

# 철학·사상·문화

2019. 1.

제 29 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, 사상에 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】

### ● 곽 해 성

담헌 홍대용의 탈성리학적 사상의 형성 ..... 1  
- 理氣心性論에 따른 物의 談論 변화를 중심으로

### ● 박 미 라

최한기 경험주의적 윤리설의 한계와 형이상학적 정당화 ..... 25

### ● 서 동 은

하이데거와 톨스토이의 죽음 이해 ..... 48  
- 톨스토이의 『이반일리치의 죽음』을 중심으로

### ● 우 정 민

정신분석에서 현존재분석으로 ..... 70

### ● 정 성 희

식민지 시기 영남유림의 서양 정치제도 연구와 대응 ..... 93  
- 이인재(李寅梓:1870~1929)와 조경섭(曹兢燮:1873~1933)을 중심으로

### ● 김 준 흥

문화가 인간의 적응에서 갖는 중요성 ..... 119

### ● 증 무·한 용 수

한·중 문화적 차이에 따른 ‘따뜻하다’와 溫/暖 비교 ..... 139

**【부 록】**

- 동서사상연구소 연혁 ..... 159
- 동국대학교 동서사상연구소 연구윤리규정 ..... 165
- 『철학·사상·문화』 편집위원회 운영규정 ..... 169
- 『철학·사상·문화』 논문투고규정 ..... 173
- 『철학·사상·문화』 논문심사규정 ..... 177

## 담헌 홍대용의 탈성리학적 사상의 형성 - 理氣心性論에 따른 物의 談論 변화를 중심으로 -

광혜성\*

< 목 차 >

1. 머리말
2. 理의 존재에 대한 회의와 人物性同論
3. 氣의 이원화와 人物心同論
4. 탈성리학적 氣一原論과 人物均論
5. 맺음말

【요약문】 담헌 홍대용은 18세기 조선 북학론의 선구자로, 과학 분야에서의 업적뿐 아니라 가치 상대주의를 주장하였다는 점에서 사상사적으로 한 획을 그은 인물이라 할 수 있다. 그는 인간의 가치로 타물을 평가해서는 안 되며, 그들 나름의 가치를 존중해야 함을 강조했다. 당시 대부분의 성리학자들이 理 중심의 일방향적이고 인간중심적인 가치관을 지니고 있었음을 고려하면, 홍대용이 다양한 가치체계를 수용한 것은 당시로서는 급진적인 태도를 보이는 것이었다. 그의 이러한 탈성리학적 사상변화는 1765년의 연행을 계기로 형성된 것이다. 홍대용은 노론 낙론계열의 학맥을 전수받았으나 한편으로 성리학의 理·性善에 대해 비판적인 문제의식을 가지고 있었다. 청나라의 번영을 목도하고 국경을 초월한 우정의 경험을 통해, 홍대용은 기존의 학문방법과 華夷의 구분을 재성찰하게 되었고 나아가 선진문물을 배우자는 北學論을 주창하는 계기가 되었다. 따라서 본 논문은 홍대용의 탈성리학적 사상의 배경과 사상적 변화 추이를 밝히기 위해, 그의 연행전후의 저작을 검토하여 理氣論과 人物性論의 변화를 중점적으로 살핀다.

【주제어】 홍대용, 연행(燕行), 인물균, 탈성리학, 북학

## 1. 머리말

본 논문은 18세기 조선 북학론의 선구자인 담헌 홍대용[湛軒 洪大容, 1731-1783]의 탈성리학적 사상이 형성된 과정을 그의 理氣論과 人物性論의 변화를 통해 밝히는 데 목적이 있다.

18세기 조선은 사상사적으로 격변기라고 할 만한 시기였다. 내적으로는 性理學의 고착화로 인한 병폐에 대해 자기반성적 움직임이 일어나, 朱熹를 무조건적으로 존숭하기보다는 이를 비판적으로 이해하려는 흐름이 생겨나기 시작했다. 외적으로는 17세기 중후반 이후 연행을 통해 최신 문물과 서양과학기술지식이 조선에 유입되어 전통과학 뿐 아니라 철학사상에 있어 학자들의 인식변화를 이끌어내고 있었다.

홍대용은 이와 같은 변화의 중심에 서 있던 인물이다. 그는 학맥 상 老論 洛論계열의 중심에서 성장하여 성리학 중심의 교육을 받았으나, 한편으로 과학기술과 천문학에 일찍부터 관심을 두었다. 1765년, 홍대용은 숙부 홍억[洪億, 1722-1809]이 사행원으로서 청나라를 방문할 때 수행군관으로 그와 동행하게 된다. 연행을 통해 그는 신문물을 접하고 항주의 선비들과 학문적·정신적으로 교류하였다. 연행 이후 저작인 「鑿山問答」에는 이러한 연행 경험을 바탕으로 한 사상적 변화가 보인다. 이는 바로 脫性理學으로 그의 사상적 색채가 변화한 것이다. 홍대용의 초기저서에서 「의산문답」으로의 사상적 변화과정은 그의 理氣心性論 변화와 이에 따른 人과 物의 인식 변화로 파악할 수 있다.

홍대용의 철학사상을 다룬 연구는 이미 상당한 양이 축적되어 있다.<sup>1)</sup> 그 흐름은 크게 세 가지로 분류될 수 있다. 하나는 홍대용의 사상을 성리학과의 연관성을 통해 규명하려는 입장으로, 그의 人物均論을 낙론의 人物性同論과의 연장선에서 파악하려는 흐름이 대표적이다.<sup>2)</sup> 다른 하나는 탈성리학의 측면에서 그의 사상을 보는

1) 다음 연구들은 이전 연구성과의 흐름을 상세히 정리하여 제시한다. (박희병, 「홍대용 연구의 몇가지 쟁점에 대한 소고」, 1995; 백민정, 「홍대용의 이기론과 인성론에 관한 재검토」, 2007.)

2) 홍대용의 인물군론을 낙론의 인물성동론에서 발전한 결과물로 보는 입장은 유봉학이 처음 제기했다. 그는 스승 미호 김원행과, 그가 수학한 낙론의 중심지인 석실서원과의 연관성에 주목한 것으로, 김도환은 호락논쟁의 분석을 통해 홍대용의 人物均 사상과의 연결성을 제시하였다. 이에 대해, 박희병(1995)은 낙론의 物論과 그의 실용주의·실증주의적 면모, 상수학에 대한 관심 등이 복합적으로 작용해 홍대용의 物論을 도출한 것으로 보았다. (유봉학, 「북학사상의 형성과 그 성격: 담헌 홍대용과 연암 박지원을 중심으로」, 1982; 김도환, 「담헌 홍대용 연구」, 2007)

입장으로, 도교·불교에 대한 개방적 태도와 서구 과학기술의 실증적 사고의 영향을 강조한 흐름이다.<sup>3)</sup> 마지막으로, 두 가지 경향을 포괄하는 연구들도 있다.<sup>4)</sup>

홍대용에 대한 초기 선행연구에서는 「鑿山問答」에서 드러나는 홍대용의 사상을 주로 분석하였으나, 최근에는 「心性問」, 「答徐成之論心說」, 「四書問變」과 같은 연행이전의 초기자료를 중심으로 그 사상적 특징을 분석하는 연구들이 이루어졌다.<sup>5)</sup> 그러나 홍대용의 초기 사상을 규명하는 것은 연행 이후의 변화된 사상과의 비교를 통하여 보다 명확한 해석이 이루어질 수 있을 것으로 보인다. 특히, 최근의 연구에서 연행의 중요성이 부각되지 못하면서 홍대용 사상의 전·후기가 일관적으로 해석되는 경향이 있었다. 따라서 본 논문에서는 「心性問」, 「答徐成之論心說」, 「鑿山問答」의 공통적 주제인 人物 관계를 중심으로 홍대용의 사상적 변화를 추적하여, 그 특징을 도출하고자 한다.

- 3) 장자주의적 사유와 연관하여 보는 연구로 송영배(1994)가 있다. 서학수용과 관련하여 보는 연구는 박성순(2005), 박성래(1995), 김용현(1995), 김선희(2012) 등이 있다. (송영배, 「홍대용의 상대주의적 사유와 변혁의 논리 - 특히 「장자」의 상대주의적 문제의식과의 비교를 중심으로, 1994; 박성순, 『조선유학과 서양과학의 만남』, 2005; 박성래, 「홍대용 『담헌서』의 서양과학 발견」, 1995; 김용현, 「서양과학에 대한 홍대용의 이해와 그 철학적 기반」, 1995; 김선희, 「서학을 만난 조선유학의 인간이해 - 홍대용과 정약용을 중심으로」, 2001.)
- 4) 김인규는 연행을 계기로 홍대용의 사유가 성리학적 사유에서 자연과학적 사유로 변모했다고 본다. 이경보는 연행이전에도 홍대용에게 변화의 실마리가 발견되고 있지만, 사상적 변화의 결정적 계기로 연행의 중요성을 강조, 이로 인해 종래 그의 도학적 사유가 기일원론·과학적 사유로 변모했음을 지적한다. (김인규, 『홍대용, 조선시대 최고의 과학사상가』, 2008; 이경보, 「존재론과 윤리론의 갈등 - 홍대용 사상의 철학적 기초」, 2006)
- 5) 2000년대 이후 연구는 「心性問」에서의 이기론 해석을 두고 크게 두 갈래로 나뉜다. 하나는 ‘氣’를 강조하는 쪽으로, 이 입장에서는 홍대용을 “主氣論者”라고 규정하거나, 혹은 “主氣 경향의 理氣二元論者”라고 주장한다. 이들은 홍대용에게서 主宰性을 갖는 것은 氣이며, 理는 주재성을 상실한 체 물리 법칙에 한정되고 있다고 보았다[김문용(2005), 김인규(2008), 박희병(1995), 김용현(1995)]. 다른 하나는 상대적으로 ‘理’를 강조하는 쪽이다. 이쪽 입장 역시 대체로 홍대용이 리의 주재성은 부정했다고 보았다. 하지만 앞선 입장에 비판을 제기하며 등장하였기 때문에, 리의 주재성 상실의 리의 중요도 감소를 의미하지는 않으며, 오히려 리는 그 의미를 달리 확장하여 홍대용 사상의 특징이 된다고 보았다[백민정(2008), 김도환(2007), 신정근(2001), 이동환(1999), 류인희(1991)]. 이들의 연구는 초기문헌의 상세한 분석을 통해 홍대용의 초기사상의 정체성을 파악하기 위한 시도로 성과가 있었다. 하지만 필자는 이러한 연구들이 시기상 매우 좁은 범위의 텍스트에 한정해 홍대용의 사상을 규명하려한다는 점에서 한계가 있다고 본다. (김문용, 『홍대용의 실학과 18세기 북학사상』, 2005; 신정근, 「홍대용과 경험중심의 인식론적 리기관 의 재생」, 2001; 김도환, 『담헌 홍대용 연구』, 2007; 이동환, 「홍대용의 세계관의 두 국면 - 도학과 실학사상과의 상수적 연계 관계의 한 양태」, 1999; 류인희, 「홍대용 철학의 재인식」, 1991.)

## 2. 理의 존재에 대한 회의와 人物性同論

### 1) 理本善·性善 회의

「心性問」은 홍대용이 석실서원에서 수학하던 시기에 쓰인 비교적 초년기의 저작으로 추정된다. 6) 그 내용은 상당 부분 낙론의 일반적인 담론을 반영하는데, 일부분에서 이전 논의와 다른 홍대용의 독특한 사유가 드러나기도 한다. 그것은 理의 존재 및 主宰性에 대한 의문이다.

리(理)를 말하는 자들은 반드시 ‘형체가 없으나 리(理)가 있다’고 한다. 이미 형체가 없다고 했다면 ‘있다’는 것은 무엇인가? 이미 ‘리(理)가 있다’고 말한다면, 어찌 형체가 없는데, ‘있다’고 할 수가 있겠는가? 대개 소리가 있으면 ‘있다’고 하고, 색이 있으면 ‘있다’고 하고, 냄새와 맛이 있으면 ‘있다’고 한다. 이 네 가지가 없으면 이는 형체가 없고 방위가 없는 것이니, ‘있다’고 말하는 것은 무엇인가? 또, ‘소리와 냄새가 없으면서 조화(造化)의 추뉴(樞紐)가 되고 품류(品類)의 근저(根柢)가 된다’고 말한다면, 이미 작용(作爲)함이 없는데, 어떻게 그 추뉴와 근저가 됨을 알 수 있겠는가? 7)

周敦頤의 「太極圖說」에 근거하면, 理는 형체가 없고 그 자체가 작용하지는 않는다. 그리고 이 때문에 만물의 존재근거이자 온갖 작용을 발생시키는 근본 원인이 된다. 8) 그러나 홍대용은 리를 이와 같이 정의하는 것에 의문을 가진다. 그에 따르면, 인간은 보거나 만지는 등의 감각을 통해야만 사물이나 작용의 존재를 확인할 수 있다. 리는 형체가 없어 그것을 감각할 수 없으므로, 이름만 있고 실체가 없는 것과 마찬가지다. 반면, 주희[朱熹, 1130-1200]는 모든 사물이나 현

6) 김태준(1998)은 「심성문」이 석실서원에서 강학하던 시기의 것이라고 평가(김태준, 『홍대용』, 1998, 80쪽)하였고, 이경보(2006)는 홍대용의 四書問辯의 내용이 『溪湖集』의 것과 중복되는 부분이 있음을 보이며, 홍대용이 20대 초중반 석실서원에서 강학하던 전후의 시기에 「심성문」을 작성한 것으로 추정했다. (244-245쪽)

7) 『湛軒書』內集 卷1「心性問」, “凡言理者, 必曰無形而有理。既曰無形, 則有者是何物? 既曰有理, 則豈有無形而謂之有者乎? 蓋有聲則謂之有, 有色則謂之有, 有臭與味則謂之有。既無是四者, 則是無形體無方所, 所謂有者是何物耶? 且曰無聲無臭, 而爲造化之樞紐·品彙之根柢, 則既無所作爲, 何以見其爲樞紐·根柢耶?”

8) 『太極圖說解』“上天之載, 無聲無臭, 而實造化之樞紐, 品彙之根柢也。故曰無極而太極, 非太極之外, 復有無極也。”



상의 이면에 그것을 존재하게 하는 공통의 원리가 있다고 믿었다.<sup>9)</sup> 홍대용은 이러한 성리학의 전제를 수용하지 않고, 이에 대해 회의하였다. 그의 태도는 리의 主宰 및 本善을 회의하는 것에서 구체적으로 드러난다.

이른바 理라는 것은 “氣가 좋하면 (리도) 선하고 기가 뉘하면 (리도) 악하다”고 하니, 이는 리가 주재하는 것이 없고 기가 하는 것을 따를 뿐이다. 만일 “리는 본래 선하니, 악은 氣質에 구애된 것으로 (리의) 本體가 아니다”라고 한다면, 이 리는 이미 萬化의 근본이 되면서 어찌하여 기를 純善하게 하지 않고 駁濁하고 어그러진 기를 생기게 하여 천하를 어지럽히는가? 이미 선의 근본이 되고 또 악의 근본도 된다면 이는 物에 따라 변하여 전혀 主宰함이 없는 것이니, 예부터 성현이 무엇 때문에 “理” 한 글자를 입이 닳도록 말하였겠는가? 老氏의 虛無나 佛氏의 寂滅은 여기에서 (유가와) 나뉜다고 하는데, 그 까닭은 어디 있는가? 지금 학자들은 입만 열면 “性善”을 말하는데, 성이란 것이 선함을 어찌 아는가? 孺子入井에 惻隱한 마음이 생기는 것은 진실로 본심이다. (그러나) 만일 좋아하는 물건을 보고 利心이 생겨, 油然히 자라나 통제할 겨를도 없다면 이것을 어찌 본심이 아니라고 하겠는가? 또 性이란 것은, 이 몸의 理이고 理란 것은 소리와 냄새도 없다. (그렇다면) 선이니 악이니 하는 두 글자는 어디에 붙일 것인가?<sup>10)</sup>

홍대용은 理의 主宰性和 性本善, 나아가 理本善을 회의한다. 그에 앞서 율곡 [栗谷 李珣, 1536 -1584]은 리와 기는 현실적으로 떨어질 수 없고 실제로 작용하는 것은 오직 기 뿐이라는 점에서 ‘心是氣’를 주장하였다. 그에 따르면, 리는 기를 타고서 드러나기 때문에 善과 惡을 결정하는 것은 기이다.<sup>11)</sup> 율곡의 의도

9) 홍대용은 성리학의 전제를 수용하여 논하지 않고 ‘감각가능여부’라는 자신이 새롭게 설정한 기준을 적용하여 회의적 사유를 하고 있다. 이것은 “어떤 것의 리가 그것이 존재하거나 일어나게 하는 것이라는 점은 주희의 생각 속에 너무나 철저히 자리 잡아서, 그에게는 “이 리가 있다”라는 표현이 바로 “이것이 존재할 수 있다거나 ” “이것이 일어날 수 있다”, 심지어는 “이것이 사실이다”라는 것을 의미했다.” (김영식, 『주희의 자연철학』, 2005, 23-24쪽, 59쪽)과 비교하면, 분명한 차이가 있다.

10) 『湛軒書』內集 卷1「心性問」, “所謂理者, 氣善則亦善, 氣惡則亦惡, 是理無所主宰, 而隨氣之所爲而已. 如言理本善, 而其惡也 爲氣質所拘, 而非其本體. 此理既爲萬化之本矣, 何不使氣爲純善, 而生此駁濁·乖戾之氣, 以亂天下乎? 既爲善之本, 又爲惡之本, 是因物遷變, 全沒主宰. 從古聖賢何故而極口說一理字? 老氏之虛無·佛氏之寂滅, 於是乎分, 其故安在? 今學者開口, 便說性善, 所謂性者, 何以見其善乎? 見孺子入井, 有惻隱之心, 則固可謂之本心. 若見玩好, 而利心生, 油然直遂, 不暇安排, 則何得謂之非本心乎? 且性者一身之理, 而理無聲臭矣, 善·惡二字, 將何以着得耶?”

11) 『栗谷全書』卷9「答成浩原(壬申)」, “情雖萬般, 夫孰非發於理乎? 惟其氣或揜而用事, 或不揜而聽命於理, 故有善·惡之異.” 외암 이간의 언급에서도 같은 식의 언급을 찾아볼 수 있다. 『巍巖遺稿』卷7「答韓德昭別紙(壬辰)」, “蓋理雖本善, 而氣惡則亦惡. 性雖本中, 而心偏則亦偏. 故

는 현실에서 선의 가능성을 확보하려는 것일 뿐, 리의 중요성을 격하시키려는 것은 아니었다. 반면 홍대용은 심시기를 수용하면서도 율곡과 다른 자신의 문제의식을 드러낸다. 그는 기의 淸·濁이 선악을 결정하기 때문에 리는 주재함이 없다고 보았다. 만약 리가 모든 존재와 작용을 주재한다면, 만사 만물은 리의 주재에 따라 선행야 하므로 현실적 악의 존재를 설명하기에 불충분하다.

리의 주재에 대한 의문은 ‘性本善’에 대한 의문으로 이어진다. 일찍이 맹자는 어린아이가 우물에 빠지려는 순간 그것을 보는 사람에게는 怵惕惻隱之心이 생긴다고 하였다. 그리고 이것은 아무런 대가 없이도 사람이려면 누구나 자연적으로 발생하므로 本心이라고 할 수 있으며, 이로써 사람의 본성이 역시 선함을 알 수 있다고 주장하였다. 홍대용에 따르면, 당시 학자들이 입만 열면 ‘性善’을 말할 정도로 이 관념은 당연시되었다. 이에 대해 그는 惻隱之心과 마찬가지로 利心 역시 누구나 자연적으로 가지는 것임에도, 학자들은 모두 측은지심만을 본심으로 여기고 있음을 지적한다. 그 의미는 利心을 본심으로 격상시키려는 것이 아니라 ‘성선’이라는 명제에 사로잡혀 무비판적으로 그것을 수용하는 학자들로 볼 수 있다.

결국 리의 주재성과 리본선, 나아가 성선으로 연결되는 논리구조에 대해 홍대용이 회의한 것은 리본선을 현실적으로 실증할 수 없다는 문제에서 기인한다. 이는 성리학에서 리의 존재는 전제로서 증명할 필요가 없었고, 따라서 리의 감각가능여부도 문제되지 않았던 것과는 대조적이다. 하지만 이러한 의문은 아직 체계화·구체화되지 못한 채 문제제기에 그치고 있다.<sup>12)</sup> 그에게 리는 여전히 자연의 원리인 元亨利貞이자 인간의 가치인 仁義禮智를 의미하기 때문이다.<sup>13)</sup> 이어지

意誠而理實，心正而性中者，此不易之理也。”

12) 이 부분은 많은 연구자들의 의견이 갈리는 지점이기도 하다. 여기에서는 기존 연구의 성과를 포함하고 있는 최근의 연구만 언급하겠다. 「심성문」은 그 내용상 리와 성선에 대한 비판적 사유가 나타나는 전반부와 인물관계를 언급하는 후반부로 나뉘볼 수 있다. 김도환(2007)은 「심성문」의 초반부를 해석하는 경향이 두 가지로 나뉘를 처음으로 명시했다. 김문용(2005)은 홍대용을 氣一元論자로 보며, 심성문 초반의 의문제기를 반어법의 표현으로 간주한다. 그에 따르면 홍대용의 리 개념은 주재성과 실재성이 부정된, 기의 條理로 제한되어 사용될 뿐이다. 백민정(2007)은 이에 대해 홍대용의 리 개념은 기에 종속되지 않은 별개의 실재로 존재하며, 다만 그 의미가 이전과는 달라진 것으로 본다. 김도환은 낙론과의 연관성 중시의 측면에서 심성문의 질문을 반어법이 아닌 단순 의문문으로 보고, 홍대용이 기존 성리학의 구조 하에 리의 실재성, 작용성, 주재성을 긍정하는 것이라 주장한다. 이에 대해 필자는 심성문에서 드러나는 홍대용 사상이 낙론의 일반적 논의 위에서 이루어지고 있다는 점을 인정한다. 동시에, 심성문의 전반부가 이와는 별개로 성리학에 대한 그의 문제의식을 드러내고 있다는 점 또한 인지해야한다고 본다. 다만 심성문 후반부의 내용이 기존에 이루어진 인물성동론의 논지를 그대로 수용하고 있다는 점에서, 이 단계에서 그를 탈성리학자라고 규정하는 것은 아직 이르다고 본다.

는 「심성문」에는 낙론이 주장하는 人物性同論의 일반적 내용이 등장하며, 기존의 이론 틀을 바탕으로 논지가 전개된다.

## 2) 「心性問」내 人物性同論

「심성문」은 여러 단락과 짧은 문장들로 이루어져 있어 논리전개가 체계적으로 이루어졌다고 보기는 어려우나,<sup>14)</sup> 내용 상 대략 두 부분으로 나뉘볼 수 있다. 전반부는 리와 성선에 대한 비판적 사유가 보이고, 후반부는 사람과 物의 性을 매개로 나름의 연결성을 갖춘 논의가 등장한다. 앞서 살핀 「심성문」의 초반부에는 주로 리의 존재와 성선에 대한 의구심이 표현되었다. 따라서 이것을 단지 의구심에서 그친 것으로 소극적으로 해석할 것인지, 아니면 기존관념을 거부한 것으로 적극적으로 볼 것인지에 대해서는 연구자들의 의견이 다양하다.<sup>15)</sup> 「심성문」 후반부의 내용이 이것을 규명하는 실마리가 될 수 있다.

仁이란 理이다. 사람은 사람의 리가 있고 물(物)은 물의 리가 있다. 이른바 리란 것은 仁일 따름이다. 天에 있어서는 理라 하고, 物에 있어서는 性이라 한다. 天에 있어서는 元亨利貞이라 하고, 물에 있어서는 仁義禮智라 한다. 그 실질은 하나이다. … 비와 이슬이 내리고 짝이 틈은 惻隱의 마음이고, 서리와 눈이 내리고 枝葉이 떨어짐은 羞惡의 마음이다. 仁은 곧 義이고 義는 곧 仁이다. 리라는 것은 하나일 뿐이다. … 범과 승냥이(虎狼)의 仁과 벌과 개미(蜂蟻)의 義는 그것이 발현하는 곳에 따라 말한 것이다. 그 본성을 말한다면 범과 승냥이가 어찌 인에만 그치며, 벌과 개미가 어찌 의에만 그치겠는가? 범과 승냥이에게 父子간의 친함이 있는 것은 仁이고 이 인을 행하게 하는 까닭[所以]은 義이며, 벌과 개미에게 君臣간에 의리가 있는 것은 의이고 이 의를 발출시키는 소이는 인이다.<sup>16)</sup>

13) 『湛軒書』內集 卷1 「心性問」, “在天曰理, 在物曰性, 在天曰元亨利貞, 在物曰仁義禮智, 其實一也.”

14) 「심성문」은 모두 15단락으로 구성되어 있다. 이것이 단편적 생각의 모음인지, 연결의 의도가 담겨 있는지는 확인하기 힘들다. 현존하는 「답헌서」 판본은 후손 홍영선(洪榮善)에 의해 1939년에 이르러서야 편찬되었다.

15) 각주 13번 참고.

16) 『湛軒書』內集 卷1 「心性問」, “人有人之理, 物有物之理. 所謂理者, 仁而已矣. 在天曰理, 在物曰性, 在天曰元亨利貞, 在物曰仁義禮智, 其實一也. 雨露既零, 萌芽發生者, 惻隱之心也, 霜雪既降, 枝葉搖落者, 羞惡之心也. 仁即義, 義即仁. 理也者, 一而已矣. 虎狼之仁, 蜂蟻之義, 從其發見處言也. 言其性 則虎狼豈止於仁, 蜂蟻豈止於義乎? 虎狼之父子仁也, 而所以行此仁者, 義也, 蜂蟻之君臣義也, 而所以發此義者, 仁也.”

위 인용은 理를 사용해 인과 물을 포괄하고 있다. 인과 물은 각자의 리가 있고, 이것은 天에 있어서는 理, 物에 있어서는 性이라고 한다. 가리키는 용어가 다르더라도 그 본질은 하나로, 이는 자연현상에도 마찬가지로 적용된다. 春夏秋冬과 같은 자연의 흐름과 인간적 가치인 仁義禮智를 연결하는 사유는 『周易』에서부터 등장하는데,<sup>17)</sup> 홍대용 역시 仁과 義를 각각 봄·여름과 가을·겨울에 연결시키고 있다.<sup>18)</sup> 虎狼과 蜂蟻 등의 예시는 이미 주자의 언급에서도 확인된다.<sup>19)</sup> 그는 호랑에게 仁만 있는 것이 아니며 봉의에게 義만 있지 않다고 하고, 物性도 인간과 마찬가지로 인의예지로써 말할 수 있음을 주장한다. 이는 낙론의 인물성 동론을 크게 벗어나지 않은 논의이다.

홍대용은 계속하여 珠玉과 糞壤의 예시를 통해 ‘이들의 공통된 원리이면서 가치를 부여하는 근거는 理이고, 각각을 다른 사물로 만들어 차이가 있게 하는 것은 氣’라는 성리학 일반론의 범위에서 논의를 전개한다.<sup>20)</sup> 따라서 「심성문」의 후반부는 홍대용만의 견해라기보다는 학파로 인한 영향이 추가 된다. 이렇게 홍대용이 성리학과 낙론의 일반론을 수용하는 부분은 그가 글 초반부에서 보여주었던 성리학의 일반적인 전제[理本善·性善]에 대한 회의적 태도와는 모순되는 것으로 보일 수 있다.

그러나 「심성문」의 일관성을 고려하면, 홍대용은 리나 성선에 대해 의문을 제시할 뿐 본격적으로 성리학적 개념을 부정하지는 않은 것으로 보인다. 「심성문」에는 그가 석실서원에서 강학하며 습득한 성리학적 지식과 더불어 낙론 특유의 사상적

17) 『周易』, ䷗ 「文言傳」, “元者, 生物之始, 天地之德, 莫先於此. 故於時爲春, 於人則爲仁而衆善之長也, 亨者, 生物之通, 物至於此, 莫不嘉美, 故於時爲夏, 於人則爲禮而衆美之會也. 利者, 生物之遂, 物各得宜, 不相妨害, 故於時爲秋, 於人則爲義而得其分之和. 貞者, 生物之成, 實理具備, 隨在各足, 故於時爲冬, 於人則爲智而爲衆事之幹, 幹木之身而枝葉所依以立者也.”

18) 이 부분에 대해 기존연구에서 제시한 해석은 다양하다. 김도환(2007)은 五常을 자연현상과 연결하고 있다는 점에서 洛論적 인식의 연장선으로 보고 있다(49-50쪽). 김문용(2005)은 “성리학자가 원형리정이라는 자연의 생명원리를 인의예지라는 윤리덕목으로 이해한 반면, (홍대용)은 반대로 인의예지를 생명의 원리로 이해한다”고 하여 인의에서 도덕성이 제거되었음을 주장했다(84-85쪽). 백민정(2007)은 이러한 논지를 일부 수용, 주자학에서 도덕[인간]과 자연의 통일이 ‘자연을 도덕화’하려 한 반면, 홍대용은 거꾸로 ‘도덕을 자연화’하려는 경향을 보인다고 주장한다(103-104쪽). 김선희(2012)는 홍대용에게 여전히 도덕적 의미가 상실되지 않고 있음을 지적하며, 도덕의 영역이 자연까지 확대된 것으로 보았다(52-53쪽).

19) 『中庸或問』, “虎狼之父子, 蜂蟻之君臣, 豺獺之報本, 雉雄之有別, 則其形氣之所偏, 又反有以存其義理之所得.”

20) 『湛軒書』內集 卷1 「心性問」, “夫同者理也, 不同者氣也. 珠玉至寶也, 糞壤至賤也. 此氣也, 珠玉之所以寶, 糞壤之所以賤, 仁義也, 此理也. 故曰, 珠玉之理, 卽糞壤之理, 糞壤之理, 卽珠玉之理也.”

분위기가 반영된 동시에, 그가 기존 이론에 의문을 갖고 있었다는 것 또한 드러나 있다. 이와 같은 그의 문제의식은 「答徐成之論心說」에서 점차 구체화된다.

### 3. 氣의 이원화와 人物心同論

#### 1) 기의 이원화와 心善

「심성문」에서 홍대용이 理에 대해 회의하는 모습을 발견할 수 있었다면, 「답서성지논심설」<sup>21)</sup>에서는 이러한 문제의식이 보다 구체적으로 나타나고 있음을 확인할 수 있다. 그 주된 이유는 홍대용이 형이상적 존재로 선악을 논하는 것을 공허한 담론에 불과하다고 여겼기 때문이다. 그의 심론은 율곡이 주창한 心是氣說을 근간으로 삼아 전개된다. 율곡은 성을 심의 본체로 인정하지만, 한편으로 심이야말로 현실에서 활동하며 도덕을 성취하는 주체라는 점에서 이를 강조했다. 홍대용은 이를 수용하여 도덕실현의 바탕이자 주체인 심을 주요논의 대상으로 부각시킨다.

혹자가 물기를, “심이 기일뿐이라면, 기는 고르지 못하니 그렇다면 심에 선과 악이 있지 않은가?” 대답하기를, “순자께서 ‘뜻은 장수요 심은 군이다’ 라고 하신 말씀이 지극히 묘하다. 하늘이 생민을 내리시니 聰明叡智한 자가 임금이 되었다. 총명예지한 자가 진실로 보통 사람들과는 다르지만 또한 어찌 사람이 아닌 적이었겠는가? 사람이 날 때 기를 품부받아 清明純粹한 것을 심으로 삼았다. 청명순수한 것이 진실로 血氣와는 다르지만 또한 어찌 기가 아닌 적이 있겠는가? 임금은 천하의 임금이고, 심은 한 몸의 임금이니, 그 이치는 하나다. 그러므로 심을 기와 대비하여 ‘本然純善한 심’ 이라고 한다면 옳겠으나, 그것이 기와 다른 것을 보고서 마침내 ‘마땅히 리로 보아야한다’ 고 말하면 이 어찌 총명예지자가 다른 사람들과 다른 것을 보고서 마침내 ‘사람이 아니고 하늘이다’ 라고 하는 것이 아니겠는가?”<sup>22)</sup>

21) 김도환(2007)은 「심성문」과 「답서성지논심설」을 상호 비교, 전자가 후자에 비해 정밀성이 떨어진다는 이유로 전자의 저술시기가 조금 더 앞설 것이라고 추정했다(59쪽).

22) 『湛軒書』內集 卷1 「孟子問疑」, “或曰, 心者氣而已, 則氣者不齊, 然則心有善惡否? 曰, 荀子曰志帥 心君, 此言最妙. 天降生民, 聰明睿智, 以爲之君. 聰明睿智, 固異於衆人, 而亦何嘗非人乎? 人生氣稟 清明純粹以爲之心. 清明純粹 固異於血氣, 而亦何嘗非氣乎? 君者, 天下之君也, 心者 一身之君也, 其理一也. 故以心對氣而謂之本然純善之心, 則是矣, 見其異於氣而

위 인용은 주로 心의 특성을 논하고 있다. 홍대용은 심을 한 몸의 주재자로서, 태어날 때부터 부여받은 ‘청명순수한 기’라고 정의하고 혈기와 구분하고자 한다. 인용 속의 문답은 ‘心是氣’에서 파생된 것으로, 혹자의 질문은 기의 不齊함이 선을 도출할 수는 없으므로, 心善은 理를 통해 말해야 한다고 전제한다. 이에 대해 홍대용은 심의 선함을 리로 설명하는 것은 마치 성인을 인간이 아닌 天이라 말하는 것과 같다고 답하며, 리와 심을 형이상과 형이하로 철저히 구분한다. 그는 리와 심의 영역을 구분하는 대신, 기를 청명순수지기와 혈기의 두 가지 층위로 나눈다. 그리고 전자를 ‘본연순전한 심’으로 규정하여 선의 근거로 삼는다. 이것은 성리학의 논의가 일반적으로 기의 의미범위를 세분하지 않고서, 기의 작용[用事]여부와 淸濁여부에 따라 本然之性의 순선함이 드러나거나 가려진다고 본 것과는 차이가 있다. 그 근거로 홍대용이 심을 지칭할 때 사용하는 “淸明純粹”, “本然純善”은 성리학에서 본래 기를 형용하는 표현이 아니고 理나 性을 가리킬 때 쓰인다는 것을 들 수 있다. 리의 역할이 그러하듯, 홍대용의 청명순수지심은 天과 연결되며 심의 선함을 보장하는 근거로 기능한다.

심을 두 가지 층차로 나누고, 심 자체로 선을 확보하려는 모습은 홍대용 이전에 이미 등장하였다. 외암 이간[巍巖 李柬, 1677-1727]은 남당 한원진[南塘 韓元震, 1682-1751]과의 논쟁 후 최종적으로 「未發後論辨」을 쓰면서, 심과 기질을 구분한다. 그는 “허령불매하여 못 이치를 갖추고 온갖 일에 응하는 것은 본연지심이고, 기품에 구애되었다는 것은 기질지심”<sup>23)</sup>이라고 말한다. 호락논쟁을 통해 드러난 외암의 주된 의도는 심과 기질의 구분을 분명히 하여 본연순전한 심의 위상을 확보하는 것이었다.

그러나 외암의 본연지심과 기질지심의 구분은 홍대용의 심론과 차이가 있다. 외암의 심은 미발심이 그 자체로 순선할 수 있음을 논하면서 등장한 것이다. 외암은 선의 근거를 확보할 때, 본체이면서 형이상자인 리를 공허한 것으로 간주하여 경계하였다. 그리고 마음과 본성, 리와 기를 분리시키지 않은 심에서 선의 실제성을 확보하려는 이론을 세웠다. 그러나 그의 이러한 심 개념이 어디까지나 인간의 심과 선을 의도한 것이라면, 반면 홍대용은 인과 물의 동질성을 확보하는데

遂謂之當以理看，則是何以異於見聰明睿智之異於人，而遂謂之非人也天也？”

23) 『巍巖遺稿』 卷12 「未發辨(甲午)」, “其曰虛靈不昧 以具衆理應萬事者, 此本然之心也. 其曰爲氣稟所拘者, 此氣質之心也.”

초점을 맞추어 심론을 전개한다. 이것은 “靈” 개념을 통해서 이루어진다.

## 2) 「答徐成之論心說」내 人物心同論

「답서성지논심설」에 이르러, 홍대용의 物論은 물의 위상변화의 측면에서 「심성문」의 인물성동론과 달라진 모습을 보인다. 그것은 일차적으로 성의 논의가 심으로 이동하여, 보다 현실적 차원에서 논의가 이루어지고 있음을 의미한다. 그리고 이러한 심 강조는 그의 리나 성 개념에 대한 회의적 태도에서도 기인하는 바가 있었음을 암시한다.

심은 神明不測한 물(物)로, 형체가 없고 소리 냄새가 없으니, 비록 다르고자 한들 어찌 떨어지고 어찌 합하며 어찌 완전하고 어찌 모자람이 있겠는가? 조금이라도 다른 것이 있다면, 이는 심이 기에 따라 그 본체를 변하게 한 것이다. 영명함[靈]이 고정된 본체가 없고 이미 고정된 본체가 없다면 지혜로운 자가 어리석은 자에 대하여, 현자가 불초자에 대하여 모두가 같지 않은 것이다. 이것이 무슨 이치겠는가? 그러므로 “어리석은 자는 기에 국한되고, 물은 형질에 국한된다”고 하나, 심의 영명함은 하나이다. 기는 변할 수 있지만 質은 변할 수 없으니, 인과 물의 다른 점이다.<sup>24)</sup>

홍대용은 심을 신명하고 예측할 수 없는 사물[物]로서, 완전하거나 부족하다는 말로 표현할 수 없다고 본다. 그 본질은 영명함[靈]으로, 이것은 고정불변하여 기에 따라 변하지 않기 때문에 智者, 愚者, 賢者, 不肖子를 막론하고 영명함의 측면에서 모두가 똑같다. 인과 물의 경우도 마찬가지로 다만 형태의 차원이란 의미에서 氣와 質의 차이가 있을 뿐이다.

앞서 외암이 심의 층차를 구분하며 “허령불매함[虛靈不昧]”을 “기품에 가려짐[氣稟所拘]”과 대비시켜 심의 본성한 體로 설정한 것은 홍대용도 별반 다르지 않다. 다만 “無形狀·無聲臭”가 「심성문」에서 리의 속성으로 묘사되어 그 존재 여부를 불확실하게 만드는 요인이었던 것과 반대로, 형이하자인 심은 의심 없이 그것을 특성으로 삼는다는 점에 주목해볼 만하다. 결국 홍대용은 ‘감각할 수 없

24) 『湛軒書』內集 卷1 「答徐成之論心說」, “且心者 神明不測之物也 無形狀·無聲臭, 雖欲不同 何離·何合·何完·何缺? 一有不同 是心逐氣變體, 靈無定本 則智之於愚 賢之於不肖 皆不同也, 此豈理也歟? 故曰愚局於氣 物局於質, 心之靈 則一也, 氣可變 而質不可變, 此人·物之殊也.”

음’ 자체를 문제 삼은 것이 아니라, 형이상자에 이와 같은 속성을 연결하는 것을 문제시켰다는 것을 암시한다. 이로써 홍대용이 리를 공허한 담론으로 여겨서 논의의 장을 심으로 옮긴 것을 알 수 있다. 한편, 인물성동론과 비교하여 인물심동론이 드러내는 새로운 사유는 기의 강조에 따른 심론의 강조뿐만이 아니다. 이것은 物의 위상에 대한 관점변화를 포함하며 기존의 심론과 차별성을 갖는다.

이제 사람은 사랑하지 않는 경우가 있지만 범은 반드시 자식을 사랑하고, 사람은 불충하는 경우가 있지만 벌은 반드시 임금을 공경하고, 사람은 음란한 경우가 있지만 비둘기는 반드시 남녀 간에 구별이 있고, 사람은 무턱대고 하는 일이 있지만 기러기는 반드시 때를 기다린다. 기린의 인함과 거북의 영명함, 나무가 다른 가지와 木理를 통합과 꽃이 밤에 봉오리를 닫음, 비가 오면 기뻐하고 서리가 내리면 시드는 것은 그 심이 영명한가? 영명하지 않은가? 영명하지 않다고 하면 그 만이지만, 영명하다면 사람에 대해서 다르지 않을 뿐 아니라 때로는 더 뛰어나다. (그렇다면) 사람과 물의 마음이 그 과연 같지 않은가? … 호랑(虎狼)이 자식에 대해서 사랑하는 마음이 자연히 생기고, 봉의(蜂蟻)가 임금에 대해서 경외하는 마음이 자연히 생기니, 이것은 그 마음의 본래 선함이 사람과 같음을 볼 수 있다. “그렇다면 물 또한 마음을 바르게 해서 수신·제가·치국·평천하의 일을 할 수 있는가?”에 답하기를, 이것은 형체에 국한된 것이다. 만약 찌꺼기를 씻어버리고 그것의 순수함을 회복한다면, 비록 물이라고 해도 또한 어찌 수신제가의 일을 할 수 없겠는가? 오직 형체에 국한되어 종신토록 이러한 일이[이치가] 없으니, 어떻게 형체의 국한됨을 가지고 그 마음 또한 다르다고 할 수 있겠는가? 25)

人物性同論은 사람과 동물이 理의 측면에서 같다고 하고, 人物心同論은 사람과 동물이 心의 영명함을 공유한다고 한다. 이는 사람과 동물의 같음을 주장하는 점에서는 똑같다. 그러나 양자의 차이를 논하면, 근본적으로 성과 심의 관계 변화를 들 수 있다. 인과 물의 동일한 점을 理·性에서 心으로 옮김으로써, 그 근거를 형이상적 원리에서 한층 더 현실적 차원으로 가져온 것이다.

25) 『湛軒書』內集 卷1「答徐成之論心說」, “今夫人有不慈而虎必愛子, 人有不忠而蜂必敬君, 人有淫奔而鳩必有別, 人有冥行而鷹必候時. 麟之仁也, 龜之靈也, 樹之連理, 草之夜合, 雨而喜霜而憔悴, 此其心靈乎不靈乎? 謂之不靈則已, 謂之靈, 則方之於人, 非惟不異而或過之, 人物之心其果不同乎? … 虎狼之於子也, 慈愛之心, 油然而生, 蜂蟻之於君也, 敬畏之心, 自然而生, 此可見其心之本善, 與人同也. 然則物亦可以正其心, 而爲修·齊·治·平之事耶? 曰, 是則局於形也, 若能滌盡滓穢, 復其純粹, 則雖物亦何可不爲修·齊之業也? 而惟局於形, 是以終無其理, 何可以形之局, 而謂其心之亦異耶?”



게다가, 홍대용은 물이 영명함의 측면에서 인간보다 더 뛰어날 때가 있음을 주장한다. 이는 인간만이 만물의 영장으로, 본성의 선함을 완전히 실현할 수 있다고 보는 기존의 시각과는 다르다. 인물성동론의 논의의 중심은 결국 본체인性の 온전함을 강조하는 데 있었지, 물의 위상을 격상시키고자 한 것은 아니었다. 그러나 홍대용은 호랑에게 자애심이, 봉의에게 공경심이 자연스럽게 생겨남을 근거로 인물심에 모두 영명함[靈]이 있다고 한다. 그에 따르면 物心の 선함은 인간과 마찬가지로이기 때문에, 선의 주체는 비단 인간만이 아니게 된다. 물도 형체가 국한되지 않았다면 수신·제가·치국·평천하의 과업을 수행할 수 있었을 것이라는 언급은 이를 뒷받침한다.

이와 같이 물을 도덕주체로 격상시킨 시각은 후일 「鑿山問答」에서 보다 구체화된다. 그러나 이것을 「의산문답」의 人物均과 동일하게 여기기는 아직 이르다. 인물균론과 달리, 인물심동론은 여전히 인간 중심적 가치에서 물을 바라보기 때문이다. 동물의 靈·不靈을 판단하는 기준은 어디까지나 인의예지로, 그 내용은 자애심·공경심과 같이 인간사회의 관계 속에서 유의미한 가치다. 이러한 점은 인물성동론에서부터 제기된 것인데, 심론에 이르러서는 인·물간의 간격이 더욱 좁아지며, 인간 중심적 가치로 물을 포섭하는 사유가 나타나고 있다.

요컨대, 홍대용은 「答徐成之論心說」과 「孟子問疑」에서 성론 대신 심론을 강조한다. 그는 心是氣에 입각하여 심의 본연순선함을 리와 연관지어 이해하는 것을 거부하면서, 대신 기를 청명순수함과 혈기로 나누고 전자는 순전한 본체로 설정한다. 이것은 리 개념의 회의에서 발전된 흐름으로 보인다. 홍대용과 비슷한 심론 구조를 가졌던 외암과 비교하면, 외암의 강조점은 사람 마음의 순선함 확보에 있었던 반면, 홍대용의 강조점은 “靈” 개념을 통해 인간과 물의 동질성을 확보하고 논의의 초점을 물로 확장하려는 데 있었으므로 양자가 구분된다. 이것은 인과 물이 도덕적 차원에서 이전보다 강하게 결합된 것이다. 심의 영명함이 가리키는 덕목은 인간사회의 윤리라는 점에서, 혹자가 지적한 “도덕의 자연화”는 의미 있는 명명이라 할 수 있다.<sup>26)</sup> 이와 같이 인간 중심적 가치를 물에 투사한다는 점에서 인물성동론과 인물심동론은 상통한다고 할 수 있다. 그러나 연행 이후의 저작 「의산문답」에서는 더 이상 이와 같은 사유를 찾아보기 힘들다. 그 결정적

26) 백민정(2005), 104-105쪽.

이유는 연행을 계기로 홍대용의 사상이 성리학 체계를 벗어난 새로운 관점으로 전환되었다는 데 있다.

#### 4. 탈성리학적 氣一原論과 人物均論

##### 1) 燕行의 경험

홍대용의 연행경험은 그의 사상이 탈성리학으로 전환되는 계기가 된다. 이는 세부적으로 청의 강대함과 그 최신문물을 접한 데서 오는 놀라움, 외국학자와의 학문적·정신적 교류 그리고 귀국 후 그의 새로운 교우관계에 대한 조선학자들의 부정적 반응 등의 요소가 복합적으로 작용한 것으로 보인다.

조선후기 지식인들은 대체로 청을 오랑캐로 멸시하는 경향이 강했다. 이는 연행당사자들도 별반 다르지 않았다.<sup>27)</sup> 홍대용도 그들 중 하나로, 청나라 사람들의 변발에 대해 부정적으로 생각하고 자신의 의복이 명의 의관제도를 고수하고 있다는 데서 小中華로서의 자부심을 가졌다.<sup>28)</sup> 그러나 한편으로 그는 청나라의 발전상을 직접 목도하며 굉장한 충격을 받는다. 그는 연행록을 통해 연경의 발전이 자신의 예상을 뛰어넘는 것이었다고 고백한다.<sup>29)</sup> 이것은 결국 그가 지리적·종족적 화이관을 극복<sup>30)</sup>하고 北學을 주장하게 된 요인 중 하나가 되었다. 이외에, 홍대용이 외국의 학자 엄성(嚴誠)·반정균(潘廷均)·육비(陸飛)와 벗으로써 교류했다는 점은 어느 연행경험이 있는 다른 학자들이 이제껏 경험하지 못했던 것으로, 그의 탈성리학적 사상형성의 중요한 계기로써 작용했다. 그는 연행 이후 이들에 대해 다음과 같은 평가를 내린다.

---

27) 박성순(2005), 115-124쪽.

28) 『湛軒書』外集 卷7 「燕記」 「鄧汶軒」, 卷8 「希員外」 참고

29) 홍대용 저·소재영 외 주해, 『주해 을병연행록』, 1997, 184쪽, “북경의 번성함은 전일에 익히 들었고, 『가제연행록』을 보아도 거의 짐작할 듯 했지만, 진실로 귀에 들음이 눈으로 봄만 같지 못한다. 이 지경에 이를 줄은 어찌 생각하였겠는가.”

30) 홍대용 저·소재영 외 주해, 『주해 을병연행록』, 1997, 19쪽, “청나라가 비록 더러운 오랑캐이나 중국에 응거하여 100여 년 태평을 누리니 그 규모와 기상을 한번 봄직하지 않은가. 만일 이적의 땅은 군자의 바랄 바가 아니요, 호복(胡服)한 인물은 죽히 더불어 말을 못하리라하면, 이는 고체(固滯)한 소견이요, 인자의 마음이 아니다.”

우리가 넓은 소매 옷을 입고 큰 갓을 쓰고 경망스럽게 굴며 우쭐거리지만, 바닷가 오랑캐에 불과하니, 그 귀천의 거리를 어떻게 척적으로 헤아릴 수 있겠는가. 우리의 기질과 습성으로 만약 처지를 바꾸어 그들을 대한다면, 아마도 그들을 종처럼 비천하게 여기고 능멸할 것이다. 그런즉 세 사람이 몇 번 만나 옛 친구처럼 대하고, 마치 정성을 다 쏟지 못할까 두려워하면서 형이니 동생이니 하며 속마음을 기울이고 털어보였으니, 이런 행동과 마음은 우리들이 도저히 미칠 수 없는 것이다.<sup>31)</sup>

위 인용에서 홍대용은 화이관의 측면에서 복식의 문제와 조선학자들에 대해 연행 당시와는 다르게 평가하고 있다. 연행 당시 홍대용을 포함한 다수의 조선 학자들이 옛날과 같은 복식을 통해 소중화의식을 표출했다면, 연행 이후 홍대용은 조선의 학자들의 복식과 태도를 “경망스럽게 굴고 우쭐거리다”고 묘사한다. 또한 “조선의 학자들은 계급의식에 젖어 결코 저들과 같은 순수한 마음으로 대하지 못할 것이다”라고 하며 조선 학자들에 대한 비판의식을 표출하고, 반면 오랑캐라고 무시되던 향주의 선비들이 자신과 교류하며 진실된 태도를 보인 것을 칭송한다. 이는 연행 이전 혹은 연행 초기에 홍대용이 가졌던 중화의식과 비교하면 분명한 차이를 드러내며, 그의 사상이 전체적으로 전환기를 맞이했음을 암시한다.

이후 그의 가치관 변화에 또 하나의 계기가 된 것은 김중후[金鍾厚, 1721-1780]와의 논쟁<sup>32)</sup>이었다. 김중후는 홍대용이 자랑스러워하던 중국선비와의 우정을 문제시하며, 주로 오랑캐와 벗 삼는 것의 부당함을 주장했다. 홍대용은 이에 대해 한편으로 자신의 행동이 유학의 정신과 어긋나는 것은 없다고 반론하면서도, 김중후의 소중화 의식을 간접적으로 비판하는 태도를 취한다.<sup>33)</sup> 그리고 김중후의 비판에 “천하에 여러 가지로 뒤엉킨 일을 치우친 소견만으로 고집하면 끝내 깨달을 수 없다”<sup>34)</sup>고 대응한다. 이 논쟁은 두 사람 개인적 차원에서 벌어진 논변이었으나, 홍대용에게 기존 성리학적 관점을 되돌아보게 하는 계기가 되었을 것으로 보인다. 이를 방증이라도 하듯, 『醫山問答』의 구조는 마치 김

31) 『湛軒書』外集 卷3「杭樞尺牘」,「乾淨錄後語」,「吾輩雖潤袖大冠,沾沾然自喜,乃海上之夷人也,其貴賤之相距也,何可以尺寸計哉?以吾輩習氣,苟易地而處之,則其鄙賤而輟轡之,豈啻如奴僕而已哉.然則三人者之數面如舊,傾心輸膈,呼兄稱弟,如恐不及者,卽此氣味已非吾輩所及也。」

32) 김중후의 답서에 홍대용이 연행가기 전 몇 가지 당부했음을 언급하고 그 시기를 작년이라 언급한 것으로 미루어보면, 이 논쟁이 발생한 시기는 홍대용이 연행을 다녀온 뒤 중국의 선비들과의 교류를 『건정독회우록』으로 출간한 즈음으로 보인다.

33) 『湛軒書』內集 卷3「又答直齋書」,「夷狄之爲陰,來教甚當.但斷之以行類禽獸,可矣,直謂之非人則亦過矣.此言雖出於中國,亦爲辭氣之過當.況以我輩而爲此言,豈不見笑於中國之古人乎?」

34) 『湛軒書』內集 卷3「又答直齋書」,「蓋天下事,紛叢萬端,摠執滯不得。」

중후와 홍대용 사이의 대화와 같이 虛者와 實翁의 대립구도로 구성되어있다. 그리고 그 내용은 철저히 탈성리학적 입장에서 성리학을 비판하며 전개된다.

## 2) 탈성리학적 기일원론

홍대용의 연행 이후 저작으로 알려진 「의산문답」<sup>35)</sup>에는 당시 성리학자들에 대한 홍대용의 비판적 시각이 드러나 있다. 또한 연행 이전에 보이던 그의 낙론 중심의 성리학적 관점이 탈성리학으로 전환된 것을 확인할 수 있다. 그는 도입부에 성리학자인 허자와 그를 비판하는 실옹의 모습을 제시함으로써 당시 성리학 중심의 학풍에 회의감을 드러내고 있다.

대개 대도(大道)를 해치는 것으로 자랑하는 마음[矜心]보다 더 심한 것이 없다. 사람이 사람을 귀하게 여기고 물을 천하게 여김은 자랑하는 마음의 근본이다. … 군자(君子)는 도(道)를 논하다가 이치에 딸리면 항복하고, 소인(小人)은 도를 논하다가 말이 못 미치면 꾸며댄다. … 지금 너는 과거에 들은 것[舊聞]에 집착하고 이기려는 마음[勝心]에 젖어 있어 입을 앞세워 남을 막으려고 하니, 도를 얻음에 있어 잘못된 것이 아닌가? <sup>36)</sup>

실옹은 허자가 자신을 賢者로 칭하고 높이는 태도에 대해서 “거짓 공손”이고 “헛된 것”이라고 평하며,<sup>37)</sup> 허자의 오만과 위선을 꼬집는다. 그는 계속하여 허자의 마음을 ‘사람만이 귀하다고 자랑하는 마음[矜心]’이라고 하며, 古經을 높이는 태도를 ‘과거에 들었던 것에 집착한다’고 비판한다. 이는 실옹이 제시하는 실상으로서의 大道와 이를 추구하는 인간상인 君子와 대비된다. 홍대용은 “옛사람이 전해 기록한 말을 믿는 것이 어찌 직접 목도하여 실증하기만 하겠느냐”<sup>38)</sup>고 하거나, “서양은 지혜와 기술이 정밀하고 상세해 측량에 있어 해박하고 자세

35) 「의산문답」의 정확한 연대는 밝혀지지 않았으나, 그 제목이 연행 길목에 있는 醫無閭山에서 연원한 것을 고려할 때 홍대용이 연행 이후에 쓴 것으로 추정된다.

36) 『湛軒書』內集 卷4 補遺 「鑿山問答」, “夫大道之害 莫甚於矜心, 人之所以貴人而賤物 矜心之本也 … 君子論道, 理屈則服, 小人論道, 辭屈則遁 … 今爾膠於舊聞, 狃於勝心, 率口而禦人, 求以聞道, 不亦左乎?”

37) 『湛軒書』內集 卷4 補遺 「鑿山問答」, “今爾飾讓偽恭, 自以爲賢, 見形聽音, 擬人以賢. 心虛則禮虛, 禮虛則事無不虛. 虛於己則虛於人, 虛於人則天下無不虛. 道術之惑, 必亂天下, 爾其知之乎?”

38) 『湛軒書』內集 卷4 補遺 「鑿山問答」, “且爾與其信古人傳記之言, 豈若從現前目訂之實境也?”

