

철학 · 사상 · 문화

2011. 7.

제 12 호

동서사상연구소

『철학 · 사상 · 문화』의 취지 및 지향점

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

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

목 차

※ 『철학 · 사상 · 문화』의 취지 및 지향점

【논 문】

- 김 현 수
道家哲學의 混沌과 混亂 1
- 이 진 회
수학적 실재론과 반-직해주의 33
- 김 재 천
惡과 苦의 비교연구
- 기독교와 불교의 인간세상 해석 67
- 이 종 하
아드르노의 예술과 사회의 매개문제 89
- 박 연 규
시민인문학에서 자율과 자유, 그리고 공동체성 112
- 유 승 종
靈知主義의 인간관 연구 137
- 김 승 일
韓 · 中 · 日 다보탑의 비교를 통해 본 한국 다보탑의 특색 159
- 김 영 진
On Brentano's Treatment of Objectless Representation 182

【부 록】

- 동국대학교 동서사상연구소 연구윤리규정 204
- 『철학·사상·문화』 편집위원회 운영규정 208
- 『철학·사상·문화』 논문투고규정 211
- 『철학·사상·문화』 논문심사규정 214

道家哲學의 混沌과 昏亂*

김 현 수**

【요약문】 ‘혼돈[混沌; Chaos]’은 신화에 내재된 철학적 사유의 단초를 드러냄과 동시에 고대의 철학에 보존된 신화적 사유의 흔적 또한 찾을 수 있는 대표적 개념이다. ‘혼돈’이 ‘혼란’과 같은 의미, 즉 ‘무질서’의 뜻으로 부정적으로 이해되고 사용되는 것은 혼돈 개념이 지닌 긍정적 가치에 대한 심각한 왜곡이며, 그러한 왜곡은 섞여 있는 것을 어지럽고 무질서한 것과 동일시하게 만드는 문제점도 지니고 있다.

고대 그리스의 서사시인 헤시오도스의 『신들의 계보』에서 신들의 계보 정점에 제시되는 존재는 신이 아닌 ‘카오스(Xáος)’였다. 그가 언급한 카오스는 크게 벌어진 틈, 즉 허공(虛空)을 뜻하였으며, 세계 최초의 존재 상태를 가리키는 개념으로 그 안에 ‘무질서’의 의미는 전혀 없었다.

‘혼돈(混沌)’ 개념을 직접적으로 제시하지는 않았으나, 이후 장자가 그것을 확정하여 사용하도록 사상적 단초를 마련한 인물은 노자였다. 그는 비록 ‘혼돈’ 개념을 확정하여 사용하지는 않았으나, 그 긍정적 의미와 가치에 대해서는 그의 철학 속에서 모두 드러내고 있다.

특히 『노자』에서 ‘混’과 ‘沌’은 가장 핵심적 개념인 ‘道’ 혹은 體道者인 聖人と 관련하여 “형체가 없어 이것저것 자체로 한정할 수 없으면서 구분되지 않는 존재나 그러한 상태”로 제시됨으로써 긍정적 의미만이 아니라, 완전성의 의미 또한 충분히 드러내고 있다. 그러나 노자는 현실 세계의 무질서에 대해서는 ‘昏亂’ 개념을 통해 ‘混沌’과는 다른 부정적 의미를 지니고 있음을 명확하게 제시하고 있다. 즉 ‘昏亂’은 “형체가 없어 이것저것 자체로 한정할 수 없으면서 구분되지 않는

* 이 논문은 2009년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임.[NRF-2009-351-A00214]

** 동국대학교

존재나 그러한 상태”와 관련된 무질서를 의미하지 않고 있다. 따라서 노자는 ‘混沌’과 ‘昏亂’을 전혀 다른 영역에 적용하고 있다.

장자는 ‘混沌’을 확정하여 사용하고 있기도 하지만, 진실로 그의 철학은 ‘나누어짐이 없는’ 혹은 ‘나눌 수 없는’ 세계의 참모습과 그에 대한 앎을 드러내는 데 큰 비중을 두고 있다. 이 때문에 장자의 철학에서 混沌은 ‘진실 존재[實在]’로서의 세계인 道가 나누어짐이 없는 ‘하나[一]’임을 드러낸다. 「소요유」에서 읽어낼 수 있는 ‘小大之辨’ 가운데 ‘큰[大]’에 해당하는 내용이나 「제물론」에서 강력하게 제시되는 ‘齊物’한 세계는 모두 ‘나누어짐이 없는’ 혹은 ‘나눌 수 없는’ 無限定性을 기반으로 하는 無封의 세계와 깊이 연관을 맺고 있다. 이뿐만이 아니라, 그가 제시한 ‘無用之大用’, “萬物與我爲一.”이나 “道通爲一.”도 같은 맥락 속에 있기에, 장자의 철학에서 혼돈 개념이 차지하는 비중은 매우 크다.

비록 장자가 道에 대해 애초에 ‘나누어짐[封域]’이 있지 않은 것으로 언급하지만, 그의 道가 無差別 혹은 無分別의 정신 경지만을 가리킨다고 볼 수는 없다. 그가 제시하고 있는 道는 궁극적 근원의 성격을 지니고 있기 때문이다. 따라서 장자의 混沌한 道는 ‘나누어짐이 없는[無封]’ 무차별·무분별의 혼돈한 ‘진실 존재[實在]’로서의 세계를 뜻한다.

【주제어】 老子, 莊子, 混, 沌, 混沌, 昏, 亂, 昏亂, Chaos

I. 들어가는 말

오늘날 일반적으로 ‘혼돈’은 ‘혼란’과 같은 의미, 즉 ‘무질서’의 뜻으로 이해되고 있다. 특정 사전에 국한되는 문제는 아니지만 민중국어사전의 경우, 명사인 ‘혼돈[混沌·渾沌]’이나 형용사인 ‘혼돈하다’의 항목에서는 첫째로 “하늘과 땅이 아직 나뉘지 않은 상태”, 둘째로 “사물의 구별이 확실하지 않음 또는 그런 상태”로 풀이함과 동시에, “정치적으로 혼돈 상태에 빠지다.”라는 문장을 그 용례로 제시하고 있다. 그리고 명사인 ‘혼란(混亂)’이나 형용사인 ‘혼란하다’의 항목에서는 “뒤죽박죽이 되어 어지럽고 질서가 없음.”이라는 풀이와 함께 동의어로 ‘혼잡’을 들고 있고, 그 용례로 “정

치적인 혼란”, “혼란한 틈을 타서 물건을 훔치다.”라는 문장을 제시하고 있다. 따라서 언어 개념의 실제 사용 사례가 ‘용례’라는 점에서 ‘혼돈’과 ‘혼란’의 용례는 두 단어가 같은 의미로 이해되고 있음을 보여준다.

“하늘과 땅이 아직 나뉘지 않은 상태”, “사물의 구별이 확실하지 않음 또는 그런 상태”라는 ‘혼돈’의 뜻풀이는 문제가 없으나, 그에 맞춰 제시되고 있는 “정치적으로 혼돈 상태에 빠지다.”라는 용례는 문제가 있다. ‘혼돈’의 뜻풀이와 무관한 용례이기 때문이다.

‘혼돈’의 뜻풀이가 잘못 되지 않았음에도 불구하고, ‘혼돈’이 뜻풀이와 무관한 용례 속에서 사용됨으로써 ‘혼란’과 같은 의미로 이해되고 사용되는 문제의 원인은 어디에 있는가? 만일 문제의 원인이 용례에만 있다면, 그것만 바로잡음으로써 문제를 해결할 수 있을 것이다.

그러나 앞서 지적했듯이, ‘용례’는 언어 개념을 실제 사용하는 사례이다. 즉 어떤 언어 개념의 용례는 그 개념에 대한 이해를 드러낸다. 이와 같다면, 그 용례가 보여주듯이 우리들은 일반적으로 ‘혼돈’에 대해 사전적 정의와 무관하게도 ‘혼란’의 의미로 이해하고 있는 것이다. 이 때문에 ‘혼돈’과 ‘혼란’이 같은 의미로 이해되고 사용되는 문제의 원인은 용례가 아닌 다른 데서 찾아져야 한다.

‘혼돈’과 ‘혼란’이 같은 의미로 이해되고 사용되는 문제의 원인이 용례가 아닌 데서 찾아져야 한다면, 그것은 언어 개념에 대한 이해에서 찾아질 수밖에 없다.

이제 문제 해결의 실마리를 ‘혼란(混亂)’의 뜻풀이가 지닌 문제점으로부터 찾아보자.

앞서 언급했듯이, ‘혼란(混亂)’의 뜻풀이는 “뒤죽박죽이 되어 어지럽고 질서가 없음.”이다. 즉 ‘混’을 ‘뒤죽박죽’으로 ‘亂’을 ‘어지러움’으로 이해하고 있다. 또한 명사 혹은 부사인 ‘뒤죽박죽’은 “이것저것이 함께 섞여 엉망인 모양 또는 그 상태”라는 의미를 지니고 있다. 따라서 ‘혼란(混亂)’을 엉망으로 섞여 있는 모양 혹은 상태의 의미를 지닌 ‘混’과 어지러움의 의미를 지닌 ‘亂’을 동의어 관계 속에서 결합된 복합사로 보고 ‘무질서’의 부정적 의미로 확정하여 이해한 것임을 알 수 있다. 그리고 ‘亂’과 같은 의미로서의 ‘混’에 대한 이해는 다시 ‘混’이 들어간 ‘混沌’이 ‘混亂’과 같은 의미를 지닌 것으로 이해하게 만들어 같은 용례 속에서 사용되었다고 추론할 수 있다.

분명 ‘混’은 ‘섞이다’의 의미를 지닌 글자이다. 그러나 그 원초적 의미 속에 ‘뒤죽박죽’이나 ‘엉망’의 의미는 포함되어 있지 않다. 그래서 ‘混’이나 이와 같은 뜻인 ‘渾’이 들어간 ‘혼연(渾然)’·‘혼융(混融·渾融)’·‘혼연일체(渾然一體·渾然一體)’ 등의 개념을 지금까지도 매우 긍정적인 의미로 이해하고 사용한다. 즉 동아시아 문화 전통 속에서 ‘혼돈’은 가치지향의 의미를 담고 있는 긍정적 개념이다.

‘混’이 본래 긍정·부정적 의미를 모두 가진 글자가 아니라면, 다시 말해 ‘混’이 어지러움 혹은 무질서의 의미인 ‘亂’과 다르게 긍정적 의미의 개념이라면 “뒤죽박죽이 되어 어지럽고 질서가 없음.”이라는 ‘혼란(混亂)’의 뜻풀이는 잘못이다. 따라서 ‘混亂’을 ‘混’과 ‘亂’이라는 같은 의미를 지닌 두 글자가 결합된 복합사라 이해해서는 안 되며, 한 걸음 더 나아가 ‘혼란’과 ‘혼돈’을 같은 의미로 이해하는 것도 잘못이다.

‘混’과 ‘亂’이 같은 의미를 지니고 있지 않고 ‘혼돈’의 뜻풀이에 문제가 없음에도 불구하고, ‘혼란’을 ‘昏亂’이 아닌 ‘混亂’으로 표기하며 ‘혼돈’을 ‘혼란’과 같은 의미를 지닌 듯 착각하여 동일한 용례 속에서 사용함으로써 ‘혼돈’이 ‘혼란’과 같이 부정적 의미로 이해되고 사용되는 것은 혼돈 개념의 심각한 왜곡이다. 또한 그러한 왜곡은 섞여 있는 것을 어지럽고 무질서한 것과 동일시하게 만드는 문제점도 지니고 있다.

이 글에서는 위와 같은 문제를 도가철학의 두 대표자, 노자(老子)와 장자(莊子)의 사상을 통해 살펴보고자 한다. 중국 선진(先秦)시기에 노자는 ‘도(道)’ 개념과 관련하여 혼돈(混沌) 개념에 대한 철학적 의미의 단초를 제공하고 있고, 장자는 그것을 확정하고 있기 때문이다. 구체적으로 말해, 노자와 장자가 동아시아 사상의 유구한 흐름에 제시하여 준 혼돈은 비록 감각 기관 및 그것과 불가분의 관계에 있는 이성을 통해서만 알 수 없는 세계 혹은 그러한 상태를 의미하지만, 그것이 긍정적 의미를 지니고 있음을 보여준다. 또한 이와 구분하여 무질서로의 혼란(昏亂)이 부정적 의미를 지니고 있음을 분명하게 제시하고 있다. 따라서 혼돈은 부정해야 할 무질서나 그러한 상태의 의미를 지니고 있지 않음을 『노자』와 『장자』를 통해 확인할 수 있으며, 반드시 이로부터 살펴보아야 한다.

노자와 장자는 모두 그들 사상에서 가장 핵심적 개념인 ‘道’와 밀접한 연관 속에서 ‘混沌’을 긍정적 의미로 제시하며, 혼돈이 결코 현실 세계에서 무질서를 의미하는 혼란(昏亂)과 같지 않음 또한 지적하고 있다. 이런

점에서 노자와 장자의 사상을 범위로 삼아 진행할 혼돈과 혼란에 대한 논의는 앞서 제시한 ‘혼돈[混沌·渾沌]’의 용례나 ‘혼란(混亂)’의 뜻풀이가 잘못되었음을 드러내고, ‘혼[混·渾]’이나 ‘돈(沌)’, ‘혼돈[混沌·渾沌]’이 긍정적 의미로서 ‘혼연(渾然)·‘혼융(混融·渾融)’·‘혼연일체(渾然一體·渾然一體)’ 등의 개념이 지금까지도 매우 긍정적인 의미로 이해되고 사용되는 이유 또한 밝혀줄 수 있다.

그러나 이 글은 훈고(訓詁)적 태도로 고전을 분석함으로써 본래의 ‘자의(字意)’만을 드러내는 데 그치지 않고자 한다. ‘혼돈’이 세계와 인식의 시원(始原)을 설명하고자 했던 신화 속의 철학적 사유 개념, 철학 속의 신화적 사유 개념으로 동·서양에서 모두 발견되지만, 특히 신화적 사유를 보존하면서 철학적 사유 개념으로 계승·발전시키고 있는 도가철학에서는 그들이 이해하고 추구했던, 궁극적 소통(疏通)을 기반으로 삼고 있는 이 세계의 나누어짐이 없는 참모습과 그에 대한 앎을 드러내는 중요한 역할을 담당함으로써 여타의 선진시기 철학과 구분되는 특색을 확립하는 데 기여하고 있음을 부각시키고자 하기 때문이다.

이러한 본 논문의 목적을 달성하기 위해 II에서는 신화 속 철학적 사유 개념의 대표로 ‘혼돈’으로 번역되는 ‘카오스’ 개념에 대해 살펴보고자 한다. III에서는 노자의 混과 沌, 昏亂에 대한 언급들을 살펴볼 것이다. 이를 통해 노자가 혼돈(混沌) 개념에 대한 철학적 의미의 단초를 제공함과 동시에 긍정적 이해를 드러내고, 혼란(昏亂)에 대해서는 현실 세계의 무질서를 뜻하면서 부정적 의미로 제시하고 있음을 밝힐 것이다. IV에서는 장자가 혼돈 개념을 철학적으로 확정하여 사용할 뿐만 아니라, ‘나누어짐이 없는’ 혹은 ‘나눌 수 없는’ 세계의 참모습 및 그에 대한 앎과 깊은 의미 연관 속에서 긍정적 의미로 매우 중요하게 제시하고 있음을 살펴보고자 한다. V에서는 이상에서 살펴본 내용들을 정리하고 긍정적 의미를 지니고 있는 혼돈 개념의 현대적 의의에 대해 제시하면서 글을 맺고자 한다.

II. 신화 속 철학적 사유 개념 - 카오스(Xáος)

일반적으로 철학과 신화, 이성과 비이성은 결코 관계가 없다고 이해된다. 이러한 전통적 견해가 형성된 원인은 주로 철학이 추상사유의 방식으로 논리추리를 전개하고, 신화는 구체적인 환상으로 이야기를 엮고 서술하는 사유방식의 차이에 있다. 그러나 본래 신화와 철학의 사이에는 이렇게 분명한 경계가 존재하지 않고 연원과 계승의 관계를 갖추고 있다.¹⁾ 이 때문에 신화에 내재된 철학적 사유의 단초를 발견할 수 있고, 특히 고대의 철학에 보존된 신화적 사유의 흔적 또한 찾을 수 있다.

신들의 이야기인 신화는 비록 비이성적 내용을 중심으로 한 구체적인 환상으로 이야기를 엮고 서술하고 있으나, 단순히 상상의 산물에 그치지 않는다. 고대의 인류가 여타 동물들과의 경쟁에서 살아남은 이후, 그들은 그들의 여러 능력에 대해 인지하게 된다. 그리고 그들의 여러 능력을 넘어서서 존재하며 변화하는 하늘, 땅, 비, 바람, 번개와 같은 대상을 설명하고자 하였을 것이다. 동양의 전통적인 하늘 개념이나 서양의 신 개념은 바로 인간의 능력을 넘어서서 이러한 영역에 대해 설명하지 못하는 무지에 대한 혐오와 함께 설명하고자 하는 갈망 속에서 본격적으로 등장하게 된다.²⁾ 이후 세계와 세계의 변화에 대해 신에 의지하여 설명하는 시기를

-
- 1) 葉舒憲 著, 『老子與神話』, 陝西人民出版社, 2005, 2쪽 참조. 엄서현의 주장을 “신화는 철학의 연원이며, 철학은 신화의 계승이다.”라고 확장하여 이해할 수는 없다. 사유 형태의 발전 과정상, 신화가 철학에 앞서고 신화에 철학적 사유의 단초가 내재해있음은 부정할 수 없지만, 신화만이 철학의 연원이 된다고 볼 수는 없기 때문이다.
 - 2) “인간은 설명하는 것을 좋아한다. …… 모든 사회와 문화는 우리와 세계가 어디에서 유래했는가를 설명하고, 일출과 일몰, 계절의 변화, 출생과 죽음의 역학 구조와 같은 규칙적인 사건들을 설명하며 또한 갑작스런 행운이나 흉수와 같은 우연한 사건들을 설명해 주는 그 나름대로의 답변들을 갖고 있는 듯이 보인다. 설명하고 싶어 하는 이러한 충동은 우리 자신에 관한 두 가지 근본적인 사실들을 보여 준다. 첫째는 우리가 무지하다는 것이고, 둘째는 우리가 자신의 무지를 혐오한다는 것이다.” 다니엘 하버 지음, 유원기 옮김, 『지성인을 위한 무신론』, 이제이북스, 2003, 21-22쪽. 또한 토머스 불핀치는 신화의 기원에 대한 학설을 성서설(聖書說), 역사설, 우화설, 자연현상설로 정리하고 설명하면서 “많은 신화가 이해할 수 없는 자연 현상을 설명하고자 하는 인간의 욕망으로 말미암아 생겨났다는 것을 덧붙여도 무방할 것이다. 또 지명이나 인명의 유래를 설명하려는 동일한 욕망에 의해 생겨난 신화도 적지 않다.”(토마스 불핀치 지음, 김인영 옮김, 『그리스 로마 신화 2』, 홍신문화사, 2004, 256쪽)라고 한다.

거쳐 그러한 분위기에서 점점 탈피하는 철학의 시기가 도래한다. 이 때문에 신화는 고대의 인류가 지닌 특성들과 그들을 둘러싸고 있는 세계를 설명하기 위해 갖게 되었으나 철학으로 완성되지 못한 철학적 사유가 문학적 상상력으로 전개된 형태라 할 수 있다.

신화에 내재된 철학적 사유의 단초를 드러내면서, 동시에 고대의 철학에 보존된 신화적 사유의 흔적 또한 찾을 수 있는 대표적인 개념으로 ‘혼돈[(混沌; Chaos)]’을 들 수 있다. 실제로 ‘카오스(Chaos)’의 역어가 ‘혼돈’이기도 하지만, 서양의 ‘카오스’는 세계의 시원(始原)에 대한 고대 그리스인들의 사유를, 동양의 ‘혼돈’은 고대 중국인들의 사유를 드러내고 있다. 다만 그 문자화된 기록의 출발은 서양의 ‘카오스’가 신화 속에서, 동양의 ‘혼돈’이 철학 속에서 발견됨으로써,³⁾ 각각 신화에 내재된 철학적 사유의 단초와 고대의 철학에 보존된 신화적 사유의 흔적에 대응하고 있다.

기원전 8세기 무렵 활동한 고대 그리스의 서사시인 헤시오도스(Hesiodos)의 『신들의 계보(Theogony)』에 따르면, 최초로 ‘카오스(Xáος)’가 있게 되었다.⁴⁾ 헤시오도스가 언급한 카오스는 고대 그리스에서 크게 별

3) 葉舒憲은 『中國神話哲學』(陝西人民出版社, 2005)의 「導言」 3쪽에서 “가령 서양 철학의 사유모델이 신화사유의 모델을 지양한 후에 발전하여 일어난 것이라면, 중국철학의 사유모델은 신화사유의 모델을 직접 계승하며 발전하여 일어난 것이라 말할 수 있다.”라고 주장한다. 또한 사라 알란은 『거북의 비밀, 중국인의 우주와 신화』(오만중 옮김, 예문서원, 2002, 48-49쪽)에서 고대 중국의 전적에 신화가 적게 나타나는 이유를 “초기 신화의 대부분이 주(周) 왕조(약 기원전 1100-기원전 221)와 한(漢) 왕조(기원전 206-기원후 220) 때부터 문학가들에 의해 기록되면서 역사화가 되었기 때문이다. 이 전적들은 비록 신화적인 이야기를 포함하고 있지는 않지만, 고대의 역사와 왕조의 선조에 관해서는 현실적 한계를 넘어선 사건들을 담아내고 있다. 이러한 사건에는 다음과 같은 몇 가지들이 있다. 즉 (1) 우주 창조와 관련된 사건, (2) 신비한 수태와 출생, (3) 인간이 동물이나 무생물로 변하는 일, (4) 불가능할 정도로 긴 수명, (5) 과거의 어느 불명확한 시기로 설정되었던 사건이 다른 작가에 의해 다르게 구성되었음을 나타내는 시간상의 혼란 등이 그것이다. 우리는 이러한 사실을 통해 주 왕조 이전의 신화가 후대 작가들에 의해 역사적 사건으로 변형되었으며, 전부 다 그런 것은 아니지만 어떤 기록에서는 공상적 요소들이 삭제되었다는 점을 알 수 있다.”라고 지적한다.

4) Glenn W. Most는 그리스어 ‘Χάος’의 역어로 일반적인 ‘Chaos’ 대신 ‘Chasm’을 채택하여 번역하고 있다. 그는 헤시오도스가 ‘Χάος’를 통해 나타내고자 했던 의미는 ‘틈(gap)’ 혹은 ‘허공(opening)’이지만, ‘Chaos’를 역어로 쓰면 그 대신에 ‘무질서하게 뒤범벅된 물질(a jumble of disordered matter)’의 의미로 오해하기 쉽기 때문이라고 그 이유를 설명하고 있다. 이에 대해서는 *Hesiod: Theogony*,

어진 틈, 즉 허공(虛空)을 뜻하였으며,⁵⁾ 세계 최초의 존재 상태를 가리키는 개념으로 그 안에 ‘무질서(disorder)’의 의미는 전혀 없었다.

『신들의 계보』는 계속해서 최초로 카오스가 있게 된 이후, 다음으로 최초의 신이며 대지의 여신인 가이아(Gaia)와 타르타로스(Tartarus), 에로스(Eros)가 있게 되었다고 서술한다.⁶⁾ 『신들의 계보』가 헤시오도스만의 상상력을 통해 제시한 독자적 산물이 아니라, 이전부터 구전되어 오던 여러 내용들을 문학적 아름다움이 돋보이게 정리한 서사시임을 고려할 때, 카오스는 고대 그리스인들의 사유 속에서 신들조차 존재하기 위해 의거하는 밑바탕이 된다.

Works and Days, Testimonia, Edited and Translated by Glenn W. Most, Harvard University Press, 2006, 13쪽 참조.

- 5) ‘Χάος’은 입이나 틈 따위가 크게 벌어진 ‘yawn’의 의미로도 이해되는데, 이 ‘크게 벌어진 틈’이 아무 존재도 없는 절대 ‘무(無)’를 의미하는 것은 결코 아니다. 헤시오도스는 최초로 ‘Χάος’가 있게 되었다고 함으로써, 비록 존재 생성의 기반이 되는 공간의 의미를 지니고 있을 뿐이더라도 그것의 비존재성은 부정하고 있기 때문이다.
- 6) 헤시오도스는 『신들의 계보』에서 카오스에 대해 become 계열의 동사 γένετ [geneto]를 사용하여 ‘생겨났다’의 의미, 즉 끝없는 존재가 아님을 드러내고 있다. Herbert Jennings Rose는 *The Oxford Classical Dictionary* (Revised third ed. Edit by Hornblower, Simon and Spawforth, Antony, Oxford University Press, 2003, 317쪽)의 ‘Chaos’ 항목에서 이 점을 밝히며 ‘came into being’으로 영역하고 있다. 천병희의 『신들의 계보』(헤시오도스 지음, 천병희 옮김, 도서출판 숲, 2009, 40쪽)에는 그리스어의 의미를 살려 “생긴 것”이라 번역되어 있다. 반면, Glenn W. Most의 영역에서는 ‘came to be’로 영역되어 있고 김원익의 『신통기-그리스 신들의 계보』(헤시오도스 지음, 김원익 옮김, 민음사, 2009, 27쪽)에는 ‘있었다’로 번역되어 있다. 그러나 헤시오도스가 철학적 사유가 원숙한 시대의 철학자가 아니라는 점, 카오스에 대해 최초의 의미인 ‘첫째’ 혹은 ‘가장 처음’, ‘최초’의 표현을 사용하면서 가이아 등에 대해서는 ‘그 다음’이라는 표현을 사용하고 있다는 점을 고려할 때, 비록 그가 채택한 서술어가 ‘생겨났다’의 의미를 드러내고 있다 하더라도 헤시오도스가 철학자로서 생겨난 존재와 그 원인이 되는 존재를 엄밀하게 고려하지 않았기 때문에, 의미상 카오스에 대해 애초부터 ‘있었다’로 읽을 수도 있다고 보인다. 비록 기원전 6세기 중엽에 페레퀴데스(Pherecydes)가 남긴 ‘다섯 개의 동굴’에서 “제우스와 크로노스 그리고 크토니에는 항상 존재하였다”라고 함으로써 불사의 영원한 존재가 애초부터 존재했다는 점을 언급하고는 있지만,(홍병선 저, 『그리스신화의 철학적 사유』, 연경문화사, 2010, 229-230쪽 참조) 생겨난 존재와 그 원인이 되는 존재에 대해 엄밀한 철학적 사고를 통한 적용의 구분은 헤시오도스 이후 250년 이상 경과한 플라톤의 『티마이오스』에 이르러 확정된다. 이 글에서는 ‘생겨났다’의 표현이 줄 수 있는 여러 논의를 고려하여 ‘있게 되었다’로 번역하였다.

고대 그리스인들이 지닌 신성(神性)에 대한 이해는 유일신(唯一神)의 전통 속에서 무(無)에서 유(有)를 창조하는 것이 아닌, 다신(多神)의 전통 속에서 유(有)에서 유(有)를 제작, 고안, 구성, 변형한다는 것이었다. 또한 그들이 이해한 다신은 어느 순간 동시에 나타난 존재가 아니었다. 이 때문에 헤시오도스는 신들의 계보를 정리할 수 있었다.

그런데 신들의 계보 정점에 제시되는 존재는 신이 아닌 카오스이다.

고대 그리스인들이 불사로 이해한 신들의 존재조차 의거하는 밑바탕으로 카오스를 제시한 이유는 무엇인가? 또한 카오스가 세계 최초의 존재 상태를 가리키는 개념으로 그 안에 ‘무질서(disorder)’의 의미가 전혀 없었던 이유는 무엇인가?

『신들의 계보』에서는 카오스에게서 에레보스(Erebos)와 닉스(Nyx)가 있게 되고, 닉스가 에레보스와 사랑으로 결합하여 아이테르(Aither)와 헤메라(Hemera)를 낳게 되며, 가이아는 우라노스(Uranus) 등을 낳고 있다고 서술한다. 그리고 이어서 더욱 많은 신들이 그들의 후손으로 낳아지고 있다고 서술한다. 고대 그리스인들에게 이렇게 많은 신들이 필요했던 이유는 또 무엇인가?

앞서 언급하였듯이, 신화는 고대의 인류가 지닌 특성들과 그들을 둘러싸고 있는 세계를 설명하기 위해 갖게 되었으나 철학으로 완성되지 못한 철학적 사유가 문학적 상상력으로 전개된 형태이다. 그리스 신화에서 아테네인의 지혜는 전쟁과 지혜의 여신 아테나(Athena), 인간이 지닌 불을 다룰 줄 아는 능력은 프로메테우스(Prometheus), 인간이 겪게 되는 온갖 불행과 재앙은 판도라(Pandora)로부터 설명되며, 그 외에도 신화 속의 신들을 통해 인류가 지닌 특성들과 그들을 둘러싸고 있는 세계, 대지·어둠·빛·승리·죽음 등 거의 모든 영역이 설명되고 있다. 이를 볼 때, 고대 그리스인들은 고대의 인류가 지닌 특성들과 그들을 둘러싸고 있는 세계에 대한 해명을 위해 많은 신들을 필요로 하였음을 알 수 있다.

고대 그리스인들이 다신을 숭배한 이유는 역으로 그들이 일신을 숭배하지 않았던 점을 통해서도 살펴볼 수 있다. 만일 고대 그리스인들이 엄격한 의미의 일신을 인정하고 숭배하였다면, 그 신은 전능한 속성을 갖추어야 했을 것이고 전능하기 위해 전지한 속성 또한 지니게 되었을 것이다. 그러나 그리스 신화 속에서 인간과 신들 모두에게 최고의 존재인 제우스(Zeus)를 통해서도 알 수 있듯이, 그들은 전지전능한 유일신을 설정하고

있지 않다. 이 때문에 인간 사회와 유사하게 역할의 분담이 이루어진 여러 신들이 존재하게 되었고 다신의 전통을 확립하게 되었다고 볼 수 있다.

다시 카오스에 대한 이야기로 돌아가자.

고대 그리스인들에게 인류가 지닌 특성들과 그들을 둘러싸고 있는 세계를 설명하기 위한 존재가 그들의 신이었고, 불사로 이해한 신들의 존재조차 의거하는 밑바탕으로 제시된 세계 최초의 존재 상태가 카오스였다. 또한 그리스 신화에서 인간을 비롯한 각종 동물들은 프로메테우스가 흙을 비롯하여 만들어내고 있으니, 인간 존재가 의거하는 밑바탕은 신이 된다. 이 관계를 인간으로부터 근원이 되는 곳으로 거슬러 정리하면, ‘인간 → 신(들) → 카오스’가 된다. 이러한 관계의 해명 구조는 신화의 형식을 통해 표출되고 있으나, 결코 우연의 산물이 아니며 철학적 사유 또한 충분히 드러내고 있다.

실제로 고대 그리스에서 무질서를 뜻하는 글자는 ‘타라케(Tαραχή)’이기도 하였지만, 인간으로부터 세계 근원에 이르는 관계의 해명 구조는 ‘카오스(Xáoç)’에 ‘무질서(disorder)’가 관련되지 않는 이유 또한 추론 가능하게 한다.

이 세계 최초의 존재 상태가 무질서하다는 이해는 필연적으로 무질서로부터 질서로의 이행에 대한 설명을 요청한다. 그러나 그 해명은 설득력을 갖추기가 쉽지 않다. 또한 고대 그리스인들은 세계 최초의 무질서한 존재 상태를 뒤엎을 수 있는 강력한 신을 고려하지도 않은 것으로 보인다. 이러한 문제에 대해 플라톤은 분명하게 인식하고 있었다. 그래서 그는 중세 기독교에 지대한 영향을 끼친 『티마이오스(Timaios)』에서 우주의 창조자이자 최선자(最善者)인 데미우르고스(Demiourgos)라는 신이 수적 비례나 균형과 같은 질서를 부여함으로써 그렇지 못한 상태, 즉 ‘무질서 상태[ataxia]’에서 가장 아름답고 가장 훌륭한 ‘질서 상태[taxis]’의 우주로 구성해냈다고 한다.⁷⁾ 그러나 이와 같이 무질서 상태의 우주를 질서 상태의 우주로 만들 수 있는 신을 설정하더라도 질서 상태의 우주 이전에 존재한 균형 잡히지 않은 힘(dynamis)들로 가득 차 무질서 상태로 파악되는 우주의 기원에 대해서는 해명할 수 없다는 난점이 여전히 남게 된다.

플라톤은 왜 ‘카오스(Xáoç)’와 관련이 없던 무질서 상태를 비록 간접

7) 플라톤 지음, 박종현·김영균 공동 역주, 『플라톤의 티마이오스』, 서광사, 2009, 74-83쪽과 147-149쪽을 참조.

적이라 하더라도 깊이 연관시켜 이해하였는가?

헤시오도스가 전하고 있는 고대 그리스인들의 사유 전통 속에서 세계의 최초 상태로 존재하는 ‘카오스(Xáος)’는 크게 벌어진 틈, 즉 허공(虛空)의 의미를 지니고 있었을 뿐이었다. 그리고 이후에 아낙사고라스가 ‘모든 종류의 가능성들 혹은 씨앗들이 혼합된 물질’의 의미를 덧붙여 이해한다.⁸⁾ 서양의 철학사에 길이 남을 소크라테스, 플라톤, 아리스토텔레스는 모두 일관되게 ‘정의(定義)’를 탐색하는 데 몰두하고 있다. 대상을 한정하여 의미를 확정할 수 있어야 그것에 대한 올바른 앎을 지닐 수 있고, 이로부터 그들 철학의 흔들림 없는 기반이 마련된다는 신념이 있었기 때문이다. 그런데 여타 동물에 비해 인간, 여성에 비해 남성, 남성 가운데서도 철인이 뛰어나야 한다는 사상을 지닌 플라톤에게는 특히 세계와 세계의 모든 존재가 크게 벌어진 틈일 뿐이어서 한정할 수 없거나 혹은 뒤섞여 구분이 되지 않는 세계의 최초 상태로부터 연원하였다는 생각을 받아들일 수 없었을 것이다. 만일 그와 같다면, 동물과 인간, 여성과 남성, 비철인, 철인 사이에 존재 가치의 우열이 존재하더라도 우연적으로 그렇게 된 것으로 볼 수밖에 없고 더 나아가 자신이 추구하는 윤리적 세계를 추구할 원동력 또한 얻을 수 없었을 것이기 때문이다. 이런 까닭에 그는 크게 벌어진 틈, 즉 허공의 의미를 지니고 있었을 뿐이었던 ‘카오스’에 ‘무질서(disorder)’의 의미를 연관시키고, 우주의 창조자인 신 데미우르고스를 끌어들이 무질서 상태의 우주를 질서 상태의 우주로 바꿔놓음으로써 수적 비례나 균형에서 벗어난 행위들을 배제할 근거를 마련하였다고 추측할 수 있다.

신화 속 철학적 사유 개념인 카오스에 대한 논의는 이상으로 마치고, 철학 속 신화적 사유의 흔적을 보존하고 있는 ‘혼돈’을 도가철학의 조종이라 할 수 있는 두 대표자, 노자와 장자의 사상을 통해 살펴보자.

Ⅲ. 『老子』의 混과 沌, 昏亂

‘혼돈(混沌)’ 개념을 직접적으로 제시하지는 않았으나, 이후 장자가 그것을 확정하여 사용하도록 사상적 단초를 마련한 인물은 도가철학의 시

8) Hornblower, Simon and Spawforth, Antony (Ed.), *ibid.*

조로 평가되는 노자이다. 그러나 노자가 비록 ‘혼돈’ 개념을 확정하여 사용하지는 않았다고 해도, 그 긍정적 의미와 가치에 대해서는 모두 드러냈다고 평가할 수 있다.

『노자』에서 ‘混’과 ‘沌’은 가장 핵심적 개념인 ‘도(道)’ 혹은 體道者인 聖인과 관련하여 제시되고 있다.

『노자』 제25장에서는 “뒤섞여 이루어진 존재가 있으니, 하늘과 땅에 앞서 천지를 비롯한 만물을 생겨나게 한다[有物混成, 先天地生].”라고 함으로써 혼돈한 道가 하늘과 땅에 앞서 존재하면서 하늘과 땅은 물론 만물을 생겨나게 함을 드러낸다. 『하상공주』에서는 이 구절에 대해 “道는 無形으로 혼돈하면서 만물을 생겨나게 하니, 곧 하늘과 땅의 이전부터 존재함을 일컫는 것이다.”⁹⁾라고 주를 달아 混沌을 無形의 개념과 관련지어 이해하고 있는데, 이러한 이해는 주목을 할 만하다. 道를 無形, 混沌의 개념과 각각 관련지어 이해할 때와는 다르게, 混沌, 無形의 개념과 함께 관련지어 이해하면 다음과 같은 내용을 확인할 수 있기 때문이다.

앞서 사전에 담긴 ‘혼란(混亂)’의 뜻풀이가 “뒤죽박죽이 되어 어지럽고 질서가 없음.”이며, 이는 ‘混’을 “이것저것이 함께 섞여 엉망인 모양 또는 그 상태”로 ‘亂’과 같이 ‘무질서’라는 부정적 의미를 지닌 글자로 잘못 이해하게 만든다고 비판하였다. 즉 ‘混’에 대한 잘못된 이해는 형체가 있는 有形의 존재들이 함께 섞여 엉망인 모양 또는 그 상태로 파악하는 데서 비롯된다. 실로 有形의 존재들이 함께 섞여 있는 모양이나 상태 자체에 대해 무질서한 존재 상태나 상황이라 하여 부정적으로 가치 판단을 내려야하는가도 따져 물을 수 있지만, 『하상공주』는 ‘混’이 형체가 있는 이것저것이 함께 섞여 있는 모양이나 상태가 아니라 형체가 없어 이것저것 자체로 한정할 수 없으면서 섞여 있는 존재나 그러한 상태를 가리키는 개념임을 분명히 드러내고 있다.¹⁰⁾

이와 같이, 『노자』 제25장의 “有物混成, 先天地生.”에서 道에 대해 묘

9) 王卡 點校, 『老子道德經河上公章句』, 中華書局, 1993, 101쪽, “謂道無形, 混沌而成萬物, 乃在天地之前.”

10) ‘섞다’는 의미상에서 이것과 저것 등이 섞여 있는 상태를 나타낸다. 이 때문에 “형체가 없어 이것저것 자체로 한정할 수 없으면서 섞여 있는 존재나 그러한 상태”라는 표현은 오해의 소지가 발생할 수 있다. 그러나 드러내고자 한 정확한 의미는 “형체가 없어 이것저것 자체로 한정할 수 없으면서 구분되지 않는 존재나 그러한 상태”이며, 논의의 편의를 위해 그와 같이 표현하였음을 밝힌다.

사되고 있는 混成의 의미는 형체가 없어 이것저것 자체로 한정할 수 없는 섞여 있는 존재나 그러한 상태를 가리키는 개념이다.¹¹⁾ 이를 좀 더 구체적으로 살펴보자.

無形의 混成은 기본적으로는 未分化 혹은 不分의 내용과 관계가 있다. 또한 세분화하면 다음과 같이 나누어 볼 수 있다. 첫째, 氣의 冲和 상태를 의미한다. 陰陽으로부터 만물에 이르기까지는 分化된 상태이며, 그 근원으로서 앞서 존재하는 道는 未分化의 상태이다. 즉 混成은 分化의 가능성을 지니고는 있으나 未分化의 상태를 가리킨다. 이러한 이해는 漢代에 특히 유행한 우주발생론 사고에서 찾을 수 있다. 물론 漢代의 텍스트들 가운데서도 道와 陰陽 未分の 一氣를 같은 의미 혹은 層位로 볼 것인가 아닌가 하는 다른 입장이 존재한다. 그러나 道가 됐든 陰陽 未分の 一氣가 됐든 그것은 또한 생명의 근원이라는 점에서 무한한 생명력으로서 이해되고, 未分化의 상태 또한 養生을 통해 얻어야 할 氣의 冲和한 상태로서 긍정적 의미를 지니게 된다. 둘째, 無限定性으로 인한 다른 존재와의 구분 불가능성과 감각 경험을 기반으로 한 인식의 불가능성을 의미한다. 이는 감각 대상 혹은 인식 대상으로서의 포착 불가능성과 연관된다. 즉 그것은 감각 대상이 아니며 감각 경험을 기반으로 한 인식 대상도 아니다. 分化 상태의 존재는 限定性이라고 하는 특징을 지니기에 감각 대상 혹은 인식 대상으로서 포착 가능하다. 이러한 分化 상태의 존재가 지닌 한정성은 어떠한 경우에는 아주 작은 부분에 그칠지라도 감각 대상 혹은 인식 대상으로서의 포착 가능성과 연결된다. 그리고 그러한 한정성을 통해 다른 존재와 구분할 수 있다. 그러나 이러한 존재들은 보편성을 지닐 수 없다. 그것들이 지닌 한정성 자체가 여타 존재와 구분될 수 있는 지평을 마련하는 토대이기 때문이다. 반면, 未分化 상태의 존재는 한정성을 지니지 않기에 감각 대상 혹은 인식 대상으로서 포착 불가능하다. 이와 같이 無限定性이라고 하는 특징을 지니고 있는 未分化 상태의 존재는 감각 대상 혹은 인식 대상으로서 포착 불가능하기에, 보거나 듣거나 냄새를 맡거나 만질 수 없으며 이들을 붙일 수도 없다.¹²⁾ 그런데 이러한 무한정성을 지닌 존재는 한정성을

11) 김경수 또한 『노자 생명사상의 현대적 담론』(도서출판 문사철, 2010, 119쪽)에서 “혼돈의 본래적 의미는 무질서가 아니라 무규정일 따름이다. 그럼에도 불구하고 사람들이 혼돈을 무질서로 본 까닭은 질서가 반드시 규정을 통해서 이루어진다고 보았기 때문이다.”라고 한다.

지닌 존재 바깥에 따로 또한 동시에 존재할 수 없다. 만일 그렇다면 한정성을 지닌 존재와 구분될 수 있는 한정성을 지니고 있을 것이기 때문이다. 따라서 무한정성을 지닌 존재, 즉 道는 우리들의 감각 대상 혹은 인식 대상으로서 포착되지 않는 영역에서 보편성을 지니고 존재한다고 추측할 수 있다. 노자의 언급 속에서 이러한 내용까지는 명확하게 제시되고 있지 않다. 그럼에도 노자가 道를 무한정성을 지니고 있으며, 그로 인해 다른 존재와 구분할 수 없는 미분화 상태의 존재로서 이해하고 있음은 大方, 大器, 大音, 大象 등에 대한 언급을 통해서도 확인이 가능하다.¹³⁾ 따라서 混成之物로서의 道에 대한 언급은 氣의 冲和한 상태로써 지닌 긍정적 의미나 무한정성으로 인한 다른 존재와의 구분 불가능성 및 감각 경험을 기반으로 한 인식의 불가능성에 대해서도 드러내고 있다.¹⁴⁾

이러할 뿐만 아니라, 明의 오징(吳澄)과 엄령봉(嚴靈峯)은 ‘混成’이 未分化의 의미와 함께 완전성을 지닌 개념임을 주장하기도 한다. 오징은 『道德眞經註』 卷二 “有物混成, 先天地生.”의 주에서 “混과 渾은 통한다. 混成은 分判되지 않으면서 완전함을 일컫는 것이다[混渾通. 混成謂不分判而完全也].”¹⁵⁾라고 하고, 엄령봉 또한 『老子章句新編纂解』 第3輯에서 “混은 渾과 통하며 ‘混成’이라고 하는 것은 渾淪과 같은 것인데, 分判되지 않으면서 완전함을 일컫는 것이다[混通渾, 混成猶渾淪, 謂不分判而完全也].”라고 한다.¹⁶⁾ 논자 또한 이 같은 견해에 동의하나, ‘混成’이 未分化의 의미와 함께 완전성을 지닌 개념임을 주장하기 위해서는 좀 더 그 근거가 필요하다.

12) 『노자』 제25장, “나는 그 이름을 알지 못하나, 글자로는 道라 하고, 억지로 이름을 ‘크다’라고 한[吾不知其名, 字之曰道, 強爲之名曰大].”, 『노자』 제14장, “보려고 해도 보이지 않는 것의 이름을 ‘夷’라 하고, 들으려고 해도 들리지 않는 것의 이름을 ‘希’라 하며, 잡으려고 해도 잡히지 않는 것의 이름을 ‘微’라 한다. 이 세 가지도 따져 물어서 알 수가 없다. 그러므로 (도는) 뒤섞여 하나인 것이라고 한다[視之不見名曰夷, 聽之不聞名曰希, 搏之不得名曰微. 此三者不可致詰. 故混而爲一.]”고 한다.

13) 『노자』 제41장, “大方無隅, 大器晚成, 大音希聲, 大象無形.”

14) 『列子』 「天瑞」에서는 ‘混’과 같은 의미인 ‘渾’을 통해 ‘渾淪’이 未分化의 의미를 나타내고 있음을 “渾淪은 만물이 서로 뒤섞여서 서로 떨어지지 않음을 말하는 것이다[渾淪者, 言萬物相渾淪而未相離也].”라고 한다. 楊伯峻 撰, 『列子集釋』, 中華書局, 1996, 6쪽.

15) 吳澄 述, 『道德眞經註』(收於 『正統道藏』 21冊, 新文豐出版公司編輯部, 新文豐出版公司, 1977, 489쪽).

16) 嚴靈峯, 『老子章句新編纂解』 第3輯, 中華文化出版事業委員會, 1955, 1쪽.

마서륜(馬敘倫)은 ‘混’이 ‘糶’의 가차로 『說文解字』에서 ‘糶’을 쪼개지지 않은 온전한 나무[糶, 完木未析也]라 하고 있음을 들어 古書에서 말하는 ‘混沌’은 모두 나누어지지 않음을 일컫는 것으로 이해한다.¹⁷⁾ 또한 『하상공주』는 “朴은 형체가 구분되지 않은 것이다[朴者形未分].”¹⁸⁾라고 한다. 『노자』에서 ‘朴(樸)’은 온전함이 보존되어 있음을 나타내며 매우 긍정적 의미를 지닌 개념이다. 그런데 『하상공주』는 이를 형체의 未分化로 나타내고 있고, 마서륜은 ‘混’이 ‘糶’의 가차로서 ‘糶’이 쪼개지지 않은 온전한 나무를 뜻한다고 하고 있으니, 『노자』에서 朴(樸)과 ‘混’은 모두 형체의 未分化, 구분 불가능성을 나타내는 긍정적 개념임을 알 수 있다.

또한 노자는 體道者인 聖인에 대해 混한 것이 濁한 것 같다고 묘사한다.¹⁹⁾ 그러나 노자가 “混한 것이 濁한 것 같다.”라고 하고 있지만, 濁에 대해 부정적 의미를 담고 있지는 않다. “混兮其若濁.”의 문장이 앞의 “敦兮其若樸, 曠兮其若谷”과 동일한 구조임을 고려할 때, ‘濁’은 ‘樸’, ‘谷’과 마찬가지로 긍정적 의미로 제시되고 있기 때문이다. 즉 ‘통나무’, ‘계곡’, ‘탁함’이라는 현실 대상을 통해 세속인과는 다른 이상적 인간상인 성인을 ‘敦’, ‘曠’, ‘混’으로 표현함으로써 탁한 것과 같은 구분되지 않는 존재성이나 앞의 경지, 마음을 형용하고 있다. 이 때문에 ‘混’이 긍정적일 뿐만 아니라, 온전함[완전함]의 가치를 지닌 개념임을 확인할 수 있다. 게다가 未分化 혹은 不分의 내용을 지니는 道는 감각 대상 혹은 인식 대상으로서 포착 불가능하므로, 성인이 混하다는 언급은 그가 체득한 道의 깊이를 알 수 없다는 의미로도 이해할 수 있다. 그 깊이를 알 수 없다는 것은 세속인의 앞의 영역을 넘어서 있다는 것이며, 곧 성인의 道가 ‘지극히 깊다’ 혹은 ‘지극히 크다’라는 사실을 드러낸다. 따라서 노자가 이상적 인간상으로서 세속인들이 지향하여 도달해야 할 성인의 존재성이나 앞의 경지, 마음에 대해 道와 마찬가지로 분별해낼 수 없는 混한 상태로 이해하는 태도는 ‘混’이 가치 지향적 개념으로서 긍정적일 뿐만 아니라 완전성의 의미를 지녔다고 평가가 가능한 근거로 삼을 수 있다.

노자는 ‘混’과 함께 ‘沌’에 대해서도 언급하고 있다.

『노자』 제20장에서는 다음과 같이 말하고 있다. “흐릿함이여! 세속의

17) 高明 撰, 『帛書老子校注』, 中華書局, 1998, 284쪽 재인용.

18) 王卡 點校, 같은 책, 58쪽.

19) 『노자』 제15장, “混兮其若濁.”

사람들은 현명한데, 나만 홀로 어리석은 듯하구나[沌沌兮. 俗人昭昭, 我獨若昏.] 『하상공주』는 “沌沌兮”에 대해 “분별하는 바가 없다”라고 주를 달아²⁰⁾ 분별을 토대로 얹의 체계를 갖춘 세속의 사람들은 사리에 매우 밝아 모르는 바가 없는 듯하나, 道와 마찬가지로 분별해낼 수 없는 존재성이나 얹의 경지를 지닌 성인은 오히려 어리석은 듯 보인다는 반어적 의미를 드러내고 있다. 이는 『노자』 제15장의 “混兮其若濁.”과 동일한 의미를 보여준다. 따라서 『노자』의 ‘沌’ 또한 ‘混’의 의미와 마찬가지로, ‘구분할 수 없음[未分, 不分]’의 의미를 통해 성인의 존재성이나 얹의 경지, 마음에 대해 제시하고 있다.

그러나 노자는 무질서를 뜻하는 부정적 의미로서의 혼란(昏亂) 개념을 명확하게 제시한다. 『노자』 제18장에서는 “국가가 혼란하니 충신이 있게 된다[國家昏亂, 有忠臣.]”라고 한다. 또한 제57장에서는 “백성에게 利器가 많아지니 국가는 더욱 혼란해진다[民多利器, 國家滋昏.]”라고 하는데, 『하상공주』는 ‘昏’을 ‘昏亂’으로 주를 달고 있다.²¹⁾ 따라서 『노자』에서는 ‘밝음[明]’과 대비되는 ‘어두움[昏]’을 ‘다스려짐[治]’와 대비되는 ‘어지러움[亂]’과 관련을 맺으며 현실 세계의 무질서로 혼란(昏亂) 개념을 제시하면서 부정적으로 사용하고 있음을 확인할 수 있다.²²⁾

이와 같이, ‘昏亂’은 “형체가 없어 이것저것 자체로 한정할 수 없으면서 구분되지 않는 존재나 그러한 상태”와 관련된 무질서를 의미하지 않는 반면, ‘혼돈(混沌)’은 “형체가 없어 이것저것 자체로 한정할 수 없으면서 구분되지 않는 존재나 그러한 상태”로서 무질서의 의미를 적용할 수 없다. 따라서 노자는 ‘混沌’과 ‘昏亂’을 전혀 다른 영역에 적용하고 있다.

이상에서 살펴본 바와 같이, 노자는 混沌 개념을 확정하여 사용하지 않고 있으나 ‘混’과 ‘沌’을 『노자』에서 가장 핵심적 개념인 道 혹은 體道者인 聖인과 관련하여 제시함으로써 긍정적 의미만이 아니라, 완전성의 의미와 그 개념들이 지닌 가치에 대해서도 충분히 드러내고 있다. 또한 현실 세계의 무질서에 대해서는 昏亂 개념을 통해 混沌과는 다른 부정적

20) 王卡 點校, 같은 책, 81쪽. “无所分別.”

21) 王卡 點校, 같은 책, 221쪽. “利器者權也. 民多權則視者眩於目, 聽者惑於耳, 上下不親, 故國家昏亂.”

22) 『莊子』「漁父」에서는 ‘제후의 근심[諸侯之憂]’과 관련하여 “廷無忠臣, 國家昏亂”의 표현이 등장하기도 한다.

의미를 지니고 있음을 명확하게 제시하고 있다.

다음 장에서는 장자가 혼돈(混沌) 개념을 확정하여 사용함으로써 그 긍정적 의미를 드러내고 동아시아 사상사에 지대한 영향 또한 끼치고 있음을 살펴보고자 한다.

IV. 『莊子』의 混沌

앞서 살펴보았듯이, 『노자』의 여러 언급들 속에서 混沌의 의미 단초와 긍정적 가치가 충분히 제시되고 있다. 이 점만 보더라도 장자가 확정한 ‘混(渾)沌’一辭는 노자의 영향을 깊이 받은 개념이다.

장자가 확정하여 사용한 混沌은 일반적으로 氣論의 세계관과 관련하여 天과 地 혹은 陰陽 二氣 未分의 세계 시원 상태를 의미하는 것으로 이해된다.²³⁾ 이와 같이 혼돈은 氣 一元論의 세계관 속에서 元氣 혹은 一氣의 ‘陰陽 未分’의 상태를 의미하는 것으로 이해되기도 하지만, ‘主客 未分’의 精神 境地를 가리키기도 하며, 조선조의 대표적 성리학자인 栗谷 李耳는 理와 氣의 妙合한 渾淪 상태로 이해하기도 한다.²⁴⁾

또한 混沌 혹은 渾沌이라는 두 가지의 표기법으로 잘 알려진 혼돈은 중국의 여러 고전에서 ‘渾敦’·‘侏侏’·‘困敦’²⁵⁾·‘敦沌’·‘困頓’이나,²⁶⁾ 混

23) 混沌을 陰陽 二氣의 미분화 상태가 아니라 三氣의 미분화 상태로 보는 경우도 있다. 「大宗師」에 언급되고 있는 ‘混沌’ 가운데 ‘沌’에 대해, 陳景元은 『南華章句音義』(收於『無求備齋莊子集成初編』5冊, 嚴靈峯 編輯, 藝文印書館, 1972, 62 쪽)에서 三氣의 미분화 상태에서 이해하여 “『寶玄真經』曰, 三氣未分謂之沌, 五行未彰謂之沌”이라 하고 있으며, 『云笈七籤』卷五十六, 「諸家氣法部」에서는 “저 혼돈이 나던 이후에 天地水 3元의 氣가 있게 되어 인륜을 생성하고 만물을 길러내었다[夫混沌分後, 有天地水三元之氣, 生成人倫, 長養萬物]”라고 함으로써 混沌을 天元, 地元, 水元의 미분화 상태로 이해하고 있기도 하다. 이에 대해서는 張君房 纂輯, 蔣力生 等 校注, 『云笈七籤』(華下出版社, 1996) 327쪽을 참조.

24) 이에 대해서는 拙稿, 「栗谷의 ‘理氣之妙’와 『道德經』의 ‘混’·‘玄’」(『栗谷思想研究』第6輯, 栗谷學會, 2003)을 참조.

25) ‘困敦’은 『淮南子』「天文訓」에서 2차례 언급되고 있다. 특히 ‘困敦之歲’라는 표현에 대해 高誘는 “困은 敦이다. 敦은 沌이다. 陽氣가 모두 混沌하여 만물이 싹트는 그루터기임을 말한 것이다[困, 敦, 敦, 沌也. 言陽氣皆混沌, 萬物牙蘖也.]”라고 주를 달고 있다. 劉文典 撰, 『淮南鴻烈集解』, 中華書局, 1997, 128쪽.

26) 朱桂曜, 『莊子內篇證補』, 1928, 收於『無求備齋莊子集成初編』26冊, 嚴靈峯 編

沌²⁷⁾의 표기법으로도 발견된다.

장자는 ‘混沌’을 확정하여 사용하고 있기도 하지만, 진실로 그의 철학은 ‘나누어짐이 없는’ 혹은 ‘나눌 수 없는’ 세계의 참모습과 그에 대한 앎을 드러내는 데 큰 비중을 두고 있다. 「逍遙遊」에서 논의되고 있는 ‘小大之辨’ 가운데 ‘큰[大]’에 해당하는 내용이 곧 「齊物論」에서 강력하게 제시되는 ‘齊物’한 세계이며 無限定性的의 의미를 드러내는 無封의 세계이다. 이뿐만이 아니라, 그가 제시한 ‘無用之大用’, “萬物與我爲一.”이나 “道通爲一.”도 같은 맥락 속에 있다.²⁸⁾ 따라서 장자의 철학에서 혼돈 개념이 차지하는 비중은 매우 크다.

장자의 철학에서 混沌은 ‘진실 존재[實在]²⁹⁾로서의 세계인 道가 나누어짐이 없는 ‘하나[-]’임을 드러낸다. 이를 池田知久의 견해를 통해 살펴보자.

池田知久는 우주생성론적인 ‘혼돈’이나 나아가서는 우주생성론 그 자체가, 보다 이른 시기의 원초적·근본적인 지식·存在論(哲學)적인 ‘혼돈’의 실체화·객관화·세속화의 소산으로서 후에 사상계에 등장했다고 이해한다. 그리고 그 자신은 초기 도가 사상가들이 지은 작품이라고 평가하는 「제물론」을 중심으로 하여 철학적인 ‘혼돈’에 대해 다음과 같이 이해한다. 세계의 진실태는 하나의 ‘혼돈’ 혹은 ‘혼돈된 無’이다. 그러나 본래

輯, 藝文印書館, 1972, 218-219쪽. 또한 더욱 이른 시기 淸 吳玉搢의 『別雅』 卷三에서는 “渾敦·混敦·困敦·混他·混沌也. 莊子應帝王七日而渾沌死. 渾沌謂元氣未判貌.”라고 하고 있다.

27) 宋의 李衡이 撰한 『周易義海撮要』 卷十二에 실려 있는 陳阜의 『象歲功』에는 『易緯』의 하나인 『周易乾鑿度』의 ‘渾淪’이 ‘溷沌’으로 되어 있다.

28) 이에 대해서는 拙稿, 「莊子哲學의 道通爲一에 관한 研究」, 東國大學校 박사학위논문, 2008을 참조.

29) 일반적으로 ‘實在’은 ‘ideal being’보다는 오히려 ‘actual being’에 가까운 것으로 이해된다. 그러나 동양 철학에서 ‘實’과 ‘情’은 이미 先秦 시기부터 ‘實情’을 의미하는 것으로 통용되어 이해되고 있으며, 특히 ‘情’은 ‘實’의 의미 또한 지니고 있다. 『墨子』 「非命中」에서는 “今天下之情僞, 未可得而識也.”라 하는데, 여기서의 ‘情僞’에 대해 李存山은 「莊子の薪火之喻與“懸解”」(『道家文化研究』 第六輯, 上海古籍出版社, 1995, 119쪽)에서 “情僞는 즉 眞僞이다”라고 지적한다. 그래서 ‘眞實存在’가 비록 경험적 차원에서 이해할 수 없는 것이라고 할지라도, ‘참된 實情’으로서의 存在’인 ‘眞實在’ 혹은 ‘實在’를 의미한다고 할 수 있다. 또한 ‘actual being’의 譯語로서의 ‘實在’는 感官的·理性的 한계에 따른 일상적[상식적] 차원에서 ‘actual being’을 규정하고, 그것을 뛰어넘어 있기에 이해할 수 없고 규정할 수도 없는 존재를 ‘ideal being’으로 왜곡하는 한계를 지니고 있다고 판단된다.

의 진실태가 그 자체로서는 ‘혼돈된 無’인 세계를, 그 내부에서 생겨난 ‘나’가 여러 가지 종류의 ‘知’를 작용시킴으로써 ‘有’化하고, 또 그 ‘有’ 가운데에 ‘이것’과 ‘저것’으로 나누어진 사실을 만들어내고, 더욱이 그 사실 속에 ‘좋다’와 ‘나쁘다’로 등급 매겨진 가치를 부여한다. 그리고 그러한 ‘나’는 감정판단, 가치판단, 사실판단의 완전한 부정·배제에 의해 세계와 融卽[一體化]하여 약간의 단절도 없는 ‘나’로 가능해지며, 이렇게 하여 정립된 세계가 ‘혼돈된 無’의 세계이고, 또한 이렇게 세계 자체가 바뀐 ‘나’의 존재양태가 초기 도가 사상가들이 해결하고자 했던 문제에 대한 회답이자, 인간의 가장 주체적인 삶의 방식이라고 한다.³⁰⁾

「제물론」에 대해 장자 본인의 저술이 아닌, 초기 도가 사상가들이 지은 작품이라는 池田知久의 평가에는 동의할 수 없으나, ‘이것’과 ‘저것’의 差異가 존재하는 ‘有’화된 物이 없는 ‘혼돈’ 혹은 ‘혼돈된 無’로서 세계의 진실태를 파악하는 그의 관점에는 대체적으로 동의할 수 있다. 그러나 그는 혼돈을 앎과 존재의 두 측면 모두와 관련하여 ‘지식-存在論(哲學)的인 혼돈’으로 언급한 듯한데, ‘지식-存在論(哲學)的’이라고 하는 의미가 명확하게 드러나지 않는다. 구체적으로 말해, 그의 관점에 근거하더라도 그것이 실체화·객관화·세속화된 혼돈의 의미가 아니라는 것 이상의 내용은 추측할 수 없다. 그렇다면 그는 장자의 혼돈을 어떤 의미에서 지식-存在論(哲學)的인 혼돈이라 하고 있는가? 池田知久는 본래의 진실태가 그 자체로서는 ‘혼돈된 無’인 세계를 언급하고 있다. 그리고 그 내부에서 생겨난 ‘나’가 여러 가지 종류의 ‘知’를 작용시킴으로써 ‘有’化하고 또 그 ‘有’ 가운데에 ‘이것’과 ‘저것’으로 나누어진 사실을 만들어내며 그 사실 속에 ‘좋다’와 ‘나쁘다’로 등급 매겨진 가치까지 부여한다고 말한다. 그러나 이는 「제물론」에 등장하고 있는 지극한 바가 있는 옛 사람의 앎에 대한 장자의 말을 정리한 것에 지나지 않으므로, 좀 더 구체적인 논의가 필요하다.

장자는 지극한 바가 있는 앎을 크게 세 경우로 나누고 있다. 최고의 앎은 ‘아직 어떤 物도 있지 않은 앎’으로서, 지극할 뿐만 아니라 극진하여 무엇을 더 보탬 수도 없다. 그 아래의 앎은 ‘物은 있되, 아직 어떤 나누어짐도 있지 않은 앎’이고, 다시 그 아래의 앎은 ‘物이 있고 나누어짐

30) 이에 대해서는 池田知久의 「中國思想における混沌」(收於『混沌』, 東京大學出版會, 1991, 3-24쪽)을 옮긴 최재목의 「中國思想에서 混沌의 문제」(『현대와 종교』 19집, 현대종교문제연구소, 1996)를 참조.

도 있으나, 아직 어떤 是非의 분별도 있지 않은 淸이다. 그러나 장자는 이와 같이 구분하고 있기는 하지만, 여전히 이 세 경우의 淸을 모두 지극한 바가 있다고 긍정한다. 이 淸들은 모두 道를 어그러뜨리지 않기 때문이다. 장자는 이어서 ‘物도 있고, 나누어짐도 있으며, 是非가 있는 淸’을 언급하지 않고, 바로 ‘시비가 드러난 淸’을 道를 어그러뜨리는 이유라 한다. 그리고 이를 다시 ‘사사로운 사랑[私愛]’이 형성되는 이유로 연관을 짓는다.³¹⁾ 이를 볼 때, 비록 장자가 명확히 언급하고 있지는 않으나, 시비가 드러난 淸 혹은 시비의 분별이 있는 淸을 道를 어그러뜨리고 손상시키는 원인으로서 부정적으로 보고 있다. 물론 감각적 경험에 전적으로 의존하는 일상인의 이해로 장자가 언급한 지극한 세 淸 가운데, ‘以爲未始有物’과 ‘以爲有物而未始有封’의 淸에 부합하는 세계를 깨닫기란 결코 쉽지 않다. 또한 「제물론」의 “夫道未始有封”이라는 언급에 의거하면, ‘以爲未始有物’과 ‘以爲有物而未始有封’의 두 淸은 특히 至人에게서 체험되는 道라고 하는 實在와 부합하는 경지라 할 수 있다.³²⁾ 게다가 그 두 경지와 함께 ‘以爲有物·有封而未始有是非’의 淸은 결코 상상의 산물이 아니다. 그래서 장자는 “눈먼 사람과는 함께 문장을 볼 수 없고, 귀먹은 사람과는 함께 종소리, 북소리를 들을 수 없다. 어찌 형체에만 눈멀고 귀먹은 것이 있겠는가? 대저 淸 또한 그런 것이 있다.”³³⁾라고 하여 세속인의 이해로서

31) 「齊物論」, “古之人, 其知有所至矣. 惡乎至? 有以爲未始有物者, 至矣, 盡矣, 不可以加矣. 其次, 以爲有物矣, 而未始有封也. 其次, 以爲有封焉, 而未始有是非也. 是非之彰也, 道之所以虧也. 道之所以虧, 愛之所以成.” 이에 대한 이해는 크게 다음의 세 가지로 나뉜다. 첫째는 體道の 다른 단계를 일컫는다는 이해(呂惠卿), 둘째는 意念의 발생 과정을 일컫는다는 이해(林希逸), 셋째는 萬物萬事의 형성 과정을 일컫는다는 이해(陸長庚)이다. 이에 대해서는 崔大華의 『莊子歧解』(中州古籍出版社, 1988, 72-73쪽)를 참조.

32) 장자가 비록 ‘以爲有物有封而未始有是非’에 대해 淸의 지극함이 있다고 언급하고는 있으나, 「齊物論」의 “夫道未始有封”이라는 언급에 근거해보면 정도상의 차이는 있으면서도 ‘以爲未始有物’과 ‘以爲有物而未始有封’의 두 淸만이 그러한 경지에 부합하며, ‘以爲有物有封而未始有是非’의 淸은 지극하기는 하나 온전히 道를 體得한 경지는 아니라 할 수 있다. 그러나 崔譯은 “齊物 7장은 이 문장으로 위의 장에 이어지나 班固의 설에는 外篇에 있다[崔云, 齊物七章此連上章而班固說在外篇](陸德明, 『經典釋文』, 上海古籍出版社, 1985, 1422쪽)”라고 지적하고 있는데, 「齊物論」의 “夫道未始有封”으로 시작하는 齊物 7장이 본래 내편이 아닌 외편에 속하는 문장이며 장자 본인의 이해가 아니라면, 세 淸 모두 온전히 道를 體得한 경지라 볼 수도 있다.

그와 같이 지극한 앎을 받아들이기 어려운 것은 눈멀고 귀먹듯이 세속인의 앎이 먼 데 그 원인이 있기 때문이라고 한다.

이상의 내용을 토대로 池田知久가 「제물론」을 중심으로 제출한 혼돈에 대한 이해를 다시 정리해보면, “세계의 진실태는 하나의 ‘혼돈’ 혹은 ‘혼돈된 無’”이다. 그리고 여기서 주목해야 할 점은 두 가지이다. 첫째는 하나의 ‘혼돈’ 혹은 ‘혼돈된 無’를 ‘세계의 진실태’로 이해하고 있다는 점으로, 이는 실체화·객관화·세속화된 혼돈의 의미와 연관된다. 우주생성론에서처럼 우주 혹은 세계의 최초 상태를 하나의 ‘혼돈’ 혹은 ‘혼돈된 無’라고 한다면, 이는 현재의 우주 혹은 세계의 분화된 상태와 다르기에 실체화·객관화된 것이다. 즉 현실 세계 이전 혹은 너머로 실체화·객관화시킨 것이 우주생성론적인 ‘혼돈’이나 우주생성론이라는 것이다. 그러나 이것은 이미 최초의 세계를 미분화 상태, 현재의 세계를 분화의 상태로 받아들이거나 설정했기에 가능하다. 그런데 우리들의 경험에 주어지는 것과 달리, 이 세계의 진실태가 미분화된 상태라면 현재 세계의 진실태를 경험에 주어지는 것만으로 파악하여 분화된 상태로 이해하고, 최초의 세계를 혼돈으로 설정한 것은 현실 세계의 진실태를 올바르게 보았다고 할 수 없다. 그러므로 우주생성론적인 ‘혼돈’이나 우주생성론은 실체화·객관화된 것만이 아니라 세속화된 것이라고도 할 수 있다. 따라서 이를 통해 그가 우주생성론적인 ‘혼돈’이나 우주생성론을 실체화·객관화·세속화로 평가하는 맥락을 이해할 수 있다.

