

철학 · 사상 · 문화

2013. 1.

제 15 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】

- 한 병 준
스피노자의 ‘지속’과 공통개념 형성의 문제 1
- 허 유 선
칸트의 판단 이론과 사법 판결의 작동: 적용과 창조, 그 사이
- 리페브르의 『법-이미지』 독해를 중심으로 - 29
- 박 연 규
유가적 사유에 의한 도산서당 원림(園林) 이해
- 유가의 재현성, 관계성, 수양의 특성을 중심으로 - 60
- 김 학 택
채식주의와 도덕공동체 87

【부 록】

• 동서사상연구소 연혁	110
• 동국대학교 동서사상연구소 연구윤리규정	114
• 『철학·사상·문화』 편집위원회 운영규정	118
• 『철학·사상·문화』 논문투고규정	121
• 『철학·사상·문화』 논문심사규정	124

스피노자의 ‘지속’과 공통개념 형성의 문제

한 병 준*

【요약문】 이 글의 목적은 알렉산더 리페브르의 『법-이미지』 8장에서 다루는 스피노자의 지속을 다루는 부분에 대해서 보다 상세한 설명을 위한 것이다. 나는 리페브르의 방법에 따라서 들뢰즈의 스피노자 해석을 도입했고, 최대한 스피노자의 ‘지속’에 대한 해석과정의 궤적을 유지하려고 했다. 그 과정에서 ‘지속’이 양태들의 내적인 측면과 외적인 측면 모두를 관통할 것이라는 결과를 도출하고, ‘시간’의 문제를 다루며, ‘시간’이 단순히 허상의 문제로 귀결되는 것이 아니라고 주장할 것이다. ‘지속’과 ‘시간’에 대한 스피노자의 논의는 ‘양태들의 마주침’이라는 문제를 발생시킨다. ‘양태들의 마주침’의 문제는 그 마주침 자체로는 우연적인 것처럼 보이지만, 일련의 필연성을 가지고 있다. 그러나 그 마주침이 필연적이기 위해서는 ‘지속’이나 ‘시간’이 단지 인간 관념에 대한 상상의 산물이 아니라, 그 상상의 산물이 일종의 본질적인 요소를 포함하고 있다는 것, 즉 실체의 변용인 양태가 본질적인 부분을 포함하고 있다는 것을 밝혀야 한다. 그리고 이런 마주침들의 긍정적인 측면으로 ‘공통개념’이 구성된다는 것을 설명할 것이다. 이 과정에서 ‘공통개념’이 스피노자적 의미에서 유한한 양태들의 긍정적인 ‘지속’을 보장하는 유일한 방법이라고 주장할 것이다.

【주제어】 지속, 시간, 허상, 실체의 변용으로서의 양태, 양태들의 마주침, 속성, 공통개념

* 동국대학교

I 서론

이 글의 목적은 알렉산더 리페브르의 『법-이미지』 8장에서 다루는 스피노자의 지속에 대한 짧은 부분의 보다 상세한 설명을 위한 것으로, 그 부분에서 다루는 의미 이상을 다루지 않는다. 그럼에도 불구하고 『법-이미지』에서 다루는 ‘지속’의 개념은 그 저서의 목적을 위해 자세한 설명이 생략되어 있는 느낌을 지울 수가 없다. 스피노자 또한 지속에 대해서는 『에티카』 전면에 잘 드러나지 않게 설명하고 있으며, 그 의미 또한 ‘시간’의 문제와 함께 섞여서 불분명하게 드러나고 있다. 나는 리페브르의 방법을 차용해서 들뢰즈의 스피노자 해석을 도입했고, 최대한 스피노자의 ‘지속’에 대한 해석과정의 궤적을 유지하려 노력했다. 따라서 이 글의 순서를 다음과 같이 구성했다.

1) 우선 스피노자가 ‘지속’에 대해 설명하는 구절들을 최대한 찾아내고 그에 대한 재구성을 시도했다. 그 과정에서 ‘지속’이 양태들의 내적인 측면과 외적인 측면 모두를 관통할 것이라는 결과가 도출될 수 있을 것이다. 이 과정에서 ‘시간’의 문제가 단순히 허상의 문제로 귀결되는 것이 아니라, 양태들이 외부 양태들과 마주치는 문제를 파생시킨다는 것으로 논의를 확장시킬 것이다.

2) ‘지속’에 대한 이 논의를 토대로 양태들의 마주침의 문제를 다룰 것이다. 그러나 양태들의 마주침이 필연적이기 위해서는 ‘시간’과 같은 허상의 문제가 단지 인간 관념에 대한 상상의 산물이 아니라, 그 상상의 산물이 일종의 본질적인 요소를 포함하고 있다는 것, 즉 실체의 변용인 양태가 본질적인 부분을 포함하고 있다는 것을 ‘속성’을 통해 밝히고자 노력할 것이다.

3) 그리고 사실상 마지막 부분에서 이 마주침의 긍정적인 측면으로 ‘공통개념’이 구성된다는 것을 설명할 것이다. 이 과정에서 ‘공통개념’이 스피노자적 의미에서 유한한 양태들의 긍정적인 ‘지속’을 보장하는 유일한 방법이라고 주장할 것이다. 그리고 이런 ‘공통개념’의 구성이 현실적 적용에서 어떤 의미를 지니는지 살펴볼 것이다.

이 글은 과도하게 스피노자의 『에티카』에 의존한다. 그러나 이것은 어쩔 수 없다. 왜냐하면 『법-이미지』에서 자세히 설명하지 않은 부분들을

스피노자의 의미로 최대한 풀어서 설명하고자 하는 것이 이 글의 의도이기 때문이다. 그러면 이 글의 의도대로 우선 ‘지속’과 ‘시간’의 문제부터 살펴보도록 하자.

II 각 사물들의 ‘지속’과 ‘시간’의 문제

1. 지속

스피노자는 ‘지속’에 대해 다음과 같이 정의 내린다.

지속은 존재의 무규정적인 연속이다.¹⁾

여기서 주목해야 할 것은 지속이 ‘무규정적인 연속’이라는 점이다. 왜냐하면 스피노자의 관점에서 “존재의 연속은 결코 존재하는 것의 본성 자체에 의하여 한정될 수 없으며 또한 작용인에 의해서도 한정될 수 없기 때문이다.”²⁾ 그 결과 ‘지속’은 ‘무규정적인 연속’이기 때문에 지속하는 사물의 본성에 한정되는 것도 아니며, 어떤 작용에 의해서도 한정되지 않는다는 것이 도출된다. 또한 스피노자는 지속을 “자연의 일상적 질서와 사물의 상태에 의존한다”³⁾고 말한다. 그러나 자연의 일상적 질서 속에서 각각의 사물은 “다른 개별적 사물에 의해 어떤 일정한 방식으로 존재하고 작용하게끔 결정되지 않으면 안 되기 때문”⁴⁾에, 개별적 사물들의 상태를 그 사물들 스스로의 방식으로 규정내릴 수 없다. 그렇다면 스피노자의 입장에서 모든 개별적 사물들은 “우연적이며 파괴 가능하다.”⁵⁾ 그리고 결과적으로 각각의 사물에는 어떤 필연적인 ‘본질’도 없는 것처럼 생각될 수 있다.

그렇다면 본질의 문제를 생각해보자. 스피노자에게 양태들의 우연성은 오로지 양태들의 유한한 규정성 속에서의 우연성일 뿐이다. 본질은

1) 스피노자, 강영계 역, 『에티카』, 서광사, 2012, 2부 정의 5.

2) 같은 책, 2부 정의 5 해명.

3) 같은 책, 2부 정리 30.

4) 같은 책, 2부 정리 31.

5) 같은 책, 2부 정리 31 보충.

“그것이 주어지면 사물이 필연적으로 정립되고 그것이 제거되면 사물이 필연적으로 없어지는 것, 또는 그것이 없으면 사물이 그리고 반대로 사물이 없으면 그것이 있을 수도 생각될 수도 없는 그러한 것”⁶⁾이다. 본질의 이러한 정의를 토대로 생각해본다면, 본질 그 자체는 필연적이며, 사물들이 생겨나고 사라지는 것 또한 필연적이다. 따라서 본질에는 어떤 우연성도 개입되어선 안 된다.

여기에서 하나의 질문이 가능하다. 각각의 사물들의 생성과 소멸이 본질에 의해서 필연적이라면, 그 본질은 각각의 사물들 안에 있는 것인가? 이 물음에 대해 스피노자의 답변은 표면적으로는 부정적이다. 스피노자의 입장에서 각각의 사물들이 “존재하거나 존재하지 않는 것이나 모두 자연의 질서에서 생길 수 있다.”⁷⁾ 그리고 이런 측면에서 본질은 각 사물들에 어떤 개별성도 부여하지 않는 것처럼 보인다. 그렇다면 각각의 사물들이 자신의 현존을 스스로 유지한다고 생각하는 것, 즉 ‘지속’의 문제는 개별적인 것처럼 보이는 사물들이 개별적으로 존재할 수 있다는 것을 단순히 비본질적인 것으로 만들 뿐이다. 혹은 사물들의 존재가 본질과 분리되어 있으므로, 그에 의해 본질과 존재에는 어떤 실재적 구별이 있는 것처럼 생각될 수 있을 것이다. 그런데 이런 점이 인정된다면 사물의 본질에 대해서 어떻게 말해야 하는가. 생성과 소멸이 있는 사물들은 본질과 상관없기 때문에 어떤 개별적 실재성도 획득할 수 없는 것인가.

다음과 같은 스피노자의 구절을 생각해보자.

신은 사물이 존재하기 시작하는 것에 대한 원인일 뿐만 아니라 사물이 존재에 머무르는 것에 대한 원인이기도 하다. 또는 (스콜라 철학의 용어를 사용한다면) 신은 사물들의 존재 원인(*causa essendi rerum*)이다. 왜냐하면 사물들이 존재하든 존재하지 않든 간에 우리는 사물들의 본질에 주목하는 순간 그 **본질**이 존재도 지속도 포함하지 않는다는 것을 발견하기 때문이다. 그러므로 사물들의 본질은 그 **본질**의 존재의 원인도 지속의 원인도 될 수 없고, 오직 존재하는 것이 그 본성에 속하는 신만이 그것의 원인일 수 있다.⁸⁾

6) 같은 책, 2부 정의 2.

7) 같은 책, 2부 공리 1.

8) 같은 책, 1부 정리 24 보충(강조와 번역수정은 본인에 의함). 이 부분에서 국역

이에 의하면 사물의 ‘본질’은 그 사물의 존재를 규정지어 어떤 권리도 없게 된다. 그리고 더 나아가 ‘지속’은 사물에게 본질적인 어떤 것이 아니다.

한편 ‘본질’과 ‘존재’의 관계에 대해서는 다음과 같은 구절로 더 명확하게 알 수 있을 것이다.

… 우리가 신의 지속성을 표현하는 데에 사용하는, 신의 영원성이 다. 아니 오히려 우리는 신에게 어떠한 지속성도 귀속시키지 않기 위해서 그가 영원하다고 말한다. 왜냐하면 … 지속성이란 사물의 본질이 아니라 그 **실존의 변용**이기 때문이다. 그러나 우리는 제 본질로부터 실존을 지니고 있는 신에게 지속성을 귀속시킬 수 없다. 왜냐하면 이것(지속성)을 신에게 귀속시키는 사람은 신의 실존과 그 본질을 구분하기 때문이다.9)

본의 오역이 나타난다. 국역본에서는 ‘사물들’(rerum)을 모두 단수취급하면서 “… 우리는 사물들의 본질에 주목하는 순간 그 본질이 …”의 구절을 “… 우리는 사물의 본질에 주목하는 순간 그것이 …”라는 식으로 번역을 해서 ‘그것’이 사물인지 본질인지 불명확하게 번역을 했다. 또한 “사물들의 본질은 그 본질의 존재의 원인도 지속의 원인도 …”라는 구절을 “… 사물의 본질은 사물의 존재의 원인도 지속의 원인도(neque suae existentiae neque suae durationis)…”라고 번역을 했다. 이 번역은 문법과 의미 둘 모두에 문제를 만든다. 우선 문법적으로 후자의 문장을 분석해보면 ‘존재’(existentiae)와 ‘지속’(durationis)을 나타내는 라틴어 둘 다 2격(genitive)이기 때문에 ‘그 자신’(suae) 또한 반드시 2격으로 취급해야 한다. 그런데 suae는 2격이 될 경우 단수만이 가능하며 따라서 복수 명사로 쓰인 ‘사물들’(rerum)이 아닌 단수 명사인 ‘본질’(essentiae)이 suae에 올 수 있을 뿐이다. 그렇다면 의미의 문제도 현저하게 바뀔 수밖에 없다. 의미상으로 1부 정리 24는 “신에서 산출된 사물의 본질은 존재를 포함하지 않는다”라고 서술되어 있다. 그렇다면 한 사물의 본질이 그 사물의 존재를 포함하고 있지 않다고 생각할 수 있을 것이다. 이 의미로 인해 suae를 본질이 아닌 사물로 번역한 것 같다. 즉 ‘본질’이 지속하지도 않는 데도, ‘본질의 지속’으로 번역하는 것은 무엇인가 문제가 있기 때문일 것이다. 그러나 1부 정리 24에서 스피노자는 지속에 대한 정확한 의미를 규정하지 않은 것처럼 보인다. 또한 ‘본질’이 ‘존재’를 포함하지 않는다는 것은 ‘본질’과 ‘존재’ 간에 어떤 구별이 있다는 것을 의미한다. 그렇다면 ‘본질’은 ‘존재’와 구별을 갖는 것으로 생각되어야 하며, 이로부터 1부 정리 25 “신은 사물의 존재의 운동 원인이기도 하며 사물의 본질의 운동 원인이기도 하다”는 것이 도출될 수 있다. 즉 ‘본질’과 ‘존재’는 실제적이지는 않지만 신을 원인으로 해서 구별되는 어떤 것이 되어 버린다. 이 관점에서 보면 **본질과 존재는 어느 한쪽이 다른 한쪽을 포섭하는 관계가 아니게 된다.** (이에 대한 더 자세한 내용은 들뢰즈, 이진경·권순모 역, 『스피노자와 표현의 문제』, 인간사랑, 2002, 262~263쪽 참조)

‘영원성’과 ‘지속’은 전혀 다른 의미에서 이해되어야 한다. ‘영원성’은 항상 있는 것이다. 즉 영원한 ‘존재’(즉 스피노자의 ‘실체’)는 ‘영원성’ 속에서 지금이든 나중에든(물론 ‘영원성’의 개념에서 이런 언급은 불필요하지만) 언제나 존재한다. 이런 의미에서 이 영원한 ‘존재’는 그 자체가 본질과 동일하다. 즉 ‘존재’와 ‘본질’은 ‘영원성’의 관점에서 구분되지 않는다. 반면 영원하지 않은, 다른 말로 ‘우연적이며 파괴 가능한’ 것처럼 보이는 ‘존재’는 영원하지 않다. “사물의 현재 실존은 그 미래 실존의 원인이 아니다.”¹⁰⁾ 이런 의미에서 ‘우연적이며 파괴 가능한’ ‘존재’는 언제까지나 보장될 수 없는 것이다.

그럼에도 스피노자의 입장에서 그 존재의 ‘본질’은 그 사물들이 파괴된 다음에도 유지된다. 이런 관점에서 본다면 사물들이 ‘존재’하는 것은 현재의 문제이지 과거나 미래의 문제가 아니다. ‘지속’이 사물들의 ‘존재’와 결부된다면, ‘지속’의 문제는 현재의 문제가 된다. 그럼에도 아직 남아있는 사물들의 ‘본질’ 문제는 최소한 여기에서는 아직 논의의 대상이 아니다. 왜냐하면 그 이전에 사물들의 가능성, 혹은 우연적 상태에 대한 논의를 전개해야 하기 때문이다. 그리고 이 논의가 전개되다보면 ‘시간’의 문제가 발생한다. 스피노자의 논의를 따라가다 보면 ‘지속’과 ‘시간’은 그 속성이 매우 다른 것이며, 이 둘을 동시에 파악하는 것은 매우 잘못된 것이 된다.

우선 ‘지속’에 대한 논의를 정리해보자. 스피노자에게 지속이란 사물들의 ‘존재’와 관계한다. 그러나 ‘지속’이 사물들의 ‘존재’의 어떤 원리나 원인으로서 작용하는 것은 아니다. 왜냐하면 ‘지속’은 ‘본질’에 의해 규정되는 것이 아니기 때문이다. 즉 ‘지속’은 인과성을 규정하는 원리가 아니라, 사물들의 ‘바로 지금 여기’에 개체가 연속성을 획득하면서 존재할 수 있는가에 대한 문제로 바라봐야 한다. 그리고 앞서 인용했듯이 인과성의 문제가 아니라는 점에서 ‘지속’은 그 자체로 ‘무규정적인 연속’이다. 그러나 이 무규정성에 대해서는 다시 고찰할 필요가 있다. 왜냐하면 ‘지속’의 무규정성은 두 가지 관점으로 생각될 수 있기 때문이다. 첫째, 이런 무규정성은 양태들의 연속이 무차별적인 것으로 인식될 수 있다. 둘째, 무규정성 자체가 어떤

9) 스피노자, 양진호 역, 『데카르트 철학의 원리』, 책세상, 2010, 81쪽(강조는 본인에 의함). 여기에서 실존(existentia)은 존재, 현존과 모두 동일한 의미로 사용한다. 번역어의 차이가 원어의 의미를 규정할 수는 없는 노릇이니 말이다.

10) 같은 책, 83쪽.

인과적 필연성도 없는 것처럼 파악될 수 있다. 무규정성이 이렇게 생각된다면 지속에 의한 각 사물들의 개체성에 대한 언급은 불가능해질 것이다.

우선 첫 번째 관점을 생각해보자. ‘지속’의 무규정성이 사물들의 무차별성인 것처럼 인식될 수 있다는 것은 사물들이 어떤 개체성도 가질 수 없다는 것으로 의미하게끔 오해를 불러일으킬 수 있다. 그러나 사물들의 무규정성은 오히려 각 사물들의 변용으로부터 이해되어야 한다. 즉 각 사물들의 변용이 무규정적이라는 것으로 이해되어야 한다는 것이다. 이것은 스피노자가 양태에 대해 정의할 때 더욱 확실해진다.

스피노자는 “양태를 실체의 변용으로”¹¹⁾ 이해한다. 변용은 외부의 작용에 의해 원래의 것과는 다르게 상태가 변한다는 것을 의미한다. 그리고 스피노자에게 신이 “절대적으로 무한한 존재, 즉 모든 것이 각각 영원하고 무한한 본질을 표현하는 무한한 속성으로 이루어진 실체로 이해”¹²⁾된다면, “신의 어떤 속성에 의하여 신의 속성이 필연적으로 그리고 무한하게 존재할 수 있는 양태적 변용으로 양태화된 이상, 신의 어떤 속성에서 생기는 모든 것은 똑같이 필연적으로 그리고 무한하게 존재하지 않으면 안 된다.”¹³⁾ 따라서 모든 양태는 필연적으로 무한하게 존재한다. 그렇다면 무규정성은 무한하게 존재하는 변용들이 ‘지속’하고 있는 개별적 형태들의 문제지, 각각의 사물들이 무차별적으로 존속할 수 있다는 문제가 아니다. 또한 이런 무차별적인 존속은 개별적 사물들의 실존 자체를 허물어뜨리면서 일종의 가능성의 문제를 내포하게 만든다. 왜냐하면 개별적 사물들의 생성과 소멸이 이런 무차별성에 의해 불확실해지면서 마치 양태들이 영구적으로 연속을 이어갈 수 있다는 가능성으로 비추어지기 때문이다. 그러나 ‘지속’은 철저하게 ‘현재’ 존재하는 사물의 문제이지 가능성으로 생각될 수 있는 문제가 아니다. 무차별적으로 다가오는 개별적 사물들의 문제는 이후 ‘시간’의 허위성의 문제를 다루면서 언급될 수 있을 것이다.

그렇다면 두 번째 관점을 생각해보자. 첫 번째 관점에서 지속이 어떤 가능성도 내포하지 않는다는 것을 상기하자. 그렇다면 남은 것은 ‘현재’ 사물들을 존재하게끔 하는 어떤 작용들에 대한 문제만 남아있다. 각각의 사물이 생성되었다가 소멸될 때까지 사물의 존재가 연속되는 것이 ‘지속’

11) 스피노자, 『에티카』, 1부 정의 5.

12) 같은 책, 1부 정의 6.

13) 같은 책, 1부 정리 22.

이라는 점에서, 지속을 ‘무규정적인 연속’이라고 하는 것은 마치 이 연속의 과정을 우연적인 것처럼 생각하게끔 만든다. 그러나 유한한 존재로서의 각각의 사물들은 그것들의 생성과 소멸이 필연적이라는 점을 주목해야만 한다. 즉 각각의 사물들은 ‘영원성’을 통해서 이해될 수 없다. 각각의 사물들이 실체들의 변용으로 이해되는 한에서, 다시 말해 양태들인 한에서, 그 사물들은 “다른 것 안에 있으며 다른 것에 의하여 생각되는 것”¹⁴⁾으로 이해되어야 한다. 다른 말로 하자면 각각의 사물을 작용시키는 원인은 사물 외부에 있어야 한다는 것이다. 이 원인의 외부성은 양태적 변용의 원인이 외부에 있다는 것을 의미한다. 따라서 각각의 사물들이 같은 속성 안에서 외부의 양태들의 작용에 대한 무한한 연쇄에 의해 필연적으로 존재한다면, 이 존재의 연속인 ‘지속’ 또한 필연적일 수밖에 없다.

결국 ‘지속’이 ‘무규정적인 연속’이라는 스피노자의 정의는 각각의 사물이 존재하는 것이 어떤 가능성의 문제나 우연성의 문제가 전혀 아니다. 즉 ‘지속’은 사물의 현존과 관계하고 필연성의 측면에서 파악된다. 그러나 사물들의 ‘지속’이 그 사물의 존재에 관련된 것이라면, 그 ‘지속’에 의해 각 사물들의 존재가 실체의 속성과 분리된 존재로 의미되는 것처럼 보인다. 그리고 우리의 지성이 사물들을 파악할 수 있도록 하고, 그것의 생성과 소멸의 과정을 결정할 수 있게 하는 것은 그런 ‘지속’에 의한 것처럼 보인다. 이에 대해 스피노자는, 각각의 사물들이 ‘지속’한다고 생각하는 한에서 존재한다면, 실체의 속성뿐만 아니라 그 사물들의 관념도 역시 “지속된다고 일컬어지는 존재를 내포한다”¹⁵⁾고 말한다. 그렇다면 본질적이지는 않더라도 각 사물들이 개별성을 갖게 되는 계기는 ‘지속’에 의한 것이다. 그리고 이런 개별성은 불충분하지만 각 사물들의 존재적 구별을 가능하게 하고, 비로소 그 사물들에 특이성(singularity)을 부여할 수 있다.¹⁶⁾

그러나 이렇게 각 사물들이 지속적으로 존재하는데 있어서 본질과 구분된 채로 파악된다면, 사물들 간의 개별성은 확실히 불충분해 보인다. 즉 양태들의 존재 원인이 본질적이지 않다는 것은 실체로부터 파생된 변용으로서의 의미가 없는 것처럼 보인다. 그런데 실체의 속성은 각 양태들

14) 같은 책, 1부 정의 5.

15) 같은 책, 2부 정리 8 보충.

16) 특이성에 대한 설명은 이후 판결의 문제에서 보다 구체적으로 전개할 것이다. 여기에서는 ‘지속’에 의해 비로소 각 사물들이 개별적일 수 있다는 것에만 주목하자.

에 분유되어 있다(신의 속성인 사유의 양태에 여러 관념들이 있으며, 연장의 양태에 각 신체들이 있기 때문에). 따라서 각 사물들의 존재가 비록 본질에 포섭되지 않더라도 각 사물들은 본질을 내포하고 있어야 하는 것처럼 보인다. 그리고 앞서 인용된 스피노자의 본질에 대한 정의에 따라서 존재와 본질은 차별적이지만 떨어질 수 없는 문제가 되어 버린다.

2. 시간

스피노자의 관점에서 본 ‘시간’에 대해 살펴보자. ‘시간’은 스피노자에게 ‘지속’과 달리 허위적이다. 스피노자는 “사물을 우연이 아니라 필연으로 고찰하는 것은 이성의 본성에 속한다”¹⁷⁾고 말한다. 그리고 이로부터 “우리들이 사물을 과거와 아울러 미래에 관하여 우연으로 고찰하는 것은 오로지 표상¹⁸⁾에만 의존한다”¹⁹⁾는 결론을 내린다. 표상에만 의존하는 과거와 미래는 존재의 ‘지속’과 다른 의미를 만든다. 그렇다면 이 차이를 통해서 ‘시간’의 의미가 스피노자에게 허위적으로 생각되는 이유가 밝혀질 수 있을 것이다.

앞서 논의한 ‘지속’의 경우는 각 사물의 존재를 유지하는 한에서 내재적인 성격을 지닌다. 즉 외부의 다른 것과의 작용이 없는 한 사물들의 존재를 지속시킨다. 그러나 시간의 경우는 ‘지속’과는 양상이 다르다. 스피노자가 시간을 표상에만 의존한다고 말했다고 했을 때, 그는 시간을 형상과 대립시키는 것이다. 스피노자가 형상을 이야기할 때, 형상은 ‘동일한 속성’²⁰⁾ 아래에서 생각되는 것이다. 그렇다면 ‘사유의 속성’ 안에서 모든 관념은 동일한 형상 안에서 존재하는 양태들, 즉 사유의 양태들이다. 그러나 ‘속

17) 같은 책, 2부 정리 44.

18) 스피노자는 정신이 물체를 관조할 때 정신이 물체를 표상한다고 말한다. 그렇다면 이 표상은 관조에 의해 관념으로 이미지를 만드는 것이다. 같은 책, 정리 17 주석 참조. 또한 이 구절로부터 시간을 우연적인 표상에 의존하는 것으로 보는 이상, 시간은 어떤 적합한 형식을 갖지 않는다. 따라서 스피노자는 이후의 철학자들(특히 칸트)의 시간에 대한 논의들과는 상이한 방식으로 시간에 접근한다(칸트의 시간 개념의 논의에 대해서는 허유선, 『칸트 인식론에서 시간-실체 개념의 이해』, 『철학·사상·문화』, 7호, 동국대학교 동서사상연구소, 2008 참조).

19) 스피노자, 『에티카』, 2부 정리 44 보충1.

20) 같은 책, 2부 정리 21 주석.

성'이 다른 경우를 생각해보자.

사유의 양태가 아닌 사물의 형상적 존재는 신적 본성이 그 사물을 미리 인식했기 때문에 신적 본성에서 생기는 것이 아니다. 오히려 관념의 대상인 사물은 우리들이 밝힌 것처럼 관념이 사유의 속성에서 생기는 것과 동일한 방식과 필연성을 가지고 그 자신의 속성에서 나오며 도출된다.²¹⁾

이런 관점에서 스피노자에게 속성들이란 각각 독립적인 성격을 갖고 있는 것으로 파악된다고 볼 수 있다. 그렇다면 '사유의 속성'을 가진 양태들이 '연장의 속성'을 가진 양태들과 관계를 맺는데 있어서 어떤 난점이 발생하게 된다. 왜냐하면 각 속성을 가진 양태들은 속성들이 독립된 한에서 어떤 인과관계도 도출할 수 없기 때문이다. 즉 "각 속성의 양태는 그것이 양태로 되어 있는 속성에서 신을 고찰하는 경우에만 신을 원인으로 소유하며, 신이 다른 어떤 속성에서 고찰되는 경우에는 그렇지 않다."²²⁾ 그리고 "실체의 각 속성은 그 자체를 통해 파악하지 않으면 안 된다."²³⁾

이 속성의 관계에 대해 더 자세하게 살펴보자. 우선 스피노자는 "우리들 안에 있는 참인 관념은, 신이 **인간 정신의 본성을 통하여 설명되는 한**에서 신 안에서 타당한 관념"²⁴⁾이라고 말한다. 다시 말해서 참된 관념은 "신이 인간의 정신의 본질을 구성하는 한에서 신이 이러한 관념 또는 저러한 관념을 가진다고 말하는 것에 지나지 않는다."²⁵⁾ 이런 의미에서 관념은 정신의 범위에서 사유의 속성을 공유하는 한에서만 타당한 것처럼 생각될 수 있다. 그러나 스피노자가 "참된 관념은 자신의 대상과 일치하지 않으면 안 된다"²⁶⁾고 말했을 때, 사유의 속성의 한계 내에서 '자신의 대상'은 무엇을 의미하는가. 이 대상은 분명히 이런 속성의 분화 구도에서 본다면 신체가 아닌 정신의 작용일 뿐이다.

그러나 "우리는 우리의 신체가 다양한 방식으로 자극받는 것을 느낀

21) 같은 책, 2부 정리 6 보충.

22) 같은 책, 2부 정리 6.

23) 같은 책, 1부 정리 9.

24) 같은 책, 2부 정리 43(강조는 본인에 의함).

25) 같은 책, 2부 정리 11 보충.

26) 같은 책, 1부 공리 6.

다.”²⁷⁾ 그렇다면 우리는 신체는 인간의 정신에 대한 대상이 될 수 있다. 스피노자는 이에 대해 “인간 정신을 구성하는 관념의 대상은 신체이거나, 또는 오직 현실적으로 존재하는 어떤 연장의 양태일 뿐이다”²⁸⁾라고 말한다. 그렇다면 속성의 독립성에도 불구하고 우리는 신체를 관념에 포섭할 수 있다고 말할 수도 있을지 모른다.

그런데 앞서 우리는 ‘특이성’을 이야기하면서 개별적 사물이 신의 속성 안에 포함되어 있을 뿐만 아니라, 지속된다고 일컬어지는 한에서 존재한다면 개별적 사물의 관념도 역시 지속된다고 일컬어지는 존재를 내포한다고 말했고, 지속은 ‘실존의 변용’이라고 말했다. 그렇다면 현실적으로 존재하는 개별적 사물의 관념은, “신이 무한일 경우에 한에서가 아니라 신이 현실적으로 존재하는 다른 개별적 사물의 관념으로 변용한 것으로 고찰되는 한에서 신을 원인으로 소유하며, 이 관념도 역시 신이 또 다른 제 3의 관념으로 변용하는 한에서 신을 원인으로 소유하고…이처럼 무한히 진행된다”²⁹⁾고 말할 수 있을 것이다. 그렇다면 관념의 대상이 되는 신체는 ‘변용의 관념’이 될 것이다. 결국 “인간 정신은 오직 신체가 받는 변용의 관념에 의해서만 인간 신체 자체를 인식하며 또 그것이 존재하는 것을 안다”³⁰⁾고 말할 수 있을 뿐이다.

왜냐하면 인간 정신은 인간 신체의 관념이나 인식이기 때문이다. 이러한 관념이나 인식은 신이 다른 개별적 사물의 관념으로 변용했다고 고찰되는 경우에 한해서 신 안에 존재한다. 다시 말해서, 인간 신체는 계속해서 재생되어 매우 많은 물체를 필요로 하기 때문에, 또한 관념의 질서와 연결은 원인의 질서 및 연결과 동일하기 때문에 이 관념은 신이 매우 많은 개별적 사물의 관념으로 변용된 것으로 고찰될 수 있는 경우에만 신 안에 있을 것이다. 그러므로 신은 인간 정신의 본성을 구성하는 경우가 아니라, 매우 많은 다른 관념으로 변용하는 경우에만 인간의 신체의 관념을 가지거나 인간의 신체를 인식한다. 즉 인간의 정신은 인간의 신체를 인식하지 않는다.³¹⁾

27) 같은 책, 2부, 공리 4.

28) 같은 책, 2부 정리 13.

29) 같은 책, 2부 정리 9.

30) 같은 책, 2부 정리 19.

따라서 “정신은 신체의 변용의 관념을 지각하는 한에서만 자기 자신을 인식”³²⁾하며, “인간 정신은 인간 신체를 조직하는 부분의 타당한(적합한) 인식을 포함하지 않는다.”³³⁾ 이 관점에서 인간의 정신은 ‘신체의 지속’을 적합하게 생각할 수 없다. 물론 ‘지속’은 필연적인 한에서 적합하다. 그러나 ‘지속’이 적합한 것은 그것이 ‘내재적’인 원인에 한에서만 그렇다. 결국 스피노자가 ‘적합한’이라는 용어를 사용할 때에는 지칭하는 대상과의 대응을 의미하는 것이 아니라, 관념과 그 관념이 표현하는 어떤 것과의 내적인 적합을 의미하는 것이고 ‘적합한 관념’이란 다른 원인이 아닌 자신의 원인에 대한 관념이다.³⁴⁾ 정신이 외부의 다른 속성을 가진 양태들을 파악할 때는 ‘그 속성이 그 자체를 통해서만 파악되는’ 한에서 오로지 그 속성을 지닌 양태의 변용들만을 파악할 수 있을 뿐이다. 그리고 정신이 신체의 지속을 파악하는 것은 그 속성의 독립성과 존재의 원인의 다름에 의해 부적합한 관념을 만들 뿐이다. 그렇다면 앞서 ‘우연으로 고찰하는 것은 표상에 의존한다’는 것의 의미는 우리가 외적인 물체를 파악하는 것은 단지 표상적일 뿐이며, 이 표상적인 것을 고찰하는 것은 외부 사물에 대한 변용의 관념일 뿐이라는 것을 의미한다.

이로부터 ‘시간’의 허위성을 도출할 수 있다. 그 전에 우리는 스피노자가 말하는 허위에 대해 주목할 필요가 있다. 스피노자는 “허위는 타당하지 않으며 손상되고 혼란스런 관념이 포함하는 인식의 결핍에서 성립된다”³⁵⁾고 말한다. 또한 허위는 절대적 무지에도 있지 않은데, 왜냐하면 “무지와 잘못된 서로 다르기 때문이다.”³⁶⁾ 여기에서 주목할 것은 ‘인식의 잘못’이다.

그렇다면 ‘신체의 변용’을 정신이 어떤 방식으로 지각하는지를 고찰하면서 ‘인식의 잘못’을 생각해보자. 우리는 ‘신체의 변용’을 지각하는 한에서 “인간 정신은 신체가 외부 물체의 존재나 현존을 배제하는 변형에 의해 자극을 받을 때까지는 이 외부 물체를 현실적으로 존재하는 것으로

31) 같은 책, 2부 정리 19.

32) 같은 책, 2부 정리 23.

33) 같은 책, 2부 정리 24. 이 번역서에는 *adequate*를 ‘타당한’과 ‘적합한’이라는 두 용어로 혼용해서 사용하고 있다. 번역어의 옳고 그름을 여기에서는 굳이 따지지 않을 것이다. 다만 본 글에서는 가능한 한 ‘적합한’이라는 용어로 사용할 것이다.

34) 들뢰즈, 이진경·권순모 역, 『스피노자와 표현의 문제』, 인간사랑, 2002, 183쪽 참조.

35) 같은 책, 2부 정리 35.

36) 같은 책, 같은 곳.

아니면 자기에게 현재적인 것을 숙고할 것이다.”³⁷⁾

현재적인 것을 숙고한다는 것은 어떤 것에 대한 존재를 숙고한다는 것이라고 생각해야 한다. 이것은 ‘지속’의 의미에 해당된다. 문제는 ‘지속’은 존재에 대한 어떤 내재적인 파악이다. 반면 물체에 대한 지속을 파악하는 것은 외재적인 어떤 것에 대한 숙고다. 이런 지속이 계속된다면, “인간의 신체를 단 한 번 자극 시킨 외부 물체가 더 이상 존재하지 않더라도, 또는 그것이 현존하지 않더라도 정신은 그것을 마치 현존하는 것처럼 관조할 수 있을 것이다.”³⁸⁾ 그런데 정신이 ‘신체의 변용’만을 인식할 수 있다는 전제 하에서, 우리가 신체의 지속을 인식한다는 것은 신체가 어떤 작용에 의해 변해가는 과정을 인식하는 것이거나 외부의 작용을 견디는 신체를 인식하는 것일 뿐이다. 그렇다면 결국 신체가 존재한다고 인식하는 것은 어떤 방식으로든 변화하는 신체일 뿐이지 신체의 존재 그 자체는 아니라는 것이다. 또한 어떤 사물이 변한다는 것은 존재가 현재의 의미인 한에서 이미 바로 그 사물이 현재의 상태를 지속한다는 것을 의미하지 않는다. 결국 정신은 “신체가 지속한다”고 인식하는 것을 실패하고 만다. 이런 의미에서 정신이 신체의 지속을 표상한다고 말한다면, 이것은 스피노자의 관점에서 명백히 허위의 관념이다.