하다”<sup>39)</sup>고 말하기도 한다. 그의 ‘實’이란 더 이상 古經을 진리로 여기지 않고 직접 目睹하거나 정밀한 기술로 측량하여 발견한 사실을 의미한다.

홍대용은 「醫山問答」에서 性, 理, 本然, 純善 등의 개념을 사용하지 않는다. 이 개념들은 성리학에서 도덕가치의 의미와 혼재되어 사용된다. 그러나 홍대용은 실상으로서의 道를 언급하며, 기술을 통한 지식과 도덕가치를 분리하려는 모습을 보인다. 먼저, 그는 성리학의 자연관인 太極을 근거로 陰陽五行이 나뉘어 만물을 생겨나는 구조를 부정한다. 「의산문답」에서는 태극·리 개념이 사라지고 음양오행이 부정되는 대신, 太虛에 존재하는 氣<sup>40)</sup>가 자발적 離合聚散을 통해 만물을 생하는 존재로 부상한다.<sup>41)</sup> 그리고 기의 응취로 생겨난 땅[地球]이 살아 있는 것[活物]으로 묘사되면서, 만물을 낳고 천리를 부여하던 天의 역할은 땅에게로 옮겨간다.<sup>42)</sup> 기로써 모든 변화를 설명하는 「의산문답」의 자연관은 氣一元論이며, 이를 위해 사용되는 氣를 비롯한 개념들은 성리학의 개념과 완전히 일치하지 않는다.

### 3) 「醫山問答」내 인물균론

리 개념의 부재는 이후 그가 서술한 物에 대한 담론을 급격하게 변화시키는 요인이 되었다. 「醫山問答」에서 성리학자인 허자는 “천지간 생물 중에 오직 사람이 귀한데, 그 이유는 금수나 초목이 지혜도 깨달음도 없으며, 예법도 의리도 없기 때문이다. 따라서 사람이 금수보다 귀하고 초목이 금수보다 천한 것이다”<sup>43)</sup>라고 주장한다. 이것은 지각과 예의가 인간을 타물과 구별시키고 우월하게

39) 『湛軒書』內集 卷4 補遺 「醫山問答」, “世之人, 安於故常, 習而不察. 理在目前, 不會推索, 終身戴履, 昧其情狀. 惟西洋一域, 慧術精詳, 測量該悉.”

40) 「의산문답」의 氣는 성리학의 기 개념에 비해, 감각가능한 질료로서의 성향이 강화되었다. 이에 관한 설명은 신정근(2001)의 연구(99-102쪽)가 자세하다.

41) 『湛軒書』內集 卷4 「醫山問答」, “太虛寥廓, 充塞者 氣也, 無內無外, 無始無終, 積氣汪洋, 凝聚成質, 周布虛空, 旋轉停住, 所謂地·月·日·星是也 … 夫地者, 虛界之活物也. 土者, 其膚肉也. 水者, 其精血也. 雨露者, 其涕汗也. 風火者, 其魂魄·榮衛也. 是以水·土釀於內, 日·火熏於外, 元氣湊集, 滋生衆物. 草·木者, 地之毛髮也. 人·獸者, 地之蚤蝨也.”

42) 「의산문답」에서 천은 단순히 공기가 모여 있는 자연천으로 묘사된다. (『湛軒書』內集 卷4 「醫山問答」, “虛者 天也. 是以井坎之空, 瓶罍之空, 亦天也.”) 필자는 천의 지위 약화가 地活物說과 나름의 연관성이 있을 것이라 본다. 지활물설에 대한 타 연구로, 김문용(2005)은 전통적 人身小天地論이 인간을 중심으로 하여 자연을 해석한 것과 반대로, 지활물설의 경우 논의의 중심이 인간이 아닌 땅 혹은 자연으로 옮겨갔음을 드러낸다는 해석을 제시했다. (114쪽)

만드는 요소라는 의미이다. 이러한 허자의 언급에 대해 실용은 “인과 물이 같다”고 주장하며 그를 반박한다.

오륜(五倫)과 오사(五事)는 사람의 예의(禮義)이고, 때를 지어 다니면서 서로 불러 먹이는 것은 금수의 예의이며, 떨기로 나서 무성한 것은 초목의 예의이다. 사람으로써 물(物)을 보면 사람이 귀하고 물이 천하지만 물로써 사람을 보면 물이 귀하고 사람이 천하다. 하늘이 보면 사람이나 물이 마찬가지로 … 지혜가 없는 까닭에 거짓이 없고 깨달음이 없는 까닭에 하는 짓도 없다. 그렇다면 물이 사람보다 훨씬 귀하다. 또 봉황(鳳凰)은 높이 천 길을 날고 용(龍)은 날아서 하늘에 있으며, 시초(蓍草)와 울금초(鬱金草)는 신을 통하고, 소나무와 잣나무는 재목으로 쓰인다. 사람의 유와 견주어 어느 것이 귀하고 어느 것이 천한가? 44)

성리학적 관점에서 五倫과 五事は 인간만이 할 수 있는 일로, 그렇기 때문에 인간이 물보다 귀하다. 앞서 「답서성지논심설」에서 보았듯, 홍대용은 영명함의 측면에서 동물이 인간보다 뛰어난 경우도 있음을 주장하며 인과 물의 거리를 한 층 좁혔다. 그리고 마침내, 그는 「의산문답」에서 인과 물의 같음을 주장한다. 그러나 이는 단순히 인물심동의 연속적·발전적 과정을 통해 도달한 것이 아닌, 기존 사고의 전환을 통해 도출된 것이다.

홍대용은 禮義의 의미를 기존의 의미와는 다르게 규정한다. 그가 인물성동론이나 인물심동론에서 언급한 虎狼의 仁·蜂蟻의 禮는 바로 성리학에서 규정하는 예의다. 자애심·공경심과 같은 인간적 가치가 동물에게 투사되어, 그 모습에서 비치는 인간 중심적 예의의 유무에 따라 그들의 가치가 결정된다. 그러나 위 인용에서 예의는 “우리가 떼지어다니는 것”, “풀이 무성하게 자라는 것”이라고 하며, 물의 자연적 생존방식으로 새롭게 규정된다. 물은 물 나름의 예의가 있으니, 인간의 예의로 다른 물을 판단할 수 없다는 것이다. 오히려, 인간은 타물의 입장에서 비취졌을 때 자신의 정체성으로 여겼던 요소들로 인해 부정적인 평가를 받

43) 『湛軒書』內集 卷4 補遺 「鑿山問答」, “虛子曰, 天地之生, 惟人爲貴. 今夫禽獸也草木也, 無慧無覺, 無禮無義, 人貴於禽獸, 草木賤於禽獸.”

44) 『湛軒書』內集 卷4 補遺 「鑿山問答」, “五倫五事, 人之禮義也, 羣行鳴哺, 禽獸之禮義也, 叢苞條暢, 草木之禮義也. 以人視物, 人貴而物賤, 以物視人, 物貴而人賤. 自天而視之, 人與物均也. 夫無慧故無詐, 無覺故無爲. 然則物貴於人 亦遠矣. 且鳳翔千仞, 龍飛在天, 蓍鬯通神, 松栢需材, 比之人類, 何貴何賤? 夫大道之害, 莫甚於矜心, 人之所以貴人而賤物, 矜心之本也 … 夫無慧故無詐, 無覺故無爲. 然則物貴於人亦遠矣. 且鳳翔千仞, 龍飛在天, 蓍鬯通神, 松栢需材, 比之人類, 何貴何賤?”

을 수 있다. 예컨대, 知覺은 본래 물과 다른 인간의 지성을 보장하는 개념이었다. 그러나 이제 지각은 거짓과 인위를 지어내는 원천이 된다. 또한 인간의 입장이 아닌 효용성·실용성의 측면에서, 인간은 他物에 비해 부정적으로 평가된다.

홍대용에게 이 모든 것은 ‘以天視物’, 곧 하늘의 관점에서 인간과 초목·동물을 바라보기 때문에 가능하다. 이것은 더 이상 인간중심적 가치로 초목·동물을 평가하지 않음을 의미한다. 인물성동론이나 인물심동론에서 드러나는 물의 예의란 예컨대 자식을 보호하는 모습, 일벌이 여왕벌의 명령에 따라 행동하는 모습이였다. 물에게서 인간사회의 모습을 발견하고 이것을 仁義가 발현된 것으로 보며 이러한 덕목과 일치하지 않는 모습은 논하지 않는다. 이 때문에 인간의 도덕적 임무를 부분적으로만 할 수 있는 물과 온전히 그 가능성을 갖춘 인간은 본질적으로 구분된다. 반면, 인물균론에서는 기존에 인의의 발현으로 보지 않았던 모습을 인의에 포함시킨다는 점에서 기존의 도덕 지향적 의미가 약화된 것으로 볼 수 있다. 홍대용이 天을 리나 태극이 아닌 自然天의 의미로 사용하고 있음을 고려하면, 天의 관점으로 본다는 것은 가치가 아닌 사실의 관점에서 인·물을 평가하려는 태도이다. 다시 말해, 인물균은 특정한 가치관에 의해서 모두가 가치 있다는 의미의 ‘같음’이 아니다. 이것은 오히려 각자를 특정한 가치로 재단할 수 없다는 의미의 ‘동등함’이다.

종합하면, 인물성동론, 인물심동론이 인물균론과 비교되는 것은 첫째, 인간중심적 가치의 유무다. 그리고 둘째, 인물간의 관계양상에 있어, 기존에 유가적 도덕 가치를 중심으로 합일을 이룬 것이었다면, 인물균론은 가치의 측면에서 ‘인물의 분리’가 이루어지면서 각 개체 나름의 가치를 존중한다. 이러한 상대주의적인 입장은 무엇도 옳은 것이 없다는 허무주의로 귀결되지는 않는다. 항주의 선비들과 주고받은 편지에서 드러나듯이, 여전히 그는 內聖外王하려는 유학자로서의 정체성을 유지하고 있었다.<sup>45)</sup> 「의산문답」도 이를 감안하여, 기존 도덕중심인 人·物 통합적 사고가 약화되고, 人과 物 각자의 관점에서 서로의 다름을 존중하려는 의식이 등장한 것으로 볼 수 있다.

홍대용의 사상에서는 리와 같이 인과 물을 통합시키던 보편원리에 대한 지향이

45) 『湛軒書』外集1「杭傳尺牘」 「與鐵橋書」, “夫收育英才, 著書立言, 皆所以明天理正人心, 繼往聖而開來學者也, 不惟區區於一己之不朽而已也. 是以學無邪·正 具曰, 予知則同焉, 人無賢·不肖, 欲人從己則一也.”

약화된다. 대신, 그는 인간이 자신의 내면을 들여다보며 본질적 선과 같은 가치를 추구하기 보다는 자신 외의 존재를 보며 넓은 세상을 깨우치고 다양한 관점을 수용해야 함을 말한다. 이것이 바로 그가 北學을 주장하는 이유 중 하나인 것이다.

## 5. 맺음말

홍대용은 「심성문」을 통해 처음으로 성리학에 대한 문제의식을 제기한다. 그는 리의 실재여부, 리의 주재성과 리본선, 나아가 성선으로 연결되는 논리구조에 대해 회의한다. 성리학에서 리의 존재는 기본 전제이기 때문에, 감각가능여부로 증명될 필요가 없었다. 그러나 홍대용에게 理라는 형이상자는 현실의 善·惡에 별다른 영향력을 행사하지 못하는 것으로 보였고, 이로 인해 리의 존재 및 권위는 경험적 측면에서 도전을 받게 된 것이다. 하지만 「심성문」에서 드러나는 이러한 문제의식은 아직 체계화·구체화되지 못한 채 문제제기에 그치고, 리는 여전히 자연의 원리이자 인간의 가치로 기능한다. 홍대용은 「심성문」의 상당 부분을 낙론의 인물성동론의 범위를 벗어나지 않는 서술에 할애한다.

「답서성지논심설」에 이르러 그의 문제의식은 점차 구체화되기 시작하여, 理·性 대신 心을 강조하게 된다. 홍대용은 심을 靈明純善함과 血氣로 구분하며 심 자체로 순선함을 확보하려 하는데, 이는 심론의 이해가 심화되던 당시 낙학의 일반적인 경향으로 볼 수 있다. 홍대용이 제시하는 심의 특징은 심의 영명함이 물에게 확대 적용되어 인과 물이 도덕적으로 통합된다는 점이다. 홍대용은 “靈” 개념을 통해 인간과 물의 동질성을 확보하고 논의의 초점을 물로 확장하는 모습을 보여준다. 이것은 인과 물이 도덕적 차원에서 이전보다 강하게 결합된 것이다. 다만 인간중심적 가치를 물에 투사한다는 점에서 인물성동론과 인물심동론은 상통한다고 할 수 있다. 연행 이후의 저작 「의산문답」에서는 더 이상 이와 같은 사유를 찾아보기 힘들다. 이는 연행을 계기로 홍대용의 사상이 성리학 체계를 벗어난 새로운 관점으로 전환되었음을 시사한다.

한편, 홍대용이 목도한 청나라의 변영과 국경을 초월한 우정의 경험은 그로 하여금 기존의 학문방법과 華夷의 구분 등에 대해 재성찰을 하는 요인으로 작용한다. 그 결과, 「鑿山問答」에서는 더 이상 리·태극 등의 도덕가치가 결합된 개념이 등장하지 않고, 모든 것은 물질적인 기로 설명된다. 이러한 변화는 물론에서도



반영되어 人物均 사상이 등장하게 된다. 이것은 以天視物적 관점을 수용하여 상대주의적·객관적 태도를 주장하는 것이다. 이러한 상대주의적인 입장은 무엇도 옳은 것이 없다는 허무주의로 귀결되지는 않는다. 항주의 선비들과 주고받은 편지에서 드러나듯이, 여전히 그는 內聖外王하려는 유학자로서의 정체성을 유지하고 있었다. 그는 더 이상 인간중심적 가치로 物을 해석하지 않고, 각 物 나름의 방식과 가치를 존중해야함을 말한다. 연행의 경험은 홍대용으로 하여금 선진문물을 배우자는 北學論을 주창하는 계기가 되었다. 또한 그가 기존의 理를 중심적 가치로 지향하는 세계관을 벗어나, 他物의 존재를 인식하고 다양한 관점을 수용하기 시작했다는 점에서 脫性理學으로 사상전환을 이루게 된 것이라 할 수 있다.

이상으로, 본 연구는 홍대용의 탈성리학적 사상의 배경을 그의 초기 저작부터 검토하여 변화의 추이를 살피는 것에 중점을 두었다. 보다 치밀한 연구를 위해서, 홍대용의 초기사상 형성에 직접적 영향을 끼친 김원행을 비롯한 낙학 내부 인물들의 사상을 검토·비교하는 부분이 향후 추가될 필요가 있다. 이는 추후 연구 과제로 남겨둔다.

## 참고문헌

『太極圖說解』.

『中庸或問』.

『栗谷全書』.

『湛軒書』.

『南塘集』.

『巍巖遺稿』.

김도환, 『담헌 홍대용 연구』, 영인문화사, 2007.

김문용, 『홍대용의 실학과 18세기 북학사상』, 예문서원, 2005.

김선희, 「서학을 만난 조선유학의 인간이해 - 홍대용과 정약용을 중심으로」, 『東洋哲學研究』 제68호, 동양철학연구회, 2001.

김영식, 『주희의 자연철학』, 예문서원, 2005.

김용현, 「서양과학에 대한 홍대용의 이해와 그 철학적 기반」, 『철학』 제43호, 한국철학회, 1995.

김인규, 『홍대용, 조선시대 최고의 과학사상가』, 성균관대학교출판부, 2008.

김태준, 『홍대용』, 민음사, 1998.

류인희, 「홍대용 철학의 재인식」, 『동방학지』 제73호, 연대국학연구원, 1991.

박성래, 「홍대용 『담헌서』의 서양과학 발견」, 『진단학보』 제79호, 진단학회, 1995.

박성순, 『조선유학과 서양과학의 만남』, 고즈윈, 2005.

박지현, 「七情과 도덕성 - ‘聖人의 七情’을 중심으로」, 『철학·사상·문화』 제20호, 동국대학교 동서사상연구소, 2015.

박희병, 「홍대용 연구의 몇가지 쟁점에 대한 소고」, 『진단학보』 제79호, 진단학회, 1995.

백민정, 「홍대용의 이기론과 인성론에 관한 재검토」, 『퇴계학보』 제124호, 퇴계학연구원, 2007.

송영배, 「홍대용의 상대주의적 사유와 변혁의 논리 - 특히 「장자」의 상대주의적 문제의식과의 비교를 중심으로」, 『한국학보』 제74호, 일지사, 1994.

신정근, 「홍대용과 경험중심의 인식론적 리기관의 재생」, 『철학사상』 제13호, 서울대학교 철학사상연구소, 2001.

유봉학, 「북학사상의 형성과 그 성격: 담헌 홍대용과 연암 박지원을 중심으로」, 『한국사론』 제8호, 서울대학교 국사학과, 1982.

- 이경보, 「존재론과 윤리론의 갈등 - 홍대용 사상의 철학적 기초」, 『한국실학연구』 제12호, 한국실학학회, 2006.
- 이동환, 「홍담헌의 세계관의 두 국면 - 도학과 실학사상과의 상수적 연계 관계의 한 양태」, 『한국실학연구』 제1호, 한국실학학회, 1999.
- 정성희, 「영남유림의 서양문명 인식과 서양철학 연구의 양상 - 이인재와 조금섭의 경우」, 『철학·사상·문화』 제27호, 동국대학교 동서사상연구소, 2018.
- 홍대용 저·소재영 외 주해, 『주해 을병연행록』, 태학사, 1997.

## Abstract

### A Study on the Formation of Hong Dae-Yong's Post Neo-confucian(脫性理學) Thinking

-Focused on the Change of Mul(物) according to the Theory of Liqixinxing(理氣心性)-

Gwak, Hye Seong

Hongdaeyong is the most interesting person in his era, not only because he made great achievements in science, but because he emphasized the importance of moral relativism. He claimed that people should not look down on animals from a human perspective, but should respect their values themselves as meaningful as our own. Accepting multiple values was a radical idea, because almost all the other Neo-confucian scholars had a rigid value system and considered humans to be far more important than any other creatures on earth. His transformation began when he visited Qing. There he saw a new culture, and had some connection with Chinese scholars in academic and emotional way. These experiences transformed him from a neo-confucian into the post neo-confucian. The process of change shows the transition of his understanding about Theory of Liqi(理氣) and the relationship between human and animals(物). Hong Dae-yong followed the stream of Nak-school(洛論) study at his early age. But he had critical issues about the concept of Li and Xingshan(性善) which is the basic premise of Neo-confucianism at the same time. On the other hand, experiences at Qing were eye-opening for him, which made him stop interpreting animals according to human moral values and try to respect values of other being itself. This leads to 北學論, which claims the change in the past ideology to perceive other being and accept various perspectives.

【Key words】 Hong Dae-Yong, Yeon-Heang, Inmulkyun, post neo-confucianism, Bukhak

## 최한기 경험주의적 윤리설의 한계와 형이상학적 정당화

박미라\*

〈 목 차 〉

1. 서론
2. 전기: 경험주의적 방법론인 추측
3. 윤리이론으로서의 추측의 한계
4. 후기: 형이상학적 체계에 의한 정당화
5. 결론

【요약문】 최한기 철학은 대체로 ‘경험주의’로 평가되지만, ‘형이상학적 요소’ 또한 포함하고 있는 것으로 평가되기도 한다. 필자는 최한기 철학의 두 면모가 시기에 따라 다르게 나타났음에 주목하였다. 최한기의 전기 저술에서는 경험주의적 관점이 강하게 나타났고, 후기 저술에서는 형이상학적 체계가 부각되었다. 본고에서는 이러한 변화를 최한기가 처음에 제시한 경험주의적 방법론의 윤리이론으로서의 불충분한 점을 형이상학적 체계를 정립함으로써 보충한 것으로 설명하고자 한다. 『기측체의(氣測體義)』에서 최한기는 추측(推測)이라는 경험주의적 방법론을 제시한다. 그런데 최한기의 방법론은 자연을 탐구하는 데 있어서는 유용하지만 윤리를 설명하는데 있어서는 한계를 가진다. 경험주의적 방식에 의해 도출된 결론은 상대적인 위상을 가질 수밖에 없기 때문이다. 『기학(氣學)』에서 최한기는 ‘운화리(運化理)’라는 보편적인 원리를 상정하고 ‘사등운화(四等運化)’의 형이상학적 체계를 정립한다. 도덕적 가치는 이론적으로는 ‘운화리’, ‘대기운화(大氣運化)’로부터 도출되어야 하지만, 최한기는 경험주의적 방법에 의해서 도출된 결론을 형이상학적 체계에 의해 정당화하는 방법을 취한다. 이렇게 해서 정당화된 가치와 통치의 기준은 보다 절대적인 위상을 가지게 된다. 이로부터 최한기 철학의 경험주의와 형이상학적 요소라는 두 면모는 최한기가 경험주의적 방법론을 추구하면서도 도덕적 가치의 절대성을 확보하고자 한 것에서 연유한 것으로 이해할 수 있다.

【주제어】 최한기(崔巖奇), 추측(推測), 유행지리(流行之理), 추측지리(推測之理), 사등운화(四等運化), 승순(承順)

\* 공군사관학교

## 1. 서론

조선 후기 학자 최한기(崔漢綺, 호:惠岡, 1803~1877)는 서양과학을 가장 적극적으로 수용하였고, 기(氣)를 중심으로 하여 자신의 철학을 전개하였다. 최한기 철학은 대체로 경험주의로 평가되고 있지만, ‘운화리(運化理)’라는 보편적 원리를 추구한 것으로 평가받기도 한다. 박종홍은 최한기 철학을 “대담하고도 철저한 경험주의 사상”<sup>1)</sup>으로 규정하면서도 같은 논문의 말미에서는 “엄밀하게 따진다면 혜강 자신이 극구 배제하려는 형이상학적 요소가 그의 소원대로 깨끗이 청산되었는가는 의문이 없지도 않다”<sup>2)</sup>라며 최한기 철학에 ‘형이상학적 요소’가 남아 있음을 지적하였다. 금장태는 최한기가 “자연과학적 사유를 추구하면서 자연 현상과 사회 현상을 통합하는 하나의 통일된 질서를 기준으로 삼고 있음”에 주목하였으며,<sup>3)</sup> 최진덕 또한 “인간과 사회와 자연이 서로 다르면서도 궁극적으로는 하나의 기에 불과하다는 것은 혜강의 기학을 지탱해 주는 근원적인 형이상학적 믿음”<sup>4)</sup>이라고 평가하였다. 이러한 양상은 최한기의 윤리설을 설명하는 데 있어서도 발견된다. 신원봉은 최한기 윤리설의 한계를 “기화법칙에 근거한 선형적 윤리관과 추측과 경험을 위주로 한 경험적 윤리관의 불협”<sup>5)</sup>으로 파악하였다.

필자 또한 경험주의와 형이상학적 요소라는 두 가지 특징으로 최한기 철학을 규정할 수 있다고 생각하며, 이에 더하여 시기에 따라서 어느 한 면이 더욱 강조된다는 점에 주목하였다. 전기 저술인 『기축체의(1836년, 34세)』에서 최한기는 추측이라는 경험을 중시하는 학문 방법론을 제시한다. 그런데 『기학(1857년, 55세)』을 기점으로 하여 최한기는 ‘사등운화와 승순(承順)’을 중심으로 한 형이상학적 체계를 정립함으로써 자연과 인간, 과학과 윤리를 통합하여 설명할 수 있는 세계관을 제시하는 것에 치중한다. 요컨대 『기축체의』에서는 경험주의적 관점이 강하게 나타나고, 『기학』과 그 이후의 저서인 『인정(1860)』 등에서는 형이상학적 체계가 부각된다.

필자는 이러한 변화를 최한기가 처음에 제시한 경험주의적 방법론의 윤리이론

1) 박종홍, 「최한기의 경험주의」, 1965, 30쪽.

2) 박종홍, 「최한기의 경험주의」, 1965, 32쪽.

3) 금장태, 「혜강의 기학과 경험주의」, 2003, 321쪽.

4) 최진덕, 「혜강 기학의 이중성에 대한 비판적 성찰」, 2004, 113쪽.

5) 신원봉, 「혜강의 기화적 세계관과 그 윤리적 함의」, 1993, 184쪽.

으로서의 불충분한 점을 형이상학적 체계를 정립함으로써 보충한 것으로 보고 논의를 전개하고자 한다. 우선, 최한기의 추측이라는 학문 방법론을 유행지리와 추측지리의 구분을 중심으로 하여 살펴본다. 다음으로는, 윤리이론으로서의 추측은 도덕적 가치의 절대성을 확보하는 데 있어서는 한계를 가지고 있음에 대해서 살펴보고자 한다. 그 다음으로는, 최한기가 운화기를 중심으로 한 형이상학적 체계를 정립하면서 추측이라는 방법이 내포하였던 윤리의 문제를 해결하는 과정을 살펴보고자 한다. 이로부터 최한기 철학의 경험주의와 형이상학적 요소라는 두 면모는 최한기가 경험주의적 방법론을 추구하면서도 도덕적 가치의 절대성을 확보하고자 한 것에서 연유한 것으로 설명하고자 한다.

## 2. 전기: 경험주의적 방법론인 추측

최한기는 이전의 학문이 깨달음을 추구한 것을 비판하면서 추측이라는 새로운 학문 방법론을 제안한다.

인간이 하늘을 우러르고 땅을 굽어본 오랜 세월 동안 공부하여 얻은 바를 말로 드러내지 않은 것이 없다. 그런데 저 성령(性靈)의 답론은 신비스럽고 괴이한 데 빠지고, 명심(明心)의 논설은 천착(穿鑿)에 빠져 제각기 깨달았다고 하는 것을 드러내어 많은 문도들에게 전하여 주고 있다.<sup>6)</sup>

성령의 답론은 인격적 신에 대한 믿음을 의미하는데, 이는 신비롭고 괴이한 데 빠진 것이다. 명심의 논설은 성리학, 특히 심학(心學)을 의미하는데 그들은 인간의 마음에 모든 진리가 갖추어져 있다고 여기며 이를 밝혀서(明心) 깨달기를 추구한다. 그런데 이 깨달음에는 객관적인 기준이 없다는 문제점이 있다. 그럼에도 불구하고 그들은 저마다 깨달았다고 주장하면서 그 내용을 후학들에게 전한다. 이에 최한기는 올바른 학문은 이와 같은 믿음, 주관적인 깨달음이 아니라 인간이 오랜 세월동안 ‘하늘을 우러르고 땅을 굽어보아 공부한 것’이라고 말한다. 이는 곧 추측을 의미한다.

6) 『神氣通』卷1, 體通, 「收得發用有源委」, “俯仰千載, 功夫攸得, 無言不具. 性靈之談, 沒於神怪, 明心之說, 陷於穿鑿, 各呈所悟, 衆徒傳授.”

사람 몸의 신명(神明)한 기는 오직 통찰과 습염의 능력이 있을 뿐이요, 이 밖에 형태를 가지고 말할 단서는 없다. 밖에 있는 인정(人情)과 물리는 제규 제축을 통하여 안에 거두어 모으는 것이다. … 거두어 안에 저장할 때는 그 일을 제거하고 이치만 보존하며 거친 것은 버리고 정수한 것만 남겨 신기에 습염하고, 그것을 밖으로 발용할 때는 당한 경우와 처지에 따라 거두어 저장해 둔 것 중에서 서로 합당하고 비슷한 것을 선택하여, 사색(辭色)과 언동(言動)으로 상대에게 표현할 따름이다.<sup>7)</sup>

최한기는 ‘인간은 통찰과 습염의 능력을 가진 신명한 기를 가지고 있다’고 말하여 추측을 신명한 기, 즉 신기의 활동으로 설명한다. 신기는 감각기관을 통해 파악된 외부정보를 정리하고(통찰) 기억하는(습염) 역할을 한다. 그리고 필요한 경우에는 기억된 정보를 밖으로 꺼내어 사용한다. 이처럼 신기가 밖에 있는 대상을 파악하는 것은 ‘주통’으로, 주통의 결과를 밖에 있는 대상에 다시 사용하는 것은 ‘변통’으로 지칭된다.

천인(天人)이 마땅히 보아야 할 이치를 보아서 아는 것을 봄[見]이 두루 통하였다 하고, 천인이 마땅히 들어야 할 바의 이치를 들어서 아는 것을 들음[聞]이 두루 통하였다 하며, 냄새·맛·촉각의 당연한 이치를 아는 것을 냄새·맛·촉각이 두루 통하였다고 한다. 대저 당연한 이치 중에 모르는 것이 있거나 당연히 알아야 할 이치 중에 미진(未盡)한 것이 있으면, 두루 통하였다고 이를 수 없다.<sup>8)</sup>

냄새, 맛, 촉각 등은 모두 감각기관을 통해 알 수 있는 정보이다. 그렇다면 통은 감각기관을 통해 파악할 수 있는 것을 대상으로 삼은 것이다. 감각적으로 경험 가능한 대상이 가지고 있는 ‘당연한 이치’에 대하여 미진함이 없이 충분히 아는 것, 이것이 바로 신기가 외부의 대상에 두루 통하는 것, 주통이다. 주통을 통해서 얻은 지식을 다시 대상에 적용하는 것이 변통이다.

7) 『神氣通』卷1, 體通, 「收入於外, 發用於外」, “蓋人身神明之氣, 惟有通察習染之能, 無他模着言論之端. 在外之人情物理, 從諸觸諸竅而通, 收聚於內, 方其收聚也. … 其收貯於內, 則祛其事而存其理, 遺其麤而存其精, 習染於神氣, 其發用於外, 則隨其所遇所值, 而擇於收貯中相當相類者, 以辭色言動, 加諸彼而已.”

8) 『神氣通』卷3, 周通, 「周通有虛實」, “見得天人之所當見之理, 是謂見之周通, 聞得天人之所當聞之理, 是爲聞之周通, 有得于臭味觸當然之理, 是謂臭味觸之周通. 凡於當然之理, 有所不知, 當得之理, 有所未盡, 則未可謂周通.”



변통의 도는 천지(天地)의 신기에 있는 것이 아니라 오직 인사(人事)의 주선에 달렸다. 처음 물리(物理)를 수취할 때부터 팽박(宏博)하기를 힘쓰는 것은 다만 다문박식(多聞博識)하려 할 뿐만 아니라, 비록 한 가지 일이라도 본말을 구명하고 비류(比類)를 널리 증험하고 선후를 살피어 지나치거나 미치지 못함을 염려하며 연구를 점점 깊이 하려는 것이다. 이것으로 습관을 삼아 때에 따라 각 성하고 점차로 축적하였다가 사물을 상대하여 조처할 방법을 헤아릴 때가 되면, 먼저 시세(時勢)의 같지 않음을 살피고 다음으로 사물의 마땅한 바를 살피어서 조처하되, 옛사람들과 같거나 다른 것에 구애되지 말고 오직 현재의 인정 사물에 적합하게 하는 것이 진정한 변통이다.<sup>9)</sup>

예문 첫 부분에서 최한기는 ‘변통의 도는 천지(天地)의 신기에 있는 것이 아니라 오직 인사(人事)의 주선에 달렸다’고 말한다. 천지의 신기가 가지고 있는 이치, 즉 사물의 속성이 물리라면 사물의 속성을 파악하고 알맞게 일을 처리하는 방법은 인사이다. 물론 일을 잘 처리하기 위해서는 우선 대상에 대하여 제대로 파악하는 것이 중요하다. 따라서 최한기는 ‘평소에 물리를 파악하고 지식을 축적해야 한다’고 말한다. 그러나 역시 변통의 핵심은 ‘인사의 주선’에 있다고 할 수 있다. 물리는 자연적으로 주어진 것이지만 일 처리법은 인간이 고안해내어야 하는 것이기 때문이다. 요컨대 최한기는 물리와 인사를 구분한 후, 물리를 제대로 파악하는 것을 주통으로, 물리에 적합하게 일을 처리하는 방법을 고안하여 적용하는 것을 변통으로 보았다. 그런데 주통과 변통은 순환구도를 형성하며, 최한기는 이를 ‘추측과 증험’이라는 용어를 활용하여 설명한다.

물건을 씹어서 맛을 가리는 것은 미루어서 헤아리는 것이고, 조화해서 맛을 내는 것은 헤아려서 미루는 것이며, 글을 읽어서 뜻을 아는 것은 미루어서 헤아리는 것이고, 글을 지어서 말에 통달하는 것은 헤아려서 미루는 것이다. 사람이 처음으로 배울 때에는 미루어서 헤아리지 않는 것이 없으나, 수용(須用)할 때가 되어서는 헤아려서 미루지 않는 것이 없다. 만약 평소에 미루어 헤아린 것이 없다면, 임기(臨機)하여 헤아리어 미루는 것이 어디로부터 생기겠는가.<sup>10)</sup>

9) 『神氣通』卷3, 變通, 「變通在初及公私之分」, “蓋變通之道, 不在於天地之神氣, 惟在於人事之周旋. 自初物理之收聚, 務從宏博, 非特多聞博識, 雖在一事, 究明原委, 廣證比類, 照察先後, 思慮及於過不及, 究索至於深一節. 以是染着, 隨時提惺, 漸多積累, 及其交接事物, 豫測其區處之方, 先察時勢之不同, 次及事物之攸宜, 不必拘於前人之同異, 惟適宜於當今之人情物理, 是真變通也.”

10) 『推測錄』卷1, 推測堤綱, 「推測互用」, “嚼物辨味, 推而測也, 謂和成味, 測而推也, 讀書解義,

예컨대 글을 읽는 것과 쓰는 것, 음식의 맛을 아는 것과 요리하는 것은 행하는 것과 아는 것의 순환구도를 형성한다. 글을 읽어서 뜻을 알면 그 앎을 바탕으로 해서 글을 지을 수 있다. 그런데 글을 지으면서 글의 뜻을 더 잘 알게 되고, 이 앎은 다시 글을 더 잘 쓰는 것으로 이어진다. 음식을 먹어서 맛을 알면 요리를 하게 되고, 요리하는 과정에서 맛을 더 잘 이해하게 된다. 이는 다시 요리 실력의 향상으로 이어진다. 요컨대 행하면 알게 되고, 알면 더 잘 행하게 되며, 이는 또 다시 더 잘 알게 되는 것으로 이어진다. 이러한 과정을 예문에서는 추측이라는 용어으로써 설명한다. 여기에서 ‘미룸(추)’은 행하는 것을, ‘헤아림(측)’은 아는 것을 의미한다. 따라서 미루어서 헤아리는 것이 주통이며, 헤아려서 미루는 것이 변통이다.<sup>11)</sup> 그런데 이러한 순환구도는 추와 측 이외에 ‘증(證)’이라는 또 다른 요소도 포함하고 있다.

활쏘기는 반드시 날날이 다 맞히기를 바라는 것인데, 다 맞히지 못하는 것은 그 미룸과 헤아림에 득실의 차이가 있고 힘과 때에 성쇠(盛衰)의 기틀이 있기 때문이다. 만약 전후에 힘이 다 고르고 시기에 강약이 없으며 미룸과 헤아림에도 잘못이 없다면 백발백중을 기약할 수 있으나, 만약에 쏘는 사람이 한갓 쏠 뿐이고 어떻게 하면 맞고 어떻게 하면 맞지 않는지를 모른다면, 많이 맞더라도 본보기로 삼을 수는 없다. 그러므로 전에 쏜 득실을 잊지 않고서 뒷날의 미룸으로 삼는 것이 바로 진취의 권계가 되며, 뒷날 쏠 때를 미리 헤아려서 그 활을 당기는 비율을 바르게 하는 것은 전에 쏠 때의 증험에서 나오는 것이다. 활쏘기에서뿐 아니라 온갖 일에 대한 추측도 다 이와 같다.<sup>12)</sup>

일단 씹어서 맛을 알아야 요리할 수 있고, 그 요리의 맛을 보아야 다시 더 맛있는 요리를 만들 수 있다. 이처럼 아는 것과 행하는 것은 일회성으로 끝나지

推而測也，製文達辭，測而推也。人之初學，無非推而測也，及其須用，無非測而推也。如無宿素推測，臨機測推者，從何而生。”

- 11) 그런데 맛과 글을 배우는 것은 누구나 비슷하지만, 요리를 해서 맛을 내고 글을 짓는 것은 사람마다 다르다. 여기에는 모방·가감이라는 보다 창의적인 요소가 개입되기 때문이다. 따라서 다른 곳에서 최한기는 이러한 요소를 ‘신통한 헤아림(神測)’으로 지칭하기도 한다. (『推測錄』卷1, 推測堤綱, 「慣熟推測, “慣熟而忘推, 然後可生神測, 隨現而輒測, 然後可以應變.”)
- 12) 『推測錄』卷1, 推測堤綱, 「以射論測, “射者, 必欲箇箇得中, 未能皆中者, 以其推與測有得失之差, 力與時有盛衰之機. 若使力均前後, 時無勁弱, 而推與測又無得失, 則可期百發百中也, 若射者徒射, 而不知何以爲中何以爲不中, 雖多中, 不可以爲法. 故不忘前射之得失, 以爲後日之推, 乃是進就之勸戒也. 豫測後日之射, 而正其彀率, 乃出於前射之證驗也. 非特射也, 萬事之推測, 咸類於此也.”

않고 반복되기 때문에 행위의 결과를 파악하여 다음의 행위에 반영한다면 더 좋은 결과를 가져올 수 있다. 이는 마치 활쏘기 연습을 거듭할수록 화살이 과녁의 중심에 가까워지는 것과 같다. 활 쏘는 자세가 올바른지를 알려면 표적을 봐야하는 것처럼 증험은 헤아림이 제대로 되었는지를 판단할 수 있는 기준이다.

이상에서 살펴본 추측의 방법에 따르면 경험이 반복될수록 대상에 대해서 더 많이 알게 되고, 대상을 어떻게 처리해야 하는지를 더 잘 알게 된다. 즉, 경험이 반복될수록 지식은 향상된다. 그런데 최한기는 추측을 통해서 알게 되는 지식과 진리 그 자체를 구분하였다.

천지와 만물이 유행하는 이치는 건순(健順)의 덕으로 화육(化育)하는 가운데 들어 있는 것이라, 사람이 능히 거기에 간섭할 수 없는 것이다. 그러나 추측지리는 사람마다 익숙하나 서투르나 하는 것과 그 득실에 따라 구별이 있는 것이므로, 그것을 조정하고 변통할 수 있으니, 리학(理學)의 리나 태극(太極)의 리 등 모든 전적(典籍)에서 논한 리는 전부 추측지리이다. 그러나 추측지리는 유행지리로써 기준을 삼고, 유행지리는 기질로써 분별한다.<sup>13)</sup>

예문에서 최한기는 ‘천지와 만물이 유행하는 이치는 사람이 간섭할 수 없다’고 말하여 자연의 이치인 유행지리와 이에 대한 인간의 탐구를 뚜렷이 구분한다. 그렇다면 유행지리는 어떻게 파악할 수 있을까? 마지막 문장의 ‘유행지리는 기질로써 분별한다’는 언급을 보면, 기질을 가지고 있기에 감각적으로 경험할 수 있는 사물로부터 유행지리를 파악할 수 있음을 알 수 있다.

최한기는 유행지리에 대한 탐구인 추측지리를 ‘사람마다 익숙하고 서투름의 차이가 있고, 조정하고 변통할 수 있는 것’으로 설명한다. 즉, 추측의 결과는 개인의 능력에 따라서도 달라지고, 같은 사람이라도 추측을 반복하다보면 조정하고 변통하여 점점 더 향상된 결과를 내놓을 수 있다는 것이다. 그러므로 동일한 대상을 두고 추측했다 하더라도 그 결과는 다양하며, 추측이 제대로 되었는지의 여부를 판단할 수 있는 기준은 유행지리이다. 요컨대 하나의 유행지리에 대해 다양한 추측지리가 있을 수 있고, 이 때 추측지리는 유행지리를 기준으로 삼아야 한다.

13) 『推測錄』卷2, 推氣測理, 「推測以流行理爲準」, “天地萬物流行之理, 付諸健順化育之中, 非人之所能增減. 若夫推測之理, 自有生熟得失之分, 可以裁制變通, 理學之理, 太極之理, 凡載籍之論理者, 儘是推測之理也. 推測之理, 以流行之理爲準的, 流行之理, 以氣質爲分別.”

‘하나의 유행지리와 다양한 추측지리’라는 구도는 진리와 진리에 대한 탐구를 구분하는 관점이다. 따라서 인간의 모든 탐구는 잘하고 못하고의 차이는 있지만 진리 그 자체가 아니라는 점에서는 같다. 이에 예문에서 최한기는 ‘성리학의 리, 태극의 리 또한 추측지리에 불과하다’고 말함으로써 성리학을 비롯한 여타의 학문들이 주장하는 바는 모두 추측지리이며, 이는 진리인 유행지리에 비해 상대적인 위상을 가짐을 강조한다.

최한기는 유행지리와 추측지리를 구분할 것을 무엇보다도 강조하지만 구분 그 자체가 목적은 아니다. 유행지리와 추측지리의 구분이 지향하는 바는 계속되는 탐구를 통해서 추측지리가 유행지리에 근접해 가는 것이기 때문이다. 최한기는 꾸준히 노력한다면 언젠가는 추측지리가 유행지리와 일치하게 될 것이라는 희망을 나타낸다.

하루하루 점점 쌓아 은미한 것을 드러내고 드러난 것을 통하게 하면, 추측과 유행이 자연스럽게 합해져 하나의 리가 된다. 그리하여 헛된 그림자는 옆으로 옮겨가고, 혼미의 물결은 밖에서부터 사라진다. 여기에 추측을 기록하여 도(道)를 궁구하는 자에게는 도를 찾을 수 있는 단서가 되고, 도를 지키는 자에게는 버릴 수 없는 방법이 되기를, 마치 물건의 경중이나 모나고 둥근 것에 대한 저울과 자와 같기를 바란다.<sup>14)</sup>

위 예문에서 최한기는 ‘하루하루 점점 쌓아나가면’ 추측지리와 유행지리가 하나가 될 것이라고 말한다. 또한 추측지리가 유행지리와 일치하면 이전의 ‘헛된 그림자’ 이면서 ‘혼미의 물결’인 다른 학문들은 자연스럽게 사라질 것이라 단언하면서, 자신의 방법론을 ‘저울과 자’와 같은 학문의 기준으로 삼을 것을 제안한다.

### 3. 윤리이론으로서의 추측의 한계

추측은 지식을 탐구하는 방법이지만, 최한기는 윤리의 문제에 있어서는 새로운 가치를 모색하기보다는 전통적 가치를 수용한다.

14) 『推測錄』, 「序」, “今日明日, 至于積累, 使微者著, 著者通, 則推測與流行, 自然合爲一理. 虛影在傍而轉移, 風波自外而起滅. 茲錄推測, 以冀究道者有可尋之緒, 守道者有不可捨之方, 若輕重方圓之於權衡規矩.”

추측에 대해 아는 것이 없는 자는 다만 자기의 추측만 가지고 편벽되고 가려진 병통을 제거하지 못하며, 나와 남이 같은 점을 미루어 통달하지 못하고, 알 수 없는 것은 억지로 끼워 맞춘다. 따라서 밝은 것이 도리어 어둡고, 말이 많을수록 더욱더 틀려진다. 그러나 추측에 대해 아는 자는 넓게 미루어 나갈 수가 있는 것은 정말하게 미루어 나가 그 적절함을 다하고, 헤아릴 수 없는 것에 있어서는 그 헤아릴 수 없는 점을 밝힌다. 대개 한 사람의 마음은 여러 사람의 마음과 같으므로 한 사람의 마음을 미루어 여러 사람의 마음을 헤아려, 모두에게 선(善)이 되는 것을 좋아하고 악(惡)이 되는 것을 미워하고 즐거움을 기뻐하고 근심을 걱정한다.<sup>15)</sup>

위 예문에서 최한기는 추측을 모르는 사람과 잘 아는 사람을 비교한다. 추측을 모르는 사람은 나와 남의 같은 점도 모르고 알 수 없는 것에 대해서도 억지로 끼워 맞추지만, 추측을 잘 아는 사람은 내 마음이 모든 사람의 마음과 같다는 것도 알고 알 수 없는 대상에 대해서는 억측하지 않는다. 요컨대 추측을 잘한다는 것은 지식 탐구에 있어서는 자신의 한계를 인식하는 것을 의미하고, 윤리적 문제에 있어서는 사회 전체를 기준으로 삼아 선악을 구분하여 기뻐하고 근심하는 것을 의미한다. 이와 같이 사욕을 추구하는 것과 공공선을 추구하는 것을 구분하여 후자가 더 가치 있다고 주장하는 것은 전통적인 가치관을 그대로 수용한 것이다. 그런데 최한기는 전통적인 가치관을 수용하면서도 개인이 도덕성을 갖추어 가는 방식에 있어서는 성리학과는 다른 견해를 보인다.

어린아이라도 누구나 제 아버지를 사랑할 줄 알고 자라서는 제 형을 공경할 줄 아는 것은 추측에서 나온다. 추측이 없으면 아버지와 형이 타고난 친족이라는 의리를 알 수 없는데, 어떻게 사랑과 공경을 논할 수 있겠는가. 부형(父兄) 곁에서 나서 양육된 사람은 절로 견문(見聞)에 젖어서, 두세 살이 되면 제 아버지를 사랑하고, 자라서는 제 형을 공경하게 된다. … 이른바 양지(良知)·양능(良能)에서 나온 사랑과 공경이라는 것은 특히 그 얹어 생긴 뒤를 가지고 말하는 것이요, 얹어 생기기 전의 일을 말하는 것이 아니다. 만약 사랑하고 공경하는 리(理)가 본디 마음에 갖추어 있지만 다만 기질(氣質)에 가리어져 드러나지 못한다 하더라도 얹어 있기 전에 사랑과 공경이 본디 갖추어 있다는 것을 확실히 지적할 수 없고, 다만 얹어 있는 뒤를 미루어 얹어 있기 전의 것을 헤아리게 되는 것이

15) 『推測錄』卷2, 推氣測理, 「所得有無」, “無有得於推測者, 只將自有之推測, 而未祛偏蔽之病, 我與人所同者, 不能推移通達, 至於不可知者, 強揣牽合. 所明反晦, 多言愈錯也. 有得於推測者, 苟可推擴, 必專精推擴, 以盡其宜, 至於不可測者, 以明其不可測. 蓋一人之心, 與萬民之心同, 故推一心, 可測萬民之心, 善其善, 惡其惡, 樂其樂, 憂其憂矣.”

니, 무슨 자취를 증거삼아 논하겠는가. 16)

최한기는 사랑과 공경이라는 도덕적 가치를 어린아이가 성장 과정에서 추측을 통하여 갖추어 나가는 것으로 설명하며 ‘사랑과 공경이 양지·양능에서 나온다’, ‘사랑과 공경의 이치가 마음속에 갖추어져 있지만 기질에 가리어져 드러나지 못한다’고 주장하는 성리학을 비판한다. 어버이에 대한 사랑과 형에 대한 공경은 효·제라는 전통적인 가치이다. 이 가치를 추구해야 한다는 것에 대해서는 최한기와 성리학이 다를 바가 없지만, 인간의 도덕성이 발달되는 과정에 대해서는 상반된 견해를 보인다. 요컨대 도덕성은, 성리학에서는 기질에 가려진 것을 드러내는 것이지만 최한기에게는 추측을 통해서 갖추어 가는 것이다.

이처럼 최한기는 도덕성이란 추측을 통해 갖추어 가는 것이라고 생각하였으며, ‘본래 갖추어져 있는 리’가 드러나는 것을 도덕성으로 보았다는 점에서 성리학을 비판하였다. 그런데 최한기가 제시하는 도덕성의 내용은 ‘사욕보다는 공공선을 추구하는 것’이라는 점에서 성리학의 전통적인 가치와 크게 다르지 않다고 할 수 있다. 한편, 도덕성을 갖춘 개인의 공공선을 추구하려는 마음가짐은 공적인 일 처리에 있어서 좋은 결과를 산출하는 것으로 이어지며, 이 때 필요한 능력 또한 추측이다.

선악은 공의(公議)의 이해(利害)이고, 이해는 사세(事勢)의 선악이다. 처음부터 끝까지 은미(隱微)한 것에서 뚜렷한 것까지 모든 것은, 선이 이로우므로 이로우며 악이 해(害)이고 해가 악이니, 선악과 이해에 어찌 하늘이 정한 한계가 있어서 변통할 수 없는 것이리오. 선이 악으로 변하기도 하고 악이 선으로 변하기도 하며 이로우며 해로움으로 변하기도 하고 해로움이 이로우므로 변하기도 하니, 모든 것은 오직 사람이 변통하는 데 달린 것이다. … 변통을 잘하는 사람은 작은 이익은 버리고 큰 이익을 취하며, 혹은 작은 해는 피하지 않고 큰 이익으로 나아가기도 하니, 사세의 마땅함을 얻으면 공의의 선악은 절로 드러난다. 17)

16) 『推測錄』 卷1, 推測堤綱, 「人愛敬出於推測, “孩提之童, 無不知愛其親, 無不知敬其兄, 出於推測. 未有推測, 親與兄天屬之義難知, 何暇論其愛敬. 生養於父兄之側者, 自有漬染之見聞, 至二三歲孩提時, 愛其親, 及其長也, 敬其兄. … 所謂愛敬出於良知良能者, 特舉其染習以後而言也, 非謂染習以前之事也. 若謂愛敬之理素具於心, 爲氣質所蔽, 不能呈露, 則習染之前, 愛敬素具, 無所指的, 只將習染後推測, 溯究習染前氣像, 有何痕蹟之可論.”

17) 『神氣通』 卷3, 變通, 「善惡利害, “善惡者, 公議之利害也, 利害者, 事勢之善惡也. 自初至終, 自微至著, 善爲利, 而利爲善矣, 惡爲害, 而害爲惡矣, 善惡利害, 豈有天定之限截, 而未

공공의 관점(公議)에서의 이로움이 선이고 해로움이 악이다. 이렇게 선악을 이해로 규정한다면 악이 선이 되는 것이 가능하다. 변통을 통해서 해로움을 이로움으로 바꾸면 되기 때문이다. 예컨대 풍년에 곡식을 모아 두었다가 흉년에 나누어 준다면 해로움이 이로움으로 바뀌는 것이며 따라서 악이 선이 된다. 반대로 아무리 풍년이어도 낭비가 심하면 곡식이 귀하게 되어서 선이 악이 된다.<sup>18)</sup> 따라서 예문에서 최한기는 ‘선악은 정해져 있는 것이 아니다’라고 말한다.

‘선악은 정해진 곳이 없다’는 것은 주어진 이로움과 해로움을 변화시킬 수 있는 능력, 즉 변통을 강조하기 위한 표현이다. 주어진 조건보다는 그것을 어떻게 처리하느냐가 더 중요하며 따라서 조건보다는 변통이 평가의 대상이 된다. 요컨대 변통에는 선악이 정해져 있다. 제대로 된 변통과 그렇지 못한 변통이 있으며 이 중에서도 잘 된 변통이 곧 선이다. 따라서 인간은 우선 전체의 이로움이 선이라는 것을 알아야 하고, 변통을 통해서 공익을 달성해야 한다. 그런데 이러한 변통의 결과는 상대적일 수밖에 없다는 한계가 있다.

만물에는 각각 천부(天賦)의 리가 있으므로 만사는 모두 추측의 리에 맡기어 준다. 물리와 사리에는 하늘과 사람의 나뉘미가 있어 이동(異同)이 생기므로 공부하는 오직 천리를 따르고 추측을 정하는 데 달렸으니, 그런 뒤에야 추측을 통하여 물리와 화합할 수 있다. 만약 물리와 사리의 변별이 없으면 의외(義外)니 의내(義內)니 하여 귀일(歸一)하기 어렵다. 만물은 바로 기가 응취(凝聚)된 것이므로 그 이치가 변역될 수 없어 선불선(善不善)이 없고, 만사는 마음의 추측이므로 그 이치를 변통함이 있어 선불선이 있다. 일과 물을 분간하여 그 상이한 바를 파악한 다음에야 천리에 따라 추측을 정할 수 있으며, 또 추측을 통달하여 물리와 화합할 수도 있다. … 이렇기 때문에 추측의 도를 얻은 사람은 과거에 경험한 일정한 물리를 미루어 당금(當今)의 일정한 물리를 헤아리고 일정하지 않은 사리의 경험을 미루어 당금의 일정하지 않은 사리의 헤아림을 삼는다.<sup>19)</sup>

有變通哉。變善爲惡，變惡爲善，利變爲害，害變爲利，惟在人之變而通之也。… 善變通者，捨小利，而取大利，或不避小害，而進就大利，事勢得宜，則公議之善惡自顯。”

- 18) 정교(政教)가 잘 되면 쌓아둔 대비가 있어 흉년에도 곡식이 귀하지 않게 되고 정교가 잘못 되면 낭비와 탐학(貪虐)으로 풍년에도 곡식이 귀하게 된다. (『人政』卷12, 教人門 五, 「統民善惡」, “若政教善, 而豫備貯蓄, 使歉歲穀不貴, 政教不善, 靡費貪虐, 使豐歲穀貴.”)
- 19) 『推測錄』卷6 推物測事, 「物理有定事理無定」, “萬物自有天賦之理, 萬事皆由推測之理。物理事理, 有天人之分而異生焉, 故功夫惟在順天理而定推測, 然後通推測而協物理。若無分於物理事理, 則義外義內, 所以難得歸一也。萬物乃氣之凝聚, 其理自有不可移易, 而無善不善, 萬事乃心之推測, 其理自有變通, 而有善不善。事與物分, 得其所異, 然後方可率循天理, 以定推測, 又能通達推測, 以協物理。… 是以得於推測者, 推經驗有定之物理, 測當今有定之物理, 推

추측은 크게 두 가지를 파악하는 것을 목적으로 한다. 첫째는 대상의 특성이며 둘째는 특성에 알맞은 일 처리법이다. 최한기는 이를 각각 물리와 사리를 파악하는 것으로 구분한다. 사물의 특성은 천리이며 이 천리를 파악해서 활용법을 결정한다. 즉, 물리를 파악하여 사리를 결정한다. 물리를 잘 파악하고 제대로 된 사리를 적용하면 원하는 결과가 도출된다. 최한기는 이를 ‘추측이 통달하여 물리와 화합한 것’이라고 한다. 그런데 사물의 특성은 자연적으로 정해진 것이지만 사물을 어떻게 활용할 것인가는 전적으로 인간의 몫이다. 따라서 최한기는 물리는 선불선이 없는 것으로 사리는 선불선이 있는 것으로, 물리는 일정한 것으로 사리는 일정하지 않은 것으로 구분한다.

‘일정하지 않은 사리’란 사물을 활용할 수 있는 방법이 여러 가지라는 의미이다. 이런 저런 방법을 사물에 적용해보면 서로 다른 결과가 나올 것이고 이로써 좀 더 좋은 방법과 그렇지 않은 방법을 구분할 수 있다. 그렇지만 가장 좋은 결과를 낸 방법이 유일한 최선의 방법인지는 알 수 없다. 요컨대 사리를 추측하는 것은 그 결과가 절대적인 것이라고 할 수 없다는 한계가 있다. 그렇지만 이론적으로는 가장 이상적인 사리가 존재한다. 왜냐하면 조건과 상황이 이미 정해지면 이에 가장 알맞은 방법도 있다고 볼 수 있기 때문이다. 그러나 이론적으로 이상적인 방법이 있는 것인지 인간이 제시하는 방법이 이상적인 방법과 일치하는지의 여부는 확인할 수 없다.