둘째는 ‘혼돈된 無’에서 ‘無’의 의미이다. 이는 지식·存在論(哲學)적인 혼돈의 의미와 연관되는 것으로 파악된다. 그는 아마도 ‘混沌’, ‘渾沌’이란 말이 원래는 ‘もやもや[모야모야; 흐릿하고 분명치 않은 모양]’나 ‘ごちゃごちゃ[고차고차; 어지럽게 뒤섞인 모양]’을 의미하는 의음어·의태어인 형용사 혹은 부사라고 생각하는 듯하다. 그런데 그 둘은 모두 ‘있는 것’으로서의 ‘존재’에 대한 표현이며, 無는 ‘있는 것’이 아닌 ‘없는 것’과 관련된 표현이다. 따라서 논리적으로 볼 때, ‘혼돈된 無’는 모순 개념의 결합으로 오해될 수 있으므로 좀 더 구체적인 설명이 필요하다.

池田知久의 논의에 근거할 때, ‘혼돈된 無’에서 ‘無’의 의미는 그 세계

33) 「逍遙遊」, “瞽者無以與乎文章之觀, 聾者無以與乎鐘鼓之聲. 豈唯形骸有聾盲哉? 夫知亦有之.”

내부에서 생겨난 ‘나’가 여러 가지 종류의 ‘知’를 작용시킴으로써 ‘有’화한 것이 없다는 의미로 이해할 수 있다. 여기서의 ‘有’화는 ‘이것’과 ‘저것’으로 나누어지도록 만들어낸 사실을 의미하며 또한 그 사실 속에 ‘좋다’와 ‘나쁘다’로 등급 매겨진 가치를 부여한 것도 포함된다. 따라서 ‘혼돈된 無’에서 ‘無’의 의미는 ‘어떤 존재도 없음’을 뜻하는 것이 아니라, ‘이것’과 ‘저것’으로 나누어진 존재가 없음을 의미한다. 세속적 인간들이 경험하고 있는 ‘이것’과 ‘저것’으로 나누어진 존재들로 가득한 이 세계는 세계의 진실태가 아니고, 우리 모두의 ‘나’가 여러 가지 종류의 ‘知’를 작용시킴으로써 ‘有’화시켜 만들어냈을 뿐이며, 게다가 ‘有’화시켜 만들어낸 ‘이것’과 ‘저것’들에 ‘좋다’와 ‘나쁘다’로 등급 매겨진 가치를 부여했을 뿐이라는 것이다. 이러한 맥락에서 본다면, 이 세계에 ‘이것’과 ‘저것’으로 구분되는 ‘有’의 존재들은 ‘有’화시켜 만들어내진 것일 뿐이며, 진실태의 차원에서는 없는 것이다. 그리고 이러한 세계의 진실태에 대한 얇은 ‘나’의 감정판단, 가치판단, 사실판단의 완전한 부정·배제에 의해 가능해지며, 이 때 비로소 ‘나’와 세계가 一體化가 되는데, 이것이 「제물론」에서 드러나는 철학적인 ‘혼돈’이며 또한 세계의 진실태라는 존재적 차원과 그에 대응하는 얇이라는 점에서 지식-存在論적인 ‘혼돈’이라 한 것으로 이해된다.

그러나 이와 같이 池田知久의 입장을 설명하더라도 여전히 하나의 ‘혼돈’ 혹은 ‘혼돈된 無’로서의 진실태를 지니는 세계와 그 내부에서 생겨난 ‘나’가 여러 가지 종류의 ‘知’를 작용시킴으로써 ‘有’화한 것이라는 점에 대한 더욱 구체적인 논거가 필요하다. 다시 말해, 장자가 이 세계의 진실태를 어떤 구분도 없는 ‘혼돈’ 혹은 ‘혼돈된 無’로 파악하고, 그와 같이 구분되지 않는 세계의 진실태를 인간이 ‘이것’과 ‘저것’으로 나누는 ‘知’의 작용을 통해 ‘有’화시킨 것이라는 두 가지 점에 대한 구체적인 논거가 충분히 제시되어야 한다. 만일 그렇지 못한다면 많은 학자들이 주장하듯이, 장자가 말하고 있는 道는 ‘진실 존재[實在]’로서의 세계가 아닌 주관적이며 정신적인 차원의 얇의 경지로서만 이해된다.

「제물론」에서 장자는 道에 대해 애초에 ‘나누어짐[封域]’이 있지 않은 것으로 언급한다.³⁴⁾ 물론 장자가 道의 나누어짐이 없는 특징에 대해 직접

34) 김철신은 「莊子の 관점에서 본 論辯思潮-心과 物의 관계를 중심으로-」(延世大學校 박사학위논문, 2004, 155쪽)에서 다음과 같이 말한다. “여기서 말하는 封域이란 이를테면 나의 집과 남의 집 사이에 있는 담장이나 나라와 나라 사이에

적으로 ‘無封’³⁵⁾이라 표현하지 않고 ‘未始有封’이라 말하였지만, 그 의미는 다르지 않다. 또한 장자는 ‘封’과 같은 의미로 ‘畛’³⁶⁾ 혹은 ‘竟’³⁷⁾ 등을 사용하고 있기도 하다. ‘封’이나 ‘畛’, ‘竟’은 모두 ‘이것’과 ‘저것’의 경계, 즉 ‘나누어짐[分]’을 뜻하는 글자이다. 물론 道의 이러한 ‘나누어짐이 없는’ 특징만을 따로 떼어놓고 본다면, 장자의 道가 無差別 혹은 無分別의 정신 경지만을 가리킨다고 볼 수도 있다. 이는 특히 혼돈의 고사가 언급되고 있는 「應帝王」의 언급을 볼 때 더욱 그러하다.

장자는 「응제왕」의 마지막에 등장하는 寓言 속에서 中央의 帝로서 비유되는 ‘混(渾)沌’을 언급하고 있다.

남해의 帝는 儵이고, 북해의 帝는 忽이며, 중앙의 帝는 渾沌이다. 숙과 홀이 서로 함께 혼돈의 땅에서 만났을 때, 혼돈이 그들을 매우 훌륭하게 대접하였다. 숙과 홀이 혼돈의 덕에 대한 보답을 도모하며 말하기를, “사람은 모두 일곱 개의 구멍이 있어 보고, 듣고, 먹고, 숨쉬는데, 이 혼돈만은 하나도 없으니, 뚫어주도록 합시다.” (그리고는) 날마다 구멍 하나씩을 뚫어주었는데, 7일이 지나서 혼돈은 죽어버렸다.³⁸⁾

이 혼돈의 고사는 분명 寓言이다. 그러나 우언의 형식을 빌려 장자가 말하고자 한 바는 분명히 있을 것이다.³⁹⁾ 『노자』에서 이미 언급되고 있듯

있는 국경선처럼 이것과 저것을 나누는 경계선을 뜻한다. 그러므로 莊子가 道에는 封域이 없다고 말한 것은 곧 道 자체는 어떠한 경계선으로도 劃分되어 있지 않다는 점을 드러내고자 한 것임을 알 수 있다.”

35) ‘無封’이라는 직접적인 표현은 곽상의 『南華真經注』와 성현영의 『南華真經注疏』에서 각각 한 번씩 발견되는데, 모두 「齊物論」의 “夫道未始有封” 이하의 문장에서 곽상은 “爲是而有畛也.”에 대해, 성현영은 “故分也者, 有不分也; 辯也者, 有不辯也.”에 대해 註疏하면서 언급하고 있다. 이에 대해서는 『장자집석』, 84, 86쪽을 각각 참조.

36) 『經典釋文』에서는 ‘有畛’의 ‘畛’에 대해 “謂封域畛陌也”라고 하고 있다. 『經典釋文』, 1422쪽.

37) 「齊物論」에서는 “生死도 잊고, 是非도 잊어 無窮의 경지에서 막힘이 없으므로 무궁의 경지에 기탁한다[忘年忘義, 振於無竟暢, 故寓諸無竟]”라는 말에 대해, 釋德清은 같은 책, 116쪽에서 “無竟이란 것은 바로 疆界가 끊어진 境이다. 즉 大道의 實際이다. 廣莫之鄉曠垠之野라고 말한 것이 모두 無竟의 의미이다.”라고 하고 있다.

38) 「應帝王」, 南海之帝爲儵, 北海之帝爲忽, 中央之帝爲渾沌. 儵與忽時相與遇於渾沌之地, 渾沌待之甚善. 儵與忽謀報渾沌之德, 曰: “人皆有七竅以視聽食息, 此獨無有, 嘗試鑿之.” 日鑿一竅, 七日而渾沌死.

이, 인간의 육체 혹은 감각 기관을 대표하는 四體 혹은 四肢와 九竅는 삶이 아닌 죽음에 속하는 부류라 할 수 있다.⁴⁰⁾ 특히 장자는 마음 혹은 心知가 外物에 이끌리는 것을 극도로 경계하고 있기 때문에, 그 역할을 담당하는 七竅의 기능은 물론이고 그 존재 자체도 잊어야 한다고 주장한다.⁴¹⁾ 그래서 혼돈의 고사만을 놓고 본다면, 혼돈한 마음의 無差別·無分別의 경지가 외물에 이끌리기 쉬운 감각 기관에 의존하게 됨에 따라 허물어졌다고 볼 수도 있다. 그러나 장자는 道를 造物者,⁴²⁾ 造化者, 造化⁴³⁾ 등으로 표현하고⁴⁴⁾ 道가 “모습을 베풀어주고, 天이 형태를 베풀어주었다.”⁴⁵⁾라고 한다. 따라서 비록 장자의 道論이 우주생성론이 아니라고 하더라도, 그가 제시하고 있는 道가 무차별 혹은 무분별의 정신 경지만을 뜻한다고 볼 수는 없으며, 궁극적 근원의 성격을 지닌 동시에 ‘나누어짐이 없는[無封]’ 무차별·무분별의 혼돈한 ‘진실 존재[實在]’로서의 세계를

-
- 39) 혼돈의 고사는 전체적인 대의에 있어 『莊子』의 사상들과 상통하지만, 五行과 결부된 五方の 관념 속에서 中央을 중시하고 있다는 점에서 『莊子』 全篇의 南北에 대한 이해와는 차이가 나타난다. 張京華는 『莊子哲學辨析』(遼寧教育出版社, 1999, 25쪽)에서 “儵과 忽은 지극히 빠른 속도이며, 또 하나는 남방에 치우쳐 거하고, 하나는 북방에 치우쳐 거하여 傾向性을 띠고 있고, 선명한 개성을 갖추고 있다. 그러나 혼돈은 어떤 규정성도 없는 실제 存在之物이다.”라고 이해하기도 한다.
- 40) 『노자』 제50장, “生之徒十有三, 死之徒十有三.” 王弼은 “十有三”을 ‘3/10’으로 풀이하였으나, 『韓非子』, 『河上公注』 등에서는 이를 ‘13가지’, 즉 ‘九竅四關[四肢九竅]’으로 이해하여 이들이 망령될 경우와 그렇지 않을 경우가 ‘生死’의 방향을 이끄는 것으로 이해한다. 논자 또한 후자의 이해에 동의한다.
- 41) 「人間世」, “대저 그치지 않는다면 이것을 일컬어 坐馳라 한다. 무릇耳目으로 하여금 안으로 통하게 하고 心知를 잇는다면 귀신조차도 찾아와 머물러 하거늘, 하물며 사람들이야[夫且不止, 是之謂坐馳. 夫徇耳目內通而外於心知, 鬼神將來舍, 而況人乎!]”
- 42) 「大宗師」, “偉哉夫造物者!”
- 43) ‘造化’라는 말은 「大宗師」에서 “偉哉造化”, “以造化爲大治”의 표현을 통해 두 차례 언급되고 있다. 陳啓天은 전자의 ‘造化’에 대해 일체의 物化는 모두 道가 지어내는 것이기 때문에 道를 일컫는 것이라고 하고, 진고응도 진계천의 이러한 입장을 받아 들어 道에 기인하여 生物化物할 수 있으므로, ‘造化’가 道를 가리키는 것이라 이해한다. 이에 대해서는 陳鼓應, 『莊子今註今譯』(臺灣商務印書館, 1994), 209-210쪽을 참조. 또한 진고응은 근년에 「論道與物關係問題：中國哲學史上的一條主線」(『道家文化研究』 第二十二輯, 三聯書店, 2007, 362쪽)에서 ‘造化’에 대해 장자가 ‘道의 創造功能’을 일컫는 것으로 이해하고 있기도 하다.
- 44) 이강수는 「道家에서의 정신과 물질」(『哲學』 제35집, 韓國哲學會, 1991, 49쪽)에서 장자가 物과 道의 관계를 ‘生生者’, ‘形形者’, ‘物物者’로서 표시하였다고 지적한다.
- 45) 「德充符」, “道與之貌, 天與之形.”

뜻한다고 보아야 한다.

『장자』에서 혼돈에 대한 직접적 표현은 「응제왕」의 고사가 대표적이지만,⁴⁶⁾ 이와 같은 개념으로 「繕性」에서 ‘混沌芒昧’의 뜻으로 언급된 ‘混芒’,⁴⁷⁾ 장자 처의 죽음을 두고 장자와 혜사가 대화를 주고받는 과정 중에 언급되는 「至樂」의 ‘芒芴’을 들 수 있다. 「지략」에서는 다음과 같이 말한다.

장자의 아내가 죽어서 혜자가 조문을 가니 장자가 두 다리를 뺀고 앉아 동이를 두드리며 노래를 부르고 있었다. 혜자가 말하기를, “아내와 더불어 같이 살며 자식을 키우다가 (이제 아내의) 몸이 늙어 죽게 됨에 곡조차 하지 않는 것도 충분한데, 거기다 동이까지 두드리며 노래를 부르는 것은 너무 심하지 않은가!” 장자가 (대답하여) 말하기를, “그렇지 않네. 아내가 죽은 처음에는 나라고 어찌 개탄하지 않았겠는가! (하지만) 그 처음을 살펴보니 본래 생명이라 할 만한 것이 없었고, 생명이라 할 만한 것이 없었을 뿐만 아니라, 본래 형체도 없었으며, 형체라 할 만한 것이 없었을 뿐만 아니라, 본래 氣도 없었네. 흐릿하고 어두운 속에 섞여 있다가 변해서 氣가 있게 되고, 氣가 변해서 형체가 있게 되었으며, 형체가 변해서 생명이 있게 되었다가 지금 다시 변해서 죽어간 것으로, 이(아내의 생사의 변화)는 봄, 여름, 가을, 겨울의 사계절이 운행하는 것과 같았네. 아내는 (天地之間이라는) 커다란 방에 편안히 누워 있는데, 나는 (아내를) 부르짖으며 곡을 하다가 (마침내 이) 스스로 命에 통하지 못하는 것이라 여겼기에 그친 것이네.⁴⁸⁾

위의 인용문에 근거할 때, 장자는 본래 ‘생명[生]’·‘형체[形]’·‘기[氣]’가 없었다고 이해하고 있다. 한 걸음 더 나아가 ‘芒芴之間’으로부터 변한 ‘기’, ‘기’가 변한 ‘형체’, ‘형체’가 변한 ‘생명’이 있게 되고, ‘생명’은 다시

46) 「在宥」, “渾渾沌沌, 終身不離”

47) 成玄英은 이를 ‘混沌芒昧’의 뜻으로 이해하고 있다. 郭慶藩 撰, 王孝魚 點校, 『莊子集釋』, 中華書局, 2004, 551쪽.

48) “莊子妻死, 惠子弔之, 莊子則方箕踞鼓盆而歌. 惠子曰: “與人居, 長子老身, 死不哭亦足矣, 又鼓盆而歌, 不亦甚乎!” 莊子曰: “不然. 是其始死也, 我獨何能無慨然! 察其始而本無生, 非徒無生也而本無形, 非徒無形也而本無氣. 雜乎芒芴之間, 變而有氣, 氣變而有形, 形變而有生, 今又變而之死, 是相與爲春秋冬夏四時行也. 人且偃然寢於巨室, 而我嗷嗷然隨而哭之, 自以爲不通乎命, 故止也.”

변하여 ‘죽음’이 된다고 한다. 그런데 이는 단지 ‘생명’·‘형체’·‘기’의 미분화 상태가 생명 이전의 존재 상태라는 관점만이 아니라, ‘기’가 없는 ‘無氣’의 ‘芒芴之間’으로부터 ‘기[氣]’ → ‘형체[形]’ → ‘생명[生]’ → ‘죽음[死]’에 이르는 순서와 과정에 대해서도 명확하게 드러내고 있다.⁴⁹⁾ 따라서 ‘芒芴之間’은 氣가 없는 ‘無氣’, 즉 나누어짐이 없는 混沌 상태로서 道의 層位에 관련이 되며, 장자의 철학에서 ‘一氣’는 일반적인 氣論的 세계 관에서와 같이 우주 혹은 세계의 처음 단계를 의미하는 元氣가 아닌 나누어짐을 전제로 하는 氣를 “통하여서 하나로 한다[通而爲一]”는 의미로 이해되어야 함을 알 수 있다.⁵⁰⁾

또한 「응제왕」에서는 神巫 季咸이 壺子 때문에 놀라 도망가고 난 후, 호자가 그의 제자인 列子에게 그 이유에 대해 “아까 나는 애초에 (개체적) 나의 근본이 시작되지도 않은 모습을 드러내었다. 내가 마음을 비우고 세계와 구분되지 않는 모습을 季咸에게 보여줬더니, 그는 내가 누구인지 모르게 되었다[鄉吾示之以未始出吾宗. 吾與之虛而委蛇, 不知其誰何].”라고 설명한다.⁵¹⁾ 장자의 道가 단지 주관적인 無分別의 정신 경지일 뿐이라면, 그것은 다른 이에게 보여줄 수 있는 것이 아니다. 그러나 호자는 자기 자신을 비워 개체적 존재로서 그 자신을 담보하는 근본이 시작되지도 않은, 혼돈한 세계와 일치된 모습을 드러냄으로써 계함은 호자가 누구인지 알 수 없어 놀라 도망가게 된 것이라 열자에게 말하고 있다. 여기서 ‘未始出吾宗’은 道의 혼돈한 상태와 차이가 없어 우주발생론 사고에서처럼 세계의 시원으로 언급되고 있지 않다. 즉 이미 分化가 이루어진 세계 속에서도 有形의 物을 찾을 수 없는 無物의 존재이자 不分의 상태가 발

49) 龐樸은 「陰陽：道器之間」(『道家文化研究』第五輯, 上海古籍出版社, 1994, 16-18쪽)에서 陰陽을 形而上的 道와 形而下的 器 사이에 해당하는 ‘象’으로 이해함과 동시에, ‘有形’의 陰陽과 ‘唯象無形’의 陰陽을 구분하여 宇宙本體의 象인 陰陽은 萬物萬事의 形을 體現할 수 있다고 하고 있다.

50) 鄭崑, 「莊子哲學의 有待와 無待에 관한 研究」, 全北大學校 박사학위논문, 1996, 16쪽에서 “장자는 道와 氣에 차별을 두어, 道를 渾沌 未分化의 근원적 존재로 생각하고 氣를 자기변화 이후의 존재로 생각한다.”라고 하고, 김만겸 또한 『장자철학의 세계』(이문출판사, 2005, 234-235쪽)에서 “장자 철학에서 氣는 근본적인 것이 아니다. 기에 의해서 현상적으로 만물이 생성 소멸한다고 하더라도 근본적인 것은 될 수 없다.”라고 한다.

51) 王博은 『莊子哲學』(北京大學出版社, 2004, 188쪽)에서 形의 委蛇와 心의 逍遙가 나눌 수 없는 것이며, 渾沌과 같은 것이라고 이해하기도 한다.

현될 수 있음을 드러낸다. 따라서 장자가 드러낸 혼돈한 道는 ‘진실 존재 [實在]’로서의 세계를 뜻한다고 할 수 있다.

V. 나가는 말

이상에서 신화에 내재된 철학적 사유의 단초를 드러내면서, 동시에 고대의 철학에 보존된 신화적 사유의 흔적 또한 찾을 수 있는 대표적 개념으로 ‘혼돈[(混沌; Chaos)]’을 설정하고 ‘혼돈’이 ‘혼란’과 같은 의미, 즉 ‘무질서’의 뜻으로 부정적으로 이해되고 사용되는 것은 혼돈 개념이 지닌 긍정적 가치에 대한 심각한 왜곡이며, 그러한 왜곡은 섞여 있는 것을 어지럽고 무질서한 것과 동일시하게 만드는 문제점도 지니고 있음을 살펴보았다.

고대 그리스의 서사시인 헤시오도스의 『신들의 계보』에서 신들의 계보 정점에 제시되는 존재는 신이 아닌 ‘카오스(Xáος)’였다. 그가 언급한 카오스는 크게 벌어진 틈, 즉 허공(虛空)을 뜻하였으며, 세계 최초의 존재 상태를 가리키는 개념으로 그 안에 ‘무질서’의 의미는 전혀 없었다.

‘혼돈(混沌)’ 개념을 직접적으로 제시하지는 않았으나, 이후 장자가 그것을 확정하여 사용하도록 사상적 단초를 마련한 인물은 노자였으며, 그는 비록 ‘혼돈’ 개념을 확정하여 사용하지는 않았으나, 그 긍정적 의미와 가치에 대해서는 그의 철학 속에서 모두 드러내고 있다.

특히 『노자』에서 ‘混’과 ‘沌’은 가장 핵심적 개념인 ‘道’ 혹은 體道者인 聖인과 관련하여 “형체가 없어 이것저것 자체로 한정할 수 없으면서 구분되지 않는 존재나 그러한 상태”로 제시됨으로써 긍정적 의미만이 아니라, 완전성의 의미 또한 충분히 드러내고 있다. 그러나 노자는 현실 세계의 무질서에 대해서는 ‘昏亂’ 개념을 통해 ‘混沌’과는 다른 부정적 의미를 지니고 있음을 명확하게 제시하고 있다. 즉 ‘昏亂’은 “형체가 없어 이것저것 자체로 한정할 수 없으면서 구분되지 않는 존재나 그러한 상태”와 관련된 무질서를 의미하지 않고 있다. 따라서 노자는 ‘混沌’과 ‘昏亂’을 전혀 다른 영역에 적용하고 있다.

선진 시기로 대표되는 중국 고대 사상계의 최대 관심사를 한 마디로 요약한다면 ‘치란(治亂)’의 문제였다. 어떻게 하면 천하에 ‘다스림[治]’을

획득하여 구현하고 동시에 ‘어지러움[亂]’을 평정하여 사라지게 할 것인가가 춘추전국이라는 난세에 처했던 그들의 집중적인 관심을 불러일으킨 것은 당연한 일이다. 그러나 亂이나 그것과 대립되는 治는 형이하학적(形而下學的) 세계와 관련된 개념이다. 반면, 混이나 沌 및 混沌은 형이상학적 세계를 초월한 형이상학적(形而上學的) 세계와 관련된 개념이다. 예를 들어, 家外와 家内の 일에 따로 힘써야 했던 남녀의 구분이 존재했던 시절에, 그 구분이 분명하게 되면 집안이 不亂 혹은 治하다고 할 수 있다. 그리고 그 구분이 분명하지 않으면 亂하다 할 수는 있으나, 混沌하다고 할 수는 없다. 그럼에도 불구하고, 그 구분이 분명하지 않은 것을 두고 混沌하다고 한다면, 이는 형이하학적 세계와 관련하여 구분이 분명하지 않아 엉망으로 뒤섞였다고 할 수 있는 亂과 형이상학적 세계와 관련하여 구분이 분명하지 않다고 할 수 있는 混沌을 같은 의미로 이해하는 잘못을 범하는 것이다. 다시 말해, 세속적 삶과 관련된 亂으로서의 不分과 세속적 삶을 뛰어넘어 있는 混沌으로서의 不分 사이에 不分이라는 공통점이 있다고 동일시하는 것과 다르지 않다.

장자는 ‘混沌’을 확정하여 사용하고 있기도 하지만, 진실로 그의 철학은 ‘나누어짐이 없는’ 혹은 ‘나눌 수 없는’ 세계의 참모습과 그에 대한 앎을 드러내는 데 큰 비중을 두고 있다. 이 때문에 장자의 철학에서 混沌은 ‘진실 존재[實在]’로서의 세계인 道가 나누어짐이 없는 ‘하나[一]’임을 드러낸다. 「소요유」에서 읽어낼 수 있는 ‘小大之辨’ 가운데 ‘큰[大]’에 해당하는 내용이나 「제물론」에서 강력하게 제시되는 ‘齊物’한 세계는 모두 ‘나누어짐이 없는’ 혹은 ‘나눌 수 없는’ 無限定性を 기반으로 하는 無封의 세계와 깊이 연관을 맺고 있다. 이뿐만이 아니라, 그가 제시한 ‘無用之大用’, “萬物與我爲一.”이나 “道通爲一.”도 같은 맥락 속에 있기에, 장자의 철학에서 혼돈 개념이 차지하는 비중은 매우 크다.

비록 장자가 道에 대해 애초에 ‘나누어짐[封域]’이 있지 않은 것으로 언급하지만, 그의 道가 無差別 혹은 無分別의 정신 경지만을 가리킨다고 볼 수는 없다. 그가 제시하고 있는 道는 궁극적 근원의 성격을 지니고 있기 때문이다. 따라서 장자의 混沌한 道는 ‘나누어짐이 없는[無封]’ 무차별·무분별의 혼돈한 ‘진실 존재[實在]’로서의 세계를 뜻한다.

오늘날 ‘혼란’을 ‘昏亂’이 아닌 ‘混亂’으로 표기하거나 ‘혼돈(混沌)’을 ‘혼란’의 의미로 이해하고 사용하는 일은 한국에만 국한되지 않는다. 오

히려 그 개념의 발생지인 중국을 비롯하여 일본을 포함한 동아시아 대표 국가들의 사전, 일상 언어 습관 등에서 당연한 듯이 발견할 수 있다.

동양은 특히 ‘합일(合一)’의 정신을 귀하게 여긴다. ‘천인합일(天人合一)’, ‘진속일여(眞俗一如)’, ‘진속불이(眞俗不二)’, ‘진속원융(眞俗圓融)’, ‘생사일여(生死一如)’ 등의 많은 표현이 그러한 정신에 대한 긍정적 가치를 드러낸다. 특히 ‘혼연(渾然)’, ‘혼융(混融·渾融)’, ‘혼연일체(渾然一體·渾然一體)’ 등의 개념은 궁극적 조화와 소통을 드러내면서 매우 긍정적 가치를 지닌 의미로서 지금까지도 이해되며 즐겨 회자된다. 그러나 이처럼 동양 사유 전통의 형성에 깊은 영향을 주고 있을 뿐만 아니라, 그 원형이 되는 ‘혼돈(混沌)’의 긍정적 의미는 유구한 시간 속에서 왜곡의 먼지를 덮어 써 왔다.

오늘날 혼돈 개념은 굳이 철학만이 아닌 다양한 학문 영역에서 언급된다. 또한 신문·TV 등의 뉴스에서도 자주 접할 수 있다. 신문·TV 등의 매스 미디어에서 이루어지는 언급이 성인을 주요 대상으로 삼아 파급 효과를 발휘하고 있는 반면에, 온라인게임이나 애니메이션 등의 미디어들 또한 청소년을 주요 대상으로 삼아 큰 파급 효과를 발휘하고 있다. 이와 같이, 오늘날에는 ‘혼란’과 같은 의미로 언급되는 ‘혼돈’ 개념을 연령층을 불문하고 빈번하게 접할 수 있는 상황이다. 다양한 연령층에서 접할 수 있는 빈도가 높다는 사실은 그만큼 왜곡된 혼돈 개념의 전파와 확립이 가속화되고 있음을 의미한다. 또한 수용자로서의 그들에게 혼돈 개념의 부정적 의미가 고착화되는 만큼, 다시 그것을 부정적 의미로 사용할 가능성을 지닌 이들 또한 대량으로 양산되는 것과 같다. 잘못된 내용은 언젠가 되더라도 바로잡기 위해 애를 써야 한다.

학문적 교류 또한 왕성한 21세기라는 글로벌 시대에 자신들의 사유 전통에서 멀어진 채, 그러한 언어 개념에 대한 잘못된 이해를 바로잡지 못하면서 학문의 교류를 추구한다는 것은 심각한 문제이다. 자신들의 사유 전통에 대한 바른 이해와 그에 기반을 둔 바른 언어 개념을 확립할 수 있을 때에야 비로소 전통을 달리하는 동양과 서양의 학문 교류 또한 올바른 방향으로 전개될 수 있다.

‘混沌’과 ‘昏亂’이라는 두 중요 개념을 내걸고 있는 본 연구가 해당 개념을 사용하여 연구를 진행하고자하는 이들에게, 일상적으로 사용해왔던 ‘혼돈’ 개념을 무질서로서의 ‘昏亂’과 구분하여 재인식하는 계기로 자리매김이 될 수 있기를 기대한다.

참고문헌

- 高明 撰, 『帛書老子校注』, 中華書局, 1998.
- 郭慶藩 撰, 王孝魚 點校, 『莊子集釋』, 中華書局, 2004.
- 김경수 지음, 『노자 생명사상의 현대적 담론』, 도서출판 문사철, 2010.
- 김만겸, 『장자철학의 세계』, 이문출판사, 2005.
- 다니엘 하버 지음, 유원기 옮김, 『지성인을 위한 무신론』, 이제이북스, 2003.
- 사라 알란 지음, 오만중 옮김, 『거북의 비밀, 중국인의 우주와 신화』, 예문서원, 2002.
- 楊伯峻 撰, 『列子集釋』, 中華書局, 1996.
- 嚴靈峯, 『老子章句新編纂解』 第3輯, 中華文化出版事業委員會, 1955.
- 葉舒憲 著, 『老子與神話』, 陝西人民出版社, 2005.
- 葉舒憲 著, 『中國神話哲學』, 陝西人民出版社, 2005.
- 吳澄 述, 『道德眞經註』(收於 『正統道藏』 21冊, 新文豐出版公司編輯部, 新文豐出版公司, 1977)
- 王博, 『莊子哲學』, 北京大學出版社, 2004.
- 王卡 點校, 『老子道德經河上公章句』, 中華書局, 1993.
- 劉文典 撰, 『淮南鴻烈集解』, 中華書局, 1997.
- 陸德明, 『經典釋文』, 上海古籍出版社, 1985.
- 張京華, 『莊子哲學辨析』, 遼寧教育出版社, 1999.
- 張君房 纂輯, 蔣力生 等 校注, 『云笈七籤』, 華下出版社, 1996.
- 朱桂曜 撰, 『莊子內篇證補』, 1928(收於 『無求備齋莊子集成初編』 26冊, 嚴靈峯 編輯, 藝文印書館, 1972)
- 陳景元 撰, 『南華章句音義』(收於 『無求備齋莊子集成初編』 5冊, 嚴靈峯 編輯, 藝文印書館, 1972)
- 陳鼓應 註譯, 『莊子今註今譯』, 臺灣商務印書館, 1994.
- 崔大華, 『莊子歧解』, 中州古籍出版社, 1988.
- 토머스 불핀치 지음, 김인영 옮김, 『그리스 로마 신화 2』, 홍신문화사, 2004.
- 플라톤 지음, 박종현·김영균 공동 역주, 『플라톤의 티마이오스』, 서광사, 2009.

- 홍병선 저, 『그리스신화의 철학적 사유』, 연경문화사, 2010.
- 헤시오도스 지음, 김원익 옮김, 『신통기-그리스 신들의 계보』, 민음사, 2009.
- 헤시오도스 지음, 천병희 옮김, 『신들의 계보』, 도서출판 숲, 2009.
- Hesiod: *Theogony, Works and Days, Testimonia*, Edited and Translated by Glenn W. Most, Harvard University Press, 2006.
- Hornblower, Simon and Spawforth, Antony (Ed.), *The Oxford Classical Dictionary (Revised third ed.)*, Oxford University Press, 2003.
- 김철신, 「莊子の 觀點에서 본 論辯思潮-心과 物의 關係를 중심으로-」, 延世大學校 박사학위논문, 2004.
- 이강수, 「道家에서의 정신과 물질」, 『哲學』 제35집, 韓國哲學會, 1991.
- 李存山, 「莊子の薪火之喻與“懸解”」, 『道家文化研究』第六輯, 上海古籍出版社, 1995.
- 鄭崙, 「莊子哲學의 有待와 無待에 관한 研究」, 全北大學校 박사학위논문, 1996.
- 拙稿, 「栗谷의 ‘理氣之妙’와 『道德經』의 ‘混’·‘玄」, 『栗谷思想研究』第6輯, 栗谷學會, 2003.
- 拙稿, 「莊子哲學의 道通爲一에 관한 研究」, 東國大學校 박사학위논문, 2008.
- 池田知久, 최재목 옮김, 「中國思想에서 混沌의 문제」
(「中國思想における混沌」, 收於『混沌』, 東京大學出版會, 1991, 3-24), 『현대와 종교』 19집, 현대종교문제연구소, 1996.
- 陳鼓應, 「論道與物關係問題：中國哲學史上的一條主線」, 『道家文化研究』第二十二輯, 三聯書店, 2007.

Abstract

A study of 'Hun-Dun(混沌)' in Philosophical Taoism

Kim, Hyun-Su

'Hun-Dun(混沌)' translates as Chaos. But chaos has no meaning of disorder in ancient Greek. Hesiod says that 'The very first of all Chaos came into being' in *Theogony*. It is the first state of the universe which chaos clearly means 'gaping void' or 'chasm'. And 'Hun-Dun(混沌)' has no negative meaning in Philosophical Taoism. Lao-tzu asserted 'Hun(混)' of Tao as the origin of this university. Also 'Hun(混)' describes inseparable distinctiveness of shapelessness. Moreover, it is the first time that Chuang-tzu expressed a concept of 'Hun-Dun(混沌)'. And a concept of 'Hun-Dun(混沌)' in *Chuang-tzu* is one and the same meaning as a concept of 'Hun(混)' in *Lao-tzu*. Therefore, both have a lot of positive meanings in their philosophy. The other side, they suggests a concept of 'Hun-Luan(昏亂)' that has no negative meaning as disorder. In these points, 'Hun-Dun(混沌)' and 'Hun-Luan(昏亂)' have entirely a different meaning.

[Key Words] Lao-tzu, Chuang-tzu, Chaos, Chasm, Disorder

수학적 실재론과 반-직해주의*

이 진 회**

【요약문】 발라거는 허구주의가 가장 유력한 유명론적 전략이라고 주장한다. 이러한 주장의 주된 근거는, 다른 유명론적 전략과는 달리 허구주의는 직해주의를 수용한다는 것에 있다. 그러나 필자는 이러한 주장에 동의하지 않는다. 본 논문에서 필자는 수학적 진술에 대한 있는 그대로의 이해가 플라톤주의적 이해라는 직해주의자들의 주장이 성립하지 않음 보일 것이며, 그것에 근거해서 발라거의 주장을 반박할 것이다. 그런데 직해주의는 수학적 실재론의 가장 중요한 논거이기도 하다. 따라서 직해주의가 플라톤주의적 의미론을 전제하지 않는다는 필자의 비판은 수학적 실재론에 대한 비판이기도 하다. 그래서 필자는 본 논문을 통해 직해주의를 전제하는 허구주의가 가장 유력한 유명론적 전략이라는 발라거의 주장뿐 아니라 실재론의 중요한 근거 역시 비판할 것이다.

필자의 논의는 대략 세 부분으로 구성된다. 첫 번째 부분은 허구주의에 대한 소개로 구성되며, 두 번째 부분은 발라거의 허구주의를 수학적 활동 및 수학에 대한 그의 설명에 기초해서 소개하는 것이다. 그리고 마지막 부분은 수학에 대한 발라거의 설명, 특히 IBP라는 수학에 대한 발라거의 독특한 설명에 근거했을 경우 수학적 진술에 대한 있는 그대로의 이해가 플라톤주의적이지 않음을 보이면서, 그 경우 직해주의가 반드시 플라톤주의를 함의할 필요가 없음을 보이는 것이다.

【주제어】 수학적 실재론, 플라톤주의, 허구주의, 직해주의, 유명론, 발라거

* 이 논문은 2008년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 수행된 연구임.[인문사회 분야 : KRF-2008-356-A00009]

** 한국과학기술원(KAIST)

1

수학적 진술이 있는 그대로의 의미를 갖는다는 직해주의는 불가결성 논증과 함께 수학적 실재론의 가장 중요한 논거 중 하나로 이해되어왔다. 1) 그런데 최근 활발하게 논의되는 허구주의에서는 직해주의를 수용하면서도 수학을 유명론적으로 이해할 수 있다고 주장한다. 그래서 허구주의자들은, 자신들의 전략은 다른 유명론적 전략과는 달리 의미론적 설명의 부담이 없는 가장 효과적인 반-실재론적 전략이라고 말한다.²⁾ 그러나 필자는 이러한 허구주의자들의 주장에 동의하지 않는다. 필자는 수학적 진술에 대한 있는 그대로의 이해가 실재론자들이나 허구주의자들이 주장하는 직해주의적 이해라고 생각하지 않는다. 그래서 본 논문에서 필자는 직해주의에 근거한 허구주의적 논의를 비판적으로 검토하면서, 반-직해주의적 전략으로 분류할 수 있는 완화된 직해주의 및 이러한 완화된 직해주의에 근거한 반-실재론적 전략의 가능성을 모색하고자 한다.³⁾ 그런데 ‘허구주의’라는 용어는 그 안에 매우 다양한 전략들을 포함하며, 직해주의와 함께 ‘진정한’ 허구주의가 무엇인지에 대한 논의 역시 존재한다.⁴⁾ 그래서 필자는 허구주의 일반에 대해 논의하기 보다는 발라거의 허구주의에 대한 분석을 통해 ‘직해주의’와 ‘허구주의’, 그리고 ‘실재론’ 사이의 관계를 비판적으로

-
- 1) 콰인-퍼트남 논증으로도 알려진 ‘불가결성 논증’(Indispensability Argument)은 수학이 과학에 반드시 필요한 요소임에 근거해서 수학적 대상의 존재를 정당화하는 것이다. 그러나 본 논문의 주제는 이러한 불가결성과 관련된 논의보다는 수학에 대한 직해주의적 이해와 관련된 허구주의 및 실재론에 대한 것이기 때문에, 반드시 필요한 경우를 제외하면, ‘불가결성 논증’과 관련된 논의는 본 논문에 포함하지 않을 것이다.
 - 2) Balaguer (2010.) pp.152-153.
 - 3) 필자가 말하는 ‘완화된 직해주의’란 수학적 진술에 대한 있는 그대로의 이해가 플라톤주의적 의미론을 전제하지 않는다는 주장이다. 그래서 뒤에서 논의할 직해주의를 받아들이면, 완화된 직해주의는 반-직해주의적 전략으로 이해할 수 있다. 필자가 ‘완화된 직해주의’라는 용어를 사용하는 이유는 수학적 진술에 대한 있는 그대로의 의미가 플라톤주의적일 필요는 없다는 점을 강조하기 위함이다. 그러므로 오해의 소지가 없는 범위에서, 필자는 전형적인 직해주의에 반대한다는 의미에서는 ‘반-직해주의’라는 용어를 사용할 것이며, 수학적 진술의 있는 그대로의 의미를 강조하는 맥락에서는 ‘완화된 직해주의’라는 용어를 사용하고자 한다.
 - 4) 허구주의의 다양성과 ‘진정한’ 허구주의에 대한 논쟁은 익룬드(Eklund)(2007)와 김세화(2010)를 참조하면 좋을 것이다.

검토하고자 한다.

많은 허구주의적 논의들 중 발라거의 논의에 필자가 집중하는 이유는 다음 두 요소 때문이다. 우선 발라거의 허구주의는 ‘직해주의’를 비교적 강하게 주장하는 전략이다. 따라서 발라거의 논의에 대한 분석을 통해 우리는 ‘직해주의’와 ‘허구주의’, 그리고 ‘수학적 실재론’의 관계에 대해 상대적으로 명료하게 이해할 수 있다. 다른 하나는, 발라거가 제시하는 수학에 대한 설명, 특히 수학적 참에 대한 설명의 많은 부분에 필자 역시 동의한다는 것이다. 필자가 동의하지 않는 것은, 이러한 수학에 대한 설명에 기초했을 경우 직해주의적 이해가 가장 적절한 수학적 진술에 대한 이해라는 발라거의 주장이다. 필자는 수학에 대한 그의 설명을 전제했을 경우, 수학적 진술에 대한 가장 자연스러운 이해는 그가 정의하는 직해주의적 이해가 아니라 완화된 직해주의적 이해라고 생각하며, 이점을 본 논문을 통해 밝히고자 한다.

이러한 필자의 주장을 분명하게 제시하기 위해서는 허구주의, 특히 발라거의 허구주의의 특징과 허구주의자들이 해결해야 하는 문제들을 분명하게 제시해야 한다. 이를 위해 필자는 다음 장에서 허구주의를 간략하게 소개하면서, 허구주의자들이 설명해야 하는 문제들의 목록을 제시할 것이다. 그리고 3장에서는 이러한 문제들에 대한 발라거의 설명을 제시하면서 그의 허구주의의 특징을 살펴볼 것이다. 마지막으로 4장에서 필자는 발라거의 허구주의가 매우 강한 직해주의인 해석학적 실재론을 전제하는 것임을 보이면서 그의 허구주의의 문제점을 지적할 것이다. 그리고 그 과정에서 반-직해주의적 전략인 완화된 직해주의와, 완화된 직해주의에 근거한 반-실재론적 전략의 가능성을 모색할 것이다.

2

1장에서 언급했듯이, 직해주의는 수학적 실재론을 정당화하는 매우 중요한 논거 중 하나이다. 그런데 여기에서 말하는 ‘직해주의’란 수학적 진술이 있는 그대로의 의미를 갖는다는 주장이다. 예를 들어 “3은 홀수이다.”라는 진술은 “철수는 대학생이다.”라는 진술처럼 ‘3’이라는 수학적 대상이 홀

수라는 속성을 가질 경우 그리고 오직 그 경우에만 참이라는 것이다. 따라서 직해주의에 기초할 경우 우리는 매우 간단한 방식으로 수학적 대상의 존재를 정당화할 수 있다. “철수는 대학생이다.”라는 진술이 참이라는 것으로부터 ‘철수’의 존재를 정당화할 수 있듯이, “3은 홀수이다.”와 같은 수학적 진술이 참이라는 것으로부터 ‘3’과 같은 수학적 대상의 존재를 정당화할 수 있다는 것이다. 그래서 직해주의를 수용하면서 수학적 진술이 참임을 인정할 경우, 우리는 자연스럽게 참인 수학적 진술이 지시하거나 함의하는 수학적 대상이 존재한다는 실재론 혹은 플라톤주의에 동의하게 된다.⁵⁾ 따라서 유명론자들 혹은 반-실재론자들이 수학적 대상에 대한 직해주의적 정당화를 거부하기 위해서는 직해주의나 수학의 참을 거부해야 한다.⁶⁾

그런데 수학이 참임을 거부하는 것은 쉽지 않은 선택이다. 그래서 많은 유명론자들은 대부분 직해주의를 거부하면서 수학적 진술의 참을 보존하려는 전략을 택한다.⁷⁾ 그러나 이 경우 수학적 진술이 겉보기와는 다른 의미를 갖는 이유를 설명해야 하는 의미론적 설명의 부담을 안게 된다. 그리고 이것이 ‘직해주의’가 ‘불가결성 논증’과 함께 유명론자들이 해결하기 가장 어려운 문제로 인식되어온 이유이기도 하다.

허구주의자들은 기존의 유명론자들과는 다른 해결 방안을 제시한다. 간단히 말해 그들은 직해주의를 받아들이는 대신 수학이 참임을 포기한

- 5) 필자는 원칙적으로 직해주의가 수학적 실재론을 함의한다는 주장에 동의하지 않는다. 그러나 위의 논의는 ‘직해주의’와 ‘수학적 실재론’을 소개하는 목적으로 제시된 것이기 때문에, 위에서 정의된 ‘직해주의’와 ‘수학적 실재론’ 사이의 관계를 잠정적으로 수용하고자 한다. 이러한 직해주의에 대한 비판적 논의는 주로 4장에서 다루어질 것이다. 그리고 ‘수학적 실재론’과 ‘플라톤주의’가 동일한 용어인지에 대한 논란의 여지가 있을 수 있다. ‘플라톤주의’는 추상적인 대상의 존재를 인정하는 것으로 이해되는 반면, ‘수학적 실재론’은 단지 수학적 대상의 존재를 인정하는 것으로 이해될 수 있기 때문이다. 그러나 수학적 대상이 추상적 대상이라는 것을 부정하기 어려울뿐더러, 대부분의 허구주의자들 역시 이점을 인정하기 때문에, 특별한 가정이 없는 범위 안에서 ‘플라톤주의’와 ‘수학적 실재론’을 동의어로 사용하고 한다.
- 6) 물론 직해주의와 수학이 참임을 모두 거부할 수 있지만, 설명의 부담과 관련해서, 이러한 전략을 택하는 것은 그리 현명해 보이지 않는다. 따라서 직해주의와 참을 모두 포기하는 전략은 제외하고 논의하고자 한다.
- 7) 반-직해주의적 논의는 ‘재기술전략’과 ‘도구주의’ 그리고 ‘마이농주의’로 나누어 볼 수 있다. 그러나 4장 마지막 부분을 제외하면, 본 논문에서 논의하는 반-직해주의적 전략은 주로 재기술전략에 한정된다.

다. 수학적 진술은 있는 그대로의 의미를 갖는데, 그 진술이 언급하는 대상은 존재하지 않기 때문에 존재함의를 갖는 수학적 진술은 거짓이라는 것이다. 그래서 허구주의는 직해주의와 참을 교환하는 전략이라고 할 수 있다. 따라서 허구주의자들은 수학적 참이 아니라는 자신들의 주장을 설득력 있게 옹호해야만 한다. 특히 허구인 수학을 우리가 받아들이고 그것이 여러 지적활동에서 유용하게 사용되는 이유를 설명해야만 한다.

이와 관련해서 허구주의자들은, 소설과 같은 허구적 담론에서 보듯이, 우리가 참이 아닌 진술을 수용하는 것은 그리 특별한 일은 아니며, 허구적 담론과 유사하게 수학의 경우에도 수학적 진술을 믿지 않으면서 받아들이는 이유를 충분히 설명할 수 있다고 주장한다. 다시 말해, 수학적 진술을 믿지 않으면서 수용하는 것과 수학의 유용성을 허구적 담론과의 유비를 통해 충분히 설명할 수 있다는 것이다. 예를 들어, 우리는 허구적 담론에서 “홍길동은 서자이다.”를 있는 그대로 주장하지만, 이러한 언어 활동을 이해하기 위해서 반드시 “홍길동은 서자이다.”가 실제로 참임을 전제할 필요가 없다는 것이다. 다시 말해, 우리는 “홍길동은 서자이다.”가 있는 그대로의 의미를 가지며, 그것이 실제로는 거짓임을 알지만 그 진술을 수용할 수 있듯이, “3은 홀수이다.”라는 수학적 진술 역시 그것이 거짓이라고 해도 받아들일 수 있다는 것이다.⁸⁾ 그래서 허구주의자들은, 자신들의 전략은 의미론적 논제인 반-직해주의를 정당화하는 가망 없는 전략에 매달리는 기존의 유명론과는 달리, 수학이 거짓임에도 불구하고 받아들일 수 있는 충분한 이유가 있음을 보일 수 있으며, 그래서 가장 효과적인 반-실재론적 전략이라고 주장한다.

그러나 허구주의자들이 모두 동일한 주장을 하는 것은 아니다. 허구주의는 매우 다양한 전략이다. 특히 ‘허구’에 대해서 말하기와 관련해서 우리는 해석학적 허구주의와 혁명적 허구주의를 구분할 수 있다. 전자는 수학적 진술 P가 있는 그대로의 의미를 갖는다고 하더라도 그러한 수학적 진술을 발화하는 화자, 특히 수학자들은 P를 주장하거나 믿는 것이 아니라 실제로는 P의 유명론적 사본인 P*를 주장한다는 것이다. 그리고 혁명적 유명론자들은 P를 발화하는 수학자가 주장하고 믿는 것은 다른 것

8) 허구주의의 일반적인 특징에 대한 보다 자세한 설명은 익런드 (2007)와 김세화 (2010)의 논문을 참조하면 좋을 것이다.

이 아닌 P일 뿐이라고 주장한다.⁹⁾ 그래서 혁명적 허구주의와 해석학적 허구주의의 차이점은 수학자들이 자신의 이론을 있는 그대로 믿는가, 아니면 수학기론과 그들의 믿음이 다른가의 문제로 모아진다.

‘허구’에 대해 말하는 방식과 관련해서도 허구주의는 세분화된다. 위에서 보았듯이, 허구주의자들은 모든 존재함의를 갖는 수학적 진술은 거짓이라고 주장한다. 따라서 그들은 우리가 이러한 거짓인 주장을 통해 주장하는 것, 혹은 주장해야 하는 것이 무엇인지 설명해야 한다. 이와 관련해서 허구주의자들은 크게 두 부류로 나누어지는데, 한 부류는 루이스적 분석인 <이야기 F에 따르면>이라는 허구연산자를 P앞에 붙이는 것이며, 다른 한 부류는 왈튼의 ‘채하기’(pretense) 분석을 채용한다.¹⁰⁾ 간단히 말해, 루이스의 분석을 따르면 “3은 홀수이다.”라는 주장은 “<이야기 F에 따르면> 3은 홀수이다.”를 축약적으로 표현한 것이라는 주장이며, 왈튼의 분석에 따르면, “3은 홀수이다.”라는 주장은 마치 3이 있는 것처럼 채하면서 믿게 하는(make-believe) 주장이라는 것이다. 따라서 허구주의자들 안에서도 해석학적 허구주의와 혁명적 허구주의 중 어느 것이 보다 효과적인 전략인지에 대한 논란이 있으며, 루이스와 왈튼의 분석 중 어느 것이 허구에 대해 말하는 방식에 관한 적절한 분석인지에 대한 논란 역시 존재한다. 더욱이 허구주의자들 안에서도 진정한 허구주의가 무엇인지에 대한 논란 역시 존재한다. 그러나 본 논문에서의 필자의 관심은 진정한 허구주의가 무엇인가에 있지 않다. 필자의 관심은 수학에 대한 철학적 설명이 만족시켜야 하는 일반적인 문제를 직해주의를 전제하는 허구주의가 어떻게 해결할 수 있는가에 있으며, 이것이 필자가 발라거라는 특정한 허구주의자의 논의에 집중하는 이유이기도 하다.

이러한 허구주의의 다양성에도 불구하고 허구주의자들은 모두 수학이 거짓임을 주장한다. 따라서 모든 허구주의자들은 기본적으로 수학 이론이

9) 위의 해석학적 허구주의와 혁명적 허구주의의 구분과 불가결성 논증과 관련된 해석학적 전략과 혁명적 전략은 구분해서 이해해야 한다. 불가결성 논증과 관련된 해석학적 전략과 혁명적 전략은 수학적 이론의 존재함의와 관련된 것이며, 위에서 논의하는 해석학적 허구주의와 혁명적 허구주의는 허구인 진술을 발화하는 화자의 태도와 관련된 것이다. 그리고 이러한 ‘해석학적 허구주의’를 ‘기술적(discription) 허구주의’로 ‘혁명적 허구주의’를 ‘규정적(prescription) 허구주의’라고 부르기도 한다. 이와 관련된 논의는 김세화 (2010), pp.13-15 참조.

10) 위의 루이스와 왈튼의 이론은 Lewis(1978), Walton(1990)에서 제시된 것이다.

오류를 범하고 있음을 인정한다.¹¹⁾ 이점은 해석학적 허구주의와 혁명적 허구주의자들이 모두 공유하는 가정이다. 수학이 거짓이 아니라면 허구주의는 처음부터 성립하지 않을뿐더러, 해석학적 허구주의와 혁명적 허구주의는 모두 거짓인 수학적 진술 P를 발화하는 화자의 믿음과 관련된 구분이기 때문이다. 따라서 허구주의자들이 해결해야 하는 가장 우선적인 문제는 자연주의와의 대립을 해소하는 것이다. 허구주의는 모두 수학이 거짓임을 주장하는 것이며, 이것은 곧 수학이 수정되어야 함을 함의하는데, 이러한 주장은 과학의 자율성 혹은 과학적 방법론의 존중이라는 자연주의와 대립하는 것으로 보일 수 있기 때문이다.

그러나 ‘자연주의’는 매우 불분명한 용어이다. ‘자연주의’의 불명료성은 대략 다음 두 요인, 즉 자연주의의 범위와 과학적 주장과 철학적 주장의 경계의 모호성에 기인한다. 전자는 자연주의에 자연과학만을 포함할지, 아니면 수학이나 다른 분야의 학문을 포함할지와 관련된 문제이며, 후자는 과학 내적인 문제와 외적인 문제, 특히 철학적 문제와의 경계와 관련된다. 그러나 본 논문에서는 이러한 모호성이 어느 정도 제거된다. 우선 범위와 관련해서, 본 논문에서 필자는 메디를 따라 자연주의에 수학을 포함할 것이다.¹²⁾ 자연주의는 연구 주제 혹은 대상의 존재론적 성격보다는 해당 학문의 신뢰성에 의존하는 것이고, 수학이 신뢰할 수 있는 학문임은 분명하므로, 이 부분은 충분히 납득할 수 있다. 철학과의 경계와 관련해서도, 본 논문에서 논의하는 철학적 문제는 ‘수’와 같은 수학적 대상의 존재 문제에 집중될 뿐 아니라, 허구주의와 관련된 자연주의적 논제는 주로 ‘관용의 원칙’을 중심으로 논의되기 때문에 위에서 언급한 모호성은 어느 정도 제거된다. 관용의 원칙이란, 철학과 수학이 대립할 경우에 수학에 대한 지나친 수정을 요구함은 부적절하다는 것이다. 더구나 수학과 관련된 관용의 원칙은 루이스와 버지스에 의해 실패논증이란 형태로 구체화되어 있다. 실패논증이란 역사적으로 훨씬 더 많은 성공 사례를 갖는 수학을 상대적으로 빈곤한 성공 사례를 갖는 철학적 근거에서 비판하는 것이 부당함을 주장하는 것으로, 수학과 철학이 대립할 경우 포기되어야 되어야 하는 것은 철학이라는 주장이다.¹³⁾ 물론 이러한 주장에 대한 다양한 반박이 있어왔었

11) Balaguer (2009). p.157.

12) 자연주의와 수학의 관계에 대한 메디의 논의는 메디(1997)에서 자세하게 설명된다.

13) Lewis (1991). pp.58-59, Burgess(2004). p.30 참조.

다.14) 그러나 수학적 대상을 인정하지 않는 주된 이유인 존재론적 회의와 인식론적 논제는 명백히 철학적 논제이다.15) 따라서 이러한 철학적 논제에 기초해서 수학을 재구성할 것을 주장한다면, 그것은 지나친 규범적 태도임은 분명하다. 그러므로 수학이 거짓임을 주장하는 허구주의자들은 자신들의 주장이 관용의 원칙을 어기지 않음을 설득력 있게 보여주어야 한다. 더구나 본 논문에서 논의하는 허구주의자들은 수학자체를 재구성하려는 재구성전략을 제시하는 것이 아니라 수학에 대한 적절한 철학적 이해를 제시하려는 시도이다. 따라서 이러한 시도가 설득력을 얻기 위해서는, 그것이 수학에 대한 지나친 수정을 요구하지 않는, 그래서 현존하는 표준적인 수학기론과 양립 가능함을 보여주어야 한다.

허구주의자들은 수학적 지식의 문제에 대해서도 설명해주어야 한다. 허구주의에 따르면, 존재함의를 갖는 수학적 진술은 모두 거짓이다. 따라서 허구주의자들은 우리가 “3은 홀수이다.”와 “3은 짝수이다.” 중 전자를 받아들이면서 후자를 받아들이지 않는 이유를 설명해야 한다. 물론 허구주의자들은 “홍길동은 남자이다.”와 “홍길동은 여자이다.”가 모두 거짓임에도 불구하고 우리가 전자를 받아들이면서 후자를 받아들이지 않는 것처럼, 수학적 지식도 유사한 방식으로 설명될 수 있다고 주장할 수 있다. 그러나 이러한 설명은 적절하지 않다. ‘홍길동’의 경우에, 우리는 그 허구적 인물이 허균에 의해 창조된 인물이라는 것을 알고 있기 때문에, 그 진술이 처음부터 참을 의도하지 않음을 알고 있다. 그러나 수학의 경우에, 수학적 대상이 존재하지 않기 때문에 수학은 참이 아니며, 따라서 수학은 허구적으로 이해되어야 한다는 주장은 수학적 실재론과 관련된 논쟁에서 명백히 논점을 선취하는 것이다. 따라서 허구주의자들은 수학이 참임을 포기하면서도 “3은 짝수이다.”를 받아들이면서 “3은 홀수이다.”를 받아들이지 않는 이유를, 논점을 선취하지 않은 수학에 대한 적절한 설명에 근거해서 보여주어야 한다.16)

-
- 14) 실패논증에 대한 비판은 파시우(Paseau) (2005)와 델리(Daly) (2006)에서 자세하게 제시된다.
 - 15) 인식론적 논제란 추상적 대상에 대한 신뢰할 수 있는 인식적 설명을 제공해야 한다는 것으로, 주로 반-실재론적 논제로 이해되는 것이다.
 - 16) 발라거는 위의 문제를 ‘수학의 객관성’의 문제라고 부른다. 본 논문에서도 그의 용례를 따라 위의 문제를 수학의 객관성의 문제라고 부를 것이다. Balaguer (2009). p.139.

마지막으로 허구주의자들은 ‘수학’과 ‘허구’와의 유비가 처음부터 반-직관적이라는 비판에 대해서도 합당한 설명을 제시해야 한다. 허구주의란 결국 수학적 진술을 허구적 진술과 유사한 방식으로 이해하는 것인데, 이러한 유비가 반-직관적이라는 것은 충분히 설득력 있는 반론이기 때문이다. 더욱이 ‘수학’과 소설과 같은 ‘허구’와의 비유사성을 제시하는 것은 그리 어려운 일이 아니다.¹⁷⁾ 따라서 허구주의자들은 ‘수학’과 ‘소설’ 사이의 비유사성에도 불구하고 수학적 진술을 허구적 진술로 이해하는 것에 대한 합리적인 설명을 제공해야 한다는 것이다.

물론 이외에도 허구인 수학이 어떻게 과학적 설명에 유용한지를 설명해야 한다는, 불가결성 논증과 관련된 설명의 요구 역시 존재한다. 그러나 본 논문의 목적은 수학을 과학에 근거해서 정당화하는 불가결성 논증과 관련된 것이 아니라, 수학 자체에 대한 직해주의적 이해에 관한 것이다. 따라서 이러한 불가결성 논증과 관련된 부분은 본 논문에서는 논의하지 않을 것이다. 그래서 필자는 허구주의자들이 반드시 설명해야 하는 문제를 관용의 규칙과 수학의 객관성의 문제, 그리고 수학과 허구와의 비유사성에 대한 설명의 요구로 한정하고자 한다.

3

허구주의는 의미론적 문제로부터는 자유롭지만, 수학이 거짓이라는 주장과 관련된 비판에 적절히 답해야 한다. 그런데 이러한 비판들에 대한 허구주의자들의 대답은 다양하며, 그 다양성은 주로 그들이 근거하는 구체적인 허구주의의 특징에 기인한다. 그래서 이장에서 필자는, 위에서 제기된 비판들에 대한 발라거의 대답을 통해 그의 허구주의의 특징을 살펴보고자 한다.

우선 ‘수학’과 ‘허구’의 유사성과 관련된 비판에 대해, 발라거는 ‘수학’과 ‘허구’와의 비유사성이 있음을 인정한다고 하더라도, 허구주의가 성립되기 위해서 ‘허구’와 ‘수학’ 사이의 실제적 유사성이 전제될 필요가 없다고 주장한다.¹⁸⁾ 더 나아가서 발라거는 ‘허구주의’라는 용어가 오해의 여지

17) Balaguer (2009). p.135 참조.

18) Balaguer (2009). p.136.

가 있는 용어이며, 필요하다면 오해의 여지가 상대적으로 적은 ‘지칭실패주의’(reference-failure-ism)나 단순히 ‘비진리주의’(not-true-ism)로 바꾸어도 좋을 것이라고 말한다.¹⁹⁾ 이러한 발라거의 주장은 그가 허구주의를 아래와 같이 단순히 논증을 통해 정당화하는 것을 통해 확인할 수 있다.²⁰⁾

- 1) 수학적 진술 “4는 짝수이다.”가 추상적 대상에 대한 것으로 읽혀야 한다는 플라톤주의자들의 주장을 옳다.
- 2) 그러나 그러한 추상적 대상은 존재하지 않는다.
- 3) 따라서 “4는 짝수이다.”와 같은 수학적 진술은 있는 그대로 참은 아니다.

그리고 이것이 발라거의 허구주의에 대한 정의이기도 하다. 물론 위의 주장은 논증의 형태로 구성된 것이지만, 발라거가 허구주의를 통해 말하고자 하는 것은, 수학적 진술은 있는 그대로의 의미를 갖는데, 그러한 수학적 진술이 지시하는 대상은 존재하지 않는 추상적 대상이므로, 수학적 진술은 거짓이라는 것이다.²¹⁾ 따라서 그의 허구주의는 수학이 허구와 유사하다거나, 수학적 언어에 대한 최선의 분석이 허구적 분석이라는 것에 기초하기 보다는, 수학적 진술이 지칭에 실패하고 있고 그래서 거짓이라는 주장이다. 그러므로 거짓임에도 불구하고 우리가 수학을 수용한다는 측면을 제외하면, 발라거의 허구주의에서는 ‘허구’와 ‘수학’ 사이의 실제적 유사성은 요구되지 않는다고 할 수 있다.

그리고 이것이 다른 허구주의자들과 발라거의 차이점이기도 하다. 일반적으로 ‘허구주의’가 다른 유명론적 전략들과 다른 점 중 하나는, 허구주의는 존재론적 이유 뿐 아니라 언어-의미론적 동기도 충분하다는 것이다. 다시 말해, 허구주의는 단지 추상적 대상과 관련된 존재론적 문제 뿐

19) Balaguer (2009). pp.135-136.

20) 1)은 직해주의에 대한 발라거의 정의이기도 하다. 그래서 그는 직해주의가 곧 플라톤주의적 의미론임을 전제한다. 앞으로의 논의에서, 특별한 언급이 없는 한, ‘직해주의’라는 용어는 위에서 정의된 방식으로 사용될 것이다. 이러한 직해주의에 대한 정의는 다음 장에서 ‘플라톤주의적 의미론’으로 다시 정의된다. 그리고 번역의 편의상 불필요한 부분은 생략하였다. Balaguer (2009). p.135.

21) 결정불가능한 진술을 제외하면, 발라거는 고전논리학 특히 이가율(Bivalence)를 수용한다. 따라서 3)에서 ‘참이 아니다’는 곧 그 진술이 거짓임을 주장하는 것이다.

아니라, ‘수학적 대상’이나 ‘양상’, ‘도덕’등에 대해 말하는 우리의 언어활동에 대한 가장 적절한 이해가 허구적 이해일 수 있다는 언어적 근거 역시 갖는다는 것이다.²²⁾ 그리고 이것이 유명론은 존재론적 동기에 기초해서 수학에 대한 재구성을 요구하는, 잘못된 전략이라는 비판에 대한 허구주의자들의 대응이기도 하다. 그런데 발라거의 허구주의의 동기는 언어적 문제라기 보다는 존재론적 문제이다. 위에서 확인할 수 있듯이, 발라거가 수학이 거짓임을 주장하는 이유는 직해주의적 전제인 1)과 존재론적 전제인 2)일 뿐이기 때문이다. 그러나 이것이 곧 발라거의 약점은 아니다. 위에서 제기된 허구주의의 ‘동기’에 대한 비판은 결국 관용의 원칙과 관련된 비판이며, 따라서 관용의 원칙과 관련된 비판에 적절히 답할 수 있다면 위의 비판은 해소될 수 있기 때문이다. 그리고 이러한 관용의 원칙을 포함한 허구주의의 문제점에 대한 발라거의 답변은 그의 독특한 허구주의인 ‘T-허구주의’와 관련해서 잘 이해될 수 있다.

발라거는 플라톤주의자들의 의미론을 수용하면서, 2장에서 언급한 ‘허구’에 대해서 말하기와 관련해서는 <이야기 F에 따르면>이라는 허구연산자를 도입하는 루이스적 분석을 따른다. 그래서 허구적 진술 P는 “<이야기 F에 따르면> P”의 축약된 표현으로 이해되며, 특히 수학적 진술 P는 “<수학적 이야기 F에 따르면> P”의 축약된 표현으로 이해된다. 그런데 이러한 P와 “<수학적 이야기 F에 따르면> P” 사이의 관계에 대한 발라거의 분석은 플라톤주의를 전제하는 것이다. 우선 그는 수학적 이야기를 아래와 같이 정의한다.

수학적 이야기는 플라톤주의자들이 생각하는 수학적 대상들이 실제로 존재한다는 주장들로 구성되어 있다.²³⁾

그런데 P가 “<수학적 이야기 F에 따르면> P”의 축약된 표현이라고 할 지라도 P 자체는 거짓이라는 것이 발라거를 비롯한 허구주의자들의 주장이다. 따라서 허구주의자들은 “4는 짝수이다.”와 “4는 홀수이다.”가 모두

22) 이와 관련해서 익런드는 언어적 허구주의(Linguistic Fictionalism)와 존재론적 허구주의(Ontological Fictionalism)를 구분하기도 한다. Eklund (2005). pp.557-558.

23) Balaguer (2009). p.138.

거짓이지만 전자를 수용하고 후자를 수용하지 않는 이유를 설명해야 한다. 이와 관련해서 발라거는 ‘옳음’(correct) 혹은 ‘허구적으로 옳음’(fictionally correct)을 아래와 같이 정의하면서, “4는 짝수이다.”는 받아들여지면서, “4는 홀수이다.”는 받아들이지 않는 이유를 설명한다.

순수 수학적 진술은 그것이 수학의 이야기 안에서 참일 경우 그리고 오직 그 경우에만 옳다.²⁴⁾

그리고 이것이 T-허구주의에 대한 정의이기도 하다. 그런데 위에서 언급하였듯이, 수학적 이야기는 플라톤주의적으로 수학을 이해하는 것이다. 따라서 위에서 정의한 T-허구주의는 수학적 진술 P가 플라톤주의적 해석에서 참일 경우 그리고 오직 그 경우에만 P가 옳음을 주장하는 것이다. 그러므로 T-허구주의는 수학에 대한 플라톤주의적 이해에 허구연산자를 도입해서 ‘참’을 ‘옳음’으로 대체한 것이다. 따라서 T-허구주의는 수학적 진술에 대한 플라톤주의적 이해에 매우 강하게 의존하는 전략이다.²⁵⁾ 다시 말해, “3은 홀수이다.”와 같은 수학적 진술은 거짓이지만 우리가 수용할 수 있는 이유는 그것이 플라톤주의적으로 이해되었을 경우 참이기 때문이다.

이러한 T-허구주의는 한 가지 큰 장점을 갖는다. 그것은 수학적 진술에 자체에 대한 이해를 모두 플라톤주의에 전가함으로써, 수학적 진술에 대한 새로운 수용 기준을 별도로 제시하지 않으면서 매우 효과적인 방식으로 허구주의를 주장할 수 있다는 것이다. 위에서 확인할 수 있듯이, “3은 홀수이다.”를 허구적으로 이해하기 위해 필요한 것은 그것이 참이 아니라 옳음의 조건을 만족한다는 것뿐이다. 더욱이 이러한 ‘옳음’의 조건은 다시 플라톤주의적 ‘참’에 의해 정의된다. 그래서 T-허구주의에 따르면 존재함의를 갖는 모든 수학적 진술은 모두 거짓이지만, 그 진술들의

24) 위에서 ‘순수 수학적 진술’이라는 용어가 사용된 이유는 과학에 적용된 수학적 진술의 경우는 그것의 물리적 내용과 함께 논의되어야 하기 때문이다. 그런데 이러한 과학에 적용된 수학적 진술은 주로 불가결성 논증과 관련해서 논의되는 것이다. 그래서 수학적 진술에 대한 직해주의적 이해와 관련된 본 논문에서는 위의 ‘순수’라는 개념은 특별한 역할을 수행하지 않는다.

