

# 철학·사상·문화

2018. 11.

제 28 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, 문화**는 개인 및 사회, 나아가 국제관계에서 서로 간의 관계의 바탕을 이루는 근본 요인들이다. 『철학·사상·문화』에 포함되는 글들의 **폭이 넓을 수밖에 없는 이유**가 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 잡동사니에 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】

### ● 강 동 원

맑스와 정의의 문제 ..... 1

### ● 김 화 경

비트겐슈타인의 침묵과 소통으로서의 놀라움에 대한 고찰 ..... 29

- 『논리철학논고』와 「윤리학에 대한 강의」를 중심으로

### ● 남 기 호

헤겔 『정신현상학』에서의 경험적 의식의 척도 ..... 50

- 서론(Einleitung)의 의식 구조를 중심으로

### ● 박 규 철

카르네아데스는 과연 판단유보의 원리를 망각하였는가? ..... 75

- 카르네아데스에 대한 섉스투스 엠피리쿠스의 비판과

섉스투스 엠피리쿠스의 비판에 대한 재-비판을 중심으로

### ● 석 기 용

사회실천적 정당화와 진리개연성 문제에 대한 비판적 고찰 ..... 95

### ● 이 영 의

행화주의와 창발, 그리고 하향인과 ..... 118

● 조 관 성	
헤르더의 교육 방법 .....	138
- 철학함과 교육학함의 합주	
● 김 용 하	
불교 무정부주의적 폭력과 유대교 무정부주의적 폭력(2) .....	166
- 신체호와 발터 벤야민을 중심으로	
● 김 중 관	
Contribution of Ibn Khaldun within Economic Thoughts .....	186
- Focused on the Muqaddimah	
● 전 중 환	
매운 맛을 선호하게 하는 특수한 심리적 적응 .....	208
● 박 에 이 미·조 의 연	
영상변역에서의 대명사 번역전략 고찰 .....	235
● 유 강 하	
고통의 치유에 있어 인문치료적 접근의 필요성에 대하여 .....	258
- 영화 <어폴로지>(The Apology, 2016)를 중심으로	

【부 록】

- 동서사상연구소 연혁 ..... 279
- 동국대학교 동서사상연구소 연구윤리규정 ..... 285
- 『철학·사상·문화』 편집위원회 운영규정 ..... 289
- 『철학·사상·문화』 논문투고규정 ..... 293
- 『철학·사상·문화』 논문심사규정 ..... 297



## 맑스와 정의의 문제

강동원\*

— < 목 차 > —

1. 머리말
2. 자본주의는 정의롭다
3. 자본주의는 불의하다
4. 결론: 정의의 여건에 대한 비판

**【요약문】** 이 글은 맑스가 자본주의 사회를 분배정의의 관점에서 어떻게 설명했는지를 다룬다. 우선 ‘자본주의적 착취는 정의롭다’는 터커-우드 논제를 재구성하여 검토한다. 맑스가 채택하고 있는 정의 개념에 대한 기능주의적 설명방식에 따르면, 자본주의적인 분배 구조가 자본주의적인 생산양식에 조응하는 한, 그 구조는 불의한 것으로 간주될 수 없다. 이어서 터커-우드 논제와는 양립불가능한 후사미의 논제 ‘맑스는 자본주의적 착취를 불의한 것으로 평가했다’가 분석된다. 자본주의적 생산양식에 ‘노동 기여에 따른 분배’와 ‘필요에 따른 분배’라는 맑스 자신의 정의의 원리를 적용한다면, 자본주의는 불의한 체제라는 결론이 도출된다는 것이다. 이 글은 후사미가 「고타 강령 초안 비판」에서 이끌어내는 두 개의 원리가 정의의 규범적 원리로 간주될 수 없음을 보임으로써, 터커-우드 논제를 간접적으로 옹호한다. 아울러, 터커-우드 논제는 ‘정의의 여건’의 불변성이라는 전제에 대한 비판을 함축하고 있음을 보인다. 맑스의 자본주의 비판은 도덕적 기준에 호소하는 규범적 비판으로 이해될 수 없으며, 오히려 특정한 규범을 필요로 하는 사회적 조건 자체의 역사적 변혁을 요청하는 역사유물론적 비판으로 이해되어야 한다.

**【주제어】** 맑스, 분배 정의, 윤리학, 정치철학, 정의의 여건, 터커-우드 논제

---

\* 동덕여자대학교

## 1. 머리말

이 글은 맑스가 정의, 특히 분배 정의(distributive justice)의 문제를 어떻게 다루었는지를 살펴보고자 한다. 그런데 칼 맑스는 무엇보다도 우선 자본주의 사회의 분석이었다. 따라서 우리의 물음은 당연히 ‘맑스는 자본주의 사회를 정의롭다고 보았는가, 불의하다고 보았는가?’와 같은 형태로 제기되어야 할 것이다. 그런데 자본주의 사회, 더 정확히 말해 맑스의 용어로 자본주의 생산양식(Produktionsweise)은 어떤 특징을 갖는 생산양식인가? 자본주의 생산양식이란, 무엇보다 자본가와 노동자라는 두 계급으로 양극화된 사회, 즉 한 편에는 ‘생산수단’을 배타적으로 사적 소유하고 있는 계급이 있고 또 다른 한편에는 자기 자신의 ‘노동력’ 이외에는 아무것도 소유하지 못한 계급이 있는 그런 생산양식을 말한다. 따라서 우리의 물음은 이제 다음과 같은 형식으로 제기될 수 있을 것이다. 맑스는 자본가와 노동자 사이의 관계(즉, 임금 관계)를 정의롭다고 생각했는가, 불의하다고 생각했는가? 분석 맑스주의의 역사에서, 흥미롭게도 이 쟁점에 관해 “논리적으로 가능한 모든 입장들이 훌륭하게 그리고 설득력 있게 옹호되어 왔다.”

- (1) 맑스는 자본가와 노동자 사이의 관계가 정의롭다고 생각했다.
- (2) 맑스는 그 관계가 부정의하다고 생각했다.
- (3) 맑스는 그 관계가 정의로우면서도 부정의하다고, 다시 말해 한편으로는 정의롭고 다른 한편으로는 부정의하다고 생각했다.
- (4) 맑스는 그 관계가 정의롭지도, 부정의하지도 않다고 생각했다.<sup>1)</sup>

(1)은 터커(R. Tucker)와 우드(A. Wood)가 명확하게 제시한 해석으로, 보통 터커-우드 논제(Tucker-Wood thesis)라고 불린다. 반면 (2)는 후사미(Z. Husami), 코헨(G. A. Cohen) 등이 제시하는 입장인데, 특히 후사미가 터커와 우드를 비판하면서 전개시킨 바 있다. 이 글에서는 (1)과 (2)만을 중점적으로 분석할 예정인데, 왜냐하면 각 논제의 내용에 있어 사실상 (3)은 (2)와 일치하고 (4)는 (1)과 일치하는 것으로 보이기 때문이다.

가령 (3)은 (2)의 대표자인 후사미가 이미 전제하고 있는 것으로 간주할 수 있다. (3)은 무엇보다 ‘교환과 유통의 영역’과 ‘직접적 생산 영역’의 구분, 그리고 같은 말이

---

1) 스티븐 룩스 저, 황경식 외 옮김, 『마르크스주의와 도덕』, 1994, 83쪽 이하.



지만 ‘노동력의 소유자이자 판매자로서의 노동자’와 ‘잉여가치의 생산자로서의 노동자’ 사이의 개념적 구분에 의존하고 있다. 그리고 전자의 영역에서 노동자는 정의롭게 취급 받지만 후자의 영역에서 노동자는 불의한 취급을 당한다는 것이다. 그런데 (3)의 지지자들은 “맑스에게는 오직 두 번째 것만이 실제적이며, 첫 번째 것은 단순한 이데올로기적 현상일 뿐”<sup>2)</sup>이라고 주장하고 있기 때문에, (3)의 입장은 사실상 후사미가 대표하는 (2)와 일치한다.<sup>3)</sup>

다른 한편 (4)는 기본적으로 (1)과 같은 노선을 취한다. 즉 (4)의 지지자들에 따르면, 맑스의 저술 도처에서 ‘자본주의는 정의롭다’는 논제를 뒷받침할 수 있는 증거들을 찾아낼 수 있다는 것은 사실이지만, 다만 이 때 맑스는 ‘정의’라는 개념을 고도로 풍자적이고 역설적인 방식으로 사용<sup>4)</sup>하고 있다는 점에 주의를 기울여야 한다는 것이다. 여기서 귀결되는 것은 “맑스가 정의라는 것을 정치적 권고를 위해서나 과학적 분석을 위해서나 적절한 범주로 보지 않”는다는 사실이다. 요컨대 권리니 정의니 하는 것들은 낡아 빠진, 과학적으로도 실천적으로도 부적절한 범주라는 것이다.<sup>5)</sup> 그런데 이 점은 (1)의 대표자인 우드도 이미 인정하고 있는 사실이다. “자본주의적 제도가 정의롭다느니 불의하다느니 하는 것은 맑스에 있어서 평가적으로나 설명적으로나 거의 아무런 중요성을 갖지 못한다.”<sup>6)</sup>

2) 스티븐 룩스 저, 황경식 외 옮김, 『마르크스주의와 도덕』, 1994, 91쪽.

3) 후사미 자신이 이미 (3)이 전제하고 있는 구분을 충분히 인정하고 있다. “자본가와 노동자 사이의 거래는 두 측면을 갖고 있다. [...] 한 측면은 유통의 영역(시장)에 속하며, 또 다른 한 측면은 생산의 영역에 속한다. 유통의 영역과 그 안에서 이루어지는 노동계약은 현실적 관계[생산 영역]와는 정반대의 것을 보여주는 현상적 가상의 영역이다.”(Ziyad I. Husami, “Marx on Distributive Justice”, 1980, 66쪽. 이 논문은 원래는 *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 8, No. 1, 1978에 발표된 논문이다.) (3)은 기본적으로 자본주의의 자기정당화를 현상과 본질의 모순을 통해 공격하는 일종의 ‘내재적 비판’으로 간주될 수 있는데, 후사미도 “맑스는 자본주의의 실체가 자본주의의 법칙과 불일치한다는 것을 보임으로써 자본주의의 내재적 비판을 제공”할 수도 있었다는 점을 인정한다. 다만 후사미에 따를 때 맑스의 독자성은 이를 넘어서서 자본주의에 대한 보다 근본적인 비판, 즉 공산주의적 관점에서 이루어지는 ‘외재적 비판’까지도 제공했으며 이를 통해 자본주의의 소유관계 뿐 아니라 그 법적 표현까지도 거부했다는 점에 있다는 것이다. (Ziyad I. Husami, “Marx on Distributive Justice”, 1980, 78쪽.)

4) 예컨대 “자본주의적 정의에 경탄하라!”와 같은 언급은 분명히 풍자적이다. (칼 마르크스 저, 김수형 옮김, 『자본론』, 2001, 1권 903쪽. 맑스와 엥겔스의 저술들은 국역본에서 인용하되, *Marx-Engels Werke*(MEW), 1956-90을 참고하여 필요한 경우 약간의 수정을 가했다.)

5) 정의 개념을 근거로 고리대를 비판하는 프루동을 다시 비판하고 있는 다음 인용문은, 맑스에게 있어 정의가 중세 교부철학의 범주와 마찬가지로 부적절한 범주로 이해되고 있음을 분명히 보여준다. “우리가 고리대는 ‘영원한 정의’, ‘영원한 공정성’, ‘영원한 상호부조’ 및 기타의 ‘영원한 진리’와 모순된다고 [프루동처럼] 말할 때, 우리가 ‘고리대’에 대해 아는 것은, 교부들이 고리대가 ‘영원한 은총’, ‘영원한 신앙’, ‘신의 영원한 의지’와 모순된다고 말했을 때 교부들이 고리대에 대해 알고 있었던 것보다 과연 더 많은가?” (칼 마르크스 저, 김수형 옮김, 『자본론』, 2001, 1권 109쪽.)

그런데 ‘맑스는 자본주의를 정의롭다고 보았다’는 논제로부터, 맑스가 자본주의를 옹호했다거나 긍정적으로 가치평가했다는 결론이 따라 나올 리는 없을 것이다. 그렇다면 이로부터 귀결되는 것은, 맑스가 자본주의를 비판하는 데 사용한 기준, 그리고 사회주의 또는 공산주의를 자본주의보다 더 ‘높은’ 사회형태로 제시하는 데 사용했던 기준은 ‘정의’ 같은 도덕적 기준과는 전혀 성격을 달리하는 그 무엇이라는 점이다. 요컨대, 공산주의는 자본주의보다 더 정의로운 사회가 아니라, 정의를 넘어서 있는(beyond justice) 사회<sup>7)</sup>로 이해된다.

이 글은 우드가 대표하는 (1)의 논제와 후사미가 대표하는 (2)의 논제를 각기 살펴본 후, (1)을 옹호한다.<sup>8)</sup> 그와 더불어 맑스의 자본주의 비판은 초역사적인 도덕적 기준에 호소하는 규범적 비판으로 이해될 수 없으며, 오히려 특정한 규범을 필요로 하는 사회적 조건 자체의 역사적 변혁을 요청하는 ‘역사유물론적’ 비판으로 이해되어야 한다는 점이 입증될 것이다.

## 2. 자본주의는 정의롭다

1) 우드가 터커-우드 논제를 명확히 제시한 그의 논문<sup>9)</sup> 초반부에서 주로 검토하는 것은, 그가 ‘사회의 법적 개념(juridical concept of society)’이라고 부르는 것을 맑스가 어떻게 비판했는가 하는 문제다. 사회를 이렇게 법적 관점에서 개념화시키는 방식에 따르면, 사회 전체는 무엇보다 ‘국가’ 또는 ‘정치체’로, 그 내부에서 법적이고 정치적인 과정에 의해 인간 행위들이 규제되는 그러한 구조로 이해된다.

그러나 맑스가 거부하는 것은 바로 이렇게 사회를 정치로부터 이해하는 법적 관점 그 자체다. 모든 법적 관계나 국가형태는 오히려 삶의 물질적 관계에 뿌리박고 있다. 법적,

---

6) Allen W. Wood, “Marx on Right and Justice: A Reply to Husami”, 1980, 110쪽.

7) 이 표현은 킴리카에게서 빌려 왔다. (Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 2002, 168-175쪽.) 킴리카는 맑스주의가 정의의 문제를 다루는 방식을 ‘정의를 넘어서 있는 공산주의’와 ‘공산주의적 정의’라는 두 가지로 대별하고 있다. ‘정의를 넘어서 있다’거나 ‘정의의 초월’ 같은 표현들은 분석 맑스주의의 문헌들에서는 흔하게 발견된다. 가령, Sean Sayer, “Marx as a Critic of Liberalism”, 2015, 158쪽 이하를 참고.

8) 이 글과는 정반대로, 맑스주의적인 분배정의론을 재구성함으로써 터커-우드 논제를 논박하려는 시도로는 설현영, 「분배정의와 맑스주의」, 1990, 49-77쪽 참고.

9) Allen W. Wood, “The Marxian Critique of Justice”, 1980, 3-41쪽. 이 논문은 원래는 *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 1, No. 3, 1972에 발표되었다. 이하의 논의는 우드의 이 논문의 재구성에 힘입고 있다.

정치적 제도들은 그것으로부터 사회적 현실이 이해될 수 있는 자율적인 영역이 아니다. 오히려, 법이나 정치는 인간들이 자신들의 욕구의 만족을 위해 역사적으로 발전시키는 생산체계로부터 설명되어야 한다는 것이다. 맑스에 따르면 인간은 무엇보다 노동하는 존재이며, 노동을 통해 인간은 자연을 변형시킬 뿐 아니라 자기 자신을 생산한다. 일정한 역사적 단계에서 생산 활동을 규정하는 여러 요소들은 일종의 상대적 안정성을 갖는 복합적인 체계를 구성하며, 맑스는 이것을 ‘생산양식’이라고 불렀다. 법 또는 정치는 이러한 생산양식의 규정 중 하나이지 그 반대다. 즉 법 또는 정치가 사회적 삶의 총체성을 규제하는 것이 아니라, 법, 도덕, 정치, 종교, 철학을 포함하여 ‘상부구조’에 속하는 모든 것들은 맑스가 생산양식이라고 부른 유기적 전체 내부에서 존립하는 의존적 계기들일 뿐이다.<sup>10)</sup>

2) 이어서 우드는 어떤 사회적 제도나 행위가 정의롭다/불의하다는 말이 의미를 갖기 위한 일반적인 조건들을 탐색한다. 맑스가 ‘사회의 법적 개념’을 추상적인 개념화로 간주하여 기각했다고 할 때, 이는 정치적인 것과 법적인 것은 현재의 생산양식의 ‘내부에서’ 작동하는 힘으로 간주되어야 하며 생산양식의 외부로부터 생산양식을 통제하는 힘으로 간주될 수는 없다는 주장으로 이해된다. 그리고 ‘법적 관점’을 표현하는 ‘권리’나 ‘정의’ 같은 개념들도 생산양식의 ‘내부’에서만 비로소 그 의미를 가질 수 있다는 것이다. 이 점을 우드는 다음 인용문의 상세한 분석을 통해 논증한다.

생산 당사자들 사이에서 행해지는 거래의 정의로운은 이 거래가 생산관계에서 따라 나오는 자연적 귀결인가 아닌가에 달려있다. 법률적 형태들 - 이 형태에서는 이러한 경제적 거래들은 참가자들의 자발적 행위로서, 그들의 공동의지의 표현으로서, 그리고 개개의 당사자들에게 국가가 강제할 수 있는 계약으로서 나타난다 - 은 한갓 형태들에 불과하며 이러한 거래의 내용 자체를 규정할 수는 없다. 그것들은 거래의 내용을 표현할 뿐이다. 그 내용이 생산양식에 조응하고 적합하다면 정의로운 것이다. 생산양식과 모순된다면 그 내용은 부정의한 것이 된다. 노예제는 자본주의적 생산양식의 기초 위에서는 불의하며, 상품의 품질을 속이는 것도 그러하다.<sup>11)</sup>

10) 우드는 이것이 ‘경제결정론’으로 오해되서는 안 된다는 점을, 즉 법 또는 정치가 단순한 ‘부수현상’으로 이해되서는 안되며 경제적인 것의 심급으로 ‘환원’될 수 없다는 점을 맑스와 헤겔의 관계를 논의하며 설명한다. Allen W. Wood, “The Marxian Critique of Justice”, 1980, 8쪽 이하.

11) 칼 마르크스 저, 김수행 옮김, 『자본론』, III권, 2001, 413쪽.

(1) 맑스는 여기서 정의의 개념을, 주어진 생산양식 속에서 그것이 어떤 기능을 수행하는가와 관련시켜 서술하고 있다. 따라서 ‘정의로운 거래’란 현재의 생산양식에 ‘들어맞는’ 그런 거래일 뿐이다. 정의나 불의 같은 속성들은 경제적 생산양식에 의존하는 기능적 속성들이다. 요컨대 여기서 맑스는 정의의 개념에 대한 일종의 기능적인 설명방식을 지지하고 있다.<sup>12)</sup>

(2) 이로부터 이끌어낼 수 있는 것은, 정의의 원리는 한 사회의 규범성을 재단하는 초역사적인(또는, ‘추상적인’) 척도가 될 수 없다는 생각이다. 정의는 기껏해야 각각의 생산양식이 자기 자신에게만 적용시킬 수 있는 척도일 뿐이다. 모든 사회에 적용될 수 있는 보편적인 ‘자연적 정의’란 없다. 심지어 노예제조차도 그 자체로 불의한 것은 아니다. 가령 고대적 생산양식 하에서는 노예제는 편리한 것일 뿐만 아니라 정의롭기까지 한 것으로 간주될 수 있다. 또 고리대금업은 고대에는 불의한 것이었지만, 자본주의에서는 전혀 불의한 것이 아니다.

(3) 그리고 맑스는 헤겔과 마찬가지로 정의에 대한 ‘형식적’ 개념을 거부하고 근본적인 역사적 계기를 강조한다는 점을 지적할 수 있다. 한 행위나 한 제도가 정의로운가의 여부는, 어떤 형식적인 법적 원리를 구현하고 있는지 또는 어떤 보편적 원리와 일치하고 있는지에 따라서가 아니라, 역사적으로 주어진 구체적인 생산양식이라는 맥락 내부에서 그것이 어떤 구체적인 기능을 수행하고 있는지에 따라서만 결정될 수 있다.

(4) 또한 우드가 지적하는 것은, 이러한 맑스의 정의 개념이 정의를 행복이나 이익과 연관시키는 공리주의적 관점과는 거리가 멀다는 점이다. 어떤 생산양식이 한 계급의 다른 계급에 대한 착취에 기초해 있다면, 이 생산양식에 ‘들어맞는’ 정의는 지배계급의 이익에 봉사할 수도 있을 것이다. 그러나 맑스에 따르면 모든 생산양식은 “고조되는 불안정성, 점증하는 사회적 적대와 갈등, 나아가 궁극적으로는 그 자신의 폐지와 소멸을 향한 경향”<sup>13)</sup>을 통해 특징지어질 수 있기 때문에, 한 생산양식 내에서 가장 정의로운 것이 오히려 그 생산양식의 파괴에 기여하고 그 생산양식에서 지배적인 계급의 불행에 기여할

12) ‘기능적 설명’의 논변은 분석 맑스주의에서 자주 활용되는 논변이다. 가령, 제럴드 코헨은 맑스주의의 핵심 개념인 생산력 개념에 대한 기능주의적 설명을 제안한 바 있다. (Gerald Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, 1978.) 코헨의 생산력 우위론에 따르면 생산관계는 생산력에 대한 기능적 관계로 설명된다. 마찬가지로, 맑스에게서 정의는 생산양식에 대한 기능적 관계로 설명되는 것이다. 기능적 설명의 개념에 대한 분석으로는, 이한구, 「생산력 우위론에 기초한 역사적 유물론의 재구성」, 1998, 479-516쪽 참고.

13) Allen W. Wood, “The Marxian Critique of Justice”, 1980, 18쪽.

수도 있다. 맑스에 따르면 정의란 ‘전체 속에서 그것이 수행하는 기능’을 통해 설명되는 것이지 ‘전체에 대해 그것이 갖는 결과(의 유불리)’를 통해 설명되는 것이 아니다.

(5) 마지막으로 우드가 지적하는 것은 맑스의 정의 개념이 상대주의적인 것으로 오해되어서는 안 된다는 점이다. 우드에 따르면 상대주의란 어떤 행위가 옳은가 그른가, 정의로운가, 불의한가 같은 문제에 대해서 상이한 사람들, 문화, 시대 사이에 근본적인 불일치가 존재하며, 이 불일치를 해소할 합리적인 방식은 존재하지 않는다는 입장이다. 맑스의 정의 개념은 이런 의미에서 상대주의적이지 않다. 맑스는 그러한 ‘합리적인 방식’을 갖고 있다. 만약 노예제가 고대 생산양식에 조응하고 따라서 그 생산양식 속에서 필수적인 기능을 수행한다면, 고대 노예제는 정의로운 것이다. 만약 누군가가 고대 노예제가 부정의하다고 말한다면, 그 말을 한 당사자가 고대인이든 아니면 현대인이든 간에, 그는 잘못 말할 것에 불과하다. 맑스가 말하고자 했던 것은, 정의 개념 자체가 상대주의적이라는 것이 아니라, 시간과 장소에 따라 제한된 적용가능성을 가질 수밖에 없는 정의라는 개념을 통해 사회 전체를 규제할 수 있다는 생각이 얼마나 일면적인가 하는 것이었다.

3) 지금까지의 논의가 정의 개념 일반에 대한 맑스의 이해와 관련했다면, 이제 우드는 자본주의라는 생산양식 내부로 들어가서 자본에 의한 잉여가치의 전유 즉 착취 (exploitation)가 과연 맑스에게 정의로운가, 부정의한가라는 문제를 본격적으로 다룬다. 이 문제를 우드는, ‘자본주의는 불의하다’는 논제를 받아들이고 바로 그를 통해 자본주의를 비판한 (비맑스주의적인) 사회주의자들을 맑스가 어떻게 비판했는지를 통해 설명한다. 그러한 사회주의자들에게 있어서, 자본주의는 자본가와 노동자 사이의 불평등한 즉 부정의한 교환에 기초한 것이었으며, 그 논증은 다음과 같이 진행되었다. 노동가치론에 따르면, 노동은 교환가치의 유일한 원천이며 상품의 가치는 그것의 생산에 필요한 노동의 상대적인 양에 의해 결정된다. 이제 자본주의 하에서 노동자는 일정한 임금을 받고 자본가에게 고용되어 생산적 노동과정에 투입된다. 노동자는 도구나 재료 등의 생산수단을 사용함으로써, 즉 생산적으로 소비함으로써, 최종적으로 상품을 생산해 낸다. 그런데 그렇게 생산된 상품의 최종적인 가치는 생산수단의 가치에 임금을 합한 것보다도 더 크다. 바로 이 차이, 즉 ‘잉여가치’를 자본가가 전유하는 것은 따라서 부정의하다. 왜냐면, 노동가치론에 따르면, 노동자가 마땅히 받아야 할 것보다 훨씬 적은 임금을 받았다는 것으로만 잉여가치의 발생을 설명할 수 있기 때문이다. 따라서 자본가는 노동자에게 마땅히 귀속되어야 할 몫을 지불하지 않은 것이요, 달리 말하자면 노동을

그 가치 이하로 구매한 것이며 따라서 일종의 ‘도둑질’을 행한 것에 다름아니다.

그러나 맑스는 잉여가치에 대한 이러한 설명방식을 단호하게 거부한다. 맑스가 우선 분명히 하는 것은 노동과 노동력의 구별이다. ‘노동의 가치’라는 말은 애매한데, 그 말은 첫째로는 노동에 의해 창조된 가치를, 즉 생산 속에서 소비된 생산수단의 가치 위에 덧붙여진 가치를 의미하고 있다. 그러나 맑스에 따르면 노동은 비록 모든 가치의 실체요 원천이지만 그 자체로는 아무 가치도 갖지 않으며, 자본가가 ‘임금’과 교환하여 구매한 것은 이런 의미에서의 ‘노동의 가치’ – 즉 최종생산물의 가치에서 소비된 생산수단의 가치를 제한 나머지 – 가 결코 아니다. 자본가가 구매한 것은 노동이 아니라 ‘노동력’이라는 하나의 상품이다. 즉 상품을 생산할 수 있는 노동자의 능력과 힘을 자본가는 임금과 교환하여 하나의 상품으로서 구매한 것이다.

그렇다면 이 교환은 정의로운가? 물론 ‘노동력이라는 상품’의 ‘가치’는 어떻게 측정되는가 하는 물음이 선행되어야 할 것이다. 다른 모든 상품과 마찬가지로, 노동력이라는 상품의 가치 또한 ‘그 상품의 생산에 사회적으로 필요한 노동시간의 평균량’<sup>14)</sup>에 의해 결정된다. 다시 말해, 노동력이라는 상품과 교환되어 지불된 임금을 통해, 그 노동자가 일상생활을 영위하고 지속적으로 생존해 나갈 수 있고 오늘과 같은 정도로 내일도 노동력을 재생산할 수 있다면, 이 교환은 전혀 부정의한 것이 아니다.

자본가는 노동력이라는 상품을 제 가격을 주고 구매했고, 그것을 사용함으로써(즉 ‘착취’ 함으로써) 처음보다 더 큰 가치를 얻었다. 이것이 부정의한가? 전혀 그렇지 않다. 자본주의적 생산양식에서, 노동자의 생산적인 노동과정이란 자본가가 자신이 구매한 상품을 소비하고 사용하는 과정에 다름 아니며, 그 과정에서 어떤 ‘잉여분’이 생산되었든 간에 최종적인 생산물은 당연히 자본가에게 속한다.<sup>15)</sup> 즉 자본에 의한 잉여가치의 전유는 “구매자[즉, 자본가]에게는 물론 특별한 행운이기는 하지만, 결코 판매자[즉, 노동자]를 불의하게 대우하는 것은 아니다.”<sup>16)</sup>

14) 칼 마르크스 저, 김수행 옮김, 『자본론』, 1권, 2001, 48쪽.

15) 비유하자면, 오래된 포도주일수록 더 비싸다고 할 때, 그 ‘잉여분’의 가치가 포도주의 소유자에게 속하는 것과 마찬가지로. : “생산물은 자본가의 소유물이지만 직접적 생산자인 노동자의 소유물은 아니다. [...] 상품의 사용은 상품의 구매자에게 속한다. 그가 자본가의 작업장에 들어가는 순간부터 그의 노동력의 사용가치, 다시 말해 그것의 사용 즉 노동은 자본가의 것으로 된다. [...] 그러므로 이 과정의 생산물은, 마치 그의 포도주 창고 속에 있는 발효과정의 생산물이 그의 것이 것과 똑같이, 그의 것이다.” (칼 마르크스 저, 김수행 옮김, 『자본론』, 1권, 2001, 246쪽.)

16) 칼 마르크스 저, 김수행 옮김, 『자본론』, 1권, 2001, 257쪽. 또한 다음과 같은 언급도 참고. “노동력이라는 특수한 상품이 노동을 제공하는, 따라서 가치를 창조하는 독특한 사용가치를 가지고 있다는 사실은 결코 상품생산의 일반법칙에 저촉되지 않는다. 그러므로 임금으로 투하된 가치액이 생산

달리 말하자면, 맑스가 거부하는 것은 “모든 인간의 소유권은 그 자신의 노동에 기초한다.”는 일종의 노동소유권론(the labor theory of property)<sup>17)</sup> 자체다. 구매와 판매를 통해 소유권이 이전된다면, 자본가는 임금계약을 통해 자신의 노동에 기초하지 않은 상품 - 즉 타인의 노동력 - 의 소유권을 획득하게 된다. 보다 정확히 말해, 노동소유권론을 거부하는 것 자체가 자본주의의 역사적인 조건이다. 자본주의라는 생산양식의 가장 큰 특징은 바로 그것이 노동과 소유의 분리에 기초하고 있다는 것, 한 사회가 생산수단을 소유한 계급과 자신의 노동력 말고는 어떤 것도 소유하지 못한 계급으로 양극화된다는 것, 그래서 노동력이 하나의 상품으로 등장한다는 것이다.<sup>18)</sup> ‘상품으로서의 노동력’이 없다면 자본의 자기증식이, 따라서 자본주의 자체가 가능하지 않게 된다. 그리고 잉여가치가 없다면, 노동자들이 일종의 불불노동을 수행하지 않고 따라서 착취당하지 않는다면, 자본주의 생산양식 자체가 불가능하다. ‘착취’라는 개념은 자본주의 자체의 본질적 구조를 설명하기 위해 채택된 개념이지, 어떤 도덕적 경멸을 담은 규범적 개념이 아니라는 것이다.

맑스가 「고타 강령 초안 비판」에서 ‘정당한 임금’ 같은 라살레주의자들의 슬로건을 비판한 이유도 바로 여기에 있다. 첫째, 맑스가 보기에 자본주의 하에서 임노동자들은 ‘이미’ 정당한 임금을 받고 있으며, 둘째, 바로 그렇기 때문에 ‘정당한 임금’에 대한 요구는 자본주의의 테두리를 전혀 벗어나지 못하고 있다. 임금이 정당하든 정당하지 않은 간에, 그것이 임금인 한, 즉 상품으로서의 노동력과 교환되는 한, 노동자가 착취당한

---

물에 단순히 재현될 뿐 아니라 잉여가치만큼 증식되어 나타난다면, 이것은 결코 판매자가 사기를 당했다는 데서 나오는 것이 아니라 -판매자는 자기의 상품의 가치를 실제로 받았기 때문이다 - 오로지 구매자에 의해 이 상품이 소비되었다는 사실에서 나오는 것이다.” (칼 마르크스 저, 김수행 옮김, 『자본론』, III권, 2001, 796쪽.) 여기서 잉여가치의 발생은 ‘사기’ - 즉 시장 거래에서 행해지는 불의 - 가 아니라 ‘구매자에 의해 이 상품이 소비되었다는 사실’에서 유래하는 것으로 간주된다. 그런데 노동력이라는 상품이 소비되는 과정은 생산과정과 동일하므로, 잉여가치의 발생은 교환이 아니라 생산의 영역에서 일어난다.

17) Allen W. Wood, “The Marxian Critique of Justice”, 1980, 22쪽 이하.

18) 이러한 ‘변증법적 역전’의 역사적 전개에 관해서는 다음의 언급 참고. “최초에는 소유권이 한 인간 자신의 노동에 기초한 것처럼 보였다. 적어도 그와 같이 가정해야 했다. 왜냐하면, 시장에서는 오로지 동등한 권리를 가진 상품소유자들이 서로 대면하며, 그리고 남의 상품을 취득하는 수단은 오직 자기 자신의 상품을 양도하는 것뿐인데, 이 자기 자신의 상품을 얻는 유일한 길은 노동뿐이기 때문이다. 그런데 소유가 이제는, 자본가의 측에서는 타인의 불불노동 또는 그 생산물을 취득하는 권리로 되며, 노동자의 측에서는 자기 자신의 생산물을 취득하지 못하는 것으로 된다. 노동과 소유의 분리는 노동과 소유의 동일성에서 나온 것처럼 보이는 법칙의 필연적 결과로 된다.” (칼 마르크스 저, 김수행 옮김, 『자본론』, III권, 2001, 794쪽.)

다는 사실은 조금도 변하지 않는다. 맑스는 “노동 수익의 정의로운 분배(gerechter Verteilung des Arbeitsertrags)”를 요구한 고타강령 초안에 대해 이렇게 비판한다.

‘정의로운 분배’란 무엇인가? 부르주아들은 오늘날의 분배가 ‘정의롭다’고 주장하지 않는가? 그리고 사실상 그것이 오늘날의 생산 방식의 기초 위에서는 유일하게 ‘정의로운’ 분배가 아닌가? 경제관계가 법개념에 의해 규제되는 것인가, 아니면 거꾸로 법관계가 경제관계로부터 생겨나는 것은 아닌가? 19)

이 인용문에 따를 때, 자본주의적 착취는 부정의하다는 주장의 가장 근본적인 오류는, 자본주의의 문제점은 바로 그것의 ‘분배방식’에서 존립한다는 전제에 있다. 자본주의적 분배가 불의하다는 말은, 노동자는 그가 마땅히 받아야 할 몫보다 적게 분배받았다는 말이다. 그리고 그 ‘마땅한 몫’이란 사회적 분배를 지배하거나 지배해야 할 법적이고 도덕적인 규칙이나 실천에 의해 결정된다는 것이다. 그렇다면 자본주의적 ‘착취’의 ‘불의’에 대한 해답은, 어떤 새로운 법률을 공포하거나 제정함으로써, 또는 어떤 정치적 결단을 통해서, 또는 어떤 올바른 도덕적 규범에 개인들을 더 강하게 결속시킴으로써 분배 과정을 적절하게 규제하는 조치가 될 것이다.

하지만 바로 이러한 생각이야말로 맑스가 거부하고자 했던 것이다. 무엇보다 맑스에게서 ‘분배’라는 것은, ‘생산’ 옆에 나란히 놓이는 것이 아니요, 개인들이 정치적이거나 도덕적인 결단을 통해서 자의적으로 변경시킬 수 있는 것도 아니다. 분배양식이라는 것은 생산양식 속에서 일정한 기능을 수행하는 하나의 계기에 지나지 않으며, 생산양식에 의해 전적으로 결정된다. 따라서 애초에 생산과정이 아니라 분배과정에 주목하고 그 분배가 정의롭느니 불의하느니 하는 것 자체가 근본적인 오류라는 것이다.

이른바 분배를 가지고 야단법석을 떨고 거기에 중점을 두는 것은 도대체 잘못된 것이다. 소비 수단의 그때그때의 분배는 생산 조건 자체의 분배의 귀결일 뿐이다. 그런데 생산 조건의 분배는 생산양식 자체의 특성이다. 예를 들어 자본주의적 생산양식은, 물질 생산 조건들은 노동하지 않는 사람들에게 자본이나 토지 소유의 형태로 배분되는 반면에 대중은 인적 생산 조건인 노동력의 소유자일 뿐이라는 사실에 근거하고 있다. 생산의 요소들이 이렇게 분배되면, 오늘날과 같은 소비 수단의 분배가 저절로 생겨난다. [...] 속류 사회주의는 부르주아 경제학자

---

19) 칼 맑스 저, 김세균 감수, 「고타 강령 초안 비판」, 1995, 374쪽.



를 본받아 분배를 생산 방식과는 독립된 것으로 간주하고 또 그렇게 다루고 있으며, 따라서 사회주의는 주로 분배를 중심 문제로 하고 있다는 뜻이 서술하고 있다. 진정한 관계가 이미 오래 전에 해명되었는데, 무엇 때문에 다시 뒤로 돌아간다는 말인가? 20)

잉여가치의 전유, ‘착취’는 자본주의적 생산의 어떤 비도덕적인 ‘남용(abuse)’이 아니라, 자본주의적 생산양식의 구조적이고 필연적인 계기이자 자본주의의 본질 그 자체이다. 그리고 착취가 자본주의적 생산양식의 계기로 기능하는 한, 착취는 정의로운 것이다. 요컨대, 자본주의를 전복시키고 착취를 끝장내는 ‘혁명’은 불의의 교정이나 정의의 실현으로 이해될 수 없다.

결국, 맑스에게서 정의라는 것은 진정으로 혁명적인 개념일 수가 없으며, 맑스가 자본주의를 비판하는 데 사용한 기준 역시 정의일 수 없다. 자본주의에 대한 맑스의 비판은 도덕적 비판이 아니다. 초역사적인 도덕적 원리에 호소하여 현존 사회를 타락하고 부패한 사회로 진단하고 바로 그를 통해 현존 사회의 혁명적 변화를 추구한다면, 이는 일종의 도착에 사로잡혀 있을 뿐이다. 그러한 도착은 현실적인 생산관계의 본질을 단지 자의적이고 비본질적인 ‘남용’으로 오도하고 있는 것이며, 맑스가 그토록 거부하고자 했던 ‘사회에 대한 법적 개념’에 여전히 사로잡혀 있는 것이다. 21)

4) 그렇지만 맑스 자신이 자본주의를 비판했다는 것은 어쨌거나 부인할 수 없는 사실이다. 그러나 그 근거는 자본주의가 불의한 체제라는 것과는 아무 상관이 없다면, 도대체 왜 맑스는 자본주의를 비판했는가?

우드에 따르면 자본주의의 가장 나쁜 점은, 지배와 예속의 관계를 ‘정의’, ‘평등한

20) 칼 맑스 저, 김세균 감수, 「고타 강령 초안 비판」, 1995, 378쪽.

21) 다른 한편 우드가 강조하는 것은, 자본주의는 부정의하지 않다는 맑스의 주장이 어떤 전술적인(tactical) 필요성에 의해 제기된 것만은 아니라는 점이다. 터커와 우드는 많은 부분에 있어 의견을 같이 하지만, 이 문제에 관해서만큼은 우드는 터커를 비판한다. 터커에 따르면, 맑스의 이러한 주장의 배경에는 ‘자본주의는 불의하다’라는 생각과 그로부터 귀결되는 분배 문제에 대한 방향설정이 노동운동을 수정주의적으로 만들어 혁명이라는 목표를 저버리게 하진 않을까 하는 두려움이 놓여있다. (Robert C. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea*, 1969, 51쪽.) 그러나 우드에 따르면, 맑스가 근본적으로 염려했던 것은 이러한 전술적인 사항이라기보다는 사회에 대한 잘못된 개념 - 사회의 법적 개념 - 이 노동운동에 자리 잡는 것이었다. ‘정의의 수사학’에 대한 맑스의 근본적인 반대는, 그것이 전술적인 의미에서 나쁜 프로파간다라는 것이 아니라, 그것이 이미 거짓으로 밝혀진 잘못된 사회이론에 기초하고 있다는 데에 있다. (Allen W. Wood, “The Marxian Critique of Justice”, 1980, 32쪽.)

권리', '자유로운 계약' 같은 법적 개념으로 위장하고 있다는 데에 있다. 자본에 의한 노동자의 착취는 정의로운 것으로 포장되어 있고, 또 우드에 따르면 실제로 정의롭지만, 그러나 여전히 일종의 “예속(servitude)”<sup>22)</sup>이요, 은폐된 지배의 형식이고, 노동자에게는 오직 소외된 노동만을 강제할 뿐이다. 노동자는 자본주의 하에서 불의를 겪는 것은 아니지만 예속을 겪는다. 더 나쁜 것은, 이러한 지배와 예속의 본성이 노동자들에게는 은폐되어 있다는 것, 그리고 노동자들은 자본의 형태를 가진 바로 자기 자신의 생산물에 예속되어(소외되어) 있다는 것이다. 맑스의 자본주의 비판은 정의/불의라는 규범적 기준이 아니라 해방/예속이라는 전혀 다른 기준에 근거한다.<sup>23)</sup> 그리고 한 사회가 그 사회의 구성원들을 예속시키느냐 아니면 해방시키느냐에 관한 판단은, 규범적 기준을 적용함으로써가 아니라 역사적 발전의 변증법에 근거해 이루어진다. 그 변증법에 따르자면, 자본주의는 한편에서는 점증하는 예속을, 그리고 또 다른 한편에서는 점증하는 해방의 잠재력을 생산한다. 자본주의가 이룩한 역사적으로 유례없는 눈부신 생산력의 발전은, 해방을 위한 조건이자 해방의 잠재력을 형성한다. 그리고 자본주의 자신이 창조한 이 생산력의 발전은, 점점 더 자본주의적 생산관계에 대해서는 질곡이 되며, 마침내 생산력과 생산관계가 더 조응하지 못하게 될 때, 자본주의적 생산양식은 그 종언을 고하게 될 것이다. 요컨대, 자본주의의 전복은 단순한 도덕적 요구가 아니라 역사의 필연이 될 것이다.

우드의 결론은, 맑스의 자본주의 비판은 애초에 어떤 종류의 도덕적 이상에 의거한 비판이 아니라는 점이다. 맑스에게서 우리는 도덕 이론이라 부를만한 것을 찾아낼 수 없다. 맑스에 따르면 자본주의는 위장된 착취, 불필요한 예속, 경제적인 불안정성, 감소하는 생산성 등의 수많은 ‘악’을 가지고 있지만, 결코 ‘불의’하지는 않다. 그리고 맑스는, 비록 자본주의가 정의로운 체제라고 할지라도, 우리는 얼마든지 그것을 비판하고 전복할 수 있다고 생각했다.

22) Allen W. Wood, “The Marxian Critique of Justice”, 1980, 36쪽.

23) 정의/불의와 해방/예속의 차이점에 대해서는, 우드는 후사미의 비판을 재비판하면서 보다 상세히 논의하고 있다. 그에 따르면, 정의나 권리 같은 개념들이 ‘도덕적인 의미에서의 선(moral good)’을 나타내는 반면에, 자유, 자기실현, 공동성 등의 개념들은 ‘탈도덕적인 의미에서의 좋음(non-moral good)’을 나타내고 있다는 근본적 차이가 있다. 후자는 ‘생산양식과의 조응’에 의해 의미를 얻는 것이 아니다. 우드는 이 구별을 발전시켜 맑스와 니체의 관계를 논의하기도 한다. 니체와 마찬가지로, 맑스 역시 도덕적 가치와 기준들이 인간의 삶에서 어떤 현실적 ‘기능’을 수행하는가 하는 문제에 초점을 맞추고 있으며, 그러한 도덕적 가치와 기준들에 대해 탈도덕적 좋음의 토대로부터 일정한 평가를 내리고 있다는 것이다. (Allen W. Wood, “Marx on Right and Justice: A Reply to Husami”, 1980, 122쪽.)

### 3. 자본주의는 불의하다

터커-우드 논제와 대립하는 논제, 즉 ‘자본주의는 불의하다’는 논제는 후사미가 가장 분명하게 제시한 바 있다.<sup>24)</sup> 맑스는 도처에서 노동자의 착취를 ‘도둑질’, ‘속임수’, ‘강탈’, ‘사취’ 등으로 묘사<sup>25)</sup>하고 있으며, 맑스의 자본주의에 대한 묘사에서 극단적인 부의 불평등이 지배하는 사회의 모습을 그려내기란 어렵지 않다. 부를 생산하면서도 극도의 빈곤, 고통, 불행에 시달리며 사회의 모든 부담을 짊어지도록 강제 받고 있는 계급이 한 편에 있고, 자신의 노동이 아니라 타인의 노동의 착취를 통해 부를 축적하면서도 모든 정신적이고 물질적인 향유를 독점하고 있는 계급이 한 편에 있다. 어찌 이런 사회를 ‘부정의하다’고 말하지 않을 수 있을까? 그래서 후사미에 따르면, 자본주의적 착취가 자본주의적 정의와 양립가능하다고 보는 우드의 견해는 일면적이라는 것이다.

1) 맑스에 따르면 모든 생산양식은 그에 상응하는 분배양식을 포함하며, 이 분배양식은 다시 (1) 생산수단(‘생산적인 부’)의 분배와 (2) 사회의 연간 생산물(연간 소득)의 분배라는 두 측면으로 나눌 수 있다. 물론 이 두 측면은 서로 결합되어 있으며, 그래서 자본주의 계급 사회에서는 생산수단을 분배받지 못한 프롤레타리아에게는 ‘임금’이라는 소득이 분배되고, 생산수단을 분배받은 부르주아지에게는 ‘잉여가치’라는 소득이 분배된다.

후사미는 맑스의 「고타 강령 비판」에서 두 가지의 분배 정의 원리를 읽어낸다. 첫째는 ‘노동 기여에 따른(according to labor contribution) 분배’이며 둘째는 ‘필요에 따른(according to needs) 분배’다. 이 원리들에 따르면, 즉 이러한 원리들을 정의/불의의 기준으로 삼으면, 자본주의 사회는 불의하다는 결론을 내릴 수 있다는 것이 후사미의 생각이다. 이제 후사미는 자신이 다룬 두 가지 문제를 다음과 같이 제시한다. 첫째, 자본주의적 분배의 정당성을 평가하는 데에 프롤레타리아적인, 탈자본주의적인 기준을 적용할 수 있는가? 둘째, 맑스는 이러한 기준을 자본주의적 분배를 가치평가하기 위해 명시적으로 사용했는가? 후사미는 이 두 물음 모두에 긍정적으로 답변한다.

2) 맑스에 따르면, 모든 상부구조의 요소들은 두 가지 수준에서 규정가능하다. 첫째, 그 상부구조를 발생시킨 생산양식의 수준에서 규정할 수 있으며, 둘째, 그것들이 대표하

24) Ziyad I. Husami, “Marx on Distributive Justice”, 1980, 42-79쪽.

25) Ziyad I. Husami, “Marx on Distributive Justice”, 1980, 45쪽.

는 계급이익의 수준에서 규정할 수 있다는 것이다.

지배계급은 자신들의 계급이익이 사회전체의 일반이익과 일치하며, 자신들의 이익을 표현하는 규범을 ‘자연적으로’ 또는 절대적으로 정의로운 것이라 주장한다. 그러나 맑스에 따르면 이러한 규범들은 역사발전의 산물이요, 어떤 도덕적 관념이 역사로부터 독립적 정당화를 얻을 수 있다고 주장한다면 그것은 ‘이데올로기적 환상’ 일 뿐이다. 그래서 한 사회의 분배질서는, 그 사회에서 지배적인 (지배계급의) 정의의 기준과는 전혀 다른 기준을 통해서도 평가될 수 있다. 예를 들어 착취당하는 프롤레타리아 계급은 자본주의 사회에서 지배적인 정의의 원리와는 전혀 다른 정의의 원리를 발전시킬 수 있고 그 원리에 비추어 현존의 분배질서를 부정적으로 평가할 수도 있다.

맑스의 주장은, 모든 도덕적 규범은 근본적으로 사회적 기원을 갖고 있으며 근본적인 역사성을 갖는다는 것, 그리고 그 규범의 ‘실현’을 위해서는 특정한 물질적이고 제도적인 조건이 요구된다는 것이지, 한 생산양식 속에서 발생한 규범이 그와는 다른 생산양식의 평가를 위해서는 전혀 사용될 수 없다는 것이 아니다. 오히려, 맑스에게서는 ‘생산양식’이라는 범주 자체가 역사적 변형에 종속되어 있는 범주이기 때문에, 특히 사회적인 불안정성의 시기나 과도기에는 새롭고 보다 ‘높은’ 사회에서 실현될 규범을 동원하여 현존 사회의 지배계급의 도덕을 비판하거나 평가하는 일, 말하자면 미래의 관점으로부터 현재를 비판하는 일이 일어나기 마련이다.

즉, 자본주의를 정의롭다고 말할 수 있는 자는 자본주의의 지배계급인 부르주아뿐이다. 후사미가 보기에 우드의 해석이 말해주는 것은, 자본주의는 단지 자본주의적 관점에서 봤을 때 - 즉 자본주의 사회의 지배계급인 부르주아의 계급적 관점에서 봤을 때 - 정의롭다는 것뿐이다. 그 어떤 프롤레타리아도, 그리고 프롤레타리아트의 대변인이길 자처하는 그 어떤 지식인도, 그렇게 말할 수는 없다. 노예는 그 자신의 상황을 노예제 사회와는 전혀 다른 사회에 속하는 개념, 예컨대 인격이나 인권 같은 규범적 개념을 사용해서 평가할 수 있고, 나아가 봉기할 수도 있다. 꼭 마찬가지로, 프롤레타리아트 역시 자본주의를 자본주의 생산양식과는 조응하지 않는 기준을 사용하여 평가할 수 있고, 그 평가의 결과로 자본주의는 불의하다는 규범적 판단을 내릴 수 있다.

3) 이제 후사미는 그러한 ‘탈자본주의적인 도덕적 기준’으로 맑스가 어떤 것들을 제시하고 있는지 설명한다. 첫째, ‘낮은 단계의’ 공산주의 사회(‘사회주의 사회’)에서는 “각자에게는 그의 노동 기여에 따라”라고 하는 분배정의의 원리가 성립한다.

개별 생산자는 자신이 사회에 주는 것을 정확히 돌려받는다. 그가 사회에 주었던 것은 자신의 개인적 노동량이다. 그는 자신이 이리이러한 만큼의 노동을 제공하였다는 증서를 사회로부터 받고, 이 증서를 가지고 소비 수단의 사회적 저장품에서 동일한 양의 노동이 비용을 들인 만큼을 빼내 간다. 그는 어떤 형태로 사회에 준 것과 동일한 양의 노동을 다른 형태로 되받는다. [...] 생산자의 권리는 그의 노동 제공에 비례한다.<sup>26)</sup>

그러니까 모든 생산자는 사회로부터, 특정한 부분들을 공제한 후에, 자신이 기여한 양의 노동과 동등한 양의 노동을 실현하고 있는 소비재를 분배받는다.<sup>27)</sup> 이 단계에서의 분배 정의는 두 가지 원리를 함축한다. (1) 평등한 권리 또는 대우의 평등이라는 형식적 원리 : 이에 따르면 모든 개인들은 똑같이 노동자로 대우받는다.<sup>28)</sup> (2) 노동 기여에 따른 비례적 보상이라는 실질적 원리 : 이에 따르면 각 개인은 그들의 육체적이고 정신적인 능력에 있어 불평등할 수밖에 없으며, 따라서 각 개인들의 노동기여도 동등하지 않게 되고 따라서 그들에 대한 보상도 불평등하게 된다.<sup>29)</sup>

이러한 사회주의적인 분배정의는 자본주의적 분배보다 두 가지 점에서 더 탁월하다. 첫째, 생산수단의 사적 소유를 폐지함으로써(“어느 누구도 자신의 노동 이외에는 어떤

26) 칼 맑스 저, 김세균 감수, 「고타 강령 초안 비판」, 1995, 376쪽.

27) 이 ‘공제’라는 부분이 있기 때문에, 정확히 말하면 생산자의 소득은 그의 노동 기여와 산술적으로 동등하지는 않다. 맑스는 이 ‘공제(Abzüge, deduction)’를 다음과 같이 설명한다. 첫째, 소모된 생산수단의 보전을 위해, 둘째, 점증하는 인구의 필요를 만족시킬 미래의 생산 확장을 위해, 셋째, 비상 사태나 자연재해를 대비한 일종의 보험기금 마련을 위해 일정 부분은 공제된다는 것이다. 이렇게 공제를 거치고 난 나머지도 역시 두 부분으로 나뉘는데, 우선 교육이나 건강, 복지 같은 사회적 필요를 만족시키기 위한 기금(“학교나 위생 설비 등등과 같은, 수요를 공동으로 만족시키게 되어 있는 것”)이 마련되어야 하며, 이것을 빼 나머지가 비로소 개별적 소비를 위한 수단으로서 노동기여에 따라 생산자들에게 분배된다. (칼 맑스 저, 김세균 감수, 「고타 강령 초안 비판」, 1995, 374-375쪽.)

28) “평등의 요체는, 평등한 척도인 노동으로 측정된다는 데에 있다. [...] 이것은 어떠한 계급 차이도 승인하지 않는데, 왜냐하면 각각은 다른 사람과 마찬가지로 노동자에 불과하기 때문이다.” (칼 맑스 저, 김세균 감수, 「고타 강령 초안 비판」, 1995, 376쪽.)

29) “이러한 평등한 권리는 불평등한 노동에 대해서는 불평등한 권리이다. [...] 그러므로 그것은 모든 권리가 다 그렇듯이 내용상 불평등의 권리이다. 불평등한 개인들(만일 그들이 불평등하지 않다면 그들은 서로 다른 개인이 아닐 것이다)이 동일한 척도로 측정될 수 있는 것은 오로지 그들이 동일한 관점 아래 놓이는 한에서, 즉 어떤 특정한 측면에서만 파악되는 한에서이며, 예컨대 이 경우에 그들은 노동자로서만 간주되고 그들에게서 그 이상의 것은 보지 않으며 다른 모든 것들은 도외시된다. [...] 그러므로 동일한 노동을 실현하고 따라서 사회적 소비 기금에 대해 동일한 몫을 가지고 있는 경우에도 어떤 사람은 실제로 다른 사람보다 더 많이 받으며, 어떤 사람은 다른 사람보다 더 부유하게 된다.” (칼 맑스 저, 김세균 감수, 「고타 강령 초안 비판」, 1995, 376-377쪽.)

것도 줄 수 없으며, 다른 한편으로는 개인적 소비 수단 이외에는 어떤 것도 개별적인 소유로 넘어갈 수 없다”<sup>30)</sup>) 사회주의는 평등한 권리의 원리를 확립한다. 둘째, 사회주의는 계급착취를 종결시킨다. 자본주의 하에서 생산자는 불의한 대우를 당하는데, 왜냐하면 그의 소득은 그가 제공한 노동에 비례하는 것이 아니라 기껏해야 그의 노동력의 가치에 비례할 뿐이기 때문이다. 그러나 이제 사회주의에서는 생산자의 소득은 그의 노동기여에 비례하므로, 잉여가치의 전유라는 의미에서의 착취는 종식을 고하게 된다.

그러나 또 한편 이러한 ‘낮은 단계의 공산주의’의 분배원리는 여러 가지 결점도 또한 갖고 있다.<sup>31)</sup> 우선, 평등한 권리를 확립함에 있어 사회주의는 ‘노동 기여’라는 동일한 기준을 모두에게 적용하고 있다. 그러나 육체적이고 정신적인 재능에 있어서 애초에 불평등한 상이한 개인들을 산술적으로 평등하게 대우한다는 것은 그 자체로 실질적인 불평등으로 귀결된다. 나아가 상이한 개인들은 그들의 욕구에 있어서도 동등하지 아니하기 때문에, 설령 동등한 노동기여에 따라 동등한 소득이 주어진다 하더라도 그들의 욕구 만족에 있어 불평등이 존재하게 된다. 요컨대 노동기여에 따른 분배라는 사회주의적 정의는 인간존재를 일면적으로, 즉 단지 노동자로서만 다루며 상이한 개인들의 개성을 무시한다. 즉 사회주의적 정의는 맑스가 ‘전인(totaler Mensch)’이라고 부른 것을 전혀 고려하지 못한다.

이제 두 번째 단계, ‘높은 단계의’ 공산주의 사회에서는 따라서 사회주의 사회와는 또 다른 분배 정의의 원리가 등장한다. 그것은 인간의 본질적인 욕구의 만족, 인간의 개성의 자유롭고 전면적인 발전을 지도적인 원리로 삼는, ‘필요에 따른 분배’의 원리이다.

이 원리의 실현을 위해서는 첫째, 고도로 발전된 생산력이 전제되어야 하고(“공산주의 사회의 더 높은 단계에서 [...] 개인들의 전면적 발전과 더불어 생산력도 성장하고, 조합적 부의 모든 샘물이 흘러넘치고 난 후에”), 둘째, 노동의 조건과 본성 자체의 변화(“개인이 분업에 복종하는 예측적 상태가 사라지고 이와 함께 정신노동과 육체노동 사이의 대립도 사라진 후에; 노동이 생활을 위한 수단일 뿐 아니라 그 자체가 일차적인 생활

30) 칼 맑스 저, 김세균 감수, 「고타 강령 초안 비판」, 1995, 376쪽.

31) “우리가 여기서 관계하고 있는 것은 자기 자신의 기초 위에서 발전한 공산주의 사회가 아니라 거꾸로 바로 자본주의 사회에서 생겨난 공산주의 사회이며, 그러므로 그 모태인 낡은 사회의 태반이 모든 면에서, 즉 경제적, 윤리적, 정신적으로 아직도 들러붙어 있는 공산주의 사회이다. [...] 여기서 평등한 권리는 여전히 - 원리상 - 부르주아적 권리이다.” (칼 맑스 저, 김세균 감수, 「고타 강령 초안 비판」, 1995, 375쪽.) 기여 원리에 의해 특징지어지는 사회주의(‘낮은 단계의 공산주의’)와 필요 원리에 의해 특징지어지는 (높은 단계의) 공산주의를 구별하는 것은 맑스주의 문헌에서는 일반화된 용어법이 되었다.

욕구로 된 후에”)가 전제되어야 한다. 그 때 비로소 “부르주아적 권리의 편협한 한계가 완전히 극복되고, 사회는 자신의 깃발에 다음과 같이 쓸 수 있게 된다. : 각자는 능력에 따라, 각자에게는 필요에 따라!”<sup>32)</sup> 공산주의적 정의는 이런 의미에서, 여전히 부르주아적 권리 개념에 사로잡혀 있는 사회주의적 정의보다 더 우월하다. 요컨대 사회주의적 정의가 평등(equality)의 이념과 연관되어 있다면, 공산주의적 정의는 무엇보다 자기실현(self-realization)이라는 이념과 연관되어 있다는 것이 후사미의 해석이다.

4) 후사미는 이제 첫 번째 원리, 즉 노동 기여에 따른 분배의 원리에 비추어왔을 때 자본주의가 왜 불의한지를 설명한다. 자본주의적 생산의 본질적 특징인 잉여가치의 전유 즉 착취는 불의한데, 왜냐면 ‘노동력의 가치’ 즉 임금으로서 노동자가 분배받는 것은, 그의 기여 즉 그의 노동의 산물의 가치보다 항상 작기 때문이다. 잉여가치에서는 기여와 보상 사이의 불일치가 성립한다. 잉여가치란, 그에 대해 아무런 등가물도 지불되지 않은 그러한 가치이기 때문에, 잉여가치의 전유는 불의하다는 것이다.<sup>33)</sup>

이 점을 좀 더 자세히 살펴보자. 후사미는 임노동 관계가 성립하는 두 영역을 구별하여 검토하고 있다. 첫째 영역은 유통의 영역 즉 시장이며, 이곳에서 노동력이라는 상품의 판매와 구매가 일어나고 노동계약이 체결된다. 둘째 영역은 생산의 영역이요, 여기서 구매된 노동력이 사용됨으로써 잉여가치가 생산된다. 그런데 적어도 첫째 영역, 즉 노동 시장에서는 자유롭고 공정한 거래가 이루어지고 있는 것처럼 보인다. 다음 인용문에서 맑스는 이 점을 아주 선명하게 드러내고 있다.

그 안에서 노동력의 매매가 진행되는 유통분야 또는 상품교환분야는 사실상 천부인권의 참다운 낙원이다. 여기에서 지배하고 있는 것은 오로지 자유, 평등, 소유, 벤담이다. 자유! 왜냐하면 노동력이라는 하나의 상품의 구매자와 판매자

32) 칼 맑스 저, 김세균 감수, 「고타 강령 초안 비판」, 1995, 377쪽.

33) 이에 대해 자본가 측에서는, 자신들도 상품의 생산에 ‘기여’한 바가 분명히 있기 때문에 그에 대한 보상으로서 이윤을 받아야 한다고 반론할 수 있을 것이다. 첫째, 자본가 자신이 수행한 감독 및 관리 업무에 대한 보상이 있어야 하며, 둘째, 자본가가 소비와 향락을 절제했다는 데에 대한 보상이 있어야 하며, 셋째, 자본가가 행한 투자의 리스크에 대한 보상이 있어야 한다는 것이다. 후사미는 이 각각에 대한 맑스의 재반론을 다음과 같이 서술한다. ; 첫째, 이윤이란 자본가가 생산수단을 사적 소유하고 있다는 것에 대한 특권이지, 그의 감독노동에 대한 보상이 아니다. 둘째, 근대 자본주의는 이미 자본가의 향락과 절제가 상호배타적이지 않다는 것을 입증하였다. 셋째, 노동자가 오히려 자본가보다 더 극심한 리스크에 시달리는데, 왜냐하면 산업예비군이 점증하는 규모로 발생하기 때문이다. (Ziyad I. Husami, “Marx on Distributive Justice”, 1980, 63쪽 이하.)

는 자기들의 자유의지에 의해서만 행동하기 때문이다. 그들은 자유로운 행위자로서 계약을 체결한다. 계약이라는 것은 그들의 공동의지가 하나의 공통된 법적 표현을 얻은 최종의 결과다. 평등! 왜냐하면 그들은 오직 상품소유자로서만 서로 관계하며 등가물을 등가물로 교환하기 때문이다. 소유! 왜냐하면 각자는 자기의 것만을 마음대로 처분하기 때문이다. 벤담! 왜냐하면 각자는 자기 자신의 이익에만 관심을 기울이기 때문이다. 그들을 결합시켜 서로 관계를 맺게 하는 유일한 힘은 각자의 이기주의, 이득, 사적 이익뿐이다. 각자는 오직 자기 자신에 대해서만 생각하고 타인에 대해서는 관심을 기울이지 않는다. 바로 그렇게 하기 때문에 그들은 모두 사물의 예정조화에 따라 또는 전지전능한 신의 섭리에 따라 그들 상호간의 이익, 공익, 전체의 이익이 되는 일을 수행하는 것이다.<sup>34)</sup>

그러나 후사미에 따르면 이것은 다면 현상의 영역일 뿐, 진정한 현실적 관계를 은폐하고 있다. 이 모든 자유, 평등, 소유, 벤담은 피상적인 현상형태일 뿐이며, 현실적 관계는 오히려 정반대이다. 우리가 진정한 현실적 영역인 생산의 영역으로 눈을 돌릴 때<sup>35)</sup>, 노동시장의 자유, 평등, 등가교환은 이제 부자유, 불평등, 부등가교환으로 되며, 간단히 말해 불의로 뒤바뀐다.

애초에 노동자는 왜 '자유롭게' 노동시장으로 향하게 되었는가? 그가 아무런 생산수단도 생활수단도 소유하고 있지 못하기 때문에, 그것들로부터 (풍자적인 의미에서) 자유롭게 때문에, 그가 가진 유일한 상품이라고는 자신의 노동력 밖에 없었기 때문에, 그는 자신의 노동력을 자본가에게 팔도록 '강제' 된 것이다. 또한, 현실적 관계에서는 자본가와 노동자 사이의 관계는 조금도 평등하지 않다. 자신의 노동력을 판매하는 순간, 노동자는 이미 인간적 가치를 상실하고 사물의 수준으로 격하된 것이다. 등가교환 역시 피상적으로만 이루어졌을 뿐이다. 노동력은 다른 모든 상품들과는 구별되는 아주 독특한 상품, 즉 그것을 사용했을 때 그 자신의 가치보다 더 큰 가치를 산출하는 그러한 상품

34) 칼 마르크스 저, 김수행 옮김, 『자본론』, 2001, 230쪽. 여기서 '벤담'은 분명히 '공리주의'에 대한 은유적 표현이다.

35) 이렇게 '눈을 돌릴' 때 일어나는 급변을 맑스는 이렇게 표현한다. : "그러므로 우리는 모든 것이 표면에서 일어나고 또 누구의 눈에나 쉽게 띄는 이 소란스러운 유통분야를 벗어나 '관계자 외 출입금지'라고 입구에 쓰인 은밀한 생산의 장소에 들어가 보도록 하자. [...] 단순상품유통분야를 떠날 때 우리는 우리의 등장인물들의 면모에 일정한 변화가 일어나는 것을 볼 수 있다. 이전의 화폐소유자는 자본가로서 앞장서서 걸어가고, 노동력의 소유자는 그의 노동자로서 그 뒤를 따라간다. 전자는 거만하게 미소를 띠고 사업에 착수할 열의에 차 바삐 걸어가고, 후자는 자기 자신의 가족을 시장에서 팔아버렸으므로 이제는 무두질만을 기다리는 사람처럼 겁에 질려 주춤주춤 걸어가고 있다." (칼 마르크스 저, 김수행 옮김, 『자본론』, 2001, 230-231쪽.)



이다. 그리고 노동자가 받는 임금이란 그가 기여한 전체 노동에 대한 보상이 아니라 노동력에 대한 보상일 뿐이고, 잉여노동은 그 어떤 등가물과도 교환되지 않았다. 맑스는 교환영역의 가상과 생산영역의 현실을 다음과 같이 대비시킨다.

우리의 노동자는 생산과정에 들어갈 때와는 다른 모습으로 생산과정으로부터 나온다는 것을 인정하지 않으면 안 된다. 시장에서 그는 노동력이라는 상품의 소유자로서 다른 상품의 소유자와 상대하고 있었다. 즉, 상품소유자가 상품소유자를 상대했던 것이다. 그가 자본가에게 자기의 노동력을 판매했을 때의 계약은 그가 자기 자신을 자유롭게 처분한다는 사실을 이룰테면 흰 종이 위에 검은 글씨로 증명한 것이었다. 거래가 완결된 뒤에야 비로소 그는 ‘자유로운 행위자(freier Agent)’가 결코 아니었다는 것, 그가 자유롭게 자기의 노동력을 판매할 수 있는 기간은 그가 어쩔 수 없이(gezwungen) 그것을 판매해야만 하는 기간이라는 것, 사실상 흡혈귀는 ‘착취할 수 있는 한 조각의 근육, 한 가닥의 힘줄, 한 방울의 피라도 남아있는 한’ 그를 놓아주지 않는다는 것이 판명된다.<sup>36)</sup>

우드는 겉으로 드러난 현상과 숨겨져 있는 현실적 관계를 혼동했으며, 맑스의 풍자적이고 반어적인 어조를 간과했다. 유통의 영역에서 성립하는 ‘정의’는 다만 형식적인 정의일 뿐이다. 노동시장에서 정의로운 교환이 이루어지는 것처럼 보인다 한들, 생산의 영역에서 여전히 노동자가 착취당하는 한 그는 강탈당하는 것에 다름 아니며 불의한 대우를 받고 있다. 왜냐면 그는 자신의 노동기여에 비례한 보상을 받지 못하고 있기 때문이다.

5) 후사미에 따르면 자본주의는 보다 높은 단계의 공산주의의 분배 원리, 즉 필요에 따른 분배라는 원리도 침해한다. 자본주의는 역사상 유례없는 생산력의 발전을 이룩한 체제이며, 인간의 다양한 욕구들을 만족시킬 수 있는 물질적 풍요와 기술적인 기반을 이룩했다. 그러나 그럼에도 불구하고, 자본주의적인 생산관계 하에서는 그 생산력이 인간의 필요를 만족시키는 데에 사용되지 못하고 있기 때문에, 자본주의는 부정의하다.

무엇보다 자본주의 하에서는 생산에 대한 의식적인 규제가 이루어지지 않는다. 자본주의를 특징짓는 근본적인 모순은, 개별적인 생산단위들은 합리적인 계획에 따라 생산하지만 사회적 생산은 무정부적 성격을 갖는다는 데에 있다. 그래서 공급이 수요를 초과하는 경우, 인간의 노동과 물질적 부는 단지 허비된다. 반면 수요가 공급을 초과하는 경우,

36) 칼 마르크스 저, 김수행 옮김, 『자본론』, I권, 2001, 406쪽.

인간의 욕구는 만족되지 못하게 된다. 의식적인 규제의 부재는 자본주의의 불의의 조건일 뿐만 아니라, 인간이 자유롭게 위해서는 그들의 공동의 삶의 조건 및 물질적 생산 조건에 대한 합리적이고 의식적인 통제가 필요한 한에 있어서, 부자유 조건이기도 하다.

자본주의는 근본적으로 인간의 욕구의 만족이 아니라 잉여가치의 생산에 정향되어 있다. 즉 자본주의적 분배는 인간의 '자기실현'을 불가능하게 만들며, '필요에 따른 분배'의 원리에 비취했을 때 불의하다.

6) 결론적으로, 후사미의 해석에 따르면 맑스는 자본주의를 불의하다고 '평가'했다. 더 정확히 말해, 맑스 자신의 이론적 기획의 이중성에 따를 때, 맑스는 자본주의를 과학적으로 '설명'함으로써 동시에 자본주의에 대한 일정한 '가치평가' 까지도 제공한 것이다. 후사미는 이러한 이중성을 고려할 때만 맑스의 '이론과 실천의 통일'을 정확히 인식할 수 있다고 주장한다. 우드와 터커는 이 점을 간과했다. '자본주의는 정의롭다'는 것은 하나의 설명일 뿐이다. 즉 자본주의 자신의 법적, 도덕적 제도들에 따를 때 어떻게 잉여가치의 전유가 발생하는가에 대한 설명일 뿐이고, 여기서 '자본주의는 정의롭다'는 것을 맑스 자신이 자본주의에 대해 행한 가치평가로 삼는 것은 잘못이라는 것이다. 자본주의에 대한 맑스의 평가는, 자본주의 자신의 법적 관점으로부터가 아니라, 사회주의적 기여 원리 또는 공산주의적 필요 원리의 관점으로부터, 맑스 자신의 또는 프롤레타리아 계급의 도덕적 관점으로부터 이루어지는 것이며, 그에 따를 때 자본주의는 명백히 불의하다. 이것이 프롤레타리아 계급의 대변자를 자처한 맑스 자신의 자본주의에 대한 '도덕적'인 '평가'라는 것이 후사미의 결론이다.

#### 4. 결론: 정의의 여건에 대한 비판

하지만 후사미의 논변에는 많은 결함이 존재한다. 첫째, 후사미가 생각하듯이 맑스는 자본주의를 불의하다고 보았고 바로 그 이유로 자본주의를 비판했다면, 즉 맑스가 자본주의에 대해 가한 비판은 근본적으로 도덕적인 비판이라면, 우리는 왜 맑스가 정의나 도덕의 문제를 중심적인 문제로 삼지 않았는지, 왜 도덕과 정의와 권리에 대한 맑스의 이야기들은 여기저기 흩어져 있을 뿐 하나의 윤리학 체계를 형성하고 있지 않은지를 도저히 설명할 길이 없다.

후사미에 대해 가능한 두 번째 반론은, 후사미가 「고타 강령 비판」에서 읽어내고 있

는 두 가지 원리 즉 기여 원리와 필요 원리가 과연 맑스 자신이 옹호한 분배 정의의 원리인가 하는 것이다. 이 두 ‘원리’가 정말 프롤레타리아적인 ‘정의의 원리’일까? 맑스는 다만 ‘생산자의 권리는 그의 노동 제공에 비례한다.’, ‘각자에게는 필요에 따라’라고만 쓰고 있을 뿐, 어디에서도 이 문구들이 ‘분배 정의’를 위한 것이라고는 쓰고 있지 않다. 맑스가 볼 때 라살레주의자들이 기초한 고타강령 초안에 어떤 문제가 있다면, 그것은 그 초안이 제대로 된 분배정의의 원리를 담고 있지 못하기 때문이 아니라, 오히려 그 초안이 ‘분배’나 ‘권리’, ‘정의’ 같은 부적절한 개념을 담고 있기 때문이다.

내가 ‘평등한 권리’와 ‘공정한 분배’를 장황하게 다룬 것은, 한편으로는, 일정한 시기에는 어떤 의미를 갖고 있었으나 지금은 낱아빠진 잡소리가 되어 버린 표상들을 다시 교리로서 우리 당에 강요하려는 것이 얼마나 나쁜 짓인가를 보여 주기 위함이었지만, 다른 한편으로는, 당에 뿌리를 박은 현실주의적 파악을 다시 이데올로기적 권리설이나 다른 속임수를 통해 왜곡하려는 것이 얼마나 나쁜 짓인가를 보여주기 위함이었다.<sup>37)</sup>

여기서 맑스의 핵심적인 주장은, 자본주의적인 정의나 권리와는 구별되는 별도의 공산주의적인 정의나 권리 개념이 독자적으로 성립한다는 것이 아니다. 오히려 맑스의 주장은 “아직도 부르주아적 제한이 들러붙어 있는” “평등한 권리” 자체를 넘어서야 한다는 것, “부르주아적 권리의 편협한 한계를 완전히 극복”해야 한다는 것이다.<sup>38)</sup> 후사미는 맑스가 기여 원리와 필요 원리라는 규범을 적용하여 자본주의를 도덕적으로 비판했다고 주장하지만, 사실 「고타 강령 초안 비판」의 핵심은 자본주의에 대한 비판이 아니라, 문자 그대로, 비맑스주의적인 사회주의자들이 작성한 고타강령 초안에 대한 비판이다. 고타강령 초안은 여전히 부르주아적인 한계에 머물고 있기 때문에, 그 한계를 극복해야 한다는 것이다.

그러한 ‘극복’은 무엇을 의미하는가? 그것은 공산주의를 자본주의보다 더욱 정의로운 사회가 아니라, 정의를 넘어선(beyond justice) 사회, 정의가 더 이상 필요하지 않은

37) 칼 맑스 저, 김세균 감수, 「고타 강령 초안 비판」, 1995, 377-378쪽.

38) 권리 개념은 그 본성상 ‘유적 인간’에 속한다기보다는 ‘부르주아적 인간’에 속한다는 맑스의 주장은 이미 「유대인 문제에 관하여」에서 발견된다. “소위 인권이라고 하는 것은 [...] 부르주아 사회 구성원의 권리, 즉 이기적 인간의 권리, 다른 인간과 사회로부터 유리된 인간의 권리일 뿐이다. [...] 자유에 대한 인권은 인간과 인간의 결합이 아니라 인간과 인간의 분리에 기초한다. 그것은 이러한 분리의 권리고 자기 안으로 제약되어 있는 제한된 개인의 권리다.” (Karl Marx, “Zur Juden Frage”, 2007, 65-66쪽.)

사회로 파악하는 것과 관련한다. 이 점을 달리 표현하자면, 맑스의 비판적 기획은 여러 대안적인 정의 개념들(자본주의적 정의, 사회주의적 정의, 공산주의적 정의 등등) 중 하나의 개념을 정당화하는 논변이 아니라, ‘정의의 여건’ 자체에 대한 비판을 의도한다고 말할 수 있다.

애초에, 어떤 조건 하에서 ‘정의’가 문제로 등장하는가? 우리가 불의의 시정을 부르짖고, 정의를 국가나 사회제도가 갖추어야 할 최상의 미덕<sup>39)</sup>으로 요구한다면, 이는 어떤 상황을 전제하고 있는가? 롤즈는 정의의 원칙에 의해서만 해결될 수 있는 갈등을 발생시키는 배경적 조건을 정의의 여건(circumstances of justice)이라고 불렀다.<sup>40)</sup> : “요약해서 말하면 적절한 부족 상태 아래서 상호 무관심한 자들이 사회적 이익에 대해 상충하는 요구를 제시할 경우 정의의 여건이 성립한다고 할 수 있을 것이다. [...] 이러한 여건이 성립하지 않는 경우에는 정의라는 덕목에 대한 필요성도 없어진다.”<sup>41)</sup> 정의의 여건은 두 가지 조건으로 이루어진다. 첫째로 ‘적절한 부족 상태’란 인간의 다양한 욕구를 만족시켜 줄 수 있는 재화나 자원들이 희소하고 부족하다는 사태(객관적 조건)를 가리킨다. 그리고 둘째, ‘상호 무관심한 자들의 상충하는 요구’란, 인간은 근본적으로 이기적 존재이며 따라서 그들의 이해관계가 상호 충돌한다는 사태(주관적 조건)를 가리킨다. 정의는 이 두 가지 조건이 성립할 때만 하나의 문제로, 또는 하나의 덕목으로 등장한다.

사실 터커-우드 논제는 일견 아주 기묘해 보인다. 자본주의에 대한 가장 격렬한 비판자인 맑스조차도 자본주의적 착취를 정의롭다고 보았다면, 자본주의에는 아무런 문젯거리도 없다는 말인가? 필자가 보기에, 터커-우드 논제의 진의는, 정의나 권리 같은 규범적 개념에 의거한 자본주의 비판에 대한 재비판에 있다. 맑스가 자본주의를 정의로운 것으로 보았다 함은 곧 맑스가 정의의 개념 자체를 비판하고 있다는 것을 의미한다. 그리고 정의의 개념에 대한 비판은 바로 ‘정의의 여건’ 자체의 철폐를 겨냥하고 있다. 후사미의 주장과는 달리, 기어 원리나 필요 원리는 정의의 원리의 일종으로 제시된 것이 아니다. 오히려 그것들은 정의의 여건이 철폐된(철폐되었다고 상상된) 사회의 구조를

39) 존 롤즈 저, 황경식 옮김, 『정의론』, 1977, 25쪽.

40) 존 롤즈 저, 황경식 옮김, 『정의론』, 1977, 145쪽 이하.

41) 롤즈 자신이 인정하듯이 롤즈의 이 개념은 흄에게서 유래한 것이다. 다만 흄은 ‘여건’이라는 표현 대신에 ‘기원’이라는 표현을 사용하고 있다. “정의를 그 기원을 도출해 내는 것은, 오직 인간의 이기심과 제한된 관대함으로부터, 그리고 자연이 인간의 필요를 위해 마련해 놓은 공급품의 부족으로부터이다.” (David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1978, 495쪽.)

서술하기 위해 제시된 원리로 이해되는 게 적절하다. 맑스는 ‘정의의 여건’이 말하고 있는 조건들을 인간이 피할 수 없는 운명이라고, 인간 본성에 내재한 불변적인 규정이라고 보지 않았으며, 역사적으로 조건 지어졌으며 따라서 역사의 발전에 따라 극복될 수 있는 것으로 보았다. 그리고 바로 그렇기 때문에, 정의의 여건을 불변적 상수로 둔 채 이루어지는 자본주의 비판은 근본적인 한계를 노정한다는 것이다.

첫째, 왜 맑스주의는 오랫동안 ‘생산력의 발전’이라는 논쟁적인 개념에 그토록 몰두했는가? 생산력의 충분한 발전 하에서만, 인간의 자기실현 욕구를 만족시키는데 필요한 온갖 재화와 자원들이 풍족한 경우에만 – 즉 “생산력이 성장하고 조합적 부의 모든 샘플이 흘러 넘치”<sup>42)</sup>는 경우에만 – 정의의 여건 중 첫 번째 조건(자원의 희소성)을 상대화할 수 있기 때문이다. 둘째, 왜 맑스주의자들은 (때로는 ‘전체주의적’이라는 비난으로부터 자유롭지도 못하면서) 이기적이고 원자적인 개인주의를 그토록 혐오하며 인간은 ‘유적 존재’라는 사실을 그토록 강조하는가? “각인의 자유로운 발전이 만인의 자유로운 발전의 조건이 되는”<sup>43)</sup> 그런 조건 하에서만 비로소 정의의 여건 중 두 번째 조건(상호 무관심한 자들의 상충하는 요구)을 상대화시킬 수 있기 때문이다.<sup>44)</sup> 오직 정의의 여건이 성립할 때만 정의는 절실한 미덕이 된다. 그러나 맑스가 근본적으로 겨냥한 것은 정의의 실현이 아니라 정의의 여건 자체의 철폐였다. 맑스가 고타강령 초안을 비판한 것도, 그 초안이 정의 개념에 호소하고 있는 한, 여전히 ‘정의의 여건’을 불변의 전제로 상정하고 있기 때문이다. 그렇다면, 공산주의는 정의로운 사회도 아니요 불의한 사회도 아닌, 정의를 넘어서 있는, 정의가 하나의 규범으로서 더 이상 필요하지 않는 그런 사회로 이해된다.<sup>45)</sup> 그리고 이 점에서, 정의에 대한 맑스의 비판은 종교에 대한 그의 비판

42) 칼 맑스 저, 김세균 감수, 「고타 강령 초안 비판」, 1995, 377쪽.

43) 칼 맑스 저, 김세균 감수, 「공산주의당 선언」, 1995, 421쪽.

44) 정의의 여건이 명시하는 조건들의 상대화에 관해 라이만(J. Reiman)은 이렇게 표현한다. “정의라고 하는 바로 그 이상은, 사람들이 서로서로에게 상충하는 요구들을 들이밀며 상호간에 협동적 관계가 아니라 적대적 관계를 맺으리라는 것을 전제한다. 반대로, 공산주의는 적대적 관계가 극복되어 사람들이 협동을 위해 타인들을 설득할 때 권리나 정의를 더 이상 필요로 하지 않는 공통적 연대성의 이상으로 간주된다.” Jeffrey Reiman, “Moral philosophy: The critique of capitalism and the problem of ideology”, 1991, 153쪽.

45) 이러한 ‘정의의 불필요성’을 카인은 아리스토텔레스의 친애 개념을 인용하며 설명한다. “아마 그 개인들은 정의롭게 행동하도록 의무를 지우거나 구속하는 원리들 없이도 그저 정의롭게 행동할 것이다. 아리스토텔레스가 친구들 사이에서는 정의는 불필요하다고 말했을 때, 그는 이러한 정의의 초월을 이야기하고 있다.” (Philip J. Kain, *Marx and Ethics*, 1988, 179쪽.) “서로 친애하는 사람들 간에는 정의가 새삼스레 필요하지 않지만 [...] 정의의 가장 참된 형태는 친애의 성질을 띤 것으로 여겨진다.” (아리스토텔레스 저, 최명관 옮김, 『니코마코스 윤리학』, 1984, 1155a)

과 동형적인 구조를 갖는다.

종교적 비참은 현실적 비참의 표현이자 현실적 비참에 대한 항의이다. 종교는 곤궁한 피조물의 한숨이며, 심장 없는 세계의 심장이고, 정신없는 상태의 정신이다. 종교는 인민의 아편이다. 인민의 환상적 행복인 종교의 지양은 인민의 현실적 행복의 요구이다. 그들의 상태에 대한 환상을 포기하라는 요구는 그 환상을 필요로 하는 상태를 포기하라는 요구이다. 따라서 종교의 비판은 맹아적으로, 그 신성한 후광이 종교인 통곡의 골짜기에 대한 비판이다.<sup>46)</sup>

맑스에게서는 결국 정의도 종교와 마찬가지로 아마 일종의 환상, ‘이데올로기적 망상’ 일지도 모른다. 그렇다면, ‘정의에 대한 환상을 포기하라는 요구’는 ‘그 환상을 필요로 하는 상태를 포기하라는 요구’와 동일하다. 정의를 필요로 하는 상태란 곧 정의의 여건이다. 맑스가 정의를 포기하라고 요구했다면, 이는 단순히 정의나 권리 같은 개념들을 더 이상 사용하지 말자는 제안이 아니라, 근본적으로 정의를 필요로 하는 상태 즉 정의의 여건이 인간의 삶에서 항구적인 조건을 형성한다는 이데올로기를 거부하라는 요구다. 정의는, 정의의 여건이라는 ‘통곡의 골짜기’가 낳은 ‘신성한 후광’인 것이다.

비유하자면, 곤궁하고 비참한 상황에 처한 사람은 아마 일종의 진통제로서 아편을 필요로 할지도 모르며, 우리는 그런 사람에게 적절한 아편을 투여할 수도 있고 그 투여량을 여러 합리적 기준들을 사용하여 조절할 수도 있을 것이다. 마찬가지로, 사회가 정의를 필요로 한다면, 정의론은 분배 정의의 여러 합리적 기준들을 제시하고 평가해 볼 수 있다. 그러나 그런 사람 또는 그런 사회에 대한 가장 근본적이고 급진적인 처방은 지속적인 아편의 투여를 필요로 하는 상태 자체를 철폐하는 것이 아닐까?

정의가 사회적 삶의 특정한 질병에 대한 “치료적 미덕(remedial virtue)”<sup>47)</sup>으로 간주될 수 있다면, 그러한 치료는 대증요법일 뿐이다. 증상을 낳은 근본적 원인은 정의라는 개념으로는 포착할 수 없는 것이다. 우리가 정의를 필요로 하는 상태 자체는 불변적으로 지속된다는 전제에만 사로잡혀 있다면, 근본적이고 ‘급진적’인 의미에서의 사회

46) 칼 맑스 저, 김세균 감수, 「헤겔 법철학의 비판을 위하여」, 1995, 2쪽.

47) Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 2002, 168쪽. 킴리카에 따르면 터커-우드 논쟁의 지지자들은 정의를 치료적 미덕으로 간주하게 된다. 그런데 킴리카는 “거의 모든 분석 맑스주의자들은 희소성, 갈등, 다원주의 [같은 정의의 여건들]은 인간 조건의 영속적인 특징임을 받아들이기”(Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 2002, 175쪽) 때문에, 정의를 단순한 치료적 미덕으로만 간주할 수는 없다고 본다. 하지만 그러한 영속성을 가정하는 것이야말로 이데올로기다.

비판은 불가능하다. 맑스의 사회 비판이 급진적이라면, 이는 그 비판의 과정이 어떤 규범을 사회라는 대상에 적용시켜 판단을 내리는 방식이 아니라 비판 대상 자체의 역사적 변혁을 겨냥하는 ‘역사 유물론적’ 방식을 채택하고 있기 때문이다. 이러한 급진성으로 인해, 정의 개념에 대한 맑스의 비판은 오늘날 정의를 둘러싼 여러 철학적 담론들의 한 가운데에 지울 수 없는 깊이로 각인되어 있다.

## 참고문헌

- 설헌영, 「분배정의와 맑스주의」, 『철학』 제33집, 한국철학회, 1990.
- 스티븐 룩스 저, 황경식 외 옮김, 『마르크스주의와 도덕』, 서광사, 1994.
- 아리스토텔레스 저, 최명관 옮김, 『니코마코스 윤리학』, 서광사, 1984.
- 이한구, 「생산력 우위론에 기초한 역사적 유물론의 재구성」, 『사회철학 대계 4: 기술시대와 사회철학』, 민음사, 1998.
- 존 롤즈 저, 황경식 옮김, 『정의론』, 서광사, 1977.
- 칼 맑스 저, 김수행 옮김, 『자본론』, 비봉출판사, 2001.
- 칼 맑스 저, 김세균 감수, 「고타 강령 초안 비판」, 『칼 맑스 프리드리히 엥겔스 저작 선집 4』, 박종철출판사, 1995.
- \_\_\_\_\_, 「공산주의당 선언」, 『칼 맑스 프리드리히 엥겔스 저작 선집 1』, 박종철출판사, 1995.
- \_\_\_\_\_, 「헤겔 법철학의 비판을 위하여」, 『칼 맑스 프리드리히 엥겔스 저작 선집 1』, 박종철출판사, 1995.
- Cohen, Gerald., *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton University Press, 1978.
- Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, 1978.
- Husami, Ziyad I., “Marx on Distributive Justice”, *Marx, Justice, and History*, Princeton University Press, 1980.
- Kain, Philip J., *Marx and Ethics*, Oxford, 1988.
- Kymlicka, Will., *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press, 2002.
- Marx, Karl., “Zur Juden Frage”, *Der junge Marx: Philosophie Schriften*, Promedia, 2007.
- Marx, Karl. und Engels, Friedrich., *Marx-Engels Werke(MEW)*, Berlin: Dietz, 1956~90.
- Reiman, Jeffrey., “Moral philosophy: The critique of capitalism and the problem of ideology”, in *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, 1991
- Sayer, Sean., “Marx as a Critic of Liberalism”, *Constructing Marxist Ethics: Critique, Normativity, Praxis*, Brill, 2015.
- Tucker, Robert C., *The Marxian Revolutionary Idea*, Norton, 1969.



- Wood, Allen W., “Marx on Right and Justice: A Reply to Husami”, *Marx, Justice, and History*, Princeton University Press, 1980.
- \_\_\_\_\_, “The Marxian Critique of Justice”, *Marx, Justice, and History*, Princeton University Press, 1980.

## Abstract

### Marx and the Problem of Justice

Kang, Dong Won

This article discusses how Marx explained the capitalist society with regard to distributive justice. First, a reconstruction of the Tucker–Wood thesis, the proposition that capitalist exploitation is just, will be examined. According to the functional explanation of the concept of justice adopted by Marx, insofar as the capitalist distribution structure is adequate to the capitalist mode of production, that structure cannot be considered unjust. Second, the thesis of Husami, which is incompatible with the Tucker–Wood thesis and contends that Marx evaluates the capitalist exploitation as unjust, will be analyzed. According to Husami, if Marx’s own principles of justice, namely ‘distribution according to labor contribution’ and ‘distribution according to needs’, are applied to the capitalist mode of production, it follows that capitalism is an unjust system. This article indirectly advocates the Tucker–Wood thesis by showing that Husami’s two principles derived from Marx’s “Critique of the Gotha Programme” cannot be considered normative principles of justice. In addition, this article shows that the defense of the Tucker–Wood thesis implies a critique of the assumption that the ‘circumstances of justice’ are permanent conditions of human life. Marx’s critique of capitalism cannot be understood as a normative critique which appeals to moral criterions. It is rather a historical materialistic criticism calling for historical transformation of social conditions itself that requires a certain norm as justice.

**【Key words】** Karl Marx, Distributive Justice, Ethics, Political Philosophy, Circumstances of Justice, Tucker–Wood Thesis

## 비트겐슈타인의 침묵과 소통으로서의 놀라움에 대한 고찰 -『논리철학논고』와 「윤리학에 대한 강의」를 중심으로-

김화경\*

< 목 차 >

1. 들어가는 글
2. 침묵으로서의 놀라움: 신비적인 것과 침묵하기
3. 소통으로서의 놀라움: 언어의 한계를 뛰어 넘으려는 시도
4. 인간 정신의 해방을 위하여: 깨어있는 인간 정신에 고(告)함

**【요약문】** 본 논문의 목적은 ‘놀라움’에 관한 비트겐슈타인의 관점의 변화를 분석하여 언어의 의미와 행위에 대한 그의 역동적인 사유의 흐름을 조망하는 것이다. 『논리철학논고』의 논리적 사유에서 ‘놀라움’은 언어와 세계의 한계를 경계 짓고, 말할 수 없는 신비로운 것들에 대해서는 침묵하는 철학의 궁극적인 목적으로 우리를 이끈다. 이때의 ‘놀라움’은 관조적인 ‘침묵으로서의 놀라움’을 의미한다. 그러나 비트겐슈타인은 「윤리학에 대한 강의」에서는 세계의 존재에 대한 놀라움을 ‘탁월한 경험’으로 비유적으로 기술하고 신비적인 것들에 대한 표현이 세계를 ‘기적’으로 볼 때 가능함을 밝힌다. 이때의 ‘놀라움’은 침묵의 대상이었던 윤리적인 것들을 인간 삶과 역사, 문화 등의 연관성에서 이해하는 ‘소통으로서의 놀라움’을 의미하고 이는 비트겐슈타인의 언어에 대한 사유가 인류학적 고찰방식으로 전환되는 시발점이 되고 있다. 이러한 ‘놀라움’에 대한 관점의 전환은 오래된 전통을 계승하면서 낯선 문화와의 만남 속에서 새로운 전통을 구성한다는 점에서 비트겐슈타인 철학의 독창성과 연속성을 보여준다. 궁극적으로 본 논문은 ‘놀라움’, ‘침묵하기’, ‘말하기’ 그리고 ‘행동하기’로 이어지는 일련의 연속된 관계들의 정립을 통해 끊임없이 세상과의 소통을 모색했던 인간 비트겐슈타인의 정신의 해방의 길을 쫓아가는 의미 있는 사유의 길이 될 것이다.

**【주제어】** 비트겐슈타인, 놀라움, 침묵, 소통, 인간 정신

## 1. 들어가는 글

‘놀라움’에 대한 철학적 고찰은 잘 알려진 바와 같이 오랜 전통을 지니고 있다. 서양 고대 철학자들에게 놀라움(Thaumazein, 경이, 바라봄)은 곧 철학의 시작이며, 명료한 인식을 추구하게 되는 지적 호기심의 동인이 된다. 플라톤은 ‘놀라움’을 ‘지혜를 사랑하는 사람의 태도’로서 최고의 선을 바라보는 것으로 규정하면서 세계의 질서정연함을 ‘놀라움’의 대상으로 여긴다.<sup>1)</sup> 반면 아리스토텔레스에게 ‘놀라움’은 ‘놀라워하는 마음의 상태’를 의미한다. 놀라운 현상이나 경험의 근거를 설명할 수 없을 때 우리는 무지나 불확실성으로 인한 회의와 불안을 느끼며 이것이 곧 현상에 대한 이어나 근거를 찾고자 하는 지적 호기심으로 발전된다고 본다.<sup>2)</sup>

본 논문은 이러한 서양의 지적 전통의 흐름에서 ‘놀라움’이 20세기의 대표적 철학자인 비트겐슈타인의 언어와 세계에 대한 사유의 과정을 통해 순수하게 철학적 인식의 대상으로 다시 등장하고 있음에서 출발한다. 그런데 철학함의 대상으로서의 ‘놀라움’에 대한 고찰은 실제적으로 비트겐슈타인의 전체 문헌을 통해 드물게 다루어지고 있기에 ‘놀라움’ 그 자체를 그의 철학함의 중요한 대상으로 다루는 것은 익숙하지 않는 접근 방식이라고 볼 수 있다. 하지만 언어와 세계에 대한 그의 철학의 독창성과 역동성은 ‘논리적 사유’로부터 출발한 그의 문제의식이 기존의 전통의 계승과 새로운 전통의 창조 안에서 또는 예술과 종교 등 다양하고 이질적인 문화와의 만남들 속에서 어떤 방식으로 인간 삶에 대한 고찰인 ‘인류학적 사유’<sup>3)</sup>로 전환되었는가를 통해 더욱 세밀하게 조망할 수 있다.<sup>4)</sup>

1) Plato, *Theaitetos*, in: *The collected Dialogues of Plato*, 1982, 155d.

2) Aristoteles, *Metaphysik* I 2, 1989, 982 b 11 ff.

3) 인류학적 사유의 고찰방식이란 철학적 주제와 문제들을 언어와 세계 사이의 논리적 형식만으로 다루던 기존의 방식에서 벗어나서 인간의 삶과 관련된 모든 방면에서 다루는 것을 의미한다. 인류학적 사유의 고찰방식의 핵심은 언어가 하나의 확실적인 방식으로만 가능하다는 것에서부터 벗어나서 언어는 무한히 확장 가능한 다양한 행위들을 모아 놓은 집합체이기에 그것이 발연되는 공간적, 지역적인 환경이나 배경 속에서 의미를 부여받을 수 있다는 것이다. (김화경, 「의례적 행위와 삶의 진지함: 비트겐슈타인의 인류학적 사유에 대한 고찰」, 2016, 336쪽.)

4) 물론 비트겐슈타인의 철학에 대한 문화나 종교, 예술적 관점에서의 주목할 만한 연구도 당연히 이루어져 왔다. 그럼에도 불구하고 이런 주제들도 여전히 논리학자로서의 비트겐슈타인의 사유에 중점을 두고 진행되어서 ‘언어철학’이라는 큰 틀 안에서의 개별적인 주제로 다루어지고 있었다. 이러한 흐름은 2000년대를 기점으로 영미권과 독일 등에서 비트겐슈타인의 철학을 그의 삶과 철학의 깊은 연관성 속에서 사회, 문화, 역사 등 다학제적인 통합적 텍스트로 접근하고자 하는 ‘New Wittgenstein’이라는 새로운 풍조가 등장하면서 점차 변해가고 있다. 이러한 경향은 지난 2014년 10월 28일부터 30일까지 폴란드의 Krakau에서 개최되었던 비트겐슈타인 국제학술대회의 모토가 “Wittgenstein a Philosopher of Cultures(Wittgenstein ein Philosoph der Kulturen)”임에서 더욱 두드러지게 나타나고 있다. (실제로 Krakau는 비트겐슈타인이 1914년 제1차 세계대전에 참전 중 그의 첫 번째 철학적

비트겐슈타인의 철학을 통틀어서 일반적으로 ‘언어에 대한 비판’이라고 기술한다면 (『논리철학논고』(1921, 이하 『논고』) 4. 0031)<sup>5)</sup>, 그의 전기사상의 문헌인 『논고』에서 비트겐슈타인은 언어에 의해 말해질 수 있는 것과 말해질 수 없고 오직 드러낼 수 있는 것에 대해 기술하면서 언어와 세계의 한계를 규정하는 ‘논리적 사유’를 전개하고 있다. (『논고』 5. 551, 5. 6, 5. 661) 그러나 「윤리학에 대한 강의」(1929)<sup>6)</sup>를 시작으로 이후 본격적으로는 1930년대 기술한 문헌들에서 비트겐슈타인은 세계를 그려내는 논리적으로 이상적인 하나의 언어를 추구하는 것과는 다르게 다양하고 입체적인 일상 언어의 사용으로 사유의 방향을 전환한다. 철학적 연구의 대상으로 인간의 삶을 주의 깊게 관찰해 보면 우리에게 주어진 삶의 형식이 다양하고 삶을 담고 있는 세상이 입체적인 만큼 언어와 사유도 그 다양성을 담을 수 있게 신축성이 있어야 한다는 것을 깨닫게 된 것이다. 이는 철학의 핵심문제들에 대한 비트겐슈타인의 고찰이 ‘논리적 사유’로 부터 점차 ‘인류학적 사유’의 고찰방식으로 자연스럽게 변해가고 있음을 보여준다.

본 논문에서는 비트겐슈타인의 이러한 사유의 방향전환과 언어의 본질에 대한 관점의 전환 등을 지금까지 우리가 주목하지 못했던 ‘놀라움’이라는 개념의 특징을 분석하면서 제시하고자 한다. 이를 통해 논리에 고정된 언어분석철학자로서의 비트겐슈타인의 견고하고 강인한 사유 속에 감춰져 있던 삶, 세계, 의미, 윤리, 종교, 예술 등에 대한 그의 독창적이면서도 융통성 있는 문화적인 사유의 단면들을 드러내고자 한다.

먼저 2장에서는 『논고』에서의 놀라움과 침묵의 관계를 다룬다. 『논고』에서의 침묵은 세계의 존재에 대한 놀라운 경험을 언어로 표현할 수 없는 상태에서 단지 바라보는 것, 즉 명상적이고 관조적인 놀라움을 의미한다. 본 논문에서는 이러한 ‘논리적 사유’ 안에서 ‘놀라움’을 ‘침묵으로서의 놀라움’으로 명명하며, ‘침묵으로서의 놀라움’은 비트겐슈타인이 ‘놀라움’에 관한 한 플라톤의 철학적 전통을 계승하고 있음을 보여준다. 그러나 또한 ‘침묵으로서의 놀라움’은 말할 수 없는 것 그 너머의 신비로운 것들을 함축하면

---

일기를 작성하기 시작한 곳이기도 하다.)

5) 비트겐슈타인 저, 이영철 옮김, 『논리철학논고』, 2006.

6) Wittgenstein, “A Lecture on Ethics”, 1993. 이영철 옮김, 「윤리학에 대한 강의」, 2006, 23-36 쪽.) 일반적으로 언어의 본질에 대한 관점의 차이를 근거로 『논고』와 「윤리학에 대한 강의」를 함께 묶어서 비트겐슈타인의 전기사상의 시기로, 『철학적 탐구』를 후기사상의 시기로 간주한다. 그러나 본 논문에서는 ‘침묵으로서의 놀라움’을 전기사상의 특징으로, ‘소통으로서의 놀라움’을 후기 사상의 특징으로 구분하기에 주력하기 보다는 그의 사유의 전 과정 속에서 ‘놀라움’에 대한 관점 변화의 과정을 세밀하게 추적하고자 한다. 이를 통해 그 관점의 변화가 「윤리학에 대한 강의」에서부터 시작되었음을 밝히고자 한다. 이런 점에서 「윤리학에 대한 강의」는 여전히 『논고』와 동일한 논리적 사유의 형식을 추구하고는 있지만 이후 변화의 흐름의 단초가 되고 있는 과도기적 시기의 문헌이라고 볼 수 있다.

서 놀라움을 학문의 진보를 위한 지적 호기심으로 보고 현상을 분석하고 설명하는 체계를 세우려는 아리스토텔레스의 철학적 전통과 근현대의 과학적 설명과는 경계를 짓는다.

이후 3장에서는 놀라움과 침묵 그리고 윤리적 행위와의 관계를 다루고 있다. 언어로 말한다는 것이 인간 삶의 형식의 한 부분임을 받아들이게 되는 인류학적 사유의 고찰방식을 통해 기존의 ‘침묵으로서의 놀라움’의 귀결인 ‘침묵하기’는 ‘침묵에의 말 걸기’로 전환되고, 침묵의 방식으로서의 놀라움은 단지 신비로운 무엇인가를 드러내려는 것이 아니라 오히려 자신 안에 어떠한 윤리적 행위를 내재하고 있으며, 삶의 양식을 구성하는 수행을 위한 놀라움으로 전환된다. 이때의 ‘놀라움’을 전자의 ‘침묵으로서의 놀라움’과 구분하여 ‘소통으로서의 놀라움’으로 부르려고 한다. ‘침묵으로서의 놀라움’에서 ‘소통으로서의 놀라움’으로의 전환은 비트겐슈타인의 전체 사유의 여정을 가장 구체적이고 명시적으로 그려내고 있다. 또한 이러한 ‘놀라움’에 대한 관점의 전환은 오래된 전통을 계승하면서도 낯선 문화와의 만남 속에서 새로운 전통을 구성한다는 점에서 비트겐슈타인 철학의 독창성과 연속성을 동시에 보여준다. 우리는 ‘침묵으로서의 놀라움’을 통해 비트겐슈타인이 ‘침묵하기’를 통해 지켜내고자 했던 윤리적 가치의 진정한 의미를 깨닫게 되고, ‘소통으로서의 놀라움’을 통해 이번에는 그 침묵에 ‘다가서기’를 시작하면서 그의 침묵의 철학이 궁극적으로는 말하기 위해서 침묵하는 것이었음을 유추할 수 있다. 이처럼 비트겐슈타인의 ‘놀라움’에 대한 고찰은 언어의 본질에 관한 연구라는 그의 철학함의 큰 틀을 이어가면서도 논리-윤리-미학-종교적인 것들에 대한 비트겐슈타인의 사유의 역동적인 흐름을 익숙한 방식으로 이해할 수 있는 기회와 더불어 우리에게 오래된 그러나 새로운 개념인 ‘놀라움’에 대한 철학적 성찰의 필요성을 제고한다.

## 2. 침묵으로서의 놀라움: 신비적인 것과 침묵하기

### 1) 놀라움과 설명하기

비록 비트겐슈타인 스스로 언급하고 있지는 않지만 ‘놀라움’에 관한 그의 태도는 놀라움이 호기심에서부터 출발한다는 서양철학의 맥을 이어가고 있다. 비트겐슈타인에게 있어서 놀라움은 우선 모든 단어와 대상, 개념들을 검토한 후에 주어지는 언어와 세계와 사고에 관한 아주 예민한 경험으로서, 존재하는 것에 귀를 기울이는 신중한 철학적 태도를 요구한다. 그런데 보통 우리는 현상에 대한 세밀한 관찰 후에 발견된 어떤 것이 우리

가 기대한 바와 일치하지 않거나 또는 발생한 일에 대한 충분한 근거가 되지 않는다고 여기는 경우에 그런 부조화와 불충분함에 대해서는 참을 수 없는 (지적)가려움을 느끼게 된다.<sup>7)</sup> 이런 곪음을 유발하는 가려움은 인식적 차원에 국한되는 것이 아니라 직관적이거나 예술적 또는 종교적 영역에 걸쳐서 발생하는 불협화음에 대한 반응이라고 할 수 있다. ‘놀라움’으로서의 철학적 태도는 궁극적으로 자신을 통해서 야기된 불협화음을 해소시키려는 중재의 노력을 기울인다. 그 중재의 방법으로 등장하는 것이 ‘설명하기’ 또는 ‘침묵하기’라고 할 수 있다. 『논고』에서 비트겐슈타인은 이 방법 중 먼저 ‘설명하기’를 시도한다. “p에 대한 놀라움”이라는 문장은 ‘p’에 관한 관찰을 통해 발생 원인과 이유를 논리와 법칙을 가지고서 체계적으로 설명하는 것으로 의미가 주어질 수 있다. 비트겐슈타인에게 있어 이런 ‘놀라움’은 마치 처음으로 새로운 현상(p)을 접하는 사람들이 그 대상에 대한 가능한 모든 면들을 설명하면서 그것을 이해하려고 노력하는 지적 호기심의 태도이기도 하다. 다만 동시에 비트겐슈타인은 이러한 학문의 체계로 모든 것을 설명하려는 추구를 통해 우리가 아주 신중하게 다가서야 할 것들을 파괴시키는 것은 아닌가에 대한 두려움을 가지고 있다.