이런 정신의 표상능력은 ‘인식의 잘못’에 해당되는 것이다. 왜냐하면 신체의 지속을 인식한다고 생각하는 정신은 적어도 신체의 변용에 의해 그것을 혼란스럽게 생각하는 것일 뿐이기 때문이다. 이 논의를 유추하여 시간을 고찰해보자. 우리가 과거에 어떤 물체에 대해서 기억하거나, 그 물체가 미래에도 계속 지속할 것이라고 가정한다면 모두 스피노자의 관점에서 허위에 해당된다. 예를 들어 어떤 사람이 아침에 철수를 보고, 점심에 영화를 보고, 저녁에 바둑이를 보았다고 하자. 이 경험들로부터 그는 다음에 철수를 볼 때, 미래에서의 영화와 바둑이를 생각할 것이고, 영화를 볼 때, 철수를 과거로 생각할 것이고 바둑이를 미래로 생각할 것이다. 이런 식으로 시간의 연쇄가 구성될 수 있다. 그러나 “만약 이 연쇄가 깨질 때”, 그 사람은 “상상하길 포기하고 미래의 현상을 우연적인 것으로 간주할 것이다.”³⁹⁾

37) 같은 책, 2부 정리 17.

38) 같은 책, 2부 정리 17 보충.

39) 알렉산더 리페브르, 한병준·허유선 역, 『스피노자, 베르그송, 들뢰즈: 범-이미

그러나 스피노자의 관점에서 이러한 허상이 단순한 우연이고, 이런 허상에 의한 ‘인식의 잘못’이 단순한 오류의 결과라고 치부할 수는 없다. 왜냐하면 스피노자는 이런 허상에 의한 관념 또한 “타당하고 명석 판명한 관념과 똑같은 필연성을 가지고 생긴다”⁴⁰⁾고 말하기 때문이다. 왜냐하면 스피노자 입장에서 모든 관념은 실체 안에 있고, 그것이 실체와 관련되는 한에서는 모두 참이기 때문이다. 그리고 실체는 영원성에 의해서만 파악되고, 지속이나 시간이 영원성에 귀속되지 않는다는 점 또한 고려해야 한다. 그렇다면 시간 자체는 우연적이고 허상일지 모르지만, 개별적 관념이 실체에 속하는 한에서 우연적으로 표상되는 관념 또한 필연적이다.

여기에서 하나의 문제가 발생한다. ‘지속’이 필연적이고 그것으로 인해 존재의 연속을 파악할 수 있는 반면, ‘시간’에 의해서는 모든 외부세계의 변화와 연속에 대해 우연적이고 무기력한 불확실성을 가질 수밖에 없다. 그렇다면 우리는 ‘신체의 변용’을 통해서만 외부세계에 대한 연속을 파악할 수 있을 것이다. 그리고 변용이 각 양태들의 상호작용인 한에서, 우리는 그 양태들의 운동이 우리에게 무차별적인 우연성으로 이해할 수 없이 다가온다고 할지라도 그것이 공통개념을 형성한다는 것을 고찰해야 한다. 왜냐하면 이 공통개념의 형성은 적어도 양태들이 외부의 작용에 대해 적합하게 인식할 수 있는 근거로 사용될 수 있기 때문이다.⁴¹⁾ 그 논의를 위해 우선 양태들의 본질과 속성의 관계에 대한 문제를 파악할 것이다. 왜냐하면 각각의 양태들이 분명 서로 다른 본질을 가진다는 것은 그 양태의 존재에만 관계를 맺는다는 것을 말하는 것이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 양태의 본질은 실체의 본질과 다른 의미를 가지는 것처럼 보인다. 또한 각 사물들의 존재가 그 사물들의 개별성의 규정을 불충분하게 만드는 한에서 양태의 본질 문제는 파악되어야 할 문제가 된다. 따라서 양태의 본질과 속성의 관계에 대한 의미를 파악해야 각 양태들의 상호작용들(마주침)과 그 상호작용 속에서 각 양태들이 어떻게 공통개념을 형성할 수 있는지 고찰할 수 있을 것이다.

지』, 치우, 2012, 357쪽.

40) 스피노자, 『에티카』, 정리 36.

41) 같은 책, 2부 정리 39 참조.

Ⅲ 양태들의 마주침과 공통개념의 형성

우선 양태의 개별성에 대해 서술한 내용을 다시 고찰해보자. 양태의 본질이 그 양태의 존재와 분리될 수 없다는 것은 쉽게 이해가 될 수 있지만, 그것들이 구별된다는 것은 어떤 의미인지 문제될 수 있다. 그리고 더 나아가 본질이 존재를 포섭하지 않는다는 것은 무엇을 의미하는지 문제될 수 있다. 왜냐하면 양태의 존재는 그 양태의 본질이 없으면 존재할 수 없는 것처럼 보이고, 이 둘은 분리될 수 없는 것처럼 보이기 때문이다.

그러나 우선 본질을 설명하기 위해서는 속성에 대한 논의를 먼저 하는 것이 필요하다. 왜냐하면 스피노자의 의미에서 “속성이란 지성이 실체에 관하여 실체의 본질을 구성하고 있다고 지각하는 것으로 이해”⁴²⁾하기 때문이다. 즉 속성이 실체의 본질을 구성하고 있다는 것을 적어도 지각하는 입장에서, 속성은 실체적 본질을 담고 있는 것처럼 보인다. 그리고 그 속성이 지각된다는 점에서 그 속성으로부터 실체가 자신의 부분적 내용들을 드러낸다고 말할 수도 있을 것이다. 실체가 자신의 본질을 속성으로부터 드러낸다는 점에서, 실체가 무한한 한에서 속성 또한 무한하다. 즉 실체란 “모든 것이 각각 영원하고 무한한 본질을 표현하는 무한한 속성으로 이루어진”⁴³⁾ 것이다. 한편 실체 안에 무한한 양태들이 있다고 말했다를 때(즉 실체가 무한하게 변용한다고 말할 때), 그리고 그 양태들이 각각 실체의 부분이고 실체가 그 양태들을 모두 포함하는 한에서 실체와 양태들이 공통적인 것을 표현한다는 것은 필연적이다. 그렇다면 실체라는 무한하지만 단일한 존재는 스스로를 속성에 의해 양태들이라는 무한성으로 표현하는 것이다. 또한 앞서 언급했던 것처럼 속성들이 그 자체를 통해 파악되는 한에서 구별적이라면, 이런 구별은 “존재론적으로 하나인 실체의 질적 합성과 일체가 된다.”⁴⁴⁾ 이런 의미에서 속성은 실체의 질적 표현이다. 그러나 그 구별은 실체의 합성이기 때문에 수적인 것은 아니다.

이로부터 속성에 대해 다음과 같이 정리할 수 있을 것이다. 속성은 실체의 질적인 표현이다. 그러나 속성이 실체의 표현인 한에서 각 속성들은

42) 같은 책, 1부 정의 4.

43) 같은 책, 1부 정의 6.

44) 들뢰즈, 같은 책, 250쪽.

단일한 실체의 합성이며, 각 속성들의 구별은 수적인 것이 아니다. 그리고 실체 안에서 그 속성이 무한한 한에서 속성들은 무한함에 대한 표현이며 따라서 무한한 질들이다. 그러나 속성들은 수적인 것이 아니기 때문에 분할 불가능하다. 예를 들어 연장은 속성 혹은 실체적 질인 한에서 분할 불가능하다. 그러나 속성은 양태의 본질도 표현하기 때문에 양태와 관련되어 있다는 점을 주목해야 한다. 그리고 앞서 인용한 것처럼(『에티카』, 2부 정리 9) 양태는 그것이 현실적으로 실체가 변용되면서 예를 들어 실체의 관념 안에 속해 있는 한에서 실체가 현실적으로 존재하는 다른 개별적 사물의 관념으로 변용한 것으로 고찰된다는 것을 고려해야 한다.

현실적으로 존재하는 개별적 사물들은 질료를 표현하며, 이 질료는 분할가능하고 양적이다. 따라서 속성은 양태적으로 구별되는 부분들, 즉 “실재적 혹은 실체적이 아니라 양태적 부분들을 갖는다.”⁴⁵⁾ 스피노자에게 이 양적 ‘부분’은 두 가지 방식으로 이해되어야 한다. 한편으로는 본래적 정도의 문제, 즉 참됨의 정도들의 문제다. 그래서 양태의 본질은 그 양태의 능력의 정도로 이해된다. 이는 스피노자가 영혼의 정도 차이를 언급하는 것에 의해 도출될 수 있는 해석이다.⁴⁶⁾ 반면 ‘부분’은 바깥으로부터 서로에게 작용하는, 서로에게 외부적인 문제다. 그래서 가장 단순한 물체들은 연장의 외연적인 양태적 분할의 부분들이다. 그러나 외연은 연장에만 해당되는 것이 아니다. 사유와 같은 속성도 가장 단순한 물체들에 대응하는 관념들인 외연적인 양태적 부분들을 갖는다고 파악될 수 있다.⁴⁷⁾

따라서 속성은 그 자체로 무한하지만 조건에 따라 두 가지 양, 즉 내적인 정도와 외연적 양태적 분할로 나누어질 수 있다. 이런 의미에서 양태는 두 가지의 방식으로 표현되는데, 하나는 내적인 정도에 따른 양태의 능력에 따른 표현으로서, 다른 하나는 양태의 외연적 분할에 따른 표현으로서 나타난다. 그리고 우리가 앞서 논의한 ‘지속’과 ‘시간’의 관점에서 전자는 양태의 내재적 필연성(양태의 존재가 그 자체로 지속하는 동안의 내적 필연성)으로 나타나고, 후자는 양태의 외연적 작용(외부의 양태가 다른 양태에 변용으로 드러나면서 서로 관계하는 것처럼 보이는 허상의로의 작용)에 의해 설명될 수 있을 것이다.

45) 같은 책, 257쪽.

46) 스피노자, 『에티카』, 2부 정리 13 주석 참조.

47) 같은 책, 2부 정리 15.

이 논의에 따라서 보면 양태의 본질은 양태의 내적인 정도에 관계하는 것처럼 보인다. 그러나 양태의 본질 또한 무한한 계열의 부분일 뿐이다. 그러나 정도의 부분이라는 것을 주의해야 한다. 본질이란 것이 정도의 문제라면, 각 양태들이 자신의 본질을 담고 있는 것은 그 정도의 문제에 따라 자신의 적합성을 규정하는 것이다. 그런 의미에서 양태들의 본질의 문제는 양태들의 내적 능력의 정도로 볼 수 있을 것이다. 이런 본질적인 측면들은 실체의 능력의 부분들이지만, 결국 그것이 속성을 매개로 표현되는 양이라는 점에서 이제 실체로 환원 불가능한 부분이 된다. 이것은 실체적 무한에서 양태적 유한으로의 변화를 의미한다. 그렇다면 본질은 양태의 고유성을 말하면서도 이제 양태의 내적 능력을 의미하는 것이다. 더 나아가 이 내적 능력이란 양태들의 내적 능동성을 의미하고 외연적 작용들이라는 수동성과 함께 양태의 변화를 만드는 이중의 원인이다. 그리고 이제 이중의 원인으로부터 우리는 양태들의 변화에 대해 양태들의 능력과 관계한 양태들의 상호작용의 문제, 즉 양태들의 마주침에 대한 문제들을 주목해야 한다.

우선 양태들이 다른 것 안에 있으면서 다른 것에 의하여 생각된다는 스피노자의 양태에 대한 정의를 주목해보자. 그렇다면 양태의 두 가지 표현 방식은 한편으로는 양태 자신의 내재적 정도에 의해 능동적으로, 다른 한편으로는 외부 양태들의 작용에 의해 수동적으로 항상 변용을 겪는다. 그리고 내재적 정도에 의한 변용은 우리가 그 인과관계를 충분히 아는 것으로, 반면 외부 양태들에 의한 작용에 의해서는 단지 우연적이고 우리 스스로 규정할 수 없는 것으로 받아들일 수 있다.

우리는 여기에서 내적 능력과 외연적 작용에 대한 구분을 고찰해봐야 한다. 외연적 작용의 문제는 변용의 과정에서 오히려 파악하기 쉬운 것이다. 그러나 이 외연적 작용의 측면에서 내적 능력의 문제를 생각해봐야 한다. 왜냐하면 속성이 서로 다른 양태들의 내적 능력들은 오로지 양태들이 서로 마주치면서 변용하는 한에서만 파악될 수 있는 것이기 때문이다. 그렇다면 양태의 표현은 다음과 같은 양상으로 나타난다. 내적 능력의 정도와 그 능력의 표현, 그리고 양태 존재들의 외연적 작용들. 내적 능력의 정도는 본질의 문제와 관계하고, 표현의 문제는 변용 능력의 문제와 관계한다. 그리고 외연적 작용들은 그 능력이 현실화되는 것이다. 그렇다면 속성이 다른 양태들, 예를 들어 신체와 정신의 능력이 현실화되는 것은

그 둘이 상호작용을 하는 한에서이다.

여기에서 논의는 모든 무한한 양태들 중 신체와 정신의 문제로 국한시키고자 한다. 왜냐하면 이제 이 글의 관심은 무한한 양태들의 총체적인 전개의 문제가 아니라 양태들의 능력이 현실화되는 것이며, 그 현실화가 어떻게 공통적으로 적합한 개념을 형성하는지가 문제이기 때문이다. 즉 인간의 관점에서 각 양태들의 작용이 전개되는 양상과 그 전개 양상의 적합성에 대한 부분이 이 글의 궁극적인 대상이다. 그리고 “인간 정신을 구성하는 관념의 대상은 신체이거나, 또는 오직 현실적으로 존재하는 어떤 연장의 양태”⁴⁸⁾일 뿐인 한에서 양태들의 작용을 파악하는데 필요한 대상은 신체와 정신뿐이다.

양태들의 작용은 해당 양태들의 변용을 일으킨다. 그런데 이 변용과정에서 정신은 신체 자체의 변용뿐만 아니라, 신체의 부분의 변용까지 포괄해야 한다.⁴⁹⁾ 즉 우리가 외부의 신체를 마주할 때, 우리는 그 신체 자체를 마주하는 것이 아니라 특정한 부분부터 마주하면서 전체를 파악한다. 이것은 우리가 어떤 신체의 구조를 파악할 때 부분으로부터 합성하면서 그 관계를 파악하는 것이라고 말해야 하는 이유가 된다. 그러나 여기에서 한 가지 문제에 직면하게 되는데, 그것은 부분이 전체로 이행하면서 부분들을 구성하더라도 무한에 이르지 못한다는 점이다. 즉 양태들의 작용은 그 작용이 많아질수록 더 이상의 작용을 수용하지 못하게 된다. 그리고 이런 작용의 한계는 양태들을 더 이상 존재하지 못하도록 만들 수 있다. 이런 한계는 양태들의 작용에 대한 적합한 비율이 지속할 수 있는냐의 문제이다. 따라서 “인간의 신체의 형태를 구성하는 것은 신체의 부분들이 그것들의 운동을 일정한 비율로 서로 전하는 데 있다.”⁵⁰⁾ 이 비율을 일정하게 지속하는 한에서만 양태들이 존재할 수 있는 것이다.

따라서 인간의 정신이 신체를 파악할 때, 신체가 무엇을 할 수 있는지 알 수 있는 것은 결국 신체가 어떻게 구성되었는가에 대한 문제, 즉 신체의 비율이 적합하게 구성되면서 지속하는가에 대한 문제와 직접적으로 관계된 문제이다. 그러나 스피노자는 이 신체에 대한 구성과 지속의 문제를 부정적으로 대한다.

48) 같은 책, 2부 정리 13.

49) 같은 책, 2부 정리 28.

50) 같은 책, 4부 정리 39.

… 신체가 무엇을 할 수 있는지에 대해서는 지금까지 아직 아무도 규정하지 않았다. 즉 신체가 물체적인 것으로 고찰되는 한에서 오로지 자연법칙에 의해서만은 무엇을 할 수 없는지를 지금까지 아무도 경험적으로 확정하지 않았기 때문이다. 왜냐하면 지금까지 아무도 모든 신체 기능을 설명할 수 있을 정도로 정확하게 신체 구조를 알지 못했기 때문이다. … 어떤 방식으로 그리고 어떤 것을 매개로 해서 정신이 신체를 움직이는지, 또한 어떤 정도의 운동을 정신이 신체에 부여할 수 있는지, 그리고 어떤 속도로 신체를 움직일 수 있는지는 아무도 모른다. 이로부터 다음과 같은 결론이 나온다. 즉 신체의 이 활동이나 저 활동은 신체의 지배자인 정신에서 생긴다고 말하는 사람들은 자기들을 말하는 것을 이해하지 못한다. 그리고 그들은 그 활동의 참다운 원인을 모를 뿐만 아니라, 그것을 이상하게 여기지 않고 있다는 것을 떠벌리는데 불과하다.⁵¹⁾

스피노자의 이런 주장이 말하는 바는 무엇인가. 앞선 논의에서 양태의 힘은 내적 능력과 외연적 작용의 이중적 방식으로 작용한다고 말했다. 따라서 양태의 힘은 작용하고 작용 받는 힘에 대응한다. 이런 작용들은 다시 두 가지로 현실화될 수 있다. 한편으로는 만약 우리가 규정하지도 이해하지도 않은 변용들을 경험한다면, 우리는 우리의 힘과의 분리를 경험하며, 슬퍼지게 된다. 다른 한편으로 우리가 원인이거나 원인을 아는 변용들을 경험한다면, 우리는 우리의 힘과의 결합을 경험하며 기뻐지게 된다.⁵²⁾ 우리는 이 모든 것이 양태들의 작용과 작용의 수용에 대한 문제에서 도출됨에 주목해야 한다. 또한 그에 따라 양태들이 외적으로 표현되는 시작과 끝은 모두 그 양태들의 외부 원인이라는 것이 도출된다는 것에 주목해야 한다.

따라서 이 논의들을 정리하면 다음과 같은 추론들이 등장할 수 있을 것이다. “사물은 외부의 원인에 의하지 않고서는 파괴될 수 없다(양태의 본질).”⁵³⁾ 그리고 “각 사물은 자신 안에 존재하는 한에서 자신의 존재 안에 남아 있으려고 한다(지속).”⁵⁴⁾ 따라서 “각 사물이 자신의 존재 안에서 지속

51) 같은 책, 3부 정리 2 주석.

52) 같은 책, 4부 정리 8 참조. 혹은 알렉산더 리페브르, 『법·이미지』, 360쪽.

53) 스피노자, 『에티카』, 3부 정리 4.

하고자 하는 성향(conatus)은 그 사물의 현실적 본질일 뿐이다.”⁵⁵⁾ 그러나 스피노자에게 이 현실적인 내적 지속은 실행하기 어렵다. 왜냐하면 양태는 항상 자신이 이해할 수 없는 마주침에 시달려야 하기 때문이다. 따라서 현실적인 지속의 성향에 대해서는 외부 원인으로 시선을 돌려 생각해 봐야 한다. 그런데 이 마주침들은 우리에게 시간이라는 허상의 관념을 만들게 하며, 항상 그 원인에 대해 우리에게 우연적이며 무능력함을 느끼게 하려 한다.

만약 이 마주침들이 이런 허상의 관념에 의해 우리를 슬프게 한다면, 우리는 스피노자가 미신이라고 부르는 것을 직시하면서 이를 돌파할 수밖에 없다. 미신은 시간의 관념과 마찬가지로 “손상되고 혼란스런 관념이 포함하는 결핍”⁵⁶⁾에 의한 것이다. 스피노자에 의하면 미신을 만들고, 보존하고, 강화하려는 것은 바로 공포다.⁵⁷⁾ 이 공포에 의해 사람들은 자신이 곤란한 상황에 처해있다고 생각하며, 이 상황을 타개할 어떤 징표 내지는 징조에 자신의 관념을 내맡겨버리는 것이다. 따라서 미신은 인간 자신의 상태를 자신에게 유리하도록 만들어버리려는 일종의 자기 목적적 행위에 다름 아니다. 이것은 모든 상황을 자신이 지배할 수 있다고 생각하게 하는 신념을 만들지만, 슬프게도 이것들은 단지 “문제를 무마시키는 것이고 더 나아가 우리들의 무력함과 비활동성을 수반한다.”⁵⁸⁾ 따라서 수동적인 마음의 상태(즉 정서)는 우리를 미신에 빠지게 하는 상황으로 만들며, 무력함과 예속의 상태에 빠지게 만들고, 슬픔의 상태에 빠지도록 만든다.

그럼 이 외적 마주침들 속에서 제한적이며 유한한 양태들은 무엇을 할 수 있는가. 양태들이 할 수 있는 것은 최대한 자신의 활동성에 기반을 두어 외적 마주침들 속에서 자신의 존재를 지속시키도록 하는 관계의 공간을 만드는 것이다. 즉 “인간의 신체를 여러 가지 방식으로 자극받을 수 있는 상태로 만드는 것, 또는 인간의 신체로 하여금 외부의 물체를 여러 가지 방식으로 자극하는 데 알맞게 만드는 것”⁵⁹⁾이 필요하다. 왜냐하면 이런 적극적 활동에 의한 자극이야말로 정신이 신체를 지각하는 것을

54) 같은 책, 3부 정리 6.

55) 같은 책, 3부 정리 7.

56) 같은 책, 2부 정리 49 주석.

57) 스피노자, 최형익 역, 『신학정치론/정치학논고』, 비르투, 2011, 10쪽 참조.

58) 리페브르, 같은 책, 361쪽.

59) 스피노자, 『에티카』, 4부 정리 38.

더 적합하게 만들기 때문이다. 그리고 이런 정신과 신체의 마주침이 계속 되면서, 이것이 하나의 신체와 다른 외부의 신체의 관계까지 적합하게 구성될 때, 스피노자가 말하는 이른바 공통개념이라는 것을 형성하게 된다.

“모든 것에 공통적이며 부분에도 그리고 전체에도 똑같이 있는 것은 타당하게 파악될 수밖에 없다.”⁶⁰⁾ 그리고 “인간의 신체와 인간의 신체가 자극받기 쉬운 약간의 외부 물체에 공통적이며, 고유한 것, 그리고 이들 각 물체의 부분이나 전체에 똑같이 있는 그러한 것의 관념도 정신 안에서 타당할 것이다.”⁶¹⁾ 따라서 “정신 안의 타당한 관념에서 정신 안에 생기는 모든 관념 역시 타당하다.”⁶²⁾ 따라서 스피노자의 관점에서 인간이 자신의 유한함과 무능력의 비활동성을 타개할 방법은 적극적인 활동성에 의해 마주침들을 계속해서 만드는 것이다. 그러나 이런 공통개념의 구성 과정은 왜 적극적인 마주침들의 지속적인 생성에 의해서만 가능한 것인가. 스피노자가 마치 인간의 고유한 본성으로서 이 공통개념이 있다는 듯이 말했음에도 불구하고 말이다.

이 문제에 대해서는 우선 스피노자의 정서에 대한 정리들로부터 설명되어야 할 것이다. “어떤 열정이나 정서의 힘은 인간의 여타의 작용이나 능력을 능가할 수 있기 때문에,”⁶³⁾ 우리는 항상 마주침들로부터 그에 대한 적합한 원인들을 찾는데 어려움을 느낀다. 그리고 “정서는 그것과 반대되는 정서, 그리고 억제되어야 할 정서보다 더 강한 정서에 의지하지 않고는 억제될 수도 없고 제거될 수도 없다.”⁶⁴⁾는 점을 고려해야 한다. 사물이 외부의 원인에 의하지 않고서는 파괴될 수 없다는 점을 염두에 둔다면, 정서도 마찬가지로 그것이 정신과 관계하는 한에서, 항상 외부의 원인에 의해 그것이 억제되거나 파괴된다는 것이 따라 나올 수 있을 것이다. 그렇다면 우리가 느끼는 슬픔의 정서는 외부 정서의 지속적인 마주침들에 의해서만 극복될 수 있는 것이다. 이런 의미에서 우리에게 적합한 관념을 만드는 공통개념의 형성은 어떤 보편적인 이성의 원리에 대한 문제가 아니라, 끊임없는 마주침들의 반복에 의해서만 가능하다.

60) 같은 책, 2부 정리 38.

61) 같은 책, 2부 정리 39.

62) 같은 책, 2부 정리 40.

63) 같은 책, 4부 정리 6.

64) 같은 책, 4부 정리 7.

그 다음 공통개념이 계속적인 마주침들에 의해 구성된다는 두 번째 이유는 스피노자가 “신체가 무엇을 할 수 있는지에 대해서는 지금까지 아직 아무도 규정하지 않았다”라고 언급한 부분에서 찾을 수 있을 것이다. 즉 어떤 양태도 자신의 상태가 적합하기 위해서는 무엇과 관계를 맺어야 하는지 정확히 규정할 수 없다. 한편으로는 이 규정할 수 없음에 의해 우리는 계속적인 마주침들 속에서 어떤 새로운 것들을 받아들일 수 있다. 그러나 이런 새로운 것들은 어떤 일정한 방향으로 갈 수밖에 없는 정해진 가능성의 문제가 아니라, 그 양태의 존재가 여전히 지속하고 있는 상황에서 마주치는 것의 문제다.

마지막으로 공통개념은 그것의 적합성의 구성이라는 점에서 정서들의 구성이다. 인간이 정신과 신체로 이루어진 유한한 양태라는 점에서 무한한 정서들의 결합의 결과물일 수는 없다. 즉 “우리가 더 많은 다른 공통개념을 발견하고 결국 우리의 삶을 최대한의 이 공통개념을 경험하는 것처럼, 따라서 최대한의 기쁨을 경험하는 것과 같은 방식으로 조직할 수 있는 용기를 얻는 것”⁶⁵⁾은 최대한 우리가 적극적으로 많은 마주침들을 만들어내야 하는 문제에 관계하는 것이기 때문이다.

그리고 이 공통개념의 구성은 ‘지속’의 문제와 결부하여 양태들의 존재를 설명하는데 도움을 줄 수 있다. 즉 모든 양태들은 그것이 ‘지속’하는 한에서, 항상 ‘지속’적인 마주침을 경험한다. 그리고 공통개념의 형성과 관계해서 ‘지속’이란 것은 단지 내적인 존재의 ‘지속’만을 의미하는 것이 아니라, 외부 양태와의 끊임없는 마주침 속에서 ‘시간’에 대한 상을 만들면서도 그에 의해 다른 것과 공통적인 것을 공유하는 문제와 직결되는 문제가 된다. 결국 ‘지속’은 유한한 양태가 외부 양태와의 계속적인 마주침을 통해 자신의 존재에 대한 모든 부침을 건디는 연속적인 변화의 상태에 대한 것이다. 또한 그로 인해 구성된 공통개념은 그 양태의 ‘지속’을 이롭게 하는 기쁨의 정서를 생성시킨다.

65) 리페브르, 같은 책, 364쪽.

IV 몇 가지 적용의 문제들

나는 결론에 대신하여 위의 논의에 대한 몇 가지 적용의 문제를 제시하면서 이 글을 마칠 것이다. 왜냐하면 위의 논의는 단지 자연학적 논의에 대한 것처럼 느껴지지만, 스피노자의 의도는 결국 이런 논의들로부터 윤리적 실천의 문제를 도출하고자 한 것이기 때문이다. 이런 스피노자의 의도를 최대한 충실히 이행하는 것이 이 글의 목적이므로, 그 목적을 위해 몇 가지 적용의 문제를 제시할 것이다.

우선 이 논의는 우리에게 권리의 문제를 제기한다. 일반적으로 우리에게 권리란 것은 마치 주어진 어떤 것으로 생각하게 만든다. 그리고 이 주어진 것이란 변하지 않는 영원성으로 인정되면서, 마치 모든 사람들이 그 권리를 누려야 하는 문제로 생각하게끔 만든다. 그러나 권리에 대한 이런 생각은 모든 인간들의 조건을 동일한 위치에 놓으면서, 그 조건에 일치하는 동일한 원리를 제시하고 그 원리에 절대적 지위를 부여하도록 한다. 결국 이런 원리는 우리의 사유에 일종의 지배적인 질서를 형성하도록 하며, 이 지배적인 질서에 의해서만 모든 판단이 가능하다는 결론을 내리게 한다. 즉 이 지배적인 질서는 우리를 예측의 상태로 빠지게 만든다. 이런 상태는 분명 스피노자가 말하는 마주침의 수동적 상태이며, 이것은 우리가 미신이라고 말하는 일종의 허상을 만들도록 한다.

이 문제는 우리에게 현실적인 정치적 혹은 법적 문제들을 제기한다. 스피노자에게 권리란 절대적인 힘의 문제가 아니다. 오히려 이 권리의 문제는 공통개념의 형성처럼 최대한 많은 마주침들 속에서 양태들이 적합한 관념을 구성하는 것과 유사한 것이다. 따라서 만약 국가의 최고 권력이 갖는 권리란 “개인의 힘에 의한 것이 아니고 하나의 정신에 의해 지도되듯이 대중전체의 힘에 규정되는 자연권과 같은 것”⁶⁶⁾이다. 그러나 이 최고 권력은 이성의 규칙에 의한 권력이다. 즉 스피노자의 입장에서 이성의 규칙을 따르지 않는 권력은 부적합하며, 이에 따라 자연권은 모든 국가의 대중이 갖는 권리가 아니다. 스피노자는 국가의 모든 질서가 이런 자연권을 형성하는 것이 아님을 여러 곳에서 암시한다. 특히 자유인과 노예에 대한 그의 주장은 자연권과 같은 권리가 어떤 경우에 부적합한 관

66) 스피노자, 『신학정치론/정치학논고』, 406쪽.

념으로 변하는지에 대한 예를 제시한다.

오직 정서나 속견에만 인도되는 인간과 이성에 인도되는 인간과의 사이에 어떤 차이가 있는지 쉽게 알 수 있을 것이다. 왜냐하면 전자는 자신이 원하든 원하지 않든 간에 자신이 전혀 모르는 것을 행하지만, 후자는 자기 이외의 어떤 사람에게도 따르지 않고 그가 인생에서 가장 중대하다고 아는 것, 그러므로 자기가 가장 욕구하는 것만을 행하기 때문이다. 그러므로 나는 전자를 노예라고 하고 후자를 자유인이라고 부른다.⁶⁷⁾

이 구절에서 알 수 있듯 이성에 의해 인도되는 관념만이 적합한 관념이며, 이에 따라 자유인은 최대한 속견에서 벗어나야 한다. 그런데 앞서 논의한 바에 의해 인간은 자신이 유한한 한에서 최대한 능동적인 마주침을 통해서만 이 상태에 이를 수 있다. 그런 의미에서 권리란 것은, 우리가 태어나면서부터 공통개념을 소유한 것이 아니라 끊임없이 구성해야 하는 한에서, 개별자가 할 수 있는 모든 것을 해야 한다는 점에서 고찰해야 하는 것이다.

그렇다면 어떤 특정한 권력에 어떤 아는 바도 없이 따르는 것은 일종의 속견에 예속된 상태이며, 이 속견에 의해 그 권력에 따르는 행위는 그 권력에 예속되어 자신을 노예 상태로 만드는 것에 다름 아니다. 또한 그 외의 어떤 다른 마주침도 겪지 않으려는 것은 자기 자신을 이런 예속 상태에 붙잡아두는 것일 뿐이며, 이에 따라 자신의 권리가 이미 자신에게 부여되어 있다는 것은 자신을 예속의 상태에 붙잡아두는 것과 마찬가지로 의미를 갖는 것이다. 따라서 외양상 변화 없는 ‘지속’이란 자신의 존재를 유지시키는 것이 아니라, 주어진 상황에 어쩔 수 없음을 스스로 인정하면서 자신의 부적합한 관념 안에서 수동적인 마주침에만 직면하고 있다는 현실을 은폐하려는 것일 뿐이다.

정치적 권력의 문제는 그 권력이 공통개념을 구성하는 것을 멈추는 한에서 스피노자에게는 폭정이 된다. 폭정은 권력이 자신의 문제를 은폐하면서 자기 외부와 수동적인 마주침만을 받아들이는 것이다. 또한 이 수동적인 마주침은 권력 자신이 그 마주침을 알고자하는 능력 또한 결여되어 있

67) 스피노자, 『에티카』, 4부 정리 66 주석.

으므로 자신의 위기, 즉 공포의 상태로 몰아넣을 수밖에 없는 상황에 처하게 되는 것이다. 즉 권력이 최대한 자신의 지위를 적합하게 ‘지속’하기 위해서는 자신의 문제를 제시하고 그에 대한 적극적인 마주침들을 만들어내야 한다. 스피노자가 “많은 개체가 모두 동시에 하나의 결과의 원인이 되게끔 한 활동으로 협동한다면, 그러한 한에서 그 모두를 하나의 개체로 여긴다”⁶⁸⁾고 말하는 것을 토대로 한다면, 국가란 이런 끊임없는 적극적인 마주침들을 통해 공통개념을 계속해서 생성하는 하나의 개체일 뿐이다.

법에 대한 문제도 같은 측면으로 바라볼 수 있을 것이다. 우선 스피노자에게 적합한 관념은 원인들을 파악하는 문제에 관계한다. 그런 점에서 만약 우리가 공통개념을 구성하는 방법을 적극적인 마주침에 둔다면, 이 원인에 대한 파악 문제는 기존의 원인이 만든 속건에서 벗어나 또 다른 마주침을 통한 원인의 재인식의 문제와 관계한다. 문제라는 것이 기존의 원인들에 대한 의문인 한에서, 사유가 당면한 문제 속에서 자극되는 것을 부정하는 것은 그 사유를 텅없게 만드는 것일 뿐이다. 결국 스피노자에게 적합한 관념을 만드는 것은 당면한 문제에 대한 끊임없는 재인식에 있다. 그렇다면 우리는 당면한 문제들을 개방적으로 사유해야만 한다.

법에 관한 문제도 마찬가지다. 우리에게는 분명히 주어진 법률의 문장들이 있다. 그러나 이 문장들은 단지 그 법 안의 함리적 해석의 결과들일 뿐이다. 그러나 그 법에 관계된 것처럼 보이는 사건들은 분명히 그 법에 당면한 문제들이고, 이 당면한 문제들은 스피노자가 말하는 정신과 신체의 마주침의 문제처럼 그 원인에 대해 충분한 파악을 못하는 경우가 대부분이다. 그러나 모든 사건을 그 법의 관습대로 처리한다면, 특이한 사건들, 즉 개별적으로 모두 구별적인 사건들의 경우 그 법에 예속되어 사건의 독특한 원인들을 파악할 수 없게 만들 것이다. 따라서 법 또한 그 법과 마주하는 사건들과 함께 계속해서 공통개념을 구성해야 한다. 즉 인간의 법이 궁극적인 완전성을 보장하지 않는 한에서, 그리고 그 법이 모든 사건들을 그 법 아래에 포섭할 수 있다는 확실성이 없는 한에서, 결과적으로 그 법 자체가 유한한 정신의 산물인 한에서, 법은 공통개념의 구성을 멈추지 말고 자신의 한계를 갱신해야 한다. 이런 갱신은 법의 불확실성을 증가시키는 문제가 아니라, 오히려 법의 필연적 확실성을 증가시

68) 같은 책, 2부 정의 7.

키는 방법이 될 수 있다.

따라서 모든 양태들은 그것이 자신의 적합함을 유지하기 위해서는 유한한 한에서 공통개념의 구성을 ‘지속’해야 한다. 이런 ‘지속’의 문제는 결국 적극적인 마주침의 지속을 의미하며, 이 의미에 따르면 모든 양태들의 마주침은 양태의 생성에서 소멸에 이르기까지 지속하는 문제로 다가오는 것이다. 이 지속은 어렵지만 적어도 양태들에게는 그 양태들의 필연성과 명확함을 보장하는 유일한 방법이다. “그러나 고귀한 모든 것은 어려운 만큼 드물다(Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt).”⁶⁹⁾

69) 같은 책, 5부 정리 42 주석.

참고문헌

- 들뢰즈, 이진경·권순모 역, 『스피노자와 표현의 문제』, 인간사랑, 2002.
- 리페브르, 알렉산더, 한병준·허유선 역, 『스피노자, 베르그송, 들뢰즈: 법-이미지』, 치우, 2012.
- 스피노자, 강영계 역, 『에티카』, 서광사, 2012.
- , 최형익 역, 『신학정치론/정치학논고』, 비르투, 2011.
- , 양진호 역, 『데카르트 철학의 원리』, 책세상, 2010.
- 허유선, 「칸트 인식론에서 시간-실체 개념의 이해」, 『철학·사상·문화』, 제7호, 동국대학교 동서사상연구소, 2008.

Abstract

**The problem of the ‘duration’ and the constitution
of the common notions, in Spinoza**

Han, Byoung Jun

This paper aims to explicate Spinoza’s notion of ‘duration’ presented in chapter 8 of Alexandre Lefebvre’s *The Image of Law*. I use, according to Lefebvre’s way, Deleuze’s interpretation of Spinoza, and try to keep up with the process in which Spinoza explains the ‘duration’. I draw from this process the conclusion that the ‘duration’ penetrates the internal and external aspects of modes. Also by way of considering the problem of ‘time’ from that process, I assert that the ‘time’ is not a mere illusion. In that respect Spinoza’s argument on ‘duration’ and ‘time’ generates the problem of the ‘encounter of modes’. Although this ‘encounter’ is seen as a contingency, it has a series of necessity. In order to demonstrate that the encounter is necessary, however, I assert that although both the ‘duration’ and the ‘time’ are only produced from an imagination of the human idea, these products of the imagination include a kind of essential elements, and this indicates that the modes as the affections of substance finally contain a kind of essential elements. And then I argue that the positive aspects of these encounters constitute the ‘common notions’. In this way, I conclude that the ‘common notions’ in Spinoza are the only way to vindicate the positive duration of the finite modes.