25) 이점은 ‘T-허구주의’가 ‘Thief-Honest-Tail-Fictionalism’의 약어임을 통해 다시 확인할 수 있다.

수용조건은 플라톤주의적 ‘참’에 의존해서 정의되며, 따라서 별도의 수용조건을 제시할 필요가 없다. 그리고 이러한 T-허구주의에 대한 설명에 기초해서 발라거는 2장에서 제시된 허구주의에 대한 비판들 역시 어렵지 않게 극복할 수 있다고 주장한다.

2장에서 제시된 비판들 중 관용의 원칙과 관련해서, 혁명적 허구주의와 해석학적 허구주의의 구분을 잠시 다시 살펴볼 필요가 있다. 혁명적 허구주의와 해석학적 허구주의는 수학적 진술에 대한 구분이 아니라 그러한 수학적 진술을 받아들이는 화자의 태도 혹은 믿음과 관련된 구분이다. 따라서 해석학적 허구주의는 수학자들이 P를 발화하면서 실제로 발화하는 것은 P가 아니라는 주장이며, 혁명적 허구주의는 수학자들이 P를 발화할 경우 실제로 발화하는 것은 P이며, 그래서 그들은 오류를 범하고 결국 수정되어야 한다는 것이다. 이러한 해석학적 유명론과 혁명적 유명론의 구분은 버지스가 허구주의자들이 갖는 문제점을 지적하기 위해서 제시한 것이다. 버지스에 따르면 허구주의는 해석학적이든가 혁명적이어야 하는데, 해석학적 전략은 수학자가 P를 발화하면서 실제로는 P와는 다른 유명론적 주장을 한다는 것에 대한 언어적, 경험적 증거가 없다는 비판에 직면하며, 혁명적 허구주의는 위에서 언급한 관용의 원칙을 위반한다는 것이다.²⁶⁾ 이러한 버지스의 주장에 대해 발라거는 해석학적 전략이 언어적, 경험적 증거가 없다는 버지스의 비판을 수용한다.²⁷⁾ 그러나 그는 허구주의가 혁명적 허구주의나 해석학적 허구주의 중 하나여야만 한다는 버지스의 주장을 받아들이지 않는다.²⁸⁾ 또한 설령 이러한 구분을 받아들여 허구주의가 혁명적 전략을 택하여야 한다고 하더라도, 그것이 관용의 원칙을 위반하는 나쁜 허구주의가 아님을 어렵지 않게 보일 수 있다고 주장한다.²⁹⁾

이러한 관용의 규칙에 대한 발라거의 답변은 매우 간단하면서도 흥미롭다. 그가 주장하는 것은, 존재론적 문제는 수학자들의 관심이 아닐뿐더러, 수학적 문제도 아니라는 것이다. 이와 관련해서 발라거는 아래와 같

26) Burgess (2004). p.30.

27) Balaguer (2009). p.152.

28) Balaguer (2009). pp.152-153. 이러한 버지스의 주장은 뒤에서 볼 해석학적 무주장주의(Hemeneutic non-assertivism)와 관련되어 구체적으로 논의된다.

29) Balaguer (2009). pp.153-157 참조.

이 주장한다.³⁰⁾

a) 허구주의적 논제 혹은 허구주의적 혁명은 수학적으로 중요하지 않고, 수학적 관심거리도 아니다. (그것은 단지 철학적으로 관심거리이며, 그래서 허구주의의 주요 표적은 수학자들이나 수학적 이론이 아니라 플라톤주의라는 철학적 관점이다)

b) 허구주의자들이 제기하는 (수학자들과 허구주의자들의 의견이 달라지는) 수학적으로 관심거리가 아닌 논제는, 대부분의 수학자들이 생각하거나 많은 관심을 기울이는 것이 아니다. 그리고 그러한 논제에 대해서 수학자들은 훈련받지도 않았으며 전문가도 아니다.

위의 주장은 결국 수학적 진술이 있는 그대로의 의미를 갖고, 수학자들이 있는 그대로 주장하여서 오류를 범한다고 하더라도, 그러한 오류는 심각한 오류가 아니라는 것이다. 이것은 수학자들이 오류를 범한다고 하더라도, 그 오류는 심각한 수학적 문제가 아니기 때문에 관용의 원칙을 위반하지 않는다는 것이다. 논자 역시 이러한 발라거의 주장이 설득력이 있다는 점에 동의한다. 수학자들이 수학자로서 전문성을 발휘하는 영역에 존재론적 문제가 포함되었다고 보기는 어렵기 때문이다. 또한 비록 괴델(Gödel)이나 프레게(Frege)와 같은 학자들이 존재론적 문제를 심각하게 논의하였다고 하더라도, 그것은 그들의 철학적 관심에 기초하는 것이지 수학적 관심에 기초하는 것은 아니라는 발라거의 주장 역시 설득력이 있다.³¹⁾ 따라서 자신의 허구주의가 비록 혁명적 허구주의로 이해된다고 하더라도, 그것은 나쁜 수정을 함의하는 잘못된 전략이 아니라는 발라거의 주장에 동의할 수 있을 것으로 보인다. 그러나 발라거의 주장에 동의하기 위해서는, 특히 T-허구주의를 포함한 허구주의에 대한 발라거의 설명에 동의하기 위해서는 다음에서 논의할 요소가 분명해져야 한다.

위에서 확인하였듯이, 발라거가 주장하는 T-허구주의는 수학적 진술의 ‘참’을 ‘옳음’으로 대체하는 것이다. 그런데 이러한 주장이 성립하기 위해서는, 비록 T-허구주의가 수학에 대한 플라톤주의적 이해를 전제한다고

30) Balaguer (2009). p.154.

31) Balaguer (2009). p.155.

하더라도, ‘참’을 ‘옳음’으로 대체하는 것에 대한 충분한 이유가 제시되어야 한다.³²⁾ 4장에서 다시 논의할 것이지만, 수학적 진술이 실제로 존재하는 세계에 대한 단순한 기술이라면, ‘참’을 ‘옳음’으로 대체하는 전략은 처음부터 성립하지 않을 수 있기 때문이다. 그리고 ‘참’을 ‘옳음’으로 대체하는 이유에 대한 설명은 수학의 객관성의 문제를 함께 설명할 수 있는 것이어야 한다. 물론 T-허구주의를 통해 수학의 객관성의 문제를 기본적으로 해결할 수 있다. 그러나 T-허구주의에 기초한 수학의 객관성에 대한 설명은 수학적 진술의 ‘참’을 ‘옳음’으로 전환하는 것에 의존하는 것이기 때문에, 이러한 전환에 대한 충분한 설명이 제공되어야 객관성의 문제도 해결되었다고 할 수 있다. 더구나, 2장에서 논의했듯이, 수학적 대상이 존재하지 않기 때문에 ‘참’을 ‘옳음’으로 대체해야 한다는 것은, 적어도 수학적 대상의 존재와 관련된 논의에서는 논점을 선취하는 것이다. 따라서 T-허구주의 및 그것과 관련된 설명을 받아들이기 위해서는, ‘참’을 ‘옳음’으로 전환하는 것에 대한 충분한 수학적 이유가 제시되어야 한다.

이러한 수학적 진술의 ‘참’을 ‘옳음’으로 대체하는 이유와 관련해서, 발라거는 독특한 설명을 제시한다. 우선 수학의 객관성에 대해서, 발라거는 필드(Field)처럼 ‘증명’ 개념에 의존하는 허구주의적 설명은 ‘연속체 가설’과 같은 결정불가능한 진술의 경우에 성립하지 않음을 주장한다.³³⁾ 필드는 진술 P가 관련된 공리로부터 증명된 경우 받아들인다는 수용기준을 제시하는데, 이러한 기준은 결정불가능한 진술의 경우에는 성립하지 않는다는 것이다. 물론 플라톤주의자들 역시 결정불가능한 진술이 참인지 거짓인지 결정할 수 없기는 마찬가지이다. 따라서 수학에서의 참을 정확하게 정의하기 위해서는 이러한 결정불가능한 진술의 경우에도 성립하는 기준을 제시해야 한다. 이와 관련해서 발라거는 하나의 사고실험을 수행한다. 그것은 임의의 수학자가 연속체 가설을 정리로 가지며 ‘집합’에 대해 명백하게 참인 새로운 공리 A를 제시했을 경우, 수학자들은 ZF+A를

32) 발라거는 ‘플라톤주의’와 ‘허구주의’ 중 어느 하나를 선택하는 결정적 증거는 없다고 주장한다. 그러나 위에서 논의하는 것은, T-허구주의가 가능하기 위해서는 적어도 수학에 대한 허구적 이해, 다시 말해 ‘참’을 ‘옳음’으로 대체하는 것에 대한 충분한 이유가 제시되어야 한다는 것이다. 따라서 ‘플라톤주의’와 ‘허구주의’ 중 어느 하나를 선택할 객관적인 증거가 없다는 발라거의 주장과 위에서 필자가 제시하는 설명의 요구는 독립적이다. Balaguer (2009). p.131.

33) Balaguer (2010). pp.154.

받아들이는 것이라는 주장이다.³⁴⁾ 수학자들이 A를 받아들이는 이유는 A가 집합에 대한 우리의 개념을 만족시키기 때문이다. 따라서 발라거는 수학적 진술의 참은 ‘의도된 구조’(Intended Structure)에 의해 정의되어야 한다고 주장한다.³⁵⁾ 그런데 모든 수학적 영역의 의도된 구조가 동형성(Isomorphism)을 만족하는 것은 아니다. 그래서 ‘연속체 가설’처럼 결정불가능한 진술들은 참인 의도된 구조와 그렇지 않은 의도된 구조를 가지며, 따라서 참도 거짓도 아니라는 것이다. 발라거는 이러한 수학적 참에 대한 정의를 IBP라고 부르면서 아래와 같이 정식화한다.

순수한 수학적 진술 S는 그것이 주어진 분야의 모든 의도된 수학적 영역에서 참인 경우 그리고 오직 그 경우에만 참이다. 그리고 S가 그 분야의 모든 의도된 수학적 영역에서 거짓일 경우 그리고 오직 그 경우에만 거짓이다. 그리고 S가 그 분야의 어떤 의도된 수학적 영역에서는 참이고 다른 의도된 영역에서는 거짓일 경우, 그 진술이 참인지 거짓인지를 결정할 수 있는 사실은 존재하지 않는다.³⁶⁾

이러한 수학적 참에 대한 정의는 ‘의도된 수학적 영역’ 혹은 ‘의도된 구조’ 개념에 기초하는 것이다. 그리고 이러한 ‘의도성’은 집합과 같은 주어진 분야의 대상들에 대한 우리의 생각 혹은 개념에 의해 파악되는 것이라고 발라거는 주장한다.³⁷⁾ 따라서 IBP의 특징을 다음 두 요소로 요약할 수 있다. 하나는 공리 선택의 문제와 의도된 구조의 조건으로 ‘집합’이나 ‘자연수’와 같은 해당 분야의 기초적 개념의 역할을 강조한다는 것이며, 다른 하나는, 위의 IBP에 대한 정의에서 드러나듯이, 동형적이지 않은 M1과 M2가 모두 의도된 구조 혹은 영역으로 이해되는 경우, M1에서는 참이지만 M2에서는 거짓인 진술 P는 ‘M1에서 참’으로 정의되는 것

34) Balaguer (2009). p.137. ‘ZF’는 표준적 집합론 중 하나인 체르멜로-프렝켈 집합론을 의미한다.

35) Balaguer (2009). p.140.

36) Balaguer (2009). pp.145-146.

37) 이러한 IBP의 ‘의도성’의 특징 및 해당 분야의 대상들에 대한 개념과 공리와의 관계는 위의 설명보다 매우 복잡하고 정교하게 정의된다. 그러나 이러한 구체적인 IBP의 문제는 본 논문의 범위가 아니기 때문에 생략하였다. Balaguer (2009). pp.139-149 참조.

이 아니라, 결정불가능한 것으로 이해되어야 한다는 것이다.

물론 이러한 IBP가 최선의 수학에 대한 설명인지에 관해서는 논란의 여지가 있을 수 있다. 그러나 집합론의 경우 공리 선택의 중요한 요인 중 하나가 ‘집합’의 개념을 어떻게 이해하는지와 관련되어 있음은 분명하며, 위의 사고실험의 사례에서 보듯이 해당 영역의 대상들에 대한 우리의 개념을 만족시키면서 관련된 문제를 해결할 수 있는 새로운 공리가 있다면 수학자들이 그 공리를 받아들일 것이라는 발라거의 주장은 설득력이 있다고 필자는 생각한다. 더구나 본 논문의 목적은 발라거의 IBP 자체에 대한 비판적 평가라기 보다는 이러한 IBP가 그의 허구주의 안에서 일관되게 주장될 수 있는가에 있다. 따라서 필자는 IBP가 수학에 대한 최선의 설명이라는 발라거의 주장을 잠정적으로 수용하고자 한다.

IBP를 받아들이면, ‘참’을 ‘옳음’으로 전환하는 이유 역시 어렵지 않게 제시할 수 있다. 위에서 언급했듯이, T-허구주의는 수학에 대한 플라톤주의적 이해를 전제하고, 그러한 플라톤주의적 이해에서의 ‘참’을 ‘옳음’으로 대체한 것이다. 따라서 IBP에 대응하는 T-허구주의의 역시 위에서 정의된 IBP의 ‘참’을 ‘옳음’으로 대체하여 정의한다.³⁸⁾ 그런데 IBP는 ‘참’이 ‘의도된 구조’와 관련되어서 정의될 뿐 아니라, 그것의 궁극적인 근거는 수학적 개념에 대한 이해에 의존한다. 그래서 이러한 ‘의도성’에 의존하는, 그리고 다양한 의도된 구조가 가능함을 전제하는 IBP의 경우에는 <수학적 이야기 F에 따르면>이라는 허구연산자를 통해 이해하는 것이 자연스러울 수 있다. 수학적 진술이 참인 세계가 단적으로 존재하는 단일한 세계라면 수학적 진술에 대한 허구적 이해는 성립하기 어려울 수 있지만, 수학적 진술이 의도된 세계와 관련해서 정의된다면 그러한 진술에 대한 허구적 이해는 설득력 있는 이해일 수 있다는 것이다. 따라서 IBP를 인정할 경우, ‘참’ 대신 ‘옳음’을 선택하는 허구주의적 전략은 충분한 설득력을 갖는다.

그런데 이러한 IBP와 관련된 설명은 두 개의 심각한 문제를 야기한다. 하나는 플라톤주의가 위와 같이 정의된다면 플라톤주의 역시 있는 그대로의 수학적 진술에 대한 이해라고 하기 어렵다는 것이다. IBP에 따르면, 수학적 진술 P는 있는 그대로 참이 아니라 특정한 K(이 경우 모든 의도된 구조이지만)에서 참으로 정의된다. 더욱이 발라거는 P가 지시하는

38) Balaguer (2009). pp.149-150.

대상이 단적으로 존재한다는 주장은 잘못된 것이라고 말한다.³⁹⁾ 그래서 수학적 진술 P 가 참이 되는 K 가 하나밖에는 없다는 단순한 플라톤주의자들의 주장은 거짓이라는 것이다. 그런데 이러한 IBP에 따른 수학적 진술 P 에 대한 이해가 P 에 대한 있는 그대로의 이해라고 보기는 어렵다. “3은 홀수이다.”와 같은 수학적 진술의 있는 그대로의 의미란 ‘3’이 ‘홀수’임을 주장하는 것일 뿐, 그것이 특정한 구조 혹은 영역에서의 참임을, 그것도 IBP를 만족시키는 모든 의도된 구조에서 참임을 의미한다고 보기는 어렵기 때문이다. 따라서 IBP에 따른 경우, P 에 대한 있는 그대로의 이해는 잘못된 주장이거나 적어도 완성되지 않은 주장으로 이해되어야 한다.⁴⁰⁾

다른 하나는, 수학적 진술의 존재론적 함의가 수학자들이 무관심한 문제일 뿐 아니라 심각한 수학적 문제도 아니라면, 수학자들의 실제 주장에는 K 와 관련된 존재론적 내용이 포함되지 않는다고 하는 것이 더 적절하다는 것이다. 다시 말해, 관용의 원칙과 관련된 발라거의 주장을 위의 논의에 대입했을 경우, 수학자들은 K 에 대한 해석에 무관심하거나 그들의 실제 주장에는 K 가 포함되어 있지 않다고 해석해야 한다는 것이다. 물론 발라거는 수학자들은 있는 그대로의 P 를 믿고 주장하고 그래서 오류를 범하지만, 그들이 범하는 오류는 심각한 오류가 아니라고 주장할 수 있다. 그러나 위에서 언급하였듯이, IBP에 따른 경우 수학적 진술 P 에 대한 있는 그대로의 이해는 플라톤주의 안에서도 다양한 존재론적 해석의 가능성을 열어 놓은 불완전한 이해할 수 있다. 따라서 이 경우 수학자들이 오류를 범한다고 주장하기 보다는 그들이 P 의 존재론적 문제에 대해서는 개입하고 있지 않다고 해석하는 것이 더 자연스러울 수 있다. 그런데 이러한 주장은 혁명적 허구주의보다는 해석학적 허구주의에 가까운 주장이다.

이와 관련해서 발라거 역시 해석학적 전략의 가능성을 모색한다. 그런데 이러한 해석학적 전략과 관련해서 그는 상당히 극단적인 해석학적 전략인 해석학적 무주장주의의 가능성을 모색한다.⁴¹⁾ 해석학적 무주장주

39) Balaguer (2010). pp.161-162.

40) 이점은 4장에서 다시 자세하게 논의될 것이다.

41) 발라거는 ‘해석학적 무주장주의’는 ‘해석학적 허구주의’와 독립적으로 성립할 수 있다고 주장한다. 이러한 발라거의 주장은 ‘해석학적 허구주의’를 진술 P 를 주장하는 수학자나 일반인들이 실제로는 P 와는 다른 어떤 것을 주장한다는 좁은 의미로 해석하는 데 기인한다. 그러나 ‘해석학적’이라는 용어가 말하듯, ‘해석학적 무주장주의’ 역시 진술 P 와 그것을 주장하는 화자의 실제 주장이 다름

의란 수학자들이 수학적 진술 P 를 주장할 경우 그들은 참이나 거짓인 주장을 하는 게 아니라는 것이다. 이러한 해석학적 무주장주의를 발라거는 다음과 같이 정식화한다.

전형적인 수학자들이 “모든 수는 후자를 갖는다.”나 “4는 짝수이다.”와 같은 문장을 발화할 때, 이 문장들이 말하는 것을 반드시 그들이 주장한다고 해석해서는 안된다. 그들은 아무것도 주장하지 않는다.⁴²⁾

발라거가 수학자들이 실제로 아무런 주장을 하지 않는다는 상대적으로 극단적인 해석학적 전략을 택한 이유는 그가 직해주의를 상대적으로 강하게 전제하기 때문이다. 발라거는 수학적 진술이 있는 그대로의 의미를 갖는다는 것을 인정하면서 수학자들이 실제로는 다른 것을 주장한다는 것은, 허구주의가 아니라 재기술적 전략이고 주장한다. 아래 a)와 b)는 동시에 성립할 수 없다는 것이다.⁴³⁾

a) 허구주의자들은 수학적 논의에 대한 액면가대로의 해석을 받아들인다.

b) 수학자들이 “4는 짝수이다.”와 같은 진술을 발화하면서 실제로는 다른 것을 주장한다.

그런데 a)는 결국 수학적 진술이 있는 그대로의 의미를 갖는다는 직해주의적 전제이다. 그래서 발라거는 b)를 주장하는 것은 직해주의를 포기하고 재기술전략을 수용하는 것이라고 말한다. 그런데 앞에서 논의한 해석학적 허구주의는, 수학적 진술 P 에 대해서는 직해주의를 수용하면서 그러한 진술을 발화하는 화자는 허구적 주장을 한다는 것이다. 따라서 수학자들이 실제로는 다른 주장을 한다는 b)를 부정하면서 허구주의적 전략의 가능성을 모색하기 위해서, 발라거는 수학자들이 실제로 아무런 주장

을 전제하는 것이기 때문에, 필자는 해석학적 무주장주의를 해석학적 전략의 한 종류로 분류하고자 한다. 이러한 해석학적 무주장주의에 대해서는 4장에서 다시 논의할 것이다. Balaguer (2009). p.158-159 참조.

42) Balaguer (2009). pp.158.

43) Balaguer (2009). pp.157.

도 하지 않는다는 해석학적 무주장주의를 제안하는 것이다. 그러나 이러한 주장을 다른 허구주의자들이 받아들일지는 의문이다. 더구나 b)를 인정하지 않으면서 해석학적 무주장주의를 유지할 수 있는지에 대해서도 필자는 회의적이다. 그런데 이러한 필자의 주장이 성립하기 위해서는 직해주의에 대한 발라거의 설명 및 IBP에 대한 좀 더 구체적인 분석이 필요하다. 따라서 필자는 다음 장에서 그의 논의를 구체적으로 분석하면서, 그의 직해주의가 해석학적 무주장주의를 포함하는 모든 해석학적 전략의 가능성을 봉쇄하는 매우 강한 직해주의임을 보이고자 한다. 더 나아가서 필자는 IBP와 관련된 그의 논의를 수용하였을 경우, 직해주의적 이해가 플라톤주의적 의미론을 전제할 필요가 없음을 보이면서 완화된 직해주의적 이해의 가능성을 모색하고자 한다.

4

앞에서 지적했듯이, 발라거는 자신의 허구주의가 반드시 혁명적 허구주의만을 함의할 필요는 없다고 주장하면서 해석학적 무주장주의의 가능성을 모색한다. 그러나 필자는 이러한 발라거의 주장에 회의적이다. 필자가 보기에 발라거의 허구주의는 그의 의도와는 달리 해석학적 실재론을 함의하며, 이러한 해석학적 실재론은 해석학적 허구주의의 가능성을 봉쇄하기 때문이다. 더욱이 IBP에 대한 발라거의 논의를 받아들일 경우 수학적 진술에 대한 있는 그대로의 이해에 특별한 존재론적 내용이 포함되지 않은 것으로 이해해야 한다. 그런데 수학적 진술에 대한 이러한 이해는 해석학적 실재론을 부정하는 것일 뿐 아니라, 발라거가 이해하는 직해주의 자체를 부정하는 것이기도 하다. 따라서 필자는 이 장에서 해석학적 허구주의와 IBP에 대한 발라거의 논의를 다시 살펴보면, 그의 직해주의가 갖는 문제점뿐 아니라 수학적 진술에 대한 완화된 직해주의적 이해의 가능성을 모색해보고자 한다.

발라거의 허구주의는 수학적 진술이 있는 그대로의 의미를 갖는다는 것을 인정한다. 그런데 발라거는 이러한 직해주의적 이해가 곧 플라톤주의적 이해라고 주장하면서, 플라톤주의적 의미론을 수용한다. 그가 말하

는 플라톤주의적 의미론은 다음과 같다.

우리의 수학적 이론에 대한 가장 좋은 해석은 그것이 추상적 대상에 대한 이론이라는 것이다. (혹은 적어도 추상적 대상에 대한 것을 의도하는 것으로 해석해야 한다.) 수학적 이론이 있는 그대로 참이기 위해서는 수나 집합과 같은 추상적 대상이 존재해야만 한다.⁴⁴⁾

물론 이러한 플라톤주의적 의미론은 대부분의 허구주의자들 역시 수용하는 것이며, 3장에서 이미 논의한 것이기도 하다. 이러한 플라톤주의적 의미론은 수학적 진술이 글자 그대로의 의미를 갖는 다는 것이 곧 플라톤주의적 의미론을 가짐을 전제하는 것이다. 문제는 이러한 플라톤주의적 의미론을 받아들이는 발라거가 해석학적 실재론 역시 받아들이는가이다. 해석학적 실재론이란 수학자들이 수학적 진술을 있는 그대로 주장하고 믿는다는 것으로, 앞에서 언급한 혁명적 허구주의자들이 수용하는 전략이다. 따라서 발라거는 해석학적 실재론을 다음과 같이 정의한다.

전형적인 수학자들은 (아마도 일상적인 사람들 역시) 그들의 수학적 발언이나 이론이 실제로 존재하는 객관적인 대상들에 대한 기술을 제공하기를 의도한다.⁴⁵⁾

위에서 말하는 대상이란 다름 아닌 추상적인 수학적 대상들이다. 그리고 플라톤주의적 의미론에 따르면 수학적 진술들은 그러한 추상적 대상들에 대한 진술이다. 따라서 해석학적 실재론이란 결국 수학적 진술 P 를 발화하는 수학자는 진술 P 가 있는 그대로 해석되기를 의도한다는 것이다. 그런데 이러한 해석학적 실재론은 수학적 진술의 의미뿐 아니라 수학자들의 의도에 대해서도 직해주의를 전제하는 매우 강한 주장이다. 즉 수학적 진술이 있는 그대로의 의미를 가질 뿐 아니라 수학자들의 주장 역시 있는 그대로 이해되어야 한다는 것이다. 그러므로 해석학적 실재론을 수용한다면, 수학자들이 수학적 진술 P 를 발화하면서 실제로는 그것의 유명론적 사본 P^* 를 주장하거나 믿는다는 해석학적 허구주의는 성립할 수 없다. 이러한 해석학적 실재론에 따를 경우 수학적 진술 뿐 아니라 수

44) Balaguer (2010). p.152.

45) Balaguer (2009). pp.153.

학자들의 주장에 대한 있는 그대로의 이해는 플라톤주의적 이해이며, 추상적 대상의 존재를 인정하지 않는 허구주의자들은 수학 이론 뿐 아니라 수학자들 역시 오류를 범한다고 주장해야 한다. 따라서 혁명적 허구주의자들은 해석학적 실재론을 수용하는 반면, 해석학적 허구주의자들은 해석학적 실재론을 수용하지 않는다고 할 수 있다.

그런데 발라거는 이러한 해석학적 실재론이 매우 의심스럽다고 주장한다.⁴⁶⁾ 그러나 필자가 확인한 범위 안에서 그는 이러한 해석학적 실재론의 오류를 직접 제시하지는 않는다. 그는 단지 해석학적 무주장주의의 가능성을 모색하고 있을 뿐이다. 그런데 발라거가 이러한 해석학적 실재론을 받아들이지 않기 위해서는, 수학자들이 실제로는 수학적 진술 P의 있는 그대로의 의미와는 다른 것을 주장한다고 하거나, 그들이 실제로는 아무런 주장도 하지 않는다고 해야 한다. 그러나 필자가 보기에 발라거가 이러한 주장을 유지하기는 어렵다.

3장의 마지막 부분에서 언급했듯이, 발라거는 수학적 진술을 받아들이면서 실제로는 다른 주장을 한다는 것이 허구주의에서는 용인될 수 없다고 주장한다. 다시 말해, P를 주장하지만, 실제로는 “<수학적 이야기 F에 따르면>P”를 주장하거나, 야블로(Yablo)와 같이 수학적 진술의 실제 내용과 있는 그대로의 내용을 구분하는 것은 허구주의적 전략이 아니라고 발라거는 주장한다.⁴⁷⁾ 그가 이렇게 실제 수학자들의 주장이 수학적 진술과는 다른 내용을 포함한다는 주장을 거부하는 이유를, 재기술전략에 대한 그의 비판을 통해 좀 더 구체적으로 확인할 수 있다.

전통적인 재기술전략은 수학적 진술 P가 있는 그대로의 의미를 갖는다는 직해주의를 반박하는 전략이다. 그래서 그들은 플라톤주의적 의미론을 수용하지 않는다. 예를 들어 재기술주의자들은 P는 “<수학적 이야기 F에 따르면> P”의 단축적 표현이 아니라, P의 실제 의미가 “<수학적 이야기 F에 따르면> P”라고 주장한다는 것이다.⁴⁸⁾ 따라서 허구주의자들은 수학적 진술 P는 “<수학적 이야기 F에 따르면> P”를 간략하게 표현한 것이지만 P

46) Balaguer (2009). pp.153.

47) Balaguer (2009). pp.152.

48) 물론 재기술주의자들이 P의 실제 의미가 “<수학적 이야기 F에 따르면> P”라고 주장하지는 않는다. 위의 예는 단지 허구주의자들과 재기술주의자들의 차이점을 보이기 위해 이용한 것일 뿐이다.

자체는 거짓이라고 주장하는 반면, 재기술주의자들은 P가 의미하는 것이 “<수학적 이야기 F에 따르면> P”이며, 따라서 P역시 참임을 주장한다.

재기술전략이 적절하지 못한 이유로 발라거가 제시하는 것은, P를 발화하는 화자가 P가 아닌 다른 것을 주장한다는 것에 대한 충분한 경험적 증거가 없다는 것이다.⁴⁹⁾ 즉 화자가 진술 P를 주장하면서 P의 있는 그대로의 의미가 아닌 다른 것을 주장한다는 것에 대한 충분한 경험적 근거가 없다는 것이다. 그래서 발라거는 수학적 진술 P가 의미하는 것이 “만일 수학적 대상이 존재한다면, P”라고 주장하는 협약주의(If-Thenism)에 대해서, 수학자나 일반인들이 “3은 홀수이다.”를 발화하면서 실제로는 “만일 수학적 대상이 존재한다면, 3은 홀수이다.”를 주장한다는 것에 대한 충분한 경험적 증거가 없다고 주장한다.⁵⁰⁾ 따라서 그가 재기술전략을 부정하는 이유는 화자가 진술의 있는 그대로의 의미가 아닌 다른 주장을 한다는 것에 대한 믿을 수 있는 경험적 증거, 즉 화자의 의도와 관련된 충분한 경험적 증거가 없다는 것에 기초한다. 그래서 그는 재기술적 유명론이 오류를 범하는 이유를 “수학자들이나 일상적인 사람들이 “3은 홀수이다.”와 같은 문장을 발화하는 경우 그들이 비-직해적으로 말하고 그래서 그들이 실제로 그들이 말하는 것과는 다른 무엇인가를 말하고 있다는 것은 처음부터 잘못된 것이다.”라고 주장한다.⁵¹⁾ 간단히 말해, 수학적 진술 P를 발화하면서 P와는 다른 어떤 것을 의도하거나 발화한다는 것은 경험적으로 지지되지 않은 잘못된 가정이라는 것이다. 그런데 이러한 주장은 해석학적 허구주의에도 그대로 적용되는 비판이다. 화자가 P를 발화하면서 다른 것을 발화한다는 것에 대한 충분한 근거가 없기 때문에 재기술전략을 수용할 수 없다는 것은, 수학자들이 수학적 진술을 발화할 때 그들이 실제로 의도하는 것은 P가 아니라 P의 유명론적 사본이라는 해석학적 허구주의에 대한 반박으로도 성립한다는 것이다. 그런데 이러한 주장은 일반적인 직해주의보다 더 강한 직해주의를 전제하는 것이다. 일반적으로 직해주의는 진술의 의미에 대한 것인데, 위에서 보았듯이 발라거는 직해주의를 화자의 의도에까지 확장하고 있기 때문이다.

그래서 발라거가 선택할 수 있는 해석학적 전략은 해석학적 무주장주

49) Balaguer (2008). p.189.

50) Balaguer (2008). p.189.

51) Balaguer (2008). p.189.

의이다. 해석학적 무주장주의는 수학자들이 수학적 진술 P 와는 다른 어떤 것을 주장한다는 것이 아니라, 그들이 실제로는 아무런 주장도 하지 않는다는 것이다. 그리고 이러한 주장은 재서술적 전략에 대한 발라거의 비판과 양립 가능한 것으로 보일 수 있다. 위의 비판은 P 를 발화하는 수학자들이 실제로는 P 가 아닌 다른 주장을 한다는 것에 대한 경험적 증거가 없다는 것이기 때문에, 수학자들이 아무런 주장도 하지 않는 해석학적 무주장주의는 이러한 비판으로부터 자유로울 수 있다는 것이다. 그래서 발라거는 다음 세 주장이 동시에 성립될 수 있다고 말한다.⁵²⁾

a) 수학자들이 “4는 홀수이다.”와 같은 수학적 진술을 발화할 때, 그들이 비-직해적으로 이 진술을 주장하려는 어떤 의도를 갖는다는 것은 그럴듯해 보이지 않는다.

b) 수학적 진술에 대한 액면가대로의 해석은 그 진술을 수학적 대상에 대한 것으로 받아들이게 한다.

c) 수학자들이 수학적 진술을 발화할 때 허구적으로 말하기를 의도하지는 않지만, 수학적 활동과 관련된 모든 사항들을 고려해 볼 때 수학자들은 어떤 종류의 주장도 하지 않는다고 이해할 수 있다.

여기에서 수학자들이 아무런 주장도 하지 않는다는 것은, 자신들의 주장이 플라톤주의적으로 해석되는 참에 대한 주장이 아니라는 것이다. 그래서 발라거는 이 경우 수학은 언어게임처럼 이해될 수 있다고 말한다.⁵³⁾ 그러나 이러한 주장을 필자는 받아들이기 어렵다. 발라거가 주장하듯, a)는 있는 그대로의 해석이 수학적 진술에 대한 해석이라는 버지스의 주장을 그대로 수용하는 것이다.⁵⁴⁾ 그리고 b)에 따라, 수학적 진술 P 는 수학적 대상의 존재를 함의하는 주장이다. 따라서 c)와 같이 수학적 진술이 아무런 주장을 하지 않는다는 것은 a)에 대한 부정으로 이해된다. “있는 그대로 주장한다.”의 부정은 “허구주의적으로 주장한다.” 뿐 아니라 “있는 그대로

52) Balaguer (2009). p.159.

53) Balaguer (2009). p.159.

54) Balaguer (2009). p.159.

주장하지 않는다.”를 함의하며, 따라서 c)는 a)에 대한 부정으로 읽혀야 한다는 것이다. 그러므로 허구주의와 관련된 발라거의 논의에서는 해석학적 무주장주의를 포함한 해석학적 허구주의의 가능성은 제거된다.

더구나 발라거는 해석학적 무주장주의가 참임을 적극적으로 정당화하지도 않는다. 그는 단지 해석학적 무주장주가 가능한 전략 중 하나일 수 있음을 말하고 있을 뿐이다.⁵⁵⁾ 그래서 그의 논의에서 우선성은 플라톤주의적 의미론인 a)와 b)에 있다. c)는 그저 가능한 전략 중 하나로 제시된 것이라면, a)와 b)는 위의 재기술전략에 대한 비판에서도 보이듯이 허구주의를 정의하는 기본적 요소이다. 그러므로 그의 허구주의에서 우선성은 a)와 b)에 있다. 그리고 이러한 a)와 b)는 모두 그의 직해주의와 관련된 주장일 뿐 아니라 a)는 해석학적 실재론과 같은 주장이다. 따라서 직해주의와 관련된 논의에서 발라거는 사실상 해석학적 실재론을 수용하고 있다고 보아야 한다.

그런데 c)에 나타나듯이, 수학적 활동에 대한 발라거의 설명은 해석학적 실재론보다는 해석학적 전략과 더 잘 부합한다. 특히 관용의 원칙에 대한 발라거의 설명은 해석학적 전략과 관련해서 더 잘 이해될 수 있다. 3장에서 말했듯이, 발라거는 존재론적 문제는 수학적 문제가 아니며 수학자들의 관심도 아니라고 주장한다. 그렇다면 P의 철학적, 존재론적인 내용은 P를 주장하는 수학자들이 의도하지 않은 내용이라고 이해할 수 있다. P의 있는 그대로의 내용과 P를 주장하는 수학자의 의도가 구분된다는 것이다. 따라서 이러한 관용의 원칙에 대한 발라거의 설명을 수용한다면, 수학적 진술 P를 발화하는 수학자들이 관심도 없고 수학적 문제도 아닌 P의 플라톤주의적 내용을 실제로 믿고 주장한다는 혁명적 허구주의보다는, 수학자들이 주장하는 것은 진술 P의 수학적 내용만이라고 이해하는 것이 더 자연스럽다. 그런데 해석학적 실재론을 받아들이면, 이러한 해석학적 무주장주의를 포함한 해석학적 전략은 처음부터 가능하지 않다. 따라서 발라거는 수학자들은 관심도 없는 존재론적 주장을 하며, 그래서 오류를 범하지만, 그러한 오류는 심각한 것이 아니라는 부자연스러운 결론에 도달한다.

더욱이 필자는 3장에서 논의한 수학에 대한 발라거의 설명에 기초할 경우 해석학적 실재론뿐 아니라 플라톤주의적 의미론을 전제하는 직해주의가 수학적 진술에 대한 있는 그대로의 이해라는 주장 역시 성립하지 않는다고

55) Balaguer (2009). p.159.

생각한다. 수학에 대한 가장 적절한 플라톤주의적 이해로 발라거가 제시하는 것은 IBP이다. IBP는 의도된 구조, 기초개념에 대한 논의에 근거해서 수학적 진술을 이해하는 것이다. 그런데 이러한 IBP적 이해가 수학적 진술에 대한 있는 그대로의 이해인지 의심스럽다. 이러한 필자의 주장을 설명하기 위해서는 IBP에 대한 발라거의 설명을 잠시 다시 살펴볼 필요가 있다.

3장에서 논의하였듯이 발라거는 IBP라는 독특한 플라톤주의를 주장하는데, 이러한 IBP는 다음 두 요소에 기초한다. 하나는 수학에서의 ‘참’은 의도된 구조와 관련되어서 정의되어야 한다는 것이며, 다른 하나는 양립하기 어려운 의도된 구조들 중 어느 하나를 선택해야만 하는 수학적 이유가 없을 수 있으며, 이 경우 해당 진술은 참도 거짓도 아니라는 것이다. 예를 들어, ZF와 같은 표준적 집합론에서는 연속체 가설(이하 CH)이 참인 H_1 과 \neg CH가 참인 H_2 가 모두 성립가능하며, 따라서 CH는 미결정적 진술이라는 것이다. 그리고 이러한 주장에 기초해서 발라거는 수학적 세계가 단일함을 주장하는 플라톤주의를 ‘빈약한 플라톤주의’(Sparse Platonism)라고 부르면서 받아들이지 않는다.⁵⁶⁾ ‘빈약한 플라톤주의’란 ZF+CH 나 ZF+ \neg CH가 참인 플라톤적 세계가 모두 존재하는 것은 아니라는 주장이다. 비록 CH가 결정불가능한 진술이라고 하더라도 H_1 과 H_2 는 서로 모순되는 세계이기 때문에, 이들 중 하나의 세계만 존재한다는 것이다.⁵⁷⁾

이러한 빈약한 플라톤주의에 대한 발라거의 비판은 H_1 과 H_2 가 모두 ‘집합’을 만족시키는 의도된 영역이며, 따라서 ZF+ H_1 과 ZF+ H_2 중 어느것을 선택해야 하는지에 대한 선택 기준을 확인할 수 없다는 것에 근거한다. 그래서 H_1 과 H_2 둘 중 하나만이 참이라는 주장은 수학의 참을 임의적으로 만들기 때문에 받아들일 수 없다는 것이다.⁵⁸⁾ 따라서 CH는 ‘ H_1 에서는 참이지만, H_2 에서는 거짓이므로 결정불가능하다는 것이다. 수학적 진술 P는 그것이 속한 영역의 대상들에 대한 개념을 만족시키는 모든 의도된 구조에서 참인 경우 오직 그 경우에만 참이기 때문에, 특정한 의도

56) Balaguer (2009). p.148.

57) 물론 CH가 결정불가능한 진술이기 때문에, 빈약한 플라톤주의자들 역시 H_1 과 H_2 중 어느 세계가 실제로 존재하는지에 대해서는 결정할 수 없다는 점에 동의할 것이다. 그들이 주장하는 것은, 수학은 실제 존재하는 세계를 기술하는 것이며 모순인 세계는 양립할 수 없기 때문에 원칙적으로 H_1 과 H_2 중 하나의 세계만 존재한다는 것이다.

58) Balaguer (2009). p.148.

된 구조에서는 참이고 다른 의도된 구조에서 거짓인 CH와 같은 진술들은 참도 거짓도 아닌 미결정이라는 것이다. 물론 이러한 발라거의 설명은 CH가 결정불가능하다는 사실에 대한 자연스러운 설명이다. 특히 수학적 진술을 의도된 구조와 관련해서 체계적으로 설명한다는 측면에서, 수학에 대한 설득력 있는 설명이라고 할 수 있다. 문제는 이러한 수학적 진술에 대한 이해와 직해주의가 일치하지 않는다는 것에 있다.

직해주의의 가장 큰 장점은 그것이 수학적 진술에 대한 직관적인 이해와 일치한다는 데 있다. 예를 들어, “3은 홀수이다”는 “‘3’이 ‘홀수’일 경우 오직 그 경우에만 참이다.”라는 것이 이 진술에 대한 직관적 이해라는 것이다. 그리고 이러한 직관성이 직해주의를 반대하는 유명론자들이 처하는 어려움의 근거이기도 하다. 그러나 이러한 수학적 진술에 대한 직관적인 이해에 ‘의도된 구조’를 포함한 IBP와 관련된 모든 논의가 포함된 것이라고 보기는 어렵다. “3은 홀수이다.”에 대한 직관적 이해에 의도된 구조와 ‘수’ 개념에 대한 이해와 같은 요소가 모두 포함되었다고 보기는 어렵다는 것이다.

이점은 빈약한 플라톤주의와 IBP의 차이점을 통해 보다 분명하게 확인할 수 있다. 빈약한 플라톤주의란 참인 수학적 진술이 기술하는 단일한 수학적 세계가 존재한다는 주장이다. 그래서 빈약한 플라톤주의와 IBP의 차이점은 수학적 진술 P가 참인 K에 대한 해석의 차이라고 할 수 있다. 다시 말해, IBP나 빈약한 플라톤주의나 모두 수학적 진술 P가 참임을 특정한 K와 관련해서 이해하는데, IBP는 이러한 K가 다양할 수 있음을 전제하는 것이며, 빈약한 플라톤주의자들은 단일 수학적 세계의 존재를 주장하는 것이다. 따라서 빈약한 플라톤주의와 IBP의 차이는 진술 P의 액면가대로의 내용이 아니라 K에 대한 것이다.⁵⁹⁾

더 나아가서 발라거는 위의 빈약한 플라톤주의뿐 아니라 CH는 H1에서 참이고 -CH는 H2에서 참이기 때문에, CH와 -CH가 모두 각각의 의도된 구조에서 참일 수 있다는 주장을 ‘어리석은 플라톤주의’(Silly Platinosm)라고

59) 물론 이러한 주장에 대해 발라거는 빈약한 플라톤주의는 수학적 활동과 일치하지 않는 것이기 때문에 논외로 해야 한다고 주장할 수 있다. 필자 역시 빈약한 플라톤주의가 잘못된 주장이라는 것에 동의한다. 그러나 지금 필자가 논의하는 것은 있는 그대로의 해석이 플라톤주의적 해석이라는 직해주의와 관련된 것이다. 그리고 이러한 플라톤주의자들 사이의 차이점이 K에 대한 해석의 차이라면, 빈약한 플라톤주의가 거짓이더라도 필자의 논의는 성립한다.

부르면서 수용하지 않는다.⁶⁰⁾ 그가 이러한 어리석은 플라톤주의를 수용하지 않는 이유 역시 수학적 진술은 모든 의도된 구조에서 참임에 근거한다. 동형적(Isomorphic)이지 않은 의도된 구조 H1과 H2에 대해서, H1에서는 참이면서 H2에서는 거짓인 CH와 같은 진술들을 참이라고 수용할 수 없다는 것이다. 그래서 발라거의 설명에 따르면, 빈약한 플라톤주의는 수학적 세계를 잘못 이해한 것이며, 어리석은 플라톤주의는 ‘참’과 ‘의도된 구조’ 사이의 관계를 잘못 파악한 것이다. 그런데 이러한 주장들은 모두 수학적 진술 P의 액면가대로의 내용이 잘못되었다는 것이 아니라, P가 참이 되는 K에 대한 이해가 잘못되었다는 것이다. 따라서 우리는 수학적 진술 P에 대한 이해와 K를 포함한 P에 대한 이해를 구분할 수 있으며, 이 경우 P에 대한 직관적 이해를 K를 포함한 P에 대한 이해라고 보기 어렵다.

또한 빈약한 플라톤주의와 어리석은 플라톤주의, 그리고 IBP는 모두 수학적 진술 P에 대한 철학적 해석이다.⁶¹⁾ 예를 들어, “3은 홀수이다.”와 같은 수학적 진술과 관련한 위의 세 종류의 플라톤주의적 해석들 사이의 논쟁은 ‘3’이 ‘홀수’라는 것에 관한 것이 아니라, 이러한 주장이 기술하는 수학적 세계의 특성과 관련된 논쟁이다. 따라서 위에서 예로 든 세 종류의 플라톤주의뿐만이 아니라 다양한 플라톤주의가 가능하다면, 수학적 진술에 대한 있는 그대로의 이해는 이러한 존재론적 문제를 포함하지 않은, 그래서 K와 관련된 존재론적 내용을 포함하지 않은 것으로 이해해야 한다. “3은 홀수이다.”가 ‘3’이 ‘홀수’일 경우 오직 그 경우에만 참이라는 주장은 그것이 기술하는 수학적 세계에 대한 존재론적 문제에는 개입하지 않는 주장으로 이해해야 한다는 것이다. 그리고 수학적 진술에 대한 있는 그대로의 직관적 이해는 특별한 존재론적 가정이 개입하지 않은 있는 그대로의 이해라고 해야 한다. 수학적 진술에 대한 있는 그대로의 이해에는 위의 진술이 기술하는 수학적 세계의 존재론적 특성이 포함되어 있지 않다는 것이다. 그러므로 수학적 진술에 대한 있는 그대로의 이해가 플라톤주의적 이해라는 직해주의적 가정은 지나치게 큰 가정이거나 잘못된 가정이다.

60) Balaguer (2009). pp.148-149.

61) 수학적 진술의 수학적 내용과 철학적 내용을 구분하는 기준을 명료하게 제시하지는 못한다고 하더라도, 위의 세 종류의 플라톤주의 사이의 논쟁은 수학적 진술의 액면가에 대한 것이라기 보다는 그러한 진술에 대한 철학적 해석, 특히 존재론적 해석과 관련된 것이다.

또한 발라거는 ‘빈약한 플라톤주의’를 ‘정신 나간 플라톤주의’(Crazy Platonism)이라고 부르면서, 이러한 빈약한 플라톤주의를 따를 경우 T-허구주의가 성립하지 않을 수 있음을 인정한다.⁶²⁾ 빈약한 플라톤주의에 따를 경우 수학적 세계는 단일하고 객관적으로 존재하는 세계인데, 이러한 세계를 기술하는 진술을 허구적으로 이해하는 것은 가능하지 않다는 것이다. 빈약한 플라톤주의와 IBP의 차이점은 수학적 진술이 참인 K에 대한 해석의 차이에 기인한다. 빈약한 플라톤주의는 수학은 우리와 독립적으로 존재하는 객관적인 세계를 기술하는 것이라고 주장하는 반면, IBP는 수학을 의도된 구조와 관련해서 정의하면서, 이러한 의도된 구조를 그 영역의 대상들에 대한 우리의 이해에 기초해서 정의하는 것이다. 그래서 의도된 구조에 기초하는 IBP의 경우에는 우리는 별 어려움 없이 T-허구주의를 주장할 수 있다.

그런데 이러한 IBP에 대한 설명에 따를 경우, 우리는 굳이 <수학적 이야기 F에 따르면>이라는 허구연산자를 도입할 필요 없이 단지 의도된 구조를 유명론적으로 해석함으로써 수학적 진술 P를 유명론적으로 이해할 수 있다. IBP에 따르면 “3은 홀수이다.”는 의도된 구조와 관련되어서 이해되는 주장이며, 이러한 ‘의도된 구조’에 대해 굳이 실재론적으로만 이해해야 할 필요는 없기 때문이다.⁶³⁾ 더 나아가서 이렇게 의도된 구조에 대한 유명론적 이해가 가능하다면, 수학적 진술 P에 대한 있는 그대로의 이해가 플라톤주의적 이해라고 하는 직해주의가 직관적이라는 주장은 더욱 성립하기 어렵다. ‘의도된 구조’에 대한 실재론적 이해가 직관적이라는 주장에는 쉽게 동의하기 어렵기 때문이다. 그래서 IBP와 T-허구주의에 대한 발라거의 설명을 받아들인다고 하더라도, 수학적 진술에 대한 있는 그대로의 이해가 그것의 존재론적 함의까지 결정하는 플라톤주의적 이해라는 것을 받아들일 수 없다. “3은 홀수이다”와 같은 수학적 진술이 있는 그대로의 의미를 갖는다고 하더라도, 이 진술이 갖는 직관적 의미는 ‘3’이라는 대상

62) Balaguer (2010). pp.161-162.

63) 물론 ‘의도된 구조’나 ‘의도된 수학적 세계’를 플라톤주의적으로 해석할 수도 있다. 특히 ‘모형’의 존재론적 특성과 관련된 논쟁은 충분히 가능하다. 필자가 위에서 주장하는 것은 이러한 ‘의도된 구조’나 ‘의도된 수학적 세계’에 대한 존재론적 해석의 가능성이 열려 있으며, 이 경우 수학적 진술에 대한 있는 그대로의 이해가 반드시 플라톤주의를 함의하지는 않는다는 것이다.

이 ‘홀수’임의 성격을 갖는다는 것일 뿐, 그러한 ‘3’이 반드시 플라톤주의자들이 말하는 객관적으로 존재하는 추상적 대상 ‘3’일 필요는 없다는 것이다. 그래서 직해주의가 곧 플라톤주의적 의미론이라는 발라거의 주장은 성립하지 않을뿐더러, 우리는 수학적 진술의 있는 그대로의 의미를 존재론적 개입 없이 확인 할 수 있다는 것이다. 이러한 필자의 주장은 발라거를 비롯한 일반적 직해주의자들의 주장을 반박하는 것이므로 반-직해주의적 주장으로 이해될 수 있지만, 각주 3)에서 이미 밝힌 대로 수학적 진술의 있는 그대로의 의미가 플라톤주의적 의미론을 전제하지 않음을 강조하기 위해 ‘완화된 직해주의’라는 용어로 필자의 주장을 표현하고자 한다.

물론 발라거는 IBP와 같은 특정한 플라톤주의를 전제하지 않더라도 수학적 진술에 대한 있는 그대로의 이해가 플라톤주의적 이해라고 주장할 수 있다. 예를 들어, “3은 홀수이다.”라는 진술을 수학적 대상 ‘3’에 대한 것으로 이해하는 것이 직해주의적 이해이며, 이러한 지칭적 이해가 성립하기 위해서는 플라톤주의가 전제되어야 한다는 것이다. 그러나 ‘3’이 속한 세계가 어떤 세계인지가 결정되지 않는다면, 위의 진술은 플라톤주의적으로 완전한 주장이라고 할 수 없다. 플라톤주의란 수학적 대상이 존재한다는 주장인데, 이러한 주장이 성립하기 위해서는 수학적 대상이 존재하는 세계가 어떤 세계인지가 결정되어야 하기 때문이다. 더구나 수학적 진술이 참인 K 에 대한 유명론적 이해가 가능하다면 “3은 홀수이다.”와 같은 진술이 지칭적 성격을 갖는다는 것이 곧 플라톤주의적 해석을 전제한다고 주장할 충분한 이유는 없다.

또한 발라거는 위에서 제시한 필자의 주장, 즉 수학적 진술 P 에 대한 있는 그대로의 이해는 존재론적 개입이 결정되지 않은 이해라는 필자의 주장은 “3은 홀수이다”와 같은 수학적 진술을 불완전한 것으로 이해하는 잘못된 전략이라고 반박할 수 있다. 특히 “3보다 큰 소수가 존재한다.”와 같은 존재함의를 갖는 진술의 경우, 필자의 주장은 존재양화사를 적절히 설명할 수 없다는 비판 역시 가능하다. 필자의 주장에 따를 경우, “서울보다 큰 도시가 존재한다.”와 “3보다 큰 소수가 존재한다.”의 존재양화사는 다르게 해석되어야 하며, 특히 후자와 관련해서 우리는 존재양화사가 실제 존재론적 함의가 없는 것으로 해석해야 한다는 것이다. 그런데 이것은 ‘존재’의 개념을 이원화하는 마이농주의의 오류를 다시 반복하는 것이라는 비판이 가능하다. 그러나 아주니(Azzoui)와 브에노의 주장에서 보듯이, 존

재양화사를 이원화하는 것이 그리 반직관적인 것만은 아니다. 특정한 논의의 영역에 어떤 대상이 있다는 것과 그러한 대상이 실제로 존재한다는 것은 별개의 것으로 이해할 수 있기 때문이다. 게다가 브에노가 주장하듯, 우리는 자주 특정한 대상(마찰력 없는 평면이라든지 허구적 대상들)들이 실제로 존재하지 않는다고 말한다. 그리고 이러한 진술에 대한 적절한 해석은 $\exists x(Ox \wedge \neg Ex)$ 일 수 있다.⁶⁴ 즉 단순히 양화되었다는 것만으로 그 대상의 존재를 항상 인정할 필요는 없다는 것이다. 물론 이러한 브에노의 주장이 성립하기 위해서는 존재양화사와 관련된 더 많은 논의가 필요한 것은 사실이다. 그러나 이러한 논의는 본 논문의 범위를 벗어나는 것이다.

본 논문에서 필자는 직해주의를 전제하는 허구주의가 가장 유력한 유명론적 전략이라는 발라거의 주장에 대해 그의 주장이 성립하기 어렵다는 것을 IBP와 직해주의가 양립하기 어려움을 통해 밝혔다. 특히 직해주의가 그 자체로 플라톤주의적 이해가 아니라면 직해주의가 반드시 플라톤주의를 함의하지 않을 뿐 아니라, 직해주의를 받아들이는 허구주의가 가장 효과적인 유명론적 전략이라는 주장 역시 성립하지 않는다. 직해주의가 필자가 말하는 완화된 직해주의라면, 우리는 굳이 수학을 거짓으로 이해할 필요 없이 그 진술을 유명론적으로 이해할 수 있기 때문이다. 그리고 이것이 필자가 본 논문을 통해 보이고자 하는 것이다. 직해주의가 갖는 직관적, 상식적 설득력을 플라톤주의의 논거로 이해할 수 없으며, 이 경우 허구주의의 가장 큰 장점 역시 사라진다.⁶⁵

64) Bueno (2009). p.276. 위의 식에서 'O'는 특정한 대상의 속성이며, 'E'는 그것이 실제로 존재함을 나타내는 속성이다.

65) 유익한 조언을 해 주신 익명의 심사위원 선생님들께 감사를 전한다.

참고문헌

- 김세화, 「해석학적 허구주의」, 『철학적 분석』, 제21호, 한국분석철학회, 2010.
- Balaguer, M., “Fictionalism, Mathematical Facts, and Logical/Modal Facts”,
Fictions and Models, J. Woods (ed.), Philosophia Verlag, 2010, pp.149-189.
- Balaguer, M., “Mathematical Platonism”, Proof and Other Dilemmas:
Mathematics and Philosophy, B. Gold and R. A. Simons (eds.),
Mathematical Association of America Publications, 2008, pp. 179-204.
- Bueno, O., “Fitch's Paradox and the Philosophy of Mathematics”, New Essays
on the Knowability Paradox, J. Salerno (ed.), Oxford University Press,
2009, pp.252-280.
- Burgess, J. P., “Mathematics and Bleak House”, Philosophia Mathematica,
vol.12, 2004, pp.18-36.
- Daly, C., “Mathematical Fictionalism-no comedy of errors”, Analysis, 66.3,
2006, pp.208-216.
- Eklund, M., “Fiction, Indifference, and Ontology”, Philosophy and
Phenomenological Research, vol.71, 2005, pp.557-579.
- Eklund, M., “Fictionalism”, Stanford Encyclopedia of Philosophy,
<http://plato.stanford.edu/entries/fictionalism/>, 2007.
- Lewis, D., “Truth in Fiction”, American Philosophical Quarterly, vol.15, 1978,
pp.37-46.
- Lewis, D., Parts of Classes, Basil Blackwell, 1991.
- Maddy, P., Naturalism in Mathematics, Clarendon Press, 1997.
- Paseau, A., “Naturalism in Mathematics and the Authority of Philosophy”,
British Journal for the Philosophy of Science, 56, 2005, pp.377-396.
- Walton, K., Mimesis as Make-Believe, Cambridge, Harvard University Press, 1990.

Abstract

Mathematical Realism and Anti-Literalism

Lee Jinhee

Mark Balaguer argues that fictionalism is the best version of anti-realistic thesis. The most important reason of his argument is that fictionalism, unlike other nominalisms, is based on literalism which says literal meaning of mathematical sentences are platonic. But I don't agree with him. So, in this paper, I shall give a refutation of Balaguer's argument. I will show that literal or intuitive understanding of mathematical sentences does not presuppose platonic semantics. Furthermore, mathematical realism and fictionalism have the same base; it is literalism. Literalism is one of the most compelling arguments for mathematical realism. So my argument against literalism also gives a good reason for denying mathematical realism.

This paper consists of three parts. In the first part, I give a general introduction to the fictionalism. In the second part, I present Balaguer's fictionalism with his explanation of mathematical practices and mathematical truth, especially on his IBP. In the last part, I offer my reason to refute literalism and propose an alternative understanding of literal meaning of mathematical sentences.

I split rationalism into two groups in relation to the sustainability of mankind. One is the dominant rationalism that human beings can control environment and may dominate nature from the narrow anthropocentrism, and the other is the ecological rationalism that human beings must make rational choices considered ecological factors for the sake of their sustainability. The ecological irrationality has increased greatly by the

dominant rationalism. In other words, the dominant rationalism has only made environmental pollution, climatic change, and natural resource depletion worse. Therefore, the ecological rationalism as the extended rationalism has been made the urgent demand for the solution to ecological problems.

The dominant rationalism has failed because it tried dominating nature without full understanding of her. For the sake of the sustainability of mankind, we have to preserve abundant nature, and restore destructed environment and eco-system. The person who fully understands nature can manage her well. The ecological rationalism insists that we have to grasp the complicated organic causation of nature, evaluate the non-instrumental values as well as instrumental values of nature, and consider the welfare of non-human beings as well as human beings. If we managed the earth with the ecological rationality, we could raise the sustainability of mankind.

【Key Words】 Mathematical Realism, Platonism, Fictionalism, Literalism, Nominalism, Mark Balaguer

惡과 善의 비교연구

— 기독교와 불교의 인간세상 해석 —

김 재 천**

【요약문】 기독교와 불교에서 세상을 어떻게 보고 있으며, 그 문제점에 대한 해법은 무엇인지 알아보려고 한다. 기독교에서는 세상을 악의 세계로 규정하고 있으며 자유의지를 오용한 인간의 죄가 그 원인이라고 한다. 인간이 신과 이웃에 대한 사랑을 실천하고 겸허하게 기도하는 자세를 갖게 된다면 평화와 정의와 기쁨이 넘치는 세상이 도래한다고 하며, 그것이 천국이다. 불교에서는 세상을 고통이 가득한 것으로 보고 있으며, 인간의 진리에 대한 무지와 욕망과 집착으로 이루어진 갈애가 그 원인이라고 한다. 만인에 대한 자비행과 팔정도라는 수행법에 의해 번뇌는 소멸하게 되니, 그것이 열반이다. 세상을 움직이는 형이상학적 원리에 대해서는 신의 섭리와 인간 각자의 행위에 의한 인과법이라는 차이를 보이고 있다.

【주제어】 악, 고, 죄, 섭리, 무명, 업보, 천국, 열반, 사랑, 기도, 자비, 팔정도

I. 서론

‘세상은 공평하고 정의로운가?’

종교는 우리에게 세상을 있는 그대로 보는 법을 가르쳐 주고 제대로 사는 법을 제시해준다. 그래서 세계는 우연적으로 아무렇게나 굴러가는 것이 아니라 필연성 속에 놓여있다는 것을 알게 해 준다. 공정한 질서에 의해 움직인다는 것이다. 그러나 기아, 빈곤, 선천적·후천적 질병, 범죄, 사고,

** 대진대학교

전쟁, 자연적·사회적 불평등과 차별, 자연재해, 복불복, 그리고 소질, 적성, 재능, 성격, 품성 등 환경적 요인과 유전적 요인의 불균형과 모순 속에 살고 있는 우리로서는 그것을 긍정적으로 이해하기 어렵다. 事必歸正이니 천벌이니 하늘의 심판이니 하며 세상의 정의로움을 외치지만 그것은 대부분 구호나 선전에 그치는 것이고 실제로 그것이 실현되는 것을 보기는 거의 불가능하다. 심지어 ‘세상은 왜 공평하고 정의로워야 하는가?’라는 의구심과 반감이 솟구치기도 한다. 현실의 절망감을 내세와 연관지어 해소하려고도 하지만, 내세의 보장이 현세의 고난과 핍박을 정당화할 수 있는가?

현존하는 종교 중에서 이천년 넘게 막대한 영향을 끼치고 있는 종교는 기독교와 불교이다. 가톨릭·동방정교·개신교로 이루어진 기독교는 현재 전 세계적으로 분포되어 있고 세계인구의 1/3이 믿고 있으며 형제종교인 이슬람교와 합하면 절반 이상을 차지한다. 불교는 동아시아 문화의 초석이 되고 있으며 동남아권에서도 절대적인 영향을 끼치고 있다. 그런데 두 종교는 유일신론과 무신론을 대표하는 명백한 교리적 차이를 보이고 있으며, 특히 우리나라에서는 커다란 갈등관계를 노정시키고 있는 것이 현실이다. 고대 인도를 최초로 통일한 아쇼카왕(B.C. 273~232)의 칙령에는 ‘자신의 종교만을 존중하고 다른 종교를 비난하지 말라. 그래야 자신의 종교를 성장시킬 수 있으며 또한 다른 이의 종교에도 도움을 주는 것이다. 그렇지 않으면 자신의 종교의 무덤을 파는 것이며 또한 다른 이의 종교에 해를 끼치는 것이다’라는 선언이 들어있다.¹⁾ 19세기 중반에 종교학이 탄생한 것도 이러한 정신에 입각한 것이며, 종교다원현상이 보편화된 현재는 다른 사람의 믿음에 대한 인정과 배려 그리고 관용과 포용이 더욱 절실한 시점이다.

모든 종교는 현실에 대한 진단과 그에 대한 처방을 제시한다. 이곳에서는 두 종교의 현실 파악과 그 해법이 큰 갈등을 일으켜야 할 정도로 차이를 보이고 있는가 하는 점에 초점을 맞춰 보고자 한다. 이를 위하여 불교는 붓다의 깨달음의 내용이라고 하는 苦集滅道 四聖諦를 중심으로 살펴보고, 그 체계를 기독교에도 그대로 적용하여 거기에 상응하는 내용을 도출하여 보았다. 현상세계에 대한 설명과 그러한 현상이 나타나게 된 원인, 그리고 문제의 해소상태와 그에 이르는 길을 기독교는 『성경』, 불교는 근본교리를 중심으로 하여 대비적으로 알아본다.

1) 월폴라 라홀라, 『붓다의 가르침』, 진철승 옮김, 대원정사, 1988, 18-19쪽.

II. 惡과 苦의 세계

1. 기독교; 악의 세계

인간세상은 인류의 선조가 선악과를 따먹음으로서 타락하여 낙원에서 추방되면서 시작된다.(「창세기」 3장) “야훼께서는 세상이 사람의 죄악으로 가득 차고 사람마다 못된 생각만 하는 것을 보시고, 왜 사람을 만들었는가 싶으시어 마음이 아프셨다”(「창세기」 6:5-6/ 이하 ‘공동번역’에서 인용함)는 말이나 홍수신화(「창세기」 6-7장)에서 보듯이 세상은 죄악으로 가득 차있다. 그것은 인간의 교만함을 상징하는 바벨탑신화(「창세기」 11장)에서 절정을 이루게 된다. “사람들이 한 종족이라 말이 같아서 안 되겠구나. 이것은 사람들이 하려는 일의 시작에 지나지 않겠지. 앞으로 하려고만 하면 못할 일이 없겠구나. 당장 땅에 내려 가서 사람들이 쓰는 말을 뒤섞어 놓아 서로 알아듣지 못하게 해야겠다”(11:6~7)는 시도에도 불구하고 인간의 악행은 역사와 더불어 그치지 않고 징벌과 보상은 계속된다.

예수는 악으로 가득한 세상에 대해 代贖이라는 전혀 새로운 메시지를 전한다. “사람의 아들도 섬김을 받으려 온 것이 아니라 섬기러 왔고, 또 많은 사람들을 위하여 목숨을 바쳐 몸값을 치르러 온 것이다.”(「마르코」 10:45) 인간의 죄를 대신 짊어지겠다는 이러한 선포는 악에서 벗어나는 새로운 길을 제시하고 악의 세력과의 투쟁에 동참할 것을 가르치고 있다. “소경이 보고 절름발이가 제대로 걸으며 나병환자가 깨끗해지고 귀머거리가 들으며 죽은 사람이 살아나고 가난한 사람들에게 복음이 전하여진다. 나에게 의심할 품지 않는 사람은 행복하다.”(「마태오」 11:5~6, cf. 「루카」 7:22-23) 그리고 그것은 새 하늘과 새 땅을 보여주고 있다. “그 뒤에 나는 새 하늘과 새 땅을 보았습니다. 이전의 하늘과 이전의 땅은 사라지고 바다도 없어졌습니다.”(「요한묵시록」 21) 그래서 바울은 그것을 악에서의 해방이라고 선언한다. “그러므로 이제 그리스도 예수와 함께 사는 사람들은 결코 단죄받는 일이 없습니다. 그것은 그리스도 예수와 함께 생명을 누리게 하는 성령의 법이 나를 죄와 죽음의 법에서 해방시켜 주었기 때문입니다. 인간의 본성이 악하기 때문에 율법이 이룩할 수 없었던 것을 하느님께서 이룩하셨습니다. 하느님께서서는 당신의 아들을 죄 많은

인간의 모습으로 보내어 그 육체를 죽이심으로써 이 세상의 죄를 없이 하셨습니다.”(「로마서」 8:1~3)

기독교의 辯神論(theodicy)에서는 악에 대한 해명이 중요한 문제가 된다. 전지·전능하고 자비로운 신의 존재와 악으로 가득한 세상 사이에는 양립할 수 없는 간극이 존재한다고 보았던 것이다. 악은 도덕적인 악(moral evil)과 비도덕적인 악(nonmoral evil), 즉 자연적인 악²⁾으로 나누어진다.³⁾ 특히 자연적인 악에 대해서는 1755년 萬聖節(All Saints Day)⁴⁾에 있었던 포르투갈 리스본 대지진과 참사로 당시 유럽에 만연하던 낙관주의가 붕괴되고 변신론에 대한 비판으로 이어졌던 것이 계기가 되어 자연적인 악과 도덕적인 악의 구별이 생기게 되었다.⁵⁾

도덕적인 악은 낙원 추방 이후로 인간의 자유·책임과 연계되어 자기 결정에 의한 자율적 행위의 결과를 뜻한다. 비도덕적 악에 대해서는 영원히 쾌락주의적인 낙원으로 설계된 세상에서는 신의 목적이 인간에게 전달될 수 없다고 해명하고 있다. 즉 자유의지를 가진 인간이 그 환경을 극복하는 노력을 수행함으로써 영원한 생명의 후계자가 될 수 있다는 것이다. 고통과 고난이 없는 낙원은 윤리적 의미도 없고 선·악의 구별도 없어서 인내·용서·관용·사랑 등도 의미없게 되었을 것이라고 한다.