이러한 우려는 놀라움에 대한 설명하기를 시도하는 것이 단지 과학적 문제들에 적용될 수 있을 뿐이지 철학적 문제에는 해당되지 않기 때문이다. 비트겐슈타인에 따르면 과학적 설명은 세계 내 사실들의 구조에 관한 실재의 그림을 논리적 명제로 그려내고 있다. “예컨대 “fa”라는 명제는 그 뜻 속에 a라는 대상이 나타남을 보여주며, “fa”와 “ga”라는 두 명제는 그 두 명제에서 동일한 대상이 이야기 되고 있음을 보여 준다.”(『논고』 4.1211) 그런데 이 두 명제의 논리적 구조를 보여 주는 ‘논리적 형식’은 보여질 수 있지만 말해질 수는 없다. 명제가 현실과 공유하고 있는 논리적 형식을 묘사하기 위해서는 우리 자신을 명제와 함께 논리의 바깥에, 즉 세계 밖에 세울 수 있어야 한다. (『논고』 4.12) 즉, 사실의 근거가 되고 있는 논리적 형식 그 자체는 세계 속이 아니라 세계를 초월하고 있어야 한다. 그런데 “우리가 생각할 수 없는 것을 우리는 생각할 수 없다; 그러므로 우리는 또한 우리가 생각할 수 없는 것을 말할 수도 없다.”(『논고』 5.61) 따라서 “나의 언어의 한계는 곧 나의 세계의 한계”(『논고』 5.62)이기에 논리적 형식처럼 세계를 초월해 있는 것들에 대해서는 언어로 묘사할 수 없다. 결국 우리는 명제 속에 반영된 논리를 언어로 묘사할 수 없다.<sup>8)</sup>

7) Mattias Kross는 이런 (지적)가려움을 유발하는 놀라움을 ‘자극하는 놀라움’으로 명명하기도 한다. (Mattias Kross, “Aufwachen zum Staunen”, 2013, 302쪽.)

철학적 문제들은 바로 이 말할 수 없는 영역에 속한 것들에 관계한다.<sup>9)</sup> 따라서 말할 수 있는 것들을 다루는 것, 즉 대상들과 사태들의 형식적 속성들과 사실들의 구조적 속성들을 다루는 것이 과학적 설명이며 자연 과학이라면, 철학은 생각될 수 있는 것을 구분 짓고 이를 통해 생각될 수 없는 것을 한계 짓고 있기에 자연 과학들 중 하나가 아닌 것이다. (『논고』 4. 111-4. 112) 과학적 설명에 대한 비트겐슈타인의 경계와 거부는 다음의 언명들에서 분명하게 드러난다.

태양이 내일 떠오르리라는 것은 하나의 가설이다; 그리고 이는 태양이 떠오를지 여부를 우리가 알지 못한다는 것이다.

어떤 것이 일어났기 때문에 다른 어떤 것이 일어나지 않으면 안 될 강제성은 존재하지 않는다. 오직 논리적 필연성만이 존재한다.

근현대의 모든 세계관에는 소위 자연법칙들은 자연 현상에 관한 설명들이라는 착각이 그 밑바탕에 깔려있다.

그래서 근현대인들은 자연법칙들을 어떤 범할 수 없는 것으로서 받아들이고 거기서 멈춰 선다; 마치 고대인들이 신과 운명 앞에서 멈춰 섰던 것처럼. 그리고 실로 둘 다 옳기도 하고 그르기도 하다. 그렇지만 새로운 체계가 마치 모든 것이 설명되어 있는 듯 보이게 하려는 데 반해 고대인들은 분명한 종점을 인정한다는 점에서, 고대인들이 더 분명하다. (『논고』 6. 36-6. 372)

이처럼 자연법칙과 같은 과학적 설명으로 근현대인들의 ‘놀라움’을 잠재운 그 지점을 비트겐슈타인은 상당히 회의적인 시각으로 다음과 같이 기술하고 있다. “비록 모든 가능한 과학적 물음들이 대답되어 있다 해도, 우리는 우리의 삶의 문제들이 여전히 조금도 건드려지지 않은 채로 있다고 느낀다.”(『논고』 6. 52) 왜냐하면 말할 수 없는 것, 그러나 보여질 수 있는 것은 그것에 대한 답변이 언표될 수 없기 때문에 그것에 대한 질문도 언표될 수 없는 것이다. 따라서 수수께끼는 존재하지 않는다. (『논고』 6. 5) 만약 우리에게 물음이 남아있다면 그것은 대답될 수 있는 과학적 문제들이기에 우리에게 더 이상

8) 본 논문에서는 다루지 않고 있지만 전기사상에서 비트겐슈타인은 이러한 엄격한 유아론적 태도를 취하고 있으나 이후 후기사상에서는 사적언어에 대한 비판을 통해 이를 스스로 배격하고 있다.

9) 비트겐슈타인은 이처럼 말할 수 없고 오직 보여질 수만 있는 것으로 ‘논리적 형식’, ‘유아론’, ‘형이상학적 주제’, ‘세계의 한계’, ‘윤리적인 것’, ‘미학적인 것’, ‘종교적인 것’ 등을 들고 있다.



아무런 물음도 남아있지 않게 되며, 이것이 곧 삶의 물음들에 대한 답변이다. (『논고』 6. 52) 하지만 그렇다고 해도 현실적으로 우리는 여전히 과학이 다룰 없는 영혼의 불멸이나 죽음 등의 심각한 삶의 문제들을 느끼고 있는데 이 문제들은 도대체 어떻게 접근해야 하는가? 삶의 문제들에 대한 해결이 그 문제들을 해소시키는데 있다면 그것이 보여지는 방식은 무엇인가? 또는 그것을 이해하는 방식은 무엇일까?

## 2) 놀라움과 침묵하기

‘놀라움’으로 야기되는 불협화음에 다가가는 비트겐슈타인의 또 다른 시도가 바로 위에서 제기한 질문들에 대한 답변이 나아갈 방향을 알려주고 있다. 비트겐슈타인에 있어서 놀라움이란 다른 한편으로는 마치 어린아이가 처음으로 자연의 꽃과 나뭇잎들을 보고 신기해하는 것과 같이 시를 쓰거나 철학함에 있어서의 흥미로움과 호기심과도 같은 것이다. (MS, 유고목록번호 133)<sup>10)</sup> 이 경우 놀라움은 지적 부조화나 불협화음이라기보다는 오히려 플라톤의 전통에서 말하고 있는 것과 같이 바라만 보는 것으로도 느낄 수 있는 신비로움이나 행복함을 표시하는 일종의 신호와 같다.<sup>11)</sup> 과학적 설명을 추구하는 지적 호기심으로서의 놀라움과는 다르게 이런 놀라움은 “세계가 어떻게 있느냐가 신비스러운 것이 아니라, 세계가 있다는 것이 신비스러운 것이다.” (『논고』 6. 44)로 귀결되면서 놀라움은 신비적인 것으로 향하는 첫 걸음이 된다. “세계 속에서 모든 것들은 있는 그대로 있으며, 모든 것은 일어나는 그대로 일어난다.” (『논고』 6. 41) 그런데 세계가 존재한다는 것의 의미는 세계 안에 있지 않다. 이는 세계 안에서 일어나는 어떠어떠하게-있음(So-Sein)의 근거는 세계 안이 아니라 세계 밖에 놓여 있어야만 한다는 것을 내포한다. 왜냐하면 세계 안에서 일어나는 것들은 우연적인데, 그것을 비-우연적으로 만드는 것이 마찬가지로 세계 안에 있으면 그것마저 우연적인 것이 되기 때문에 세계 안의 어떠어떠하게-있음(So-Sein)의 근거는 세계 밖에 놓여 있어야만 한다. (『논고』 6. 41) 그런데 이런 세계 밖에 놓여 있는 것들은 우리가 그것들을 세계 안에 그림으로써 그려낼 수 있는 것이 아니며 세계의 한계 밖에 있는 것이기 때문에 실로 연표 불가능하다. 하지만 세계

10) *Wittgensteins Nachlass*, The Bergen Electronic Edition, 2000. Manuskript (MS, 133, 1946. 10. 31.)

11) 예를 들어 이때의 ‘놀라움’은 세계 곳곳에 스며들어 있는 자연의 질서에 대한 경이로운 느낌이기도 하고, 종교적 의미로는 신의 은총에 대한 놀라움으로 ‘소리 없는 외침’이라고도 할 수 있다. (Soelle, *Mystik und Widerstand*, “*Du stilles Geschrei*”, 1997, 124쪽.)

의 한계 밖에 놓여 있는 것들은 세계 안의 어떠한가-있음(So-Sein)의 의미를 부여하는 방식으로 스스로를 드러낸다. 그것이 신비적인 것이다. (『논고』 6. 522)

이때 우리를 잠재우는 과학적 설명으로부터 깨어나게 해서 신비적인 것들에게로 이끄는 ‘놀라움’은 세계를 바라보는 시간인 영원의 관점에서의 관조를 전제로 한다.<sup>12)</sup> 대상들을 그 한가운데서가 아니라 세계 바깥에서 바라보는 것을 비트겐슈타인은 “세계를 영원의 관점에서 관조(sub specie aeternitatis)하는 것이고, 이는 세계를 한계 지어진 전체로서 관조하는 것”(『논고』 6. 45)이라 부른다. 비트겐슈타인은 이미 『논고』 이전의 기록인 『일기 1914~1916』에서 세계를 영원의 관점에서 바라보는 것에 대해서 언급하고 있다.

평범한 관찰 방식은 대상을 (말하자면) 그 한가운데서 바라보고, 영원의 관점에서의 관찰은 대상을 바깥에서 바라본다.

그리하여 세계 전체를 배경으로 삼는다.

이를 두고 대상을 공간과 시간 안이 아니라, 공간과 시간과 더불어 바라본다고 할 수 있는가.

모든 사물은 논리 세계 전체를, 말하자면 논리 공간 전체를 전제한다.

(이런 생각이 어쩔 수 없이 떠오른다): 영원의 관점으로 바라본 사물은, 논리 공간 전체와 더불어 바라본 사물이다. (『일기 1914~1916, 16. 10. 7.』<sup>13)</sup>

세계를 영원의 관점에서 바라본다면 시간과 공간 속에 있는 삶의 문제들에 대한 해결

12) ‘영원의 관점에서 관조하는 것(sub specie aeternitatis)’이라는 개념은 비트겐슈타인이 거의 유일하게 사용하고 있는 철학적 용어이며, 그의 『논고』가 Spinoza나 특히 Schopenhauer의 철학(관념론)의 영향을 받았음을 암시한다. 쇼펜하우어의 표상으로서의 세계는 비트겐슈타인이 다루고 있는 경험적 사실의 세계이며, 영원의 관점에서 세상을 직관하는 의지로서의 세계는 비트겐슈타인이 언급하고 있는 세계의 한계 바깥에 있으면서 세계의 근거가 되고 있는 신비적인 것들, 즉 윤리적, 종교적, 미학적인 것들에 관여한다고 볼 수 있다. (이 부분에 대해서는 『일기 1914~1916』, 16. 10. 5. 부터 마지막 기록까지 참조) 단지 쇼펜하우어가 (칸트와 마찬가지로) 사과의 한계를 그려려고 했다면(관념론), 비트겐슈타인은 사과의 표현의 한계(의미론)를 그으려고 했다는 점에 차이가 있다. 쇼펜하우어의 철학이 비트겐슈타인에게 미친 영향 등에 대한 보다 자세한 내용은 국외 자료로는 G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 1959와 B. Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, 1983을 참조할 수 있다. 국내 자료로는 최세만, 「비트겐슈타인의 전기철학과 신비주의」, 2003, 52~73쪽이 있고, 특히 최세만, 「비트겐슈타인의 주석언어와 신비주의」, 2016, 173~208쪽에서는 쇼펜하우어의 철학과 비트겐슈타인의 철학을 신비주의와의 관련 하에 비교, 분석하는 것을 통해 보다 세밀하고 심도 깊은 논의들을 다루고 있다.

13) 비트겐슈타인, 루드비히 저, 『Tagebücher 1914~1916』, 박술 옮김, 『전쟁일기』, 2016, 426~427쪽. (『전쟁일기』는 기존의 『Tagebücher(일기) 1914~1916』와 『Geheimen Tagebücher(비밀 일기) 1914~1916』을 함께 다룬 번역서로 1차 세계대전에 참전할 당시의 비트겐슈타인의 철학적 일기가 편집 없이 그대로 생생하게 전달되고 있다.)

은 시간과 공간 밖에 놓여 있을 수밖에 없다. 예를 들어 인간영혼의 시간적 불멸성에 대한 문제, 즉 영원한 생존과 죽음의 문제를 해결하기 위해 우리가 시간과 공간 밖으로 나간다는 것은 불가능하다. 또한 영원한 생존이나 죽음의 문제들은 시간과 공간 안에서의 사건이 아니기에 그에 대한 연표도 불가능하다. 그런데 우리가 영원의 삶을 위해 현재의 삶에 최선을 다하는 것처럼, 이런 문제들의 해결책은 시간과 공간 밖에 놓여 있으면서 시간과 공간 안에서의 문제들에게 의미를 준다. 이처럼 세계가 아니라 세계의 가치의 근원이 되는 신비적인 것들은 스스로를 드러내는데, 그 방식이 곧 ‘침묵하기’ (‘말할 수 없는 것에 관해서는 침묵해야 한다.’, 『논고』 7)이다. 침묵하기를 통해 시간과 공간 안에서의 삶의 문제들의 해결은 그 문제들을 없앴으므로 그 문제들로부터 벗어날 수 있게 하는 구분을 한다. 그렇다면 비트겐슈타인의 논리적 사유의 결정체라고 할 수 있는 『논고』는 지금까지의 철학사에서 그 유례를 찾아볼 수 없을 만큼 강력한 침묵에의 요청이라고 할 수 있다.<sup>14)</sup>

그런데 『논고』의 결말이라고 할 수 있는 ‘침묵하기’는 본 논문에서 다룬 철학적 태도로서의 ‘놀라움’의 신비롭고 행복한 소리 없는 외침이라기보다는 오히려 우리에게 일종의 지적 불안감을 안겨주는 딜레마를 제공하고 있다.<sup>15)</sup> 그 이유는 신비적인 것들, 더

14) 물론 ‘침묵의 철학’으로서의 비트겐슈타인의 전기사상이(『논고』) 시기적으로 이전의 철학자들, 예를 들어 쇼펜하우어나 키에르케고르로부터 영향을 받았음을 간과할 수 없으며, 동시에 철학자인 하이데거의 존재와 존재자에 관한 논의에서 그가 비트겐슈타인만큼 언어와 침묵의 관계에 천착했음을 알 수 있다. 비트겐슈타인과 하이데거는 그런 의미에서 언어에 대한 사유를 통해 세계(존재)의 의미를 해명하고 밝혀내려고 했으며 그 방법이 침묵이었다고 하는 점에서 침묵의 아주 특별한 역할을 제시하고 있는 대표적인 철학자라는 점에서 공통점이 있다. 그러나 비트겐슈타인의 침묵이 존재에 대한 놀라움, 즉 신비로운 느낌에 대한 근거나 질문이 불가능함을 의미(적어도 전기사상에서는)한 것과는 달리 하이데거는 비트겐슈타인을 침묵하게 한 그 자리에서 오히려 그의 철학의 중심 문제를 전개한다. 그는 “도대체 왜 존재자는 존재하고, 오히려 무가 아닌가?”라는 존재의 의미에 대한 본래적인 질문을 던지며 이것은 결코 과학의 이념에 의해서 측정될 수 없는 심오한 질문이며, 철학의 진정한 기능은 바로 비트겐슈타인이 침묵한 그 자리에서 존재에 대한 본질적인 질문을 던지고 이에 대한 해명을 시도하는데 있음을 밝힌다. (김영건, 『비트겐슈타인과 하이데거에 있어서 언어와 존재』, 1987, 111쪽.) 비트겐슈타인에게 있어서 침묵이 말할 수 없음에 대한 요청이라면 하이데거에게 있어서 침묵은 언어의 또 다른 형식으로서 인간은 존재이해에 대한 질문을 던질 수밖에 없음을 제기한다는 점에 근본적인 차이점이 있다고 본다. 침묵의 의미와 역할에 관한 흥미로운 이 주제는 본 논문에서 직접적으로 다루지는 않고 있다. 이점에 관한 보다 자세한 논의는 Bindeman, Steven L., *Heidegger and Wittgenstein, the poetics of silence*, Uni. Press of America, 1981. (황예숙 옮김, 『하이데거와 비트겐슈타인 : 침묵의 시학』, 부산대학교 출판부, 2011.)과 볼파르트, 부퍼달, 『침묵: 키에르케고르, 니체, 하이데거 그리고 비트겐슈타인에서의 침묵 개념에 대한 철학적 진술』, 『인문학연구』 제1호, 한국외국어대학교 인문과학연구소, 1996, 176-198쪽 등이 있다.

15) 이에 러셀은 『『논고』에 대한 서론』에서 “비트겐슈타인이 그의 논리학 안에서 신비스러운 것이라고 부르는 것들은 비록 말해질 수는 없지만 보여질 수는 있다고 변명하고 있다”고 밝히고 그 점이 자신을 비롯한 독자들에게 어떤 지적 불안감을 남겨놓는다는 점을 고백한다. (『논고』, 2006, 138쪽.)

정확하게는 삶의 문제들의 의미가 되고 있는 윤리적, 종교적, 미학적인 것들에 대해서 침묵하기를 요구하면 도대체 이 신비로운 것들의 언표 불가능성, 즉 그것들을 표현할 때 발생하는 무의미<sup>16)</sup>는 어떻게 이해 가능할 수 있겠는가? 혹시 러셀의 제안처럼 신비적인 것들의 무의미를 표현할 수 있는 또 다른 계층적 언어 구조를 우리가 가지고 있는가? <sup>17)</sup> 아니면 비트겐슈타인은 쇼펜하우어적으로 시간과 공간을 벗어난 신비적인 것들을 단순히 인식불가능한 물자체로서의 의지에 놓아두려고 하는 것인가? <sup>18)</sup> 그러나 시간과 공간에서 활동하지 않는 의지를 우리가 상상할 수 있겠는가? 비트겐슈타인은 명확하게 의지를 활동으로 보고 있다. <sup>19)</sup> 그러면 침묵하기가 어떻게 비트겐슈타인에게 있어서 의지의 활동 그 자체로, 의지의 수행으로 연결되는 것일까? 이 모든 질문들에 대한 답변은 비트겐슈타인의 침묵하기의 요청 속에 이미 암묵적으로 윤리적 행위의 수행이라고 하는 실천적 의미가 배태되어 있음을 밝힘으로써 주어질 수 있다.

### 3. 소통으로서의 놀라움: 언어의 한계를 뛰어 넘으려는 시도

#### 1) 침묵하기, 말하기 그리고 행동하기의 관계<sup>20)</sup>

- 
- 16) “이 책은 그러므로 생각에 한계를 그으려 한다. 또는 차라리, 생각이 아니라 사고의 표현에 한계를 그으려 한다. 왜냐하면 생각에 한계를 그으려면 우리는 이 한계의 양쪽 측면을 생각할 수 있어야 (따라서 우리는 생각될 수 없는 것을 생각할 수 있어야) 할 것이기 때문이다. 그러므로 한계는 오직 언어에서만 그어질 수 있을 것이며, 그 한쪽 건너편에 놓여 있는 것은 단순히 무의미가 될 것이다.”(『논고』, 2006, 머리말, 15쪽.)
- 17) 러셀, 『『논고』에 대한 서론』, “이러한 난점들은 내 생각으로는 다음과 같은 어떤 가능성을 암시해 준다. 즉 모든 언어는 비트겐슈타인 씨의 말처럼 그 언어에서는 그것에 관해 어떤 것도 말해질 수 없는 구조를 가지지만, 첫 번째 언어의 구조를 다루는 또 하나의 언어가 새로운 구조를 가지고 존재할 수도 있으며, 언어들 사이의 이러한 위계 구조에는 한계가 없을 수도 있다는 가능성.”(『논고』, 2006, 139쪽.)
- 18) 쇼펜하우어에게 있어 의지의 성격은 “무인식적이고, 맹목적이며, 제어불가능한 충동”이다. 그러나 이 의지는 다른 한편으로는 “그 의지에 사용될 만큼 발전된 표상의 세계가 부각됨으로써, 의지는 자신이 의욕하는 것과 자신이 의욕하는 것이 무엇인가에 대한 인식을 획득할 수 있다.”고 본다. 하지만 우리가 비트겐슈타인의 신비적인 것의 이해 가능성에 관해 궁급해 하는 요소인 세계와 표상 사이를 연결시키는 ‘의지의 객관화’에 대해서는 언급하고 있지 않다. (이점에 관해서는 전석환, 「염세주의와 종교비판: 쇼펜하우어(Schopenhauer) 사상의 종교철학적 함의」, 2006, 76-77쪽 참고)
- 19) “이것은 분명하다: 의지의 활동을 수행하지 않고는 의지하는 것은 불가능하다. 의지의 활동은 활동의 원인이 아니라 활동 자체이다. 우리는 활동 없이 의지 할 수 없다.”(『일기 1914-1916』, 16. 11. 4., 『전쟁일기』, 441쪽.)
- 20) 본 논문에서 ‘소통으로서의 놀라움’을 앞선 장에서 다루고 있는 ‘침묵으로서의 놀라움’보다 심층적으로 다루지 못하고 있다. 이는 ‘소통으로서의 놀라움’은 비트겐슈타인의 후기 저작들에 대한 보다 심층적인 분석이 전제되어야 하는데 이에 대해서는 후속 연구를 통해 집중적으로 다루고자 한다.

비트겐슈타인의 철학함에 있어서 ‘놀라움’이라는 개념이 차지하는 역할이 매우 중요함에도 불구하고 그의 문헌에서 놀라움에 관한 직접적인 언급은 자주 등장하고 있지 않다. 그 이유는 놀라움이라는 개념의 고유한 특성인 침묵과의 연관관계에서 찾아볼 수 있다. 앞 장에서 살펴보았듯이 비트겐슈타인에게 놀라움은 신비적인 것들의 언표 불가능성과 스스로 드러남을 통해 결국 우리를 침묵으로 이끄는 통로가 된다. 일상적으로도 보통 놀라움은 언어나 과학으로 설명할 수 없는 것, 또는 분석할 수 없는 현상으로 누군가 그것을 표현할 단어를 발명하지 않았다면 침묵해야 하는 어떤 것으로 여겨진다. 21)

비트겐슈타인에게 있어 특별한 언어의 본질에 대해 사유하는 것은 곧 침묵에 대해 사유하는 것이라고 할 수 있다. 이러한 아주 조심스러운 철학적 접근방식은 비트겐슈타인의 철학이 침묵에 관한 니체와 키에르케고르의 문헌에서 영향을 받았음을 보여주고 있다. 보다 직접적인 표현으로 이들은 모두 (학문적) 수다스러움에 대한 공통된 거부감을 가지고 있다. 22) 니체는 그의 저서 『인간적인 너무나 인간적인 II』의 머리말에서 “사람들은 침묵을 해서는 안 될 때에만 이야기해야 한다. 그리고 이야기할 때에도 단지 극복한 것에 관해서만 이야기해야 한다. - 다른 모든 것은 잡담이고, 참고문헌이며, 예의 없음이다.” 23)라고 언명한다. 비트겐슈타인도 마찬가지로 그의 『논고』의 모토에 “...그리고 우리들이 아는 모든 것, 단지 왕왕거리고 웅웅거리는 소리로 들리지 않은 모든 것은 세 낱말로 말해질 수 있다.”라는 19세기 오스트리아의 비평가 퀴른베르거의 문장을 기술하면서 침묵하기의 의미심장함을 암시하고 있다. 24)

그러나 비트겐슈타인에 앞서서 이미 침묵에 대한 깊은 사유를 전개하고, 특히 침묵하기에 내재하고 있는 윤리적 행위의 수행 가능성을 주장한 철학자는 키에르케고르(Søren Kierkegaard)이다. 그는 말하기의 배경이 되고 있는 침묵의 의미를 통찰하였고, 이점에서 비트겐슈타인의 ‘침묵하기’를 ‘침묵에 말 걸기’로 전환하게 하고, 침묵함으로써 무언가를 말하고, 행동하게 하는 소통의 가능성으로 향하게 하는 적절한 예를 보여주고 있다. 키에르케고르는 다음과 같은 침묵에 대한 사유를 통해 ‘침묵하기’와 ‘말하기’,

21) Ernst Block, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, 1996, 17쪽.

22) 또는 전통적으로 헤겔철학에서 연상되는 체계를 구축하는 것을 파기시키고자 하는 시도라고도 볼 수 있겠다. 비트겐슈타인의 침묵과 키에르케고르의 침묵의 의미와의 관계는 Somavilla, Ilse, “Wittgensteins Staunen: Schweigen und Denkbewegung”, 2013, 47쪽 참조.

23) 니체 저, 한기찬 옮김, 『인간적인 너무나 인간적인 II』, 1983, 301쪽.

24) 『논고』, 2006, 14쪽.

그리고 ‘행동하기’ 사이의 진정한 관계를 규명하고 있다.

수다스러움이란 침묵과 말하기 사이의 열정적인 연결을 폐기시켜버리는 것이다. 침묵할 수 있는 사람만이 진정으로 말할 수 있고, 진정으로 침묵할 수 있는 사람만이 진정으로 행동할 수 있다. ‘과묵함’이란 내적인 것이다.<sup>25)</sup>

말할 수 있음이 우선적이라고 하는 것이 따라서 침묵할 수 있는 것이 예술이 아닐 수 있음을 또는 적어도 겨우 예술이라고 불릴 수 있음을 의미하지는 않는다; 인간이 말할 수 있는 능력이 있다는 것 때문에 바로 그것 때문에 오히려 침묵할 수 있음은 하나의 예술이라고 할 수 있다. 그리고 말할 수 있음은 우선적이어서 오히려 우리를 너무도 쉽게 유혹할 수 있기에 바로 그 점 때문에 침묵할 수 있음은 하나의 위대한 예술이다.<sup>26)</sup>

키에르케고르에게 침묵하기는 말하기의 근거가 된다. 침묵은 말이 없어도 가능하지만 말하기는 침묵이라는 배경이 없이는 존재할 수도, 의미를 가질 수도, 깊이를 가질 수도 없다. 또한 침묵하기의 의미심장함은 그것이 행동하기로 이어진다는 점에 있다. 바로 이 지점에서 우리는 침묵하기가 함축하고 있는 긍정적인 가능성을 보게 된다. 침묵은 단지 말을 하지 않음이라는 부정적인 것이나 또는 무엇인가의 결핍이라는 소극적인 것이 아니라 오히려 말하기보다 앞서 있는 것-비트겐슈타인적인 용어로는 ‘원초적’인 것<sup>27)</sup>-이다. ‘원현상’으로서의 침묵의 힘은 무한한 창조 가능성을 제시한다. 침묵하기와 말하기는 행위로 즉, 윤리적인 것, 윤리적인 행위로 이어질 때 진정한 관계를 구축한다. 침묵이 보통 자기 성찰이나 반성을 위해 자신을 돌아볼 때나, 또는 종교인의 경우 신 앞에서 오롯이 홀로 서 있을 때의 명상적 상태를 지시한다면, 그때의 침묵의 의미는 그 안에서 무엇인가를 결단내릴 때 진정으로 주어진다. 이점에서 우리는 왜 키에르케고르가 어떤 것을 할 수 있기 위해서는 우선적으로 “침묵을 창조하라!”는 명령어를 제시하였는지 이해할 수 있다. 말할 수 있음에도 불구하고 침묵할 수 있는 사람만이 진정으로

25) Sören Kierkegaard, *Kritik der Gegenwart*(1846), Theodor Haecker(번역 및 후기), Innsbruck: Brenner-Verlag, 1922, 49쪽.

26) Sören Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, 21, 22, 23. Abteilnug, Kleine Schriften, 1848/49, Düsseldorf/Köln, 1960, 36쪽.

27) “그러나 여기서 ‘원초적’이라는 낱말은 무엇을 말하려는 것인가? 그야 물론, 그 행동 방식이 전(前)-언어적이라는 것; 언어놀이가 그것에 의거하고 있다는 것, 그것은 사유방식의 원형이지 사유의 결과가 아니라는 것.”(『죽지』 541)

로 행동할 수 있다. 이렇게 침묵은 말과 행위를 창조하는 배경이 되고 있는 것이다. 28)

## 2) 소통의 가능성을 향한 끊임없는 시도: 「윤리학에 대한 강의」

키에르케고르와 마찬가지로 비트겐슈타인에게 있어서도 (학문적인) 수다스러움은 무시의 대상이었다. 이미 그는 『논고』의 집필 의도를 “오늘날 많은 사람들이 헛소리를 하고 있는 분야에서 나는 그것에 관해 침묵함으로써 그것을 책 안에 확정하고자 한다.”고 밝히고 있다. 29) 그러나 그가 선택한 침묵에의 길은 윤리적인 것을 안으로부터 경계 짓기 위해 필수불가결한 것임을 강조한다. 비트겐슈타인의 『논고』는 논리를 탐구하여 중국에는 윤리적으로 올바른 삶의 태도를 정립하는 것과 연관된다. 비트겐슈타인은 “나의 책은 윤리적인 것의 영역을, 말하자면 안으로부터 한계 짓고 있으며, 나는 윤리적인 것이 엄격하게, 오로지 이렇게만 한계지어질 수 있다고 확신합니다.”라며 이점을 분명하게 밝히고 있다. 30) 비트겐슈타인에게 침묵을 지칭하는 단어, 이름, 인식은 없다. 그것은 모든 것 너머의, 또는 모든 것을 부정하는 것 그 너머에 있는 어떤 것이다. 그런데 인간이란 그냥 생각 없이 사는 듯해 보여도 항상 삶의 의미와 가치를 묻고 그것을 실천하려고 노력하는 존재이다. 놀라움은 바로 침묵 그 너머에 있는 이 신비적인 것들에 다가가려하는 인간의 충동을 자극한다. 놀라움은 우리를 침묵으로 이끄는 통로가 됨과 동시에 그 침묵에 말을 걸고 다가가기 위해 언어의 한계를 뛰어넘으려는 지칠 줄 모르는 끊임없는 시도를 하게 한다. 언어의 한계를 뛰어넘으려는 시도가 바로 비트겐슈타인이 전달하고자 하는 윤리적인 것의 의미이다. 윤리적인 것의 이해 가능성을 시도한다는 것은 비록 그 시도가 ‘무의미’로 마무리 된다고 하더라도 결국 비트겐슈타인의 놀라움의 관점이 ‘침묵으로서의 놀라움’에서 ‘소통으로서의 놀라움’으로 변화를 이제 막 시작하고 있음을 암시하고 있음에 중요성이 있다.

비트겐슈타인의 철학에서 이러한 ‘소통으로서의 놀라움’의 특징을 가장 명료하게 제시하고 있는 문헌이 그의 유일한 대중 강연인 「윤리학에 대한 강의」이다. 「윤리학에 대

28) 침묵에 대한 사유를 자신의 철학적 문제로 삼고 있는 하이데거도 이와 같은 관계에 주목한다. “누구나 말할 수 있고 누구나 끝없이 말하지만, 그럼으로써 아무것도 말하지 않는다. 반면 누군가는 침묵하고 말하지 않지만, 그러나 말하지 않음으로써 많은 것을 이야기 할 수 있다. (하이데거, 『언어에의 도상』, 1969, 30쪽; 볼파르트, 부퍼탈(1996), 180-181쪽에서 재인용함)

29) 레이 몽크 저, 남기창 옮김, 『루트비히 비트겐슈타인, 천재의 의무 1』, 1998, 252쪽.

30) 레이 몽크 저, 남기창 옮김, 『루트비히 비트겐슈타인, 천재의 의무 1』, 1998, 252쪽.

한 강의'는 마치 『논고』의 결말인 침묵하기에 대해 그 자신이 10년 후에 추가한 뒤늦은 해명서와도 같다. 비교적 이해하기 쉽게 쓰여진 이 강연에서 비트겐슈타인은 윤리학과 같은 신비적인 것들의 이해 가능성을 모색하고 있다. 윤리학은 선(좋은 것)에 대한 탐구를 넘어 가치 있는 것에 대한 탐구 또는 진짜 중요한 것에 대한 탐구이다. 삶의 의미에 대한 탐구, 삶을 살 가치가 있는 것으로 만드는 것에 대한 탐구, 올바른 삶의 방식에 대한 탐구이다. (『윤리학에 대한 강의』 26쪽) 그런데 『논고』의 엄격한 형식에 따르면 이런 것들에 대한 기술은 사실들에 대한 진술들이 아니기에 윤리적 명제라고 부를 수 있는 그 어떤 것도 함축하고 있지 않다. 따라서 비트겐슈타인이 가장 중요하다고 생각하는 윤리학이라는 학문은 존재할 수가 없다. 윤리학에 관한 비트겐슈타인의 언급이 제한적일 수밖에 없는 이유이다.

그럼에도 불구하고 비트겐슈타인은 「윤리학에 대한 강의」에서 윤리학의 이해 가능성, 언표 가능성을 세 가지 예시를 들어 기술하고 있다. 그가 제일 먼저 제시한 예는 '탁월한 경험' (Erlebnis par excellence)이다. 비트겐슈타인에 따르면 우리는 때때로 '절대적 선' 이나 '절대적 가치' 라는 표현을 사용하고자 하는 경향이 있으며, 더 나아가서 이런 무엇을 마음속에 두고 표현하려고 노력하고 있다. 절대적 또는 윤리적 가치에 의해 무언가를 마음속에 고정하고자 할 때 무엇보다도 우선적으로 떠오르는 관념이 바로 탁월한 경험이다. (『윤리학에 대한 강의』 30쪽) '쾌락' 을 느끼는 전형적인 상황들이 개개인마다 다를 수 있으나 일반적으로 '절대적 선' 이나 '절대적 가치' 등에 관한 경험들을 상기한다면 아마도 공통적으로 '탁월한 경험' 을 기술할 것임을 밝힌다. 그런데 그 탁월한 경험을 기술하는 최선의 방법은 바로 "내가 그 경험을 할 때, 나는 세계의 존재에 대해 놀라워한다."이다. (『윤리학에 대한 강의』 31쪽) 두 번째 예시는 절대적으로 안전하다는 느낌이라고 일컬어질 수 있는 경험이다. 이 경험은 "나는 안전해; 무엇이 일어나건, 아무 것도 나를 해칠 수는 없어"라고 말하고 싶을 때의 그 마음의 상태이다. (『윤리학에 대한 강의』 31쪽) 마지막 예시는 신이 우리의 행위를 인가하지 않는다고 믿을 때와 같이 죄스러움을 느낀다고 하는 것이다. (『윤리학에 대한 강의』 33쪽)<sup>31)</sup>

이 세 가지 예시의 특징을 살펴보면 비트겐슈타인이 윤리적인 것들의 이해 가능성을 위해 '비유'의 방법을 사용하고 있음을 알 수 있다. 이때 비유는 항상 어떤 것에 대한

31) 이 세 가지 예시는 비트겐슈타인이 윤리적인 것과 종교적인 것을 하나로 보고 있음에 대한 예시이기도 하다. 즉, 이 경험들은 신이 세계를 창조했음에 대해 놀라워하고, 신의 손 안에서 안전함을 느끼며, 신은 우리의 행위를 인가하지 않는다고 하는 비유의 문구에 의해서 기술되고 있기 때문이다. (『윤리학에 대한 강의』, 33쪽.)



비유이어야 한다. 비유는 비유의 대상(사실)을 비유를 버리고 기술할 수 있을 때 의미가 있다. 그런데 위의 세 가지 예시에 사용된 비유는 모두 우리가 그 언어적 표현을 기술하고자 할 때 그것에 대한 사실이 존재하지 않기 때문에 언어에 대한 오용의 사례가 된다. 탁월한 경험에 관한 예시에서 “세계의 존재에 대해 놀라워한다.”라고 할 경우를 고려해 보자. 보통 놀라움은 무언가 없다고 상상했는데 그것이 눈앞에 등장했을 때 사용한다. 그러나 우리가 세상이 존재하지 않음을 상상할 수 있겠는가? 이와 같은 방식으로 세 가지 비유는 모두 그것을 언어적으로 표현한다면 동어반복에 해당하기에 무의미하다. 윤리적인 것들을 비유의 방법으로 기술하려고 하는 시도들은 결국 무의미하다. 이에 따라 비트겐슈타인은 자신이 다음과 같은 역설을 받아들일 수밖에 없음을 밝힌다. “경험이, 사실이, 초자연적인 가치를 가지는 것처럼 보인다는 것은 역설이다.”(「윤리학에 대한 강의」 34쪽)

그러나 비트겐슈타인은 곧바로 그럼에도 불구하고 우리가 여전히 실제 삶 속에서 ‘절대적 선’이나 ‘절대적 가치’ 등과 같은 언어적 표현들을 사용하고 있음을 들어 이러한 역설에 대처할 수 있는 한 가지 대안을 제시한다. 그것은 세계의 존재에 대한 놀라움을 ‘기적’으로 바라보는 것이다. 보통 기적은 우리가 그와 같은 것을 한 번도 본 적이 없을 때를 일컫는다. 만약 세계의 존재에 대한 놀라움과 같은 탁월한 경험을 기적으로 보지 않는다면 우리는 아마도 기적을 과학적으로 탐구하고 연구하고 분석하고 해체하려고 할 것이다. 그리고는 “기적이 없다는 것을 과학이 증명했다.”라고 말할 것이다. 그런데 이것이야말로 언어의 잘못된 사용이며 우리는 ‘기적’을 “지금까지 이 사실을 과학적 체계 내의 다른 사실들과 조화롭게 배치하는데 실패했다.”라고 올바르게 사용해야 할 것이다. (「윤리학에 대한 강의」 35쪽) 이에 따라 우리는 “세계의 존재에 대한 놀라움의 경험이란 세계를 하나의 기적으로 보는 것이다.”라고 기술할 수 있다. 그리고 “비록 이러한 기술이 여전히 어쨌든 다른 사실들과 같은 그저 하나의 사실이라는 것을 뒷받침해 줄 논리적 분석을 발견하는데 성공하지는 못했을 지라도 그러한 시도가 세계의 한계를 넘어 서려는 시도, 언어의 한계들로 달려가 부딪치는 절대적으로 희망이 없는 일이라고 할 지라도 윤리학이 과학이 아닌 이상, 윤리학이 삶의 궁극적 의미, 가치에 대해 말하고자 하는 이러한 무모하지만 끊임없는 시도를 인간 정신의 경향에 대한 기록으로 깊이 존경할 것이며 결코 비웃지 않을 것이다”라고 고백하고 있다. (「윤리학에 대한 강의」 34쪽)

위의 고백에서 보듯이 「윤리학에 대한 강의」에는 여전히 『논고』의 고정되고 견고한 사유의 흔적이 남아있다. 10여 년의 세월이 지난 후에도 그의 철학의 중심문제가 논리를 통한 사유의 명료화임은 부인하기 어렵다. 그럼에도 불구하고 「윤리학에 대한 강의」는

다음의 두 가지 사실에 비추어 비트겐슈타인의 전 철학의 여정에서 중요한 의미를 갖는다. 첫째는, 「윤리학에 대한 강의」는 ‘침묵하기’에서 ‘침묵에 말 걸기’로의 전환으로 넘어가는 지극히 소극적인, 그러나 새로운 출발을 위한 확실한 변화의 시작점을 제시한다. 그리고 그 변화는 기존의 사유방식과 완벽하게 단절을 하고 갑자기 진행되는 것이 아니라 과거의 사유를 바탕으로 새로운 의미의 가능성을 모색하는 연속적인 관계에서 진행된다. 그 단적인 예시가 바로 ‘동일한 것의 반복’이라는 표현법이다. 1929년의 「윤리학에 대한 강의」에서 비트겐슈타인은 세계의 존재에 놀라워하는 것은 세계가 어째서 어떻게 있건 간에 그것이 있음에 놀라워하는 것이고, 그것은 내가 하늘이 파랗거나 파랗지 않음에 대해 놀라워하는 것이고 그렇다면 동어반복에 대해 놀라워하고 있다고 말하는 것이기에 무의미하다고 본다. (「윤리학에 대한 강의」 32쪽) 그러나 바로 1년 후인 1930년에 쓴 문헌에서는 이와는 다르게 오히려 동어반복의 표현법과 스타일에 생기를 불러 넣고 있다. 동어반복이 무의미한 표현이 아니라 세계에 대한 새로운 의미의 이해 가능성, 정의의 가능성을 창조하고 표현하는 예지의 힘이라고 보는 것이다. 이는 분명 「윤리학에 대한 강의」에서의 윤리적인 것의 표현 가능성에 대한 시도를 실제적으로 실현시키는 과정이다.

전적으로 동어반복으로 가득 찬, 그러나 때로는 뭔가 다른 것을 말하는 듯 보이면서도 꼭 같은 것을 말하고, 때로는 꼭 같은 것을 말하는 듯 보이면서도 실제로는 다른 어떤 것을 의미하거나 할 수 있음으로 하여 예지를 발휘하는 그런 동어반복들로 가득 찬 표현법과 스타일을 (...) 덧붙여라. (MS, 110, 1930, 『문화와 가치』, 40쪽)

이러한 표현의 사용법에 관한 형태학은 이후 그의 후기사상의 대표적 저서인 『철학적 탐구』 등에 다양한 문구로 등장하는데 비트겐슈타인 스스로는 이를 자신이 철학하는 방식이라고 말하고 있다.

철학에서 우리는 어떤 개념을 특정한 방식으로 봐야한다는 압박을 느낀다. 내가 하는 작업은 개념을 보는 다른 방식들을 제시하거나 심지어 고안하는 것이다. 나는 여러분이 이전에 생각해보지 못했던 가능성을 제시한다. 여러분은 하나의 가능성만을 생각하거나 기껏해야 두 가지 가능성만 있다고 생각한다. 그러나 나는 여러분이 다른 가능성들을 생각해 보도록 만들었다. 나아가 나는 개념이 그토록 좁은 가능성에 갇혀있기를 기대하는 건 터무니없는 일이라는 것을 보여준다. 그리하여 여러분의 정신적인 족쇄는 이제 풀린 셈이다.<sup>32)</sup>

두 번째로 우리가 「윤리학에 대한 강의」에서 무엇보다도 주목해야 하는 것은 윤리적인 것들의 이해 가능성을 위해 끊임없이 언어의 한계에 도전하는 지칠 줄 모르는 인간 정신(Geist)의 운명에 대한 예고와 그에 대한 비트겐슈타인의 찬사의 고백이다. 이점이 「윤리학에 대한 강의」를 단순히 『논고』의 후속편으로만 생각해서는 안 되는 이유이기도 하다. 「윤리학에 대한 강의」에서 비트겐슈타인에 의해 극찬되고 고양된 인간 정신의 활동은 말할 수 없는 침묵의 순간인 정적인 상태에서의 비트겐슈타인의 사유가 언어와 삶 속에서 계속해서 변화의 흐름을 창조해 가고 있는 역동적인 사유로 전환하는 과정에서 ‘놀라움’이 핵심적 역할을 하도록 자극하고 있다. 그런데 놀라움이 이러한 사유의 전환을 이끌기 위해서는 한 가지 전제가 필요하다. 그것은 “놀라기 위해선 인간은 깨어나야 한다.”(MS 109, 1930, 『문화와 가치』, 35쪽)는 것이다. 이 언명은 마치 인간의 존재 조건을 기술하는 것처럼 엄숙하다. 그리고 놀라기 위해서 깨어난 인간 정신은 세계를 여전히 영원의 관점에서 고찰하지만 침묵의 방법이 아닌 다양한 비유들을 창조하면서 침묵에 말을 걸고 세계와 소통하려고 애쓴다. 놀라기 위해서 깨어난 인간 정신은 현상세계의 다양한 관점이나 의미의 다양성들을 구성하고 행위를 이끌어 낸다. 즉, 설명할 수 없는 자연현상 앞에서 놀라워하는 경험을 윤리적, 종교적, 예술적 영역의 인간 행위를 이끌어 내는 상징적 능력으로 해석한다. 이때 놀라움은 소극적이고 수동적으로 세계와 세계의 한계를 경계 짓는 것이 아니라, 직접 세계를 그 세계 위에서 내려다보는 관점을 유지하면서 삶 속에서 다양한 언어적 표현들을 통해 새로운 비유들을 창안해 내는 적극적인 무한한 가능성의 능력이라고 할 수 있다.

세계를 영원의 관점에서(sub specie aeterni) 포착하는 데에는 예술가의 작업 외에도 또 다른 것이 있다. 내가 믿는 바로는 그것은 사유의 길이다. 그것은 말하자면 세계 위로 날아가, 세계를 있는 그대로 있게 한다. - 세계를 위에서부터 비행 중에 바라보면서. (MS, 109, 1930, 『문화와 가치』, 33쪽)

#### 4. 인간 정신의 해방을 위하여: 깨어있는 인간 정신에 고(告)함

‘놀라움’에 관한 비트겐슈타인의 관점의 변화들을 쫓아가다 보면 전통적 서양철학에 서의 지적이고 이성적인 사유의 흐름에서 벗어나 언어의 의미와 행위에 대한 역동적인

사유의 흐름을 관찰할 수 있다. 놀라움에 대한 고찰은 비트겐슈타인의 철학함 안에서 융통성을 향한 첫 걸음이고, 놀라움이 언어 안에서 사유의 변화를 이끌어 내고, 바로 그렇게 활동적인 의미를 함축하는 언어들을 가지고서 우리가 세계, 예술, 종교, 문화의 의미를 기술하고 창조하는 것이다. 비트겐슈타인이 보기에 이것이 바로 우리가 낯선 세계와 만나는 방식이며, 인간이 세상과 소통하는 방식이다.

그러기 위해서는 즉, “놀라기 위해선 인간은 깨어나야 한다.”는 모토는 비트겐슈타인의 학문의 정신임과 동시에 눈부시게 발전하는 과학기술의 시대를 살고 있는 현대인들에게 그가 전하는 경고의 메시지이기도 하다. 인간 정신이 과학에 의해 다시 잠들지 않고 깨어 있어야 그 정신이 놀라움을 자극하여 우리를 침묵하기가 자리 잡고 있는 언어의 한계들로 향하게 하고, 말할 수 없는 것들의 존재를 드러나게 하고, 언어의 한계를 뛰어넘으려는 끊임없는 시도를 하게하고, 다양한 비유를 창조하는 의미심장한 말하기와 그것이 함축하고 있는 윤리적 행위를 가능하게 하는 것이다.

그러나 이 과정에서 소통으로서의 놀라움은 결코 침묵으로서의 놀라움을 배제시키지 않는다. 놀라움은 다른 것에 대해 이성적인 추리나 근거, 형이상학적으로 잘못 측정하려고 하는 것을 용인하는 것에 대해 스스로 중지하는 것으로서 활동한다. 만족스럽지 못한 설명을 다른 설명으로 대체하려고도 하지 않는다. 참되고 가치 있는 것에 직면해서는 침묵할 수밖에 없으며, 그것에 대해 침묵함으로써 참되고 가치 있는 것이 무엇인지를 명확하게 보여주고 있다. 그 결과 언어의 한계로서의 침묵은 텅 비어있어 보이지만 결코 공허한 황무지가 아니며 놀라움에 의해 사유가 충만한 창조의 장소가 된다. 침묵이 언어의 형식이 되는 것이다.

사유는 하나의 길이다. 비트겐슈타인이 제시하는 놀라기 위해 깨어 있는 인간 정신 즉, 인간 정신의 해방의 길은 침묵하면서 동시에 침묵하지 않는 사유의 길이다. 그 길은 오래되었지만 동시에 새로운, 낯설지만 또한 익숙한, 차이를 보고 있지만 그러나 전체를 조망하는 길이다. 이것이 왜 우리가 언어의 본질에 대한 비트겐슈타인의 사유의 흔적을 따라가는 여행을 시작하였는지에 대한 충분한 이유가 될 것이다.

## 참고문헌

- 김영건, 「비트겐슈타인과 하이데거에 있어서 언어와 존재」, 『철학논집』 제5호, 서강대학교 철학연구소, 1987.
- 김화경, 「의례적 행위와 삶의 진지함: 비트겐슈타인의 인류학적 사유에 대한 고찰」, 『동서철학연구』 제82호, 한국동서철학회, 2016.
- 맬컴, 노먼 저, 이윤 옮김, 『비트겐슈타인의 추억』, 필로소픽, 2013.
- 몽크, 레이 저, 남기창 옮김, 『루트비히 비트겐슈타인, 천재의 의무 1』, 문화과학사, 1998.
- 볼파르트, 부퍼탈, 「침묵: 키에르케고르, 니체, 하이데거 그리고 비트겐슈타인에서의 침묵 개념에 대한 철학적 진술」, 『인문학연구』 제1호, 한국외국어대학교 인문과학연구소, 1996.
- 비트겐슈타인, 루트비히 저, 이영철 옮김, 『논리-철학논고』, 책세상, 2006.
- \_\_\_\_\_, 『소품집』, 책세상, 2006.
- \_\_\_\_\_, 『문화와 가치』, 책세상, 2006.
- 비트겐슈타인, 루트비히 저, 박술 옮김, 『전쟁일기』, 인다, 2016.
- 빈데만, 스티븐 저, 황애숙 옮김, 『하이데거와 비트겐슈타인 : 침묵의 시학』, 부산대학교 출판부, 2011.
- 전석환, 「염세주의와 종교비판: 쇼펜하우어(Schopenhauer) 사상의 종교철학적 함의」, 『철학·사상·문화』 제4호, 동서사상연구소, 2006.
- 최세만, 「비트겐슈타인의 주석언어와 신비주의」, 『범한철학』 제80호, 범한철학회, 2016.
- Cavell, S, “Wittgenstein als Philosoph der Kultur,” In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 46, 1998.
- Block, Ernst, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Sonderausgabe, 1996.
- Gebauer, Gunter, *Wittgensteins Anthropologisches Denken*, Verlag C. H. Beck, 2009.
- Mattias Kross, “Aufwachen zum Staunen”, in: *Kulturen und Werte*, De Gruyter, 2013.
- Rothhaupt, Josef G. F., Vossenkuhl, Wilhelm, (ed), *Kulturen und Werte*, De Gruyter, 2013.
- Soelle, *Mystik und Widerstand, “Du stilles Geschrei”*, Hamburg: Hoffmann und Campe, 1997.
- Somavilla, Ilse, “Wittgensteins Staunen: Schweigen und Denkbewegung”, in:

- Jenseits des beredten Schweigens: neue Perspektiven auf den sprachlosen Augenblick*, ed, Markewitz, Sandra, Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2013.
- Sören Kierkegaard, *Kritik der Gegenwart*(1846), Theodor Haecker, Innsbruck: Brenner -Verlag, 1922.
- \_\_\_\_\_, *Gesammelte Werke*, 21, 22, 23. Abteilung, Kleine Schriften, 1848/49, Düsseldorf/Köln, 1960.
- Wittgenstein, “A Lecture on Ethics”, in: *Hackett, Philosophical Occasions 1912~1951*, Indianapolis, 1993.
- Ludwig Wittgenstein: Wiener Ausgabe Studien Texte, I-V*, Springer-Verlag, 1994~1996.
- Wittgenstein's Nachlass: Text and Facsimile Version: The Bergen Electronic Edition: The Completed Edition on CD-Rom*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1930~1932*, ed, Desmond Lee, Blackwell, 1980.

## Abstract

A Study on Wittgenstein's Wonder as a Mode of Silence and Communication  
-Focused on the *Tractatus* and "A Lecture on Ethics"-

Kim, Hwa Kyung

This study aims to analyze the changes of Wittgenstein's viewpoint on the understanding of the term 'wonder', and it wants to give an overview of Wittgenstein's dynamic stream of thoughts on the meaning of language and behavior. In the logical thinking of the *Tractatus*, Wittgenstein's wonder draws a boundary between the limitations of language and the world, and leads us to the ultimate goal of his philosophy through 'silence' about unspeakable mysteries. The wonder here means a contemplative 'wonder as a mode of silence.' However, Wittgenstein describes the wonders of the existence of the world by analogy with an 'Excellent Experience' in his writing "A Lecture on Ethics" and reveals the opportunity to gain linguistic access to mystical things provided that we look at the world as a miracle. The term 'wonder' here refers to 'wonder as a mode of communication'. It denotes an understanding of the ethical things which are subject to silence in relation to human life, history, and culture, and it is translated into an anthropological thinking of the language. This shift of the viewpoint on 'wonder' shows the originality and continuity of Wittgenstein's philosophy in that it constitutes the beginning of a new tradition of encountering foreign cultures while acknowledging the old tradition of our cultural heritage. Ultimately the merit of this study would be to reveal a path of meaningful thinking which arises from the path to the liberation of the spirit of Wittgenstein. He, as a human being, initiated it by constantly seeking communication with the world through the establishment of a series of successive relationships leading to the concepts 'wonder', 'silence', 'speaking' and 'doing.'

【Key words】 Wittgenstein, Wonder, Silence, Communication, Human Sprit

## 헤겔 『정신현상학』에서의 경험적 의식의 척도\*

-서론(Einleitung)의 의식 구조를 중심으로-

남기호\*\*

— < 목 차 > —

1. 서론: 두 방법들의 딜레마
2. 의식의 구조
3. 의식의 척도
4. 의식의 형태들
5. 맺음말: 두 학문들의 통일

**【요약문】** 이 글은 헤겔 『정신현상학』 서론(Einleitung)에서 설명된 경험적 의식의 척도 마련에 대해 살펴본다. 헤겔에게 의식은 항상 대상과 관계 맺는 의식일 뿐만 아니라 동시에 대상을 자신과 구별해 이 관계 밖에 설정하는 의식이기도 하다. 더 나아가 의식은 대상을 아는 자기 자신을 의식함으로써 자신의 앎을 이 관계 밖에 정립한 대상과 비교한다. 즉 자신의 경험 중에 의식은 대상관계 밖에 정립한 대상의 즉자를 척도로 삼고 이에 자신의 대상적 앎을 견주어 본다. 이때 척도로 삼는 대상의 즉자는 언제나 경험을 통해 새롭게 알려지는 대상 그 자체의 모습이다. 이 척도에 자신의 앎이 상응하지 않을 때 의식은 자신의 앎과 그 앎의 대상 그리고 척도를 매 단계마다 변경시켜 간다. 이 과정을 철학자의 관점에서 의식 형태들의 전개로 서술한 것이 바로 정신현상학이다. 따라서 『정신현상학』은 아래로부터 스스로를 학문적 정신으로 도야하는 의식의 경험의 학이자, 위로부터 학문적인 정신이 지금까지 거쳐 온 자신의 도야 단계들을 진리 계기들의 중층적인 구조로 상기해 낸 정신의 현상학이다.

**【주제어】** 헤겔의 『정신현상학』, 의식의 구조, 앎의 척도, 의식 형태들, 의식의 경험의 학, 학문적 정신의 현상학

\* 이 논문은 2010년도 정부재원(교육과학기술부 학술연구조성사업비)으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(NRF-2010-361-A00018)

\*\* 연세대학교 인문학연구원 HK교수



## 1. 서론: 두 방법들의 딜레마

근대까지만 해도 철학자들은 인간이 할 수 있는 모든 학문들을 가능한 한 다 다루려 했다. 특히 이 학문들을 체계 형태로 전개하려 한 칸트의 영향은 독일 고전철학의 이정표로 남게 된다. 그러나 74세가 되어서야(1797) 자신의 체계를 완결한 칸트와 달리) 이후 철학자들은 자신들이 계획했음에도 나름의 체계를 전부 완결된 형태로 제시하지는 못했다. 여기에 헤겔도 예외는 아니다. 강의용 참고서로 작성된 『철학백과요강』이나 『법철학 개요』 등을 제외하면 헤겔이 자신 고유의 철학 체계로서 발표한 저서는 『정신현상학』과 『논리의 학』 뿐이기에 그렇다.

그만큼 헤겔 연구는 직접적으로든 간접적으로든 이 두 저서와의 연관 속에서 진행되어 온 것이 사실이다. 무엇보다 나폴레옹 전쟁의 혼란기에 작성된 『정신현상학』은 ‘칸트가 그토록 섬세하게 역설하였던 이성의 자기비판의 교훈을 물리치면서까지’ ‘거대한 형이상학의 체계를 기획’하려는 첫걸음으로,<sup>2)</sup> 또는 칸트의 ‘선험철학 자체가 어떻게 가능한지를’ 보이려는 시도로,<sup>3)</sup> 또는 칸트의 인식론적 전회를 다시금 사물 자체에 육박하는 ‘의식-존재’의 ‘대화’로 전환하고자 하는 ‘사유방식의 이차(二次) 혁명’으로<sup>4)</sup> 평가되기도 했다. 『정신현상학』은 그 방법적 측면에서도 오늘날까지 많은 논란이 이어지고 있다. 특히 이 책의 제목이 “의식의 경험의 학”이란 부제와 어떻게 어울릴 수 있는지의 문제가 그렇다. 원래 이 책은 1806년 2월부터 인쇄가 시작되어 그 해 여름 절반 정도의 분량이 서론(Einleitung)과 함께 강의용으로 배포되었다. 이때 이 책의 제목은 바로 『의식의 경험의 학』이었다. 같은 해 10월 20일 헤겔이 나머지 원고를 출판사에 넘길 때의 제목도 마찬가지였다. 그러나 1807년 1월 서문(Vorrede)과 함께 이 책의 마지막 인쇄가 시작되었을 때 헤겔은 제목을 『정신현상학(die Phänomenologie des Geistes)』으로 바꾼다.<sup>5)</sup> 이것은 이 책에 대한 헤겔의 구상 변화를 의미하는 것일까?

- 1) 칸트가 『순수이성비판』(1781)에서 약속한 철학 체계의 부분들로서 자연 형이상학과 도덕 형이상학 즉 『자연학의 형이상학적 시원근거들』과 『법론의 형이상학적 시원근거들』 및 『덕론의 형이상학적 시원근거들』(1797)을 말한다. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1971, A841.  
헤겔 인용은 쌍따옴표로, 그 외의 모든 저자들의 인용은 홑따옴표로 한다.
- 2) 백종현, 「헤겔 『정신현상학』과 대상의식의 변증법」, 2000, 69쪽.
- 3) 김혜숙, 「철학의 두 길 -선험적 방법과 변증법-」, 2014, 15쪽.
- 4) Liebrucks, Bruno, *Sprache und Bewußtsein* Bd.5, 1970, 4-5쪽.
- 5) 헤겔의 의도에도 불구하고 당시 몇몇 건본들은 두 제목을 동시에 달고 출판되었다. Bonsiepen, Wolfgang u. Heede, Reinhard, *Anhang zu Phänomenologie des Geistes*, 1980, 458-459, 462-643, 470쪽 참조. 처음 인쇄된 부분은 보통 VI. 정신 장(章) 이전까지로 추정된다. 462쪽.

물음은 다음처럼 계속될 수 있다. 이 책의 주제는 경험하는 의식인가, 아니면 현상하는 정신인가? 아니면 이질적인 두 내용들의 접합물인가? 물론 경험의 주체는 의식일 것이다. 그러면 자신의 경험을 검증하는 주체 또한 의식인가? 서론에 따르면 그렇다. “의식은 자기 자신에게서 자신의 척도를 제공한다”고<sup>6)</sup> 언급되기 때문이다. 그런데 이 척도에 따른 검증이 만족스럽지 못할 때 새로운 대상의 경험과 그 척도는 어떻게 마련되는가? 역시 서론에 따르면 “자신에게 어떻게 일어나는지 알지 못한 채 의식에게 제시되는 새로운 대상의 발생은 **흡사** 의식의 배후에서 우리에게(für uns) 진행되는 바의 것이다.”<sup>7)</sup> 그렇다면 새로운 대상의 출현에 따른 의식 형태들의 필연적 순서는 어떻게 정해지는가? 다시 말해 왜 하필 감성적 확실성 다음의 의식 형태는 지각이어야 하는가? 더욱 의아스러운 것은 예를 들어 이성 다음의 의식 형태가 왜 다시금 고대 그리스의 인륜성으로서의 참된 정신인가 하는 물음이다. 본문에서의 이와 같은 의식 형태들의 배열은 경험적 의식 자신이 설정하는 것이 아니라 의식의 경험 전체를 반성적으로 상기하는 정신 즉 철학자로서의 우리의 부가물이 아닌가? 자신의 현상 형태들을 그 필연성에서 반성적으로 재구성하는 정신 말이다. 헤겔의 변증법은 그 운동 주체에 **내재적인** 전개를 핵심 특징으로 지닌다. 그러나 여기서는 경험적 의식의 변증법과 현상하는 정신의 변증법이 외적인 개입 관계를 이루는 것처럼 보인다.

이 글은 이와 같은 난제에 대한 하나의 분석적 해결 시도이다. 이 문제는 다시금 경험적 의식의 자기 척도 설정 문제로 요약될 수 있다. 새로운 대상은 새로운 척도를 필요로 하고 이것들을 검증하는 의식은 새로운 형태로 출현하기 때문이다. 따라서 문제의 핵심은 의식이 **어떻게** 자신의 척도를 스스로 마련하는지에 그리고 이때의 척도는 무엇을 의미하는지에 있다. 이를 위해 곧바로 서론에서 설명된 의식의 구조부터 시작하자.

## 2. 의식의 구조

---

그러나 아직도 남아 있는 단편 「C. 학문」을 근거로 V. 이성 장 B절(節)과 이 단편 C까지 작성되었다가 이 단편이 지금의 C절 “즉자 대자적으로 자신에게 실재적인 개체성”으로 다시 쓰인 것으로 보는 논의도 있다. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1980, 6, 438-443쪽 (이하 PhG로 약칭). Förster, Eckart, *Hegels »Entdeckungsreisen«*, 2008, 37-57, 특히 49-53쪽 참조. 이에 대한 다양한 논의는 한동원, 「《정신현상학》의 구조에 관한 연구」, 1988, 7-19쪽 참조.

6) PhG, 59쪽(12). 괄호 안 숫자는 서론의 각 단락을 지시하기 위해 임의로 붙인 것이다.

7) PhG, 61쪽(15). 앞으로 이 글에서 “우리”라는 표현은 헤겔이 경험적 의식과 구별하는 철학자=우리라는 특정한 의미로만 사용한다.

“의식의 경험의 학”<sup>8)</sup>은 “**학문을 향한 의식 자체의 도야(Bildung)의 상세한 역사**”<sup>9)</sup>를 내용으로 한다. 이때 의식의 도야가 이루어지는 곳은 바로 의식 자신 행하는 경험이다. 그리고 경험을 통해 의식이 도달하는 학문은 “참으로 있는 바의 것에 대한 현실적 인식 함”으로서의 학문<sup>10)</sup> 또는 서문에 따르면 “사변적 철학” 내지 “논리학”이라<sup>11)</sup> 할 수 있다. 주의해야 할 것은 이러한 철학적 학문에 도달하기까지 의식이 행하는 경험 **자체도** 학문의 성격을 지닌다는 점이다. 바꿔 말해 의식의 경험의 학은 의식이 도달하는 사변적 학문이 아니라 이 학문에 도달하기까지의 여정으로서의 학문이다. 그러나 의식의 경험이 어떻게 여정으로서의 학문일 수 있는가? 무엇보다 먼저 경험하는 의식이란 무엇인가?

주지하다시피 의식(Bewusst-Sein)은 항상 의식하고-있음 내지 의식한-존재로서 어떤 대상에 대한 의식이다. 즉 의식은 언제나 대상의식이다.<sup>12)</sup> 이와 관련하여 헤겔은 대상이나 자기 자신을 항상 ‘대립 속에서만’ 알려 하는<sup>13)</sup> 도야되지 않은 의식을 “자연적 의식”<sup>14)</sup>이라 부른다. 그런데 이 대상의식은 또한 언제나 두 측면들을 지닌다. 의식은

8) PhG, 61쪽(16).

9) PhG, 56쪽(6). 잔트카울렌에 따르면 예나 초기엔 단지 ‘조롱조로(pejorativ)’ 쓰이다가 『정신현상학』 서론에서 유일하게 긍정적으로 언급된 이 ‘도야’의 기능은 헤겔이 VI장 B. 자기 소외된 정신. 도야 절을 저술하면서 완성을 통한 ‘자기 자신의 파괴’로 구상한 결과이다. 이후 도야는 서론에서 계몽적 오성의 반성 능력을 극복하는 기능으로 자주 언급된다. Sandkaulen, Birgit, *Wissenschaft und Bildung. Zur konzeptionellen Problematik von Hegels Phänomenologie des Geistes*, 2009, 186-207, 특히 190, 195, 197-205쪽 참조. 또한 『정신현상학』의 저술 동기를 계몽 철학적 이성의 비현실성에 대한 헤겔의 불신에서 보는 Gartler, Walter, *Über eine Frage, welche der Möglichkeit von Hegels Phänomenologie des Geistes so vorausgeht, dass sie deren Erscheinen zugleich als notwendig antizipiert*, 2007, 165-182, 특히 167-169, 170-174쪽 참조.

10) PhG, 33쪽(1).

11) PhG, 30, 41쪽. 『정신현상학』의 발생사는 여전히 불분명하다. 학문 체계와 관련된 그 위상도 저술 도중에 바뀐 것으로 여겨진다. 1805년과 1806년 여름학기 강의 공고에 헤겔은 학문의 체계 **전체만** 언급하다가 1806/07년 겨울학기에는 ‘학문의 체계라는 그의 책으로부터 곧 출판될 그 첫 부분인 정신현상학을 전제하는 논리학과 형이상학 또는 사변철학: (Logicam et Metaphysicam s. philosophiam speculativam, praemissa Phaenomenologia mentis ex libri sui: System der Wissenschaft, proxime proditura parte prima)’으로 강의를 공고한다. 여기서 **처음** 공식적으로 언급된 『정신현상학』은 학문의 체계라는 책의 첫 부분, 따라서 학문의 체계의 첫 부분인 논리학과 형이상학에 앞서는 부분으로 설정되었다. 그러나 다음 해 출판된 『정신현상학』의 겉표지는 이것을 학문의 체계 **자체**의 첫 부분으로 표현하고 있다. 3쪽. 또한 29쪽 참조. 이는 그 사이 통제력을 벗어난 『정신현상학』의 저술이 기대치 않게 방대한 내용을 포함하게 된 결과로 추정된다. Bonsiepen, Wolfgang u. Heede, Reinhard, *Anhang zu PhG*, 456-458쪽. Jaeschke, Walter, *Das Selbstbewußtsein des Bewußtseins*, 2009, 20-21쪽. Pöggeler, Otto, *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, 1966, 43-44, 64쪽.

12) 또는 ‘의식(Be-wußt-seyn)’은 ‘존재가 알려지기에 이름(coming to be known of being)’이다. Westphal, Kenneth R., *Hegel's Epistemological Realism*, 1989, 101쪽.

13) Siep, Ludwig, *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*, 2000, 65쪽. 또한 Graeser, Andreas: *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*, 1988, 참조.

근본적으로 활동성이기에 한편으로는 이 대상과 자신을 구별하면서 동시에 다른 한편으로는 이 구별된 대상과 관계한다는 것이다. a) 이때 의식이 관계 맺는 대상은 “의식에 대해” 있다. 이 대상의 의식에 대한 존재(Sein für ein Bewusstsein)는 바로 “앎(das Wissen)”이다. 의식은 자신에 대해 있는 대상을 늘 어떠한 무엇으로 의식하고 있을 것이기 때문이다. 우리는 대상의 타자 즉 의식에 대해 있음을 대상의 “그 자체에 있어 있음(das an sich seyn)”과 구별할 수 있을 것이다. 그 자체로 있다는 것은 타자와의 관계나 영향에도 불구하고 자신에게서 자신인 바대로 있다는 것이다. 대상의 이 즉자존재는 의식이 자신을 어떻게 인식하든 간에 그 자신의 현실적인 모습 그대로 있음이기에 “진리(Wahrheit)”라 부를 수 있다.<sup>15)</sup> b) 여기서 주목해야 할 것은 대상의식을 고찰하는 우리 뿐만 아니라 대상과 관계하는 의식 자신도 또한 동시에 그러한 구별을 할 줄 안다는 것이다. 의식 또한 자신이 관계하려는 “어떤 타자에 대해 있는 한 의식”(eines für ein anderes)이다. 이 타자는 “의식에 대해(für es)” 의식의 앎으로 있을 뿐만 아니라 “이러한 관계 밖에서” “그 자체로(an sich)” 있는 것이기도 하다. 대상의 이러한 즉자존재를 의식은 자신의 앎으로부터 구별해 이 앎의 관계 외부에 설정한다. 헤겔은 이를 그냥 진리라 하지 않고 단지 “진리의 계기(Moment)”라 부른다.<sup>16)</sup> 철학자의 관점에서 우리는 앎의 진리를 이념적으로 단번에 진술할 수 있지만, 경험하는 의식에게 대상의 즉자존재는 아직 과정적으로만 밝혀질 것이기 때문이다. 의식에게 그때마다의 진리는 그때마다 진리가 아닐 수도 있다. 이에 반해 철학자인 우리는 이미 절대지의 관점을 지니고 있다.<sup>17)</sup>

14) PhG, 55-57쪽(5-7). 또한 23, 28쪽 참조. 따라서 이를 일상적 관점의 순진한 상식적 의식으로 오해하면 안 된다. 그러나 이렇게 ‘자기를 지배하고 규정하는’ 것들과 ‘무반성적이면서도 직접적으로 하나가 되어’ 있는 의식으로 보는 정반대의 해석도 있다. 서정혁, 『“정신현상학”에서 의식의 경험과 앎의 의미』, 2002, 128쪽.

15) PhG, 58쪽(10).

16) PhG, 59쪽(12). 대상의 측면에서 즉자존재는 구체적 연관으로부터 추상된 대상의 ‘유(類)에 따르는 유형화하는(typisierende) 규정’으로, 대타존재는 모든 대상의 인식 주체와의 관계성으로, 그리고 대자존재는 ‘대상의 자기 자신과의 모든 관계들’의 표시로 읽을 수 있다. Stekeler, Pirmin, *Hegels Phänomenologie des Geistes* Bd. 1, 2014, 96-110쪽 참조. 대자존재를 즉자존재와 대타존재의 통일로 설명하는 개론서적 설명은 수정될 필요가 있다. 랄프 루드비히 저, 이동희 옮김, 『쉽게 읽는 헤겔 정신현상학』, 2012, 48-50, 254-255쪽과 비교.

17) 『정신현상학』 마지막에 도달하는 이 절대지에 대해 너무 겁먹을 필요도, 무슨 전지전능한 관점으로 거창하게 생각할 필요도 없다. 헤겔은 ‘계몽’ 시대 ‘말기에 현실화된’ 앎의 형식을 절대지, 절대적 예술, 절대적 종교 등으로 부른다. 이때 절대적이란 말은 앞에 있어 정신이 자기 자신과 관계하면서 안다는 것, 다시 말해 바로 ‘정신의 형태로 자신을 아는 정신 또는 개념 파악하는 앎’이란 의미이다. Jaeschke, Walter, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, 2012, 590-591쪽. 이러한 자기 복귀의 끊임없는 운동으로서 헤겔의 체계는 ‘끝나지 않은 종결(Ende, das nicht endet)’ 즉 ‘열린’ 전체로 머무른다. Hyppolite, Jean, *Anmerkungen zur Vorrede der Phänomenologie*

이미 암시되었듯이 여기서 헤겔은 또 하나의 중요한 구분을 하고 있다. 바로 의식의 관점과 철학자인 우리의 관점 간의 구분이 그것이다.<sup>18)</sup> 더욱 중요한 것은 우리 철학자가 구별하고 비교하는 것을 의식 자신도 자기 **나름대로** 행한다는 것이다. 따라서 아직까지 의식의 경험에 철학자가 외부에서 개입할 필요는 없다. 개입한다 해도 의식 자신이 받아들이지 않으면 그만이다. 우리의 관점에서 진리는 대상에 관한 앎이 대상의 즉자존재와 일치할 때 성립한다. c) 그런데 의식 또한 이러한 비교를 할 줄 안다. 대상과 관계하는 의식은 더 나아가 이 대상에 관해 아는 자기 자신을 의식하기 때문이다. 즉 의식은 “대상의식”이면서 동시에 이 대상을 아는 “자기 자신에 대한 의식(Bewußtseyn seiner selbst)”이기도 하다.<sup>19)</sup> 이것은 엄밀히 말해 의식의 삼중적 구조를 보여준다. 의식은 자신이 아는 대상과 이 대상에 대한 앎과 이 앎을 지니는 자기 자신으로 구성된 셈이기 때문이다. 따라서 b)를 보충하면, 의식이 자신의 **앎**에 주목하면서 이 앎의 관계 밖에 대상의 즉자존재를 구별할 수도 있지만, 또한 의식은 자신이 아는 **대상**에 주목해 이 대상과의 관계 밖에 대상의 즉자 내지 본질을 설정할 수도 있다. 의식은 자신이 의식하고 있는 앎을 이 앎의 관계 밖에 설정된 대상과 비교하고 검증한다. 또는 의식은 자신이 아는 대상을 이 대상과의 관계 밖에 설정된 즉자적 본질과 비교하고 검증한다. 이렇게 의식은 관계하고 구별하며 비교한다. 이러한 구조를 통해 의식은 대상의 즉자존재와 일치하지 않는 자신의 앎과 이 앎의 대상을 계속 변경하고 개선시켜 나갈 것이다. 의식의

---

*des Geistes und zum Thema: das Absolute ist Subjekt*, 1979, 50쪽.

- 18) ‘우리’의 관점을 주시하는 ‘독자’의 관점으로 보고, 여기에 ‘고찰되는 의식’의 관점과 ‘서술하는’ ‘저자’ 헤겔의 관점을 더해 『정신현상학』에서 총 세 개의 관점들이 작동하는 것으로 설명하는 해석도 있다. Westphal, Kenneth R., *Hegel’ Epistemology*, 2003, 10-11, 32-33, 36쪽. *Hegel’s Epistemological Realism*, 1989, 98쪽 참조. 또한 Heinrichs, Johannes, *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*; 1974, 12-25쪽 참조.
- 19) PhG, 59쪽(13). 이 계기를 놓치면 ‘의식에 대한’ ‘앎의 앎’으로서의 ‘우리’의 개입을 끌어들이어야 한다. Grimmlinger, Friedrich, *Wissen. Zum Entree der Bildung des Wissens in Hegels Phänomenologie des Geistes*, 2007, 188쪽과 비교. 여기서 상론할 수는 없으나 헤겔에게 있어 자기 자신에 대한 의식(Bewusstsein seiner selbst)과 자기의식(Selbstbewusstsein)은 섬세하게 구별될 필요가 있다. 간단히 말해 전자는 어떤 것을 의식하고 아는 자신(의 것)에 대한 의식이며, 후자는 어떤 것이건 간에 자신이 아는 것에서 동시에 그것을 자기 자신(의 것)으로 아는 의식이다. 이 후자는 전자의 발전과 도약을 통해 앞으로 도달해야 할 의식 형태인 반면, 전자는 이미 서론에서 다음처럼 언급되기도 한다. “의식은 자기 자신에 대해 자신의 개념이며, 이를 통해 **직접** 제한된 것을 넘어 나아감이자, 이 제한된 것은 의식에 속하기에 자기 자신을 넘어 나아감이기도 하다.” PhG, 57쪽(8). 즉 장미꽃의 실제적 붉음을 의식하는 자는 즉각 자신이 지닌 이 붉음 자체를 관념상(idealiter)으로 개념화해 다른 붉은 대상들과 관계 맺는 식으로 나아갈 수 있다. 헤겔의 자기(Selbst) 개념의 두 의미 즉 주체와 실체에 대해서는 백훈승, ‘헤겔 『정신현상학』에 있어서의 자기 [Selbst]의 의미에 관한 연구’, 2017, 410-426, 특히 413-421쪽 참조.

“이러한 변증법적 운동”이 바로 “경험”이다.<sup>20)</sup>

흔히 경험은 한 대상에 관한 확신을 더 그럴듯한 다른 확신으로 우연히 대체하는 활동으로 이해되곤 한다. 이런저런 장미꽃들을 보니 붉다. 그런데 하얀 장미꽃도 있다. 따라서 장미꽃은 붉기도 하양기도 하다. 그러나 의식의 경험은 이러한 일상적 의미의 경험을 말하는 것이 아니다. 그렇다고 의식의 경험이 경험론적 의미에서 이런저런 많은 소나무들을 보니 푸르다는 식의 귀납적 일반화 과정을 의미하지도 않는다. 오히려 의식의 경험은 바로 “의식 자체의 전복(Umkehrung)”이 이루어지는 활동이다.<sup>21)</sup> 말하자면 자신의 앞이 대상의 즉존재와 일치하지 않는다는 경험적 반성 속에서 극도로 “절망(Verzweiflung)”<sup>22)</sup>하고 새로운 앞을 찾아 자신을 내던지는 활동인 것이다. 이는 종교적 의미의 ‘개종’이나 계몽 교육적 의미의 ‘의식의 전환’으로 표현할 수 있다.<sup>23)</sup> 또한 의식의 경험은 새로운 발견에 의한 ‘경험적 반증’이 아니라 그때마다 자신의 앞에 대한 ‘개념적 반성’과 ‘자기 파괴(Autodestruktion)’를 통해 절대지에 이르는 과정으로 간주될 수도 있다.<sup>24)</sup> 서문에 따르면 경험이란 이미 의식의 관계 내지 매개를 거친 의식의 앞 속에서 여전히 매개되지 않은 “직접적인 것, 경험되지 않은 것”이 낯설게 드러나고 “이러한 낯섦(Entfremdung)”으로부터 다시금 자신으로 복귀해 새로운 대상의 “현실과 진리 속에서” 의식에게 서술되는 운동이다.<sup>25)</sup>

### 3. 의식의 척도

경험 속에서 여전히 경험되지 않거나 매개되지 않은 직접적인 것은 대상의 즉존재

20) PhG, 60쪽(14).

21) PhG, 61쪽(15).

22) PhG, 56쪽(6).

23) Siep, Ludwig, *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*, 2000, 63-64, 77쪽.

24) Beuthan, Ralf, *Hegels phänomenologischer Erfahrungsbegriff*, 2008, 82쪽. 이 과정 전체는 일종의 ‘제거에 의한 논증(argument by elimination)’이라 할 수 있다. Westphal, Kenneth R., *Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion*, 1998, 85쪽. *Hegel's Epistemological Realism*, 1989, 94, 131쪽. 이 경험의 과정을 ‘자아-양태의 주관적 앞’에 친숙한 개별 의식이 ‘의사소통적 협동적’ 비판을 통해 ‘진리의 우리-기준’ 즉 ‘종적(種的)인 앞’을 산출하고 발전시킬 수 있는 ‘자기 의식적 학문의 공동체 주체’로서의 정신에 이르는 프래그머티즘적 과정으로 설명하는 해석도 있다. Stekeler, Pirmin, *Hegels Phänomenologie des Geistes* Bd.1, 2014, 334-404, 특히 344-360, 378쪽. 그러나 퍼어스, 제임스, 브랜던, 로티와의 유사성을 강조하는 슈테켈러의 이 해석은 우리의 관점과 의식 자체의 관점을 구별하는 섬세함을 갖추고 있지 않다. 특히 399-404쪽. 또한 한자경, 『헤겔 정신현상학의 이해』, 2018, 32-39쪽 참조.

25) PhG, 29쪽.

에 해당된다. 이것은 의식이 자신의 앎을 비교하고 견주어 보는 척도(Maßstab)라 할 수 있다. 그러나 아직 자신이 알지 못하는 어떤 것을 어떻게 척도로 삼을 수 있는가? 대상의 즉자존재는 의식이 대상을 인식하는 “관계 밖에 존재하는 것으로 정립된”<sup>26)</sup> 것이 아닌가? 의식의 경험은 그리 간단해 보이지 않는다.

철학자인 우리는 의식이 미처 알지 못하는 대상의 즉자존재를 이미 **내용적으로** 알고 있다. 그러나 이것이 척도라고 의식의 경험에 들이밀며 개입할 수는 없다. 이때의 척도는 모름지기 “의식 자체가 설정한” 척도이어야 한다. 헤겔은 이 척도를 “의식이 자신의 내부에서 즉자 또는 참된 것이라고(für) **선언한(erklärt)** 바의 것”이라고 말한다.<sup>27)</sup> 이때 자신의 내부는 경험의 **외증**을 의미할 것이다. 의식이 자신의 경험 중에 이 관계 밖에 있는 대상의 즉자라고 구별하고 정립한 것이 바로 그 의식의 척도라는 것이다. 여기서 주의해야 할 점이 두 가지 있다.

무엇보다 **우선** 주의해야 할 것은 대상의 즉자존재가 세 가지 의미를 지닐 수 있다는 점이다. 먼저 그 두 가지 의미부터 살펴보자. 그 하나는 경험적 의식의 관계 맺음과 무관하게 있는 대상의 즉자존재이며, 다른 하나는 이 관계 속에 있는 즉자존재이다. ㄱ) 전자의 의미에서의 즉자존재를 헤겔도 잘 알고 있었다. 특히 그가 의식 또한 “어떤 타자에 대해 있는 하나(eines für ein anderes)”일 뿐이라 말할 때 그렇다.<sup>28)</sup> **대상의** 관점에서 의식은 그저 어떤 하나의 타자일 뿐이기에 의식과 관계 맺는 것은 대상에게 순전히 우연이다. 멀리 우주까지 나갈 필요 없이 한 번도 인간의 의식과 관계 맺어 본 적 없는 돌멩이가 주위에 널려 있다는 것은 자명하다.<sup>29)</sup> 그러나 이것이 의식의 경험에서 고려될 수는 없다. ㄴ) 중요한 것은 두 번째 의미의 즉자존재이다. 대상이 일단 의식과 관계 맺어지게 되면, 의식은 자신에 대해 알려진 대상의 모습과 이 관계 밖에 있는 것으로 여겨지는 대상의 즉자적 모습을 구별한다. 그리고 의식은 이 관계 밖의 대상의 즉자존재

26) PhG, 58쪽(10).

27) PhG, 59쪽(12). 의식의 이와 같은 자기 척도 마련을 ‘존재자의 모든 청취에’ 신비롭게 ‘**알서는**’ 의식의 ‘즉자존재 또는 본질’의 ‘기획(Entwerfen)’으로 보는 하이데거적 해석도 있다. Fink, Eugen, *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*, 1977, 35-57, 특히 50-51쪽. ‘존재자의 존재’에 대한 사유로서 헤겔 경험 개념의 하이데거적 해석에 관해서는 문동규, 「헤겔의 ‘경험’ 개념에 대한 하이데거의 해석」, 2007, 747-773, 특히 766-771쪽 참조. 이에 반해 헤겔은 ‘사유의 사유’에 머물렀으며, 하이데거가 비로소 ‘사유의 사유로부터 존재 사유로의 전환’을 이루었다는 논의도 있다. Wisser, Richard, *Hegel und Heidegger, oder: die Wende vom Denken des Denkens zum Seinsdenken*, 2008, 230-268쪽 참조.

28) PhG, 59쪽(12).

29) 이를 ‘헤겔에게서는 의식으로부터 단절된 어떤 것(etwas)은 없다’고 말할 수는 없다. 우기동, 「『정신현상학』의 논리구조의 특성」, 1988, 41쪽 이하와 비교.

를 정립한다! 다시 말해 대상의 즉자존재는 의식의 관계 속에서 이 관계와 구별되어 아직 관계 맺어지지 않은 것으로 정립된 것이다. 그 다음으로 가장 주의해야 할 점은 대상의 이 즉자존재를 철학자인 우리에게서처럼 꼭 의식에게 개념적 규정성을 지닌 것으로 이해할 필요는 없다는 것이다. 경험적 의식은 자신의 앎이 포착할 수도 그렇지 않을 수도 있는 대상의 즉자존재를 이 앎의 관계 밖에 있는 것으로 형식적으로 정립한다. 그리고 이렇게 정립된 대상의 즉자존재에 자신의 앎을 측정해 본다. 그리고 그 자체로 있는 대상의 모습이 의식의 앎을 넘어서는 새로운 내용을 보여준다면, 이렇게 ‘새로운 것이 이전 것에서 직접적으로 튀어나온다’면,<sup>30)</sup> 의식은 자신의 앎을 바꿀 수밖에 없다. 예를 들면 이렇다. 감각을 통해 직접적으로 인식한 앎만이 확실하다고 여기는 경험적 의식이 있다. 이 의식은 어떤 대상에 대해 »지금 여기 바로 이 순간에 직관한 이것이다 << 말한다. 그리고는 이 앎을 이 앎의 관계 밖에 정립한 이 대상의 즉자존재에 견주어본다. 곧이어 지금은 바로 지나가버린 지금이며 여기는 도처에 있는 여기라는 것을, 그래서 이것은 바로 아까 직관한 이것이 아니라는 것을 깨닫는다. 대상의 즉자는 오히려 끊임없이 변화하는 다양한 성질들을 지닌 사물로 보이기 때문이다. 이렇게 ‘인식적 외재론(epistemic externalism)’<sup>31)</sup>에 입각해 대상의 즉자와 그 앎 간의 ‘상응성(adaequatio)’<sup>32)</sup>을 검증하는 의식은 실재론적 인식론자이다.

그런데 의식의 검증은 좀 더 복잡한 양상을 띠 수 있다. 1) 이미 설명된 첫 번째 양상은 의식이 자신의 앎을 대상의 즉자존재에 견주어 측정해 보는 것이다. i) 이때 대상의 즉자를 우리는 그 자체에 있어서의 “대상”, 대상 그 자체의 모습을 이루는 “본질 또는 참된 것”이라 부를 수 있다. 이에 반해 의식의 앎은 의식이 대상에 관해 지니고 있는 “개념”이라 말할 수 있다. I. 따라서 의식이 자신의 앎을 대상의 즉자존재에 견주어 볼 때, 우리는 의식의 “개념이 그 대상에 상응하는지 바라보는” 셈이다. 이 소나무에 대해 푸르다고 지각한 앎을 의식은 소나무의 즉자존재에 견주어본다. 우리는 푸름의 개념이 소나무 대상에 상응하는지를 바라본다(adaequatio intellectus ad rem). ii) 둘째

30) 유현식, 「의식의 경험과 규정적 부정」, 2012, 18-23, 특히 20쪽. 그럼에도 철학자의 관점에서 유현식은 『정신현상학』 전체는 ‘개념적으로 선취되어 있는 역사’로서 철저히 닫혀 있는’ 것으로 본다. 「헤겔 『정신현상학』의 시원(始源) 문제에 대한 방법적 반성」, 2011, 107-110, 특히 108쪽.

31) Westphal, Kenneth R., *Hegel' Epistemology*. 2003, 41쪽. 또한 51, 65, 71쪽 참조. 이와 반대로 ‘경험일원론적 관념론’으로 보는 해석은 이우백, 「경험의 절대성과 절대성의 경험」, 1997, 262-275, 특히 264쪽 참조. 아울러 ‘자기 내적 거리 유지’의 관점에서 ‘실재론과 관념론을 통합하는 절대적 관념론’으로 보는 해석도 있다. 최신한, 『정신현상학』, 2007, 16-35, 특히 28-29쪽 참조.

32) Siep, Ludwig, *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*, 2000, 76쪽.



로 철학자인 우리는 “대상의 본질 내지 즉자”를 이루는 것을 앞서서와는 반대로 “개념”이라 부를 수 있다. 이 본질적 개념은 그 자신이 아닌 것 즉 “어떤 타자를 위해(für ein anderes)” 있는 것이다. 즉 소나무의 본질을 이루는 푸름의 개념은 이 푸름 자신이 아니라 소나무를 위해 있는 것이다. 간단히 말해 이때의 개념은 타자인 대상을 위해 실현된 개념 또는 대상 속에 구현된 개념이라 할 수 있다. 우리는 이 구현된 개념 자체를 “대상”으로 이해할 수 있다. 이와 유사하게 의식은 자신이 알고 있는 대상에 맞서 이 대상관계 밖에 이 대상의 본질을 이루는 개념을 설정할 수 있다. c) 바로 이것을 즉자존재의 세 번째 의미라 할 수 있다. 이때의 즉자존재는 의식이 대상의 본질을 이루는 것으로 **나름대로** 개념적으로 규정해 놓은 것이다. 다시 말해 이것은 의식이 대상의 본질로 정립한 개념적 규정성이라 할 수 있다. 물론 이 규정성은 앞 장에서 설명했듯이 a) 의식이 관계 맺은 대상에 관한 **앞으로부터** 비롯된다. 그런데 c) 의식은 동시에 이 대상을 아는 자기 자신에 대한 의식이기도 하다. 즉 b) 자신이 아는 대상에 주목해 이 대상관계 밖에 대상의 즉자적 본질을 정립할 줄도 아는 의식이다.

2) 이에 따라 의식은 자신이 인식한 대상의 모습이 자신이 정립한 대상의 즉자적 본질에 들어맞는지 살펴볼 수 있다. 지금 지각한 이 푸른 소나무는 소나무의 즉자적 본질인 푸름의 개념을 제대로 실현하고 있는 것인지 말이다. II. 따라서 의식이 자신이 알고 있는 대상을 그 즉자적 본질에 견주어 볼 때, 우리는 의식의 “대상이 이 개념에 상응하는지 바라보는” 셈이다 (adaequatio rei ad intellectum). 헤겔은 이 두 계기들이 “우리가 탐구하는” 의식의 “앎”에 모두 들어있기에 “사태(Sache)”를 있는 그대로 고찰하기만 하면 된다고 말한다.<sup>33)</sup> 그럼에도 이 구별은 매우 중요한 함의를 지닌다. I-1)-i)는 실재론적 인식론의 검증 과정을 의미하는 반면에 II-2)-ii)는 존재론적 인식론의 검증 절차를 뜻하기 때문이다. 즉 이 후자는 대상의 즉자적 본질 내지 개념이 이 대상 자체에 대해(für) 온전히 구현되고 있는지를, 다시 말해 정말 대상의 존재론적 내용을 이루고 있는지를 보는 것이다.<sup>34)</sup> 헤겔에게 진리는 항상 이렇게 두 번씩 검증된다. 경험하는

33) PhG, 59쪽(12).

34) 인식의 이 국면은 단순한 ‘가치 판단’ 차원에서의 설명이 아니다. Westphal, Kenneth R., *Hegel's Epistemological Realism*, 1989, 112-114쪽과 비교. 또한 헤겔에 있어 진리의 이 ‘존재론적 의미’를 결코 ‘일종의 본질주의’로 이해할 필요는 없다. 그의 존재론적 인식론의 핵심은 단지 어떤 것을 어떤 것으로 존재하게 하는 그것의 본질 내지 개념에 있는 것만이 아니다. 무엇보다 중요한 것은 이 본질 내지 개념이 참으로 그 어떤 것의 존재로 실현되고 있는지 그 여부이다. Siep, Ludwig, *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*, 2000, 67-68쪽과 비교. 본질주의적 이해로 인해 짙은 대상의 개념에의 상응성(adaequatio rei ad intellectum)을 『정신현상학』의 ‘유신론적 또는 관념론적 입장들’에서만 본다. 76쪽. Jaeschke, Walter, *Hegel Handbuch*, 2003, 183-184쪽과 비교.

의식은 자신의 앞에 대해 회의할 수도 자신이 아는 대상에 대해 회의할 수도 있다. 그리고 후자일 경우 의식은 존재론적 인식론자이다.

여기서 한 가지 잡고 넘어가야 할 점이 있다. 이제 분명해졌듯이 헤겔이 말하는 그 자체에 있어서의 대상 또는 대상의 즉자존재나 즉자적 본질 등은 칸트의 사물들 자체(Dinge an sich)와 전혀 공통점이 없다는 것이다. 의식의 경험에서 대상의 즉자존재는 모두 의식이 정립하는 것이다. 그 내용을 제대로 알든 모르든 간에 말이다. 흑자에게는 그래서 “대상이 의식에 대해 있는 바대로가 아니라 그 자체로(an sich) 있는 바대로” 알기 위해 의식이 대상 배후에까지 나아갈 수 없는 것처럼 보인다. 헤겔은 이렇게 응수한다. 어쨌든 “의식이 일반적으로 어떤 대상을 안다는” 사실에는 이미 의식의 앞 또는 의식이 아는 대상과 즉자 사이의 관계와 구별이 현존하는 것이다. 이 관계와 구별 속에서 의식은 자신의 앞을 자신이 정립한 즉자와 끊임없이 비교하고 검증한다. 우리에게 필요한 것은 단지 이 과정을 “순수하게 바라봄(das reine Zusehen)”이다.<sup>35)</sup> 이 검증이 실패하면 의식은 자신의 앞을 변경시켜야 한다. 변경된 앞의 태도에 대상 또한 새로운 모습으로 변하지 않을 수 없다. 이것은 즉자존재로 정립되는 검증 척도의 변화까지 수반한다. 이 과정 속에서 진정으로 알려지는 것은 무엇인가? 어쨌거나 우선은 제대로 알지 못한다고 해서 전혀 모른다고 하면 안 된다.

#### 4. 의식의 형태들

의식이 자꾸 구별하고 검증하는 것은 자신의 앞에 대한 완벽한 확신이 없어서일 것이다. 오늘날의 ‘오류가능주의(fallibilism)’라 부를만한<sup>36)</sup> 이 “오류에 대한 두려움”은 분명 자신이 “절대자와 분리”되어 있다는 생각에서 비롯된다. 그렇다고 온전한 학문 자체가 불가능하다고 포기해 버리는 것은 차라리 “진리에 대한 두려움”이라 해야 할 것이다.<sup>37)</sup> 의식은 이러한 회의에 머물러서는 안 된다. 회의한다(σκεπτομαι)는 것은 원래

여기에 세 번째 특징으로 ‘앞의 역사적 발전’ 즉 여러 형식들로 ‘자기의식의 객관화의 역사’를 포착하는 인식론을 추가할 수 있겠다. *Das Selbstbewußtsein des Bewußtseins*, 2009, 28-30쪽.

35) PhG, 59-60쪽(13).

36) Westphal, Kenneth R., *Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion*, 1998, 92쪽. *Hegel's Epistemological Realism*, 1989, 110, 146쪽. 이 오류가능주의에 기초한 헤겔 인식론의 ‘사회 역사적 실재론’과 미국 프래그머티즘과의 연관성에 대해서는 *Hegel's Epistemology*, 2003, 7-71, 특히 31-32, 39-50, 53-60, 64쪽 참조.

37) PhG, 54쪽(2).

‘반성하고’ ‘조망하는’ 것,<sup>38)</sup> 따라서 자신의 “앎의 비(非)진리에 대한 의식적 통찰”을 의미한다. 이러한 통찰은 좀 더 나은 앎으로 인도하고 다시금 이 앎을 검증하고 반성하는 것으로 이어진다. 이렇게 회의하는 의식의 입장은 “스스로를 완성해가는 회의주의”이다.<sup>39)</sup> 이때 이 자기 완성적이라는 것은 의식의 경험이 학문적 성격을 지닌다는 것을 말한다. 서문에 따르면 “학문적 인식함”이란 적어도 자신이 인식하는 대상의 “내적인 필연성”을 진술할 것을 요구하기 때문이다.<sup>40)</sup> 그러나 의식의 경험의 “학문적 측면”에<sup>41)</sup> 대한 헤겔의 설명은 많은 연구자들에게 ‘그렇게 명확하지 않은’,<sup>42)</sup> 아마도 서론의 가장 독해하기 어려운 대목으로 보인다. 이를 이해하기 위해서는 먼저 유념해야 할 것이 두 가지 있다.

무엇보다 **첫째로** 여기서 경험하는 의식은 엄밀히 말해 우리가 흔히 목격하는 이런저런 “특수한 개체”들이 아니라 이 개체들을 전부 포함하는 “보편적 개체”를 의미한다. 이때 보편적이라는 것은 이 개체가 무언가 보편적인 것을 처음부터 안다는 것이 아니라 앎에 대한 특정한 태도가 보편화되고 **유형화**되어 있다는 것을 말한다. 서문에서 헤겔은 이를 “자신의 도야 중에” 있는 “**세계정신**”이라 표현하기도 한다.<sup>43)</sup> 너무 거창하게 새길 필요 없이 이것은 일단 앎에 대한 자신의 특정한 태도를 세계적 차원에서 통용 가능한 하나의 유형으로 지니고 있는 의식으로 이해하면 된다. 감성적 확실성에 진리가 있을 거라 생각

38) Online Etymology Dictionary, Zum Artikel *skeptic* 참조.

39) PhG, 56쪽(6). “참된 철학”은 “제한된 모든 것에 대항”하는 “부정적 측면”을 지니며, “진정한 회의주의(ächter Skepticismus)”는 이러한 “절대자 인식의 부정적 측면”일 뿐이기에, “모든 참된 철학과 가장 내적으로 하나이다.” *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie* (1801), 1968, 206–207쪽. 또한 피히테의 『대중의 호소』(1799)와 셸링의 『선형적 관념론의 체계』(1800)에 나오는 다음 말들과 비교할 수 있다. ‘단지 참된 사변’의 능력이 있는 자에게만 ‘우리의 전체 경험은 우리의 표상함의 산물일 뿐이라는 것’이 제시될 수 있으며, 이 지점까지 ‘자기 자신을 이해하고 인도된 회의주의는 자유로운 표상함을 구속하는 것은 아무것도 없다는 매우 참된 주장에 근거한다.’ Fichte, *Appellation an das Publicum*, 1971, 210쪽. 자연철학과 선형철학의 상호 ‘배제수단은 절대적 회의주의’ 즉 인간 본성의 ‘근본 선입견에 대항하는’ ‘철저한 회의주의이다.’ Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, 1982, 343쪽. 그러나 헤겔이 피히테와 셸링의 선형 철학적 역사 내지 이야기(Geschichte)를 넘어서 『정신현상학』에서 비로소 진정한 ‘**시간적 의미**’의 정신의 역사를 ‘정신의 계보학’으로 전개하게 된 것은 예나 중기 이후 정신철학, 특히 1805/06년 철학사를 공부한 결과로 추정된다. Jaeschke, Walter, *Das Selbstbewußtsein des Bewußtseins*, 2009, 15–20, 23–27쪽.

40) PhG, 39쪽.

41) PhG, 60쪽(14).

42) Siep, Ludwig, *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*, 2000, 77–79쪽.

43) PhG, 24쪽. 헤겔의 세계정신을 세계를 ‘의식적으로’ ‘조종하는 주체’로 이해하면 안 된다. Siep, Ludwig, *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*, 2000, 71–72쪽. 남기호, 「역사 철학적 관점에서 본 정치적 혁신의 가능성」, 2014, 51–54쪽 참조.

하는 의식은 독일이든 한국이든 **세계** 어디서나 비슷비슷할 것이기 때문이다. 의식의 경험은 이렇게 유형화된 의식이 자신의 도야를 통해 **정신**에 도달하는 과정이다. 그래서 앞제에 대한 특정한 발전단계에 있는 의식을 헤겔은 “의식의 형태(Gestalt des Bewußtseyns)”라 부른다. 44) **다음으로** 명심해야 할 것은 이와 상응해 의식이 인식하려는 대상 또한 앞서의 예시처럼 이 소나무, 저 돌맹이가 아니라 사실 이것들을 전부 포함하는 대상 일반의 “본질 또는 즉자”라는 것이다. 구체적 대상이 무엇이든 간에 의식은 그 다양한 모습들에 한눈팔지 않고 그것을 그것답게 하는 즉자적 본질을 포착하고자 한다. 헤겔은 그래서 아예 “의식이 어떤 것을 알” 때 “이 **대상**은 본질 또는 즉자이다”고 말한다. 45)

이러한 측면에서 어떤 연구자는 의식의 형태가 ‘경험적 앎의 유형’ 뿐만 아니라 그 앞의 ‘대상 유형의 보편적 구조’까지도 포함하는 것으로 여긴다. 46) 아울러 이러한 의식이 행하는 경험은 앞서 말했듯이 분명 일상적 의미나 경험적 의미의 활동은 아닐 것이다.

이제 P) 어떤 의식이 대상에 관해 직접적으로 감각한 내용을 참이라 여긴다고 해보자. 이 의식은 그때마다 곳곳에서 감각한 개별적인 것들을 들이대며 이게 바로 모두가 경험하는 존재자들의 본질이다, 참 모습이다, 즉자다 말한다. 앎에 대해 이러한 태도를 지니는 의식의 형태를 우리는 감성적 확실성이라 부를 수 있다. 이 의식은 자신의 앎을 매번 개별적인 어떤 것을 가리키며 >>여기 지금 이것<<이라 진술한다. 의식은 동시에 이렇게 진술된 자신의 앎을 이 앎의 관계 **밖에** 있는 것의 본질이나 즉자에 해당한다고 여기고 견주어본다(I-1)). 또는 여러 개별 존재자들을 갖다 대며 이 본질이나 즉자에 들어맞는지 따져본다(II-2)). 이때 본질이나 즉자로서의 이 **대상(p)**은 그러나 바로 의

44) PhG, 61쪽(15). 또한 29쪽 참조. 이를 현대적 용어로 ‘패러다임 전환’이라 부를 수 있다. Siep, Ludwig, *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*, 2000, 77쪽. 유 현식, 「새로운 의식의 출현과정과 그 서술의 문제」, 1998, 166쪽. ‘정신의 역사성’ 또는 사유 개념들의 역사적 특징을 드러내는 ‘앎의 발생(Genese)’으로서의 이 의식 형태들은 그 자체가 ‘학문의 계보학(Genealogie)’라 할 수도 있다. Jaeschke, Walter, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, 2012, 580-581쪽. 또한 Wisser, Richard, *Philosophie - Wissenschaft - Denekn*, 2010, 110-120쪽 참조. 이 의식의 형태들과 학문 체계의 계기들 간의 상응성을 연구하는 시도도 있었다. 그러나 헤겔은 『정신현상학』 이후 더 이상 어떤 ‘형태들’로 사유하지 않는다. Pöggeler, Otto, *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, 1961, 285-288, 291-292쪽.

45) PhG, 60쪽(14). 서론의 이 대목부터 마지막 단락까지 이제 의식의 대상은 이 소나무, 저 돌맹이가 아니라 그런 것들의 그 자체로서의 본질, 즉자, 참된 것으로 **읽어야** 한다.

46) Westphal, Kenneth R., *Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion*, 1998, 83-84쪽. 이는 무엇보다 세계가 인간의 개념들에 의해 구성되는 것이 **아니라** 세계 자체가 ‘근본적으로 개념적인 구조’를 지니기 때문이다. 바로 이러한 ‘존재론적 전체론(ontological holism)’ 때문에 ‘세계의 현실적 구조’는 의식의 활동에 ‘연관’될 수 있는 것이다. 그럼에도 웨스트팔은 헤겔 철학을 굳이 ‘판념론’으로 부르는 이유를 설명하고자 한다. *Hegel's Epistemological Realism*, 1989, 117, 140-145쪽.