【Key Words】 duration, time, illusion, modes as the affections of substance, the encounter of modes, property, common notions

칸트의 판단 이론과 사법 판결의 작동 : 적용과 창조, 그 사이 -리페브르의 『법-이미지』 독해를 중심으로-

허 유 선*

【요약문】 이 글은 『법-이미지』의 아이디어와 논증에 대한 고찰이며, 그 중에서도 칸트와 관련된 일부분, 판단 이론에 주목한다. 『법-이미지』의 저자 리페브르는 들뢰즈식 사유로 사법적 조직 및 판결을 다루면서 칸트의 판단 개념을 논박한다. 칸트 판단의 포섭적 성격은 하트에 의해 판결 영역으로 옮겨와 일방적 포섭이 아닌 도식의 선택이라는 재량권을 갖게 된다. 또한 칸트의 목적론적 반성 판단에서 중요한 개념인 목적없는 합목적성은 드워킨에 의해 법의 원리를 우리 스스로가 형성하고 승인하는 통합성의 가정과 이를 기반으로 한 해석주의적 판결 이론으로 응용된다. 두 이론은 판사의 업무 및 판결을 다소 창의적인 것으로 간주하고 있음에도 불구하고, 모두 우발적이고 특이한 마주침을 보편자의 사례로 만들어 동일한 체계의 확장을 기도한다는 한계를 갖는다. 이것이 판결과 사법 영역에서의 창조성을 본질적으로 억압하고 배제한다. 리페브르는 이를 비판하며 판결의 본질은 오히려 ‘발명’과 ‘창조’에 있음을 주장한다. 글의 말미에서는 적용과 창조라는 관점에서 칸트의 도덕 판단을 다시 읽는다. 칸트의 도덕 판단 역시 본질적으로는 창조성을 배제하고 법칙을 단순 반복 적용할 수 밖에 없는 것인지를 검토하고, 칸트 판단 이론 내에서 창조성의 지위와 가능성을 모색할 것이다.

【주제어】 법-이미지, 칸트 판단 이론, 사법 판단, 포섭, 도덕 판단, 창조성.

* 경기대학교

I 논의의 범위와 목적

이 글의 가장 큰 목적은 『법-이미지』의 아이디어와 논증의 소개이며, 그 중에서도 칸트와 관련된 일부분, 판단 이론에 주목하는 것이다. 칸트의 판단 이론은 사법 판단의 영역에서 어떻게 작동하며 판결에 어떤 영향을 미치는가, 또 그 한계는 무엇인가. 이 책의 저자 리페브르는 들뢰즈식 사유로 법과 판결 영역을 다루면서, 칸트의 판단 개념을 논박한다. 그리고 이는 들뢰즈가 직접적으로 탐구하지는 않았던 법과 판결 영역에 들뢰즈 본인을 언급하기보다 다른 여러 학자들을 들뢰즈식으로 독해하는 방법을 사용하여 탐험한다. 영역을 넘나들며 코드를 벗어나 다시 읽고, 하나의 기준에 맞추기보다 발생하는 힘과 욕망을 긍정하는 사유, 이는 또 다른 ‘들뢰즈-되기’라 할 수 있을 것이다. 기존의 이론을 다른 영역에서 다시 읽고 그 가능성을 넓히는 것, 이 글의 말미에서는 이러한 ‘응용’을 받아 또 다른 응용의 가능성을 보이려 한다. 사법 판결에 관한 리페브르의 이론을 도덕판단의 영역에서 고찰하며 칸트 판단이론의 새로운 가능성을 고찰할 것이다.

II 1. 논의의 토대: 『법-이미지』 1) 개괄

“의사나 재판관 또는 정치가는 그 자신 각자의 분야에서 철저한 교사가 될 정도로 많은 훌륭한 병리학적·법률적·정치적 규칙들을 머릿속에 가질 수 있다. 그럼에도 그들이 그것들을 적용하는 데 쉽게 과오를 범하게 되는데, 그것은 그들이 (지성[오성]을 결여해서가 아니라) 타고난 판단력에 결함이 있어서, 보편적인 것을 추상적으로 통찰할 수는 있지만, 그러나 구체적으로 어떤 한 경우가 그 아래에 속하는지 어떤지를 판별할 줄 모르거나, 또는 그들이 사례나 실무를 통해서는 이런 판단을 위해 충분히 훈련되지 못했기 때문이다.”²⁾

- 칸트, 『순수이성비판』

1) 알렉산더 리페브르, 한병준·허유선 역, 『스피노자, 베르그송, 들뢰즈: 법-이미지』, 치우, 2012.

2) 임마누엘 칸트, 백종현 역, 『순수이성비판』, 아카넷, 2006. A134/B173, 375쪽.

판사의 일이 주어진 규칙을 올바르게 적용하는 것이고 판결이 그 결과라면, 법 영역에서 전적으로 새로운 것은 결코 생겨날 수 없을 것이다. 판결은 언제나 기존 규칙의 반복 적용으로 남고, 중요한 것은 새로움이 아니라, 기존의 기준을 올바르게 ‘적용’하는 방법과 절차가 된다. 이처럼 판결을 원형적 법[칙]에 입각하여 응용하거나 약간의 변이로 기존의 것을 확장하는 일로 간주하는 이해를 『법-이미지』의 저자 리페브르는 칸트식 관점(혹은 전통적 관점)에 기인한 법 해석이라 규정한다. 그리고 이를 비판하며 판결의 본질은 오히려 ‘발명’과 ‘창조’에 있음을 주장한다.

이를 위해 『법-이미지』는 판결을 적용으로 간주하는 칸트적인 관점이 법과 판결을 어떻게 바라보는지를 비판적으로 고찰하고, 베르그송과 스피노자, 현대의 판례를 들어 기존의 이해와 다른 판결을 제시하고 판결의 본질로서 창조성을 정당화하는 작업을 수행한다. 들뢰즈에게 철학적 사유가 단지 명제를 다루는 것에 그치지 않고, 새로운 ‘문제’를 제기하는 일인 것처럼, 법과 판결 영역에서 새로운 문제와 개념을 확대하고 창조하는 일 역시 단지 법이라는 분과 학문에 제한되지 않는 철학적 사유일 것이다. 이를 통해 저자는 들뢰즈를 응용하는 한편, 하나의 문제를 제기한다. 법과 판결 영역에서 창조성은 왜 필연적인가? 지금까지의 법과 판결은 어떻게 창조성을 저해하는가?

기존의 법과 판결에서 창조성 개념은 이전까지 없던 사건에 대한 판결이 새로운 선례 혹은 판례로서 이후의 판결에 영향을 미치는 정도로 이해되었다. 그러나 리페브르는 창조성을 단지 이전까지 다루지 않았던 획기적, 복합적 사건이라는 외적 요소 때문에 법에 새롭고 낯선 무엇인가가 ‘첨가’되는 것으로 간주할 수 없음을 주장한다. 창조성은 이질적인 무엇인가를 만들어 내는 것이며, 차이를 지속적으로 생산하는 차별화이다. 창조성은 법의 바깥에서 법의 내부로 도입되는 것이 아니라 법의 내부에서 필연적으로 요구되는 것이다. 창조성은 법적 판단의 근본적 능력이기 때문이다.

Ⅲ 포섭과 도식: 칸트에서 판단의 성립과 판결 작동의 유비

저자는 현대의 법 판결 이론에서 칸트주의를 부활시킨 학자로 하트와 드위킨, 하버마스를 꼽는다. 하트는 『순수이성비판』, 드위킨은 『판단력 비판』, 하버마스는 『도덕형이상학』에서 드러나는 칸트의 사유와 동일한 구조 및 특성을 공유한다는 것이다. 이는 각각의 학자가 칸트의 저작을 직접 언급하거나 인용한 것과는 무관한 저자의 재구성이다. 본 논고에서는 특히 하트와 드위킨을 다룬 1장과 2장의 내용에 주목한다. 사법 판결의 영역에 이식된 칸트의 판단 이론은 어떤 모습이며, 저자는 이를 어떻게 비판하고 있는가. 그리고 저자의 이해를 재구성하는 일을 통해 본고는 다음의 질문에 대한 간접적 답을 그려보려 한다. 과연 칸트의 판단 이론은 창조성을 저해하며, 창조성을 제대로 다룰 수 없는가?

칸트에서 판단은 어떻게 가능한가? “... 판단력은 그런 규칙들 아래에 포섭하는 능력, 다시 말해 무엇인가가 주어진 규칙 아래에 있는 것인지 아닌지를 판별하는 능력이다.”³⁾ 물자체는 순수감성 형식인 시간과 공간을 통해 직관되는 한에서만 인간에게 드러난다. 인간 인식의 ‘작동’은 외부로부터 감각적 내용물을 얻는 것에서 시작한다. 그러나 이것은 아직 어떠한 대상 ‘X’로 지정될 수 없고, 분류되지 않은 잡다manifold에 머문다. 그리고 오성의 범주는 그렇게 직관된 현상의 의미를 추론하고 분류하며 다시 종합한다. ‘잡다’가 우리의 선형적 직관인 오성에 의해 구분될 때, 다시 말해 비감각적인 범주로 분류될 때 ‘잡다’는 비로소 인간 인식의 내용이자 대상으로 성립한다. 그러므로 우리 경험의 대상들은 직관의 대상이기는 하나, 직관으로만 가능한 대상이 아니라 개념에 의한 표상이다. 이는 범주 아래로의 포섭을 통해 성립한다. 그런데 감각적 현상과 비감각적 개념은 서로 다른 종류의 것이다. 두 가지의 이질적인 것들이 결합하기 위해서는 양측의 특성을 모두 가지는 공통된 무엇, 연결 다리의 역할이 필요하다. 그래서 “한편으로는 범주”와 “다른 편으로는 현상과 동종적”이어야만 하고, “전자를 후자에 적용할 수 있도록 하는 제삼자가 있어야만 한다는 것은 명백하다. 이 매개적 표상은 (모든 경험적인 것을 포함하지 않고) 순수해

3) 같은 책, A132, 374쪽.

야만 하고, 더욱이 일면으로는 지성적이요 타면에서는 감성적이어야만 한다.4)” 칸트 판단 이론에서 그 역할을 수행하는 것이 바로 도식이다.

도식은 감각적 ‘잡다’를 범주로 포섭하기 위해서도, 추상적인 범주를 시간과 공간 속에서 구체적인 내용과 의미를 갖게 하기 위해서도 필수적이다. 때문에 도식은 단순한 매개 이상의 적극적인 작용으로도 읽을 수 있다. 도식을 통해 개념화되지 않은 ‘잡다’는 인간이 경험할 수 있는 대상이 되는 것이 불가능하므로 인식될 수 없고, 도식을 통해 직관화하지 않은 개념은 아무런 의미를 가질 수 없기 때문이다. “경험의 대상이나 대상의 형상이 개념의 경험에 도달할 수는 없다. 도리어 개념의 경험화는 일정한 일반적 개념에 따라서 우리의 직관을 한정하는 규칙으로서 언제나 직접 구상력의 도식에 관계한다. … 이런 도식에 의해서 또 이런 도식에 따라서, 형상이 비로소 가능하게 된다. 그러나 이런 형상은 그것을 그려 내는 바 도식에 의해서만 항상 개념과 결합하여야 하고, 형상은 자체로는 개념과 완전히 합치하지 않는다.”5) 다시 말해, 한갓된 사변이나 유희가 아니라 하나의 인식 판단이기 위해서, 감각적 현상은 개념화되어야 하며 추상적인 개념은 직관에 의해 그려지는 것, 감성화되는 것이어야 한다. 인간의 인식 틀이 수동적으로 받아들인 현상뿐 아니라, 적극적 사고 활동인 개념 역시 도식이라는 매개에 의해 포섭 작용과 함께 할 때만 그 의미를 가질 수 있는 셈이다. 다시 말해, 현상과 개념은 도식과 함께 인간의 인식으로서 작동된다. 추상은 구체적 예화를 통해서만 현상계에 현존할 수 있기 때문이다. “도식들은 … 개념들에 … 의미를 부여하는 진정한 그리고 유일한 조건”6)이다. 따라서 감각적 ‘잡다’와 오성 개념의 현실화realization는 모두 도식을 매개로 한 포섭을 통해 상호를 보완하고 지지함으로써 가능해진다. 리페브르는 도식을 수동적인 연결 도로의 역할 이상의, 감성적 직관의 산물을 ‘준비’하며 개념을 ‘채택’하는 능동적 작용으로 표현한다. “도식은 한 번에 두 가지 일을 해야 한다. 즉, 도식은 개념에 의해 규정되기 위해 직관을 준비해야 하며, 동시에 직관에 적용하기 위한 개념을 채택해야 한다.”7)

4) 같은 책, B177.

5) 같은 책, B180.

6) 같은 책, B186.

7) 리페브르, 같은 책, 37쪽.

그리고 도식에 의한 이 같은 ‘포섭화’가 리페브르(그리고 들뢰즈가) 주목하는 칸트 판단 이론의 특징이다. 그가 재구성한 칸트적인 법 판결 이해의 특징은 모두 포섭이라는 특징과 관계한다. 첫째, 모든 판단은 인식 혹은 재인식의 작용이다. 주어진 것을 이미 가지고 있던 것과 견주어 맞춰 보고, 이것이 가능할 때, 판단은 비로소 성립한다. 둘째, 판단은 포섭이다. 포섭의 특징은 전제된 보편자, 범주 아래로 특수한 것을 가지고 오는 데에 있다. 판단 역시 그런 절차를 통해 성립한다. 셋째, 그럼에도 범주와 딱 맞아떨어지지 않는 ‘이름이 없는’ 무엇이 칸트의 반성적 판단의 개념으로 적절하게 다룰 수 있다. 이에 따를 때 판결에는 일정 정도의 자유가 보장된다. 그러나 칸트식 이해에서 판결은 여전히 인식 혹은 재인식의 작용으로 머문다. 모든 판결은 그 본성 상, 이미 주어져 있고 적용의 능숙도에 따라 산출된다. 판결에 관한 모든 정당화는 오직 이미 주어진 법칙을 기준으로 할 때 가능하다. 우리의 판결은 모두 미리 마련된 ready-made, 결정되고 주어진 것의 영역에 머문다. 그리하여 칸트의 판단 이론을 응용한 판결 이론에서 법은 결코 새로운 것을 그 자체로 받아들이거나 창조할 힘을 갖지 못한다.

IV 판결은 어떻게 작동하는가

1. 하트의 판결 이론: 선택하는 도식론

하트 H. L. A. Hart는 법이 사건의 형성 과정에 참여하며 사건을 ‘법적 사건’화하는 기준이 됨을 주장한다. 리페브르는 여기서 하트 스스로는 한 번도 언급하지 않은⁸⁾ 칸트의 포섭적 판단이라는 특징을 하트가 충실히

8) 리페브르는 스스로 하트의 이론과 칸트의 연결 고리를 중시하는 자신의 해석이 논쟁의 여지가 있음을 고백한다. 칸트보다는 오스틴 J. K. Austine과 후기 비트겐슈타인의 일상언어철학과의 연결 고리를 찾는 편이 더 확실할 것이기 때문이다. 그럼에도 하트의 판결론은 칸트 판단 이론의 근본적 통찰인 “표상 그 자체 안에서 대상들과 표상들 사이의 관계를 내재화하려는” 점을 공유하고 있다. 이것이 리페브르가 하트에게서 칸트의 유산을 추적하는 근거이다. (리페브르, 『법-이미지』, 37-38쪽 참조)

계승하고 있음을 발견한다.

법은 현실의 모든 경우의 수를 일일이 열거하지 않는다는 점에서 추상적이다. 추상적 개념은 시간과 공간 속에서 등장인물을 가지고 있는 구체적인 사건을 통해서만 현실화될 수 있다. 법이 특정한 구체 사건을 통해서만 현실화된다는 것은 반대로 법적 사건은 반드시 법이라는 개념에 의해 표상됨으로써 성립된다는 의미이기도 하다. 사건은 그것이 ‘법적 사건’으로 다루어지려면 법의 개념에 의해 재구성되는 일을 수용해야 한다. 법에 의해 재형성되는 작업을 승인하지 않는다면 사건은 결코 법적 사건으로 드러날 수 없기 때문이다. 리페브르는 이것이 바로 칸트식 포섭의 가장 큰 특징임을 지적한다. 한 마디로, “사건은 법이 그것을 말하자마자, 법에 속”⁹⁾하게 된다. 따라서 사건은 법이라는 보편적 개념 하에 포섭되고, 이를 통해서만 성립된다.

최초의 경험적-실제적 사건은 저마다 차이와 특성을 갖지만, 법에 의해 표상되어 법적 사건이 되기 위해서 그 차이와 특성은 일단 제거되고 배제되어야 한다. 서로 다른 특성들은 법적 개념으로 환원되며 동일시되어 규칙과 동종의 대상 사건으로 성립한다. 독특한 발생에서 하나의 법칙을 예화한 사례가 되는 것이다. 그리하여 지금까지 우리가 알지 못했던 것들은 법적으로 판결되기 위해 우리가 알지 못했던 특징을 버리고 우리가 알 수 있는 영역 안으로 들어와 우리가 이미 알고 있던 것이 된다. 법은 포섭을 통해 “사건의 우연적 특성을 억압”하며, “따라서 사건은 한 번 몰락한 이후 구제된다.”¹⁰⁾ 주어진 것으로 동일시되어 본래의 우연적 특성을 배제하고, 기존의 개념을 반복하는 일. 하트의 이론은 칸트식 포섭과는 조금 다르지만 여전히 칸트식 포섭과 규칙의 ‘적용’이라는 측면을 보유하고 있다.

그런데 포섭 작용에는 반드시 매개가 필요하다. 추상적 개념-법과 감각적 질료-사건은 무엇을 통해 매개되는가? 하트의 이론에서 사건(잡다)과 법의 규칙(범주)은 이중적인 포섭 혹은 매개를 통해 성립된다.

첫째, 사건과 법은 행위라는 도식을 통해 매개된다. 도식은 이종異種의 양자와 동질적인 부분이 있기 때문에 매개자의 역할이 가능한데, 행위는 사건과 법 양자에 모두 속하는 요소이다. 행위는 “사건을 규칙에 적용

9) Jean-Luc Nancy, “Lapsus Judicii”, 156. 리페브르, 같은 책, 48쪽 재인용.

10) 같은 책, 같은 곳.

시키면서 형식화”하고, “규칙을 사건으로 설명하면서 감성적”으로 만든다.”¹¹⁾ 여기까지는 칸트에서 판단이 성립하기 위한 포섭의 단계를 그대로 적용시킨 것과 같다. 그러나 법의 판결 영역에 칸트의 판단 이론이 그대로 이식되기는 어렵다. 칸트 인식론에서 우리가 무엇인가를 경험하는 대상의 경험가능성과 인식가능성을 동일한 것이기 때문이다. 곧, 칸트 인식론에서 우리의 경험과 인식은 ‘선험적으로’ 일치한다. ‘대상’의 경험이 가능하려면 잡다가 감성과 오성, 그리고 그 매개인 도식에 의해서 재구성 혹은 종합되어야 한다는 점에서 그렇다. 다시 말해 인식의 가능성은 감성, 오성, 상상력이라는 능력의 일치를 전제로 한다. “이러한 일치는 인식 활동의 주관적 조건인 만큼 이 일치 없이는 인식 활동의 결과로서 인식은 나올 수 없다.”¹²⁾ 때문에 인식 판단의 성립 과정에서 포섭은 우리의 경험을 구성하고 통제하는, 규제적이며 보편적인 성질을 갖는다.

그러나 “법의 세계에서 행위와 규칙의 일치가 혼란에 빠질 수도 있다는 것은 일상적이고 늘 있는 위협”¹³⁾이기에 판결에는 판사라는 두 번째 도식이 등장한다. 그리고 여기서 리페브르가 주목하는 하트의 변형된 포섭 개념이 확연해진다. 판사 앞에 놓인 사건은 아직 알 수 없는, 규정되지 않은 현상이다. 이 현상을 어떤 규칙으로 포섭할 것인가, 그리고 이 현상은 과연 포섭 가능한 현상인가를 판사는 판단해야 한다. 과연 이것을 법의 판결이 필요한 것으로 사건화할 수 있는가? 어떤 판례 및 법령과 유관한 사건이 될 수 있는가? 사건이 법정에 회부되었다는 점에서, 이는 이미 법 안에서의 적절한 지위(정당한 행위로서)의 자격과 법으로의 포섭 가능성이 의심되는 것이다. 여기서 의심은 단순한 물음이 아니라 일종의 평가이자 비난이라는 점에서, 현상은 법이라는 규칙에서 벗어난 이질적인 것이다. 따라서 이것은 개념으로 판단될 수 없는, 맹목적인 ‘사실-상황’들로 남을 수도 있다. 그러나 다른 한편으로 법의 체계 안에 들어와서 법의 규칙에 따라 다루는 대상이라는 점에서, 그것은 이미 법적 요소로서 그 역할을 수행하고 있으며, 법적으로 형성된 것이다. 사건은 법과 동질적인 것인 셈이다. 그러므로 판사는 행위로 구성된 사건을 다루고 판단할 때,

11) 리페브르, 같은 책, 50쪽.

12) I. Kant, *Critique of Judgment*, translated by Werner S. Pluhar, Indianapolis, IN: Hackett, 1897[1790]. §21; V, 238.

13) 리페브르, 같은 책, 51쪽.

법이 그 행위를 구성했음을 전제하고, 그리하여 법의 규칙을 따랐을 때 그에 적합하도록 구성‘되었어야’ 할 모델을 기준으로 삼아 법정에 놓인 사건을 판결한다.

우리는 범죄와 범죄자는 오직 그들의 행위가 규칙으로 제공될 때에만 판단될 수 있다는 주장으로 시작한다. 바로 그것이 판단하는 판사를 위한 조건이다. ... 그것은 범죄자가 실제로 적절한 규칙을 알아야 한다는 것이 아니라, 규칙이 적어도 원리 안에서 미리 인식 가능했어야 한다는 것, 즉 행위에 대한 표준으로 주어졌어야 했다는 것을 의미한다. 만약 우리가 우리의 행위에서 규칙을 이미 포함시켰다는 우선적인 가능성 없이 그 규칙들에 의해 판단된다면, 그것은 위험하고 자의적이고 이질적인 세계일 것이다.¹⁴⁾

여기서 판사는 법의 규칙이라는 개념이 행위에서 어떻게 감성화되고, 행위가 규칙에 의해 어떻게 형성되는지를 다루는 도식 작용이다. 판사는 법의 규칙들과 현재의 사건을 동일한 지평 위에 놓는 역할을 수행하기 때문이다.

그러나 과연 지금 눈 앞에 놓인, 이전에는 없었던 미지의 사건이 기존의 어떤 규칙과 맞아떨어질 수 있겠는가? 판사라는 도식의 작용은 무엇을 기준으로 가능한가? 칸트의 이론이성에서 순수 도식은 “순수 선험적 상상력의 산물(A146)”이며, 판단이 성립하기 위해서 상상력은 임의로 움직이는 것이 아니라 반드시 대상의 경험과 인식의 선험적 일치 가능성이라는 한도와 규제 안에서 움직인다. 하트의 이론 안에서 판사라는 도식은 보다 자유롭게 움직일 수 있는 것처럼 보인다. 하트는 “법칙의 의미를 그것의 일반적인 용어들이 그 적용이 문제시되는 모든 사건들 속에서 같은 의미를 가지게” 하려는 법적 형식주의를 반대하기 때문이다.

하트에게 법적 형식주의는 판사의 창조성을 평가절하하며, “미래의 사건”들을 “미리 맹목적으로 판단”¹⁵⁾하는 기계론적 사유이다. 하트는 인간은 모든 경우의 수와 수의 조직을 미리 확정할 만큼의 인식 능력을 가지고 있기 않기 때문에, 인간 인식 능력의 한계에 책임 있는 입장을 취해야 한

14) 같은 책, 같은 곳.

15) H. L. A. Hart, *Concept Of Law*(이하 COL), 1961. p. 126, 리페브르, 같은 책, 55 쪽에서 재인용.

다고 주장하며 법적 형식주의에 반대한다. 그러므로 법과 판결은 새로운 사건과 그 사건에 채택될 규칙에 대한 민감성, 그리고 선택적이고 적극적인 도식 작용을 필반하는 것처럼 보인다. 예를 들어 하트는 판례와 법령에 의한 판결이라는 일반적인 구분을 제거한다. 판례는 명백하게 공포된 법령에 비해 상대적이고 유동적이며 따라서 불명료한 것처럼 보인다. 그러나 법령이 그 의미를 현실화하기 위해서 구체적인 사건에 의존한다는 점을 생각한다면 법령 또한 판례와 같은 방식으로 활용되어야 한다는 것이다.

2. 선택하는 도식은 창조적인가

하트는 판사가 기존 사건과의 유사성을 통해 눈 앞의 사건을 법적인 사건으로 성립시키며, 그를 기준으로 판결을 내린다고 주장한다. “판사는 법적으로 유관한 동시에 그에 충분히 근접한 것이라며 합리적으로 옹호될 수 있는 유사성들 때문에, 새로운 사건을 일련에 사건들에 덧붙이는 것을 선택한다.”¹⁶⁾ 리페브르는 하트가 유사성이라는 개념을 본질적으로 보편적인 공통 요소의 반복이 아니라, 비트겐슈타인의 가족 유사성과 같은 의미로 받아들인다고 해석한다.

그래서 사건은 범주에 포섭됨으로써 형성되거나 판결되는 것이 아니라, 중첩된 구조에 의해 형성되고 판결된다. 사건은 자신의 법적 사건성을 스스로 선언할 수 없으며, 규칙 역시 스스로 사건에 적용될 수 없다. 판사가 현재의 사실-상황을 그와 유관하고 합리적으로 변호될 수 있을 만큼 충분히 유사한 기존의 사건들과 동일시할 때, 사실-상황은 하나의 사건으로 기존의 예화들 옆에 나란히 덧붙여진다. 이러한 동일시를 통해 사건은 법적인 대상이 되며, 추상적인 규칙은 비로소 구체적 의미와 내용을 갖는다. 그러므로 판사는 다소의 재량과 능동성을 갖는다. 판사는 더 이상 특정 사건에 하나의 규칙을 끌어와 끼워 맞추는 자동기계 인형이 아니다. 하트에게는 칸트의 포섭과 도식에서는 찾아볼 수 없는, 도식의 자발적이고 능동적인 ‘선택’이라는 요소가 추가된다.

칸트의 판단에서 도식은 범주와 현상을 매개하고, 범주도 현상도 도식으로 매개되지 않고서는 인식이 될 수 없다. 그러나 도식이 자발적으로

16) 하트, COL, 124쪽, 리페브르, 같은 책, 53쪽에서 재인용

범주를 선별하는 것은 아니다. 잡다가 어떤 범주로 분류되어야 할지를 도식이 자의적으로 고르는 것은 불가능하다. “상상력은 자유롭다는 이름 아래 저 혼자서 도식 작용을 하지는 못한다. 상상력은 지성[오성]이 상상력을 규정하고 인도하는 한에서 도식 작용을 수행할 수 있다. 상상력은 지성[오성] 자체가 입법적 역할을 수행할 때 지성[오성]의 규정된 개념과 관련하여 사변적 관심 속에서만 도식 작용을 수행한다.”¹⁷⁾ 범주들은 경험을 구성하기 위한 자발적이고 능동적인 활동이며, 그 활동이 도식을 통해 매개되는 것일 뿐이다. 그와 달리, 하트에서 판사라는 도식은 법을 전제로 작동하되, 법을 스스로 선택할 수 있다. 법은 모든 법적 요소와 작용의 근간이지만, 판사의 재량적인 선별 작업을 통해서만 사건에 적용되어 그 후에야 사건을 다룰 수 있다.

그러나 여전히, 하트는 판사가 법을 창조한다고 말할 수 없다. 판사는 한계 내에서 선택할 수 있을 뿐이다. 칸트의 판단에서 도식과 상상력이 규제 안에서 지도되고 그 한계 안에서만 부분적으로 ‘자유’로운 것과 마찬가지로의 원리이다. 비록 그 유사성이 근본적 원형이나 범주는 아니라 하더라도, 가족 유사성을 ‘찾아’서 그와 관련한 규칙을 ‘선택’한다는 것은 여전히 칸트식 판단 이론의 특성 안에 머문다. 유사한 규칙으로 사건을 포섭하기 위해 사실-상황의 독특하고 고유한, 기준에 없었던 성질은 배제되고, 그것은 이미 있었던 사건들과 동질적인 것으로 환원되어 기존 법의 규칙을 예화한 사례가 된다. 사건은 여전히 기존의 법칙 안으로 포섭된다. 따라서 법은 자발적이고 내재적으로는 기존의 체계와 다르게 변화할 수 없다. 낯선 것들은 언제나 우리에게 익숙한 것이 되고, 그런 한에서만 우리와 관계한다. 법과 판사의 활동은 낯설게 다가온 것과 기존의 유사성을 ‘찾고’ 정당화하는 ‘어떻게’의 영역에서 부분적으로만 자유롭다. 칸트의 인식 판단에서 상상력이 입법 가능성 하에서 부분적으로 자유로운 것처럼. 판사의 선택권이란 낯선 사실-상황을 모두 기존의 규칙에 포함시킬 수 있는 가능성을 받아들이는 일이다. 법의 규칙은 그 어떤 새로운 사건에 의해서도 동요되지 않고, 동일한 것의 적용 가능성 범위를 지속적으로 확대한

17) G. Deleuze, "L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant", *L'île déserte et autres texts*, Éd. De Minuit, Paris, 2002, 81쪽, 서동욱, 「칸트와 들뢰즈-선형적 종합에서 경험적 종합으로」, 『포스트모던 칸트』, 한국칸트학회, 문학과 지성사, 2006, 165쪽에서 재인용.

다. 판사는 새로운 상황을 “법이 만드는 일반적인 분류의 예화들”과 동일시하도록 강요받는 셈이다.¹⁸⁾ 법의 작동은 포섭이라는 ‘제국’의 지배이며, 우리에게는 여전히 법의 ‘적용’과 ‘능숙한 훈련’이 요구된다. 법과 판결은 본질적으로 이질적인 것을 배제하고 창조성과 선을 갖는다. 그들의 자유와 창조에는 언제나 동일성에 근거한 수정과 보완가능성만이 남는다.

3. 드워킨의 판결 이론: 목적론적 반성 판단과 판결

하트가 스스로 칸트의 이론이나 칸트와의 접점을 언급한 적은 없다. 리페브르도 재차 이 점을 강조한다. 그의 의도는 칸트와 하트를 동일시하는 것이 아니라, 하트 이론에서 유효한 칸트의 유산을 추적하는 것이다. 이 작업은 로널드 드워킨의 법과 판결에 관한 이론으로 이어진다. 하트에서 다른 판단의 개념이 판단 전반에 걸친 것이지만 범주의 전제됨을 의심치 않았다는 점에서 칸트의 규정적 판단에 가깝다면 드워킨의 논의는 칸트의 반성적 판단 개념과 연관하여 고찰할 수 있다. 리페브르는 특히 칸트의 『판단력비판』에서 보이는 목적론적 반성 판단이 드워킨의 주요 개념인 통합성(integrity) 개념에 큰 기여를 하고 있다고 주장한다.

1) 목적론적 반성 판단과 목적 없는 합목적성

칸트는 판단을 규정적 판단과 반성적 판단으로 나눈다. 규정적 판단은 보편자가 주어지고, 특수한 것을 주어진 보편자 아래로 포섭하는 작업이다. 그러나 반성적 판단은 이와 달리, 특수한 것만 이 주어지고 이를 포섭할 보편자를 ‘찾아서’ 판단으로 성립시켜야 하는 작업이다. “보편적인 것(규칙, 원리, 법칙)이 주어져 있다면, 특수한 것을 그 아래에 포섭하는 판단력은 … 규정적이다. 그러나 특수한 것만이 주어져 있고, 판단력이 그를 위한 보편적인 것을 발견해야 한다면, 그 판단력은 순전히 반성적이다”.¹⁹⁾ 반성적 판단은 아직 어디에서도 본 적 없는 다시 말해, 어떠한 규칙에 의해서도 포섭된 적이 없는 “날 것의 재료(Dleuze, *Kant's Critical Philosophy*, p.60)”를 “무법칙”에서 “보편적인 법칙”으로 스스로를

18) 하트, COL, p. 121, 리페브르, 같은 책, 59쪽에서 재인용.

19) I. Kant, *Critique of Judgment*, BXXVI.

“상승”시킬 책임이 있는 판단이다.²⁰⁾

반성적 판단에도 두 가지 종류가 있다. 하나는 미감적aesthetic 반성 판단이고 다른 하나는 목적론적teleology 반성 판단이다. 특히 『판단력비판』에서 자연을 다룰 때 강조되는 것이 바로 목적론적 반성적 판단이다. 인간 인식의 한계 내에서 자연에 대한 규정적 판단은 불가능하다. 그와 관련하여 우리에게 주어진 보편자는 존재하지 않기 때문이다. 그러나 칸트의 인식론에서 우리의 판단은 반드시 포섭적 작용을 통해서 가능한데, 보편이 주어지지 않은 경우의 판단은 어떻게 인도되는가? 칸트는 하나의 가정을 제안한다. 자연물이 그저 ‘사물thing’이 아니라 마치 목적에 따라 제작되었고, 선형적인 개념에 따라 현실화된 ‘산물product’인 것처럼 생각하자는 것이다. 우리는 그제야 자연을 의미 있고 가치 있는 무엇인가로, 그리고 그 가치에 어느 정도로 부합한 것인가를 ‘판단’할 수 있기 때문이다. 예를 들어, 눈eye과 같은 신체를 의미 있게 만들고 이에 대한 개념을 발견하는 것은 그에 앞서서 봄seeing이라는 목적을 가정할 때 가능한 것처럼 말이다.²¹⁾ 자연이 하나의 정합적 체계라고 가설적으로 상정하고, 그 정합적 체계의 목적과 일치, 다른 표현으로 그 목적과 조화를 이루는지의 여부가 특수를 보편으로 상승시키는 안내자의 역할을 할 때, 이것을 목적론적 반성 판단이라 부른다. 그리고 이것은 자연의 인식을 위한 선형적 조건이다. “... 대상의 가능성에 대한 우리의 판단은 (목적의) 개념에 기초하는데, 개념은 그 가능성에 선형적으로 선행한다. 만약 우리가 자연의 산물이 무엇이 되어야 한다고 생각하여, 그 산물이 실로 그렇게 된 것인지 아닌지를 판단한다면, 그리하여 우리는 이미 우리가 경험으로부터 도출할 수 없었던 하나의 원리를 상정하고 있는 셈이다.”²²⁾

왜 이러한 가정이 필요한가? 자연의 문제는 경험적이며 우연적인 “날 것의 혼란스러운 총합(Critique of Judgment, First Introduction, 397, §4)”이다. 그러나 자연이 파편들의 흠어짐이라면 오성이라는 우리의 능력과 일치를 이룰 수 없고, 때문에 자연은 우리에게 인식될 수 없다. 그러므로 인간이 자연을 자신의 판단 대상으로 다루기 위해서는 자연을 체계적이고 정합적인 무엇인가로 가정할 필요가 있다. 이렇게 가정할 때야 우리는

20) 리페브르, 같은 책, 62쪽.

21) I. Kant, *Critique of Judgment*, First Introduction, 425, §9 참조.

22) 같은 책, First Introduction, 429, §10.

자연을 체계적으로 ‘판단’하는 일이 가능하다. 곧, 자연의 법칙이 자연을 판단하는 우리의 능력과 일치할 수 있게 되는 것이다.

