장소, 소수성 수용 장소의 의미를 갖는 것이다. 이상의 논의에서 짐작할 수 있듯이, 로컬리티 연구의 목적은 분명해 보인다. 그것은 바로 문화적 이방성에 대한 극복, 나아가 이를 통한 ‘로컬의 재발견’에 있다. 그러니까 자본주의의 위력을 앞세운 신자유주의와 국가 중심주의가 실현되고 구현되는 타자로서의 로컬이라는 위치에서 탈피하여 주체성과 능동성을 회복하자는 데 있다.

그럼 어떻게 이 목표에 도달할 것인가? 현재 로컬리티 연구를 수행하는 많은 연구자들 가운데 이 연구의 쟁점 현황을 정확히 짚고 있는 조명기의 주장에 필자는 주목하고자 한다.

“로컬은 기존의 경계 짓기 혹은 구별 짓기 방식과는 다른 층위나 방식으로 그 존재가 구성되어야 한다. 대안적 성격의 로컬리티 연구는 동질성/위계성으로 설명되면서 구획되었던 특정 공간이 이질성과 혼종성의 공간임을 ‘주장’하는 것이 아니라 ‘발견’하는 것이며, 발견의 대상을 주체로 재 위치시키는 작업이라 할 수 있다. ‘발견’이라는 단어가 함유하고 있는 실재성, 역사성과 주체의 재정립이라는 운동성 사이에는 아직 길을 내지 못한 긴 황무지가 있는데, 이 막막하고 거친 거리에 대한 도전이 로컬리티 연구의 당면 숙제인 셈이다.”¹⁹⁾

조명기에 따르면, 근대 민족국가가 실체 없는 상상의 공동체라면, 그와 똑같은 이유로 로컬 역시 상상의 공동체라는 것이다. 로컬리티 연구가 재현해내는 로컬이란 있는 그대로의 실체가 아니라, 사후적으로 구성하려는 이데올로기적 효과의 일종이다. 그렇지만 로컬이라는 이 허상적 공간

19) 조명기, 「로컬에 대한 두 가지 질문: 로컬은 실재하는 소수인가」, 『로컬리티 인문학』, 부산대학교 한국민족문화연구소, 11집, 2014, 272쪽.

이 가치 있는 이유는 거대담론, 거시서사의 기획력과 각종 소수자, 저항 주체들이 갈등하고 경쟁하면서 새로운 질서와 관계를 형성해가는 유동적이고 역동적인 장(場)이 될 수 있기 때문이다. 다시 말해 여러 층위에서 분할된 소수자들의 각종 차이와 세계인식의 틀을 그대로 인정하면서 변증법적으로 관계 맺을 수 있는 장이 될 수 있기 때문이다. 또한 로컬이라는 허상적 공간은 산발적이거나 파편적으로 발현되는 기존의 저항 주체들에 구체적인 물리적 기반을 제공함으로써 소수자로서의 저항 주체들을 담아내는 연대(連帶)의 장이 될 수도 있다는 것이다.

“개인은 선형적인 공간 경계 내에 내던져진 존재가 아니라, 계층이나 계급, 젠더, 종교, 문화 등 각종 차원에서 다양한 충돌과 조화를 통해 자신만의 로컬을 중층적으로 구성해 가는 존재다. 이런 개인의 중층적 관계망은 타인의 중층적 관계망과 연결되면서 각종 경계를 넘어 확장해 간다.”²⁰⁾

로컬이 거대자본, 국민국가, 권력관계의 중심으로부터 소외되고 배제된 타자였다는 점을 상기한다면, 그리고 로컬의 주체성과 독자성에 대한 자각의 당위성을 고려한다면, 소수성 담론의 전유는 충분히 납득할 수 있을 뿐만 아니라 실제로 효과적이기도 하다. 왜냐하면 로컬을 연구하는 행위 자체가 거대 담론, 기존 권력에 대한 문제의식의 고취, 그리고 저항으로 직결되는 듯한 효과를 불러올 수 있었기 때문이다. 국민국가나 권력의 중심과 대립각을 세우는 데 있어 소수성 담론은 그 유용성을 의심할 수 없을 만큼 매력적이었다.

그렇다면 문화적 이방성 극복을 위한 현행 로컬리티 연구가 가지고 있는 장점과 유효성에도 불구하고 한계나 문제점²¹⁾은 없는 것일까? 첫째로 로컬과 국민국가-권력 중심 사이의 대립, 그리고 후자의 일방적 우위를 강조하는 것은 로컬을 동일한 성격을 지닌 하나의 대립 항으로 간주하는 것을 전제한다. 이때 로컬이라는 공간은 이질적인 것들이 충돌하고 갈등하는 공간이 아니라 내부의 차별이 무화된 균질적인 공간으로 낭만화된다. 로컬의 낭만화는 국민국가와 권력 중심의 호명을 내면화하여 이

20) 위 책, 273쪽.

21) 위 책, 274쪽.

테올로기를 실천하는 로컬 구성원들을 배제함으로써 성취된 것이다. 따라서 로컬은 대안공간으로서의 성격을 획득하기 위해 내부 차별과 배제를 묵인하는 자기모순을 범하게 된다. 둘째로 로컬리티 담론이 소수성 담론과 절연하지 못한 채 연구방향이나 방법을 지속적으로 차용할 경우, 로컬이 가리키는 공간적 범위는 로컬리티 연구가 지향하는 목표를 저해할 정도로 왜곡될 수 있다. 심지어 로컬리티 연구의 진정성이나 독자성마저 의심받을 수 있다. 예컨대 로컬을 국민국가, 권력 중심의 대립 항으로 설정할 경우, 수도권은 로컬의 범위에서 제외되는 듯 오해될 소지가 있다. 이때 로컬은 지방의 유의어로 변질되고, 국민국가, 권력의 중심과 로컬의 갈등은 수도권과 지방의 갈등으로 왜곡된다. 더욱이 지방으로 변형된 로컬은 수도권이나 타 로컬과의 비교를 통해 확인되는 주변성, 특이성에 의지해 재현되는데, 이때의 재현은 권력관계의 재현으로 왜곡될 소지가 다분해진다.

그렇다면 이제 우리는 로컬, 로컬리티 중심의 문화 연구와 시각의 한계를 보완해 줄 수 있는 새로운 연구방식을 모색해야하는 시점에 있다고 필자는 판단한다. 필자가 보기에 결국 핵심 문제는 다문화 시대 문화 연구의 쟁점을 무엇으로 파악하느냐 하는 점이다. 필자는 그것을 문화적 이방성에 대한 인식이라고 보았다. 이 문화적 이방성을 어떻게 인식하고, 어떻게 극복할 수 있을지의 문제를 이제 해석학, 특히 말(Ram Adhar Mall)의 ‘상호 문화적 해석학’의 관점에서 살펴보고자 한다.

4. 상호 문화적 해석학을 위하여

우리가 여기서 말하는 ‘상호 문화적 해석학’이라는 표현은 ‘상호문화철학’에서 파생되어 나온 것이다. 1980년대 말에서 1990년대 초에 유럽에서 출판된 『철학의 세 발생지—중국, 인도, 유럽』²²⁾, 『상호 문화철학—역사와 이론』²³⁾, 『아프리카 철학—상호문화 철학 개념으로의 접근』²⁴⁾, 『문

22) Ram Adhar Mall · H. Huelsmann, *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa*, Bonn, Bubier, 1989.

23) Franz Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Wien, 1990.

24) Heinz Kimmerle, *Philosophie in Afrika. Annaeherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt am Main, 1991.

화들의 비교 속에서의 철학—상호문화 철학에의 입문』²⁵⁾ 등과 같은 책들은, 서구철학 이외에도 상이한 문화를 배경으로 하는 다양한 사유전통들이 있음을 알리면서 서구철학의 보편성 주장에 정면으로 도전한다. 이 책들은 상호문화철학에 대한 본격적 논의 내지는 체계화가 진행되고 있음에 대한 기록이며, 이제 ‘상호문화 철학(intercultural philosophy)’이라는 용어가 하나의 철학 학술용어로서 자리 잡았음을 명백히 보여주었다.²⁶⁾

‘상호문화 철학’이라는 이름으로 등장한 새로운 흐름은 지난 20여 년간 일종의 국제 학술운동과 같은 형태로 발전해가면서 연구 성과들은 축적해가고 있다. 국제적 규모에서 두 개의 학회, ‘상호문화철학회(Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie, www.intgip.de)’와 ‘비엔나 상호문화철학회(Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie, www.wigip.org)’가 결성되었다. 독일의 미쾨 선교학 연구소는 ‘남북반구 간의 철학대회 세미나’라는 이름의 국제 학술대회를 1989년 개최한 이래, ‘국제 상호문화 철학대회’를 1995년 이래 각기 격년으로 꾸준히 개최해오고 있다.²⁷⁾

인도 출신의 뮌헨대 철학 교수인 상호문화철학자 말(Ram Adhar Mal)²⁸⁾은 「상호 문화적 관점에서 바라보기란 무엇을 의미하는가?」²⁹⁾라는 글에서 실질적인 해석학적 상황에 적합한 문화 연구를 수행하고자 한다. 순수한 외래의 문화가 적은 것처럼, 순수한 고유의 문화도 적다. 철학도 이와 유사하다. 문화들의 교섭은 여러 층위를 지녔으며, 또한 과거로 무한

25) Ram Adhar Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie*, Bremen, 1992.

26) 최현덕, 「문화들 사이에서 철학하기」, 『젠더와 탈/경계의 지형』(이화인문과학원 편), 이화여대출판부, 서울, 2009, 303쪽.

27) 위 책, 304쪽.

28) 말(Ram Adhar Mall)은 1992년 “상호문화철학회(Gesellschaft für interkulturelle Philosophie, www.intgip.de)”를 결성하였다. 현재 이 학회는 2004년부터 독일 쾰른대학의 클라우디아 비만(Claudia Bickmann)교수가 회장을 맡고 있으며, 말(Mall)은 창립 이후 지금까지 상호문화철학에 관한 국제학술대회를 개최해 오고 있을 뿐만 아니라, 1993년 이래 <상호문화철학연구(Studien zur Interkulturellen Philosophie)>라는 기획 총서를 암스테르담과 뉴욕 소재 로도피 출판사에서 간행해 오고 있다. 이화인문과학원, 『젠더와 탈/경계의 지형』, 이화여대출판부, 서울, 2009, 24쪽. 조해정, 「말(Ram Adhar Mall)의 상호 문화적 해석학과 문화적 중첩」, 『범한철학』, 범한철학회, 74집, 2014, 503쪽.

29) Claudia Bickmann, R.A. Mall, 『상호문화 철학의 논리와 실천』, 시와 진실, 서울, 2010.

히 소급될 수 있다. 문화 개념이 비록 때때로 대단히 다양한 의미를 가지지만, 이론적으로뿐 아니라 실천적으로도 방향성을 가지고 있다. 모든 문화들이 비록 부인할 수 없이 ‘차이’가 있지만, 그것들은 문화로서 동일한 가치를 가지고 있다. 이 차이들이 우리로 하여금 문화들을 구분하게 만들지만, 그것들을 ‘차별’하게 하지는 않는다. 철학은 문화의 산물이고, 모든 문화는 철학을 가지고 있다.

그래서 말(Mall)은 상호 문화적으로 철학하고자 하는 기획의 두 가지 기본 입장³⁰⁾을 제시한다. 첫째는 하나의 철학 또는 다른 철학에 특권을 부여하지 않는다는 입장이다. 이 기획은 각각의 철학의 특수성과 보편적인 철학의 일반성을 중재하는 데 찬성한다. 둘째는 상호 문화적(intercultural) 관점은 문화내적(intracultural) 관점과 다르지 않다는 입장이다. 왜냐하면 동일한 문화 내에서도 역시 서로 다른 인식론적, 윤리적, 정치적 모델들이 존재하기 때문이다. 그래서 상호 문화적 관점은 문화들 사이에서 나타나는 근본적인 유사성과 거기서 드러나는 차이들을 제시하면서, 문화내적인 관점의 협소함을 벗어나게 하는 작용을 한다는 것이다.

말(Mall)은 오늘날 문화들, 종교들, 정치적 세계관들의 현실적 상황을 다양한 관점에서 접근하여 해명하고자 한다. 유럽이 아시아, 아프리카, 라틴아메리카에게 말을 건네는 방식과 반대로 아시아, 아프리카, 라틴아메리카가 유럽에 말을 건네는 방식은, 비서구적 대륙들이 그 고유한 목소리를 가지고 대화에 참여하는 그야말로 실제로 존재하는 해석학적 상황이다. 이러한 해석학적 상황은 다시 네 가지 차원으로 구체화할 수 있는데, 첫째는 유럽에 의한 유럽의 자기이해, 둘째는 비유럽적 문화들과 종교들과 철학들에 대한 유럽인의 이해, 셋째는 자기이해를 스스로 하고, 다른 사람들에게 내맡기지 않는 비서구적 문화권의 이해, 넷째는 서구 이외의 문화들이 유럽에 대해서 하는 이해이다. 이러한 실제적인 해석학적 상황에서는 도대체 누가 누구를 이해한단 말인가? 어떤 것이 그리고 왜 최선인가? 라는 물음이 제기될 수밖에 없다.

오늘날 진행되고 있는 서구의 문화연구 방법론의 주된 흐름은 해석학, 좁게는 문화해석학의 전통 위에 있는 것이다. 넓은 의미에서 문화적 이방성 문제를 해결하기 위한 시도로서 로컬, 로컬리티에 대한 연구도 이런

30) 위 책, 50쪽.

맥락에서 태동했다고 할 수 있다. 문화적 차이로 인해 소통이 되지 않는 상황에서 해석학은 끊임없이 오해를 줄이고 이해를 증진시키기 위한 나름의 방법론을 모색해 왔다.

우리는 이러한 방법론을 크게 두 가지 흐름으로 압축해서 설명할 수 있을 것이다. 그 첫 번째 흐름은 ‘**동일성의 해석학**’³¹⁾ 차원이다. 이것은 서구의 전형적인 이해방식으로서, 완벽한 이해란 동일자의 동일자 이해이다. 나와 전혀 다른 것을 어떻게 이해할 수 있는가? 이런 물음에 대해 답하기 위해 소위 유럽중심주의는 타자를 또 다른 자아로 바라보든지, 다시 말해 타자를 자기로 동화시켜 이해하거나 오해하든지, 그것이 불가능하다면 문화가 아니라고 단정하여 배제(排除)해 버리는 방식을 택하였다. 서구인의 눈에 비친 비서구인들은 자기 자신의 반향(echo)일 뿐이다. 결국 이렇게 되면 이해는 항상 일종의 폭력과 결부되게 된다는 사실이다. 이 입장은 오늘날 지구화 시대의 다문화 현장에서 진정한 이해방식이 될 수가 없을 것이며, 여러 문제를 안고 있다고 할 수 있다.

두 번째 흐름은 ‘**차이의 해석학**’³²⁾의 입장이다. 여기에서는 다양한 문화 현상들 사이에는 개별적, 특수한, 임의적 차원이 있어서, 그 각각은 상대적 가치가 있고, 서로 간의 완전한 이해란 불가능하다는 입장이다. 그렇다고 해서 ‘차이의 해석학’의 입장이 전폭적인 지지를 받고 있는 것도 아니다. 왜냐하면 이 입장이 극단적으로 되면, 이해 자체가 불가능하게 되기 때문이다. 말하자면, 여러 다양한 문화들 사이에 지평융합의 가능성이 거의 없어 보일 정도로 심각한 차이가 있을 수 있기 때문이다. 그렇게 되면 차이점들을 절대화하게 되고 완전한 통약불가능성을 주장하기에 이른다. 그런 측면에서 전적으로 다르기만 하다면, 도대체 어떻게 이해가 가능하게 될 것인가? 라는 의문이 남게 되는 것이다.

그렇다면 이제 남는 문제는 다문화 시대, 상호문화 시대에 문화해석의 방법론으로 제3의 방식이 요구되는 것은 아닐까? 단순히 표현해서, 문화해석에서 ‘동일성의 해석학’이 ‘글로벌한’(global) 접근방식이라면, ‘차이의 해석학’은 로컬한(local) 접근방식이라 할 수 있다. 동일성의 해석학은 하나의 문화 밖에 또 다른 가능성들이 있음을 인정하지 않는다. 보편

31) 위 책, 52쪽.

32) 위 책, 53쪽.