식 자신이 정립한 것이기에 “또한 의식에 대해 즉자”(q)이기도 하다. 이로부터 우리는 이미 의식에게 “참된 것의 이의성(二義性)” 내지 즉자로서의 “두 개의 대상들”이 생기는 것을 본다. 47) 즉 한편으로는 의식의 앞 관계 밖에 이 앞에 들어맞을 거라 상정된 즉자(p)와, 다른 한편으로는 이 또한 의식이 정립한 것이기에 “이러한 즉자의 의식에 대해 있음(das für es seyn dieses an sich)”(q) 말이다. 우리에게 이것들이 즉각 한눈에 들어오지만, 의식에겐 p에서 q로 이행하는 것이 그리 간단한 일이 아니다. 무엇보다 의식은 앞서 말한 것처럼 자신의 앞과 이 p를 여러모로 비교하고 검증하기 때문이다. 이러한 비교와 검증을 통해 의식은 비로소 자신의 앞에 상응하는 즉자로서의 이 대상(p)이란 참된 의미에서 존재하지 않는다는 것을, 즉 한마디로 **없다**는 것을 깨닫는다. 여기는 이 개별 존재자가 있는 이곳만이 아니라 **도처**에 있는 여기이며, 지금은 흘러가는 **때** 순간이 지금인 것이며, 이것은 **모든** 개별 존재자들에게 해당하는 이것이기 때문이다. 여기 지금 이것은 직접 감각되는 것들이 아니라 보편적으로 인식되는 것들이다. “이때 의식에게 [이] 첫 번째 대상은 변화한다.” 즉 즉자는 개별적으로 특정할 수 있는 여기 지금 이것이 아니라 이러한 개별성을 넘어서는 다양한 보편적 성질들을 지닌 사물이다. “이러한 즉자의 의식에 대해 있음”이 “참된 것”, “본질”로서의 의식의 “새로운 대상”(q)이 된다. 이 새로운 대상은 감성적 확실성에 해당하는 첫째 대상이란 없다는 것 즉 검증 결과로서의 “첫째 대상의 무실성(Nichtigkeit)”을 포함한다. 헤겔은 그래서 이 새로운 대상 그 자체가 이미 “첫째 대상에 대해 행해진 경험(die über ihn gemachte Erfahrung)”이라 말한다. 48)

47) 이것을 참된 것 내지 즉자의 두 대상 의미적 측면들에서가 아니라 오히려 아는 관계와 검증하는 관계로서 적어도 두 개의 ‘의식 형태들’의 검증 연관으로 해석하는 것은 검증 척도의 외재성 문제나 검증하는 의식 형태의 도야 수준의 생성 문제 그리고 의식 경험의 단일성 문제 등을 야기할 수 있다. Theunissen, Brendan, *Hegels Phänomenologie als metaphilosophische Theorie*, 2014, 193-245, 특히 224-225, 228-229, 231-236쪽과 비교.

48) PhG, 60쪽(14). 웨스트팔은 대상의 측면들을 의식과 무관한 즉자로서의 ‘대상 자체(The Object Itself)’, 의식이 자신의 관계 밖에 있는 것으로 정립한 즉자로서 ‘의식에 따른 대상(The Object According to Consciousness)’, 의식이 자신의 관계 속에서 자신에 대해(für das Bewusstsein) ‘중심 속성들’을 지닌 것으로 알고 있는 ‘의식에 대한 대상(The Object for Consciousness)’ 그리고 - 원문에 잘 드러나지 않음에도 - 의식이 자신에게(ihm[dem Bewusstsein]) 있는 것으로 관계하고 있지만 분명히 알고 있지 않은 ‘부수적 속성들’을 지닌 것으로서 ‘의식을 향해 있는 대상(The Object to Consciousness)’으로 구분하고 이에 따른 다섯 가지 검증 기준들을 제시한다. Westphal, Kenneth R., *Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion*, 1998, 88-94쪽. 자세한 논의는 *Hegel's Epistemological Realism*, 1989, 103-112쪽 참조. 유현식은 ‘객관적 관념론’의 시각에서 앞서 셋째와 넷째 대상을 ‘향(向)의식적인 즉자태(das für das Bewußtsein Ansichsein)’와 ‘대(對)의식적인 즉자태(das gegenüber dem Bewußtsein Ansich)’로 구분하고, 여기에 새로운 대상으로서 ‘즉자의 향의식적 존재(das für-das-Bewußtsein-Sein des Ansich)’를

이때의 경험은 무엇보다 첫 번째 대상의 무를 그 결과로 지낸다. 그렇다고 의식은 자신의 앞에 상응하는 대상이란 없기에 앞 자체 또한 부질없다는 “공허한 무”에 빠지지 않는다. 이러한 허무에 빠진 의식이 있다면 이 의식은 허무에 안주하고자 조금씩 알려지는 진리마저도 두려워할 것이다. 이렇게 극단적으로 일반화하지 않는 의식이라면 오히려 첫째 대상의 무는 이 대상에 대한 자신의 첫 번째 앞의 참되지 않음에서 비롯되었다는 것을 깨닫는다. 이 “참되지 않은 앞”은 또한 검증 과정을 통해 **지양된** 내용으로서 “참된 것”을 포함한다. 앞서의 검증 과정은 **개별** 감각들로서가 아니라 **보편** 성질들로서 즉자의 의식에 대해 있음을 알려주기 때문이다. 이러한 즉자의 의식에 대해 있음은 따라서 즉자에 대한 의식의 새로운 앞이다. Q) 이제 의식은 보편 성질들을 지닌 사물로 지각한 내용만이 참이라고 여긴다. 이러한 태도를 지닌 “의식의 새로운 형태”를 우리는 지각이라 부를 수 있을 것이다. 앞에 대한 의식의 이와 같은 태도 변화는 우리에게 “의식의 전복”으로 보인다. 아울러 매 단계마다 전복된 의식의 새로운 형태를 우리는 새로운 이름으로 부를 수 있을 것이다. 경험하는 의식 형태들에 대한 이름 짓기는 따라서 “우리의 부가물(unsere Zuthat)”이다. 물론 이 부가물은 자의적인 것이 아니라 의식의 두 대상들 즉 앞서 p와 q의 규정적 부정의 지양 관계를 통해 설정되는 것이기에 나름의 필연성을 지닌 것이기도 하다. 그러나 주의해야 할 것이 있다. 이 필연성은 우리가 집어넣은 것이 **아니라는** 사실이다. 경험하는 의식은 이미 검증에 의해 p에 대한 부정으로서 새로운 대상 q를 내용적 규정으로 획득하기 때문이다. 이 q는 우선 의식의 새로운 앞으로 “가라앉은(herabsinkt)” 것이기에 의식은 다시금 이 q를 이 앞의 관계 밖의 있는 것과 비교하고 검증하는 (I-1과 II-2) 과정을 새롭게 진행한다. 이를 통해 또 다른 대상(r)과 의식의 형태(R)가 등장할 것이다. 따라서 필연성은 의식의 검증 경험에 내재적으로 발생하는 내용이기도 하다. 물론 우리가 보기엔 새로운 대상의 발생과 그 필연성이 “**흡사** 의식의 배후에서” 일어나는 일처럼 보인다. 우리는 즉각적으로 의식이 이는 즉자의 부정적 이중성을 반성적으로 포착하기 때문이다. 그러나 동일한 내용이 고된 검증 과정을 거쳐 가는 “의식에게도(für es)” 일어난다. 우리가 개념 파악하는 것은 이 내용의 “형식적인 것 또는 그것의 순수한 발생”뿐이다. 말하자면 p의 규정적 부정으로서의 q의 순수한 발생 말이다. 이 과정 전체는 “우리에게겐 동시에” “즉지존재” 또는 이 즉자의 “우

추가한다. 유현식, 「새로운 의식의 출현과정과 그 서술의 문제」, 1998, 125-126, 128, 135, 138, 147쪽. 유사한 맥락에서 헤겔의 ‘실재론’을 강조하는 논의로는 「헤겔의 경험 개념과 타자」, 2016, 39-53, 특히 45, 53쪽 참조.

리에 대한 존재”의 “운동과 생성”으로 간주될 것이다. 49) 경험적 의식에겐 단지 그때마다 새로운 대상의 발생으로 경험되겠지만 말이다. 그럼에도 이 경험이 지니는 내용적 필연성을 통해 “학문을 향한” 의식의 경험은 그 자체가 “학문”일 수 있는 것이다. 50)

## 5. 맺음말: 두 학문들의 통일

헤겔은 훗날 (1816년) 하이델베르크 대학에 취임하면서 무릇 학문을 하고자 하는 학생이라면 “진리의 용기(Mut der Wahrheit)”를 가질 것을 힘주어 요구한다. 51) 이 용기는 기본적으로 오류가 무서워 진리마저 포기해 버리지 않는 자세를 말한다. 참되지 않은 모든 앞에도 진리의 계기가 들어있기에 말이다. 이 용기는 더 나아가 어찌 보면 무척 지루하고 고된 수많은 앞의 내용들 속에서도 “개념의 긴장(Anstrengung des Begriffs)”을

- 
- 49) PhG, 61쪽(15). 짙은 이름 짓기뿐만 아니라 새로운 대상에서의 이전 계기들의 ‘변증법적 종합’과 이에 따른 ‘필연적 연속’도 우리의 부가물로 본다. 그러나 **내용적으로** 그러한 변증법적 종합이 새로운 의식 형태에도 일어난다는 것을 잊지 말아야 한다. Siep, Ludwig, *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*, 2000, 77-79쪽. 물론 의식 대상들의 필연적 연속이 하나의 학문을 형성한다는 것은 우리 ‘철학자에게 제시되는’ 것이며, 의식이 이를 포착하는 것은 아니다. 그렇다면 의식 자체가 이미 학문의 주체가 될 것이기 때문이다. 예슈케는 이러한 학문이 바로 ‘의식의 배후에서’ 형성되는 것으로 해석한다. 학문 형성적 의미까지 포함하는 ‘완전한 의미의’ 의식의 경험의 학은 사실상 ‘학문의 경험의 학문’이라는 것이다. 이는 ‘정신현상학’의 미묘한 난제로 남는다. Jaeschke, Walter, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, 2012, 578-579쪽. 또 한 *Das Selbstbewußtsein des Bewußtseins*, 2009, 30쪽. 항상 ‘동일성의 의식’이 작용하는 경험적 의식은 비동일성의 ‘분열상을 알지 못’하기에 ‘새로운 의식’으로의 ‘이행 자체를 인식하지 못한다’는 해석도 있다. 유현식, 「새로운 의식의 출현과정과 그 서술의 문제」, 1998, 156-159쪽. 이때 경험적 의식의 동일성은 ‘오성이 분리시킨 비동일적인 것’ 안에서 ‘활동하는 보편적인 힘’으로 간주된다. 「헤겔의 경험 개념에서 동일성의 정신철학적 의미」, 2014, 154, 158-159쪽.
- 50) PhG, 61쪽(16). 『정신현상학』의 논리를 1804/05년 둘째 『에나 체계기획들』 내 「논리학과 형이상학」 부분이나 뉘른베르크 시기 감나지움 강의용 논리학 또는 이후 1812/13년과 1816년의 『논리의 학』에서 찾으려는 시도가 있었다. 그러나 『정신현상학』 저술 시기엔 극심한 변형을 겪고 있었기에 그 윤곽을 뚜렷하게 보여주는 헤겔 고유의 논리학은 없었다. **아마도** 가장 유력한 것으로는 1805/06년 셋째 『에나 체계기획들』의 ‘개념의 형식’을 전체적으로 설명하는 「정신철학」 부분일 것이다. Jaeschke, Walter, *Hegel Handbuch*, 2003, 177-178쪽. 여러 시도들에 대한 비판으로는 Fulda, H. Friedrich, *Zur Logik der Phänomenologie*, 1984, 75-101, 특히 77-78, 93-101쪽. Pöggeler, Otto, *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, 1966, 44-62쪽. 꺾꺾러는 헤겔이 작성할 때뿐만 아니라 출판 직후에도 『정신현상학』의 구성에 대한 ‘궁극적인’ ‘명료성’을 획득하지 못했다고 본다. 52, 64쪽. 자연철학과 정신철학을 포함하는 에나 실재철학 전체와 비교하는 국내 논의도 있다. 한동원, 「『정신현상학』의 구조에 관한 연구」, 1988, 19-27쪽 참조. 『정신현상학』 내 유기체적 자연철학에 대해서는 조극훈, 「환경위기와 유기체적 자연관」, 2006, 113-133쪽 참조.
- 51) Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, 1995, 6쪽. 베를린 대학 취임강연에서도 “여전히 건강한 마음은 여전히 진리를 바라는 용기를 지니며” “정신은 참으로 자신에게 관심을 두는 어떤 것을 잃을까 두려워해선 안 된다”고 언급된다. 17, 31쪽.

늦추지 않는 것을 필요로 한다. 새로운 경험 대상마다 그 “단순한 규정들”부터 꼬치꼬치 따져보는 자세 말이다.<sup>52)</sup> 이러한 측면에서 의식의 경험은 “의식의 전체 체계를” 망라해야 할 것이다. 이 체계에는 그때마다 경험적 의식의 새로운 즉자들이 진리의 계기들로 포함된다. 이 계기들은 하나의 체계로서 “정신의 진리의 전체 왕국”을 보여줄 것이다.<sup>53)</sup> 다시 말해 의식의 경험의 학은 정신이 그 속에서 계기적인 진리로 “현상하는 앎의 서술”이다.<sup>54)</sup> 바로 이 때문에 헤겔은 이 책의 제목을 “정신현상학”으로 바꾸었을 것이다.

그러나 제목을 바꾸었다고 해서 헤겔이 의식의 경험의 학문적 성격 자체를 포기한 것은 결코 아니다. 자신의 경험을 통해 학문에 도달한 의식은 이제 단순한 경험적 의식이 아니라 대상에 일치하는 “학문의 순수한 개념”을 갖고 본래적으로 아는 정신이다. 본격적인 학문은 이러한 정신이 하는 것이다. 학문의 이러한 진짜 주체를 강조하기 위해 헤겔은 “학문 체계의 첫 부분”을 **정신현상학**이라 고쳐 부르고자 했을 뿐이다. 서문에서도 설명되었듯이 이 본격적인 학문의 단계에 도달하기까지 “정신의 직접적인 현존” 또는 정신의 현상 형태로서의 의식은 **스스로** “기나 긴 여정을 거쳐 가며” “개념의 노동(Arbeit des Begriffes)”을 수행한다. 즉 『정신현상학』은 철학자가 외부에서 개입하는 “비학문적인 의식의 학문에로의 안내서”와는 전적으로 “다른 것”이며, 오히려 스스로를 학문적 정신으로 도야하는 “의식의 형태들”을 서술한다. 정신현상학은 “학문 일반의 생성”으로서의 의식의 경험의 학이다.<sup>55)</sup> 그렇다면 이 책의 두 제목들은 ‘동일한 사태의 두 국면들을’ 나타내는 셈이다. ‘아래로부터’의 의식의 경험 과정과 ‘위로부터’의 정신의 현상 과정으로서 말이다.<sup>56)</sup>

52) PhG, 41쪽.

53) PhG, 61쪽(17).

54) PhG, 55쪽(4).

55) PhG, 24, 28, 48쪽. 헤겔은 『논리의 학』 재판(1832)에서 초판 서문에 덧붙인 각주를 통해 『정신현상학』에 더 이상 체계의 첫 부분으로서의 자격을 부여하지 않고자 한다. 그럼에도 『정신현상학』은 학문에로의 입문 기능만은 그대로 유지한다. *Wissenschaft der Logik I/I*, 1985, 9쪽. 이러한 망설임은 이미 『정신현상학』을 ‘학문 이전(Voraus, der Wissenschaft)’으로 언급하는 1806/07년 강의목록에도, “순수 학문에 선행해야” 하는 것으로 설명하는 1817년 『철학백과요강』에도 나타난다. *Enzyklopädie I*, 2000, §36. Jaeschke, Walter, *Hegel Handbuch*, 2003, 180쪽. Grimmlinger, Friedrich, *Wissen. Zum Entree der Bildung des Wissens in Hegels Phänomenologie des Geistes*, 2007, 198-199, 202-204쪽. 『정신현상학』이 ‘비철학적 정신’의 ‘내적’ 경험을 통한 ‘철학적 학문의 외적 논증’ 이기에 그 ‘입문’ 아니라는 애매한 주석도 있다. Yovel, Yirmiyahu, *Hegel's Preface to the Phenomenology of Spirit*, 2005, 119쪽과 비교.

56) Siep, Ludwig, *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*, 2000, 63쪽. 이때 학문적 정신은 자신의 타자 속에서 자기 자신으로 있을 수 있는 정신이다. 60-61쪽 참조. 또한 Jaeschke, Walter, *Hegel Handbuch*, 2003, 184쪽. 이를 ‘자연적 의식’의 ‘상승의 방법’과 ‘철학자’의 ‘하향의 방법’으로 구분하는 해석도 있다. 연효숙, 「의식의 자기회귀와 자기확신의 변증법」, 1998, 218-219쪽.



이제 마지막으로 주목해야 할 것은 바로 이 구별이다. 『정신현상학』을 읽는 데 있어 매우 중요한 이 구별은 앞서 언급한 의식의 관점과 철학자인 우리의 관점 간의 구별과도 같다. 이를 좀 더 세밀하게 표현하면 의식의 경험적 도야 내지 발전 과정과 철학자의 서술 과정 간의 구별이라 할 수 있다. 한편으로는 그때마다 경험을 통해 앎에 대한 자신의 유형화된 특정 태도를 바꾸어가는 의식이 있다. 이때의 경험적 의식은 특수한 개체가 아니라 보편적 개체라 했다. 여기서 주의해야 할 것은 보편적 개체로서의 의식의 도야 과정이 이런 의식이 보편화된 인류의 실제 역사를 그대로 재현하지 **않는다**는 것이다. 예를 들어 감성적 인식만 하던 인류를 과거 역사 속 어디에서 찾을 수 있는가? 감성적 인식은 고대 그리스에도 헤겔이 살던 시대에도 있었으며 이를 최고로 여긴 철학자들도 여러 시대에 있었다. 여하튼 의식의 가장 기초적인 인식 단계는 감성적 확실성일 것이며, 의식이 자신의 앎을 철저히 검증해 간다면 지각으로, 그 다음엔 오성으로, 그리고 자기의식, 이성, 정신으로 계속 스스로를 발전시켜 갈 것이다. 그런데 다른 한편에는 의식의 이 도야 과정 전체를 이미 거쳐 온 정신으로서의 철학자가 있다. 철학자인 우리는 의식의 형태들이 이미 지나가버린 과거 속에 단지 “흔적”으로서만, 어렵פות이 “단순한 음영”으로서만 남아 있다는 것을 본다. 이것들을 “현재하는” 서술 대상으로 만들기 위한 방법은 무엇일까? 가장 좋은 방법은 이미 도야된 우리의 정신이 이렇게 도야되기까지 거쳐 온 “예비지식들”을 “상기(Erinnerung)”하고 가장 기초적인 요소들로 분석해 내는 것이다. 지금 우리는 철학하기 위해 이 각각의 요소들을 짚은 시절 한때의 교육 내용으로 삼지만, 과거 어느 시절엔 “성숙한 정신”이 전념하던 진지한 철학의 주제이기도 했다. 철학자인 우리는 과거의 “윤곽(Schattenrisse)” 속에서 그런 시절을 찾아내 의식의 각 도야 단계와 비교하거나 이름 붙이기도 한다.<sup>57)</sup> 물론 과거의 성숙한 정신에게도 그렇게 성숙하기까지의 예비 과정이 있었을 것이다. 그래서 의식의 도야의 역사는 직선적이지 않고 과거부터 현재까지의 인류 역사를 가장 기초적인 요소에서부터 점점 고차적인 요소에까지 각 단계마다 반복하는 ‘계속성과 증창성’의 나선형 구조를 이룬다.<sup>58)</sup> 예를

---

피르스터는 책 제목의 교체가 헤겔의 구상 변화를 반영하는 것으로 본다. Förster, Eckart, *Hegels »Entdeckungsreisen«*, 2008, 55-56쪽 참조. 성격이 다른 『법철학 개요』의 논증방식을 끌어들이며 피핀 또한 『정신현상학』에서의 ‘실제로 경험하는 주제’는 VI장부터, 특히 VII장에서 상술되는 ‘정신’이라고 보며, 정신이 도달한 VIII 절대지에서 비로소 ‘경험의 논리’가 제시된 것으로 해석한다. Pippin, Robert, *Eine Logik der Erfahrung?*, 2008, 19-25, 34-36쪽 참조.

57) PhG, 24-25쪽.

58) 이어지는 설명처럼 ‘5중’ 구조로 볼 수 있다. Jaeschke, Walter, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, 2012, 583-584쪽. 따라서 헤겔의 『정신현상학』을 그 착상을 건질 수 있을지언정 인류의 역사철학 서술로 이해하면 안 된다. Siep, Ludwig, *Der Weg der*

들면 『정신현상학』의 처음 세 장(章)들 즉 I. 감성적 확실성, II. 지각, III. 오성은 각각 고대, 중세, 근대의 가장 기초적인 의식 형태를 나타낸다. 이어서 IV장과 V장 그리고 특히 VI. 정신 장은 각각 자체 내 독자적으로 고대, 중세, 근대를 반복하며, VII. 종교 장은 마지막 VIII. 절대지 장과 함께 같은 반복을 보여준다.<sup>59)</sup> 이를테면 고대( $\alpha$ ), 중세( $\beta$ ), 근대( $\gamma$ )의 가장 기초적인 요소가  $\alpha'$ ,  $\beta'$ ,  $\gamma'$  라면 그 다음엔 좀 더 고차적인  $\alpha''$ ,  $\beta''$ ,  $\gamma''$ 가, 계속해서  $\alpha'''$ ,  $\beta'''$ ,  $\gamma'''$ 가 반복되는 식이다. 그리고 고대의 가장 성숙한 정신이  $\alpha''$  라면 이 정신도 그 시대엔  $\alpha'$ 와  $\alpha'$ 를 교육받았을 것이다. 중세의 가장 고차적인 정신은  $\alpha'$ 가 심화된  $\beta'$ 를,  $\alpha'$ 가 심화된  $\beta''$ 를, 그리고  $\alpha''$ 가 심화된  $\beta'''$ 를 획득한 정신일 것이다. 따라서 의식의 도야의 역사는 가장 기초적인 것부터 반복적으로 심화시켜 도달해 온 그 시대 가장 성숙한 정신의 이야기이다. 물론 이 이야기의 주인공은 경험적 의식 자신이다. 성숙한 정신 즉 철학자인 우리는 간혹 이 의식 형태를 이름 부르며 서술할 뿐이다.<sup>60)</sup> 여기에 경험적 의식의 변증법과 현상하는 정신의 변증법 사이의 외적인 개입 같은 것은 없다.<sup>61)</sup> 학문으로의 입문이자 동시에 학문 체계의 첫 부분인 이 책은 그래서 또한 동시에 의식의 1인칭 비망록이자 정신의 3인칭 자서전이

»*Phänomenologie des Geistes*«, 2000, 72쪽. 박정훈, 「개념과 역사 - 헤겔 『정신현상학』의 체계론적 위상」, 2014, 9-10쪽. 그렇게 이해하려고 한다면 '시간의 흐름과 더불어 발전해 가는' 역사관이 '아직 확립되어 있지 않다'는 무리한 해석이 가능해진다. 하세가와 히로시 지, 이신철 옮김, 『헤겔 정신현상학 입문』, 2013, 63-92, 특히 87-90쪽과 비교. 『정신현상학』의 나선형 구조에 대한 좋은 설명 사례는 Förster, Eckart, *Hegels »Entdeckungsreisen*«, 2008, 50쪽 참조.

- 59) 헤겔은 마지막 인쇄 중에 책 제목만 바꾼 것이 아니라 내용 색인에 I, II, III 등의 로마 숫자 표기법 외에 (A), (B), (C) (AA) 등의 알파벳 표기법을 새로 추가하기도 했다. 그러나 이 표기는 원래 본문에는 반영되지 않았다. PhG, 5-7쪽. 이에 대한 설명으로는 Jaeschke, Walter, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, 2012, 583쪽. Siep, Ludwig, *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes*«, 2000, 79-81쪽 참조.
- 60) '의식 형태들의 근거'로서의 정신의 '반성성'에 의거해 『정신현상학』을 경험적 의식과 우리 철학자의 '단일한(singuläre) 경험'으로 해석하려는 시도도 있다. 그러나 이는 서술 과정에는 타당할지 몰라도 발전 과정 중에 있는 특정한 경험적 의식의 내적 연관으로 이해하기 힘들 것이다. Beuthan, Ralf, *Hegels phänomenologischer Erfahrungsbegriff*, 2008, 79, 86-94쪽. 이는 의식이 행하는 경험을 철학자 관점의 '방법적 경험'으로도 해석하려는 시각 때문인 것으로 보인다. »*Wahrhafte Erfahrung*«, *Zur Spezifik von Hegels phänomenologischem Erfahrungsbegriff*, 2009, 57-61쪽 참조. 의식의 경험을 '목적 소유적(Genetivus objectivus)'으로 읽을 가능성 또한 철학자의 관점에 치중하게 될 것이다. Graeser, Andreas: *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*, 1988, 174쪽 참조.
- 61) 의식의 경험 자체가 변증법적일지언정 우리가 바라본 결과로서의 『정신현상학』의 서술 방법은 '비 변증법적'이라 보는 견해도 있다. 그러나 의식이 경험하는 규정적 부정의 서술이 어떻게 비 변증법적일 수 있는가? "사변적인 것의 본성의 통찰에 충실한 서술은 변증법적 형식을 간직해야 한다." Dove, Kenley R., "Hegel" *Phenomenological Method*, 1998, 52-60쪽 참조. PhG, 46쪽. 아주 정반대로 의식의 변증법이 '우리에 의해 인식되고' 우리는 의식의 자기 이해에 개입해 도움을 준다는 해석도 있다. Erdmann, J. Eduard, *Die Phänomenologie des Geistes*, 1979, 60-61쪽.

며, 의식의 경험의 학이자 정신의 현상학이다.

여기에 사족처럼 한 가지 덧붙이자. 『정신현상학』에서 우리 철학자의 관점은 당연히 이 책을 서술하는 헤겔 자신의 관점을 말한다. 헤겔은 자기 시대에 비로소 진척될 참된 철학을 위해 그 입문적 도야 과정을 고대 그리스에서부터 자신의 과거 역사 속에서 찾았다. 그러나 이 책의 어떤 의식 형태는 인도 사상에도 유가 철학에도 들어있을 수 있다. 그리고 헤겔 이후 인류의 의식 수준이 더 고도화되고 더 첨단화된 것도 사실이다. 그렇기에 현대인의 정신현상학은 헤겔의 이 책이 아니라 이를 교훈 삼아 새롭게 다시 써져야 할 것이다. 『정신현상학』은 바로 이에 대한 열린 표본이 될 수 있다. 그러나 어떻게 그런지는 여전히 남겨진 문제이다.

## 참고문헌

- 김혜숙, 「철학의 두 길 -선험적 방법과 변증법-」, 『헤겔연구』 제35호, 한국헤겔학회, 2014.
- 남기호, 「역사 철학적 관점에서 본 정치적 혁신의 가능성 - 헤겔의 1830/31년 『세계사철학』 원고를 중심으로-」, 『사회와 철학』 제27집, 사회와 철학 연구회, 2014.
- 문동규, 「헤겔의 ‘경험’ 개념에 대한 하이데거의 해석」, 『현대유럽철학연구』 제15집, 한국하이데거학회, 2007.
- 박정훈, 「개념과 역사 - 헤겔 『정신현상학』의 체계론적 위상」, 『헤겔연구』 제36호, 한국헤겔학회, 2014.
- 백종현, 「헤겔 『정신현상학』과 대상의식의 변증법」, 『철학연구』 제49집, 철학연구회, 2000.
- 백훈승, 「헤겔 『정신현상학』에 있어서의 자기[Selbst]의 의미에 관한 연구」, 『동서철학연구』 제83호, 한국동서철학회, 2017.
- 서정혁, 「『정신현상학』에서 의식의 경험과 삶의 의미」, 『헤겔연구』 제12호, 한국헤겔학회, 2002.
- 연효숙, 「의식의 자기회귀와 자기확신의 변증법」, 『헤겔연구』 제8호, 한국헤겔학회, 1998.
- 우기동, 「『정신현상학』의 논리구조의 특성」, 『헤겔연구』 제4호, 한국헤겔학회, 1988.
- 유헌식, 「새로운 의식의 출현과정과 그 서술의 문제 - 헤겔 『정신현상학』의 서론 분석」, 『헤겔연구』 제8호, 한국헤겔학회, 1998.
- \_\_\_\_\_, 「헤겔 『정신현상학』의 시원(始源) 문제에 대한 방법적 반성」, 『헤겔연구』 제30호, 한국헤겔학회, 2011.
- \_\_\_\_\_, 「의식의 경험과 규정적 부정」, 『헤겔연구』 제32호, 한국헤겔학회, 2012.
- \_\_\_\_\_, 「헤겔의 경험 개념에서 동일성의 정신철학적 의미」, 『철학논총』 제75집, 새한철학회, 2014.
- \_\_\_\_\_, 「헤겔의 경험 개념과 타자」, 『헤겔연구』 제40호, 한국헤겔학회, 2016.
- 이우백, 「경험의 절대성과 절대성의 경험」, 『헤겔연구』 제7호, 한국헤겔학회, 1997.
- 조극훈, 「환경위기와 유기체적 자연관」, 『철학·사상·문화』 제3호, 동국대 동서사상연구소, 2006.
- 최신한, 『정신현상학』, 살림, 2007.
- 한동원, 「『정신현상학』의 구조에 관한 연구」, 『헤겔연구』 제4호, 한국헤겔학회, 1988.

- 한자경, 『헤겔 정신현상학의 이해』, 서광사, 2018.
- 랄프 루드비히 저, 이동희 옮김, 『쉽게 읽는 헤겔 정신현상학』, 이학사, 2012.
- 하세가와 히로시 저, 이신철 옮김, 『헤겔 정신현상학 입문』, 도서출판b, 2013.
- Beuthan, Ralf, “Hegels phänomenologischer Erfahrungsbegriff” in *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008.
- , “»Wahrhafte Erfahrung«. Zur Spezifik von Hegels phänomenologischem Erfahrungsbegriff” in *Hegels Studien Beiheft* Bd. 50, Meiner, Hamburg, 2009.
- Bonsiepen, Wolfgang u. Heede, Reinhard, “Anhang” zu *Phänomenologie des Geistes*, *Gesammelte Werke* Bd. 9, Meiner, Hamburg. 1980.
- Dove, Kenley R. , “Hegel’ Phenomenological Method” in *The Phenomenology of Spirit Reader*, State University of New York Press, 1998.
- Erdmann, J. Eduard, “Die Phänomenologie des Geistes” in *Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes <*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979.
- Fichte, *Appellation an das Publicum*, *Fichtes Werke* Bd. 5, Walter der Gruyter, Berlin, 1971.
- Fink, Eugen, Hegel, *Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- Förster, Eckart, “Hegels »Entdeckungsreisen«” in *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2008.
- Fulda, H. Friedrich, “Zur Logik der Phänomenologie” in *Hegel Studien Beiheft* Bd. 3, Bouvier, Bonn, 1984.
- Gartler, Walter, “Über eine Frage, welche der Möglichkeit von Hegels Phänomenologie des Geistes so vorausgeht, dass sie deren Erscheinen zugleich als notwendig antizipiert” in *Wissen und Bildung*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2007.
- Graeser, Andreas, *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*, Philipp Reclam, Stuttgart, 1988.
- Grimmlinger, Friedrich, “Wissen, Zum Entree der Bildung des Wissens in Hegels Phänomenologie des Geistes” in *Wissen und Bildung*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2007.

- Hegel, *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie, Jenaer Kritische Schriften, Gesammelte Werke* Bd. 4, Meiner, Hamburg, 1968.
- \_\_\_\_\_, *Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke* Bd. 9, Meiner, Hamburg, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), Gesammelte Werke* Bd. 13, Meiner, Hamburg, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831), Gesammelte Werke* Bd. 18, Meiner, Hamburg, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Wissenschaft der Logik I/I, Gesammelte Werke* Bd. 21, Meiner, Hamburg, 1985.
- Heinrichs, Johannes, *Die Logik der ‚Phänomenologie des Geistes‘*, Bouvier, Bonn, 1974.
- Hyppolite, Jean, “Anmerkungen zur Vorrede der Phänomenologie des Geistes und zum Thema: das Absolute ist Subjekt” in *Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979.
- Jaeschke, Walter, *Hegel Handbuch*, J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2003.
- \_\_\_\_\_, “Das Selbstbewußtsein des Bewußtseins” in *Hegel Studien Beiheft* Bd. 50, Meiner, Hamburg, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, C. H. Beck, München, 2012.
- Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Hamburg, 1971.
- Liebrucks, Bruno, *Sprache und Bewußtsein* Bd. 5, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt am Main 1970.
- Online Etymology Dictionary, Zum Artikel *skeptical*.  
(<https://www.etymonline.com/word/skeptical>)
- Pippin, Robert, “Eine Logik der Erfahrung?” in *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2008.
- Pöggeler, Otto, “Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes” in *Hegel Studien* Bd. 1, Bouvier, Bonn, 1961.
- \_\_\_\_\_, “Die Komposition der Phänomenologie des Geistes” in *Hegel Studien Beiheft* Bd. 3, Bouvier, Bonn, 1966.

- Sandkaulen, Birgit, “Wissenschaft und Bildung. Zur konzeptionellen Problematik von Hegels Phänomenologie des Geistes” in *Hegel Studien Beiheft* Bd. 52, Meiner, Hamburg, 2009.
- Schelling, *System des transzendentalen Idealismus, Ausgewählte Werke* Bd. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982.
- Siep, Ludwig, *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.
- Stekeler, Pirmin, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar* Bd. 1, Meiner, Hamburg, 2014.
- Theunissen, Brendan, *Hegels Phänomenologie als metaphilosophische Theorie, Hegel Studien Beiheft* Bd. 61, Meiner, Hamburg 2014.
- Westphal, Kenneth R., *Hegel's Epistemological Realism*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 1989.
- \_\_\_\_\_, “Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion” in *The Phenomenology of Spirit Reader*, State University of New York Press, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Hegel' Epistemology. A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2003.
- Wisser, Richard, *Hegel und Heidegger, oder: die Wende vom Denken des Denkens zum Seinsdenken*, 『철학·사상·문화』 제6호, 동국대학교 동서사상연구소, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Philosophie - Wissenschaft - Denken*, 『철학·사상·문화』 제6호, 동국대학교 동서사상연구소, 2010.
- Yovel, Yirmiyahu, *Hegel's Preface to the Phenomenology of Spirit*, Princeton University Press, Princeton/Oxford, 2005.

## Abstract

Criterion of the Empirical Consciousness  
in Hegel's *Phenomenology of Spirit*  
-According to the Structure of Consciousness in its Introduction-

Nahm, Ki Ho

This article examines the criterion provision of the empirical consciousness in the Introduction to Hegel's *Phenomenology of Spirit*. According to Hegel, consciousness always relates itself to an object, and at the same time, consciousness also distinguishes the object from itself to establish it outside this relation. Furthermore, consciousness becomes aware of itself as knowing the object, and therefore, compares its knowledge with the object which is set outside this relation. In other words, consciousness while experiencing itself takes 'in itself(*Ansich*)' of the object which it establishes outside this relation as its criterion for measuring its objective knowledge. Now, the *Ansich* of the object, which consciousness takes as its criterion, is a shape of the object itself which by experience comes to be known always in a new form of essence. If its knowledge at each stage does not correspond to this criterion, consciousness alters its knowledge, the object of this knowledge, and its criterion until the last stage. The description of this process as a progress of forms of consciousness from the viewpoint of philosopher makes up the *Phenomenology of Spirit*. The *Phenomenology of Spirit* represents the movement of the science of experience of consciousness as it builds itself from below up to the scientific spirit(*Geist*). It also constitutes a phenomenology of the scientific spirit which recalls from above its training and educating stages(*Bildungsstufen*) in the multilayered structure of the moments that make up the truth.

【Key words】 Hegel's *Phenomenology of Spirit*, Structure of Consciousness, Criterion of Knowledge, Forms of Consciousness, Science of Experience of Consciousness, Phenomenology of Scientific Spirit(*Geist*)



## 카르네아데스는 과연 판단유보의 원리를 망각하였는가?

-카르네아데스에 대한 섹스투스 엠피리쿠스의 비판과  
섹스투스 엠피리쿠스의 비판에 대한 재-비판을 중심으로-

박규철\*

— < 목 차 > —

1. 머리말
2. 진리에 대한 탐구와 카르네아데스의 철학
3. 아르케실라오스 철학과 불연속하는 카르네아데스 철학의 고유성은 무엇인가?
4. 섹스투스의 비판에 대한 재비판과 스토아 학파의 신론에 대한 카르네아데스의 비판
5. 맺음말

**【요약문】** 신-아카데미 학파의 창시자인 카르네아데스는 아카데미 회의주의의 역사에서 주목할 만한 위치를 차지하고 있다. 그의 신-아카데미에는 크게 다음과 같은 3가지 특징이 있다. 첫째, 카르네아데스는 평생 진리를 추구하였다. 특히, 그는 일상적 삶의 가능성을 위해 개연적 감각표상을 인정하였다. 둘째, 카르네아데스 철학의 고유성은 다음 3가지로 정리 가능하다. (1) 카르네아데스는 ‘개연적 감각표상’을 강조하는 ‘완화된 회의주의자’다. (2) 카르네아데스는 회의주의의 탐구 영역을 인식론, 자연철학, 윤리학, 그리고 신학 등으로 확장하였다. (3) 카르네아데스는 스토아 학파의 독단론을 비판하였다. 셋째, 카르네아데스는 회의주의의 제1원리인 판단유보를 이원적으로 이해하였다. 그는 한편으로는 반회의주의자들의 행위불가 논증에 맞서, 행위 가능성의 근거를 천착하였고, 다른 한 편으로는 당대의 독단주의자들에 맞서 그들의 독단주의를 비판하였는데, 전자를 강조하게 되면, 판단유보의 원리는 제한적으로 수용되어야 하고 후자를 강조하게 되면, 판단유보의 원리는 지속적으로 강조되어야 하기 때문이다. 결론적으로, 카르네아데스는 아카데미 회의주의를 혁신시켰으며, 이론과 실천 양 측면에서 균형을 맞추고자 시도하였다. 이런 점에서 그의 회의주의는 새로운 철학이라 불릴만하다.

**【주제어】** 카르네아데스, 섹스투스 엠피리쿠스, 판단유보, 개연적 감각표상, 진리

“소크라테스가 자기 논거에 대한 반대를 항상 웃는 얼굴로 맞이했다는 것은, 그의 역량이 대단히 컸으며 확실히 장점이 자기 편에 있게 될 것이었기 때문에, 이런 반대를 새로운 영광의 재료로 맞이했던 것이라고 말할 수 있다.”

-몽테뉴 <수상록> III, X III-

## 1. 머리말

헬레니즘 시기 서구 철학계는 논전(論戰)의 시대였다. 그 가운데에서도 단연 으뜸은 아카데미 학파와 스토아 학파의 논전일 것이다. 그들처럼 오랫동안 물고 뜯는 논쟁을 해 온 학파들도 없을 것이다. 스토아 학파의 창시자인 제논은 자신들의 철학적 연원이 소크라테스에게 있다고 공언함으로써, 소크라테스 철학 계승의 주도권 논쟁에 불을 붙였다.<sup>1)</sup> 이에, 아카데미 학파의 수장(守將)이었던 아르케실라오스(Arcesilaus, BC316/5-241/0)가 가세함으로써 그들 간의 철학적 논쟁이 본격화되었다. 아르케실라오스는 이 논쟁을 통하여, 900년간의 아카데미 역사에서 최초의 회의주의 학파인 ‘중기 아카데미 학파(the Middle Academy)’를 수립하게 된다. 하지만, 아르케실라오스의 아카데미 학파는 크리시포스(Chrysippus, BC279-206)를 중심으로 한 스토아 학파의 강력에 도전에 직면하게 된다. 이에, 아르케실라오스의 후계자들은 크리시포스의 공격으로부터 회의주의 이론을 세련화 시키는 작업을 전개하였는데, 그 중심에는 카르네아데스(Carneades, BC214-129/8)가 있었다.<sup>2)</sup> 이렇게 하여, 카르네아데스는 아카데미 회의주의를 완성한다. 이름하여, 신-아카데미(the New Academy)다. M. 호센펠더(2011)의 말처럼, “카르네아데스의 이론은 스토아 학파와 정면으로 대립”했다. 그는 중기 아카데미의 회의주의에서 부족했던 내용들을 보충하고, 인식론과 실천철학 양자(兩者)에 있어서 좀 더 유연한 회의주의를 지향하였

1) 이런 주도권 경쟁을 M. 호센펠더(2011, 464)는 다음과 같이 지적하고 있다. “신-아카데미 학파는 무엇보다도 스토아 학파의 입장과 대립했고, 그래서 그들 스토아학파가 사용하는 개념들을 본질적으로 수정했으리라는 점이다. 신-아카데미 학파가 ‘회의’ 개념을 옹호하고 나선 사실에 알맞은 설명은 아마도 그들이 이미 같은 소크라테스적 전통 아래 서 있는 스토아학파와의 불가피한 경쟁상황을 맞아 ‘인식불가능에 무방비하게 노출된 입장’ 이외에는 그들을 대적할 수 있는 더 이상의 해결방안을 알지 못했으리라는 것이다.”

2) 스토아 학파에 대항한 아르케실라오스의 비판은 대담하였지만 섬세하지는 못하였다. 즉 아르케실라오스는 스토아 학파의 인식론과 달리, 감각과 총동만으로도 인간 행동이 가능하다는 반론을 제시했지만, 설득력 면에서는 문제점이 존재하였다. 이에 대해서는 다음 논문을 참고하라. 박규철, 「회의나 독단이나? - 중기 아카데미학파의 아르케실라오스의 회의주의-」, 2013a; 박규철, 「고대 회의주의의 변천과 재발견」, 2013b, 199-223쪽.

□ 박 규 철-카르네아데스는 과연 판단유보의 원리를 망각하였는가? 77  
- 카르네아데스에 대한 섉스투스 엠페리쿠스의 비판과 섉스투스 엠페리쿠스의 비판에 대한 재-비판을 중심으로

다. 이후, 아카데미 학파는 라이벌 학파들을 압도하는 최전성기를 구가하게 된다.

하지만 그럼에도 불구하고, 그에 대한 철학사적 평판은 부정적이다. 특히, 피론주의 회의주의의 완성자인 섉스투스(Sextus Empiricus, 160-210, 이하 섉스투스로 약함)는 카르네아데스를 참된 회의주의의 정신을 망각(忘却)한 철학자라는 혹평을 그에게 쏟아 부었다. 그런데, 과연 카르네아데스에 대한 섉스투스의 평가는 정당한가? 아니면, 섉스투스의 비판에 대한 재(再)비판은 가능한가? 이 논문의 문제의식은 이렇게 시작된다.

섉스투스는 *PH* 1. 220에서 “회의주의는 어떤 점에서 아카데미아 학파의 철학과 다른가”라는 물음을 제기하면서, 그에 대한 답으로 피론주의 회의주의가 아카데미아 회의주의와 동일하지 않음을 지적한다.<sup>3)</sup> *PH* 1. 1에서 섉스투스는 독단주의자들에 대한 강한 비판을 전개한다. 여기에서 그는 철학자들을 3가지 부류, 즉 ‘긍정적 독단주의자들’, ‘부정적 독단주의자들’<sup>4)</sup>, 그리고 ‘진정한 회의주의자들’로 나누는데, 긍정적 독단주의자들은 아리스토텔레스나 에피쿠로스의 추종자들, 스토아 학파들과 같은 사람들로, 자신들이 진리를 발견했다고 주장하면서 탐구(zētēsis)의 길을 포기하는 그런 자들을 말하며, 부정적 독단주의자들은 아르케실라오스와 카르네아데스 같은 아카데미아 철학자들로, 진리는 발견될 수 없는 그러한 것이라고 주장하면서 탐구의 길을 포기하는 그런 자들이며, 마지막으로 진정한 회의주의자들은 피론이나 섉스투스 본인과 같이 긍정적 독단주의든, 부정적 독단주의든지 간에, 모든 형태의 독단주의를 배척하면서 진리 발견의 가능성을 계속해서 모색하는 그러한 사람들을 일컫는다고 말한다.

그런데, 섉스투스는 카르네아데스와의 차별화를 주장한다. 그에 의하면, 카르네아데스의 철학에서는 “어떤 감각표상들은 개연적인 반면, 다른 감각 표상들은 개연적이지 않다”(PH 1. 227)<sup>5)</sup>라는 것이 강조되는데 반해서, 자신의 피론주의에서는 “우리가 주장하는 바가 개연적(pithanon)이라고 생각하면서 그렇게 말하는 것이 아니며, 단지 우리는 아무런 행동도 하지 않게 되는 일을 피하기 위해서, 독단적 믿음을 가지지 않은 채 (adoxastos) 일상적 삶에 따른다.”(PH 1. 226)라는 것이 강조된다. 그리고, 카르네아데스의 철학에서는 “스스로 강렬한 이끌림을 느끼면서 어떤 것에 따른다고 말하며, 또 어떤 감각표상이 개연적이다.”(PH 1. 230)라는 것이 강조되는데 반해서, 자신의 피론주의에

3) *PH*에 대한 번역은 오유석의 번역본을 따른다. 단, 오유석의 번역본에 없는 것들은 필자가 번역하여 실는다.

4) 아카데미아 학파는 “모든 대상이 인식 불가능하다”(PH 1. 226)라는 주장하는데, 이는 “어떤 대상이 인식될 가능성도 있다”(PH 1. 226)라고 주장하는 회의주의자의 태도는 아니라고 지적한다.

5) “어떤 대상이 좋거나 나쁘다고 주장하며, 그들이 좋다고 말하는 대상이 이와 반대되는 대상보다는 실제로 좋을 개연성이 크다고 믿고 있다.”(PH 1. 227)

서는 “아무런 집착 없이 단순히 어떤 것을 (수동적으로) 용인한다.”(PH1. 230)는 것이 강조된다. 또한, 삶의 목표와 관련해서도 카르네아데스의 철학에서는 “일상 생활 속에서 개연성을 채택하는”(PH1. 231) 데 반해서, 자신의 피론주의에서는 단지 “법률과 관습 그리고 자연적인 느낌에 따라서, 독단적 믿음 없이 삶을 영위한다.”(PH1. 231)는 강조된다. 이처럼, 섉스투스는 자신의 피론주의는 진정한 회의주의라는 전제하에서, 카르네아데스의 개연적 회의주의를 진정한 회의주의의 계보(系譜)에서 배제하고자 한다.

그런데, 카르네아데스에 대한 이런 가혹한 비판에도 불구하고, 아르케실라오스에 대해서는 상대적으로 우호적이다. 왜냐하면 그는 “아르케실라오스는 분명히 피론의 이론과 공통되는 부분을 가지고 있다. 따라서 그의 가르침과 우리의 가르침은 거의 일치한다”(PH1. 232)라고 하면서, 그에 대한 비판의 강도는 조절하고 있기 때문이다. 그가 이러한 태도를 취하게 된 데에는 아르케실라오스가 “판단유보(εποχή)의 원리를 견지하기 때문이다. 그래서, 그는 아르케실라오스가 “어떤 대상의 존재 혹은 비존재와 관련해서 확언한 적이 없으며, 믿을 만함 또는 믿을 만하지 않음과 관련해서 어떤 것을 다른 것보다 선호하지 않았으며, 모든 대상에 관해서 판단을 유보했다.”라고 평가하고 있는 것이다.<sup>6)</sup> 이처럼, 섉스투스는 카르네아데스에 대해서는 시종일관 부정적이었으나, 아르케실라오스에 대해서는 상대적으로 우호적인 자세를 취하고 있다.

그런데, 과연 섉스투스의 이러한 비판은 모두 유의미한가? 그리고, 그는 아르케실라오스보다 카르네아데스에 대해서 왜 그토록 비판적이었나? 어떤 편향성이, 그로 하여금 카르네아데스에 대한 왜곡된 시각을 가지게 하였나? 이것이 본 연구자가 카르네아데스 철학을 연구하면서 가지게 된 문제의식이다.

본 논문은, 그동안 그 중요성에도 불구하고 상대적으로 소홀히 취급되어 온 신(新)아카데미 학파의 카르네아데스의 회의주의 철학에 대한 문헌학적 연구를 통하여, 일차적으로는 그의 회의주의가 아르케실라오스 회의주의의 왜곡이라는 시각을 불식시킴과 아울러, 궁극적으로는 그의 철학이 회의주의의 정신을 충실히 계승하고 있는 철학임을 밝히기 위한 시도에서 작성되었다.<sup>7)</sup> 특히, 본 연구자는 섉스투스의 『피론주의 개요』(이

6) 섉스투스가 아르케실라오스의 철학을 끝까지 옹호하였던 것은 아니었다. 왜냐하면, 그는 곧바로 “처음 보기에는 피론주의자인 듯 생각되었으나, 실제로는 독단주의자”(PH1. 234)라고 비판하기 때문이다. 즉 그는 아르케실라오스의 철학이 독단주의와 회의주의가 결합된 기이한 철학이라고 비판하고 있기 때문이다. 또한 아리스토텔의 말을 따라, “아르케실라오스를 앞모습은 플라톤, 뒷모습은 피론, 그리고 중간은 디오도르스라고 묘사했다. 왜냐하면 아르케실라오스가 비록 디오도르스의 변증술을 차용하기는 했으나, 공공연하게 플라톤주의자로 행세했기 때문이다.”(PH1. 234)라고 혹평하면서, 아르케실라오스 또한 비판하기 때문이다.

□ 박 규 철-카르네아데스는 과연 판단유보의 원리를 망각하였는가? 79  
- 카르네아데스에 대한 섉스투스 엠펜리쿠스의 비판과 섉스투스 엠펜리쿠스의 비판에 대한 재-비판을 중심으로

하 *PH*로 약함)와 『독단주의자들에 반대하여』(이하 *MO*로 약함), 디오게네스 라에르티오스(Diogenes Laertios)의 『유명한 철학자들의 생애와 사상』(이하 *DL*로 약함), 그리고 키케로의 『신들의 본성에 관하여』(이하 *ND*로 약함)와 『아카데미카』(이하 *Ac*로 약함)<sup>8)</sup> 등의 문헌에 대한 비교 연구를 통하여, 일차적으로는 섉스투스의 비판에 대한 재(再)비판을 통하여 섉스투스 비판의 한계를 드러내고, 궁극적으로는 카르네아데스 회의주의의 고유성을 드러내는데 집중할 것이다. 이를 위해 본 연구자는 다음 3가지 문제를 집중적으로 다루고자 한다.<sup>9)</sup> (1) 섉스투스는 카르네아데스의 철학이 진리 탐구와 무관하며, 진정한 회의주의로부터 이탈된 것이라고 비판한다, 과연 그러한가? (2) 카르네아데스의 철학은 아르케실라오스의 철학과 어떻게 차별화되며, 그의 회의주의의 고유성은 어디에서 찾아야 하는가? (3) 카르네아데스의 회의주의에 대한 섉스투스의 비판은 정당한가 정당하지 않은가?

## 2. 진리에 대한 탐구와 카르네아데스의 철학<sup>10)</sup>

디오게네스 라에르티오스에 의하면(*DL* 4. 62), 카르네아데스는 에피코모스의 아들, 또는 알렉산드로스의 『철학자들의 계보』에 따르면 필로코모스의 아들로 키레네 사람이다. 아폴로도로스(Apollodoros, BC140년경 활동)의 『연대기(Chronicle)』에 의하면, 그는 제162회 올림피아 시기 네 번째 해에 세상을 떠났으며 85세까지 살았다고 한다(*DL* 4. 64).<sup>11)</sup>

소크라테스와 아르케실라오스의 전통을 따라, 카르네아데스 역시 그 어떠한 저작도 남기지 않았다. 하지만 그 자신 그의 선배들과 마찬가지로 한 평생 진리를 추구하고 살

7) 고대 회의주의와 카르네아데스 철학 전반에 대한 언급은 다음 책을 참고하라. 카차 포그트 저, 김은정·박승권·신우승 외 3인 옮김, 『고대회의주의』, 2018.

8) *Ac*에 대해서는 다음 논문을 참고하라. 김용민, 「키케로와 헬레니즘 철학: 『아카데미 회의주의에 대하여』에 나타난 인식론을 중심으로-」, 2009.

9) 섉스투스 엠펜리쿠스는 아카데미 회의주의를 플라톤의 아카데미, 아르케실라오스의 중간 아카데미, 카르네아데스와 클레이토마코스의 신아카데미, 필론과 카르미다스의 제4의 아카데미 그리고 안티오코스의 제5의 아카데미로 나누어 이해한다. (*PH* 1. 220)

10) 연구자와는 다른 시각에서 카르네아데스와 피론주의에 대해 고찰한 논문으로는 박승권과 황설중의 다음 논문을 참고하라. 박승권, 「스토아 학파의 진리의 기준-파악과 파악표상의 대립을 중심으로」, 2014; 박승권, 「진리의 기준에 대한 피론 학파의 논박」, 2014; 황설중, 「피론주의와 불교」, 2016a; 황설중, 「누가 회의주의자인가? - 아카데미 학파와 피론주의의 진리론의 차이를 중심으로-」, 2016b; 황설중, 「신아카데미학파와 피론주의의 차이에 관하여」, 2018.

11) 카르네아데스와 관련된 저술들 중에서, 그가 직접 썼다고 전해지는 것으로는 '카파도키아의 왕 아리아라테스에게 보낸 편지들'만 있을 뿐, 그 외 것들은 모두 그의 제자들이 기록한 것들이라 한다. (*DL* 4. 65)

았으며, 그의 동료들이 진리를 추구하는 것도 도왔다. 그 과정에서 진리 추구에 방해되는 것들을 제거하는 데 그의 전 생을 바쳤다.<sup>12)</sup> 디오게네스 라에르티오스는 진리 추구에 목숨을 건 그를 두고 다음과 같은 일화를 전해준다. “카르네아데스는 머리칼과 손발톱을 그냥 자라게 내버려두었는데, 이는 공부에 매진하느라 짍이 없었기 때문이었다. 수사학자들도 자기 강의를 그만두고 그의 강의를 들으러 올 정도로 철학에서 그는 탁월한 인물이었다.”(*DL* 4. 62) 키케로도 『신들의 본성에 관하여』(이하 *ND*로 약함)에서 그에 관한 다음과 같은 언급을 한다.

철학에서, 모든 것에 반대하여 논증하고 아무 사안도 공개적으로 판단하지 않는 이 방법은, 소크라테스에 의해 시작되어, 아르케실라오스에 의해 강화되어 우리 시대까지 번성한 것입니다. … 진리를 발견하기 위해 모든 철학자들에게 대항해서도 발언하고, 그들 모두를 위해서도 발언하는 걸 목표로 삼는 이들에겐 필수적입니다. (*ND* 1. 11; 강대진 옮김)<sup>13)</sup>

카르네아데스는 스토아 학파의 책들, 특히 크리시포스의 책들을 열심히 읽고 크리시포스의 주장에 대한 논리적인 반론을 펼쳐서 큰 성공을 거두었다. 하지만, 그는 “만일 크리시포스가 없었더라면 나는 없었을 것이다.”(*DL* 4. 62)라고 말할 정도로 겸손하기도 하였다. 다른 철학자들보다 더 부지런하였으며, 목소리가 아주 컸다고도 한다. 또한 그는 논적과의 논쟁에 적극적으로 임하였으며, 실제 논쟁에서도 그를 대적할 수 상대는 없었다고도 한다(*DL* 4. 63). 카르네아데스는 많은 일화를 남긴 사람으로 유명한데, 그 가운데에서도 가장 유명한 것은 그가 조국 아테네의 대사로 로마에 갔을 때의 일화이다. 기원전 156년, 58세였던 카르네아데스는 스토아 학파의 디오게네스(Diogenes) 및 페리파토스(Peripatos) 학파의 크리토라오스(Critolaus)와 함께 로마에 가, 거기에서 로마 시민들을 대상으로 ‘정의’에 관한 일련의 연설을 하였다. 그런데 이 때 그는 하루는 플라톤이나 아리스토텔레스의 정의 개념을 옹호하는 연설을 하였으나, 그 다음 날에는 이

12) 카르네아데스는 평소 “합성된 존재는 또한 해체될 것이다”(*DL* 4. 64)라고 자주 이야기했다고 하는데, 이것으로 미루어볼 때 그는 죽음에 대해서는 상당한 두려움을 느끼고 있었던 것으로 추정된다.

13) *ND*에 관한 번역은 강대진의 번역본을 따른다. 키케로의 『투스쿨룸 대화』(이하 *Tuscu*로 약함)에는 카르네아데스에 대한 다음과 같은 언급이 등장한다. “이들 가운데 소크라테스 자신도 속하는 것으로 보이는 부류는 우리는 열렬히 추종하는데 자신의 의견은 감춘 채 상대방을 오류로부터 해방시키며 모든 논쟁에서 가장 개연적인 것을 찾는다. 이런 방식을 카르네아데스가 가장 정교하고도 풍부하게 유지하였는데 우리도 이런 방식에 따라 토론하는 일에 다른 때에도 종종 몰두하였지만 최근에는 이투스쿨룸 별장에서 그러하였다.”(*Tuscu* 5. 11; 김남우 옮김)

내 그들의 정의 개념을 반박하는 반대연설을 하였다. 두 번 다 성공적이었으며, 로마 시민들은 모두 두 번에 걸친 그의 연설에 만족하였다.<sup>14)</sup> 그가 이러한 연설을 수행한 이유는 플라톤과 아리스토텔레스의 정의에 대한 개념 자체를 부정하기 위해서가 아니라, 당대 로마인들이 가지고 있던 정의에 대한 생각이나 믿음의 취약성을 있는 그대로 노출시킴으로써, 정의에 대한 그들의 생각을 지적(知的)으로 환기시키기 위한 목적에서였다. 이렇게 볼 때, 카르네아데스의 연설은 철저하게 그의 회의주의적 논증 방식에 근거해 있었으며, 그것은 논의되는 문제의 양쪽 측면을 바라보면서 논증하는 아카데미 학파<sup>15)</sup>의 전형적인 논증방식의 특징을 잘 보여주고 있다.

정리하자면, 카르네아데스는 평생 진리 추구에 매진하였으며, 그의 철학은 이러한 진리 탐구의 결정체였다. 특히, 그는 진리를 찾는 일이라면 무엇이든지 하였던 모험적·진취적 지식인이었는데, 이러한 그의 모습은 섹스투스를 비롯한 많은 회의주의자들의 의심을 사기에 충분하였다. 하지만 그럼에도 불구하고 무시되어서는 안 되는 사실은 그가 고대 회의주의의 지평을 굉장히 확장시켰다는 사실이다. 키케로는 그것을 다음과 같이 평가하고 있다.

아르케실라오스가 단순히 [스토아 학파인] 제논을 비난하고자 했던 것이 아니

- 
- 14) 호센펠더 M. 저, 볼프강 피트 역음, 조규홍 옮김, 『헬레니즘 철학사』, 459-460쪽. 플루타르코스 2000, 58-1. 하지만 당대 로마의 감찰관(Censor)이었던 대(大) 카토(Cato the Elder, BC234-149, Marcus Porcius Cato)는 그의 회의주의적 논변이 지닌 위험성을 간파하고 그를 추방시킬 것을 주장하였다. 카토가 생각하기에 그의 이러한 회의주의적인 사고는 로마의 젊은이들에게 좋지 않은 영향을 끼칠 수 있다고 생각했기 때문이다. ((Lactantius, Epitome 55.8, LS 68M) 하지만, 카르네아데스의 진의는 그런 것이 아니었다. 그것은 카토의 기우(杞憂)였다. 카르네아데스의 철학이 그렇지 않다는 것은 자명하기 때문이다. 우리는 그것을 아카데미 회의주의에 대한 그의 생각을 통해서 확인할 수 있다.
- 15) 섹스투스에 의하면(PH 1, 220 이하), 900년간에 걸쳐 전개된 아카데미의 역사 속에서 회의주의와 연관된 아카데미의 역사는 크게 5개의 단계로 이해된다. 즉 아카데미 회의주의는 플라톤의 아카데미, 아르케실라오스의 중간 아카데미, 카르네아데스와 클레이토마코스의 신(新)아카데미, 필론과 카르미다스의 제4의 아카데미 그리고 안티오코스의 제5의 아카데미로 나누어 이해된다. 아르케실라오스를 시조로 하는 아카데미 회의주의는 카르네아데스에 의해서 최전성기를 구가하지만, 곧이어 제자였던 필론과 그 필론의 문하생이었던 안티오코스(Antiochos)에 의해 회의주의적인 전통을 포기하게 된다. 즉, 필론은 아카데미 회의주의의 핵심 원리인 파악불가능성과 판단유보를 유보한 채, 파악가능성과 판단유보의 유보를 주장한다. 나아가 안티오코스는 필론마저 거부하면서 회의주의 이전의 아카데미로 회귀하는 경향을 보인다. 하지만 안티오코스의 행보는 아카데미의 논적이었던 스토아 학파의 독단주의 철학으로 회귀하는 역설적(逆說的)인 상황으로 귀결되고 만다. 그 결과 아카데미 회의주의는 종언을 고하게 된다. 그런데 이러한 아카데미 회의주의의 변천사 가운데에서도 카르네아데스를 중심으로 하는 신아카데미 학파는 아카데미 학파의 구성원이었던 아이네시테모스가 필론을 시조로 하는 새로운 철학, 즉 '피론주의 회의주의'를 수립하기 전까지 가장 완성도 높은 회의주의 철학으로 자리 잡고 있었다.

라 진리를 발견하고자 하였기 때문에 제논과 싸웠으며, 카르네아데스는 [위대하고 유명한 철학자들인] 이 사람들에게 대항해서 정신이 뛰어난 사람들에게 진리를 탐구하고 싶다는 욕망을 불러일으킬 정도로 많은 것을 논의하였다. (Ac 2. 76).

### 3. 아르케실라오스 철학과 불연속하는 카르네아데스 철학의 고유성은 무엇인가?

카르네아데스의 철학은 ‘삶의 고통’과 ‘죽음에 대한 두려움’이 지배하였던 헬레니즘 시기에 도그마(dogma)로부터 벗어나 ‘참된 자유’를 찾는 방법을 사람들에게 제시하고자 하였던 헬레니즘 철학의 공통된 문제의식을 소유하고 있었다. 그는 한 편으로는 그것을 크리시포스를 중심으로 한 스토아 학파에 대한 비판을 통하여 보여주었으며, 다른 한 편으로는 ‘개연성’을 중심으로 한 그의 새로운 회의주의에서 보여주었다. 그러기에, 그의 철학은 회의주의자들이 회의주의적 이론을 견지(堅持)한 채, 삶을 어떻게 살아갈 수 있을 것인가 하는 물음에 대한 하나의 대안을 제시해주고 있다.

주지하다시피, 카르네아데스는 평생 아카데미 회의주의에 가해지는 제반 문제점들을 해결하기 위해서 노력하였다. 그 과정에서 그는 “개연적인 감각표상(pithane phantasia)”을 상정하고, 그것에 기반 하여 회의주의적 삶의 가능성을 천착하였다. 즉 우리의 표상들 중에는 더 나은 표상과 더 못한 표상이 있는데, 우리는 더 나은 표상에 근거해 개연적인 역견을 확보해야 하고, 또한 그렇게 함으로써, 우리의 일상적인 삶을 살아갈 수 있다고 보았던 것이다. 하지만 우리가 획득한 개연적인 감각표상, 즉 역견은 오류가 상존하기에, 그것을 맹신하거나 그거에 집착해서는 안 된다. 이것이 스토아 학파 및 아르케실라오스와 차별화되는 카르네아데스만의 고유성(固有性)이다.<sup>16)</sup>

카르네아데스는 ‘파악불가능성’이나 감각 표상의 ‘불명확성’이란 문제에 있어서는 아르케실라오스와 동일한 입장을 취하나, ‘판단유보(epoche)’에 대해서는 다른 입장을 취한다. 그가 보기에, 아르케실라오스의 ‘무제약적(無制約的) 판단유보’ 개념은 너무 극단적이어서, 일반인들의 일상적인 삶을 불가능하게 할 위험성이 있다. 이에, 그는 일상적인 삶에서의 실천 가능성을 담보하기 위해 ‘제약적(制約的) 판단유보’를 수용하여, 그것에 기반 하여 일상적인 삶의 가능성을 천착한다. 그런데, 섉스투스가 보기에 그의

16) 카르네아데스의 고유성에 대한 논의는 다음 논문을 참고하라. Thorsrud, H., “Arcesilaus and Carneades,” 2010.



이러한 변신(變身)은 회의주의의 정수(精髓)이자 제1원리인 판단유보를 위협하는 것으로 인식되었다. 이런 이유로, 그는 카르네아데스를 거부하였던 것이다.

역사적으로 볼 때, 아카데미 회의주의는 아르케실라오스로부터 시작된다. 그는 ‘무지(無知)의 지(知)’를 고백하였던 소크라테스에게서 회의주의의 가능성을 보았으며, 그것에 근거해서 아카데미 회의주의를 세웠다. 카르네아데스는, 아르케실라오스를 따라, ‘새로운 회의주의’의 가능성을 천착하였다. 로마의 철학자 키케로 역시 이러한 아카데미 회의주의의 영향력 하에 있었는데,<sup>17)</sup> 그는 자신의 사상적 계보를 다음과 같이 증언하고 있다. “철학에서 모든 것에 반대하여 논증하고 아무 사안도 공개적으로 [적극적으로] 판단하지 않는 이 방법은 소크라테스에 의해 시작되어, 아르케실라오스에 의해 되풀이되고, 카르네아데스에 의해 강화되어 우리 [키케로의] 시대까지 번성하였다.”(ND 1.11)

카르네아데스의 철학은 아르케실라오스의 철학과 연속(連續)한다. 디오게네스 라에르티오스에 의하면, 아르케실라오스는 “반대논증이 성립하다는 이유로 판단을 유보했던 최초의 사람이었고, 또한 하나의 문제를 [찬·반] 양 쪽 측면에서 논증한 최초의 사람이었다.”(DL 4.28)고 평가된다. 또한, 그는 “플라톤으로부터 전해져 온 체계에 손을 대, 질문과 답변으로 그것을 더욱 더 ‘논쟁술’(eristikē)에 가까운 것으로 만든 최초의 사람이기도 하였다”(DL 4.28)라고도 평가된다.<sup>18)</sup> 그런데, 이러한 아르케실라오스 철학의 핵심 개념으로는 사물에 대한 ‘파악불가능성(akatalēpsia)’과 ‘판단유보’(epochē)가 있다. 이 때, 파악불가능성은 사물을 확실하게 알 수 없다는 회의주의적 입장을 정식화한 것이고, 판단유보는 파악불가능성이라는 개념을 모든 사물에 적용시킨 것이다.<sup>19)</sup> 아카데미 학파 안에서 이 2개념은 학파 구성원들의 공통된 전제들이었으며, 그러한 전통은 카르네아데스에게까지 전승되었다.

하지만, 이러한 연속성(連續性)에도 불구하고, 카르네아데스 철학은 아르케실라오스의 철학과 불연속(不連續)한다. 이러한 카르네아데스 철학의 고유성은 다음 3가지로 정리 가능하다. 첫째, 아르케실라오스는 ‘개연적 감각표상’에 대한 탐구를 거부하는

17) 그는 아카데미 회의주의자들의 논증의 특징을 “모든 것을 지지하는 논증이 필요하면서도, 모든 것을 반대하는 논증을 피는 것도 필요하다.”(Ac 2.60)라고 요약하고 있다. 특히, 키케로는 카르네아데스가 “그 어떤 [철학적 정의나 추론과 같은] 것도 참이 아닌 만큼 거짓도 아님을 소리 높여 공표한다.”(Ac 2.43.)고 보고함으로써, 카르네아데스의 회의주의적 정신을 잘 보여주고 있다.

18) 아르케실라오스는 “모든 것들에 대하여 판단을 유보한 결과, 그는 결코 어떠한 책도 쓰지 않았던”(DL 4.32) 그런 사람이기도 하다.

19) 키케로는 파악불가능성 개념이 독단적으로 이해되는 것을 거부한다. 왜냐하면 그것이 독단적으로 이해되는 순간, 그것은 판단유보의 본래 정신을 훼손시키기 때문이다.(Ac 1.45; PH 1.234)

‘강경한 회의주의’로의 가능성을 모색하나, 카르네아데스는 ‘개연적 감각표상’에 대한 탐구를 강조하는 ‘완화된 회의주의’의 가능성을 모색한다. 즉, 카르네아데스는 “개연적이고, 철저히 검토된 동시에, 의심할 여지가 없는”(PH 1. 227) 그런 감각표상이라면, 그것은 우리의 일상적인 삶을 가능케 해주는 근거가 될 수 있다고 주장하는 것이다. 둘째, 아르케실라오스는 주로 인식론적 탐구에 집중된 연구경향을 보이는데 반해서, 카르네아데스는 인식론적 탐구에 근거하면서도 회의주의적 연구 범위를 자연철학과 윤리학, 나아가 스토아 신학에 대한 비판으로까지 확장한다.<sup>20)</sup> 셋째, 아르케실라오스는 스토아 학파와 긴 논전을 펼쳤으며, 평생 그들의 독단론을 비판했다. 카르네아데스 역시 스토아 학파와 긴 논전을 벌였다. 하지만, 그는 아르케실라오스보다 더 치열하게 스토아 학파의 독단론에 맞서, 아카데미 회의주의의 정당성을 역설하였다. 디오게네스 라에르티오스가 언급하듯이(DL 9. 62), 그는 “스토아학파의 책, 특히 크리스포스의 저서들을 열심히 읽고, 그것들에 대해 적절하게 반론을 펼쳐서”(DL 4. 62) 상당한 성공을 가두었으며, 당대 철학계의 유명인사로 등극하였다.

그렇지만, 이러한 업적에도 불구하고, 카르네아데스에 대한 철학사의 평가는 부정적이다. 왜냐하면, 논전의 당사자들인 스토아 학파의 철학자들이 끊임없이 카르네아데스의 발목을 붙잡았으며, 같은 회의주의 계열에 있으나 다른 학파인 피론주의자들이 지속적으로 그를 참된 회의주의의 계보로부터 추방시키려고 시도하였기 때문이다. 피론주의자들의 중심에는 섹스투스<sup>21)</sup>가 있었고, 섹스투스가 카르네아데스를 비판하였던 근거(根底)에는 ‘개연적인 감각표상’을 인정하는 것이 회의주의의 제1원리인 ‘판단유보’를 침해한다는 것이었다. 카르네아데스가 새로운 회의주의의 길로 제시하였던 것을, 섹스투스는 회의주의의 제1원리를 파기하는 것으로 간주하였던 것이다. 물론, 판단유보를 회의주의의 제1원리로 간주하는 섹스투스의 입장에서는 개연적 감각표상을 인정하는 것이 참된 회의주의로부터 이탈 현상으로 비칠 수도 있을 것이다.

하지만, 섹스투스의 비판에는 다음 2가지 사항이 결여되어 있다. 첫째, 섹스투스는 카르네아데스의 고유한 문제의식, 즉 행위불가(apraxia)를 주장하며 회의주의 안에서는 실천이 불가능하다고 비판하는 스토아 학파의 비판에 맞서, 회의주의를 견지하면서도 행위 가능성을 천착하고자 하였던 카르네아데스의 고유한 문제의식에 대한 이해가 결여되어 있다. 둘째, 한 편으로 카르네아데스는 개연적 감각표상의 근거를 마련하기 위해서

20) 신에 대한 카르네아데스의 전반적인 비판은 *M* 9. 146-7, 9. 182-4; *De Or* 3. 38; *ND* 1. 4, 3. 44 등을 참고하고, 진리의 기준(criterion) 문제에 대해서는 *M* 7. 159 등을 참고하라.

□ 박 규 철-카르네아데스는 과연 판단유보의 원리를 망각하였는가? 85  
- 카르네아데스에 대한 섹스투스 엠피리쿠스의 비판과 섹스투스 엠피리쿠스의 비판에 대한 재-비판을 중심으로

판단유보의 원리를 제한적으로 수용하나, 다른 한 편으로 스토아 학파의 신론을 비롯한, 당대의 철학적 사유에 만연한 독단주의를 배격하기 위해서 여전히 판단유보의 원리를 수용하고 있기 때문이다. 특히, 본 연구자는 카르네아데스가 스토아 학파의 독단적 신론을 비판하는 과정에서 보여준 회의주의적 태도를 통하여, 그가 여전히 판단유보의 원리를 충실히 따르고 있는 진정한 회의주의자임을 살펴볼 것이다.

#### 4. 섹스투스의 비판에 대한 재비판과 스토아 학파의 신론에 대한 카르네아데스의 비판

섹스투스에 의하면, 스토아 학파들, 에피쿠로스 학파들 그리고 아리스토텔레주의자들은 “진리는 파악 가능하다(*PH* 1. 1)”고 주장하는 긍정적 독단주의주의자들이었고, 카르네아데스와 클레이토마코스 그리고 다른 아카데미 철학자들을 “진리는 인식 불가능하다(*PH* 1. 1)”고 주장하는 부정적 독단주의자들이었다.<sup>21)</sup> 특히, 아카데미 학파는 대상의 인식 불가능성을 ‘독단적으로’ 주장함으로써, 회의주의자가 가져야 할 지적 태도, 즉 대상의 인식 가능성에 개방적인 태도를 결여하고 있었다. (*PH* 1. 226). 특히, 그는 ‘개연적 감각표상’의 존재를 강조하였던 카르네아데스에게 더 부정적이었는데, 그 이유는 그가 보기에 개연성을 강조하는 것은 곧바로 회의주의 철학에 대한 포기과 동일시되었기 때문이다.<sup>22)</sup>

사실, 피론주의자들이 애지중지(愛之重之)하는 것은 판단유보의 원리였다. 그러기

21) 카르네아데스를 비롯한 아카데미 회의주의자들의 철학을 진리에 대한 인식 불가능성을 주장하는 철학으로 규정한다는 그의 언급은 상당부분 *Ac*에 나타나 있는 키케로의 보고에 근거해 있다. 키케로는 스토아 학파의 인식론에 대한 아카데미 학파의 반박을 다음과 같이 정리한다(*Ac* 2. 40, 2. 41-2, 2. 83) 첫째, “어떤 표상들은 참되고, 다른 것들은 거짓되다.” 그리고, 둘째, “거짓된 표상들은 파악되지 않는다.” 하지만, 셋째, “모든 참된 표상은 그것과 똑같은 거짓된 표상을 가질 수 있는 그런 종류의 것이다.” 그리고, 넷째, “두 표상들이 서로 아무런 차이가 나지 않는 그러한 것일 경우, 그것들 중 하나가 파악 불가능할 때, 다른 하나가 파악 가능한 일은 있을 수 없다.” 그러기에, 다섯 번째, “어떠한 표상도 파악 가능하지 않다.”(*Ac* 2. 40) 그런데, 섹스투스의 주장, 즉 카르네아데스의 철학이 진리의 인식 불가능성을 주장했던 부정적 독단주의자라는 언급은 “어떠한 표상도 파악 가능하지 않다”라고 했던 키케로의 다섯 번째 명제를 그대로 수용한 결과이다.

22) “‘따르다(*peithesthai*)’라는 말을 상이한 의미로 사용하고 있기 때문이다. 한편으로 이 단어는 ‘저항하지 않으면서 강렬한 이끌림이나 집착 없이 단순히 수동적으로 따름’을 의미한다. ... 하지만 때로는 이 단어가 ‘스스로 선택함으로써 어떤 것에 동의함’ 또는 ‘강렬한 소망에 따라서, 일종의 공감을 가지고서 어떤 것에 동의함’을 의미하는 경우도 있다. ... 그러므로 카르네아데스와 클레이토마코스를 추종하는 자들은 스스로 강렬한 이끌림을 느끼면서 어떤 것에 따른다고 말하며, 또 어떤 감각표상이 개연적이라고 주장하는 한편, 우리는 아무런 집착 없이 단순히 어떤 것을 (수동적으로) 용인한다고 말한다는 점에서, 우리는 아카데미 학파의 철학자들과 다르다.”(*PH* 1. 230; 오유석 옮김)

에, 그들은 사유의 과정에서 판단유보의 원리를 지속적으로 적용시킬 것을 주문한다. 만약 그 원리를 준수하면 회의주의자의 자격이 있으나, 그것을 준수하지 않으면 회의주의자의 자격은 없다고 보았던 것이다. 그런데, 섉스투스가 보기에, 카르네아데스는 사유의 과정에서 판단유보의 원리를 등한시하였거나, 아니면 그 원리를 사용하였다 할지라도, 아주 엄격하게 적용시키지는 않았다고 평가한다. 이런 비판을 통하여, 섉스투스는 진정한 회의주의자의 계보(系譜)에서 카르네아데스를 제외시키고자 하였던 것이다.

하지만, 섉스투스의 이러한 비판은 카르네아데스에 대한 심각한 오해에 기인하고 있다. 왜냐하면, 카르네아데스는 회의주의의 핵심인 판단유보의 원리를 결코 망각한 적이 없기 때문이다. 오히려, 그는 ‘이원적(二元的) 판단유보’의 개념 하에, 한편으로는 행위가능성의 문제를 설명하기 위해서 판단유보를 제한적으로 사용하였으며,<sup>23)</sup> 다른 한편으로는 독단주의의 폐해를 방지하기 위해서 판단유보의 원리를 온전히 사용하였던 것이다. 특히, 카르네아데스는 스토아 학파의 신론을 비판하면서, 회의주의의 제1원리인 판단유보를 지속적으로 적용시키고 있는데, 이는 그가 온전한 회의주의자임을 방증(傍證)하기에 충분하다.

주지하다시피, 스토아 학파의 신론(神論)을 비판하기 위해서는, 먼저 스토아 학파의 ‘유물론적 범신론(汎神論)’에 대한 일반적인 이해와 함께, 스토아 학파의 신론이 언급되고 있는 키케로의 *ND*와 섉스투스의 *M*에 대한 선결적인 이해가 요구된다.

스토아 학파에 의하면, 세계는 오직 물질(物質)로 이루어져 있고, 그러한 물질 안에는 영혼과 정신 그리고 이성이 깃들어 있다(강대진 2012). 신 역시 물질 안에 깃들어 있다. 그러기에, 신은 물질이고, 물질은 신이다. 신이면서 물질인 그러한 세계는 전(全) 우주에 걸쳐 있기에, 스토아 학파에서 언급되는 신에 대한 이론은 결국 ‘유물론적 범신론’으로 귀착된다. 그런데, 카르네아데스가 보기에, 스토아 학파에서 언급되는 신은 세계와 연속된 존재, 즉 분리 불가능한 존재로, 신과 세계 사이에는 분리를 가능케 하는 그 어떠한 경계(境界)도 존재하지 않는다. 만약, 그 경계가 존재하지 않는다면, 신에 대한 인식 또한 불명확(不明確)할 것이다. 이처럼, 신에 대한 명확한 인식은 존재하지 않기에, 신에 대한 일체의 판단은 유보되어야 하는 것이다. 섉스투스의 *M* 9. 182-4에 등장하는 카르네아데스의 다음 논증에는 판단유보에 대한 카르네아데스의

23) apraxia의 문제에 맞서, 행위가능성의 문제를 설명하기 위해서 판단유보를 제한적으로 사용하는 카르네아데스에 대한 연구는 본 연구자의 다음 연구 주제이기도 하다. 그래서, 본 논문에서는 지면 관계상 이에 대한 논의는 하지 않기로 한다.

□ 박 규 철-카르네아데스는 과연 판단유보의 원리를 망각하였는가? 87  
- 카르네아데스에 대한 섉스투스 엠펜리쿠스의 비판과 섉스투스 엠펜리쿠스의 비판에 대한 재-비판을 중심으로  
명확한 인식이 반영되어 있다.

제우스(Zeus)가 신이라면, 그의 형제인 포세이돈(Poseidon) 또한 신일 것이다. 포세이돈이 신이라면 아켈로오스(Achelous, Aetolia의 강) 또한 신일 것이다. 아켈로오스가 신이라면 네일로스(Neilos, 나일 강)도 신일 것이다. 네일로스가 신이라면 모든 강은 신일 것이다. 모든 강이 신이라면 하천들(streams)도 신일 것이다. 하천들이 신이라면 급류들(torrents)도 신일 것이다. 하지만, 하천들은 신은 아니다. 그러므로, 제우스 또한 신이 아니다. 그런데, 만약 신들이 있었다고 가정한다면, 제우스 또한 신으로 있었을 것이다. 그러므로, 신들은 존재하지 않는다. (M. 9. 182-4)

섉스투스의 M.9. 182-4에 등장하는 카르네아데스의 논증은 “그러므로, 신들은 존재하지 않는다.”라는 무신론(無神論)적 결론으로 마무리된다.<sup>24)</sup> 하지만, 이 결론은 카르네아데스가 무신론자라는 것을 암시하는 것은 아니다. 왜냐하면, 그가 이 논증을 펼친 가장 주된 이유는 “신은 존재한다.”라는 명제를 절대적으로 주장하였던 크리시포스에 맞서서, 그 반대의 명제, 즉 “신은 존재하지 않는다.”라는 명제의 성립가능성을 모색하고 있기 때문이다. 다음은 크리시포스의 주장이다.

만일 사물들의 본성 가운데 인간의 지성이, 추론이, 힘이, 인간의 능력이 이루어 낼 수 없는 어떤 것이 있다면, 그것을 이루어낸 것은 확실히 인간보다 더 우월한 존재이다. 한데 천체들과, 그 질서가 영원한 모든 것들은 인간에 의해 만들어질 수 없다. 따라서 저것들을 조성한 것은 인간보다 우월한 존재이다. 그런데 그대가 이것을 신이라 부르는 것보다 더 나은 호칭이 있겠는가? 진정코, 만일 신들이 없다면, 사물들의 본성 가운데 인간보다 우월한 무엇이 있을 수 있는가? 내가 이런 말을 하는 것은, 인간에게만 이성이 있는데, 그것보다 더 뛰어난 그 무엇도 존재하지 않기 때문이다. 하지만, 온 세계에 자신보다 우월한게 아무 것도 없다고 생각하는 사람이 있다면, 이는 어리석은 오만이다. 그러므로 무엇인가 더 우월한 것이 있다. 따라서 진실로 신은 존재한다. (MD 2. 16; 강대진 옮김)

위에서 언급되었듯이, 크리시포스의 논의는 “신은 존재한다.”라는 문장으로 끝난다.

24) M.9. 146-7에는 다음과 같은 언급이 있다. “만약 신이 감각을 가지고 있다면, 신은 변화한다. 만약 신이 변화한다면, 신은 변화를 수용해 변할 것이다. 변화를 수용한다면, 신은 더 나쁜 쪽으로의 변화도 수용할 것이다. 만약 그러하다면, 그는 소멸할 것이다. 하지만, 신이 소멸된다고 말하는 것은 부조리하다. 그러므로, 신이 존재하다고 주장하는 것은 불합리하다.”

이러한 생각은 스토아 학파 전체가 공유하고 있던 신에 대한 전제이고, 어떻게 보면 헬레니즘 시기의 지식인들에게는 일반적인 견해이기도 하였다. 하지만, 카르네아데스는 그러한 주장에 대항해서, 그러한 주장과 동일한 힘을 가진 반대 논증의 성립가능성을 모색함으로써 신에 대한 그들의 독단을 깨고, 나아가 신에 대한 판단을 유보할 것을 강제하고 있다. 그래서 카르네아데스는 직접적으로 “그런데 이들에 대항해서 카르네아데스가, 정신이 민활한 사람들에게 진리를 탐구하고 싶다는 욕망을 불러일으킬 정도로 많은 것을 논의한 바 있습니다.”(ND 1. 4)<sup>25)</sup>라고 말함으로써, 그에게 응수(應酬)하고 있는 것이다. 그런데, 스토아 학파의 신들의 본성에 대한 카르네아데스의 본격적인 비판은 ND 3. 29-64 사이에서 확인할 수 있다.

만일 어떤 물체도 불멸이 아니라면, 그 어떤 물체도 영원하지 않습니다. 한데 어떤 물체도 불멸이 아니며, 나뉘지 않는 것도 없고, 쪼개지거나 분해되지 않을 수 있는 것도 없습니다. 그리고 모든 생명체는 뭔가를 느끼는 본성을 지니고 있기 때문에, 그들 중 어느 하나도, 외부의 무엇인가를 수용하는 일을, 이를테면 어떤 자극을 당하고 느끼는 일을 도저히 피할 수가 없습니다. 그리고 모든 생명체가 그러하다면, 불멸인 것은 존재하지 않습니다. 따라서 마찬가지로, 만일 모든 생명체가 잘리고 나뉘 수 있다면, 그들 중 어느 것도 분해불가능하지 않으며, 어느 것도 영원하지 않습니다. 한데 모든 생명체는 외부의 힘을 받아들이고 겪을 준비가 되어 있습니다. 따라서 모든 생명체는 필멸이고 분해가능하며 나뉘질 수밖에 없습니다.

(…) 32. 그리고 설사 우리가 이런 논변을 도외시한다 하더라도, 그래도 역시, 태어난 것이 아닌, 그리고 영원히 존재할 생명체란 결코 발견할 수가 없을 것입니다. (…) 63. 아주 크지만 전혀 필요치 않았던 수고를 제논이 제일 먼저 떠맡았고, 다음으로 클레안테스가, 그 다음으로 크리스포스가 그랬습니다. (…) 왜냐하면 신이라 불리는 저것들은, 사물들의 성질이지, 신들의 모습은 아니기 때문입니다. (…) 64. 그러므로 우리가 불멸의 신들에 대해 논의하면서, 불멸의 신들에게 어울리는 것만 언급하자면, 그러한 모든 오류는 철학에서 축출되어야 합니다. 이들에 대해서, 저 자신이 생각하는 것은 있습니다만, 당신께 동의할 것은 없습니다. 당신은 넵투누스가 지성을 가지고서 온 바다에 퍼져 있는 정신이라고 말씀하십니다. 케

25) “이들은 … 온 세상이 신들의 정신과 이성에 의해 관리되고 다스려진다고 생각하고, 그뿐 아니라, 이 신들에 의해 인간들의 삶도 예지되고 배려되는 것으로 생각하는 이들입니다. 왜냐하면 이들은 … 날씨와 계절 변화, 천기의 변동이 불멸의 신들에 의해, 인간 종족을 위해 배정된 것이라고 생각하며, 이 책에서 언급되는 많은 것들, 바로 그것들을 불멸의 신들께서 거의 인간들의 편의를 위해 그렇게 조성한 듯 보일 것들을 끌어 모으니 말입니다.”(ND 1. 4)

- 카르네아데스에 대한 섹스투스 엠포리쿠스의 비판과 섹스투스 엠포리쿠스의 비판에 대한 재-비판을 중심으로

레스에 대해서도 마찬가지고요, 하지만 바다나 땅의 저 지성이란 것을 저는 정신으로 파악하지 못할 뿐만 아니라, 짐작으로 건드리는 것조차도 전혀 못하겠습니다. 그러니, 저는 신들이 존재한다는 것과, 그들이 어떠한지를 말할 수 있는 방도를 어딘가 다른 데서 찾아야만 하겠습니다. <왜냐하면> 그들이 그러하다고 당신이 믿는 대로 <라는 걸 저는 알아볼 수가 없기 때문입니다.> (강대진 옮김)

키케로의 *ND* 3. 44에서 카르네아데스의 대변인인 코타(Cotta)는 “신들을 제거하기 위해서가 아니라(사실 철학자에게 그런 목표보다 덜 어울리는 게 어디 있겠습니까?), 스토아 학파 사람들이 신들에 대해서 아무것도 설명하지 못했음을 입증하기 위해서 였죠.”라고 말함으로써, 카르네아데스가 스토아 학파의 신론을 비판한 이유가, 크리시포스를 비롯한 스토아 학파 철학자들이 가지고 있던 신에 대한 이해의 한계를 노출시키고, 나아가 궁극적으로 그들이 신에 대해 가지고 있던 판단을 유보할 것을 권유하는데 있었다고 증언하고 있는 것이다.

정리하자면, 키케로의 *ND*와 섹스투스의 *M*에 나타난 논의에 근거해 볼 때, 카르네아데스가 판단유보 자체를 망각했다는 섹스투스의 비판에는 설득력이 존재하지 않는다. 오히려, 이들 텍스트에는 회의주의의 제1원리인 판단유보를 강조하는 회의주의자 카르네아데스의 모습이 지속적으로 발견된다고 할 수 있다. 사실, 평생 진리의 문제를 탐구 하였던 카르네아데스 앞에는 이미 2가지 시대적 과제가 놓여 있었다. 하나는, 반(反)회의주의자들의 행위불가(apraxia) 논증에 맞서, 행위 가능성의 근거를 천착(穿鑿)하는 것이었고, 다른 하나는, 당대의 독단주의자들, 즉 스토아 학파 및 에피쿠로스 학파의 철학자들에 맞서, 그들의 독단주의(dogmatism)를 비판하고 회의주의를 옹호하는 것이었다. 전자를 강조하게 되면, 판단유보의 원리는 제한적으로 수용되어야 했고, 후자를 강조하게 되면, 판단유보의 원리는 지속적으로 강조되어야 했다. 그래서, 카르네아데스는 판단유보의 원리를 이원적(二元的)으로 이해하였고, 그렇게 적용하고자 하였던 것이다. 그런데도, 섹스투스는 오직 강경한 의미의 회의주의에만 큰 의미를 두었고, 그 자신이 카르네아데스의 이원적 전략(二元的 戰略)에 대한 이해가 결여되었기에, 카르네아데스를 회의주의의 계보에서 빼고자 했던 우(愚)를 범하였던 것이다. 이제는 그러한 잘못된 이해에서 벗어나, 진정한 회의주의자로서의 카르네아데스 철학을 새롭게 조명해야 할 때다.

## 5. 맺음말

신아카데미 학파의 창시자인 카르네아데스는 아카데미 회의주의의 역사에서 주목할 만한 위치를 차지하고 있다. 그는 아르케실라오스로부터 시작된 아카데미 회의주의를 계승하였고, 이론과 실천 영역에서 회의주의의 지평을 확장하는데 기여하였기 때문이다. 그의 신-아카데미에는 크게 다음과 같은 3가지 특징이 있다.

첫째, 카르네아데스는 평생 진리를 추구하였다. 특히, 그는 일상적 삶의 가능성을 위해 개연적 감각표상을 인정하였다. 그런데, 그의 이러한 모습은 섉스투스에게는 회의주의의 제1원리인 판단유보를 거부하는 부정적인 것으로 각인되었다. 하지만, 그의 개연적 감각표상은, 섉스투스의 오해와 달리, 회의주의의 지평을 확장시킨 개념이기도 하였다.

둘째, 카르네아데스 철학의 고유성은 다음 3가지로 정리 가능하다. (1) 카르네아데스는 ‘개연적 감각표상’을 강조하는 ‘완화된 회의주의자’다. (2) 카르네아데스는 회의주의의 탐구 영역을 인식론, 자연철학, 윤리학, 그리고 신학 등으로 확장하였다. (3) 카르네아데스는 스토아 학파의 독단론을 비판하였다. 그의 비판은 큰 성공을 가두었으며, 그는 당대 철학계의 거두로 자리 매김하였다.

셋째, 카르네아데스는 회의주의의 제1원리인 판단유보를 이원적(二元的)으로 이해하였다. 그는 한편으로는 반(反)회의주의자들의 행위불가(apraxia) 논증에 맞서, 행위가능성의 근거를 천착(穿鑿)하였고, 다른 한 편으로는 당대의 독단주의자들에 맞서 그들의 독단주의(dogmatism)를 비판하였는데, 전자를 강조하게 되면, 판단유보의 원리는 제한적으로 수용되어야 하고, 후자를 강조하게 되면, 판단유보의 원리는 지속적으로 강조되어야 하기 때문이다. 그러기에, 카르네아데스를 반회의주의로 규정하는 섉스투스의 비판은 부당하다.

결론적으로, 카르네아데스의 회의주의는 고대 회의주의 역사에 등장한 새로운 철학이다. 그는 아르케실라오스로부터 유래한 아카데미 회의주의를 혁신시켰으며, 이론과 실천 양 측면에서 균형을 맞추고자 시도하였다. 이런 점에서 그의 회의주의는 새로운 철학이라 불릴만하다.



## 참고문헌

- 김용민, 「키케로와 헬레니즘 철학: 『아카데미 회의주의에 대하여』에 나타난 인식론을 중심으로-」, 『한국정치연구』 제18집, 서울대학교 한국정치연구소, 2009.
- 라에르티오스, 디오게네스 저, 전양범 옮김, 『철학자 열전』, 동서문화사, 2008.
- 박규철, 「회의냐 독단이나? -중기 아카데미 학파의 아르케실라오스의 회의주의-」, 『대동철학』 제64집, 대동철학회, 2013a.
- \_\_\_\_\_, 「고대 회의주의의 변천과 재발견」, 『철학논총』 제74집, 새한철학회, 2013b.
- 박승권, 「스토아 학파의 진리의 기준-파악과 파악표상의 대립을 중심으로-」, 『철학논총』 제77집, 새한철학회, 2014.
- \_\_\_\_\_, 「진리의 기준에 대한 피론 학파의 논박」, 『범한철학』 제86집, 범한철학회, 2017.
- 섉스투스 엠펜리쿠스 저, 오유석 옮김, 『피론주의 개요』, 지만지고전출, 2008.
- 오유석, 「회의주의자와 독사: 아르케실라오스와 카르네아데스의 입장」, 『철학』 제83집, 한국철학회, 2005.
- \_\_\_\_\_, 「스토아 학파의 진리의 기준」, 『지중해지역연구』 제11권 2호, 부산외국어대학교 지중해지역원, 2009.
- \_\_\_\_\_, 「내재주의인가 외재주의인가- 스토아 학파와 아카데미아 회의주의 논쟁을 중심으로-」, 『동서철학연구』 제58호, 한국동서철학회, 2010.
- 코르티, 로렌조 저, 움베르토 에코·리카르도 페드리가 편저, 윤병언 옮김, 「지식, 의혹, 확신:고대의 회의주의」, 『경이로운 철학의 역사』, 아르테, 2018.
- 키케로 저, 강대진 옮김, 『키케로의 신들의 본성에 대하여』, 나남, 2012.
- 키케로 저, 김남우 옮김, 『투스쿨룸 대화』, 아카넷, 2014.
- 포그트, 카차 저, 김은정·박승권·신우승 외 3인 옮김, 『고대회의주의』, 전기가오리, 2018.
- M. 호센펠더 저, 볼프강 뢰트 역음, 조규홍 옮김, 『헬레니즘 철학사』, 한길사, 2011.
- 황설중, 「피론주의와 불교」, 『철학·사상·문화』 제21집, 동국대학교 동서사상연구소, 2016a.
- \_\_\_\_\_, 「누가 회의주의자인가? -아카데미 학파와 피론주의의 진리론의 차이를 중심으로-」, 『범한철학』 제81집, 범한철학회, 2016b.
- \_\_\_\_\_, 「신아카데미학파와 피론주의의 차이에 관하여」, 『철학논총』 제91집, 새한철학회, 2018.
- Annas, J. & Barnes, J., *Sextus Empiricus, Outlines of Scepticism*, Cambridge University Press, 2000.

- Bett, R., "Carneades' Pithanon: A reappraisal of its Role and Status", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7, 1989.
- \_\_\_\_\_, eds., *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge University Press, 2010.
- Cicero, *On Academic Scepticism*, trans. Charles Brittain, Hackett Publishing Company, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Academics*, trans. H. Rackham. Loeb Classical Library, 1951.
- Cooper, J., "Arcesilaus: Socratic and Sceptic" in J Cooper, *Knowledge, Nature, and the Good, Essays on Ancient Philosophy*, Princeton University Press, 2004.
- Couissin, P., "The Stoicism of the New Academy" in Burnyeat, M. F. ed. 1983, *The Sceptical Tradition*, Berkeley: University of California Press, 1983. Translation of "le stoicisme de la nouvelle Academie" *Revue d'histoire de la philosophie* 3(1929), 1983.
- Floridi, Luciano, "The rediscovery and posthumous influence," in *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, R. Bett ed., 2010, Cambridge University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, New York: Oxford University Press, 2002.
- Frede, M., "Stoic Epistemology" in Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., and Schofield, M. eds. 1999. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, 1999.
- Ioppolo, A. M., "Presentation and Assent: A Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism", *Classical Quarterly* 40, 1990.
- Lee, Mi-Kyoung, "Antecedents in Early Greek Philosophy," in *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, R. Bett (ed.), Cambridge University Press, 2010.
- Levy, Carlos, "The sceptical Academy: decline and afterlife," in *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, R. Bett eds., Cambridge University Press. 2010.
- Long, A. A. & Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers, Volume 1 Translations of the Principal Sources, with Philosophical*

- Commentary*, Cambridge University Press, 1987.
- Machuca, Diego E. ed., *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, New York: Springer, 2011.
- Obdrzalek, S., "Living in doubt: Carneades' Pithanon Reconsidered", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 31, 243-80, 2006.
- Popkin, Richard, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, 2003.
- Schofield, M., "Academic Epistemology" in Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., and Schofield, M. eds. 1999. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, 1999.
- Sedley, D.N., "The Motivation of Greek Skepticism" in Burnyeat, M.F. ed. 1983, *The Skeptical Tradition*, University of California Press, 1983.
- Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, trans. R. G. Bury, Loeb Classical Library.
- \_\_\_\_\_, *Against the Logicians*, trans. R. G. Bury, Loeb Classical Library.
- \_\_\_\_\_, *Against the Physicists*, trans. R. G. Bury, Loeb Classical Library.
- Striker, G., "Sceptical Strategies" in Schofield, M., Burnyeat, M., and Barnes, J. eds. 1980. *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford University Press, 1980.
- \_\_\_\_\_, "Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern", in *Phronesis* 26, 1983.
- \_\_\_\_\_, "Academics Versus Pyrrhonists, Reconsidered" in *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, R. Bett (ed.), 2010, Cambridge University Press, 2010.
- Thorsrud, H., "Arcesilaus and Carneades," in *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, R. Bett (ed.), 2010, Cambridge University Press, 2010.

## Abstract

### Did Carneades Forget the Principle of Suspension of Judgement?

-Focused on the Criticism of Sextus Empiricus about Carneades and  
the Re-criticism of the Criticism of Sextus Empiricus-

Park, Kyu Cheol

Carneades, the founder of the New-Academy, has a remarkable position in the history of academy scepticism. His school has the following three characteristics. First, Carneades pursued the truth for life. In particular, he acknowledged the convincing impression(pithane phantasia) for the possibility of daily life. Second, the uniqueness of the Carneades' philosophy can be summarized in three ways. (1) The Carneades is 'a mitigated skeptic' that emphasizes the 'the convincing impression'. (2) Carneades expanded the scepticism of inquiry into epistemology, natural philosophy, ethics, and theology. (3) Carneades criticized the theory of God in the Stoics. Third, Carneades understood the principle of suspension of judgement as the first principle of scepticism in two dimensions. On the one hand he explored the ability to act against the problem of apraxia(the argument of inaction) of the Stoics, and on the other hand, against their dogmatism, when the former is emphasized, the principle of suspension of judgement should be limitedly accepted. If the latter is emphasized, the principle of suspension of judgement should be emphasized consistently. In conclusion, Carneades innovated the academy scepticism and attempted to balance both theory and practice. In this respect, his scepticism is called a new philosophy.

【Key words】 Carneades, Sextus Empiricus, the Principle of Suspension of Judgement, Truth

## 사회실천적 정당화와 진리개연성 문제에 대한 비판적 고찰

석기용\*

— < 목 차 > —

1. 들어가는 말
2. 사회실천적 정당화를 뒷받침하는 세 가지 기본 개념
3. 이유를 묻고 제시하는 게임, 지식 주장과 지식 귀속
4. 사회실천적 정당화의 세 단계와 진리개연성 문제의 해결
5. 객관성 혹은 또 다른 상호주관성
6. 결론

**【요약문】** 이병덕 교수는 의무론적이고 내재론적이면서 정합론적인 개념을 포함하는 사회실천적 정당화 이론을 제안하면서 이 개념이 통상적인 진리개연성 문제까지도 해결할 수 있다고 주장한다. 이 문제 해결의 과정에서 그는 상호주관성의 차원을 넘어서는 '객관성 개념'을 도입한다. 나는 그의 사회실천적 정당화 이론에 원칙적으로 동의하지만, 그가 구분하는 상호주관적 정당화와 객관적 정당화를 나눌 실질적인 방법이 없다는 점에서 진리개연성의 문제를 해결할 수 있다고 생각하지 않는다. 결론적으로 사회실천적 정당화의 근본 취지를 훼손하지 않으면서 진리개연성 문제를 해결할 수 있는 길은 결국 인식 정당성의 적절성 조건으로서 실재론적 진리 개념의 그림자가 드리워진 진리개연성 개념을 재고하는 데서 찾아야 함을 주장하고자 한다.

**【주제어】** 사회실천적 정당화, 진리개연성, 게티어 문제, 상호주관성, 객관성

---

\* 서강대학교

## 1. 들어가는 말

어떤 믿음이 지식이라 부를 수 있을 만큼 인식적으로 정당화된다고 말할 수 있는 조건은 무엇인가? 인식적으로 정당화된다는 것은, 이를테면 윤리·도덕적으로 정당화된다고나 정치·경제적으로 정당화된다고 말할 때와는 다르다. 인식적으로 정당화된 믿음은 인식적 차원에서 그 믿음이 참일 개연성이 크다고 말할 수 있어야 한다. 다시 말해, 인식적으로 정당화되어서 지식이라 부를 수 있을 정도의 믿음이 되려면 쉽게 거짓으로 판명나는 것일 수 없어야 한다. 우리는 이것을 인식정당성 개념의 적절성 여부를 결정하는 기준 가운데 하나로 이른바 진리개연성(truth-conduciveness) 조건이라 부를 수 있다.

진리개연성 조건의 충족은 의무론적이고 내재론적이면서 정합론적인 성격의 정당화 개념을 옹호하고자 하는 이론이 특히 해명에 곤란을 겪는 문제로서, 이런 성격의 정당화 개념을 거부하는 상대 인식론 진영의 반대 근거가 되는 문제로 흔히 알려져 있다. 이와 관련하여 이병덕 교수는 그의 최근 저서 『현대인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근』 및 관련 논문에서 기본적으로 지금 언급한 세 개념을 모두 아우르는 정당화 개념을 수용하면서, 거기서 한 걸음 더 나아가 기존의 정적(靜的)인 정당화 개념을 동적(動的)인 사회 실천적 개념으로 발전시킴으로써 인식 외재론자들을 비롯한 일군의 반대자들이 흔히 반론으로 제기하곤 하는 이 진리개연성 문제를 해결하고자 한다. 이 문제 해결의 과정에서 그는 윌프리트 셀라스(Wilfred Sellars)와 로버트 브랜덤(Robert Brandom)의 이론적 도구들을 적극적으로 활용한 소위 ‘상호주관성의 차원을 넘어서는 객관성 개념’을 도입한다.

나는 이병덕의 정당화 이론이 원칙적으로 올바른 전망 하에 있는 것이라고 생각하며, 그의 사회실천적 정당화 개념에 대해 앞으로 더 많은 철학적 논의가 이루어져야 할 필요가 있다고 생각한다. 하지만 그가 제안한 사회실천적 정당화 개념이 그 자체로 진리개연성의 문제를 실질적으로 해결할 수 있다는 주장에는 동의하기 어렵다. 그의 사회실천적 정당화는 상호주관적 정당화와 객관적 정당화를 구분하고 우리가 후자의 수준으로 정당화된 믿음을 진리개연적인 믿음으로 간주할 수 있다고 말한다. 문제는 어떤 믿음이 객관적으로 정당화되었다고 말하려면 어떤 조건을 만족해야 하는지 그 기준을 제시하면서도 실제로 그 기준을 적용할 방법이 없다는 것이다. 한 마디로, 이 기준을 채택하는 한 특정 믿음이 객관적으로 정당화된 것인지 아닌지 사실상 그 어떤 시점에서도 판단할 수 없다는 것이다. 나는 정당화가 모종의 고도화된 수준을 성취한 단계에 이르러 진리개연성 문제를 해결할 수 있다는 식의 이론적 전망은 그 배후에 여전히 실재론적인 진리 개

념이 작동하고 있는 데서 비롯된 결과물로서 실제로는 사회실천적 정당화의 근본 취지를 훼손하는 것이라고 생각한다. 결론적으로 사회실천적 정당화 개념을 수용하는 한 문제의 해결은 결국 인식 정당성의 적절성 조건으로서 진리개연성 개념을 재고하는 데서 찾아야 함을 주장하고자 한다.

## 2. 사회실천적 정당화를 뒷받침하는 세 가지 기본 개념

먼저 이병덕이 제안하는 사회실천적 정당화 개념이 구체적으로 무엇을 의미하는지 정확히 파악하기에 앞서서 적어도 이 개념이 세 개의 핵심적인 하위 개념들을 아우른다는 점을 간단히 검토해보자. 우선, 사회실천적 정당화 개념은 전통적인 의무론적 견해를 충실히 계승하고 있다. 사회실천적 정당화의 과정에 참여하는 사람은 훌륭한 인식 주체로서 마땅히 따라야 할 인식규범을 준수하여야 하며 인식 규범을 어겼을 경우에는 인식적 책임을 다하지 못한 비난을 감수해야 한다. 여기서 요구하는 인식 규범들이란 어떤 것인가? 이를테면 다음과 같은 것들이다.<sup>1)</sup> 인식 주체라면,

- 증거에 부합하는 인식 태도를 취해야 하고,
- 진리개연적이라고 판정되는 것은 받아들여야 하며,
- 진리개연적이지 않다고 판정되는 것은 받아들이지 말아야 한다.