물론 인간이 추측해낸 사리가 절대적이지 않다고 해서 문제가 되지는 않는다. 예컨대 흉년에도 굶주리지 않도록 농산물을 관리하는 경우에, 지금 시행되는 제도가 가장 이상적이라는 보장이 없다고 해서 따르지 않을 이유는 없다. 그런데 윤리와 관련된 일 처리라면 절대적이어야 하거나, 적어도 절대적으로라도 보일 필요가 있다. 그렇지 못하다면 사육을 추구하는 개인을 강제하기 어렵기 때문이다.

이는 도덕적 가치에 있어서도 마찬가지이다. 최한기가 수용한 전통적 가치 또한 추측지리이며 ‘일정하지 못한 사리’에 해당된다고 할 수 있다. 요컨대 도덕적 가치와 이를 실현하기 위한 제도는 모두 상대적이라는 한계를 가진다. 그럼에도 불구하고 최한기는 도덕적 가치와 제도의 상대성을 부각시키기보다는 ‘보편적인 기준’의 필요성과 절대성을 강조한다.



천인의 조화(天人之和)를 얻은 사람이 옳다 그르다 하는 것은 모두 정칙(定則)이 있지만, 혹 하늘과 사람의 의리에 편체(偏滯)된 사람은 그 옳게 여기고 그르게 여기는 것에 준적(準的)이 없으니, 어찌 모두 그른 것[具非]을 분별할 수 있으며 양쪽이 다 옳은 것[兩是]을 알겠는가? 남의 시비를 말하기 좋아하는 사람은 문득 한쪽이 옳으면 한쪽은 그르고 한쪽이 그르면 한쪽은 옳아서 양쪽이 모두 옳은 것은 있을 수 없다고 하여, 비록 제각기 나름대로 합당한 말이 있는 경우라도 반드시 한쪽은 그른 것에 귀결시켜 버린다. 이것은 다만 시비(是非)는 서로 상반된다는 것만을 알고 시비의 본원을 알지 못하기 때문이다. 천인의 마땅함(天人之宜)에 합당한 것은 바로 옳은 것이요, 천인의 마땅함에 합당하지 않은 것은 바로 그른 것이다.<sup>20)</sup>

최한기는 시비가 서로 상반된다는 것만을 알고 시비의 기준을 모르면, 두 의견만을 비교하여 시비를 정하게 되므로 한 쪽은 옳고 한쪽은 그르다는 판정을 내리게 된다고 말한다. 그러나 기준을 제대로 알면 두 의견만을 비교하는 것이 아니라 의견과 기준을 비교하기 때문에 둘 다 옳거나 그르다는 판단도 내리게 된다. 이처럼 서로 의견이 엇갈리는 경우에 이를 결정해야 하는 기준은 반드시 필요하다. 비록 최한기의 방법론에서 도덕적 명제가 상대적인 위상을 가지고 있다고 해도, 현실적으로는 옳고 그름의 기준을 제시해야만 하며 그 기준은 보다 절대적인 위상을 가질 필요가 있는 것이다.

인간 세상의 평상한 일은 다만 성도(性道)에 따르고 의식을 장만하는 두 가지 일뿐이요, 그 나머지 기에 따위는 모두 한산한 사람의 소일거리이다. 성도에 따르는 것이란 천인의 마땅함(天人之宜)에 따르고 전례(典禮)를 상고하여 부자·군신·부부·붕우의 윤리에 그 도를 잃지 않는 것이다.<sup>21)</sup>

무릇 학문을 강론함에 같은 무리를 편들고 다른 편을 공격할 때나, 시비와 장단을 겨루고 다룰 때, 마땅히 천인이 통하는 성실(天人攸通之誠實)을 봉행하는 법전으로 삼고, 사의(私意)의 천착과 편견의 고집을 판결의 죄과(罪過)로 삼아야 한다.<sup>22)</sup>

20) 『推測錄』 卷6, 推物測事, 「是非本原」, “得於天人之和者, 曰是曰非, 皆有定則, 其或偏滯於天人之宜者, 所是所非, 既無準的, 何能辨其俱非也, 又焉知其兩是也? 好說人之是非者, 輒曰一是則一非, 一非則一是, 無有兩是者, 雖有各自當之說, 必使一歸于非. 乃是惟知是與非之相反, 而不知其是非之本原也. 合於天人之宜者是是也, 不合天人之宜者是非也.”

21) 『推測錄』 卷6, 推物測事, 「性道衣食」, “人世庸常, 只是循性道供衣食二事而已, 其餘諸技, 儘是散遊者消遣. 循性道者, 順天人之宜, 而考之于典禮, 父子君臣夫婦朋友之倫, 勿失其道也.”

일상에서 도덕에 관한 기준은 항상 필요하다. 첫 번째 예문에서 최한기는 ‘인간 세상의 평상한 일은 천인의 마땅함을 따르는 것’ 이라고 말하며, 두 번째 예문에서는 ‘천인이 통하는 성실을 학문에 있어서의 기준으로 삼아야 한다’ 고 말한다. 이처럼 기준은 항상 필요하지만, 인간이 알고 있는 기준은 언제나 상대적인 위상을 가질 수밖에 없다. 도덕에 대한 추측지리는 유행지리에 근접할 수는 있어도 유행지리 그 자체는 아니기 때문이다. 즉, 인간이 알고 있는 모든 도덕적 기준은 유행지리가 가지고 있는 만큼의 확실성과 절대성을 가질 수는 없다.

따라서 추측의 방법은 자연을 탐구하는 데 있어서는 유용하지만 윤리를 설명하는데 있어서는 한계가 있다고 할 수 있다. 인간의 감각 능력이 닿을 수 없는 곳에 있는 별의 이치는 당장 알지 않아도 되지만 옳고 그름, 선과 악을 판단하는 기준은 항상 필요하며, 그 기준은 절대적인 위상을 가져야 하는 것이기 때문이다. 『기축체의』 이후의 『기학』, 『인정(人政)』등에서 최한기가 도덕적 가치와 통치의 기준에 보다 많은 관심을 기울이는 것은 이러한 문제의식에서 연유한 것으로 볼 수 있을 것이다.

#### 4. 후기: 형이상학적 체계에 의한 정당화

『기학』, 『인정』에서 최한기는 ‘운화기(運化氣)’ 라는 보편적인 존재를 상정하고, 운화기의 이치인 ‘운화리(運化理)’ 를 도덕적 가치의 기준으로 제시하고자 한다.

운화는 일기(一氣)이지만 그 용도는 무궁하다. 크게는 여러 별을 운행하고 작게는 만물을 생성하니, 세상에 충만한 모든 일들이 다 대기(大氣)에 관계된 일이 아닌 것이 없다. 나아가 인도(人道)의 운화에 이르러서도 크게는 정교의 흥폐로 속속의 추이가 되고, 작게는 신기(身氣)의 변화로써 생장쇠로가 된다.<sup>23)</sup>

운화기는 하나이지만(一氣), 사물과 인간에 부여되어서 다양한 역할을 한다.

22) 『神氣通』卷2, 耳通, 「聽訟參證」, “凡於講學之黨同伐異, 是非之爭長競短, 宜以天人攸通之誠實, 爲奉行之法典, 以私意穿鑿, 偏見固執, 爲勘斷之罪過.”

23) 『人政』卷24, 用人門 五, 「以用矩喻用人」, “運化則一氣, 而其用無窮. 大而諸曜運行, 小而萬物生成, 充滿事爲, 無非大氣關涉. 至於人道運化, 大而政教興廢, 爲俗習之趨變, 小而身氣遷移, 自生壯而至衰老.”

별의 움직임, 만물의 생성, 정교의 흥폐, 인간의 생장쇠로는 모두 운화기에 의한 것이다. 최한기는 이러한 일기, 대기로부터 인사의 기준을 도출할 수 있다고 생각하였으며, 이를 ‘사등운화(四等運化)’라는 형이상학적 체계로 제시한다.

일신운화(一身運化)는 수신의 요체가 되고, 교접운화(交接運化)는 제가의 요체가 되며, 통민운화(統民運化)는 치국의 요체가 되고, 대기운화(大氣運化)는 평천하의 요체가 되어, 크고 작은 범위가 각기 해당되는 바가 있다. 대기운화를 따르는 것이 선이 되고 거스르는 것이 악이 되는 것은 세상 사람이 모두 같아 하나도 어긋남이 없다. … 마땅히 사등운화(四等運化)로써 [기화(氣化)가] 인물에 두루 퍼져 있음을 밝히고 그것을 승순(承順)할 방법을 열어서 멀고 가까운 곳에 떠나가야 한다.<sup>24)</sup>

일신운화, 교접운화, 통민운화, 대기운화는 각각 개인으로부터 천하에까지 이르는 서로 다른 범위를 의미한다. 최한기는 이 중에서도 대기운화를 도덕적 가치의 기준으로 삼아서 “대기운화를 따르는 것이 선이 되고 거스르는 것이 악이 되는 것은 세상 사람이 모두 같아 하나도 어긋남이 없다”고 말한다. 따라서 개인의 행동(일신운화)과 국가의 통치(통민운화)는 대기운화를 따라야만 선한 것이다. 그렇다면 과연 대기운화를 따르는 것, ‘승순’은 구체적으로 어떤 행위를 의미하는가? 이를 위해서 먼저 대기운화에 어떻게 도달할 수 있는지를 살펴보고자 한다.

활동운화(活動運化)의 마음이 항상 사물에 도움을 의뢰하고 연구, 사색해서 이르지 아니하는 곳이 없으므로, 진실로 대기 가운데서 단서와 조짐을 보아서 그것을 사물에서 미루어 찾고, 또 사물 가운데서 경험을 얻은 것이 대기와 어긋나지 않거든, 이것을 여러 번 시험하여 공을 쌓아나가면 대기운화를 볼 수 있을 것이다. 이것은 조금이라도 밝고 지혜로움이 있는 자가 할 수 있는 것이니, 이렇게 하여 전체 대응(全體大用)에 미루어 통달하면 대기활동운화의 본성을 보는 것이 가능하고 통민운화·일신운화에 이르러서도 점차 앞이 탁 트이고 넓어지게 될 것이다.<sup>25)</sup>

24) 『人政』卷9, 教人門 二, 「敷運化平宇內」, “一身運化, 爲修身之要, 交接運化, 爲齊家之要, 統民運化, 爲治國之要, 大氣運化, 爲平宇內之要, 大小範圍, 各有攸當. 大氣運化, 承順爲善, 逆逆爲惡, 宇內人皆同, 一無差謬. … 當以四等運化, 明其人物澆洽, 開其承順方略, 刊布遐邇.”

25) 『氣學』卷2-96, “活動運化之心常資賴於事物, 研究思索, 無所不到, 苟於大氣上, 見端倪而推尋乎事物, 事物上, 得經驗而無違於大氣, 依此累試積功, 庶可見大氣之運化. 是則稍有明慧者所能也, 推達於全體大用, 見得大氣活動運化之性, 至於統民運化一身運化, 漸次開豁.”

예문에서 최한기는 사물을 탐구하는 것은 사물과 대기운화를 비교하고 증험하여 대기운화에 대한 앎을 점차 확장하는 과정으로 보며, 이러한 과정이 반복되고 누적된다면 ‘대기활동운화의 본성’을 볼 수 있다고 말한다. 또한 대기운화의 본성을 보게 된다면 통민운화와 일신운화에 있어서도 ‘점차 트이고 넓어질 것’이라고 하여 대기운화로부터 통민운화와 일신운화의 기준을 도출해 낼 수 있다고 주장한다. 요컨대 물리에 대한 탐구로부터 대기운화에 도달하고, 이로부터 인사의 기준을 도출해 내는 것이 승순의 의미라고 할 수 있다. 이러한 구도에서 통민운화를 하기 위해서는 우선적으로 대기운화에 도달해야 한다. 실제로 최한기는 근대과학의 발전에 힘입어 대기운화가 많이 밝혀졌다고 생각했다.

활동운화의 기는 그것을 사람들이 처음에 땅이 둥근 데서 보았고, 다음에는 땅이 도는 데서 밝혔고, 마침내는 청몽(淸蒙)에서 다 드러냈다. 이것이 실어서 운화하는 힘을 미루어 해·달·별들을 실어 운행하는 것을 헤아려보면, 우주 내의 모든 작용이 다 이 활동운화의 기가 하는 일이다.<sup>26)</sup>

최한기는 ‘지구가 둥근 것과 자전하는 것, 그리고 청몽(지구과학의 대기를 의미함), 천체의 움직임으로부터 활동운화의 기가 드러났다’고 말한다. 이처럼 근대과학이 밝혀낸 사실로부터 운화기의 존재가 증명되었고, 이는 현재를 이전 시대와 구분 지을 수 있는 획기적인 변화이다. 그러나 최한기는 당대를 ‘활동운화의 기가 드러난 시대’로 인식하면서도 운화기로부터 어떤 구체적인 가치나 제도를 직접적으로 도출해 낼 수는 없었다. 운화기로부터 도출되는 구체적인 제도나 일 처리법에 대해서는 다만 ‘알기 쉽다’, ‘저절로 생긴다’는 정도로만 언급하는 것에 그칠 뿐이다.

세 단계의 운화는 본디 대(大)·중(中)·소(小)의 범위가 다른 것이어서, 소는 중과 대등할 수 없고 중은 대와 대등할 수 없다. 그 승순하는 방법은 누구나 알기 쉽게 되어 있다.<sup>27)</sup>

26) 『氣學』卷2-100, “活動運化之氣, 人始見於地圓, 次明於地轉, 畢露於淸蒙. 推此載運化之力, 以測日月星之載運, 宇內用事皆是氣之所爲也.”

27) 『人政』卷10, 教人門 三, 「人心義理」, “三層運化, 自有大中小之範圍, 小不可以適中, 中不可以適大. 承順之方, 人所易見.”

인신운화와 교접운화가 천지운화의 기를 본받으면, 용인(用人)의 도리는 자연 따를 만한 방법이 있게 된다. 그러므로 사람으로 사람을 다스리는 것은 하늘의 운화를 받들어 사람의 운화를 행하는 것이니, 어찌 다른 도리가 간섭할 수 있겠는가.<sup>28)</sup>

첫 번째 예문에서 최한기는 ‘세 단계의 운화가 대등할 수 없다’고 말하여 통민운화가 대기운화에 승순하는 것이 올바른 도리임을 강조하면서도 그 구체적인 방법에 대해서는 ‘누구나 알기 쉽다’는 정도로만 말한다. 두 번째 예문에서는 ‘천지운화의 기를 승순해서 하는 용인은 하늘의 운화를 받들어 사람의 운화를 행하는 것이 된다’고 말함으로써 천지운화를 승순한 통민운화에 정당성을 부여하면서도 용인의 구체적인 방법에 대해서는 ‘천지운화의 기를 본받으면 자연히 따를만한 방법이 있다’는 정도로만 말한다. 이와 같이 최한기는 통민운화가 대기운화를 승순해야 한다고 주장하면서도 대기운화로부터 통민운화의 구체적인 방법을 직접적으로 도출해내지는 못했다. 오히려 최한기는 인간이 고안해 낸 가치 및 제도를 자연과 연결시킴으로써 정당화하는 방식을 취한다.

공(公)은 운화기의 공보다 더 큰 것이 없다. … 천하인이 운화의 공도에는 익히 복종하는 것임을 알아서 그것을 말과 글로써 끌어 깨우치고 행사로써 보여주어야 공을 이룰 수 있다. … 만물이 성장함에 순서가 있어 문란하지 않되 그것을 자기의 공(功)이라고 여기지 않고, 만사의 성공과 실패가 각각 기화의 기화에 따라서 되는 것이므로 원망할 데가 없다. 이에 백성들이 공(公)이라고 말하여 기화(氣和)를 본받아 법으로 삼는다.<sup>29)</sup>

‘만물이 성장함에 순서가 있는 것’이 곧 공(公)이다. 자연의 운행은 원칙에 따라 행해질 뿐이므로 사심이 없는 공이라고 할 수 있다. 따라서 최한기는 ‘운화기의 공이 가장 크다’고 말한다. 자연의 운행은 공정하므로 백성이 억울하게 여겨서 원망할 일이 없고, 그러므로 잘 따른다. 인사의 운영도 이와 같다면 모든 백성들이 복종할 것이다.

28) 『人政』 卷25, 用人門 六, 「道之名得正」, “人身運化交接運化, 效則天地運化之氣, 用人之道, 自有可循之方. 以人治人, 乃承天運化, 行人運化, 豈有他道理之干涉哉.”

29) 『氣學』 卷1-42, “公莫大於運化氣之公. … 須因天下人之服習運化之公道, 以言文提覺, 以行事示, 及成其公也. … 萬物生就, 有序不紊, 而不以爲功, 萬事成敗, 各遂其機而怨無所歸. 民乃誦公, 效法氣和.”

운화가 행해지는 것에는 자연 전후로 서로 어우러지고 상하가 서로 의지하는 것이 있으니, 이것이 바로 조화신공(造化神功)을 이루는 것이다. 만약 전후로 서로 연속되지 않고 상하로 서로 이어지지 않는다면, 어떻게 이 천지의 정교(政教)를 이룰 수가 있겠는가. 관직을 두루 나누어 설치하여 위를 섬기고 아래를 부릴 사람을 골라 임명하는 뜻은 이로써 일통(一統)의 기강을 이루어 대기운화를 본받기 위한 것이다.<sup>30)</sup>

사람을 써서 정교를 시행하는 것은 사시(四時)의 운화를 본받는 것이지만, 운화는 고금의 다름이 없고 정교의 성쇠(盛衰)는 세대에 따라 같지 않으니, 이것은 그 사람을 쓰는 데 잘잘못이 있어서 사람을 잘 쓰면 정교가 융성하고 사람을 잘못 쓰면 정교가 잘못되기 때문이다.<sup>31)</sup>

첫 번째 예문에서는 자연에서 개별 사물들이 전후 상하로 연속되어 조화를 이루는 것과 조정에서 관리들이 위를 섬기고 아래를 부리는 것이 유비적으로 표현된다. 특히 자연에서의 조화로움은 ‘천지의 정교’, ‘대기운화’로 지칭된다. 두 번째 예문에서는 네 계절의 변화가 통민운화가 본받아야 할 대상으로 설정된다. 요컨대 자연에서 볼 수 있는 조화와 질서를 관리를 두는 제도를 통해서 구현해야 하며, 이것이 바로 대기운화를 승순한 통민운화라는 것이다.

이처럼 최한기는 공(公), 조화, 질서를 인간이 자연의 운행에서 발견할 수 있는 윤리적 가치로 든다. 또한 자연의 운행으로부터 발견한 윤리적 가치를 사회에 구현하는 것을 ‘대기운화를 본받은 통민운화’로 제시한다. 그런데 이는 자연의 운행에서 윤리적 가치를 찾고 이를 인사에 구현하는 것으로 볼 수도 있지만, 거꾸로 인사에서 추구하는 가치를 자연을 통해서 정당화하는 것으로 볼 수도 있다. 즉, 통민운화의 가치를 대기운화를 승순한 것으로 규정하여 정당화하는 것이다.

교법을 서로 비난하는 것은 근본 준적이 운화대도(運化大道)임을 모르고 각 각 서로 다른 소견을 따라 교문(教門)을 수립하기 때문이다. 그래서 동방(東方)의 습성에 따라 가르침을 삼으면 서방(西方)의 습성에 물든 사람이 비웃으며,

30) 『人政』卷21, 用人門 二, 「事上使下」, “運化之行, 自有前後之相準, 上下之相依, 乃成造化神功. 若前後不續, 上下不接, 何以成天地政教哉. 設官分職, 擇任事上使下之人, 以成一統綱紀, 效則于大氣運化.”

31) 『人政』卷22, 用人門 三, 「上下層疊體天運化」, “用人而行政教, 效法于四時運化, 而運化則古今無異, 政教汗隆, 隨代不同, 以其用人有得失, 得人則政教致隆, 失人則政教致汗.”

서방의 습성에 따라 가르침을 삼으면 동방의 습성에 물든 사람이 비웃는다. 남방(南方)의 습성에 따라 가르침을 삼으면 북방(北方)의 습성에 물든 사람이 비난하며, 북방의 습성에 따라 가르침을 삼으면 남방의 습성에 물든 사람이 비루하게 여긴다. 동서남북의 풍속과 습성을 통합해 보면 자연 천지 대기의 운화가 생기어 동서남북이 모두 일통(一統)으로 돌아가게 된다.<sup>32)</sup>

세상의 교화를 한 가지로 통합해서 운화에 승순하여 어김이 없게 한다면, 이것이 곧 세상을 평화롭게 하는 대도(大道)이므로 4주(洲) 각 지방의 현준(賢俊)들이 이 도를 밝히고 이 도를 행하여, 이 백성을 천민(天民)이 되게 하고 이 정치를 천정(天政)이 되게 할 것이다.<sup>33)</sup>

위 첫 번째 예문에서 최한기는 ‘동서남북에 있는 사람들이 서로 다른 풍속과 습성을 가지고 있어서 그 중의 한 지역만을 기준으로 삼을 수는 없지만, 동서남북의 풍속을 모두 통합해 보면 대기운화라는 기준이 생긴다’고 말한다. 그렇다면 모든 지역에서 공통적으로 가지고 있는 풍속이 곧 대기운화라는 의미이다. 그런데 이는 다양한 사례를 관찰해서 공통점을 도출해낸 것이므로 귀납적 방식에 의한 결론이라고 할 수 있다. 경험주의적 방식에 따른 결론은 상대적일 수밖에 없음에도 불구하고 최한기는 이를 ‘대기운화’라고 규정함으로써 보편적 원리와 일치시킨다. 이러한 과정을 통해 정당화된 통치는 절대적인 가치를 가지게 되기에 두 번째 예문에서는 ‘천정(天政)’으로 지칭된다. 또한, 최한기는 유교적 가치의 절대성도 형이상학적 체계에 의해서 확보한다.

고법(古法)으로써 근세를 다스리고자 하는 자는, 바꿀 수 없는 대체(大體)인 윤강경상(倫綱經常)만큼은 또한 근세에도 불변하며 곧 천지운화의 범위에 속하므로 중간에서 단절하지 말고 옛것을 되돌이킬 것이다. 그러나 윤강경상의 사무를 처리하고 적용하는데 있어서는 마땅히 근세의 천인운화의 기회(機會)에 근거하여 시행해야 한다.<sup>34)</sup>

32) 『人政』卷8, 教人門 一, 「教法相訶」, “教法之相傾訶, 由於根基準的, 不得運化大道, 而各從所見之不同, 樹立教門. 以東方所習染爲教, 則西方習染之人譏笑之, 以西方所習染爲教, 則東方習染之人訾毀之. 以南方所習染爲教, 則北方習染之人非毀之, 以北方所習染爲教, 則南方習染之人鄙陋之. 統合東西南北, 風俗習染, 自有天地大氣之運化, 而東西南北, 歸于一統矣.”

33) 『人政』卷9, 教人門 二, 「敷運化平宇內」, “使宇內教化, 歸於一統運化, 承順無違, 卽平宇內之大道, 四洲各方, 天爵之賢俊, 明斯道行斯道, 使斯民爲天民, 斯政爲天政.”

34) 『氣學』卷1-86, “欲將古法以治近世者, 在於倫綱經常不易之大體, 亦近世之所不變, 則天地運

윤강경상이라는 유교적 가치는 인간이 고안해 낸 사리이며, 사등운화의 구도에서는 통민운화에 해당되는 것이다. 그러나 예문에서 최한기는 윤강경상이라는 유교적 가치를 천지운화의 범위에 속하는 것으로 본다. 이는 유교를 대기운화와 같은 차원의 진리치를 가지는 것으로 보는 것이며 따라서 유교는 절대적인 가치를 가진다. 이처럼 유교라는 결론은 경험적 방법에 의해 도출되었지만 사등운화라는 구도에 의해서 정당화된다.

## 5. 결론

최한기 철학은 대체로 ‘경험주의’로 평가되지만, ‘형이상학적 요소’ 또한 포함하고 있는 것으로 평가되기도 한다. 필자는 최한기 철학의 두 면모가 시기에 따라 다르게 나타났음에 주목하였다. 최한기의 전기 저술에서는 경험주의적 관점이 강하게 나타났고, 후기저술에서는 형이상학적 체계가 부각되었다.

『기측체의』에서 최한기는 추측이라는 경험주의적 방법론을 제시하면서 성리학의 리, 불교의 깨달음, 천주교의 인격적 신에 대한 믿음 등을 비판한다. 최한기가 이전 학문을 비판하는 이유는 그들이 객관적으로 경험할 수 없는 것, 즉 ‘깨달음’을 학문의 대상으로 삼았기 때문이다. 따라서 최한기의 추측은 구체적인 사물의 이치를 파악하고(주통), 이를 바탕으로 하여 일을 처리하는 것(변통)으로 이루어진다. 또한 최한기는 지식을 유행지리와 추측지리로 구분함으로써 진리 그 자체와 진리에 대한 탐구를 구분한다.

그런데 최한기의 추측은 자연을 탐구하는 데 있어서는 유용하지만 윤리를 설명하는데 있어서는 한계를 가진다. 추측지리는 유행지리에 근접해 갈 수는 있지만 유행지리 그 자체는 아니기 때문이다. 따라서 경험주의적 방식에 의해 도출된 결론은 상대적인 위상을 가질 수밖에 없다. 이는 과학보다는 윤리에 문제가 된다. 예컨대 아주 먼 곳의 별이 움직이는 이치는 당장 몰라도 되지만 선과 악, 옳고 그름에 대한 판단은 항상 필요하며, 윤리가 절대적인 가치를 가지지 못한다면 사욕을 추구하는 개인을 강제할 수 없기 때문이다. 이에 비하면 최한기가 배제해버린 성리학의 천리나 신의 권위는 도덕에 절대적인 위상을 부여하는 역할을

---

化之範圍也, 此非中間斷絕, 舉而返古也. 至於措處倫綱經常之事務, 當因近世天人運化之機會而施行焉.”



했다고 할 수 있다.

『기학』에서 최한기는 ‘운화리’라는 보편적인 원리를 상정하고 ‘사등운화’의 형이상학적 체계를 정립하며, 이로부터 개인과 사회의 도덕적 기준을 제시한다. 따라서 도덕적 가치는 이론적으로는 ‘운화리’, ‘대기운화’로부터 도출되어야 하지만, 최한기는 경험주의적 방법에 의해서 도출된 결론을 형이상학적 체계에 의해 정당화하는 방법을 취한다. 이렇게 해서 정당화된 가치와 통치의 기준은 보다 절대적인 위상을 가지게 된다. 이로부터 최한기 철학의 경험주의와 형이상학적 요소라는 두 면모는 최한기가 경험주의적 방법론을 추구하면서도 도덕적 가치의 절대성을 확보하고자 한 것에서 연유한 것으로 이해할 수 있다.

## 참고문헌

崔漢綺, 『神氣通』.

\_\_\_\_\_, 『推測緣』.

\_\_\_\_\_, 『氣學』.

\_\_\_\_\_, 『人政』.

권오영, 『최한기의 학문과 사상 연구』, 집문당, 1999.

금장태, 「해강의 기학과 경험주의」, 『박종홍 철학의 재조명』, 천지, 2003.

김용헌 외, 『해강 최한기』, 예문서원, 2005.

민족문화추진회, 『국역 기축체의』, 1979.

\_\_\_\_\_, 『국역 인정』, 1980.

박종홍, 「최한기의 경험주의」, 『아세아연구』 제8집 4호, 고려대학교 아세아문제연구소  
1965.

손병욱 역, 『기학』, 통나무, 2013.

신원봉, 「해강의 기학적 세계관과 그 윤리적 함의」, 한국정신문화연구소 박사학위논문,  
1993.

이우성 외, 『해강 최한기 연구』, 사람의무늬, 2016.

이종란, 「최한기에 있어서 윤리적 가치의 기원과 당위의 성립」, 『동양철학연구』  
제16집, 동양철학연구회, 1996.

\_\_\_\_\_, 『최한기의 운화와 윤리』, 문사철, 2008.

최진덕, 「해강 기학의 이중성에 대한 비판적 성찰」, 『해강 최한기』, 청계, 2004.

허남진, 「해강 과학사상의 철학적 기초」, 『과학과 철학』 제2집, 통나무, 1991.

## Abstract

### Limitations of Choe Hangi's Empirical Ethics and Metaphysical Justification

Park, Mi Ra

Choe Hangi's philosophy is generally classified as "empiricism," but it is also characterized by "metaphysical elements." The starting point of this paper is the fact that these two facets of Choe Hangi's philosophy made their appearance at different periods of time. Whereas empiricist viewpoints prevailed in his earlier works, a metaphysical system came into view in his later works. This paper explains this change as his attempt to compensate for the insufficiency of his earlier empiricist philosophy in providing an ethical framework by establishing a metaphysical system. In *Gicheukcheui*, Choe Hangi proposes a scientific methodology of *chucheuk*(推測). This methodology, useful as it may be in exploring nature, has limitations in explaining ethics due to the fact that conclusions drawn by an empirical procedure inevitably have only relative truth values. In *Gihak*, he assumes that the universal principle of *unhwa-liand* establishes a metaphysical system of *sadeungunhwa*. Theoretically, moral values should be derived from *unhwa-li* and *daegi-unhwa*; however, Choe Hangi adopts an approach to justifying the conclusions drawn by an empirical procedure *via* the metaphysical system. In that way values are justified, and the governance standards are endowed with a more absolute status. From these observations, it can be inferred that the two facets of Choe Hangi's philosophy, empiricism and metaphysical elements, originate from his pursuit of empirical methodology while securing the absolute primacy of moral values.

【Key words】 Choe Hangi(崔漢綺), Chucheuk(推測), Yuhanggi-li(流行之理), Chucheukji-li(推測之理), Sadeung-unhwa(四等運化), Seungsun(承順)

## 하이데거와 톨스토이의 죽음 이해 -톨스토이의 『이반일리치의 죽음』을 중심으로-

서동은\*

< 목 차 >

1. 들어가는 말
2. 두 종류 혹은 세 종류의 죽음
3. 3인칭적 ‘그들’의 죽음
4. 2인칭적 ‘너’의 죽음
5. 1인칭적 ‘나’의 죽음
6. 나가는 말

**【요약문】** 하이데거가 톨스토이의 소설 『이반일리치의 죽음』을 인용하는 맥락과 관계없이, 톨스토이의 이 소설에는 하이데거가 『존재와 시간』에서 이야기하는 두 가지 죽음의 논의가 다 들어있다. 하이데거는 『존재와 시간』에서 죽음을 둘러싼 일상인의 죽음 이해를 언급하면서 톨스토이의 이반 일리치의 죽음을 각주에 소개하고 있다. 그러나 톨스토이의 소설 흐름 가운데서 찾을 수 있는 주인공의 자기 발견의 순간을 매개로 해서 볼 때, 톨스토이는 하이데거와 마찬가지로 두 가지 죽음을 염두에 두고 서술되고 있음을 알 수 있다. 이 글은 기무라 빈(kimura bin, 木村 敏)의 세 가지 죽음 곧 1인칭적 죽음, 2인칭적 죽음, 3인칭적 죽음 이해를 틀에 따라 하이데거와 톨스토이가 말하는 두 가지 죽음을 분석하면서 동시에 주인공 이반일리치의 죽음 이해 과정을 3인칭적 죽음에서 1인칭적 죽음으로 또는 하이데거의 구분에 따라 비본래적 실존에서의 본래적 실존에서의 죽음이해로의 이행 과정의 차원으로 분석했으며, 기무라 빈의 2인칭적 죽음 이해에 기초해 두 사람의 죽음 이해가 가지는 한계를 지적하고자 했다.

**【주제어】** 죽음, 실존적 죽음, 자기 발견, 본래성/비본래성, 시간

---

\* 경희대학교

## 1. 들어가는 말

이 논문은 기무라 빈(木村 敏)의 세 가지 인칭적 죽음 이해를 바탕으로 하이데거와 톨스토이가 각각 『존재와 시간』과 『이반일리치의 죽음』에서 묘사한 죽음 이해를 비교 검토하면서 두 사람의 실존적 죽음이해의 유사성을 밝힘과 아울러, 하이데거와 톨스토이가 놓치고 있는 죽음이해의 측면을 비판적으로 검토하고자 하고자 한다. 하이데거는 존재이해와 관련하여 죽음을 논하고, 톨스토이는 이야기를 통해 한 개인이 죽음에 직면하여 어떠한 태도를 가지게 되는지 잘 묘사하고 있다. 두 사람이 서로 다른 방식으로 죽음에 대한 접근을 시도했지만, 전달하고자 하는 바는 거의 똑같다고 해도 과언이 아니다. 하이데거는 『존재와 시간』 45-53절에 걸쳐 죽음에 대해서 분석한다. 그는 여기서 죽음을 앞둔 사람들을 위로하는 사람의 태도를 소개하면서 논의를 시작한다. 그에 따르면 위로하는 사람은 보통 죽어가는 사람에게 부단한 안정감을 주려고 한다. 위로하는 사람은 그들 자신의 죽음을 은폐하며 이제 곧 괜찮아 질 것이라고 말한다는 것이다. 이렇게 괜찮아 질 것이라고 말하는 방식 안에서는 죽음에 대한 도피가 자리 잡고 있다고 하이데거는 말한다. 하이데거는 위로를 건네는 사람이나 죽음에 직면한 사람에게나 똑같이 죽음을 직면하기 보다는 죽음으로부터의 도피 행각을 보여준다고 한다.

죽음을 은폐하면서 회피하는 태도가 워낙 질기게 일상성을 지배하고 있어서, 서로 함께 있으면서 ‘가장 가까운 사람들’이 ‘죽어가고 있는 사람’에게 종종 이렇게 꾸며 낸다: 당신은 이제 금세 괜찮아져(죽음을 모면하여) 다시 당신의 잘 배려된 세계의 안정된 일상으로 되돌아갈 것이다. 그런 식으로서의 ‘심려’는 심지어 그렇게 말함으로써 ‘죽어가고 있는 사람’을 ‘위로한다’고 생각한다. 이 심려는 그가 자신의 가장 고유한, 무연관적 존재가능을 완전히 덮어버리도록 도와 주어, 그를 현존재 속으로 다시 데려오려고 한다. ‘그들’은 이런 식으로 죽음에 대한 부단한 안정감을 배려해준다. 그러나 이 안정감은 근본적으로 ‘죽어가고 있는 사람’에게만 해당되는 것이 아니라, 똑같이 마찬가지로 ‘위로하는 사람’에게도 해당된다. 그리고 생명을 다하는 경우에도 공공성은 그 사건으로 인해서 자신의 잘 배려된 만사태평(무걱정)이 방해되어 동요되어서는 안 된다. 사람들이 타인의 죽음에서 속수무책까지는 아니더라도 일종의 사회적 언짢음을 보게 되는 것이 드물지 않은데, 공공성은 이것에서부터 보호되어야 하는 것이다.<sup>1)</sup>

사람들은 보통 임종을 앞둔 사람 혹은 불치의 병에 걸린 사람 앞에서 위로의 말을 건넨다. 이때 위로하는 사람이나 죽음을 앞두고 이 위로의 말을 듣는 사람이나, 죽음 그 자체가 자신에게 다가온 현실이 아니라 삶이 공공적인 것이며, 죽음은 존재하지 않는 듯이 취급하려고 한다. 죽음에 대한 이러한 태도는 세인의 삶 혹은 공공성으로 대표되는 일반적인 죽음의 태도를 보여준다. 하이데거는 여기에서 ‘도피로서의 죽음’을 읽는다. 사람들은 죽음은 우리에게 존재하지 않는다고 말함으로써 일상적인 삶에 편입되려고 한다. 사람들은 때로 타인의 고통이나 죽음의 소식을 계속 듣고 싶어 하지 않는다. 건강하게 잘 사는 사람은 주변의 아픈 사람이나 죽어가고 있는 사람이 불편하다. 그래서 사람들은 공공성의 일반적인 삶으로 되돌아오려고 한다. 이러한 논의를 하면서 하이데거는 톨스토이의 『이반일리치의 죽음』을 각주에 소개한다.

톨스토이는 그의 소설 『이반일리치의 죽음』에서 이러한 ‘사람은 죽는다.’가 야기하는 동요와 붕괴의 현상을 묘사하고 있다.<sup>2)</sup>

죽음에 대한 논의 과정에서 하이데거가 톨스토이의 소설 『이반일리치의 죽음』을 각주에 소개하고 있는 맥락을 보면, 죽음에 대한 세인들의 태도 즉 도피로서의 죽음 현상만을 염두에 두고 있다는 인상을 준다. 각주에서 다음과 같은 표현 “사람은 죽는다(man stirbt)가 야기하는”이라는 표현은 인간이 죽음에 처해서 드러나는 여러 태도에 대한 일반적 접근을 염두에 둔 말처럼 들린다. 즉 사람들이 죽음을 둘러싸고 어떠한 태도를 보이는지에 대한 내용을 소개한다는 인상을 준다. 여기서 하이데거가 지시하는 죽음의 현상이 단지 이반 주변 인물들의 태도만인지 아니면 이반의 태도를 포함하는 것인지는 정확하게 알 수 없다. 이러한 인상에도 불구하고, 톨스토이의 『이반 일리치의 죽음』에는 세인의 태도 즉 죽음을 둘러싼 도피 행각만 있는 것이 아니다.<sup>3)</sup> 사다리에서 떨어져 옆구리를 다쳐서 고통을 느낀 이후 이반은 점차 자신과 주변을 달리 바라보고 이전과는 다른 방식으로 죽음을 대한다. 이 부분이 주인공 이반의 첫 번째 자기 발견의 순간이라고 할 수 있

1) 마르틴 하이데거 저, 이기상 옮김, 『존재와 시간』, 2006, 339-340쪽.

2) Martin, Heidegger, *Sein und Zeit*, 1993, 254쪽.

3) 하이데거의 죽음 이해와 톨스토이의 『이반 일리치의 죽음』에 나오는 죽음 이해에 대한 비교로는 다음을 참조. 정동호 외 지음, 『철학, 죽음을 말한다』, 2004, 189-212쪽.

다. 그리고 점차 죽음을 자신의 죽음으로 내면화하고, 임종의 순간에 마침내 이제 죽음은 없다고 외치면서 자신의 죽음을 받아들이는 데까지 이른다. 이 부분이 이 소설에서 주인공의 두 번째 자기 발견의 순간이라고 할 수 있다. 어쩌면 하이데거가 본 도피로서의 죽음의 현상은 이반의 주변 사람들의 태도에만 해당될 것이다.

죽음을 직시하기 이전과 이후의 이반의 태도 변화를 잘 살펴보면, 하이데거가 인용한 맥락에서의 『이반 일리치의 죽음』에 대한 소개는 피상적인 고찰이라고 할 수 있다. 톨스토이는 『이반 일리치의 죽음』에서 단지 죽음을 둘러싼 세인의 태도만을 묘사한 것이 아니라, 죽음으로의 선구적 결단이라고 하는 본래성의 삶을 묘사하고 있기 때문이다. 전체적인 맥락에서 보면, 톨스토이의 이 소설에는 회피의 방식으로 존재하는 죽음이해도 있지만, 하이데거가 말하는 죽음의 직면, 본래적 실존에서의 결단, 존재 가능으로서의 죽음이해도 있다. 이 글은 톨스토이의 소설 『이반 일리치의 죽음』의 주인공 이반의 태도 변화를 자기발견의 관점에서 보다 세밀하게 구분하여 비교함으로써 하이데거와 톨스토이의 죽음 이해를 분석하여 그 유사성을 밝히되, 기무라 빈의 인칭적 구분에 따른 죽음 이해에 기초하여 설명하고, 특별히 그의 2인칭적 죽음 이해의 관점에서 이들의 죽음 이해가 지니는 한계를 밝혀 보고자 한다.

## 2. 두 종류 혹은 세 종류의 죽음

톨스토이의 『이반일리치의 죽음』은 크게 두 개의 삶의 방식을 잘 보여준다. 하나는 죽음에 직면하기 전의 삶 즉 삶에 대한 자기만의 부분적인 관점에서 생각하며 살아가는 삶의 방식이고, 다른 하나는 죽음이 다가온 사실을 깨닫고, 자신의 삶을 되돌아보며 전체적인 관점에서 자신의 삶의 되돌아보면서 살아가는 방식이다. 이반은 이 두 가지 삶을 대조적으로 경험하면서 죽음을 맞이한다. 그리고 임종 직전 주위 사람 가운데 누군가 “다 끝났습니다!”라고 말했을 때, 그는 혼자 중얼거린다. “끝난 건 죽음이야. 이제 죽음은 존재하지 않아.”<sup>4)</sup> 마지막 임종에서 그의 주변에 모인 사람들을 보면서 자신의 위치를 깨달았을 때 비로소 그는 죽음을 정면으로 받아들였다고 할 수 있다.<sup>5)</sup>

4) 톨스토이 저, 이순연 옮김, 『이반 일리치의 죽음』, 2016, 99쪽.

5) 이반의 이러한 태도는 『소크라테스의 변명』에 나오는 소크라테스의 결연한 태도와 유사하다. “이제

이반은 두 개의 죽음을 경험했지만, 보통 사람들은 죽음을 외면하면서 이러한 두 개의 죽음을 전혀 경험하지 않으려고 하고, 또 경험하지도 않는다. 마지막으로 이반이 경험한 생물학적 죽음 그 자체는 하이데거에게나 톨스토이에게는 중요한 문제가 아니다. 하이데거와 톨스토이가 주목하는 죽음은 이반이 죽기 직전에 경험했던 죽음, 곧 타인과 동떨어져 자신을 바라보며, 고독 속에서 맞이한 실존적인 죽음이다. 하이데거가 『존재와 시간』에서 관심을 가지고 주목하는 죽음도 바로 이러한 죽음이라고 할 수 있다.<sup>6)</sup>

『존재와 시간』에서 하이데거는 죽음을 크게 세 가지로 나누바 있다. 삶을 다함으로서의 생물학적 죽음, 죽음으로의 선구적 결단을 통해서 드러나는 실존적 죽음 그리고 타인의 죽음을 통해서 경험하는 또 다른 실존적 죽음이 있다. 이 세 가지 죽음에서 하이데거는 탄생과 죽음 사이에서 죽음 현상을 경험하면서 살아갈 수밖에 없는 인간의 두 가지 죽음에 대한 태도를 다루고 있다. 타인의 죽음을 통해서 경험하는 죽음과 선구적 결단을 통해서 경험하는 죽음이 그것이다. 하나는 비본래적 실존의 상태에서의 죽음 이해이고, 다른 하나는 본래적 실존 상태에서의 죽음 이해이다. 하이데거는 이 실존적 죽음 이해의 두 양태를 세인들이 공포를 통해서 경험하는 죽음과 죽음을 불안으로 수용하면서 존재 가능성을 모색하며 결단하고자 하는 현존재의 죽음으로 묘사하고 있다. 기무라 빈은 하이데거와 달리 죽음을 세 가지 인칭으로 분류한다. 1인칭적 죽음은 물리적 개체의 소멸이다. 이와는 달리 2인칭적 죽음은 타자와의 관계의 단절 및 소멸로서의 죽음이다. 이는 1인칭 죽음을 맞이한 지인이 경험할 수 있는 죽음이다. 기무라 빈에 따르면

---

떠나야 할 시간이 되었습니다. 각기 자기의 길을 갑시다. 나는 죽기 위해서, 여러분은 살기 위해서, 어느 쪽이 더 좋은가 하는 것은 오직 신만이 알 뿐입니다.”(플라톤 저, 황문수 옮김, 『소크라테스의 변명, 크리톤·파이돈·향연』, 2013, 56쪽.)

- 6) 하이데거는 『존재와 시간』에서의 죽음 이해를 다루지만, 하이데거가 말하는 죽음은 불안과 권태라는 근본 구분과 밀접한 연관을 지니고 있다. 하이데거의 관심은 죽음 그 자체가 중대한 관심사라기보다는 철학함의 계기로서의 죽음이고, 존재를 경험하게 되는 근본 기분이기에, 그에게 죽음과 관련된 중심축은 근본적으로 죽음에 대한 불안이라고 할 수 있다. 하이데거는 죽음과 관련하여 불안을 말하기도 하지만, 형이상학이란 무엇인가에서는 무와 관련하여 불안을 말하고 있다. Heidegger, Martin, *Wegmarken*, 1996. 하이데거가 말하는 불안은 키르케고르가 말하는 불안개념에 가깝다고 할 수 있다. 다음을 참조. Soeren, Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, 1984. 하이데거는 권태에 대해서도 실존적인 죽음과 같은 맥락에서 다루고 있는데, 이에 대해서는 다음의 책을 참조. 마르틴 하이데거 저, 이기상·강태성 옮김, 『형이상학의 근본개념들: 세계-유한성-고독』, 2001. Svendsen, Lars, *Kleine Philosophie der Langeweile*, 1999. 불안과 멜랑콜리에 대한 현상학적 서술에 대해서는 다음을 참조. Hermann Lang, und Hermann Fallier (hg.), *Das Phänomen der Angst-Pathologie, Genese und Therapie*, 1996, 103-121쪽 참조.



개인은 단지 생물학적 개인으로서만 살아가는 것이 아니라, 집단적 주체로도 살아간다. 이 집단적 주체의 정체성이 드러나는 것은 2인칭적 죽음이 드러나는 순간에서 이다. 이와는 달이 3인칭적 죽음이 있다. 3인칭적 죽음이란 주변 지인의 죽음을 통해 드러나는 죽음이 자신의 죽음과는 관계없는 것으로 드러나는 제3의 관찰자로서의 죽음이다. 보통 우리는 이러한 죽음을 살아간다. 주변 지인의 죽음을 통해서 이외에는 3인칭적 죽음 이해의 틀에서 사유한다. 마치 죽음이 자신과는 관계가 없는 듯이 살아간다. 가끔 3인칭적 죽음이 죽음으로 다가오는 순간은 재난이나 기타 천재지변을 통해서 드러나는 죽음을 경험할 때 느끼는 공포로서의 죽음일 것이다. 기무라 빈의 이러한 구별은 하이데거와 톨스토이의 두 가지 죽음과는 다른 차원의 죽음 이해를 가져다준다. 특히 기무라 빈이 말하는 2인칭적 죽음은 하이데거와 톨스토이가 간과한 죽음이해라고 할 수 있을 것이다.<sup>7)</sup>

### 3. 3인칭적 ‘그들’의 죽음

이반 주변에 있는 사람들은 이반 일리치에게 갑작스럽게 다가온 죽음의 징후를 경험하지 않는다. 이들에게 죽음은 단지 타인에게 다가온 죽음일 뿐이다. 종종 언젠가는 나에게 다가올 죽음이라고 생각하지만, 곧 마음을 고쳐먹는다. 그저 타인의 죽음일 뿐이라고 말하고 일상으로 돌아간다. 이러한 태도는 다음의 표현에서 잘 드러난다.

‘사흘 밤낮을 끔찍한 고통에 시달리다 죽었던 말이지. 그런 일이 언젠든 내게도 일어날 수 있는 거잖아.’ 이런 생각을 하며 표트로 이바노비치는 두려움에 사로잡혔다. 하지만 다음 순간, 그런 일은 이반 일리치에게 일어났을 뿐 자신에게는 일어날 수 없고 일어날 리도 없다는 지극히 그다운 생각이 슬며시 들었다.<sup>8)</sup>

7) 木村 敏, 『からだ・ところ・生命』, 2015, 78-82쪽 참조. 참고로 기무라 빈(木村 敏)은 하이데거의 시간론을 바탕으로 하여 정신병의 진단과 분석에 활용한 대표적인 일본학자라고 할 수 있다. 이러한 논의와 관련된 그의 책은 다음과 같은 것들이 있다. 木村 敏, 『からだ・ところ・生命』, 2015; 『自己・あいだ・時間』, 2006; 『分裂病と他者』, 2007; 『分裂病の現象學』, 2012. 기무라 빈의 임상철학에 대한 소개로는 다음의 논문을 참조. 森一郎, 「取り返しのつなかささと時間性- 「ハイデガ, 木村敏, アーレント」 覚え書-」, 2016, 238-251쪽.

8) 『이반 일리치의 죽음』, 19쪽.

이러한 죽음이 바로 타인의 죽음을 통해서 경험하는 죽음이다. 이 죽음은 기본적으로 3인칭적인 죽음이지만, ‘죽어가는 자’의 심정 혹은 타인의 죽음 소식을 듣고 ‘위로하는 자’가 느끼는 친밀성의 정도에 따라 2인칭적 죽음일 수도 있다. 이러한 3인칭적 죽음은 자신에게서 죽음의 징후를 감지한 이반 자신의 생각에도 들어 있다.

카이사르는 죽을 운명을 타고난 인간이었고, 그러니 죽는 게 마땅했다. 하지만 나만의 생각과 감정을 고스란히 간직하고 있는 나, 바냐, 이반 일리치는 전혀 그렇지 않다. 내가 죽는다는 것을 있을 수 없는 일이다. 그건 너무도 끔찍한 일이다.<sup>9)</sup>

하이데거는 이러한 태도를 3인칭적 ‘그들’(das Man)의 태도로 묘사한다.

사람들은 이렇게 말한다: 죽음은 확실히 온다; 하지만 아직 당장은 아니다. ‘하지만’이라는 이 말로써 ‘그들’은 죽음에서 확실성을 부인한다. ‘당장은 아직 아니다’는 단순한 부정적 발언이 아니라, 오히려 일종의 ‘그들’의 자기해석이다.<sup>10)</sup>

이 태도는 강력한 부정의 형태로 드러나는 죽음에 대한 태도이다. 즉 자신에게 다가온 죽음의 징후를 받아들일 수 없고, 자신과는 아무런 상관이 없는 듯이 죽음을 대하는 태도이다. 이러한 죽음에 대한 3인칭적 태도는 이반의 눈에 비친 딸의 모습에서도 잘 드러난다.

힘차고 건강하며 한눈에 봐도 사랑에 빠진 모습이었다. 그리고 행복을 방해하는 병과 고통과 죽음은 절대 받아들이고 싶어 하지 않는 모습이었다.<sup>11)</sup>

이 표현은 이반의 입장에서 나온 것이기는 하지만, 관점의 차이에 따라서 3인칭적 죽음으로 또는 2인칭적 죽음으로 받아들일 수가 있다. 이반이 보기에는 모두가 다 자신의 죽음에 아무런 관심이 없는 3인칭적 죽음으로 보이겠지만, 정작 딸은 가족이기에 이반이 생각했던 것보다 죽음을 더 가깝게 느낄 수도 있다. 하지만 딸과 아버지의 친밀도에 따라 달라질 수 있기에, 무조건 2인칭적 죽음 이해

9) 『이반 일리치의 죽음』, 62쪽.

10) 『존재와 시간』, 345쪽.

11) 『이반 일리치의 죽음』, 81쪽.

에 가깝다고 단정 지을 수도 없다. 죽음에 대한 이러한 3인칭적 태도가 현실을 살아가는 우리들의 일반적인 태도다. 죽음은 나와 상관없이 멀리 있는 일이고, 나와 상관없이 타인에게만 일어나는 일로 생각한다. 하지만 죽음을 점차 받아들이게 되는 이반의 생각에는 일반 사람들의 행동은 모두 거짓과 허영으로 가득 차 있다. 물론 이것은 이반의 새로운 관점 즉 한 쪽 면에서 본 진실일 뿐, 여전히 일반 사람들은 평범하게 자신의 삶을 살고 있을 뿐이다. 이반이 보기에 세인들은 죽음과 관계없는 듯이 허세를 부리며 살아가는 것처럼 보일 수 있다.

이반의 눈에는 이반의 주변에 있는 식구들과 친척들 그리고 집사들은 모두 이렇게 규칙대로 정해진 질서에 따라 사는 사람들이었다. 자신이 지금까지 살아온 삶도 이렇게 규칙대로 정해진 삶이었다. 하이데거는 이러한 삶의 형식을 세인(das man)의 삶, 비본래적인(uneigentlich) 삶이라고 하였다.<sup>12)</sup> 잡담, 호기심, 퇴락이 바로 이러한 삶의 전형적인 특징이다. 이러한 형식의 삶에서는 모든 것이 그대로 질서 정연하게 돌아가고, 아무런 문제가 없는 삶이고 그 자체가 올바른 삶이다. 지인이 죽었다는 사실에 놀라지만 사람들은 대부분 곧바로 누가 죽은 이의 자리를 차지하게 될 것인가, 이때 나에게는 어떤 기회가 올 것인가에 대해서 호기심을 가지고 바라보고, 타인들과 죽어가는 이의 주변에 대해 잡담을 하고 일상적인 일에 다시 몰두하면서 카드놀이나 동창모임 등에 다시 몰두한다. 이러한 삶은 그가 죽음 이후에 어떤 일이 벌어질까에 대한 호기심으로 이런 저런 사람들과 이야기를 나누며 일상적인 삶에 폭 빠져 있는 퇴락의 삶이다. 장례식에서 사람들이 취하는 태도들은 모두 이와 같이 ‘그(그녀)’의 죽음으로서의 ‘거리 두기’이다. 이들에게 죽음은 아직 저기 멀리 있다.

이반이 보기에 의사의 태도, 주변 지인들의 태도, 가족의 태도는 모두 삶의 전체를 보지 못하고, 부분만을 바라보고 자신의 삶만을 생각하며 살아가는 삶이다. 보통 이러한 삶은 그러나 좀처럼 우리에게 다가오지 않는다. 언제나처럼, 똑같이 반복되지만, 반복되고 있다는 사실조차 떠올릴 수 없을 만큼 일상에 깊이 묻혀 있다. 이러한 삶의 모습이 이반의 일생과 관련하여, 이 소설의 전반부를 형성한다. 이러한 삶은 우리 모두의 일반의 삶이면서, 누구에게나 주어진 공평한

12) “‘현존재는 현사실적으로 죽고 있다’는 동시에, 현존재가 그의 죽음을 향한 존재에서 언제나 이미 이렇게 또는 저렇게 결정을 내렸다는 뜻이다. 죽음 앞에서의 일상적인 빠져 있는 도피는 일종의 비본래적인 죽음을 향한 존재이다.” 『존재와 시간』, 347쪽.

삶이고 당연한 삶이다. 이때의 삶의 특징들을 작가는 여러 번 강조한다.

이반 일리치는 우수한 관리로 인정받아 3년 뒤 검사보로 임명되었다. 새로 맡은 업무와 그 중요성, 누구든 법정에서 세우고 감옥에 보낼 수 있는 권한, 사람들 앞에서 행하는 연설, 새로운 직책에서 거둔 성공 등, 이 모든 것이 이반 일리치를 더욱 더 일에 빠져들게 했다. ... 그는 모든 삶의 재미를 일에 집중하면서 찾았다.<sup>13)</sup>

#### 4. 2인칭적 ‘너’의 죽음

‘그들’의 삶의 모습은 이반이 사다리에서 떨어져 옆구리를 다치며, 고통에 빠져 들기 시작하면서 반전을 이룬다. 처음에는 대수롭지 않게 생각하다가도 점차 자신의 병에 관심을 기울이기 시작한다.

그리고 사람들의 병과 건강이 그의 주된 관심사가 되었다. 누군가 이반 일리치 앞에서 병든 사람이나 죽은 사람, 혹은 병이 다 나은 사람, 특히 그와 비슷한 병을 앓고 있는 사람 얘기를 하면, 그는 흥분을 애써 감추고는 귀 기울여 들으면서 이런 저런 걸 물었고 그렇게 해서 알게 된 내용을 자신의 병에 적용해보았다.<sup>14)</sup>

여기서 이반은 자신의 죽음을 받아들이기 보다는 자신과 비슷한 고통에 처한 사람과 연결해서 자신도 그와 같은 방식으로 치료해 나갈 수 있다는 생각을 가지고 있다. 이 상태는 ‘그들’의 삶에서처럼 죽음이 멀리 있지는 않지만, 그렇다고 죽음에 ‘자신의’ 1인칭적 죽음처럼 가까이 있는 상태도 아니다. 자신과 비슷한 처지의 사람들을 단순한 3인칭적 타인이 아닌 가까운 너 즉 2인칭으로 받아들인다. 여기에서는 자신에 대한 새로운 발견과 함께 반성이 있다. 이반은 기존의 삶을 반성하고 새로운 시선으로 주변을 바라본다. 그는 다시 이전으로 돌아가 고통 받지 않고 건강하게 살기를 바라면서도, 이전의 삶의 기쁨을 전혀 다른 관점에서 해석하였다.