적 이해를 강조할 뿐이다. 차이의 해석학은 차이점들만을 부각시켜 절대화하고, 그것들 사이의 통약불가능성을 강조할 뿐이다. 또 다른 종류의 폭력일 수 있다.

여기서 말(Mall)은 제3의 길로 ‘유비의(analogisch) 해석학’을 제시한다. 이 입장은 서로 다른 문화들 사이에서 소통을 통한 완전한 이해에 이르는 것은 어렵다 하더라도, 각 문화들 사이의 비교와 대화를 비롯한 모든 노력을 기울인 뒤, “우리가 서로 다르지만, 네가 이해는 된다.”라는 목표에 도달하고자 한다. 필자는 말(Mall)이 주장하는 ‘유비의 해석학’을 글로컬한(glocal) 접근방식이라 부르고자 한다. 필자는 이 지점에서 글로벌한 입장과 로컬한 입장을 통합한 글로컬한 입장을 모색해 보려는 것이다. 필자는 다문화 시대 문화연구 방법론에서도 이제 ‘글로벌’에서 ‘로컬’로, 다시 ‘로컬’에서 ‘글로컬’로의 인식론적 전회가 있어야 한다는 점을 주장하면서, 그 이유로써 말(Mall)의 유비의 해석학, 즉 ‘상호 문화적 해석학’의 특징을 살펴보는 것으로 대신하고자 한다.

말(Mall)의 유비의 해석학의 첫 번째 특징은 ‘생성된 장소에 묶여있음-생성된 장소를 벗어남’(Standorttaftigkeit-Standortlosigkeit)이라는 점이다.³³⁾ 이를 가다머 식으로 풀어보면, 이해의 선구조를 인정하면서도 그것을 벗어남이다. 부정적으로 표현하자면, 자신의 문화의 무시 혹은 전적인 폐기도 아니고, 그렇다고 해서 자신의 문화의 장소를 절대화하는 것도 아니다. 한마디로, 유비의 해석학은 **자신의 전통을 절대화하지 말자는 것**이다.

말(Mall)의 유비의 해석학의 두 번째 특징은 다양한 문화들 사이에 차이만 있는 것이 아니라, ‘겹침’(Überlappung)이 있다는 측면이다.³⁴⁾ 유비의 해석학은 여러 가지 이유로 인해서 존재하는 겹침 현상에서 출발하는데, 이 겹침이야말로 소통과 번역을 가능하게 한다. 겹침은 생물학적이고 인간학적인 것에서부터 정치적인 것에까지 미친다. 가다머의 철학적 해석학에서 역사가 이해의 가능성이듯, 유비의 해석학에서는 겹침이 그렇다. ‘겹침’이라는 개념은 문화들의 다양성의 현실과 보편적 진리의 이념이 서로

33) Ram Adhar Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen-Interkulturelle Philosophie-eine neue Orientierung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Germany, 1995, 22쪽.

34) Claudia Bickmann, R.A. Mall, 『상호문화 철학의 논리와 실천』, 시와 진실, 서울, 2010, 53쪽.

모순되지 않을 수 있게 만들어줄 수 있다. 이른바 겹침의 개념은 보편주의/다원주의, 통일성/다수성, 고향 세계/낯선 세계를 단순한 대립으로 보지 않는다.³⁵⁾ 어떤 의미에서 유비의 해석학은 가다머의 철학적 해석학을 지구화의 현실 속에서 적용한 것이라 말할 수 있다. 기억과 전통과 역사가 진리를 규정한다는 것이 맞다고 한다면, 진리의 구속성은 이러한 전통이나 저러한 전통 내에서가 아니라 겹침들 속에서 찾아져만 한다. 그러므로 유비의 해석학은 세계의 철학들을 비교해 봄으로써 겹침을 긍정하고 찾고 발견하고 증가시킨다. 말하자면, 유비의 해석학의 작업은 **실제로 존재하는 겹침들을 단지 발견하여 확정하는 것이 아니라, 당위로서 긍정하고 찾고 발견하고 증가시켜 가는 과정**인 것이다.³⁶⁾ 그렇기에 겹침을 개인들, 문화들 사이에서 보이는 확고부동한 공통분모처럼 생각해서는 안 된다. 겹침 들은 상황에 따라 커질 수도 있고, 작아질 수도 있는, 커다란 차이들을 보여준다. 예컨대 전통이 조금 달라도 언어가 같거나 종교가 같거나 한다면 더 커질 수도 있고 그렇지 않다면 작아질 수도 있는 것이 겹침이다. 또한 상황과 노력을 통해서 증가시켜 갈 수도 있는 것이다.

말(Mall)의 유비의 해석학의 세 번째 특징은 ‘거리’(Distanz) 개념이다.³⁷⁾ 낯섬은 경직된 경계라는 의미라기보다는 거리의 의미에서 이해될 수 있다. 거리가 있음이라는 사고는 낯선 것을 다른 것, 자신의 것이 아닌 것으로 반드시 규정하지 않고, 오히려 낯선 것을 ‘우선 미지의 것’, ‘우선 거리가 떨어진 것’으로 파악한다. 낯선 것은 더 이상 단지 모르는 것이 아니라 비록 알기는 하지만 나의 것에 비교해서 다른 것이고, 별개의 것이다. 그런 측면에서 유비의 해석학은 **낯선 것에 거리를 좁혀 가는 과정**이라 규정할 수 있다. 이와 같은 유비의 해석학의 과정 속에서 비로소 타자의 차이는 동화나 배제의 대상이 아니고, 그대로 남아 있으면서도 소통과 상호번역의 가능성이 열릴 수 있게 된다. 이러한 측면에서 자기 것이 낯선 것에 의해서, 낯선 것이 자기 것에 의해서 변화되어 갈 수 있는 것이다. 즉 낯선 것에 거리를 좁혀 가는 과정은 자기 것에 거리를 두

35) Ram Adhar Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen-Interkulturelle Philosophie-eine neue Orientierung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Germany, 1995, 46쪽.

36) 위 책, 46쪽.

37) Claudia Bickmann, R.A. Mall, 『상호문화 철학의 논리와 실천』, 시와 진실, 서울, 2010, 67쪽.

는 과정이기도 하다.

말(Mall)은 이와 같은 유비의 해석학, 즉 상호 문화적 해석학의 근거에는 상호문화 철학이 놓여 있다고 말하면서, 상호문화 철학의 일곱 가지 구상³⁸⁾을 밝히기도 하였다. 먼저 상호문화 철학이 아닌 것, 상호문화 철학의 성격을 왜곡시킬 수 있는 일곱 가지 관점을 제시한다. 첫째로 상호문화 철학은 그것이 유럽적이든 비유럽적이든 간에, 어떤 특정한 철학적 관습에 기인한 이름이 아니다. 둘째로 상이한 철학적 전통들이 철학의 근원지로서 중심지를 가짐에도 불구하고 상호문화 철학은 장소에 결부되어 있지만, 장소에 얽매이지 않는다. 셋째로 상호문화 철학은 잡다한 것을 단지 모아 놓는다는 차원에서 철학사에서 병렬적으로 등장할 법한 다양한 철학적 전통들의 절충주의는 아니다. 넷째로 상호문화 철학은 형식적, 논리적으로, 정의에 따라 고정된, 단순한 추상화도 아니다. 다섯째, 상호문화 철학은 문화들의 오늘날의 세계적 맥락에서 실제로 벌어진 철학의 다원적 상황에 직면한 단순 반응이나 보조 장치가 아니다. 여섯째로 상호문화 철학에서 미학화, 즉 비서구에 대한 열광적 낭만적 이국적-아마추어적 관심이 문제시되는 것은 아니다. 일곱째로 상호문화 철학은 자신에게 걸림된 것을 타자에게서 발견하자는, 보충의 장소가 아니다.

그렇다면 이제 말(Mall)이 주장하는 정말로 상호문화 철학인 것, 상호문화 철학의 핵심 관점은 무엇인가? 첫째로 상호문화 철학은 영원의 철학의 모든 문화적인 형태들을 마치 그림자처럼 따라다니면서 이것들이 절대적인 지위에 오르는 것을 방해하는, 그러한 정신적이고 철학적인 태도의 이름이다. 둘째로 상호문화 철학은 새롭게 대두되는 요구와 관련된 갈등을 드러낸다. 말하자면, 비유럽의 철학과 문화들이 자신의 고유한 문제제기를 가지고 해결의 실마리를 제공하기를 원하기 때문에 생겨나는 요구가 그것이다. 셋째로 상호문화 철학은 해방과정을 제시한다. 계몽주의 시대에 유럽에서 일어났던 의미의 해방의 차원이 아니라, 그보다 훨씬 오랜 역사를 지닌 비서구와 서구 외부의 사유가 해방되는 차원을 말한다. 넷째로 상호문화 철학은 철학사를 근본에서부터 새롭게 파악하고, 새롭게 형성할 필연성에 대한 통찰이다. 다섯째로 상호문화 철학에서는 많은 종족들, 문화들, 언어들 속에서 영원의 철학의 편재들을 들을 수 있게 해주

38) 위 책, 55쪽.

는 그런 철학을 구상한다. 그래서 상호문화 철학은 일부의 철학들, 문화들, 종교들, 그리고 정치적 세계관들이 세계화되려는 강력한 욕구를 막는다. 여섯째로 상호문화 철학은 통일성 없는 통일을 지지한다. 형식적, 기술적, 자연과학적 개념 장치들의 초문화성은 상호문화성의 정신과 혼동되어서는 안 된다. 일곱째로 많은 이름을 가진 규제적 일자에 각자가 도달할 수 있다고 하는, 인식론적, 방법론적, 형이상학적, 윤리적, 정치적, 종교적인 겸손함에 대한 통찰력을 연마하는 것이 상호문화 철학의 본질에 속한다.³⁹⁾

말(Mall)에 따르면, 상호 문화적 시각은 중심들의 존재를 거부하지 않는다. 다만 모든 형태의 중심주의를 거부할 뿐이다. 오늘날 어떤 문화도, 아시아든 유럽이든, 아프리카든 라틴 아메리카든 간에, 지방적이 되지 않고서는 각자 고유한 전통 속에서 움직일 수가 없다.

유럽의 근대와 대면할 때, 비유럽 문화 쪽에서는 세 종류의 반응⁴⁰⁾이 있다. 첫째, 사람들은 비유럽 문화에는 합리성, 과학, 분석적 사유가 전혀 없다는 사실을 확인한다. 상호문화 철학의 입장에서 볼 때, 비유럽적 전통에 대립하는 이러한 반응은 필요하지도 정당화되지도 않는다. 둘째, 오히려 너무 전통주의적이며, 고유한 전통을 과도하게 정당화하는 또 하나의 반응이 있다. 합리성에 대한 공정한 모든 이론들은 우리에게 그 두 가지 견해는 너무 일면적이기 때문에, 그래서 거부해야 한다고 말한다. 선천적인 합리성에 대한 순수 형식적 정의도 어찌면 이성적이라는 것을 특정한 전통에 귀속시킬 수 있다. 그러나 합리성이 구체적이고 실질적인 것이 되려면, 합리성은 사회적으로 주어진 가치, 목표, 방안을 고려해야만 한다. 셋째, 자신의 전통을 포함해서 어떤 전통을 이해하기 위한 최선의 방법은 맹목적인 긍정이나 전면적인 거부를 넘어서 전통이라는 정당화된 권위에 대한 해석학적인 길에 있다.

만약 우리가 어떤 전통을 이해하고자 한다면, 먼저 전통을 해석할 필요가 있고, 전통을 해석하는 것은 전통의 내부에서만 가능한 일이다. 따라서 상호문화 철학의 방침은 어떤 특정한 해석을 유일하게 옳다거나 타당하다고 해석하는 독단적인 독해 방식과는 반대로, 전통에 대한 개방된,

39) 위 책, 56~57쪽.

40) 위 책, 76쪽.

자유주의적인, 다원적 해석을 옹호한다. 그렇기에 의미의 순결성이라는 이념은 전통 스스로가 만들어낸 허구에 불과하다.

말(Mall)에 따르면, 철학을 상호 문화적으로 다루고자 하는 입장에서 모든 것을 상대화하는 회의와 독단적인 자기주장 사이를 매개해 주는 심급으로 다음의 네 가지 관점이 이해되어야 한다. 첫째, 합리성의 보편성과 전통들의 상대성은 양립가능하다. 둘째, 만약 상대성이라는 것이 말하자면 철학자들을 포함하여 우리 인간들이 인식, 진리, 도덕, 정당성과 같은 것이 무엇을 의미하는지에 관해서 상이한 표상을 지니고 있다는 것을 의미하는 것이라면, 어떻게 우리가 상대주의자가 될 수 없는지 의아해할 것이다. 셋째, 심지어 근본적인 범주체계조차도 교육적인 전통에 구속되어 있다. 그래서 그런 범주체계는 곧바로 절대화될 수 없을 것이다. 동질화와 독점화는 서로 의존하고 있는데, 이 둘은 폭력 없이는 존재할 수가 없다. 넷째로 만약 절대성이라는 것이, 나의 관점은 나에게 그리고 우리 편에게 유일하게 올바른 관점이어야 한다는 요구를 의미해야 한다면, 그러한 내적인 절대성에 대해서는 거의 반론을 제기할 수 없을 것이다.

5. 맺는 말

결국 말(Mall)이 주장하는 ‘상호 문화성’이라는 개념은 이것이 유럽적 문화이건 비유럽적 문화이건 간에, 분명히 특정한 문화의 보편화에 반대한다. 그러므로 상호 문화성은 초문화적 심급이 아니라, 오히려 다양한 관점, 즉 철학적, 종교적, 정치적, 교육적 관점 등을 가진 하나의 태도를 가리키는 이름이다. 예컨대 정치적 측면에서 상호문화성이란 정치적 지혜를 어떤 정당, 집단, 이데올로기가 독점적으로 소유하는 것을 허용하지 않는 다원주의적 민주주의의 태도를 가리키는 이름이다. 결국 상호 문화성에 관해 옹호되고 있는 관점은 ‘관용적 다원주의’라 할 수 있다.

그러므로 완전한 통약가능성과 근본적인 통약불가능성이라는 허구를 거부하는 것이 바로 문화적 자기 확인의 이론과 실천에서 견지되어야 한다. 이것은 우리로 하여금 우리 자신의 정체성을 발견하는 과정에서, 이방적인 것을 억지로 동일화시키지도, 억지로 거부하지도 않도록 도와줄 것이다. 그렇기에 전체적인 동일성의 해석학도 아니고, 근본적인 차이의

해석학도 아닌, 오히려 상호문화적인 유비의 해석학이 중요한 이유이다.

말(Mall)이 주장하는 이와 같은 유비의 해석학, 즉 상호 문화적 해석학은 글로컬한 관점으로서 우리 자신이 아닌 것, 즉 문화적 이방성을 이해하며, 이해할 수 있다는 입장을 지지하고 있다. 이해라는 이름으로 자기를 확장시키려고 계획하는 그런 해석학은 이방적인 것이 동화되지 않을 때에는 자신의 한계를 경험하게 된다. 모든 것을 자신의 도식에 따라서 이해하고자 하는 것은 인간의 월권이다.

유비의 해석학이 행하는 좀 더 확장된 결론은, 이 상호 문화적 해석학은 ‘다르게’ 이해하는 것을 ‘잘못된’ 이해와 동일시하지 않는다는 것이다. 다르게 이해하는 것은 이것이 이런 이해 외에는 다른 어떤 형식의 이해도 불가능하다는 것을 뜻하는 것이 아니라면, 잘못된 이해가 아니다. 따라서 상호 문화적 시각으로부터 나온 모든 문화적 자기 확인은 이중으로 확인되어야 한다. 첫째로 정체성을 발견하는 일은 자기의 고유한 문화 영역에서 일어나야 하며, 둘째로 특정 문화를 초월하는 중첩적인 영역에서 일어나야 한다. 그래서 말(Mall)은 문화적 자기 확인에 관한 도덕 명령을 다음과 같이 표현한다. “문화적 자기 확인과 상호 문화적 자기 확인 사이에 논쟁이 생기는 곳마다 그리고 생길 때마다 상호문화적인 자기 확인을 선택하라. 왜냐하면 상호문화적인 자기 확인은 편협한 지방-문화적인 자기 확인의 위험으로부터 우리를 보호하기 때문이다.”⁴¹⁾

우리가 다문화 시대에 매 순간 문화적 이방성을 경험하지만, 그래도 이방인이 아닌 당당한 주체로서 더불어 살아갈 수 있는 것은 바로 글로컬한 관점, 상호 문화적 해석학의 태도를 가지고 있을 때 비로소 가능할 것이다. 자신의 전통을 절대화하지 않으면서, 실제로 존재하는 문화들 간의 겹침들을 긍정하여 찾아내고 증가시켜 가는 과정을 통해서, 낯선 것에 거리를 좁혀 가는 과정을 통해서, 비로소 우리는 자기 것이 낯선 것에 의해 또는 낯선 것이 자기 것에 의해 변화되어 갈 수 있는 것이다.