이런 관점은 자연스럽게 소위 인식 내재주의(internalism)로 이어질 수 있다. 인식론에서 내재주의라는 것은 잘 알려져 있듯이 인식이 이루어지는 전반적인 과정에서 인식 주체의 능동적인 인식 활동을 중시하는 입장이다. 인식 주체는 주장과 그 주장을 입증하는 인식 근거에 접근 가능해야하며 그러한 근거의 내용을 이해하고 그것의 적절성 여부를 직접 판단할 수 있어야 한다. 이것은 인식적 판단과 그 근거 간의 외적 관계에 주목하고 인식 활동의 결과물에 초점을 두는 인식 외재주의와 대비되는 입장이다. 사회실천적 정당화에서는 인식 주체가 새로이 제기되는 인식적 증거들에 대해서 그것의 근거 여부에 대한 적극적인 분별 노력을 기울여야 하는 것을 하나의 인식 규범으로 간주하기 때문에, 당연히 인식 주체는 해당 주장의 근거들에 접근이 가능해야 하고 그것들을 어떻게든 합리적으로 처리해내야 한다.

1) 이병덕, 『현대 인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근』, 2013, 43쪽.

한편, 사회실천적 정당성 개념은 정당화의 정합적 구조에 잘 부합한다. 정합적 정당화 개념은 우리가 가진 모든 믿음은 어느 것이건 예외 없이 그 정당화 근거가 같은 믿음 체계 내의 또 다른 믿음에 있다는 생각에 해당한다. 토대론적인 인식 정당성 개념에 반대하는 정합론적 인식 개념의 근본적인 이론적 동기는 하버마스의 다음과 같은 진술에서 잘 나타난다.

의견이나 명제의 진리성은 다시금 오로지 다른 의견과 명제를 통해서만 논증될 수 있기 때문에, 우리는 언어의 세력권을 벗어날 수 없다. ... 우리는, 우리의 명제를 그 자체 이미 언어적으로 삼투되어 있지 않은 어떠한 것과도 대질시킬 수 없기 때문에, 제 스스로 자신을 정당화하고 일직선적 논증 고리의 토대로 사용될 수 있는 방식으로 특권화된 어떤 특출한 토대 명제도 가질 수 없다.<sup>2)</sup>

우리는 ‘노이라트의 배’ 라던가 윌프리트 쉘라스의 ‘소여의 신화(the Myth of the Given)’ 논의가 이런 정합적 정당화 개념에 대한 이론적 근거를 제공한다는 사실을 잘 알고 있다. 정합적인 정당화 개념에 의거하면, 감각경험 그 자체가 우리의 믿음을 인식적으로 직접 정당화할 수 없다. 사회실천적 정당화 개념에서도 이는 마찬가지이다. 믿음과 그것을 입증하는 외적 사실 사이에 직접적인 정당화 관계가 성립하는 것이 아니라 사회실천적인 정당화의 과정에 참여한 인식 주체들이 제각기 제시하는 주장과 근거들에 대한 상호 검토와 수정의 결과로서 그 믿음의 정당성 여부가 판정되는 것이기 때문이다.

이들 세 개념 모두 소위 인식론에서 진리개연성 문제를 해명해야 한다는 이론적 부담을 져야 한다. 진리개연성의 문제란 어쨌든 인식적으로 정당화된 믿음이라면 적어도 그 믿음이 사실상 참일 개연성이 충분히 크다는 것을 보장할 수 있어야 한다는 것이다. 세 가지 개념 모두 진리개연성 기준의 충족 여부가 어찌서 문제가 되는지 아주 간략하게 검토해보자. 의무론적인 정당화 개념이 진리개연성 문제에 직면한다는 비판은 잘 알려져 있다. 인식 주체가 인식 규범을 모두 준수하는 경우에도 그 결과로 얻게 된 믿음이 참이라는 보장은 없다는 것이 요점이다. 거꾸로 말하자면, 어떤 믿음이 진리개연적 근거 또는 그 믿음을 개연적이게 하는 근거에 기초하지 않고도 의무론적인 차원에서 정당성을 갖는 일이 얼마든지 가능하다는 것이다. 우리는 뉴턴이 시간과 공간이 절대적이라고 믿었을 때 그러한 믿음에 이르는 인식 과정에서 인식 주체로서 준수해야 할 인식 규범을

2) Habermas, J., *Walurheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*, 윤희식 옮김, 『진리와 정당화』, 2008, 307쪽.



소홀히 했다고는 전혀 생각할 수 없다. 이를테면 그는 당시 과학계에서 입수 가능한 모든 증거와 근거를 철저히 고려하였을 것이다. 하지만 오늘날 시간과 공간이 절대적이라는 생각은 참이라고 받아들여지지 않는다. 의무론적인 개념과 밀접히 연관되는 내재주의적인 정당화 개념은 정당화 여부를 결정하는 요인이 인식 주체의 마음 안에 내재해 있어야 하며 인식 주체는 그것을 내성적으로 접근할 수 있어야 한다고 요구한다. 정당성 근거에 내성적으로 접근할 수 있어야 한다면 그것이 믿음이건 감각자료이건 간에 외부 세계에 실제로 존재하는 대상 혹은 사태와는 괴리가 있을 수밖에 없다. 더군다나 인식 주체의 인식 여건의 한계 때문에 현재 내성적으로 접근 불가능한 상태에 있는 외적 대상 혹은 사태 가운데 정당화에 영향을 미칠 수 있는 요인들의 존재 여부에 따라서는 지금 내성적으로 정당화한 믿음이 실제로는 거짓일 수 있는 가능성은 얼마든지 있다. 바로 이런 우려 때문에 인식적 외재주의자들은 인식의 성공 여부를 결정하는 인식 근거가 인식 주체에 의해 내성적으로 반성될 수 있어야 한다고 생각하지 않는다.

한편 정합적인 인식 정당성 개념이 진리개연성 문제를 일으킨다는 비판 또한 매우 잘 알려져 있다. 정합론자들이 말하는 것처럼, 만약 어떤 믿음의 정당화가 오로지 다른 믿음들에 의해서만 가능하다고 할 때, ‘어떻게 어떤 믿음 P에 대한 성공적인 정당화가 P의 진리성을 뒷받침하는 것으로 설명될 수 있겠는가? ... 단지 우리가 세계에 대해 믿는 바에 대한 지식과 우리의 믿음들이 얼마나 서로 잘 들어맞는지에 대한 지식만이 주어졌었다고 할 때 우리는 이 믿음들이 참일 가능성이 높다는 것을 어떻게 입증할까?’<sup>3)</sup> 직관적으로 생각할 때, 우리가 갖고 있는 믿음이 참인지 여부는 우리가 갖고 있는 또 다른 믿음들이 아니라 실제 세계의 사태에 의해서 결정되어야 할 것 같다. 우리의 믿음이 원천적으로 실제 세계의 사태에 의해 정당화될 수 없는 성질의 것이라면, 그럼에도 불구하고 그 믿음이 실제 세계에 비추어 참일 수 있으리라 생각하는 것이 더 불합리해 보일 정도이다. 이와 관련하여 우리는 정합성의 정도가 동등하지만 양립은 할 수 없는 두 개의 믿음 체계가 성립할 수 있다는 비판을 흔히 접한다.

앞에서 언급했던 바와 같이, 사회실천적 정당화 개념 안에는 이 세 가지 핵심적인 요소가 포함되어 있다. 이럼에도 불구하고 이병덕은 어떤 믿음이 인식 주체의 사회실천을 통해 진정으로 정당화되었다면 그 믿음은 참일 개연성이 높은 것이라고 주장한다. 이렇게 말할 수 있는 근거가 무엇일까?

3) Habermas, J., *Walurheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*, 윤희식 옮김, 『진리와 정당화』, 2008, 309쪽.

### 3. 이유를 묻고 제시하는 게임, 지식 주장과 지식 귀속

이병덕의 사회실천적 정당화 이론을 올바르게 이해하려면, 우선 이 이론에서 지식의 문제는 지식 주장이 아니라 근본적으로 지식 귀속의 차원에서 접근해야 한다는 점을 염두에 두어야 한다. 인식 과정에 통제 불능의 우연적 요소가 개입함으로써 발생하게 되는 게티어 유형의 문제를 활용하여 사회실천적 지식 정당화 이론이 지식 귀속의 차원에서 인식의 문제에 접근한다는 말의 의미를 파악해 보자. 먼저 다음과 같은 사례를 한 번 고려해보자.

갑은 사무실의 부하직원인 을이 평소에 최고급 스포츠카 Z를 소유하고 있다고 말하는 소리를 자주 들었으며, 실제로 을이 운전하는 그 Z에 여러 번 타본 적도 있었다. 을은 상당히 성실하고 진실한 사람으로 평판이 높았으며, 특히 직장 상사에게 각듯했다. Z를 갖고 있다는 을의 주장을 의심할만한 특별한 이유는 하나도 없었다. 이렇게 해서 갑은 “우리 사무실에 Z 소유자가 있다(P)”고 믿게 되었다. 하지만 갑이 모르는 중요한 사실은 을은 Z 소유자가 아니며 같은 사무실에 근무하는 병이 Z 소유자라는 것이다.

전형적인 게티어 유형의 이 사례에서 갑은 자신이 P를 안다고 말하겠지만 우리는 과연 갑이 진정한 의미에서 P를 아는 것인지 의문을 갖게 된다. 지식에 관한 전통적인 JTB(정당화된 참된 믿음, justified true belief) 정의에 따르면 갑이 P를 안다고 말할 수 있는 여지가 있다. 갑은 P를 믿고 있으며, P는 어쨌든 참이다. 그리고 갑이 P라는 참된 믿음을 갖게 된 데에는 비교적 강한 귀납추론과 타당한 연역추론이 한 차례씩 사용되었다고 봐야 하므로 갑이 P가 참이라고 믿은 것은 인식적으로 정당하다고 말할 수 있다. 갑이 직원들의 관상을 보고 Z의 소유 여부를 판단했다거나, 부하 직원 중에도 Z 같은 차를 갖고 있는 사람이 한 명쯤 있으리라는 막연한 추측에서 P를 주장했다면 갑의 믿음 P는 정당화되지 않는다고 말할 수 있겠지만, 지금 갑의 믿음 P에는 훌륭한 추론적 근거가 있다. 그럼에도 불구하고 우리는 갑이 P를 참이라고 믿기까지 모종의 우연성이 개입했음을 알게 되었고<sup>4)</sup>, 그런 이유에서 갑에게 P라는 지식을 귀속하는 데에 주저하

4) 슈도이프에 따르면, 여기에도 모종의 우연성이 개입하고 있으며 그것은 진리조건이 우연히 만족되는 것을 배제하기 위해 도입한 정당화 조건 자체에 우연성이 개입하는 경우로서, 정당화 조건이 ‘우연

게 된다. 문제는 확실히 갑이 마지막에 연역적으로 P를 추론할 때 사용했을 것으로 보이는 거짓 근거에 있다. 그것은 바로 ‘을이 Z를 소유하고 있다.’라는 믿음이다. 갑은 이 믿음을 획득할 때에도 의무론적인 차원에서 인식 규범을 어기지 않았고, 또한 이 믿음을 얻는 데 사용한 근거들에도 충분히 접근하여 근거로서 적절한지 여부를 직접 판단할 수 있었다. 그리고 P와 관련하여 갑의 믿음체계 내에서 충돌을 일으킬만한 다른 요소들은 발견할 수 없다.

이제 이런 전형적인 게티어 문제를 지식 주장과 지식 귀속이라는 인식적 실천의 관점에서 조명해 보자. 이병덕의 사회실천적 정당화 이론에 큰 영향을 미친 로버트 브랜덤은 자신의 추론주의 의미 이론을 배경으로 전통적인 JTB 정의에 대비되는 지식 주장과 귀속의 세부 요건들을 제시하고 있다. 브랜덤은 표상적인 의미론적 담론이 대화상대자들이 가진 사회적 관점들의 차이를 표현하는 것으로 이해될 수 있음을 보여주는 한 가지 방법으로 대화상대의 진리 주장과 그에 대한 또 다른 대화상대의 평가에 따른 진리 귀속이라는 사회적 실천이 어떻게 작동하는지를 보여준다. 브랜덤의 추론주의 의미 이론은 언어 표현의 의미론적 내용이 그 표현을 발화한 사용자와 그것을 접수한 대화상대자가 그 표현을 이해하기 위해 전개하는 소위 ‘이유를 묻고 제시하는 게임(the game of giving and asking for reasons)’ 속에서 결정된다는 입장이다. 이 게임을 통해서 상호간에 확인되는 것은 화자가 특정 문장을 발화하여 무언가를 주장할 때 어떤 믿음들에 찬동(commitment)하고 있으며 또한 그런 찬동에 대한 합리적 권한(entitlement)을 부여하는 근거들로 어떤 믿음들을 갖고 있는지, 그리고 그밖에 관련된 어떤 부대 믿음들을 갖고 있느냐 하는 등등이다. 브랜덤은 이러한 목적을 달성하기 위해서 대화상대자들끼리 수행하는 규범적 활동을 비유적으로 점수매기기(scorekeeping)라고 이름붙이고 이들이 각자 기록해 나가는 점수기록부가 의미론적 내용을 결정하는 근거 자료가 된다고 말한다. 이러한 의미론적 논의가 어떻게 지금의 인식론 문제에 적용되는 것인가? 다시 한 번 전통적인 지식의 정의인 JTB 설명을 상기해보자. 이에 따르면, 지식의 성립은 세 가지 조건의 충족 여부에 달려 있다. 믿음조건, 진리조건, 정당화조건이 그것이다. 대화상대자들이 갖고 있는 것으로 간주될 수 있는 규범적 상태들인 서로의 찬동과 권한을 점수로 기록하며 확인해 나가고 있는 상황에서 이 대화에 참여하고 있는 점수기록자

---

히’ 만족되는 경우에 해당한다. 그리고 P는 우연히 정당화되는 바람에 결과적으로 참이 되었다. Steup, M., *An Introduction to Contemporary Epistemology*, 한상기 옮김, 『현대 인식론 입문』, 2008, 37쪽.

A가 다른 점수기록자 B가 가진 믿음을 지식으로 간주하기 위해서는 그 점수기록자가 위의 세 가지 조건에 각각 상응하는 세 가지 종류의 실천적 태도를 채택해야 한다.<sup>5)</sup>

• 첫째, 점수기록자 A는 B가 무언가에 찬동하고 있다는 것을 파악하고 B에게 그러한 찬동을 귀속시켜야 한다. 이를테면, A가 B에게 지식 K를 귀속하기 위해서 ‘B가 K라는 믿음을 갖고 있다’라는 점수를 장부에 기록해야 한다. 이것이 지식에 대한 JTB 정의에서 믿음 조건에 해당한다.

• 둘째, 점수기록자 A는 B가 자신의 찬동 K의 근거로 어떤 추가적인 믿음들에 찬동하고 있는 것인지 파악해야 한다. 이것은 B가 자신에게 찬동 K를 주장할 수 있는 합리적인 권한이 있다고 판단하게 된 믿음들을 B에게 귀속시킨다는 말이다. 이것이 지식에 대한 JTB 정의에서 정당화 조건에 해당한다.

• 셋째, 점수기록자 A는 B에게 귀속한 찬동 K와 B가 가진 것으로 인정한 찬동 권한을 승인해야 한다. 한 마디로 B의 찬동과 그 권한에 A 역시 동의한다는 것이다. 이것은 다시 말해 A도 K에 찬동하며 그런 자신의 찬동을 주장할 용의가 있다는 것을 의미한다. 거꾸로 말하면 A는 B의 K 믿음 찬동의 권한을 논박할만한 반대 믿음을 보유하고 있지 않다는 것이다. 이것이 지식에 대한 JTB 정의에서 진리 조건에 해당한다.

이런 모형에 따르면 ‘B가 K를 안다’라고 말하게 되는 것과 같은 지식의 귀속은 규범적 활동에 참여하는 인식 주체들 간에 전개되는 일종의 사회적인 지식 생성 과정의 산물이다. 이제 게터어 문제를 야기한 앞서의 단면적인 이야기를 더 확장하여 입체적인 이야기로 만들어보자.

[1] 갑은 부하직원 을이 평소에 최고급 스포츠카 Z를 소유하고 있다고 말하는 소리를 자주 들었으며, 실제로 을이 운전하는 Z에 여러 번 타본 적도 있었다. 을은 상당히 성실하고 진실한 사람으로 평판이 높았으며, 특히 직장 상사에게 콧뎠했다. Z를 갖고 있다는 을의 주장을 의심할만한 특별한 이유는 하나도 없었다. 이렇게 해서 갑은 “을이 Z를 갖고 있다(Q)”고 알게 되었다.

[2] 갑은 어느 날 다른 부서의 정을 만나 이야기를 나누던 중에 Q를 주장했다. Z가 매우 고가임을 알고 있던 정은 어떤 근거로 Q를 주장하는지 물었다. 그

---

5) Brandom, B., *Making it Explicit: Reasoning, Representing & Discursive Commitment*, 1994, 515-519쪽 참조.

러자 같은 그간 획득한 정보와 더불어 자기가 을이 운전하는 Z에 탔을 때 함께 찍은 사진도 보여 주었다. 을의 평판을 잘 알고 있던 정은 자신 또한 Q에 찬동하면서 기회가 되면 자기도 Q를 주장할 용의가 있다고 생각한다.

게티어 문제를 브랜덤의 이 모형에 따라 해석하자면 정확히 말해서 논란이 되는 대상은 갑의 Q에 대한 지식 주장이 아니라 갑에게 Q를 지식으로, 즉 권한을 갖춘 참된 찬동으로 귀속시킨 정은의 지식 귀속이다. 그리고 이 시점에서 이 지식의 생성이 완료되는 것으로 간주할 때, 그럴 때 바로 게티어의 문제가 발생하는 것이다. 하지만 이 단계에서 갑에 대한 지식 귀속의 과정이 반드시 완료되는 것은 아니다. 우리는 이 이야기를 다음과 같이 더 확장해 나갈 수 있다.

[3] Z 같은 비싼 차를 정말로 을이 소유한 것인지 의심한 정은 다른 경로로 확인해 본 결과 을이 타고 다니며 자기 것이라고 말하는 Z는 렌트카 회사에서 빌린 장기 임대 차량임을 알아냈다. 결국 을은 Z를 타고 다니기는 하지만, 그 차는 본인 소유가 아니라 빌린 차였다. 정은 이런 새로운 정보들을 갑에게 전하였고, 갑은 숙고 끝에 자신의 지식 주장을 포기하였다.

이 단계에서 갑에 대한 믿음 Q의 지식 귀속은 취소되었다. 믿음의 정당화가 어떤 특정 시점에 확립되는 것이라고 생각하는 대신 지식이 생성되는 과정을 이렇게 인식 주체들의 동적(動的)인 사회적 참여 과정으로 이해하게 되면 게티어의 문제 제기는 더 이상 심각하게 고려할 문제가 아닐 수도 있다. 실제로 이런 식의 지식 귀속 모형은 우리의 일상적 직관을 충실히 반영하고 있는 것이기도 하다.

하지만 겉으로 보이는 직관적인 호소력에도 불구하고 이 모형이 진리개연성 문제를 아직은 해결하지 못하고 있는 것 아니냐는 의문이 여전히 남는다. 이런 의문이 제기되는 이유는 명백하다. 이 모형에서 진리 조건은 믿음 조건과 정당화 조건에 철저히 종속되어 있는 것처럼 보이고, 그런 정당화 조건이 논의되는 지식 담론(즉, 이유를 묻고 제시하는 게임)이란 것은 단지 그 담론에 참여한 인식 주체들이 갖고 있는 상이한 믿음들이 조율되어 정합성을 찾아 나가는 과정으로 보이기 때문이다. 따라서 의무론적 • 내재론적 • 정합론적 정당화 개념이 직면한 진리개연성 문제가 이 모형을 통해 진정으로 해결되었다고 말할 수는 없을 것처럼 보인다. 우리는 이 이야기가 다음과 같은 방식으로 더 확장될 수 있는 가능성을 배제하지 못한다.

[4] 무는 우연한 기회에 을의 Z 소유 여부에 관한 배경 정보를 얻게 되었다. 실제로 을이 Z를 빌렸다는 렌트카 회사는 을의 개인 소유이고(그럴 법하지 않게 들리겠지만 어쨌든 그런 사정이 있다고 치자) 따라서 그가 렌트한 차로 설정해 놓은 Z 역시 을이 소유주라 해도 큰 문제가 없었다. 을은 이런 복잡한 전후사정을 이야기하고 싶지 않아서 자세한 설명 없이 그냥 본인의 차라고 말한 것뿐이며 따라서 그가 거짓말을 했다고 간주하기 어렵다. 무에게 이 정보를 전해들은 갑과 정은 갑에 대한 믿음 Q의 지식 귀속이 정당하다는 점에 동의하게 되었다.

[1]부터 [4]까지 각 단계마다 어느 정도 믿음 조건과 정당화 조건이 충족되었지만 그럴 때마다 그것이 실제 세계에 대해서 참인 믿음을 갖는 결과로 이어진 것은 아니다. 물론 각 단계에서 충족한 정당화 조건은 다만 잠정적인 것이었을 뿐이라고 말할 수 있을지 모른다. 그러나 이런 잠정적인 정당화가 [4]에 이르러 비로소 완료 단계에 도달했다고 말할 수 있는가? ‘그렇다’라고 이 논의를 완결지어 줄 어떤 세계의 실제 사태가 존재한다고 하더라도, 그것 역시 이런 종류의 사회적 정당화 과정에 참여하는 인식 주체에게 포착되어 그 사람에게 귀속할 수 있는 믿음의 형태가 되었을 경우에만 실제로 참인 믿음을 지식으로 생성케 한 지식 담론의 종결자 역할을 할 수 있을 것이다. 하지만 그 믿음이 그런 종결자의 역할을 할 수 있음을 보장해 줄 수 있는 것은 없다. 우리가 할 수 있는 최선은 제기된 인식 주체들의 믿음들이 정합적인 상태에 도달하게 하는 것뿐이다. 그것만으로는 그 믿음들이 참임을 말해주지 않는다. 지금까지의 논의만으로는 진리개연성의 문제는 해결되지 않은 채로 남는 것처럼 보인다. 근본적으로 브랜덤의 이러한 지식 귀속 모형에 기초한 이병덕의 사회실천적 정당화 개념은 이런 진리개연성 문제를 어떻게 해결할 수 있을까?

#### 4. 사회실천적 정당화의 세 단계와 진리개연성 문제의 해결

브랜덤의 지식 귀속 모형에 기반 한 이병덕의 사회실천적 정당화는 위에서처럼 지식의 주장과 귀속이 이루어지는 과정을 다음과 같은 세 단계로 나누고 각 단계마다 정당화의 수준을 격상시켜 나간다. 그리고 최종적인 단계에서 진리개연적인 믿음을 생성하는 수준의 정당화에 도달한다.<sup>6)</sup>

6) 이병덕, 『현대 인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근』, 2013, 51-53쪽 참조.

① 주관적 정당화의 단계: 어떤 명제  $p$ 가 인식 주체  $S$ 에게 접근 가능한 근거에 비추어 참일 개연성이 높다. 이때  $S$ 는  $p$ 를 주관적으로 정당화한다고 말할 수 있다.

② 상호주관적 정당화의 단계: 어떤 명제  $p$ 가 인식 주체  $S$ 가 속한 공동체 내에서 현재 접근 가능한 모든 증거에 비추어 참일 개연성이 높다. 이때  $p$ 는 공동체의 구성원들 사이에서 상호주관적으로 정당화된다고 말할 수 있다.

③ 객관적 정당화의 단계: 어떤 명제  $p$ 가 그것의 정당화 여부에 영향을 주는 중요한 증거들이나 근거들 중 그 어떤 것도 누락되는 것이 없이 상호주관적 정당화의 범위를 최대한 넓힌 결과, 참일 개연성이 높다. 이때  $P$ 는 객관적으로 정당화된다고 말할 수 있다.

여기서 주관적 정당화는 사실상 지식 귀속이 아니라 지식 주장의 단계이다. 이런 관점에서 주관적 정당화를 이해하는 것은 우리가 ‘안다’라는 말을 실제 사용하는 방식에 매우 잘 부합한다. 우리는 ‘내가 아는 한...’ 같은 표현이나 ‘...하다고 알고 있습니다.’라는 말을 일상적으로 자연스럽게 사용하지만, 그럴 때 마치 내가 예를 들면 JTB의 정의를 만족하는 믿음을 갖고 있다고 주장할 정도로 강한 확신을 드러내는 것은 아니다. 이런 표현들은 대개의 경우 ‘내가 틀릴 수도 있지만...’이라는 암묵적인 전제를 깔고 있다. 이것은 지금과 같은 표현을 2인칭으로 사용하는 것이 대개 어색한 표현이 된다는 점에서도 알 수 있다. [1]에서 갑이  $Q$ 를 정당화하고 있는 단계에 해당한다고 할 수 있는 이 주관적 정당화 단계에서 획득된 믿음은 당연히 아직은 참이라는 보장이 없다. 이런 믿음은 “공동체에 속한 다른 구성원에게 접근 가능한 새로운 증거에 의해 논파될 수 있다.”<sup>7)</sup>

한편, 상호주관적 정당화는 바로 이런 주관적 정당화의 한계를 넘어서는 단계이다. 이 단계에서는 실제로 정당화의 과정에 동참한 인식 주체들이 각자가 갖고 있는 증거와 근거들을 상호 견주어 정당화를 성취하고 그렇게 정당화된 믿음을 공유하게 된다. ‘나’의 주관적인 정당화 즉 ‘나’의 지식 주장은 ‘우리’에 의한 상호간 지식 귀속을 통해 상호주관적으로 정당화되는 수준으로 격상된다. [2]와 [3]에서 갑과 정은  $Q$  및  $\sim Q$ 의 정당화에 관련된 증거와 근거들을 교환하면서  $Q$  및  $\sim Q$ 에 대한 ‘그들’의 상호주관적 정당화에 도달했다고 말할 수 있다. 이어지는 [4]를 통해 알 수 있듯이 갑과 정이 [3]에서 상호주관적으로 정당화한  $\sim Q$ 는 무가 제공하는 추가적인 관련 근거에 의해서 다시 거짓으로 밝혀졌다. 갑과 정은 상호주관적 정당화 과정에서  $Q$ 와 관련된 결정적인 근거가 누

7) 이병덕, 『현대 인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근』, 2013, 52쪽.

락되었던 것이다. 그렇다면, [4]에서 갑, 정, 무가 Q에 관하여 성취한 상호주관적 정당화는 Q를 참이라고 판단하기에 충분한 것인가? 이는 앞 절의 지식 귀속 모형에서 꾸민 가상의 이야기가 [4]에서 끝이 난다는 보장이 없지 않느냐는 질문과 일맥상통한다. 이 병덕의 사회실천적 정당화는 이 단계보다 한층 더 높은 수준의 정당화된 객관적 정당화의 단계를 도입한다.

“주관적 관점은 특정 인식 주체의 관점이고, 상호주관적 관점은 특정 공동체의 특정 시점의 관점이다. 반면에 객관적 관점은 인식 평가에 중요하게 영향을 주는 증거들 또는 근거들 중에서 누락된 것이 없도록 상호주관적 관점의 범위를 넓힌 포괄적인 관점이다.”<sup>8)</sup> 여기서 상호주관적 관점의 범위를 넓힌다는 것은 무슨 뜻인가? 앞서 [1]부터 [4]까지의 이야기 전개에서 보았듯이, 믿음의 정당화와 관련된 새로운 증거나 근거는 현재 정당화의 사회실천에 참여한 사람들 말고 다른 이들에게서도 얼마든지 나올 수가 있다. 상호주관적 정당화가 진리개연성을 보장하는 객관적 정당화에 이르기 위해서는 중요한 모든 증거와 근거가 누락되지 않고 제시되어야 한다. 이를 보장하려면 “객관성의 관점에서 어떤 명제의 참 거짓을 따지는 경우에는 정당화를 요구하고 이러한 요구에 응답하는 ‘우리’의 사회실천에서 ‘우리’의 멤버십에 제한”이 없어야 하며 따라서 “정당화 게임에 참여할 수 있는 지성적인 존재는 누구나 ‘우리’의 일원이 될 수 있다”고 여겨야 한다.<sup>9)</sup> 포괄적인 ‘우리’에 의한 객관적인 정당화는 더 이상 믿음의 정당화를 무력화할 수 있는 중요한 반대 증거나 근거가 그 누구에 의해서도 제시될 수 없는 차원의 정당화이다. 결과적으로 이 차원에서 정당화된 믿음은 우리가 가진 세계상에 부합하는 진리개연적인 믿음이 된다.

정당화의 사회실천 속에서 p에 대해 제기될 수 있는 모든 비판들 또는 경쟁 가설들을 물리칠 수 있는 경우에 p는 우리의 세계상과 정합적이다. 그리고 p가 이런 의미에서 우리의 세계상과 정합하는 경우에 p는 정당화된다.<sup>10)</sup>

과연 이런 사회실천적 정당화 개념이 진리개연성의 문제를 잘 해결한 것일까? 이제 다음 절에서 이 의문을 비판적으로 검토해보자.

8) 이병덕, 『현대 인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근』, 2013, 53쪽.

9) 이병덕, 『현대 인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근』, 2013, 52쪽.

10) 이병덕, 『현대 인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근』, 2013, 212쪽.



## 5. 객관성 혹은 또 다른 상호주관성

사회실천적 정당화에서 객관적으로 정당화된 믿음은 참일 개연성이 높다. 객관적으로 정당화된 믿음은 그 믿음의 정당화 여부에 영향을 주는 모든 증거와 근거나 빠짐없이 검토된 믿음이며, 그렇게 정당화된 믿음이라면 그 믿음을 거짓으로 만들어줄 중요한 반대 증거나 근거란 존재하지 않는다는 의미가 되기 때문이다. 그런데 우리는 3절에서 [2]와 [3]에서 이루어진 정당화와 [4]에서의 정당화를 구분해줄 근거가 무엇인지 의문을 제기했다. 만약 사회실천적 정당화가 [4]에서 정당화가 완료되었다고 말할 수 있으면, [4]에서 Q의 정당화 시도와 관련된 모든 증거와 근거가 제시되었으며 그것들이 모두 상호주관적으로 검토되었다고 말할 수 있어야 할 것이다. 하지만 우리가 무슨 근거로 그렇게 주장할 수 있을까? 혹시 [4]가 아직은 어떤 증거와 근거도 누락되지 않았다고는 말할 수 없는 단계라면, 그렇다고 말할 수 있는 시기는 대체 언제가 되는 것인가? 상호주관적인 정당화가 객관적으로 정당화로 승격되었다는 판단은 관련 증거와 근거가 사실상 모두 드러나고 난 다음에 가능하다. 문제는 우리에게 상호주관적 정당화의 이러한 질적 전환을 가늠해줄 별도의 관점이 존재하지 않는다는 것이다. 따라서 관건은 진정한 정당화에 못 미치는 주관적 정당화와 상호주관적 정당화에 비해서 진정한 정당화라고 할 수 있는 객관적 정당화를 어떻게 구분할 것인가에 있다.

이에 대해 이병덕은 자신의 사회실천적 정당화 개념은 “역사적인 모형이 아니라 논리적인 모형”으로 이해해야 하며 이것은 “우리가 객관적으로 정당화되는 믿음을 어떤 경우에 가질 수 있는지를 설명해주는 모형”이라고 말한다.<sup>11)</sup> 그는 최근 발표한 관련 논문에서 지금 같은 문제 제기는 자신의 정당화 개념을 다음과 같이 역사적인 모형인 것처럼 잘못 이해한데서 비롯된 것이라고 반박한다.<sup>12)</sup>

어떤 이는 이렇게 반론을 제기할 수도 있을 것이다. 이 제안에 따르면 진정으로 정당화된이라는 생각은 특정 시점들에서 정당화된 것으로 간주한 것들로 이어진 시간 연쇄의 이상(理想)적 극한에 의해서 이해되어야 한다. 하지만 그렇다면

11) 이병덕, 『현대 인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근』, 2013, 54쪽.

12) 이 논문에서 이병덕은 주관적·상호주관적·객관적 정당화라는 표현들 대신에, 정당화된 것으로(단지) 간주하는 것과(being (merely) taken as justified) 진정으로 정당화되는 것(being really justified)의 구분하는 표현 방식을 사용한다. 이 구분에 따르면 주관적 정당화나 상호주관적 정당화는 단지 정당화된 것으로 여기는 단계에 해당할 것이며, 객관적 정당화가 진정으로 정당화된 경우가 될 것이다.

우리의 믿음이 진정으로 정당화된다는 것은 어느 시점에서든 전혀 알 수가 없으며, 그렇다면 진정으로 정당화된다는 생각은 우리의 인식적 추구에서 진정한 인식적 가치가 없는 것이다.<sup>13)</sup>

이병덕에 따르면 어느 시점에 진정한 정당화 즉 객관적 정당화에 도달하는 것이나, [4]의 시점에서 객관적인 정당화가 획득되었다고 말할 수 있는 근거가 있으나, 하는 식의 의문은 사회실천적 정당화를 역사적인 모형으로 이해하고 실제 세계의 사실들에 대한 이상적인 인식 상태에 도달하는 시점에서 객관적으로 참인 믿음임을 보장해줄 진정한 정당화가 성취되는 것으로 이해했기 때문에 생겨난다는 것이다. 그는 자신이 제시하는 정당화 개념은 객관적 정당화 여부의 평가 기준이 되는 이상적인 개념 틀을 상정해야 할 필요가 없다고 하면서, “만일 우리가 진정한 정당화를 탐구의 이상적 극한에서의 정당화에 의거하여 이해해야 한다면, 우리는 우리의 믿음들을 현재 입수 가능한 제한된 증거에 기초하여 진정으로 정당화된 것으로 평가하는 일을 사실상 할 수 없을 것”<sup>14)</sup>이라고 말한다. 이것은 한 마디로 말해서 그런 이상적인 인식의 시점이 아니라 일반적인 어떤 특정 시점에서든 우리가 가용한 증거에 의거하여 진정한 정당화, 즉 객관적 정당화를 성취할 수 있다는 말이다. 그는 이렇게 설명한다.

우리는 우리의 영원히 진행되는 역동적인 정당화의 실천에 호소함으로써 단지 정당화된 것으로 간주하는 것과 진정으로 정당화된 것을 구분할 수 있다.<sup>15)</sup>

우리는 상호주관적으로 정당화되었다고 간주하는 것이 나중에 거짓으로 판명날 수도 있으리라는 주장을 이해함으로써 상호주관성과 객관성을 구분할 수 있다. … 현재 정당화된 믿음이 만약 미래에 반대 증거가 가용해진다면 도전받을 수 있다. 그리고 객관성이 상호주관성보다 더 강하다는 것은 바로 이런 의미에서이다. 그럼에도 불구하고 만약 우리의 현행 믿음이 우리의 정당화의 사회실천에서 적극적인 정당화의 위상을 지닌다면, 그리고 그것이 지닌 적극적인 정당화의 위상이 그 어떤 중대한 오류에도 의존하지 않는다는 사실로 인해 미래에도 상실되지 않는다면, 그것은 실제로 진정으로 정당화된 것이다.<sup>16)</sup>

13) Lee, B. D., “The Truth-Conduciveness Problem of Coherentism and a Sellarsian Explanatory Coherence Theory”, 2017, 74쪽.

14) Lee, B. D., “The Truth-Conduciveness Problem of Coherentism and a Sellarsian Explanatory Coherence Theory”, 2017, 74쪽.

15) 이병덕, 『현대 인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근』, 2013, 66쪽.

이병덕은 여기서 진정하게 정당화된 객관적으로 참일 개연성이 높은 믿음 역시 오류로 밝혀질 가능성을 인정한다. 진정하게 정당화된 객관적 진리의 오류가능성을 인정하는 것이다. 그러나 그 가능성은 매우 희박하며 그런 희박한 가능성을 빌미로 정당화를 무력화하고자 하는 회의주의자에게 반증의 책임 또한 부과된다. 따라서 우리가 이런 종류의 믿음을 객관적으로 정당화된 참인 믿음으로 인정하는 것에 문제가 없다는 것이다. 그는 ‘지구는 둥글다’와 같은 주장을 바로 이런 의미에서 객관적으로 정당화되었다고 말할 수 있는 믿음의 사례로 제시한다.

물론 ‘지구는 둥글다.’가 객관적으로 정당화된다는 우리의 믿음은 원리상 오류 가능하다. 즉 미래의 어떤 시점에 과학적 음모론이 참으로 밝혀지는 시나리오가 가능하다. 그렇지만 이런 시나리오가 실제로 참일 가능성은 지극히 희박하다. 따라서 우리가 굳게 믿고 있는 것처럼 ‘지구가 둥글다’가 실제로 참이라고 가정해보자. 그러면 ‘지구는 둥글다’는 우리의 믿음의 상호주관적 정당화에 있어서 이 정당화를 무너뜨리는 반대증거가 실제로 존재하지 않는다. 이 경우에 ‘지구는 둥글다’는 우리의 믿음의 상호주관적 정당화에서 정당화 여부에 영향을 주는 중요한 증거들 또는 근거들 중 그 어떤 것도 누락된 것이 없다. 이런 경우의 상호주관적 정당화가 객관적 정당화이다.<sup>17)</sup>

요약하자면 이러한 정당화의 모형에서 객관적인 정당화란 정당화의 근거들을 차곡차곡 쌓아가다가 결국에는 모든 중요한 증거와 근거들이 누락되지 않고 확인되는 미래의 어떤 이상적인 인식의 시점에 도달함으로써 성취되는 것이 아니라, 상호주관적인 지식 주장과 귀속의 정당화 과정 중에 중대한 오류에 의존하지 않으면서 중대한 증거와 근거가 빠짐없이 고려된 상황에서 판정받게 되는 것이라는 말이다. 따라서 이병덕의 설명에 따르면, 우리가 [3]의 단계를 지나 [4]에 이르러 이제는 객관적인 정당화가 이루어진 것이냐고 묻는다거나, 만약 아니라면, 그 시점은 언제냐고 묻는 등의 질문은 그의 사회실천적 정당화 개념을 잘못 이해한 문제제기일 수 있다. 하지만 과연 이런 설명이 납득할만한 것일까? 이 설명은 해명해야 할 내용을 잠시 더 뒤로 미루는 효과밖에는 없어 보인다. 위의 인용문에 잘 나와 있듯이 이병덕은 논리적 모형으로서 객관적 정당화(즉,

16) 이병덕, 『현대 인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근』, 2013, 75쪽.

17) 이병덕, 『현대 인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근』, 2013, 52-53쪽.

진정한 정당화)의 의미를 다음과 같이 제시하였다.

**[(믿음 X가 사회실천적 정당화 과정에서 명확한 정당화를 성취한다) & (이 정당화는 어떤 중대한 오류에도 의존하지 않아서 미래에도 상실되지 않는다)]**

→ X는 객관적으로 정당화된다.

(\*이 조건문의 전건에 해당하는 연언은 다음과 같은 방식으로 바꾸어 쓸 수도 있다. ‘**믿음 X가 현재 가용한 증거들에 의해 상호주관적으로 정당화된다. & 나중에 이 믿음을 논파할 수 있는 누락된 반대증거가 실제로 없다.**’<sup>18)</sup>)

이 조건문은 객관적으로 정당화된 믿음이라면 그것이 어떤 성격을 띠게 되는 것인지를 잘 말해준다. 하지만 문제는 실제로 객관적으로 정당화된 믿음과 그렇지 않은 믿음을 분별할 때 이 기준을 적용할 방법이 없다는 것이다. 믿음 X가 객관적으로 정당화된 참인 믿음인지 여부를 판별하려면 결국은 이 조건문의 전건이 긍정되어야 한다. 그러면 이 조건문의 전건이 긍정되었다는 것을 우리는 어떻게 알게 되는가? 결국 지금까지 제기해왔던 문제가 이제 위 인용문에서 언급된 다음과 같은 조건문의 전건을 우리가 어떻게 긍정하게 되는가를 묻는 것으로 모양만 바뀌어 다시 등장한 셈이다. 이 문제와 관련하여 이병덕이 어떤 명확한 답변을 제시하는지는 분명치 않다. 그는 우리가 인식 정당화의 추구에서 몇 가지 합당한 인식적 추정(epistemic presumption)을 할 수 있다고 말한다.<sup>19)</sup>

그가 말하는 인식적 추정은 어떤 믿음을 참인 것으로 정당화하겠다는 인식 목표의 설정이 합리적이기 때문에 인식 정당성의 성립 가능성 자체를 거부하는 총체적 회의주의에 미리부터 굴복할 필요가 없으며, 적어도 우리의 정당화된 믿음들 중 일부는 그 어떤 중대한 오류에도 의존하지 않는다는 점에서, 설령 우리가 미래의 개념 틀들을 상상하기 어렵다 하더라도 우리의 현재 개념 틀이 과녁을 터무니없이 벗어나 있지 않다는 것이다. 더군다나, “우리의 많은 믿음들 중에는 적어도 우리 중 대부분에게서 어떤 진정한 의심도 생겨나지 않는 것들이 많이 있다. 그것은 그런 믿음이란 기본 값(default)으로서 인식적 지위를 갖거나 혹은 매우 설득력 강한 증거에 의해 지지받는다”는 사실에서 기인한다.”<sup>20)</sup> 하지만 설령 이런 추정을 모두 인정한다고 하더라도 어떻게 이것으로 위 조건문

18) 이병덕, 『현대 인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근』, 2013, 205쪽.

19) Lee, B. D., “The Truth-Conduciveness Problem of Coherentism and a Sellarsian Explanatory Coherence Theory”, 2017, 75쪽.

20) Lee, B. D., “The Truth-Conduciveness Problem of Coherentism and a Sellarsian Explanatory Coherence Theory”, 2017, 75쪽.

의 전건을 긍정할 수 있는 그 어떤 실질적인 기준이 제공될 수 있을지 알기 어렵다. ‘명확한 정당화’, ‘중대한 오류’, ‘진정한 의심’, ‘증거, 반대 증거’ 등은 모두 그 자체로 인식적인 개념들이며, 이런 성질들은 모두 이를테면 인식 정당성을 제공하는 근원에 해당하는 사회실천의 결과로서 확인되고 결정되어야 할 것들이다. 지금 언급한 인식적 추정이 이런 인식적 개념들의 실질적인 내용을 어떻게 제공해줄 수 있을지 의문이다. 이런 인식적인 개념들의 내용이 별도로 해명되지 않은 채로 위 조건문의 전건에 등장하여 진정한 인식 정당성의 여부를 결정하는 전제 조건이 된다면, 그것은 마치 선결 문제를 미리 가정하는 것밖에는 되지 않을 것이다.

또한, 우리의 일상적인 지각 믿음(perceptual belief)들이 기본 값으로 추정상의 인식 정당성의 지위를 갖는다고 제안하는 것 또한 지금 제기한 진리개연성 문제의 해결에는 도움이 되지 않을 것으로 보인다. 이병덕에 따르면, 우리가 신빙성 있는 지각판단을 할 수 없으면 세계에 대한 정당화된 믿음을 가질 수 없지만, 앞에서 언급했듯이 그에 따르면 우리가 세계에 대한 정당화된 믿음을 가질 수 있다는 인식 목표는 합리적인 것으로 추정할 수 있으므로 “우리의 일상적 지각판단들은 이를 의심할 만한 아무런 이유가 없는 한 정당화의 사회실천 속에서 정당화의 위상을 지닌다.”<sup>21)</sup> 다시 말해, “내가 정상적 지각을 통해 어떤 지각믿음을 형성했다면, 이 믿음은 반대증거가 제시되지 않는 한 추정적 정당화의 위상을 지닌다”<sup>22)</sup>는 것이다. 그러나 이런 주장이 그 자체로 설득력이 있다 하더라도, 이것이 위 조건문의 전건을 만족시킬 수 있는 실질적인 역할을 수행할 수는 없을 것이다. 이런 추정적 정당화는 단지 “이유를 묻고 제시하는 게임” 즉 사회실천적 정당화의 과정에 참여할 수 있는 소위 ‘입장권’을 부여하는 것으로 이해되어야 한다. 쉽게 말해서, 우리는 다만 누군가의 지각판단에 대해서 별다른 이유가 없는 한(즉, 특별한 반대 증거가 없는 한) 일단 정당성을 부여해 놓고 보는 것뿐이다. 실제로 이병덕 자신도 이런 의미의 추정적 정당화가 결코 토대론의 기초 믿음 같은 역할을 하는 것으로 받아들여져서는 안 된다고 첨언하고 있다.<sup>23)</sup> 사회실천적 정당화가 일의적인 성격을 지니려면 지각믿음의 정당화 역시 결과적으로는 사회실천적 정당화의 산물임이 인정되어야 할 것이다. 이런 의미의 지각믿음은 어떤 믿음이 객관적으로 정당화되어서 진리개연적이라고 판단하는데 직접적으로 기여하지 못한다. 단지 사회실천적 정당화의 절차를

21) 이병덕, 『현대 인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근』, 2013, 205쪽.

22) 이병덕, 『현대 인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근』, 2013, 210쪽.

23) 이병덕, 『현대 인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근』, 2013, 210쪽.

간소화한 산물로서의 지각믿음 자체도 여전히 진리개연성 문제의 해결을 도모하는 차원에서 설명되어야 할 대상 중 하나인 것이다.

사회실천을 통한 객관적 정당화와 객관적으로 정당화된 믿음의 진리개연성을 여러 차원에서 설명하고자 하는 논증들이 제시되었지만 우리는 여전히 상호주관성으로부터 객관성으로 나아가는 질적 전환의 연결 고리를 찾아낼 수 없다. 상호주관성이 주관성의 인식적 한계를 벗어나는 역동적인 인식활동의 기준으로 제시된 것임을 인정한다 하더라도(그것이 성공적인가에 대해서는 여전히 의문이 남지만), 우리는 상호주관성에서 언제 더 높은 차원으로 진전할 수 있는지 알지 못하고 있는 것이다.

## 6. 결론

정당화와 진리의 긴장 관계는 현대 인식론의 주요한 관심사 중 하나이다. 특히 의무론적이고 내재론적이고 정합론적인 인식 정당성 개념을 옹호하고자 하는 입장에서는 그렇게 정당화된 믿음과 진리와의 상관성을 설득력 있게 설명하는 문제가 더 결정적인 핵심 과제가 된다. 이병덕의 사회실천적 정당화 이론은 믿음 체계 내의 믿음들과 그것들에 대한 인식 주체의 인식 태도 간의 관계로 한정된 기존의 정당화 논의를 복수의 인식 주체가 공동으로 참여하는 상호주관적 정당화 논의로 전환한다. 이 이론의 가장 큰 장점은, 정당화의 증거와 근거가 판단되는 인식 활동의 성격을 인식 주체들 상호간의 지식 주장과 귀속의 실천적 활동 속에서 지속하는 역동성을 지닌 것으로 간주하기 때문에, 이를테면 논파주의(defeatism)가 지식의 JTB 정의에 추가하고자 한 '사실상 논파자가 존재하지 않는다.'라는 조건 같은 것이 어떻게 효과적으로 다루어질 수 있는지 잘 보여준다는 것이다. 그리고 이병덕은 이렇게 사회실천을 통해 성취된 믿음의 객관적 정당화가 어떻게 그 믿음의 진리성까지 보장해주는 것인지를 설명하고자 함으로써 골치 아픈 진리개연성 문제를 해결할 수 있다고 주장한다.

사실, 정당화가 인식주체들의 사회실천에 의해서 성취된다는 생각은 무엇보다도 그저 몇몇 사람들끼리 대화하고 타협해서 정당성을 획득했다고 우길 수도 있는 것이 아니냐는 근본적인 의구심을 불러일으킨다. 우리는 흔히 단지 다수가 동의하는 판단이라고 해서 그것이 곧 진리일 것이라고 비약하지 않는다. 오히려 그런 식의 사고방식을 대중에 호소하는 오류 논증이라고 부르면서 피하라고 경고한다. 이병덕의 사회실천적 정당화는 이런 의구심을 충분히 일소하는가? 지금까지 비판적으로 검토한 바에 의하면, 사회실

천적 정당화를 통해 상호주관적 정당화의 특징으로 객관적 정당화를 성취할 수 있다는 기본 착상이 당사자들끼리의 대화와 합의가 곧 믿음의 진리성으로 이어진다는 주장에 대한 이런 거부감을 충분히 극복할 수 있을지는 여전히 의문이다. 사회실천적 정당화는 객관적 정당화의 기준을 제시하지만, 그 기준에 이미 인식적 개념들이 사용되고 있으며, 여러 가지 인식적 추정들도 그런 기준의 실질적인 만족 여부를 결정지어주지 못한다. 사회실천적 정당화와 같은 동적인 정당화 개념에서는 특정 시점에 어떤 믿음이 정당화된 것인지 여부를 결정하는 것이 아니라 지속적인 사회 실천의 과정에서 정당화가 생성된다고 말한다. 하지만 문제는 특정 시점 혹은 이상적인 시점에서의 정당화를 추구하지 않는다는 것이 아니라, 실제로 그 어떤 시점에서도 객관적 정당화의 판단이 가능하지 않다는 것이다. 기준이 제시되었지만 우리가 그 기준의 만족 여부를 결코 판정할 길이 없는 것이라면, 우리가 그런 기준을 받아들여야 할 이유가 무엇인지 납득할 수 없다.

나는 서두에서도 밝혔듯이 이병덕의 사회실천적 정당화 개념의 기본 틀에 동의한다. 따라서 이 개념이 진리개연성 문제를 만족스럽게 해결하지 못한다면 결국은 진리개연성 문제 자체의 성격을 재고하는 것이 올바른 길이라고 생각한다. 진리 및 정당화 개념과 관련하여 이병덕은 진리 술어에 대한 축소론적인 이해와 더불어 현상론적 진리 개념을 수용하며 정당화 역시 현상론적인 개념으로 이해한다고 스스로 밝히고 있다.<sup>24)</sup> 현상론적인 진리 개념이란 진리는 곧 진리로 여김(takings as true)에 다름 아니라는 생각을 반영한다. 현상론적인 정당화 개념이란 정당화란 곧 정당화된 것으로 여김(takings as justified)에 다름 아니라는 생각을 반영한다. 이것은 사회실천적 정당화 이론과 자연스럽게 양립하는 진리와 정당화 개념임에 틀림없다. 진리가 곧 진리로 여김(인식 활동에 참여한 합리적 이성 주체에 의한)과 같은 것이라면, 그럴 때도 진리개연성이 여전히 정당화 개념의 적절성을 결정하는 기준일 수 있을까? 진리를 ‘진리로 여기는 것’으로 이해해야 한다면, 그럴 때의 진리개연성 개념은 도대체 무엇일까? 하버마스는 현상론적이지 않은 실재론적 진리 개념이 바탕에 깔려 있다고 여겨지는 소위 정당화된 믿음의 진리개연성 문제를 우리가 심각하게 받아들여야 하는 이유를 다음과 같이 진단한다.

어떻게 진실의 진리성이 그것의 정당화의 맥락으로부터 분리될 수 있겠는가라는 물음이 제기된다. 이 문제로 인한 불안은 낡은 진리직관들을 다시 불러낸다. ... (그 불안이) 어떻게 우리가 정당화된 의견들의 언어적 지평을 초월할 수 없다

24) 이병덕, 『현대 인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근』, 2013, 226-9쪽 참조.

는 사실이 참인 진술이 사실에 상응한다는 직관과 조화될 수 있을 것인가라는 문제의 배후에 숨어 있다.<sup>25)</sup>

이런 측면에서 다음과 같은 마이클 윌리엄스의 제안이 우리가 지금까지 검토해온 진리개연성 문제를 해소할 수 있는 전향적인 시각을 잘 보여준다.

큰 과학이 진리를 향해 진보 중이라는 생각을 거부함으로써 엄청난 포화를 받았다. 많은 철학자들이 이것을 최악의 비합리주의로 여기는 것 같다. 나는 진리는 ‘축소적인’ 방식으로 이해될 수 있으며, 그렇게 이해된다면 진리란 인식론적으로 흥미로운 개념이 아님을 제안한 바 있다. 물론 우리는 우리의 믿음들이 참이기를 원한다. 그것은 우리가 그것들이 오류라고 생각할만한 이유를 발견한다면 그것들을 수정하거나 거부할 것이라는 의미에서 그렇다. 그러나 그 평가의 과정은 관찰적인 것이건 이론적인 것이건 어쨌든 인식적 요인들에 의해 인도되는 것이다. 심지어 가장 이론적인 문제들에서조차 진리는 지침이 되는 목표나 규범이 아니다.<sup>26)</sup>

이제 마지막으로 한 가지만 더 언급하자면, 만약 우리가 진리개연성 문제를 바라보는 시각을 이렇게 재고하기로 하고 나면, 나는 사회실천적 정당화가 이론적으로 더욱 철저히 규명해야 할 부분은 진리개연성의 문제(언뜻 실재론적인 진리 개념에 의거한 듯 보이는)를 실질적인 것으로 설정한 상태에서 상호주관성과 객관성을 구분하고 상호주관성이 어떻게 객관성으로 전환되어 객관적 진리를 생성하는지 밝히는데 있는 것이 아니라, 오히려 주관성이 어떻게 상호주관성으로 전환할 수 있는지를 명백히 하는데 있어야 할 것이라고 생각한다. 무엇보다도 진정한 의미의 상호주관성이 실제로 납득 가능한 개념인지가 더 철저히 해명되어야 할 것이다. 객관적 정당화가 단지 상호주관적일 뿐인 정당화가 질적으로 다른 것이라고 보는 이병덕의 견해와 다르게 브랜덤은 객관성을 상호주관성이 갖는 성질로 제시하면서 합리적 인식 주체가 주관성의 한계를 넘어서서 객관적인 상호주관성 논의의 장에 참여하는 그 상호관점적인 구조에 대한 해명에 자신의 논의를 집중한다. 그러면서 그는 이러한 사회실천적 정당화의 과정에서 믿음의 개념적 내용이 어떻게 표상적인(혹은 대상적인) 차원을 획득하게 되는지를 설명함으로써 그러한 정당화

25) Habermas, J., *Walurheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*, 윤형식 옮김, 『진리와 정당화』, 2008, 305쪽.

26) Williams, M., *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*, 2001, 238-239쪽.



에 객관성의 성질을 부여할 수 있다고 생각한다. 나는 브랜덤의 이론이 과연 주관성을 넘어 상호주관성으로 나아가는 설득력 있는 통로를 제공하는 것인지 의문이 든다.<sup>27)</sup> 따라서 이병덕의 사회실천적 정당화 이론이 주관성이 상호주관성으로 전환되는 양상을 충분히 다루지 않고 있다는 점은 또 다른 아쉬움으로 남는다.

---

27) 석기용, 「사용으로서의 의미와 브랜덤의 추론주의 의미 이론」, 2007, 171-185쪽 참조.

## 참고문헌

- 석기용, 「사용으로서의 의미와 브랜덤의 추론주의 의미 이론」, 서강대학교 박사학위논문, 2007.
- 이병덕, 『현대 인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근』, 성균관대학교 출판부, 2013.
- Brandom, R., “Reasoning and Representing” in *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* ed. Chalmers, D., Oxford Univ. Press, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Making it Explicit: Reasoning, Representing & Discursive Commitment*, Harvard Univ. Press, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Harvard Univ. Press, 2000.
- Habermas, J., *Walurheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*, 윤희식 옮김, 『진리와 정당화』, 나남, 2008.
- Lee, B. D., “The Truth-Conduciveness Problem of Coherentism and a Sellarsian Explanatory Coherence Theory” in *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 25, No. 1, 2017.
- Steup, M., *An Introduction to Contemporary Epistemology*, 한상기 옮김, 『현대 인식론 입문』, 서광사, 2008.
- Williams, M., *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford Univ. Press, 2001.

## Abstract

### A Critical Review on Social-Practical Justification and Truth-Conduciveness Problem

Suk, Ki Yong

Professor Lee Byung-deok suggests a theory of social-practical justification that includes a deontological, internalistic, and coherent concept of justification, and argues that this theory can solve the well-known truth-conduciveness problem. In the process of solving this problem, he introduces the concept of objectivity beyond the dimension of intersubjectivity. I agree in principle with his social-practical justification theory, but I do not think it can solve the problem of truth-conduciveness in that there is no practical way to distinguish objective justification from intersubjective justification. In conclusion, I argue that the right way to solve the problem of truth-conduciveness without undermining the fundamental purpose of the social-practical justification is to reject the concept of truth-conduciveness, which is shadowed by the realistic concept of truth.

【Key words】 Social-Practical Justification, Truth-Conduciveness, Gettier Problem, Intersubjectivity, Objectivity

## 행화주의와 창발, 그리고 하향인과\*

이영의\*\*

〈 목 차 〉

1. 들어가는 말
2. 창발
3. 수반논변
4. 행화주의
5. 맺는말

**【요약문】** 이 글은 행화주의가 수반논변으로부터 창발과 하향인과를 지지할 수 있는 방안을 검토한다. 이를 위해 2장에서는 데카르트의 실체이원론에서 성립된다고 가정되는 인과들을 검토하고 현대적 맥락에서 하향인과 개념이 도입된 배경을 창발 개념과 관련하여 논의한다. 3장에서는 환원적 물리주의를 지지하는 김재권이 제시한 수반논변을 통해 하향인과의 불가능성을 검토한다. 4장에서는 예비적 단계로서 체화된 행위, 자기 생성성, 호혜성 원리를 중심으로 행화주의를 검토하고 이어서 이를 기반으로 하여 행화주의에서 성립하는 인과 유형들을 분석한다. 이상의 논의를 통해 하향인과는 크게 세 가지 유형으로 구분될 수 있다는 점을 지적하고 수반논변에서 주장되고 있는 수반 관계를 호혜적 인과로 대체할 가능성을 검토한다. 하향인과는 하향인과의 유형 중 중간 유형에 속하며 수반논변이 강조하는 인과적 폐쇄성을 인과적 호혜성으로 대체함으로써 행화주의는 수반논변으로부터 하향인과 개념을 추출할 수 있다는 점과 더불어 하향인과에 대한 경험적 정당화의 필요성을 주장한다.

**【주제어】** 하향인과, 수반논변, 행화주의, 인과적 폐쇄, 인과적 배제, 창발, 자기 생성성, 호혜적 인과

\* 이 논문은 2014년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2014S1A5A2A03066121)

\*\* 강원대학교

이 논문의 발전 방향에 대해 유익한 조언을 해주신 심사위원들에게 진심으로 감사드립니다.

## 1. 들어가는 말

사람들은 몸이 마음에 영향을 미치고 마음 역시 몸에 영향을 미친다는 것을 당연시하면서 살고 있으며 매 순간 그 점을 체험하고 있다고 생각한다. 그러나 이런 일상적 직관에는 애매성과 오류 가능성이 자리 잡고 있으며 특히 몸과 마음 사이에 작용한다고 가정되고 있는 ‘영향’이 개념적으로 분명치 않게 사용되고 있다는 점이 문제가 된다. 마음이 몸에 영향을 미친다는 것은 내가 던진 공이 유리창에 미치는 영향과 같은 유형에 속하는가 아니면 다른가? 이 질문은 데카르트 이후로 철학자들을 계속 괴롭히고 있는 문제 중 하나이다.

환원적 물리주의자들은 인과는 물리계에서만 작용한다는 전제에서 출발하여 몸은 마음에 인과적 영향을 미칠 수 있지만, 마음이 몸에 미치는 영향은 ‘인과적’일 수 없다고 주장한다. 여기에는 두 가지 종류의 인과 개념이 등장하고 있다. 즉 몸으로부터 마음으로 진행되는 물심인과(物心因果)와 마음으로부터 몸으로 진행되는 심물인과(心物因果)가 그것인데 통상적으로 전자를 ‘상향인과’(upward causation), 후자를 ‘하향인과’(downward causation)라고 한다. 환원론적 물리주의가 하향인과 개념을 부정하는 강력한 논증들을 제시하고 있음에도 불구하고 하향인과는 생물학이나 심리학과 같이 유기체를 연구하는 분야들에서는 일반적으로 그것의 필요성이 인정받고 있으며 최근에는 행화주의(enactivism)를 통해 인지과학에서도 활발히 논의되고 있다.

이 글의 목적은 행화주의가 주장하는 창발 및 하향인과 개념의 타당성을 검토하는 데 있다. 인과를 물리계에만 국한하려는 입장과 그것을 심성 영역에서도 인정하려는 입장 간 이론적 대립이 지속하고 있는 가운데 마음과 의식을 제대로 이해하고 설명하기 위해서는 몸과 마음 간 관계, 특히 창발 및 하향인과 개념에 대한 올바른 이해가 필요하다. 이 글은 이런 당위적 요청에 부응하기 위해 창발 및 하향인과에 대한 물리주의자의 비판을 분석하고, 행화주의가 그런 공격을 벗어날 수 있는 방안으로서 하향인과의 유형을 구분할 것을 제안한다. 구체적인 논의를 전개하기 전에 밝혀두어야 할 점이 한 가지 있는데 그것은 바로 행화주의와 환원적 물리주의는 심리철학이나 인지과학의 이론으로서 경쟁 이론들이기 때문에 이 논문에서 시도되고 있는 것처럼 ‘하향인과’와 같이 특정한 주제를 중심으로 그 두 가지를 비교 평가하는 것은 일정한 한계가 있다는 점이다. 그 두 가지 이론은 인간, 생명, 마음, 인지에 대해 전적으로 다른 원리들과 전제들에 기초하고 있으므로 그 원리들과 전제들을 순전히 이론적으로 비교·평가하여 그 중 한 이론(나의 경우에는 행화주의)을 일방적으로 지지하기는 사실상 불가능하다. 이런 한계에도

불구하고 나는 ‘창발’과 ‘하향인과’라는 개념에 초점을 맞추고 그 두 가지 이론을 비교함으로써 행화주의가 환원적 물리주의의 비판에 대응할 수 있는 길을 모색한다.

이 글의 논의는 다음과 같이 진행된다. 2장은 데카르트의 실체이원론에서 성립하는 인과를 검토하고 하향인과 개념이 도입된 배경을 창발 개념과 관련하여 논의한다. 3장은 김재권의 수반논변(supervenience argument)을 통해 하향인과의 성립 불가능성을 검토한다. 4장은 체화된 행위(embodied action), 자기 생성성(autopoiesis), 호혜성 원리(reciprocal causation)를 중심으로 행화주의의 핵심을 정리하고 이어서 그것들을 기반으로 하여 행화주의가 주장하는 인과 유형을 분석한다. 이상의 논의를 통해 나는 하향인과 개념은 세 가지 유형으로 구분될 수 있다는 점을 지적하고 그런 구분을 기반으로 수반논변이 주장하는 수반 관계를 호혜적 인과로 대체할 것을 제안한다.

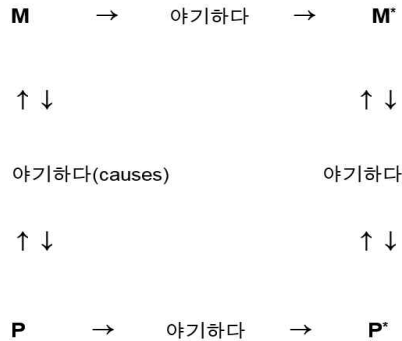
## 2. 창발

데카르트는 후대 철학자들에게 심성적 사건과 물리적 사건 간의 관계를 설명해야 하는 어려운 문제, 즉 심신문제를 남겼다. 잘 알려져 있듯이 현재까지 심신문제에 대한 다양한 해결책들이 제시되었지만, 그 중 어느 것도 ‘진정한’ 해결책으로 인정받지는 못하고 있다. 이처럼 심신문제가 오랫동안 해결되지 않고 있는 것은 그 문제의 성격 때문으로 보인다. 즉 심신문제는 어떤 사람에게든 매우 어려운 문제로 보이고 또 다른 사람에게는 쉽게 해결될 수 있는 문제로 보이며, 심지어는 비트겐슈타인의 경우처럼 사이비 문제로 평가되기도 한다.

심신문제는 적어도 어떤 형태로든 이원론자들에게는 쉽게 해결되기 어려운 숙제이다. 실체이원론에 따르면 세계는 마음과 물질이라는 서로 다른 두 가지의 실체로 구성되어 있고, 물질은 공간적 연장성을 갖는 반면에 마음은 비물질적인 사유성을 갖는다. 데카르트는 인간 본성은 물질이 아니라 마음에 있으며, 마음은 물질로서의 몸과 체계적으로 인과적 관계에 놓여있다고 보았다. 데카르트적 심신문제는 바로 이 대목에서 나타난다. 엘리자베스 공주가 데카르트에게 질문했듯이, 마음이 본성상 비물질적이라면 어떻게 그것이 물질적인 몸에 인과적 영향을 미칠 수 있겠는가?

데카르트는 자신의 생애 중 그 문제에 대해 실체이원론에 부합하는 어떤 대답도 제시하지 않았다. 그는 마음이 송과선을 통해 몸과 인과적으로 상호작용한다고 제안했지만, 그 제안은 경험적 타당성의 여부와는 별도로, 즉 설사 송과선에서 실제로 마음과 몸의

인과적 작용이 이루어진다고 하더라도, 어떻게 그런 일이 가능한지를 이론적으로 설명하기 어렵다는 점에서 잘못이었다. 이런 의미에서 데카르트의 심신 상호작용론은 실제 이원론과 갈등 관계에 있다. 실체이원론에서는 다음의 [그림 1]에서 보이듯이 세 가지 유형의 인과가 성립한다.



[그림 1] 심신 상호작용론에서의 인과

위의 그림에서 M과 M\*는 각각 원인과 결과로서의 심성적 사건을 나타내고, P와 P\*는 각각 원인과 결과로서의 물리적 사건을 나타낸다. 심신 상호작용론은 이 두 가지 인과 외에도 M과 P, M\*과 P\* 사이에 인과가 성립한다고 본다. 그것들은 ‘P에서 M으로’, ‘P\*에서 M\*’로 작용하는 상향인과이고, 역으로 ‘M에서 P로’, ‘M\*에서 P\*로’ 작용하는 하향인과이다. 상향인과를  $\langle P \rightarrow M \rangle$ ,  $\langle P^* \rightarrow M^* \rangle$ 로 표기하고 하향인과를  $\langle M \rightarrow P \rangle$ ,  $\langle M^* \rightarrow P^* \rangle$ 로 표기하기로 한다. 상향인과와 하향인과는 각각 물심인과와 심물인과라는 점에서 ‘차원 간 인과’인데 비하여 ‘M에서 M\*로’, ‘P에서 P\*로’ 작용하는 인과는 각각 마음과 물질이라는 동일한 차원 안에서 작용한다는 점에서 ‘차원 내 인과’이다. 차원 내 인과들을 각각  $\langle M \rightarrow M^* \rangle$ ,  $\langle P \rightarrow P^* \rangle$ 로 표기하기로 한다.

하향인과 개념을 현대적 의미에서 처음으로 주장한 학자는 캠벨(Campbell, 1974)로 알려져 있다. 앞에서 보았듯이, 차원 간 인과로서의 하향인과 개념은 실제의 존재론적 위계가 존재한다는 점을 전제하기 때문에 하향인과를 주장하는 사람들은 그런 존재론적 위계를 바탕으로 상위차원과 하위차원 간의 관계를 설명하기 위해 창발(emergence) 개념을 동원한다. 개략적으로 말하자면 창발은 상위차원에서 그것의 존재론적 기반이 되는 하위차원에는 없는 새로운 성질이 출현하는 것을 말한다. 이처럼 창발이 상향적 방향

성을 갖기 때문에 그에 대응하는 하향적 방향성을 갖는 개념이 상정되곤 하는데 그것이 바로 하향인과 개념이다. 행화주의에서 나타나듯이 마음의 본성과 그 작용을 제대로 설명하기 위해서는 상향인과뿐만 아니라 하향인과를 모두 인정하는 이론이 필요하다는 것은 분명해 보이며, 이런 의미에서 김재권이 적절히 지적했듯이 하향인과는 창발 이론의 핵심에 해당한다.<sup>1)</sup>

창발과 하향인과 개념이 이런 관련성을 갖게 된 역사적 배경은 캠벨의 경우에서 분명히 나타난다. 캠벨은 과학적 설명 이론으로서의 환원론은 다음과 같은 두 가지 원리를 갖고 있다고 지적한다.

- 상위차원의 과정은 하위차원의 법칙들에 따라 규제된다.
- 상위차원의 목적·규범적 결과가 나타나기 위해서는 하위차원의 기제와 과정이 필요하다.

그러나 캠벨은 진화론적 맥락에서 생물계를 설명하기 위해서는 위의 원리들만으로는 충분치 못하며 비환원적 원리들이 필요하다고 주장하면서 그런 후보로서 다음과 같은 창발 원리와 하향인과 원리를 제시했다.<sup>2)</sup>

- 창발 원리: 생물학적 진화는 현재의 물리학이나 무기화학의 법칙들뿐만 아니라 그것들을 대체할 미래의 법칙들에 의해서도 기술될 수 없다.
- 하향인과 원리: 상위차원의 법칙들은 부분적으로 하위차원의 사건들과 실재들의 분포를 결정한다. 하위차원의 개념들을 사용하여 중간차원에 속하는 현상들을 온전히 기술할 수는 없고 종종 상위차원의 법칙들도 동원될 필요가 있다.

위에서 제시된 캠벨의 하향인과 개념은 일반적 예상과는 달리 (나중에 제시될 구분에 따르면) 비교적 온건한 편이다. 캠벨이 주장하는 하향인과는 ‘부분적으로’, ‘종종’이라는 용어들의 사용에서 드러나듯이 항상 성립하는 보편적 인과가 아니다. 여기서 우리는 하향인과의 강도와 범위에 차이가 있을 것으로 짐작할 수 있는데 이 문제는 이후 하향인과의 유형 구분을 통해 논의하기로 한다.

---

1) J. Kim, *Supervenience and Mind*, 1993, 350쪽.

2) D. T. Campbell, “Evolutionary Epistemology”, 1974, 180쪽.



### 3. 수반논변

앞에서 논의되었듯이 캠벨은 생명계를 과학적으로 설명하기 위해서는 환원적 접근이 아니라 하향인과를 수용하는 비환원적 접근이 필요하다고 주장했다. 그러나 그가 제시한 하향인과 개념은, 캠벨도 충분히 예상했듯이, 환원론자들의 비판 대상이 되어 왔는데 여기서는 그 대표적 예로서 김재권의 수반논변(supervenience argument)을 검토하기로 한다. 김재권의 수반논변의 핵심은 심신 수반에 있는데, 그 내용을 간략히 말하자면 심성적 사건은 전적으로 물리적 과정에 의존하고 그것에 의해 인과적으로 결정된다는 것이다.<sup>3)</sup> 김재권은 수반논변을 통해 행동주의, 동일론, 기능주의처럼 심성적 속성의 인과력을 인정하는 비환원적 물리주의를 비판하고자 하는데,<sup>4)</sup> 그의 논변은 행화주의에도 확대 적용될 수 있다.

전체적으로 보면 수반논변은 두 단계로 구성되어 있다. 제1단계는 수반 개념을 제시하고 제2단계는 이전 단계를 기반으로 하여 두 가지 종결을 제시한다.<sup>5)</sup> 이 글에서는 그 중 첫 번째 종결을 중심으로 행화주의에서 수용 가능한 하향인과를 논의하기 위한 예비 작업으로서 수반논변을 고려하기로 한다.

#### •제1단계

- ① M은 M\*의 원인이다.
- ② M\*은 P\*를 자신의 수반 기초로 갖는다.
- ③ M은 P\*의 원인이 됨으로써 M\*의 원인이 된다.

제1단계 논변이 주장하려는 것은 차원 내 인과( $\langle M \rightarrow M^* \rangle$ )는 하향인과( $\langle M \rightarrow P^* \rangle$ )를 필연적으로 함축한다는 점이다. 수반논변의 제2단계에서는 다음과 같은 두 가지 원리들이 동원된다.

- 인과적 폐쇄 원리(Principle of causal closure): 물리적 사건 e가 t 시점에서 발생적 원인을 갖는다면, e는 그 시점에서 발생한 물리적 원인을 갖는다.<sup>6)</sup>

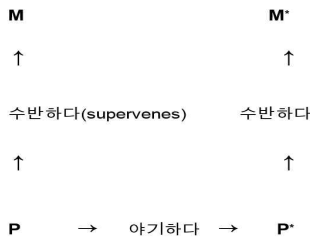
3) J. Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, 1993, 14쪽.

4) 수반논변에 관한 국내 논의는 최훈(2005), 홍지호(2010) 등을 참조.

5) J. Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, 2005, 39-56쪽.

- 인과적 배제 원리(Principle of causal exclusion): 물리적 사건  $e$ 가  $t$  시점에서  $c$ 를 충분 원인으로 갖는다면, (인과적 중복결정의 진정한 사례가 아닌 한)  $c$ 와 구별되는 어떤 사건도  $t$  시점에서  $e$ 의 원인이 될 수 없다.<sup>7)</sup>
  
- 제2단계 첫 번째 종결
  - ④  $M$ 은 물리적 수반 기초인  $P$ 를 갖는다.
  - ⑤  $M$ 은  $P^*$ 의 원인이고,  $P$ 는  $P^*$ 의 원인이다.
  - ⑥  $M \neq P$ .
  - ⑦  $P^*$ 는  $M$ 과  $P$ 에 의해 인과적으로 중복으로 결정되지 않았다. (배제 원리)
  - ⑧  $P^*$ 의 원인은  $M$ 이 아니라  $P$ 이다. (폐쇄 원리)

위에서 볼 수 있듯이 “ $P^*$ 의 원인은  $M$ 이 아니라  $P$ 이다”라는 결론을 내리기 위해서는 배제 원리와 폐쇄 원리가 모두 필요하다. 그런데 배제 원리는  $M$ 과  $P$  중 어느 것을 배제할 것인지를 구체적으로 지시하지는 않기 때문에 물리적 원인을 선호하는 폐쇄 원리가 요청된다는 점에서 배제 원리보다는 폐쇄 원리가 더 결정적인 역할을 한다. 이처럼 수반논변의 첫 번째 종결은  $P^*$ 의 원인을 심성적 속성인  $M$ 이 아니라 물리적 속성인  $P$ 라고 결론 내림으로써 궁극적으로는 하향인과  $\langle M \rightarrow P^* \rangle$ 가 성립하지 않는다는 점을 주장한다. [그림 2]는 수반논변의 첫 번째 종결의 결과를 보여준다.<sup>8)</sup>



[그림 2] 수반논변에서의 인과

위의 그림에서 나타나듯이, 수반논변에서는 차원 내 인과  $\langle M \rightarrow M^* \rangle$ 은 성립하지 않

---

6) J. Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, 2005, 15쪽.  
 7) J. Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, 2005, 17쪽.  
 8) J. Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, 2005, 45쪽.

고  $\langle P \rightarrow P^* \rangle$ 만이 성립한다. 또한, 차원 간에는 어떤 유형의 하향인과도 성립하지 않으며 오직 물리적 수반만이 성립한다. 이 두 가지 점만으로도 수반논변이 우리의 관심인 하향인과를 허용치 않는다는 점을 보이기에는 충분하다. 다른 한편으로 수반논변은 물리주의자들에게는 환원적 물리주의와 비환원적 물리주의 중 하나를 택일할 것을 요구하며, 이런 선택 상황에서 어떤 유형이든 간에 하향인과를 인정하는 환원적 물리주의라는 제3의 선택지는 존재하지 않는다고 경고한다. 여기서 중요한 것은 김재권이 그 두 가지 선택지를 같은 비중을 두어 제시하지는 않다는 점이다. 왜냐하면, 수반논변의 일차적 목적은 심성적 사건이 부수현상이라거나 심성 인과가 물리적 인과에 의해 환원된다는 것을 주장하는 데 그치지 않고 “환원을 주장하지 않는 물리주의는 인과적으로 무력하다”라는 점을 보이는 데 있기 때문이다.<sup>9)</sup>

지금까지 우리는 하향인과의 성립 가능성을 부정하는 유력한 논증으로서 수반논변을 살펴보았다. 이런 상황에서 하향인과 개념을 주장하려는 사람들은 수반논변이 제기하는 양자택일에서 비환원적 선택지들 수용하거나 아니면 그 선택 상황을 타파해야 할 것이다. 후자는 어떻게 가능한가? 성공법은 수반논변이 전제하는 그 두 가지 원리들을 검토하고 거기에 포함된 문제를 찾아냄으로써 수반논변의 부당성을 보이는 것이다. 수반논변은 물리계의 인과적 폐쇄 원리와 인과적 배제 원리에 의존하고 있으므로 만약 행화주의자들이 그 중 적어도 하나에 문제가 있다는 것을 보일 수만 있다면 수반논변으로부터 하향인과 개념을 구출할 수 있을 것이다.<sup>10)</sup> 나는 4장에서 전자의 선택지를 중심으로 폐쇄 원리와 대립하는 호혜성 원리를 통해 하향인과를 정립하는 길을 검토할 것이다.

#### 4. 행화주의

행화주의(enactivism)는 그 명칭에서 드러나듯이 마음과 인지를 행위적 차원에서 설명하는 이론으로서 바렐라·툰슨·로쉬(Varela, Thompson, and Rosch, 1991)에 의해 처음으로 체계화되었다. 행화주의는 인지과학에서 기호주의(symbolism), 연결주의(connectionism), 신경과학적 접근에 이어 등장한 체화주의(embodimentism)라는 연구 프로그램에 속한다. 체화주의는 현재로서는 기존의 연구 프로그램들과 비교하면 완성도와 체계성이 부족하고 몇 가

9) J. Kim, *Physicalism, or Something Near Enough*, 2005, 54쪽.

10) 여기서 제시된 가능성은 이론적 가능성이며 실제로 그것이 가능한지는 세계 구조, 특히 인과 구조에 대한 포괄적 검토를 통해 드러날 것이다. 이처럼 행화주의적 입장에서 하향인과를 수반논변으로부터 구하려는 시도는 E. Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology*, 2007, 417-441쪽을 참조.

지 핵심 개념들을 중심으로 느슨하게 연결되어 있지만, 일정한 시간이 지나면 그런 문제들을 극복하고 기존의 환원적인 연구 프로그램들을 대체할 수 있을 것으로 기대된다. 현재 체화주의는 흔히 ‘네 가지 E’ (four Es)라고 불리는 ‘체화된 인지’ (embodied cognition), ‘확장된 인지’ (extended cognition), ‘구현된 인지’ (embedded cognition), ‘행화적 인지’ (enactive cognition)를 중심으로 연구되고 있다.

이 논문에서 논의되는 행화주의는 행화적 인지를 바탕으로 하는 데 바렐라 등은 행화주의의 핵심을 다음과 같이 제시한다.

우리는 인지가 주어진 세계에 대한 이미 주어진 마음의 표상이 아니라, 세계 내에서 한 존재가 수행되는 다양한 행동의 역사에 기반을 두고 세계와 정신이 함께 만들어내는 것이라는 확신을 강조하기 위해 행화주의라는 명칭을 제안한다. (Varela, Thompson, and Rosch, 1991, 9쪽)

행화적 접근은 두 가지 사항으로 구성된다. 첫째, 지각은 지각적으로 유도된 행동으로 구성된다. 둘째, 인지 구조는 행동이 지각적으로 유도될 수 있도록 해 주는 반복적인 감각 운동 패턴에서 유래한다. (Varela, Thompson, and Rosch, 1991, 172-73쪽)

위에서 볼 수 있듯이 행화주의는 인지를 외부세계에 대한 내적 표상으로 보지 않고 체화된 행위(embodied action)로 보기 때문에 처음부터 지각에 대한 분석으로부터 출발하여 “인지는 행위 지향적이다”라는 결론에 도달한다. 인지가 행위 지향적이라는 의미에서 지각은 대상 독립적이 아니라 ‘살아있으며’, 살아있는 지각은 유기체 및 환경과의 진화적 결합의 산물이다.<sup>11)</sup>

행화주의는 크게 세 가지 유형으로 구분될 수 있다.<sup>12)</sup> ① 감각운동(sensorimotor) 행화주의: 지각의 내용과 특징은 감각운동 우연성, 즉 지각과 탐험적 활동 사이에서 획득되는 의존 패턴에 의해 설명되어야 한다. 이 유형은 마음에 관한 일반적 설명에 초점을 두지 않고 지각 경험의 지향적이고 현상적인 특징을 설명하는 데 초점을 둔다.

11) 행위 지향적 지각 개념은 깁슨(Gibson, 1966)이 주장한 행위 지원성(affordance), 즉 세계가 유기체가 특정 행동을 하도록 유도하거나 특정 행동을 쉽게 만드는 특성과 밀접하게 관련되어 있다.

12) D. Ward, D. Silverman, & M. Villalobos, “Introduction: The Varieties of Enactivism”, 2017, 369-373쪽; D. Hutto, & E. Myin, *Radicalizing Enactivism*, 2013, 23-38쪽. 행화주의에 대한 국내 논의는 배문정(2014), 이기홍(2016, 2017), 이영의(2013, 2015, 2018)를 참조.

(Hurley 1998; Noë, 2004; O'Regan 2011). ② 자기생성적(autopoietic) 행화주의: 심성 현상은 유기체의 자기 조직적 활동으로부터 창발한다. 이 유형은 마음과 생명 간 강한 연관성을 강조한다. (Varela, Thompson, and Rosch 1991; Di Paolo 2005; Thompson, 2007). ③ 급진적 행화주의: 마음은 단순히 때때로 확장된(extended) 것이 아니라 본질적으로 확대적(extensive)이다. 이 유형은 위의 다른 두 가지 유형들과 경쟁하는 것이 아니라 인지에 대한 표상주의적 접근을 반대하는 입장을 통합하는 데 초점을 둔다. (Hutto and Myin 2013; Chemero 2011, 2016) 이 글에서는 그 세 가지 행화주의 중 자기생성적 행화주의를 중심으로 하향인과의 성립 가능성을 검토하고자 한다. 자기생성적 행화주의는 위에서 제시된 근본 특징들 외에도 다음과 같은 고유한 원리들을 갖는다. ① 유기체는 능동적으로 자기 동일성을 생성하고 유지하며 그 과정을 통해 인지 영역을 정의하는 자율적 행위자이다. ② 신경계는 자율 체계이다. ③ 인지 구조는 몸·신경계·환경의 반복적인 감각·운동의 결합으로부터 창발한다. 여기서 자율성은 자기 규제성을 의미한다. 자율 체계는 자체 법칙에 따라 행동하는 자기 규제적 체계로서 재귀적으로 상호 의존하며 하나의 통일된 단위로서의 체계를 구성하는 과정들로 구성된다.<sup>13)</sup> 자율 체계는 내적으로 생성되고, 자기 조직적이고, 자기 통제적 역학에 따라 정의되며, 일반적 의미에서의 입력과 출력이 없고 스스로 자신의 인지 영역을 결정한다. 자율 체계의 전형적 예로는 살아있는 세포를 들 수 있다. 세포의 과정은 화학적이고 그것의 재귀적 상호 의존성은 자기생산과 신진대사의 형태를 취하는데 마투라나와 바렐라(Maturana and Varela)는 이를 가리켜 자기 생성성(autopoiesis)이라고 명명했다.<sup>14)</sup> 이와 대조적으로 자신이 아니라 다른 것에 의해 규제되는 타율 체계는 입력·출력 정보의 흐름과 외적인 통제 기제에 의해 정의되는데 전통적인 계산 체계가 이에 속한다.

자기 생성성을 갖는 물리적 구조는 자기 생산적이고 자기 유지적이다. 자기 생성적인 체계의 요소들은 하나의 진행되는 상호작용 망에서 역동적으로 관련되어 있다.<sup>15)</sup> 여기서 중요한 점은 자율 체계는 폐쇄성을 갖지만 그것은 수반변인이 가정하는 인과적 폐쇄가 아니라 조직적 폐쇄성과 작동적 폐쇄성이기 때문에<sup>16)</sup> 해당 체계가 물질적 차원에서 외부세계에 대해 닫혀있음을 의미하지 않는다는 것이다. 자율 체계는 열역학적으로 균형 상태에 있지 않고 끊임없이 물질과 에너지를 외부세계와 교환한다. 다시 말하면 조직

13) F. Varela, *Principles of Biological Autonomy*, 1979, 55쪽.

14) H. Maturana and F. Varela, *Autopoiesis and Cognition*, 1980, 78쪽.

15) H. Maturana and F. Varela, *Autopoiesis and Cognition*, 1980, 43-44쪽.

16) F. Varela, *Principles of Biological Autonomy*, 1979, 59-60쪽.

적 폐쇄성은 특정 체계를 하나의 단위로 정의하는 자기 지시적 관계들의 망을 의미하는 데 비해 작동적 폐쇄성은 체계의 회귀적이고 반복적인 역동성을 의미한다.

자율 체계의 관점에 따르면, 신경 활동의 자기 조직적 역학은 뇌 과정을 심성 과정에 관련시킬 수 있는 근거가 된다. 이런 점에서 뇌의 전반적 조직은 호혜성 원리(principle of reciprocity)에 따른다. 즉 영역 A가 영역 B에 연결되어 있으면 그 경우에 B로부터 A로의 호혜적 연결이 있다. 그러나 환원론적 신경과학은 뇌 조직을 위계적으로 보고 입력·출력 처리 모형을 통해 설명해 왔다. 신경과학적 설명에서는 감각 종말은 출발점이고, 지각은 상향적 처리 단계들의 연속이고, 하향적 영향은 상위차원으로부터 하위차원으로서의 피드백이다. 이와 대조적으로 행화주의에 따르면 인지, 지각, 정서를 지향적 행위의 상호 의존적인 측면들로 보고, 뇌의 자기 생성적 활동을 출발점으로 보기 때문에 그 활동은 전두엽, 변연계, 측두엽 등에 위치하는 감각기로부터 발생하며 유기체의 기대, 준비, 정서, 주의 등의 상태를 반영하는 것이다.

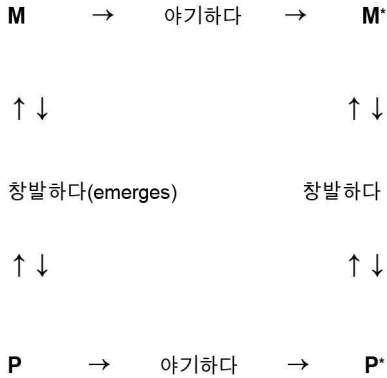
바렐라(Varela, 1996)는 경험과 의식에 대한 현상학적 설명과 신경과학적 설명 간 차이의 문제, 즉 설명적 간극의 문제(problem of explanatory gap)(Levine, 1983)에 대한 행화주의적 해결책을 제안했다. 바렐라는 자신의 접근을 ‘신경현상학’(neurophenomenology)이라고 명명했는데 그 핵심은 뇌는 자기 생성적 체계이며 창발적 과정을 갖는다는 데 있다. 톰슨과 바렐라(Thompson and Varela)는 자기 생성적 체계에서 발생하는 창발에 대해 다음과 같은 정의를 제시한다.<sup>17)</sup>

- 하나의 상호 연관된 요소들의 망 N이 창발적 속성 P와 더불어 창발적 과정 E를 보인다는 것은 다음의 의미가 있다. (1) E는 P를 예시하는 전반적 과정이고, N의 요소들의 국소적 상호작용들의 비선형적 역학 D로부터 유래한다. (2) E와 P는 N의 요소들의 역학 D에 하향적으로 결정짓는 영향을 갖는다. 그리고 (아마도) (3) E와 P는 N의 요소들의 내재적 성질들에 의해 온전히 결정되지는 않는다. 즉 그것들은 관계적 전체론에 따른다.

위의 정의에 따라 톰슨과 바렐라는 뇌에는 두 종류의 인과, 즉 상향인과 하향인과가 나타난다고 주장한다.<sup>18)</sup> 이상의 논의를 종합하면 행화주의에는 [그림 3]에서 제시

17) E. Thompson, & F. Varela, "Radical Embodiment: Neural Dynamics and Consciousness", 2001, 420쪽.

된 인과들이 성립한다.



[그림 3] 행화주의에서의 인과

위의 그림에 나타난 인과도는 얼핏 보면 [그림 1]에 나타난 인과도와 비슷해 보이지만 그것들 간에는 하나의 본질적 차이가 존재한다. 즉 행화주의에서 차원 간 인과는 ‘호혜적 인과’로서의 창발을 의미하지만, 심신상호작용론에서 그것은 ‘물리적 인과’와 구별되지 않은 쌍방향 인과이다. 위의 그림에서 볼 수 있듯이 행화주의에서 하향인과가 발생하는 세 가지 경로가 있다. ①  $\langle M \rightarrow M^* \rightarrow P^* \rangle$ , ②  $\langle M \rightarrow P \rightarrow P^* \rangle$ , ③  $\langle M \rightarrow P^* \rangle$ . 환원적 물리주의자들도 차원 내 인과인  $\langle M \rightarrow M^* \rangle$ 와  $\langle P \rightarrow P^* \rangle$ 를 인정하기 때문에 양자 간 차이는 차원 간 인과인  $\langle M \rightarrow P \rangle$ 와  $\langle M \rightarrow P^* \rangle$ 의 인정 여부에 달려있다고 보아야 한다. 19)

심신상호작용론, 수반논변, 행화주의에 대한 지금까지 논의를 통해 우리는 이론에 따라 서로 다른 하향인과 개념들이 동원되고 있음을 보았다. 따라서 행화주의가 주장하는 하향인과의 성립 가능성을 보이기 위해서는 그런 차이에 주목하여 하향인과를 유형별로 구분할 필요가 있다. 엠미키 등(Emmeche, Køppe, and Stjernfelt)에 따르면 하향인과 개념은 인과의 정도를 기준으로 다음과 같이 3가지 유형으로 사용되고 있다. 20)

18) E. Thompson, & F. Varela, “Radical Embodiment: Neural Dynamics and Consciousness”, 2001, 419쪽.

19) 여기서는  $\langle M^* \rightarrow P^* \rangle$ 로 인한 인과적 중복의 문제를 다루지 않기로 한다. 그 문제는 차원 내외에서 발생하는 사건들의 동시성 여부와 관련되어 있어서 상당한 추가 논의가 필요하므로 이 논문의 범위를 벗어난다.

20) C. Emmeche, S. Køppe, & F. Stjernfelt, “Level, Emergence, and Thee Versions of Downward Causation”, 2000, 11-34쪽.

- ① 강한 유형: 특정 차원에서 실재나 과정은 그것의 하위차원에 속하는 실재들과 과정들에 직접 인과적 영향을 미친다.
- ② 중간 유형: 상위차원의 실재와 과정은 하위차원의 실재와 과정에 법칙적 영향을 직접 미치는 것이 아니라 그것들의 창발적 활동을 위한 규제조건으로 작용한다.
- ③ 약한 유형: 상위차원의 실재와 과정은 그것의 하위차원에 속하는 실재들의 역동적 과정을 위한 일종의 끌개(attractor)로 작용한다.

강한 유형의 하향인과의 예는 실제이원론과 생기론(vitalism)에서 발견된다. 그러나 강한 유형은 치명적 문제가 있는데, 그것은 바로 위에서 규정된 것처럼 ‘강한 의미’로서의 인과는 과학과 양립 불가능하다는 점이다. 이런 이유로 하향인과에 대한 철학적 논의는 대부분 강한 유형이 아닌 다른 유형을 모색한다. 중간 유형의 하향인과는 앞에서 언급된 캠벨 외에 스페리(Sperry, 1980)의 이론에서도 발견된다. 스페리가 제시한 ‘바퀴의 유비’에서 내리막길을 굴러가는 바퀴를 구성하는 분자나 바퀴에 작용하는 중력 중 그 어느 것도 바퀴의 움직임을 설명하는 데 충분치 않기 때문에 바퀴의 움직임을 제대로 설명하기 위해서는 바퀴의 형식과 관련된 상위차원을 언급해야 한다. 이런 유비를 심성 상태에 적용하면 특정한 심성상태를 설명하기 위해서는 그것의 물리적 기반이 되는 신경생리학적 기제와 과정뿐만 아니라 ‘바퀴의 형식’에 해당하는 ‘마음의 형식’을 동원해야 한다. 예를 들어, 우리는 특정한 의식상태는 특정 순간에 신경계에 의해 구현 가능한 의식상태들의 집합 중에서 이전의 의식상태에 의해 선택된 것이라고 말할 수 있다. 이전의 의식상태는 가능한 의식상태 중 어느 것이 구현되어야 하는지를 선택한다. 중간 유형의 성공 여부는 위에서 가정되고 있는 하향적 규제를 어떻게 적절히 해명하는지에 달려 있는데 가장 유력한 방안은 그런 규제를 상위차원이 하위차원에 영향을 미치는 ‘조직화의 원리’로 보는 것이다. 예를 들어, 캠벨은 일개미의 놀라울 정도로 효율적인 턱 구조가 발생하게 된 과정에서 자연선택의 역할을 연구했다. 강한 유형의 하향인과와 대조적으로 중간 유형의 하향인과는 독립적인 상위차원에서 하위차원으로서의 ‘강한’ 의미로서의 인과력을 가정하지 않는 대신에 다차원에 속하는 실재들이 부분·전체의 관계를 고려하여 전체에 의한 부분의 규제를 ‘기능적’ 인과로 본다. 마지막으로, 약한 유형의 하향인과는 위상공간에서의 ‘끌개’로 비유된다. 위상공간에서 모든 변화는 상태 궤적으로 기술되는데 거기에서 끌개는 시간 변화에 따라 초기 상태에 무관하게 최종 상태로 근접하는 구역을 말한다. 물리계의 위상공간을 생물계에 적용하면 유기체의 움직임은 생화



학적 공간 안에서 분자들의 움직임에 규제하는 끌개들의 산물로 이해될 수 있다. 이런 관점에서 보았을 때 유기체는 하나의 생물학적 위상 안에서 유기분자들의 움직임에 대한 복잡한 끌개들로 구성된 체계이다. 적절한 유기분자들이 주어지면 그런 끌개들은 특정한 유기체가 존재하기 이전에도 존재할 수 있다. 생물종이 보이는 안정성은 그것의 조직에서 발견되는 내적이고 형식적인 속성들의 결과이다.

이상의 하향인과 유형의 구분을 수용하면 우리는 왜 심성 인과<sup>21)</sup>가 물리적 인과로 환원 불가능한지를 설명할 수 있는데 그 이유는 그것들이 모두 인과이긴 하지만 서로 다른 유형의 인과이기 때문이다. 행화주의적 관점에서 보았을 때 수반논변에서 나타난 인과는 다음과 같이 이해될 수 있다. 즉, 물리적 차원에서의 인과는 강한 유형의 인과이고, 수반은 중간 유형의 상향인과이며, 거기에서 배제된 하향인은 약한 유형의 인과이다.<sup>22)</sup>

우리는 지금까지 행화주의적 입장에서 하향인과 개념이 어떻게 수반논변이 제기하는 비판을 극복하는 동시에 인과에 대한 기존의 논의에 심각한 문제를 일으키지 않고 수용될 수 있는지를 살펴보았다. 이렇게 정립된 하향인과 개념이 과연 경험적으로 정당화될 수 있는지를 간략히 살펴보기로 하자. 여기서 요청되고 있는 정당화는 구체적으로 하향인과 개념에 대한 경험적 증거나 사례를 발굴하고 그것을 행화주의적 연구프로그램 안에서 재구성하는 과제로 나타난다. 여기서는 지나치게 전문적이지 않은 정도에서 한 가지 예를 검토해 보기로 한다. 체계 이론(system theory)이나 마음에 대한 역동적 접근(dynamic approach)을 취하는 학자들은 하향인과를 뒷받침할 수 있는 다양한 이론적 장치들을 개발해 왔다.<sup>23)</sup> 예를 들어, 프리먼(Freeman)은 의식을 신경세포들 간의 관계를 중재하는 '상태변수 연산자'로 보고 그것에 대한 이론을 개발했다.<sup>24)</sup> 행화주의가 주장하듯이 의식이 창발적 현상이라면 의식 활동은 국소적 신경 활동에 인과적 영향을 미칠 것이고 과학자들은 의식 차원에서 하위수준의 대규모 신경 연합체에 대한 영향을 관찰할 수 있을 것으로 기대된다.

간질 발작은 심성 상태에 심각한 영향을 미친다는 것은 익히 알려져 왔으며 상향인과를 지지하는 하나의 좋은 증거로 보인다. 그런데 흥미롭게도 간질 환자들은 발작으로

21) 이 글에서 '심성 인과' 개념은 "마음이 세계에 갖는 상호작용"이라는 의미에서 심심인과, 심물 인과를 모두 포함하는 의미로 사용된다.

22) 수반논변에서 거부된 하향인과를 약한 유형으로 보아야 한다는 것은 비환원적 물리주의를 부활하는 것을 의미하며 김재권이 제시한 "환원이나 아니면 인과적 무기력이나"라는 상황을 벗어날 방안을 제시한다.

23) J. Kelso(1995), R. Port. & T. van Gelder(1995), W. Freeman(1999).

24) W. Freeman, *How Brains Make Up Their Minds*, 1999, 132쪽.

이어지는 물리적 조건에 의도적으로 인과적 영향을 행사할 수 있다는 점을 보여주는 실험 보고들이 있다. 예를 들어, 펜필드와 야스퍼(Penfield and Jasper, 1954)에 따르면 환자들은 발작이 시작할 무렵에 복잡한 계산을 수행하여 측두엽 간질의 발작을 사전에 차단할 수 있었다. 간질 발작과 관련된 뇌 영역들은 복잡한 신경연합체의 일부이고 그 연합체의 상호작용은 다층적이고 대규모로 분산되어 있으므로 상향인과의 결과로 형성된 신경망 패턴은 간질 발작에 관련된 국소적 차원에 하향인과적 영향을 미친 것으로 추측된다. 여기서 우리는 특정한 인지 상태가 간질 발작을 차단하는 국소적 활동으로 작용했는지의 여부를 확인할 필요가 있다. 이와 관련하여 톰슨과 바렐라(Thompson and Varela, 2001)는 간질 발작 동안에 기록된 뇌파에서 보이는 패턴이 특정한 인지 과제를 수행하는 도중에 조절될 수 있다는 점을 보고했다. 예를 들어 간질 초점으로부터 정상 방전 간격의 계열을 분석한 결과 파동 정상이 다른 시간 패턴으로 이행하기 전에 단시간 동안 특정한 주기적 활동이 나타났는데, 여기서 나타나는 변조는 감마 주파수 범위(30-70 Hz) 내의 주파수에 의해 수행되었다. 톰슨과 바렐라는 이것이 하향인과를 보여주는 좋은 사례라고 주장했다.<sup>25)</sup>

여기서 우리는 간질 환자가 간질 발작을 의도적으로 통제할 수 있었다는 사례들이 어떤 의미에서 하향인과의 사례인지를 생각해 볼 필요가 있다. 이와 관련하여 톰슨과 바렐라가 보고한 사례가 앞에서 검토된 하향인과의 유형 중 어디에 해당하는지를 검토해 보자. 톰슨과 바렐라는 자신들이 연구한 사례는 호혜적 인과를 보여준다고 주장했는데 나는 앞에서 호혜적 인과를 중간 유형의 인과로 분류했다. 중간 유형은 인과적 폐쇄를 전제로 하는 강한 유형에서의 물리적 인과도 아니고 단순히 끝개로 작용하는 약한 유형의 인과도 아니며, 차원 간 창발적 활동을 위한 규제 조건으로 작용한다. 간질 사례는 수반 논증이 배제하려는 강한 유형의 하향인과가 아니며 차원 간 하향인과이라는 점에서 우리는 중간 유형으로서의 하향인과의 성립 가능성을 주장할 수 있는 경험적 기반을 확보했다고 말할 수 있다.

하향인과에 대해 지금까지 제시되고 있는 사례들은 정상인이 아니라 환자들로부터 유래한 것이라는 점에서 그것들의 일반화 가능성을 신중히 검토할 필요가 있다. 이런 점을 감안하면 행화주의적 하향인과 개념이 정당화되기 위해서는 이 논문에서 시도된 이론적 정립뿐만 아니라 광범위한 경험적 연구가 이루어져야 할 것이다.<sup>26)</sup> 과학자들이 경험적

25) E. Thompson, & F. Varela, "Radical Embodiment: Neural Dynamics and Consciousness", 2001, 422쪽.

연구로부터 호혜적 인과의 기제를 발견하고 그것을 행화주의적 연구프로그램 안에서 이론화시킬 수 있다면 하향인과 개념은 정상과학에서 채용될 수 있고 그 결과 유기체의 심성 영역을 설명하고 예측하는 데 있어서 중요한 역할을 담당하게 될 것으로 기대된다.

## 5. 맺는말

지금까지 우리는 심신상호작용론, 수반논변, 행화주의를 차례로 검토하면서 거기에 서 등장하는 하향인과 개념들을 검토했다. 행화주의는 차원 간 인과로서의 하향인과를 주장하지만 수반논증은 인과에 대한 폐쇄 원리와 배제 원리를 기반으로 하여 그런 하향 인과가 성립할 수 없음을 주장한다. 그러나 하향인과는 강한 유형, 중간 유형, 약한 유형으로 구분될 수 있고 행화주의자들은 수반논변에 맞서 중간 유형으로서의 하향인과를 정립할 수 있음이 드러났다. 행화주의가 주장하는 하향인과는 환원적 물리주의가 비판 하는 강한 유형의 인과도 아니고 인과적 끝개로 작용하는 약한 유형의 인과도 아니며, 차원 간 호혜성 원리에 기반을 둔 중간 유형의 인과이다.

---

26) 그런 예로서 대표적인 것은 행복의 신경생리학적 기제와 신경상관자를 발견하기 위해 최근 많은 신경과학자들이 시도하고 있는 '명상하는 뇌'에 대한 연구이다. R. Davidson(2000), A. Lutz, & E. Thompson(2003), J. Kabat-Zinn(2003), G. Pagnoni et al(2008) 등 참조.

## 참고문헌

- 김영진, 「현대 인지과학과 고전적 현상학 -그 간극 메우기에 관한 고찰-, 『철학·사상·문화』 제27집, 동국대학교 동서사상연구소, 2018.
- 박연규, 「유교명상 프로그램의 한 사례 - '정심수련'을 중심으로-, 『철학·사상·문화』 제27집, 동국대학교 동서사상연구소, 2018.
- 배문정, 「Enactivism을 Enact하기= Enacting enactivism - Concerning the translation problem-, 『인지과학』 제25집, 한국인지과학회, 2014.
- 이기흥, 「인지행동치료 제3 흐름의 철학사상적 특성 고찰, 『大同哲學』 제75집, 대동철학회, 2016.
- 이기흥, 「행화주의 마음치유: 시론, 『철학탐구』 48집, 중앙대학교 중앙철학연구소, 2017.
- 이영의, 「의식의 어려운 문제와 신경현상학, 『인문학연구』 제45집, 충남대학교 인문과학연구소, 2013.
- \_\_\_\_\_, 「체화된 인지의 개념 지도: 두뇌의 경계를 넘어서, 『Trans-Humanities』 8집, 이화여자대학교 이화인문과학원, 2015.
- \_\_\_\_\_, 「자연화된 불교, 행복, 행화주의, 『철학논집』 제54집, 서강대학교 철학연구소, 2018.
- 최훈, 「수반과 수반 인과 논변, 『철학연구』 제71집, 대한철학회, 2005.
- 홍지호, 「결과논변과 수반논변, 『논리연구』 제13집 2호, 한국논리학회, 2010.
- Block, N., "Do Causal Powers Drain Away?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 67, 2003.
- Campbell, D. T., "Evolutionary Epistemology," in F. J. Ayala and T. Dobzhansky eds, *Studies in the Philosophy of Biology: Reduction and Related Problems*, University of California Press, Berkeley, CA, 1974.
- Chemero, A., *Radical Embodied Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge, MA, 2011.
- \_\_\_\_\_, "Sensorimotor Empathy", *Journal of Consciousness Studies*, 23(5-6), 2016.
- Clark, A., *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- Clark, A. & Chalmers, D., "The Extended Mind", *Analysis*, 58(1), 1998.