기억이 현재의 이반 일리치가 존재하는 순간에 이르자, 그 시절에는 기쁨으로

---

13) 『이반 일리치의 죽음』, 32쪽.

14) 『이반 일리치의 죽음』, 49쪽.

여겼던 모든 것이 눈앞에서 녹아버리면서 보잘것없고 종종 추악하기까지 한 뭔가로 변해버렸다. 15)

여기서 이반은 기존의 경험에서 드러난 사물 혹은 존재가 전혀 새로운 관점에서 다가온다는 사실을 경험한다. 즉 과거 자신의 기쁨 등이 전혀 다른 관점에서 해석되기에 이른다. 여기서 현재의 이반이 존재하는 순간이란 죽음을 앞둔 순간(Augenblick)<sup>16)</sup>이다. 하이데거의 표현으로 하자면 이 순간은 통속적인 인간의 차원에서의 경험이 아니라, 시간성이 경험되는 순간이다. 이 시간성의 경험은 하이데거의 입장에서 보면 역사성의 토대이다. 이 순간이 이 소설에서 첫 번째 반전의 순간이자, 이반이 새롭게 자기를 발견하는 순간이다. 이 순간은 익숙했던 타자와 익숙했던 자신의 삶 전체가 파노라마처럼 다가오면서 사물을 새롭게 바라보게 되는 순간을 의미한다. 자신은 출세를 위해서 달려 왔고, 자신의 인생은 그 누구보다도 성공한 인생이라고 생각했었는데, 병을 계기로 자신이 실상 성공한 삶을 살기보다는 실패한 삶처럼 생각되었다. 이반은 혼자 이렇게 생각한다.

그리고 갑작스러웠던 결혼과 ... 뒤이어 찾아온 환멸, 아내의 입 냄새와 성욕과 위선! 활기라고는 없던 공직 생활과 돈에 대한 걱정. 1년, 2년, 10년, 20년이 가도 늘 똑같았다. 하루하루가 지날수록 점점 더 생기를 잃었다. 산을 오르고 있다고 생각하며 걸었지만 사실은 산을 내려가고 있었던 거야. 17)

자기 자신에 대한 발견의 순간은 점점 분명해져, 이반은 자신이 점차 다른 세계로 들어가고 있음을 직감한다. 그는 자신의 몸속에서 일어나는 일을 느끼면서 자신이 이제는 더 이상 지금까지 살아왔던 삶의 방식대로 돌아갈 수 없음을 느낀다. 자신의 몸에서 일어난 사실을 아는 사람은 자신 밖에 없으며, 다른 사람들은 알려고 하지도 않고, 알 수도 없는 일이었다. 이반 이 보기에 ‘그들은’ 세상의 모든 것이 전과 다름없이 똑같이 흘러간다고 생각했다. 이때 ‘그들’의 시간 경험

15) 『이반 일리치의 죽음』, 86쪽.

16) 하이데거는 순간을 뜻하는 독일어의 Augenblick이란 단어에 인용부호와 더불어 Blick이란 단어를 기울임꼴로 강조하고 있다. 이러한 강조는 시간성의 계기 및 과거와 현재를 재해석할 수 있는 시야(Blick)가 확보되어 현존재의 거기(Da)가 드러나는 시점을 강조하기 위함이라고 할 수 있다. Martin, Heidegger, *Sein und Zeit*, 1993, 328쪽 참조.

17) 『이반 일리치의 죽음』, 87쪽.

이란 과거에서 현재를 지나 미래로 가는 시계적인 시간, 균질적인 시간이다. 그런데 이반은 이전에 경험했던 이 시간의 경험에 더 이상 참여할 수가 없고, 자신은 이제 그러한 시간 경험과 작별해야 한다는 사실이 견디기 힘들다.

이제 더는 자신을 속일 수가 없었다. 무시무시하고 낯선 일이, 지금껏 살아오면서 한 번도 경험하지 못했던 심각한 일이 이반 일리치의 몸속에서 일어나고 있었다. 그리고 그걸 아는 사람은 이반 일리치 한 사람뿐이었으며, 주위 사람들 누구도 이해하지 못했고 이해하고 싶어 하지도 않았다. 그들은 세상의 모든 것이 전과 다름없이 흘러간다고 생각했다. 다른 무엇보다 이런 사실이 이반 일리치를 고통스럽게 했다.<sup>18)</sup>

이 묘사는 이반이 처한 실존적 상황을 가장 잘 보여준다. 자신의 몸속에 심각한 일이 일어나고 있다는 사실을 아는 사람은 자신 한 사람뿐이며, 주위 사람들 가운데 아무도 이해할 수 없고, 이해하려고 하지 않는다는 사실이다. 인간은 보통 주위 사람과 함께 살아가고 있다고 생각하며 살아간다. 사랑하는 아내가 있고, 아이들이 있으며, 직장 동료가 있고, 자신의 말을 잘 들어주는 친한 친구가 있어서 혼자가 아니라고 생각하며 살아간다. 같은 배를 탄 사람이 있어서 언제나 같은 곳에 머물러 있을 것이라고 생각하며 살아간다. 하지만 이반은 옆구리의 지속적인 고통 때문에 누구도 이해할 수 없고, 누구도 자신의 고통을 대신 짊어질 수 없는 현실을 느낀다. 자신이 이제 혼자임을 느낀다. 역으로 생각하면, 우리는 늘 그때마다 각자 자신만의 삶을 살아가고 있을 뿐인데, 주위 사람들에 둘러싸여 있으면서 의식적으로든 무의식적으로든 혼자라는 사실을 망각하고 있다.

이반의 이러한 태도는 1인칭의 나의 죽음을 서서히 깨닫기 시작하는 순간의 태도이지만, 그럼에도 아직은 진정한 의미에서 자신의 죽음에 대한 태도는 아니라고 할 수 있다. 그 이유는 입증 직전 그가 “죽음은 더 이상 존재하지 않아”라고 했을 때를 진정한 자신의 죽음의 완전한 수용이라고 볼 때, 옆구리의 몸의 고통을 통해 자신의 죽음을 직감하고 그와 비슷한 고통에 처한 사람에 관심을 기울일 때의 죽음은 아직은 여전히 2인칭적 너의 죽음이라고 할 수 있다. 이러한 죽음은 3인칭적 죽음보다는 훨씬 가까이 죽음을 체험하는 것이다. 그러면서도 이것은 1인칭적 죽

18) 『이반 일리치의 죽음』, 51쪽.

음과도 어느 정도 가까이 있다. 왜냐하면 너의 삶과 구별되는 자신만이 알고 있는 삶의 순간이기 때문이다. 즉 여기에는 너의 죽음과 나의 죽음이 섞여 있다.

죽음을 가까이 느끼면서 이반이 느끼는 것은 자신과 가까이 있어주려고 하는 사람이 하나도 없다는 데서 오는 외로움이었다. 이반은 외로움을 의사들의 태도를 보면서 더 강하게 느낀다. 그는 의사들이 정해진 형식에 따라 취하는 진찰 태도를 보면서 다음과 같이 말한다. 그들은 자신의 주어진 임무를 기계적으로 반복하고 있다. 그들은 단지 생물학적 죽음만을 바라보고, 인간의 신체에 몰두해 있다. 의사들이 생각하는 죽음이란 이반이 느끼는 죽음과는 너무나 동떨어져 있다. 이반에게 지금 중요한 문제는 삶 그리고 죽음의 문제였다.

‘죽음이라. 그래 죽음이란 말이지. 그런데도 저들은 모르고 누구 하나 알려고 하지도 않고 나를 딱하게 여기지도 않는구나. 그저 노는 데만 정신이 팔려 있어. 저들도 다들 게 없지. 언젠간 죽을거야! 그런데도 마냥 즐거워하는구나. 저 짐승들!’ 밖에 있는 사람들을 향한 미움 때문에 숨도 제대로 쉴 수 없었다.<sup>19)</sup>

## 5. 1인칭적 ‘나’의 죽음

죽음을 점점 더 가까이 느낄수록 이반은 주위와 관련하여 자신의 위치를 분명히 보게 된다. 주위 사람들이 원하는 것과 자신이 원하는 것 사이의 괴리를 분명하게 깨닫게 된다. 이반의 고독이 심화되어갈수록 이반은 죽음을 점차 3인칭적 죽음에서 2인칭적 죽음으로 그리고 마침내 1인칭적 나의 죽음으로 받아들이게 된다. 이러한 상황은 모두의 시선이 자신에게 집중하는 순간에 일어났다. 그리고 그가 타자의 시선을 내면화 하여 타인들이 원하는 것이 무엇인지 느끼는 순간이었다. 이반 일리치 주변에 모여든 지인, 가족, 의사들의 마음은 정확히 알 수 없다. 다만 이제 이반 일리치는 타인을 위해서도 자신을 위해서도 떠나가야 한다는 사실을 직감한다.

이반 일리치의 병세는 눈에 띄지 않을 정도로 서서히 악화되었지만, 그래도 석 달째로 접어들자 아내와 딸, 아들, 하인들, 지인들, 의사들, 그리고 누구보다 이반

---

19) 『이반 일리치의 죽음』, 59쪽.

일리치 자신이 절로 알게 된 사실이 있었다. 이제 모든 사람들의 관심은 그가 언제 자리를 비워줄 것인지, 그래서 자신의 존재 때문에 산 자들이 겪어야 하는 구속을 없애주고 그 자신 또한 고통에서 벗어날 것인지에 쏠려 있다는 사실이었다.<sup>20)</sup>

이반은 이 때 비로소 자신의 시간적 공간적 위치를 깨닫게 된다. 타인과 격리되어 혼자 고립되면서 점차 자신의 죽음을 깨닫게 되지만, 이때의 죽음은 그래도 여전히 철저히 아직 나의 죽음이 아니다. 그가 언제 자리를 비어줄 것인지, 주변의 시선과 자신의 입장을 교차시키면서 자신의 시간적 공간적 위치를 깨달으면서 자신의 존재와 더불어 자신의 죽음을 깨닫게 된다.

이반은 임종 직전에 비로소 자신의 존재와 죽음을 다시 깨닫는다. 그는 죽음을 근사한 일, 간단한 일로 받아들이며 순순히 죽음을 인정한다.

이 모든 고통에서 가족을 구해내고 자신도 벗어나야 했다. 그는 생각했다.  
'얼마나 근사하고 또 얼마나 간단한 일인가!'<sup>21)</sup>

이제 아무런 존재 가치가 없는 자신의 존재를 깨닫게 된 것이다. 죽음이란 이렇게 모든 것의 존재가치를 모두 빼앗아 버린다. 죽음 직전에 이반은 다음과 같이 외친다.

'끝난 건 죽음이야. 이제 죽음은 존재하지 않아.' 이반 일리치는 숨을 훑 들이 마시다가 그대로 멈추더니 몸을 축 늘어뜨리며 숨을 거두었다.<sup>22)</sup>

이 부분이 이 소설에서 두 번째 반전의 순간이자, 이반의 자기 발견의 순간이라고 할 수 있다. 고통을 느끼며 이반의 인생이 타인과 달리 변하는 변곡점이 첫 번째 반전이라면, 여기서의 반전은 '결단'을 통해 자신과 주변의 관계를 정리하고 자신의 시간적 공간적 위치를 깨닫는 순간이다. 그리고 이 순간은 자신이 지금까지 불안과 공포로 경험한 죽음이 사실상 '진짜' 죽음이며, 생물학적 죽음은 그야말로 모든 것의 끝이기에 자신에게 더 이상 죽음은 존재하지 않는 순간이

20) 『이반 일리치의 죽음』, 66쪽.

21) 『이반 일리치의 죽음』, 98쪽.

22) 『이반 일리치의 죽음』, 99쪽.



기도 하다. 살아 있는 인간이 경험하는 죽음은 두려움과 공포 그리고 불안으로서의 죽음이지, 생물학적인 죽음 그 자체는 살아 있는 인간에게는 존재할 수 없다. 그러나 사람들은 죽음이 마치 자신에게도 올 것인 양 두렵기에 멀리 두고 살아간다. 다만 이반과 같이 예외적인 경우에는 더 가깝게 죽음을 느낄 뿐이다.

이반이 경험한 죽음은 크게 세 가지이다. 그는 ‘그들’의 경험에 기초해 3인칭적 죽음을 경험하며 살았다. 그러나 옆구리를 다친 이후 점차 1인칭적 죽음, 자신만의 죽음을 자각하게 된다. 하이데거는 3인칭적 죽음을 타인의 죽음 경험을 통해 경험하는 간접적인 죽음 경험으로 묘사하고 이를 도피로서의 죽음으로 묘사한다. 이러한 죽음은 하이데거에게 ‘세인들’이 경험하는 것이다. 그러나 이반이 경험한 죽음은 이와는 근본적으로 다른 죽음 경험이다. 자신의 위치와 존재 및 지금까지 경험한 모든 것을 새롭게 해석하게 되는 계기를 주는 죽음이다. 이렇게 존재를 다르게 이해할 수 있는 가능성으로서의 죽음 이해는 이반의 태도에서도 잘 나타난다. 소설에서 이반이 주변사람과 다르게 관계하는 가능성이 생긴 것은 그가 새로운 가능성에 개방되어 있음을 뜻한다. 이것은 하이데거의 시선에서 보면 죽음 앞에서 경험하게 되는 실존적 가능성이다.<sup>23)</sup> 하이데거는 이러한 죽음으로서의 선구가 본래적 실존의 가능성이 열리는 순간이고, 시간성의 계기이며, 또 이 시간성이 곧 역사성의 계기임을 말한다. 톨스토이는 이 소설에서 죽음의 경험을 통해 세상이 어떻게 변모하고, 그 변모와 더불어 한 개인의 마음이 어떻게 변화하며 자신을 발견하게 되는지를 서술하고 있고, 본래적 실존의 상태에 따른 새로운 존재 이해의 새로운 차원을 말하고 있다. 이 점에서 보면, 톨스토이가 『이반 일리치의 죽음』에서 서술한 죽음의 현상은 하이데거 자신이 본래성/비본래성 개념에 따라 서술하고자 하는 실존의 두 양식과 일치함을 알 수 있다.

톨스토이는 이반의 태도를 통해 두 가지 실존적 삶을 잘 보여주고 있다. 한편으로는 죽음의 현실을 아직 받아들일 수 없는 이반과 죽음의 현실을 남의 일이라고 생각하며, 외면하려고 하는 이반 주위의 사람들의 태도이다. 이것은 모두 비(非)본래적인 삶의 태도이다. 그와 반대로 이반이 죽음에 직면하여 죽음을 자신의 현실로 받아들이게 되면서 사는 삶은 본래적인 삶이라고 할 수 있다. 이 두 삶의 방식에서 드러나는 현실세계는 정 반대이다. 크게 보면, 전자는 부분적인

23) “죽음을 향한 본래적 존재는 현존재의 실존적 가능성을 뜻한다.” 『존재와 시간』, 347쪽.

삶의 형식이고, 후자는 전체적인 삶의 형식이라고 할 수 있다. 전자의 입장에서는 삶이 전체로 다가오지 않지만, 후자의 입장에서는 삶의 파노라마처럼 전체로 다가온다. 전자의 입장에서는 남의 삶을 돌볼 겨를이 없지만, 후자의 입장에서는 자신의 삶뿐만 아니라, 타자의 삶 전체가 새롭게 전면에 다가온다. 이것이 죽음을 마주한 상태에서와 삶과 죽음을 마주 하지 않은 상태에서의 삶의 차이이다.

죽음에 직면하여 죽음을 받아들이고 자신과 주변 세계를 직시하는 삶을 하이데거는 본래적인 삶이라고 하였다. 이러한 본래적인 삶의 결단에 따른 새로운 차원은 톨스토이의 『이반 일리치의 죽음』에는 두 번의 자기 발견의 계기를 통해서 나온다. 그 하나는 새로 이사 갈 집 인테리어를 하다가 옆구리를 다쳐서 고통이 증가되면서 이전과는 다른 방식으로 세상을 바라보게 되면서 느끼는 순간이고, 다른 하나는 임종 앞에서의 자기를 발견하고 새로운 결단을 하게 되는 순간이다. 만약 이러한 과정이 없었다고 한다면, 톨스토이의 『이반 일리치의 죽음』에 나타나는 죽음(현상)에 대한 서술은 하이데거의 인용처럼 단순히 “‘사람은 죽는다’가 야기하는 동요와 붕괴의 현상”을 다루는 소설일 것이다. 하지만 톨스토이의 이 작품에는 명백히 두 번의 자기 발견의 계기를 통해서 죽음에 직면하는 계기를 서술하고 있다. 즉 하이데거가 말하는 본래성의 계기가 들어 있는 것이다. 이 점에서 하이데거와 톨스토이는 죽음에 대한 태도에 있어 일치한다. 하지만 이들에게 2인칭적 죽음의 계기는 끼어들 여지가 거의 없다.

하이데거와 톨스토이에게는 3인칭적 죽음에서 1인칭적 죽음에 대한 이해로의 변화와 더불어 본래성/비본래성 혹은 일상성/자기발견의 두 계기만 있을 뿐, 타자와의 관계와 관련된 죽음이해는 빠져있다. 즉 너에 대한 관심과 기억을 통해 존재할 수 있는 2인칭적 죽음의 의미가 빠져있다. 기무라 빈의 2인칭적 죽음의 개념은 하이데거와 톨스토이에게는 발견되지 않는 2인칭적 죽음이해와 관련된 새로운 지평을 열어준다. 기무라 빈(木村 敏)은 2인칭적 죽음에서 죽음에 대한 새로운 이해의 가능성, 즉 근대 이후 개체의 소멸로서만 이해되었던 죽음이해를 벗어나 인간과 인간, 인간과 자연 상호간에 존재 했던 장(場)의 소멸로서의 죽음 이해와 연결시킨다. 대부분의 사람들은 근대 이후 지배적인 심신이원론의 틀에 따라 생물학적 차원으로서만 죽음을 이해하는 경향이 있는데, 만약 죽음을 이러한 관계의 장에서 이해하게 된다면, 죽음은 결코 죽음이 아니라 단순한 관계의 변화라고 말할 수 있을 것이다. 매 순간 만나서 대화할 수는 없지만, 그 사람과

의 관계는 살아남아 있는 지인이나 2인칭적 타자의 기억 속에 살아남아서 여전히 지속되고 있기 때문이다. 이 점에서 보면 진정한 의미에서의 죽음이란, 2인칭적 타자에 의한 2인칭적 죽음의 소멸에 있다고 할 수 있을 것이다. 아무런 기억도 흔적도 아우라(Aura)도 남기지 않는 죽음이 완벽한 소멸로서의 죽음이고, 2인칭적 타자가 살아 있는 한 죽음은 결코 죽음이 아니라 새로운 생명의 시작일 수도 있는 것이다. 이렇게 보면 생명과 죽음을 다른 관점에서 생각해 볼 수 있는 지평이 열린다. 우리는 자주 생명과 죽음이 두 개의 나누어진 별개의 사안이라고 생각하고 전혀 다른 차원의 두 세계로 분리하는 경향이 있는데, 생명과 죽음은 생물학적 차원에서도 그렇고 실존적 인간관계의 차원에서도 그렇고 서로 나누어 생각할 수 있는 두 개의 사안이 아니라고 할 수 있다. 여기에서부터 우리는 생명을 단지 개체로서만 보지 않고 다른 생명과의 관계 및 타자와의 관계에서 볼 수 있는 지평을 생각해 볼 수 있다.

## 6. 나가는 말

이상에서 살펴보았듯이, 이반이 경험한 죽음은 3인칭적 죽음, 2인칭적 죽음, 1인칭적 죽음으로 점차 변모해 가는 과정을 거친다. 이 모든 죽음은 사실 생물학적인 죽음이 아니라, 생물학적 죽음 이전에 인간이 두려움과 불안을 통해 경험하는 실존적인 죽음이다. 만약 두려움과 불안이 없다면 이러한 죽음도 없을 것이다. 소설 『이반 일리치의 죽음』에는 하이데거가 말하는 두 가지 형태의 죽음이 그대로 잘 나타나 있다. 죽음을 얘기하면서 그것을 자신의 삶의 일부도 받아들이는 실존적인 죽음과 죽음을 타인을 통해 간접적으로 경험하면서 자신에게는 이러한 죽음이 찾아 올 리 없다고 생각하며 생각하는 멀리 있는 죽음으로서의 죽음 이해가 그것이다. 인간은 타인의 죽음을 통해 죽음을 간접적으로 경험할 뿐, 자신의 죽음을 좀처럼 경험하지 않는다. 이반의 경우처럼, 예외적인 상황에서 이외에는 자신의 죽음을 경험하지 못한다. 이 두 가지 죽음 사이에서 인간은 살아간다고 할 수 있다. 인간은 탄생과 죽음 ‘사이’를 살아간다. 하지만 이 ‘사이’의 지점은 죽음을 얼마나 멀고 가깝게 느끼는가에 따라 긴 시간일수도 있고, 아주 순간적인 눈 깜짝 할 사이의 순간(Augenblick)일 수도 있다. 하이데거는 전자의 ‘사이’ 지점을 사는 삶의 유형을 세인의 삶, 비본래적인 삶의 유형으로 분류하였

고, 후자의 삶의 유형을 본래적인 삶의 유형으로 분류하였다. 여기서 본래성/비본래성의 삶을 도덕적인 잣대로 분류할 필요는 없다.<sup>24)</sup>

하이데거가 말하는 두 개의 실존 양식을 신약성서에 나오는 종말에 대한 신앙과 불신앙의 차원으로 죽음을 이원화 하여 한쪽은 구원의 삶, 다른 쪽은 타락의 삶으로 분류하듯이 그렇게 분류해선 곤란하다.<sup>25)</sup> 하이데거는 어디까지나 죽음을 둘러싸고 두 가지 삶의 양식이 존재하고, 그에 따라 시간 경험이 어떻게 달라지고, 역사성의 의미가 어떻게 달라질지를 논의하고 있으며, 더 나아가서는 이 양자의 시선에 따라 이 세상에 존재하는 모든 것을 바라 볼 때, 어떤 차이점이 있을 수 있는지를 물으며 존재론적 차이에 주목하고자 했다. 그러므로 본래성/비본래성의 윤리적 선택의 측면에 주목하다보면, 하이데거가 말하고자 하는 맥락에서 벗어날 소지가 있다. 죽음이라고 하는 현상 앞에서 지금까지 이해되던 시간과 존재가 어떻게 바뀔 수 있을지의 관심에서 죽음을 논의했기에, 하이데거의 죽음 이해는 시간성 및 존재의 의미와 연관해서 논의되어야 마땅하다. 이는 또한 역사성 및 존재이해와 맞물려 이해되어야 하는 것을 의미하기도 한다. 하이데거가 『존재와 시간』에서 『이반 일리치의 죽음』을 각주에 소개한 것은 단지 죽음을 둘러싼 (사람들의) 동요와 붕괴를 보여주고 싶은 맥락에서였지만, 톨스토이의 『이반일리치의 죽음』에서 우리는 이반의 죽음 이해의 변화 과정에서 하이데거가 말하는 또 다른 실존적 존재 가능성으로서의 죽음을 읽을 수 있다. 세인들에게 가깝게 다가오는 공포로서의 죽음에서 점차 불안으로서의 자기 자신의 1인칭 죽음으로의 변화

24) 임철규는 『이반일리치의 죽음』에 나오는 게라심을 예수와 비슷한 인물로 묘사하고, 이반이 타인을 향한 연민과 타인을 위한 자기희생적인 사랑이 진정한 삶의 가치라는 것을 깨닫는 순간 ‘큰 사람’으로 변모했다고 평가하고 있다. 게라심이 상징적으로 예수와 같은 인물일 수 있음도 동의한다. 그리고 이러한 이반의 자기 발견을 새로운 차원의 도약 혹은 도덕적 차원의 변모로 해석할 수 있다. 임철규, 『죽음』, 2012, 240-243쪽. 참조. 그러나 하이데거는 이러한 도덕적 가치 기준에 의해서 본래적인 죽음/비본래적인 죽음을 말하지 않는다. 하이데거에게 있어 죽음은 존재 이해의 차이를 가져오는 매개역할을 한다. 하이데거는 실존의 두 양식에 주목할 뿐이다. 하이데거의 비본래적 죽음 이해는 “기만적인 가치들에서 삶의 안전을 도모하려는 경향”이라는 표현에서 삶의 안전을 도모하려는 경향은 맞지만, ‘기만적인 삶’은 아니다. (『철학, 죽음을 말한다』, 210쪽.) 또 본래적인 죽음 이해가 “세상 사람이 숭상하는 가치들에 연연해하고 그것들을 기준으로 모든 것을 평가하던 왜소한 인간에서 모든 존재자들이 드러내는 유일무이의 총명한 존재에 감응하는 열린 인간”에서의 “열린 인간”과는 무관하다. (『철학, 죽음을 말한다』, 205-206쪽.) 또한 “그런 ‘세인’을 위한 구원의 길은 어디에 있을까를 깊이 천착한 하이데거에게 그 길은 ‘죽음으로 향하는 존재의 길’이었다”에서 말하는 “구원의 길”과도 거리가 멀다. 하이데거가 말하려는 것은 실존 방식의 차이에 따른 존재 이해의 차이이지, 도덕적이거나 종교적인 차원의 구원과 관계가 없다.

25) 기독교 이외에 불교와 유교에서의 죽음 이해와 관련해서는 다음을 참조. 문현공, 「불교와 유교의 죽음관에 대한 고찰」, 2017.

과정, 그리고 마침내 죽음을 자신의 것으로 마주하는 과정을 읽을 수 있다.

톨스토이와 하이데거의 이러한 죽음 이해가 주는 의미는 보통 일반적으로 이해하고 있는 삶을 다함으로서의 죽음 이해 혹은 생물학적 죽음 이해를 넘어 죽음을 둘러싸고 일어나는 사람들의 반응과 연결된 실존적 죽음이해라는 점에서 그 중요한 의의가 있다고 할 수 있다. 크게 보아 자연과학적 관점에서 죽음이란 뇌가 정지하거나 심장이 정지해서 정상적으로 신진대사(metabolism)가 이루어지지 않는 경우지만,<sup>26)</sup> 하이데거와 톨스토이의 죽음 이해는 인문학적 관점에서의 죽음이해라 할 수 있을 것이다. 다시 말해 죽음을 둘러싸고 일어나는 사람들의 인간적이며 실존적 태도와 관련된 죽음이해인 것이다. 하이데거는 이러한 두 가지 실존적 이해를 통해 죽음에 대한 이해가 어떻게 다른지를 말해주고 있을 뿐만 아니라, 이때 경험하는 인간의 존재이해의 차원이 어떻게 달라질 수 있는지에 관심이 있다. 죽음은 존재 가능이라고 하는 차원에서 논의되는데, 이러한 존재가능성으로서의 존재이해의 매개 역할을 해 주는 것이 바로 죽음이라고 할 수 있다.<sup>27)</sup>

하이데거와 톨스토이의 죽음에 대한 이러한 일치점에도 불구하고, 하이데거의 『이반 일리치의 죽음』의 일면적인 인용은 이 책을 읽지 않은 독자에게 오해를 불러일으킬 수 있다. 즉 톨스토이가 하이데거가 말하는 본래성의 차원에서의 1인칭적 죽음이라고 하는 실존적 차원의 죽음 이해에 전혀 관심하지 않는 것처럼 생각하도록 유도 할 수도 있다. 본 논의는 이 점을 분명히 구명해 보고자 했다. 이와 아울러 하이데거와 톨스토이의 죽음 이해는 기존의 생물학적 죽음 이해와는 달리 실존적 죽음 이해라는 점에서 독특성이 있지만, 사회적 존재로 살아가는 인간이

---

26) 이러한 관점에서의 죽음 이해는 이반 주위에 있는 의사들의 태도에서 잘 나타난다. 톨스토이는 이반의 입을 통해 다음과 같이 말한다. “맹장이라! 신장이라! 이건 맹장이나 신장의 문제가 아니라 삶 그리고 … 죽음의 문제야. 그래, 삶은 여기에 있다고 이제 서서히 떠나가고 있어. 그리고 난 그걸 막을 수 없는 거야.” 『이반 일리치의 죽음』, 58쪽.

27) 하이데거의 새로운 존재 가능성으로서의 죽음 이해는 중세적 혹은 그 이전의 죽음 이해와 구별된다. 예전에는 죽음을 삶을 다함으로서의 죽음 곧 생물학적 죽음이해에 기초해서 영생을 꿈꾸고 전혀 다른 저 세상에서의 가능성을 보았지만, 하이데거는 이와는 달리 죽음 앞에서 인간의 초월의 가능성을 신앙에서 본 것이 아니라, 현존재의 새로운 결단 및 그에 따른 새로운 존재 이해에서 보았다. 이 점에서 보면 하이데거의 죽음 이해는 초대 그리스도교의 종말임재(parousia)에 대한 세속적 버전이라고 말할 수도 있을 것이다. 초대 기독교인들은 이 세상에 종말이 곧 올 것이라고 생각하고, 종말 이후의 삶에 대비해서 신앙적인 결단이나 불신앙적인 삶이나를 결단해야 하는 상황 가운데서 살았는데, 그들에게 있어서는 곧 다가올 저 세상에서의 삶이 중요했기에 믿음으로 사는 일은 불안한 이 세상에서 확실한 해결책이었다. 하이데거는 이러한 종말 신앙 및 초대 기독교인들의 시간이해에 대해서 『종교적 삶의 현상학』에서 다루고 있다. 특히 바울의 종말론에 대해서 분석하고 있는데, 이는 하이데거 자신의 실존적 죽음이해 및 시간이해와 연관해서 중요한 의미를 지닌다.

타인의 공감이나 배제를 통해서 경험하는 ‘죽음’, 기무라 빈이 말하는 2인칭적 죽음의 측면은 간과되고 있다. 인간은 사회적 정치적 사회적 동물이기 때문에 타인의 기억 속에 존재하지 않은 방식의 죽음을 경험하며 살아간다. 바로 이러한 사실 때문에 생물학적인 1인칭의 죽음은 끝이 아니라 2인칭을 통해서 지속될 수도 있는 것이다. 즉 추모와 기억을 통해서 지속될 수도 있는 것이다. 또한 오늘날 인터넷이나 기타 사회연결망 서비스(SNS)를 통해 타인과의 관계의 단절에서 오는 ‘죽음’을 경험할 수도 있는데, 이러한 사회적 죽음에 대한 접근은 두 사상가의 실존적 죽음 이해의 틀에서는 접근될 수 없는 한계가 있다.

## 참고문헌

- 김희봉, 「현존재(Dasein)의 실존성과 죽음의 문제」, 『해석학 연구』 제3호, 한국해석학회, 1997.
- 마르틴 하이데거 저, 이기상 옮김, 『존재와 시간』, 까치, 2006.
- 마르틴 하이데거 저, 이기상·강태성 옮김, 『형이상학의 근본개념들: 세계-유한성-고독』, 까치, 2001.
- 문현공, 「불교와 유교의 죽음관에 대한 고찰」, 『철학·사상·문화』 제24호, 동국대학교 동서사상연구소, 2017.
- 박찬국, 「하이데거의 『존재와 시간』에 있어서 죽음개념에 대한 고찰」, 『호서대 인문논총』 제13호, 호서대 인문학연구소, 1994.
- 윤병렬, 「하이데거의 죽음 -해석학과 그 한계」, 『해석학 연구』 제3호, 한국해석학회, 1997.
- 임철규, 『죽음』, 한길사, 2012.
- 정동호 외 지음, 『철학, 죽음을 말하다』, 산해, 2004.
- 플라톤 저, 황문수 옮김, 『소크라테스의 변명, 크리톤·파이돈·향연』, 문예출판사, 2013.
- 피터하, 「하이데거 사유에서 죽음의 존재론적 구조」, 『해석학 연구』 제11호, 한국해석학회, 2003.
- 톨스토이 저, 이순연 옮김, 『이반 일리치의 죽음』, 문예출판사, 2016.
- 木村 敏, 『からだ・こころ・生命』, 講談社, 2015.
- \_\_\_\_\_, 『自己・あいだ・時間』, ちくま學藝文庫, 2006.
- \_\_\_\_\_, 『分裂病と他者』, ちくま學藝文庫, 2007.
- \_\_\_\_\_, 『分裂病の現象學』, ちくま學藝文庫, 2012.
- 森一郎, 「取り返しのつなかさど時間性- 「ハイデガ, 木村敏, アーレント」 覚え書-」, 『現代思想-木村敏-臨床哲學のゆくえ』, 11月臨時増刊號, 青土社, 2016.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1996.
- Kierkegaard, Sören, übersetzt von Liselotte Richter, *Der Begriff Angst*, Frankfurt am Main, 1984.
- Lang, Hermann, und Faller, Hermann (hg.), *Das Phänomen der*

*Angst-Pathologie, Genese und Therapie*, Frankfurt am Main,  
1996.

Svendsen, Lars, *Kleine Philosophie der Langeweile*, Oslo, 1999.



## Abstract

### The Understandings of Death in Heidegger and Tolstoy

-On Tolstoy's *The Death of Ivan Illich*-

Suh, Dong Uhn

There are two discourses on death in Tolstoy's novel, *The Death of Ivan Illich*, and they have some parallels in Heidegger's *Being and Time*, regardless of the contexts in which Heidegger quotes the novel. Heidegger introduces Tolstoy's novel in his footnote of *Being and Time*, illustrating the ordinary people's understanding of death. Through the medium of the heuristic moment of the protagonist in the context of the novel, one can say that Tolstoy was thinking of two kinds of death, like Heidegger. Following Kimura Bin's(木村 敏) three kinds of death, that is, the death from the perspectives of the first person, of the second person and of the third person, this paper applies it to Tolstoy's and Heidegger's understanding of death, and analyses Ivan Illich's understanding process of death as a transition from the third person's perspective to the first person's or a transition from death in unauthentic existence to that in authentic existence.

【Key words】 death, existential death, heuristic self-discovery, authenticity/unauthenticity, time

## 정신분석에서 현존재분석으로\*

우정민\*\*

〈 목 차 〉

1. 들어가는 말
2. 정신분석의 근본의도
3. 하이데거의 정신분석 비판
4. 현존재분석의 정신분석 비판
5. 나가는 말

【요약문】 본 논문의 목적은 하이데거의 철학이 현존재분석의 발전에 끼친 영향을 그의 프로이트 비판에 대한 분석을 통하여 밝히는 것이다. 프로이트는 당대의 정신의학이 독자적 학문체계를 갖추지 못했음을 비판하면서, 정신분석을 통해서 새로운 정신의학의 정초를 세우고자 하였다. 그러나 하이데거의 비판에 따르면 프로이트는 자신이 극복하려 했던 자연과학적 태도를 그대로 유지함으로써 인간의 정신 현상을 온전히 파악하지 못했다. 정신분석의 방법을 따랐던 보스 역시도 프로이트를 비판하고 하이데거의 현존재분석론을 수용하여, 임상적 상황에 적용 가능한 자신의 고유한 방법론인 ‘현존재분석’을 발전시켰다. 그런데 보스의 『정신분석과 현존재분석』에서 나타나는 프로이트 비판은 하이데거의 관점에 입각하고 있을 뿐만 아니라, 직접적으로 하이데거의 철학적 용어들을 사용해서 전개되고 있다는 점이 특징적이다. 프로이트에 대한 하이데거와 보스의 비판을 비교 고찰해보면, 보스가 정신분석을 비판하면서 현존재분석을 주창하게 된 계기와 하이데거의 철학적 사유가 현존재분석에 준 영향을 밝힐 수 있을 것이다.

【주제어】 현존재분석, 기초존재론, 정신분석, 임상철학

\* 이 논문은 2013년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단(BK21플러스 사업)의 지원을 받아 연구되었음[관리번호:22B20130000007, 사업팀명: 경북대학교 철학과 임상철학 창의 인재 양성 사업팀]

\*\* 경북대학교

## 1. 들어가는 말

이 논문의 목표는 하이데거(M. Heidegger)의 철학이 ‘현존재분석’(Daseinsanalyse)의 발전에 끼친 영향을 하이데거와 보스(M. Boss)의 프로이트(S. Freud) 비판에 대한 비교 분석을 통하여 밝히는 것이다. 프로이트는 당대의 정신의학이 고유한 학문적 체계를 갖추지 못한 채 다른 학문, 특히 당시 발전하던 자연과학의 개념을 통해서 정신 현상에 접근하고 있음을 비판하였다. 그리고 동시에 정신의 병리적 현상을 분석하고 치료할 수 있는 독자적인 방법을 구상하고 이를 ‘정신분석’(Psychoanalyse)이라 불렀다. 프로이트의 정신분석은 무의식이 존재한다는 주장을 통해서 데카르트 이래로 철학적 사유의 기반으로 여겨졌던 주체와 의식이 결코 명증하지 않다는 것을 밝힘으로써 현대적 사유의 출발점이 되었으며, 자기에 대한 자기 해석을 통해서 병리적 증상을 치료할 가능성을 제시하였다.<sup>1)</sup>

이러한 의의에도 불구하고 프로이트의 정신분석은 여전히 자연과학적 인과관계 개념을 통해서 인간의 정신을 분석하려는 경향성을 가졌기 때문에 한계점을 드러내었다. 앞으로 살펴볼 것처럼, 하이데거는 정신분석이 자연과학적 태도를 유지함으로써 인간의 존재를 전체적으로 파악하지 못했다고 비판하면서,<sup>2)</sup> 정신 현상들을 있는 그대로 파악하기 위해서는 인간 현존재(Dasein)에 대한 실존론적-존재론적 분석이 선행해야 함을 주장했다. 또한 하이데거는 자신의 ‘현존재분석론’(Daseinsanalytik)이 정신분석의 대안으로서 임상적 상황에 실제로 활용될 수 있음을 『졸리콘 세미나』에서 선보이기도 하였다.

하이데거뿐만 아니라, 1920년대 이후의 소위 ‘인간학적’(anthropologisch) 정신의학들 역시 당대 정신의학이 가졌던 자연과학적 경향성을 비판하였다.<sup>3)</sup> 여러 인간학적 정신의학의 조류 가운데에서 보스는 하이데거가 『존재와 시간』에서 전개한 현존재분석론을 적극적으로 수용하여 정신분석을 비판하고 그 대안으로서 현존재분석을 발전시켰다.<sup>4)5)</sup> 하이데거 철학이 보스에게 끼친 영향이 잘 드

- 1) 프로이트 정신분석의 의의들 가운데 주체에 대한 해석학, 고고학으로서의 의의를 강조하는 주장은 폴 리퀴외의 『해석에 대하여: 프로이트에 관한 시론』 제3권(변증법:프로이트에 대한 철학적 해석)을 참조.
- 2) 하이데거뿐만 아니라 미셸 앙리 역시 프로이트가 소위 ‘과학만능주의’ 적인 전제를 가졌다고 비판한다. 이은정, 「미셸 앙리와 정신분석 - 앙리의 무의식 독해와 비판」, 2017, 65쪽 참조.
- 3) 인간학적 정신의학의 태동 배경에 대해서는 이진오, 「빈스방거, 보스, 프랑클의 정신의학과 현존재분석」, 2010, 222-234쪽 참조. 알롬(I. Yalom)의 경우 일반적으로 ‘인간학적’ 정신의학의 조류에 속한 이들을 ‘실존주의 분석가’(Existential analyst)로 분류한다. I. Yalom, *Existential psychotherapy*, 1980, 16-17쪽 참조.
- 4) 물론 하이데거의 현존재분석론의 영향을 받아서 현존재분석을 전개한 사람은 보스뿐만 아니라, 빈스

러나는 점 중의 하나는 보스가 『정신분석과 현존재분석』에서 수행하는 프로이트 정신분석 비판이 하이데거가 『존재와 시간』 및 『졸리콘 세미나』에서 보여주는 정신분석 비판과 상당한 유사성을 보인다는 점이다. 이는 보스의 현존재분석 창안 및 발전뿐만 아니라, 보스가 자신의 프로이트적 경향을 단절할 수 있었던 계기에 하이데거의 영향이 매우 컸다는 점을 시사한다.

## 2. 정신분석의 근본의도

프로이트는 자신의 정신분석을 당대 정신의학의 대안으로서 제시했다. 그는 당시의 정신의학이 인간의 정신 활동 자체에 관심을 가지고 그것을 분석하기보다는 다른 학문을 통해, 예를 들어서 정신을 화학적·물리학적·생물학적 개념들로 환원 시킴을 통해 접근하려는 태도를 가지고 있음을 지적한다. 이러한 태도를 가지고 있을 때, 정신의학은 다른 학문들이 사용하는 개념들을 사용해 정신의 활동들을 단순히 기술(記述)하는 데 그치게 된다. 프로이트는 이것이 정신의 외양만을 관찰하는 것이기에 결코 정신 활동에 장애를 일으키는 원인이나 장애가 일어나는 과정을 설명할 수 없으며, 그 때문에 치료에 효과적이지 않다고 비판한다.<sup>6)</sup>

그리고 정신의학이 이러한 태도를 취하게 된 근원에는 정신에 대한 당시의 편견이 존재하기 때문이라고 프로이트는 분석한다. 당시의 일반적 견해에 따르면 정신에는 무의식(Unbewusste)이란 존재하지 않으며, 정신은 곧 의식과 동일하다. 또한 정신은 욕구, 특히 성적인 욕구로부터 분리되어 있거나 혹은 그 욕구를 정신의 힘을 통해서 억제할 수 있다고 믿어졌다. 이는 신체와 정신이 두 구별되

---

방거(L. Binswanger)도 있으며 넓게 본다면 프랑클(V. Flankl)의 이론까지도 현존재분석이라 부를 수 있다. (손영삼, 『현존재분석과 현존재 분석론』, 2006, 108쪽 참조) 그러나 프랑클은 일반적으로는 ‘로고테라피’(Logotherapy)의 창시자로 분류되고 있으며, 빈스방거는 하이데거로부터 지나치게 후설적 혹은 의식 중심적이라는 비판을 받고 있다(Heidegger, M., *Zollikon Seminar*, 1994, 238-240쪽 참조). 반면에 보스는 비교적 철저하게 현존재분석론을 이상의 영역에 적용하려 시도했다는 점에서 본 논문은 현존재분석을 보스의 현존재분석으로 한정하여 논의하도록 하겠다.

- 5) 하이데거를 만나기 전까지 보스의 사상적 변화에 대한 자세한 설명은 김재철, 「M. 보스의 현존재 분석에 대한 임상철학적 연구」, 2017, 150-153쪽 참조.
- 6) 지그문트 프로이트, 우리글밭전소 옮김, 『정신분석 입문』, 2015, 20쪽 참조. 또한 프로이트는 과학 자체에 대해서도 부정적인 입장을 드러낸다. “그것은 모든 것을 조망해 볼 수 있는 것도 아니고 너무나도 불완전합니다. … 이외에도 [과학적 세계관은] 본질적으로 부정적인 특징들을 갖고 있습니다. 진실만을 엄격히 고집한다든가 환상을 철저히 배제하는 것 등입니다.”(지그문트 프로이트 저, 임흥빈·홍혜경 옮김, 『새로운 정신분석 강의』, 1997, 245쪽. []의 내용은 인용자가 삽입한 것임.)

는 실체라는 정신-신체 이원론을 전제로 한 것이다. 이 두 가지 편견은 그 편견에 맞는 사실만을 정신의 현상으로 한정하고 그것에 대해서 다른 학문적 접근을 하도록 만들어 왔기 때문에 정신 현상, 정신적 장애, 신체적 증상 등으로 드러나는 것의 근원을 파악하는 것을 방해해 왔다.

정신과 신체에 대한 이러한 편견들을 제거하고, 그 편견에 근거해서 만들어졌던 정신에 관한 연구방법들을 새롭게 만들어야만 정신적 장애를 효과적으로 치료할 수 있다고 프로이트는 생각했다. 이와 같은 종래 정신의학에 대한 문제 제기를 프로이트는 다음과 같이 표현하고 있다.

정신분석은 지금까지 정신의학에 결여되어 있던 심리학적 기초를 마련해주고자 하는 것이며, 신체적 장애와 정신적 장애가 동시에 일어나는 이유를 설명해주는 공통적인 바탕을 발견하고자 하는 것이다. 이 목적을 위해 정신분석은 해부학적, 화학적, 생리학적인 성격을 띠는 모든 전제들에서 해방되어 어디까지나 순수한 심리학적인 개념에 의해 연구를 진행시켜야만 한다. 7)

그리고 프로이트는 정신의학의 쇠신이 자신의 정신분석을 통해서 일어날 수 있다고 생각했다. 이러한 동기에서 정신분석을 전개한 프로이트는 우선 정신에 대한 편견에 맞서서, 정신은 의식이 아니라 오히려 무의식이며 우리가 정신이라 생각했던 의식은 사실 정신 활동에서 극히 일부분이라고 주장했다. 8) 또한 성적 욕구, 성적 에너지(리비도, Libido)야말로 인간의 모든 활동의 원인이 되는 것으로서, 이것이 어떻게 변화하느냐에 따라 정신 장애들을 일으키기도 하고 승화되어 문화·예술·사회적 창조를 일으키는 데 중요한 역할을 한다고 주장한다. 그리고 정신에 대한 이러한 새로운 이해 위에서 정신의학은 자신의 고유한 방법론을 찾아야만 하는데, 그것은 단순히 정신의 활동을 기술하는 하는 것이 아니라, 분석가가 내담자와의 대화를 통해서 증상의 원인을 찾는 방식이어야만 한다고 주장한다. 9)

7) 지그문트 프로이트 저, 우리글발전소 옮김, 『정신분석 입문』, 2015, 21쪽.

8) 프로이트 이전에도 셸링(F. Schelling), 헤르바르트(J. Herbart), 니체(F. Nietzsche) 등은 인간의 정신에 무의식의 과정이 있다는 주장을 하였다. 그러나 프로이트는 무의식의 존재를 검증할 수 있는 나름의 방법을 제시했다는 점에서 이전의 철학자들과는 구별될 수 있다. 프로이트 이전의 무의식에 대한 이해에 관해서는 김정현, 「서양 근대에서 무의식의 이해」, 2016, 57-85쪽 참조.

9) 프로이트의 관심이 생리학에서 정신의학으로 옮겨가면서, 처음에는 코카인을 사용한 치료법을 사용하였다가 다음으로는 브로이어(J. Breuer)와 함께 최면이나 카타르시스 기법을 사용하였다. 그러나 이러한 방법들이 환자의 증상을 완전히 치료할 수 없음을 깨달았으며, 이후 자유연상법을 정신분석

그러나 하이데거는 프로이트가 당대 정신의학을 비판하고 새로운 정신의학을 정립하려 시도했음에도 불구하고, 당시 정신의학의 한계를 여전히 넘지 못했다고 비판한다. 이어지는 절들에서는 하이데거가 프로이트를 비판하는 내용을 상세히 살펴보도록 하겠다.

### 3. 하이데거의 정신분석 비판

#### 1) 정신역동이론(Psychodynamik)과 현존재분석론

앞 절에서 살펴본 것처럼 프로이트는 정신 활동과 장애의 근원은 곧 성적 욕망이라고 주장했다. 그리고 성적 욕망이 어떻게 정신 활동으로 나타나는가를 ‘정신역동이론’을 통해서 설명하고자 하였다. 다시 말해서 성적 욕망은 곧 성적인 에너지이며, 우리의 정신 활동들은 이 에너지가 다른 형태로 전환되어 나타나는 것으로 간주하고 정신을 분석했을 때 정신 활동의 양상을 더 잘 드러낼 수 있다는 것이다.<sup>10)</sup> 프로이트가 정신의 분석에 이처럼 ‘에너지의 전환’ 개념을 가지고 접근하는 것은 자신의 스승인 브뤼케(E. Brücke)의 영향을 받은 것으로 볼 수 있다. 생리학자였던 브뤼케는 모든 생명 현상들이 물리적 현상과 구별되는 ‘생명 에너지’ 때문에 일어나는 것이 아니라, 결국 물리·화학적 에너지로부터 전환되어 일어나는 것이라고 주장하였다. 그는 생명 현상들도 ‘에너지 보존의 법칙’을 따르며 일어난다고 주장했으며, 미모사의 잎이 접히는 것이 물리적·화학적 힘 때문에 일어남을 밝힘으로써 자신의 주장을 정당화하였다.<sup>11)</sup>

브뤼케의 영향을 받아 정신 현상들을 에너지의 전환으로 설명하려는 의도를 가진 프로이트는 우선 정신 현상으로 전환되는 근원적 에너지가 무엇인지를 밝히는데, 그것은 성적인 에너지이다. 이 성적인 에너지는 질적으로 동일하며 다만

---

의 주된 방법으로 사용하게 되었다.

10) 역동을 뜻하는 독일어 Dynamik은 ‘힘, 능력, 동력, 잠재력’ 등을 뜻하는 그리스어 δύνามις에서 유래한 단어이다. 아리스토텔레스는 이 개념을 ἐνέργεια(현실태)와 상보적인 개념으로 사용한다. 정신분석에서의 성적인 에너지는 단순히 에너지로서 머물러 있는 것이 아니라, 정신적·신체적 활동이라는 현실태로 전환할 있는 일종의 가능태라 할 수 있다.

11) 프로이트도 생리학자로서 연구자 생활을 시작했는데, 빈 대학교 부속 트리에스트(Triest) 해양동물학 실험실(Das meereszoologische Laboratorium)에서 뱀장어의 생리에 대한 연구로 전문연구자로서의 경력을 시작했다.

그것이 전환되는 기능이 무엇인가에 따라 작용이 달라질 뿐이다.<sup>12)</sup> 그 에너지를 인간의 행동, 정신 현상 등을 일으키는 여러 가지 본능(Trieb)으로 전환된다. 그러므로 인간의 행동이나 정신 현상을 분석하기 위해서는 그것들을 본능으로 환원하고, 다시 그 본능을 양적인 에너지로 전환해야만 한다. 그러므로 정신 현상의 근원을 분석해 들어가는 정신분석은 곧 정신 활동을 그 근원인 성적 에너지로 환원시키는 정신역동이론이 되는 것이다.

정신을 리비도의 역동으로 분석해 접근하려는 시도는, 이전에 단순히 관찰할 수 있는 정신적 현상들만을 기술하려는 기존의 정신의학으로는 접근하기 힘들었던 병리적 장애의 원인과 과정을 발견하는 새로운 접근법을 마련했다는 점에서 의의가 있다고 할 수 있을 것이다. 그러나 프로이트의 정신역동이론으로서의 정신분석이 긍정적인 면을 가지고 있다고 할지라도, 일정한 한계를 가지고 있음을 하이데거는 지적한다. 그는 우선 프로이트가 사용하는 ‘분석’의 개념에 대해서 이의를 제기한다. 앞서 보았듯이 프로이트는 병리적 증상을 분석하기 위해 병리적 현상을 리비도로 환원시키는 것을 분석이라고 불렀다. 그런데 하이데거는 이처럼 ‘어떠한 것으로부터 그것을 구성하는 하나의 요소로 되돌아가는 것’은 분석의 일면적 의미만을 적용하는 것이라 주장한다. 하이데거의 입장에서 분석은 단순히 하나의 요소로 거슬러 올라가는 것이 아니라, 분석하려는 대상을 가능하게 하는 존재론적 가능성을 탐색하고 그러한 조건들의 통일성을 보여주는 작업이어야만 한다. 다시 말해서 정신에 대한 분석은 정신 현상을 일으킨 에너지로 환원시키는 작업을 넘어서서, 우리의 정신 활동이 가능할 수 있는 조건들에 대한 존재론적 연구이면서 동시에 인간의 전체 존재와의 통일성 안에서 정신의 활동을 고찰하는 것이어야만 한다.

하이데거는 프로이트적 의미의 분석보다 더 근원적인 분석의 의미를 독일어 단어 ‘분석’에 대한 어원 분석을 통해서 밝힌다. 그를 따르면 분석을 뜻하는 독일어 ‘아날리시스’(Analysis)는 그리스어 ‘아날뤼에인’(ἀναλύειν)에서 왔는데, 아날뤼에인은 고대 그리스어에 단순히 ‘푸는 것, 자유롭게 하는 것’이라는 의미를 지님과 동시에 ‘풀고 묶는 것을 함께 함’도 의미한다.<sup>13)</sup> 하이데거는 분

12) 지그문트 프로이트 저, 윤희기 옮김, 『무의식에 관하여』, 1997, 110쪽 참조.

13) 하이데거는 ‘아날뤼에인’의 근원적인 뜻을 호메로스의 『오디세이아』에서 찾고 있다. 『오디세이아』는 ‘아날뤼에인’이라는 단어가 처음 등장하는 책인데, 거기서 등장인물 페넬로페는 시간을 벌기 위해서 천을 짜다가 풀기를 함께 반복한다. 다시 말해서 페넬로페는 푸는 것과 짜는 것을 함께 하고

석의 이러한 의미를 자신이 임의로 해석해낸 것이 아니라고 주장하면서 칸트를 예로 드는데, 칸트는 『순수이성비판』의 ‘선험적 분석론’이라는 표제 아래서 단순히 지성을 그 하위 요소들로 나누는 것이 아니라, 지성이 가능하게 만드는 조건과 원리들을 발견함과 동시에 전체 인식과 통일 속에서 지성의 활동을 드러내고 있다.<sup>14)</sup> 정신에 대한 진정한 분석이 되기 위해서는, 칸트가 지성을 분석할 때 한 것과 마찬가지로, 우리의 정신을 가능하게 만드는 조건과 원리들을 발견하고 인간의 전체적 활동의 연관성 속에서 정신 활동을 탐구해야만 한다는 것이 하이데거의 주장이다.

정신역동이론으로서의 정신분석에 대한 하이데거의 두 번째 비판은 병리적 증상을 성적 에너지로 환원할 수 있다고 보는 태도가 인간을 ‘측정 가능한 하나의 대상’으로 보는 자연과학적 태도를 무비판적으로 수용했다는 점에 있다. 하이데거에 따르면 갈릴레이와 뉴턴 이래로 자연과학의 관점에서 자연은 곧 “질점(Massenpunkten)의 시공간적 운동 관계”<sup>15)</sup>가 된다. 다시 말해서 자연의 모든 것들은 측정 가능한 질량을 가진 하나의 점으로 환원될 수 있으며, 자연의 모든 사건들은 이 점들의 운동으로서 파악될 수 있다. 자연을 이처럼 파악하는 태도에서는 측정할 수 있거나 수량화될 수 있는 것만이 과학의 대상이 되며, 사물의 다른 특징들은 간과된다. 과학에서는 인간 역시 하나의 질점일 뿐이며, 측정 가능한 대상일 뿐이다. 그러나 인간이 ‘손안의 존재’(Zuhandensein)나 ‘눈앞의 존재’(Vorhandensein)로서 존재하는 것처럼,<sup>16)</sup> 즉 일반적인 사물들과 마찬가지로 존재하는 것처럼 대하는 것은 일반 사물들과는 다른 방식으로 존재하는 인간 현존재에 대한 물음을 불가능하게 만든다. 하이데거는 “프로이트 리비도-이론의 전체 구조 안에 도대체 인간이 존재하는가?”<sup>17)</sup>하고 묻는다.

---

있다. 이처럼 해체와 재구축을 함께 하는 것이 그리스어 ‘아날뤼에인’이 원래 뜻이라고 하이데거는 분석한다. Heidegger, M., *Zollikoner Seminare*, 1994, 116-117쪽 참조.