2. 불교; 고의 세계

붓다의 출가 동기는 生·老·病·死의 고통스러운 문제를 해결하려는 데 있었다. 이는 불교의 출발점이고 궁극적인 극복의 대상이기도 하다. 한탄이 배어있고 허망함을 부르짖는 염세주의와는 근본적으로 다른 것이며,

2) cf. 불교의 共業

3) 존 H. 히, 『종교철학개론』, 황필호 역, 종로서적, 1981, 76-83쪽. 윌리엄 J. 웨인라이트, 『종교철학의 핵심』, 김희수 옮김, 동문선, 1999, 115-165쪽, 마이클 피터슨, 윌리엄 헤스커, 브루스 라이헨바하, 데이비드 배신저, 『종교철학』, 하종호 역, 이화여자대학교 출판부, 1994, 159-201쪽 참조.

4) 그리스도교 교회에서 알려져 있거나 또는 알려져 있지 않은 모든 성인을 기념하는 날로서, 서방교회는 11월 1일, 동방교회는 오순절이 지난 뒤 첫째 주일에 기념한다. 중세 영국에서 이 축일은 '모든 성인의 날'(All Hallows)로, 그 전날 밤은 '모든 성인의 날 전야'(Halloween)로 알려져 있다. 브리태니커 백과사전

5) 톰 라이트, 『악의 문제와 하나님의 정의』, 노종문 옮김, IVP, 2008, 18-19쪽.

오히려 세상에 대한 냉정하고 이성적인 사고의 결과이다. 생명체는 유전적·환경적으로 수많은 제한을 받으면서 탄생할 수밖에 없고, 시간이 지나며 자신의 의지와는 상관없이 쇠약해지고, 병들고, 결국은 죽는 존재이다. 어떠한 부귀영화나 성취도 이를 비켜가게 할 수 없는 것이다.

苦(duḥkha)는 身心을 꺾박하고 괴롭히는 것이다. 신심에 적합한 상황이나 대상을 향할 때는 樂(sukha)을 느끼고 그와 반대일 때는 고통을 느낀다는 것이다.⁶⁾ 고통은 몇가지 범주로 나뉘 볼 수 있다. 2고(苦)는 몸과 마음에서 일어나는 內苦와 몸밖에서 오는 天災나 惡賊 등 外苦를 가리킨다. 3고는 찬 것이나 뜨거운 것 등으로부터 받는 苦苦, 좋아하는 것이 파괴될 때 받는 壞苦, 有爲法의 無常함으로부터 받는 行苦를 말한다. 고(苦)는 일상적 괴로움, 괴고는 변화로 인하여 발생하는 괴로움, 행고는 조건지워진 상태에서의 괴로움을 뜻한다. 행고는 개체 또는 ‘나’를 이루는 5蘊에 대한 판단을 담고 있는 것이다. 즉 ‘나’를 이루는 것은 色·受·想·行·識으로, 이것 이외에 따로 ‘나’라는 존재는 없다. 이들은 순간적인 생성과 소멸이라는 끊임없는 변화의 흐름 속에서 無常하게 존재하고 있다. 이를 일러 행고(苦)라고 하는 것이다.⁷⁾ 4苦는 生·老·病·死이고 여기에 愛別離苦·怨憎會苦·求不得苦·五陰盛苦를 더하여 8고라고 한다.

선과 악은 일반적으로 윤리·도덕적 개념이지만 인도에서는 업보와 관련짓는 경우가 많다. 좋은 果報를 초래하는 행위가 선이고, 나쁜 과보를 가져오면 악이라는 것이다.⁸⁾ 그래서 善(kuśala)과 不善(akuśala), 惡(papa)과 福(punya)이 짝을 이룬다. 악은 세간적인 악행, 복은 세간적인 선행을 일컫는다. 일반적인 선·악을 불교에서는 선·불선이라고 한다. 악은 계율을 어기는 5악행⁹⁾을 뜻하기도 하며, 불선은 악행이 생겨나는 근원으로 내면의 마음 즉 번뇌를 문제삼는 것이다.¹⁰⁾

6) 高崎直道 外, 『佛敎インド思想辭典』, 東京, 春秋社, 1987, 88-89쪽.

7) 월폴라 라홀라, 앞의 책, 38-46쪽.

8) 高崎直道 外, 앞의 책, 264쪽.

9) 5戒(不殺生, 不偷盜, 不邪淫, 不妄語, 不飲酒)를 깨트림.

10) 목정배, 『불교윤리개설』, 경서원, 1986, 39-41쪽.

Ⅲ. 惡과 苦의 원인

1. 기독교; 죄와 섭리

“야훼 하느님께서 진흙으로 사람을 빚어 만드시고 코에 입김을 불어 넣으시니, 사람이 되어 숨을 쉬었다.”(「창세기」 2:7) 입김은 신의 精髓이므로 신의 자율성이나 자유의지로 해석할 수 있다. 즉 인간은 스스로 선택하고 결정하는 자율적인 존재인 것이다. 인간세상이 악한 것은 인간의 죄로 인한 것인데, 이는 인간의 자유의지에 기인하는 것이다. 죄는 인간의 불순종이고 권위에 대한 반항이며 스스로 자신의 주인이려는 의지로서 신에 대한 반역이며 신과 같이 되려는 것이다.¹¹⁾ “만군의 야훼께서 오시는 날, 뽑내고 거만한 자를 모두 꺾으시는 날, 높은 자리에 앉은 자를 모두 끌어 내리시는 날, … 사람의 거만은 꺾이고 인간의 오만은 숙어지리니 그 날에 야훼 홀로 드높으시고”(「이사야」 2:12, 17)라는 표현은 자율적 인간의 현재 모습을 적나라하게 보여주고 있다.

인간의 죄는 선천적으로 죄를 지으려는 경향성과 아담의 범죄가 모든 인간에게 가져온 보편적인 죄로 나눌 수 있다.¹²⁾ 바울이 ‘원죄’라는 개념을 제기하였고,¹³⁾ 그 용어 자체는 아우구스티누스에 의해 처음 사용되었다.¹⁴⁾ 원죄는 ‘동의없이 부여된 죄’, 본죄는 ‘개인의 탓으로 빚어진 죄’를 뜻하며, 가톨릭의 원죄교의는 ① 창조된 목적인 인간의 신적실현을 방해하고 인간을 타락시키고 불행하게 만드는 것, ② 악신이나 신에서 기인한 것이 아니라 인간에게 허용된 자유의지를 잘못 행사함으로 생긴 것, ③ 죄로부터의 해방은 인간의 힘만으로는 될 수 없고 신적 은총의 도움으로 가능한 것, ④ 인간의 자유의지의 행사에서 필연적으로 겪게 되는 과정을 가리킨다.¹⁵⁾ 다시 말하면 원죄로 인한 타락은 본인 뿐 아니라 출생을 통

11) 루돌프 볼트만, 『기독교 초대교회형성사서양고대종교사상사』, 허혁 옮김, 이대출판부, 1993, 51-54쪽.

12) 존 힉, 『신과 인간 그리고 악의 종교철학적 이해-아우구스티누스에서 플라톤까지 신정론의 역사』, 김장생 옮김, 열린책들, 2007, 217-222쪽.

13) “한 사람이 죄를 지어 이 세상에 죄가 들어왔고 죄는 또한 죽음을 불러들인 것같이 모든 사람이 죄를 지어 죽음이 온 인류에게 미치게 되었습니다.”(「로마서」 5:12)

14) 존 힉, 위의 책, 220쪽, 233쪽.

15) 하태수, 위의 논문, 2-4쪽.

해 다음 세대까지 전달·확산되며 모든 인류를 오염시켰고, 원죄의 결과로 인간의 영혼에 ‘무질서한 충동’ 즉 악으로 기울어져 있는 경향이 남게 되었는데 이는 인간의 힘으로 극복될 수 없고 전적으로 신의 은총에 의지해야 한다는 것이다.¹⁶⁾

한 개인이 저지른 죄의 결과와 그 책임은 본인에게 해당하지 타인에게 전가될 수 없지만 회개를 통해 용서될 수 있다. 그러나 죄는 하나의 객관적 실재로서 개인의 차원을 벗어나 타인에게까지 해를 입히고 공동선을 파괴하고 공동체에 사악한 구조를 형성시킨다. 개인의 죄가 가정과 사회공동체까지 확산되고 전방위적으로 파국으로 치닫게 되면서 사회 전체에 모순적인 구조가 형성된다. 한 개인의 죄가 타인은 물론 인류문화와 역사에까지 전달되고 확장된다는 것이다.¹⁷⁾ 창세기는 자유의지로 죄가 불가피하게 발생했지만 신의 계시로 미래에 완성될 인간의 신적 실현을 예언하고 있다. 신의 뜻은 모든 인간이 서로 사랑과 일치를 이루고 신적 삶에 참여하는 것이다. 인간은 자유의지를 갖기 때문에 자율적 판단과 선택의 기회가 허용되는데 그것은 인간이 신적 삶에 초대될 수 있는 본질적인 조건이기도 하다.¹⁸⁾

섭리(攝理)는 기독교에서 세상과 우주 만물을 다스리는 신의 뜻을 말한다. 자연이나 우주의 운행은 신의 자유로운 의지에 의한 것이다. 창조주인 신이 피조물을 구제하기 위한 영원한 계획을 정하고, 만물은 모두 이 계획에 의해 질서 지워지며 또 지배되는 것으로 믿어지고 있는 것이다. 그것은 신의 豫知와 豫定을 강조하는 것이며 인간의 자유의지와도 모순이 없음을 주장한다.¹⁹⁾ 이 세상에서 일어나는 모든 일들은 신의 계획과 섭리 속에서 진행된다고 『욥기』에서는 강조하고 있다. 욥이 억울하게 당하고 있다고 느끼는 고통은 첫 번째는 인간의 죄악의 결과이고, 두 번째는 욥을 교육시키기 위한 것이다.²⁰⁾ 인간이 신의 섭리에 대해 이해하고 판단하려는 자체가 인간의 무지이자 교만이다.²¹⁾

16) 하태수, 위의 논문 2-4쪽. cf. 불교의 번뇌.

17) 하태수, 위의 논문, 4-5쪽.

18) 하태수, 위의 논문, 7-8쪽.

19) 박영식, 「하나님의 섭리와 인간의 자유」, 『한국기독교신학논총』, vol. 65, 한국기독교학회, 2009, 161-166쪽.

20) 김종두, 「『욥기』: 이해할 수 없는 고통과 하나님의 섭리」, 『기독교와 어문학』, 제4권 1호, 한국기독교어문학회, 2007, 41-43쪽.

2. 불교; 무명과 업보

無明(avidyā=無知, ajñāna)은 인간존재의 괴로움의 근원이며, 기독교의 原罪와 비교되기도 한다.²²⁾ 무명은 가장 근본적인 번뇌로서 四諦의 도리에 대한 무지이고, 5蘊이나 12處 등이 無常하다는 것을 바로 알지 못하는 것을 가리킨다.

煩惱(kleśa)는 원래 해탈에 이르는 것을 방해하는 不善이나 不淨의 정신상태를 나타내는 술어 가운데 하나였다가 점차 그러한 심리작용이나 정신상태를 전체적으로 파악하여 표현하는 경우나, 각각의 특색에 대응한 명칭을 갖는 개개의 不善한 심리상태를 총칭하는 경우에 사용되고, 마침내는 심신을 괴롭히고 악을 만드는 정신상태 일반을 표현하는 말로 사용되기에 이르렀다.²³⁾ 번뇌는 隨眠(anuśaya)이라고도 하는데 부파불교의 有部에서는 欲貪(; 외면적으로 일어나는 욕계에 대해 애착하는 마음)·瞋(; 미워하는 마음)·見(; 그릇된 견해)·慢(; 오만한 마음)·疑(; 四諦에 대해 의심하는 마음)·有貪(; 내면적으로 일어나는 색·무색계의 애탐)·無明(; 正智의 결여로 인해 알지 못하는 마음) 등 7수면설을 기초로 한 98수면설을 주장한다. 번뇌는 3毒 즉 貪·瞋·痴를 근원으로 하며 이를 渴愛와 무명으로 나눌 수도 있다. 갈애는 정적 미혹, 무명은 지적 미혹이라 한다.²⁴⁾ 갈애는 감각적 쾌락, 부와 권력에 대한 욕망이나 집착, 관념·이념·견해·이론·개념·신념 등에 대한 욕망이나 집착도 포함한다.²⁵⁾

業(karman)은 ‘작용’, ‘행위’, ‘제사’ 등을 가리키는 말로서 인도에서 널리 사용되는 중요한 용어이다.²⁶⁾ 선법에 의해 일어나는 身·口·意 3업을 妙行이라 하고 불선법에 의해 일어나는 업을 악행이라 하는데, 이들 중에서 과실과 공덕이 막중한 것을 10악업도와 10선업도라고 한다.²⁷⁾ 殺生, 不與取(; 주지 않은 물건을 취함), 欲邪行(; 그릇된 방식으로 여인을 취하

21) 김중두, 앞의 책, 48-50쪽.

22) 高崎直道 外, 앞의 책, 457-460쪽.

23) 高崎直道 外, 앞의 책, 429-432쪽.

24) 목정배, 앞의 책, 41쪽.

25) 월폴라 라홀라, 앞의 책, 50-51쪽.

26) 高崎直道 外, 앞의 책, 113-117쪽.

27) 권오민, 앞의 책, 151-156쪽.

는 것), 妄語(자신의 생각과 다르게 하는 말, 虛狂語), 兩舌(남을 허물어뜨리려고 하는 말, 離間語), 惡口(남을 헐뜯기 위해 하는 아름답지 못한 말, 麤惡語), 綺語(진실이 아닌 온갖 더러운 말, 雜穢語), 貪, 瞋, 邪見(어리석음)이 악업도이고, 이를 떠난 것이 선업도이다.

불교에서의 세계는 모두 주체적이고도 능동적으로 이루어진 경험 즉 업이 만들어낸 것이다.²⁸⁾ 유정의 업은 각자의 삶을 결정짓는 別業(개별적인 업)과 객관 세계를 형성하는 共業(공동의 업) 두 가지이다. 共業은 자타 공용의 器世間(객관세계)의 果를 느끼는 중생 공통의 業因을 말한다.²⁹⁾ “유정은 이곳에서 공업이 증장하면 세계를 이루고, 공업이 다하면 세계는 파괴된다”(『대비바사론』 제134)거나 “업이 모든 기세간을 종종 차별시킨다. 이 업력으로 인해 모든 유정은 서로 相望하고 增上緣이 된다”(『대승아비달마집론』 제4)는 말은 공업이 만인이 공통으로 만드는 선악업의 결과로서, 苦樂의 과보를 느끼는 것이 공통이며, 山河 등 자연의 환경 세계를 가리키는 것이다. 공업의 과보는 상호 영향을 주는 특히 부정적인 작용으로 해서 개인의 힘을 넘어선 공동의 업력에 지배된다.³⁰⁾

신업과 어업은 밖으로 표출된 행위 즉 表業이고 의지(cetanā)의 발로로 드러났기 때문에 思已業, 의업은 내적인 의지작용 즉 思業이라고도 한다. 업은 의지의 발로인 것이다.³¹⁾ 좋은 과보를 초래하여 유정을 이익되게 하는 것을 善業(또는 福業)이라 한다. 덕있는 자를 공경하고 자신의 죄과를 부끄럽게 여기고, 無貪, 無瞋, 無癡의 의식작용이 선업이고, 최고의 선은 모든 괴로움이 영원히 적멸된 열반이다.³²⁾

경험세계의 근거는 因果法이다. 因(hetu)은 직접적 일차적인 원인, 緣(pratyaya)은 간접적 이차적인 원인 즉 조건이다. 緣起(pratītya samutpāda)는 인연생기의 준말이다. ‘이것이 있으므로 저것이 있고, 이것이 생겨나므로 저것이 생겨난다’³³⁾는 말이 연기에 대한 가장 소박한 표현일 것이다. 인과응보는 善因善果와 惡因惡果를 가리키며, 원인과 결과의 연쇄관계로서 과거와 현재

28) 권오민, 앞의 책, 132-136쪽.

29) 塚本善隆 外, 『望月佛教大辭典』, 10卷, 東京, 世界聖典刊行協會, 1974, 제1권, 643쪽 .

30) 中村元, 『佛教語大辭典』, 東京, 東京書籍株式會社, 1981, 284쪽. cf. 기독교의 자연적 악

31) 권오민, 앞의 책, 139-142쪽.

32) 권오민, 앞의 책, 150-151쪽.

33) 권오민, 앞의 책, 107-108쪽.

와 미래가 연계되어 서로 한 치의 오차도 없이 작동한다고 하는 것이다.

IV. 惡과 善가 사라진 세계

1. 기독교; 천국

예수의 복음 선포의 핵심은 ‘천국’에 있다.³⁴⁾ 천국은 사회적, 정치적 상징으로 정의와 평화의 통치를 말한다. 역사와 개인의 삶을 지배하는 악마적인 세력 구조와 대립한다. 인간이 개별적 존재로 천국에 참여하는 것이 인간의 내재적 목적(telos)이다.³⁵⁾

“하늘에 계신 우리 아버지, 온 세상이 아버지를 하느님으로 받들게 하시며 아버지의 나라가 오게 하시며 아버지의 뜻이 하늘에서와 같이 땅에서도 이루어지게 하소서. 오늘 우리에게 필요한 양식을 주시고 우리가 우리에게 잘못된 이를 용서하듯이 우리의 잘못을 용서하시고 우리를 유혹에 빠지지 않게 하시고 악에서 구하소서. (나라와 권세와 영광이 영원토록 아버지의 것입니다. 아멘.)”(『마태오』 6:9~13)라는 ‘주의 기도’는 천국의 도래를 간절히 기원하는 것이다. 이는 단적으로 “어둠 속에 앉은 백성이 큰 빛을 보겠고 죽음의 그늘진 땅에 사는 사람들에게 빛이 비치리라’하신 말씀이 이루어졌다. 이때부터 예수께서는 전도를 시작하시며 ‘회개하라. 하늘 나라가 다가왔다’하고 말씀하셨다.”(『마태오』 4:16~17), 또는 “때가 다 되어 하느님의 나라가 다가 왔다. 회개하고 이 복음을 믿어라.”(『마르코』 1:15)라는 말에 나타나고 있다.

천국은 사후에 미래에 죽어서 가는 어떤 장소가 아니라 지금 이곳에서 실현되고 있다. “나는 하느님께서 보내신 성령의 힘으로 마귀를 쫓아내고 있다. 그러니 하느님의 나라는 이미 너희에게 와 있는 것이다.”(『마태오』 12:28)라는 말은 신국이 지금(nunc) 여기(hic)에 와 있다는 것이

34) ‘하느님나라(神國, basileia tou theou)’는 유대인의 언어관습에 따라 ‘하늘나라(天國, basileia ton oyranon)’로 표기되는 경우가 훨씬 더 많다. 조규만, 『하느님 나라』, 가톨릭대학교출판부, 2005, 15-17쪽.

35) 폴 틸리히, 『기독교와 세계종교』, 정진홍 역, 대한기독교서회, 1969, 56-60쪽.

다.36) “하느님의 나라는 먹고 마시는 일이 아니라 성령을 통해서 누리는 정의와 평화와 기쁨입니다.”(「로마서」 14:17)라는 바울의 말은 바로 이것을 가리키고 있다.

산상 설교 첫머리에서 참된 행복에 대한 가르침 [眞福八端] 이 행해지고 있다. “마음이 가난한 사람은 행복하다. 하늘 나라가 그들의 것이다. 슬퍼하는 사람은 행복하다. 그들은 위로를 받을 것이다. 온유한 사람은 행복하다. 그들은 땅을 차지할 것이다. 옳은 일에 주리고 목마른 사람은 행복하다. 그들은 만족할 것이다. 자비를 베푸는 사람은 행복하다. 그들은 자비를 입을 것이다. 마음이 깨끗한 사람은 행복하다. 그들은 하느님을 뵈게 될 것이다. 평화를 위하여 일하는 사람은 행복하다. 그들은 하느님의 아들이 될 것이다. 옳은 일을 하다가 박해를 받는 사람은 행복하다. 하늘 나라가 그들의 것이다.”(「마태오」 5:3~10) 가난한 사람은 신에게 온전히 내맡기는 태도나 행위와 연결되고, 물질의 부족과 타인에게 박해받고 억압받는 사람이다.37) 이들이 천국을 누릴 자격을 가진 자이다.

“내가 율법이나 예언서의 말씀을 없애러 온 줄로 생각하지 말아라. 없애러 온 것이 아니라 오히려 완성하러 왔다. ... 너희가 율법학자들이나 바리사이파 사람들보다 더 옳게 살지 못한다면 결코 하늘 나라에 들어가지 못할 것이다.”(「마태오」 5:17, 20) 이는 천국이 그냥 거저 얻어지는 것이 아니라 합당한 행동을 요구한다는 것이다. 그래서 예수는 신국의 비유38) 를 들어 “내가 그들에게 비유로 말하는 이유는 그들이 보아도 보지 못하고 들어도 듣지 못하고 깨닫지도 못하기 때문이다.”(「마태오」 13:13)라고 안타까워 하고 있는 것이다.

2. 불교; 열반

涅槃(nirvāṇa)은 ‘미혹이나 번뇌를 불어서 끄’을 뜻한다. 「숫타니파타(Suttanipāta)」에서는 ‘갈애·욕망의 소멸’, ‘집착의 소멸’, ‘불사·寂靜·불멸’, ‘허망하지 않은 진리’, ‘의혹을 넘어서고, 고뇌를 떠나고, 열반을 즐기고,

36) 조규만, 앞의 책, 82-83쪽.

37) 조규만, 앞의 책, 69-71쪽.

38) 씨뿌리는 사람, 가라지, 겨자씨, 누룩, 보물, 진주, 그물의 비유(「마태오」 13장)

탐욕을 버리고, 신들을 포함하는 세계를 인도한다'고 한다.³⁹⁾ 번뇌(kleśa) 즉 隨眠(anuśaya)은 원래 기질·경향성향 등을 의미하는데, 특히 나쁜 성향이나 자질을 뜻한다. 이러한 번뇌가 소멸할 때 생사 윤회도 사라지면 그것을 일러 열반이라 한다.⁴⁰⁾

불교의 궁극적 지향점인 적정안온의 열반은 번뇌의 단멸에서 증득되는 것이고, 세계의 실상인 四諦에 대한 통찰과 그에 따른 叡智 만이 번뇌가 끊어진 열반으로 인도한다.⁴¹⁾ 세계는 인간의 욕망에 따라 경험된 세계로서 원인과 조건 즉 인연에 따라 화합함으로써 생겨난 것이고 그렇기에 영원하지 않으며 따라서 고통스럽고 불안하다. 그 같은 괴로움이 소멸된 세계가 바로 열반이다.⁴²⁾

V. 善과 樂의 세계로 가는 길; 삶의 태도·자세

1. 기독교; 사랑과 기도

“너희는 남에게서 바라는 대로 남에게 해 주어라. 이것이 율법과 예언서의 정신이다.”(「마태오」 7:12), 그리고 “네 마음을 다하고 목숨을 다하고 뜻을 다하여 주님이신 너희 하느님을 사랑하라.”⁴³⁾ 이것이 가장 크고 첫째 가는 계명이고, ‘네 이웃을 네 몸같이 사랑하라’⁴⁴⁾는 둘째 계명도 이에 못지 않게 중요하다. 이 두 계명이 모든 율법과 예언서의 골자이다.’(「마태오」 22:37-40)라는 구절은 천국을 실현하기 위한 인간의 행위율을 담고 있다.

그리고 사랑을 실천하기 위한 기본적인 마음가짐에 대해서도 다음과 같이 말하고 있다. “너희가 남의 잘못을 용서하면 하늘에 계신 아버지께서도 너희를 용서하실 것이다. 그러나 너희가 남의 잘못을 용서하지 않으면 아버지께서도 너희의 잘못을 용서하지 않으실 것이다.”(「마태오」

39) 高崎直道 外, 앞의 책, 347-348쪽.

40) 권오민, 앞의 책, 192-193쪽.

41) 권오민, 앞의 책, 218-219쪽.

42) 권오민, 앞의 책, 90-91쪽.

43) “마음을 다 기울이고 정성을 다 바치고 힘을 다 쏟아 너의 하느님 아뢰를 사랑하여라.”(「申命記」 6:5)

44) “동족에게 앙심을 품어 원수를 갚지 말라. 네 이웃을 네 몸처럼 아껴라. 나는 아뢰이다.”(「레위기」 19:18)

6:14-15), “너희는 먼저 하느님의 나라와 하느님께서 의롭게 여기시는 것을 구하여라. 그러면 이 모든 것도 곁들여 받게 될 것이다. 그러므로 내일 일은 걱정하지 말아라. 내일 걱정은 내일에 맡겨라. 하루의 괴로움은 그 날에 겪는 것만으로 족하다.”(「마태오」 6:33~34) 사랑은 용서로부터 시작하는 것이며 일상의 세속적인 욕심에서 벗어나 의로움의 실현에 마음을 다해야 한다는 것이다. 그래서 “내가 세상에 평화를 주러 온 줄로 생각하지 말아라. 평화가 아니라 칼을 주러 왔다. 나는 아들은 아버지와 맞서고 딸은 어머니와, 며느리는 시어머니와 서로 맞서게 하려고 왔다. 집안 식구가 바로 자기 원수다. 아버지나 어머니를 나보다 더 사랑하는 사람은 내 사람이 될 자격이 없고 아들이나 딸을 나보다 더 사랑하는 사람도 내 사람이 될 자격이 없다. 또 자기 십자가를 지고 나를 따라 오지 않는 사람도 내 사람이 될 자격이 없다. 자기 목숨을 얻으려는 사람은 잃을 것이며 나를 위하여 자기 목숨을 잃는 사람은 얻을 것이다.”(「마태오」 10:34~39)라고 하여, 생물적 본능과 집착의 초월을 강조하고 있다.

“어찌하여 너는 형제의 눈 속에 있는 티는 보면서도 제 눈 속에 들어 있는 들보는 깨닫지 못하느냐? 제 눈 속에 있는 들보도 보지 못하면서 어떻게 형제에게 ‘네 눈의 티를 빼내어 주겠다’고 하겠느냐?”(「마태오」 7:3~4)는 용서와 사랑에 앞선 자기 반성적 태도, 그리고 “‘네 이웃을 사랑하고 원수를 미워하여라’고 하신 말씀을 너희는 들었다. 그러나 나는 이렇게 말한다. 원수를 사랑하고 너희를 박해하는 사람들을 위하여 기도하여라. 그래야만 너희는 하늘에 계신 아버지의 아들이 될 것이다.”(「마태오」 5:43~45)라는 적극적이고 능동적인 마음가짐, “너희가 여기 있는 형제 중에 가장 보잘 것 없는 사람 하나에게 해 준 것이 바로 나에게 해 준 것이다.”(「마태오」 25:40)“여기 있는 형제들 중에 가장 보잘 것 없는 사람 하나에게 해 주지 않은 것이 곧 나에게 해 주지 않은 것이다.”(「마태오」 25:45)라는 구체적인 실천방안 등은 복음의 지향점이 어디인지를 분명하게 보여주는 것이다. “나더러 ‘주님, 주님’하고 부른다고 다 하늘 나라에 들어 가는 것이 아니다. 하늘에 계신 내 아버지의 뜻을 실천하는 사람이라야 들어 간다.”(「마태오」 7:21)라는 말에서 무엇이 더 필요하겠는가. 이러한 예수의 핵심적인 사상을 바울은 다음과 같이 집약적으로 보여주고 있다. “내가 인간의 여러 언어를 말하고 천사의 말까지 한다 하더라도 사랑이 없으면 나는 울리는 징과 요란한 팽과리와 다를 것이 없습니다.

내가 하느님의 말씀을 받아 전할 수 있다 하더라도 온갖 신비를 환히 꿰뚫어 보고 모든 지식을 가졌다 하더라도 산을 옮길 만한 완전한 믿음을 가졌다 하더라도 사랑이 없으면 나는 아무것도 아닙니다. 내가 비록 모든 재산을 남에게 나누어 준다 하더라도 또 내가 남을 위하여 불 속에 뛰어들다 하더라도 사랑이 없으면 모두 아무 소용이 없습니다. ... 그러므로 믿음과 희망과 사랑, 이 세 가지는 언제까지나 남아 있을 것입니다. 이 중에서 가장 위대한 것은 사랑입니다.”(『I 고린토』 13:1~3,13)

“무력감을 인정하는 것은 깨달음의 세계로 나아가는데 매우 중요한 인식이다. 내가 할 수 있다는 인식에서 자만과 집착이 드러난다. 이 집착에서 해방되는데 인간의 노력은 소용없다. 나의 구원을 위해 내가 할 수 있는 것이 아무것도 없다는 인식으로 인간은 비로소 기도하게 된다.”⁴⁵⁾ 존스톤의 말은 기도의 본질을 여실히 보여준다. 십자가에 매달리기 전 날 게세마니 동산에서의 “아버지, 아버지께서는 하시고자만 하시면 무엇이든 다 하실 수 있으시니 이 잔을 저에게서 거두어 주소서. 그러나 제 뜻대로 마시고 아버지의 뜻대로 하소서.”(『마태오』 26:39)라는 간절한 호소는 설명이 필요 없는 것이다.

“기도하지 않고서는 그런 것을 쫓아 낼 수 없다.”(『마르코』 9:29)는 구절은 인간은 자신의 힘만으로는 자신이 처한 실존의 문제를 결코 해결할 수 없다는 것을 깨닫게 해준다. 구원을 위해 자신이 할 수 있는 것은 아무 것도 없다는 무력감을 체험하고, 비로소 겸손하게 신의 도움을 청하게 되는 것이다.⁴⁶⁾

2. 불교; 자비와 팔정도

자비는 원래 자기의 마음을 다스리는 방법이다. 禪觀이나 기타 실천수행을 하기 위한 기본적인 마음가짐에 慈(maitrī)·悲(karuṇā)·喜(muditā)·捨(upekṣā) 4無量心(=梵柱)이 있다.⁴⁷⁾ 모든 중생에게 안락을 주고, 괴로움을 제거하고, 현실을 기뻐하고, 애증을 떠난 평등한 마음을 지키려고 하는 수행법이다.⁴⁸⁾ 또 자비행은 명상 수행과정 중에서 초기단계인 5停心觀의 하

45) William Johnston, 'Arise, My Love...!', *Mysticism for A New Era*, New York, Orbis books, Maryknoll, 2000, 130-131쪽), 하태수, 앞의 논문, 6쪽.

46) 하태수, 위의 논문, 6쪽.

47) 김동화, 『원시불교사상』, 선문출판사, 1983, 324-325쪽.

나를 이룬다. 이것은 본격적인 출가수행을 위한 준비 단계에 해당한다. 貪을 그치는 不淨觀, 瞋을 그치는 慈悲觀⁴⁹⁾, 無知를 그치는 因緣觀, 자아에의 집착을 그치는 界分別觀, 어지러운 마음을 다스리는 數息觀(= 持息念)을 수행하는 것이다. 부정관은 몸의 더러운 모습과 백골을 관찰함으로써 탐욕스런 마음을 정지시키는 관법이고, 자비관은 일체 중생을 자신의 부모와 같이 공경하고 사랑하는 생각으로 관찰함으로써 미워하는 마음을 정지시키는 것이며, 인연관은 12연기의 이치를 관찰하여 어리석은 마음을 정지시키는 것이고, 계분별관은 자아란 지·수·화·풍·공·식 6계가 일시적으로 인연 화합한 것일 뿐이라고 관찰함으로써 자아관념을 정지시키는 관법이고, 수식관은 들숨과 날숨을 헤아림으로써 어지러운 마음을 정지시키는 관법이다.⁵⁰⁾

나아가 자비는 불교 실천면에서 중심적 덕목으로 智慧와 한 쌍을 이루어 불교사상 전체가 해설되기도 한다. 「숫타니파타」에서는 “마치 어머니가 자식을 목숨을 걸고 지키려하 듯이, 살아있는 모든 것에 대해 한없이 불쌍히 여기는 마음을 일으켜야 한다. 또한 전세계에 대해 한없는 자애의 마음을 갖도록 수행해야 한다. 위로, 아래로, 옆으로, 막힘없이, 원한없이, 敵意없이, (자애를 실천해야 한다.) 서있거나, 걸고있거나, 앉아있거나, 누워있거나, 깨어있는 한, 자애의 마음씀을 단단히 유지해야 한다. 이 세상에서는 이런 상태를 청정한 경지라고 한다.”(149~151)⁵¹⁾고 하여 자비 실천의 중요성을 이미 강조하고 있다.

대승불교에 이르러 자비를 본격적으로 강조하게 된다. “보살은 많은 사람들의 福利를 위해, 행복을 위해, 세간에 대한 憐憫의 정 때문에 수행한다.”(「팔천송반야경」 제10권)는 대승불교 초기경전의 선언을 필두로 하여 「법화경」의 관세음보살사상, 용수의 「대지도론」에서의 ‘자비는 불교의 근본이다’에 이르기까지 보살의 자비행이 불교의 중심을 이루게 된다.⁵²⁾ 財施나 法施와 같은 布施는 자비의 연장이고 보살은 지혜와 자비를 겸비한 이타적 삶을 실천하는 자인 것이다.⁵³⁾

48) 高崎直道 外, 앞의 책, 181쪽.

49) 김용환, 「원시불교의 자비사상」, 『석당논총』, 제19집, 동아대학교 석당전통문화연구원, 1993, 참조.

50) 권오민, 앞의 책, 233-237쪽.

51) 高崎直道 外, 앞의 책, 180-181쪽.

52) 高崎直道 外, 181-182쪽.

53) 김희성, 『포스트모던 사회와 열린 종교』, 민음사, 1994, 141-145쪽.

이러한 보살사상은 功德의 廻向(pariṇāma)을 실천하는 보살이나 아미타불의 타력신앙으로 발전한다.⁵⁴⁾ 자업자득을 말하는 불교에서 남의 고난을 대신 받는다는 代贖의 사랑에 상응하는 회향사상이 등장한 것이다. 선악의 행위에는 그에 대응하는 행·불행이 반드시 따르고, 그 업보는 다른 사람에게 양도할 수 없다는 것이 업보의 원칙이다. 그런데 선업의 공덕을 다른 사람에게 전용하거나 선업의 과보를 깨달음으로 전환시킬 수 있다는 것이 회향이다.⁵⁵⁾ 자비가 인과응보의 철칙을 초월하게 한 것이다.

붓다의 유훈인 ‘自燈明 法燈明’은 불교가 자력종교임을 분명히 하고 있다. 자신의 힘으로 자신을 구원하는 구체적 방법이 팔정도이다. 八正道(ārya aṣṭāṅgo mārgo)는 붓다가 녹야원에서 최초로 설법한 가르침인 四諦說 중의 道諦인 正見(samyag-drṣṭi; 바른 견해), 正思(samyak-saṃkalpa; 바른 思惟), 正語(samyag-vāc; 바른 말), 正業(samyak-karmānta; 바른 행동), 正命(samyag-ājīva; 바른 생활), 正精進(samyag-vyāyāma; 바른 노력), 正念(samyak-smṛti; 바른 주의력 또는 통찰), 正定(samyak-samādhi; 바른 禪定)을 가리킨다.⁵⁶⁾ 정견과 정사는 慧, 정어와 정업과 정명은 戒, 정념과 정정은 定에 속하고, 정정정은 3 學에 공통된다고 한다. 이는 후대의 修道論에서는 37覺支(=菩提分法)로 세분화된다. 정견은 사물을 있는 그대로 이해하는 것으로 사성제를 가리키고 있다. 정사는 사심없는 離欲과 초탈, 사랑과 비폭력의 사유를 의미한다. 이는 이기적 욕망이나 악의·증오·폭력은 개인적이든 사회적이든 지혜가 결여된 것임을 보여준다. 정어는 거짓말, 불화를 일으키는 험담, 중상, 무례하고 악의적인 말, 어리석고 쓸모없는 농담이나 객담 등을 하지 않는 것이다. 정업은 도덕적이고 명예롭고 평화로운 행위의 증진을 그 목표로 한다. 정명은 남에게 해를 끼치는 직업을 갖지 말라는 가르침이다. 무기나 독극물이나 마약 거래, 도살이나 협잡같은 직업을 가리킨다. 정정정은 사악하고 불건전한 마음이 일어나는 것을 방지하고, 이미 일어났을 때는 그런 사악하고 불건전한 마음상태를 제거하고, 아직 일어나지 않은 선하고 건전한 마음 상태는 일어나도록 노력하며, 이미 존재하고 있는 선하고 건전한 마음은 완전하게 계발하려는 정력적인 의지이다. 정념은 신체의 활동, 감각이나 느낌, 마음의 활동, 관념·사고·개념·사물과 관련하여 정성껏 주의를

54) 길희성, 앞의 책, 150쪽.

55) 가지야마 유이치(梶山雄一), 『대승과 회향』, 김재천 옮김, 도서출판 여래, 2002, 162-171쪽.

56) 高崎直道 外, 앞의 책, 350-351쪽.

기울이는 것이다. 「大念處經」에는 身·受·心·法의 四念處(=念住) 수행법이 자세히 논해져 있다. 정정은 四禪定을 가리키며 마음은 이들 정정진·정념·정정에 의해 단련되고 계발되는 것이다.⁵⁷⁾

VI. 결론

‘세상은 공평하고 정의롭다!’

인간의 문명은 도구의 사용에서 유래한 인과법칙에 대한 믿음에 근거를 두며, 종교도 또한 인과적 믿음이 그 토대를 이룬다.⁵⁸⁾ 물론 양자 사이에는 물질의 법칙과 윤리적 당위성이라는 차이가 있지만 전자가 후자의 발상을 도왔다고 볼 수도 있을 것이다. 아무튼 선한 사람은 번성하고 악한 사람은 고통 받는다는 가르침은 도덕적 인과율에 기초한 것이다.⁵⁹⁾ “당신께서 사악을 좋아하실 리 없사오니, 악인을 반기실 리 또한 없으십니다. 거만한 자를 당신께서는 차마 보지 못하시고 악한 짓 하는 자 모두 미워하십니다. 거짓말쟁이를 멸하시며 피에 주린 자, 사기치는 자를 역겨워하십니다.”(「시편」 5:4-6)는 말이나, “모든 악을 짓지 않고 모든 선을 받들어 행해, 스스로 그 뜻을 깨끗이 하는 것, 이것이 모든 부처의 가르침이다.(諸惡莫作 諸善奉行 自淨其意 是諸佛教)”(「法句經」 183偈: 七佛通誡)라는 계송은 모두 선인의 필연적인 구원을 이야기하는 것이다.

그런데 악과 고로 가득한 세계 실상은 인과율에 대한 믿음에 중대한 장애가 될 수 있다. 현실의 因果 사이에 필연적 법칙이 보이지 않는 것이다. 악한 이의 번창은 신의 공정성을 의문케 하며, 의로운 자가 이 땅에서 번성한다는 입장을 반박하게도 한다.⁶⁰⁾ 또한 불교의 인과법칙에 대한 믿음도 위태롭게 한다. 그래서 결국 종교는 진리의 옳고 그름이 아니라 그렇게 믿을 것인가 아닌가 하는 선택의 문제로 귀착될 수밖에 없는 것이다.

불교의 해석과 해법을 믿을 것인가, 기독교의 그것을 선택할 것인가? 두 종교는 세상을 움직이는 것은 신의 섭리와 인간 각자의 행위라고 하

57) 윌폴라 라홀라, 앞의 책, 72-77쪽.

58) 루이스 윌퍼트, 『믿음의 엔진』, 황소연 옮김, 예코의 서재, 2007, 189쪽.

59) 데이빗 그리핀, 『과정신정론』, 이세형 옮김, 이문출판사, 2007, 34쪽.

60) 데이빗 그리핀, 앞의 책, 34-35쪽.

여, 서로 융화될 수 없는 형이상학적 원리를 제시하고 있다. 이는 신 앞에서 한없는 무력감과 겸손, ‘천상천하 유아독존’이라는 한없는 자신감과 자존심이라는 상극적인 태도를 낳게도 하고, 서로 상대방을 향하여 우상숭배자들, 교만한 자들이라고 헐뜯고 비방하게도 하는 것이다. 그러나 앞에서 살펴보았듯이 이 형이상학적인 부분을 빼고 나면, 세상에 대한 진단과 그 원인, 그리고 병이 나은 상태와 낫기 위한 처방에 대한 주장들은 별로 큰 차이를 보이지 않는다. 그 내용들을 정리해보면 다음과 같다.

첫째, 악과 고의 세계

기독교 : 인간세상은 죄악으로 가득 차 있다.

불 교 : 고통에서 벗어날 수 없다.

둘째, 죄와 무명

기독교 : 그 원인은 인간 스스로의 죄로 말미암은 것이다.

불 교 : 진리에 대한 무지가 스스로를 고통스럽게 하고 있다.

셋째, 천국과 열반

기독교 : 성령을 통해 정의와 평화와 기쁨을 누린다.

불 교 : 번뇌를 소멸시킨 상태를 뜻한다.

넷째, 사랑과 자비

기독교 : 남에게서 바라는 대로 남에게 해주는 것이다.

불 교 : 어머니가 자식을 목숨을 걸고 지키려 하듯이 살아있는 모든 것을 한없이 붙잡히 여기는 마음이다.

“너희가 내 말을 마음에 새기고 산다면 너희는 참으로 나의 제자이다. 그러면 너희는 진리를 알게 될 것이며 진리가 너희를 자유롭게 할 것이다.”(「요한」 8:31~32), “죄를 짓는 사람은 누구나 다 죄의 노예이다.”(「요한」 8:34)라는 말은 “여기서 목욕을 하더라도 물에 의해서는 청정해지지 않는다. 누구라도 진실과 법에 의해서만 청정하게 된다.”(「우다나(Udāna)」⁶¹⁾⁶²⁾라는 계승을 상기시킨다. 세상의 우연성을 필연성으로 바꾸는 것이

61) 감홍에 따라 자발적으로 발해지는 말을 가리키며, 한역으로는 自說 또는 無問自說 등으로 번역된다. 팔리어 장경 중 小部の 세 번째 경전. 정승석, 『佛典解說事典』, 민족사, 1989, 247-248쪽.

62) 목정배, 앞의 책, 40쪽.

종교다. 현실의 고난과 모순을 섭리와 업보에 의해 수용할 수 있도록 하고 그것을 사랑과 기도, 그리고 자비와 팔정도에 의해 극복할 수 있다고 하는 것이다. 고통을 어떻게 피하는가가 문제가 아니라, 어떻게 고통을 받아들이는가가 문제다. 고통에 빠진 사람은 그것이 한 개인의 문제에 불과한 것이 아니라 우주적인 드라마의 한 부분이라고 느끼게 된다. 실존의 문제를 ‘의미’있게 만들어주는 것이 종교다.⁶³⁾

63) 리차드 킴스탁, 『종교의 탐구, 방법론의 문제와 원시종교』, 윤원철 옮김, 제이앤씨, 2007, 101-105쪽.

참고문헌

- 존 H. 히크, 『종교철학개론』, 황필호 역, 종로서적, 1981. [Hick, John H.(1973). *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall.]
- 존 히크, 『신과 인간 그리고 악의 종교철학적 이해-아우구스티누스에서 플라톤가까지 신정론의 역사』, 김장생 옮김, 열린책들, 2007. [Hick, John(1966, 1977, 1985). *Evil and the God of Love*, Palgrave Macmillan]
- 리차드 컴스탁, 『종교의 탐구, 방법론의 문제와 원시종교』, 윤원철 옮김, 제이앤씨, 2007. [Comstock, W. Richard(1971). *The Study of Religion and Primitive Religions*, New York, Harper & Row]
- 폴 틸리히, 『기독교와 세계종교』, 정진홍 역, 대한기독교서회, 1969. [Tillich, Paul(1962). *Christianity and the Encounter of the World Religions & Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Harvard University]
- 데이빗 그리핀, 『과정신정론』, 이세형 옮김, 이문출판사, 2007.[Griffin, David Ray(1976). *God, Power, and Evil: a Process Theodicy*,]
- 윌리엄 J. 웨인라이트, 『종교철학의 핵심』, 김희수 옮김, 동문선, 1999. [Wainwright, William J.(1988). *Philosophy of Religion*, California, Wadsworth Inc.]
- 마이클 피터슨, 윌리엄 헤스커, 브루스 라이헨바하, 데이비드 배신저, 『종교철학』, 하중호 역, 이화여자대학교 출판부, 1994. [Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger(1991). *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press]
- 루돌프 볼트만, 『기독교 초대교회형성사-서양고대종교사상사』, 허혁 옮김, 이대출판부, 1993. [Bultmann, Rudolf(1969). *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*,]
- 툼 라이트, 『악의 문제와 하나님의 정의』, 노종문 옮김, IVP, 2008. [Wright, Nicholas Thomas(2006). *Evil and Justice of God*, London, SPCK.]
- 조규만, 『하느님 나라』, 가톨릭대학교출판부, 2005.

- 사사키 겐준(佐佐本現順), 마스다니 후미오(増谷文雄), 『업사상』,
이태영·정양숙 옮김, 대원정사, 1990.
- 마스다니 후미오(増谷文雄), 『불교와 기독교의 비교연구』, 이종택 옮김,
고려원, 1989.
- 월폴라 라홀라, 『붓다의 가르침』, 진철승 옮김, 대원정사, 1988. [Sri Rahula,
Walpola(1959). What the Buddha Taught, Gordon Fraser Gallery Ltd.]
- 김동화, 『원시불교사상』, 선문출판사, 1983.
- 목정배, 『불교윤리개설』, 경서원, 1986.
- 길희성, 『포스트모던 사회와 열린 종교』, 민음사, 1994.
- 권오민, 『아비달마불교』, 민족사, 2003.
- 가지야마 유이치(梶山雄一), 『대승과 회향』, 김재천 옮김, 도서출판 여래, 2002.
- 루이스 월퍼트, 『믿음의 엔진』, 황소연 옮김, 예코의 서재, 2007. [Wolpert,
Lewis(2006). Six Impossible Things Before Breakfast-The Evolutionary
Origins of Belief,]
- Eliade, Mircea ed., The Encyclopedia of Religion, 15vols., New York,
Macmillan Publishing Company, 1987.
- 塚本善隆 外, 『望月佛教大辭典』, 10卷, 東京, 世界聖典刊行協會, 1974(초판; 1933).
- 高崎直道 外, 『佛教・インド思想辭典』, 東京, 春秋社, 1987.
- 中村元, 『佛教語大辭典』, 東京, 東京書籍株式會社, 1981.
- 정승석, 『佛典解說事典』, 민족사, 1989.
- 김용환, 「원시불교의 자비사상」, 『석당논총』, 제19집,
동아대학교 석당전통문화연구원, 1993.
- 하태수, 「원죄교의에 관한 고찰-트리엔트 공의회 정의를 중심으로」,
『신학과 철학』, 제8호, 서강대학교 신학연구소, 2006.
- 김형철, 「자유지와 결정론, 그리고 도덕적 책임」, 『가톨릭철학』, vol. 8,
한국가톨릭철학회, 2006.
- 박영식, 「하나님의 섭리와 인간의 자유」, 『한국기독교신학논총』, vol. 65,
한국기독교학회, 2009.
- 이찬수, 「업과 종교적 실존: 니시타니 케이지의 탈신화적 윤회론」,
『종교교육학연구』, 제11권, 한국종교교육학회, 2000.
- 김종두, 『『윽기』: 이해할 수 없는 고통과 하나님의 섭리』, 『기독교와
어문학』, 제4권 1호, 한국기독교어문학회, 2007.

Abstract

Comparative Study on the Evil and Suffering

Kim, Jae Chun

I want to know what the problem of the world is, and what the solution of it is in Christianity and Buddhism. It provide the world for evil, and the sin of the mortal is the cause of the evil in Christianity. If human being lives up to action the love to God and neighborhood and offers a prayer with modesty, peace, justice, and joy comes on world. It is a Heaven. People is filled with suffering in Buddhism. The ignorance of mankind on the truth and thirsty with attachment is the cause of it. Suffering and agony will disappear with the mercy to all people and 8 right path. It is a nirvāṇa. The metaphysical principle of world system is God's providence in Christianity and retribution followed with man's action in Buddhism. That is the difference in the two religions.

【Key Words】 evil, suffering, free will, sin, providence, ignorance, retribution, Heaven, nirvāṇa, love, pray, mercy, 8 right path

아도르노의 예술과 사회의 매개문제*

이 중 하**

【요약문】 예술과 사회의 관계에 관한 다양한 논의 지형에서 아도르노는 독특한 그만의 입장을 갖고 있다. 그는 예술과 사회가 어떻게 상호 영향을 주는가하는 문제가 아닌 예술작품 내에서 사회적인 것이 어떻게 매개되는가를 논제로 삼는다. 이와 같은 맥락에서 그는 예술을 위한 예술, 정치예술, 경험적 예술사회학을 비판한다. 매개문제는 소재, 기술, 재료적 측면과 형식과 내용의 대립을 지양이라는 측면에서 분석된다. 매개의 핵심은 사회의 부정성을 작품 내재적으로 구성해내는 것이다. 아도르노가 제시하는 성공한 매개의 사례인 카프카, 베케트, 쇤베르크에 대한 분석은 계몽과 부정의 변증법적 논리에 입각한 해석이라는 점에서 이론의 여지가 많다. 아도르노의 예술과 사회의 매개문제는 예술작품에 대한 이상주의적 관점, 생산 미학적 관점, 작품미학이 갖는 한계를 고스란히 안고 있다.

【주제어】 아도르노, 미학, 예술철학, 예술과 사회, 진리내용, 형식과 내용, 매개

1. 들어가면서

예술과 사회의 관계를 설명하는 관점은 사회결정론적 입장, 예술자율론적 입장, 상호작용론적 입장 등 다양하며 같은 범주적 입장에서도 미묘한 차이들이 상존한다. 이 문제에 관한 아도르노의 이론적 관심은 사회결정론

* 이 논문은 2011년도 한남대학교 학술연구비 지원에 의한 것임.

** 한남대학교

과 예술자율론적 입장 간의 대립을 지양하고 두 입장을 결합시키면서 동시에 예술작품 내에서 상호작용이 어떻게 이루어지는가에 있다. 이것이 다름 아닌 매개의 문제이다. 아도르노는 매개의 문제를 형식과 내용의 대립을 지양하고 예술작품 내에서 사회적인 것, 다시 말해 진리내용(Wahrheitsgehalt)이 어떻게 매개되는가를 탐구한다. 그는 작품의 생성과 작품의 소재 및 재료, 작품 자체에서 사회적 매개의 내용과 작품 내에서 사회적인 것의 매개 문제를 내재적 방법론에 따라 전개한다. 이와 같은 내재적 관점에서 예술과 사회의 매개문제에 관한 접근은 예술에 관한 독특한 이해를 전제한다. 아도르노에게 예술은 “인식의 한 형태”로서 “현실에 대한 인식”을 의미한다. 이 때 현실은 화해될 수 없는 부정적인 사회현실을 의미하며 예술은 이것을 자신의 내재적 구성에 의해 파악해야 한다. 내재적 구성은 “본질에 대해서 이야기”하거나 본질을 “그림으로 그리거나 혹은 그것의 모방”을 통해서가 아닌 “본질을 파악”¹⁾함으로써 현실을 인식한다. 예술의 사회적 부정성의 인식은 다름 아닌 매개에 의해 이루어지는 것이다. 그런데 매개의 개념과 매개의 층위, 예술작품 매개의 성공여부에 관한 아도르노의 논의는 문제의 성격만큼이나 명료하지 않다. 이 논문은 위의 문제를 고찰하기 위해 크게 다음과 같은 두 가지 측면을 중점적으로 다루게 될 것이다. 첫 번째 부분은 예비적 논의로서 아도르노의 관점에서 사회와 예술관계에 관한 다양한 입장들을 다룬다. 두 번째 부분은 그의 매개개념과 그가 제시한 매개의 성공적 사례에 대해 비판적으로 검토 할 것이다.

2. 예술과 사회의 관계

예술과 사회의 관계에 관한 아도르노의 입장을 확인 할 수 있는 첫 번째 통로는 아도르노의 예술개념에서 찾을 수 있다. 그는 ‘예술이란 무엇인가’에 대한 답변을 예술 자체에서 찾지 않는다. 아도르노는 “예술의 본질을 예술의 근원에서 연역해 내는 방식”²⁾과 과거의 예술적 관점에서 현재의 예술을 규정하려는 방식을 단호하게 거부하며 동시에 예술 자체의 고유한

1) T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1997, 384쪽(이하 아도르노 전집은 GS로 약칭)

2) 같은 책, 같은 쪽.

메커니즘, 예술의 자기 범칙성이란 개념을 부정한다. 그에게 예술이란 개념 자체가 ‘자명한 것’이 될 수 없지만, 예술은 ‘예술이 아닌 예술과 관계하는 것과의 관계 속에서’ 그것이 형성되는 과정과 그 요인과의 과정 안에서 규정되어야 한다. 이것을 아도르노는 “예술 개념이 역사적으로 변화하는 계기들의 구도에 의해 이루어진다”³⁾라고 서술한다. 여기서 말하는 ‘역사적 변화’란 특정 예술의 예술성 인정여부, 소재, 재료, 기술, 노동 분업의 변화, 예술을 둘러싼 특정한 시기의 사회정치적 의식을 모두 포함한다.

위에서 말하는 역사적 변화는 사회적 변화의 다른 표현이다. 아도르노는 예술을 사회와의 관계 속에서 파악해야만 하는 이유로 1) 사회적 생산물로서 예술작품 2) 예술작품의 내적 관계와 사회의 법칙과의 유사성 3) 사회적 생산관계의 예술작품에의 반영 4) 예술가의 사회적 위상의 변화를 들고 있다. 1)의 경우 아도르노는 예술작품과 사회적 생산물과의 본질적인 차이가 없다고 간주한다. 예술작품의 재료선정과 생산력은 과학과 사회 발전에 따라 직간접적인 영향을 받는다. 아도르노는 게오르그의 장식적 언어배열과 60년 후 그의 언어재료 선정의 낙후성과 올림바장조를 즐겨 사용한 쇼팽과 1900년경 현대음악에서 그러한 음악적 재료가 배척당한 경우의 사례를 통해 예술적 재료 선정과 사회와의 관련을 해명한다.⁴⁾ 예술의 제작방식에 있어서도 사정은 마찬가지이다. 특정한 시대의 생산력과 생산관계의 제작방식에 일정하게 투영된다.⁵⁾ 예술작품의 소재 선정에 있어서도 사회적 상황을 수용여부나 예술작품이 지향하는 바가 무엇인가와 관련 없이 사회와 창작자와의 상호작용의 결과가 예술작품이라는 점에서 예술은 사회적 생산물이라고 간주된다. 아도르노는 19세기와 20세기 초의 소설에서 중요소재였던 간통의 문제가 현대에 와서 주류문학이 아닌 통속문학에서 주로 등장하는 소재상의 변화를 그 사례로 들고 있다. 이러한 변화는 소가족의 해체와 일부일처제의 이완현상이라는 사회적 현실의 문학적 투영이라는 것이다.⁶⁾ 2)의 경우는 예술이 구체적으로 사회(사회의 원리, 계급관계, 모순)를 어떻게 작품 속에 매개시키는가와 관련된 주장이다. 이와 관련해 그는 ‘작품내의 내적 긴장과 사회의 내적

3) 같은 책, 같은 쪽.

4) 같은 책, 31쪽 참조.

5) 같은 책, 335쪽 이하 참조.

6) 같은 책, 13쪽.

긴장의 상호 연관성’, ‘예술발생의 체험과 사회적 체험 층위의 유사성’도 주장한다. 이것은 그가 선정한 ‘매개에 성공한 작품분석’을 통해 확인되어야 할 것이다. 3)과 관련해서 아도르노는 예술작품이 “사회적 생산관계의 침전물이거나 복사품”⁷⁾이라고 말한다. 왜냐하면 “제반 사회적 투쟁이나 계급관계는 예술작품의 구조에 그 흔적”⁸⁾을 남기기 때문이다. 여기서 ‘흔적’이란 반영의 다양한 내용을 말한다. 생산관계를 특징짓는 것으로 아도르노가 지적하는 것이 예술의 상품형식이다. 예술의 상품형식이란 예술에서 사용 가치적 측면이 사라지고 교환가치, 상품화, 물화가 보편적으로 일어나는 현상을 말한다. 예술이 상품형식으로 변화하면서 소비재, 오락물로 전락하며 탈예술화(Entkunstung)된다. 아도르노의 탈예술화 테제는 생산관계의 변화가 예술작품의 변화에 어떻게 관계하는지를 잘 보여준다.

지금까지 언급한 예술과 사회의 관계에 관한 아도르노의 논의는 현대 예술에서 예술이 사회에 어떻게 의존하는가에 집중되어 있다. 그런데 아도르노는 예술의 사회적 관계방식의 또 다른 측면을 예술의 정신과 이념에 입각해 사회의 안티테제로서 예술이 사회에 관계하는 독특한 성격을 규명한다. 예술을 사회의 안티테제로 규정하는 것은 예술이 사회의 대립 개념이라는 의미가 아니라 예술이 사회에 대한 비판적 기능을 수행하는 차원에서 사회와 관계한다는 것을 의미한다.

“예술이 사회적인 것은 그때그때의 생산력과 생산 관계의 변증법이 집약되는 예술의 산출방법에 의해서도 아니고 예술의 제재 내용의 사회적 유래에 의해서도 아니다. 오히려 반대 입장에 의해 예술은 사회적인 것이 되며 예술은 자율적인 것으로서만 그러한 입장을 취할 수 있다.”⁹⁾

예술의 자율성은 ‘예술을 위한 예술’이나 관념미학과 유희주의가 말하는 사회와 완전히 분리된 자족적인 예술을 말하는 것이 아니라 사회와 관계하면서 사회의 논리에 종속되지 않고 사회를 비판하는 예술의 성격을 말한다. 아도르노가 말하는 “무의식적 역사서술”¹⁰⁾, “역사철학적 해시

7) 같은 책, 16쪽.

8) 같은 책, 344쪽.

9) 같은 책, 335쪽.

계”¹¹⁾로서의 예술이란 예술의 자율성이 가장 잘 구현된 상태를 의미하는 것이다. 사회의 안티테제로서 예술의 자율성은 예술이 비판적인 것으로부터 벗어 날 수 없고 기존의 사회에 대한 비판과 저항이 예술자신의 생명과 존재의미를 확보할 수 있다는 입장에 기초한다.¹²⁾ 다시 말하면 예술의 자율성은 그 “자체가 사회적인 근원을 가진 자율성”¹³⁾인 것이다. 아도르노에게 비판으로서 자율성은 사회와의 거리두기, 저항, 부정, 치유, 유폐아 등 다양한 형식을 취한다. 그럼에도 불구하고 사회와 비판적으로 관계하는 형식의 다양성이 궁극적으로 들추어내고자 하는 것은 사회에 의해 발생하는 고통과 그것의 비진리성이다.

“예술작품이 가하는 사회 비판의 영역은 고통이다. 즉 작품의 표현을 통해 역사적으로 규정된 가운데 사회적 상황의 비진리가 드러나게 되는 영역이다”¹⁴⁾

3. 예술과 사회의 관계유형 비판

1) 예술을 위한 예술 비판

앞서 서술한 관점에 입각해 아도르노는 예술과 사회의 관계를 둘러싼 대립적인 두 입장인 ‘예술을 위한 예술’과 ‘정치예술’을 거침없이 비판한다. 먼저 아도르노는 예술을 “순수한 정신적 존재”로 간주하거나 예술의 순수한 개념이 초시간적이며 초역사적으로 통용가능하다는 믿음, 예술의 절대적 자율성에 관한 주장을 소박한 믿음으로 치부한다. 또한 그는 예술을 위한 예술은 예술을 바라보는 귀족적 태도 다시 말해 예술향유 계층의 특권으로서의 예술에 관한 이해가 은밀히 감추어져 있다고 보았다. 아도르노는 예술을 위한 예술(*das l'art pour l'art*)이라는 입장에 내포된 미학적 차

10) 같은 책, 272쪽.

11) GS11, 60쪽.

12) GS7, 335쪽 참조.

13) 같은 책, 353쪽.

14) 같은 책, 같은 쪽.

원의 문제로 1) 사회와의 대립의 추상성과 안이함 2) 형식의 이상과 미의 규칙에 어긋난 예술의 배제 3) 소재 집착 4) 미적 커뮤니케이션의 거부로 인한 사회에 쉽사리 통합되는 성향을 지적한다.¹⁵⁾ 예술을 위한 예술의 범주에는 의고주의, 유미주의, 넓은 의미의 자연주의를 포함한다. 그렇다면 그는 예술을 위한 예술이라는 구호 속에 내재한 어떤 모순을 비판하는가? 의고주의에서 나타나는 이 구호에는 물화의 안티테제로서 예술의 저항이 드러나지 않는다. 또한 물화에 추상적으로 대립함으로써 그것에 쉽게 굴복할 뿐만 아니라 정치적 반동과의 결탁이 은폐되어 있다. 아도르노가 보기에 의고주의에서 예술의 고결함은 흔들리지 않고 저항력 있는 예술의 형식과 내용에서 구현되어야 하는데 그것이 드러나지 않는 의고주의에서 말하는 고결함은 허위일 뿐이다.¹⁶⁾ 작가에 의해서 계획된 유미주의 예술작품은 사회적인 문제를 시끄러운 잡음으로 간주함으로써 유미주의 자체가 스스로 허위임을 드러낸다.¹⁷⁾ 아도르노의 관점에서 자연주의는 유미주의보다 좀 더 나은 사회성을 확보하지만, 자연주의자들의 작품에 형상화된 “사회의 비판적 사상내용은 거의 피상적이며 그들 자신이 진지하게 받아들인 적은 없어도 이미 그 당시에 완전히 형성된 사회이론의 수준”¹⁸⁾에 도달 할 수 없다. 결국 예술을 위한 예술은 “예술 자체가 순수한 내재성을 지닌다는 허위”에 토대를 둔 것이며 “사회적으로 무관하고 궁극적으로는 모독적인 반동적 작품이라는 판결”¹⁹⁾을 피할 수 없다.

2) 정치예술 비판

아도르노는 기본적으로 ‘완전히 비이데올로기적인 예술의 불가능성’을 인정하면서도 정치예술, 참여예술에 비판적이며 심지어 “반정치적 성격”²⁰⁾을 드러낸다. 앙가주망이 미학적 범주인 것은 분명하지만 선전예술, 정치예술, 계급주의 예술의 직접적 표현과 선동성, 메시지의 명시성 등은 예술이 가지는 독특한 비판적 반성과 예술적 실천에 대한 그릇된 이해에

15) 같은 책, 352쪽 참조.

16) 같은 책, 354쪽 참조.

17) 같은 책, 369쪽.

18) 같은 책, 369쪽.

19) 같은 책, 369쪽.

20) 프리드리크 제임슨, 『후기마르크스주의』, 김유동 역, 한길사, 2006, 421쪽.

기초한 것이다.

“예술에서는 사회에 반대하는 예술의 내재적 운동이 사회적인 것이
이지 예술의 명시적인 입장표명이 사회적인 것이 아니다.”²¹⁾

넓은 의미의 정치예술에 대한 아도르노의 비판은 여러 장르와 작가 및 계급주의 예술이론가를 포함한다. 먼저 그의 리얼리즘 연극에 관한 비판을 살펴보자. 아도르노는 연기자가 연기를 하기 전에 ‘무슨 말을 하는지’ 관객이 이미 알고 있다는 점과 연극방식 자체의 양식화로 인해서 사실주의 자체의 내적 자기 가능성을 제약한다는 비판을 가한다. 같은 맥락에서 아도르노는 아르노 홀츠의 빈민문학, 한스 아이슬러의 음악, 브레히트 식의 실천주의나 사르트르의 참여문학에 대해서 비판적이며 사회주의적 사실주의의 강제적 규범을 통해 예술의 좌파성을 강조한 맑스, 레닌, 주다노프나 울브리히트에 비판적이다. 아도르노는 문학작품에 대한 사회주의적 혹은 계급론적 해석에 대해서도 제한적 유효성을 주장한다. 가령 브레히트가 수행한 셰익스피어 문학의 계급론적 해석은 작품의 본질적인 측면을 지나치게 간과하고 관점에 의해 매개되는 과도한 해석의 전형을 보여주는 사례로 평가한다.²²⁾

아도르노가 정치 예술을 비판함에도 불구하고 예술의 정치적 함의 자체를 부정하지 않으며 예술의 정치적 실천 자체를 부정하는 것 역시 아니다. 제임슨은 이를 다음과 같이 서술한다.

“아도르노는 정치적 예술 작품의 가능성을 -가끔은 격렬하게- 거부하는 것 같지만 그가 실제로 반대하고 있는 정치예술이란 직접적인 상황 속에서 즉 매일 매일의 투쟁과 사건 속에서 예술의 기능을 강조하고 부추기는 정치예술이지 사회적 갈등이나 역사적 모순에 대한 좀 더 깊은 표현을 뜻하는 정치예술은 아니라는 것이다.”²³⁾

그는 “예술이 실천적 거리를 두면서 사회적 실천의 도식”²⁴⁾이 되어

21) GS7, 336쪽.

22) 같은 책, 378쪽 참조.

23) 프리드리크 제임슨, 『후기마르크스주의』, 김유동 역, 한길사, 2006, 422쪽

야 한다고 말한다. 그렇다면 실천과 거리를 두면서 예술은 어떻게 사회적 실천의 도식이 될 수 있는가? 그것은 예술이 사회적 모순을 형상화하고 그것 속에서 사회적 실천을 담아내는 방식을 통해 가능하다. 여기서 아도르노는 예술적 실천과 일반적 사회적 실천을 구분한다. 예술적 실천이란 다른 아닌 “모순들을 명료하게 표현하는 형상화”²⁵⁾ 작업을 의미한다. 예술적 실천은 직접적인 행위와 정치적 양가주망을 의미하지 않으며 그것을 하지 않는다고 해서 예술이 실천을 방기하는 것으로 간주해서는 안 된다는 것이 아도르노의 입장이다.

“예술 작품은 열변을 토함으로써가 아니라 사물화 할 수 없는 의식의 변화를 통해서 실천적인 영향력을 행사한다.”²⁶⁾

그에게는 예술 그 자체가 실천이다. 예술적 실천은 “예술작품의 진리 내용 속에”²⁷⁾ 감추어져 있다. 다시 말해 형식과 내용의 변증법적 매개를 통해 예술 내재적 차원에서 예술적 실천이 구현된다는 것이다. 예술적 실천의 검증은 “경험적 현실을 지양하면서도 지양된 현실에 대한 관계의 구체화”²⁸⁾에 달려 있다. 이와 같은 예술적 실천에 대한 아도르노의 이해는 예술이 적극적인 정치적 행동주의를 표방한다고 해서 과연 그것을 달성할 수 있는지에 대해 의심하며 소위 참여예술, 정치예술의 실제적 영향력에 대해서도 의구심을 갖는다. 아도르노에게 예술의 사회적 영향력은 철저하게 ‘간접적’이다. 그것은 화해와 평화, 해방의 상태에 대한 “기억과 동경 속에서”²⁹⁾ 간접적인 영향력을 갖는다.

3) 경험적 예술사회학 비판

아도르노의 예술사회학에 대한 비판은 다우스의 지적처럼 사회와 자율적 예술의 영향관계와 그것의 방법론적 개방성에 기초하고 있다.³⁰⁾ 그

24) GS7, 339쪽.

25) 같은 책, 345쪽.

26) 같은 책, 360쪽.

27) 같은 책, 367쪽.

28) 같은 책, 379쪽.

29) 같은 책, 29쪽.