그러나 자연의 목적에 대한 가정은 자연에 관한 판단이 성립가능하기 위한 형식적 요건을 말할 뿐, 판단의 내용에 대해서는 그 무엇도 말하지 않는다. 목적론적 반성적 판단이 말하는 것은 ‘**마치** 선행하는 목적에 따라 마땅히 그렇게 되어야 하는 **것처럼**’ 판단하는 판단의 지평이다. 칸트는 “나의 인식능력들의 특유한 성질에 따라 저 사물들의 가능성 및 그것들의 산출에 관해 판단할 수 있는 것은, 내가 이런 산출을 위해, 의도들에 따라 작용하는 한 원인”을 생각하면서 자연을 탐구하는 것은 “자연의 어떤 사물들의 산출이, 또는 전체 자연의 산출도, 의도들에 따라 행위를 하도록 규정된 한 원인에 의해서만 가능하다”고 말하는 것이 완전히 다름을 강조한다.²³⁾ 진짜 목적이 실재한다는 것이 아니라, 목적이라는 지평위에서만 사고할 수 있다는 의미이다. 실은 목적(혹은 목적의 내용)이 없는데 목적이 있는 것처럼 가정하고 그것을 보편으로 삼아 특수를 판단하는 일, 칸트는 이를 목적 없는 합목적성을 묻는 일이라고 부른다. 반성적 판단은 목적 없는 합목적성을 전제할 때 성립하는 것이다. “오성의 자연 개념을 통해서 통일되지 않은 표상이 남”았을 때 “반성적 판단력은 이 표상들이 포섭될 상위의 법칙을 고안”하게 되는데, 그것의 근거는 목적 개념이며, 그리하여 “반성적 판단력의 작용은 결국 합목적적(zweckmäßig) 작용”이고, 이는 결코 경험적이지 않은 “선험론적 원리”이다.²⁴⁾ 그리고 자연의 통일성이라는 가정에는 다시 이러한 통일성이 인간의 오성이 아닌 다른 오성에 의해 부과된 것이라는 가정이 뒤따른다. “자연 산물들이 유기적 사물이라는 사상”은 자연 전체 역시 어떤 “의도를 가진 산출이라는 사상”과 결합되지 않고서는 “불가능하기” 때문이다(CJ, B335, §75.)” 그러나 이러한 가정은 객관적으로 정당화될 수는 없다. 다만 칸트는 이러한 생각이 자연에 대한 우리의 합목적적인 인식을 위해 제한적으로 허용될 수 있음을 지적한다. “우리가 수많은 자연사물들의 내적 가능성에 대한 우리 인식에조차 그 기초에 놓을 수밖에 없는 합목적성을 생각하고

23) I. Kant, *Critique of Judgment*, B333, §75

24) 남정우, 「칸트의 비판철학에서 취미판단의 선험적 종합성 -대상판단, 행위판단과의 관계를 중심으로-」, 『철학·사상·문화』, 제11호, 동국대학교 동서사상연구소, 2011, 65쪽.

파악할 수 있으려면, 우리는 자연사물들을 그리고 도대체가 세계를 오성적 원인의 산물이라고 표상하는 수밖에 없다.”²⁵⁾

2) 해석주의 Interpretivism

: 판결에서의 이율배반과 목적론적 반성 판단

칸트에서 이율배반은 서로 대조적인 두 가지 명제가 실은 공통적인 근본 명제를 전제하고 있음을 뜻한다. 리페브르는 드워킨의 저서 『법의 제국』에서도 이러한 이율배반을 찾아볼 수 있다고 지적한다. 판결 영역에서 이율배반적 관점을 성립시키는 공통 전제는 바로 판사들의 판결이 규정적 판단이라는 명제이다. 드워킨은 겉으로는 상호배타적으로 보이는 판결 이론들이 동일한 전제를 공유한다고 주장한다. 바로 판사의 업무가 “모든 사건에 대해 해당 규칙이 존재하며, 판단은 단지 그 법적 사건을 기준에 마련된 규칙 아래에 포섭”²⁶⁾하는 일이라는 전제이다. 법에 관한 명백한 사실 plain-fact론의 관점에서 판결이란 반드시 판례(이전의 기록들)를 확인하고 그에 따라 사건에 적합한 규칙을 적용하는 일이다. 이를 비판하는 현실주의자 realist들의 관점은 “어떤 사안이나 화제에 대해서도 법은 실재하지 않고, 단지 언변이 뛰어난 판사들이 실제로는 이데올로기나 계급 선호에 의해 쓰이는 결정을 포장하기 위해 사용하는 것만이 있다고 결론짓는다.”²⁷⁾ 나아가 그들은 법은 실재하지 않기 때문에 판사는 자유로우며 자신과 소속된 공동체의 정의감에 따라 판결해야 한다고 주장한다. 이렇듯 대조적으로 보이는 두 관점은 그럼에도 “판사들이 언제나 규정적으로 판단한다”²⁸⁾는 공통 전제 때문에 도출되는 상반된 결론이다. 이를 지적하면서, 드워킨은 “명백한 사실론과 현실주의자 진영 간의 이율배반을 우아하게 성립시킨다.”²⁹⁾

기존 법-판결 이론의 주된 세력인 양자를 비판하며 드워킨이 요청하는 새로운 관점은 해석주의 interpretivism이다. 법은 단순한 규칙들의 집합

25) I. Kant, *Critique of Judgment*, B337, §75

26) 리페브르, 같은 책, 63쪽.

27) R. Dworkin, *Law's Empire*, Cambridge, MA: Belknap Harvard, 1986. p.9. 리페브르, 같은 책, 63쪽에서 재인용.

28) 리페브르, 같은 책, 63쪽.

29) 같은 책, 64쪽.

이 아니고, 특수한 사건을 포섭할 수 있는 안내 목록도 아니다. 법은 보편적인 원리의 지평 위에서 작동하며 그 원리의 가치를 구현하는 것이어야 한다. 그런데 이러한 원리는 일종의 가정이다. 그러므로 판결은 더 이상 기계적 적용, 규정적 판단으로 환원될 수 없다. 모든 판결은 애초에 법이 형성될 때 이미 그 목적이 제시되었던 것처럼 상정한 후 그 목적에 부합하며 목적을 충실히 구현하는 해석이 되도록 해야 한다. 다시 말해, 모든 법적 규칙은 가설적으로 ‘원리 중의 원리’를 전제하며, 판결은 그것을 형성해가는 일종의 해석 작업이라는 것이다. 해석주의는 크게 두 가지 특징으로 설명할 수 있다. “첫째, 법은 목적에 기여하고 원리를 표현하는 가치를 갖는다. 둘째, 법은 그 원리에 항상 민감하다.”³⁰⁾ 드워킨에게 중요한 것은 모든 규칙의 이면에 놓인 법의 이념과 이념의 구체적 현시와 전개로서 법-역사이며 그에 관한 해석과 가치의 충돌이다.

드워킨에게 원리란 마치 칸트의 자연에 대한 견해처럼 하나의 가설적으로 상정된(그리고 그렇게 될 수밖에 없는) 목적이다. 가정된 원리는 판결을 위한 지평으로 작용하며, 법은 목적 없는 함목적적 기획이 된다. 그리고 이것이 판결을 형성하고 작동시키며 정당화하는 제1원리이다. 판결을 비롯한 모든 법적 작업은 원리에 입각한 해석 작업이다. “모든 참된 해석은 함목적적(LE, 51)”이다. 그러므로 모든 법률은 자신에게 깃들어 있는 원리를 구현하고 그에 이바지해야 하며, 모든 판결은 가정된 원리에서 산출되었으며 그것을 추적하고 완성하기 위한 산물로 간주되어야 한다.

그런데 목적이라는 가정에 따라 해석 작업을 한다는 말에서, 가정된 목적을 특정한 현실적 목적이나 내용으로 생각하기 쉽다. 어떤 대상의 형성은 선행하는 목적에 의존한다고 생각하기 때문이다. 예를 들면, 어떤 법의 목적을 성립될 당시의 의도로 간주하는 것이다. 그러나 드워킨에게 법의 목적은 칸트의 목적 없는 함목적성과 마찬가지로, 철저히 형식적인 가정이며, 판단의 작동 원리이다. 목적 개념을 가정하는 것은 대상의 현존과는 무관하다. 가정된 목적은 특정한 무엇인가를 지시하지 않으며 다양한 부분들을 하나의 체계적이고 통일적인 전체로 판단하기 위한 토대일 뿐이다. 판결에서 법의 원리(혹은 목적)를 가정하는 것은 저마다의 유연한 상황으로 흩어질 수 있는 현실을 목적에 따라 재발견하거나 목적을

30) 같은 책, 65쪽.

부과하는 일을 가능하게 만든다. 이는 법이라는 통일된 체계를 추구하는 가치와 법적 조직 간의 조화를 유지하고 강화하는 일에 기여한다. 법은 마치 목적이 있는 것처럼 간주되어 그 목적에 부합한 것인지 아닌지를 반성적으로 검토할 것을 요구받는다.

드위킨에서 판결은 규정적으로 판단되는 것이 아니라 반성적으로 검토되며, 가능한 한 가장 탁월한 법이 되기 위해서 해석된 목적과 의도를 스스로 법 전체에 부과한다. 이 작업은 동시에 해석자가 부과한 목적을 실제적이고 현실적인 목적으로 승인하는 일이기도 하다. “건설적 해석이란 하나의 실천 혹은 대상에 목적을 부과하는 문제이다. 그 대상이나 실천을 그것이 속한 장르나 형식에 가장 적절한 예시로 만들기 위해서(LE, 52)”다.

3) 통합성: 목적론적 반성 판단과 판결의 작동

드위킨이 모든 법에 깃들은 원리로 가정하는 법의 근본적인 목적은 통합성(integrity)이다. 드위킨은 통합성을 정치적 공동체의 근본 원리로서의 통합성과 판결 원리로서의 통합성이라는 두 가지 종류로 구분한다.

판결 작업 시, 판사는 법이 하나의 통일적 목적을 지닌 정합적인 체계라는 가정된 원리, 통합성에서 시작한다. 하지만 법은 실제로 정합적이지 않고, 많은 모순을 지닌 규칙들의 단순한 집합일 수도 있다. 하나의 통일적 체계로 정렬되거나 성립하는 것이 현실적으로 불가능할 수 있는 것이다. 그러나 판결을 위해서 판사는 법 혹은 법의 원리를 정합적이고 합목적적인 원칙, 이상적인 통일적 체계로 가정한다. 이러한 가정을 위해 필요한 것이 정치적 통합성의 가정이다. 판사는 법을 합목적적 체계로 가정하기 위해 공동체의 정합성과 질서, 이를 보장하는 통합성의 원리 역시 가정한다. 정치적 통합성은 공동체의 원리들이 체계적이고 질서에 따른 것이라고 ‘가정’하며, 이를 ‘요청’한다. 공동체의 구성원들이 스스로를 최선의 방식으로 정렬된 원리에 따르는 일원이며, 자신을 그에 공동으로 책임지는 일원으로 간주하는 ‘해석’을 보장하기 위해서다. 이러한 목적론적 반성 판단은 나아가 공동체가 하나의 체계를 의도적으로 지지함을, 다시 말해 공동체를 목적 갖는 도덕적 행위자로 가정할 것을 요청한다. 공동체는 단순한 규칙들의 총계나 집합이 아니라 하나의 목적 하에 상호 관계를 맺으며 그런 관계를 지향하는 ‘유기체’로 가정되는 것이다. “우리는

국가나 공동체가 분명한 실체이기 때문에 통합성이 정치학의 특별한 가치라고 말하지 않아야 한다. 다만 우리는 공동체가 분명한 도덕적 행위자로 간주되어야 한다고 말해야 한다.(LE, 187-188)” 칸트에서 자연을 하나의 유기체로 상정하는 것과 같은 원리로, 하나의 목적 하에서 ‘하나의 목소리’를 내는 유기체로서의 공동체가 가정될 때에만 그 공동체의 통합성은 지지될 수 있기 때문이다. 그러므로 드워킨에게 국가는 실체라기보다 (칸트식으로 말할 때) “우리 아닌 다른 오성”인 셈이다.

그러므로 판사의 일은 법을 단순하게 적용하거나 끼워 맞추는 것이 이상이며, 반성적으로 판단 혹은 해석해야 한다. 그러나 이러한 해석은 단순히 주관적인 의견에 머물러서는 안 된다. 판사는 자신의 해석이 정합성이라는 가정, 원리의 가정에 부합하며 그 체계의 일부로서 자신의 역할에 충실할 수 있는지를 물어야 한다. 판사들은 “공적 기준들의 현 체계를 원리들의 정합적 집합으로 표현하고 존중할 것을 … 요구반(LE, 217)”으며, 그런 한에서 판사의 판결은 통합성의 강화에 이바지할 수 있어야 한다. 법은 그 원리인 통합성을 구현해야 하는 기관이며, 그럴 때에야 가치를 갖기 때문이다. 따라서 판사는 자신의 판결을 단순한 개인의 의견이 아니라 ‘공적인 이성의 목소리’이자, 하나의 정합적 체계인 국가를 대변하는 것으로 이해해야 한다(LE, 218 참조).

해석주의적 관점의 판사를 이해하는 것은 드워킨이 직접 사용한 공동 집필 소설chain novel과의 유비(LE, 228-223)가 도움이 될 것이다. 드워킨은 판사의 목적론적·반성적 판결을 다수의 작가들이 릴레이식으로 참여하는 공동 집필 소설에 비유한다. 작가들은 하나의 작품을 완성하기 위해서 자신이 맡은 부분이 하나의 유기적인 스토리와 함목적적이라고 상상하거나 가정해야 한다. 그러나 전체로서의 유기체가 미리 주어지거나 실제로 제시되는 것은 아니다. 작가들 스스로가 참여하고 만듦으로써 가정된 유기체인 하나의 통일된 작품을 현실화해야 한다. 나아가 작가는 자신의 글이 다른 이들의 글과 연결되어 전체적으로 하나의 그림이 되는 것을 고려하는 것에서 그치지 않고, 다른 부분들과 어긋나는 부분 없이 상호 지지하면서도 글들이 모였을 때 ‘가장’ 설득력 있는 서사가 될 수 있는 방향을 모색하고 고민할 것이며, 그래야 한다.

판사의 판결 역시 마찬가지이다. 법은 가능한 모든 경우를 미리 규정하지도 않고 특정한 내용으로 제시되지도 않는다. 그러나 판사는 자신의

판결을 포함한 모든 법적인 조직을 하나의 전체적 통합성에 기여하기 위한 것으로 간주해야 하며, 자신의 판결이 통합성을 구현하고 형성하고 지지해야 한다고 (가설적으로) 생각해야 한다. 그러므로 판결은 마치 원래 하나의 목적이 있었던 것처럼 전체와 연관될 수 있는 해석이어야 하며, 나머지 요소들을 그 하나의 목적에 따라 가능한 많이 그리고 설득력 있게 설명할 수 있는 체계가 되도록 이바지할 수 있어야 한다. 판결은 국가의 정치적 통합성이라는 단일하고 체계적인 서사의 전개에 속하며, 판사들은 자신을 그 서사의 가장 마지막 장, 다시 말해 가장 최근의 이야기를 맡은 작가로 간주하고 판결에서 그 책임을 다해야 한다. 각 소설가들의 단편적 서술이 모여 하나의 통합적인, 그리고 원래 그렇게 의도되었던 것처럼 보이는 이야기가 되듯이³¹⁾ 각각의 판결 및 법리적 해석들은 원래 그렇게 의도되었던 것처럼 보이는 체계적인 법의 목적과 원리를 가정하여 해석하고, 판결하며, 그를 통해 형성된 목적을 다시 자신들에게 부과하고 승인한다.

모든 판결은 마치 다른 기관들과 조응하여 자신의 목적과 의의를 갖는 신체 기관들처럼 다른 판단과 상호작용하는 합목적적 기관들로서 작동한다. 칸트의 유기체 개념이 기관들의 합목적적 관계를 말할 수 있게 하는 토대인 동시에 그 관계들의 유효성까지 판단할 수 있게 하는 반성 원리인 것처럼 말이다. 가정된 목적, 통합성은 반성적 개념인 동시에 법을 하나의 질서 정연하고 체계적인 전체로 작동하게 만드는 “현실적으로 존재하는 법(LE, 400)”이다. 해석으로서의 판결은 목적론적 관점을 전제하는 반성적 판단을 통해 스스로의 목적을 생산하며 정당화하고 정합적으로 체계화하는 작업이다. 그리고 판사는 해석을 통해 “모든 법적 공동체에 대한 완전한 해석”에 접근하고, 통합성이라는 이상을 현실화된 법-해석-조직들으로써 구현한다. 이는 “반성적 판단의 꿈”이다. 리페브르는 이러한 드워킨의 야심을 들뢰즈의 “모든 판단은 또 다른 판단을 낳는” 판단의 무한 경제학으로 이해할 수도 있음을 암시한다.³²⁾

31) “그는 이 소설을 실제로 많은 사람들의 손을 거친 산물이 아니라, 마치 한 작가의 작품으로 해석될 수 있을 최고의 소설로 만들어내기 위해 노력해야 한다.” - Dworkin, *Law's Empire*, 229쪽. 리페브르, 같은 책, 79쪽에서 재인용.

32) 리페브르, 같은 책, 81-82쪽.

4. 반성적 해석은 창조적인가

그러나 리페브르는 드워킨을 현대적인 칸트주의자로 평가하고 있음에 주목하자. 규정적 판단을넘어서 반성적 판단의 영역으로 넘어 왔지만, 포섭의 개념은 여전히 살아있다. 판사의 일이 규칙의 단순 적용이 아니며, 스스로 만들어 가는 전체에 기여하는 해석이 될 때 판결은 창조의 영역으로 전진하는 것처럼 보인다. 법은 이미 주어진, 완성되고 결정된 것이 아니라 우리가 참여하는 미완의 개방된 조직이 되기 때문이다. 해석주의의 관점은 우리에게 자유롭고 이전에 없던 것을 고려할 수 있는 새로운 가능성을 제시하는 것처럼 보인다. 개방된 조직은 낯설고 이질적인 것에 민감하게 반응하며 기존의 규칙을 반성적으로 검토하고, 기존에 없던 판결을 내릴 수 있고 새로운 규칙을 만들 수도 있기 때문이다. 그러나 해석주의는 통합성의 정체와 확장을 위한 고민을 필수적으로 요청하지만, 눈앞에 놓인 사건의 이질적이고 포용 불가능한 요소와 화학적 변화를 일으키는 일은 고민하지 않는다. “가장 많은 변수들 속에서 최대한의 통일성(들뢰즈, *Kant’s Critical Philosophy*, 62)”에 근접하는 것이 통합성의 이상이며 이를 실행하는 판사의 역할이기 때문이다. 이는 판결이 여전히 규제적인 선을 넘어서지 못하고 포섭됨을 보여준다.

후험적이며 우연적인 사건들, 서로 모순되는 요소마저 포함하고 있는 법, 심지어 그 실체를 정확하게 정의할 수 없는 법은 살아있는 현실이다. 이는 칸트보다 들뢰즈에 가까울 수도 있었다. 규정되지 않은 미지와와 마주침이 기존의 사건을 다른 방식으로 불러오고, 이를 통해 새로운 관계와 규칙, 판결 등이 움직이기 시작한다는 점에 집중한다면 이는 끊임없는 도주와 탈주, 생성과 차별화의 과정일 수 있었을 것이다. 그러나 드워킨에게 그것이 반성적 판단의 꿈이 되면서 그 생생함은 빛을 잃는다. 드워킨의 모델인 반성적 판단은 미감적 반성 판단이 아닌 목적론적 반성적 판단이라는 점에 유의하자.³³⁾ 목적론적 반성 판단은 규정적 판단에 비해 자유롭지만 여전히 보편적인 목적, 동일성을 전제로 가능하며 이를 확장하는 데 이바지한다. 드워킨이 주장하는 강화적 해석으로서의 판결은 후험적인 것을 선형적인 것과 일치시키려는 노력이다. 판결은 여전히 보편자

33) 리페브르, 같은 책, 415쪽, 2장 주석 6번 참조.

에 자신을 동일시하는 작업을 반복한다. 새로운 것은 없고, 따라서 아무 것도 낳을 수 없는 “불모성의 증대(『법-이미지』, 10쪽)”로서의 반복이다. 그러므로 해석주의적 판결은 가정된 통합성에 사건, 판결 및 법의 해석과 현존을 동일시하는 재인식의 끊임없는 확장이다.

V 판결, 적용이 아닌 창조

리페브르에게 포섭에 의해 반복 적용되는 법은 (들뢰즈에게 포섭적 사유가 그렇듯이) 독단적 이미지이다. 포섭을 근본 작용으로 삼는 판결은 서로 다른 독특한 사건들의 우연적 성질을 억압하고 배제하며, 동일한 원리 및 규칙, 조직의 예화로 동일시한다. 반복적인 차이이자 발생 자체인 사건들은 규칙의 반복적 예화로서 균질화되며, 앞으로 판사에게 나타날 모든 사건들은 이미 주어져 예견 가능한 원본 규칙의 확장이 된다. 미래는 이미 주어져 있고, 단지 발견될 뿐이다. 사건은 포섭을 위해 사용되는 규칙이나 범주로 환원되며 창조성은 결국 단순한 실수의 문제나 계획적 의도의 실현 이상이 될 수 없다.³⁴⁾

리페브르는 하트의 선택 개념, 드워킨의 유기체적 통합성의 가정, 그리고 (본문에서 다루지는 않았지만) 하버마스의 소급적 적용 개념을 제거한다. 다시 말해 칸트식의 포섭적 판단 개념을 제거하는 것이다. 그리고 책의 후반부에서 베르그송, 스피노자와 현대적 판례를 들어 판결이 자동적인 규칙의 적용인 비주의 판단(*inattentive judgment*)과 창조성과 발명성을 띠는 주의 판단(*attentive judgment*)으로 분류될 수 있음을 보인다. 포섭을 제외한 법은 어떻게 작동할 수 있으며, 판결은 어떤 방식으로 정당화되는가? 주의 판단의 이름으로 제시하는 리페브르의 대안은 들뢰즈식 법과 판결의 이해이다. 판결의 본질은 적용의 선상에서 주어진 것을 ‘발견’하

34) 나아가 그 동일시가 보장되지 않는 임의적 전제라면, 이것은 인식이 아니라 속견(*doxa*)이라는 이미지에 지나지 않을 것이다. 리페브르의 독단적 이미지로서의 포섭적 판결에 대한 비판은 칸트의 인식론에서 종합의 조건을 의문시하는 들뢰즈의 사유를 전제한다. 그러므로 리페브르의 판결 이론의 정당화는 들뢰즈의 칸트 비판이 정당한지와 이어진다. 여기서는 포섭이 아닌 판결의 가능성까지만 언급하기로 한다.

고 ‘발굴’하며 기존의 체계를 확장시키고, 동일시될 수 없는 것에 폐쇄적인 ‘단편 세계’에 있지 않다. 판결은 예견이 불가능한 마주침, 예상치 않은 마주침을 통해 기존의 체계를 폭력적으로 동요시키고 문제점을 폭로하며, 새로운 마주침을 사유할 수 있는 대안적 관점을 ‘발명’하는 일이다. 주의 판단은 비주의 판단에 비해 드물지만, 판결에 본질적인 요소이다. 법과 판결은 본래 이질적인 것들에 무한히 열린 세계여야 한다. 탐구하는 것, 문제시되는 것, 우리를 사유하게 강제하는 것은 ‘가능한 경험의 조건들’이 아니라, ‘실재 경험의 대상’이기 때문이다.

표상에 대한 기본적 개념들은 가능한 경험의 조건들로 정의된 범주들이다. 그러나 이것은 실제에게는 너무 일반적이고 넓다. 그물망은 큰 물고기가 지나갈 정도로 너무 느슨하다. ... 모든 것은 우리가 실제적 경험의 조건들을 규정하자마자 변화한다. ... 우리가 가능한 경험의 조건이 아닌 실재적 경험의 조건들을 찾아야만 하는 이유는 이런 경향 때문이다.³⁵⁾

판결은 무엇을 다루는가? 판결은 언제나 사건을 가능하게 만드는 추상 일반의 조건이 아니라, 지금 눈 앞에 놓인 사건에 대한 단정 판단이다. 판결을 요구하고 기대하는 것은 구체적인 시공간 안의 독특한 사건들이다. 법이라는 원리가 사건들을 포섭하여 승인하고 평가하는 것이 아니라, 특이하고 우발적인 사건들이 법이라는 관계와 효력을 생성, 작동시킨다. 이것이 바로 법이 필연적으로 창조적일 수밖에 없는 이유이다. 그러므로 판결 역시 필연적으로 창조적이며 변화의 가능성을 내재하고 있는 것이다.

VI 사법 판단과 도덕 판단: 적용과 창조, 그 사이

판단이 적용인가 창조인가의 문제는 비단 사법적 영역의 고민만은 아니다. 사법적 판단에 ‘다소’ 지분을 차지하고 ‘있을’ 도덕적 영역에서의 판단은 어떠한가? 현실에서 실정법, 판사, 판결은 때때로 개인의 도덕적 판단

35) G. Deleuze, *Difference and Repetition*, translated by Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1994. 68-69쪽.

을 대신하고, 한편으로 내면적인 도덕 판단의 한계를 자각하게 한다. 동시에 사법적 판단은 공공의 조화와 체제의 존속이라는 한계를 가질 수밖에 없는 법적 사유 및 그 조직을 넘어서는 도덕 판단의 힘 역시 자각하게 만드는 계기가 되기도 한다. 법적으로는 책임이 없어도, 도의적으로는 책임이 있다는 말을 생각해보자. 법적 책임과 도의적 책임의 차이는 단순히, 증거 불충분으로 무죄 방면되는 범인과 관련된 문제인가? 그러나 그 차이는 법적 효력을 갖는 사실상의 증거는 없지만, 사람들은 모두 바로 그 사람이 범인임을 알고 있다는 그런 종류의 문제에 머물지 않는다. 법 혹은 판사의 판단과 일치하지 않는 도덕의 판단은 어떻게 가능한가? 우리는 법적 판단의 작동만큼이나 도덕적 판단의 작동 조건과 원리를 고민해야 할 것이다.

이는 법과 도덕을 동일한 것으로 간주하는 것이 아니다. 칸트 철학에서조차 실정법 내의 법적 판단과 개인적인 도덕 판단은 구분된다. 또한 전통적 견해에서처럼 실정법은 도덕 이념이나 정의를 바탕으로 구성되며 작동한다고 주장하려는 의도도 아니다. 다만 칸트 철학에서 도덕 판단 역시 여타 판단과 동일한 선형적 능력의 일치를 주장한다는 점에서, 도덕 판단 영역에도 리페브르(와 들뢰즈)의 비판은 유효하게 제기될 수 있고, 이를 칸트 도덕철학의 관점에서 검토해보려는 것이다. 실제로 들뢰즈는 칸트의 도덕 법칙을 과학 법칙처럼 작동하는 것이라고 비판한다. “도덕 법칙의 적용은 자연 법칙의 모델을 ... 복원함으로써만 파악될 수 있다. ... 인간의 의무는 반복의 ‘검사’를 발명했다. 그리고 그는 무엇이 원리상 반복될 수 있는지 결정했다.”³⁶⁾ 과연 칸트의 도덕판단은 예측 가능한 반복들이며, 인간의 도덕적 삶은 주어진 것들을 재인식하는 과정에 불과한가? 만일 그렇다면 인간의 도덕적 삶은 의무를 위반할 경우에는 비합리적인 동물의 영역에 머물 것이며, 의무를 이행할 때는 일종의 도덕적 자동-기계 인형에 지나지 않게 될 것이다.

1. 적용으로서의 도덕 판단

칸트는 『도덕형이상학』에서 법론*The Doctrine of Right*과 덕론*The Doctrine of Virtue*을 구분한다. 이는 인간 도덕성의 근거인 자유의 외적 제

36) G. Deleuze, DR, 4쪽.

한과 내적 제한이라는 기준에 따른 구분이다. 보편적 자유를 위한 외적 제한과 그에 따른 행위 및 평가를 다룬 것이 법론이며, 보편적 자유의 내적 입법 곧, 그것을 자기 행위의 규정 근거로 만드는 내적 제한과 관련한 요소를 다루는 것이 덕론이다. 특히 법론에서는 행위의 동기가 법칙과 일치하는지의 여부인 합법성 혹은 적법성^{legality}의 여부만을 평가한다. 반면 법론은 행위의 적법성만이 아니라 규정 근거가 법칙으로부터 유래하였는지도 묻고, 양자를 모두 고려하여 그 도덕성^{morality}을 평가하고 다룬다.³⁷⁾ 칸트의 법론을 사법 이론과 동일한 차원으로 간주하는 것은 문제가 있지만, 법론-적법성-외적 제한, 덕론-도덕성-내적 제한이라는 기분은 공적인 판단인 사법 판결과 판단과 개인적 판단으로서의 도덕 판단의 구분에 유비적으로 응용될 수 있을 것이다. 사법 판결과 도덕 판단의 가장 큰 차이는 사법 판단은 외적으로 드러난 행위에 관한 제 3자의 판단이지만 도덕 판단은 기본적으로 자기 자신의 의지에 관한 행위자 본인의 판단이라는 점에 있다. 또한 개인의 도덕 판단은 ‘이념’과 ‘의지’의 문제의 문제이지만 사법 판단 또한 그러한지는 의문시된다는 점이 두 번째 차이점일 것이다.

두 번째 차이는 다른 질문을 부른다. 과연 사법 판단의 핵심은 어디에 있는가? 사법 판단은 주어진 개념에 사건을 대입하여 그에 어긋나지 않으면 무죄, 그에 어긋나면 유죄를 선고하는 판단인가? 그렇다면 사법 판단은 이론이성에 의한 사실판단이자 규정적 판단의 영역에 자리한다. 판사의 실수나 재판 절차상의 오류로 인해서가 아니라면 사법 판결은 ‘달리 될 수 없는’ 것이 된다. 정답은 정해져 있고, 판사의 업무는 정답률을 최대한 높이는 일이 될 것이다. 이것은 실용적이고 기술적인 문제이다. 필요한 것은 사례 깊고 능숙한 판단력일 터이다. 그런데 과연 ‘달리 될 수 없는’ 사법 판단은 무엇을 근거로 하는가? 하나의 판결이라면, 기존의 법 제도가 범주의 역할을 할 것이다. 그러나 판결 일반 나아가 판결 일반의 작동하게 하는 법적 조직 일반에 주어진 개념은 무엇인가? 무엇이 허용될 수 있고, 무엇이 금지되며, 무엇이 부분적으로 혹은 조건적으로 허용되는가. 실제로 법령은 종종 개선되거나 추가되고 폐기된다. 그리고 이 작업은 일관된 논지를 유지한다면, 주어진 개념에 근거하는 일일 것이다.

37) I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, translated and edited by Mary Gregor, Cambridge University Press: New York, 1996. 14쪽[AK 6: 214 이하] 참조.

그 개념을 묻는 일은 ‘법이란 무엇인가’라는 질문이 되겠지만, 리페브르는 그 질문이 공허한 것이 되지 않도록 ‘법은 어떻게 작동하는가’로 전환시킬 것을 요청한다. 결국 우리는 법의 작동이 특정한, 그리고 미리 주어지거나 가정된 보편적 이념에 근거하는 것인지 특이한 단독적 사실들을 만나 지속적으로 차이를 생성하는 일인지를 묻게 될 것이다. 드워킨의 통합성의 원리란 전자의 입장을 취한 것인데, 잠시 그 입장에 무임승차하자면, 드워킨이 가정하는 통합성이란 결국 인간이 구현하는 공동체가 무엇이 될 수 있을까라는 이념을 고민하게 한다. 인간이 공동체를 이루면서 살 때의 소극적이고도 적극적 조건을 고민하게 되는 것이며, 칸트는 법론에서 이를 인간의 이성과 자유, 자율성에 근거한 보편적 자유의 실현을 위한 외적 자유의 제한으로 제시한다.

사법 판결의 판단은 이론 이성의 영역이고, 도덕 판단은 실천 이성의 작용이라서 철저히 분리된 영역이며 법의 이념에 도덕적 조건이 끼어들 여지는 없다는 입장을 취하여도 판결의 작동은 여전히 도덕 판단을 고민하게 만드는 계기이다. 칸트의 도덕 판단이 이론이성의 판단과는 다르며, 반성의 가능성을 내포하고 있다고 가정하더라도, 도덕 판단을 전적으로 자유로운 미감적 반성 판단과는 비교할 수 없기 때문이다. 칸트에서 도덕 판단은 의지가 개입하는 실천이성의 작용이라는 점에서 이론이성의 인식 판단과 구분된다. 외적인 자유의 제한을 다루는 법론에서조차 묻는 것은 행위자의 행위 동기이며, 행위의 규정 근거로서의 의지이다. 그러나 실천이성의 작용과 판단 역시 이미 주어진 것과 일치 여부를 판정한다는 점에서 여전히 재인식과 반복이라는 칸트식 판단의 특징을 공유한다. 의지는 보편이성, 선의지, 의무로 대표되는 자유의 이념과 자율적 행위 가능성 그리고, 그에 대한 관심에 근거한다. 비록 그 행위의 현존가능성 혹은 세속적 성공 가능성이라는 관심은 아니지만, 의무이기 때문에, 그 의무로부터 행한다는 실천적 관심 하에서 도덕 판단은 작동한다. 그리고 그런 한에서 그 판단은 올바른 도덕 판단(타인 행위의 평가가 아니라, 행위자의 의지 규정과 관련하여)으로 성립한다. 따라서 도덕적 판단이 비록 가능한 모든 조건의 목록을 미리 가지고 있는 법칙이 아니라고 하더라도 전적으로 자유로운 미감적 반성적 판단과는 다를 수밖에 없다.³⁸⁾ 미감적 반성 판단은 판단 대상에 관한 어떤 관심도 없는 ‘관조’를 전제로 작동하

는 것이기 때문이다.³⁹⁾ 그러므로 칸트의 도덕 판단은 법칙을 주어진 상황에 반복적으로 ‘적용’하는 행위라는 혐의를 벗을 수 없는 것처럼 보인다. 들뢰즈는 칸트의 도덕법칙이 과학법칙과 유사하게 작동한다고 주장한 것처럼 말이다. “원리 상 모순 없이 반복될 수 있는 습관과 행동 유형 검사를 통해서만 법제화”되며 “행위는 일반적 도덕 법칙의 반복 가능한 특수성으로 전환”된다.⁴⁰⁾

2. 창조로서의 도덕 판단, 그 가능성

한편으로, 칸트에서 도덕 판단을 위해 주어진 것은 단지 정언 명령이라는 형식뿐이다. 칸트 윤리학이 구체적 삶의 지침의 확립과 그 실천에는 도움을 주지 못하는 추상적이고 공허한 형식주의이며, 사람에게 일어날 수 있는 다양한 상황과 맥락, 정서적 영향 등을 무시하고 법칙만을 중요시하는, 지나치게 엄격한 윤리 이론이라는 비판을 받게 되는 까닭도 바로 이 점에 있다. 그러나 이러한 형식주의는 반대로 가능한 모든 상황과 조건, 행위자를 포괄할 수 있다는 장점을 갖는다. 특정 행위자가 특수한 상황에서, 도덕 법칙을 위반하지 않고 도덕 법칙에 따른다는 의무를 목적으로 행위하는 한, 행위자의 행위는 그 어떠한 것이라도 도덕적으로 비난 받을 수 없다. 뒤따르는 불운한 결과에 책임질 필요가 없는 것은 물론이며 기존의 관습적 질서와 어긋나는 행동도 ‘가능’하다. 선형적으로 정초된 법칙이 있을지라도, 그를 의욕하여 경험적 시공간 상에서 하나의 구체적인 행위로 성립하게 하는 것, 현존하는 나의 목표로 삼는 일은 행위자 혹은 판단자의 몫이다. 형식으로서의 법칙은 목적론적으로 가정된 원리를 바탕으로 작동하는 드워킨의 해석적 판결과 유비적이다. 우리는 참여하고, 형성하고, 구현하며 스스로에게 책무를 부과한다. 정언명령에 근거한

38) 따라서 칸트의 도덕판단은 실천적-규정적 판단으로 고려되기도 한다. “대상판단에서 현상의 표상이라는 특수가 주어질 때에는 판단력에 의해 이론적-규정적 판단이 이루어지고, 선과 악의 개념에 행위가 포섭될 때, 즉 도덕적 이념에 감성계 안에서 인간에게 가능한 행위라는 특수가 포섭될 때에는 실천적-규정적 판단이 이루어진다(남정우, 「칸트의 비판철학에서 취미판단의 선형적 종합성 - 대상판단, 행위판단과의 관계를 중심으로-」, 65쪽).”

39) 같은 책, 11-13쪽[AK 6: 214 이하] 참조.

40) 리페브르, 같은 책, 129쪽.

도덕 판단은 선형적인 근거에서 성립되지만 반드시 후험적인 요소를 포함한 종합 판단이라는 점에서 우리의 구체적인 감각, 감정, 사건들과 같은 실제적이고 구체적인 요소는 더욱 중요해진다. 도덕 판단은 눈 앞의 것을 주어진 일에 끼워 맞추는 일에 머물지 않는다. 반드시 우리가 실제적인 무엇인가를 낳고 움직일 것을 요구한다. 그러나 이 역시 여전히 가상적이든 아니든 동일한 보편자 아래의 포섭으로 귀결된다⁴¹⁾는 점에서 들뢰즈의 (불모적인 반복이라는)비판 안에 갇히는 것처럼 보인다.

결국 칸트의 도덕 판단에서 창조성은 기각되는가? 칸트의 도덕 법칙은 동일한 것을 반복, 확장, 산출하는 도덕적 제국주의인가? 타인의 입장에서 명백히 확신 가능한, 도덕 법칙에 ‘위배’되는 행위는 고민의 여지가 없다. (여전히 칸트식 윤리론 안에서) 예를 들자면, 살인, 자살, 거짓말 같은 것들에 관한 판단은 그렇다. 이는 확고한 기준을 근거로 포섭되고, 승인되거나 승인되지 않는다. 그러나 명백한 의무 위반이 아니라 의무의 적극적 이행을 고민할 때, 도덕 법칙은 단순히 반복될 수 없다. 칸트의 도덕철학을 비롯하여 전통적인 규범 윤리를 계속 괴롭힌 도덕적 가치의 충돌 시 우선순위나 도덕적 딜레마를 생각해보자. 도덕적 딜레마 앞에서 우리는 어떻게 행동하는가 그리고 어떻게 행동해야만 하는가?