14) 분석론의 의미를 설명하는 것은 임마누엘 칸트, 최재희 옮김, 『순수이성비판』, 1997, 104-105쪽 참조. 칸트는 분석론(Analytik)과 단순한 ‘분해’(auflösen)를 구별하면서, 분해는 대상을 구성하는 요소들로 나누는 작업이라고 말하고 있다. (임마누엘 칸트 저, 최재희 옮김, 『순수이성비판』, 1997, 101쪽.)

15) Heidegger, M., *Zollikoner Seminare*, 1994, 165쪽.

16) 하이데거의 용어에서 ‘손안의 존재’는 ‘손’으로 대표되는 신체를 통해서 사용하는 도구의 존재를 의미한다. ‘눈앞의 존재’는 독일어 표현에서는 손(hand) 앞에(vor) 있는(sein) 존재자의 존재로서 인간의 관심에 따라 언제든지 손안의 존재자로 바뀔 수 있는, 하지만 아직은 눈앞에 있기만 한 자연의 사물의 존재를 말한다.

17) Heidegger, M., *Zollikoner Seminare*, 1994, 217쪽.



하이데거는 인간을 한 가지 요소로 환원하거나 사물 수준으로 격하시키지 않으면서 인간의 존재를 통일성 안에서 분석하기 위해서는 자신의 ‘현존재분석론’이 필요함을 역설한다. 현존재분석론은 현존재가 존재의 의미를 이해하면서 ‘실존’(Existenz)한다는 점과 현존재에게는 자신의 존재가 문제가 되고 있다는 점, 즉 ‘각자성’(Jemeinigkeit)을 살마리로 삼아서 현존재의 전체 존재를 현상학적으로 분석하려는 시도를 할 수 있다. 하이데거는 현존재의 전체 존재를 탐구하는 현존재분석론이 인간의 존재에 다른 방식으로 탐구하는 학문들, 예를 들어서 인문학, 심리학, 생물학에 선행해야 한다고 주장한다. 왜냐하면 현존재에 대한 존재론적 탐구는 각 학문들이 다루는 중심개념들인 ‘삶’(Leben), ‘인간’(Mensch), ‘인격’(Personalität)과 같은 개념들에 대한 근본적 탐구이기 때문이다. 하이데거를 따르면 이러한 학문들은 일종의 ‘영역 존재론’으로서, 자신의 중심개념에 대해서 근원적으로 탐구하기 보다는 그 개념을 우선 전제하고, 그 개념들을 바탕으로 새로운 지식을 추가하려는 경향이 있다. 그런데 만일 현존재에 대한 존재론적 분석을 통해서 현존재의 존재 양식이라 할 수 있는 삶, 인간, 인격과 같은 개념이 근원적으로 수렴된다면, 이 개념들을 전제했던 각 학문들의 내용 역시나 달라질 수밖에 없다. 그러므로 현존재의 존재 양식을 영역적으로 다루는 개별 학문들은 현존재에 대한 존재론적 탐구에 근거해야만 한다고 하이데거는 주장한다.<sup>18)</sup>

그리고 『존재와 시간』에서 수행된 바 있는 현존재분석론은 인간 현존재의 존재론적 통일 구조를 ‘염려’(Sorge)로 파악한다. 이를 따르면 현존재의 모든 행위는 자신의 존재를 염려하기 때문에 일어난다. 모든 정신 활동 역시 현존재의 존재인 염려와의 관계 속에서 분석되어야만 하며, 정신분석에서 중요한 개념인 갈망(Drang, 충동) 역시 염려 속에서 분석되어야만 한다.

그런데 프로이트는 갈망을 “본능을 움직이게 하는 동력적인 계기, 즉 본능이 나타내는 힘의 양이나 작업 요구의 정도”<sup>19)</sup>라고 정의한다. 본능은 이 갈망의 행사를 통해서 우리의 정신이 외부의 환경 변화나 신체 내외의 자극에 대처할 수 있는 해결 방안을 만들어내도록 한다. 예를 들어 식욕이란 배고픔이라는 신체의 요구를 해소할 수 있도록 정신에 압력(갈망)으로서 작용하는 본능이며 이 압력 때문에 우리는 무엇인가를 먹는 활동을 한다. 만일 공복감이 심해지면 신체가 배

18) Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 1967, 45-50쪽 참조.

19) 지그문트 프로이트 저, 윤희기·박찬부 옮김, 『정신분석학의 근본개념』, 2003, 107쪽.

고품이라는 요구를 우리의 정신에 전달할 때 절실함의 강도가 커지므로 식욕의 강도도 강해진다.<sup>20)</sup> 본능은 이처럼 갈망의 행사를 통해서 자신의 목적인 만족을 얻으려 한다. 프로이트를 따르면 정신적 활동은 모두 본능의 갈망 때문에 이루어 지므로 우리의 정신을 분석하기 위해서는 정신적 활동을 일으키는 갈망에 대해 분석하고, 그 갈망을 일으키는 본능이 무엇인지를 밝혀야만 한다.

그러나 하이데거는 갈망은 단순히 본능으로 환원해 올라가는 것이 아니라 현존재분석론을 통해서 밝혀지는 현존재의 전체 구조 속에서 해석되어야만 한다고 말한다. 앞서 보았듯이, 현존재분석론에 따르면 현존재의 존재는 곧 염려이다. 그리고 하이데거는 염려를 “(세계 내부적으로) 만나는 존재자 곁에 있음으로서 자기를-앞질러-이미-(세계)-안에-있음”<sup>21)</sup>의 삼중구조, 즉 곁에 있음-앞질러 있음-안에 있음의 삼중구조로 파악한다. 이 삼중 구조에서 ‘자기를-앞질러 있음’을 하이데거는 ‘실존’이라고 부르는데, 이는 인간 현존재가 자기를 앞질러 있기 위해서, 다시 말해서 현재의 자기보다 앞서 있는 자신의 존재가능성을 실현하기 위해서 자기 자신을 몰아대며(drängend), 세계 속에서 만나는 것들과 관계를 맺는 방식으로 존재함을 의미한다. 즉 현존재는 자기를 앞질러 있기 때문에, 미래의 가능에서부터 이해되어야만 하고, 현존재는 아직은 실현되지 않은 가능성에 의해서 규정되며, 끊임없이 이 가능성의 실현하기 위해서 자신을 기투한다. 그리고 이 과정에서 가능성의 실현을 위한 수단이 되는 모든 존재자와 관계를 맺으며 살아간다. 이러한 과정은 현존재가 자기 자신을 몰아대는 현상으로서 나타난다.

그러므로 앞서 든 식욕의 예에서 우리가 무엇인가를 먹도록 몰아대는 것은 다른 어떤 것이 아니라 바로 존재해야만 하는 현존재 자기 자신이다. 현존재는 자신이 기투한, 미래에 가능한 어떠한 존재로 존재하기 위해서 무엇인가를 먹기를 원하는 것이며, 이를 위해서 세계 내부에서 만나는 존재자들 중에서 음식과 ‘먹음’이라는 관계를 맺는다. 그런데 만일 이상(異常) 식욕 증상을 보이는 조증 환자(Manische)가 있다면, 그는 스스로를 끊임없이 몰아대기 때문에 모든 것을 먹 어치우게 된다. 하이데거의 분석을 따르면 이때의 조증 환자는 ‘자기-자신을-끌어당김’(An-sich-reißen)으로서“만” 실존하고 있는 셈이다.<sup>22)</sup> 다시 말해서

20) 박상희, 「식욕의 정신분석적 고찰 : 프로이트 이론을 중심으로」, 2018, 25쪽 참조.

21) Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 1967, 249쪽.

22) Heidegger, M., *Zollikoner Seminare*, 1994, 282쪽 참조.

자기 자신이 무엇으로 존재해야 하는지를 숙고하지 않은 채, 자기를 몰아대기는 하지만 비본래적으로 자기를-앞질러 있으면서 몰아대기만 하는 것이다. 그러나 비록 본래적 실존이라 할지라도 실존이라는 계기는 이상 식욕 증상에서 없는 것이 아니다. 그럼에도 정신분석은 현존재의 전체 구조 중의 하나인 ‘자기를-앞질러 있음’에는 주의를 기울이지 않고, ‘자기를-앞질러 있음’ 때문에 가능한 파생적 현상인 갈망을 통해서만 현상을 설명하려는 시도이다.

## 2) 정신의 심층구조로서의 무의식과 현존재의 전체 구조로서의 염려

일반적으로 프로이트가 사상사에 끼친 최고의 영향은 무의식의 발견이라고 말해진다. 프로이트 이전까지 인간의 정신은 곧 의식과 동일시되었으나, 프로이트는 정신이 의식뿐만 아니라 무의식의 구조를 가지고 있으며, 사실 우리의 말과 행동 그리고 정신과정은 무의식으로부터 더 많은 영향을 받는다고 주장하였다.<sup>23)</sup> 그는 만일 정신의 모든 과정을 의식의 과정으로 국한한다면 ‘정신의 연속성’이 깨어진다고 보았다. 다시 말해서 무의식을 상정하지 않는다면 정신의 과정을 인과적으로 설명할 수 없다는 것이다.<sup>24)</sup> 예를 들어서 어떤 하원(下院) 의장이 의회의 개회식 때 “개회를 선언합니다.” 대신에 “폐회를 선언합니다.”라고 말하는 실수를 했다고 하자. 이러한 말실수를 그저 우연히 일어난 일이라고 설명하는 것은 프로이트의 입장에서는 수용할 수 없는 것이다. 왜냐하면 인간의 정신을 비인과적으로 설명하려는 시도는 심리학의 체계적 학문성을 포기한 것이기 때문이다.

프로이트는 정신분석을 하나의 학문으로서 완성하기 위해 실수를 포함한 모든 정신적 활동들을 그저 이해 불가능한 것으로 남겨두는 것이 아니라, “입증 가능한 정연(整然)한 연관 관계 속에서 이해 가능한 것”<sup>25)</sup>으로 만들기를 바랐다. 만일 정신 과정에는 무의식이 존재하며, 말실수는 그 무의식 작용과의 관련 속에서 고유한 의미를 가지게 되기 때문에 우리가 말실수한다고 가정한다면, 말실수가 그저

23) 정신활동을 무의식으로 접근하는 것은 정신에 대한 자신의 연구방법에 있어서도 하나의 혁신이라 할 수 있다. 초기에 프로이트는 정신에 대해 전적으로 생리학적으로 접근하는 경향이 있었으나, 무의식의 발견을 통해서 정신분석의 독립적인 방법론을 구상해내기 시작했다고 볼 수 있다. 배우순, 「S. 프로이트의 인격이론」, 2009, 59쪽 참조.

24) 지그문트 프로이트 저, 윤희기 옮김, 『무의식에 관하여』, 1997, 162-163쪽 참조.

25) 지그문트 프로이트 저, 윤희기 옮김, 『무의식에 관하여』, 1997, 163쪽.

우연이 아니라 정신적 인과 관계에 속한 것으로 분석할 수 있게 된다. 앞서 든 하원 의장의 예에서, 그의 말실수는 갑자기 맥락과 아무런 상관없이 우연히 일어난 것이 아니라 그 의회가 개최되면 자신이 속한 당에 불리한 상황이 일어날 것이라는 예견 때문에 그 의회가 사실은 열리지 말았으면 하는 무의식적 소망이 발현된 것이라고 분석될 수 있는 것이다. 그는 말실수를 비롯한 ‘실수행위’(Fehlleistung)<sup>26)</sup>, ‘꿈’(Traum) 그리고 ‘병리적 행위’ 등은 무의식을 가정해야만 인과적으로 분석 가능하기 때문에 무의식은 정신분석에서 ‘필수적’ 요소라고 말한다.

그리고 정신분석에서 무의식은 잠재적인 것으로 있으며, 그것이 의식화된 것으로 변화하거나 전이 된 후에만 의식화된 것에 대한 분석을 통해서 간접적으로만 알 수 있다. 프로이트는 이 점에서 자신이 칸트의 입장을 확장시킨 것이라고 주장한다. 그는 칸트가 정신에 대해 가졌던 입장을 “우리의 인식이나 지각은 주관적으로 조건 지은 것이며, 따라서 인식 불가능한 인식 대상을 우리의 인식과 동일한 것으로 간주해서는 안 된다”<sup>27)</sup>로 정리한다. 즉, 칸트에게서 비록 우리의 인식은 물자체가 우리에게 촉발한 것을 이성의 능력을 통해서 구성한 것이지만, 우리가 구성한 그것이 물자체와 같은 것이라고 할 수 없는 것과 마찬가지로, 정신분석에서는 무의식의 과정이 의식의 과정을 통해서 드러나지만 의식과는 구별되는 정신의 심층적 구조라 할 수 있다.

그러나 하이데거는 정신분석이 무의식을 전제하는 것은 자연과학의 태도를 무비판적으로 수용한 것이라고 비판한다. 즉, 정신분석이 무의식 개념을 설정함을 통해서 인간의 의식을 빈틈없는 인과관계를 통해서 파악하려 시도하고, 이 시도에서 파악된 것만을 학문적 지식으로서 간주하려는 태도를 취하는 것은 자연과학적 태도를 그대로 받아들인 것이다.<sup>28)</sup> 하이데거의 입장에서 정신분석은 “무분별하게 자신을 드러내는 인간이라는 인간 존재의 존재 성격”<sup>29)</sup>을 현상학적 방법을 통하여 규정하지 않은 채로, 자연과학적 태도로 인간의 정신에 대해서 분석하는

26) 프로이트는 실수 행위의 예로 ‘잘못 말하기’(Versprechen), ‘잘못 읽기’(Verlesen), ‘잘못 듣기’(Verhören) 등과 같이 언어와 직접적으로 관련된 실수들, 어떤 사람의 이름을 갑자기 기억하지 못하는 일시적 ‘망각’(Vergessenheit), 물건을 어딘가로 치워버리고 완전히 잊어버리는 ‘둔 곳 잊어버리기’(Verlegen) 등을 든다. 지그문트 프로이트 저, 우리글밭전소 옮김, 『정신분석 입문』, 2015, 26-27쪽 참조.

27) 지그문트 프로이트 저, 윤희기 옮김, 『무의식에 관하여』, 1997, 169쪽.

28) Heidegger, M., *Zollikoner Seminare*, 1994, 40쪽 참조.

29) Heidegger, M., *Zollikoner Seminare*, 1994, 282쪽.

것으로서, 이는 인간 존재에 대한 근원적 물음을 충분히 제기하지 않은 채로 수행된 것이다. 다시 말해서 인간의 정신적 영역을 다루는 일종의 영역존재론인 정신분석은 인간 존재가 스스로를 드러내는 것을 있는 그대로 탐구하기보다는 ‘인과성’이라는 범주 안에서 파악가능한 것으로 한계지은 인간의 한 측면만을 탐구의 대상으로 삼았다. 앞서 살펴본 것처럼, 이러한 영역존재론이 가능하기 위해서는 먼저 그것의 기초가 되는 기초존재론(Fundamentalontologie)으로서의 현존재분석론이 필요함에도 프로이트는 인간에 대한 현상학적-존재론적 탐구에 관심을 기울이지 않았다.

앞서 예로 들었듯 프로이트는 실수나 꿈처럼 일반적 의식의 인과과정에서 벗어난 현상에 대해서 인과적으로 설명하기 위해서 무의식이라는 개념을 추론해낸 것이다. 하지만 하이데거는 해석학적 방법을 통해서 무의식이라는 가정 없이도 그러한 현상들을 이해할 수 있다고 말한다. 하이데거는 어떤 사람이 다른 사람의 방에 자신의 가방을 그대로 두고 떠나는 실수를 예로 들어 분석한다. 정신분석에 따르면 이는 자신의 마음에 드는 사람이 있는 장소로 되돌아가려는 무의식적 욕망을 표현하는 것일 수 있다. 그러나 하이데거는 이 사건을 ‘망각’(Vergessen)이라는 현상을 통해서 설명한다. 어떤 사람이 망각한 것은 가방 자체가 아니라, 가방을 ‘가지고 감’이다. 그리고 가방을 가지고 감을 망각한 이유는 그가 마음에 드는 사람 옆에 있음에 몰입했기 때문이다. 만일 그가 다른 사람 옆에 있음이 아니라, 미래에 장에 가서 물건을 사는 것에 몰입했다면 그는 가방을 가지고 감을 잊지 않을 것이다. 이러한 현상들은 인간이 자신의 실존과 관련된 것들의 존재에 더욱 관심을 기울이기 때문에 나타나는 현상이다. 다른 사람과 함께 있음에 몰입할 때, 가방의 존재는 드러나지 않고 망각되어 있는 것이다. 그래서 그 사람은 자신의 가방을 가지고 가는 것을 망각했다. 이처럼 굳이 무의식적 전제 없이도 프로이트가 말하는 현상들은 설명이 가능한 것이라고 하이데거는 주장한다.

### 3) 신경증적 현상으로서의 불안(Angst)과 현존재의 근본 정황성으로서의 불안

프로이트는 대부분의 신경증(Neurose) 환자들이 불안 때문에 고통 받는다는 사실을 발견하고 불안의 원인과 불안이 일어나는 과정을 분석한다.<sup>30)</sup> 그는 우선 신경증을 가지고 있지 않은 정상적 사람들 역시 불안을 느낀다는 점을 언급하는

데, 신경증적 불안과 구별되는 이러한 불안을 ‘현실불안’(Realangst)이라고 부른다.<sup>31)</sup> 현실불안은 외부 세계의 위협으로부터 자기를 보존하기 위한 본능의 발현이다. 생존을 위협할 수 있는 위협이 예상되면 우리는 그로부터 도주하거나 혹은 능동적으로 방어하기 위해서 감각적 주의력과 운동성 긴장을 고조시킴과 동시에 불안의 감정이 나타난다. 이로부터 불안의 제1요소는 ‘위험에 대한 준비상태(Bereischft)’라는 것을 알 수 있다.

그리고 프로이트는 현실불안에서 나타나는 불안의 감정이 우리가 태어날 때 겪은 체험을 되풀이하는 것이라고 분석한다. 프로이트는 불안을 뜻하는 독일어 ‘Angst’가 ‘[목을] 조르다, 좁다, 불안하게 하다’는 뜻을 가진 라틴어 ‘ango’에서 왔음을 지적하면서, 우리가 태어날 때 일시적으로 생기는 내호흡(innere Atmung)의 정지가 엄청난 강도의 자극으로 주어지고 그 자극에 모든 신체 감각이 집약하게 되면서 불안을 느낀다고 보았다. 출생 시의 이 경험이 모든 생명을 위협하는 상황의 원형이 되어 위협 상황을 마주칠 때마다 우리는 불안을 느끼게 된다. 위협에서부터 도피하기 위한 준비상태, 원형적 최초 경험의 반복이라는 실제불안의 특성은 신경증적 불안을 분석하는 실마리가 된다.

프로이트의 구분에 따르면 신경증적 불안을 크게 세 가지로 나눌 수 있다. 첫째로는 ‘불안 신경증’(Angstneurose)으로서 모든 가능성들 중에서 언제나 최악의 가능성을 예상하고, 우연적인 사건들은 불행의 전조 혹은 나쁜 사건으로만 해석함으로써 일어나는 것으로서, 어떤 대상에 대해서도 일어날 수 있다. 둘째로 ‘공포증’(Phobie)은 특정 대상들, 예를 들면 어둠, 광장, 뱀, 닫힌 공간 등을 접했을 때 일어나는 지나친 불안이다. 마지막은 ‘자동적인 불안 발작’(freier Angstanfall)으로서 앞의 두 경우와 다르게 불안을 예기하는 대상이 드러나지 않음에도 경련, 현기증, 호흡 곤란 등의 증상이 다른 신경증적 불안처럼 일어나는 것이다. 그런데 이들 신경증적 불안은 현실불안과는 다르게 위협으로부터의 도피

30) 불안에 대한 프로이트의 견해는 자신의 사상이 발전함에 따라 계속해서 변하게 된다. 그의 견해는 크게 불안의 원인과 구조를 신체에서 찾은 초기(『신경쇠약증에서 <불안 신경증>이라는 특별한 증후군을 분리시키는 근거에 관하여』(1895) 이후), 불안을 정동(Affekt)으로 보고 불안이 억압의 결과라고 본 과도기(『정신분석 입문』(1917) 이후), 거꾸로 억압이 불안의 결과라고 본 후기(『억압, 증상, 불안』(1926) 이후)로 나눌 수 있다. 이에 대해서는 이효정, 『프로이트(S. Freud)의 정신분석에서 불안 이론 연구』, 2016, 16-17쪽 및 29-30쪽 참조. 본 논문에서는 ‘도피’라는 관점에서 하이드거와 비교·대조할 점이 잘 드러나는, 과도기의 『정신분석 입문』에서 수행되는 불안 분석을 중심으로 논의를 진행해나가겠다.

31) 지그문트 프로이트 저, 우리글밭전소 옮김, 『정신분석 입문』, 2015, 506쪽.

와 크게 연관되어 있지 않은 것처럼 보인다. 예를 들어서 누군가는 익숙한 고향 마을의 거리에 대해 불안을 느끼고 광장 공포증을 가질 수 있지만, 일반적으로 고향의 거리는 생존에 대한 위협으로 생각되지 않는다. 뱀의 경우에도 어떤 사람들은 전혀 불안을 느끼지 않은 채로 뱀을 만질 수 있다는 것은, 뱀이 언제나 위협으로 다가오지 않는다는 점을 나타낸다. 그러나 프로이트는 신경증적 불안 역시 일종의 위협으로부터의 도피라고 분석한다. 신경증적 불안에서 나타나는 도피는 ‘리비도의 욕구’로부터의 도피인데, 그 욕구는 내부의 위협이 될 수 있기 때문이다. 일반적으로 신경증적 불안은 주로 리비도의 욕구가 정상적으로 만족되지 못했을 때 나타나는데, 약혼 중이라 일반적인 성관계를 하지 못하는 남성이나 정력이 부족한 남편을 둔 아내에게서 쉽게 관찰된다. 정상적인 사용을 저지당한 리비도는 적재되고 자아에 의해서 억압된다. 만일 약혼 중인 사람이 이 리비도를 억압하지 못하고 있는 그대로 분출한다면, 사회적 비난이나 제재를 받기 때문에 자아는 리비도를 억압하는 것이다. 리비도를 조절하지 못하고 분출해서 사회적 제재를 받는 상황은 자아에게는 일종의 위협으로 간주될 수 있다. 그래서 자아는 이 위협으로부터 도피하려 하며, 이 때문에 신경증적 불안이 일어나게 되는 것이다.

하이데거는 불안에 대한 프로이트의 분석은 불안에 대한 일면적인 면만을 보고 있을 뿐이라고 비판한다. 물론 불안이 ‘도피’와 관련이 있다는 해석은 하이데거와 프로이트가 동일하지만, 하이데거에게 있어서 불안은 단순히 인간의 신경증적 이상증상이 아니라 현존재의 ‘처해있음’(Befindlichkeit, 정황성)으로 이해되어야만 한다.<sup>32)33)</sup> 처해있음은 곧 존재론적 의미에서의 기분(Stimmung)을 의미한다. 현존재는 언제나 기분에 사로잡혀 있으며, 이 기분에 사로잡혀 있음을 통해서 현존재는 세계를 전체적으로 발견한다. 예를 들어서 두려움이라는 기분에 사로잡힌 현존재에게 세계에서 만나는 모든 것들은 두려운 것으로서 드러난다.

그리고 처해있음의 여러 양태들 중에서 불안을 하이데거는 근본적인 처해있음

32) Heidegger, M., *Zollikoner Seminare*, 1994, 131쪽 참조.

33) 불안을 단순한 정신의 이상증상이 아니라 현존재의 처해있음으로 보아야 한다는 비판 외에, 『졸리콘 세미나』에서 하이데거가 불안에 대해서 상세히 설명하는 부분은 거의 없다. 그러나 근본적으로 여기에서 말하는 불안은 이미 『존재와 시간』 제40절에서 상세히 분석한 불안과 동일하기 때문에 구체적으로 설명 하지 않았다고 볼 수 있다. Dallmayr의 경우 하이데거의 사상이 소위 ‘전회’(Kehre) 전후로 단절되었다기보다는 연속선상에 있다고 주장하며, 『졸리콘 세미나』에서 사용하는 많은 개념들이 『존재와 시간』의 개념들을 의미 변화 없이 그대로 사용하고 있다는 점이 그 증거라고 주장한다. Dallmayr, F., “Heidegger and Freud”, 1993, 237쪽 참조.

으로서 제시한다. 그 이유는 불안이 처해있음들 중에서 유일하게 현존재가 본래적으로 실존할 수 있는 가능성을 보여주기 때문이다.<sup>34)</sup> 현존재는 일상적으로 세계 내부에서 만나는 다른 존재자들에게 빠져있는데, 이는 자기 자신의 존재가능으로부터 도피하기 위해서이다. 이 빠져있음 속에서 현존재는 자신의 고유한 존재가능을 기투하기보다는 ‘그들’(das Man)이 제시하는 가능성을 좇아 살아가고 있다. 때문에 세계 내부적 존재자들은 이 가능성의 실현을 위해 의미가 있는 것으로서, 또한 그러한 의미의 전체성이라 할 수 있는 ‘세계’에 속한 ‘세계 내부적인 것’으로서 드러난다. 그러나 불안에 빠지게 되면 더 이상 도피할 세계 내부적 존재자들은 아무런 의미가 없어지며, 세계 자체도 무의미성으로 드러난다. 세계 내부적 존재자들을 위협으로 간주하고 그로부터 도피하려 할 때 느끼는 공포와는 다르게, 불안의 대상은 세계 내부적 존재자가 아니다. 불안의 대상인 “그것은 아무것도 아니고 어디에도 없다”<sup>35)</sup> 때문에 불안에 처해 있는 현존재에게는 세계 내부적인 존재자가 아니라, 오로지 자신의 존재가 문제가 되며 다른 것들은 의미가 없어진다. 그러나 현존재는 이처럼 무의미성 안에 머물러있기만 하는 것이 아니다. 불안이라는 기분 속에서 더 이상 세계로 도피할 수 없는, 세계 내부적 존재자들로부터는 아무런 의미도 찾을 수 없는 현존재는 이제 자신의 고유한 존재가능성의 기획투사를 통해서 자신과 세계에 고유한 의미를 부여할 기회를 획득한다.

하이데거의 관점에서는 존재론적 불안을 통해서만 통속적으로 이해되는 불안 혹은 두려움이 가능해진다. 프로이트가 말하는 신경증적 불안 역시 존재론적 불안에 근거한 것으로서 기초존재론적 관점에서는 ‘공포’(Frucht)로 해석될 수 있다. 신경증적 불안의 대상은 타인(하이데거의 용어로는 ‘공동현존재’(Mitdasein)) 혹은 타인의 제재라 할 수 있을 것이며, 그것에 아직 닦쳐오지는 않았지만 닦쳐올 것이라고 예상되는 어떤 것이다. 그리고 이 제재가 자신의 존재에 위협이 되기 때문에 현존재는 일종의 공포를 느끼는 것이다. 그러나 신경증적 불안은 그 대상이 현존재의 존재 자체가 아니라, 타인이라는 점에서 존재론적 불안이라기보다는 그로부터 파생된 공포라 할 수 있을 것이다. 하이데거의 관점에 따르면 신경증적 불안을 제대로 분석하기 위해서는 불안에 대한 존재론적 해명이 앞서야 함에도 프로이트는 이를 소홀히 하였다고 볼 수 있다.<sup>36)</sup>

34) Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 1967, 187-188쪽 참조.

35) Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 1967, 186쪽.



프로이트에 대한 하이데거의 비판을 요약해 보자면 다음과 같다. 물론 프로이트는 이전의 심리학과는 구별되는 정신에 대한 통찰과 정신 현상을 탐구하는 방법론을 제시했지만, 여전히 자연과학적 경향을 가지고 있으며, 정신 현상 및 인간 현존재 전체를 분석하지 못하고 그것들의 일면에만 한정되어 연구를 수행하였다.

그런데 하이데거뿐만 아니라, 보스 역시도 자신이 오랫동안 연구하고 임상에 적용하려 했던 프로이트의 정신분석을 비판한다. 물론 보스 하이데거 철학을 일부 수용하면서도 각자의 고유한 인간 이해를 바탕으로 ‘현존재분석’을 발전시켜 나갔지만, 프로이트를 비판하는 맥락은 하이데거와 거의 일치한다고 볼 수 있다. 다음 절에서는 보스의 정신분석 비판을 하이데거의 정신분석 비판과의 관련 속에서 살펴보고자 한다.

#### 4. 현존재분석의 정신분석 비판

보스에 따르면 프로이트의 인간 이해는 현존재분석론을 통한 인간 이해와 근원적으로는 다르지 않다. 비록 그 이해가 기초존재론을 통해서 존재론적으로 해명되지 않고 있다 하더라도, 프로이트는 여러 저작들에서 하이데거와 마찬가지로 ‘이해’, ‘유의미성’, ‘개방성’, ‘언어’, ‘진리’, ‘자유’ 등을 인간의 기본적인 특징으로 제시하고 있다. 또한 프로이트가 상담 과정에서 내담자에게 모든 것을 있는 그대로 말하도록 한 것은, 프로이트가 인간의 실존을 본래 열어 밝혀져 있는 존재로서 파악하고 있었기 때문이다.<sup>37)</sup> 그리고 프로이트가 과거의 사건을 단순히 ‘지나가 버린 것’으로 파악하지 않고 현재를 지배할 수 있는 하나의 힘으로 간주한 것 역시, 비록 그가 현존재의 역사성과 시간성에 대해 존재론적으로 엄밀히 분석하지는 못했지만 현존재와 ‘시간’의 관계에 대해 어느 정도 이해하고 있었음을 드러낸다.<sup>38)</sup>

36) 그럼에도 불구하고 프로이트 역시 정신분석에서 신경증의 원인으로서 불안을 강조했다는 점은, 인간의 삶에 매우 큰 영향을 줄 수 있으며, 인간의 실존에서 큰 의미를 가지는 불안의 존재론적 의의를 그가 잘 포착했음을 드러낸다고 볼 수 있다. 손창선에 따르면 불안을 인간 실존의 중요 계기로 보는 입장은 키르케고르로부터 유래하며, 프로이트 이후 대상관계이론, 실존주의 심리치료, 사이코 드라마 등에서도 불안은 인간의 병리적 현상을 이해하는 데 핵심적 요소로 간주되었다. 손창선, 「키르케고르의 자유의 가능성으로서의 불안과 사이코드라마의 우주적 불안 - 철학적·사이코드라마적 재조명을 통한 불안의 역설 -」, 2016 참조.

37) 메다드 보스 저, 이죽내 옮김, 『정신분석과 현존재분석』, 2003, 125-129쪽 참조.

38) 메다드 보스 저, 이죽내 옮김, 『정신분석과 현존재분석』, 2003, 129-131쪽 참조.

특히 보스는 프로이트가 현존재의 자유에 대해 통찰하고 있었기 때문에, 인간에 대해서 단순히 객관적이고 생물학적 관점으로 접근했던 브로이어(J. Breuer), 자네(P. Janet)와 같은 선행연구자들을 뛰어넘어 ‘현대 정신치료의 아버지’가 될 수 있었다고 말한다.<sup>39)</sup> 보스가 보기에 프로이트는 하이데거와 동일하게 인간의 자유를 ‘선택할 수 있음’으로서 정의한다. 프로이트가 스스로 선택할 수 없는 상황에 놓인 ‘뿌리 깊은 성격이상’과 ‘기질적 장애’는 정신분석에서 다루는 대상이 아니라고 판단한 것은 이 때문이다.<sup>40)</sup> 또한 프로이트가 내담자의 저항에 관해서 관심을 기울인 것은 현존재는 자신의 존재를 선택함을 통해서 자유로운 존재가 되기보다는 일상성으로 도피해 머물러 있기를 원하는 경향을 가지고 있다는 점을 알고 있었기 때문이다.

이처럼 프로이트는 인간에 대해 하이데거의 관점과 비슷한 이해를 가지고 있었음에도 불구하고, 자신의 이론에 자연과학의 전제들을 수용함에 따라 그의 이론적 통일성은 파괴되었으며, 인간에 대한 이해는 ‘사변적 관념’으로 넘어가게 되었다고 보스는 분석한다.<sup>41)</sup> 보스는 프로이트가 수용한 자연과학의 전제들로 인간과 독립적으로 존재하는 ‘현실적’ 외부 세계가 존재한다는 것, 오로지 측정 가능한 것만이 ‘현실적’이며 현실은 세계를 구성하고 있는 사물들의 총체라는 것, 그 사물들 사이에는 예측가능하며 중단되지 않는 인과관계가 성립한다는 것 등을 제시하고 있다.<sup>42)</sup> 그리고 프로이트는 이 전제들로부터 정신은 하나의 기계처럼 구성되어 있으며 이것이 정신 현상을 만들어 낸다는 것, 하나의 장치인 정신을

39) 메다드 보스 저, 이죽내 옮김, 『정신분석과 현존재분석』, 2003, 132쪽 참조.

40) 메다드 보스 저, 이죽내 옮김, 『정신분석과 현존재분석』, 2003, 133쪽 및 Löwenfeld, L., “Freud’s Psychoanalytic Procedure”, 1974, 254쪽 참조.

41) 메다드 보스 저, 이죽내 옮김, 『정신분석과 현존재분석』, 2003, 123쪽 참조.

42) 장-폴 사르트르 역시 정신분석에 대해서 같은 맥락의 비판을 가하고 있다. 사르트르는 정신분석이 ‘경험적 심리학’으로서 외부 세계에 대한 ‘실재론적 착각’에 빠져 있으며, 개별적으로 실존하는 인간을 추상적이고 보편적인 개념들로 환원하는 잘못을 저지르고 있다고 비판한다. 장-폴 사르트르 저, 정소성 옮김, 『존재와 무』, 2012, 905-906쪽 참조. 두 번째 비판과 관련하여 사르트르는 하이데거의 현존재분석론 역시 비판하는데, 하이데거가 인간의 실존을 ‘비본래적 실존’과 ‘본래적 실존’으로 구분하는 것은 각 개인의 실존을 일정한 범주 아래 분류함으로써 개인의 특성을 간과할 수 있다는 것이다. 또한 하이데거의 의도와는 다르게 ‘비본래적’과 ‘본래적’이라는 용어 자체가 윤리적 성격을 띠고 있는 것으로 오해될 여지가 있다는 점도 지적하며, ‘살아간다’는 원초적 기도를 가진 인간을 ‘죽음’에 대한 태도(하이데거는 본래적 실존의 가능성은 ‘죽음으로 앞서 달려가 봄’을 통해서 생겨난다고 보았다. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 1967, 262-266쪽 참조.)로부터 해석하는 잘못을 범하고 있다고 지적한다. 장-폴 사르트르 저, 정소성 옮김, 『존재와 무』, 2012, 915-916쪽 참조.

움직이기 위해서는 에너지, 즉 리비도가 필요하다는 것, 그리고 정신은 적전으로 인과과정 속에서 지속적으로 지각하고 사유한다는 것, 흥분이 없는 상태를 지속하기 위해 외부세계로 에너지를 방출하는 것이 정신 과정의 유일한 목적이라는 점 등을 정신분석 이론의 기본구조로 제시하고 있다고 보스는 분석한다.<sup>43)</sup>

보스에 따르면 이와 같은 자연과학적 전제들의 수용은 프로이트의 이론이 분석가와 내담자의 관계를 관찰자와 관찰 대상으로 ‘절단’ 시키고, 정신과 신체의 관계에서 정신이 인간이라는 대상 “속”의 어딘가에 세계와 분리된 채 신체로부터도 단절된 것으로 만들었다. 하이데거의 현존재분석론에 따르면 세계-내-존재였던 인간이 프로이트의 이론을 따르면 정신, 신체, 외부세계로 분열되는 것이다. 프로이트가 세계, 신체와 유리된 정신만을 정신분석의 대상으로 삼았다는 보스의 비판은 앞서 살펴본 것처럼 하이데거가 인간을 어떠한 부분으로서가 아니라 전체로서 파악해야만 한다는 주장과 연결되어 있다.

그리고 세계, 신체, 정신의 분열은 다시 정신을 이드, 초자아, 자아라는 요소들로 절단시키고 이 절단을 설명하기 위한 가설들을 세우게 만들어 프로이트 이론의 사변적 관념화를 촉진했다. 사변적 관념화를 가장 잘 드러내 주는 것이 무의식에 대한 가정이다. 앞서 살펴본 것처럼, 정신 현상의 의미를 밝히기 위해서 정신의 현상들을 관찰하던 프로이트는 겉으로 드러나는 의식의 현상들은 단절되어 있기 때문에 정신 활동을 온전히 설명할 수 없음을 발견하였다. 그래서 프로이트는 의식 현상의 단절 사이를 메워 줄 무의식을 추론하게 되었다. 또한 무의식이 무엇인지를 확정하기 위해서 프로이트는 의식의 개념을 명료화하려고 시도했다. 그러나 하이데거와 마찬가지로 보스는 인간의 행위를 현존재의 열어 밝혀져 있음과 실존적 존재방식으로 해석하지 않고, 개념화된 의식 혹은 무의식을 통해서 해석하려는 시도는 정신 현상 비롯한 인간 행위를 온전히 이해하지 못한다고 주장한다.<sup>44)</sup> 보스는 사변화된 정신분석의 개념들을 인간 실존과의 관련 속에서 근본적으로 재해석 하지 않는 이상, 그 개념들은 공허한 개념이 될 뿐이며 이 개념들을 가지고는 분석하고자 하는 정신 현상을 제대로 분석할 수 없다고 비판한다.<sup>45)</sup>

신경증적 불안에 관해서도, 보스는 정신분석에서처럼 ‘무의식의 억압’, ‘리비

43) 메다드 보스 저, 이죽내 옮김, 『정신분석과 현존재분석』, 2003, 144-146쪽 참조.

44) 메다드 보스 저, 이죽내 옮김, 『정신분석과 현존재분석』, 2003, 172-174쪽 참조.

45) 메다드 보스 저, 이죽내 옮김, 『정신분석과 현존재분석』, 2003, 150쪽 참조.

도의 변형' 같은 가설을 설정함이 없이도 불안이라는 현상을 분석하고 치료할 수 있다고 주장한다. 앞선 절에서 보았듯이, 프로이트는 고향의 친숙한 길에서도 불안이라는 현상이 일어나는 원인을 정신분석 개념들을 사용해서 분석한다. 그러나 보스는 광장 공포증을 현존재가 공간적으로 존재한다는 존재론적 기초에 근거해 분석한다. 하이데거에 따르면 현존재가 살고 다른 존재자들과 만나는 공간은 인간 직관의 형식이거나, 인간 외부에 실재하는 비어있는 장소가 아니다. 현존재가 세계 내부적인 존재자들과 관계를 맺기 위해 그 존재자들에게 공간을 내어줄 때 공간은 비로소 존재론적 의미를 가지게 된다. 그리고 공간 내어줌의 방식 중에서 '거리 없앰' (Ent-fernen)은 어떠한 존재자와의 거리를 없앰으로써 친숙하게 만들거나, 반대로 그 존재자를 멀어서부터 발견함으로써 친숙하지 않은 것으로 만든다.<sup>46)</sup> 광장공포증 환자들은 광장이라는 공간을 자신과 친숙한, 가까운 장소가 아니라 친숙하지 않은 장소로 멀리하면서 자신에게 드러나지 않은 은폐된 장소로 둔다. 그 때문에 일반적으로는 친숙하다고 생각되는 장소에서도 그곳을 멀게 느끼는 사람은 불안을 느낄 수 있는 것이다.<sup>47)48)</sup>

## 5. 나가는 말

지금까지 우리는 근대의 정신의학이 지닌 한계를 극복하고자 했던 프로이트의 기획이 사실상 본래의 의도대로 실현되지 못했음을 프로이트에 대한 하이데거와 보스의 비판을 통해 살펴보았다. 그리고 보스가 철저히 하이데거의 인간이해의 관점을 수용하고 있으며, 하이데거의 철학적 용어들을 자신의 현존재분석에서 그대로 사용하고 있음도 확인하였다. 물론 그들의 비판 역시 프로이트의 이론을 단순화하거나, 정신분석의 특정 내용만을 대상으로 삼는다는 점에서 아쉬운 점이 있다고 볼 수도 있을 것이다.

그럼에도 불구하고 하이데거의 프로이트 비판과 그 대안으로서의 '현존재분석'

46) 현존재의 공간성에 대해서는 Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 1967, 95-114쪽 참조.

47) 메다드 보스 저, 이죽내 옮김, 『정신분석과 현존재분석』, 2003, 281-285쪽 참조.

48) 이와 같은 프로이트에 대한 비판을 바탕으로 정립된 현존재분석의 실제 임상적 적용에 대해서는, 메다드 보스 저, 이죽내 옮김, 『정신분석과 현존재분석』, 2003, 제1장 '저자에게 다르게 보고 생각할 수 있도록 가르쳤던 환자' (46-83쪽) 및 안희정, 「현존재분석과 철학치료 - 이해와 불안을 중심으로 -」, 2008, 52-67쪽을 참고할 것. 그리고 현존재분석의 임상적 적용에 대한 비판으로는 손영삼, 「현존재 분석과 현존재 분석론」, 2006, 118-122쪽 참조.

론'은 빈스방거, 보스, 사르트르, 더 나아가 또 다른 프로이트주의자인 라캉(Jacques Lacan)에게까지 받아들여졌다는 점<sup>49)</sup>에서 일정부분 유효하다고 할 것이다. 현대의 정신의학 역시 인간의 정신 현상을 하이데거의 주장처럼 존재론적으로, 총체적으로 접근하기 보다는 자연과학적으로, 환원적으로 접근하고 있는 것처럼 보인다. 정신의학이 이러한 태도를 유지하는 이상 하이데거가 프로이트에게서 보았던 문제점들이 현대의 정신의학에서도 드러날 것이다. 데니스(D. Denys)는 원래 철학과 긴밀히 연결되어 있던 정신의학이 현대에 와서 철학을 철저히 배제함으로써 일종의 위기를 맞이했다고 분석하면서, 정신의학은 철학과의 참된 대화를 통해 기초를 풍부히 할 필요가 있다고 주장한다.<sup>50)</sup> 현대의 정신의학의 위기를 극복하고 인간의 정신적 질병들을 근원적으로 치료하기 위해서는 인간의 존재를 총체적으로 분석하는 하이데거적 접근법을 다시 한 번 검토해볼 필요가 있을 것이다.

49) 하이데거와 라캉의 관계에 대해서는 김영민, 「하이데거/라캉」, 2006 참조.

50) Denys, D., "How new is the new philosophy of psychiatry?", 2008.

## 참고문헌

- 김영민, 「라깅과 현대정신분석」, 『라깅과 현대정신분석』 제8집, 한국라깅과현대정신분석학회, 2006.
- 김재철, 「M. 보스의 현존재 분석에 대한 임상철학적 연구」, 『칸트연구』 제40집, 한국칸트학회, 2017.
- 김정현, 「서양 근대에서 무의식의 이해」, 『범한철학』 제80집, 범한철학회, 2016.
- 메다드 보스 저, 이죽내 옮김, 『정신분석과 현존재분석』, 하나醫學社, 2003.
- 박상희, 「식욕의 정신분석적 고찰 : 프로이트 이론을 중심으로」, 한신대학교 정신분석대학원 석사학위 논문, 2018.
- 배우순, 「S. 프로이트의 인격이론」, 『철학연구』 제112집, 대한철학회, 2009.
- 손영삼, 「현존재 분석과 현존재 분석론」, 『대동철학』 제36집, 대동철학회, 2006.
- 손창선, 「키르케고르의 자유의 가능성으로서의 불안과 사이코드라마의 우주적 불안 - 철학적·사이코드라마적 재조명을 통한 불안의 역설 -」, 『철학·사상·문화』 제22호, 동국대학교 동서사상연구소, 2016.
- 안희정, 「현존재분석과 철학치료 - 이해와 불안을 중심으로 -」, 원광대학교 대학원 철학과 석사학위논문, 2008.
- 이은정, 「미셸 앙리와 정신분석 - 앙리의 무의식 독해와 비판」, 『철학·사상·문화』 제25호, 동국대학교 동서사상연구소, 2017.
- 이진오, 「빈스방거, 보스, 프랑클의 정신의학과 현존재분석」, 『철학 실천과 상담』 제1집, 한국철학상담치료학회, 2010.
- 이효정, 「프로이트(S. Freud)의 정신분석에서 불안 이론 연구」, 동의대학교 대학원 석사학위 논문, 2016.
- 임마누엘 칸트 저, 최재희 옮김, 『순수이성비판』, 개정증판, 박영사, 1997.
- 장-폴 사르트르 저, 정소성 옮김, 『존재와 무』, 제2판, 동서문화사, 2009.
- 지그문트 프로이트 저, 윤희기 옮김, 『무의식에 관하여』, 도서출판 열린책들, 1997.
- 지그문트 프로이트 저, 임흥빈·홍혜경 옮김, 『새로운 정신분석 강의』, 도서출판 열린책들, 1997.
- 지그문트 프로이트 저, 윤희기·박찬부 옮김, 『정신분석의 근본개념』, 도서출판 열린책들, 2003.
- 지그문트 프로이트 저, 우리글발전소 옮김, 『정신분석 입문』, 오늘의 책, 2015.
- Dallmayr, F., "Heidegger and Freud", in *Political Psychology*, 14(2), 1993.

Denys, D. , “How New is the New Philosophy of Psychiatry? ”, in *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, 2(22), 2008.

Heidegger, M. , *Sein und Zeit*, 11. Aufl. , Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967.

\_\_\_\_\_, *Zollikoner Seminare: Protokolle - Zweigespräche - Briefe*, 2. Aufl. , Hrsg. Boss, M. , Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.

Löwenfeld, L. , “Freud’s Psychoanalytic Procedure”, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. VII), The Hogarth Press, London, 1974.

Yalom, I. , *Existential Psychotherapy*, Basic Books, New York, 1980.

## Abstract

### From Psychoanalysis to Daseinsanalysis

Woo, Jung Min

The purpose of this paper is to clarify the influence of Heidegger's philosophy on the development of the Daseinsanalysis based on his critique of Freud's psychoanalysis. Freud criticized the fact that contemporary psychiatry did not have an independent system of scholarship, and tried to establish a new psychiatric foundation through his psychoanalysis. However, according to Heidegger's critique, Freud did not fully grasp the mental phenomenon of man because he maintained the naturalistic attitude that he tried to overcome. Boss who had followed the method of psychoanalysis also criticized Freud. Furthermore, while accepting Heidegger's Daseinsanalytik, Boss developed Daseinsanalysis which is his unique methodology applicable to the clinical situations. But the criticism of Freud in psychoanalysis and Daseinsanalysis is characteristic not only of following Heidegger's point of view but also of directly using Heidegger's philosophical terms. A comparison of Heidegger's and Bose's criticisms of Freud reveals the reason why Daseinsanalysis was derived from the criticism of psychoanalysis and Heidegger's influence on Daseinsanalysis.

【Key words】 daseinsanalysis, psychoanalysis, fundamental ontology, clinical philosophy



## 식민지 시기 영남유림의 서양 정치제도 연구와 대응\*

-이인재(李寅梓:1870~1929)와

조공섭(曹兢燮:1873~1933)을 중심으로-

정성희\*\*

< 목 차 >

1. 들어가는 말
2. 식민지 시기 영남유림의 현실 인식과 서구문명 인식
3. 이인재·조공섭의 서양 정치제도 연구와 대응
4. 맺는 말

【요약문】 이인재와 조공섭은 조선말에서 식민지시기의 퇴계 학통을 이은 영남유림으로서 서양문명을 연구하여 저작물을 남겼다. 이 둘은 서양문명 연구에서 시작하여 정치제도 연구로 나아갔고, 그것의 현실 적용 가능성까지 모색하였다. 이인재는 서양철학 연구를 바탕으로 정치제도 연구로 나아갔다. 그는 공화제의 핵심이 대의제와 지방자치라고 보았다. 그는 서양 정치제도와 도학의 유사점을 찾고, 그 제도를 현실에 적용하려하였다. 우승열패, 자유, 민권 등 강유위나 양계초의 사상과 사회진화론을 수용하고, 선거제도를 활용해야 한다고 보았다. 조공섭은 이인재에 비해 보수적이었다. 그는 사회진화론과 공리적 사고가 경쟁과 혼란을 가져온다고 본다. 공화제 역시 같은 측면에서 바라본다. 공화제의 대가를 선출에 의한 대통령제와 의회제도로 파악하는데, 임기제 최고통치자의 존재와 그를 견제하는 의회의 존재를 이해하지 못한다. 신분제를 기초로 한 전통적 군신관계를 절대적 기준으로 설정하고, 신분을 떠난 직책으로서의 대통령과 대중이 주체가 되는 선거제도를 수용하지 못하는 것이다. 이인재와 조공섭은 식민지 시기의 지식인으로서 낮은 대상을 연구하고 도학적 가치관으로 그 파장에 대처하고자 하였다. 조선 말기에 시작된 외래문명과 본래적 가치의 관계설정에 대한 고민은 현재도 진행되고 있다. 또한 다문화시대에 접어든 지금 다양한 관계설정 방식을 고찰한다는 의미도 있을 것이다.

【주제어】 영남유림, 이인재, 조공섭, 식민지시기, 정치제도, 공화제

\* 이 논문은 2015년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임.  
(NRF-2015S1A5A2A01013091)

\*\* 성균관대학교

## 1. 들어가는 말

조선 말기는 정치적으로나 학문적으로 오랜 독점적 지위를 점하고 있던 세력이 말기적 증상을 드러내고 있었고, 그에 따라 지배층 내부의 성찰과 재검토가 요구되는 시기였다. 정치적으로는 사대부 관료제에 기반한 봉당정치의 상호견제 기능이 사라지고 일부 세력의 권력 독점에서 나아가 세도정치의 단계에까지 와 있었고, 학문적으로는 이론적 논변이 정치적 당색과 연결되면서 그 순수성을 잃고 과열되고 있었던 것이다. 이러한 상황에서 맞이하게 된 서양이라는 새로운 문명에 대한 조선의 1차적 반응은 쇠국이였다. 이는 새로운 대상의 실체를 파악할 수 없게 만들었고, 결국 조선은 자신에 대한 진지한 성찰의 기회를 가져보기도 전에 외세에 의해 전통적 가치가 부정당하고 매도되는 현실을 맞이하게 되었다. 강제적으로 반성과 재검토의 기회가 부여된 것이다.

조선말 그리고 식민지 시기의 ‘도학(道學)’ ‘도학자(道學者)’에 대한 일반적 인식은 조선을 망국의 길로 이끌어놓고도 폐기되어야 할 가치관을 붙들고 놓지 않았던, 성찰을 모르는 부류로 매도되어온 것이 사실이다. 그러나 서양문명과 그것을 수용한 일본에 의한 계속된 침탈행위와 결국 완전한 국권박탈이라는 사상 초유의 상황을 맞이한 도학자들 중 상당수는 치열한 반성과 새로운 길에 대한 모색을 쉬지 않고 있었다. 본고에서는 그 가운데 조선말에서 식민지시기에 활동한 영남의 도학자 중 이인재와 조공섭의 서양 정치에 대한 학문적 연구와 대응에 대해서 고찰하고자 한다. 성와(省窩) 이인재(李寅粹:1870~1929)와 심재(深齋) 조공섭(曹兢燮:1873~1933)은 영남지역을 기반으로 하여 퇴계학맥을 이은 도학자들이다.

이인재는 학통으로 보면 곽종석의 제자로서 한주학맥을 이었고, 조공섭은 특정한 학통 없이 당시 영남의 거유들을 종유하면서 퇴계의 학설을 고수하였다는 차이가 있다. 그러므로 이인재와 조공섭은 심론(心論) 등 성리론의 세부적인 측면에서는 차이를 보인다. 그러나 공·맹에서 주희와 이황으로 이어지는 영남학맥의 정통성에 대해서는 둘 다 철저한 신념을 지니고 있었다. 또한 이 둘은 도학자의 정체성을 유지하면서 서양문명을 천착하여 독자적인 연구서를 저술하였다는 공통점도 가지고 있다.

이인재는 서양의 부강함의 원인을 찾고자 정치와 제도를 연구하다가, 서양문명의 본원이 철학에 있다고 보고 서양 고대 철학을 연구하여 『고대희랍철학고변』

이라는 저작을 남겼다. 그런 만큼 공화제를 비롯한 서양의 정치제도와 사상에 대해서도 상당히 수용적인 측면에서 접근한다. 그 결과물들이 「구경연의(九經衍義)」와 「만록(漫錄)」, 「자치민의회취지서(自治民議會趣旨書)」, 「학교경고문(學校警告文)」 등이다. 조공섭 또한 서양문명과 정치제도를 연구하여 『곤언(困言)』 「비공화론(非共和論)」 등을 저술하였다. 그러나 조공섭은 공화제를 비롯한 정치제도나 사상, 그리고 그 바탕이라고 생각하는 사회진화론에 대해 이인재에 비해 비판적인 입장에 있었다.

이러한 차이에도 불구하고 이들은 중화주의적 세계관에서 벗어나 있으면서도 무조건적인 서양 신문명의 도입을 주장하지 않았다는 공통점이 있다. 일본과 서양의 문명적·무력적 침입으로 미증유의 위기에 처한 시기에 도학의 입장에서 그것의 장점을 파악하여 적용하려 하거나, 그것의 단점을 드러내고 도학의 본래적 가치를 대안으로 제시하거나, 상대의 실체를 파악하여 자신의 시대적 위기에 도학을 주제로 적극적으로 대처하고자 했다는데 의미가 있는 것이다. 더 나아가 이들은 도학 자체에서 서양의 정치사상이나 제도에 대응할 수 있는 요소들을 발견하려 하였다. 이는 도학적 입장에서 서양정치 제도를 차용하기 위한 논리적 근거 마련과 내재적 근대화의 가능성에 대한 타진이라고도 볼 수 있는 것이다.

이인재와 조공섭에 대한 연구는 상당한 성과들이 축적되고 있다. 이인재의 경우는 1990년대 이후 『고대희랍철학교변』을 중심으로 서양철학 수용과 학문에 대한 여러 연구 성과가 있고, 조공섭에 대해서는 『암서집』이 번역되어 나오고, 성리론과 공화제, 경학, 문학 등 다양한 방면에서 꾸준히 연구 성과가 나오고 있다. 본고의 주제인 서양 정치제도 연구·대응과 관련하여서는, 이인재의 경우는 김종석이 거의 독보적으로 연구 성과를 내놓았으며,<sup>1)</sup> 조공섭의 경우는 김낙진의

1) 김종석은 이인재의 서구문명 연구와 유교개혁론을 변법자강론의 선상에서 분석하면서, 서구의 제도나 사상을 무리하게 유교적 가치와 연결하려는 것, 사회진화론을 무비판적으로 수용한 점 등 그 한계를 지적하기도 하지만 유교를 근대적 시각에서 재해석하고자 했다는 측면에서 의미를 부여하면서 이를 “당시의 한국유학계가 동도서기론의 단계에서 벗어나 동도(東道)와 서도(西道) 간의 융합 가능성에 대한 본격적인 모색의 단계로 접어들었음을 보여”준다고 적극적으로 해석하고 있다. (김종석, 「성과와 이인재의 유교개혁사상」, 2008.) 또 퇴계학맥 중 정재학파의 유인식과 한주학파인 이인재의 서구 수용론과 변법자강론의 전개과정에 대한 연구에서는, 이인재의 서구 수용론에 대해 학파적 입장을 벗어나지 못하였고, “동서양의 문화를 각기 이일(理一) 속의 분수(分殊)로 보는 관점은 본질적으로 다른 것을 동일시함으로써 정확한 서구문화 이해를 오히려 저해”하였다는 등의 문제점을 지적하지만 “퇴계학파의 연계성 위에서 서구문화를 수용할 수 있는 근거를 이론적으로 규명하여 퇴계학의 새로운 국면을 열었다”고 그 의미를 부여하고 있다. (김종석, 「19·20세기 초 영남 퇴계학파의 사상적 대응에 관한 철학적 고찰」, 2000.)