는 예술의 이중적 특성과 변증법적 예술-사회관계론에 입각해 경험적 예술사회학을 비판한다. 경험적 예술사회학의 근본적인 한계는 예술과 대중적 예술작품의 영향관계에 대한 양적 연구에 머문다는 데 있다. 아도르노에게 영향관계에 관한 경험적 분석은 예술과 사회관계의 객관적 인식을 저해한다. 왜냐하면 예술사회학이 문제 삼는 “영향관계 그 자체는 모든 관계들의 총체성 내의 하나의 계기성”³¹⁾만을 갖기 때문이다. 이 맥락에서 아도르노는 질버만으로 대표되는 경험적 예술사회학을 비판한다. 질버만은 예술과 예술작품의 영향에 대한 정확한 정보와 데이터라는 사회적 사실만이 예술 사회학적 고찰의 출발점이자 핵심이 되어야 한다고 강조한다.³²⁾ 질버만의 경험적 예술사회학의 문제는 예술과 예술작품 자체로부터 읽어내야 하는 질적 측면을 배제시킬 뿐만 아니라 예술 창작자나 예술 수용자들의 예술경험, 예술적 상상력, 예술적 자발성과 판단지를 읽어내지 못하며 심지어 그것을 약화 및 축소시키는 위험을 내재한다는 것이다. 경험적 예술 사회학의 또 다른 문제는 분위기, 의미, 형식, 구성, 기술과 같은 진정한 예술이 담지해야 하는 요소들에 대한 내재적 비판이 처음부터 고찰의 대상으로부터 제외된다는 점이다. 아도르노에게 예술작품의 영향관계보다 작품의 구조분석이 우선적인 문제이다. 예술작품의 사회적 내용을 파악함으로써 작품의 이해에 도달할 수 있다는 점에서도 내재적 분석이 영향관계보다 선행되어야 한다. 아도르노의 이러한 시각은 특히 현대예술에 있어서 유효성을 갖는다고 보인다. 이미 그가 지적하듯이 현대 예술은 구성과 기술에 대한 이해 없이는 난해성에서 벗어날 수 없기 때문이다. 아도르노의 입장은 이해에 바탕을 두지 않는 영향연구의 표피성도 염두하고 있는 셈이다. 예술작품에 대한 경험적 예술사회학은 예술의 논리, 예술 작품 자체의 논리성에 의해서만 객관적으로 파악되어야 한다는 아도르노의 기본입장과 화해될 수 없다.

“예술의 논리성은 예술을 어떤 고유의 존재 혹은 이차적인 자연으로 구성하는 예술의 힘들 가운데 하나이다. 논리성은 예술 작품을 그 영향에

30) M. Dauß, "Kunst ist die gesellschaftliche Antithese zur Gesellschaft. Zum Konzept der Kunstsoziologie", in: D. Auer/Th. Bonacker(Hg.), *Die Gesellschaftstheorie Adornos*, 61 쪽 이하.

31) GS10.1, 367쪽.

32) A. Silbermann, *Empirische Kunstsoziologie. Eine Einführung mit kommentierter Bibliographie*, Stuttgart 1973, S. 21; ders., *Kunst*, in: Fischer-Lekikon Soziologie, Frankfurt a. M. 1967, 87쪽.

근거하여 파악하려는 모든 노력을 방해한다. 예술작품은 일관성을 통하여 작품의 수용과 아무 관계없이 자체 내에서 객관적으로 규정된다.”³³⁾

경험적 예술사회학에 대한 아도르노의 비판은 일관되게 생산미학적 관점에서 수행되며 벨머의 지적처럼 ‘지나치게’ 생산미학적 측면이 있는 것이 사실이다.³⁴⁾ 그에게 수용과 영향보다 중요한 문제는 예술작품의 생산 문제이다. 특히 예술의 탈예술화, 소비예술 시대의 등장 이래 예술작품의 수용, 분배, 영향관계는 부차적인 문제라는 것이다. 아도르노의 예술 생산자 중심의 생산 미학적 관점에서 보면 예술작품의 영향관계의 조사와 분류, 영향과 작품내용을 동일시하는 것보다 예술작품의 사회적 근거와 그것의 객관적이고 사회적인 내용을 탐색하는 것이 우선적으로 요구된다.³⁵⁾ 수용문제와 관련해서 아도르노는 과연 의미있는 수용이 얼마나 가능한가에 근본적인 의구심을 버리지 않는다. 대중들은 예술작품의 부분적이고 감각적인 것에 치중하며 오락음악을 포함한 대중예술의 생산은 일시적 효과만을 추구한다.³⁶⁾ 아도르노의 관점에서 소비를 위한 예술생산과 구매는 ‘가벼운 예술’과 ‘산만한 수용’의 일반화를 의미하며 이러한 상황에서 경험적 예술사회학과 수용미학적 이론은 진정한 미적 경험이나 예술수용과 관련이 없다. 야우스가 말하는 수용자의 기대지평이나 지평변화 같은 개념은 그에게서 처음부터 배제되는 것이다.³⁷⁾ 오늘날 생산미학적 관점의 유효성이 아도르노의 당시보다 퇴색된 측면이 있지만 수요와 대중의 경향성을 예술창작에 반영하는 측면이 단순히 수용미학적 관점의 유효성을 더 논증하는 것으로 볼 수도 없다. 아도르노의 관점에서는 예술적 수요창출을 위한 ‘혁명한’ 예술생산자 논리로 이해될 수 있기 때문이다.

한편으로 아도르노는 경험적 예술사회학이 이론적으로 전제하는 가치 중립 태제의 비판을 통해 경험적 예술사회학의 이론적 결핍을 논증하고자

33) GS7, 206쪽.

34) 벨머, 『모더니즘과 포스트모더니즘의 변증법』, 70쪽 참조; GS7, 338쪽 이하 참조.

35) GS8, 338쪽 이하.

36) 오락음악의 대표적인 것인 재즈음악에 대한 아도르노의 신랄한 비판은 재즈음악의 상품 성격, 거짓 자유 관념 등이다. GS18, 795쪽, GS17, 78쪽, GS10.1, 125쪽; H. Steinert, Die Entdeckung der Kulturindustrie oder warum Professor Adorno Jazz-Musik nicht ausstehen konnte, Wien 1992, 64쪽 이하 참조.

37) H. R. Jauß, Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft, in: ders., Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt a. M., 1970, 144쪽 이하 참조.

한다. 그는 예술작품의 수용에서 가치중립 테제는 도그마이자 조야한 전제라고 폄하한다. 예술작품의 수용자 평가에서 무엇이 좋고 무엇이 나쁜가를 결정함에 있어 가치중립적 접근이 불가능하다.³⁸⁾ 왜냐하면 예술작품은 본질적으로 주체의 고유한 체험의 영역이지 객관적 측정의 문제가 아니기 때문이다. 아도르노는 자극과 정보를 측정하는 것과 예술작품의 영향관계를 측정하는 것은 전혀 다른 범주의 문제로 본다. 질적이고 구조적인 범주로서 예술체험은 양적으로 측정될 수 없는 것이다. 그의 관점에서 경험적 예술사회학의 영향관계 분석은 그 자체로 목적이 되어서는 안 되며 예술작품의 내재적이고 사회적 인식을 규명하는 데 부분적으로 봉사해야 한다. 아도르노의 경험적 예술사회학 비판 및 예술-사회관계의 이론화와 사례분석의 성공여부는 예술과 사회의 상호침투와 영향관계를 어떻게 방법론적 수행하는가에 달려 있다 해도 과언이 아니다. 이상적인 방법론은 예술작품 내재적 분석과 수용 및 영향관계가 유기적 결합된 방식일 것이다. 여기에는 예술학, 예술사회학, 철학적 미학, 사회학, 구조적이며 특수한 영향관계에 대한 이론이 융합되고 통섭되는 방식을 취하게 될 것이다.³⁹⁾ 아도르노의 경험적 예술사회학의 비판과 관련해 가장 흔히 등장하는 비판은 슈바프와 벨머의 언급한 바와 같이 수용주체의 측면에서 주관성의 확장, 소위 주체의 탈경계화에 따른 예술수용에서 ‘새로운 종합’의 가능성을 부정했다는 데 있다.⁴⁰⁾ 문제는 아도르노가 예술의 사물화 테제와 수용주체의 자율성을 부정하며 동시에 예술을 이것에 대한 부정성으로 파악하기 때문에 비판의 논점과 아도르노의 논점의 접점을 찾기는 불가능하다.

4. 예술과 사회의 매개문제

아도르노의 예술과 사회의 매개문제는 간단하지도 명료하지도 않은 문제이다. 매개의 문제는 예술-사회 관계의 상호작용이나 한쪽으로는 수렴문제를 다루지 않으며 매개 과정의 논리적, 단계적 순서를 논하지도 않는다. 매개는 단순히 예술과 사회와의 관계를 지시하거나 예술가의 사회

38) GS10.1, 372쪽 참조, GS10.2, 712쪽 참조.

39) 같은 책, 389쪽 참조.

40) 벨머, 『모더니즘과 포스트모더니즘의 변증법』, 녹진, 58쪽 이하 참조.

에 대한 주관적, 인지적 인식내용을 의미하지도 않는다. 예술과 사회의 매개는 예술과 사회 간의 선행적 상호작용의 결과로서 경험하는 예술가적 주체와 예술가가 다루는 소재나 재료와 같은 객체에 발생하는 질료적 과정을 포함하는 개념이다. 아도르노가 개념적으로 구분하지 않지만 그는 예술과 사회의 매개를 크게 두 가지 측면, 즉 작품내적 매개와 작품외적 매개로 나눈다. 아도르노의 작품외적 매개에 대한 분석은 맑스의 생산력과 생산관계의 개념을 예술-사회관계에 전용시키는 데서 출발한다. 아도르노의 생산력 개념은 예술창작의 주관적 능력, 예술의 창작 과정, 소재와 재료의 처리과정뿐만 아니라 넓게는 연주 능력과 공연까지를 포함하는 개념이다. 생산관계는 경제적이며 이데올로기적 규정들을 의미한다. 뷔르거는 아도르노가 맑스의 개념을 수용하면서 예술생산과 일반적인 물적 생산을 동일하게 간주했다고 비판한다. 그런데 그의 주장과 달리 아도르노는 후에 경제영역에서의 생산력과 생산관계의 도식이 예술영역에서 동일하게 적용되는데 한계가 있다는 것을 인식했다.⁴¹⁾ 작품외적인 측면에서 매개의 문제를 논하는 데 있어 기술(Technik)과 재료(Material) 역시 중요하다. 아도르노는 기술을 “재료의 장악에 대한 미학적 명칭”⁴²⁾이자 예술을 발생시키는 구체적 수단이며 “객관적으로 예술자체가 요구하는 바를 따를 수 있는 축적된 능력”⁴³⁾으로 이해한다. 이와 같은 측면에서 아도르노는 예술이해에 있어 기술이해의 필요성과 함께 작품의 객관성 문제를 기술의 복합적 관계에 대한 파악의 문제로 이해한다. 아도르노의 관점에서 기술은 결국 예술가와 재료(Material)를 매개하는 위치를 점유한다. 그에게 기술의 적용대상인 재료는 “예술작품과 사회가 만나는 장소”⁴⁴⁾이다. 이 점에서 아도르노는 재료개념을 기존의 형식과 내용의 대립구도를 넘어서는 형식과 내용의 통일로 본다. 이러한 관점은 재료개념을 포괄적으로 이해함으로써 가능해진다. 말, 색채, 음, 처리방식 뿐만 아니라 심지어 형식까지도 재료개념에 포함된다. 다시 말하면 재료는 ‘예술가가 작품을 만들기 위해 결정해야 하는 모든 것’을 의미한다. 그런데 정작 재료를 예술가가 자유롭게 사용하는 데는 제한이 있다. 재료의 선택과 사용은 재료

41) GS14, 425쪽 참조.

42) GS7, 316쪽.

43) 같은 책, 320쪽.

44) 페터 뷔르거, 『미학이론과 문예학 방법론』, 문학과 지성사, 99쪽.

선택의 필요성, 재료 상태 자체와 재료선택과 사용 가능성을 제공하는 기술적 발전 수준이 전제되어야 한다. 이런 의미에서 재료는 자연적인 것이 아니라 철저히 역사적인 것이며 재료가 순수하다고 간주하는 재료에 관한 예술적 입장 자체도 역사적이고 사회적으로 규정된 것이다.⁴⁵⁾ 아도르노는 재료개념에 재료자체의 자기운동과 자율성의 개념을 배제하며 재료자체는 예술과 사회의 매개의 산물로 간주한다. 재료발전의 논리는 특정시대의 특정재료와 개별 작품의 재료선택의 내적 연관성을 전제로 한다. 그런데 아도르노는 특정 기술 수준에서 재료의 다양성과 함께 재료를 사용한 개별 작품 생산의 다명한 병존을 논의 하지는 않는다. 그는 단지 재료와 작품의 사회적 매개를 유물론적 관점에서 설명하는데 그치고 있다. 재료개념을 제시하면서 그가 염두하고 있는 아방가르드 예술작품이나 무조음악의 음악재료 이외의 동시대의 다른 예술작품에서 예술과 사회의 문제가 논의에서 배제되어 있는 것이다.

한편 예술작품 내적 측면에서 예술과 사회의 매개는 “풀려지지 않는 상호 얽힘”⁴⁶⁾의 관계가 어떻게 구현되는가의 문제가 관건이다. 아도르노에 따르면 예술작품에서 사회적인 것의 매개는 예술 작품의 형식에서 가장 잘 드러난다. “예술작품을 바로 예술작품으로 만드는 요인이 형식”⁴⁷⁾인 것이다. 아도르노에게는 형식개념 자체가 매개를 의미한다.

“형식은 부분들 상호간의 관계, 혹은 전체에 대한 관계인 점에서 또 세부적인 요인들을 철저히 형상화하는 점에서 매개이다.”⁴⁸⁾

형식에 의한 매개는 ‘주관적’이지 않다. 그에 따르면 예술작품에서 매개는 “하나의 객관적 규정”⁴⁹⁾이다. 여기서 객관적 규정은 화면 구성기법이나 대칭관계나 반복, 수학적인 작품처리 기술과 기법, 예술작품 창작의

45) GS7, 222쪽 이하 참조.

46) Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurter Adorno Blaeter I, Muenchen 1992, 38쪽. 페터 부르거는 아도르노의 예술과 사회의 매개문제에서 예술작품의 사회적 영향과 사회가 예술작품이 어떻게 미치는가에 대한 문제는 전혀 논의되지 않고 있으며 아도르노의 관심은 예술작품 내에서 사회의 매개에 한정되어 있다고 주장한다. 페터 뷔르거, 미학이론과 문예학방법론. 문학과지성사, 92쪽 참조.

47) GS7, 216쪽

48) 같은 책, 같은 쪽.

49) 같은 책, 214쪽.

형식주의를 의미하지 않는다. ‘객관적 규정’이란 달리 말하면 작품의 ‘매개적 성격’을 의미하는 것으로 소재와 재료, 작품 내에서 관계들의 요소들을 일관성 있게 조직한다는 의미를 갖는다.

예술작품 형식의 매개적 성격은 예술작품의 진리내용을 파악하는 단서이다. 예술작품의 진리 내용이 직접적으로 전달되는 것이 아니라 예술작품의 형식을 통한 “매개된 상태로만 인식”⁵⁰⁾ 될 수 있다. 아도르노에게 “예술작품의 진리내용은 작품이 의미하는 바가 아니라 작품이 자체로서 참이냐 거짓이냐”⁵¹⁾를 결정하는 것인데 그것은 “주체에 의해 좀 더 특유한 방식의 매개”⁵²⁾와 관련이 있다. 특유함이란 주체와 객체가 작품 자체의 계기이며 이러한 상호관계가 주관적으로 매개된 형식으로 나타나는 데 있다. 결국 관건은 작품내용에 있어 주체와 객체의 매개 문제이다. 예술작품의 진리내용을 결정하는 내용의 매개는 작품에 있어서 주관(감상자)과 객관(예술작품)의 매개라는 관점에서 보면 크게 3가지 차원에서 수행된다. 첫째, 작품 내용의 매개는 무엇보다도 예술작품에 대한 경험의 직접성을 전제로 한다. 아도르노가 미적 체험에서 객체의 우선성을 거듭 강조하지만 미적 체험에서 작품에 대한 주관의 직접적 체험은 ‘형성과정으로서의 예술작품’을 논하는데 있어서도 이미 전제된 문제이다. 두 번째 단계는 개별적 미적 경험의 차원을 넘어서서 작품의 집합적인 파악에 천착하는 것이다. 예술작품 자체는 창작자 역시 작품내용의 한 계기일 뿐이며 개별적인 예술작품이라 할지라도 그 예술작품은 내가 아닌 우리가 내포되어 있다. 예술작품의 ‘우리’는 그것의 사회적, 역사적, 예술내적 논리를 다 포함함으로써 말하는 언어적 성격으로서의 작품의 성격을 지시한다. 세 번째 방식은 매개된 것이 주관적 판단의 요소들에 의해 근거하더라도 곧 임의성의 위험에 빠지지 않는다는 점이다. 예술작품의 감상에서 상대성의 늪에 빠진다고 하더라도 우선적으로 분석의 대상이 작품인 이상 감상자의 주관적인 반응은 사회적인 조건의 요소들 중에 의존할 수밖에 없기 때문이다.⁵³⁾

앞서 언급했듯이 아도르노에게 형식에 의한 매개의 적절성이 진정한 예술을 판단하는 척도이다. 그의 매개 개념은 전통적 예술에서 형식개념

50) 같은 책, 195쪽.

51) 같은 책, 197쪽.

52) 같은 책, 245쪽.

53) M. Daub, "Kunst ist die gesellschaftliche Antithese zur Gesellschaft. Zum Konzept der Kunstsoziologie", in: D. Auer/Th. Bonacker(Hg.), *Die Gesellschaftstheorie Adornos*, 68쪽 참조.

에 내재한 ‘형식의 속박’을 넘어서 형식의 한계와 형식의 해방을 그 자체로 승인하는 열려진 매개개념이다. 예술작품은 형식을 통해 내용을 매개한다. 아도르노는 전통적인 형식과 내용의 대립을 지양하고 예술 내용이 형식을 통해 매개된다는 입장이다. 다시 말하면 예술형식에 의해 예술 내용과 형식이 하나의 단일성을 확보한다는 것이다. 아도르노가 말하는 ‘단일성’이나 ‘통일’은 형식과 내용의 동일성을 의미하는 것이 아니다. 형식에 의한 내용의 매개가 총체적으로 이루어졌다고 해서 예술 작품에서 형식과 내용이 단일해지는 것으로 볼 수 없다. 또한 형식에 의한 내용의 매개에 의해 확보된 단일성이 형식에 의해 다양한 것이 단일화나 종합에 이른 상태를 의미하지도 않는다. 현대 예술작품에서는 조화로운 종합보다는 산만한 것들을 모순이 있는 상태로 형식화함으로써 이른바 ‘혼란한 종합’을 보여준다. 실제로 아도르노는 현대 예술작품에서 “형식의 단일성이 허용되지 않는다는 점”⁵⁴⁾을 지적한다. 여기서 형식의 단일성이란 전통적 예술개념의 맥락에서 형식의 단일성을 말하는 것이다. 전통적 예술개념에서 보면 아도르노가 사례로 들고 있는 쇤베르크의 세레나데 행진곡이나 베케트의 문학작품들은 형식의 의도된 결핍과 왜곡 및 형식의 파괴를 통해 내용을 형식에 매개하는 것이다. 매개의 총체성이 구현되었음에도 매개 속에서 형식과 내용의 차이를 발견할 수 있기도 하다. 아도르노는 특정한 곡의 ‘음악적 시간’ 전체를 내용으로 볼 때 작곡가가 처리해야 할 가사, 음, 색채와 같은 음악적 재료나 이것의 조합과 결합을 결정하고 제시하는 작곡가의 음악적 재료의 선별과정에서 형식과 내용의 구분을 해낼 수 있다고 믿는다.

예술작품이 사회를 매개하는 데 있어 가장 중요한 것은 전체와 부분의 관계가 ‘간접적’, 내재적 차원에서 이루어져야 한다는 점이다. “예술작품 속의 사회의 내재성이 사회에 대한 예술의 본질적 관계”임으로 예술작품의 “사회적 내용”⁵⁵⁾은 간접적 방식을 취해야 한다. 이것이 매개의 성공여부를 판가름한다.

“평범한 작품들은 형식의 알팍한 껍질 속에서 그러한 부분적 전체성을 건드리지 않고 놓아두며 그것을 용해시키기보다는 오히려 그것

54) GS7, 221쪽.

55) 같은 책, 345쪽.

을 은폐한다. 형식의 한 가지 본질적 측면인 전체에 대한 부분의 관계는 간접적으로 즉 우회로를 거쳐서만 형성된다. 이 점은 거의 규칙으로 생각할 수도 있다. 이는 또한 형식과 내용이 얼마나 깊이 맞물려 있는지를 말해준다.”⁵⁶⁾

5. 예술과 사회의 성공적 매개 사례분석

아도르노가 예술과 사회관계의 가장 성공한 매개 사례로 제시하는 작가는 베케트와 카프카이다. 그는 정치적인 술어를 전혀 사용하지 않아도 ‘총체적인 조직에 의해 억압받는 요인’들을 자신의 작품 속에 형상화한 카프카와 베케트야말로 매개의 전형으로 간주한다.

“카프카의 작품에는 독점 자본주의가 단지 희미하게만 나타날 뿐이다. 그러나 그의 작품은 관리되는 세계의 찌꺼기 같은 인간을 통하여 부패한 산업 트러스트를 다룬 소설들보다 더 충실하고 강력하게 총체적인 사회적 억압하의 경험을 작품화하였다.”⁵⁷⁾

아도르노의 카프카 해석의 출발은 기존의 카프카 문학에 대한 실존주의적 해석과 심리주의적 해석을 거부하면서 시작된다. 그는 예술작품에서 사회적 매개의 카프카적 전형을 찾기 위해 카프카가 어떻게 현실의 쓰레기들로 이미지를 조립함으로써 떠오르는 사회의 상을 직접적으로 구상하지 않은 채 “후기 자본주의의 암호문”⁵⁸⁾을 만들어 내는지를 분석한다. 아도르노에게 중요한 것은 후기 자본주의의 총체적 지배라는 사회적 현실이 직접적이고 정치적인 술어에 근거한 비판의 형식이 아닌 ‘암호문’의 형식을 통한 ‘매개’의 성공여부를 증명해내는 것이다. 그에 따르면 카프카는 지루하고 장황한 모티브의 반복을 시도한다. 왜 이렇게 서술하는가? 그가 보기에 요셉 K, K, 디토렐리의 반복과 그의 단조로운 ‘끄적거리는 문체’의 숨겨진 의도는 “사물의 동일성 혹은 교묘한 유사성”을 서술하는

56) 같은 책, 220쪽.

57) 같은 책, 342쪽.

58) GS10.1, 268쪽.

데 그 목적이 있다. 카프카 작품의 등장인물들이 “컨베이어 벨트에서 제작되는 인간들, 기계적으로 재생산되는 표본들, 획습리가 형상화한 입실론들”과 같이 극단적으로 묘사하는 것은 무제한적인 관리통제에 의한 “개인의 절멸”⁵⁹⁾을 말하고자 하는 데 있다. 아도르노가 보기에 카프카는 무제한적 권력에 무기력하게 반응하는 소설적 주체를 등장시킴으로써 권력 자체의 실체를 드러내고 소설적 주체에게 가해지는 총체적 권력을 독자들이 다시 인식하게 만드는 전략을 구사한다. 매개의 성공여부를 결정하는 암호문적 요소로 아도르노가 파악하는 카프카 소설의 형식적 특징은 알레고리와 메타포, 말 그대로 의미를 받아들이는 축어성의 원칙(*das Prinzip der Wörterlichkeit*)과 사진을 찍는 듯한 묘사들이다. 이를 통해 총체화된 사회적 지배가 서술될 수 있고 주체의 사물화와 관리사회에 대한 암호문적 매개가 가능하게 된다. 동시에 사물화의 논리를 철저히 흡수하는 주체의 서술은 그것을 넘어서 ‘구제’와 ‘희망의 장소’를 내재적으로 암시한다. “카프카는 적의 힘을 흡수하는 데서 구제를 추구”하며 철저히 “자신이 사물화”⁶⁰⁾되는 방식을 통해 ‘쓸모없는 것’, ‘버려진 장소’와 ‘교환될 수 없는 것’에 대한 구제의 전망에 다다르게 된다. 이것이 아도르노가 카프카 소설에서 보는 진리내용이다. 위와 같은 아도르노의 카프카 해석은 철저하게 계몽의 변증법적 논리와 부정의 변증법적 논리를 카프카 해석에 적용한 것이라고 봐야 할 것이다.⁶¹⁾

아도르노의 시각에서 보면 베케트의 연극은 카프카의 문학보다 더 극단적으로 총체적 지배하의 무화된 개인을 표현한다. 베케트의 연극은 부정적 현실로부터 추론된 것으로 지금 여기서 이루어지고 있는 그대로의 것에 대한 체험이 기본 층을 다루며 객관적 상황으로 인해 객체가 소멸하고 있다는 사실과 이에 상응하여 주체가 빈곤해지고 있다는 점을 다룬다. 베케트가 보여주는 ‘의미 없음’, ‘죽음의 알레고리’와 ‘아무것도 없는 지점’은

59) 같은 책, 264쪽.

60) 같은 책, 285쪽.

61) 이 점은 라트와 호퍼의 아도르노의 카프카 수용에 관한 글에서 설득력 있게 논증되고 있으며 너르 역시 아도르노의 문학비평은 그의 철학에 기초한 해석임을 분명히 하고 있다. 여기에 대해서는 N. Rath, *Adornos Kritische Theorie, Vermittlungen und Vermittlungsschwierigkeiten*, Paderborn, 1982; W. Hofer, *Adorno und Kafka. Anmerkungen zu einer Konstellation*, in: M. Löbig/G. Schweppenhäuser(Hg.), *Hamburher Adorno-Symposion*, Lüneburg 1984, 140쪽; G. Schmid-Noerr, *Der Schatten des Widersinns*, ders. in: *Neue Versuche, Becketts Endspiel zu verstehen*, Fankfurt a. M. 1996, S. 50 쪽 이하.

다른 아닌 베케트가 총체화된 지배가 현실화된 사회와 그것의 지배하에 있는 개인의 죽음이라는 현재적 사태에 대한 다른 이름인 것이다. 베케트의 절망적 사회인식, 절망적인 지옥으로 전락한 사회를 문학적으로 매개한 작품이 <고도를 기다리며>와 <종막극>이다. 이 작품은 절망적인 현실을 몽타주, 다큐멘트식 서술, 세계의 질서에 대한 저항 없는 서술, 언어부조리(Absurdität)와 말문의 막힘(Verstummen)과 같은 베케트식 형식문법을 통해 현실을 작품 속에 매개한다. 아도르노는 <종막극>을 “이해될 수 없는 것을 이해하고 어떤 의미도 없는 것의 의미를 구성해 보려는 것”⁶²⁾으로 이해된다. 특히 그는 <종막극>의 영웅의 질문과 대답에 나타나는 부조리와 말문이 막힘의 서술형식에 주목한다. 베케트의 연극에서 나타나는 이와 같이 특성을 아도르노는 객관적인 언어파괴 시대에 적합한 표현수단으로 이해한다.⁶³⁾ 그는 함과 클로프의 대화에 나타나는 말의 기만적 요소에서 산출되는 말의 부조리가 자기유지의 원리에 의해 수행된 세계의 총체적 합리화에서 비롯된 것으로 파악한다. 베케트에서 언어적 부조리와 말문이 막힘의 서술형식은 사회적 현실을 매개하는 적절한 수단이다. 부조리한 언어형식의 역사적 필연성은 비합리성으로 치닫는 자연지배 역사의 필연성의 결과이며 그러한 언어 형식 자체가 함의하는 바를 아도르노는 동일성의 논리에서 유도된 의미연관에 대한 부정으로서 비동일성을 암시하는 것으로 해석한다.⁶⁴⁾ 달리 말하면 베케트 <종막극>의 언어적 형식이 갖는 비합리적이고, 모순적인 특징은 합리적인 관점, 동일성의 관점에서 보면 비합리적이지만, 그러한 비합리적 언어 자체는 동일성의 논리가 만들어 조정되는 세계의 비합리성 자체를 드러내는 것이다.

아도르노의 베케트 해석은 카프카 해석의 경우와 마찬가지로 그의 철학적 관점을 일관되게 관찰시키고 있다. 이런 이유로 아도르노의 베케트 <종막극> 해석은 논란의 여지가 많다.⁶⁵⁾ 논점을 확대해 음악예술에서 사회현실을 성공적으로 매개시키고 있다는 쇤베르크에 대한 해석이나 재즈에 대한 해석 역시 해석의 자의성과 편향성에 대한 지적이 항상 문제가

62) GS11, 283쪽.

63) 같은 책, 305쪽.

64) 같은 책, 310, 319쪽 참조.

65) 벨머, 너르 등은 아도르노의 베케트 해석을 적절하게 평가한 반면 쉬라더는 해석의 오류를 지적하고 있다. G. Schrader, *Expressive Sachlichkeit. Anmerkungen zur Kunstphilosophie und Essayistik* Theodor W. Adornos, Königstein 1986, 38쪽 이하 참조.

되어왔다.⁶⁶⁾ 자기 철학적 입장에 부합되는 근거에만 기초해 자의적인 해석을 가했다는 것이다.⁶⁷⁾ 여기서 중요한 것은 아도르노의 본래의도이다. 아도르노가 『신음악의 철학』에서 밝히고 있듯이 그의 의도는 “철학적 의미부여”⁶⁸⁾이다. 이러한 관점은 아도르노의 카프카, 베케트, 프루스트, 아이헨도르프, 조이스 해석이든 베토벤, 바흐, 쇤베르크, 말러, 스트라빈스키, 피카소 해석이든 예술이 사회를 어떻게 구체적으로 매개하는가의 문제와 관련해 일관되게 관철되는 것이다. 아도르노 자신의 고유한 철학적 프리즘에 입각한 ‘의미부여’의 유효성 주장은 그 효력범위가 제한적일 수밖에 없다. 그런데 자기철학을 구성하려는 어떤 종류의 이론적 시도에서 이와 같은 점은 피할 수 없는 일종의 자기수행적 모순으로 봐야 할 것이다.

6. 나오면서

아도르노의 예술과 사회의 관계에 대한 이론적 분석은 맑스의 방법을 원용하면서도 맑스나 맑스주의적 미학전통과 구별된다. 참여예술에 대한 비판이나 경험적 예술사회학과 수용미학 비판에서 아도르노의 미학이 갖는 이상주의적이고 규범적 성격이 잘 들어난다. 예술작품에 과도한 의미부여를 하는 아도르노에 대한 뷔르거와 야우스의 고전적인 비판은 생산미학적 패러다임에만 의존하는 아도르노 예술작품론의 한계를 적절히 지적하고 있다. 예술과 사회의 매개를 다룰 때 아도르노의 문제는 매개 개념을 지나치게 포괄적으로 사용한다. 매개의 문제는 외적인 층위로서 1) 재료의 물질적 측면 2) 내용 구성적 측면(주체의 의식) 3) 생산, 분배 및

66) D. De la Motte, Adornos musikalische Analyse, in: O. Kolleritisch(Hg.), Adorno und die Musik, Graz 1979, 53쪽 이하 참조.

67) 이 점이 가장 잘 드러나는 부분은 아도르노의 쇤베르크 무조음악에 대한 철학적 해석에 관한 쇤베르크의 냉소적인 반응일 것이다. 쇤베르크는 아도르노의 추상적이고 사변적인 자기음악의 해석에 반대했으며 달 하우스로 대표되는 음악학자들에 의해 아도르노의 음악 사회학적 분석들은 대개 초보적이고 잘못된 음악적 재료분석에 근거하고 있다는 비판을 받아왔다. 그런데 음악학자들에 의한 아도르노 비판은 음악학의 입장에서 전개하는 음악철학에 대한 비판에 지나지 않는다. 여기에 대해서는 C. Dahlhaus, Aufklärung in Musik, in: J. Früchtl und M. Calloni(Hg.), Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno, Frankfurt a. M., 1991, 124쪽; C-S. Mahnkopf, Adorno und die musikalische Analytik, in: ders., Mit den Ohren denken, Frankfurt a. M. 246쪽 참조.

68) GS12, 13쪽.

소비의 사회적 측면 4) 재료의 선정과 활용의 관련된 역사적 측면으로 구분된다. 매개의 성공여부는 드러내지 않으면서도 사회의 안티테제로서 사회의 부정성을 드러내는 매개인데 이러한 내재적 방식만이 진정한 예술의 진리내용을 담지한다는 주장과 이를 뒷받침하는 아도르노의 예술텍스트 분석은 그러한 텍스트의 선정과 분석관점에 있어 임의성과 자의성이라는 비판으로부터 자유로울 수 없다. 아도르노 미학의 전제인 ‘미학적 비판과 사회비판의 일치’나 이를 해명하기 위한 작품 속으로 들어가는 ‘내재적 분석’의 타당성은 이상주의적인 예술작품 개념에 관한 자비의 원리가 가동될 때만이 수용가능하다. 아도르노 시대보다 더 예술의 상업화가 가속화되고 ‘가벼운 예술’이 예술시장을 지배하는 상황에서 예술에 대한 사회적 규정력은 한층 강화되었다. 이것은 예술작품 내의 매개에 의한 아도르노 식의 ‘무의식적 역사서술’이 더 더욱 제한적으로 이루어 질 수밖에 없다는 것을 의미한다. 위의 사태는 한편으로는 아도르노의 매개에 의한 부정성의 인식으로서 예술의 지위와 사회비판적 인식을 다시금 상기하게 만들지만 다른 한편으로는 오늘날의 예술과 사회의 매개문제를 해명하고자 할 때 그의 입장이 새롭게 재해석되거나 수정 및 보완이 불가피함을 암시한다.

참고문헌

- 벨머, 『모더니즘과 포스트모더니즘의 변증법』, 녹진, 1990.
- 페터 뷔르거, 『미학이론과 문예학방법론』. 문학과지성사, 1987.
- 프리드리히 제임슨, 『후기마르크스주의』, 김유동 역, 한길사, 2006.
- Adorno, Th. W., Gesammelte Schriften, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1997.
- _____, Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1997.
- _____, Gesammelte Schriften, Bd. 10.1, Frankfurt a. M. 1997.
- _____, Gesammelte Schriften, Bd. 11 Frankfurt a. M. 1997.
- _____, Gesammelte Schriften, Bd. 12, Frankfurt a. M. 1997.
- _____, Gesammelte Schriften, Bd. 14, Frankfurt a. M. 1997.
- Dahlhaus C., Aufklärung in Musik, in: J. Früchtl und M. Calloni(Hg.), Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno, Frankfurt a. M., 1991.
- Daub M., "Kunst ist die gesellschaftliche Antithese zur Gesellschaft. Zum Konzept der Kunstsoziologie", in: D. Auer/Th. Bonacker(Hg.), Die Gesellschaftstheorie Adornos, Darmstadt 1998.
- Hofer W., Adorno und Kafka. Anmerkungen zueiner Konstellation, in: M. Löbig/G.Schweppenhäuser(Hg.), Hamburger Adorno-Symposion, Lüneburg 1984.
- Jaub H. R., Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft, in: ders., Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt a. M., 1970, S. 144-207.
- Mahnkopf C-S., Adorno und die musikalische Analytik, in: ders., Mit den Ohren denken, Frankfurt a. M. 1991.
- Rath N., Adornos Kritische Theorie, Vermittlungen und Vermittlungsschwierigkeiten, Paderborn, 1982.
- Schmid-Noerr G., Der Schatten des Widersinns, ders. in: Neue Versuche, Becketts Endspiel zuverstehen, Fankfurt a. M. 1996.

- Schrader G., Expressive Sachlichkeit. Anmerkungen zur Kunstphilosophie und
Essayistik Theodor W.Adornos, Königstein, 1986.
- Silbermann A. , Empirische Kunstsoziologie. Eine Einführung mit kommentierter
Bibliographie, Stuttgart 1973.
- Silbermann A., Kunst, in: Fischer-Lekikon Soziologie, Frankfurt a. M. 1967.
- Steinert H., Die Entdeckung der Kulturindustrie oder warum Professor Adorno
Jazz-Musik nicht ausstehen konnte, Wien 1992.
- Th. W, Adorno Archiv, Fankfurter Adorno Blaeter I, Muenchen 1992.

Abstract

Vermittlung der Kunst zur Gesellschaft bei Adorno

Jong-Ha Lee

In dem Diskurs über das Verhältnis von Kunst zur Gesellschaft hat Adorno eine eigenartige Position. Er hat thematisiert nicht, wie sie wechselseitige Beeinflussung geben können, sondern, wie das gesellschaftliche Gefüge in dem Kunstwerk innerlich vermittelt werden kann. Daraus kritisiert Adorno die Kunst 'das l'art pour l'art', politische Kunst und empirische Kunstsoziologie. Die Vermittlung wird einerseits aus der Perspektive von Stoff, Technik und Material, andererseits in Bezug auf die Aufhebung der Auseinandersetzung zwischen Form und Inhalt ans Licht gebracht. Der Inbegriff der Vermittlung ist dass gesellschaftliche Negation in dem Kunstwerk konstituiert wird. Es ist sehr umstritten, dass die von Adorno als erfolgreiche Vermittlungsbeispiele vorgelegte Analyse über die Werke von Kafka, Beckett und Schönberg sein eigenen Interpretationsansatz der Logik von Aufklärung und negative Dialektik weiter durchgeführt war. Adornos Lösungsvorschlag für die Vermittlungsfrage zeigt sich jedoch den theoretischen Magel, wie sich in idealistischen Aspekt über die Kunst, in produktiver Ästhetik und in der Werkästhetik befindet.

【Key Words】 Adorno, Ästhetik, Kunst und Gesellschaft, Vermittlung, Form und Inhalt

시민인문학에서 자율과 자유, 그리고 공동체성

박 연 규**

【요약문】 이 글에서는 최근 논의되었던 온 시민인문학의 특성에 ‘공동체성’이라는 새로운 덕목을 추가하고자 한다. 지금까지 국내의 인문학과 시민과 관련한 다양한 논의는 대체로 시민을 자율과 자유에 두면서 시민을 개인이 자기 안에서 나와 사회 밖으로 나갈 때 온전한 시민으로 자격을 갖게 되며, “성찰적 사고와 자율성을 몸에 익히고 공적 세계와 관계를 맺을 수 있을 때” 시민으로서의 의미를 발휘한다고 본다. 즉 자율적이고 자유로운 인간됨의 이상적인 모습을 시민으로 본다. 이에 더해 관용, 배려, 협동 등이 부가적으로 따라 나오기도 한다.

나는 시민인문학의 이러한 자율과 자유라는 상위 덕목에 공동체성을 첨가해야 한다고 생각한다. 왜냐하면 시민사회나 민주주의 사회에서는 그것을 구성하는 주체의 구체성이야말로 무엇보다 중요하며 그러한 구체성을 지역에서 실현할 수 있는 공동체성이야말로 민주사회의 근거를 확고하게 할 수 있기 때문이다. 실제로 많은 사회운동이 공동체성을 벗어나면 쉽게 권위나 권력으로 변질되어 왔다. 그리고 시민단체들도 풀뿌리 운동으로서의 공동체성을 견지할 수 없다면 사회 구성의 건전성을 확보할 수 없기 때문이다. 시민인문학에서의 공동체성은 자율과 자유를 실현할 수 있는 ‘시민사회의 경험’적 근거가 된다고 할 수 있다.

그리하여 시민인문학에서 논의되어 온 자율과 자유의 특성을 살펴보면서 공동체성의 물음을 철학적으로 논의하여 그것의 의의와 시민인문학과의 관련성을 찾아보고자 한다. 특히 공동체성 논의를 위하

** 경기대학교

여 아나키즘에서 논의되고 있는 공동체성의 특징을 부각시킬 것이다.

【주제어】 시민인문학, 자율, 자유, 지역, 공동체성, 관계, 아나키즘

1. ‘시민’이라는 말의 불편함과 시민인문학

시민인문학이라는 말을 들었을 때 인문학을 하는 사람들이 가질 수 있는 불편함은 다양한 경로에서 올 수 있지만, 아마도 한국의 상황에서는 ‘시민’이라는 용어에서 일종의 전근대성을 발견하거나 국민이라는 용어에 더 익숙해져 본격적인 시민사회를 규정하기가 어렵기 때문이라 할 수 있다.¹⁾ 시민인문학의 정의에 대한 물음은 이러한 용어의 불편함의 정체를 풀어놓고 변명하다보면 해소되리라 본다.

첫째, 인문학이 가지는 정적이며 근본적 학문으로서의 가치가 손상되지 않을까하는 두려움에서 오는 불편함이다. 인문학이 실용성과 현실성을 갖고 있지 못하다는 분위기 속에서 ‘시민’이라는 응용성 강한 용어 하나를 가져와 인문학을 뭔가 소용이 있는 것으로 바꾸고자 하는 알팍한 속내를 드러내는 게 아닐까하는 의구심이 있을 수 있다. 또한 인문학의 위기라는 말로 인문학자들로 하여금 효용성을 구하러 사회현장으로 나가게 하는 일말의 불쾌감도 있다. 이 대목에서 최근 번역되어 나온 인문학 관련 서적의 이름을 잠시 언급해보자. 얼 쇼리스의 <희망의 인문학>, 커트 스펠마이어의 <인문학의 즐거움>, 에드워드 사이드의 <저항의 인문학>, 그리고 임철우 외 공동 저술의 <행복한 인문학> 등은 모두 하나같이 이

1) 지금의 한국사회에서 ‘시민’이라는 용어를 전근대적 범주로 볼 것인가, 아니면 우리가 아직 지향해야 할 근대적 범주로 볼 것인가에 따라 불편함이라는 말은 적절성을 얻을 수도 있고 그렇지 않을 수도 있을 것이다. 또한 현 시점의 사회 구성 요건으로서의 ‘시민’의 층위적 특성 등은 논의의 전개에 따라 다양하게 나올 수도 있을 것이다. 그러나 이 글에서는 두 가지 용법을 다 적용하고자 한다. 즉 시대적 차원에서는 전근대적이라는 전제하에서 이 용어를 사용하면서 동시에 한국사회가 정상적인 민주사회로 이동하기 위한 사회 요건으로서 사용하고자 한다. 특히 이 글에서 ‘시민인문학’에서의 시민이라는 용어는 어디까지나 후자를 목적으로 한 것이다.

시대가 인문학의 위기라는 데 공감하며 그러한 위기를 풀어가기 위해서는 인문학이 대학 밖 세상으로 나가야 할 것을 말하고 있다.

그들이 인문학의 위기를 보는 관점은 조금씩 다르고 풀어내는 해법도 다양하다. 쇼리스는 인문학을 가난한 자, 소외된 자, 억압받는 자들이 더 이상 가난하지 않고 억압받지 않고 정당한 시민의 일원으로서 거듭 나기 위한 것으로 보며, 이를 위해 다양한 교육프로그램을 제시하고 있다. 즉 인문학을 빈곤의 문제를 해결할 수 있는 중요 근거로 보려고 한다. 이런 면에서 그의 인문학을 ‘참여의 인문학’으로 정의할 수 있을 것이다. 스펀마이어나 또한 인문학의 가장 큰 문제점을 ‘심각한 사회적 고립’²⁾에 있는 것으로 보며 해결책으로 인문학이 갖고 있는 전체성과 완전성의 특성들이 시민사회와 같이 공명되고 점목되기를 바란다. 또한 인문학이 제대로 된 역할을 하려면 인문학이 갖고 있는 자유의 특성을 제대로 발휘하여 사회와 소통할 수 있어야 한다고 생각한다. 즉 ‘자유인문학’을 강조한다. 오리엔탈리즘의 저자인 에드워드 사이드의 경우에도 인문학자들은 실천적 태도로서 인문학을 할 수 있어야 하며, 표현의 경계, 삶의 경계를 넘나드는 적극적인 인문학자로서의 상을 보여주려고 한다. 특히 미래의 인문학은 민족이나 국가 이데올로기에서 벗어남으로써 ‘경계의 인문학’으로 자리매김 되어야 한다고 생각한다. 임철우와 그 외 저자들의 글은 얼 쇼리스의 희망의 인문학 한국판이라고 생각하면 될 것이다. 다양한 인문학의 목소리로 노숙자 등 소외받는 사람들을 찾아 나선 기록물이다.

이들 모두의 주장에는 인문학자들이 간과해 왔을지도 모르는 인문학의 공통된 내적 가치가 들어 있다. 즉 지금 우리가 누리고 있는 인문학의 정적이고 원론적이고 순수한 이미지는 근대의 산물에 불과하며, 오히려 인문학은 현실 참여적이고 그런 참여를 통해 인간의 자유를 습득해 온 것이라는 사실이다. 그렇다면 우리는 인문학의 발생과 역사에 좀 더 천착할 필요가 있다. 인문학에 실재대상은 없고 텍스트만 남아 우리가 병적으로 텍스트에만 의존하고 있다는 것, 사회문제와는 너무나 동떨어진 관심으로 일관하면서 변혁의 모습은 없고 끊임없는 해석의 흐름에만 안주해 왔다는 것, 이 모든 것은 인문학의 진정한 본래 모습이 아니라는 사실이다. 물론 이런 주장에 선뜻 동의하지 않는다고 하더라도 분명한 사실 하

2) 스펀마이어나(정연희 옮김), 『인문학의 즐거움』, Human & Books, 2008, 36쪽.

나는 인문학자들은 어떤 식으로든 지금 사회에서는 방관자가 되어버렸다는 것이다. 정치적 사회적 관심을 표명하기에는 그에 걸맞은 지식도 갖추지 못하고 그만한 열정도 상실된 상태로 사회적 관심을 자신 있게 제기할 수 없을 정도로 주눅이 들어있다는 뜻이다.

시민인문학은 인문학자들로 하여금 현실 문제에 적극적이고 체계적인 관심을 갖기를 원하는 학문이다. 사회의 부정이나 불평등에 대해서도 훈수를 두는 수준에서의 간섭이 아니라 제대로 된 비평과 비판을 쏟아내기를 주문하는 인문학이다. 그러나 이러한 주문이 인문학자들로 하여금 자신의 일을 하면서 그저 덤으로 하는 관심이 아니라, 인문학 본래의 목적이 무엇이었는지를 반성하는 속에서 그리고 자신의 ‘인문학 함’의 의미를 찾기를 바라는 데 있어야 할 것이다.

둘째, 시민인문학이라고 했을 때 인문학의 영역을 시민에 한정시킴으로써 인문학의 영역을 너무 좁히는 것이 아닌가 하는 데에서 오는 불편함이다. 실제로 한국 사회에서 시민이라는 말은 너무 넓게 사용하기도 하고 반대로 아주 좁게 사용하기도 한다. 전자일 경우에는 국민이나 주민이라는 말과 거의 같이 쓰이며, 후자의 경우에는 어떤 정치적 의식, 즉 국민이나 주민이라는 말이 갖는 수동적인 의미가 아닌 능동적인 자세를 갖는 개인을 뜻한다. 유럽의 역사를 잠깐 가져온다면 시민은 18세기 귀족들과 대치 점에서 형성된 부르주아 계급을 의미할 수도 있다. 상업적이고 도시적인 이러한 이미지는 지금 한국 사회에도 유효하다. 이 용어는 우리 사회에서 백성이라든지 하는 식의 왕조적 표현을 없애기 위해서도 사용하고, 국민이라는 말이 갖는 민족주의적 냄새를 없애거나 주민이라고 하는 식의 행정적 한계를 없애는 데에도 사용할 수 있다.³⁾

20세기는 시민이라는 용어에 본격적인 의미 부여를 하는 시기이기도 하고, 모호하게 사용되는 이 용어에 대한 정리가 이루어지는 시기라고 할 수 있다. 『시민사회』를 쓴 마이클 에드워즈가 시민사회의 규범적 틀은 “1980년대를 전후하여 동구에서 ‘부활’ 함으로써 새로운 생명력을 획득하게 되었다”⁴⁾고 말하고 있을 정도로, 시민이라는 용어는 현재성을 갖고

3) 시민을 도시에 사는 사람들을 지칭하는 것은 잘못이다. 시민이라는 말을 민주주의 사회 여건을 구성하는데 필요한 조건을 갖춘 ‘인위적이고 의도적인 개인’으로 추상화해서 이해할 필요가 있다.

4) 마이클 에드워즈(서유경 옮김), 『시민사회』, 동아사이, 2005, 217쪽.

있다. 그리고 시민이라는 말의 이러한 현재적 의미가 충분히 이해되지 않으면 지금 우리가 사용하고 있는 시민이라는 말도 모호하게 해석될 수밖에 없을 것은 당연하다. 그렇다면 동구에서 부활한 시민사회의 성격은 무엇인가. 그것은 한 마디로 민주주의에 대한 총체적 열망이라 할 수 있다. “시민사회는 민주주의 사회이다”라는 등식이 동구의 민주주의 열망 속에서 불이 붙고 지금은 그 주체로서 개인의 의미, 그러한 개인들이 모인 결사체들의 의미가 서구 사회로 번져 나가는 시점이라 할 수 있다.

한국 사회에서는 시민이라는 용어에 근대성과 현대성이 함께 물려있는 것은 사실이다. 박정희 정권이 부여한 질서와 같은 국민 국가적 덕목이 있는가하면 시민단체로 대표되는 참여적인 특성도 갖고 있다. 그러나 어떤 방식으로 사용되든 간에 시민이라는 말은 현대사회를 활성화시키는 현재적 용어로 사용되며, 시대와 사회조건에 따라 백성, 인민, 국민, 주민 등으로 달리 표현되면서 시민이라는 말로 통용되고 있다. 단지 이러한 이유로 시민인문학에서의 시민이라는 말이 특정 계급을 지칭하는 협소한 의미로 사용될 이유는 없다. 한편 시민이라는 용어는 21세기 우리의 모습을 지칭할 수 있는 미래적인 표현이기도 하다. 그것이 갖는 민주적 특성은 차치하고라도 시민이라는 용어가 지금의 나와 미래의 나를 정의내리는 표현이 될 수 있기 때문이다. 시민인문학이 갖는 두 가지 불편함인 인문학의 지나친 응용적 경향성 그리고 시민이라는 용어의 제한성 때문에 오는 이 불편함은 오히려 어떤 면에서는 인문학을 세삼 반추하는 인문학자들이나 시민사회주의자들의 시각에서는 세계를 설명하는 편리함이 될 수도 있다.

2. 민주주의적 관점에서의 시민인문학

인문학자들에게 있어 시민인문학에 대한 정의는 시민이라는 용어에 대해 익숙해질 때 좀 더 명확해진다. 에드워즈의 말을 정리하면 시민은 국가와 개인의 중간 지점에 있으며, 한편으로는 시장이나 기업과는 대척점에 있는 것이기도 하다. 국가와 개인 사이에 있다는 말은 시민은 정적이고 수동적인 개인을 넘어선 일정 규모의 집단성을 담지하고 있고 동시에 국가라는 전체성에 함몰되지 않으며 적정 수준의 자율이나 자치의 능

력을 유지할 수 있음을 의미한다. 시민이 시장이나 기업과 일정 정도의 거리를 두고 있다고 함은 시민에게는 자본주의가 갖는 경쟁이 아닌 협동과 같은 덕목이 있어야 함을 뜻한다. 시민의 위치 설정이 이렇게 된다고 했을 때 발생하는 장점은 시민이라는 말이 갖는 긍정적 특성이다. 즉 에드워즈가 암묵적으로 동의했는지는 몰라도 시민의 특성은 자율과 협동이 라는 민주주의의 중요한 요소를 말하고 있기 때문이다. 그가 결론에서 말하는 것을 보자.

“내가 보여주고 싶었던 것은 시민사회는 성취해야 할 하나의 목표 (좋은 사회로서의 시민사회-역주)인 동시에 그 목표에 이르는 하나의 수단(결사적 삶의 토대로서 시민사회-역주)이라는 것이다. 또한 [시민 사회라는 큰 목표의 세부] 목표들과 수단들을 서로 연계시키는 하나의 틀(공공영역으로서 시민사회-역주)이라는 사실이다.”

좋은 사회가 목표가 되고 그 목표를 성취하기 위해 시민들이 모여야 하며 그리고 그 모임을 성공으로 이끌기 위해 갖추어야 할 덕목이 있다는 것, 이는 간단한 예를 들면 더 쉽게 이해된다. 만약 절대빈곤 문제 해결을 우리 사회의 우선 과제로 둔다고 했을 때 그것은 시민사회의 목표가 되며, 그 빈곤을 해결하기 위해 다양한 시민단체들의 목소리를 가져올 수 있도록 서로 협조하는 것은 수단이 되며, 마지막으로 이를 공론장을 통해 정의롭고 민주적인 방식으로 풀어나가는 것은 시민사회의 틀이 될 수 있다. 이제 민주주의 사회에서의 시민의 자리매김이 어떻게 만들어질까 하는 물음이 분명해진다. 그리고 민주주의 사회에서 살고 있거나 살아가려고 하는 개인이 자신을 사회에 어떻게 내놓을 수 있는가에 대한 생활세계의 방식이 마련된다.

개인이 개인으로서 있을 때 그는 아직 시민이 아니다. 시민이란 개인이 “자기 밖”에 자신을 내놓을 수 있을 때 가능하다. 시민은 사회 밖으로 나감으로써 ‘되어지거나 만들어지는’ 것이다. 쇼리스가 인문학의 과제를 “성찰적 사고와 자율성을 몸에 익히고 공적 세계와 관계를 맺을 수 있는 능력이 있는 사람을 길러내는 것”⁵⁾ 이라고 했을 때 그는 인간의 이상적 모습을 자기 밖 세상과 관계할 수 있는 것으로 본 것이다. 그가 “정

5) 쇼리스(고병현, 이병근, 임정아 옮김), 『희망의 인문학』, 이매진, 2007, 295쪽.

치적 주체로 선다는 것은 진정한 의미에서 시민이 된다는 뜻이다”⁶⁾ 라고 했을 때도 자치적이고 자율적인 인간됨의 이상적인 모습으로 발현되는 시민의 이미지를 말하고 있는 것이다.

물론 쇼리스의 경우에는 “인문학을 통해서 가난한 사람들을 가족에서 이웃과 지역사회로, 그리고 한 걸음 더 나아가 국가로 이어지는 ‘공적 세계public life’(페리클레스의 용어로는 정치적 삶)로 이끌어내는 것이 [인문학의] 교육과정이 지향하는 가장 중요한 목표”⁷⁾ 라고 하지만 나는 인문학이 굳이 가난한 자들만을 위한 논의로 집중되어서는 안 된다고 본다. 왜냐하면 가난의 문제를 접근하는 방식에 있어 미국과 한국이 다르고, 제1세계와 제3세계가 다를 수 있기 때문이다.⁸⁾ 그러나 그가 “인문학이라는 지적 동력 없이 민주주의가 발전한다는 것은 상상할 수 없는 일이다.”⁹⁾ 라고 했을 때, 그가 인문학의 성격 규정을 민주주의와 동일시하고 있다는 사실에는 근본적으로 동의한다.

쇼리스에게는 민주주의이되 아름다운 민주주의, 즉 윤리적 민주주의가 그의 꿈이다. 이를 실천하기 위해서는 가난한 사람이 없어야 하며, 가난한 사람을 근본적으로 없애기 위해서는 그들에게 인문학을 가르쳐야 한다. 이 속에서 그의 시민인문학을 관통하는 정신은 민주주의적 인간형인 자율적 인간이다. 그는 인문학의 정신을 자율autonomy에 두었고 인문학을 통해 이를 계발할 수 있고, 이는 곧 민주주의를 운용함에 있어 필수 불가결한 것으로 간주한다. 즉 그의 논의 전개 구도는 첫째, 가난을 없애고 가난한 사람이 되지 않기 위해서는 정치적이 되어야 하며 정치적 인간이 된다고 함은 자율적인 인간이 된다는 뜻이다. 둘째, 자율적인 인간은 인문학을 함으로써 성취되므로 가난하지 않기 위해서는 인문학을 해야 한다는 것이다. 가난한 자가 시민이 될 수 있는 방법으로서의 인문학,

6) 쇼리스, 35쪽.

7) 쇼리스, 24쪽.

8) 쇼리스는 인문학의 효용성을 가난한 사람을 위한 것으로 보는 데, 가난의 정도가 나라마다 다르고, 가난이 미국처럼 극명하게 부와 대립되지 않는 나라들도 있다. 인문학은 가난한 자를 위해 있어서는 안 된다는 것이 아니다. 어떤 나라에서는 모두가 가난한 사람일 수도 있고, 어떤 나라의 빈자는 다른 나라 입장에서 보면 전혀 가난한 사람이 아닐 수도 있기 때문이다. 이러한 이유로 희망의 인문학이 주는 감동이 역설적으로 시민인문학의 적용 가능성을 제한할 수도 있다.

9) 쇼리스, 27쪽.

이는 그가 전면에 내세우는 주장이지만 그 전에 전제로 하고 있는 것은 결국 인문학이 개인을 시민으로 만들어주고 궁극적으로는 민주주의를 수행할 수 있도록 해준다는 데 있다.¹⁰⁾

쇼리스가 민주주의를 논함에 있어 자율의 특성을 제시했다면 스펠마이어는 인문학의 특성을 자유로 정의한다. 그는 말하길,

“나는 학교와 대학이 지식 그 자체로는 제공할 수 없는 무언가를 제공할 수 있을 때 살아남으리라고 믿는다. 그것은 바로 자유의 경험이며, 그것이 현재 인문학자들이 공헌할 수 있는 그 어떤 것보다 우리에게 더욱더 절실히 필요한 것이다.”¹¹⁾

이를 위해 그는 인문학자들이 전문성에 갇혀 있지 말기를 주문한다. 엘리트주의, 또 한편으로는 순정 고립주의 모두 인문학에 대한 지나친 전문성을 강조함으로 인해 세상 밖으로 나가지 못하는 장애가 된다. 오히려 일반 시민을 위한 지식, 대중을 위한 지식, 한 마디로 말해 실용적인 지식을 생산할 수 있어야 한다고 본다. 그의 주장이 자칫 학문의 즉각적 효용성만을 강조하는 것처럼 들리지만 그는 이러한 논의를 억압과 통제, 권력에 의해 인문학이 매너리즘에 빠지고 이데올로그가 되는 것을 방지하고자 하는 데 있다. 그의 목적은 인문학 배우기를 민주주의에 대한 경험을 쌓는데 둔다. 인문학 생산자가 자신이 만든 물건을 직접 들고 거리에 나간다는 것은 여러 가지 의미로 적절하지 않다. 비유적으로 말해 도매와 소매상이라는 유통과정을 거치면서 그의 물건은 좀 더 다듬어질 수 있다. 그것은 대학과 학회를 거치고 학제 간 연구를 거치면서 세련되고 정합적이 되면서 마침내 세상으로 나간다. 스펠마이어가 지적하는 것은 인문학

10) 쇼리스의 주장은 인문학이 가난을 해결할 수 있는 하나의 방법이 될 수 있다는 것이다. 즉 시민인문학에서의 자율의 정신이 자본주의 하에서 실제로 일어나는 빈곤의 문제를 해결할 수 있음을 역설한다. 쇼리스가 보기에는 빈곤은 스스로 독립된 자율적 정신의 부재에서 온다. 그러나 심사자 중 1인이 지적했다시피 자율이 곧 빈곤의 해결이라는 등식이 성립하기 쉽지 않은 것은 사실이며 필요충분조건도 될 수 없다. 그러나 쇼리스가 빈곤의 원인에서 개인의 자율성의 부재를 확인한 것만은 분명하며, 일정 부분 동의할 수 있는 여지도 있다고 할 수 있다. 좀 더 완화된 표현으로 독립심의 부재, 자존심의 상실 등이 빈곤으로 쉽게 이어질 수 있기 때문이다.

11) 스펠마이어, 26쪽.

이 이 과정에서 세상 밖이라는 목표를 상실했을 때, 또는 그 목표의 중요성을 부정했을 때 생겨날 수 있는 문제점인 것이다.

타카기 진자부로와의 『시민과학자로 살다』를 보면 대학의 과학자가 시민과학자가 되어야 했던 이유, 그리고 일반인이 과학의 전문성에 어떻게 접근해야 하는 것이 올바른가 하는 과정이 잘 드러난다. 인간이 필요로 했던 과학이 오히려 인간을 억압하게 되고 이에 대한 저항으로서 시민과학이 탄생하였듯이, 스펀마이어가 제기하는 인문학도 결국은 우리의 인문학이 우리를 텍스트적인 삶을 통해 현실을 볼 수 없게 한 것에 대한 자기반성이고 마침내 경험 상실이라는 기이한 형태가 된 억압된 인문학에서 탈출하기를 바라는 것이라 할 수 있다. 그에게 있어 시민인문학은 잘못된 유산으로 이어져 오는 인문학의 구속에서 벗어나도록 하는 데 있다. 자유를 증대할 수 있는 인문학, 또 어떤 면에서는 자유로서의 인문학을 우리가 잊은 채 살아오고 있음을 지적하는 것이다.

3. 시민인문학과 공동체성

시민인문학의 여러 논의들이 자칫 범할 수 있는 문제는 인문학을 통해서만 시민의 성격을 제대로 구성할 수 있고 민주주의를 발전시킬 수 있다는 데 있다. 인문학은 시민사회 또는 민주주의 사회를 구성하는 필요조건은 될 수 있지만 충분조건은 아니다. 여러 다양한 경로를 통해 민주주의는 발달될 수 있기 때문이다. 즉 시민사회 또는 민주주의 사회가 구성되기 위한 다양한 덕목으로서 자치나 자율, 자유에 더해 관용, 배려, 협동 등도 인문학의 중요 주제가 된다. 사회 윤리적 맥락에서 태어나 문학이나 역사적 담론을 통해 세련되어 온 것들이 위와 같은 민주주의의 세부 항목들이다. 그러나 이에 더해 공동체성이라는 항목을 시민인문학에 적극적으로 첨가해야 한다고 생각한다. 왜냐하면 시민사회나 민주주의 사회는 그것을 구성하는 주체의 구체성이 무엇보다 중요하며 그러한 구체성을 지리적으로 재현할 수 있는 공동체성이야말로 사회적 근거를 더 단단하게 해 줄 수 있기 때문이다.

중앙집권적 사유도 그렇고 신자유주의적 행동에서도 간과하기 쉬운 것은 지역의 공동체성을 무시하는 데 있다. 많은 사회운동은 지역을 벗어

나면 권위나 권력으로 변하는 경향이 있으며, 시민사회 자체를 부식시키기도 한다. 시민단체들도 공동체성을 땀으로써 건전성을 확보한다. 시민사회는 적정 규모의 사회여야 하지 마냥 커지도록 내버려둬야 할 것은 아니다. 물론 환경운동과 같은 사회연대를 강조하는 특수한 경우에는 전국적인 규모나 국제적인 규모가 될 수도 있다. 그러나 역시 시민운동은 풀뿌리 운동으로서 시작되어야 하고 풀뿌리 운동으로 끝나는 것이 이상적이다. 그러므로 시민인문학에서는 개인의 자율과 자유에 함께 공동체성을 가르칠 수 있어야 하며 이는 한국 대학에서의 인문학의 교육과정 생성과도 관련이 된다.¹²⁾ 인문학의 공동체적 특성을 위해서는 일차적으로 한국의 다양한 지역적 특성을 일반화시켜 물어야하고 이차적으로는 대학이 속한 도시의 지역의 의미를 물어야 한다.

시민인문학이 민주주의를 위한 것이고 자율과 자유라면 이 둘을 정당하게 해주는 부가적 특성은 공동체성이 되며, 시민인문학은 공동체성을 대학 교육의 목표나 과정에 상당한 수준으로 첨가해야 한다. 예를 들어 대학의 인문학 교양과정에 그 대학이 속한 정치, 경제, 문화, 지리에 대한 논의가 절대 부족하다는 사실이 이를 말해주고 있다. 시민인문학에서 민주주의의 요소로서 자율과 자유를 말하면서 그것들이 특정 지역 시민사회의 공론장에 어떠한 영향도 줄 수 없다면, 그리고 그 안에서 일어나는 다양한 문제들을 광의의 사회자본social capital 영역으로 연계할 수 있는 토종 시민단체들과의 소통이 없다면 대학이 가져야 할 당위로서의 시민인문학은 결국 추상적이 될 수밖에 없다. 쇼리스의 주문대로라면 지역의 시민인문학자들은 도시나 마을의 노숙자들, 그리고 교도소나 복지기관을 경험할 수 있어야 하기 때문이다.¹³⁾

시민인문학은 한정되고 협소한 의미에서의 시민을 연구하는 학문이

-
- 12) 시민사회의 덕목 중 하나를 배려라고 했을 때 대학의 인문학 교육과정에서는 배려와 관련된 과목을 강의할 수 있다. 예를 들어 유가 윤리 중에서의 서(恕)나 레비나스의 배려 윤리 등이 있다. 교양과정의 명칭을 ‘배려’로 하여 한 학기 강의가 만들어진다고 가정한다면 학생들은 피상적이고 일회성으로 끝나는 시민윤리가 아닌 제대로 된 ‘시민적 삶’으로서 윤리 태도 또는 담론의 기회를 가질 수 있을 것이다.
- 13) 시민인문학을 밖에서만 가져올 필요는 없다. 스펠마이어가 말했듯이 “학생들이 대학에서 배운 지식을 대학 바깥에까지 가져갈 수 있을 때 인문학은 그 임무를 완수했다”고 말할 수 있다. 문제는 대학에서의 인문학을 세상 밖으로 내 보낼 수 있는 방법에 대한 논의가 활발하지 않다는 데 있다.

아니며 인문학의 위기 탈출용의 수사학도 아니다. 또한 정적이고 수동적인 개인들에 대해 봉사하기 위한 학문도 아니다. 그것은 개인들이 시민이 되어가는 방식을 말해주고 한편으로는 그러한 시민사회 속에 살아가기 위한 방법이 되어 인문학자들이 그것을 경험할 수 있어야 한다. 민주주의에 대한 더 나은 탐색이 인문학에 의해, 세상 밖으로의 체험을 가능하게 하는 시민인문학을 통해 가능해지는가를 물어볼 수 있어야 한다. 인문학자들이 이러한 시민인문학을 멀리해야 할 이유가 없는 것이다.¹⁴⁾

이제 시민인문학의 자율이나 자유에 더해 협동과 배려가 본격화되는 공동체의 특성이 무엇인가에 대해 살펴보자. 공동체성은 시민사회의 완성이기도 하지만 시민인문학의 충족요건이기도 하기 때문이다.

4. 지역의 의미와 공동체성

공동체의 특성을 이해하기 위해서 최근 논의되고 있는 지역의 의미를 먼저 살펴보는 일이 순서일 것이다. 기존의 지역에 대한 이해가 국가주의와 경제주의에 우선한 가치에 강조점을 두었다면, 시민인문학에서 적극적으로 가져와야 할 가치는 중앙 집중화보다는 분산, 확일성보다는 다양성을, 그리고 분권과 자치를 지역에서 구현하는 것이다. 그리하여 ‘분산, 다양, 분권’ 등의 가치를 중요 원리로 하여 시민사회의 긍정적 효과를 극대화 할 수 있어야 한다.

이제 지역을 이해하는 몇 가지 관점을 기술해보자.¹⁵⁾ 김성균은 지역을 물리적 장소, 경제적 장소, 삶의 장소, 그리고 생태적 장소로 분류하고 있다. 그에 따르면 물리적 장소와 경제적 장소로서의 지역은 우리가 익히

14) 한국에서는 비록 시민인문학이 인문학 위기 속에서 등장되었지만 이를 단지 위기 극복용으로만 사용해서는 안 된다고 본다. 인문학은 무엇이며 그러한 인문학이 실천적으로 우리 사회에 어떤 기여를 할 것인가에 대한 진지한 반성이 따라나와야 한다. 특히 최근에 시민인문학이라는 이름으로 수행되는 다양한 기획들에 프로그램의 생산과 아울러 시민인문학에 대한 이론적 토대도 함께 마련되어야 할 것이다. 물론 이 때의 이론은 시민인문학이 유행으로 끝나는 것이 아니라 말 그대로 인문학의 진정성과 안정성을 구축하기 위한 것이 되어야 한다.

15) 아래 논의는 2010년 12월에 부산대학교에서의 한국아나키즘학회 가을학술대회에서 발표된 김성균 공공정책 연구소SNP 소장의 발표논문인 “커뮤니티, 아나키즘 그 이상의 상상”에서 부분 발췌하여 정리한 것이다.