41) 위 책, 111쪽.

참고문헌

- 김덕영, 『게오르그 짐멜의 모더니티 풍경 11가지』, 길, 서울, 2007.
- 김애령, 「이방인의 언어와 환대의 윤리」, 『철학과 현상학연구』, 한국현상학회, 39집, 2008.
- 문화콘텐츠기술연구원, 『다문화의 이해』, 경진, 광명, 2009.
- 박병섭, 「세계사와 한국사에서 근대성, 자유주의 그리고 소수자들」, 『범한철학』, 범한철학회, 45집, 2007.
- 박치완, 『로코컬 문화콘텐츠, 어떻게 그리고 왜?』, 한국외국어대출판부, 서울, 2009.
- 사회와 철학연구회, 『문화 및 문화현상에 대한 철학적 성찰』, 씨아이알, 서울, 2012.
- 샘프리니, 안테아, 『다문화주의: 인문학을 통한 다문화주의의 비판적 해석』, 경진, 광명, 2010.
- 이명수 외, 『다문화와 인정의 로컬리티』, 소명출판, 서울, 2015.
- 조명기, 「로컬에 대한 두 가지 질문: 로컬은 실재하는 소수인가」, 『로컬리티 인문학』 11, 부산대학교 한국민족문화연구소, 부산, 2014.
- 조해정, 「말의 상호 문화적 해석학과 문화적 중첩」, 『범한철학』, 범한철학회, 44집, 2014.
- 주광순, 「말의 유비적 해석학과 가다머의 해석학」, 한국해석학회, 108차 발표회자료집, 2014.
- 짐멜, 게오르그, 『짐멜의 모더니티 읽기』, 새물결, 서울, 2005.
- 최현덕, 「문화들 사이에서 철학하기」, 『젠더와 탈/경계의 지형』(이화인문과학원 편), 이화여대출판부, 서울, 2009.
- Bickmann, Claudia·Mall, Ram Adhar, 『상호문화 철학의 논리와 실천』, 시와 진실, 서울, 2010.
- Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, Germany, 1972.
- Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt/M, Germany, 1996.(황태연 옮김, 『이질성의 포용』, 나남출판, 서울, 2000.)
- Kimmerle, Heinz, *Philosophie in Afrika. Annaeherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt am Main, Germany, 1991.

- Mall, Ram Adhar·Huelsmann, H., *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa*, Bonn, Bubier, Germany, 1989.
- Mall, Ram Adhar, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie*, Bremen, Germany, 1992.
- _____, *Philosophie im Vergleich der Kulturen-Interkulturelle Philosophie-eine neue Orientierung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Germany, 1995.
- Waldenfels, B., “Gesellschaft für interkulturelle Philosophie”, *Studien zur interkulturellen Philosophie*, Bd. 9, Verlag Traugott Bautz GmbH, Köln, Germany, 1998.
- Wimmer, Franz Martin, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Wien, Germany, 1990.

Abstract

**Cultural Anisotropy and the Intercultural
Hermeneutics**

Shin, Eung chol

Today there is a research on the glocal mixed with the concept of global and local in domestic cultural studies. In this research of the glocal we will find a fusion and mixture of the local and world culture.

The purpose of this article is to elucidate cultural anisotropy in terms of the viewpoint of the glocal, that is, the intercultural hermeneutics. In order to achieve this aim, firstly I will deal with the concept of anisotropy, especially the cultural and social anisotropy in Bernhard Waldenfels's viewpoint. And nextly I will discuss the research of the locality in domestic cultural studies and find out the problems of research of the locality. Finally I will suggest the intercultural hermeneutics as a new alternative in cultural studies, especially Ram Adhar Mall's viewpoint. Through this discussion I will elucidate some values such as cognition and respect for diversity, communication and reciprocity, and co-prosperity and coexistence beyond exclusiveness and discrimination in multi-cultural era.

【Keywords】 Cultural Anisotropy, Intercultural Hermeneutics, Locality, Glocal, Multi-culture

The Church as a Public Face of Agape*

전영호**

【요약문】 세계와 삶에 대한 가장 근원적이고 총체적인 해석의 체계이자 신념의 체계라는 점에서, 종교는 철학과 사상, 문화를 아우르는 인간 정신의 총화다. 그러나 모든 종교는 추상적인 ‘종교 일반’으로서가 아니라 특정 사상, 특정 지역 및 문화와 결합되어 존립하는 구체적 실체인 ‘개별 종교’로서만 존재한다. 인간적 삶의 구체적인 실존적 상황과 결합된 종교의 성격과 현실에 대한 고찰은, 그 종교 안에 담긴 철학과 사상의 본령을 확인하려는 이들에게 그래서 불가피한 작업이다.

이러한 문제의식 아래 이 논문은 북미와 한국의 기독교 현실을 다양한 관점에서 분석 비판함으로써, 한편으로 근래 들어 유독 비판의 표적이 되고 있는 기독교의 문제 상황을 해부하는 동시에 종교로서의 기독교를 가시적으로 재현하는 교회의 본질이 무엇인가를 확인함으로써 기독교 신앙의 본령이 무엇인가를 더 깊이 이해하는 데 그 목적이 있다.

【주제어】 종교, 북미의 기독교, 한국의 기독교, 교회, 아가페

* 이 논문은 서강대학교 제4회 동서신학포럼(2015. 5. 7-9.)에서 발표된 것을 수정 보완한 것이다.

** 미국 세인트 폴 신학교(St. Paul's School of Theology, USA)

1. Crisis and Problem

The theme to which this paper addresses itself is “Crisis and Hope: The Church in a Changing World” from the two vantage points: North America and South Korea with a Methodist eye. I do not claim that such dual perspectives would be exhaustive but somewhat heuristic.

A. North American Context:

There has been a debate between two camps with regard to the diagnosis of the current state of the church. The one claims that the church is “dying,” whereas the other softens it by saying she is “in transition,” but not dying. Ed Stetzer in his article, “The State of the Church in America: Hint: it is Not Dying,”¹⁾ states that “the Church is not dying...yes...in a transition...but transitioning is not the same as dying.” To this, Steve McSwain counters in his article, “Why Nobody Wants to Go to Church Anymore?” that “clearly the Church is dying.”²⁾

According to the *Hartford Institute of Religion Research*,³⁾ “more than 40% of Americans ‘say’ they go to church weekly. As it turns out, however, less than 20% are actually in church. In other words, more than 80% of Americans are finding more fulfilling things to do on weekends.”

“Furthermore, somewhere between 4,000 and 7,000 churches close their doors every year. Southern Baptist Researcher, Thom Rainer, in a recent article entitled *13 Issues for churches in 2013*⁴⁾ puts the estimate higher. He

1) Ed Stetzer, “The State of the Church in America: Hint: It’s Not Dying.” At <http://www.christianitytoday.com/edstetzer/2013/october/state-of-american-church.html>.

2) Steve McSwain at <http://huffingtonpost.com/religion> in his article, “Why Nobody Wants to Go to Church Anymore.” (see at <http://www.amazon.com/Why-Nobody-Wants-Church-Anymore/dp/0764488449/ref=sr11?ie=UTF8&qid=1381504206&sr=8-1&keywords=why+nobody+wants+to+go+to+church+anymore>)

3) <http://www.churchleaders.com/pastors/pastor-articles/170739-statistics-don't-tell-the-whole-story-when-it-comes-to-church-attendance.html>.

4) <http://www.churchleaders.com/pastors/pastor-articles/164787-thom-rainer-13-issues-churches-2013.html>.

says between 8,000 and 10,000 churches will likely close this year. Between the years 2010 and 2012, more than half of all churches in America added not one new member. Each year, nearly 3 million more previous churchgoers enter the ranks of the ‘religiously unaffiliated.’”

“Churches are not dying?

No, of course not. Churches will always be here. But you can be sure, churches are going through more than a mere ‘transition.’”

In the previously mentioned article, McSwain talks about “seven changing trends impacting church-going” in America. These are trends impacting church decline:

1) *The demographic remapping of America:*

“Whites are the majority today at 64%. In 30 to 40 years, they will be the minority. If you are not reaching out to the Hispanics today, your church’s shelf life is already in question. America is aging. According to the Pew Research,⁵⁾ every day for the next 16 years, 10,000 new baby-boomers will enter retirement.” You need to search for new fishponds.

2) *Technology:*

“Technology is changing everything we do, including how we ‘do’ church. Yet there are scores of churches that are still operating in the age of the Industrial Revolution. Instead of embracing the technology and adapting their worship experiences to include the technology, scores of traditional churches, mainline Protestant and almost all Catholic churches do not utilize the very instruments, that, without which, few Millennials would know how to communicate or interact.” (Use of the social media

5) <http://www.pewresearch.org/daily-number/baby-boomers-retire/>.

in worship, texting questions about sermons, on their smart phones, such as three best questions about today's sermons?)

3) *Leadership crisis*:

“Enough have been written about this in the past. But you can be sure, clergy abuse, the cover-up by the church, fundamentalist preachers and congregations have been driving people away from the church, and continue to drive people away, faster than any other causes combined.”

4) *Competition*:

“People have more choices on weekends than simply going to church. Further, the feelings of shame and guilt many people used to feel and church leaders used to promote for not attending church every week are gone.”

Ed Stetzer's classification of Christians into three categories⁶⁾:

- a) Cultural Christians—culturally defined, but really Christians;
- b) Congregational Christians—loosely connected with the church, but Not really (committed) Christians;
- c) Convictional Christians—True Christians who are actually living their faith.

Stetzer holds that, “since 1972 and according to the General Social Survey, the percentage of the final type of Christian in the U.S. population has remained generally stable. On the other hand, mainline Protestantism has declined, but other areas within evangelicalism have grown slightly to offset that loss.” Stetzer further insists that the numbers of “those who are practicing a vibrant faith” are not dying off. “The Church is not dying. It is

6) Ed Stetzer, *op. cit.*

just being more clearly defined.”

“Are these true description of the situation?” asks McSwain.

“Many left the church, not to abandon their faith but precisely because they wish to preserve it. You would be much better off to leave the judgment making to someone infinitely more qualified to do so.” (Mt. 7:1).

5) *Religious pluralism:*

Many researchers cite the social changes in the 1960s, to the Internet, to the influx of immigrants and minorities as factors for the decline of the church, but people today are confronted with varieties of choices. The fact is that “people today meet other people of entirely different faith traditions. They discover that there are people who live as much, if not more, like Christ than many of the Christians they used to sit besides in church.

“The diversity of this nation is only going to expand. That is why, you might debate some of Diana Eck’s conclusions, the Harvard Scholar, researcher [and a faithful United Methodist]. Her basic premise is correctly stated in the title of her book, *A New Religious America: How a ‘Christian Country’ has Become the World’s Most Religiously Diverse Nation.*”

6) *The “Contemporary” Worship experience:*

“This, too, has contributed to the decline of the church. It has been the trend in the last couple of decades for traditional, mainline churches to pretend to be something that they’re not. Many of them have experimented with praise bands, the installation of screens, praise music, leisure dresses on the platform and... well...you know how well that’s been received.”

Frankly, it has largely proven to be a fatal mistake. Of course, there are

exceptions to this everywhere...untraditional look already set in; staging an amphitheater-style seating, the budget to hire the finest musicians to perform for worship.

7) *Phony advertising:*

“You cannot tell Millennials that your church welcomes everybody, --that all can come to Jesus—and then, when they come, what they find are very few mixed races or no mixed couples. You cannot say, ‘Everybody is welcome here if, by that, you really mean, so long as you’re like the rest of us, straight and in a traditional family.’” (“Millennials are and have highly sensitive BS meters!” According to Rachel Evans, CNN blogger.⁷⁾

If everyone is not really welcomed to the table at your church, stop advertising that you are open to anyone. Cut the Bull that is not only a lie. The Millennials can see through the phony façade as clearly as an astronomer.

According to McSwain, under the heading of “Those who left or leaving other churches,” the following reasons are given for departing the church membership:

- 1) Spiritually disconnected and displaced, while desiring to experience a vital spiritual life;
- 2) Unable to find it in much of the madness—they have chosen to leave behind and turn to the rapidly growing churches—mega churches;
- 3) “nones”: now one in every five Americans are counted as “nones”—these “nones” have all but given up on organized religion and now simply regard themselves as spiritual but not religious.
- 4) The Christian faith seems to be slowly morphing into something

7) <http://religion.blogs.cnn.com/2013/07/27/why-millennials-are-leaving-the-church/>. Rachel Evans, amillennialherselfandabloggerforCNN.

new these days. It is not a new religion--rather, it is a new and refreshing emergence within the Christian religion itself.

5) Within this new emergence one can see an affinity to those matters of social and personal justice, compassion, spiritual wholeness and unity within and among all people and faiths. They claim that these were the obsessions of Jesus while here on earth.

6) This newly emerging signs indicate what the traditional mainline churches to this point have neglected. It may guide us to form some trajectories for the new future and hope for the church.

B. South Korean Context:

The Christian Ethics Movement of Korea (CEMK) reported on the basis of its finding through the questionnaires in 2014 that, in light of the credibility scale of the maximum 5 possible, the Korean Protestant church received 2.62 from the non-Christian believers. The main factor that contributed to such a low regard has to do with the corruption scandals of the Christian leaders and their moral lapses. Most of the mega church leaders have been recently involved in the financial and sexual misconducts and their lack of transparency and absence of their moral accountability. Many theological ethicists offered their analyses of the decline of the Protestant churches by means of the statistical reports. Their interpretation remains at the level of the external analyses. What have been lacking in many analyses and evaluations are internal and theological views of this decline.

Factors that have negative impact on church membership and evangelism are:

- 1) Crisis in and of leadership;
- 2) Intransigent theology or lack of the theological formation of the congregation;
- 3) Lopsided spiritual formation of the congregants;
- 4) Competition
- 5) Better educated congregants who are liberating themselves from the

old view of religion;

6) Secularization of the general population;

Our school runs a ‘Korean Doctor of Ministry’ Track Program. For this, we run two types of surveys: a “Spiritual Type Survey” and a “Spiritual Practice Survey.”

These two surveys surface a consistent pattern that seems to indicate that the Korean congregation’s spiritual formation is aimed, if intentional, on a lopsided scale of the spirituality, namely many of these clergy persons report the higher scores that their congregants get on the Bible study, worship, sermon, the class meetings, but utterly lacking in social outreach, concern for the poor, the marginalized, the sick and the helpless, unless they were doing this on an event organized by the church one time or other. The integration of the Word and Deed is lacking. Out of the four quadrants of the ‘head,’ ‘hand,’ ‘heart,’ and ‘soul,’ the most that gets scores are ‘head’ and ‘heart’ of the quadrants while ‘hand’ and ‘soul’ receive low scores. The scores of the congregation mirror those of their pastors. Many pastors talked about the love for the poor and the helpless but rarely they have been involved in reaching out to those in the lowly places. Their liberation theme remains at the level of verbosity, not of action.

2. Analyses

In Korea, it appears that members and non-members of the church understand the faith of the church and the religious world-view interchangeably. Both in North America and South Korea, people do not differentiate Christianity and religion. It might be instructive to reflect on what Bonhoeffer said about “religionless Christianity.” For Bonhoeffer, religion and Christian faith are two quite different things. In his judgment, religion has been a garment that Christianity has worn in various modes throughout its history. It may have been useful in the past, now it must now

be discarded. For it has been unduly understood due to this relationship metaphysically on the one hand and individualistically on the other.⁸⁾

Do churches understand the authentic nature of the church? Do they have theology of the church? Does theology matter to the ministry?