연구가 거의 유일한 성과이다.<sup>2)</sup>

본고에서는 전술한 연구 성과들을 기반으로 하여 이인재와 조공섭 두 도학자의 서양 정치제도에 대한 연구와 대응방식의 양상과 의미를 밝히려 한다. 이는 서양문물을 대하는 영남유림의 다양한 층위를 확인할 수 있고, 당시 조선의 현실에서 그들이 서양정치 제도를 어떻게 이해하고 차용하려 하거나 비판하였으며, 또 어떤 도학적 요소로 거기에 대응하고자 했는지를 밝힐 수 있을 것이다. 또 이들의 내재적 근대화의 가능성에 대한 모색이 당시 개화파나 척사파와는 어떻게 다르며, 이러한 측면을 현재적 관점에서는 어떻게 해석할 수 있을지에 대한 성찰의 계기가 될 수 있을 것으로 기대한다.

## 2. 식민지 시기 영남유림의 현실 인식과 서구문명 인식

조선말기 서구문명을 대하는 도학자들의 반응은 기본적으로 ‘위정척사’였다. 이는 영남 유림도 예외가 아니었다. 그러나 도학을 수호하고자 하는 입장에 있는 학자들 가운데서도 서양문물을 대하는 다양한 층위와 방향이 존재하였다. 영남의 도학자들 중에서 기존의 위정척사적 입장에서 벗어나 시무(時務)에 적극적 관심을 갖고 신문물에 대한 연구의 필요성을 제기한 도학자는 광종석과 그 영향을 받은 문하에서 많이 나왔다. 이들은 도학 이념을 수호하되 그 범위 안에서 서구문명을 연구하고, 그 논리와 제도를 현실에 적용하고자 하였다. 광종석은 성리론의 측면에서 ‘십즉리’로 상징되는 이진상의 주리론을 계승하였고, 시무의식 또한 이진상의 영향을 받았다.

이진상은 이황의 성리론을 재해석하여 독창적인 학설체계를 정립했지만 그가 성리론에만 머물렀던 것은 아니다. 당시 조선이 처한 현실에도 깊은 관심을 가지

2) 김낙진, 「조공섭의 공화주의 비판과 주자학적 근거 - 양계초비판을 중심으로」, 2012. 이 논문에서는 조공섭이 서구문명과 정치제도에 대해 거부감을 가진 가장 큰 원인은 사회진화론에 있었다고 분석하고, “인간 본연의 성품에 기초한 평화의 추구는 그의 학문에서 가장 중요한 대목”이라고 평가한다. 이러한 점이 바로 “유학의 시대적 역할” 중의 하나였고, “추세에 매몰된 사람들을 향해 자기 역할을 한 것”이라고 조공섭의 서구문명과 공화주의 비판의 의미를 제시하였다. 그렇지만 그 한계 역시 예리하게 분석하고 지적하고 있다. 그 한계는 조공섭이 그토록 지키고자 했던 주자학의 한계를 벗어나지 못한데서 왔다고 본다. 이는 또 망국의 상황에서도 자기 학문에 대한 반성이 부족했기 때문이며, 당시 상황에 대한 대안 제시도 결국은 구시대적 발상을 벗어나지 못하게 되었다는 것이다. 그의 진단과 대안이 윤리적으로 정당하더라도 현실적으로는 무기력한 대응을 방조하는 위험성을 지니고 있다는 것이다.

고 있어 「응지대삼정책(應旨對三政策)」(1862년, 45세)과 「묘충록(畝忠錄)」(1866년, 49세)을 통해 당시의 현실적 폐단을 지적하고 개선책을 제시하는 등 시무의식을 드러내고 있다. 또 63세에는 부산에 있는 일본관을 방문하고, 관사(館使)였던 홍금(紅琴)과 필담을 나누었으며, 가르침을 청하는 홍금에게 “교린(交隣)하는 도는 마땅히 신의를 우선으로 해야 한다. 속이는 것은 망하는 매개요, 이익은 어지러움의 근원이다”<sup>3)</sup>라는 글을 써주었다고 한다. 또 호시(互市)를 둘러보고, 화륜선(火輪船)에도 올라보는 등 당시 조선이 처한 현실과 외래문명을 파악하려는 노력을 보였다. <sup>4)</sup>

이진상의 시무의식은 광종석을 중심으로 계승되었다. 광종석은 1899년 미국인 선교사 정위량(丁韋良, William Martin)이 번역한 보륜관매(步倫冠魅, Johann Bluntschli)의 『공법회통』에 발문을 쓰고, <sup>5)</sup> 1912년에는 제자 이인재의 『고대회답철학교변』과 후학 조금섭의 서양문명 비평서인 『곤언』에도 발문을 지어 그 저작들의 의미를 드러내고 격려하고 있다. <sup>6)</sup> 이러한 개방적 자세로 광종석은 당시 조선이 처한 상황의 원인을 찾고자 하였고, 그 난국을 극복할 방안을 모색하였다.

광종석은 1905년 하경진에게 보낸 편지에서 당시와 같은 망국의 상황을 불러온 원인을 도학자들에게서 찾고 있다. 사실상 주권을 잃고 백성들이 도탄에 빠진 당시 조선의 상황은 현실과는 무관한 헛된 담론만을 일삼은 지식인들 때문이므로 그 원인은 결국 우리에게 있다는 것이다. <sup>7)</sup> 나아가서 이러한 진단에 대해 다음과 같은 처방을 제시한다.

공자와 맹자께서 지금 계시더라도 때에 따라서 통변하고, 사물에 따라 마땅한 바를 하여 안으로 수양하고 밖으로 외적을 물리치는 도를 삼았을 것이다. 우리를 위해 일을 도모하는 것 역시 오직 목전의 실무에만 힘쓰고, 세상의 책을 널리 구하여, 공법·율령·헌정·교제·물리·병제와 기타 농공·기예와 같은 것들은 자질에

3) 『寒洲先生文集』 부록 卷1, 「年譜」, 庚辰, 63세 조, “交鄰之道, 當以信義爲先. 詐者敗之媒也. 利者亂之源也.”

4) 『寒洲先生文集』 부록 卷1, 「年譜」, 庚辰, 63세 조 참조.

5) 『侏宇先生文集』 卷141, 跋, 「書公法會通後」 己亥.

6) 『侏宇先生文集』 卷142, 跋, 「書李汝材哲學攷辨後」 壬子.

『侏宇先生文集』 卷142, 跋, 「書曹仲謹困言後」 壬子.

7) 『侏宇先生文集』 卷74, 書, 「答河叔亨」, “到今生靈無歸宿地矣, 英秀之讀書講道者, 尤無以爲自靖計矣. 承示太息, 寧不隕涕, 世事之滾到今日, 不待智者而早已逆料矣. 其端則職由於吾輩之專尚虛談, 不究實務, 元氣虛乏, 而外邪乘之耳.”

따라서 교육하여 다른 날 스스로 떨쳐 일어나기를 기다려야 한다. 갑자기 스스로 위축되어 함께 구렁에 떨어져 아메리카의 홍인(원주민)이나 아프리카의 흑인 노예와 같이 슬퍼할 필요는 없다.<sup>8)</sup>

실무에 힘을 쏟고 제도와 기술을 익혀 실력을 기른 다음에야 “우리 공맹의 종교도 보존될 수 있을 것”이라고 보는 것이다.<sup>9)</sup> 광종석의 이러한 시무론은 제자 이인재에게 계승되었다.

이인재는 서양문물의 바탕이 된다는 생각으로 고대 그리스 철학을 탐구하여 『고대희랍철학고변』을 비롯한 서양철학과 역사관련 저작들을 남겼다. 이인재는 서양철학을 연구하게 된 계기를 다음과 같이 서술하고 있다.

저는 태서(泰西)의 흥함에는 반드시 그 연유가 있으리라고 생각하였습니다. 그 근본을 연구하려면 그 정치를 살펴보는 것 만한 것이 없다고 생각하여 헌법·행정 등에 관한 책을 익혔는데, 그 원류가 모두 철학에서 나온 것이었습니다. 그러므로 정치에 대한 연구는 잠시 멈추고 먼저 철학을 변별하였습니다.<sup>10)</sup>

이러한 서술은 서양의 신문물에 대한 호기심의 차원을 넘어 배울만한 것을 찾으려는 적극성을 나타낸다. 결국 이인재가 현실적으로 관심을 갖던 것은 서양 정치였고, 서양 고대철학 연구는 그 사상적 배경을 파악하기 위한 것이었다. 그러므로 이인재는 서양의 정치와 제도를 연구하여 그것을 조선의 현실에 적용해보려고 시도하였는데, 그 결과물들이 바로 「구경연의」, 「만록」, 「자치민의회취지서」 등이다.

이인재의 이러한 연구경향 역시 그의 시국관과 연관이 있다. 「구경연의」에는 당시 조선의 상황과 세계를 보는 이인재의 시각이 잘 드러나 있는데, 이인재는 “옛날의 천하는 중국을 말하였지만 오늘날의 천하는 오주(五洲)를 말한다.”<sup>11)</sup> 고 하여 그의 세계관이 전통적 중화의식에서 벗어나 있다는 것을 보여준다. 또

8) 『侂宇先生文集』 卷74, 書, 「答河叔亨」, “縱使孔孟作於今時, 正須隨遇通變, 因物制宜, 以爲內修外攘之道爾, 爲吾輩謀者, 亦惟用力於目前之實務, 博求天下之書, 如公法律令憲政交際物理兵制, 其他農工技藝之類, 所宜隨材而課育之, 以待異日之自振. 恐不必遽自消縮, 以俱憾於溝瀆, 如米洲之紅人斐洲之黑奴而已也.”

9) 『侂宇先生文集』 卷74, 書, 「答河叔亨」, “惟如是然後, 吾孔孟之宗教, 可保也.”

10) 『省窩文集』 卷2, 書, 「上侂宇先生」, “妄念泰西之興, 必有其致. 欲究其根, 莫如攷其政治, 故略玩憲法行政等書, 則其源流皆從哲學中來. 因姑闢政治, 先辨哲學.”

11) 『省窩文集』 卷5, 雜著, 「九經衍義」, “昔日之天下, 以中國而言也, 今日之天下, 以五洲而言也.”

서양 열강세력과 그 문물이 물밀 듯 들어오고 있는 당시 조선의 처지를 전국시대 제(齊)나라와 초(楚)나라 사이에 끼어 있는 등(滕)나라와 진(秦) 말기 항우(項羽)와 유방(劉邦)의 전쟁의 와중에 홀로 남아 있던 노(魯)나라와 같은 상황이라고 본다.<sup>12)</sup> 그는 당시 조선이 열강사이에 끼인 약소국의 처지라는 것을 잘 인식하고 있었고, “지금까지 없었던 변환의 국면”<sup>13)</sup>으로 파악하였다.

그러나 이인재가 보기에 이러한 시국을 대하는 당시의 지식인과 지배계층의 모습은 위기에 제대로 대처할 수 있는 것이 아니었다. 조정에서 개화를 추진하는 신하들은 서법을 쓰지 않을 수 없다는 것을 알지만 서양의 겉모습만을 따라하고 있고, 또 도학을 수호하고자 하는 도학자들은 현실을 보려하지 않고 존양(尊攘)의 허습(虛習)만을 일삼고 있다는 것이다.<sup>14)</sup>

이인재는 특히 개화기 초기의 무조건적인 척사에 대하여 문제를 제기하였다. “이전에 배척하고 물리친 것이 과연 상천(上天)의 지극히 공정한 진리에 맞는 것인가? 지극한 성인이 성물(成物)하는 인심(仁心)인가?”라고 반문하고, “만약 맞다면 스스로 분쟁을 일으켜 재앙을 불러오지 않았을 것이다. 만약 그것이 아니라면 상도로 돌아가서 통달하려 하지 않는가?”<sup>15)</sup>라고 스스로 그 물음에 답하고 방향을 제시하고 있다. 이는 무조건적인 척사가 도학적 진리가 아니며, 그에 대하여 성찰하고 방안을 찾아야 한다는 것이다.

이러한 맥락에서 “도는 비록 고금에 걸쳐 변할 수 없으나 제도는 시대를 따라 덜고 더함이 없을 수 없다”<sup>16)</sup>는 생각으로 자신의 시대에 맞는 새로운 제도의 모색을 위한 방편으로 서양의 정치와 제도 등을 연구했던 것이다. 이인재는 당시의 세계정세와 조선이 처한 상황의 문제점을 파악하고 있었고, 그 문제들을 해결할 방도를 모색하고자 했던 것이다.

특정 학맥에 속하지 않고 독자적 학문체계를 이룬 조공섭은 성리론에 있어서 이

12) 『省窩文集』卷5, 雜著, 「九經衍義」, “自白人東來之後, 海禁初開, 風氣大變, 我東諸國, 頓失舊. 觀我韓之爲國也, 處列強之中, 以形而言, 則齊楚之一滕也, 以情而言, 則秦項之獨魯也.”

13) 『省窩文集』卷2, 書, 「答南聖敏」 亨祐, “現今時代, 卽千古所未有之變局.”

14) 『省窩文集』卷5, 雜著, 「漫錄」, “然而朝廷之臣, 目睹時局, 略知西法之不得不用, 而以文章文具專事開化之外貌. 草野之士, 身托經籍, 每稱古道之不可不復而陳言往迹, 徒尙尊攘之虛習, 外貌具則於開化未矣, 而不養生卵之鵝, 虛習成則於尊攘似矣, 而甘作埋頭之鮫.”

15) 『省窩文集』卷5, 雜著, 「漫錄」, “前日之所以斥之攘之者, 果合於上天之公之眞理, 至聖成物之仁心乎否乎. 如其合也, 則自不至挑釁而速禍, 如其未也, 豈不思所以反經而通之者哉.”

16) 『省窩文集』卷2, 書, 「上侁宇先生」, “道雖亘古今無變, 而制度, 則不能無隨時損益.”

황의 논리를 보다 보수적으로 따르면서 한주학맥인 이인재 등 광종석 문하와 차이를 보이고 있지만 당시 조선이 처한 현실에 대해서는 인식을 같이 하고 있었다. 조공섭이 보기에 당시 조선은 공리(功利)를 지향하는 서양의 학문과 허무(虛無)를 주장하는 서양의 종교가 풍미하고 있는데 비해 도학은 끊어질 듯 위태한 상황에 처해있었다.<sup>17)</sup> 국가적 위기일 뿐만 아니라 도학의 위기이기도 하였던 것이다.

이러한 상황에서 조공섭은 “대개 신법(新法)을 그만둘 수 없다는 것은 결정되었으니, 민이(民彝)와 왕정(王政)에 심하게 해가 되는 것을 가려서 제거하는 것이 옳을 것입니다”<sup>18)</sup>라고 하여 당시 조선이 답습하고 있는 기존의 통치 관행만을 따를 수는 없으며, 신법을 채용하지 않을 수 없다는 사실을 인정하고 있다. 그러나 당시 조선의 학문 풍토는 변화의 요구를 감당할 만한 상태가 되지 못하였다. 다음의 글은 당시 도학자들의 공허한 학풍이나 무조건적으로 시류를 따르는 풍조 양자 모두의 문제점을 지적하고 있다.

지금 세상 사람들이 힘쓸 것은 실사(實事)이며, 증험해야 할 것은 실리(實理)입니다. 그런데 우리들의 근래에 허황되고 쇠퇴한 풍조로는 만의 하나도 맞설 수 없는데, 어찌 거듭 물결에 휩쓸려 공허한 데로 서로 이끌어가겠습니까?<sup>19)</sup>

조공섭은 당시 도학의 학풍을 ‘허황되고 쇠퇴한 풍조’로 비판하고, 개화를 주장하는 사람들에 대해서는 물결에 휩쓸리듯 성찰 없이 휩쓸리는 풍조를 비판한 것이다. 척사와 개화 모두를 비판하지만 그 비판은 개화 쪽에 좀 더 치중해있었다. 그는 개화를 주장하는 사람들에 대해 “지금 애국을 말하는 자들은 외국인을 배운 다음에야 나라를 보전할 수 있다고 말한다. 그 옷을 입고 그 행동을 행하며, 그 정치를 가져다가 그것을 따른다”<sup>20)</sup>고 그 문제점을 지적하고 있다. 또 당시의 시류를 따르는 학문 풍조에 대하여 “슬프구나, 시류를 따르는 사람이여! 이익이 있는 것이 크면 천하를 잇고, 이익이 있는 것이 작으면 그 몸을 잇는다.

17) 『深齋先生文集』 卷11, 書, 「答河子信 瑞鎮」, “方今功利之學日盛, 虛無之教日興, 斯道之不絕, 危於一線, 而吾黨之幸.”

18) 『巖棲集』 卷8, 書, 「上郭俛宇先生」 癸卯, “蓋新法之不可已則決矣, 擇其甚有害於民彝王政者而去之可也.”

19) 『巖棲集』 卷10, 書, 「答曹一賢」 元承 丁未, “今天下之人, 所務者實事, 所驗者實理, 而吾黨近日夸毗之風, 萬不能一敵, 豈宜重爲波盪, 相率而逃空虛也.”

20) 『深齋集』 前集, 卷14, 雜著, 「困言」, “今之言愛國者曰, 學外人而後國可存. 服其服, 行其行, 舉其治而從之. 國之亡也久矣, 而安所愛而存之.”



그러나 스스로는 도라고 한다”<sup>21)</sup>고 하여 이익을 우선시하는 공리적 학풍을 비판한다. 이는 개화의 물결을 타고 도학적 의리(義理)가 아닌 서양적 공리(功利)로 난국을 극복해야 한다고 주장하는 사람들을 향한 것이다.

이와 같은 인식하에 그 스스로는 강유위와 양계초의 저술을 구하여 읽으면서 서양문명의 실체를 파악하려 노력하였고, 이인재의 서양철학 탐구에 대해서도 긍정적으로 평가하고 있다.<sup>22)</sup> 이것을 보면 조공섭의 보수적 학문경향에도 불구하고 실질적인 문제를 해결할 능력이 없는 당시 학계의 문제점과 서양의 정치제도나 사상에 대한 연구의 필요성을 절감하고 있었다는 것을 알 수 있다.

조공섭은 특히 당시 식자층에서 유행하던 강유위·양계초의 사상과 사회진화론, 그리고 공리(功利) 중심의 서양문물에 대하여 의리론(義理論)의 입장에서 비판한다.<sup>23)</sup> 그는 ‘물경천택(物競天擇)’ ‘우승열패(優勝劣敗)’의 사회진화론적 사고를 ‘복선화음(福善禍淫)’의 윤리론으로 비판하며,<sup>24)</sup> ‘이해(利害)’를 우선하는 강유위의 공리적 사고를 ‘금수의 가르침’이라고 하여 ‘이해(利害)’를 ‘시비(是非)’로 삼지 말고 ‘시비’로 ‘이해’를 삼아야 한다고 강변한다.<sup>25)</sup> 서양문명의 궁극적인 모습은 경쟁을 부추기는 공리와 말단의 기술일 뿐이니, 공리(功利)를 쫓다보면 결국 싸우고 빼앗게 되어 혼란해질 수밖에 없다는 것이다.<sup>26)</sup>

조공섭은 도학적 위기, 국가적 위기를 극복하기 위해서는 도학자들이 그동안 등한시하고 있었던 도학의 본령인 실사구시(實事求是)·실사구실(實事求實)의 학풍을 되살려 새로운 문명의 물살을 이겨내야 한다고 본다. 당시 조선이 처한 위기의 원인은 도학 자체에 있는 것이 아니라 도학의 본령에서 벗어난 도학자들

21) 『深齋先生文集』前集, 卷14, 雜著, 「困言」, “哀哉, 徇時之人也. 利之所存者大, 則忘天下, 所存者小, 則忘其身, 而自以謂之道.”

22) 조공섭은 이인재의 사후 만사(挽詞)를 지어 “동서를 합하여 하나로 꿰려고 하였다”라고 표현하였다. 『巖樓集』卷6, 詩, 「挽李汝材寅梓」, “沈才碩學出朋倫, 擬把東西合作緝. 我有風斤思一斲, 質喪今日向何人.”

23) 조공섭의 사회진화론과 서양문물 비판에 대해서는 정성희의 「식민지시기 영남유림의 서양문명 인식과 서양철학 연구의 양상」, 2018에 정리되어 있다.

24) 『深齋先生文集』前集, 卷14, 雜著, 「困言」, “物競天擇, 優勝劣敗, 今之所謂名言也. 而終不若福善禍淫之爲知天也.”

25) 『深齋先生文集』前集, 卷14, 雜著, 「困言」, “不仁哉, 康子之爲教也. 天下有二道, 是非也, 利害也. 古之人, 以是非爲利害, 今康子以利害爲是非. 以利害爲是非者, 禽獸之道也, 率天下而禽獸之者, 康子之教歟.”

26) 『深齋先生文集』卷13, 雜著, 「論中東戰紀 答示李膺鍾」辛丑, “未泰西之新法, 固甚奇矣. 然極究其實, 不過一切功利技藝之末, 爭奪賊殺之源, 非先王之所貴.”

에게 있다고 본 것이다. 그러므로 그 해법 역시 도학의 본래적 가치로 되돌아가는 것이었다. 결국 조공섭은 서양 문명에 대한 연구의 필요성은 인정하고 자신도 그 실체를 파악하기 위한 노력을 기울였지만 그 결과는 도학의 본래 모습으로의 회귀였다. 그러나 도학에 본래부터 내재하는 실사구시·실사구실이라는 원형을 당시 상황에서 구체적으로 어떻게 현실에 적용할지에 대한 성찰에까지는 이르지 못하고 있었다.

이인재와 조공섭은 당시 조선이 처한 서양문명과 일본의 침탈이라는 위기상황에 대해서 인식을 같이 하고 있었다. 즉 열강과 함께 밀어닥친 신문물에 대한 경계, 그럼에도 불구하고 구습에 빠져 변하지 않는 도학자들의 공허한 학풍, 또 그와는 반대로 무조건적으로 공리를 좇으며 서양의 외형만을 따르려는 개화 풍조에 대한 위기 의식, 서구 열강의 부강함에 대한 인정과 그에 대한 연구의 필요성 등에 대해서는 이들이 공통적으로 갖고 있는 인식이었다.

그러나 이들의 서양문물과 제도에 대한 관심과 연구의 깊이, 그리고 개방성과 적극성의 측면에서는 양자가 차이를 보이고 있다. 또 제도의 차용 등 현실 적용의 국면으로 들어가면 더욱 뚜렷한 차이를 드러낸다. 이에 대해서는 다음 장에서 논하고자 한다.

### 3. 이인재·조공섭의 서양 정치제도 연구와 대응

#### 1) 이인재의 서양 정치제도 연구와 대응

이인재와 조공섭은 둘 다 자신들의 시대가 격변의 시기이자 위난의 시기라는 점을 인식하고, 당시 도학자들의 학풍을 비판하면서 변화의 필요성을 역설하고 신문물을 연구하였다. 이 가운데 이인재는 조공섭보다 신문물과 정치제도를 좀 더 개방적이면서도 적극적인 자세로 연구하고 조선에 적용할 방법을 모색하였다.

이인재는 스승 광종석을 비롯한 당시 대부분 조선의 지식인들처럼 강유위와 양계초의 저작들을 통해 서양 사상과 정치제도를 접했다. 광종석은 ‘보국(保國)’·‘보종(保種)’·‘보교(保教)’라는 용어를 사용하고 있는데,<sup>27)</sup> 이는 강유위

27) 『俛宇先生文集』卷66, 書, 「答宋子敬」, “天下之變, 未有甚於今日者. 非可以坐談理氣者而辦此大幹旋爾, 見今中國人士, 種種有發憤作氣講究時務, 以爲保國保種保教之策者.”

의 글을 읽었거나 간접적으로라도 접했을 것으로 판단할 수 있는 근거가 된다. 28) 광종석은 “오늘날 외국의 역사책 등을 널리 구하여 차례(次第)를 이해하여 단점은 버리고 장점은 모아서 시기를 헤아려보고 의(義)에 맞게 하면 더욱 좋을 것이다”<sup>29)</sup>라고 하여 외래 문명의 장점을 ‘의(義)’라는 도학적 가치 안에서 도 현실에 맞게 적용할 수 있음을 말하고 있다.

이인재 역시 「만록(漫錄)」에서 ‘보국’·‘보종’·‘보교’라는 용어를 사용하고 있다. <sup>30)</sup> 이로 미루어보면 이인재의 현실인식과 서양문명에 대한 개방성은 스승인 광종석의 영향을 받아 형성되었고, 거기에는 또 강유위의 이론이 작용하고 있음을 알 수 있다.

이인재는 여기에서 한걸음 더 나아간다. 즉, 서양이라는 새로운 존재와 그 부강함을 인정하고 그 부강함을 가능케 한 원인을 찾고자 한 것이다. 그를 위해 서양의 정치와 제도 등을 연구하였고, 또 정치와 제도의 바탕을 찾고자 서양 철학을 연구하였는데, 그 결과물이 『고대희랍철학고변』, 「철학사론」, 「철학정의」 등 서양철학과 역사관련 저작들이다. <sup>31)</sup>

서양문명 연구에 대한 이러한 적극성과 개방성, 체계성은 당시 도학자들에게서 찾아보기 어려운 연구 태도였다. 서양철학과 역사를 연구한 바탕 위에서 이인재는 서양이 현실적으로 힘을 발휘할 수 있게 한 정치제도를 탐색하였다. 당시 조선이 처한 난국을 극복하려면 근본적인 차원에서 서구의 제도를 연구하고 조선의 현실에 맞게 차용해야 한다고 본 것이다. 또 이를 위해서는 상대와 우리의 형세를 잘 파악하는 것이 중요하다고 보았다. “변화에 잘 대응하는 자는 저들과 우리의 사정을 따라서 거기에 통할 방법을 구하는 것일 뿐이지 개두환면하여 저들이 하는 말을 한결같이 따르는 것이 아니다. 우리가 자처할 바만이 아니라 마땅히 형세를 자세히 살펴서 이치에 따라야 한다”<sup>32)</sup>는 것이다.

28) 강유위는 1898년 4월에 보국회(保國會)를 북경에 설립하고 ‘保國’, ‘保種’, ‘保教’를 기치로 하는 章程을 직접 작성하였다.

29) 『俛宇先生文集』卷66, 書, 「答宋子敬」, “承近檢綱目甚善, 且博求今日外國史誌等書, 次第理會, 去短集長, 量時裁義, 則尤善之善, 未知哀史當以爲如何.”

30) 『省窩文集』卷3, 雜著, 「漫錄」, “曰保國也, 保種也, 保教也, 此三者, 在天下, 則天下之所同憂也, 在一國, 則一國之所同憂也, 在一身, 則一身之所當憂也.”

31) 이와 관련된 연구는 전술하였듯이 여러 연구 성과가 나와 있고, 또 본 논문의 주제가 아니므로 논외로 한다.

32) 『省窩文集』卷5, 雜著, 「九經衍義」, “善應變者, 酌彼我之情, 而求所以通之而已, 非改頭換面, 一聽於彼之謂也. 不惟吾人所以自處者, 當審勢而循理也.”

이인재의 이와 같은 언설은 그가 추구하던 ‘변화에의 대응’이 상대를 잘 파악하고, 그것을 무조건적으로 수용하는 것이 아니라 우리의 상황과 이치에 맞게 변용하는 수시변통(隨時變通)의 대응임을 말하는 것이다. 그가 서양의 정치제도를 연구하다가 그 근원을 파악하고자 철학을 연구한 것 역시 상대를 제대로 파악하기 위한 노력이었던 것이다.

서양이라는 상대를 파악하려는 탐색의 결과 이인재는 “서양이 천하를 누비고 기(氣)가 천지를 부리는 것 또한 백성을 기르고 삶을 넉넉하게 하여 자유의 권리를 잃지 않게 했기 때문”<sup>33)</sup>이라고 보고, 백성들의 기본적인 삶의 보장과 자유권(自由權)의 중요성을 말한다. 백성이라는 존재가 시혜와 통치의 대상이기만 한 것이 아니라 그 자체로 자유의 권리를 누려야 하는 존재임을 인식한 것이고, 그렇게 되었을 때 국가의 부강함이 보장될 수 있다고 본 것이다. 백성을 권리를 가진 주체로 보았다는 것은 공맹의 덕치(德治)·왕도정치(王道政治)가 선치(善治)의 표본인 도학 정치사상의 측면에서 보면 획기적인 변환이다.

이인재는 나아가 정치제도의 측면에서는 대의사(代議士), 즉 의회제도와 지방자치(地方自治)가 헌법에 의해 잘 갖추어져 있기 때문이라고 보았다. 대의(代議) 제도를 중시한다는 것은 민의(民議)를 중시한다는 말과 같은 것이다. 그는 대의제도와 지방자치가 서양의 부강함을 제도적으로 뒷받침하는 것으로 보는데, 그것은 ‘우리의 옛 제도와 큰 뜻에서는 서로 부합된다’고 주장하고 있다.<sup>34)</sup>

이인재는 자신의 주장을 『역』의 원리를 들어 설명한다. 즉 상하의 교류가 원만하게 이루어져야 나라가 안정된다는 것이다. 정치에서 위에서 아래로 행해지는 것은 행정과 은택이고, 아래에서 위로 전달되는 것은 자치와 민의인데, 아래에 민의가 있고, 자치가 잘 되고 있어야 행정과 은택이 위에서 아래로 잘 전달된다는 것이다.<sup>35)</sup> 같은 맥락에서 민의와 자치력의 관계를 다음과 같이 파악한다.

대개 민정(民情)이 위로 전달되는 것은 민의(民議)에 있고, 민의가 발달하는

33) 『省窩文集』卷5, 雜著, 「九經衍義」, “泰西之所以縱橫天下, 氣駕寰宇者, 亦以養民厚生, 使不失其自由之權也.”

34) 『省窩文集』卷5, 雜著, 「自治民議會趣旨書」, “泰西之致強, 亦不過代議士及地方自治之爲立憲要領, 而與我之古制, 大意相符也.”

35) 『省窩文集』卷5, 雜著, 「自治民議會趣旨書」, “易以上下交爲泰, 上下不交爲否, 大矣哉交之爲義也. 區域相交而郡國之形團立, 情意相交而人民之心團成. 曰行政曰德澤, 自上而交下也, 曰自治曰民議, 自下而交上也. 下能自治, 則上政之施於民也易, 下有民議, 則下澤之入於人也速.”

것은 단합에 있으며, 단합의 견고함은 자치력(自治力)의 정도에 있으니, 자치력은 참으로 민의의 원동력이다.<sup>36)</sup>

그런데 이인재는 자치(自治)의 의미를 수신(修身)에서부터 한 집안, 한 고향으로 미루어 나가는 것이라고 본다. 즉 ‘자치’는 글자 그대로 자기 스스로를 잘 다스리는 것부터 시작된다는 것이다.<sup>37)</sup> 지방자치를 서양 정치제도의 본받을 만한 한 요소로 파악하고서는 도학적 수신(修身)과 연결하려는 무리한 시도는 도학에서 내재적 발전 요소를 찾고자하는 노력으로 설명할 수 있겠다. 또 한자로 번역된 서양의 정치제도를 한자 의미 그대로 받아들인 데서 오는 결과라고도 할 수 있다.

그는 이런 방식으로 도학이 본래부터 가지고 있는 정치의 요소에서 서양의 대의제와 지방자치에 상응하는 것을 찾고 있다.

『주례』에 관리가 만민에게 가서 나라 일을 묻고,<sup>38)</sup> 『맹자』에 현자를 등용하고 사람을 죽일 때 국인(國人)과 대부(大夫)의 의견을 듣는다고 한 것<sup>39)</sup>이 모두 이러한 뜻이니, 다만 대의제에만 있는 것이 아니다.<sup>40)</sup>

이는 유학에도 백성의 뜻을 존중하고, 국가의 중대사가 있을 때는 민의를 물었다는 근거를 찾아 서양의 대의제와 유사하다고 설명하려는 것이다. 이인재는 또 우리의 향약(鄉約)이 서양의 자치제도와 유사한 점이 있다고 보고, 민의회를 만들고 향약을 참조하여 규약을 제정하는 등<sup>41)</sup> 자치제도를 현실에서 실현해보고자 하였다. 1907년부터 고령군에서 민의회를 조직하고 활동해보고자 했는데, 그와 관련한 뚜렷한 행적은 남아있지 않다.<sup>42)</sup> 이인재의 이와 같은 시도는 서양의 정치제도가 백성을 잘살게 하고 나라를 안정시키는데 효과적인 방안이라고 보았다

36) 『省窩文集』卷5, 雜著, 「自治民議會趣旨書」, “蓋民情之上達, 在民議, 民議之發達, 在團協, 團協之堅確, 在自治力之程度, 自治力, 實民議之原動力也.”

37) 『省窩文集』卷5, 雜著, 「自治民議會趣旨書」, “故古昔哲人, 莫不以自治爲教, 自正其心, 自修其身, 皆己分之所自治, 豈可恃人代治哉. 推之, 一家一鄉亦然.”

38) 『周禮』, 「秋官司寇」, 〈小司寇〉에 “小司寇之職, 掌外朝之政, 以致萬民而詢焉.”라고 되어있다.

39) 『孟子』, 「梁惠王」下 참조.

40) 『省窩文集』卷2, 書, 「上俛字先生」, “周官之致萬民詢國事, 孟子之進賢殺人, 待國人大夫, 皆此意, 而特未有代議士之制.”

41) 『省窩文集』卷2, 書, 「答南聖敬」亨祐, “迺於春二月, 因舊日鄉約創立民議會, 其規則綱領, 卽地方公益之導達, 行政方法之建議, 人民弊瘼之矯揉, 教育之普及, 權利之保護, 患難之相救六條也.”

42) 『省窩文集』卷5, 雜著, 「自治民議會趣旨書」; 『省窩文集』卷2, 書, 「答南聖敬」亨祐 참조.

는 것을 말해준다. 따라서 그는 ‘민권(民權)’을 가진 백성들의 힘에 대해서 말하고, 43) ‘공거(公舉)’에 대해서도 적극적으로 수용하려 한다.

지금의 계획은 온 나라 사람의 재능을 다하고, 온 나라 사람의 마음을 합하는 것 만한 것이 없다. 서법의 겉모습만을 받아들이지 말고 민권을 중히 여기고 공거를 잘하여 개화의 핵심 업무로 삼으면 조야의 뜻이 정해질 것이다. 44)

민권을 중시하고 선거에 의해 인재를 뽑고, 지방자치와 대의제를 실시하는 서양의 정치제도를 연구하여 우리 현실에 적용할 것을 말한다. 바로 이것이 겉모습만을 따라하는 것이 아닌 진정한 개화라는 것이다. 또 이러한 방법이 당시 조선이 처한 난국에서 더 이상 몰락의 길로 들어서지 않을 길이라는 것이다.

태서의 신법을 연구하여 그 자질을 따라 성취하고, 약함을 바꾸어서 강하게 되는 방법이 시의에 적합하다고 할 수 있으니 무늬만 꾸민 허수에 비할 수가 없다. 박양(剝陽)이 다하지 않은 때에 모든 사람이 분발하고 자강하여 바르게 변하면 모두 몰락하는 데는 이르지 않을 것이다. 그렇지 않으면 외인의 간섭이 날로 더욱 다급해져서 반드시 새로운 국면으로 흘러가 변할 것이다. 45)

이인재가 보기에 서양열강과 일본을 비롯한 외세가 조선을 두고 다투고 있는 상황에서 허습이 아닌 진정한 개화, 즉 서양의 신법에 대한 연구를 통해 우리의 상황에 맞게 적용하여 실제로 강해지는 개화를 해야 한다는 것이다.

이인재는 또 진정한 개화를 하려면 교육이 반드시 필요하다고 본다. 쇠국시대에는 교육이 없어도 한 구석에서 편안히 지낼 수 있었지만, 당시는 전 세계의 강약이 다 드러나는 시대이고, 이런 우승열패(優勝劣敗)의 장에서는 어리석은 민족은 결코 자립할 수가 없다는 것이다. 46) 이는 민권과 민의, 지방자치의 한 주제

43) 『省窩文集』卷5, 雜著, 「九經衍義」, “聞諸公法家, 曰民間如有所辦之事, 則他人雖奪其國, 不能奪其權, 苟收不可奪權之民, 而用之則於保國也, 何有故.”

44) 『省窩文集』卷5, 雜著, 「漫錄」, “爲今之計, 莫若竭國人之才, 合國人之心, 毋襲西法之皮膚, 而以重民權擅公舉, 爲開化之要務, 則朝野之志定矣.”

45) 『省窩文集』卷5, 雜著, 「學校警告文」, “研究泰西之新法, 則其於隨材成就, 變弱爲強之道, 可謂適合時宜, 而非葩藻虛習之可比矣. 及此剝陽未盡之際, 人人發憤自強善變, 則庶不至胥溺之歸, 如其不然, 則外人之干涉日益緊逼, 必將流變於新潮矣.”

46) 『省窩文集』卷5, 雜著, 「學校警告文」, “國非教育不能成化, 士非教育不能成材, 故天下萬古, 東極西維, 莫不以教育爲文明之源泉矣. 然其在鎖國時代, 雖全無教育之野蠻, 猶或自安於一

가 되는 백성의 수준을 교육을 통해 향상시켜야 한다는 요구로 해석할 수 있다.

이상에서 살펴본 바와 같이 이인재는 서양의 정치제도를 연구하여 당시 조선의 상황에 맞게 적용하려 하였고, 또 그렇게 해야만 당시와 같은 난국을 헤쳐갈 수가 있다고 보았다. 그가 이렇게 서양의 정치제도를 조선에 적용하려 시도한 것은 동양이든 서양이든 결국 그 근본은 같다는 인식이 있었기 때문이었다. 이러한 인식은 “같은 것은 성(性)이고, 같지 않은 것은 고금의 변화와 지역의 한계이다”<sup>47)</sup>, “도는 비록 옛날이나 지금이 변함이 없다고 해도 제도는 시대에 따라 덜고 더함이 없을 수 없다”<sup>48)</sup>라는 말 속에 그대로 담겨 있다. 이일분수(理一分殊)의 측면에서 동서양이 근원적 리(理)는 같으니 그것을 적용하는 데는 시대와 지역에 따라 변용할 수 있다는 것이다.

이인재가 이렇게 서양의 제도를 조선에 적용하는데 거부감이 없었던 것은 일본(一本)의 리(理)에 대한 확신이 있었기 때문이다. 영남 퇴계학의 학통을 이은 일원으로서 리의 절대성에 대한 확고한 신념을 가지고 있었기 때문에 제도를 분수(分殊)의 차원으로 보고 그것을 우리의 현실에 맞게 차용하는데 두려움이 없었던 것이다.<sup>49)</sup> 결국 이인재의 경우는 절대적 리(理)에 대한 확신이 역설적으로 서양의 문물과 제도에 개방적인 태도를 갖게 하는 원동력으로 작용했다고 볼 수 있는 것이다.

## 2) 조공섭의 서양 정치제도 연구와 대응

이인재가 민권·자유권 등의 공화제의 개념을 수용하고, 대의제나 지방자치, 선거제도 등을 개방적인 자세로 수용하려는 노력을 보았다면 조공섭은 공화제의 이념이나 제도에 대해 이인재와는 다른 측면에서 접근한다. 조공섭은 당시 조선에서 서구 신문물의 실제 파악을 위한 연구의 필요성을 절감하고, 강유위와 양계초 등의 저작을 통해 공화제와 그 바탕이 되는 이념에 대해 연구하였다. 그 결과물이 『곤언(困言)』과 「비공화론(非共和論)」이다. 조공섭은 이 두 글에서 당시

---

隅，而現今世界，則全球忽通強弱之形便，如涇渭之相彰，一有教育，幼稚之民族，斷不能自立於優勝劣敗之場也。”

47) 『省窩文集』卷5, 雜著, 「九經衍義」, “然所同者性也, 所不同者, 古今之變邦域之限也.”

48) 『省窩文集』卷2, 書, 「上侁宇先生」, “道雖亘古今無變, 而制度, 則不能無隨時損益.”

49) 김종석, 「성과 이인재의 서구수용론과 新學에의 관심」, 1999, 60-61쪽 참조.

조선의 학자들이 서양문물을 접하는 창구였던 강유위와 양계초에 대해서 직접적으로 실명을 거론하면서 비판한다.

강유위와 양계초의 저작과 같은 중국의 문자는 저 역시 그 중의 한 둘을 보았습니다. 대저 강유위는 건실함을 주로하고, 양계초는 상패하고 예리하니 요컨대 명가입니다. 그러나 그 지론(持論)에 근거가 없으니 입언(立言)의 반열에 해당될 수 없습니다. 더구나 그 학술이 우리나라 사람이 숭상하는 것과는 현격하게 차이가 날 뿐만이 아니니, 저의 저작에 서문을 구하는 것은 네모난 아래 그릇에 둥근 뚜껑을 덮는 것과 무엇이 다르겠습니까? 50)

조공섭이 이 글에서 말하는 강유위와 양계초의 지론은 사회진화론이나 공화제의 바탕이 되는 사상을 가리키는 것으로 보인다. 이 글의 내용으로 미루어보면 김택영이 조공섭의 글에 강유위와 양계초의 서문을 구할 것을 제안한 것으로 짐작할 수 있다. 그러나 조공섭은 당시 우리나라 지식인들 사이에서 크게 유행하고 있던 강·양 두 사람의 사상이 자신이 지키려고 하는 도학과는 전혀 다르므로 자신의 글에 그들의 서문을 붙일 수는 없다고 보았다.

조공섭은 공화제와 그와 관련된 대의제(代議制)나 대통령제, 선거제도와 같은 서양의 정치제도도 같은 맥락에서 바라본다. 당시 조선의 지식인들은 서양과는 물리적 거리와 언어를 극복하기 힘들었으므로 주로 중국과 일본을 통하여 그들의 언어로 해석된 서양문물과 사상을 접할 수밖에 없었다. 그중에서도 특히 강유위·양계초의 글을 통해서 서양사상과 제도를 이해하고 있었다.

조공섭은 공화제(共和制)의 대강을 대통령제와 대의제로 파악하고 있다. 선거를 통해 선출된 대통령과 대통령의 권한을 견제하는 의원(議院)을 공화정의 핵심으로 보는 것이다. 먼저 그가 이해한 공화제는 신분제와 세습에 의한 최고통치자의 존재를 부정하는 것이었다. 그러나 공화정에도 통솔자가 없을 수 없으니 한사람을 추대하여 우두머리로 삼은 것이 ‘대통령’이라는 것이다. 51) 공화제의 대통령은 임기가 있기 때문에 임기가 끝나면 그 자리에서 내려와야 한다. 조공섭

50) 『巖棲集』卷8, 書, 「與金滄江」, “中州文字如康梁諸作, 競亦閱其一二矣. 大抵康主健實, 梁極爽利, 要爲名家. 但其持論無根據, 不足當立言之列. 況其學術, 與吾邦人所尚不啻南北. 求序鄙作, 是何異於方底而圓蓋耶.”

51) 『巖棲集』卷17, 雜著, 「非共和論」, “今之言共和者, 曰鈞是人也, 何君之有. 然爲此說者, 又不能無其帥也, 則間推一人焉以爲長曰大統領.”



은 이러한 임기제 대통령제를 이해하지 못한다. 다음과 같은 말은 선거에 의한 임기제 대통령에 대한 조공섭의 이해 정도를 잘 나타낸다.

우두머리로 삼을 때는 대통령이라는 허명을 빌려 주었다가 그 자리를 떠나게 되면 평민과 동등하게 된다. 허명을 빌려 주었을 때는 마치 도적에 우두머리가 있는 것과 같고, 자리를 떠나게 되면 마치 제사에 짚으로 만든 개를 쓴 것과 같다.<sup>52)</sup>

대통령이 되었다가 임기가 끝나면 자리에서 내려와 다시 평민이 되므로 대통령이라는 것은 ‘허명’일 뿐이라는 것이다. 이는 “군신의 의(義)는 부자의 친함과 같아서 사람이 할 수 있는 것이 아니라 하늘이 하는 것”<sup>53)</sup>이라고 보는 조공섭에게는 있을 수 없는 일이었다.

조공섭의 이와 같은 사고방식은 그가 직위(職位)와 신분(身分)의 차이를 이해하지 못하고 있다는 것을 나타낸다. 그에게 있어서 대통령의 직책을 수행하다가 임기가 끝나면 다시 ‘평민’이 되어 군신관계가 끝난다는 것은 부자관계를 끊는 것과 같은 것이었다. 즉 조공섭으로서는 신분을 떠난 직책으로서의 최고 통치자, 즉 임기제 대통령의 존재를 수긍할 수가 없었던 것이다. 이는 조공섭의 기본적인 인식이 신분제에서 한걸음도 벗어나지 못한 상태에서 공화제를 바라보고 있다는 것을 말해준다.

또 조공섭은 한 대통령의 임기가 끝나고, 그 자리에 다른 사람이 올라 직무를 수행했을 때의 문제점을 정책의 일관성 유지라는 측면에서 부정적으로 본다.

또 몇 년이 지나지 않아 그 자리를 떠나게 되니, 비록 심원한 계책과 훌륭한 정책이 있더라도 그 단서를 겨우 시행했는데, 그것을 바꾸는 이가 다시 오게 된다. 그러하거늘 잔혹함을 이기고 살벌함을 제거하며, 한 세대가 지난 뒤에 인정(仁政)의 효과를 볼 수 있는 공을 구하고자 한다면 어찌 기대할 수 있겠는가?<sup>54)</sup>

정책의 효과를 기대하기 어려운 것은 이뿐만이 아니라 선거에 의한 대통령은

52) 『巖棲集』卷17, 雜著, 「非共和論」, “今之言共和者曰鈞是人也, 何君之有, 然爲此說者, 又不能無其帥也, 則問推一人焉以爲長曰大統領, 方其長之也. 借之以虛名, 及其去之也, 等之於平民, 其借之也如盜賊之有渠魁, 其去之也如祭祀之用獨狗.”

53) 『巖棲集』卷17, 雜著, 「非共和論」, “夫君臣之義, 猶父子之親, 非人之所能爲也天也.”

54) 『巖棲集』卷17, 雜著, 「非共和論」, “又不數歲而去之, 則雖有深猷美政, 纔試其端, 而更之者又至矣. 欲求其有勝殘去殺, 世而後仁之功, 何可望哉.”

권력이 없기 때문이기도 하다는 것이다. 어차피 대통령은 몇 년 후 그 직위에서 내려와야 하는 존재이므로 권력을 가질 수도 없다고 본다. 만약 권력이 있다면 선거에서 모두가 그 자리를 차지하기 위해 다투게 된다는 것이다.<sup>55)</sup>

결국 조공섭이 이해한 대통령제는 군신의 도리에 어긋날 뿐만 아니라 정책의 일관성을 유지할 수 없고, 정치의 효과를 기대하기 어려우며, 실질적인 권력을 가질 수도 없다. 또 권력이 있다고 해도 선거에 의해 대통령을 선출하기 때문에 서로가 대통령이 되려고 다투어 분쟁이 일어나게 된다는 것이다.

그의 「비공화론」에 여러 번 보이는 ‘하늘이 하는 것’, ‘천명(天命)에 따랐을 뿐’이라는 말은 최고통치자를 정하는 것은 ‘하늘’이고, 최고 통치자가 되고 되지 못하고는 ‘천명’에 따를 뿐이라는 봉건적 사고방식을 그대로 보여주는 것이다. 그러므로 ‘하늘’이 아닌 백성들에 의한 투표수에 따라 대통령이 정해진다는 것은 그에게 있어 옳은 일도, 공정한 일도 아니었다.

그는 선거제도에 대해 “공정한 것 같지만, 백성의 도리는 좋아하고 싫어하는 것이 일정한 성향이 없으니, 뛰어난 인물이지만 적은 표를 얻는 자가 있고, 또한 허명으로도 많은 표를 얻는 사람이 있을 것”이라고 불신을 드러낸다.<sup>56)</sup> 이는 투표의 주체인 백성, 대중을 불신하는 것이다. 즉 백성들은 진정 뛰어난 인물을 가려낼 능력이 없다고 보는 것이다. 그러나 대통령제와 선거제도에 대한 조공섭의 인식은 백성을 통치의 대상으로만 보는 봉건적 신분제라는 기반 위에서 이루어진 것이었으므로 공화제와는 그 출발점부터 달랐다. 그러므로 그는 공화제와 선거에 의한 대통령의 선출이라는 제도를 이해할 수도 받아들일 수도 없었던 것이다.

이러한 인식은 대의제에 대한 의문으로 이어질 수밖에 없다. 조공섭이 이해한 대의제와 정당 정치는 서로간의 경쟁을 부추기고, 서로 권력을 차지하려 다투게 만들어 혼란을 불러오는 제도였다.<sup>57)</sup> 또 대의제는 “다행히 온전한 재능과 큰 지혜를 가진 선비가 추대를 받아 대통령이 되더라도, 아래에서 하찮은 사람들의 견제를 받아 반드시 하고자 하는 뜻을 행할 수 없”<sup>58)</sup>게 만들어 대통령이 정사를

55) 『巖棲集』卷17, 雜著, 「非共和論」, “且統領而無權也, 則不足以行其志矣. 其有權也, 則人人得以欲之. 欲之所在, 爭之所起也.”

56) 『巖棲集』卷17, 雜著, 「非共和論」, “統領之選也, 以投票之多寡, 雖若公矣, 而民之爲道也, 好惡無常性, 蓋有特立而寡與者, 亦有虛譽而得衆者.”

57) 『巖棲集』卷17, 雜著, 「非共和論」, “今也設院置員, 使人人得以議之, 又不得則各自爲政黨, 演說以訛之, 新報以播之, 求其更進, 如積薪然. 後者欲其爲上也, 如地蜂之起也, 皆有螫人之心焉, 謂之各盡其材智, 不亦銳乎.”

행하는데 방해를 하는 존재인 것이다. 이러한 인식은 조공섭이 대의제와 의회를 권력의 분립이나 견제 기능의 차원에서 생각하지 못하고 있으며, 결국 공화제에 대한 이해가 근본적으로 부족하다는 것을 나타낸다. 다음의 구절은 조공섭의 공화제에 대한 이해 정도를 단적으로 보여주고 있다.

지위에는 귀하고 천함이 있으며, 임무에는 크고 작음이 있다. 지위가 귀한 사람은 명령하고 천한 사람은 그 명령을 받들며, 임무가 큰 사람은 만 가지를 행하고 작은 사람은 한 가지를 행하여 감히 서로 어기지 않으니, 이것이 다스림이 되는 것이다. 지금은 지위가 천한 사람이 귀한 사람을 능가하고, 임무가 작은 사람이 큰 사람을 침범하여 시끄럽게 의논하고 어지럽게 변경하니, 명색은 비록 다스림이지만 실제는 혼란인 것이다.<sup>59)</sup>

결국 의식은 신분제를 기반으로 한 전제 왕정에 머물러 있으면서 공화정을 논하고 있는 것이다. 나아가 자신의 기준으로 바람직한 ‘공화정’의 모습을 제시한다.

그렇다면 그(공화정) 도는 끝내 행할 수 없는가? 이에 대한 답은 다음과 같이 말할 수 있다. 순 임금 같은 사람이 그 지위에 서서 대통령이 되고, 공자가 임금을 섬긴 대로 섬겨서 그 몸을 다하도록 바꾸지 않으며, 대통령이 늙게 되면 우임금 같은 사람을 구하여 돕게 하다가, 대통령이 죽으면 그 자리에 서며, 대통령의 아들에게 녹이 미치게 한다. 이와 같다면 그 제도를 행할 수 있을 것이다.<sup>60)</sup>

조공섭은 결국 순임금이 우임금에게 왕위를 물려준 것과 같은 선양(禪讓)의 방식을 말하는 것이다. 즉 종신제 대통령과 그를 평생토록 보좌하는 현신(賢臣), 능력과 인성을 갖춘 후계자의 존재가 공화정의 전제조건이라는 것이다. 그러나 이는 지칭하는 용어만 ‘대통령’ ‘공화정’ 일 뿐 그 내용에서는 고대 중국에서 행해졌다는 선양에 의한 군주제와 다른 점이 없다.

58) 『巖棲集』卷17, 雜著, 「非共和論」, “幸有全材大智之士, 得推舉而爲統領, 下爲瑣瑣者之所牽制, 必不能行其有爲之志.”

59) 『巖棲集』卷17, 雜著, 「非共和論」, “且夫位有貴賤, 任有大小. 貴者令之, 賤者承之, 大者萬之, 小者一之, 不敢相違越, 斯之爲治. 今也使賤者加其貴, 小者侵其大, 嚚嚚然而議之, 紛紛而更之, 名雖爲治, 其實則亂.”

60) 『巖棲集』卷17, 雜著, 「非共和論」, “然則其道終不可行歟. 曰有如舜者立以爲統領, 以孔子之所以事君者事之, 終其身而不易, 其老也則求如禹者而爲貳, 沒則立焉, 其嫡嗣則祿及之, 若是其可以行也歟.”

조공섭의 공화제에 대한 비판은 그 바탕이 되는 서양문화와 사상 자체에 대한 거부감에서 비롯되는 것으로 보인다. 2장에서 서술했듯이 조공섭은 권리나, 천부인권, 자유, 적자생존, 양육강식과 같은 공화제의 기본 원리나 사회 진화론적 개념들에 대하여 강한 거부감을 드러낸다. 서양문명의 궁극적인 모습은 공리(功利)와 기예의 발달일 뿐이고, 공리를 쫓다보면 결국 싸우고 빼앗게 되어 혼란해질 수밖에 없다는 것이다.<sup>61)</sup> 서양문명이 천부인권(天賦人權)이나 권리(權利)를 말하게 되면 모두가 자신의 권리를 지키기 위하여 다툴 수밖에 없게 된다는 것이다. 그리하여 조공섭은 천부인권(天賦人權)을 대체할 가치로 도학의 성(性)을,<sup>62)</sup> 권리를 대체할 가치로 겸양(謙讓)을 제시한다.<sup>63)</sup>

조공섭이 자유나 평등과 같은 민주주의·공화주의적 가치를 대하는 태도 역시 같은 맥락에 있다. 자유를 형질의 자유와 법도의 자유로 나누고, 평등 역시 형질의 평등과 법도의 평등으로 나누어서 서구문명에서 말하는 자유와 평등은 형질의 자유와 평등이라고 본다. 형질의 자유는 몸의 욕구를 따라 행하는 것이고, 형질의 평등은 군신과 남녀, 노인과 어린아이가 존비가 없어지는 것으로 보았다. 그러므로 형질의 자유와 평등이 아닌 법도의 자유와 평등을 추구해야 한다는 것이다.<sup>64)</sup>

결국 조공섭은 서양의 정치제도인 공화제와 그것의 근간이 되는 선거제와 대통령제, 대의제 등에 대해 연구하였지만 그의 지향은 신분질서에 의해 유지되는 봉건적 전제정치라는 테두리에서 벗어나지 못하고 있었던 것이다. 그러므로 천부인권, 권리, 자유, 평등 등의 공화제적 가치와 제도들을 이해할 수도, 받아들일 수도 없었다. 당연하게도 그의 관심과 연구는 서양문물에 대한 수용이나 제도의 차용으로 이어질 수 없었던 것이다.

그렇다고 해서 조공섭이 서양문명의 존재 자체를 도외시하거나 그 부강함을

61) 『深齋先生文集』 卷13, 雜著, 「論中東戰紀 答李膺鍾」 辛丑, “未泰西之新法, 固甚奇矣. 然極究其實, 不過一切功利技藝之末, 爭奪賊殺之源, 非先王之所貴.”