알고 있는 일반적인 지역으로서 공동체성을 구현할 수 없는 공간이며, 제대로 된 공동체성을 얻어내기 위해서는 말 그대로 지역이 중심이 되는 삶의 장소 또는 생태적 장소로서의 지역이 진정한 지역의 의의를 갖는다. 이러한 관점에 의해 시민인문학에서 자율과 자유 개념의 확대와 개인의 이러한 내재적 특성이 강화될 수 있는 조건으로서의 지역의 의의를 명확하게 제시할 수 있다. 즉 개인 또는 시민의 외연이 공동체성이라는 특징을 통해서 강화되기 위해서는 지역이 단순히 물리적이고 경제적인 차원을 넘어서 시민의 삶의 진실한 공간으로서의 지역, 즉 ‘지역적 공동체성’을 회복할 수 있어야 한다.

물리적 장소로서의 지역은 관행적이며 제도적으로 접근하고 있는 지역에 대한 이해의 수준과 접근 방식에 의한 것으로서, 이는 단순히 지리적 공간, 즉 일정한 땅의 구역이나 구획된 토지 또는 땅의 경계 등 일정한 영역으로서의 지역이다. 김성균에 따르면, “지역의 유형은 기능적 연계성의 관점에서 지역을 유형화하기도 하며, 지역의 소득수준과 성장률을 기준으로 지역을 유형화”될 수 있다. 전자의 입장에 따르면, “2개 이상의 공간단위가 공통적인 속성을 지니고 있어 하나의 통합된 공간단위로 이루지는 지역인 동질지역, 공간적 거점을 중심으로 기능적 연계가 밀접하게 형성된 지역인 결절지역 또는 극화지역, 교역과 및 소득의 극대화와 효율적인 자원 활용 등 특정한 목적을 효율적으로 달성하기 위하여 설정된 연속된 공간의 의미를 지닌 계획지역으로 유형화”된다.¹⁶⁾ 이러한 물리적 장소로서의 지역은 단순히 개발이론이나 계획이론에 의한 경제발전의 공간적 전략지로 이해될 뿐이다. 경제적 장소로서의 지역도 경제발전이나 계획에 따르는 것으로서 경제적 세계화의 한 방편으로 전략하여 지역화의 최종 목적이 세계화를 위한 것이 되고 만다.¹⁷⁾

시민사회를 활성화하고 공동체성과 같은 덕목을 지역에서 찾아내고자 할 때 김성균의 주장은 많은 도움이 될 수 있다. 그는 삶의 장소로서의 지역을 주장하며, “지역적 관점에서 지역을 바라보기”를 원한다. 그러한 지역은 “호혜적·대면적 관계”를 통하여 “지속가능성과 평등의 공동체를 이루고 세계적인 기업에 의존함 없이 스스로를 지탱할 수 있는 토대”를 만드는

16) 김성균, “커뮤니티, 아나키즘 그 이상의 상상”, 한국아나키즘학회 추계학술대회 발표 논문, 2010. 12, 2쪽.

17) 김성균, 4쪽.

곳으로서, “경제적 세계화에 대응한 자치적이며 호혜적 관계가 드러난 삶의 장소로서의 의미”를 갖는다고 주장한다.¹⁸⁾ 그리하여 삶의 공간으로서의 지역은 지역자치라는 관점에서 이해되어야 한다. 김성균은 주장하길,

“지역자치는 삶의 장소로서의 지역을 이해하고 만들어 가는 과정이다. 따라서 삶의 장소로서의 지역은 지역에 거주하는 주민이 자기 지역의 정치·행정의 주체가 되어 스스로 지역사회의 문제를 토의하고 협의하는 과정을 통하여 해결책을 결정하고 집행하며, 그 결과에 대해서는 권리와 책임이 동시에 요구되는 장소이다. 그리고 자율과 자치에 기초하여 지역문제를 지역사회 주민들이 스스로의 의사와 책임 하에 공동으로 처리하는 한편 일국의 정치 행정을 민주화·능률화하고 정치발전을 지속시킬 수 있는 민주주의 원리가 적용되는 공간이다. 또한 국가와 시장주의의 논리에 폐해를 가장 직접적으로 경험하는 장소로 새로운 변화를 모색할 수 있는 공간이기도 하며, 생산-소비-여가-생활이 순환적 체계를 이루는 공간, 그리고 다양성이 살아 있는 창조적 대안이 창출되는 공간으로, 만남·소통·나눔의 상호간에 호혜적 관계를 이루는 공간이다. 이러한 일련의 내용을 이해하는 것이 공간에 대한 감각을 키우는 일이며 삶의 장소로서의 지역을 이해하는 일이다.”¹⁹⁾

18) 김성균, 6쪽. 현실적으로 지금의 자본주의 하에서의 지역 공동체가 세계적인 기업에 의존하지 않고 유지되기는 쉽지 않다. 전기, 가스, 철도 등은 적어도 국가 수준의 기업이 관여해야만 실제적인 효율성을 얻을 수 있다. 미셀 뒤비도 다음과 같이 지적하고 있다. “민주사회주의자들의 계획은 다음 두 가지 이유로 ‘중앙 집중적central’이라 할 수 없다. 첫째, 그것은 마을, 지역, 국가, 대륙(유럽), 지구를 모두 포함하는 수준에서의 계획이다. 둘째, 중요 결정이 중앙 집중화된 기구에 의해서 정해지지 않고 민주적인 투표로 모든 관심 있는 사람들에게 의해 정해진다. …… 지역의 버스 운송 체제가 특정 지역에서 입안되고, 버스나 기차 생산 작업은 국가나 대륙 간 수준에서, 마찬가지로 이런 거대 생산을 위한 전력 생산도 국가 수준에서 이루어진다.” (드렉 윌/박연규 역, 『생태사회주의의 시대; 그린 레프트가 온다』, (근간), 이학사, 2011, 21쪽) 즉 의존의 정도를 어느 정도로 두느냐가 현재의 공동체 논의의 중요 사항이지 의존하느냐 하지 않느냐라는 양 극단적인 논의는 무의미하다고 할 수 있다. 공동체 원리주의자나 극단적 공동체주의자들도 소위 말하는 세계적 기업이 지역에 미치는 폐해를 지적하는 것이지만 완전하고 순수한 의미에서의 폐쇄적인 공동체를 의도하지는 않는다. 그리하여 그 대안으로서 공동체 간의 상호 협조 체제의 강화를 주장한다. 지역 공동체의 생태적 특성의 강화나 공동체 단위 규모 등도 세계화에 의해 지역자치가 함몰되는 것을 방지하기 위함이라 할 수 있다.

그가 말하고 있는 삶의 장소로서의 지역에서 개인 또는 시민에게 요구되는 덕목에는 기존의 시민인문학의 다양한 논변에서 주장되었던 자율과 자유라는 기본적인 민주주의 항목에 더해 일정 지역의 집단의 민주적 의사소통과 그에 따르는 만남, 소통, 나눔 등의 공동체적 특성이 고스란히 들어 있다. 지역이라는 공간에 대한 인식을 심화시키고 그러한 곳이 곧 시민들이 삶을 영위하는 적정 공간이 될 수 있는 것이다. 지역을 공동체적 특성으로 봐야 한다는 데에는 이와 같이 지역을 통해서 시민의 삶이 발현되어야 한다는 큰 전제가 깔려 있다. 만약 지역이 공동체적 특성을 갖고 있지 못하다면 그러한 공간은 시민사회를 받혀주는 데 한계가 있으며, 지역이 단순히 물리적 공간으로 제한되어 시민의 조건을 충족시키지 못하게 되고, 궁극적으로는 시민인문학에서 주장하는 자율과 자유의 조건도 상실하게 된다. 자율과 자유는 어디까지나 공동체성을 전제로 한 개인의 덕목이지 공동체성이 상실되는 물리적 또는 경제적 공간으로서의 지역에서는 상정될 수가 없다. 김성균은 나아가 지역을 자연과의 생태학적 공동체를 형성하는 개념으로 확장하기도 한다.²⁰⁾ 생태적 공동체는 환경 문제에 대한 인식을 넓히기 위한 접근 방식으로서 이 또한 우리가 지역의 공동체성에 대한 논의를 위해서 필수적이다. 일정 지역 집단의 생명의 문제를 담보하기 위한 거대 담론으로서 생태적 특성은 공동체의 또 하나의 정체성을 이루게 된다. 나는 김성균이 주장하는 생태적 공동체는 삶의 장소로서의 공동체가 정상적으로 기능하기 위한 필요조건으로 본다. 왜냐하면 “생태적 지역주의 관점은 규모의 문제로부터 새로운 전환을 요구하며, 거대화·집중화·계층화·획일화가 아닌 소형화·분권화·분산화·다양화를 원한다. 그리고 관계 형성에 있어서는 명령, 규율 그리고 질서가 강조된 통치적 관계가 아닌 대면, 호혜, 자율 그리고 자치가 강조된 협치적 관계를 지향한다.”²¹⁾는 사실 때문이다. 생태적 공동체에서는 생태라는 대상 자체에 대한 직접적인 인식도 필요하지만, 생태의식의 도움을 받아 공동체의 관계 형성이 상호적이고 협동적이 될 수 있기 때문이다. 즉 생태의식의 근저에는 삶의 장소로서의 지역 공동체 개인들이 배워야 할 민주적 관계가 들어있기 때문이다.

19) 김성균, 7쪽.

20) 김성균, 8쪽.

21) 김성균, 9쪽.

5. 시민인문학을 위한 공동체성

흔히 공동체를 언급할 때는 그것이 사용되는 다양한 맥락에 따라 다양한 형태의 공동체를 상정하게 된다. 내가 이 글에서 말하고자 하는 공동체는 폐쇄적이고 사회와 분리된 것이 아니며, 유럽공동체처럼 국가 간의 정치경제적 공동체도 아니다. 그것은 시민사회의 조건으로서 기능할 수 있는 내적 의미를 우선적으로 갖고, 이러한 내적 의미를 물리적으로 충족시킬 수 있는 마을이나 도시 수준에서의 공동체를 의미한다. 그렇게 되어야만 시민인문학에서 주장하는 하나의 구성 요건으로서의 공동체성이 드러나게 된다. 이러한 맥락 하에서 이제 당위적인 지역 공동체성의 주요한 몇 가지 철학적 특성을 살펴보고, 그것이 시민인문학의 정체성 규정에 어떤 역할을 할 수 있을 것인지에 대해 알아보고자 한다.

최근 우리 사회에서는 공동체 담론이 ‘신자연주의’라는 이름과 함께 전개되고 있다. 특히 공동체적 삶을 복원하기 위한 작업으로 환경운동, 귀농 운동, 도농공동체운동, 자유 및 대안 교육운동, 또는 신사회 운동 등이 있는데, 이 모든 운동의 경향성은 우리가 지금까지 볼 수 없었던 새로운 사회적 상황을 예시하고 있다. 이 운동방식들의 성격은 다음과 같다.

첫째, 서양에서 시작되어 한국사회의 모든 영역에 새로운 기준을 만들어가고 있는 후기모더니즘의 영향을 들 수 있다. 후기모더니즘의 특성 중 하나는 정치 경제를 비롯해 사회 모든 분야에서 지역이나 지방, 즉 사회의 중심에서 밀려나있던 ‘주변’에 대한 관심이라고 할 수 있다. 정치 경제적 소외 문제뿐만 아니라 문화적 소외문제 등을 환기시키는 ‘작은 것’에 대한 관심이 우리 사회의 새로운 담론으로 자리매김 되고 있는 것이다.

둘째, 세계적으로 문제가 되고 있는 환경오염에 대한 성찰이 우리 사회에서 자연을 다시 한 번 되돌아보게 하고 있다. 환경오염의 문제는 우리가 지금껏 자연에 대해 가져온 왜곡되고 남용된 인간 중심적 사고, 그리고 거기에 더해 자본주의적 경제논리와 깊은 관련을 맺고 있다. 환경문제의 해결점을 근본적으로 어디에서 출발시키느냐하는 시대적 요청이 바로 이러한 자연주의적 관심을 만들어내고 있으며 ‘주어진’²²⁾ 지역으로서의 공동

22) '주어진'이라는 말의 의미는 개인의 경우에는 태어나면서 부모로부터 받아 나오는 어떤 것으로 볼 수 있고, 개인의 집합으로서의 집단이나 공동체의 경우에는 개인들 각자의 의식 전체가 자신의 집단과 공동체의 사회문화적 조건, 또는

체에 주목하게 하는 요인이 된다. 시민사회에서의 공동체가 전통적인 자연 공동체와 대척점에 있다고 보면, 이는 본격적인 의도적 공동체의 전면적인 등장이라 할 수 있다. 그러나 현 사회문제의 현상들을 보면 시민사회를 이렇게 전면적 의도성과 추상성으로 규정하기보다는, ‘주어진’ 공동체에서 시작하되 거기에 얼마나 삶의 적합성을 부여하느냐가 더 중요하다.

셋째, 평등, 호혜성, 협동, 상부상조와 같은 분배 정의가 실현될 수 있는 적정 공간으로서의 공동체이다. 개인의 이익이나 욕구에서 시작하는 사회경제 활동이 아닌 일정 규모 집단의 공익에서 출발하는 공동체를 가정해볼 수 있는 것이다. 여기에서 이익 공유의 절차, 과정, 그리고 결과는 민주주의 일반적 의사결정에 따라 진행된다. 물론 민주주의 사회에서는 시민 개인의 자율과 자유가 바탕이 되어야 하지만, 문제는 이러한 개인의 특성이 집단 이익에 희생되는 것이 아닌, 집단 이익의 창출을 위한 기반 요건으로 작동될 수 있어야 한다는 데 있다.

공동체 담론의 또 다른 한 축은 영미를 중심으로 일어나 지금까지 논란이 되고 있는 자유주의와 공동체주의의 철학 논쟁에 있다.²³⁾ 자유주의자들이 개인을 중심으로 한 권리, 책임 등의 도덕 덕목으로 사회의 다양한 문제들을 이해하려고 한다면 공동체주의자들은 개인보다 공동체를 중심으로 하여 사회를 이해하려 한다. 공동체주의자들에 따르면 개인이라는 중립적이고 중류수적인 존재는 허구에 불과하며 그러한 이해는 칸트에 의해 구성되고 로크나 홉스 등에 의해 살이 덧붙여져 근대로 넘어 온 지극히 근대성의 이미지에 지나지 않는다. 개인이라는 존재는 이미 ‘주어진’ 특정 조건에서 만들어진 존재이기 때문에 사회를 구조화하는 일차적인

정치경제적 조건에 의존하는 것을 말한다. 즉 백지상태의 자의식이 아니라 태어날 때부터 일정 정도 가질 수밖에 없는 집단의식이라 할 수 있다. 공동체 담론에 비추어 보면 이러한 집단의식은 시공간적 한계를 갖고 있으며 맥락적이고 특수한 것이다. 한편으로 보수적이고 전통적인 자연생성적 마을 공동체를 지칭하는 것이기도 하다. 물론 민주적 시민사회에서의 공동체는 이러한 것에서 일정 정도 거리를 두는 의도적(intentional)이고 잠정적(temporary)인 인위적인 것이기는 하지만 그 친화성으로 따지자면 보편적이고 추상적인 사회(gesellschaft)라기 보다는 전통적인 자연공동체(gemeinschaft)에 더 가깝다고 할 수 있다.

- 23) 1971년부터 시작된 롤즈, 노직, 부케넨, 에커만의 자유주의 옹호에서부터 시작하여 드워킨Dworkin, 앨런 거윌A. Gewirth, 고티에Gauthier에 이르기까지의 다양한 층위의 자유주의자들이 있는가 하면, 매킨타이어A. MacIntyre, 응거Unger, 테일러C. Taylor, 샌들M. Sandel, 월즈M. Walzer와 같은 공동체주의를 주장하는 철학자들이 있다.

조건이 될 수 없으며 오직 있는 것은 민족이나 종교 등에 채색되어 버린 공동체적 개인이 있을 뿐인 것이다. 개인이라는 존재가 근대성의 산물이고 허구라는 공동체주의자들의 논의가 비록 과격하다고 하더라도, 공동체주의자들로부터 얻어낼 수 있는 한 가지 중요한 장점은 개인 자체가 제반 사회적 논의를 이해하고 해결하고자 함에 있어 출발점이 될 수 없다는 사실에 있다. 공동체주의가 세계화와 자본주의가 대세인 현실에서 자유주의를 대체할 만한 완전한 이념으로 자리할 수는 없다고 하더라도 그들이 원자적 인간, 또는 추상적 자아를 전제로 하는 모더니즘적 사유와는 다른 방식을 제시하고 있다는 사실에 주목할 필요가 있다. 즉 관계로서의 자아, 즉 개인과 사회의 중간쯤에 위치시킬 수 있는 개인을 상정하기 위한 논의의 장을 열어주고 있음은 분명하다.

관계에 대한 논의는 현재 서구 사회의 아나키즘의 주류 입장 중 하나인 생태 아나키즘을 이해하는 조건이 될 수 있으며, 국내 공동체 운동의 이론적이고 실천적 현상을 이해하는데도 이론적 제공을 할 수 있을 것이다. 한편으로는 한국적 포스트모더니즘의 일반 현상이라고도 할 수 있는 ‘도가적 공동체’의 긍정적인 성격뿐만 아니라, 그린 아나키즘 Green Anarchism의 한 성격인 ‘신원시주의 New Primitivism’ 또는 ‘신자연주의 New Naturalism’ 정신을 이해하는데도 도움이 될 수 있다. 위 공동체의 새로운 경향들은 개인을 이론의 출발점으로 해서는 성립되기가 어렵다. 그것들은 개체들의 관계, 즉 공동체적 관계에서부터 모든 논의를 시작할 수 있을 때 가능하다.

공동체 담론의 현장의 한 예로 마을이나 도시 만들기에 대해 생각해 보자. 현실적으로 공동체는 규모에 따라 대체로 다음과 같은 변화가 일어난다. 첫째, 공동체 구축의 질과 양이 달라진다. 둘째, 적정수준의 규모의 필요성에 의해 규모의 대형화를 피해야 하며 그 규모의 수준을 조절해야 한다. 이 모든 규모의 적절성에 가장 중요한 요건은 '같이 살기' 위한 관계의 설정이다. 더불어 삶 또는 함께 삶에 대한 논의가 같이 살기 위한 규모의 내적 조건으로서 사람들의 관계가 어떠해야 하는가가 중요한 이슈로 떠오를 수밖에 없는 것이다.

6. '사회 밖'과 '공적 세계'와의 관계

최근 공동체에 관한 논변을 보면 공동체가 사회 구성의 요건이 될 수

있는가하는 공동체 탄생의 원론적이고 이념적인 것에 집중되어 왔다고 해도 과언이 아니다. 반대로 공동체의 구성 요건 자체가 시민사회와 어떠한 관련을 맺어야 할 것인가에 대한 실제적인 문제에 대해서는 소홀했다고 본다. 즉, 공동체에 대한 정의를 상당히 관습적으로 규정해 왔고, 특히 이 땅에서는 그것이 ‘전통의 복원’이라는 이름으로 이념화 작업과 유사한 성격으로 한정되어 왔다. 이데올로기화되거나 과거의 이데올로기를 재확인하여 적용할 수 없을까하는 응용적인 문제에만 관심을 가졌다는 뜻이다.

이제 이런 문제를 극복하기 위해서는 공동체 문제를 특정한 이데올로기로 이념화하려는 작업에서 탈피하고, 하나의 시민사회 현상으로 보고 그것의 성격을 보다 객관적으로 규명하는 작업이 필요하다. 즉, 탈 이데올로기라는 최근의 지적 흐름에 근거해서 살펴봐야 하며, 하나의 주제를 공시적으로 살피나감으로써 이념화된 접근 방식에 비해 보다 더 많은 일반적인 논의를 추출할 수 있어야 할 것이다. 특히 시민으로서의 한 개인이 사회 밖으로 나갈 수 있고 공적 세계를 접할 수 있는 매개체로서의 공동체여야 하며, 그 속에서 시민적 삶을 꾸려나갈 수 있는 생활 밀착형 공동체가 되어야 한다.

시민사회에서의 공동체는 개인들의 ‘사이’ 관계를 의식화하고 실천하는 작업이다. 이러한 사이 관계 설정에 대한 고려 없이는 공동체에 대한 진정한 이해를 가져올 수 없다. 개인과 개인이 만나는 공동체라는 현상에서는 이 개인들의 관계의 성격이 무엇이며 어떻게 규정되어야 하는가가 중요하다. 닫힌 개인이 아니라 열린 개인으로서 공동체를 구성하기 위해 가장 적절한 개인의 이상을 시민사회에서 구현할 수 있어야 한다. 즉 연대나 연합을 이론적으로 가능하게 해주는 개인이 되기 위해서는 기존의 추상적이고 보편적인 자아 개념으로는 부족하며, 타인에게로 열려져 있는 개인 그리고 자아 중심적이고 이기적인 자아가 아닌 타인을 배려하고 염려하는 개인이 출현해야 한다.

개인은 지극히 표피적인 수준에는 자신의 물리적이고 생리적인 몸을 떠나지 못하지만 사회성을 충족하기 위한 몸은 얼굴 표정이나 몸짓, 움직임 등이 모두 타인에게로 열려 있게 된다. 근대적 자아의 등장도 그 안을 들여다보면 모여 살기 위한 조건이지 자아 발현 그 자체가 목적은 아니다. 이런 차원에서 개인은 허구나 환상일 수 있으며 궁극적으로는 사회가 우선적인 가치라고 할 수 있다. 자유주의자들의 덕목인 개인의 권리도 사

회의 윤리적 가치를 목적으로 했을 때만 의미가 있는 것이라 할 수 있다. 하버마스의 생활세계(Lebenswelt) 개념도 우리들의 일그러진 사회상인 관료화, 금전화를 벗어나기 위함이며, 그러한 생활세계는 적절 요건을 갖춘 사회, 즉 공동체가 만들어짐으로써 가능한 것이다. 생활세계를 재현하려는 공동체로서 종교공동체를 들 수 있지만, 이들 공동체는 공동체 현장을 실제로 꾸러나가면서도 그들은 오직 하나의 종교를 통해서만 공동체 철학의 일반화를 구현하려고 한다. 이러한 특정한 종교가 구현하려고 하는 보편화 작업은 실제로 의도한 만큼 성공적이지도 못하고 자체 모순을 갖는다. 주어진 특수 공동체는 그것이 이미 주어졌다는 사실 때문에 보편성을 가질 수 없기 때문이다.²⁴⁾

여러 종교 단체에서 어떻게 공동체가 운영되고 있는가를 비교하는 것은 가장 전통적이고 안정된 방식이라고 할 수 있다.²⁵⁾ 그에 비해 최근에 일어나고 있는 새로운 유형의 신사회운동에는 규정된 연속적 이념화를 고수하지 않으면서도 현대 시민운동의 중요한 현상이 나타나고 있다. 이런 유형의 공동체에는 집단들 개인 간의 높은 수준의 윤리적 관심이 보인다. 공동체성 자체는 물리적인 지역 공간에서 일어나지만 그것의 내적 성격은

24) 권용혁은 자유주의와 보편성에 대한 대안으로서 공동체주의자들의 입장에서 ‘보편 공동체’를 제안하고 있지만 보편이라는 말과 공동체라는 말은 서로 상호 모순을 갖고 있기 때문에 이론적 충돌을 일으킨다. 그가 보편 공동체로서 가져오는 논의는 오토 아펠의 담화윤리학에서의 의사소통의 선행성인데 이는 보편적인 의사소통을 통해 공동체주의자들의 약점인 공동체성과 폐쇄성을 해결하기 위해서였다. 그러나 그의 보편적 선행성 논의에는 차이보다 같음을 위한 심리적 조급성이 배경으로 깔려 있다. 하나의 공동체를 있는 그대로 보기 위해서는 비교철학의 근본 명제인 "비교는 차이를 보는 것이다"라는 사실에 주목해야 할 것이다. 아나키즘에서는 이러한 차이의 문제를 보편성을 가져오지 않고도 해결하는 방식이 있는데 그것이 바로 연대와 연합이다. (권용혁의 보편적 공동체 논의는 그의 "공동체주의와 의사소통 공동체 이론"을 참고하고, 차이에 대한 논의는 나의 “차이 찾기로서의 비교철학”을 참고.)

25) 종교적 공동체가 폐쇄적이긴 하지만 거기에는 공감적 의사소통이 강조되고 있으며 이는 개인의 내면적 특성, 즉 일종의 영성적 의사소통이 가능할 수 있다. 대화나 공감을 통한 관계가 이루어지면서 최소한의 윤리가 보장될 수도 있다. 이를 도식화해보면, 종교 - 영성 - 공감 - 대화 - 실천 - 사회라는 형태가 가능하며 종교적 공동체가 사회적 공동체로 전개될 수 있기도 하다. 그럼에도 종교적 공동체의 한계점은 시민사회가 지향하는 민주주의 사회 실현을 위한 공동체적 특성을 상실하고 있으며, 공동체 사이의 관계 구축을 무의식적으로 회피한다는 데 있다. 즉 '공동체 너머'의 사회에 대한 확실한 대안이 없다는 데 있다. ‘공동체 너머’의 사회는 일정 규모의 거시적 시민사회를 전제로 하고 있기 때문이다.

닫힌 공간이 아닌 임의적이고 잠정적인 열린 공간에서 벌어지고 있는 일련의 관계를 재현한다. 즉 구체적인 공간을 설정하지 않으면서도 특정 사안에 따라 모여들었다가 헤어지기를 반복한다. 메타적인 성격을 갖는 이런 유형의 공동체가 시민사회운동을 뛰어나가고 있다. 한편 정보 매체의 발달로 인한 사이버 또는 인터넷상에서의 공동체적 관계성은 이전에는 전혀 예상하지 못했던 사람들 사이의 관계 설정의 문제를 제시하고 있다. 구체적인 실체가 없는 듯하면서도 이런 관계는 하나의 실체를 만들어내고 있다.

앞에서도 지적되었다시피 환경오염을 제거하는 동시에 환경친화적인 삶을 꾸려 가고자하는 것은 현대 시민사회의 트렌드가 되고 있다. 특히 자연과 인간의 관계를 새롭게 설정하고자 하는 것은 모든 시민사회의 이상이다. 자본과 산업시대의 경쟁논리에 희생되어 온 사람들 자신, 그리고 사람과 자연의 유기적 관계, 이러한 관계를 회복하고자하는 노력과 반성, 그리고 자연과의 관계를 정상적으로 되돌리기 위해 사람들 간의 관계가 어떻게 기능해야 하는가가 점점 더 중요해지고 있다. 이러한 노력은 시민사회를 어떻게 구성할 것인가 하는 실천적 과정의 하나이다. 그리고 이러한 실천적 과정으로부터 관계라는 주제가 윤리적 색깔을 띠게 되는 것이다.

관계라는 관점에서 시민사회의 공동체성을 읽어내는 작업이 절실하다. 공동체를 대상으로 삼는 철학, 이것은 흔히 생각하듯 어떤 특정 시대의 특정 이념의 공동체를 사회에 자리 잡기 위한 그런 이념화 작업이 아니다. 물론, 관계에 어쩔 수 없이 전제된 도덕감이 있는 것은 사실이다. 즉, ‘옳은 관계’, ‘좋은 관계’라는 표현이 전제되고 있으며, 사람들 간의 조화로운 관계 그리고 균형 잡힌 관계가 있어야 한다. 그러나 이는 적극적인 의미에서의 이념화 작업이 아니라 철학이 갖는 경향성 정도에 지나지 않는다. 공동체성에는 어떤 관계가 필요한 것인가. 그것은 공동체적이라야 한다는 순환적인 결론을 내릴 수밖에 없다.

의사소통이 훌륭하게 이루어져야 함은 그것이 갖는 지나친 보편 이성 중심의 사고 때문에 오해를 받을 수는 있지만 어떠한 공동체를 구성하든 간에 필요하다. 공동체는 듀이가 주장했던 방식의 민주적 공동체, 또는 대공동체(Great Community)와는 확연히 다른 방식으로 전개될 수도 있지만 적어도 독재적이고 권위적이거나 계급적인 요소가 들어있는 공동체가 되지 않기 위해서는 민주적이어야 한다. 관계의 실질적인 기능에는 개인의 자율성이 보장되어야 하며, 그것이 제대로 기능하기 위해서는 의사소통의

자유가 전제되어야 한다. '주어진' 전통적인 공동체에서는 흔히 기대하는 개인의 자유가 상실되거나 무시될 수 있다. 그러나 의도적이고 잠정적이며 지역적이고 열린 공동체에서는 개인의 자유로운 의사소통은 필수적이다.

국가나 민족, 종교 이데올로기에 열려있는 수직적 공동체에서는 개인의 수평적이고 자율적인 의사소통이 이루어질 수 없다. 그러나 더욱 중요한 것은 그러한 이데올로기에 얽매이지 않고 살아가기 위한 정체로서의 공동체를 상정하려면 국가와 같은 실체와 더불어 하나의 특수 공동체를 뛰어 넘는 '보편적 공동체'의 허구에도 주목해야 할 것이다. 보편적 의사소통이 중요해 되 그 실제적인 한계는 하나의 공동체에 제한되어야 하며, 공동체 너머의 문제, 즉 공동체와 공동체와의 관계에서는 보편성 논의가 아닌 다른 맥락 즉 실질적인 연대와 연합 말고는 다른 것을 가정해서는 안 될 것이다. 개인 또는 개인의 자유가 허구라는 공동체주의자들의 논의가 진실이라면 보편성이라는 것도 구체적인 공동체 구성을 위한 환상에 지나지 않게 된다.

공동체의 의사소통 방식의 적극적이고 긍정적인 방식은 상호 의무감, 정서적 유대, 친근감, 지역과 더불어 공동체 자체의 관계망을 안전하게 설정함으로써 극대화된다. 이러한 내적 관계와 함께 외적 조건으로서 다른 공동체를 언제든지 받아들일 수 있는 열린 태도가 필요하다. 관습적이고 전통적인 주어진 공동체가 아닌 의도된 공동체, 지역 고착적이 아닌 잠정적인 공동체, 그리고 적정 규모의 공동체성을 담보로 하는 공동체라는 조건이 함께 이루어져야 한다. 의사소통은 큰 틀에서 봤을 때도 내외적으로 자유로워야 하며 이런 점에서 개인의 자유는 공동체를 구성하는 요건이 될 것이다. 자유주의자들의 자유 개념이 개인 이상을 넘지 못하는 닫힌 자유라면 공동체성에 근거한 자유는 공동체의 개인들 사이의 관계를 위한 자유라고 할 수 있다. 또한 공동체주의자들의 공동체가 '주어진' 공동체에 우선권을 준다면 개인들 사이의 관계적 공동체는 개인의 자율적인 태도를 통해 좀 더 인위적이고 통제 가능한 공동체를 제시하려고 하는데 있다.

공동체에 대한 다양한 논의를 살펴보면 시민인문학이 강조해야 할 덕목이 자율과 자유를 넘어 공동체성에도 있다는 사실을 확인할 수 있다. 최근의 시민인문학에 대한 논의는 시민이라는 개체에 초점을 맞추되 그것을 시민들의 집단인 공동체의 정체성에 대해서는 충분한 논의를 전개하지 못했다고 할 수 있다. 실제로 개인의 자치, 자율, 자유의 개념은 공동체라는 특성을 외연 조건으로 갖고 있지 못하다면 현재의 자본주의적 민주주

의의 한계를 벗어날 수 없게 된다. 개인의 이기적 속성을 그대로 놔 둔 채 자율이나 자유를 얘기한다면 그것은 반쪽의 자율이나 자유로 머물고 말 것이다. 즉 공동체성이 갖는 사람들 사이의 관계를 전제로 하지 않는다면 인문학은 단순히 주체적 자아(subjective self)를 강화하는 데는 성공할 수 있을지는 모르지만, 사람들끼리의 협동과 상호주의와 같은 연대적 자아(associative self)를 성취할 수가 없다. 물론 현실적으로 이러한 주체적 자아와 연대적 자아가 잘 조화되는 사회를 기대하는 것이 쉽지는 않다. 그럼에도 시민인문학이 완결된 형태를 갖추기 위해서는 시민 개인의 자율과 자유에 더해 관계적 공동체성을 적극적으로 가져올 필요가 있다.

내가 지금까지 주장한 것은 시민인문학을 정의함에 있어 다소 소극적으로 취급되어 온 공동체성의 중요성이다. 배려나 염려와 같은 덕목이 지금까지의 시민인문학에서는 언급이 되었다고 하지만, 공동체성에 대한 본격적인 논의가 생략된 채 ‘개인의 사회화’라는 표현 정도로 제한되어 왔다. 인문학을 통해 희망과 행복을 논의하려면 지역이라는 공간에서 더불어 사는 삶이라는 공동체성에 대한 논의가 전면으로 대두되어야 한다고 본다. 그리고 이러한 공동체적 삶을 실질적으로 경험할 수 있는 시민사회를 구성할 수 있어야 하며, 시민인문학의 역할도 이러한 경험을 적극적으로 가능하게 해 줄 때만 그 의의가 있다고 할 것이다.²⁶⁾

26) 심사자 중 1인은 이 글이 “새로운 ‘마을이나 도시 만들기’의 청사진이 되기에는 너무 추상적이고 사변적”임을 지적했고, “이 논문이 주장하는 이념을 실현할 수 있는가에 대한 검토”를 요구했으며, “운영 과정에 대한 보고서”를 기대했다. 만약 이러한 논의가 충분히 이루어지지 않는다면 “기존의 인문학에 머물 수밖에 없는 ‘위선적인 인문학’이 될 것”이라고 지적했다. 나아가 “경제적 문제에 대한 구체적인 논의”가 없어 “어떤 경제적 원리”에 의해 이러한 공동체가 운영될 수 있을지에 대해 회의적인 시각을 제시했다. 나는 많은 부분 이 글에서 그러한 논의를 다루지 않았음을 인정하고 그의 비판에 동의한다. 그럼에도 나는 기존의 시민인문학에서의 논의에 공동체성 부분이 충분히 기술되지 않았음을 지적하고자 했고, 나름대로 이러한 논의를 더함으로 해서 더 많은 구체적인 현실 가능성을 얻어낼 수 있다고 생각한다. 실천적인 의미에서의 청사진이나 보고서 수준에서의 논의는 이 글이 애초에 목표로 한 것에서 벗어난다. 심사자의 제안에 감사한다. (공동체와 관련해 발표한 몇 개의 논문을 소개한다. “도가적 공동체는 가능한가”(도가철학 3호, 2001), “아나키즘과 공동체적 자아”(대동철학 24집, 2004), “수양공동체에 있어 유가교육의 실제”(전통사상과 환경 3집, 2004), “대안교육, 아나키즘적 자유의 성찰”(시민인문학 20호, 2010))

참고문헌

- 권용혁, "공동체주의와 의사소통 공동체 이론", 『공동체란 무엇인가』, 이학사, 2002
- 김성균, "커뮤니티, 아나키즘 그 이상의 상상", 한국아나키즘학회 추계학술대회 발표 논문, 2010. 12
- 박연규, "도가적 공동체는 가능한가", 「도가철학」 3호, 2001
- 박연규, "아나키즘과 공동체적 자아", 「대동철학」 24집, 2004
- 박연규, "수양공동체에 있어 유가교육의 실제", 「전통사상과 환경」 3집, 2004
- 박연규, "대안교육, 아나키즘적 자유의 성찰", 「시민인문학」 20호, 2010
- 박연규, "차이 찾기로서의 비교철학," 「철학, 사상, 문화」, 11호, 2011
- 드렉 월(박연규 옮김), 『생태사회주의 시대: 그린 레프트가 온다』,(근간), 이학사, 2011
- 마이클 에드워즈(서유경 옮김), 『시민사회』, 동아시아, 2005
- 쇼리스(고병헌, 이병곤, 임정아 옮김), 『희망의 인문학』, 이매진, 2007
- 스펠마이어(정연희 옮김), 『인문학의 즐거움』, Human & Books, 2008
- 타카기 진자부로오(김원식 역), 『시민과학자로 살다』, 녹색평론사, 2000

Abstract

**Autonomy and Liberty of the Citizen Humanity,
and the Sense of Community**

Park, Yeoungyu

I would like to add a new virtue of 'the Sense of community' to the study of citizen humanity. The various arguments in relation to the humanity have been mostly discussed with the virtue of autonomy and liberty. The citizen can be considered as having an whole citizenship when he goes out to the society from himself, and when he is to be familiar himself with the self-examined thought and autonomy, and when he is related to the public areas. That is, 'citizen' is completed when having the ideal type of autonomy and liberty as well as generosity, consideration, cooperation, and the like.

Though the virtues of autonomy and liberty can meet the citizen humanity, these are not enough and so the Sense of community must be complemented. In a democratic society the concreteness of subject becomes significant and has a basis for its ideal. In many cases different social movements would be failed since there is no understanding of community, and they might be easily distorted to the social phenomena of authority and power. Even the root democratic movements cannot be the healthiness of movements if not holding the genuine philosophies of community. Then the right concept of community of the citizen humanity is to be a basis of the 'experience of the citizen society' by which the original virtues of autonomy and liberty is actualized.

Explaining the citizen humanity with the characteristic of autonomy and liberty I thus argue the philosophical meaning of the 'Sense of

community' and so find its relation of the citizen humanity. Here I will use the ideas of community of anarchism with its relational feature.

【Key Words】 Citizen Humanities, Autonomy, Liberty, the Local, the Sense of Community, relation, Anarchism

영지주의의 인간관 연구*

유 승 중**

【요약문】 영지주의는 1945년 이집트 나그 함마디에서 발견된 문헌에 의해서 보다 자세하게 알려지기 시작했다. 그 전에는 기독교의 이단으로 비판 받아온 종파로 그 전체적인 내용이 알려지지 못하고 교부들의 비판에 의해 단편적으로 알려져 있었다. 이 영지주의가 주장하는 내용은 놀랄 만 한 내용들로서, 우리가 알고 있는 기독교의 내용과 상반되는 주장들이 많다. 일례로 든다면, 부활에 대한 주장에서 육체의 부활이 아니라 영적인 부활을 주장한다는 점과, 인간의 기원에 관해서도 종래의 주장과는 전혀 다른 주장을 한다. 즉, 인간은 하나님에 의해 창조된 것이 아니라 열등한 신에 의해 창조되었다는 것이다. 이러한 영지주의의 주장들은 기존에 우리가 가지고 있던 기독교의 정체성에 대해 의문을 가지게 한다. 거의 이천년 동안 정통으로 알려져 있던 기독교의 교리가 원래 그렇지 않을 수도 있다는 가능성이 제시된 것이다. 본 논문은 이러한 영지주의의 관점에 의거해서 영지주의자들이 주장한 인간은 어떠한 존재인가를 살펴보고자하는 것으로 기존의 정통적인 교리라고 알려진 인간관과의 비교를 통해서 초기 기독교의 인간관을 영지주의의 입장에서 이해하려고 한다.

먼저, 인간의 기원에 관한 상충된 주장으로 야훼의 창조에 관한 내용과 영지주의의 내용이 어떠한 차이를 가지고 있으며, 그 의미하는 바가 무엇인지를 살펴 볼 것이다. 두 번째는 영지주의자들이 주장하는 인간관에 나타나는 인간의 속성이다. 이 속성은 결국 인간의 궁극적인 목적과 결부되어 있는 것으로, 이 속성들이 어떠한가에 따라 구원의 방법이 결정될 것이다. 마지막으로 이러한 속성에 근거해서

* 이 논문은 2011년도 대전대학교 학술연구비 지원에 의한 것임

** 대전대학교

구원이 어떻게 이루어지는가를 정통 기독교와 비교해 보고, 영지주의 주장이 가지고 있는 정당성과 그 타당성에 대해 분석해 볼 것이다.

【주제어】 영지(靈知), 부활, 구원, 자각, 해방

1. 서 론

영지주의는 현대에 들어와서 새롭게 인지된 고대 종교다. 2세기 경 이레네우스, 티툴리아누스와 같은 교부들에 의해 이단으로 비난받았던 영지주의는 철저하게 매몰되어 있었지만, 1945년 이집트 나그 함마디에서 영지주의에 대한 내용이 담긴 문헌들이 발견됨으로써 새롭게 조명받기 시작하였다. 그 문헌들은 놀라운 사실들을 우리에게 알려 준다. 그동안 우리가 정통 기독교로 알고 있었던 내용과는 매우 다른 주장을 하고 있기 때문이다. 어떻게 이런 주장들이 그 오랜 시간동안 철저하게 베일에 가려져 있었는지, 왜 그래야 했었는지는 영지주의자들이 주장했던 내용들을 보면 그 이유를 알 수 있다. 그들의 주장은 당시 기독교의 교부들이라고 알려진 일련의 집단에 속한 사람들과 다른 주장을 했기 때문이다. 이 문헌이 발견되기 전에 우리는 당시의 교부들의 비판을 통해서 영지주의자들의 주장을 단편적으로 알 수 있었다. 교부들은 아직 정통이라고 불릴 수 있는 교파가 형성되기 전에 자신들을 정통이라고 주장하며, 자신들과 다른 주장을 하는 자들을 이단으로 배척하고자 하였다. 우리가 현재 알고 있는 정통 기독교가 성립되기 전에 정통과 이단을 구분하는 기준은 무엇이었을까? 현대에도 여전히 이어지는 정통과 이단의 싸움은 해결하기 쉬운 문제가 아니다. 학자들의 연구에 의하면, 정통 기독교가 성립되는 시기는 콘스탄티누스 대제가 기독교를 공인하는 313 년이다. 그 이후 영지주의는 정통 기독교로부터 철저하게 탄압을 받기 시작하여 결국은 소멸된 것으로 알려져 있다.

정통 기독교와 영지주의의 갈등을 하나의 예를 들어 그 차이점이 어떤 것이었는지 살펴보자. 기독교의 교리 중 중요한 교리인 ‘부활’에 대해서 정통 기독교의 주장은, 부활은 예수의 육체적인 부활이라는 것이다.

하지만 영지주의자들은 육체적인 부활을 부정하고, 영적인 부활을 주장하였다. 그러면, 서로 다른 이 주장들에 대해 누가, 어느 것이 정통의 주장이고, 그와 다른 주장이 이단적인 주장이라고 판단할 수 있는가? 정통이 확립되기 전에 이러한 문제에 대해 결정을 내린다는 것은 결코 쉬운 문제가 아니었을 것이다. 서로 다른 교리적인 내용으로 인해 당시의 기독교는 여러 분파로 나누어져 있었다고 한다. 영지주의도 단일한 교리 체계를 갖고 있었던 통일된 조직 체계도 아니었다. 결국 이 문제는 결과적으로 나타난 모습이 그러했듯이 세속적인 권력을 장악한 자들에 의해 판단되고, 결정되었다. 즉, 교리적인 내용에 대한 판단으로 결정된 것이 아니라, 외적인 요인에 의해 결정된 것이기 때문에,, 영지주의가 이단으로 몰려 소멸되었다 하더라도, 소멸되었다는 이유만으로 영지주의의 주장이 틀렸다고 볼 수는 없다는 것이다. 오히려 현대의 영지주의 연구자들의 주장을 보면, 정통 기독교보다 그들의 주장이 더 합리적이고, 타당한 것이라고 주장한다. 그 대표적인 사람들이 『예수는 신화다The Jesus Mysteries』, 『예수와 잃어버린 여신Jesus and the Lost Goddess』, 『웃고있는 예수 The Laughing Jesus』를 공저한 티모시 프리크와 피터 갠디다. 그들의 주장에 의하면, 초기 기독교 당시에 문자주의와 영지주의가 있었는데, 문자주의는 정통으로 지금 전해지는 기독교이고, 영지주의는 극심한 탄압을 받아 사라졌다고 한다. 그들이 영지주의자들의 관심과 성향에 대해 이렇게 설명한다. 영지주의자들은, “생명의 기원과 의미를 탐색했고, 내면 우주의 마지막 미개척지를 대담하게 탐구했다. 영지주의자들은 신비가였으며, 창조적인 자유 사상가였다”¹⁾고 한다.

영지주의와 문자주의 사이에는 서로 다른 주장을 하는 논쟁거리가 다양하게 나타난다. 신의 속성에 대한 논란, 창조 과정에 대한 상이한 설명, 원죄에 대한 주장 그리고 인간 자신에 대한 서로 다른 주장들은 정통 기독교가 내세우는 교리들에 대해 의심하지 않을 수 없게 만든다. 이러한 문제들을 연구한 학자들에 의하면, 초기 기독교의 역사는 다시 평가받아야 한다는 것이다. 즉, 그동안 묻혀있던 새로운 사실들에 근거해 서구의 역사를 지배해온 기독교의 초기 역사를 다시 써야 한다는 것이다. 아마 이러한 주장들이 정통 기독교 입장에서는 불편한 진실일 수밖에 없을 것

1) 티모시 프리크, 피터 갠디, 승영조 역, 예수는 신화다, 동아일보사, 2002. 31쪽.

이다. 하지만, 정통 기독교 역시 새로운 발전적 전기를 마련하기 위해서라도 피해 갈 수 없는 문제라고 생각한다.

먼저 영지주의자들이 자신들을 지칭하는 핵심적인 개념이면서 인간관과 관련된 의미를 내포하고 있는 ‘영지(靈知)’의 의미를 간단하게 살펴볼 것이다. 영지주의에 대해 일레인 페이젤은 이렇게 설명한다. “그 이름은 ‘지식(knowledge)’이라고 번역되는 그리스어 *gnosis*에서 유래한다. 궁극적인 진실에 대해서는 아무 것도 모른다고 하는 사람들을 불가지론자(不可知論者, *agnostic*) [글자 뜻 그대로는 ‘모름(not - knowing)’]라고 하듯이, 그러한 것을 안다고 하는 사람들을 영지주의자(*gnostic*)[‘앎(knowing)’]라고 한다. 그러나 ‘영지(靈知)’는 근본적으로 이성적인 지식이 아니다. 그리스어에서는 과학적 지식 또는 반성적(反省的)인 지식(그는 수학을 안다)과 관찰이나 경험에 의해 아는 것 (그는 나를 안다)이 구별되며 후자가 ‘영지’이다. 영지주의 교인들이 이 용어를 사용할 때, ‘영지’에는 직관적(直觀的)인 과정에 의해 자신을 아는 것이 포함되므로 우리는 이를 ‘통찰(洞察, *insight*)’이라고 번역 할 수 있다. 그리고 그들은 주장하기를 자신을 안다는 것은 인간의 본성(*nature*)과 운명(*destiny*)을 아는 것이라 했다.”²⁾ 즉, 이러한 지식은 우리가 현실에서 접하게 되는 어느 대상에 대한 사전적인 지식을 말하는 것이 아니라, 인간의 궁극적 관심의 대상에 대해 직관을 통해 얻게 되는 지식을 말하는 것이다. 신화학자인 조셉 캠벨은 ‘신비’에 대한 설명에서 이렇게 주장한다. “이러한 영적인 체험은 그리스어 '*gnosis*', 즉, ‘지식’이라는 말에서 유래한 영지주의 *Gnosticism*라는 말로 표현되었다. 이것은 언설을 넘어서는 신비에 대한 직관적 깨달음을 묘사한다”³⁾는 것이다. 이러한 설명을 통해 알 수 있는 것은, 영지주의자들은 인간이 이성적인 지식으로 파악하거나 이해할 수 없는 인간의 근본적인 문제에 대해 직관적인 통찰을 통해 인간의 궁극적인 목적, 구원 혹은 깨달음을 얻을 수 있다고 생각했다는 것이다. 정통 기독교에서 주장하는 신에 의해 이루어지는 구원과는 전혀 다른 주장이다. 인간은 신의 피조물로서 자신을 창조한 신을 통해서만 구원을 받을 수 있다는 기독교의 주장은, 인간 자신의 노력과는 무관하게 진행되는 은총이다. 이에 반해 영지주의는 인간에

2) 일레인 페이젤, 방건웅 역, 성서 밖의 예수, 정신세계사, 1989, 22 쪽.

3) 조셉 캠벨, 박경미 역, 네가 바로 그것이다, 해바라기, 2004, 128 쪽.

게 내재해 있다고 보는 영지를 통해 깨달음을 얻을 수 있다고 주장한다. 예수가 이 세상에 온 목적도 죄로부터 구원하기 위해서가 아니라 영적인 깨달음을 주기 위해 왔다는 것이다.⁴⁾ 바로 이러한 점이 영지주의가 이단으로 몰린 원인이기도 하겠지만, 그들의 주장에는 인간중심적인 사고의 특징을 보여준다는 점에서 정통 기독교와 구분되고, 오히려 동양의 인간 중심적인 종교나 사상에 더 가까운 것으로 생각된다.

본 논문은 정통 기독교와 다른 주장을 펼쳤던 영지주의자들의 입장에서 그들이 생각했던 인간 자신의 모습이 어떠한 것인가를 살펴 볼 것이다. 그리고 그 의미하는 바가 동양적인 인간관과도 상통하는 점을 밝히고자 한다. 그러면, 인간 중심적인 주장을 하는 영지주의의 인간관은 어떠한지를 인간의 기원, 인간의 속성에 대한 설명, 그리고 인간이 어떻게 궁극적인 목적을 이룰 수 있는지에 대한 그들의 주장을 통해서 살펴보도록 하겠다.

2. 인간의 기원

정통 기독교에서 주장하는 인간의 기원은 「창세기」를 통해서 잘 알려져 있다. 하나님은 인간을 비롯하여, 모든 존재를 창조했다는 것으로, 지금까지도 여전히 정통 기독교의 중요한 교리로 인정받고 있다. 이 주장에 내포되어 있는 이야기는 전지전능한 한 분의 신에 의해서 이 세계가 창조되었다는 것으로, 이 창조신 외에는 어떠한 다른 신도 존재하지 않는다는 것이다. 이러한 기독교의 신관은 매우 독창적인 신관으로 알려져 있으며, 그러한 것으로 인정 받아왔다. 그러나 영지주의자들의 주장에 따르면, 이러한 유일신과 유일신에 의한 창조의 이야기는 전혀 다른 이야기로 수용할 수 없는 주장이라는 것이다. 영지주의자들의 주장에 의하면, 창조주인 신은 열등한 신으로 진정한 신이 아니라는 것이다. 또 그에 의해 창조된 인간은 창조주 자신의 무지로 인해 인간이 불완전한 존재로 창조되었다는 것이다. 즉, 정통 기독교에서 주장하는 인간의 타락이 열등한 신에 의한 것이지 최초의 인간인 아담과 이브가 뱀의 꾀에 빠져 선악과를 먹는 잘못을 범해서가 아니라는 것이다.

4) 일레인 페이지, 앞의 책, 23 - 24 쪽.

영지주의 문헌인 「지배자들의 본성」에서, “지배자들은 계획을 세우고 이렇게 말했다. ‘오라, 우리가 땅의 흙으로 사람을 만들자.’ 그들은 자신의 피조물을 순전히 흙으로 된 것으로 만들었다.”⁵⁾ 이 지배자들은 인간을 창조한 신이기는 하지만, 최상의 신이 아니라, 열등한 존재로서, ‘눈 먼 신들’이다. “이 지배자들의 우두머리는 눈 먼 자 로, 그의 권능과 그의 무지와 그의 교만 때문에, 그는 자신의 힘을 믿고, ‘내가 바로 하나님이다. 나 외에는 어떠한 신도 없다’”⁶⁾고 주장한다. 이러한 지배자에 대해 다음과 같은 비판이 뒤따른다. “그는 이 모든 존재에 대해 죄를 지었다. 그의 말은 불멸의 존재에 까지 올라가, 불멸의 존재는 이렇게 말한다. ‘너는 잘못을 범하고 있다, 사마엘’이라고 말했다. 사마엘은 ‘눈 먼 신’을 말한다.”⁷⁾ 결국 인간의 창조는 눈 먼 신에 의해 일어나 것으로 최상의 존재인 하나님에 의해 창조된 것이 아니라는 것이다.

또 다른 문헌에서는 인간의 창조를 소피아의 타락으로 설명하기도 한다. “소피아가 보이지 않는 영과 예지력의 반영으로 스스로 생각을 품었다. 그녀는 그 영의 승낙 없이 - 그는 승낙하지 않았다 - 자신의 배우자 없이, 그의 고려 없이, 자기 자신으로부터 닦은 꿀을 낳고 싶어 했다. 그래서 그녀의 남성성의 인격이 동의하지 않았고, 자신의 동의를 얻지 못했는데도, 그녀는 영의 승낙과 자신의 동의에 대한 지식 없이 생각을 했으나, 그러나 그녀는 낳았다. 그녀 안에 있는 무적의 권능 때문에, 그녀의 생각은 가만히 머물러 있지 않았고, 한 사물이 그녀에게서 나오게 되었다. 그것은 불완전하고 그녀의 모습과 달랐으며, 다른 형상을 지니고 있었다. --- 그녀는 그것을 둘러싸고, 구름 한 가운데에 왕좌를 두어, 살아있는 자들의 어머니라고 불리는 거룩한 영 외에 아무도 그것을 보지 못하게 하였다. 그리고 그녀는 그것을 알다바오트라고 이름 지었다.”⁸⁾ 여기 말하는 알다바오트가 바로 인간을 창조한 데미우르고스(조물주)로 유치하다는 의미를 가지고 있다.

영지주의자들은 이러한 열등한 신에 의해 창조된 인간은 태생부터 불

5) Marvin Meyer 편집, The Nag Hammadi Scriptures, Harper One, 2007. 192 쪽.(이후 NHS로 약칭)

6) 위의 책, 191 쪽.

7) 위의 책, 191 쪽.

8) 위의 책, 114 - 115 쪽.

완전한 존재로 태어났다고 한다. 그러나 인간은 지혜의 신인 소피아의 노력에 의해 다시 완전한 존재와 합일할 수 있는 영지를 가지게 된다. 「세상의 기원에 관하여」에서, “소피아는 영혼이 없는 아담을 일으켜 세우기 위해, ‘생명의 이브’라고 불리는 자신의 딸 조예를 보냈는데, 이는 그가 낳을 자들이 빛의 그릇들이 되게 하려는 것이었다. 이브는 자신과 같은 모습을 한 자가 내팽개쳐 있는 것을 보고는 그에게 연민을 느껴, ‘아담 살아나세요! 땅 위에서 일어나세요!’ 라고 말했다. 그러자 그녀의 말은 즉시로 행위가 되었다. 아담은 일어나자마자 눈을 떴다. 그는 그녀를 보고는 ‘당신은 살아있는 자들의 어머니라고 불릴 것이니, 당신이 나에게 생명을 준 자이기 때문이다’라고 말했다.”⁹⁾ 아담은 이브에 의해 생명을 부여받았을 뿐 만 아니라, 무지에서 깨어나는 존재로 변화한다. 그래서 아담을 만들어 낸 조물주들은 그가 자신들을 정죄하고 심판할 것을 두려워하게 된다. “아담이 모든 무지에서 깨어났으므로, 그들은 괴로워했다. 그들은 함께 모여 논의하여 말하기를, ‘보라, 아담이 우리 중 하나 같이 되어 빛과 어둠의 구별을 이해하게 되었다. 이제 그가 흑시라도 지식의 나무와 같은 방법으로 속여서, 생명나무에게로 가서 그 열매를 먹고, 불멸의 존재가 되어 우리를 지배하고 정죄할 것이다. 우리와 우리의 모든 영광을 어리석은 것으로 보지 않도록 — 나중에는 그가 우리와 세상을 심판할 것이다 — 낙원에서 지상으로 그를 내던져, 그가 더 이상 우리에게 대해 더 많은 것을 알지 못하게 하자. 그는 우리가 땅에서 취한 존재다.’ 그리하여 그들은 아담과 그의 아내를 낙원에서 내쫓았다. 그런데 그들은 이렇게 하는 것만으로 만족할 수 없었다. 그들은 여전히 두려웠기 때문이다. 그들은 생명나무에게로 가서, 그 주위에 큰 공포를 두었다, 그것은 ‘케루빔’이라고 하는 불길같이 살아 있는 존재들이었다. 그리고 그들은 그 한 복판에 큰 공포를 지닌 채 끊임없이 도는 화염검을 두어, 지상의 인간 중에 누구도 그 곳에 들어가지 못하게 했다.”¹⁰⁾ 여기서 중요하게 보아야 할 점은 열등한 신적인 존재들이 두려워하는 것이 바로 인간이 무지에서 벗어났다는 것이다. 이 세상에 대해 올바른 지식을 갖지 못했던 인간이 이제 세상이 어떠한 것인지 그리고 자신에 대한 지식을 갖게 되었다는 것이다.

9) 위의 책, 214 쪽.

10) 위의 책, 217 쪽.

인간은 불완전하게 태어나기는 했지만, 불완전한 존재가 완전한 존재로 변할 수 있는 능력인 ‘지식’을 갖게 되었다. “주류 기독교에서 정본으로 삼는 <창세기>에서는 금지된 과실을 먹은 후 이담과 이브가 낙원의 은총을 상실했다고 말하지만, 영지주의 쪽 <창세기>에서는 ‘그들의 눈이 열렸다’ - 곧 그노시스를 가리키는 은유 - 고 말한다. --- 비록 데미우르고스와 아르콘들에게 저주를 받기는 했지만, 이들 첫 인간 한 쌍은 이미 그노시스의 능력을 얻은 터였다. 그들은 자기 후손 중 원하는 이들에게 그 능력을 넘겨 줄 수 있었다. 그래서 이브는 자신의 딸 노레아Norea에게, 아담은 자신의 셋째 아들 세트에게 그노시스를 선물했다.”¹¹⁾ 이 그노시스는 영지주의자들에게 있어서 인간의 궁극적인 목적을 성취하게 해주는 지식이고 통찰이다. 그러므로 이러한 언급에서, 모든 인간은 그 내면에 궁극적인 목적을 이룰 수 있는 능력을 가지고 태어난다는 것이 영지주의의 주장이라는 것을 알 수 있다. 이러한 영지주의의 관점은 동양의 관점, 특히 불교의 관점과 일치한다. 불교 교리에서 중요한 내용 중의 하나가. 나 자신이 곧 부처라는 것이다. 이 주장은 내 마음 안에 불성이 들어 있으므로 나 자신 내부 외에 어디서에서라도 깨달음을 구하지 말라고 한다. 곧, 불성의 내재성을 말하는 것으로, 인간 존재는 누구나 노력 여하에 따라 부처가 될 수 있다는 것이다. 유교에서도 이와 유사한 주장을 살펴 볼 수 있는데, 맹자가 일체의 모든 것이 나에게 갖추어졌다는 언급과, 자신의 인성을 알면, 천을 알 수 있다는 이야기는 동일한 의미로 해석될 수 있다.

영지주의, 불교, 유교에서 공통적으로 궁극적 실재의 내재성을 주장하는 것은 인간 이해에 있어서 중요한 의미를 갖는 것이며, 이것은 곧 인간의 속성과 결부되는 내용으로 인간 자신에 대한 이해와 종교의 본래적 의미를 파악하는 데 있어서 중요한 단서라고 생각한다.

3. 인간의 속성

인간의 속성에 대한 이해는 앞 장에서 살펴 본 인간의 기원과 밀접하게 연결되어 있다. 정통 기독교에서 주장하듯 인간이 「창세기」에 나오

11) 스티븐 윌러, 이재길 옮김, 이것이 영지주의다, 산티, 2006, 52 쪽.

는 전지전능한 신에 의해 창조되었다면, 인간 존재는 원죄를 그 속성으로 가지게 되어, 창조주인 신의 구원을, 신앙을 통해서만 이룰 수 있는 존재로 규정될 수밖에 없다. 그러나 영지주의 입장을 따른다면, 자신의 내면에 있는 영지를 통해 궁극적인 목적인 깨달음을 이룰 수 있다. 영지주의자들은 영지를 인간의 중요한 속성으로 보고 있으며, ‘자신 안에 신이 거주한다’는 언급에서 알 수 있듯이, 인간 자신에 영지가 존재한다고 주장한다. 「진리의 복음」에서, “그들(인간) 자신이 진리다. 아버지께서 그들 안에 계시며, 그들은 아버지 안에 있으니, 그들은 완전하며, 참으로 선하신 분 안에서 분열되지 않고, 어떤 것도 결코 부족하지 않다. 그들은 성령 안에서 소생하게 되었다. 그들은 뿌리에 관심을 기울일 것이다. 그들은 그런 일들에 관심을 가질 것이요, 그 속에서 자기 뿌리를 발견할 것이며, 자기 영혼을 잃지 않을 것”¹²⁾이라고 하여, 자신 안에 진리가 내재해 있으며, 그 자신은 완전한 존재라는 것이다. 또 영지에 의해 신과의 일체를 이룰 수 있을 것이라 말한다. “사람이 지식을 갖게 되면, 무지가 저절로 사라지듯이, 결핍도 완전함 속에서 사라지는 것이다. 그리하여 그 순간부터 개개의 형상은 점차 사라져, 그것은 하나됨 속에 녹아 없어지게 된다. --- 하나 됨 안에서 각 사람이 자신을 찾을 것이다. 각 사람은 지식 안에서 자신을 정화시켜 많음에서 하나 됨으로 돌아 갈 것이데, 그 하나 됨은 그 안에 있는 물질을 불처럼 태워버리고, 어둠을 빛으로, 죽음을 생명으로 태워 버릴 것”¹³⁾이라고 하여, 지식을 통한, 즉, 영지를 통한 완전한 존재로의 변화를 주장한다. 결국 인간 존재의 결핍이란 그 자신의 불완전성을 지적하는 것이며, 이러한 결핍으로부터 인간의 모든 문제들이 도출되는 것이다. 그러나 인간은 자신의 내면에 이러한 문제를 극복할 수 있는 능력을 가지고 있으므로, 그 능력의 핵심적인 요소인 영지의 실현으로 현실적인 문제를 극복하고, 진리를 실현할 수 있다.

그러나 인간을 이해하는데 문제가 되는 것은, 자신이 신과 같은 존재가 될 수 있는 능력을 가지고 태어났음에도 불구하고, 현실의 인간 모습은 많은 결점을 가지고 있다는 것이다. 즉, 인간을 끊임없이 괴롭히고, 헤어 나오지 못하게 하는 탐욕, 자신의 이익을 위해 남을 속이는 기만적인

12) NHS, 47 쪽.

13) NHS, 40 쪽.

속성, 질투, 경솔함, 어리석음 등은 인간의 삶이 고통 속에 있을 수밖에 없다는 점을 보여주고 있다. 한 순간도 이 질곡으로부터 벗어나지 못하는 것이 우리의 현실이다. 어떻게 신과 같은 완전성을 가지고 있는 인간이 이러한 고통과 질곡으로부터 벗어나지 못하는 것인가? 바로 이러한 점들이 인간의 속성을 이해하는데 있어서 하나의 문제점이 아닐 수가 없다. 인간 자신 내면에 영지를 가지고 있음에도 불구하고, 인간 존재는 불완전한 존재로 나타나고 있다는 것을 어떻게 이해해야 할 것인가?

「도마복음서」에서 예수는, “네가 네 안에 있는 것을 낳으면, 네가 낳은 것이 너를 구 할 것이다. 네가 네 안에 있는 것을 낳지 못하면, 네가 낳지 못한 것이 너를 파멸시킬 것이다.”¹⁴⁾라고 하였다. 예수의 이러한 언급은 이해하기가 쉽지는 않지만, 그 말 중에 알 수 있는 것은 인간 자신에 내재한 영지의 실현을 통해 궁극적인 목적을 이룰 수 있지만, 그것을 실현시키지 못한다면, 결국 인간에게 짐 지워진 고통과 질곡을 벗어날 수 없다는 것이다. 내가 파멸되지 않기 위해서는 내 안에 있는 것을 실현시키는 것이 우리의 궁극적인 목표고, 삶의 의미라고 할 수 있을 것이다. 이것은 또한 무지와 의 싸움이기도 하다. 무지는 우리가 처한 현실과 본질적인 문제가 무엇인지를 보지 못하게 만들며, 예수가 말한 ‘네 안에 있는 것을 낳지 못하게’하는 근본적인 원인이기도 하다. 불교에서도 가장 근원적인 인간의 문제가 무명으로부터 비롯된다는 것을 강조한다. 무지, 무명은 인간이 자신에 내재한 보물을 보지 못하게 하는 가장 큰 장애다. 윌러는 이 세상에 존재하는 악의 근원이 무지라고 한다. “악과 악의 기원에 관한 정교하되 비인격적인 관점은 인도에서 유래한 위대한 종교들에서 발견된다. 이 전통들에 따르면 악은 깨닫지 못한 상태요, 무지(avidya(無明))가 바로 악의 근원이다. 깨달은 의식 상태에 도달해 모든 분별(이원론)을 넘어섬으로써 비로서 인간은 카르마로부터 또 모든 악이 작용하는 모든 조건으로부터 해방된다.”¹⁵⁾ 영지주의의 입장에서도 마찬가지로 무지의 극복은 필연적인 것이다. 「빌립복음」에서는, “우리는 각자 안에 있는 악의 뿌리를 찾아 파고 들어가서 우리 마음에서 그것을 뿌리 채 뽑아내자. 우리가 그것을 인식하면 그것은 뿌리 뽑힐 것이다. 그러나 만일 우리가 그것에 대해 무지하

14) NHS, 148 쪽.

15) 스티븐 윌러, 앞의 책, 102 쪽.

다면, 그것은 우리 안에 뿌리를 내려서, 우리 마음속에 열매를 맺는다. 그것은 우리를 지배한다. 우리는 그것의 노예들이다. 그것은 우리를 사로잡아, 우리가 원치 않는 것을 하게하고, 원하는 것을 못하게 한다. 그것은 우리가 인식하지 못하기 때문에 강력한 것이다. 그것이 존재하는 동안 그것은 활동한다. 무지는 만 악의 어머니다. 무지는 결국 죽음을 불러오니 무지에서 나온 것들은 과거에도 존재하지 않았고, 지금도 존재하지 않으며, 앞으로도 존재하지 않을 것이기 때문이다. 그러나 진리 안에 있는 자들은 모든 진리가 들어날 때, 완전해 질 것이다. 진리는 무지와 마찬가지로이니, 그것이 감추어져 있는 동안에는 자신 안에 인식하지만, 그것이 드러나 인식되면, 그것은 무지와 오류보다 강하기 때문에 찬양받는다. 그것은 자유를 준다. ‘너희가 진리를 알면, 진리가 너희를 자유케 하리라’(요한복음 8:32)고 말씀하셨다. 무지는 노예다. 지식은 자유다. 만일 우리가 진리를 알면, 우리는 우리 자신 안에서 진리의 열매를 보게 될 것이다. 만일 우리가 그것과 결합되어 있으며, 우리는 우리의 완성을 볼 것이다.’¹⁶⁾

영지주의자들이 인간을 이해하는데 있어서 가장 중요한 개념은 다름 아닌 영지다. 인간은 무지한 존재이지만 그 내면에는 누구나 영지를 소유하고 있다. 그러나 그것을 깨닫지 못한 사람은 그것을 외부에서 찾으려고 한다. 바로 외부에 존재하는 신에게 의존하여 구원을 갈구하는 것이 그러한 모습이다. 그러나 영지주의자들은 인간 자신에 대한 얕이 궁극적인 목적을 이룰 수 있게 한다는 것을 주장한다. 그러므로 그들은 사람들이 꿈속에서 헤매지 말고, 꿈에서 깨어날 것을 요구한다. “너를 무겁게 억누르는 잠에서 깨어나라. 너를 어둠으로 채우는 망각으로부터 벗어나라. 네가 아무 것도 할 수 없다면, 내가 너에게 이런 말을 하지 않았을 것이다. 그러나 내게 이 선물을 주기 위해 그리스도께서 오신 것이다. 빛이 네게 있는데 너는 왜 어둠을 추구하느냐? 달콤한 물을 얻을 수 있는데, 왜 상한 물을 마시느냐? 지혜가 너를 부르고 있는데, 너는 어리석음을 바라는구나. 너 자신의 욕망에 의해 이런 일을 하지 마라. 그것을 행하는 자는 네 속에 있는 동물적 본능이다. --- 어리석은 자는 어리석음을 옷으로 입으며, 슬픔의 옷처럼 부끄러움을 입는다. 그는 무지의 관을 쓰고, 무명의 보좌에 앉는다. 그가 이성이 없는 동안에는 스스로 그릇된 길을 줄 곧 가게

16) NHS, 184 - 185 쪽.