1. The concept of the world's coming of age has been interpreted in various ways. Many of these interpretations are misguided and we must be cautious with this concept. This view indicates that humanity has now reached its adulthood, self-confident, self-dependent, and autonomous. Both in intellectual life and personal life we live without the support of "God" as a working hypothesis. In both we are content with a modest secularity and in both we are concerned with the life of this present life. But Bonhoeffer's affirmation of the secular world must not be read as a total blessing upon it. Bonhoeffer was critical of human dependence upon God as the *deus ex machina*. This concept is central to his argument. Religion is boundary dependence; man uses "God" as a stopgap, a working hypothesis to support himself where human powers give out. God becomes an *emergency* notion to which we appeal in our boundary situation such as death or boundaries within existence, such as personal tragedies and failures, suffering, war experiences. The 'religious' doctrine of God, which is correlative to these weaknesses and needs of human beings, is God as omnipotent stopgap, the *deus ex machina*. The religious act is at the boundary in weakness. But when the crisis is past, or the insoluble ultimate question is solved by some "answer," man remains unconflicted at the center of his existence. Bonhoeffer contends Christ confronts man at the center of his being—in his health, confidence, knowledge, and power.

Perhaps the educated people may be leaving the church because they can no longer operate at the level of the religious teaching/preaching that remains at the level of this "stopgap". Their departure may be a healthy sign that we

8) Dietrich Bonhoeffer, *Prisoner of God*, ed. Eberhard Bethge, trans. by Reginald H. Fuller, Macmillan Co., New York, 1961, 125쪽.

must attend to for the revision of our theology. Is it time for us to discard the erroneous religious garment?

2. Christ calls man out of his *being-for-himself*. Only participating in the sufferings of Christ for the world, only abandoning *being-for-oneself* in favor of *being-for-others* is the act of the whole man in the center of his being. Only thus can there be a complete reorientation of human being. Only thus do we find our true humanity and community; only thus are we the *ekklesia*. Only thus existing wholly for the world; and only thus is Christ. The non-religious interpretation begins not at the boundary but in the center. Christ calls us out of *being-for-self* into sharing his suffering for the world, into being-for-others. That is faith; that is *metanoia*, that is what makes a man and a Christian...⁹⁾ Individualism is preoccupation with oneself to the neglect of responsibility in the world. This should not be allowed to clothe and hide in religion. *Being-for-self* is overthrown, and as new man, he is *being-for-the neighbor* in need.

3. Both churches and clergy leaders in North America and South Korea face the same problem, but their respective ‘presenting problems’ look different, even though their real problems touch on the same substantive issues, that is, a lack of theological understanding of what the church is and what makes a Christian. Thus viewed, the “crises” may have been so designated in terms of the phenomenal sights of what has been happening to and in the churches. What may be constant here is what the true church is and must be. The incarnational nature of the Christian revelation through the concrete forms of human activities may lend itself to the dimensions of the ambiguities of life. The question is how we let God be God; let the church be the church? The true preaching and the right administration of the Eucharist may help us “see” what is being revealed in and through the material conditions of life.

9) Ibid., 169쪽.

3. Hope

In 1962, Professor Albert Outler, a theological representative of the denominational body to which I belong, posed a provocative question to the Oxford Institute on Methodist Theological Studies: “Do Methodists Have a Doctrine of the Church?” Such question reflects that the Methodists lack a coherent and well-developed ecclesiology. The functional definition of the church is “to make disciples of Jesus Christ and transform the world.” The current “crisis” of the church is not simply to do with the statistical decline but more importantly to do with its theological fog about what makes the church the church. Can we wriggle out of the current crisis in which the church finds itself without some sense of clarity about the church? I fear not.

“What is Church?

The word for church in the Greek New Testament, *ekklesia* occurs at least 114 times. *Ekklesia* means an assembly that is called out of general society for a specific purpose. But what kind of assembly is it? In his sermon ‘Of the Church,’ John Wesley bemoans the confusion surrounding the nature and purpose of ‘the church’:

A more ambiguous word than this, *the church*, is scarce to be found in English language. It is sometimes taken for a building, set apart for public worship: sometimes for a congregation, or body of people, united together in the service of God.¹⁰⁾”

For Wesley, ‘the church’ is catholic or universal, which means that it has to do with “all the persons in the universe whom God hath so called out of the world...as to be ‘one body,’ united by ‘one spirit,’ having ‘one faith, one hope, one baptism; one God and Father of all, who is above all, and through

10) John Wesley, ‘Of the Church,’ #1, John Wesley’s Sermons, <http://gbgm-umc.org/umhistory/wesley/sermons/>.

all, and in them all.”¹¹⁾ Wesley distinguishes the whole ‘catholic or universal Church’ from its parts: a National Church such as the Church of England as well as smaller communities of believers within a town, even so small a group as to be only two or three persons gathering in the name of Jesus. All of these forms of Christian community are understood to be the church if, citing the classic Anglican article, they are gatherings “in which the pure word of God is preached, and the sacraments be duly administered.”¹²⁾

But his subsequent sentences reveal that his passion is rather toward inclusion and cooperation of Christians who strive to live the way of Jesus Christ and help others along the way. His focus is on spreading love of God and love of neighbor, which is the clearest mark of “true members of the Church of Christ”: true members “endeavor” to “keep the unity of the Spirit in the bond of peace”.¹³⁾

There is the tension in Wesley between the polarities of *ecclesia per se* and *ecclesia in actu*, which illuminates a fundamental tension between the way of Jesus Christ and the ordinary means by which that extraordinary reality is and is not manifest. The tension is not unlike that found in Avery Dulles’ *Models of the Church* between the “Institutional Model” and the other five models of ecclesiology: mystical communion, sacramental, herald, and servant. In the second edition, he offers a sixth model, “Community of disciples”, that integrates the previous five.¹⁴⁾ But, despite his characterization of church as a community of disciples, that very dynamic and robust description still assumes that the institution of the Roman Catholic Church is in fact the “Church” that secondarily should strive to be a community of disciples enacting the divine life.

When we use the word ‘church’ to refer to both an institution and the true reality, we run into logical contradictions of an epistemological and theological nature. Epistemologically, when we define ‘church’ as the ‘body

11) Ibid., #I. 14.

12) Ibid., #I. 10.

13) Ibid., #II. 8.

14) Avery Dulles, *Models of the Church*, rev. edn., Image Books, New York, 2000.

of Christ' and simultaneously equate 'church' with specific Christian congregations or denominations, without qualification, 'church' becomes a sociological term in theological drag. "Church" comes to name a kind of institution, a religious brand, or a particular community in which the life of Christ is evident to greater or lesser extent. When sociology trumps theology in this way, we collapse the distinction between symbol and reality, between signifier and signified.¹⁵⁾ Theologically, an unavoidable contradiction lies in the very grammar we conventionally use: "Let the Church be *the Church!*" In effect, this aphorism means that the institutional church should be a true church. However, if one claims that sinful Christian institutions and organizations can rightly be called 'body of Christ', then one is placed in the rather sticky situation of implying that the body of Christ—Christ himself—is sinful.¹⁶⁾

Because Christian institutions are inherently sites of sacredness and profanity, it is impossible to rationalize how the church can be characterized as one, holy, catholic, and apostolic. None of our churches lives up to the Protestant marks of 'true preaching' and 'right administration of sacraments' because preaching is never wholly true and sacramental administration is

15) See Alexander Schmemmann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, NY., 1973; Louis-Marie Chauvet, *Symbol and Sacrament*, The Liturgical Press, Collegeville, MN., 1995; Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper and Row, New York, 1957, on the relationship between symbol and Sacrament.

16) In response to this issue, John Zizioulas differentiates between three types of hypostasis that refer to the human condition: biological, ecclesial and eucharistic. Biological hypostasis refers to the natural state of human existence in that biological necessities are primary determinants for oneself and one's clan. Ecclesial hypostasis refers to the redeemed state of human existence in the eschaton, the perfection of our life, or completed *theosis*. But in the interim, in the process of sanctification toward full *theosis*, we are not yet what we shall become. Zizioulas calls this interim state a eucharistic hypostasis, sacramentally constituted as a eucharistic way of life by which we are redeemed from a biological self-preoccupation to a communal unity of persons by the power of the Spirit. See his *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, NY., 1985, 46-54쪽.

never absolutely right. All persons and all institutions and all of our Christian activities fall short of the glory of God. We are not yet what we shall become.

John Wesley wrestled with ecclesiology as institutional and as enactment. But the weight and force of his ‘practical divinity’ moves in the direction of sacramental enactment: ‘Let all your words and actions evidence the Spirit whereby you are animated!’¹⁷⁾ This phrase—let your words and actions evidence or manifest the Spirit---indicates one of the most illuminating paths forward: a sacramental theology that takes seriously the great incarnational affirmation of the apostle Paul: “Christ *in* you, the hope of glory.”

The most cursory study of the Wesley’s ecclesiology will reveal the centrality of the sacraments in early Methodist understandings and practices. Much has already been written about it and we can concentrate on a few salient themes here.

The purpose of sacraments is salvific: justification, sanctification, and union with God in Christ. Wesley conceived of baptism and the Eucharist within the *via salutis* as Christian rites that convey God’s grace for the purpose of justification and sanctification. The ultimate goal of the sacraments is union with Christ and other believers, a communion, which is cultivated in the Eucharist as personal and corporate holiness of heart and life, the defining characteristic of which is love.¹⁸⁾

The dynamic unity of material and spiritual:¹⁹⁾ Wesley drew on the Catechism of the Church of England for a classic definition of sacrament that relies upon the Augustinian distinction between *signum* and *res*: “an outward sign of inward grace, and a means whereby we receive the same.”²⁰⁾ The outward dimension of a sacrament cannot be separated from the inward

17) John Wesley, “Of the Church”, #II. 11.

18) John Wesley, *John Wesley’s Notes on the Bible*, I Cor. 1:17. <http://wesley.nnu.edu/john-wesley/john-wesleys-notes-on-the-bible/>.

19) Geoffrey Wainwright, *Eucharist and Eschatology*, Oxford University Press, New York, 1981, 149쪽.

20) John Wesley, “The Means of Grace,” <http://gbgm-umc.org/umhistory/wesley/sermons/>.

without destroying the reality of the sacrament itself.²¹⁾ That relation between *signum* and *res* has been the subject of very productive thought since Wesley. In fact, according to Roman Catholic theologians, Morrill and Kubicki, following Schillebeeckx and Rahner, a “key characteristic of sacramental theology in the second half of the twentieth century has been the shift from thinking about the sacraments as objects that dispense grace to perceiving them as relational (emphasis added) events of encounters between God and humankind,”²²⁾ especially in the context of assembling in eucharistic worship, regardless of the place or time. The importance of moving from a substantialist, nominative understanding of sacrament to a more relational and dynamic understanding cannot be overstated. Scripturally, this relational understanding is found in Matthew 18:20, “For where two or three are gathered in my name, I am there among them,” which Miroslav Volf asserts is the “foundation not only for determining what the church is, but also for how it manifests itself externally as a church.”²³⁾ This verse, along others like it, is a decisive clue to what church truly is: we are to gather in Christ’s name such that his life---the divine life of self-sacrificial, loving communion---is manifest in and through us. If we dwell in Christ and Christ in us, that means Christ is in us, among us, and with us. Living in Christ becomes a moment-by-moment, unceasing prayer in which God’s will is done in us and through us---sacramentally---on earth as it is in heaven. As communion in Christ through the Spirit is manifest among a people, there is church: a gathering that represents the divine life to some extent, right then

21) Ole E. Borgen, “the sign and the thing signified are not identical or the same. Wesley allows for no confusion of the *signum* with the *res*: the one is outward, material and divisible; the other is inward, spiritual, and invisible. This view can be traced back beyond the Reformers to Augustine.” From “John Wesley: Sacramental Theology. No Ends Without the Means,” in *Contemporary Perspectives*, John Stacey (ed.), Epworth Press, London, 1988, 69쪽.

22) Judith Marie Kubicki, “Recognizing the Presence of Christ in the Liturgical Assembly”, in *Theological Studies 65: 4*, Theological Studies Inc., USA., 2004, 817~837쪽.

23) Miroslav Volf, *After Our Likeness: the Church as the Image of the Trinity*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1998, 136쪽.

and there. In this respect, church is not first an institution or community that secondarily strives to be godly. Rather, church is first godliness manifest publicly in institutional form.

I am reminded in this connection of the ‘materialism debate in the 19th century in Germany. Ludwig Buechner published *Kraft und Stoff*²⁴⁾ that was known to be the manifesto of materialism. According to him, the world consists in ‘matter in motion’. But what is matter? Matter has to be understood through two basic concepts: stuff (Stoff) and force (Kraft).²⁵⁾ These are interdependent in that we cannot have stuff without force because stuff consists in, and manifests itself as, force, i.e., in attracting and repelling other pieces of stuff. If we were to separate stuff from its particular ways of moving and acting, we would reify a mere abstraction. But we also cannot have force without stuff, because force cannot exist on its own but must act in and through something. Force can no more exist without stuff than seeing without an eye. His mantra was “Keine Kraft ohne Stoff--kein Stoff ohne Kraft.” This was an improvement over the old Cartesian formula, according to which matter consists in nothing more than extension; inert. Moving only if another body moves against it. Thus all motion is entirely mechanical, the product of one body acting upon another. The whole universe is then nothing more than a vast machine, void of life and energy. Buechner’s materialism is vital materialism, according to which force and motion are essential to matter and extension. The inherent unity of form and motion is a crucial step toward explaining the origin of life. Even though Buechner intended to discredit Christianity with his thorough going materialism, yet his explication of the relationship between force and matter provides a salient hint for understanding of the dynamic unity of the material and the spiritual in the arena of the sacramental theology.

Sacramental realism and efficacy: With respect to an incarnational-sacramental

24) Ludwig Buechner, *Kraft und Stoff oder Grundzuege der natuerlichen Weltordnung*, 21st ed., Theodore Thomas, Leipzig, 1904. The first edition appeared in 1855 with Meidiger Verlag in Frankfurt. All references are to the 1904 edition.

25) Ibid., 3~9쪽.

perspective outlined above, Wesley understood the sacraments to be ‘effective signs’ that are enacted and are effective in a realistic manner. Wesley believed “the Lord’s Supper was ordained by God to be a means of conveying to men either *preventing*, or *justifying*, or *sanctifying* grace, according to their several necessities.”²⁶⁾ Wesley claimed, “this Sacrament duly received, makes the thing which it represents, as really present for our use, as if it were newly done.”²⁷⁾ The Eucharist is not only a memorial of Jesus’ life, death, and resurrection, it is more fundamentally a proleptic foretaste of the eschatological banquet that changes lives, quickens salvation, increases discipleship, and forms communities and institutions for the life and work of God in the world. We are called in the Eucharist to offer ourselves sacrificially in adoration of God and service to the divine will, the ultimate goal of which is “Thy Kingdom come, thy will be done, on earth as in heaven” (Luke 11:2, KJV). Whereas the Eucharist is the sacrament of union, baptism is the sacrament of uniting: cleansing the soul and becoming one through a new birth. Wesley proclaims, “For ‘as many as are baptized in Christ’, in his name, ‘have’ thereby ‘put on Christ’ (Gal. 3:27); that is, are mystically united to Christ, and made one with him. For ‘by one Spirit we are all baptized into one body’ (1 Cor. 12:13) namely, the church, ‘the body of Christ’ (Eph. 4:12).”²⁸⁾

But the Lord’s Supper is the means of grace (*media salutis*) par excellence. It is the most comprehensive sacrament and means of grace for Wesley because all *instituted* means are involved: “the Word of God is read, preached, and meditated upon; prayers of several kinds are central to the

26) John Wesley, in Albert C. Outler (ed.), *John Wesley*, Oxford University Press, New York, 1964, 365쪽. See also “By ‘means of grace’ I understand outward signs, words, or actions, ordained of God, and appointed for this end, to be the ordinary channels whereby he might convey to men, preventing, justifying, or sanctifying grace”: from John Wesley, “The Means of Grace,” <http://gbgm-umc.org/umhistory/wesley/sermons/>.

27) Daniel Brevint, extracts from Brevint’s *Christian Sacrament*, 1673, for John and Charles Wesleys’ Preface to *Hymns on the Lord’s Supper*, 1745, Section II, <http://www.canamus.org/Enchiridion/Xtrs/brevint.html>.

28) John Wesley, *The Works of John Wesley*, vol. X, Albert C. Outler (ed.), Abingdon Press, Nashville, 1984, 191쪽.

whole sacrament; there issues communion and fellowship with God and fellow worshippers, all woven together into a mighty symphony of blessings .”²⁹⁾ The movement and pattern of the Lord’s Supper, then, produces the very reality to which it refers: communion with God and all things in relation to God.