62) 『深齋先生文集』 前集, 卷14, 雜著, 「困言」, “民之所受乎天者, 性而已矣, 而何其謂天賦人權也. 是故全其性者, 有時乎諛權, 保其權者, 有時乎戕性.”

63) 『深齋先生文集』 前集, 卷14, 雜著, 「困言」, “至哉, 讓之爲德也. 一家讓而家道成, 一國讓而國治安, 天下交相讓而天下定. 今之重權利者, 皆悍然務守其爭心, 爭心不息而天下無安日矣.”

64) 『深齋先生文集』 前集, 卷14, 雜著, 「困言」, “言文明者, 曰自由, 曰平等. 有形質之自由, 有法度之自由, 心所欲思而必思之, 身所欲爲而必爲之, 此形質之自由也. 有所不思 其思也天 有所不動 其動也則 其不思而動也, 有不自由也, 及其天而則也, 萬物莫得而撓我, 耳目四肢百體, 訢訢然而從我, 此法度之自由也. 平等亦然, 無君臣上下, 無男女老幼尊卑者, 形質之平也, 卑者不敢以干尊, 少者不敢以陵長, 不肖者不敢以加賢者, 法度之平也. 形質愚者之所悅也, 法度賢者之所貴也, 天下愚者多而賢者少, 宜其說之日盛而莫之禁也夫.”

인정하지 않는 것은 아니었다. 이인재가 서양의 사상과 제도에 개방적 태도를 보인 것과 달리, 도학의 가치관이나 정치 제도에 서양문명에 상대할만한 요소들이 존재함을 강조하고, 그것으로 서양적 이념과 제도를 대체할 수 있다고 보았던 것이다. 그러므로 결국 당시 조선이 처한 위기를 극복하는 길은 도학자들이 그동안 일삼았던 허습을 버리고 도학의 본래 모습인 실용적·실질적 요소를 재소환하는 것이라는 주장으로 나아간다. 즉 도학의 본래적 모습을 회복함으로써 위기를 극복하려는 시도라고 할 수 있다. 그러나 이러한 주장은 주지하다시피 조선의 도학자들이 현실적 문제점을 지적할 때마다 수백 년을 두고 되풀이해 온 수사였다. 조공섭 역시 도학의 실사구시적 본래 모습을 회복해야 눈앞에 닥친 위기를 벗어날 수 있다는 주장을 할 뿐, 그것을 실현할 구체적인 방안을 제시하지는 못하였다. 그러나 조공섭의 주장 가운데 오늘날 되새겨 보아야 할 대목도 있다. 선거제도의 맹점에 대해 “뛰어난 인물이지만 적은 표를 얻는 자가 있고, 또한 허명으로도 많은 표를 얻는 사람이 있을 것”이란 주장은 이미지 정치의 위험성이 점차 부각되는 현실에서도 의미를 갖는 주장이다.

#### 4. 맺는 말

이인재와 조공섭은 조선말에서 대한제국, 식민지시기를 거치면서 조선에 서구 문명이 밀려들어오고, 일본의 무력에 의해 침탈당하는 과정을 지켜본 도학자들이었다. 이들은 조선 후기 정치 지형에서 상대적으로 소외되었던 영남의 퇴계 학통을 이은 도학자들이었다. 그러므로 심론 등 구체적인 성리론에서는 차이를 보이지만 퇴계학에 대한 신념을 바탕으로, 당시 조선이 처한 현실에 대한 문제의식과 서양 열강과 일본 등 제국주의 세력에 대한 경계, 그리고 서양 신문물과 제도에 대한 연구의 필요성은 공유하고 있었다.

그렇지만 서양 문물과 정치제도에 대한 연구의 적극성, 이해정도와 수용 정도, 도학과의 관계 설정에는 차이가 있다. 이인재는 광종석의 현실에 대한 절박한 문제의식과 신문물에 대한 개방적 태도에 영향을 받았다. 이는 연구의 적극성으로 나타났고, 서양의 부강함의 원인을 찾고자 서양의 정치와 제도 등에 대해서 살펴보고, 또 그 바탕은 철학이라는 것을 깨닫고 서양고대 희랍철학을 탐색하여 그것이 서양문물의 근원임을 밝히는 데까지 나아갔다. 이인재는 이를 바탕으

로 서양의 공화제를 연구하여 그 핵심이 대의제를 통한 민의(民議)의 상달과 지방자치에 있다는 결론에 이르렀다. 그 결과 서양의 정치 제도를 조선에 적용시켜 보고자 하였다. 그 과정에서 논리적 타당성을 주장하기 위해 서양 정치제도와 도학의 유사점을 찾아내었다. 『주례』와 『맹자』의 구절을 들어 도학정치에서도 민의를 중요시했고, 향약은 지방자치와 유사한 점이 있다고 하는 주장 등이 그것이다. 현실에서도 향약을 참조하여 민의회를 조직하기도 하였다. 이인재는 강유위나 양계초의 사상이나 사회진화론 등도 큰 거부감 없이 받아들인다. 우승열패, 자유, 민권 등의 개념을 사용하고 선거제도를 활용해야 한다는 것이다. 이인재의 이러한 태도는 ‘이일분수’와 ‘수시변통’으로 설명될 수 있다. 즉 “같은 것은 성이고 같지 않은 것은 고금의 변화와 지역의 한계”라는 인식, “도는 옛날이나 지금이 변함이 없다고 해도 제도는 시대에 따라 덜고 더함이 없을 수 없다.”는 사고방식이 있었기 때문에 가능한 것이었다. 이는 일본(一本)인 리(理)에 대한 확신에서 나오는 것이라고 하겠다.

조공섭의 서양문물과 정치제도에 대한 연구 태도는 이인재에 비해 보수적이었다. 그는 당시 조선 식자층에서 유행하던 강유위와 양계초의 사상과 사회진화론, 공리(功利)적 사고에 대해서 경쟁을 부추겨 혼란을 가져오는 ‘금수의 가르침’이라고 본다. 이러한 시각은 공화제에 대해서도 이어진다. 공화제의 대강을 선출에 의한 대통령제와 의회제도로 파악하는데, 임기제 최고통치자와 그를 견제하는 의회의 존재를 이해하지 못한다. 임기가 끝난 대통령과 군신관계가 없어지는 것을 부자관계를 끊은 것과 같다고 보고, 의회제도를 대통령의 정책수행을 방해하는 정도로만 이해하는 것이다. 또 전통적으로 통치의 대상이던 백성이 주체가 되는 선거제도를 받아들일 수도 없었다. 이것이 결국 신분제도와 그것을 바탕으로 한 통치 질서, 그리고 그것을 군신의 윤리라는 차원에서 당연시하는 조공섭의 한계였다.

그리하여 조공섭은 도학에서 서양문명의 가치관을 대체할 요소를 찾았다. ‘물경천택’과 ‘우승열패’에는 ‘복선화음’을, ‘천부인권’에는 성(性)을, ‘권리’에는 ‘겸양의 덕’을 대안으로 제시한다. 이는 서로 다른 차원의 요소들을 결부시키려는 것이었다. 조공섭은 도학과 도학이 대변하던 봉건적 신분제리는 프리즘을 통해 서양문명과 정치를 바라보고 있었던 것이다.

이인재와 조공섭, 이 양자의 서양 정치제도 연구는 둘 다 도학을 바탕으로 하고 있지만 가는 길은 차이가 있다. 이인재는 도학정치 사상과 제도에서 공화제와

유사한 점을 찾아 나름의 논리적 근거를 갖춘 다음 공화제의 긍정적인 측면을 현실에 적용시켜 보려 하였다. 한편 조공섭은 선거제도와 대통령제, 대의제 등 공화제의 제도들과 그 바탕이 되는 민권과 자유, 평등의 개념들에 대해서 신분제에 바탕을 둔 도학의 윤리관으로 비판한다. 나아가서 그 대안이 될 수 있다고 보는 도학적 제도와 개념들을 제시하는 것이다.

이들의 서양정치제도 연구는 당시로서는 비교적 체계를 갖추었음에도 불구하고 분명한 한계를 드러내고 있다. 김종석이 이미 지적하였듯이 서로 다른 차원의 제도와 개념들을 연관시키려고 하거나 대안으로 내놓는 식이다.<sup>65)</sup> 그리하여 이들이 제시한 대안이나 제도의 적용 시도는 현실성을 갖지 못했던 것이다. 이들의 시대는 외래 문명 수용의 초창기였고, 또 이들은 ‘도학자’로서의 정체성을 가진 사람들이었다. 그러므로 이들은 ‘도학’이라는 자의식 안에서 서양을 보고, 서양 정치제도를 연구할 수밖에 없었다. 이것이 바로 이들이 가질 수밖에 없는 한계였다.

그럼에도 불구하고 이들의 연구가 의미를 가지는 것은 외래문명의 침탈이 거부할 수 없는 흐름이 된 시기에, 외래의 것과 본래의 것에 대한 관계 설정 방식을 고심하였다는 측면 때문이다. 즉 이들의 대안 제시는 본래적·내재적 요소에서 자체적 발전 가능성을 모색했다는 데 의미가 있는 것이다.

이들의 시도는 결국 새롭게 등장한 서양이라는 타자를 어떻게 이해하고 관계를 맺을 것인가에 대한 고민의 산물이라고 할 수 있다. 타자와의 관계 맺기에 대한 우리의 고민은 조선 말기에 시작되어 이인재·조공섭을 지나 지금까지도 계속되고 있고, 근래 다문화 사회로 접어들면서 새로운 단계에 들어선 것으로 보인다. 이들의 연구에 나타나는 가능성과 한계는 앞으로도 지속될 타자와의 관계 설정 방식에 대한 우리의 고민에 성찰의 한 계기를 제공할 수 있을 것이다.

---

65) 위의 주1) 참조.

## 참고문헌

- 『寒洲集』, 한국문집총간 317-318.
- 『俛宇集』, 한국문집총간 340-344.
- 『省窩文集』, 한국역대문집총서 1530, 경인문화사, 1995.
- 『深齋集』, 경문사, 1980.
- 『巖棲集』, 한국문집총간 350.
- 강동욱, 「한말 영남학맥과 심재의 역할」, 『영남학』 제11호, 경북대학교 영남문화연구원, 2007.
- 금장태·고광직, 『유학근백년2 - 영남계열의 도학』, 한국학술정보, 2004.
- 김낙진, 「조공섭의 공화주의 비판과 주자학적 근거 - 양계초비판을 중심으로」, 『남명학연구』 제33집, 경상대학교 남명학연구소, 2012.
- 김종석, 「한말 영남 유학계의 동향 : 서양사상의 섭취 수용과 영남 유학계의 동향; 한말 영남 유학자들의 신학 수용 자세」, 『민족문화연구총서』 제21권, 영남대학교 민족문화연구소, 1998.
- \_\_\_\_\_, 「성과 이인재의 서구수용론과 新學에의 관심」, 『한국학논총』 제26집, 계명대학교 한국학연구원, 1999.
- \_\_\_\_\_, 「19·20세기 초 영남 퇴계학파의 사상적 대응에 관한 철학적 고찰」, 『철학논총』 제20집, 새한철학회, 2000.
- \_\_\_\_\_, 「성과 이인재의 유교개혁사상」, 『퇴계학과 유교문화』 제43호, 경북대학교 퇴계연구소, 2008.
- 부산대학교 점필재연구소 옮김, 『암서집』, 도서출판 점필재, 2014.
- 이현구, 「개화기 유학자와 계몽운동가들의 서양철학 수용」, 『철학사상』 제4집, 서울대학교 철학사상연구소, 1994.
- 이현구·김주일, 「동서윤리론의 기저 비교와 융합가능성 모색 - 성과 이인재의 『고대회랍철학교변』을 중심으로」, 『시대와 철학』 제19권 1호, 한국철학사상연구회, 2008.
- 이행훈, 「성과 이인재의 철학지평과 실천」, 『한국학논집』 제70호, 계명대학교 한국학연구원, 2018.
- 임종진, 「심재 조공섭의 수양론」, 『영남학』 11호, 경북대학교 영남문화연구원, 2007.



\_\_\_\_\_, 「한주학파의 성리학에 대한 심재 조공섭의 비판」, 『한국학논집』 제70호, 계명대학교 한국학연구원, 2018.

정성희, 「식민지시기 영남유림의 서양문명 인식과 서양철학 연구의 양상」, 『철학·사상·문화』 제27호, 동국대학교 동서사상연구소, 2018.

천병돈, 「深齋 曹兢燮의 ‘格物’ 설 연구 - 왕양명 ‘격물’ 설과의 비교를 곁해서」, 『양명학』 제39호, 한국양명학회, 2014.

## Abstract

Researching and Responding about Western Political System  
by Confucians of Yeongnam in the Colonial Period  
-Focused on Lee In-Jae(李寅梓) and Jo Geung-Seob(曹兢燮)-

Jeong, Seong Hee

Lee In-Jae and Jo Geung-Seob were scholars in the Yeongnam area following the school of Lee Hwang(李黃). Recognizing the Joseon Dynasty of the time as a crisis, they studied Western politics in order to overcome the crisis of Joseon Dynasty. But their goals were different. Lee In-Jae acknowledged the richness of the West, and saw that the power was based on the representative system and local autonomy, and tried to apply it to Joseon Dynasty. Jo Geung-Seob likewise acknowledged the wealth of the West, but he was more critical of it. He studied Western republicanism, and regarded its core as presidential and parliamentary systems. However he denied the system of the presidential term of office as having no authority, and he also denied the parliamentary system that controls the president in terms of efficiency. Jo Geung-Seob showed a strong objection to the ideas of the heavenly human rights and other rights which were the foundation of the republic system. He eventually criticized the republic system in the framework of the absolute kingship based on the class system. Their research was the result of concern of how to understand and establish relationships with Western as another being. Our concerns about relationships with Western as another being began at the end of the Joseon Dynasty, and have continued to this era passing through Lee In-Jae and Jo Geung-Seob. Recently, it seems to be entering a new stage as we move into a multicultural society. Their research will be an occasion of reflecting on our concerns about setting up relationships with another being.

【Key words】 confucians of Yeongnam, Lee In-Jae(李寅梓), Jo Geung-Seob(曹兢燮), colonial period, political system, republican

## 문화가 인간의 적응에서 갖는 중요성

김준흥\*

〈 목 차 〉

1. 들어가며
2. 진화사회과학의 세 분과
3. 인류진화사와 문화
4. 인간 적응성의 확장에 대한 두 개의 가설
5. 문화는 궁극원인이다
6. 나가며

**【요약문】** 인류의 진화적 성공과 지성에 대한 진화론계의 설명은 크게 두 가지가 있다. 다른 종도 동일한 진화적 압력에 있었을 터인데, 왜 인간만이 월등하게 똑똑해졌으며, 생태계에서 대적할 종이 없을 정도로 지구상에서 지배적인 위치를 차지했는가? 이 질문에 대해 인지적 적소 가설은 특정한 환경에 맞는 지능만 발달시켜온 다른 동물들과는 달리 인간은 즉흥적 지능에 대한 필요성 때문에 그러한 인지적 적소를 구축해왔고 결과적으로 큰 두뇌와 지능이 진화하였다고 주장한다. 반면 이에 대항하는 문화적 적소 가설에 따르면 인류는 환경적 및 사회적인 도전을 즉흥적 지능에 기대기보다는 누적적으로 문화를 축적할 수 있는 능력에 기대어서 그 도전에 응전했다. 본고에서는 두 가설을 비교하며, 문화적 적소 가설이 인류진화사를 더 잘 설명할 수 있음을 밝힌다. 문화적 적소 가설은 한 개인의 능력보다는 누적적 문화, 집단 지성의 중요성을 강조하며, 인지적 적소 가설과는 달리 인구와 문화의 축적 속도의 상관관계에 대한 보다 정확한 예측을 할 수 있다. 또한 인지적 적소 가설은 인간이 지구상의 다른 어떤 동물보다도 행동을 다양성을 보인다는 사실을 설명하지 못한다. 인류진화사에서 사회적 학습의 정확성이 높아지고 문화가 누적되면서 문화의 중요성은 기하급수적으로 증가하였던 것으로 보인다. 문화적 적소 가설에 따르면, 문화는 인류 진화에서 스스로의 진화적 역학을 만들어 내어 궁극원인으로 작용했다.

**【주제어】** 문화적 적소 가설, 인지적 적소 가설, 누적적 문화, 사회적 학습, 유전자-문화 공진화, 궁극원인

\* 포항공과대학교

## 1. 들어가며

사회적 학습, 즉 집단의 다른 구성원으로부터 정보나 믿음을 습득하는 행위가 인간 사회에서 중요하다는 것은 대단히 상식적인 진술로 보인다. 하지만 사회과학의 각 분과학문 중에서 사회적 학습이 중요한 역할을 한다는 진술이 별다른 이견 없이 받아들여지는 분과학문은 의외로 소수이다. 아마도 전체 사회과학 분과학문에서 이견이 없이 문화를 받아들이는 분야는 문화인류학, 사회학 밖에 없을 것이다(역사학도 사회과학으로 분류한다면 이 리스트에 포함될 것이다). 유전자의 유전으로 인한 본성을 강조하는 경향이 있는 진화사회과학(evolutionary social science)<sup>1)</sup> 분야도 예외가 아니다. 예를 들어, 국내에서 가장 잘 알려진 진화사회과학 분과인 진화심리학에서는 문화를 환경의 일부 또는 환경과 동일한 역할을 하는 것으로 본다. 인간의 마음은 본래 다양한 환경에 반응하도록 진화하였고 우리가 관찰할 수 있는 문화의 다양성은 동일한 마음이 다양한 환경에 반응한 것뿐이라고 설명한다. 즉, 진화심리학자가 보기에 문화는 다채로운 본성이 행동의 가소성으로 발현된 것에 불과하다(예, Tooby and Cosmides 1992). 따라서 진화심리학자는 문화를 유전자에 가해지는 자연선택으로 이해할 수 있다고 본다.

한 발 더 나아가 인류진화사에서 문화가 중요한 역할을 했다 혹은 인간이 지구상에서 이렇게 지배적인 종이 된 데에는 문화가 결정적인 역할을 했다는 진술은 진화심리학자들 뿐만 아니라 일반인들까지 고개를 갸우뚱하게 만들 것이다. 진화론을 제외한 분야의 학자들은 인간이 지구상에서 지배적인 종이 된 것을 당연한 것, 혹은 주어진 것으로 받아들이는 경향이 있지만, 진화생물학자들에게 이는 어떠한 설명을 필요로 한다. 인류가 침팬지와는 공통조상으로부터 분기하여 진화한 지난 600만년을 함께 겪은 그 어떤 중도 인간과 같은 성취를 못 이루었기 때문이다. 대부분의 포유류 계통에서 기후 변동이 상당했던 지난 홍적세 중후반기에 두뇌의 상대적인 크기가 증가하긴 했다(Jerison 1973). 하지만 인류만큼 두뇌의 상대적인 크기가 증가한 종은 없다. 뿐만 아니라, 현재 인류는 지구상의 어떤 종보다 다양한 생태계에서 생존하며, 고도의 문명의 이기를 만들어내고 사용한다. 인간은 열대 및 극지방에서 동시에 생존하는 유일한 동물이며, 인간을

1) 진화사회과학은 진화론의 관점에서 인간의 행동, 심리 및 사회현상을 연구하는 분야를 말한다. 이 분야에 대한 개요는 다음 절을 참조하길 바란다.

제외한 모든 척추동물을 합친 것보다 지구상에서 여덟 배나 많은 바이오매스를 차지한다(Smil 2002). 인간의 이러한 생태계의 지위와 두뇌 크기의 증가에는 다른 동물 종에는 존재하지 않는 진화적인 이유가 있을 터이다.

여기서 일반 지식인이라면 아마도 이렇게 생각할 것이다. 인간이 자연선택으로 인해 똑똑하도록 진화하였고, 그 똑똑함으로 인해 지구의 지배적인 종이 된 것이 아니라 말인가? 인간은 지구상의 그 어떤 동물보다도 체구에 비해 큰 머리(Encephalization Quotient, 줄여서 EQ<sup>2</sup>)를 갖고 있는데, 그 큰 머리는 똑똑하기 위해서 진화한 것이 아니라 말인가? 인간은 그 어떤 동물보다도 환경의 도전에 맞닥뜨렸을 때 자신에게 주어진 문제를 스스로 시행착오를 거쳐서 해결해낼 능력이 뛰어나지 아니하던가? 불행하게도(?) 지난 삼십여 년 간의 유전자-문화 공진화론자들 및 동물행동학자들의 연구 결과에 의하면 지능과 인지능력이 지금의 인간 사회와 문명을 만드는데 핵심적인 역할을 한 것 같지는 않다. 오히려, 인간은 다른 동물들보다 더 뛰어난 사회적 학습능력 덕분에 집단 지성을 이룰 수 있었고 그로 인해 지구상에서 가장 지배적인 동물이 되었다. 다시 말해 인류 진화사에서 문화가 주요한 궁극원인(ultimate cause)<sup>3</sup>)으로 작용하였다. 본고에서는 문화가 궁극원인이라는 주장의 근거를 살펴볼 것이며, 이 주장의 경쟁 가설인 인지적 적소(cognitive niche) 가설이 왜 기각되어야 하는지 논할 것이다.

여기서 말하는 문화는 한 집단의 구성원으로서 다른 구성원으로부터 사회적 학습으로 습득한 정보, 믿음, 지식 등을 가리킨다(리처슨, 보이드 2009; 김준흥 2014). 이렇게 습득한 지식은 한 개인이 지닌 모든 지식 중에서 시행착오를 거쳐서 스스로 습득한 지식과 - 유전자-문화 공진화론에서는 이를 사회적 학습과 대비하여 개인적 학습이라고 정의한다 - 본능적으로 알고 있는 지식을 뺀 나머지에 해당한다. 또한 이는 보통의 문화인류학에서 내리는 문화의 정의 중에서 인간에게만 해당되는 특질 - 예를 들어 문화가 언어로 전달된다는지, 상징적으로 강화되거나 상징적인 체계를 통해서 소통된다는 것 등 - 을 제외하고 뼈대만 남

2) 연구자마다 측정치가 다르고, 상수를 다르게 설정하지만 인간의 EQ는 6.56이며, 인간 다음으로는 돌고래가 4.97에서 5.55 정도 된다. 현생 포유류 EQ의 평균은 1이다(Cairo 2011).

3) 아주 긴 시간에 걸쳐서 발생하는 진화적 원인을 말하며, 이에 대비가 되는 개념은 근접원인(proximate cause)이다. 근접원인은 생물학적 과정에 영향을 미치는 짧은 시간 단위의 생리적 및 물리적 원인을 말한다. 이 두 가지의 설명방식은 충돌하지 않으며 서로를 보충한다. 예를 들어, 내가 지금 땀을 흘리는 것은 온도와 습도가 높기 때문이기도 하고(근접 원인), 인류 진화사에서 털이 없어지고 땀샘이 발달했기 때문이기도 하다(궁극원인).

긴 것이다. 문화를 이렇게 넓게 정의 내릴 때 해부학적 현대인 및 인류의 가까운 조상뿐만 아니라 상당수의 동물에서도 문화가 존재한다(Whiten et al. 1999). 지난 30여 년 간 동물행동학자의 연구에 의하면 침팬지가 망치와 모루를 이용하여 견과류를 깨먹는 행동, 오랑우탄이 니씨아 열매 씨앗을 먹는 행동, 새의 노래 방언, 어류의 짝짓기 모방 행동을 비롯하여 동물의 주요 분류군 모두에서 사회적 학습으로 습득한 행동이 광범위하게 관찰된다(Whiten 2017).

문화가 인간의 심리적 적응뿐만 아니라 신체적 적응의 진화에 있어서 중심적인 역할을 했다는 것이 본고의 핵심 주장이다. 이에 대해 논의를 펼치기 이전에 다음 절에서는 진화사회과학의 논의에 익숙하지 않은 독자들을 위해 진화사회과학의 세 분과인 진화심리학, 인간행동생태학, 유전자-문화 공진화론에 대해서 개괄할 것이다. 유전자-문화 공진화론과 나머지 두 분과의 자연선택 및 문화에 대한 이해의 차이가 인간의 적응에 대한 이해의 차이를 만들어내기 때문에 각 분과의 차이를 짚고 넘어갈 필요가 있다. 본고는 그 중에서도 공진화론자와 진화심리학자의 인류진화사 및 전달된 문화가 진화사에서 갖는 역할에 대한 이해의 차이를 드러내고자 한다.

이어지는 절에서는 인류진화사에서 문화(혹은 사회적 학습)가 어떤 역할을 했는지 살펴볼 것이다. 그 다음 절에서는 본고의 주장과 대립적인 가설인 인지적 적소 가설에 대해서 살펴보고 비교하며, 인지적 적소 가설을 기각할 수밖에 없는지 논의할 것이다. 마지막 절에서는 인류진화사에서 문화는 스스로의 진화적 역할을 만들어왔다는 주장을 할 것이다.

## 2. 진화사회과학의 세 분과

진화론에 대한 이해(특히 그 중에서도 자연선택에 대한 이해) 및 문화에 대한 이해의 차이를 달리하는 세 개의 분과가 있다. 그 세 개의 분과는 국내에 가장 많이 알려진 진화심리학(Evolutionary Psychology)을 비롯하여, 인간행동생태학(Human Behavioral Ecology), 유전자-문화 공진화론(Gene-Culture Coevolutionary theory 또는 Dual Inheritance theory)이며, 이 세 분과 모두 1970년대 등장한 사회생물학(Sociobiology)에서 뻗어나간 분야이다. 사회생물학은 에드워드 윌슨이 이전 시대의 동물행동학의 이론적 발견을 인간에 별다른 변형을 거치지 않고 적용한 학문 분과이

다. 인간은 다른 동물들보다 생태적으로 훨씬 다양한 환경에 살고, 집단 간 문화의 다양성이 지구상의 그 어떤 동물들보다 높으며, 지적으로 훨씬 뛰어난 데도 월슨은 이러한 인간의 고유성을 거의 고려하지 않았다. 사회생물학에 대해 진화론 바깥에서도 반발이 컸지만, 진화론 내부에서도 월슨의 방법론에 대해서 비판이 만만치 않았다 (Gangestad and Simpson 2007). 월슨은 일화에 의존하는 정도가 높았으며, 연구에 대한 검증방법이 방법론적 및 통계적으로 엄밀하지 않았다. 이에 대한 반성으로 1980년대 후반 및 1990년대 초반 새로운 진화사회과학의 분과가 등장하였다.

먼저 진화심리학자들은 인간의 주요한 능력은 본성에서 찾을 수 있다고 보는 생득론자이며, 집단 간 다양성을 설명하는 데 있어 전달된 문화가 그리 중요하지 않다고 생각하며, 집단 간 다양성보다는 인간 종의 보편성에 더 주목한다. 그들은 인류진화사의 특정한 시기(흔히 홍적세라고 함, 180만 년 전~1만 년 전)에 인간 심리의 주요 기제들이 진화하였으며, 그러한 심리기제들은 농업과 문명 이후의 현대사회에서는 때때로 부적응적이라고 예측한다. 진화심리학자들은 인간의 두뇌가 복잡한 기관이기 때문에 자연선택으로 형성되기에는 오랜 시간이 소요된다고 주장하며, 인류 조상이 오랜 시간 수렵채집자로 살아왔던 홍적세가 그런 시기라고 주장한다. 홍적세 동안 우리의 조상들은 반복적으로 나타나는 적응적 문제에 맞닥뜨렸다. 다시 말해서 진화심리학자들은 우리 모두가 수렵채집시기에 살았던 인류조상들과 동일한 본능을 지니고 있으며, 농업과 산업혁명 이후의 세계는 수렵채집사회와 너무 다르고 농업 이후의 시간(~1만년)은 자연선택으로 환경의 변화를 따라 잡기에는 너무 짧은 시간이기 때문에 우리의 행동은 대개 비적응적일 것이라고 예측한다.

현대에서의 부적응이 흔할 것이라고 예측하는 진화심리학자들과는 달리 인간 행동생태학자들은 대부분의 사람들이 인간 진화의 역사를 거치는 동안 형성된 인지적, 문화적 메커니즘으로 인해 주어진 환경에서 유전적 적합도를 최대화할 수 있다고 본다. 일반적으로 말하자면 인간행동생태학자들은 경제학자들처럼 인간 행동이 이성적 선택 모델에 따를 것으로 기대한다. 모든 사람들은 어떠한 행동의 비용과 편익을 고려할 수 있으며, 자신의 환경에 대한 완벽한 정보를 갖고 있고, 어떤 상황에든지 유연하게 대처할 수 있다고 여겨진다. 또한 그들은 집단 간 행동의 다양성은 각각의 다양한 환경에 대해 적응하다보니 발생한 것이라고 본다.

한편 유전자-문화 공진화론자들은 문화도 유전자처럼 생존에 필요한 정보를

유전하는 방식이며, 인간의 행동 및 심리, 신체를 이해하려면 유전자의 진화뿐만 아니라 문화의 진화, 유전자와 문화의 공진화를 다 같이 고려해야 한다고 생각한다. 공진화론자들은 문화가 각 세대간에 전달되는 방식은 유전자와 다른 측면이 분명 존재하지만(예를 들어, 유전자는 부모에서 자식으로만 전달되지만, 문화는 그러한 경로에 더하여 부모가 아닌 사람들이 다음 세대에 그리고 동년배끼리도 전달된다.), 문화 또한 진화론의 방법론으로 분석할 수 있다고 생각한다. 한편 인간을 제외한 다른 동물에서는 사회적 전달 과정이 비교적 불안정하기 때문에 유전자-문화 공진화가 약하게 발생하거나 거의 발생하지 않는다고 예측한다.

공진화론자들은 유전자(본성)의 진화보다는 문화의 진화로 인해 인류가 변화가 극심한 홍적세의 환경에 적응했다고 본다. 인간은 다른 동물들과 달리 문화를 누적적으로 진화시킬 수 있고, 좀 더 정확한 사회적 학습이 가능하기에 환경의 변화에 문화적 집단 지성으로 적응할 수 있다고 본다. 유전자-문화 공진화 이론에서는 유전자 중심의 진화심리학이나 인간행동생태학과는 달리, 인간 행동을 유전적, 문화적, 환경적 원인의 상호작용으로 설명할 수 있다. 유전자-문화 공진화 이론이 예측하는 바에 의하면, 인간은 유전자로만 진화된 심리만 존재할 때보다도 환경에 대한 적응을 더 신속하게 진화시킬 수 있고, 때로는 인간의 문화 학습 성향으로 인해 유전자의 관점에서 볼 때는 부적응적인 관념이 확산되기도 하며, 문화적 집단 선택으로 인해 유전자의 관점에서는 부적응적일지라도 집단 수준에서는 적응적인 행동의 규범이나 '부족' 본능이 진화하기도 한다(리처슨, 보이드 2009).

마지막으로 짚고 넘어갈 점은 진화심리학에서는 앞서 정의한 문화가 거의 존재하지 않는다고 생각한다는 것이다. 진화심리학자 존 투비와 레다 코스미데스에 따르면, 문화에는 두 종류의 문화가 있다(Tooby and Cosmides 1992; 전중환 2018). 그 중 하나는 본성이 환경이라는 자극에 반응하여 표출되는 유발된 문화(evoked culture)이며 다른 하나는 다른 개체로부터 사회적 학습을 통해 습득한 전달된 문화(transmitted culture)이다. 그들에 따르면, 인류 사회에서 전달된 문화, 즉 공진화론자들이 생각하는 문화이자 1절에서 정의한 문화 개념과 일치하는 문화는 소수이며 유발된 문화가 다수이다.



### 3. 인류진화사와 문화

인류의 성공과 생태계에서 갖는 지배적인 위치를 설명하기 위해서 최근의 진화 학계에서는 문화의 역할에 주목하기 시작했다(리처슨, 보이드 2009; Hill, Barton, and Hurtado 2009; Laland 2017; Henrich 2017). 주목하는 학자들 중에서는 공진화론자들 뿐만 아니라 다른 분과의 진화사회학자들도 있다. 인간이 그 어떤 다른 동물보다 지구상에서 지배적인 동물이 된 이유를 지능을 비롯한 유전적 적응만으로 설명하기에는 한계에 부딪혔다고 볼 수 있다(Mesoudi et al. 2013).

물론 인간의 문화뿐만 아니라 동물의 문화 또한 대부분 적응적이다. 예를 들어 동물들은 도구를 사용하여 도구가 없었다면 접근하여 이용할 수 없는 자원을 얻을 수 있다. 예를 들어, 침팬지가 견과류를 깨먹는 방법과 절구를 찢는 방법을 물렸다면 가뭄이 심한 시기를 넘기지 못할 것이며(Yamakoshi 1998), 새의 노래는 경쟁자가 자신의 영역에 침범하지 못하도록 하며, 짝을 유혹하는데 유용하다(Catchpole and Slater 2008).

인간이 지금과 같이 문화에 깊이 의존하게 된 가장 결정적인 시기를 꼽는다면 호모속 진화의 후기에 해당하는 중후기 홍적세(Middle and Upper Pleistocene: 100만 년 전~1만 년 전)가 될 것이다(리처슨, 보이드 2009; Henrich 2017). 중후기 홍적세는 빙하기와 간빙기가 끊임없이 반복되던 시기였으며 그로 인해 환경의 변화를 예측하기가 매우 어려운 시기였다. 이 시기는 또한 기존의 인류조상들이 살던 온대와 열대를 벗어나서 냉대 및 사막, 섬에 정착한 시기이기도 하다. 문화는 극심한 환경적인 변화에 적응하는 수단이었으며, 유전자의 진화 속도로 따라갈 수 없는 적응 지체(adaptive lag)를 해결해 주는 수단이였다. 예를 들어, 북극곰은 추운 지방에 오랫동안 거주하면서 두꺼운 지방층과 털을 서서히 진화시킨 반면, 북극권에 거주하는 원주민들(이누이트족, 랩족 등)은 최근 몇 만 년 동안 축적한 문화적 노하우에 의존한다. 북극곰의 계통에서 수백 만 년 동안 진화한 지방층과 털에 해당하는 것을 인간은 사회적 학습과 집단 지성의 저장고를 통해서 수천 년 혹은 수만 년 만에 축적했다. 물론 북극권 원주민들의 신체적 특징 중 일부는 다른 지역에 거주하는 인구집단보다 추운 기후에 조금 더 적합한 부분이 있지만(예, 작은 키 및 허벅지뼈와 종아리뼈의 비례), 그들이 추운 기후에 적응할 수 있는 보다 큰 이유는 이글루, 바다표범 가죽으로 만든 옷, 사냥법을 비

못한 문화적 노하우에 있다.

정보의 습득 비용을 고려할 때 각 개인들이 시행착오를 지속해야 하는 개인적 학습에 비해 다른 구성원이 지닌 정보를 사회적 학습으로 습득하는 것은 훨씬 적은 비용이 든다. 따라서 집단 구성원 중에서 아주 일부만이라도 변화하는 환경에 대비하여 혁신을 거듭한다면 나머지 구성원들은 아주 적은 비용으로도 환경에 적합한 정보를 취할 수 있는 것이다. 기후의 변화가 극심했던 홍적세 동안 인류는 이처럼 사회적 학습에 의존하면서 환경의 변화에 적응했던 것으로 보인다(리처슨, 보이드 2009).

30만 년 전 해부학적 현대인 즉, 호모 사피엔스(*Homo sapiens*)에서의 등장 이후 인류의 문화의 진화는 5만 년 전에 이르러 이전보다 한 단계 위의 가속도 페달을 밟은 것으로 보인다. 인류의 진화사를 살펴보면 대략 5만 년 전을 전후로 하여 갑자기 도구의 복잡성이 증가하며, 비너스상, 동굴벽화를 비롯한 추상적인 미술, 악기, 낚시 도구 등 이전에 존재하지 않았던 복합적인 유물이 등장한다. 뿐만 아니라 의례화된 매장, 먼 거리간 원재료의 수송, 집단 규모의 증가 등 사회적 삶의 양식도 상당한 변화를 겪은 것으로 보인다(Boyd and Silk 2017). 고 인류학자들은 이러한 복잡성의 증가와 상징의 등장을 일컬어 정신의 대폭발(Mind's Big Bang)이라고 한다.

인류가 세계의 다양한 생태계에 비교적 빠른 시간에 적응한 사건, 각 지역에서 발견되는 문화적 노하우의 다양성, 정신의 대폭발을 비롯한 인간 적응성의 확장은 어떤 진화적 설명 모델을 필요로 한다. 이에 대해 진화사회과학계에서는 두 개의 가설을 제시하는데, 하나는 진화심리학자들이 지지하는 인지적 적소 가설(cognitive niche hypothesis)이며, 다른 하나는 유전자-문화 공진화론자들이 지지하는 문화적 적소 가설(cultural niche hypothesis)이다.

#### 4. 인간 적응성의 확장에 대한 두 개의 가설

두 가설을 대비하기 전에 먼저 적소가 무엇인지 정의할 필요가 있다. 진화사회과학 및 생물학에서 적소는 생태계에서 유기체가 생존하는 방식(ways of living)과 거주지(habitat)를 포괄하는 개념이다. 예를 들어, 주식이 무엇인지, 주로 활동하는 시간이 낮인지 밤인지 새벽인지, 숲에서 사는지 땅위에서 사는지 혹은 땅

아래에서 사는지, 포식자가 누구이며 그리고 그 포식자를 어떻게 피하는지, 생존에 필요한 도구를 어떻게 만들어내는지 등을 아우르는 개념이다. 유기체는 조상이 살았던 적소에 그대로 살기도 하지만 새로운 적소를 구축하기도 한다. 인간 적응에 대해 이 두 가설이 의미하는 바는 인류진화사 동안 인간의 적응성이 확장되고 사회구조 및 인공물이 복잡해지는 데 있어서 어떤 종류의 적소 구축이 더 중요했는가에 대한 주장이다.

인지적 적소 가설(Tooby and DeVore 1987; Barrett, Cosmides, and Tooby 2007; Cosmides and Tooby 2001; Pinker 2010)에 따르면 특정한 환경에 적합한 지능만 발달시켜온 다른 동물들과는 달리 인간은 즉흥적 지능(improvisational intelligence)에 대한 필요성 때문에 그러한 인지적 적소를 구축해왔고 결과적으로 큰 두뇌와 지능이 진화하였다는 주장이다. 여기서 즉흥적 지능이라고 함은 새롭게 마주한 문제에 대해 각 개인들이 즉흥적으로 복합적인 해답을 고안할 수 있는 지능을 말한다. 인간은 다른 동물들과는 달리 주어진 환경을 개념적으로 추상화하고 인과관계를 파악하고 정신적인 시뮬레이션을 통하여 즉시적인 목적을 성취하기에 필요한 방법을 얻어내는 데 있어서 더 뛰어나다. 이러한 지능이 진화할 수 있었던 이유는 그러한 지능을 유지하는 비용(즉, 큰 두뇌로 인한 발달, 생리학적, 신진대사적인 비용)보다 그러한 지능으로 인해 얻게 된 이득이 더 크기 때문이다. 진화심리학자 스티븐 핑커(Steven Pinker)에 의하면 인간은 즉흥적인 지능을 잘 사용할 뿐 아니라 언어를 사용하여 적은 비용으로 적응적인 정보를 교환할 수 있었기 때문에 다른 동물들보다 훨씬 더 지배적인 종이 되었다(Pinker 2010).

이에 대항하는 문화적 적소(Cultural niche) 가설에 따르면 인류는 환경적 및 사회적인 도전을 즉흥적 지능에 기대어 해결하기 보다는 누적적으로 문화를 축적할 수 있는 능력에 기대어서 그 도전에 응전했다(Boyd, Richerson, and Henrich 2011; Boyd 2018). 여기서 누적적 문화라고 함은 기존의 문화적 형질을 지속적으로 개선해서 나아가는 능력을 말하며, 적어도 지금까지의 관찰 및 실험 연구에 의하면 인간을 제외한 동물 중에서 문화의 누적에 대한 증거는 발견되지 않았다(Laland 2017; 김준흥 2014). 인간 사회는 문화를 누적적으로 축적하는 능력으로 인해서 문화적 노하우와 집단 지성을 확장 및 개선시켜 나갈 수 있다. 인지적 적소 가설 또한 사회적 학습과 언어의 중요성을 언급하고 있지만, 문화적 적소 가설은 문화 진화의 개체군 과정을 중심에 놓은 이론만이 인간의 적

음을 올바르게 이해할 수 있다는 주장이다. 인류는 적어도 홍적세 중기 이후 집단지성에 기대어서 살고 있을 뿐 아니라 집단 지성에 접근하지 못할 때 그 어떤 똑똑한 개인 또는 집단도 살아남지 못했다. 반면 인지적 적소 가설은 웬만한 문화적 적응은 집단 단위에서 오랜 시간 동안 누적되어 이루어지는 것이 아니라 각 개인들이 일생동안의 시행착오를 거쳐서 고안한 것이라고 본다(Pinker 2010).

오랜 시간 수많은 사람이 축적한 집단 지성에 비해서 아무리 천재이거나 전문가라도 개인이 쌓은 지식은 보잘것없다는 증거는 차고 넘친다. 가장 극적인 사례 중의 하나는 사막이나 극지방을 탐험한 원정대의 사례이다(Henrich 2017; Boyd, Richerson and Henrich 2011). 특히 18세기나 19세기에 유럽에서 북극권을 통과하는 항로를 개발하기 위해서 수많은 원정대를 보냈는데, 그 대부분은 굶어 죽거나 얼어 죽었다. 그나마 살아남은 사람들은 그 지역에 오래 전부터 살고 있는 원주민의 도움을 받은 경우이다. 반면 이누이트족, 랩족 등 북극 원주민들은 그들의 집단지성에 기대어 오랜 시간 동안 수만 명의 인구를 유지해오고 있다.

문화적 적소 가설이 우세한 결정적인 이유 중 하나는 문화적 적소 가설은 인구의 증감에 따른 문화의 누적적 진화 과정의 속도 변화를 설명할 수 있지만 인지적 적소 가설은 설명이 불가능하기 때문이다(Morgan 2016; Henrich 2017). 문화적 적소 가설에 따르면 집단지성의 완성도는 문화 각 분야 전문가 집단의 수에 비례한다. 그 이유는 문화적 정보는 사회적 학습으로만 그 명맥이 유지되며, 사회적 학습의 정확성은 유전자의 전달보다 낮기 때문에 그 문화적 변형을 지닌 학습자가 많으면 많을수록 기존의 지식이 사라질 가능성이 낮을 뿐만 아니라 정확하게 전승될 가능성 또한 높기 때문이다. 이에 더하여 전문가 집단의 수가 많을수록 그 중에 누군가가 기존의 집단 지성에 개선안을 만들어낼 가능성이 높아지기 때문이다(Boyd 2018). 다시 말해 인구가 충분히 많을 때에만 전문가 집단이 충분히 많이 조직되어 문화가 축적되며, 반대로 인구가 감소할 때에는 문화가 퇴보하거나 소실될 수 있다.

문화의 퇴보에 대한 사례로는 태즈매니아 섬이 있다(Henrich 2004). 태즈매니아 섬은 가장 마지막 빙하기 이후에 해수면이 하강하면서 호주 대륙과 분리되었고, 그 이후 1만 년이 지나 18세기에 유럽인들이 태즈매니아 섬에 상륙하였을 당시에는 빙하기 이전에 사용하였던 뼈로 만든 도구, 추위를 막는 옷, 물고기 사냥 도구, 부메랑 등 주요한 도구를 전혀 사용하지 않았다. 이러한 도구를 만드는

방법들은 섬의 인구가 줄어들면서 서서히 잊혀진 것으로 보인다. 인지적 적소 가설로는 태즈메니아 섬의 문화 퇴보를 설명할 수 없는데, 오랜 시간 동안 인구가 줄었을 뿐 도구를 만들 수 있는 능력이 퇴화한 것이 아니기 때문이다.

반대로 누적적 문화가 축적되기 위해서는 전문가 집단을 이를 정도로 인구 집단이 커야 하는데, 호모 사피엔스의 등장과 현대적 행동의 등장이 연속적으로 발생하지 않은 사례가 이에 해당한다(Powell, Shennan, and Thomas 2009). 앞서 언급하였다시피 상징과 복합적인 도구를 비롯한 현대적인 행동의 목록은 대개 5만년 전후로 유적지에서 등장하는데 비해 해부학적 현대인(Anatomically Modern Human)은 30만 년 전에 북아프리카에서 처음 등장했다. 아마도 해부학적 현대인이 처음 등장했던 당시에는 인지 능력은 지금과 다를 바가 없었겠지만, 인구가 너무 적었기 때문에 누적적인 문화를 이를 만큼의 분야별 전문가 집단을 만들지 못했을 것이다. 아마도 30만 년 전과 5만 년 전의 시간 간극은 인구가 증가하고 그에 따라서 전문가 집단이 분화되고 집단 지성이 축적되기까지의 기간일 것이다. 반면 인지적 적소 가설에 따라서 인류 진화의 이러한 패턴을 설명하려면 30만 년 전 호모 사피엔스가 처음 등장한 이후 5만 년 전에 새로운 종이 등장하거나 혹은 새로운 돌연변이가 발생해서 호모 사피엔스 개체군으로 급속하게 확산되어야 한다. 이에 대해 FOXP2 언어 유전자가 유력한 후보로 제시되었지만(Klein 1999), 네안데르탈인도 동일한 버전의 유전자를 지니고 있으며(Krause et al. 2007), 언어 능력이 현저히 떨어지는 언어 지체 아동에서 FOXP2 유전자의 돌연변이가 발견되지 않는 것(Meaburn et al. 2002)으로 볼 때 인간 언어와 인지의 발달에 있어서 FOXP2 유전자가 결정적인 역할을 했다고는 보기 어렵다. 이 밖에도 인구 규모와 문화적 복잡성의 상관관계를 보여주는 사례는 많다(Morgan 2016).

## 5. 문화는 궁극원인이다

누적적인 문화, 즉 문화의 축적과 개선이 가능해진 순간 문화는 인류진화사에 서 궁극원인으로 작용했다. 즉, 문화가 유전자의 유전과 독립적으로 진화적 역할을 만들었다는 뜻이다. 문화가 인류진화사에서 독립적인 유전인자가 되었다는 뜻은 살아가는데 필요한 적응적인 정보를 몸 바깥에 저장하기 시작했다는 것을

의미한다. 반면 비버가 댐을 짓는 행위나 귀뚜라미가 울음을 우는 행위는 자신의 본능에 각인된 행위이며 그 행위를 구현하는데 있어서 집단 구성원 그 누구의 도움도 필요하지 않다. 여기서 유전자와 문화는 모두 특정한 방식으로 행동을 변화할 수 있는 힘을 지니고 있다.

반면 앞서 언급하였다시피 유전자-문화 공진화론자를 제외한 진화사회과학자들은 문화를 환경과 뭉뚱그려서 취급하며, 행동의 즉각적인 원인(즉, 근접 원인) 밖에 되지 않는다고 생각한다. 그 즉각적인 인과 관계의 배면에는 유전자로 인한 본성이 자리 잡고 있다고 본다. 예를 들어, 저명한 진화심리학자인 존 투비(John Tooby)와 레다 코스미데스(Leda Cosmides)는 집단 간 문화의 차이는 동일한 쥬크박스가 각기 다른 환경에 반응하기 때문에 드러난 현상이라고 설명한다(Tooby and Cosmides 1989). 여기서 동일한 쥬크박스는 보편적인 본성에 대한 비유이다. 하지만, 심지어 동일한 환경 하에서도 인간 사회의 집단 간 행동의 다양성은 지구상의 그 어떤 동물보다도 높다(리처슨, 보이드 2009; Hill 2009; Boyd 2018). 이러한 집단 간 변이를 설명할 수 있는 유력한 인자는 전달된 문화이다. 대부분의 동물의 경우 비슷한 유전자를 지니고 비슷한 환경에서 성장할 경우 비슷한 행동양식을 보이는데 반해 인간 집단은 같은 유전자와 환경을 공유하더라도 다른 행동 양식을 보이는 경우가 많다.

행동생태학자 킴 힐(Kim Hill)이 보여주다시피, 집단 간의 행동 패턴의 차이 그 중에서도 일부다처제, 영아 살해, 전쟁, 음식 금기, 결혼 후 이주 패턴, 양육 패턴, 성년 의례 등의 집단 간 차이를 설명할 수 있는 가장 유력한 통계적 인자는 환경이 아니라 같은 언어를 쓰는 종족의 구성원(ethnolinguistic membership)으로 분류되는가이다(Hill 2009: 270-271). 또한, 집단 간 유전자 변이와 문화적 변이를 비교한 한 연구에 의하면, 집단 간 문화 변이는 집단 간 유전자 변이보다 행동의 전체 변이를 적어도 20배 이상 더 설명할 수 있다(Bell, Richerson and McElreath 2009).

문화가 공극원인인 증거 중 하나는 유전자-문화 공진화로 인해 그저 유전자의 진화만 있었다면 존재하지 않았을 유전형의 존재 때문이다. 이를테면 농업 이후에 새롭게 등장한 유전형의 대다수는 유전자-문화 공진화의 산물이기 때문에 인간의 문화를 고려하지 않고서는 완벽한 이해가 불가능하다. 공진화의 간단한 예를 들면, 인슐린에 반응하지 않는 인슐린 비의존형 당뇨병(2형 당뇨 혹은 성인형

당뇨라고도 불림)이 수렵채집시대에는 거의 존재하지 않았는데 현대인에게 왜 흔한가를 설명하려면 농업이후 식이의 변화와 집단별 식문화를 고려하지 않고서는 설명이 불가능하다. 인슐린 비의존형 당뇨병이 흔하게 된 세 가지의 주요 요인은 농업의 기계화 및 현대화 이후 활동량의 감소 및 수명의 증가, 전분 함유량이 높은 곡물의 다량 섭취이다. 이 세 가지 요인 모두 생산 구조의 변화에서 비롯된 것이며, 따라서 당뇨병의 확산은 문화의 변화가 주 동인이라고 할 수 있다.

문화와 유전자가 공진화하는 또 하나의 예를 들어보겠다. 세계의 여러 인구 집단은 락토오스 불내성(lactose intolerance), 즉 유제품에 들어 있는 당을 얼마나 소화할 수 있는가에 있어서 변이를 보인다. 북유럽이나 서아프리카 출신의 성인들은 우유를 소화할 수 있는 락토오스를 갖고 있는 경우가 많지만, 한국인들은 그렇지 않다. 성인이 되어서도 락토오스를 소화할 수 있는가 아닌가는 놀랍게도 하나의 유전자(북유럽의 경우, LTC\*P)에 의해서 결정된다. 이 유전자는 유전자 계통 발생 분석에 따르면 약 6천 년 전에 처음 등장한 것으로 보인다. 대부분의 포유류는 자연선택의 관점에서 볼 때 이 유전자를 지니고 있는 것이 이롭지 않다. 어머니의 젖을 끊고 난 뒤에는 유제품을 먹을 기회가 없기 때문에 유당을 분해하는 효소를 어른이 되어서도 지속해서 생산할 필요가 없기 때문이다. 하지만 인간이 약 6천 년 전부터 낙농업을 시작하자 우유가 주요한 영양분 및 수분을 얻을 수 있는 원천이 된 것이다. LTC\*P 유전자는 낙농업의 시작 이후 돌연변이로 나타나게 되고, 유제품이 풍부한 환경에서 점진적으로 자연선택 받게 된 것이다. 세계 여러 집단에서 낙농업의 역사와 LTC\*P 유전자의 빈도를 비교해보면 강한 상관관계가 발견된다. 낙농업이라는 인간의 문화가 유전자 빈도의 증가를 불러온 셈이다(Holden and Mace 2009; 리처슨, 보이드 2009).

그 밖에도 햅맵 프로젝트(Hapmap project)에 따르면 농업 이후 급격하게 바뀐 환경에 대한 적응으로 자연선택에 의해 그 빈도가 증가한 유전자가 500여 개에 달한다. 아직 정확한 기능이 밝혀지지 않은 유전자가 대부분이지만, 지금까지 밝혀진 바로는 농업 이후에 새롭게 나타난 식이(예: 아밀라아제 효소의 분비를 촉진시키는 유전자, 알콜 중독에 대해 저항성을 갖는 유전자 등) 및 높아진 인구 밀도로 인한 전염병(예: 말라리아에 대한 면역력을 높여주는 겸상 적혈구 유전자), 갑작스러운 이주 이후 새로운 기후(예: 멜라닌의 분비를 돕는 피부색과 관련된 유전자)에 대한 적응과 관련된 것으로 보인다(Laland, Odling-Smee, and

Myles 2010; Richerson, Boyd and Henrich 2010). 인간의 뇌 크기 또한 도구 사용과 함께 오랫동안의 긍정 되먹임(positive feedback) 과정으로 인해 공진화 하였다는 가설이 유력하다(Stout and Hecht 2017).

## 6. 나가며

문화적 적소 가설은 대립 가설인 인지적 적소 가설과는 달리 사회적인 학습에 기대지 않는 즉흥적인 사고 능력에 비해서 누적적 문화, 집단 지성의 중요성을 강조하며, 인구 규모와 문화의 축적 속도의 상관관계를 정확하게 예측하며, 다른 어떤 종에서도 발견하기 힘든 인간의 집단 간 문화의 다양성을 설명할 수 있다. 사회적 학습의 정확성이 높아지고 문화가 누적되면서 인류진화사에서 문화의 중요성은 기하급수적으로 증가하였다. 인류진화사에서 문화는 궁극원인으로 기능했는데, 그 근거로 세 가지를 언급하였다. 첫째, 인류사회에서 관찰 가능한 변이 중 문화로 인한 변이가 대부분이라는 것이다. 둘째, 문화가 유전자의 선택압에 영향을 미쳐서 문화가 없었다면 존재하지 않았을 유전형이 등장했다. 셋째, 문화의 영향이 가속화 된 농업 이후 새롭게 자연선택 된 유전자의 숫자가 상당히 많다.

본고에서 문화적 적소 가설의 우위를 주장하지만, 실은 일방적인 증거는 존재하지 않는다. 본고는 단지 상대성 중요성에 대한 주장이다. 개인적 학습으로 정보를 처리하는 능력과 사회적 학습을 통하여 문화적 적응을 만들어내는 능력은 서로를 강화시킬 것이다. 예를 들어, 인과관계를 빠르게 파악할 수 있는 높은 인지 능력은 효율적인 사회적 학습에도 도움이 될 것이다. 사회적 학습으로 습득한 정보는 기존 보다 더 나은 방법을 탄생시킬 수도 있다. 모방은 창조의 어머니라고들 하지 않는가. 뿐만 아니라 사회적 학습으로 습득한 정보는 개인적 학습 능력과 결합하여 더 나은 적응적인 정보로 발전할 수도 있다.<sup>4)</sup>

문화가 궁극원인이라면 인간을 비롯하여 문화가 중요한 역할을 하는 동물에게 있어서 유전자뿐만 아니라 문화의 진화 및 유전자-문화의 공진화를 모두 고려할 필요가 있다. 전통적인 진화론에 수정을 가할 필요가 있다는 뜻이다. 실제로 진화학계에서는 그러한 움직임이 일어나고 있다. 기존의 표준 진화론은 유전자 중

4) 논의의 요지는 다르지만, 본성을 강조하는 진화심리학자들도 본성과 사회적 학습의 시너지에 대해서 이야기하고 있다(예, 전중환(2017) 3절 참조)



심의 이론으로, 유전자의 빈도를 변화시키는 작용에만 관심을 둔다. 반면 확장된 진화적 종합 이론(the Extended Evolutionary Synthesis, 줄여서 ESS)은 유기체 중심의 이론으로 유전자 빈도의 변화를 일으키는 힘뿐만 아니라 다른 종류의 진화적 힘, 이를 테면 후성유전학, 적소 구축, 문화와 유전자의 공진화, 문화의 진화에도 주목한다(Mesoudi et al. 2013; Laland et al. 2015).