강제적인 도덕적 딜레마들의 경우를 제외하고, 도움을 거절하는 자유로운 방관자들에 관해 말하기란 더 어렵다. 가장 강하게 다가오는 것은 거리와 도덕적 상상력의 부족으로 그들이 실패했을 때의 기여이다. … 윤리 규약은 인간적 현실을 위해 규칙들을 꿰뚫어 볼 수 있는 상상력도 포함해야 한다.⁴²⁾

41) “선형적 종합 명제란 우리의 순수 사고(형식)-선형적-에, 감각의 경험(질료)이 합해져-종합-하나의 판단을 가능케 하는 문장을 가리킨다. 그런데 여기서 종합은 형식과 질료가 동등한 자격으로 합해짐으로써 성립하는 것이 아니라, 형식이 자신을 질료에게 부과하는 식으로 성립한다. 다시 말해서 형식이 질료에 적용됨으로써, 또는 거꾸로 질료가 형식에 포섭, 포함됨으로써 종합이 일어난다. 이것은 이미 『순수이성비판』에서 확립된 공식이다. 이 공식은 『도덕형이상학 정초』나 『실천이성비판』에서도 타당하다.” - 최인숙, 「선형적 종합 명제로서의 칸트의 도덕 원리」, 『칸트와 윤리학』, 한국칸트학회, 민음사, 1996, 92쪽.

42) 조너선 글로버, 김선욱·이양주 역, 『휴머니티』, 문예출판사, 2008, 610쪽.

종종 도덕적 딜레마는 강제된다. 그러나 이는 내가 그러한 입장에 처할 수 밖에 없도록 강제되었다는 의미만은 아니다. 행위자에게는 정말로 A나 B라는 두 가지 선택만이 있는가? 실제로는 다양한 선택이 가능한데도 기존 사유의 함정이나 권력에 대한 두려움 등에 간혀 혹 아니면 백의 선택만이 남았다고 잘못 생각하는 것일 수도 있다. 이때 아무런 구체적 내용도 지시하지 않은 추상적인 규범, 그러나 나를 통해서만 현실화될 수 있는 규범은 양자택일 강요하지 않으며 양자택일을 뛰어넘을 수 있는 가능성이 있다.

내가 지금 당장 행동하기를 강요하는 미정의 상황과 서로 다른 요소를 중첩한 구체적 삶을 생각하면 더욱 그렇다. 내가 어떤 행위를 선택한 것은 이론 이성적 판단일 수도 있고, 자신에 대한 의무에 충실한 의지의 산물일 수도 있으며, 눈 앞의 사건에 대한 취미 판단의 산물일 수도 있고 또한 이 모든 요소들이 동시에 작용할 수도 있다. 삶 속에서 다각적으로 형성되는 나의 결정이 실천이성의 행위가 될 수 있게 만드는 것은 기존의 법칙을 기계적으로 적용하는 것 이상의 힘이 필요하다. 칸트식으로 표현하면, 그럼에도 불구하고 ‘무엇인가를 목적으로 삼는 일’만큼은 도무지 강제될 수 없는 일인 것이다. 칸트는 행위를 규정하고 야기하는 표상을 목적으로 지칭한다. 다시 말해, 행위를 의욕하여 산출하는 것이 목적의 힘이다. 그런데 누군가가 나의 행위 자체를 강제할 수는 있어도, 내가 그 행위를 스스로 의욕하고 그리하여 행위를 야기하는 원인으로 선택하는 행위는 강제될 수 없다.⁴³⁾ 그리고 어떤 것을 나의 목적으로 삼는 일이란 이전까지 없었고, 다른 무엇과도 같아질 수 없는 나의 행동과 삶이란 씨줄과 날줄을 구체적인 시공간 속에서 생산하고 현실화하는 활동이다. 도덕판단의 영역에 창조를 위한 여지가 있다면 이 때문일 것이다.⁴⁴⁾ 나는 ‘살아감’을 회피할 수

43) I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, 149쪽[AK 6:385 이하] 참조.

44) 본문에서는 다루지 않지만, 도덕적 상상력 및 도덕 판단의 창조적인 성격과 관련하여 칸트의 미감적 반성판단 역시 하나의 가능성으로 고려할 수 있다. 미감적 반성 판단은 부분적으로 자유로운 목적론적 반성 판단과 달리, 오성과 상상력의 자유로운 유희를 보장하기 때문이다. 또한 칸트 인식론의 포섭적 성격에 비판적인 들뢰즈에게도 단칭 판단으로서만 가능한 미감적 취미 판단은 법칙의 반복이 아닌 실제적 마주침과의 연장선에서 긍정적으로 평가된다. 그러나 미감적 반성 판단의 주된 근거인 공통감이 갖는 모호함은 들뢰즈의 비판 대상이며, 도덕 판단의 원리가 비록 형식적이라 할지라도 완전히 자유로운 미감적 반성 판단과 달리 완전성의 이념이라는 근거와 행위에 관한 실천적(현실적이 아닌) 관심으로 제한성을 갖는다. 때문에 전통적인 칸트 철학의 입장을 고수할 때도,

없고, 살아가면서 반드시 무엇인가를 의욕하고 자의적으로 나의 목적을 승인하며, 그 목적을 근거로 행위하고 가능성에 머물던 것을 하나의 현실로 생산한다. 그것은 법칙의 기계적 적용과 반복 그 이상이다.

칸트에서 도덕판단의 핵심은 타인의 행위를 평가하는 일에 있는 것이 아니라 자신의 행동과 삶의 지향에 있다. 평가나 외적 제한이 아니라 자발적인 내적 제한 및 목표 설정으로서의 의무가 문제가 될 때(『도덕형이상학』, 덕론), 그리고 한 번도 겪어 보지 않은 상황 속에서 법칙의 구현과 형성이 요청될 때, 창조성은 다시 도덕 판단의 문을 두드린다. 칸트에서 도덕 판단은 ‘타인의 이것은 잘못이다’, ‘타인의 저것은 옳다’는 명제 형식보다 ‘나는 지금 무엇을 원하는가? 나는 지금 어떤 행동을 할 것인가? 나는 어떻게 살아야만 하는가? 무엇이 내 행동의 근원적인 목표가 되어야 할 것인가?’ 와 같은 형식들이 보다 근원적이다. 타인에 대한 도덕적 평가는 타인의 행위를 내 삶의 중심에 놓기 위한 것이 아니라, 그를 통해 자기 삶의 실천적 이성 사용을 위한 가이드를 만들기 위한 활동이기 때문이다. 기계적 적용과 순전히 자의적이고 비합리적인 창조 사이 그 어딘가, 도덕 판단은 창조라는 문제에 관한 사유를 요구하고 있다.

철저히 들뢰즈적 사유를 추구할 때도 미감적 반성 판단과 도덕 판단의 관계를 말하는 것은 쉽지 않다. 미감적 반성 판단과 도덕 판단의 연관성, 미감적 반성 판단의 측면에서 본 도덕 판단과 도덕적 상상력의 논의는 본 글의 목적 이상이 될 수 있기에 다루지 않고, 차후의 연구 과제로 삼으려 한다.

참고문헌

- 글로버, 조너선, 김선옥·이양주 역, 『휴머니티』, 문예출판사, 2008
- 남정우, 「칸트의 비판철학에서 취미판단의 선험적 종합성 - 대상판단, 행위판단과의 관계를 중심으로-」, 『철학·사상·문화』, 제11호, 동국대학교 동서사상연구소, 2011.
- 리페브르, 알렉산더, 『스피노자, 베르그송, 들뢰즈: 법-이미지』, 한병준·허유선 역, 치우, 2012.
- 서동욱, 「칸트와 들뢰즈-선험적 종합에서 경험적 종합으로」, 『포스트모던 칸트』, 한국칸트학회, 문학과 지성사, 2006
- 칸트, 임마누엘, 『순수이성비판』, 백종현 역, 아카넷, 2006.
- 최인숙, 「선험적 종합 명제로서의 칸트의 도덕 원리」, 『칸트와 윤리학』, 한국칸트학회, 민음사, 1996.
- Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, translated by Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1994.
- Kant, Immanuel, *Critique of Judgment*, translated by Werner S. Pluhar, Indianapolis, IN: Hackett, 1897.
- , *The Metaphysics of Morals*, translated and edited by Mary Gregor, Cambridge University Press: New York, 1996.

Abstract

Kant's theory of judgment and operation of adjudication: application or creation

- reading of *The Image of Law* by Alexandre Lefebre

Heo, Eu Sun

The main objective of this essay is to explore the ideas and arguments of *The Image of Law* that are relevant to Kant's theory of judgment. According to Lefebre, the author of *The Image of Law*, Kant's theory of judgment is recently revived in the modern juridical discernment by Hart, Dworkin etc. Although two theorists guarantee some creativity in law and adjudication, they take encounters to be instances of the universal in order to extend an original system. This subsumptive character is the very inheritance of Kant that essentially suppresses and excludes creativity out of juridical judgment. Lefebre insists that creativity and invention are intrinsic to adjudication dint of activating Deleuze's key theme. The secondary objective of this article is to attempt to read Kant's moral judgment focusing on application and creation. The emphasis is placed on the issue as to whether or not the moral judgment in Kant excludes creativity and merely repeats the law, while seeking the possibility of creativity in Kant's theory of judgment.

[Key Words] *Image of Law*, Kant's theory of judgment, juridical judgment, subsumption, moral judgment, creativity

유가적 사유에 의한 도산서당 원림(園林) 이해*

- 유가의 재현성, 관계성, 수양의 특성을 중심으로 -

박 연 규*

【요약문】 이 글에서는 유가 사상의 재현성, 관계성, 그리고 수양의 특성을 설명하면서 그것이 원림(園林) 조성과 어떠한 관련성을 맺고 있는지를 살펴보고자 했다. 특히 퇴계의 도산서당 원림을 그의 경 사상에 근거하여 살펴봄으로써 수양의 의미와 원림 공간의 관련성을 이해할 수 있는 방법을 찾아보고자 했다.

1장에서는 유가적 사유와 서당 원림의 관련성을 정리하면서 사례로서 서원에 담겨있는 유학의 정신을 살펴보았다. 2장에서는 원림에 나타나는 유가사상의 재현성과 관계성을 설명하였으며, 3장에서는 도산서당의 원림이 갖고 있는 일반적 특성을 살펴보았다. 마지막 4장 도산서당의 원림에서는 도산서당을 수양공간으로 규정하면서 퇴계의 경 사상이 도산서당의 원림에서 차지하는 역할을 확인하였다.

결론적으로 도산서당의 원림에는 유가의 일반적 사유인 재현성, 관계성, 그리고 수양의 특성이 잘 나타나고 있음을 알 수 있었다. 이로써 국내의 원림을 연구하는 데 있어 하나의 방법론으로서 작용할 수 있는 계기를 마련할 수 있다고 본다.

【주제어】 원림, 유가적 사유, 경 사상, 도산서당, 재현, 관계, 수양

* 본 연구는 2010학년도 경기대학교 학술연구비(일반연구과제) 지원에 의하여 수행되었음.

* 경기대학교

I 유가적 사유와 원림(園林)¹⁾

원림(園林)을 유가적 사유로 읽어내고자 하는 것이 이 글의 목적이다. 흔히 원림은 시대정신으로서 유학자들의 자기표현의 결과이며, 그런 의미에서 원림 건축물의 구조나 배치는 유가적인 양상을 보여준다고 말해진다. 이러한 일반적인 주장에 정확도를 기하기 위해서는 접근 방식의 신중함을 위해 동일인물의 사상과 원림과의 관련성을 상정할 필요가 있다. 그래야만 관련성의 개연성을 높이고 궁극적으로 “한국의 원림은 유가적 사유의 산물이다”라는 정당한 일반 명제를 얻어낼 수 있을 것이다.

하나의 건축물에서 누구나 설득이 될 수 있는 배경적 사유를 찾아낸다는 것은 쉬운 일이 아니다. 그것이 얼핏 쉽게 느껴지는 이유는 이미 만들어진 명제에 익숙해져있기 때문이다. 원림에서 유가적 사유를 본다는 것에 진지하고 조심스러워야 할 이유가 여기에 있다. 원림의 배치에서 꽃 나무가 여기 심겨져 있고, 돌이 저쪽이 있으니 유가적이다라는 식의 인상적 설명은 피해야 한다. 나는 원림의 구조나 배치를 만들어낸 사상적 과정을 하나의 ‘이론적 사건’(a theoretical event)이라 부르고 싶다. 즉 어떤 특정 원림을 유가적이라고 한다면 그것은 특정 시대상을 보여주는 ‘유가적 사건’(a Confucian event)라고 부를 수 있기 때문이다. 퇴계 도산서당의 원림 구성에 어떠한 유가적 사건이 있었는가라고 묻는다면 그의 성리적 사유인 경(敬) 사상을 가져와야 할 것이고, 이를 위해 그의 말년의 저서 중 하나인 『성학십도』에서 「경제잠」을 서당 원림의 구성 요건의 이론적 근거로 삼을 필요가 있다고 본다.²⁾

- 1) 원림(園林)은 정원, 마당, 뜰 등의 집에 부속된 좁은 영역의 의미를 벗어나 집 주변의 들과 산을 포함하는 의미로 사용된다. 민경현은 이를 뜰과 들로 구분하여 뜰을 정(庭), 들을 원(苑)으로 명명한다. 그에 따르면 중국에서는 작은 울타리 안의 뜰을 정원(庭院), 넓은 들을 원림(園林)이라 했고, 일본에서는 전자의 경우를 정원(庭園), 후자를 공원(公園)이라 했다. (민경현, 『숲과 돌의 문화』, 예경, 1998, 31쪽) 민경현의 주장처럼 정원(庭苑)이라고 말해야 뜰과 들의 포괄적인 의미가 잘 드러나고 원림이라 하면 들의 의미에 한정되는 문제가 있다. 그러나 이는 발음에 있어 중국의 정원과 혼동될 수 있다. 실제로 국내에서는 정원이라는 말과 원림이라는 말이 같이 사용되어 있지만 이 글에서는 관습적으로 뜰과 들 모두를 포함해서 사용되고 있는 원림이라는 용어를 사용하고자 한다.
- 2) 이 글에서는 유가(儒家)의 의미를 엄밀하게 규정하지 않고 성리학을 포함하는 넓은 의미에서 느슨하게 사용했다. 다만 성리학이라는 표현을 굳이 사용하는

도산서당의 원림의 사상적 구조를 퇴계의 『성학십도』를 통해 찾아봄에 있어 그 의의는 다음과 같다. 첫째, 원림의 연구는 유가의 친인합일적 재현성과 관계성을 좀 더 구체적이고 명확하게 보여줄 수 있다. 이는 어떤 특정 원림이 유가적이냐 아니냐라는 기준점을 제시할 수 있는 근거가 되기도 한다. 둘째, 국내 원림 연구에 있어 서당이 차지하는 비중은 커지 않지만 원림과 그 주인의 사상과의 일치가 잘 드러난다.³⁾ 『성학십도』의 경 사상을 일별하는 과정에서 특히 「경제잡」의 수양의 의미를 비슷한 시기에 걸쳐 조성된 도산서당을 통해 어떻게 실천적으로 관련을 맺고 있는가를 확인하는 것은 흥미로운 작업이 될 수 있다.

그렇다면 원림 구성의 세부나 전체 요소가 어떤 관점에서 형성되었는가를 보기 위해 원림 해석에 유가적 사유를 발견하는 일이 관건이다. 물론 원림의 구성이나 감상 묘미가 유가적이지 않고 도가적이라 불릴 수 있는 요소도 있다. 이런 차이는 반드시 짚고 넘어가야 한다. 이 글에서는 두 사상 간의 차이가 실제 건축물에 어떻게 적용되었는지, 어떤 감상의 차이를 만들어냈는지 등에 대한 언급을 하겠지만, 전체적으로는 유가적 사유에만 치중을 해서 논의할 것이다.

건축물이 늘 건축물의 소유자의 가치관을 직접 반영한다고 할 수도 없고 당대의 상식적인 건축 유행에 지나지 않을 때도 있다. 즉 원림의 소유자가 유학자라고 해서 건축물의 전체를 유학의 가치관에 따라 지었다고는 할 수 없다. 또한 원림 소유자의 친구들이나 방문자들이 누구였느냐에 따라 원림의 구성 가치관을 추출하는 것도 앞의 경우와 마찬가지로 건축과 건축의 사상배경의 인과관계를 정확하게 드러내지 못한다.

원림이 어떤 가치나 사상을 바탕으로 지어졌을까하는 물음은 건축물의 구조나 배치에서 찾아보는 것이 가장 합리적이다. (그 역도 성립한다) 이는 마치 불교사원의 구조나 배치를 통해 불교적 사유 형태를 추출하는

이유는 유가의 일반적 특성이라고 간주하는 재현성과 관계성에 더해 수양의 특징을 강조하기 위해서이다.

3) 좀 더 많은 연구가 있어야 하겠지만 문경의 구곡원림, 회재 이언적의 독락당, 영양의 서석지, 양산보의 소쇄원, 윤선도의 보길도 부용동 원림의 경우에도 이러한 사상과 원림 건축의 관련성이 내재해 있을 것이다. 그러나 이 글에서는 도산서당의 원림이라는 건축물이 지어지는 시점과 그의 『성학십도』 저술과의 관련성을 추적할 수 있는 근거가 있다고 보기 때문에 도산서당의 원림에 한정해서 다루고자 한다.

것과 같다. 물론 불교사원은 너무나 분명하게 불교적 사상을 반영하고 있기 때문에 그 건축물을 그러한 차원에서 읽어내는 것으로 문제가 될 것이 없다. 원림의 경우에는 정확히 어떠한 사상을 갖고 지었느냐 하는 것이 분명하게 제시되지 않기 때문에 그 건축물이나 배치를 보고 그 조성 배경의 사상을 추적할 수밖에 없다. 원림을 유가적으로 읽느냐, 아니면 이도 저도 아닌 다른 사상적 배경을 통해 읽느냐 하는 것은 건축의 형태나 배치에 대한 정확한 이해가 없이는 자칫 상식적이고 피상적인 결론을 이끌어내게 될 것이다. 원림의 소유자가 유학자였고 원림의 주 방문객이 유학자였다는 사실로 그 원림을 유가적 사상 배경에 의해 지어졌다고 한다든지, 소쇄원처럼 물을 원림 안으로 끌어들이고자 정자 주위로 물이 돌아들게 한 이유가 흔히 말하는 유가의 천인합일의 재현 사상에 의한 것 이다라고 말해버리는 것은 옳지 않다. 원림을 유가적으로 읽어내려는 시도가 성공하려면 건축의 형태나 배치에 대한 정확한 이해가 필수적이다.

천인합일의 관계성의 구체화나 하늘을 닮는다든지 하늘의 소리를 듣는다든지, 나아가 하늘의 마음과 인간 마음의 일치성, 순차성, 그리고 상호성 등에 대한 논의는 유가의 전형적인 재현 구조를 설명하는 이론이다. 문제는 이러한 이론이 원림의 구조나 배치 근거에 일치하는 합목적적 원리를 찾아내는 것이다. 유가적 사유로 원림을 읽기 위해서는 서당 원림에 대한 종합적인 이해와 유가적 사유의 깊이 있는 상호 소통을 전제로 해야 한다. 본론에 들어가기 전 잠시 유가적 사유가 제도화되어 나타나고 있는 서원의 교육내용을 살펴보자.

유가교육에서는 기본적으로 정주학에서 중심이 되어 온 학문체계인 리(理)의 철학이 강조되었다. 리의 철학은 이기적이고 자기중심적인 사적인 자아로부터 공적이면서도 이타적인 의리(義理)적 성격으로 거듭나기 위한 인간교육이고, 나아가 사회 정의를 실현하기 위한 합리적 인간됨의 교육이다. 개인적 자아에서 유학의 공동체윤리의 이상인 ‘관계적 자아’⁴⁾로 전환되기 위해 유가윤리학자들은 교육의 시작을 ‘구체적인 인격의 변화’에서 찾으며 거기에서 사람됨의 길을 제시하고자 하였다. 하나의 구체적인 인격에서 사람됨의 길을 찾는다는 말은 결국 서원의 건립 목적인

4) 박연규, 「공동체와 생명의 관계성」, 『전통사상과 생명』, (소성학술연구총서 2) 국학자료원, 2003

“모범이 될 만한 인물을 제향 함으로써 그를 통해 배움의 과정을 진행함”을 뜻한다.

서당의 경우는 그 규모 면에서나 운영 체제에 있어 서원과 견줄 바는 못 되지만 유가교육에서 이루고자 하는 지향점에 있어서는 크게 다를 바가 없다. 이 글에서 살펴보고자 하는 것이 도산서당의 원림과 퇴계의 유가적 사유이지만 서당이나 서원의 건축물 구성의 사상적 동기 면에서는 차이가 없다. 국내 서원도 마찬가지로지만 중국 송대 서원교육도 가르침 즉 강학의 기풍을 고양하고자 했다. 유교교육이 수기치인(修己治人)을 목적으로 존양성찰(存養省察)과 거경궁리(居敬窮理)에 집중된 것처럼 성실한 자기반성과 경건한 공부 자세가 중요하다. 이는 자기완성을 통하여 자기가 관여하고 있는 주위 세계에 대한 이해와 함께 그 세계 속의 사람들과 조화롭게 살아가기 위함이라 할 수 있다.

퇴계에게는 인륜경중의 사회실현과 도의존중의 인간사회를 실현함에 서원 설립의 목적이 있었다. 그는 강학에 더해서 유학의 이상을 실현하고 유학정신을 실천하며 역사의 방향을 바로잡고 이끄는 인격자를 양성하는 장수(藏修)에 목적을 두었다. 그의 서원교육에 있어 특이점은 일차적으로 서원의 환경을 교육적으로 구성하는데 있다. 그에 의하면 교육공간은 자연과 함께 함으로써 번잡한 외적환경과 격리되어야 한다. ‘자연과 함께 한다’는 것의 의의는 다음과 같다. 자연은 이와 기가 합치는 자리이며 내외와 피차의 구별이 없는 자리로서의 마음의 자리이다. 이곳에서 물아(物我)는 일체가 되고 객관과 주관은 융합되며 자연과 인간은 합일될 수 있다. 이러한 물아 일체적인 격물(格物)은 경(敬)에 의하여 가치론적이고 종교적인 상태로까지 이른다. 이러한 경의 자리에서 인간과 자연은 서로 만나게 된다. 율곡의 경우에도 입지(立志)와 성(誠)을 교육의 목적과 방법으로 삼는데, 이러한 입지를 위한 방법으로서 바르게 앉기[靜坐], 자아를 충실히 하기[存養], 그리고 자기반성[省察] 등이 필요했다. 서원의 강학 공간인 강당의 이름을 통해서도 유가의 교육이념을 알 수 있는데, 서에 유성룡을 배향하는 병산서원(屏山書院)의 경우에는 진지(眞知)와 실천(實踐), 무실(務實), 분(分)이 중요했으며, 남명 조식을 배향하는 덕천서원(德川書院)의 경우에는 경의당(敬義堂)이라는 당호에서 보다시피 경의(敬義) 두 글자가 강조되었다.

서원교육에서 강학과 더불어 중요한 역할을 하는 것이 장수기능, 즉 자기를 닦음으로써 덕성을 함양하는 것이었다. 유생들 스스로의 독서와 상

호간의 토론, 논변을 장려하고 여기서 터득한 바로써 마음을 닦고 몸소 실천에 옮기는 것이다. 이는 동서재(東西齋)가 큰 규모로 조성된 이유이기도 하다. 서원의 부차적 역할로서 향속 교화와 도학적 질서의 교화는 이러한 장수기능을 통해 가능했으며 유학의 정신인 이론과 실천의 합일도 장수기능에 의해 가능할 수 있었다. 장수는 한 개인을 도덕적 자아로서 거듭나게 하고 단순한 지식의 습득을 넘어서 세계와 사물, 그리고 삶의 의미를 느끼게 하는 감성적 자아의 전환을 이루도록 한다. 그러므로 서원은 인륜의 실천이나 인격의 수양이 가능한 공간이었으며, 현대적 의미에서는 윤리의 실천 공간 또는 실험공간을 의미한다. 유학에 있어 수행도 결국 몸과 자연에 대한 감수성을 같이 키움으로써 자신과 주위 자연이 ‘왜 있는가’ 그리고 ‘왜 같이 있는가’를 주의 깊게 살필 수 있도록 한다.⁵⁾

영성과 수양교육의 공간으로서 서원은 여백의 공간이며 사색의 공간이다. 즉, 지식 전달의 폐쇄된 공간이 아닌 열린 공간으로서 유학의 최대 목적인 자유인이 되기 위한 공간이었다. 제향공간은 이러한 영적 확장이 구체적으로 일상화될 수 있도록 했고, 강당, 동서재, 정원 등도 유기체적으로 각각의 역할을 담당한다. 이 글에서 중점적으로 살펴보고자 하는 것이 퇴계의 도산서당이지만 서당의 설립 취지가 서원의 기본적인 유가교육의 이상 공간의 지향과 다를 것이 없으며, 그러한 교육의 기본 정신을 그대로 실현하고 있다는 점에서 서원교육에서의 유가적 사유와 구체적 건축 공간의 관련성을 확인해볼 수 있다.

II 원림에 나타난 유가 사상의 재현성과 관계성

유가적 사유로 원림을 읽어내는 방식에는 두 가지가 있을 수 있다. 하나는 유가적 사유 일반에 대한 총체적인 지식을 가지고 원림을 읽어내는 방식이며 다른 하나는 특정 유가적 텍스트를 가지고 일련의 동일 작업을 수행하는 것이다. 전자의 경우에는 유가 일반의 방식이 과연 무엇인가, 어느 정도 수준에서 유가의 속성을 정의할 것인가에 따라 적용 대상의 성질이 전혀 다르게 나타날 수 있다. 예를 들어 유가에서도 선진시대

5) 박연규, 같은 논문, 6쪽.

의 유가로 볼 것인가, 아니면 한국인들에게 익숙한 송대의 유가로 볼 것인가, 아니면 양명학까지 고려할 것인가 등이다. 이는 유학을 예학, 성학, 심학 어느 곳에 더 방점을 두고 볼 것인가 하는 문제와 얽혀있다.

소쇄원의 경우 건축물의 구조나 배치 어느 곳에서도 예학적인 엄격함은 볼 수 없으며, 대신 풀어지고 흘러가는 듯 자연에 구조물 전체를 내어놓는 느낌이 더 강하다. 소쇄원의 주인이나 동지들에게서 예학적인 유가의 질서 같은 것을 발견하지 못한다면, 이미 일반화되고 잘 알려진 유학의 특정시대의 유행이나 사조를 꿰뚫는 사상을 원림을 보는 방법론으로 차용할 수 있다. 그러나 나는 이런 방법이 그렇게 좋아 보이지 않는다. 왜냐하면 앞에서 말한 대로 유학의 잘 알려진 사상들로 원림을 보는 것이 자칫 기존의 상식화된 원림보기의 관점을 합리화하는 수준에서 끝날 수도 있고, 왜 원림을 유가적 사유로 보아야 하는 물음에 대해서는 전혀 대답을 하지 않고 논의를 시작해야 하는 위험이 있기 때문이다. 여기서 아래 두 명제를 통해 이러한 사실을 정리해보자.

가) “원림은 유가로 보는 것이 정당하다.”

나) “원림은 도가나 불교보다는 유가로 보는 것이 더 정당하다.”

위 가)와 나)의 명제가 둘 다 참이 되려면 원림의 구성에 대한 연구가 선행되어야 한다. 그리고 원림이라는 물질구조 또는 건축물 배치 의도의 사건적 구도와 정신적 구조인 유가라는 특정 사상과의 정합성이 담보되어야 한다. 나)의 명제까지 성립되려면 원림과 유가의 정합성에 더해 유가와 다른 사상과의 차이도 심도 있게 연구되어야 한다.

원림을 유가로 보는 것에 대한 주제의 어려움을 놓고 한 가지 전략을 상정하고자 한다. 즉 가)와 나)의 난제를 피하면서도 원림을 유가로 읽어낼 수 있는 최선의 방식을 찾기 위해서이다. 국내의 원림은 소쇄원이나 도산서당 외에도 다양한 형태로 만들어져 있다. 각각의 원림들이 어떤 형태로 남아 지금의 우리들에게 어떤 의미를 주고 있느냐, 그리하여 어떤 예술감이나 미적 즐거움을 주고 있느냐하는 것이 논의되어야 할 것이다.

유가의 눈으로 원림을 볼 수 있는 사례는 조선시대 양반들의 일반 가옥에서도 찾아볼 수 있다. 뒷마루 쪽의 감실 배치, 큰 마루의 문짝 올림 등은 통풍의 차원도 있지만 제사를 위한 역할을 고려한 것이다. 원림의

건축물 어느 한 곳에서만이라도 제사공간을 발견한다든지, 또는 제사를 지내기 위한 최소한의 건축 배치를 찾을 수 있다면 원림을 유가로 읽어내는 시작점으로는 그 보다 확실한 것은 없다. 그러나 서당의 원림에 지금 이러한 공간은 없다. 다만 원림이 만들어진 모든 시공간적 맥락에 익숙한 눈을 통해 직관적으로 원림을 볼 때 “원림 건축 배경사상은 유가적이다”라는 것뿐이다.

그렇다면 원림을 유가적으로 본다고 했을 때 무엇을 근거로 해야 할 것인가. 나는 유가에서 원림의 일반적 특징을 일차적으로 재현성과 관계성에 두며 다음으로 수양에 두고자 한다. 재현은 천지자연을 인간세계에 모사하려는 유가의 원초적 태도라고 할 수 있는데, 이는 자연에 ‘가까이 가려는 마음, 자연과 하나가 되려는 마음’ 자세라 할 수 있다. 적극적으로 말해 자연을 집 가까이로 ‘끌어들이려는’ 자세이며 자연경관을 정원으로 탈바꿈시키려는 자세이다. 이는 전형적인 자연에 대한 재현적 설명이다. 이러한 상황을 박영택은 “정자에 앉아 주변 산수를 감상하고 즐길 때 모든 것이 감상자의 심정적 소유물이 되는”⁶⁾ 것으로 설명했는데, 실제로 자연을 소유할 수는 없지만 재현을 통해서 자연과 관계 맺음하려는 태도라 할 수 있다. 그는 “정자는 일상의 세계와 미학의 영역 중간에 애매하게 존재한다”⁷⁾라고 하면서 애매성을 자연과의 관계에 있어 유가적 심미적 태도의 전형으로 둔다. 즉 자연과의 관계를 직설적으로 드러내는 것이 아니라 정자 또는 원림을 두고 자연과 인간 사이의 존재적 위상을 설정하려는 태도이다. 물론 이 관계 속에 기능하는 것을 굳이 애매성이라고 규정할 수 있느냐 하는 것은 논란이 될 수도 있지만, 앞의 재현성에서도 살펴봤듯이 “가까이 가고 하나가 되고자” 하는 자세를 ‘애매한 관계적 위상’이라 불러도 큰 문제는 없으리라 본다.

재현성과 관계성을 구분해서 설명하는 것이 잘못되지는 않았지만 이 둘이 실제로 기능할 때는 같은 하나의 연속선상에서 움직인다고 봐야 할 것이다. 즉 재현되는 순간에 어떤 식으로든 관계 맺기를 하는 것이다. 어떻게 보면 재현은 관계의 하부 개념일 수도 있다. 수많은 관계 맺기에 재현이 한 속성일 될 수 있다는 뜻이다. 원림이 자연을 재현하는 순간에 그

6) 박영택, 「모서리의 삶 - 옛 그림에 나타난 자연공간과 인간의 삶」, 6쪽.

7) 박영택, 같은 논문, 2쪽.

것은 자연과의 관계 맺음을 하는 것이다. 그러나 이러한 관계 맺음을 단순히 관계한다는 것으로만 말하는 것은 다소 모호할 수 있다. 박영택이 자연과 산수화를 비교해서 설명하는 방식이 이 관계 맺음의 특성을 구체화하는 데 도움이 될 것이다. 그의 자연과 산수화의 관련성을 자연과 원림, 뜰, 마당, 정자 등으로 비교의 방식을 옮겨 생각해보면 관계 맺음의 성격을 좀더 자세하게 이해할 수 있는 근거를 마련할 수 있으리라 본다. 이를 관계 맺음의 존재적 성격과 인식적 성격으로 대별해서 설명할 수 있다.

1) 존재적 관계 맺음: 자연 ----- 몸 ----- 뜰 [그림]

: 박영택은 “자연공간은 몸으로 만난다. 몸이 지닌 여러 감각 기관을 그림 안에서 부풀려 내는 것이다”⁸⁾라고 말하는데, 여기에서 그림을 뜰이라고 생각한다면 자연을 뜰로 끌어들이려는 자세는 몸의 존재적 위상이 될 것이다. 즉 인간의 몸을 매개로 해서 자연과 뜰을 일치시키는 것인데, 이때의 몸은 둘 사이의 관계를 맺어주는 존재적 위치를 차지하게 된다.

2) 인식적 관계 맺음: 몸 ----- 뜰 [그림] ----- 자연

: 박영택은 “보는 이들은 온전하게, 전일적인 시선으로 그림을 바라볼 수 없다. 많은 것을 보여주기 보다는 적게 보여주고 다 보여주기 보다는 일부분만 보여준다”⁹⁾라고 하면서 산수화의 여백의 공간을 대하는 심미적 자세를 설명하고 있다. 뜰 또는 원림으로 자연을 그린다고 봤을 때, 뜰에 자연의 일부분을 적절한 공간이나 거리를 두고 다양한 장치를 하게 된다. 자연을 실제 그대로 모사하는 것이 아니라 뜰을 꾸미는 사람에 따라 자연을 보는 방식에 변화가 일어난다. 돌과 연못은 자연을 모사하고자 하는 의도에서 시작했지만 자연을 그대로 가져오는 것이 아니라 심미안의 수준에 따라 많은 것을 생략하거나 단순화시키면서 일련의 여백을 만들어 낸다. 인간 주체가 뜰을 통해서 자연을 인식하는 태도가 유가적 사유로 정립되는 것이다.

자연을 정원으로 가져오되 자연을 대하는 사람들의 관점에 따라 변용

8) 박영택, 같은 논문, 같은 곳.

9) 박영택, 같은 논문, 같은 곳.

이 된다. 그러므로 이는 “물리적 재현이 아닌 정신적 재현”¹⁰⁾이다. 수많은 원림이 기본적인 재현과 관계 맺기라는 차원에서는 일치하지만 그 원림을 채우고 있는 돌과 물의 위치가 다른 것은 정원을 꾸민 사람에 따라 달라지기 때문이며, 이는 곧 자연을 대하는 상대적이고 개별적인 특성을 보여주는 근거가 된다. 그러므로 재현이라고 했을 때 우리는 단순히 상투적인 자연의 모사를 생각해서는 안 된다. 실제로 원림을 감상하는 태도에서 이러한 정원을 만든 사람의 관점을 고려한 재현을 생각해야 할 것이다. 즉 재현은 재현이되 재현의 속성이 다른 것이며 그에 따라 관계 맺기의 방식도 달라진다.

이러한 재현과 관계 맺기에 있어 고려해야 할 또 다른 사항은 자연과의 윤리적 관련성을 재고하는 것이다. 자연이 인간에 의해 정원으로 재현될 때는 자연의 윤리적인 특성이 인간에 의해 정원의 모습으로 나타난다. 이는 재현한다는 말이 갖는 정신적 속성의 정체성을 밝히는 데 있어서 중요하다. 자연을 내 집 뜰 안으로 끌어들여오겠다는 생각은 어떤 면에서는 실용적인 차원에서 볼 수 있다. 왜냐하면 자연을 모두 내 품안에 소유할 수 없기 때문에 내 정원에다가 그러한 자연을 마련하고자 하기 때문이다. 또 다른 면은 심미적 차원인데, 자연의 아름다움을 마루에 앉아 직접 가까이 감상하는 즐거움은 그 자체로 의미가 있다. 그러나 이러한 실용적 차원과 심미적 차원으로 자연을 끌어오려는 자세로는 유가에서 말하는 진정한 재현성을 실현시킬 수 없다. 유가는 자연의 실제 모습에서 도덕적 태도를 배우려고 한다. 산의 무거움, 물의 영원함 등을 통해 군자가 지닐 자세를 찾아내고자 했다면, 바로 그러한 특성이 정원에 구현된다. 어쩌면 다양한 원림에서 찾아봐야 할 중요 사항은 이러한 윤리적 재현이다. 원림 내의 정자나 집의 당호에는 이러한 유가의 사상을 상징하는 말을 직접 지시할 수 있지만 마당이나 뜰로 대표되는 원림에서는 이러한 이름을 돌과 물 자체로만 간접적으로 제시한다. 이런 면에서 원림을 통해서 원림 주인의 사상, 또는 윤리적 사유를 읽어내는 과정이 필요한 것이다. 원림을 통해 궁극적으로 재현하려는 것은 윤리적인 어떤 것이다. 그것은 유가가 흔히 말하는 우주적 사랑일 수도 있고 인(仁)이라는 유가의 원초적 사유로 나타나는 그 무엇이기도 하다.