The ultimate goal of any and every means of grace---most especially the sacraments---is to foster greater personal and corporate holiness. The emphasis upon holiness signals a radical shift from an understanding of church and its membership within a substantialist and nominative paradigm to a more dynamic sacramental paradigm. Although not necessarily opposed to the former, the emphasis upon holiness transforms the major axioms of ecclesiology so that conformity to Christ and life in the Spirit have greater primacy, and institutional structures and practices are assigned secondary and subservient status. They are to be, in effect, means of holiness, and the extent to which they serve this purpose is the extent to which they are sacramental elements of the church. Wesley calls this “social holiness” wherein a vital piety and works of mercy are perichoretically indwelling.

Holiness means a conformity to the person of Jesus Christ, whose human nature was perfectly aligned with the divine nature. But holiness is not merely a moral or existential conformity whereby we imitate Jesus’ life and ministry. Rather, it is an ontological indwelling, a conformity that transforms individuals into communal persons, and transforms communities into communion.³⁰⁾ Thus, holiness suggests a relation between creature and Creator that is asymmetrical.

The sacramental pattern of being church: Taking sacramentality seriously as an organizing principle of ecclesiology, would mean orienting ourselves

29) Ole E. Borgen, “John Wesley: Sacramental Theology. No Ends Without the Means,” in *Contemporary Perspectives*, John Stacey (ed.), Epworth Press, London, 1988, 75쪽.

30) John Zizioulas’ main theme in *Being as Communion* is the Eucharistic transformation by the Spirit of self-protective individualism into self-sacrificial persons-in-communion and the diversity of structural and practical forms through which the Body of Christ can manifest itself.

more fully to the most fundamental ritual practices of worship: the sacraments. As we heard from Wesley above, sacramental rituals are moments of clarity and explicit enactments of the divine life. But enacting the divine life does not end with the rituals. Rather, the rituals themselves point to the sacramentality of all creation, the purpose of which is to incarnate the divine life wherever and whenever. This means that our baptism does not only reside in the past or in our memory, but we are to be continually dying to self, surrendering to the Spirit, and being raised in new life. Likewise, the Eucharist: the ritual is not principally about how bread and wine become Body of Christ at a specific moment, but rather about how the Holy Spirit accepts our offering of all that we are, have, and do and graciously transforms them into the sacrament of Christ. Baptism and Eucharist, taken together, refer us beyond the Sunday rituals to the much deeper sacramental movement of life. For it is a movement of abiding more deeply (baptism) in the divine life (communion). Together Eucharist and baptism constitute the one sacramental movement that embodies, enacts, and incarnates the divine life as our own. Our greatest privilege and calling is to *live the sacramental incarnation of divine communion--which is ecclesial life--more intentionally and more fully* each day.

In the eucharistic liturgy, communion in Christ is a sharing of all things without reserve through the Spirit (Acts 2:42ff). But before we can share our lives, we have to *offer* our lives to one another as unto God. But we cannot offer ourselves directly unto God, but rather through the Christ. Hence Christ is the mediation of us to the totally other God. The Christ is also the mediation of us to the others, strangers and aliens whom we cannot directly reach with our own resources unless we offer ourselves to them as our brothers and sisters in Christ who binds us all with his Spirit (*vinculum amoris*). As being-himself, being-for humanity, and being with others, God establishes a community grounded in his freedom and love the Christ mediates and incarnates for us. The church, as the Body of Christ, exists as a mediating dimension whereby the divine life is manifest and wherein the love of God is incarnate in concrete form. Unless human being dwell in this

communion, their sinful pattern of *cor curvum in se* would not allow them to share and offer for others unambiguously.

What we know through the eucharistic rituals is that God's being is manifest in God's-becoming-for-us in Christ Jesus. God's acuity is reframed by God's pro-meity. God's freely binding himself to the world (of matter and nature) in concrete community manifests the positive location of the human intersociality. Anselm's discovery also teaches us that the perfected idea is inseparably connected with the acted/practiced word. A definition of God, "That than which nothing greater can be conceived" already carried with it the concrete existence of what is defined. The perfect idea is an always already existed reality. A perfect thought is an action-laden thought. God's being is in his act.

This is revealed in "God is love." (1John 4:8). Luther explicates this in his *Heidelberg Disputation* (1518), especially on the 28th thesis where Martin Luther discusses: "The love of God does not first discover but creates what is pleasing to it. The love of man comes into being through attraction to what pleases it."

The love of God that creates its object is contrasted with the love of humans. Human love is awakened by attraction to what pleases it. It must search to find its object, whereas the love of God flows forth to the unlovely. "The love of God loves sinners, evil persons, fools and weaklings in order to make them righteous, good, wise, and strong. Rather than seeking its own good, the love of God flows forth and bestows good."³¹ Agape love is a *descending* love—descending to the lowly, the weak, the powerless, the oppressed, the marginalized, the outcasts, and the unheeded... That is the divine love. The love that is rooted in sin is an ascending love that seeks other to elevate themselves by; it is a selfish love—using others as instruments to climb up the ladder for one's own glory. The love of Jesus is of a descending love, not of an ascending love. The church, being the Body

31) *Luther's Works*, Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann, (eds.), Fortress Press, Philadelphia, 1958-72, 31쪽. 57쪽.

of the Christ, should manifest the descending love for others. Bonhoeffer was right in saying that the church worthy of the name is ‘being for others’ reflective of the Christ who is ‘being for others.’

The Church is the public face of agapeic love,³²⁾ that love which reflects/mirrors the creative love of God.

In his great speech about the Last Judgment, Jesus expresses the deepest dimension of love and mercy that has to be put into action. He says: “Just as you did it to one of the least of these who are members of my family, you did it to me” (Mt. 25:40; 45). He who was rich became poor for our sake (2Cor. 8:9) and has taken on the form of a slave (Phil. 2:7). He not only established solidarity with the poor, he identified himself with them. Therefore we can encounter him in the poor. “Christ is needy when the poor are needy.”³³⁾

May this prayer of Mother Teresa of Calcutta become your daily prayer:

“Lord, may I see you today and every day in the person of the sick and, while caring for them, may I serve you.

Even if you hide in the inconspicuous disguise of an

Irascible, demanding, or intransigent person, may I recognize

You and say: “Jesus, my patient, how good it is to serve you.”

O Lord, give me these eyes of faith, for then my work

Will never be monotonous. I will always find joy in bearing

The moods and fulfilling the wishes of all the poor

People who are suffering.

O my beloved sick, how doubly dear you are to me

When you embody Christ; and what an honor it is for me

32) As Christoph Schwöbel says, this love can play a role as principle of interreligious dialogue. Concerning this, refer to Christoph Schwöbel, 「Beyond Indifference -Religious Traditions as Resources for Interreligious Toleration」, 『철학사상문화』, 동국대학교 동서사상연구소, 제20호, 2015, 280-287쪽. and 「The Justice of God and Justice in the World」, 『철학사상문화』, 동국대학교 동서사상연구소, 제16호, 2013, 251-258쪽.

33) Walter Kasper, *Mercy: The Essence of the Gospel and the Key to Christian Life*. Trans. by William Madges, Paulist Press, New York, 2014, 148쪽.

To be able to serve you.

Lord, make me to appreciate the dignity of my high

Calling and its great responsibility. Do not permit me ever

To prove unworthy of this vocation by falling into hardheartedness, unfriendliness, or impatience. And then, O God, because you are Jesus Christ, my patient, condescend to be for me too a patient Jesus. Be lenient with my mistakes and look only upon my resolute intention to love you and to serve you in the person of each of these ailing persons. Lord, increase my faith, bless my effort and my work, now and at all times. Amen.³⁴⁾

Such prayer may help us extricate ourselves from our selves mired in our too much obsessed worldly affairs that tend to blind ourselves to the transcendent dimension through which we may spiritually breathe. That is a way to the hope. Such prayer even helps us from making an error in making hope as our God, rather God as our ultimate hope. Ernst Bloch, his great philosophical masterpiece³⁵⁾ identifies the God of Israel as *Deus Spes* in that it appears that Bloch makes hope into God, rather than God as the source of hope. Whereas Bloch appeals to *Job* as “an exodus from God,” the *Book of Job* in fact shows that it is God who is the ground of hope. It is instructive to remind ourselves of what Bonhoeffer says about religion: Jesus invites his disciples to stay with him at the garden of Gethsemane that leads to the suffering and the death of the Crucifixion, where religion offers the opposite to this. The changing world calls for a new understanding of Christianity and Christian life. A hope lies not in watering down the Christian message and liturgical enactment, but rather in showing what it truly is through the authentic worship and teaching through the sacramental enactment.

34) Mother Teresa, *Worte der Liebe*, trans. by Franz Johna, Herder, Freiburg i. Breisgau, 1977: 117f. cited in Walter Kasper, *op. cit.*

35) Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1959.

Bibliography

- Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1959.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Prisoner of God*, ed. Eberhard Bethge, trans. by Reginald H. Fuller, Macmillan Co., New York, 1961.
- Borgen, Ole E., “John Wesley: Sacramental Theology. No Ends Without the Means”, in *Contemporary Perspectives*, John Stacey (ed.), Epworth Press, London, 1988.
- Brevint, Daniel. extracts from Brevint’s *Christian Sacrament*, 1673, for John and *The Works of John Wesley*, vol. X, Albert C. Outler (ed.), Abingdon Press, Nashville, 1984.
- Buechner, Ludwig, *Kraft und Stoff oder Grundzuege der natuerlichen Weltordnung*, 21st ed., Theodore Thomas, Leipzig, 1904.
- Chauvet, Louis-Marie, *Symbol and Sacrament*, The Liturgical Press, Collegeville, MN., 1995.
- Dulles, Avery, *Models of the Church*, rev. edn. Image Books, New York, 2000.
- Kubicki, Judith Marie, “Recognizing the Presence of Christ in the Liturgical Assembly”, in *Theological Studies 65: 4*, Theological Studies Inc., USA., 2004.
- Kasper, Walter, *Mercy: The Essence of the Gospel and the Key to Christian Life*. Trans. by William Madges, Paulist Press, New York, 2014.
- Mother Teresa, *Worte der Liebe*, trans. by Franz Johna, Herder, Freiburg i. Breisgau, 1977.
- Pelikan, Jaroslav · Lehmann, Helmut T., *Luther’s Works*, (eds.), Fortress Press, Philadelphia, 1958-72.
- Schmemmann, Alexander, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, NY., 1973.
- Schwöbel, Christoph, 「Beyond Indifference -Religious Traditions as Resources for Interreligious Toleration」, 『철학·사상·문화』, 동국대학교 동서사상연구소, 제20호, 2015.

- Schwöbel, Christoph, 「The Justice of God and Justice in the World」,
『철학·사상·문화』, 동국대학교 동서사상연구소, 제16호, 2013.
- Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, New York, Harper and Row, 1957.
- Volf, Miroslav, *After Our Likeness: the Church as the Image of the Trinity*,
Grand Rapids, Mich. : Wm. B. Eerdmans, 1998.
- Wainwright, Geoffrey, *Eucharist and Eschatology*, Oxford University Press,
New York, 1981.
- Wesley, John, in Albert C. Outler (ed.), *John Wesley*, Oxford University Press,
New York, 1964.
- Zizioulas, John, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*,
St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, NY., 1985.

Website

- Charles Wesleys' Preface to *Hymns on the Lord's Supper*, 1745, Section II,
<http://www.canamus.org/Enchiridion/Xtrs/brevint.html>.
- Cohn, D'vera & Taylor, Paul, <http://www.pewresearch.org/daily-number/baby-boomers-retire/>.
- Evans, Rachel, <http://religion.blogs.cnn.com/2013/07/27/why-millennials-are-leaving-the-church/>, a millennial herself and a blogger for CNN.
- Ridgaway, Tony, <http://www.churchleaders.com/pastors/pastor-articles/170739-statistics-don't-tell-the-whole-story-when-it-comes-to-church-attendance.html>.
- Rainer, Thom, <http://www.churchleaders.com/pastors/pastor-articles/164787-thom-rainer-13-issues-churches-2013.html>.
- Steve McSwain at <http://huffingtonpost.com/religion> in his article, "Why Nobody Wants to Go to Church Anymore." (see at http://www.amazon.com/Why-Nobody-Wants-Church-Anymore/dp/0764488449/ref=sr_1_1?ie=UTF8&qid=1381504206&sr=8-1&keywords=why+nobody+wants+to+go+to+church+anymore)

Stetzer, Ed, “The State of the Church in America: Hint: It’s Not Dying.” At <http://www.christianitytoday.com/edstetzer/2013/october/state-of-american-church.html>.

Wesley, John, ‘Of the Church,’ #1, John Wesley’s Sermons, <http://gbgm-umc.org/umhistory/wesley/sermons/>.

_____, *John Wesley’s Notes on the Bible*, I Cor. 1:17. <http://wesley.nnu.edu/john-wesley/john-wesleys-notes-on-the-bible/>.

_____, “The Means of Grace,” <http://gbgm-umc.org/umhistory/wesley/sermons/>.

Abstracts

The Church as a Public Face of Agape

Chun, Yong ho

In that religion is the system of most fundamental belief and interpretation of the world and life, it is the unity as a whole encompassing philosophy, thoughts and culture. But all religions exist not as the abstract 'religion in general,' but as an individual which is concrete substance existent unified with particular thoughts, particular region and particular culture. The reflection of the character and reality of religion united in specific human existential circumstances is therefore necessary for those who seek to find out philosophy and thoughts in a particular religion.

Under the questioning like this, the present article aims to analyze and criticize the actuality of Christianity in North America and South Korea from various perspectives, on the one hand to anatomize the problems of Christianity which recently became a target of more harsh criticism than ever and on the other hand to ascertain what the essence of the church visibly representing the Christianity as religion could be, in order to understand what the Christianity as religion is and should be.

【Key Words】 Religion, Christianity in North America, Christianity in South Korea, Church, Agape

동서사상연구소 연혁

1998. 7: 개소

1999. 1. 19: 중국 교육부 산하 전국대학교적정리연구공작위원회(이하 고적위로 약칭)와 ‘한중학술교류연구’ 협약 체결.

2000. 3. 14: 고적위와 『한국한학가 인명 사전』 공동 편찬 및 출판 협약.

2000. 3: 고적위와 제1차 공동 세미나 개최(장소: 동국대학교).

2000. 3: 고적위와 제1차, 제2차 한중편집인회의 개최(장소: 동국대학교).

2000. 3: 동약서당 설립(이후 ‘한국철학연구실’로 개편).

2000. 7: 고적위와 제2차 공동 세미나 개최(장소: 북경대학교).

2000. 7: 고적위와 제3차, 제4차 한중편집인회의 개최(장소: 북경대학교).

2000. 10: 재한국중국인교수연의회(이하 재한연의회로 약칭)와 협력 조인 (중국대사관 후원).

2000. 10. 7: 재한연의회와 공동으로 제1차 중국학 국제학술회의 개최.

2001. 3. 11: 제1차 초청세미나 개최(한국철학회, <고대 그리스 철학을 찾아 현대 아테네로>).

2001. 7. 14: 고적위와 제5차 한중편집인회의 개최(장소: 북경대학교).

2001. 7. 25: 고적위와 『중국소장한국한문고적목록』 및 『한국소장중국고적 목록』 공동 편찬 협정 체결.

2001. 8: 한국학술문화진흥재단 『조선회고』연구 수주(6,820만원).

2001. 11. 29: 중국 상해사범대학 고적연구소와 학술교류 협정 체결.

2001. 11. 29: 중국 복단대학 한국학센터와 학술교류 협정 체결.

2001. 12. 8: 재한연의회와 공동으로 제2차 중국학 국제학술회의 개최.

2001. 12. 17: 제1회 중국고적위와 제6차 한중편집인회의 개최(장소: 동국대학교).

2002. 8: 한국학술문화진흥재단 『청실록』연구 수주(1억7천만원).

2002. 11: 교수회관 119호에 단독 공간 확보(전임연구원 연구실 겸 사무실).

2002. 12. 14: 재한연의회와 공동으로 제2차 중국학 국제학술회의 개최.

2002. 12. 16~21: 제2회 중국고적위와 제7차 한중편집인회의 개최(장소: 동국대학교).

2003. 5. 12~17: 제3회 중국고적위와 제8차 한중편집인회의 개최(장소: 동국대학교).