되는 것은 무지에 의해 인도되기 때문이다. 그래서 그는 온갖 관능적인 욕망을 쫓아다닌다.”¹⁷⁾ 결국 무지에 빠진 사람은 자신에 내재되어 있는 영지를 망각하고, 욕망에 끌려 다니는 삶을 살게 된다는 것이다. 인간이 빠지기 쉬운 이러한 난관을 극복하기 위해서는 당연히 무지에서 벗어나는 길을 가야한다. 그리고 이 무지를 벗어나는 방법은 자기 자신에 대한 앎을 통해서 이루어지는 것이다.

영지주의자들의 미스테리아 의식에 나타나는 인간의 두 가지 모습은 이렇다. 하나는 수준 낮은 자아인 에이돌론(eidolon)이고 그 다른 하나는 높은 수준의 자아인 다이몬(daimon)이다. “에이돌론은 육체적 자아이고, 몸뚱이며, 한 개인이다. 다이몬은 영혼이며, 누구나 하나님과 영적으로 이어진 참된 자아이다. 에이돌론은 거짓 자아이며, 불멸의 다이몬이야말로 자신의 참된 정체성임을 입문자가 깨닫도록 돕는 것이 미스테리아 의식이다.”¹⁸⁾ 아직 자신의 참된 자아를 깨닫지 못한 자는 자신을 영적인 존재로 보는 것이 아니라 단지 육체적인 존재로 이해할 뿐이다. 그러므로 영지를 자신 안에 가둬두고, 현실의 고통 속에 빠져있는 것이다. 불교에서 무명에 가리워진 인간의 모습과 동일한 상태라고 할 수 있을 것이다. 빛이 없는 어둠 속에서 갈 길을 잃어버리고 헤매는 모습이다. 육체적인 존재로서의 인간은 영지주의나 불교에서 말하는 것은 동일하게, 탐욕과 무지에 가리워진 존재로 묘사된다. 「삼부론」에서 최초의 하나님으로부터 존재하게 된 열등한 존재들의 갈등을 이야기 하면서 탐욕과 무지를 지적한다. “이 생각의 권능들은 먼저 존재하는 자들의 활동 속에 준비되어 있었는데, 그들은 저들의 형상이다. 이러한 종류의 존재들의 질서는 서로 간에 조화를 지니고 있었으나, 모방에 속한 존재들의 질서에 대항하여 싸웠다. 모방에 속한 존재들의 질서는 자신의 분노로 인해 그 형상들과 자기 자신에 대해 전쟁을 일으켰기 때문이다. 그러므로 그것은 그들을 --- 서로에 대항하여 --- 정해진 필연에 관해 --- 그들이 ---하고 그들을 이기게 하려는 것이며, --- 위대하지 않았으며, ---그들의 질투와 그들의 악의와 그들의 분노와 폭력과 욕망과 심각한 무지가 온갖 종류의 공허한 물질들과 권능을 낳았다.”¹⁹⁾고 한다. 문장이 소실된 부분이 있어 정확하게

17) NHS, 506 - 507 쪽.

18) 티모시 프리크, 피터 갠디, 앞의 책, 185 쪽.

19) NHS, 76 - 77 쪽.

이해하기 어려운 점이 있지만, 무지와 탐욕, 분노 등에 의해 모든 종류의 물질적인 존재와 권능을 낳았다는 것은 분명히 알 수 있다. 이것은 불교의 탐, 진, 치 삼독(三毒)의 내용과 유사한 것으로, 인간의 삶이 평화롭지 못하고 끊임없는 갈등에 시달리는 주요한 원인이 바로 이 삼독에 기인한다는 불교의 주장과 크게 다르지 않다. 육체적인 것에 집착하는 수준 낮은 자아의 모습이 바로 이러한 것이라 생각한다.

수준 낮은 자아인 에이돌론과 대비되는 다이몬은 인간 안에 들어 있는 신성(神性)이며, 불교에서 말한다면, 곧, 불성이라고 할 수 있을 것이다. 완전한 자아라고 할 수 있는 다이몬과 불성은 인간이 신과 같아질 수 있고, 부처와 같은 존재가 될 수 있다는 증거다. “사람들 각자가 자신의 다이몬, 곧 수준 높은 자아를 지닌 것처럼 보일지라도 깨달음을 얻은 입문자는 만물에 내재한 하나의 다이몬 - 보편적 자아 - 이 있다는 것을 발견한다. 만물에는 하나인 보편적 자아가 깃들여 있다. 각 영혼은 하나인 하나님의 영혼의 일부이다. 따라서 자신을 안다는 것은 하나님을 안다는 것이다.”²⁰⁾ 즉, 인간 자신의 본래 자아는 신적인 존재와 동일시되는 것으로, 인간이 가진 가장 중요한 속성이다. “영지주의 그리스도교가 이교도 미스테리아를 통해 물려 받은 신비한 가르침 가운데, 영지주의 현자 모노이모스의 이런 가르침이 있다. ‘자기 자신 안에서 그 분을 찾아라. 그대 안에 지닌 모든 것, 곧 나의 하나님, 나의 영혼spirit, 나의 앎, 나의 사랑됨soul, 나의 몸뚱이에 대해 배워라 그리고 슬픔과 기쁨, 사랑과 미움이 어디서 비롯하는지 발견하라. 원치 않아도 잠에서 깨어나고, 원치 않아도 잠이 들고, 원치 않아도 화가 나고, 원치 않아도 사랑에 빠지는 것이 어디서 비롯되는 것인지 깨닫도록 하라. 그대가 그 모든 것을 관조하면, 그대 안에서 그 분을 발견할 것이다’²¹⁾ 이러한 이야기는 신성의 발견이란 자신의 자아를 탐구함으로써 발견된다는 것이며, 인간 자신이 곧, 신처럼 될 수 있고, 깨달은 자인 부처가 될 수 있다는 것을 의미한다.

앞에서 살펴 본 것처럼 영지주의의 인간 속성은 완전성을 구비하고 있으며, 자족적인 특성을 갖는다. 다만 인간은 정신적인 존재이기만 한 것이 아니라, 육체적인 존재이기 때문에 현실에 나타는 인간의 모습은 고

20) 티모시 프리크, 피터 갠디, 앞의 책, 187 쪽.

21) 위의 책, 189 쪽.

통 받는 모습으로 나타나게 된다. “인간의 물질적인 신체는 악의 원천이다. 감각의 유혹에 저항하고 덕을 실제적으로 실천함으로써 인간은 신체의 속박과 자신으로부터 벗어나 위로 올려지는 신적 비전을 얻을 수 있다.”²²⁾ 아직 자신에 내재한 신성을 실현하지 못한 까닭에 고통을 받고 있으며, 이 고통으로부터 벗어나기 위해 인간 스스로의 노력이 요구된다. 영지주의는 인간의 궁극적 목적을 이루기 위해 무엇이 필요하다고 주장하는지를 다음 장에서 살펴해보도록 하겠다.

4. 인간의 구원 문제

인간의 구원 문제는 인간의 속성과 필연적인 연관성을 갖는 것으로 인간의 속성이 어떻게 규정되느냐에 따라 구원의 의미가 달라진다. 주지하는 바와 같이 정통 기독교의 주장은 ‘죄로부터의 구원’이 인간의 신에 대한 신앙과 신의 뜻에 따라 결정된다는 것이다. 기독교의 역사에서 이 교리는 불변의 진리로 받아들여졌고, 현재도 이 교리는 변하지 않고 있다. 아담과 이브에 의해 저질러진 죄는 인간의 자유의지에 따르는 선한 행위에 의해서도 면해질 수 없고, 그 죄로부터의 구원은 오직의 신의 뜻에 달려 있다는 것이다. 그러므로 인간이 구원을 받기 위해서 해야 할 일은 교리의 내용을 따르며, 자신의 뜻을 비우고 신의 의지가 자신을 대신하는 철저한 자기 비움의 행위가 요구된다. 그러나 인간의 속성이 단지 신에 창조된 피조물이 아니라, 인간 자신에 신성을 가지고 있다는 영지주의의 입장에서는 전혀 다른 양상으로 나타날 수밖에 없다.

영지주의자들이 생각하는 구원에 대해 훔러는, “여러 가지 점에서 영지주의의 구원 개념은 힌두교와 불교 전통에서 볼 수 있는 해탈(해방)의 개념과 가깝다. 영지주의자는 죄(원죄나 그 밖의 죄)로부터의 구원이 아닌, 죄의 원인이 되는 무지로부터의 구원을 바란다. 그노시스를 통해 신성한 존재를 알게 된 자는 모든 죄를 벗어버리지만, 그노시스가 없는 자는 죄 안에 머물 수밖에 없다. 무지 - 곧 영적 실재들에 대한 무지 -는 그노시스에 의해 일소되고 만다. 그노시스의 결정적인 계시는 빛의 사자들, 특히

22) 라다크리슈난, 김형준 옮김, 동양종교와 서양사상, 무우수, 2004, 253 - 254 쪽.

이 시대의 사자로 인정받는 예수에 의해 전해졌다”²³⁾고 주장한다. 이처럼 영지주의자들에 있어서 구원의 의미는 정통 기독교의 주장과는 상이하며, 오히려 동양의 힌두교, 불교 전통과의 유사성을 주장하는데, 그렇게 볼 수 있는 이유는 인간의 속성에 대한 견해에 있어서도 양 쪽 모두 동일하다는 점에서 그 단서를 찾을 수 있다. 앞 장에서 살펴 본 것처럼 인간의 참된 실재는 신성과 동일하며, 원죄를 가지고 있지 않다. 그러므로 인간의 죄를 대속할 존재도 필요 없으며, 단지 깨달음과 질곡의 상태에서 해방되는 것이 요구된다는 것이다. 휠러는 이렇게 설명한다. “영지주의는 그노시스와 구원의 잠재력이 누구에게나 잠들어 있으며, 구원이 대속적, 집단적인 것이 아니라 개인적인 것임을 인정해 왔다. 따라서 주류 기독교가 주장하는 대속 신학(예수가 인류의 죄를 대신해 죽었다는 교리)의 메시지는 영지주의자에게 아무 의미도 갖지 못한다. 세계는 완전하게 창조되지 않았고, 현재의 상태는 타락의 결과가 아니며, 인류는 누구에게나 전해진다고 하는 원죄의 영향 아래 있지도 않다. 따라서 분노한 아버지를 진정시키고 인류를 구원하기 위해 희생당해야 할 하나님의 아들도 필요 없다. 죄에 해당하는 그리스어 하르마티아(harmatia)가 본래 ‘과녁을 벗어나다’라는 뜻을 지니고 있다는 점은 생각해 볼만하다. 이런 뜻으로 사용될 때, 대부분의 인간은 죄인이다. 우리는 모두 과녁을 벗어나 있다. 참되고 신성한 것들에 대해서 무지하다는 점에서 그렇다. 위대한 빛의 사자들은 이 무지를 떨칠 수 있는 우리의 능력을 자극하기 위해서 온다. 우리는, 우리 안에 갇들어 있는 해방의 잠재력을 펼치도록 돕고자 빛의 사자들이 가져다주는 깨달음의 가르침과 해방의 신비 의식(성례전)이 필요하다”²⁴⁾고 한다. 영지주의자들이 생각하는 구원은 신에 의해 일어나는 것이 아니다. 정통 기독교는 신에 의한 구원 이외의 방법이 없다고 하지만, 영지주의자들은 전혀 다른 방법을 하고 있으며, 정통 기독교에서 구원의 상징으로 주장하는 ‘부활’의 의미도 영지주의자들은 다르게 이해한다.

정통 기독교의 기본적인 신앙인 예수의 부활은 구원의 상징적인 표현이다. 죽은 지 삼 일 만에 부활한 예수의 이야기는 하나님의 권능을 나타내며, 인간의 구원이 어떻게 이루어 질 수 있는가를 보여준다. 정통 기독교

23) 스티븐 휠러, 앞의 책, 39 쪽.

24) 위의 책, 40 쪽.

교에서 주장하는 예수의 부활은 육체적인 존재의 부활이며, 이것은 역사적인 실제 사건이라는 것이다. 물론 현대의 인식 수준에서 이것을 사실 그대로 받아들이기에는 많은 문제가 주장이다. 합리적이고, 과학적인 사고를 하는 사람들에게는 허무맹랑한 이야기에 지나지 않는 것이다. 이러한 반대 견해는 현대에만 있었던 것은 아니고, 초기 기독교 시기에도 이교도들의 비판을 받았던 주장이기도 하다. 이교도인 켈수스는 부활을 역사적인 사실로 보는 당시의 기독교 주장에 분개했다고 한다. 즉, 신화인 이야기를 그들은 문자 그대로 믿는다는 사실이 너무 놀랍다는 것이다.²⁵⁾ 또 이 당시의 영지주의자들도 전혀 다른 주장을 하고 있다. 일레인 페이젤에 의하면, “일부 영지주의 기독교인들은 부활의 축자적인 견해를 ‘어리석은 자들의 믿음’이라고 불렀다. 그들은 부활이 과거에 있었던 특별한 사건이 아니라, 그리스도의 존재가 현재에 어떻게 경험되어질 수 있는가를 상징하는 것이라고 주장했다. 중요한 것은 눈으로 보는 것이 아니라 영적 환상(spiritual vision)이다.”라고 한다. 영지주의 이러한 입장은 현대에도 받아들일 수 있는 입장이라고 생각한다. 그러나 부활이 실제로 일어난 사건이 아니라, 영적인 의미를 전달하기 위한 신화적인 이야기로 해석한다면, 기독교를 믿지 않는 사람들도 얼마든지 수긍할 수 있는 이야기라고 생각한다. 왜냐하면, 이 이야기가 수준 낮은 자아에서 수준 높은 자아로의 변화라고 한다면, 인간이 성숙해지는 단계를 달리 표현한 것으로 볼 수 있기 때문이다.

“원래 기독교인들이 일반적으로 번역해 사용하던 그리스 말 중에 ‘부활하다resurrect’는 말은 동시에 ‘자각하다awaken’를 의미한다. 부활은 깨어남과 영지의 체험을 표현”²⁶⁾하는 것으로 자신의 내면에 들어 있는 영지를 통해 한층 더 성숙한 인간으로 깨어나고, 궁극적인 목적을 이루는 깨달음을 의미하는 것으로 생각한다. 자신의 수준 낮은 자아가 죽고, 수준 높은 자아로 즉, 영적으로 성숙한 자아로 다시 태어나는 것이 부활의 의미라고 할 수 있을 것이다. 영지주의자인 발렌티누스는 인간의 구원에 대해 이렇게 설명한다. “완전한 구원이란 말로 표현할 수 없는 위대함에 대한 인식 그 자체다. 무지를 통해 결합이 발생했기 때문에 --- 무지에서 생겨난 모든 체계는 그노시스 안에서 용해된다. 따라서 그노시스는 내적 인

25) 티모시 프리크의 1인, 승영조움김, 앞의 책, 109 - 110 쪽 참조.

26) 티모시 프리크의 1인, 웃고있는 예수, 유승중 옮김, 어문학사, 2009, 278 쪽.

간inner man의 구원이다. 그노시스는 육체로부터 오지 않으나 이는 육체가 썩어질 것이기 때문이요, 그것은 심적인 것도 아니니 혼조차도 결합의 산물이기 때문이다. 그것은 영에 머물러 있는 것이다. 구원 그 자체는 영적인pneumatic 것임에 틀림없다. 그노시스를 통해서 내면의 영적 인간은 구원 받는다. 따라서 우리에게는 보편 실제의 그노시스면 족하다. 이것이 참된 구원이다.”²⁷⁾ 발렌티누스의 이러한 설명 역시 구원은 신에 의한 구원이라기보다는 마음에 내재해 있는 영지를 깨달음으로 오는 자신의 의식 변화가 구원이라고 할 수 있을 것이다. 부처의 깨달음도 마찬가지로 의식의 변화로 설명할 수 있다. 부처가 보는 현실의 세상은 깨닫기 전이나 깨달은 후나 동일한 세상이지만, 깨달은 이후에 세상을 보는 부처의 눈은 달라졌다. 의식의 변화가 일어난 것이다. 이러한 견해는 영지주의 문헌인 「부활론」에서도 그 의미를 찾아 볼 수 있다. 먼저 부활을 영적인 것이라고 하여 육체적인 부활이 아님을 분명히 한다. “우리는 헛살처럼 아무런 제약도 받지 않고 그 분에 의해 하늘로 이끌려 올라간다. 이것이 육체적인 것과 같은 방법으로 혼(soul)적인 것을 삼켜 버리는 영(spirit)적인 부활이다”²⁸⁾ 또한 영적인 부활은, “그것은 사실의 계시요, 현상의 변형이며, 새로움으로 이전하는 것”²⁹⁾“이라고 하여, 과거의 것이 새롭게 변화되는 것을 의미하는 것으로 이것은 수준 낮은 자아에서 수준 높은 자아로의 이행과 의식의 변화를 언급한 것으로 생각된다.

윌러는 영지주의와 동양 종교, 특히 힌두교와의 상관성에 대해 이렇게 언급한다. “영지주의와 동양의 몇몇 위대한 종교 사이에 유사성이 있다는 사실은 오래 전부터 인정되어 왔다. 그노시스gnosis라는 단어는 ‘지식’, 특히 영적인 지식을 뜻하는 산스크리트어 즈나나jnana와 동일한 의미를 지닌다. 주요한 요가 전통 중에 즈나나 요가가 있는데, 이는 ‘지식을 통해 하나가 되는 길’이라는 뜻이다. 영적 실재에 대한 직접적 지식의 전수는 수준 높은 요가에서는 일반화된 수행으로서 인도에서는 널리 알려져 있다. 실제로 이 점에서 영지주의는 힌두교라고 알려진 인도의 고대 종교와 아주 유사하다.”³⁰⁾ 이러한 지적에서 알 수 있듯이 영지주의의 주

27) 스티븐 윌러, 앞의 책, 154 쪽. 재인용.

28) NHS, 53 쪽.

29) NHS, 55 쪽.

30) 스티븐 윌러, 앞의 책, 226-227 쪽.

장은, 특히 인간에 대한 이해와 궁극적인 목적에 대한 이해는 동양의 종교와 차이점이 없을 정도다. 영지주의와 힌두교의 유사성에 대해 이렇게 설명한다. “인간의 영 안에 깃들여 있는 신성한 존재에 관한 가르침이다. 아트만Atman은 브라만Brahman과 동일한 본성을 지니는데, 이는 우주적 신성이 모든 인간 속에 축소된 형태로 현존하고 있음을 뜻한다. 이와 비슷하게, 영지주의에서 프뉴마(영)는 신의 화염flame에서 방출된 불꽃이며, 영지주의자는 프뉴마를 알게 됨으로써 그것이 나온 영적 근원을 저절로 깨닫게 된다. 힌두교인과 영지주의자는 자신의 가장 깊은 자기를 아는 것이 곧 하느님을 아는데 동의할 것이다.”³¹⁾ 또 그는 불교와의 공통점도 지적한다. 그는, “영지주의는 동양의 또 하나의 위대한 종교인 불교와도 유사성을 갖는다. 무엇보다도, 불교의 최종 목표 - 영지주의의 궁극 목표에 정확히 상응하는 -는 몸을 입은 존재로부터 벗어남으로써 미래의 모든 고통으로부터 자유로워지는 해탈liberation에 있다.(보살이라는 이상과 그 밖의 가르침들은 이 근본 가르침을 더욱 세분화해 놓은 것일 뿐이다)”³²⁾ 고 한다. 사실 이러한 주장은 역사적인 교류의 가능성 까지 고려할 정도로 영지주의와 인도사상, 특히 불교와 유사성이 있다는 것이다. 역사적인 교류도 가능성이 있는 것이지만, 인간의 사유 과정에서 나온 일치라고 생각도 배제할 수 없다. 좀 더 많은 자료들이 발견된다면 이러한 사실들이 좀 더 명확하게 밝혀질 수 있을 것이라 생각한다. 나타난 자료를 통해서 알려진 것처럼, 영지주의의 궁극적인 목적에 대한 주장과 동양종교들의 주장이 동일하다는 것은 매우 중요한 의미를 갖는다. 항상 서로의 차이 때문에 많은 갈등이 발생했는데 만일 이러한 것이 좀 더 확실하게 밝혀지고 대부분의 사람들이 이러한 사실들을 인지하게 된다면, 적어도 많은 갈등들이 해소 될 수 있을 것이라 생각한다.

영지주의의 사상과 힌두교나 불교의 사상을 비교할 때, 좀 더 밝혀야 될 내용이 궁극적인 목적을 이루는 방법에 대한 내용이다. 잘 아는 것처럼 불교의 경우에는 선이라는 명상의 방법이 깨달음을 얻기 위한 가장 중요한 수단이라고 알려져 있다. 그러나 영지주의 문헌을 보면, 그러한 내용들이 이상하게도 잘 나타나지 않는다. 추론해 볼 수 있는 것은, 아마

31) 위의 책, 227 쪽.

32) 위의 책, 228 쪽.

영지주의가 서양 고대 종교라고 할 수 있는 ‘미스테리아 종교’로부터 영향을 많이 받았기 때문이 아닌가 생각한다. 다행히 조금은 그 면모를 알 수 있는 내용이 영지주의 문헌인 「조스트리아노」에 나타나 있다. “조스트리아노는 한 영적 스승이 어떻게 깨달음을 얻었는지 말함으로써 은연 중에 다른 사람들이 따르도록 프로그램을 설정하고 있다. 조스트리아노는 첫째 자신으로부터 육체적 욕망들을, 아마도 금욕적인 수행 방법으로 없애야만 한다고 말한다. 둘째로 그는 명상으로 그의 마음을 평안하게 하여 ‘마음의 혼란’을 줄여야만 했다고 한다. 그리고 그는 ‘나 자신을 순수하게 만든 뒤에, 나는 완전한 아이를 보았다’고 - 신적 존재의 환상- 말한다. 그 뒤에 그는 ‘나는 그것들을 이해하려고 이 문제를 깊이 생각하고 있었다. --- 나는 나의 영혼이 쉴 만한 곳을 끊임없이 찾고 있었다. ---’라고 말한다”³³⁾ 조스트리아노의 수행 방법은 불교에서 항상 강조하는 선의 방법과 동일하다. 부처도 항상 강조한 것이 명상하라는 것이었던 것처럼 그도 역시 명상의 방법을 제시한다. 자신 안에 내재한 신적인 본성을 실현시키는 방법인 명상은 동양 종교에서 중시하는 것이지만, 서양의 고대에도 역시 이 방법이 제시되었는데, ‘관조theoria’가 그러한 성격을 보여준다. “관조는 자기 자신을 세상과 유리된 존재로 간주하고 바깥세상을 내다보는 것이 아니다. 정반대다. 플로티누스의 설명처럼, 관조는 육체의 외양적 속성으로부터 벗어나, 자기 자신이 미몽의 삶이 일어나는 그 안에서 거대한 공허의 의식 그 자체라는 것을 인식하는 것이다. 관조는 세상을 담는 의식이 됨으로써 당신의 분리된 자아를 초월하는 것이다. --- 관조의 상태가 영지는 아니다. 이것은 영지를 준비하는 것이다. 영지는 당신이 모든 존재와 하나라는 것을 아는 것이다.”³⁴⁾ 이러한 성격의 관조는 명상의 성격을 갖는 것으로, 이 방법을 통해 깨달음을 얻듯이, 영지를 얻을 수 있다는 것을 말한다. 명상의 방법은 의식의 변화를 일으키는 최상의 수련 방법이다. 모든 신비주의 전통에서는 명상의 방법을 필수적인 것으로 받아들인다. 곧 우리 자신의 의식 수련 없이는 깨달음을 얻을 수 없기 때문이다. 영지주의도 마찬가지로 신비주의 전통에 속하는 종교이므로 이러한 방법을 당연히 사용했을 것이라 본다. 단순히 믿음에 의한 구원이 아니라

33) 일레인 페이지, 앞의 책, 214 쪽.

34) 티모시 프리크의 1인, 웃고있는 예수, 298 쪽.

명상의 수련을 통해서 그 목적을 이루었을 것이다.

5. 결 론

영지주의는 소멸된 종교가 아니라 현대에 들어와서 기적적으로 부활한 종교다. 약 1600년 동안 타의에 의해 베일에 가려있다 다시 우리에게 나타났다. 이 종교의 중요성은 사실 독창적이거나 우리가 몰랐던 전혀 새로운 사실을 담고 있는 것은 아니다. 그 내용들은 앞 장들에서 살펴 본바 대로 동양적인 사고와 유사하며, 서양 고대의 미스테리아 종교의 영향들이 많이 들어 있다. 그럼에도 관심있는 모든 사람들에게 놀라움을 선사하는 것은 우리가 지금까지 알고 있던 기독교와의 차이 때문이다. 같은 종교를 신앙하였음에도 두 종파는 너무 상이한 주장을 하였다는 것을 알면서 놀라게 되고, 영지주의자들의 주장이 더 합리적인 성향을 갖고 있으며, 지금까지 대립적인 종교로 보아온 서양과 동양의 종교가 영지주의를 알게 되면서, 그렇지 않다는 것을 알게 되면서 또 놀라게 되는 것이다. 누구는 악마의 가장 위대한 업적이 종교를 만든 것이라는 말로 종교의 폐해를 고발하였지만, 영지주의자들의 주장을 보면, 그 주장은 틀린 것으로 생각된다. 그 지적은 문자주의자들, 즉 부활을 문자 그대로 믿는 자들에게, 그리고 자신 만이 진리며, 그 이 외는 모두 거짓이고 틀렸다는 생각을 가진 자들에게 통용되는 말이다. 영지주의는 바로 그러한 독단에 반대했던 사람들이다. 만일 영지주의가 정통 기독교가 되었다면, 인류의 역사는 지금과는 전혀 다른 세상이 되어 있을 것이다. 아마, 종교 간의 갈등이 지금처럼 극한적인 상황에 이르지는 않았을 것이다. 영지주의는 그 당시에 이교도들을 배척하지 않았으며, 그들이 관심을 기울인 것은 진리의 실현이었고 믿음이 아니라 실천이었다. 영지주의에 영향을 준 이교도 미스테리아 현자들은, “단순한 믿음이나 소신을 떨시켰다. 그들은 얇에 관심이 있었던 것이다. 플라톤은 이렇게 주장했다. 믿음은 현상에만 관심을 두는 반면, 얇은 이면의 실재를 꿰뚫어 본다고. 정신이 얇의 대상과 일체가 됨으로써 얇에 이르는 것이야 말로 이해의 최고 수준이라고 플라톤은 주장했다. 영지주의자들은 이러한 이교도들의 가르침을 물려받아서

피스티스, 곧 믿음을 멸시하고 그노시스, 곧 앎을 중시했다.”³⁵⁾ 는 것이다. 정형화된 교리에 대한 무조건적인 믿음을 강조하고, 자신들과는 다른 주장을 하는 상대방들을 이단으로 몰아 배척하고 철저하게 탄압했던 문자주의의 태도는 인류의 진화를 방해하는 역할을 했을 뿐이다. 인류의 발전은 자유로부터 온다는 진리를 배척하는 것은 결국 스스로의 발전을 막는 것이다. 라다크리슈난은 “오직 유일신만이 존재할 뿐이라고 말하는 것은 단 하나의 인간 사회가 존재할 뿐이라고 말하는 것과 같다”³⁶⁾고 하였다. 개인이나 집단이 갖는 위험한 생각은 탐욕과 무지에서 기인하는 독선과 독단이다. 이것은 영지주의자들처럼 인간의 영성을 믿는 전통에서는 인간의 궁극적인 목적을 실현하기 위해서라도 피해야 할 것들이다.

영지주의자들은 인간 자신에 대한 믿음과 해방의 정신을 설파하고자 하였다. 인간이 신과 같이 완전한 존재라는 말보다 더 인간을 긍정하는 말은 없을 것이다. 인간 자신에 대한 믿음을 바탕으로 영지주의는 인간의 영적인 발전을 추구하였다. 그들은 우리가 꿈에서 깨어나 우리 자신이 신비라는 것을 자각하라고 한다.

참고문헌

1. Marvin Meter 편집, *The Nag Hammadi Scripture*, Harper One, 2007.
2. 티모시 프리크, 피터 갠디, 승영조 역, *예수는 신화다*, 동아일보사, 2002.
_____, 유승중 역, *웃고있는 예수*, 어문학사, 2009.
3. 조셉 캠벨, 박경미 역, *네가 바로 그것이다*, 해바라기, 2004.
4. 일레인 페이젤, 방건웅 외1인, *성서 밖의 예수*, 정신세계사, 1981.
5. 스티븐 휠러, 이재길 역, *이것이 영지주의다*, 산티, 2006.
6. 라다크리슈난, 김형준 역, *동양종교와 서양사상*, 무우수, 2004.
7. F.M.콘포드, 남경희 옮김, *종교에서 철학으로*, 이화여자대학교 출판부, 1997

35) 티모시 프리크의 1인, 승영조옮김, 앞의 책, 182 쪽.

36) 라다크리슈난, 앞의 책, 서문.

Abstract

On the study of the Human in Gnosticism

Yoo, Seung Jong

The Gnostic's view of Christianity was in many ways the mirror image of that of the Literalist Christians who eventually become the Roman Catholic Church. Literalists were rigidly authoritarian. Gnostics were mystic individualists. Literalists wanted to enforce a common creed on all Christians. Gnostics tolerated various different beliefs and practices. Literalists selected four gospels as holy scripture and had the rest consigned to the flames as heretical works of the Devil.

The Gnostic's view of man was different with the Roman Catholic. The Gnostics maintained a completely mystical and transcendent understanding of the man. This was not the picture of man held by Literalist Christians.

The Greek philosopher Heraclitus writes, "Human opinions are toys for children. " The sage of the Pagan Mysteries were disparaging about mere beliefs or opinions; they were interested in knowledge. Gnostics argued that belief is connected only with the appearances of things, while knowledge penetrates to the underlying reality and the nature of man. The highest level of understanding, Gnostics proclaimed, is that knowledge through which the mind becomes unified with the object of knowledge.

[Key Words] Gnostics, Literalists, Mysteria, resurrection, self, gnosis, eidolon, daimon

한중일 다보탑의 비교를 통해 본 한국 다보탑의 특색

김 승 일**

【요약문】 한국에서의 다보탑 연구는 주로 문화재 보호 차원에서 필요한 조형적·외형적 측면에서의 연구만이 주류를 이루어 왔을 뿐, 이 탑이 지니고 있는 사상적·이념적 측면과 연계된 분야에서의 연구는 적다고 할 수 있다. 그 결과 한중일 삼국불교의 성격을 이해하는데 중요한 기준이 되는, 삼국에서의 다보탑의 기능과 역할에 대한 비교연구가 이루어질 수가 없었다.

본 논문은 이러한 연구 상황에 대한 반성과 향후 연구를 위한 계기를 구축하겠다는 차원에서 먼저 한중일 삼국이 다보탑을 조성하는 의식에 있어서의 상이점을 찾아보고 대승불교의 정착화를 위한 삼국 각자의 노력과 그 추구하는 바가 어디에 있었는지를 비교 고찰하였다.

결과적으로 다보탑의 원형은 중국의 영향을 받아 거의 비슷한 양식이라고 할 수 있고, 다만 자국의 특징적 요소를 가미하여 독창적인 다보탑을 만들었으며, 특히 한국의 다보탑은 국가통치이념인 불국토화를 다보탑의 조성으로써 확인시키려 했고, 일본의 경우는 각 종파별 신앙특징을 표현하는 과정에서 일본적인 다보탑의 양식이 출현했던 것으로 볼 수 있다.

【주제어】 多寶塔, 法華思想, 二佛竝坐, 佛國土, 妙法蓮華經, 見寶塔品, 大乘佛敎, 佛塔崇拜思想

** 동아대 동북아국제전문대학원

1. 머리말

불교사적으로 대승불교에 대한 『법화경』의 역할은 다른 어떤 경보다 그 미친 영향이 훨씬 크다고 할 수 있다. 이러한 경향은 한중일 삼국 모두에 있어서 공통적인 성격이었지만, 한국에서는 『법화경』이 조선시대의 억불숭유정책으로 인해 모든 종파가 하나로 통합됨으로 해서 오랜 동안 한국 민중에게 그 모습이 잊혀져 있다가, 1967년 천태종을 중창(重創)한 상월대조사(上月大祖師) 이래 다시 한 번 법화시대의 중흥기를 맞이하고 있다.

이러한 분위기 속에서 『법화경』의 대의(大義)를 가장 절실하게 증명하는 다보탑에 대한 연구도 주로 문화재 보호 차원에서 필요한 조형적·외형적 측면에서의 연구만이 주류를 이루어 왔을 뿐, 이 탑이 지니고 있는 사상적·이념적 측면과 연계된 분야에서의 연구는 사실 그다지 활발하게 진행되질 않았다. 그러다 보니 한중일 삼국불교의 성격을 이해하는데 중요한 기준이 되는, 삼국에서의 다보탑의 기능과 역할에 대한 비교연구 또한 제대로 이루어지지 않았다. 현재 한국 학계에서의 연구 상황은 아직도 이러한 범주를 벗어나지 못하고 있는 실정이다.

그러나 동아시아의 불교사를 논할 때 가장 보편적으로 널리 전파되었고, 또 대승불교의 구심점이 되어 왔던 『법화경』과 그 『법화경』에서 중요시하는 불탑 숭배사상이 동아시아 불교의 한 특징이었다는 점에서, 특히 다보탑이 법화사상 표현의 핵심이라고 볼 때 이에 대한 연구는 이제부터라도 활발히 진행되어야 할 과제라고 할 수 있다.

그리하여 본 논문에서는 다보탑에 대한 새로운 이해와 연구의 중요성을 재인식해야 한다는 차원에서, 그동안 한중일 삼국에서 연구되어진 중요 연구결과를 중심으로 경주 불국사의 다보탑이 내포하고 있는 사상적 측면의 의미와 조형적 측면의 가치를 먼저 살펴본 후, 중국·일본 양국 다보탑의 특징과 상호 비교하여 한국 다보탑이 지니고 있는 성격과 향후의 연구 방향에 대한 의견을 개진하고자 한다.

2. 다보탑의 사상적 표현의 특색

『법화경』이 한국불교사에서 중요한 위치를 차지하게 된 시발점은 고려 숙종(肅宗) 때 대각국사(大覺國師) 의천(義天)에 의해서였지만, 『법화경』의 신수봉행(信受奉行)은 이미 삼국시대부터 행해지고 있었고, 천태교학(天台敎學)도 통일신라 이전에 이미 들어와 있었다.¹⁾

특히 6, 7세기에는 경전 자체에 대한 독송(讀誦)과 연구에만 그쳤으나, 7·8세기가 되면 원효(元曉)의 『법화경종요(法華經宗要)』에서 알 수 있듯이 신라 특유의 독창성이 가미되어 『법화경』을 이해함과 동시에 폭넓게 법화사상이 현실 속에 수용되어 들어갔다. 이러한 경향은 9세기 중국 산둥(山東)으로까지 확대되어 이곳에 주재하거나 왕래하는 신라인들을 위해 적산(赤山) 법화원(法華院)이 건립되는 수준에까지 이르게 되었던 것이다.

이처럼 신라에서 법화사상이 널리 신봉되게 된 것은 독자적인 관점에서 『법화경』을 이해하고자 한 원효의 법화정토론(法華淨土論)을 바탕으로 한 신라왕조의 불국토화(佛國土化) 실현 노력과 신라인들의 현실성불관(現實成佛觀)에서 기인되었다고 하겠다.²⁾

다보탑의 조성은 이러한 상황 하에서 무형(無形)의 사상을 유형(有形)으로 표현하려는 신앙심의 귀결이라고 할 수 있는데, 이는 신라의 불국토화를 염원하는 신라인들의 내면을 형상화한 결정체라고 할 수 있다. 그렇기 때문에 한국의 다보탑은 중국과 일본의 다보탑과는 달리 그 추구하는 바가 개인적 차원이라기보다는 국가적 차원의 서원(誓願)이었기에 다른 나라와는 전연 다른 모습으로 조성될 수밖에 없었던 것이다.

다보탑의 조성은 그 사상적 배경으로써 『법화경』³⁾을 근거로 하고 있

- 1) 『법화경』의 한국 전래는 사료의 부족으로 정확한 연대를 알 수가 없고, 다만 고승들의 『법화경』 연구 결과 및 『삼국유사』를 통해 대략의 시기만을 추측할 뿐이다. 金煥泰, 「法華信仰의 傳來와 그 展開」, 『韓國佛敎學』 3輯, (서울, 韓國佛敎學會, 1977), 15-16쪽.
- 2) 신라의 국토를 法華淨土라고 하는 이유로 靈鷲山이라는 山名과 普賢菩薩과 文殊菩薩의 출현, 辯才天女의 역할 등을 들기도 한다. 金煥泰, 「新羅佛敎의 現身成佛觀」 『新羅文化』 第1輯, (東國大 新羅文化研究所, 1984), 101-103쪽.
- 3) 『묘법연화경』은 『법화경』의 여러 한역본 중 구마라집(343-413)이 406년에 번역한 것으로 총 8권 28품으로 되어 있다. 이외의 『법화경』으로는 축법호(竺法護)가 286년에 번역한 『정법화경(正法華經)』 10권과 도나굴다(闍那堀多) 등이 705년에 번역한 『첨품묘법연화경(添品妙法蓮華經)』 7권이 있다. 이 중 구마라집의 것이 가장 널리 보급 유통되어 읽히고 있으며, 일반적으로 『법화경』이라고 약칭되고 있다.

는데, 특히 구마라집(鳩摩羅什)이 번역한 『묘법법화경』 28품 중 제11품인 「견보탑품(見寶塔品)」의 불탑승배사상을 형상화 시킨 것이다.⁴⁾ 다시 말해서 다보탑은 『법화경』이 갖고 있는 사상을 외형적으로 표현함으로써 중생들로 하여금 대승불교의 진리에 가까이 갈 수 있도록 한 것에 그 주요 목적이 있는 것이다.⁵⁾

이 『법화경』은 석가가 불멸(佛滅)한 후 그의 신행(信行)을 따르려는 제가신도들이 자신들의 정당성을 주장하고 신앙입장을 보다 명확히 하기 위해 새로운 경전의 제작을 시도하는 가운데 만들어진 하나이기 때문에,⁶⁾ 누구나가 힘든 수행을 하지 않고서도 스스로의 깨달음을 통해 성불할 수 있다는 법의 보편성이 강조된 경전이다.

이러한 『법화경』의 중심사상은 「회삼귀일(會三歸一)」과 「제법실상(諸法實相)」인데,⁷⁾ 이는 일승(一乘)의 교리로 모든 사람이 성불할 수 있음을 제시한 동시에 개개인의 가치를 중요시 한다는 개념이다. 일승사상(一乘思想)에서의 일승은 삼승(三乘)에 상대되는 용어로 가르침은 하나라는 의미이고, 삼승은 성문승(聲聞乘)·연각승(緣覺乘)·보살승(菩薩乘)을 가리키며 인간의 능력 차이를 인정하고 그 가르침에 차이를 두어야 한다는 의미이다. 따라서 이 「회삼귀일」의 의미는 모든 사람이 성불할 수 있도록 인도하려는 불타의 자비심을 대변하는 말이다.⁸⁾

이처럼 타인을 차별하지 않고 모든 존재를 분별없이 하나의 것으로 포착하는 세계, 그리고 그것을 깨닫는 것이 「일승사상」의 궁극적인 목적

4) 한국에서는 제11품 「견보탑품」·제15품 「종지용출품(從地湧出品)」(강력한 세력을 가진 보살집단의 출현을 나타냄)·제16품 「여래수량품(如來壽量品)」(영원하고 근원적인 부처라는 새로운 불타관을 나타냄)·제25품 「관세음보살보문품(普門品)」(관음신앙의 근거가 됨)을 중요시 하였다.

5) 李箕永, 「象徴의 表現을 통해서 본 7-8世紀 新羅 및 日本의 佛國土思想」, 『韓國佛敎研究』, (서울, 韓國佛敎研究院, 1982), 513쪽.

6) 석가 불멸 후 법의 보편성과 인간의 평등성에 대한 문제가 일승도(一乘道)의 사상과 일체중생의 성불사상(成佛思想)으로 전개되게 되었는데, 이후 이 두 사상은 평행발전하면서 불타설법의 의의를 재인식시킨 『법화경』에 의해서 통일되어 일승사상으로 나타나게 된 것이다. 그리하여 이 일승사상이 태동된 이후부터 『법화경』은 불교경전 가운데 가장 널리 신봉됐고 가장 많이 간행되었던 것이다. 徐慶田, 「法華經에 나타난 敎化精神」, 『李箕永博士古稀紀念論叢: 佛敎와 歷史』, (서울, 韓國佛敎研究院, 1991), 118쪽. 정승석 편, 『법화경의 세계』, (서울, 지양사, 1986), 217-220쪽.

7) 諸法實相이란 삼라만상의 있는 그대로를 존중하는 것을 의미한다.

8) 平川彰, 梶山雄一, 高崎直道 編, 慧學 譯, 『法華思想』, (서울, 경서원, 1997), 26쪽.

이고, 이것이 「제법실상」의 모습이라는 점에서 『법화경』의 특징을 볼 수 있는데,⁹⁾ 이러한 일승사상의 실천적이고 구체적인 표현을 위해 이를 불탑신앙으로 표현한 것이 다보탑인 것이다.

이러한 『법화경』이 갖고 있는 사상을 이해하는 바는 한중일 삼국 모두가 공통하는 것이지만, 삼국은 각자 이러한 사상을 자신의 현실에 맞추어 변화시켰고, 그러다 보니 이러한 자기화 된 사상을 표현하는 방식에 있어서 차이가 나게 된 것이므로, 삼국의 다보탑이 지니는 사상적·조형적 측면에 있어서의 다른 점은 바로 여기에서 연유되는 것이다.

신라는 통일을 이룬 지 약 70여 년이 지난 후인 경덕왕(景德王) 대에 이르러 진정한 통일의 완성을 이루게 되었다고 할 수 있다. 그것은 현실적·물질적 통일 외에 정신적인 자유스러움을 만끽하는 사상적·종교적 자유의 실현이 이때에 이루어졌다고 할 수 있기 때문이다. 즉 경덕왕 대에는 화엄과 유식을 중심으로 미타(彌陀)·미륵(彌勒)·관음(觀音) 등의 신앙과 교학(敎學)이 융성하여 교학불교의 전성기를 맞이하였고, 이러한 사상의 발달은 인간신앙의 본질인 사상의 내면적인 것을 외형적으로 표현하려는 경향을 가져왔으며, 이러한 경향은 불교문화예술로써 나타났던 것이다. 경덕왕 대에 많은 불사들이 이루어졌던 것도 그러한 경향의 하나였다고 할 수 있다.¹⁰⁾ 이러한 경향은 신라정부의 의도가 많이 작용했다고도 볼 수 있는데, 그것은 통일 이후 전국적인 화합을 통해 불국토의 세계에서 공존하자는 의지를 명확히 하고, 또한 이것이 가능하다는 사실을 알림으로서 정권의 안정을 기하려 했던 데서 나타나게 되었다고 하겠다.¹¹⁾ 따라서 이를 위해서는 불국토임을 증명할 수 있는 상징적인 것이 필요했으니, 바로 다보탑을 조성하게 된 근본적인 이유라고 하겠다.¹²⁾

9) 徐慶田, 「법화경에 나타난 敎化精神」, 앞의 글, 132쪽.

10) 성덕왕(聖德王)을 위한 봉덕사종(奉德寺鐘)의 주조와 황룡사(皇龍寺) 종의 주성(鑄成), 그리고 영묘사(靈妙寺)의 불상을 개금(改金)한 것, 나아가 이러한 불사의 최고의 극치가 된 불국사와 석불사(石佛寺)의 조성이 그것이다.

11) 김영태, 「신라불교의 신앙적 특수성」, 『불교사상사론』, (서울, 민족사, 1992), 365-368 쪽.

12) 『법화경』의 신앙형태는 불탑공양에 있는데, 이는 출가수행자들의 난해한 수업과는 달리 불탑공양만으로도 쉽게 성불할 수 있다는 것으로 대승불교의 특색인 동시에 일승의 『법화경』 정신과 상통하는 것이기도 하다. 즉 불탑에 대한 신앙형태가 사리탑에만 국한되지 않고 보다 많은 불탑을 조성함으로써 사바세계의 정토화(淨土化)를 이룩할 수 있게 된다는 것으로 다보탑 또한 이러한 대승불교의 불탑공양 진리에 따라 조성된 것이지만, 특히 『법화경』의 「견보탑품」에 나

물론 불국사가 법화사상에만 근거하여 지어진 사찰은 아니다. 오히려 전반적인 조영의 근거는 화엄사상과 그에 연계된 밀교적 요소가 더 크게 작용했다고 할 수 있다.¹³⁾ 그럼에도 불구하고 불국사 대웅전 일곽을 법화도량으로 연결시킨 것은 바로 불국토를 증명하는데 다보탑의 조성이 필요하였기 때문이었던 것이다. 다시 말해서 신라가 불국토임을 다보여래(多寶如來)가 확실하게 증명해 준다는 것을 나타내 주려는 의도에서 건립되었다는 말이다.

다보여래는 석가모니 이전의 부처로 영원히 살아 있는 본체(本體)의 부처, 즉 법신(法身)의 부처를 말하는데, 과거의 불로써 진리 그 자체라고 할 수 있고, 모든 존재의 불성(佛性)을 그대로 나타낸 인격적인 모습의 표현이다.¹⁴⁾ 따라서 그의 출현은 곧 불국토를 의미하는 것이다. 그러한 다보여래의 출현을 상징적으로 표현한 것이 다보탑이기에 불국사를 건립하면서 다보탑을 세우지 않을 수 없었던 것이다. 이처럼 불국(佛國)은 다보여래에 의해서만 증명되는 것이기 때문에 이 다보여래가 출현하는 『법화경』 「견보탑품」의 내용을 바탕으로 다보탑을 조성하게 된 것이며, 통일신라의 존재성을 부여해 주는 상징적인 탑으로써 작용하게 되었던 것이다.

그렇기 때문에 이제 불국토가 완성된 이상 다시 새로운 불국토를 증명하는 다른 다보탑의 출현은 오히려 신라의 불국토 사실을 부정하는 위협성을 가지게 되는 것이므로, 이후에는 더 이상 재조성되지 않았던 것이라 볼 수 있으며, 동시에 신라 하대(下代)에 들어서면서부터는 선종이 수용되면서 불탑신앙과 불교예술에 대한 미의식이 약화되어 간데다가, 고려시대에서 이르러서는 이러한 신라시대의 통치이념을 새로운 국가차원에서 재사용할 수 없음으로 해서 다른 새로운 이념을 찾아야 했기에 이후에는 다보탑의 출현이 없게 된 것이라고 생각할 수 있다.

3. 다보탑의 조형적 표현의 특색

다보탑이 중국이나 일본에는 많은 수가 전해지고 있는데 대해, 유독

오는 내용을 중심으로 건립된다는 점에서 다른 탑들과 구별될 수 있다.

13) 金相鉉, 「石佛寺 및 佛國寺 研究 - 그 創建과 思想的 背景」, 『佛敎研究』 2, (서울, 한국불교연구원, 1986), 참조.

14) 金萬權 譯, 『法華經講義』 II, (서울, 삼영출판사, 1988), 349쪽.

한국만이 단 한 기의 다보탑을 갖고 있다는 것은 한국 다보탑의 특수성 내지 독창성을 대변해 주는 것이라고 할 수 있다. 이러한 특수성 내지 독창성은 전장에서 설명한 탑 조성의 사상적 측면에서 비롯된 것이지만, 이러한 사상적 특징을 외형적으로 표현한 조형상의 완벽성 또한 한국 다보탑의 중요한 특색으로 거론할 수가 있다.

일반적으로 경주 다보탑의 조형 형식은 방형(方形)의 2층 기단(基壇) 위에 팔각의 탑신(塔身)을 얹힌 것으로 보고 있다. 특히 옥개석(屋蓋石) 끝단(端)이 석가탑처럼 날카롭게 솟아나도록 처리되어 있고, 신라 성대(盛代)의 연화문(蓮華紋) 장식의 형태가 보이며, 괴임 부분이 엄격하게 처리되어 있는 특징을 보이고 있다. 그러나 탑의 일반적인 구분법처럼 탑신부(塔身部)와 상륜부(上輪部)로 나뉘지기는 하지만, 탑신부의 특수한 형태로 말미암아 그 층수에 있어서는 정확하게 구분을 짓지 못하고 있다. 다보탑은 보는 관점에 따라서 3층탑과 4층탑, 그리고 단층탑·무급탑(無級塔)으로 다양하게 볼 수 있는 아주 특이한 형식의 탑이라고 할 수 있다.¹⁵⁾

이러한 다보탑의 형식은 前例가 없는 형식이기 때문에 그 기원에 대해서는 정확히 말할 수가 없다. 비록 다보탑의 조성 배경이 『법화경』의 「견보탑품」에서 연유되고는 있지만, 『법화경』 전체에 탑의 양식을 규정하는 내용이 없기 때문이다.

그러나 다보탑의 특수한 양식이 근거 없이 나타나지는 않았을 것이다. 이에 대해 고유섭(高裕燮)은 『마하승지율(摩訶僧祇律)』에서 조탑(造塔)의 근거를 들어 다보탑의 조형을 설명했다.¹⁶⁾ 그러나 이는 다보탑의 전체적인 모습을 설명하는 데는 일리가 있을지 모르나, 다보탑의 세부양식까지 설명하고 있는 것은 아니기 때문에 충분한 설명이라고는 볼 수 없다는 것이 지배적인 시각이다.

예를 들어 탑에 있어서 방형(方形)의 기단은 중국의 영향을 받아 한국과 일본에서도 기본이 되는 형태이다. 즉 불국사 다보탑의 기단이 둔황석

15) 황수영은 다보탑을 신라석탑의 일반형과 사리탑계의 팔각형의 두 양식으로 상하를 구성한 단층탑으로 보고 있는데 대해, 임영배와 장충식은 3층탑이라고 보았다. 黃壽永, 「多寶塔과 新羅의 八角浮屠」, 『考古美術』 123-124합집, (서울, 韓國美術史學會, 1974). 林永培, 「韓國石塔建築의 造形漸移에 대한 研究 II」 『大韓建築學會誌』 23권, (서울, 대한건축학회, 1979, 8), 張忠植, 『韓國의 塔』, (서울, 一志社, 1989) 참조.

16) “作造塔 下基四方 周欄楯 圓起二重 方牙四出 上盤蓋 施長表相輪”

굴 103번과 217번 굴 등의 벽화에 보이는 서탑(西塔)의 탑들과 매우 유사한데서 이러한 사실을 엿볼 수 있다.¹⁷⁾ 또 난간(欄楯)으로 표현된 난간(欄干)은 중국의 고탑(古塔)에서도 보이기 때문에, 이를 다보탑 특색으로 들기에는 한계가 있다는 말이다.

한편 다보탑 팔각 탑신부의 연관성을 감은사(感恩寺) 서탑 내 사리탑이나 팔각 부도에서 찾는 연구도 있었다.¹⁸⁾ 그러나 부도가 조성되게 되는 의미는 탑을 조성하는 의미와 그 기원부터가 다르므로 이러한 해석이 타당성을 갖기 위해서는 다른 측면에서의 설명이 더 가미되어야 할 것이다.¹⁹⁾

이처럼 다보탑의 조형형식에 대해서는 아직까지 정통한 이론이 정립되지 않고 있으므로, 앞으로 이에 대한 자료 발굴 및 새로운 고증이 요구되고 있는 것이 현실적 요구이다. 그러나 다보탑의 조형적 특징에 대한 논란과는 달리 조성되어 있는 형식에 대한 세부적인 해석에 대해서는 대체로 의견이 통일되고 있다고 할 수 있다.

즉 상하 중층(重層)의 기단 표시는 진체(眞諦)와 속체(俗諦)를 의미하고, 4각의 방향은 이체(二諦)의 근본인 고집멸도(苦集滅道, 苦諦와 集諦는 俗諦의 부분으로, 滅諦와 道諦는 眞諦의 부분으로 해석함)를, 4면의 정방형(正方形)은 사섭(四攝), 사무량(四無量), 열반(涅槃)의 4덕(四德), 4체(四諦)의 도리를 천명하는 것이고 이는 불 세계에 오르는 계제(階梯)이며, 돌계단 10층은 각각 화엄경의 십신(十信), 십주(十住), 십행(十行), 십회향(十廻向)의 40위(位)를 표시하고 이는 불법 수행에 따르는 십바라밀(十波羅蜜)로 볼 수 있으며, 이 돌계단 길을 감싸고 있는 기둥은 팔정도(八正道)를 나타내는 것이라 하고, 그 상부에 있는 넓은 판석(版石)은 허공장세계(虛空藏世界)로, 상하 8각과 방형의 난간(欄干), 8각 원주(圓周)의 탑신은 불 세계이면서 불신(佛身)을 상징하는 총지(總持)의 의미로 모든 힘을 남김없이 간직하는 것이라고 분석하고 있는 것이다.²⁰⁾

이를 종합해서 말한다면 다보탑은 『법화경』에서 표현하고자 하는 개

17) 韓正熙, 「韓國古代雙塔의 研究」, (홍익대학교 석사학위논문, 1981), 38쪽.

18) 黃壽永, 「多寶塔과 新羅八角浮屠」, 『考古美術』 123-124合輯, (서울, 韓國美術史學會, 1974), 22-25쪽.

19) 부도(浮屠)는 탑에서 비롯된 것이 아니라 미타관음의 불전(佛殿)에서 점차 사리를 봉안하게 되어 탑 형태로 변화되면서 나타난 양식이다. 윤미루, 「신라말 고려초 습탑에 관한 연구」, (연세대 석사학위논문, 1982), 18쪽.

20) 한국불교연구원, 『불국사』, (서울, 일지사, 1993), 52-55쪽. 張忠植, 앞의 책, 92-93 쪽.

개인과 사물 하나하나에 모든 가치를 부여하는 인간의 평등성과 존엄성을 대변하는 「제법실상」을 표현하려 한 것이라 할 수 있다. 이를 정치사상사적으로 말한다면 7세기의 불교가 삼국통일을 위해 통합을 주장했던 데 대해 8세기는 통일된 사회의 화합을 추구하며, 이를 기반으로 개개인의 가치와 존엄성까지도 존중해야 한다는 다양한 불교의 역할을 대변하여 표현한 것이라고도 할 수 있다. 이를 위해 다보탑의 구조를 원과 4각과 8각 등으로 다양하게 구조화시킴으로서 모든 의미를 포함시켰던 것이니, 바로 제법실상의 의미를 형상화시킨 것이다. 즉 방(方)과 원(圓), 공(空)과 유(有), 원돈(圓頓)의 묘상(妙相)과 장엄은 결국 법화불교의 근본인 회삼승(回三乘), 귀일승(歸一乘)의 최상승(最上乘)으로 회향(回向)되고 있다는 말로 대변할 수 있는 것이다.²¹⁾

다보탑의 양식은 복잡하게 보이지만 이처럼 제법실상의 의미를 형식적으로 표현하기 위한 것이며, 그것이 궁극적으로 추구하는 것은 모든 것이다. 각자의 존재가치를 지니기는 하지만 결국은 회삼귀일의 일승으로 귀착된다고 하는 『법화경』의 의미를 설명하려는 것이다. 즉 원과 사각과 팔각이라는 기본구도를 통해 만물의 다양한 상을 상징적으로 표현하면서 탑 자체가 불(佛) 자신인 불법(佛法)을 표현하고자 했던 것이라고 할 수 있다.

4. 중일(中日) 다보탑과의 상이점

그동안 한국학계에서는 불국사 다보탑에 대해 너무 외형상의 미적 구도 및 그와 연계되는 종교적 의미를 부여하는 연구에만 치우쳤지, 중국과 일본의 다보탑과의 비교를 통한 한국적 특색에 대해서는 그다지 활발한 연구가 없었지만, 그동안의 부분적인 연구 성과를 종합하여 한중일 삼국의 다보탑에 있어서의 차이점을 살펴보고 한중일 삼국의 다보·법화신앙에 대한 비교검토를 해 보겠다.

첫째로 사상적 배경의 차이를 들 수 있다. 경주 불국사는 화엄사상에 밀교사상이 가미되어 조성된 사찰이지만, 그 일곽을 법화도량으로 연결시킨 것은 불국사라는 이름에서도 알 수 있듯이 신라의 불국토를 증명하는

21) 高裕燮, 『高裕燮全集 : 韓國塔婆의 研究』 1, (서울, 通文館, 1993), 341쪽.

데 다보탑의 조성이 필요하였기 때문이었다. 따라서 이러한 다보탑의 조성은 그 사상적 배경으로서 오직 법화사상만을 들 수가 있다.

이러한 사상적 배경은 중국에서도 그대로 작용했다고 할 수 있다만, 신라처럼 자국의 불국토 실현을 증명하는 차원에서가 아니라, 중국 문화의 전통이 소승불교의 교의보다는 대승불교의 교의에 쉽게 적용할 수 있음으로 해서, 대승불교를 대변하는 법화신앙이 발전하게 되었고, 그러한 신앙배경을 토대로 다보탑이 조성되었다고 하겠다. 이러한 것은 신라처럼 중국화된 대승불교를 들여와 자신들의 현실에 맞도록 변화시킨 것과는 달리 전래하는 과정에서 자연발생적으로 나타난 신앙자체에 의한 표현이었다고 할 수 있다. 즉 인도에서 AD 1세기를 전후한 시기에 대승불교가 일어났을 때, 대승불교 경전인 『법화경』에서 “불타가 입멸한 후 악으로 가득 찬 세계가 출현하게 되는데, 많은 比丘들이 사악한 지혜와 자만심으로 부처님의 가르침을 알지 못하고 자신들의 이익만을 추구하여 세상을 기만하고 있다”고 하자²²⁾ 소승 신봉자들은 『법화경』의 대승교의가 사원안으로 들어오지 못하도록 했고, 생명까지 위협하는 정도가 되었지만, 대승 신봉자들은 희생을 감수하면서도 『법화경』을 보호하려 하였으므로 그러한 기운은 더욱 거세져 갔던 것이다.²³⁾ 이러한 배경 하에서 석가모니가 『법화경』을 설하는 중 다보불과 다보탑이 땅에서 솟아나와 『법화경』의 교의를 찬탄하며 부처가 없는 세계에서 중생들은 『법화경』을 소지해야만 생의 안전을 기할 수 있다고 하는 교의를 강조함으로써 급기야 『법화경』은 대승불교 신도들의 보호자 역할을 하게 되었던 것이다.

이러한 초기 대승불교의 발생이 중국에서 일어난 것은 아니었지만, 중국의 문화적 전통은 대승불교의 교의에 쉽게 적용해 가게 함으로써 『법화경』은 신속히 중국 전국으로 퍼져나가게 되어 법화신앙이 성행되게 되었던 것이다.²⁴⁾ 그리고 이러한 신앙배경을 현실적으로 조상(造像)한 것이 운강(雲岡)·용문(龍門)·돈황(敦煌)·맥적산(麥積山) 등의 석굴에 있는

22) 인도에서는 대승불교 초기에 소승과의 논쟁이 치열하게 전개되었는데, 小乘은 자신이 佛陀의 전통을 계승한 정통파라고 하며 “대승비불설(大乘非佛說)”을 주장했고, 대승은 자신들의 교의가 우월하다고 하여 “소승불구경(小乘不究竟)”을 주장하는 등 논쟁이 치열하게 전개되었다.

23) 『妙法蓮華經』 卷4, 「持品第十三」

24) 業露華, 「多寶塔與中國佛教」, 『上海社會科學院宗教研究所論文集』, (上海, 上海社會科學院, 2001), 참조.

조상(彫像)들이라 하겠다.²⁵⁾

이에 대해서 일본은 법화사상을 그 기본 축으로는 하되 각자의 종파가 추구하는 교리와 일치시키며 나름대로 종파적 특징을 표현하는 다보탑 건립이 추진되었던 것이다. 예를 들면 사이초(最澄, 767-822)이 천태교학(天台敎學)에 열의를 보이면서도 구가이(空海, 774-835)와의 교류를 통해 그가 주창하는 밀교에 관심을 갖게 되었고, 이에 천태종이 발전적으로 천태밀교화(天台密敎化) 되어갔다. 그는 법화일승(法華一乘)과 진언일승(眞言一乘)은 우열이 없다고 하면서 제법실상은 법화·대일(大日)에 공통하는 사상이라고 하였다.²⁶⁾ 이러한 토대 위에서 천태종도 진언종도 다보탑을 조성하게 되었던 것이다. 또 일연종(日蓮宗)도 그 개창자인 니치렌(日蓮, 1222-1282)이 법화의 정법(正法)에 귀의하는 것이 국가안녕의 기본이라고 설하면서 『법화경』이 다른 경을 뛰어넘는 가르침이라고 강조하였기에,²⁷⁾ 『법화경』에서 중요시 여기는 불탑승배사상에 의해 다보탑을 조성하게 되었던 것이다. 이처럼 일본은 한국·중국과는 달리 법화사상을 자신들 종파의 교리에 합치시키면서 다보탑을 조성해 갔다는데 특징이 있다고 하겠다.

둘째로는 다보탑의 특징인 이불병좌(二佛並坐)의 불상 안치 상에서의 차이를 들 수 있다. 이 이불병좌 안치법(安置法)의 발생은 다보탑 조성의 근거가 되는 『묘법연화경』 제11편 「건보탑품」의 내용에 따른 것이다. 본문 내용은 다음과 같다. 즉

“그 때 다보불(多寶佛)이 보탑(寶塔) 안에서 자리를 나누어 석가모니불에게 주고 이렇게 말씀하셨다. ‘석가모니불께서 이 자리에 앉으십시오’ 하니 즉시 석가모니불께서 그 탑 안으로 들어가셔서 그 반으로 나눈 자리에 결가부좌(結跏趺坐)하셨다.”

다보불은 동방의 먼 곳인 보정(寶淨)이라는 나라에서 태어났는데, 아직 부처가 되기 전 보살로서 수행하고 있었을 때, ‘내가 부처가 되어 죽은 뒤 어디에서든지 『법화경』을 설하는 곳이 있으면 그 앞에 탑 모양으

25) 중국의 다보탑 건립에 대한 기록은 여러 개가 있으나 그 모양에 대해서는 전해지지 않고 있어 다른 나라에 어떤 영향을 주었는지는 알 수가 없다. 川勝賢亮, 앞의 책, 50쪽

26) 石田瑞麿 這, 李永子 譯, 『日本佛敎史』, (서울, 民族社, 1990), 124-125쪽.

27) 石田瑞麿 著, 李永子 譯, 앞의 책, 195-197쪽.

로 땅에서 솟아나 「홀륭하다」고 증명하리라' 는 서원을 세웠고, 이를 실천하기 위해 다보탑 속에 앉아 땅에서 솟아나 증명을 하는 것이며, 증명 후에는 석가모니부처님을 다보탑 안으로 들어오게 하여 탑 안의 자리를 반으로 나누어주어 같이 결가부좌를 함으로써 이불병좌의 사상이 탄생하게 되었던 것이다.²⁸⁾

이러한 이불병좌 사상은 한중일 삼국 모두가 공통적으로 갖고 있는데, 그 안치하는 방법에서 약간의 차이를 보이고 있다. 중국의 경우는 운강·용문·돈황·맥적산 등 석굴의 조상들이 석가와 다보를 동시에 안치시킨 이불병좌형식으로 주로 삼층탑 안에 두 개의 불상을 함께 모셨다가,²⁹⁾ 후에는 미륵불과 함께 삼세불(三世佛)처럼 정벽(正壁)의 주존(主尊) 위치에 조상(造像)하기도 하였으니,³⁰⁾ 이는 석가·다보불의 숭배가 사회적으로 보편화·대중화되어 가고 있었음을 대변해 주는 것으로, 중국불교사에 있어서 법화사상의 위치를 대변해 준다고 할 수 있다.

일본의 경우도 나라(奈良)시대 초기부터 이불병좌 사상이 나타나는데, 하세사(長谷寺)에 소장되어 있는 천불보탑동판(千佛多寶塔銅版)의 경우 제1층에 이불병좌의 모습이 보이고, 이층에는 다보불 전신(全身)이, 삼층에는 다보불 사리가 안치되어 있다. 또 헤이안(平安)시대 중기 이후부터 성행하는 일본의 독자적인 법화경만다라(法華經曼荼羅)에도 중앙에 보탑이 있고 그 안에 이불병좌가 묘사되어 있다. 이러한 전통은 그 후에도 계속되어져 일본의 다보탑신앙을 대변하고 있다. 이러한 전통적 표현에서 다소 변형된 것이 일연종의 표현양식인데, 중앙에 나무묘법연화경, 그 좌우에 다보·석가 두 불을 배치하는 삼보존(三寶尊)을 본존으로 하는 양식도 있다.

그러나 이들 양국과는 달리 한국의 다보탑에서는 이불병좌의 형식을 확인할 수가 없다. 1925년 일본인들이 다보탑을 해체수리 하면서 이와 관

28) 다보와 석가 두 불의 병좌(並坐)는, 제방(諸方)에 있는 석가의 분신불(分身佛)이 모두 모여와 석가에 귀일(歸一)하여 모든 세계는 일불토(一佛土)가 된다는 의미인데, 실은 다보여래는 석가모니의 과거의 모습인 과거불이고, 같이 앉는다는 것은 과거불과 현재불의 합일(合一), 즉 현재불인 석가모니여래가 아주 오랜 과거불이었다는 것을 상징하는 것으로, 이는 역사적 인간으로서의 석가가 다보탑의 출현에 의해서 영원한 존재로서 대전환하는 것을 의미한다.

29) 木造三層塔雙浮彫(雲岡石窟, 第11洞, 明窓東壁), 木造五層塔雙浮彫(雲岡石窟 第6洞 南壁下層 中央部)

30) 張寶璽, 「法華經의 翻譯與釋迦多寶佛造成」, 『佛學研究』 第3期, (서울, 한국불교연구원, 1987) 참조.

런된 보고서나 기록을 남겨두지 않았기 때문이다. 다보탑의 해체는 일본인들에 의해서만 이루어졌고, 당시 출토된 유물들은 일본인들이 모두 가져갔으며, 다만 국립경주박물관에 남아 있는 인계서유에 일본인 감독자 이름으로 금동불상 2구(軀)를 경주박물관에 인계한다는 내용이 있는데, 이 두 불상이 다보탑 내에서 나온 것이라고 한다면, 이는 한국의 다보탑도 이불명좌사상을 표현했다고 볼 수 있을 것이다. 그러나 이를 확인할 수가 없음은 매우 아쉬운 일이다.

세 번째는 쌍탑(雙塔)의 유무로써 삼국의 다보탑 양식을 비교할 수 있다. 쌍탑의 기원은 5·6세기 경 중국 북위시대부터 나타나는데 당나라 때까지 보편화된 것으로 보고 있다. 이처럼 중국에서 쌍탑이 출현하게 된 배경은 ① 중국인의 대칭성에 대한 특별한 기호에서 비롯됐고, ② 불상 중심의 예배로 전향되어 가자 이에 대한 조치로 탑의 비중을 강화시키기 위함에서였으며, ③ 사원의 장엄미를 가중시키기 위함이었고, ④ 『법화경』의 「견보탑품」을 형식적으로 표현하려는 데에 있었다고 보고 있다.³¹⁾

한국에서의 경우도 이러한 중국의 쌍탑 출현 원인과 유사한 시각들이 발표되었다. 즉 고유섭은 「견보탑품」의 중요성에 비중을 두고 관념적으로 법화신앙을 더욱 강조하려는 차원에서, 다보탑 출현 이전 석가설법이 선행되었음을 의미하기 위하여, 비록 석가설법과 다보불 증명이 시간적인 선후 관계는 있지만, 그 시간 관계를 공간적으로 전개시켜 쌍탑을 건립하게 되었다는 것이다.³²⁾ 이에 대해 한정희는 통일신라가 왕조 차원에서 건립되는 사찰에는 전제왕권의 권위와 위엄을 나타내기 위해 쌍탑을 조성하게 됐다고 하였고,³³⁾ 김수현은 쌍탑 양식이 통일 이후에 보이기 시작한다는데 착안하여 이는 통일로 인한 힘의 균형을 표현하기 위함이라고 하였으며,³⁴⁾ 홍광표는 불국사의 가람을 이해하는 차원에서 그 중심점을 쌍탑과 남북 주축선의 교차점으로 보고, 이러한 경향은 탑 중심의 사찰을 구조화하려 한 것으로, 탑이 금당(金堂)의 부속물이 아닌 신앙의 중심임을 피력하려는 차원에서 나타난 것이라고 하였다.³⁵⁾ 이러한 각각의 분석은 중국에서의 쌍

31) 韓正熙, 앞의 글, 10-11쪽.