## 참고문헌

- 김준홍, 「동물의 “문화”와 인간 문화의 고유성」, 『한국문화인류학』 제47호 1집, 한국문화인류학회, 2014.
- 리처슨, 피터·보이드, 로버트 저, 김준홍 옮김, 『유전자만이 아니다: 문화는 어떻게 인간 진화의 경로를 바꾸었는가』(*Not By Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*), 이음, 2009.
- 전중환, 「지식의 합치와 상리적 통섭 - 인문학과 자연과학의 상생을 위하여」, 『철학·사상·문화』 제23호, 동국대학교 동서사상연구소, 2017.
- \_\_\_\_\_, 「매운 맛을 선호하게 하는 특수한 심리적 적응」, 『철학·사상·문화』 제28호, 동국대학교 동서사상연구소, 2018.
- Barrett, C. H., Cosmides, L., & Tooby, J., “The Hominid Entry into the Cognitive Niche”, in *The Evolution of Mind: Fundamental Questions and Controversies*, S. W. Gangestad and J. A. Simpson eds., Guilford, 2007.
- Bell A. V., Richerson, P., & Mc Elreath, R., “Culture rather than Genes Provides Greater Scope for the Evolution of Large-Scale Human Prosociality”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 106: 17671-17674, 2009.
- Boyd, R., *A Different Kind of Animal: How Culture Transformed Our Species*, Princeton University Press, 2018.
- Boyd, R., Richerson, P. & Henrich, J., “The Cultural Niche: Why social Learning is Essential for Human Adaptation”, in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 108: 10918-10925, 2011.
- Boyd, R. & Silk, J., *How Humans Evolved* (8th edition), W. W. Norton & Company, 2017.
- Cairo, O., “External Measures of Cognition”, in *Frontiers in Human Neuroscience* 5(108), 2011.
- Catchpole, C. K. & Slater P. J. B., *Bird Song: Biological Themes and Variations* (2nd edition), Cambridge University Press, 2008.
- Cosmides, L. & Tooby, J., “Unraveling the Enigma of Human Intelligence: Evolutionary Psychology and the Multimodular Mind”, in *The Evolution of Intelligence*, R. J. Sternberg & J. C. Kaufman eds., 145-198, Erlbaum, 2001.

- Gangestad, S. & Simpson, J., *The Evolution of Mind: Fundamental Questions and Controversies*, The Guilford Press, 2007.
- Henrich, J., “Demography and Cultural Evolution: How Adaptive Cultural Processes can Produce Maladaptive Losses: The Tasmanian Case”, in *American Antiquity* 69(2): 197–214, 2004.
- \_\_\_\_\_, *The Secret of Our Success: How Culture is Driving Human Evolution, Domesticating Our Species, and Making Us Smarter*, Princeton University Press, 2017.
- Hill, K., “Animal ‘Culture’? ”, Kevin, N. Laland & Bennett, G. Galef(eds.), in *The Question of Animal Culture*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 269–287, 2009.
- Hill, K., Barton, M. & Hurtado, A. M., “The Emergence of Human Uniqueness: Characters Underlying Behavioral Modernity”, in *Evolutionary Anthropology* 18: 187–200, 2009.
- Holden, C. & Mace, R., “Phylogenetic Analysis of the Evolution of Lactose Digestion in Adults”, in *Human Biology* 81: 597–619, 2009.
- Jerison, H. J., *Evolution of the Brain and Intelligence*, Academic Press, 1973.
- Klein, R. G., *The Human Career* (Second Edition), Chicago University Press, 1999.
- Krause, J., Lalueza-Fox, C., Orlando, L., Enard, W., Green, R. E., Burbano, H. A., Hublin, J. J., Hanni, C., Fortea, J., Rasilla, M., Bertranpetit, J., Rosas, A. & Paabo, S., “The Derived FOXP2 Variant of Modern Humans was shared with Neandertals”, in *Current biology* 17(21): 1908–1912, 2007.
- Laland, K. N., *Darwin’s Unfinished Symphony: How Culture Made the Human Mind*, Princeton University Press, 2017.
- Laland, K. N., Odling-Smee, F. J. & Myles, S., “How Culture Shaped the Human Genome: Bringing Genetics and the Human Science Together”, in *Nature Review Genetics* 11:137–148, 2010.
- Laland, K. N., Uller, T., Feldman, M. W., Sterelny, K., Müller, G. B., Moczek, A., Jablonka, E. & Odling-Smee, F. J., “The Extended Evolutionary Synthesis: its Structure, Assumptions

- and Predictions”, in *Proceedings of the Royal Society B* 282: 20151019, 2015.
- Meaburn, E., Dale, P. S., Craig, I. W. & Plomin, R., “Language-Impaired Children: No Sign of the FOXP2 Mutation”, in *Neuro Report* 13(8): 1075–1077, 2002.
- Mesoudi, A., Blanchet, S., Charmantier, A., Danchin, E., Fogarty, L., Jablonka, E., Laland, K. N., Morgan, T. J. H., Müller, G. B., Odling-Smee, J. & Pujol, B., “Is Non-Genetic Inheritance just a Proximate Mechanism? A Corroboration of the Extended Evolutionary Synthesis”, in *Biological Theory* 7(3): 189–195, 2013.
- Morgan, T. J. H., “Testing the Cognitive and Cultural Niche Theories of Human Evolution”, in *Current Anthropology* 57(3): 370–377, 2016.
- Pinker, S., “The Cognitive Niche: Coevolution of Intelligence, Sociality and Language”, in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 107: 8993–8999, 2010.
- Powell, A., Shennan S. J. & Thomas M. G., “Late Pleistocene Demography and the Appearance of Modern Human Behavior”, in *Science* 324: 1298–1301, 2009.
- Richerson, P., Boyd, R. & Henrich, J., “Gene-Culture Coevolution in the Age of Genomics”, in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 107: 8985–8992, 2010.
- Smil, V., *The Earth’s Biosphere: Evolution, Dynamics, and Change*, Cambridge, MA: MIT Press, 2002.
- Stout, D. & Hecht, E. E., “The Evolutionary Neuroscience of Cumulative culture”, in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 114(30): 7861–7868, 2017.
- Tooby, J. & Cosmides, L., “Evolutionary Psychology and the Generation of Culture, Part I. Theoretical considerations”, in *Ethology & Sociobiology* 10: 29–49, 1989.
- 
- \_\_\_\_\_, *The Psychological Foundations of Culture. In The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of*

- Culture*, edited by J. Barkow, L. Cosmides, and J. Tooby, New York: Oxford University Press, 19-136, 1992.
- Tooby, J. & DeVore, I., *The Reconstruction of Hominid Evolution through Strategic Modeling. In The Evolution of Human Behavior: Primate Models*, edited by Kinzey W. G., Albany, NY: SUNY Press, 1987.
- Whiten, A., "A Second Inheritance System: the Extension of Biology through Culture", in *Interface Focus* 7: 20160142, 2017.
- Whiten, A., Goodall, J., McGrew, W. C., Nishida, T., Reynolds, V., Sugiyama, Y., Tutin, C. E. G., Wrangham, R. W. & Boesch, C., "Cultures in Chimpanzees", in *Nature* 399: 682-685, 1999.
- Yamakoshi, G., "Dietary Responses to Fruit Scarcity of Wild Chimpanzees at Bossou, Guinea: Possible Implications for Ecological Importance of Tool Use", in *American Journal of Physical Anthropology* 106: 283-295, 1998.

## Abstract

### The Significance of Culture in Human Adaptation

Kim, Jun Hong

Broadly, there are two kinds of explanations for human success and intellectual accomplishment in evolutionary anthropology. According to cognitive niche hypothesis, unlike other animals which have only intelligence for a specific ecology they are expected to live in, human has exploited improvisational intelligence, hence bigger brain and higher intelligence has evolved. On the other hand, cultural niche hypothesis posits that hominins has faced environmental and social challenge with cumulative culture. Cultural niche hypothesis emphasizes collective intelligence and, unlike cognitive niche hypothesis, exactly predicts the relationship between population size and complexity of cultural knowledge. As the accuracy of social learning becomes higher and culture accumulates incrementally, culture become a driving force in human evolution. This paper champions cultural niche hypothesis by examining some examples from human evolution.

**【Key words】** cultural niche hypothesis, cognitive niche hypothesis, cumulative culture, social learning, gene-culture coevolution, ultimate cause

## 한·중 문화적 차이에 따른 ‘따뜻하다’와 温/暖 비교

증무·한용수\*

< 목 차 >

1. 머리말
2. ‘따뜻하다’와 ‘温/暖’의 사전적 의미
3. ‘따뜻하다’와 ‘温/暖’의 사용범위
4. ‘따뜻하다’와 ‘温/暖’의 문화적 의미 대조 분석
5. 결론

【요약문】 ‘온도’는 일상생활에서 흔히 토론하는 주제이며 온도형용사 중에 사용 빈도가 높은 ‘따뜻하다’와 ‘温/暖’을 연구 대상으로 삼았다. 본 논문은 한국어의 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘温/暖’이 한국어와 중국어의 사전적 의미와 언어 데이터를 통해 구체적 사용 범위에서의 사용 양상을 살펴보았다. 다양한 사용 범위에서 두 언어의 공통성과 차이성이 나타나 이를 분석하고 한국과 중국 언어문화에 대한 인식을 분석하는 데에 목적을 둔다. 한국어의 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘温/暖’의 공통적인 사용 범위는 ‘온도’, ‘감정’, ‘태도’, ‘성격’, ‘공감각’, ‘환경’이 있으며 상이한 사용 범위는 ‘정도’, ‘관계’가 있다는 것을 제시하였다. ‘온도’ 범위에서는 한국어와 중국어 모두 온도 개념으로 사용하지만 음식에 대한 감지나 인식이 다르다는 것을 확인할 수 있고, ‘공감각’ 범위에서는 공감각 전환 방식이 같다. ‘성격’, ‘감정’, ‘태도’ 범위에서는 긍정적인 의미로 사용하고 ‘환경’ 범위에서는 문장 문맥에 따라 ‘환경’에 부여한 온도형용사의 의미가 달라진다. 따라서 한국어 ‘따뜻하다’는 ‘관계’ 범위에서 표현할 수 있고 중국어는 ‘정도’ 범위에서 표현할 수 있다.

【주제어】 따뜻하다, 温/暖, 사용 범위, 온도 형용사, 공감각

\* 주저자 : 증무(동국대학교-서울, 국어국문학과 박사 수료)  
교신저자 : 한용수(동국대학교-서울, 중어중문학과 교수)

## 1. 머리말

인류 역사에 보면 오래 전부터 ‘온도’에 대한 감각은 사람들은 인류 자연 세계를 감지하는 가장 기본적 활동 중에 하나다. 언어에서는 풍부한 온도형용사로 나타난다고 볼 수 있으며, 이는 지금까지 폭 넓게 사용하고 있다. 근년에 온도형용사에 대한 연구가 많아지며 한국어와 중국어 온도형용사 대상으로 한 논문이 많은 성과를 거두어왔다. 특히 인지언어학적 관점에서 한국어와 중국어 온도형용사에 대해 구체적으로 논술하고 분석한 논문이 있었다. 高航·严辰松(2008), 梁琪珊·黄月华(2014) 등 논문은 인지언어학적 관점에서 온도형용사를 논술하였다. 온도형용사로 영어 온도형용사와 같이 대조 연구하는 논문은 郑李卉(2012), 李丽虹(2012), 雷丹·覃修桂(2013) 등이 있다. 온도형용사를 한국어와 대조 분석하는 연구 논문은 任晓艳(2006), 朴恩珍(2011), 이기(2011), 孙海阳(2014) 등이 있다. 또한, 한국어 온도형용사의 특징 및 의미를 연구하는 논문은 송지혜(2006), 강병창(2012), 김해연(2012), 이영경(2012) 등이 있다. 이런 연구들은 거시적 측면에서 온도형용사의 특징을 대조·분석하였다. 온도형용사 형태 및 통사적 특징, 은유·환유의 특징, 의미론적 온도형용사 통사적 의미 변화 등 과제에 대해 깊이 연구해왔다. 그러나 미시적 측면에서 한국어와 중국어의 온도형용사를 대상으로 하여 양적 대조 분석한 논문이 아직 부족한 실정이다.

한국어의 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘温/暖’은 일상생활에서 흔히 사용하여 사용 빈도수가 아주 높은 형용사라 볼 수 있다. 한국어 ‘따뜻하다’는 문어체와 구어체에서 모두 사용하고, 중국어 ‘温/暖’은 문어체에서 많이 사용되고 물체 온도를 표현할 때 구어체에서도 많이 사용한다.

본 논문에서는 한국어의 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘温/暖’의 사전적 의미를 제시한 다음, 형용사로서 문장에서의 사용 범위를 측정한다. 이를 통해 한국어의 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘温/暖’ 사용 범위를 정리하고자 한다. 한국어와 중국어의 사용 범위에서 사용하는 상황, 또는 사용 범위 내외적 차이점을 제시하고, 한국어의 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘温/暖’ 사용 범위의 공통점과 차이점을 알아내며 그 간에 포함된 문화와 사고방식을 살펴보고자 한다.



## 2. ‘따뜻하다’와 ‘温/暖’의 사전적 의미

한국어 ‘따뜻하다’의 사전적 의미는 『표준국어대사전』(이하 『표준』으로 줄임), 『고려대 한국어대사전』(이하 『고려』로 줄임), 『우리말 어원사전』(이하 『어원』으로 줄임)을 이용하여 그중에 나타난 의미를 아래 <표1>과 같이 정리하였다.

<표1. 한국어 ‘따뜻하다’의 사전적 의미>

	『표준』	『고려』	『어원』
따뜻하다	1. 덥지 않을 정도로 온도가 알맞게 높다.	1. (무엇이)쾌적한 느낌이 들 만큼 온도가 알맞게 높다.	1. 포근한 느낌이 들 만큼 온도가 알맞게 높다.
	2. 감정, 태도, 분위기가 따위가 정답고 포근하다.	2. (마음씨나 분위기가)토타운 사랑을 느낄 정도로 인정이 있다.	2. 정답고 포근하다.

위의 한국어 사전적 의미를 살펴보면 모두 기본적 의미와 비유적 의미로 나뉘어져 있다. 즉, 온도가 알맞게 높다는 일상생활에서 느껴질 수 있는 것이며 마음속에서 느껴지는 인정이라 제시하였다. 또한, 한국어 어휘 문화를 제시하기 위해 『우리말 어원사전』을 이용하였다. 이를 통해 한국어 ‘따뜻하다’는 15세기 『구급방, 상』에서 ‘ᄃ다가 그 믰스물 듯게 아니코(若不善温其心)’ 원문과 같이 ‘듯다’ 형태로 보인다. 그 이외에 ‘듯ᄃ다’, ‘듯스다’ 등 형태로도 나타났다. 18세기까지는 ‘뜻뜻ᄃ다’ 같은 형태로 확장하였으며 20세기는 현재 ‘따뜻하다’ 형태로 변해온다는 것을 확인할 수 있다. 중세어에서의 ‘듯다’는 한자로 표시하여 ‘爰’, ‘温’에 해당된 의미였는데, 그 다음, ‘듯다’로부터 ‘따뜻하다’로 확장되었다.

중국어 ‘温’과 ‘暖’은 중국에서 출판된 『现代汉语词典』(이하 『现代』로 줄임), 『辞海』(이하 『辞海』로 줄임), 『说文解字』(이하 『说文』으로 줄임)를 참고하여 중국어 ‘温’과 ‘暖’의 의미를 아래 <표2>와 같이 정리하였다.

〈표2. 중국어 ‘温’과 ‘暖’의 사전적 의미〉

	『现代』	『辞海』	『说文』
温	1. 不冷不热 (춥지 않고 덥지 않다) 2. 温度(온도) 3. 稍微加热 (조금 가열하다) 4. 性情平和 (성격이 따뜻하다) 5. 温习(복습) 6. 瘟病(열병) 7. 姓(성)	1. 暖; 不冷不热(춥지 않고 덥지 않다) 2. 温和(따뜻하다) 3. 温度(온도) 4. 温习(복습) 5. 中医热病之称(중국 의학에서 열병을 지칭함) 6. 中医指补养(중국 의학에서 보양을 지칭함) 7. 古国名(고대 국명) 8. 水名(물 이름) 9. 姓(성)	1. 出犍为涪, 南入黔水. 从水显声. 乌魂切. (‘犍为郡符县’에서 흘러 나와 남쪽 ‘黔水’라는 강물에 흘러 들어간다. ‘水’는 형부이고 ‘显’은 성부이다. ‘乌’와 ‘魂’으로 나눈다.)
暖	1. 暖和(따뜻하다) 2. 使变温暖 (따뜻하게 만들다)	1. 温暖(따뜻하다)	1. 煖, 温也, 从火爰声. (‘煖’은 따뜻하다. ‘火’은 형부이고 ‘爰’은 성부이다. ‘乌’와 ‘魂’으로 나눈다.) 2. 煖, 温也, 从火奭声, 乃管切. (‘煖’은 따뜻하다. ‘火’는 형부이고 ‘奭’은 성부이다. ‘乃’와 ‘管’으로 나눈다.)

위 『现代』 내용을 보면 중국어 ‘温’의 의미는 주로 적당한 ‘온도’와 사람 성격으로 여겨져 있다. 또한 동사로 사용하기도 하고 병명, 성씨로도 사용한다. 『辞海』에서는 또는 고대 국가명, 물의 이름으로도 기록되어 있다. 『说文』에서는 중국어 ‘温’의 어원적 의미를 제시하였는데, ‘温’이 최초로 물 이름으로 여겼다. 중국어 ‘暖’의 사전적 의미는 ‘暖和’, ‘温暖’으로 해석되어 있으며, 『说文』에서 ‘温’은 한자 ‘煖’, ‘煖’, ‘煖’에 해당된다. 이는 ‘温’과 같은 의미로 볼 수 있다.

### 3. ‘따뜻하다’와 ‘温暖’의 사용범위

먼저 한국어 ‘따뜻하다+명사’와 중국어 ‘温暖的+명사’ 연어 구성으로 사용 범위를 검색하는데, 한국어는 국립국어원 언어정보나눔터 말뭉치(이하 ‘말뭉치’로 줄임)를 이용하고 중국어는 중국 북경언어대학 BCC(이하 ‘BCC’로 줄임) 데이터를 이용하여 분석하였다. 두 언어 연어 구성에 대한 차이점을 확인하기 위해 한국어 ‘따뜻하다+명사’와 중국어 ‘温暖的+명사’ 가장 높은 출현 빈도수로 상위 20개를 수집하였는데, 이를 정리하면 다음 <표3>과 같다.

<표3. 한국어 ‘따뜻하다+명사’와 중국어 ‘温暖的+명사’ 비교>

순위	따뜻한+명사	빈도	순위	温暖的+명사	빈도
1	물	150	1	手	265
2	마음	84	2	家	176
3	사랑	44	3	阳光	132
4	곳	40	4	家庭	78
5	정	35	5	怀抱	43
6	느낌	32	6	感觉	42
7	시선	31	7	地方	28
8	방	29	8	气候	28
9	기슴	27	9	风	24
10	말	26	10	太阳	22
11	손	25	11	被窝	21
12	사람	22	12	房间	20
13	기후	21	13	空气	18
14	밥	21	14	气息	17
15	공기	17	15	天气	16
16	봄	17	16	床	14
17	커피	17	17	环境	14
18	애정	16	18	灯光	12
19	체온	16	19	人	12
20	햇볕	16	20	国度	11

위의 <표3>을 보면 한국어 ‘따뜻하다’의 연어 구성에서 음식물이나 액체를 수식하는 경우가 많다는 것을 확인할 수 있다. 예를 들어, ‘따뜻한 방’, ‘따뜻한 기후’, ‘따뜻한 공기’, ‘따뜻한 커피’는 모두 구체적 실물 온도에 대한 경우이

다. 한국어 ‘따뜻하다’는 비유적 의미인 명사도 수식하지만, 구어체에서는 구체적 온도로 표현하는 경우가 대부분이라 볼 수 있다.

중국어 ‘温暖的+명사’ 같은 경우에는 문어적 표현이기 때문에 추상적 명사를 수식하거나 비유적 의미로 사용하는 경우가 많았다. 예를 들어, ‘温暖的家’, ‘温暖的怀抱’ 등은 비유적 의미로 사용한 예문이다.

### 1) 한국어 ‘따뜻하다’의 사용 범위

한국어 형용사 ‘따뜻하다’는 문장 구조에서 수식어, 서술어, 부사어 등 문장 성분으로 구사할 수 있지만, 본 논문에서는 ‘따뜻하다’의 의미적으로 사용 영역에 집중적으로 분석한다. 그러므로 부사어와 서술어로 사용하는 사용 범위는 수식어 연어 구성과 차이가 없으니 도표에서는 수식어 용례만 제시하는 것으로 한다. ‘따뜻하다’는 말뭉치에서 총 1,792회 나타났으며 그중에 ‘따뜻한데’, ‘따뜻한 줄’ 등 형용사에 해당되지 않은 경우를 제외시킨 다음 정리하였다. 한국어 ‘따뜻하다’의 사용 범위 구체적으로 제시하면 다음 <표4>과 같다.

<표4. 한국어 ‘따뜻하다’의 사용 범위>

사용 범위	용례
온도	따뜻한 물
감정	따뜻한 사랑
태도	따뜻한 시선
성격	따뜻한 가슴
공감각	따뜻한 소리
환경	따뜻한 가정
관계	따뜻한 친구

위 <표4>에서 보면 한국어 ‘따뜻하다’의 사용 범위를 전반적으로 확인할 수 있다. 온도를 나타낸 원형의미로 사용한 경우 이외에는 감정, 태도, 성격, 공감각, 관계, 환경 등으로 확장의미 및 비유적 의미로 사용한 경우가 있다.

원형의미로 사용하는 경우 주로 음식물로 연어 관계를 구성한 경우가 많다. 예를 들어, ‘따뜻한 물’, ‘따뜻한 커피’, ‘따뜻한 날씨’ 등이 있다. 그 다음, ‘감정’으로 나타난 표현이 다른 비유적 의미인 사용 범위보다 수량이 많았다. 이

에 대한 예문으로, ‘따뜻한 사랑’, ‘따뜻한 인간미’, ‘따뜻한 정’ 등이 있다.

## 2) 중국어 ‘温/暖’의 사용 범위

중국어 ‘温/暖’은 형태적으로 형용사이며 통사적으로 보면 수식어, 부사어, 서술어로 사용이 가능하다. ‘温’에 대한 사용 범위를 조사할 때는 ‘温’으로 시작하는 형용사, 또는 ‘温暖的+명사’ 형태로 나타난 연어 구성을 포함한다. BBC에서 총 7,101회 나타났으며 형용사에 해당되지 않은 표현을 제외시켰다. 이와 같이 ‘暖’에 대한 사용 범위를 조사할 때도 ‘暖’으로 시작하는 형용사 연어 구성을 포함한다. BBC에서 총 1,558회 나타났으며 형용사에 해당된 표현만 수집하였다. 중국어 ‘温’과 ‘暖’의 사용 범위 조사 결과는 다음 <표5>과 같다.

<표5. 중국어 ‘温’과 ‘暖’의 사용 범위>

사용 범위	용례	
온도	温热的水	暖和的天气
감정	温暖的爱情	暖暖的友情
태도	温和的目光	暖暖的眼光
성격	温柔的女孩	暖暖的学长
공감각	温和的声音	暖心的话
환경	温馨的家庭	暖和的屋子
정도	温和上涨	없음

중국어 ‘温’과 ‘暖’의 사용 범위를 각각 조사하고 위와 같이 확인할 수 있다. ‘温’ 사용 범위에서는 ‘温’으로 구성된 명사, 부사도 있지만 ‘温暖’에 대한 병렬 복합식형용사 연어 구성이 가장 많다는 것을 확인할 수 있다. 예를 들어, ‘温暖的家’, ‘温暖的阳光’, ‘温暖的手’ 등이 있다. 또한, 한국어 ‘따뜻하다’와 같이 ‘온도’에 대한 표현이 가장 많았으며, 이외에 ‘관계’ 사용 범위는 없다. ‘温’의 사용 범위에서 ‘정도’를 나타내는 사용 범위가 있으며 ‘暖’의 사용 범위에서는 ‘정도’ 사용 범위가 없다. 중국어 ‘温’의 사용 범위에서 ‘성격’에 대한 표현이 널리 쓰이는 것을 볼 수 있다. 예를 들어, ‘温柔的女孩’, ‘温和的女人’, ‘温暖的男人’ 등이 있다. 부사어로 나타난 경우는 어떤 사건이 진행된 ‘정도’를 나타낸다.

‘暖’의 사용 범위는 ‘暖’의 중첩 형식 ‘暖暖’을 위주로 이루어졌으며 ‘溫’의 사용 범위와 큰 차이는 없다는 것을 볼 수 있고, ‘온도’, ‘감정’에 많이 쓰이며 ‘暖和’, ‘暖心’ 등 표현과 같이 쓰고 있다.

#### 4. ‘따뜻하다’와 ‘溫/暖’의 문화적 의미 대조 분석

제3장에서는 한국어 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘溫/暖’의 사용 범위에 따라 문화적 공통점과 차이점을 알아내도록 한다. 문화적 요인 및 사고방식을 제시할 때 많은 예문을 인용할 것이다. 한국어 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘溫/暖’ 모두 공통성이 있는 사용 범위는 ‘온도’, ‘성격’, ‘태도’, ‘감정’, ‘환경’이다. 차이성이 있는 사용 범위는 ‘관계’, ‘정도’이다. 공통성이 있는 사용 범위에서도 중국어와 한국어 차이가 있다. 이를 통해 한국어 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘溫/暖’의 문화적 차이성을 제시하고자 한다.

##### 1) 공통적 사용 범위

###### (1) 온도

제2장 한국어 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘溫/暖’의 사용 범위를 살펴보면 모두 온도를 나타내는 경우가 있는데, 이것은 우리 일상생활에서 흔히 느낄 수 있는 것은 또한 신체 촉감으로 감지할 수 있는 것이다. 예를 들면 다음과 같다.

따뜻한 날씨, 따뜻한 옷  
溫暖的天气, 暖和的衣服

한국어와 중국어 모두 온도를 표현할 때 ‘따뜻하다’와 ‘溫/暖’을 사용하지만 각자 온도에 대한 감지 및 인식에서 서로 차이점을 갖는다. 특히 음식물에 대한 온도를 직접적으로 표현할 때는 아래와 같은 차이점을 확인할 수 있다.

한국어 :  
따뜻한 커피, 따뜻한 우유, 따뜻한 국수

중국어 :

\*温咖啡/温的咖啡, \*温牛奶/温的牛奶, \*温面条/温的面条  
 \*暖咖啡/暖的咖啡, \*暖牛奶/暖的牛奶, \*暖面条/暖的面条  
 热咖啡/热的咖啡, 热牛奶/热的牛奶, 热面条/热的面条

한국어 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘温/暖’은 수식관계에서 표현할 때는 주로 액체로 된 음식에 적용한다. 액체 음식 온도를 구체적으로 섬세하게 감지할 수 있으므로 ‘덥다’, ‘덜 덥다’, ‘상온’, ‘차갑다’ 등 같은 느낌처럼 다양하게 묘사할 수 있다. 이때 구체적으로 온도를 표현할 때는 액체 음식에 사용한다. 만약 액체 이외의 음식물에 사용하면 수식관계로 표현하는 게 부자연스럽다. 예를 들어, ‘따뜻한 밥’, ‘따뜻한 빵’처럼 자주 사용하지 않는다고 본다.

중국어도 음식물 온도 감지할 때는 ‘温水’ 같은 경우 제외하면 ‘温/暖’을 사용하는 것은 자연스럽지 않고 ‘热’로 표현하는 것이 더 타당하다고 본다.

『说文解字·水部』에서 ‘温, 水也, 出犍为涪, 南入黔水. (‘犍为郡符县’이라는 현에서 흘러나오고 남쪽 ‘黔水’이라는 강물에 흘러 들어간다)’의 내용에서도 알 수 있듯이 ‘温’은 어원적으로 보면 물 이름이었다. 이를 통해 ‘温’이 액체와 더 밀접한 관계가 있다고 볼 수 있다. 음식물 온도를 감지할 때는 ‘温’보다는 ‘热’을 사용하는 것이 보편적이다. 『说文解字·火部』에서는 ‘温也. 从火爰声. 如列切.’로 기록되어있다. ‘热’은 ‘温’과 같은 뜻이지만 불에 가온하다는 의미 있고 온도를 표현할 때 직접 사용하는 것으로 볼 수 있다.

본 연구에서는 ‘따뜻하다’와 ‘温/暖’은 모두 ‘상온’에 대한 개념을 갖고 있다고 본다. 구체적으로 온도를 묘사할 때 ‘따뜻하다’와 ‘温/暖’은 ‘상온’ 개념이고, 대략적으로 음식물이 따뜻한 것이냐 차가운 것이냐 물어볼 때 대략적 온도로 본다. 이 대략적 온도를 물어볼 때는 중국어 같은 경우 ‘温/暖’을 사용할 수 없고 ‘热’로 표현하는 것이 타당하다. 다시 말하면, ‘温水’는 상온 온도 개념으로 온도 상태를 표현하는 것은 아니다. 의미론적으로 표시하면 ‘温水’ [+구체적 온도], [-대략적 온도]로 표시할 수 있다. 한국어 ‘따뜻하다’는 구체적인 ‘상온’ 개념과 대략적 온도 개념 모두 포함해 사용할 수 있다.

## (2) 성격

- ① 사려 깊고 따뜻한 아저씨에게 정말 감사드립니다. (말뭉치)
- ② 장관실에서 만난 그는 눈매가 너무 날카롭다는 첫인상 말고는 비교적 따뜻한 사람이라는 생각이 들었다. (말뭉치)
- ③ 드라마 속의 ‘동욱’은 한없이 착하고 뭐든지 이해해 줄 것만 같은 다정다감하고 따뜻한 남자다. (말뭉치)
- ④ 她只是性格活泼了点, 事实上, 她是个很温柔的女孩呢. (BCC)(그녀는 성격이 활발한 것뿐이고 사실은 그녀가 아주 부드러운 여자애다.)
- ⑤ 高家明无论何时何地, 都是一副温文尔雅、亲切有礼的模样. (BCC)(고가명은 언제든 어디든 태도가 온화하고 우아하고, 또는 친절한 모습이다.)
- ⑥ 作为一个竞选上来的班长, 孟瑞鹏既是女生眼里的暖男、男生心里的大哥, 又是靠谱的家长, 还是励志上进的标杆. (BCC)(선거에 당선된 반장으로서는, 맹서봉은 여학생한테 따뜻한 남자이며 남학생한테 형이다. 또는 신뢰할 수 있는 가족이며 격려를 줄 수 있는 모범이다.)

위 한국어 예문을 보면 ‘따뜻한 아저씨’, ‘따뜻한 사람’, ‘따뜻한 남자’는 모두 사람 성격을 지향한다. 따뜻한 온도를 느낀다는 것과 같이 사람들이 친절하고 다정하며 잘 챙겨주는 성격을 묘사하는 것으로 볼 수 있다. 한국 사회의 가장 현저한 특징 하나는 ‘가족주의 사회’라 할 수 있다. 따뜻한 사회에서 따뜻한 인간미를 매우 중요시한다는 사회적 가치관을 갖고 있다.

중국어 같은 경우에도 이와 비슷한 것을 볼 수 있다. 특히 ‘暖男’이라는 어휘는 인터넷에서 출현한 것이며 처음 한국어를 번역하여 중국어 신조어에 등장하였다. 그것은 한국 한류 문화로 인해 예능 프로그램에서 ‘훈남’이라는 유행어가 출현하여 중국 자막 번역팀에서는 이를 ‘暖男’으로 번역한 것으로, 이는 사람 성격으로 표현할 때는 한국어의 영향을 받아 신조어를 만들어 낸 것이다. 인터넷 신조어 측면에서 보면 한국어와 중국어가 서로 영향 받는 것을 통해 한·중 문화 교류, 접촉, 융합의 과정을 엿볼 수 있다.



### (3) 공감각

- ⑦ 따뜻한 불빛이 검은 산속에 살아 있는 집. (말뭉치)
- ⑧ 깨득깨득 웃는 따뜻한 웃음소리가 들려 나왔다. (말뭉치)
- ⑨ 到了秋季, 到处都金灿灿地涂抹着热情洋溢的暖色. (BCC)(가을이 되면 곳곳에 금빛 찬란한 금빛과 함께 열정이 충만하고 따뜻한 색깔로 칠했다.)
- ⑩ 姑娘温柔的声音, 甜美的微笑, 深深留在我的记忆里. (BCC)(아가씨 부드러운 소리와 달콤한 미소가 내 기억 속에 깊이 남겼다.)

위 예문과 같이 공감각 사용 범위에서 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘温暖’은 모두 ‘시각 → 촉각’, ‘청각 → 촉각’에 대한 공감각 현상이 발생했다. 또한 한국어에서도 ‘따뜻한 향기’로 향수 냄새를 맡고 그 느낌은 ‘후각 → 촉각’으로 표현한다.

중국어도 이와 같이 ‘温暖的气息’으로 사람의 호흡 및 숨을 감지한다. 중국어에서는 또한 ‘玉质细腻, 洁净、温润, 有如凝脂’라는 옥의 색깔을 표현한다. 이와 같은 표현은 ‘시각 → 촉각’으로 물건의 특징을 감지하는 것이다. 『禮記·聘義』의 ‘夫昔者, 君子比德于玉焉. 温润而泽, 仁也(군자의 덕성은 옥과 비교할 수 있다. 따뜻하고 윤기가 있다. 이것은 인자함이다.)’라는 기록에서도 그 내용을 알 수 있다.

### (4) 태도

- ⑪ 이런 아이들을 늘 따뜻한 웃음으로 쳐다보는 남편. (말뭉치)
- ⑫ 나는 총무님의 따뜻한 격려에 눈시울이 뜨거워지는 듯했다. (말뭉치)
- ⑬ 노부인은 풍채도 좋고 너그럽고 따뜻한 인상을 보여주었다. (말뭉치)
- ⑭ 信任孩子, 做孩子的好朋友, 永远用温和的态度对待孩子, 向孩子敞开自己的心扉. (BCC)(아이들을 믿고 아이들의 친구가 되라. 영원히 따뜻한 태도로 아이들을 대해주고 아이들에게 자기 마음을 열어라.)
- ⑮ 这样的朋友会给我们亲切的关怀、温暖的鼓励、善意的批评. (BCC)(이러한 친구는 우리에게 친절한 배려, 따뜻한 격려, 호의적인 비판을 줄 것이다.)
- ⑯ 每当这个时候, 总会有那么一些人, 始终会在我的身边, 给我最暖心的关

怀. (BCC)(이럴 때마다 내 곁에 있어주고 따뜻한 관심을 주는 사람이 항상 있다.)

사람 간의 교제는 진행할 때 태도가 매우 중요하다. 한국어와 중국어는 온도의 열도를 감지하는 인식으로 사람의 태도를 표현한다. 인지언어학 관점에서 보면 방위적 은유로 설명할 수 있다. ‘위쪽 - 좋음’, ‘아래쪽 - 나쁨’<sup>7)</sup>의 인지모형으로 온도가 상승한다는 것은 태도가 좋다는 의미를 확인할 수 있다. 중국어의 경우는 ‘温和’, ‘温暖’, ‘暖心’ 같은 표현으로 사람 태도가 긍정적이며 적극적인 의미를 담고 있다.

### (5) 감정

- ⑰ 그들이 베풀어 준 따뜻한 우정이 일평생 두고두고 잊지 못할 정도였다. (말뭉치)
- ⑱ 고향을 찾고 고향을 그리워하는 정 속에도 동향인의 따뜻한 마음을 느낄 수 있는 것이다. (말뭉치)
- ⑲ 이렇게 따뜻한 사랑으로 안아주고 얼러주자 몇 분 후 이 아이들은 미소를 짓기 시작했고, 뒤틀린 사지가 점차 이완되기 시작하였다. (말뭉치)
- ⑳ 我感到自己的头、脚和全身，都享受着温暖的爱，我为之而幸福和骄傲。(BCC)(내 머리, 발, 온몸이 모두 따뜻한 사랑을 즐기고 있다는 것을 느꼈다. 이것 때문에 행복하고 자랑스럽다.)
- ㉑ 玄煜和他执手而笑，暖暖的情谊流过两人心中。(BCC)(현옥이 그의 손을 잡고 웃었다. 따뜻한 정이 두 사람 마음속에서 흘러간다.)
- ㉒ 但你们手拉手为我围起一座坚固的城墙，为我遮风挡雨，温暖的友情和亲情，将我这个小警察和大家融为一体。(BCC)(그러나 너희가 손을 서로 잡고 나를 위해 견고한 성을 둘러쌌다. 나에게 비바람을 막는다. 따뜻한 우정과 친정은 나 같은 평범한 경찰이 여러분과 함께 일체가 될 수 있게 만들었다.)

---

7) Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things*, 1987, 382쪽.

위의 예문에서 보듯, 감정에 대한 표현이 매우 다양하고 풍부하다는 것을 볼 수 있다. 사람 간의 감정(사랑, 우정, 가족, 마음 등)은 구체적으로 간략하게 표현하기 위해 온도 형용사를 사용하는 것이 편리하다. 한국어와 중국어 예문을 보면 서로 비슷한 양상으로 보이며 사람 감정은 온도로 표현한다.

한국어의 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘温/暖’은 덤지도 않고 차갑지도 않은 상온 상태인 의미로 표현하고 있다. 사람의 이런 ‘따뜻한 감정’은 사람들이 상온 온도를 느끼는 것과 같이 안정적인 느낌을 표현하는 것이다. 또한, 온도가 상승하는 과정이며 긍정적인 감정을 나타낸다.

## (6) 환경

- ㉓ 나는 집이 없는 아이들을 위해서 따뜻한 집을 마련해 주어야 하겠다는 결심을 한 후부터 무척 애를 써 왔다. (말뭉치)
- ㉔ 이를 모르는 벤은 주니어에게 따뜻한 가정을 꾸며주기 위해 결혼을 결심한다. (말뭉치)
- ㉕ 가족들은 환자의 마음을 가라앉히고 따뜻한 분위기로 감싸주어야만 된다. (말뭉치)
- ㉖ 工人们亲切地把它当作自己温暖的家。(BCC)(노동자들은 친절하게 이것을 자기의 따뜻한 집으로 생각한다.)
- ㉗ 日后的春节，或南北遥望，或人天相隔，如此温馨的局面，再也没有出现过。(BCC)(앞으로 설에 남, 북에서 멀리 보거나, 사람과 하늘의 거리가 떨어지거나, 이런 따뜻한 장면은 다시 나타난 적이 없었다.)
- ㉘ 无论在工厂还是在家里，根三都生活在一种充满着荣誉、友爱、温暖的气氛中。(BCC)(공장에 있든 집에 있든 근삼은 명예감, 우애, 따뜻함 가득 찬 분위기에서 살고 있다.)

위 예문과 같이 한국어 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘温/暖’은 분위기 사용 범위에서 주로 ‘집’, ‘가정’ 개념 위주로 표현한다. 한국어의 ‘따뜻하다’는 집, 가정, 분위기 등 대상을 표현할 때 친목하고 편안한 환경을 구축하고 있다. 한국은 ‘가족주의’ 사회의 특징이 있기 때문에 가족에 관련된 어휘 표현이 많이 나타나고 있다.

중국어 경우는 ‘温/暖’이 ‘장면[상황]’에서도 사용이 가능하다. ‘장면’을 꾸밀 때는 ‘温馨的局面’으로 표현했으며 사람 간의 감정이나 감동을 느낄 수 있다. 구체적으로 사람을 감동시키는 장면이라고 할 수 있다.

## 2) 차이성 사용 범위

### (1) 관계

- ㉔ 더 많은 소득과 더 풍요로운 소비보다는 더 따뜻한 인간관계로 서로 서로를 배려해주는 사회. (말뭉치)
- ㉕ 이를 위로하는 아내를 통해 서로에 대한 연민과 이해와 동정이 깊어진 중년 기 부부의 따뜻한 관계를 볼 수 있다. (말뭉치)
- ㉖ 朋友不论国内国外, 只要关系亲密, 都会聊私人话题. (BCC)(친구는 국내외를 막론하고 관계가 친하면 사사로운 이야기를 모두 할 수 있다.)
- ㉗ 任何人不会记仇, 更不会报复, 他们互相之间的关系亲热如一家 (BCC)(모든 사람들이 앙심을 품지 않고 복수할 리가 없어, 그들은 서로 친밀하여 한 가족과 같다.)

한국어 ‘따뜻하다’는 사람 간의 교제 및 인간관계를 표현할 때 많이 사용한다. ‘따뜻한 관계’는 적극적으로 유지될 수 있고 자기한테 도움 줄 수 있는 관계라고 볼 수 있다. 그러나 ‘따뜻한 관계’와 같은 표현은 중국어에서 ‘温/暖’ 표현으로는 사용할 수 없다. 이때는 ‘亲密’ 혹은 ‘亲热’이라는 표현으로 사용한다. 예문에서 ‘关系亲密’, ‘关系亲热’과 같다.

한국과 중국은 동일한 유교 사상 영향이 있고, 사회적 인간관계를 매우 중요시 하여 좋은 관계를 유지하기 위해 적극적으로 노력하고 활동을 한다. 그만큼 좋은 인간관계는 온도가 있는 것처럼 사람들이 느껴진다. 중국어 경우에는 ‘열렬하다’의 ‘열(热)’과 ‘밀접하다’의 ‘밀’로 구성하며 매우 친근하고 친밀한 관계를 묘사하는 것이다. 이와 같이 더 생동감 있고 중국 사회에서 인간관계를 중요시하는 모습을 나타낸다.

## (2) 정도

- ③ 全国居民消费价格同比上涨1.5%，物价上涨很温和。(BCC)(전국 주민 소비 가격은 동기 대비하면 1.5%로 미세하게 상승했다.)
- ④ 他向厂领导提出了措词温和的“抗议”。(BCC)(그는 공장 지도자에게 조금 완곡한 ‘항의’를 했다.)
- ⑤ 经过上百次的实验，终于研制成了药性温和、疗效突出的药物。(BCC)(수 백 번의 실험을 통해 결국 약성이 순하고 치료 효과가 현저한 약품을 개발 했다.)

위 예문과 같이 ‘정도’ 사용 범위에서 한국어 ‘따뜻하다’는 쓸 수 없으며, 중국어만 구사할 수 있다. 물가나 주식 등 경제 지수가 미세하게 상승할 때는 ‘上涨很温和’나 ‘温和上涨’과 같이 표현한다. 이를 한국어로 대응시키면, ‘미세하게 상승한다’고 할 수 있다. 또한, 항의할 때 약하거나 강력하다는 정도가 있는데 중국어로는 ‘温和’로 정도를 표현한다. 약품에 대해서 성능이나 질적 설명할 때는 중국어 ‘温和’로 정도를 표현한다. 이와 대응된 한국어 표현은 ‘순한 약품’과 같이 쓸 수 있다. 또한, 제품을 질적으로 설명할 때는 ‘순한 화장품’, ‘순한 제품’ 형식으로 표현하기도 한다. 이런 경우에는 ‘따뜻하다’로 ‘정도’ 표현을 못한다고 볼 수 있다.

## 5. 결론

본 논문에서는 한국어 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘温/暖’의 온도형용사를 연구 대상으로 삼았다. 두 온도형용사의 사전적 의미, 구체적 사용 범위를 사전, 말뭉치, 언어 데이터를 통해 제시하였다. 언어 자료를 통해 한국어 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘温/暖’은 구체적인 사용 배경에서 어떤 의미로 사용하는지, 또한 사용 범위에서 나타난 문화적 차이점을 제시하였다. 한국어 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘温/暖’의 사용 범위는 사용 의미와 문장 맥락에 따라 ‘온도’, ‘감정’, ‘태도’, ‘성격’, ‘공감각’, ‘환경’, ‘정도’, ‘관계’로 나누어 분석하였다. 그중에 공통성이 있는 사용 범위는 ‘온도’, ‘감정’, ‘태도’, ‘성격’, ‘공감각’, ‘환경’이고, 차이

성이 있는 사용 범위는 ‘정도’, ‘관계’이다. 한국어 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘温/暖’은 사용 범위에서 나타난 공통점과 차이점을 분석정리하면 다음과 같다.

첫째, 한국어 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘温/暖’은 ‘온도’ 사용 범위에서 공통점과 차이점을 동시에 갖고 있다. 두 언어는 모두 현실적인 ‘온도’에 대한 감각을 표현하는 것이다. 즉, 사람들이 본능적으로 구체적인 실제 사물에 대한 감지라고 볼 수 있다. 이때는 덤지도 않고, 차갑지도 않은 상온이라는 감지를 표현한다. 중국어 ‘温/暖’은 어원적으로 ‘물’과 관련이 있어 액체인 물을 표현할 때가 대부분이고, 대략적 온도와 구체적 온도를 표현할 때 사용하는 표현이 다르다. 대략적으로 온도가 따뜻하거나 따뜻하지 않은 것에 대한 질문인 경우, ‘热’로 대체해서 사용한다. 한국어 ‘따뜻하다’는 대략적 온도를 표현할 때와 구체적 온도를 표현할 때 일관성을 갖고 있다.

둘째, 한국어 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘温/暖’은 ‘성격’, ‘공감각’, ‘감정’, ‘태도’, ‘환경’의 사용 범위에서 볼 때 같은 사용 범위에서 사용하지만 문화적 차이로 인해 서로 영향을 주는 것을 볼 수 있다. ‘성격’에서는 친절하고 잘 챙겨주는 사람 같은 이미지로 나타난다. 한국어에서는 ‘따뜻한 남자’라고 하고 중국어에서도 ‘暖男’이라는 표현이 있다. ‘공감각’에서는 한국어와 중국어 모두 ‘시각, 청각, 후각’에서 ‘촉각’으로 전환시킨다. 특히 중국어에서는 ‘옥’에 색깔을 표현할 때도 ‘温润’이라는 온도형용사로 사용한다. ‘감정’, ‘태도’에서는 긍정적, 적극적인 의미로 나타난다. 온도 상승은 좋은 것이므로 두 언어에서 공통적으로 사용한다. ‘환경’에서는 한국어 ‘따뜻하다’는 화목하고 편안한 분위기를 표현하고 중국어 ‘温/暖’은 사람을 감동시킨 장면에서도 사용한다. 이를 통해 공통적인 사용 범위에서 사용하고 있지만 구체적으로 표현할 때 ‘따뜻하다’와 ‘温/暖’에 대한 인식이 서로 다르다는 것을 확인할 수 있다.

셋째, 한국어 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘温/暖’은 ‘온도’ 사용 범위에서 ‘정도’, ‘관계’를 나타내는 것에서는 현저한 차이점을 볼 수 있다. ‘정도’ 표현에서 중국어 ‘温/暖’을 사용할 수 있지만 한국어 ‘따뜻하다’는 사용할 수 없다. 주가의 상승이나 약품의 성능을 설명할 때 ‘温和’로 사용할 수 있다. ‘관계’에서는 한국어 ‘따뜻하다’를 사용할 수 있고, 중국어 ‘温/暖’을 사용할 수 없다. 이때는 ‘亲密’, ‘亲热’의 표현으로 ‘温/暖’을 대체할 수 있다. 관계를 표현할 때는 중국어에서 온도형용사 ‘热’을 사용하는 것은 관계에 대한 중국 문화적인 인식으로 볼 수 있다.

이상과 같이 한국어 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘温/暖’의 온도형용사를 ‘사용 범위’에서 공통점과 차이점을 살펴보았다. 한국어 ‘따뜻하다’와 중국어 ‘温/暖’ 온도형용사는 형태적, 통사적 특징이 있지만 사회적, 문화적 측면에서 보면 사람들의 인식이 다르다. 즉, 한국어와 중국어에서 온도를 나타내는 것을 온도형용사로 표현하지만 문화적 배경이 다르기 때문에 이를 구체적으로 사용할 때 다양한 사용양상이 존재하며 인지적 차이성이 나타나고 있고 한국어와 중국어 음식 어휘가 많아 이에 대해 구체적으로 분석이 필요하다고 여긴다. 본 논문의 연구 결과를 바탕으로 한·중 음식 관련용어에 대해 인지적인 탐구를 향후의 과제로 남겨둔다.

## 참고문헌

- 강병창, 「‘따뜻함’과 ‘뜨거움’의 온감 연어에 나타나는 비유적 의미 확장」,  
『국제어문』 제55호, 국제어문학회, 2012.
- 고려대학교 민족문화연구원, 『고려대 한국어사전』, 고려대학교 민족문화연구원,  
2009.
- 김민수, 『우리말 어원사전』, 태학사, 1997.
- 김해연, 「국어 문어 말뭉치에서의 ‘따뜻하다’의 의미와 용법에 대한 연구」,  
『텍스트언어학』 제33호, 한국텍스트언어학회, 2012.
- 소해양, 「한·중 촉각형용사에 대한 의미론적 대조 연구」, 서울시립대학교 대학원  
석사학위논문, 2014.
- 송지혜, 「‘덥-’의 의미 변화 연구」, 『어문학』 제94호, 한국어문학회, 2006.
- 이영경, 「국어 온도 표현 어휘의 발달에 대하여」, 『한국문화』 제57호, 서울대학교  
규장각 한국학연구원, 2012.
- 임지룡, 『인지의미론』, 한국문화사, 2017.
- 高航·严辰松, 「汉语温度图式所衍生的概念隐喻」, 『外国语文』 24, 2008.
- 罗常培, 『语言与文化』, 北京出版社, 北京, 2004.
- 梁祺珊·黄月华, 「温度形容词多义研究概况」, 『佳木斯职业学院学报』 10, 2014.
- 雷丹·覃修桂, 「体验认知视角下“热”的概念隐喻——一项英汉对比实证研究」,  
『当代外语研究』 3, 2013.
- 马晓菲, 「温感形容词的中日认知对比分析——以“あたたかい”和“暖”为例」,  
『考试周刊』 51, 2011.
- 朴恩珍, 「韩·中温度感觉形容词的对应研究」, 延边大学硕士学位论文, 2011.
- 辞海编辑委员会, 『辞海』, 上海辞书出版社, 上海, 1999.
- 李丽虹, 「汉英温觉词语义对比研究」, 中央民族大学博士学位论文, 2012.
- 任晓艳, 「现代汉语温度感觉词研究」, 山东大学硕士学位论文, 2006.
- 张蓓, 「关于“温觉形容词+名词”类隐喻的考察——从认知语言学的角度」,  
『日语学习与研究』 5, 2010.
- 郑李卉, 「基于语料库的‘热/hot’概念隐喻英汉对比研究」, 『青年文学家』 20, 2012.
- 中国社会科学院语言研究所词典编辑室, 『现代汉语词典』, 商务印书馆, 北京, 2005.
- 许慎, 『说文解字』, 社会科学文献出版社, 北京, 2006.
- Lakoff, George, *Women, Fire, and Dangerous Things*, University of Chicago



Press, London, 1987.

국립국어원 표준국어대사전 <http://stdweb2.korean.go.kr>

국립국어원 언어정보나눔터 <https://ithub.korean.go.k>

北京语言大学 BCC 语料库 <http://bcc.blcu.edu.cn/>

## Abstract

### A Comparison of Cultural Differences between Korean ‘따뜻하다’ and Chinese ‘温/暖’

Zeng Mao·Han, Yong Su

‘Temperature’ is a topic that is frequently discussed in everyday life, ‘따뜻하다’ and ‘温/暖’ which are frequently used among temperature adjectives. This study examines the usage patterns of Korean ‘따뜻하다’ and Chinese ‘温/暖’ through the use of Korean and Chinese linguistic data and language data. The purpose of this study is to analyze the perception of Korean and Chinese language culture. The common usage ranges of ‘따뜻하다’ in Korean and ‘温/暖’ in Chinese are ‘temperature’, ‘emotion’, ‘attitude’, ‘personality’, ‘synesthesia’, ‘environment’, ‘relationship’. In the ‘temperature’ range, both Korean and Chinese are used as temperature concepts, but the detection and recognition of food are different. In the ‘synesthesia’ range, synaptic angle conversion is the same. In the range of ‘personality’, ‘emotion’, and ‘attitude’, it is used in a positive sense. In the scope of ‘environment’, the meaning of the temperature adjective given to ‘environment’ differs according to sentence context. Korean ‘따뜻하다’ can be expressed in the ‘relation’ range, and Chinese ‘温/暖’ can be expressed in the ‘degree’ range.

【Key words】 따뜻하다, 温/暖, usage range, temperature adjective, synesthesia

## 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: 『철실록』 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 튀빙엔 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 윤희우 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.
2018. 12. 07: <동국대학교 동서사상연구소 “제6회 청년들이 살아갈 사회 기획하기” ‘AI 시대의 인문학의 힘’ > 개최
2019. 01. 31: <2019년 동서사상연구소와 아시아문화학회 공동 국제학술대회> 개최.
2019. 01. 31: 『철학·사상·문화』 제29호 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. 심의·의결이라 함은 피조사자가 부정행위 또는 부적절행위를 행하였는지에 대한 여부 및 그런 행위를 행한 경우 그 책임자와 부정의 정도 및 유형을 결정하기 위하여 수행하는, 모든 관련사실에 대한 공식적인 조사 및 평가를 말한다.

### 제3조 저자가 지켜야할 윤리규정

1. 저자의 정직성 : 저자는 각자가 수행하는 연구에서 정직하여야 한다. 여기서 정직은 표절이나 위조 행위를 하지 않는 것을 말한다.
2. 저자는 학술적 저작물의 인용에 관한 일반원칙을 준수해야 한다.
3. 저자는 자신이 실제로 행하거나 공헌한 연구에 대해서만 저자로서의 책임을 지며, 또한 업적으로 인정받는다.
4. 저자는 다른 학술지나 단행본 등에 게재한 논문을 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 재직운영위원 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 재심의를 요청할 수 있다.

### 제9조 징계의 절차 및 내용

1. 연구윤리 위반 혐의를 받는 자는 위원회의 조사결과에 대하여 반론을 제기할 수 있는 권리를 가지며, 위원회는 이를 보장해야 한다.
2. 심의·의결 이후 연구윤리 위반이 확정될 경우, 이에 대한 징계를 공표하고 다음과 같이 조치한다.
  - ① 연구윤리를 위반한 논문은 『철학·사상·문화』에 게재를 불허한다. 게재 논문의 경우에는 『철학·사상·문화』 논문목록에서 삭제한다.
  - ② 연구윤리를 위반한 논문의 저자에게는 이후의 『철학·사상·문화』에 최소 3년 이상 논문 투고를 금지한다.
3. 연구소장은 조사결과에 대한 위원회의 결정을 서면으로 작성하여 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 매일 전송 시, 본 연구소의 <연구윤리규정>를 첨부하여, 미리 '표절 방지 등 연구윤리 강화'의 노력을 활성화한다. 2015. 7. 31. 규정)

#### 부칙

이 규정은 2007년 9월 1일부터 시행한다.

#### 부칙

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

#### 부칙

제2차 개정 : 2009년 3월 14일 동서사상연구소 운영위원회의.

#### 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

임한다.

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 마찬가지로의 방식으로 표기한다.
7. [필자 정보 및 게재논문 심사 경과 표시] 게재된 논문의 필자의 소속을 간략히 표기한다. 또한 게재된 논문의 심사일정을 ‘논문접수일’, ‘논문심사기간’, ‘게재확정일’ 등을 명시하여 표시한다. 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 ‘한글2002’ 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/편집 면 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 위촉심사를 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, 문제가 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 편집위원회회의.

**부칙**

9차 개정: 2018년 5월 1일 편집위원회회의.

## 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 29 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      2019년 1월 31일

---