2003. 12. 15: 재한연의회와 공동으로 제3차 중국학 국제학술회의 개최.
2004. 1. 31: 『청실록』 1차 보고.
2004. 8. 7: 율곡학회 공동세미나 <변화와 충들의 극복을 위한 율곡의 논리> 개최.
2004. 9. 11: 대진대학교 학술원 공동세미나 개최.
2004. 10. 16: 대진대학교 학술원 공동세미나 개최.
2004. 11. 8~12: 제4회 중국고적위와 한중 공동연토회(제9차 한중편집인회의 포함).
2004. 11. 12: 대진대학교 학술원 공동세미나 개최.
2004. 11. 29: 동서사상연구소 초청 강연회(상해사범대학 범개태 교수).
2004. 12. 8: 율곡학회 공동세미나 개최.
2004. 12. 11: 재한연의회와 공동으로 제4차 중국학 국제학술회의 개최.
2004. 12. 18: 고려대장경연구소와 공동세미나 개최.
2005. 4. 7: 한국학술문화진흥재단 인문사회분야지원사업 심화연구분야
(연구방법론): 2005학년도 기초학문육성지원 예비계획서 제출.
2005. 7 ~ 2006. 2: 동서사상연구소 5개 분과 세미나(소규모 연구모임) 진행(총 55회).
2005. 7. 31: 『철학·사상·문화』 창간호 발행.
2005. 12. 16: 동서사상연구소 정기학술대회(종합세미나) <근대문명과 현대문명> 개최.
2005. 12. 31: 『철학·사상·문화』 제2호 발행.
2006. 4. 6: 본교 전임이상 교원 및 강사를 중심으로 <동학서당> 운영 시작.
2006. 4. 20: 한국학술문화진흥재단 인문사회분야 창의주제연구 신청서 제출.
2006. 5. 19: 동서사상연구소 춘계 정기 학술대회 <동서철학에서 바라본 현대문명> 개최.
2006. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제3호 발행.
2006. 8. 18: 한국여성철학회와 합동으로 하계 학술발표회 <한국문화 속의 가족에 대한 철학적 성찰> 개최.
2006. 10. 27: 동서사상연구소 추계 정기 학술대회 <동서철학의 방향> 개최.
2006. 12. 23: 대진대학교 철학과와 공동으로 학술대회 <동계 합동학술발표회> 개최.
2006. 12. 31: 『철학·사상·문화』 제4호 발행.
2007. 2. 21: 한국여성철학회와 공동 동계 학술대회 <니체와 여성주의> 개최.
2007. 4. 5: 2007년 동국대학교 동서사상연구소 Christoph Schwöbel(독일 튀빙겐 대학교) 교수 “초청 콜로키움”: ‘Talking over the Fense’ 개최.

2007. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제 5호 발행.
2007. 8. 20: 연구윤리 규정 제정.
2007. 11. 16: 동서사상연구소 추계 정기 학술대회 <신인문학의 모색과 전망> 개최.
2008. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제 6호 발행.
2008. 4. 10: 한국학술진흥재단 기초연구지원사업에 「서구 근대성의 구조에서 본 한국인의 ‘자기정체성’이라는 주제로 사업 신청.
2008. 6. 22: 한국칸트학회와 공동 학술대회 <칸트철학과 유학의 소통> 개최.
2008. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제 7호 발행.
2008. 8. 22: 한국학술진흥재단 인문한국 지원사업에 「‘융섭(融攝)’과 ‘창발(創發): 다문화시대 한국의 예술의식을 통한 삶의 신(新)인문학’이라는 주제로 사업 신청.
2008. 11. 21: 동서사상연구소 10주년 기념 학술대회 <미적 의식을 통한 신인문학의 모색> 개최.
2008. 12. 13: 한국칸트학회와 공동 학술대회 <칸트철학과 불교철학의 소통> 개최(한국학술진흥재단 후원).
2009. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제8호 발행.
2009. 3. 24: 한국학술진흥재단 기초연구지원사업에 「칸트철학과 불교철학을 통한 새로운 윤리이론의 모색」이라는 주제로 사업 신청.
2009. 6. 20: 동서사상연구소와 한국칸트학회 공동 춘계 정기학술발표회 개최.
2009. 7. 2: 한국학술진흥재단 인문한국 지원사업에 「다문화시대 한국에서 예술의식을 통한 신(新)인문학」을 주제로 사업신청.
2009. 9. 24: 2009 인문주간(교육과학기술부와 한국연구재단 후원) “상상으로 여는 인문학” 중 동국대학교 문과대학의 ‘인문학적 상상력, 소통과 창조’ 중 동서사상연구소 주관으로 “한국인문전통과 다문화 삶”을 주제로 강연 및 토론 개최.
2009. 11. 7: 동서사상연구소와 한국칸트학회 공동 추계 정기학술대회 <칸트철학과 도가철학의 소통> 개최(한국연구재단 후원).
2009. 12. 30: 2009년 한국연구재단 학술지 평가 결과 『철학·사상·문화』 등재 후보지 선정.
2010. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제9호 발행.
2010. 4. 9: <2010년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술대회> 개최
2010. 4. 9: 2010년 동국대학교 동서사상연구소 Günter Zöller(독일 뮌헨 대학교)

교수 “초청 콜로키움”: ‘Kant on Form and Content in Cognition
- A Reply to McDowell’ 개최.

2010. 5. 24: 한국연구재단 인문한국 지원사업에 「‘도시 다문화 현상’ 해석을 위한 인문학적 프로그램」을 주제로 사업 신청.
2010. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제10호 발행.
2010. 11. 19: 제주대학교 철학과와 공동으로 추계학술대회 <같음과 다름에 대한 성찰> 개최.
2011. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제11호 발행.
2011. 4. 9: <2011년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술대회> 개최.
2011. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제12호 발행.
2011. 11. 17: <2011년 동국대학교 동서사상연구소 추계학술대회> 개최.
2012. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제13호 발행.
2012. 4. 25: <2012년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술대회> 개최.
2012. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제14호 발행.
2012. 11. 14: <2012년 동국대학교 동서사상연구소 추계학술대회> 개최.
2013. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제15호 발행.
2013. 5. 23: <2013년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술발표회> 개최.
2013. 5. 29: 동국대학교 동서사상연구소 제1회 “동국철학특강”, ‘철학에서 본 빅뱅과 상보성’(동국대학교 김용정 명예교수) 개최.
2013. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제16호 발행.
2013. 8. 14: <2013년 동서사상연구소와 한국칸트학회 공동 하계학술대회> 개최.
2013. 10. 10: 동국대학교 동서사상연구소 제2회 “동국철학특강”, ‘도의 인식과 자유의 실현’(동국대학교 김항배 명예교수) 개최.
2013. 11. 9: <2013년 동서사상연구소와 한국칸트학회 공동 추계학술대회> 개최.
2013. 12. 11: 동국대학교 동서사상연구소 제3회 “동국철학특강”, ‘철학은 2014년을 어떻게 사유할 것인가’(강유원 박사) 개최.
2014. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제17호 발행.
2014. 5. 7: <2014년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술발표회> 개최.
2014. 5. 21: 동국대학교 동서사상연구소 제4회 “동국철학특강”, ‘레비나스의 얼굴’(경기대학교 박연규 교수) 개최.
2014. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제18호 발행.
2014. 11. 26: 동국대학교 동서사상연구소 제5회 “동국철학특강”, ‘진화의

관점에서 본 뇌: 욕망의 근원'(기초과학연구원 신희섭 박사) 개최.

2014. 12. 5: 2014년 한국연구재단 학술지 평가 결과 『철학·사상·문화』 등재 후보지 재선정.
2014. 12. 13: <2014년 동서사상연구소와 한국칸트학회 공동 동계학술대회> 개최.
2015. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제19호 발행.
2015. 5. 7: 2015년 동국대학교 동서사상연구소 Christoph Schwöbel(독일 튀빙엔 대학교) 교수 “초청 콜로키움”: 'Beyond Indifference: Religious Traditions as Resources for Interreligious Toleration' 개최.
2015. 5. 14: <2015년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술대회: ‘청년들이 살아갈 사회 기획하기’> 개최.
2015. 5. 19: 동국대학교 동서사상연구소 제6회 “동국철학특강”, ‘마음연구에서 현상학적 접근의 의의: 후설과 하이데거의 사상을 돌아보며’(경기대학교 김영진 교수) 개최.
2015. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제20호 발행.
2015. 11. 5: 동국대학교 동서사상연구소 제7회 “동국철학특강”, ‘화학으로 보는 인류 문명의 과거, 현재, 미래’(서강대학교 이덕환 교수) 개최.
2015. 11. 12: <2015년 동국대학교 동서사상연구소 추계학술대회: ‘청년들이 살아갈 사회 기획하기’> 개최.
2016. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제21호 발행.
2016. 4. 30: <2016년 동서사상연구소와 한국칸트학회 공동 춘계학술대회> 개최.
2016. 5. 19: 동국대학교 동서사상연구소 제8회 “동국철학특강”, ‘『주역』 시스템 관점에서 본 몸과 마음’(동국대학교 유훈우 교수) 개최.
2016. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제22호 발행.

동국대학교 동서사상연구소 연구윤리규정

(2007년 8월 20일 제정)

제1조(목적) 이 규정은 동국대학교 동서사상연구소(이하 ‘본연구소’라 칭함)의 학술활동 일체에 관련한 부정행위를 관리 감독하고, 연구윤리 및 진실성 확보를 위한 절차와 관련 업무수행을 위한 제반 사항을 규정하며, 이를 통해 보다 수준 높은 학술지 발간을 통해 학문의 건전한 발전에 이바지하는 것을 목적으로 한다.

제2조(용어의 정의) 이 규정에서 사용하는 용어의 정의는 다음과 같다.

1. 연구부정행위(이하 “부정행위”라 한다)라 함은 연구를 제안, 수행, 심사하거나 연구결과를 보고 및 발표하는 등의 과정에서 행하여진 위조 또는 표절을 말하며 다음 각목과 같다.
 - 가. ‘위조’라 함은 존재하지 않는 연구결과를 허위로 만들고 이를 기록하거나 보고하는 행위를 말한다.
 - 나. ‘표절’이라 함은 타인의 아이디어, 연구과정, 결과 또는 기록 등을 적절한 인용 표시 없이 도용하는 행위를 말한다.
2. 연구부적절행위(이하 “부적절행위”라 한다)라 함은 당해 연구에 직접적으로 기여하지 않고 공저자가 되거나, 제1호의 부정행위를 인지하고도 이를 방조 내지 묵인하는 행위 등을 말한다.
3. 제보자라 함은 진실하게 부정행위 또는 부적절행위 주장을 제기한 자를 말한다. 다만, 고의 또는 중대한 과실로 당해 주장이나 증언에 반하는 사실을 간과한 자는 제보자로 간주하지 않는다.
4. 피조사자라 함은 제보의 대상이 된 자 또는 조사를 수행하던 중 부정행위 또는 부적절행위를 한 것으로 추정되어 조사대상이 된 자를 말한다.
5. 조사라 함은 본조사 실시 여부를 결정하기 위하여 제보된 사실에 대한 관련 정보를 수집하고 사실 확인 절차를 수행하는 것을 말한다.
6. 심의·의결이라 함은 피조사자가 부정행위 또는 부적절행위를 행하였는지에 대한 여부 및 그런 행위를 행한 경우 그 책임자와 부정의 정도 및 유형을 결정하기 위하여 수행하는, 모든 관련사실에 대한 공식적인 조사 및

평가를 말한다.

제3조 저자가 지켜야할 윤리규정

1. 저자의 정직성 : 저자는 각자가 수행하는 연구에서 정직하여야 한다. 여기서 정직은 표절이나 위조 행위를 하지 않는 것을 말한다.
2. 저자는 학술적 저작물의 인용에 관한 일반원칙을 준수해야 한다.
3. 저자는 자신이 실제로 행하거나 공헌한 연구에 대해서만 저자로서의 책임을 지며, 또한 업적으로 인정받는다.
4. 저자는 다른 학술지나 단행본 등에 게재한 논문을 중복 게재하지 않아야 한다.
5. 저자는 연구윤리와 관련된 기타 사항을 준수해야 한다.

제4조 편집위원이 지켜야할 윤리규정

1. 편집위원은 본 연구소의 편집규정 및 연구윤리규정을 엄격하게 준수해야 한다.

제5조(연구윤리위원회의 구성)

1. 연구윤리위원회는 부정행위 및 부적절행위를 심의·의결하는 기구로서, 연구소장 및 운영위원을 포함하여 7인 이상으로 구성한다.
2. 연구윤리위원회는 본 연구소의 운영위원 중에서 선임하는 것을 원칙으로 하되, 필요에 따라 운영위원 이외의 위원들을 선임할 수 있으며, 이들은 관련 분야의 조교수 이상 전임교수 중에서 연구소장이 임명하며, 그 임기는 심의·의결 기간이 만료하는 기간까지로 한다.
3. 연구윤리위원장은 연구소장이 겸한다.

제6조(연구윤리위원회의 기능) 연구윤리위원회는 본연구소에서 연구를 수행하는 자(연구원, 대학원생 및 대학원연구생을 말한다)와 본연구소를 통하여 인건비를 지원 받은 자의 부정행위 및 부적절행위와 관련된 다음 각 호의 사항을 심의·의결한다.

1. 부정행위 및 부적절행위의 조사 수행에 관한 사항
2. 제8조 2항의 규정에 의한 조사의 승인에 관한 사항
3. 제8조 5항의 규정에 의한 재심의 요청의 처리에 관한 사항
4. 제10조의 규정에 의한 제보자 보호를 위한 조치에 관한 사항

5. 본연구소 내의 부정행위 및 부적절행위의 예방을 위한 각종 조치에 관한 사항
6. 기타 연구윤리위원장이 제기하는 사항

제7조 연구윤리위원회의 소집

1. 연구윤리위원장은 제보된 부정행위 및 부적절행위에 대한 조사와 심의·의결을 위한 회의를 소집한다.
2. 회의는 연구윤리위원장을 포함한 재적운영위원 과반수 출석과 출석위원 3분의 2이상의 찬성으로 의결한다.
3. 회의는 비공개를 원칙으로 하되, 필요한 경우 회의 구성원이 아닌 해당분야의 전문가를 참석시켜 의견을 개진하게 할 수 있다.

제8조 연구윤리 및 진실성 검증 조사

1. 접수 : 제보자는 연구자의 부정행위 및 부적절행위에 관하여 연구윤리 위원장에게 구술, 서면, 전자우편 및 기타 가능한 모든 방법으로 제보할 수 있다. 단, 제보는 실명으로 하는 것을 원칙으로 한다.
2. 조사 : ① 연구윤리위원장은 제보를 접수한 날부터 10일 이내에 3인 이내의 연구윤리위원으로 조사위원회를 구성한다.
② 조사위원회는 폭넓은 조사를 실시한다.
③ 피조사자는 조사에 협조해야 하며, 이 조사에 협조하지 않는 것은 그 자력으로 연구윤리규정 위반이 된다.
④ 조사위원회는 연구윤리위원회에 조사내용을 보고한다.
⑤ 조사위원회는 피조사자에게 충분한 소명의 기회를 주어야 한다.
3. 공정한 심의·의결을 위한 조건 : ① 연구윤리위원장은 조사결과에 대한 심의·의결을 위해 7인 이상의 위원으로 위원회를 구성한다.
② 당해 조사 사안과 이해갈등관계가 있는 자는 본조사위원회에 포함시켜서는 안 된다.
③ 위원회의 개별적인 조사활동 수행 시 필요한 구체적인 지침 등은 연구윤리위원장이 위원회의 의결을 거쳐 정한다.
4. 결과에 따른 조치 : 연구윤리위원회는 피조사자의 행위가 부정행위에 해당된다는 조사위원회의 조사결과를 승인한 경우에 징계 및 상당한 제재조치를 취한다.
5. 재심의 : 피조사자 또는 제보자는 위원회의 결정에 불복이 있을 경우

결정을 통지받은 날부터 30일 이내에 본연구소에 그 이유를 기재한 서면으로 재심의를 요청할 수 있다.

제9조 징계의 절차 및 내용

1. 연구윤리 위반 혐의를 받는 자는 위원회의 조사결과에 대하여 반론을 제기할 수 있는 권리를 가지며, 위원회는 이를 보장해야 한다.
2. 심의·의결 이후 연구윤리 위반이 확정될 경우, 이에 대한 징계를 공표하고 다음과 같이 조치한다.
 - ① 연구윤리를 위반한 논문은 『철학·사상·문화』에 게재를 불허한다. 게재 논문의 경우에는 『철학·사상·문화』 논문목록에서 삭제한다.
 - ② 연구윤리를 위반한 논문의 저자에게는 이후의 『철학·사상·문화』에 최소 3년 이상 논문 투고를 금지한다.
3. 연구소장은 조사결과에 대한 위원회의 결정을 서면으로 작성하여 피조사자와 제보자에게 통지한다.