- Davidson, R. J., "Affective Style, Psychopathology, and Resilience: Brain Mechanisms and Plasticity", *Cognition and Emotion*, 12, 2000.
- Di Paolo, E., "Autopoiesis, Adaptivity, Teleology, Agency", *Phenomenology and Cognitive Science*, 4(4), 2005.
- Emmeche, C., Køppe, S. & Stjernfelt, F., "Level, Emergence, and Three Versions of Downward Causation", in P. B. Anderson, C. Emmeche, N. O. Finnemann, and P. V. Christiansen (eds), *Downward Causation. Minds, Bodies and Matter*, Aarhus University Press, Århus, UK, 2000.
- Freeman, W., *How Brains Make Up Their Minds*, Wiedenfeld & Nicholson, New York, 1999.
- Gibson, J. J., *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Allen and Unwin, London, 1966.
- Haugeland J., "The Critical Assessment of Cognitivism: A Closer Look". *Behavioral and Brain Science*, 2, 1978.
- Hurley S., *Consciousness in Action*, MIT Press, Cambridge, MA, 1998.
- Hutto D., "Philosophy of Mind's New Lease on Life: Autopoietic Enactivism Meets Teleosemiotics", *Journal of Consciousness Studies*, 18(5-6), 2011.
- Hutto, D. & Myin, E., *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*, MIT Press, Cambridge, MA, 2013.
- Kabat-Zinn, J., "Mindfulness-Based Interventions in Context: Past, Present, and Future", *Clinical Psychology: Science and Practice*, 10, 2003.
- Kelso, J., *Dynamic Patterns: The Self-Organization of Brain and Behavior*, MIT Press, Cambridge, MA, 1995.
- Kim, J., *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2005.
- Levine, J., "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 1983.
- Lutz, A. & Thompson, E., "Neurophenomenology: Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, 10, 2003.

- Maturana, H. & Varela, F., *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, D. Reidel, Dordrecht, 1980.
- Merleau-Ponty, M., *Phenomenology of Perception*. D. A. Landes 옮김, Routledge, London, 1945/2012.
- Noë, A., *Action in Perception*, MIT Press, Cambridge, MA, 2004.
- \_\_\_\_\_, “Sensations and Situations: A Sensorimotor Integrationist Approach”, *Journal of Consciousness Studies*, 23(5-6), 2016.
- O’Regan, J. K. *Why Red Doesn’t Sound Like a Bell. Explaining the Feel of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- Pagnoni, G. Cekic, M. & Guo, Y., “‘Thinking about Not-Thinking’: Neural Correlates of Conceptual Processing during ZenMeditation”, *PLoS ONE*, 2008(3), e3083, 2003.
- Penfield, W. & Jasper, H., *Epilepsy and the Functional Anatomy of the Human Brain*, Little, Brown & Co, New York, 1954.
- Port, R. & van Gelder, T., *Mind as Motion: Explorations in the Dynamics of Cognition*, MIT Press, Cambridge, MA, 1995.
- Sperry, R., “Mind-brain Interaction: Mentalism Yes, Dualism No”, *Neuroscience*, 5(2), 1980.
- Thompson, E., *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Waking, Dreaming, Being*, Columbia University Press, New York, 2014.
- Thompson, E. & Varela, F., “Radical Embodiment: Neural Dynamics and Consciousness”, *Trends in Cognitive Sciences*, 5, 2001.
- Varela, F., *Principles of Biological Autonomy*, Elsevier, New York, 1979.
- \_\_\_\_\_, “Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem”, *Journal of Consciousness Studies*, 3, 1996.
- Varela, F., Thompson, E. & ANDch, E., *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge, MA, 1991.
- Ward, D., Silverman, D. & Villalobos, M., “Introduction: The Varieties of Enactivism”, *Topoi*, 36, 2017.

## Abstract

### Enactivism, Emergence, and Downward Causation

Lee, Young Erhee

The purpose of this article is to save the notion of downward causation in the face of the supervenience argument from a point of enactivism as a theory of mind. In section 2, I examine the causations held in Descartes' substance dualism and discuss the theoretical background in which the contemporary notion of downward causation has been introduced in relation to the notion of emergence. In section 3, I examine the impossibility of downward causation through the supervenience argument of Jaegwon Kim, a reductive physicalism. The supervenience argument consists of a first argument that only recognizes the supervenience relation in inter-level and a second argument that asserts the identical relation in inter-level as well as the mental causation intra-level. I examine the problems that the supervenience argument raises against enactivism. In section 4, as the preliminary stage, I discuss the hardcore of enactivism such as embodied action, autopoiesis, and principle of reciprocity and, based on them, the causations held in enactivism. In the discussion, the downward causation is not one but three types, and the path of downward causation is also three. I contend that downward causation belongs to the middle type, and that if the alleged reduction in the supervenience argument is replaced by a reciprocal causation, then enactivism can derive the notion of downward causation from the argument. In addition to the theoretical justification for the downward causation above, I discuss the case of epileptic seizure proposed by Varella et al. as an empirical justification and point out that it is a case for the middle type.

**【Key words】** Downward Causation, Supervenience, Enactivism, Causal Closure, Causal Exclusion, Emergence, Autopoiesis, Reciprocal Causation

## 헤르더의 교육 방법 —철학함과 교육학함의 합주—

조관성\*

— < 목 차 > —

1. 머리말
2. 본론
3. 맺음말

**【요약문】** ①현재 논문은, 헤르더가 철학적 체계 구축이나 과학적 이론 구성을 적극적으로 지향하지 않으면서 교사와 목사로서의 일상적 체험에서 출발하는 철학함과 교육학함의 과정 속에서 통찰하여 단순하고 산만한 일상 언어의 문체로 기술하여 후대에 남긴 교육에 관한 단편적 전거들 속에서 그의 교육 방법에 관한 시각과 견해를 철학사가의 관점에서 읽어내어 발굴하고자 한다. ②글쓴이는 헤르더가 말하며 주제화하는 교육 방법을 그의 철학함과 교육학함의 합주에 주시하여 개념화하고 이론화하여 구성하고자 시도한다. 이러한 시도에서 글쓴이는 해체적 해석의 방법 대신에 구성적 해석의 방법을 사용한다. ③현재 논문은 교육 방법에 관한 헤르더의 시각과 견해를 철학과 교육학의 접점 속에서 해석해내면서 헤르더의 교육 방법에 관한 통찰 내용들이 명시적으로 또는 함축적으로 관계 맺고 있는 철학사적 배경과 교육사적 배경을 밝혀내고자 한다. ④또한 글쓴이는 교육 방법에 관한 헤르더의 시각과 통찰이 현대에 대하여 가지는 철학적 의미와 교육학적 의미를 찾아내고자 한다.

**【주제어】** 헤르더, 교육 방법, 훈육 교육과 연습, 선실후명(先實後名)의 길과 선명후실의 길, 감각하는 경험과 사유하고 판단하는 이성

---

\* 경인 교육대학교



## 1. 머리말

칸트의 제자이며 18세기 독일 철학자인 헤르더는<sup>1)</sup> 예를 들어 코메니우스나 헤르바르트처럼 교육에 관한 체계적 저술을 하지 않았으며 또한 칸트처럼 대학에서 교육에 관한 체계적 강의를 철학을 배경으로 삼아서 연속적으로 수행하지도 않았다. 교육에 관한 그의 성찰과 고찰은, 철학이나 교육학의 범위 안에서 체계적 철학 구축이나 이론적 교육학 구성의 문맥 안에서 수행되지 않았으며, 오히려 그의 일상적 삶의 범위 안에서 그리고 교사와 목회자의 직접 체험의 문맥 안에서 이루어졌다고 평가할 수 있다.<sup>2)</sup> 우리가 헤르더의 철학함이나 교육학함 그리고 그의 교육 철학이나 교육학에 관하여 말할 때, 이것은 교사와 목회자로서의 헤르더가 이론 이전의 수준에서 수행하고 체험한 것에 기초하여 애매모호하나 유의미한 일상 언어에 담아서 후대에 전하고 있는 그의 교육 철학적 통찰과 교육학적 주장을 가리킨다. 교육을 주제화하는 헤르더의 성찰 내용이나 고찰 내용은, 산만하고 단순하나 의미심장한 일상 언어의 수준에서 기록되었으며, 그의 어떤 체계적 독립 저서 속에 온전한 단일 전거 형태로 담겨있지 않고 그의 여러 가지 전거들 속에 단편적 산문 형태로 흩어진 채 담겨서 현대에 전해지고 있다.<sup>3)</sup>

헤르더 철학을 주제 삼는 국외 저서들과 국외 논문들 그리고 국내 논문들은 다양한 철학 분야들에 따라서 분류할 수 있을 정도로 많이 존재한다. 그러나 헤르더의 교육에 관한 철학함이나 교육학함을 가리키거나 담고 있는 그의 교육 철학이나 교육학 그리고 교육 이론에 관하여 국외에서 출판된 논저들은 매우 드물며,<sup>4)</sup> 국내에서 이루어진 논문이나 저서는 거의 없다.<sup>5)</sup>

이러한 불리한 전거 상황과 빈약한 선행 연구 조건에도 불구하고 글쓴이는 다음과 같

1) 헤르더의 전기에 관하여 다음 책들을 참조하시오. Ernst Bauer, *Johann Gottfried Herder Leben und Werk*, 1960; Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Herder*, 1970; Marie-Elisabeth Lüdde, *Johann Gottfried Herder Licht-Liebe-Leben*, 2016.

2) 철학사와 교육사 안에서 헤르더가 차지하는 위치에 관하여 다음을 보시오. 조관성, 「헤르더의 교육 철학-교육 목적과 교육 원리를 중심으로-」, 2018, 292-296쪽.

3) 이것은 다음 세 가지 전거를 가리킨다. J. G. Herder, *Herders Sämtliche Werke*, Hrsg. v. Bernhard Suphan, Berlin, 1889, Band 30(약호:『헤르더 전집 30권』); J. G. Herder, *Johann Gottfried Herder-Humanität und Erziehung-*, Paderborn, 1968(약호:『헤르더 교육학 선집』); 헤르더 저, 김대권 역, 『1769년 여행 일지』, 인터북스, 2009.

4) 국외에서 100년의 시간 간격을 두고 나온 다음 두 가지 저서를 참조하시오. J. Mace Andress, *Johann Gottfried Herder as an Educator*, 1916; Mario Graff, *Bildung durch Sinnlichkeit*, 2015.

5) 헤르더의 교육 철학을 다루는 국내 논문으로 다음을 보시오. 조관성, 「헤르더의 교육 철학-교육 목적과 교육 원리를 중심으로-」, 2018.

은 연구 목적을 지향하며 아래 연구를 수행하고자 한다. ①현재 논문은, 헤르더가 철학적 체계 구축이나 과학적 이론 구성을 적극적으로 지향하지 않으면서 교사와 목사로서의 일상적 교육 체험에서 출발하는 철학함과 교육학함의 과정 속에서 통찰하여 의미심장하지만 단순하고 산만한 일상 언어의 문체로 기술하여 후대에 남긴 교육에 관한 단편적 전거들 속에서 그의 교육 방법에 관한 시각과 견해를 철학사가의 관점에서 읽어내어 발굴하고자 한다. ②글쓴이는 헤르더가 말하며 주제화하는 교육 방법을 그가 수행하는 철학함과 교육학함의 합주에 주시하여 개념화하고 이론화하여 구성하고자 시도한다. 이러한 시도에서 글쓴이는 해체적인 비판적 해석의 방법 대신에 건설적인 구성적 해석의 방법을 사용한다. 더 나아가 글쓴이는 헤르더의 교육 방법에 관한 시각과 견해를 더욱 선명하게 부각하기 위하여, 철학사와 교육사의 문맥 안에서 아리스토텔레스 코메니우스 데카르트 칸트 루소 바제도우 후설 비트겐슈타인 하이데거 등의 철학적 통찰들이나 교육학적 시각들을 도입한다. 이렇게 함으로써 ③현재 논문은 교육 방법에 관한 헤르더의 시각과 견해를 철학과 교육학의 접점 속에서 해석해내면서 헤르더의 교육 방법에 관한 통찰 내용들이 이들 철학자들과 명시적으로 또는 함축적으로 관계 맺고 있는 철학사적 배경과 교육사적 배경을 밝혀내고자 한다. ④또한 글쓴이는 교육 방법에 관한 헤르더의 시각과 통찰이 세계 공동체의 시민과 국가 공동체의 시민으로 살아가는 현대인들에게 가질 수 있는 철학적 의미와 교육학적 의미를 찾아내고자 한다.

## 2. 본론

### 1) 교육 방법으로서의 훈육 교육과 연습

글쓴이가 헤르더의 철학함과 교육학함을 담고 있는 단편적 전거들에서 읽어낸 첫째 교육 방법은 연습이다. 자세히 말하면 헤르더가 의미하는 교육 방법으로서의 연습은 훈육 교육을 전제하는 연습 또는 훈육 교육과 함께 하는 연습 또는 훈육 교육과 함께 일어나는 연습이다.<sup>6)</sup> 헤르더는 이러한 의미의 교육 방법을 가리키는 훈육 교육(Zucht)과 연습(Übung)이라는 용어를 그의 전거들 속에서 명시적으로 사용한다. 훈육 교육과 합

6) 이러한 의미 연관을 고려할 때 연습은 훈련과 서로 바꿔 쓸 수 있는 동의어로 여겨질 수 있다. 그러나 글쓴이는 훈련이 품고 있는 부정적 의미 때문에 현재 논문에서 훈련 대신에 연습이라는 용어를 선택하여 사용한다.

게 일어나는 연습을 첫째 교육 방법으로 옹호하는 헤르더는, 교육 방법으로서의 훈육과 연습이 모든 교육 양식들 또는 모든 교육 활동들에 대하여 곧 문화화 교육과 문명화 교육 그리고 도덕 교육과 종교 교육 등에 대하여 토대와 출발점의 역할을 해야 한다고 본다. 이점에서 헤르더는 교육받아야 할 인간을 근원적으로 훈육될 수 있으며 훈육되고 훈련되어야 할 동물(animal disciplinabile)로 규정하는 코메니우스를 연상시킨다.<sup>7)</sup> 정확히 말하여 이점에서 헤르더는 코메니우스와 동일한 견해를 취하고 있다.

헤르더에 따르면 인간은 여러 가지 잠재적 소질들과 잠재적 능력들을 갖추고 이 세상에 태어난다. 인간의 삶의 과정은 이 잠재적 소질들과 잠재적 능력들을 부단한 연습을 통하여 계발하고 실현하는 교육의 과정이다. 교육의 과정으로서의 삶의 과정 속에서 인간이 더 좋은 목적들과 교육의 최종 목적을 위하여 타고난 잠재적 소질들과 잠재적 능력들을 더 좋은 능력들과 최선의 능력들로 계발하며 조화로운 방식으로 실현할 때 인간은 더 좋은 인간으로 그리고 인간다움을 완성한 인간으로 형성될 수 있다. 우리는 교육에 관한 헤르더의 이러한 유형의 통찰을 곧 소질론과 목적론을 따르는 교육 철학적 시각을 헤르더 이전의 스토아주의 철학자들과 코메니우스와 칸트에게서도 만날 수 있다. 특히 코메니우스처럼 언어의 유비적 사용에 곧잘 의존하는 헤르더는, 부단한 교육적 노력의 방법인 연습을 통하여 타고난 잠재적 소질들과 잠재적 능력들을 계발하지 않은 사람을 보석이 될 수 있음에도 불구하고 아직 연마되지 않고 세련되지 않은 돌덩어리에 비유하며, 교육적 노력의 방법인 연습을 통하여 제대로 자기 수양이나 자기 형성을 이루지 못한 인간을 훈육 교육과 문화화 교육 그리고 문명화 교육과 도덕(화) 교육 등을 성취하지 않은 동물적 존재로 여긴다.<sup>8)</sup>

헤르더의 철학함과 교육학함에서 찾을 수 있는 첫째 교육 방법인 연습은, 심신 융합체 또는 영혼과 육체의 단일체인 인간 또는 어린아이가 근원적으로 마음이 깃든 몸의 주체로서 끊임없이 스스로 움직이고 활동하며 행위 하고자 하는 존재라는 경험적 사실에 기초한다. 헤르더는 이 경험적 사실을 현재 논문이 세 가지 갈래로 구분하여 주제화하는 그의 교육 방법의 요체로 삼고 있다. 첫째 교육 방법에 관한 한 이 교육 방법의 요체는 학생 또는 어린아이는 마음이 깃든 몸을 사용하여 끊임없이 움직이고 연습해야 한다는 것이다. 이것이 그의 교육 방법의 제일 명령을 이룬다. 이때 헤르더는 심신 융합체로서

7) 코메니우스, 『대교수학』, 6장을 참조하십시오.

8) 『헤르더 전집 30권』, 253쪽 참조. 이 네 가지 교육 양식을 가리키는 용어를 글썽이는 칸트로부터 빌려서 사용한다. 다음 전거를 참조하십시오. 조관성, 『칸트의 교육학 강의』, 2007(Kant, *Über Pädagogik*).

의 인간 또는 어린아이의 영혼이 깃든 육체(곧 신체)를 또는 마음이 깃든 몸을 현실 세계와 구체적 대상들에 대한 호기심에 따라서 일어나는 감각 경험과 감각 활동 그리고 인식 활동과 학습 활동의 주체로서 중시한다. 마음이 깃든 몸은, 부단한 연습을 통하여 일어나는 (어른의 어린아이에 대한) 교육 활동의 출발점 또는 (어른들과의 관계 속에서 어린아이나 학생이 수행하는) 인식 활동과 학습 활동의 발원점으로 간주된다. 헤르더에 따르면 인간의 신체나 몸은 움직임과 활동과 행위를 위한 것으로서 신의 섭리가 마련해 준 것이다. 인간이 발휘하는 마음의 모든 능력들도 이 끊임없이 움직이고 활동하고 행위 하고자 하는 인간의 몸의 성향과 늘 결합되어 있다. 움직이지 않으며 활동하지 않으며 행위 하지 않는 삶은, 죽음과 같은 것이다. 활달하고 건강한 어린아이나 학생에게서 확인할 수 있는 움직이고 활동하고 행위 하고자 하는 몸의 성향은, 건강과 즐거움의 근원이며 더 나아가 자기 존재의 발원점이며 인식 활동과 학습 활동에서 시작하는 자기 수양의 출발점이다. 이러한 문맥 안에서 헤르더는 몸의 움직임과 몸의 활동에 기초하는 부단한 연습을 통하여 배움과 인식을 지향하는 학교를 진정한 학교로 여기며, 이러한 학교를 마음과 몸의 잠재적 소질과 잠재적 능력을 부단한 연습을 통하여 계발하는 장소(Schule als Übungsplatz)로 특징짓는다.<sup>9)</sup>

헤르더는 타고난 천재가 존재할 수 있다는 점을 의심하거나 부정하지 않는다. 그러나 그는 인간이 자기를 형성하고 자기를 완성하기 위해서는 근원적으로 끊임없이 배워야 한다는 점, 그것도 부단한 연습을 통하여 자기 수양의 길을 가야한다는 점을 강조한다. 인간의 자기 형성이나 자기실현은 한편으로는 타고난 잠재적 소질에 따라서 다른 한편으로는 후천적 연습을 통한 교육에 의해서 결정된다고 헤르더는 본다. 그에 따르면 인간은 자기 형성을 완전히 갖춘 채 태어나지 않는다. 인간은 한편으로는 자기 형성과 자기완성을 할 수 있는 잠재적 소질과 잠재적 능력을 갖고 태어나며, 다른 한편으로는 끊임없는 연습을 통하여 인식하고 배움으로써 자기완성과 자기실현을 이룰 수 있다. 이 점에서 헤르더는 코메니우스와 칸트가 따르는 약한 의미의 선천주의와 약한 의미의 경험주의를 표방하고 있다고 해석될 수 있다.<sup>10)</sup> 헤르더는 코메니우스처럼 매우 쉬운 일상 언어의 표현을 사용하는 유비 논증에 따라서 다음과 같이 말한다. 부단한 연습을 통하여 가꾸고 계발하지 않은 인간의 마음은, 움트고 성장하지 않은 씨앗에 또는 연마되지 않은 돌에 비유될

9) 『헤르더 전집 30권』, 253-254쪽 참조.

10) 다음 두 가지를 참조하십시오. 조관성, 「코메니우스의 인식론과 교육학」, 2014; 조관성, 『칸트의 교육학 강의』, 2007(Kant, *Über Pädagogik*).

수 있다. 부단한 연습을 통하여 자기 형성을 이룰 수 있음에도 불구하고 자기 형성으로서의 교육을 받지 않은 인간은 야생 동물들이 보이는 사납고 거친 존재 상태를 벗어나지 못 할 것이다. 여기에서 헤르더는 인간이 끊임없는 연습을 통한 인식과 배움으로서의 교육을 통해서만이 자기 형성과 자기실현에 도달할 수 있음을 분명하게 주장하고 있다. 11)

헤르더는 그의 철학함과 교육학함에서 부단한 연습을 방법으로 사용하는 교육을 곧 가르치기와 배우기를 주장하며 옹호한다. 이때 그가 의미하는 교육 방법으로서의 부단한 연습은, 훈육 교육과 긴밀히 결합되어 있다. 헤르더가 학생들에 대한 교육에서 부단한 연습을 강조할 때, 부단한 연습은 훈육 교육과 함께 하는 교육 방법이다. 헤르더는 문화화 교육과 문명화 교육 등에서 훈육 교육과 함께 일어나는 부단한 연습이 교육 방법으로 사용되어야함을 강하게 주장한다. 그에 따르면, 어린아이들이나 학생들에게 문화화 교육으로서의 지식 교육이나 기예 교육이나 언어 교육을 실시할 때 그리고 문명화 교육과 사회화 교육으로서의 예의범절 교육을 실시할 때, 어른들은 훈육 교육과 함께 일어나는 연습을 교육 방법으로 사용해야 한다. 이러한 맥락 안에서 헤르더가 안중에 두고 있는 진정한 학교 또는 좋은 학교는, 훈육 교육과 함께 일어나는 연습이 교육 방법으로서 자리 잡은 학교로서 규율과 질서가 잡힌 학교이며 부단한 연습을 통하여 모든 것을 가르치고 배우는 학교이다. 이것은, 학생들을 활동 대신에 무기력에 부지런함 대신에 게으름에 그리고 규율과 질서 대신에 무규율과 무질서 속에 빠져 지내도록 방지하면서 곧 훈육 교육과 함께 일어나는 연습을 교육 방법으로서 중시하지 않으면서 학생들을 교육하는 일에 종사하는 학교나 교사가 바람직하지 않음을 그리고 이러한 유형의 학교나 교사가 어린아이들이나 학생들의 바람직한 성장과 발달에 유익한 도움보다 오히려 독약과 같은 해악을 끼칠 수 있음을 함의한다. 12)

앞에서 암시적으로 언급한 것을 구체적으로 말하면, 헤르더는 훈육 교육과 함께 일어나는 연습을 교육 방법으로 사용해야 할 교육 영역을 크게 세 가지 갈래로 나눈다고 해석될 수 있다. 첫째 교육 영역은 문화화 교육 또는 넓은 의미의 지식 교육을 가리킨다. 인간의 몸에 자리 잡고 있는 감각 기관을 사용하는 것과 마음의 능력을 사용하는 것에 관계하는 예를 들어서 보고 듣고 만지고 쓰고 읽고 셈하고 달리고 수영하고 춤추고 가꾸고 만들고 언어를 배워 사용할 수 있는 것 등에 관계하는 지식과 기예는 우리가 끊임없는 연습을 통하여 학습하고 획득할 수 있는 것으로서 문화화 교육 영역 또는 넓은 의미

11) 『헤르더 전집 30권』, 253쪽 참조.

12) 『헤르더 전집 30권』, 48쪽 참조.

의 지식 교육 영역 또는 지식 교육과 기예 교육 영역에 속한다. 모든 지식과 기예 능력 등은 훈육 교육과 함께 일어나는 연습을 통하여 학습하고 인식한 결과이다.<sup>13)</sup> 헤르더가 문화화 교육이라는 용어를 명시적으로 사용하거나 부각하지 않음에도 불구하고 그가 뜻하는 이 첫째 갈래의 교육 영역을 우리는 현재 논문에서 문화화 교육 또는 넓은 의미의 지식 교육으로 부르고 있다. 어른들이나 교사들은 훈육 교육과 동행하는 연습을 교육 방법으로 사용하여 어린아이들이나 학생들의 몸의 능력들과 마음의 능력들을 기르고 키워야 한다. 마음이 깃든 몸에 주시하여 말하면 어린아이들이나 학생들은 손의 사용과 몸의 움직임과 몸의 활동에 기초하는 여러 가지 기예 능력들을 습득해야 할뿐만 아니라, 몸과 함께하는 마음에 주목하여 말하면 어린아이들이나 학생들은 다양한 유형의 인식과 지식을 배워서 획득해야 한다. 이것은 어른과 교사와 학교가 훈육 교육과 엮어진 연습을 교육 방법으로 사용하여 어린아이들과 학생들을 대상으로 교육을 수행해야 함을 의미한다. 몸과 마음의 융합체인 인간에 대한 교육은 기나긴 연습의 과정을 통하여 실행되고 실현될 수 있는 것이다.

둘째 갈래의 교육 영역과 셋째 갈래의 교육 영역은 각각 문명화 교육과 도덕(화) 교육을 가리킨다. 헤르더에 따르면 어른들과 교사들은 훈육 교육과 함께하는 연습을 교육 방법으로 사용하는 문명화 교육과 도덕 교육을 통하여 어린아이들과 학생들이 바른 방법으로 좋아하고 바른 방법으로 싫어하는 것을 배워서 바른 사회적 습관과 바른 도덕적 성품을 형성하도록 도와야 한다. 이것은 어린아이들과 학생들이 예의범절에 합치하는 바람직스러운 사회적 습관을 그리고 더 나아가 도덕적 가치에 합치하는 도덕적 성품과 인품을 훈육 교육과 결합해 일어나는 연습을 통하여 학습하고 획득해야 함을 의미한다. 헤르더는 문명화 교육과 도덕 교육이라는 이 두 가지 용어를 칸트처럼 뚜렷하게 명시적으로 구별하여 사용하거나 그 개념 구분을 부각하지 않는다. 헤르더는 문명화 교육과 도덕 교육을 함께 묶어서 함축적으로 주제화하면서 바람직한 습관과 도덕적 인격을 형성하는 교육으로서의 문명화 교육과 도덕 교육을 문화화 교육보다 더 중시한다. 세상의 모든 위대한 교육 철학자들과 마찬가지로 헤르더도 바로 이 셋째 영역을 곧 문명화 교육을 전제하는 도덕 교육을 가장 위대한 가치를 지니는 교육 양식으로 여긴다. 끝맺이는 아래에서 바라본 교육의 시원을 고려하여 도덕 교육을 모든 교육 양식들의 기초를 이루는 근원적 교육 양식으로 그리고 위에서 바라본 교육의 완성을 고려하여 도덕 교육을

13) 『헤르더 전집 30권』, 254-255쪽 참조.

모든 교육 양식들의 최종 목적을 이루는 총괄적 교육 양식으로 특징짓는다. 14)

훈육 교육과 엮어진 연습을 교육 방법으로 사용하면서 그리고 구체적 대상과 경험 세계를 직접 몸과 마음으로 만나는 선실후명의 길 (아래에서 다룬다)을 따라서 어른들과 교사들은 가르치는 일을 해야 하며 어린이들과 학생들은 배워야함을 헤르더는 옹호하며 강조한다. 어른들이나 교사들이 엄격한 훈육과 맞물려 일어나는 끊임없는 연습을 교육 방법으로 도입하여 어린이들과 학생들을 교육해야 한다고 주장한다는 점에서 헤르더는 엄격한 교육 방법으로서의 훈육 교육을 중시하지 않는 루소 그리고 바제도우와 뚜렷하게 다른 교육 방법의 길을 간다고 해석될 수 있다. 루소와 바제도우는 엄격한 훈육 교육과 함께 일어나는 연습 보다 오히려 쉬운 놀이 방법을 통하여 어린이들과 학생들이 학습 활동을 하는 것을 중시하며 강조한다. 쉽게 말하여 루소와 바제도우에 따르면 어른들과 교사들은 엄격한 훈육과 연습에 의탁함이 없이 학생들과 어린이들을 마치 온실 속에 있는 꽃을 다루듯이 또는 코 안 뚫은 송아지를 보듯이 대하여 놀이의 방법으로 대하여 가르치는 것을 중시한다. 15) 헤르더가 훈육 교육과 동행하는 연습을 교육 방법으로 중시한다는 점에서 헤르더는 훈육 교육을 경시하는 루소의 길이나 (루소를 따르는) 바제도우의 길을 가지 않는다. 오히려 헤르더는, 훈육 교육을 모든 교육 양식들의 근원적 출발점으로 간주하며 놀이 평가하는 코메니우스와 칸트의 길을 간다고 해석될 수 있다. 여기에서 우리는 헤르더가 의도하는 진정한 의미의 가르침과 배움이, 엄격한 훈육과 함께 일어나는 부단한 연습을 통하여 또는 집중적 노력과 진지한 공부를 통하여 실행해야 할 일임을 알아낼 수 있다. 헤르더는 자기가 중시하며 주장하는 교육 방법을 특히 훈육 교육과 함께하는 연습을 교육 방법으로 따르는 학교를 바람직스러운 좋은 학교로 특징짓는다. 16) 헤르더는 훈육 교육과 함께 일어나는 연습을 교육 방법으로서 뚜렷하게 중시하며 옹호한다. 이점에서 헤르더는, 훈육 교육과 함께 엮어진 연습에 대하여 분명하게 거리 두기와 차이 두기를 하는 루소와 바제도우가 함축적으로 주장하는바 (현대에도 살아 있는) 아동 중심주의 교육 모형에 대하여 비판적 시각을 소유하는 것으로 평가될 수 있다.

우리는 헤르더가 의도하는 교육 방법인 (훈육 교육과 엮어진) 연습 또는 훈련을 칸트가 통찰한 인간 존재의 세 가지 층에 착안하여 세 가지 양상으로 구분할 수 있다. 17) 이것

14) 『헤르더 전집 30권』, 256쪽 참조.

15) 루소를 따르는 바제도우에 관하여 다음 논문을 참조하십시오. 조관성, 「칸트와 바제도우-칸트의 교육 철학과 바제도우의 학교 개혁-」, 2018.

16) 『헤르더 전집 30권』, 70쪽 참조.

17) 인간의 삼중적 정체성으로 특징지어질수 있는 인간의 세 가지 존재층(동물성, 인간성, 인격성)에

은 교육 방법으로서 연습이 적용되는 문화화 교육과 문명화 교육 그리고 도덕 교육과 종교 교육 등과 같은 교육 양식들이 세 가지 양상으로 실행될 수 있음을 뜻한다. 첫째 양상은 타자 이성의 주체인 어른들이나 교사들이 본능적 자기 이익의 관점에 매여 지내는 어린이들이나 학생들에게 일방적으로 그리고 지배적으로 부과하는 교육 방법으로서의 연습을 가리킨다. 둘째 양상은 타자 이성의 주체인 어른들이나 교사들이 어린이들이나 학생들이 학습 방법과 인식 방법으로서의 연습을 꾸준히 실행하도록 어린이들이나 학생들의 계산적 자기 이익의 관점에 호소하여 이들을 안내하고 설득하면서 도와줌으로써 타자로부터 동기를 받은 어린이들이나 학생들이 연습을 실행하는 데에서 확인될 수 있다. 셋째 양상은 자기 이성의 주체로 설 수 있는 어린이들이나 학생들이 스스로 또는 자기 주도적으로 곧 자기의 자유로운 실천 이성으로부터 동기를 받아서 학습 방법과 인식 방법으로서의 연습을 즐거이 수행하는 것을 뜻한다. 인간의 성장 발달 과정을 함의하는 교육의 과정이나 삶의 과정 속에서 이 세 가지 양상은 중첩하여 연속하며 순환하는 것으로 특징지어질 수 있다. 글쓴이는 이 세 가지 양상의 한 가지 구체적 사례를 문화화 교육 영역에 속하는 스케이팅 연습 과정 속의 지도자와 선수 사이에서 찾을 수 있다고 본다.

## 2) 선실후명의 길과 선명후실의 길을 따르는 교육 방법

헤르더는 선실후명의 길이나 선명후실의 길이라는 용어를 명시적으로 사용하지 않는다. 헤르더는 자기의 전거들 속에서 인식 방법이나 학습 방법 그리고 교수 방법이나 교육 방법을 함축적으로 가리키는 이 두 가지 길을 적극적 방식이 아닌 소극적 방식으로 주제화할 뿐이다.<sup>18)</sup> 헤르더의 철학함과 교육학함에서 읽어낼 수 있는 둘째 교육 방법으로서의 (긍정적 의미의) 선실후명의 길의 의도와 정신을 그리고 (이 길과 연속 순환 관계 속에서 한 짝을 이루는 긍정적 의미의) 선명후실의 길의 의도와 정신을 우리가 반면 교사의 방식으로 이해하는 데 단초로 삼을 수 있는 두 가지 표현법은, 구체적 대상과 경험적 사태로부터 유리된 언어(Wort ohne Sachen) 그리고 사유 내용과 의미 내용으로

관하여 다음 칸트 전거를 참조하시오. 칸트, 『학술원 판 칸트 전집』, 4권, 25-27쪽.

18) 헤르더에 앞서서 활동한 코메니우스도 헤르더처럼 언어 철학과 인식론 그리고 교육학과 학습 이론의 함의를 지니고 있는 선실후명의 길과 선명후실의 길에 해당하는 내용들을 다룬다. 코메니우스도 헤르더처럼 이 두 가지 길을 명시적 전문 용어로 사용하지 않는다. 글쓴이는 선실후명의 길을 가리키는 용어로 Res ante Nominem을 선명후실의 길을 가리키는 용어로 Nomen ante Rem을 사용하며, 한국어와 라틴어를 사용하는 이 두 가지 대조적 표현법은 글쓴이가 조어한 것이다. 이에 관하여 다음 논문을 참조하시오. 조관성, 「코메니우스의 언어 철학과 교육학」, 2014.



부터 유리된 언어(Wort ohne Gedanken)이다. 헤르더의 전거들로부터 길어 올릴 수 있는바 한 짝을 이루는 두 가지 교육 방법으로서의 이 두 가지 길은, 이러한 두 가지 유형의 언어를 (곧 꺾데기로서의 언어나 언어적 표현 또는 꺾데기로서의 개념과 관념을) 매개로 하는 교육을 곧 이 두 가지 유형의 언어 사용과 언어 행위에 의존하는 가르치기와 배우기를 비판한다. 헤르더가 뜻하는 두 가지 교육 방법으로서의 두 가지 길의 의도와 정신을 함께 연결하여 고려할 때, 헤르더는 다음과 같은 방법으로 일어나는 교육에 반대하는 것으로 해석될 수 있다. 한편으로는 인간이 구체적 현실 세계에서 마주하며 만날 수 있는 (discover) 세계와 사물과 사태를 지칭하며, 다른 한편으로는 인간이 구성하며 창출할 수 있는 (invent) 사유 내용과 의미 내용을 담고 있는 것이 언어나 개념 그리고 언어적 표현들이다. 그런데 구체적 대상과 사태에 그리고 사유 내용과 의미 내용에 주시하지 않으면서 꺾데기로 특징지어질 수 있는 언어나 개념 그리고 언어적 표현들만을 주제화하고 이것들에만 몰입한 채 가르치고 배우는 일을 수행하는 것은 온전한 인식과 지식에 도달하는 데 기여하는 교육 방법이 아니며, 따라서 헤르더는 이러한 교육 방법에 반대한다고 해석될 수 있다. 이것은 역으로 말하면 헤르더가 일차적으로 선실후명의 길을 그리고 이차적으로 (선실후명의 길과 연결된 채 순환하는 긍정적 의미의) 선명후실의 길을 교육 방법으로서 명시적 방식이 아니라 함축적 방식으로 인정함을 함의한다. 글쓴이가 교수 활동과 학습 활동과 인식 활동의 발생과 출발을 고려하여 판단할 때 일차적으로 선실후명의 길이 요구되며, 온전한 교수와 학습과 인식을 성취하기 위하여 이차적으로 긍정적 의미의 선명후실의 길이 필요하다.

한편으로 헤르더는 선실후명의 길과 선명후실의 길에 나타나는 명(nomen)이 함축하는 언어와 언어적 표현 그리고 개념과 관념에 관한 한 Wort ohne Sachen과 Wort ohne Gedanken을 곧 공허한 꺾데기로서의 명을 자세히 말하여 공허한 꺾데기로서의 언어를 그리고 이에 의존하는 언어 사용과 언어 행위를 교수 활동과 학습 활동 그리고 인식 활동에 온전하게 충실히 기여할 수 없는 것으로 비판한다. 여기에서 우리는 헤르더가 비판하는바 한편으로는 경험 대상과 감각 대상으로부터 다른 한편으로는 사유 내용과 의미 내용으로부터 유리된 명에 몰두하는 부정적 의미의 선명후실의 길을 마주한다.

다른 한편으로 헤르더는 선실후명의 길과 선명후실의 길에 나타나는 명(nomen)이 함축하는 언어와 언어적 표현 그리고 개념과 관념에 관한 한 Wort mit Sachen과 Wort mit Gedanken이 곧 구체적 현실 세계와 사물 대상과 경험적 사태를 가리키며 이것들과 엮여진 언어와 언어적 표현이 그리고 사유 내용과 의미 내용을 담고 있으며 이것들과

결합한 개념과 관념이 교수 활동과 학습 활동과 인식 활동에서 긍정적 역할을 수행할 수 있음을 함축적으로 내비친다. 여기에서 우리는 명을 경험 세계와 경험 대상과 관련지어 연결할 뿐만 아니라 명을 사유 내용이나 의미 내용과 관련지어 연결하는 교수 방법과 학습 방법과 인식 방법을 열어주는 긍정적 의미의 선명후실의 길을 만난다.

헤르더가 상호 연결과 상호 순환 관계를 이루며 성립하는 선실후명의 길과 (긍정적 의미의) 선명후실의 길 가운데 일차적 교육 방법으로서 의도하는 선실후명의 길은, 단어나 언어적 표현들 그리고 개념이나 관념들로부터 이것들이 가리키는 경험 세계나 사물 대상이나 구체적 사태들과 사실들로 되돌아가서 교수 활동과 학습 활동과 인식 활동을 시작해야함을 요구한다. 헤르더가 함축적으로 내비치는 이차적 교육 방법으로서의 (긍정적 의미의) 선명후실의 길은, 단어나 언어적 표현들 그리고 개념이나 관념으로부터 이것들이 담고 있는 사유 내용이나 의미 내용으로 되돌아가서 교수 활동과 학습 활동과 인식 활동을 시작해야함을 함의 한다.

헤르더가 교육 방법으로서 의도하는 선실후명의 길의 정신은, 교육을 실행할 때 구체적인 경험 세계와 감각 대상 그리고 경험적 사실들이나 실질적 사태들과 관련지어서 이것들을 지칭하는 언어나 개념 그리고 언어적 표현들을 가르치고 배워야 한다는 데 있다. 헤르더가 교육 방법으로서 함축적으로 내비치는 긍정적 의미의 선명후실의 길의 정신은, 언어나 개념 그리고 언어적 표현들을 이것들이 담고 있는 사유 내용이나 의미 내용과 관련지어서 가르치고 배워야 한다는 데 있다. 이러한 두 가지 길의 정신을 고려할 때 이 두 가지 길은 인간의 교수 활동과 학습 활동 그리고 인식 활동에서 상호 연결된 채 상호 순환하는 교육 방법으로서 요구되는 것이다. 온전한 인식이나 지식을 지향하는 교수 활동이나 학습 활동에서 선실후명의 길과 긍정적 의미의 선명후실의 길은 상호 배척 관계나 상호 단절 관계를 이루지 않고 상호 순환 관계와 상호 보완 관계를 이룬다. 예를 들어 선실후명의 길을 따라서 판소리나 침술을 어린 시절부터 각각 두 분야의 두 명인으로부터 선술어적 경험의 수준에서 배우기 시작한 두 사람이 청년기에 대학 교육을 받은 후 만년에 각각 판소리 분야의 명창과 음악 이론가로 그리고 침술 분야의 명 의와 의학자로 우뚝 설 수 있다. 또한 대학에서 교육학이나 법률학 또는 의학을 전공으로 삼아서 공부하는 학생들은, 긍정적 의미의 선명후실의 길을 따라서 일차적으로 술어적 경험의 수준에서 그리고 이론 중심 교육 과정에 따라서 각각 해당 분야의 과학적 지식과 이론을 습득하고서 또는 습득하면서 이차적으로 해당 분야의 실무 중심 교육이나 실습 과정을 거침으로써 각각 자기 분야의 전문가가 될 수 있다.

헤르더는 하나의 동전의 양면과 같이 상호 보완 관계를 이루는 이 두 가지 길 가운데 인식 활동과 교육 활동의 시작에 착안하여 우선적으로 선실후명의 길을 부각한다. 어린 아이들과 학생들은 끊임없는 연습을 통하여 학습할 수 있으며 학습해야 한다. 어른들은 끊임없는 연습을 통하여 어린아이들을 가르칠 수 있으며 가르쳐야 한다. 문화화 교육에 주시하여 말할 경우, 이것은 교사들과 어른들이 학생들과 어린아이들을 교육할 때 또는 학생들과 어린아이들이 학습 활동을 할 때 세상과 대상을 직접 만나며 몸의 능력을 사용하는 연습을 통하여 그리고 삶과 사태를 직접 마주보며 마음의 능력을 사용하는 연습을 통하여 교육을 실행해야 함을 의미한다. 문명화 교육과 도덕 교육에 주목하여 말할 경우 어른들은 어린아이들이 어른들의 구체적 모범을 따르는 끊임없는 연습을 통하여 바람직스러운 삶과 행위를 수행하도록 교육함으로써 어린아이들이 바람직스러운 사회적 습관을 형성할 수 있도록 그리고 더 나아가 바람직스러운 도덕적 성품을 형성할 수 있도록 도울 수 있다. 헤르더의 이러한 교육 방법 구상은, 곧 끊임없는 연습을 통하여 가르칠 수 있고 배울 수 있으며 어린아이들이나 학생들을 바람직한 인간으로 형성할 수 있다고 굳게 믿고 있는 헤르더의 교육학적 견해는, 세상과 대상을 연습을 통하여 직접 만나고 경험하며 동시에 사유할 수 있는 인식 활동과 학습 활동의 출발점에서 자세히 말하여 현실 세계와 사물 대상을 직접 마주하여 관찰하고 실험하며 조작하며 동시에 사유할 수 있는 인식 활동과 학습 활동의 출발점에서 선실후명의 길을 헤르더가 교육 방법으로 설정하고 있음을 함의한다.

인간은 단지 단어나 개념이나 언어적 표현들만을 배우거나 또는 이념이나 관념을 학습하는 것만으로 온전히 교육받은 인간이 될 수 없다. 우리가 단어나 언어적 표현을 어떤 대상이나 사태와 관계 짓지 않을 때 단어나 언어는 공허한 껍데기에 불과하며, 이념이나 관념을 인간이 구성하고 창조한 사유 내용이나 의미 내용과 관계 짓지 않을 때 이념이나 관념은 추상적 기호일 뿐이다. 단어나 언어적 표현들만을 현실 세계와 감각 대상에 대한 직접 만남에 앞서서 배우는 것은 그리고 추상적 기호로서의 개념이나 관념만을 현실 세계와 감각 대상에 대한 직접 만남에 앞서서 그리고 사유 내용이나 의미 내용과 관계 짓지 않고서 학습하는 것은 곧 가르치고 배우는 활동에서 (부정적 의미의) 선명후실의 길을 가는 것은, 인간의 감각하는 경험과 사유하는 이성에 호소해야 하는 진정한 학습의 길과 인식의 길로 곧 진정한 교육의 길로 나아갈 수 없다. 이것은 헤르더가 그의 역사적 사회적 삶의 세계 안에서 오랫동안 무비판적으로 일어나는 전통적 교육 행태와 교육 방법을 곧 (부정적 의미의) 선명후실의 길로 빠져든 교육 행태와 교육 방법을 비판

하고 있음을 함축한다. (부정적 의미의) 선명후실의 방법으로 어른들과 교사들이 가르치고 어린이들과 학생들이 배운다고 할 때, 어린이들이나 학생들은 구체적 경험 세계나 사물 대상을 언어와 개념 이전 수준에서 직접 만나고 경험하는 방식보다도 단어나 언어적 표현들에 몰두하는 방식으로 그리고 언어나 개념이 담지 하는 사유 내용이나 의미 내용에 주시하지 않고 언어적 개념에 우선 몰입하는 방식으로 곧 현실 세계와 구체적 대상을 직접 마주대하지 않고 우선적으로 껍데기로서의 언어와 개념을 매개로 마주대하는 방식으로 이해하고 학습하는 존재가 될 수 있다. 이 경우 어린이들이나 학생들은 세계나 사물에 대한 직접지와 경험적 지식의 길을 뒤로 하고 곧 현실 세계와 사물 대상에 대한 감각하는 경험과 사유하는 지성을 접어두고 세계와 사물을 지칭하는 추상적 단어나 언어적 표현들에만 주의하여 그리고 실질적 의미 내용이나 사유 내용에 주시하지 않은 채 이것들을 담고 있는 추상적 개념이나 관념에만 몰입하여 단어와 관념만을 주제 삼는 간접지와 선험적 지식의 길로 빠져든다.<sup>19)</sup>

헤르더가 안중에 두고 있는바 훈육 교육과 동행하는 교육 방법인 연습은 선실후명의 길과 결합한 채 성립한다. 헤르더는, 세계와 대상을 마주하여 끊임없는 연습을 통하여 세계와 대상을 직접 만나는 인식과 학습에 임하지 않으며 세계와 대상과 구체적 삶으로부터 유리된 채 단어와 개념에만 몰두하는 현학적 태도를 소유하고서 부정적 의미의 선명후실의 길을 가는 학자들을 그리고 이러한 부정적 의미의 선명후실의 길을 따르는 교육 방법과 학교 제도를 비판한다고 해석될 수 있다. 이러한 비판에 기초하여 헤르더는 어린이들이나 학생들이 연습을 통하여 구체적 대상이나 구체적 사태를 마주하며 만나며 경험하고 사유하는 일을 거치지 않고 그 대상이나 사태를 가리키는 단어나 언어적 표현들이나 개념이나 관념에만 주의하여 이것들에 몰입하며 배우고자 하는 학습 방법과 인식 방법을 자세히 말하여 세상과 대상과 구체적 삶을 직접 마주대하는 부단한 연습을 멀리하는 부정적 의미의 선명후실의 방법에 빠져 지내는 어른들이나 교사들의 교육 방법이나 어린이들이나 학생들의 학습 방법이나 인식 방법을 뚜렷하게 비판한다.<sup>20)</sup>

헤르더에 따르면 끊임없는 연습을 통하여 그리고 선실후명의 방법에 따라서 가르치고 배우는 일 또는 교육하는 일을 수행하는 데 가장 유용하며 필수불가결한 곳이 학교이다. 그러나 헤르더가 연습을 통하여 교육이 일어나는 장소로 학교뿐만 아니라 학교 밖의 일상적 삶의 세계 전체를 의중에 두고 있다는 것을 우리는 부인할 수 없다. 그러므로 가르

19) 『헤르더 전집 30권』, 266-268쪽 참조.

20) 『헤르더 전집 30권』, 60-61쪽 참조.

치고 배우는 일은 교사와 학생 사이의 일일 뿐만 아니라 일상적 삶의 세계 속의 어른들과 어린아이들 사이의 일이기도 하다. 더 나아가 교육을 주제화하는 헤르더는 교사와 학생 그리고 어른과 어린아이가 학교와 일상적 삶의 세계 전체 속에서 각각 가르치면서 배울 수 있으며 배우면서 가르칠 수 있다는 교학상장의 사태에 큰 의미를 부여한다.<sup>21)</sup>

헤르더가 훈육 교육과 함께 하는 연습을 통하여 그리고 선실후명의 방법으로 가르치고 배우는 일을 주제화할 때 그가 안중에 두고 있는 교육 양식을 글쓰이는 현재 논문에서 칸트의 명시적 구분에 의존하여 훈육 교육, 문화화 교육, 문명화 교육 그리고 도덕 교육으로 나누고 있다. 헤르더는 칸트처럼 교육 양식을 정교하게 구별하여 명시적 개념으로 제시하지 않으나, 우리는 교육에 관한 헤르더의 사유와 주장에서 칸트가 개념적으로 정교하게 구분하여 제시하는 교육 양식을 각각 가리키는 실질적 내용들을 쉽게 읽어낼 수 있다. 헤르더가 교육 활동에서 교육 방법으로서 연습과 선실후명의 길을 옹호할 때, 이것은 훈육 교육, 문명화 교육, 문화화 교육, 도덕 교육 등에서 그가 가르치고 배우는 일의 최저 근원을 선술어적 경험의 수준에서 마주대하는 현실 세계 속에서 수행하는 몸의 움직임과 마음의 활동을 통한 교육적 습관 형성(educative habituation)에서 구하고 있음을 함의한다.<sup>22)</sup> 교육 활동의 근원적 모습에 관한 헤르더의 이러한 견해의 모형을 우리는 아리스토텔레스가 내세우는 덕의 윤리학에서 안에서 고스란히 찾을 수 있으며<sup>23)</sup> 또한 칸트가 인간의 세 가지 존재 층에 주시하여 주장하는 세 가지 수준의 교육적 습관 형성에서 만날 수 있으며<sup>24)</sup> 더 나아가 현대 철학자 후설이 기술하는 인격적 자아의 현상학에서도 습관 형성으로서의 자아 구성의 주제 안에서도 읽어낼 수 있다.<sup>25)</sup>

앞에서 글쓰이는, 훈육 교육과 엮어진 연습을 교육 방법으로 중시하고 옹호하는 헤르더가 훈육 교육과 엮어진 연습을 낮게 평가하는 루소와 바제도우가 함축적으로 지지하는 아동 중심주의 교육 방법을 비판적 태도에서 볼 수 있다는 점을 암시하였다. 그러나 이것은 헤르더가 학교를 즐거움을 주지 않는 곳으로 또는 어려운 일과 고단함과 고통을 안내

21) 『헤르더 전집 30권』, 91-92쪽 참조.

22) 『헤르더 전집 30권』, 90-91쪽 참조.

23) 아리스토텔레스 원전에 충실히 따라서 기술된 다음 두 가지 이차 전거를 참조하시오. Otto Willmann, *Aristoteles als Pädagog und Didaktiker*, 1904, 77-94쪽; Gerard Verbeke, *Moral Education in Aristotle*, 1990.

24) 칸트 원전의 다음 위치를 참조하시오. 칸트, 『학술원 판 칸트 전집』, 6권, 407쪽; 『학술원 판 칸트 전집』, 7권, 149쪽; 『학술원 판 칸트 전집』, 15권, 98쪽; 『학술원 판 칸트 전집』, 24권, 548쪽; 『도나 판 인간학 강의』, 89쪽.

25) 다음 책을 참조하시오. Cho, Kwan Sung, *Ich-Phänomen und Ich-Begriff*, 1990, 160-166쪽.

해야 하는 고달픈 훈련 장소로 설정하고 있다는 것을 뜻하지 않는다. 헤르더에 따르면 어린아이들과 학생들은 타고난 잠재적 소질과 타고난 잠재적 능력을 끊임없는 연습을 통하여 계발할 때 진정한 행복을 체험하며 향유할 수 있다. 헤르더는 이러한 계발의 과정에서 어린아이들과 학생들을 가르칠 때 교사들과 어른들이 선실후명의 길을 따라서 어린아이들과 학생들의 즐거움에 호소하며 흥미를 불러내는 놀이 방법을 사용해야 함을 중시한다. 매우 제한된 범위 안에서 옹호하고 있지만 헤르더도 교실 안에서 세계와 대상을 직접 만나는 것을 가능하게 하는 선실후명의 길에 기초하는 놀이 방법을 사용하는 것을 허용한다. 이러한 놀이 방법을 사용하여 어린아이들과 학생들은 예를 들어 대상들과 사물들 사이의 유사점과 차이점 등을 직접 경험을 통해 쉽게 인식하며 배울 수 있다.<sup>26)</sup>

### 3) 감각하는 경험과 사유하고 판단하는 이성에 기초하는 교육 방법

글쎄이는 헤르더의 철학함과 교육학함에서 읽어낼 수 있는 교육 방법의 제일 원칙으로 ‘열심히 연습하라’를 제시하였으며, 제이 원칙으로 ‘선실후명의 길에 따라서 가르치고 배우라’를 다루었다. 헤르더는 인식과 지식을 지향하는 교수 활동과 학습 활동에서 감각 경험과 감각 활동을 중시한다. 이에 착안하여 글쎄이는 현재 논문에서 헤르더가 중시하는 감각 경험과 감각 활동을 교육 방법의 제삼 원칙으로 내세우고 있으며 교수 활동과 인식 활동 그리고 학습 활동에서 감각하는 경험과 협동 관계를 이루는 사유하는 지성 또는 판단하는 이성을 감각하는 경험과 함께 주제화한다. 협동 속에서 일어나는 이 두 가지 인식 능력과 학습 능력을 가리키는 이 두 가지 용어는 헤르더가 명시적으로 사용하는 용어가 아니며 철학과 인식 이론과 학습 이론 안에서 사용되는 중요 대조 용어들 가운데 하나일 뿐이다.

헤르더의 철학함과 교육학함에서 읽어낼 수 있는 교육 방법의 제삼 원칙을 가리키는 감각 경험과 감각 활동은, 훈육 교육과 동행하는 연습과 함께 그리고 선실후명의 길과 함께 긴밀하게 상호 순환적으로 결합한 채 현재 논문에서 교육 방법의 트리오를 구성하고 있다. 헤르더는 지식과 인식의 영역에서 뿐만 아니라 삶의 세계 속에서 선명주의와 관념주의 그리고 추상주의를 불러일으키는 선명후실의 길을 비판적 태도에서 마주대하면서 추상주의와 관념주의에 빠진 채 현실 세계와 감각 대상을 망각하고 있는 선명후실

26) 『헤르더 전집 30권』, 258쪽 참조.

의 길을 치유할 수 있는 새로운 교육 방법으로서 선명후실의 길을 뒤집어 적용하는 선실후명의 길을 주장한다고 해석될 수 있다. 선명후실의 길을 뒤집어 사용하는 것으로서 새로이 요구되는 사유의 실험이 가져올 교육 방법을 뜻하는 선실후명의 길은 감각하는 경험과 결합한 채 인식 이론과 학습 이론의 문맥 안에서 다음과 같이 다양한 방식으로 특징지어질 수 있다. 현재 논문에서 무엇보다도 인식 이론과 학습 이론의 함의를 풍부하게 지니는 것으로 부각되는 선실후명의 길은, ①교수 활동과 학습 활동의 근원적 토대 및 근원적 능력으로서의 구체적 경험 세계와 감각 대상 그리고 감각 경험과 감각 활동으로 되돌아가는 것을, ②교수 활동과 학습 활동의 발원점인 몸의 움직임과 몸의 활동 그리고 감각 경험과 감각 활동으로 되돌아가는 것을, ③감각하는 경험과 사유하는 지성의 협동을 통하여 구성되는 인식 내용과 이론과 지식과 과학의 발생적 뿌리인 감각 경험과 감각 활동으로 그리고 이와 지향적 상관관계 속에 놓여 있는 감각 세계와 감각 대상으로 되돌아가는 것을, ④선형적 지식(knowledge apriori)이나 간접지(knowledge by description)에서 경험적 지식(knowledge aposteriori)이나 직접지(knowledge by acquaintance)로 되돌아가는 것을, ⑤술어적 이론적 경험의 수준에서 세계와 대상을 마주보는 태도로부터 선술어적 선이론적 경험의 수준에서 세계와 대상을 마주보는 태도로 되돌아가는 것을, ⑥과학 언어나 메타언어 사용에 빠져 지내는 삶의 방식에서 일상 언어나 대상 언어 사용에 자연스럽게 따르는 삶의 방식으로 되돌아가는 것을, ⑦추상적 전문 언어로 이해되고 해석된 삶과 세계와 대상으로부터 구체적 일상 언어로 이해되고 해석된 삶과 세계와 대상으로 되돌아가는 것을, 총괄적으로 말하여 ⑧사유하는 지성(의 대상)에서 감각하는 경험(의 대상)으로 되돌아가는 것을 그리고 이 되돌아온 지점과 수준에서 교수 활동과 학습 활동과 인식 활동을 새로이 시작하며 사용하는 교육 방법을 뜻한다.

우리는 위에 제시한 8개 명제들로부터 현실 세계와 사물 대상 그리고 구체적 사실과 경험적 사태에 대한 감각 경험에서 시작하는 선실후명의 길이, 좁게는 교육학 속의 학습 이론이나 교육 방법의 문맥에 속할 뿐만 아니라 넓게는 철학 속의 인식 이론과 과학 이론과 언어 철학 그리고 신체의 현상학과 삶의 철학과 해석학의 문맥에 속한다는 것을 쉽게 간취할 수 있다. 현대 독일 철학자 후설은 신체에 자리하는 감각 경험에서 시작하는 선실후명의 길을 특징짓는 위 다양한 표현들이 가리키는 방법적 절차를 선술어적 경험과 삶의 세계로 되돌아가감으로 또는 선술어적 경험의 영역인 생활 세계로 되돌아감(Rückgang auf die Lebenswelt)으로 총칭한다.<sup>27)</sup> 구체적이며 실질적인 일상 언어를 추상적이며 형식적인 과학 언어의 발생적 토대로 여기는 비트겐슈타인의 언어 철학에서

도<sup>28)</sup> 그리고 선술어적 경험과 일상적 삶의 수준에서 이해하고 해석해야 할 인간의 존재와 삶과 세계를 주제화하는 하이데거의 기초 존재론에서도<sup>29)</sup> 우리는 삶의 세계로 되돌아감의 정신과 선실후명의 시각을 만날 수 있다.

선실후명의 길과 함께 맞물린 채 일어나는 감각 경험이나 감각 활동은, 언어와 개념이 가리키는 이 세계와 이 세계 속의 여러 가지 구체적 대상과 사건과 사태와 사실을 감각 경험을 통하여 마주보고 만나면서 구체적으로 경험하면서 교수하고 학습하며 인식하는 일을 중시하는 교육 방법을 의미한다. 헤르더는 그의 전거들 속에서 교육의 영역 안에서 득세하고 있는 부정적 의미의 선명후실의 길에 대한 대안으로서 선실후명의 길을(곧 선술어적 경험의 수준에서 일어나는 감각 경험과 감각 활동을) 중시하는 교육 방법을 이론화 이전의 수준에서 일상 언어를 사용하여 내세운다고 볼 수 있다. 헤르더가 안에 두고 있는 감각 경험과 감각 활동의 방법은, 누구보다도 어린아이들과 학생들의 선술어적 경험을 중시하는 교육 방법으로서 그리고 무엇보다도 학생들의 주의력과 학생들의 살아있는 관심과 흥미를 불러일으킬 수 있는 놀이 방법이나 놀이 활동과 함께 일어나는 교육 방법으로서 중요한 의미를 가지고 있다. 헤르더는 학교가 구체적이며 적극적인 감각 경험과 감각 활동의 방법을 교수 활동과 학습 활동 그리고 인식 활동에서 허용하고 장려해야 하는 곳을 강조한다.<sup>30)</sup>

헤르더가 그의 전거들 속에서 교육 방법에 관하여 말할 때, 그는 코메니우스나 헤르바르트처럼 교육 방법을 주제화하여 체계적 이론을 세우는 일에 종사하는 것이 아니라, 헤르더 자기 자신이 직접 학생들을 가르치며 생활하면서 얻은 이론 이전의 구체적 경험들에 기초하여 체계적 이론 이전의 수준에서 일상 언어를 사용하여 그의 교육 방법에 관한 견해들을 제시하는 것이라고 해석될 수 있다. 헤르더는, 현재 논문이 구분하여 다루는바 세 가지 갈래로 이루어져 있으며 상호 순환하는 교육 방법으로서의 연습과 선실후명의 길과 감각 경험에 관하여 뿐만 아니라 또한 이 세 가지 갈래의 교육 방법에 정합하며 개별 교과목에 적합한 교수 방법(Lehrmethode)과 학습 방법(Lernmethode)에 관해서도 그의 전거들 속에서 체계적 이론화 이전의 수준에서 언급을 한다. 헤르더가 의중에 두고 있는 세 가지 교육 방법 또는 세 가지 교수 방법이나 학습 방법이 갖추어야 할 공통적 기본 요건은 모든 교사들과 학생들에게 손쉬운 방법이어야 하며 구체적 방법이어야 한다는 점이다.<sup>31)</sup>

27) 후설이 남긴 다수의 전거들 가운데 무엇보다도 『위기』와 『경험과 판단』을 참조하시오.

28) 다음을 참조하시오. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*(Deutsch-Englisch), 1953.

29) 다음을 참조하시오. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1984.

30) 『헤르더 전집 30권』, 21-24, 433쪽 참조.



헤르더가 의도하는 교육 방법의 제삼 원칙을 이루는 감각 경험과 감각 활동은, 교사의 교수 활동과 학생의 학습 활동에 관한 한, 다음과 같은 함축 의미를 담고 있다고 볼 수 있다. 첫째, 학교와 가정에서 가르치는 자의 역할을 하는 교사나 어른은 일정한 순서에 따라서 가르칠 내용을 배열하고 정돈하여 학생들과 어린아이들에게 제시하며 가르쳐야 한다. 따라서 어린아이들과 학생들이 오늘 배운 것에 기초하여 내일 배울 것의 내용을 예상할 수 있어야 한다. 둘째, 매일 배우는 것이 시간적으로 너무 길지 않아야 한다. 헤르더는 학생들이나 어린아이들이 긴 시간 동안 동일한 것에 주의를 기울여 집중하는 것이 매우 어렵다는 점을 그리고 그렇게 하는 것이 기대하는 것만큼 큰 교육 효과를 보장할 수 없다는 점을 의식하고 있다고 볼 수 있다. 오랜 시간 동안 동일한 주제나 내용에 주의를 기울여 집중하는 것이 아이들에게는 피곤함과 나태함을 불러일으킬 수 있기 때문이다. 셋째, 배우는 일을 매일 해라. 그러나 암기하는 것은 조금씩 해라. 그리고 직접 경험하며 배운 것에 관하여 (사유하는 지성을 또는 언어를 사용하는 판단하는 이성을 발휘하여) 말을 하며 글을 써라. 넷째, 가르치는 자로서의 교사나 어른은 학생들과 어린아이들에게 판에 박힌 규칙의 준수를 요구하거나 강요하지 않아야 한다. 어린아이들과 학생들은 자연스러운 분위기 속에서 자기가 직접 했던 것을 그리고 자기가 읽었던 것을 자연스럽게 드러내 보이며 말과 글로 표현하며 발표할 수 있고, 어른들이나 교사들로부터 여기에 상응하는 칭찬이나 지도를 받을 수도 있다. 어른들과 교사들은 학생들과 어린아이들 각자가 가장 잘 할 수 있는 것을 하도록 하며, 일주일 동안에 자기에게 가장 기쁨을 주고 감동을 주었던 것이 무엇인가에 관하여 어린아이들과 학생들에게 자연스럽게 물어보고 어린아이들과 학생들이 이러한 물음에 응답하여 말과 글로 표현하도록 할 수 있다. 감각 경험과 감각 활동에서 출발하여 사유하는 지성이나 언어를 사용하는 이성이나 판단하는 이성으로 나아가는 인식 활동으로서의 교수 활동과 학습 활동을 보여주는 위 네 가지 교육적 조언들은, 어린아이들과 학생들에 관한 경험 심리학적 사실들에 기초하고 있으며 또한 헤르더 자신의 교사 생활에서 우리나라의 것이라고 평가될 수 있다. 또한 위 네 가지 교육적 조언들은 이론의 수준이나 과학의 수준에서 정식화된 것이 아니라, 이론과 과학 이전의 수준에서 곧 헤르더의 일상적 삶의 수준에서 습득되어 제시된 것이라고 해석될 수 있다.<sup>32)</sup>

글쓴이는 헤르더가 제시하는 위 네 가지 교육적 조언들 가운데 셋째 조언과 넷째 조언

31) 『헤르더 전집 30권』, 55쪽 참조.

32) 『헤르더 전집 30권』, 424-425쪽 참조.

이 매우 중요한 인식 이론적 함의와 학습 이론적 함의뿐만 아니라 언어 철학적 함의를 가지고 있다고 생각한다. 이 두 가지 조언에 따르면 온전한 가르치기나 온전한 배우기나 온전한 인식은, 감각하는 경험에서 시작하여 감각하는 경험과 사유하는 지성의 협동을 통하여 또는 감각하는 경험과 판단하는 이성의 협력을 통하여 가능하다. 말과 글로 일어나는 언어 사용과 언어 행위는, 사유하는 지성의 사용과 판단하는 이성의 활동을 구체적으로 보여주는 것이다. 예를 들어서 숲으로 체험 학습을 다녀온 초등학교 상급반 학생들은, 체험 학습을 마치고 학교로 돌아온 후, 그들이 선술어적 경험의 수준에서 숲 속에서 보고 경험하고 배운 것을 이제 술어적 경험의 수준에서 사유하는 지성이나 판단하는 이성에게 의탁하여 숲 속에서 만나고 경험하고 배운 것을 말과 글로 단어와 단어를 또는 개념과 개념을 연결하여 표현함으로써 경험하고 배우고 인식한 것을 구성하는 과정을 거쳐야 한다. 감각하는 경험과 사유하는 지성의 협동을 실천하는 이러한 과정을 거쳐야만 우리는 온전한 의미의 가르치기와 배우기 또는 온전한 인식에 도달할 수 있다.

교수 방법과 학습 방법 그리고 교육 방법으로서의 감각 경험과 감각 활동의 근원적 의미는, 그것이 지식과 인식의 원천 역할을 한다는 점에 있다. 글썬이는 헤르더가 의중에 갖고 있는바 지식과 인식의 원천으로서의 감각 경험과 감각 활동을 외적 감각주의의 문맥 안에서 해석하는 것은 곧 감각 경험과 감각 활동을 정신의 사유하는 지성으로부터 분리하거나 유리하여 이해하는 것은 헤르더의 인식 활동과 학습 활동과 교육 방법에 대한 시각과 견해를 심하게 오해하는 것이라 생각한다. 왜냐하면 헤르더는 인식 활동과 학습 활동과 교육 방법에 관한 그의 통찰과 견해에서 감각하는 경험을 항상 사유하는 지성과 함께 또는 언어를 사용하는 판단하는 이성과 함께 연결된 채 일어나는 것으로 여기기 때문이다. 헤르더는 선술어적 경험의 수준 또는 선과학적 경험의 수준에서 일어나는 인식 활동과 학습 활동과 교육 방법을 가리키는 감각 운동과 감각 경험과 감각 활동을 항상 술어적 경험의 수준 또는 과학적 경험의 수준에서 일어나는 인식 활동과 학습 활동과 교육 방법을 가리키는 사유하는 지성과 연결 지어서 주제화한다. 이것은 헤르더가 인식 방법과 학습 방법으로서 감각하는 경험과 함께 사유하는 지성 능력으로서의 언어 사용 능력을 곧 선술어적 경험의 수준에서 일어나는 감각 경험뿐만 아니라 술어적 경험의 수준에서 일어나는 언어 사용과 언어 행위로서의 말하기 활동과 쓰기 활동을 곧 판단하는 이성 능력을 중시함을 함의한다. 이러한 점을 고려하여 글썬이는 헤르더의 교육에 관한 시각과 견해를 감각 경험 중심주의로 부각하여 해석하는 학자에게<sup>33)</sup> 동의하지 않는다. 이런 부류의 철학자나 교육학자는 헤르더가 내세우는 두 가지 인식 능력이나

두 가지 학습 능력의 협동에서 감각하는 경험 능력을 강조하며 헤르더의 철학함과 교육학함이 보이는 칸트의 길과 루소의 길 가운데 칸트의 길보다 루소의 길을 부각하는 사람들을 대표한다고 볼 수 있다. 온전한 교수와 학습 그리고 온전한 인식과 지식 획득을 위한 능력으로서 선술어적 경험의 수준에서 일어나는 감각하는 경험 능력을 그리고 술어적 경험의 수준에서 일어나는 사유하는 지성 능력을 (곧 이 두 가지 인식 능력의 협동) 의심하거나 부정하는 철학자나 교육학자는 없을 것이다. 역사 속의 철학자들이나 교육학자들은 이 두 가지 인식 능력 또는 학습 능력 가운데 어느 것을 전경에 내세우며 부각하느냐에 따라서 두 가지 진영으로 나뉠 것이다. 우리는 헤르더의 철학함과 교육학함에서 감각하는 경험에 정향하는 루소적 요소뿐만 아니라 판단하는 이성이나 사유하는 지성에 정향하는 데카르트적 요소와 칸트적 요소를 뚜렷하게 읽어낼 수 있다. 이러한 이유에서 글쓴이는 헤르더가 한편으로 오로지 외적 감각주의에 빠지지도 않았으며 다른 한편으로 오로지 내적 체험주의나 이성주의에 빠지지도 않았다고 본다.

감각하는 경험과 사유하는 지성을 함께 엮어서 사유하는 헤르더는 인간의 인식 능력과 학습 능력을 세 가지 갈래의 용어로 나누어서 주제화한다. 헤르더는 이 세 가지 갈래의 능력을 무엇보다도 어린아이나 학생의 연속하는 성장 발달 단계에 주의하여 다음과 같이 구별하여 제시한다. 첫째 능력은 어린아이들이 실행할 수 있는 최하 능력으로서의 감각하는 경험이며, 둘째 능력은 소년들에게 요구되는바 감각 능력과 지성 능력 사이에 자리하는 중간 능력으로서의 상상력이며, 셋째는 성장 발달을 어느 정도 이룩한 청소년들이 발휘할 수 있는 최고 능력으로서의 사유하는 이성 능력이다. 헤르더는 이 세 가지 인식 능력 또는 학습 능력을 인간의 성장 발달 단계에 합치하는 교육 실행과 교육 방법 사용의 문맥 안에서 언급할 뿐 이 세 가지 능력을 더 이상 상세하게 다루지 않는다.<sup>34)</sup>

헤르더가 인식 능력과 학습 능력에 관하여 따르는 이러한 삼분법은, 칸트를 연상시킨다. 글쓴이는 헤르더의 삼분법이 한편으로는 삼분법을 따르는 칸트의 인식 이론과 학습 이론의 영향을 받고 있다고 생각한다. 칸트에 따르면 우리는 예를 들어서 특히 지식 교육이나 문화화 교육의 영역에서 다음과 같은 세 가지 양상의 가르치는 일과 배우는 일을 수행할 수 있다. 물론 이 세 가지 양상의 가르치는 활동과 배우는 활동은, 현실 세계 안에서 일어나는 교수 활동과 학습 활동을 고려할 때 단절 수직 관계 속에서가 아니라 연속 순환 관계 속에서 실행될 수 있는 것이다. 우리는 교수 활동과 학습 활동 그리고 인식 활동에서

33) 다음 책을 보시오. Mario Graff, *Bildung durch Sinnlichkeit*, 2015.

34) 헤르더 저, 김대권 역, 『1769년 여행 일지』, 2009, 214쪽.

①사유하는 지성이 갖든 감각 경험에 주로 의존할 수도 있으며, ②어린이들이나 학생들의 상상력에 주로 호소하여 자세히 말하여 감각하는 경험과 사유하는 지성 능력을 매개하고 연결하는 상상력에 주로 의존하여 낮은 단계의 술어적 경험의 수준에서 일상 언어를 주로 사용하는 간단한 말하기와 단순한 글쓰기 방법으로 가르치기와 배우기를 실행할 수도 있으며, ③학생들의 (감각하는 경험과 엮어진) 사유하는 지성 능력에 주로 호소하여 높은 단계의 술어적 경험의 수준에서 언어나 개념에 주로 의존하는 방법으로 또는 이론적 설명과 논증과 토론의 방법으로 가르치기와 배우기를 실행할 수도 있다.<sup>35)</sup>

인식 능력과 학습 능력에 관계하는 헤르더의 삼분법이 다른 한편으로는 데카르트가 내세우는 삼분법의 영향 아래 놓여 있다고 글쓴이는 생각한다. 데카르트는 인식 능력과 학습 능력에 주시할 뿐만 아니라 인간이 소유할 수 있는 세 가지 갈래의 인식 내용이나 관념 내용을 부각하여 삼분법을 제시한다. 첫째는 인간이 태어날 때부터 갖추고 있는 인식 내용들이나 관념 내용들(*ideae innatae*)이다. 둘째는 인간의 의식의 삶 밖으로부터 들어온 인식 내용들이나 관념 내용들(*ideae adventitiae*)로서 인간이 감각 경험에서 출발하여 그리고 동시에 사유하는 지성이나 판단하는 이성을 통하여 학습 또는 획득한<sup>36)</sup> 인식 내용들과 관념 내용들을 가리킨다. 셋째는 인간이 상상력을 발휘하여 내적 의식의 삶 속에서 지어내거나 구성하여 창출한 인식 내용들과 관념 내용들(*ideae a me ipso factae*)을 지칭한다.<sup>37)</sup>

글쓴이는 교육 방법에 관계하는 인식 능력과 학습 능력에 관한 한 헤르더가 내면성의 철학 모형을 대변하는 데카르트와 이성주의 철학 모형을 대표하는 칸트의 영향 아래 놓여있다고 본다. 그러나 헤르더가 받고 있는 영향은 그가 데카르트적 내면성의 철학과 칸트적 이성주의 철학을 그대로 수용하여 답습하는 것을 함축하지 않으며 오히려 전자의 철학 모형과 후자의 철학 모형이 공통적으로 경시하는 것을 중시하는 것을 함의한다. 이러한 영향 관계를 고려하여 글쓴이는, 헤르더의 철학함과 교육학함이 외적 감각주의나 감각 경험 중심주의에 완전히 빠진 채 이로부터 벗어나지 못하는 방식으로 수행된 것이 아니라 오히려 내면성의 철학 전통과 이성주의 철학 전통에서 벗어나지 않으면서 동시에 이 두 가지 철학 전통에서 경시되는 감각 경험하는 인식 능력과 학습 능력을 되

35) Menzer Paul, *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, 1924, 315쪽; 조관성, 「칸트의 교육학 강의에 관한 철학적 주석 6부 -칸트의 실천철학에 기초한 현상학적 자기 해석-」, 2007, 48-49쪽; 칸트가 말하는바 감각 경험에 주어지지 않은 것을 주제화하여 표상하는 능력인 상상력(*Einbildungskraft*)에 관하여 특히 다음 전거 위치를 참조하시오. 칸트, 『학술원관 칸트 전집』, 7권, 165-191쪽; 칸트, 『순수이성비판』, B 276쪽 이하.

36) 데카르트, 『제일 철학에 관한 성찰들』, 56쪽.

37) 데카르트, 『제일 철학에 관한 성찰들』, 40-59쪽 참조.

살려내어 중시하는 방향으로 수행된 것이라<sup>38)</sup> 해석한다.

이 대목에서 글쓴이는 데카르트와 코메니우스 그리고 칸트와 헤르더가 상상력을 공통적으로 인정하고 내세우면서도 드러내 보이는 부족한 선견지명을 지적한다. 데카르트와 코메니우스 그리고 칸트와 헤르더는 공통적으로 인식 능력과 학습 능력으로서 감각 능력과 지성 능력 이외에 상상력을 언급하면서도, 오늘날의 철학자들과 교육학자들 그리고 과학자들과 예술인들이 지식과 과학 그리고 예술과 기술 영역 등에서 현대의 풍부한 문화 내용들을 가능하게 한 창조의 원천으로서의 상상력을 높이 평가하며 예찬하는 것과는 대조적으로, 상상력의 창조적 힘을 크게 인정하며 상상력을 주요 인식 능력이나 학습 능력으로 주제화하는 미래 지향적 선구자의 시각을 보이지 않는다는 점에서 선견지명의 결핍을 표출한다.

### 3. 맺음말

코메니우스 그리고 칸트와 함께 훈육 교육에 동의하는 헤르더는, 훈육과 함께 일어나는 연습 또는 훈련을 교육 방법으로 제시한다. 코메니우스와 칸트 그리고 헤르더는, 글쓴이가 구별하는 세 가지 양상의 연습 가운데 첫째 양상의 연습과 둘째 양상의 연습을 자기 이성을 아직 형성하지 않은 어린아이들이나 학생들에 대한 교육 방법으로서 지지한다. 이 점에서 세 사람은 동일한 견해를 공유한다. 첫째 양상은 타자 이성이 어린아이나 학생을 지배하고 이끌어가며 길들이는 방식으로 대하는 훈육과 결합한 연습이며, 둘째 양상은 타자 이성이 학생을 안내하고 달래며 도와주는 방식으로 대하는 훈육과 결합한 연습이다. 헤르더는 어린아이나 학생이 미래의 삶 속에서 자기 이성의 주체로서 자기 이성에 대한 자기 훈육 또는 자기 규제의 방식으로 실행할 수 있는 셋째 양상의 연습을 의중에 뚜렷하게 갖고 있지 않다고 해석될 수 있다. 헤르더는 자기의 철학함과 교육학함에서 자기 이성의 자율성이 주도하는 셋째 양상의 연습을 칸트가 의도하는 것처럼 명시적으로 뚜렷하게 바람직한 교육 방법으로 주제삼지 않는다.

헤르더는 어린아이들이나 학생들을 본능적 자기 쾌락의 동기와 계산적 자기 쾌락의 동기에 따라서 움직이는 경험적 자유의 존재나 신체적 자유의 주체로만 주로 부각하여

38) 헤르더가 철학함과 교육학함에서 보이는 이러한 경향은, 세 가지 학습 능력과 인식 능력으로서 감각하는 경험과 상상력 그리고 사유하며 판단하는 지성 능력을 뚜렷하게 제시하면서 감각 경험을 중시하는 코메니우스를 연상시킨다. 다음을 보시오. 코메니우스, 『대교수학』, 17장 28절, 42절; 20장 5절.

본다. 헤르더는 어린아이들이나 학생들이 잠재적 자기 이성의 주체로서 미래의 삶의 과정과 교육의 과정 속에서 자유로운 실천 이성의 주체로 성장할 수 있다는 점을 적극적으로 부정하지 않으면서도 이점을 경시한다. 훈육과 엮어진 연습에 대한 헤르더의 시각과 견해는, 칸트의 길을 따라서 선험적 자유를 향유하며 자기 이성에 대한 자기 훈육을 실행할 수 있는 자유로운 이성의 주체에 기초하지 않고, 오히려 루소의 길을 따라서 자기 운동하며 경험적 자유를 향유하며 방종에 빠질 수 있는 신체의 주체에 기초한다. 이점에서 헤르더가 루소의 길을 따름에도 불구하고 헤르더와 루소 사이에 다음과 같은 차이점이 존재한다. 헤르더는 코메니우스 그리고 칸트와 함께 어린아이들이나 학생들의 신체적 자유에서 우리나라는 방종으로서의 자유를 타자 이성이 바람직한 방향으로 다스려야 하는 것으로 보며, 루소는 신체적 자유에서 우리나라는 방종으로서의 자유를 타자 이성이 억누르지 않아야 함을 주장한다. 가장 바람직한 교육 방법인 셋째 양상의 연습을 칸트는 명시적 표현들을 사용하여 적극적으로 옹호하며, 코메니우스는 함축적 표현들을 사용하여 소극적으로 주장한다고 글쓴이는 생각한다. 루소와 헤르더는 셋째 양상의 연습에 대하여 미온적 시각을 지니고 있다고 평가될 수 있다.

언어에 커다란 관심을 두며 철학함과 교육학함을 수행하는 헤르더는 주로 일차적으로 어린아이들이나 어린 학생들을 고려하여 이들에게 적합한 교육 방법으로서 곧 교수 방법과 학습 방법 그리고 인식 방법으로서 선실후명의 길을 주장하며 이를 옹호한다. 선술어적 경험의 수준에서 일어나는 감각 경험과 감각 활동에서 시작하는 교수 활동과 학습 활동 그리고 인식 활동을 함의하며 중시하는 선실후명의 길은, 코메니우스와 헤르더 그리고 루소와 바제도우 그리고 칸트도 공통적으로 동의하는 교육 방법이다. 현재 논문은 헤르더가 교육 방법으로서 의미하는 선실후명의 길의 생명력과 설득력을 키우고 뚜렷하게 드러내기 위해서 선실후명의 길을 다양한 방식으로 특징지어 이해하고자 시도한다. 이러한 시도에서 글쓴이는 특히 현대 철학자 후설이 중시하는바 자아극에 주시하여 성립하는 선술어적 경험으로 되돌아감이라는 방법적 절차에 그리고 대상극에 주목하여 일어나는 삶의 세계(또는 생활 세계)로 되돌아감이라는 방법적 절차에 그리고 언어와 언어 사용과 언어 행위에 착안하여 드러나는 일상 언어로 되돌아감이라는 방법적 절차에 의존하고 있다.

글쓴이는 현재 논문에서 선실후명의 길과 함께 짝을 이루며 성립할 수 있는 선명후실의 길을 주제 삼으면서 부정적 의미의 선명후실의 길과 긍정적 의미의 선명후실의 길을 구별하여 이해한다. 헤르더는 코메니우스가 비판하듯이 인식 방법과 교육 방법으로 널리 사용되는 부정적 의미의 선명후실의 길을 비판한다.<sup>39)</sup> 글쓴이는 코메니우스와 헤르

더가 공통적으로 내놓는 이러한 비판을 파괴적 비판이라 특징지을 수 있다고 본다. 두 사람은 부정적 의미의 선명후실의 길에 대한 건설적 비판을 명시적으로 제시하지 않는다. 코메니우스와 헤르더는 인식 활동과 교육 활동에서 유의미하고 유용하게 존용될 수 있는 긍정적 의미의 선명후실의 길(함축적으로 의중에 두고 있다고 과잉 해석될 수 있음에도 불구하고) 뚜렷하게 명시적으로 주제화하지 않는다. 이러한 문제 상황 속에서 글쓴이는, 부정적 의미의 선명후실의 길에 대한 건설적 비판을 제시하면서 동시에 부정적 의미의 선명후실의 길을 극복할 수 있는 대안적 교육 방법으로서 긍정적 의미의 선명후실의 길을 내세우면서, 온전한 인식과 지식을 획득하기 위하여 선실후명의 길과 함께 상호 순환 관계와 상호 보완 관계 속에서 사용되어야 할 학습 방법이며 교육 방법인 긍정적 의미의 선명후실의 길이 필요함을 강조한다. 선실후명의 길에서 출발하든 긍정적 의미의 선명후실의 길에서 시작하든, 어린 학생 또는 청년 또는 성인으로서의 인간은 삶의 과정과 교육의 과정 속에서 이 두 가지 길의 상호 순환 속에서 온전한 교수와 학습 그리고 인식과 교육을 성취할 수 있음을 글쓴이는 주장한다.

우리가 몸담고 살고 있는 현대의 삶의 세계에 주시하여 데카르트와 칸트 그리고 헤르더가 공통적으로 내세우는 세 가지 인식 능력 또는 학습 능력이 현대인에게 가질 수 있는 철학적 의미와 교육학적 함의를 찾아볼 필요가 있다. 선실후명의 길과 결합하여 일어나는 감각하는 경험은, 사유하는 지성 또는 판단하는 이성과 협동하여 많은 문화 업적을 창출해내면서 한편으로는 객관주의와 실증주의에 기초하는 과학과 기술의 발전과 창달에 크게 기여해오고 있으며, 다른 한편으로는 인간의 마음이 구성하고 창조하는 의미 내용과 가치 내용을 경시하거나 부정하는 과학주의와 물질주의의 발흥과 득세를 불러일으키고 있다.

인간은 구체적으로 존재하는 것에 대한 감각 경험에서 출발하여 사유할 수 있으며, 또한 상상력을 매개로 구체적으로 존재하지 않는 것을 주제삼아서 사유를 수행할 수도 있다. 곧 구체적으로 마주할 수 없는 것에 관해서도 상상할 수 있으며 사유할 수 있다. 감각 능력과 사유 능력의 협동에서 보다 오히려 상상력과 사유 능력의 협동에서 인간의 위대함을 볼 수 있다. 인간은 감각 경험을 통하여 만날 수 없는 것들에 대하여서도 상상력과 사유하는 지성의 협동에게 의탁하여 과학과 기술과 예술 영역 안에서 뿐만 아니라

39) 코메니우스와 (코메니우스로부터 함축적 영향을 받는 것으로 여겨지는) 헤르더는 공통적으로 선실후명의 길을 중요하고 적합한 인식 방법과 교육 방법으로 내세우면서, 부정적 의미의 선명후실의 길을 인식 이론과 언어 철학의 문맥 안에 속하며 동시에 교수 활동과 학습 활동에 관계하는 상세한 예들을 제시하면서 통렬하게 비판한다. 다음 전거를 참조하시오. 코메니우스, 『대교수학』, 16장 14-19절, 37절; 18장 22-28절; 19장 44-45절; 20장 7절, 17절; 22장 3-4절, 10절.

삶의 다양한 영역 안에서 풍부한 문화 내용들을 창출하고 있다. 인간이 창출한 이러한 문화 내용들이 예로서 인공 지능 기술이 한편으로 인간의 복지에 기여할 수도 있지만 다른 한편으로 인간의 존엄성과 자율성을 위협하거나 파괴할 수도 있다. 데카르트와 칸트 그리고 헤르더는, 상상력과 사유하는 이성의 협동이 가져올 긍정적 결과에 대해서 뿐만 아니라 특히 부정적 결과에 대해서 전혀 예감을 보이지 않는다. 이성의 이론적 사용과 실천적 사용에 강한 신뢰를 소유하는 칸트만이, 철학과 교육학의 문맥 안에서 감각 경험과 함께 일어나며 또한 상상력과 함께 일어나는 사유하는 이성의 자기 훈육 또는 자기비판과 자기 규제를 강조하여 요구하며, (감각 경험의 그른 과잉 사용과 상상력의 그른 과잉 사용이 불러 올 부정적 결과를 막기 위하여) 사유하는 바른 이성이 이끌어가는 인식 능력과 학습 능력으로서의 감각 경험과 상상력의 바른 사용을 함축적으로 강조한다고 해석될 수 있다.

글쓴이가 현재 논문에서 주제화하는 헤르더는, 넓은 의미의 지식 교육이나 문화화 교육과 결합한 교육 방법과 인식 활동과 학습 활동에 착안하여 감각하는 경험에서 곧 감각 지각(Wahrnehmen)에서 시작하여 사유하고 판단하는 이성으로 곧 인식과 지식과 과학을 지향하는 이론 이성의 사용으로 나아간다. 우리가 헤르더를 도덕 교육이나 예술 교육 그리고 종교 교육과 결합한 교육 방법과 인식 활동과 학습 활동에 착안하여 주제 삼을 경우, 헤르더가 감각 지각의 유사체인 가치 지각(Wertnehmen)에서 출발하여 가치 경험하고 가치 지향하며 삶과 행위를 수행하는 실천 이성으로 곧 가치 체험하는 삶과 행위를 지향하며 실행하는 실천 이성의 사용으로 나아감을 확인할 수 있을 것이다.

헤르더는 철학함과 교육학함에서 두 가지 주요 교육 방법이며 동시에 두 가지 주요 인식 능력 또는 학습 능력인 감각하는 경험과 사유하는 이성의 협동을 중시한다. 이것은 헤르더가 두 가지 능력 중 전자를 중시하는 루소의 길과 후자를 중시하는 (데카르트의 길과) 칸트의 길을 함께 수용하여 따르고 있음을 뜻한다. 헤르더는 철학과 교육학의 접점에서 이성주의가 경시하는 루소의 길을 부각함으로써 칸트에게 거리 두기와 차이 두기를 하면서도 외적 감각주의로 빠져들지 않으며 동시에 이성주의를 해체하지 않고 보유하면서도 내적 체험주의로 빠져들지 않는다고 평가될 수 있다. 여기에서 우리는 철학함과 교육학함에서 두 가지 얼굴을 보이는 헤르더를 또는 루소와 칸트 사이에서 곧 경험주의와 이성주의 사이에서 줄다리기를 하는 헤르더를 볼 수 있다.



## 참고문헌

- 조관성, 「칸트의 교육학 강의에 관한 철학적 주석 6부 -칸트의 실천철학에 기초한 현상학적 자기 해석-」, 『철학과 현상학 연구』 제34집, 한국현상학회, 2007.
- \_\_\_\_\_, 「헤르더의 교육 철학-교육 목적과 교육 원리를 중심으로-」, 『인문학연구』 제34호, 경희 대학교 인문학연구원, 2018.
- \_\_\_\_\_, 『칸트의 교육학 강의』, 철학과 현실사, 2007(Kant, *Über Pädagogik*).
- \_\_\_\_\_, 「코메니우스의 인식론과 교육학」, 『범한철학』 제72집, 범한철학회, 2014.
- \_\_\_\_\_, 「코메니우스의 언어 철학과 교육학」, 『범한철학』 제74집, 범한철학회, 2014.
- \_\_\_\_\_, 「칸트와 바제도우-칸트의 교육 철학과 바제도우의 학교 개혁-」, 『현대 유럽 철학 연구』 제48집, 한국 현대 유럽 철학회, 2018.
- 헤르더 저, 김대권 옮김, 『1769년 여행 일지』, 인터북스, 2009.
- Andress, J. M., *Johann Gottfried Herder as an Educator*, New York, 1916.
- Cho, Kwan Sung, *Ich-Phänomen und Ich-Begriff*, Bern Paris New York Frankfurt am Main, 1990.
- Comenius, J. A., *The Great Didactic of John Amos Comenius*, english translation by M.W. Keatinge, London 1896; *Grosse Unterrichtslehre*, übersetzt mit Anmerkung und einer Lebensbeschreibung des Comenius, C. Th. Lion, Langensalza 1928; *Grosse Didaktik*, übersetzt und Hrsg. v. Andreas Flitner, Stuttgart 1983(약호: 『대교수학』).
- Descartes, R., *Meditationes de Prima Philosophia*, (Lateinisch-Deutsch), Hamburg, 1959 (약호: 『제일 철학에 관한 성찰들』).
- Ernst Bauer, *Johann Gottfried Herder Leben und Werk*, Stuttgart, 1960.
- F. W. Kantzenbach, *Herder*, Hamburg, 1970.
- Gerard Verbeke, *Moral Education in Aristotle*, The Catholic University of America Press, 1990.
- Herder, J. G., *Herders Sämtliche Werke*, Hrsg. v. Bernhard Suphan, Berlin, 1889, Band 30 (약호: 『헤르더 전집 30권』).
- \_\_\_\_\_, *Johann Gottfried Herder-Humanität und Erziehung-*, Paderborn, 1968(약호: 『헤르더 교육학 선집』).
- Husserl, E., *Erfahrung und Urteil*, Untersuchungen zur Genealogie der Logik,

- Hrsg. v. L. Landgrebe, Prag 1939, 4. Aufl. ergänzt mit Nachwort und Registern von L. Eley, Hamburg 1972(약호: 『경험과 판단』).
- \_\_\_\_\_, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie(1936), Hrsg. v. W. Biemel, Den Haag, 1976(약호: 『위기』).
- Kant, I., *Kants Gesammelte Schriften*, Berlin, 1974(약호: 『학술원 판 칸트 전집』, 1-29권).
- \_\_\_\_\_, *Kritik der Reinen Vernunft*, Hamburg, 1956(약호: 『순수이성비판』).
- Kowalewski, Arnold, *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*, Nach den neu aufgefundenen Kollegeften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken, München und Leipzig, 1924(약호: 『도나 판 인간학 강의』).
- Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*(Deutsch-Englisch), Oxford, 1953.
- Mario Graff, *Bildung durch Sinnlichkeit*, Jena, 2015.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1984.
- M. E. Lüdde, *Johann Gottfried Herder(Licht-Liebe-Leben)*, Weimar, 2016.
- Menzer Paul, *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin, 1924.
- Otto Willmann, *Aristoteles als Pädagog und Didaktiker*, Berlin, 1904.

## Abstract

### Herder on the Methods of Education

-Focused on the Interface between Doing Philosophy and Doing Pedagogy-

Cho, Kwan Sung

The purpose of this study is to excavate and construct Herders views on the methods of education. The author as a historian of philosophy and education intends to discover and formulate Herder's insights into the methods of education that he had formed and described in view of the interface between philosophy and pedagogy by his doing philosophy and pedagogy, and that remain hidden and scattered in his unsystematic fragmentary writings dealing with philosophy and education. In this paper the author attempts to bring forth not a destructive but a constructive interpretation of what Herder means and understands under the main theme, i.e. the Methods of Education, which is categorized by the author in the following three sub-themes: ① Übung combined with discipline. ② Res ante Nominem und Nomen ante Rem. ③ wahrnehmende Erfahrung und denkende (und urteilende) Vernunft. In this study the author is intent on bringing out Herder's opinions on the methods of education by his conceptualizing and theorizing what Herder had thought and written on the methods of education in the ordinary language, and by his drawing on such influential philosophers as Aristoteles, Descartes, Comenius, Rousseau, Kant, Husserl, Heidegger and Wittgenstein with a view to reviving these classical philosophers as well as Herder in the thematic area of the methods of education. This article purports to make clear the relevance and significance that Herder's meaningful insights into the methods of education are implied not only in the history of philosophy and that of education but also in this global life world in which we as citizens of a world community as well as of a nation, and in which we have a moral duty to educate ourselves through self-critic of reason toward ourselves.

【Key words】 Herder, Methods of Education, Übung combined with Zucht, Res ante Nominem und Nomen ante Rem, wahrnehmende Erfahrung und Denkende (und urteilende) Vernunft.

## 불교 무정부주의적 폭력과 유대교 무정부주의적 폭력(2)\*

-신채호와 발터 벤야민을 중심으로-

김용하\*\*

— < 목 차 > —

1. 서론
2. 신채호 : 미륵불의 단죄와 민중의 파괴적 폭력
3. 발터 벤야민 : 무산 계급의 총파업과 메시아의 비폭력적 폭력
4. 결론

**【요약문】** 신채호는 불교적 세계관을 지양하고, 무정부주의적 폭력을 실천하였다. 반면 발터 벤야민은 무정부주의적 폭력의 한계를 자각하고, 유대교적 폭력을 지향하였다. 신채호는 무정부주의를 수용하기 이전에 불교적 사유와 대면하였다. 그러나 그는 불교적 사유만으로는 식민주의를 종식할 수 없다고 자각한 후, 무정부주의를 수용하였다. 특히 그는 「一目大王의 鐵椎」에서 궁예가 미륵불을 자처하는 과정에서 구사한 폭력을 새롭게 해석하였다. 그러나 그는 반영웅의 정치적 행위만으로는 식민주의를 극복할 수 없다고 생각한 후, 「朝鮮革命宣言」에서는 '민중'의 직접혁명을 통해 식민주의를 파괴하고자 하였다. 반면 발터 벤야민은 「폭력 비판을 위하여」에서 무정부주의를 사유하면서도 유대 신학을 실천하고자 하였다. 특히 그는 무산계급의 총파업을 승인하면서도 인간학적 폭력의 한계를 자각하였다. 그는 메시아사상을 재해석하면서, 메시아의 비폭력적 폭력을 추구하였다. 그는 「프란츠 카프카」에서 메시아의 신화화를 배경하고 메시아의 도래를 유예하는 태도를 보였다. 즉 그는 메시아에 대한 비결정성의 결정성을 통해 메시아의 거짓 신화화에 대한 동일성을 부정하였다.

**【주제어】** 무정부주의적 폭력, 미륵불, 메시아, 민중, 무산 계급

\* 이 논문(저서)은 2014년도 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음 (NRF-2014S1A5A8017704).

신채호와 발터 벤야민의 텍스트에 나타난 정치, 종교, 폭력의 양상을 2년간에 걸쳐 연구를 진행하였다. 첫 번째 연구 결과물은 「불교 무정부주의적 폭력과 유대교 무정부주의적 폭력 - 신채호의 「조선혁명선언」과 발터 벤야민의 「폭력 비판을 위하여」를 중심으로」라는 주제로 이미 소개하였다는 점을 밝힌다. 아울러 두 번째 연구 결과물에 해당하는 본 연구는 첫 번째 연구 결과물의 내용과 상이하다는 점을 밝힌다.

\*\* 동덕대학교

## 1. 서론

신채호와 발터 벤야민은 동서양 근대 사회에서 정치 주체를 살피는 글쓰기를 급진적으로 추구하였다.<sup>1)</sup> 그들은 근대 사회에서 국가, 법, 자본이 생명체의 생사여탈권을 독점하는 과정을 부정하기 위해 무정부주의<sup>2)</sup>를 수용하였다. 그들의 무정부주의에 대한 선행 논의<sup>3)</sup>에서는 그들이 종교와 폭력 문제를 어떻게 인식하였는지에 대한 논의가 미흡하였다. 그래서 본고에서는 그들이 무정부주의적 폭력 수용하는 과정에서 불교와 유대교를 어떻게 정치적으로 변용하였는지를 살펴보고자 한다.

신채호와 발터 벤야민을 연구 대상으로 삼은 이유는 다음과 같다. 첫째, 신채호와 발터 벤야민은 현대 사회의 테러리즘에 작동하는 정치와 종교 문제를 해결할 관점을 제시한다. 테러리즘은 문명과 내·외적 프롤레타리아, 종교의 문제와 밀접한 관계 속에서 논의되고 있다.<sup>4)</sup> 이러한 점을 염두에 둔다면, 그들이 근대 사회에서 폭력 문제를 정치와 종교의 관점에서 어떻게 인식하였는지를 면밀하게 고찰할 필요가 있다. 둘째, 신채호와 발터 벤야민은 신자유주의의 탈폭력적 폭력(de-violent violence)의 문제를 성찰할 관점을 제시한다. 탈폭력적 폭력은 개인의 자유를 보장하기 때문에 가해와 피해의 이분법적 도식을 초월하고, 가해자와 피해자가 같아 폭력을 당하면서도 정작 폭력의 책임을 물을 수 없다.<sup>5)</sup> 이러한 점을 고려한다면, 그들의 폭력론에서 비가시적 폭력에 대응할 실마리를 살펴볼 수 있다.

2장에서는 신채호의 「一目大王의 鐵椎」<sup>6)</sup>, 「朝鮮革命宣言」에 나타난 미륵불의 단죄와 민중의 파괴적 폭력을 살펴보고자 한다.<sup>7)</sup> 신채호는 무정부주의를 수용하기 전후

1) 김용하, 『정치적 글쓰기의 멜랑콜리 - 신채호와 발터 벤야민의 글쓰기를 중심으로』, 2017, 354쪽.  
2) 아나키즘의 번역어인 무정부주의는 인간을 통치하는 지배 제도는 불필요하고, 권위와 권력 구조를 해체한다. 무정부주의는 니힐리즘, 폭력, 개인주의를 지향하는 것처럼 보인다. 그러나 동서양의 정치 구조의 차이 때문에, 무정부주의는 이론과 실천의 변용을 거쳤다. 본고에서는 신채호와 발터 벤야민이 무정부주의의 보편성을 토대로 어떻게 정치적 지향점을 마련하고자 했는지에 주안점을 둔다. 무정부주의의 보편성은 개인의 자유를 억압하는 모든 것을 부정하는데, 신채호와 발터 벤야민은 식민주의와 파시즘에 대항하기 위해 폭력과 종교에 대한 인식이 달랐다. 아나키즘의 사상적 특성과 스펙트럼은 다음을 참조할 수 있다. 방영준, 「아나키즘의 현대적 조명」, 1997, 370-373쪽.  
3) 신복룡, 「신채호의 무정부주의」, 2008. Martel, R., James, *The Anarchist Life we are Already Living : Benjamin and Agambem in Bare Life and the Resistance to Sovereignty*, 2015, 188-192쪽.  
4) 이선엽, 「문명의 충동과 테러리즘의 기원 : 문명간의 대화」, 2010, 164쪽.  
5) 이찬수, 「탈폭력적 폭력 - 신자유주의 시대 폭력의 유형과 종교」, 2014, 318쪽.  
6) 「一目大王의 鐵椎」의 「鐵椎」는 북한에서 출간된 작품에서는 「절퇴」로 적고 있다. 본고에서는 철추로 인용한다. 이에 대해서는 김현주, 『단재 신채호 소설 연구』, 2015, 73쪽 참조.

로 유교<sup>8)</sup>, 대종교<sup>9)</sup>, 기독교<sup>10)</sup>, 불교<sup>11)</sup>를 근대적으로 변용하고자 하였다. 「一目大王의 鐵椎」에서는 아미타불의 미래 지향적 구원 사상을 부정하고, 미륵불의 현세적 구제 방식을 승인하는 과정을 살피고, 이를 토대로 불교적 인물의 반역적 세계관이 어떻게 「朝鮮革命宣言」에 나타난 무정부주의적 폭력과 매개되었는지를 고찰하고자 한다.

3장에서는 발터 벤야민이 「폭력비판을 위하여」, 「프란츠 카프카」에서 사유한 무산계급의 총파업과 메시아의 비폭력적 폭력 양상을 살펴보고자 한다.<sup>12)</sup> 발터 벤야민은 무정부주의적 폭력의 한계를 자각한 후, 유대교에 기반을 둔 정치 신학을 마련하였다.<sup>13)</sup> 신적 폭력(die göttliche Gewalt)<sup>14)</sup>은 정의와 행복을 중시하면서 인간을 단순한 생명에 종속시키는 구조적 폭력을 근절한다. 신적 폭력은 신만이 구현하는 폭력이다. 특히 그는 메시아적<sup>15)</sup>인 것을 추구하는 과정에서 역사 유물론의 한계를 극복하고자 하였다.<sup>16)</sup> 그는 무정

7) 단재 신채호 전집 편찬 위원회, 「一目大王의 鐵椎」, 2008; 단재 신채호 전집 편찬 위원회, 「朝鮮革命宣言」, 2008. 텍스트 인용은 『전집 번호』와 면수만 밝힘.

8) 박정심, 「신채호의 유교 인식이 관한 연구 - 근대적 주체 문제와 관련하여」, 2014.

9) 차옥승, 「대종교인의 독립운동과 사상의 변천 양상」, 2016.

10) 권문경, 「고토쿠 슈스이(幸徳秋水)의 『基督抹殺論』과 신채호의 아나키즘 : 기독교관을 중심으로」, 2012.

11) 김용하, 「신채호의 「조선혁명선언」에 나타난 불교 무정부주의의 양상에 대한 연구」, 2013.

12) 발터 벤야민 저, 최성만 옮김, 「폭력비판을 위하여」, 2008. 텍스트 인용은 『전집 번호』와 면수만 밝힘. 발터 벤야민 저, 반성완 옮김, 「프란츠 카프카」, 1983. 텍스트 인용은 『문예』와 면수만 밝힘.

13) 신명아, 「발터 벤야민의 정치신학과 약한 메시아주의」, 2014; 최성만, 「발터 벤야민의 몇 가지 신학적 모티프에 관하여」, 2012.

14) 발터 벤야민의 신적 폭력에 대한 간의 논의는 정리하면 다음과 같다. 김항은 “신의 폭력은 현세의 목표도, 언젠가 반드시 도래할 구원도 아니라는 점에서 하나의 ‘공백’, 즉 아감벤이 말하는 예외상태 그 자체이다. 슈미트는 이 신의 폭력을 현세에 끌어내려 정치적 형식을 유지하려 한 반면에, 벤야민은 신의 폭력을 현세의 영역에서 급진적으로 배제하여 공백으로 남겨두려(128쪽)”했다고 설명한다. 장제형은 “신적 폭력이란 신화적 폭력 뒤에 도래할 모종의 질적으로 새로운 차원이 아니라 이미 발생한 원초적 사건이며, 신화적 폭력은 신적 폭력이라는 자장 하에서 그 잠재력을 열어 있는 현재 공간 내에서 재차 무한히 현실화시키는 역동적 행위(338-339쪽)”으로 규정한다. 윤인로는 “신화적 폭력은 법정적이고 경계 확정적인 행위이며 죄 연관의 보충력이자 생산력이고 그 힘들에 의해 웅립되고 수호된다. 이에 ‘대항’하는 순수한 신적 폭력은 확정된 경계의 다른 분할을 통해 죄 연관을 절단하는 면죄적인 힘(115쪽)”으로 규정한다. 요컨대, 김항은 발터 벤야민과 칼 슈미트의 정치적 입장을 비교하면서 신적 폭력의 탈정치신학을 규명하였고, 장제형은 신화적 폭력과 신적 폭력의 중의적 구조를 해명하였고, 윤인로는 신화적 폭력과 신적 폭력의 대립적 구조를 통해 신적 폭력의 면죄성을 살펴보았다. 김항, 「신의 폭력과 지상의 행복 - 발터 벤야민의 탈정치신학」, 2010; 윤인로, 「‘신의 폭력’이라는 위법성 조각사유」, 2014; 장제형, 「신적 폭력과 신화적 폭력의 단절과 착종 - 발터 벤야민의 <폭력 비판을 위하여>를 중심으로」, 2015.