32) 高裕燮, 앞의 책, 105쪽.

33) 韓正熙, 「韓國 古代 雙塔의 研究」, (弘益大碩士學位論文, 1981), 30쪽.

34) 金秀炫, 「佛國寺 多寶塔 造成의 佛教思想의 意義」, (東國大碩士學位論文, 1998), 29쪽.

35) 洪光杓, 「佛國寺의 空間形式에 內在된 造形的 意味」, 『新羅文化祭學術發表會論

탑 조성 배경과 거의 그 뜻을 같이 하는 것이지만, 중국 측의 경우는 법화 신앙의 보편성을 대변하는데 대하여 한국의 경우는 통일 이후의 화합과 조화를 강조하기 위한 신라의 불국토화 증명에 필요한 법화사상의 특수성을 쌍탑을 통해 더욱 강조한 것이 아닌가 보여 진다.

그러나 일본에서는 이러한 쌍탑 형식이 전혀 보이질 않고 있다. 아마도 그것은 11세기 이후, 천태종을 포함하여 밀교적인 성격을 갖는 진언종에서 다보탑이 조성되고 있다는 사실에서 알 수 있듯이 다보탑을 대일여래 자체로 보는 사고방식이 태동되면서,³⁶⁾ 일본의 다보탑은 쌍탑 형식이 아닌 단독 형태로 남게 됐고, 그 대신 동일한 양식의 모습으로 다량의 다보탑을 만들었던 것이 아닌가 보여 진다.

네 번째는 다보탑을 조형한 숫자에서 그 차이를 엿볼 수 있다. 중국은 법화사상이 자고이래 지금까지도 사회적으로 많이 보편화 되었기에 상당히 많은 수의 다보탑이 건립되었음을 자료상에서 알 수가 있다. 대체로 지금까지 전해지는 것으로는 5세기 초 감숙성(甘肅省) 수정현(水靖縣) 병령사(炳靈寺)의 169개 석굴 중 여러 개의 이불병좌 조상과 벽화가 있으며, 5세기 중엽에는 돈황, 운강, 용문, 맥적산 등의 동굴에 이들 조상(彫像)이 더욱 많이 증가하고 있음을 알 수 있다. 그리고 당대(唐代)에 들어서 법화경에 대한 새로운 번역과 또 이들 법화경에 대한 주소(注疏)를 단 사람만도 70여 명이 넘는다는 사실에서 법화경의 보급과 유통을 엿볼 수 있고, 또한 실질적으로도 전대(前代)와는 달리 다보탑 조성이 많이 있었던 것이다.³⁷⁾ 그러나 유감스럽게도 한국이나 일본처럼 현존하는 것이 없어 정확히 그 수를 알 수가 없다는 것이 아쉬운 점이라 하겠다. 이에 대해 한국의 다보탑은 경주 불국사에 있는 다보탑이 유일한 것으로, 이미 그 원인에 대해서는 설명한 바가 있다.

그런데 특이한 점은 일본에 다보탑 수가 정토종 3개, 선종 4개, 일연종 10개, 천태종 15개, 진언종 68개 등으로 모두 100개나 조성되었고, 현존하는 것이 69개나 된다고 하는 점이다.³⁸⁾ 특히 진언종이 압도적으로 많다는 것은 탑에 관심이 많은 진언종의 성격을 대변해 주는 것이기도 한

文集：佛國寺의 綜合的 考察』第18輯，(東國大新羅文化研究所，1997)，236쪽.

36) 川勝賢亮, 앞의 책, 50頁.

37) 顏眞卿이 쓴 『大唐西京千福寺多寶佛塔感應碑』라는 感應緣起 참고.

38) 石田茂作, 『佛教考古學論考：佛塔篇』4, (東京, 思文閣出版, 1977), 8-13頁.

데,³⁹⁾ 그 성격이란 현신불(現身佛)인 육사리(肉舍利)보다 경전인 법사리(法舍利)를 더 중요시 한다는 점이고, 나아가 불탑을 곧 대일여래라고 보고 있다는 점이다. 이는 석가여래와 다보여래의 이불병좌 사상이 범화 중심의 천태종에 영향을 주었던데 대해 진언종은 다보탑을 보탑과 관련시켜 만다라의 대일여래로 보았음을 대변해 준다고 하겠다.⁴⁰⁾

다섯 번째는 다보탑의 구조형식면에서 차이를 보이고 있다는 점이다. 중국 다보탑의 경우는 일본 것처럼 목조로 건축되고 인도의 수투파와 같은 양식으로 구성되어 있는 것이 돈황 벽화 중에서 보이기도 하지만, 실제로 건축된 것은 아직 발견되지 않아 정확히 그 특성을 말하기는 어렵다. 다만 돈황석굴에 나타난 탑의 모습을 보면 한일 양국의 다보탑과 매우 유사한 형태를 보이고 있음을 알 수 있는데, 자세히 설명한다면 방형의 기단, 기단부의 계단, 난간, 그리고 2층탑이라는 점에서 한일 양국의 전반적인 다보탑 양식과 공통점을 갖고 있다는 점이다. 이런 측면에서 본다면 한일 양국의 다보탑의 기본 양식은 중국의 영향을 받았다고 할 수 있다.

한국의 다보탑에서 이러한 중국적 요소를 볼 수 있는 것은 한국의 일반 석탑에는 계단과 난간이 없는데도 불구하고 다보탑에서는 이러한 형식을 응용했다는 점에서 이는 한중일 삼국이 공통으로 지향했던 다보탑의 기본 형식이 아닌가 생각되는 것이다.⁴¹⁾ 다만 이러한 중국적 양식에 다 한국적인 요소의 가미를 통해서 한국적 형식의 다보탑으로 조성했던 것인데, 즉 탑신부의 팔각 형태와 대나무 모양의 마디가 있는 기둥은 신라인의 건축과 범종의 용통(雨筒)에서 자주 사용되는 기법으로, 특히 대나무 모양의 기둥은 대나무를 신성시했던 한국인의 내면세계를⁴²⁾ 그대로 옮겨놓으려는 배려에서 나타난 기법이라 하겠다.

한중 양국의 다보탑에 비해 일본의 다보탑은 동일한 양식으로 현존하는 것이 상당수가 있어 일본다보탑의 양식은 구체적으로 살펴볼 수가 있다. 즉 일본의 다보탑 양식은 대부분이 방형의 기단 위에 이중탑이라는

39) 石田茂作, 앞의 책, 152-153頁.

40) 石田茂作, 앞의 책, 152-153頁.

41) 한국의 탑은 목조탑의 양식을 간략화하여 정립되었기에 계단과 난간은 거의 찾아볼 수 없다.

42) 鄭明鎬, 「新羅梵鐘의 鑄造術에 대한 研究」, 『考古美術』 162-163 合輯, 韓國美術史學會, 93쪽.

형식을 띠고 있는데, 시대별·종파별로 차이는 보이고 있으나 기본형식상으로는 한중 양국의 것과 같은 형식이라고 할 수 있다. 그러나 이러한 주장에 대해 일본학계에서는 일본의 독창성을 주장하고 있는데, 그 원인은 일본 보탑의 시원이 이불병좌의 다보에 있기는 하지만, 각 종파 즉 천태종, 진언종, 정토종, 선종, 일연종 등에서 각각의 특성에 맞추어 다보탑을 건립하였고, 또 재료가 목재라는 사실과 그 조성 배경에 밀교가 깊이 개입돼 있다는 점에서 그런 주장을 하는 것이라고 생각된다.

그러나 이는 일본 중세 이후에 나타나는 다보탑의 양식을 두고 말함이지, 일본에 처음 조성된 다보탑은 한중 양국의 양식과 비슷하다는 것을 알 수 있다. 일본 다보탑의 최초의 예는 나라시대 초기의 하쿠호(百鳳)시대 작품인 하세사의 「천불다보탑동판」을 들 수 있는데, 이는 『법화경』의 「견보탑품」을 6각 3층탑으로 형상화 한 것으로 중국 북위시대의 운강석굴의 조각과 거의 유사한 양식이라는 점에서 헤이안 중기 이전까지는 중국적 양식을 그대로 답습했다고 볼 수 있다.⁴³⁾ 그러나 헤이안 중기 이후부터 세워지는 다보탑들은 하층은 방형이고 상층은 원형인 구복(龜腹)의 모습이 첨가된 2층탑의 모습을 하고 있는데, 이러한 원형부를 일본인들은 가장 일본적이라 보고 이 부분에서 일본 다보탑의 유래를 찾고 있다. 이러한 특징을 잘 나타내는 것으로서 무로마치(室町)시대에 세워진 이시야마사(石山寺) 다보탑이나 금강삼매원탑(金剛三昧院塔) 등 일본의 중세적인 탑들을 들 수 있다.⁴⁴⁾

이러한 특징은 현재 남아 있는 일본의 다보탑 모두에게 통일되어 있는데, 초기의 것은 천태종과 진언종의 것으로 나눌 수가 있다. 초기 진언종의 공해에 의해 만들어진 것은 「비로자나보탑(毘盧遮那寶塔)」이라 불렀는데, 이는 대일오불(大日五佛)의 안치를 목적으로 한 불당적(佛堂的) 성격을 갖는 것이었다. 이런 면에서 평면원형(平面圓形)의 일중보탑(一重寶塔)이 원래

43) 川勝賢亮은 9세기 초에 천태종조 전교대사 사이초(最澄, 767-822)이 『묘법연화경』에 의한 진호국가(鎮護國家)를 기념하기 위해 전국 6개소에 세운 보탑이나, 구가이(空海)의 진언종에서 세운 다보탑은 그 유적이 남아 있지를 않아 이를 확인할 수 없고, 오직 헤이안시대 말기의 곤고사(金剛寺) 다보탑이 현존해 있기는 하나 모모야마시대(桃山時代) 때 크게 개조하여 당초의 모습을 아주 일부밖에 볼 수가 없어서 초기의 형식이나 성격을 명확히 알 수 없다고 하였다. 川勝賢亮, 앞의 책, 52-54頁.

44) 川勝賢亮 編, 앞의 책, 55頁.

의 형식이라고 보고 있다.⁴⁵⁾ 천태종의 다보탑은 상층에 『법화경』을 안치하고 하층에는 법화삼매를 수식해 놓았는데, 그 형식은 하층이 5칸(間), 상층이 방형의 3칸이나 되는 큰 형태였다. 본래의 목적은 『법화경』을 봉안시키는 것이었다가 밀교적 색채가 농후해지면서 점차 대일오불을 안치하게 되었다.⁴⁶⁾ 그러다가 「견보탑품」의 내용을 따라 석가와 다보 두 불을 본존으로 하기 시작한 것은 11세기 초기 이래 천태종에 의해서였다.

이처럼 다보탑이라는 이름이 처음 사용되게 되는 것은 천태종의 이중방형탑형식(二重方形塔形式)에 사용되는 것이 처음이었는데, 이것이 진언종의 방형과 원형의 이중탑 구조로 되어 있는 대탑(大塔)으로부터 당내(堂內)에 안치하는 일중소탑(一重小塔)에 이르기까지 널리 활용되게 되었던 것이다.⁴⁷⁾ 현재 남아 있는 다보탑의 형식은 진언종의 대탑형식을 간략화 한 것으로 볼 수 있다.

이상의 요소들을 살펴보면 다보탑의 원형은 중국의 영향을 받아 거의 비슷한 양식이라고 할 수 있고, 다만 자국의 특징적 요소를 가미하여 독창적인 다보탑을 만들었으며, 특히 한국의 다보탑은 국가 통치이념인 불국토화를 다보탑의 조성으로써 확인시키려 했고, 일본의 경우는 각 종파별 신앙특징을 표현하는 과정에서 일본적인 다보탑의 양식이 출현했던 것으로 볼 수 있다.

5. 마치는 말

이상에서 살펴보았듯이 다보탑이 조성되게 되는 경전의 배경은 『법화경』의 「견보탑품」이며, 이는 바로 법화사상의 내면세계를 외형적으로 표현하려는 한 수단이었으며, 다만 이를 표현하는 방법이 각국의 상황에 따

45) 濱島正士, 「多寶塔の初期形態について」, 川勝賢亮編, 앞의 책, 198頁

46) 濱島正士, 앞의 글, 198頁.

47) 원형부를 갖고 있는 다보탑은 남인도 계통의 보탑에서 유래한 것으로 보고 있다. 이는 일본인들이 다보탑의 원형이 보탑의 변형에 의해서 나타난 것이라고 여기고 있기 때문인데, 이 보탑은 인도형 탑과 유사한 형식으로, 그 탑신부에는 불상이나 종자(種子) 등이 표시되어 있는데, 주로 사불(四佛)이나 대일·미타·석가·다보 등이 그 예가 된다. 前久夫編, 『東京美術選書20 : 佛教堂塔事典』, (東京美術, 1979), 118-119頁. 石田茂作, 앞의 책, 32頁.

라 다르게 나타나 독창적 특징을 가지게 되었음을 알 수 있었다. 그러나 그 기본 구도는 중국의 영향을 많이 받았음을 알 수 있었다.

한국 경주의 다보탑은 통일신라가 초기 단계를 지나 진정한 통일의 위업을 달성하기 위해 국민의 화합과 안정을 도모하려 한 수단으로써 불국사의 일곽에 조성한 것인데, 이 불국사란 이름 자체에서 알 수 있듯이 신라가 불국토의 이상세계임을 증명하려는 한 수단으로써 다보탑이 조성되었음을 알 수 있었다. 따라서 이러한 거시적 사상을 배경으로 건립되었기에 통일신라대는 물론, 그 이후 고려시대에서도 이러한 의미를 능가하는 다보탑의 조성이 불가능했기에 다보탑의 조성이 더 이상 없었던 것이 아닌가 하고 생각해 보았다.

한편 조형적으로는 이러한 불국토 세계를 증명할 수 있도록 기단부터 상륜부까지 법화사상을 표현해 내는데 중점을 두었기에 다른 두 나라에서는 찾아볼 수 없는 특이한 양식으로 나타나게 된 것이니, 그 양식상의 해석은 본문을 참조해 주기 바란다.

그리고 이러한 다보탑의 특징은 한국만이 갖고 있는 것이 아니라, 중국과 일본 또한 자국 나름대로의 상황에 맞게 나름대로 독특한 다보탑을 조성하였으니, 다보사상이 각 국에 미친 영향이 다대하였음을 대변해 주는 것이라 하겠다.

그러나 본문에서 비교분석한 결과를 보면 알 수 있듯이 아직은 충분한 개별적 연구가 이루어지지 않아 피상적 수준의 비교에서 끝날 수밖에 없었던 것은 아쉬운 점이라 하겠다.

법화사상이 한중일 삼국의 역사발전에 큰 영향을 주었다고 하는 점을 감안하면 이 방면에 대한 연구는 앞으로 계속해서 이루어져야 할 것으로 예상된다. 다만 그것은 한중일 삼국의 차별성을 부각시키는 차원에서의 비교가 아니라, 법화사상을 얼마나 효율적으로 민중에게 침투시켜 개인의 행복과 국가의 안정을 도모했는가 하는 차원에서의 비교연구를 해야 한다는 것이다. 그래야만 이제 막 시작된 새로운 시대에 걸 맞는 법화사상에 대한 재해석이 가능해 질 것이라고 생각된다. 그런 점에서 볼 때 이러한 방향의 연구는 아주 의미 있는 일이라 할 수 있을 것이다.

참고문헌

1. 한국문헌

- 高裕燮, 『高裕燮全集 : 韓國塔婆의 研究』 1, 通文館, 1993.
- 金萬權 譯, 『法華經講義』 Ⅱ, 삼영출판사, 1988.
- 金相鉉, 「石佛寺 및 佛國寺 研究 - 그 創建과 思想的 背景」, 『佛敎研究』 2, 1986.
- 金秀炫, 「佛國寺 多寶塔 造成의 佛敎思想的 意義」, 東國大碩士學位論文, 1998.
- 김영태, 「신라불교의 신앙적 특수성」, 『불교사상사론』, 민족사, 1992.
- 金煥泰, 「法華信仰의 傳來와 그 展開」, 『韓國佛敎學』 3輯, 韓國佛敎學會, 1977.
- 金煥泰, 「新羅佛敎의 現身成佛觀」, 『新羅文化』 第1輯, 東國大
新羅文化研究所, 1984
- 林永培, 「韓國石塔建築의 造形漸移에 대한 研究 Ⅱ」, 『大韓建築學會誌』
23卷, 1979, 8.
- 徐慶田, 「法華經에 나타난 敎化精神」, 『李箕永博士古稀紀念論叢 : 佛敎와
歷史』, 韓國佛敎研究院, 1991.
- 윤미루, 「신라말 고려초 습탑에 관한 연구」, 연세대 석사학위논문, 1982.
- 李箕永, 「象徴的 表現을 통해서 본 7-8世紀 新羅 및 日本의 佛國土思想」,
『韓國佛敎研究』, 韓國佛敎研究院, 1982.
- 張忠植, 『韓國의 塔』, 一志社, 1989.
- 鄭明鎬, 「新羅梵鐘의 鑄造術에 대한 研究」, 『考古美術』 162·163 合輯,
韓國美術史學會
- 정승석 편, 『법화경의 세계』, 지양사, 1986.
- 한국불교연구원, 『불국사』, 일지사, 1993.
- 韓正熙, 「韓國古代雙塔의 研究」, 홍익대학교 석사학위논문, 1981.
- 洪光杓, 「佛國寺의 空間形式에 內在된 造形的 意味」,
『新羅文化祭學術發表會論文集 : 佛國寺의 綜合的 考察』 第18輯,
東國大新羅文化研究所, 1997.
- 黃壽永, 「多寶塔과 新羅의 八角浮屠」, 『考古美術』 123·124合輯,

韓國美術史學會, 1974.

黃壽永, 「多寶塔과 新羅八角浮屠」, 『考古美術』 123·124合輯,

韓國美術史學會, 1974.

2. 일본문헌

石田茂作, 『佛教考古學論考: 佛塔篇』 4, 思文閣出版, 1977.

石田瑞麿 這, 李永子 譯, 『日本佛教史』, 民族社, 1990.

平川彰, 梶山雄一, 高崎直道 編, 慧學 譯, 『法華思想』, 경서원, 1997.

前久夫編, 『東京美術選書20: 佛教堂塔事典』, 東京美術, 1979.

3. 중국문헌

鳩摩羅什 『妙法蓮華經』

業露華, 「多寶塔与中國佛教」, 『上海社會科學院宗教研究所論文集』, 2001年.

張寶璽, 「法華經的翻譯与釋迦多寶佛造成」, 『佛學研究』 第3期.

Abstract

A Study on the characteristics of Korean Dabotaps in comparison with Chinese and Japanese Dabotaps

Seung-il, Kim

While studies on Dabotaps in Korea have focused on formative and external features necessary for protecting cultural properties, studies on ideological features of these pagodas have been generally neglected. As a result, comparative studies on the roles and functions of Dabotaps in Korea, China, and Japan cannot have been done that establish a standard to understand those features.

This study seeks both to search the differences among the attitudes that formed Dabotaps and to compare the efforts and pursuits to settle down Mahayana Buddhism in the three countries. The differences are:

First, there were the difference in the ideological background. While Bulguksa in Gyǎngju is a temple organized from Hwaǎm-faith(華嚴思想) with Buddhist esoterism, the central ideological background was Bǎbhwa-faith(法華思想). As the name Bulguksa proclaimed, Dabotap was necessary to show that Shilla Dynasty was a Buddhist land. Chinese Dabotaps were formed from Bbhwa-faith(法華信仰) which represented Mahayana Buddhism because Chinese cultural tradition could adopt the doctrines of Mahayana Buddhism more easily than those of Hinayana Buddhism. Japanese Dabotaps were built to represent the characteristics of individual sect while their fundamental basis, Bǎbhw-faith accommodated the doctrines of each sect.

Second, there were differences among the positions of two paralleled statues, one of the characteristics of Dabotaps. While the three countries shared the positioning of two paralleled statues, there were some differences in the method of positioning. In China, statues of Sakyamuni

and Dabo followed the formation of the two paralleled statues in a three-tiered pagoda at the rock caves such as Yungang, Longmen, Dunhuang, and Maijisan. In later cases, those two statues joined that of Maitreya to set on the position of main Buddha(主尊) at right wall(正壁) like Samsebul(三世佛). In Japan, two paralleled statues emerged from the Nara period to represent the Japanese faith in Dabotaps. Only Ilyen Society developed a distinctive style which positioned Namumyobābyānhwakyāng(南無妙法蓮華經) in the center and the statues of Dabo(多寶) and Sakyamuni at each side. Meanwhile, two paralleled statues formation has not been found at Dabotaps in Korea.

Third, a comparison can be made with the presence of twin pagodas. Twin pagodas originated from the 5-6th century Northern Wei era and were widely adopted until Tang era. The emergence of twin pagodas in China resulted from: 1) Chinese special preference for symmetry; 2) the effort to reinforce the use of pagodas in order to deal with the statue-centered worship; 3) add the sublimity of the temple; 4) express the GyenBodabpum(「見寶塔品」) of Bābhwyāng(『法華經』). Similar viewpoints with those of China have been found in Korea. However, while they represented the universality of Bbhwa-faith in China, they focused on the particularity of Bbhwa-faith(法華信仰) necessary to show that Shilla was a Buddhist land through its unity and harmony from the unification of Shilla. In contrast, twin towers have not been found in Japan. It might be resulted from the view that regarded Dabotaps as Daeilyārae(大日如來) itself since the 11th century. Apparently, the view resulted in the single form of Japanese Dabotaps and a great quantity of Dabotaps were produced in the same style.

Fourth, the number of Dabotaps differs among the countries. While documents show that China built a good number of Dabotaps, Chinese Dabotaps do not exist. Bulguksa Dabotap is the only Dabotap that exists today. Japan has 69 existing Dabotaps while one hundred of Dabotaps were built as different sects built different numbers of Dabotaps; Jāngto

Society(淨土宗) 3, Zen Society(禪宗) 4, Ilyen Society(日蓮宗) 10, Chǎntae Society(天台宗) 15, and Jinǎn Society(眞言宗) 68. In Japan, Jinǎn Society was the major sect for Dabotap building partly because Jinǎn Society laid greater stress on the Bǎbsali(法舍利), a scripture than on the Yuksali(肉舍利), a hyǎnsinbul(現身佛) and partly because Jinǎn Society saw a pagoda as a Daeilyǎrae.

Fifth, Dabotaps in three countries differs in architectural forms. Like Japanese Dabotaps, as shown in Dunhuang murals, Chinese Dabotaps are thought to be made with wood following the Indian stupa's architectural form. Although we could not specify the characteristics of Chinese Dabotaps as none exists today, we believe Chinese Dabotaps were very similar with Korean and Japanese Dabotaps, as shown in Dunhuang Murals. Common features are found in stereobates, stairs, railings, and two-story tower. Korean and Japanese Dabotaps followed these fundamentals of Chinese Dabotaps. Koreans added Korean styles such as octagonal top and pillars with bamboo joints. Japanese Dabotap suits a two-storey tower with squared base, circular top and belly of tortoise(龜腹) shape since mid-Heian(平安) age. Japanese recon this a prototypical form of Japanese Dabotaps.

In sum, Korean and Japanese Dabotaps are basically similar with each other as the architectural form of Chinese Dabotap influenced both of them. Meanwhile, Korean and Japanese Dabotaps became distinctive as they added their own features; Shilla Dynasty tried to embody the Buddhist land, a philosophy for the national foundation into its Dabotap while Japanese Dabodaps varied according to the religious styles of many sects.

【Key Words】 Dabotaps, Bbhwa-faith, the land of buddha , Bǎbhwakyǎng, GyenBodabpum, Mahayana

On Brentano's Treatment of Objectless Representation*

김 영 진**

【요약문】 많은 철학자들이 대상없는 표상에 관련한 브렌타노의 입장에 대한 어떤 특정한 해석을 명시적으로 또는 암묵적으로 용인한다. 그 해석은 브렌타노의 '지향적 내재' 개념이 그 철학적 난문에 대한 적절한 해결책일 수 있다는 관점을 포함한다. 간명하지만 본질적으로 말하여 이 해결책은 다음과 같이 서술된다: 우리가 예컨대 산타클로스와 같은 비현존적 대상물에 관하여 생각할 때, 우리는 우리 마음에 그 대상물을 나타내는 특수하고 순간적이고 심적인 표상을 가지며, 대상없는 표상은 그런 종류의 심적 표상을 통해 가능하다. 이 해석은 주로 로데릭 치즘에 기인하며, 그것은 '표준적' 해석으로 간주되어 왔다.

대상없는 표상을 다루는 브렌타노의 이론에 대한 위의 용인된 해석은 어느 정도 그 개연성과 설득력을 갖는다. 그러나 그것이 역사적으로 정확한 해석일 수 있는가? 이 물음에 대하여 몇몇 브렌타노 학자들은 '아니오'라고 답하는 경향을 띤다. 이 답변이 치즘 방식의 브렌타노 이해를 저평가하는 것은 아니다. 하지만 브렌타노의 철학을 규명하고자 하는 전통적인 접근법에 몇몇 중대한 오해가 있다는 점이 최근의 연구를 통하여 밝혀지고 있다.

방금 언급한 새로운 연구 시각에 주의를 기울이면서 이 논문에서 필자는 대상없는 표상에 관한 브렌타노의 이론에 대한 용인된 해석이 갖는 타당성은, 브렌타노의 지향적 내재 이론이 대상없는 표상뿐만 아니라 우리가 세상에 현존하는 실물을 표상하는 것이 어떻게 가능한가라는 문제를 포함하는 대상적 표상 일반을 다루도록 고안되었

* This work was supported by Kyonggi University Research Grant 2010.

** 경기대학교

다는 점을 우리가 적절하게 이해할 때, 상당히 약화된다고 논의한다. 본 논문은 이 주장에 대한 설명과 옹호로 이루어져 있다.

【주제어】 대상없는 표상, 표상, 지향성, 브렌타노, 치즘

1. Introduction

In the contemporary philosophical community, especially in the analytic camp, there *still* seems to be a pre-established way of assessing Franz Brentano(1838-1917)'s view of intentionality. In particular, quite a few philosophers, explicitly or implicitly, accept a certain picture of Brentano's treatment of objectless representation.¹⁾ It includes the view that Brentano's doctrine of intentional inexistence is the proper solution to the philosophical puzzle mentioned above.²⁾ The solution at issue can be, briefly yet essentially, put as follows: When we think about a non-existent entity, such as Santa Claus, we have in our mind a special, ephemeral, mental representation that stands for the entity in question; and that sort of mental representation makes objectless representation possible. We already know that this interpretation is chiefly due to a twentieth-century American philosopher Roderick M. Chisholm(1916-1999). And the interpretation has been considered to be "standard".

The received view about Brentano's treatment of objectless representation is plausible and, to some extent, tenable. But considering the fact that Brentano's philosophy is often misunderstood or ignored,³⁾ it's time to

1) Both mind and language can represent entities that do not actually exist in the world. We call representation of the sort "objectless representation". It is also dubbed as "the problem of intentionality". (See Crane (2001) pp. 22-28.) Unfortunately we do not yet have a definitive solution to the problem.

2) It should be noted that the philosophical term "inexistence" does not mean "non-existence" but "existence-in-the-mind".

3) Among the philosophers, there is an odd tendency towards Brentano's theory of

seriously ask the question: Is the exposition historically correct? That is, did Brentano himself actually maintain the view? It is surprising to find that some scholars of Brentano are inclined to answer "no" to the question.⁴⁾ That is not to underrate Chisholm's way of accepting Brentano's ideas. Yet recent studies reveal that in the traditional approaches to grasping Brentano's philosophy, there have been some grave misunderstandings.

While paying careful attention to the new research perspective on Brentano, in the present paper I argue that the plausibility of the received interpretation about Brentano's treatment of objectless representation seriously weakens when we properly appreciate the point that Brentano's doctrine of intentional inexistence is designed to treat not only objectless representation but also objectival representation in general, including the problem as to how it is possible for us to represent existing entities in the world. The paper consists of some explication and defence of this claim.

In what follows I will begin by re-formulating clearly the problem of objectless representation. Then I will make an expository account of the received view about Brentano's treatment of the puzzle. After that, while taking a critical look at the prevailing interpretation, I will proceed to provide some reasons which are supposed to support my claim aforementioned. If this argument is successful, it will significantly correct our preconceived ideas of Brentano's central doctrine of intentional inexistence; and it will particularly benefit some philosophers of mind, especially theorists of intentionality.

intentionality. That is, every theorist of intentionality, whether he is a phenomenologist or an analytic philosopher, tends to quote Brentano's passage on the intentionality of the mind when they consider the issue. They admit that Brentano rediscovered the notion of intentionality from the medieval philosophy. But that is all. Normally they do not examine details of what Brentano really thinks regarding the fundamental philosophical topics. The upshot is that their understanding of Brentano is, advertently or inadvertently, limited to a particular interpretation which is historically incorrect.

4) For example, see McAlister (1976), Moran (1996) and (2000), and Crane (2001).

2. What is the problem of objectless representation?

Before jumping into the main task, it will be helpful to clarify briefly the meaning of the philosophical conundrum linked to what we call "objectless representation". This preliminary deserves notice, because some hidden ambiguity and vagueness lurk in the riddle. I will lay out three important points concerning that matter.

First of all, we need to be careful about comprehending the peculiar philosophical parlance "objectless representation". The term "representation", although it is sometimes vague, is not problematic. We just take the term to mean "the process, and the result, of an agent's perceptual or intellectual cognizing about the world". Here the world indicates not only the natural, physical world but also the subjective, mental world. In that regard we can have representations about the mental world as well as the physical world.

A verbal and conceptual predicament arises in the term "objectless". Exactly what does it mean? For the purpose of furnishing an answer to the question, let us, as a simple example, consider the term "Santa Claus". Surely there is no actual, real entity in the world referred to by the word "Santa Claus". As far as we think about or talk about Santa Claus, however, there seems to exist, at least in our mind, an entity with which we can think or talk. Then why is that term regarded as objectless? This is an important issue.

In order to resolve that matter, we note a theoretical distinction between the ontological-substantive concept of an object and the logical-semantic concept of it.⁵⁾ And when we speak of "objectless representation", we normally conceive the notion of object in the ontological-substantive sense. Looked at this way, the perplexing term indicates a type of representation that lacks the ontological-substantive dimension of an object.⁶⁾

5) Cf. Crane (2001) pp. 13-18. In connection with the notion of an intentional object, Crane makes a similar distinction.

6) It easily makes sense to ask: How is it possible to represent something that lacks the ontological-substantive dimension of an object? This is the normal reformulation of the puzzle about objectless representation. But consider: How is it possible to

Next, we should not confuse the problem of objectless representation with that of misrepresentation.⁷⁾ They are interconnected, yet they are not identical. Perhaps the former may turn out to be a particular form of the latter. But there is still an important difference between them. That is, whilst the former concerns higher-level mental acts such as imagination, desire, belief, and thought, the latter concerns, for the most part, externally-oriented perceptual acts carried out by five senses. Just as there is a difference between conceiving and perceiving, so there is a serious gap between conceptual representing about what is not in the world and perceptual misrepresenting about what is in the world. When we fail to see this point, the scope of the philosophical riddle becomes too wide and vague.

Finally I wish to propose that there are different types of objectless representation. I will classify it into the following three types: (i) representing entities that really existed in the past but ceased to exist at present (e.g. remembering a dead person), (ii) representing non-existent entities that appear in artificial products such as mythology, novel, drama, and film (e.g. imagining the Pegasus or a dragon), and (iii) representing non-existent entities that appear in our real lives. What is of interest in this case is that even if the objectival reality of those entities is greatly doubted, it still plays a significant role in our actual lives (e.g. thinking about Santa Claus, the third world war, and, even, god). It is noticeable that they are not just cognitive entities but also action-guiding entities. In what follows, we focus on the third type of objectless representation. It will diminish the possible risks and unnecessary complexities with which our task may cope.

One additional point to be noticed is that in our real lives, phenomena of objectless representation are pervasive. It is, say, a very familiar

represent the logical-semantical dimension of an object? Similarly, how is intentional inexistence possible? This is a more difficult and complicated issue. It is not clear whether this kind of "how" question really makes sense. This issue is also to be resolved. For now, however, what we need to consider is just that the problem of objectless representation primarily concerns objectless representation in the ontological-substantive sense.

7) As a simple example of misrepresentation, we just take into account the case of hallucination or illusion.

phenomenon to us. Consider, for example, Santa Claus, ghost, or god. To repeat, those entities referred to by the terms do not actually exist in the world. Yet we humans do possess and experience representations of the sort. That must be an intriguing anthropological fact. What is noticeable is that between those two conflicting facts, it is very hard to pin down the nature of such phenomena.

Looked at this way, we can formulate the philosophical issue as follows: How is it possible for the mind to represent non-existent entities? This is a typical "how" question in philosophy. The "how" question is normally a kind of transcendental question. That is, we take it that there really is objectless representation; and then we try to explicate possible conditions of such representation. One interesting observation is that transcendental inquiry of this sort may not be conducted in a thorough *a priori* manner. That is, it does not need to be carried out in the strict Kantian fashion. Yet the type of the question is still a form of a transcendental investigation. I think that this makes our inquiry weighty.

It is not certain whether Brentano reached the theoretical clarifications concerning the notion of objectless representation. In any case, however, to the extent that such conceptual elucidations help us not to lose sight of the most important aspect of the philosophical idea in question, we need to bear those points in mind. From this perspective let us now proceed to expose the received interpretation of Brentano's treatment of the puzzle.

3. The received view about Brentano's treatment of objectless representation

What, then, is the standard picture of Brentano's treatment of objectless representation? It is not difficult to find it, even in the current philosophical literature. Recently Gabriel Segal gives us a succinct account of it.

He writes:

[F]or Brentano mental states are essentially related to certain kinds of

objects or contents that have 'intentional inexistence' within the states. These came to be called 'intentional objects'. Brentano was particularly concerned with the problem of how we can represent things that don't exist outside of the mind, such as unicorns. His original idea was that if one thinks about a unicorn, then one's thought has an intentional object that does exist. The object is not, however, a concrete inhabitant of external reality, but an ephemeral entity, existing in the mind only.⁸⁾

From this quotation we can recognize two central theses: (1) As far as the intentionality of the mind is concerned, Brentano's special concern is about the problem of objectless representation, and (2) the riddle can be solved by the doctrine of intentional inexistence. That is to say, objectless representation is possible when we have, as the object of an intentional state, a momentary mental entity which is somehow related to the non-existent entity in question.

Some may immediately raise the question: Exactly what relation is there between the mental entity and the supposed non-existent entity? This is a pressing question, and we will shortly see a possible answer to the question when we examine Chisholm's interpretation of Brentano. At the present moment, what is more important is rather the following meta-commentary: The article comes out in the book designed to make a *general* survey and evaluation of the philosophical idea "intentionality". That kind of book is supposed to convey the consensus amongst philosophers and scholars; and it is incumbent upon the author to do so. But let us ask this way: When it comes to Brentano's theory of intentionality, have philosophers, or even theorists of intentionality, properly reached a theoretical agreement on Brentano's notion of intentional inexistence? Unfortunately the answer is "no". Surprisingly enough, it was not before the mid 1990s that philosophers distinctly became aware of this matter.⁹⁾ As will be clear in section 4, I doubt whether the aforementioned two ideas really are Brentano's cardinal messages. Well, if that sounds too strong, I will put it this way: There are some good reasons for maintaining the

8) See Segal (2005).

9) Cf. Bartok (2005) pp. 15-19. Also Crane (2001) p. 12.

philosophical stance that those two ideas may *not* be the pivotal issues in Brentano's approach to mind and cognition.

In the next section of this paper I will try to explicate the position presented above. For now, however, we need to examine a more detailed version of what I call "the standard interpretation of Brentano". As we already know, it is Chisholm who has vividly made the exposition.¹⁰⁾

He writes:

The doctrine of intentional inexistence may seem, at first consideration, to provide us with answers to our questions. It seems to tell us three different things. It tells us, first, that the object of the man's thought is a unicorn. It tells us, secondly, that this unicorn is not an actual unicorn (for there are no actual unicorns). And it tells us, thirdly, that this unicorn has a certain mode of being other than actuality. Whatever has this mode of being-called "intentional inexistence" or "immanent objectivity"-is an entity that is mind-dependent and therefore appropriately called an *ens rationis*, in the traditional sense of this term. The intentionally in-existent unicorn is an entity that is produced by the mind or intellect; it comes into being as soon as the man starts to think about a unicorn and it ceases to be as soon as he stops.¹¹⁾

Chisholm adds that:

According to Brentano's earlier doctrine, then, as soon as a man starts to think about a unicorn there comes into being an actual contemplated unicorn. This actual contemplated unicorn is an *ens rationis* that depends upon the thinker for its existence and that ceases to be as soon as the man ceases to think about a unicorn.¹²⁾

Chisholm's exposition of Brentano's doctrine is so clear that it does not

10) Chisholm's approach to the issue of intentionality is nicely documented in J. Kim's (2003) article.

11) Chisholm (1967) pp. 7-8.

12) Chisholm (1967) p. 9.

require a further commentary. We just sum up the gist as follows: When we think about a non-existent entity such as Santa Claus, we have in our mind a *special, ephemeral, mental* representation that stands for the entity in question; and that sort of representation makes objectless representation possible. What is at stake is to think over the precise meanings of the terms "special", "ephemeral", and "mental". So here I take "special" to mean "not normally (i.e. physically or materially) existing yet having some objective mode of existence",¹³⁾ "ephemeral" to mean "existing only when one's thinking is really working", and "mental" to mean "deriving intrinsically from our own mind". Certainly this way of characterizing Brentano's treatment of the puzzle appears to be, at least to some extent, quite plausible. Hence many philosophers have accepted that interpretation.

At this stage I need to make clear the claim that I wish to put forward. I am not saying that the theoretical validity of the received view is doubtful. The interpretation itself is clear and elegant. My assertion is that we should be very careful in assigning the interpretation to the historical Brentano. Thus considered, what Brentano actually had in mind with the doctrine of intentional inexistence may have been not to answer the mystery but to build a general theory of representation, especially focusing on how to secure the nature of representation bearing evident truth. In the next section we will see a more detailed explication of this position.

4. Rethinking the received view

Our discussion culminates in laying out the thesis that the plausibility of the received interpretation about Brentano's treatment of objectless representation seriously weakens when we properly appreciate the point that Brentano's doctrine of intentional inexistence is designed to treat not only

13) Representation of this sort is not just a simple, subjective idea in the mind. It has some objective aspect.

objectless representation but also objectival representation in general, including the problem as to how it is possible for us to represent existing entities in the world. Now, how can I justify this claim? What reasons do I have in maintaining the view? I will provide three reasons that support the thesis.

4.1 Brentano's leitmotif for presenting the doctrine of intentional inexistence does not lie in solving the puzzle about objectless representation. Because of the strong influence of a particular interpretation of Brentano's doctrine, we often fail to see the point.

I begin by asking the following questions: What was Brentano's leitmotif for presenting the doctrine of intentional inexistence? Was it to solve the philosophical puzzle about objectless representation? I think not. Then why have many philosophers judged that Brentano's doctrine is designed exclusively to treat objectless representation? Why have they often failed to see that the doctrine is designed to handle objectival representation in general?¹⁴⁾ Considerations of these questions are important because they are closely connected with pinning down the issue as to what leitmotif Brentano really possessed when he suggested the doctrine of intentional inexistence. Viewed in this way, they are significant *interpretative* queries. And my answer is that the philosophical influence of a particular interpretation of the doctrine was so strong that we could hardly see it from the different perspectives.

So as to expound the answers above, let us start with taking a careful look at Brentano's own remarks in *Psychology from an Empirical Standpoint*. Here is the famous *locus classicus* of intentionality:

Every mental phenomenon is characterized by what the Scholastics of the Middle Ages called the intentional (or mental) inexistence of an object, and what we might call, though not wholly unambiguously,

14) Consider that the concept of objectival representation is contrasted with that of objectless representation.

reference to a content, direction toward an object (which is not to be understood here as meaning a thing), or immanent objectivity. Every mental phenomenon includes something as object within itself, although they do not all so in the same way. In presentation something is presented, in judgement something is affirmed or denied, in love loved, in hate hated, in desire desired and so on. This intentional in-existence is characteristic exclusively of mental phenomena. No physical phenomenon exhibits anything like it. We can, therefore, define mental phenomena by saying that they are those phenomena which contain an object intentionally within themselves.¹⁵⁾

With regard to this idea, the Chisholmian interpretation proceeds as follows: A mental state, such as believing or desiring, can be directed upon non-existent entities as well as existing entities. In other words, the object of a mental state is existence-independent. Whereas a physical state, such as breathing and sitting, can only be directed at existing entities.¹⁶⁾ In that regard, the object of a physical state is always existence-dependent, so it has nothing to do with intentional inexistence.

The Chisholmian interpretation characterized above is, in fact, quite impressive and original. But it may lead us to have an inexact understanding of Brentano's thoughts. So to speak, from the interpretation above, many philosophers rush to draw the conclusion that the crucial feature of the mind is to represent non-existent entities, and that this is the crux of the matter that Brentano wanted to present. Chisholm's exposition alludes this conviction. But it seems to me that that is not the real conclusion that the historical Brentano (not Chisholm's Brentano) really wanted to make.

In the meantime, the view that the historical Brentano actually adopted seems to be this: A mental state can be directed at non-existent entities as well as existing entities. Certainly intentional inexistence is a momentary, internal equipment in the mind. But it is not the case that it is concerned

15) Brentano (1924) pp. 88-89.

16) See Chisholm (1957) pp. 169-170.

exclusively with representing non-existent entities. It also relates to existing entities. That is to say, the mind, when it properly functions, takes its own internal objects, both in the case of thinking, such as imagining and assuming, and in the case of perception, such as seeing and hearing. And by means of postulating intentional inexistence of the sort, the mind obtains *indubitable, evident* truths.

What about physical states or physical phenomena? Do they, as Chisholm thought, always have existing entities? Brentano's answer to this question is "no". On his view, a physical state or a bodily state is *never* directed at an object.¹⁷⁾ It does not take any object of its own. The upshot is that Chisholm's interpretation, although it is noticeable and, even, theoretically more plausible, turns out not to be correct.

In connection with the point above, we should notice that Brentano makes a further distinction between inner and outer perceptions.¹⁸⁾ The former, performed by inner consciousness of the mind, bears a special cognitive relation to the intentional inexistence. Whereas the latter does not have to do with being directed upon an object. According to Brentano, seeing the color is, as the act of the mind, an intrinsic mental phenomenon that requires the inner perception. In this way, internal perception carried out by the mind is evident, since the proper object of such a perceptual state is an intentional inexistence, i.e. an inner mental representation that we can directly perceive in the conscious act. But the color that we see is a physical phenomenon.¹⁹⁾ What is of interest is that the externally-perceived objects which are sometimes dubbed as the "sensible qualities" of objects are never evident.²⁰⁾ They constitute what

17) Concerning this matter, McAlister makes a good point. See McAlister (1976) pp. 152-154, and (2004) pp. 149-157.

18) See Brentano (1924) Book Two Chapters II and III.

19) Brentano writes: "Examples of physical phenomena ... are a colour, a figure, a landscape which I see, a chord which I hear, warmth, cold, odour which I sense; as well as similar images which appear in the imagination." (Brentano (1924) pp. 79-80.)

20) We should not confuse the Brentanian notion of sensible qualities with the contemporary philosophers' idea of phenomenal qualities(i.e. qualia). The problem of explicating how these two notions are theoretically related to each other will be a very interesting yet difficult philosophical topic.

Brentano calls "physical phenomena". We find that Brentano's notion of physical phenomena is quite specific and, even, extraordinary.

To me Brentano's view seems to be a form of Cartesian representationalism in the sense that the direct object of seeing is not the physical entity itself but the idea in the mind that represents the supposed physical entity.²¹⁾ In other words, Brentano's notion of intentional inexistence is a form of Cartesian representative reality in the mind. If that is so, unlike Chisholm's interpretation, bodily states or physical states cannot have their own objects. Only the mental states could have its own internal objects.

As already indicated above, Brentano's notion of physical phenomena in his *Psychology from an Empirical Standpoint* is quite peculiar, and it differs significantly from Chisholm's. For Brentano, the normal physical activities such as eating and sitting are not considered to be "physical phenomena". In that way, the distinction between mental and physical phenomena is made in connection with the sphere of consciousness.²²⁾ At a glance this is quite difficult to understand. Even it may seem absurd. But we have to note that what Brentano actually did in the book was a psychology, so he desperately needed some particular, theoretical concepts of mental and physical phenomena.

Chisholm and many other philosophers seem to fail to see this point very clearly. As a consequence, they just take the notion of intentional inexistence as a philosophical theory designed to treat objectless representation only. In fact, that doctrine is intended for building a new, grand theory of the mind in the context of modern psychology. Solving the puzzle about objectless representation is not Brentano's leitmotif for building the doctrine of intentional inexistence. As far as the doctrine is concerned, there is, say, something more.

21) Moran makes a similar point in interpreting Brentano's doctrine of intentional inexistence. See Moran (1996) pp. 1-10.

22) Regarding this matter, Bartok writes: "Brentano draws his fundamental distinction between the mental and the physical entirely within this domain of conscious experience". (Bartok (2005) pp. 17-18.)

4.2 *Brentano's not making the distinction between content and object shows that his theory of intentional inexistence aims not to be a particular theory of objectless representation but to be a general theory of representation and cognition, including both objectless representation and objectival representation.*

Let us get to the point in a bit more concrete way. For the convenience of argument, let us begin by taking a quick glance at Alexius Meinong(1853-1920)'s and Kazimierz Twardowski(1866-1938)'s solutions to the problem of objectless representation. We know that both are Brentano's contemporaries.²³⁾ According to Meinong, when we think about Santa Claus, even if it does not actually exist in the world, that entity still exists outside of the mind in a possible way. We may call those entities "pure possibilia". Meinong uses the term "subsist" to indicate the peculiar mode of existence associated with possibilia. And objectless representation is attained when a peculiar kind of possible object is ontically postulated.²⁴⁾ On his view, non-existent entities do not exist in this world, but they may still exist in other possible worlds. There is, according to the Meinongean view, no convincing reason for restricting the scope of existence to the actual. From the commonsensical viewpoint this idea may be quite strange. But at least from a metaphysical point of view it has a theoretical plausibility. Meinong's proposal for the problem is sometimes called "the Object Theory".²⁵⁾

Now let us turn to K. Twardowski's approach to resolving the riddle of objectless representation. He makes a firm distinction between the object and content of an intentional state. For example, when we think about Santa Claus, there does not exist any actual or possible object referred to by the

23) As a matter of fact, Meinong and Twardowski are Brentano's disciples. In relation to the present discussion, this is a very important fact that we need to note.

24) This sort of postulation is not arbitrary. Consider Meinong's dictum that we have to avoid the preconceived idea that only the actual is everything that exists in the world.

According to him, those possible entities are not invented but rather found by us.

25) Cf. Sajama and Kamppinen (1987) pp. 5-10.

term "Santa Claus". In this regard he denies the Meinongean solution to the enigma. More specifically, he does not acknowledge the ontological postulation of a possible entity whose mode of existence is fundamentally different from the normal one. But he clings to the idea that although there is no such object, we still have in the mind some content whose function is to let us cognitively represent the entity in question. Thus possessing a content is regarded as *a* (although not *the*) solution to the problem. From this it is claimed that although objectless representation certainly lacks the proper object of a mental state, representation of the sort is still possible in so far as the mind possesses some cognitive content or meaning that makes us cognize the presumed entity.²⁶⁾

At this stage, what baffles us is that Brentano does not accept Meinong's or Twardowski's approach which is essentially based on the firm distinction between the object and content of an intentional state.²⁷⁾ Some grave implications lurk in Brentano's attitude towards the distinction. That is, if the notion of intentional inexistence is wholly intended for resolving the philosophical riddle, Brentano should have made, or at least should have had some theoretical concern about, the distinction between the object and content of a representation. But he *never* endorses the distinction at issue. As it were, by means of *not* utilizing the theoretical apparatus, Brentano does not get any chance to solve the traditional philosophical riddle.

Well, judging from these considerations, isn't it more plausible to think that for Brentano, the enigma of objectless representation is not the central issue of representation but an anomalous matter connected to representation in general? Recall that Brentano's own concepts of the intentionality of the mind, such as "intentional inexistence", "reference to content", "direction to object", and "immanent objectivity", are theoretically equivalent.²⁸⁾ This may

26) From the linguistic perspective, cognitive contents of the mind can normally be expressed by a set of descriptive phrases.

27) Cf. Moran (2000) p. 55.

28) This is another important issue in Brentano's intentionality thesis. It is concerned with the correct meanings of the following theoretical notions: "intentional inexistence" "reference to content", "direction to object", and "immanent objectivity". The crucial

be an unbearable equivocation that we should avoid in the strict scientific and philosophic activities. But if that is made with a serious philosophical deliberation, we need to try our best to pin down the very motivation for not making the distinction at issue. And a best hypothesis for Brentano's unmoved move towards the distinction between the content and object of an intentional state could be that the main target at which the idea of intentional inexistence is aimed is not the mystery of objectless representation but the phenomena of representation in general.

4.3 *Brentano's fundamental purpose of introducing the notion of intentional inexistence lies in building a new form of mentalistic psychology.*

We need to note that in the context of the mid 19th century intellectual history, Brentano's main *purpose of* developing a theory of the mind was to overcome the experimental, materialistic psychologies championed by Wilhelm Wundt(1832-1920) and Edward B. Titchener(1867-1927). We can eschew possible misunderstandings and distortions when we read Brentano's psychological works in that spirit. So rendering Brentano's idea of intentional inexistence as only a logical means for solving the traditional philosophical riddle is rather a dangerous limitation on Brentano's thoughts. Surely there is, at least to some extent, room for coping with the philosophical conundrum. We cannot deny it. Nonetheless the gist of adopting the notion of intentional inexistence lies in doing a genuine psychology.

In philosophy, the Brentanian version of psychology is often dubbed as "descriptive psychology"; in psychology, it is also called "act psychology". Its focus is not on what the mind consists of but on *what the mind actually does*.²⁹⁾ The notion of intentional inexistence becomes the unified principle that

question is: Are they equivalent or not? There are a few philosophers (e.g. Herbert Spiegelberg) who think that they are not equivalent. But many scholars take it that they are equivalent notions. In that regard we can say that the early Brentano's notion of object is quite peculiar and a bit abnormal.

29) With respect to this point, it is interesting to hear that the Brentanian view of

defines and characterizes such mental acts and phenomena. The notion has a wider application than we have often presumed. It is the key framework for grounding a new form of mentalistic psychology whose clue we can find in the Cartesian representationalism and internalism.³⁰⁾ From the historical perspective, it is Edmund Husserl(1859-1938) who creatively inherited the Brentanian motivation for grounding psychology. We see that in just that way Husserl attempted to build what he calls "phenomenological psychology".

5. Concluding remarks

In the beginning of this paper I have already remarked that in the current philosophical community, there has been a curious tendency to grasp Brentano's philosophy. More often than not, his philosophy has been misunderstood or ignored in a peculiar way. That is to say, quite a few philosophers, whether they belong to the analytic camp or the phenomenological one, have taken up Brentano's philosophical ideas through other philosophers' mirrors. So we encounter, for instance, "Brentano seen by Chisholm" or "Brentano understood by Husserl".

Those intellectual proclivities could have a merit, to the extent that it can somehow let us pay some homage to our philosophical traditions. At the same time, however, it could, advertently or inadvertently, conceal the real

psychology is an important origin of modern functionalism.

30) Does what we call "the later Brentano's reistic turn" help to solve the puzzle of objectless representation? Brentano's reistic turn is closely related to the issue concerning the proper object of an intentional state. That is, what sort of thing can be rightly the proper target(object) of a intentional state? According to the later Brentano, only the particular things. But the reistic turn itself does not exert good effects on solving the issue of objectless representation. It is to limit the scope of the objects of mental acts to the realm of particular things. In this respect we first need to prove that non-existent entities are particular things. There may be room for assuming that some non-existent entities can be regarded as particular things. In this case, however, matters become more difficult than the early theory of intentional inexistence is. (Cf. Brentano (1924). p. 294.)

significance of an important and original thinker. In order to avoid the upshot, my task in this paper has been, more or less, revisionary in the sense that the task is intended to correct some pre-established, fixed ways of our having access to Brentano. To repeat, this is not to say that the received interpretation does not have a theoretical significance. The point is that since the particular picture of Brentano's philosophy does not well accord with the actual historical Brentano, we need to make some adjustment to understanding of his thoughts.

Viewed in this way, Brentano's theory of intentional inexistence is fit to be a general theory of objectival representation. It is so, especially when the doctrine is understood as a proper means for obtaining *evident* truth about the mind and the world. And it turns out that the particular weight that we have usually given to Brentano's treatment of the puzzle loses its core. Notice that even if the treatment cannot solve the riddle of objectless representation in an appropriate manner, it can still handle the issue as to how the mind can have evident objectival representation. The real predicament associated with the received interpretation is that it does *not* enable us to see the very aspect of the doctrine.

Let me sum up: Brentano, armed with the doctrine of intentional inexistence, did have some interest in the problem of objectless representation. But not that much, in my opinion. In this regard, unlike some other popular views, Brentano's notion of intentional inexistence could have a wider application. It is considered to be a theory of representation in general. So to speak, it can be a genuine precursor of modern representationalism and internalism concerning the nature of representation and cognition. Is it not surprising that this way of understanding Brentano rather enhances the real significance of his idea of intentional inexistence?³¹⁾

31) I should like to thank three anonymous referees of this journal for their helpful comments on the earlier version of this paper.

References

- Albertazzi, L., Libardi, M., and Poli, R. (eds.) (1996). *The School of Franz Brentano*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Bartok, P. (2005). "Reading Brentano on the Intentionality of the Mental", in G. Forrai and G. Kampis (eds.) *Intentionality: Past and Future*, Amsterdam: Rodopi.
- Brentano, F. (1924). *Psychology from an Empirical Standpoint*, English Tr. (1973) by A. C. Rancurello, D. B. Terrell, and L. L. McAlister. New York: Humanities Press.
- Crane, T. (2001). *Elements of Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Chisholm, R. (1957). "Intentional Inexistence", in *Perceiving: A Philosophical Study*, Cornell University Press: New York.
- _____ (1967). "Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional", in E. Lee and M. Mandelbaum (eds.) *Phenomenology and Existentialism*, The Johns Hopkins University Press: Baltimore.
- Descartes, R. (1642). *Meditations on First Philosophy*, in J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch (eds.) (1985). *The Philosophical Writings of Descartes, Volume II*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Field, H. (1978). "Mental Representation", *Erkenntnis* 13, No. 1.
- Jacquette. D. (2004). *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kim, J. (2003). "Chisholm's Legacy of Intentionality", *Metaphilosophy*, Vol. 34.
- McAlister, L. (ed.) (1976). *The Philosophy of Brentano*, London: Duckworth.
- _____ (ed.) (2004). "Brentano's Epistemology", in D. Jacquett (ed.) *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Meinong, A. (1904). "The Theory of Objects", in R. M. Chisholm (ed.) (1960). *Realism and the Background of Phenomenology*, Glencoe: Free Press.

- Moran, D. (1996). "Brentano's Thesis", The Aristotelian Society, 1996.
- _____ (2000). Introduction to Phenomenology, London: Routledge.
- Sajama, S. and Kamppinen, M. (1987). A Historical Introduction to Phenomenology, London: Croom Helm.
- Searle, J. (1983). Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind, Cambridge: Cambridge University Press.
- Segal, G. (2005). "Intentionality", in F. Jackson and M. Smith (eds.) The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy, New York: Oxford University Press.
- Twardowski, K. (1894). On the Content and Object of Presentations, English Tr. (1977) by R. Grossmann, The Hague: Martinus Nijhoff.

Abstract

On Brentano's Treatment of Objectless Representation

Youngjin Kiem

Quite a few philosophers, explicitly or implicitly, accept a certain particular picture of Franz Brentano's treatment of objectless representation. It includes the view that Brentano's notion of intentional inexistence is regarded as the proper solution to the philosophical puzzle just mentioned. The solution can be, briefly yet essentially, put as follows: When we think about a non-existent entity such as Santa Claus, we have in our mind a special, ephemeral, mental representation that stands for the entity in question; and mental representation of the sort makes objectless representation possible. This interpretation is chiefly due to R. Chisholm, and it has been considered to be "standard".

To some extent, the received view about Brentano's idea of objectless representation is plausible and tenable. But can it be the historically correct exposition? To this question, some scholars of Brentano are inclined to say "no". That is not to underrate Chisholm's way of understanding Brentano's ideas. Yet recent studies reveal that in the traditional approaches to understanding Brentano's philosophy, there have been some grave misunderstandings.

While paying attention to the new research perspective on Brentano, in the present paper I argue that the plausibility of the received interpretation about Brentano's treatment of objectless representation seriously weakens when we properly appreciate the point that Brentano's doctrine of intentional inexistence is designed to treat not only objectless representation but also objectival representation in general, including the problem as to how it is possible for us to represent existing entities in the world. The

paper consists of some explication and defence of this claim.

【Key Words】 objectless representation, representation, intentionality, Brentano, Chisholm

동국대학교 동서사상연구소 연구윤리규정

(2007년 8월 20일 제정)

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

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

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

제3조 저자가 지켜야할 윤리규정

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

제4조 저자가 지켜야할 윤리규정

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

제5조(연구윤리위원회의 구성)

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

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

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

6. 기타 연구윤리위원장이 제기하는 사항

제7조 연구윤리위원회의 소집

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

제8조 연구윤리 및 진실성 검증 조사

1. 접수 : 제보자는 연구자의 부정행위 및 부적절행위에 관하여 연구윤리 위원장에게 구술, 서면, 전자우편 및 기타 가능한 모든 방법으로 제보할 수 있다. 단, 제보는 실명으로 하는 것을 원칙으로 한다.
2. 조사 : ① 연구윤리위원장은 제보를 접수한 날부터 10일 이내에 3인 이내의 연구윤리위원으로 조사위원회를 구성한다.
② 조사위원회는 폭넓은 조사를 실시한다.
③ 피조사자는 조사에 협조해야 하며, 이 조사에 협조하지 않는 것은 그 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. 재심 : 피조사자 또는 제보자는 위원회의 결정에 불복이 있을 경우 결정을 통지받은 날부터 30일 이내에 본연구소에 그 이유를 기재한

서면으로 재심의를 요청할 수 있다.

제9조 징계의 절차 및 내용

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

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

제11조(운영세칙) 연구윤리위원회 운영에 필요한 세부사항은 위원회 내부에서 별도로 정한다.

부칙

이 규정은 2007년 9월 1일부터 시행한다.

부칙

제1차 개정 : 2008년 12월 12일 동서사상연구소 운영위원회의

부칙

제2차 개정 : 2009년 3월 14일 동서사상연구소 운영위원회의

『철학·사상·문화』 편집위원회 운영규정

(2005년 4월 22일 제정)

제1조 (학술지 발간의 목적과 성격)

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

제2조 (편집위원회의 설치목적과 구성)

1. 연구소에서 발행하는 학술지 『철학·사상·문화』의 편집과 출판에 필요한 업무를 담당하기 위해 편집위원회를 설치·운영한다.
2. 편집위원회는 학회지에 수록될 논문의 심사 및 발간에 관한 제반 사항을 수행한다.
3. 편집위원회는 편집위원장과 편집위원들로 구성한다.
4. 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 하고 연임할 수 있다.
9. 편집위원회 회의는 온라인 회의를 기본으로 하며, 필요시에 대면회의로 진행한다.

제3조 (편집위원회 구성원의 임무)

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

제4조 (학술지 구성 체계 및 발간)

1. [편집위원회] 마지막 면에 연구소 구성원 및 편집위원회의 기본사항, 소속을 밝힌다.
2. [목차] 목차에는 논문제목 및 부제를 수록한다. 단, 외국어 논문의 경우, 외국어로 표기하는 것을 원칙으로 하되, 저자의 요청에 따라 한글로 표기할 수 있다.
3. [논문] 매호 심사를 거친 논문을 게재한다.
4. [공동저자] 2인 이상의 공동저작 논문에 대한 표기는 제1저자가 있는 경우 앞에 쓰고 나머지 필자를 ‘가나다’ 혹은 ‘ABC’ 순으로 표기한다.
5. [초록] 각 논문마다 국문초록과 외국어초록을 붙인다.
6. [주제어] 각 논문마다 주제어를 명기한다. 한글논문의 경우 본문 앞에 한글초록 및 한글주제어를 쓰고 본문 뒤에 외국어초록 및 외국어주제어를 쓴다. 외국어논문의 경우도 마찬가지로 표기한다.
7. [필자 정보 및 게재논문 심사 경과 표시] 게재된 논문의 필자의 소속을 간략히 표기한다. 또한 게재된 논문의 심사일정을 ‘논문접수일’, ‘논문심사기간’, ‘게재확정일’ 등을 명시하여 표시한다.
8. [원고 작성법] 세부적인 사항은 “『철학·사상·문화』 논문투고규정”으로 한다.
9. [학술지 발간일정] 『철학·사상·문화』는 매년 1월 31일, 7월 31일 연 2회 발행한다.
10. [게재 순서] 『철학·사상·문화』는 다음과 같은 게재 순서를 갖는다.
 - 1) 분야별 게재 순서 - 철학, 사상, 문화의 순서로 게재한다. 이때 문화는 역사, 문학, 예술의 순서로 게재한다.

- 2) 저자별 게재 순서 - 분야 게재 순서 내에서 저자별 게재 순서는 ‘가나다’ 순에 따르며, 외국인의 경우는 ‘ABC’ 순에 따른다.
- 3) 언어별 게재 순서 - 한글, 외국어의 순서로 게재한다.
- 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.

『철학 · 사상 · 문화』 논문투고규정

(2005년 4월 22일 제정)

1. 원고 모집

- 1) 발행 일자 : 연 2회(1월 31일, 7월 31일)
- 2) 대상 원고 : 철학, 사상, 문화와 관련된 주제에 관한 연구 논문.
- 3) 투고 접수
 - (1) 접수기간 : 연중 수시
 - (2) 원고제출 : 동서사상연구소 전자우편 접수.
insewtdgu@paran.com 또는 ischoi@dongguk.edu.
 - (3) 논문의 양은 200자 원고지 150매(각주 및 참고문헌 포함) 이내로 함을 권장한다.
 - (4) 명기사항 : 투고자의 성명(한글 · 영문), 소속, 주소, 전화번호.

2. 원고 작성 요령

- 1) 원고 작성은 ‘한글2002’ 이상 버전의 프로그램으로 작성하는 것을 원칙으로 한다.
- 2) 제목 표시 : 편집의 일관성을 위해, 저자의 의도가 훼손되지 않는 한, 논문의 본문의 항목 구별은 1, 1), (1), 가), ①로 표기한다.
- 3) 주석은 각주를 원칙으로 한다.
- 4) 참고문헌 : 논문의 마지막 부분에 참고문헌을 작성해서 첨부하되 서지정보를 정확히 표기한다.
 - (1) 본문에서 인용 · 참조된 문헌만 수록하되, 수록 순서는 국한문 문헌 다음에 외국 문헌을 실고, 각각 저자 이름의 가나다 또는 알파벳 순서로 나열한다.
- 5) 참고문헌 및 각주 표기요령 : 각주 및 참고 문헌의 표기 형식은 다음과 같은 순서와 형식에 따른다.
 - ▶ 저 서 :
동양어권 : 저자명, 『저서명』, 출판사명, 출판지역, 출판연도.
서양어권 : Author, Title(이탤릭체), Edition, Publishing Company, Publishing Region, 출판연도.

▶ 논문 :

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

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

6) 요약문 작성요령

① 국문 요약문 : 다음 양식을 작성하여 논문 앞에 첨부.

【제 목】 국문.

【필자이름】 논문 저자의 이름.

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

【요 약 문】 200자 원고지 3-4매 분량으로 논문의 주제와 관련된 주요 문제를 중심으로 필자의 핵심 의도를 명료하게 제시.

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

【Abstract】 200자 원고지 3-4매 분량으로 논문의 주제와 관련된 주요 문제를 중심으로 필자의 핵심 의도를 명료하게 제시.

【Name】 논문 저자의 영문 이름.

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

3. 연구비 수혜 논문의 투고

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

부칙

이 규정은 2005년 5월 1일부터 시행한다.

부칙

1차 개정: 2008년 12월 30일 편집위원회의.

부칙

2차 개정: 2009년 3월 21일 편집위원회.

부칙

3차 개정: 2009년 12월 28일 편집위원회.

부칙

4차 개정: 2010년 2월 25일 편집위원회.

『철학·사상·문화』 논문심사규정

(2005년 4월 22일 제정)

1. 심사위원의 선발과 운영

- 1) 『철학·사상·문화』에 게재될 논문의 심사절차는 동서사상연구소 편집위원회에서 담당한다.
- 2) 편집위원회는 접수된 논문의 심사에 적합한 심사위원을 규정에 따라 의결하여 위촉한다.
- 3) 심사 대상의 논문에 배정된 심사위원의 명단 및 관련 사실은 편집위원회를 제외하고 일체 비밀로 한다.
- 4) [심사위원의 선발 및 배정] 심사위원의 선발 및 배정은 다음의 절차에 따라서 진행한다.
 - 1) 심사위원은 다음의 절차에 따라 선발한다.
 - ① [심사위원의 추천] 심사위원의 추천에 대한 권한은 편집위원이 갖는다. 단, 심사위원의 추천이 3인 이상 이루어지지 않은 논문에 대한 심사위원의 추천에 대한 권한은 편집위원회의 결의 하에 편집위원장과 연구소장에게 위임할 수 있다. 이때 편집위원장은 추천한 심사위원의 명단을 편집위원회에 제출할 의무를 갖는다.
 - ② [심사위원의 배정] 각 1편의 논문마다 3인의 심사위원을 배정하고, 평가항목에 따라 심사하도록 한다.
- 5) [심사위원의 자격] 심사위원은 원칙적으로 국내외 연구교수 이상의 직위를 갖는 자로서 해당 분야의 전문가여야 한다. 단, 경우에 따라서 그와 동등한 자격을 갖추었다고 편집위원회에서 인정할 경우에는 심사위원으로 선정될 수 있다.
- 6) 편집위원은 심사위원으로 위촉될 수 있다.
- 7) 편집위원회의 구성원이 논문을 제출한 경우에는, 편집위원회의 구성원은 해당 논문의 심사위원이 될 수 없다.

2. 심사의 절차

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

용 논문을 각 1부씩 출력하고 심사논문 목록을 작성한다.

- 2) 편집위원장은 편집위원회를 소집하여 논문 1편당 심사위원 3인을 ‘1. 심사위원의 선발과 운영’에 따라 결정하고, 심사결과 제출 요청일을 결정한다.
- 3) 논문 심사시 심사위원 명단은 비공개로 한다.
- 4) 편집위원장과 편집간사는 심사용 논문 1부를 보관하고, 심사위원들에게 투고자의 인적사항이 생략된 심사용 논문 1부와 심사평가서 양식을 E-mail로 발송한다.
- 5) 심사위원들은 심사결과 제출 요청일까지 편집간사에게 제출한다.
- 6) 편집간사는 수합한 평가서를 정리하고 종합하여 목록을 작성한다.
- 7) 목록 작성 후 편집위원장은 편집위원회를 소집하여 심사결과에 따른 게재대상 논문을 선정한다.
- 8) 심사위원의 인적사항이 삭제된 심사평가서 사본과 게재 여부 및 수정 지시사항을 투고자들에게 즉시 통보한다.

3. 심사 기준

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

4. 심사 규정

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

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

부칙

이 규정은 2005년 5월 1일부터 시행한다.

부칙

1차 개정: 2008년 12월 30일 편집위원회.

부칙

2차 개정: 2009년 3월 21일 편집위원회.

부칙

3차 개정: 2010년 2월 25일 편집위원회.