제10조(비밀유지의 의무) 위원회는 어떠한 경우에도 제보자의 신원을 노출시켜서는 아니 되며 피조사자의 명예를 보호하기 위하여 노력하여야 한다.

제11조(운영세칙) 연구윤리위원회 운영에 필요한 세부사항은 위원회 내부에서 별도로 정한다.(운영세칙: 『철학·사상·문화』 제21호부터, 투고 공지 메일 전송 시, 본 연구소의 <연구윤리규정>를 첨부하여, 미리 ‘표절 방지 등 연구윤리 강화’의 노력을 활성화한다. 2015. 7. 31. 규정)

부칙

이 규정은 2007년 9월 1일부터 시행한다.

부칙

제1차 개정 : 2008년 12월 12일 동서사상연구소 운영위원회의.

부칙

제2차 개정 : 2009년 3월 14일 동서사상연구소 운영위원회의.

『철학·사상·문화』 편집위원회 운영규정

(2005년 4월 22일 제정)

제1조 (학술지 발간의 목적과 성격)

1. 동국대학교 동서사상연구소(이하 ‘연구소’라 칭함)는 국내외 철학을 비롯한 인문학을 연구하고 교육하는 학자들의 연구 활동과 정보교환을 촉진하기 위해 정기적으로 학술지 『철학·사상·문화』(PHILOSOPHY · THOUGHT · CULTURE)를 발간한다.
2. 본 학술지는 동서철학을 포함한 인문학 관련 논문들을 게재하는 것을 원칙으로 한다. 게재 논문은 동서양의 철학, 문학, 종교 등의 범위에 속해야 하며, 해당 범위의 연구에 기여할 수 있어야 한다.
3. 논문 외에 특정한 주제를 집중적으로 다룬 일련의 글들은 특집 또는 기획의 형식으로 게재할 수 있다.

제2조 (편집위원회의 설치목적과 구성)

1. 연구소에서 발행하는 학술지 『철학·사상·문화』의 편집과 출판에 필요한 업무를 담당하기 위해 편집위원회를 설치·운영한다.
2. 편집위원회는 학회지에 수록될 논문의 심사 및 발간에 관한 제반 사항을 수행한다.
3. 편집위원회는 편집위원장과 편집위원들로 구성한다.
4. 편집위원 중 1명을 운영위원회에서 편집위원장으로 결정한다.
5. 편집실무를 담당하는 편집간사는 편집위원장이 임명한다.
6. 편집위원회는 10인 내외로 구성한다.
7. 편집위원은 동서철학, 사상, 문화의 분야의 다양한 영역에 대한 전문성, 대내외적 인지도, 경력사항, 연구실적, 학회기여도, 지역 등을 고려하여 운영위원회에서 선임한다.
8. 편집위원의 임기는 2년을 원칙으로 하며 연임할 수 있고, 편집위원장은 연임함을 원칙으로 한다. 편집위원장의 유고시 편집의 전문성을 제고하여 연구소장이 새로 선임한다.
9. 편집위원회 회의는 온라인 회의를 기본으로 하며, 필요시에 대면회의

로 진행한다.

제3조 (편집위원회 구성원의 임무)

1. 편집위원장의 임무

- 1) 『철학·사상·문화』의 발행에 관련된 제반 업무를 총괄·조정한다.
- 2) 학술지 발행의 원활한 운영을 도모한다.
- 3) 학술지와 관련한 대외 업무를 수행한다.
- 4) 학술지 발행을 위한 편집회의를 주관하고 실무를 관장한다. 관련 사항은 다음과 같다.
 - 원고를 두고 받아 관리 및 심사 진행
 - 편집회의에서 두고 논문에 관한 사항의 보고
 - 논문별 전공분야에 적합한 심사위원 논의 및 추천
 - 해당 논문에 대한 3인 이상의 심사위원회 구성
 - 심사규정에 따른 심사의 진행 및 관리
 - 게재규정에 따른 게재 논문의 최종 승인
(제1차, 제2차 편집회의록 통해)

2. 편집위원의 임무

- 편집회의 참여
- 편집위원장의 요청에 따라 적합한 논문심사위원을 추천
- 학술지 발행의 결정 사항에 관한 논의 및 승인
- ‘편집방침’: 본 학술지의 성격에 따라 다양한 투고 논문에 대해 적절한 심사자가 선정되도록 노력함

제4조 (학술지 구성 체계 및 발간)

1. [편집위원회] 마지막 면에 연구소 구성원 및 편집위원회의 기본사항, 소속을 밝힌다.
2. [목차] 논문제목 및 부제를 수록한다. 단, 외국어 논문의 경우, 외국어로 표기하는 것을 원칙으로 하되, 저자의 요청에 따라 한글로 표기할 수 있다.
3. [논문] 심사를 거친 논문을 게재한다.
4. [공동저자] 2인 이상의 공동저작 논문에 대한 표기는 제1저자가 있는 경우, 제1저자를 앞에 쓰고 나머지 필자를 ‘가나다’ 혹은 ‘ABC’ 순으

로 표기한다.

5. [초록] 각 논문마다 국문초록과 외국어초록을 붙인다.
6. [주제어] 각 논문마다 주제어를 명기한다. 한글논문의 경우 본문 앞에 한글초록 및 한글주제어를 쓰고 본문 뒤에 외국어초록 및 외국어주제어를 쓴다. 외국어논문의 경우도 마찬가지로의 방식으로 표기한다.
7. [필자 정보 및 게재논문 심사 경과 표시] 게재된 논문의 필자의 소속을 간략히 표기한다. 또한 게재된 논문의 심사일정을 ‘논문접수일’, ‘논문심사기간’, ‘게재확정일’ 등을 명시하여 표시한다.
8. [원고 작성법] 세부적인 사항은 “『철학·사상·문화』 논문투고규정”으로 한다.
9. [학술지 발간일정] 『철학·사상·문화』는 매년 1월 31일, 7월 31일 연 2회 발행한다.
10. [게재 순서] 『철학·사상·문화』는 논문을 다음과 같은 순서로 게재한다.
 - 1) 분야별 게재 순서 - 철학, 사상, 문화의 순서로 게재한다. 이때 문화는 역사, 문학, 예술의 순서로 게재한다.
 - 2) 저자별 게재 순서 - 분야 게재 순서 내에서 저자별 게재 순서는 ‘가나다’ 순에 따르며, 외국인의 경우는 ‘ABC’ 순에 따른다.
 - 3) 언어별 게재 순서 - 한글, 외국어의 순서로 게재한다.
 - 4) “『철학·사상·문화』의 취지 및 지향점”을 논문 앞에 명기하고, 마지막에 부록(연구윤리규정, 편집위원회 운영규정, 논문투고규정, 논문심사규정)을 실는다.

제5조 (학술지의 발간규정 등에 대한 심의 및 제/개정)

1. 학술지의 발간규정 등에 대한 심의 및 제/개정은 편집위원 3분의 2 이상의 동의를 얻어 편집위원회에서 확정하고 편집위원장이 연구소 운영위원회에 보고한다.

부칙

이 규정은 2005년 5월 1일부터 시행한다.

부칙

1차 개정: 2007년 8월 20일 편집위원회의.

부칙

2차 개정: 2009년 3월 21일 편집위원회의.

부칙

3차 개정: 2010년 2월 25일 편집위원회의.

부칙

4차 개정: 2011년 2월 17일 편집위원회의.

부칙

5차 개정: 2013년 2월 25일 편집위원회의.

부칙

6차 개정: 2015년 2월 28일 편집위원회의.

부칙

7차 개정: 2015년 7월 27일 편집위원회의.

부칙

8차 개정: 2016년 7월 27일 편집위원회의.

『철학·사상·문화』 논문투고규정

(2005년 4월 22일 제정)

1. 원고 모집

- 1) 발행 일자 : 연 2회(1월 31일, 7월 31일)
- 2) 대상 원고 : 철학, 사상, 문화와 관련된 주제에 관한 연구 논문.
- 3) 투고 접수
 - (1) 접수기간 : 연중 수시
 - (2) 원고제출 : 동서사상연구소 전자우편 접수.
연구소 e-mail주소 : insewtdgu@daum.net
 - (3) 논문의 양은 200자 원고지 150매(각주 및 참고문헌 포함) 이내로 함을 권장한다.
 - (4) 명기사항 : 투고자는 투고 시, 동서사상연구소 홈페이지(<https://ins-ewt.dongguk.edu/>)에 있는 『철학·사상·문화』의 투고 신청서를 읽고, 작성하여 제출한다. 신청서 내용의 숙지와 관련 규정에 대한 동의가 명기된 투고 논문만이 심사대상이 될 수 있다. 신청서의 내용은 다음과 같다 : 투고자의 성명 및 소속, 논문 제목, 연구비 수혜여부, 연락처, 연구윤리 서약 준수 동의 여부, 투고 논문의 게재, 배포, 전송 관련 저작권 활용 동의 여부.

2. 원고 작성 요령

- 1) 원고 작성은 ‘한글2002’ 이상 버전의 프로그램으로 작성하는 것을 원칙으로 한다.
- 2) 제목 표시 : 편집의 일관성을 위해, 저자의 의도가 훼손되지 않는 한, 논문의 본문의 항목 구별은 1, 1), (1), 가), ①로 표기한다.
- 3) 주석은 각주를 원칙으로 한다.
- 4) 참고문헌 : 논문의 마지막 부분에 참고문헌을 작성해서 첨부하되 서지정보를 정확히 표기한다.
 - (1) 본문에서 인용·참조된 문헌만 수록하되, 수록 순서는 국한문 문헌 다음에 외국 문헌을 실고, 각각 저자 이름의 가나다 또는 알파벳 순서로 나열한다.

5) 참고문헌 및 각주 표기요령 : 각주 및 참고 문헌의 표기 형식은 다음과 같은 순서와 형식에 따른다.

▶ 저 서 :

동양어권 : 저자명, 『저서명』, 출판사명, 출판지역, 발행년도.

서양어권 : Author, *Title(이탤릭체)*, 출판사명, 출판지역, 발행년도.

▶ 논 문 :

동양어권 : 저자명, 「논문명」, 『계재논문집명』 또는 『책명』, 발행처, 발행호수(출판사명, 출판지역), 발행년도.

서양어권 : Author, "Title", in *학술지명(이탤릭체)* 또는 *책명(이탤릭체)*, 발행처 또는 출판사, 발행년도.

6) 각주에서 앞의 책과 동일한 책일 경우 ‘위 책’, 앞의 각주의 인용부분과 동일한 경우 ‘같은 곳’, 한국어로 쓰인 책이든 외국어로 쓰인 책이든 ‘쪽’으로 표기, 옮긴이의 이름은 저서명 바로 앞에 표기.

7) 요약문 작성요령

① 국문 요약문 : 다음 양식을 작성하여 논문 앞에 첨부.

【제 목】 국문.

【필자이름】 논문 저자의 이름.

【주 제 어】 논문에서 논의된 주요 개념과 인물 등을 5단어 내외로 선정.

【요 약 문】 200자 원고지 3~4매 분량(A4용지 반 정도)으로 논문의 주제와 관련된 주요 문제를 중심으로 필자의 핵심 의도를 명료하게 제시.

② 외국어 요약문 : 다음 양식을 영문 또는 제2외국어로 작성하여 논문 말미에 첨부.

【Abstract】 200자 원고지 3~4매 분량(A4용지 반 정도)으로 논문의 주제와 관련된 주요 문제를 중심으로 필자의 핵심 의도를 명료하게 제시.

【Name】 논문 저자의 영문 이름.

【Key Words】 논문에서 논의된 주요 개념과 인물 등을 5단어 내외로 선정.

3. 심사비 및 게재료

1) 한국연구재단 등 연구비 수혜를 받은 논문은 그 사항을 해당 논문 첫 페이지에 표기한다.

2) 한국연구재단 등 연구비 수혜를 받은 논문은 연구비 중 일정액을 계

재료로 동서사상연구소에 납입하여야 한다. 이에 대해 동서사상연구소는 납입액에 대한 영수증을 발급한다.

3) 논문 투고시, 각 투고자는 3만원의 심사비를 송금 해야 한다.

4. 연구윤리 준수 규정

- 1) 투고자는 투고 논문이 그 규정에 위배되지 않음을 확인한다.
- 2) 투고자는 투고 논문의 저자로서 윤리 규정을 숙지·준수한다. (동서사상연구소 연구윤리규정 제3조 저자가 지켜야할 윤리규정 참조)
- 3) 투고자는 투고 논문에 대한 책임을 함께하며, 연구윤리 관련 민원 제기 시, 조사에 성실히 응한다.

5. 저작물 이용 및 동의 규정

- 1) 논문 투고자는 투고된 논문이 심사 및 학술지 발간의 과정에서 다음의 범위 내에서 사용되는 것을 허락, 동의한다.
 - ① 본 원고의 복제(저작권법 제16조)
 - ② 본 원고의 배포(저작권법 제17조)
 - ③ 본 원고의 전송(저작권법 제18조 2항)
- 2) 상기 서술된 저작물 사용 범위에 동의한 논문은 동서사상연구소의 학문적 활동 범위 내에서만 활용되며, 영리적 사업을 위해 사용되지 않는다.

부칙

이 규정은 2005년 5월 1일부터 시행한다.

부칙

1차 개정: 2008년 12월 30일 편집위원회의.

부칙

2차 개정: 2009년 3월 21일 편집위원회의.

부칙

3차 개정: 2009년 12월 28일 편집위원회의.

부칙

4차 개정: 2013년 2월 25일 편집위원회.

부칙

5차 개정: 2015년 7월 27일 편집위원회.

부칙

6차 개정: 2016년 4월 2일 편집위원회.

『철학·사상·문화』 논문심사규정

(2005년 4월 22일 제정)

1. 심사위원의 선발과 운영

- 1) 『철학·사상·문화』에 게재될 논문의 심사절차는 동서사상연구소 편집위원회에서 담당한다.
- 2) 편집위원회는 접수된 논문의 심사에 적합한 심사위원을 규정에 따라 의결하여 위촉한다.
- 3) 심사 대상의 논문에 위촉·배정된 심사위원의 명단, 위촉·배정 과정 등의 사실은 편집위원회를 제외하고 일체 비밀로 한다.
- 4) [심사위원의 선발 및 배정] 심사위원의 위촉 및 배정은 다음의 절차에 따라서 진행한다.
 - 1) 심사위원의 위촉
 - ① [심사위원의 추천] 심사위원의 추천에 대한 권한은 편집위원이 갖는다. 단, 심사위원의 추천이 3인 이상 이루어지지 않은 논문에 대한 심사위원 추천 권한은 편집위원회의 결의 하에 편집위원장과 연구소장에게 위임할 수 있다. 이때 편집위원장은 추천한 심사위원의 명단을 편집위원회에 제출할 의무를 갖는다.
 - ② [심사위원의 배정] 각 1편의 논문마다 3인의 심사위원을 배정하고, 평가항목에 따라 심사하도록 한다.
- 5) [심사위원의 자격] 심사위원은 원칙적으로 국내외 연구교수 이상의 직위를 갖는 자로서 해당 분야의 전문가여야 한다. 단, 경우에 따라서 그와 동등한 자격을 갖추었다고 편집위원회에서 인정할 경우에는 심사위원으로 추천할 수 있다.
- 6) 편집회의에서 논문마다 세 명 이상의 심사위원이 추천되지 않은 경우 편집위원이 심사위원으로 위촉될 수 있다.
- 7) 편집위원회의 구성원이 논문을 제출한 경우에는, 편집위원회의 구성원을 해당 논문의 심사위원으로 추천·배정할 수 없다.
- 8) 심사위원 위촉 시 가능한 한 투고자와 동 기관에 소속된 심사위원의 위촉·배정을 배제하는 것을 원칙으로 하나, 추천 근거 등에 의해 가장

적절한 심사자라고 판단되면 편집위원장의 승인 하에 심사위원으로 위촉·심사를 진행할 수 있다.