15) “‘진보 담론’과 단절하면서 벤야민은 역사의 궁극 목적인 실현된 ‘미래’를 관조적으로 기다리는 방식의 역사관을 거부하고, 지금까지 시간 Jetztzeit에 저장되어 있는 메시아적 시간의 도래 가능성을 찾으려 시도한다. 이때 세속적인 의미로 사용되는 ‘메시아’는 현세를 초월한 절대적 존재자를 말하는 것이 아니다. 그것은 유물론적인 방식으로, 현세의 고통 받는 자들이 이룩할 자기해방을 나타내는 이념이다. 그러나 파국을 향한 역사의 흐름을 중단시킬 사건은 유물론적 이론만으로 온전히 파악되거나 예측될 수 없기에, 벤야민은 그것에 ‘메시아적’이라는 이름을 붙인다.” 한상원, 『앙겔루스노부스의 시선』, 2018, 256쪽.

부주의적 폭력에서 메시아적 무혈 폭력인 신적 폭력으로 이행하였다. 그는 메시아의 도래를 갈망하는 순간적 태도를 중시하기 때문에, 메시아의 출현을 유예하는 태도를 보였다. 「폭력비판을 위하여」에 나타난 신적 폭력과 신화적 폭력이 어떻게 무산 계급의 폭력과 매개되는지를 고찰하고, 「프란츠 카프카」에서 나타난 카프카의 작품을 렌즈 삼아 고찰된 법적 부패의 양상이 어떻게 메시아적 비폭력의 폭력과 연계되는지를 살펴보고자 한다.

## 2. 신채호 : 미륵불의 단죄와 민중의 파괴적 폭력

「一目大王의 鐵椎」는 궁예가 미륵불을 자처하면서 자신의 정치적 야망을 구현하는 과정을 허구적으로 표현된 작품이다.<sup>17)</sup> 궁예는 백성들이 종교적 심성 체계에 종속되어 삶의 주권을 상실한 상황을 비판하였다. 그는 유교와 불교가 백성들에게 정치적 환상과 망상을 주입한다고 생각하였다. 그는 정치적 욕망을 수립하기 위해 기존 종교를 부정하고 신생 종교를 확립하였다.

이제는 신라 력대의 데왕들이 불교를 확장하여 양반이나 상민을 가릴 것 업시 집집마다 부처를 위하던 쟈라. 외눈통이 대왕 계신 서울 안도 가는 곳마다 아미 타불을 불우는 소리가 안이면 석가여래를 찬송하는 소리다. 대왕이 끝날박게 나 오시며 이 죄를 들으시고는

「아아. 이 나라가 궁예(대왕의 성명)의 나라가 안이오 석가여래의 나라구나.」<sup>18)</sup>

16) 발터 벤야민은 역사주의를 거부하고 유대주의와 역사적 유물론을 접목하였다. 그는 역사 유물론의 해방 가능성을 염두에 두면서도, 역사유물론만으로 세계를 변화시키는 데 한계가 있다고 생각하였다. 왜냐하면, 역사유물론이 세계의 이념을 포섭하기에는 무리가 따르기 때문이다. 그렇기 때문에 그는 유대교의 신학적 입장을 근대 사회에서 호출한 후, 이를 토대로 역사유물론과 매개하려고 하였다. 김기명, 「신적 폭력과 역사의 구원 - 발터 벤야민의 메시아적 정치신학」, 2010, 222쪽.

17) 신채호는 궁예가 미륵 사상을 구현하기 위해서 사용한 폭력을 서술하였다. 그는 궁예가 역사 기록상 폭군으로 서술되어있다는 점을 비판하고, 궁예가 주체적 문화를 형성하기 위해 불가피하게 폭력을 구사했다고 생각하였다. 김현주는 “궁예의 폭력성은 민족영웅들이 표상하는 신성한 투쟁과는 상반되는 것으로 이는 개인에게 독점되는 폭력적인 시공간 구획에 대한 위협성(79쪽)”을 나타낸다고 말한다. 양진오는 “그는 영웅 일반이 요구하는 도덕과 윤리를 준수하기보다는 그 자신의 폭력적 욕망으로 백성들과 대결한다. 이 장면에서 민족 영웅의 일반론을 전복시키는 괴물로서의 반영웅(205쪽)”으로 평가하였다. 김현주와 양진오는 신채호가 궁예를 반영웅적 인물로 묘사했다고 공통적으로 생각하면서도, 궁예의 폭력에 대해서는 상반된 입장을 나타내었다. 김현주는 궁예의 폭력을 부정적으로 평가했다면, 양진오는 궁예의 폭력적 욕망을 비판적으로 해석하였다. 김현주, 『단체 신채호 소설 연구』, 2015; 양진오, 『영웅의 발견과 한국근대소설의 기원』, 2015.

18) 『전집 7』, 580쪽.

인민들은 아미타불과 석가여래를 숭상하였다. 궁예는 인민의 정신을 지배하는 종교를 해체하려고 하였다. 그런데 인민들은 아미타불의 세계에서 벗어나지 못한 채 석가여래만을 인정하고 있을 뿐이다. 중생은 자각과 믿음과 발원, 염불을 지속해서 수행해야만 아미타불의 구원을 받을 수 있다.<sup>19)</sup> 결국 중생은 현실 문제를 주체적으로 해결하지 않고, 아미타불의 호출을 받기 위해 염불을 암송하는 수동적 자세에 임할 수밖에 없다. 아미타불은 원미래에 존재하면서 사후 세계에 극락국토에 도달할 수 있다는 신념이고, 이를 위해 중생은 욕망을 억제한 채 아미타불의 세계를 내적으로 승인한다.

① 나(대왕이 자기를 가리친 대명사)는 하늘에서 내려온 미륵불(彌勒佛)이다. 미륵불이 내려온 뒤에는 아미타불도 쓸대업고 석가여래도 쓸대업고 공자나 맹자도 쓸대업다. 이 세상은 미륵불의 세상이니 다른 부처나 다른 성인을 위하는 자는 미륵불의 죄인이다. 옛적에 부처에게 득죄하면 죽어서 디옥에 간다 하였지만 오늘에 미륵불에게 득죄하면 살아서 철추를 받는다.

옛적에 부처를 잘 위하면 죽어서 텃당을 간다 하였지만 오늘에 미륵불을 잘 위하면 이 세상에서 안락을 누리고 복을 받는다.

나를 미륵불이 안이라 하면 가장 큰 죄니 이는 이 세상에서 철추의 벌을 바들 뿐 안이라 죽어서도 철추의 벌을 바들 것이오. 나를 미륵불인 줄 알고 쏘복종할 지도 혹 계오른 테도를 가져도 철추를 바들 것이오. 조석으로 미륵불 잇는 곳을 절을 안하여도 철추를 바들 것이오. 미륵불을 밋지 안는 사람을 보고도 이를 곳 치도록 경계하지도 못하고 발각하여 죽이지도 못하면 철추를 바들 것이오. 미륵불에게 세랍을 바치지 안하여도 철추를 바들 것이오. 미륵불이 지은 궁예대왕경을 밋지 안하여도 철추를 바들 것이오. 다른 불경이나 유교의 글을 읽어도 철추를 바들 것이다. 복을 바드라면 나를 미륵불오 잘 미더 나 식히는 대로 하고 죄를 짓지 안하면 곳 복을 바들 것이다. 손이나 발로 짓는 죄만 죄가 안이라 마음으로 짓는 죄도 죄다. 미륵불은 온세상 사람들의 하는 일만 알 뿐이 안이라 무슨 마음을 가지는 지도 다 안다. 너히들이 만일 죄될 마음을 가지면 미륵불이 반듯이 죄를 주고야 만다.<sup>20)</sup>

궁예는 유교와 불교를 숭상하는 백성들을 단죄하겠다고 선포한다.<sup>21)</sup> 미륵불은 중생

19) 정광균, 「아미타불의 신앙과 왕생」, 2011, 8쪽.

20) 『전집 7』, 584-585쪽.

21) 궁예 사상은 미륵신앙과 태봉의 사상계를 형성한 왕즉불 사상으로 변해갔는데, 이는 승려즉불왕 즉 보살을 인정한 종교계와 왕건국을 중심으로 교종, 선종간의 극단적 대립을 유발하였다. 이재범·이광섭, 「궁예의 불교사상에 관한 고찰」, 2014, 218쪽.



을 구제하는 미륵보살로서 대승불교의 교리를 설법하고, 머나먼 미래에서 이 땅에 와서 중생을 구제하는 이상적 인격이다. 미륵 사상은 미륵 상생 신앙과 미륵 하생 신앙으로 구분된다. 전자는 미륵보살이 설법하고 있는 도솔천에 올라가 태어나기를 발원하는 것이고, 후자는 도솔천에서 인간세계로 하생하여 중생을 구제한다는 것이다.<sup>22)</sup> 특히 “미륵하생 신앙은, 특히 궁예의 그것은, 중생들이 핍박받고 괴로움에 처해 있을 때 미륵부처가 나타나 사회를 변혁하고 중생을 구제하는 식의 메시아적인 형태로 ‘왜곡’ 시킨 혹은 ‘원용’ 하는 그것이었다. 이 역시 ‘정치적’인 것”<sup>23)</sup>이다. 미륵불은 죄와 벌을 구사하는 폭군의 이미지로 변용된다. 궁예는 유교와 불교가 현세적 고통과 번뇌를 내세에 구원 받을 수 있다는 심성 체계를 지배하는 과정을 비판하였다. 그는 <궁예대왕경>을 의심하는 자들을 철추를 통해 단죄하였다. 즉, 궁예의 철추는 “현세에서 주체적인 자의식을 갖지 못하고 내세관이나 현실 도피만을 최고의 가치”<sup>24)</sup>를 나타낸다. 궁예는 민중이 현실 추수적이고 내세도피적 태도를 중시하고, 불교와 유교와 같이 외래사상에 부화뇌동하는 입장을 비판한다.<sup>25)</sup>

設或 強盜日本이突然히 佛菩薩이되야 - 一朝에總督府를 撤廢하고各種權利를 다 - 우리에게 還付하며 內政外交를 다 우리의自由에 맡기고 日本의軍隊와警察을 一時에 撤還하며 日本의移住民을 一時에召還하고 다만虛名의 宗主權만갖인다할자라도 우리가萬一 過去의記憶이 全滅하지아니하였다하면 日本을 宗主國으로奉戴한다함이 「恥辱」이란 名詞를아는 人類로는 못할지니라.<sup>26)</sup>

신채호는 일본이 총독부, 군대, 경찰과 같은 폭력 시스템을 자발적으로 폐지하고, 조선의 자주권을 승인하지 않을 것이기 때문에, 일본이 조선에 불보살과 같은 자비를 베풀지 않을 것이라고 간주하였다. 불보살은 『삼국유사』에서 지속해서 불교 설화와 연계되어 표현되었다.<sup>27)</sup> 반대로 조선은 일본에 대해 불보살의 자비로 대처할 수 없었다. “過

22) 김석근, 「전륜성왕(轉輪聖王), 미륵(彌勒), 그리고 메시아 - 미륵신앙의 정치적 기능과 함의에 대한 시론적 접근」, 2010, 9-10쪽.

23) 김석근, 「전륜성왕(轉輪聖王), 미륵(彌勒), 그리고 메시아 - 미륵신앙의 정치적 기능과 함의에 대한 시론적 접근」, 2010, 19쪽.

24) 김준형, 「단체 신채호의 글쓰기와 소설 - 고전소설과 1910년대 단체 소설의 상관성을 중심으로」, 2009, 79쪽.

25) 성현자, 「역사적 인물의 허구적 서사구조(1) - 신채호의 <일목대왕의 철퇴> <박상희> <이괄>을 중심으로」, 1996, 86쪽.

26) 『전집 8』, 893쪽.

27) 김기중, 「『삼국유사』 소재 불교설화의 ‘불보살 現身’ 양상과 그 의미」, 2016, 181쪽.

去의記憶”은 일본을 상대로 한 전쟁에서 승리한 것으로 간주할 수 있고, 현실의 정치적 갈등을 극복하기 위해 주체적으로 실천했던 민중의 무의식에 잔존하고 있는 세계이다.

強盜日本이 우리의 生命을 草介로 보아, 乙巳 以後 十三道の 義兵나던 各 地方에서 日本 軍隊가 行한 暴行도 이로 다적을수없거니와 卽 最近 三一運動 以後 水原·宣川 … 等の 國內各地부터 北間島·西間島·露嶺·海州各處까지 到處에 居民을 屠戮한다 村落을 燒火 財産을 掠奪한다 婦女를 汚辱한다 목을끊는 다 산채로 묻는다 불에살은다 或 一身 두 동가리 세 동가리에 내어 죽인다 兒童을 惡行혹한다 婦女의 生殖器를 破壞한다하야 할 수 있는 데까지 慘酷한 手段을 쓰 어서 恐怖와 戰慄로 우리 民族을 壓迫하여 人間の '산송장'을 맨들라하는도다<sup>28)</sup>

신채호는 식민치하의 조선 민중을 산송장으로 인식하였다. 산송장은 살아 있으나 실질적 신체와 영혼의 활동이 서서히 소멸하는 과정에 속한 존재로서 죽음에 처한 것과 유사한 영역이다. 즉, 조선 민중은 “살라니살수없고 죽으라하여도 죽을바를모르는판(『전집 8』, 897쪽)”에 처해 있다. 일본은 조선 민중의 정신과 신체를 말살하기 위해 구조적 폭력을 다양하게 구사하였다. 아울러 인간의 신체에 위해를 가하는 고문뿐만 아니라 조선 민중의 자주성과 독립성을 훼손하기 위한 상징 조작을 병행하였다. 일본은 학교, 감옥, 경찰, 군대를 동원해 조선 민족의 생명을 박탈하였다.

革命의길은 破壞부터 開拓할지니라 그러나 破壞만하랴고 破壞하는것이아니라 建設하랴고 破壞하는것이니 만일 建設할줄을 모르면 破壞할줄도모를지며 破壞할줄을모르면 建設할줄도모를지니라 建設과破壞가 다만形式上에서보아 區別될뿐이요 情神上에서는 破壞가 곧 建設이니<sup>29)</sup>

신채호는 조선 총독 및 관공리, 일본 천황 및 각 관공리, 정탐군과 매국노, 적의 일체 시설물을 암살, 파괴, 폭동의 폭력을 구사하고자 하였다. 그는 내정독립, 참정 자치론, 외교론, 문화론은 각각 조선 민중의 삶과 무관한 현실 인식을 비판하고, 민중직접혁명의 세계에 진입해야 한다고 주장한다. 민중직접혁명은 세계를 영원히 존속한다고 생각하지 않고 연기론적으로 사유하는 과정을 거쳐 윤회에서 벗어날 수 있다고 간주하는 맥락과 비슷하다.<sup>30)</sup> 즉, 그는 조선 민족이 노예 상태의 윤회를 극복하기 위해서는 일체의 억압

28) 『전집 8』, 891-892쪽.

29) 『전집 8』, 99쪽.

기제를 파괴해야 한다고 주장한다.

民衆은 우리革命의大本營이다. 暴力은 우리革命의惟一武器이다. 우리는 民衆 속에서가서 民衆과 携手하여 不絶하는 暴力 - 暗殺, 破壞, 暴動으로써 強盜日本의 統治를 打倒하고 우리生活에 不合理한 一切制度를 改造하여 人類로써 人類를 壓迫지못하며 社會로써 社會를 剝削지못하는 理想的 朝鮮을 建設할지니라<sup>31)</sup>

신채호는 조선 민족의 산송장이 “新生命(『전집 8』, 898쪽)”을 확보하기 위해서는 폭력을 사용할 수밖에 없다고 주장하였다. 즉 그는 산송장 상태에 빠진 조선 민중이 자각하기 위해서는 폭력을 통해 구조적 폭력에 대항해야 한다고 선언한다. 그는 산송장이 주체적 존재로 거듭나기 위해서는 일체의 권위를 인정하지 않는 무정부주의를 수용해야 한다고 생각하였다. 그는 실패한 영웅의 정치적 투쟁만으로는 식민주의를 종식할 수 없다고 판단하였다. 그래서 그는 민중직접혁명을 도모하였다. 그는 일본의 불합리한 제도를 개조하기 위해서는 민중이 강도일본을 상대로 암살, 파괴, 폭동과 같은 혁명적 폭력을 시도해야 한다고 선언하였다.<sup>32)</sup> 그는 고유적 조선, 자유적 조선민중, 민중적 경제, 민중적 사회, 민중적 문화를 건설하기 위해 이족통치, 특권계급, 경제적 약탈제도, 사회적 불평등, 노예적 문화사상을 파괴해야 한다고 주장하였다.

一般民衆을 奴隸化케하던 麻醉劑가 아니더냐? 少數階級은 強者가 되고 多數民衆은 돌리어 弱者가 되야 不義의 壓制를 反抗지못함은 專혀 奴隸의 文化思想의 束縛을 받은 까닭이니 만익 民衆의 文化를 提唱하여 그束縛의 鐵鎖를 끊지 아니하면 一般民衆은 權利思想이 薄弱하며 自由向上的 興味가 缺乏하여 奴隸의 運命속에서 輪廻할뿐이라<sup>33)</sup>

신채호는 일반 민중이 일본의 식민주의에 노예화되어있다고 생각하였다. 그는 문화적 주체성을 회복하기 위해서는 약자가 강자에 종속된 상황을 극복해야 한다고 생각하였

30) 김용하, 「신채호의 「조선혁명선언」에 나타난 불교 무정부주의의 양상에 대한 연구」, 2013, 218-219쪽 참조

31) 『전집 8』, 901쪽.

32) 신채호는 테러 활동의 비대중성과 무모성에 대해 대응하기 위해 <조선혁명선언>을 작성하였다. 그는 아나키스트의 테러활동을 민족해방운동의 주요한 수단으로 간주하면서, 민중직접혁명론을 민족해방운동으로 체계화하였다. 이호룡, 「일제강점기 재중국 한국인 아나키스트들의 민족해방운동 - 테러활동을 중심으로」, 2003, 203쪽.

33) 『전집 7』, 900쪽.

다. 특히 그는 노예적 문화 사상이 민중에게 “奴隸의 運命속에서 輪廻”할 뿐이라고 말한다.<sup>34)</sup> 그는 조선 민족을 노예의 운명에서 극복하기 위해 폭력에 대한 사유를 적극적으로 개진하였다. 「朝鮮革命宣言」은 의열단의 무장투쟁과 무정부주의적 폭력을 제시하고, 폭력과 혁명의 정치적 행동을 통해 식민주의를 파괴해야 한다고 주장하는 선언문이다. 신채호는 조선 혁명을 완수하기 위해서는 민중이 직접 폭력을 구사해 인간을 억압하는 제도를 파괴해야 한다고 주장하였다.

### 3. 발터 벤야민 : 무산 계급의 총파업과 메시아의 비폭력적 폭력

발터 벤야민은 근대 사회에서 종교가 재마법화되는 과정을 해체하기 위해 역설적으로 신학의 관점에서 종교를 새롭게 사유할 필요가 있다고 생각하였다. 근대 사회는 인간 중심적 폭력 시스템이 작동하는 곳이다. 그렇기 때문에 신화적 폭력을 근절하기 위해서 폭력의 새로운 범주를 설정할 필요가 있다. 그는 무정부주의적 폭력을 추구하되 인간 중심적 폭력이 아니라 신적 폭력을 통해 폭력을 둘러싼 모순을 해소할 수 있다고 생각하였다. 그는 신적 폭력을 유대교와 매개하였다. 그는 근대 사회에서 종교와 정치의 분리가 성립했다고 생각하지 않았다. 그는 종교가 근대 사회에서 재마법화되었다고 생각했고, 근대 정치의 한계를 돌파하기 위해서는 종교와의 연대를 새롭게 설정해야 한다고 주장하였다. 특히 그는 ‘합리주의적이고 사회주의적’ 노선과 ‘그노시스적이고 계시론적’ 노선이라는 유대교 전통을 변증법적 자장에 새롭게 설정하였다.<sup>35)</sup>

첫 번째 형식의 작업 중단은 그것이 노동조건의 외면적 수정만을 유발하기 때문에 폭력이라면, 두 번째 형식의 작업 중단은 순수한 형식으로서 비폭력적이다. 왜냐하면 그것은 외면적인 양보와 모종의 노동조건상의 수정에 따라 다시 작업을 재개할 태세를 갖고 일어나는 것이 아니라 오직 전적으로 변화된 노동, 국가에 의해 강요되지 않은 노동만을 재개하려는 결심에서 일어나기 때문이다. 이것은

34) 불교에서는 욕망적 삶에서 탈피하지 못해 나와 세계, 아와 법을 각각의 실체로 망분별하는 집착의 단계에 머무는 무명의 삶을 업과 보의 반복, 탄생과 죽음의 연속 과정이 존재의 연기적 상호 연관 회로에서 근절하지 못한 채 반복되어 윤회한다고 말한다. 업력에 의한 악순환을 극복하기 위해 불교에서는 해탈의 과정을 거쳐야 한다고 주장한다. 해탈은 세계의 공성(空性)을 자각하고, 보살의 자비와 중생에 대한 사랑으로 성립한다. 한자경, 「불교의 생명론 : 욕망과 자유 - 윤회의 길과 해탈의 길의 갈림길에서」, 2002, 10-16쪽.

35) 김영옥, 「유대교적 - 독일 철학의 한 문맥 : 헤르만 코헨, 프란츠 로젠츠바이크, 게르숨 솔렘 그리고 발터 벤야민을 중심으로」, 1999, 22쪽.

일종의 전복인데, 이와 같은 종류의 파업은 이러한 전복을 유발하기보다 오히려 수행한다. 그렇기 때문에 이 파업들 중 첫 번째 파업은 법정립적 파업인 반면, 두 번째 파업은 무정부주의적 파업이다.<sup>36)</sup>

소렐은 정치적 총파업과 프롤레타리아 총파업을 구분하였다. 전자는 노동 조건의 외면적 중단을 도모하는 법정립적 파업이고, 후자는 국가권력의 타도를 목적으로 하는 무정부주의적 파업이다. 소렐의 프롤레타리아의 혁명적 폭력은 계급 지배의 화신인 자본주의 국가권력의 가장 명증하게 발현하는 순간 저절로 생겨난다는 낙관적 역사주의에 의존한다.<sup>37)</sup> 국가 권력은 법적 폭력을 동원해 총파업을 폭력 행위로 규정하고, 현실적으로 총파업이 실현되는 것을 허용하지 않았다. 신화적 폭력과 신적 폭력의 경계에 무산 계급의 총파업이 자리 잡고 있다. 그는 단순한 생명을 고통에서 행복으로 이끌기 위해서는 메시아의 도래가 아니라 메시아적인 것을 추구해야 한다고 생각했다. 메시아적이란 메시아를 도래를 염원하는 마음을 간직하는 것이다. 그는 역사유물론이 프롤레타리아를 신봉하는 과정에서 미래로 유입되어 무산계급의 고통을 망각하는 태도를 중지하기 위해 역사 유물론과 신학을 접속하였다.

① 폭력 비판이라는 과제는 그 폭력이 법과 정의와 맺는 관계들을 서술하는 작업으로 돌려서 말할 수 있다. 왜냐하면 어떤 원인이 어떻게 작용하던 간명한 의미에서의 폭력이 되는 것은 그 원인이 윤리적 상황에 개입할 때에야 비로소 가능하기 때문이다.<sup>38)</sup>

② 카프카의 작품은 전통이 병들어 있음을 나타내고 있다. 사람들은 종종 지혜를 진리가 지니는 서사적인 측면으로 정의하려고 하였다. 이로써 지혜는 일종의 전통적 재산으로 규정되고 있다. 지혜는 하가다(Hagaha)적인 일관성을 지니는 진리인 것이다. 진리의 이러한 일관성은 사라져 버렸다. 물론 카프카는 이러한 상황에 직면하였던 최초의 사람은 결코 아니었다. 이미 많은 사람들이 진리나 혹은 진리라고 때때로 여겨지곤 하던 것을 지표로 삼기도 했고 또 붙잡으려고 하였다. 그러나 그들은 침울한 기분으로 혹은 보다 가벼운 마음으로 그러한 진리의 전승가능성을 포기하고 있었던 것이다. 카프카 특유의 천재적인 면은 그가 전혀 새로운 어떤 것을 실험해 보았다는 사실이다. 다시 말해 그는 진리의 전승 가능성, 즉 진리

36) 『선집 5』, 103쪽.

37) 강우성, 「폭력과 법의 피안 : 정치적 주체의 탄생」, 2011, 18쪽.

38) 『선집 5』, 79-80쪽.

의 하가다적인 요소를 붙들기 위해 진리 자체를 단념하였던 것이다. 카프카의 작품들은 처음부터 비유들이다. 그러나 그 작품들이 비유 이상의 것이 되지 않을 수 없었다는 점이 그의 문학의 불행이고 그의 문학의 아름다움이다. 그 비유들은 하가다가 할라차(Halacha)에 굴복하듯이 교리 앞에 간단히 무릎을 꿇지는 않는다. 그 비유들이 숨을 죽이고 순종하고 있는 듯이 보이는 때에도 그것은 알지 못하는 사이에 이미 육중한 앞발을 그 교리 앞에 내밀고 있는 것이다.<sup>39)</sup>

①은 폭력, 법, 정의의 관계를 서술하고 있는 대목이다. 발터 벤야민은 근대법 자체가 폭력이라는 가설을 전제로 법적 폭력에서 인간이 탈피할 방안을 고민하였다. 그는 신만이 법과 폭력의 문제에서 벗어날 수 있다고 생각하였다. 그는 자연법과 실정법에 수반하는 폭력적 수단과 목적의 아포리아에서 인간은 신의 세계를 인간학적으로 왜곡한다고 생각하였다. 그는 법과 폭력, 법과 관료의 관점을 견지하면서, 유대교 신학에 기반을 둔 무정부주의적 성향을 포기하지 않았다. 결국 신화적 폭력은 인간이 법을 신화적 작동 방식처럼 발휘하는 시스템이다. 그는 “정의는 모든 신적인 목적 설정의 원리이고, 권력은 모든 신화적 법 정립의 원리(『선집 5』, 108-109쪽)”라고 생각했기 때문에, 근대 국가의 신화적 폭력의 법적 변용에 유일하게 대응할 수 있는 대항 주체를 정치적으로 설정하였다. 그는 자연법을 목적의 정의를 통해 수단이 정당화된다고 보았고, 실정법을 정당화함으로써 목적의 정당성을 보증한다고 생각하였다. 그는 자연법과 실정법을 인간학적 관점으로 파악하기 때문에, 정의의 문제를 해결할 수 없다고 생각하였다. 그는 국가가 자연법과 실정법을 동시에 독점하는 상황에서는 사회 구조 내에 부득이하게 발생하는 갈등을 정의의 차원에서 고찰할 수 없다고 보았다. 왜냐하면 국가가 법을 통해 폭력 여부를 판단하는 방식은 국가 권력의 존속만을 중시하기 때문이다. 그렇기 때문에 “법속의 부패(『선집 5』, 94쪽)”를 인식할 수 없고, 법적 계약, 법적 기관 등이 국가 권력과 결탁하는 과정을 거쳐 “폭력이 점철된 법질서(『선집 5』, 98쪽)”가 유지될 뿐이다. 그는 법정립적 폭력과 법보존적 폭력의 법적 구조를 통해 법과 폭력의 관계를 설명하였다.

②는 카프카의 작품을 할라차와 하가다의 관점에서 분석한 대목이다. 할라차는 유대교의 종교적 율법이고, 하가다는 전설을 의미한다. 발터 벤야민은 폭력적 법률의 할라차를 무조건적으로 부정하지 않고, 할라차와 하가다의 역동적 상호 작용을 통해 유대인의 정의를 발견하고자 하였다.<sup>40)</sup> 카프카는 진리의 전승가능성인 하가다적인 요인을 장악

39) 『문예』, 100쪽.

40) Liska, Vivian, *Benjamin and Agamben on Kafka, Judaism and the Law*, 2015, 210쪽.

하기 위해 진리를 포기하였다. 카프카는 할라차가 인간의 삶을 지배하는 과정을 문학적으로 불식시키기 위해서는 하가다의 세계를 재현하였다. 카프카는 유대인 정체성을 포기하지 않고 근대사회에서 독자적 사유를 전개하였다. 카프카는 율법을 인간이 준수해야 하는 진리의 절대성으로 생각했고, 이는 인간을 심판하는 신이 율법을 배반하고 무의식중에 죄를 범하는 인간을 처벌하는 절대 권위를 표상한다.<sup>41)</sup> 발터 벤야민은 신의 재발견하면서 전세적 세계에서 인간의 고유성을 발견할 필요가 있다고 주장하였다. 그는 근대적 인간관이 오염시킨 전세적 세계를 통해 인간이 새롭게 사회를 인식하고 인간의 원형과 기원을 재창조해야 한다고 생각하였다. 카프카의 우화는 의미를 설명하거나 탈역사적 혹은 초월적 진리를 설파하지 않고, 진리의 보전만을 담고 있다.<sup>42)</sup>

신화적 법 형식들의 마력 속에 머무는 이러한 순환 고리를 돌파해내는 데에서, 법과 더불어 그 법에 의존하는 폭력들처럼 그 법이 의존하는 폭력들 전체, 즉 중국에는 국가권력〔국가폭력〕을 탈정립(Entsetzung)하는 데서, 새로운 역사 시대의 토대가 마련된다. 신화의 지배가 오늘날의 상황 속 이곳저곳에서 이미 깨어지고 있다면, 그 새로운 것은 법에 반대하는 어떠한 말도 저절로 처단될 정도로 상상할 수 없이 먼 미래에 놓여 있는 것이 아니다. 하지만 폭력이 법의 테두리를 넘어서서도 순수하고 직접적인 폭력으로 존속하는 것이 보장되어 있다면, 그래서 혁명적 폭력 역시 가능하다는 사실과 함께 어떻게 그것이 가능한지, 어떤 이름으로 인간을 통한 순수한 폭력의 최고의 발현을 증명할 수 있는지가 드러난다.<sup>43)</sup>

「폭력비판을 위하여」는 신적 시각에서 인간의 폭력에 얽힌 난마를 해체하려는 전략의 소산이다. 그런데 그의 신적 폭력이 과연 실현 가능성이 있는가에 대한 질문이 제기될 수 있다. 발터 벤야민은 폭력을 신화적 폭력과 신적 폭력으로 구분하였다. 신화적 폭력은 인간을 단순한 생명으로만 파악한다. 단순한 생명은 법적 폭력에 운명적으로 종속된 채 속죄 의식에 사로잡혀 살아갈 뿐이다. 인간이 단순한 생명으로 자처하는 순간, 국가와 법적 폭력은 유혈 폭력을 속출한다.

신화적 폭력은 국가권력의 법적 폭력에 대한 비판을 수용하지 않는다. 발터 벤야민은 신화<sup>44)</sup>적 세계를 극복해야 한다고 생각하였다. 신화 속 폭력 에피소드는 권력투쟁, 부친

41) 조정래, 『카프카와 유대주의 - 『선고 Das Urteil』를 중심으로』, 2003, 93쪽.

42) 황정현, 『실패의 미학』, 2012, 215쪽.

43) 『선집 5』, 116쪽.

44) 발터 벤야민은 낭만주의와 초현실주의의 신화관을 비판적으로 수용하였다. 낭만주의와 초현실주의

살해, 형제살인, 존속살인, 인종말살, 성 폭력, 희생제의, 전쟁(집단살인), 시간과 죽음 등 개인과 사회, 국가와 민족, 다른 집단의 정체성에 관련하여 그 내면적 성격을 형성한다. 45) 그는 신화에서 법으로 이어지는 운명적 사유를 파괴하고자 하였다. 전근대 사회에서 신화가 인간에게 운명을 강제하였다면, 근대 사회에서는 법이 인간을 억압하였다. 외견상으로는, 근대 사회에서 법이 신화를 대체한 것처럼 보이지만, 법적 시스템은 신화의 작동 방식을 변용하였을 뿐이다. 신화와 법은 사회 구성원이 사회 모순에 대한 무비판적 태도를 유지한다. 국가만이 폭력을 자유자재로 구사할 독점권을 소유하였다.

① 모든 신화적 폭력, 개입하여 통제하는(schaltend) 폭력이라고 불려도 좋을 법정립적 폭력은 배척해야 마땅하다. 그 폭력에 봉사하는 관리된(verwaltet) 폭력이라고 할 수 있는 법보존적 폭력 역시 배척해야 마땅하다. 성스러운 집행의 옥새와 인장이지 결코 그것의 수단이 아닌 신적 폭력은 베풀어 다스리는(waltend) 폭력이라 부를 수 있을 것이다. 46)

② 이와 동일한 상징이 <작은 꼽추>라는 민요에서도 나타나고 있다. 이 꼽추는 일그러진 생활 속에서 삶을 영위하는 자이다. 그는 메시아가 오면 사라질 것이다. 어느 위대한 랍비가 말했던 것처럼, 폭력으로서의 세계를 변경시키려고 하지 않고, 다만 세계를 조금 바로 잡게 될 그런 메시아가 오면 꼽추는 사라지게 될 것이다. 47)

①은 신화적 폭력은 법정립적 폭력과 법보존적 성격을 내포하고 있기 때문에, 근대 사회에서 폭력의 목적과 수단과 연계되어 인간중심주의적 요인을 완전하게 제거하지 못한 채 법의 부식과 접목된다. 반면 신적 폭력은 인간이 부식시킨 법을 신의 이름으로 다시 정화하고 법의 순수성을 구제한다. 결국 법과 폭력의 윤리적 상황에서 탈피해, 탈인간학적 신의 응시와 매개하는 과정에서 법과 폭력의 본원성을 회복할 수 있다. 48) ②

---

는 기술적 합리성에 대항하기 위해 새로운 기술과 결합한 신화적 상상력을 동원해 현실을 개조할 수 있다고 생각하였다. 그는 신화 자체를 극복하기 위해 신화가 작동하는 시스템을 냉철하고 인식하고, 신화를 통한 꿈의 실현에서 신화가 거짓이라는 점을 각성하는 과정이 중요하다고 말한다. 신화의 부정적 형상들이 죄와 속죄의 연쇄, 비극적 운명의 질곡, 심리학의 반복강박, 전체주의 국가의 신화 등에서 엿볼 수 있는 것처럼, 그는 마법적이고 신화적인 힘들이 인간을 신화적 매트릭스에 감금시키는 동력을 해체해야 한다고 생각하였다. 최성만, 「벤야민 횡단하기Ⅲ - 벤야민의 개념들」, 2006, 261-263쪽.

45) 이영희, 「신화에 나타난 폭력의 문제」, 2012, 204쪽.

46) 『선집 5』, 116-117쪽.

47) 『문예』, 89쪽.



에서는 작은 꼽추의 권리를 옹호하기 위해 폭력 행사를 유보하고, 메시아의 출현을 기대할 필요가 있다고 지적한다. 신적 폭력에는 유대교 메시아사상의 흔적이 남아 있는 것으로 볼 수 있지만, 작은 꼽추로 상징되는 주변부적 존재를 정치적으로 구제하기 위해서는 인간학적 동력만으로는 불가능하다. 왜냐하면, 법적 시스템은 법적 합리성을 기반으로 작은 꼽추를 사회에서 배제하기에 급급하기 때문이다. 이를 개선하기 위해 동원되는 폭력 역시 인간학적 관점으로만 일관하기 때문에 작은 꼽추를 구제할 수 없다. 그렇기 때문에 발터 벤야민은 탈인간학적 관점에서 메시아를 지속해서 호명한다.<sup>49)</sup> 카프카는 「메시아의 도래」에서 메시아를 자유로운 개인의 순수한 신앙윤리의 완성을 통해 경험할 수 있다고 말하였다. 아울러 메시아의 도래를 절망적으로 고찰하고 있는데, 메시아는 더 필요하지 않을 때 오고, 메시아는 그가 온 다음날 온다고 생각하였고, 최후의 마지막 날에 온다는 역설적 상황을 언급하였다.<sup>50)</sup> 하시디즘은 유대교 신비주의를 전승하면서 유대인들이 역사적 혹은 정치적 박해를 극복하기 위한 일상적 방안을 제시하였다. 유대교 주류 세력인 미뜨나그딤은 카발라를 토라와 랍비문학에 정통한 탈무드 대가들이 독점하고, 하느님을 교리적 입장에서 섬기고, 구원을 위해서는 쾌락과 소유를 최소화한 금욕주의를 추구했고, 토라와 탈무드 공부에 매진해 선행을 일삼았다. 반면 하시디즘은 카발라를 대중화시키고, 육체와 쾌락을 강조하였고, 엄격한 기도를 일상화시키는 과정을 통해 유대 서민들의 지지를 받았다.<sup>51)</sup>

발터 벤야민은 인간을 단순한 생명으로 간주하는 신화적 폭력의 유형 상태를 종식하기 위해서는 메시아의 응징이 필요하다고 생각하였다. 그는 신적 폭력을 통해 무형 폭력의 가능성을 열어두었다. 그는 메시아의 왕국을 세속화된 사회에서 구현하는 행위 이면에 인간의 잔혹한 폭력이 반복될 수 있다고 생각하였다. 그는 폭력을 통해 정치적 문제

48) 최성철은 서양 문화를 헬레니즘(신보다도 인간과 자연을 중시하는 그리스와 로마의 고전문화)과 헤브라이즘(신을 피조물이자 구원의 대상인 인간의 상위에 두고 숭배하는 그리스도교 문화)으로 구분한 후, 신화적 폭력을 헬레니즘, 신적 폭력을 헤브라이즘과 연결시킨다. 이러한 전제하에 그는 신화적 폭력을 인간적 폭력이고, 신적 폭력은 신에 의해 이루어지는 초인적, 초자연적 폭력으로 규정한다. 최성철, 「폭력을 바라보는 두 시선 - 벤야민과 아렌트」, 2016, 95-96쪽.

49) 김현은 발터 벤야민의 신적 폭력과 유대교 메시아사상의 절멸적 속성을 언급하면서도, 지젝의 논의를 수용해 신적 폭력과 프롤레타리아트 독재와의 연관성을 지적한다. 그는 이데올로기적으로 프롤레타리아트 독재를 설파하지 않고, 폭력 주체의 지형을 확장한다. 즉 “사회 내 구성원 전부이면서 아무 것도 아닌 자(22쪽)”들의 권리를 보존하기 위해 동원되는 폭력을 배려해야 한다고 말한다. 김현, 「폭력 그리고 진리의 정치 - 벤야민(W. Benjamin)과 지젝(S. Žižek)의 ‘신적 폭력’에 관한 논의를 중심으로」, 2014, 19-22쪽.

50) 서명수, 「카프카의 절망의식과 메시아 도래의 지연」, 2010, 44-45쪽.

51) 최성식, 「유대교의 신비주의 하씨디즘」, 2006, 380-381쪽.

를 해결하려는 것처럼 보이지만, 실제로는 비폭력의 폭력을 주장한다. 그렇기 때문에 그는 신정정치는 정치적으로 의미가 없고, 종교적 의미만이 있을 뿐이라고 생각하였다. 신적 폭력은 메시아적인 것과 결부되는 순간에 완성된다. 근대 사회에서는 “세속적인 것의 질서는 행복의 이념(『선집 5』, 130쪽)”을 지향한다면, 신적 폭력의 무혈 폭력은 인간의 생명체에 대한 종교적 승화를 뜻한다. 그는 법과 폭력만으로는 생명체의 행복을 확보할 수 없다고 생각하였다. 그는 법 자체가 폭력이기 때문에 법을 대신할 영역을 재구성하였다. 그는 법을 대신해 계명의 세계를 제시하면서, 신적 폭력과 불망은 결국 과거 좌절된 구원의 힘에 대한 불망과 ‘메시아는 언제든지 온다’는 기대 사이에 매개되어, 신학적 혹은 정치적 태도와 결부된다.<sup>52)</sup>

#### 4. 결론

신채호와 발터 벤야민은 각각 미륵과 메시아를 주목하였다. 신채호는 궁예가 정치적 주권을 실현하기 위해 미륵불을 자처하는 방식을 재해석하였다. 그는 반영웅의 폭력에서 민중직접혁명의 폭력으로 이행하였다. 아미타불과 미륵불은 내세와 현세를 기반으로 하지만, 공통적으로 미래와 연계된 염원의 세계이다. 그는 미래의 구원과 구제만으로는 조선 독립을 유지하기 어렵다는 자각 하에 조선 민중의 폭력을 통한 혁명의 세계를 실천하였다.<sup>53)</sup> 반면 발터 벤야민은 메시아적인 것을 추구하였다. 그는 메시아의 도래를 프롤레타리아의 무정부주의적 폭력에서 발견하였다. 인간은 메시아적인 것을 현재에 지속적으로 기억하는 과정을 거쳐 신화적 폭력에서 벗어날 수 있다. 그는 메시아의 개입을 통한 단죄를 거부하고, 메시아의 신화화도 배격하면서 메시아의 도래를 유예하는 태도를 보였다. 즉 그는 메시아에 대한 비결정성의 결정성을 통해 메시아의 거짓 신화화에 대한 동일성을 부정하고자 하였다.

신채호는 개인의 자유를 옹호하기 위해서는 민족을 구제해야 한다고 생각했다. 그는

52) 고지현, 「발터 벤야민의 역사 철학에 나타나는 역사의 유대적 측면 - 벤야민의 게르솜 솔렘과의 카프카 토론」, 2005, 27-28쪽.

53) 김희주는 신채호의 「꿈하늘」을 논하면서 다음과 같이 신채호의 시간성을 정리하였다. “신채호의 지향점은 미래의 시간에 존재한다. 그런데 그 지향점은 과거와 현재의 공무 없이 획득이 불가능하므로 시간성은 정확하게 특정되어 있지 않다. 특정한 공간과 시간성이 배제된 ‘님나라’라는 궁극적 지향점의 필수요소는 내면의 각성이다. 때문에 현재의 위기를 극복해야 하는 정신적 투쟁이 근대적 공간이나 개인의 내면보다 우위에 있다는 점을 강조하고 있다. (164쪽)” 김희주, 「‘민족’을 바라보는 두 시선 - 신채호와 이광수를 중심으로 -」, 2017.

무정부주의의 보편성과는 달리 식민주의 상황을 고려해 민족의 구제를 거쳐 개인의 자유를 확보할 수 있다고 생각하였다. 그는 박탈된 민족을 복구하는 과정을 거쳐 개인의 자유가 수립될 수 있다고 생각했다. 이를 위해서 그는 개인의 집합체인 민중을 통한 직접혁명을 도모했다. 아울러 민중의 직접 혁명은 폭력을 통해 표출되었다.

발터 벤야민은 개인의 자유를 옹호하기 위해 무정부주의적 폭력이 필요하다고 생각했다. 그래서 그는 프롤레타리아의 총파업을 일시적으로 승인하였다. 프롤레타리아의 총파업이 신화적 폭력에 대항할 수 있다고 생각하였다. 그런데 그는 인간적 폭력이 폭력의 악순환을 야기한다고 보았다. 그는 인간의 폭력을 비순수의 폭력으로 생각했다. 대항 폭력으로서의 무정부주의적 폭력이 역설적으로 개인의 자유를 억압할 수도 있기 때문이다. 그는 메시아주의적 아나키즘을 옹호했는데 메시아주의 이념을 국가가 인가한 적법한 권력과 폭력에 맞세우고, 혁명적 사유와 행동이 메시아주의 이념과 친화성을 지닌다는 점을 인정하였다.<sup>54)</sup>

---

54) 앤스 라빈바흐 저, 김재훈 옮김, 「목시와 계몽사이에서 : 발터 벤야민과 에른스트 블로흐, 그리고 현대 독일계 유대인의 메시아주의」, 2016, 304쪽.

## 참고문헌

- 단체 신채호 전집 편찬 위원회, 『단체 신채호 전집 7』, 한국독립운동사연구소, 2008.  
\_\_\_\_\_, 『단체 신채호 전집 8』, 한국독립운동사연구소, 2008.
- 발터 벤야민 저, 최성만 옮김, 『발터 벤야민 선집 5』, 도서출판 길, 2008.  
\_\_\_\_\_, 반성완 옮김, 『발터 벤야민의 문예이론』, 민음사, 1983.
- 강우성, 「폭력과 법의 피안 : 정치적 주체의 탄생」, 『안과 밖』 제30권, 영미문학연구회, 2011.
- 고지현, 「발터 벤야민의 역사 철학에 나타나는 역사의 유대적 측면 - 벤야민의 게르숨 솔렘과의 카프카 토론」, 『사회와 철학』 제10호, 사회와 철학연구회, 2005.
- 김기명, 「신적 폭력과 역사의 구원 - 발터 벤야민의 메시아적 정치신학」, 『신학사상』 제151집, 한국신학연구소, 2010.
- 김기종, 「『삼국유사』 소재 불교설화의 ‘불보살 現身’ 양상과 그 의미」, 『불교학보』 제75호, 동국대학교 불교문화연구원, 2016.
- 김석근, 「전륜성왕(轉輪聖王), 미륵(彌勒), 그리고 메시아 - 미륵신앙의 정치적 기능과 함의에 대한 시론적 접근」, 『동양정치사상사』 제9권 1호, 한국동양정치사상사학회, 2010.
- 김영옥, 「유대교적 - 독일 철학의 한 문맥 : 헤르만 코헨, 프란츠 로젠츠바이크, 게르숨 솔렘 그리고 발터 벤야민을 중심으로」, 『브레히트와 대연극』 제2권, 한국브레히트학회, 1999.
- 김용하, 「신채호의 「조선혁명선언」에 나타난 불교 무정부주의 양상에 대한 연구」, 『동양문화연구』 제13권, 영산대학교 동양문화연구원, 2013.  
\_\_\_\_\_, 「정치적 글쓰기의 멜랑콜리 - 신채호와 발터 벤야민의 글쓰기를 중심으로」, 서강대학교 출판부, 2017.
- 김정배, 『한국 고대사와 고고학』, 신서원, 2002.
- 김준형, 「단체 신채호의 글쓰기와 소설 - 고전소설과 1910년대 단체 소설의 상관성을 중심으로」, 『민족문학사연구』 제41권, 민족문학사학회, 2009.
- 김항, 「신의 폭력과 지상의 행복 - 발터 벤야민의 탈정치신학」, 『안과 밖』 제29권, 영미문학연구회, 2010.
- 김현, 「폭력 그리고 진리의 정치 - 벤야민(W. Benjamin)과 지젝(S. Žižek)의 ‘신적 폭력’에 관한 논의를 중심으로」, 『민주주의와 인권』 제14권 2호, 전남대학교 5.18 연구소, 2014.

- 김현주, 『단재 신체호 소설 연구』, 소명출판, 2015.
- 김희주, 「‘민족’을 바라보는 두 시선 - 신체호와 이광수를 중심으로 -」, 『현대소설연구』 제65호, 한국현대소설학회, 2017.
- 박정심, 「신체호의 유교 인식에 관한 연구 - 근대적 주체 문제와 관련하여」, 『한국사상사학』 제22권, 한국사상사학회, 2014.
- 방영준, 「아니키즘의 현대적 조명」, 『국민윤리연구』 제36권, 한국국민윤리학회, 1997.
- 서명수, 「카프카의 절망의식과 메시아 노래의 지연」, 『동서 비교문학저널』 제22권, 한국동서비교문학학회, 2010.
- 성현자, 「역사적 인물의 허구적 서사구조(1) - 신체호의 <일목대왕의 철퇴> <박상희> <이괄>을 중심으로」, 『비교문학』 제21권, 한국비교문학학회, 1996.
- 신명아, 「발터 벤야민의 정치신학과 약한 메시아주의」, 『비평과 이론』 제18권, 한국비평이론학회, 2014.
- 양진오, 『영웅의 발견과 한국근대소설의 기원』, 태학사, 2015.
- 앤슨 라빈바흐 저, 김재훈 옮김, 「묵시와 계몽사이에서 : 발터 벤야민과 에른스트 블로흐, 그리고 현대 독일계 유대인의 메시아주의」, 『문학과 사회』 통권 제115호, 문학과 지성사, 2016.
- 윤인로, 「‘신의 폭력’이라는 위법성 조각사유」, 『서강인문논총』 제41권, 서강대학교 인문과학연구소, 2014.
- 이영희, 「신화에 나타난 폭력의 문제」, 『혜세연구』 제28권, 한국혜세학회, 2012.
- 이재범·이광섭, 「궁예의 불교사상에 관한 고찰」, 『신라사학보』 제31호, 신라사학회, 2014.
- 이찬수, 「탈폭력적 폭력 - 신자유주의 시대 폭력의 유형과 종교」, 『종교문화연구』 제23권, 한신대학교 종교와 문화연구소, 2014.
- 이호룡, 「일제강점기 재중국 한국인 아나키스트들의 민족해방운동 - 테러 활동을 중심으로」, 『한국민족운동사연구』 제35권, 한국민족운동사학회, 2003.
- 장제형, 「신적 폭력과 신화적 폭력의 단절과 착종 - 발터 벤야민의 <폭력 비판을 위하여>를 중심으로」, 『독일어문학』 제68권, 한국독일어문학학회, 2015.
- 정광균, 「아미타불의 신앙과 왕생」, 『전자불전』 13권, 동국대학교 전자불전연구소, 2011.
- 조관자, 「반제국주의의 폭력과 <멸죄적> 힘 : 중국 망명기 신체호와 동시대의 폭력비판론」, 『문화과학』 제24호, 문화과학사, 2000.
- 조정래, 「카프카와 유대주의 - 『선고 Das Urteil』를 중심으로」, 『독일어문학』 제20권, 한국독일어문학학회, 2003.
- 차옥승, 「대종교인의 독립운동과 사상의 변천 양상」, 『한국종교』 제40권, 원광대학교

종교문제연구소, 2016.

최성만, 「벤야민 횡단하기Ⅲ - 벤야민의 개념들」, 『문화과학』 통권 제48호, 문화과학사, 2006.

최성식, 「유태교의 신비주의 하씨디즘」, 『종교학보』 제2집, 전남대학교 종교문화연구소, 2006.

최성철, 「폭력을 바라보는 두 시선 - 벤야민과 아렌트」, 『독일연구』 제33호, 한국독일학회, 2016.

한상원, 『앙겔루스노부스의 시선』, 에디투스, 2018.

한자경, 「불교의 생명론 : 욕망과 자유 - 윤회의 길과 해탈의 길의 갈림길에서」, 『한국여성철학』 제2호, 한국여성철학회, 2002.

황정현, 「실패의 미학」, 『인문학연구』 제17권, 관동대학교 인문과학연구소, 2012.

Liska, Vivian, *Benjamin and Agamben on Kafka, Judaism and the Law*, Salzani, Carlo, Moran, Brendan(ed), *Toward the Critique of Violence*, Kindle Electronic Edition, Bloomsbury, 2015.

Martel, R., James, *The Anarchist Life we are Already Living : Benjamin and Agambem in Bare Life and the Resistance to Sovereignty*, Salzani, Carlo, Moran, Brendan(ed), *Toward the Critique of Violence*, Bloomsbury, Kindle Electronic Edition, 2015.

## Abstract

The Violence of the Buddhist Anarchism  
and the Violence of the Judaism Anarchism(2)  
-Focused on Shin Chae-Ho and Walter Benjamin-

Kim, Yong Ha

Shin Chae-ho expressed the problem of anarchist violence through Gung-hyeon in "An iron hammer of the King Ilmok". "A declaration of Korea's Revolution" also reflects the traces of Buddhist thought. However, after he realized that Buddhist thinking alone can not end colonialism, he accepted anarchism. Walter Benjamin presented Judaism anarchist violence by comparing mythical violence and divine violence in "Zur kritik der gewalt". However, in the "Franz Kafka" he recognized the violence of modern society from the perspective of Judaism, recognizing the limits of divine violence. In short, Shin Chae-ho tried to abolish the Buddhist worldview by combining Buddhism and anarchism and to practice anarchism directly. Walter Benjamin, on the other hand, fused Judaism with anarchism, critically recognizing the anarchist practice and mediating Judaism and historical materialism.

【Key words】 Anarchist Violence, Maitreya, Messiah, The People, Proletariat

## Contribution of Ibn Khaldun within Economic Thoughts -Focused on the Muqaddimah-

김중관\*

— < 목 차 > —

1. Introduction
2. Basics of Ibn Khaldun's Work and Thought
3. Principal Ideas on Economic Theorem of Ibn Khaldun
4. Analysis on the Ibn Khaldun's Economic Thought
5. Concluding Remarks

**【요약문】** 이븐 칼둔의 역사적 인식과 사회 경제 사상은 변증법적 방법론과 개척의 요소가 포함되어 있어서, 아랍 역사와 서구 사회학 분야에서 중요하게 평가된다. 한편, 그의 경제 사상은 서구 고전경제학의 핵심적인 이론과 비교가 되고 있으며, 현대경제 이론의 구축에 실질적인 공헌이 확인되고 있다. 이 논문에서는 이븐 칼둔의 업적과 미시, 거시 경제적 논리에 대한 그의 분석 및 개념을 비교 설명하였다. 주요 연구내용으로 이븐 칼둔의 경제 개념 및 노동 이론을 통해 이븐 칼둔의 경제에 대한 인식의 특성을 확인하고, 생산비에 따른 특화 개념이 포함된 무역이론 등에 대하여 평가하였다. 이븐 칼둔은 국가의 재산을 구축하는 수단으로 노동의 기여를 설명하였는데, 노동 가치와 생산성의 관계에 대한 해석뿐만 아니라, 시장에서 제화의 교환이 국가의 부와 번영의 기초가 된다고 논파하였다. 이븐 칼둔의 정부의 역할에 대한 정의는 정치경제학 이론을 개척하였다고 평가되는 한편, 현대 경제학에서는 그의 업적과 사상에 대하여 실용적 가치를 인정하고 있다.

**【주제어】** 이븐 칼둔, 무궤디마, 이슬람 사상, 경제원리, 이슬람 경제



## 1. Introduction

Ibn Khaldun(أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي), Abū Zayd ‘Abd ar-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Khaldūn al-Ḥaḍramī<sup>1)</sup> showed the prominent insights in the history of Arab civilization.<sup>2)</sup> Ibn Khaldun’s Muqaddimah(مقدمه) is the greatest work of its kind that has ever yet been created by anybody in any time or place (Toynbee, 1955: 322). His life was comparatively socially isolated, economically difficult and short. In his intellectual life academic activity, he appears to have been inspired by historical and environmental contemporaries and to have influenced modern academic fields of the Prolegomena(Muqaddimah). Most of all, his Universal thought and idea formulated a philosophy of economics. He created the greatest work from a life of economic activity that gave him a creative opportunity.<sup>3)</sup> To understand his idea, we should trace his life in search of stability and influence.<sup>4)</sup>

His ancestry originated from Hadramut (حذرموت), Yemen. He also revealed his roots of his family through another genealogy as supplied by Ibn Hazem got the information from his grandfather. Ibn Hazem enter Andalusia region Espania at the beginning period and back to Wail ibn Hajar one of the oldest Yemenite tribe.<sup>5)</sup> Ibn Khaldun’s home town is Tunis where he was born in Tunis on Ramadan 1732 Hejira calendar(May 27, 1332).<sup>6)</sup> He received a traditional Islamic education according to his family’s normal social rank and status. Ibn Khaldun continued studies until when the great plague would sweep over all the Islamic areas from

- 
- 1) He is considered as a forerunner of the modern disciplines of historiography, sociology, economics, and demography. 27 May 1332 - 17 March 1406 was a fourteenth-century Arab historiographer and historian.
  - 2) Abd al-Rahman Ibn Muhammad Ibn Khaldun al-Hadrami of Tunis(A.D. 1332-1406), has been known as Ibn Khaldun, in his Prolegomena (Muqaddimah), the foundations of practical fields of the science of civilization(al-'umran).
  - 3) Arnold Toynbee, *A Study or History*, 1955, 321-322쪽.
  - 4) Kim, Joong Kwan, "An Analysis on the Economic Principle and Norm in Islamic Thought", 2017.
  - 5) Ibn Khaldun, Abdurahman M., Mokaddimat Ibn Khaldoun, Ed. Darweesh al-Jawydi, al-Maktaba al-Asriyah, Sidon-Beirut, 1995.
  - 6) Al-Asqalani, Ibn Hajar, Ad-Dorar al-Kaminah fi 'Ayan al-Miah al-Thamina, [the Hidden Jewels in the notables of eight century] a Photostat copy of the Hyderabad edition (1929-1930). Dar Ihya al-Torath al-Araby, Beirut, n. d.

Samarkand of Central Asia to Mauritania of Africa in his age 19. After this plague, Ibn Khaldun received his first public assignment.<sup>7)</sup>

This paper tries to explain the concept of Ibn Khaldun and to analyze those micro and macroeconomic sectors. The paper's major contents cover assessment conditions of Ibn Khaldun's economic concept and characteristics of Ibn Khaldun's economic ideas through labor theory, categorization on earnings, and specialization on the products of advantage. The author will also analyze Khaldun's economic thought based on principal idea compared to a modern theorem.

## 2. Basics of Ibn Khaldun's Work and Thought

### 1) Assessments on Ibn Khaldun's Work

Ibn Khaldun was born on May 27, 1332 AD in Tunis, Hafsid(الحفصيون) Sultanate of Ifriqiya(western Libya, Tunisia, and eastern Algeria) and died on March 17, 1406, at his age 73 at Cairo, Mamluk(مملوك) Sultanate of Egypt. He illuminated Arab history and social science during fourteenth-century.<sup>8)</sup> He is widely considered as a messenger of the modern disciplines of historiography, sociology, economics, and demography.<sup>9)</sup>

The bronze statue of Ibn Khaldun erected at the Avenue Habib Bourguiba(الحبيب بورقيبة) ; built in 1932) in Tunis.<sup>10)</sup> He is considered to be a major forerunner of modern economics.

---

7) Fischel, Walter J., "Ibn Khaldun in Egypt: His public functions and his historical research (1382-1406)", 1967.

8) Muhammad, Irving M., *Zeitlin*, 2007; "The renowned Arab sociologist-historian Ibn Khaldun first interpreted Arab history in terms of badu versus hadar conflicts and struggles for power.", M. Talbi, "Ibn Khaldun", 1986, 825쪽; "It is, of course, Ibn Khaldun as an Arab here speaking, for he claims Arab descent through the male line", 1993, 48쪽.

9) "IBN KHALDUN - His Life and Work"(Retrieved 2017.02.15.). Joseph J. Spengler, "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun", 1964, 268-306쪽; Jean David C. Boulakia, "Ibn Khaldûn: A Fourteenth-Century Economist", 1971, 1105-1118쪽.

10) *Wikipedia, the free encyclopedia Ibn khaldoun-kassus.jpg*; "Arab American National Museum: Online Collections"(Retrieved 2018.02.14.).

### Ibn Khaldun's Statue and his book<sup>11)</sup>



Statue of Ibn Khaldun with Author that built in 1932 at Avenue Habib Bourguiba, Tunis



Ibn Khaldun's book in early years

Ibn Khaldun has been recognized as a pioneer of sociology, and he laid its foundations as a great economist in the western world. He developed the idea of systematically to analyze the functioning of an economy in the society, with specialization, importance of technology, and foreign trade in economic surplus and political economy to explaining the rational role of governance. And he suggested a stabilization policies to increase output and employment. In the meantime, he deeply considered the problem of optimum taxation rate. That included the minimum government services, institutional framework as well as incentives, in the rational law and order, expectations, production. And the theory of value is considered as the part on the public economy.<sup>12)</sup>

The “Muqaddimah(Prolegomena; Introduction)” of Ibn Khaldun directly influenced 17th-century Ottoman historians<sup>13)</sup> as well as 19th-century economic scholars who also appreciated the significance of the ideas and estimated Ibn Khaldun to be one of the great philosophers of the Middle Ages in the western history.<sup>14)</sup> Ibn Khaldun's life is well-documented, as ( التعرف بابن خلدون ورحلته غربا )

11) [https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D8%A8%D9%86\\_%D8%AE%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%86](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D8%A8%D9%86_%D8%AE%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%86) (Retrieved 2018. 02. 14.)

12) Cosma, Sorinel, “Ibn Khaldun's Economic Thinking”, 2009, 52-57쪽.

13) Mustafa Naima and Kâtip Çelebi, Ahmed Cevdet Pasha who used the theories in their book to analyze the economic growth and decline of the Ottoman Empire. (Lewis, Bernard, “Ibn Khaldūn in Turkey”, 1986, 527-530쪽.

14) Bernard Lewis, “Ibn Khaldun in Turkey”, 2006, 376-380쪽; S. M. Deen, *Science under*

وشرفا, at-Ta'rīf bi-ibn Khaldūn wa-Riḥlatih Gharban wa-Sharqan) his autobiography<sup>15)</sup> in which detailed described his life.

"Ibn Khaldūn" was born in Tunis in AD 1332 (732 A.H.) in a high-class Andalusian family of Arab descent. His original name is Abdurahman bin Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Al-Hasan bin Jabir bin Muhammad bin Ibrahim bin Abdurahman bin Ibn Khaldun. His family's ancestor was a Yemenite Arab sharing kinship with Wa'il ibn Hujr, who was one of a companion of the Prophet Muhammad. After the fall of Seville to the Reconquista in AD 1248, his family had held many high offices in Andalusia before migrated to Tunisian area. His family joined political or administrative sectors under the Tunisian Hafsid dynasty.

## 2) Development of New Socio-economic Idea bases on the Islam

Ibn Khaldun got the best education in Maghreb region due to the family's high rank in the society. He received a classical Islamic education, learning the Qur'an (القرآن), Arabic linguistics, the basis for understanding of the Hadith (الحديث), Sharia' (Islamic law; الشريعة) and Fiqh (jurisprudence; الفقه). He received certification (shahada; الشهادات) for all these Islamic studies.<sup>16)</sup> It means that his idea and thought was rooted in authentic Islamic thought and theorem.<sup>17)</sup>

Ibn Khaldun suggested a concept of an example of political economy describing the economy as being composed of value-adding processes. That can be explained as labor and skill added to techniques and skills and the product sold at a higher value in the Islamic thought. He also developed the distinction between "profit(الربح)" and "sustenance(المداد)", surplus and that required for the reproduction of cycles respectively as in modern general economy terms. He also suggested an adaptation

---

*Islam: rise, decline and revival*, 2007, 157쪽.

15) This is Published by Muḥammad ibn Tāwīt at-Ṭanjī, Cairo 1951("Presenting Ibn Khaldun and his Journey West and East").

16) Muḥammad Hozien. "Ibn Khaldun: His Life and Work", Islamic Philosophy Online. (Retrieved 2018. 09. 09.)

17) "Saudi Aramco World: Ibn Khaldun and the Rise and Fall of Empires", archive.aramcoworld.com. (Retrieved 2018. 06. 06.)

of an economic concept to explain society and goes on to compose ideas in his *Muqaddimah*. Ibn Khaldun focused on the credibility of the trading and focused on the value creation of the dealing and encouraged economics.<sup>18)</sup>

Ibn Khaldun developend on the ‘Islamic monetary system(النظام النقدي الإسلامي)’ running that currency or money should have intrinsic value and be made up of Gold and Silver, i.e. Gold Dinar(دينار) and Silver Dirham(الدرهم). He also emphasized that weight and purity of these payments should be followed quite strictly. The weight of one Dinar(دينار) should be one mithqal(مئقال), i.e. equals to 4.25 grams of barley, and the weight of 7 Dinar should be equal to the weight of 10 Dirhams that exactly equal of 2.975 grams. According to these regulations must be adapted in laws concerning the charity tax(Zakat; الزكاة), fixed legal fines, and other things.<sup>19)</sup> Also, Ibn Khaldun relies on the system of bureaucracy such as taxes and legislation. Those would lead to the decline of a society since it would constrain the development of more specialized skilled labor under the circumstance that bureaucrats hardly can understand the concept of commerce and trading.<sup>20)</sup>

In his *Muqaddimah* Ibn Khaldun emphasizes human beings’ faculty to think(fikr) as what determines human behavior and universal patterns. This faculty is also what inspires human beings to form into a social structure to cooperate in a division of labor and organization under the socio-economic system.<sup>21)</sup>

Another critical economic concept he emphasized in his work is the mastery of crafts, habits, and skills. These take place after a society is established, and according to Ibn Khaldun the level of achievement of a society can be determined by just analyzing these three concepts as North Africa or Maghreb(المغرب) society

---

18) “The Amazing Arab Scholar Who Beat Adam Smith by Half a Millennium - Economics”, Economics.

19) Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, ch. 3, 34-35쪽. (permanent dead link)

20) His books were even translated into many other languages, in response to great interest in his works in Turkish in 1730 at first. (“Ibn Khaldun: His Life and Works: Muslim Heritage”, muslimheritage.com. Retrieved 2019-01-15.)

21) According to Zaid Ahmand in Epistemology and the Human Dimension in Urban Studies, the fikr faculty is the supporting pillar for all philosophical aspects of Ibn Khaldun’s theory related to human beings’ spiritual, intellectual, physical, social and political tendencies. (“Ibn Khaldun: His Life and Works: Muslim Heritage”, muslimheritage.com. Retrieved 2017.12.05.)

in its earliest stages is nomadic and primarily concerned with survival in the Mediterranean Ottoman Empire era. A society with a sedentary culture and stable politics would be expected to have greater achievements in crafts and technology supporting the society as a pillar.<sup>22)</sup> His scheme to find a new science of society in Islamic society makes him one of the early founders of the social sciences.<sup>23)</sup>

The effect of Ibn Khaldun's idea was extensive and insightful, not only in the point of view of governing for sultans but also among intellectuals of that era as well as modern times. John Maynard Keynes argued on this idea that nobody can survive in the long run in the market. More precisely, Ibn Khaldun analyzed the theory moreover he also established the core thinking of classical economic concepts. He suggested free trading theory that a welfare gain in either case by a rise in the quality of domestic products or a diversion of resources from the production of a high-cost good to a low-cost good concepts, as in his book.

### 3. Principal Ideas on Economic Theorem of Ibn Khaldun

Ibn Khaldun's original contribution to the modern economics is reflected in the fact that he introduced and studied in detail the relation of several factors of economic analysis such as cost, demand, supply, prices, and profits on economic theories. All these concepts are explained by Ibn Khaldun as the following to analysis of those micro and macroeconomic sectors in the chapter.

#### 1) Microeconomic Theorem

##### (1) Cost and Production

We used to accept that cost is the backbone of supply theory in price concept

---

22) "Ibn Khaldun: His Life and Works: Muslim Heritage", muslimheritage.com. (Retrieved 2018.05.05.)

23) As many of system-builders in the the eighteenth and nineteenth century, such as Vico, Comte and Marx accessed (Haddad, L., "A Fourteenth-Century Theory Of Economic Growth And Development", 1977, 195-213쪽.)

in modern economic principals. Actually, Ibn Khaldun was the first scholar who explained the function of the cost and prices and supply on the value chain relation analytically. We can understand that the differences between the prices of crops observed the produced infertile land and of that produced in poor production place, he observed the main concept of the disparity in the cost of production. In case of salty coastal area, where the soil is not suitable for agriculture, people tried to find the better condition to adapt their fields and improve the plantations. They change the value chain to specify their environment with their ability. It means that the value of the commodity depends on the production, where they take into account of fixing price for selling as well as it adapted for agricultural production. Ibn Khaldun considered the production condition of Andalusia region were known for its high prices compared to the land of the Berbers that is so rich and fertile for agriculture with agricultural products comparatively cheap at Berber.

## (2) Demand, Supply, and Prices

Demand for an object depends on the utility of acquiring it. The utility is the driving force to demand. It generates the incentives for consumer spending in the market. Ibn Khaldun developed the demand theory discussed and extended by Alfred Marshall, Thomas Robert Malthus, John Hicks, and many other modern economists. As a demand on an object increased consumer spending, the quantity and the price are increased. For example, if the demand for certain commodity decreases, its sales decreases too and its price is getting lower in the marketplace. There are some commodities purchased by the state as a government demand. Precisely speaking, royal family and government need more commodities than individual consumers. Therefore, demand for a certain commodity purchased by the government also needed skilled labor. With his creative analytical idea, Ibn Khaldun had further discovered the theory known in modern economic concept as "derived demand." "Skills improve and increase when the demand for their products increases." Therefore, demand for skillful labor depends on the demand

for this product in the commodity market. In other words, individual or state influenced by demand and cost function,

Ibn Khaldun adopted other factors of production, which affect the price of goods or services; he introduced the concept of the degree of affluence and the prosperity and he degree of customs duties being levied on trading and the degree of concentration of the public wealthy. Ibn Khaldun developed the economic functional relationship between income and consumption as adapted the theory of consumption function as a strong theory to modern economics.<sup>24)</sup> One of the original contribution of Ibn Khaldun in modern economic literature is a profit theory of a reward and risk for undertaking on a future uncertainties that is principle of the Islamic economic thought that also attributed to the Keynesian economy. There is no doubt that Ibn Khaldun contribute a well-established theory of profit. Nevertheless, it was Ibn Khaldun, who originally substantially advanced this theory:

Commerce means the buying of merchandise and goods, storing them, and waiting until fluctuation of the market brings about an increase in the prices of (these goods). This is called profit (ribh)." In another context, Ibn Khaldun introduced a concept risk taking marketing strategy with the idea that "Intelligent and skilled labor in the cities know that it is inauspicious to hoard grain and to wait for high prices, and that the profit may be spoiled or lost through hoarding.

It means that the profit is, therefore, a reward for undertaking a risk as his ideas. Actually, he indicates the probability of future uncertainties on a commodity dealing, a risk-bearer might easily lose instead of gaining. Similarly, losses as well as profits might be accrued as a result of speculation. Because this kind of exchanges can be carried out by only profit-seekers in the market. To maximize profits and welfare in the community, Ibn Khaldun introduced a principal idea on trading in his *Muqaddimah*.<sup>25)</sup>

---

24) Bradley W. Bateman; Toshiaki Hirai; Maria Cristina Marcuzzo, eds. *The Return to Keynes*, 2010, 146쪽.

25) Khaldun, Franz Rosenthal stated in a footnote, "In 1952 a book by Frank V. Fischer



### (3) Cost function on the profit

Ibn Khaldun introduced cost function concept with the profit. His idea is quite clear to show the cost effect on the market price. For example, if one reduces the cost of raw material on the production line and other inputs used in the supply chain by buying them at a low price by the indicated benefits of trade. He explained that both considerable low prices and high prices are disruptive to market mechanism. He concluded that states should not hold prices artificially low through subsidies or other methods of market intervention. Such policies are economic disasters, because the low-priced goods might be disappeared at the market and there will not be incentive to suppliers for the production and will be exchanged when their profits are expected an adverse affection.

Ibn Khaldun urged that excessively high prices will not be harmonized with market size. As high-priced commodity is less competitive in the market, as the adaptation of excessively high pricing policy becomes disrupts and counterproductive flow of goods in market place. Ibn Khaldun had thus introduced the basic of ideas of disequilibrium analysis. He also mentioned core factors affecting the upward basic price level, it can be explained as an increase in demand, restrictions of supply, and an increase in the cost of production. We can understand that this is a kind of a sales tax functioning as one of the factors to modulate the total cost. His analysis of demand stimulates overall in its growing economy.

## 2) Macroeconomic Theorem

### (1) Foreign Trade

The perception of the gains of trade can be explained by Ibn Khaldun with an

---

appeared, entitled Buy Low Sell High: Guidance for the General Reader in Sound Investment Methods and Wise Trade Techniques.”

example when goods are accessed as more valuable by distance transportation from Andalusia to Berber, and still sells at a profit in Berber are taken into account including the cost of transportation as well as all other costs. The effect of trading is (1) a good is sold at lower price than the same good produced in the domestic area, (2) of choice of better quality, or (3) a new or functional product. If the foreign good is cheaper than the domestic products, foreign trade will be served positively to economize labor and other resources by having the process diverted by the competition to other low-cost products. Therefore, the total amount of resources are saved from this diverting process can be used to produce other goods or maybe adding another layer of capital accumulation. Foreign trade may contribute positively to one country's level of public income as well as to its level of growth and prosperity total community. If the foreign good is of a better quality than that produced internally, the imported good will add to the level of satisfaction to consumers who purchase it. In the meantime, domestic producers facing the competitive situation, Eventually high-quality product dominate the market and they should improve their production line or make it possible to reduce their sales and revenues. Furthermore, an importation of a new product might be stimulationg domestic producers, if it is possible to produce the similair goods once they are capable of competing with the foreign product.<sup>26)</sup>

## (2) Opportunity Cost

Ibn Khaldun was interested in the concept of the “opportunity cost” to apply on the valuable labor to improving comparatively lower production environment that the labor could specialize in the production of other goods. Resource should be put to the best possible use to maximize the effectiveness. Otherwise, there will be a cost in a loss in value. Free trade provides further incentives to use labor and

---

26) when the imported good is a totally new product, the welfare gain from trading can be expressed in terms of an increase in the level of satisfaction of consumer who purchase it or in terms of an increase in quantity or quality of production of other goods, if the imported item is a superior to the domestic goods.

other natural resources.

One more important point is that one of the great philosophers Adam Smith who has significantly contributed to the field of modern economics even by having been a mere collection of precious economic thoughts.

It is possible to access about Ibn Khaldun's contributions, some of his economic ideas and economic philosophy of the freedom of choice, that was later attributed to modern economics without giving due credit to the original idea of Ibn Khaldun. It is obvious that with some possible explicitly there were several channels through which Ibn Khaldun may have been pioneering of the original economic thought that refer to contributions in the modern economic theory.

### (3) Taxation and Revenue

Ibn Khaldun's observation at the beginning of the dynasty is that taxation produces considerable revenue from assessments. Actually, taxation yields small revenue from large assessments at the end of the dynasty. As Laffer cites with his Laffer Curve with a maximum revenue point at around 70%, as estimated by Trabandt and Uhlig(2009).<sup>27)</sup>

The Laffer curve illustrates the concept of taxable income elasticity with a theoretical relationship between rates of taxation and the resulting levels of government revenue. It means that taxable income changes in response to changes in the rate of taxation.<sup>28)</sup> Under some assumptions, such as revenue being a continuous function of the rate of taxation, the maximum illustrated by the Laffer curve is a result of Ibn Khaldun's observation, which is a standard taxation principal.<sup>29)</sup>

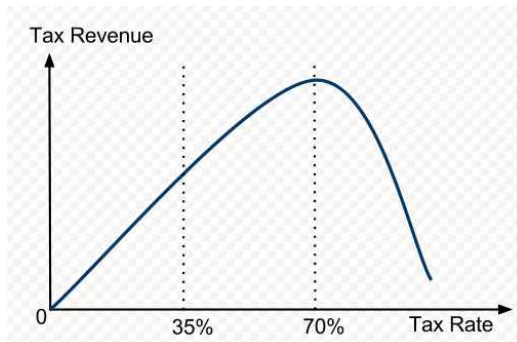
---

27) Mathias Trabandt and Harald Uhlig, "How Far Are We From The Slippery Slope? The Laffer Curve Revisited", September 2009.

28) The Laffer curve assumes that no tax revenue is increased the tax rates, and that there is a rate between 0% and 100% that maximizes government taxation revenue. The Laffer curve can be explained with a graph that starts at 0% tax with zero revenue, rises to a maximum rate of revenue at an intermediate rate of taxation, and eventually falls again to zero revenue at a 100% tax rate. The shape of the curve is uncertain and disputed among economists. (Irvin B. Tucker, "Survey of Economics", 2010, 341쪽.)

29) L. H. Meyer, "The Supply-Side Effects of Economic Policy", 2012, 83쪽.

### Illustration of Laffer Curve



Source : Mathias Trabandt and Harald Uhlig, "How Far Are We From The Slippery Slope? The Laffer Curve Revisited", NBER Working Paper No. 15343, September 2009.

A hypothetical concept for any given economy can only be estimated intentionally, and such ideas are controversial.<sup>30)</sup> However, one implication of the Ibn Khaldun's idea on taxation can be observed by increasing tax rates beyond a certain point is counter-productive for raising further tax revenue that is explained as Laffer curve. The basic concept of "Laffer curve" was discovered by Ibn Khaldun. Laffer notes 14th-century social philosopher Ibn Khaldun in his writings of the theory.<sup>31)</sup>

## 4. Analysis on the Ibn Khaldun's Economic Thought

### 1) Conditions of the Assessment on Ibn Khaldun's Economic Concept

The economic thought of Ibn Khaldun can be compared with that of the Scholastics. Actually, in the history of philosophy, Aristotle introduced a definition of economics in the western world and considered the concept of money in the

30) An estimation of revenue-maximizing tax rates have varied widely, with a mid-range of around 70% by the New Palgrave Dictionary of Economics reports. (Blume, Lawrence E., *The New Palgrave Dictionary of Economics* (2nd ed.), 2008, 839쪽.)

31) Laffer, Arthur, *The Laffer Curve: Past, Present, and Future*, 2004, (Retrieved 2018.05.17.)

analysis of exchange. He adapted case of the use of a shoe to wear and also it can be used in exchange as the value in exchange and the value in use of the goods. Not only did Ibn Khaldun plant the developing of classical economics in Arab world, whether in the value chains, supply, production, or cost, but he also commenced in consumption, demand, and utility, the bases of modern economic theory. Before Ibn Khaldun, the ancient Egyptians used the techniques of specialization, a crude account of the specialization and division of labor, in order to save time and to produce more work per hour. They suggested adapting economic policy within the framework of laws based on moral concepts for the good of all peoples in the country. However, his noteworthy contributions to the economics should place Ibn Khaldun in the historical roots of economic thought as a core predecessor.

This paper attempts not only to contribute Ibn Khaldun disregarded and long overdue ideas but also to reflect him properly within the history of economic thought. Firstly, he was paving the way on economic with elemental ideas to which he gave substance and profound. As we see these same ideas were developed by the Mercantilists after centuries in the modern commercial capitalistic society.<sup>32)</sup>

Secondly, Ibn Khaldun considered on these ideas, including the one relating to moral perceptions. Actually his idea is based on moral and religious principles in the Islamic society within good government<sup>33)</sup> from the elementary economic thoughts of Tahir, who introduced a theory of taxation. This has affected on the development of economic thought and even policies in the modern times.

Thirdly, western economists trace the theory of value also because they attempted to find a reasonable explanation for the paradox of value.<sup>34)</sup> According

---

32) Adam Smith (A.D. 1723-1790), David Ricardo (A.D. 1772-1823), Thomas R. Malthus (A.D. 1766-1834), Karl Marx (A.D. 1818-1883), and John Maynard Keynes (A.D. 1883-1946),

33) This is explained in his citation and discussion of Tahir Ibn al-Husayn (طاهر بن الحسين)'s (A.D. 775-822) famous letter to his son 'Abdallah, who ruled Khurasan (خراسان) with his descendants until A.D. 872. 9.

34) There are many economy scholars who traced Ibn Khaldun's writings from Adam Smith and David Ricardo to Joseph A. Schumpeter, Joseph J. Spengler, Charles Issawi, and etc.

to Adam Smith's idea that was more developed by David Ricardo, as the concept of exchange value of objects can be calculated equal to the labor time input on its production process. Basing on Ibn Khaldun's concept, Karl Marx also insisted that "wages of labor must equal the production of labor" and introduced term surplus value signifying the unjustifiable reward given to capitalists, who exploit the efforts of the labor class, or the proletariat. Yet it was Ibn Khaldun who first introduced the labor theory of value in the free market economic condition.

## 2) Characteristics of Ibn Khaldun's Economic Ideas

### (1) Labor Theory

According to Ibn Khaldun's detailed explanation of his labor theory of value, labor is presented as a source of basic value economic life in the 14th century. It is worth noting that Ibn Khaldun did not mention this as an economic concept, because it is more than theory. However, it described in his analysis of labor and its efforts. Ibn Khaldun's ideas were highly evaluated by David Hume in his *Political Discourses*, published in 1752: "Everything in the world is purchased by labor." Adam Smith also referenced this concept as a footnote.

What is bought with money or with goods is purchased by labor, as much as what we acquire by the efforts of our body. That money or those goods indeed save us these travails. They contain the value of a certain quantity of labor which we exchange for what is supposed at the time to contain the value of an equal quantity. The value of any commodity, to the person who possesses it, and who means not to use or consume it, but to exchange it for other commodities, is equal to the quantity of labor which it enables him to purchase or order. Labor, therefore, is the real measure of the exchangeable value of all commodities.<sup>35)</sup>

---

35) Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776.

This clause was explained and carefully analyzed in Adam Smith's major work, in A.D. 1776; we can find the origin of this concept from the Ibn Khaldun's Prolegomena(The Muqaddimah). Ibn Khaldun insisted that the labor is the source of value because all earnings and capital accumulation are inevitable. It is clear in the case of commodities. Even if earning results from something other than skill, the value of the profit and capital is still preserved because that must also include the value of the acquired labor by which it was obtained. Without skilled labor, it would not have been acquired properly. One of the most oppressive measures to the society market economy is the compelling to perform the work unjustly as it eventually would be an obvious negative factor in a long time. In other words, labor is the main factor, as much as incomes and profits represent the value of labor. If they are forced to do some work that is different from what they have been trained for, they would lose the advantage of their skill and be deprived of the main part of their income.

## (2) Categorization on Earnings

Ibn Khaldun stressed a great emphasis on the role of “extra condition”, which became known as “marginal productivity”, of the source of prosperity in modern theory. Actually Ibn Khaldun's labor effort theory bears a reason, as it was indicated his insightful analysis of history, concerning the level or context of civilizations. However, Ibn Khaldun explained that labor can be identified both necessary also sufficient conditions for earnings and profit, so natural resources like gold and silver are necessary. Labor and its effort lead to production, one after another through exchange or through the trade with the money, that is, gold and silver. The process is an important factor that creates incomes and profits which a man with skill on the production line considers to be the value of his labor after having deducted the cost of raw material.

Ibn Khaldun differentiated the concept of earnings into two categories, ribh(gross earning; الربح) and kasb(earning a living; الكسب). Ribh is earned from

working by oneself and selling his objects to others. It means that the value is also included the cost of raw material and natural resources. Kasb is earned when a man works for himself in Ibn Khaldun's explanation about ribh. Ribh may either mean a profit or gross earnings, depending on the conditions. In this instance, ribh means gross earnings due to the cost of raw material or natural resources that are also included in the sale price in the market. Value of all earnings (rih or kasb) is determined by human labor that includes skill and effort of labor.

Ibn Khaldun gave the original ideas on the reasons relating the differences in labor earnings long before. That also influenced David Ricardo as a considerable contribution to the modern economics in 1817.<sup>36)</sup> These might be influenced by the level of skill, market size, production location, and the extent to a governmental condition of the purchase or the process of production. More skillful labor needs the process or the demand because it exceeds its available supply, and its earnings can be raised automatically.

### (3) Specialization on the Products of Advantage

Ibn Khaldun concisely explained and considered how profits in one place might be different from another, even for the same profession. Specialization of goods, for example, are directly connected to each town's degree of wealth and living standard, which in themselves are to be achieved through the results of labor and the illustration of productive communities. Adam Smith compared England and India to explain the differences in labor earnings. However, Ibn Khaldun adapted the same method comparing about earnings in Fez(فيس) with those of Tlemcen(ولاية تلمسان) four centuries earlier. Higher profits in one skilled labor induce other

---

36) He published "On the Principles of Political Economy and Taxation. And effectively explained in his book", The product of the earth - all that is derived from its surface by the united application of labour, machinery, and capital, is divided among three classes of the community; the proprietor of the land, the owner of the stock or capital necessary for its cultivation, and the labors by whose industry it is cultivated in his book page 5.



labors to it, which is a dynamic phenomenon to lead to an increase in its available supply and finally lower profits. The principle of comparative advantage explained by Ibn Khaldun's unique and intuitive analysis based on long-term adjustments within professions and between one and another labor group.

Ibn Khaldun made the contribution of labor sector as a means of developing the wealth of a nation first, as stating that labor effort and increase in productivity, as well as exchanging of products in markets are the major reasons behind a country's prosperity and wealth. To maximize both profits and levels of satisfaction, a labor can be free to perform under his educational background and skilled abilities, a man who acquired talents and skills, can freely produce goods of high quality and more units of labor. A decline in productivity easily leads to the deterioration of an economy. A large development gains significant profit due to the specialization on the advantage products that depend on the profit.

## 5. Concluding Remarks

Ibn Khaldun's works and acknowledgement of his Contemporaries, together with standing compared to Modern economists is getting increasingly complimentary by their analysis. Khaldun's definition of government considered the best of political economy theory.<sup>37)</sup> With great sense and knowledge of Ibn Khaldun, who used an insightful empirical investigation to analyze and produce an original economic concept, he gave us a wealth of contributions in the field of economics for the first time in western history. He established his coverage of value in breadth and depth also the relationship to labor in his analysis of his theory of capital accumulation with the concept of relationship to the macroeconomics as well as his theories on the dynamics of value chain of demand, supply, prices, and profits of microeconomics.

---

37) Ernest Gellner found Ibn Khaldun's Muqaddimah, "the greatest work of its kind." (Ernest Gellner, Plough, *Sword and Book*, 1988, 239쪽.)

Ibn Khaldun considered the subjects of money and the role of taxation. His outstanding theory of taxation and other economic subjects give some remarkable contributions to the overall field of economics that make Ibn Khaldun as the forerunner of modern economics. Moreover, his policy could contribute to offsetting main disturbances in the modern economic system arising from other sources at those times. Finally, the first important lesson of Ibn Khaldun's most profound significance is that he tried to find the proper policy can prevent the economy itself from being a major source of the social disturbance. It sounds like a real positive contribution to modern economics.

## 참고문헌

- Abdul, Aziz bin Sattam, *Sharia and the Concept of Benefit: The Use and Function of Maslaha in Islamic Jurisprudence*, I.B. Tauris, 2015.  
<https://www.scribd.com/book/259308147> (Retrieved 2018. 02. 14. )
- Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776.
- Ahmad, Zaid, “Ibn Khaldun”, in *Oliver Leaman, The Biographical Encyclopaedia of Islamic Philosophy*, Continuum, 2010.
- Arnold Toynbee, *A Study or History*, Vol. III, Royal Institute of International Affairs and Oxford University Press, 1955.
- Bernard Lewis, “Ibn Khaldun in Turkey”, in: *Ibn Khaldun: The Mediterranean in the 14th Century: Rise and Fall of Empires*, Foundation El Legado Andalusi, 2006.
- Blume, Lawrence E. , *The New Palgrave Dictionary of Economics*(2nd ed. ), 2008.
- Boulakia, “Ibn Khaldūn: A Fourteenth-Century Economist”, *Journal of Political Economy*, 79(5), 1971.
- Bradley W. Bateman; Toshiaki Hirai; Maria Cristina Marcuzzo, eds. *The Return to Keynes*, Harvard University Press, 2010.
- Cosma, Sorinel, “Ibn Khaldun's Economic Thinking”, *Ovidius University Annals of Economics*, Ovidius University Press, XIV, 2009.
- Ernest Gellner, Plough, *Sword and Book*, 1988.
- Fischel, Walter J. , “Ibn Khaldun in Egypt: His public functions and his historical research (1382–1406)”, *A study in Islamic Historiography*, University of California Press, Berkeley, 1967.
- Haddad, L. , “A Fourteenth-Century Theory Of Economic Growth And Development”. *Kyklos*, 30(2), 1977.
- Irvin B. Tucker, *Survey of Economics*, Cengage Learning, 2010.
- Joseph J. Spengler, “Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun”, *Comparative Studies in Society and History*, 6(3), 1964.
- Kim, Joong Kwan, “An Analysis on the Economic Principle and Norm in Islamic Thought”, *Philosophy·Thought·Culture*, 24, Institute for East West Thought, Dongguk University, 2017.

- Laffer, Arthur, “The Laffer Curve: Past, Present, and Future”, The Heritage Foundation, 2004. (Retrieved 2018.05.17.)
- Lewis, Bernard, “Ibn Khaldūn in Turkey”, in Ayalon, David; Sharon, Moshe. *Studies in Islamic history and civilization: in honour of Professor David Ayalon*, Brill, 1986.
- L. H. Meyer, “The Supply–Side Effects of Economic Policy”, *Springer Science & Business Media*, 2012.
- M. Talbi, *The Encyclopaedia of Islam, Ibn Khaldun*, Vol. III, ed. B. Lewis, V.L. Menage, C. Pellat, J. Schacht, Brill, 1986.
- Mathias Trabandt and Harald Uhlig, “How Far Are We From The Slippery Slope? The Laffer Curve Revisited”, *NBER Working Paper*, No. 15343, September 2009.
- Muhammad, Irving M., *Zeitlin*, Polity Press, 2007.
- Muhammad Hozien, “Ibn Khaldun: His Life and Work”, Islamic Philosophy Online. (Retrieved 2018.05.17.)
- Muslim Heritage, “Ibn Khaldun: His Life and Works”, muslimheritage.com. (Retrieved 2018.05.17.)
- S. M. Deen, *Science under Islam: rise, decline and revival*, 2007.
- Saudi Aramco World: Ibn Khaldun and the Rise and Fall of Empires*, archive.aramcoworld.com. (Retrieved 2018.05.17.)
- The Arab World: Society, Culture, and State, Halim Barakat*, University of California Press, 48, 1993.
- Wikipedia, the free encyclopedia Ibn khaldoun-kassus.jpg; “Arab American National Museum: Online Collections”.  
[https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D8%A8%D9%86\\_%D8%AED9%84%D8%AF%D9%88%D9%86](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D8%A8%D9%86_%D8%AED9%84%D8%AF%D9%88%D9%86) (Retrieved 2018.02.14.)

## Abstract

### Contribution of Ibn Khaldun within Economic Thoughts -Focused on the Muqaddimah-

Kim, Joong Kwan

Ibn Khaldun is the most important scholar in the sociological sector in Arab history. Khaldun's economic thoughts inform the foundations of classical economic and modern economic theory. As a consequence, his achievements have been studied extensively in political economics and sociology. This paper aims to explain the concept of Ibn Khaldun and to analyses those micro and macroeconomic sectors within the scope of his work. The paper's major contents include the conditions of the assessment of Ibn Khaldun's economic concept and its economic ideas through labor theory, categorization on earnings, and specialization on the products of advantage, and others. Ibn Khaldun contributed on his idea of labor as a means of formation to the wealth of a nation, as stating that labor effort and increase in productivity, as well as exchanging of products in markets, are the core reasons that bear on wealth and prosperity of one nation. Modern economists have also been complimentary in their analysis of Ibn Khaldun's works, considered its definition of government the practical discovery of political economy theories.

【Key words】 Ibn Khaldun, Muqaddimah, Islamic Thought, Economic Principle, Islamic Economics

## 매운 맛을 선호하게 하는 특수한 심리적 적응\*

전중환\*\*

〈 목 차 〉

1. 들어가는 말
2. 매운 맛에 대한 선호는 순전히 문화적 전달의 산물인가?
3. 향신료를 선호하게끔 자연 선택에 의해 설계된 심리적 적응
4. 향신료를 선호하는 심리적 적응 가설로부터 도출된 예측들
5. 나가는 말

**【요약문】** 왜 사람들은 향신료가 가미되어 맵고 자극적인 음식을 즐기는가? 향신료의 향균 가설은 향신료를 넣은 매운 음식을 즐기는 행동은 음식 속에 내재한 병원체를 억제하기 위함이라고 설명했다. 향균 가설을 처음 제안한 진화생물학자 폴 셔먼(Paul Sherman)이나 최근의 문화 진화론자들은 매운 맛에 대한 선호는 자동차를 운전하는 행동처럼 순전히 모방과 학습을 통한 문화적 전달의 산물이라고 보았다. 필자는 이러한 기존 견해를 비판하면서, 매운 맛에 대한 선호는 먼 과거의 수렵-채집 환경에서 음식물 속에 들어 있을지도 모를 병원체를 피해야 한다는 적응적 문제를 잘 해결하게끔 자연 선택에 의해 정교하게 설계된 심리적 적응에서 유래한다고 제안한다. 이 가설로부터 도출되는 새롭고 검증가능한 예측들은 다음과 같다. 1) 음식이 상했는지 모른다는 외부적 단서(예컨대, 높은 실내온도나 불결한 위생 상태)가 주어진다면 사람들은 순한 음식보다 매운 음식을 더 선호할 것이다. 2) 스트레스를 받은 사람들은 스트레스를 받기 전보다 매운 음식을 더 선호할 것이다. 3) 병원체에 대한 감수성이 선천적으로 더 예민한 사람들은 그렇지 않은 사람들보다 평소에도 매운 음식을 더 선호할 것이다. 이러한 예측들을 후속 연구를 통해 실제로 검증함으로써, 매운 맛에 대한 선호를 통섭적으로 이해할 수 있으리라 기대된다.

**【주제어】** 향신료, 적응, 자연 선택, 병원체, 매운 맛, 문화

\* 본 연구는 농심그룹 율촌재단의 재원을 지원받아 수행한 과제입니다.

\*\* 경희대학교

## 1. 들어가는 말

향신료는 요리에 소량으로 첨가되어 맛과 향을 높여주는 식물성 재료다. 초본 식물의 꽃/씨앗/뿌리/열매, 방향성 이끼, 나무의 일부, 관목이나 덩굴식물의 일부에서 유래한다.<sup>1)</sup> 생강, 고추냉이, 강황, 파슬리, 시나몬, 후추, 고추, 마늘, 육두구, 파, 양파, 라임, 파프리카, 겨자 등의 향신료가 저마다 독특한 맛과 향기를 내는 까닭은 식물 종마다 각기 다른 2차 대사산물을 지니기 때문이다. 이들 피토케미컬(phytochemical)은 식물이 초식 곤충, 세균, 곰팡이, 초식 동물의 공격으로부터 자신을 방어하기 위해 만든 화학무기다.<sup>2)</sup> 수십 가지의 피토케미컬들을 어떻게 조합하느냐에 따라 각각의 향신료 고유의 맵고 자극적인 맛이 만들어진다. 고추에 들어있는 캡사이신(capsaicin)은 대표적인 피토케미컬이다.

향신료는 각국의 독특한 식문화를 만드는 중요한 요소이다(Pinkas & Keller, 2014).<sup>3)</sup> 어떤 향신료를 얼마나 써서 요리하는가는 문화마다 천차만별이다. 이를테면, 일본 요리는 “섬세하고”, 중국의 사천요리는 “타는듯하고”, 스칸디나비아 요리는 “담백하다.” 문화인류학자들과 음식인문학자들은 역사적, 사회적 맥락에서 각 나라의 식문화를 상세하게 기술한다. 그러나 향신료 사용에서 나타나는 문화적 차이가 왜 생겨났는가에 대해서는 명확한 합의가 없다. 왜 사람들은 향신료가 가미되어 매운 음식을 즐기는가? 왜 문화마다 매운맛을 선호하는 양상은 제각기 다른가?

많은 사람들이 이 질문들에 대한 정답은 자명하다고 생각한다. 향신료가 첨가되면 음식의 맛과 향이 좋아지기 때문이다. 정확히 말하면, 매운 맛은 미각이 아니라 통각이므로 매운 음식을 먹으면 혀에 가해지는 통증을 줄이고자 뇌에서 자연 진통제인 베타-엔도르핀( $\beta$ -endorphin)이 분비된다. 그래서 스트레스가 해소되고 기분이 좋아진다는 설명이다. 이는 맞는 말이지만, “왜?”가 아니라 “어떻게?”에 답하는 근접 설명이다. 왜 우리의 뇌가 하필이면 식물에서 유래한 향신료를 첨가한 음식을 맛있다고 느끼게끔 만들어졌는가에 대한 궁극적인 설명은 여전히 숙제로 남아있다. 근접 설명과 궁극 설명은 서로 배타적이지 않으며 상호보완적인 관계이다. 생명 현상을 온전히 이해하려면 두 설명이 모두 필요하다.<sup>4)</sup> 즉, “어떻게 우리의 뇌는 향신료를 선호하게끔 작동하는가?”에

1) Farrell, K. T., *Spices, Condiments, and Seasonings*(2nd ed.), 1990.

2) Walker, J. R. L., “Antimicrobial compounds in food plants”, 1994, 181-204쪽.

3) Pinkas, J. M. & Keller, S. E., “Spices”, 2014, 99-114쪽.

답하는 유전적, 생리적, 사회문화적인 근접 설명도 중요하지만, “왜 우리의 뇌는 향신료를 선호하는가? 왜 다른 방식으로는 만들어지지 않았는가?”에 답하는 진화적인 궁극 설명도 똑같이 중요하다.

1998년, 코넬 대학교의 진화생물학자 폴 셔먼(Paul Sherman)과 그 동료들은 왜 사람들이 매운 음식을 즐기게끔 진화적으로 설명하는 “항균 가설(antimicrobial hypothesis)”을 제안했다. 식물이 이차 화합물을 지니는 이유는 천적으로부터 자신을 지키기 위해서다. 그런데 인간이 먹는 음식도 종종 식물을 공격하는 세균 및 곰팡이와 동일한 미생물들에 노출된다. 음식에 첨가된 향신료가 여전히 음식 속의 미생물을 죽이거나 미생물이 만드는 독소의 성장을 억제할 수 있다면, 향신료를 요리에 첨가하는 행동은 우리가 식중독에 걸리거나 음식 매개 전염병에 감염되지 않게끔 지켜주는 이점을 주었다는 것이다. 요컨대, 매운 음식이 맛있는 진화적 이유는 그것이 인간의 건강과 생존에 유리했기 때문이다.<sup>5)</sup>

폴 셔먼과 그의 동료들은 기존의 식품미생물학 문헌들뿐만 아니라 전세계 36개국의 전통 요리책 93권에 적힌 총 4,578개의 요리법을 일일이 조사하여 항균 가설을 지지하는 다수의 실증적인 증거들을 제시하였다. 첫째, 그동안 식품미생물학자들에 의해 연구된 30종의 향신료들은 음식에 기생하는 세균 종들의 상당수를 실제로 죽일 수 있는 것으로 확인되었다. 둘째, 무더운 기후라서 음식물이 상하기 쉬운 지역의 전통 요리법은 추운 지역의 전통 요리법보다 더 많은 종류의 향신료를, 더 강력한 향신료를 사용하는 경향이 있었다. 셋째, 어느 나라에서나 육류 요리에는 채소 요리보다 더 많은 종류의 향신료를 쓴다. 이는 동물의 사체는 식물의 사체보다 상온에서 더 잘 부패하기 때문이다.<sup>6)</sup>

흥미롭게도, 항균 가설을 제안한 연구자들은 인간이 향신료를 선호하게끔 특수화된

4) Alcock, J. & Sherman, P. W., “The utility of the proximate-ultimate dichotomy in ethology”, 1994, 58-62쪽.

5) 인간이 매운 맛을 즐기는 진화적 이유가 음식에 내재한 전염성 병원체를 억제하기 위함이라는 항균 가설이 맞다면, 마찬가지로 짠 맛, 쓴 맛, 신 맛 등을 민감하게 느끼게끔 진화된 이유도 모두 병원체 때문이라는 의문이 제기될 수 있다. 사실, 이들 미각이 진화된 까닭도 각각 다르다. 짠 맛에 대한 선호는 체액의 중요한 성분인 나트륨을 얻기 위함이다. 신 맛에 대한 기피는 동물이 덜 익은 과일을 먹지 못하게 하는 식물의 예방책 때문이다. 쓴 맛에 대한 기피는 식물이 미생물과 초식동물로부터 자신을 지키려는 독소를 우리가 피하기 위함이다. 향신료는 식물 독소의 일종이므로 음식에 극히 소량으로만 첨가된다. 그래서 면역력이 약한 임신부와 어린이들은 매운 음식을 기피한다. Billing, J. & Sherman, P. W., “Antimicrobial functions of spices: why some like it hot”, 1998, 3-49쪽; Sherman, P. W. & Billing, J., “Darwinian Gastronomy: Why We Use Spices”, 1999, 453-463쪽; Sherman, P. W. & Flaxman, S. M., “Protecting ourselves from food”, 2001, 142-151쪽.

6) Sherman, P. W. & Hash, G. A., “Why vegetable recipes are not very spicy”, 2001, 147-163쪽.



심리적 적응을 진화시켰다고 제안하지는 않았다. 그럴 가능성을 완전히 배제하지는 않았지만, 연구자들은 인류가 우연한 사건 혹은 자유분방한 실험을 통해 향신료를 요리에 사용하게 되었으리라고 추측했다. 즉, 더운 지역처럼 음식이 상온에서 쉽게 부패할 수 있는 상황에서 우연히 향신료의 원료가 되는 식물성 재료를 음식에 소량 첨가하여 한 끼를 해결한 사람들은 식중독이나 전염병에 잘 걸리지 않았을 것이다. 이러한 뜻밖의 발견이 다른 사람들에게 모방 혹은 언어적인 가르침을 통해 문화적으로 전달되어 마침내 매운 음식에 대한 선호가 널리 전파하게 되었으리라는 제안이다.<sup>7)</sup>

자동차를 운전하는 행동을 예로 들어보자. 이 행동은 외부 물체와의 거리를 시각적으로 인식하거나, 미래에 일어날 일을 예측하거나, 자극에 반응하여 팔과 다리를 적절히 제어하는 등의 심리적 적응들이 있어야 비로소 가능하다. 그렇다고 해서, 인간이 자동차를 운전하게끔 설계된 심리적 적응을 가졌다고 말할 수는 없다. 자동차는 고작 수백 년 전에 발명된 문명의 이기이기 때문이다. 마찬가지로, 음식에 향신료를 첨가하여 매운맛을 즐기는 행동은 문화적 전달을 가능케 하는 여러 심리적 적응들 - 타인의 행동에 주목하고, 그 행동으로부터 타인의 의도와 목표를 추론하고, 그 행동을 장기간에 걸쳐 기억하고, 나중에 남들 앞에서 직접 그 행동을 실행함 - 덕분이지만, 그렇다고 해서 인간이 매운맛을 즐기게끔 특수하게 설계된 심리적 적응을 진화시킨 것은 아니라는 주장이다. 문화 진화론자인 조셉 헨리히(Joseph Henrich)는 이러한 입장에 한 걸음 더 나아갔다. 향신료 자체는 암이나 돌연변이를 유발하는 등 몸에 해롭지만, 맛있는 매운 음식을 먹은 사람들이 어쨌든 식중독이나 전염병에 덜 걸려서 더 건강하고 더 자식을 많이 낳았다. 이러한 모습이 다른 사람들에게 더 많이 전파되었기에, 매운 맛을 즐기는 행동이 매운 맛을 기피하는 유전적 본능을 거스르고 문화적 적응으로 정착되었다고 그는 주장했다.<sup>8)</sup>

필자는 매운 맛을 즐기는 행동을 순전히 문화적인 전달의 산물이라 보는 입장을 비판하면서, 매운 맛에 대한 선호 역시 자연 선택에 의해 특수하게 설계된 심리적 적응에서 기인한다고 주장한다. 즉, 매운 맛에 대한 선호는 펍시콜라보다 코카콜라를 더 선호하는 것 같은 문화적 적응이 아니라, 먼 과거의 수렵-채집 환경에서 우리의 조상들이 섭취했던 음식물 속에 들어 있을지도 모를 병원체를 회피해야 한다는 적응적 문제를 잘 해결하게끔 자연 선택에 의해 정교하게 설계된 심리적 적응에서 유래한다는 것이다.<sup>9)</sup> 이 글은

7) Billing, J. & Sherman, P. W., "Antimicrobial functions of spices: why some like it hot", 1998, 3-49쪽.

8) Henrich, J., *The Secret of Our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*, 2015.

향신료가 첨가된 음식을 선호하는 행동이 어떠한 설계상의 특질을 지녔는지 엄밀히 분석함으로써 향신료 사용에서 나타나는 문화간의 차이뿐만 아니라 개인간의 차이와 상황적인 차이에 대해서도 새롭고 검증 가능한 예측들을 생산함으로써 매운 맛에 대한 선호를 통섭적으로 이해하는 초석을 놓고자 한다.<sup>10)</sup>

이 글은 다음과 같이 구성된다. 먼저, 향신료를 요리에 사용하는 행동은 자연 선택에 의해 진화된 심리적 적응이 아니라 오직 모방과 학습이라는 문화적 전달에 의해 만들어진 행동이라는 기존의 관점을 소개한다(2장). 다음으로, 전염성 병원체에 감염될 가능성과 연관되는 외부의 환경적 입력을 처리하여 요리에 향신료를 첨가하는 적응적 행동을 만들어내는 진화된 심리 기제를 제안한다(3장). 이러한 적응주의적 분석을 바탕으로, 매운 음식을 찾는 행동이 개인에 따라, 시간적, 공간적 상황에 따라, 지역에 따라 어떻게 달라질지 새롭고 검증가능한 예측들을 도출할 것이다(4장).