10) 박영택, 같은 논문, 같은 곳.

실제로 원림 자체는 문화적 변형이며 또한 시대의 한계에 제한될 수밖에 없으며 자연의 모습을 있는 그대로 재현할 수 없다. 공간을 줄이거나 축소할 수밖에 없다. 여기에서 유가의 윤리적 태도 하나인 소박함이 나타난다. 이는 유가의 원림을 볼 때 실제로 느낄 수 있는 것으로서 생각 외로 마당이 간소하고 너무나 많은 것이 없다는 사실에 놀라게 되는 까닭이다. 유가의 원림은 재현을 위한 구체적 장치로서 원림 내의 공간을 간소하게 절제된 모습으로 보여준다. 원림 구성에 소박한 소재를 사용하거나 여백을 둠으로써 인간이 개입할 수 있는 여지를 많이 남겨 놓는다. 이는 역설적으로 말해 만약 정원을 무엇으로 가득 채운 집이 있다면 그것은 선비의 집이 아닐 것이다. 재현을 하되 가장 적합한 장치로 소박하고 간소함의 정신을 드러냄으로써 재현하고자 하는 사람이 자리할 수 있는 여백을 만드는 것이다. 이는 실제적인 면에서도 주위 자연의 경관을 해치지 않고 ‘최소한의 변형’만을 통해 자연의 진정한 모습을 찾기 위함이다.

원림이 갖는 개방성, 간소성, 실용성은 각각 생태적 안정감, 생동감, 일상성을 제공한다. 즉 개방성으로 인해 자연과 인간 사이의 조화라는 생태적 안정감을 얻을 수 있다. 장희익은 이를 두고 “생체적 리듬이 차단되지 않고 흐름의 연속성”을 보여준다는 의미에서 생동감을 주며, “평범한 듯 하면서도 평범하지 않은 그리고 그 어떤 일상성을 제공한다”고 주장한다.¹¹⁾ 이때의 일상성이란 바라보고 관조하는 수준을 넘어 그 속에 앉거나 쉬거나 걷고 생각하는 차원에서의 일상성이다. 즉 마당은 재현하되 비워둠으로써 사람이 그 여백에 개입할 수 있도록 한다. 누구나 드나들 수 있으며 가로질러 지나칠 수 있으면서도 적절하게 돌과 바위, 나무, 작은 연못 등을 배치할 수 있어야 한다. 중국이나 일본의 정원이 무엇인가로 가득 차 있고 방안이나 복도를 따라 구경하는 관찰 대상이라면 우리의 원림에서 보는 마당은 그 속으로 사람이 직접 들어갈 수 있게 한다. 비록 담장으로 구획된 마당이긴 해도 그 마당을 통해서 보면 세계의 중심이 될 수도 있고 한편으로는 담장 너머의 주변의 산들을 내다볼 수 있다. 경계가 있되 그 경계란 마당 모서리의 틈이나 마당 안의 빈 공간을 통해 경계의 안과 밖이 시각적으로나 생태적으로 자연스럽게 연결된다. 이는 거의 도산서당 뿐만 아니라 모든 국내의 유가 원림에서 볼 수 있는 전형적인 모습이다.

11) 장희익, 「삶과 원림 - 한국 중세 원림에 대한 온 생명적 고찰」, 9-10쪽.

원림의 마당이 하나일 필요는 없다. 도산서당의 경우는 일자형의 건축물을 따라 마당이 형성되어 있지만 독락당의 경우에는 마당이 여러 곳에 흩어져 있기도 하다. 이 때 마당은 건축물의 부속물이나 자투리 개념이 아니라 중심으로서의 역할을 한다. 즉 마당이 건축물을 받혀주고 있는 방식이다. 오히려 건축물이 마치 담장의 역할처럼 주변의 풍경과 마당을 경계 짓는 수단이 된다. 즉 원림이나 마당이 중심이 되어 다른 이웃 마당과의 연결 고리를 맺음으로써 자연의 모습을 다양하게 재현하게 한다.

Ⅲ 도산서당의 원림

몸을 닦고 자기를 되돌아보게 하는 태도는 건축물의 구조나 배치를 변화시킨다. 삶의 공간과 죽음의 공간, 즉 세속적인 공간과 신령스러운 공간에 일정 거리를 두게 하고 담을 치게 한다. 그리고 그 사이에 수목이나 돌들로 경계를 짓게 한다. 또한 사람들과의 관계에서 가르치는 자와 배우는 자의 경계, 이미 많이 배운 자와 배움에 들어선 자와의 경계를 짓게 하는 공간을 만든다. 사람을 맞이하고 배웅하는 문과 댓돌을 만든다. 또한 서로 인사하고 경청하는 마루 공간을 만들어낸다.

1560년 도산서당을 짓고 아호를 도옹으로 한 퇴계는 여기서 7년이 넘도록 독서와 수양을 하면서 저술생활을 하게 된다. 퇴계에 의해 조성되다시피 한 소수서원만 해도 그 건축양식이 (소쇄원과는 약간 다르지만) 물을 원림 안으로 돌아가게 하는 기본 의도는 같다고 할 수 있다. 그러한 물소리를 통해 동재와 서재가 한쪽으로 배치되고 학생들이 쉬는 시간에 명상과 수양을 할 수 있는 환경을 마련했다. 학교의 지역성과 자율성을 전제로 하여 서원 건립이 본격화된 만큼 공부다운 공부가 강조된 것은 자연스러운 일이다. 유가의 공부를 공부답게 하는 것은 인간됨, 인의 실현이라 할 수 있으며 이는 또한 선진 이래 송대를 거치면서 유가의 정신세계를 구성하는 제일원리이다. 인간다움과 인간됨은 개인의 완성을 통해 사회공동체적 완전함을 이루어내고자 하는 유가의 정치사회적 이상향이기도 하다. 그리하여 공부 공간은 단순한 효율성 이상의 것을 요구하게 된다. 마당의 나무 한 그루, 돌무더기 하나가 임의로 놓이지 않는다. 명시적인 제사공간이

보이지 않는 곳에서조차도 수양의 엄숙성을 보장받을 수 있게 하는 공간이 만들어진다. 물 흐르는 소리조차 아무 곳에서 듣게 하지 않고 장소를 지정하는 것은 유가만이 창조해낼 수 있는 특별한 엄숙성 때문이다.

이제 이러한 이해를 갖고 도산서당을 포함한 도산서원의 건축적 모습을 살펴보자. 임석재는 ‘사각형의 공간’이라는 개념으로 시작한다.

도산서원은 서원으로서 특이하게 가운데에 일직선의 통로 공간이 뻗어 올라가면서 그 좌우 양편과 뒤쪽으로 여덟 개의 크고 작은 사각형 마당이 짜임새 있게 배치되어 있다. 마치 등뼈를 중심으로 신체의 각 기관이 잘 달라붙어 있는 형국이다. 이 여덟 개의 사각형 마당 속에는 서원을 구성하는 각 시설들이 골고루 들어 있다. … 유생들의 기숙사에 해당되는 농운정사, 농운정사 전용의 식당인 하고직사, 노비들의 기숙사인 상고직사, 퇴계 선생께서 지으셔서 후학들을 가르치고 본인께서 공부도 하셨던 도산 서당, 강당인 전교당과 강의실인 동재 서재, 서적관리소 겸 출판소인 장판각, 도서관인 광명실, 사당인 상덕사, 제사 물품을 관리하고 상덕사를 지키는 전사청 등의 시설이 여덟 개의 마당 속에 배치되어 있다.¹²⁾

임석재는 도산서원의 공간을 설명하면서 “서원 내의 중정을 ‘ㄱ’자형, ‘H’자형, ‘ㄷ’자형, ‘一’자형, ‘二’자형”으로 구분하면서, “농운정사는 ‘H’자형, 하고직사는 ‘ㄷ’자형, 상고직사는 ‘ㄱ’자형, 도산서당은 ‘一’자형, 전교당과 동재 서재는 중정을 갖는 ‘ㄱ’자형, 장판각과 광명실은 ‘一’자형, 상덕사와 전사청은 ‘二’자형” 등의 사각형으로 묘사한다.¹³⁾ 이러한 구조를 두고 도산서원의 참모습을 그는 다음과 같이 말한다.

사각형 마당들이 인접하는 데 어떤 경우에는 나란히 앞뒤로 붙다가 좌우로 차례대로 늘어서기도 한다. 또 어떤 경우에는 큰 사각형 마당 옆에 작은 사각형 마당이 한 귀퉁이에 붙기도 하고 경사진 곳에서는 마당들 사이에 높낮이 차이가 나기도 한다. 사각형 마당을 나누는 담을 처리하는 데 있어서도 어떤 곳에서는 담이 완전히 다 막혀

12) 임석재, 「도산서원을 읽는 현재의 눈: 주제와 변주」, 1쪽.

13) 임석재, 같은 논문, 같은 곳.

있으며, 또 어떤 곳에서는 담 중간에 문이 나다가 급기야 담이 반박에 없고 나머지 반은 뚫려 있기도 한다. 마지막으로 이렇게 형성된 공간 속에 수목이나 연못이 담기면 사각형 만들기는 끝이 난다.¹⁴⁾

임석재가 보여주고자 하는 도산서원은 사각형 공간에서 나타나는 공간의 모서리에서 보이는 틈새이다. 즉 사각형이 닫혀있는 것이 아니라 모서리를 통해 틈을 보여주고 있다는 사실이다. “모서리가 조금씩 열려있는” 모습에서 한국전통 가옥의 ‘투명성’까지도 얘기한다.¹⁵⁾ 건물과 건물이 만나는 모서리에 적당한 틈이 있음으로 해서 마당 밖에서 마당을 들여다 볼 수 있고 그 반대도 가능한 것이다. 이는 건물 안의 마당에서 건물 밖의 경관을 볼 수 있는 틈이며 경계를 넘나드는 역할을 한다. 그리고 무엇보다도 이러한 틈은 자연을 재현하고자 하는 유가적 의지와, 마당이 마당으로서만 끝나지 않고 마당 밖의 자연과 연결되고자 하는 관계적 특성을 보여주는 근거라 할 수 있다.

도산서당을 재현의 특징으로 보려는 시도는 김창원에게서도 찾아볼 수 있다. 그는 위진남북조시대에 대두하기 시작하여 중당(中唐) 이후 중국 고전원림의 미학이 된 호중천지(壺中天地)의 개념을 가져온다. 호중천지란 원림공간의 미세 경물을 통해서 넓은 우주의 본체를 체현할 수 있다는 의미를 갖는 말로서, 원림미학의 정립 요건을 구성하는 데 중요한 역할을 한다. 즉 “이일분수(理一分殊)의 우주론은 우주 간의 아무리 미세하기 그지없는 사물이라도 예외 없이 우주 본체를 체현하고 있다”¹⁶⁾라는 유가적 대명제는 원림 공간의 여러 다양한 작은 설치물을 통해 우주를 재현할 수 있는 근거이다. 그는 이러한 “호중천지가 조선 시대 사림의 누대, 정사를 포함한 원림의 기본적인 공간 원칙이었다”¹⁷⁾고 말한다. 이는 도산서당의 경우에서도 보다시피 협소한 공간에서도 우주를 추상할 수 있는 근거가 된다. 작은 원림을 통해 자연을 재현할 수 있고 그것이 완전한 심미적 조건의 자격을 얻을 수 있으면 되는 것이다. 이렇게 되면 원림의 주인은 굳이 자연으로 직접 나아가지 않고도 자연을 체현할 수 있게

14) 임석재, 같은 논문, 2쪽.

15) 임석재, 같은 논문, 4쪽.

16) 김창원, 「호중천지의 원림미학과 <도산십이곡>의 강호」, 132쪽.

17) 김창원, 같은 논문, 135쪽.

된다. 이일분수, 즉 하나의 본체가 수많은 것들을 현현하게 해준다면 원림의 작은 공간도 그러한 본체를 드러낼 수 있기 때문이다.

도산서당의 모습은 퇴계의 「도산기」에 잘 나타나고 있는데 서당 내부와 외부로 나누어 살펴보면 다음과 같다.¹⁸⁾

- 내부 모습 -

서당의 동쪽에 작게 네모 난 연못을 파고 그 안에는 연꽃을 심었는데 ‘정우당’(靜友塘)이라 하였다. 또 그 동쪽에 ‘몽천’(蒙川)을 만들었다. 샘 위에 있는 기슭은 파서 현과 대청이 되도록 하여 평평하게 쌓아 단을 만들었다. 그 위에는 매화, 대나무, 소나무, 국화를 심어 ‘절우사’(節友社)라 하였다. 서당 앞의 출입하는 곳은 사립문으로 가리고 ‘유정문’(幽貞門)이라 하였다.

- 외부 모습 -

문밖의 작은 오솔길은 시내를 따라 내려가다가 골짜기 입구에 이르러 두 기슭이 서로 마주 본다. 그 동쪽 기슭 곁에는 바위를 들어내고 터를 다지면 작은 정자를 지을 만하나 힘이 미치지 못하여 다만 그곳을 보존해둘 따름이었다. 산으로 들어가는 문처럼 생긴 것이 있어 ‘곡구암’(谷口巖)이라 하였다. 여기서 동쪽으로 돌아 몇 걸음을 가면 산기슭이 갑자기 끊기고 바로 탁영담(濯纓潭) 위로 내 던져져 있다. 큰 바위가 깎인 것처럼 서 있으며 열 길 남짓 포개어 있음직하다. 그 위에다 대를 쌓으니 소나무 가지가 선반을 만들어 해를 가린다. 위로는 하늘, 아래로는 물이 있고 새와 고기가 날고 뛰다. 좌우로는 취병의 그림자가 어른거리며 질푸른 빛이 잠기어 있는 것이, 강과 산의 절승을 한 번만 보면 모두 얻을 수 있으므로 ‘천연대’(天淵臺)라 하였다. 서쪽 기슭에도 또한 대를 쌓으려 하여 ‘천광운영’(天光雲影)이라는 이름을 붙였더니 그 뛰어난 경계가 결코 천연대에 못하지 않다. ‘반타석’(盤陀石)은 탁영담 안에 있다. 그 형상이 편

18) 김동욱, 『도산서당, 선비들의 이상향을 짓다』, 돌베개, 2012 (137-141쪽에서 재인용)

편하고 비스듬하여 배를 묶어 놓고 잔을 돌릴 만하다. 매번 큰 비가 내려 물이 불면 소용돌이와 함께 들어갔다가 물이 내려가고 물결이 맑아진 뒤에야 비로소 그 모습을 드러낸다.

위 도산서당의 내외부 풍경은 자연의 아름다움 이상으로 유가의 “윤리적 풍경”을 보여준다.¹⁹⁾ 조민환은 이에 대해 “정우당의 靜자, 몽천이라는 맑은 샘, 절우사의 節, 유정문의 幽와 貞, 탁영담의 濯纒, 탁영담 위 천연대의 天淵, 천광운영 등은 퇴계가 추구한 담백하고 맑은 삶, 천리를 보존하고 인욕을 제거하고자 하는 삶”²⁰⁾을 보여준다고 말한다.

도산서당은 주인인 퇴계가 공직에서 벗어나 학문의 본류로 돌아가기 위한 공간이기도 했고 세상의 잡다한 일로부터 숨기 위한 공간이기도 했다. 그러나 돌아가고 숨기 위한 공간에서 퇴계가 진정 이루고자 했던 것은 유가 공부의 목적 체득이다. 지금껏 도산서당 뿐만 아니라 원림을 이해하는 방식이 재현성과 관계성이라는 데에는 큰 이견이 없지만 한 가지 간과할 수 없는 것은 퇴계가 마지막으로 이루고자 했던 그의 『성학십도』 편찬에서도 볼 수 있듯이 경(敬)을 실천할 수 있는 수양공간의 마련이다. 『성학십도』의 「경재잠」이나 「숙흥야매잠」에서 볼 수 있는 우주적 재현이나 자연과의 관계는 그 자체로만 끝나지 않고 그것들을 몸으로 실천할 수 있는 방향으로 진행될 때 완성되는 것이다.

IV 수양공간으로서의 도산서당

어떤 유학자에게 독서만 필요했다고 가정해보자. 아니면 좀 더 세속적인 표현으로 시골의 한 양반이 향이나 과거 급제를 위해 책임기만 필

19) 윤리적 풍경이라는 말은 조선시대의 문인들의 산수화나 매난국죽의 정물이 문인들 자신의 유가적 정신세계를 강조하듯 원림을 구성하려는 의도에도 그러한 사상이 강하게 노출되어 있음을 은유적으로 표현한 것이다. 그들에게 있어 풍경은 단순히 자연을 노래하고 감상하는 차원이 아니라 자신이 가진 윤리적 자세가 자연과 얼마나 서로 일치할 수 있느냐에 달려 있다.

20) 조민환, 「퇴계 이발의 공간으로서 도산서원: 도산잡영을 중심으로」, 경기대학교 인문과학연구소 인문학 콜로키엄 발표집, 2009년 11월, 10쪽.

요로 했다고 해 보자. 그에게 방은 그저 햇볕이 잘 들면 되고, 마당은 노비들이 수월하게 드나들 수 있거나 잠시의 휴식을 취하는 정도의 크기나 형태면 그만일 것이다. 그러나 도산서당의 당주로서 퇴계에게는 수양이라는 또 하나의 중요한 공부가 있다. 이는 퇴계만의 독특한 삶의 방식이 아니라 정상 유학자라면 누구나 행하는 것이다.

『성학십도』 전체가 경의 사상, 즉 조심스러움과 거리 둠의 사상이고 이는 퇴계의 인생 후반기의 경(敬) 사상을 구체적으로 보여준다. 도산서당이 만들어지는 60세 이후의 삶, 죽음을 2년 앞두고 제작된 이 책의 여러 도설은 10년을 두고 이야기를 가지면서 물질과 사건, 그리고 정신의 유가적 사유를 보여준다. 『성학십도』는 성리학의 개관으로 볼 수도 있지만 퇴계 이황에게는 공자 이래로 주장되어 온 유가 정치철학의 기본으로서, 우주만물이 구성되고 그것이 인간 개인의 마음과 그들의 사회적 행위를 규정하는 다양한 방식을 전개하고 있다. 이 책에서는 인간의 마음을 근간으로 하여 위로는 우주의 마음을, 둘레로는 인간 집단의 삶의 당위를 주장하고 있다. 「태극도」에서 마지막 「숙흥야매잡도」로 이어지는 10개의 도설은 공자의 인의 정신과 맹자의 심 사상을 신유가의 성리적 관점에서 설명하고 있다. 이 책은 퇴계에게 있어서 성리적 차원을 넘어 유가 전체의 사유로 확대되고 있으며, 인간의 창조 근거와 사회적 행위, 그리고 인간으로서 지켜내야 할 여러 윤리적 개입 등 일련의 도덕적 사건들을 제시하고 있다. 『성학십도』는 퇴계의 말년, 그가 끊임없는 애정을 갖고 지어낸 도산서당과 어떤 관계를 맺고 있을까. 퇴계가 도산서당을 지어나가는 전 과정을 세심히 살펴보면 물론 소소한 실제적인 일거리도 있지만, 그에게서 건축을 통해 한 가지 바람이 있었음을 알 수 있다. 이러한 바람을 확인하는 것이 도산서당을 경의 유가적 사유로 읽어낼 수 있는 근간이 된다.

『성학십도』를 통해 도산서당을 읽어낸다는 것에서 나는 단순히 건축물의 배경 사상을 확인하는 이상의 것이 있음을 말하고 싶다. 즉 원림의 조성 원인을 무엇이라고 봐야하는가에 대한 근본적인 답안 하나를 제안하고자 하는 의도가 있다. 앞의 유가적 재현과 관계성 외에도 유가의 경 사상을 구축하는 수양의 의의를 찾을 수 있기 때문이다. 유가적 수양에는 인간의 인(仁)의 마음이 개인적이면서도 사회적으로 확대되어야 한다는 의식, 그것이 인간 외적 사물이나 사건 즉 자연적 변화나 우주적 심연에 닿아야 한다는 의식, 그리고 삶과 죽음의 세계를 넘나드는 영성적

의식 등 이런 전체적인 의식을 드러낸다. 그리하여 유가적 명상의 전 과정은 마음의 안과 밖을 끊임없이 넘나드는 의식화과정이 되며, 사람과 사람의 관계를 엮어내는 유가적 공동체화 과정으로 변용된다. 원림은 이러한 명상과 공동체적 과정이 일정 시점 실현되기 위한 최상의 건축공간으로서의 역할을 할 수 있게 된다.

재현성과 관계성은 그 자체로도 원림을 이해하는데 필요하지만 이 두 가지 특성으로만 원림을 충분히 이해한다고 볼 수 없다. 원림은 수양공간으로서의 의의를 가질 때만이 그 완전성을 드러낸다. 수양은 퇴계에게 있어 경의 철학으로 대변되는데 경이란 주일무적(主一無適)의 정신으로서 자신에게 집중하는 것을 의미한다. 이는 유가의 수양정신을 단적으로 보여주는 것으로 자신의 내면을 들여다보고 반성하면서 궁극적으로는 삶과 자연의 본래 모습으로 되돌아가려는 태도이다. 이러한 유가의 경 사상은 자신에게만 한정되지 않고 생활세계 속에서 일어나는 모든 일에 집중하는 것이다. 일차적으로는 자신에 대한 집중이지만 현실적으로는 자신을 포함한 타인, 그리고 일상적 삶 전체에 대한 집중이다. 그러므로 유가의 수양은 궁극적 이치와 자연에 대한 재현을 넘어 반복되고 다양하게 벌어지는 삶의 모습에 대해 조금도 주의를 놓치지 않으려는 ‘관계적 집중’이다. 이런 의미에서 유가적 재현성과 관계성은 수양이라는 실천으로 수렴된다.

『논어』 옹야 편 의 “지자요수인자요산(知者樂水仁者樂山)”라는 말, 즉 지혜로운 자는 물을 좋아하고 인한 자는 산을 좋아한다는 표현에서도 각각의 주체가 자연을 자신의 삶으로 재현하려는 모습을 볼 수 있으며, 동시에 물과 산으로 대표되는 자연물을 자신의 삶과 관계 맺기 하려는 모습을 볼 수 있다. 이 표현에는 자연에 대한 재현과 관계가 동시에 이루어지고 있으며 원림의 관점에서 보면 천인합일적 삶이 구체적이고 현실적으로 이루어진다.

경의 사상을 통한 수양공간으로서의 도산서당은 퇴계에게 있어 “고요함을 기르는 공간, 도를 닦고 실천하는 공간, 성현을 배우는 공간, 심성을 도야하는 공간, 진리를 탐구하는 궁리(窮理)의 공간, 교육실천의 공간”²¹⁾이다. 이러한 공간을 구성하는 목적은 경에 의한 고요함[靜]을 성취하기 위해서이다. 『성학십도』의 9도인 「경재잠」은 이러한 퇴계의 고요함의

21) 조민환, 같은 논문, 16쪽.

성취를 위한 것이며 10도인 「숙흥야매잠」은 그 고요함을 실제적으로 생활 세계에서 이루기 위한 것이다. 즉 고요히 앉아 자신을 돌아보는 정좌의 의의를 실현시킬 수 있기 위함이다.²²⁾ 그의 경에 대한 이해가 잘 나타나 있는 9도 「경재잠」의 내용을 보자.

(1) 의관을 바르게 하고 눈의 모습은 존엄해야 하며 마음을 가라앉혀 거처하기를 마치 상제를 대하듯이 하라. 발의 모습은 반드시 신중해야 하고 손의 모습은 공손해야 하며 걸을 때는 땅을 가려서 걸으며 개미집도 밟지 말고 돌아서 가라. 문을 나서면 손님을 대접하듯 공손하게 하고 일을 할 때는 제사를 지내듯 하며 조심하고 두렵게 하여 감히 대충해서는 안 된다. 병마개 막듯이 입을 다물고 성곽을 지키듯이 잡념을 막으며 성실하고 진실하여 감히 경솔함이 없어야 한다.

(2) 동쪽으로 간다고 말하고 서쪽으로 가지 말며 남쪽으로 간다고 말하고 북쪽으로 가지 말며 일을 할 때는 마음을 보존하여 다른 곳으로 가지 않도록 해야 한다. 두 가지 일이라고 두 마음을 가져서는 안 되고 세 가지 일이라고 세 마음을 가지지 말며 오직 마음을 한결같이 하여 모든 변화를 살펴보아야 한다. 이러한 태도를 따르는 것을 지경(持敬), 즉 ‘경(敬)을 간직한다’고 하는 것이니 움직일 때나 고요하게 있을 때나 어기지 말고 결과 속을 번갈아 바르게 해야 한다.

(3) 순간이라도 틈이 생기면 개인적인 욕심이 모두 일어나 불을 피우지 않아도 더워지고 얼음이 없어도 차가워지게 될 것이다. 털끝만 큼이라도 차질이 있으면 하늘과 땅이 바뀌고 인륜이 어지럽게 되며 구법(九法) 또한 못쓰게 될 것이다. 아아 어린 학생들이여! 깊이 생각하고 공경스럽게 하여라. 먹을 갈아 글씨를 써서 경계하도록 하며 이것을 감히 마음에 알리노라.²³⁾

「경재잠」은 비록 퇴계 자신의 글은 아니지만 전체적으로 주자의 입장을 통해 자신의 경에 대한 실천과 원리를 잘 표현하고 있는 글이다.

22) 박연규, 「수양공동체에 있어 유가교육의 실제」. 『전통사상과 환경』, 3집, 2004 (이 논문에서는 유가의 실천적 태도로서 수양을 이해했으며 실제 수양의 다양한 방식을 프로그램으로 제시한 바 있다.)

23) 최영갑의 번역을 따랐으며 원문은 생략했고 번호는 논자가 설명의 필요에 의해 임의로 붙였음.

(1)에서는 정좌명상으로서의 눈과 마음의 자세 그리고 정신적 태도를 보여준다. 그리고 명상이 개인의 폐쇄적 수양 차원을 넘어서 사회로 확대되고 생활화되어야 함의 중요성을 말해준다. (2)에서는 자기 몸에서 일어나는 변화를 관찰하고 마음을 다잡아두는 집중의 의의를 말해준다. (3)에서도 몸의 변화 상태에 주목하여 집중력을 떨어뜨리지 말 것을 강조한다. 이렇게 보면 퇴계가 경을 통해 말하고자 한 것은 어떤 경우에도 집중하는 것의 중요성이라 할 수 있다. 즉 활동하기 이전의 고요할 때와 활동할 때를 모두 일관되게 마음 집중으로 일관하는 것이다. “마음을 거두어들여서 한 사물도 마음에 용납하지 않는[收斂身心] 마음의 집중 상태나, 항상 깨어있음의 방법[常惺惺法], 엄숙한 마음과 가지런한 모습[整齊嚴肅]”²⁴⁾은 이러한 마음 집중의 자세를 묘사한다.

비록 주자의 성리학적 태도를 그대로 옮겼다고는 하지만 퇴계가 경을 이해하는 방식은 경의 기본 구조를 “動靜, 體用, 內外, 始終, 居敬窮理 등의 상응 관계 내지 일치 관계”²⁵⁾에 두었다는 사실이 강조되어야 할 것이다. 이는 인간의 존양이나 함양 성찰이 행동할 때나 그렇지 않을 때나 항상 같이 이루어져야 하며, 마음 안과 밖이 하나가 되어야 하며, 알고 있는 것과 행동하는 것이 일치되어야 함을 뜻한다. 즉 거경과 궁리 사이에서 “균형 있는 상호보완적 인식”²⁶⁾을 찾았으며 겉과 속이 “어느 한쪽으로 치우치지 않아야”²⁷⁾ 하는 점을 강조한 것이다. 이런 점들을 종합해보면 퇴계에게 있어 경은 여타 폐쇄적이고 개인적인 마음 집중이 아닌 일상생활 속에서 타인들과 부딪히면서 성취해야 할 마음 집중이라고 할 수 있다. 마음속에 개인적으로 실타래처럼 갖고 있는 어려움이나 남들과의 관계 속에서 발생하는 갈등의 문제도 지경(持敬), 즉 일상에서의 경을 유지하는 자세를 통해 풀어낼 수 있다. 이러한 자세는 유가의 마음 집중의 분명한 특징이기도 하지만 퇴계에게 있어서는 개인의 수양의 완성을 위해 특별하게 강조되어 실천으로 이어진 것이다.

「경재잠도」의 이러한 의의는 이어지는 「숙흥야매잠도」에서 선비가

24) 금장태, 『성학십도와 퇴계철학의 구조』, 서울대학교출판부, 2001, 217쪽에서 재인용.

25) 금장태, 같은 책, 218쪽.

26) 금장태, 같은 책, 220쪽.

27) 금장태, 같은 책, 225쪽.

지켜야 할 일상의 모습으로 고스란히 구체화되고 있다. 일찍 잠에서 깨어, 글을 읽고 사람들을 대하고 잠들기 전까지 부지런하게 노력하고 정신과 마음을 가다듬는 생활 태도에는 유가적 삶의 방식이 온전히 녹아있다고 할 수 있다. 도산서당의 마당은 단순히 꽃과 나무를 키우고 물과 샘을 마련하고 바위와 담장을 두른 여느 원림이 아니라 퇴계의 이러한 경의 자세가 실제적으로 이루어진 수양 공간으로서 유가적 원림이 재현된 곳이다.

유가적 수양이 무엇인가에 대해서 나는 두 가지 비유적 표현으로 설명하고자 했다.²⁸⁾ 첫째, “자연의 소리를 듣는다”는 것이다. 즉 고요함과 침묵의 중요성을 인식함으로써 몸이 고요해지고 따라서 마음을 고요하게 할 수 있다. 그럴 때 우리는 복잡하게 얽혀있는 듯 보이는 삶의 모습이 단순해지고 정갈해짐을 느끼게 된다. 마음을 고요하게 한다는 것은 자신의 삶의 모습을 있는 그대로 보되 단순하게 볼 줄 아는 조심스러움에 가깝다. ‘마음의 고요함’이란 한쪽으로 기울지 않는 ‘마음 다잡기’의 상태이다. 다시 말해 자연의 균형 잡힌 질서를 본떠서 인간생활에서도 그러한 균형 잡기를 이루어나가는 것이다. 물론 수양은 고요함을 유지한다고만 해서 그 목적을 달성할 수는 없다. 이와 더불어 경전과 성인들의 훌륭한 뜻을 본받고 그들을 통해 ‘참됨’의 의미를 파악하여 스스로 실천하기 위해 먼저 자신의 몸에 그러한 것들을 적용하는 것이다. 자기 성찰, 즉 자신의 삶을 되돌아보는 작업 또한 수양의 과정이며 우리의 몸놀림과 마음놀림이 균형을 잃지 않음으로 해서 ‘참되기 위한 바람’이 실제로 작동되었을 때만이 유가적 수양과정이 완전해질 수 있다. 한편 자신의 인격을 닦고 이를 기초로 해서 다른 사람들과 관계를 맺어나간다는 것은 다른 사람들과의 ‘적절한’ 예(禮)적 관계를 유지하기 위해서이다. 즉 수양은 관계지향에 목적이 있는 것이다.

둘째, “자연의 모습을 그린다”는 것이다. 인간이 자연의 특성을 따르고 그러한 자연을 닮으려하는 것도 수양에 있어 유가적 진실을 내포하고 있다. 그리하여 이러한 ‘따름’과 ‘닮음’을 사람들 속에서 재현함으로써 유가가 말하는 ‘전체적 상호 관계(the holistic correlativity)’가 완성된다. 이것이 바로 천지인(天地人) 삼재가 보여주는 유가의 고유한 특성이다. 수양은 이러한 ‘관계 의식화’의 과정이라고 할 수 있다. 그러나 이런 관계 의식화가

28) 유가적 수양과 관련하여 이어지는 자연에 대한 두 가지 비유는 박연규의 「수양공동체에 있어 유가교육의 실제」의 232-235쪽의 내용을 요약 정리한 것이다.

제대로 굴러가기 위해서는 단순히 자연을 따르고 닮는다는 말을 추상적으로 받아들여서는 안 된다. 자연을 따른다는 말은 막연할 수 있지만 이 문제를 해결하기 위해서는 유가에서 회자되어 온 성인 개념의 방편적 의미를 이해하여 그 성인을 본보기로 하여 따른다고 하는 것이 보다 현실적이다. 성인을 매개로 한 자연의 모방일 때만이 실제적인 따름이 가능하고 그것의 수양과정으로의 전이도 가능하다. 즉, 자연의 질서를 따른다 함은 성인들의 행적을 따른다는 말이다. 경전 읽기의 중요성이 여기에 있고 함양성찰도 이러한 성인들의 행적을 따름으로써 효율성을 가져오게 되는 것이다.

자연의 소리를 듣고 자연의 모습을 그리는 행위는 유가적 수양의 핵심이라 할 수 있다. 거기에는 「경재잠」과 「숙흥야매잠」에서 말하고자 했던 주의집중과 자연과의 관계가 형성된다. 도산서당은 수양하는 데 적합하도록 지은 집이다. 집 주변은 휴식을 취하고 산책할 수 있는 마당과 정원을 갖추었다. 거처하는 집을 뜻하는 재(齋)에는 몸과 마음을 깨끗이 한다는 의미가 있듯이 서당의 건축물 자체에도 수양의 의의를 염두에 두고 있다. 퇴계는 집만이 아니라 “집 앞의 연못부터 울타리, 화단까지 직접 구상하였고 집 앞 오솔길의 입구와 좌우 천연대와 천광운영대까지를 서당의 큰 영역으로”²⁹⁾ 구상하였다. 실제로 퇴계가 도산에 터를 닦고 가장 먼저 한 일도 집보다는 천연대를 꾸미는 일이었는데 천연대를 쌓고 3년이 지나서야 서당을 지었으며, 그 다음으로 정우당, 절우사, 농운정사, 천광운영대를 쌓는다. 즉 “대를 먼저 조성하여 소요하는 영역을 설정하고 서당을 짓고 주변의 마당과 연못과 화단, 울타리를 만든 후에 서당 곁에 정사 짓는 일을 마쳤다”³⁰⁾고 한다. 김동욱도 지적하다시피 “집 따로 짓고 정원 따로 짓는 식의 일”은 벌어지지 않았던 것이다.³¹⁾ 이를 보면 수양공간의 의미가 집에만 한정된 것이 아니고 정원과 정사 등 소위 말하는 원림 전 영역에 걸쳐있었다는 사실을 알 수 있다.

옛 선비들에게 있어 집 자체는 큰 의미가 없다. 집은 산수가 잘 갖추어진 곳이어야 했다. 그런 의미에서 퇴계에게 있어 도산서당 건물 이외의 농운정사나 서당의 연못과 화단, 천연대와 천광운영대는 원림의 중요성을 잘 말해준다. 김동욱은 이러한 점을 다음과 같이 그려내고 있다.

29) 김동욱, 같은 책, 162쪽.

30) 김동욱, 같은 책, 163쪽.

31) 김동욱, 같은 책, 같은 곳.

서당에는 작은 울타리로 둘러싸인 마당이 있고 마당 한쪽에는 수줍은 듯 연꽃이 피어나는 연못이 있었다. 연못 옆 개울 건너에는 작은 화단이 있어서 매화와 소나무와 대나무가 몇 그루 있었다. 2월이 되면 매화는 진한 향기를 피우며 작고 소담스러운 꽃을 피우고, 바람 부는 여름에는 소나무의 흔들리는 그림자가 창호지에 어른거리고, 가을밤 하늘에서는 대나무와 잎 사이로 맑은 달이 지나갔다. 강가를 향해 더 나아가면 운영대와 천연대가 좌우를 호위하고 앞에는 낙동강 여울물이 모여 탁연담을 이루고 그 사이를 흰 바위가 물결을 이루는 반타석이 펼쳐진다. 눈을 들어 좌우를 돌아보면 푸른 숲으로 덮여 있는 동취병, 서취병 봉우리가 반가이 맞이하며, 더 멀리 내다보면 강 건너 의인촌 고기잡이 마을에서 피어나는 밥 짓는 연기가 산자락을 덮는다.³²⁾

위 글은 자칫 도산서당을 건축 공간으로만 이해하는 잘못을 교정할 수 있다. 수양의 영역은 원림이라는 공간을 상정하지 않고는 이루어질 수 없는 것이다. 한편 함성호는 또 다른 중요한 지적을 하고 있는데, 도산서당에는 “보이지 않는 흙담과 보이지 않는 문, 그리고 보이지 않는 계곡과 산들이 산재해 있다는 것이다. 보이지 않지만 모든 만물에 작용하는 원리, 리(理) 철학의 정원³³⁾을 퇴계가 구현했다는 것이다. 이러한 ‘보이지 않음과 보임의 대비’야말로 유가의 정신이 원림에 실현된 것이다. 그가 “한국 건축사는 양식사가 아니라 정신사로 읽어야 한다. … 한국의 건축은 항상 자연 속에 묻혀 있고 싶어 한다³⁴⁾고 주장했을 때 그가 의미하는 정신과 자연은 바로 유가적 사유라고 해야 할 것이다. 허균 또한 “자연은 정자 주인의 심정적 소유물이 되면서 홀연히 인문 경관으로 탈바꿈하게 된다³⁵⁾고 주장한다. 이는 앞서 언급했다시피 자연적 풍경이 ‘유가적 풍경’으로 대체된다는 사실과 맥을 같이 한다.