2. 심사의 절차

- 1) 투고 접수가 마감되면, 편집간사나 연구소 조교는 투고자의 인적사항을 삭제한 채 심사논문 목록을 작성한다.
- 2) 편집위원장은 편집위원회를 소집하여 논문 1편당 심사위원 3인을 ‘1. 심사위원의 선발과 운영’에 따라 결정하고, 심사결과 제출 요청일을 결정한다.
- 3) 논문 심사 시 심사위원 명단은 비공개로 한다.
- 4) 편집위원회는 심사용 논문 1부를 보관하고, 심사위원들에게 투고자의 인적사항이 생략된 심사용 논문 1부와 심사평가서 양식을 e-mail로 발송한다.
- 5) 심사위원들은 심사결과서를 제출 요청일까지 연구소 e-mail주소로 제출한다.
- 6) 편집간사나 연구소 조교는 수합한 평가서를 정리하고 종합하여 목록을 작성한다.
- 7) 목록 작성 후 편집위원장은 편집위원회를 소집하여 심사결과에 따른 게재대상 논문을 선정한다.
- 8) 심사위원의 인적사항이 삭제된 심사평가서 사본과 게재 여부 및 수정 지시사항을 투고자들에게 즉시 통보한다.
- 9) 위의 과정을 두 차례의 편집회의록을 통해 편집위원들과 온라인 회의를 개최한다.

3. 심사 기준

- 1) 다른 지면을 통해서 발표되지 않은 원고만을 심사 대상으로 한다.
- 2) 문제에 대한 논증을 객관적이고 설득력 있게 전개한 것이어야 한다.
- 3) 본격적인 학술 논문으로서의 형식과 체계를 갖추고 있어야 한다.
- 4) 공정하고 객관적인 평가에 의거하여 학계의 연구에 발전적으로 기여할 수 있어야 한다.
- 5) 『철학·사상·문화』논문 투고 규정을 준수해야 하며, 규정에 어긋날 경우에는 수정을 요구하거나 게재를 유보할 수 있다.

- 6) 심사위원들로 하여금 본 학술지의 성격을 주지시킨다.(『철학·사상·문화』의 ‘취지 및 지향점’을 심사 요청시 첨부함)

4. 심사 규정

- 1) 각 논문의 심사위원은 심사의뢰서에 근거하여 논문을 심사하고, 소정의 ‘심사결과 보고서’에 종합평가를 내린다.
- 2) 심사위원은 판정의 근거를 구체적으로 제시해야 하며, 수정을 제의하는 경우, 수정할 부분과 방향을 구체적으로 명기해야 한다.
- 3) 논문의 심사는 개별영역 평가와 종합 평가로 구성한다.
- 4) 개별영역 평가 : 논문심사의 개별영역 평가는 다음의 7개 항목에 따라 심사하며, 다음의 항목에 따라 ‘우수하다’, ‘보통이다’, ‘문제 있다’의 3개 단계로 평가한다.
 - ① 주제의식의 선명성 : 논문이 제시하는 문제의식과 중심 논지가 일관적이고 분명하게 드러나는가.
 - ② 논거의 타당성 : 논문의 주장에 부합하는 논거들이 충분하고 구체적으로 진술되어 설득력을 갖고 있는가.
 - ③ 기술의 논리적 일관성 : 논증들이 정합적이며 일관적으로 서술되어 주제를 효과적으로 지지하고 있는가.
 - ④ 자료분석의 정확성 : 논증에 사용된 자료들이 주제와 밀접한 연관을 갖고 있는가. 자료 해석에 오류를 포함하고 있지는 않은가.
 - ⑤ 선행 연구의 이해 : 해당 주제에 관한 국내외 핵심 연구 성과를 적절히 이해하여 활용하고 있는가.
 - ⑥ 주제 및 논점의 독창성 : 논문이 독창적이며 창의적인 주제, 논거, 관점 등을 제시하고 있는가.
 - ⑦ 유용성 및 기여도 : 철학, 문학, 종교에 관한 근본적이고 통섭적인 문제의식의 형성에 기여하는가. 그와 관련한 당대의 학문적 논의를 확장하고 심화시키는가.
- 5) 논문심사의 종합평가는 개별 영역 평가를 근거로 심사위원이 ‘게재’, ‘수정 후 게재’, ‘수정 후 재심 후 게재’, ‘수정 후 재심 후 다음 호 재심’, ‘게재 불가’의 5개 등급으로 평가한다.
 - ① ‘게재 가’는 수정 없이 게재할 수 있다. ‘게재 가’ 평가의 심사위원 수정사항은 ‘참조’ 사항으로, 투고자는 심사평가서를 참조하여 수정하

여 게재할 수 있다.

② ‘수정 후 게재’는 심사 평가서에서 심사위원들이 지적·요구한 사항에 대한 수정을 거친 후 게재할 수 있다. ‘수정 후 게재’ 평가의 심사위원 수정 지시사항은 ‘권고’ 사항으로, 투고자는 심사위원들이 심사 평가서에서 지적·요구한 사항에 따라 수정을 거쳐 게재할 수 있다. 투고자는 심사위원들의 지적·요구 사항을 이행하지 않을 수 있으나, 이러한 경우 수정하지 않은 데에 대한 사유서를 편집위원회에 제출해야 한다. 그리고 심사자들은 이 사유서에 대한 열람을 요구할 수 있다.

③ ‘수정 후 재심 후 게재’는 심사 평가서에서 심사위원들이 지적·요구한 사항에 대한 수정을 거친 후 다시 심사를 받아 게재할 수 있다. ‘수정 후 재심 후 게재’ 평가의 심사위원 수정 지시사항은 ‘필수’ 사항으로, 투고자는 심사위원들이 심사 평가서에서 지적·요구한 사항을 이행하여 수정하지 않으면 해당 논문을 게재할 수 없다. 심사위원들은 수정사항들을 중심으로 다시 심사해야 하며, 심사위원의 지적·요구사항에 대한 수정이 충족되지 않은 경우 ‘다음호에 재심’, 혹은 ‘게재 불가’ 판정을 내릴 수 있다. ‘게재 불가’ 판정이 내려진 경우 해당 논문은 다시 투고할 수 없다. 심사위원들이 수정된 논문으로 다시 심사하는 과정은 앞의 심사 규정과 같다.

④ ‘수정 후 재심 후 다음 호 재심’은 심사를 통해 ‘수정 후 재심 후 게재’ 평가가 내려진 경우 투고자의 논문 수정이 이루어지고 재심이 이루어졌음에도, 심사위원들의 지적·요구 사항이 충족되지 못한 경우 다음 호에 재심하도록 하는 것이다. 이때 심사위원들은 충족되지 못한 점들에 대해 수정에 대한 ‘참조’, ‘권고’, ‘필수’ 사항들을 명기할 수 있다. 이후 다음 호에서 재심이 이루어지는 과정은 앞의 심사 규정과 동일하다.

⑤ ‘게재 불가’는 투고된 논문이 본 학술지의 투고 및 게재 규정에 맞지 않아 게재할 수 없다는 평가이다. ‘게재 불가’ 판정을 받은 논문은 심사위원들의 지적·요구, 수정에 대한 ‘참조’, ‘권고’, ‘필수’ 사항들이 반영되어 수정되었어도 재심을 요청할 수 없다.

6) 종합평가 : 심사평가서 상의 개별영역 평가는 다음과 같이 수치화 하여 종합평가에 반영한다.

- ① 각 개별영역 평가의 점수 - 우수하다 : 5점, 보통이다 : 4점, 문체 있다 : 3점.
 - ② 평점 합계가 30점 이상인 경우 ‘게재 가’, 25~29점인 경우 ‘수정 후 게재’, 20~24점인 경우 ‘수정 후 재심 후 게재’, 19점 미만인 경우 ‘게재 불가’로 종합평가한다.
 - ③ 30점 이상을 얻은 논문이라도 편집위원회의 판단에 따라 종합평가에서 ‘수정 후 게재’, ‘수정 후 재심 후 게재’, ‘수정 후 재심 후 다음 호 재심’으로 분류될 수 있다. 이때 편집위원회는 게재 분류 사유를 심사위원들 및 투고자에게 알려야 한다.
 - ④ 25점 이상을 얻은 논문이라도 편집위원회의 판단에 따라 종합평가에서 ‘수정 후 재심 후 게재’ 나 ‘수정 후 재심 후 다음 호 재심’으로 분류될 수 있다. 이때 편집위원회는 게재 분류 사유를 심사위원들 및 투고자에게 알려야 한다.
 - ⑤ 20점 이상을 얻은 논문이라도 편집위원회의 판단에 따라 종합평가에서 ‘수정 후 재심 후 다음 호 재심’으로 분류될 수 있다. 이때 편집위원회는 게재 분류 사유를 심사위원들 및 투고자에게 알려야 한다.
- 7) 심사의견 및 수정제의 사항은 상세하고 구체적으로 작성하고, 종합평가 등급은 세부 항목의 평가를 종합한 성적에 근거해야 한다. 게재 불가의 경우 그 사유를 ‘심사결과 보고서’에 명확하게 기재해야 한다.

5. 게재논문 선정 규정

- 1) 논문심사의 종합평가에 따른 게재여부는 다음과 같다.
 - ① ‘게재가’와 ‘수정 후 게재’를 평가받은 논문은 투고 시점에 발행되는 논문집에 게재하는 것을 원칙으로 한다.
 - ② 게재 가능한 논문이 많을 경우에는 총점 순에 따라 게재하고, 해당호에 미 게재된 논문은 그 다음 호에 게재하는 것을 원칙으로 한다. 게재 논문의 수는 편집회의에서 결정한다.
 - ③ ‘수정 후 게재’ 평가를 받은 논문의 경우 수정 요건의 충족 여부는 편집위원장 혹은 편집위원이 검토 및 확인하며, 투고자는 수정 요건의 충족을 위해 논문 수정에 성실히 임해야 한다.
 - ④ ‘수정 후 재심 후 게재’의 평가를 받은 논문의 경우 수정 요건을 충족하면 해당 호에 게재할 수 있다. 반면 수정 요건을 충족하지 못

한 경우 해당 호에 게재하지 않고, 수정 요건을 충족한 논문을 재심하여 다음 호에 심사·게재할 수 있다.

- ⑤ ‘수정 후 재심 후 게재’ 평가를 받은 논문에 대해 편집위원회는 심사자에게 그 충족 여부를 재심케 한다. 이 심사자는 투고자가 수정지시 및 권고사항을 적절히 반영하여 수정했는가의 여부를 확인하여 ‘게재’ 혹은 ‘다음 호 재심’ 여부를 결정한다.
 - ⑥ ‘수정 후 재심 후 다음 호 재심’의 평가를 받은 논문의 경우 수정한 논문을 다음 호 심사과정에서 재심사하여 게재 여부를 결정한다.
 - ⑦ 심사위원들의 평가에서 ‘게재 불가’ 평가가 포함된 경우 ‘수정 후 재심 후 다음 호 재심’으로 분류한다.
- 2) ‘게재’ 판정을 받은 논문의 경우에도, ‘심사결과 보고서’에 따른 내용의 수정이나 보완, 분량의 조정 등을 요구할 수 있으며, 투고자는 가능한 한 이에 성실히 응해야 한다.
- 3) 게재여부는 아래의 ‘게재논문 선정 세부규정’에 따른다.
- 4) 개별 논문의 ‘재심’은 원래 심사자가 ‘재심’함을 원칙으로 한다.

* 게재논문 선정 세부규정

	3인의 심사결과	처리기준	세부사항
☆☆☆ (9점)	게재 3인	‘게재가’	수정 없이 게재할 수 있으나, 심사평가를 ‘참조’하여 수정하여 게재할 수 있음
☆☆○ (8점)	게재 2인 수정 후 게재 1인	‘게재가’	”
☆☆△ (7점)	게재 2인 수정 후 재심 1인	‘수정 후 게재’	심사평가의 수정 ‘참조’조건을 충족시켜 게재 (수정 후, 참조 조건이 적절히 반영되었는지를 편집위원장 혹은 편집위원이 검토 및 확인하여 게재)
☆☆× (6점)	게재 2인 게재불가 1인	‘수정 후 재심 후 게재’ 혹은	심사위원에게 재심을 의뢰 (재심 후 게재가 결정된 경우, 재심 시 심사자는 수정사항이 반영되었는지를

		‘다음 호 재심’	검토 및 확인한 후 게재)
☆○○ (7점)	게재 1인 수정 후 게재 2인	‘수정 후 게재’	심사평가의 수정 ‘참조’조건을 충족시켜 게재 (수정 후, 참조 조건이 적절히 반영되었는지를 편집위원장 혹은 편집위원이 검토 및 확인하여 게재)
☆○△ (6점)	게재 1인 수정 후 게재 1인 수정 후 재심 1인	‘수정 후 재심 후 게재’	심사평가의 수정 ‘권고’ 및 ‘필수’ 조건을 충족시켜 재심을 거쳐 게재, 조건 불충족시 다음호에 재심 (재심 후 게재가 결정된 경우, 재심 시 심사자는 수정사항이 반영되었는지를 검토 및 확인한 후 게재)
☆○× (5점)	게재 1인 수정 후 게재 1인 게재불가 1인	‘수정 후 재심 후 게재’ 혹은 ‘다음 호 재심’	심사위원에게 재심을 의뢰 (재심 후 게재가 결정된 경우, 재심 시 심사자는 수정사항이 반영되었는지를 검토 및 확인한 후 게재)
☆△△ (5점)	게재 1인 수정 후 재심 2인	‘수정 후 재심 후 게재’ 혹은 ‘다음 호 재심’	심사평가의 수정 ‘필수’ 조건을 충족시켜 심사위원 3인의 심사회의 후 게재 혹은 충족되지 않은 경우 다음 호 재심 (재심 후 게재가 결정된 경우, 재심 시 심사자는 수정사항이 반영되었는지를 검토 및 확인한 후 게재)
☆△× (4점)	게재 1인 수정 후 재심 1인 게재불가 1인	‘게재불가’	탈락
☆×× (3점)	게재 1인 게재불가 2인	‘게재불가’	탈락
○○○ (6점)	수정 후 게재 3인	‘수정 후 게재’	심사평가의 수정 ‘참조’조건을 충족시켜 게재

			(수정 후, 참조 조건이 적절히 반영되었는지를 편집위원장 혹은 편집위원이 검토 및 확인하여 게재)
○○△ (5점)	수정 후 게재 2인 수정 후 재심 1인	‘수정 후 재심 후 게재’	심사평가의 수정 조건을 충족시켜 심사위원 3인의 심사회의를 거쳐 게재 (재심 후 게재가 결정된 경우, 재심 시 심사자는 수정사항이 반영되었는지를 검토 및 확인한 후 게재)
○○×	수정 후 게재 2인 게재불가 1인	게재불가	탈락
○△△ (3점)	수정 후 게재 1인 수정 후 재심 2인	게재불가	탈락
○△×	수정 후 게재 1인 수정 후 재심 1인 게재불가 1인	게재불가	탈락
△△△ (3점)	수정 후 재심 3인	게재불가	탈락
△△×	수정 후 재심 2인 게재불가 1인	게재불가	탈락
△×	수정 후 재심 1인 게재불가 2인	게재불가	탈락
×××	게재불가 3인	게재불가	탈락

(☆ : 게재가 3점, ○ : 수정 후 게재 2점, △ : 수정 후 재심 1점, × : 게재불가 0점)

부칙

이 규정은 2005년 5월 1일부터 시행한다.

부칙

1차 개정: 2008년 12월 30일 편집위원회의.

부칙

2차 개정: 2009년 3월 21일 편집위원회의.

부칙

3차 개정: 2010년 2월 25일 편집위원회의.

부칙

4차 개정: 2013년 2월 25일 편집위원회의.

부칙

5차 개정: 2015년 7월 27일 편집위원회의.

부칙

6차 개정: 2016년 4월 2일 편집위원회의.

부칙

7차 개정: 2016년 7월 27일 편집위원회의.

동국대학교 동서사상연구소

편집위원장 : 박연규 (경기대)
편집간사 : 허유선 (동국대)
편집위원 : 남정우 (순천향대) 박연규 (경기대)
 박진 (동의대) 심규호 (제주국제대)
 유훈우 (동국대) 윤용택 (제주대)
 이남원 (부산대) 이상임 (경희대)
 이하준 (한남대) 임규정 (군산대)
 임미원 (한양대) 조극훈 (경기대)
 최인숙 (동국대) 최훈 (강원대)

 교 : 김성수 (동국대)

(가나다순)

철학 · 사상 · 문화

제 22 호

발행인 최인숙 (Choi, In Sook)
편집인 박연규 (Park, Yeoun Gyu)
발행처 동국대학교 동서사상연구소
 서울특별시 중구 필동로 1길 30(필동 3가 26번지)
 동국대학교 만해관 105호
 TEL : 02) 2260-8838
 e-mail : insewtdgu@daum.net
 Homepage: <http://ins-ewt.dongguk.edu/>
등록일 2006년 3월 7일
등록번호 ISSN 1975-1621
인쇄처 유림문화
 TEL : 02) 2266-2462
발행일 2016년 7월 31일