## 2. 매운 맛에 대한 선호는 순전히 문화적 전달의 산물인가?

앞에서 언급했듯이, 항균 가설을 처음 제안한 셔먼 연구팀은 정작 인간으로 하여금 향신료를 선호하게 하는 특수화된 심리적 적응을 명시적으로 주장하지는 않았다. 빌링과 셔먼은 “향신료를 사용하는 근접 원인은 물론 음식의 맛을 좋게 하기 위함이다. 그러나 궁극적인 원인은 향신료가 음식 속의 병원균을 억제함으로써 매운 음식을 맛있다고 여기는 사람들의 건강, 수명, 그리고 번식 성공도에 기여하기 때문”(3쪽)이라고 결론을 내렸다.<sup>11)</sup> 그럼에도 불구하고, 셔먼 연구팀은 향신료를 사용하는 관습이 처음에 어떻게 시작되었는지 논의하면서 “(매운 음식을 먹고) 건강해진 가족들의 식습관을 다른 사람들이 관찰하고 모방함으로써 향신료를 쓰는 관습이 사회 전체에 널리 퍼졌을 것”(29-30쪽)이라고 서술하여 마치 향신료에 대한 선호가 오직 문화적 전달의 산물인 듯한 모호한 인상을 주었다.

향신료를 선호하게끔 자연선택에 의해 특수하게 설계된 심리적 적응이 과연 진화했는

9) 각 개인이 어떻게 매운 맛을 구체적으로 인식하는가에 대한 주관적, 반성적 차원에 대한 탐구는 아쉽게도 이 논문의 범위를 넘어서는 일이다.

10) 전중환, 「지식의 합치와 상리적 통섭」, 2017, 216-240쪽; 김용경, 「21세기 생명과학과 인문학의 만남」, 2006, 1-27쪽.

11) Billing, J. & Sherman, P. W., “Antimicrobial functions of spices: why some like it hot”, 1998, 3-49쪽.

가, 아니면, 향신료 사용은 자동차를 운전하거나 비디오 게임을 즐기는 행동처럼 순전히 문화적 전달의 산물인가? 이 구분이 중요한 까닭은 만약 향신료를 선호하는 행동이 진화된 심리적 적응의 산물이라면 제안된 적응적 문제를 잘 해결하게끔 그 심리가 어떠한 설계상 특질을 지닐지 적응주의적(adaptationist) 관점에서 예측할 수 있기 때문이다.<sup>12)</sup> 반면에 향신료 사용이 순전히 문화적 학습에서만 유래한다면, 마찬가지로 이러한 관점에서 도출되는 예측들을 검증할 수 있다. 여기서 가장 중요한 논점은 이 질문이 향신료에 대한 선호가 선천적이고 고정된 본능인가, 아니면 후천적이고 유연한 학습인가라고 묻는 낡은 이분법적 관점이 결코 아니라는 것이다. 이를 분명히 해 두고자, 먼저 심리적 적응이 어떻게 “유발된 문화”와 “전달된 문화”를 만드는지 정리하고자 한다. 그리고 나서 최근의 문화 진화론자들이 향신료에 대한 선호를 어떻게 순전히 문화적 전달의 산물로 해석하는지 살펴본다.

## 1) 진화된 심리적 적응이 ‘유발된’ 문화와 ‘전달된’ 문화를 만든다

러시아 요리는 향신료를 거의 쓰지 않고 소금과 후추만으로 간을 해서 맛있다. 에티오피아 요리는 매콤한 맛을 내는 수많은 향신료로 맛을 낸 소스와 반찬들이 특징이다. 중국의 베이징 요리는 육류를 중심으로 강한 화력을 이용하여 짧은 시간에 조리하는 튀김과 볶음 요리가 주를 이룬다. 이처럼 세계 각국의 식문화만 살펴봐도 그 다양성과 복잡성에 감탄하게 된다. 식문화를 포함하여, 문화 일반을 어떻게 진화적 관점으로 설명할 수 있을까?

다른 동물과 달리, 인간은 여러 세대에 걸쳐 지식, 기술, 신념, 관습, 가치 등을 사회적 학습을 통해 전달함으로써 고도로 정교하고 복잡한 문화를 이룩했다. 덕분에 인간은 달 표면을 확보할 수 있었다. 덕분에 인간은 극지방에서 사막에 이르기까지 지구의 모든 곳을 점령할 수 있었다. 덕분에 인간은 농업, 민주주의, 시장경제, 인터넷, 가상현실을 만들 수 있었다. 침팬지를 비롯한 다른 동물들도 원시적인 형태로나마 누적적인 문화를 지닌다는 증거가 있지만, 인간의 누적적 문화는 그 양과 질에서 다른 동물들을 단연 압도한다.<sup>13)</sup> 이는 인간은 자연적 인과 질서의 그물망에서 벗어나 있는 예외적인 존재임을 보여주는 증거이지 않을까? 진화적 관점은 근친상간 금기, 색깔 종류의 구별, 남녀의

12) Williams, George C., *Adaptation and Natural Selection*. 1966.

13) Boyd, R., Richerson, P. J. & Henrich, J., “The cultural niche: Why social learning is essential for human adaptation.” 2011, 10918-10925쪽.

성욕 차이처럼 어디까지나 모든 문화권에서 보편적으로 나타나는 행동만 설명할 수 있을 뿐, 인류의 문화적 다양성을 설명하는 데는 아무 쓸모가 없는 것 아닌가?

그렇지 않다. 전통적인 사회과학자들은 서로 다른 집단에 속한 사람들이 다르게 행동하는 까닭을 “문화 때문이다.”라고 설명한다. 이를테면, 명절마다 한국인이 민족 대이동을 하는 까닭은 한국인의 가족주의 문화 때문이라는 것이다. 만족스러운 설명으로 생각되는가? 통섭적인 시각에서, 이러한 ‘설명’은 진정한 인과적 설명이 아니다. 새로 더 알려준 것이 없는 순환논증에 불과하다. 전통적인 사회과학자들은 집단내의 유사성과 집단 간의 차이가 문화에서 유래한다고 설명한다. 문화는 “한 집단에서 고유하게 나타나는 제도, 규범, 생활양식의 총합”으로 정의된다. 따라서 “한 집단이 그렇게 행동하는 까닭은 그들의 문화 때문이다.”라는 문장을 풀면 이렇게 된다. “한 집단이 그렇게 행동하는 까닭은 그들이 그렇게 행동하기 때문이다.” 예컨대, 명절마다 한국인이 민족 대이동을 하는 까닭은 명절마다 한국인이 민족 대이동을 하게 만드는 문화가 있기 때문이다.

애초에 우리는 집단 간의 차이를 설명하고 싶었다. 이를테면, 왜 미국인들은 안 그러는데 한국인들만 명절에 민족 대이동을 하는지 궁금했다. 그런데 집단 간의 차이에 ‘문화’라는 이름표를 새로 달아준 다음, 설명이 다 되었다고 안심하면 곤란하다. ‘문화’는 집단 간의 차이에 붙은 이름표일 뿐이다. 그 자체가 인과적 설명이 될 수는 없다. 한국인의 끈끈한 가족주의 문화가 마치 유기체처럼 한국인들을 조종해서 귀경길 기차표를 억지로 예매하게 하는 것은 아니다. 혈연간의 유대가 끈끈하다는 행동적 특성을 ‘가족주의 문화’라 불러도 좋고, ‘정 문화’라 불러도 좋다. 아니, ‘레고’라고 불러도 좋다. 이름은 상관없다. 왜 한국인들만 ‘레고’가 있어서 명절마다 민족 대이동을 감행하는지 알고 싶은 것이다. 요컨대, 집단내의 유사성과 집단 간의 차이는 우리가 설명해야 할 대상이다. 이를 문화 때문이라고 ‘설명’하는 것은 이름표를 새로 달아주는 일에 불과하다.<sup>14)</sup>

가치, 지식, 관습, 인공물, 규범, 제도, 생활양식 등에서 발견되는 집단내의 유사성과 집단 간의 차이를 어떻게 진화적인 관점에서 설명할 수 있을까? 새로운 문화적 요소가 발생하여 정착하기까지는 ‘유발(evocation)’과 ‘전달(transmission)’이라는 두 가지 경로가 있다. 첫째, 어떤 문화적 요소는 모든 사람의 마음속에 보편적으로 장착된 심리적 적응이 각 지역에 따라 서로 다른 생태적, 사회적 조건(병원균, 자원량, 가뭄, 온도, 빈부 격차, 성비 등)에 반응하여 각 지역에서 가장 적응적인 행동을 만들어내기 때문에 생

14) Buss, D. M., *Evolutionary psychology : the new science of the mind* (5th ed.), 2015.

긴다. 즉, 서로 다른 환경 정보가 심리 기체에 입력되어 서로 다른 결과를 ‘유발’한다. 이렇게 유발된 문화적 차이는 외계인이 만든 노래방 기체에 비유할 수 있다. 외계인들이 모든 지구인을 노래방 기체로 대체했다고 하자. 각 기체는 모두 똑같다. GPS가 내장되어서 정확한 위치와 시간을 알 수 있다. 기체가 놓인 장소와 시간에 따라 수천 곡 가운데 하나를 자동으로 연주하게끔 프로그램 되어 있다. 따라서 부산에 있는 노래방 기체들은 모두 같은 곡을 연주하며, 그 곡은 영국 런던에 있는 노래방 기체들이 연주하는 곡과 다를 것이다. 노래방 기체의 ‘행동’은 장소마다 다르지만, 모두 내부 구조는 똑같음에 유의하시라. 부산 기체들과 런던 기체들의 차이는 같은 내부 구조가 각기 다른 환경적 입력(위도, 경도, 시각)에 반응해 각기 다른 결과가 유발되었기 때문이다.<sup>15)</sup>

‘유발된 문화’의 예를 하나 들어 보자. 진화심리학자 마틴 데일리와 마고 윌슨은 자원과 사회적 지위를 놓고 남성들 사이에 벌어지는 경쟁의 강도는 경쟁이 끝난 후 승자와 패자가 각각 얻는 자식 수의 편차에 달려 있음을 컴퓨터 시뮬레이션을 통해 입증했다.<sup>16)</sup> 누가 이기고 지는지가 상대적인 번식 성공도에 별로 영향을 주지 않으면, 굳이 위험을 무릅쓸 필요가 없다. 반면에, 누가 이기고 지는지가 상대적인 번식 성공도를 크게 좌우한다면, 밀져야 본전이니 위험한 일에 과감히 뛰어드는 게 낫다. 그러므로 어떤 국가 내에서 계층 간의 경제적 불평등 정도가 살인 사건 같은 폭력 범죄의 발생률을 잘 설명해주리라는 예측이 얻어진다. 실제로 범죄통계학자들이 각 국가의 통계자료를 분석한 결과, 나라 안에서 경제적 부가 불평등하게 분배될수록 살인 사건이 더 많이 발생했다. 1인당 국내 총생산이나 근대화된 정도 등의 다른 혼동 요인들은 살인 사건 발생률과 상관관계가 없었다.<sup>17)</sup> 데일리와 윌슨은 경제적 불평등이 한 국가 내의 여러 지역들 사이에 나타나는 살인 사건 발생률의 차이도 잘 설명해주는지 조사했다. 캐나다에 속한 10개 주와 미국에 속한 50개 주를 분석한 결과, 한 국가 안에서도 경제적 불평등이 심한 지역에서는 살인 사건이 더 자주 일어남을 확인했다.<sup>18)</sup>

둘째, 한 사람의 마음속에 있는 문화적 요소(지식, 가치, 신념 등)가 사회적 학습을 통해 다른 사람의 마음으로 전달됨에 따라 점차 복잡하고 정교화될 수 있다. 여러 세대에 걸쳐 누적적인 문화적 진화가 이루어지면서, 화살, 화폐, 법률, 민주주의, 농업, 인

15) Tooby, J. & Cosmides, L., “The psychological foundations of culture”, 1992.

16) Daly, M. & Wilson, M., *Homicide*, 1988.

17) Fajnzylber, P., Lederman, D. & Loayza, N., “Inequality and Violent Crime”, 2002, 1-39쪽.

18) Daly, M., Wilson, M. & Vasdev, S., “Income inequality and homicide rates in Canada and the United States”, 2001, 43쪽; 219-236쪽.

터넷 등 우리 종의 놀라운 생태적 성공을 끌어낸 작품들이 탄생했다. 모방이나 가르침을 통한 사회적 학습은 무작위적이지 않다. 우리가 아무 아이디어나 똑같은 효율로 받아들이진 않는다는 말이다. 먼 과거의 수렵-채집 환경에서 조상들의 번식 성공도를 높여주었던 특정한 정보에만 선별적으로 더 관심을 두고, 선별적으로 더 잘 기억하고, 선별적으로 더 잘 전파하는 심리적 적응이 우리의 마음속에 진화했다. ‘유발된 문화’와 마찬가지로, ‘전달된 문화’도 일련의 심리적 적응들로부터 유래한다.

‘전달된 문화’의 예를 들어보자. 누군가에게 벌어진 사적인 일을 남에게 입소문을 통해 알릴 때, 특히 자신의 번식 성공도를 높이는 데 도움이 되는 정보를 우선적으로 전파하려 기대할 수 있다. 진화심리학자 프란시스 맥앤드류(Francis McAndrew)는 자신의 잠재적인 경쟁상대나 자신보다 사회적 지위가 매우 높은 인물에 대한 부정적인 정보는 긍정적인 정보보다 더 잘 전파되는 경향이 있음을 발견하였다.<sup>19)</sup> “나의 경쟁자 홍길동이 알고 보니 숨겨놓은 자식이 있다더라.”는 등의 부정적인 정보를 퍼뜨리면 경쟁 상대의 평판을 떨어뜨릴 수 있으니 나에게 유리하다. 반면에 “홍길동이 그동안 수십억 원을 남몰래 기부했다더라.” 등의 긍정적인 정보는 굳이 내가 나서서 퍼뜨릴 이유가 없다. 요컨대, 남의 마음속에 있는 아이디어를 사회적으로 학습하되, 특정한 아이디어에 더 관심을 기울이고, 더 잘 기억하고, 더 잘 전파하는 보편적인 심리적 적응이 시대와 장소에 따라 다양한 문화를 만드는 한 요인이다.

### 3) 행동생태학자 폴 셔먼과 문화 진화론자들의 관점

직립 보행이나 턱수염과 마찬가지로, 문화 역시 자연 선택에 의해 설계된 심리적 적응에서 유래함을 위에서 살펴보았다. 보편적인 심리 기제가 각 지역의 고유한 생태적, 사회적 환경에 의해 유발된 반응(“유발된 문화”)과 개인들 사이의 선별적인 정보 교환(“전달된 문화”)이 문화를 만든다고 하였다. 불필요한 논쟁을 피하고 보다 생산적인 결과를 얻기 위해서는 이처럼 “유발된 문화”와 “전달된 문화”를 구별하는 것이 중요하다. 이 둘을 쉽게 구별하는 방법은 “어떤 행동 X를 만드는 유전자가 진화했는가?”라고 물어보는 것이다. “유발된 문화”를 논의하면서 예를 든 것처럼, 경제적 불평등이 심한 환경에서 남성들로 하여금 위험한 일에 과감히 뛰어들게 하는 유전자는 당연히 자연 선택

19) McAndrew, F. T. & Milenkovic, M. A., “Of Tabloids and Family Secrets: The Evolutionary Psychology of Gossip”, 2002, 1064-1082쪽.

에 의해 진화했을 것이다. 그러나, 허니버터칩이 대단히 인기라는 소문을 들어서 슈퍼마켓에 가서 무조건 허니버터칩을 고르게 하는 유전자가 인류의 진화 역사를 통해 선택되었다고 할 수는 없다. 남들을 따라서 허니버터칩을 구매하는 이러한 행동은 전달된 문화의 예에 해당한다. 즉, 이러한 행동은 타인의 어떤 문화적 요소를 받아들일 때 개체군 내에 그 문화적 요소가 이미 높은 빈도로 존재하고 있으면 그 요소를 받아들일 가능성이 증가하는 심리적 적응의 산물이다. 인류의 진화 역사에서 허니버터칩이 지속적으로 존재했을 리도 없는데, 허니버터칩을 다른 스낵보다 더 선호했던 유전자가 자연선택되어 개체군에 널리 퍼진 것은 아니라는 뜻이다.

전술했듯이, 항공기설을 최초로 제안한 행동생태학자 폴 셔먼은 향신료를 사용하게끔 특수하게 설계된 심리적 적응이 진화했다고 명시적으로 주장한 적은 한 번도 없다. 이 문제에 관한 그의 입장은 이렇다.

어떻게 사람들은 향신료를 사용하기 시작했을까? 우리는 사람들이 [시나몬, 바질처럼] 맛이 원래 좋은 향신료나, 먹고 난 다음에 기분이 나아지는 (이들테면, 소화제나 구충제의 역할을 함) 향신료를 음식에 처음 첨가하기 시작했으리라 추측한다. 그 결과, 향신료를 요리에 사용하는 가정은 향신료를 사용하지 않는 가정보다 음식 매개 질병이나 식중독에 덜 시달렸을 것이다. 더운 기후에서는 특히 하나 그랬으리라 생각된다. 그뿐만 아니라, 향신료를 쓰는 가정은 부패할 염려 없이 음식을 더 오래 저장할 수 있었으므로 기근이 닥쳐도 더 오래 견딜 수 있었을 것이다. 건강한 가정의 이러한 식습관은 관찰과 모방을 통해 이웃들에게 전파되어 사회 전체에 퍼졌다. 적절하게 향신료를 사용한 가정은 아마도 더욱 건강한 자식을 키웠을 것이고, 그 자식들은 부모로부터 향신료를 사용하는 식습관을 물려받았을 것이다. 특정한 향신료가 전통적으로 줄곧 사용된 지역에서 살아 온 사람들은 심지어 그 향신료의 피토키미컬을 맛있게 여기게끔 생리적으로 활성화된 능력을 갖게 되었으리라 추측할 수도 있다.<sup>20)</sup>

이로 미루어보아, 셔먼은 향신료를 선호하게끔 특수하게 설계된 심리적 적응이 진화했으리라고 확신하지 못했다고 판단된다. 1990년대는 아직 문화 현상에 대한 엄밀한 진화적 접근(2장 1절 참조)이 제대로 확립되기 이전이므로, 셔먼의 모호한 입장은 이해할 만하다.

최근 들어 크게 발전하고 있는, 유전적 진화와 문화적 진화의 상호 영향을 강조하는 학파인 문화 진화론자(cultural evolutionist)은 향신료를 사용하는 행동은 “전달된 문

20) Sherman, P. W. & Billing, J., “Darwinian Gastronomy: Why We Use Spices”, 1999, 461쪽.

화”에 해당한다고 주장한다. 한 걸음 더 나아가서, 향신료 사용은 문화가 매운 맛을 기피하는 인간의 선천적인 기호를 억누르고서 특정한 행동 양식을 개체군내에 널리 퍼뜨린 좋은 예라고 주장한다.<sup>21)</sup> 예컨대, 문화 진화론자 조셉 헨리히(2016)는 (1) 다른 동물은 음식물에 향신료를 첨가하지 않고, (2) 향신료는 워낙 소량으로 쓰여서 영양소 측면에서는 거의 이바지하지 못하고, (3) 향신료에 포함된 피토케미컬은 식물이 천적을 내쫓기 위해 개발한 방어용 무기임을 강조했다. 그럼에도 불구하고, 향신료는 항균 작용을 하기 때문에 향신료를 쓰는 가정의 식습관이 모방과 가르침을 통해 다른 사람들에게 널리 퍼졌다고 역설했다. “요점은, 문화는 포유류로서 우리의 선천적인 기피 반응을 - 필요하다면, 우리가 의식하지 못하는 사이에 - 압도할 수 있다는 것이다.”(112쪽) 즉, 사람들은 본래 매운 향신료를 통각으로 인식하면서 기피하지만, 향신료를 사용하게끔 권고하는 식문화가 이러한 선천적인 선호를 제압하고 사람들이 매운 음식을 즐기게끔 우리의 마음을 변형시켰다는 것이다.

문화적인 종으로서, 우리는 복잡한 과정, 관습, 신념, 그리고 동기를 충실하게 모방하는 본능을 지니고 있다. 이는 문화적 진화가 각 개인들이 평생 혼자서 발견하여 도달할 수 있는 수준보다 훨씬 더 나은 문화적 성취를 정교하고 세밀하게 이룰 수 있는 능력을 지니고 있기 때문이다. 흔히 사람들은 자신들이 행하는 관습이 과연 무엇을 하는 것인지, 아니면 심지어 뭔가를 “하고” 있거나 한지조차 모른다. 더운 나라에서 사는 매운 음식 애호가는 마늘과 칠리 페퍼를 넣은 저녁 만찬을 차리는 일이 가족들을 고기에 내재한 병원균으로부터 보호해 준다는 사실을 모른다. 그들은 단지 매운 맛에 대한 선호와 요리법을 문화적으로 물려받은 것이며, 이전 세대로부터 축적되어 온 지혜를 암묵적으로 신뢰할 뿐이다.<sup>22)</sup>

요약하자면, 폴 서먼은 향신료를 사용하게끔 자연 선택에 의해 설계된 심리적 적응이 있었다고 명시적으로 주장하지 않았다. 최근의 문화 진화론자들은 향신료 사용이 “전달된 문화”의 좋은 예라고 강조한다. 필자는 이러한 견해에 동의하지 않는다. 향신료를 사용하는 행동은 어느 모로 보나 “유발된 문화”의 좋은 예라는 것이 필자의 제안이다. 즉, 각 지역의 사람들이 향신료를 다양한 방식으로 사용하는 이유는 향신료 사용에 따른 이

21) Richerson, P. J. & Boyd, R., *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, 2005; Chudek, M., Muthukrishna, M. & Henrich, J., “Cultural evolution.” 2015, 749-769쪽.

22) Henrich, J., *The Secret of Our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*, 2015, 112쪽.



득이 비용보다 더 큰 상황에서 향신료를 선호하게끔 설계된 보편적인 심리적 적응이 여러 지역의 생태적 환경에 맞추어 그 지역에서 적응적인 결과물을 산출했기 때문이다.

### 3. 향신료를 선호하게끔 자연 선택에 의해 설계된 심리적 적응

위에서 살펴보았듯이 정작 향신료의 항균 가설을 처음 제안한 폴 셔먼이나 문화 진화론자들은 향신료를 선호하게끔 특수하게 진화한 심리적 적응이 존재한다는 견해에 회의적이거나 반대한다. 반면에 필자는 향신료를 선호하게 만드는 보편적인 심리적 적응이 각 지역의 병원체 특세 수준에 맞추어 향신료를 많게 혹은 적게 쓰는 “유발된” 식문화를 각 지역에서 만들어냈다고 제안한다. 이를 위해 필자는 (1) 부패할 가능성이 있는 식재료를 요리하면서 향신료를 첨가하는 심리적 적응을 진화시킨 선택압(selection pressure)을 명료하게 밝히고, (2) 향신료를 첨가하는 심리적 적응의 정보 처리 구조를 확정하고자 한다. 진화적 기능을 수행하게끔 자연선택에 의해 설계된 심리 기제는 외부로부터 특정한 환경적 입력을 받아들이고, 이 정보를 적합도(fitness)에 관계된 다른 요인들과 내부에서 조율하는 과정을 거쳐, 결국 일련의 행동적, 인지적, 심리적 결과물을 촉발시켜 의도한 바의 적응적 기능을 하게 만드는 연산 체계를 지닌다. 이러한 정보 처리 구조가 향신료를 첨가하는 적응의 경우 어떻게 이루어져 있는지 제안하려는 것이다.

#### 1) 향신료 선호의 적응적 가설이 전제하는 가정과 비교동물학적 증거

먼저 향신료 선호의 적응적 가설이 전제하는 가정이 합리적인지 검토하기로 하자. 향신료를 첨가하는 행동이 단순히 “전달된 문화”, 즉 자동차를 운전하는 행동처럼 문화적 전달에 따른 행동이 아니라 “유발된 문화”, 즉 보편적인 심리 기제가 각 지역의 고유한 생태적 환경에 맞추어 각 지역에서 적응적인 결과물을 만들어 냈기에 가능한 행동이라는 논증은 이러한 행동이 자연선택에 의해 진화할 시간이 충분히 있었음을 전제한다. 폴 셔먼 연구팀은 인간의 진화적 조상들이 한 번에 다 먹기에는 너무나 큰 동물을 힘을 모아 사냥했거나 큰 동물의 사체를 발견하여 나머지를 먹어야 하는 상황이 시작되면서 음식의 부패, 그리고 음식 매개 질병의 중요성이 부각되었으리라고 추정했다.<sup>23)</sup> 길게 잡으면

23) Sherman, P. W. & Hash, G. A., “Why vegetable recipes are not very spicy”, 2001, 147-163쪽.

250만 년 전 아프리카에서 거주했던 호미니드(hominid) 조상들부터 이처럼 큰 동물을 사냥하기 시작했다.<sup>24)</sup> 아무리 보수적으로 잡아도 십만 년 전 유럽과 중동에서 살았던 네안데르탈인이 사냥을 해서 생활한 것은 분명하다.<sup>25)</sup> 그러므로, 향신료를 사용하게 만드는 심리적 적응이 자연선택에 의해 진화할 시간은 충분히 있었다고 확인할 수 있다.

전통적으로 내려오는 정교한 요리법과 숙련된 기술을 바탕으로 먹거리를 준비하는 동물은 물론 인간뿐이지만, 인간이 아닌 다른 동물도 음식에 소량의 식물 이차 화합물을 첨가하여 먹는가는 흥미로운 질문이다. 단, 여기서 주의할 점이 있다. 만약에 다른 동물 가운데 향신료를 쓰는 종이 전혀 없다고 해도 인간의 향신료 사용이 생물학적 적응일 가능성이 낮아지지는 않는다. 문법적인 언어는 모든 생물종 가운데 오직 인간만이 갖고 있지만, 언어의 복잡성과 효율성은 언어가 생물학적 적응임을 분명히 입증함과 마찬가지로.<sup>26)</sup> 만약에 다른 동물에서도 향신료를 사용하여 음식의 맛과 향을 높이는 행동이 발견된다면, 이는 부패한 음식을 피해야 한다는 적응적 문제를 해결하고자 서로 다른 두 종에서 동일한 적응적 해결책을 독립적으로 만들어낸 수렴 진화(convergent evolution)의 좋은 예가 된다.

동물학자들은 야생 포유류들의 대변과 내장 내용물을 조사함으로써 그 섭식 행동을 연구했다. 사슴과 붉은 사슴은 인간에게는 쓰거나 고약하게 느껴지는 방향성 식물을 조금씩 지속적으로 섭취한다.<sup>27)</sup> “야채”는 붉은 여우, 코요테, 밥캣, 쿠가 등의 대다수 야생 육식동물의 음식 가운데 작지만 의미 있는 비율(5~35%)을 차지한다.<sup>28)</sup> 말할 필요 없이, 육식동물이 이렇게 먹는 야채 가운데 상당부분은 동물성 먹이를 구하기 어려울 때 식물의 다량 영양소를 얻기 위함이다. 그럼에도 불구하고, 야생 육식동물이 지속적인

24) de Heinzelin, J., Clark, J. D., White, T., Hart, W., Renne, P., Wolde Gabriel, G., ... & Vrba, E., “Environment and behavior of 2.5-million-year-old Bouri hominids”, 1999, 625–629쪽.

25) Richards, M. P., Pettitt, P. B., Trinkaus, E., Smith, F. H., Paunović, M. & Karavanic, I., “Neanderthal diet at Vindija and Neanderthal predation: the evidence from stable isotopes”, 2000, 7663–7666쪽.

26) Pinker, S., *The Language Instinct*, 1994.

27) Johnson, A. S., Hale, P. E., Ford, W. M., Wentworth, J. M., French, J. R., Anderson, O. F. & Pullen, G. B., “White-tailed deer foraging in relation to successional stage, overstory type and management of southern Appalachian forests”, 1995, 18–35쪽; Sherlock, M. G. & Fairley, J. S., “Seasonal changes in the diet of red deer *Cervus elaphus* in the Connemara National Park”, 1993, 85–90쪽.

28) Cavallini, P. & Volpi, T., “Biases in the analysis of the diet of the red fox *Vulpes vulpes*”, 1995, 243–248쪽; Parker, G., *Eastern Coyote: The Story of Its Success*. Nimbus Publishing, Halifax (Nova Scotia), 1995; Maehr, D. S. & Brady, J. R., “Food habits of bobcats in Florida”, 1986, 133–138쪽; Ackerman, B. B., Lindzey, F. G. & Hemker, T. P., “Cougar food habits in southern Utah”, 1984, 147–155쪽.

로 소량의 식물을 섭취한다는 사실은 대단히 흥미롭다. 이들 포유류 육식동물 가운데 상당수는, 그리고 특히 버려진 시체를 주로 먹는 동물들은 음식물을 부패시키는 세균과 곰팡이의 위협에 계속 노출되기 때문이다. 여우나 코요테가 세이지 잎이나 주니퍼 베리를 조금 뜯어먹어서 병원균의 위협을 피하는지 연구해볼만하다.

최근 들어 야생 침팬지도 강하고 쓴 맛이 나는 식물의 일부를 고기를 먹을 때 함께 섭취하여 음식의 맛과 향을 높인다는 사실이 보고되었다. 영장류학자 사브리나 크립(Sabrina Krief)과 동료들은 우간다에 서식하는 야생 침팬지 개체군에서 침팬지들이 콜로부스 원숭이 고기를 사냥해서 먹으면서 몇몇 자극적인 향이 나는 식물의 이파리 약간을 함께 씹어 먹는 행동을 관찰하여 보고하였다. 식물들은 유파스 나무(*Antiaris toxicaria*, 독성을 지니고 있어서 원주민들이 독화살을 만드는데 사용됨), 우바리옵시스 컨젠시스(*Uvariopsis congensis*, 잎은 기생충을 제거하는 효과가 있는 아세토게닌(acetogenin)을 포함함), 디오스포로스 아비시니카(*Diospyros abyssinica*, 잎은 암세포와 기생충을 제거하는 효과가 있음), 아그발루모 나무(*Chrysophyllum albidum*), 산황마(山黃麻, *Trema orientalis*) 등의 이파리였다. 이들은 모두 강한 쓴 맛이 나기 때문에 어느 동물도 다량으로 섭취할 수는 없다. 예컨대, 연구팀은 한 침팬지 어른 암컷이 콜로부스 원숭이를 사냥한 다음에 이러한 식물들 세종의 이파리를 소량 첨가해서 먹는 행동을 관찰하여 보고하였다.<sup>29)</sup>

침팬지들이 고기를 먹을 때 강한 향이 나는 식물의 이파리를 소량 함께 섭취하는 행동은 고기의 풍미를 높이기 위해서가 아니라 아픈 몸을 치유하기 위한 천연 약제로서 복용한다는 반론도 있을 수 있다. 그러나, 두 가지 측면에서 이 대안 가설은 기각된다. 첫째, 여럿이 사냥감을 협력하여 잡은 다음에 고기 앞에 둘러앉은 모든 침팬지들이 한 명도 빠짐없이 식물의 이파리를 소량으로 섭취하였다. 이들이 똑같은 기생충에 모두 동시에 전염되어서 함께 둘러앉아서 같은 약을 한꺼번에 복용한다고 해석한다는 것은 비합리적이다. 둘째, 침팬지들이 고기를 먹지 않고 자극적인 향이 나는 식물의 이파리만 소량으로 섭취하는 행동은 전혀 보고된 바 없다. 즉, 침팬지들은 고기에 잠복했는지 모르는

29) Krief, S., Wrangham, R. W. & Lestel, D., "Diversity of items of low nutritional value ingested by chimpanzees from Kanyawara, Kibale National Park, Uganda: an example of the etho-ethnology of chimpanzees", 2006, 227-263쪽; Krief, S., Daujeard, C., Moncel, M.-H., Lamon, N. & Reynolds, V., "Flavouring food: the contribution of chimpanzee behaviour to the understanding of Neanderthal calculus composition and plant use in Neanderthal diets", 2015, 464-471쪽.

세균과 곰팡이를 죽이거나 억제하기 위하여 고기에 ‘향신료’를 첨가하여 먹는다는 진화적 설명이, 그리고 바로 이러한 진화적 이유로 인하여 침팬지들은 ‘향신료’를 소량 첨가한 고기를 맛있게 느끼는 신경계를 지닌다는 근접 설명이 가장 타당하다.

흥미롭게도, 크립과 동료들(2015)은 이러한 관찰 결과를 바탕으로 하여 과거에 인류의 직계조상과 동시대에 살았던 네안데르탈인들이 강한 향이 나는 식물을 천연 약제로 복용했다는 어느 연구결과에 의문을 제기하였다. 하디 등(2012)은 네안데르탈인의 치석을 분석하여 네안데르탈인들이 서양톱풀(yarrow, *Achillea millefolium*)과 카모마일(camomile, *Matriarca chamomilla*)을 섭취하였고 이는 아마도 천연 약제의 용도였을 것이라고 보았다.<sup>30)</sup> 그러나 크립과 동료들(2015)은 네안데르탈인들이 고기에 자극적인 향이 나는 식물을 향신료로서 소량 첨가해서 먹었을 가능성도 배제할 수 없음을 지적하였다. 이상의 논의를 요약하면, 침팬지에서 고기에 자극적인 식물의 일부를 소량 곁들여 먹는 행동이 발견된다는 것, 그리고 네안데르탈인도 향신료를 사용했을 가능성을 배제할 수 없다는 것은 인류의 진화 역사에서 음식에 향신료를 첨가해서 먹는 행동이 식중독과 음식 매개 질병을 피하게끔 자연선택에 의해 진화된 적응일 가능성을 강하게 시사한다. 달리 말하면, 인간을 제외한 다른 동물들은 전혀 향신료를 사용하지 않으며 인간은 본래 향신료의 맵고 자극적인 맛을 언제나 기피하는 선천적 경향을 지닌다는 문화 진화론자들의 주장<sup>31)</sup> 잘못되었음을 알 수 있다.

## 2) 향신료를 선호하게 하는 심리적 적응을 만든 선택압

전술했듯이, 인류 역사를 통해서 음식에 잠복할 수 있는 세균 - 특히 클로스트리듐속(*Clostridium*), 대장균속(*Esherichia*), 리스테리아속(*Listeria*), 살모넬라속(*Salmonella*), 시겔라속(*Shigella*), 비브리오속(*Vibrio*)의 세균들 - 과 그들이 만들어 내는 독소는 인간에게 심각한 생존상의 위협이 되었다.<sup>32)</sup> 오늘날에도 음식 속의 세균, 바이러스, 기생충 등은 전세계적으로 큰 피해를 초래하고 있다. 2015년 세계 보건 기구(WHO, World Health

30) Hardy, B. L., Moncel, M. H., Daujeard, C., Fernandes, P., Bearez, P., Desclaux, E., ... & Gallotti, R., "Impossible Neanderthals? Making string, throwing projectiles and catching small game during Marine Isotope Stage 4 (Abri du Maras, France)", 2013, 23-40쪽.

31) Henrich, J., *The Secret of Our Success: How Culture Is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*, 2015, 112쪽.

32) Hui, Y. H., Gorham, J. R., Murrell, K. D. & Cliver, D. O., (Eds.) *Foodborne Disease Handbook. Volume 1: Diseases Caused by Bacteria*, 1994.

Organization)는 31개의 병원체가 2010년에만 6억 건의 음식 매개 질병을 일으켰으며 42만 명의 목숨을 앗아갔다고 보고했다. 가장 흔한 원인은 노로바이러스(norovirus)와 캄필로박터(Campylobacter)균처럼 설사를 주된 증상으로 하는 질병이었으며 이로 인해 23만 명이 사망했다. 식중독에 따른 사망을 초래하는 다른 병원체로 살모넬라 타이피(Salmonella Typhi), 태니아 솔리움(Taenia solium), 간염 바이러스(hepatitis A virus), 아플라톡신(aflatoxin) 등이 있었다.<sup>33)</sup>

음식 매개 질병은 이처럼 우리의 진화적 조상들에게 강력한 선택압으로 작용했으므로, 이에 대응하여 인간은 정교한 생리적, 인지적, 행동적 방어 기제를 진화시켰다.<sup>34)</sup> 필자는 향신료를 음식에 첨가하는 행동도 그러한 적응의 하나이며 활성화된 병원균이 체내로 들어오지 못하게끔 하는 일차 방어선 역할을 수행한다고 제안한다.

### 3) 향신료를 선호하게 하는 심리적 적응의 정보 처리 구조

음식 매개 질병을 피하기 위해 음식을 조리할 때 향신료를 첨가하여 맵게 만드는 심리적 적응이 그 진화적 기능을 잘 수행하려면 적어도 세 범주의 정보 처리 체계가 요구된다. 즉, (1) 음식에 병원체가 내재할 가능성을 알려주는 단서를 찾고자 주위 환경을 살피는 감각 체계, (2) 맵고 자극적인 음식을 원하는 반응에 영향을 끼치는 다른 매개 요인들(예컨대, 향신료 사용에 따르는 생리적, 경제적 비용)과 음식이 오염되었을 가능성을 종합하는 중간의 연산 과정, (3) 매운 음식을 선호하게 만드는 특수한 생리적, 심리적인 결과물을 산출하는 체계가 필요하다. 필자는 향신료를 선호하게 하는 심리적 적응의 정보 처리 구조를 아래와 같이 구체적으로 제안한다(그림 1 참조).<sup>35)</sup> 편의상 요리를 할 때 향신료를 사용하여 맵게 만들거나 아니면 거의 사용하지 않아서 맵지 않게 만드는 상황을 기준으로 논의를 전개할 것이다. 똑같은 논리가 이미 만들어져서 식탁에 놓인 음식에 향신료를 더 뿌릴지 결정하는 상황이나 음식점에서 매운 음식 혹은 맛있는 음식

33) World Health Organization (WHO), *WHO estimates of the global burden of foodborne diseases*, 2015.

34) Schaller, M. & Duncan, L. A., "The behavioral immune system: Its evolution and social psychological implications", 2007, 293-307쪽.; Schaller, M. & Park, J. H., "The behavioral immune system (and why it matters)", 2011, 99-103쪽.

35) 정보가 이처럼 처리되는 각 단계를 개인이 명시적으로 일괄되게 인식한다는 의미는 아니다. 그보다는, 참새가 하늘을 날기 위해 요구되는 항공역학적 과제들을 잘 해결하여 하늘을 나는 것처럼, 매운 맛을 선호하게 만드는 심리적 적응이 음식 속에 내재한 병원체를 억제한다는 과제를 해결하기 위해 풀어야 하는 과제들은 어떤 것이며 이들을 어떻게 처리할지를 나타낸 모식도로 이해하길 바란다.

을 주문하는 상황, 마트에서 매운 가공식품 혹은 담백한 가공식품을 고르는 상황에도 적용 가능하다.

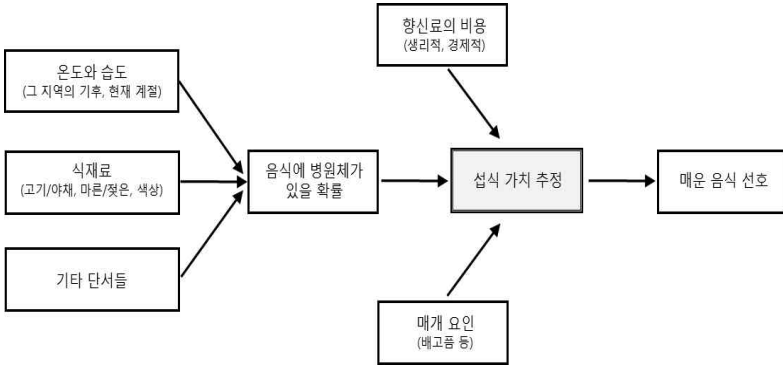


그림 1. 향신료를 선호하게 하는 심리적 적응의 정보 처리 구조.

먼저 환경적 입력, 즉 음식 내에 병원체가 잠복할 가능성을 알려주는 단서를 살펴보자. 음식에 침투하는 대다수 병원체는 육안으로 식별하기에는 너무나 작지만, 오랜 진화의 역사를 통해서 인간은 병원체가 있을 가능성을 신빙성 있게 알려주는 다양한 단서들을 탐지하는 능력을 진화시켰다. 예컨대, 앞에서 논의했듯이 야채 요리보다는 고기 요리가 병원체에 오염되었을 가능성이 더 높다. 추운 지역보다 더운 지역에서 먹는 요리는 병원체에 오염되었기 쉽다. 마찬가지로, 사계절이 뚜렷한 온대 지방의 경우 연평균 기온보다는 음식을 섭취하는 시점이 사계절 가운데 어느 계절인가가 음식이 병원체를 포함할 가능성을 더 신빙성 있게 예측해준다. 예를 들어, 온대 지방에서 세균에 의한 대규모 식중독 유발 사태는 여름에 주로 집중됨이 알려져 있다.<sup>36)</sup> 따라서 사계절이 뚜렷한 지역에서는 섭취 시점이 위치한 계절도 병원체가 음식에 침투했을 가능성을 알려주는 단서가 될 수 있다. 음식의 색상, 질감, 익힘 여부 등도 이러한 단서가 된다. 균질한 색상의 음식보다는 곰팡이가 핀 것처럼 불균질한 색상의 음식, 바삭 마른 음식보다는 습기를 포함하는 음식, 익힌 음식보다는 회처럼 익히지 않은 음식에 병원체가 들어 있을 가능성

36) Doyle, M. P. & Cliver, D. O., "Salmonella", 1990, 185-208쪽; Griffin, P. M. & Tauxe, R. V., "The epidemiology of infections caused by Escherichia coli O157: H7, other enterohemorrhagic E. coli, and the associated hemolytic uremic syndrome", 1991, 60-98쪽.

이 더 높다. 이러한 단서들을 바탕으로 하여 음식에 병원체가 잠복했을 확률이 최종적으로 추정되어 중간에서 매개하는 체계에 입력될 것이다.

다음으로, 중간 연산 과정, 즉 음식에 병원체가 있을 입력 정보를 처리하여 음식을 먹는 행동의 가치를 계산하는 과정을 살펴보자. 이 체계는 음식에 병원체가 잠복했을 가능성에 대한 입력 정보를 처리할 뿐만 아니라, 음식에 향신료를 첨가했을 때 향신료 자체가 주는 잠재적 비용, 만약 음식에 향신료를 첨가하지 않고 먹었다면 그로 인하여 음식 매개 질병에 걸림에 따른 잠재적 비용 등을 종합적으로 검토하여 지금 이 자리에서 향신료를 첨가한 매운 음식을 먹었을 때 얻는 가치를 추정하게끔 설계되었을 것이다.

특히, 음식이 쉽게 상할 수 있는 유형인지 판단할 때 이러한 신호 탐지는 특정한 방향의 오류를 잘 저지르게끔 설계되어 있음이 알려져 있다.<sup>37)</sup> 즉, 우리가 어떤 신호가 참인지 여부를 판단할 때 우리는 “거짓 경보”(실제로는 위험이 없는데 위험이 있다고 과도하게 확신하는 오류)와 “미스”(실제로 위험이 있는데도 위험을 보지 못하는 오류)라는 두 가지 오류를 저지를 수 있다. 일반적으로 병원체 탐지의 경우, “미스”를 저지르면 이미 들어온 병원체를 퇴치하기 위해 면역계가 활성화되는 등 더 큰 비용을 감수해야 한다. 반면에 “거짓 경보” 오류는 환자와의 접촉을 피하거나 음식 한 끼를 포기하는 것 같은 비교적 적은 비용을 치르면 된다. 따라서 인간은 병원체를 탐지할 때 그 문턱을 낮추어서 애매모호한 신호라도 일단 감염될 가능성이 있다고 과도하게 대처하는 방향으로 추론하게끔 진화했을 것이다.<sup>38)</sup> 그러므로, 향신료를 사용하게 하는 심리적 적응의 경우, 상온에서 오랫동안 보관한 식재료나 이상한 냄새가 나기 시작하는 식재료를 사용하는 경우에만 활성화되는 것이 아니라 조금이라도 음식이 오염되었을 가능성이 있으면 (예컨대, 더운 날씨) 자극적인 향신료가 많이 들어간 매운 음식을 선호하게끔 정교하게 설계되었을 것이다.

외부 출력으로서 향신료를 첨가한 음식을 선호하는 행동을 살펴보자. 중간 매개 과정에서 도출된, 향신료를 첨가한 음식의 가치가 일정 기준을 넘어선다면, 즉 향신료가 주는 경제적, 생리적 비용을 능가하거나 그를 상쇄할 정도로 배고픔이 심하다면 향신료를 첨가해서 맵고 자극적인 음식을 만들어 먹거나 주문하는 행동이 외부적으로 도출될 것이다.

37) Haselton, M. G. & Nettle, D., “The paranoid optimist: An integrative evolutionary model of cognitive biases”, 2006, 47-66쪽.

38) Neuberg, S. L., Kenrick, D. T. & Schaller, M., “Human threat management systems: Self-protection and disease-avoidance”, 2011, 1042-1051쪽.

#### 4. 향신료를 선호하는 심리적 적응 가설로부터 도출된 예측들

특정한 상황 하에서 향신료를 선호하게 하는 심리적 적응이 진화했다는 필자의 가설은 (1) 집단 간의 상관관계에 대한 비교 연구, (2) 실험실에서 특정 자극에 의한 점화(priming) 연구, (3) 성격 등의 안정적인 개인차 연구 등 세 가지 측면에서 검증이 가능하다.<sup>39)</sup> 이들 세 차원에서 향신료 선호의 적응적 가설이 어떤 새로운 예측을 내놓는지 알아보자.

##### 1) 집단(소지역, 국가, 대륙)간의 향신료 사용 패턴상의 차이에 대한 예측

최근의 한 연구는 각 나라의 연평균 기온이라는 간접적 척도가 아니라 병원체의 득세 수준을 직접 조사하여 이 변수가 각 나라 음식의 향신료 사용 정도를 유의미하게 예측함을 발견하였다.<sup>40)</sup> 이에 따른 논리적인 귀결로서, 필자는 한 국가 내에서도 병원체가 득세하는 곳(예컨대 여름이 덥고 습한 곳)은 병원체가 상대적으로 적은 곳(예컨대 위도와 고도가 높아서 온도가 낮은 곳)보다 강한 향신료를 많이 써서 맵고 자극적인 음식을 즐길 것이라고 예측한다.

##### 2) 병원체를 암시하는 단서를 개인에게 점화하여 일어나는 향신료 사용 패턴의 변화에 대한 예측

병원체에 대한 심리적 방어를 상정하는 가설이 내놓는 예측을 검증하는 방법 가운데 하나는 실험실에게 참여자들에게 병원체의 존재를 암시하는 단서를 점화시킨 뒤 그에 따라 촉발되는 행동 및 태도 변화를 관찰하는 것이다. 이 기법은 병원체와의 접촉을 피하게 해주는 심리적 적응의 연산 구조는 1) 병원균의 단서를 입력 받고, 2) 그 정보를 처리하여, 3) 최종 결과물로서 병원체를 알려주는 단서를 접하기 전보다 병원체를 회피하는 행동을 우선순위에 놓는 “목표” 상태를 만들어낸다고 가정한다.<sup>41)</sup> 예컨대, 진화 심리학자

39) Tybur, J. M., Frankenhuis, W. E. & Pollet, T. V., “Behavioral immune system methods: Surveying the present to shape the future”, 2014, 274-283쪽.

40) Murray, D. R. & Schaller, M., “Historical prevalence of infectious diseases within 230 geopolitical regions: A tool for investigating origins of culture”, 2010, 99-108쪽.

41) Tybur, J. M., Lieberman, D., Kurzban, R. & DeScioli, P., “Disgust: Evolved function and structure”, 2013, 65-84쪽.



제이슨 포크너(Jason Falkner)와 그 동료들은 한 집단에게는 병원체의 위험을 강조하는 사진들을, 다른 집단에게는 감전사나 교통사고의 위험을 강조하는 사진들을 보여 주었다. 그리고 나서 외국인 노동자의 국내 이입 정책에 대한 찬반을 물었더니, 전염병을 피하려는 동기가 활성화된 집단에서 외국인 노동자 이입에 대한 반대가 더 높았다.<sup>42)</sup>

이러한 관점에서, 필자는 실험실 혹은 현장에서 음식에 병원균이 잠복하고 있는지 모른다는 외부적 단서를 실험참여자에게 접화시킨다면, 향신료를 많이 써서 음식 매개 질병을 피하고자 하는 진화적 동기(motive)가 활성화되어 결국 전보다 더 맵고 자극적인 음식을 일시적으로 더 선호하게 되는 변화가 일어날 것이라고 예측한다. 예컨대, 실험 참여자들에게 매운 음식 혹은 담백한 음식에 대한 선호를 질문하되, 한 실험 집단은 덥고 습한 방에서 설문조사를 하고 다른 통제 집단은 서늘하고 쾌적한 방에서 설문조사를 실시한다면, 상대적으로 더운 방에서 설문에 답한 참여자들은 매운 음식을 더 좋아한다고 답하는 경향이 더 높을 것이다. 이와 관련하여, 여러 연구들이 시각적 단서를 참여자에게 보여주는 것만으로도 실험자가 의도하는 정서 상태를 접화시킬 수 있음을 보였다.<sup>43)</sup> 따라서 한 집단에게는 더운 날씨, 곰팡이가 피어난 빵, 상한 고기 등 음식 매개 질병에 관련된 사진을 보여주고 다른 집단에게는 음식 매개 질병과 무관한 사진을 보여준다면 전자의 집단에서만 매운 음식에 대한 선호가 더 높게 나오리라고 예측된다.

한 가지 흥미로운 사항은 실험실에서 혹은 자연 환경에서 스트레스를 받지 않았을 때와 스트레스를 받았을 때 향신료를 선호하는 패턴이 어떻게 달라질지도 필자의 적응적 가설로부터 체계적으로 유도할 수 있다는 것이다. 우리의 몸이 스트레스에 오래 노출되면 여러 스트레스 호르몬이 생기며, 이 호르몬들이 면역력을 저해한다는 사실은 잘 알려져 있다. 예컨대, 대표적인 스트레스 호르몬인 ‘코르티솔(cortisol)’은 과다하게 분비되면 초기면역 반응이 억제되고, 백혈구 분화가 억제되는 등 면역기능을 저해한다.<sup>44)</sup> 진화적인 관점으로 풀면, 스트레스는 당장 눈앞에 닥친 생존상의 문제에 집중적으로 매달리게 해주는 촉매제이므로 장기적인 건강에 관여하는 면역 능력이 그 과정에서 희생되는 것이다.<sup>45)</sup> 그러므로, 스트레스가 면역 능력을 저해함을 고려해 보면, 스트레스를 받고

42) Faulkner, J., Schaller, M., Park, J. H. & Duncan, L. A., “Evolved disease-avoidance mechanisms and contemporary xenophobic attitudes”, 2004, 333-335쪽.

43) Faulkner, J., Schaller, M., Park, J. H. & Duncan, L. A., “Evolved disease-avoidance mechanisms and contemporary xenophobic attitudes”, 2004, 333-335쪽.

44) Segerstrom, S. C. & Miller, G. E., “Psychological stress and the human immune system: a meta-analytic study of 30 years of inquiry”, 2004, 601쪽.

45) Sapolsky, R. M. (1994), *Why Zebras Don't Get Ulcers*, 1994.

있는 사람은 그렇지 않은 사람에 비하여 같은 음식을 먹더라도 음식 속에 내재한 세균에 의해 질병에 걸릴 가능성이 높다. 이 문제에 대처하고자 스트레스를 받은 사람은 상대적으로 향신료가 많이 첨가된 매운 음식에 대한 선호도가 증가할 것이라고 필자는 예측한다. 이 예측과 부합하는 정황적 증거로, 스트레스를 받은 사람은 실제로 매운 음식과 단 음식을 더 많이 찾았다고 여러 연구들이 보고하였다. 예컨대, 김경희(2000)는 한국의 여대생들이 스트레스를 받으면 매운 음식을 가장 많이 찾음을 발견했다.<sup>46)</sup>

### 3) 성격, 기질 등의 개인차에 의존하는 향신료 사용 패턴상의 차이에 대한 예측

세 번째 방법은 향신료를 선호하는 정도에 있어서의 개인차가 성격, 기질 등의 다른 개인차와 안정적인 상관관계를 보이는지 확인하는 것이다. 필자의 적응적 가설은 병원 군에 대한 감수성이 선천적으로 예민한 사람들은 그렇지 않은 사람들보다 매운 음식을 더 선호하리라고 예측한다. 즉, 남들보다 혐오 물질에 대해 더 민감하게 반응하고 결벽 증적인 사람들은 그렇지 않은 이들보다 매운 음식을 더 선호할 것이다.

한 가지 고려해야 할 사항이 있다. 혐오 감수성이 민감한 사람들은 대개 위험을 감수하지 않는 안정적인 선택을 하는 사람들이다. 즉, 이러한 예측은 매운 음식을 즐기는 사람들이 대개 모험적이고 위험 감수를 즐기는 사람들이라는 일반적인 선입견과 배치된다. 실제로 한 연구에서는 감각적 쾌락을 추구하고 새로운 자극에 민감한 사람들이 매운 음식을 즐길을 보고하였다.<sup>47)</sup> 이러한 난점을 어떻게 해결할 수 있을까?

필자는 새로운 자극을 추구하고 위험 감수를 즐기는 사람들은 그 일환으로써 다른 나라의 생소한 향신료를 다양하게 사용한 매운 음식을 즐기는 것이라고 본다. 예컨대, 한국인이 보기에는 생소한 바질, 타임, 오레가노 등의 낯선 향신료를 첨가한 외국 음식에 가까이 도전하는 사람들은 주로 새로운 자극을 추구하고 즐겨 위험을 무릅쓰는 사람들이다. 따라서 이러한 혼동 요인을 통계적으로 제거하기 위해서 낯선 향신료가 아니라 이미 친숙한 향신료를 사용해서 만든 모국의 전통적인 매운 음식에 대한 선호로 대상을 한정시키면, 혐오 감수성이 풍부한 사람들이 그렇지 않은 사람들보다 자기 나라의 친숙한 매운 음식에 대한 선호가 높을 것이라는 예측이 입증될 것이다.

46) 김경희, 「여대생의 생활 스트레스와 영양 섭취와의 관계」, 2000, 187-397쪽.

47) Byrnes, N. K. & Hayes, J. E., "Personality factors predict spicy food liking and intake", 2013, 213-221쪽.

## 5. 나가는 말

향균 가설을 처음 제안한 진화생물학자 폴 셔먼이나 최근의 문화 진화론자들은 향신료가 첨가된 음식을 선호하는 행동은 자연 선택에 의해 특수하게 설계된 심리적 적응의 산물이 아니라 순전히 모방과 학습을 통한 문화적 전달의 산물이라고 본다. 본 연구는 이러한 기존 견해를 비판하면서, 매운 맛에 대한 선호는 펩시콜라보다 코카콜라를 더 선호하는 것 같은 문화적 행동이 아니라, 먼 과거의 수렵-채집 환경에서 우리의 조상들이 섭취했던 음식물 속에 들어 있을지도 모를 병원체를 회피해야 한다는 적응적 문제를 잘 해결하게끔 자연 선택에 의해 정교하게 설계된 심리적 적응에서 유래한다고 주장했다. 향신료가 첨가된 음식을 선호하는 행동이 어떠한 설계상의 특질을 지녔는지 엄밀히 분석함으로써, 본 연구는 향신료 사용에서 나타나는 문화 간의 차이뿐만 아니라 안정적인 개인차에 따른 차이와 실험실 또는 자연 환경에서 주어지는 특수한 자극에 따른 상황적 차이에 대해서도 새롭고 검증 가능한 예측들을 제안하여 매운 맛에 대한 선호를 통섭적으로 이해하는 초석을 놓고자 했다.

말할 필요 없이, 본 연구가 제안하는 적응적 가설에서 도출된 예측들은 향후 실증적인 연구들을 통해 엄밀히 검증하는 과정을 거쳐야 한다. 이처럼 아직은 시작 단계이지만, 만일 이러한 예측들이 풍부하게 입증된다면 본 연구에서 제안한 향신료 사용의 적응적 가설은 식품을 판매하는 기업 혹은 음식점에서의 마케팅 및 판매 전략 수립이나 음식 문화 관련 정책 수립에도 실질적인 도움을 주리라 기대된다. 예컨대, 주위 환경이 덥고 습도가 높거나, 아니면 병원체의 존재를 암시하는 시각적 단서가 외부적으로 주어지면 사람들이 매운 음식을 일시적으로 더 선호하게 되리라는 예측이 실제로 확인되었다고 하자. 식품을 제조, 판매하는 기업에서는 소비자들이 무의식적으로 매운 음식을 더 선호하게끔 광고 제작이나 광고 슬로건 채택, 매장 디스플레이 등을 효과적으로 마련할 수 있을 것이다.

## 참고문헌

- 김경희, 「여대생의 생활 스트레스와 영양 섭취와의 관계」, 『한국식생활문화학회지』 제15집, 2000.
- 김용정, 「21세기 생명과학과 인문학의 만남」, 『철학·사상·문화』 제3호, 동국대학교 동서사상연구소, 2006.
- 전중환, 「지식의 합치와 상리적 통섭」, 『철학·사상·문화』 제23호, 동국대학교 동서사상연구소, 2017.
- Ackerman, B. B., Lindzey, F. G. & Hemker, T. P., “Cougar food habits in southern Utah”, *The Journal of Wildlife Management*, 48, 1984.
- Alcock, J. & Sherman, P. W., “The utility of the proximate-ultimate dichotomy in ethology”, *Ethology*, 96(1), 1994.
- Billing, J. & Sherman, P. W., “Antimicrobial functions of spices: why some like it hot”, *Quarterly Review of Biology*, 73(1), 1998.
- Boyd, R., Richerson, P. J. & Henrich, J., “The cultural niche: Why social learning is essential for human adaptation”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108(Supplement 2), 2011.
- Buss, D. M., *Evolutionary Psychology: the New Science of the Mind (5th ed.)*, Pearson, Boston, 2015.
- Byrnes, N. K. & Hayes, J. E., “Personality factors predict spicy food liking and intake”, *Food quality and preference*, 28(1), 2013.
- Cavallini, P. & Volpi, T., “Biases in the analysis of the diet of the red fox *Vulpes vulpes*”, *Wildlife Biology*, 1(4), 1995.
- Chudek, M., Muthukrishna, M. & Henrich, J., “Cultural evolution.” in *The Handbook of Evolutionary Psychology*, 2nd ed. Vol 2. Integrations (D. M. Buss, Ed.), John Wiley & Sons, New Jersey, 2015.
- Daly, M. & Wilson, M., *Homicide*, Aldine de Gruyter, New York, 1988.
- Daly, M., Wilson, M. & Vasdev, S., “Income inequality and homicide rates in Canada and the United States”, *Canadian Journal of Criminology*, 43, 2001.
- de Heinzelin, J., Clark, J. D., White, T., Hart, W., Renne, P., Wolde Gabriel, G., ... & Vrba, E., “Environment and behavior of 2.5-million-year-old Bouri hominids”, *Science*, 284(5414), 1999.

- Doyle, M. P. & Cliver, D. O., "Salmonella." in *Foodborne diseases*(D. O. Cliver, Ed.), Academic Press Inc., New York, 1990.
- Fajnzylber, P., Lederman, D. & Loayza, N., "Inequality and Violent Crime." *Journal of Law and Economics*, 45(1), 2002.
- Farrell, K. T., *Spices, Condiments, and Seasonings*(2nd ed.), Van Nostrand-Reinhold, New York, 1990.
- Faulkner, J., Schaller, M., Park, J. H. & Duncan, L. A., "Evolved disease-avoidance mechanisms and contemporary xenophobic attitudes", *Group Processes & Intergroup Relations*, 7(4), 2004.
- Griffin, P. M. & Tauxe, R. V., "The epidemiology of infections caused by *Escherichia coli* O157: H7, other enterohemorrhagic *E. coli*, and the associated hemolytic uremic syndrome", *Epidemiologic reviews*, 13(1), 1991.
- Hardy, B. L., Moncel, M. H., Daujeard, C., Fernandes, P., Bearez, P., Desclaux, E., ... & Gallotti, R., "Impossible Neanderthals? Making string, throwing projectiles and catching small game during Marine Isotope Stage 4 (Abri du Maras, France)", *Quaternary Science Reviews*, 82, 2013.
- Haselton, M. G. & Nettle, D., "The paranoid optimist: An integrative evolutionary model of cognitive biases", *Personality and Social Psychology Review*, 10, 2006.
- Henrich, J., *The secret of our success*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2015.
- Hui, Y. H., Gorham, J. R., Murrell, K. D. & Cliver, D. O., (Eds.) *Foodborne Disease Handbook*, Volume 1: Diseases Caused by Bacteria. Marcel Dekker, New York, 1994.
- Johnson, A. S., Hale, P. E., Ford, W. M., Wentworth, J. M., French, J. R., Anderson, O. F. & Pullen, G. B., "White-tailed deer foraging in relation to successional stage, overstory type and management of southern Appalachian forests", *American Midland Naturalist*, 133, 1995.
- Krief, S., Daujeard, C., Moncel, M.-H., Lamon, N. & Reynolds, V., "Flavouring food: the contribution of chimpanzee behaviour to the

- understanding of Neanderthal calculus composition and plant use in Neanderthal diets”, *Antiquity*, 89(344), 2015.
- Krief, S., Wrangham, R. W. & Lestel, D., “Diversity of items of low nutritional value ingested by chimpanzees from Kanyawara, Kibale National Park, Uganda: an example of the etho-ethnology of chimpanzees”, *Social Science Information*, 45(2), 2006.
- Maehr, D. S. & Brady, J. R., “Food habits of bobcats in Florida”, *Journal of Mammalogy*, 67(1), 1986.
- McAndrew, F. T. & Milenkovic, M. A., “Of Tabloids and Family Secrets: The Evolutionary Psychology of Gossip”, *Journal of Applied Social Psychology*, 32(5), 2002.
- Murray, D. R. & Schaller, M., “Historical prevalence of infectious diseases within 230 geopolitical regions: A tool for investigating origins of culture”, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 41(1), 2010.
- Neuberg, S. L., Kenrick, D. T. & Schaller, M., “Human threat management systems: Self-protection and disease-avoidance.” *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 35, 2011.
- Parker, G., *Eastern Coyote: the Story of Its Success*, Nimbus Publishing, Halifax (Nova Scotia), 1995.
- Pinkas, J. M. & Keller, S. E., “Spices”, in *The Microbiological Safety of Low Water Activity Foods and Spices*(J. B. Gurtler, Ed.), Springer, New York, 2014.
- Pinker, S., *The Language Instinct*, William Morrow and Co., New York, 1994.
- Richards, M. P., Pettitt, P. B., Trinkaus, E., Smith, F. H., Paunović, M. & Karavanić, I., “Neanderthal diet at Vindija and Neanderthal predation: the evidence from stable isotopes”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 97(13), 2000.
- Richerson, P. J. & Boyd, R., *Not by Genes Alone*, University of Chicago Press, Chicago, 2005.
- Sapolsky, R. M. (1994), *Why zebras don't get ulcers*, W. H. Freeman, New York, 1994.
- Schaller, M. & Duncan, L. A., “The behavioral immune system: Its evolution and social psychological implications”, in *Evolution and the Social*

- Mind*(J. P. Forgas, M. G. Haselton & W. von Hippel, Eds.), Psychology Press, New York, 2007.
- Schaller, M. & Park, J. H., “The behavioral immune system (and why it matters)”, *Current Directions in Psychological Science*, 20, 2011.
- Segerstrom, S. C. & Miller, G. E., “Psychological stress and the human immune system: a meta-analytic study of 30 years of inquiry”, *Psychological bulletin*, 130(4), 2004.
- Sherlock, M. G. & Fairley, J. S., “Seasonal changes in the diet of red deer *Cervus elaphus* in the Connemara National Park”, *Biology and Environment: Proceedings of the Royal Irish Academy 93B*, 1993.
- Sherman, P. W. & Billing, J., “Darwinian Gastronomy: Why We Use Spices”, *Bio Science*, 49(6), 1999.
- Sherman, P. W. & Flaxman, S. M., “Protecting ourselves from food”, *American Scientist*, 89(2), 2001.
- Sherman, P. W. & Hash, G. A., “Why vegetable recipes are not very spicy”, *Evolution and Human Behavior*, 22(3), 2001.
- Tooby, J. & Cosmides, L., “The psychological foundations of culture”, in *The adapted mind*(J. H. Barkow, J. Tooby, & L. Cosmides. Eds.), (19–136), Oxford University Press, Oxford, 1992.
- Tybur, J. M., Frankenhuis, W. E. & Pollet, T. V., “Behavioral immune system methods: Surveying the present to shape the future”, *Evolutionary Behavioral Sciences*, 8(4), 2014.
- Tybur, J. M., Lieberman, D., Kurzban, R. & DeScioli, P., “Disgust: Evolved function and structure”, *Psychological Review*, 120(1), 2013.
- Walker, J. R. L., “Antimicrobial compounds in food plants.” in *Natural antimicrobial systems and food preservation*(V. M. Dillon & R. G. Board, Eds.), CAB International, Wallingford, UK, 1994.
- Williams, George C., *Adaptation and Natural Selection*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1966.
- World Health Organization(WHO), *WHO estimates of the global burden of foodborne diseases*, WHO: Geneva, Switzerland, 2015.

## Abstract

### A Specialized Psychological Adaptation for Preferring Spicy Foods

Jeon, Joong Hwan

Why do people prefer the strong and pungent tastes of spicy foods? The antimicrobial hypothesis of spices proposes that the use of spices is to reduce food-borne diseases and food poisoning. Remarkably, Paul Sherman, the leading proponent of the antimicrobial hypothesis, and the recent “cultural evolutionists” (also called “gene-culture co-evolutionists”) view that the preference for spicy foods is a sheer product of cultural transmission *via* imitation and social learning. Contrary to the prevailing view, I suggest that the preference for spicy foods is a specialized psychological adaptation well-engineered by natural selection to solve the adaptive problem of avoiding food-borne pathogens over human evolutionary history. This hypothesis produces a number of novel, testable predictions as follows: 1) participants primed with a possible food spoilage (for example, hot temperature or a filthy hygiene) should prefer spicier foods than control participants, 2) stressed participants should prefer spicier foods than controls, and 3) people with a heightened disease sensitivity would tend to prefer spicier foods than other people. Future studies are needed to empirically verify these predictions, thus contributing to the consilient understanding of the use of spices.

【Key words】 Spice, Adaptation, Natural Selection, Pathogen, Spicy Taste, Culture



## 영상번역에서의 대명사 번역전략 고찰

박에이미·조의연\*

— < 목 차 > —

1. 서론
2. 영어와 한국어의 지시대명사
3. 번역텍스트의 영어 대명사 *it* 번역전략 분석
4. 논의 및 결론

**【요약문】** 본 연구는 영상번역 자막에서 영어 비인칭 대명사 *it*의 번역 양상을 고찰하는 데에 그 목적이 있다. 본 연구의 데이터 수집은 『브리짓 존스의 일기』(*Bridget Jones's Diary* 2001, 97분)이며 영어 원문 대사에 나타나는 대명사 *it*의 양상을 살펴보았다. 영어 원문에 나타난 대명사 *it*의 번역전략 중에서 가장 높은 빈도수를 보인 전략은 생략이었다. 선행어가 있는 경우의 생략은 모두 문맥을 통해서 대명사 *it*이 지시하는 것이 파악 가능하여 한국어 자막에서 생략이 되었다. 선행어가 없는 경우의 영어 원문의 *it*이 지칭하는 것은 영상화면의 정보를 통해서 대명사가 지시하는 것이 파악 가능한 것을 볼 수 있었다. 앞으로 더 다양한 장르에서의 번역전략을 연구하는 것도 의미가 있다고 본다.

**【주제어】** 자막번역, 지시, 비인칭 대명사, 명시화, 생략

---

\* 주저자: 박에이미(동국대학교 영어영문학과 박사과정)  
단독교신저자:조의연(동국대학교 서울캠퍼스 영어영문학과 교수)

## 1. 서론

본 연구는 영상번역 자막에서 영어 비인칭 대명사 *it*의 번역 양상을 고찰하는 데에 그 목적이 있다. 영어 원문 대사에 나타나는 대명사 *it*의 양상을 먼저 살펴보고 그에 대응하는 한국어 자막에서의 번역 전략을 살펴보고자 한다. 전통적인 의미에서 '지시'란 '단어와 그 단어가 가리키는 사물간의 관계'로 정의한다. 장석진(1984: 13)은 지시(reference)란 "개체의 의미 해석 대신 다른 언어 표현으로 나타내고 참조하는 기능"이라고 정의했다. 또, 라이언스(Lyons1997: 174, 1995: 293)는 "지시는 발화 의미를 맥락에 의존하는 양상을 가지고 있다. 즉, 특정발화 상황에서 언어적 표현과 그것이 세계에서 가리키는 것 사이의 관계와 관련된다"고 정의 내리고 있다(안정근·은호윤 2006). 일반적으로 3인칭은 화자와 청자, 또는 다른 사람이나 사물을 가리키는데 사용된다.

기존 번역학에서 대부분의 대명사 연구는 주로 인칭대명사이며(김세경·진실로(2015), 김영신(2006), 이상빈(2013), 이상원(2012), 이은숙(2012), 채서영(2009)) 영상번역에서의 대명사 연구 또한 2인칭대명사에 집중되어 있다(이성화, 최은영(2018)). 비인칭대명사에 대한 선행연구로는 "화자가 지시하는 사건 또는 대상체에 대한 화자/청자의 공간적 또는 심리적 근접성(proximity)을 부호화한 영어와 한국어 지시관형사(this/these, that/those)의 변환 현상을 기술(조의연 2009:207)"과 「지시대명사 this/that을 중심으로 한 영어와 한국어 지시대명사 대조연구」(안정근·은호윤 2006)가 있다. 이 연구에 따르면 this와 that의 가장 두드러진 특징은 '거리'가 관여한다는 것이다. 다시 말하면, 화자를 중심으로 공간적이나 심리적으로 근접한 거리에 있는 대상체는 'this'를 그리고 화자로부터 원거리에 있는 대상을 지시할 경우에는 'that'을 사용한다고 한다(조의연 2009:208). 이처럼 '거리'의 개념이 있는 this와 that과는 달리 대명사 *it*은 '거리'와 관계없이 앞의 선행어를 지시하는데 그 차이가 있음을 알 수 있다.

일반적으로 화자는 특정 대상을 대명사 *it*으로 대신하여 발화할 수 있다. 이런 경우에 대명사 *it*은 비인칭 지시어(non-personal reference)<sup>1)</sup>에 속하며 동물과 같은 생물(animate)과 국가와 같은 무생물(inanimate)로 나뉜다. 3인칭 대명사 중에서 비인칭 대

1) *Longman Grammar of Spoken and Written English*(1999: 317)

"In a number of cases, the speaker can choose between personal (he, she) or non-personal reference (it). Personal reference expresses greater familiarity or involvement. Non-personal reference is more detached."

명사는 특히 대화(conversation)에 있어서 수신자(addressee)가 큰 역할을 한다고 한다. 아래는 대명사 *it*의 선행어는 앞에 나온 ‘snowman’을 지시하는 예이다.

예1)

Nobody really likes, you know, snowmen and things like that. Okay? So we built this **snowman** round this rock and this car came back cos he came he just came in to hit it and he burst into and broke his bumper, this massive dent in his bumper and he drove round.

위의 예는 소설의 일부분으로 인칭 혹은 비인칭 대명사가 소설에서 지시하는 것이 무엇인지 독자가 친밀한(familiar) 정보를 통해서 파악 가능하며, 혹시라도 선행어가 언급되지 않았더라도 소설의 세계에서 파악 가능하다고 한다.

인칭체계는 참여자 역할 외에도 다른 다양한 측면에 따라 구성되기도 한다고 한다. (Baker 1999: 104). 따라서 거의 연구가 되지 않은 영어 비인칭대명사 *it*을 어떤 번역 전략으로 번역을 하였는지 분석하고 그 결과를 앞에 언급한 *this*와 *that* 선행연구 결과<sup>2)</sup>와 비교하는 것도 의미가 있다고 본다. 또한 기존의 선행연구는 문서번역인 반면에 본 연구에서는 영상번역에서의 지시대명사를 분석하고자 한다. 정리하자면, 본 연구의 목적은 영상번역에서 원문 대사에 나타나는 대명사가 자막에서 어떻게 번역이 되는지를 분석하는 데 있으며 영어의 대명사 중에서 지시어 *it*을 분석하고자 한다.

## 2. 영어와 한국어의 지시대명사

할리데이와 하산(Halliday and Hassan 1976)에 따르면 *it*은 기본적으로 문장에 제시된 언어적 대상을 대응적으로 지시하는 것으로 *it*은 낮은 초점의 형태를 표시한다고 한다. 다시 말하면, *it*은 화자가 그 대상에 별로 주의하지 않을 때 쓰는 표현이며 청자에게 이미 익숙하며 공유된 정보를 가리킨다. 하지만 앞서 언급한 것처럼 *it*은 기본적으로는 문장 내에 제시되지만 같은 한 문장 안에 있지 않고 문장 경계를 뛰어 넘어 있을 수도

2) Type 1. *this*가 ‘이것’으로, *that*이 ‘그것’ 또는 ‘저것’으로 그대로 해석되는 현상

Type 2. ‘*this*’ 또는 ‘*that*’이 선행어로 그대로 반복되어 번역되는 현상

Type 3. ‘*this*’와 ‘*that*’이 번역되지 않고 생략되는 현상

Type 4. *this*가 ‘저’ 또는 ‘그’로, *that*이 ‘이’로 교차되어 번역되는 현상

있다. 이 경우에는 본 연구에서 분석할 영화의 대사에서도 찾아 볼 수 있다. 청자가 화자의 발언을 듣고 화자가 의도한 것이 무엇인지 추론하여 *i*이 지시하는 것을 파악하는 경우이다. 또한, *i*은 하나의 셀 수 있는 대상을 지시한다(이성범 2005: 54). 영어 대명사 *i*을 한국어로 번역하는 경우에 명시적으로 이전에 언급된 선행어로 번역할 수도 있고, ‘이것’, ‘저것’, ‘그것’으로 번역할 수도 있고 아니면 문장 내에서 생략할 수도 있다.

한국어에서 보자면 ‘이/그/저’는 대명사인칭이며, 이들 뿐만 아니라 대명사 ‘나/너’도 언어내용의 인칭이다. 즉, ‘이/그/저’가 지시하듯이 지시하고 있는 ‘나/너’는 대명사인칭이다(재인용 목정수 2014:86). 선행어가 원문 대사에 명시적으로 나타나지 않은 경우, *i*이 지시하는 것은 관객 혹은 청자가 알고 있는 문맥에 기초한다.

## 1) 영어와 한국어의 지시대명사

지시 현상에 대한 또 다른 접근은 각각의 지시 표현이 어떤 인지적 상태를 나타내게 하는지를 연구하는 것이다. 건델, 헤드베르크, 그리고 자카르스키(Gundel, Hedberg, and Zacharski(1993)에 따르면 지시 표현을 처리하는 데 있어서 주의집중에 따라 6가지 계층을 형성하는 인지 상태를 설정하고 있다. *i*은 알려진 대상이나 초점을 받고 있는 대상에 대해 무표적인 지시를 할 때 사용된다. 초점을 받고 있다는 것은 “이미 청자가 그 대상에 대해 초점을 두고 있고, 그 지시 대상에 지금 단기 기억 속에 들어 있으며, 청자도 알고 있고, 다른 것과 혼동하지 않고 확인할 수 있으며, 무엇을 가리키는지 알 뿐만 아니라 그 대상의 범주도 알고 있다는 것을 의미한다.”고 한다(이성범 2005: 160). *i*의 또 다른 특징은 그 표현을 말하는 사람이 *i*이 지칭하는 것이 무엇인지를 알고 있었음을 나타내는데 있다고 한다(Kamio & Thomas 1998, 이성범 재인용 2005: 190). 하지만 반대로 청자가 *i*의 선행어를 알지 못하고 대화에서 처음 접하는 경우도 있을 수 있다. 일반적으로는 선행어로 *i*이 지시하는 대상체가 존재한다는 이론이 대부분이지만 본 연구의 영화 대사에서는 그렇지 않은 경우도 발견되었다. 다시 말해서, 두 사람 간의 대화 맥락에서 대명사 *i*이 담화 맥락에서 선행어 없이 영어 원문 대사에 나타나는 문장도 존재하는데 본 연구가 *i*의 번역을 분석하는데 그 의의가 있다고 본다.

영어는 처음에 고유명사로 지칭한 대상에 대해 그 다음 문장부터는 대명사로 가리키는 경우가 많은 반면, 한국어는 처음 제시된 대상에 대해 계속 이야기할 때는 아예 형태를 생략한 영형 대명사를 사용하거나 아니면 고유명사를 반복하는 경향이 있다(김성범

2005). 대명사 *it*이 가리키는 것이 명확하지 않은 상황에서는 원문 대사의 화자와 청자 간의 알고 있는 지식적 맥락(context)을 통해서 어떤 것을 지시하는지 파악 가능하다. 건델, 헤드베르크, 그리고 자카르스키(Gundel, Hedberg, and Zacharski 1993, 2001 조의연 2009 재인용)에 따르면, “영어 지시 표현의 쓰임은 그 지시 대상이 청자의 기억이나 주의 집중 상태에 어떤 인지적 위치를 차지하느냐”에 따라 달라지며 *it*은 “초점을 받고 있는 상태”에 해당이 된다고 한다.

한국어는 대용어의 쓰임이 제한적이며 대명사 또한 이에 포함된다. 그렇기 때문에 동일한 어휘가 반복되어 사용되는 특징이 있는 반면에 영어는 문체와 관련한 목적이 아닌 경우에는 일반적으로 대용어를 사용하는 한다. 또한, 한국어에서는 문맥과 상황에 따라 주어, 목적어 등 문장구성 요소들의 생략이 가능하지만 영어에서는 앞서 언급한 요소들이 생략되지 않고 그대로 문장 내에 존재한다(안정근·은호윤 2006). 영어원문의 지시 결속구조는 한국어 번역문에서 동일어휘로 반복되거나 생략이 되며 광성희(2002)의 예는 다음과 같다.

예2)

ST: An aircraft with forward-swept wings is inherently unstable, which is what makes it so agile. (Switchblade Fighter Bomber)

TT: 전방회전익기는 구조상 불안정할 수밖에 없지만 (∅) 그 대신 민첩하다. (Switchblade Fighter Bomber)

예3)

ST: When their cover was blown at the end of March, corporate Europe was stunned. Allianz, the continent's largest insurer, would buy Germany's Dresdner Bank for 31 billion. (Costume Drama)

TT: 지난 3월 말 작전이 공개됐을 때 유럽 전체가 깜짝 놀랐다. 유럽 최대의 보험사 알리안츠가 3백10억 유로에 독일의 3위 은행 드레스트너 방크를 인수하기로 한 것이다. (Costume Drama)

위의 예2에서는 기사에 나타난 원문의 대명사 *it*이 지시하는 “an aircraft”가 한국어 번역문에서 생략된 경우이며 예3은 원문의 ‘the continent’가 지칭하는 선행어인 ‘Europe’이 한국어번역문에서 동일한 어휘인 ‘유럽’으로 반복되는 것을 알 수 있다. 하지만 생략이 되거나 동일한 어휘로 명시적으로 번역이 되는 경우 외에도 한국어의 지시

형용사 ‘이, 그, 저’ 로도 번역되는 예를 살펴보도록 하겠다.

예4)

ST: [Tom] Then I think a well-timed blow job's/probably the best answer.

[Bridget] Ohh.

[Tom] Oh, you love *it*.

TT: [톰] 그럼 가서 오랄 섹스를 해주면/다 해결 될거야.

[브리짓]

[톰] 너 그거 좋아하잖아

예4에서는 톰의 발화 내용에 나타나는 선행어인 ‘오랄 섹스’를 지칭하는 ‘*it*’의 번역이 한국어 번역본에서는 지시어 ‘그거’로 번역됨을 볼 수 있다. 정리해보면, 문법적으로 필수요소인 영어의 대명사 ‘*it*’은 한국어에서는 (명시적으로) 번역이 될 수도 있고 또한 생략도 가능하다. 명시적으로 번역된 예는 아래와 같다.

예5)

ST: [Mark] But I see I may have come at a bad time.

[Bridget] How's *it* look?

TT: [마크] 근데 때를 잘못 맞춰서/온 것 같네

[브리짓] 요리 어때?

예5에서는 브리짓의 발화에 나타나는 대명사 *it*에 대한 선행어가 마크의 대사에 존재하지 않는다. 하지만 마크의 시선을 통해서 대명사 *it*이 브리짓이 만든 요리라는 것을 알 수 있고 한국어 자막에서는 명시적으로 번역이 되었다. 또 다른 예는 생략된 경우이며 아래와 같다.

예6)

ST: [Julian] And what a lovely bracelet.

*It* is what I call an all-arounder--  
the sort of thing one can wear with  
anything to any occasion.

TT: [줄리안] 참 예쁜 목걸이네

4계절용이라고 부르는 거죠  
언제 어디서 할 수 있는 그런 목걸이죠

예6에서는 브리짓의 엄마 팸이 남편을 두고 잠시 줄리안과 사귀는 동안에 브리짓과 인사시켜주는 장면이다. 이때 브리짓은 초커목걸이를 하고 왔는데 그 목걸이를 보고 줄리안이 하는 발언이다. 보석을 판매하는 쇼 호스트인 줄리안의 눈에는 브리짓의 초커목걸이가 별로이며 그렇기 때문에 ‘4계절용’이라고 표현을 한다. ‘What a lovely bracelet’이라고 먼저 말하고 바로 이어지는 장면에서 그 목걸이를 대명사 *it*으로 받고 있으며 한국어 자막에서도 같은 인물의 대사가 장면이 넘어가도 바로 이어지기 때문에 생략된 것으로 분석할 수 있다.

본 연구에서도 이를 따라 대명사 *it* 또한 그 성격이 유사하다고 보고 한국어 자막에서 원문 대명사 *it*의 번역이 명시적으로 이루어졌는지 혹은 지시어로 번역이 되었는지 아니면 영형지시어로 처리가 되었는지를 분석하고자 한다.

### 3. 번역텍스트의 영어 대명사 *it* 번역전략 분석

영상번역은 “영화화면으로부터 전달되는 시각기호들의 정보와 음성, 음조, 배경음악과 같은 청각 정보를 이용하여 메시지를 전달하는 복합채널의 의미전달 체계를 갖는다.”(김재원 2016: 208재인용) 일반적으로 자막은 화면에 영상과 원문이 동시에 발화되어야 하며, 원문의 발화 내용이 자막으로 화면에 보여야 한다. (Diaz Cintas & Remael 2007: 95) 일반적으로 자막연구에서 장면의 시간이나 공간 제약으로 인해 양적변화 가운데 특히 축소번역이 발생한다는 것이 널리 주장되고 있으며 대부분의 연구(Lomheim 1992, Gottlieb 1998, Chen 2004, 장민호 2007)에서도 양적 변화를 자막번역 전체의 보편적 특성으로 기술하고 있다고 한다. (이은숙 2009) 이렇게 축소된 번역이 영상 이미지, 배우들의 음성/음조, 몸짓, 배경음악 등과 결속성(cohesion)이나 응집성(coherence)으로 어우러지면서 메시지를 전달하게 되는 것이다 (김재원 2016).

하지만 황선길(1999: 29-36)은 영상번역 전략을 제시하는데<sup>3)</sup> 본 연구에서는 8번째

3) 황선길(1999: 26-36)은 영상번역 전략을 다음과 같이 제시한다. 1. 준말로 한다. 2. 형용사(영용동사) + 명사는 명사 + 형용사(영용동사)로 한다. 3. 불필요한 (접속)조사/접속사는 삭제한다. 4. 시제 처리를 자연스럽게 한다 5. 진행형을 피한다. 6. 수동태를 피한다. 7. 주어와 술어를 가깝게 한다. 8. 3인칭 지시대명사는 원래 명사로 한다. 9. 긴 대사는 둘로 나눈다. 10. 대사의 의사를 화자에게

인 ‘3인칭 지시대명사는 원래 명사로 한다’에 초점을 맞추고자 한다. 그는 방송언어는 반복의 특성이 있으며 청각언어이기 때문에 한 번 스쳐 지나가면 기억되기 어렵다고 한다. 그렇기 때문에 인명과 지명을 다시 반복해 써야 한다. 다시 말해서, 영어의 지시대명사를 명시적으로 번역을 해야 한다는 걸로 볼 수 있겠다.

보르그안데와 드레슬러(Beaugrande and Dressler 1981)는 텍스트에 결속구조(cohesion), 결속성(coherence), 의도성(intentionality), 용인성(acceptability), 상황성(situationality), 정보성(informativity), 상호텍스트성(intertextuality)의 일곱 가지 기준이 있으며, 각 언어마다 고유의 문법과 어휘가 존재하듯 고유의 텍스트성 기준이 존재한다고 한다. 결속구조는 텍스트의 여러 부분을 연결시키는 어휘적/문법적 표층 네트워크이며 문법적 결속구조에는 지시(reference), 치환(substitution), 생략(ellipsis)과 접속표현이 있다. (곽성희 2002: 127-128) 이 중에서 지시는 언급된 부분의 해석이 다른 부분에 의존하는 경우이며 대표적인 예는 ‘he’, ‘she’, ‘this’, ‘that’, ‘it’<sup>4)</sup> 등의 대명사이다.

본 연구의 데이터 수집은 『브리짓 존스의 일기』<sup>5)</sup>라는 30대 독신 여성의 일과 사랑을 코믹하게 묘사한 영화이다.<sup>6)</sup> 영화 『브리짓 존스의 일기1』에 나타난 대명사 it은 총 24회이며 번역텍스트의 번역전략 유형과 출현횟수는 아래의 표와 같다.

〈표1〉 원천, 번역텍스트의 번역전략과 출현횟수

번역전략	빈도수 (선행어 yes)	빈도수 (선행어 no)	총 빈도수
명시화	2	2	4
지시어	2	1	3

놓는다. 11. 어순을 바꾼다. (김재원 2015: 123-124 재인용)

- 4) 영어의 지시 표현 중에 지시 대명사(demonstrative pronoun)에는 this, that 그리고 it이 있다(이성범 2005:13).
- 5) 브리짓 존스의 일기(Bridget Jones's Diary 2001, 97분)는 “출판사에서 홍보 담당자로 근무하는 서른 두 살의 노처녀 부리짓 존슨가 새해를 맞아 일기를 쓰면서” 시작하는 로맨틱 코미디 영화이다.
- 6) 오미형(2017: 71)에 따르면 “학술연구정보서비스(RISS) 사이트에서 2016년 3월 17일 현재 영상번역, 자막, 더빙, 미디어번역을 검색어로 하여 수집”한 결과 “자막 연구서 52편으로 영상의 자막번역에 대한 연구사 절대 다수를 차지했다.”고 한다. 또한 “분석 대상으로 삼은 텍스트의 장르는 영화가 40건”으로 “주로 영화에 집중되어 있음을 확인할 수 있다”고 한다. 조성은(2014: 212)에서는 영상번역의 주제를 크게 6개 영역으로 분류하였다. 그 중에 첫 번째 영역은 언어학적 분석(화용론적 접근)으로 세부 주제는 ‘공손성, 금기 비속어 어휘 관련, 문체연구, 스피치 레벨 스포츠, 다의성 연구, 언어기호 유표적 표현, 언어휴희 비유문제, 언표내적 화행 연구, 우리말 사용 실태, 은유의 문제, 자막의 유표적 주제 구조, 직시어 분석, 화용론적 전제, SFL의 주제 구조’이다.



생략	8	7	15
누락	1	1	2
총	13	11	24

앞서 언급했듯이 영어 원문 대사에 나타나는 대명사 *it*<sup>7)</sup>은 총 24회 발생하며 이는 같은 문장 혹은 맥락에서 선행어가 있는 경우와 선행어가 없는 경우 두 가지로 분류하였다. 그 후에 각각의 번역전략을 살펴보고 영상과의 관계도 함께 분석하였다. 차오메(Chaume 2004: 232-237)에 따르면 문어에서 명사는 대명사로 대체될 수 있으나 영상텍스트에서 대사에 존재하는 대명사는 화면에 나타나는 등장인물이나 사물을 지칭하기 때문이다.

### 1) 선행어가 있는 경우의 대명사 *it* 사례 분석

영어 원문 대사에 나타나는 대명사 *it* 중에서 선행어가 명시적으로 존재하는 빈도수 총 13회중에서 명시적으로 번역되는 경우가 2회, 지시어로 번역되는 경우가 2회, 생략이 되는 경우가 9회이다.

〈표2〉 선행어가 있는 경우의 *it* 번역전략

번역전략	빈도수	주어(빈도수)	목적어(빈도수)
명시화	2	주어(1)	목적어(1)
지시어	2	주어(1)	목적어(1)
생략	9	주어(7)	목적어(2)
총	13	9	4

#### (1) 명시화

Diaz Cintas(2007:200-207)에서 제시하는 영상번역의 8가지 번역전략<sup>1)8)</sup> 중에서 세 번째인 명시화(explicitation)전략은 원문을 더 이해하기 쉽게 번역해야 한다고 한다. 또한, 명시화란 목표언어의 독자를 위하여 원문에 없거나 문맥에 내재된 내용을 명시적


7) 본 연구에서는 총 48회 중에서 특정 사물이나 행위를 지칭하는 주어와 목적어로써의 영어 대명사 *it*(24회)으로 분석 데이터를 제한하도록 한다.

8) Diaz Cintas (2007:200-207): 1. loan 2. calque (literal translation) 3. explicitation 4. substitution 5. transposition 6. lexical recreation 7. compensation 8. omission

으로 드러내는 번역전략임을 밝힌다. 이러한 명시화의 결과로 번역문에는 수식어나 접속어, 양화사 등 문법 장치가 늘어나고, 추가 정보를 덧붙이거나, 대명사 등의 중의성을 해소하는 문법 절차가 두드러지게 나타난다. (김정우 2015: 31) 황선길(1999: 34)은 영상번역 전략을 제시하는데 그 중에서 3인칭 지시대명사 그녀(he), 그(he)는 그 인명 혹은 지명으로 바꾸어야 한다고 한다. 그는 방송언어는 반복의 특성이 있으며 청각언어이기 때문에 한 번 스쳐 지나가면 기억되기 어렵다고 한다. 그렇기 때문에 인명과 지명을 다시 반복해 써야 한다고 한다. 다시 말해서, 영어의 지시대명사를 명확하게 명시적으로 번역을 해야 한다고 볼 수 있겠다.

분석 결과, 선행어가 있는 경우에 영어의 대명사 *it*(주어 1회, 목적어 1회)의 번역이 한국어 자막에서 명시적으로 번역된 부분은 2회로 나타났다. 다음의 예는 선행어가 있는 경우에 목적어인 대명사 *it*이 자막에 명시적으로 번역된 경우이다.


예7)

	image	ST	TT
목 적 어		Colin: Your mother is trying to fix you up with some divorcee.	콜린: 네 엄마가 널 이혼남과 연결시키려고 안달이구나
		Colin: Human-rights barrister. Pretty nasty beast, apparently.	콜린: 인권 법정 변호사라는데 정말 밍글없는 놈이야
		Bridget: Hoo Ding-dong	브리짓: 어머니...
		Bridget: Maybe this time Mum had got <b>[it]</b> right.	브리짓: 이번엔 엄마가 제대로운 <b>[남자들]</b> 소개하네

예7는 ST에서 불특정 이혼남을 의미하는 some divorcee라는 선행어가 포함 된 브리짓의 아버지인 콜린 존스의 대사로 시작한다. 일반적으로 divorcee는 이혼한 남녀를 모두 포함하는 단어이지만 영어 원문 대사는 딸의 중매가 주제이기 때문에 ‘이혼녀’가 아닌 ‘이혼남’으로 의미 파악하며 자막에서도 ‘이혼남’으로 중의성을 제거하였다. 그 후에 딸인 브리짓 존스의 대사에서는 이전 선행어인 some divorcee를 대명사 *it*으로 받으며 이는 브리짓의 어머니가 중매를 해주려는 이혼남을 지칭한다. 아버지 콜린의 대사에서도 some divorcee라고 지칭하고 그 다음 대사에서는 그걸 받아 좀 더 구체적으로

human-rights barrister로 지시하면서 이혼남이지만 직업은 인권 변호사임을 알려준다. 그렇기 때문에 콜린과 브리짓의 대화에서 주제가 ‘인권 변호사인 이혼남’이라는 것이 화자(콜린)와 청자(브리짓)의 인지적 환경에서 지속적으로 언급이 되고 있다. 한국어 자막에서 또한 ‘이혼남’에서 ‘인권 변호사’로 번역이 되면서 브리짓이 발화하는 원문 대사의 대명사 *it*을 ‘남자들’로 명시적으로 번역한다. 영상에서는 브리짓이 계속해서 이혼남(마크)의 뒷모습을 보고 있기에 시청자는 대명사 *it*을 지시하는 대상체가 화면에 보이는 “남자(인권 변호사인 이혼남)”임을 알 수 있다.

예8)

	image	ST	TT
21 주 어		Bridget: This book is a searing vision...	브리짓: 이 책은 전통적인 남성주의의 상처들을 표면으로
		Bridget: of the wounds our century has inflicted on on traditional masculinity.	브리짓: 드러난 훌륭한 책임입니다
		Bridget: [It] is positively Vonnegut-esque.	브리짓: 아주 현대적인 감각의 [책이죠]

예8은 브리짓이 상사(다니엘 클리버)가 다가오자 일하는 척 전화하며 내뱉는 대사이다. 브리짓의 대사인 “This book”으로 시작하는 한 문장이 두 장면으로 이어지면서 두 번째 문장이 같은 주어인 *this book*이기 때문에 다시 선행어를 명시적으로 반복하지 않고 그 다음 문장을 “It”으로 시작한다. 이 경우 또한 대명사 ‘it’의 선행어는 두 장면 전에 나오며 같은 주어가 초점을 받고 있기 때문에 화자와 청자와 관객이 인지하는 경우이다. 한국어 자막을 보면 원문 대사와 마찬가지로 총 두 문장으로 처리했으며 첫 번째 문장 주어인 ‘이 책’으로 계속해서 명시적으로 번역하고 있다. 이는 또한 브리짓이 상사가 보고 있는 가운데 열심히 일하는 척을 하는 장면이기에 ‘책’을 반복해서 명시적으로 번역한 것으로 볼 수 있다.

## (2) 지시어로 번역된 사례

선행어가 있는 경우에 영어 대명사 *it*(주어 1회, 목적어 1회)이 한국어 자막에서 지시

어로 번역된 사례 또한 명시화와 같이 총 2회 발생하였다. 아래의 예9는 한국어 자막에서 영어 원문 대사에 나타나는 주어 *it*이 한국어 지시어 ‘그거’로 번역됨을 보여준다. 대명사 *it*의 선행어는 바로 이어진 탐의 두 번째 발화인 ‘Then I think a well-timed blow job’s probably the best answer.’에서 ‘blow job’이며 이는 한국어 자막에서 ‘오랄 섹스’로 동일하게 번역이 되었다. 그 후에 같은 등장인물인 탐의 발화에서 ‘blow job’이 대명사 *it*으로 처리되었으며 이는 한국어 자막에서 명시적이 아닌 ‘그거’로 번역되었으며 *it*이 지시하는 선행어가 탐의 바로 전 장면에 나왔기에 때문에 아직 관객/시청자의 인지적 담화맥락에 존재하며 더불어 원문 대사나 자막에서나 성적인 표현을 연속으로 반복하는 것을 피하려는 이유로 명시적으로 번역하지 않았다고 볼 수 있겠다.

예9)

	image	ST	TT
3 목 적 어		Tom: Is that Cleaver chap still as cute as ever?	탐: 그 다니엘 자식 아직도 여전히 귀여워?
		Bridget: Oh, God, yes.	브리짓: 당빠지
		Tom: Then I think a well-timed blow job's/probably the best answer.	탐: 그럼 가서 오랄 섹스를 해주면 다 해결 될거야
		Ohh. -Oh, you love <b>[it]</b> / Are you that chap that sang that song?	탐: 너 <b>[그거]</b> 좋아하잖아 손님: 당신이 그 노랗 했던 사람이죠?
		Yes, I am.	네, 접니다

예10-11)

	image	ST	TT
19 20 주 어		Shazza: This is the worst of the three.	샤자; 이게 셋 중 제일 맛없어
		Shazza: <b>[It]</b> does actually remind me of something/	샤자: <b>[이건]</b> 맛이 마차...
		Shazza: <b>[it]</b> tastes like - Marmalade	샤자: <b>[ø]</b> 마멀레이드같아

위의 예10-11은 브리짓의 친구인 샤자가 브리짓이 만든 음식을 먹으면서 하는 대사로 시작한다. 브리짓이 만든 음식에 정식 명칭이 없으며 맛도 좋지 않음은 샤자의 표정


으로 알 수 있다. 그렇기 때문에 처음에 음식은 *this*로 지칭하고 그 다음 대사에서 영어 대명사 *it*이 두 문장의 주어로 2회 발화내용에 나오지만 한국어 자막에는 한 문장은 ‘이건’으로 지시어로 번역이 되었으며 같은 맥락의 대사이며 자로 다음 장면에서 자막간의 거리가 가깝기에 생략되어 나타난다. 정리하자면, 음식을 입에 넣는 장면이 먼저 나오고 계속해서 입에서 맛을 보는 장면이 나오고 음식의 이름이 딱히 없는 맥락이기 때문에 특정 음식의 이름이 아닌 ‘이건’으로 번역된 것으로 볼 수 있다.

### (3) 생략

‘생략’이란 화자와 청자가 의사소통을 하는데 있어서 서로 의사소통이 된다는 전제하에 특정 요소들이 명시되지 않는다는 것이다. 영어는 주어와 동사가 거의 필수적으로 존재하는 것이 더 무표적(unmarked)이고, 한국어는 생략이 더 무표적이라고 말할 수 있다. 즉, 한국어는 문맥상 중의성(ambiguity)이 문제되지 않는 한 생략가능하다고 한다. (안정근·은호윤 2006) 다시 말해서, 한국어는 화자와 청자가 언어적, 문화적 경험을 공유하고 담화 상에서 주어에 상당하는 ‘개념(concept)’이 화자와 청자 모두에게 형성되어 있다고 판단한다면 그것을 명시적으로 어휘화시키지 않고 생략하는 것이 영어와 달리 한국어에서는 훨씬 더 자연스럽다고 한다. (안정근 은호윤 2006)


선행어가 있는 경우의 영어 대명사 *it*에 해당하는 지시 대상 중에서 주어가 6회, 목적어가 2회로 총 8회 생략되었다. 아래의 예12(*it*이 주어)에서는 브리짓의 엄마가 케이블 쇼 진행자의 비서로 일하면서 남편이 아닌 진행자와 사귀게 되면서 버리진 아버지가 하는 발화 내용이다. 브리짓의 아버지의 대사에 나오는 ‘it’은 ‘his cable show’를 지칭하는 것이며 한국어 자막에서는 ‘쇼’가 목적으로 같은 문장에 반복적으로 나타나는 것을 피하기 위해 생략된 것으로 보인다. 게다가 이미 바로 전 자막에도 ‘그 사람 쇼에’라고 이미 한번 언급되었기 때문에도 생략된 것으로 설명 가능하다. 예9에서와 마찬가지로 콜린의 대사가 바로 이어지는 경우에 자막간의 거리가 가까우며 간은 주제로 하는 발화이며 그렇기 때문에 주어가 생략된 것으로도 설명 가능하다.

예12)

	image	ST	TT
22 주 어		Colin: As a demonstrator on his cable show/You know, his assistant.	콜린: 그 사람 쇼에 도우미를... 그러니깐 그 사람 비서지
		Colin: Apparently, [it] is the highest-rated show on the channel.	콜린: 그 [Ø] 방송국 최고의 시청률을 자랑하는 쇼란다
		Well, apart from the one/where the fat people beat up their relatives.	가족폭력이나 얘기하는 저질 토크쇼랑은 차원이 틀리지

아래의 예13-15는 주어 *it*이 3회 생략된 경우의 예이다. 이 또한 바로 앞선 브리짓 엄마의 동네 친구인 유나의 발화에 나타난 ‘the gravy’를 다음 장면에서 대명사 *it*으로 받지만 한국어 자막에서는 생략됨을 볼 수 있다. 이 또한 근접 거리의 이러지는 자막의 주어가 같은 경우에 생략됨을 알 수 있다. 이는 앞서 언급한 주어의 지속적인 언급으로 분류할 수 있다.

예13-15)

	image	ST	TT
13 14 주 어		Una: Come and look at your gravy, Pam/ I think [it] is going to need sieving.	유나: 여기 와서 그레이비 좀 봐줘요 [Ø]체로 걸러야 할지도 모르겠어요
		Pam: Of course [it] doesn't need sieving. Just stir [it], Una.	팸: [Ø] 체로 거를 필요까진 없어 [Ø]그냥 저어
		Pam; Yes, of course I'll be right there. Sorry Lumpy gravy calls.	팸: 아, 물론이지, 금방 갈게 가서 요리를 도와야 겠구나

원문 대사에 영어 대명사 *it*의 선행어가 명시적으로 존재하는 경우에 한국어 자막에서

번역되지 않고 생략된 경우 중에서 문법요소가 목적어(2회)보다 대부분 주어가 생략(6회)되었음을 알 수 있다. 또한, 청자가 화자의 발화를 듣고 *it*이 지시하는 것이 무엇인지 파악 가능한 경우에 특히 자막 간의 거리가 가까운 경우에 생략 현상 빈도수가 높음을 알 수 있었다.

## 2) 선행어가 없는 경우의 대명사 *it* 사례 분석

앞에서와 달리, 2)에서는 영어 원문 대사 맥락에서 선행어가 없이 존재하는 대명사 *it*의 번역전략을 살펴보고자 한다. 대명사 *it*은 아래의 표와 같이 총 11회 발생했으며 이중에 명시화 전략이 2회, 지시어로 번역된 경우가 1회, 그리고 생략이 7회로 가장 높은 빈도수를 보였다.<sup>9)</sup>

<표3> 선행어가 없는 경우의 대명사 *it* 번역전략


번역전략	빈도수	주어(빈도수)	목적어(빈도수)
명시화	2	주어(1)	목적어(1)
지시어	1	주어(1)	목적어(0)
생략	7	주어(2)	목적어(5)
우회적	1	주어(1)	목적어(0)
총	11	9	4

### (1) 명시화

아래의 예16는 브리짓을 찾아온 마크의 대사에 브리짓의 대사에서 대명사 *it*에 대한 선행어가 없는 경우에 *it*이 명시적으로 번역된 예이다. 비록 마크의 대사에서 *it*에 대한 선행어는 없지만 마크가 브리짓이 만든 요리를 바라보고 있고 그 모습을 브리짓이 방에서 나오면서 보고 하는 장면에서 브리짓과 마크는 같은 인지적 환경에 놓여 있으며 마크의 시선이 향하는 요리를 *it*이 지시한다는 것을 알 수 있다. 한국어 자막에서는 관객/시청자를 위해 *it*이 지시하는 것을 명시적으로 ‘요리’로 번역을 했으며 이는 자막이 화면에 떠있는 시간이 길지 않아 충분한 정보제공을 위해서 명시화 전략을 선택했음을 알 수 있다.


9) 대명사 *it*이 목적어로 쓰인 예가 2회 발생하지만 원문 대사에서 속어로 언급된 부분이라 본 연구의 자료에서는 제외함을 밝힌다.

예16)

	image	ST	TT
주어		Mark: But I see I may have come at a bad time.	마크: 근데 때를 잘못 맞춰서 온 것 같네
		Bridget: How's <b>it</b> look?	브리짓: <b>[요리]</b> 어때?

아래의 예17는 영어 원문 대사에서 대명사 *it*을 지시하는 선행어가 없는 경우의 예이다. 유나가 브리짓에게 하는 대사 'Still no fellow then?' 은 브리짓이 아직도 애인이 없다는 사실을 알고 있음에도 불구하고 질문을 하는 장면이다. 이어 유나의 대사 'You career girls can't put it off forever'는 앞서 나온 '애인'과 '미루다'를 통해서 관객/시청자는 영어 대명사 *it*이 '결혼'이라고 유추할 수 있다. 하지만 자막이 화면에 떠있는 시간에 제한이 있기 때문에 관객에게 '결혼'을 유추하게 하기 보다는 빠른 이해를 위해 명시적으로 번역을 했음을 알 수 있다.

예17)

	image	ST	TT
1 목 적 어		Bridget: Super Thanks, Uncle G.	브리짓: 좋아요, 삼촌
		Una: Still no fellow, then, eh?	유나: 아직도 애인이 없어?
		Una: I don't know. You career girls. Can't put <b>it</b> off forever.	유나: 너 같은 직장 여성들이 언제까지 <b>[결혼을]</b> 미룰 수는 없단다


(2) 지시어

아래의 예18은 브리짓이 요리를 하는 동안에 마크가 방문을 하고 브리짓의 요리를 바라보면서 발화하는 대사에 영어 대명사 *it*이 나타나는 장면이다. 'It'이 지시하는 게 대사에는 없지만 마크의 시선이 요리를 향해있음을 관객도 같은 시선을 따라갈 수 있다.