지금까지 살펴봤듯이 도산서당 뿐만 아니라 유가의 원림을 이해하는 방식은 재현, 관계, 수양이라는 세 가지 관련 항목을 통해 살펴보는 것이

32) 김동욱, 같은 책, 206쪽.

33) 함성호, 『철학으로 읽은 옛집』, 열림원, 2011, 124쪽.

34) 함성호, 같은 책, 77쪽.

35) 허균, 『한국의 정원, 선비가 거닐던 세계』, 다른 세상, 2002, 46쪽.

바람직하다. 이것이 꼭 순서화될 필요는 없지만 원림은 일차적으로 천인 합일이라는 유가적 재현성에 바탕을 두고 다음으로 하늘로 대표되는 자연과의 관계성, 마지막으로 이러한 재현과 관계를 몸으로 실현시키기 위한 수양이라는 항목을 통해 진행되어야 한다고 본다.

이 글은 크게 이 세 항목을 통해 유가 사상과 원림과의 관련성을 보는 것이지만, 본래는 서당의 원림 구성이 이러한 특성들을 얼마나 잘 구현하고 있는지 살펴볼 계획으로 시작되었다. 즉 마당의 돌과 샘, 꽃나무와 담 사이의 관계항이 어떻게 구성되어 있으며 그것이 갖는 심미적·윤리적 특성과의 관련은 중요하다. 대청이나 대비 등 원림의 물질적 특성이 공간을 두고 어떻게 서로 긴장감을 갖고 있는지 하는 것은 유가 원림을 이해하는 데 있어 필수적이다. 이에 대한 심도 깊은 논의는 관계의 문제를 설치 미술 차원에서 논의한 이우환의 작품에 대한 해석과 관련해서 살펴볼 수도 있다.³⁶⁾

원림과 그 사상과의 관련성은 마당 안의 다양한 구조물의 물적 속성과 관련해서 논의해야 하는데 이를 위해서는 마당에 흙을 쌓거나 돌을 배치하는 방법, 우물 조성, 나무나 꽃의 식수, 담장 축조 등 물질적 특성 등도 살펴봐야 한다.³⁷⁾ 이에 대한 논의는 민경현에게서 자세하게 설명되어 있지만 이 또한 이 글에서 충분하게 다루지 못했다. 이 점은 이우환의 관계항의 차원에서 퇴계의 경 사상과 도산서당과의 관계를 논의할 때 다시 참고하고자 한다.

36) 질케 폰 베르스보르트-발라베(이수영 옮김), 『이우환: 타자와의 만남』, 학고재, 2008 (본래 이 책을 통해 원림의 구성 관계를 심도있게 살펴보고자 했지만 그러지 못했다. 이 책은 이우환의 설치 작업을 프랑스 교수가 연구한 것으로서 사물들의 관계를 미학적으로 설명했다. 원림을 하나의 인위적인 공간으로 보고 그 안의 자연물을 설치로 본다고 했을 때 그 서로의 관련성은 퇴계의 도산서당의 마당이나 일반적인 원림의 구성관계를 이해하는데 많은 도움이 되리라 본다.)

37) 민경현의 『韓國庭苑文化』에서 정원의 이러한 물질적 특성을 자세하게 알아볼 수 있다.

참고문헌

- 김장태, 『성학십도와 퇴계철학의 구조』, 서울대학교출판부, 2001.
- 김동욱, 『도산서당, 선비들의 이상향을 짓다』, 돌베개, 2012.
- 민경현, 『韓國庭苑文化』, 예경산업사, 1991.
- 민경현, 『술과 돌의 문화』, 예경, 1998.
- 박희성, 『원림: 경계 없는 자연』, 서울대학교출판문화원, 2011.
- 이 황, 최영갑 역, 『성학십도』, 풀빛, 2005.
- 함성호, 『철학으로 읽은 옛집』, 열림원, 2011.
- 허 균, 『한국의 정원, 선비가 거닐던 세계』, 다른 세상, 2002.
- 질케 폰 베르스보르트-발라베, 이수영 역, 『이우환: 타자와의 만남』, 학교재, 2008.
- 김창원, 「호중천지의 원림미학과 <도산십이곡>의 강호」, 국어국문학 118, 1997.
- 박연규, 「공동체와 생명의 관계성」, 『전통사상과 생명』, 국학자료원, 2003.
- , 「수양공동체에 있어 유가교육의 실제」, 『전통사상과 환경』, 소성학술연구원, 2004.
- 임석재, 「도산서원을 읽는 현재의 눈: 주제와 변주 - 동일하되 차이나게」, 경기대학교 인문과학연구소 인문학 콜로키엄 발표집, 2009년 9월.
- 장세후, 「퇴계와 도산서당 - <도산잡영>을 중심으로」, 『한국의 서원과 학맥연구』, 국학자료원, 2002.
- 장희익, 「삶과 원림(園林) - 한국 중세 원림에 관한 온생명적 고찰」, 경기대학교 인문과학연구소 인문학 콜로키엄 발표집, 2009년 10월.
- 정순우, 「도산서원의 건립과 退溪學派의 형성」, 『한국의 서원과 학맥연구』, 국학자료원, 2002.
- 조민환, 「퇴계 이발의 공간으로서 도산서원: 도산잡영을 중심으로」, 경기대학교 인문과학연구소 인문학 콜로키엄 발표집, 2009년 11월.

Abstract

**A Confucian Understanding to the Korean
Traditional Garden, Dosan Seodang(陶山書堂)
- Looking for the Confucian Meaning of Representation,
Relation, and Cultivation -**

Park, Yeoun Gyu

In this article, chiefly considering *Yi T'oegye's Dosan Seodang*(陶山書堂) Garden based on his mindfulness(Kyong; 敬), I attempted to find a method of understanding the construction of the Korean traditional garden in the view of the Confucian thoughts. It has been often said that the gardens are closely related to the Confucian thoughts: however such an idea falls into a vague inference. I proposed the three features of representation, relation, and cultivation which are the representative ideas of Confucianism, and confirmed the relevance of them to the construction of the Korean traditional garden.

In the first chapter I summarized the general meaning of *Dosan Seodang* Garden and the Confucian thoughts, and as an example, suggested the Confucian educational essence of *Sewon* school. I tried to understand the Confucian thoughts of representation and relation and the *Dosan Seodang* Garden itself in the other two chapters. In the fourth chapter I finally characterized the *Dosan Seodang* Garden as a unique place for the Confucian cultivation. Thus I affirmed the intrinsic role of *Yi T'oegye's* mindfulness(Kyong) in the *Dosan Seodang* Garden.

In conclusion I am assured that in the *Dosan Seodang* Garden there exist such Confucian features of representation, relation and

cultivation. This article surely will provide an opportunity to study the meaning of the construction of the Korean traditional garden.

【Key Words】 the Confucian Garden, the Confucian Thoughts, Mindfulness, *Kyong*(敬), *Dosan Seodang*(陶山書堂), Representation, Relation, Cultivation

채식주의와 도덕공동체

김 학 택*

【요약문】 인간이 아닌 존재와 관련되는 윤리적 문제는 항상 도덕공동체의 범위 문제가 따른다. 채식주의 또한 인간뿐 아니라 인간이 아닌 존재들과 관련된다. 채식을 해야 하는 이유와 근거도 관련된 존재에 따라 즉 도덕 공동체의 범위에 따라 달라진다.

채식주의는 일반적으로 허용하는 음식의 유형에 따라 구분한다. 이것은 매우 애매할 뿐 아니라 채식주의의 취지를 제대로 파악하기도 어렵다. 허용해야 하는 음식의 유형보다 그 이유와 취지가 더 중요하다면 그에 따라 구분하는 것이 타당하다. 그러므로 채식주의를 도덕공동체에 따라 각각 인간, 동물, 생명체 그리고 환경을 위한 채식주의로 구분하는 것이 바람직한 것으로 보인다. 그러나 이러한 각각의 채식주의는 자신을 정당화하기가 쉽지 않아 보인다. 인간의 건강과 경제적 효율성에 근거한 채식주의의 주장은 오히려 절제된 육식을 허용하게 되고 지역에 따라서 육식을 허용하게 된다. 또한 동물의 고통과 권리를 위해 채식을 해야 한다는 채식주의도 학대 없이 사육된 고기를 음식으로 사용하는 것을 허용할 수밖에 없다. 채식주의가 모든 생명체를 위한 것이라고 주장하더라도, 살아있는 존재를 음식으로 사용할 수 있는 여지를 가지며, 때론 육식도 허용하게 된다. 마지막으로 환경을 위해 채식해야 한다는 입장도 생태계에 위해를 가하지 않는 한도 내에서 육식을 허용할 수 있다.

결국 채식주의의 근거들로부터 **우리 모두** 채식을 해야 하고, **모든 고기**를 먹지 말아야 한다는 결론이 도출되는 것은 아니다. 단지 과도한 육식이 도덕적으로 허용할 수 없는 행위이며, 부분적인 또는

* 대전대학교

절제된 채식주의(demi-vegetarianism)가 보다 바람직한 행위라는 것을 보여준다.

【주제어】 채식주의, 도덕공동체, 동물의 고통과 권리, 생태계

I 서론

경제적으로 매우 빈곤하여 육류가 귀했던 시절에 우리는 육식 중심인 서구음식문화와 달리 채식위주로 식단을 꾸릴 수밖에 없었지만, 경제성장이 이루어진 지금 우리의 식단은 서구 음식문화와 같이 육식이 높은 비중을 차지하고 있다. 그러나 최근에 웰빙 열풍과 동물의 복지에 대한 관심, 환경문제에 대한 영향 등의 이유로 채식에 대한 관심이 점차 높아지고 있다. 채식위주의 식당과 식단을 어렵지 않게 볼 수 있는 것은 그러한 변화를 보여주고 있다.

인간이 아닌 존재와 관련되는 윤리적 문제는 항상 도덕공동체의 범위 문제가 따른다. 동물에 대한 우리의 행위는 동물의 고통과 복지 혹은 그들의 권리에 근거해서 그것의 옳고 그름을 평가하거나 그 행위가 동물과 상관없이 다른 인간에게 미치는 영향에 근거해서만 평가된다. 전자는 동물을 도덕적 고려대상으로 보고 있는 반면, 후자는 단지 인간만을 도덕적 고려대상으로 간주하고 있다. 즉 전자는 도덕 공동체의 범위를 동물로 보는 반면에, 후자는 인간으로 한정하고 있는 것이다. 모든 존재가 관련되는 환경문제는 도덕 공동체의 범위 문제를 가장 잘 보여주고 있다. 잘 알려져 있듯이, 환경윤리는 인간 중심적, 동물 중심적, 생명 중심적 그리고 생태 중심적 환경윤리로 도덕 공동체의 범위에 따라 이론들이 구분된다. 즉, 이들은 도덕공동체의 범위에 따라 환경에 대한 우리의 행위를 결정하고 또한 정당화한다.

채식주의 또한 인간뿐 아니라 인간이 아닌 존재들과 관련된다. 채식을 해야 하는 이유와 근거도 관련된 존재에 따라 즉 도덕 공동체의 범위

에 따라 달라진다. 이것은 환경윤리와 같이 채식주의도 도덕 공동체 범위에 따라 분류할 수 있다는 것을 보여준다. 그래서 이 글에서 도덕 공동체의 범위와 채식주의의 연관성을 밝히고, 그에 따라 분류된 채식주의의 정당성을 검토하고자 한다.

II 도덕 공동체와 채식주의의 분류

우리는 유아, 태아 그리고 동물의 행위를 윤리적으로 평가하지 않지만 그들에 대한 우리들의 행위에 대해서 윤리적으로 평가한다. 이것은 우리가 도덕적 주체와 객체¹⁾를 구분하고 있기 때문이다. 도덕적 주체는 스스로 도덕적 판단을 내리고 그에 따라 행위 할 수 있는 존재로서 자신의 행위에 대한 책임을 질 수 있는 존재이다. 그러므로 도덕적 주체는 자의식과 합리성을 가진 존재이어야 하며 자신의 행위에 대해서 책임을 질 수 있는 자유로운 존재이어야 한다. 반면에 도덕적 객체는 도덕적 주체가 도덕적으로 판단하고 행위 할 때 고려해야 할 대상을 말하며, 도덕적 주체에 의해 피해나 이득을 보는 존재라고 할 수 있다. 그래서 도덕적 주체는 모두 도덕적 객체에 속하지만 도덕적 객체가 모두 도덕적 주체가 되는 것은 아니다. 인간만으로 한정해서 말하면 갓 태어난 유아, 태아, 정박아 등은 도덕적 객체에 속하지만 도덕적 주체가 될 수는 없다. 우리는 이들의 행위에 대해서 도덕적으로 옳고 그름을 말하지 않으며, 그들의 행위에 대해서 책임을 묻지도 않는다. 그러나 우리는 그들에게 어떤 영향을 미칠지 고려해서 행위를 결정하고 결행한다.

도덕 공동체는 이러한 도덕적 주체와 객체로 구성되며, 도덕적 객체, 즉 도덕적으로 고려해야 할 대상에 따라 그것의 범위가 결정된다. 그러나

1) 도덕적 주체와 객체를 각각 ‘도덕적 행위자’와 ‘도덕적 피행위자’로 표현하기도 한다. 또한 데자르맹(J. R. DesJardins)과 헤이워드(T. Hayward)는 도덕적 객체 혹은 도덕적 피행위자를 ‘도덕적 무능력자’(moral patients)로 표현하여 도덕적 행위자(moral agents)와 구분하지만 내용의 차이는 찾아 볼 수 없다. J. R. DesJardins, 『환경윤리』(Environmental Ethics), 김명식 옮김(자작나무, 1999), 197-198면과 T. Hayward, "Kant and Moral Considerability of Non-Rational Beings", *Philosophy and Natural Environment*, Ed. R. Attfield and A. Belsey(Cambridge Univ. Press, 1994), 130쪽을 참조.

도덕적 객체를 규정하는 것은 이처럼 단순하지 않다. 대부분 도덕적 주체가 합리적이고 자의식적 존재이어야 한다는 것에 대해서 일치하고 있지만 도덕적 객체, 즉 우리가 도덕적으로 어떤 존재까지 고려해야 하는지에 대해서는 서로 입장을 달리 하고 있다. 인간만을 고려하는 인간중심적 입장, 동물까지 확대해야 한다는 동물중심적 입장, 그리고 더 나아가 모든 생명체와 지구 전체를 고려해야 한다는 생명중심적 입장과 생태중심적 입장으로 구분할 수 있다.²⁾ 이러한 구분은 채식주의에도 적용할 수 있다.

채식주의는 일반적으로 허용하는 음식의 종류에 따라 다양하게 구분된다. 채식주의는 일반적으로 육식을 피하고 식물로 만든 음식만을 먹는 입장을 가리키지만, 채식주의자들 중에는 고기와 생선을 구분하기도 하고, 동물의 알, 우유나 치즈와 같은 유제품에 대해서도 입장을 달리 한다. 채식주의는 대체로 세미 채식주의(semi vegetarianism)와 일반적 채식주의(vegetarianism)³⁾ 그리고 완전 채식주의(vegan)로 구분하지만, 이들보다 더 극단적인 과식주의(fructarianism)도 있다.⁴⁾

세미 채식주의(semi vegetarianism)는 다시 붉은 살코기만을 먹지 않는 폴로 베지타리안(pollo-vegetarian)과 자연 상태에서 자란 동물고기만 먹는 플렉시타리안(flexitarian), 그리고 우유와 달걀 그리고 생선까지만 먹는 페스코 베지타리안(pesco-vegetarian)으로 구분되며, 일반적 채식주의도 유제품과 동물의 알까지만 먹는 락토 오보 채식주의(lacto-ovo vegetarian), 유제품은 먹지 않고 동물의 알은 먹는 오보 채식주의(ovo vegetarian), 그리고 거꾸로 동물의 알은 먹지 않고 유제품은 허용하는 락토 채식주의(lacto vegetarian)로 세분된다. 완전 채식주의라고 할 수 있는 비건은 모든 종류의 동물성 음식을 먹지 않을 뿐 아니라 동물로 만든 제품과 동물실험을 통한 제품까지도 사용하지 않는다. 과식주의는 더 나아가 고기와 유제품은 물론

2) 생명중심주의와 생태중심주의를 동일하게 여기는 입장도 있다. 윤용택, 「환경 철학에서 본 확장된 인간중심주의」, 『철학·사상·문화』, 제3호(동서사상연구소, 2006,7), 31쪽 참조. 그러나 생태중심주의의 도덕적 고려대상은 각각의 생명이나 무생물을 포함한 생태계 전체라는 점에서 구분해야 한다.

3) 완전 채식주의와 세미 채식주의를 비롯한 모든 채식주의를 포괄하는 넓은 의미의 ‘채식주의’와 구분하기 위해 편의상 좁은 의미의 채식주의를 ‘일반적 채식주의’로 표기한다.

4) 그 외에도 생식주의(raw veganism), 그리고 종교적 입장에 따라 불교채식주의, 자이나교 채식주의 등이 있다. 종교적 입장에 대해서는 여기서 다루지 않을 것이다.

식물에게 해를 주는 것은 먹지 않는다는 입장이다. 따라서 과일과 열매, 씨앗만 먹고, 감자, 고구마, 시금치 등을 먹는 것을 허용하지 않는다.

이러한 분류에 따라 채식주의는 도덕 공동체에 대해 서로 다른 입장을 가진 것으로 보인다. 일단 세미 채식주의도 도덕 공동체의 범위를 동물의 포유류, 조류 또는 어류로 규정하는 것으로 보인다. 이러한 규정은 싱어(P. Singer)가 『동물해방』(animal liberation)에서 제시한 금지해야 할 육식의 단계와 대체로 일치한다. 싱어는 고통과 쾌락의 감수능력에 따라 우선 포유류와 조류를 먹어서는 안 된다고 주장한다. 그들이 그런 능력을 가진다는 것은 의심의 여지가 없다는 것이다. 그 다음으로 파충류와 어류는 포유류의 신경체계가 다르지만 신경관이라는 기본구조를 공유하고 있기 때문에 고통을 느낀다는 것이다.⁵⁾ 일반적 채식주의와 완전 채식주의는 모든 동물을 도덕적 고려대상으로 간주하는 것으로 보인다. 또한 과식주의는 동물에서 더 나아가 식물까지 도덕 공동체에 포함하고 있는 것으로 보인다. 그러나 이것은 아주 단순한 외형적 분석에 불과하다. 이를 보다 정확하게 하려면 그들이 채식을 하려는 이유와 근거를 살펴야 한다. 즉 그 이유와 근거는 서로 다를 수 있으며, 이에 따라 도덕 공동체가 달라질 수 있기 때문이다. 붉은 고기, 조류 그리고 어류를 먹지 않아야 하는 이유가 싱어처럼 동물의 고통이 아니라 건강상의 문제 혹은 경제적인 이유일 수도 있고, 생태계에 미치는 부정적인 영향일 수도 있다. 그러므로 세미 채식주의도 그 이유에 따라 인간, 동물 혹은 생태계 전체 등의 서로 다른 도덕 공동체를 가질 수 있다. 일반적 채식주의와 완전 채식주의에서도 그것은 동일하다. 결국 채식주의를 허용하는 음식의 유형에 따라 구분하는 것보다 채식을 해야 하는 이유와 근거에 따라 구분하는 것이 바람직한 것으로 보인다. 채식주의의 도덕 공동체 문제도 그것에 달려있다고 할 수 있다.

채식주의자들은 매우 다양한 이유로 채식을 주장한다. 종교적인 이유를 제외하고, 먼저 많은 채식주의자들은 육식보다 건강에 안전하고 유익

5) P. Singer, 『동물해방』(animal liberation) 김성한 역, 인간사랑, 2006, 296쪽. 싱어는 여기서 더 나아가 인간이 먹는 다른 해양동물에 대해서도 언급하고 있다. 갑각류는 우리와 매우 다른 신경체계를 가지고 있어 고통을 확신할 수 없으며, 굴과 조개와 같은 연체동물도 고통을 느끼는지 의심스럽다는 것이다. 그러나 이들이 고통을 느끼지 못한다고 확신할 수도 없기 때문에 그들을 먹지 않는 것이 좋다고 주장한다.

하다는 근거로 채식을 주장한다. 둘째, 경제적인 측면에서 동물을 길러 식량으로 사용하는 것보다 곡식을 재배해서 식량을 확보하는 것이 보다 경제적이라고 주장한다. 셋째, 육식은 동물에게 고통을 주고 그들의 권리를 침해하기 때문에 채식은 옹호한다. 넷째, 모든 생명체에게 해를 끼쳐서는 안 되기 때문에 살아있는 모든 것을 먹지 말아야 한다는 주장, 마지막으로 육식을 위한 축산업은 환경과 생태계를 파괴하는 주요 원인이므로 환경보호를 위해 채식을 해야 한다는 주장이 있다.

이처럼 채식주의자들은 서로 다른 이유로 채식을 주장한다. 첫 번째와 두 번째 주장은 채식의 이유가 인간의 건강과 경제적인 이득에 있다는 것이다. 그래서 이러한 주장에 근거해 있는 채식주의는 인간을 위한 채식주의로 부를 수 있을 것이다. 세 번째 주장에 따르면 채식은 동물의 고통과 권리를 고려하기 위한 행위이다. 이러한 주장에 근거한 채식주의는 도덕공동체의 범위를 동물로 확대한다. 네 번째 주장에 근거한 채식주의는 식물을 포함한 모든 생명체를 고려하고 있다. 그래서 그들을 생명체를 위한 채식주의라고 부를 수 있다. 마지막 주장은 채식을 해야 하는 이유가 환경보호에 있다. 그래서 그들을 환경을 위한 채식주의라고 할 수 있다.⁶⁾

Ⅲ 채식주의의 도덕공동체와 정당근거

1. 인간을 위한 채식주의

플라톤은 『국가론』에서 채식을 자신의 이상국가에서 가장 적절한 음식이라고 주장한다. 그는 채식이 인간의 건강을 증진할 뿐 아니라, 육식을 생산하기 위해 보다 많은 땅을 필요로 하기 때문에 채식이 적절하다고 여겼다. 여기서 플라톤은 채식주의에 대한 두 가지 근거, 인간의 건강에 근거한 영양학적 논증과 경제적 논증을 제시하고 있다.

6) 여기서 다시 그들에게 왜 환경을 보호해야 하는지를 물을 수 있고, 그 대답에 따라 환경윤리이론의 구분에서 볼 수 있듯이 인간을 위한, 동물을 위한, 모든 생명체를 위한 그리고 생태계를 위한 입장을 다시 구분할 수 있다. 이 글에서는 그들을 단순히 환경을 위한 채식주의로만 구분할 것이다.

대다수 채식주의자들이 채식의 이유로 들고 있는 영양학적 논증에 따르면, 육식은 혈중 콜레스테롤의 수치를 높이고 혈당과 혈압을 증가시켜 심혈관 질환을 유발하는 것에 반해, 채식은 그것들의 농도와 수치를 낮추어 주기 때문에 인간의 건강에 보다 유익하다는 것이다. 싱어(P. Singer)는 35세에서 64세까지의 채식주의자의 심장마비 사망률이 동일한 연령 집단의 일반 미국인의 28%에 불과하다는 1988년 ‘미국 일반 외과의 영양 및 건강 보고서’를 그것의 근거로 제시하고 있다. 또한 그는 채식문화를 유지하면서 수천 년을 건강하게 살고 있는 곳이 많이 있으며, 생존하고 있는 장수하는 사람들이 대부분 채식주의라는 연구 결과를 토대로, 채식이 건강과 장수에도 도움이 된다고 주장한다.⁷⁾

고기는 단백질의 주요 근원이므로 채식으로 우리의 건강에 필요한 단백질과 같은 영양분을 섭취할 수 없다는 주장에 대해 싱어는 무지에 기인한 주장이라고 일축한다. 그는 우리들이 현재 지나치게 많은 단백질을 섭취하고 있으며, 단백질을 포함하는 음식은 고기 외에도 콩과 견과 등 무수히 많다고 주장한다.⁸⁾ 그는 완전 채식주의가 얻을 수 없는 필수 영양소 B12⁹⁾가 있기는 하지만 고기를 전혀 섭취하지 않은 완전 채식주의자들의 혈액 내에 그것의 함유량은 여전히 정상인 것으로 나타났고, 그것 또한 해초나 동양의 콩 발효음식에서 섭취할 수 있다고 주장한다. 또한 B12의 결핍을 피하고 싶다면 비타민 정제를 복용하는 간단한 방법도 있다는 것이다.¹⁰⁾

그러나 헤어(R. M. Hare)는 육식이 인간의 건강에 유익하지 않다는 것에 근거해서 채식을 정당화하지 못한다고 주장한다. 그에 따르면 육식이 심혈관을 비롯한 여러 질환을 유발한다고 해서 모든 육식을 배제해야 한다는 것이 정당화되지 않는다는 것이다. 육식을 가려먹고 적절하게 소비한다면 인간의 건강에 유익할 수 있으며, 많은 영양학자들도 생선을 먹어야 한다고 주장하고 있다는 것이다. 그래서 헤어는 건강의 측면에서 약간의 고기를 먹는 것이 옳다고 결론 내린다.¹¹⁾

7) P. Singer, 같은 책, 309쪽. 그러나 싱어는 인간의 건강에 근거해서 채식주의를 주장하는 것은 아니다.

8) P. Singer, 같은 책, 311쪽.

9) B12는 계란이나 우유에 포함되어 있는 것으로서, 식물에서는 쉽게 동화할 수 있는 형태로 존재하지 않는다.

10) P. Singer, 같은 책, 312쪽.

11) R. M. Hare, "Why I Am only a Demi-vegetarian", *Singer and His Critics*, ed. D.

플라톤의 두 번째 논거는 고기를 생산하는 것보다 곡식을 생산하여 식량으로 사용하는 것이 보다 적은 땅을 필요로 하기 때문에 경제적으로 효과적이라는 것이다. 이 논거는 지금의 육류 생산방식에 비추어 보면 보다 설득력을 가진다. 현재의 육류 생산 방식은 공장식 축산에 의존하고 있다. 공장식 축산은 부드러운 육질을 생산하기 위해 좁은 우리 안에 가두고, 풀 대신 곡류나 육류 사료를 먹인다. 그런데 쇠고기 1킬로그램을 생산하기 위해 필요한 곡물 사료는 14킬로그램에 달한다. 미국에서 육류 소비를 위해 비육하고 있는 소는 현재 33,546,000마리에 달하고 있다. 현재 미국에서만 가축 사료로 쓰이는 곡물의 양으로도 8억 인구를 먹여 살릴 수 있다는 결론이 나온다. 리프킨(J. Rifkin)에 따르면 미국에서 생산되는 곡물의 70% 이상을 가축들이 소비하고 있고 그것을 만성적인 기아에 허덕이는 10억의 인구를 구할 수 있다고 주장한다.¹²⁾ 결국 육식은 영양학적으로 쇠고기에 포함된 단백질 1파운드를 생산하기 위해 사료에 포함된 21파운드의 단백질을 소모하는 경제적 비효율성과 더불어, 많은 가축을 사육하기 위해서 수십 배에 달하는 곡물생산이 필요하며, 또한 그것을 위한 많은 농경지가 필요하게 되는 경제적 비효율성을 포함한다는 것이다.¹³⁾

헤어도 곡물재배를 통한 식량생산이 축산에 비해 보다 경제적이며, 많은 인구가 기아에서 벗어날 수 있다는 것을 인정한다. 그러나 그는 이러한 주장에 고려해야 할 조건이 누락되었다고 본다. 하나는 미국, 호주와 같은 나라들이 축산을 곡물재배로 전환했을 때 남아도는 곡물을 기아에 허덕이는 나라에 원조해야 한다는 것이다. 그러나 문제는 이것이 원조받는 나라의 농업을 망치게 되어 자급의 희망을 없애버린다는 것이다. 다른 하나는 지구상에 축산에 적합하지만 곡물재배에 적합하지 않는 지역이 있다는 것이다. 헤어에 따르면, 심한 바람으로 인해 토양침식을 가져와 가축을 키울 수 있지만 곡물재배가 불가능한 지역도 있으며, 자메이카의 대부분은 산악지대이어서 경사가 심한 곳에 경작은 불가능해서 가

Jamieson, Blackwell Publishers, 1999, 236쪽.

- 12) J. Rifkin, 『육식의 종말』 (*Beyond Beef*), 신현승 역(서울: 시공사, 2007), 8쪽 참조. 싱어도 지구에 동물을 키울 때 보다 식물성 양식을 재배하는 것이 보다 많은 사람을 먹여 살릴 수 있다고 지적한 바 있다. 『실천윤리학』 (*Practical Ethics 2nd*), 황경식·김성동 역, 철학과 현실사, 2003, 262쪽 참조.
- 13) 이 외에도 곡식재배는 축산에 비해 최소 5배에서 최대 50배의 에너지 효율성을 가진다. P. Singer, 『동물해방』, 289쪽 참조.

축을 키울 수밖에 없다.¹⁴⁾ 따라서 채식이 경제적으로 효과적이라는 논거가 모든 사람이 채식을 해야 한다는 결론을 뒷받침하지 않는다는 것이다. 헤어가 보기에, 경제적 논증은 채식주의를 정당화하는 논거가 아니라 오히려 육식을 어느 정도 허용하는 논거이다.

이러한 두 가지 논거 외에도 인간을 위한 채식주의의 논거로 안전상의 이유를 들기도 한다. 우리가 먹는 대부분의 육류는 공장식 축산을 통해 생산된다. 공장식 축산은 좁은 장소에서 연한 육질을 얻기 위해 가축을 움직이지 못하게 하고 거칠게 다루므로써 엄청난 스트레스와 온갖 질병을 유발한다. 그리고 이러한 위험을 줄이기 위해 대량의 항생제와 같은 약품이 투여된다. 이러한 과정을 거친 육류에 비해 채식이 우리에게 보다 안전하다는 것이다. 그러나 이러한 근거 또한 채식을 정당화하지 못한다. 학대 없이 사육된 가축과 생선은 육식으로 허용할 수 있기 때문이다.

2. 동물을 위한 채식주의

Animal Liberation(1975), *Practical Ethics*(1979), “Not for Humans in Environmental Issues”(1979) 등을 통해 밀과 벤담의 공리주의를 보다 확장시키고 구체화한 싱어는 서구의 지배적 관점을 오직 인간의 복지에 도덕적 중요성을 부여한 인간 중심적 관점이라고 주장한다. 이러한 관점에 있어서 개별적인 동물에 대해 인간이 가지는 유일한 의무는 직접적으로 혹은 간접적으로 인간에게 해를 끼치는 방식에 따라 발생한다. 싱어는 이러한 서구의 지배적인 관점을 “종(種) 차별주의”(speciesism)라고 부르고,¹⁵⁾ 이것은 인간 중심적 관점으로서 인종차별주의(racism)와 마찬가지로 근거 없는 것이라고 주장한다. 즉 종 차별주의는 다른 종(種)의 개별적인 존재의 고통에 도덕적 중요성을 부여하지 않고 오직 자신의 종이 가지는 고통에만 도덕적 중요성을 부여한다. 싱어에 따르면 이것은 백인들이 유색인종의 이해관계를 자신들의 이해관계와 동일하게 간주하지 않는 인종 차별주의와 다를 것이 없다는 것이다. 우리가 인종 차별주의를 부도덕한 것으로 비난한다면 종 차별주의 또한 일관적으로 비난해야 한다는 것이다.¹⁶⁾

14) R. M. Hare, 같은 논문, 237쪽.

15) P. Singer, 『실천윤리학』, 80쪽.

16) P. Singer, "Not for Humans in Environmental Issues", *Ethics: Theory and Practice*,

싱어에게 있어서 윤리의 목표는 평등이다. 여기서 평등은 현상이 아니라 목표로서의 평등이다. 사람들은 모든 면에서 불평등하지만 이익(interest)을 추구한다는 점에서 평등하다. 그래서 그는 ‘이익 평등 고려의 원칙’(principle of equal consideration of interests)을 그의 윤리학의 목표로 내세운다. 이것은 결과주의와 함께 그의 윤리학 전반에 일관적으로 흐르고 있는 핵심적 원칙이다. 그래서 그는 이 원칙을 동물에게도 동일하게 적용시킨다. 왜냐하면 고통과 즐거움을 느낄 수 있는 존재는 이익을 가질 수 있고, 동물은 고통과 즐거움을 느낄 수 있기 때문이다. 그러므로 우리는 사람들의 이익을 평등하게 고려하듯이 동물의 이익 또한 고려하고 존중해야 한다는 것이다.

그러나 사람들은 이러한 동물의 이익을 무시하는 중 차별주의를 당연시했다. 싱어는 많은 사례를 적나라하게 제시하여 중 차별주의를 고발한다. 동물실험과 더불어 육식을 위해 동물에게 자행되는 동물학대를 대표적인 사례로 꼽는다. 우리는 현재 엄청난 양의 고기를 소비하고 있고 또한 보다 연한 육질의 고기를 찾는다. 이러한 인간의 욕구를 충족하기 위해 가축의 대량생산이 필요하다. 방목하여 사육하는 농장으로는 이것을 충족할 수 없기 때문에 가축들은 양계장과 같이 움직일 수도 없는 좁은 공장식 농장에서 사육된다. 또한 연한 육질의 고기를 얻기 위해 우리를 보다 좁게 만들어 운동을 못하게 하고 닭의 부리를 없애 서로 쪼지 못하게 하여 보다 많은 고기와 달걀을 생산한다. 따라서 육식이 바로 동물학대와 중 차별주의의 근원이며, 고기로 이루어진 우리의 식탁이 그것의 원인인 동시에 현상이라는 것이다.

싱어는 이익 평등 고려의 원칙을 동물에게도 동일하게 적용시켜야 한다고 주장한다. 만일 인간의 이익이 동물의 이익보다 더 크다면 인간을 위한 동물의 희생이 정당화되지만 인간의 아주 사소한 이익을 위한 동물의 희생은 도덕적으로 정당화할 수 없다. 그런데 육식은 우리의 생존을 위해 필요한 것이 아니라 단지 고기 맛을 즐기기 위한 것일 뿐이라는 것이 싱어의 생각이다. 우리는 곡물만으로도 충분히 살아갈 수 있기 때문에, 육식은 생존을 위한 것이 아니라 사치라는 것이다.

그러나 싱어에게 있어서 모든 육식이 반드시 도덕적으로 그른 행위는 아니다. 그는 우리 모두가 채식주의가 될 필요는 없다는 것을 인정한다. 우선 인간의 생존을 위해 동물의 고기가 필요한 경우, 예를 들면 곡물을

구할 수 없어서 동물 고기 없이는 생존이 불가능한 에스키모인과 같은 경우에는 도덕적으로 육식을 허용할 수 있다.¹⁷⁾ 두 번째 경우는 동물들의 복지가 보장되는 환경에서 방목하여 사육된 고기일 경우, 즉 고통 없이 생산된 고기일 경우에 육식을 도덕적으로 허용할 수 있다. 그러나 우리의 식탁에 올라와 있는 닭고기나 돼지 갈비가 자연적으로 방목해서 사육된 것인지 공장식 농장에서 사육된 것인지를 검증하고 확인하는 것은 현실적으로 불가능하다. 그래서 싱어는 여기서 ‘의심의 이득’(the benefit of the doubt)의 규칙을 적용하여¹⁸⁾ 결론적으로 채식주의가 되는 것이 보다 바람직하다고 주장한다. 마지막 경우는 고통을 느끼지 못하는 동물을 음식으로 사용하는 경우이다. 싱어에 있어서 고통을 느끼지 못하는 존재는 도덕적으로 고려 대상이 아니다. 그래서 싱어는 고통을 느끼는지의 여부에 따라 먹지 말아야 할 육식의 경계를 제시한다. 싱어는 존재의 행위 방식과 인간과의 신경체계의 유사성을 그 기준으로 제시하고 있으며,¹⁹⁾ 그 기준에 따라, 앞서 소개했듯이, 포유류와 조류가 고통을 느낀다는 것은 확실하며, 파충류와 어류는 포유류의 신경체계와 차이가 있지만 신경관이라는 기본구조를 가지고 고통을 느낀다는 것을 확신할 수 있다는 것이다. 그리고 우리가 흔히 먹는 갑각류는 고통을 느끼는지 의심스럽지만 가능성이 있기 때문에 먹지 말아야 하며, 굴과 조개와 같은 연체동물은 고통을 느끼는지 매우 의심스럽지만 느끼지 못한다고 확신할 수도 없기 때문에 먹지 않는 것이 좋다는 것이다. 결국 싱어는 우리 모두 채식주의자가 되어야 한다고 주장한다. 그에게 육식이 도덕적으로 허용할 수 있는 경우는 생존을 위해 육식 외의 대안이 없는 경우와 고통 없이 생산된 고기 그리고 고통을 느끼지 못하는 동물을 먹는 경우이다. 그러나 그는 ‘의심의 이득’을 적용하여 두 번째 경우와 세 번째 경우를 배제시킴으로써 생존을 위한 경우를 제외한 모든 사람이 채식주의자가 되는 것이 바람직하다는 것이다.

그러나 우리는 고기가 고통 없이 생산되었다는 것을 확신할 수 있는

17) P. Singer, 『실천윤리학』, 85쪽.

18) 이 규칙은 숲 속의 덩굴에서 움직이는 것이 사람인지 사슴인지 확실하지 않다면 사냥꾼이 총을 쏘지 말아야 한다는 것이다. 이 규칙은 식탁의 고기에도 동일하게 적용할 수 있다. 즉 식탁의 고기가 공장식 농장에서 사육된 것인지 방목식 농장에서 사육된 것인지 확실치 않다면 먹지 말아야 한다는 것이다. P. Singer, 같은 책, 140쪽 참조.

19) P. Singer, 같은 책, 96쪽 참조.

경우도 적지 않다. 우리는 시골에서 학대 없이 소규모로 동물을 사육하는 농가를 얼마든지 볼 수 있으며, 헤어도 동물을 행복하게 다루는 영국의 농장을 예로 들고 있다. 또한 그는 지금의 농장식 축산업을 개선해 나간다면²⁰⁾ 그로 인해 생산되는 육류를 먹는 것을 반대할 수 없다고 주장한다.

싱어와 마찬가지로 리간(T. Regan)도 동물을 도덕 공동체의 일원으로 간주한다. 리간은 싱어의 입장에서 논의를 출발한다. 싱어에 있어서 중요한 것은 인간과 동물 자체가 아니라 그들이 가지는 고통과 행복에 있다. 즉 고통과 행복을 담고 있는 존재 그 자체는 도덕적 중요성을 가지지 못한다. 공리주의에 근거한 싱어의 이러한 주장에 대해 리간은 동의하지 않는다. 싱어의 입장에 따르면 실험실에서 동물을 실험 도구로 사용하는 행위, 가죽 옷을 비롯한 가죽 제품을 사용하고, 이를 위해 사냥하는 행위, 동물 서커스, 동물원 나아가 육식조차도 금지되어야 한다. 그것은 동물이 겪는 고통에 비해 인간이 가지는 이익은 사소한 것이기 때문이다. 리간도 그러한 행위들이 금지되어야 한다고 주장하지만 그 이유는 싱어의 경우처럼 동물이 겪는 고통에 있는 것이 아니라 그런 행위들이 동물의 권리를 무시하고 있다는 점에 있다.

리간은 싱어와 달리 동물의 내재적 가치와 그에 따른 권리를 주장한다. 그에 따르면 인간이 내재적 가치를 가지는 것은 스스로 목적을 설정하고 수행할 수 있는 삶의 주체(subject of life)이기 때문이다. 이러한 점에서 그는 칸트의 영향을 받고 있다. 칸트는 인간을 단순한 수단으로서 대우해서는 안 되며 항상 목적으로 대우해야 한다고 주장한다. 인간은 목적적인 존재로서 삶의 주체이며, 도덕적 권리를 갖는다. 리간에 따르면 삶의 주체라는 것은 단순히 ‘살아있음’과 다르다는 것이다. 이러한 점에서 그는 동물과 식물을 구분하고 있다. 그는 다음과 같이 말한다.

삶의 주체라는 것은 단지 살아있다는 것, 또는 단지 의식을 가지고 있다는 것 이상을 의미한다. 삶의 주체가 된다는 것은 믿음, 욕구, 지각, 기억, 자신의 미래를 포함해 미래에 대한 의식, 쾌락과 고통 등의 감정을 느낄 수 있다는 것, 즉 선호와 복지에 대한 관심, 자신의 욕구와 목표를 위해 행위 할 수 있는 능력, 시간의 변화에도 자기의 동일

20) R. M. Hare, 같은 논문, 245쪽.

성에 대해 인지할 수 있고, 타인과 관계없이 자신의 삶이 좋을 수도 나쁠 수도 있다는 의미에서 개별적인 복지를 가지고 있다는 것이다.²¹⁾

이처럼 삶의 주체는 믿음과 욕구, 지각과 기억, 미래에 대한 감각, 행복과 고통, 욕구 충족과 목표 추구를 위해 행위 할 수 있는 능력을 가지며, 시간적 변화에도 심신의 동일성을 확보할 수 있고, 개별적 이익을 가질 수 있다. 그는 삶의 주체가 가지는 이러한 특성 중에서 지각, 기억, 믿음, 자기의식, 미래 감각을 정상적인 포유동물도 소유하고 있기 때문에²²⁾ 동물도 삶의 주체로 볼 수 있으며, 따라서 내재적 가치를 가진다고 주장한다. 물론 삶의 주체로서 동물이 윤리적 주체 혹은 도덕적 행위자로서의 지위를 갖는 것은 아니다. 그들은 윤리적 객체 혹은 도덕적 피행위자로서의 지위를 가질 뿐이다. 즉 이들은 태아, 유아, 정신지체아들이 그러하듯 도덕적 의무와 책임을 가지지 않지만 우리는 이들에 대해 도덕적으로 행위해야 한다. 그래서 싱어와 마찬가지로 리간 또한 상업적인 동물 사육, 동물실험, 사냥 그리고 육식은 도덕적으로 정당화할 수 없는 것이라고 주장한다. 이것은 태어나 유아를 그와 같이 대우하는 것과 같다는 것이다.

동물도 고통을 느끼는 이익을 가지는 존재라는 점에서 동물을 도덕공동체의 구성원으로 간주하는 싱어에 반해, 리간은 동물 그 자체의 내재적 가치를 그 근거로 삼는다. 그래서 ‘동물 해방론’이라 부르는 싱어의 입장에 비해, 리간의 입장을 ‘동물 권리론’이라 부른다. 그러나 채식주의가 되어야 한다는 점에서 그들은 동일하다.

그러나 리간 스스로 고민했듯이 권리를 가지는 동물의 경계를 어디에 둘지 의심스럽다. 싱어는 고통 감수 능력을 ‘의심의 이득’이라는 규칙을 적용하여 결국 모든 동물에 적용하였지만 리간의 ‘삶의 주체’라는 기준은 보다 적용하기 어려워 보인다. 리간은 그 기준에 따라 정상적인 한 살 이상의 포유류와 조류로 한정한다.²³⁾ 따라서 이들을 제외한 동물을 음식으로 사용하는 것이 도덕적으로 그릇된 것은 아니다.

21) T. Regan, *The Case for Animal Right*, Berkeley: Univ. of California Press, 1983, 243쪽.

22) T. Regan, 같은 책, 81쪽.

23) J. R. DesJardins, 같은 책, 203쪽.

3. 생명체를 위한 채식주의

완전 채식주의(vegan)보다 더 극단적인 채식주의라고 할 수 있는 과식주의(fruitarianism)는 식물을 포함한 모든 생명체를 도덕적 고려대상으로 간주하여 식물에게 해가 되는 채식도 허용하지 않는다. 그래서 과식주의자는 과일과 열매만을 허용할 뿐 감자와 같은 뿌리, 줄기, 잎조차 허용하지 않는다. 슈바이처의 생명 외경 사상을 근거로 도덕적 고려 대상을 모든 생명체로 확장하는 테일러(P. Taylor)의 생명 중심적 윤리는 이러한 과식주의의 근거를 제공해준다.

그는 아리스토텔레스의 형이상학에 근거하여 모든 생명을 ‘목적론적 중심 생명’(teleological-center-of-life)이라고 주장한다. 아리스토텔레스에 있어서 자연의 모든 존재는 그것을 형성하는 소재, 즉 질료(hyle)와 이 소재를 일정한 종류의 사물로 현실화시키는 원리, 즉 형상(eidos)과의 결합체이다. 질료는 일정한 존재로 나타날 가능성을 가진 가능태이며, 이 가능태가 형상을 실현한 것을 현실태라고 한다. 모든 존재는 자신이 가지고 형상의 실현을 목표로 움직이며, 자연의 모든 존재는 이러한 연쇄적인 계열을 쫓아 단계적으로 질료가 형상을 실현시켜 가는 것, 다시 말하면 형상의 단계적인 실현을 목적으로 하고 발전하여 가는 것이다.

테일러는 이러한 아리스토텔레스의 목적론적 세계관을 근거로 모든 생명이 성장, 발달, 유지, 전파와 종족 보존한다는 점에서, 그들이 의식을 있든 없든, 어떤 목적을 향하는 경향을 가진 존재이며, 따라서 이들은 모두 내재적 가치를 가진다고 주장한다.²⁴⁾ 테일러는 생명체의 내재적 가치를 근거로 의무론적 입장에 서서 도덕 규칙을 도출한다. 그는 생명 존중의 태도로부터 악행 금지(nonmaleficence), 불간섭(noninterference), 성실(fidelity), 보상적 정의(restitutive justice)라는 네 가지 의무 혹은 규칙들이 나온다고 본다. 또한 의무론의 약점 중의 하나인 이러한 규칙들 간의 상충 문제를 자기 방어 원리, 비례의 원리, 최소 악의 원리, 분배적 정의의 원리 그리고 보상적 정의의 원리라는 다섯 가지 우선성의 원리를 제안함으로써 해결하고자 한다.²⁵⁾

24) P. Taylor, *The Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton N. J. Princeton Univ. Press, 1986, 121-122쪽.

25) 구체적 내용은 한면희, 『환경윤리』, 철학과 현실사, 1997, 136-140쪽 참조.

악행 금지의 의무는 내재적 선을 가진 생명체에게 해를 가해서는 안 된다는 규칙이다. 이것은 생명체에 대해 해로운 행위를 금지할 의무를 비롯해서 유기체를 죽이거나 파괴하는 행위를 금지한다. 그러나 이것은 소극적(negative) 의무이기 때문에 적극적으로 그들에게 닥칠 해를 막거나 고통을 덜어 줄 의무는 없다. 불간섭의 의무에 의해 우리는 유기체의 자유를 간섭해서도 안 되며, 생태계에 간섭해서도 안 된다. 그밖에 우리는 유기체가 자신의 목표를 추구하는 것을 방해하지 말아야 하며, 목표 추구를 위해 필요한 필수품을 얻거나 그들의 건강을 추구하는 것을 방해해서도 안 되며, 생태계를 조작하거나 교란해서는 안 될 의무가 도출된다.²⁶⁾ 이 의무 역시 소극적 의무이므로 그들의 목표를 실현할 수 있도록 도울 적극적 의무는 없다. 테일러에 따르면 성실의 의무는 야생 동물에게만 적용된다. 즉 성실의 의무는 야생 동물을 속이거나 기만해서는 안 된다는 규칙이다. 그래서 사냥, 낚시, 덫은 야생 동물을 속이고 기만하는 행위이기 때문에 금지되어야 한다. 보상적 정의의 의무는 도덕적 행위자가 도덕적 피행위자²⁷⁾에게 해를 끼쳤을 경우에 그 피해를 마땅히 보상해야 한다는 것이다. 그래서 만일 인간이 동물의 서식지를 파괴했다면 그것을 복원시켜야 하며, 포획한 동물은 제 자리로 방면해야 한다는 것이다. 보상적 정의의 의무는 앞의 세 가지 의무를 위반했을 경우 이를 교정해서 도덕적 행위자와 피행위자 간의 형평성을 이루어야 한다는 것을 의미한다.²⁸⁾

이제 그는 의무론적 윤리설의 근본적인 문제라고 할 수 있는 기본 규칙들 간의 상충 문제를 해결하기 위한 네 가지 규칙들 간의 우선성의 원리를 제안함으로써 자신의 입장을 보다 체계화하고 있다. 그는 악행 금지의 의무가 가장 근본적이며, 나머지 세 가지 규칙들 간의 상충이 일어났을 경우에 보상적 정의, 성실, 불간섭의 의무의 순서로 우선된다고 주장한다. 그리고 인간의 이익과 다른 존재의 이익이 상충했을 때 인간의 이익을 우선해서는 안되며, 이를 위한 절차적 규칙으로 자기 방어, 비례, 최소 악, 분배적 정의, 보상적 정의의 원칙을 제시한다. 자기 방어의 원칙은 다른 존재가 인간의 건강과 생명을 위협할 경우 그 인간은 그 존재를 죽

26) P. Taylor, 같은 책, 175쪽.

27) 테일러는 도덕적 객체를 도덕적 피행위자로, 도덕적 주체를 도덕적 행위자로 표현한다.

28) P. Taylor, 같은 책, 186쪽.

일 수 있다는 것이다. 그래서 인간은 자신의 생명을 위협하는 곤충이나 동물을 죽일 수 있다는 것이다. 이것은 의무 혹은 도덕 규칙의 상충을 해결하기 위해 의무론이 제시하는 상실의 원칙과 동일하다. 그리고 나머지 원칙은 기본적 선과 부수적 선의 구분과 관련된다. 비례와 최소 악의 원칙은 인간의 부수적 선과 다른 존재의 기본적 선이 상충할 때 기본적 선이 우선된다는 것이다. 따라서 인간의 미각을 충족하거나 모피 옷을 만들기 위해 동물을 죽여서는 안 된다는 것이다. 최소 악의 원칙은 인간의 부수적 선을 추구하다 보면 다른 존재의 기본적 선을 침해하지는 않지만 다른 존재에게 매우 불리한 경우에 적용된다. 예를 들면 댐의 건설은 강에 서식하는 생명체에게 좋지 않은 결과를 가져오지만 허용할 수 있다는 것이다. 분배적 정의의 원칙은 이득과 부담이 당사자들 간에 공평하게 분배되어야 한다는 것이다. 물론 이것은 인간들 간의 관계만이 아니라 인간과 다른 존재에도 적용되어야 한다. 마지막으로 보상적 정의의 원칙은 최소 악이나 분배적 정의의 원칙이 이행되지 않았을 때 적용되는 원칙이다.

테일러의 입장에 따르면 우리의 미각을 충족하기 위한 육식은 물론 식물에게 해가 되는 채식도 도덕적으로 허용할 수 없으며, 생태계 파괴와 같은 다른 생명체에 나쁜 영향을 미치는 육식과 채식도 허용할 수 없다. 이처럼 테일러의 주장은 과식주의의 근거를 적절하게 제시하고 있다. 그러나 떨어진 열매와 과일만으로 인간이 어려움 없이 생존할 수 있는지가 문제가 된다. 그들만으로 인간의 건강과 생존에 어려움을 가져온다면 일반적인 채식은 물론 육식도 허용할 수 있다. 적절한 육식이 건강에 도움이 된다는 앞서 제시된 헤어의 주장은 과식주의에게 더 큰 부담을 준다. 또한 황소개구리나 멧돼지의 수효가 너무 많아 다른 생명체의 생존에 해가 된다면 우리는 그들을 음식으로 사용하는 것을 허용할 수 있다.

4. 환경을 위한 채식주의

일부 채식주의자는 육식을 위한 축산업이 환경과 생태계 파괴의 주요 원인이므로 생태계 보존을 위해 채식을 해야 한다는 주장한다. 세계 육류 소비는 인구 성장의 두 배에 달하고 있고, 특히 우리나라의 육류 섭취량은 같은 기간 동안 엄청나게 증가했다. 특히 GNP가 증가하는 나라일수록

먹이사슬의 위 단계인 육류소비로 이행하고 있다. 미국을 예로 들면, 미국의 단백질 일일 권장량은 56그램 정도이지만 일반적으로 미국인이 실제로 섭취하는 단백질의 양은 109그램 정도이다. 대개 미국인들이 실제 필요량의 2배 이상을 하루에 과잉소비하고 있는 것이다. 이런 단백질 과잉 섭취는 심장병, 암, 골다공증의 원인으로 인간의 건강에 나쁜 영향을 가져온다. 그러나 보다 중요한 것은 육식의 과잉 섭취가 환경오염의 다양한 원인을 제공한다는 것이다.

우선 육식은 토양 오염을 가져온다. 토양 오염은 주로 농약, 비료, 생활하수, 공장 폐수 그리고 그밖에 방사성 물질이나 산성비에 의한 이루어진다.²⁹⁾ 그러나 토양 오염에서 보다 심각한 문제는 지구의 사막화라고 할 수 있다. UN의 보고서에 따르면 우리는 지금 지구 표면의 35%가 사막화의 위협에 직면해 있다는 것이다. 이것은 인류의 20%의 생존에 위협을 주는 것은 물론 지구 생태계를 불안정하게 하는 것이다. 사막화는 토지의 척박화를 의미하며, 토지 척박화 현상은 개간지의 수자원 고갈과 염화, 산림 벌채도 하나의 원인이지만 목축지의 과잉사용, 농경지의 과잉 개간이 주된 원인으로 보고되고 있다. 따라서 많은 목축지를 필요로 하는 육식이 토지 척박화의 원인이 된다는 것을 자연스럽게 추론할 수 있다. 그러나 토지 척박화를 초래하는 주범은 가축을 목축지에 방목하는 방목식 축산이 아니라 공장식 축산이다. 인간은 부드러운 육질을 생산하기 위해 좁은 우리 안에 가두고, 풀 대신 곡류나 육류 사료를 먹인다. 앞서 설명했듯이, 쇠고기를 생산하기 위해 14배의 곡물 사료가 필요하며, 현재 미국에서 34,000,000마리에 달하는 소의 사료로 쓰이는 곡물의 양만으로도 8억 인구를 먹여 살릴 수 있다는 결론이 나온다.³⁰⁾ 결국 많은 가축을 사육하기 위해서 수십 배에 달하는 곡물생산이 필요하며, 또한 그것을 위해 많은 농경지가 필요하게 된다. 따라서 채식은 목축지 뿐 아니라 농경지의 과잉 개간을 방지할 수 있으며, 궁극적으로 토지 척박화, 지구의 사막화 현상을 예방할 수 있다.

또한 우리의 육식을 위한 엄청난 수요의 가축 사육, 특히 공장식 축산은 처리할 수 없는 엄청난 배설물을 배출하여 토양과 수자원의 오염을 초래할 뿐 아니라 엄청난 양의 물이 소비된다. 즉 육류 생산을 위해서 곡물

29) 김학택, 『환경과 윤리적 공동체』, 민족문화문고, 2003, 55쪽 참조.

30) 싱어도 지구상에 동물을 키울 때보다 식물성 양식을 키울 때 보다 많은 사람을 먹여 살릴 수 있다고 지적한 바 있다. 『실천윤리학』, 143쪽 참조.

생산이 필요하고, 곡물생산을 위해서 농경지 확보 뿐 아니라 엄청난 양의 물이 필요하다는 것이다. 쇠고기 1킬로그램을 생산하기 위해 10톤의 물이 필요하다. 또한 물을 지속적으로 확보하기 위해서는 지하수를 이용하거나 댐을 건설하게 되고 결국 자연환경을 파괴하게 된다. 그러므로 채식은 물 부족에 따른 댐 건설을 줄일 수 있고 지하수 고갈도 막을 수 있다.

우리의 과다한 육식으로 인한 자연 환경의 오염은 여기에 그치지 않는다. 심각한 환경문제 중 하나인 지구 온난화를 초래하는 온실효과(Greenhouse effect)의 주된 원인은 이산화탄소와 메탄가스의 증가이다. 이들은 마치 비닐 하우스의 비닐이 보온 역할을 하는 것처럼 지구의 열을 흡수하여 대기권 밖으로 방출하는 것을 막음으로써 지구의 온난화를 초래한다. 그런데 소의 트림과 방귀에 포함되어 있는 메탄은 공장의 굴뚝이나 자동차가 품어내는 이산화탄소보다 지구온난화 효과가 훨씬 크다는 것이다. 소 한 마리가 연간 배출하는 메탄의 양은 40-50kg에 달하는 것으로 추정되고 있다. 그래서 소 한 마리가 배출하는 메탄의 온실효과는 연간 2만km를 주행하는 휘발유 승용차가 내뿜는 이산화탄소의 75%에 해당된다는 것이다.³¹⁾ 국내에서 사육되는 소는 220만 마리 정도로 추정된다. 염소를 비롯한 다른 가축을 제외하더라도 이들이 품어내는 메탄의 양은 결코 무시할 수 없는 것이다. 실제로 전세계 메탄가스의 20%를 가축들이 배출하고 있다.³²⁾

이처럼 육식 위주의 식사와 과다한 육식섭취가 환경과 생태계에 커다란 위협이 된다는 것은 분명하다. 그러나 환경과 생태계 보전의 측면에서 우리 모두 채식주의가 되어야 한다는 결론은 도출되지 않는다. 우선 육식 그 자체는 생태계 전체의 안정에 해가 가지 않는다면 도덕적으로 허용할 수 있다. 해어는 과도한 어획이나 사냥이 아니라면, 즉 생태계 한계 내의 어획과 사냥은 허용할 수 있다고 주장한다.³³⁾ 육식이 생태계 안정에 기여한다면 그것은 오히려 적극적으로 해야 할 의무가 된다. 지금까지 서술한 것처럼 우리의 과다한 육식은 실제로 지구환경을 오염시키는 계기를 제공하기 때문에 육식, 적어도 과다한 육식은 도덕적으로 허용할 수 없는 것이지만, 많은 수의 특정한 동물로 인해 생태계가 위협

31) 중앙일보, 2005년 2월 16일자 13면.

32) 이런 심각성 때문에 축산국가인 뉴질랜드에서 가축에 대해 방귀세를 부과하려고 시도한 적도 있다.

33) R. M. Hare, 같은 논문, 244쪽.

받는다면 오히려 그들을 먹는 것이 옳은 일이 된다. 두 번째는 생태계를 위한 채식주의자들이 먹지 말아야 하는 음식의 경계는 구체적이지 않다는 점이다. 그것의 경계는 생태계 파괴 여부에 달려있기 때문에 야생동물이나 방목한 가축일 수도 있고, 공장식 축산에 의해 생산된 고기일 수도 있으며, 물고기일 수도 있으며, 심지어 채식을 금지해야 상황도 발생할 수도 있다는 것이다.

IV 결론

허용하는 음식의 유형에 따라 구분하는 채식주의의 분류는 매우 애매할 뿐 아니라 채식주의의 취지를 제대로 파악하기도 어렵다. 왜 붉은 살코기만을 먹지 않는지, 왜 동물의 알은 허용하고 유제품은 안 되는지, 반대로 유제품은 허용하고 동물의 알은 왜 안 되는지 등을 우리는 분명하게 알 수 없다. 또한 허용하는 음식에 대해서 동일한 입장을 취하지만 그 이유와 근거는 서로 전혀 다를 수 있다. 어떤 종류의 육식도 허용하지 않는 완전 채식주의자들도 그 이유는 서로 다를 수 있다. 채식의 이유가 자신의 건강, 동물 혹은 환경 등으로 다를 수 있기 때문이다. 허용해야 하는 음식의 유형보다 그 이유와 취지가 더 중요하다면 그에 따라 구분하는 것이 타당하다. 그러므로 채식주의를 그 이유와 취지에 따라, 즉 도덕공동체에 따라 각각 인간을 위한, 동물을 위한, 생명체를 위한 그리고 환경을 위한 채식주의로 구분하는 것이 바람직한 것으로 보인다.

그러나 이러한 각각의 채식주의는 자신을 정당화하기가 쉽지 않아 보인다. 그들의 이유와 취지에서 반드시 채식을 해야 한다는 결론을 끌어내기가 쉽지 않다. 인간의 건강과 경제적 효율성에 근거한 채식주의의 주장은 오히려 절제된 육식을 허용하게 되고 지역에 따라서 육식을 허용하게 된다. 또한 동물의 고통과 권리를 위해 채식을 해야 한다는 채식주의도 학대 없이 사육된 고기를 음식으로 사용하는 것을 허용할 수밖에 없다. 채식이 모든 생명체를 위한 것이라고 주장하더라도, 살아있는 존재를 음식으로 사용할 수 있는 여지를 가지고 있다. 그래서 떨어진 열매 뿐 아니라 살아있는 식물을 먹을 수 있으며 때로는 육식도 허용할 수 있다. 마치

막으로 환경을 위해 채식해야 한다는 입장도 환경과 생태계에 위해를 가하지 않는 한도 내에서 육식을 허용할 수 있다.

우리의 건강과 경제적 효율성을 위해서, 동물의 고통과 권리 그리고 생명체를 위해서 그리고 환경과 생태계 보호라는 채식주의의 근거들로부터 **우리 모두** 채식을 해야 하고, **모든 고기**를 먹지 말아야 한다는 결론이 도출되는 것은 아니다. 이러한 근거들은 과도한 육식이 도덕적으로 허용할 수 없는 행위라는 것을 분명하게 보여주지만, 완전 채식주의보다 오히려 부분적인 또는 절제된 채식주의(demi-vegetarianism)가 바람직한 행위라는 것을 뒷받침한다.

참고문헌

- 김학택, 『환경과 윤리적 공동체』, 서울: 민족문화문고, 2003.
- 윤용택, 「환경철학에서 본 확장된 인간중심주의」, 『철학·사상·문화』, 제3호, 동국대학교 동서사상연구소, 2006.
- 한면희, 『환경윤리』, 철학과 현실사, 1997.
- 중앙일보, 2005년 2월 16일자, 13면, “소 한마리 온실효과 자동차의 75% 수준”.
- DesJardins, J. R., 『환경윤리』(*Environmental Ethics*), 김명식 역, 자작나무, 1999.
- Hare, R. M., "Why I Am only a Demi-vegetarian", *Singer and His Critics*, ed. D. Jamieson, Blackwell Publishers, 1999.
- Hayward, T., "Kant and Moral Considerability of Non-Rational Beings", *Philosophy and Natural Environment*, Ed. R. Attfield and A. Belsey, Cambridge Univ. Press, 1994.
- Singer, P., 『동물해방』 (*animal liberation*), 김성한 역, 도서출판 인간사랑, 2006.
- , 『실천윤리학』 (*Practical Ethics 2nd*), 황경식·김성동 역, 철학과 현실사, 2003.
- , "Not for Humans in Environmental Issues", *Ethics: Theory and Practice*, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1985.
- Regan, T., *The Case for Animal Right*, Berkerley: Univ. of California Press, 1983.
- Rifkin, J., 『육식의 종말』 (*Beyond Beef*), 신현승 역, 서울: 시공사, 2007.
- Taylor, P., *The Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton N. J., Princeton Univ. Press, 1986.

Abstract

On the Moral Community of Vegetarianism

Kim, Hak Taek

The ethical issues associated with non-human beings are related to the boundary of the moral community. In this regard vegetarianism concerns non-human beings. Reasons and purposes to be a vegetarian are based on the being to be considered, in other words, on the boundary of the moral community.

Generally we classify vegetarians according to kinds of food to be allowed. This is not only vague but also difficult to grasp the intent and purpose of vegetarianism. It is more important to classify it by the intent and purpose of vegetarians than by kinds of food that should be allowed. Therefore, it is worthwhile to categorize vegetarianism as vegetarians 'for human', 'for animals', 'for all life' and 'for environment'.

However, it seems not easy for each type of the vegetarians to justify itself. Arguments of vegetarianism based on human health and economic efficiency rather permit some restricted form of meat-eating. The vegetarianism for animals would be allowed to eat the animals raised for food without causing them unnecessary suffering. Vegetarianism for all living things brings about the same results. Vegetarianism for the environment and the ecosystem has to permit the meat-eating under the limits with no harm to the environment and the ecosystem.

From the arguments based on our health and economic efficiency, the suffering and the right of animals, and the conservation of the environment and the ecosystem, it does not follow that we are all to be

vegetarian and we should not eat all meats. These arguments clearly show that excessive meat-eating is morally wrong, and indicate that demi-vegetarianism is more desirable than veganism.

【Key Words】 vegetarianism, moral community, non-human beings, the suffering of animals, ecosystems

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 『한국소장중국고적목록』 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 충돌의 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 <동약서당> 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: 동서사상연구소 2007년도 Schwöbel(독일 튀빙겐 대학교) 교수 초청 학술강연회 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. 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.

동국대학교 동서사상연구소 연구윤리규정

(2007년 8월 20일 제정)

제1조(목적) 이 규정은 동국대학교 동서사상연구소(이하 ‘본연구소’라 칭함)의 학술활동 일체에 관련된 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 저자가 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 반문을 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.

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 포함한 인문학을 연구하고 교육하는 학자들의 연구 활동과 정보교환을 촉진하기 위해 정기적으로 학술지 『철학·사상·문화』(PHILOSOPHY · THOUGHT · CULTURE)를 발간한다.
2. 본 학술지는 동서철학을 포함한 인문학과 관련된 논문들을 게재함을 원칙으로 하며 논문의 내용은 동서양의 철학, 문학, 종교 등의 연구 범위 안에 포괄될 수 있는 독창적인 것이거나 그러한 연구에 도움이 될 수 있는 것이어야 한다.

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. 편집위원장은 연구소 상임 간사가 겸한다.
5. 업무수행의 효율성을 위해 편집 간사를 선임할 수 있다.
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 하고 연임할 수 있다.
9. 편집위원회 회의는 온라인 회의를 기본으로 하며, 필요시에 대면회의로 진행한다.

제3조 (편집위원회 구성원의 임무)

1. 편집위원장은 『철학·사상·문화』의 편집과 출판에 관련된 제반 업무를 총괄 조정하고 편집위원회의 원활한 운영을 도모한다. 또한, 학술지와 관련된 대외 업무를 수행한다.
2. 편집위원장은 학술지의 편집회의를 주관하고, 원고를 두고 받아 관리하며, 심사를 진행한다. 편집회의에 투고된 원고를 보고하고, 각 논문마다 전공분야에 맞는 심사위원을 추천받아, 해당 논문에 대한 3인 이상의 심사위원회를 구성하여 규정에 따라 심사를 진행하고 관리한다.
3. 편집위원은 편집위원장의 요청에 따라 논문심사위원을 추천한다.

제4조 (학술지 구성 체계 및 발간)

1. [편집위원회] 마지막 면에 연구소 구성원 및 편집위원회의 기본사항, 소속을 밝힌다.
2. [목차] 목차는 논문제목 및 부제를 수록한다. 단, 외국어 논문의 경우, 외국어로 표기하는 것을 원칙으로 하되, 저자의 요청에 따라 한글로 표기할 수 있다.
3. [논문] 매호 심사를 거친 논문을 게재한다.
4. [공동저자] 2인 이상의 공동저작 논문에 대한 표기는 제1저자가 있는 경우 앞에 쓰고 나머지 필자를 ‘가나다’ 혹은 ‘ABC’ 순으로 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 마찬가지로 표기한다.
7. [필자 정보 및 게재논문 심사 경과 표시] 게재된 논문의 필자의 소속을 간략히 표기한다. 또한 게재된 논문의 심사일정을 ‘논문접수일’, ‘심사완료일’, ‘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 다음과 같은 게재 순서를 갖는다.
 - 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.

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.

『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.
ischoi@dongguk.edu, 또는 해당시기 조교의 이메일.
 - (3) 논문의 양은 200자 원고지 150매(각주 및 참고문헌 포함) 이내로 함을 권장한다.
 - (4) 명기사항 : 투고자의 성명(한글 · 영문), 소속, 주소, 전화번호.

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, 출판연도.
서양어권 : Author, *Title(이탤릭체)*, Edition, Publishing Company, Publishing Region, 출판연도.

▶ 논문 :

동양어권 : 저자명, 「논문명」, 『계재 논문집명』, 발행처, 발행호 수, 발행연도.

서양어권 : Author, "Title", in *Journal Name*(이탤릭체), Organization Name, Issue Name, 발행연도.

6) 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 분량으로 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 분량으로 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. 연구비 수혜 논문의 투고

- 1) 한국연구재단 등 연구비 수혜를 받은 논문은 그 사항을 해당 논문 첫 페이지에 표기한다.
- 2) 한국연구재단 등 연구비 수혜를 받은 논문은 연구비 중 일정액을 투고료로 동서사상연구소에 납입하여야 한다. 이에 대해 동서사상연구소는 납입액에 대한 영수증을 발급한다.

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: 2010년 2월 25일 편집위원회의.

『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 배정된 심사위원의 명단 및 관련 사실은 편집위원회를 제외하고 일체 비밀로 한다.
- 4) [심사위원의 선발 및 배정] 심사위원의 선발 및 배정은 다음의 절차에 따라서 진행한다.
 - 1) 심사위원은 다음의 절차에 따라 선발한다.
 - ① [심사위원의 추천] 심사위원의 추천에 대한 권한은 편집위원이 갖는다. 단, 심사위원의 추천이 3인 이상 이루어지지 않은 논문에 대한 심사위원의 추천에 대한 권한은 편집위원회의 결의 하에 편집위원장 과 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 선정될 수 있다.
- 6) 편집위원은 심사위원으로 위촉될 수 있다.
- 7) 편집위원회의 구성원이 논문을 제출한 경우에는, 편집위원회의 구성원은 해당 논문의 심사위원이 될 수 없다.

2. 심사의 절차

- 1) 투고 접수가 마감되면, 편집간사는 투고자의 인적사항을 삭제한 심사

용 논문을 각 1부씩 출력하고 심사논문 목록을 작성한다.

- 2) 편집위원장은 편집위원회를 소집하여 논문 1편당 심사위원 3인을 ‘1. 심사위원의 선발과 운영’에 따라 결정하고, 심사결과 제출 요청일을 결정한다.
- 3) 논문 심사시 심사위원 명단은 비공개로 한다.
- 4) 편집위원장과 편집간사는 심사용 논문 1부를 보관하고, 심사위원들에게 투고자의 인적사항이 생략된 심사용 논문 1부와 심사평가서 양식을 E-mail로 발송한다.
- 5) 심사위원들은 심사결과 제출 요청일까지 편집간사에게 제출한다.
- 6) 편집간사는 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.

3. 심사 기준

- 1) 다른 지면을 통해서 발표되지 않은 원고여야 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 연구 작업에 기여할 수 있어야 한다.
- 5) 『철학·사상·문화』 논문 투고 규정을 준수해야 하며, 규정에 어긋날 경우에는 수정을 요구하거나 게재를 유보할 수 있다.

4. 심사 규정

- 1) 각 논문의 심사위원은 심사의뢰서에 근거하여 논문을 심사하고, 소정의 ‘심사결과 보고서’에 종합평정을 내린다. 이때 심사위원은 판정의 근거를 구체적으로 제시해야 하며, 수정을 제의하는 경우, 수정할 부분과 방향을 구체적으로 명기한다.
- 2) 논문의 심사는 개별 영역 평가와 종합 평가로 구성한다.
- 3) 논문심사의 개별 영역 평가는 다음의 7개 항목에 따라 심사한다.
 - ① 주제의식의 선명성

- ② 논거의 타당성
 - ③ 기술의 논리적 일관성
 - ④ 자료분석의 정확성
 - ⑤ 선행 연구의 이해
 - ⑥ 주제 및 논점의 독창성
 - ⑦ 유용성 및 기여도
- 4) 논문심사의 종합평가는 개별 영역 평가를 근거로 심사위원이 ‘게재’, ‘수정후 게재’, ‘게재 불가’의 3등급으로 평가한다.
- 5) 심사의견 및 수정제의 사항은 상세하고 구체적으로 작성하고, 종합평가 등급은 세부 항목의 평가를 종합한 성적과 일치해야 한다. 게재 불가의 경우 그 사유를 ‘심사결과 보고서’에 기재해야 한다.
- 6) 논문심사의 종합평가에 따른 게재여부 다음과 같다.
- ① 게재
 - (1) 게재
 - ㄱ) 심사위원 2인 이상이 ‘게재’ 판정을 한 논문의 경우에 게재한다. <3인 전원 ‘게재’ / 2인 ‘게재’, 1인 ‘수정 후 게재’>
 - (2) 수정 후 게재
 - ㄴ) 심사위원 2인 이상이 ‘수정 후 게재’ 판정을 한 논문의 경우, 수정 후 게재한다. <1인 ‘게재’, 2인 ‘수정 후 게재’ / 3인 전원 ‘수정 후 게재’>
 - ② 게재불가
 - (1) 심사위원 1인 이상이 ‘게재 불가’ 판정을 한 논문의 경우, 게재할 수 없다.
 - ③ 재심사
 - (1) 심사위원 2인이 ‘게재가’ 판정을 하고 1인이 ‘게재 불가’ 판정을 한 논문의 경우, 투고자는 재심사를 요청할 수 있다. 이 경우, 편집위원회는 제4의 심사자를 선정하여 재심사토록 한다.
 - 7) ‘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.
 - 8) ‘게재’ 판정을 받은 논문의 수가 많아 당 호에 모두 게재할 수 없을 때에는 편집위원회에서 순위를 매겨 당 호 및 다음호 게재 여부를 최종 결정한다.

부칙

이 규정은 2005년 5월 1일부터 시행한다.

부칙

1차 개정: 2008년 12월 30일 편집위원회.

부칙

2차 개정: 2009년 3월 21일 편집위원회.

부칙

3차 개정: 2010년 2월 25일 편집위원회.