그렇기 때문에 마크는 그 (맛없어 보이는) 요리를 *it*으로 처리하고 한국어 자막에서는 한국어 지시어인 ‘이건’으로 번역하였다.


예18)

	image	ST	TT
주 어		Mark: Oh, [it] is string soup?	마크: 그럼 이건 끈스프네
		Mark: I have to say, this really is the most incredible shit.	마크: 이건 정말 끝내주게 맛있는 요리야

### (3) 생략

아래의 예19-20은 브리짓의 엄마가 새로운 삶을 살고 싶어 하면서 판매원으로 발화하는 장면이다. 생략이 이루어지니 총 7회 중에 다음의 예에서 2회는 같은 지시대상인 ‘egg/계란’을 지시하고 있다. 2회 발생한 원문 대사의 ‘it’은 앞서 언급했듯이 ‘egg/계란’을 지시하며 2회 모두 자막에서는 생략이 되었다. 첫 번째 *it*은 화면에 브리짓의 엄마가 계란을 손으로 잡고 넣는 장면이 보이며 두 번째 *it*도 화면에 ‘손으로 튀어 나오죠’의 주체인 ‘계란’이 화면에 보이기도 한다. 이 맥락에서는 대명사 *it*이 지시하는 대상체가 동일하고 화면에서 브리짓의 엄마의 시선으로 그 대상체를 바라보고 있기 때문에 생략된 것으로 분석된다. Egg/계란이 화면에 나타나기 때문에 팸과 관객/시청자도 *it*이 계란임을 인지하고 있기 때문에 인지적 환경이 동일하다고 판단하고 생략된 것으로 보인다.

예19-20)

	image	ST	TT
목 적 어		Pam: Ah, anyone else want to have it off?/Don't be shy, madame.	팸: 누구 ['빠구리'] 해 보실 분? 오해 마세요, 부인
		Pam: French Have it oeuf Ha ha!	팸: 프랑스 말입니다
		Pam: With the wisecrack eggpeeler.	팸: '빠구리'는 아주 편리한 달걀껍질 까는 도구죠

목 적 어		Pam: Now, nice firm grip.	자, 꼭 잘 잡고
	구멍 안에 넣으신 후	Pam: Put [it] in the hole And...	[Ø] 구멍 안에 넣으신 후
목 적 어		Pam: up, down, up, down. And off [it] comes in your hand.	위 아래로 흔들어 주시면 [Ø] 손으로 튀어 나오죠
	위 아래로 흔들어 주시면 손으로 튀어 나오죠		

#### (4) 우회적

아래의 예문21은 담화 맥락에서 선행어가 없는 경우에 한국어 자막이 명시적으로 또는 생략이 되지 않고 우회적으로 번역이 된 예이다. 브리짓의 직장 상사인 다니엘 클리브린과 잠자리를 가지면서 나누는 대화이다. 다니엘이 ‘Do you love me?’ 라는 질문을 하지 말라고 했지만 브리짓이 ‘Do you love me?’ 라고 물어본다. 그러자 다니엘이 “Right. You asked for it”이라고 답하고 이 문장에서 대명사 *it*은 다니엘의 성기를 지칭하고 있지만 자막에서는 ‘네가 자초한 일이야’로 번역하면서 성적인 부분을 우회적으로 번역을 했다. 여기서 상실한 의미적인 부분은 그 후의 원문과 자막에서 찾아 볼 수 있다.

예21)

	image	ST	TT
목 적 어		Bridget: Do you love me? Daniel; Right. You asked for [it].	브리짓: 나 사랑해요? 다니엘: 좋아, 네가 자초한 일이야
		Daniel: And over we go.	다니엘: 돌아 누워봐
		Daniel: I'm going to give you something to bite on.	다니엘: 입에 넣고 있을만한걸 하나 주지
		Daniel; Here/OK? Pop this in your mouth, darling.	다니엘: 여기, 어때? 입에 넣고 있어

#### 4. 논의 및 결론

지금까지 영어 원문 대사에 나타난 대명사 *it*의 번역을 두 가지로 분류하여 살펴보았다. 첫 번째는 담화맥락에 대명사 *it*의 선행어가 명시적으로 존재하는 경우와 두 번째는 *it*의 선행어가 없는 경우이다. 다시 정리하면 영어는 문장 내 요소들이 문법적으로 필수적이기 때문에 생략 가능하지 않지만 한국어는 문맥과 상황에 의존 가능하면 주어나 목적어가 생략가능하다. 따라서 본 연구에서는 영어 원문 대사의 필수적인 대명사가 한국어 자막번역에서는 생략이 되었는지 혹은 지시어로 번역이 되었는지 아니면 명시적으로 번역이 되었는지를 살펴보았다.

앞서 논의한 원문 대사에 대명사 *it*에 대한 선행어가 존재하는 경우와 그렇지 않은 경우의 결과를 한 표에 정리하면 다음과 같다.

〈표4〉 원천, 번역텍스트의 번역전략과 출현횟수

번역 전략	빈도수 (선행어 yes)	주어 (빈도수)	목적어 (빈도수)	빈도수 (선행어 no)	주어 (빈도수)	목적어 (빈도수)	총 빈 도 수
명시화	2	주어(1)	목적어(1)	2	주어(1)	목적어(1)	
지시어	2	주어(1)	목적어(1)	1	주어(1)	목적어(0)	
생략	9	주어(7)	목적어(2)	7	주어(2)	목적어(5)	
우회적				1	주어(1)	목적어(0)	
총	13	9	4	11	9	4	

담화 맥락에 선행어가 있는 경우에 명시화는 2회로 주어 1회와 목적어가 1회로 발생했으며 선행어가 없는 경우도 동일하게 2회(주어 1회, 목적어 1회)였다. 생략의 경우는 선행어가 같은 문장 내에 혹은 그 전의 대사에 있는 경우에 빈도수는 9회로 주어가 7회, 목적어가 2회로 나타났다. 하지만 반대로 선행어가 없는 경우에 주어가 2회, 목적어가 5회로 나타났다. 선행어가 있는 경우는 주어인 경우에 그 빈도수가 높았으며 선행어가 없는 경우는 주어보다 목적어인 경우에 그 빈도수가 높음을 보였다.

결론적으로, 가장 높은 빈도수를 보인 번역전략은 생략이다. 선행어가 있는 경우와 없는 경우는 각 9회와 7회로 생략이 높은 빈도수를 보였다. 선행어가 있는 경우의 생략은 모두 문맥을 통해서 대명사 *it*이 지시하는 것이 파악 가능하여 한국어 자막에서 생략이

되었다. 선행어가 없는 경우의 생략은 7회 중에 2회는 영어 원문에서 속어로 나타난 *it*이며 나머지 5회 중에서 2회는 문맥에 의존한 경우(*sex*)이다. 또한, 나머지 4회는 원문의 대명사가 지시하는 것을 영상에서 파악 가능한 예들이다. 다시 말해서, 영어 원문의 *it* 지칭하는 것은 영상화면의 정보를 통해서 대명사가 지시하는 것이 파악가능하다. 비록 연구의 데이터가 제한적이지만 *it*에 대한 선행어가 없는 경우가 영상번역에서 발생하는 것을 확인했으며 이에 대한 번역전략도 분석을 했다는 데에 연구의 의의가 있다고 본다.

## 참고문헌

- 곽성희, 「영한번역에 나타난 결속구조 전환양상」, 『번역학연구』 제3권 1호, 한국번역학회 2002.
- 김세정·진실로, 「2인칭 대명사 you와 호칭어 번역에 나타난 변환 현상」, 『통번역학연구』 제12권 1호, 한국외국어대학교 통번역연구소, 2015.
- 김영신, 「영어연구논문의 인칭대명사 번역: 텍스트 언어학적 관점」, 『번역학연구』 제7권 2호, 한국번역학회, 2006.
- 김정우, 「번역 보편소의 한 사례\* -텍스트 유형에 따른 명사화의 차이를 중심으로」, 『한국학연구』 제53호, 인하대학교 한국학연구소, 2015.
- 목정수, 『한국어, 그 인칭의 비밀 : 굴절인칭, 동사인칭, 대명사인칭』, 태학사, 2014.
- 안정근·은호윤, 「영어와 한국어 지시대명사 대조 연구」, 『신영어영문학』 제35호, 신영어영문학회, 2006.
- 이상빈, 「대명사 ‘그녀’의 수용에 관한 독자반응 연구: 대학생과 초등학생 간의 비교 관점에서」, 『통번역학연구』 제17권 4호, 한국외국어대학교 통번역연구소, 2013.
- 이상원, 「나는 왜 ‘그녀’를 꺼리는가」, 『통역과 번역』 제14권 1호, 한국통번역학회, 2012.
- 이성범, 『영어지시표현의 이해: 인지 화용적 접근』, 부북스, 2005.
- 이성화·최은영, 「영상번역에 나타난 2인칭 대명사 번역양상」, 『언어과학연구』 제25권 1호, 언어과학회, 2018.
- 이은숙, 「텍스트 유형에 따른 인칭대명사 번역연구」, 『영어영문학연구』 제54권 3호, 대한영어영문학회, 2012.
- 장석진, 「지시와 조음」, 『한글』 제186호, 한글학회, 1984.
- 조의연, 「병렬 말뭉치에 기반한 번역학 연구: 호밀밭의 파수꾼과 모순을 중심으로」, 『번역학연구』 제10권 2호, 한국번역학회, 2009.
- 채서영, 「영시 번역에 국어 2인칭 대명사의 사용양상」, 『언어와 언어학』 제44호, 한국외국어대학교 외국어 종합연구센터 언어연구소, 2009.
- 황선길, 『문법과외 영상번역』, 범우사, 1999.
- Diaz Cintas Jorge & Remael, Aline, *Audiovisual Translation: Subtitling*, Manchester: St Jerome, 2007.
- Gundel, J., N. Hedberg & R. Zacharski, “Cognitive status and the form of referring expressions in discourse” *Language* 69, 1993.
- Lyons J., Deixis & anaphora. In T, Myers, ed., *The Development of*

*Conversation and Discourse*, Edinburgh: Edinburgh UP, 1979.

Bridget Jones Diary 1 『브리짓 존스의 일기』 (2004) (주)와이드미디어

## Abstract

### A Study of Translating Pronoun in Audiovisual Translation

Park, Amy·Cho, Eui Yon

The aim of this study is to examine how the pronoun *it* in the English dialogue in the movie *Bridget Jones Dairy1* is translated into the Korean subtitles. Generally, pronouns that refer to entities in this study are presented as familiar, and most of the time pronouns are introduced in the sentence or in the previous sentence. However, this study showed that in some cases, the pronoun *it* was used in the sentence without being introduced previously or in the following sentence. What the pronouns refers to could only be assumed based on the context of the speaker and hearer in the film. So, this study examined the translation strategies applied in translating English pronouns into Korean subtitles where the referring element of *it* is presented explicitly in the sentence or implicitly in the context.

【Key words】 Subtitle, Reference, Non-Personal Pronoun, Explication, Omission

## 고통의 치유에 있어 인문치료적 접근의 필요성에 대하여

-영화 <어폴로지>(The Apology, 2016)를 중심으로-

유강하\*

### < 목 차 >

1. 들어가는 말
2. 개인적 고통의 토로/털어놓기 - 차오의 이야기
3. 타인/공동체의 공감과 지지 - 아델라의 이야기
4. 사회적 연대와 치유의 공동체 - 길원옥의 이야기
5. 나오는 말

**【요약문】** 고통은 인간의 삶과 분리될 수 없다. 고통은 개인이 겪는 것이기도 하지만, 집단적이면서 사회적인 속성을 갖고 있다. 이 글은 일본군위안부 피해자를 구체적 사례로 하여, 개인적·사회적 고통이 뒤섞인 중층적 고통을 다루는 문제에 있어 인문치료적 접근의 필요성을 제시하는 데 목적이 있다. 인문치료는 개인의 고통에 집중하는 기존의 보완의학/대체치료와는 달리 공동체와 사회적 고통을 중요하게 다룬다는 점에서 차이를 가진다. 이를 위해 이 글에서는 티파니 슐 감독의 다큐멘터리 <어폴로지>(The Apology, 2016)를 주요한 텍스트로 삼아 고통이 개인적 차원뿐만 아니라, 사회적 차원에서의 접근을 필요로 한다는 점을 밝혔다. 영화 <어폴로지>는 한국, 중국, 필리핀 출신의 일본군위안부 피해자의 이야기를 중심으로 전개된다. 주인공인 세 명의 피해자는 유사한 경험과 기억으로 고통에 시달렸고 치유를 바라지만, 이들이 고통을 대하고 치유에 이르는 방식은 각기 다르다. 침묵하는 중국의 차오 할머니, 피해자 모임을 통해 고통을 일부 해소했던 필리핀의 아델라 할머니, 사회적 지지와 공감에 힘입어 외부활동을 적극적으로 전개하는 한국의 길원옥 할머니의 모습은 개인적 성향의 차이만으로 설명하기 어렵다. 이들의 고통은 개인적 고통의 토로, 타인의 공감과 지지, 사회적 연대와 치유의 공동체라는 층위에서 살폈을 때 보다 깊은 이해가 가능해 보인다. 모든 고통이 그러한 것은 아니지만 일본군위안부 피해자와 같은 경우, 치유는 개인적·집단적·공동체적 차원에서 동시에 이루어져야 한다. 이럴 때 비로소 온전한 치유를 향해 나아갈 수 있을 것이다.

**【주제어】** 고통, 치유, 인문치료, 일본군위안부, 어폴로지

\* 강원대학교



## 1. 들어가는 말

그것이 육체적인 것이든 육체적인 것이든, 고통은 인간의 삶과 분리될 수 없다. 고통은 개인이 겪는 것이기도 하지만, 때로는 집단적이며 사회적인 속성을 갖고 있다. 이를 개인의 고통, 사회적 고통 등 별개의 이름으로 분리하여 부르는 이유이다. 하지만 이들 고통은 서로 중첩되는 측면이 많고, 고통의 해소 역시 단일한 방식으로 이루어지기 어렵다. 가령, ‘일본군위안부’ 문제를 보더라도 그러하다.<sup>1)</sup> 피해자들의 고통 해소와 치유를 위해서는 의료 지원, 개인 상담이나 정신과 치료 등이 우선적으로 이루어져야 하지만, 이러한 방법으로도 고통은 온전히 해소되기 어렵다. 이는 피해자의 육체적·정신적 고통의 기저에 놓인 고통, 분노, 좌절감, 수치심 등이 피해자 개인적 차원의 수용만으로 해소되기 어려운 측면이 있기 때문이다.

특히 피해자들에 대한 사회적 편견이 상존하고 충분한 공동체적 공감대가 형성되지 못한 경우, 피해자들은 자신의 고통을 호소하는 것조차 쉽지 않다. 고통을 치유한다는 것은 개인적 차원의 치유를 뛰어넘어, 사회/공동체와 같이 보다 넓은 층위에서의 접근을 필요로 한다고 말할 수 있다. 이 논문은 이러한 점에 착안하여, 고통의 해소와 치유에 있어 인문치료적 접근의 필요성과 중요성에 대해 논하고자 한다.<sup>2)</sup>

“인문치료는 마음의 건강과 행복한 삶을 추구하기 위해 인문 정신과 인문학적인 방법으로 관련 학문의 치료적 힘과 원리를 학제적으로 활용하여 사람들의 인지적·정서적·사회적 고통과 문제를 예방하고 치유하는 일체의 활동”을 의미한다. 인문치료는 대상에 따라

- 
- 1) 일본군에 의해 강제로 동원되어 성적으로 유린되고 학대받았던 여성들을 지칭하는 용어는 통일되지 않은 채, ‘정신대’, ‘일본군위안부’, ‘종군위안부’, ‘군위안부’, ‘일본군성노예’ 등으로 쓰여 왔다. 최근에는 ‘성노예’(sexual slavery)라는 용어의 사용이 증가하고 있는데, ‘일본군성노예(Japanese Military Sexual Slavery)’라는 용어는 1998년 유엔 인권소위원회 게이 맥두걸(Gay McDougall) 특별보고관의 보고서에서 처음으로 사용(안신권, 『일본군 ‘성노예’ 피해자들의 생애사 연구-인권과 복지권 분석을 중심으로』, 2015, 1쪽)되었다. 이 논문의 주요한 영상텍스트인 <어폴로지>에서도 성노예라는 용어를 사용하고 있다. (“Over 200,000 women and girls were forced into sexual slavery by the Japanese Imperial Army during World War II across Asia.” <The Apology>) ‘일본군성노예’라는 용어가 다른 용어에 비해 피해자들의 문제를 본질적으로 드러낸다는 국내외의 흐름이 있지만, 이 논문에서는 ‘성노예’보다 보편적으로 사용되는 ‘위안부’의 용어로 통일하여 사용하고자 한다. 다만, 영문으로는 최초의 공식기록인 게이 맥두걸이 사용한 용어를 따라 ‘Japanese Military Sexual Slavery’를 그대로 사용함을 일러둔다.
  - 2) “현재 우리나라에서 사용되는 치료(治療)와 치유(治癒)의 사전적 정의는 크게 다르지 않다. 보통 therapy를 치료, healing을 치유로 이해하는 경향이 있는데, 이 역시 명확하게 구분되지 않고, 혼용되고 있다.”(유강하, 『태평광기(太平廣記)』의(醫)류를 통해 본 고대 중국의 의(醫)와 치유에 관한 탐구』, 2016, 175쪽) 이 논문에서도 ‘치유’와 ‘치료’를 문맥이나 내용에 따라 느슨하게 사용함을 일러둔다.

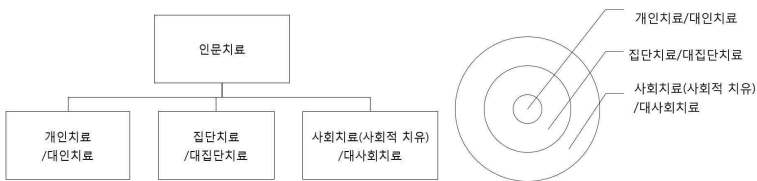
개인치료(개인의 고통), 집단치료, 사회치료<sup>3)</sup>로 나누어 접근할 수 있고, 각각의 영역에 대해서는 다음과 같이 설명할 수 있다. “개인치료는 개인을 대상으로 하는 것이고, 집단치료는 소집단을 대상으로 하는 치료이며, 사회치료는 … 사회적 문제로 마음의 고통을 안고 있는 사회 집단 혹은 사회 전체를 대상으로 하는 치료이다.”<sup>4)</sup>

개인의 고통은 다른 치료영역에서도 다루지만,<sup>5)</sup> 인문치료는 사회적 고통과 그 치유에 관심을 가지고 중요성을 부여한다는 점에서 차이를 가진다. 인문치료는 개인적 차원의 상담치유를 중요하게 생각하지만, 사회적 고통에 대해서도 깊이 인식하고 있으며, 사회적 치유가 이루어졌을 때 비로소 진정한 치유로 나아갈 수 있음을 강조한다.

개인으로부터 사회/공동체의 치유를 지향하는 목적을 가진 인문치료는 기존의 이야기 치료, 시치료, 철학상담 등 개인적 치유방법도 사용하는 한편, 사회적 어젠다를 제시하고 예방적 차원의 교육과 활동도 치유의 영역으로 포괄하여 다룬다. 따라서 인문치료는 기존의 대체의학/보완의학을 포함할 뿐만 아니라, 정신의학, 심리학, 상담학, 교육학, 사회복지학 등과 긴밀한 연결점을 가지고 협력함으로써 보다 온전한 치유를 지향한다.<sup>6)</sup>

모든 고통이 그러한 것은 아니지만, 어떤 문제들은 인문치료에서 다루는 개인, 집단, 사회적 차원 등 다양한 층위의 접근을 필요로 한다. 이 글에서 다루게 될 일본군위안부

- 3) ‘사회치료’는 ‘사회적 치유’ 또는 ‘대사회치료’라는 표현도 가능하다. 이는 ‘사회적 고통’에 대응하는 용어로 이해할 수 있다.
- 4) 강원대학교 인문과학연구소, 『인문치료의 이해』, 2016, 16-21쪽, 직접 인용의 출처는 각각 다음과 같다. 강원대학교 인문과학연구소, 『인문치료의 이해』, 2006, 16쪽; 20쪽.  
인문치료는 다음과 같이 도식화할 수 있을 것이다.



- 5) 고통을 해소하기 위한 치유의 방식과 장치는 우리 사회에 적지 않게 구축되어 있다. 의료적 치료 외에, 대안치료 또는 보완의학으로 구분되는 미술치료, 음악치료, 예술치료, 독서치료, 문학치료, 철학치료 등이 그것이다.  
인문치료는 기존의 치유방법을 통합/융합하여 대상과 목적에 맞게 운용한다. 인문치료는 여타의 치유 분야와 구별되지 않는 것처럼 보이기도 하지만, 치유의 대상과 층차의 설계 측면에서 다소 차이를 가진다. 하나의 프로그램 안에 문학/철학/역사/예술치료의 원리와 방식을 융통성 있게 운용함으로써, 대상자나 고통에 보다 유연하게 접근할 수 있다는 장점을 가진다. 물론, 치유를 지향한다는 점에서 인문치료 또한 대안치료 가운데 하나로 포함될 수 있을 것이다.
- 6) 강원대학교 인문과학연구소, 『인문치료의 이해』, 2006, 21쪽.

문제가 구체적인 예로 제시될 수 있을 것이다. 일본군위안부 문제를 다룬 다큐멘터리 티파니 승(Tiffany Hsiung) 감독의 <어폴로지>(The apology, 2016)는 개인적 고통의 치유와 더불어 사회적 치유가 필요한 이유를 잘 보여주는 영화이다. 이 다큐멘터리는 각기 다른 국적을 가진 일본군위안부 여성들의 내러티브를 담고 있는 작품으로서, 일본군위안부 피해자인 우리나라의 김원옥 할머니, 중국의 차오 할머니, 필리핀의 아델라 할머니의 교차 서사로 짜여 있다. 모두 80세 이상의 노인이 된 세 주인공은 일본군위안부로서 고통 받았던 동일한 상처를 갖고 있는데, 이들이 과거의 고통을 받아들이는 방식은 각기 다르다. 이는 개개인의 성향에 기인한 것이기도 하지만, 각 주인공이 속한 사회적 분위기나 공감대 형성 등 외부적 요인의 차이에서 비롯된 것으로 볼 만한 여지가 있다.

이 영화의 주인공들이 보여주는 태도는 고통 치유가 개인적 차원에서 이루어져야 할 뿐만 아니라, 사회적 치유가 동시에 이루어져야 한다는 점을 시사한다는 점에서 주목을 요한다. 이 논문은 세 명의 피해자의 기억과 진술에 의존하고 있고, 편집을 거친 영상이라는 점에서 완전한 객관성을 담보하기 어렵다는 한계를 지니지만, 직접 고통을 겪은 피해자를 직접적 대상으로 하고 있다는 점에서 구체적 사례로 제시될 수 있을 것이다. 또한 서로 다른 사회적·문화적 배경을 가진 피해자를 다룬다는 점에서, 사회와 개인의 영향 관계에 대해서도 사유의 지점을 제시할 수 있을 것으로 생각된다. 이 논문에서는 영화의 주인공인 세 명의 일본군위안부 피해자의 고통과 치유를 ‘개인적 고통의 토로/털어놓기’, ‘타인의 공감과 지지’, ‘사회적 연대와 치유의 공동체’라는 층위로 나누어 살펴보고자 한다. 주인공인 세 명의 일본군위안부 피해자의 내러티브와 영화의 진행 과정을 통해 인문치료의 의미와 필요성을 논하고자 한다.

## 2. 개인적 고통의 토로/털어놓기 - 차오의 이야기

그것이 어떤 방식의 고통이든 선행되어야 할 것은 개인이 겪은 개별적이고 구체적인 고통에 대한 치유이다. 피해자(또는 내담자)는 자신의 내밀한 고통을 토로하거나 털어놓을 기회가 필요하다. 고통을 털어놓기, 발설하기 자체가 치유의 시작이 될 수 있기 때문이다.<sup>7)</sup> 이때 피해자의 개인의 성향이나 상황에 따라, 각기 다른 방식의 치유방식이

7) “어떤 과정을 거치든 일단 구술증언을 경험한 다음부터는 참담한 과거 기억의 멍에서 자유로워지기도 한다.” 모두 그런 것은 아니지만, “구술은 상처받은 자에게 카타르시스를 제공하는 일종의 ‘치료’이기도 하다.” 한국구술사연구회, 『구술사: 방법과 사례』, 2005, 34쪽.

자신의 과거를 구술하는 것 자체만으로도 카타르시스를 경험하고, “전쟁, 집단학살, 성폭력의 경험

적용될 수 있다. 이를테면, 언어적 방식이 유용한 경우 구술사, 이야기치료, 문학치료 등의 방식이 사용될 수 있고, 언어적 표현 방법에서 어려움을 느낄 경우 미술치료, 음악 치료 등의 비언어적 방식이 사용될 수도 있다.

영화의 주인공 가운데 한 명인 중국 출신의 차오 할머니는 정신적·육체적으로 매우 고단한 삶을 살고 있다.<sup>8)</sup> 이미 80대가 된 차오 할머니는 청력을 거의 잃어서 사람들과의 의사소통이 어렵다는 이유도 있겠지만, 가족들과의 동거도 거부한 채 매우 고립된 삶을 살고 있다. 자신의 가족과 『위안소의 여성들』의 저자인 장슈양빙 이외의 사람들과는 대화도 단절된 상태이다. 차오 할머니의 이러한 태도는 그녀가 거주하는 마을의 분위기와 무관해보이지 않는다.

마을 주민 : 마을 사람들은 다들 쉬쉬하는 분위기죠. 뭐가 좋겠습니까? 자기 딸이 겁탈 당했으면 어떻겠어요? (영화 <어폴로지><sup>9)</sup>)

일본군위안부였다는 사실 자체가 내놓고 말할 것이 되지 못한다는 마을 주민의 이야기는, 일본군위안부의 기억이 억압되고 있으며 침묵을 강요당하고 있음을 알게 한다.<sup>10)</sup> 상처를 말할 수 없는 강요된 침묵은 고통이며 폭력이다.<sup>11)</sup>

---

으로 오는 트라우마를 극복하는 데 도움이 된다는 것은 서구 구술사 연구에서는 이미 널리 알려진 사실이다.” “한국의 문화적 맥락 속에서도 ‘발설하기’는 역사적 진실을 밝히는 효과뿐만 아니라, 구술자들에게는 정신적 고통으로부터 자유로워질 수 있는 필수적인 행위라고 본다.” 윤택림, 「구술사 인터뷰와 역사적 상흔 - 진실 찾기와 치유의 가능성」, 2011, 384쪽; 385쪽.

8) 일본군위안부 피해자 여성들이 겪는 문제는 육체적·정신적 측면에서 발견된다. 우리나라 피해 여성들의 경우, “[피해자] 다수에서 만성 우울증, 수치감, 죄의식, 분노 그리고 화병이 호소되었다. 피해자들의 고통스러운 과거 외상 경험과 현재의 정신 의학적 후유증 등이 입증되었다. 강제 동원 ‘성노예’ 피해자들은 당시에 구타, 고문, 감금, 굶기, 위협, 죽음의 목격, 신체의 외상, 감염, 질병 등으로 고통당했고, 귀국 후에도 자신을 숨기고 고립되어 어려운 생활을 하였다. 안신권, 「일본군 ‘성노예’ 피해자들의 생애사 연구-인권과 복지권 분석을 중심으로」, 2015, 29-30쪽.

9) 이하, 본문에서 인용하는 영화 <어폴로지>의 대화 및 내레이션은 별도의 출처표기를 하지 않음을 밝혀둔다.

10) 윤택림은 영국의 대중기억연구회의 말을 빌려, “사적인 기억(private memory)은 일상생활에서 나오지만 실제적으로 억압당하고 침묵’된다고 말하면서, “폭력적인 역사적 경험은 겉으로 평화스러워 보이는 현대인의 일상생활의 표현으로 잘 드러나지 않고 있다”고 설명하였다. 윤택림, 「구술사 인터뷰와 역사적 상흔 - 진실 찾기와 치유의 가능성」, 2011, 382-383쪽.

11) 우리나라에서 처음으로 자신이 일본군위안부였음을 밝힌 고(故) 김학순 할머니의 증언을 참고할 수 있다. “50년간 입 밖으로 꺼내지 못했다. 잊고 살고 싶었다. 그 일이 떠오르면 술을 마시고 담배를 꺼내 물었다. 그때마다 그 날이 더 생생하게 떠올랐다. 결국 잊지 못했다. 전화기를 들어 한국정신대문제대책협의회(정대협)에 전화를 걸었다. ‘내가 그 피해자요.’ 이 말을 하기까지 꼬박 반세기가 걸렸다. 17세 소녀는 흰머리가 희끗한 67세의 노인이 돼있었다. 1991년 8월 14일 고(故) 김학순 할머니는 국내 일본군 위안부 피해자로는 처음으로 정대협을 찾아 공개증언을 했다.”

“[위안부 보고서 55]1. “나는 위안부” 말하기까지 50년”

이런 분위기에서 공동체적 공감대 형성을 이루기는 결코 쉽지 않을 것이다. 중국의 경우, 전반적으로 일본군위안부 여성에 대해 수용적인 분위기는 아니었다고 할 수 있는데, 이는 장슈양빙의 증언을 통해서도 알 수 있다.

장슈양빙: 생존자는 침묵했고 외면당했습니다. 아무도 관심을 갖지 않았어요. 모두 고통을 삼킨 채 침묵해야 했어요.

앞서 언급한 것처럼 차오 할머니는 명백한 피해자지만, 그 고통을 딸에게조차 말하지 못한다. 주민들이 말하는 ‘다들 쉬쉬하는 분위기’는 피해자에게 고통을 해소할 수 있는 기회조차 허락하지 않는 것이고, 이는 그녀에게 부단히 가해지는 잠재적 가해가 된다.<sup>12)</sup>

아이러니하게도 차오 할머니는 완벽한 타인인 낯선 여성 감독에게, 딸에게조차 말할 수 없었던 자신의 과거를 담담히 이야기한다. 차오 할머니는 마치 누군가 자신의 과거에 대해 물어봐주기를 바랐던 것처럼 눈물을 흘리며 자신의 이야기를 진술하였다.

차오 할머니: 일본군을 보고 사람들이 도망쳤지. 너나 할 것 없이 산으로 도망쳤어. 포위된 사람도 있어. 나랑 같이 잡힌 게 여자 아이 하나랑, 다른 여자애 둘, 전부 다 해서 네 명이 잡혔어. 놈들이 우릴 끌고 갔어. 그렇게 잡혀갔다가니까. 아버지는 날 구하려다 놈들한테 두들겨 맞았어. 결국 아버지도 체념했어. 아니면 총살당했을 테니까 역부족이었지. (...) 겁났겠지. (눈물)

이어 감독이 딸에게 어머니의 이런 이야기를 들은 적이 있냐고 묻자, 딸은 엄마의 과거를 알고 싶지 않고, 물어본 적도 없다고 단호하게 말한다.

티파티(감독)<sup>13)</sup>: 이런 얘기 들은 적 있어요?

딸: 아니요.

티파니: 엄마가 말한 적은요?

---

<http://www.asiae.co.kr/news/view.htm?idxno=2014081110173435720>

12) 사회적 분위기는 털어놓기를 가능하게 하는 안전장치로 기능하는 경우가 많다. 이는 재중국 일본군 위안부 여성들에 관한 다큐멘터리 영화 귀커(Guo Ke, 郭柯)의 <22>(Twenty Two, 2018)에서도 확인할 수 있다. 한 피해자는 자녀들에게 피해가 갈 것을 우려하여 끝내 인터뷰를 거절하였고, 많은 일본군위안부 피해자들은 과거의 이야기를 굳이 밝히고 싶지 않다고 거절 의사를 밝혔다.

13) ‘티파니 숲’은 영화 <어폴로지>의 감독이자 제작자, 인터뷰어이다. 맥락에 따라 티파니, 감독, 제작자 등의 용어를 뒤섞어 사용함을 일러둔다.

딸: 한 번도 없어요. 못 들었어요. 엄마 과거를 알고 싶지 않았어요. 엄마도 말하지 않았고 나도 묻지 않았어요.

딸의 이러한 태도는 일본군위안부 여성을 부끄러운 과거를 가진 사람으로 여기는 마을의 분위기를 그대로 반영한 것이다. 모두 알고 있지만 모른 척 하고 외면하는 마을의 분위기는 차오 할머니의 단절감과 외로움을 더욱 심화시켰을 것이다. 인터뷰가 진행되면서 차오 할머니는 제작진에게 그녀의 이야기를 매우 구체적으로 털어 놓는다. 나이가 거의 아흔이 되었지만, 차오 할머니가 기억하는 그녀의 과거는 매우 선명하고 세밀하다. 이는 오랜 시간동안 차오 할머니가 자신의 과거를 누군가에게 말하고, 고통을 토로하고 싶어 했으며, 공감과 위로를 원했다는 사실을 말해준다.

차오 할머니: 우린 전부 여섯 자매였는데, 엄마와 나는 발일 때문에 집에 남아 있었어. 난 열 여덟인가 아홉인가, 그 정도였을 거야. 아직 어렸지. 일본 침략으로 중국은 상황이 나빴어. 어른들도 파리 목숨이었어. 많이들 죽었어. 이웃 마을 여자들은 배에 칼을 맞았어. 너무 끔찍했어. 그런 다음 목을 자른 거야. 병사들이 여자를 골랐어. 제 마음대로 말이야. 그럼 우린 끌려갔지. 놈들이 나를 끌고 어둠 속을 걸었어. 2년 후에야 집으로 돌아왔어.

놈들은 원할 때마다 방으로 들어왔어. 너무 무서웠어. 애를 둘 낳았어. 딸 하나 아들 하나. 낳자마자 목 졸라서 죽여야 했어. 위안소에서 생긴 아이니까 어찌겠어. 아이가 죽었을 때는 말도 못하게 충격이었어. 일본군 놈 아이를 가진 거잖아. 아이를 낳을 때 거의 죽을 뻔했어. 상상이 돼? 겁에 질려서 별판에서 낳았어. 위안소에 돌아와서도 너무 아파서 소리를 지르곤 했어. 집에 돌아갈 때는 아이를 버릴 수밖에 없었지. 몸은 만신창이가 됐어. 더는 임신할 수 없었지.

고통은 차오 할머니만의 몫이 아니었다. 그녀의 가족이 모두 고통을 당했다. 차오 할머니가 카메라 앞에서 자신이 겪었던 아픈 과거를 솔직하게 털어놓자, 차오 할머니와 여동생, 딸은 이 문제에 대해 터놓고 이야기한다. 차오 할머니가 입양한 딸은 어머니의 이야기를 듣고 비로소 그녀를 이해하고 공감하기 시작한다.

딸: (눈물) 이런 얘기가 있는 줄 몰랐어요. 저도 정말 놀랐어요. 정말로 힘들었을 거예요. 애를 낳고도 자기 아이를 기르지 못하다니 정말 가슴이 아파요. 살아있는 게 다행이에요. 혼자서 아이를 낳다니.

딸은 어머니의 이야기를 처음으로 들었고, 어머니의 고통스러운 과거를 듣고 눈물을 흘렸다. 그럼에도 불구하고 딸에게는 아직까지 어머니의 이야기를 들려주지 못할 것 같다고 말한다. 차오 할머니가 겪고 있는 현실은 1990년대 이전 우리나라의 상황과 크게 다르지 않다. 수많은 일본군위안부 피해자들이 있었지만, 피해자들의 피해와 고통은 1945년 일본 패망 이후에도 끝나지 않고 이어졌다. 사회적 분위기가 전혀 형성되어 있지 않았던 이유가 크다.

일본군위안부 문제가 사회문제로 시민활동으로 이어진 우리나라와 달리, 중국은 여전히 사회적 분위기의 전환이 이루어지지 못하고 있다.<sup>14)</sup> 비극적 역사의 희생자이면서도 자신의 고통을 말할 수 없었던 차오 할머니는 여든이 넘어서야 비로소 자신의 아픈 과거를 털어놓을 수 있었다. 이 영화에서 차오 할머니는 치유되었다거나 나아졌다는 언급을 하고 있지 않지만, 누군가에게 털어놓았다는 사실 자체로 억눌림의 해소를 경험했을 것이라고 생각할 수 있다. 이야기를 들어줄 단 한 사람, 공감의 분위기만으로도 ‘털어놓기’가 가능했던 것이다.

털어놓기는 치유의 시작이 된다. 한 개인에게 있어 중요한 사건을 말하지 않는 것, 고통을 억제하는 것은 정신적인 황폐화뿐만 아니라, 육체적인 문제도 유발하게 된다는 점에서 중요하다. 고통을 겪는 개인이 자신의 문제를 털어놓거나 고통을 글로 쓰는 것만으로도 고통의 완화, 해소를 경험할 수 있다.<sup>15)</sup> 이때 고통을 털어놓을 대상이 꼭 전문가일 필요는 없다. 차오 할머니가 자신의 이야기를 귀 기울여 들어준 타인(감독)에게 내밀한 고통을 털어놓을 수 있었던 이유일 것이다.

---

14) 중국의 사회적 분위기는 우리나라에서 초기에 일본군위안부 여성들을 대하던 사회적 분위기와 크게 다르지 않아 보인다. “[우리나라의 경우] 1945년 일본의 패망으로 전쟁이 끝난 후 귀국하지 않은 피해자들 중에는 경우에 따라, 현지에 버려지거나, 자결을 강요당하거나, 학살당한 경우도 있었다. 피해자들은 귀국 후 순결을 지키지 못했다는 죄책감과 주변의 따가운 시선과 가족의 냉대로 사회적 차별을 받았다.” 안신권, 「일본군 ‘성노예’ 피해자들의 생애사 연구-인권과 복지권 분석을 중심으로」, 2015, 3쪽.

중국의 분위기는 『위안소의 여자들』의 저자인 장슈양빙의 이야기를 통해 알 수 있다. “[일본군위안부] 여성들에 대한 역사적 기록이 없어요. 이 문제를 해결해야만 역사의 공백을 메울 수 있을 겁니다. 위안부 배상 문제로 일본과 싸우면서 멈춰서는 안 된다는 책임을 느낍니다.”(영화 <어폴로지>) 중국에서는 이 문제가 사회적 이슈가 되지 못하고, 생존한 일본군위안부 여성들의 구술을 채록하는 정도로 진행되고 있다.

15) “자신의 생각감정-행동을 과도하게 억제하는 것은 크고 작은 병에 걸릴 위험에 자신을 방치하는 것이다.”(J. W. 페니베이커 저, 김종한·박광배 옮김, 『털어놓기와 건강』, 1999, 10쪽), “다수의 연구들은 억제 또는 심리적으로 중요한 사건들에 대해 말하지 않는 것이 건강을 해친다는 사실을 계속해서 증명해 왔다. 심리적으로 충격적인 사건들에 대해 친구나 가족 성원에게 말하지 않는 것은 계속해서 그 사건들에 대해 생각하게 만들고 높은 수준의 불안, 우울증, 불면증 등 다수의 건강 문제와 관련이 된다.”(J. W. 페니베이커 저, 김종한·박광배 옮김, 『털어놓기와 건강』, 1999, 41쪽)

그러나 털어놓기의 경험이 다만 내담자와 상담자 사이에서만 공유될 수 있는 것이라면, 치유의 경험은 제한적일 수 있다. 차오 할머니의 경우 딸의 이해와 위로를 얻고 화해를 할 수 있었지만, ‘다들 쉬쉬하는’ 마을의 분위기가 해소되지 않는다면 고통은 여전히 해소되기 어려울 것이기 때문이다. 고통을 해소하는 데 있어 타인의 공감과 사회적 지지가 필요한 이유이고, 개인적 치유라 하더라도 개인을 뛰어넘는 공동체적 차원의 치유를 중요하게 다루는 인문치료적 접근이 필요한 이유이다. 타인/공동체의 공감과 지지가 보다 깊은 치유의 단계로 나아가는 방식이 된다는 것은 아델라 할머니의 이야기를 통해서 확인할 수 있다.

### 3. 타인/공동체의 공감과 지지 - 아델라의 이야기

필리핀 출신의 아델라 할머니는 열 넷이라는 어린 나이에 일본군에게 끌려가 약 석 달 동안 일본군위안부로 고통을 받았다. ‘석 달’이라는 시간은 그녀가 살아온 인생 가운데 극히 일부라고 할 수 있지만, 구체적이고 생생한 기억으로 남아 있는 ‘그 시간’은 아델라 할머니를 평생 지배하는 고통스러운 ‘현재적 악몽’으로 남아 있다.

아델라 할머니: 손주를 볼 때면 모든 걸 잊어. 딴 생각할 틈 없이 바쁘니까. 하지만 혼자 있을 때면 그 때로 돌아가. 잊을 수가 없어, 아직 거기 있는 거야.

아델라 할머니를 더욱 괴롭게 한 것은, 그녀의 과거를 어머니를 제외한 가족 누구에게도 털어놓을 수 없었다는 사실이다. 아델라 할머니는 자신의 고통을 가족들에게 털어놓지 못해 답답해하지만, 훗날 그녀는 마음 놓고 자신의 고통을 털어놓을 수 있고 마음껏 웃을 수 있는 집단을 공유하게 된다. 같은 고통을 경험했던 여성들, 일본군위안부 피해자들의 모임인 ‘틀라 캄파네라스’의 회원들이 그들이다. 동일한 고통을 가진 피해자들과의 모임은 아델라 할머니에게 적지 않은 위안이 되었던 것으로 보인다. 그 모임에 참석했을 때 그녀는 비로소 크게 웃고 자신감 있게 이야기하고, 일본을 단죄하기도 한다. 유사한 고통을 겪은 피해자들은 서로를 향해 마음 놓고 울기도 하고, 신세한탄을 하기도 한다.

아델라 할머니: 우린 모이기만 하면 수다를 떨어. 옛날 얘기도 하고 수다가



끊이지 않아. 이따금 울기도 해. 왜 하필 우리나라는 신세 한탄이지.

아델라 할머니는 그들의 고통이 끝나지 않은 만큼 전쟁도 끝나지 않은 것이고, 여전히 그들과 싸울 준비가 되어있다면 용기 있게 말하기도 하는데, 이는 동일한 경험을 공유하고 있고 공감대가 형성된 집단 속에서 이해와 공감을 얻고 있기 때문이다.

아델라 할머니: 나는 아직 싸울 수 있을 정도로 건강해. 전쟁은 안 끝났어. 그때가 1942년이었어. 난 14살이었지.

티파니: 아버지는 모르셨죠?

아델라 할머니: 응, 돌아가시기 전까지도. 당시만 해도 그건 엄청나게 (...). 겁탈당한 건 엄청난 치욕이었으니까. 톨라 로사가 처음으로 위안부 피해자라는 걸 스스로 밝히면서 우리 보고 숨어있지 말고 사람을 앞에 나서야 한다고 말했어. 그 얘기를 듣고 바로 톨라 캄파네라스로 왔지.

그러나 이러한 용기는 모임 밖에서는 발휘되지 못한다. 영화 제작 초기까지도 아델라 할머니는 자신의 가족에게조차 그녀가 겪었던 끔찍한 과거를 털어놓지 못하고 있었다.

티파니: 가족들은 여전히 모르는 상태로군요.

아델라 할머니: 그래. 어떤 상황인지는 알아. 우리 단체가 일본에 배상을 요구하는 것도, 정의를 위한다는 것도. 내가 당사자인 것만 빼고. 그도 그럴 것이, 가족들은 내가 봉사하러 다니는 줄 알거든.

피해자가 자신이 겪은 피해 사실을 세상에 알리기 위해서는 수용적인 사회적인 분위기, 구성원들의 공감, 사회적 지지가 필요하다. 오랜 시간 동안 일본군위안부 피해자들은 일본군에게 성적으로 유린되고 학대받았음에도 불구하고 피해 사실을 제대로 알리지 못했다. 그 이유 가운데 하나는 위안부 여성들을 향한 사람들의 시선, 사회적 낙인 때문이다.<sup>16)</sup> 아델라 할머니는 ‘치욕’이나 ‘매장’ 등의 용어로 공동체의 분위기를 설명한다.

---

16) 심영희는 우리나라 출신의 일본군위안부 여성들이 침묵했던 이유를 다음과 같이 나누어 설명하였다. “(1) 생활환경의 요인: 가족 관계 단절, 어려운 생활환경 (2) 문화적 요인: 순결 이데올로기 및 반일 정서 (3) 언어적 요인: 정체성 혼란과 언설화의 어려움” 심영희, 「침묵에서 증언으로: ‘군위안부 피해자’들의 귀국 이후의 삶을 중심으로」, 2000, 131-135쪽. 유사한 역사적·문화적 정서를 공유한 필리핀의 경우도 크게 다르지 않았을 것이다. 아델라 할머니의 말을 종합해보면, 가족관계적 요인과 순결 이데올로기와 전통적 관념이 크게 영향을 주었던 것으로 보인다.

아델라 할머니: 위안부 피해자라는 것 자체가 치욕이야. 필리핀이나 이곳에선 일반적인 태도지. 밝힌다고 해서 뭐가 되겠어? 영웅 대접? 매장이나 안 당하면 다행이지. 예전에는 사람들이 성탄 모임이나 큰 잔치에 초대하곤 했어. 우리 마을 관청에서는 성탄절마다 선물이나 보상을 줬어. 관청에서 말이야. 하지만 최근 2년간 그런 게 없었어. 그건 아무래도 (...) 기사를 읽은 모양이지. 여기저기 나갔으니까. (...)

아델라 할머니가 느끼는 ‘불명예’, ‘떳떳하지 못함’은 공동체 내에서 통용되는 사회적 낙인으로서,<sup>17)</sup> 일본군위안부 문제가 타인의 공감을 얻지 못하고 있다는 사실을 말해 준다. 그런데 감독과 인터뷰를 하면서 아델라 할머니는 그녀의 고통스러운 과거를, 마치 털어놓기를 기다리고 있거라고 했듯 구체적으로 진술하기 시작하였다. 아델라 할머니는 그녀의 이야기를 진지하게 경청하고, 그녀의 고통에 공감하는 영화 제작자를 자신이 끌려갔던 장소로 데리고 가서 잊을 수 없는 그날의 사건을 진술한다.

아델라 할머니: 바로 이 집이야. 전쟁 중에 길에서 친구 둘을 만났어. 그때 일본 병사 두 놈이 다가오더니 빨리빨리 움직이라면서 우릴 차에 밀어 넣는 거야. 그렇게 도나 바라이 주둔지로 끌려왔지. 무서웠어. 방은 캄캄했어. 싫다고 안 들어가려고 버텼지.

“들어가기 싫어요.”

막 소리쳤어. 일본 병사 한 명이 날 쳐다보더니 걷어차는 거야. 난 쓰러졌고 그 다음엔 정신을 잃어서 기억이 안 나. 깨어났을 땐 이미 피투성이였어. 아래에서 피가 흘러내렸지. 부대에 신병이 도착할 때면 우리 셋을 차례로 겁탈했어. 번갈아가면서 말이야. 어떤 날은 한 번이었지만 두 번씩 덮치기도 했어. 난 몸이 약해 감당이 안 됐지. 겨우 14살이었으니까.

여기가 우리가 갇혀 있던 방이야. 대략 3개월 정도였어. 숲으로 벽에 날짜를 표시했어, 하루하루 꼬아가며 날짜를 썼지. 그러던 어느 날 주둔지가 공격당했어. 필리핀군이 쳐들어온 거야. 우린 겁에 질렸어. 난 피투성이였지. 집에 돌아왔을 때 엄마가 울면서 내 이름을 불렀어. ‘아델라!’

엄마만 내가 당한 일을 아셨어.

17) 이러한 점은 우리나라 일본군위안부 여성들에게서도 나타나는 현상이다. “가부장적 사회에서 위안부라는 낙인은 여성으로서의 삶에 치명적”이었다. “어떤 위안부 피해자는 [신고 후에] 사람들이 자신을 ‘나병환자 보듯 했다’고 말했다.” 심영희, 「침묵에서 증언으로: ‘군위안부 피해자’들의 귀국 이후의 삶을 중심으로」, 2000, 132쪽.

아델라 할머니는 이 영화 촬영 초기에 아무에게도 말하지 않을 것이고, 가족에게는 절대로 알리지 않겠다고 말하지만 영화 제작자들에게 자신의 이야기를 구체적으로 털어 놓는다. 아델라 할머니는 왜 처음 만난 낯선 <어폴로지> 제작진에게 그들의 이야기를 털어놓았던 것일까? 아델라 할머니는 여전히 생생한 고통으로 남아 있는 그녀의 이야기를 있는 그대로 경청해주고 공감해 줄 타인, 같은 피해자가 아닌 그 누군가가 필요했던 것이라고 말할 수 있다. 어떤 상처든 고통이든 상흔이 남게 마련이다. 일본군위안부 여성으로서 겪어오만 했던 수치와 억울함은 경청-공감위안을 가져다줄 누군가를 기다리고 있었던 것이다.

그녀를 더 고통스럽게 하는 것은 말할 수 없는 끔찍한 고통을 가족에게조차 털어놓을 수 없다는 것이다. 또한 사랑하는 가족들을 줄곧 속여 왔다는 죄의식과 미안함은 아델라 할머니의 마음을 더욱 무겁고 답답하게 만든다. 답답함과 괴로움, 미안함에도 불구하고, 아델라 할머니는 자신의 고통을 자녀들에게 절대로 털어놓지 않겠다고 말한다. 결코 수용되지 못할 것이라는 두려움과 절망감에서 비롯된 결정이다.

티파티: 자녀분들께 밝힐 의향은 없으신가요?

아델라 할머니: 절대로 없어. 아무에게도 말하지 않을 거야. 그들이 나를 창피하게 생각할 테니까. 나는 알아. 틀림없이 그럴 거야.

아델라 할머니는 개인의 고통을 공유하지 못한다는 괴로움뿐만 아니라, 가족에게조차 불명예스러운 과거를 속였다는 죄책감에 더욱 괴로워한다. 그러나 그녀는 인터뷰가 진행되는 동안 심경의 변화를 일으켰던 것으로 보인다. 인터뷰를 통해 개인적 고통을 털어놓고, 공감과 지지를 얻게 된 데서 용기를 얻은 것이지 모르지만, 시간이 지나면서 그녀는 자녀들에게도 자신이 겪은 고통을 털어놓고 싶어 한다.

아델라 할머니: 죽은 남편한테도 말 못했어. 말하지 않은 게 지금은 후회돼. 날 떠날까 봐 겁났거든. 그래서 미안해, 속인 것 같아서 죄책감이 들어. (...) 자식들에게 모든 걸 털어놓고 싶어. 그럼 행복할 것 같아. 아이들이 나와 나에게 일어난 모든 일들을 그대로 받아들여주면 좋겠어. (눈물)

아델라 할머니는 그녀의 내밀한 이야기를 털어놓지 못한 남편에게 죄책감(guilty)을

느낀다고 말하면서, 스스로 겪은 모든 고통을 털어놓는다면 행복할 것 같다고 말한다. 그녀는 인터뷰가 진행되면서 이와 관련하여 감독에게 자신의 이야기를 털어놓고 공감을 얻는다. 감독은 아델라 할머니 덕분에 많은 사람들이 용기를 얻게 되었다고 격려해주는 한편,<sup>18)</sup> 한국의 수요집회가 열리는 장면을 그녀와 모임 사람들에게 보여주기도 한다. 아델라 할머니는 죽은 남편과 아이들에게 자신의 이야기를 털어놓기로 결심한다.

아델라 할머니: [남편 묘지에 찾아가서] 당신한테 다 털어놓고 싶어. 곧 따라갈게. 당신이 떠날까봐 말 못했어. 아이들한테 말할 거야. 빠짐없이 전부.

아델라 할머니: [아이들에게 털어놓는 게] 끝나면 후련하겠지. 이게 내 인생이야 어떻게 받아들일지는 애들 몫이야, 내 뜻도 아니었는데 어찌겠어. 심장에 깊숙하게 박힌 가시를 뽑고 싶어 너무 오래 참았어. (...)

아델라 할머니는 자신이 당한 고통을 ‘심장에 깊숙하게 박힌 가시’에 비유한다. 아들에게 털어놓은 후 몸도 가벼워진 것 같다고 달라진 심경을 고백한다.<sup>19)</sup> 그녀의 솔직한 고백을 들은 후, 아들이 보인 반응은 분명하게 나타나지 않지만, 그녀가 사망한 후 아들은 어머니가 가족들에게 더 빨리 털어놓았어야 했다고 말하며 안타까워한다.<sup>20)</sup> 적대적인 사회의 분위기는 그녀가 가족에게조차 자신의 고통을 털어놓지 못하는 중요한 요인이 되었다고 할 수 있다. 아델라 할머니가 바랐던 것은 그녀가 겪은 고통에 대한 타인의 공감과 위로, 공동체의 지지였을 것이다. 이는 아델라 할머니가 영화감독이 준비한 한국의 제1000차 수요시위 영상을 보며 부러운 듯이 말하는 장면을 통해서도 알 수 있다.

아델라 할머니: 마음 같아선 당장 한국으로 달려가 시위에 동참하고 싶어. 건강이 허락하기만 하다면, 그렇게 된다면. [초청한 김원옥 할머니에게] 함께 일하면서 서로 알아갑시다. 그러길 바랍니다.

18) 티파니: “그거 아세요? 할머니께서 먼저 나서주신 덕분에 다들 자신감을 갖게 됐어요. 모두 할머니 덕분에예요.”

아델라 할머니: “그래” (영화 <어폴로지>)

19) 아델라 할머니: “[아들을 만나 이야기를 한 후] 마음이 한결 가벼워 10킬로그램은 가벼워진 듯해.” (영화 <어폴로지>)

20) 에릭[아델라 할머니의 아들] : “처음 그 이야기를 들었을 때, 어머니가 가여웠습니다. 왜냐하면 오랜 세월 혼자 품고 계셨잖아요. 그래서 안 됐어요. 처음부터 털어냈어야 했어요. 아마도 그것 때문에 이따금 어머니는 물끄러미 창밖을 응시하면서 슬프게 말없이 있으셨나 봅니다.” (영화 <어폴로지>)

같은 집회 영상을 보던 다른 플라 캄파네라스 회원도 아델라 할머니와 유사한 반응을 보였다. 자신이 겪은 말할 수 없는 고통을 다른 사람들이 이해해주고 공감해준다는 사실에 고무되었기 때문일 것이다. 피해 당사자의 잘못이 아니라는 것, 그들을 이해하고 위로한다는 것, 그들의 문제를 해결하기 위해 누군가가 힘을 보내고 있다는 공동체의 지지는 그들의 마음에 위안과 기쁨을 가져다주었을 것이다.

아델라 할머니는 삶을 살면서, 그녀를 평생 괴롭혔던 고통을 플라 캄파네라스 회원들에게만 터놓을 수 있었다. 그러나 자신에게 공감해주는 타인인 감독과의 인터뷰가 진행되는 동안 자신의 고통을 직시하고 말하지 못했던 것들을 털어놓은 후, 자녀들에게까지 그녀의 고통을 고백할 수 있었다. 아델라 할머니의 사례는 한 개인의 고통 치유에 있어 타인의 공감과 지지가 매우 중요한 전제가 된다는 사실을 잘 보여준다.

일본군위안부 피해자 여성들이 바라는 것은 누군가에게 털어놓고 공감을 받는 것에 그치는 것이 아니라, 일본의 공식적이고도 진심이 담긴 사과를 받는 데 있다. 이런 과정이 이루어졌을 때 비로소 치유를 말할 수 있을 것이다. 피해자로서 일본의 사죄를 요구하는 것은 또 다른 용기, 한 걸음 더 나아가 공감대가 요구된다. 이를 위해서는 타인의 이해와 공동체적 공감을 뛰어넘는 사회적 연대가 필요하다.

#### 4. 사회적 연대와 치유의 공동체 - 김원옥의 이야기

영화 속에서 사람들 앞에서 자신의 사실을 두려움 없이 밝히는 피해자는 한국의 김원옥 할머니이다. 그렇다고 해서 김원옥 할머니의 개인적인 치유나 고통의 해소가 이루어진 것은 아니다. 개인의 고통은 여전히 치유되지 않고 가슴 속에 남아 있지만,<sup>21)</sup> 사람들의 관심과 지지, 사회적 공감과 위로는 그녀가 사람들 앞에 용감하게 설 수 있게 만드는 중요한 요인이 되었던 것으로 보인다. 특히 우리나라 한국정신대문제대책협의회(정대협)는 오랜 시간동안 일본군위안부 문제를 공론화하는 데 큰 역할을 해왔다. “수요시위 개최, 진상규명과 법적 책임에 대한 요구, 국제기구 활동과 국제연대 등을 통해 피해자의 존재를 알리고 이들이 입은 고통의 성격을 드러내고 가해자의 책임을 분명히 하고

21) “[김원옥 할머니] 그 당한 사람들은 열세 살에 당해가지고 시방 86세입니다. 70년을 넘겨 날마다 날마다 하루도 사람 사는 것 마냥 살아보지 못했어요. 사과를 한다고 그 상처가 없어집니까? 아니죠. 상처는 안 없어지지만 마음은 조금 풀어지니까 그 날을 기다리고 있지요.” (일본의 한 강연장에서. 영화 <어플로지>)

자 노력”했고, 결과적으로 이러한 활동은 “당사자와 사회공동체 전반의 트라우마를 치유하며, 더 크게는 증언자체를 봉쇄하고 왜곡하는 사회구조의 변화를 가져”오는 결과로 이어졌다.<sup>22)</sup> 수요시위, 평화비(‘소녀상’), 평화나비네트워크, 나비기금은 그들의 고통에 공감하며 일본군위안부의 존재를 알리고, 사회적 공감대를 확산하는 데 큰 역할을 하고 있다.

길원옥 할머니는 전 세계를 다니며 자신이 일본군위안부였음을 밝히고, 일본에게 진실 추구와 진정한 사죄를 요구한다.



왼쪽부터 차례로 일본의 한 강연장에서 강연하는 모습(좌), 국내의 한 집회에서 일본군위안부로서 겪었던 경험을 이야기하고 대안을 제시하는 모습(중) 중국 심양에서 열린 “일본군성노예문제 해결을 위한 남북해외여성토론회”에서 강연하는 모습(우)

[중] 길원옥 할머니: 우리네도 학생들 같은 나이가 있었지만 세상에 빛이라는 건 하나도 못보고. (...) 다시는 후손에게는 이런 일이 있어서는 안 되고, 다시는 당해서는 안 될 일이니까. (국내 집회)

[우] 길원옥 할머니: 우리 같은 사람들이 혼자가 아니라 여러분 같은 분들이 계시다는 걸 믿고 감사히 하면서, 남은 생애 보내겠습니다. (“일본군성노예문제 해결을 위한 남북해외여성토론회”, 2014년 중국 선양)

치유에 있어 가장 중요한 것은 자신의 이야기를 털어놓고, 고통을 있는 그대로 대면하는 것이다. 자신의 고통을 털어내기 위해서는 개인의 용기뿐만 아니라, 타인의 공감과 지지, 사회적 분위기가 필요하다. 우리나라만 하더라도 일본군위안부 피해자들에 대한

22) 이나영, 「일본군 ‘위안부’ 운동 다시 보기-문화적 트라우마 극복과 공감된 청중의 확산」, 2017, 71-72쪽.

2차 가해는 우리 사회 속에서 이루어졌다. 일본군위안부 여성들을 수용하지 않는 분위기, 가족들의 냉대, 경제적 궁핍, 육체적 고통은 피해자들을 고립시키는 결과를 낳았다. 이후의 국내 일본군위안부 여성들에 대한 인식변화와 국제사회의 관심은 피해자 여성들이 목소리를 낼 수 있는 환경 조성으로 이어졌다. 길원옥 할머니가 중국 선양에서 있었던 강연 가운데 “우리 같은 사람들이 혼자가 아니라”고 말하는 대목에서 공동체적 공감의 중요성을 이해할 수 있다. 실제로 국내에서는 1992년 시작된 수요시위의 성공적인 자리매김, 시민들의 공감은 일본군위안부 피해자들이 스스로 세상에 나설 수 있는 용기를 북돋우는 계기가 되었다.

길원옥 할머니: “그저 바람 부는 대로 물결치는 대로 넘어갔어요, 세월이. (...) 그때까지도 사는 거나 죽는 거나 의미가 없었어요. 그래도 여기에 나오면서 부터 내가 진짜를 살게 된 거예요. (...) [수요집회에] 우리를 보러 오는 사람들도 있잖아요. 그렇게 가만히 있지 않고 이리저리 희망이 옮겨 가잖아요. 그러니까 살지, 안 그랬으면 진짜 죽었을 거예요.”<sup>23)</sup>

길원옥 할머니: 부끄러워서 누가 알까봐 무섭고 참 숨어살다시피 했는데, 정대협을 알아서, 거기에 나와 가지고 가만히 젊은이들 하는 걸 보니까, 내가 부끄러운 게 아니라 일본 정부가 부끄러운 건데 (...) 어디 가거나 부끄러운 없이 있던 그대로 다 말합니다. 그러니까 얼마나 시원하던지요. 그렇게 말하다 보니까 마음도 시원해지고 시방은 조금 사람 사는 것 같이 살고 있습니다.<sup>24)</sup>

현재 국내에는 일본군위안부 피해자들에 대한 인식의 변화와 더불어 사회적·문화적 변화도 함께 이루어지고 있다. 일차적으로 일본군위안부 피해자들을 위한 다양한 치유 프로그램이 시행되었고,<sup>25)</sup> 일본군위안부 여성들의 문제를 다룬 다큐멘터리나 영화도

23) 송은하, 「[일본 대지진 성금 낸 일본군 위안부 피해자 길원옥 할머니] “가만있는 건 희망이 아니지”」, 2011, 19쪽.

24) “길원옥 할머니가 기지촌 할머니들에게”  
[https://www.youtube.com/watch?v=isD19k56y\\_M](https://www.youtube.com/watch?v=isD19k56y_M)

25) 우리나라의 경우, 일본군위안부 피해자들의 치유를 위한 다양한 프로그램이 시행되어 왔다. 피해자에 대한 개별적 구술사, 이야기치료로부터 미술치료, 원예치료 등의 방법이 사용되었고, 이러한 대안치료적 방식은 피해자의 고통 치유에 유의미한 역할을 해왔던 것으로 보인다.

지난 2005년 광주에 있는 나눈의 집에 계신 일본군위안부 피해자들을 대상으로 하여 미술치료가 진행되었다. 피해자 할머니들은 그림을 통해 자신의 고통스러운 경험을 토로하고, 공감과 위로를 받았던 것으로 보인다. 이 프로그램에 참여했던 김화선·강일출·김순옥·박옥선·배춘희·이옥선·김군자 할머니의 미술치료 과정은 다음을 참고할 수 있다. 김선현, 『역사가 된 그림』, 2012.

속속 제작되고 있으며, 26) 유관 기관과 단체들도 설립되었다. 위와 같은 노력들은 사회적 분위기를 환기하고, 사회적 공감대를 형성하는 데 중요한 역할을 하고 있다. 27)

이러한 사회적 분위기에 힘입어 피해자들은 문제 해결을 위해 적극적으로 동참하고 있으며, 집회나 강연 등에도 적극적으로 참여하고 있다. 잃어버린 삶은 되돌릴 수 없지만, 피해자 할머니들은 자신의 삶을 인정하고 받아들이고 있는 것처럼 보인다. 되돌아갈 수 없는 과거에 대한 자신의 바람을 이야기하기도 한다. 28) 그럼에도 불구하고 치유는 요원하다. 피해자들이 바라는 것은 역사적 진실을 밝히는 것이고 일본의 공식적인 사과를 받는 것이다.

“현재 80대 또는 90대인 할머니들은 전쟁 범죄에 대한 공식적인 사죄와 역사적 진실을 밝히기를 요구한다.” (영화 <어폴로지>)

길원옥 할머니: [(길원옥 할머니는 천오백 만 명의 서명을 유엔인권위에 전달했다.) 유엔인권위에서의 진술] “도움을 주셨으면 좋겠어서 왔습니다. 너무 오랜 세월을 두고 해결이 안 되니까. 이렇게 오랜 세월을 두고 입을 딱 다물고 앉아 있으니까 답답합니다. 참 이렇게 먼 길을 온 건 여러분의 도움을 얻을까 싶어서 왔습니다. 여러분이 힘써서 도움 주시기를 바랍니다. 많이 힘써 주시기를 바랍니다.

일본군위안부 피해자들이 일본의 공식적인 사죄를 요구한다는 것은 영화 <어폴로지>의 서두에서도 언급되는 내용이고, 이 영화 속의 세 명의 주인공의 입을 통해서도 동일하게 반복되는 내용이다. 또한 수많은 일본군위안부 피해자들이 공통적으로 바라는 것이기도 하다. 29) 피해자들의 바람을 이루고, 온전한 치유로 나아가기 위해서는 사회적

원예치료의 효과에 대한 연구도 찾아볼 수 있다. 주은연·김홍열, (구두발표)「원예치료가 일본군 '위안부' 할머니의 우울에 미치는 효과」, 2004. 28쪽. 저자는 산책을 겸한 지속적인 원예치료프로그램이 위안부 할머니의 우울증 감소에 유의미한 효과가 있다고 밝혔다.

26) 이러한 현상은 최근에 더욱 두드러진다. 일본군위안부를 다룬 영화로는 <눈길>(2015), <귀향, 끝나지 않은 이야기>(2017), <아이 캔 스피크>(2017), <허스토리>(2017), <22>(2018) 등이 있다. 진지하고 무거운 주제임에도 불구하고 일부 영화는 흥행에도 성공하였다.

27) 이러한 활동이 인문치료를 표방하여 이루어진 것은 아니지만, 인문치료에서 말하는 '대화치료'의 범주에 포함된다고 할 수 있다.

28) (한국정신대문제대책협의회) 윤미향: “정말로 다시 태어난다면 가장 하고 싶은 게 뭐예요?” 길원옥 할머니: “다시 여자로 태어나서 귀한 집 귀한 딸이 되어서 귀한 집으로 시집가서 가정 한번 이루어보는 것이 얼마나 좋을까 그 생각이 들어.”(영화 <어폴로지>)

29) 일본의 공식적인 사죄 요구는 대부분의 일본군위안부 피해 여성들이 가장 바라는 것이기도 하다. “[이옥선 할머니] “나는 공부가 너무 하고 싶었어. 집이 가난해서 학교에 못 간 것이 한이 돼. 젊을 때는 일본말도 배우고 한글도 곧잘 했는데 이제는 늙어서 배우는 게 어려워. 아무리 책을 봐도 돌아



연대가 필요하다.

한 개인이 겪는 고통은 개인적인 것일까? 고통을 한 개인이 겪는 구체적인 경험이라고 본다면 그렇게 말할 수 있다. 하지만 한국전쟁, 집단학살, 일본군위안부와 같은 역사적 비극에서 비롯된 고통을 개인적 차원에서만 이해해서는 곤란하다. 이러한 고통은 개인의 것인 동시에 집단의 고통이고, 따라서 치유를 위해서는 사회적 차원에서의 노력이 요청된다. 일본군위안부 문제처럼 개인·공동체·국가가 얽힌 중층적 문제를 해결하기 위해서는 타인의 이해와 지지뿐만 아니라, 사회적 연대 그리고 치유의 공동체가 요구된다. 상처 입은 개인의 문제를 해소하는 데 있어 공동체/사회라는 거대한 맥락을 상실한다면, 진정한 치유로 가는 길은 요원할 수 있다. 온전한 치유를 위해 정신적·정서적 치유, 사회적 환기, 공동체의 회복을 추구하는 인문치료적 접근이 필요하다.

## 5. 나오는 말

이 영화의 제목은 ‘어폴로지’ (The Apology), 즉 ‘사죄’이다. 영화의 세 주인공인 한국의 길원옥 할머니, 중국의 차오 할머니, 필리핀의 아델라 할머니는 모두 가해자인 일본 정부로부터 공식적인 사죄를 요구한다. 그들의 삶은 되돌릴 수 없지만, 진심이 담긴 사죄를 받고 싶어 하는 마음은 동일하다. 비극적인 역사적 사건으로 비슷한 고통을 겪었고 바라는 바도 크게 다르지 않지만, 그들이 일본군위안부 피해자로서 대처하는 방식은 꽤나 다른 방식으로 나타나고 있다. 차오 할머니는 침묵했고, 아델라 할머니는 같은 일본군위안부 피해자들과 모임을 유지하며 고통을 달랬으나 다큐멘터리를 찍기 전까지는 가족에게조차 사실을 털어놓지 못했다. 길원옥 할머니는 자신의 상처를 드러내고 이 문제를 해결하기 위해 적극적으로 외부활동을 하고 있었다.

세 일본군위안부 피해자가 보이는 차이는 개인의 성향이라기보다는 이 문제를 대하는 공동체의 인식, 즉 외부적 요인에 의한 것일 가능성이 높다. 우리나라의 경우, 국가적 차원의 관심과 학술연구가 꾸준히 이루어져 왔다. 시민단체인 정대협<sup>1)</sup>의 적극적인 활동으로 일본군위안부 문제를 성공적으로 이슈화하였고, 평화나비네트워크, 평화비(소녀

---

서면 있어버려서 힘들어. 나는 일본말을 배우고 싶어. (...) 위안부에 있을 때 고문을 많이 받았어. 칼로 생살을 찢기고, 일본놈들이 발로 내 몸을 짓밟았지. 하지만 증언을 할 때 통역하는 사람들이 내가 겪은 일들을 자세하게 전달하는지는 모르겠어. 그래서 내가 직접 배워서 내가 당한 일도 이렇게 써서 증언하고 싶어. 죽기 전에 일본에게 진심 어린 사과를 받고 싶어. 꼭 그렇게 하게 만들 거야.” 김선현, 『역사가 된 그림』, 2012, 221쪽.

상) 건립, 나비기금 등은 사회적 관심을 지속시키는 데 유의미한 역할을 하고 있다. 반면, 중국과 필리핀에서는 이러한 사회적 관심과 공감대가 충분히 형성되지 않고 있기 때문에, 피해자들이 털어놓기 또는 발화의 기회조차 가지기 어렵다. 다시 말해, <어플로지>의 세 주인공이 가지는 표현과 태도의 차이는 개인적인 성향에 근거한다기보다, 사회적 분위기에 기댄 바가 크다고 할 수 있다.

한 개인이 가진 고통을 다루는 데 있어 상담이나 대안치료 등의 개인적 접근도 중요하지만, 더 많은 경우 사회적 인식의 변화, 공동체의 공감과 지지가 있을 때 보다 온전한 치유로 나아갈 수 있다. 영화 <어플로지>에 드러난 일본군위안부 피해자 여성들의 각기 다른 처지와 태도는 인문치료에서 다루는 개별적이고 단계적 치유, 즉 개인적 고통의 토로, 타인/공동체의 공감과지지, 사회적 연대와 치유의 공동체 구축의 필요성을 잘 보여준다. 일본군위안부를 다룬 <어플로지>는 개인의 치유로부터 사회적 치유로 나아가야 할 필요성을, 즉 문제해결에 있어 인문치료적 접근의 중요성을 잘 보여주는 영화이다. 일본군위안부 문제뿐만 아니라, 많은 문제들이 이와 같은 중층적 해결방식을 필요로 한다. 개인과 사회의 치유에 있어 인문치료적 접근이 필요한 이유이다.

## 참고문헌

- 강원대학교 인문과학연구소, 『인문치료의 이해』, 한국문화사, 2016.
- 김선현, 『역사가 된 그림』, 이담, 2012.
- 송은하, 「[일본 대지진 성금 낸 일본군 위안부 피해자 길원옥 할머니] “가만있는 건 희망이 아니지”」, 『샘터』 제496호, 샘터사, 2011.
- 심영희, 「침묵에서 증언으로: ‘군위안부 피해자’ 들의 귀국 이후의 삶을 중심으로」, 『정신문화연구』 제23집 2호, 한국학중앙연구원, 2000.
- 아라이 신이치 저, 김태웅 옮김, 『역사 화해는 가능한가』, 미래M&B, 2006.
- 아서 클라리만·비나 다스 외 저, 안종설 옮김, 『사회적 고통』, 그린비, 2002.
- 안신권, 「일본군 ‘성노예’ 피해자들의 생애사 연구-인권과 복지권 분석을 중심으로」, 동국대학교 박사학위논문, 2015.
- 유강하, 「『태평광기(太平廣記)』 「의(醫)」류를 통해 본 고대 중국의 ‘의(醫)’와 치유에 관한 탐구」, 『인문학연구』 제32호, 충남대학교 인문과학연구소, 2016.
- 윤택림, 「구술사 인터뷰와 역사적 상흔 - 진실 찾기와 치유의 가능성」, 『인문과학연구』 제30호, 전주대학교 인문과학종합연구소, 2011.
- 이나영, 「일본군 ‘위안부’ 운동 다시 보기-문화적 트라우마 극복과 공감된 청중의 확산」, 『사회와 역사』 제115호, 한국사회사학회, 2017.
- 주은연·김홍열, (구두발표) 「원예치료가 일본군 ‘위안부’ 할머니의 우울에 미치는 효과」, 『원예과학기술지』 제22호 별호Ⅱ, 한국원예학회, 2004.
- J. W. 페니베이커 저, 김종한·박광배 옮김, 『털어놓기와 건강』, 학지사, 1999.
- 한국구술사연구회, 『구술사: 방법과 사례』, 선인, 2005.
- 티파니 승(Tiffany Hsiung), 영화 <어폴로지>(The apology, 2016)
- 궈커(Guo Ke, 郭柯), 영화 <22>(Twenty Two, 2018)
- 길원옥 할머니가 기지촌 할머니들에게”  
([https://www.youtube.com/watch?v=isD19k56y\\_M](https://www.youtube.com/watch?v=isD19k56y_M))  
“[위안부 보고서 55]1. “나는 위안부” 말하기까지 50년”  
(<http://www.asiae.co.kr/news/view.htm?idxno=2014081110173435720>)

## Abstract

A Study on the Necessity of Humanities Therapeutic Approach  
in Healing Suffering  
-Focused on <The Apology>(2016)-

Yu, Kang Ha

Suffering is an integral part of human life. This paper looks at specific cases of victims of sexual slavery imposed by the Imperial Japanese military to highlight the importance of a Humanities therapeutic approach to therapy. Humanities therapy, unlike other alternative therapy that focuses on the suffering of the individual, places importance on the social suffering. In this paper, the documentary film by Tiffany Hsiung, “The Apology” is used as the main text to review the need for a Humanities therapy. The film “The Apology” focuses on the anecdotes of sexual slaves from Korea, China and the Philippines who were victimized by the Imperial Japanese military. The three victims suffered from pain/suffering due to the experience and memory. They hope to heal from it, but their approaches to the suffering are different. Cao(China) stays quiet, while Adella(Philippines) had some of the suffering healed through a victims’ group. Wonok Kil(Korea) remains active by tapping into social support and empathy from the society. Their different attitudes can be better understood when looked at from the level of sharing individual suffering, empathy and support from others, social solidarity and communal healing. In the case of victims of sexual slavery imposed by the Imperial Japanese military, healing must occur simultaneously on the individual, collective and communal levels. Only then true healing can occur.

**【Key words】** Suffering, Healing, Humanities Therapy, Japanese Military Sexual Slavery, The Apology

## 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: 2007년 동국대학교 동서사상연구소 Christoph Schwöbel  
(독일 튀빙겐 대학교) 교수 “초청 콜로키움”: ‘Talking over the  
Fense’ 개최.
2007. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제5호 발행.
2007. 8. 20: 연구윤리 규정 제정.
2007. 11. 16: 동서사상연구소 추계 정기 학술대회 <신인문학의 모색과 전망> 개최.
2008. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제6호 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』 제7호 발행.
2008. 8. 22: 한국학술진흥재단 인문한국 지원사업에 「‘융섭(融攝)’과 ‘창발(創發)’:  
다문화시대 한국의 예술의식을 통한 삶의 신(新)인문학」이라는 주제로  
사업 신청.
2008. 11. 21: 동서사상연구소 10주년 기념 학술대회 <미적 의식을 통한  
신인문학의 모색> 개최.
2008. 12. 13: 한국칸트학회와 공동 학술대회 <칸트철학과 불교철학의 소통>  
개최(한국학술진흥재단 후원).
2009. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제8호 발행.
2009. 3. 24: 한국학술진흥재단 기초연구지원사업에 「칸트철학과 불교철학을  
통한 새로운 윤리이론의 모색」이라는 주제로 사업 신청.
2009. 6. 20: 동서사상연구소와 한국칸트학회 공동 춘계 정기학술발표회 개최.
2009. 7. 2: 한국학술진흥재단 인문한국 지원사업에 「다문화시대 한국에서  
예술의식을 통한 신(新)인문학」을 주제로 사업신청.
2009. 9. 24: 2009 인문주간(교육과학기술부와 한국연구재단 후원) “상상으로  
여는 인문학” 중 동국대학교 문과대학의 ‘인문학적 상상력, 소통과 창조’ 중  
동서사상연구소 주관으로 “한국인문전통과 다문화 삶”을 주제로 강연 및 토론 개최.
2009. 11. 7: 동서사상연구소와 한국칸트학회 공동 추계 정기학술대회  
<칸트철학과 도가철학의 소통> 개최(한국연구재단 후원).
2009. 12. 30: 2009년 한국연구재단 학술지 평가 결과 『철학·사상·문화』  
등재 후보지 선정.

2010. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제9호 발행.
2010. 4. 9: <2010년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술대회> 개최
2010. 4. 9: 2010년 동국대학교 동서사상연구소 Günter Zöller(독일 뮌헨대학교) 교수 “초청 콜로키움”: ‘Kant on Form and Content in Cognition – A Reply to Mcdowell’ 개최.
2010. 5. 24: 한국연구재단 인문한국 지원사업에 「‘도시 다문화 현상’ 해석을 위한 인문학적 프로그램」을 주제로 사업 신청.
2010. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제10호 발행.
2010. 11. 19: 제주대학교 철학과와 공동으로 추계학술대회 <같음과 다름에 대한 성찰> 개최.
2011. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제11호 발행.
2011. 4. 9: <2011년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술대회> 개최.
2011. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제12호 발행.
2011. 11. 17: <2011년 동국대학교 동서사상연구소 추계학술대회> 개최.
2012. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제13호 발행.
2012. 4. 25: <2012년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술대회> 개최.
2012. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제14호 발행.
2012. 11. 14: <2012년 동국대학교 동서사상연구소 추계학술대회> 개최.
2013. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제15호 발행.
2013. 5. 23: <2013년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술발표회> 개최.
2013. 5. 29: 동국대학교 동서사상연구소 제1회 “동국철학특강”, ‘철학에서 본 빅뱅과 상보성’ (동국대학교 김용정 명예교수) 개최.
2013. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제16호 발행.
2013. 8. 14: <2013년 동서사상연구소와 한국칸트학회 공동 하계학술대회> 개최.
2013. 10. 10: 동국대학교 동서사상연구소 제2회 “동국철학특강”, ‘도의 인식과 자유의 실현’ (동국대학교 김항배 명예교수) 개최.
2013. 11. 9: <2013년 동서사상연구소와 한국칸트학회 공동 추계학술대회> 개최.
2013. 12. 11: 동국대학교 동서사상연구소 제3회 “동국철학특강”, ‘철학은 2014년을 어떻게 사유할 것인가’ (강유원 박사) 개최.
2014. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제17호 발행.
2014. 5. 7: <2014년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술발표회> 개최.
2014. 5. 21: 동국대학교 동서사상연구소 제4회 “동국철학특강”, ‘레비나스의



얼굴' (경기대학교 박연규 교수) 개최.

2014. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제18호 발행.
2014. 11. 26: 동국대학교 동서사상연구소 제5회 “동국철학특강”, ‘진화의 관점에서 본 뇌: 욕망의 근원’ (기초과학연구원 신희섭 박사) 개최.
2014. 12. 5: 2014년 한국연구재단 학술지 평가 결과 『철학·사상·문화』 등재 후보지 재선정.
2014. 12. 13: <2014년 동서사상연구소와 한국칸트학회 공동 동계학술대회> 개최.
2015. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제19호 발행.
2015. 5. 7: 2015년 동국대학교 동서사상연구소 Christoph Schwöbel(독일 튀빙엔 대학교) 교수 “초청 콜로키움”: 'Beyond Indifference: Religious Traditions as Resources for Interreligious Toleration' 개최.
2015. 5. 14: <2015년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술대회: “청년들이 살아갈 사회 기획하기”> 개최.
2015. 5. 19: 동국대학교 동서사상연구소 제6회 “동국철학특강”, ‘마음연구에서 현상학적 접근의 의의: 후설과 하이데거의 사상을 돌아보며’ (경기대학교 김영진 교수) 개최.
2015. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제20호 발행.
2015. 11. 5: 동국대학교 동서사상연구소 제7회 “동국철학특강”, ‘화학으로 보는 인류 문명의 과거, 현재, 미래’ (서강대학교 이덕환 교수) 개최.
2015. 11. 12: <2015년 동국대학교 동서사상연구소 추계학술대회: “청년들이 살아갈 사회 기획하기”> 개최.
2016. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제21호 발행.
2016. 4. 30: <2016년 동서사상연구소와 한국칸트학회 공동 춘계학술대회> 개최.
2016. 5. 19: 동국대학교 동서사상연구소 제8회 “동국철학특강”, ‘『주역』 시스템 관점에서 본 몸과 마음’ (동국대학교 유훈우 교수) 개최.
2016. 7. 31: 『철학·사상·문화』 제22호 발행.
2016. 8. 2: 2016년 한국연구재단 학술지 평가 결과 『철학·사상·문화』 등재지 선정.
2016. 11. 4: <2016년 동서사상연구소와 한국공자학회 공동 온버림(去百) 정종 선생 추모 학술대회> 개최.
2016. 11. 24: <2016년 동국대학교 동서사상연구소 추계학술대회: “청년들이 살아갈 사회 기획하기” ‘미래 기술과 의료 경영: 휴머니티를

위한 고찰' > 개최.

2017. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제23호 발행.
2017. 6. 14: <2017년 동국대학교 동서사상연구소 춘계학술대회: “청년들이 살아갈 사회 기획하기” ‘인공지능, 새로운 기술과 인간 사회 I’> 개최.
2017. 6. 30: 『철학·사상·문화』 제24호 발행.
2017. 10. 17: <2017년 동서사상연구소와 아시아문화학회 공동 국제학술대회> 개최.
2017. 11. 25: <2017년 동서사상연구소와 한중인문학회 공동 국제학술대회> 개최.
2017. 11. 30: 『철학·사상·문화』 제25호 발행.
2017. 12. 9: <2017년 동국대학교 동서사상연구소 추계학술대회: “제5회 청년들이 살아갈 사회 기획하기” ‘인공지능, 새로운 기술과 인간 사회 II’> 개최.
2018. 1. 25: <2018년 동서사상연구소와 아시아문화학회 공동 국제학술대회> 개최.
2018. 1. 31: 『철학·사상·문화』 제26호 발행.
2018. 5. 17: 동국대학교 동서사상연구소 제9회 “동국철학특강”, ‘4차 산업혁명 시대. 철학의 기회인가, 위기인가: 4차 산업과 사회변화’ (동국대학교 이종욱 교수) 개최.
2018. 6. 12: 동국대학교 동서사상연구소 제10회 “동국철학특강”, ‘4차 산업혁명 시대. 철학의 기회인가, 위기인가(2): 4차 산업과 딥 러닝’ (동국대학교 이종욱 교수) 개최.
2018. 6. 30: 『철학·사상·문화』 제27호 발행.
2018. 8. 31: <2018년 동서사상연구소와 아시아문화학회 공동 학술대회> 개최.
2018. 11. 23: <2018년 동서사상연구소와 아시아문화학회 공동 국제학술대회> 개최.
2018. 11. 30: 『철학·사상·문화』 제28호 발행.

## 동국대학교 동서사상연구소 연구윤리규정

(2007년 8월 20일 제정)

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

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

1. 연구부정행위(이하 "부정행위"라 한다)라 함은 연구를 제안, 수행, 심사하거나 연구결과를 보고 및 발표하는 등의 과정에서 행하여진 위조 또는 표절을 말하며 다음 각목과 같다.
  - 가. '위조'라 함은 존재하지 않는 연구결과를 허위로 만들고 이를 기록하거나 보고하는 행위를 말한다.
  - 나. '표절'이라 함은 타인의 아이디어, 연구과정, 결과 또는 기록 등을 적절한 인용 표시 없이 도용하는 행위를 말한다.
2. 연구부적절행위(이하 "부적절행위"라 한다)라 함은 당해 연구에 직접적으로 기여하지 않고 공저자가 되거나, 제1호의 부정행위를 인지하고도 이를 방조 내지 묵인하는 행위 등을 말한다.
3. 제보자라 함은 진실하게 부정행위 또는 부적절행위 주장을 제기한 자를 말한다. 다만, 고의 또는 중대한 과실로 당해 주장이나 증언에 반하는 사실을 간과한 자는 제보자로 간주하지 않는다.
4. 피조사자라 함은 제보의 대상이 된 자 또는 조사를 수행하던 중 부정행위 또는 부적절행위를 한 것으로 추정되어 조사대상이 된 자를 말한다.
5. 조사라 함은 본조사 실시 여부를 결정하기 위하여 제보된 사실에 대한 관련 정보를 수집하고 사실 확인 절차를 수행하는 것을 말한다.
6. 심의의결이라 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 중복하여 투고할 수 없다.
  - ① 타 학술지에 게재되었거나 투고 중인 원고는 본 학회지에 투고할 수 없다.
  - ② 중복 게재 및 중복 투고 여부는 편집위원회에서 원고의 내용을 검토하여 결정한다.
5. 저자는 연구윤리와 관련된 기타 사항을 준수해야 한다.

#### 제4조 편집위원이 지켜야할 윤리규정

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

#### 제5조(연구윤리위원회의 구성)

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

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

1. 부정행위 및 부적절행위의 조사 수행에 관한 사항
2. 제8조 2항의 규정에 의한 조사의 승인에 관한 사항
3. 제8조 5항의 규정에 의한 재심의 요청의 처리에 관한 사항
4. 제10조의 규정에 의한 제보자 보호를 위한 조치에 관한 사항
5. 본연구소 내의 부정행위 및 부적절행위의 예방을 위한 각종 조치에 관한 사항
6. 기타 연구윤리위원장이 제기하는 사항

### 제7조 연구윤리위원회의 소집

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

### 제8조 연구윤리 및 진실성 검증 조사

1. 접수 : 제보자는 연구자의 부정행위 및 부적절행위에 관하여 연구윤리위원장에게 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 자체로 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 재심을 요청할 수 있다.

### 제9조 징계의 절차 및 내용

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

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

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

### 부칙

이 규정은 2007년 9월 1일부터 시행한다.

### 부칙

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

### 부칙

제2차 개정 : 2009년 3월 14일 동서사상연구소 운영위원회의.

### 부칙

제3차 개정 : 2018년 10월 24일 동서사상연구소 운영위원회의.

## 『철학·사상·문화』 편집위원회 운영규정

(2005년 4월 22일 제정)

### 제1조 (학술지 발간의 목적과 성격)

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

### 제2조 (편집위원회의 설치목적과 구성)

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

입한다.

10. 편집위원장은 ‘심사의 엄정성’을 기하기 위하여 외부대학에 소속된 사람을 선발하는 것을 원칙으로 한다.
11. 편집위원회 회의는 온라인 회의를 기본으로 하며, 필요시에 대면회의로 진행한다.

### 제3조 (편집위원회 구성원의 임무)

#### 1. 편집위원장의 임무

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

#### 2. 편집위원의 임무

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

### 제4조 (학술지 구성 체계 및 발간)

1. [편집위원회] 마지막 면에 연구소 구성원 및 편집위원회의 기본사항, 소속을 밝힌다.
2. [목차] 논문제목 및 부제를 수록한다. 단, 외국어 논문의 경우, 외국어로 표기하는 것을 원칙으로 하되, 저자의 요청에 따라 한글로 표기할 수 있다.



3. [논문] 심사를 거친 논문을 게재한다.
4. [공동저자] 2인 이상의 공동저작 논문에 대한 표기는 제1저자가 있는 경우, 제1저자를 앞에 쓰고 나머지 필자를 ‘가나다’ 혹은 ‘ABC’ 순으로 표기한다.
5. [초록] 각 논문마다 국문초록과 외국어초록을 붙인다.
6. [주제어] 각 논문마다 주제어를 명기한다. 한글논문의 경우 본문 앞에 한글 초록 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’, ‘논문심사기간’, ‘게재확정일’ 등을 명시하여 표시한다. 단 논문 심사 기간은 2주를 원칙으로 하되 부득이한 경우 추가 심사기간을 정한다.
8. [원고 작성법] 세부적인 사항은 “『철학·사상·문화』 논문투고규정”으로 한다.
9. [학술지 발간일정] 『철학·사상·문화』는 매년 1월 31일, 6월 30일, 11월 30일 연 3회 발행하며, PDF파일로 배포함을 원칙으로 한다.
10. [게재 순서] 『철학·사상·문화』는 논문을 다음과 같은 순서로 게재한다.
  - 1) 분야별 게재 순서 - 철학, 사상, 문화의 순서로 게재한다. 이때 문화는 역사, 문학, 예술의 순서로 게재한다.
  - 2) 저자별 게재 순서 - 분야 게재 순서 내에서 저자별 게재 순서는 ‘가나다’ 순에 따르며, 외국인의 경우는 ‘ABC’ 순에 따른다.
  - 3) 언어별 게재 순서 - 한글, 외국어의 순서로 게재한다.
  - 4) “『철학·사상·문화』의 취지 및 지향점”을 논문 앞에 명기하고, 마지막에 부록(연구윤리규정, 편집위원회 운영규정, 논문투고규정, 논문심사규정)을 실는다.

### 제5조 (학술지의 발간규정 등에 대한 심의 및 제/개정)

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

### 부칙

이 규정은 2005년 5월 1일부터 시행한다.

**부칙**

1차 개정: 2007년 8월 20일 편집위원회의.

**부칙**

2차 개정: 2009년 3월 21일 편집위원회의.

**부칙**

3차 개정: 2010년 2월 25일 편집위원회의.

**부칙**

4차 개정: 2011년 2월 17일 편집위원회의.

**부칙**

5차 개정: 2013년 2월 25일 편집위원회의.

**부칙**

6차 개정: 2015년 2월 28일 편집위원회의.

**부칙**

7차 개정: 2015년 7월 27일 편집위원회의.

**부칙**

8차 개정: 2016년 7월 27일 편집위원회의.

**부칙**

8차 개정: 2017년 2월 15일 편집위원회의.

**부칙**

9차 개정: 2017년 10월 22일 편집위원회의.

## 『철학·사상·문화』 논문투고규정

(2005년 4월 22일 제정)

### 1. 원고 모집

- 1) 발행 일자 : 연 3회(1월 31일, 6월 30일, 11월 30일)
- 2) 대상 원고 : 철학, 사상, 문화와 관련된 주제에 관한 연구 논문.
- 3) 투고 접수
  - (1) 접수기간 : 연중 수시
  - (2) 원고제출 : 동서사상연구소 전자투고 시스템 JAMS에 제출(<https://insewtdgu.jams.or.kr>)
  - (3) 논문의 양은 200자 원고지 140매(각주 및 참고문헌 포함 편집 면 기준, 25면) 이내로 하되 초과 시 추가 게재료를 부과한다. 단, 최대 편집 면은 35면을 넘기지 않도록 한다.
  - (4) 명기사항 : 투고자는 투고 시, 동서사상연구소 전자투고 시스템 JAMS(<https://insewtdgu.jams.or.kr>)에 있는 『철학사상문화』의 투고 신청서를 읽고, 신규 논문 제출의 절차를 따라 제출한다.

### 2. 원고 작성 요령

- 1) 원고 작성은 ‘훈글2002’ 이상 버전의 프로그램으로 작성하는 것을 원칙으로 한다.
  - (1) 용지여백 : 위쪽 15, 아래쪽 10, 왼쪽 22.5, 오른쪽 22.5, 머리말 13, 꼬리말 8
  - (2) 문단모양 : 왼쪽0, 오른쪽0, 문단위0, 문단아래0, 정렬방식 양쪽정렬, 들여쓰기 15, 줄간격 157%, 최소공백 70%
  - (3) 글자모양 : 글꼴 바른바탕1 L, 장평 95%, 자간 -7, 크기 10
- 2) 제목 표시 : 편집의 일관성을 위해, 저자의 의도가 훼손되지 않는 한, 논문의 본문의 항목 구별은 1, 1), (1), 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 문헌(동양어권, 서양어권 순)을 싣고, 각각 저자 이름의 가나다 또는 알파벳 순서로 나열한다.
- 5) 참고문헌 및 각주 표기요령 : 각주 및 참고 문헌의 표기 형식은 다음과 같은 순

서와 형식에 따른다.

(1) 각주 표기 요령 : 저자명, 『저서』/「논문명」, 발행년도, 쪽.

(2) 참고문헌 표기 요령

▶ 저 서 :

한국어 : 저자명, 『저서명』, 출판사명, 발행년도.

동양어권 : 저자명, 옮김, 『저서명』, 출판사명, 출판지, 발행년도.

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

▶ 논 문 :

한국어 : 저자명, 「논문명」, 『계재논문집명』 또는 『책명』, 발행호수, 발행처, 출판사명, 발행년도.

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

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

6) 인용을 함에 있어 문단 사이에 인용구를 넣을 경우 겹따옴표(“”)의 사용을 원칙으로 하되 인용문 표기 시에는 별도의 문장부호를 추가하지 않는다. 이때 문단 여백은 좌우로 20, 글자 크기는 9로 한다.

7) 각주의 저서 및 논문 표기는 같은 책에 상관없이 동일하게 표기하며, 한국어로 쓰인 책이든 외국어로 쓰인 책이든 ‘쪽’으로 표기, 옮긴이의 이름은 저서명 바로 앞에 표기. 이때 기간 등을 표기할 경우에는 틸드(~), 쪽수를 표기할 때는 대쉬(-)의 사용을 원칙으로 한다.

8) 목차는 논문 앞에 첨부하며, 큰제목만 제시함을 원칙으로 한다.

9) 요약문 작성요령

(1) 국문 요약문 : 다음 양식을 작성하여 논문 앞에 첨부

【제 목】 국문

【필자이름】 논문 저자의 이름

【목 차】 서론과 본론의 큰제목, 결론까지 표기

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

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

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

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

【Name】 논문 저자의 영문 이름

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

### 3. 심사비 및 게재료

- 1) 한국연구재단 등 연구비 수혜를 받은 논문은 그 사항을 해당 논문 첫 페이지에 표기한다.
- 2) 게재료의 경우 다음과 같이 부과하며, 동서사상연구소는 게재자의 요청에 따라 납입액에 대한 영수증을 발급한다.
  - (1) 연구비 수혜를 받은 논문의 경우 30만원의 게재료를 납입한다.
  - (2) 전임교원의 경우 15만원의 게재료를 납입한다.
  - (3) 전임교원 이외(강사 및 학생)의 경우 8만원의 게재료를 납입한다.
  - (4) 이상의 게재료 이외에 투고규정에 명시된 논문 분량(원고지 140매/편집면 25면)을 초과할 경우 추가 게재료 편집 면당 1만원을 부과한다.
- 3) 논문 투고 시, 각 투고자는 6만원의 심사비를 송금해야 한다.

### 4. 연구윤리 준수 규정

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

### 5. 저작물 이용 및 동의 규정

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

**부칙**

이 규정은 2005년 5월 1일부터 시행한다.

**부칙**

1차 개정: 2008년 12월 30일 편집위원회의.

**부칙**

2차 개정: 2009년 3월 21일 편집위원회의.

**부칙**

3차 개정: 2009년 12월 28일 편집위원회의.

**부칙**

4차 개정: 2013년 2월 25일 편집위원회의.

**부칙**

5차 개정: 2015년 7월 27일 편집위원회의.

**부칙**

6차 개정: 2016년 4월 2일 편집위원회의.

**부칙**

7차 개정: 2016년 10월 10일 편집위원회의.

**부칙**

8차 개정: 2017년 8월 10일 편집위원회의.

**부칙**

9차 개정: 2018년 5월 1일 편집위원회의.

## 『철학·사상·문화』 논문심사규정

(2005년 4월 22일 제정)

### 1. 심사위원의 선발과 운영

- 1) 앞의 '편집위원회 운영규정'에 따라 '심사의 엄정성'을 기하기 위하여 편집위원장은 외부대학에 소속된 사람을 선발하는 것을 원칙으로 한다.
- 2) 『철학·사상·문화』에 게재될 논문의 심사절차는 동서사상연구소 편집위원회에서 담당한다.
- 3) 편집위원회는 접수된 논문의 심사에 적합한 심사위원을 규정에 따라 의결하여 위촉한다.
- 4) 심사 대상의 논문에 위촉·배정된 심사위원의 명단, 위촉·배정 과정 등의 사실은 편집위원회를 제외하고 일체 비밀로 한다.
- 5) [심사위원의 선발 및 배정] 심사위원의 위촉 및 배정은 다음의 절차에 따라서 진행한다.

#### (1) 심사위원의 위촉

- ① [심사위원의 추천] 심사위원의 추천에 대한 권한은 편집위원이 갖는다. 단, 심사위원의 추천이 3인 이상 이루어지지 않은 논문에 대한 심사위원 추천 권한은 편집위원회의 결의 하에 편집위원장과 연구소장에게 위임할 수 있다. 이때 편집위원장은 추천한 심사위원의 명단을 편집위원회에 제출할 의무를 갖는다.
- ② [심사위원의 배정] 각 1편의 논문마다 3인의 심사위원을 배정하고, 평가항목에 따라 심사하도록 한다.
- 6) [심사위원의 자격] 심사위원은 원칙적으로 국내외 연구교수 이상의 직위를 갖는 자로서 해당 분야의 전문가여야 한다. 단, 경우에 따라서 그와 동등한 자격을 갖추었다고 편집위원회에서 인정할 경우에는 심사위원으로 추천할 수 있다.
- 7) 편집회의에서 논문마다 세 명 이상의 심사위원이 추천되지 않은 경우 편집위원이 심사위원으로 위촉될 수 있다.
- 8) 편집위원회의 구성원이 논문을 제출한 경우에는, 편집위원회의 구성원을 해당 논문의 심사위원으로 추천·배정할 수 없다.
- 9) 심사위원 위촉 시 가능한 한 투고자와 동 기관에 소속된 심사위원의 위촉

배정을 배제하는 것을 원칙으로 하나, 추천 근거 등에 의해 가장 적절한 심사자라고 판단되면 편집위원장의 승인 하에 심사위원으로 위촉·심사를 진행할 수 있다.

## 2. 심사의 절차

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

## 3. 심사 기준

- 1) 다른 지면을 통해서 발표되지 않은 원고만을 심사 대상으로 한다.
- 2) 문제에 대한 논증을 객관적이고 설득력 있게 전개한 것이어야 한다.
- 3) 본격적인 학술 논문으로서의 형식과 체계를 갖추고 있어야 한다.
- 4) 공정하고 객관적인 평가에 의거하여 학계의 연구에 발전적으로 기여할 수 있어야 한다.
- 5) 『철학·사상·문화』논문 투고 규정을 준수해야 하며, 규정에 어긋날 경우에는 수정을 요구하거나 게재를 유보할 수 있다.
- 6) 심사위원들로 하여금 본 학술지의 성격을 주지시킨다. (『철학·사상·문화』의 ‘취지 및 지향점’을 심사 요청시 첨부함)



#### 4. 심사 규정

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

심사위원들의 지적·요구 사항을 이행하지 않을 수 있으나, 이러한 경우 수정하지 않은 데에 대한 사유서를 편집위원회에 제출해야 한다. 그리고 심사자들은 이 사유서에 대한 열람을 요구할 수 있다.

- ③ ‘게재 불가’는 투고된 논문이 본 학술지의 투고 및 게재 규정에 맞지 않아 게재할 수 없다는 평가이다. ‘게재 불가’ 판정을 받은 논문은 심사위원들의 지적·요구, 수정에 대한 ‘참조’, ‘권고’, ‘필수’ 사항들이 반영되어 수정되었어도 재심을 요청할 수 없다.
- 6) 종합평가 : 심사평가서 상의 개별영역 평가는 다음과 같이 수치화 하여 종합평가에 반영한다.
  - ① 각 개별영역 평가의 점수 - 우수하다 : 3점, 보통이다 : 2점, 문제 있다 : 1점.
  - ② 평점 합계가 18점 이상인 경우 ‘게재 가’, 17~14점인 경우 ‘수정 후 게재’, 13점 이하인 경우 ‘게재 불가’로 종합평가한다.
  - ③ 18점 이상을 얻은 논문이라도 편집위원회의 판단에 따라 종합평가에서 ‘수정 후 게재’로 분류될 수 있다. 이때 편집위원회는 게재 분류 사유를 심사위원들 및 투고자에게 알려야 한다.
  - ④ 14점 이상을 얻은 논문이라도 편집위원회의 판단에 따라 종합평가에서 ‘게재 불가’로 분류될 수 있다. 이때 편집위원회는 게재 분류 사유를 심사위원들 및 투고자에게 알려야 한다.
- 7) 심사의견 및 수정제의 사항은 상세하고 구체적으로 작성하고, 종합평가 등급은 세부 항목의 평가를 종합한 성적에 근거해야 한다. 게재 불가의 경우 그 사유를 ‘심사결과 보고서’에 명확하게 기재해야 한다.

## 5. 게재논문 선정 규정

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

- ④ 심사위원들의 평가에서 ‘게재 불가’ 평가가 포함된 경우 ‘수정 후 게재’로 분류한다.
- 2) ‘게재’ 판정을 받은 논문의 경우에도, ‘심사결과 보고서’에 따른 내용의 수정이나 보완, 분량의 조정 등을 요구할 수 있으며, 투고자는 가능한 한 이에 성실히 응해야 한다.
- 3) 게재여부는 아래의 ‘게재논문 선정 세부규정’에 따른다.

## \* 게재논문 선정 세부규정

	3인의 심사결과	처리기준	세부사항
○○○ (9점)	게재 3인	‘게재가’	수정 없이 게재할 수 있으나, 심사평가를 ‘참조’하여 수정하여 게재할 수 있음
○○△ (8점)	게재 2인 수정 후 게재 1인	‘게재가’	“
○△△ (7점)	게재 1인 수정 후 게재 2인	‘수정 후 게재’	심사평가의 수정 ‘참조’ 조건을 충족시켜 게재 (수정 후, 참조 조건이 적절히 반영되었는지를 편집위원장 혹은 편집위원이 검토 및 확인하여 게재)
○○× (7점)	게재 2인 게재불가 1인	‘수정 후 게재’	“
○△× (6점)	게재 1인 수정 후 게재 1인 게재불가 1인	‘수정 후 게재’	“
△△△ (6점)	수정 후 게재 3인	‘수정 후 게재’	“
○×× (5점)	게재 1인 게재불가 2인	‘게재불가’	탈락
△△× (5점)	수정 후 게재 2인 게재불가 1인	‘게재불가’	“

△ × × (4점)	수정 후 게재 1인 게재불가 2인	‘게재불가’	”
× × × (3점)	게재불가 3인	‘게재불가’	”

(○ : 게재 가 3점, △ : 수정 후 게재 2점, × : 게재불가 1점)

**부칙**

이 규정은 2005년 5월 1일부터 시행한다.

**부칙**

1차 개정: 2008년 12월 30일 편집위원회의.

**부칙**

2차 개정: 2009년 3월 21일 편집위원회의.

**부칙**

3차 개정: 2010년 2월 25일 편집위원회의.

**부칙**

4차 개정: 2013년 2월 25일 편집위원회의.

**부칙**

5차 개정: 2015년 7월 27일 편집위원회의.

**부칙**

6차 개정: 2016년 4월 2일 편집위원회의.

**부칙**

7차 개정: 2016년 7월 27일 편집위원회의.

**부칙**

8차 개정: 2017년 10월 22일 편집위원회.

**부칙**

9차 개정: 2018년 5월 1일 편집위원회.

## 동국대학교 동서사상연구소

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

(가나다순)

## 철학·사상·문화

제 28 호

---

발행인    유훈우 (Yoo, Heun Woo)  
편집인    조극훈 (Cho, Geuk Hun)  
발행처    동국대학교 동서사상연구소  
                  서울특별시 중구 필동로 1길 30(필동 3가 26번지)  
                  동국대학교 만해관 105호  
                  TEL : 02) 2260-8838  
                  e-mail : insewtdgu@daum.net  
                  Homepage: <http://ins-ewt.dongguk.edu/>  
                  전자투고시스템: <http://insewtdgu.jams.or.kr>  
등록일    2006년 3월 7일  
등록번호    ISSN 1975-1621  
인쇄처    한국학술정보(주)  
                  TEL : 031) 940-1118  
발행일    2018년 11월 30일

---